

# フランス第三共和制期世俗的道德教育論の諸相 XI

－デュルケーム後期道德教育論Ⅱ：『宗教生活の原初形態』その2－

太 田 健 児\*

Secular Moral Education Theory in the French Third Republic XI  
－ E.Durkheim's theory of moral education II from the later years of his life :  
*The Elementary forms of Religious Life(2)*－

Kenji Ota

*The Elementary Forms of Religious Life* is a compilation of Durkheim's moral science. In spite of Durkheim's stance on the separation of the Church and the State, this literary work ends up being a study of religion. During his studies during his middle-aged years, Durkheim had presented a "Moral Reality Theory" separated from religion, and asserted "The Three Pillars of Morality." Both of these ideas, however, converged into "Social Realism" during his later years. While this literary work returns to the study of religion, it concludes that Reason, Understanding, and Logic itself are products of society. It also states that religion itself is a product of society, and that Social Realism Theory, and Social Categorization Theory is a moral science.

Key Words : Social Realism Theory, Social Categorization Theory  
Collective Representation Theory

## 問題の所在

『宗教生活の原初形態』（以後『原初形態』と略記）は「序論部」「本論部」「結論部」に分かれているが、「序論部」と「結論部」とは哲学の認識論（＝エピステモロジー）の議論であり、「本論部」ではオーストラリアの原住民の原始的な宗教生活がいわば現象学的に記述されており、霊魂やトーテム構造や聖・俗、タブー、儀礼などが扱われている。本研究では前回「本論部」を先に分析したので<sup>1)</sup>、今回は「序論部」「結論部」を扱う。そしてデュルケームのモラルサイエンスによるライクな道德教育論の最終的な帰結を解明し、前期・中期・後期に一貫する理論体系の全容を解明していく。

### 1) 『宗教生活の原初形態』の「本論部」

まず、前回扱った『原初形態』の「本論部」の理論構造を再確認しておく。

---

2015年9月7日受理  
\* 尚綱学院大学 教授

「本論部」では、論理学上の同一律が神話的世界観で破綻している事態を出発点としている。つまり、一と多、物質と精神、要素群の離合集散による自己構成と自己解体などの対立項が、神話的世界観では同一律になっていたり、逆に今日の私たちの日常で同一律になっているものが二律背反になっていたりする事態を「認識の課題」として捉え、この問題を「新しい用語」問題提起する必要が強調される。ここからデュルケームが未開民族の原始的な宗教についての研究が実は最も新しいモラルサイエンス研究に位置づけていることが判明する。そこでは未開民族における靈魂やトーテム構造や聖・俗、タブー、儀礼などが扱われており、基本的には「特種的综合観」（全体は部分の総和よりも質量ともに大きい）の焼き直しが随所にみられるのである。つまり「個」と「全体」とについて、「全体」側の優位性、双方の対等性や相互補完性についての実証として靈魂、トーテム構造、聖・俗、タブー、儀礼等が記述され、これを基に「結論部」ではエピステモロジー的な帰結になっていく<sup>2)</sup>。

「本論部」の「靈魂論」の箇所では、靈魂が祖先と結びつき、継続し、不死でもあり、神聖であるが、基本的には「一なるもの」とされる。その「一なる」靈魂が、各個人に臨在し分有され「多」になる様々な事例が観察・記述されるのである。靈魂は、各個人の内に化身したトーテム原理そのものであり、個人内に入り込むことで靈魂が個別化する。靈魂は人間に外在した未知の力であるが、しかし各人が所有しているその小片は、自らが宿っている特定の主人と密接な婚姻関係を結ぶ。そうすると特定の主体の性質を帯び、ある程度までその主体のものとなる。このような「一なるもの」と「多」という相反するものが共存しているのが未開民族の靈魂観の特徴なのである。トーテム原理はその連合が氏族を構成する個人の意識の内にもみ、且つまたこのことよってのみ生きる。トーテム原理は必然的に個人の意識の内にも分割され、分配されなければならないのである<sup>3)</sup>。

さらに靈魂観念の発生の観察を通して、非個人性と個人性との問題が論じられる。個人性の概念は二種の因子の産物であり、一つは本質的に非個人的 (impersonnel) である。これは個人的靈魂の本体そのものを構成しているが特定の人物のそれではない。あらゆる意識はそれに同化する (communier) ののである。しかし他方、個別化された意識は、たとえ同じ世界つまり集団の道徳的一体性をつくっている諸観念と各感情との世界にありながらも、全て同じ角度から眺めているのではなく、各自は自己流にこの世界を表象しているのである<sup>4)</sup>。

また「本論部」では、論理学上の同一律が神話的世界観では破綻している点に言及がなされるわけだが、その最も直截考察対象とされるのは因果関係あるいは論理自体である。論理については、論理破綻の顕著な事例として、原住民の諸界の混同、最も異質な事物・人・動物・植物・星などの同一視をとりあげる。宗教力は、優れた感染性 (contagiosité) をもち、同一視することにより、最も違った物どうしに同じように魂を与える (animer)。同一視は、物体の接近、外見上の相似のせいで、一方の事物から他の事物へと移行する。こうして人・動物・植物・岩石は同じトーテムを帯びてくる。これこそ同一律の破綻の事例とされる<sup>5)</sup>。

