

デュルケムとデュルケム以前¹⁾

—教育システムの理論の系譜と課題(1)—

教育社会学研究室 森 重 雄

‘Durkheim and his precedents—A pedigree and problems of the theory of educational system<1>’

Shigeo MORI

We, sociologists of education, define education as *socialization*. This definition draws its legitimacy from Durkheim. But we are afraid that socialization is interpreted so *mechanically* that we cannot refer Durkheim when usually education is called socialization. By this definition, what did he want to mean and how did he grasp *his* term of socialization? This is our question.

目 次

- I 形式概念としての社会化
- II 社会化と脱社会化
- III 社会化と社会システムの統合
- IV デュルケムの社会進化論
- V デュルケム社会化の文脈
- VI デュルケム社会化3のつの側面
- VII 結論と課題

I 形式概念としての社会化

およそあらゆる知識のシステムは一定の思想的基盤を有しており、この基盤を教育社会学では概念図式やパラダイムとよんでいる。公理や定義は、この基盤のうちで了解可能な部分を言語化したものに他ならない。このうち、教育社会学において最も重要な定義は、無論、教育に関するものである。これは、教育の社会学的定義とよぶことができ、教育社会学の自己同一性はそれにもとづいている。この定義は、社会学への最初ではないにしても最大の貢献者のひとりであるデュルケム以来、基本的に堅持され、現在なお正統と目されている。その定義とは、“教育とは……若い世代を組織的に社会化すること”²⁾、すなわち「教育とは社会化である」というものである。

ところが、この社会化という概念はいたって評判が悪い。というのも、人間を社会化するといふとき、社会が提示する鋳型に人間を溶かしこみ、外圧を加えて個性の

発芽を摘んでしまうという趣があるからである。そこでは自由が抑圧され、画一性が支配的となりうる。実際、“社会化は基本的に、体系変革的であるというより「体系維持的」”³⁾ であると考えられる。しかしながら、この保守的ニュアンスとは対照的に、資本の社会化という場合、社会化はむしろラディカルな響きをもつ。ここで明らかなのは、社会化という術語自体は、本来、保守的でもラディカルでもないということである。では、なぜこのような少なからぬニュアンスの相違が生じるのだろうか。

これには、「社会化される対象が違うからだ」という解答が与えられるかも知れない。なるほど、社会化される対象が物質であるか生命であるかによって、われわれは感情を異にする。後者の場合、いっそう道徳的な問題を認識せざるをえない。しかし、この対象の相違は、ニュアンスの相違をうむ本質的な原因ではない。次に述べるように、社会化という概念が用法の如何によってニュアンスを異にする原因は、実は社会化があくまで形式概念であること、そして、われわれがその形式に異なった意味内容を付与することに求められるのである。

最も一般的には、社会化とは私的・個人的なものかを公的・社会的なものにする作用のことであり、社会学的には、その作用の主体は社会である。ところが、この定義は社会化について語るけれども、公的・社会的とは何かについては全く語っていない。そこで、上の社会化の定義には、「社会」の意味内容を付与する

余地が残されるが、これがニュアンスの相違をうむのである。

人間を社会化するという場合、われわれが念頭に置くのは現存する社会である。ここから体系維持的なニュアンスが生じてくる。他方、資本を社会化するという場合、資本主義社会の一員であるわれわれは、資本を社会化する社会とは、定義上、資本主義社会ではありえないこと、つまり、資本の社会化は現存する社会では不可能であり、もしそれが可能ならば、その時には既にわれわれの社会は何らかの変革を蒙っていなければならないことを知っている。ここから体系変革的なニュアンスが生じてくる。よって、恐らく社会主義社会では、資本の社会化はラディカルな響きをもたないであろう。

さらに、問題が社会化される対象の相違によるものではないことは、次のことから明らかである。すなわち、ラディカルたちは人間の社会化一般を攻撃しているのではなく、特定の社会への人間の社会化を拒んでいるのだ、ということである。彼らによれば、彼らの理想とする社会に社会化されない人間は、非難されるかもしくはありえない。ここから、問題は社会化される対象ではなく、社会化という形式概念に内実を与える、「社会」の内容にあることがわかる。

ところで、この点に関してデュルケムはどうだったのか。これがわれわれの問題である。デュルケムは社会化を形式概念として用い、すなわち既存の社会を厳密な鋳型とみなし、それにもとづく人間形成を社会化という術語で示し、これを教育としたのであろうか。

決してそうではない。なぜなら、もしそうだとすれば、デュルケムがアノミー状態とよんだ彼の時代のフランス社会を再生産することこそ、教育の使命だった筈である。しかし実際はその逆に、彼は教育(=社会化)をアノミー状態脱却のための重要な手段ととらえた。そこで、われわれの問題は、正確には次のように定式化できる。すなわち、デュルケムが教育を社会化であると定義した際、そこには社会として何が前提とされていたのか。

これ以後、われわれは社会化を「当該社会システムに適合的なパーソナリティ・システムを形成しようとする社会システムの作用」⁴⁾と解し、人間の社会化という意味に限定して用いることにする。しかし、資本の社会化との類比がわれわれの問題意識に与える重要な示唆は、以下に記しておく価値をもつだろう。

第一に、資本の社会化が資本の(社会内の特定集団としての国家による)国有化のかたちをとるとき、ラディカルなニュアンスは保守的なそれへと転じるのと同様

に、人間の社会化のもつ保守的な響きは、人間の国有化というかたちで可能であること。第二に、資本の社会化がラディカルな響きをもつと同様、人間の社会化もまたそのような含みをもちうるということ、これである。

