

フランス第三共和制期世俗的道德教育論の諸相Ⅵ

－ デュルケーム中期道德教育論Ⅳ：『道德教育論』その2 －

太 田 健 児*

The different visages of the secular morality in education in the French Third Republic Ⅵ

－ E. Durkheim's moral education of his middle period Ⅳ : *Moral education* (2) －

Kenji Ota

Durkheim tried to dissociate moral from religion for the establishment of secular morality in education. He substituted moral reality, moral authority, external being out of an individual, sanctity, duty and obligation for God or obligation toward God. But he struggled in terms of providing evidence that the secular morality acts as restriction or regulation as religious precept. Finally, "Discipline" "Rule" in Moral education are asked its roll, which are place of that precept. However, what is substituting for God itself? Despite his effort, it means that he failed to deconstruct a religious paradigm, that it may shift homologously in it.

Key Words : God precept discipline rule moral reality

問題の所在

『道德教育論』は1902年から1903年にかけて行われたパリ大学での講義がデュルケームの死後著作として1923年に刊行（1922年刊行説もある）されたものである¹⁾。しかし1902年－1903年が一期一会の講義ではなかった点をこの著作刊行の編者P. フォコネ（Paul Fauconnet）が緒言の箇所で言及している。それによれば、道德教育論が前任校であるボルドー大学時代から推敲されていた点、パリ大学でも1902年～1903年以降も何回か講義が行われている点（一例として1906年～1907年の同講義が指摘）、以上二点が指摘されている²⁾。さらに『道德教育論』の原本がそれらの中のどれであるかも現時点では判明していない³⁾。それゆえ『道德教育論』が中期のテキストであると同時に、前期からの継続、そして社会学分野のテキストとの相関という観点の導入が必須になるろう。

また後期道德（教育）論⁴⁾からの逆照射によって『道德教育論』が再読されその理論構造が再構成される事は意義がある。本研究はこれまでデュルケームのテキストをライシテの文脈の中に還元し、モラル・サイエンス新生の観点から時系列順に分析してきたが、そこで解明された事は『道德教育論』以前の各テキストでも道德（教育）理論は展開されており、それらがかなりの豊穰な内実をもっていた点である。また社会学分野の作品とされる中期の『社会分業

2011年9月2日受理
* 尚綱学院大学 教授

論』『社会学的方法の規準』『自殺論』の根本テーマはやはり道德であり、その新しい研究方法としての統計調査やアンケートなどの実証研究が実証主義社会学の大成に繋がった点も判明した。同時にそれが当時の最先端をいくモラル・サイエンスだったのである⁵⁾。そして『道德教育論』自体、それまでのテキストの「集大成」として全てが収斂されて構想されたものではなかった点も踏まえれば、『道德教育論』のみでそのライクな道德教育理論(=モラル・サイエンス)の全貌の把握は全く不可能である。

そこで本稿は、デュルケームのモラル・サイエンスが何故宗教研究に走り後期の大作『宗教生活の原初形態』(1912)でもって道德が語られるようになったのか?その原因解明の鍵が中期の道德(教育)論研究にあるとの視点から再度『道德教育論』の分析を行う。その際ライクな道德教育理論構築のため宗教教育を完全に脱却できなかった、そしてそれを起点としてモラル・サイエンスの別の射程が開けてきたのではないか、という仮説を立て『道德教育論』の各言説を詳細に分析していく。

1) 『宗教生活の原初形態』における「宗教」の定義とライシテ評価

まず、宗教とは何か?デュルケームがそれをどう定義していたのかを解明するためには後期の『宗教生活の原初形態』(以後『原初形態』と略記する)に頼らざるをえない。デュルケームによれば、宗教の成立条件は超自然、神聖(すなわち聖と俗とに分離されタブーが存在する事)に関連した信念と行事との関連体系である。信念と行事とは教会という同じ道德的共同体が成立し、ここに帰依する全ての者を結合する信念と行事という意味である。信念と行事との中に儀礼・戒律も含まれるが、呪術のそれとは峻別されている⁶⁾。それゆえライクな道德教育論とは超自然、教会、教会を基盤にした信念と行事とのシステムを脱却している事が前提となる。前期道德教育論以降、超自然に対置されたのは社会であった。しかし見えない形で緊密にシステム化された教会・信念・行事に明確に対置されるものはそれまで提示されていたわけではなく、強いていえば社会概念から演繹された諸々の鍵概念、社会分業、そして道德性の三要素の提示だったといえよう。

他方、デュルケームは後期に至り、実際ライシテに対してどのような評価を下したのか。「私たちは道德に関して現在過渡期にあり、今、道德的凡庸の段階である」⁷⁾という驚くべき評価を下しており、「私たちの父祖を熱狂させたものは、もはや私たちの熱狂を喚起することはなく、それに代わるものはまだ作られていない」⁸⁾と断言しているのである。