また、因果律についても、因果律における二つの契機（原因と結果）の間に必然的なつながりがあるかどうかそのア・プリオリな前提そのものが問われる。当然、そのア・プリオリの解明に経験主義が失敗していた点が批判され、観念連合が吟味される。デュルケームによれば、習慣によって強化された観念連合が、どのようにして新手の観念と結びついたり、それが産出されるかは説明がついていない。実は因果律というものは私たちの思惟に内在するのではなく、私たちの表象の外部にあり、高位にある規範であり、この規範が私たちを支配し、定言命法的

に規則づけているという。ゆえにこの規範には精神を束縛し凌駕する権威が付与されており、精神は規範の源泉ではあり得ず、規範は外在的存在なのである<sup>6)</sup>。

さらに儀礼に関しては、「積極的礼拝」という節で、特種的综合観の事例が紹介される。人間性の特質をなす各属性は社会から私たちの方に来る。他方、社会は個人によってのみ、また個人の内にのみ生存する。社会という観念が個人の精神内で消滅し、集合体の信念・伝承・熱望が個人によって感じられ、分有されることをやめたら、社会は滅亡すると断言されている。社会は人間の意識に場所を占める程度においてのみ実在性を持ち、この場所を社会につくってやるのは私たちである。信徒が神々なしにはすまされないと同様に、神々ももはや信徒なしにはすまされない。同様に神々なしには人は生きることができなかつたであろうが、他方、神々は礼拝がなされなかつたなら死んでいたであろうとされる<sup>7)</sup>。

加えて本来二律背反である聖性と俗性との相関という側面からも議論される。つまり私たちは聖性と俗性とから成っており、またある意味では私たちの内部にも聖性があり得るといっている。この聖性の源は当然社会であり、聖と俗とに社会と個人とが対応させられるのである<sup>8)</sup>。

このように特種的综合観が語られながらも、個と全体との双方の対等性・相互補完性の面も強調されていることがわかる。とはいえ、デュルケームの中期道徳（教育）論で提示された社会実在論、集合表象論の定式からすれば、個に対する全体の優位が最終的に強調されたことは当然であり、全ての源泉である「社会」の優位性へと帰結する。

また同時にこのような個と全体、個人と社会との関係性の“妙”を言い当てている先哲思想として、当然のことながらライプニッツのモノド論が指名されるわけである<sup>9)</sup>。なるほどライプニッツの「窓をもたないモノド」は特種的综合観でありながら、個も活かしている理論構造である。

以上が「本論部」の再確認であるが、「序論部」と「結論部」の論旨を次にみていく。

## 2) 序論部と結論部

『原初形態』の「序論部」と「結論部」とは理性論と経験論とを止揚する理論提示が主眼であった。宗教現象の研究は今まで哲学者だけで議論されてきた諸問題を刷新する手段を提供するとデュルケームは言い切る。「本論部」で展開した「トーテミズム」や「儀礼論」や「靈魂論」の分析結果を踏まえて「結論部」ではカントやフランス新カント学派の学説が吟味検討されている<sup>10)</sup>。論理学上の「同一律」が未開社会の神話的世界観では破綻していたわけだが、これを引き受けてデュルケームは「因果関係」、「論理自体」を考察し、最後はアリストテレス以来、カントを経て問題になってきた悟性やカテゴリーの存在自体、それらの形成過程にまで踏み込む。ただしデュルケームは時間論・空間論において、当時の哲学者 O. アムラン (Octave Hamelin, 1856-1907) らの時間論・空間論を受けて、哲学史上の解釈学による「了解」概念、現象学における「前把持」概念に近い議論をしている。つまり、人間は時間以前の「時間」、空間以前の「空間」を漠然とそれとは意識せず何となく体感していなければ、そもそもの時間区分・空間分割や方向指示はできない。また逆に客観的時間の指標（例えば年・月・週間・日・時など）がなければ、内観や私的経験や記憶だけでは時間カテゴリーは構成されない。デュルケームは宗教世界で日・週・月・年などの区分が公的儀礼・祝祭・祭儀の周期に即応していた点からこのテーゼを導出している。暦は集合的活動のリズムであり、同時に統制機能も有して

いた。空間もまた同じである。ここからカテゴリーの起源は「社会」と結論づけられる<sup>11)</sup>。それが先の理性論と経験論との止揚なのであるが、これは中期道徳論の「社会实在論」からの繋がり理解していく必要がある。

