

共に生きるという自由について：生の社会学への展望
—トクヴィル、デュルケーム、ベルクソン—

菊谷和宏

第一節 問題の所在——分解する現代社会と社会科学の根本問題

一体どうして、世界の良識はここまで見失われてしまったのだろう。これほどまでに広い範囲で、これほどまでに大規模に、そしてこれほどまでに徹底的に。

世紀をまたいでわずか数年。しかしこの数年間で、最低限の社会的な良識が見失われてしまったように感じられる。以前から存在してこそのものの常に後ろめたさと不可分だった嘘やまがい物が、「裏で隠れて」ではなく、「表立って堂々と」跋扈するようになってしまった。いつまでも終わらない戦争・紛争、頻発するテロリズム、国際的な権力構造による必然的で永続的な貧困といった悲惨な状況さえ、解決すべき異常な事態であるよりもずっと日常的で通常の事態、「ありふれた」「当たり前のこと」と感じられるようになってしまった。いやこんな大きな世界の話でなくとも、会社や学校、地域や家庭というごくごく日常的で身近な社会領域でも同質の「雰囲気」を、良識の弱体化と諦めの空気を感じている人は少なくあるまい。

「人間社会など、人の世など、所詮そんなものだ」と言われるかもしれない。しかし、我々が直面しているこの世界では、もはや、明らかな欺瞞による殺戮さえ正当化され、世界の衆人環視の中で堂々と、「公的に」おこなわれるようになってしまっているのだ。

現代世界のこの根底的な変質の渦中で、ある人々はこれに抗い、またある人々はこれに荷担している。そして最も多くの人々は、不安を感じつつも「時代の流れ」と諦め、自ら考えるという自由を放棄して、「流されて」いる。「そんなこと言っただって、自分のような『普通の人間』には、どうしようもない」と自らを慰めごまかしながら生きている。

この現状を全体としてみれば、要するに、一体何が「本当のこと」なのか誰にもわからなくなってしまうているのだ。何が事実で何が事実でないのか、何を是とし何を否とすべきか、本当のところ、わからなくなっているのだ。

いやもちろん、「本当のこと」が全面的に理解されたためしなど人類史上一度もないだろうし、また「本当のこと」それ自体非常に多様であって、人や立場による差異も大きいだろう。しかし、今まさに我々が直面している事態は、これらを了解した上でなおかつ極めて「悲惨」なのだ。今我々は、大規模で根底的な分解を生きているのだ。つまり、これまで社会生活の最低限ぎりぎりのところで「これはこうだろう／それはちがうだろう」と暗黙の内に了解し合ってきた「現実」が、これまで問われるまでもなく自明であった生きられる「事実」が、これまでごく自然に承認され尊重されてきた我々の社会的生のあり方が、それ自身裏切られ、疑われ、見失われているのだ。その結果、この大変動に対して我々は、「(経験的事実に基づかずに)信じて」または半信半疑で従ったり、同じく反発したり、または思考停止に陥り、ただ何も考えずにあたかも「物のように」流されたりせざるをえなくなっているのだ。

この事態を正確に捉えたとすれば「我々が生きる現場としての世界の確実性と普遍性の喪失」と言いえよう。いや喪失と言うよりも忘却、紛失、失認、やはり正しくは「見失

い」だろう。それは、我々が皆「共に生きている」という、あらためてこう言われればまったく当たり前の現実的事実それ自体を把握し損ない、見失ってしまったこと、さらに言えばこの「共に生きている」という我々の生の基盤それ自身の奥底からの否定であるようにさえ感じられる。

ではこの、人間が、我々が、現代において「共に生きる・共に生きている」とはいかなる事態なのか。その根底には何があるのか？ 言い換えれば、社会とは結局何なのか？ 日々他者と共に生きているとは、一体どういう事態なのか？ 本稿では、この問いを今一度問い直すことで見失われた「人が共に生きる社会」という事実を再発見・再認識し、今後の我々の生と社会をその上に構築しえないか、格闘してみようと思う。

このため、現代において我々が人間社会と呼び生きているこの概念の由来、その歴史的生成を振り返ることから始めたい。それは、とりもなおさず「社会」を対象とする科学を再構築するための、その基盤の問い直し作業となろう。と言うのも、おそらく社会学ないし社会科学は今日、方法論的限界に達しているのだ。

近代社会科学は、価値判断と事実判断の峻別を、「べき」と「である」の明瞭な区別を自らに課してきた——「科学」「客観性」「価値自由」等々の名の下に。この自己限定は、この科学の出自、つまりそれまで社会的言説を生産していた文学・哲学・そしてとりわけ宗教から自らを明確に区別することでその独自性を承認させる必要からは、よく理解できるし、イデオロギーに振り回された二十世紀の苦い経験を経た我々にはさらに首肯できるものである。

しかし、である。近代社会学の成立から一世紀以上も経った現在、世界が先に見た通りの悲惨さの中にあるとするならば、社会学の無力さを反省してみるべきではなかろうか。戦争も貧困も世界のどこかでは絶え間なく続き、この状況に慣れ切ってしまった今。にもかかわらず、この悲惨な状況がそもそも良いのか悪いのかさえ、社会学は——それは結局のところ社会学者個人の価値関心であるなどとして——学問的には答えを避け続ける今。

