

デュルケム道德教育論の成り立ち

——〈意志の自律性〉の意義——

水 谷 友 香

京都大学大学院 人間・環境学研究科 共生人間学専攻

〒 606-8501 京都市左京区吉田二本松町

要旨 エミール・デュルケムはフランス社会学の創設者の一人であり、『道德教育論』は 1902～03 年にかけて彼がソルボンヌで担当した「教育の科学」の講義録である。この講義において、デュルケムは完全に合理的な道德教育は可能であると主張したが、これは第三共和政下で展開された一連の学校教育改革において、世俗性という概念が原理として法制化されたことを背景とする。宗教に依らない道德教育を確立するべく、問題と向き合っていたデュルケムは、道德性の三要素として次の三点を提示した。規律の精神、社会集団への愛着、意志の自律性である。

本稿は、この三要素の成立過程とそれぞれの特質や差異について整理するとともに、第三の要素が他の二要素と性格を異にするのはなぜかという問いについて明らかにする。すなわち、意志の自律性は世俗道德に特有の要素であり、デュルケムは人格の尊重に究極的な価値を見出していた。第三の要素からは、彼が社会の連帯と個人主義を調和させようと試みたことが理解できる。この視座から、本稿では教育に期待を抱いた道德的個人主義者としてのデュルケムの姿を明らかにする。

は じ め に

エミール・デュルケム Émile Durkheim (1858-1917)¹⁾ の『道德教育論 *L'éducation morale*』(1925)²⁾ は、20 世紀初めにソルボンヌに設けられていた講座「教育の科学」の講義録である。その内容は彼がパリに移る以前、ボルドー大学で教鞭を執っていた頃から構想されており、ここにおいて、デュルケムは道德生活の基調を成す精神状態である道德性の三要素、①規律の精神 *l'esprit de discipline*、②社会集団への愛着 *l'attachement aux groupes sociaux*、③意志の自律性 *l'autonomie de la volonté* を示した。本稿はこの三要素の成立過程に焦点を当て、特に第三の要素の意義を検討することで、教育学的関心からデュルケムの立場の独自性を捉えなおすことを目的とする。

さて、『道德教育論』のみならず、社会学者であるデュルケムはしばしば教育について論じたが、それはなぜか。この答えは彼の生涯を通じた研究

テーマと言える道德への関心にある。デュルケムの学位主論文であり最初の著作の『社会分業論 *De la division du travail social*』(1893) 第一版序文は、「本書は、何よりもまず、道德生活の事実を、実証科学の方法によって取り扱おうとする、ひとつの試みである³⁾」という一文で始まり、死去する直前、静養中に執筆していたのは未完となった『道德論序論 *introduction à la morale*』(1917) であった⁴⁾。デュルケムは社会学者として個人と社会の関係について考察し続け、両者の紐帯として道德を位置づけた。一連の研究からは当時の社会を道德的危機にあると見なし、これを解決するために奔走した跡が見て取れ、道德教育論もその道筋の上に築かれている。したがって、デュルケムは職務上の義務や普遍的な哲学の課題として道德を探究していたというよりはむしろ、現実社会の解決すべき問題としてこれを捉えていたと言える。

また、『道德教育論』については、デュルケム自身が 1880 年代の教育改革以来続く道德の動揺を問題にしていると述べた通り、第三共和政期にお

ける公教育が念頭に置かれている。当時の道徳的な動揺の中心は世俗性の問題にあった。これを受けてデュルケムの講義も公教育における世俗的な道徳教育の実現可能性を強調している。この講座の前任者ビュイッソン Ferdinand Buisson (1841-1932) は先の改革での初等教育局長であり、デュルケムは彼の後任としてソルボンヌへと迎え入れられたという経緯がある。

このように、デュルケム自身は確固たる問題意識をもって道徳教育について考察してきたのだが、その熱意が後世にすぐ受け止められたかという点、そうではない。生前、道徳を主題とした著作として残さなかったために、体系的な研究が難しいといった理由でデュルケム研究における道徳への関心はそれほど高くはなく⁵⁾、デュルケムの学問領域において最も軽視されてきたのは教育であったと指摘する先行研究もある⁶⁾。

その理由としては、教育を社会の模倣、あるいは縮図とする考え方が、その機能を過小評価しているとして批判的に捉えられる傾向にある点が挙げられる。教育関係の著作『教育と社会学』(1922)、『道徳教育論』(1925)、『フランス教育思想史』(1938) は、デュルケムの死後に出版されたものであり、これが英訳されたのは第二次大戦後と紹介が遅かったことから、他の分野に比べ教育論に対する注目度が低かったとわかる。

日本におけるデュルケムの教育および道徳に関する研究に目を移すと、戦前の時点で積極的にその思想が紹介されており、『教育と社会学』は英訳されるよりも前の1938年に邦訳されている。ところが、戦後になるとデュルケム社会学は保守的とされ、教育論に関しては国家主導の権威主義的なイメージで語られることが多くなる⁷⁾。批判的なまなざしが強くなった結果、教育思想への考察が十分に行われたとは言えない状況が続いた。

この状況に変化をもたらしたのは、1970年代のデュルケム・ルネサンスと呼ばれる再評価の流れであった。個人主義に関する論考が「再発見」されたことをきっかけに、個人の価値を尊重する立場としてデュルケムを捉える視点が登場したのである。デュルケムにおける個人主義は道徳的個人主義 *individualisme moral* と呼ばれ、日本において

も、宮島⁸⁾に代表されるように、これをキーワードとしたデュルケム社会学説の新たな解釈が重ねられている⁹⁾。

一方、教育学においては同様の盛り上がりを見せたとは言いづらく、デュルケム・ルネサンス後も従来型の解釈が散見されてきた¹⁰⁾。黒崎・清田(2003)は、デュルケム教育学説の意義が「無視あるいは不当なほど軽視された¹¹⁾」のは、戦後教育科学論争にあるのではないかと見ている¹²⁾。こうした状況にあって、教育実践の視点から考察を続けていたのが原田で、2001年には道徳的個人主義を学級における集合意識の沸騰と関連させて論じている¹³⁾。他にも、古川(2001)が、デュルケム教育論の特質の一つとしてユマニテを示しているように¹⁴⁾、社会学研究からはやや遅れてはいるが、ルネサンス後の視点に立つ教育学研究は増えてきており、教育論者としてデュルケムを位置づける視点も認められるようになっている¹⁵⁾。