カテゴリーの形成という面で、経験論は、カテゴリーを経験から派生する個人の産物とし、ア・ポストエリオリの立場を採る。理性論 (= 生得論) は、カテゴリーを経験からは派生せず、経験に先んじ、経験を条件づけるものとして、ア・プリオリの立場を採る。この立場は、カテゴリーを生得として精神に初めから内在している所与とする。しかしデュルケームによれば、理性論はカテゴリーや悟性や論理が元来内蔵されているものとするが、そもそも“元来”という事自体、“内蔵”されている事自体の説明ができていない。他方、経験論は個々の経験が最後になぜ皆同じように結合されて普遍的な人間一般になってしまうのかそのメカニズムの説明が全くできていない。それゆえこれらの問題を一挙に解決するのが、全てに先立つ社会のア・プリオリ性の提示なのである。同時にそれは集合表象として機能して全ての創造の原動力となるのである。つまり従来の理性論・経験論の共通点はともに個体発生的な点である。逆にデュルケームは系統発生的観点なのである<sup>12)</sup>。

しかし「結論部」でのこのような定式は明快に論述されていないのが大きな問題であり、さらにこの部分に関しての邦訳が全く意味不明である事も手伝って、この箇所のアナリゼはこれまでのデュルケーム研究史上皆無であった。なぜこのような最重要な箇所が不問に付されてきたのか不思議であり、このような解読不能箇所が存在が見過ごされてきた事自体も不思議なのであるが、本稿は次にこの「結論部」の謎の箇所の解読に取り組む。

## 2) - (1) 概念としての類と種

意味不明の解読に先立ち、本末転倒ではあるが、やはりこの箇所の大きな論旨は予め説明しておく必要はあろう。

デュルケームは『原初形態』の最後の仕上げとして、概念や理念の“形成”、類・種の“形成”に言及し、悟性・カテゴリー・社会实在論 (= 社会ア・プリオリ説) をまとめる<sup>13)</sup>。

カントの定言命法は *impératif catégorique* と表記される。この形容詞を名詞化すれば *catégorie* であり、その根拠や発生原理の研究でもってデュルケームは「カント越え」を目指したといえる。デュルケームは、まず論理的思考は概念を相手 (*matière*) にしている点を指摘して、どうして社会がその論理的思考のア・プリオリであるのか、また概念のア・プリオリでもあるのかを問う。しかし普段の私たちの認識における帰納法的処理、そこから導出された共通項 = 概念 (= 普遍) や論理のレベルと、社会がア・プリオリである事によって可能となる概念化・普遍化や論理成立のレベルとを区別する。後者の論理的思考は、個人の感覚知覚のレベルではなく、プラトンのようなアイデアの世界を考えるようになるときにのみ可能とされる。論理的に考えるということは、非個人的な様式で考える事であり、「永遠の相の下で」考える事である。非個人性と安定性こそ後者の特色とされる。しかし個別の経験からどのようにしてこの後者の概念化に転じる事ができるのか?<sup>14)</sup>

またカテゴリーは、全て個人に先立つ。個人の経験レベルで形成された観念や直接知覚した対象の表象は、全体的な「類」には至らず、枠組を与える事もない。この全体の観念は個人からは生じえない。個人は全体に対しては部分に過ぎない。これまでの認識論、特に理性論 (= 生得論) は通常悟性やカテゴリーが各自に内蔵されるものと想定していた。しかし時間・空間

にしてもそれらは各個人のレベルをはるかに超えている。各個人の知覚される空間は全体的空間とはなりえない。全体的空間は特殊個別の広がりを含めて含む。時間も同様で、自我の中の持続感覚は全体的な時間の観念を与えない。ゆえにカテゴリーの構成的要素は社会から借用しており、私たちは予め集合的観念をもっていなければならないという<sup>15)</sup>。

以上が当該箇所のおおまかな論旨であるが、以下、仏文とこれまでの邦訳とを提示し、検討して、本稿なりの新しい訳をつけ加えておくことにしよう。

La matière de la pensée logique est faite de concepts. Chercher comment la société peut avoir joué un rôle dans la genèse de la pensée logique revient donc à se demander comment elle peut avoir pris part à la formation des concepts.<sup>16)</sup>

これまでの邦訳では以下のようにになっている。

「論理的思考の素材は概念からなっている。どうして社会が論理的思考の発端で一役演じたのかを説明する事は、したがって、社会がどのようにして概念の形式に参加できたのかを自問する事に他ならない」<sup>17)</sup>。

しかしこのような訳の方が妥当である。

「論理性は概念から形成されている。論理性が生まれる際に社会がどのような役割を果たす(関わる)のかを研究する事は、社会が概念形成にどのように関わっている(原因になっている)のかを問う事に帰着する」。

上記は原文の単語を全部並列的に訳する事によって、論旨そのものが見えなくなってしまう最悪の訳出例である。例えば、カントであれば、外在する対象を「認識する」(erkennen)。対象から離れた場合は「思考する」(denken) という区別がなされているが、ある程度このような哲学用語を優先させ、これらと原文での言わんとする意味が同じであれば、原文の単語が哲学用語とは違っていても、哲学用語に変換して訳出した方がよいものと思われる。

