

デュルケム「道徳的個人主義」・再考

——その現代化のために——

芦 田 徹 郎

Rethinking of Durkheim's *Moral Individualism*: For Its Contemporization

ASHIDA Tetsuro

Abstract: From the 1960's to the 1970's, reviews of the sociological theory of Émile Durkheim (1858-1917) were vigorously carried out mainly in Europe, and in Japan as well. At that time, some sociological researchers even called such trends "Durkheim Renaissance". One of the main themes of those reviews was "moral individualism" or the "cult of the individual". Today, this idea of Durkheim which was "rediscovered" among his work is well-known in the world of sociology. However, I have an impression that it has not been fully examined yet. This paper is a preliminary consideration to clarify some of the points of argument on Durkheim's vision of *moral individualism* (*cult of the individual*) and to explore its significance in the present day.

Key Words: moral individualism, cult of the individual, egoism/anomie, individuation

1. 「デュルケム・ルネサンス」・回顧

エミール・デュルケム（1858-1917）生誕100年を回った1960年代ごろからヨーロッパにおいて、また1970年代ごろからはわが国でも、一部に「デュルケム・ルネサンス」という声上がるほど、デュルケム研究の盛り上がりが見られた¹⁾。その主たるテーマの一つに、「道徳的個人主義」論ないし「人格崇拜」論がある。デュルケムのテキスト群のなかから「再発見」されたこの社会学的主張は、その後の学説研究や紹介において、急速に常識化していった。しかし、そのためかえって、この論題が十分に検討し尽くされていないという印象を、私はもっている。本論考は、デュルケムの道徳的個人主義（人格崇拜）論の課題を整理し、その今日的な意義を探るための予備的考察である。

「ルネサンス」以前のデュルケム像はといえば、秩序、合意、連帯、規則、拘束といった社会的機制をキ

ーワードに、社会実在論的で実証主義的な方法論的集合主義（社会学主義）を掲げて、主として道徳・教育・宗教等の社会統合的機能を重視する、体制（フランス第三共和政）擁護の保守主義的な社会学者というイメージがあった²⁾。

ところが、このころを機に、デュルケムの政治・国家論等にも目が注がれ、彼が決して社会内／間の葛藤や闘争を無視したり、それらをネガティブに見ていたというわけではなく、また、社会の変動や変革の意義を、それへの人間の能動的な関わりの重要性も含めて、十分に認識していたという見方が高まってくる。同時に、社会の統合のみならず変革においてシンボルが果たす役割や、それによって喚起される人びとの感情とその高揚（集合的沸騰）が重視されていたという認識も広まってくる。こうして、社会とは、生きて活動している「力」の体系だというデュルケム社会像も描かれる。ひとことでいえば、デュルケム・ルネサンスとは、従来静学的と見なされがちだったデュルケム社会学の動学化であった。

そうしたデュルケム・ルネサンスを代表するトピックのひとつが、いわゆる「道徳的個人主義」論ないしは「人格崇拜」論であったことは、ほぼ異論のないところであろう。それまでのデュルケム社会学における社会と個人との関係は、後者に対する前者の存在的、方法的ならびに道徳的な優位を前提にした、社会による個人の統合・規制と、個人による社会への愛着・義務の強調、といったイメージで捉えられるのが一般的であった。ところが、近代社会における個人の自律と尊厳こそが、デュルケムの（隠された）中核的関心であったという論点が浮かび上がり、「その社会学理論の本質的な契機のひとつ」（宮島 1974: 3, 傍点原文）としての位置づけを獲得することになる。

デュルケムの（道徳的）個人主義論（人格崇拜論）は、実は、彼の著作全般を通じて読み取れるものであるが、ここでは、フランス第三共和政下の 1894 年、ユダヤ系のドレフュス大尉がスパイ容疑で逮捕されたことに端を発したドレフュス事件との関わりで、ドレフュス擁護派の立場から書かれた「個人主義と知識人」（*L'individualisme et les intellectuels*, 1898）に依って、その論旨を瞥見、かつ確認しておきたい。この論文の再発見によって、ドレフュス事件へのデュルケムの主体的な関わりがあらためて知られることになるⁱⁱⁱ⁾。ひいては、それまでの「アームチュア・ソシオロジスト」としてのデュルケムから、行動・参加・実践するデュルケムへと、この社会学者の人物像自体にも大きな変更を迫られることになったのである。

日本におけるデュルケム・ルネサンスの代表格的な論客であった宮島喬によれば、この著述は、「ほとんど唯一といってもよい、デュルケムの個人主義観の全体構造を垣間みさせてくれる小論文」（宮島 1977: 9）であり、「その筆致にみなぎる緊張感と昂揚感からいっても、この小論文を、デュルケムの全著作中でも希有なる卒直な信条の吐露の作品とみないわけにはいかない」ものである（同上: 11）。実際にも、デュルケムの道徳的個人主義論ないし人格崇拜論を取り上げて、この論文に言及しないものはまずないといって過言でない。

2. 「個人主義と知識人」・再読

「個人主義と知識人」における「道徳的個人主義」ないし「人格崇拜」とは、次のようなものである^{iv)}。

デュルケムの道徳論の（彼の社会学全体のとって）もよい）前提は、「もし諸成員間に一定の知的および

道徳的共有が存在しなければ、その社会に凝集性が存在しないのは明白である」というところにある（214）。ところが、社会の拡大と分業の発展によって旧来の伝統や慣行が力を失ってくると、「精神のコミュニケーションをつくることはもはや不可能」になる（214）。

他方では、それにともなって個人の多様化が促進され、社会成員のあいだで、その「人間性 *qualité d'homme* [人間であるという資性]」、つまり「人格一般 *la personne humaine en général*」を構成している諸属性の他には共通のものはもはや何も」なくなる（214）。そのため、「人格 *personne humaine*」が「聖なるものと *comme sacrée*」なり（209）、それゆえ、人は「自らを神聖化し、他者に対して不可侵のもの」とするのであり、「個人主義の核心はここにある」（215）。そこに、「人間的なもののすべてへの共感、人間のあらゆる苦悩、あらゆる悲慘に対する、より大きな憐憫」が生まれるとデュルケムはいう（212）。

こうして、「人間が信者であると同時に神でもある一つの宗教 *une religion dont l'homme est, à la fois, le fidèle et le Dieu*」が成立するのであるが（209）、あくまでも、「尊敬すべきでありかつ聖的であるのは[個々人に備わった]人間性 *humanité*」なのである（211）。しがたって、「このように理解された個人主義とは、我ではなく個人一般の賛美 *la glorification, non du moi, mais de l'individu en général*」ということになる（212）。こうしてデュルケムは、個人的利害を優先させる（と彼が考えた）功利主義的個人主義との違いも明確にする。

そしてデュルケムは、「宗教のみがこうした調和[道徳的統一]を生みだし得る」というのは「自明の理 *truisme*」であるが、今日においては「人間性の宗教 *religion de l'humanité*」だけが「唯一可能な宗教」であるから、「その合理的表現」である「個人主義的道徳 *morale individualiste*」のみが今後フランスの「道徳的統一を確立しうる唯一の信条体系である」と宣言する（213-214）。また、デュルケムは、この宗教（道徳）について、「この人間崇拜 *culte de l'homme* は第一の教理 *dogme* として理性の自律性 *autonomie de la raison* を有し、第一の儀礼 *rite* として自由検討 *libre examen* を有する」とも説明する（212）。