「べき」と「である」の峻別は、確にかつては理にかなっていただろう。そしてこの合理性は現在でもある水準、政治に近い水準であればあるほど有効ではあろう。しかし、あらゆる理念・あらゆる価値性をすべて振り切った(振り切ろうとした)結果が、二十一世紀初頭のこの無力な社会学であるのなら、今一度この問題を問い、事実としてすくい上げられる普遍的な価値は本当にどこにも見つからないのかどうか、あらゆる価値について事実と峻別せねばならないのか、吟味してみてもよいのではなかろうか。

一体、我々が共に生きるこの現実、この社会において、疑いえない普遍的な基盤たる経験的事実は本当に存在しない(しえない)のだろうか？ つまるところ、我々はあらゆる水準・あらゆる意味での「正しいこと」「本当のこと」を諦めて、相対主義に陥るしか道はないのだろうか——前世紀の主な社会思想のいくつかが結局のところそうであったように。

こうした問題意識に従って本稿は、冒頭に掲げた現代社会の基盤への視線と同時に現代社会学の基盤への視線を持ってその限界超克の可能性を模索し、さらに次代の社会学の基盤と方向性に関する一つの展望の提示を目指すものである。あえて「見果てぬ野望」を率直に告白すれば我々は、社会科学における事実判断と価値判断の適切な再統合を、即ちいわゆる宗教教義でも政治的イデオロギーでもない次元でのそれらの関連付けを目指しているのだ。それらが統合されうる「最低限の普遍的次元」の(再)発見を目指しているのだ。

議論を少々先取りして言えば、いわゆる「実証科学」、即ち「測定可能な『物』に対する態度」によって社会現象を、より一般的には人間的現象を把握し尽くそう・理解し尽くそう・記述し尽くそうという、よく考えてみれば現実離れした・事実に即さない「信仰」から経験的現実への回帰を目指して、この意味において正確で厳密な意味での、そして本来の意味での実証科学・経験科学へと社会科学を導くことを目指しているのだ。

これらの問題を展開する具体的な場として以下、トクヴィル、デュルケーム、ベルクソンの思想とその歴史を取り扱う。社会なるものをそれとして対象とする科学たる社会学、中でもいわゆる実証主義的な社会学の創始者の一人であるデュルケームを中心に置き、その前方に、彼に先立ちその科学を準備した者として――通常この連関は、学問諸領域の狭間で見失われているが――トクヴィルを置く。後方には、デュルケームと同時代に生まれ彼よりも長く生きたデュルケーム社会学の批判的な後任者、いわば「敵対的な後継者」としてベルクソンを置く。このようにして社会思想史的アプローチをおこなった後、そこで得られる知見を基盤として、我々自身の経験に即して後半の論を進めようと思う。

なお、初めにお断りせざるをえないが、以上掲げたあまりにも大胆な問題に対して、この小論で全面的な解答が得られるわけでは無論ない。このような大きな問題に対しては、経験に即し学問的良心と方法論に従う以上、漸進的な接近しかできない。また、先行する諸議論・諸研究についても残念だが触れる紙幅はほとんどないだろう。したがって、本稿で明らかにできるのは問題のごく一部であり、その一部にしてもせいぜいのところ概略の提示に留まらざるをえず、細かな論証・論点は別稿に譲らざるをえない(そのための註を紙幅の許す限り整備したのでご参照いただければと思う)。しかし、この限られた一部は、装飾的な部分ではなく本質的で根底的な部分に、それ故後に問題の全面的な解決に接近するための基盤となる部分に、したがって不可欠な部分になるはずである。

第二節 トクヴィル：懐疑

一、超越性に包含された世界と人間――二月革命以前

我々の日常的な常識と異なり、「社会」も「人間」もずっと以前からあったわけではないようだ。いや、もちろんあらゆる概念の発生同様「社会」概念も、いつからとは特定しづらい長い過程の産物であり、その意味ではそれ以前にもあった。また人は有史以前からずっと複数の個人の間に関係を築きながら――家族、親族、部族、村落等々――「共に生きてきた」ようであるし、その意味では人類の発生以来「人間」も「社会」も存在したと言えなくもない。しかし、今日我々が社会の名の下に思い描く像、とりわけその典型の一つである、国家をモデルとする、国境線を模した輪郭のはっきりした一つの「まとまり」、一つの機能的に重層化された組織、人間の相互的連関の総体としてのいわゆる「全体社会」が観念されるようになったのはまったく最近のことなのだ。

この点を明確にするため、まずは我々が普段「社会」と呼んでいるものの生成過程を振り返り、この概念の外延・輪郭を確定することから始めよう。そのためにまず、アレクシス・ドゥ・トクヴィル(1805-1859)の社会理論と彼の歴史的経験を検討したい。一般にフランス社会学史において社会と社会現象を固有の対象とする一学問、社会学を実際に成立