Si, comme il arrive le plus ordinairement, on ne voit dans le concept qu'une idée générale, le problème paraît insoluble.<sup>18)</sup>

これまでの邦訳では以下のようにになっている。

「通例通り、概念の中に一般的観念しか見ないとすれば、この課題は解決できないように思われる」<sup>19)</sup>。

しかしこのような訳の方が妥当である。

「ほとんどの場合のように、概念を普遍化された観念とみなすのであれば、この問題は解決不可能だと思われる」。

générale を「一般」と訳す一方で次に出てくる généraliser を「普遍」と訳し分ける理由が

分らない。これが混乱の原因になっている。要は、感覚での知覚レベルでの個々の観念（ここでは *idée*）と形式論理学上の帰納法による抽象化されたもの（＝一般化＝普遍化＝概念化）とは違うということをここでははっきりさせる必要がある。

L'individu, en effet, peut, par ses moyens propres, comparer ses perceptions ou ses images, dégager ce qu'elles ont de commun, en un mot généraliser.<sup>20)</sup>

これまでの邦訳では以下のようにになっている。

「実際、個人は、固有の方法によって、自らの知覚または心象を比較し、これらが共通にもっているものを取り出すことができる。つまり、普遍化することができる」<sup>21)</sup>。

しかしこのような訳の方が妥当である。

「個人レベルでも自分なりの仕方でも、自分のいろいろな知覚物どうし、想像物どうしを比較して、その中から共通性を抽象して知覚物一般、想像物一般へと概念化することができる。つまり一般化＝普遍化することができる」。

前述の帰納法の手順がここでは述べられているが、複数形のもの素直に複数形として訳出しなければならない。これまでの邦訳の「…自らの知覚または心象を比較し…」という訳では、何と何を比較するのが厳密に指示され得ない。複数形で「…さまざまな知覚物どうし、想像物どうしを比較し…」と訳出せねば論旨がぶれてしまう。

Il est donc malaisé d'apercevoir pourquoi la généralisation ne serait possible que dans et par la société.<sup>22)</sup>

これまでの邦訳では以下のようにになっている。

「したがって、普遍化は、社会の中で、また、社会によってだけ、可能である、という理由を認めることは困難である」<sup>23)</sup>。

しかしこのような訳の方が妥当である。

「それゆえ、普遍化（＝概念化）は、個人レベルでも可能なのだから、どうして社会によってのみ可能なのかと考える事は困難になる」。

帰納法の手順に沿う事自体は間違いではない。但し帰納法の作業・手順そのものを産んでいるのが社会だとデュルケームは言っているのである。それゆえ論旨を鮮明にするため、「個人レベルでも可能なのだから」という原文にはない文言を挿入しておく必要があると考えられる。

Si les idées particulières n'ont rien de logique, pourquoi en serait-il autrement des idées générales? Le general n'existe que dans le particulier; c'est le particulier simplifié et appauvri.<sup>24)</sup>

これまでの邦訳では以下のようにになっている。

「特殊な観念が何ら論理的なものをもたないとしたら、なぜ一般的観念がこれと異なるのであろうか。一般的なものとは特殊なものの中にしか存在しない。それは、単純化され、貧弱にされた特殊である」<sup>25)</sup>。

しかしこのような訳の方が妥当である。

「もし個々の観念がいかなる論理性もないのであれば、なぜ（帰納法で抽象された）普遍的な観念だけ別物のように論理性を構築できるのか？ 普遍は個々の存在の中にしか存在しないとすると、個々の存在はお粗末であり、貧弱であるから普遍化しても論理性は構築できないということになる」。

単純な帰納法では、個々の存在が元々有していない性質を、抽象化された概念や論理性が自己産出的に有する事もできないという意味で読解しなければならない。それゆえ次の一説が生きてくる。

Le premier ne saurait donc avoir des vertus et des privilèges que n'a pas le second.<sup>26)</sup>

これまでの邦訳では以下のようにになっている。

「従って、一般は特殊がもたない功德や特権をもつことができなかつたのである」<sup>27)</sup>。

しかしこのような訳の方が妥当である。

「それゆえ、普遍（＝概念＝論理性）は、個々の存在が有していない価値や優越性をもつ事はできないという理屈になってしまう」。

Dans toute espèce de religion, les dieux sont des individualité distinctes les unes des autres ; pourtant, ils sont conçus, non perçs<sup>28)</sup>

これまでの邦訳では以下のようにになっている。

「あらゆる種類の宗教で、神々は互いに区分された個性である。にもかかわらず、彼らは知覚されているのではなく、認識されているのである」<sup>29)</sup>。

「あらゆる宗教では、それぞれの神は別の宗教の神とは区別され個性化されている。それでも各神々は（感覚で）知覚されるのではなく、概念として認識されている」。

これは本研究がすでに指摘した『社会分業論』で示された「感覚からできた神」「概念からできた神」の着想が生きている。木や動物などそれ自体が崇拝の対象になり神になっているもの、これは感覚による知覚で十分である。しかしデュルケームにいわせれば、ギリシャ神話やキリスト教の神は抽象的な概念として想定されたもので前者とは根本的に違う<sup>30)</sup>。そしてここでいわれている神々は、感覚からできた神ではないようであるが、他宗教や他部族の神々と自分の神がどうして違うと識別できるのか？ そこには単純な帰納法による概念化だけでは足り

