

漱石とデュルケム

——個人主義をめぐる——

野々村元希

NONOMURA Motoki

1. はじめに

社会学は、その成立の当初から、近代あるいは近代化に対して強く関心を向けてきた。本稿では、夏目漱石とエミール・デュルケムという二人の人物を取り上げ、彼らが近代の始まりという危機の時代をいかに乗り越えようとしたのかを検討する。

漱石とデュルケム。両者には決して見過ごすことのできない共通点がある¹⁾。それは、彼らが近代の危機として、社会的な道徳の荒廃を挙げるとともに、これを乗り越える手段として「個人主義」に着目していたということである。また、漱石はデュルケム誕生のおよそ9年後、1867年に生まれ、デュルケム死没の前年、1916年に亡くなっている。ほぼ同時代人と言っていい彼らが、洋の東西を隔てながらも時代に対して同様の危機意識を抱いていたということは注目に値するだろう。

本稿の目的は、二人の個人主義思想を対照しながら、漱石の直面した困難をデュルケム理論によって解きほぐし、近代化の危機に取り組む上での基本的な視点を示すことにある。その困難とは、漱石が自身の個人主義の必然的な所産として自ら背負うこととなった、自由な個人の「孤独」の問題である。デュルケムの「道徳的個人主義」は、この問題を解消する上での有効な指標となるだろう。

2. 夏目漱石と個人主義

2.1 近代化の外的圧力

(1) 近代化が招く「神経衰弱」

漱石は、西洋の脅威に絶えず狼狽しながら近代化を進めるしかない日本の実態と、それによって生じる人びとの精神的な疲弊とに、年来頭を悩ませてきた。小説『吾輩は猫である』(1905)以降、漱石作品に日本の近代化に対する批判が繰り返し登場するのは、そうした憂慮のあらわれだと言っていい。とりわけ、『それから』(1909)の代助が語る文明批判は、漱石の近代化に対する批評眼の明敏さを示すものとしてよく知られている。

日本は西洋から借金でもしなければ、到底立ち行かない国だ。それでいて、一等国を以て任じている。そうして、無理にも一等国の仲間入をしようとする。だから、あらゆる方面に向かって、奥行を削って、一等国だけの間口を張っちゃった。なまじい張れるから、なお悲惨なものだ。牛と競争をする蛙と同じ事で、もう君、腹が裂けるよ。その影響はみんな我々個人の上に反射しているから見給え。こう西洋の圧迫を受けている国民は、頭に余裕がないから、碌な仕事は出来ない。悉く切り詰めた教育で、そうして目の廻る程こき使われるから、揃って神経衰弱になっちまう(夏目 [1910] 1948: 103)。

また、講演『現代日本の開化』(1911)でも、

漱石は日本の近代化を西洋の圧迫に影響された「外発的」かつ「急劇」なものであると批判する（夏目 [1911 a] 1978: 54-5）。漱石にとって、明治日本の近代化はあくまでむやみに西洋文明を模倣しているだけの「皮相上滑りの開化」に過ぎない。そして、近代化=西洋化という社会の外的圧力が常に作用している以上、人びとが「神経衰弱に罹って、氣息奄々として今や路傍に呻吟しつつあるは必然の結果として正に起るべき現象」なのである（夏目 [1911 a] 1978: 62-3）。

(2) 避けられない近代化

だが、かといって近代化=西洋化という動向はそう単純に回避できるものでもない。同じ『現代日本の開化』において、漱石は次のように語っている。

しかしそれが悪いからお止しなさいというのはない。事実^己むを得ない、涙を吞んで上滑りに滑って行かなければならないというのです（夏目 [1911 a] 1978: 62）。

また、近代化=西洋化の進行は、漱石個人にとっても「^己むを得ない」ものだった。そのことを示す一節が、1905年頃の『断片』に残されている。いわく、「開化の無価値なるを知るとき始めて厭世観を起す。開化の無価値なるを知りつつもこれを免かる能はざるを知るとき第二の厭世観を起す」（三好編 1986: 320）。すなわち、漱石に特有の「厭世観」は、第一に彼が日本の近代化=西洋化を「無価値」であると考えていたことに、第二に「無価値」と知りながら、彼がそれを避けようにも避けられなかったことに起因する。彼は、西洋基準の価値観に侵され切った日本の「開化」を「無価値」であると断じながらも、その影響から逃れることはできなかった。

そして、漱石の言う「第二の厭世観」は、彼の

みならず、社会全体の問題でもあるだろう。「神経衰弱は二十世紀の共有病なり」という文言からもわかるように（三好編 1986: 311）、漱石は、近代化に直面する際に感じていた心身の疲弊を、近代社会に生きる多くの人間と広く「共有」しうる困難としてとらえていた。ここまで述べてきた漱石の近代化批判には、それを「免かる能はざる」彼の、ひいてはわれわれ近代人の必然的な苦悩が色濃くうつし出されているのである。

2.2 個人主義の発見

(1) 近代化に適応するための「型」

では、こうした状況を乗り越えるにはどうすればいいのか。近代化が不可避のものであるならば、それを真っ向から拒否するのではなく、それにうまく適応するような対処の仕方を身につけなければならぬだろう。

ここからは、それを身につける上で有用となりうる概念を、漱石自身のテキストから引き出してみよう。堺での講演『中味と形式』（1911）において、漱石は近代化によって変質を余儀なくされている人びとの内面的な様相を憂い、こう語る。

