

# 共和国の科学と道徳

## —19世紀フランス社会思想の探求（二）

北 垣 徹

### 1. はじめに

前稿でわれわれは、19世紀フランスにおいて道徳の問題がいかに考えられてきたかを、「道徳衛生」や「道徳連帯」の概念を手がかりにしながら検討してきた<sup>1</sup>。すなわち、衛生や道徳に「道徳」という形容詞が付されることで、どのような思考領域が開かれたか、またそうした領域が社会的なものの思考領域といかに重なるのかを検討してきた。本稿ではこうした道徳の問題を、今度は当時の科学にかんする言説のなかで捉え、別の角度から光を当ててみよう。実際、19世紀後半にフランスで成立する第三共和政は世俗化を旨とし、そこでは道徳と科学のあいだの密接な繋がりが求められた。宗教から解放され、科学に基づいた道徳こそが共和政を支えるものであり、そうした科学的道徳を共和政は創出し、人々に広めていかなければならないと考えられたのである。こうした科学と道徳のあいだの結び付きはしかし、それほど簡単に確立されるわけではない。当時の進展する科学思想を背景にして「自然道徳」ということが唱道されようとも、道徳を自然のものとして見いだすにはたえず困難が付きまとう。道徳をめぐる宗教と科学の争いは、両者がはっきりとしたみずからの境界を画定しつつ、前者から後者にその覇権が譲り渡されることで決着が付くと単純に言い切れない。科学は宗教から道徳を解放しようとし、道徳から宗教的なものを一掃しようとするが、そのなかでむしろみずからが宗教的なものを抱え込まずにえられないのである。宗教的道徳から科学的道徳の移行はそれほど容易ではなく、また科学と道徳の結び付きもそれほど自然のものではない。科学も

---

<sup>1</sup> 拙稿「道徳の在処を求めて——19世紀フランス社会思想の探求（一）」『西南学院大学フランス語フランス文学論集』no.46, 2005.

道徳も、たえず宗教的なものの回帰に脅かされている。本稿で科学的言説における道徳の問題を扱うなかで明らかにしたいのは、宗教と科学のこうした逆説的關係である。

具体的な検討に入る前にまず、当時の科学と道徳をめぐる全般的状況を振り返っておこう。科学にかんじていえば、19世紀後半は金属・化学産業が到来する時代であり、こうした産業を支える化学研究が進んだ時代である。科学革命の17世紀や啓蒙思想の18世紀と異なり、産業革命を経たこの時代においては、科学が何よりもその応用において強い力を発揮することが明らかとなり、科学と技術のあいだの強い結び付きはもはや自明のものとなっている。また世紀の前半から電気と磁気を同じものとして捉える電磁気学の研究も進み、産業におけるその応用も視野に入っている。レントゲンによるX線の発見、マリーとピエールのキュリー夫妻によるラジウム・ポロニウムなどの放射性物質の発見も、未知の物質が社会に大きな変化をもたらす予感を人々に抱かせる。またコッホやパストゥールによる細菌の発見は、感染症にたいする衛生の発展を促し、コレラや結核に苦しめられたこの時代に大きな恩恵をもたらす。そしてダーウィンやヘッケルの進化論は、たんに生物学の理論にとどまるものではなく、まさに人々の社会観や世界観を揺るがすものとして、広く人々のあいだに浸透していく。すぐ後でみるように、道徳の問題もこの理論の影響から無関係ではなくなるだろう。

このように当時において科学は技術と結びつき、その応用において産業界にもたらす成果を期待されたために、国家の手において科学研究が要請されるようになった。それはとりわけ、普仏戦争の敗北の後、ドイツとの軍事面における競争に敏感であらざるをえないフランスにおいては顕著である。実際この時代には、文系領域を含めた高等教育・研究システムは拡大し、いくつかの突出した大学や高等研究所が現れ、また科学の職業化が進展していく。

他方で道徳についていえば、これは抽象的で思弁的なものではなく、具体的で実践的な問題として、またきわめて政治的な問題として扱われるようになる。普仏戦争の混乱と敗北のなかで始まった第三共和政は、いわば状況の産物として誕生したもので、当時の共和派にとってみれば、共和政の形式を備えたものであるが、その本質を伴うものではない。共和派の目指すべきものは、形式としての共和体制 *régime républicain* ではなく、本質としての共和道徳

morale républicaine でなければならない。それはとりわけ、カトリック勢力との対抗関係のなかで、ライックな（世俗の、非宗教の）政治体制を構築しようとする際に、より重要性を帯びる課題となる。共和派とカトリック勢力との対抗関係は、1890年代のいわゆる「ラリマン」（ローマ教会による共和政支持政策）期の緩和を挟んで、80年代と1900年代は激しさを増す。そのなかで1880年代の無償・義務・<sup>ライシテ</sup>世俗という教育原則の確立、エミール・コンブによる無認可修道会の閉鎖、1905年の政教分離法の制定などの政策が相次ぐ。第三共和政はいわば偶発的な要因によって産み出された政治体制であるが、時代を経るに連れて、議会制度の確立、基本法（憲法）の制定、教育制度の整備、福祉国家の建設、労働条件の改善などの施策を繰り出し、形式的には着実にその基盤を固めていくかにみえる。しかしその内実においては、カトリック勢力との緊張は強まったり弱まったりしながらも常に続き、拡張の一方であった植民地政策はいつしか行き詰まりを見せ、ブーランジェ危機やドレフュス事件に端的に現れたように、国民統合はたえず潜在的な危機を抱えている。こうした危機を乗り越えるために、共和政の政治体制下でもなお、真に共和的な道徳を求める動きが存在し続けたのである。

このような共和道徳が宗教による道徳とは一線を画するために、科学を抛り所にしようとしたことは想像に難くない。カトリック道徳に替わる新たな科学的道徳が、共和派の目指すべきところとなる。このように道徳と科学が結び付き、そうしてできあがった科学的道徳が共和政と結び付く。「共和政は可能なかぎり自由な知の発展に必要な条件であると同時に、知の応用とその道徳への組み込みを共和政の生存と存続のための条件にする体制である」とクロード・ニコレはいう<sup>2</sup>。共和政が科学を推進し、その結果進展した科学は道徳の基礎となり、そうして生まれた科学的道徳が共和政を支えるための条件となる。このように共和政と科学＝道徳は相互依存関係にあり、したがってこの関係のなかで道徳は、きわめて強い政治性を帯びた問題となる。

こうした一般的文脈を踏まえうえて、以下の章でわれわれは個別の論者を

---

<sup>2</sup> NICOLET, Claude, *L'idée républicaine en France (1789-1924) : Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1982 (rééd., 1994), p.311.

取り上げながら、より具体的な議論を検討していくことにしよう。まずは科学の側から道徳の方へ接近した人物として、ラネサン（第2章）とベルトロ（第3章）という二人の科学者を対象とし、またベルトロとの関連で、宗教的立場から科学的道徳に反発した文学者ブリュヌティエールも取り上げる。ついで、ベルトロの友人ではあるが、科学観においてはかなり異なるルナンに焦点を当て、科学と宗教の相即的な関係を垣間見る（第4章）。さらには、数学者として自然科学に近い立場にありながら、科学的道徳は成り立たないと考えたポワンカレの議論を瞥見する（第5章）。そして最後に、実証科学として成立しつつあった社会学のなかで、宗教現象に接近しようとするデュルケーム（第6章）、また科学から離れた地点で道徳の基盤を見いだそうとするブーグレ（第7章）の議論を検討する。

## 2. 自然道徳：ラネサンの進化論

第三共和政期において、職業的科学家でありながら共和派としての政治活動も行い、科学的な道徳を構想した典型的人物として、ジャン＝ルイ・ド・ラネサンがいる。ラネサンは1843年に生まれ、まず医者・博物学者としての経歴を歩み、後に政治家に転じる。政治家としては、強い共和的信念をもつ急進党議員として活躍、とりわけトンキン総督などの職を通じてフランスの植民地政策に深く関与し、またワルデック＝ルソー内閣時には海軍大臣も務める。1919年に死去するまで、医学・博物学にかんする専門書の他、進化論をベースにして社会について論じた啓蒙書や、多くの植民地論<sup>3</sup>を残している。

---

<sup>3</sup> LANESSAN, Jean-Louis de, *L'expansion coloniale de la France : étude économique, politique, géographique sur les établissements français d'outre-mer*, Paris, Alcan, 1886 ; *Principes de colonisation*, Paris, Alcan, 1897 など。ラネサンは若くして西アフリカ地域を訪れ、その後北アフリカや中央アフリカ、中東、インド、インドシナ半島、マダガスカルなどに赴き、とりわけインドシナ半島では深く植民地政策の実務に携わった。こうした経験を元にした植民地論は豊富な事実を含む浩瀚なものであり、とりわけ1886年の著作は千ページを越える大冊である。彼の植民地論は、略奪や奴隷制には強固に反対し、現地の習慣や風土は尊重せねばならないとする、いわゆる「ソフト」な植民地主義である。しかし、彼の「科学」から帰結するところの人種や文明の優位に基づき、フランス人が世界のあらゆる地域で植民地を拡張していくことの正当性には、何らの疑いもっていない。

1908年の著作『自然道徳』では、科学者であり共和派の政治家でもあったラネサンの道徳観が端的に示されている。カトリック勢力に対抗し、ライシテ（世俗性＝非宗教性）を称揚する共和派の政治信条から、彼ははっきりと無神論の立場をとることを明言する<sup>4</sup>。宗教的道徳や形而上学的道徳は、個人の内では善悪の判断を行う主体として、魂や自由意志を必要とする。この点においては、キリスト教道徳もカント道徳も同じである。魂や自由意志とは、神のような性質を分けもつ超越的で非物質的なものとされるため、科学的見地からすればその存在は否定されなければならない<sup>5</sup>。またキリスト教道徳によれば、原罪を背負った人間が救われるには、司祭の準備した礼拝を実行し、司祭の施す秘蹟を受けなければならないとされるが、詰まるところこうした道徳とは司祭のエゴイズムに過ぎないと喝破する。

他方でラネサンは、みずからの立場を「唯物論的・進化論的決定論」<sup>6</sup>として規定する。この立場からすれば、道徳の基礎はもはや宗教や形而上学ではなく、科学、とりわけ生物学に求められなければならない。道徳はもはや思弁や直観によって導かれるのではなく、外的な客観的事実の観察によって導かれる。ラネサンによれば、道徳性においては人間と他の動物は連続しており、人間以外の生物においても家族愛や無私的行為は存在する。したがって道徳の源泉は、人間だけがもつ神などの形而上学的観念のなかにではなく、生物としての人間が他の生物と共通に有する行動のなかに、すなわち食物摂取や再生産、活動の欲求や情念などに求められなければならない。博物学者ラネサンは、人間以外の動物が示す道徳性の豊富な実例を引き合いに出しながら、そうした動物と人間との道徳における連続性を示し、それを「自然道徳」の名のもとに描き出す。

こうした人間と動物に共通する道徳は、ラネサンによれば、かならずしも利己主義 *égoïsme* 的なものとはならず、必然的に愛他主義 *altruisme* 的要素を

---

<sup>4</sup> ラネサンによればダーウィンは有神論者 *théiste* であり、自分はその点ではダーウィーン主義者ではないと述べている。ラネサンはむしろみずからのことを、たえず「ラマルク主義者」として規定している。

<sup>5</sup> LANESSAN, Jean-Louis de, *La morale naturelle*, Paris, Alcan, 1908, pp.65-66.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.78.

