

デュルケームの「集合意識」概念とユダヤの歴史解釈

—歴史批判の視点を手掛かりとして—

平 田 文 子

はじめに

フランス社会学の祖として知られているエミール・デュルケーム (Émile Durkheim, 1858-1917) は、歴史研究においても深い造詣があったと言われている。彼の歴史研究の視点は、当時のフランス歴史学で活躍していたセニョボス (Charles Seignobos, 1854-1942)、ラングロア (Charles-Victor Langlois, 1863-1929) らの実証主義歴史学への批判を見るとその特徴が明らかになる⁽¹⁾。彼が1904年から1905年にソルボンヌで行った講義「フランスにおける中等教育の歴史」(『フランス教育思想史』(EP)として1938年に刊行された)⁽²⁾は、各時代の教育の目的を探究する中で教育の本質を学生に明確に示そうとしたものであった。デュルケームは、実証的社会科学としての社会学を説く立場にあった。しかし、彼はセニョボスらの実証主義歴史学の方法に対して鋭い批判の目を向け、この歴史学論争はその後のフランス歴史学の方向性に少なからず影響を与えることとなった⁽³⁾。『社会学的方法の規準』(以下『規準』と略す)の序文において、「社会的諸事実を物のように考察する」(RM p. VI = 17頁)ことの必要性を説いたデュルケームは、実証主義史観の必要性を重視しながらも、歴史的事実の背景に存在する過去の人々の「精神」に目を向けた。このようなデュルケームの歴史観に影響を受けたマルク・ブロック (Marc Léopold Benjamin Bloch, 1886-1944) は、のちにアナール学派として心性史の歴史学を確立した⁽⁴⁾。デュルケームは、人間の教育に必要なのは人間を知ることであり、そのための人間を分析する方法は歴史以外にはないと述べる (EP pp. 384-385 = 664-666頁)。そして『道徳教育論』の中で、「かつての民族の集合意識を体験させる」ことを強調し、「子どもの魂の中に浸透させなければならないのはまさにこの集合意識である」(EM p. 236 = 446-447頁)と述べる。更に「集合意識の中枢部に最も緊密に結びついているのは道徳的観念や道徳的感情である」(EM p. 77 = 171頁)とも述べている。つまり彼の「集合意識」(conscience collective)という概念は、道徳的観念と密接に結びついており、彼の抱く教育観の中心的なテーマでもあることがわかる。本稿においては、デュルケームの「集合意識」の概念を彼の歴史批判の視点から明らかにする。

1. デュルケームの「集合意識」に関する先行研究と本稿の意義

デュルケームの「集合意識」概念は、デュルケーム研究において度々取り上げられ、多様な議論がなされてきた⁽⁵⁾。デュルケームは、「集合意識」という用語について、この用語はあいまいに受け取

られやすいとして、次のようにその定義を述べている。

集合的とか社会的という用語はしばしば同じように用いられているから、集合意識といえはあらゆる社会的意識であると思われる傾向がある。すなわち、それは社会の心理生活と同じ広さに拡がっていると信ぜられている。ところが、ことに卓越した社会では、それは社会の心理生活の極めて限られた一部にすぎないのである。(中略) これまで誤って行われてきた混同をさける最上の方法は、おそらく社会的類似の総体を特に示すような述語をつくることであろう。そうはいつでも、新語の採用はそれが絶対に必要だという場合でなければ不便なものであるから、われわれは比較的使い慣れている集合意識または共通意識という表現を用いつづけることにしたい。ただし、われわれがこの語を使うのは、いつも狭い意味においてであることを忘れないでほしい(DT pp. 46-47 = 上巻 141 頁, 傍点引用者)。

このように「集合意識」は、社会的意識とは違う「社会の心理生活の極めて限られた一部」にすぎないとしているにも拘らず、これまで多くの研究者によって、広く存在する様々な社会的意識とみなされてきた。例えば小関藤一郎は、デュルケームの「集合意識」という概念はルソー (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) の「一般意志」からの影響であるとしている⁽⁶⁾。しかし「集合意識」は、ルソーの「一般意志」とは違う発想から来ると筆者は考える。また、原田彰は「我々自身の無意識的部分」(EP p. 19 = 37 頁) というデュルケームの表現を取り上げて、フロイト心理学の「無意識」がデュルケームの「集合意識」の一局面を示しているとしている。しかし、デュルケームの「集合意識」は、フロイト (Sigmund Freud, 1856-1939) の「無意識」の概念とは全く異なる性質のものであると筆者は考えている。フロイト心理学との共通点という見解に関しては、「個人の人格内部への規範的文化の内面化という点で、フロイトとデュルケームの間に極めて重要な意見の一致が見られる」⁽⁷⁾とするパーソンズ (Talcott Parsons, 1902-1979) の指摘の方が的を射たものであると筆者は考える。

