

# ジョルジュ・ギユルヴィッチの社会学

伊 東 俊 彦

## はじめに

ジョルジュ・ギユルヴィッチ (1894～1965) は、レイモン・アロンらと共に、第二次世界大戦後のフランス社会学の「再建 reconstruction<sup>1)</sup>」を担った代表的な社会学者の一人である。

19世紀終わりから、20世紀初頭にかけて、哲学から自律した学問としてアカデミズムの中で社会学という学問の地位を確立し、第三共和政のイデオログとして一つの学派を作り上げたデュルケームを中心とした社会学派であるが、その後それを代表する思想家が両対戦の間に次々に亡くなり<sup>2)</sup>、第二次大戦後、社会学を新たに再建することが当時のフランスの社会学者には求められていた。

そして、その「再建」を担った社会学者の中でも、ギユルヴィッチは中心的な役割を果たした思想家の一人であり、制度的な側面からいっても、1946年に社会学研究センター Centre d'Études Sociologiques を創設、所長に就任したことを皮切りに、1949年にパリ大学教授に就任、翌1950年からは、高等研究院 École Pratique des Hautes Études においても研究指導を行うことになり、また、1948年には『国際社会学手帳 Cahiers internationaux de la sociologie』を創刊、死の直前まで編集長を務めるなど、フランスの社会学を牛耳っていた人物であるといえる。

しかしながら、これほど中心的な役割を果たした社会学者であるにも拘らず、その思想は今日省みられることが少なく、かろうじて歴史的な興味の対象になるにすぎない。彼は、自身が占めた制度的地位からも多くの弟子を残し、その中には、バランディエやドウヴィニョー、トゥレーヌなど、ギユルヴィッチからの影響を語る社会学者も少なくないことを考えると、この「忘却」<sup>3)</sup> はいささか奇異なものにも思える。

そこで、本稿は、ギュルヴィッチの社会学思想の意味を明らかにすることを通じて、ギュルヴィッチという一人の人物の側面から、第二次世界大戦後のフランス社会学の「再建」がどのような視角から取り組まれていたのか、その一つのケースを見通すことを試みたい。

## 1. 「集合的行為」の創造性

ギュルヴィッチの社会学の特徴を一言で言い表すならば、個人にも国家にも還元できない「社会」という独自の存在について、それが持つ「創造的」性格を露にすることだと述べることができよう。

多くの社会学者が犯したいちばん重大な誤りのひとつは、熱狂的 *effervescentes*、革新的 *novatrices*、創造的 *créatrices* な集合的行為を無視したことである。<sup>4)</sup>

ギュルヴィッチはこのように述べ、「集合的行為」が革新をもたらすような事態を捉えることの重要性を指摘するのである。

ここでギュルヴィッチが「集合的行為」という言葉で述べているものについて簡単に確認しておく必要がある。ギュルヴィッチは、「集合」という言葉で、個人に還元されない自律的な存在をもった主体として行為する様々な社会的集合を考えている（それをギュルヴィッチは、総体社会 *Sociétés Globales*、階級 *Classes*、集団 *Groupes*、「われわれ *Nous*」などと列挙する）。無論、社会の中に様々な種類の人々の集まりがあること自体は自明のことである。そうした社会的集合に、個人には還元されない自律的な存在を与えることにギュルヴィッチが与える意味はどのようなものなのか。

そもそも、人々が形作る社会というまとまりが、タルドが語るように個人の相互の模倣関係から形成されるような名目上のものではなく、個人の集合に還元できない独自の存在を持つというアイデア自体は、ギュルヴィッチに先行する社会学派の祖、デュルケームの発想そのものである。デュルケームは、社会を、「行動や思考、感覚の様式であって、個人に対して外在的で、個人に対して強制力を

持つ」「もの chose」<sup>5)</sup>として捉えていたのであった。

しかし、ギユルヴィッチが語る「集合」とは、そのような、個人に対し外在し独自の存在をもつデュルケーム的な「社会」の捉え方の影響を受けつつも、それと同一視できるものではない。彼は、「社会的なもの」のもつ独自性を浮かび上がらせた点でデュルケームを高く評価しつつも、社会を個人に対して外在的な「もの」と規定したことが、「個人」と「社会」との不当な対立を生み出したと考えるのだ。ギユルヴィッチの言葉を見よう。