一言にしていえば、明治に適切な型というものは、明治の社会的状況、もう少し進んで言うならば、明治の社会的状況を形造る貴方方の心理状態、それにピタリと合うような、無理の最も少ない型でなければならぬのです（夏目 [1911 b] 1978: 90）。

ここで注目すべきは、漱石が人びとの「心理状態」なるものを重視していることである。彼の主たる関心は、われわれの「心理状態」すなわち「人間の思想やその思想に伴って推移する感情」にふさわしい「型」の構築にこそ向けられているのだ（夏目 [1911 b] 1978: 87）。そして、人び

との「心理状態」に「ピタリと合うような、無理の最も少ない型」とは、「明治の社会的状況」に応じて創出された、新たな道徳であると言いうる。「免かる能はざる」近代化が引き起こすわれわれの精神的危機に直面した漱石が、講演に臨む際に念頭に置いていたのは、この道徳という「型」の必要性ではないか。『それから』の代助が、「精神の困憊と、身体の衰弱とは不幸にして伴っている。のみならず、道徳の敗退も一所に來ている」と嘆いていたのは、おそらく理由のないことではない（夏目 [1910] 1948: 103）。

では、この道徳とはどういった性質のものなのか。それを明らかにする上で役に立つのが、講演『私の個人主義』の前半部分で語られる「自己本位」と、それにもとづく「道義上の個人主義」である²⁾。

(2) 「自己本位」の決意

社会の動向に流されるばかりで、自分では「何をして好いか少しも見当が付かない」まま海を渡り（夏目 [1914 c] 1978: 133）、空虚と焦慮にさいなまれていた留学中の漱石は、自らの力で文学の概念を創造することで、この状況を脱していく。

私はそれから文芸に対する自己の立脚地を堅めるため、堅めるというより新しく建設するために、文芸とは全く縁のない書物を読み始めました。一口でいうと、自己本位という四字をようやく考えて、その自己本位を立証するために、科学的な研究やら哲学的の思索に耽り出したのであります（夏目 [1914 c] 1978: 135-6）。

ロンドンの地で苦悩しつつ、それでも「自己本位という四字」を手にした漱石は、それによって文学という「自分の進んで行くべき道」を見定め

ることができた（夏目 [1914 c] 1978: 136）。彼は言う。「自己本位」という「信念は、今日の私に非常の自信と安心を与えてくれました。私はその引続きとして、今日なお生きていられるような心持がします」（夏目 [1914 c] 1978: 137）。「自己本位」とは、他者に惑わされず、自らの信念を堅持して行動し続けることであると言えるだろう。この思想は、西洋文明による強い重圧のなかで人びとが自律的な自己を確立し、空虚や不安の念を解消することで、自らを幸福へと導くためのものであったと思われる。そして、以上のような漱石の体験は、近代化の渦中にあった当時の社会全体にとっても大きな意味を持つ。彼の語る「自己本位」は、日本が少しでも「内発的」に変化していくための指針となる理念である。

こうした「自己本位」の発想は、漱石の個人主義の中核をなすものである。だが、漱石自身も言うように、これを濫用することは慎まねばならない。われわれは「自己本位」を貫いて自由に個性を発揮し、幸福を求めることができる以上、「他人に対してもその個性を認めて、彼らの傾向を尊重するのが理の当然」なのである（夏目 [1914 c] 1978: 144）。ここで漱石は、金や権力によって他者の幸福追求の自由をおびやかすような、当時の利己主義的風潮を強く批判する。それを戒めるためには、各々が「人格の支配」（夏目 [1914 c] 1978: 147）によって自己を律しなければならぬ³⁾。

私のここに述べる個人主義というものは、（中略）他の存在を尊敬すると同時に自分の存在を尊敬するというのが私の解釈なのでから、立派な主義だろうと私は考えているのです（夏目 [1914 c] 1978: 150）。

こうして、近代化に対処するための「型」に関

する本稿の議論は、この「道義上の個人主義」に帰着する（夏目 [1914 c] 1978: 150）。異なる多数の「自己本位」（個性）が並立する状態を、個々の「人格の支配」（理性）によって調停しようというのが、この個人主義の眼目である。「道義上の個人主義」こそ、われわれにとっての「無理の最も少ない型」であり、これによって近代化に直面するわれわれの心労は軽減されるのである。

(3) 「自己本位」の成果

では、「道義上の個人主義」を体得することで、漱石自身の言動はどう変化したか。

それを確かめるために、ここでは友人の狩野亮吉に宛てた 1906 年の書簡を見てみたい。この書簡で漱石は物事から逃避しがちだった過去の自分を叱責し、こう書きつづっている。

今の僕は松山へ行った時の僕ではない。僕は洋行から帰る時船中で一人心に誓った。どんな事であろうとも十年前の事実は繰り返すまい。今までは己れの如何に偉大なるかを試す機会がなかった。己れを信頼した事が一度もなかった。朋友の同情とか目上の御情とか、近所近辺の好意とかを頼りにして生活しようとのみ生活していた。これからはそんなものは決してあてにしない。妻子や、親族すらもあてにしない。余は余一人で行く所まで行って、行き尽いた所で斃れるのである（三好編 1986: 341）。

