

# デュルケム道徳教育論形成過程の研究

——道徳性三要素から二要素へ 道徳の強制力への収斂問題——

教育学コース 太 田 健 児

Recherche sur l'élaboration de l'éducation morale chez Durkheim  
——les vicissitudes des "trois éléments de la moralité" aux "deux éléments",  
puls aux "contraintes morales"——

Kenji OTA

L'étude de la moralité chez Durkheim n'est présentée que par "trois éléments de la moralité", c'est à dire, l'esprit de discipline, l'attachement aux groupes sociaux, l'autonomie de la volonté, dans *L'Éducation morale*. Mais tel point de vue nous cause un malentendu. Puisque sa recherche a commencé par *La science positive de la morale en Allemagne* (1887), et s'est accomplie dans *Détermination du fait moral* (1906), nous devrions poursuivre ces vingt ans de recherche pour saisir l'essence de sa théorie.

Premièrement, nous citons la méthodologie positive dont Durkheim a été inspiré à travers l'éthique de W.M.Wundt (1832-1920). Selon Durkheim, le travail des philosophes consistait, jusque-là, à établir la liste des vertus: Ils en déduisaient la morale pour accuser les réalités. Mais l'important n'était-il pas de "observer" et de décrire l'être moral de l'être ?

Deuxièmement, nous citons que Durkheim a défini le "fait moral" qu'il a découvert par l'observation. C'est le fait moral qu'il a manifesté comme antithèse contre la thèse des philosophes passés. Nous constatons que ce "fait moral" est en effet équivalent aux "trois (ou deux) éléments de la moralité" dans ses premiers ouvrages. Mais cela avait été échappé à l'attention jusqu'aujourd'hui par les études sur Durkheim: on dit que le fait moral est tout autre chose que les trois éléments ou les deux éléments.

Troisièmement, nous sommes obligés de citer que, malgré tout, le "fait moral" restait ambigu: Est-il possible d'observer l'état moral de l'être sans subjectivité ? Durkheim a donné une réponse peu convaincante: Le "fait moral" est le "signe" ayant un caractère distinctif par rapport aux "faits sociaux". Ceci a incité, plus tard, les Durkheimiens à préciser les termes que Durkheim n'a pas pu bien conceptualiser. Quant à Durkheim, il s'est plutôt intéressé à étudier le lien entre la morale et la religion.

Nous pouvons ainsi remarquer que Durkheim a voulu rechercher la raison pour laquelle on respectait les règles morales, autrement dit, la question des contraintes morales qui correspondait à celle de l'autorité morale, et que, pour la résoudre, il a adopté la méthode positive. Mais comme la question a été très grande, il n'a pas réussi à l'expliquer par les trois éléments ou "deux éléments". Il faudrait ajouter que, de ce point de vue, Wataru Hiromatsu, Talcott Parsons, Habermas lui donnent une valeur et en même temps remarquent ses limites.

## 目 次

- I. 課題設定
- II. 道徳的事実の認識方法
  - A. 比喩としてのラングとランガージュ  
—廣松渉の問題提起—
  - B. 道徳学説史の再編
  - C. 道徳教育論のスタイル形成
- III. 道徳的事実の内容と問題点
  - A. 道徳性の三要素から二要素へ
  - B. 問題点—道徳の強制力へのアスピレーション—
- IV. デュルケムによる時代の診断—まとめにかえて—

## I. 課題設定

フランス第三共和制下、1881年6月16日法 (La Loi Ferry) によって公立小学校の無償化、1882年3月28日法 (La loi Ferry) によって就学の義務化と教育課程から宗教教育の科目の排除、1886年10月30日法 (La Loi Goblet) で教職から聖職者の追放が実行され、教育の世俗化が制度上成就した。教会に代わった公立学校は、世俗的道徳 (morale laïque)<sup>1)</sup>の教育を担うことになったわけだが、子どもの道徳性を領界に入れ、しかも啓示宗教に依拠しない世俗的道徳理論の確立が急務とされ、道徳と教育との研究方法自体の見直しも迫られたのであった。デュルケムの道徳教育論はこの典型として広く理解されている。彼はパリ大学の教育学の講義で道徳教育をとり上げ(1902-03, 『道徳教育論』として1922年刊行)、「規律の精神」, 「社会集団への愛着」, 「自律」を道徳性の三要素として提示したことは周知のことである<sup>2)</sup>。

しかしデュルケムの道徳論の到達点といわれる論文「道徳的事実の定義」(1906年)ではこれら三要素が「義務」(devoir)と「自ら欲すること」(désirabilité)という二要素へと集約されるに至るが<sup>3)</sup>、従来この論理構造の変化についてはあまり着目されず、むしろ『道徳教育論』の三要素でもってデュルケムの多くが語れてきたように見受けられる。またその「道徳的事実の定義」の中には「…ほぼ20年、この主題について私が追求してきた研究の結果、私が到達した道徳的事実に関する一般的観念である…」<sup>4)</sup>という記述がみられるが、これは初期の道徳論から通観した上で、それら三要素が語られるべきことを意味する。

