



室蘭工業大学

学術資源アーカイブ

Muroran Institute of Technology Academic Resources Archive



デュルケム『自殺論』における自己本位主義概念 あるいは、目的のない生活とつづのる疲労

メタデータ	言語: jpn 出版者: 室蘭工業大学 公開日: 2014-03-04 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 宇都宮, 輝夫 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10258/1122

デュルケム『自殺論』における自己本位主義概念

あるいは、目的のない生活とつづける疲労

宇都宮 輝 夫

Egoism in Durkheim's *Le suicide*

Teruo UTSUNOMIYA

Abstract

Some scholars have often passed the criticism on Durkheim's *Le suicide* that in his work the social causes of suicide were not definitely related to individual psychological motives of suicide. This paper aims to criticize these critics through exploring the deep meanings of *Le suicide* and making its true validity clear.

When a life-world doesn't last firmly, one totally loses sight of the significance of one's life and yields easily under the slightest misfortune. This state is the true meaning of the egoism, the key concept of *Le suicide*.

目的のない活動から来る疲れのために、私は皆が私にも仲間に入れとすすめる味のない快樂よりも孤独のほうを選んだ。私は誰に対しても憎しみは抱いていなかったが、興味を私に抱かせるような人も殆どなかった。——コンスタン『アドルフ』

はじめに

デュルケムの『自殺論』は、個々の具体的自殺事例の研究ではなく、近代社会の病理診断であったと言える。自殺は、個人生活上の孤立した悲劇としてではなく、「全体としての社会における一層広範な病理的状态の一指標として」¹⁾

彼の関心を引いたのである。当初の関心の方向からしても、方法論上の観点からしても、彼が問題としたのは、「自殺の潮流」の社会的原因の分析であった。しかしそのために、『自殺論』に対しては、ある特定の批判が繰り返し提起されてきた。それは、彼が自殺の社会的原因を強調するあまり、自殺に対する動機づけ過程を等閑に附してしまった、という批判である。例えば中村一夫によれば、『自殺論』は、自殺を引き起こす社会状態の傾向は示すけれども、社会状態が個人に作用して、個人がいかに反応するかということを全く不問に附してしまった。つまり、社会には人を自殺に走らせる一定の傾向が客観的に存在し、それは個人がどうあるかは全く関係がないということ、これこそ『自殺論』の主張であると中村は解釈するのである²⁾。私見によれば、これは言い掛りに等しい。自殺の潮流と自殺行為との間に、特定の心理状態が媒介項として存在するのは自明のことであり、デュルケムもそれについて沈黙しているわけでは決してない³⁾。とはいえ、それが十分明示的ではなかったという点は、やはり認められうる。本稿の目的は、それ故、動機論的側面から彼の主張を補完することにある。

この目的を遂行するために、本稿では現象学的社会学の諸理論が応用される。シュッツとデュルケム『自殺論』との結合は、一見奇怪に思われるであろう。しかしシュッツの理論は、デュルケムが十分説明し尽さぬまま残した、いわば「生きがい」の構造（＝生を支えてくれる基盤であり、従ってその喪失は自殺の心理的条件となる）を明らかにしてくれる。シュッツの最も意義深い功績の一つは、他者理解の基礎理論を構築した点に求められる。その出発点となった基本的問題意識は、人間が相互理解およびコミュニケーションをなすこと、有意味な行為を完遂すること、達成すべき目的によって導かれ動機づけられること、これらがいかにして生ずるのか、というところにあった。我々は、これらの問題意識を否定形に転換しさえすればよい。その時、自殺現象は、心理的・動機論的側面から照明を当てられるであろう。

I. 理論的視角 —— 前提的予備的考察 ——

通常我々は、日常生活における知覚を単純な感覚呈示であると考えている。しかし、例えば、「私は庭に桜が咲いているのを知覚する」と言う時、それは知覚の記述というより、むしろ複雑な解釈過程の結果の記述である。現在の知覚は、以前に経験した諸知覚・諸思惟と結びつけられ、こうした関係づけの結果として、「庭に桜が咲いている」という解釈が成り立つ。従って、純然たる事実といったものは、厳密に言えば存在せず、それはすべて解釈された事実であり、精神の諸活動によって全体の文脈から選り出されたものである。言い換えれば、意識の中心を占める主題となった経験（「桜が咲いているのを知覚する」）は、ここで主題化されなかった以前の経験を背景としている。知覚作用によって捉えられるのは、事物のたった一つの相だけであるが、それが他の諸相を示唆するわけである。例えば、花の前面はその裏面を、樹皮はその内側を、幹は隠れた根を示唆する。シュッツはこれらをノエマの「内的地平」と呼ぶ。しかしさらに、木は庭を指示し、庭は町や国を、そして最終的には全宇宙を指示する。これが「外的地平」であり、個々の知覚はそこから選り出され、それに対して際立たされる。それ故、「いかなる対象も、一つの孤立した対象としては知覚されない。対象は、初めから<対象がもつ地平のうちにある対象>として知覚される」⁴⁾。

現在の知覚が前経験された諸知覚・諸思惟との関係づけによって可能になるということは、別の表現をすれば、すべての認識は認識対象の類型についての一般的な知識に基づいている、ということである。「この桜」の知覚が可能なのは、「この桜」が私に現われる類型的様式を知っているからであり、「この桜」という類型を「桜一般」、「植物」、「外界の対象物」等の諸類型と関係づけるからである。類型化は、過去の経験の沈澱として構成され、利用可能な知識の集積をなしている。我々はこうした知識の集積に基づいて過去や現在の経験を解釈したり、未来を予測したりしており、従ってそれは、世界を理解する際の準拠枠として機能する。

以上に述べたことはすべて、行為の認知についてもそのまま当てはまる。他の行為と無関係で、世界から分離している孤立した行為というものは存在しない。行為はすべて、他の社会的現実と関わる地平を持っている。シュッツによれば、行為の認知は類型化を前提とする。それは、典型的に類似の状況において、典型的に類似の仕方、典型的に類似の事態をもたらすことができるであろう、という想定である。こうした類型化に基づいて、我々は、他者の外的行動を時間-空間内で生ずる単なる出来事としてではなく、人間の行為として経験する。すなわち、その動機と目標を引き合いに出してそれを経験する。諸々の文化対象についても、事情は同じである。例えば、ある道具は、外的世界の一物体としてではなく、それを考案した人々が抱いていた目的との関連で経験される。このように、さきに言及した知識の集積は、物理的世界ばかりでなく、社会文化的世界を解釈する際の準拠枠ともなっている。

知識の集積が世界解釈の準拠枠をなすということは、それが孤立した個々の知識の集合ではなく、相互に関連し合った全体的体系をなしていることを意味する。つまりそれは、一つの閉ざされた全体的意味連関としてある。このようなものとしての知識の集積は、個人の創造物ではなく、社会的な起源を持ち、社会的に受け渡されるのであり、従ってそれは社会的に共有されている。シュッツはこれを「内集団には、その成員が自明視しているような相対的に自然的な世界観がある」⁵⁾と表現している。

この共有された世界観の内には、個別的な存在である個人の個別的な行為は、典型的な動機に基づいて典型的な目的を果たそうとする典型的な機能として解釈される。従ってこの場合、世界観は解釈図式として働く。しかし同時に、それは表現図式ないし志向図式としても機能する。なぜなら、他者に自己を理解させたいなら、行為者は解釈者の解釈図式を自己の行為の表現図式として使用せねばならないし、典型的な状況で典型的な成果を得たいと思う者は、典型的な仕方で行為せねばならないからである。志向図式は、行為準則の役割を果たし、価値判断・制度・方向づけと指針の体系、すなわち文化パターンと考えることができる。