このようにライクな道德教育論の構築を目指したデュルケームがまるで自分の首を絞めるかのようなきわめて厳しい評価を下し、挙げ句の果てに比喩とはいえ「古い神々は老いて死に、しかも他の神々は生まれていない」⁹⁾とまで言っているのである。

そこでデュルケームのモラル・サイエンス構想を再度点検する事が必要となる。

2) 『道德教育論』における宗教と道德との分離の顛末

『道德教育論』における宗教から道德を分離作業の箇所を、ライクな道德教育論の立場からではなく、逆に「宗教的なるもの」(以後「宗教的世界観」と表記するが、結論部だけは「宗教的なるもの」に戻し表記する)の歴史の重みとその強靱さという観点から再読した場合何が読み取れるのか?

まず宗教と道德との結合に関する箇所を分析していく¹⁰⁾。

「われわれが道德教育を世俗化しようとする時、……私たちは人間が今日まで**宗教的な形でしか表象できなかつたこの道德の力**を発見し、それから**宗教的象徴という衣**を剥ぎとって、これを、いわば理性的裸体として白日のもとに示し、且つまたいかなる**神話の手**も借りずに、このモラル・リアリティを児童に感じとらせるための手段を発見せねばならない」¹¹⁾。

(傍線・太字：太田)

デュルケームは宗教的概念の内奥に隠れているモラル・リアリティを探り出し、その所在をつきとめ、これを引き出し、その性質を明らかにして、これを理性的な言葉で表現するのがライクな道德教育論を構築する事だという。長い間道德的理念の媒介をつとめてきた宗教的概念に代替する理性概念の新たな発見が課題なのである¹²⁾。

しかし、逆になぜ宗教的象徴によってのみ道德の表現が可能だったのか？ 道德と宗教との接点の緊密性あるいは錯綜のメカニズムの分析も必要であろう。ゆえに、比喩的表現とはいえ宗教用語が駆使された表現やお互いの接点の記述箇所が着目されるべきである。

例えば次のような記述がある。

「もしも神の超越性 (transcendence) にとって代わるべき他の新たな概念を求めずして、この概念を放棄するならば、道德の**准宗教的性格 (cecaractère quasi religieux de la morale)** は根こそぎ失われてしまうかもしれない」¹³⁾。(傍線・太字：太田)

「道德の准宗教的性格」とは一体どういう事か？ さらにこれを裏付ける記述が出てくる。

「教師が児童の心情に訴え、その精神を呼びさますために必要な権威と情熱とを汲みとっている源泉も枯らす羽目になりかねない。なぜなら、**超越的な実在の名の下に教師が語る感情**は、彼自身を高め彼に湧き出る力を与えるものだからである。もしも、教師が神以外の他のものに根拠を求めながらも、**この感情を保持し続ける事**ができないならば、そこには**権威も生命もまたぬ道德教育**が残されるだけであろう」¹⁴⁾。(傍線・太字：太田)

教師が「神以外の他のものに根拠を求める」事は、上記のとおりライクな道德教育理論つまり理性主義の道德教育理論を指している。しかし「超越的な実在」つまり神の名の下に「教師が語る感情」は、「彼自身を高め彼に湧き出る力を与えるもの」なのである。そして「この感情を保持し続ける事」が「権威」と「生命力」を有する道德教育を可能とするのである。つまり真の道德は権威をもち情熱がかきたてられるようなものなのである。ここから理性主義によるライクな道德教育を標榜しながらも、結局それが宗教的世界観に準じる「型」でしか構想できていない事が表明されているようなものである。

さらに、宗教的世界観に依拠しない形で理性主義的道德を語る言語が模索されながらも、その分離作業の困難さ、道德から宗教を剥離するだけの引き算作業では片手落ちであり、ライク化とは道德に新たな要素を加え豊饒にすべき事が厳しく指摘されている¹⁵⁾。

「**道德と宗教とは歴史的に緊密な結合の上に樹立されたので**、道德の基本的要素には、**宗教的形態の下でのみ表現可能なもの**がある。それゆえ、このような伝統的な道德体系から一切の宗教的要素を取り去るだけで、これに代替するものを探求しなければ、真に道德的な感情や観念までも奪ってしまう事になる」¹⁶⁾。(傍線・太字：太田)

このように、道徳の規律から一切の宗教的要素を除去することに終始し、それに代替する新たなものを用意することを怠るならば、必ずや本来の道徳的要素までも一挙に失う羽目に陥り、手元には、理性的道徳という名の下に見窄らしい色褪せた道徳以外何も残らないことになるだろうと警告さえしている¹⁷⁾。