また、中久郎は、デュルケームが「連帯感情」と呼んでいるものは、個人を集合的方向に導く愛他主義的な集合意識であると述べる⁽⁸⁾。「集合意識」を「連帯感情」と結び付けた解釈は、デュルケーム研究においてしばしば見られることである⁽⁹⁾。夏苺康男も、分業が進んだ社会においては、小さな集団の中で共有され続けてきた慣習や感情の共同性という集合意識が小集団の連帯を生み出すとしている⁽¹⁰⁾。しかし、デュルケーム自身の言葉に沿うとすれば、「集合意識」は「連帯感情」よりも「道徳的感情」に結びついたものである。

フランスのジョルジュ・ギュルヴィッチ (Georges Gurvitch) は、1950年に刊行した著作の中で、社会生活の一番深い部分にあるのが集合意識であると述べる⁽¹¹⁾。そしてデュルケームの弟子たち (デュルケーム学派) の著作を検証することによって集合意識の方程式を示した。すなわち「社会 (集合意識) = 精神 = 至高の善 = 宗教」⁽¹²⁾である。しかし、デュルケームの弟子たちの著作から方程式を導き出しているところにデュルケーム自身の思想とのズレがあるように思える。

最後に宮島喬は、集合意識とは「社会の諸成員に共有されている規範と価値と言い換えられるかもしれないが、その共有性はしばしば歴史的なものであり、また、意識の彼方にあるものなのである」（傍点原文）⁽¹³⁾と、集合意識が歴史的なもので、意識の彼方にあるものと述べている。しかしそれ以上深く掘り下げることはなく、宮島自身のテーマの解明へと論を進めている。

「集合意識」の解釈に関しては、筆者自身も、広く社会に存在する意識や偏見と混同していた⁽¹⁴⁾ため、本稿をもって「集合意識」の正体を特定し、筆者の誤りを訂正したいと考えている。本稿は、デュルケームの集合意識の正体をユダヤ教の歴史批判の視点から明らかにすることを目的とする。

2. ユダヤ教に伝わる歴史批判の方法とスピノザ

デュルケームの集合意識という概念は1節で述べたように様々に解釈されてきた。しかし、彼にとって、先で引用した定義が示すこと以外の何ものでもなかったように思える。あるいはあえて、それ以上の説明をすることを避けていたとも考えられる。なぜならそれは、彼がユダヤ教のラビの家庭に生まれ、ラビになるべく厳格な宗教教育を父親から受けていたことに起因する概念だからである。当時の反ユダヤ主義の情勢を考えると、ユダヤ教の思想をあからさまに表現することは、ユダヤ教徒解放後のフランスであっても危険なことであった。周知のとおり、デュルケームは青年期以降ユダヤ教の儀式への参加を拒み、娘がユダヤ教徒と結婚する際にも、彼自身の葬式の際にも、ユダヤ教の儀式によらない世俗的な方法で行った。そのため彼は、ユダヤ教から離教したと考えられてきた⁽¹⁵⁾。しかし、筆者は、デュルケームの人格尊重の思想がユダヤ教の最も根源的な考え方と一致することを以前の論文で示した⁽¹⁶⁾。そして、彼の集合意識という概念もまた、ユダヤ教固有の概念であると考ええる。つまり、ヘブライ的歴史批判の視点を見ることで、集合意識の正体が明らかになる。筆者はスピノザ（Baruch De Spinoza, 1632-1677）の歴史批判に関する手島勲矢の解釈からこの正体の手掛かりを得た。

スピノザとデュルケームの思想の類似点を指摘している研究者としては、ドナルド・ニルセン（Donald A Nielsen）と、クリスティアン・ラズゼリ（Christian Lazzeri）などがいる⁽¹⁷⁾。ラズゼリは、外部からの一種の集会的な意見が人間に理性的であることを強制するというスピノザの考え方が、デュルケームの集合意識の中で表明される理性からの命令というものに類似していると述べる⁽¹⁸⁾。ニルセンは「スピノザにとってもデュルケームにとっても神というものは無限の属性を持った実体であり、スピノザにとって神は言い換えれば自然、デュルケームにとって神は言い換えれば社会である」⁽¹⁹⁾と述べる。ラズゼリとニルセンは、両者の着想が類似している理由までは検証していない。