II 社会化と脱社会化

教育を社会学的に研究する際の思想的基盤は、(いゆる社会主義とは区別される)方法的社会主義もしくは社会実在論とよばれる。この立場は、社会を個人の総和以上の独立した一個の人格であり、決して個人に還元されえない実在であるにとらえ、個人をそのような社会から説明しようとする。他方、この対極にある方法的個人主義・社会名目論は、社会を個人による「発明物」ととらえ、そのような社会を個人から説明しようとする。両者は方向性を異にするのである。ここから、後者が教育を個人が個人であるための要件であるとみなすのに対し、前者は教育を社会が社会であるための要件であるとみなすことになる。つまり、社会学的教育研究は、教育を一部であれ全部であつた社会によって決定され、社会の生存に貢献するものにとらえ、それゆえ教育を社会化と定義するのである。そして、この論理を定式化したのがデュルケムである。

しかし、既に述べたようにこれはあまりにも形式的な議論であり、むしろ、どのような社会がどのような教育をその社会の存在のための要件とするのかこそが問われなければならない。われわれはこの問いへの解答をめざす理論を、社会システムに貢献する機能的サブ・システムとしての教育の理論という意味で、「教育システムの理論」とよぼう。厳密には、この理論は社会学の登場を待って可能となるのだが、この理論の思想的基盤を明確にし、それゆえデュルケムのいう社会化の「内容」を理解するためには、われわれはその前史に遡る必要があると考える。そこで、以下では教育が公共性とのかわり方で社会のサブ・システムとして理論化されてきた⁵⁾近代以降の思想状況を素描しておこう。

教育の社会的重要性を近代的に理論化し、教育システムの萌芽的理論を示したのはアダム・スミスである。彼によれば、教育とは分業の進展による労働の細分化(とりわけ末端労働の細分化)がもたらす精神的萎縮にもとづいた政治不安の解消のための処方箋、つまり、社会システムの安定のための機能的サブ・システムなのであった。この観点は、たしかに政治的には保守的性格をもつ。しかし、第一に教育を公共性(公費抛出の対象)の内に位置づけよとの主張によって、その社会的サブ・シ

システム性を明確にし、第二にそこから宗教教育を排除せよとの主張によって、サブ・システムとしての教育の近代特性を強調した点で、スミスは教育システムの理論の系譜上重要な位置にある。すなわち、彼は政治不安解消のための教育は、公共投資の対象であるのみならず、読み書き算数を中心とする世俗教育、もしくは知育であると主張したのである⁶⁾。

政治不安解消のための道徳（世俗道徳）は知育と密接不可分である、という道徳的合理主義、換言すれば、知識の合理性と道徳の合理性とは究極において一致するという観点の出現は、それ自体、近代社会の標識であるとともに、教育システムの理論の成立の触媒でもあった。これは、フランス啓蒙思想のひとつの結実たるコンドルセにいっそう明らかとなる。なぜなら、彼は公教育知育限定主義において、道徳教育を知育の範疇に位置づけたからである⁷⁾。このとき、教育システムの萌芽的理論を可能とした道徳的合理主義は、主知主義的見地からの功利主義批判の性格をもっていた。というのも、コンドルセは、ある時点での利己的行為が行為者の生涯という時間的・空間的広がりからみれば決して得策ではなく、むしろその行為を差控える方がかえって利益を増大させる場合を想定することによって、利己心の自由な発現としての利己的行為が予定調和をうむといった楽観論を批判するからである。そして、彼にとって、利己的行為を差控える際に必要な判断力・予測能力が利己主義と利他主義を両立可能とし、それゆえ道徳の基体をなすのである。

ところで、このような能力の形成は知識を離れてはありえない。なぜなら、社会の巨大化は経験の相対的な範囲と価値を減じさせてゆく結果、個人が自らの長期的利益を的確に判断し、行為するためには、経験のこの相対的減少を知識によって埋めあわせなければならないからである。この点で、コンドルセおよび彼にひとつの頂点をみる道徳的合理主義は、主知主義的であったといえる。

しかしその後、道徳的合理主義は功利主義への揺れ戻しとでもいうべき新たな展開をみせる。(政治的)社会主義の出現がそれである。これは、知識と道徳との関係に、さらに生産的技術を結びつけるという特徴をもっている。

サン・シモンは、「神学的道徳から産業的道徳への移行」、「誕生・恩恵・統治能力から道徳・科学・産業能力への重心移動」、「産業的能力と科学的能力との一般的結合(の必要)」⁸⁾という時代認識から、知識が道徳の基盤であると同時に科学・技術を通じて生産の基盤であるこ

とを指摘した。よって、彼によれば、最も道徳的な社会はと最も知識をもった社会のことであり、それはとりも直さず最も生産的な社会のことである。つまり、彼は生産性を道徳性の指標としたのである。ここから、彼の関心は生産の合理化(分業化)とそれへの産業能力に対応した人員配分の可能性に集中することになる(生産性は道徳性の指標だから、産業的人間を社会的ハイアラーキの上層に配分することこそ、社会の道徳性を高める手段なのである)。われわれは、この論理を産業主義とよび、功利主義の一変種とみなす。これによれば、教育は生産の極大化、すなわちサン・シモンにおいては産業能力と所有権との一致に積極的に関与するものとしてとらえられる。