せしめたのはエミール・デュルケーム(1858-1917)であるとされている。しかし彼も十九世紀後半にいきなり、それ以前の歴史と無関係に新奇な学問を創始したわけではない。前史が存在する。そしてこの前史の重要な一部、いわば直前史こそ——通常それは社会学という名詞の創作と実証主義の歴史からオーギュスト・コント(1798-1857)であるとされているが——以下に見る通り、むしろトクヴィルであるように我々には思われるのだ。

民主主義論の古典的論者として名高いトクヴィル。しかし彼の民主主義論はその基層において、我々が今日想像するようなものではなかった。それは人間たちが織り成す一つの政治制度に留まるものではなかった。今日そのように読まれうることは確かであるが、しかしこの十九世紀フランス貴族の民主主義論は、有限な一つの「まとまり」としての民主主義社会について論じたものではない。フランス貴族として生を受けた、したがって当然にカトリックである彼の社会理論構築は、神の御業の探究であり、その「社会」は、他のすべてのものと同様神性に基礎付けられていた。

『アメリカのデモクラシー』(第一巻 1835、第二巻 1840)序論においてトクヴィルは、この書の全体的な意味を以下の通りに語る。

「諸条件の平等の進展はフランスに特有なものではない。我々がどこかに目を向けると、すべてのキリスト教世界において続いているこの同じ革命が見つかるのである。

あらゆる所で、諸民族の生の様々な出来事が民主主義に貢献しているのが見られた。すべての人間(hommes)はその努力によって民主主義を助成していた。民主主義の成功に貢献しようと思っていた者も、民主主義の役に立とうなどとはまったく考えていなかった者も、民主主義のために闘っていた者も、民主主義の敵であると宣言していた者でさえも、全員が同じ道にごたまぜになって押し進められていた。すべての者は、あるいはその意に反して、あるいは自覚なしに、神の手の中の盲目の道具として協力していたのである。

それ故に、諸条件の平等の漸進的な発展は、神の摂理による事実(un fait providentiel)であり、そのような事実の主要な性質を持っている。即ち、それは普遍的であり、永続的であり、日々人間の力を超えている。……

読者がこれから読む著作の全体は、何世紀もの間あらゆる障害を越えて前進し、今日もなお自ら作った廃墟の只中を進んでいるこの抗い難い革命を見ることで著者の魂の内に生まれた、一種の宗教的畏怖の印象の下に書かれたのである。

我々が神の意志の確証を見出すためには、神自らが語ることは必要ではない。自然の習慣的進行と諸々の出来事の持続的な傾向がどのようなものであるかを調べれば十分である。……

長期に渡る観察と真摯な黙考によって、今日の人間たちが、平等の漸進的な発展は、彼らの歴史の過去でありまた同時に未来でもあることを認識すれば、この発見のみによって、この発展が主の意志の聖なる性質を持つと認められよう。その時、民主主義を止めようと望むことは、神自身に対して闘うことと感じられるであろう。そして諸国民には、神の摂理が課す社会状態に順応する以外に道は残されないであろう」(Tocqueville 1835 : 4-5=上 14-15 : 強調引用者)。

このように民主主義の発展を、普遍性・超人性を持つ神の摂理の顕現と捉えるトクヴィルにとっては、その中で生きる「人間」なるものもまた、神的超越性のまなざしの下で初めて普遍性を持った存在として、同類性・平等性を持つ一つのまとまり＝「人類」として把握されうる。

「[古代]ローマとギリシャとの最も深遠かつ最も博識な天才たちでも、人間の類似性について、そして人間の一人一人が生まれながらにして自由に対して持っている平等な権利について……ある観念に到達することはできなかった。……

……彼らの精神は……奴隷制に縛られていたのである。そして人類(*espèce humaine*)のすべての成員がその本性において(*naturellement*)類似しており平等であるということが理解されるには、イエス・キリストが地上に到来し給うことが必要であった」(Tocqueville 1840 : 22=42-43)。

このように、『アメリカのデモクラシー』執筆時点のトクヴィルにとって、人間が互いに類似し平等であるということ、つまり、この世界に存在する個々の「なにものか」を「人間」として斉一的に把握することを可能としているもの、そのような認識を基底において保証しているものは、キリスト教(カトリシズム)であり、俗世を超越した神と呼ばれる人間の力を超えた計り知れないなにものか、即ち神的超越性なのである。

しかるに、この神的超越性に依拠した人間認識は、次のようなものでもあることに留意する必要がある。即ち、人間は現世の世俗的な存在としては——まさしく古代ギリシャ・ローマにおける市民と奴隷がそうであった通り——必然的に同類・平等であるということ、あくまで神との関係において、超越的本質としてのみ人間は人間として把握されうること、である。つまり、世俗世界における不平等、例えば異なる身分・階級などは、そもそも「平等・不平等」などという比較が初めから成り立たない、現世では互いに本質的に異質な存在として把握されるのだ。

しかし、トクヴィルが今日不朽の古典の座を獲得したのは、このまるで中世ヨーロッパ貴族のような認識によってではない。彼は、このような超越的世界観を保持する一方で、見事な現実社会の分析、即ち民主主義の研究をおこなった。その際用いられた、現実に対する認識視角こそよく知られた彼の「習俗」概念である。