「人間性の宗教」あるいは「人間崇拜」とその合理的表現である「道徳的個人主義」（個人主義的道徳）^{v)}が今日（当時）の（フランス）社会に凝集性をもたらす「唯一の信条体系」なのだから（213）、「この理想

に代わるものが他に何もない」以上は (217)、その「弱体化が進行すれば社会の解体が始まらざるをえなくなる」であろう (216)。かくして、「個人の諸権利を擁護する個人主義は同時に社会の死活に関わる利益をも擁護」しているとされる (216)。こうした道徳的個人主義は、ほぼ同時期と思われる講義草案『社会学講義』においても、人間崇拜の高まりは抗うことのできない「歴史の教訓」(宮島他訳：92)として力強く論述されている。

そして、ドレフュスというユダヤ系フランス人と、彼に体现された人格一般(人間性)が国家と国軍の名において傷つけられ、それを擁護する「知識人」たちにも攻撃の矢が向けられたと感じたとき、デュルケムは、次のように言い放つのである (217)。

公共生活の機関〔国家など〕はたとえ重要だとしても、それは一つの目的のための一用具、一手段にすぎない。もしその目的から離れたとき、この手段のかくも入念な保持は何の役に立つのだろうか。そして生きるために生の価値と尊厳を作りあげている一切のものを断念するとは、なんと悲しい打算であろうか。／生のために生の目的を放棄するとは！

デュルケム社会学における「道徳的個人主義」の再発見は、その後のデュルケム解釈に大きな影響を及ぼすことになる。もっとも早く「個人主義と知識人」に依拠して、このテーマの重要性を指摘した論者のひとりⁱⁱⁱ⁾である宮島喬も、「筆者の旧稿が提起した諸論点にもあらためて再検討がくわえられなければならないことはもちろん」(宮島 1974: 14)であり、「とりわけ、デュルケムの方法の実証主義的傾向についての筆者の定式化〔……〕は、かれの思考の保守的・現状肯定的側面を強調しすぎたきらいがあり、現在では、まことに意に満たぬものとなっている」(同上：16)と、自身の研究スタンスに変更を迫られた衝撃を吐露している。

その後は、杉山光信(杉山 1978)などによる厳しい評言もあったが、全体としては、デュルケム・ルネサンスの流れと道徳的個人主義(人格崇拜)の主張は、急速かつ肯定的に受容されていったといえる。今日では、デュルケム社会学における道徳的個人主義ないし人格崇拜のテーマは、ほとんど常識化しており、その社会学の紹介でもほぼ例外なく取り上げられている。

ただ、その際の論拠が「個人主義と知識人」(それに『社会学講義』)に限定されがちで、主著(『社会分業論』1893、『社会学的方法の規準』1895、『自殺論』1897、『宗教生活の原初形態』1912)での議論が等閑に付されているという恨みが残る^{iv)}。学説研究や思想史研究としても、「人格崇拜」論の視点から『社会分業論』などの著作を読みなおしたり、逆にデュルケム社会学全体のなかでそれを論じる気運も根強い。ただこうした試みの場合には、「個人主義と知識人」(それに『社会学講義』)の論旨に整合的なかたちに再構成されて、デュルケム自身の時にネガティブないしアンビバレントな姿勢が捨棄されがちという印象がある。

また、デュルケムの「人格崇拜」という概念(理念)をひとつの論拠にして、現代の社会福祉、少年非行、紛争解決、道徳教育などの諸問題を読み解いたり、対応の方向性を探ろうとする一種の「応用」研究も少なくない。しかし、そうした準用や援用にあたっては、全般的にこの概念の内容把握が表面的である。「人間(人格)尊重」というだけなら、今日このスローガンはほぼ異論なく世間に受け入れられている。なぜ、あえてデュルケムの人格崇拜論を持ち出すのか、その必然性、必要性、有効性などがよくわからない論述もある。

そうした事情では、道徳的個人主義や人格崇拜を好意的に取り上げたとしても、それがデュルケム社会学理論の「本質的な契機のひとつ」であることの意義を、かえって損なうこともあろう。宮島喬も、彼自身のデュルケム再評価にあたって、「およそ現代の社会理論において、個人の自由の確保と社会的統合の実現という二重の要請の緊張を意識していないものはない」(宮島 1974: 3, 傍点原文)と念を押していた。そうであれば、デュルケムの個人主義論に特有の「緊張」に迫ることこそが肝要なのではないであろうか。

見てきたように、ドレフュス事件に際して書かれた「個人主義と知識人」は、デュルケムの「道徳的個人主義宣言」とも「人格崇拜のバイブル」ともいえる地位を占めている。しかし、この「宣言」ないし「バイブル」を読みなおすと、そこにはいくつもの問題点があることを指摘できる。それらこそがデュルケムの社会理論に内在する「緊張」の表明のようにも思われるのである。そこを確認しておきたい。

3. 「個人主義と知識人」・再考

デュルケムの道徳的個人主義論ないし人格崇拜論

を、「神聖」視し「不可侵」なものとするのは、問題である。そこには、論理の飛躍や矛盾と思われるところを、少なからず指摘できる。さきに取り上げた「個人主義と知識人」の論述についても、いくつかの疑問点を上げることができる。

【その 1】

デュルケムは、近代社会においては「人間は人間にとって神」となり、人間どうしがお互いに「愛し尊敬できる」ようになるという (214)。その理由は、社会の拡大と人びとの多様化の進展とともに、人びとのあいだに共通して残るものは「人間であるという資性」、「(人間) 人格」以外にないというところにある。多くの論者はこの説明をそのまま祖述するが、どうしてそうしたものが、尊敬の対象としての「聖なるもの」となり得るのか。「これしか残っていない」というだけでは、仮にその「必要性」を認めたとしても、「可能性」の根拠としては薄弱である。デュルケムの立論は、人格は聖なるものであるから尊敬の対象なのであり、人格は現に尊敬の対象なのだからそれは聖なるものだという、同義反復的ないし循環論的な説明のようにもとれる。

【その 2】

また、神聖にして不可侵な人格の崇拜と、理性の自律に基づく自由検討とはどのような関係になるのか。「聖なるもの」は、タブーによって、理性による自由な検証から身を守ろうとするであろう。しかし他方では、自由な理性は、いつかタブーを乗り越えて、聖なるものの正体を暴こうとすることもあるはずである。『社会分業論』には、人格の崇拜には「盲目的な信奉 superstitions がついてまわる」としているところがある (田原訳 1971: 167)。それなら、盲目的な信奉によって理性が曇らされることがあろうし、逆に、人格という近代の聖なるものも「迷信 superstition」として、いつ理性による脱聖化 (脱構築) の脅威に曝されるかもわからない。

【その 3】

「個人主義と知識人」(1898) は、フランスの国論を二分する対立状況の中で書かれた、一種の政治的アピールである。それゆえにこそ、その「筆致」からある種の「緊張感と昂揚感」が伝わってくる。しかし、それを研究所見として読むのであれば、この小論文をデュルケム社会学の主脈に位置づけなおすことが不可欠であろう^{viii)}。講義草稿である『社会学講義』についても、同じである。

