

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』－

太 田 健 児*

The different visages of the secular morality in education in the French Third Republic X
－ E. Durkheim's moral education of his final period I : *The Elementary forms of Religious Life* －

Kenji Ota

The Elementary Forms of Religious Life is the most voluminous work in Durkheim's works, which isn't one of cultural anthropology or sociology of Religion, but is all of his studies of moral science. He rather selected Religion than secular morality. This work is consistent with his works in the early and middle period, and its point is philosophy, epistemology and logic in 《Introduction》 and 《Conclusion》. In its 《main subject》, Soul, Totemism, Taboo and a system of Faith are considered as rational, logical and systematic, they are categorized in the epistemological problems.

Key Words : soul rites totemism sacredness moral being inseparable from Religion

問題の所在

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（以後、ライックな道德教育論と表記する）の諸相を本研究はこれまで詳細に辿ってきた。まずライックな道德教育論には二つの系譜があり、一つは様々な思想を取り入れた折衷的な自己修養論的な道德教育論、もう一つはデュルケームをはじめとするメタ倫理的要素（当時のレベルでの）を取り入れたモラルサイエンスの立場からの道德教育論であり宗教教育とは真っ向から対峙するものであった。本研究はその後デュルケームのライックな道德教育論を便宜的に前期・中期に分けて、その理論構造の形成過程とその結果とをこれまで概観してきたが、デュルケームがライックな道德教育論を構築するには三つの理論的課題があり（後述）¹⁾、それらをどのような理論構成で解決してきたかを辿ってきたわけである。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」が指定されそれに求められた²⁾。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实在論が提示され³⁾、教育学理論としては三部作『道德教育論』『教育と社会学』『フランス教育思想史』の中で各種理論が展開された。『道德教育論』では道德の三要素（後述）が提示され、とりあえずは理性的・合理的道德教育が提示された⁴⁾。『教育と社会学』では道德教育以外の教育学一般の広い問題を収納

2014年3月24日受理
*尚綱学院大学 教授

した論が展開された⁵⁾。『フランス教育思想史』では新しいライッ的な道德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 (argumentum ex re) による科学教育である。『道德教育論』からの論脈でいえば『道德教育論』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』でライッ的な道德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一つ「ライシテの歴史的事実の証明」を最も良く達成されていた⁶⁾。

しかし同時に、道德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ッ的な道德が語れないというアポリアにデュルケームは陥っていたのであった。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看取り、科学、道德、宗教のそれぞれの棲み分け原理を示したのであった⁷⁾。

そこで本研究は、今回これまでのデュルケーム前期・中期のライッ的な道德(教育)論研究と後期の大作『宗教生活の原初形態』とがどう関連しているかを検証し、宗教問題をデュルケームがどのように決着をつけたのかを詳細に検証していく。

1) 『宗教生活の原初形態』への論脈 —デュルケームにおけるライシテと宗教研究との整合性—

デュルケームにとっての理論的課題は三つあったが、それら三つとは「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」、「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」、「ライッ的な道德(教育)論の定式化・体系化」であった。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きたことはこれまでの本研究で検証してきたところでもあった。

なるほど、ライシテという用語だけから考えれば、当然無神論を頂点とした脱宗教的世界観が想定されよう。またモラル・サイエンスという用語だけから考えれば、神の存在概念さえ研究の俎上に乗せられ遠慮会釈なく分析・解体されることも予想される。しかし、デュルケームにあっては決してそうならなかった点も本研究ですでに検証してきた。そこで再度ライシテと宗教の存在との整合性に関するデュルケームの言説を確認していくこととする。

(1) 宗教と道德との共通性

中期作品の『道德教育論』では、啓示宗教を構成する諸原理の援用を禁止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も指摘されていた。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構築も可能になるのであった⁸⁾。

さて、『道德教育論』では周知のように道德の三要素、つまり「規律の精神」「社会集団への愛着の念」「意志の自律」が示されたわけだが、「モラル・リアリティ」は三要素の一番目の「規律の精神」箇所において(I部・II部いずれにおいても)、規律や規則自体が「モラル・リアリティ」であるという論旨になり、規則は「個人に外在する存在」「道徳力」「道徳的権威」