「私はここで習俗(*mœurs*)という表現を、古代の人々がモーレス(*mores*)という言葉に付与した意味で理解する。私はこれを心の習慣(*habitudes du cœur*)と呼ばれうる固有の意味での習俗に適用するのみならず、人々が持っている様々な概念、人々の間で流通している多様な意見、そして精神の習慣が織り成されている諸観念の総体にも適用するのである。

それ故に私は、この言葉の下に、一人民のすべての道徳的知的状態(*tout l'état moral et intellectuel d'un peuple*)を含意させるのである」(Tocqueville 1835 : 300=下 211 : 強調原著者)。

そしてまた、共に社会を成す人間の共通性について次のように語る。

「……人々の間にそのような[互いに似通った]信仰なくして存続する社会というものはないということは明らかである。なぜなら、共通の観念なくして共通の行動はないし、また共通の行動なくしては、人間は存在しても社会体(*un corps social*)が存在することはできないからである。それ故に、社会がありうるためには……市民(*citoyens*)すべての精神が、いくつかの主要観念によって結集し団結していなければならない。そしてこれは、市民一人一人が時々自らの意見を同じ一つの源泉から汲み取り、[彼ら各人にとっては]完全に既成である多くの信仰を受け入れることに同意しなければ、ありえないことである。

……それ故に、どんなことがあろうとも、知的道徳的世界のどこかには常に権威(*l'autorité*)がなければならないのである。その場所は様々でありうるが、しかし、権威は

必ずどこか一つの場所にあるのである」(Tocqueville 1840 : 16-17=30-32)。

つまり、個別的で有限の存在である人の形をした「なにものか」が世俗的な現世を織り成すには、この知的道徳的世界、習俗の世界のどこかに、それらの諸存在が「同じく人間」であることを保証する、その同類性の源泉としての権威が措定されねばならない。そうであって初めて我々は、超越性を含んだ「世界」全体の中で「人類」たりうるのである。

一言で言えば、トクヴィルの世界認識は一種の分離過程に、「世界」からの「社会」の剥離の途上にあるのだ。そのために彼の思考には一種のねじれが生じている。一方で神的超越性を基盤に民主主義社会を分析しつつ、他方神を不要としうる世界認識が構築されようとしているのだ。万物の在り処としての世界はその根底に疑いなく神的超越性を持つ。民主主義の進展は神の摂理それ自体によって命ぜられており、それは人間が構築する政治制度でも社会制度でもまったくない。ところが他方この超越的基盤の上では、あたかもそのような基盤など必要ないかのように、世俗的な人間たちの世界、「習俗」の世界が措定され、これを支える知的道徳的世界の内部にある、したがって神ならぬ一つの権威さえ措定され、今日のみから見ても見事な「社会」分析がおこなわれる。

そして、この二つの世界、いわば神的超越的世界と人間的世俗的世界は、トクヴィルの中でさえ、次第に乖離してゆく。その結果、トクヴィルは次の「予見(*prévoir*)」に至るのだ。「民主的諸人民は[将来]、神的使命をたやすくは信じず、新しい預言者達を容易には相手にせず、人間性(*l'humanité*)を超えたところではなくその限界の内に自らの信仰の主たる審判者を見出そうと欲するであろう」(*ibid.* : 17=33 : 強調引用者)。

さて、以上若い頃のトクヴィルに即して見てみた世界認識のあり方を、先に我々が立てた問い、我々自身の社会概念の輪郭に対する問いに即して換言すれば、以下のようなものとなろう。即ち、そもそも人間たちが織り成す諸関係の総体としての社会なるものの輪郭はまったく明確ではなかった。そのような輪郭などなかったと言った方がよいかもしれない。人間の社会は神の世界と不可分であり、社会は世界の中にいわば溶け込んでいたのだ。社会(*société*)とは一つのまとまりではなく、むしろ社交、現代語で言うコミュニケーションのことであった。一つのまとまりとは社会よりもむしろ世界であり、それは超越性を含む全体であった。そしてもちろんそのような世界は神性を含む以上「無限」であり、明確な輪郭など持ちようもなかった。そのため世界は物のように対象化／客体化(*objectiver*)し操作しうるものではなかったし、またこの意味において人は「粹」の中で生きてはいなかった。人は終わりのない「ひろがり」の中で生きていたのだ。

もちろん、トクヴィルにおいては、この「溶け込み」は、今見た通り完全なものではなかった。彼は、現代的な意味での社会概念登場の最後の一押しの所、世界からの社会の浮上過程の最終段階にいる。だからこそ、神的世界観で民主主義社会分析を押し通すのではなく——むしろそれはカトリックの立場を一貫させることで可能だったはずだ——神的世界観を基底に持ちつつ半ば分離することで世界を文字通り「分(離)析(出)」し、「習俗」という神ならぬ人間たちによる世俗的なまとまりを意味する概念を用いたのだから¹。

二、世俗世界の分離、「社会それ自体」の出現——二月革命

さてしかし、このようにいわば二重化された既に不安定なトクヴィルの世界観は、否定

しようのない歴史的現実によって大きな衝撃を受ける。自身下院議員として当事者の一人でもあった、一八四八年二月革命である。彼は『回想録』(1851)の中でこの革命の衝撃について語る。