ここからうかがえるのは、留学を経て、かつての「他人本位」を払拭し、あくまで自己への信頼にのみもとづいて主体的に行動しようとする漱石の、断乎たる決意である。

こうした力強さは、まぎれもなく「自己本位」の所産には違いない。『吾輩は猫である』以来のあの執拗な文明批評は、この攻撃的とも思える積

極性に基礎づけられた、漱石の「社会一般」（三好編 1986: 342）との対峙を示すものだと言えるだろう。

2.3 個人主義がもたらす孤独——帰国から『こころ』まで

(1) 「淋しい」個人主義

しかし、これほどまでに「余一人で行く」ことを強調しては、たとえ厭世観を解消することができたとしても、彼はいずれ否応なく孤独にとられてしまうのではないか⁴⁾。事実、講演中の漱石は、この「道義上の個人主義」について、次のように述べている。

個人主義は人を目標と向背^{こうはい}を決する前に、まず理非を明らかに、去就を定めるのだから、ある場合にはたった一人ぼっちになって、淋しい心持がするのです（夏目 [1914 c] 1978: 151）。

自他に自由で平等な「自己本位」を認める以上、個人が行為する際に基準となるのは、第一にその行為が理か非かを問う理性的判断である。したがって、「我は私の行くべき道を勝手に行くだけで、そうしてこれと同時に、他人の行くべき道を妨げないのだから、ある時ある場合には人間がばらばらにならなければなりません。そこが淋しいのです」ということになる（夏目 [1914 c] 1978: 151）⁵⁾。

つまり、「自己本位」とは、漱石に「非常の自信と幸福」を与える一方で、彼を避けたい孤独へと追いやってもいく、いわば「諸刃の剣」だったのである⁶⁾。

(2) 『行人』に描かれる孤独

こうした孤独感は、後年の漱石文学における主要なテーマでもある。ここでは「自己本位」に由来する孤独な自我の例として、まず『行人』

(1914)の主人公・一郎を取り上げよう。

「自己本位」を貫き、学問のみを生き甲斐とする一郎は、妻に理解されず、肉親からも腫れ物に触るような扱いを受けている。彼は弟に問う。「御前^{ひと}他の心が解るかい」。「現在自分の眼前に居て、最も親しかるべき筈の人、その人の心を研究しなければ、居ても立ってもいられないというような必要に出逢った事があるかと聞いてるんだ」(夏目 [1914 a] 1952 a: 145-6)。

「最も親しかるべき筈の」妻の心情を、理解したくても理解できないということに、一郎は深く思い悩んでいる。彼は、他者との心情の疎通はいかに可能か、という問題をめぐって苦悩する青年である。

彼の学問では「他の心」はつかめない⁷⁾。だが、自らそうと知りつつも、なお一郎は思索を止めることができない。彼は言う。「ああ己はどうしても信じられない。(中略)ただ考えて、考えて、考えるだけだ」(夏目 [1914 a] 1952 a: 149)。

他者を理解できないがゆえに他者を信じることができない一郎にとって、信頼に足るのは人並み外れて研ぎ澄まされた自らの知性しかない。その矛先を自己へ向けることで、彼は自らの内面に深く沈んでいく。そして、一郎は自我を過度に肥大させ、同時に、周囲からの孤立をいっそう深めることになるのだ。ほかでもない「自己本位」によって得た一郎自身の知性が、彼を孤独へと追いやっているのである。

(3) 『こころ』に描かれる孤独

次に、『こころ』(1914)の「先生」を見てみよう。明治の孤独な精神を総括するとされる本作において、「先生」は「私」に語りかける。「私は淋しい人間です」と(夏目 [1914 b] 1952 b: 21)。

「私は淋しい人間です」と先生はその晩又この間の言葉を繰り返した。「私は淋しい人間です

が、ことによると貴方も淋しい人間じゃないですか。(後略)」(夏目 [1914 b] 1952 b: 22)。

そして、「先生」は、こうして「私」に見出した「淋しさ」を、かつては親友「K」のなかにも見出そうとしていた。周知のように、恋愛をめぐって繰り広げられる「先生」との複雑な葛藤の末に、「K」は自殺してしまう。そうして自責の念に駆られる「先生」の、「K」の死に対する感想がこうだ。「私は仕舞にKが私のようにたった一人で淋しくて仕方がなくなった結果、急に所決したのではなかろうかと疑いが出しました」(夏目 [1914 b] 1952 b: 261)。

このように「先生」と「私」とを、そして「先生」と「K」とを結びつける「淋しさ」を、「先生」自身は「自己本位」と関連づける。「自由と独立と己れとに充ちた現代に生れた我々は、その犠牲としてみんなこの淋しみを味わわなくてはならないでしょう」(夏目 [1914 b] 1952 b: 39)。この一節は、近代の孤独に対する「先生」の心情を表すものとして頻繁に引用されてきた。そして、しばしば言及されるように、ここには講演『私の個人主義』における漱石本人の「淋しい心持」をびたりと重ね合わせるができる。

漱石は「自己本位」の立場を重んじつつも、これらの小説において、その代償としての孤独を強調し、自由な「自己」の概念そのものに揺さぶりをかけるのである。

3. エミール・デュルケムと個人主義

3.1 個人主義がもたらす個人の存立の危機

ここまでは、漱石の個人主義と、その帰結としての孤独について検討してきた。ここからはエミール・デュルケムの個人主義について考えていきたい。

まずは、漱石や一郎や「先生」の陥った孤独と

いう問題を、デュルケムの「自己本位的自殺 (le suicide égoïste)」に関する議論に依拠しつつ、検討し直してみよう。

デュルケムにとって自己本位的自殺とは、個人が「自己自身のみによつて、私的関心にもとづく行為準則以外の準則を認めなくなる」ことで、彼の「個人的自我が過度に主張されるような」状態である。ゆえに、それは「常軌を逸した個人主義 (L'individualisme excessif)」を招くものにほかならない (Durkheim 1897 : 224 = 1985 : 249)。加えて、デュルケムがこうした自己本位的個人主義に「知識と反省された知性 (l'intelligence réfléchie) のめざましい発達」を関連づけていることにも注意しよう (Durkheim 1897 : 317 = 1985 : 352)。これらのことを確認した上で、彼は個人主義と孤独との関係に言及する。