「道徳法則の権威」「神聖さの不可侵性」という用語に置き換えられている⁹⁾。

さらに、道徳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」そのものという論旨にもなり、道徳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持ち、私たちが敬虔の念をもってしまうのかについては次のように答えられている。

「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」¹⁰⁾。

「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」¹¹⁾。

デュルケームによれば、権威の条件と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だという。魔法使いもそれを信じ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。私たちにに対して強制力・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。これらを表現する言説をさらにみてみよう。

「私たちがいかに行動すべきかについて思索する時、いつも心には一つの声が語りかける。即ち〈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が呼びかけ、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」¹²⁾。

「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、民族の創造力がこれを人間を超越した卓越した人格に期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となったのであるが、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」¹³⁾。

これらの表現は、宗教的世界観の歴史の重みとその強靱さを問わず語りに表しており、ライシテ以前、道徳的な表象が宗教的世界の表象でしかなかった事態を物語っている。

「なぜ道徳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である。たとえ最も体力に勝り、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すぎない。……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。全ての源泉は社会なのである」¹⁴⁾。

「道徳が現在もまた過去においても、常に一種の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、それが社会的事象だからに他ならない。私たちは道徳が自己に優越するある世界に属するように観ずるわけであるが、諸々の民族が道徳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」¹⁵⁾。

以上の引用句から「社会」の用語だけを空欄にすれば、誰がみても神学体系が語られていると思ってしまうであろう。宗教的世界観との類比でもって「モラル・リアリティ」が語ら

れ、道徳の三要素の二つが語られていることは明白である。

また『道徳教育論』では、規律違反に対する罰について、罰の本質は、道徳的権威の守護にあり、権威の失墜を防ぎ直すことにありと主張されている。他方、道徳的悪の存在原因は道徳法則（＝法）の権威に対する信仰の動揺にあり、そのような信仰の動揺を阻止するためとされる¹⁶⁾。

さらに罰を執行する教師の叱り方も、違反行為を厳然として避難し精神的に叱責することが模範とされ、その理由は、規則自身が違反行為に対して異議申し立てするようなもので、教師はその代理執行だからとされる。つまり避難・叱責自体に意味があるわけではなく、道徳的権威自体から下される罰なのである¹⁷⁾。

また子どもの道徳教育の完成地点は、子どもが規則を侵してはならないと表象すること、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、などと表現されている¹⁸⁾。

以上『道徳教育論』における「モラル・リアリティ」を論拠とした規律あるいは規則に関連する箇所の言説を振り返ってみたが、結局、宗教的世界観のパラダイムあるいはキーコンセプトを使って議論されていることに変わりはない。この点でデュルケームはメタ・レベルでの宗教的なるものを解体するに至っていないことが判明する。

(2) プロテスタンティズムとスピリチュアリズム

また『道徳教育論』では、前述の三つの理論的課題の中の二つ「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」と「宗教と道徳との分離＝神性概念の否定による自前の道徳確立」との課題解決作業の途上、“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ある¹⁹⁾。

「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²⁰⁾。

「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」²¹⁾。

このように、「道徳の準宗教的性格」という言い回しそのものがやはり宗教的世界観のパラダイム内部での議論であることを示している。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、「宗教的なるもの」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、超越的世界をアナログカルに経験的世界内部（＝世俗的な表象空間）の様々なもので代用するに過ぎない。例えば、前出（1）で示したような規律や規則や罰や教師の叱り方などは確かに経験的な事象に結びつけられ、私たちの理性の範囲内での事柄であるが、結局神の存在を一人称にして語られる神学的体系になぞった理論構成であり、宗教的世界観から全く無縁の新しいパラダイムによって創出されたものではない。

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²²⁾。また、ボベロはデュルケームによる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言及箇所にも着目している²³⁾。つまり、三つの理論的課題の中の「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」の作業過程から見えてきたデュルケームの宗教観でもある。