含む。たんに自己保存のための食物摂取ということからすれば、道徳は利己主義的なものになるが、再生産や活動の欲求ということから、他の個体への配慮が生まれ、道徳は愛他主義的になる。進化論者としてのラネサンは、「生存闘争」の機制で生物の進化を捉えるが、しかしその過程において「協同 association」の機制も生じる点を強調している。まずラネサンは、生存闘争を3段階において考えている。すなわち、1) まず個体の保存を確保するための、生命のための闘争があり、2) ついで同じ社会集団内の他のメンバーにたいして優位に立つための、個人間の競争があって、3) そしてある社会集団が他の社会集団にたいして優位に立つための社会集団間の競争があるとするので。一方ではこの3つの段階から、他の生物にたいする人類の特殊性が示される。つまり1) の闘争はすべての生物に、2) の闘争も一部の生物に見られるが、3) の闘争が行われるのは人類においてのみであるというのである。他方でこれらは、人類の歴史的な段階にも対応しているということを強調する。進歩の要因は人類史においてさまざまに変わってきており、かつては個人間の競争が進歩を生みだしたが、現代では集団間の競争が進歩を生みだしている。したがってラネサンの結論によれば、個人間の競争を強めるような社会政策を行っても、進歩というのは生まれない。また現在においては3) の闘争が進歩を生み出しているにせよ、次第にそれは「力」によるものではなくなっているとも彼は述べている。個人の利己主義が集団の利己主義に取って代わったが、最終的には集団の利己主義も乗り越えられるべきだと考えるのである。

この段階において出てくる重要なラネサンの理念が「協同＝アソシアシオン」である。例えば彼は1897年の『民主的共和政』のなかで、次のように述べている。「生物は相互に助け合い、闘争のために団結するという条件においてのみ、自然によって運命づけられている生存闘争において勝利することができる。同胞のそれぞれにも社会全体にも何ら借りがないにしても、全員が互いに助け合い団結することに誰もが関与しており、そうすることで周囲を取り巻く破壊の諸原因によりよく抵抗することができるのである」<sup>7</sup>。この「闘争のため

---

<sup>7</sup> LANESSAN, Jean-Louis de, *La république démocratique : études sur la politique intérieure, extérieure et coloniale de la France*, Paris, Colin, 1897, p.302.

の協同」という理念は、1881年の『ダーウィンの学説、生存闘争および闘争のための協同についての研究』以来、彼のいくつかの著作を通じて繰り返し現れることになる。ラネサンによれば、ダーウィンは自然における闘争の側面を強調しすぎている。これにたいして、生物界における相互依存・相互扶助の面に注目しなければならず、最終的に進歩を保証するものは闘争よりも協同だとラネサンはいうのだ。したがって利己主義から発しながらも、自然道徳は最終的により愛他主義的な面をもつようになり、強い社会感情を帯びることになるとされるのである。

他方でラネサンは、自然道徳は遺伝しないという点も強く主張している。この点もダーウィンと異なる点で、『種の起原』や『人間の由来』の著者は道徳感情の遺伝を信じたが、『自然道徳』の著者によれば、道徳感情は生得的にもたらされるものではなく、誕生後に後天的に身につけるしかない。ここからラネサンは、「道徳教育」という問題に強く焦点を当てることになる。人間の道徳性においてより大きな影響をもたらすのは、遺伝なのか教育なのかという問題は、当時盛んに議論された問題である。それは別のかたちで定式化するならば、人間の精神活動においてどこまでが生得的に決定されており、どこからが教育や環境によって後天的に決定されるかという問題となる。例えば「知能は遺伝するのか」という問題について、『心理学的遺伝』の著者である心理学者のテオドール・リボーは、脳という器官が遺伝するならば、その機能である知能も遺伝すると考える。これにたいしてラネサンは、脳という器官は遺伝するが、その機能である知能は、生後の脳の発達に依存し、必ずしも遺伝するとは限らないと反駁する<sup>8</sup>。また「本能は遺伝するのか」という問題についてダーウィンは、狩猟犬が獲物を追いかけるという行動のように、本能は遺伝すると考える。これにたいしてもラネサンは、本能は遺伝しないと反駁し、遺伝するのはたんに器官とそれによって決定される欲求だけであり、それらに基づいて同じような行動は可能になるが、そのためには特別の教育が必要であると主張する<sup>9</sup>。

---

<sup>8</sup> *La morale naturelle, op.cit.*, p.232.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp.234-237.

またより具体的には、この頃専門の学問分野を越えて一般の議論の対象となった問題として、「窃盗や殺人、放蕩、アルコール中毒などの犯罪や行動にかんして、郊外のごろつきとパリのブルジョワのあいだで、遺伝的な素質の違いがあるのか」という問題がある。イタリアの有名な犯罪学者ロンブローゾであれば、彼の「生得的犯罪者」の概念をもとに、この問にたいして然りと答えるであろう。あるいはそれは、先のリポーでも同様であり、これは当時においてかなり広く共有されていた見解である。これにたいしてラネサンは否と答え、あるのは環境や教育による影響のみであるとする。ただここで注意しなければならないのは、生体組織の遺伝を認める延長上で、それに付随する何らかの傾向性もラネサン自身暗に認めている点である。例えば「多血質、リンパ質、神経質」のように、生理学者が「気質 *tempérament*」、心理学者が「性格 *caractère*」と呼ぶところのものは遺伝し、それが暴力や狡知のような行動を引き起こすこともあると述べている<sup>10</sup>。また、モレルからマニャンに至る流れのいわゆる「変質 *dégénérescence*」論を受け入れ、身体的疾患だけでなく精神的疾患も遺伝によって受け継がれる点には疑問を差し挟んでいない<sup>11</sup>。

しかしながらそれでも、そうした気質や性格と行動のあいだに必然的な連関はなく、また変質も必ずしも道德性に結びつくわけではないとラネサンはいう。彼はこのことを例証するために、両親が犯罪に手を染めるような不道德な家庭に生まれ、「道徳的に見捨てられた *moralement abandonné*」子供たちも、立派な家庭に引き取られて育てられると更正する例を、公的扶助の統計を引き合いに出しながら示す<sup>12</sup>。そしてラネサンは、最終的に次のようにまとめている。「人類において遺伝するのは、動物においてと同様、生体組織とそれによって決定される欲求、また生体組織の被る完成や変質だけであって、親の有していた道徳的な長所や悪徳は遺伝されない。ただ、欠陥をもつ世代 *générations tarées* が長く続けば続くほど、そこから出てくる個人の身体的欠陥 *tares physiques* も大きくなり、その結果それを消滅させるのもより困難になる。しかしながら、身体や知能、道德に関わる教育の力はきわめて顕著であり、痴愚や白

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.242.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp.245-246.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp.246-247.



痴の者も早い時期から決まった食餌療法やきわめてまめな身体世話のもとに、また知能の段階的な教育のもとにおくことで、きわめて大きな割合で彼らを改善することができるようになってきた」<sup>13</sup>。

ここで使われている *tare / taré* という名詞／形容詞は、医学固有の変質論というよりも、広く一般に用いられていた語彙であるが、これらはしばしば身体的欠陥と精神的欠陥の両方を含意し、またそれらが遺伝的に世代にわたって受け継がれていくというニュアンスを含んでいる。こうした語彙を用いて語るラネサンにおいて、何が遺伝し何が遺伝しないのかという線引きは、結局のところかなり曖昧にならざるをえない。遺伝学的知識がそれほど発達しておらず、獲得形質の遺伝も広く信じられ、まだメンデルの法則でさえもあまり知られていなかった時代状況を考慮するならば、これは仕方のないことであろう。ラネサンの見解の科学的正当性はさておき、ここで確認しておきたいのは、身体が遺伝し精神は遺伝しないという単純な図式にはなっていないという点である。身体と精神が連続して把握されているかぎり、身体が遺伝するならば、それに付随して精神のある部分も遺伝することになる。また教育が介入するのは、後天的に変わりうる精神面だけであって、遺伝によって受け継がれる身体面に教育は介入しないというわけでもない。先の引用からも明らかのように、教育は精神面と身体面の両方に介入し、いわゆる知育と体育の両方を含むものである。むしろ重要なのは、こうした教育につねに「道徳的 *morale*」という形容詞が付されている点である。『自然道徳』のなかで、先の引用を含み、これまで述べてきた中心的なことがらが述べられている第10章は、そのタイトルが「遺伝と道徳教育」となっている。このことから分かるように、「道徳教育 *éducation morale*」とは教育の一分枝、つまりさまざまな項目のなかのひとつとして道徳を教える教育というよりも、むしろ教育一般を指す言葉として使われている。このようにラネサンにとって道徳教育とは、教育の本質を指す言葉であり、教育とはすべて道徳的なものであることを示している（あるいは、道徳とは何よりも、生得的なものではなく教育されるものであることを示している）。前稿でわれわれは、19世紀フランスにおいて道徳<sup>モラル</sup>の領域が社会的な領域として

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp.248-249.

成立したことを示した。そして社会的な領域とは、身体と精神とを、私的なものと公的なものとを、接合しつつ分節する場であることを示した<sup>14</sup>。こうした場において展開されるものが、まさしく道德教育なのであり、ラネサンが遺伝を重視する見方を強固に退けるのも、まさにこうした場を拡張し、そこで展開する道德教育に正統性を与えるためなのである。

このようにラネサンの自然道德から必然的に導かれる道德教育とは、具体的にはどのようなものであろうか。彼は道德と同様に教育も、人間と他の動物とのあいだには連続性があり、動物間における教育も、人間による動物の教育も、人間間における教育と変わらないとする。そして人間でも他の動物でも、生まれつきの子供は利己主義的であり、愛他主義は後天的に獲得されるもので、教育の結果に他ならないとしている。ラネサンによれば、他の動物に較べて人間の教育の余地はとりわけ大きく、その説明のために彼は、「模倣 imitation」や「催眠 hypnotisme」「暗示 suggestion」の用語を導入する。つまり教育とは詰まるところ、模倣や催眠、暗示に他ならず、どんな子供も頻繁に模倣を行い、きわめて催眠や暗示にかかりやすいというのだ<sup>15</sup>。よく知られているように、「模倣」は当時タルドをはじめとして社会現象の説明のために盛んに用いられた概念であり、また「催眠」や「暗示」は1880年代以来、パリ学派とナンシー学派の精神医学者で議論が闘わされた時の中心的概念であった。もともと医者であったラネサンは、こうした概念を手がかりとして、教育の言説を医学の言説に接近させていく。こうした教育＝医学的言説を端的に表す言葉が、前稿でも触れた「道德感染 contagion morale」である<sup>16</sup>。教育による影響が広がっていく様が、あたかも伝染病が広がっていくかのように捉えられるのである。ラネサンによれば、道德感染の危険は義務教育の導入とともに高まる。つまり階級に関わりなく不特定多数の子供が学校に来るようになると、道德的に劣った家庭の師弟による影響が他に広がる怖れもあるというのだ。そのため、道德感染への防衛として、ラネサンは家庭における早期教育の重要性を主張し、また「道德選択」の必要性、つまり与えるべき教育以外の影響を避ける必要性を強

<sup>14</sup> 拙稿「道德の在処を求めて」、*op. cit.*, p.50-51.

<sup>15</sup> *La morale naturelle, op. cit.*, p.266.

<sup>16</sup> 拙稿「道德の在処を求めて」、*op. cit.*, p.48.