内集団の成員は、集団の文化パターンを信頼できる確かな志向図式として受け容れている。状況は何度も繰り返され、古い問題はこれまでも満足の行くように解決されてきているので、ほとんどの問題はこのパターンに従って処理できる。内集団の成員は、日常生活をこうした習慣的なパターンの下に送っており、そこでは目標も定まっていれば、それをもたらすべき手段も定まっている。人は決まりきった仕事に従事する時にのみ幸福を得られる、とデュルケムが言うのは⁶⁾、不当ではない。なぜなら、高度の共通性を持つ文化パターンを内在化している時には（その時に初めて人は決まりきった仕事に従事できる）、人は他者を理解でき、他者によって理解されることもできるからであり、さらにまた、自分に対する他者の行為の予測に関しても、自分の行為に対する他者の反応の予測に関しても、主観的にも客観的にも十分なチャンスを持つことができるので、他者とうまくやれる、そしてこの世界と調和できる、妥当なチャンスを持つことになるからである。自然的態度で生きている人は、いわば自動的に、社会において妥当する意味連関を扱うコツを心得ているのである。

さてここで、以上の議論を要約する形で、四つのことが特記される。(ア) 内集団の成員は、顕著な自発性・能動性を示す。有意味な行為とは、差し当たり、前もって考えられた投企によって動機づけられる行為である、と定義できよう。その際、投企されるものは、行為によってもたらされるはずの未来の事態である。人々は、こうした達成すべき目標を自己の内面的思索によって、いわば無から考案するのではない。内集団にあっては、人々は、特定の状況において何を、どのようにすべきかを「知っている」のである。(イ) 内集団の成員は、相互理解の十分なチャンスを持つ、別言すれば、親密な社会関係に対する高い可能性を持つ。(ウ) 理解、解釈、予測などと言っても、それらは反省とは何の関わりもない。それらは、世界観の無自覚的・無批判的習得の結果でしかない。実際、内集団成員の行為は、習慣性・自動性・半意識という特性を帯びている。以上(ア)～(ウ)の三点は、『自殺論』における自己本位主義(égoïsme)とは正反対の特質である。(エ) 認知とか理解は、意味に相関する。

理解は意味をもつものに向けられており、理解されるもののみが有意味だと言える。さて、理解の対象が常に地平の中でのみ与えられるならば、個々のものは、それを包みこんでいる地平を背景にして初めて理解でき、十分な意味を持ちうる。例えば、日常的な言葉のやり取りも、暗黙の内に自明視された全体的世界を後ろ盾にして成立しており、それを含意している。このように、あらゆる個別的对象は全体世界の中で経験され、またすべての個別的经验において全体世界はともに経験されているのである。むしろ正確には、全体世界は一切の個別的经验に先立って与えられており、前者が後者のありようを規定しているのである。従って、いかなる対象も、その背後にある意味連関からのみ理解されるのであり、対象の意味は、対象それ自体に内在するのではなく、それを理解可能にする解釈枠組の中にあると言っても差支えない。

Ⅱ. 自己本位主義 ——その特徴・原因・本質——

本章では、デュルケムの『自殺論』を直接に論議の対象とするが、その際、考察の焦点は、専ら自己本位主義に当てられる。こうしたやり方には、批判もあるであろう。実際、例えばR・アロンはアノミー概念を重要視しているし、J・デュヴィニョーも、アノミー概念がデュルケムの初期の研究を解く鍵であると主張している⁷⁾。しかし、『自殺論』の中心概念は、明らかに自己本位主義である。『自殺論』が近代社会の病理診断である限り、デュルケムの次の言葉を一応の論拠とすることができる。「現在、最も広範に発生し、年々の自殺数の増加に最も大きく与っている自殺のタイプは、他ならぬ自己本位的自殺である」(334:406, cf. 337:409)⁸⁾。

そこでまず、このタイプの個人的・心理的レベルでの特徴として、どのような点が挙げられているかを確認してみよう。第一に、自己本位主義者の特性は、ものうげな憂鬱であり⁹⁾、全般的な消沈と意気沮喪である¹⁰⁾。彼は癒しがたい疲労と憔悴・倦怠とを覚え¹¹⁾、外部の世界に何ら興味を抱かず(242, 254:314, 325)、どのような活動と行為も、彼をただ無関心とよそよそしい感情にいざなうばかりである(242:314)。従って彼は、無気力であり¹²⁾、活動

力の完全な衰弱を示している (177:244)。この最後の点は、特に重要である。生きようとする傾向は、他のすべての活動傾向の総体であるが故に、もし後者が弱まれば、前者そのものも弱まらざるをえないからである (202:272)。ところで、行動への活力が弱められるのは、自己本位主義者が自己の活動力を有効に用いるすべを知らないためである (177:244)。言い換えれば、自己の活動と生活に方向を見出すことができないからである¹³⁾。そして、方向喪失は目的喪失と等しい。行為の目的は消失しており、それはいかなる目標にも向かっていない¹⁴⁾。その理由も、明らかである。人間が自発的能動的でありうるためには、自己の行為が無意味ではないことを感じていなければならない。しかるに自己本位主義者は、あらゆる対象と行為の存在理由を見出さず、それらに意味を認めることができずに、彼の目にはすべてが無価値なもの映ずる (160, 218, 256:227, 288, 327)。「自分の努力を引きつけようようなものは何一つなく、自分の努力が無に帰してしまうという感覚が心をとらえる」 (162:228)。こうして人は、自己の生に意味と存在理由とをものは認めることができない (176 f., 218, 334, 357:243, 288, 406, 429)。これが、自己本位的自殺の心理的発生基盤である。

ところで、自己本位的自殺に関して、デュルケムが最終的に到達した命題は、次のようなものであった。「人々を生に結びつけていた絆がゆるむのは、彼らを社会に結びつけていた絆そのものが弛緩してしまったため」 (164:230) であり、それ故、「自殺は、個人の属している社会集団の統合の強さに反比例して増減する」 (156:223)。ここから、上述した心理的基盤には社会的原因があることがわかる。問題は、この個人心理的なもの和社会的なのものがどのようにつながるのか、ということである。

この問題に関するまとまった形での一般的論及は、『自殺論』の中には一箇所しかない (160 f.:227 f.)。それによれば、人間は、物理的存在の上に社会的存在が重ねられた二重の存在であり、後者としての人間の活動は、集合的な起源と目的を持つ。ここで道が二手に別れる。第一に、社会が強固に統合されている時には、個人は社会と結びついており(換言すれば、個人は社会的存

在として確立されており)、従って社会的存在としての人間の活動の目的は、個人に無縁のものではない。この場合には、その活動には存在理由ないし意味と価値があると個人に感じられている。それに対して、社会が不統合状態にある時には、個人は社会から切り離されてしまっているのであるから、社会的存在としての諸活動の目的ないし存在理由からも切り離される。こうして個人は、個的存在として放置されて、目的を持った活動から切り離され、「いったい自分は何のために生きているのであろうか」と自問せざるをえなくなる。

こうしたデュルケムの簡潔な答えには、突きつめて考えれば、言われるべきすべてのことが含まれていると思われる。しかしそれは、あくまで含蓄ないし論理的内包としてであって、それ故、自殺を生み出す社会状態と自殺の心理的条件との間が適切に結びつけられていないという従来¹⁵⁾の批判は、あながち不当とは言いきれないのである。この批判に対して、「社会的凝集は、強い緊張や不安にさらされている集団成員に、心理的支えを与える」¹⁵⁾ことを、デュルケムは経験的に一般化しえたと言っても、それはさしたる説明にはならない。また、「デュルケムは、社会的単位の一員であるという感覚が決定的に重要であることを知っていた」¹⁶⁾と言っても、それは問題を別の問題で置き換えたにすぎず、何の解答にもならない。この感覚が個人に生の意味を感得させるというのなら、なぜそのようなことが生じうるのか(また、この感覚そのものはいかにして生ずるのか)がさらに問われなければならないからである。さきのデュルケム批判を粉碎するためには、自己本位主義が何に関わる概念であるかを見定めることから出発せねばならない。

『自殺論』の目的が各自殺類型の社会的原因の探究であるからには、自己本位主義概念は、多くの論者によって既に指摘されてきたように、社会構造ないし社会類型に関わる概念である。しかし、詳細に検討するならば、自己本位主義概念は、まず第一義的には、特定の社会構造(社会無構造)に対応する社会の道徳的構造(道徳的無構造)を指す¹⁷⁾。それでは、自己本位主義が指し示す社会の道徳的構造とは何であろうか。