特に本稿に関連する先行研究として、教育思想史では藤(1988)による報告が挙げられる。藤は、『社会分業論』から『道徳教育論』に至るまでのデュルケムの思想変容を追い、『道徳教育論』を、近代社会における「権威」の正当性を追及するものとして位置付けた¹⁶⁾。時系列に沿ってデュルケムの思想を統一的に理解しようとする試みであり、第三の要素に世俗道徳の中心があると指摘した点も重要である。また、デュルケムの思想変容をめぐる研究として、太田による教育哲学的観点からの研究も挙げられる。太田(1998)は、『道徳教育論』で示された道徳性の三要素は後に「義務」と「自ら欲すること」の二要素に収斂されると考察し、それはデュルケムの道徳の強制性へのアスピレーションによると指摘した¹⁷⁾。

このような先行研究では、各要素の成立過程や〈意志の自律性〉を中心とした考察は後に残されており、とりわけ教育学の視点からそれらを捉え直す試みは課題のままである。

そこで、本稿ではこれらの要素は何を背景に提示されたのかを理解し、第三の要素〈意志の自律性〉の意義について明確にするとともに、道徳性の三要素に注目することで、デュルケム道徳教育論の本質的検討を行いたい。

そのために、デュルケムが『道德教育論』に至る文脈を次の二点より捉えていく。一つは第三共和政期における教育の世俗化の流れであり、もう一つは道德をめぐるデュルケム自身の思索過程である。後者において取り上げるのは、『社会分業論』、『自殺論 *Le suicide*』(1897)、『個人主義と知識人 *L'individualisme et les intellectuels*』(1898)の三作で、これらを『道德教育論』の成立過程として検討する。次に、『道德教育論』における三要素の構成を考察する。三つの要素の原型はそれ以前の著作に現れており、そこから第一・第二の要素と第三の要素の特性の違いを指摘する。また、講義の目的が世俗的道德教育の実現にあることから、〈意志の自律性〉の重要性を示し、デュルケム道德教育論の核心とは何か考察していく。

道德的個人主義について論じる際、テキストとしてよく用いられるのが「個人主義と知識人」である。社会学研究では、これを『社会分業論』や『自殺論』と結びつけ、フランスの政治課題にコミットする行動的な社会学者としてデュルケムを再評価してきた。一方、教育学研究としては『道德教育論』や別の教育系著作が主たるテキストとして扱われることが多く、他の著作との思想的なつながりに重点を置いた研究はあまり見られない。先に挙げた藤(1988)は『道德教育論』成立に至るまでのデュルケムの問題意識を整理したが、その背景に由来する三要素の本質的差異は焦点となっていない。そこで、成立過程による性質の違いを示すことで、太田(1998)の二要素収斂説に対し、三要素であることの意義、他の要素とは区別される〈意志の自律性〉の特異性について指摘する。

これらを通して、デュルケム・ルネサンス後の再評価の一視点として、教育論における道德的個人主義者としてのデュルケム、特に社会実在論者として道德の強制性を認めつつも、個人の自律を擁護しようとした姿について明らかにしたい。

1. 第三共和政期の教育改革における 道德教育の問題

この節では、デュルケムが『道德教育論』を論

じた背景について、当時の社会が抱えていた世俗的な道德教育の問題に注目して検討する。デュルケムが生きた第三共和政期は、公教育の三原則である義務・無償・世俗を法制化した時代としてフランス教育史上重要な時期と言える。以下では1880年代の教育改革を中心に整理したい。

公教育制度の基本三原理を定めたのは、公教育大臣ジュール・フェリー Jules Ferry (1832-1893)にちなんだフェリー法と呼ばれる一連の教育関連法案である。1881年6月16日には初等教育の無償を定める法律が、1882年3月28日には初等教育の就学義務を定める法律が制定された。そして、後者の法律で、義務とともに世俗性に関する規定も登場した。まず、第一条「初等教育の教科」では、従来の「道德及び宗教科」に代わり、「道德及び公民科」が置かれ、第二条では、公立小学校は日曜日以外に週に一日休業日を設け、親が希望すれば、学校外で宗教教育を子どもに受けさせることができると決められた。法的には教会と学校の分離が規定されたが、法律の制定は世俗的な道德教育の確立を示すわけではなく、宗教なしにどうやって道德を教えるかが、大きな課題として残された状態だった。

1882年3月の法律成立の3ヵ月後、6月21日には、哲学者のポール・ジャネ Paul Janet (1823-1899)によって、公教育高等会議に「小学校における道德教育に関する計画」が提出された。この報告の中で、ジャネは道德教育の科目を特設する必要性を説き、教育内容や方法、年齢段階について述べた。この世俗的な道德教育の提案には「神への義務 *devoirs envers Dieu*」が含まれている。ジャネにとっては、道德教育は宗教的な目的をもつものであり、さらに彼は、教会による教育によって国家による宗教教育を完成させなければいけないとも主張していた。これは、7月27日に彼によって作成されるプログラム(学習指導要領に当たるもの)の基盤となっていく。

実際に作成されたプログラムは、6月のジャネ報告そのままの内容であり、教育内容から完全に「神」が排除されることはなかった。ジャネは当時の思想潮流の一つであったフランス・スピリチュアリズムに参加しており、「絶対者たる神」を想定

するスピリチュアリストたちは、道德教育はスピリチュアルな要素を含むと捉えていた。例えば、低学年のクラスでは10月から11月にかけて、孤児や捨て子、両親の愛情、兄弟愛などから家族について学ぶ。それが自分への義務、社会における人間へとテーマを変え、5月から6月には国家への義務を学ぶことになる。これらの学習を受けて、学年末の7月には「神への義務」、つまり人間の本性が持つ神秘性や、宗教的信仰への敬意などに辿りつくのである¹⁸⁾。

この時点での世俗的な道德教育の構想は、カトリックを排除する点に主眼が置かれている一方で、大いなる存在としての神を認めていた。しかし、その「神への義務」も学年末に喚起されるに留まっていたために、新しい道德の根本的な原理とまではなりえなかった。したがって、この改革については、個別の宗教的要素を取り除いただけで、カリキュラム自体に新たな精神が含まれているわけではないとの批判もあったが、これに対抗した共和主義者たちは、宗教に対して、新たに一貫した理論を打ち立てなかったのである¹⁹⁾。

フェリーらによる改革は、道德教育における世俗性の問題に大きく踏み込むことで主に制度面で功績を残し、個別の宗教に依らない世俗的な道德教育を構想したが、道德の内実については議論の余地が残されたままとなった。