そこで本稿は、三要素から二要素への変化の要因を考察するにあたり、まず、デュルケムの初期の道徳論で提示された「道徳的事実」がむしろ彼の道徳論の枠組みで

あることを論証する。次にその「道徳的事実」の実質内容が、道徳の強制力問題であり、これが三要素から二要素への移行を惹起し、なお二要素へ至っても残された曖昧性の要因でもあった点を論証することとしたい。

## II. 道徳的事実の認識方法

A. 比喩としてのラングとランガージュ  
—廣松渉の問題提起—

「道徳的事実の定義」(1906)から約20年溯ると1886年前後になる。デュルケムは、1882年からリセの教員に就任していたが、1884年は科学と宗教との両立原理を研究するブートリュウ (Émile Boutroux 1845-1903) の指導下で博士論文の準備、ギュイヨ (Jean-Marie Guyau, 1854-1888) の『将来の非宗教』に対する書評を『哲学雑誌』に発表<sup>5)</sup>、この年10月からボルドー大学文学部で「社会科学及び教育学」の講義、1886年にはドイツ留学、1887年に留学報告として「ドイツにおける道徳の実証科学」<sup>6)</sup>「ドイツの大学における哲学教育の現状」<sup>7)</sup>の2論文提出という事実が符合してくる。F.-A.イザンベール (François-André Isambert) は、デュルケムが道徳的事実 (fait moral) という用語を、「ドイツにおける道徳の実証科学」で初めて使ったことを指摘して、そこにデュルケムの道徳研究の本格的な出発点を見ると同時にこの論文の最重要性を指摘している<sup>8)</sup>。これは道徳的事実という一つの鍵概念をデュルケムが推敲し始めていたと受けとれる指摘である。

では「ドイツにおける道徳の実証科学」において道徳的事実はどう定義されているのか。

その前にデュルケムがドイツで学んだ実証科学的道徳は、具体的にヴント (Wilhelm Max Wundt, 1832-1920) の倫理学を指すことを注記しておきたい。ヴントは、実験心理学の創始者あるいは民族心理学の提唱者として広く知られている。「ヴントの方法は明確に経験的である」<sup>9)</sup>とデュルケムも評しているように、その方法論は、従来の内省法のみにも頼る哲学的心理学を退け、不確実な内省法を実験と観察とによって是正するものであった。デュルケムは、この論文の冒頭で、フランスの倫理学にはカントの道徳論と功利主義の道徳論との二種類しかないと断定し、新しい科学的な道徳論の模範としてヴント倫理学を踏襲する<sup>10)</sup>。そのためこの論文では、道徳的事実を意味する用語や言い回しは、主にヴントを語る形で論じられる。

さて、道徳的事実はここで道徳全体 (toute la morale) という表現とともに次のように定義されている。「道徳全

体を生物学あるいは心理学から借用した原理によって基礎づけようとする、道徳的事実についてその生物学的または心理学的な面だけしか発見できないことは、最初から分かっている<sup>11)</sup>。つまりデュルケムは、他の学問原理による基礎づけは道徳全体の一面しか発見できず、その一面的な原理によって道徳全体を説明することが無理なのであって、従来の道徳論はまさにこの類いであつたと考えている。それらは「類推によってつくられているという欠点をもつ<sup>12)</sup>のである。それゆえ類推は道徳的事実を捉え損ねる認識方法なのである。では道徳全体を類推でなく何で捉えるのか。それが観察という方法である。「ドイツ学派は、事実についての注意深い観察によってこの問題に答えようとしている<sup>13)</sup>」物理学も化学も生理学も心理学も、一つだけの単一問題に還元されるのではなく、すべてこれらの科学の本質は多数の特殊問題にある…<sup>14)</sup>「しかしこれらの現象のそれぞれに適合した定義をいつか獲得できる唯一の方法は、それらの現象のあらゆる個別的な形態、あらゆる微妙な差異、多様性を詳細に研究することである。道徳学でも同様に研究を進めるべきである<sup>15)</sup>。そして一例としてデュルケムは次のような表現を使う。「善、義務、法自体が存在しそれが経験されているのではない。われわれが直接に観察するものは、善、義務、法の具体的な姿である<sup>16)</sup>。

ここまでのいくつかの引用から、道徳的事実を表現するためデュルケムがつけるコントラストが明らかになる。一面性に対する全体、善、義務、法自体に対するそれらの具体的な姿、類推に対する観察。ではこのコントラストでもって何が表わされているのか。

この解明の一助となるのが廣松渉のデュルケム分析である。廣松は、デュルケムの道徳論の特徴を、言語現象におけるラング（文法規則）とランゲージュ（現実の生きた言語活動）との区別に譬える<sup>17)</sup>。従来の道徳論はこれらの区別に無頓着であつたが、デュルケムが初めてこの区別を自覚し、後者に力点をおいたことが倫理学の画期的な方向転換になったという。廣松は、古川哲史『フランス倫理思想の研究<sup>18)</sup>』のデュルケム及びデュルケミアンの分析を下敷きにしながら、デュルケムの道徳性の三要素を間主観性、脱主観化、物象化の枠組みで論じている。しかし本稿はとりあえず廣松の枠組み自体ではなく、その分析結果に着目したい。