デュルケムによれば、人間の行為を導くのは、観念ではありえない。しか

し、その観念が集合的な精神的状態のことであると断れば、社会は本質的に表象から作られていると言ってよい¹⁸⁾。ところで、「一つの観念体系は、世界のそれ以外のものと何の関わりもなく存在」(373:445)するわけでは無論ない。むしろ、「表象は何よりもまず、[既に形成されている]実在を表現することを役目としている。表象が実在を作り出すのではなく、逆に実在から表象が生まれる」(178:245)。それでは、「実在」とは具体的には何であろうか。彼によれば、「一つの民族の精神体系は、社会的諸要素の結合や組織化の様式に根ざしている。ある一定の様式で配置された一定数の個人からなる民族が存在すれば、そこからは特定の集合的な観念や慣行の全体が生まれてくるが、それらは、依存している条件そのものが変わらない限り変化しない。実際、民族を構成している個人の数に多少に応じて、またそれがどのような設計によって組織化されているかに応じて、必然的にその集合的存在の性質は変わり、従ってまた、その思惟様式や行動様式もそれに応じて異なってくる」(374:446)。それ故、自己本位主義とは、簡潔に言えば、社会集団が解体の危機に瀕し、しかも新しい社会関係の確立がなおざりにされた時に生ずる、集合的道德秩序の動揺状態を指す。別の表現をすれば、それは、「表象的機能の上に作用」(368:440)した社会の解体現象である¹⁹⁾。

デュルケムは、この点を実に多様な形で表現している。例えば、自己本位主義は、「過去の諸制度を根こそぎにすることはできても、それに代わるものをもたらすことのできない病的な動揺」(350:423)である、と言われる。この場合、制度とは、最も広義に理解されねばならない。それは、生活の中で我々の行為を導いてくれる「社会的本能」(110:171)ないし「既成の習慣」(98:158)と同義である。従って自己本位主義とは、「それまで支障なく行為を導くことのできた無反省なある観念や感情が、その効力を失ってしまった」(98:158)状態を指す。このような集合的な観念や感情は、「通念」、「社会全体に共有されている観念」、「世論」などとも呼ばれる(98:158)。こうした多様な表現を総合的に考慮するならば、我々は、デュルケムがこれらの表現の根底において考えていたものを次のような現象学の術語によって翻訳できる。すなわ

ち、自己本位主義とは、生活世界の崩壊であり、また、そこでの生活様式に根差す「相対的に自然的な世界観」の失効である。次に我々は、このことを別の視点から裏付けよう²⁰⁾。

デュルケムにあっては、社会統合は、社会的連帯および社会的凝集と同義語である。社会的凝集は、差し当たり、社会の密度の高いことと考えられるが、しかし社会成員が単に空間的に共存するだけで、集合生活に参加していなければ、それは凝集とは言えない。しかしさらに、集合生活への参加だけなら、role-distance (P・バーガー) に陥っている者も、行なっている。問題なのは、外面的行為ではなく、内的コミットメントである。それ故デュルケムにとつては、社会的凝集は、社会成員間に、共通なものがどれほど広汎かつ強固に内在化されているかに、よってもってかかっている。具体的に言えば、社会統合とは、集合的な信念や行動様式が共通の価値として分有されていることであり、それによって成員相互が内的精神的に連帯・結合していることである。これこそ、「世界観」の共有に他ならず、従って自己本位主義は、その反対である²¹⁾。

Ⅲ. 自己本位主義と生活世界の危機

さて、自己本位主義が生活世界——生きることに意味を与えてくれる秩序立てられた現実——の崩壊であるという主張は、個々の具体的な点において検証されなければならない。まず、社会のあり方と社会の意味構造との関係に、論議の焦点を絞ろう。

シュッツによれば、日常生活上の諸問題がこれまで有効であった仕方によって従来通り処理され、社会生活がこれまでと同じように今後も円滑に続くであろうと考えられる限り、世界観は自明視され、その効力を維持できる。言い換えれば、自らの生活世界の意味構造に関して、敢えて問いが提起されるには、特別な動機づけが必要なのである。例えば、動機づけとして、急激な社会変動が挙げられる。確かに、社会が変動しようとも、成員は変化と共に生活しており、世界観に改訂を施して変化に適応する。社会変動によって生ずる未知な、

それ故日常的知識の外に存在する事柄に出会えば、人々は探索を開始する。まず新しい事象を規定することから始め、その意味を把握し、それから——未知の違和的な事象とその意味を、これまでに経験してきた事象とその意味に照らして、両者が共に成り立ち、首尾一貫するように——世界解釈の一般解釈図式を徐々に修正し整えて行く。これに成功すれば、それまで違和的で理解不能であったことが、検証済みの知識の構成要素に変わる。知識の集積は、このようにして拡大され、再構造化される。この場合、内集団のあり方は変わっても、それは依然として内集団であり、人々は特定の生活世界の中で生きている。とはいえ、変化に対する適応が成功するという確証はなく、ただチャンスがあるにすぎない。深刻な変動が余りに短期間に生ずるなら、先行者が長い年月にわたって築き上げたものをごく短時間に改訂することなど、できようはずもない。外的環境が変わったからといって、これまで学習してきた解釈・志向図式が魔法のように消え失せ、別人に変身できるものでもない。このような場合、人は、従来の準拠図式が及ばない別の社会的次元に足を踏み入れてしまっており、そこでの新しい経験は、もはや旧来の準拠図式の内に統合されるべくもない。この時、人は、物事は従来考えていたのとは全くかけ離れていることを発見し、それは自明視していた世界観の妥当性への信頼を揺がすことになる。シュッツはこれを「危機」と呼ぶ。この危機は、個人の主観的意味構造の上に作用し、個人的レベルにおける自己本位主義の顕著な二特性となって現われる。

(ア) 志向図式の危機　それまで自明であった世界のごく僅かの構成要素が疑問視されるなら、危機は部分的であり、準拠図式自体が無効とされるようだと、それは全体的危機となる。自己本位主義において問題となるのは、言うまでもなく、後者である。危機において人間は、「日常的思考」の限界を垣間見るといふ、苦い経験を味わう。この経験から、人間は、習慣的な生活様式に浸っている内集団の成員には見過ごされてしまうものに、すなわち、通常的生活様式が見た目よりもはるかに頼りがいのないものであることに、慧眼にも気づく。こうして自明の解釈図式は、全面的に突き崩されて行く。そして解釈図式の無効化は、とりもなおさず、志向図式の喪失を意味する（第一章参照）。

人間は行為を導く規準を失い、文化パターンは、検証済みの処方箋体系としてもはや機能しなくなる。デュルケムが自己本位主義の特性として剔出した、生の方向感覚の喪失は、ここにその淵源を有する。さらにまた、活動へのあの著しい無気力の原因も、ここにある。志向図式とは、語の定義からしても、何が活動の目標となるべきかを見定める基準である。すべての行為は、選択するということを含んでいるが、選択とは、目標と手段の見定めである。自己本位主義者には、それができない。つまり、彼には、そもそも何も欲することができない²²⁾。こうした自己本位主義の状態を、宮島喬は、有意味的連関を見失ってしまったアイデンティティの危機と呼んでいる²³⁾。これは、極めて的確な指摘である。というのは、客観的意味構造の内在化とアイデンティティの確立とは、同一現実の異なる二側面だからである。現象学は、以上のこと全体を次のような簡潔な形で表現した。「我々は、……常に受動的な世界保持を基礎にして、能動的なのである」²⁴⁾。

(イ) 知的反省の発達 デュルケムによれば、自己本位的自殺は、知識の発達と歩を合わせて増大するのであり、従って知的反省の発達は、この自殺のタイプの顕著な特性をなす。そして知的反省が要請される原因は、「それまで支障なく行為を導くことのできた無反省な観念や感情が、その効力を失い」、「既成の習慣がくずれ」てしまったことに求められる²⁵⁾。要するに、「漠然とした〔=意識されず、明示的でない〕慣習がもはや新しい必要に応じえなくなるや否や、人々は理性の光を求める」(102:162) ようになり、ここに批判的反省が開始されるのである。

