

デュルケムの犯罪論と刑罰論

—— 社会的世界のドラマトウルギー ——

古 川 彩 二

一 はじめに

犯罪と刑罰は、刑事法学の重要な研究テーマの一つとして古くから論じられ、すでに多くのすぐれた業績が蓄積されてきている。しかし、犯罪や刑罰は、哲学や社会学、文学など法学以外の領域でもしばしばとりあげられ、多くが論じられてきた。このように、犯罪や刑罰が広範な領域で人びとの関心を集めてきたのは、たとえば、ユニークな犯罪論で知られるC・ウィルソンが、「われわれは、われわれ自身を知るために犯罪者を研究しなければならぬ⁽¹⁾」と述べていることからわかるように、犯罪や刑罰という非日常的な事象のなかに、汲み尽くせぬ謎を秘めた人間という不可解な存在の赤裸々な姿の一端が、いわば陰画の形で示されているからであろう。

社会学者エミール・デュルケム（一八五八—一九一七）もまた、その多彩な研究活動の少なからぬ部分を犯罪と刑

罰の解明にあてており、そこには人間の深淵にせまる興味深い議論が展開されている。以下では、このデュルケムの犯罪論と刑罰論を彼の社会理論との関わりの中かで概観し、その意義を探ってみたい。

(1) C・ウィルソン、大庭忠男訳『殺人百科』彌生書房、一九九〇年、三六ページ。

二 デュルケムの社会理論

(1) 社会的世界に生きる人間

デュルケムによれば、人間は二重の生を生きる存在である。一方は人間が生物であることに由来する感性的生であり、それは個人的で感覚や欲望に支配され、物質的必要性の充足を中心に営まれる。他方は社会的生とでもいべきものであり、そこでは理念が支配的な役割を演じ、理念に導かれながら人間が自らの生物としての個別性を超越し、その肉體性から脱却することで始めて成り立つ生である。

「われわれの内的生活を構成している諸表象は、互いに他に還元しえない異なった二種類から成っているということである。一方は物質的な外的な世界と関連し、他方はわれわれがこの世界に対するその道徳的優位を認めている理念的世界に関連している。したがって、われわれは、現実に、分岐し、ほとんど反対の方向へ向い、かつまた一方が他方に真に優位している二つの存在から作られているのである」⁽¹⁾。

しかし、このことは、われわれ人間が他の動物の生きているような現実に生きていて、そのうえに、人間に固有な社会的世界に生きているという意味ではない。人間がこうした二重の生を、したがってまた二つの世界を生きなければ

ばならないのは、人間が裸の事実や欲求の世界に生きていくわけではなく、その生物としての生を内在的あるいは本性的な原理によつて自足的に営むことができないからである。たとえば欲求についていうなら、人間の欲求の在り方には他の動物には見られないいちじるしい特異性が認められる。すなわち、人間の欲求には必ずしも肉体的物質的必至にもとづかない多くの精神的欲求が見られるし、また純粹に肉体的物質的欲求と思われるものも、実は變形され、その本来の姿が失われているのである。

「動物においては、少なくとも平常では、自動的な自発性にもとづいてこの欲求と手段の均衡が生まれているが、それは、動物がもつばら物的な条件に依存しているからである。……持ち前の財産のうち生命がうがちとつた空洞の部分が、埋められさえすれば、動物は満足し、それ以上にも求めない。……均衡はひとりで達成される。消費における限界は、そのまま補償における限界でもある。それらの限界は、ともに生物体の構造のなかにも刻みこまれていて、生物はそれをこえることができない。

ところが、人間のばあいにはそうはいかない。なぜなら、人間の欲求は、ほとんどが肉体に従属していないし、あるいは少なくとも、動物と同じようには従属していないからである。……人間の生命を肉体的に維持するために必要な食物の量を決定することは、……動物のばあいほど厳密にはいかないし、またそこには欲望の自由な組み合わせをいれる余地が大幅にのこされている。その理由は、人間の本性が本能的にはたらくときには、それで満足してしまうような必要最小限の量があつても、さらにその上に、覚醒した反省が、のぞましい目的と映じ、活動を刺激するよりよい条件の存在することをそれとなく予見させるからである。……人間の肉体的構造のなか

にも、心理的構造のなかにも、このような欲求傾向に限界を画してくれるものはなにもない。個人の生命の作用が、それにたいして、ここでとどまらなければならない、などと要求することはない。……それゆえ、人間の本性が、この欲求に必要な種々の限界を設定することは不可能である。したがって、この欲求がたんに個人だけにもとづいているかぎり、けつきよく、際限のない欲求となってしまう。人間の感性は、それを規制しているいっさいの外部的な力をとりさつてしまえば、それ自体では、なにもも埋めることのできない底なしの深淵である⁽²⁾」。

このように、人間は生物としてその本来の意味での生き方や世界を失った存在である。したがって、人間は、その本来の在り方を喪失した感性的あるいは生理的な生を適切に営む原理を生物としての自己の内側に求めることができず、社会という個人にとっては外的な世界に求めなければならない。

「情念に限界を画することのできるものは個人の中にはないから、個人の外部にあるなんらかの力が必然的にこれを限界づけなければならない。肉体の欲求にたいして有機体の演じる役割と同じような役割を、精神的欲求にたいしても演じる、一つの規制力が必要となるのである。それは、この力がもつぱら精神的なものでなければならぬという意味である。まどろみつづけていた動物の均衡状態を打ち破ったのは、ほかならぬ意識の覚醒であり、したがって、この意識のみが、均衡を回復させるすべを与えることができる。物質的強制はここでは効果がうすいといえよう。物理・化学的な力によっては、人びとの心を変えることはできない。欲望が生理的メカニズムによって自動的に規制されなければあいには、その欲望は、みずから正当と認める限界を前にしてしかふみと

どまることができない。

ただ、この正義の法〔人びとが正当と認めた限界〕も、……かれらみずからが自分自身に課するというわけにはいくまい。だから、人は、尊敬し、自発的に服従しているある権威から、この法を与えられなければならないのである。そして、ただ社会だけが、……この規制的役割を果たすことができる⁽³⁾。〕。

人間は二つの世界、すなわち肉体に由来する欲求や感覚的印象の世界と社会を起源とする観念や感情の世界をただたんに同時平行的に生きているのではない。前者の世界は後者の世界によって包み込まれ、浸透されており、したがってまた、後者の世界によって管理され、構造を与えられなければならない。すなわち、人間の生はその感性的生理的次元にいたるまで肉体的物質的原理によってではなく、精神的社会的原理によって支配され営まれているということである。