ず、いわば外在する高次のものから付与されるような装置が必要である事を示している。

以上、邦訳の問題を扱ってきたが、デュルケームは個々の観念から帰納法によって抽象され形成される概念という単純な図式を否定している事が分かる。個々人、個々の存在はいわば断片に過ぎず、類・種、概念や論理性にはより高次の価値や優越性が外部から付与されている構造にしなければならない。その外部こそ社会なのである。

## 2)－(2) 社会实在論 (=社会ア・プリアリ説) への帰着と集合表象論と社会カテゴリー論

だがデュルケームのここでの論証は成功していないといえよう。質的差異を全く説明できないからである。さらに注意すべきは、デュルケームが概念 (concept)、類 (genre) をいつの間にか「神」に読み替えているであろう点である。これが『原初形態』のこの箇所を解説不能にしているさらなる原因の一つである<sup>31)</sup>。

つまり、全てに社会が先立つア・プリアリ説を採り、その社会の作品としてカテゴリーまでもが製作されるわけだが、個々の社会作品の質的差異の生成の説明にデュルケームが難渋した結果、質的差異の最もたる超越的な神の概念はどこからきたのか？そのメカニズムの解明を目指したためと予想される。デュルケームは最も高次の概念や類を神に読み替えてその形成過程を辿ろうとしたのであろうがそれは成功していない。

しかし他方、宗教的世界観で神は“超越”存在であって、量的連続性の円環の中には位置づけられない存在である。脱宗教をめざすライックな道德には馴染まない。合理的・科学的で安易な超越は禁物である。それゆえ論理、カテゴリー、悟性という隙間のないロジックで構成された当該社会の中で有効な同一律の中でのみモラル・リアリティの存在は認められる。この点でデュルケームは一種のジレンマを抱え込んでいたといえる。

それでも当該社会を創出する社会ア・プリアリ性の絶対的確保とその中での論理的・一貫性の確保、これらの条件下でのモラル・リアリティの存在確保、これらは前期道德教育論で「自前の道德」によるライックな道德教育論の理論構築にまず必要だったのが何であったかを思い出せばよい。道德の源泉つまり道德の調達先が神 (教権主義) でもなく、恣意的な個人 (世俗) でもなく、その中間世界である「社会」の設定が必要であったわけである<sup>32)</sup>。これが中期で提示された集合表象論、社会实在論であり、この『原初形態』の末尾でデュルケームが悟性、カテゴリー、論理という前代未聞の領域に踏み込んで論拠を作り、「社会ア・プリアリ説」へと昇華していった理由ではないかと予想される。

## 3) デュルケームのライックな道德教育論の理論体系

前節までデュルケームの道德研究、社会学研究、宗教研究の集大成と位置づけられる後期の大作『宗教生活の原初形態』を分析してきたわけだが、そこでは集合表象論、社会实在論、社会カテゴリー論で締め括られていることが判明した。では、これらを前期・中期からのライックな道德教育理論と整合するとどのようになるのか？

### 3)－(1) 三つの理論的課題の解決

フランス第三共和制期のライシテの下での世俗的道德教育論 (=ライックな道德教育論) に

は二つの系譜が確認された。一つは様々な思想を取り入れ、宗教や信仰も「歴史」「文化」とみなして崇めもしないが否定もしない折衷的な「自己修養論」的な道德教育論である。もう一つはデュルケームをはじめとする当時のレベルでのメタ倫理的要素を取り入れた「モラルサイエンス」による道德教育論であり、宗教教育に真っ向から対峙するものであった。

後者の立場であるデュルケームがライッ的な道德教育論を構築していくにあたっては三つの理論的課題があり、それらは①「ライシテの歴史的根拠と宗教思想史におけるライシテの系譜学確立」、②「宗教と道德との分離＝神性概念の否定による自前の道德確立」、③「ライッ的な道德（教育）論の定式化・体系化」であった<sup>33)</sup>。これら三つの理論的課題が前期・中期に亘って取り組まれていたわけであり、それぞれの時期のキーワード群はこれら三つの課題のいずれか、あるいは複数、または三つ全てに対応したものであった。そしてこれらの集大成が『原初形態』だったわけである。

特に三つの課題の②の作業に該当するであろうが、まず前期では道德を調達する「源泉」が「神」でもなく「恣意的な個人」(＝俗)でもなく、それらの中間世界としての「社会」が措定されそれに求められた。これは上述のとおりでもある。これはデュルケームの社会学(＝「社会学」)の出自だったのである。その「社会」を論拠づけるために中期では「集合表象論」や「社会実在論」が提示され、この『原初形態』に流れ込んできたわけである。