20年後、デュルケムが『道德教育論』を論じるようになった背景には、フェリーらによる改革が存在する。デュルケムはビュイッソンの後任としてソルボンヌに着任した際、1902年の開講講演で彼の業績を讃えている。しかし同時に改革が新しい問題を出現させたとも認めた(EM pp.33-34)。この解決に挑んだのが『道德教育論』であるが、その内容に入る前に次節では、講義に至るまでのデュルケム自身の思索を考察し、彼が道德に何を求めていたのか捉えていきたい。

2. 道德性の三要素に至る過程

2-1. 社会的統合力、社会的規制力としての道德 ——『社会分業論』(1893), 『自殺論』(1897) から

デュルケムの道德への言及は、『社会分業論』に既に見られる。この著作の中で彼は、社会の発展を機械的連帯 *solidarité mécanique* から有機的連帯 *solidarité organique* への図式で説明した。前者では、社会集団は全体として動き、それを構成する個々の人間は独自の活動を行うことがない。一方後者では、個人が個々の活動を行い、社会は全体としてゆるやかにつながっている。当時のヨーロッパはまさにこの移行期間にあると考えられた。仕事の分割や専門化をもたらす分業は、連帯の形態を変化させつつあり、それは社会の発展として当然の帰結だった。問題なのは、連帯の変化が道德に影響を及ぼす点である。

有機的連帯は本来、社会の凝集力を小さくするものではない。そのような状況にあるのなら、それは有機的連帯の存在条件が実現していないためだとデュルケムは述べる。この条件が「諸機能の相互関係を決定する十分発達した統制 *réglementation* (DTS p.356)」の存在だった。現実社会に目を向けると、無規制状態(アノミー, *anomie*)、つまり分業化した各部分の関係が規制されていない状況となっている。このような無規制は近代社会における道德の欠如を意味した。機械的連帯における旧来の道德が弱体化する中、それを埋め合わせる道德が誕生しない。19世紀末のフランスは社会構造に深刻な変動が生じ、それを正常な状態にする必要があったのである。デュルケムの問題意識はここに置かれている。

当時の不安定な状況の一例として自殺の増加が挙げられる。デュルケムもこれに注目し、1897年に『自殺論』を発表した。彼は統計を示しながら、自殺の蔓延を指摘²⁰⁾、その原因を近代社会が抱える病的動揺に求めた。それは、機械的連帯から有機的連帯への移行に伴う動揺である。

そこで『自殺論』から、この内容を詳しく見てみよう。この著作でデュルケムが目指したのは、

個々の自殺の条件を網羅することではなく、社会的自殺率と呼ばれるそれぞれの社会が持つある一定の自殺を引き起こす傾向を明らかにすることであった。デュルケムは、自殺を①自己本位的自殺 *suicide égoïste*、②集団本位的自殺 *suicide altruiste*、③アノミー的自殺 *suicide anémique*、④宿命的自殺 *suicide fataliste* の4類型に分類した。この分類はそれぞれ四つの社会タイプに対応し、社会の権威や連帯の強さを示す社会的統合 *intégration* と、社会の規範や制限の力を示す社会的規制 *régulation* の観点から分けられている（表1）。

（表1 自殺の四類型）

	弱い	強い
社会的統合	自己本位的自殺	集団本位的自殺
社会的規制	アノミー的自殺	宿命的自殺

社会的統合の強弱で分類されるのは、自己本位的自殺と集団本位的自殺である。自己本位的自殺は社会的統合が弱い場合に起こる。個人の属している集団が弱まれば弱まるほど、個人はそれに依存しなくなる。したがってますます自己自身にのみ依拠し、私的関心に基づく行為準則以外の準則を認めなくなる。常軌を逸した個人化から生じるこの特殊なタイプの自殺は自己本位的と呼ぶことができる。一方で、社会的統合が強い場合に起こるのが集団本位的自殺である。これは、社会が個人をあまりにも強くその従属下に置く場合に起こると説明された。個人の自我が自由でないことが結果として自殺に結びつくタイプで、未発達な個人化から生じると言える。

続いて、社会的規制の強弱で分類されるのが、アノミー的自殺と宿命的自殺である。アノミー的自殺は社会的規制が弱い場合に起こる。社会的な尺度が変化する際、混乱が生まれ、伝統的な諸規則が欲望を規制できなくなった状態をアノミーと呼ぶ。こうした状態になったとき、個人の欲望は留まるところを知らずに膨らみ続ける。この欲望には限界がないので、どうしてもゴールには届かないという苛立ちや倦怠感によって自殺へと至るのがこのタイプである。一方、社会的規制が強い場合の自殺は宿命的自殺として想定された。宿命的

自殺は未来を閉ざされた人の自殺であり、抑圧的な規律により情念を圧迫された場合に起こる。

これら四つの自殺タイプの中で、ヨーロッパ社会の病的動揺に関係するとデュルケムが考えたのは、自己本位的自殺とアノミー的自殺だった。両者に共通するのは、個人の中に社会の影響力が欠如している点である。社会の統合力が弱体化した場合が自己本位的自殺の起こりやすい状況であり、社会の規制力が弱体化した場合がアノミー的自殺の起こりやすい状況と言える。自己本位的自殺では、統合の弱さ故に個人は自己の判断にのみ頼ろうとし、アノミー的自殺では、規制の弱さ故に個人は自己の欲望を止められない。

このようなタイプの自殺は、19世紀フランスの問題と重なる。例えば、近代における宗教の影響力低下は、人々の自由検討を認めることにつながった。しかし、個人の判断に全てを委ねれば、集団としての凝集性や活気の喪失につながり、社会が権威を失って個人が社会との結びつきから逸脱していくのを止められない。さらに、商工業の世界ではアノミーが慢性化していた。

以上より、『社会分業論』と『自殺論』から、デュルケムの近代社会に対する問題意識を整理したい。当時の社会が抱えていたのは、社会の連帯をいかにして実現するかという問題だった。有機的連帯がうまく実現しない原因は、伝統的道徳の崩壊による社会的規制および社会的統合の欠如にあると考えられた。道徳の持つ性質のうち、規制は社会が個人を拘束する働きを、統合は個人を社会へ結びつける働きを示す。このことから、デュルケムの考える道徳には個人を規制し、社会全体の連帯を促す特性を認められるのである。しかし、それだけではない。次に、道徳に期待された新しい性質について検討する。

2-2. 人間性の宗教としての道徳 ——「個人主義と知識人」（1898）から

デュルケムは古い道徳に代わる新しい道徳を探求すべきだと考えたが、その特色は1898年に発表された論文「個人主義と知識人」によく表れている。これは、世論を二分したドレフュス事件においてドレフュス派の立場から書かれたもので、現