廣松はフランスの道徳科学の発展はデュルケミアンのレヴィ＝ブリュール（Lucien Lévi-Bruhl, 1857-1939）の習俗の科学に多くを負うとみており、この論証にラング・ランゲージュの比喩を用いる。廣松は、従来、文法とは、人々が現に行っている言語活動（langage）から抽

象するという順序で帰納された事実法則としてではなく、人々が従うべき規範として存在しそこから現実のランゲージュが演繹される方向で考えられていた旨を述べている。それゆえ現実のランゲージュは、規範からよく逸脱するので、あるべき規範（＝ラング）とその根拠づけの方ばかりが重視され、ランゲージュの側を観察する実証研究はその意義が認められなかったとしている。その後、このような規範側からの研究が放棄され、ランゲージュとの相関において文法が捉えられるようになり、これが事実法則と呼ばれ、初めて文法の科学研究が結実した経緯を廣松は通観し、これを文法の脱主観化とみる。そして道徳研究に関しても同じ途を進んだのが、レヴィ＝ブリュールであり、これを廣松は評価する。しかし、道徳法則が存立するのは、文法法則の場合と同様に、人々がラング的なものに則って、思惟し行為する（＝ランゲージュ）という相関関係においてであり、この部分に最も着目したのがデュルケムであつたと廣松はいう。つまりデュルケムは、なぜ人々がラング的な規範に則るのかという問題を、道徳法則の強制的権威と人々の愛着の念とに集約し、まさしく、この間の事情を分析した初めての思想家であつた点を廣松は評価する。しかし彼の分析は未完成であり、後続のデュルケミアンたちから、その曖昧さが批判されたが、他方、デュルケミアンたち自身も、人々が則るべきと強制を感じる当の規則体系（＝ラング）を脱主観化して、それ自体として研究する方向に徹してしまい、レヴィ＝ブリュール、ベイエ（Albert Bayet, 1880-1961）のエトロジー（Éthologie）へと至つたが、逆に道徳研究を不毛にしてしまったと廣松は評定する。むしろデュルケムが、このラングの次元の法則それ自身ではなく、いわばランゲージュの場面と相関を問題にした点に大きな意義があると廣松はみる。<sup>19)</sup>

廣松のデュルケム分析は以上のようにまとめられようが、再度その骨子を確認すると次のようになる。

- ①道徳科学は規範としてのラング研究ではなく、又ラング側から演繹される形でのランゲージュ研究ではない。
- ②しかし脱主観化されたラング研究でもない。
- ③むしろランゲージュの場面側の観察・記述が主であり、同時にその場面でのラングとの相関関係を観察・記述することが道徳の科学である。

このようにデュルケムの取り組みの方を高く評価する廣松の分析に則り、ラング・ランゲージュの比喩を借用するならば、正に先のデュルケムのつけたコントラスト

が整理される。一面性に対する全体、善、義務、法自体に対するそれらの具体的な姿は、ラングに対するランガーシュに該当し、現実のランガーシュは規範的に捉えられたラングからの“類推”によっては導出され得ず、現実のランガーシュは観察によってのみ捉えられ得ると。

それでは、このようなラング・ランガーシュの比喩を念頭において、道徳的事実に該当する箇所を摘記すると、今度は次のようにデュルケムの他説批判・他分野批判の論理構造が明確になり、結果として彼独自の学説史再編や道徳教育論のスタイル形成が判明してくる。(以後本稿で使用するラング、ランガーシュの用語は、あくまでも廣松の枠組みを借りた場合の比喩的表現である。)

## B. 道徳学説史の再編

デュルケムは、前出の“類推”することを“推論的理性”あるいは“演繹”という用語に換言し、規範的にラング化されてしまった道徳的事実を“単一観念”(une idée simple)という用語に換言する。つまり、ラングを規範となし、そこからランガーシュたる道徳的事実が、“推論的理性”によって“演繹”され“単一観念”となってしまうプロセスが例証される。この悪例としてデュルケムは理性論と功利主義とを批判する。

まず、理性論に対してだが、デュルケムは「事実が非常に複雑であるから、理性だけによって構成された全ての体系は、現実と比べてみるとまことに貧弱であり、いかにも粗野である」<sup>20)</sup>と批判する。経験と理性との関係については、「理性は自分では気づかずに、自らが創造したと信じている全てを経験から借用している」<sup>21)</sup>とし、それゆえ「道徳科学においても他の場合と同じく、観察することから始めなければならない」<sup>22)</sup>とされる。