最初の主著である『社会分業論』(1893) において

も、近代社会は、「個人」を対象とする「ある種の宗教」、あるいは「人格の尊厳」への「共同の信仰 *foi commune*」と「礼拝 *culte*」(崇拜) を持つとされている。しかし、この「信仰」は、個人と個人を結びつけても、個人と社会を結びつけることはなく、その意味で「真の社会的紐帯をつくりあげはしない」とされたものである (田原訳 1971: 167)。そうであれば、その「合理的表現」である個人主義的道德 (道徳的個人主義) の意義もまた、限定的たらざるを得ないであろう。

【その 4】

『自殺論』(1897) においても、近代社会では、人格は「一つの宗教的な性質をおびるようになる」とされている (宮島訳 1968: 311)。この「人間崇拜 *culte de l'homme*」は、一方では、近代の自殺の主たる要因とされた「自己本位的な個人主義 *individualisme égoïste* とはまったく別のもの」だという (同上: 311)。しかし他方では、「個人主義は必ずしも自己本位主義 *égoïsme* ではないが、しかし、これに近いものをもっている」ので、個人主義が鼓吹されると、どうしても「……」自己本位主義的自殺が生まれる」ともされている (同上: 345)。近代社会の自殺の増大のもう一つの要因とされる「アノミー *anomie*」についても同様である。そうであれば「利己主義 [自己本位主義] とアノミーは「……」個人主義道徳そのものにより誘発される」(ギデンズ 1974: 137) ともいえる。

【その 5】

デュルケムによれば、「どんな時代でも個人にたいする尊敬の [集合] 感情は存在してきた」(田原訳 1971: 162)。『宗教生活の原初形態』(1912) において、この普遍的な感覚の根拠が探求されている。デュルケムが宗教の基本形態と考えたトーテミズムの社会において、氏族の成員は聖なるものである。それは、各人があらゆる聖性の源泉である「トーテム原理 *principe totémique* (= トーテム神 *divinité totémique*)」を分有しているからである。「靈魂 *âme*」とは、「各個人の内に化身したトーテム原理」に他ならない (古野訳 1975: 下 25)。それなら、プリミティブな社会においても、「人間は人間にとって神」ということになる。では、(デュルケムが理解した) トーテミズムの「靈魂崇拜」と、近代の道徳的個人主義の「人格崇拜」とでは、何が違うのか。

【その 6】

同じく『宗教生活の原初形態』では、聖なるものについての「信念」(信仰)、「実践」(儀礼)、「教会」

(信者共同体) という3要素による有名な宗教の定義が提示されている。この定義から「個人主義と知識人」を振り返れば、「人間崇拜」の「教理」(信念)と「実践」(儀礼)は明示されているが、「教会」にあたるものが不明である(ギデンズ 1986: 230)。すなわち、道徳的個人主義=人格崇拜の現実的な社会(集団)的基盤が曖昧なのである。デュルケムが処々で語るところによれば、それは、人類社会 *l'humanité* のようでもあり、国家のようでもあり、二次的集団(とりわけ職業集団)のようでもある。さらに国家については、祖国 *la patrie* のようでもあり、国民社会 *la nation* のようでもあり、国家機関 *l'État* のようでもあり、政治社会 *la société politique* という表現もある。

【その7】

加えてデュルケムは、この「社会」を現実態としてよりも一種の理想態として捉えている。それゆえに、道徳的個人主義という理念でもって、現存社会(国家)を批判することができたとはいえる。しかしそのことは、その道徳自体を観念的なものに止めることにもなるのではないか。宮島喬は、道徳的個人主義が「ドレフュスという一現存個人の人格の擁護」(傍点原文)として「実質化」されたという(宮島 1974: 12)。しかし、デュルケムの論陣の張り方は、むしろ、一現存「個人」への迫害という「単純な事実問題」についてよりも、「知識人」の「根本的観念」や「原理問題」、すなわち「個人主義」という「社会」理想への攻撃に対する反論という趣きが強い(207)。

【その8】

デュルケムの道徳的個人主義は、「個人」的な信条ではなく、あくまでも「社会」によって要請される(課せられる)集合的な理念・規範である。これがその個人主義(論)を独自のものたらしめている。しかし、そうであれば、「神とは社会のことだ」(古野訳 1975: 上 373, 407、宮島他訳 1974: 202)というデュルケム(宗教)社会学の核心的命題に照らしても、社会は依然として個人よりも上位の「神」のままであろう。個人に人格(聖性)を付与するのが社会なら、社会はそれを剥奪することもあるのではないか。まさに、「主は与え、奪い給う」(『ヨブ記』)である。それとも、近代社会においては、あたかもキリスト教の三位一体論に似て、「社会」と「個人」と「人格」という三位一体の「神」(聖なるもの)が顕現するということであろうか。

デュルケムの道徳的個人主義(人格崇拜)には、い

ささかランダムに過ぎる列举だが、以上のような問題を指摘することができる。もちろん、あれやこれやの欠陥や矛盾をあげつらうことが目的ではない。ただ、道徳的個人主義は、デュルケム社会学像の変革に大きなインパクトを与えたにもかかわらず、その「ルネサンス」以降の議論は案外平板のように思われることが気にかかるのである。その内在的な難点やその実現に向けての課題やリスクといったものへの留意が少ないのではないか。

また、その現代的意義ということも、十分視野に入っていないのではないかという疑問もある。デュルケムは、『自殺論』(1897)において、前近代から近代への移行がほぼ完了し、本格的な産業社会を迎えつつある近代ヨーロッパ社会のなかに、「エゴイズム *égoïsme*」と「アノミー *anomie*」という病態を見出した。エゴイズムとは、個人が(伝統的)社会への「統合 *intégration*」を失い、孤立して「生」の意味や目標をなくして、不安な状態におかれていることをいう。またアノミーとは、同じく個人が社会から切り離されることで、その「規制 *réglementation*」から放たれ、欲望の際限のない膨張の中で、不満と焦燥にさいなまれている状況を指す。道徳的個人主義は、スペンサー批判に見られるように、そうした時代診断への対応として構想されている側面がある。

そして私は、「モダン」から「ポストモダン」への移行が取りざたされる現在、私たちは、ふたたびエゴイズムやアノミーに似た(もちろん同じではない)状況に直面しているという仮説をもっている。そうであれば、道徳的個人主義(人格崇拜)の現代的可能性というものを探る意義もあるのではないだろうか。私がデュルケムのもともとのアイディアの内容をきちんと検証しておきたいと思うのもそのためである^(iv)。

4. ポスト近代と道徳的個人主義

道徳的個人主義論を現代社会論に接合するという私の問題意識から、近年、「脱近代」(ポストモダンティイ)を強く意識してデュルケムに言及している、中島道男と三上剛史という、二人の日本人研究者の議論を見ておきたい。両者とも、デュルケムが前近代から近代への転換期にあつて、「道徳」を基軸に社会の再構築論に取り組み、その道徳的個人主義がひとつの近代社会論的意義を有すると評価するところでは一致している。そして、近代(第一の近代)から現代(第二の近代)の転換点にある現在、道徳的個人主義の「現