「人間を特徴づけているのは、かれの服している拘束が物理的なものではなく、精神的なもの、すなわち社会的なものであるということである。人間は、その法を、有無をいわず押しつけてくる物質的環境からではなく、かれの意識よりも優越している——かれもその優越性を感じている——ある意識から与えられる。人間の生のはほとんどそのもつともすぐれた部分は肉体を超越しているので、人はその部分において、肉体のくびきから自由になるが、かわりに社会の拘束を受けるのである⁽⁴⁾。〕。

人間は社会という特殊人間の世界⁽⁵⁾に生きることと初めて何が可能であって何が可能でないか、何が正しくて何が正しくないか、何が正当な要求や希望で何が過大な要求や希望であるかを知ることができるのであり、それによって方向

を見失った諸感覚や諸欲求の感性的世界のくびきから解放され、自由を手にすることができるのである。

「個人は社会に従属する。そしてこの従属は個人の解放の条件である。人間にとって解放されるという事は物理的な盲目的な理解できない力から解放される事である。しかしそこに到達するためには偉大な知力をこの力に對立させ、この知力の保護の下に身を置かなければならない。それは社会である。その蔭に身を置いたとき、個人はある程度まで社会に従属する。しかしこの従属は解放を生む。そこには矛盾は存在しない⁽⁶⁾」。

- (1) Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P. U. F., 1968, p. 377. 以下、FEVRと略記。古野清人訳『宗教生活の原初形態』(下)、岩波文庫、一九七六年、五四ページ。
- (2) Emile Durkheim, *Le suicide : étude de sociologie*, P. U. F., 1973, pp. 272-273. 以下、Suと略記。宮島喬訳『自殺論』中公文庫、一九八五年、三〇〇～三〇二ページ。
- (3) *Ibid.*, p. 275. 同邦訳、三〇四～三〇五ページ。
- (4) *Ibid.*, pp. 279-280. 同邦訳、三〇九ページ。
- (5) 人間だけが社会に生きる動物であるかどうかは議論の分かれるところであるが、少なくとも人間社会と他の動物のそれとは区別されるべきであろう。この点について、E・カッシーラーは次のように述べている。「社会性、そのものは人間だけに独特の性質ではないし、人間だけの特権でもない。いわゆる動物国家において——ミツバチやアリの間で——我々は、はつきりとした分業と驚くべく複雑な社会組織を見出す。しかし、人間の場合には、動物の間におけるように、行動の社会のみでなく、思考と感情の社会が認められるのである。言語、神話、芸術、宗教、科学は、社会のこの高級な形態の要素であり、これを構成する条件である」(E・カッシーラー、宮城音弥訳『人間』岩波現代叢書、一九七七年、三三〇ページ)。
- (6) Emile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, P. U. F., 1974, p. 94. 佐々木文賢訳『社会学と哲学』恒星社厚生閣、一九八五年、一〇一ページ。

(2) 集合意識の実在性

この人間を「物理的な盲目的な理解できない力から解放する偉大な知力」を、デュルケムは「集合意識」(a collective science collective) あるいは「集合表象」(a representation collective) とよんだ。それは個人に外在し、個人のうえに強制的な影響力をおよぼすことができる「同じ社会の成員たちの平均に共通な諸信念と諸感情の総体」⁽¹⁾であり、また「行動、思考および感覚の諸様式」⁽²⁾であって、人間の生を方向づけ、人間にとっての現実を生みだす規範の体系である。

デュルケムは、この構造化の原理である規範の総体としての集合意識を、その有名な方法論のテーゼにおいて「物として」扱うことを提唱した。しかし、このテーゼは、発表された当初からしばしば誤解されたように、集合意識を文字通り物質的な存在とみなそうとしているわけではない。デュルケムがこのテーゼで強調したかったのは、集合意識が表象として物理的実在ではないにもかかわらず、人間にとってはたしかに実在性をもつ厳然とした現実であるという点である。

「社会的事実〔集合意識〕は物のように扱われなければならない、というわれわれの方法のまさしく根底をなしている命題は、もつとも多くの反論をよびおこしたもののひとつである。筆者が社会的世界の現実を外的世界と現実とおなじように扱っていることを、人は奇妙で言語道断なことと考えた。だが、それはこの同一視の意味と範囲を妙に誤解するものであった。同一視のねらいは、存在の高度の形態を低度な形態に引きおろすことではなく、逆に、だれもが後者にみとめるのと少なくとも同程度の現実性を、前者にたいしても要求することにある。

じつさい、筆者は、社会的事実を物質的な物であるとはいっていない。いかに異なる様式をとっているにせよ物質的な物とおなじ資格における物である、というにすぎないのだ⁽³⁾（「」内は筆者）。

人間は物理的実在の世界に生きていくだけではなく、社会という表象が実在性をもつ世界に生きていくのであり、しかもこの表象の体系は、物理的な力と同様、まぎれもない現実の力として外部から人間に働きかけ、その生を規定するのである。

「集合的傾向は、固有の存在であり、性質こそちがえ、宇宙的な諸力と同じように現に実在する力なのだ。それは、異なった経路をつうじてではあるが、ひとしく外部から個人にはたらきかけてくる⁽⁴⁾」。「ただし、その力はおもっぱら精神的なものであり、個人をのぞいてこの世に精神的な存在といえ、社会しかないから、それはまさに社会的な力でなければならぬ。その名称のよび方はさておいても、要は、この力の実在性を承認し、われわれに作用をおよぼしている物理・化学的力と同じように、外部からわれわれに行動をうながしている力の全体としてこれを理解することである⁽⁵⁾」。

(1) Émile Durkheim, *De la division du travail social*, P. U. F., 1973, p. 46. 以下、DTSと略記。田原音和訳『社会分業論』青木書店、一九七六年、八〇ページ。

(2) Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, P. U. F., 1977, p. 5. 以下、RMSと略記。宮島喬訳『社会学的方法の規準』岩波文庫、一九七八年、五四ページ。

(3) *Ibid.*, p. XII. 同邦訳、一三二—一四二ページ。

(4) *Sw.*, p. 348. 邦訳、三八八ページ。

(5) *Ibid.*, p. 349. 同邦訳、三八九ページ。

(3) 虚構としての社会的現実

しかし、このように集合意識が人間にとって疑う余地のない実在であるとしても、それは物質的な物が存在するのと同じ意味において実在性をもつわけではない。たしかに集合意識は個人の出生に先だって存在する既成の事実として、また個人の外部に存在し、外から個人に規制力をおよぼす外的事実として経験されるのであり、その限りにおいて物としての、実在性をもつのであるが、それは集合意識が個人の出生以前の先行世代により形成されてきたという歴史的存在であるからであり、そしてなによりもそれが孤立している個人によってではなく、集合している個人によって創造されるからであって、人間の関与しない自然的な事実として人間にあらかじめ与えられているのではない⁽¹⁾。その意味で規範の総体としての集合意識は所与の現実ではなく、それは人間の手になる製作物としての現実である。つまりそれは「共同生活からの帰結であり、諸個人の意識の間に取り交される作用および反作用の所産⁽²⁾」であって、集団としてたがいに結合した人びとの想像力により創りだされた虚構なのである。