実社会とデュルケムの直接的な関わりを示す史料として、また彼の個人主義についての定式を明らかにする文章としても重視されている。

ドレフュス事件は1894年、ユダヤ人のフランス陸軍大尉ドレフュスがドイツへのスパイ容疑で逮捕された冤罪事件だが、この事件は多くの関心を集め、個人の権利が国家に優先するのか、国家が最優先なのかという、個人と国家の関係をめぐる議論に発展した。デュルケムはドレフュス擁護の立場をとり「個人の諸権利が国家の上位にあるなら、個人への加害を認めるような国家の理屈は存在しない²¹⁾」と考え、個人の人間性への尊敬を最重要だと捉えた。国家のためなら、一個人の権利を犠牲にしても良いという考えは、近代フランスが個人の尊重を基盤とする点を無視している。これをないがしろにすれば、フランスの根本が揺らぐことになってしまう。

実は、こうした危機感はドレフュス事件以前にも見られた。『社会分業論』において既に、デュルケムは「個人こそがある種の宗教の対象となる(DTS p.147)」と述べており、人格の尊厳を基盤にした共同の信仰こそが道德原理の唯一の基礎だとしている。近代社会はかくあるべきという信念が、現実社会の問題とつながり合い、「個人主義と知識人」として公となったのである。

ここで注意すべきなのは、彼が二つのタイプの個人主義を想定したことである。一方は、「スペンサーおよび経済学者たちの狭い意味での功利主義 l'utilitarisme étroit や功利主義的利己主義 l'égoïsme utilitaire (II p.9)」であり、他方はのちにデュルケミアンによって道德的個人主義と呼ばれるようになる個人主義である。つまり、「一世紀にわたって殆どすべての思想家によって言明されてきた、すなわち、それはカントやルソーの個人主義であり、唯心論者のそれであり、人権宣言が多少ともうまく定式化しようとしたそれであり、フランスの学校で日常普通に教えられ、我々の道德的信仰箇条の基礎となっているそれである (II pp.10-11)」。デュルケムは、前者の利己的な個人主義に対して否定的だが、それには『自殺論』で言及された危機感が関係すると思われる。自己本位主義が自分のことしか考えられなくなった状態、アノミーが

過度な功利主義の結果だとするならば、「個人的な利害から行動の目的をつくりあげる (II p.10)」ような個人主義が危機の背景に存在すると考えられるためだ。対照的に、後者の個人主義は「私ではなく個人一般の賛美 c'est la glorification, non du moi, mais de l'individu en général (II p.16)」とされ、彼はこれに大きな期待を寄せた。

功利主義的個人主義とは性格を異にするこの個人主義は、社会の危機を乗り越えるための鍵だと考えられた。デュルケムは利己主義的個人主義だけが個人主義だと認識され、個人主義全体が攻撃されることに危機感を抱いていた。そのため彼は、個人一般の尊重に基づく個人主義はその普遍的な性格ゆえに、多様化する社会における人々の紐帯となりうると意義を強調している。フィュー(2001)によれば、道德的個人主義は人間存在そのものに認識論的優位性を付与したり、個人そのものに倫理的優位性を与えたりすることはない。尊重すべきなのはあくまでも人格一般である。その意味でデュルケムは、人間尊重主義 *personalisme* の立場をとるとも言われるが²²⁾、それは次の一文を見ても明らかである。

個人が対象でもあり、主体でもある崇拜は、個人という名を帯びている個々の存在にではなく、人格 *personne humaine* に向けられている。(II p.16)

ところで、デュルケムにとって「社会の凝集性を保つのに必要な全てのことは、ただその成員が同一目標を見つめ、同一信条を有すること (II p.16)」であった。そして、個人主義こそがフランスの道德的統一を確立させうる力を持っていたのである。なぜなら「同一社会集団の成員は彼らの人間性、つまり人格一般を構成している諸属性の他には共通しているものはもはや何も持たない (II p.21)」と考えられたからだ。個人の多様性が色濃くなる有機的連帯において、同一信条となりうるのは唯一、人格の尊重だけだと捉えたのである。

以上のことから、次のようにまとめられる。個人主義に注目すると、『自殺論』においては利己的に変質化した個人主義が問題視され、「個人主義と

知識人」では個人一般の賛美として、道德的個人主義の重要性が説かれた。彼によれば、この状況を改善するためには「個人主義を補完し拡張し組織化すること（II p.29）」が必要であった。そして、道德教育はこの解決策において大きな役割を果たす。道德は、社会的統合をもたらして自己本位主義を防ぎ、社会的規制となってアノミーを防ぐ。ただし、その道德は近代社会の特質である人間性の尊重と矛盾してはいけな。近代社会において、個人の人格に対する尊敬の念のみが、多様な個人が共有できる理念だからである。したがって、「個人主義的道德が合理的表現となるような人間性の宗教 religion de l'humanité dont la morale individualiste est l'expression rationnelle（II p.20）」こそ、危機の時代に求められる新しい道德であり、道德教育はこれを実現させる手段だと考えられた。それでは次節で、道德をめぐるこうした考察が『道德教育論』でどのように結実したのかを見てみよう。

3. 『道德教育論』の内容——三要素の意味

この節では、『道德教育論』における道德性の三要素に注目し、それらがこれまで見てきた時代背景やデュルケムの思索とどう結びつき、またどのような意図をもって選定されているか検討したい。この作業により、第一・第二の要素と第三の要素の差異について明確にする。

さて、『道德教育論』が講義録であることは先述した通りである。デュルケムが対象としたのは「公立学校についてであって、そこで理解され、実践されており、また実践されるべき道德教育の問題（EM p.34）」だった。第一節で確認したように、道德教育が置かれている最悪の事態とは、世俗化の流れに道德教育の実態が追いついていないことにあった。それは先の改革から20年たった当時においても同様であり、デュルケムは改革が既存の観念や習慣を動揺させ、道德教育は緊迫した条件にあると指摘した。かくして、この講義の目的は「純粹に世俗的な道德教育 *éducation morale qui fût purement laïque*（EM p.33）」が可能であることの証明に置かれたのである。