個人も社会も、いずれも単独では存在しえない。両者は「双生児」であり、それも仲違いをしている兄弟ではなく、堅固に結びついている兄弟である。人間は、他の人間のおかげで、自らが現にそうあるありかたになるのであり、社会は、まさに、そうした他者と私たち自身を包含するものである。(中略)個人は社会に内在し、社会は個人に内在している。両者が相互に内在的であることによって、私たちは社会が自我の深層のうちにあり、そして自我が「われわれ」、社会の深層のうちに存在することを見出すのである。<sup>6)</sup>

そして、ここで述べられた「個人」と「社会」の相互の内在という事態を、ギユルヴィッチは、相補性 *complémentarité*、相互の含意関係 *implication*、両義性 *ambiguïté*、視界の相互性 *réciprocité de perspectives*、両極化 *polarisation* などといった両者の様々な内属と緊張関係を示す言葉で展開していくことになる。

このように、ギユルヴィッチは、「個人」と「社会」の様々な仕方での内在的な含み合いをもって、デュルケームの発想に対する批判を行っている。そしてこの点にこそ、個人に外在的な「もの」としてのデュルケーム的「社会」と、ギユルヴィッチの述べる「集合」の違いがあるように見える。しかしながら、「個人」と「社会」の内在的な含み合いという言葉でギユルヴィッチが何を述べようとしているのかをより詳細にみるならば、この対比は実のところ不明瞭なものだ。というのも、デュルケーム自身、社会を個人に対して外在的な「もの」として扱うときも、その外在性は、当然のことながら物理的諸事物が持つような外在性ではないからである。私たちは、法的、道徳的、宗教的等の様々な社会的規範に個人

として従っている。そのことがデュルケームにとって「社会的事実」を構成する。その限りにおいて、社会的規範は個人によって生きられているのであり、彼にとっても社会が個人なく存在しえるわけではないのである。

では、デュルケームが語る外在性とは何か。それは、そうした社会的規範に個人がどのような仕方ですべて従っているか、その様態にポイントがある。デュルケームは、その膨大な著作の中で、社会の個人に対する外在性について様々な説明をしているが、ここでは「個人表象と集合表象」における彼の議論を見ておこう。彼は、精神医学者ジャンネの議論を援用しつつ、「私たち各人においては、多数の心的現象が、しかし把握されないままに起こっている」<sup>7)</sup>と述べる。そして、私たちが社会的規範に従う際も、ある時には習慣として、あるときには社会的な制裁を無意識の内に恐れて、個人が意識できないまま社会的規範に従っていると考えるのだ。そうした規範は、それが無意識のうちに従われているため私たち自身が内部から認識できない。この点にこそ、デュルケームが社会的規範を私たちに対して外在的だと言う意味がある。私たちには「その理由を知ることがないまま、私たちを動かす獲得された習慣や偏見、傾向」<sup>8)</sup>が存在する。社会によって与えられ、無意識の内に内面化しているそうした規範がデュルケームにとって、個人に対して外在する「社会的」なのである。

とはいえ、先に述べたように、社会は、諸個人によって構成されているのだから、社会的事実も、社会を構成する諸個人によって生きられることによってしか形成されないのは当然である。実際デュルケームが次のような議論を行っていることを見逃すべきではない。

社会的行動は私たちに犠牲を要求するに留まるものではない。というのも、集合的力は私たちにたいして完全に外的なものではないからである。集合的力は、私たちがまったく外から動かすのではない。社会は、個人意識の中で、それによってのみ存在しうるのだから、集合的力は、私たちに浸透しその中で組織される必要がある。そのようにして集合的力は、私たちの存在を形作る一部となり、それによって、私たちを高め、大きくするのである。<sup>9)</sup>

社会的規範に従うよう社会から私たちに課される集合的な力は、たとえ、それが私たちが無意識に従うものであり、自らの意識によっては近づき難いものであったとしても、それでも私たちに浸透し、私たちの一部となっているのである。この点から言えば、デュルケームは、ギユルヴィッチの「個人も社会も、いずれも単独では存在し得ない」という発言を否定することはないと言えよう。