道徳的合理主義が知識と道徳との関係を強調する主知主義的立場にとどまる限り、教育はスミスにみたように、システムとしてとらえられるけれども、本質的には社会に対して防制的・消極的役割を期待されるか、コンドルセにみたように、究極的には社会からの要求というよりはむしろ個人的必要とみなされていた。ところが、道徳的合理主義が生産を射程に入れるや、教育は個人の総和をこえた一個の人格たる社会のもたらす現象と映るようになる。なぜなら、知識に裏打ちされた産業の編成原理である分業ほど、全体が部分の、社会が個人の総和以上のものであることを実感させるものはないからである。この点で、(政治的)社会主義は産業主義を媒介とすることによって方法的社会主義の立場をとり、そこから既に教育を社会化とみなしていたといえる。なぜなら、社会主義は第一義的には教育を個人的必要としてではなく社会からの要求として、社会システムに基盤をもつひとつのサブ・システムとしてとらえたのであり、それに対して個人はむしろ受動的立場にあるとしたからである。

ところで、サン・シモンは、生産性(=道徳性)の担い手を新興の産業ブルジョワジーに求めた。これに対し、史的唯物論と剰余価値説(窮乏化論)を論拠にして、生産的=道徳的存在をブルジョワジーからプロレタリアートへと転換したのがマルクスであった。

彼は史的唯物論の立場から、資本家の意図とその意図にもとづく行為の結果を分離し、階級支配永続化のための努力自体が階級支配の崩壊をみちびくという論理(弁証法)を定式化する。マルクスによれば、生産の自然法則的發展こそ、資本の搾取慾が“転変する労働力需要のための人間の絶対的利用可能性”を“死活問題たらしめる”、すなわちプロレタリアートの全面発達を必然とするものなのである。この全面発達は、個人にとっては外

在的な社会的「自然法則」への適応という意味で、まさに社会化である。彼は、この全面発達が生産者からの要求であることの証左として、工芸学校・農学校・職業学校の出現をあげている。しかし、剰余価値説から、労働者の全面発達につれて、資本主義社会は彼らに対する搾取を強め、彼らを窮乏化させる（労働者は生産すればするほどプロレタリアート化する）。そこで、マルクスは、一方における全面発達と他方における窮乏化というこの「矛盾」が、プロレタリア革命を誘発するとみるのである⁹⁾。

既に指摘したように、全面発達とは資本主義社会への社会化のことである。しかし、マルクスはこの社会化が、実は当該社会システムの将来の姿である（止揚された）社会システム、すなわち社会主義社会形成の主体の創出に出に他ならないこと、つまり、個人は社会化されればされるほど、当該（資本主義）社会システムを変革する主体となってゆくことを定式化する。さらに、彼は、社会主義社会とは共産主義社会へとつづく搾取なき道徳的社会の、現時点で最も現実的な形態であることを示す（革命により転形された後の生産関係は、彼によれば合理的道徳の実現に他ならない）。これによって、マルクスは社会の要求とそれの個人に対する望ましさを一致させ、社会主義という文脈において、社会化概念にラディカルな響きをもたせたのである。その際、教育＝社会化の究極形態は“技術学的”なものとされたが、これは産業主義的な道徳的合理主義の必然的帰結であった。

われわれは、上にみたように、ある社会が自らを変革する主体を形成する場合、それを脱社会化とよぶべきであると考えられる。そこで、マルクスの論理は、社会化概念の形式的性格に社会主義社会という内容を付与することによって、脱社会化概念に現実的（科学的）な体裁を与えたものとみることができる。

以上のような思想状況のなかでデュルケムは登場する。彼は方法的社会主義を（政治的）社会主義ではなく、社会学として精緻化した。では、この社会学はどのような内容をもつか。これを問うことこそ、社会化の内容およびそれと脱社会化との関係を知るうえで必要な作業となる。それにとりかかる前に、次にわれわれの分析概念を示しておこう。

Ⅲ 社会化と社会システムの統合

社会化という概念を、ある社会を正確に単純再生産するという観点から用いるとすれば（われわれはこれを社

会化の機械論的解釈とよぶが）、これは殆んどありえないことである。むしろ、経験的には、社会化はある程度社会システムの変化にかかわっていると見える。もっとも、これは必ずしも社会化が脱社会化となることを意味するものではない。それは数ある論理的可能性のうちのひとつにすぎない。

社会化が社会システムの変化にかかわるならば、これは機械論的解釈では説明できない。しかし、社会システムの変化の定式が存在するならば、それにかかわる社会化は、その概念の形式的性格と矛盾しない。換言すれば、社会システムを静態的・無時間的実在とみなす場合、社会化には機械論的解釈が与えられ、これは経験的にはありえないことである。これに対し、社会システムを動態的・時間的実在とみなす場合、通時的な社会システムの変化と、社会システムと社会化との共時的な不整合とは全く形式的に対応する。なぜなら、社会化の主体が社会システムである限り、後者の変化をもたらす原因と条件は、前者にもまた変化をもたらさずにはおかないからである。

そこで、われわれは問題をさらに特定化できる。すなわち、デュルケムは教育を社会化と定義したとき、その社会を静態的にとらえたのか、動態的にとらえたのか。また、おのおの場合、それをどのように定式化したのか、これである。

まず、前者は前述の理由から斥けられる。なぜなら、デュルケムはアノミー状態の再生産を教育に求めなかったからである。そこで、問題はもっぱら彼の社会に関する動態的把握に求められることになる。

ところで、われわれは社会システムと社会化との関係を、次のように把握している。すなわち、ある社会は一定の統合原理を有しており、その原理に沿って社会化は行なわれる。この点で、社会化は全く社会システムに依存し、それを主体とする。しかし、原理上の一致は内容の固定性・硬直性を自動的に意味しない。これが、社会化概念の形式性が必ずしも機械論的解釈を許容するわけではないことの論理的理由である¹⁰⁾。そこで、社会化と社会システムとの対応関係は、この統合の原理の確認を待ってはじめて明確となり、それゆえ教育の社会学的定義の内容が明らかとなる。なぜなら、統合のない社会システムは存在しないし、その主体を欠く社会化も存在しないからである。