まず『道德教育論』には次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……」²⁴⁾。

「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」²⁵⁾。

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後退して「道德の自律性」が増大し、「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。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」できたものの受け皿としての仕事であろう。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る。スピリチュアリズムを「唯心論」つまりかつての所謂「唯物論」の反対概念として名付ける場合もあるが、デュルケームの場合は全くこれとは違う。また増永洋三の研究によればスピリチュアリズムは「精神の哲学」と訳されるべきで、その系譜として、メヌ・ド・ピランから R. ル・セン、L. ラヴェル、F. ラヴェッソン、E. プートリユー、H. ベルクソンらが並べられている²⁶⁾。これはスピリチュアリズムの訳語の第一で挙げた「唯心論」的傾向の哲学者ばかりが連なっており、デュルケーム自身の思想は真逆であることは周知の事実である。またデュルケームのいうスピリチュアリズムはそこまで狭義なものとして定義されているわけでもない。それゆえ増永がいう「精神の哲学」という訳語から「唯心論」的要素を後退させ、その意味内容はもっと広くしてやや曖昧にしたものがデュルケームのいうスピリチュアリズムであるといえるであろう。

以上 (1)、(2) の考察から明らかなように、デュルケームにあっては、宗教的世界観からの脱却はまるでなされていないのである。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上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・中期のライクな道德 (教育) 論研究においてライ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予想できる。さらに別の可能性として、一部のデュルケーム研究者が指摘するところであるが、道德 (教育) 論研究の最後が、個別宗教を超えた「聖なるもの」へ至ったと予想することもできる²⁷⁾。

それゆえ、本研究は次に『宗教生活の原初形態』と前期・中期の道德 (教育) 論研究との関連部分を確認し、その後『宗教生活の原初形態』自体の論旨を分析していくこととする。

2) 『宗教生活の原初形態』の理論構造

(1) 前期・中期の道徳教育論研究と『宗教生活の原初形態』との関連

『宗教生活の原初形態』（以後『原初形態』と略記する）では礼拝と宇宙論（思想そのもの）との分離が説かれている箇所がある。

「祝祭・儀礼つまり、礼拝が宗教の全てではない宗教とは単なる行事の体系ではない。それは世界を説明する思考システムである。私たちは最もささやかな宗教でさえ宇宙観をもっている。宗教生活のこれらの二要素間には（礼拝と宇宙観）どんな関係がありうるにしても、両者は依然として著しく異なっている。一方は行動の側を志向して行動を喚起し規定する。他方は思考の側を志向して、これを豊富にしてシステム化する」²⁸⁾。

この思考側への志向こそ、プロテスタンティズムが担ったものであり、さらに礼拝＝儀礼と分離した形がスピリチュアリズムであったわけである。

「科学は一般的には宗教が無視している批判的精神をあらゆる活動に導入する。それは性急と偏見とを避けるため情欲と先入見と全ての主観的影響とを遠ざけておくために水も漏らさぬ用心をする。……科学思考は宗教思想のより完全な形態にすぎないのである。したがって宗教は科学が課題遂行にさらに適合してゆくにつれて、科学を前にして漸次後退していくのが当然であると思われる。しかもこの遂行が歴史の過程の中で生じることが間違いない」²⁹⁾。

この箇所もプロテスタンティズムやスピリチュアリズムが敢えて課題遂行を放棄して科学に譲渡した経緯そのものの説明である。

そしてその経緯をさらに次のように述べている。

「科学は宗教から出て、認知的及び知的機能に関する全ての面で宗教に取って代わろうとしているが、すでにキリスト教は物質現象でこの交代を決定的に聖別している。物質を特別に俗なもののみなしてキリスト教は物質についての認識をすすんで他の学問に譲渡した。すなわち世を人々の意見に手渡したのである。こうして自然科学は確立され、あまり大きな困難なしに自らの権威を認めさせることができた」³⁰⁾。

(2) 『宗教生活の原初形態』での「宗教」の定義

『原初形態』の序論部において、宗教の定義がなされている。宗教の成立条件は、「超自然」、「神聖（聖と俗とに分離されタブーが存在すること）に関連した信念と行事との関連体系」であるとされている。信念と行事とは、教会という同じ道徳的共同体が成立し、ここに依存する全ての者を結合する機能を有するものである。信念と行事と中に儀礼・戒律も含まれるが、呪術とは区別され呪術は排除される³¹⁾。