さらにこの観点から本来対立するはずのカント倫理学と功利主義も同じカテゴリーに分類される。これら共通の欠点とは“演繹”することなのである。「…一度定立された前提からそこに含意されるあらゆる帰結を引き出すことで成立している…。ある場合は効用の概念が、他の場合に善とか義務の概念が発点となっている」<sup>23)</sup>。「しかしどちらの場合も、道徳の全体は一つの単一観念のなかに包含されているから、そこから引き出すだけで十分と思われている」<sup>24)</sup>。それゆえデュルケムは、このような演繹という誤謬の訂正機能を観察に求めている。さらにデュルケムは「カント倫理学と功利主義との一致はさらに完全である。彼らの演繹の出発点は同一ではないが、その原理は同一の方法で獲得されたものである」<sup>25)</sup>と指摘する。つまり両者とも単一観念で現実の道徳の全てを

語らんとしていることに変わりはなく、この点でデュルケムにとって両者は五十歩百歩なのである。

このように、本来ランガーシュ的な道徳的事実が、規範的ラングから“推論的理性”によって“演繹”されて“単一観念”となり下がってしまえば、理性論であれ、カント倫理学であれ、功利主義であれ、これらは、同じカテゴリーに括られてしまうのである。

またデュルケムは、“反省”(réflexion)、“構成”といった認識機能も批判する。「反省こそ、社会的世界を構成したのだとすれば、反省はまたこの世界を再構成することができる。社会的世界は論理の所産だとすると、論理はこの世界を再生することができる。つまり、社会的世界がどのようにして作られているかを知るためには、精神はそれを作り出すためにどのように関わっているかを自問すればよいのであった。観察は不必要であり、演繹だけで十分なのである」<sup>26)</sup>。このような方法と決定的に断絶したのがヴェントであることが語られるのだが「彼はいつも、論理的に正しくそうあるべきことが肝要なのではなく、現に存在するものを知ることが肝要であると繰り返している」<sup>27)</sup>とデュルケムは締め括っている。

そして心理学さえも、理性論、カント倫理学、功利主義と同じカテゴリーに括られる。心理学は「道徳に関する思想がどのようにして形成され、発達してきたかをわれわれに教えることができない」<sup>28)</sup>とされる。これも社会的現象を人間の内面の心理像だけから再構成することの不可能性の指摘であり、この意味での心理学の無能を説くものである。「集合的現象を認識するには一つの方法しかない。それは集合的現象をそれ自体として研究することである」<sup>29)</sup>。

このように各倫理学派や他分野が、本来ランガーシュ的な道徳的事実を捉え損ねているという一点で括ってしまうデュルケム独自の道徳史観が形成され、従来の学説史を再編する結果となっていることは注目される。

さて、後年『社会学的方法の基準』[以後『基準』と略記]においては、“観察”という認識方法がさらに徹底される。“事物”と“観念”という対立概念が提示され、これらの混同がいかに克服され、事実そのものがあるままに観察され得るかが説かれる<sup>30)</sup>。ここで、デュルケムは人間の傾向性を「実在を観念に置き換え、それを認識対象ととり違えること」<sup>31)</sup>、「事物を観察し、記述し、比較する代わりに、自らの観念を意識の俎上に乗せ、それを分析し、組み合わせること」<sup>32)</sup>と指摘しているが、“事物”、“実在”をランガーシュ、“観念”をラングにおき換えれば、先の道徳的事実の定式そのものになることが分かる。

そして彼独自の道徳史観でもって、理性論、カント倫

理学、功利主義、心理学に加え、今度はコントの実証主義、経験論までも批判する。

コントの実証主義は、「ユマニテの進歩」という“観念”を歴史に投射した点が批判され<sup>33)</sup>、さらに歴史の「因果関係」という“観念”でもって「三段階の法則」(loi des trois états)を構築した点が批判されている<sup>34)</sup>。

経験論は、ロック、コンディヤック (Etienne Bonnot de Condillac, 1715-1780)が内観(introspection)によって事物と観念とを混同した点が批判されている。彼らの考察対象は感覚そのものではなく、感覚についての“観念”であり、心理的現象の客観的考察にも値しないと批判される<sup>35)</sup>。

このように、「ドイツにおける道德の実証科学」から『基準』に至っても、ラング・ランゲージュ的ない道德的事実の定式が維持され、この定式ゆえに独自の学説史観が形成されていることが見てとれよう。

### C. 道德教育論のスタイル形成

では、そのような道德的事実の定式が、その道德論ではなく、道德教育論の方にはどう表現されているのか。そこには全く同じ図式が見られ、さらに理性論の教育論も経験論の教育論も批判され、同じような学説史の再編がなされている。

まず『基準』においては、先の“事物”と“観念”の図式をそのまま教育論に適用している。道德性についてデュルケムは、過去のどの理論体系においても、「可能態として内在している初期段階の道德性が単に発達していくものと想定されている」<sup>36)</sup>と指摘している。このように想定された道德性はすでに“観念”であり、これを「人間が生得的にこれを成全性として自分の中に持っている」<sup>37)</sup>と見なす立場が理性論者であり、「生育歴の中で多少なりとも徐々に形成する」<sup>38)</sup>と見なす立場が経験論者であるとする。いずれの立場も、考察対象が事物ではなく“観念”である点が論駁されており、それらは「道德の観念 (l'idée de la morale) がどこに存するかであって、道德の本性 (la nature de la morale) とは何かを知ることが問題ではなかった」<sup>39)</sup>という表現が当てられている。