一般に、社会システムの統合は、機能的観点と規範的観点の両者からみることができる¹¹⁾。社会システムが安定的に統合するためには、第一に必要な条件として、それがひとつの単位として生存可能な対外的能力を備えてい

なければならない。換言すれば、生産を一定水準以上に保ち、さらに極大化しなければならない。このためには、生産の効率的運営が必要となる。われわれは、このための統合を機能的統合または技術的統合とよぶことにしよう。第二に十分条件として、社会システムはまた生存可能な対内的能力を備えていなければならない。換言すれば、分配を正統化しなければならない。このためには、生産水準の範囲内で社会システムの欲求充足のバランスを保つ必要がある。われわれは、このための統合を規範的統合または道徳的統合とよぼう。つまり、われわれの観点からは、社会システムの統合のための必要十分条件は、機能的統合と規範的統合（平たく言えば技術と道徳）なのである。

この文脈から、さきの道徳的合理主義をみておこう。第一に、主知主義的なそれは、事物の合理的関係の把握が人間の合理的関係を可能とするととらえている。しかし、事物の関係自体は、本来、合理的でも不合理でもない。われわれがその関係を表象するや、それは合理的なものとしてあらわれてくるのである。ところで、近代以降、事物の関係を表象するのは知識、ヨリ正確には科学の役割である。よって、われわれは主知主義的な道徳的合理主義の思想基盤を（功利主義から区別されるものとして）、以下では科学主義とよぶことにしよう。第二に、産業主義型の道徳的合理主義は、生産性を道徳性の指標とし、技術を重視する点で第一のものとは区別し、功利主義の範疇に位置づけておこう。

さて、デュルケムは自らを合理主義者であるとし¹²⁾、彼の合理主義は社会学として結晶化したわけだが、社会システムの統合に関して、このことと功利主義、科学主義とはどのような関係にあるのだろうか。この関係こそが、デュルケムと彼以前の教育システムの萌芽的理論（既にみたように、これは科学主義的道徳観から産業主義的なそれへの移行にもとづく変容を経験していた）との思想基盤の異同を決定するのであり、その意味で、われわれにとって最終的に特定化された問題なのである。

Ⅳ デュルケムの社会進化論

分業の分析を通じてスミスが自由主義的社会観に、サン・シモンやマルクスが社会主義的社会観にゆきついたように、デュルケムも分業の分析を通じて彼の社会観にゆきついた。

デュルケムは『社会分業論』のなかで、次のような社会進化論を展開した。すなわち、ある一定の特性（これを自己同一性とよぼう。これは、規範的統合原理にかか

わっている)¹³⁾をもつ自足的・完結的な社会関係のセットを社会システムとよぶならば、彼の社会進化論は、小規模な諸社会システムの並存状態（複数のホルドの地理的並存）から、大規模な単一の社会システム（国民社会）への諸社会システム（複数のホルド）の融合・拡大という内容をもつ。デュルケムの用語で示せば、社会の容積と密度の増大が、類似による機械的連帯をうみだす環節的社会から、分業による有機的連帯をうみだす組織的社会への移行をもたらしたのである¹⁴⁾。つまり、彼によれば分業とはこの社会進化の結果に他ならない。方法的社会主義の前提から、個人は変わらねばならない。なぜなら、社会は個人を教育＝社会化するのであり、その社会は変化しているからである。では、この変化の内容はどのようなものであり、進化の極点としての組織的社会の特質とは一体何であろうか。

あらゆる社会システムは、自らの自己同一性を個人の意識の上に表象する。これは、集合意識や共同意識、集合表象あるいは社会的事実などとよばれ、個人意識には還元されえない性格をもつとデュルケムは考える。われわれはこれを制度文化とよぶことにしよう¹⁵⁾。

環節的社会は諸社会システムの地理的並存状態であり、それら各々が小規模であることから、各システム内部の同質性が高まると同時に、システム間の異質性もまた高まる。前者から、個人は社会に全く埋没するという意味で没個性化し、後者から、各システムは自らの自己同一性を際立たせるという意味で個性化する。この場合、制度文化は各システムに固有の文脈をもち、異なる文脈からは了解不可能なほどの具体性をもつことになる。

これに対し、組織的社会は、環節的社会内の諸社会システム間の融合によって成立するが、これは制度文化の抽象化・普遍化をとまらう。なぜなら、諸システムの融合を可能とするコミュニケーションの必要は、諸システム間の文脈を標準化し、相互了解の可能性を追求するが、この標準化は文脈被制約的な具体性から最大公約数的な抽象性への転換を意味するからである。このとき、融合後の社会システム間、すなわち組織的社会間の類似性は高まるという意味で没個性化し（たとえば収斂理論）、システムの巨大化にとまらう機能分化によって、システム内部の異質性もまた高まる。すなわち、個人は社会から相対的に自由になり、個性化する。つまり、社会進化は制度文化の具体的・日常的性格を、抽象的・普遍的・非日常的性格に変化させてゆくのであって、個人主義、合理主義は、この社会進化の必然的帰結なのである。そして、これが組織的社会の特質なのであった¹⁶⁾。

このように、デュルケムは個人主義・合理主義への歴史的傾向を個人の内在的性向から説明する立場を拒否したが、この方法的社会主義は、前述の産業主義型の議論とも性格を異にする。なぜなら、後者にとって分業とは、生産の極大化のための技術的統合原理であったのに対し、デュルケムにとってそれは、社会システムの融合・拡大に対応した道徳的統合の原理、換言すれば、分業とは組織的社会が合理主義的・個人主義的自己同一性をもつための要件だったからである¹⁷⁾。これは、彼が経済的分業を社会進化の指標とはしない（生産性を道徳性の指標とはしない）ところに明らかである¹⁸⁾。要するに、彼にとって社会とは生産ではなく道徳の単位なのであり、社会進化とは道徳そのものの進化なのであった。