「私はこの日[一八四八年二月二十五日]、二つのことに特に強く印象付けられた。その第一は、今まさに達成されたばかりの革命の……人民的な性格(caractère populaire)であった。この革命は、語の厳密な意味での人民(peuple)、つまり自ら働いて生活する階級に、他の階級を圧倒するような全能の力を与えたのである」(Tocqueville 1851 : 91=123)。

「二月二十五日から千もの奇異な体系が、猛烈な勢いで改革者たちの精神から噴き出し、群衆の混乱した精神の中に広まっていった。……革命の衝撃で社会それ自体が粉々に分解してしまうのではないかと思われた。……ある者は財産の不平等を打ち壊せと主張し、他の者は知識の不平等をなくせと言う。……

こうした理論は、それぞれずいぶんと異なっていて、相互に矛盾することもしばしばで、敵対するものすらあった。しかし、これらすべては、政府よりももっと底辺のところに狙いをつけ、それを支える社会それ自体に到達しようと努力していたのであり、社会主義という共通の名称を掲げていた。

社会主義は、二月革命の本質的な性格として、また最も恐るべき思い出としてあり続けるであろう」(ibid. : 95=130-131 : 強調引用者)。

「[一七八九年以降]人民はまず、すべての政治制度を変えることで自らを助けようとしたのだ。しかしその政治制度をいくら変えても、自分たちの境遇は少しも改善されない……ということがわかったのだ。こうして、ついに人民はいつのまにか、自分たちをその地位に閉じ込めておくものが政府の構成などではなく、社会それ自体を構成している不変の法則(lois)なのだというのを不可避免的に発見した」(ibid. : 96=132 : 強調引用者)。

「[革命勃発直前には既に]経済と政治に関する諸理論がそこ[=人民の不快感]に出口を見出して姿を現し始め、人々の貧しさは神の摂理によるものではなく、法律(lois)によって作られたものであること、そして貧困は、基盤を成す社会を変えることによってなくすることができることを、大衆に信じさせようとしていた」(ibid. : 84=110 : 強調引用者)。

このように、トクヴィルにとって二月革命の意味は、単なる政治的変動即ち七月革命の崩壊と第二共和制の成立には留まらなかった。それは、上記引用に見られる通り、神の摂理から独立した人間の世界としての「社会それ自体」が発見されたことであり、またこの社会の中では、人間の平等性はもはや神的超越的本質によって――現世における平等・不平等は不問に付しつつ――規定されるのではなく、それまでは貧しく劣った一階級に過ぎなかった人民(peuple)の名において規定されることであった。つまり、王権が神授でないことは言うまでもなく、さらに以後トクヴィルのような貴族さえももちろん含むすべての人間(homme)は人民(peuple)として、人民であるが故に同じ人間なのであり、この世で生きる世俗的な人間性そのままで、しかし政治的水準よりもさらに深い社会それ自体の水準でこそ同じ人間と普遍的に認識されるべきことが主張されたのだ。そしてそのような人間たちによって、即ち神を離れて、社会は「人為的に」成されうることが、革命という衝撃的な歴史的事実をもってトクヴィルの眼前に示されたのである。二重化された世界が完全に分断されようとしているのだ。世界に溶け込んでいた社会が、世界と一体であり特に区別などなかった世俗世界が、それ自体の明確な境界線を確認しようとしているのだ。

だからこそ彼は、このような意味での「人民革命(révolution populaire)」(ibid. : 92=124)がその根底において意味するものを次の通りに表現したのだ。

「そこではただ単に一党派の勝利が問題とされたのではなかった。一つの社会科学(une science sociale)が、一つの哲学(une philosophie)が、つまりあらゆる人間を教え従わせることのできる一つの共通の宗教(une religion commune qu'on peut enseigner et faire suivre à tous les hommes)とでも言いうるものを確立することが、渴望されていたのだった」(ibid. : 92=125 : 強調引用者)。

「社会科学」が、このようにして要請される。歴史的現実としては、この「社会科学」は、もちろん社会主義の諸理論を指している。しかし、それが含む意味はそこに留まるものではない。と言うのもそれは、社会科学というものが、世俗世界＝社会において同類であり平等な存在としての人間観を背景に、神の手を離れたいわば世俗宗教として歴史的に登場してきたことを示しているからである²。

三、「人間」と「社会」の新生、「社会科学」の登場――二月革命以後

この歴史的に新しい世界認識は、旧体制(アンシャン・レジーム)期とフランス革命期に関する晩年の研究『旧体制と革命』(1856)の中で一定の完成を見る。

「フランス革命は、宗教革命が彼岸を目指して作用するのとまさしく同様に、現世と結び付いて作用した。フランス革命は、宗教が国と時代とから独立して人間を一般的なものとして捉えているのと同様に、あらゆる個別的社会的の外で、抽象的に市民を捉えている。フランス革命は、フランス市民の個別的権利が何であるかということのみならず、政治に関して人間の一般的な義務と権利とは何かということをも検討している。……