かれ [自己本位主義者] にとっては、自分自身の外へ出ていくのがいとわしい。その代わり、思索と内面的生活のなかで、活動力において失われていたものがすべて回復される。(中略) しかし、この極端な自己集中の結果 (中略) かれはひたすら、自分自身でないすべてのものから身を遠ざけるばかりであり、さらにその状態を強めることによって自分をつつむ孤独の状態 (l'isolement) を確立する (Durkheim 1897 : 314 = 1985 : 347-8)。

以上の記述は、「自己本位」にもとづく漱石の個人主義が、彼を孤独へと向かわせた過程を明快に示すものである。他者との結びつきを自ら放棄する漱石を、近代的な「淋しみ」の必然を強調することになる「先生」を、また苦しみながらも思索から抜け出せずに自失する一郎を、われわれはすでに見てきた。彼らはまさしく、デュルケムが「自己本位的」と呼んでいる当の状態にある⁸⁾。

だからこそ、漱石の個人主義やその帰結としての孤独の問題は、デュルケムの社会学と関連づけて論じる意義があるのである。

また、デュルケムがこの個人主義を問題視したのは、それがたんに個人を孤立させるばかりでなく、「それ自体が自殺の原因である」からでもあった。彼によれば、「この個人主義は (中略) 自殺への傾向をまったくあらたに創造し、この個人主義の刻印をおびた独特の自殺を生じさせる」のである (Durkheim 1897 : 224 = 1985 : 249)。

個人は、個人自身だけでは自分の活動の十分な目標となることができない。(中略) こうした状態のもとでは、いかに労苦を重ねてもこのものどてないから、人びとは、生きる勇気、すなわち、行動し、たたかう勇気をくじかれてしまうであろう。要するに、自己本位的状態は、人間の本性と矛盾するものであり、したがってあまりに不安定で、それだけで持続することはできないであろう (Durkheim 1897 : 225 = 1985 : 250)。

デュルケムによれば、社会から切り離された個人は生きていく目的を見失い、生の意味をも喪失してしまう傾向にある。デュルケムは、こうした自己本位主義を近代の「病」として注視していた。いわく、「現在、もっとも広汎に発生し、年々の自殺数の増加にもっとも大きくあずかっている自殺タイプは、ほかならぬ自己本位的自殺である」 (Durkheim 1897 : 406 = 1985 : 450)。そして「けっきょく、自殺の増加が証明しているものは、現代の文明の発展の光輝ではなく、むしろ、長びけば危険をまねきかねないような危機と混乱の状態なのである」 (Durkheim 1897 : 423 = 1985 : 471)。

漱石同様、デュルケムもまた、彼の生きた時代

の道徳に対して強い危機意識を抱いており、新たな道徳の樹立によって、大革命以降のフランス社会を再建しようと試みる。その道徳の内実を、われわれは彼の言う「道徳的個人主義」を検討することで明らかにしたい。

3.2 道徳への着目

(1) 一般的なデュルケム解釈

デュルケムの道徳的個人主義を論じるためには、まず彼の著作に通底する道徳論を、個人という観点からたどっていく必要がある。

かつて、デュルケム社会学における個人は、集団に従属する二次的なものに過ぎないと考えられがちだった。しかし、すでに多くの論者が指摘しているように、彼は常に個人を蔑ろにして自身の理論を組み立てているわけではない（宮島 1974；Giddens 1986）。むしろ、デュルケムにとっての個人は、社会との関わりにおいて、きわめて重要な意義をもっているのである。

(2) 『社会分業論』『自殺論』における個人の位置づけ

デュルケムは最初の名著『社会分業論』（1893）において、分業の進展が成員の類似にもとづく環節的社会を解体させ、成員の差異を前提とした組織的社会への移行を促すということを示した。そして、その過程で問題とされているのが、ほかならぬ道徳なのである。

われわれの社会は、歴史上かつて先例をみない速さと広がりをもって、環節的类型から解放されてきている。その結果、この環節的类型に対応する道徳は退行してきたが、それがわれわれの意識のなかに空白のまま残していった領域は、他の道徳が急速に発達してそれを埋めあわせるまでにいたっていない（Durkheim 1893：405=2005：391）。

では、近代の組織的社会に対応する道徳として、デュルケムは何に注目するのか。彼は言う。成員を機械的かつ強固に結びつけていた集合意識にもとづく道徳は稀薄になっていくが、しかし完全に消え去ることはない。たとえ「あらゆるばあい、集合意識は全体的に弱体化し、漠然たるものにな」としても、代わりに今後は「個人を対象とする集合感情（sentiments collectifs）」が「前にもまして強力になって」くるのである（Durkheim 1893：141=2005：163；166）。

宗教以外のあらゆる信念と行動とが、ますます宗教的性格を稀薄にしてゆくにつれて、個人こそがある種の宗教の対象（l'objet d'une sorte de religion）となる。（中略）いってみれば、それは共同の信仰（une foi commune）なのだ（Durkheim 1893：147=2005：167）。