調する。より具体的には、学校や学級の数をできるだけ増やし、少数の教育者の影響だけを受けるようにする必要があると述べている<sup>17</sup>。

教育内容に関しては、教理問答のように、道徳を教義や理論として教えるのは無益であり、教科書も必要ないとラネサンはいう。大事なものは、社会のさまざまな成員と接触する経験によって、道徳的な感情を呼び起こすことである。当時重視された「実物教育 *leçon de choses*」のように、抽象的理念を排して、具体的な事物の観察と、それを直接に体験する経験が重視される。ラネサンによれば「一言でいうなら、あらゆる教育施設やあらゆる宗教寺院で行われているように、道徳をたんなる理論的、哲学的、宗教的な教義として提示すべきではなく、事実と経験に依拠した観察の科学として、自然史のたんなる一分野として提示すべきである」<sup>18</sup>。同時に彼は、感情教育の必要性にも言及している。社会性を養うためには、怒りや憎しみの感情を抑え、明るく愛情豊かな感情を養わねばならない。情念を抑制するのではなく、情念を生じさせない必要があり、そのためには、ある程度情念を満たしてやる必要があるというのである。

以上のようにラネサンは、医者・博物学者としての立場の延長で、この頃先端的な思想であった進化論を政治の場に持ち込み、きわめて世俗的な道徳の構築や普及に尽力した。当時において彼はけっして例外的な存在ではない。よく知られているように、第二帝政期から第三共和政期かけて、共和派内で医者や生物学者の果たした役割は大きく、ラネサン以外にも、ラスパイユやリトレ、クレマンソー、ポール・ベール、エミール・コンブラがいる<sup>19</sup>。したがってラネサンの自然道徳も、けっして特異な発想から出てきたものではなく、この時代の共和派において一定の範囲で共有されていたものといえるだろう。

### 3. 科学の破綻：ベルトロとブリュヌティエールの論争

今度は、やはり科学者で政治家としても活躍する人物であるが、ラネサンと

---

<sup>17</sup> *La morale naturelle, op.cit.*, pp.270-271.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.283.

<sup>19</sup> Cf. ELLIS, Jack D., *The physician-legislators of France : medicine and politics in the early Third republic, 1870-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

は別のかたちで道徳の問題を構想するマルスラン・ベルトロを取り上げてみよう。ラネサンより十数年年長のベルトロは1827年パリ生まれ。リセ時代には、次の章で取り上げるエルネスト・ルナンとの交友がある。第二帝政期に、コレージュ・ド・フランスや薬学高等学校で教鞭をとるかたわら、合成化学、高分子化学、熱化学、酵素の研究などの化学研究に従事。1863年、ベルトロは30代の若さで医学アカデミーのメンバーに迎えられ、1867年にはヴィクトール・デュルイらとともに高等研究院の創設に協力、創設後は物理化学部門の長を務めるに至る。またこの頃からすでに、ナポレオン皇子やマチルド皇女らとの交際があり、政界とのつながりをもっていた。しかしベルトロが政治に深く関わるようになる転機は、1870年の普仏戦争である。このとき彼は国防科学委員会の委員長として、大砲・火薬・ニトログリセリン・ダイナマイトの製造に携わり、また共和政下においても、1876年には火薬硝石諮問委員会、78年には爆発物委員会のメンバーを務めている。同時に、教育行政にも関与するようになり、1876年に高等教育局長、78年には高等教育問題研究協会のメンバーとして、古典的な文学教育を批判し、実証的な自然科学教育および職業教育を唱道する。以降、着実に政界の経歴を歩み、1881年には終身上院議員に、86年にはゴブレ内閣で公教育大臣に就任、このときアルジェリアを公式訪問し、アルジェでの高等研究院設立にも尽力している。そして1895年には、ブルジョワ内閣で外務大臣の職も務めることになる。他方で、1873年来科学アカデミーのメンバーであったが、89年にはパストゥールの後継として科学アカデミー終身幹事に就任、95年パストゥール死去の際に追悼演説を行ったのもベルトロである。1907年に自身が亡くなったときには、国葬に付され、パンテオンに埋葬される。今日ではあまり知られていないが、当時においては化学者としても政治家としても傑出した人物であり、共和派の大物エリートといえよう。ただ帝政下でナポレオン家との交際があるところなど、彼の共和信条には一貫したところがないようにも思われる。

ともあれ、1897年の著作『科学と道徳』において、共和派としてのベルトロは自身の科学観・道徳観をはっきりと示している。まず彼もラネサンと同様、宗教と科学を対比させ、前者を絶対的ドグマないし形而上学として斥け、後者のもつ物質的力、およびその道徳への影響を強調する。ベルトロによれば「科

学は長いあいだ禁じられ、中世のあいだずっと迫害を受けてきたが、今日においては、それが人間にもたらした奉仕のおかげで、その独立を獲得した。科学は神秘主義者が行う否定を軽蔑することができる。若者はこの誤った導きを拒否した。神秘主義者の言葉がもつ誘惑や、彼らの信念の誠実さがどのようなものであれ、若者はより高度でより確実な、またより寛容な確信を自分たちのものとして公言している。いわゆる科学の破産なるものは、科学的精神とはなじみのない人たちの幻想であるということが分かっているのである。科学は、その名において17、18世紀以来自然哲学者が行ってきた約束を果たしていることが分かっているのである。当時以来、いやそもそも歴史のはじめから、科学のみが数々の民族の生活における物質的および道徳的諸条件を変化させてきたのである」<sup>20</sup>。引用中にある「科学の破産」については、すぐ後で触れよう。ベルトロはこのように、科学が物質的および道徳的諸条件を変化させる唯一の担い手であるとし、その普遍性・普及性を強調している。そしてさらに「科学は今日において、とりわけ西洋の諸国民においてその影響力を発揮しているが、最終的には地球上の全範囲にわたって、安寧をもたらすその支配力を拡大していくであろう」<sup>21</sup>と述べることで、彼の植民地政策擁護が導きだされる。先に公教育大臣を経て外務大臣の職に就くベルトロの経歴を紹介したが、これはジュール・フェリー同様、当時のエリート共和派植民地主義者にとっての典型的経歴である。

このようなベルトロの普遍的科学主義は、一般に広まっている科学のイメージとさほど異なるところはなく、それほど特異なものではないようにみえる。しかし仔細に検討するならば、彼の科学観もある特徴的な性格を有していることが分かる。まずベルトロは、科学と「合理主義 *rationalisme*」とを厳密に区別していることに注意せねばならない。彼にとって科学とは、方法とア・ポステリオリな観察に基づくものであり、ア・プリオリな論理の演繹を指すのではない。その点において、後者に依拠する古代ギリシアの哲学者たちは合理主義者であって、実験や観察を行う科学者ではない。彼はこうした視点から近代の

---

<sup>20</sup> BERTHELOT, Marcelin, *Science et morale*, Paris, Calmann-Lévy, 1897, pp.2-3.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.4.

合理主義哲学をも批判し、近代科学の祖はデカルトではないとする。またベルトロによれば、科学は「実証科学 science positive」と「理想科学 science idéale」の二つに区分される。前者は、実験と観察による事実、さらにはその一般的関係を探求し、その結果得られる法則の確認を旨とする。他方で後者は、そうした事実や法則に基づいて、表象やシンボル、さまざまな仮説を整理し、その結果として導きだされる体系の創出を旨とする。この二つの科学を結びつけるのが、彼のいうところの「方法 méthode」なのである。

そしてベルトロはこうした科学的認識論を基礎に据えた結果、いわゆる「不可知論的科学観」とでもよぶべきものに辿り着くことになる。つまり科学による探求は決して物事の本質や本性の探究ではなく、科学が「究極のことば le dernier mot」を発することはないというのだ。やや長くなるが、彼がこの点を的確に述べているところを引用しておこう。「要するに、科学はいかなる地平も閉ざすものではないにしても、それは科学が物事の本質を突き止めようとすることを意味するのではない。物事の本質というこの曖昧な言葉は、神学者たちが自分たちのためになるように用いており、根底にある人間の姿に似せて何かを表象する観念を常に隠蔽しているのである。事物の本質や本性という言葉のかけに、われわれの想像力の偶像が隠されているのである。哲学者たちがこの観念の秩序を純粋なものにしようと努力しても、いかなる個別の属性もしだいに取り除かれていった至高の言葉に、すなわち私たちの固有の精神の鋳型、現実を欠いた型に決して到達することはなかったのである。

「いずれにしても、近代科学を特徴づけるのは、それが理想を構築するなかで不確実性が増大していくことをみずから進んで明言する点である。科学が始源の問題を検討することを拒否するものではなく、また解決を探求するうえで役に立つ唯一の蓋然的なデータをも提供するものであるにせよ、科学はその点にかんして何もかも確証せず、何もかも約束するものではない。産業上の応用規則や個人や社会の行動にあてはめられる道徳規則を、同様の構築によって基礎づけることは、科学にとっては拙速であろう。現実において、われわれは決して絶対原理の名のもとに物事を進めているのではない。なぜなら、われわれのもつすべての原理は、直接的なかたちにせよ隠されたかたちにせよ、観察による事実を負う仮説に基づいているのである。絶対原理からすべてを演繹する

のは、ひとつの幻想である。絶対に依拠すると主張する者は、何ものにも依拠していないのである」<sup>22</sup>。

このようにベルトロによれば、人間の経験を超越した物事の本質を極めようとする宗教は、密かに想像力という人間的なものを滑り込ませるために、必然的に誤謬に陥らざるをえない。宗教のような絶対原理の探求は避けねばならず、科学はあくまでも相対的な言説にとどまるべきである。実は物事の本質の探究を回避するベルトロのこうした姿勢は、より進んだ科学研究を阻害する結果を招くことになった。ジャン・ジャックの指摘によれば「ベルトロの保守的な姿勢は、フランスの原子論における発達の遅れの一因となっている」<sup>23</sup>。つまりベルトロは物質の究極存在としての原子という発想を斥けたために、フランスにおいては原子論や後の量子論が発達せず、この分野における進歩が他国に較べて数十年遅れることになったというのだ。しかしジャックのいうベルトロの「保守的な姿勢」は、科学認識論上のことであり、政治的には当時の共和派イデオロギーに対応するものであった。「絶対・超越・無限」の世界を斥け、「相対・内在・有限」の世界にとどまろうとする態度は、ベルトロのみならず、カトリック勢力との対抗関係のなかで宗教的なものを遠ざけようとする当時の共和派イデオロギー<sup>24</sup>から派生するものなのである。

こうした態度は、有名なサン＝マンデ通りの共和青年同盟の宴会の席でも表明されている。1895年4月5日、ジョルジュ・クレマンソーが組織し、下院議長ユージェーヌ・ブリッソンや公教育大臣レイモン・ボワンカレ、将来の共和国大統領ポール・ドゥメールやガストン・ドゥメルグ、また天文学者カミーユ・フラマリオン、博物学者エドモン・ペリエ、作家のエミール・ゾラらが出席したこの会は、当代の著名な政治家や文化人を含む800名以上集め、ホールからは人が溢れ出す盛況であった。会はまさしく当時を代表する共和派の集まりであり、その目的は「共和政治の基礎として科学を称えること」にあった。この席でベルトロは、真の知識人は「いかなる教理問答を教えることもなく、ま

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp.18-19.

<sup>23</sup> Cf. JACQUES, Jean, *Marcelin Berthelot. Autopsie d'un mythe*, Belin, 1987.