日常生活においては、人は通常、自分の歩みがどこに向かっているかを不安気に自問したりしない。この場合には、「伝統が知性の上に君臨して」(102:162) おり、それで万事こと足りている。一般的に言って、思考は、問題解決の一手段であり、それが必要とされる限りでしか、人々は通常思考しない。逆に言えば、人間が思考するのは、自分にとって問題的に思われる事態によって自分の日常生活が攪乱され、社会的経験の円滑な流れが遮断された時である。人間は、限界に突き当たれば、自省へと導かれざるをえない(cf. 225:325)。

「危機」は、まさにこのような限界である。行動や解釈の伝統的・習慣的パターンがもはや状況に適用不能であることが判明する時、これまで自明とされてきたものが、疑問にさらされる。具体的に言えば、自分のこれまで持っていた文化パターンは、信頼できる拠り所であるどころか、自分歩みの一步一步において、細心の検討を要するものとなり、終いには人は、文化パターンのあり方（どうなっているか）ばかりでなく、根拠（なぜそうなのか）についても、明示的な知識を要求するに至る。パーガーは、適切にも、こうした状態を「故郷喪失」と呼んでいる²⁶⁾。そして彼は、近代のアイデンティティの特異性として、異様に反省的であることを挙げる。「統合され、動揺していない社会的世界に住んでいるのであれば、人はいささかも反省なぞせず、生きて行ける。その時には、社会的世界の基本的諸前提は、自明のものとして受けとられる。……〔しかし〕近代社会は、個人に決断と計画を強制し、……反省を強いる。世界も自我も、ともに徹底的な注視と、時には苦悩に満ちた詮索の対象となる」²⁷⁾。

動機論的側面からの『自殺論』の再解釈として語られるべきことは、もうあと僅かしか残っていない。それを論ずる前に、生活世界の崩壊の社会的（下部構造的）要因として、デュルケムがなおどのようなことを念頭に置いていたのかを考察してみよう。

IV. 生活世界の複数化と「危機」

デュルケムは、近代においては「一層完璧な分業と、それに伴って生まれた一層複雑な協業が、職業を無限に増加させ、多様化し」（372：444）たことを認める。ところが、彼にとっては、こうして進められた社会的分化は、正常とされる域を越えていた。つまり、部分が全体における一機能を代表しつつ、全体が統一を保つという状態（378：449）が、そこにはなかったのである。このようなことは、環節的社会では決して起こらなかった。そこでは、全体社会は、環節を大きく引き伸ばした再現にすぎなかったからである。ところがもはや、全体の統合は存在しない。「社会の規模とその密度が増せば増すほど、社

会は一層複雑化し、分業が進み、個人間の差異もいよいよ増大するようになる。やがて、同一の人間集団でも、全成員の間に、〔異質化が進んで〕皆が人間であるということ以外に、もはや共通点が何一つないような時期がやってくる」(311:382)。無論、この共通性が価値として信奉される場合には、新たな連帯が形成される、とデュルケムは考えた(「社会化された個人主義」——宮島喬)。しかし、それは理想にとどまり、現実には成員間の異質性だけが残ったのである。自己本位主義の苗床が、ここにあるように思われる。

シュッツによれば、近代社会の一つの特質は、自分たちの生活世界についての十分な理解がさまたげられるようになった点にある。知識の社会的配分が、近代と前近代とでは、大きく異なるというのである。内に分化を含まない社会が存在しない以上、前近代社会といえども、生活世界の異質性は、常に存在した。とはいえ、前近代社会にあっては、「社会生活の諸セクター間にどのような相違があろうとも、それらは、それらすべてを包み込む統合的な意味秩序の中で『辻褃が合って』いた」²⁸⁾。同一の統合的シンボルが社会の全体に浸透し、人々は同一の世界に住んでいたのである。ところが分業の極端な複雑化と共に、社会生活の各セクターは、部外者には理解不能で、異質な生活世界を築き上げて行った。バーガーは、近代社会のこうした細分化・異質化を生活世界の複数化と呼ぶ。ところで、デュルケムにとっても、シュッツにとっても、知識の権威とそれに対する確信の強さは、社会的承認に由来する。しかるに複数化現象の伸展と共に、人は、自分の信じるものを信じない他人や、自分のとは異っていたり、相反しさえする意味・価値・信念のもとで生きている他人と接触せざるをえなくなる。極端な言い方をすれば、近代社会は、マージナル・マン同士の単なる空間的共在体となってしまった²⁹⁾。このようにして、統一性に欠ける断片的世界観(客観的意味体系)は、相対化され、信頼しがたい不安定なものとなって、説得力を失って行く。

こうして生活世界の複数化から「危機」が生ずる。それがどのようにして自己本位主義として現出してくるかは、前章で見たとおりである。バーガーたちが近代社会の特質として明示的に描き出したものは、既にデュルケムによって

先駆的に注視され、考察の対象にされていたと考えられる³⁰⁾。

V. 最後のあがき

さて、我々は論議を再び、「危機」とそこから生じてくる知的反省の発達という文脈へと戻そう。「危機」において生の方向を喪失し、この空しい世界における一切の意味に絶望したからといって、人はその状態に甘んじてはいないし、少なくともラファエルやルネのような尖鋭的な自己本位主義者が顕在的な自殺志願者となるまでには、なおもう一つの最後のあがきが必要である³¹⁾。

(ア) 唯一の関心事 「危機」においては、人は、自分で自分の目的と手段を選ばねばならず、旧来の権威とその指導に頼ることは、もはやできない。意味構造は、もはや社会的に与えられるのではなく、個人的に獲得されねばならない。人は、生に意味を与えてくれる永続的・理想的存在を全く新たに創造すべく(256:327)、否応なく自己の主観性へと引き戻される。デュルケムの言葉で言えば、生活を導いてくれていた権威が失われ、それに代わるものを求めようとすれば、「人々に残される唯一の案内人は知性だけ」(110:171, cf. 102:162)となり、人々はそれによって主観的意味構造の再建を計らなければならないのである。ラファエルの極端な自己集中、内面への沈潜は、ここから生まれる³²⁾。こうして、自己本位主義者にとっては、——パウロが、十字架にかけられたイエス・キリスト以外のことは何も知るまいと心に決めたように——自己および世界の存在理由と意味とを探求することが、全生活の唯一の関心事となる³³⁾。彼は、人間と宇宙の新しい深遠な調和、自己と世界の全的で真実の関係を要求するのである。

ところで、自己本位主義者のこうしたあり方こそ、ウェーバーが預言者的体系構成、および就中、知性主義の救済要求と名付けたものに他ならない。彼によれば、預言者的体系構成とは、「世界に対する人間の関係を、究極的にして一元的な価値設定から統一する」³⁴⁾ことである。宇宙は、意味深く秩序づけられた全体を形成しており、従って生と世界、社会的事象と宇宙的事象は、体系的に統一された一定の意味を持つ。そして人間の行動は、この意味に定位され

ねばならないのである³⁵⁾。しかしこれは、一つの積極的な生活態度であり、それに対して知性主義は、人間のネガティブなあり方を示す。それ故、この方が一層自己本位主義と連関する。知性主義の救済要求とは、「特に精神の形而上学的要求であって、……世界を一つの意味深いコスモスとして捉え、そのコスモスに対して自らの立場を確立するという、自己の内的要請」³⁶⁾を指す。「知識人が求める救済は、いつも『内面的困窮』からの救済であり、……知識人は自らの生活態度に一つの一貫した『意味』を与えんとする」³⁷⁾。世界の諸事象が、単に存在し生起するだけで、それ以上の何ものをも意味しなくなるにつれ、「世界と『生活態度』に対する要請は、これらが常に一つの全体として有意義にかつ『意味深く』秩序づけられるべきであるという方向に向かって、一層切実なものとなる」³⁸⁾。問われるべきは、このような要請は成就する見込みがあるのか否か、ということである。