このように『社会分業論』においても、すでに個人に焦点を置いた議論はなされている。

また、この論点は、のちの『自殺論』（1897）でも取り上げられている。デュルケムは「宗教はもはや人びとの意識の上にとくに広く深い影響をおよぼすことはできないであろう」と断ってから、次のように述べているのである。「それは、新しい宗教が創造されることはあるまいという意味ではない。しかし、創造される可能性のある唯一の宗教は、プロテスタンティズムのうちのもっとも自由な宗派よりも、なお大幅に内省の権利（droit d'examen）や個人的創意（initiative individuelle）を容れるような宗教であろう」（Durkheim 1897：431=1985：480）。

なお、仮にそのような宗教が生じたとして、それが自殺を十分に抑止することをデュルケムは期待していない。人びとが個人の権利の尊重を要求するのは、近代においては自明のことであり、今

更それだけではわれわれに対して生きる目的を新たに与えることはできないだろう。それどころか、それは彼が危惧した「自己本位的状態」を個人にもたらしかねない。

デュルケムは、個人を信仰の対象とするような「宗教」に関心を寄せつつも、この時点では、それが社会を再生させるほどの道徳的機能を持つとは考えていなかったのである。

3.3 道徳的個人主義——「個人主義と知識人」

(1) 功利主義・利己主義的個人主義の批判

ここまで述べてきたことを整理しよう。

個人を信仰の対象とする「宗教」は、近代社会の新たな道徳となる可能性を秘めている。しかし、その「宗教」はただ個々人を相互に結びつけるものに過ぎない。それが自らの生の目的を与えてくれる社会的な連帯の基盤を彼らにもたらさない限り、自己本位的自殺をうながすような病的傾向は残り続ける。以上が『自殺論』以前のデュルケムの見方だった。

しかし、のちの論文「個人主義と知識人」(1889)において、デュルケムは個人に対するこうした見方を部分的に修正し、本稿の注目する「道徳的個人主義 (l'individualisme moral)」を明確に打ち出すことになる⁹⁾。この論文が起草される背景には、デュルケムのドレフュス事件に対する積極的な関与があった。彼は個人主義の重要性を説くことで、事件によって露呈したフランス国内の道徳的混乱に対処しようと試みる。

デュルケムの議論は、スペンサーや経済学者らの功利主義的・利己主義的個人主義と、カントやルソー、唯心論者らの個人主義とを明確に区別するところからはじまる。

彼は、前者の個人主義を「功利主義あるいは功利主義的利己主義」であり、また社会を生産と交換の装置としかみなさない「低俗な商業主義」で

あると非難する。この個人主義の問題点は、社会のあらゆる営為を一切の個人的諸利害に還元してしまうことにある。デュルケムにとって、行為者の「個別性」と密接に結びついた「私的な幸福と利益への崇拜」は、一切の連帯を不可能にするという意味で非道徳的な行為なのである (Durkheim [1898] 1970 : 266 = 1988 : 209)。

しかし、後者の個人主義は、人権宣言のなかに定式化され、フランス国民の道徳的信条の基礎となっているものである。この個人主義は、個人の利己的性質が厳格に退けられているという点において、前者のそれとは根本的に異なっている。そこからは「一切の個別的な動機が排除されて」おり、ゆえにこの個人主義は「一種の非個人的な平均 (une sorte de moyenne impersonnelle) を構成している」のだ (Durkheim [1898] 1970 : 266 = 1988 : 209)。

デュルケムは、この個人主義が「人間一般という観念 (la notion de l'homme en général)」を前提としている点については評価する (Durkheim [1898] 1970 : 266 = 1988 : 209)。だが、彼の理想とする個人主義にとっては、それだけではまだ十分とは言えない。デュルケムはこの観念に、さらに集合的な価値を付与するのである。

(2) 聖なるものとしての「人格」

この「人間一般という観念」を、デュルケムは「人格 (personne humaine)」や「人間性 (humanité)」と呼んでいる。彼にとって、これは「聖なるもの」にほかならない。「我々の一人一人が人間性の何かを具現しているように、各個人意識もその中に何か神聖なもの (quelque chose de divin) を有しており、それゆえに自らを神聖化し、他者に対して不可侵のものたらしめる特徴が刻印されているのである」 (Durkheim [1898] 1970 : 273 = 1988 : 215)。

そして、デュルケムは自らの語る個人主義を

「人間が信者であると同時に神でもある」ひとつの「宗教」であると畳みかける（Durkheim [1898] 197: 267 = 1988: 209）。いわく、今後「唯一可能な宗教は、個人主義的徳を合理的表現とするような、人間性の宗教（religion de l'humanité）である」（Durkheim [1898] 1970: 272 = 1988: 214）。なぜなら、分業が加速し個人の多様化がいつそう進む今後の社会において、すべての人間に対して平等に適合する条件となりうるのは、今や同一の社会集団における成員の「人間性」をおいてほかにないからである。

そして、「人間性」の尊重という「一つの目的があらゆる人々によって追及されるや、その目的がこの全員一致の同意の結果、一種の道徳的至上権を獲得し、それによってその目的は私的目的のまさに上位に据えられ、かくして宗教的性格を賦与されることになる」（Durkheim [1898] 1970: 272 = 1988: 214）。すなわち、デュルケムにとって個人主義とは、「人々すべてを一体化させる」大きな凝集力を含んだ、集合的感情の基盤となるべき「人間性の宗教」なのである。