デュルケムは分業、正確には社会的分業が道徳的統合原理、つまり道徳の源泉たりうる理由を、次のように説明する。すなわち、環節的社会における日常的・具体的な制度文化は、まさにその特質から、個人に対して強制力・拘束力を有し、それゆえ社会解体を防ぐ“共同道徳”¹⁹⁾の基盤をなしていた。ところが、組織的社会における制度文化の非日常的・抽象的性格への移行は、それがかつて有していた強制力・拘束力の減退をまねき、それゆえ個人の自由裁量の領域を飛躍的に拡大してゆく（個人主義の優勢）。

デュルケムによれば、分業とはこの制度文化の拘束力（よって共同道徳）の衰退にかわってあらわれてきた道徳現象の基体である。なぜなら、分業は個人に社会の一部分であるということ、ある専門分野に自己を留め置くことを不可避とし、個人の自由裁量の領域の無制限の拡大によっておこる個人解体（その究極形態としての自殺）²⁰⁾を防止するが、道徳が個人を目的とするものであれば社会を目的とするものであれば、社会の成員たる個人の解体を放任しておく筈がないから、分業は個人解体と社会解体を防止するという点で、すぐれて道徳的な効能をもつといえるからである²¹⁾。そこで、分業は、環節的社会における共同道徳にかわる、組織的社会における“職業道徳”²²⁾の基体とみなされることになる。

彼にとって社会がアノミックであるのは、分業の“反対物”が欠如しているためではなく、それが正常に（職業道徳をうむように）機能していないからである。デュルケムは、無批判的な就労ではない“協力者たちを見失わず、彼らにはたらきかけ、彼らからの作用を受ける”“知的存在の活動”としての正常な分業は、“分業を変質させるものが外部からやってこないこと”によって実現されると主張する²³⁾。彼によれば、その実現は、職業道徳の母体をなす同業組合の設立、その道徳が社会的価値

にもとづく公正な契約を保証する結果としての相続制度の廃絶、さらにこの道徳を抑圧しない合理的権力の存在、これらを意味する²⁴⁾。つまり、個人を社会化する主体は、合理主義・個人主義を不可避的趨勢とする上のような組織的社会なのであり、その点でまさに“社会化と文明化という二つの言葉は同義”²⁵⁾なのであった。

V デュルケム社会化の文脈

われわれは、デュルケム社会学にのっとって、教育の社会学的定義である「社会化」の内容たる「社会」を検討してきたが、これは社会化の機械論的解釈に対する実りの多い批判でもある。デュルケムのいう社会化の内容である社会とは、個人主義、功利主義、科学主義、伝統主義との対決の産物であった。この理解を欠いては、社会化の意味内容は決して明確にはならない。

第一に、彼は既に述べたように、方法的個人主義に對立した。が、同時に利己的個人主義にもまた批判を加える。彼は、個人主義・合理主義への不可避的趨勢は実在する社会を基盤としていること、社会の限度をこえては個人解体しかありえないこと²⁶⁾、この限度を示すものが分業とそれにもとづく職業道徳であり、それらは個人的方便ではなく社会的事実であることを力説する。たしかに社会は“知識に見覚め”科学によって明瞭化された思考を必要とし²⁷⁾、個人を尊重してきている。ただし、彼は個人主義が利己主義というかたちで、合理主義・個人主義を可能ならしめる当の社会の存在を危くするとき、それを斥けるのである（ちなみに、タルド批判は省略した）。

第二に、彼は有用性という観点からの社会システムの把握を排し、機能という用語をこれにかえた²⁸⁾。自由主義にしろ社会主義にしろ、功利主義的分業観は、技術的統合の合理化、つまり生産の極大化が道徳的統合を合理化するととらえる。が、デュルケムにこれを本末顛倒であるとし（“文明は、分業の反映にすぎない”）²⁹⁾、道徳的統合の合理性（社会的分業）こそが技術的統合の合理性（文明）を可能にすると主張する。換言すれば、彼によれば、契約にもとづく（利益を目的とする）結合が生じるのはそもそも道徳的統合が合理的性格を既に有していたからであって、利益の追求が道徳を合理化したからではないのである。つまり、契約とはその有用性にもとづいて存在しているのではなく、組織的社会にむけての道徳的变化に機能的に「対応」した結果あらわれた結合形態に他ならない。

第三に、デュルケム自身、道徳的合理性は技術的合理

性と無関係ではなく、両者の全き区別は神秘主義と実践主義との二元論をうみ、道徳の経験的性格を看過する誤謬に陥ると考える点で科学主義的である³⁰⁾。しかし、彼は科学主義が内包する単純性には批判を加える。

たとえば、スペンサーは、道徳的合理性は技術（正確には、ヨリ生産から離れたものとしての科学）的合理性から派生すると主張する。ある行為が非道徳的なのは、それが非科学的だからであり、暴飲暴食による病が身体に関する科学的認識の欠如によるように、無制限な欲求は無知に根ざしている、その意味で、科学は道徳の基礎をなすと考えるわけである。これに対し、デュルケムは科学が道徳を創造しないこと、両者（彼によれば文明と分業）はともに社会進化の結果なのであって、因果関係にあるわけではないことを指摘する。

上の功利主義批判にみたように、デュルケムは社会システムが生存可能であるためには、技術的統合に先行して道徳的統合が達成されていなければならないと考える³¹⁾。つまり、社会進化のヨリ直接的な結果は後者（文明は分業の反映にすぎず、ならばこそ彼は道徳の進化論をうちたてた）なのである。それゆえ、合理化はまず道徳にあらわれるとされる。