このような目的をもつ『道德教育論』は、二部構成になっている。第一部では道德の理論的な説明が行われる。ここでデュルケムは道德性の三要素という考えを示し、①規律の精神、②社会集団への愛着、③意志の自律性の観点から道德が分析される。第二部では、第一部で明らかにした道德の要素をどのようにして子どもに形成するかという教育学的問題を扱う。ここでは小学校での教育方法が考察されており、道德性を身に付けさせる手段や方法、道德教育における教師の役割などが主題となる。もともと第二部は①規律の精神、②犠牲と愛他の精神、③意志の自律性という三節から構成されるものであったが、デュルケムが出版に適するような形で講義案を残さなかったため、第三節〈意志の自律性〉に関する論述は欠落している。その代わり、科学教育、歴史教育、芸術教育といったいくつかのカリキュラムについての論考が残された。

本節では『道德教育論』の第一部にスポットを当てて、理論的な観点からデュルケムの世俗道德に対する考えを明らかにしたい。第一部第二講で、世俗的な道德教育を扱う際の課題として、デュルケムは次の二点を挙げた（EM pp.51-52）。第一に、宗教的な要素を取り去るだけでは、諸々の道德的要素も失われてしまうので、宗教的要素に代わるものを見つける必要がある。第二に、世俗的な道德は理性以外を根拠にする道德とは内容も異なるはずなので、どのような理想を掲げるべきか示さねばならない。

第一の課題を解決するためには、宗教と一体となっている道德を合理的に説明する必要があった。これが、道德性の基本要素の決定である。デュルケムによれば、道德性の基本要素を決定することは、あらゆる美德の完全なリストをつくることではなく、道德生活の基調をなしている精神状態を探究することである（EM p.53）。彼は「私たちが知的存在であるゆえに、私たちの道德性の基礎は知性の中にある（EM p.309）」と述べ、合理的に把握できるものとして道德を捉えた。それでは、各要素の内容について詳しく見てみよう。

第一の要素は〈規律の精神〉である。道德的な行動とは、ある一定の規則に従って行動すること

を指す。つまり、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である。したがって、道徳は、「特定諸規則の総体 (EM p.60)」だと言える。道徳性はある一定の状況では同一の行動を繰り返し行う能力、つまり習慣を形成する能力をもつ。規則の概念には、習慣の形成という規則性の概念が存在するのである。また、規則の概念には権威の概念の側面も存在する。「権威とは、私たちに對しあらゆる道徳的影響力を行使する支配力 (EM p.62)」であり、この支配力によって私たちは自分の行為を決定する。道徳がこのような力を持つのは、それを有する社会が個人に優越するからである。デュルケムは道徳の超越性を社会に認め、この点で 1880 年代のスピリチュアリストたちとは異なる。そして、この規則性と権威という二つの要素は規律の観念をつくり上げ、これが道徳性の第一要素となる。規律は個人を従わせ、節度を越えて増大する要求を制する。道徳は人間の行為を狭めるのではなく、行為を正常に行えるような範囲を指定するとも言える。このことから、第一の要素〈規律の精神〉は社会的規制力としての道徳を表すと考えられる。

次に第二の要素についてだが、ここでは私たちが道徳的と呼ぶような行為とは何かが問題となる。デュルケムは非個人的な目的を持つ行為こそ道徳的行為だと論じた。「道徳の規則によって命令される行為は、すべて非個人的な目的 *les fins impersonnelles* を追求するという共通の性格を示している (EM p.94)」。そこで問題となるのがこの非個人的という言葉だが、これは他者ではなく社会を指す。なぜ他者のために為す行いが道徳的ではないのかについて、デュルケムは人間の人格の平等性から説明する。自分の健康を気遣うのは道徳的とは言わない。それでは、他人の健康に心を配るのは道徳的と言えるのか。私の人格も他者の人格もその価値は同じであるゆえに、私より他者が尊いとは言えない。さらに、他者を目的とする行為は一部の人のみが実行できる慈善であり、万人によって実行されるべき道徳とは違うとされる。ここには、先述した「個人一般の賛美」の考えが見て取れる。デュルケムにとって個人の人格に優劣はない。その点、社会は個人を圧倒してお

り、「成員の性質とはっきり区別される独特の性質を持ち、個人の人格とは異なる固有の人格をそなえた独自の存在 (EM p.97)」をつくる。その証拠に、社会は個人の世代交代を経ながらも、固有の性格を保ち続ける。それゆえ、道徳的行為の目的足りうる。

また、個人は社会に愛着を持つ。なぜなら「私たちの内部には、私たち自身とは別個のもの、すなわち社会を、私たちに表す多数の精神状態が存在する (EM p.108)」からである。社会は個人の外部にあると同時に、内部にも存在する。私たちは、社会からもたらされる観念や、感情、生活習慣などにより自己を構成している。これが、個人が社会に愛着を持つ理由である。個人は自己の本性を放棄して社会に愛着するのではなく、「むしろ個人は、社会に愛着することによってのみ、真に彼自身となり、その本性を完全に実現することができる (EM p.105)」。こうしたデュルケムの考えは、教育を社会化 *socialisation*²³⁾ として論じた点からもよく分かる。人間は社会的な要素を教育によって付与されていくことで、人間足りうると考えるのである。さらに、個人は社会の権威によって道徳に拘束されていると同時に、望ましく善きものとして道徳に惹きつけられている。こうして、個人は道徳によって社会と結びついていく。したがって、第二の要素〈社会集団への愛着〉は社会的統合力としての道徳を示すと言える。

デュルケムは道徳の合理化を実現しようとし、これによって、〈規律の精神〉と〈社会集団への愛着〉の二要素が明らかになった。この時点で彼は、「道徳的実在を全て合理的な言葉で表現することに成功した (EM p.147)」と述べている。道徳から宗教的要素を取り除くという第一の課題は、道徳性の要素を明らかにすることで解決された。

それならば、もう一つの課題、合理的道徳をどのように発展させるべきかという問いはどうか。デュルケムは道徳の合理化だけでは不十分だと考えた。「道徳を合理化することによって、その基本的要素までも失わないように留意するだけでなく、道徳の世俗化を通じて、道徳に新たな要素を加え、豊かにしなくてはならない (EM p.42)」と説明されている。この「新たな要素」に当たるのが第三

の要素〈意志の自律性〉である。彼は当時の道德教育の課題として、「混乱している新しい正義と連帯の観念を解き明かすこと。そして、過去の観念や習慣に対して嫌悪感をもたせないように気をつけながら、子どもたちに新たな観念に対する愛情を抱かせること（*EM* p.145）」を挙げる。新しい道德の確立を自分たちの任務とする点から、〈意志の自律性〉の意義が理解できる。つまり、第一・第二の要素が、当時世俗化が進行する中で、道德を合理的に扱う分析の結果捉えられた要素なのに対し、第三の要素は、そうした状況において、合理的な道德をつくるために付け加えられた要素である。見出された経緯の段階で、第三の要素は、先の二要素とは性格を異にする。