以上が『道徳教育論』における宗教から道徳を分離する作業箇所を、「宗教的世界観」の歴史の重みとその強靱さという観点から再読した場合の結果である。理性主義によるライクな道徳といえども、宗教的要素の単なる引き算だけではモラル・リアリティまで失われかねない点が指摘されたわけだが、逆に引き算だけでは不足という事態は一体どういう事なのか？しかし道徳と宗教との接点・共通点に拘泥し続けてもおられず、新たな要素を加えるべきことが提唱され、この新しい要素が『道徳教育論』第1部第二講から理性主義的道徳の言語でもって語られ始める。この新しい要素こそ「規律」、「社会集団への愛着」、「意志の自律」の三つであり、これらが「道徳性の三要素」であったわけである¹⁸⁾。

2)-(1) 第1部 宗教的戒律としての「規律の精神」あるいは「規則」

デュルケームの『道徳教育論』は第1部と第2部とに分けられており、第1部は理論編、第2部は実践編である。その目次をみると、第1部第一講の「ライクな道徳」の箇所でデュルケームは、宗教と道徳との分離すなわちライシテ宣言を行っている¹⁹⁾。続く第二講から、宗教と道徳とが分離した場合、真の道徳性として残るものとして規律、社会集団への帰属、意志の自律が提示される²⁰⁾。前回は第1部の理論解明を行ったが²¹⁾、今回は宗教的世界観との激しい葛藤、極限すれば格闘箇所に焦点を当てる。その箇所とは『道徳教育論』第1部における「規律の精神」の箇所である²²⁾。

デュルケームは「規則」を定式化しながらそれに「権威」概念を付加して「規律」概念に仕上げていく手順をとる。まず「規則」の方は、道徳的行為は全て予め設定された規則に合致しているという共通性質があるとされる。道徳的行動とは、一定の規準に従って行動することであり、この規準は人がある行動をしようと決心するまでもなく、すでにそれ以前に特定の状況でなすべき行動を予め決定しているものが「規則」だと定義される²³⁾。また規則の形成に関しては、「習慣」と「規則の外在性」との区別によって定式化されている。つまり、その確立には堅固な「習慣」形成が必要であるが、「習慣」そのものは個人の内部、「規則」は個人の外部に存在するものであり、それゆえ「規則」は他者から与えられる命令・忠告の類とされる²⁴⁾。デュルケームによれば道徳の領域とは義務の領域であり、義務とは命令された行為なのである²⁵⁾。これは彼の前期のライクな道徳教育論で「義務という形相」が定式化されていた点を想起する必要がある²⁶⁾。

次に「規則」への「権威」の付加作業である。デュルケームによれば「規則」と「規律」とは厳密には違う。その理由は、単なる規則や意味のない規則には人を従わせる強制力・拘束力・抑止力がないからである。これでは義務（＝命令された体系）にはなりえない。そこで付加されるのが「権威」でありその上で「規則」が再定式化される。つまり『原初形態』で定義された宗教の成立条件である超自然の存在と信念と行事との体系、簡略化すれば戒律による強制力・拘束力・抑止力あるいは神に対する義務や敬虔の念などと対等に張り合うには、単なる「規則」

だけでは足りないのである。

「規則の概念の中には、規則性の他にさらにもう一つの概念が存在する。それは権威の概念である。権威とは私たちに優越するものとして認められる一切の道徳力を私たちの上に行使する支配力である。この支配力があるからこそ私たちは権威の命ずる方向に自分の行為を導くのである」²⁷⁾。(傍線・太字：太田)

こうして「規則性」と「権威」とが合体して「規律」概念が成立する。「規律」とは、行為に規則性を与える事を目的とするから、一定の条件下で私たちは、常に同様の行為を繰り返す事になるが、この繰り返しや継続性は権威なしには不可能とされる²⁸⁾。ここで初めて、先述のように「規則」が初めて機能し始め、次のような道德教育の定義が可能となるわけであるが、最重要と思われる箇所は四つある。

「道德の規則はまさに命令そのものであって、命令以外の何ものでもない」²⁹⁾。

「道德とは、単なる習慣の体系ではなく、さらにそれは命令の体系なのである」³⁰⁾。

「規則に従われねばならぬ所以は規則そのものにあるのであって、それが命令するや行為側や、行為が想定する結果にあるのではない。規則は命令する、というまさにこの事実のためにこそ、規則には従われなければならない」³¹⁾。

「……このような効果をもちうるのは規則のもつ権威において他にはない」³²⁾。

(傍線・太字：太田)