<sup>24</sup> NICOLET, *L'idée républicaine en France, op.cit.*, pp.484-485.

<sup>25</sup> BERTHELOT, *Science et morale, op.cit.*, p.39.

た不変の教義の無謬の代弁者であるとみずからを宣言することもなく」<sup>25</sup>、みずからの言明において謙虚で抑制されていると述べている。しかしこうした謙虚さは、知識人の無能さの表れではけっしてなく、むしろそのことでみずからの名誉を獲得すると、ベルトロは指摘している。

このように科学が事物の本質の探究へと、「絶対・超越・無限」の探求へと向かわない以上、ベルトロは科学の外的な発展を強調せざるをえない。つまり科学は一方においては、産業や農業、軍事、医療などの領域において、より多くの物質的効用をもたらすかたちで発展し、他方においては、国内および植民地における教育・研究機関の拡大と普及によって、人々の知識の向上をもたらすかたちで発展すると述べる。しかし同時に、こうした発展はつねに道徳的な向上をもたらすものである点も強く主張している。科学には固有の教育的美德が備わっており、物質的効用の増大は道徳的効用の増大へと必然的に結びついているというのだ。すでに経歴のところで触れたように、ベルトロは中等教育にかんして、ラテン語・ギリシア語を教える古典教育にたいして科学教育・職業教育の重要性を訴える。例えば数学のような学問も、「真実への絶対的で熱狂的な尊敬の念を人間にもたらし」、道徳的な観点から重視されるべきである。またそれ以上に、物理学や化学、動物学や植物学は「観察と実験の能力」を向上させ、「事物の認識にかんする趣味と、事物の比較にかんする感情」を養うのに貢献する。ベルトロによれば、こうした学問の教育ほど、「謙虚さや真剣さ、堅固さ、確信の明晰さを精神にもたらすのにふさわしいものはない。これらは、精神を虚栄や個人の利益に優るものとし、また義務の概念と密接に結びついているのである。事物について推論し省察する習慣、真実への揺るぎない尊敬、外界の必然的法則を前にして常にしたがうという義務感、これらは精神に消しがたい刻印を残す。これらによって精神は、自然の法則と同様に社会の法則を尊重し、みずからに固有の法とみずからに固有の人身の独立がもつ形式として、諸権利と他者への尊重を考えることに慣れるのである」<sup>26</sup>。

このように、ベルトロはラネサン同様、科学と道徳との強い結び付きを主張し、科学によって他者への尊重や社会への義務感が養われるとしている。しか

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp.116-121.



しながら、彼は科学の道徳性（科学のもたらす道徳的効用）については言及するものの、道徳の科学性（道徳の有する科学的妥当性）についてはほとんど触れない。絶対の探求を回避せざるをえない彼の共和的立場からすれば、どうしてもこの点にかんしては曖昧にならざるをえないのだ。現にベルトロは道徳が相対的なもので、科学の進歩に応じて時代や場所によって変わりうるものであることを認めている。しかしこの点は、同時代においても批判の集まることとなる。すなわちこの点において、批判者から「科学の破産」が宣言されることになるのだ。

「科学の破産 *banqueroute de la science*」ないしは「科学の破綻 *faillite de la science*」とは、この頃右翼によって科学を批判するために、あるいは科学と共和政治との結び付きを批判するために用いられたことばである。とりわけ、このことばはベルトロとブリュヌティエールのあいだで戦わされた論争において用いられた。文学評論や文学史で知られるフェルディナン・ブリュヌティエールは1849年生まれ。1869年から70年にかけて、エコール・ノルマルの試験に失敗するも、この間バリ防衛に参加する。その後両親についてレンヌに行き、そこで法律を学ぶが、1873年にパリに戻り文学に専念。1875年にポール・ブールジェに『両世界評論』の編集者ビュロズに紹介され、以降この雑誌への寄稿を続け、評論活動を行う。1886年には共和派の高等教育局長ルイ・リアールによってエコール・ノルマル講師に任命され、文学史の講義をソルボンヌで行う。1894年アカデミー・フランセーズ会員入会を果たすが、この頃からカトリックへ傾倒し、「科学と結びついた進歩は幻影である」という主張を掲げ、「科学の破産」を宣告する。ベルトロだけでなく、アンリ・ボワンカレやゾラと対立し、またその延長でドレフュス事件の際には、ドレフュス擁護派の知識人と対立する。以降1906年の死に至るまで、個人主義を攻撃して、教会や軍隊など社会紐帯を保証する制度を擁護し続ける。

「科学の破産」のことばは、すでに1880年代にポール・ブールジェによって用いられていたようであるが、1894年以降ブリュヌティエールによって論争的に前面に押し出される。この年彼はローマを訪れ、時の教皇レオ13世を表敬訪問し、そのことについて『両世界評論』に論文「ヴァチカン訪問後」そして「科学と宗教」を発表し、科学の破産を宣告するのだ。ブリュヌティエールによれ

ば、宗教と科学はそれぞれ固有の領域をもっている。すなわち科学は「知る」ことの領域に属するものであり、宗教は「信じる」ことの領域に属するものである。したがって、科学は宗教にとって替わることはできない。科学によって手段は提供できるが、目的は提供できず、それができるのは宗教だけである。また道徳についていえば、道徳性は「知ること」に従属しないため、道徳は科学の領域に属するものではない。それはむしろ「信じる」ことに従属するものであり、宗教の領域に属するものである。したがって科学の進歩に道徳の進歩が伴う必然性はなく、むしろ逆に科学の進歩によって道徳は損なわれるかもしれない。またブリュヌティエールが「科学の破産」という場合、文字通り経済的な意味を伴う場合もある。すなわち、科学の進歩によって新たな兵器が開発され——ベルトロが普仏戦争以来、化学者として兵器としての火薬開発に携わっていたことも念頭におかれている——、その結果戦争は高く付くようになり、平時でも国防費は膨大な額となった。このように科学がまさに財政的な破綻をもたらすと、ブリュヌティエールは指摘するのである<sup>27</sup>。

先に引用したベルトロの文章は、実はこうした「科学の破産」という批判に応えて書かれたものだ。しかしその応答は十分ではなく、この論争もそれで終息したわけではなかった。この論争はむしろ数年後に、ドレフュス事件というかたちで引き継がれ、共和派／反共和派、知識人／反知識人というかたちでフランスを二分することになる。したがってこの事件の背後には、道徳をめぐる科学と宗教の争いが潜在的なかたちで存在していたといえる。より正確に言えば、この争いは科学と宗教のどちらをとるのかという単純な問題ではない。すでに述べたように、これはむしろ「絶対・超越・無限」の世界に足を踏み入れるのか、その手前の「相対・内在・有限」の世界にとどまるのかという問題だといえる。この点にかんして、実は共和派の論者たちも一枚岩ではなく、「絶対・超越・無限」の世界を前にして、不可知論の態度では済まされないことを感じている者もいた。次章で検討するルナンの論考にも、こうした点をめぐるアンビヴァレントな態度が見え隠れしている。

---

<sup>27</sup> 1894年前後のブリュヌティエールの論考は BRUNETIÈRE, Ferdinand, *La science et la religion*, nouvelle édition, Paris, Perrin et Cie, 1916 (初版は1894年) に収められており、それを参照した。

#### 4. 科学の未来：ルナンの形而上学

ルナンの経歴についてはよく知られており、ここで多くを述べる必要はないであろう。1823年ブルターニュに生まれ、まず地元のトレギエ、ついでパリの神学校で教育を受ける。ベルトロよりも若干年長であるが、青年時代に彼と親交をもち、以来その親交は生涯続くことになる。実証主義に基づくすぐれたキリスト教学・聖書研究をうち立て、1860年から61年には実際にパレスチナやリビアを訪れ、コレージュ・ド・フランスでヘブライ語を講じるかたわら、『キリスト教起源史』『イエスの生涯』『イスラエル民族史』などの著作を残す。政治的には、第二帝政下ではボナパルティズムの痛烈な批判者であったが、第三共和政期に入った直後の1871年には『知的および道徳的改良』で民主政への懐疑、大衆への懐疑を表明し、一種のエリート主義を掲げている。

政治的には、ルナンにはある種の両義性が付いてまわる。彼は第二共和政から第三共和政にかけて、自由思想家として知られ、思想や出版の自由、政教分離の原則、法治国家の設立を主張し、カトリシズムや唯心論に対抗している。そのかぎりにおいては、第二帝政期にはボナパルティズムにたいする知的抵抗者とみなされる。また実証的なキリスト教および聖書の研究・解釈を行った人物であり、後で検討する『科学の未来』でも示されるように、科学の価値を重視し、科学に未来を期待しているかのように思われる。この点では第三共和政期の共和派イデオロギーの科学観にきわめて近い。現にベルトロとの交際は継続しており、ベルトロ自身はルナンを同じ思想をもっている同志とみなしているようだ。また1890年代のラリマン状態下においては、ルナンは共和体制にかなり接近している。しかし他方において、すでに第二帝政下においても皇帝周辺との結びつきがあり（この点はベルトロも同様である）、とりわけ1880年代以降、ルナンは保守派のイデオロギーのイメージを担うようになる。バレスやモーラス、ブルジェら王党派・カトリック派のなかにも、彼を師事する者たちがいる。また1871年の『知的および道徳的改良』では、敗戦、パリ・コミューンの成立および崩壊といった時代状況のもとで、帝政が崩壊して第三共和政に入ったにもかかわらず、共和体制には批判的な態度をとっている。そこでは民主政や大衆の批判を行いつつ、一種のエリート主義を打ちだすのである。

『科学の未来』も、やはりこうした両義性が垣間見られる書物である。そもそ

もこれは、ルナンの知的活動においてごく初期に当たる1848年に執筆されたが、彼の晩年に当たる1890年になってようやく、その時書かれた序文を付けて出版されたものだ。1848年の二月革命当時は、ルナンもまだ若く、政治的に直接行動することはないものの、同時代の社会主義的思潮に幾ばくかの関心を抱いていた。それが第三共和政樹立から晩年の1890年代にかけては、民主的な共和政からは距離をとるようになり、社会主義に至っては完全に否定しているようにみえる。したがって、共和派として実際の政治にも深く関与したラネサンやベルトロの科学観と、ルナンのそれはかなり異なる。

そもそもルナンにおいて「科学 science」といった場合、それはラネサンやベルトロのように自然科学に代表される科学を指すのではなく、主として彼が親しんでいた文献学 philologie が念頭におかれている。「事物の直接的で実際的な認識に至るには二つの道があり、それらは最終的にはひとつのものである。物理的世界のためには、物理科学がある。精神的世界のためには、精神事象についての科学がある。ところで後者の科学にたいして、私は文献学以外の名を知らない」<sup>28</sup>。このようにルナンのいう文献学とは、今日でいう人文科学・社会科学を代表するものとして位置づけられている。またルナンは、自然についての科学とは別に、「人間の諸科学 sciences de l'humanité」が存在しなければならず、それは自然科学に範を借りるのではなく、「哲学的科学 sciences philosophiques」「歴史的科学 sciences historiques」「文献学的科学 sciences philologiques」として、自然科学に劣らず厳密な方法をもつと述べている。つまり、ルナンのいう文献学も実証主義的方法に沿って、歴史上・文献上の事実に基づいてなされるものである。ルナンはこの二つの科学が、最終的には一つの科学として同じものであり、いずれも人間の「真実 vérité」へと至るものであるとする。

したがってルナンの科学は、自然科学に範を借りた限定的方法にとどまるもの、すなわち観察と実験によって導きだされる事実から、帰納的方法によって法則性を定立しようとするものではない。それは理性のより広い働きに根ざす営みであり、哲学や宗教のような他の知的営みから切り離されるものではない

---

<sup>28</sup> RENAN, Ernest, *L'avenir de la science* (1890), Paris, GF-Flammarion, 1995, p.199.