4. 〈意志の自律性〉の意義

それでは、〈意志の自律性〉が求められる理由を詳しく見てみよう。デュルケムは、「私たちの道德の基本原則の一つ——むしろ唯一無二の基本原則とさえ言えるかもしれない——は、人間の人格は、この上なく神聖なものだとするものである（*EM* p.150）」と述べた。したがって、次のような原理が導かれる。

今日では、いかなる場合も、たとえ道德的權威の名においてすら、一定のものの考え方を強制的に押し付けてはならない。これは、少なくとも理屈では万人が認めている。私たちの理性は、みずから自発的に真実として認めたものだけを真実として受け入れるべきだ、ということは単に論理上のみならず、さらに道德の原理ともなっている（*EM* p.150）。

つまり、第三の要素の意義は個人の尊重にある。道德に服従するだけでは、個人の人格が大切にされているとは言えない。社会実在論者であるデュルケムは個人に対する社会の優位を支持する立場を崩さないが、そうでありつつも社会の所産たる道德について、個人が判断する余地を認めたという点で、この要素は重要である。これこそ「個人主義と知識人」において主張された「人間性の宗

教」を示すのではないか。

デュルケムは『教育と社会学』において、今日の教育目的を「自律的パーソナリティ *personnalité autonome* をつくること²⁴⁾」だと述べており、子どもたちを自律的な存在にすべきだと認識していたが、『道德教育論』では〈意志の自律性〉を「道德を理解する知性 *l'intelligence de la morale*（*EM* p.164）」と言い換えている。ここでいう自律性とは、私たちが生まれながらにして持っているものではなく、事物に関して一層完全な知識を得るに従って、私たちが自ら作り上げていくものである。そして、それは外部の世界と隔絶したものではない。道德的に振る舞うためには、規律を尊び、社会集団に愛着するだけでは不十分であり、自己の行為の理由についてできるかぎり明確にし、完全な意識をもたなくてはならない。もはや道德性は単にある一定のことを全うすることにあるのではなく、事実をふまえた受容が必要となる。

ここで受容と説明されるのは、デュルケムにおける自律性がいわゆるカント的な自律概念とは異なるためである。カントにおける自律性とは、「純粹理性であると同時に実践的な理性が、自分自身に対して立法する²⁵⁾」ことを指す。一方でデュルケムの言う自律性は、社会が立法した道德を受け入れるかどうか個人が判断することを指す。社会の所産であり拘束性を有する道德をその要因や意義を理解した上で自由意志によって求めること、それこそが「真に現実的な自律性（*EM* p.158）」だとデュルケムは述べている。

このように、道德性の三要素について検討すると、デュルケムは第一・第二の要素と第三の要素をそれぞれ別の性格を持ったものとして論じたのがわかる。彼は〈意志の自律性〉を「世俗的な道德固有の特性を形作り、宗教的道德の内には存在し得ないもの（*EM* p.165）」だと考えた。『道德教育論』で論じられたのは、世俗的な道德であったので、道德性の要素として〈意志の自律性〉が登場するのは当然だと言える。

ここで、道德性について論じられたもう一つの著作について確認しておきたい。デュルケムは1906年の「道德的事実の決定 *Détermination du fait moral*」においても道德とは何かについて分析して

いる。ここでは、第一・第二の要素に値するものとして、「義務 *devoir* = 責務 *obligation*」と「善 *bien* = 望ましき *désirabilité*」の二つが提示されたが、第三の要素は見られない。時系列だけ見ると、1902～03年の講義で論じられた三要素は、1906年の論文において二要素へと変化したように、もしくは第三の要素が失われてしまったかのようにも思われる。先述したように太田（1998）が、『道徳教育論』の三要素は「道徳的事実の決定」で「義務 *devoir*」と「自ら欲すること *désirabilité*」の二要素に収斂し、その二要素は晩年の宗教研究における聖性 *sacré* の概念につながるのではないかと、またこのような変化はデュルケムが道徳に強制力を求めていたからではないかと考察している。

こうした先行研究に対し、本稿は三要素であることの意義を確認したい。太田の研究はデュルケムにおける道徳性の要素の変遷をその思想全体を通して捉える試みであるが²⁶⁾、本稿では論じられている道徳の違いから、三要素と二要素を連続したものとは見なすのではなく切り分けて考察すべきだと考える。なぜなら、『道徳的教育論』が脱宗教の道徳について論じているのに対し、「道徳的事実の決定」は「道徳的事実の一般的観念²⁷⁾」について説明しているからだ。つまり、この論文で論じられているのは世俗的な道徳だけでなく、宗教道徳も含めたより広い意味での道徳だと理解できる。『道徳教育論』と「道徳的事実の決定」は、前者が世俗的な道徳を、後者が道徳一般を主題にしている点で異なり、それは〈意志の自律性〉の不在によっても説明できるのである。

以上のことから、〈意志の自律性〉が世俗的道徳に特有の要素であることがより明確になったように思う。デュルケムが『道徳教育論』を論じるとき「純粹に世俗的な道徳教育」という言葉が使われた。宗教によらない世俗的な道徳の確立こそ彼の目指すところだった。そうであるならば、彼の第三の要素〈意志の自律性〉への期待は非常に大きかったのではないかと。筆者はここにデュルケム道徳教育論の核心があると考えられる。

それでは、デュルケムの考える世俗的な道徳教育とはどのようなものだろうか。彼は、教師は児童に道徳を理解する知性を身につけさせなければ

ならないと説明した。ここで、鍵となるのが「道徳の科学 *science de la morale*」である。〈意志の自律性〉の教育は、これを基礎に構想されたが、先述したように、詳細が語られたはずの第二部第三節の欠落という研究上の困難がある。そこで、別のテキストを参照することで、この学問について少々説明を加えたい。

例えば、「道徳の合理的教育についての考察」（1905）では、道徳を判断したり、どうなるべきかを考えたりする思索ではなく、道徳が過去にどのようなものであったか、現状はどうかを説明する科学が求められていると指摘され²⁸⁾、「科学的道徳について」（1906）では、新しい科学の役割は、道徳が現実深く根ざしていることを確認しながら、この観念を説明することにあると説明された²⁹⁾。また、1906年の討論では、「道徳的事実の科学は第一に道徳的事実を認識し、理解し、次いでその変化を導くために道徳的秩序に人間性を適用することである³⁰⁾」と説明している。このような説明から、「道徳の科学」とは、科学の対象として道徳を扱い、道徳の過去の状態や現状、存在理由や根拠などを明らかにする学問だと考えられる。デュルケムは「意志を解放するのは思考である（*EM* p.163）」と述べたが、その際に判断材料を提供するのが「道徳の科学」である。この学問により、道徳に関する諸々の事柄を明らかにし、「道徳を理解する知性」を得るという構想をもって、〈意志の自律性〉は提示された。そして、デュルケム道徳教育論もこの方針によって導かれていたのである。