端的に言って、このような主張は科学的合理性の根拠を社会進化（社会システムの融合・拡大）に求め、後者をそれ以上遡及不可能な定理として規範化する点で^{31a)}、構造主義的である。科学的合理性の発展は、科学自身によっては究極的に説明不能な無合理的な社会進化によってのであり、社会システムが生存するためには、まずそれが道徳的に統合されていなければならないのだから、デュルケムによれば、科学は社会が存在する限り、科学的合理性によって、それに先行するその社会の道徳の合理性を証明しつづけなければならないことになる³²⁾。

最後に、上の機能主義と構造主義は狭義のリアリズムとの結合によって、いともた易く現状を理想化し、伝統主義や国家主義に貢献しうる。すなわち、まず、構造主義的観点から、社会は最終的には説明不能（それゆえ価値判断不能）な原理にもとづいて編成されているとされる。次に、機能主義的観点から、あらゆる存在に社会的意味づけがなされる（われわれは、この種の機能主義の形態を、社会科学的スコラ主義とよぶ）。とすれば、在存するあらゆるもののうちで不合理なものなど何ひとつなくなってしまう。ここに現状は理想化され、伝統主義や国家主義がはびこる可能性が残る。しかし、デュルケムはヘーゲル批判の中で、自らの立場を明らかにする。“かれ（ヘーゲル）の見地からすれば、……社会は個人の目的よりもすぐれ、またそれと関係のない一個の目的

をもっており、国家の役割とは、このまさしく社会的な目的の実現に努力することにある。……個人は、……社会……のために奉仕せねばならない。また、個人は、その獲得に貢献してきた……財に、その一員としならんらかの形であずかる……ことだけでもすでにかれの労苦は報われたのだとしなければならない。……以上のような主張は、思弁的かつ歴史的な関心をよぶだけでなく、現に諸思想が陥っている混乱を利用しつつ一種の再生を遂げようとははじめているだけに、いっそう留意しておく必要がある。……古い個人的な目的が、もはや人びとを満足させるものではなくなったために、人びとは絶望的に正反対の信念にすがりつき、……個人の崇拜を放棄して、都市国家の崇拜を新しいかたちで再建しようと努めている…”³³⁾

愛国心に関する議論や「自殺論」における集団本位的自殺の検討を通じて、デュルケムは一貫して伝統主義・国家主義を批判した。彼の社会進化論は、共同道徳がもはや過去のものであり、正常な分業にもとづく個人主義的・合理主義的な職業道徳が“正義を創造”すること、国家は“社会状態の可能とするかぎりもっとも完全な個性化を保証”する機関となることを、必然的結論としたのである³⁴⁾。

われわれはここに、個人主義、功利主義、科学主義、伝統主義と対決し、それによって道徳的合理性を追求したデュルケムの文脈を明らかにした。形式概念としての、単語としての「社会化」は、この文脈に存在していたのである。

Ⅶ デュルケム社会化の3つの側面

以上が教育の社会学的定義の思想的基盤の検討である。以下では、これまでの要約として、デュルケムのいう社会化のもつ3つの側面について述べておこう。

第一に、社会化は保守的側面をもつ。およそ保守性とはリアリズムの一側面である。デュルケムは社会現象を「物として」扱う点でリアリストであり、構造主義と機能主義との微妙な混合による社会科学的スコラ主義を可能とする点で保守主義者であった。実際、生活が矛盾する要素からなりたつ状態をマルクスは異常とみなしたのに対し、デュルケムはその矛盾こそが、生活という事物の本性であるにとらえたのである³⁵⁾。

彼の著作の随所にみられる中庸の奨め、要するに「何事もほどほどに」という処世訓じみた論述は、デュルケム社会学の魅力であると同時にその限界でもある。後者から、社会化は社会進化の理念型的ではないにしろ現実

的な結果である分業への道徳的適応・自己限定、自殺の特効薬たる組織の道徳への包絡を意味し、機械論的解釈をみちびくのである。

第二に、しかし、社会化はまたラディカルな側面をもつ。なぜなら、デュルケムは常に、正常な分業について語ったのであり、彼は正常な分業が相続を非道徳的なものとして斥ける道徳をもつ社会への変革をみちびくと考えたからである。このとき、社会化はラディカルな脱社会化としてあらわれる。

最後に、ロマンティックな側面。彼によれば、ラディカルな結論はマルクスのようにラディカルな手段によって達成されるのではなく、組織的社会の究極的道徳たる“愛の道徳”によって平和裡に達成される。この道徳は、“遺産相続の最後の形式たる精神的遺産の移譲を個人的才能とみなすことをも打消し、否定してしまうにいたる人間的共感（であり）、正義の頂点以外のなにもでもない。”そして、われわれは「いまだこの道徳をもつ社会に生きてはいないが、“人間的博愛感情がいよいよ強ま（り）……もっともすぐれた人びとが、その労苦と奉仕への正当な報いをまつことなく活動に身を挺していくことは疑う余地がない”³⁶⁾」のである。つまり、われわれは、われわれの社会とは異なる分配構造をもつ社会に向っているのであり、このとき、社会化を愛の実現のための脱社会化として経験するわけである。

Ⅶ 結論と課題

「教育とは社会化である」というデュルケムの定義は決して無限定ではないことを、われわれは明らかにした。彼にとって教育とは、社会システムの融合・拡大にともなう本来ありうべき道徳的変動に対する個人の適応であり、個人主義と合理主義を不可避の趨勢とする道徳的に合理的な近代社会による社会化のことなのであった。