このように、集合意識が人間により歴史的集団的に創りだされた構成物であるとするれば、それによって可能となる社会秩序もまた人間の所産として想像的なものとしての性格をもつことをまぬがれることはできない。社会秩序は生物学的に与えられたり、経験的にあらわれるなんらかの自然的与件から導きだされるものではないし、所与としての現実の世界の模写でもない。それは、集団としての人間の構想する秩序像が、人間自身やそれを取り巻く周囲の世界にいわば押しつけられることで初めて現実のものとなるのである。

デュルケムによれば、集合意識により構想される社会は、「われわれの眼下に存在し、働いているままの現実の社会」ではない。この「歴史の流れの中で苦心して加工された現実の社会」では、「悪は善と並び、しばしば、不正が主人公として支配し、真理は誤謬によって絶え間なく被われている」。集合意識が実現を目指す社会は、「正義と真理とが王権を握り、悪はどんな形態のものであれ、永久に一掃されている完全な社会」である。「しかし、このような完全な社会は、観察できる一定の経験的所与ではない。これは、人間が、自らの悲惨を紛らしはしたが、けっして現実には体験しなかつた空想であり、夢である」⁽³⁾。

たしかに集合意識の構想する社会秩序は、それが経験的な実際の秩序の反映ではなく、人間の想像力の所産であるという意味においては理想すなわち虚構であり、「空想」、「夢」である。しかし、虚構である「諸観念のこの体系が純粹に空想的、幻想的であることはない。なぜなら、これらの事物が我々の内部に目覚めさせる精神的諸力は極めて現実的であり」⁽⁴⁾、たとえ人間にとつての現実が想像力の生みだした虚構すなわち疑似現実であるとしても、人間はそれを所与の自然的事実として受け入れ、そのなかで生きるのではなくては一個の人間にすらなりえず、いかなる構造も欠いたカオスのなかで滅び去るほかはないからである。

「現実の外に生きるという外見上きわめて奇異なこの能力」、すなわち「理想化する能力は、何も神秘的なものをもたない。それは、人が無くてすませるような一種の贅沢ではなくて、その生存の条件である。人は、これを獲得しなかつたとすれば、社会的存在ではないであろう。いいかえれば、人ではないであろう」⁽⁵⁾。

デュルケムがいうように、理想化する能力つまり想像力がなければ、人間にとつては現実も秩序もありえない。

P・ヴァレリーの言葉を借りるなら、「野蛮期とは事実の時代であるがゆえに、秩序の時代とは、従って、虚構の制覇期であることは必定である。——というのは、肉体による肉体の束縛の上だけに秩序を築きあげようような権力は全くないからである。それには虚構の力が必要である」。「従って、秩序は不在の諸事物の实在としての働きを強要し、また、それは理想が、本能を均衡させた結果である」⁽⁶⁾。人間は多かれ少なかれ本来の意味での現実を失った存在であり、むきだしの欲望や事実など荒々しい現実の世界に生きているわけではない。人間にとっての現実とは、この荒々しい裸の現実を理想の体系としての集合意識で包み込み、脚色した疑似現実でしかありえず、人間が住んでいる社会的世界とはこのように加工されたつくりものの現実であり、また、そのようなものとして初めて存在し得るのである。

「動物はただ一つの世界しか知らない。すなわち、内的のにせよ、外的のにせよ、経験によって知覚する世界がこれである。ただ、人だけが、理想を認識する能力と現実⁽⁷⁾に何もかを付け加える能力をもっている」。「人は自らの俗的生活が推移する現実の世界の上に他のもう一つの世界を重ね合わせる。その世界は、ある意味では、彼らの思考の中にしかないのであるが、彼は、その世界に、現実の世界より高い一種の威厳を帰属させる。したがって、それは、この二重の観点から、理想の世界である」⁽⁸⁾。「一つの社会は、それと同時に理想を創造しないでは、自らを創造することも、再創造することもできない。この創造は、社会にとっては、一種の義務以上の余分な行為ではない。社会は、すでに形成されている場合、この行為によって完成されるであろう。この行動によって、社会は、周期的に自らを作り、また、作りかえるのである。……理想社会は現実社会の外にはない。理想社会は現実社会の一部をなしているのである。……われわれは、一方を保持しないでは、他方を保持できない。というのは、

社会は、……何にもまして、社会がそれ自体について作る理念によつて構成されているからである⁽⁹⁾。

(1) この点について、デュルケムは次のように述べている。「社会制度のほとんどは先行世代から既成物のかたちで受けつがれてきたものであり、その形成にわれわれはなんら関与していず、したがって、われわれが自問してみても、それらを生みだした諸原因は知られるものではあるまい」(RMS, p. XIV, 邦訳、二六ページ)。「もちろん、それらの発生にさいして、個人はある種の役割をえんずる。けれども、社会的事実が存在しうるためには、少なくとも多数の個人がかれらの行為を相互にかかわり合わせ、その結合が、なんらかあらたな所産を引きだすということがなければならぬ」(Ibid., p. XXII, 同邦訳、四二―四三ページ)。

(2) RMS, p. 11, 邦訳、六二ページ。

(3) FEVR, p. 600, 邦訳、三二九―三三〇ページ。

(4) Emile Durkheim, *La science sociale et l'action*, P. U. F., 1970, p. 328. 佐々木文賢・中嶋明勲訳『社会科学と行動』恒星社厚生閣、一九八八年、二六〇ページ。

(5) *Op. cit.*, pp. 604-605. 前掲邦訳、三三五ページ。

(6) P・ヴァレリー、新村猛訳『ペルシャ人の手紙』序』ヴァレリー全集8、筑摩書房、一九七八年、一七四ページ。

(7) FEVR, p. 602, 邦訳、三三二ページ。

(8) *Ibid.*, p. 603, 同邦訳、三三三ページ。

(9) *Ibid.*, pp. 603-604, 同邦訳、三三四ページ。

(4) 社会的現実の象徴性

以上に見たように、集合意識は理想的なもの、すなわち想像的なものとしてその虚構性をまぬがれることはできないが、それは同時に個々の人間にはいかんともしがたい物質的な物に似た实在性をたしかに一面においてもつ特異な