「道德の観念がどこに存するか」を問うことは、正にラング的発想であり、現実のランゲージュを単一観念に還元してしまっているわけで、現実のランゲージュは、ここでは“道德の本性”という言葉で表現されている。

実はこの図式は、『道德教育論』の過去の道德哲学者に対する批判箇所符合している点はきわめて注目に値する。「道德哲学者たちは、道德の本質的なもの全ては私た

ち各人の中に内在している、という原理から出発する。それ故、そこに在る道德を鋭い観察眼でもって発見するためには、自己の内奥を十分注意して眺めるだけでよしとした。それ故、道德哲学者は自問し、自分の良心の中に在る多少なりとも明晰判明な諸観念の中から、道德の根本的な観念に思えるあれこれを取り出した。ある者にとっては功利性の観念であり、ある者にとっては完全性の観念であり、ある者にとっては人間の尊厳の観念等々であった。私は、真に道德が各自に内在しているのか否かといった問題や、全ての芽が各自の良心の中に内蔵されており、それがシステムに基づいて成長するだけのものなのか否かといった問題など問いたくない」<sup>40)</sup>。ここでデュルケムは功利主義、神の完全性の観念、カントの道德論を祖上に乗せているが、ここにヴントを継承した方法論が『基準』を経て『道德教育論』に至ってもなお貫徹され、デュルケム独自の道德教育論のスタイルが形成されていることが見てとれよう。

このように考えてくると、道德の三要素を我々がどう捉えるべきかは、もはや一目瞭然であろう。すなわち、「規律」「愛着」「自律」は、規範的ラングとして理解されてはならず、現実のランゲージュとラングとの相関において、いわば立体的に捉えられるべきなのである。もし三要素が規範的な徳目の提示とみなされれば、デュルケムの道德論ほど陳腐で平板でしかも古色蒼然たるものはなかろう。三要素は常に道德的事実の定式において捉えられなければならない。

さて、ここまで「ドイツにおける道德の実証科学」と『基準』とにおける道德的事実の定義及びその定式に基づく他説批判、そして『道德教育論』に至るまでの道德教育論のスタイル形成を見てきたが、道德的事実は、それが何であるかというより、それがいかに捉え損ねられているかという例証でもって示されている点に気づく。つまり道德的事実の内容の問題ではなく、観察を至上とする方法論の問題で代弁されている点に特徴がある。

では道德的事実はどのような内容なのか。それは“類推”“推論的理性”“演繹”“反省”“構成”という認識方法が拒否され、“単一観念”化されていないランゲージュ的ない道德的事実が“事物”としてありのままに“観察”されたならば、道德的事実としての三要素あるいは二要素が見えてくるという論理構造なのである。

### III. 道徳的事実の内容と問題点

『道徳教育論』[1902-03の講義]で提示された道徳の三要素は、「道徳的事実の定義」(1906年)では<sup>41)</sup>、「義務」と「自ら欲すること」(désirabilité)の二要素へと集約されるに至るが、この集約過程の解明は、同時に道徳的事実の実質内容の詳細の解明にもなる。まず三要素の詳細と二要素への集約過程の追跡、そしてデュルケムの道徳論の核にありながら、なお未解明のためその論旨に混乱を残した「道徳の強制力」問題をみることにしたい。

#### A. 道徳性の三要素から二要素へ

まず、『道徳教育論』における道徳性の三要素であるが、それぞれの定義は若干混乱し、その相互関係は錯綜としている。ここではこれらの点を指摘するに止める。

①「規律の精神」(第2講、第3講)は、規則性の感覚と権威の感覚とから成り立つと定義されている。規律の精神は第3講に至って初めて登場するが、それまでは規則と権威とが道徳性の要素とされている。この規律が初めて登場してくる箇所の定義は次のとおりである。「さて、こうして、われわれは、道徳性の第二の要素(un second élément)を得たのであるが、以上2つは、根本において一つであることは明らかである。規則性の感覚と権威の感覚とは、実は規律の精神とでもいうべき、さらに複雑な精神状態の二つの側面に他ならない」<sup>42)</sup>。この時、道徳性の第二の要素(un second élément)という用語が使われている点に注意したい。第二の要素とは、権威の感覚を指示しているが、道徳性の三要素も原語では les trois éléments であり、この点でもデュルケムの用語使用は不明確である。

②「社会集団への愛着の念」(第4講～第6講)は、第6講の後半部から、何の前触れもなく「義務」(devoir)と「善」(bien)という概念で説明される。ここでは、愛着の対象が実は社会のことであると定義された上で、それら2つはその社会の「義務」と社会へ奉仕する意味での「善」として位置づけられる。しかし、その次に「義務」は「規律」、「善」は「愛着の念」を換言したものであることが述べられる<sup>43)</sup>。ここで既に「道徳的事実の定義」での二要素への胎動が始まっていることが見てとれよう。