また三つの課題の②、③の作業に該当するであろうが、中期作品の『道德教育論』では、宗教的世界観から脱却した完全に理性的な道德教育が可能であると断言されていた。そして宗教的概念の内奥に隠されていた「モラル・リアリティ (道德的実在)」(réalités morales)を探り出し、その所在を突き止め、これを引き出し、その性質を明らかにして、それを理性的な言葉で表現すべきことが提言されていた。デュルケームによれば長い間道德的理念の媒介をつとめてきたのが宗教的概念であって、それにとって代わる理性的な概念を発見するのがモラルサイエンスの役割であり、これによってライッ的な道德教育理論も可能になるのであった<sup>34)</sup>。

ではそのモラル・リアリティとは何か？『道德教育論』では道德の三要素、つまり「規律の精神」「社会集団への愛着の念」「意志の自律」としてそれが示される。「モラル・リアリティ」は三要素の一番目の「規律の精神」において、規律や規則自体が「モラル・リアリティ」であるという論理構成になり、規則は「個人に外在する存在」「道德力」「道德的権威」「道德法則の権威」「神聖さの不可侵性」に換言されている<sup>35)</sup>。

さらに、道德の三要素の二番目に示された「社会集団への愛着の念」の箇所では、「社会」が「モラル・リアリティ」そのものという理論構成にもなり、道德を調達する源泉として示される。規律や規則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。このような人間が作った制度に過ぎない規則が、制作者である人間の意志を曲げさせるほど支配力をもち、畏敬の念さえ抱かせてしまうのが「社会」なのである。私たちに向かって自分への義務まで命令するのも「社会」であり、「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のである。道德の規則を確立するものが社会自体であるとすれば、道德の規則に対して、これに附加する権威を与えるのも当然「社会」でなければならない。権威の条件は諸個人の力をはるかに凌ぐ力をその存在のうちに認められた場合であり、それは個人の精神の中で「モラル・リアリティ」として表象されることに他ならない。私たちに対して強制力・拘束力・抑止力を行使する「権威」は即ち「モラル・リアリティ」であり、その正体は「社会」なのである<sup>36)</sup>。ここにも『原初形態』

での「社会ア・プリオリ説」に昇華する前段階が存在する事がわかる。このような社会が逆に再び宗教的ヴェールを被ってしまうと「心に語りかける一つの声」「汝の義務であるという声」「命令的口調の語り」「誰であるかも、また何であるかも明瞭に見極められない人の声のような抑揚をもたぬこの神秘的な声」「民族の創造力による人間を超越した人格」となってしまう宗教的世界観へ逆戻りしてしまうのである。

### 3)－(2) 社会学的道徳論からライクな道徳教育論への構図

さて中期は、デュルケームがその社会学的業績を道徳教育理論に取り込んだ時期でもある。それが「社会実在論」(=社会アプリオリ説)と集合表象論であったわけである<sup>37)</sup>。結局今回扱った後期の大作『原初形態』の根幹をなすキーワードでもあった。

教育学三部作といわれる『道徳教育論』『教育と社会学』『フランス教育思想史』はいずれも中期の作品である。『道徳教育論』では道徳の三要素(後述)が提示され、とりあえずは理性的・合理的道徳教育が提示された。『教育と社会学』では道徳教育以外の教育学一般の広い問題を収納した論が展開された<sup>38)</sup>。『フランス教育思想史』では新しいライクな道徳教育論として宗教教育に代替して科学教育の重要性が強く打ち出された。「もの」からの議論(arugumentum ex re)による科学教育である<sup>39)</sup>。『道徳教育論』からの論脈でいえば『道徳教育論』で示された科学的と理性的は同義であるという定義が『フランス教育思想史』でライクな道徳教育としての科学教育の形で立証されたことになる。また『フランス教育思想史』ではデュルケームのライシテ作業の三つの課題の①「ライシテの歴史的事実の証明」が数多くの説得力ある事例でもって証明されていたのである<sup>40)</sup>。

### 3)－(3) 宗教的世界観と聖性

しかし同時に、道徳を宗教から剥離させる作業を行えば行うほど、宗教的世界観の強靱さ奥深さに埋まり込むような形で、宗教的世界観との類比でしかライクな道徳が語れないというアポリアにデュルケームは陥った。またデュルケームは宗教の存在自体を否定はせず、スピリチュアリズムという形で生き残っている宗教の現状を重視し、科学、道徳、宗教のそれぞれの棲み分け原理を示したのであった<sup>41)</sup>。

宗教的世界観の呪縛は“言外に”ではなく“直截に”しかも熱く宗教と道徳との共通性が語られる箇所がそれを示している。「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、この超越性を放棄するならば、道徳の準宗教的性格(ce caractère quasi religieux de la morale)は根こそぎ失われてしまうかもしれない<sup>42)</sup>。「道徳の威厳(dignité)が他の全く経験的な実在(une réalité purement empirique)に結合できないことは絶対無い…、…道徳の威厳がこの経験的な実在を手がかりとして説明され、…また神の概念がこのモラル・リアリティの象徴的表現でもありえたのである<sup>43)</sup>。