存在でもある。そうであればこそ、われわれ人間は、社会という実体は存在しなくても、社会についての経験をもつことができるのである。その意味で、社会という「超経験的ではあるが、経験のうちに与えられているこの実在」⁽¹⁾は、いわば実体のない実在、すなわち「虚の実在」⁽²⁾であり、メルローポンティはそうした社会的事象がもつたなる物でもなければ観念でもないという両義性に注目し、それを「構造」として把握した。彼は、この「構造」が、一方では「そこに入りこんでくる諸要素をある内的原理によって組織するもの」であり、この点でそれはたしかに「意味」なのであるが、「構造が担っているこの意味」は、個人がもつ閉じた主観的な「意味」ではなく、物にも似た実在性をもって外部から人間にせまってくる「いわば鈍重な意味」⁽³⁾であることを強調しているが、集合意識はまさにこうした特質を備えた「意味」の体系、すなわち象徴として理解することができる。

したがって、集合意識や社会的現実のもつ実在性とは、物理的実在性ではなく象徴的実在性なのであり、そのようなものとして、人間は自身のために一つの既知の世界を意味的に構成し、この既知の世界において人間の生やそれを取り巻くもろもろの事実は意味づけられると同時に存在の根拠をあたえられ、現実性や真实性を手にすることができるのである。R・N・ベラーは、こうしたデュルケムの社会理論を象徴的リアリズムとしてとらえ、デュルケムの理論の特徴を次のように述べている。

「デュルケムの心を捉え、デュルケムが現代社会に極めて本質的だと感じていた重要な言葉——個性、理性、真理、道徳、それに社会そのもの——はみな、彼も心得ていたように、象徴であり、集合表象であった。事実彼は、社会それ自体が象徴的実在であることを知るに至っている。……彼が生涯をかけて証明しようとしたものは、象

徴のリアリティ実在(4)なのである」。

このように、デュルケムは、社会的世界が象徴的現実であり、社会秩序というものも人間精神の象徴作用によって生みだされた意味的秩序であって、象徴の世界に生きることが人間の生存の条件であることを明確に看取していたといえる。そのようなデュルケムの思想は、人間を象徴的動物 (animal symbolicum) と定義したE・カッシーラーの次の言葉に要約されているということができるだろう。

「人間は、いわば自己を、その環境に適応させる新たな方法を発見した。……この、新たな機能の獲得は、人間の全生命を變形させる。他の動物にくらべて、人間はただ広さの広い実在のうちに生きていくだけではない。人間はいわば新次元の実在中に生きていくのである⁽⁵⁾」。「人間は、ただ物理的宇宙ではなく、シンボルの宇宙に住んでいる。……人間はもはや、実在に直接当面することはできぬ。彼は、いわばそれを、面とむかってみることができぬのである。物理的実在は、人間のシンボルの活動が進むにつれて、後退してゆくようである。人間は、『物』それ自身を取扱わず、ある意味において、つねに自分自身と語り合っているのである。彼は、……人為的な媒介物を介入せしめずには、何物をも見たり聴いたりすることはできない。……人間は固い事実の世界に生活しているのではなく、彼の直接的な必要及び願望によって生きていくのではない。彼は、むしろ想像的な情動のうちに、希望と恐怖に、幻想と幻滅に、空想と夢に生きていく⁽⁶⁾」。

(1) FEVR, p. 638. 邦訳、三七五ページ。

(2) S・K・ランガーは、このように実体はもたないが、確かに人間によって経験される存在を「虚の実在」であるとして、

次のように述べている。「知覚の対象としてのみ存在し、自然界の客体と違って、決してふつうの受動的な役割を果たして
いないものは、みな一つの虚の実在である。それは非 \parallel 現実ではない。私たちがそれに直面すると、実際に知覚するので
あって、そう夢想したりするのではない。たとえば、鏡に映る像は虚像であり、虹は虚の客体である。虹は地上か、雲のな
かに立っているように見えるが、実際は、立っているのではなく、ただ常に見えるだけで触知することはできない。しかし
それは、正常な眼の持主が正しい位置から眺めると、湿気と光が作り出す真実の虹なのである。それが見えるのは、単なる
夢想ではない。だからといって、もし虹に、物理的な事物のもつ通常の属性があると思うなら、それは間違いであって、あ
くまで現象であり、虚の客体であり、太陽が創造する現象なのである」(S・K・ランガー、池上保太・矢野萬里訳『芸術
とは何か』岩波新書、一九七七年、六ページ)。

- (3) M・メルローポントイ、竹内芳郎監訳『シーニユ』I、みすず書房、一九七八年、一八八―一八九ページ。
- (4) R・N・ベラー、葛西実・小林正佳訳『宗教と社会科学のあいだ』未来社、一九七六年、六六ページ。
- (5) E・カッシーラー、宮城音弥訳『人間』岩波現代叢書、一九七七年、三五ページ。
- (6) 同書、三五―三六ページ。

三 犯罪と刑罰の社会的意味

(1) 社会的世界や秩序の不安定性

人間は生物学的にヒトの世界をもたないがゆえに、自らの世界を構築しなければならない。その目的は、生物学的
に欠けている生のたしかな構造を手に入れることにあり、世界を自らの手で構築することで、人間は自身の動機と行
為を特定し、安定した生を営むことができるようになる。しかし、この人間の住む社会的世界がこのように人間によ

り製作されたつくりものの世界であるということは、その構造が他の動物の世界の構造を特徴づけている安定性もち得ないということでもある。社会的世界は人間にとって唯一の現実であり、いわば「第二の自然」であるにもかかわらず、まさにそれが人間の製作物であるがゆえに自然とは異なり、人間の手で不断に生産され、再生されなければならず、本来的に不安定で傷つきやすいという性格をもっているのである。

先に見たように、社会的世界やその秩序の実在性は、それらが集団により歴史的に形成されてきたことに由来している。いいかえれば、それらが現実的であるためには集合的でなければならず、人びとによって創造された後も人びとに共有され、その一人一人の心のなかにそれらが当然占めるべき場を確保し続けなければならないのである。すなわち、人間は自らの手で製作した社会的世界に包み込まれ、そのなかに生きることによって初めて人間としての生存を保障されるのであるが、他方、社会的世界は、人間の意識やその日常的活動のなかでくりかえし再現されるのでなければ、現実性を維持することはできないということである。このような人間と社会的世界の相互依存関係について、P・L・バーガーとT・ルックマンは次のように述べている。

「制度的世界の客観性は、いかにそれが個人にとって絶対的なものとしてあらわれようと、やはり人間によって生み出され、人間によって構成された客観性であることに留意しておくことは重要である。……ことばをかえれば、人間の経験において社会的世界は客観性という性格を帯びてあらわれはするが、だからといって、社会的世界がそれを生み出した人間の活動から独立した存在論的地位を獲得するわけではない、ということだ。……ここでは、創造者である人間と、その創造物である社会的世界との間の関係が弁証法的なものであり、常にそうした