しかも、そうした個人に対して外在的なものとして与えられる社会的規範に従うことは、ギユルヴィッチの言うような「熱狂、革新、創造性」を欠いたものでもないのだ。デュルケームは、私たちが従っている社会的規範や慣習の例として宗教的行為を挙げているが、私たちがそうした宗教的規範に従うのは、単にそれに従わなければいけないという外的な拘束力が課せられているからだけではない。デュルケームが、『宗教的生活の原初形態』で述べた「集合的沸騰 *effervescence collective*」のアイデアは、宗教的規範に従うことによって人々が引き入れられる「熱狂」を生き活きと描き出し、「集合的力」が「私たちを高め、大きくする」ことを如実に示している。

このように、社会事象を個人と社会が互いに含みあったダイナミズムの中で捉え、しかもそれがあつた種の「熱狂、革新、創造性」を示すことを述べるといふだけであれば、ギユルヴィッチの議論の独自性がどこにあるのかは実のところ不明確になる。以上確認してきたように、ギユルヴィッチが乗り越えようとしたデュルケーム自身が、すでにそのように議論をしていたからである。

## 2. 社会の「新-デュルケーム的」形態への批判

前節で、「個人」と「社会」が相互に絡み合った社会領域において、そうした内在的な含み合いから生じる集合性が示す「熱狂、革新、創造性」を捉えるというのがギユルヴィッチの社会学の核心にあること、しかしながら、それはすでに、フランス社会学派の中で指摘されていたことだったことを確認した。だが、私たちは、集合的なものの動的で創造的側面を、「個人」と「社会」の内在的な含み合いを強調することで述べようとするギユルヴィッチの議論には、よりラディカルな社会学派の発想に対する批判意識があると考えられる。それを取り出すために、

一つの補助線を引いてみよう。ギルヴィッチとほぼ同世代のポール・ニザンによる社会学派評は、デュルケーム後の世代にとって、社会学派がどのような賭け金を備えた議論であったのかを私たちに示してくれる。

第三共和政の大問題の一つであった道徳について考えてみよう。(中略)ブルジョアジーの大学が、固有の教義を所持するには、デュルケームを待たねばならなかった。この、精神の地位の強化、曖昧なものから独断的なものへ、混沌としたものから判明なものへのこの移行を、デュルケームの次の言葉はかなりよく伝えている。「仕事に取りかかろう。そうすれば、三年後には道徳がうちたてられるだろう」。(中略)何年かの間にデュルケームは、このうえなく執拗に、独裁者の厳格さをもって社会学を構築し、教えを普及した。学問の持つやうやしい外観により、この科学の名のもとに、小学校の教師たちは、子供たちに、「祖国」フランスを敬い、階級間の協力を正しいと認め、何もかも受け入れ、「国旗」とブルジョアデモクラシーを崇拜しながら共生感にひたるようにと教えるのである。<sup>10)</sup>

ニザンは、個人に対して力を及ぼす「社会」のありかたを社会学という学の名の下に実証的に明らかにしていこうとするデュルケームの歩みの内に、第三共和政という体制のイデオロギーを支えるものとしての道徳を実証的に確認されたものとして打ちたてようとするという賭け金があったことを指摘している。どういふことだろうか。デュルケームの議論を辿っておこう。

先述の引用に見られるように、デュルケームは、人々が無意識のうちに従っている社会的規範そのものが、それに従っている個人を高め、力づけると考えていた。加えて彼は、社会にいる成員をして特定の行為を義務的なものとして行うよう促す道徳そのものに、ある種の宗教的な聖性も与えるのである。1906年の「道徳的事実の決定」におけるデュルケームの次の言葉はその証左である。

私が「聖なるもの」の概念を「道徳的なもの」の概念と比べるのは、多少なりとも興味深い比較を単になそうとするためではなく、道徳を宗教的な生に

近づけなければ道徳的な生を理解するのが難しかろうからである。(中略) 道徳的なものの中に宗教的なものがなければならず、宗教的なものの中に道徳的なものがなければならない。<sup>11)</sup>

このように道徳を宗教的な性質を帯びたものとするのは、デュルケームによれば、道徳というものが、単に「義務的」なものであり、人々を強制する力として現れるものであるばかりでなく、そうした「義務的」な道徳に従うのが「善」であるという「望ましき」の経験でもあるからである。道徳が命じるような献身や犠牲は単にそれを行わなければ罰が与えられるという理由で人々によって行われているのではない。それが、「私たちの日常の欲求に結びついている望ましき」とは全く似ていない、別種の「望ましき」を持って私たちを高めるよう感じさせるものであり、それが私たちに「理想」を与えるが故に、従うのである。