以上のような「権威付き規則」あるいは「命令体系」が「規律」と定義されるわけだが、上記の表現に宗教的世界観を感知する事は容易である。つまり「規律」自体、「権威付き規則」自体を神の存在に置き換えた場合、当に宗教的世界観の言説そのものなのである。つまり他の何者にも一切依存しない独立自存の存在、命令する事はあっても命令される事のない存在、このような存在は神を除いて他に存在するだろうか？神の存在とのパラレルで語られているのである。

「規律とは有益な行為を決定し、命令する手段であるところに規律の存在理由があるとされるが、規律はそれ自身のうちに自らの存在理由をもつ。人間が規律に服すること自体が善なのである」³³⁾。(傍線・太字：太田)

このような記述からも、規律、権威付き規則という概念設定は、当に神の存在と神に対する義務や敬虔の念とに充当させられている事は明白である。

さて、規律や権威付き規則が神の存在あるいは戒律による強制力・拘束力・抑止力に代替するために、デュルケームは「欲望の肥大」の危険性を指摘し、改めてその抑止という効能によってもそれらが必須である点を強調する。「一定の限度内に己を抑制する能力の欠如は病的徴候」³⁴⁾、「あらゆる束縛や規則から解放された欲求はいかなる目的にも結びつかず、それが絶え間ない苦しみの原因となる」³⁵⁾「満たされない欲求をもてば、いかなる満足も得られない」³⁶⁾という記述がある。そしてあらゆる肉体的・精神的エネルギーはこれを拘束・抑止しないと無限に発展するので、それを正しい限度に拘束・抑止する「調整システム」が必要だという³⁷⁾。このような「欲望の肥大」、それが結果として自殺にもつながる点も実は指摘されており、『自殺論』とその「アノミー論」が想起されるが³⁸⁾、事実、その後、不倫・邪恋、経済道德の退

化による経済的野望の肥大が自殺の統計に如実に示されている事が指摘され³⁹⁾、道徳の規律が個人の意志に対する支配力を失えば、無規制が台頭する懸念が表明され⁴⁰⁾、これらはもはや『自殺論』そのものの論旨である。

さて上記の「調整システム」が問題となる。なぜなら『原初形態』における宗教の成立条件とは超自然、神聖に関連した信念と行事との関連体系であり、信念と行事とは教会という道徳的共同体に帰依する全ての者を結合する力を有し、その中には儀礼・戒律も含まれていたからである。そうするとライクな道徳教育理論には教会という道徳共同体に代替するものとして「調整システム」が必須となる。これをデュルケームは「道徳律の力に逆らった行動を企むとその力を嫌というほど思い知らされる」もの、「道徳律の権威は常に打倒困難な抑圧を示す」もの、「道徳の禁ずる行為を侵そうとすれば強大な圧力を感じる」ものという表現を使っている⁴¹⁾。私たちに命令し要求する行為は、個々人の本性に應ずるものではなく、道徳が命令的な口調で私たちに語りかける事自体が、私たちがその本性に従うことを禁止している証拠とされる。権威は謀反を抑止するためにこそ必要なのであって、所与のものが自らの方向に恣意的に発展する事を促進するためでないのである⁴²⁾。

それゆえ教会という道徳共同体に替わる組織自体はないが、他ならぬ第三共和制下の学校、ライクな道徳理論体系、それに基づく道徳教育の三本柱が教会の「調整システム」を代替しているといえ、それを示す言説は次のとおりである。

「道徳とは、禁じられた領域に個人が侵入することを阻止する機能をもつといわれているが、ある意味で道徳の本質をこれほどの確に言い当てたものはない。実に道徳とは広大な禁止の体系なのである」⁴³⁾。(傍線・太字：太田)

さて、規律は実際のところ神の存在と同様に権威をもちうるのか？この最大の難問に対してその論拠を示さなくてはならない。つまり規律に権威をもたらす源泉、神の後ろ盾が無いところで善悪の基準をどこから調達するのか？道徳が道徳たる所以、その調達先あるいは保証するものは何か？それは端的に社会であるとデュルケームはいう。

2)-(2) モラル・リアリティの源泉としての社会

道徳的規律は、それが命ずる行為の結果如何を問わず、まさにそれが命令するというだけで人間の意志を命令に服従させる威信を備えている⁴⁴⁾。義務の尊重・義務の履行、それは規則に従う事に他ならない。しかし人間の作った制度にすぎない規則が、何故に制作者である人間の意志を曲げさせるほどの支配力をもつのだろうか？⁴⁵⁾ 私たちが敬虔の念を持つこのような道徳的規律の権威の源泉は何か？⁴⁶⁾ 答えは次のとおりである

「私たちに向かって自己自身に対する義務に至るまで命令するのも社会である。社会は私たちに対して、自己の内にイデア的規範を実現する義務を負わせる」⁴⁷⁾。

「道徳の規則を確立するものが社会自体であるとすれば、道徳の規則に対して、これに付加する権威を与えるのもまた当然社会でなければならない」⁴⁸⁾。(傍線・太字：太田)