おわりに

本稿では、デュルケム道徳教育論の成り立ちを道徳性の三要素に注目して検討してきた。伝統的な道徳の崩壊に端を発する社会の危機に立ち向かうため、デュルケムが問題視したのは道徳の欠如による社会的規制および社会的統合の弱体化であり、この認識が〈規律の精神〉および〈社会集団への愛着〉に反映されている。他方、新しく追加すべきだと考えられたのが人間性の宗教の原理であり、これは〈意志の自律性〉に引き継がれた。この第三の要素は成り立ちからも役割からも他の二

要素とは区別される。

そして、デュルケムが世俗的道徳教育論として講義を行った真意は第三の要素にある。なぜなら、デュルケムが目指したのは道徳を自ら判断して受け入れられる個人だからである。彼は道徳の科学を創設し、道徳の知的な理解による自律性獲得を目指した。その点でデュルケムは個人の知性を信頼しており、社会に拘束されるだけではない個人を想定していたとも言える。この観点から、『道徳教育論』の一節を見てみよう (EM p.165)。

道徳を教えるとは、それを説諭し、注入することではない。それを解き明かすことである

Car enseigner la morale, ce n'est pas la prêcher, ce n'est pas l'inculquer : C'est l'expliquer

当時の道徳教育のプログラムは「～への義務」の形で表されていたが、デュルケムは「あらゆる美德のリスト」をつくることはしなかった。彼が力説したのは道徳を理解する必要性であり、それが自分たちにはできるはずだという期待である。「道徳の科学」による教育を目指す背景には科学信仰とも呼べる時代背景があり、人間理性への無条件の信頼も認められる。その点、ドレフス事件で現実社会に対し声を上げたとはいえ、やはりデュルケムは楽観主義的で象牙の塔に閉じこもったまままだという批判も想定されるだろう。確かに、デュルケムが語った科学的アプローチでは捉えきれない側面もある。実際、子ども同士の相互関係や発達段階を想定していないなど、彼の理論には限界もある。

しかしながら、こうして思索の過程を追ってみると、社会学者デュルケムのあまり光が当てられてこなかった側面が浮かびあがるのも確かだ。第三の要素に注目することで見えてくるのは、強制性や拘束性を有する道徳と自律的な個人に折り合いをつけようと苦慮した教育論者としてのデュルケムの姿である。確かにデュルケムには第三共和政のイデオログとして、社会や国家を維持しようとする体制側の顔もあっただろう。しかし、彼は与えられる現実を粛々と受け止めていたわけではない。教育に大きな期待を寄せたのは近代社会

を軌道に乗せるためだと捉えることもできるが、そこで養われるのは自律的なパーソナリティだと考えられていた点を忘れてはならない。道徳的個人主義者として、新たな社会のために闘ったデュルケムの痕跡を〈意志の自律性〉の成立に見て取れるのではないだろうか。

注

- 1) デュルケムの伝記的な研究としては次のものが詳しい。
Marcel Fournier, *Émile Durkheim 1858-1917*, Fayard, 2007.
- 2) 出版されたのは死後の1925年だが、編者によれば1902年～1903年の講義録とされる。実際はこれ以前にもボルドーで同様の講義を行っており、以後、何度も繰り返された。本書の引用箇所については次の文献から原文のページを本文中に記す。EMと表記。
Émile Durkheim, *L'éducation morale*, 1925 (Éditions Fabert, 2005).
- 3) Émile Durkheim, *De la division du travail social*, 1893 (PUF, 7éd., 2007), p.XXXVII. DTSと表記。
- 4) Victor Karady (éd.), *Religion, morale, anomie*, Éditions de Minuit, 1975.
- 5) 「デュルケムの理論が、道徳教育の講義録ではなく『自律と徳』というタイトルで出版されていたなら、その意義はもっと認められていただろう」
W.Watts Miller, 〈Teaching autonomy〉 W.S.F. Pickering (ed.), *Emile Durkheim (vol. III)*, Routledge, 2001, p.52. 初出は G. Walford and W.S.F. Pickering (eds), *Durkheim and Modern Education*, Routledge, 1998, 72-91.
「著作が未刊に終わったのと、その他の論文、書評、討論会での発言では体系的な道徳論を構成することは困難なため、道徳問題は後の研究者からは見過ごされた問題となってしまう、その重要性に適わしい考察をされることはなかった。」
小関藤一郎「デュルケム研究において見過ごされた領域——道徳研究について」『関西学院大学社会学部紀要』第67号、関西学院大学社会学部研究会、1993、14頁。
- 6) G. Walford and W.S.F. Pickering (eds), *Durkheim and Modern Education*, Routledge, 1998.
- 7) 例えば折原はデュルケム社会学の政治的機能をブルジョワ共和派の要請に応えるものとして評価しているが、この視点に立つとデュルケムの道徳教育は「国家の道徳教育にもとづく上からの道徳意識の注入」と見なされる。
折原浩「デュルケム社会学の「保守主義的性格」——『社会主義論』を手がかりとする知識社会的考察のノート——」『社会学評論』19巻4号、1969、15頁。
- 8) 宮島喬『デュルケム社会理論の研究』東京大学出