い。ルナンはある私信のなかで<sup>29</sup>、科学への賛同をはっきりと表明しているが、それは科学が哲学と分かちがたく結びついており、また科学が内包する哲学によってのみ、科学が価値をもつものだからであるとされる。また科学は宗教と同じく神聖なものであり、「科学的信仰 *foi scientifique*」ということばに示されるように、信仰の対象でもであるとされる。人類教を提唱するオーギュスト・コントとほぼ同時代に、ルナンは近代における科学の価値創出の役割をはっきりと認識している。「ゆえに科学は人間の未来を内に秘め、科学のみが、人間の運命を語り、人間の目的に到達する手段を教えてくれるといっても、誇張ではないであろう」<sup>30</sup>。前章で取り上げたブリュヌティエールによれば、科学が提供できるのは手段のみで、目的は提供できず、それができるのは宗教であった。しかしルナンによれば、科学は手段と目的の両方を提供できるのであり、その点において科学と宗教の区別は存在しない。このようにルナンにおいては、科学／哲学／宗教というのは、それぞれが厳密に区分された領域を有するものではなく、同一の要素を含むものとされる。このかぎりにおいて、ラネサンやベルトロ、またその敵対者としてのブリュヌティエールも共有していたような、宗教か科学かという二律背反の問題は、ルナンにおいては存在しないことになる。

また科学と政治の関係に関しても、ルナンの考えはラネサンやベルトロのそれとはかなり異なる。ラネサンやベルトロにおいては、科学は宗教と厳密に切り離されるのと相関して、科学にたいする政治の役割が強調されていた。両者ともにみずから科学者＝政治家として活動するなかで、科学の領域と政治の領域は大きく重なっていった。冒頭に述べたような、共和国が科学を支え、科学がそれに基づく道徳とともに共和国を支えるという構図が、彼らの念頭にあったのである。しかしルナンは逆に、政治を科学から遠ざけようとする。それは第三共和政期になって、共和政から距離を取り始めたときにそうなったわけではない。『科学の未来』を執筆した第二共和政期に、すでに次のように述べてい

---

<sup>29</sup> 姉アンリエットに宛てた1849年1月28日の手紙より。PETIT, Annie, «introduction» dans *L'avenir de la science*, Paris, GF-Flammarion, 1995, pp.13-14 を参照。

<sup>30</sup> *L'avenir de la science*, *op. cit.*, p.105.

る。「世界を統べる科学というのは、もはや政治（学）*la politique*ではなくなるだろう。政治（学）、すなわち人間を機械として統治する方法は、人間が機械として存在することを止めるや否や、特殊な技法として消滅するであろう。そのとき至高の学、支配的な科学となるのは、哲学、すなわち社会の目的と条件とを探究する科学であろう。政治（学）にとって人間は手段であると、ヘルダーという。道徳にとっては、人間は目的である。未来の革命は、政治にたいする道徳の勝利であるだろう」<sup>31</sup>。ここで科学と道徳が連続して一体である点は、共和派の科学主義道徳と同じであり、「科学の破綻」を唱えるブリュヌティエールとは異なる。しかしルナンにおいては、科学における支配的な知が政治学から哲学（道徳）へと移ることで、科学は政治から離れて真の道徳となると考えられており、人間を手段とみなすか目的とみなすかという点で、政治と道徳とは根元的に異なるものだと認識されている。したがってルナンにとって、科学＝道徳と共和政との結び付きは、それほど重要な問題とはなりえない。それは彼にとって、第三共和政の現状から批判的な距離をとるようになったからそうなのではなく、当初から科学や道徳が政治から解放されて初めて真実のものとなりうるという信念が存在したからなのである。

このように信仰の対象として科学を捉え、宗教と科学を共通の相のもとで捉えようとするルナンにとって、科学が「絶対・超越・無限」に接近するのをためらわせるものはない。「真の賢者とは、遙かなる地平をみずからに禁じ、俗世間の享樂にのみ視線を封じ込めておく者であるという仮説、この仮説は絶対にわれわれの考えとは相容れない」<sup>32</sup>。むしろ逆に、科学は「遙かなる地平」に接近してこそ、初めて真のものとなりうるのである。したがってルナンは、科学の語の後に神の語を続けることも躊躇しない。人間の目的を指し示すべき科学の未来の姿について、彼は次のようにいう。「あらゆる生者の普遍的な営みは完全な神をなすこと、すなわち事物の円環を閉じる偉大で決定的な合力を実現することである。理性は今までこうした営みに寄与することはなく、すべての存在の聞く耳をもたない傾向性によって盲目的に動かされてきたが、いつかは

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.106.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.75.

理性がこうした偉大な営みを手中にして取り仕切るようになり、そして人間を組織した後には、神を組織するようになるであろう」（強調は原文）<sup>33</sup>。おそらくここでルナンのいう未来とは、近い将来のことではなく、遙か遠くの未来のことであろう。これまで科学によってなされてきたことは「無限の営みにとって、序文の第一頁」<sup>34</sup>にすぎないとされるのであるから。いずれにせよルナンにとっての「科学の未来」は、宗教とは別のところで確立するものではなく、むしろ宗教的な地平において確立するものとして考えられ、彼自身がそうした方向を見据えていたことは確かである。

『科学の未来』の1890年に付された序文のなかで、ルナンは半世紀近く前の執筆時を振り返りつつ、次のように述べている。「私がみずからの知的経歴の最初において、断固として科学を信じ、それを人生の目的としたことは正しかった。かりに人生をやり直さなければならないにしても、私は自分のやったことをもう一度するだろうし、私の人生にあと残された短い時間にも、私は同じことを続けるだろう」<sup>35</sup>。このようにルナンの科学への信仰は生涯を通じて揺るぎなく、誤謬を除去して真実を獲得するという科学の価値を疑うことはない。しかしこうした科学は、青年時代から生涯にわたって続く親交にもかかわらず、ベルトロの科学とは明らかに異なる。共和国の化学者＝政治家にとって、科学とは事物の本質や絶対への探求を回避し、あくまで事物を外在的に捉えようとするものであったのに対し、遠い科学の未来を見据える文学者は、むしろ事物の本質や絶対への探求にまっすぐに向かっている。実験や観察による事物の外在的探求は、ルナンにとっては結局のところ道徳性の探求には至らない。1890年の序文で彼が次のようにいうとき、ルナンは少なくとも道徳に関しては、実証主義的な捉え方からは離れている。「19世紀の絶え間ない労力によって、事実の認識が格別に増大したとしても、人間の運命はかつてないほどに曖昧になっている。重大なのは、われわれが盲信に回帰するものでなければ、現代に受け入れられる教義の書を人間に与える手段を未来においても垣間見ることができないということだ。それゆえ、理想主義的信念の崩壊が、超自然的な信

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.106.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.107.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.76.

念の崩壊の後に必然的に続き、人間のもつ道徳性の現実の低下が、事物の現実が明らかになったときに起こるといふ可能性がある」<sup>36</sup>。

このようにルナンにとって、観察や実験による事物の認識は、必ずしも道徳性の向上に結びつくものではない。むしろ逆に、事物の認識が進めば進むほど、道徳性の低下が起こり、それが今まさに生じている事態なのだ。道徳性に向かうためには、一種の「幻想」が、「超自然的な信念によって目覚めさせられた、自然のものでないエネルギーの一部」が必要であるとルナンはいう<sup>37</sup>。ここで彼は、「不死」のような神学的観念を持ちだし、栄誉のような徳は、その成果を死後になってからしか得ることができないものであるから、不死を前提としなければ成り立たないと述べる。さらには「(大文字の)存在 Être」をもちだして、「われわれは(大文字の)存在のかりそめの現れであったが、この存在は常にすでに存在しており、永遠に存在するであろう」と序文の最後を締めくくる。この存在とは神とほぼ同義であろうが、しかし1848年時点の科学によって完璧な存在として作り上げられ組織されうる神とは、かなり異なる位置を与えられている。この存在はむしろ人間の認識によっては到達できず、超越的・絶対的・無限の存在として、人間の道徳性を担保するようなものである。ここにおいて、ルナンは共和派の科学的道徳とは、かなり遠くに離れたところに位置することになる。

## 5. 科学の価値：ポワンカレの科学至上主義

前章で見たような科学的道徳への懐疑は、ルナンにとどまるものではない。それはポワンカレのような、数学者として物理学や天体力学に数学的基礎を与えた人物にも、その兆候を垣間見ることができる。アンリ・ポワンカレは1854年生まれ、ベルトロやルナンよりも一世代若く、後の章で取り上げる1858年生まれのデュルケームと同世代に当たる。ベルトロのところで触れた1895年のサン＝マンデの宴会に出席していた公教育大臣（後の首相、大統領）レイモン・ポワンカレはアンリの従兄弟。また同じくベルトロのところで触れたように、

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp.74-75.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.75.



アンリはドレフュス事件に際しては、ドレフュス擁護の立場に立ち、ベルトロと同じくブリュヌティエールらと対立することになる。このとき共和派的科学主義の立場に立ち、ベルティヨンらの犯罪学を「似非科学」と断罪している。

ポワンカレの科学観は、1905年の著作『科学の価値』において端的に示されている。ポワンカレはもちろん、科学の価値を信じて疑わないのであるが、しかし科学と道徳の関係や科学と政治の関係については、『自然道徳』のラネサンや『科学と道徳』のベルトロとは、かなり異なった立場に立っている。ポワンカレはまず、真理という点で、科学的真理と道徳的真理を一元的に捉えようとする。彼の述べるところによれば、科学的真理は証明されるものであり、道徳的真理は感得されるものであって、一見両者を一緒にして考えるのは不可能に思われる。しかしそれに続けて、ポワンカレは次のようにいう。「しかしながら、私はこの両者を引き離すことはできない。両者のうちどちらかを愛する者は、どうしても、もう一方を愛せずにはいられないのである。片方を見出すためには、他方を見出すときと同様、その魂を先入観や情念から完全に解き放たなければならない。すなわち、絶対的な誠実さ *sincérité* にまでつきつめて行かななければならないのである。これら二種類の真理はひとたび発見されると、同じような喜びをわれわれにもたらす。どちらも、ひとたび人がこれに気づくや否や、いずれ劣らず燦然とかがやきはじめ、目を閉じないかぎり、これを目にしなないわけにはいかないことになる。さらには、また、この二種類のものはわれわれを惹きつけたかと思うと、また、逃げて行く。両方ともひとつところに膠着していることは決してない。これらの真理に到達したかと思うと、またもや、さらに前進を余儀なくされることがわかってくる。これを追求するものは、いつまでたっても休息を得るよしもない、といった羽目におちいってしまうのである」<sup>38</sup>。このようにポワンカレは、真実への愛やその獲得の喜びという面で、科学も道徳も同じ視点で捉え、両者を互いに分かちがたいものをみなしている。さらに彼は「真理こそは唯一の美しきものである」とも述べており、いわゆる真善美の統合といった古風な理想を抱いているようにもみえる。この