デュルケームによれば、権威が権威たる条件とは、諸個人が自己の力よりはるかに優る力をその存在のうちに認めた場合だという。その力は現実上、観念上のいずれであるかを問わない。ただそれが個人の精神の中においてモラル・リアリティとして表象されれば十分なのだという。

したがって魔法使いもそれを信ずる者にとっては一つの権威となるという例え話が持ち出される⁴⁹⁾。私たちに対して強制力・拘束力・抑止力を行使する「道德」を調達先、その源泉とは、他ならぬ社会だったのである⁵⁰⁾。このように権威の源泉である社会の提示に伴い、宗教的世界観における超自然、信念と行事との体系、あるいは戒律による強制力・拘束力・抑止力との類似性が記述され始める。

「私たちがいかに行動すべきかについて思案する時、いつも心にはひとつの声が語りかける。すなわち〈それこそ汝の義務である〉と。そして私たちが、このように示された義務を怠った時には再び同じ声呼びかけ、それを叱責する声を聞く。その声は命令的口調で語るがゆえに、私たちに優越する存在から発せられたに相違ない……」⁵¹⁾。

「だが、私たちにはその存在が誰であるかも、また何であるかも明瞭に見極めることはできない。人間の声の抑揚をもたぬこの神秘的な声を説明しようとして、民族の想像力がこれを人間から超越した卓越せる人格に帰したのもこのためである。この超人的な人格こそ崇拜の対象になったのであるが、崇拜とは結局、このような人格に認められた権威の具体的な証に他ならない」⁵²⁾。(傍線・太字：太田)

宗教的世界観の歴史の重みとその強靱さ、先述のデュルケームの言葉を借りれば、道德が今日まで宗教的な形式しか表象できなかったのはなぜか？もしくは宗教的象徴によってのみ道德の表現がなぜ可能だったのか？道德の媒介をつめてきた宗教的象徴・宗教的概念・神話の構造がここで分析され、宗教と道德との結合の緊密性あるいは錯綜のメカニズムの解明がなされ始めたのである。

「なぜ道德的権威が全て社会的起源を有するのかは……、権威とは、諸々の人間を超越した超人の示す性格なのだ。たとえ最も知能に優れ、最も体力に勝り、最も正しい人間といえども、それはやはりあくまでも一介の人間に過ぎない。……実に社会のみが諸個人を超越する唯一のものというべきであろう。全ての権威の源泉は社会なのだ。

道德が現在もまた過去においても、常に一種のアイデアという超越性を付与されたものとして人間の目に映るのは、それが社会的事象であるからに他ならない。私たちは道德が自己に優越するある世界に属するよう感ずるわけだが、諸々の民族が道德の中に超人的な力の語る言葉と法とを認めたのもこのためである」⁵³⁾。(傍線・太字：太田)

このように超自然、信念・行事の体系、あるいは戒律による拘束力・強制力・抑止力との類似性が語られ、それが歴史上で神話的諸形式を身に纏っていた事が指摘され、そのような象徴の下に隠されていたのがモラル・リアリティであり、その探求こそ私たちの課題である点が述べられる。このモラル・リアリティの源泉は社会であり、道德を私たちの内部に植えつけ道德的に形成させるものと定義される。私たちの道德意識は「社会の業」であり「社会の表現」であり、私たちが「良心」という内面世界を支配しているのも社会である。それゆえ道德性が有効に現実で作動する時は、その道德性が社会の要求と一致してなければならない。社会による道德の承認が前提なのである⁵⁴⁾。

以上が宗教的世界観との最も激しい格闘が行われている箇所である『道德教育論』第1部における「規律の精神」の箇所である。モラル・サイエンスによるライクな道德教育論構築を

目指しながら、宗教から道徳を分離する作業そのものが、宗教的世界観の歴史の重みとその強靱さを逆に際立たせるといってきわめて皮肉な結果になっている。また宗教の成立条件に代替する各概念が提示されたわけだが、そもそも「代替」する事でしかライクな道徳教育論は構築できないのか？という根本的問いも生じてくる。

2)-(3) 第2部における「宗教的世界観」の残滓

第2部は実践編であり、第1部の道徳の三要素それぞれに第2部は対応させる形で学校現場での道徳教育の実践に言及されている⁵⁵⁾。「規律の精神」に対応して、子どもの発達に関するの生得論と経験論と対立問題への言及、子どもの道徳性の完成状態、規律自体の存在意義、規律違反の場合のサンクション問題(罰の問題も含む)、教師論などに言及されている⁵⁶⁾。次に「社会集団への愛着の念」に対応して、集合表象論による社会と個人との拮抗問題の解決理論の提示、学校での集団生活による道徳観形成などに言及される⁵⁷⁾。しかし不思議な事に「自律の精神」に対応する部分がなく、代わって科学教育、歴史教育、芸術教育、当時の教育の現状に言及されているのである⁵⁸⁾。