- 版会, 1977 など。
- 9) 近年でも、野々村が政治的対立を乗り越える試みとして道徳的個人主義を捉え、芦田が道徳的個人主義に対する綿密な議論の不足と現代社会における真価について疑問を投げかけている。
野々村元希「ナショナリズム・ライシテ・道徳的個人主義——フランス第三共和政下の政治的対立とデュルケム」『ソシオロジ』63巻2号, 2018。
芦田徹郎「デュルケム「道徳的個人主義」・再考——その現代化のために——」『甲南女子大学研究紀要 人間科学編』54号, 2017。
 - 10) 例えば、桜井はデュルケムを第三共和政のイデオログと見なし、「彼のうちの個人主義的な資質の上に国家主義的な理論を開花させた」と指摘している。
桜井哲夫『「近代」の意味 制度としての学校・工場』NHK ブックス, 1984, 83頁。
 - 11) 「訳者あとがき——教育科学論争とデュルケム教育学説」ジェフリー・ウォルフォード, W.S.F. ピカリング編 (黒崎勲, 清田夏代編)『デュルケムと現代教育』同時代社, 2003, 326頁。
 - 12) 様々な論点があるが、教育科学と教育実践をめぐる論争のなかで、教育科学 science de l'éducation と教育学 pédagogie を区別するデュルケムの学説が組上に上がった。価値判断を含まない客観的な科学で教育が扱えるのかという問いから、デュルケム教育学説は体制側の理論として批判の対象となった。例えば、以下のような評価がある。
「デュルケムのことを借れば、制度や慣行としての教育にとりくむ科学的研究が、現実性という足がかりを失うまいとして、客観的になることによって、じつは暗黙のうちに、『政府の理論』になるという陥穽がある」
勝田守一「教育の科学と価値について」宗像誠也『教育科学』国土社, 1956。
 - 13) 原田彰「デュルケムの学級社会学」『子ども社会研究』7号, 2001。
 - 14) 古川敦「デュルケムの教育学——«la science de l'éducation»に関する一考察」J-C フィュー (古川敦訳)『デュルケムの教育論』行路社, 2001。
 - 15) 綾井桜子「デュルケム——社会の所産・社会的事実としての教育」
真壁宏幹『西洋教育思想史第2版 第三部第9章 第2節』慶應義塾大学出版会, 2020。
 - 16) 藤勝宣「近代社会の変質と教育への期待——デュルケムの思想変容過程に見られる『世俗道徳』の意味——」『日本の教育史学 教育史学会紀要』第31号, 1988。
 - 17) 太田健児「デュルケム道徳教育論形成過程の研究——道徳性の素から二要素へ道徳の強制力への収斂問題」『東京大学大学院教育学研究科紀要』第38号, 1998。
 - 18) Jean Combes, *L'école primaire sous la III^e République*, Éditions Sud Ouest, 2002, pp.55-60。
 - 19) François Mayeur, *Histoire de l'enseignement et de l'éducation (tome III)*, Perrin, 2004, p.600。
 - 20) Émile Durkheim, *Le suicide*, 1897 (PUF, 13éd., 2007), p.420。
 - 21) Émile Durkheim, *L'individualisme et les intellectuels* (1898), Émile Durkheim, *L'individualisme et les intellectuels*, Mille et une nuits, 2002, p.13. II と表記。
 - 22) J-C フィュー著 (古川敦訳)『デュルケムの教育論』, 行路社, 2001, 30-31頁。
 - 23) よく知られた定義に「若者の体系的社会化 socialisation méthodique de la jeune génération」がある。*Éducation et sociologie*, 1922 (PUF, 9éd., 2006), p.51. ES と表記。
 - 24) ES, p.44。
 - 25) カント (波多野精一, 宮本和吉, 篠田英雄訳)『実践理性批判』岩波文庫, 1979, 78頁。
 - 26) 太田と同様、デュルケムにおける道徳性の要素は最終的に宗教研究における「聖と俗」に到達するとし、三要素のうちの第一・第二の要素に着目する比較的近年の研究として以下のものがある。
江頭大蔵「デュルケム道徳論における「義務」と「善」の関係について」『広島法学』31(2) (通号115), 広島大学法学会, 2007。
 - 27) Émile Durkheim, *Détermination du fait moral* (1906), *Sociologie et philosophie*, PUF, 1967, p.70。
 - 28) Émile Durkheim, *Remarque sur l'enseignement rationnel de la morale* (1905), Victor Karady (éd.), *Religion, morale, anomie*, Éditions de Minuit, 1975。
 - 29) Émile Durkheim, *De la morale scientifique* (1906), Victor Karady (éd.), *Religion, morale, anomie*, Éditions de Minuit, 1975。
 - 30) Émile Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, PUF, 1967, p.75。

引用文献

デュルケムの著作

- 1) *De la division du travail social*, 1893 (PUF, 7éd., 2007)。
田原音和訳『社会分業論』青木書店, 1971。
- 2) *Le suicide: étude de sociologie*, 1897 (PUF, 13éd., 2007)。
宮島喬訳『自殺論』中公文庫, 1985。
- 3) *Éducation et sociologie*, 1922 (PUF, 9éd., 2006)。
佐々木交賢訳『教育と社会学』誠信書房, 1976。
- 4) *Sociologie et philosophie*, 1924 (PUF, 3éd., 1967)。
佐々木交賢訳『社会学と哲学』, 恒星社厚生閣, 1985。
- 5) *L'éducation morale*, 1925 (Éditions Fabert, 2005)。
麻生誠, 山村健訳『道徳教育論』講談社学術文庫, 2010。
- 6) Jean-Claude Fillox (éd.), *L'individualisme et les intellectuels*, Mille et une nuits, 2002。
ジャン・クロード・フィュー編, 佐々木交賢, 中嶋明勲訳『社会科学と行動』恒星社厚生閣, 1988, 210頁。

デュルケムの著述をまとめたもの

7) Victor Karady (éd.), *Religion, morale, anomie*,
Éditions de Minuit, 1975.

La formation de l'éducation morale par Durkheim —— l'importance de l'autonomie de la volonté ——

Yuka MIZUTANI

Graduate School of Human and Environmental Studies,
Kyoto University, Kyoto 606-8501 Japan

Résumé Émile Durkheim est un des fondateurs de la sociologie française, et *L'éducation morale* est le premier cours de Durkheim donné à la Sorbonne sur la science de l'éducation en 1902-1903. Dans ce cours, il insiste qu'une éducation morale entièrement rationnelle soit possible, car la notion de laïcité devenait un principe d'instruction publique dans une série de réformes de l'école sur la Troisième République. Durkheim aborde un problème difficile pour l'établissement de l'éducation morale non religieux. Posant que tout fait moral est d'abord un fait social, il montre trois éléments de la moralité, l'esprit de discipline, l'attachement aux groupes sociaux, et l'autonomie de la volonté.

Le présent article vise à montrer le processus de formation et la différence fondamentale des trois éléments, et à examiner la question: Qu'est-ce qui distingue le troisième des autres ? L'autonomie de la volonté est particulière à la morale laïque et Durkheim respecte la personne humaine comme la valeur ultime. Par le troisième élément, on comprend qu'il a tenté d'harmoniser la solidarité sociale avec l'individualisme. Vu sous cet angle, le présent article réévalue Durkheim comme individualiste moral qui met ses espérances dans éducation.