フランス革命はフランスの改革を目指していると言うよりも、人類の再生を目指しているように思われる。……この革命はそれ自体一種の新たな宗教、不完全な宗教となっている。本当のところ、その宗教は、神のない、礼拝のない、彼岸のない宗教ではあるが……」(Tocqueville 1856 : 88-89=114-115)。

「[フランス人はフランス革命において、]不平等に対する激しく打ち消し難い憎しみによって……中世の諸制度の遺物をすべてその根底まで破壊しようと欲するところにまで、そしてその空き地になったところに人類(l'humanité)が達しうる限りの人間の類似性と平等な諸条件とを有する社会を打ち立てるところにまで、押し進められたのである」(ibid. : 247=406 : 強調引用者)。

フランス革命という近代の源とも呼ぶべき歴史的現実には依拠しつつトクヴィルが辿り着いた世界と人間の認識は、ここである。つまり、フランス革命は、宗教と同様に「人間」というものを「国と時代とから独立して」「一般的なものとして」捉えている。その限りでフランス革命はもはや一つの宗教である。しかしこの宗教はそのような人間把握を「現世と結び付いて」おこなっている。もはやこの宗教には神も礼拝も彼岸もなく、したがってフランス革命が提供する人間性はもはや超越的なものではない。

かくして、ついに世俗世界、人間たちの世界は、神の超越的世界から決定的に分離される。人間の平等性・同類性は現世に委ねられ、その中で自立した。フランス革命以降の世に生きる「人間」は、世俗的な現世で行為する存在一般として完結した同類、「人類」

「人間(性)」なのであり、この現世において平等であらねばならないのである。

つまり、こうしてついに「世界」の中から、「習俗」の世界が、「知的道徳的世界」が、即ち「社会それ自体」が抽出され、分離されたのだ。そして、分離されたこの領域、「社会」を対象として考察するものこそ、世俗に生きる人間一般とその相互行為を考察する学問、即ち「社会科学」なのである。こうしてここに歴史的に新しい認識、「人間」と「社会」と、そして「社会科学」が、歴史的現実のインパクトの下で生み出されたのだ。そして以後我々はこの社会という領域、世界の中に引かれた「人間的な」境界線の内側でのみ、狭隘で、他でもありうるが故に非現実的な境界の中でのみ生きる「人間」となる。社会の地平線が世界の地平線となる。社会の境界線の外側の世界は、見失われる³。

しかし実際の歴史的な経過がこの通りだとしても、論理的にはこの「世俗宗教」とされた社会科学とそれが前提とする社会観・人間観に対するある種の胡散臭さは感じざるをえないだろう。神の手を離れて、人間がそれ自身として同類であり平等であるとは正確にどのような事態なのか、これらが歴史によって現にもたらされた思考様式だったとしても、その内実は論理的にはまったく明らかではない。このぬぐい難い不透明さ、この深い懷疑をトクヴィルは死の二年前、ある手紙の中で率直に告白している。

「人間存在の問題は、私にとって常に気掛かりであると同時に常に私を打ちのめすものです。私はこの神秘的な謎(mystère)に没頭することはできず、といてそこから目を逸らすこともできません。……この世では、人間の生は不可解なものであり、あの世では、空恐ろしいものだと思います。私は来世を固く信じています。……また私は来世において、善行と悪行の報いを受けることを固く信じています。神は我々に善悪を区別する能力を与え、また選択の自由を与えられたのですから。けれども、こうしたはっきりとした概念の彼方に、この世の境界線を越えたあらゆるものが、理解し難い闇(ténèbres)に包み隠されているように私には思われるのです。この闇が私を恐怖に陥れるのです。……私のその後の人生(vie)全体に深い痕跡を残した青年時代のある事件についてもうお話ししたかどうかわかりませんが……それまでの私の人生は、内的な確信に満ちあふれた形で経過してきました。……そこに疑いが闖入してきたのです。……それは普遍的な懷疑(le doute universel)でした。私は、地震に遭遇した人が語るような感覚に突然襲われました。……[後には]荒々しい情熱がこの絶望状態から私を引き出しました。それは、私の目をこの知性の廃墟から逸らせ、可感的な諸物(les objets sensibles)の方へと私を引っ張り込みました。しかし、青年期の初めに味わったこれらの印象は(その時私は十六歳でした)、その後時々私の心を捉えに来ることがあるのです。……そして私の信念と行動を支えてきた真理のことごとくをひっくり返し、揺さぶるようなこの普遍的動揺(mouvement universel)の中で、相変わらず迷い狂い乱れるのです」(Tocqueville 1857 : 314-315 : 強調引用者)。

この苦悩の手紙に現れている通り、トクヴィルは神的世界と世俗世界の「あいだ」を恐怖さえも持ちつつ強烈に意識している。しかしまさしくこの恐怖故にそれを直視はできず、したがってそれを正面から対象化した明瞭な分析をおこなうことはなく、闇と捉えたままこの懷疑を苦悩とともに生きざるをえなかった。しかしまさにそれ故にこそ彼は、可感的諸物の世界へと、即ちあの「習俗」の世界へと目を逸らすことで民主主義論を始めとする第一級の先駆的な社会科学的業績を残し、次節で我々が見る「社会学」誕生のための礎石となったのだ。