さて神に代替する概念であるモラル・リアリティがこの第2部でも様々な呼称で換言されているが、実は「規律」そのものがモラル・リアリティであるという論理構造になってしまっている。そしてモラル・リアリティは、「個人に外在する存在」、「道徳力」、「道徳的権威」、「道徳法則の権威」、「規則」・「規律」・「神聖さの不可侵性」と換言されている事はこの第2部でも同様である⁵⁹⁾。

肝心の学校生活の中での「規律」に関しては、「学校規律の本質は権威」とされ、子どもが従うのは、「外在する個人を超えた抽象的規則」「非個人的規律」とされる。「規律の精神」の具体的内容として、「規則的生活」「規則的習慣」「自己を律する事」「欲求の抑制」「自我の支配」「節度の愛好」「自制の習慣」「常軌の限界の感覚」などが提示される⁶⁰⁾。

また子どもの到達目標つまり道徳教育の完成地点は、「規則を侵すべからざるものと表象すること」、「道徳規則の明確な表象」「自然の力と同じくらい峻厳なものとして義務を表象する習慣を身につけること」とされている。子どもの原初状態は完成された道徳性からは「およそ全くかけ離れた状態」として想定され、権威をいかにしたら子どもに感じとらせることができるかという議論が展開されている⁶¹⁾。

但し、学校生活における「規律」の性質として、児童を抑制の手段ではない点が戒められている。抑制の手段は、悪い行為の再発防止のためにのみ利用されるべきとされる⁶²⁾。

そして「規律」の本来の性質は次のように定義される。

「規律によってのみ、私たちは児童に対して、児童のもつあらゆる種類の欲望を抑え、これに限界を定め、またそうする事ことにより自分の行為の目的を限定する事を教育できる。この拘束・抑止こそは、幸福と道徳的健全性との要件に他ならない」⁶³⁾。(傍線・太字：太田)

これはさらに規律や規則の逸脱に対してどう対処するかという議論に連動している。

第十一講にある「罰論」の箇所デュルケームは罰の機能を二つ挙げる。一つは規則違反を防ぐ単なる手段、違反の再犯防止・予防効果である。これは懲罰の威嚇つまり罰に対する恐れでもってその機能を果たすわけで、この罰だけ子どもを望ましい方向に導けず、道徳的教化力はないとされる。いわばカントの *Legalität* (適法性) 的なものである。もう一つの機能は、「贖

罪」だとされる。しかしその贖罪のため与えられる苦痛はそれ自体悪とされ却下される⁶⁴⁾。

さて、ここですでに「贖罪」の概念でもって罰を論じる事自体、宗教的世界観への依存を示している。さらに罰の本質は「道德的權威の守護であり、失墜を防ぎ正すことであり、それゆえ道德的悪による……、道德法則（法）の權威に対する信仰の動揺を阻止する事」とされるが、この箇所も道德的權威の「守護」、道德法則（法）の權威に対する「信仰の動揺」など宗教的世界観の言語で語られている⁶⁵⁾。さらに罰のあり方として、道德の牧者が教師であり、叱り方は違反行為を厳然として非難し、精力的に叱責する事とされるが、「牧者」という言語も宗教的世界観に属するものといえよう⁶⁶⁾。

以上2) - (1)、2) - (2)、2) - (3) から明らかになった点をまとめてみよう。第一に後年の『宗教生活の原初形態』における宗教の成立条件である超自然、信念・行事の体系、あるいは戒律による強制力・拘束力・抑止力との類似性で全てが語られている点、第二にモラル・リアリティの源泉は社会である点、第三に宗教的世界観との最も激しい格闘が行われている箇所は『道德教育論』第1部における「規律の精神」の箇所であり、モラル・サイエンスによるライクな道德教育論構築を目指しながら、宗教と道德との分離作業そのものが却って宗教的世界観の歴史の重みとその強靱さを浮き彫りにしてしまった点、第四にライクな道德教育論は宗教的世界観の言語にかなり依存した道德言説である点、以上が明らかになった点である。

3) ライクな道德教育論の理論構造の前期から中期への推移

かつてデュルケームの道德教育論が保守的であるとの批判があった。その理由は「規律の精神」「社会集団への愛着の念」などが、あたかも戦前・戦中の「修身」科目で説かれる「徳目」と重複してしまい混同されてしまったからである。その結果デュルケーム道德論は非常に保守的で国粹主義的な道德論とみなされてしまった⁶⁷⁾。しかし、ライシテの産物としてのライクな道德教育理論創出、モラル・サイエンス、宗教的世界観との凄まじい理論的格闘という点を踏まえるならば、「規律の精神」「社会集団への愛着の念」が徳目ではなく、脱宗教のためモラル・サイエンスの粹を尽くしたものである事は明白であり、むしろ当時の最前線をいく新しいものだった点が理解される。