ちなみにこのような『原初形態』の宗教の定義と前期・中期のライクな道徳（教育）論とを重ね合わせた場合、ライクなつまり「超自然」「教会」「信念と行事の関連体系」に代替するものは何か？「超自然」に代替するものは「社会」、「教会」に代替するものは中間団体（学校も含まれる）、「信念と行事の関連体系」に代替するものは社会分業であり、ライクな教育制度・教育体系だとは言うるのであろう。

(3) 『宗教生活の原初形態』の内容

『宗教生活の原初形態』は序論・本論・結論に分かれているが、序論と結論との詳細な検討は次回に譲るが、これらは文化人類学や宗教社会学といった趣はまるでなく、殆どが哲学の認識論（＝エピステモロジー）の議論なのである。そして本論では周知のように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、儀礼などが記述されている。

それゆえ、序論・結論を簡単になぞり、その後に本論部を分析していくこととする。

(3)－①序論と結論

『原初形態』は、道徳論の総決算として、科学と宗教と道徳とのそれぞれの相関の解明を、社会カテゴリー論という、勝れて認識論的なアプローチによって目指した書といえるのである。この書は、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³²⁾。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、ここでは同一律になっており、これらを説明するためには「認識の課題は新しい用語で提起される」必要があるという³³⁾。ここからデュルケームが未開民族の原始的な宗教の研究を実は最も新しい認識論、エピステモロジーの研究に位置づけていることが判明する。

次にカテゴリーの形成という面で、経験論と理性論という哲学史の大きな問題が吟味される。前者は、カテゴリーを経験から派生する個人の産物とし、ア・ポステリオリの立場を採る。後者は、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。つまり、カテゴリーは生得として精神に初めから内在している所与なのである³⁴⁾。

しかしデュルケームは、幾世紀も互いに衝突してきたこれら二学説のいずれも採用しない。経験論の立場は、個々人の雑多な経験から主観性や個性が捨象され、カテゴリーが抽象化され、普遍性、非個人性を得る過程が説明され得ないとされる。またデュルケームは、各カテゴリーの総体を理性とも呼んでいるが、理性は経験に還元され得ず、理性は経験の産物ではない、とする。理性論の立場は、経験に全て還元され得ない部分（ア・プリオリな部分）の存在を主張するが、その存在証明、その源泉、働きのメカニズムなど、肝心の部分の説明が、実験・検証を経てなされてこなかった点が問題だとされる³⁵⁾。

デュルケームはさらに二学説を詳細に分析していく。

まず経験論の根本的欠点は、その個別性的発想である。個々人の経験からどうして普遍的な部分の形成が可能となるのか、ここにアポリアがある。知識形成的側面でも、対象の行動・動き・在り方がそのまま直接我々の精神に知識化され、理性もここから形成されるという理屈であり、ここからでは万人共通の認識メカニズムの形成論理は導出されないとデュルケームは考えている。それゆえ経験論は、個人の心的性質に左右され、個々ばらばらな現実しか描けないことになる³⁶⁾。

ではこの経験論の批判図式にここで理性論を当てはめてみると、理性論の場合は、経験論で分断されている個々の中に最初から普遍部分が内蔵されてるといふ論理になってくる。しかしそのア・プリオリな普遍部分が何故、いついかなる時も万人同じく備わっているのか？その存在根拠の説明ができていない。さらに経験と生得能力（＝理性）という互いに還元されない二

種の要素が一個の人間の中でいかに接合されているのかも説明できない³⁷⁾。

以上がデュルケームによる二学説批判の論拠の要約・解釈であるが、ここまできるともはや残された論理は限られてくる。これを整理すると次のようになるであろう。

<1> 分断された個自体を解体し、いわば自己分裂（個別部分と普遍部分）させる。

<2> 自己分裂した普遍部分の源泉を個人の外へ求める。

[1] 但し、従来の神の存在ではない外側の存在が必要である。

[2] その外側の源泉が、いつ・どのように個人と接点をもつのかを明解にする。

[3] 普遍部分を所与・生得のまま処理しない。むしろ外側と個人との接触によって外側から影響を受けて形成されると考える。この形成部分に限って、全員共通の形成過程を経ることにして、個別性は考慮しない。