第三節 デュルケーム：格闘

一、実証科学としての社会学の創造——物としての社会的事実

トクヴィルの死(1859)とほとんど同時に、まるで入れ替わるようにこの世に生を受けたエミール・デュルケーム(1858-1917)。彼は、一世代前に準備された新しい認識、可感的諸物の世界へと限定されたまなざしとその産物である「人間」と「社会」をもはや自明の前提として、それらを固有の研究対象とする新しい科学、即ち「社会学(sociologie)」を創始する。人間が社会と呼ばれる俗世の中において自立的に同類であること、即ち人間が社会的存在であることは、彼の社会学的議論の大前提である。

デュルケームは自らの社会学を定式化した『社会学的方法の規準』(1895：以下『規準』と略記)の中でまず、先駆者コントおよびスペンサーのいわゆる実証主義的社会学を「実証主義的形而上学」(Durkheim 1895：IX=20)と痛烈に批判し、自らの社会学との混同を厳しく諫める。さらに、あらゆる神秘主義を「一切の科学の否定者」(ibid.：33=99)であると断じ、「社会学者は科学者であって神秘家ではない」(ibid.：139=261)と断言している。

つまり、あらゆる形而上学・神秘主義の拒否、諸物と諸現象の超越的な理解・解釈の全面的な排除を大前提として、デュルケームは科学としての社会学構築を開始したのだ。即ち、ありとあらゆる現象の場・万物の在り処としての「世界」の超越的な部分をすべて社会学的探求の対象から排し、残った世俗的な部分のみを、即ち「社会」のみを固有の対象領域とし、その中で個人に対する外在性と拘束性を持つ社会的事実(faits sociaux)を措定、その「客観的な実在性」を主張(ibid.：3-4=51-52)したのだ。かくして、あのあまりにも有名な規準を打ち立てるのである。「第一の、そして最も基本的な規準は、社会的事実を物(choses)のように考察することである」(ibid.：15=71：強調原著者)。

彼は言う。「社会的事実とは……個人に外的な拘束を及ぼすことができ……その個人的な表明からは独立しているあらゆる行為様式のことである」(ibid.：14=69：強調原著者)。「それは、一つの具体的形態(un corps)を、即ち固有の可感的な形態(forme sensible)を取り、これを表示する個人的事実からは非常に明確に区別される一種独特の実在を構成する」(ibid.：9=59：強調引用者。ただし「一種独特の」の強調のみ原著者)。「社会現象は物であり、物のようには取り扱われねばならない。……実際、物とは、観察に与えられるものすべて、観察に供される、と言うよりはむしろ観察に強制されるものすべてである」(ibid.：27=90：強調引用者)。したがって、「社会諸現象は、それらを表象する意識主体から切り離して、それ自体として考察されなければならない。即ち、外在する物として、外部から研究されねばならない」(ibid.：28=91：強調引用者)。さらにこの「物の外的な特徴が我々に与えられるのは感覚(sensation)を通してであるから……科学は、客観的であるためには(pour être objective)……感覚から作られた概念から出発しなければならない。科学は、その出発点における定義を構成する諸要素を、可感的な与件(données sensibles)から直接に借りなければならないのである」(ibid.：43=114：強調引用者)。

つまり、社会的事実は、単に方法論上の仮定として個人に外在・個人を拘束し独自の実

在性を持つのではなく、もっと本質的な意味で、即ちそれがいわば自然物と同様の「物」として、それを表象する意識主体とは独立に、外的に観察可能であり、「感覚に与えられる・可感的な」との意味で、まさに世俗の中に「実在」する「事実」なのである。それは「物質的な物と同じ資格(titre)における物」(ibid. : XII=23-24)なのである。

またしたがって、社会的事実は個人の内的意識には還元されえず、社会学と心理学は厳しく峻別されねばならない。「社会的事実は、単にその質においてのみ心理的事実(faits psychiques)と異なっているのではない。両者は、[社会それ自体と個々人の意識という]それぞれ異なった基体(substrat)を持っているのであり、同じ環境の中で展開されるのでもなければ、同じ諸条件によって規定されるわけでもない。……集団の心性(mentalité)は、個々人の心性とは異なったものであり、それ固有の諸法則を持っている。したがって二つの科学[社会学と心理学]は、きっぱりと区別されずに存在することなど不可能なのだ」(ibid. : XVII=32 : 強調原著者)。デュルケームにとってこの峻別は、社会学という新奇な学問が心理学に還元されることなく確立されうるための必要条件でもあった。

かくして以後、超越性を排した世俗世界＝社会における、いわば「目に見える真理」である社会的事実に立脚して、世俗世界の解釈枠組としての「客観的な科学」たる社会学が展開される。個々人はみな社会の中でこそ、そしてそこでのみ同じ人間であり、したがって個々人の自殺という現世の個別的行為は「物」として同類・同質的であると把握されうるものとなり、このような把握を前提として個別事例としての自殺を積算し、「量」として数学的に統計処理することができるようになり、かくして『社会学的方法の規準』に続く著作『自殺論』(1897)が著されるに至るのだ⁴。