代」的意義を問うという問題意識があることでも一致している。しかし、その評価は、二人のあいだで微妙に、あるいは大きく、異なってくるのである。

4-1 道徳的個人主義と個人の道徳性

中島道男は、現在の日本を代表するデュルケミアンのひとりである。若き日の中島は、日本のデュルケム・ルネッサンスの時代に、中久郎（中 1979）がその重要性を力説した「社会生命 *la vie sociale*」という概念を基軸に、「集合的沸騰 *l'effervescence collective*」論に注目して、デュルケムの社会理論を〈制度〉理論として読み解く仕事を続けてきた。まさしく、「デュルケム理論のもつ動的でダイナミックな性格を浮かび上がらせよう」としてきたわけである（中島 1997: iii）。

近年その中島が、ジグムント・バウマンやハンナ・アーレント、さらには丸山真男などの議論に踏み入り、「公共哲学としての社会科学」（中島 2015 a: 48）への関心を深めている。中島の関心には、今日、人と人とは、また個人と社会とは、いかにして結びあうことができるかという、デュルケムと共通の問題意識がある。それにもかかわらず、長年その可能性を追求してきたデュルケム社会理論からやや距離をおいて、問題解決の糸口を見いだそうとしている。それはおそらく、デュルケム社会理論には時代的（近代的）な制約（限界）があるという認識のためである。

中島は、「現代社会学あるいは現代社会理論の種差性は、近代社会／現代社会の落差をとらえていることである」という。「この落差をとらえていなければ、現代社会学・社会理論とはよぶことはできない」（中島 2015 b: 196-197）。デュルケムの焦眉の課題には、前近代（プレモダン）から近代（モダン）への転換をふまえて、近代社会と近代人の道徳的（再）統合という問題があった。しかし、そこで案出された解答は、現代社会（ポストモダン・後期近代）においては、もはや十分な有効性をもたないであろう。

デュルケム自身の課題と解答を、中島も「道徳的個人主義」に見ている。近代社会において事実として進行する「個人化」は、「道徳的個人主義という集合的理想に掣肘されてはじめて近代社会の構成原理たりうる」し（中島 1997: 205）、それによってはじめて「成員のあいだに一定の知的・道徳的共同性が、したがって、社会の凝集性が確保される」と（同上: 207）。中島は、近代社会へのこうしたデュルケムの姿勢を、クラディス（Cladis 1992）にならって、「コミュニタリ

アンの立場からのリベラル擁護」（同上: 181-182）として捉えている。そして実は、彼が近年デュルケムにアンビバレントな姿勢を見せるのは、まさに、デュルケムの本領ともいえるべき、この「コミュニタリアンの立場」のゆえなのである。

中島は、「道徳的であることは社会的」であるとするデュルケムに対して、その道徳論には「批判的契機がない」だけでなく、「社会の本質を、積極的に道徳化する力」にしてしまうという、バウマンの指弾を取り上げる（中島 2015 b: 37）。そして、「社会」は、むしろ「道徳を沈黙させ」、「実存的要因に根ざす道徳性」を「窒息させる」おそれに目を向ける（中島 2009: 38-39）。

こうして中島は、バウマンに近づいてゆく。中島によれば、バウマンは、エマニュエル・レヴィナスの影響を受けて、「他者の顔に直面することによる責任＝応答可能性」という「個人の道徳性」、ないしは「道徳的主体」としての「個人」を強調する（中島 2015 b: 193）。またその連帯論には、「個人と他者との、社会を媒介としない直接的な結び付きが想定されている」という（中島 2009: 50）。

ただ、中島がデュルケムの「道徳的個人主義」とバウマンの「個人の道徳性（道徳的主体としての個人）」とを眺める視線は微妙である。バウマンの「他者の顔との対面を基軸」にすえる「個人の道徳性」では、その射程は身近な「親密圏」に限られるであろう（中島 2015: 196）。したがって、「連帯の社会理論としては、バウマンよりも〔社会理想を掲げる〕デュルケムがわかりやすいし優れている」（中島 2009: 278、傍点原文）。しかし、「個人化」が際限もなく進む現代社会（ポストモダンティ）の現実を考えると、デュルケムのように「社会理想を経由」するのは「戦略的に難し」い（同上: 277）。その点、個人と個人の直接的な結び付きの可能性を探る「バウマンの強みはやはりある」（同上: 50）。それでもしかし、デュルケムの道徳的個人主義も、その困難を「見越したうえで提示されたものではなかったか」（同上: 278）。中島の揺れには、現代社会（ポスト近代）の道徳と連帯の困難さが反映されている。

4-2 「結ぶ」と「切る」と

現在のわが国を代表する理論社会学研究者のひとりである三上剛史は、カール・マンハイム、ユルゲン・ハバーマス、ニクラス・ルーマンなどのドイツ社会学者の所論に準拠した研究を続けてきた。ところが、あ

るところからデュルケム社会学に大きな関心を払うようになってきている。しかもそれは、「社会は道徳的存在である」というデュルケムのな前提を「疑う」という姿勢によってである（三上 2003: vii）。

三上によれば、「20 世紀末以降の新しい社会的情勢に直面する中で、広い意味でのポスト近代的理論構築において、論点は次第に道徳や連帯の問題に移行し〔……〕デュルケム的問題領域の再燃へと繋がっている」（三上 2013: 124）。ここで三上が「デュルケム的問題」というのは、「近代的個人主体や社会構造を脱構築した後に、では、どうやって再び社会を構想するのかという問題」である（三上 2010: 124）。

そうした問題へのデュルケム的解決法なら、いかにして個人と社会とを、また個人と個人とを結びなおすかという方向に向かうはずである。じっさい、今日的なデュルケム問題に対しても、「多くの論者は依然として個人と社会を結びつけるという近代社会学の前提を踏襲しようとしている」と三上はいう（同上）。そして、まさにそのことに、大きな疑問符を投げかける。

デュルケムは、個人と社会とが別々の存在であることを「正し」く指摘（三上 2013: 125）したうえで、両者を「道徳」によって結びつけようと苦闘した。近代社会において、道徳的個人主義は、その課題への一つの応答として「想定可能」である（三上 2003: 66）。しかし、個人化と流動化が進む「リキッド・モダニティ」のいま、三上がデュルケムに注目するのは、「結びつける」ことではない（三上 2010: 124）。今日の社会学に必要なことは、個人と社会は別ものというデュルケムの原認識を再確認し、「きちんと両者を切り離すことである」（三上 2003: 63）。

三上がそのようにいうのは、個人化、多様化、差異化が加速度的に進み、社会が常に変化し続ける今日、「個人の意識はその内容においても流動性においても他者及び社会と異質であり、別個のリアリティを形成している」と考えるからである（三上 2010: 129）。政治、経済、法などの機能的諸システムの自律化と諸個人の意識の差異化が著しく進んだ今日、個人と社会は「すでに分離して」しまっている（同上: 131）。「現代社会はもうすでに道徳を基礎とはしていない」（三上 2003: 38）。他方で個人は、道徳的にはもはやいかなる集団にも帰属しない『個人』そのものとなっている（三上 2013: 106）。

それゆえ、デュルケムの「人間性の宗教」が、『人間』であることそのものに連帯の可能性を求めるとす

れば、それは主体のユートピアに至る」と懐疑的である（三上 2013: 114）。また、中島道男が注目したパウマンについては、「〔レヴィナスにならって〕『顔』の体験に依拠しようとするパウマンの姿勢を〈道徳性の神秘主義〉として批判」する（三上 2003, 19 頁）。「ユートピア」であれ「神秘主義」であれ、要するに現実離れした絵空事だということであろう。