ものとしてありつづける、ということ強調しておくことが重要である。つまり、人間（もちろんひとりきりで生活している人間ではなく、その集団生活における人間）とその社会的世界とは相互に作用し合う、ということだ⁽¹⁾。

デュルケムが、こうした「人間と社会的世界の弁証法的関係」を明確に認識していたことは、彼の次の言葉により明らかである。

「社会は、個人によつて、また、個人のうちにのみ、生存し、生活するのである。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、私人によつて感じられ、分有されることを休止したら、社会は死滅するであろう。……すなわち、社会は、人間の意識に場所を占める程度においてのみ、実在性をもつのである。

……というのは、……社会は、個人が社会なしにはすまないと同様に、個人なしにはすまないからである⁽²⁾。

もちろん、人間は「象徴的動物」として、社会的に共有されていない個人的意味によつても強く拘束され、その限りでそのような意味も個人にとつてはまぎれもなく現実的であるといえるが、やはり意味が人びとに了解され、正当なものとしてその現実性を広く承認されるためには、それが社会の大多数の人びとによつて共有されていることが必要であろう。社会的に共有された意味は現実的であっても、他者に共有されない個人の意味は非現実的な妄想でしかないからである。

本来、人間の想像力による所産として恣意的であるはずの意味は、このように人びとによつて共同化されることにより、必然的な現実として信憑性（もつともらしさ）を手にいれる。その意味で、社会的現実はある種の「思い込

み」に支えられているともいえるが、その信憑性が社会の大多数の人びとによって共有されているという事実のほか、何ら客観的な根拠をもたない思い込みにすぎないというまさにその点において、社会的現実とは虚構のもつ虚偽性の後ろめたさと不安から逃れることができないのである。社会的現実のもつこのような問題性は、岸田秀氏の次のような言葉によって適切に表現されている。

「そもそも人類は本来の意味での現実を見失った存在である。……われわれは、見失った本来の現実の代理物として、われわれ各個人の私的幻想を多かれ少なかれ共同化した共同幻想をつくりあげ、その共同幻想をおたがいの暗黙の合意によってあたかも現実であるかのごとく扱い、そのなかに住んでいる。つまり、われわれの知っている現実とは、疑似現実であり、作為された現実である。現実とは『そういうことになっている』ところのものである。なぜ『そういうことになっている』かの絶対的根拠はどこにもない。……現実が作為されたものである以上、われわれは、やむを得ずそれへの適応を多かれ少なかれ強いられるもの、……心の底から納得することは永久にない。……現実はずねに多かれ少なかれ居心地がわるく、われわれは現実のなかでづねに多かれ少なかれ場違いな感じを免れることができない⁽³⁾」。

この「居心地のわるさ」や「場違いな感じ」とは、現実が虚構として客観的な足場をもたないことに対して人間がづねに潜在的に抱いている根源的な不安の感覚である。

社会的世界や秩序には以上の意味において不安定性が内在しているということは、視点を変えていうなら、それらが今あるものとは別のものであったかもしれないという疑惑をづねにぬぐい去ることができず、したがってまた、そ

れらにはつねに逸脱の可能性がつきまといっているということでもある。N・ルーマンは、社会的世界に内在するこのような問題性を、社会的世界やそこで営まれる人間の生が不可避的に直面せざるを得ない「複雑性」や「不確定性」の問題としてとらえ、次のように述べている。

「人間は意味的に構成された世界に生きているのであり、人間にとってのその意義は、人間の生理機構によって一義的に規定されるのではない。それゆえ世界は、人間に体験と行為のきわめて多数の可能性を示すのであり、……その時々眼前にあり、それゆえ明白に与えられている体験内容のなかには、複雑かつ不確定的なもろもろの可能性の示唆が含まれている。ここで、複雑性 (Komplexität) というのは、現実化されうる以上の可能性が つねに存在するということを指す。また不確定性 (Kotigenz) というのは、次に来る体験の可能性として指示されたことが予期されたとは別様に生起しうるということを指す。したがって、実際問題としては、複雑性とは選択が強制されることを意味し、不確定性とは予期がはずれる危険性……を意味する」⁽⁴⁾。

したがって、意味的に構成され、それゆえ高度に複雑で不確定な世界は、人間の手で秩序づけられ、構造を与えられなければならない。しかし、「構造は、多くの場合は選択として意識されない選択行為を通して、選択可能性の範囲を限定する」ため、「構造選択から洩れた他の可能性も存在しており、それらは、予期の違背が生じたときに明らかになる」。すなわち、「構造は、可能なるものうちの一部を切り取って、予期しうるものとして固定する。そのことによって、構造は、世界の真の複雑性を人々の目から隠しているのであり、したがってつねに違背の危険にさらされているのである」。「このように、構造というものは、恒常的でなければならぬと同時になお違背を免れないも

の」であり、「それゆえ、あらゆる構造には、違背の問題が内在している」⁽⁵⁾のである。

このように、社会的世界やその秩序は、その生い立ちのゆえにつねに不安定で、潜在する逸脱に脅かされているのであるが、デュルケムもまた、社会は犯罪という逸脱をまぬがれることができないとして、その理由を次のように述べている。

「普遍的であるとともに絶対的な〔道德意識の〕一致は、根本的には不可能である。われわれ各人のおかれている直接的な物理的環境や、遺伝的な前提要因や、われわれの依存している社会的諸影響は、個人によって異なり、したがって意識を多様化させずにはいないからである。……およそ万人が右の点で類似性をもつことはありえないことである。さればこそ、個人の独自性がほとんど発達をみていない未開民族にあつてさえ、この独自性はまったくのゼロではないのである。以上のように、諸個人が、いくぶんとも集合的類型からズレを示していないような社会はありえない以上、このさまざまなズレのうちに、犯罪的な特徴を示すものが含まれることも避けがたい」⁽⁶⁾。

デュルケムのこの説明を、先に見たルーマンの見解を援用して補足するなら、人びとの意識に完全な一致がみられず、したがって逸脱を避けることができないのは、集合意識が形成されて複雑で不確定な意味的世界が構造化される際に体験や行為の残余が生み出され、それらが構造化されないままにノモスとしての規範秩序の周りを漂いながらつねに侵犯の機会をうかがっているからにほかならない。P・L・バーガーはそうした状況を次のように描写している。