(イ) 功利的個人主義 さて、相互主観的な世界が崩壊して行くならば、そこには、相互に孤立し、通底項のない個人だけが残されて行く。デュルケムが自己本位主義の特徴として、「常軌を逸した個人化」³⁹⁾を挙げるのは、このためである。従ってまた、バーガーが近代的アイデンティティの特質として、それが異様に個人化されている点を挙げているのは、当を得ている⁴⁰⁾。ところで、この個人化が社会化されるならば、換言すれば、個人そのものが共通の規範的要素として崇められる場合には、そこに一種の「市民宗教」が生まれ、近代社会特有の新しい連帯が生ずるはずであった。しかし実際には、個人化は功利主義的なものとして出現する。我々はさきに、人は「危機」においては、意味構造を個人的に獲得せねばならず、そのために自己の主観性に引き戻される、と述べておいた（デュルケムはこれを「道徳的個人主義 [=個人の知的反省による規範体系の再構築]」（109：170）と呼ぶ）。ところがここでは、社会的なものは既に消失しているのであるから、人は「この世に個人以外に何ら現実的な (réel) ものを認め」（176：243）えない。R・ベラはいみじくも、「功利主義的個人主義にとっては、究極的な存在論的实在 (reality) は、個人である」⁴¹⁾と言った。かくして「危機」の内にある人間は、生活を津すべき行為準

則を自らの主観性ないし知性によって打ち建てようとする時には、「私的な利害関心に基づく行為準則以外の準則を認めなくなる」⁴²⁾。それでは、私的な利害関心に基づく行為準則は、実際に行為準則として機能するであろうか。ここに問題がある。

『自殺論』の中には、読みようによっては、この問いを肯定しているかのように読める箇所がいくつかある。例えば、肉体的生命の維持は、個人にのみ関わりをもつ活動であり、それだけで自立し、充足しているなどと言われ (159 : 226)、純粋に個人的欲求にのみ由来する行為がありうるかのような主張がなされている⁴³⁾。しかし、こうした考え方は、功利主義的であり、総体主義 (ホーリズム) の立場に立つデュルケムの思想とは、全く相容れない。彼の立場は、人々が功利的 (とりわけ功利的経済的) に行為するのは人間にとって「自然」であるという、人間に関する古典経済学者の存在論的信念と真向から対立する。確かにデュルケムも、私的利害の充足に快が伴うことは認めているように思われる。しかし彼は、それが行為の一貫した動機づけになるとは考えない。そのためには、人は自分の行為の虚しさを感じることができないほど盲目的になっていなければならない。彼によれば、人は行為することにいかなる快感を覚えようとも、その上になお、自分の行為が無駄・無意味ではないことを感じていなければならない (204 f. : 274)。私的な利害関心が到達できるのは、せいぜい欲しいもの (the desired) であって、望ましいもの (the desirable) ではない。そして望ましさを規定するのは、デュルケムにとっては、社会の規範体系であるが、それは個人的傾向には全く由来しないのである。

再び、本稿の理論的枠組に戻って、この点を考察し直してみよう。個々の行為は、全体的な意味連関の中で初めて意味づけられる。ところが、それが見失われる場合には、個々の行為は、それ自体として意味を持つのでなければならない。あるいは、私的利害が行為に意味を与えるというのであれば、私的利害は単独で有意義なのでなければならない。しかしそれらはいずれも、実際にはありえない。個々の「欲求」は、全体的な志向図式によって方向づけられ、その中で初めて欲求として発動する⁴⁴⁾。デュルケムの言葉で言えば、規範は、

欲求を抑制するばかりでなく、それを型取り、喚起するのである。私利私害に適合する行為が是認される時には、それは全体的な地平との連関においてである。従って、全体的地平なしには、個人は私利私害に基づく行為準則に意味を見出すことができず、また、それは行為準則として機能することもない。

(ウ) 挫折と希死念慮　かくして、自己本位主義者が実践的な諸行動を一つの生活態度へと統括しようと試みても、それは徒労に終わる。それに加えて、主観的意味構造を再構築しようとする自己本位主義者の企てが失敗に帰ざるをえない理由として、デュルケムは、なおいくつかの点を考慮に入れていたように思われる。まず第一に、反省は人間を一層孤立させる、という点が挙げられる。自己本位主義者の「意識は、周囲のものをすべて遠ざけ、自らについて反省をめぐらし、自己をその固有な唯一の対象とし、これを観察し、分析することを主たる務めとする。しかし、この極端な自己集中の結果、意識は、自らと自余の世界の間を隔てている溝を一層深くするばかりである。個人がこの点で自分自身の虜になるや否や、彼はひたすら、自分自身でないすべてのものから今まで以上に身を遠ざけるようになり、自分が過ごしていた孤独状態をさらに強めつつ、それを神聖視する」(242:314)。社会的連帯の弛緩は、人に極度の知的反省を強い、それが翻って、他者に対する関与の破棄へと人を差し向ける。孤立が偏狭な内面集中を招き、それが孤立をさらに強化する。三つの項が、地獄の弁証法の中で互を支え、強め合うのである。

次に挙げられるべきは、生活と思弁的思惟の関係についてのデュルケムの考え方である。彼によれば、「人間が反省的意識によって到達するような決定は、往々にして全く表面的なものにすぎず、それは、意識されない理由によってそれ以前になされていた決心をさらに固くすること以外の目的を持たない」⁴⁵⁾。つまり、概して言えば、思惟が生活を反映し、それを明示化することがあっても、思惟それ自体が生活を導き、それを形成するのは、ごく限られた範囲でしかない。従って、現に社会的に営まれている生は、それを正当化する世間の人々の論法がどれほど疑わしくとも、やはり正当化されえようし、それに対する人々の信念は、たとえその非妥当性が思弁的に証明されようとも、

くつがえされることがない (110:171)。こうしたデュルケムの考え方の根底には、その論理的内包として、意味構造は妥当性証明を通じて個人的に構成されるのではなく、むしろ伝統としてたたき込まれるのであり、純粋なゼロ点から意味構造を創造するのは抽象的思惟の能力を越えている、という考えがある⁴⁶⁾。

最後に指摘されるべきは、自己本位主義者の懐疑の特異な性格である。本来、通常ならば、疑うということは、信ずるということを前提として初めて成り立つ。ところが、自己本位主義者の懐疑は、「すべての事柄に問いを発」し、「それを越えると自壊を起こさざるをえないような正常な限界をも踏み越える危険にさらされている」(246:317f.)。彼の反省は、積極的な思惟内容と対象とを失い、懐疑の深淵に落ち込むおそれがある (246:318)。デュルケムによれば、このような状態にあること自体が、既に否定的な解決 (=自殺) に傾いていることを意味するのである。かくして我々は、P・ティリヒの次の言葉によって、以上の議論を要約することができよう。「[個々のものに意味を与えてくれる] 精神生活の中心は、故意に造り出されるわけには行かない。強いてそれを造り出そうとする試みは、一層深刻な不安を生み出すばかりである」⁴⁷⁾。

自己本位主義者といえども、生に何らの希望も抱かぬわけではない。それは、いつの日にか生の真実に到達し、真理に即した生をわが手にしかと握みうる、という希望である。これがどれほどかすかな望みであろうとも、一時的にせよ人を支えてくれるということはある。「しかし、希望も、繰り返し経験によって裏切られた後には、限りなく生き続けるわけにも行かない」(205:274)。いつまでたっても生の充実には到達しえず、ほの見える理想にも近づきえない時、未来の展望は次第に閉ざされて行く。無益に存在し続けること、毎日ただ待ち続け、しかもそれを絶えず繰り返し、変わるといふ見込みも全然ないことは、人間を疲れ切らせる。「果てしなく何かを追い求めることは、いつかは空しいことと感じられるようになるので、つる疲労は、それだけでも幻滅を招くのに不足はない」(216:285)⁴⁸⁾。生きるも無意味、死するも無意味、