そして、そうした「望ましき」の経験を、現に彼が生きていたフランスの第三共和政の体制下において与えてくれるものこそ、「世俗的な」「個人主義」の道徳だと述べる。デュルケームは「個人主義と知識人」において、彼自身が考える「個人主義」を自らの利益を最大化しようとする個人が志向する功利主義的個人主義と区別し擁護する。それをデュルケームは、功利主義的個人主義とは別の「もう一つの個人主義」の伝統が社会の中に確固として足場を築いてきたことを指摘することを以って行おうとする。それがカントやルソーによって表明され、「フランス人権宣言」によって定式化され、フランスの学校において教育されてきたタイプの「個人主義」である<sup>12)</sup>。社会が拡大し人々の多様性が増大するなかで、人々を共通に結びつける紐帯となるものは相対的にその力を失っていくが、そうした多様性の増大を超えて、私たちが人間である限りにおいて一個の独立した「人格」であり、そしてすべての人は「人格」たる限りにおいて共通であることがより強く意識されてくる。この点こそ、人々が共通してその尊重を求める核となりうるのである。そのように、諸個人を個人として認め、その自由を尊重することを求めることこそが、デュルケームが述べる「個人主義」である。

重要なのは、彼がこういった個人主義の道徳は、「それを取って代わられた諸宗教に劣らず命令的な口調で自らの信奉者に語るために必要な全てのものを持つ

て」おり、かつ、「自然を無限に越える理想を私たちに与える」<sup>13)</sup>と述べることである。人々に対して力として働くと同時に、望ましい「理想」を与えるものであること、こうした宗教に分け与えられていた性質が、この「個人主義」の道徳にも与えられるのである。だからこそ、デュルケームは、この思想を「人類の宗教 religion de l'humanité」と呼ぶ。このようにして、デュルケームは、第三共和政下の「世俗的」な「個人主義」を、そこに生きる人にとってその生に意味を与える「望ましき」を備給するものとして語る。「世俗的」「個人主義」が、第三共和政下において人々が従うべき「理想」として現に確立しつつあることを学の名の下に実証的に明らかにしつつ、その「理想」そのものを称揚するこうしたデュルケームの所作。ニザンが、科学の名の下での道徳の打ちたての唱道者とデュルケームをみなしていたのは、このような側面なのであった。

こうした社会の骨組みをなす原理としての道徳的秩序がある種の宗教性を帯びて主張されている状態をチャールズ・テイラーは社会の「新-デュルケーム的」な形態と呼んでいる。彼によると、社会の「新-デュルケーム的」形態においては、宗教的帰属は政治的アイデンティティにとって中心的である。しかし、その宗教的次元は、私たちが「文明」のアイデンティティと呼ぶ、私たちがそれに従って生きている基本的な秩序についての感覚の中に描き出される<sup>14)</sup>。このように、私たちがそれに従って生きている基本的な秩序が、聖性を伴った道徳と政治的アイデンティティと一致した状態で現れるこうした社会の「新-デュルケーム的」形態こそ、ギルヴィッチが批判するところのものなのである。ギルヴィッチの議論を辿っておこう。

デュルケームにおいて、私たちに「望ましき」を備給する「社会」は、個人の中にある「集合意識」という形で、個人によって生きられていた。そうした「集合意識」という概念の問題をギルヴィッチは次のようにまとめる。

第一に、集合意識の超越 *transcendance*。そして、集合意識が、絶対精神 *Esprit*、至上命令 *impératif*、アプリアリな理性 *raison a priori*、至上善 *Bien Suprême*、神性 *Divinité* と一体化していること。<sup>15)</sup>



この二点の批判において、ギユルヴィッチの論点は明らかである。デュルケームの「集合意識」は、個人に対して、無意識のうちに社会的な規範に従うよう拘束する力を持つという点において、超越的である。しかもそれは単に強制として働く力に留まるのではなく、人々にとって、「望ましき」「善」の体験として生きられる。しかしギユルヴィッチは、そうした「社会」の「超越性」と「善」が一体化した仕方ですべて「社会」を理解することを批判し、社会の中に様々な「集合」の複数性が確保されることを主張するのである。ギユルヴィッチの批判が、先述した、社会の「新-デュルケーム的」形態にこそ向けられていることがここから分かるだろう。