---

<sup>38</sup> POINCARÉ, Henri, *La valeur de la science*, Paris, Flammarion, 1905, pp.2-3 (吉田洋一訳『科学の価値』岩波文庫, 1977年, 10-11頁)。

かぎりでは、ラネサンやベルトロが構想しようとした科学的道徳も、科学と道徳の統一というかたちで可能なようにも思われる。

しかしながら他方においてポワンカレは、科学的領域と道徳的領域の厳密な区分も主張している。「科学的真理は道徳と衝突することはない。道徳と科学にはそれぞれ固有の領域があって、互いに接触はするけれども、相侵し合うことはない。道徳は何を目的として目指すべきかを示し、科学は目的が与えられているとき、その目的を達するための手段を知らしめるものなのである。この両者は交差することがありえない以上、互いに衝突し合うことはありえない。不道徳な科学がありえないこと、まさに科学的道徳がありえないのと同様である」<sup>39</sup>。これはすでに、ブリュヌティエールが唱えていたような、道徳が目的を、科学がその達成のための手段を提供するという見方に対応する。このかぎりにおいては、ブリュヌティエールが批判の論拠としていたように、科学から道徳を引き出すことはできない。ポワンカレ自身直裁に述べているように「科学的道徳はありえない」。真と善はその統合において捉えられるのかもしれないが、しかし両者の領域は隣接していても隔てられており、一方から他方を導出することは不可能だと考えるのだ。この点において、道徳に科学的根拠を見いだそうとしたラネサンや、科学的態度から道徳を引き出そうとしたベルトロからは遠ざかり、むしろ認識論的には、ベルトロの敵対者であったブリュヌティエールに接近するようにもみえる。

このように一貫して科学主義をとり、また科学と道徳を同一の相において捉えながらも、他方で科学と道徳を分離しえたのは、ポワンカレが「絶対・超越・無限」の世界に若干接近するからである。そうした世界を措定するならば、科学と道徳は統合されるが、そうではない「相対・内在・有限」の世界では分離されることになるのだ。ベルトロの場合、「絶対・超越・無限」の世界の措定をあくまで拒否するために、科学と道徳は直接的なかたちで一方から他方が導出されなければならなかった。ポワンカレにおいては、こうした世界に接近することへのためらいは、ベルトロよりも希薄である。この点において、ポワンカレはルナンに接近するともいえる。ただこうした世界における超越的存在を指

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp.3-4, 12頁.

し示すのに、ルナンが神や大文字の存在という語を用いたのにたいして、ポワンカレは慎ましく「客観的實在の普遍的調和 *harmonie universelle de la réalité objective*」と述べるにとどめている。人間が到達しえる唯一の真理は、唯一の客観的實在の普遍的調和であり、そうした普遍的調和が、あらゆる真や善や美の根元であると考えなのだ。「唯一の客観的な實在は事物の間の関連であって、そこから普遍的調和が生まれるのである。もとより、この関連・この調和を考えつくのは、これらを考える精神、あるいは、これらを感じずる精神以外にはありえない。にもかかわらず、この関連・この調和は客観的なものであることを失わない。思考力をもつものすべてにとって、共有のものであり、共有のものとなり、また、いつまでも共有であることをやめないだろうからである」<sup>40</sup>。このようにポワンカレのいう「客観的實在の普遍的調和」は、人間の精神の認識可能な圏域にとどまり、そのかぎりではそれほど超越的なものではない。ただしそれは客観的存在として、あらゆる人間精神にとって共通のものであり、時空間を越えて普遍的なものだとされるのであるから、少なくともそれは相対的なものではなく、絶対的なものとして考えられている。

「客観的實在の普遍的調和」という絶対的存在を指定するかぎり、その認識はポワンカレにとってそれ自体で価値をもつものとされる。いい換えれば、道徳や政治のためではなく、いわゆる「科学のための科学」が、それ自体で価値あるものとされるのだ。すべての行動は、そうした絶対的存在の認識へと向けられている。「あらゆる行動は目的をもっていなければならない。われわれは苦しまなければならない、働かなければならず、観覧席のためには金を払わなければならない。しかし、これは見るためである。自分が見るためでなくとも、少なくとも他の人々がいつかは見るようになるためである」<sup>41</sup>。このようにポワンカレにおいては、知ることが行動することの前にあるのではなくて、行動することが知ることの前にある。行動するために知るのでなく、知るために行動するのだ。この場合、道徳とはそれが行動の規則であるとすれば、純粋な知としての科学に準じるものとされる。このとき道徳と科学の関係は、先にそれ

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.271, 283頁.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.275, 288頁.

ぞれの領域を厳密に区分したときは、逆転することになる。つまり先の引用では、道徳が目的を提供し、科学がそのための手段を提供するとされていたが、ポワンカレの科学至上主義は、このような同時代において一般的に共有されていた構図を越え、絶対的存在の認識としての科学を究極的目的として据え、道徳は二次的なものとなる。かりに道徳と科学とを、統合された善と真として一体のものとして捉えるならば、道徳は科学に準じるものではなく、科学と並ぶものにもなろう。しかしその場合の道徳とは、行動のための諸規則の探求ではなくして、純粋なアイデアとしての善の観照となる。こうしてポワンカレの態度は、政治的な問題として共和政の基盤をなす道徳を考えたラネサンやベルトロのそれとは、かなり異質なものとなる。

最終的に『科学の価値』は、次のような一節で締めくくられている。「地質史の示すところによれば、生命は二つの永遠の死の間における短いエピソードにすぎず、このエピソードの中においてさえ、意識された思想は一瞬の間しか続かなかつた。今後も続かないだろう、ということになる。思想は長い夜のさなかにある一閃の光にすぎない。しかし、この一閃の光こそすべてなのである」<sup>42</sup>。この箇所は、先に引用したルナンの「(大文字の) 存在」の一節を想起させる。ポワンカレもルナンもともに、人間の認識の有限性を絶対的存在の無限に対置させる。そのなかで人間は科学という方法を用いて、有限な認識によって無限の存在に迫っていく。その価値を唱道する点も、両者の共通点といえるだろう。しかしながら、ルナンの最終的な強調点はいくぶん絶対的な存在の方に傾くのたいして、ポワンカレは最後まで人間の認識を手放さず、人間の認識によって与えられた思想こそがすべてだという。「この一閃の光こそすべてなのである」——この一文こそが、ポワンカレをルナンから分かつものであるが、しかしそれは、彼の明晰な論理的思考からくるというよりも、ほとんど彼の決意を表す断定である。

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.276, 289頁.

## 6. 宗教と科学：デュルケームの社会学

終わりの二章では二人の社会学者、デュルケームとブーグレの議論を取り上げよう。フランスにおいて社会学 *sociologie* の語をつくったのはオーギュスト・コントであるが、社会学が制度的に学問として成立するに当たっては、デュルケームの功績が大きい。彼が中心となって1898年に『社会学年報 *L'Année sociologique*』が創刊され、この雑誌を核としてブーグレやシミアン、アルヴァックス、モースらのいわゆる「デュルケーム学派」が形成されたこと、またその前後にデュルケームが、ボルドー大学、ついでソルボンヌ大学で、教育学と並んで社会学を講じたことが、この学問がディシプリンとして確立する大きな契機となる。このように制度的に確立しつつあった社会学は、認識論的にも実証科学としての基礎を固める必要に迫られていたことは、想像に難くない。社会学が科学として成立することは、デュルケームにとって重要な問題であり、こうした問題への関心は彼に『社会学的方法の基準』（1895）のような方法論の著作を書かせることになる。そこでは確かに、外在性と拘束性とを備えた社会的事実を「モノ」として取り扱うことが、社会学的方法の基本であると明示されており、社会学が厳密な科学として成立するための要件が列挙されているようにみえる。このとき社会学は、社会的事実を物理的な「モノ」のように扱う学問として、つまり自然科学に範を借りた科学として、制度的な確立へと歩み始めたのだろうか。実際、デュルケームの方法をいわゆる「社会有機体論」の延長上に位置づけようとする議論も数多く見受けられ、またデュルケームと生理学者クロード・ベルナルとの親近性を指摘する論者も存在する<sup>43</sup>。しかしながら、この章で強調しようとするデュルケームの科学観は、こうした自然科学的な見方とはやや異質である。

それは彼の宗教にたいする態度を参照すれば、明らかであろう。確かにドレフュス擁護派として、デュルケームも世紀転換期に共和政治にコミットしており、またみずからラビの家庭に生まれながらも、ユダヤ教を捨て去り、世俗的な共和理念に傾倒していく。彼の主著の一つである『宗教生活の原初形態』も、宗教の起源を社会的なものの中に見出し、宗教を超越的なものではなく、世

---

<sup>43</sup> Cf. HIRST, Paul, *Durkheim, Bernard and epistemology*, London, Routledge, 1975.

俗の社会的事実とみなしたものとして解釈されている。しかし実際のところ、この書にはある種の循環論法が含まれている。つまり宗教的なもののなかに社会的なものを見出すとする試みは、同時に社会的なものなかに宗教的なものを見出すとする試みに転化してしまうのである。「神=社会」の等式の左右の項が入れ替わり、「社会=神」となって、超越を内在に還元しようしているのに、内在のなかにそこには収まりきらぬ超越を見出す結果に終わってしまうのだ。したがってデュルケームはラネサンやベルトロとは異なり、単純に科学によって宗教を斥けようとはしない。科学思想が宗教思想にとって代わるというながらも、科学のカテゴリーの起源に宗教のカテゴリーを見出すデュルケームにおいては、つねに宗教→科学/科学→宗教という循環の構図が存在する。

したがって『宗教生活』結論部において、デュルケームが次のようにいうのも不思議ではない。「科学は、原則として、宗教を否定する、といわれている。しかし、宗教は存在している。それは、与えられた諸事実の体系である。つまり、一実在である。どうして、科学が実在を否定できるであろうか。そのうえ、宗教が行動であるかぎり、人々を生かす手段であるかぎり、科学はそれに代わりえないであろう。科学は生命を表明するとしても、生命を創造しはしないからである。科学は、もちろん、信仰を説明すべく探求することはできる。しかし、まさにこうすることによって、科学は信仰を前提としているのである」<sup>44</sup>。デュルケームにとって科学も宗教も「与えられた諸事実の体系」という点では、両者ともに社会的事実である。それらは互いに排斥し合うことがあるにせよ、同時に二つの実在として存在している。それはこの二つが共通の源泉から発しているからであり、排斥し合う一方で、相互に重なり合い、依存し合ってもいる。このような関係のなかにデュルケームは科学と宗教をおき、たんに科学が宗教にとって代わるとみなすのではなく、そのなかでも容易にとって代わることのできない部分も捉えようとしている。すなわちそれは、科学が前提とするような「信仰 foi」である。

このような見方をデュルケームは、道徳に関する議論でも同じように引き継

---

<sup>44</sup> DURKHEIM, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, Presses universitaires de France, 1960, p.614 (古野清人訳『宗教生活の原初形態(下)』岩波文庫、1975年、346頁)。