聖書は最も古い歴史資料の一つである。手島は、「古代の聖書の読者・注解者の関心事は、聖書テキストの意味そのものの『理解』ではなくて、彼ら自身の中にある思想や神学にテキストを『順応』させることであると、多くの欧米の聖書学者は信じているため、聖書テキストの『意味』の『客観性』を真剣に意識し始めた契機は、十八世紀以降の近代聖書学の誕生にあり、早くても、それはスピノザ以降に始まった」⁽²⁰⁾と述べる。周知のとおりスピノザは、ユダヤ共同体を破門された人物である。ス

スピノザがユダヤ系の出自を持ち、中世ユダヤの聖書注解をめぐる議論に通じていたことに触れて手島は、中世ユダヤ教の聖書解釈者は聖書テキストの「意味」を、「プシャット」と「デラッシュ」という二つの概念に分けて考えると述べる。「デラッシュ」とは「読み手」主体の聖書の解釈である。そして中世以降ユダヤの聖書解釈に改めて求められたのは「プシャット」の「意味」であった。つまり聖書テキスト自体に忠実な、「読み手」の思想に左右されない「テキスト理解」であった⁽²¹⁾。手島が指摘しているように、欧米の聖書学者から見たスピノザとユダヤ教聖書解釈の側から見たスピノザではその見解に違いがあることに注意したい。ヘブライ語聖書は、子音テキストであってそのままではだれも読むことができない。そのため、特に安息日ごとに朗読される「トーラー」（「モーセ五書」）は、伝承されてきた読み方を熟知した者がそれを声に出して読み聞かせ、子どもたちは全文を覚えて暗唱する。まさに音として記憶していくのである。ユダヤの伝統的な学びにおいては、トーラーを一人で読み解くことはない。トーラーは、共同の学びによってのみ習得できるとされている⁽²²⁾。「神の言葉」に問い、意見を述べ、議論し、共通の理解を探るのである。手島はユダヤ教徒の聖典に対する向き合い方について次のように述べる。

キリスト教徒は、主として歴史資料としてトーラーに接するが、ユダヤ人にとっては、トーラーは実際の生活に強制力を持つ「法律」テキストにほかならない。それはユダヤ教徒の法秩序の要であり、それを土台にして日常のこまかな生活規範が定められる。（中略）つまり、この法律を実践しなければならないという前提のゆえに、テキスト化されたトーラー（成文律法）に対して、テキストにならなかったトーラー（すなわち口伝律法）というもう一つの問題が生まれてくるのである。そしてこの「口伝律法」が成文律法の情報不足を補うとされるのである⁽²³⁾。

長い間、積み上げられてきたラビたちの聖書解釈は、一方で、口伝律法として文字にされずに受け継がれてきたものもある⁽²⁴⁾。法が生活に適合するために、成文律法としてのトーラーは時代に合わせて再解釈され、しかし再解釈の際に「神の言葉」の本意、「ユダヤの本質」と言われるユダヤ教の核となる部分⁽²⁵⁾を変えないために口伝を参照するという独特の聖書批判がなされてきた。

タルムード期のユダヤ思想に詳しい市川裕は、「口伝律法」について次のように述べる。

「書かれていない慣習」とは人々が「父祖の法」と呼び習わしているものと同じである。法とは文字に書かれた制定法だから、これも法と呼ぶべきではない。しかし、これに言及せずに済ませることはできない。なぜなら、父祖の慣習はすでに制定された法と今後制定すべき法をつなぐきずなであり、その社会の「支柱」に位置づけられるからである。したがって、制定法のみを承認し書かれていない法慣習を認めないことは、その社会の法体系を誤って理解するだけでなく、支柱を倒すことによって社会を瓦壊させる虞があるということである⁽²⁶⁾。

つまり、「書かれた掟」と「書かれない掟」の両方がセットとなって「神の言葉」の解釈がなされてきた。「文字」という記号は、その背景にある人々の意識を全て表すことはできない。「書かれた掟」の内容を正しく理解するためには、口伝伝承による律法解釈の助けが必要であった。