そして、それは個人が「社会自体から自らを人格化する道徳的諸信念を受取る」ことによってこそ可能となるのであり、その意味で個人主義とは「既知のあらゆる宗教と同じく社会制度（institution sociale）である」（Durkheim [1898] 1970: 276 = 1988: 217）。

このように、道徳的個人主義とは、個人が社会に結びついていることを前提とした社会的紐帯なのである¹⁰⁾。

4. 両者の個人主義の比較

4.1 三つの個人主義

ここまでの議論には、以下の三つの個人主義が登場した。

第一に、いわゆる功利主義的個人主義。第二

に、漱石の「道義上の個人主義」。第三に、デュルケムの「道徳的個人主義」である。

第一の個人主義に対しては、漱石もデュルケムもともに否定的だ。すでに確認したように、彼らは社会に蔓延する功利主義的・利己主義的倫理を強く批判している。両者の個人主義が第一のそれと無縁であるということは明らかである。

このことを確認した上で、彼らの個人主義を比較していこう。

両者を見比べたときに対照的なのは、漱石が「自己本位」的な単独の個人から出発して議論を展開しているのに対し、デュルケムは相互に結びついた個人、つまり集団から出発して議論を展開しているということである。この違いは二人が近代社会の道徳の起点と見なしていたものの違いと対応している。すなわち、道徳の起点として、漱石は個人に、デュルケムは集団に注目しており、その違いがそのまま議論の出発点の違いとなってあらわれているのである。

以下では、この論点から漱石の個人主義を考えるとともに、この個人主義に対するデュルケムの見方を検討する。そして、道徳的個人主義による孤独の克服について論じよう。

4.2 「道義上の個人主義」と「道徳的個人主義」

(1) 個人を起点とする個人主義

本稿において、漱石の個人主義とは「明治の社会的状況を形造る」人びとにとっての「型」すなわち道徳となるものだった。そして、漱石にとって道徳の起点とはあくまでも個人なのである。講演『文芸と道徳』（1911）から引用しよう。彼は次のように述べている。「吾々は日に月に個人主義の立場からして世の中を見渡すようになっていく。従って吾々の道徳も自然個人を本位として組み立てられるようになっていく」（夏目 [1911 c] 1978: 114）。

漱石の語る道徳が、個人という自律した主体からのみ育まれるものであるならば、道徳とはそれぞれの個人において完結するものになるだろう。それは、近代化＝西洋化の進む明治期の日本において、個人が自己を確立し、自らの進むべき道を見定めていく上では欠かすことのできない発想だったのかもしれない。しかしながら、それはわれわれに社会的な紐帯をもたらすものとはならないだろう。

(2) 「孤立した個人の観念」に対するデュルケム の見解

このように個人から道徳を引き出すことを、デュルケムははっきりと退けている。

論文「個人主義と知識人」の冒頭で、デュルケムはまず二つの個人主義を区別した。そのうち、彼が支持するのは、利己的な性質の除かれたカントらの個人主義である。ただし、デュルケムは、この個人主義が個人を起点として組み立てられているという点については批判しているのである。

彼らは社会からではなく孤立した個人の観念 (la notion de l'individu isolé) から彼らの個人主義的道徳を演繹しようとした。しかし、そのような企ては不可能であった。そしてそこから彼らの諸体系の論理的矛盾が生じているのである (Durkheim [1898] 1970 : 277 = 1988 : 220)。

ごく簡略化して言えば、カントや漱石にとって人間が道徳法則に従うというのは、個々人が「理性」あるいは「人格の支配」の命じる義務に耳を傾けるということを指している (Kant 1785 = 2012 ; 夏目 [1914 c] 1978)。だが、個人が常に自らの理性に従って道徳的に行為するとは限らない。「なぜなら、われわれの理性は超越的な能力ではなく、あくまでも世界の一部であって、したがってそれは、世界を支配する法に従うべきもの

だからである」 (Durkheim 1925 : 93 = 2010 : 199)。ゆえに、デュルケムにとって道徳法則とは、個々人の理性にもとづくものではなく、それをも支配する集成的かつ客観的なものでなければならない。だからこそ、個人の理性から個人主義的道徳を演繹するのは「矛盾」なのだ。

この批判が、カントやルソーのみならず、漱石の個人主義に対しても意味を持つことは明白である。あらゆる個人的なものを超えたところから普遍的な妥当性によってわれわれを支配する道徳法則は、孤立した個人からは決して生じない。

(3) 集団を起点とする個人主義

これに対して、デュルケムは集団を起点に自らの道徳論を展開する。「人間性」の聖性、およびそれに対する尊敬の感情は、すべての人間が共有しうる集成的なものである。この集成的感情という視点から個人の人格の聖性に目を向けることで、彼は人格尊重の精神を、近代社会の道徳として集成的に基礎づけることができた¹¹⁾。その聖性は社会の集成的感情にもとづいているからこそ、社会によって集成的に追及されるべき「理想」として、道徳的権威を保証されているのである。

4.3 道徳的個人主義による孤独の乗り越え

そして、個人主義の基盤には集成的感情があるという論点に注目すれば、漱石の個人主義がもたらす孤独は解消される。重要なのは、今や「人格とは (中略) すべての心にふれることのできる唯一のもの」であり、それを尊重することが、近代社会が集成的に追求すべき目的のひとつとなっているということである (Durkheim 1897 : 382 = 1985 : 425)。この点において、デュルケムの個人主義は漱石の個人主義と決定的に異なる。