③愛着の念の対象である集団は社会のことであり、Société というように société の頭文字があえて大文字 S で表現されるようになる。そして社会が他の諸概念を包摂する形になる<sup>44)</sup>。

④「意志の自律」(第7講、第8講)は「社会」の中に包摂される<sup>45)</sup>。

⑤義務と善とは対立するものではない。これらは「社会」の2側面である。つまり人間は社会に愛着の念をもつがゆえに規律を遵守する、という具合にである<sup>46)</sup>。

⑥理性と感性という区分が採られ、自律は理性の側に、規律・義務はこの自律の下に、他律的な感性の側に行使される<sup>47)</sup>。

⑦自律は、自覚がある、意識している程度の意味であり、カントの定式がそのまま適用されているわけでもない<sup>48)</sup>。

以上のように、道徳性の三要素とはいえ、その定義は次々に展開していき、これだけの注釈を要するのである。

しかし「道徳的事実の定義」(1906年)ではこれらが「義務」と「自ら欲すること」(désirabilité)へと集約される。しかもこれら二要素は、「道徳的事実を観察可能にするためには、何が道徳的事実を特徴づけ(caractériser)、どのような標徴(signe)によってそれが認識されるのか、そして他の事実から「区別される性質」(caractère distinctif)<sup>49)</sup>はどのようなものか、という新たな問題設定で問い直されている。

まず、二要素への集約についてであるが devoir は obligation, autorité と全く同義語になり、désirabilité との対比がフランス語としても意味上明確になったといえる。devoir と bien は勝れてカントを想起させる対概念であり、この前提がなければ対概念にはなり得ないであろうからである。

次に、何が何に対しての「義務」であり何を「自ら欲する」のか。端的にそれは個人が社会に対しての「義務」であり、これを「自ら欲する」のである。つまり『道徳教育論』において三要素が示されたものの、社会が他を包摂する形になっていたため、ここではその位置関係が明確になった。つまり、社会と個人という項と、その関係性を表す概念として「義務」と「自ら欲すること」が提示されたわけである。<sup>50)</sup>

この変遷の理由は、社会実在論と命名されるデュルケムの問題意識によるものと予測される。当時の世俗的道徳理論の数々は、社会連帯理論(solidarisme)という大枠で括られ得るが、社会と個人との関係をどう見るか、つまりどちらに重きをおくかという連帯の論拠のとり方で大きな対立が生じていた。前者に重きをおく立場の論拠となっていたのが、社会実在論であり、その論陣を張っていたのは他ならぬデュルケムであった。後者に重きをおく立場はイデアリストが多かったが、その一人 A.フイエ(Alfred Fouillée, 1838-1912)は1896年に『実証主義者の動向と社会学的世界観』で既にデュルケムの社会実

在論を批判していた。但し、双方ともこの際 science の尊重、道徳問題解決のため sociologie への期待という点では全く一致しているが、その sociologie の中身は違っていた。つまり社会実在論を採るか否かで、ほぼ2つの sociologie 概念が形成されていたからである<sup>51)</sup>。それゆえ、『道徳教育論』の三要素がここに位置づけられれば、なぜ3つのうち社会が他を包摂する関係になっていたかが理解できる。この論派で「道徳的事実の定義」に至り二要素に整理されたと考えることは妥当である。

以上が道徳的事実の内容である。20年前の「ドイツにおける道徳の実証科学」では、道徳的事実のいわば規範的ラング研究の否定とその論証とに傾斜し、方法論の問題に還元されていたが、その20年後にはその内容の定義がなされたといえよう。しかしこれで道徳的事実の問題が解決されたわけではない。

#### B. 問題点—道徳の強制力へのアスピレーション—

問題点はおおよそ次のようにまとめられよう。

まず第一に、道徳的事実は二要素以外に観察され得ないのかという疑問である。誰が観察しても二要素という結果が出るのか。この問題に対してデュルケムは何も答えていない。

次に、デュルケムが、他の事実から区別される道徳的事実の標徴という問題設定で問い直したのはなぜかという点である。これは、観察者が道徳的事実をまさに観察する時、前以て道徳的か否かという区別がついていなければ観察不可能である点をデュルケムが察知していたからと推測される。これは後続のデュルケミアンたちが指摘するところでもある。特に、A.ベイエは、デュルケムの研究にその規範的残滓を嗅ぎ取る。「道徳的事実の定義」(1906年)の内容に対して、ベイエは、道徳的事実がカント的義務の焼き直しであると批判し、デュルケムが既に『基準』の段階で、正常・異常という規範的な観点をその実証的方法論に混入させている点も批判している<sup>52)</sup>。ちなみに、デュルケミアンが“道徳的事実”の再定義によって道徳科学の構築に専心したという現実にも着目されるべきである。これはデュルケム自身が「道徳的事実」の精密化に至らず、これを一つの鍵概念に仕上げるに至らなかったことに起因すると考えられる。レヴィ・ブリュールは習俗の科学 (la science de mœurs), ベイエはエトロロジー=習俗学 (Éthologie) を構想する。ベイエは、エトロロジーとは道徳的事実の科学 (la science des faits moraux) の別名としており、デュルケムまでの道徳研究は道徳学 (la science morale) として区別し、現代的な意味における science は自分のエトロロジーであ