スピノザの歴史批判の方法には、「啓示」信仰を歴史の事実として重んじ、その情報価値を擁護するという保守的な面もあると手島は述べる。そして16世紀の宗教改革において、ローマ・カトリック教会からのプロテスタントの分離、つまり、プロテスタント側からの聖書分析が盛んになされるようになる、ヘブライ語聖書のオリジナルの意味が論争のテーマとなる。当然この論争はユダヤ学者の言語的な知見（ヘブライ語文法や解釈）に対する批判や懐疑を巻き込んで繰り返されていく⁽²⁷⁾。当時もっとも有名なプロテスタントの聖書研究者のヨハネス・ブクストルフ（Johannes Buxtorf, 1564-1629）は、ユダヤ教の持ち込む『誤謬』やキリスト教に対しての不敬な要素を洗淨することを当局から要求されていたという。

スピノザは、タルムード研究の手ほどきを受けていた。つまり、言語の基礎は文字ではなく発話（口伝）にあることを忘れて、文字のオリジナルの復元に努めようとするプロテスタント学者やカトリック学者のアプローチに対しては、違和感を禁じえなかったと手島は述べる⁽²⁸⁾。スピノザは、「聖書や預言者の真意を知ることと神の真意、つまりものごとの本当のあり方そのものを知ることは、それぞれ別のことである」⁽²⁹⁾と述べる。そのあとに、「聖書は本来の意味で神の言葉と呼ばれる限り、誤りだらけでも、歪められても、損なわれてもいない」とブクストルフの聖書解釈への批判と思われる内容を述べ、「ここで誤りだらけとか、歪められているとか、損なわれているとか言うのは、書き誤りや構成の誤りがひどすぎて、もう言語の用法を手掛かりにしても、聖書だけに専念しても、話の意味がつかめなくなっているということである」⁽³⁰⁾と述べるのである。スピノザの蔵書の中に、ブクストルフの改訂による聖書が残されていたことはよく知られている。スピノザはブクストルフの聖書解釈を吟味した上で、ブクストルフが如何にオリジナルのヘブライ語聖書を解釈し直したとしても、発話によるヘブライ語の習慣や口伝律法の意味の反映がなければ、神の言葉の真意はつかめないとスピノザが主張しているように思えるのである。

キリスト教学者の聖書解釈には、口伝律法の伝統は受け継がれていない。18世紀から19世紀の高等批評⁽³¹⁾で有名なドイツのプロテスタント旧約学者、ユリウス・ヴェルハウゼン（Julius Wellhausen, 1844-1918）の執筆した『ブリタニカ百科事典』（第九版, 1875-1889年）所収の「イスラエル」が近代の聖書理解に大きな影響を及ぼした。しかし手島は、この「イスラエル」は、当時のユダヤに対する偏見と深いつながりがある世界観の表出であったと述べている⁽³²⁾。

言うまでもなく、ユダヤ教徒側の聖書解釈の歴史においても地位あるラビが私的な解釈を行ったことによる誤りはあった。「プシャット」の重要性が中世になって問われたことが物語っているように、「口伝律法」を参照せずに行った偏った解釈が、改宗を余儀なくされた同胞への迫害へとつながったケースもあった⁽³³⁾。そのような誤りを繰り返すたびに、「神の言葉」を人間が解釈することの困難を知り、人為を超えたものへの畏敬の念を抱くのである。そして長い間、人間の叡智を結集させて「神

の真意を知る」という困難な作業を繰り返してきたこと自体にも敬意を払い、ユダヤの賢者は、口伝律法を受け継ぐのである。口伝への敬意を失ったら、先の市川の指摘の通り、「支柱を倒すことによって社会を瓦解させる」ことになると考えられたのだろう。

このようなユダヤ教徒の口伝律法には、神を神とする所以を共通に理解する感性がある。これは「十戒」を核とした人間としてあるべき行為（掟）を守ろうとする意識であり、人類に普遍的に通じる道徳志向性であるとデュルケームは考えていた（*EP* pp. 367-399=635-690 頁）。つまり、口伝律法を「書かれた掟」に反映させ、文字資料への偏った解釈を防ぐ手法がユダヤの歴史批判には組み込まれていた。この口伝律法こそがデュルケームの「集合意識」の正体であると筆者は考える。