<3> 個別部分と普遍部分とのそれぞれの認識メカニズムが、全く違ってはならず、ある程度までは同じメカニズムを有する。

以上が解決のための残された論理であろうと予想されるが、これらの条件をクリアするのは何か？それこそが、「社会」を源泉とする「集合表象」であり、これを本質とするカテゴリーが結論部で展開されるわけである。

再確認してみよう。

<1> の条件に合致するのが「集合表象」である。

<2> - [1] は「社会」である。

<2> - [2]、<2> - [3] は、個人に先在する社会環境（普遍性）の中で人間は生まれ育ち成長するというごく日常的なレベルの事実の導入。

<3> は、むしろ普遍部分からの遺漏部分として個別部分が位置づけられる。

このように解釈すれば、経験論・理性論の二学説を止揚するために「社会」概念が登場し、「集合表象」論へ繋がっていくデュルケームの理論展開が理解できるであろう。それゆえ「カテゴリーは、集合性が形成され組織される仕方と形態とその宗教的・道徳的・経済的諸制度などに依存している」³⁸⁾という定義も理解できる。またデュルケームがカテゴリーをアリストテレス、カントのようにその細目一覧表を提示するよりも、カテゴリーをやや広義に捉え、実際の日常現場での作動状態を「現象学的に記述」した結果としての認識メカニズムをカテゴリーと捉えている点も理解できる。次回言及するが、デュルケームが以上の観点を満たす学説としてライプニッツのモノダ論を評価しており、自らの「集合表象」の先駆けとみなしている可能性が高い。

さてこのような論旨が、以後『原初形態』では、その社会カテゴリー論に収斂されていくが、本論で展開されている未開民族の個々の宗教生活の記述にも、哲学、エピステモロジー、宗教的世界観の形成過程という観点が入っているはずであり、また様々な意味内容が含まれている可能性が高いので、特に靈魂論、トーテミズム、因果関係の箇所を検討を加えることとする。

(3) - ②本論部（靈魂論）

デュルケームは『社会学的方法の規準』で、全体は部分の総和より大であるという公式つまり「特種的综合観」の下、社会と個人との関係をそこに代入した³⁹⁾。また「社会現象は、そ

れらを表象する意識的主体から切り離されて、それ自体において考察されなければならない。つまり外界に存在する事物であるかのように、外部から研究されなければならない⁴⁰⁾ という定式も手伝って、所謂「社会实在論」として一種のドグマとなってしまったきらいがある⁴¹⁾。

さて『宗教生活の原初形態』では原住民の靈魂観、礼拝が考察されながら、この「特種的综合観」の焼き直しが随所にみられるのである。但し、「特種的综合観」とはいえ、全体と個との対等性・相互補完性が強調される場合と、全体の個に対する優位が強調される場合とがある。まず対等性・相互補完性が強調された場合である。

「序論部」での定義は次のようなものであった。

「社会を個人から、全体を部分から、複合を単一から演繹できぬように、逆もまた真なり。社会は实在であり、固有の特色を備えている。純粋な個人的表象とは全く別な表象をもって」⁴²⁾。

さらに靈魂論の箇所は、「特種的综合観」の有り様を原住民の靈魂観から記述するのが狙いなのである。つまり靈魂は、祖先と結びつけられ、継続し、不死であり、神聖な性質を有しているが、基本的には「一なるもの」である。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⁴³⁾。

さて靈魂は、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。

「この原理自体は依然として、人間に外在した未知の力である。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体と密接な婚姻関係を結ばざるを得ない。即ち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。このようにそれは矛盾する二つの性格をもつ。されどこれらが共存していることは靈魂観の顕著な特徴でもある」⁴⁴⁾。