したがって、この人間崇拜は、前述の、自殺をみちびくあの自己本位的な個人主義とはまっ

たく別ものである。それは、個人を、社会から、また個人を超越したいっさいの目的から離脱させるところか、かえって個々人を同じ思想へむすびつけ、同じ創造作業への従事者とする。すなわち、このように集合的な愛と尊敬をささげられている人間とは、われわれのひとりひとりのような感覚的、経験的な個人ではなく、むしろ人間一般（l'homme en général）であり、各民族が歴史の各時点において心にいだく理想的な人間だからである（Durkheim 1897: 382 = 1985: 425-6）。

漱石の個人主義が孤独を招くものであったのに対して、デュルケムの個人主義は、個々の利害を超えた集合的な目的を人びとに志向させることで、彼らを社会に結びつける。ゆえに、後者の個人主義によれば、われわれが孤独に陥るおそれはなくなるのである。

そして、デュルケムにとって社会とは、人びとに生きる目的を与えてくれるものにほかならない。われわれが社会的存在である以上、われわれが「表現し、役だとうとする社会」がなければ、われわれの生は価値のあるものとはなり得ないのである（Durkheim 1897: 228 = 1985: 254）。ゆえに、われわれは道徳的個人主義によって、生の意味をも獲得することができる。

このように、デュルケムの道徳的個人主義を参照することで、漱石の孤独は解消されうる。「自己本位」の信念は、社会という集合的・道徳的基盤に支えられることで、個人に孤独とは無縁の力強い自律をもたらすものとなるのである。

5. おわりに

本稿では、ともに近代のはじまりを生きた夏目漱石とエミール・デュルケムとに着目し、彼らが共通して抱いていた、道徳への危機意識を検討し

てきた。両者は、近代における道徳の危機を、個人主義によって乗り越えようと試みている。だが、「自己本位」にもとづく漱石の個人主義は個人に孤独をもたらし、逆説的に個人の存立を脅かすものでもあった。

とはいえ、個人の幸福と社会の内発的発展とを念頭に置きつつ、新たな道徳的支柱を創出するために「自己本位」を志した漱石の試みは、今なおわれわれが問い続けるべき主題であり続けている。その試みを無駄なものとして終わらせないために、本稿ではデュルケムの助けを借りて、「自己本位」の信念を貫く上での基盤となる連帯のあり方を提示した。デュルケムは個人主義そのものを、近代における人びとの集合的な「理想」であると考えた。個人を尊重するという考え方が、われわれの共有しうる唯一の価値である以上、それはわれわれの共同性の基盤にほかならない。こうした発想によれば、個人主義は個人を孤立させるどころか、われわれに連帯をもたらすものとなる。

本稿は、漱石やデュルケムの社会理論をいま一度整理し、対照することで、近代という時代に関する問題の所在を確認するためのものである。これにとどまらず、彼らの思想についてより深い議論を展開するためには、さらなる読解が必要となるだろう。漱石のテキストから、孤独と連帯をめぐる彼のひととき深い思索を取り出すこともできるはずである。そのために、いっそう詳細な検討を続けていきたい。

〔注〕

- 1) たとえば、亀山佳明や藤尾健剛は、社会学的な観点から漱石を考察する上で、部分的にデュルケムを参照している（亀山 2008；藤尾 2011）。特に、後藤孝太はこの二人の個人主義の関連に着目し、両者の全面的な比較を通じて、漱石の個人主義に積極的な意義を見出すことを試みている（後藤 2012）。この後藤の論考については、以下の注でも

言及する。

- 2) 漱石は、講演『文芸と道徳』（1911）において、明治以前の道徳を「浪漫的道徳」、明治以後の道徳を「自然主義的道徳」と呼んで区別する。そして彼は、後者の道徳を個人主義の発展と結びつけるのである（夏目 [1911c] 1978: 113-4）。
- 3) ミルもまた、個性の自由な発展が、幸福の主要な要素の一つであることを認めた上で、「自由の名に値する唯一の自由は、われわれが他人の幸福を奪い取ろうとせず、また幸福を得ようとする他人の努力を阻害しようとしなからず、（中略）自分自身の幸福を自分自身の方法において追求する自由である」と述べている（Mill 1859 = 1971: 30; 115）。
- 4) 漱石は、「自己本位」の確立によって「非常の自信と安心」を手にしてから帰国したにもかかわらず、同じ年（1903年）に早くも神経衰弱を発症している（高橋 2009）。
- 5) 小泉浩一郎が言うように、「何よりも肝要なことは、このような漱石の孤独感が、漱石固有の『自己本位』の立場の必然的所産であることで、ことは優れて理念的性格を帯びているという一事にある」（小泉 2009: 230）。
- 6) 後藤は「道義上の個人主義」を、「『自己本位』の際限ない拡張を促す原子論的個人主義の克服に向けられた問題構制」と見なしている（後藤 2012: 83）。だが、「道義上の個人主義」が「自己本位」と不可分の思想である以上、そこには個人を孤立させる「原子論的」な性質が初めから含み込まれていると考えるべきではないか。「道義上の個人主義」が「自己本位」による孤独を抑制するものとして実際に機能していたのだとすれば、漱石が生涯にわたって孤独に悩まされていたという多くの伝記的事実を説明することが難しくなりはしないか。ゆえに、個人を必然的に孤立させる「道義上の個人主義」を、後述するデュルケムの個人主義（人間性の尊厳に集合的な価値を付与する「道徳的個人主義」）と同一視する後藤の見方には疑問の余地がある。
- 7) 一郎の思考形態は、心身あるいは主客を分断し対置する、きわめて分析的なものであり、文明の発展には寄与しても、「他の心」を理解する上では無効である。客体化された「他の心」は、外部から