3. デュルケームの集合意識とユダヤ教の伝統

デュルケームは、『社会分業論』の後半部分で、神とのかかわりを示唆しながら次のように述べる。

あの一般原理は知性の協力がなければ諸事実に迫ることはできないのである。ところが、思索的な反省は、いったんめざめると、これを抑えることは容易ではない。それは力を得ると、定められた制限を超えて自発的に展開する。初めは、討議を超越して若干の信仰箇条が設定される。やがて、討議はついに信仰箇条にまで及ぶ。人はこの信仰箇条を解き明かそうとし、その存在理由を問う。すると、この吟味がどんなやり方でなされるにせよ、信仰箇条そのものが、その力の一部を失ってしまう（*DT* pp. 275-276=下巻 100 頁、傍点引用者）。

「あの一般原理」とは、「書かれた掟」のことである。ユダヤの賢者の知がこの「掟」の諸事実に迫り、解釈の議論を重ねてきたことを示唆している。「ところが」以降は、幾度となく繰り返されてきた聖書の歴史批判の軌跡を述べているとも考えられる。高等批評の「イスラエル」解釈は後に徹底した批判の対象となったことで知られている。歴史の中には文字にして簡略化できない「意識」の歴史もある。そしてその「意識」の中でも倫理的側面を維持しようとする「精神」だけは長い歴史の中で消されることなく残されてきた。デュルケームが口伝律法を「集合意識」と呼び変えてその重要性を主張したのは、道徳的観念や道徳的感情が口伝律法に内在していたからであろう。そして彼が集合意識の権威について述べている箇所がある。

集成的状態という力を行使させるのは、この状態が今の世代に共有のものだからというだけではない。とりわけその大半が先行の諸世代からの遺産だという理由からである。共通意識はじつさい、極めて緩慢にしか構成されないし修正されるのも同じように極めて緩慢になされる。（中略）それゆえに共通意識はほとんど全く過去の産物である。ところで過去から伝えられてくるものは、概して、全く特別な尊敬の対象である。すべての人が満場一致で服するような慣行はもちろんだ大きな威信を持っている。しかし、この慣行の力には、さらに祖先の賛同がこめられている

とすれば、なおさら人はあえてそれに背こうとはしない。集合意識の権威は、それゆえに、その大半が伝統の権威によってつくられるのである（*DT* pp. 276-277 = 下巻 101 頁、傍点引用者）。

過去からの遺産としての共通意識（集合意識）⁽³⁴⁾ に関してははっきりと述べている。そしてまた彼は、ユダヤ教徒にとって「モーセ五書」がどのようなものかについて述べている。

「モーセ五書」は、ほとんど罰則だけしか述べていないにもかかわらず、制裁については、時に規定していないことがある。（中略）それは、なによりもまず、ユダヤ教徒たちのあらゆる伝承を要約したものであって、彼らがそれ（モーセ五書）によって世界や自分たちの社会、自分たちの主な社会慣行の起源を、自分たち自身に対して、また自分たちなりに説明したものである。（中略）この書は民族の伝承で織り成されたものにすぎないのだから、そこに取められていることごとくは、すべての人々の意識のなかに刻み込まれてきたものであると断言できる。しかし、この書にとって本質的な問題は、これらの戒律の起源、それが発布されるにいたったと思われる歴史的事情、さらにはその権威の源泉などに関する民間信仰を、再生させ、定着させることである。このような見方からすれば、刑罰の決定などは付随的なものにすぎなくなる（*DT* pp. 41-42 = 上巻 135-136 頁、傍点および（ ）内加筆引用者）。

「意識のなかに刻み込まれてきたもの」が、口伝律法すなわち集合意識であると考えられる。集合意識は、ある民族が、ある歴史的書物（「モーセ五書」すなわち「トーラー」）に対して抱いてきたある共通の意識であったと考えられる。その意識は道徳的観念や道徳的感情と結びついている（*EM* p. 77 = 171 頁）。

デュルケームの歴史批判の視点は、ユダヤ教の父祖伝来の聖書批判の方法に準拠している。デュルケームは、『フランス教育思想史』の結論において、時間と空間の隔たりを超えて人間性というものは本質的には同一であり、人類全体に対して正常として認められる精神的態度や道徳性の形態はただ一つしか存在しないことが、自明の真理として認められていたのであると述べている（*EP* p. 368 = 637 頁）。長い間伝承されてきたユダヤ教のトーラーが示してきた道徳性の形態は、全人類に共通の自明の真理であると彼は考えていたのである。