ここまでが中期までのライクな道德教育論の一応の到達点である。つまりこの段階ではモラル・リアリティ、その源泉たる社会、ライクな道德の具体相としての「道德性の三要素」（規律・社会への愛着・自律）がとりあえずの到達点なのである。

では前期からの論脈はどう繋がっているのか？やはり宗教と道德との分離作業がなされながらも、後年の『宗教生活の原初形態』で定義された宗教の成立条件である超自然、信念・行事の体系、あるいは戒律による拘束力・強制力・抑止力との類似性あるいはその代替物で全てが語られている点は前期も同様である。またモラル・リアリティの源泉は社会である点でも前期と同様であり、いずれも前期からの継続性が確認できる。前期道德（教育）論において、生活世界からの「道德的要素の抽出」（=宗教からの道德の分離）、「社会的性向」の存在証明、「形相としての義務」の定式化を行った事は本研究ですでに指摘している。ここでもやはり道德の義務の源泉・根拠という究極の問題設定が行われており、「社会」概念とこれを源泉とする「社会規律」とが提示されていた。キリスト教道德と世俗の道德とが両極端のモデルとされ、前者は人間から隔絶・超越した神がその源泉、後者は人間自身が源泉となっている。デュルケーム

はこれら両極端モデルのいずれも採用せず、超越でもなく人間自身でもない第三型モデルとして「社会」と「社会規律」とを提示した。人間が道徳的義務の源泉になりえない根拠は社会的規律が「そもそも存在」する点であり、超越性が源泉となりえない根拠は人間側の「自発性」「意志」「自律」の存在に求められたわけである⁶⁸⁾。つまりこの作業も、実は先の「規律」「規則」にその強制力・拘束力・抑止力が託されたのと同様の論旨でなされた事が改めて確認できよう。

結論

Y. デロワイエ (Yves Deloyé) の研究によれば、ライクな道徳に対する教権主義側からの批判点は、宗教教育における神に対する敬虔さ、神に対する義務、戒律が担っていた道徳性育成に代わってライクな道徳及びその教育は道徳をいかに内面化できるかという点であった⁶⁹⁾。具体的には教義や戒律による強制力・拘束力・抑止力をライクな道徳及びその教育は有しているのかという問題であった。そこでデュルケームは規律・規則にその機能を託したわけであり、前述のように、「規律の精神」の定義箇所はカトリックや教権主義との一瞬たりとも気の抜けない真剣勝負のような緊張感がひしひしと伝わってくるものであった。だが、デュルケームが規律や規則の定義に躍りになればなるほど、宗教的なるもの即ち神性概念や宗教的戒律の強制力・拘束力・抑止力に代替するものの存在証明がいかに難しいかが浮き彫りになるという皮肉な結末になってしまった。

それゆえ、中期の段階において、デュルケームによる『道徳教育論』における宗教教育の脱構築は必ずしも成功しているわけではなく、「宗教的なるもの」というメタレベルを解体しているわけではない。むしろ「宗教的なるもの」自体の存在の大きさと深さを浮き彫りにする結果となってしまった。つまり「宗教的なるもの」というパラダイムを転換したわけではなく、その枠内での同質的なシフトに止まっていたと結論づけられよう。

註

- 1) 拙稿「フランス第三共和制期世俗的道徳教育論の諸相Ⅴ－デュルケーム中期道徳教育論Ⅲ：『道徳教育論』－」『尚綱学院大学紀要第59集』、2010年、69-76頁、にて指摘
- 2) デュルケーム (著)、麻生誠、山村健 (訳)『道徳教育論1』、明治図書、1972年 (第7版)、9-10頁。
E. Durkheim, *L'éducation morale*, 1922 (1993), PUF, pp5-6.
- 3) Jean Baubérot, *Notes sur Durkheim et la laïcité : Archives de sciences sociales des religions No.69, "Relire Durkheim" 35e année -janvier-mars 1990*, éditions du CNRS, pp.151-156.
- 4) 道徳 (教育) 論という表記は、デュルケームが必ずしも教育用の道徳論を展開していたわけではなく、さりとて社会学分野の道徳論と教育学分野の道徳論とを截然と区別しているわけでもないので、道徳論あるいは道徳教育論という意味で使用している。
なお、道徳教育、公民教育という呼称そのものの歴史と意味は以下の文献に詳しい。
cf) 石堂常世 「学校における道徳教育－フランスにおける教育世俗化の問題を中心に－」『現代教育問題史』明玄書房、1979年、259-279頁。
- 5) 拙稿「フランス第三共和制期世俗的道徳教育論の諸相Ⅲ－デュルケーム中期道徳教育論：生理学的心理学と集合表象論－」『尚綱学院大学紀要第57集』、2009年、119-130頁、にて指摘
- 6) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 1912 (1994), pp.33-66.
- 7) E. Durkheim, *Ibid.*, p.610.
- 8) E. Durkheim, *Ibid.*, p.610.
- 9) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.610-611.