「社会的に規定されたすべての現実、潜在する〔非現実〕によって脅かされ続ける。社会的に構成された

規範秩序はすべて、規範喪失へと崩壊する不断の危険に直面しなければならぬ。社会の視角で見ると、あらゆる規範は大量の意味喪失から彫り出された意味の領域であり、混沌として暗く、つねに不吉な密林のなかのほんの小さな開墾地なのである。個人の視角から見れば、すべての規範秩序は生活の明るい〈昼の部〉を代表し、〈夜〉の不吉な影に対抗してやっと持ちこたえている。いずれの視角からしても、ノモスは、強力で異質なカオスの力にさらされながら、建立された殿堂なのである⁽⁷⁾。

- (1) P・L・バーガー、T・ルックマン、山口節郎訳『日常世界の構成』新曜社、一九七八年、一〇四―一〇五ページ。
- (2) FEVR, p. 496. 邦訳、二〇四ページ。
- (3) 岸田秀「現実と超現実」『ユリイカ』臨時増刊 第八卷第七号、青土社、一九八二年、二一八ページ。
- (4) N・ルーマン、村上淳一・六本佳平訳『法社会学』岩波書店、一九七七年、三七―三八ページ。
- (5) 同書、四八―四九ページ。
- (6) RMS, p. 69. 邦訳、一五六―一五七ページ。
- (7) P・L・バーガー、蘭田稔訳『聖なる天蓋』新曜社、一九七九年、三五ページ。

(2) 象徴的現実としての犯罪

このように、社会的世界や秩序がつねに犯罪をはじめとする逸脱の脅威にさらされているとしても、それらが社会的現実に対してもつ危険性とはどのようなものであるか。

デュルケムによれば、ある行為が犯罪となるのは、それが個人や社会の利益を損なうからではなく、なによりもその行為が集合意識を傷つけ、それに対する侵犯となるからである。

「ある行為は、犯罪的であるから共同意識を傷つけるのではなく、それが共同意識をそこなうから犯罪的だといわなければならない。われわれは、それを犯罪だから非難するのではなくて、われわれがそれを非難するから犯罪なのである。また、こうした諸感情の内在的性質にかんしては、これをいちいち明示することは不可能である。……こうした感情が、社会の重大な利害や最小限の正義にかかわりがあるなどということもできない。けれども、ある感情は、よしんばその起源や目的がどうあるとも、すべての意識のうちに、ある程度の強度と正確さをもって存在しているという、そのことだけによって、この感情を傷つけるどんな行為も犯罪なのである。……ある行為は、社会によって排斥されるからこそ、社会的に悪なのである」⁽¹⁾。「この……諸感情がしぼんでしまえば、社会にたいしてもっとも致命的な行為といえども許容されるばかりでなく、範とされて尊敬されさえするのである」⁽²⁾。

しかも、その行為の犯罪性は、犯罪者やその行為に内在する何らかの属性に由来するわけではない。犯罪性とは人間の行為そのものの性質ではなく、むしろ、社会すなわち集合意識によってそのようなものとして定義された結果なのである。けつきよく、犯罪行為に「犯罪としての特徴を付与するものは、それらに内在する重大性ではなく、共同意識がこれにみとめるところの重大性である」。つまり、ある行為の犯罪性とは、社会がその行為に与えた「犯罪という刻印」⁽³⁾であり、特定の行為が犯罪という意味を担うのは、集合意識という規範の象徴作用によってなのである。この意味で、犯罪とは、経験界のなかに即自的に存在している事実ではなく、規範が一部の人びとや行為に割り当てる社会的役割により創造された象徴的現実にはかならない⁽⁴⁾。

そして、犯罪は象徴的現実というまさにそのことによって社会的世界とその秩序に重大な危機をもたらすのである。先に明らかにしたように、集合意識とそれにより構成される社会的世界や秩序の象徴的現実性を支えているのは、人びとの共同的な確信ないし信仰である。ところが、犯罪は象徴的現実として、現にある社会的秩序を逸脱という形で否定する負の意味を担うことにより、そうした現実の妥当性に対する人びとの確信を動揺させ、したがってまた、「人々の共謀の所産」⁽⁵⁾である社会的世界とその秩序を崩壊の危機に直面させるのである。

「道徳的権威とは与論の産物であつて、権威の力はすべてこの与論から引き出される。したがつて、……規則をして権威あらしめるもの——それは、……「人びとが」規則にたいして抱く感情であり、……「人びとが」規則を神聖にして侵すべからざるもの、手のとどかぬはるか高いところにあるものとしてみなす態度である。ひとたびこの感情が弱まり、……「人びとが」規則の不可侵性を偽りのものと思ひこむや、それによつて規律は致命的打撃を蒙らざるをえない。……どんな規則違反もすべてそれなりに、規則の不可侵性にたいする……信仰を動揺させる。……違反が生み出す真の道徳的悪とは、じつはここにこそ存在するのである」⁽⁶⁾（「内は筆者」）。

このように、社会的世界や秩序を動揺させ、崩壊の危機に陥れるものは、裸の事実ではなく象徴としての現実であり、意味あるいは表象の力なのである。N・ルーマンも「事実ではなく伝達のみが規範を根こそぎにしうる」⁽⁷⁾と述べているが、実際それは、人びとの意識の統一を破壊し、「人間と社会的世界の弁証法的関係」の環を断ち切ることで、「人々の共謀」によつてかろうじて維持されているにすぎない社会的現実⁽⁸⁾に潜在する虚構性を顕在化させ、社会ひいては人間の存立に重大な危機をもたらす。P・L・バーガーとT・ルックマンの言葉を借りれば、「自己のものとは

異なるもうひとつの象徴的世界の出現は、一つの脅威になる。というのも、そうした別個の世界の存在それ自体が、自己自身の世界が必ずしも必然的なものではないということを経験的に明らかにするからである⁽⁸⁾。デュルケムもまた、以上の点について次のように述べている。

「感情は、その力のすべてを、この感情がすべての人びとに共通だという事実から得ているのであり、これらの感情がまったく動かしがたいものであるからこそ、強烈なのである。この感情が特殊な尊敬の対象となりうるのは、それが普遍的に尊敬されているからである。ところで、犯罪は、この尊敬が完全に普遍的ではないときにかおこりえない。したがって、犯罪というものは、これらの感情が、絶対的に集合的ではないということの意味するわけであり、その感情の権威の源泉であるこの満場一致という完全さを傷つけることを意味する⁽⁹⁾。」「こうした結果をもたらす原因のうち第一におかれるべきものは、反対状態の表象である。表象とは、じっさい、実在のたんなる心象、事物によってわれわれに投影された無気力な影ではない。表象はひとつの力であって、そのまわりに有機的・心理的な諸現象の渦をことごとくまきおこすのである⁽¹⁰⁾。」「ここに、われわれの確信とは対立する確信がわれわれの眼前にあらわれると、われわれを悩まさずにはおかぬ理由がある。それは、この対立する確信が同時にわれわれの感情に入りこんで、そこでであうあらゆる感情と衝突し、そこにほんとうの無秩序をひきおこすからである⁽¹¹⁾」。