このように見ていくと、ギユルヴィッチの社会学が、彼の生きた時代の同時代的な課題の一つとして、専門的な知の持ち主であるテクノクラートによって行政や経済が運営されるテクノビューロクラシーに対する批判へと向かう理由も理解できる<sup>16)</sup>。このような体制においては、固有の意味において、社会の中に複数性が確保されず、ただ、国家の秩序に結びついた仕方ですべて社会のマネジメントが行われることになる。しかし、そのようなとき、社会の中に存在するはずの、異なる善の構想を抱えた様々な「集合」にその場所が与えられないことになってしまうのである。

だからこそ、ギユルヴィッチは、デュルケームに対して、次のように述べていくのだ。

集合意識の現われは決して超越的なものではない。それは常に、多様な重要性をまとう「全体的社会現象」の一つの段階や瞬間に過ぎない。<sup>17)</sup>

社会の中における様々な「集合」が、国家やそれと結びついた「社会」に一元化されず、その複数性が保たれたままの社会が構想されること。「集合」が「創造的」なものとして現れることを強調するのも、そうした社会における集合の複数性を強調したいがためであったのである。

### 3. 社会権と自律的「集合」

以上のようなギュルヴィッチの関心からは、特に国家に還元できない「集合的なもの」の力の現れの間を社会領域に確保することが必須の課題となるだろう。私たちは、それを彼の法社会学の議論の中に探ることができる。

ギュルヴィッチが、その社会学的思考を最初に培ったのは、法の社会学の領域においてであった。そこで彼が目的としていたのは、国家にも個人にも還元できないような独自の自律性をもつ主体が社会の中に存在することを示すことであった。ギュルヴィッチの法社会学の領域での最初の業績である『社会権の理念 L'idée du Droit Social』について、後に彼は、「この論文を書いたときの私の野心は大きかった。この論文は、次のことを示そうとしていた。第一に、法の社会学は、個別の体制に固有の法律のテクニクに対して優位に立つものであること、第二に、しばしば法学者によって無視されてきた、非国家的な、社会権の概念は、あるときには自発的に、あるときには先行する習慣、実践に基づいて、それぞれの「われわれ Nous」、集団 *groupe*、階級 *classe* によって生み出されるということ」<sup>18)</sup>と述べている。

個別の体制に固有の法律のテクニクとは、ギュルヴィッチにとって、体制によって制定され、体制によって運用される法のテクニクのことである。法を制定する力が、その法を運用するテクニクを独占しようとするとき、先ほど言及したテクノビューロクラシーのように、結局のところ、社会の中に存在する様々な主体の存在意義はうすれ、テクノクラートによってマネジメントの対象となる者だけが社会の中に存することになってしまう。

そこで、ギュルヴィッチは、「非国家的な社会権」という概念を持ち出しながら、国家とその外延を等しくしない様々な「集合」（「われわれ」、集団、階級等）が、それぞれ独自に自律性を持ち、社会の中に存する主体として固有の規則を持って行為をするということを主張することによって、社会の中に存する様々な主体とその複数性を取り出そうとするのである。

こうした社会領域における様々な主体の複数性という発想を、ギュルヴィッチは、法なるものが社会の中で果たす役割の反省によって導き出そうとする。

まず、ギユルヴィッチは、社会の中に、なぜ法なるものが存在するのかについての一般的な見解を確認する。それによると、法（権利）は、「本質的に正義 Justice の観念に結びついて」おり、そして「法（権利）は、常に正義を実現することをめざした一つの試み」<sup>19)</sup>として理解できるとギユルヴィッチは述べる。

しかし、その法は、そうした法を制定する力（権力）と結びつき、それと同一視できるものだろうか。それに対しギユルヴィッチは、「力こそが法を作りうると主張することは、法を完全に無化してしまうことだ」<sup>20)</sup>と述べる。というのも、もし私たちが力によって規範に従うのならば、法から義務によって従うという性格がなくなってしまうからである。正義を実現することを目指すはずの法が、それを制定する力（権力）の発現と結びついたとき、その法にはそれを制定する力の意志以外に正当性を与えるものがなくなってしまうのだ。