もっとも三上は、道徳や共同性がもはや不要になったとも不可能になったとも、考えているわけではない。ただ、現代人にとっての道徳は、ほとんど「個人の美意識」である（三上 2004: 165）。その美意識は尊重されなければならない。それゆえ、「私自身の生存と社会的権利は脅かされることがなく、したがって、自分の美意識や共同感情を侵害されることもない、という安心感の方を重視したい」というのである（同上: 166）³⁾。

そうした観点からすれば、社会に道徳や共同性を持ち込むことは、不要である以上に危険である。『善い』ことへの共感が不安道徳として暴力化しないことを避けるために、政治の道徳化にはとりわけ注意を払わねばならない」。それは、「共同性が表に出ることの不当性」についても同じである（同上: 165-166）。そうであれば、「道徳に警戒せよ」という警告（三上 2003: 35）は、人格崇拜を謳う道徳的個人主義にも向けられるはずである。

4.3 中間集団と脱埋め込み

中島道男と三上剛史は、今日では個人と社会とが（個人と個人も）、道徳的に「切れている」という現状認識を共有している。また、デュルケム的な道徳（的個人主義）では、個人と社会を（個人と個人をも）ふたたび「結びつける」ことは不可能ないし困難だという予測でも一致している。

しかし、そこからが分かれる。中島は、「社会と個人が（事実として）切れてしまった現状に対して、どのような結び方のオルターナティブが（理論的に）可能か」を考えようとする（中島 2009: 280）。当初は、デュルケムの「道徳的個人主義」に代えてパウマンの「個人の道徳性」にその可能性を求めていたようであるが、いまではさらに、公共性論の諸議論に「オルターナティブ」を探っている。

他方の三上は、結びつけようとする、道徳に依拠すること自体が、不要であり、不可能であり、危険でさえあるとして、むしろ「切る」ことの重要性を主張する。そして、従来の「近代的シンボリズム（結び

つきによる説明)」に代えて、「分離と個別化を生む契機」という意味での「ディアボリズム diabolism」の社会理論を構想する(三上 2013)。とはいいいながら、「結合は分離によってしか生まれず」(三上 2010: 131)や、「分離されることが結合の条件」(三上 2013: 29)といった言の端に(傍点芦田)、「社会」理論の再構築にあたって、簡単には「結合」を「切り」捨てきれない(悪魔的 diabolic になりきれない?)三上のためらいが垣間見える。

あくまでも「個人と社会の結合」を探る中島と、「結合なき社会」を構想する三上であるが^{xv)}、現代(ポスト近代)は社会と個人とが道徳的に「切れている」という現状認識では一致している。実は、さらにまた、それを「個人化」という現代社会理論のタームで押さえているところも同じなのである。その上、両者とも、この分離もしくは個人化を、「中間集団」からの個人の「解放」ないし「追放」と見るところでも一致している。

三上は、ウルリッヒ・ベックやバウマンなどの「個人化論」と呼ばれる近年の社会理論を、「伝統的集団からの解放としてあった『第一の近代』の個人化に対して、個人を包摂していた様々な近代的な中間集団(家族・地域・学校・組織・会社・階級など)から、更にまた個人が解き放たれるのが『第二の近代』における新しい個人化である」と要約している(三上 2013: 104)。そして、「個人は、封建社会の中で埋め込まれていた身分・親族・伝統的共同体などから自由になった後に、近代的諸集団に『再埋め込み化』されたが、そこから再び『脱埋め込み化』されつつある」と言い換えてもいる(同上: 105)。

この議論も、デュルケムの個人主義論とつながるところがある。デュルケムは、道徳的個人主義(個人の自律)が成立する条件のひとつを、血縁集団、地域集団、教会といった、伝統的な共同体からの個人の解放とみていた。そしてこの解放のためには、近代国家による伝統的集団の支配力の剥奪が不可欠だとも捉えていた。しかし、国家の強大化もまた個人を抑圧するおそれがある。それゆえ、国家の権力を牽制する新たな「二次的集団」(中間集団)の成立も必要と考えた。それだけでなく、それぞれの集団(とりわけ職業集団)が道徳的個人主義(個人の尊厳)を実質化する社会基盤(基体 substrat, substratum)となることに期待を託したのである(『社会学講義』、『社会分業論』第 2 版序文)。ところが現在、三上の言葉を借りれば、その近代型の中間集団から「再び『脱埋め込み化』さ

れ」,「更にまた個人が解き放たれ」ようとしているのである。

中島は、デュルケムの中間集団論を承けて、その問題を二つに分けている。まず、近代における個人の解放(「個人化Ⅰ」と呼んでいる)にとって伝統的な社会集団の存在は障害となるが、これを「中間集団存続の問題」とする。また、近代的な中間集団が再生されなければ、個人への国家の抑圧を招くことになるが、これを「中間集団不在の問題」とする(中島 2015 b: 49)。そのうえで、「〈中間集団の不在の問題性〉がますます顕著になってきている〔この移行を「個人化Ⅱ」と呼んでいる〕のが現代社会ということになる」という(同上: 64)^{xvi)}。そして、現代における「個人化Ⅱ」及び現代における「中間集団の不在」を「連帯の崩壊」と捉えるのである(中島 2015 a: 195)。

「新しい個人化」と再「脱埋め込み化」(三上)あるいは「個人化Ⅱ」と「連帯の崩壊」(中島)を前にして、三上も中島も、「個人の自律」と「個人の尊厳」を掲げるデュルケムの「道徳的個人主義」には、もはや(ほとんど)期待していない。デュルケムの時代とは比べようもなく個人化と多様化が進んでしまった現在、その時代適合性は小さいというわけである。中島は、「社会」から出発する道徳再建論に今日的な限界をみている。三上にとっては、個人と社会がすでに切れている以上、道徳に期待をかけること自体が、そもそも不要、不可能、危険である。そのうえで、二人はともに、しかしほとんど正反対のベクトルで、デュルケムとは違った展望を開こうとしている。

5. 道徳的個人主義の真価を問う

私は、現代社会の現状の捉え方において、中島道男および三上剛史の見解と共通するところが多い。しかし、現代社会論の立論の方向を、二人とはまた別のベクトルで考えている。ひとことでいえば、デュルケムの「道徳的個人主義」の真価を、今こそ問うてみたいと思うのである。

三上と中島は、現代社会を第 2 の個人化、再・脱埋め込み化と捉え(もちろん、同じ見解の論者はほかに数多くいる)、道徳的個人主義がもはや妥当性を失ったとみている(中島は微妙であるが)。しかし、第 2 の近代化(第 2 の個人化、再・脱埋め込み化)以前の(現代社会とは区別される)近代社会において、そもそも道徳的個人主義(人格崇拜)は確立されていたのか、またそれが有効に機能していたのか、ふたりの

見解ははっきりしない。

デュルケムが病態として捉えた近代社会成立期の混乱は、その後、少なくとも第二次世界大戦後は、欧米諸国及び日本などでは、ほぼ解消されたといつてよい。これらのいわゆる先進国においては、多くの人びとが、経済的繁栄、政治的自由、生活的安定を謳歌してきたのである。しかし、そこに道徳的個人主義（人格崇拜）の定着はあったのか。