ると主張している<sup>53)</sup>。

第三に道徳の強制力(道徳的権威)の問題が未解決である。その理由は簡単である。世俗的道徳教育の理性主義的公理を掲げながら<sup>54)</sup>、何故「分類の未開形態」、『宗教生活の原初形態』等で展開された宗教研究に傾いていったのかが謎になるからである。つまり道徳の強制力の問題は宗教研究に託されたと考えるのが穏当であり、彼は「聖性」という概念を提示するに至るからである<sup>55)</sup>。つまり「自ら欲すること」と「強制力」とが一体化されている最良の形態を宗教にみていると考えられる。これはデュルケムの道徳的事実の最終的定義とも解釈できる。さらにこの問題の大きさゆえに、デュルケムは、規範的ラングからの脱出を図りながら、デュルケミアンたちからは規範的であると批判され、彼の道徳的事実が曖昧性を残してしまっただとも考えられるからである。

第四に、科学と宗教との問題が解決されていない点である。これは、世俗的道徳の理論が未完成であることを意味する。『道徳教育論』では、道徳と宗教との相違点のみならず共通点についても多く言及されている<sup>56)</sup>。さらに『宗教生活の原初形態』(1912)の結論部では、宗教と科学について、「それらは同一の源泉から派生した人間活動の異なった様態」「思考延いては科学の基本的範疇は宗教的起源を有する」と結論づけられているが<sup>57)</sup>、これをどう解釈していったらよいのか。

以上四点に問題点はまとめられようが、これらの根底には、彼の道徳の強制力への一貫したアスピレーションがあり、これが各概念の構造変化(三要素から二要素へ)曖昧性を生じさせ、延いては問題関心を推移させたといえるであろう。

#### IV. デュルケムによる時代の診断

##### —まとめにかえて—

「道徳的事実の定義」でデュルケムは時代に対する診断を次のように下している。「今日伝統的道徳は動揺し、その代役となる他のいかなるものも形作られていない。かつての義務は支配力を失い、我々は新しい義務がいかなるものかを未だ明確に確信をもってみてはいない。…私たちは一つの危機の時代を経過している」<sup>58)</sup>。『宗教生活の原初形態』(1912)の結論部には次のような記述も見られる。「私たちは過渡期にあり陳腐な道徳の段階を経過しつつある」<sup>59)</sup>。『宗教の未来』(1914年)では「道徳の冬の時代」<sup>60)</sup>と診断している。この時点で1882年フェリー法成立から約30年経過していたが、世俗的道徳の定着は未だ成就せずとデュルケムは診断しているのである。

これを受けての処方、道徳的事実という切り口であったことになるが、デュルケムが『社会分業論』『自殺論』で提示したアノミー状況と、彼の道徳の強制力へのアスピレーションとのパラレル性が、ここで初めて現実味を帯びてこよう。

尚、デュルケムの道徳的強制力の問題は、社会実在論あるいは集合表象の問題に変換され議論されるが、この解明は、パーソンズのデュルケム研究の再検討、シンボリック相互作用論からの逆照射、ハーバーマスによるデュルケムの聖性の解釈によってのみ可能と筆者は考えるが、これらは次なる課題設定としたい。

(指導教官 汐見稔幸助教授)