とはいえ彼によれば、反対に法を力と完全に分離することも上手くいかない。というのも、「正義を実現する試みたる法は、現実の力 *force réelle* に基づくことがなければ、実効的なものとなりえない」<sup>21)</sup>からである。私たちは、生きている中で、様々な仕方で善や正義の構想を抱いて生きている。そうした、個人の中で抱かれながら、社会の中で普遍的に従われることを目指す善や正義の構想は、そうした構想に従うことを同様に妥当であるとする他の人々の「現実の力」を伴って初めて意味あるものになるだろう。

つまり、法が、単に国家のような単一の強力な主権者の力の発現にすぎないのならば、正義という道徳的理念の反映であるがゆえに従われるべきものだという法そのものもつ性格が失われてしまうものの、他方で、個人によって抱かれ、その実現が目指される道徳的な理念や価値は、それが単に個人によって抱かれた個人的な価値に留まるのであれば、社会の中で通用する法という形をとることはならない。少なくとも、ある一定程度の現実の人々によってそれに従うことが妥当であるものとして抱かれ、現実の人々に力として働いていなければ、法という存在になることはまた不可能なのである。

そこで、ギユルヴィッチは、法というものが存在しうるとすれば、それは、道徳的理想と現実を媒介する様々な集合的主体を通じて現れてくると考えるのだ。道徳的理想と現実を媒介する法なるものが社会に通用するには、「一つの同じ行

為において、法を作り出しつつ自らの存在をそれに基づかせるような共同体、自らの存在を、（自らが従う）法を作り出すことによって作り出そうとする共同体」<sup>22)</sup>が必要だと論じているのである。

そして、ギュルヴィッチは、国家が制定したわけではない自生的に生じる法領域が現に存在することを示すことを通じて、自らと自らが従うべき規則を作り出す「創造的」な集合性が法制定権力をもつ国家のような力以外にも存在するという事実を確認しようとしていく。ギュルヴィッチが提出する例は、国際法上の規範や、宗教的なものの規範など国家の外延を越えそれから自律した規範の領域が形作られる場面から、地方自治のように国家に内包されながらその中に自律的な領域が形作られる例、さらには、生産者や消費者が作る自主管理的団体など国家から独立した仕方では運営される社会団体など様々であるが、その事例を通じてギュルヴィッチが語りたいことは明白である。こうした国家から独立した集合的主体は、法を制定する権力によってその存在意義を確保されているのではない。そうではなく、自ら規範を備えた集合として自発的に形成され、それによって、社会の中でその役割が認められるようになっていく存在者だということである。現に社会の中にこのような領域が存在し、社会の中の主体になっている。こうした事実による確認を通じて、ギュルヴィッチは国家から独立した法領域の存在を確認しようとするのである。

そして同時に以上の確認と結びついた仕方では、ギュルヴィッチは、様々な社会集団が、それぞれ独自に自律性を持ち、社会の中に存する主体として固有の規則を持って行為をする際、その自律的な運動そのものに、社会的な承認が与えられる権利があるということも述べていくことになる。それは彼の思想を社会的プログラムとして展開した『社会的権利の宣言』によく表れている。

彼は、この書を通じて、「社会権」という概念の問い直しを行う。まず、従来の「社会権」という概念をギュルヴィッチは次のようにまとめる。

社会権という言葉は、ほとんどの場合、「国家の社会政策 *politique sociale de l'État*」、とりわけ、「社会問題 *question sociale*」に関わる国家の立法に結びついた権利という意味で理解されてきた。その時、「社会権」とは、単に、国

家が経済領域に介入することによって社会の弱者、持たざる者を守るための法的な規則の総体、とりわけ国家による法律の総体として理解される。<sup>23)</sup>

こうした「社会権」の捉え方自体は妥当なものだろう。19世紀を通じて人々に気づかれてきた「大衆的貧困」の拡大は、人々が生来持っている幸福を追求する権利を侵害している問題として、為政者にとって「社会政策」という形で対策を行うべき問題となった。そしてここには、貧困や病苦、犯罪などの形で現れた「社会問題」を解決することを通じて、社会の中のそうした弱い持たざる層を社会的に統合するという問題関心がある。さらには、こうした「社会問題」への関心は、デュルケームに至ると、社会全体を統合するモラルの問題として捉えられることになる。