たしかに、「人間の生命、人間の自由、人間の名誉」（佐々木他 訳：209）、「人間的なもののすべてへの共感、人間のあらゆる苦悩、あらゆる悲慘に対する、より大きな憐憫」（同上：212）、さらには「理性の自律」や「思想の自由（自由検討）」（同上：212）といった観念は、建て前ないし方便としては、定着している。しかし、それらがデュルケムのいう「善」と「義務」、あるいは社会理想と社会規範を備え、人びとをしてその建て前の実現に向けて努めさせるだけの「集合力 *force collective*」を備えた「道徳的事実 *fait moral*」（『道徳的事実の決定』1906、[佐々木訳1985]所収）となっているのかは疑問である。

大村英昭は、「デュルケム・ルネサンス」期における、ギデンズの政治社会学的文脈での「道徳的個人主義」解釈を、「『道徳的』個人主義が内実とする『普遍主義』の含意によって、当時、“反”利己主義を装って登場する（その実）『個別主義』的（伝統主義的）国家主義あるいは教権主義を批判・暴露できた」（大村1977: 11）のだとパラフレーズしている。今日でも、「“反”利己主義」とセットで国家や民族の「大義」を掲げるエスノセントリズムや党派主義は珍しくない。というよりむしろ強まっている。

そして同時に、私たちがしばしば目にしてきたのは、普遍主義的な理念や原則（デュルケムの「道徳的個人主義」に対応）というオブラートをソフトに巻いて、その実、個別集団（家族、地域、学校、会社、党派、組織など）本位に、あるいは端的に自己中心的に振る舞う人びとの光景（デュルケムの「エゴイズム/アノミー」に対応）ではないか。それがこれまでは可能であったし、それでよかったのである。

三上は、「近代社会はそのシンボリックな社会構想の優越によってリスクを“飼い慣らし”、また“愛好”してきたが、現代社会では、その近代的シンボリズム（結びつきによる説明）が綻びつつあり、『新しいリスク』の登場」を迎えているという（三上2013: 11）。このひそみにならえば、私は、ここでは詳述できないが、近代社会は、人間（個人）尊重の建て前によって

エゴイズム（不安）とアノミー（不満）を“飼い慣らし”（制度化し）、社会システムの駆動力として“利用”してきたが、現代社会では、その近代的シンボリズム（建て前による正当化）が綻びつつあり、制御も防御も利かない、新たなエゴイズム（孤立）とアノミー（無規律）が噴き出しつつあると考えている^{xxx}。

これまでは、その「飼いならし」（制度化）の社会的装置がいくつかの社会集団（中間集団）だったのであり、戦後日本では特に「家族」と「学校」と「会社」とが重要な役割を果たしてきた。いい家庭に育っていい学校に入り、いい学歴を歩んでいい会社に就職し、いい収入を得ていい家庭を営み…。このサイクルに乗ることへの渴望と、そこから外れることの不安と不満。本田由紀（本田2014a・b）のいう「戦後日本型循環モデル」である。そして、それらをコントロール（支援・調整・統制）する機関として、「国家」が曲がりなりにも機能してきたといえる。デュルケムは、市民社会の「国家 *l'État*」を、集合体の意思決定を担う「公務員集団」（宮島他訳1974: 84）として、独特の規定をしていた。いわば、人格崇拜という宗教の「司祭者集団」である。

そのモデルが、これこそ本田の主張なのだが、今まさに危機に瀕している。家庭も学業も仕事も、今では必ずしも次のフェーズへのスムーズな移行を保証しない。それどころか、それぞれのステージを全うすることさえ必ずしも容易でない。さらには、家族も学校も職場も、そこに参与すること自体にリスクがともなう。国家は国家で、国民や個別集団のエゴイズムやアノミーを適度に煽り、適度に鎮めてきたコントロール能力を喪失し、その意志も放棄しかけているように見える。「福祉国家の危機」（1981年OECD報告）は、もはや誰の目にも明らかである。そして、ネット空間という仮想アジールに「つながり難民」たちが押し寄せるが、この聖域にもまた、多くのリスクが待ち構えている。

2017年5月に経済産業省の会議用の資料として、若手官僚たちによって作成されたレポート「不安な個人、立ちすくむ国家」が同省のウェブページで公開され、官僚らしからぬ率直な危機感の表明がちょっとした反響を呼んだ（経産省若手プロジェクト2017）。ここでは、「早すぎる変化」にもかかわらず「変わらない仕組み」、「あふれる情報」にもかかわらず「見えない将来」のなかで、人びとが「漠然とした不安や不満」を抱えている姿が示されている。

そして、「権威が規律」であった「組織中心社会」

から「個人の決断やリスクテイクに依存する部分の増大」する「个人中心社会」へと変化し、人びとは「自由だが不安」の状況に置かれていて、今後「個人が安心して思い切った選択ができる」「秩序ある自由」へと進むのか、それとも「原理主義」「ナショナリズム」「保護主義」といった「権威への回帰」に向かうのか、「今まさに分岐点にさしかかっているのではないか」と問いかけている。同時に、「立ちすくむ国家」というタイトルは、かつては絶大だった「司祭者集団」の霊力の喪失をも、いみじくも物語っている。

この時代診断には、近代社会のエゴイズム（孤立・不安）／アノミー（無規律・不満）状況を目の当たりにして、偏狭なナショナリズムやカトリックの教権主義の勃興を警戒しつつ、人びとが真に自由で尊重される社会を展望しようとしたデュルケムの危機意識と重なるところは大きい。ということは、人びとが前近代的な集団から解放（追放）され、かわって埋め込まれた近代的な集団からも解放（追放）されようとしている現在、私たちは、「権威への回帰」という集団的パティキュラリズムの誘惑と背中合わせになった、新たな（むしろ「真正」の）エゴイズム／アノミー状況に直面しようとしているのではないか。そうだとすれば、「道徳的個人主義」の真価を問い、かつ鍛えなおすべきは、まさに今ではないか。そのためにこそ、その前に、デュルケムの議論をもう一度きっちりと検証しておく必要があると、私は考えるのである。

注

- i) 当時のヨーロッパで刊行された研究書には、[Wolff 1960], [Duvignaud 1965], [Giddens 1971, 1977], [Lukes 1973], [Wallwork 1972], [Poggi 1972] などがある。
- ii) そうした論述としては、[Coser 1960], [Aron 1967], [Nisbet 1965], [Gouldner 1970], わが国では [折原 1969] らを挙げることができる。
- iii) ドレフュス事件へのデュルケムの関わりについては、[宮島 1977: 付論], [浜口 1989: I] が詳しい。
- iv) ここでの引用は、すべて[佐々木他 訳 1988]からである。引用箇所は当該ページの数字のみで示している。
- v) デュルケム自身は、「道徳的個人主義 individualisme moral」という言葉を、キーワードとして自覚的には使っていないように思われる。私の知る範囲では、デュルケムのテキストでのこの言葉の使用例は、『自殺論』、『社会学講義』、『道徳的事実の決定』などで見られる。しかし、「個人主義と知識人」には出てこない。そこで使われている類似の言葉が「個人主義的道徳 morale individualiste」である。デュルケムの個人主義については、「倫理的個人主義」(Neyer 1960), 「合理的個人