すべては虚無だと感じている生に、もはや何ものも人を引きとめない。いつ果てるとも知れない生の意味の探求は、生を疲弊させ、やがては生の終末を心地良いしとねとして夢想させるようになる。この時、死は誘惑となる。「生は、私にはもはや余り快いものではなかった。それは私には増々色褪せたものに見えた。一切の未来が閉ざされたように思われた。……〔私は〕永遠なる休息の願望へ傾いて行った。……私は死を愛していた⁴⁹⁾。「私があればこれ思い悩んできたことに、終わりがきたような感じがしました。私はもはや存在しなくなり、私の心はもうこれ以上痛みを覚えることもなくなるのです。光が見えてきたようでした⁵⁰⁾。確かに、希望は生への絆となりうる。しかし幾多の挫折を経て、それは次第にか細いものとなって行く。かくしてデュルケムは、年令と自殺率との相関を次のように説明する。「人は齢を重ねるにつれて増々自殺しやすくなるが〔＝自殺へ駆り立てる集合的な力に敏感になるが〕、それは多分、自己本位主義的生活の全き空しさを身に沁みて感じるためには、幾多の経験を繰り返さなければならないからである」(297:368)。J・ヒントンの次の言葉は、ここでの論議にとって示唆的である。「死がもたらしてくれるかも知れない平安のことを考えるのは、自己自身に不満を抱き、日々の生活に満ち足りず、しばしば自己の内的葛藤に疲れ果てた人々である。しかし、死を受容しているように見えても、それはしばしば見せかけである。死の安楽を喜んで受けとろうとしていても、その安楽は、挫折という代償の上に成り立つ平安なのである。闘いを放棄したいと望んでも、この闘いは生における一層の充実を求める熱い願いから生じてきたのであるから、それは死ぬことによっては叶えられない。辛い仕事からの休らいは、望ましいものではあろう。しかし死は、多くのことを道半ばにして、多くの志を果たされぬままに、打ち捨ててしまう。希望がすべて捨て去られる場合にのみ、人は絶望的に死と挫折を甘受しようとする⁵¹⁾。

生のような状況に置かれる時には、僅かでも落胆を招くようなことがあれば、自己本位主義者は容易に絶望的な決断を下してしまう(162:228)。「生活の中での不満は、いかに些細なものであれ、いつ生を耐え難くしてしまうか予

断を許さない」(264:334)。生が耐える労苦に値しないとなれば、生を放棄する口実には事欠かないからである(162:228)。従って、「どんな事柄であれ、自殺への誘因になりえないものはない」(266:337)。それどころかすべては、たとえ最も相反するものでさえ、等しく自殺の口実になりうる(264:334)。自己本位主義者は、いわばダモクレスの剣の下に生きており、それを吊るす糸はか細く、いつ切れるとも知れない。彼が外部からのごく軽微な打撃にも容易に押し潰されてしまうのは、このためである(164:230)。無論、彼の悲哀の一部は、あれやこれやの外的出来事からももたらされる。しかし通常ならば、人はそうした不運に耐えるのであり、不運が人から何を奪おうとも、生から一切が失われるわけではない。ところが、自己本位主義者には肝心のものが欠けており、それ故、他の何が与えられようとも、彼の生は依然として空っぽなのである。彼の悲哀の源は、彼の内側にある⁵²⁾。

自己本位主義者は、自己の生活を導き、充実させてくれる真理、それによって生き、そのために死にたいと希う理念をおのが手にしうる明日に希望を託して生きる。こうして見果てぬ夢を見続けるうちに、自己本位主義者は、まだ遠い先のことのように考えていたあの終りの日に、一步また一步と近づいて行く。多分、彼の希望には、何年もたってから、恐らく老人になってしまった時に、一つの返事が与えられる。彼は、万事はだめになってしまった、おまえの一生はむだだった、ということを知るのである。

ところで、社会的「大量」現象としての自己本位主義が特定の社会構造に由来するとしても、すべての自己本位主義がそうであるわけではない。そのことは、デュルケムも知っている(242:314)。それは、何時、何処でも生まれる。そして真の自己本位主義者は、本稿がなしたように、自己本位主義の発生過程を社会構造および客観的意味構造との連関で学問的に解明するなどという、愚劣な行為を決してしない。彼は、自己の悲しみをただ詩に結晶させるの

みである。詩聖は、凡そ人の口が発しうる言葉のうちで最も美しい言葉を語り、それを人類の記憶に永劫に刻み込んだ。

明日が、その明日が、そのまた明日が一日一日とゆっくり過ぎて、やがては時の最後に行きつくのだ。昨日という日はすべて、馬鹿者どもが塵にまみれた死にいきつく道を照らしてきた。消えろ、消えろ、はかない灯の光！人生は歩く影法師、あわれな役者だ。束の間の舞台の上で、身振りよろしく動き廻ってはみるものの、出場が終れば、跡形もない。白痴の語るお話だ、何やらわめき立ててはいるものの、何の意味もありはしない。

(註)

- 1) D. LaCapra, *Emile Durkheim* (Ithaca and London : Cornell University Press, 1972), p. 144. cf. W. Pope, *Durkheim's Suicide* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), p. 9.
- 2) 中村一夫『自殺』紀伊国屋書店、一九八〇年、一〇三頁以下。
- 3) 『自殺論』第二編第六章では、いくつかの文学作品を手掛かりとしながら、自殺の形態論的分析が心理的次元で企てられている。
- 4) A. Schutz, *Collected Papers I* (The Hague : Martinus Nijhoff, 1962), p. 279.
- 5) id., *Collected Papers II* (The Hague : Martinus Nijhoff, 1971), p. 121. 桜井厚訳『現象学的社会学の応用』御茶の水書房、一九八二年、四八頁。(引用参照文献中、邦訳がある場合には、なるべくそれを参照し、尊重したが、適宜私訳を施した。)
- 6) E. Durkheim, *L'éducation morale* (Paris : Presses Universitaires de France, 1974), p. 35. 麻生誠ほか訳『道徳教育論・1』明治図書、一九七九年、七四頁。
- 7) R. Aron, *Main Currents in Sociological Thought II*, transl. by R. Howard et al. (London : Weidenfeld & Nicolson, 1968), p. 32f. J. Duvignaud, *Durkheim* (Paris : Presses Universitaires de France, 1965), p. 16.
- 8) E. Durkheim, *Le suicide* (Paris : Presses Universitaires de France, 1983). 宮島喬訳『自殺論』(『世界の名著・五八』中央公論社、一九八〇年所収)。『自殺論』からの引用等は、原語を示す必要がある場合や、引用参照箇所が多数にのぼる場合などを除いて、() に括って本文中に挿入する。宮島訳は大変優れており、その頁数を示しておいた方が適切であると考えた。() 内の数字は、最初のものが宮島訳の頁数を、コロンをはさんでイタリック数字が原書の頁数を表わす。

なお、原因論的観点からしても、自己本位主義がアノミーより重要な概念であると考えべき十分な理由がある。しかしこの点に関しては詳細な論議が必要であり、それをすれば本稿の論題から大幅にそれてしまうので、機会を改めて展開したい。