### 註

- 1) 吉澤昇「近代人の教育と世俗的道德」『思想』8月号, 岩波書店, 1970年, pp.117-139. 本稿は, この研究内容を踏襲し, laïqueを「世俗的」と訳している。尚, デュルケム自身, laïque, laïcité以外に, profaneという用語を使用する。後者は, 『宗教生活の原初形態』などで多用されているが, 使い分けの基準はどの著作でも明示されていない。
- 2) E. Durkheim, *L'éducation morale*, [1922], Ed.1993 Quadrige/PUF, pp.15-105. 麻生誠, 山村健(訳)『道徳教育論』(上) 明治図書, 1972年第7版, 51-148頁。
- 3) E. Durkheim, *Détermination du fait moral*, dans *Sociologie et philosophie*, [1<sup>re</sup>éd:1924], Quadrige/PUF [Éd. 1993], pp.49-165.
- 4) *Ibid.*, p.89. 同上, 88頁。
- 5) E. Durkheim, *De l'irreligion de l'avenir*, dans *Textes, t.2*, Minuit, pp.149-165.
- 6) E. Durkheim, *La morale positive en Allemagne*, dans *Textes, t.1*, Minuit, 1975, pp.267-343.  
小関藤一郎, 山下雅之(訳)「ドイツにおける道徳の実証的科学的」『デュルケム ドイツ論集』行路社, 1993年(初版), 81-162頁。
- 7) E. Durkheim, *La philosophie dans les universités allemandes*, dans *Textes, t.1*, Minuit, 1975, pp.437-486.
- 8) François-André Isambert, *De la religion à l'éthique*, Cerf, 1992, pp.357-369.
- 9) *op. cit.*, p.298. 前掲書, 111頁。
- 10) *Ibid.*, p.298. 同上, 81頁。
- 11) *Ibid.*, p.336. 同上, 153頁。
- 12) *Ibid.*, p.336. 同上, 153頁。
- 13) *Ibid.*, p.337. 同上, 154頁。
- 14) *Ibid.*, pp.337-338. 同上, 154頁。
- 15) *Ibid.*, pp.337-338. 同上, 154頁。
- 16) *Ibid.*, p.338. 同上, 154頁。
- 17) 本稿は, ラング, ランガー・ジュ, パロールの厳密な定義を第一義としておらず, あくまでも廣松的な意味を踏襲している。
- 18) 古川哲史『フランス倫理思想史の研究』小山書店, 1948, 全262頁。
- 19) 廣松沙『世界の共同主観的存在構造』勁草書房 [1972年初版], 249-279頁。
- 20) *op. cit.*, p.19. 前掲書, 78-79頁。  
尚, ここで言われている“理性”は『道徳教育論』における科学と同義語の理性とは違っており, あくまでも誤った認識機能としての「推論的」な理性の意味である。
- 21) *Ibid.*, p.332. 同上, 111-112頁。
- 22) *Ibid.*, p.332. 同上, 112頁。
- 23) *Ibid.*, p.332. 同上, 148頁。
- 24) *Ibid.*, p.332. 同上, 148頁。
- 25) *Ibid.*, p.332. 同上, 148頁。
- 26) *Ibid.*, p.325. 同上, 140頁。
- 27) *Ibid.*, p.325. 同上, 140頁。
- 28) *Ibid.*, pp.300-301. 同上, 114頁。
- 29) *Ibid.*, pp.300-301. 同上, 114頁。
- 30) E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, [1<sup>re</sup>éd. 1895], Ed. 1994/PUF, p.28.
- 31) *Ibid.*, p.15.
- 32) *Ibid.*, p.15.
- 33) *Ibid.*, p.19.
- 34) *Ibid.*, pp.105-107.
- 35) *Ibid.*, pp.29-30.
- 36) *Ibid.*, p.23.
- 37) *Ibid.*, p.23.
- 38) *Ibid.*, p.23.
- 39) *Ibid.*, p.23.
- 40) E. Durkheim, *L'éducation morale*, p.19. 麻生, 山村(訳)『道徳教育論』, 55頁。
- 41) *Définition du fait moral* (1893) という近似した題名の論稿の断片がある。これは社会分業論の初版(1893年)の序論の一部であったが, 第2版(1902年)からは削除された箇所である。内容的には1906年のそれより, むしろ「ドイツにおける道徳の実証的科学的」(1887年)に近く, 特に, 道徳的事実を他から識別する標徴(signes)という考え方はない点に注意を要する。むしろ初版の序文(Préface)の方にその萌芽がみられる。  
E. Durkheim, *Définition du fait moral* (1893), dans *Textes, t.2*, Minuit, 1975, pp.257-288.
- 42) *op. cit.*, p.30. 前掲書, p.68.
- 43) *Ibid.*, pp.41-80. 同上, pp.81-130.
- 44) *Ibid.*, pp.41-80. 同上, pp.81-130.
- 45) *Ibid.*, pp.81-106. 同上, pp.132-164.
- 46) *Ibid.*, pp.41-80. 同上, pp.81-130.
- 47) *Ibid.*, pp.81-106. 同上, pp.132-164.
- 48) *Ibid.*, pp.81-106. 同上, pp.132-164.
- 49) E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, p.49.
- 50) *Ibid.*, pp.49-116.
- 51) 拙稿, 「デュルケム道徳教育論における共和主義的市民像の問題—A. フイエの道徳論との対比において—」『日仏教育学会年報』第4号, 日仏教育学会, 1998年, pp.68-79.
- 52) A. Bayet, *La science des faits moraux*, [1<sup>re</sup>éd:1925], LIBLAIRIE FELIX ALCAN, pp.18-22.  
A. ベイエ(著) 久保田勉(訳)『道徳の社会学』名古屋大学出版会, 1987, 29-35頁。
- 53) *Ibid.*, p.1. 同上, 5頁。
- 54) E. Durkheim, *L'éducation morale*, p.3. 麻生, 山村(訳)『道徳教育論』, 37頁。
- 55) E. Durkheim, *sacré* dans *Vocabulaire technique et critique de la philosophie, volume 2* [éd., André Lalande, 1<sup>re</sup>éd:1926], Quadrige/PUF [4<sup>e</sup>éd.], 1997, p.937.
- 56) *op. cit.*, pp.1-12. 前掲書, 34-47頁。
- 57) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, [1912], Ed. 1994 Quadrige/PUF, p.635.
- 58) E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, p.90.
- 59) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p.616.
- 60) デュルケム「未来の宗教」, ジャン=クロード・フィュー(編集), 佐々木交賢, 中島明勲(訳)『社会科学と行動』恒星社厚生閣, 1988, 248-249頁。