主義」(小関 1963), 「社会化された個人主義」(宮島 1974), 「社会学的個人主義」(佐々木 1975) といった表現があるが、最終的には「道徳的個人主義」という用語で統一されてきているようである。ギデنزとは、その論文集 [Giddens 1977] に収めたいくつかの論考で、“moral individualism” をかなり戦略的に用いている。このあたりの用法が一般化したのではないと思われるが、はっきりとはしない。また、デュルケムの諸著作において、「崇拜」の対象 (culte de ...) としては、「個人 l'individu」, 「人間的個体 l'individu humain」, 「人間 l'homme」, 「人格 la personne」, 「人間の人格 la personne humaine」など多様な表現が用いられているが、特に自覚的に使い分けられているようには思えない。さらに、「人類 (人間性) の宗教 religion de l'humanité」や「個人の宗教 religion de l'individu」といった表現もある。わが国でデュルケム独特の個人主義を論じたり、それに言及する際には、「人格崇拜」というタームもよく使われる。それに対し、欧米の文献では、“cult of the individual” がよく用いられているようである。

- vi) 小関藤一郎 (小関 1963) は、宮島喬がわが国のデュルケム研究に大きなインパクトを与えた論文 (宮島 1974) を書くより 10 年以上も早く、ドレフュス事件や「個人主義と知識人」論文に言及しつつ、このテーマを取り上げている。
- vii) 佐々木交賢 (佐々木 1975, [佐々木 1978] に収載) も、わが国ではもっとも早くデュルケムの道徳的個人主義論に着目したひとりである。彼は、例外的に「個人主義と知識人」論文にまったく依拠せず、主として『社会分業論』と『社会学講義』を論拠に、「社会学的個人主義」として論じている。
- viii) 「政治的アピール」であるために、この論文の学説的意義が低いといっているわけではない。ラカプラは、ドレフュス事件は、デュルケムの思考の発展にとっての歴史的な「分水嶺 watershed」になったと指摘している (LaCapra: 11)。私は、この事件を機に書かれた「個人主義と知識人」論文もまた、彼の学説展開のなかでの分水嶺だと捉えている。しかしそれは、デュルケム社会学のそれまでとそれからを「切り離す」だけでなく、「結びつける」という意味においてもである。デュルケムは、この分水嶺を挟んで、道徳的個人主義 (人格崇拜) の消極的ないし両価的な評価から積極的に積極的な評価へと変わったことでは切れている。同時に、『社会分業論』の問題意識 (現代社会の宗教 = 人格崇拜) と『宗教生活の原初形態』の研究テーマ (宗教の基本形態 = トーテム崇拜) とを繋ぐ結節点でもあると考える。
- ix) もちろん、デュルケム・ルネサンス以降、そうした批判的視座をもった検証的研究がないというわけではない。津田真人 (津田: 1992) は、道徳的個人主義の実現の構想を、デュルケムの社会学的営為の全体的過程のなかで分析的に追跡し、それがついに「未完」のままに終わらざるをえなかった理由を、デュルケムによる「個人主義」の「捉え方」そのものにあったという仮説を提示している。岡崎宏樹 (岡崎 1997・2013)

は、人格崇拜という「宗教」を、デュルケムの宗教論の本丸である『宗教生活の原初形態』の文脈のなかに位置づけ、「人格崇拜成立の可能性よりはむしろその困難」（岡崎 1997: 19）を直視しようとしている。

- x) デュルケムも、「道徳生活は自己に特有の美学 *son esthétique*」をもつという（佐々木訳 1985: 117-118）。しかし、その美的価値は「社会」に由来するものである。個人的道徳（性）の「美意識」とデュルケムの道徳生活の「美学」とは、まったく別ものである。なお、デュルケムが考える道徳と美学の関係については、『道徳教育論』（第 18 講）も参照のこと。
- xi) 中島と三上との接近と離反は、社会学における道徳論の位置づけについての見解にも表れている。両者とも、現代社会理論において「道徳」が重要なトピックであるということでは一致している。ところが、中島が「道徳の地位は、社会学的言説の進歩にほとんど重要性をもたないものと見なされてきた」（中島 2009: 35）とみているのに対し、三上は「社会が道徳的存在であるという観点は〔……〕社会学の理論的主脈である」（三上 2003: iv）と捉えている。後で取り上げる中島の中間集団論の言葉を借りれば、中島は社会理論における道徳論の「不在」に物足りなさを感じ、その復権を試みているといえる。他方三上は、逆に道徳論の「残存」に違和感を覚え、社会理論からのその退場を促しているようである。
- xii) 「個人化 I・II」については[中島 2015 b: 194-195]を参照のこと。
- xiii) 私は以前、1970 年代中ごろ以降のわが国の祭り・イベントの隆盛現象について、「集会的沸騰の日常化」ないしは「エゴイズム/アノミーの制度化」ではないかとして、やや詳しく論じたことがある（芦田 2001: 序論, 第一章）。この「エゴイズム/アノミーの制度化」は、どのような社会にも、とりわけ近代社会においては、エゴイズムやアノミーは存在するし、また必要でもあるという、ポッジの「メタ規範」的解釈（ポッジ 1986: 189-196）には収まりきらないと、私は考えている。

文 献

【デュルケムの著作】

本論考で取り上げたデュルケムの著作は、すべて邦訳がある。原語版も参照しているが、レファランスは訳書の当該箇所のみを記している。邦訳からの引用にあたっては、参考までに、芦田が原語を付したところがある。

- 麻生 誠他（山村 健）訳 2010, 『道徳教育論』（*L'éducation morale*, 1925）, 講談社学術文庫
- 佐々木交賢 訳 1985, 『社会学と哲学』（*Sociologie et philosophie*, 1924）, 恒星社厚生閣
- 佐々木交賢他（中嶋明勲）訳 1988, 『社会科学と行動』（*La science sociale et l'action*, 1970）, 恒星社厚生閣
- 田原音和 訳 1971, 『社会分業論』（*De la division du travail social*, 1893）, 青木書店
- 古野清人 訳 1975, 『宗教生活の原初形態』上・下（*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912）, 岩波文庫

（改訳版）

- 宮島 喬 訳 1968, 『自殺論』（*Le suicide*, 1897）, 中央公論社（世界の名著）
- 宮島 喬 訳 1978, 『社会学的方法の規準』（*Les règles de la méthode sociologique*, 1895）, 岩波文庫
- 宮島 喬他（川喜多 喬）訳 1974, 『社会学講義－習俗と法の物理学』（*Leçons de sociologie: Physique des mœurs et du droit*, 1950）, みすず書房