このトーテム原理と個人との関係は、「社会が個人の内にのみ、且つまたこのことによるのみ存続するのと同様」⁴⁵⁾ であるとされ、双方のある意味での対等性・相互補完性が確保されているのが分かる。

「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のみ、且つまたこのことによるのみ生きる。もし個人の意識の内にトーテム原理を感じなかったら、トーテム原理なるものは存在しないだろう。……トーテム原理は必然的に個人の意識の内に分割され、分配されなければならない」⁴⁶⁾。

さらに本来背反する聖性と俗性との相関という側面からも靈魂論が展開する。

「……これら二部分から我々は形成されているのは全く確かな事実である。またある意味では我々の内に聖的なものがあるとも言い得る」⁴⁷⁾。デュルケームは、この聖性の源泉を社会とし、聖と俗とに社会と個人とを対応させる。「社会は我々を外から動かしたり、通りすがりに我々に影響するに止まらない。つまり社会は、我々の内部に永続する形で構成される。そして社会は、社会自らが表現されている観念と感情とからなる世界を我々に喚起する。しかし同時にそれらの観念と感情とは我々自身の永続的な構成要素でもある」⁴⁸⁾。

これをデュルケームは部族の宗教的祭儀に例え、共同生活で覚醒された諸表象は一気に消滅しないこと、大先祖の姿、儀礼がメモワールする英雄的偉業、礼拝、つまり集合的に形成され

た様々なアイデアが自分の内に生き続ける事例を紹介する⁴⁹⁾。

また「積極的礼拝」という節でも、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我々の方に来る。しかし他方、社会は個人によってのみ、また個人の内にのみ、生存し生活する。社会の観念が個人の精神内で消滅したら、集合体の信念・伝承・熱望が、個人によって感じられ、分有されることを休めたら、社会は滅亡するだろう」⁵⁰⁾。「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もつ。そしてこの場所を社会につくってやるのは我々である。我々は今や信徒が神々なしには済まされないと同様に、神々がもはや信徒なしには済まされない深い理由を理解する」⁵¹⁾。

「神々なしには人は生きることはできなかつたであろう。しかし他方、神々は礼拝がなされなかつたなら死んだであろう」⁵²⁾。

このような言い回しで、デュルケームは双方の対等性・相互補完性の面を強調するのであるが、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を論じる。なお、*personnalité* という用語は人格とも訳せるが、デュルケームの論旨からすると個人性あるいは各自性という訳語が妥当であるので、本稿ではこの訳語でもって翻訳し直している⁵³⁾。

「個人性の概念は二種の因子の産物である。一つは本質的に非個人的 (*impersonnel*) である。これは集合体に靈魂として役立つ靈的原理である。事実、個人的靈魂の本体そのものを構成しているのはこの原理である。ところがそれは特定の人物のそれではない。即ち集合的資産の一部をなしているのである。あらゆる意識はその中でまたそれによって同化する (*communier*)」⁵⁴⁾。

しかし他方、個別化された意識は次のように説明される。

「……全ての意識は、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を眺めていても、全て同じ角度から眺めているのではない。各自は自己流にこの世界を表現する」⁵⁵⁾。

そしてデュルケームは「個人性の観念の社会学的分析より遙か昔に先行した哲学的分析」の典型としてライプニッツのモナド論をとりあげ学説整理をする⁵⁶⁾。デュルケームにとって、ライプニッツの「窓をもたないモナド」は前出の「集合表象」の存在様式と全く同じモデルであることが述べられている。また、カントの場合は人格概念が扱われる。各自の人格の主要点は意志である。ところで意志とは理性に則して行動する能力である。しかも理性とは我々の中でも非個人的なもので、普遍的なものという対比で考えられる。普遍的形式に従って考え行動するのが人格であり、個人性ではない。感覚や肉体など個人化する全てのものは、各自の人格の対立者であるとカントがみなした点が紹介される⁵⁷⁾。

以上が全体の個に対する優位が強調された場合の特種的综合観であるが、「喪に服す行為自体さえ、残酷な喪失によって傷つけられた、私的感受性の自然な運動ではなく、集団から課せられた義務である」という喪中の定義も、この典型であろう⁵⁸⁾。