また『道徳教育論』においても、集合意識について明確に示している。

社会意識においては、往々にして相互に矛盾しあいがちな、あらゆる種類の状態が混然と一体化しているために、われわれは豊かな経験に照らし合わせて、この中から必要なものを選び出さねばならない。（中略）これは教師の仕事であるが、ここにおいてもまた、歴史教育が、この目的を達するための手段をわれわれに提供してくれるのである。

実際、子どもたちに共通の精神を教え込むにしても、抽象的な分析をしたところで何の役にも

立たない。それよりも必要なことは、子どもたちにこの共通の精神に接触させることである。ところで、かつて発展したある民族の特性以外に、民族の歴史とは何であろうか？ 彼らの国の歴史を生徒たちに体験させ、それと同時に、我々はつまり、生徒たちに集合意識の一番深い部分そのものを体験させるのである（EM p. 236=446-447 頁、傍点引用者）。

ここで、明らかにイスラエルの民の歴史に触れている。「ひとつの民族の歴史」とは聖書に書かれている「ある民族の歴史」であり、その民族の特性（あるいは、精神）(le génie) を体験させることを提案している。この部分の翻訳書は、集合意識を広い意味で解釈しているため、誤訳となっている。傍点部分「ところで」以降の原文は“Or, qu’ est-ce que l’histoire d’un peuple, sinon le génie de ce peuple se développant dans le temps ?” である。翻訳書では“l’histoire d’un peuple” が「国民の歴史」と訳されているけれども、デュルケームの思想の根底にユダヤ教が深く関わっていたとするならば、「かつて発展したある（ひとつの）民族」とは聖書に著されたイスラエルの民以外には考えられない。また、その後続く文章が次のようになっている。

繰り返し言う、要は、フランス精神なるものについて授業することが重要ではない。単にフランス精神が何から構成されているのかを知ることが必要なものであり、この精神が諸々の事実の綾の中から出てくる方法によって教育を統率していくことが必要である（EM p. 237=447 頁）。

「フランス精神」を授業するのではなく、その精神の構成要素となり、影響を与えてきたなんらかの訓えを歴史的事実の中から取り上げるように主張している。つまり、キリスト教の源でもある「モーセ五書」に表された事実を、かつてデュルケーム自身が父親から教わったように、子どもたちに教えることを提案している。フランス精神の普遍主義的な傾向、「フランス人が広く人類のために考えると言われるゆえん」を例に挙げてデュルケームは、このようなフランス精神の特質は、「私が言わんとするものの中心点をなす」（EM p. 237=448 頁）と述べている。つまりトラーの中心的主題であることを示唆しているのである。

おわりに

当時、ドイツほどではなかったにしてもフランスにおいても、反ユダヤ主義が相当な勢力を持っていた中で、彼は「ヘブライ」とか「イスラエル」というはっきりとした言葉は使わなかったものの、「モーセ五書」のヘブライの解釈に関する言及がしばしば見受けられる。『道徳教育論』の最後の講義では、「人類共通の利益に貢献しうるところの我々なりの方法」（EM p. 239=452 頁）について説いている。先に述べたように彼は、歴史の中の集合意識を子どもたちに体験させ、道徳的行為の実行者として社会に送り出すことを画策した。その子どもたちが社会を担ったときに、道徳性のあふれる社会が実現し、そして逆に、そのような社会が子どもたちを道徳的存在に作り上げると考えていた

のである。デュルケームが歴史の中の集合意識を「綾の中から」掘り起こす必要性を主張したのは、集合意識の中に包含されている道徳的観念が人類に共通する道徳的観念になりうると考えたからであろう。集合意識には、人間を超越したものへの畏敬の念が包含されている。それは「神を感じる知性」であり、人格尊重の概念を産み出す。それを失うとヘブライ的には人間は存在理由を失うとされる⁽³⁵⁾。彼の人格尊重の概念は、彼の集合意識の概念にも包含されていたのである。