教育社会学の発展期の時代状況は、デュルケムの問題意識をうんだそれとは好対照をなしている。というのも、デュルケムは「成長よりも秩序」を求めたのに対し³⁷⁾、教育社会学は「秩序のための成長」を教育に求めたからである。加えて、当時から今日にまでつづく正統派社会学たるパーソンズ理論において、社会化概念はヨリ機械論的解釈を許す素地を広げていた。なぜなら、デュルケムが彼の時代の社会を病理的なものにとらえたのに対し、パーソンズは彼自身のそれを基本的に健康とみなすことによって³⁸⁾、社会化概念の革新的側面（脱社会化への可能性）を薄らげたからである。さらに、操作化・

計量化の要請が、計測可能性と客観性、重要性との間に緊密な関係をつくりあげた一般的状況のもとに、教育社会学はその中心的論点を、デュルケムやパーソンズの基本問題である道徳的統合から、技術的統合へと移行した。よって、デュルケムを引き合いにして経済発展と教育との関係を論じることは、彼の功利主義批判の立場からみてひとつの誤謬である。この点で、低成長時代に突入した今、デュルケムの再評価がうたわれることは決して偶然ではない³⁹⁾。なぜなら、非行や校内暴力、青少年の自殺などは、すぐれて社会システムの道徳的な統合の問題であり、「成長よりも秩序」を求める彼の問題意識に合致しているからである。

しかし、今日われわれはデュルケムにその正統性を負うかたちで、社会化を既成秩序への盲従にとらえ、伝統主義、復古主義に結びつけてはならない。なぜなら、われわれは彼の保守的傾向とともに、ラディカルかつロマンティックな傾向をも正当に評価しなければならず、さもなければ彼が格闘した教育＝社会化と道徳的合理性との関係を看過することにより、社会学史上の巨人をいたずらに矮小化することになりかねないからである。

しかし、逆の矮小化もおこりうる。これを、われわれが最初の部分で述べた人間と資本との社会化の類比により得られる、公共性問題からの社会学的教育研究へのアプローチの可能性との関係で、最後に論じておこう。

公共性は社会的重要性の所産であると同時に、現代社会では（福祉）国家による保証（国有化、公務員化やそれらに準ずる何らかの措置）の所産である。つまり、社会と国家が公共性を定義する。そして、教育システムは、公教育という用語が示すとおり、現在、この公共性の内に存在している。

ところで、デュルケムは一種の多元的国家論の立場から、国家は実在する社会を集約した代表機関であり、権力は成員によって合意された社会的重要性のもつ、いわば説得力に由来するものにとらえた⁴⁰⁾。このとき、公共性とは社会の要請を社会の代弁者（国家）が確認したものと、という性格をもち、社会化（社会的なものとする）と国有化（国家的なものとする）は同義とみなされる。

教育社会学は、このような国家・権力・公共性観を正統派社会学を通じて継承し、教育システムを社会的要請（社会の必要）に根ざすものにとらえてきた。しかし、「国家イデオロギー装置」論以後、マルクス主義に限らず、国家の社会に対する代表性および権力の性格が問い直され始め、公共的機関としての教育システムにおける社会化と国有化との緊張関係が検討の対象とされだし

た。対応原理、葛藤理論などの登場がそれである。

これらは、デュルケムがとらえなかった問題を見出したという意味で、彼の限界を批判的にのりこえようとする試みである。が、現在のところ、上の諸理論は、権力によって教育システムを説明するというより、むしろ教育システムによって権力の性格を説明しており、少なくとも社会学的教育研究としては、一種のトートロジーをきたしている(それらは教育システムではなく、権力を最終的に理解させてくれる)点で、成功していない⁴¹⁾。教育システムにおける社会化と国有化との緊張関係を検討するにあたり、国家のみが強調され、社会が背景に退いてしまったのである。ここでは、公共性の文化的基盤(さきの制度文化)が見失われ、権力に還元されている。

教育システムは政治権力や経済成長と同様、むしろそれ以上に、文化的意味に根ざしている。いかなる教育政策も経験的には、この意味を考慮せずして成功したためしがなく、権力の文化規定力にはある限界が存在している。そして、これをこそデュルケムは社会的事実とよんだのであり、動態的には、彼はそれが合理化を経験していると主張したのであった。

われわれは、デュルケムの再評価とデュルケム批判をともに教育システムの理解にあたって考慮しなければならないと考えている。さらに、それは国家・権力・文化の三者に関する理論を基盤とする公共性の問題を考慮することでもありと考えている⁴²⁾。たしかに、われわれは彼の国家・権力観を肯定するわけにはゆかない。が、逆に全くそれを否定し去るわけにもゆかない。なぜなら、われわれは、教育=社会化を脱社会化の可能性に結びつけようとした彼の意図そのものを課題としているからであり、社会変動を経済成長と同義とはみなしえなくなった今、この課題を追求した巨人の理論は、現代の教育社会学に資するところ大であると考えからである。

(指導教管 松原治郎教授)

注および引用・参考文献(ただし、訳書によった場合は訳書のみを記し、原典の出版年度を訳書の出版年度の後の括弧内に示した)