【参考文献】

- Aron, R., 1967, *Les étapes de la pensée sociologique*. Gallimard.
- Bellah, R., ed. 1973, *Emile Durkheim on Morality and Society*. University of Chicago Press.
- Cladis, M. S., 1992, *A Communitarian Defense of Liberalism: Émile Durkheim and Contemporary Social Theory*. Stanford University Press.
- Coser, L. A., 1960, Durkheim's Conservatism and Its Implication. in Wolf 1960
- Duvignaud, J., 1965, *Durkheim: sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*. P.U.F.
- Giddens, A., 1971, *Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge University Press. (邦訳：ギデンズ 1974)
- Giddens, A., 1977, *Studies in Social and Political Theory*. Basic Books. (邦訳：ギデンズ 1986)
- Goffman, E., 1972, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. Allen Lane. (邦訳：ゴフマン 2012)
- Gouldner, A. W., 1970, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Basic Books. (邦訳：ゲールドナー 1974)
- Lukes, S., 1972, *Émile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Harper & Row.
- Neyer, J., Individualism and Socialism in Durkheim. in Wolff 1960
- Nisbet, R. A., 1965, *Émile Durkheim*. Prentice Hall.
- Parsons, T., 1949 (1st ed. 1937), *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. Free Press of Glencoe. (邦訳：パーソンズ 1973)
- Poggi, G., 1972, *Images of Society: Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx, and Durkheim*. Stanford University Press. (邦訳：ポッジ 1986)
- Wallwork, E., 1972, *Durkheim: Morality and Milieu*. Harvard University Press.
- Wolff, K. H., 1960, *Emile Durkheim, 1858-1917: A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography*. Ohio State University Press.
- ギデンズ, A. (犬塚 先 訳) 1974 (Giddens 1971), 『資本主義と近代社会理論』, 研究社
- ギデンズ, A. (宮島 喬・江原由美子他 訳) 1986 (Giddens 1977), 『社会理論の現代像』, みすず書房
- ゲールドナー, A. W. (岡田直之・田中義久 訳) 1974 (Gouldner 1970), 『社会学の再生を求めて 1』, 新曜社
- ゴフマン, E. (浅野敏夫 訳) 2012 (Goffman 1967), 『儀

- 礼としての相互行為－対面行動の社会学』（新訳・新装版）、法政大学出版局
- パーソンズ, T. (稲上 毅・厚東洋輔 訳) 1982 (Parsons 1949), 『社会的行為の構造3 デュルケム論』, 木鐸社
- ポッジ, G. (田中治男・宮島 喬 訳) 1986 (Poggi 1972), 『現代社会学理論の源流－トクヴィル, マルクス, デュルケム』, 岩波書店
- 芦田徹郎 2001, 『祭りと宗教の現代社会学』, 世界思想社
- 安達智史 2007, 「『社会分業論』再考－ナショナリズム論の視点から」, 社会学年報 (36)
- 梅澤 精 1985, 「デュルケムにおける個人主義思想の展開－集合的沸騰と合理主義の克服」, 社会学年報 (14)
- 梅澤 精 1987, 「デュルケム社会学における比較の意味－個人主義と社会的統合を基軸にして」, 創価大学比較文化研究 (4)
- 大岡頼光 2004, 『なぜ老人を介護するのか－スウェーデンと日本の家と死生観』, 勁草書房
- 岡崎宏樹 1997, 「集合的理想とコミュニケーション空間－デュルケムの人格崇拜の議論から」, 京都社会学年報 (5)
- 岡崎宏樹 2013, 「人格という装置」, 日仏社会学会年報 (23)
- 大村英昭 1977, 「今日のアノミー－レイヴリング論とデュルケム再評価に寄せて」, ソシオロジ (22-2)
- 折原 浩 1969, 「デュルケム社会学の『保守主義』的性格－『社会主義論』を手がかりとする知識社会学的考察のノート」, 社会学評論 (19-4)
- 金菱 清 2011, 「『人格崇拜』の射程と再配置－「不法占拠」地域の補償をめぐる」, 国立歴史民俗博物館研究報告 (169)
- 菊谷和宏 2005, 『トクヴィルとデュルケム－社会学的人間観と生の意味』, 東信堂
- 菊谷和宏 2011, 『『社会』の誕生－トクヴィル, デュルケム, ベルクソンの社会思想史』講談社選書メチエ
- 紀 葉子 1992, 「世俗化社会の『聖なるもの』－デュルケム産業社会論・再考」, 立命館産業社会論集 (71)
- 経産省若手プロジェクト 2017, 『不安な個人, 立ちすくむ国家』, 文芸春秋
- 後藤孝太 2012, 「夏目漱石の『道義上の個人主義』再考」, 現代社会学理論研究 (6)
- 齊藤 愛 2015, 『異質性社会における「個人の尊重」－デュルケム社会学を手がかりにして』, 弘文堂
- 佐々木交賢 1975, 「社会的連帯と社会学的個人主義」, 谷口隆之助先生還暦記念論文集編集委員会, 『人間関係論集』, 川島書店
- 佐々木交賢 1978, 『デュルケム社会学研究』, 恒星社厚生閣
- 嶋守さやか 2000, 「高齢者の自己決定権と人格崇拜」, 日仏社会学会年報 (10)
- 嶋守さやか 2001, 「デュルケム『人格崇拜論』における personnalité と individualité－高齢者の自己決定権からの考察」, 日仏社会学会年報 (11)
- 白鳥義彦 2008, 「デュルケムと個人主義」, 社会学史研究 (30)
- 田中拓道 2011, 「『人格』と社会的連帯－十九世紀社会学史におけるデュルケム」, 宇野重規・伊達聖伸・高山裕二 (編) 『社会統合と宗教的なもの－十九世紀フランスの経験』, 白水社
- 伊達聖伸 2009, 「デュルケムと市民宗教－ルソーとペラーのあいだ」, 東北宗教学 (5)
- 津田真人 1992, 「未完の近代個人主義－デュルケムにおける実践プランの変遷」, 一橋論叢 (108-2),
- 寺林 脩 1985, 「デュルケムにおける個人主義」, 夙川学院短期大学研究紀要 (10)
- 土井隆義 1991, 「少年法の理念はいかに機能しているか－デュルケム社会学の視座から」, 社会学評論 (42-3)
- 中 久郎 1979, 『デュルケムの社会学理論』, 創文社
- 中島道男 1997, 『デュルケムの〈制度〉理論』, 恒星社厚生閣
- 中島道男 2009, 『バウマン社会学理論の射程－ポストモダニティと倫理』, 青弓社
- 中島道男 2015 a, 「デュルケムの『国家－中間集団－個人』プロブレマティーク」, 日仏社会学会年報 (26)
- 中島道男 2015 b, 『ハンナ・アーレント－共通世界と他者』, 東信堂
- 夏刈康男 1983, 「デュルケムの道徳的個人主義思想」, 社会学史研究 (5)
- 野々村元希 2015, 「漱石とデュルケム－個人主義をめぐる」, 同志社社会学研究 (19)
- 浜口晴彦 1989, 『社会学者の肖像－甦るエミール・デュルケム』, 勁草書房
- 本田由紀 2014 a, 『社会を結びなおす－教育・仕事・家族の連携へ』, 岩波ブックレット
- 本田由紀 2014 b, 『もじれる社会－戦後日本型循環モデルを超えて』, ちくま新書
- 三上剛史 2003, 『道徳回帰とモダニティー－デュルケムからハバーマース－ルーマンへ』, 恒星社厚生閣
- 三上剛史 2004, 「書評に答えて」, ソシオロジ (49-1)
- 三上剛史 2010, 『社会の思考－リスクと監視と個人化』, 学文社
- 三上剛史 2013, 『社会学的ディアボリズム－リスク社会の個人』, 学文社
- 宮島 喬 1974, 「デュルケム理論における個人主義の位置とその意義」, 社会学評論 (25-3)
- 宮島 喬 1977, 『デュルケム社会学理論の研究』, 東京大学出版会
- 山田陽子 2007, 『『心』をめぐる知のグローバル化と自律的個人像－「心」の聖化とマネジメント』, 学文社