このように靈魂、礼拝が論じられながら、特種的综合観の証明がかなり執拗に行われているが、前述の「モラル・リアリティ」、道徳の源泉である「社会」などの個人に対する優位性や

「権威」の付加の際の論拠と全く平行な関係にあることは一目瞭然であろう。観察対象がオーストラリアの原住民の宗教生活であり、その現象学的記述結果ではあるが、当時の最先端をいくモラル・サイエンスの議論になっているのである。

(3) - ③本論部 (因果関係)

『原初形態』は、論理学上の同一律が神話的世界観では破綻しているというエピステモロジー的観点から出発しているので、最も直截な考察対象は因果関係あるいは論理自体になる。

まず、論理については、論理破綻という現在の私たちがまるで理解できない真逆の事態から考察されており、こ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) をもつので、同一視することにより、最も遠くにいる物同士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。このようにして人・動物・植物・岩石は同じトーテムを帯びるとみなせる」⁵⁹⁾。これこそ同一律の破綻の事例でもあり、トーテム現象がとりあげられた由縁でもあるが、デュルケームはこのトーテム現象こそ論理そのもの、範疇そのものとする⁶⁰⁾。範疇は社会の産物というデュルケームの定式もここから理解可能となる。

因果律についても、「因果律についてある哲学者たちはこの概念にいかなる客観的価値を認めることも拒否する。彼らは、因果律を、対応する事物がない架空の恣意的な捏造物としかみない」⁶¹⁾。それゆえデュルケームは、因果律における二つの瞬間 (原因と結果) の間に必然的なつながりがあるかどうか⁶²⁾、そのア・プリオリな前提そのものを問う⁶³⁾。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、想定外の観念と結びついたり、それが産出されるかを決して説明されなかったとする⁶⁴⁾。ところがデュルケームによると因果律は全く別な特色をもっている。つまりそれは我々の思惟に内在する傾向ではなく、それは我々の一連の表象の外部にあり、高位にある規範であり、この規範が支配し、定言命法的に規則づけるとされ⁶⁵⁾、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、精神は規範の元締めではないという。このような外なる規範を詳説するため今度は因果関係の生成過程が記述される。

「……集団は集合し、全ての成員を鼓舞している共通の感情、つまり集団がその名を帯びている種が繁殖するようという共通感情は、……決まった所作の形態を採って、外に表現される。そして祭儀が終わると望んだ結果が得られたことになる。したがって結果の観念と、これに先立つ所作の観念との間に連合が形成される」⁶⁵⁾。

そして「この連合は各主観が違ったとしても変わらない。これは集合的経験の所産なので儀礼参加者にとっては全て同じ」であるとされる⁶⁶⁾。人間の精神に内在せず、外なる規範である因果関係は、このように形成されるというわけである。これらも先の「モラル・リアリティ」の基礎づけ、道徳の源泉たる「社会」への権威付与などの理論構成と完全な平行な関係にあることは明らかである。

結 論

以上、デュルケームの道德教育論研究の前期・中期から後期への論脈を辿ってきたわけだが、後期に至りデュルケームは宗教研究を選んだのである。ライシテの立場からは予想だにできなかった研究のシフトだったといえるであろう。しかし、これは“転向”といわれるような性質のものだったとは断言できないだろう。なぜなら前述のように、三つの理論的課題遂行の過程で、どうしても宗教的世界観を葬り去ることはできなかったからである。しかも、ライクな道德教育理論構築の際、その論旨は所詮宗教的世界観のアナログ的な範型と着想とをもってしか語り得なかったのである。また宗教の存在価値を十分に認め、それに与することはしなかったが、スピリチュアリズムという形で科学・道德・宗教の棲み分け原理まで用意したのであった。それゆえ、デュルケーム後期のライクな道德教育論研究は、前期・中期の研究からの全ての課題解決が『宗教生活の原初形態』に託されていると結論づけられる。なお、どうしてこれまでこの点に着目されてこなかったかということ、この著書の解読不能・意味不明箇所がずっと放置され続けてきたからである。それゆえ本研究は原典の一字一句から翻訳する作業を継続していることを付記しておく。