社会問題は労働問題を含み、さらにそれを越えている問題である。私たちの苦しみは、一つの定まった階級にのみあるのではない。社会のすべての広がり亘って一般的なものなのである。苦しみは、それぞれ異なった仕方で現れるとはいえ、使用者と労働者を共にとらえるのだ。資本家においては、絶えず落ち着かない不安や苦しみという形で、プロレタリアにおいては苛立ちと不満という形で。従って、問題は、諸階級の物質的利益を無限に越えている。ある者の得る利益を減少させある者の利益を増加させることが問題なのではなく、社会のモラルの構造を再構築することが問題なのだ。<sup>24)</sup>

ここには、「社会問題」に対する対処が、「社会」が体現するモラルへの連帯へと結びつけられていることが見られる。人々の「社会権」を確保することは、「新-デュルケーム的」形態をとった国家=社会のモラルへの連帯と結びついている。そこでは、国家という「善」や「望ましき」を備給する存在が、それに統合されていない社会層をどのように統合するかという、「社会的なもの」の統合が問題になっているのである。

それに対して、ギユルヴィッチが「社会的権利の宣言」において提唱するのは、「すべての人間、すべての市民、すべての生産者、すべての消費者が、集団とし

でも個人としても、その活動のそれぞれの側面において、相互に自由で平等であること」<sup>25)</sup>を認めるということである。こういった主張の目論見が、市民として、労働者として、あるいは消費者として、様々な仕方で現れうる社会の中の集合的な主体を、一つの社会の中に統合するのではなく、その存在そのものに独自の自律性を与え、社会の中にある複数性をこそ担保しようとするものであることは、これまでの議論から明らかだと思われる。そのことを確認するために、最後にギュルヴィッチ自身の言葉を引いておこう。

民主主義の理念をその生きた精神にまで遡って検討するならば、民主主義が、様々な諸個人と様々な集団とが等しく価値を有するという原理に基づいていること、つまり、多元主義的な pluraliste 理念をその源に持っていることが明らかになるに違いない。

政治的権利の宣言 *déclaration des droits politiques* を社会的権利の宣言 *déclaration des droits sociaux* によって補完すること、このことは、生産者や消費者、個人であると共に集団にも属する人間が、労働、安全、教育、文化的創造活動といった、人間の生のいかなる諸相にもあずかり、また、法的な自律、自ら自身の利益による民主的な管理、自治などのありうべきいかなる意思表示にもあずかることができる権利を宣言することである。<sup>26)</sup>

私たちは、個人にも国家にも還元できない「集合性」について、それが持つ「創造的」性格を露にするというギュルヴィッチの社会学の中心にある問題の意味を明らかにするという側面から、ギュルヴィッチの社会学思想を取り出そうと試みてきたが、ここで、ようやく彼の議論の中にある賭け金を一定程度露にすることが出来たと思われる。個人にも国家にも還元できない「集合」がもつ「創造性」を主張するとはどういうことか。それは、社会統合とモラルを一元化しようとする社会の「新-デュルケーム的」形態に反対し、社会の中における国家には還元できない様々なレベルでの主体が、自らそれ自身が従うべき規範を作り出すような仕方で自律的に形成されていることを事実と権利の両側面から確保しようとする事なのである。こうした「集合」は、その存在を通じて、社会の中に複

数の善の構想が現れ出ることを確保する。このような複数性の担保こそがギユルヴィッチの思想の核であると考えられる。政治的なものの複数性を主張するラディカル・デモクラシーの発想と響きあうような仕方で、ギユルヴィッチの社会学は、社会の領域における複数性を確保しようとしているのである。

## おわりに

私たちは、第二次大戦後のフランス社会学の「再建」の一つのアプローチであるギユルヴィッチの社会学思想を明らかにしてきた。そこで確認できたことは、ギユルヴィッチが、社会統合とモラルを一元化しようとする社会の「新-デュルケーム的」形態に対して反対し、社会領域における主体の複数性を擁護しようとしていることであった。ギユルヴィッチの社会学の議論は、それゆえにこそ、社会領域を細分化し、集合性が現れる様々な様態やそれが実際に私たちに現れる指標の細かな分類を丁寧に行っていくとする。その議論は、極めて複雑で実際の個々の社会の経験的調査に応用するのは難しく、社会学のプログラムとして存続することは難しかった。