このように、「道徳の準宗教的性格」という用語自体が宗教的世界観の呪縛を示している。また経験的な実在でもって道徳の威厳を語ることは、確かに世俗の表象空間内で、世俗の概念で、世俗の言語で語られたモラル・リアリティを意味する。しかし、「宗教的なもの」を理性的(=合理的)・経験的な概念や言語に置き換えるとはいえ、結局、超越の世界を経験的世界内部(=世俗的な表象空間)の様々な事象で代用しているに過ぎず、宗教的世界観とは隔絶した全く無縁の新パラダイムが創出されたわけではなかった<sup>44)</sup>。宗教学者ジャン・ボベロ(Jean

Baubérot, 1941-) は以上のようなデュルケームの宗教へのアプローチの仕方の曖昧さ、奇妙さを特に『道德教育論』を取り上げて指摘しており、その研究核心がむしろ『宗教生活の原初形態』へと収斂していったのではないかと指摘している<sup>45)</sup>。

またスピリチュアリズムへの進化による宗教の生き残り及び科学と宗教との棲み分けの問題であるが、『道德教育論』にはこのような記述があった。「プロテスタンティズムの確立とともに、もっぱら礼拝本来の役割が減少したことにより道德の自律性が増大した。そして神のもつ道德機能だけが神の唯一の根拠となり、神の存在を証明する唯一の論拠となった。スピリチュアリズム (philosophie spiritualiste) はこのプロテスタンティズムの仕事を受け継いだ……」<sup>46)</sup>。「今日、超越的な神の裁きの必要性を実際に確信している哲学者たちでさえも、道德が神学的概念から全く独立してできていることを認めない者はまずいないであろう」<sup>47)</sup>。

つまり、「プロテスタンティズムの確立」によって儀礼的側面が剥落していき、道德自体が剥き出しになってきて「神のもつ道德的機能」だけが「唯一の存在根拠」となり、「神の存在を証明する唯一の論拠」となったわけである。そして「スピリチュアリズムがプロテスタンティズムの仕事を受け継いだ」のは、「道德が神学的概念から全く独立して」できたものとは別の“心の修め方”の居場所づくりであったと予想される。ここでデュルケームが使用するスピリチュアリズムとはほぼ“自己修養論”といった意味合いのものであって、本稿が指摘するライックな道德教育論の二つの系譜の一つに該当するものだったといえる。J. ボベロもデュルケームのこのプロテスタンティズムとスピリチュアリズムとに関する知見に着目している<sup>48)</sup>。

以上のことから、デュルケームにあっては、宗教的世界観の呪縛は解けていないことがわかる。それゆえ、ライシテの推進者であるデュルケームがその研究歴の最後で宗教研究に至ってしまったことは何ら不思議ではない。つまり、一つの可能性として、前期・中期のライックな道德（教育）論研究においてライック側を研究するのではなくて、むしろ反対に、どうしても払拭できなかった宗教的世界観の強靱さや奥深さの側の研究にシフトしたとも予想できる。さらに別の可能性として、教育哲学者 O. ルブールが指摘するように、デュルケーム道德（教育）論研究の最後が、個別宗教を超えた「聖なるもの」へ至り、価値論に転向したもの<sup>49)</sup>と予想することも可能であろう。

## 結 論

以上がデュルケームのモラルサイエンスを武器としたライックな道德教育論の理論体系の全体像である。ライシテを推進する第三共和制期の共和主義派、反教権主義派の急先鋒としてモラルサイエンスを開拓してきたデュルケームであったが、最後は宗教研究という元の本阿弥的な研究に回帰してしまった点は興味深い。今日的な応用倫理的な方向にいかず、このような宗教研究の方向を採った事は、その後のデュルケーム学派形成を確たるものにし、レヴィ・ストロース (Claud Lévi-Strauss, 1908-2009) の構造主義を産む母胎となったといえる。またバシュラール (Gaston Bachelard, 1884-1962) やカンギレム (Georges Canguilhem, 1904-1995) らのエピステモロジーと同じ地盤に立っていたとも考えられ、フランス第三共和制後期の思想潮流に流れ込んでいった事は間違いない。

しかし、『原初形態』の最後尾ではカントの純粹理性と実践理性との区分けにデュルケームが大いに共鳴している箇所が出てくる。これがデュルケームの偽らざる本音であったらうと考

えられる。ライシテ下、無神論的なモラルサイエンスによってライックな道德教育の理論構築を目指したデュルケームであったが、最後宗教研究に没頭してしまったという事実、「聖なるもの」「シンボル」というキーワードを一方では持ち出さざるを得なかった事情、これらは、デュルケームが神に闘いを挑んで、神に勝ち切れなかった事を意味するのであろうか？不気味に響いてくる『原初形態』の「結論部」中の一句を紹介して、本研究の幕を閉じる事とする。