注 註の引用文献については、邦訳のあるものは既刊の邦訳を参照し適宜改訳した。

- (1) セニョボスとデュルケミアンの論争については、次を参照。田原音和「世紀の転換期におけるフランス社会学と歴史学」『科学的知の社会学：デュルケームからブルデューまで』藤原書店、1993年。平田文子「マルク・ブロックの歴史教育観：実証主義歴史学批判およびデュルケーム社会学との関係から」『日仏教育学会年報』22、日仏教育学会、2016年、61-71頁。
- (2) デュルケームの著作からの引用は略号によって示し、イコール以降に邦訳の頁数を示した。略号は末尾のデュルケーム著作引用文献欄を参照のこと。
- (3) 次を参照。宮島喬「フランス社会学派と集合意識論：歴史における『心性』の問題にふれて」『思想』663号、岩波書店、1979年、169-187頁。平田前掲論文、2016年。
- (4) 平田前掲論文、2016年。宮島喬もマルク・ブロックの「心性」という概念は「デュルケーム社会学の『集合意識』と一定の系譜関係に結ばれているように思われる」と述べている。宮島前掲論文、170頁。宮島の示唆したデュルケームの「集合意識」とブロックの「心性」とのつながりを歴史教育という観点から実証したものが平田同論文（2016年）である。
- (5) 例えば、中久郎「『集合意識』の存在構造」『大谷学報』45（1）、大谷学会、1965年、1-16頁。宮島喬前掲論文、1979年。宮島喬「デュルケーム社会学理論の研究」、東京大学出版会、1977年。中島道男「デュルケーム社会学における歴史学の位置とその意義」『社会学評論』33（1）、日本社会学会、1982年、48-63頁。清水志志「デュルケームにおける『個人意識』：内的集合意識とハビトゥスの比較」『日仏社会学学会年報』12、日仏社会学会、2002年、103-121頁。原田彰「デュルケーム教育理論の研究」、溪水社、1991年。Georges Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*. Tome II: *Antécédents et perspectives*, PUF, 1969. Kenneth Smith, *Émile Durkheim and the Collective Consciousness of Society*, Anthem Press, 2014. James Ridenour-Jones, *The Importance of the Concept of Conscience Collective in Emile Durkheim's Thought: A Theoretical and Historical Analysis*, *Top SCHOLAR*, Western Kentucky University, 1994. etc.
- (6) 小関藤一郎「解説」、エミール・デュルケーム、小関藤一郎・川喜多喬訳『モンテスキューとルソー』、法政大学出版局、1975年、300頁。
- (7) Talcott Parsons, *Social Structure and Personality*, The Free Press, 1970, p. 2. T・パーソンズ、武田良三監訳『社会構造とパーソナリティー』、新泉社、2001年、6頁。
- (8) 中久郎前掲論文、15頁。
- (9) 例えば、ローレンス・コールバーグ、岩佐信道訳「道徳教育の基盤としての道徳性の発達段階」『道徳性の発達と道徳教育』、麗澤大学出版会、2014年。これはコールバーグが日本で行った三つの講演を邦訳したものである。この他に、Philip Wexler and Paul Stein, 'Durkheim, Social Revitalization, Education and Religion', Geoffrey Walford and W. S. F. Pickering eds, *Durkheim and Modern Education*, Routledge, 1998, pp. 210-220. P. ヴェクスラー、P. ステイン「デュルケーム 社会的再生／教育／宗教」ジェフェリー・ウォルフォード、W. S. F. ピカリング編、黒崎勲・清田夏代訳『デュルケームと現代教育』、同時代社、2003年、305-322頁。Talcott Parsons, 'Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social System', Kurt H. Wolff ed., *Émile Durkheim 1858-1917*, Ohio State Univ. Press, 1960, p. 127. ect.
- (10) 夏苺康男「デュルケームの『社会』概念の研究」『社会学論叢』85、日本大学社会学会、1982年、pp. 44-62。