- 10) 本稿での『道德教育論』からの引用箇所は、これまでの拙稿ですでに引用されている箇所を再度引用しているが、今回は全く違った観点からの分析なので何度でも同じ箇所を引用している。
- 11) E. Durkheim, *L'éducation morale*, p.9.
- 12) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.7-8.
- 13) E. Durkheim, *Ibid.*, p.8.
- 14) E. Durkheim, *Ibid.*, p.9.
- 15) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.9-10.
- 16) E. Durkheim, *Ibid.*, p.13.
- 17) E. Durkheim, *Ibid.*, p.25.
- 18) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.1-106.
- 19) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.1-12.
- 20) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.15-106.
- 21) 拙稿「フランス第三共和制期世俗的道德教育論の諸相V－デュルケーム中期道德教育論Ⅲ：『道德教育論』－」『尚綱学院大学紀要第59集』, 2010年, 69-76頁.
- 22) E. Durkheim, *op.cit.*, pp.15-54.
- 23) E. Durkheim, *Ibid.*, p.24.
- 24) E. Durkheim, *Ibid.*, p.24.
- 25) E. Durkheim, *Ibid.*, p.24.
- 26) 拙稿「フランス第三共和制期世俗的道德教育論の諸相Ⅱ－モラルサイエンス前史とデュルケーム前期道德教育論－」『尚綱学院大学紀要第56集』, 2008年, 135-147頁.
- 27) E. Durkheim, *op.cit.*, p.25.
- 28) E. Durkheim, *Ibid.*, p.25.
- 29) E. Durkheim, *Ibid.*, p.26.
- 30) E. Durkheim, *Ibid.*, p.27.
- 31) E. Durkheim, *Ibid.*, p.27.
- 32) E. Durkheim, *Ibid.*, p.27.
- 33) E. Durkheim, *Ibid.*, p.27.
- 34) E. Durkheim, *Ibid.*, p.36.
- 35) E. Durkheim, *Ibid.*, p.37.
- 36) E. Durkheim, *Ibid.*, p.37.
- 37) E. Durkheim, *Ibid.*, p.37.
- 38) E. Durkheim, *La suicide*, PUF, 1898 (1997), 463p.
- 39) E. Durkheim, *op.cit.*, p.37.
- 40) E. Durkheim, *Ibid.*, p.37.
- 41) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.38-39.
- 42) E. Durkheim, *Ibid.*, p.39.
- 43) E. Durkheim, *Ibid.*, p.36.
- 44) E. Durkheim, *Ibid.*, p.39.
- 45) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.39-40.
- 46) E. Durkheim, *Ibid.*, p.40.
- 47) E. Durkheim, *Ibid.*, p.41.
- 48) E. Durkheim, *Ibid.*, p.42.
- 49) E. Durkheim, *Ibid.*, p.42.
- 50) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.43-44.
- 51) E. Durkheim, *Ibid.*, p.44.
- 52) E. Durkheim, *Ibid.*, p.44.
- 53) E. Durkheim, *Ibid.*, p.44.
- 54) E. Durkheim, *Ibid.*, p.45.
- 55) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.109-239.
- 56) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.109-173.
- 57) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.176-211.
- 58) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.211-239.

- 59) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.109-173.
- 60) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.109-132.
- 61) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.109-132.
- 62) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.109-132.
- 63) E. Durkheim, *Ibid.*, p.118.
- 64) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.133-173.
- 65) E. Durkheim, *Ibid.*, p.169.
- 66) E. Durkheim, *Ibid.*, p.169.
- 67) 他ならぬデュルケーム『道徳教育論』の訳者が「訳者解説」でこの事情を述べている。
デュルケーム（著）、麻生誠、山村健（訳）『道徳教育論 2』、明治図書、1976 年（第 8 版）、173-180 頁。
- 68) 拙稿「フランス第三共和制期世俗的道徳教育論の諸相 II - モラルサイエンス前史とデュルケーム前期道徳教育論 -」『尚綱学院大学紀要第 56 集』、2008 年、135-147 頁。
- 69) Yves Déloye, *École et citoyenneté*, ScPo, 1992, pp.32-35.