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 号』, 2008 年, 135-147 頁.
- 2) 同上書, 135-147 頁.
- 3) 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.
- 4) 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 号』, 2010 年, 69-76 頁.
- 5) 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 号』, 2012 年, 75-86 頁.
- 6) 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 号』, 2013 年, 49-60 頁.
- 7) 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 頁.
- 8) 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 号』, 2010 年, 69-76 頁.
- 9) 同上書, 69-76 頁.
- 10) 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：『道德教育論』その 2－」『尚綱学院大学紀要第 61・62 合併号』, 2011 年, 75-86 頁.
- 11) 同上書, 75-86 頁.
- 12) 同上書, 75-86 頁.
- 13) 同上書, 75-86 頁.
- 14) 同上書, 75-86 頁.
- 15) 同上書, 75-86 頁.
- 16) 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 頁.
- 17) 同上書, 135-146 頁.
- 18) 同上書, 135-146 頁.
- 19) 同上書, 135-146 頁.
- 20) 同上書, 135-146 頁.

- 21) 同上書, 135-146 頁.
- 22) Jean Baubérot, *Note sur Durkheim et laïcité:Archives de sciences des religions No.69. "Relire Durkheim" 35^e année -janvier-mars 1990*, CNRS, pp.151-156.
- 23) Jean Baubérot, *ibid.*, pp.151-156.
- 24) 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頁.
- 25) 同上書, 135-146 頁.
- 26) 増永洋三『フランス・スピリチュアリズムの哲学』創文社, 1984年, 全503頁.
- 27) cf) François-André Isambert, *Les avatars du «fait moral» dans De la religion à l'éthique*, CERF, 1992, pp.357-397.
- 28) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 1902 (1960), pp.611-612.
- 29) E. Durkheim, *Ibid.*, p.613.
- 30) E. Durkheim, *Ibid.*, p.613.
- 31) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.33-66.
- 32) E. Durkheim, *Ibid.*, p.393.
- 33) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.17-18.
- 34) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.18-21.
- 35) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.18-21.
- 36) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.21-22. の要約と解釈。
- 37) E. Durkheim, *Ibid.*, p.21.
- 38) E. Durkheim, *Ibid.*, p.387.
- 39) 宮島喬(訳)『社会学的方法の規準』, 51-70 頁.
E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, pp.3-14.
- 40) デュルケーム, 同上, 91 頁.
E. Durkheim, *Ibid.*, p.28.
- 41) C. Bouglé, *Préface*, dans la *Sociologie et philosophie*, PUF, 1924 (Ed.1996), pp.61-71. でこの事態を説明している。
- 42) E. Durkheim, *op.ci.*, p.22.
- 43) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.343-390.
- 44) E. Durkheim, *Ibid.*, p.356.
- 45) E. Durkheim, *Ibid.*, p.356.
- 46) E. Durkheim, *Ibid.*, p.356.
- 47) E. Durkheim, *Ibid.*, p.375.
- 48) E. Durkheim, *Ibid.*, p.375.
- 49) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.495-496.
- 50) E. Durkheim, *Ibid.*, p.494.
- 51) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.376-377.
- 52) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.376-377.
- 53) E. Durkheim, *Ibid.*, p.386.
- 54) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.386-387.
- 55) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.386-387.
- 56) E. Durkheim, *Ibid.*, p.387.
- 57) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.387-388.
- 58) E. Durkheim, *Ibid.*, p.566.
- 59) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.463-464.
- 60) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.463-464.
- 61) E. Durkheim, *Ibid.*, p.519.
- 62) E. Durkheim, *Ibid.*, p.524.
- 63) E. Durkheim, *Ibid.*, p.524.
- 64) E. Durkheim, *Ibid.*, p.524.
- 65) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.524-525.
- 66) E. Durkheim, *Ibid.*, pp.524-525.

This work is supported by JSPS KAKENHI Grant Number 23531019.

本研究は JSPS 科研費 23531019 の助成を受けたものです。