- 9) *mélancolie* (177, 255 : 243, 325), *langueur mélancolique* (242, 248 : 314, 319), *mélancolie paresseuse* (261 : 332), *triste* (337 : 410).
- 10) *morne abattement* (177 : 243), *dépression générale* (248 : 319), *dépression* (334 : 406), *déprimé* (337 : 410).
- 11) *lassitude incurable* (177 : 243), *langueur et ennui* (334 : 406).
- 12) *apathie* (261, 334 : 332, 406).
- 13) 「方向」の原語は, *orientation* (357 : 429), *sens* (372 : 444).
- 14) 「目的・目標」と訳した語は, *but* (160 f., 176, 357 : 227, 243, 429), *fin* (161 : 228), *objet* (160 : 227) である。*objet et signification* が見失われている, という表現もなされている (218 : 288)。
- 15) R.K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (New York : The Free Press, 1965), p. 97. 森東吾ほか訳『社会理論と社会構造』みすず書房, 一九七七年, 八九頁。
- 16) H.S. Hughes, *Consciousness and Society* (London : Macgibbon & Kee, 1959), p. 283.
- 17) *constitution morale* (266, 272, 344 : 336, 343, 417), *organisation morale* (343 : 416).
- 18) 281 : 352. cf. H.S. Hughes, *op. cit.*, p. 283.
- 19) 道徳構造上の現象を上部構造上の結果と考えるならば, それと対比して, 社会構造上の危機を下部構造的な原因と称することができよう。デュルケムは, 自己本位主義を発生させる下部構造的な原因について, 多くの箇所さまざまな表現によって論及している。それを考察しようとするれば, 我々は歴史学の領域に足を踏み入れることになり, 本稿の範囲を越えてしまう。従ってここでは, それを割愛し, 機会を改めて論ずることとする。こうしたやり方は, デュルケムを非歴史化する積義であるとして, 批判されよう。しかし本稿は, 『自殺論』を哲学的側面から一般化して解釈することが無益であるとは考えない。
- 20) 宮島喬『デュルケム自殺論』有斐閣, 一九八四年(本稿は多くのものをこの書に負っている)によれば, 自己本位的なプロテスタントの宗教生活は, 「既成の習慣や蒙昧な習慣が合理的精神の前に後退していくことによって, 登場してきた」(同書七六頁, 傍点引用者)。宮島の論旨全体は, 首肯されるべきなのであるが, それにしてもこの発言自体は, 余りにも不用意である。「世界観」は, 合理的・論理的な妥当性証明を通して獲得されるのではないし, またそれによって反駁されうるものでもない。少なくともデュルケムによれば, 前述したように, 一民族の精神体系が別の精神体系——それがどれほど合理的であろうと——それ自体に駆逐されることはありえないのであり, それが変化するには, それが依存している条件そのもの

が既に変化しているのでなければならない。

ところで、デュルケムのこの考え方は、翻ってデュルケム自身にも批判的に向けられねばならない。というのは、彼は、カトリック社会とユダヤ教社会の統合の強さを、基本的には、カトリックおよびユダヤ教それぞれの宗教としてのあり方自体のうちに求めているからである (97-100:157-160)。

プロテスタントが自由検討を認めているのが、社会的状況の反映であるならば、カトリックが従来通り無批判的に受け容れられているのも、何がしかの社会的状況と対応しているのでなければならない。カトリックという伝統的信仰体系が動揺せずにいたのは、実は、それが依然として生活世界の象徴的世界 (symbolic univers — P. バーガーと Th. ルックマン) として機能しえていたからであると考えられる。とすれば、カトリック社会の統合は、根本的には、生活世界そのものの統合に由来することになる。

プロテスタントにおいては、自由検討を教義上認めたから、信仰が動揺したのではないし、信仰に批判的反省を加えるようになったのでもない。それと同様に、カトリックにおいても、「信仰が相変わらずの強さで課されていた」(98:157) から、あるいは、「自由検討に反するような……行動様式や思考様式が数多く存在する」(99:159) から、あるいはさらに、「伝統を不易のものとするべく、教権の階級組織の体制が実に巧妙に組織されている」(97:157) から、信仰が揺らがなかったのでもなく、「原典 (の解釈) が禁じられているため」(97:157)、信仰に批判的反省が加えられなかったのでもない (cf. 358:430)。「自由検討そのものは、ある別の原因のもたらした結果にすぎない」(97:157) ように、「極度に発達した伝統主義」(101:161)、つまり義務的強制的な信仰と儀礼も、別の原因の結果である。「たとえ人々を人為的に束縛してみても、彼らの独立への欲求を忘れさせることはできない」(111:172) ののである (cf. 354:420)。

- 21) デュルケムによれば、諸個人間に絶えざる接触がある時には、「意見や心象」(147:214)、「観念や感情」(157:224) の活発な交流と伝達となされ、それが集成的状態の活性化を促す (この状態こそ、社会の統合である)。ここで我々が「世界観」という言葉を持ち出すとすれば、日常生活で世界観の交換・伝達など実際になされているのか、という疑問も生じてこよう。しかしそれは、世界観概念の誤解に起因する。確かに、自然的態度の内にある人間が世界観を明示的に表明したりすることはない。とはいえ、どれほど些細な行為や言葉のやり取りでさえも、世界の現実を確認し直し、再確認し合う機会となる。すべての個別的経験において、全体世界は共に経験されているからである。
- 22) デュルケムは (そして筆者の知る限り、後のデュルケム研究者もすべて) シャトープリアンのルネをアノミー類型に分類している (もっとも、デュルケムはアノミーと自己本位主義との接触領域ヘルネを入れている、と思われる箇所もある (253:324))。この位置づけは、ルネ研究としては、話にならない。ルネは、見ま

ごうべくもなく、自己本位主義者である。ルネの欲求は、充たされることがない。しかしそれは、欲求がまずあり、しかるにそれに適合した手段がない（アノミー）、ということによるのではない。たとえ欲求が充たされたように見えても、そうした欲求充足には何の意味もないということ、ルネが感じとってしまうからなのだ。彼は、真に欲求すべきものを知らない。従って、手段の点でどれほどよい条件下にあらうとも、彼は決して満たされることがない。否、他のどのような欲求が現実に満たされたところで、彼の存在は満ち足りていない。外面的にはどれほどの幸運に恵まれようとも、彼の生は、原理的に充実されえない。彼のうちには、人が生を営む上で、大切なものが欠けている。確かに、彼には活動的側面があり、彼はあらゆることを試みる。しかしそれは、さまよえる青春が自己の存在理由と意味とを探し求める絶望的な挑戦に他ならず、結局ルネは一切において挫折し、疲弊して、すべてに対して意欲を失う憂鬱な人間となる。彼は明確な欲望を持ち、その追求に疲れた人間ではない。彼は、何を望んだらよいのか、何を欲すべきかを知らない、典型的な意味喪失・価値喪失者である。

欲求が欲求として完全でありうるためには、そこには、明確な対象と堅固な意志という二つの要件がなければならない。ところがルネの、あるいは一般的に言って自己本位主義者の「欲求」は、全く不確定な性質を持っている。それは、存在しないものへの欲求であるから、半ばだけ構成されたものにすぎない。それは、言うならば、どれほど熱いものではあっても、漠然とした一種の詩情的な憧憬であり、生に意味と方向とを与えてくれそうな理想的存在、つまり想像が作り上げたものしか対象とすることができない。ルネのさまざまな試みは、活動というよりも、むしろ、真に活動的で確たる目標を持った生活に向かおうとする途を探し求め、しかもまだそれを見出しえていないという内面的な動揺でしかない。従ってそれは、最も強い場合ですら、堅固で明確な欲求の力というものを持つことができないのである。

23) 宮島喬, 前掲書, 九六頁。なお, P. Berger et al., *The Homeless Mind* (New York : Vintage Books, 1974), p. 77, 高山真知子ほか訳『故郷喪失者たち』新曜社, 一九八〇年, 八五頁以下に展開されている, 近代的アイデンティティの異様に未確定であるという特質は, ここでの議論と緊密に関連すると思われる。

24) E. Husserl, *Husserliana VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Haag : Martinus Nijhoff, 1962), S. 110, cf. S. 145 f. 細谷恒夫ほか訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社, 一九七九年, 一五〇頁, 参照一九九頁以下。

我々は、「自己本位的自殺が抑止されるのは、人々が社会化されている限りにおいてである」(360:432) というデュルケムの発言をこのような連関で読まなければならない。