- (11) Georges Gurvitch, *op.cit.*, pp. 4-5.
- (12) *ibid.*, pp. 197-198.
- (13) 宮島前掲論文, 1979年, 174頁。
- (14) 平田前掲論文, 2016年, 68頁。ここで筆者は、「ユダヤ人差別の体験やドレフュス事件は、マイノリティーの側からすると抗えない集合意識の存在を実感する体験となったことであろう」と集合意識を社会意識と混同した記述を行った。この一文を誤りとして訂正したい。
- (15) 例えば, Marcel Fournier, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Fayard, 2007. 宮島前掲書, 1977年。夏苺前掲論文。など。
- (16) 平田文子「デュルケーム社会的連帯論における道徳的原理：『ユダヤの本質』に注目して」『教育哲学研究』117号, 教育哲学会, 2018年, 62-79頁。この論文で筆者は, デュルケーム研究者が今まで不可解としてきたデュルケームの「人格尊重」の概念をユダヤ教思想との関係から検証した。その他に, 平田文子「デュルケーム道徳理論の実践的性格：新正統派ユダヤ教との関係に着目して」『日仏教育学会年報』23, 日仏教育学会, 2017年, 49-59頁。
- (17) この他にマルセル・フルニエ (Marcel Fournier)。Marcel Fournier, *op.cit.*, p. 290.
- (18) Christian Lazzeri, « Spinoza et Durkheim », André Tosel, Pierre-François Moreau, Jean Salem eds. *Spinoza au XIXE siècle*, Sorbonne, 2008 pp. 269-280.
- (19) Donald A. Nielsen, *Three Faces of God : Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Émile Durkheim.*, p. 81.
- (20) 手島勲矢『ユダヤの聖書解釈：スピノザと歴史批判の転回』, 岩波書店, 2009年, 3-4頁。
- (21) 同書, 4-6頁。
- (22) ヒルデガント・ファイデル＝メルツ, 土屋勝彦訳「ユダヤの学習」, ユーリウス・H・シュeps編, 石田基広, 唐沢徹, 他訳『ユダヤ小百科』, 水声社, 2012年, 183-187頁, 184頁。
- (23) 手島前掲書, 137-138頁。
- (24) ミシュナー, タルムードは口伝律法の存続が危ぶまれ, 文字にして残されたものである。
- (25) 他者との共同の学びの中で他者を人格ある存在として敬う。この人格尊重の精神こそが神との交流をつくり神の存在する世界をつくる。この神との応答関係の思想は「ユダヤの本質」と言われる。次を参照。ヒルデガント・ファイデル＝メルツ, 土屋勝彦訳「ユダヤの学習」, ユーリウス・H・シュeps編, 石田基広, 唐沢徹, 他訳『ユダヤ小百科』, 水声社, 2012年, 183-187頁。Pinchas Hacothen Peli, *Torah Today*, 1987, p. xii. ピンハス・ペリー, 手島勲矢・上野正訳『トーラーの知恵：現代を生きるためのユダヤ人の聖書観』, ミルトス, 1988年, 15頁。並木浩一「旧約聖書の思想的構造」長尾雅人, 井筒俊彦編『ユダヤ思想1』, 岩波書店, 1988年。
- (26) 市川裕「タルムード期のユダヤ思想」前掲長尾雅人, 井筒俊彦編『ユダヤ思想1』, 249頁。
- (27) 手島前掲書, 213頁。
- (28) 同書, 214-218頁。
- (29) スピノザ, 吉田量彦訳『神学・政治論』下, 光文社, 2014年, 80-81頁。
- (30) 同書, 83頁。
- (31) ドイツのプロテスタント旧約聖書研究者ユリウス・ヴェルハウゼン(1844-1918)を中心に19世紀に盛んとなった聖書研究上の立場の一つ。写本などの研究から, 失われた聖書の原本を回復する本文批評を前提として, 聖書の各書の性質, 著者, 著作年代, 場所, 著作方法などを研究する。
- (32) 手島前掲書, 227頁。
- (33) A. J. ヘッシェル, 森泉弘次訳『マイモニデス伝』, 教文館, 2006年。嶋田英晴「ユダヤ教徒の危機の時代におけるマイモニデス」『宗教研究』88巻別冊, 2015年, 271-272頁。
- (34) デュルケームは集合意識と共通意識を同じ用語としている (DT pp. 46-47=140-141頁)。
- (35) 平田前掲論文, 2018年。

デュルケームの著作（引用文献・略号）

*（ ）内は初刊年度。訳については既刊の邦訳を参照し適宜改訳した。

EP : Emile Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France*, PUF, 1969 (1938). エミール・デュルケーム, 小関藤一郎訳『フランス教育思想史』, 行路社, 2002年。

RM : Emile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, (1894). デュルケーム, 宮島喬訳『社会学的方法の規準』, 岩波書店, 1997年。

EM : Émile Durkheim, *L'Éducation morale*, PUF, 1974 (1922), p. 236. (1922)は初版年度。エミール・デュルケーム, 麻生誠・山村健訳『道徳教育論』, 講談社, 2014年, 447頁。1902年～1903年に行われたソルボンヌでの講義案。その後幾度もこの講義案をもとに講義は行われた。

DT : Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Félix Alcan, 1922 (1893). エミール・デュルケーム, 井伊玄太郎訳『社会分業論』上下巻, 講談社, 1989年。次の翻訳も参考にした。デュルケーム, 田原音和訳『社会分業論』, 青木書店, 1988年。