「古い神々は死に、…未だ新しい神々は生まれていない」<sup>50)</sup>。

## 註

- 1) 拙稿「フランス第三共和制期世俗的道德教育論の諸相Ⅹ－デュルケーム後期道德教育論Ⅰ－『宗教生活の原初形態』－」『尚綱学院大学紀要第 67 号』, 2014 年, pp.93-106.
- 2) 同上.
- 3) 同上.
- 4) 同上.
- 5) 同上.
- 6) 同上.
- 7) 同上.
- 8) 同上.
- 9) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 1902 (1960), p.35.
- 10) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.1-66.
- 11) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.627-638.
- 12) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.616-627.
- 13) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.593-638.
- 14) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.616-627.
- 15) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.616-627.
- 16) E. Durkheim, *Ibid.*, p.617.
- 17) デュルケム (著) 古野清人 (訳) 『宗教生活の原初形態』岩波書店, 1942 年 (1995 年), 350-351 頁.
- 18) E. Durkheim, *op. cit.*, p.617.
- 19) デュルケム (著) 古野清人 (訳), 前掲書, 351 頁.
- 20) E. Durkheim, *op. cit.*, p.617.
- 21) デュルケム (著) 古野清人 (訳), 前掲書, 351 頁.
- 22) E. Durkheim, *op. cit.*, p.617.
- 23) デュルケム (著) 古野清人 (訳), 前掲書, 351 頁.
- 24) E. Durkheim, *op. cit.*, p.617.
- 25) デュルケム (著) 古野清人 (訳), 前掲書, 351 頁.
- 26) E. Durkheim, *op. cit.*, p.617.
- 27) デュルケム (著) 古野清人 (訳), 前掲書, 351 頁.
- 28) E. Durkheim, *op. cit.*, pp.617-618.
- 29) デュルケム (著) 古野清人 (訳), 前掲書, 351 頁.
- 30) 拙稿「フランス第三共和制期世俗的道德教育論の諸相Ⅲ－デュルケーム中期道德教育論:生理学的心理学と集合表象論－」『尚綱学院大学紀要第 57 号』, 2009 年, 119-130 頁.
- 31) E. Durkheim, *op. cit.*, pp.617-638.
- 32) 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.
- 33) 同上.
- 34) 拙稿「フランス第三共和制期世俗的道德教育論の諸相Ⅳ－デュルケーム中期道德教育論Ⅱ－スピリチュアリズムとモラル・リアリティー－」『尚綱学院大学紀要第 58 号』, 2009 年, 135-146.
- 35) 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.
- 36) 同上.

- 37) 拙稿「フランス第三共和制期世俗的道德教育論の諸相Ⅲ－デュルケーム中期道德教育論：生理学的心理学と集合表象論－」『尚綱学院大学紀要第 57 号』, 2009 年, 119-130 頁.
- 38) 拙稿「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：『教育と社会学』－」『尚綱学院大学紀要第 63』, 2012 年, 75-86 頁.
- 39) 拙稿「フランス第三共和制期世俗的道德教育論の諸相Ⅸ－デュルケーム中期道德教育論Ⅶ：『フランス教育思想史』－」『尚綱学院大学紀要第 66 集』, 2013 年 49-60 頁.
- 40) 同上.
- 41) 拙稿「フランス第三共和制期世俗的道德教育論の諸相Ⅳ－デュルケーム中期道德教育論Ⅱ：スピリチュアリズムとモラル・リアリティー－」『尚綱学院大学紀要第 58 号』, 2009 年, 135-146.
- 42) 拙稿「フランス第三共和制期世俗的道德教育論の諸相Ⅸ－デュルケーム中期道德教育論Ⅶ：『フランス教育思想史』－」『尚綱学院大学紀要第 66 集』, 2013 年 49-60 頁.
- 43) 同上.
- 44) 拙稿「フランス第三共和制期世俗的道德教育論の諸相Ⅳ－デュルケーム中期道德教育論Ⅱ：スピリチュアリズムとモラル・リアリティー－」『尚綱学院大学紀要第 58 号』, 2009 年, 135-146.
- 45) Jean Baubérot, *Note sur Durkheim et laïcité : Archives de sciences des religions No.69. "Relire Durkheim" 35<sup>e</sup> année -janvier-mars 1990*, CNRS, pp.151-156.
- 46) E. Durkheim, *L'éducation morale*, PUF, 1922 (1993), p.3.
- 47) E. Durkheim, *ibid.*, pp.151-156.
- 48) Jean Baubérot, *op. cit.*, p.6.
- 49) Olivier Roboul, *La valeur de l'éducation*, PUF, pp.99-111.
- 50) E. Durkheim, *op. cit.*, p.611.

This work is supported by [JSPS KAKENHI Grant Number 26381037](#).

本研究は [JSPS 科研費 26381037](#) の助成を受けたものです。