ぎ、『道徳教育論』においては道徳と宗教との錯綜した関係を指摘している。ここでの議論によれば、宗教から非合理的な面を取り去って、そこから合理的な道徳を抽出しようとする試みは、あたかも合理的な道徳が核にあり、そこに宗教の非合理的なシンボルが外皮として被さっているかのように考えているが、そのような見方は誤っている。宗教と道徳は長年の歴史のなかで複雑に絡み合っており、そのような単純な分離が可能な関係にはない。したがって宗教から非合理的な面を取り去って合理的な道徳だけを抽出しようとしても、実は非合理だと思われた面に道徳の重要な要素が含まれており、抽出した道徳は意味をなさないということになりかねない。「したがって、道徳や道徳教育を合理化する目的で、道徳規律からあらゆる宗教的なものを取り除き、何も代わりのものをおかないとすれば、結果としてそこから固有の道徳的要素をも取り除いてしまうという事態に、ほぼ必然的にさらされることになる。そのときには、合理的道徳という名のもとに、もはや貧弱で生気を失った道徳しか手にすることができないであろう」<sup>45</sup>。ここでもやはり、道徳のなかにその固有の要素として、宗教的なものを見出そうとする視線がある。道徳が前提とする宗教的なものこそが、まさに道徳の核心をなすと考えるのである。

もちろんデュルケームは、実証科学の方法を捨て去って、宗教に帰依し、「絶対・超越・無限」の世界に足を踏み入れようとするのではない。そうではなくして、あくまで「相対・内在・有限」の世界にとどまりつつも、背後でそれを支える「絶対・超越・無限」を、何らかのかたちで指し示そうとするのである。彼のそうした試みが成功しているかどうかはさておき、少なくともそうした試みのためには、認識論的な構えを変更しなければならない。このときデュルケームがとるのが、いわばプラグマティックな態度である。つまり真実がある観念のなかに封じ込めて、そこで真偽を判定するのではなく、観念の手前にある情動や、観念によって引き起こされる行動との関連で、真偽の判定を行うのである。実際デュルケームは1913年から14年にかけて、ソルボンヌでプラグマティズムの講義を行っており、当時影響をもち始めていたこの哲学の動きに敏

---

<sup>45</sup> Emile DURKHEIM, *L'éducation morale* (1922), Paris, Presses universitaires de France, 1963, p.7.

感であった。残念ながら、この講義の直後に勃発する第一次世界大戦、そして大戦中の自身の死のために、プラグマティズムにたいする態度を明確なかたちで表明する著作は残していない。しかしこの思潮にたいする強い関心と同意は、1913-14年の講義録からも窺うことができ、またこの講義以前にも、彼なりのかたちですでにプラグマティックな態度を見せていたともいえる。

例えばそれは、1890年の論文「1789年の諸原理と社会学」に見出すことができる。ここで彼は、自由や平等、友愛といったフランス革命の原理を奇妙なかたちで擁護する。保守派は通常、こうした原理が現実と乖離した抽象的なものであり、科学的根拠を欠いた絵空事として批判する。しかしデュルケームによれば、革命期の人間はこうした原理をもとに、科学によって現実を認識し、その結果行動していたのではない。そうではなくして、彼らは国民的熱望によって、あるいは信念=信仰 *foi* によって行動していたのであり、こうした原理はいわば「信仰箇条」だったのである。この点にかんして、デュルケームは次のように明確にいい切る。「革命家たちは静かな書斎でひとつの体系を構想していた学者たちではなく、新しい基盤に立つ社会を再建することが要求されていると信じていた行動家たちであった。同様の再建が科学的方法によってはなされなかったことは、あまりにも明らかである。その時代の政治家たちを導き、彼らが計画していた破壊的であると同時に回復をもたらすものでもある仕事の大略を決定していたのは、フランス社会を動かしていたあらゆる種類の欲求であり、熱望であった。有名な諸原理は、事物の現実的な諸関係よりも、むしろこれらの傾向を表していたに他ならない。それらのもつ權威は、現実に合致している点ではなくて、国民の熱望と一致する点に由来するのである。人はそれを定理としてではなく、信仰箇条として信じるのである。それらは科学によってつくられたのではなく、また科学のためにつくられたのでもなくて、生活の実践そのものの結果なのである。一言でいえば、それらの原理は宗教だったのであり、殉教者と使徒を有し、大衆を深くから揺り動かして、最終的には偉大な事象を引き起こしたのである。」<sup>46</sup>。

---

<sup>46</sup> DURKHEIM, Emile, *La science sociale et l'action*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, p.216 (佐々木交賢・中嶋明勲訳『社会科学と行動』恒星社厚生閣、1988年、169頁)。



デュルケームはここでも、科学と宗教を対比し、革命家は科学者ではなくして宗教家であると論じている。しかし注意しなければならないのは、それが合理／非合理という軸によって対比されているわけではないという点である。デュルケームは他方で、科学を「行動」や「生活の実践」あるいは「欲求」「熱望」とも対比している。先の『宗教生活』からの引用においても、宗教が行動であるかぎりにおいて、科学はそれにとって代わることができないと指摘していた点を思い起こそう。自由や平等といった革命の原理は、科学の観点から判断してはならない。つまりそれらを「事物の現実的諸関係」を映し出した「定理」とみなして判断してはならない。そのように判断すれば、革命の諸原理は誤っていることになる。そうではなくて、「行動」や「生活の実践」「欲求」「熱望」という観点から判断しなければならない。この観点から判断するならば、革命の諸原理は正しい。なぜならそれは、当時の社会が有していた生活の実践や行動から直接生じたものであり、国民のもっていた欲求や熱望を正しく反映したのだからである。

このようにデュルケームがフランス革命は宗教であるというとき、彼は革命を、それが語る文字通りの内容においてみるのではなく、革命の実践や行動、あるいは革命を動かす情念においてみている。それはすなわち、宗教をプラグマティックな水準で捉えていることを示すものだ。宗教の言明を文字通りの内容において受け止め、それが客観的現実と合致するかどうかで真偽を判定するならば、宗教はしばしば非合理的なものともみなされるだろう。しかし宗教の言明が、どういう心理的欲求から生じ、またどういう行動を引き起こすかで判断するならば、真偽は別のかたちで判定しなければならない。

このようなデュルケームのプラグマティックな態度は、彼の科学観を拡張する。それは一方では、すでにみたように、狭い意味での科学には還元できない行動としての宗教や信仰としての宗教を包含しようとする。そのかぎりにおいては、デュルケームにおける宗教は、ラネサンやベルトロのように科学に対立するものではなくなる。また宗教的なものをもちだしても、ルナンのように「絶対・超越・無限」に引きつけられるわけでもなく、人間の行動と心理に基づいて、あくまでそのプラグマティックな解釈にとどまろうとする。他方において、デュルケームの拡張された科学観は、歴史への新しい視野も拓くことに

なる。革命の諸原理を理論的な真実や客観的な現実として字義通りに捉えるのではなくて、社会的な事実として、すなわちある時代や社会がもっていた集合心性の表現として捉えるのである。デュルケームによれば、革命の諸原理は「無意識の過程全体の意識的帰結」である。「この過程の遠因を、われわれはその隔たりと複雑さゆえに見逃している。意識の領域に入っていくのは、もっとも近くにあってもっとも単純な結果だけなのである」<sup>47</sup>。精神分析誕生とまさに同時期に、デュルケームはこのように考えている。意識的帰結を文字通りにとるだけでは十分でない。その水準で真偽を判定することは、そのこと自体が重大な誤りを導いてしまう。そうではなくて、歴史のなかで無意識の過程全体を捉えねばならない。そして無意識の過程とその意識的な現れの関係のなかに、真偽を見究める新たな眼を向けねばならないのだ。

実はこうした歴史への新たな視野は、同時代のイデオロギー状況とも対応している。フランス革命期にラボー・サン＝ティエンヌは「われわれの歴史はわれわれの法典ではない」といった。旧体制からの切断を強調し、「人間の再生」を謳う革命家にとって、歴史は社会の建設に何ら参照点をもたらすものではなかったのだ。これにたいして第三共和政期になると、その初期に大統領を務めたジュール・グレヴィーは「われわれの歴史からわれわれの法典を」という。ラボーの時代からおよそ一世紀が経過し、ようやく長期間続く共和政を樹立しえた第三共和政にとって、フランス革命は欠くことのできない参照点となるのだ。しかし保守派の批判するような、恐怖政治を招いた革命の抽象的論理を直接適用することは、共和派としても避けねばならない。いわば抽象的論理と歴史的必然との和解が求められているのだ。フランス革命百周年近くに書かれた先のデュルケームの論文も、こうした要請に対応するものである。このようにルナンとはまた違ったかたちであるが、デュルケームも歴史へと辿り着くことになるのだ。

## 7. 科学と道徳の分離：ブーグレの哲学

最後にデュルケーム学派のメンバーのひとり、ブーグレの議論を参照しつ

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.217, 169頁.

つ、第2章で触れたラネサンの自然道徳が否定されるという帰結を確認して、本稿を終えよう。1870年生まれの子ルネスタン・ブーグレは、ルナンやベルトロよりも二世代近く後に生まれている。そのせいか、彼においては前提となる科学観も、これまでの論者とは若干異なるように思われる。少なくとも、ルナンやポワンカレのように、科学への率直な信仰告白はみられず、たえずアンビヴァレントな態度を含みもっている。デュルケームと同じく、当時の共和派に近い立場にいらながらも、そうなのである。おそらくそれは、ブーグレの念頭にあるものが他の論者とは違うからであろう。その違いは、同じ学派のなかにいるとはいえ、ブーグレとデュルケームとのあいだにもある。

そうした違いのひとつとして、ブーグレは共和政の問題よりも民主政の問題の方に、より関心を向けているということがある。ここで取りあげる1904年の著作『科学を前にした民主政』<sup>48</sup>のタイトルも、そのことを示している。まず時代的にみて、ブーグレにおいては王政や帝政にたいする共和政という見方が希薄であるということがいえる。第三共和政下で生まれた彼は、第二帝政の記憶はもちろんなく、ものごころがついたときにはすでに教育改革なども進行しており、共和政はむしろ自明の前提であった。またブーグレは、博士論文の主題としてインドのカースト制度を取りあげており、自由よりも平等の観念を強調する傾向にある。したがって国王や教会から政治権力を奪取して共和国を建設するというよりも、より大きな平等の実現を目指す民主的社会的建設の方が、彼にとって大きな問題となっているのだ。

さらにブーグレと他の論者とのあいだの違いとしては、科学にたいする右翼の態度の変化を目的にしているということもある。従来科学とは基本的に左翼のものであり、科学／宗教という対立軸は政治的に左右を分かちつものとなっていた。それが19世紀の終わりになると、右翼による科学への接近が見られるようになる。右翼が宗教や伝統に依拠するのではなく、環境や人種にかんする科学に基づいて、王政や貴族政を擁護したり、民主政を攻撃する論拠を引き出すようになったのである。すでに名前を挙げたポール・ブールジェは、

---

<sup>48</sup> BOUGLÉ, Célestin, *La démocratie devant la science : études critiques sur l'hérédité, la concurrence et la différenciation*, troisième édition (première édition: 1904), Paris, Félix Alcan, 1923.