25) 97-99 : 157-159. さらに110 : 170f.などを参照せよ。

- 26) P. Berger et al., *op. cit.*, p. 82. 高山ほか訳, 九一頁以下。「近化人は、深まり行く『故郷喪失』状態に苦しんでいる。……このような状態に耐えるのが心理的に困難であることは、言うまでもない」。
- 27) *ibid.*, p. 78 f. 高山ほか訳, 八七頁以下。
- 28) *ibid.*, p. 64. 高山ほか訳, 七一頁。
- 29) 我々がここで、社会生活の細分化が生活世界に固有な世界観の異質化をおし進め、その統合を困難にしていると言う時、我々は、叙述の簡潔さを重んじたために、余りにも図式的になりすぎた嫌いがある。同一集団内の諸生活世界がどれほど異質化しようとも、そこにいかなる通底項もなくなるということは、ありえまい。さもなくば、そもそも言語すら存在しなくなり、人間は単なるヒトになってしまう。だから、例えば、「庭に桜が咲いている」という認知は、依然共通してなされるであろう。おそらく問題は、世界観がどのような構成要素から成っており、それらがどのように組織されているか、に関わる。世界観の複数化は、多分、「意味の二次的対象化」(バーガーとルックマン)に関係しているのであろう。つまり、諸々の意味を統合する高次の意味の体系の不在・欠如が、問題になるのであろう。
- 30) 周知のように、ポープ(W. Pope, *op. cit.*)は、宗教と自殺との相関の背後に、文明の水準という別の変数があると提唱した。バーガーの主張を念頭に置けば、文明の水準と社会の多元化との間にどのような関連があるかは、興味ある問題であるように思われる。

おそらく、いかなる単一原因論も、自殺に関して近代社会で生じた変化を十分に説明することはできないであろう。技術的合理化と産業化、官僚制、都市化、社会移動、社会的世界の多元化、社会の機能的組織化、子供たちが社会化される家庭的・社会的環境の変化、社会変動の規模拡大と加速化など、一般的に予想されるほとんどすべての要因が、大なり小なり、この変化の過程にそれなりの役割を演じてきたと思われるからである。

- 31) ひとくちに自己本位主義と言っても、そこには種々の相違があり、デュルケムもそれを高次の形態とありふれた形態とに区別している(246:318)。前者をポジティブに死を希う自覚的な自己本位主義と呼ぶとすれば、後者は、いわば一般的な気分としての自己本位主義であり、ネガティブに生を厭うにすぎない。自己本位主義者といえども、人間の反省など所詮たかが知れているのであり、ルネアラファエルのような人物が世にはびこるわけもない。(実際、よく知られていることであるが、自殺志願者の大部分は、生死について極めて曖昧な考えしか持っておらず、生死の選択に迷っていることが多い。キリーロフのような人物は、現実にはむしろ自殺しない、と言えるであろう。)その意味で、社会的自殺率に影響を及ぼす限りでの自己本位主義について言うべきことは、もう既に尽きているのかも知れない。しかし、自己本位主義の尖鋭な形態について述べることは、ありふれた形態にあっては潜在的なものを顕在化させることになるであろうと思われる。

- 32) 242 : 314. 254 : 325——「自分自身にすっかり心を傾注して」——。
- 33) 実存主義の原始聖典とも言ふべき「ギーレイエの手記」は、生のこの状況を極めてよく表わしている。
- 34) M. Weber, *Grundriss der Sozialökonomik*, III. Abteilung, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1. Halbband (Tübingen : J.C.B. Mohr, 1947), S. 262. 武藤一雄ほか訳『経済と社会・宗教社会学』創文社, 一九七六年, 九五頁。
- 35) *ibid.*, S. 257. 武藤ほか訳, 八一頁。
- 36) *ibid.*, S. 286. 武藤ほか訳, 一五二頁。
- 37) *ibid.*, S. 289f. 武藤ほか訳, 一六〇頁。
- 38) *ibid.*, S. 290. 武藤ほか訳, 一六〇頁。
- 39) *individuation démesurée* (156 : 223), *individuation exagérée* (334 : 406).
- 40) P. Berger et al., *op. cit.*, p. 79. 高山ほか訳, 八八頁。
- 41) R. Bellah and Ph. Hammond, *Varieties of Civil Religion* (San Francisco : Harper & Row, 1980), p. 181.
- 42) 156 : 223. この点において, エゴイズムは「利己主義」という意味合いを持つ。実際, 『自殺論』においても, このニュアンスが比較的前面に出てきている場合がある。例えば, エゴイストは自己以外のものに愛着を抱かないとか (338 : 410), たとえ愛を抱くとしても, それは真に他者に向けられた献身的な愛ではない (242 f. : 314 f.) などと言われる。もっとも, 宮島が指摘しているように, この意味は稀薄である (157)。
- 43) あるいはまた, 人間は物理的存在に社会的存在が付け加えられた二重の存在である, などとも主張される (161 : 228)。これもデュルケムらしからぬ発言であって, 物理的人間は社会的人間による何らの変形も伴わずのまま, それと並存するわけでは決していない。
- 44) 我々はここで, 人間が望ましいもの以外のものを欲しない, と言っているのではない。ここには, 欲しいものと望ましいもの, カセクシスと価値, 好み (preference) ないし欲求性向と規範, という伝統的問題が横たわっている。これは, 本稿の範囲をはるかに越える問題なので, ここでは論及しない。この問題に関して包括的に論じ, かつ筆者の考え方も比較的近い論考は, C・クラックホーンの論文である。C. Kluckhohn, "Values and Value-orientations in the Theory of Action," in *Toward a General Theory of Action*, ed. by T. Parsons and E. Shils (Cambridge : Harvard University Press, 1952), p. 388—433.
- 45) 263 : 334. 彼のこの発言は, ある特殊な文脈においてなされているが, このように文脈から離れて, 一般的な形でも主張されうる。事実彼は, この命題を一般的な意味合いにおいても語っている。
- 46) この連関で今一度, 世界の受動的先所与性というフッサールの概念を想起してみることが, 有益であろう。

- 47) P. Tillich, *The Courage to Be* (New Haven & London : Yale University Press, 1952), p. 48. 谷口美智雄訳『存在への勇気』新教出版社、一九七五年、七三頁。
- 48) 『自殺論』からの以上の二つの引用は、第二編第五章「アノミー的自殺」からのものである。従って、この引用の仕方は原典の不当な引用ではないのかという浅薄な批判が予想されるので、予めそれに反論しておく。自己本位主義とアノミーにおいては、追求される対象こそ違え、いつ果てるとも知れない追求に自ら疲れ切り、そこから生を厭うに至るという形式的パターンそのものは、同一である。この点については、就中、251 f., 297 : 323, 368を参照せよ。
- 49) Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident* (Paris : Seuil, 1975), p. 130. 伊藤見ほか訳『死と歴史』みすず書房、一九八三年、一四八頁以下。
- 50) E. Shneidman, *Voices of Death* (New York : Harper & Row, 1980), p. 34. 白井徳満ほか訳『死の声』誠信書房、一九八三年、四三頁。
- 51) J. Hinton, *Dying* (Harmondsworth : Penguin Books, 1982), p. 46 f.
- 52) 我々はここで、美学の教祖、E・T・A・ホフマンによる、大学生アンゼラムスの人物描写に言及してもよいであろう（ホフマン『金の壺』中野孝次訳）。大学生アンゼラムスは、自分を最も不幸な人間だと見做す。それどころか彼は、自分が「ありとあらゆる悲惨と苦しみを受けに生まれてきたようなものだ」とすら考える。しかし、そう考えるに至った原因は何であろうか。「一度だって主顕節に豆のはいった菓子にあたったことはないし、丁半あてではいつだってあてそこなうし、パンを落とせばいつもバターのついたほうが床についてしまう……いったいほくが、着たそのとたんにとべとべとした獣脂のしみをつけるとか、あるいは意地悪く打たれている釘でいまいましい鉤裂きを作るとかしないで、新しい服を着たことがあるだろうか……」。こうして、ほろ苦くも笑いを禁じえぬ些細で愚劣な事柄が「悲惨と苦しみ」として姍々と書き記される。ところがまさに、こうした些末性こそが、アンゼラムスの人物描写に至高の輝きと美しさを与えているのである。アンゼラムスは、自分を不幸と見做す理由に事欠くことはない。どのようなことも、自分の凶星を確信させるに足る。それは、彼の「悲惨と苦しみ」とが、実際には外側からやってくるのではないからである。

付記：小論を孤高の哲学者、花田圭介先生にささげる。

さすらいが時として倦怠に導こうとも、倦怠は情熱より出づる、
そして情熱のあるところ、恒に可能性もまたある。

(昭和60年5月21日 受理)