したがって、あらゆる社会は、そうした脅威から自己を保護するために、逸脱を防止し、それを処理するための手立てを用意しなければならぬのであるが、その代表的な違背処理のメカニズムが刑罰制度である。

- (1) *DTS*, p. 48. 邦訳、八二ページ。
- (2) *Ibid.*, p. 48. 同邦訳、八三ページ。
- (3) *RMS*, p. 69. 邦訳、一五七ページ。
- (4) この点で、デュルケムの犯罪概念は、逸脱を社会によって押しつけられたラベルによって恣意的に構成されたものとみなすラベリング論の先駆をなすものといえる。
- (5) P・L・バーガー、水野節夫・村山研一訳『社会学への招待』思索社、一九七九年、五ページ。
- (6) Émile Durkheim, *L'éducation morale*, P. U. F., 1974, pp. 138-139. 以下、*EM*と略記。麻生誠・山村健訳『道德教育論』²、明治図書、一九七六年、四六一四七ページ。
- (7) N・ルーマン、村上淳一・六本佳平訳『法社会学』岩波書店、一九七七年、六四ページ。
- (8) P・L・バーガー、T・ルックマン、山口節郎訳『日常世界の構成』新曜社、一九七八年、一八三ページ。
- (9) *DTS*, p. 71. 邦訳、一〇一ページ。
- (10) *Ibid.*, p. 64. 同邦訳、九五ページ。
- (11) *Ibid.*, p. 65. 同邦訳、九六ページ。

(3) 刑罰の社会的機能

デュルケムは刑罰の目的や機能を論じるにあたり、その威嚇による犯罪の抑止効果を否定し、刑罰を威嚇による社会防衛手段とする考え方を排除する。

「確かに罰は、こういった効果をもたぬわけではない。罰にたいする恐れが、ある精神の上には有効な影響を及ぼしうることを、無下には否定できない。だがそれは、罰の存在理由の唯一のものでもないし、また主要なものでもない⁽¹⁾」。他方、「罰は犯された違反の程度に応じて与えられるべきだ、ということのみなが承知している。し

かしながら、……もっぱら罰の目的が、なすべからざる行為に走らんとする傾向を威嚇によって抑制し、もってこれを未然に防ぐことにあるならば、罰は、不正行為の重大さにあらずして、かかる行為への傾向の強さに相応して与えられるべきである⁽²⁾。「罰が公平なもの、すなわち犯された違反の大いさに比例するものとみなされるならば、それは、単に威嚇という目的だけのものでなくなる。罰と、それが制する行為の道徳的価値との関係は、

罰が他に何らかの機能をもっているにちがいないことを、示しているのである⁽³⁾」。

このように述べて、デュルケムは刑罰の本質を犯罪に対する激情的な反作用、すなわち復讐であると規定し、刑罰の真の機能を、犯罪という逸脱行為の再発を防止することではなく、報復を通じて犯された罪とその結果を解消すること、つまり贖罪に求めた。刑罰の重さは犯罪の邪悪さに相応するものでなければならぬという、人びとの間で根強く支持されている観念は、このように考えることで初めて説明することができる。刑罰は犯された罪を贖い解消する役割を果たすからこそ、両者は等価でなければならないのである。

しかし、刑罰の本質がこのように復讐であるとしても、それは人間が一面においてもっている不条理で残酷な獣性の発露にすぎないというわけではなく、また、その機能が贖罪であるとはいっても、それは宗教的あるいは道徳的な意味でそのようなのではない。しかも、この贖罪という機能は、刑罰が報復として犯罪者に加える苦痛そのものによって果たされるのではない。

「罰が苦痛を含むからといって、それがそのまま贖罪の効力をもつことには決してならない。なぜなら、苦痛はあくまでもひとつの悪であって、悪が悪を償い解消するなどということは、およそありえないことだからである。

しかし罰は、それがもたらす苦痛が全てではない。違反の抑圧において、この苦痛は、じつは人が考えるよりも遙かに二義的な役割しか演じていないのであって、罰の本質はもっと別のところに求められねばならないのである⁽⁴⁾」。

たしかに刑罰は執行されるにあたって、その対象となった人間に多かれ少なかれ苦痛を与える。しかし、その苦痛は、刑罰がその本来の機能を果たす過程に伴う付随的現象にすぎず、刑罰に本質的なものではない。その意味では、刑罰はたとえ受刑者が苦痛を感じなくても、その存在理由を失うことはないともいえる。けっきょく刑罰の目的は、人間の肉体や精神に苦痛を与えることそれ自体にあるのではなく、それを通して、犯罪が否定した規範の妥当性を違反に抗して主張することにあるのである。つまり、刑罰によって贖われなければならないものは、社会的世界や秩序に加えられた凌辱、すなわち、それらの現実性を否定する「負の意味」であり、刑罰はそうした「負の意味」を否定するいわばメディアとしての役割を担うことで、贖罪というその本来の機能を果たすのである。

「刑罰の本当の機能は、共同意識にその全生命力を保たせて、社会的凝集を無疵のままに確保しておくことである。共同意識は、それがはつきり否定されてしまったばあい、もしその共同体の情緒的反作用が、その失われたエネルギーを埋めあわせないようであると、それは必然的にそのエネルギーを失うであろうし、またその結果、社会的連帯は弛緩してしまうであろう。したがって、共同意識は、反抗をうけたさい、きっぱりと自己を主張しなければならぬ。この自己主張の唯一の方法は、犯罪がたえず触発するみんなの一致した嫌悪感を、犯罪者に苦痛を課することにのみ本質がある正当な行為によって、はつきり表明することである。この苦痛は、これをひ

きおこす原因のまったく必然的な産物であつて、けつしていわれのない残酷な行為ではない。それは、諸集合感情がつねに集合的であること、同じ信条において精神の共同が完全に保たれていることを証明するしるし〔*signe*〕であり、そのことによつて、この苦痛は、犯罪が社会にたいして加えた罪悪をつぐなうのである⁽⁵⁾。「罰はあくまでも意志表示のための具体的な手掛りにすぎない。それは、社会の公的意識……が、悪しき行為から受けた不快の感情を表明するための記号〔*une notation*〕であり、言葉〔*un langage*〕なのである」〔「」内は筆者〕。

このように、刑罰の本質的機能は、苦痛を与えることで犯罪者に罪を償わせたり、その威嚇によつて犯罪の発生を予防したりすることではない。刑罰の真の機能とは、規範の侵犯によつて脅かされたこの規範に対する信念を補強すること、この規範に対する信念はつねに変わることなく人びとの意識に現前していることを社会的に伝達することにある。すなわち、犯罪は、こうしたメディアとしての刑罰により象徴の次元で中和され、その力を無化されるのである。