「科学の破綻」の語を用いるものの、彼自身はイポリット・テーヌの科学主義に傾倒し、彼の環境決定論に影響を受けていた。同じ作家のモーリス・バレスも、やはりテーヌの、さらには生理学者ジュール・スーリーの影響下にある。またアクション・フランセーズを主宰する王党派右翼のシャルル・モーラスも、ゴビノーの影響を受け、実証主義にも接近している。彼の有名なことば「民主主義は反神学的であるばかりでなく、反物理学的でもある」は、こうした彼と科学の結びつきを示すものである。このように右翼が科学に接近することで、左翼の方はごく単純に科学とみずからの政治的立場とを結びつけることができなくなる。ブーグレの科学にたいするアンビヴァレントな態度も、こうしたイデオロギー状況の変化によるものだといえる。

したがってブーグレは『科学を前にした民主政』において、彼が「自然主義社会学 *sociologie naturaliste*」とよぶものにたいして批判的検討を加えることを目指す。そのために彼はまず、原タイトルの副題にもあるように、自然主義社会学の主要テーマは三つ——生存競争、分化、遺伝——あるとし、それぞれに対応する主要三分野——社会ダーウィニズム、社会有機体論、人類学的社会学——を区別している。この三分野は、それぞれのもとになる生物学者・博物学者を挙げるとすれば、社会ダーウィニズム＝生存競争はダーウィン、社会有機体論＝分化はミルヌ＝エドワール、人類学的社会学＝遺伝はラマルクということになろう。ただしいずれの分野も、生物学からのアナロジー的発想で社会を説明しようとするものであり、もとの生物学者や博物学者の理論と直接関係があるわけではない。生存競争を主題とする社会ダーウィニズムは、自然淘汰や適者生存などの生物界における法則を、そのまま社会にも適用できるとし、いわゆる「弱肉強食」の社会観を打ちだす。また分化を主題とする社会有機体論は、有機体の機能分化と社会の機能分化とのアナロジーに基づいて、社会における身分や職業の階層ヒエラルキーを擁護する。そして遺伝を主題とする人類学的社会学は、獲得形質の遺伝という観点から、貴族やブルジョワジーなどの階級や職業カーストにも遺伝的な裏付けがあり、科学的な正統性があると主張する。総じて自然派社会学の批判するところによれば、平等化や平均化へと向かう民主主義の精神は、生存競争や分化、遺伝など社会有機体の健康にとっての不可欠な条件を無視している。したがって民主政は自然の法則に反してお

り、やがては歴史のなかで機能不全に陥って、消滅するであろうと予見するのである。

このような自然主義社会学にたいしてブーグレは反論しようとするが、その際これが依拠する生物学を頭から否定しはしない。彼は次のように述べてつ、こうした生物学がもつ科学的価値をひとまず認めている。「形而上学を警戒する者の眼には、以上に述べられた諸法則（生存競争、分化、遺伝）にどれほどの威信が付与されるべきなのか分かるであろう。もはや先見論者たちがそれらを公にするのではなく、観察者たちが自然のただ中に埋め込まれたそれらを記録するのである。もはや想像上の目的からではなくして、事実の比較から発したこうした科学の真実が、どうしてそこから派生する実践的な処方 にたいして非人格的で普遍的な価値を与えずにはいられようか。したがって、ある社会組織の利点と危険を評価しようとする場合に、それが有機体の偏りのない研究が明らかにしたような進化の抗いがたい諸条件に従うかどうかを探求する以上に、より確実な方法があるだろうか」<sup>49</sup>。そしてさしあたりブーグレは、こうした科学という同じ土俵の上で、自然主義社会学の主張にたいして反駁を加える。すなわち、適者生存の原理は自然界においてつねに作用するわけではない、獲得形質は遺伝しない、形態の機能分化と体制の機能分化とは異なる、等々の議論を行いつつ、自然主義社会学が拠って立つ生物学的根拠を掘り崩そうとするのである。

今日の眼からすれば、ブーグレの方に科学的正当性が認められる箇所も多々ある。しかしながら、ここでそのことはそれほど重要ではないので、これ以上の詳細には立ち入らない。むしろここで重要なのは、最終的にブーグレがこうした科学の土俵とは、別のところを目指すということである。彼はいわばアンビヴァレントな二重の態度をとる。しかしそれは主観的な曖昧さから生じるのではなく、むしろ民主政と自然の関係そのものが帯びている二重の様相から、そうした態度が要請されるとする。すなわち、民主政は自然法則によって部分的に説明されるが、しかし同時にそれを越える目的と力をもっているとみなすのだ。まず一方でブーグレは、次のように述べてつ、民主政を自然の側から捉

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp.35-36.

えようとする。「民主主義の精神の擁護者は、それが自由競争を阻害していると非難する者にたいして、次のように答えるであろう。保守的な体制こそが、全員の最大限の利益へと向けて、自然の諸能力が評価され適切な場所に配分されることを、恣意的に分配されたあらゆる種類の社会的な損得によって妨げているのである。これとは逆に、民主政こそが外発的な不平等を出発点においては減少させるように働きかけて、競争を真のかたちで一般化させ自由にさせているのではないだろうか。(中略) 諸力の自由な発展をせき止めていた、隔離や禁止を行う多くの制度の重圧からついに解放された一種の自然への回帰として、民主主義の運動は姿を現すであろう」<sup>50</sup>。ここでは「保守的な体制」が反自然的なものとみなされ、それにたいして民主政は自然なものであり、民主主義へと向かう運動は「自然への回帰」として必然的だとされている。このようにここでは、回帰すべきものとして自然が擁護され、またそうした自然を明らかにしようとする科学も、そのかぎりで価値が認められる。

しかしながらこのすぐ後では、ブーグレは次のように付け加えることを忘れない。「別の観点からすれば、少なくとも生物学が明らかにするようなものについては、民主政は実際のところ、ある種の自然法則を回避しようと、あるいはある種の自然の傾向を超越しようと努めており、民主政の望みは、それが動かす新たな諸力の助けを借りて、これまでになく理想に生命を与えることであることは明らかである。(中略) かくして民主主義の精神は、いましがたまで自然に従順に付き従うと明言していたのであるが、今や自然を乗り越えようすることを宣言するのである」<sup>51</sup>。ここでは先とは逆に、民主政にとって自然とは乗り越えるべきものとして規定されている。このようにブーグレにおいて、一方では「回帰すべき自然」他方では「乗り越えるべき自然」という二重の自然観がみられる。しかしそれは矛盾ではなく、時間の流れのなかで二重性は解消されるとブーグレは想定している。つまりこれまでのところは、民主政は自然のものとして発展してきたが、今後は自然を乗り越えていかなければいけないとされるのだ。

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p.286.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp.287-288.

したがってブーグレの二重の態度も、最終的にはひとつへと収斂していくことになる。結局のところ彼は次のような結論へと至る。「生物学に基づいた〈科学的〉道徳に、平等への熱望に基づいた善悪の最終的判断を期待しても裏切られるだけだということが今や分かるであろう。実際のところ、こうして高位に就いた判事は二重の意味で無能である。こうして理解された科学はわれわれの社会に、望ましきものを設定することはできず、また可能なものを確定することすらできないのである」<sup>52</sup>。興味深いことに、ここでは先の章で取りあげたデュルケーム同様に「熱望 aspiration」の語を見出すことができる。平等への熱望は、経験的な事実とは別のところで独自の現実を構成するものである——この点にかんしては、同じ学派に属する二人の社会学者は共通している。しかしデュルケームがこうした熱望の次元を、プラグマティックな態度をとりつつ、なお科学的に把握しようとするのにたいして、ブーグレの方は科学から次第に離れていく。自然主義社会学の批判者は、最終的に「現実判断／価値判断」「事実／理念」という二元論を導入し、科学は事実に基づく現実判断を行うことはできるが、理念を追求する価値判断はできないとされるのだ。かくして科学は「望ましきもの」「可能なもの」を追求することができないため、「科学的道徳」の無効が宣告されるのである。

ここに至って、科学から道徳を引き出そうとするラネサンの自然道徳の試みは、同じ共和派の論者からはっきりと否定されることになる。政治的には共和派としてラネサンやベルトロの近くにいなながらも、論理的にはブーグレはむしろ、共和派の敵対者である「科学の破綻」論者に接近するかのようである。科学は手段は提供できるが目的は提供できないと主張するこうした論者は、科学的道徳は不可能であると述べた。この点はブーグレも同様である。しかしだからといって彼は、目的のために宗教へと回帰することまではしない。そうではなくブーグレは、科学／宗教という二項対立からは離れ、哲学という第三項を導入する。「もっとも客観的な科学的観察も、成員が互いに高め合うべく助け合うような公正な政治社会の到来へ向けて働くべき人間に道を明らかにするのに十分でないことが本当だとすれば、また新秩序には一種の合理的選択が必要

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p.290.

だとすれば、道徳哲学という名の、合理的に選択し、普遍的な目的に沿って人間生活の諸目的を体系的に整序する技術を軽視することは、他のいかなる社会においてよりもとりわけ民主政においては、おそらく無分別なこととなるであろう<sup>53</sup>。ここで注目すべきは、ベルトロが廃棄したはずの「合理的なもの le rationnel」を、ブーグレが再導入している点である。経験的に観察したり実験で確かめることのできる事実とは別に、普遍的で理に適った正当性の次元があることは、ベルトロもブーグレも認めている。この限りにおいて、カトリック勢力に対抗する共和派も、科学＝合理／宗教＝非合理という単純な図式を受け入れているわけではない。しかし共和派の化学者は「絶対・超越・無限」の世界を回避すべく、「相対・内在・有限」の世界における事実にも留まろうとし、科学を越えた合理性に道徳の根拠を求めることはしなかった。これにたいしてブーグレは、彼のいう「道徳哲学」でもって、そうした敷居を乗り越えようとする。しかしながらブーグレも手放して、「絶対・超越・無限」の世界の方へ飛び込むわけではない。「相対・内在・有限」の世界の住人である人間にも、「絶対・超越・無限」の世界への熱望がある。こうした熱望を手がかりにしつつ、科学ではなく哲学という回路を通じて道徳の問題を考えようとしたのが、ブーグレの最終的な態度であるといえよう。

以上、第三共和政期のさまざまな論者を参照しつつ、当時の科学と道徳をめぐる議論を検討してきた。こうした検討で明らかになったのは、科学と道徳の強い結びつきにその正統性の拠り所を求めた共和政が、結局のところそうした結びつきを得られないという困難な歩みである。道徳をめぐる宗教と科学は争ったが、単純に前者から後者へと覇権が移ったわけではなかった。科学は道徳から宗教的なものを一掃しようとするなかで、むしろみずからが宗教的なものに対峙せざるをえなかったのである。ラネサンやベルトロのような科学者による科学的道徳を構築しようとする試みにもかかわらず、ルナンもポワンカレも、またデュルケームやブーグレも、こうした宗教的なもの、言い換えれば「絶対・超越・無限」の世界に向き合わねばならなかったのである。しかしながら

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.302.



取りあげた論者のあいだに多少の態度の相違はあれども、誰も科学を放棄して宗教的なものへと回帰することはしない。彼らにおいては、「絶対・超越・無限」の世界と「相対・内在・有限」の世界とは、そのあいだに深い断絶を挟む彼岸と此岸としてあるのではない。むしろ「絶対・超越・無限」の世界は「相対・内在・有限」の世界に折り込まれるかたちで存在する。内在しつつ超越するような位相において、相対的で有限のものと見えるものが絶対的で無限の相貌を帯びる特異点が存在するのだ。人間社会を支える道徳は、こうした特異点に関わっており、そこは科学では到達不可能かもしれないが、彼岸に存在しない以上、宗教に依拠することもできない。科学と道徳の結びつきを求めると試みの困難さは、こうした特異で不安定な存在の構造に帰因する。しかしそうした存在の構造を、民主政を基盤とする近代社会は不可避免的に抱え込まざるをえず、そのかぎりでも道徳をめぐる探求は、19世紀末の第三共和政期に留まらず、今も終わることがないだろう。

（続く）