だが、その思想の核心にある、国家に還元できない社会領域における創造的集合の複数性を捉えるという発想自体は、アンサーが「力動的社会学」<sup>27)</sup>というタイプとしてまとめた一群の社会学者に受け継がれていった。例えば、バランディエは、植民地状況下のブラックアフリカの研究において、統治の力に還元されない集合的な創造性が現れる場を捉えようとしていったのだし、またトゥレーヌは、ポスト産業社会において生じる新たな労働運動の勃興を参与研究によって明らかにしようとしていた。彼らの研究は、どれも、集合的なものの創造性、自律性、複数性というギユルヴィッチの思想と共鳴しあうものである。

とはいえ、ギユルヴィッチの思想は、現在忘却されている。それは、ギユルヴィッチの理論がもっていた議論としての複雑さと煩瑣さに大きな理由があるのではあろう。しかし、より彼の思想の内実を辿っていくならば、ギユルヴィッチの相対的な忘却は、社会統合とモラルを一元化しようとする社会の「新-デュルケーム的」形態の根強さを私たちに物語ってくれているもののように思われる。今日ギユ

ルヴィッチの思想が私たちに響いてこないとしたら、逆にそれは、社会の中に複数の善の構想を実現しようとする新たな集合性の現れに私たちがリアリティを持ちにくいということにその理由がもとめられるかもしれない。今日におけるギェルヴィッチの思想の相対的な忘却はその意味で表徴的なものと考えることができよう。

#### 注

- 1) このフランスの社会学の「再建」についての歴史的な流れは、Farrugia, F., *La reconstruction de la sociologie française(1945-1965)*, L'Harmattan, 2000 が詳しい。
- 2) ポール・フォコンネが1938年、レヴィ＝ブリュールが1939年、セレストン・ブグレが1940年、モーリス・アルブヴァクスが1945年に亡くなっている。
- 3) 「忘却」の言葉は、Marcel, J.-C., "Georges Gurvitch: les raisons d'un succès", *Cahiers internationaux de sociologie*, PUF, 2001による。ちなみにマルセルは、アメリカを中心とした経験的な社会調査に基づく社会学から、社会理論を守ろうとするフランスの社会学者の試みに一定のパラダイムを与えたという点に、ギェルヴィッチの生前の成功の理由を描き出している。本稿は、この成果を受け取りつつも、その社会理論の中味に内在的に迫ることを通じて、彼の社会学の賭け金を見出そうとするものである。
- 4) Gurvitch, G., *Vers La Sociologie Différentielle*, PUF, 1957, p.99
- 5) Durkheim, E., *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, 1895/1937 p.5
- 6) Gurvitch, G., *Vers La Sociologie Différentielle*, p.37
- 7) Durkheim, E., *Sociologie et philosophie*, PUF, 1924/1951, pp.27-28
- 8) Ibid., p.8
- 9) Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 1912/1960, p.299
- 10) Nizan, P., *Les chiens de garde*, Francois Maspero, 1960, pp, 96-98. なお訳文は、海老坂武訳『ポール・ニザン著作集2』晶文社、1967年、143-145頁を使用した。
- 11) Durkheim, E., *Sociologie et philosophie*, p.69
- 12) Durkheim, E., *La science sociale et l'action*, PUF, 1970, p.263
- 13) Ibid., p.267
- 14) Taylor, Ch., *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007,p.455
- 15) Gurvitch, G., *Antécédents et Perspectives*, PUF, 1963, p.1
- 16) Gurvitch, G., *Les cadres sociaux de la connaissance*, PUF, 1966
- 17) Gurvitch, G., *Antécédents et Perspectives*, p.2
- 18) Gurvitch, G., "Mon itinéraire intellectuel ou l'exclu de la horde", *L'homme et la société*, 1966, p.8
- 19) Gurvitch, G., *L'idée du droit social*, Siray, 1932, p.96
- 20) Ibid., p.115



- 21) Ibid., p.115
- 22) Ibid., p.119。括弧内は引用者による補足。
- 23) Gurvitch, G., *La Déclaration du Droit social*, Vrin, 1946, p.72
- 24) Durkheim, E., *Textes t. 3*, Editions de Minuit, 1975, p.169
- 25) Gurvitch, G., *La Déclaration du Droit social*, p.85
- 26) Ibid., pp.79-80
- 27) Ansart, P., *Les sociologies contemporaines*, Edition du Seuil, 1990, pp.47-61