- (1) *EM*, p. 135. 邦訳、四二ページ。
- (2) *Ibid.*, p. 137. 同邦訳、四四ページ。
- (3) *Ibid.*, p. 137. 同邦訳、四五ページ。
- (4) *Ibid.*, p. 138. 同邦訳、四六ページ。
- (5) *DTS*, pp. 76-77. 邦訳、一〇五～一〇六ページ。
- (6) *Op. cit.*, p. 147. 前掲邦訳、五八ページ。

四 おわりに

人間はその環境との関係において、開かれた存在として特徴づけられる。人間には、犬の世界や猫の世界という意味での世界は存在しない。すなわち、人間は、人間という種に固有な生物学的構造によってあらかじめ構成された世界を与えられてはいないのである。そのため、人間は自らの手で社会秩序という構造を創りあげ、それによって混沌（カオス）としての世界を構造化された秩序（ノモス）へと作り変え、自身の世界開示性を閉鎖しなければならぬ。

しかし、こうして創造された人間の世界も、それが生物学的に与えられた自然の世界ではなく、人間活動の所産にすぎないという点で、矛盾や葛藤が潜在する不安定な虚構にすぎない。とはいえ、現在生きている社会的世界を唯一の現実として、この現実につながることでかろうじて生きながらえている人間に、この世界が虚構であることを認めることなどできるはずもなく、それゆえ人間はこの虚構の世界にしがみつき、その現実性を維持するためにさらに多くの虚構を生み出すのである。P・ヴァレリーもいうように、人間の世界である社会的世界は、「魔法で保たれているにすぎない社会状態」であり、「書きもの、服従される提言、履行される約束、有効な比喩、遵守される習慣と協定——すなわち、純粹な虚構——に依存するこの体系は、実のところ、呪縛から成る建造物⁽¹⁾」である。

無から自らを守るため、人間は自身が生活する社会的世界を築き、この世界に生きることと自らを取り囲んでいる混沌から保護され、自由を手にする。しかし、これまでに見てきた理由により、現に生きているこの世界や手の内にある自由が唯一可能な世界であり自由であると考える客観的な根拠はどこにもなく、またそれらが人間の営み得る最

高の生を約束してくれるという保障もない。したがって、社会的世界とその秩序に生きることが人間の生存と自由の不可欠の条件であるとしても、現にあるのとは別の世界を構想し、よりよい生存の条件を求めて飛躍することもまた、人間に認められた自由の一つのあり方だといふべきであり、既成の世界や現実を考え得る唯一のものと見なしてそれに拘泥することは、現状のくびきから脱してよりよい生を実現する可能性としての自由を自ら放棄するに等しいといえる。その意味で、社会的世界に生きるということは、人間にとっては自由への好機であるとともに、自由からの逃走でもあるという両義性をもつのである。この点について、A・N・ホワイトヘッドは次のように述べている。

「自由な社会を営む技術は、まず第一に、象徴体系を維持することであり、第二には、その体系が啓蒙された理性を満足させる諸目的にかならず、役立つものであるように、その体系を恐れることなく修正してゆくことにあ
る。みずからの象徴作用に対する敬意と、自由にそれを修正してゆく態度とを兼ね備ええないような社会は、究極的には無秩序か、あるいは無益な幻影に窒息させられた生命の緩慢な萎縮症かの、いずれかによって衰退しなければならなくなる⁽²⁾」。

こうした人間の自由という観点から見るとき、犯罪という逸脱を抑止することで秩序を維持することの必要性を強調していたデュルケムが、他方では犯罪を人間や社会的世界の進歩の条件として肯定している以下の言葉は大変興味深い。

「犯罪が姿を消すためには諸個人の意識の平準化が必要であろうが、それは……可能でもなければ、また望ましいことでもない⁽³⁾」。「法や道徳……の変容が起こりうるためには、道徳の根底にある集合的感情が変化の抵抗にな

らないことが必要であり、したがって、その感情のもつ力もほどのものでなければならぬ。もしあまりに強力すぎると、もはや可塑的であることができなくなろう。……なににごとによらず、無限で過度にわたることはよくない。道徳的意識のもつ権威は過度のものであつてはならないのだ。さもないと、だれもがあえてこの権威に手をふれないであろうし、道徳意識もあまりにも容易に不動の形態のもとに凝結させられてしまふだろう。およそ道徳意識が変化しうるためには、個人の独自性が実現されることが必要である。とすれば、世紀に先んじてことを夢みる理想主義者の道徳意識が表明されるためには、その時代の水準にも遅れをとっている犯罪者の道徳意識の存在をもゆるさなければならぬことになる。つまり、一方は他方なくしては存在しえないということである。

そればかりではない。たんにこの間接的な有用性にとどまらず、犯罪がそれ自体で道徳意識の進化に有用な役割をえんじることもあるのだ。犯罪の存在は、……場合によつては、直接にそれらの変化を準備するのである。犯罪の存するところでは、集合的諸感情は、あらたな形態をとることができるほど十分な柔軟性をもった状態にある。だが、そればかりでなく、さらに犯罪はしばしば集合的感情がとろうとする形態をあらかじめ決定することにも寄与している。じつさい、犯罪がもつぱらきたるべき道徳の予兆をなし、やがておとずれるものへの一道程をなしたことが、なんと数知れずあつたことか⁽⁴⁾。

この犯罪を肯定的にとらえるデュルケムの議論は、人間が社会的存在として社会的世界とそこに実現される秩序に生きることをその生存の条件としながら、他方では、よりよい生を求めてその世界と秩序を否定し、そこから超え出

てゆかざるを得ないという人間の逆説を、したがってまた、そうした人間のもつ自由の両義性を、彼が鋭く見抜いていたことをうかがわせる。けつきよく、人間は、秩序と逸脱という二つの極の間を揺れ動くことを余儀なくされた存在であり、またそこにこそ、人間がその本来的自由を手にする条件が示されているものと思われるが、デユルケムの犯罪と刑罰に関する理論は、自由であり続けるためにそうした困難な生をあえて選択する覚悟があるかどうかをわれわれに問いかけてもいるのである。

- (1) P・ヴァレリー、新村猛訳「『ペルシャ人の手紙』序」ヴァレリー全集8、筑摩書房、一九七八年、一七五ページ。
- (2) A・N・ホワイトヘッド、市井三郎訳『象徴作用』現代思想選、河出書房新社、一九八〇年、九五ページ。
- (3) RMS, p. VIII. 邦訳、一六ページ。
- (4) *Ibid.*, pp. 70-71. 同邦訳、一五七―一五九ページ。