- 1) 以下の議論が示すように、われわれの関心はデュルケム研究にではなく、社会学的教育研究の思想的基盤を探り出すという、いわば広く浅いところにある。無論、それゆえにわれわれのデュルケム理解が、広く浅くてよいとは考えていないけれども。
- 2) デュルケム、麻生誠・山村健(共訳)『道徳教育論』明治図書、1964(1925)、第1巻、22頁。
- 3) 山村賢明「教育とは何か」天野郁夫(編)『テキストブック社会学(3)教育』有斐閣、1978、12頁。
- 4) われわれはここで、社会と社会システムとの間に厳密な区別を行なっているわけではない。強いて言えば、われわれは、社会システムが社会でありうるのに対し、社会は複数の社会システムから成り立ちうると考えている。本文Ⅳ参照。
- 5) ちなみに、われわれは教育システムというとき、狭義のそれ、すなわち公共化の必要を唱えられもしくは公共化された教育を、通常念頭に置いている。というのも、公共化とは社会的重要性のひとつの指標であり、かつ、教育は公共化によって制度的に整備され、システム化されるからである。
- 6) 水田洋(訳)『国富論』河出書房新社、1965(1776)、下巻、第五篇第一章第三部第二項によった。
- 7) 松島鈞(訳)「公教育の本質と目的」『公教育の原理』明治図書、1962(1791)とくに34-37頁。また以下の議論はこの訳書と安藤隆穂「フランス啓蒙思想における市民社会論の成立」『思想』第678号、1980によった。
- 8) 西出不二雄(訳)「道徳論」および「社会組織について(抜粋)」『空想的社会主義教育論』明治図書、1970(それぞれ1964、1959)、183および195頁。さらに坂本慶一(訳)「産業者の教理問答」『世界の名著42』中央公論社、1980(1823-4)380頁。なお、上書に加えてデュルケム、森博(訳)『社会主義およびサン・シモン』厚生閣、1977(1928)を以下の議論の参考にした。
- 9) 長谷部文雄(訳)『資本論第一部』河出書房新社、1964(1867)引用は389頁。
- 10) さきに、われわれは社会化の機械論的解釈を、経験妥当性の点で批判した。
- 11) D. Lockwood, "Social Integration and System Integration" in Zollschan, Hirsch (eds.), *Explorations in Social Change*, London, 1964.
- 12) 宮島喬(訳)『社会学的方法の規準』岩波文庫、1978(1895)19頁。
- 13) われわれは、ある社会の分配構造の変化をみて社会が「変わった」と言い、生産構造の変化をみて、むしろ「成長した」「衰退した」と言う。ハバーマス、細谷貞雄(訳)『晩期資本主義における正統化の諸問題』岩波現代選書、1979(1973)第一章第一節を参考にした。
- 14) 田原音和(訳)『社会分業論』青木書店、1971(1893)第二編第Ⅱ、Ⅲ章。
- 15) われわれは、制度文化という用語で、あらゆる社会制度を正統的に妥当させる文化的基盤のことを意味している。
- 16) 抽象性・普遍性と合理主義に関しては『分業論』279-80頁。個人主義と合理主義に関しては『道徳教育論』第1巻第七講。ちなみに、バーンスタインの言語コードのアイデアもここにある。B. Bernstein, *Class, Codes, and Control*, London, 1974, vol. 1, p. 119, 171.
- 17) この融合・拡大の原因に関して、デュルケムは融合・拡大自体が“重力の法則”であるとして、それ以上の遡及をしなかった。『分業論』337頁の注(8)参照。
- 18) 動的密度と物的密度に関する議論。同上書272-3頁の注(31)および『規準』185-6頁の注(1)加えて224-6頁。
- 19) 『分業論』220頁。
- 20) ここに、デュルケムの全著作を通じて「自殺論」の占める位置の重要性が明らかになる。「自殺論」は、道徳が生創造であることを示す実証研究なのであり、彼が道徳の拘束力を個人にとって望ましいものであることを示す際によりどころなのであった。
- 21) 『分業論』358頁。

- 22) 同上書, 220頁。
- 23) 同上書, 358-9頁。
- 24) 同上書, 第三編I, II, III 第3章。
- 25) デュルケム, 宮島喬・川喜多喬(共訳)『社会学講義』みすず書房, 1974(1950), 56頁。
- 26) デュルケム, 宮島喬(訳)「自殺論」『世界の名著58』中央公論社, 1980(1897)における自己本位的自殺およびアノミー的自殺の検討を参照。
- 27) デュルケム, 佐々木交賢(訳)『教育と社会学』誠信書房, 1976(1922), 63頁。
- 28) 『分業論』52頁。
- 29) 同上書, 326頁。
- 30) 『道徳教育論』第2巻第十七講。
- 31) この前提は正統派社会学の大前提でもある。これに関する正統派社会学内部からの批判として, たとえば吉田民人「社会体系の一般変動理論」青井和夫(編)『社会学講座1 理論社会学』東京大学出版会, 1974, とくに205頁。
- 31a) 注17) 参照。
- 32) 『道徳教育論』第2巻第十一, 十六, 十七講参照。
- 33) 『講義』88頁。
- 34) 『分業論』373頁。『講義』105頁。
- 35) 「自殺論」193頁の注。
- 36) 『講義』265-6頁。ちなみに, 教育的不平等研究の立場からこれを批判したのが, たとえば P. Bourdieu, “Cultural Reproduction and Social Reproduction” in Karabel and Halsey (eds.), *Power and Ideology in Education*, New York, 1977 (1973).
- 37) 『講義』112頁。
- 38) グールドナー, 岡田直之他(共訳)『社会学の再生を求めて』新曜社, 1978(1970), 第II‘III部。
- 39) 同様に, 経済成長期の教育計画が社会主義社会から影響をうけて発展したことも偶然ではない。なぜなら, 当時の東側の教育計画は, 社会主義的というよりむしろ産業主義的であり, 自由主義と相容れないものではなかったからである。
- 40) 『講義』第九講。
- 41) 教育社会学における権力論の現状に関しては, R. Murphy “Power and Authority in the Sociology of Education” *Theory and Society*, 11, 1982, を参考にした。
- 42) 経済のみならず, という意味である。