観察・分析されるだけの「モノ」となり、限りなく一郎から遠ざかっていくだろう。

- 8) 宮島喬も言うように、デュルケムは『自殺論』において、「自己本位主義 (égoïsme)」を「行為準則を個人のみ求めて個人的自我を過度に主張する」という意味で用いている。この解釈に従うならば、デュルケムの「自己本位主義」と漱石の「自己本位」とは、ほぼ同義であると考えて差しつかえない。
- 9) この「道徳的個人主義」という表現は、以下で検討する「個人主義と知識人」には登場しない。デュルケムが自らの掲げる個人主義を「道徳的」と呼んでいるのは、論文「道徳的事実の決定」（1906）等においてのことである。
- 10) すでに述べたように、個人が重要であるとする集合意識の芽生えについては『社会分業論』でも言及されていた。ただし、当時のデュルケムは、この集合意識について次のように言う。「この共同信仰は、その社会にわれわれを結びつけるのではない。われわれどうしを結びつけるだけなのである。したがって、それは真の社会的紐帯 (un lien social véritable) をつくりあげはしない」（Durkheim 1893: 147 = 2005: 167）。ここで「われわれどうしを結びつけるだけ」に過ぎないと評価されていた集合意識は、論文「個人主義と知識人」において、「われわれを社会に結びつける」ものとしてとらえ直されている（中島 2001）。さらに、この修正によって、「人間性」の尊重は個人が生きる上での社会的な目的となりうる。ゆえに、個人を重視する集合意識はわれわれに生の目的を与えることができないという『自殺論』での見解も変化していると言えるだろう。もちろん『自殺論』でも人格崇拜についての議論はなされているが（Durkheim 1897: 378-84 = 1985: 420-7）、その議論は以上のことを確認した後にこそ重要な意義をもつかもしれない。
- 11) 集合的性質をもつ「人間性」が聖なるものであるからこそ、個々の人格もまた、それと同等の聖性を帯びる。デュルケムがドレフェス事件に際して擁護しようとしたのは、ドレフェスという一個人の権利というよりも、彼に代表されるフランス国民全体の「人間性」なのだ。

[引用文献]

Durkheim, Émile, 1893, *De la division du travail social*, 8^e éd., Paris: P.U.F., 1930. (=2005, 田原音和訳『社会分業論』青木書店.)

- , 1897, *Le Suicide*, 14^e éd., Paris : 1930. (=1985, 宮島喬訳『自殺論』中央公論新社.)
- , [1898] 1970, “L’individualisme et les intellectuels,” Jean-Claude Filloux, *La Science Sociale Et L’Action*, 1^{re} éd., Paris : P. U. F., 1970, 263–279. (=1988, 佐々木交賢・中嶋明勲訳『社会科学と行動』恒星社厚生閣, 207–220.)
- , 1925, *L’Éducation Morale*, nouv éd., Paris : P.U.F., 1964. (=2010, 麻生誠・山村健訳『道徳教育論』講談社.)
- 藤尾健剛, 2011, 『漱石の近代日本』勉誠出版.
- Giddens, Anthony, 1977, *Studies in Social and Political Theory*. (=1986, 宮島喬・森反章夫・本間直子・百々雅子・江原由美子・儘田徹・田中秀隆訳『社会理論の現代像——デュルケム, ウェーバー, 解釈学, エスノメソドロジー』みすず書房.)
- 後藤孝太, 2012, 「夏目漱石の『道義上の個人主義』再考」『現代社会学理論研究』(6) : 76–88.
- 亀山佳明, 2008, 『夏目漱石と個人主義——〈自律〉の個人主義から〈他律〉の個人主義へ』新曜社.
- Kant, Immanuel, 1785, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (=2012, 中山元訳『道徳形而上学の基礎づけ』光文社.)
- 小泉浩一郎, 2009, 『夏目漱石論——〈男性の言説〉と〈女性の言説〉』翰林書房.
- 宮島喬, 1974, 「デュルケム理論における個人主義の位置とその意義」『社会学評論』25(3) : 2–16.
- Mill, Stuart, 1859, *On Liberty*. (=1971, 塩尻公明, 木村健康訳『自由論』岩波書店.)
- 三好行雄編, 1986, 『漱石文明論集』岩波書店.
- 中島道男, 2001, 『エミール・デュルケム——社会の道徳的再建と社会学』東信堂.
- 夏目漱石, [1910] 1948, 『それから』新潮社.
- , [1911 a] 1978, 「現代日本の開化」『私の個人主義』講談社.
- , [1911 b] 1978, 「中味と形式」『私の個人主義』講談社.
- , [1911 c] 1978, 「文芸と道徳」『私の個人主義』講談社.
- , [1914 a] 1952 a, 『行人』新潮社.
- , [1914 b] 1952 b, 『こころ』新潮社.
- , [1914 c] 1978, 「私の個人主義」『私の個人主義』講談社.
- 高橋正雄, 2009, 『漱石文学が物語るもの——神経衰弱者への畏敬と癒し』みすず書房.