二、歴史的背景——第三共和制初期

このようなデュルケーム社会学の基本的なあり方は、トクヴィルの場合と同じく歴史に深く根差している。と言うのも、デュルケームが活躍した第三共和制初期とは、普仏戦争敗戦に伴う第二帝制瓦解の後、残された二大勢力である王制と共和制が、政治的覇権と同時に世界観の覇権を激しく争った時代であった。つまり、王制の支柱である(むしろ超越的な)教権主義(カトリシズム)と共和制の(世俗的な)共和主義との原理的な対立であった。この闘争の真っ直中でデュルケームは社会学を創始し構築した。それは、彼の好むと好まざるとにかかわらず、共和国フランスをそれによって統合しうる、全国民に共通の世俗的信仰、世俗的世界観を創造する作業であり、カトリシズムの超越的教義、超越的世界観・世界解釈に取って代わりうる、共和制の世界観・世界解釈＝世俗的世界解釈枠組を打ち立てる作業であった。実際、デュルケームの大学人としてのキャリア、とりわけ最初の大学ポストへの就任は、第三共和制指導者の強力な政策的後押しに負っているのだ⁵。

しかし、だからといってデュルケーム社会学が単なる第三共和制のイデオロギーに過ぎないというわけではない。この争いはもっと普遍的なものである。それは、超越的な信仰同士の争いでもなければ、世俗的なイデオロギー同士争いでもない。それは、超越と世俗との争い、換言すれば超越性なしでいかにすれば世俗世界たる「社会」を「それ自体として」安定的に捉えられるかという、トクヴィルが苦悩した近代世界の根本問題であり、

近代という時代を生きる人間が背負わされた歴史的課題をめぐる闘争なのだ。

そしてこの歴史的課題に対しデュルケームは、先に見た通りに答えたのだ。即ち、歴史的現実として――既にトクヴィルの時代から、いや、実際にはそのはるか以前から――カトリシズムによって代表され、社会学的先行研究としてコントとスペンサーの「形而上学的社会学」によって代表されていた超越的なものが持つ「真理性」を、社会的事実の可感的な「事実性」として、人間たちの生きる世俗世界＝社会の中に見出し、もって超越性を失った世界＝社会の内的な完結性・自己充足性を根拠付けたのである。かくて「社会それ自体」は根拠付けられ、その輪郭、その外延は明確なものとなる。そして、まさしく「それ自体」として対象化／客体化(objectiver)し操作可能な「物」となる。

だからこそデュルケームは言明するのだ。「もし事実が全面的に知的に理解可能であれば、それは科学を……満足させる。なぜなら、その時には当の事実の外部にその存在理由を探究する理由はなくなるからである」(Durkheim 1895 : IX=20)。つまり、社会はそれ自体で世界であり、社会の外部など存在しないのだ⁶。

三、ドレフュス事件――人間の人格一般

この新しい世界観＝社会観は、二月革命に比すべき巨大な歴史的現実から大きな衝撃を受け、一定の完成を見る。一軍人のスパイ疑惑に始まり、社会統合の原理をめぐる対立となり、神聖不可侵な権威である軍・国家そしてそれらの支柱たるカトリシズムによる超越的な統合と普遍的人権による共和主義的統合との根源的な対立として、フランス第三共和制そのものを根底から揺るがした一大冤罪事件、あの「ドレフュス事件」である。

ドレフュス擁護派知識人(ドレフュザール)の一人としてデュルケームは、この事件において「人々の精神は、事実の問題についてよりもずっと、原理の問題について分裂した」(Durkheim 1898 : 262=207)と捉えた。そして、論文「個人主義と知識人」(1898)の中で、この事件を、ユダヤ人大尉ドレフュスが「事実として」スパイ行為を働いたか否かという水準ではなく、政治的闘争の水準でもなく、まさしく社会統合の原理的水準の問題として、「社会の分解(dissolution sociale)」(ibid. : 274=216)の問題として論じた。

彼は言う。「一社会は、その成員の間に一定の知的道徳的共通性(communauté intellectuelle et morale)がなければ結合されえないことは明らかである」(ibid. : 271=214)。「一人民のすべての道徳的知的状態」たる「習俗」を、そして「社会それ自体」を見出したトクヴィルから続く社会認識の歴史的発展の一段階として、そうであらねばならないことは理解できる。しかし、そうだとしても、神的超越性を完全に排除するデュルケーム社会学は、この共通性を、つまり「社会」の自立性・自己完結性を、「社会的存在」としての「人間」の「人間性」を、どのように保証できるのか。

デュルケームによれば、歴史の進展に伴う社会の規模の拡大と分業の進展により、個々人の多様性は必然的に増大する。その結果「我々は、同一社会集団の成員が、その人間性(qualité d'homme)即ち人間的人格一般(personne humaine en général)を構成する諸属性以外には何の共通点も持たない状態……に向かって少しずつ進んでゆくのである」(ibid. : 271=214)。そして、「個人はその尊厳を、より高い次元の、あらゆる人間に共通な源泉から受け取るのである。個人がこの宗教的尊敬に対して権利を持つのは、彼が自らの内に人

間性(l'humanité)のなにものかを保持しているからである。人間性こそ尊敬さるべきもの、聖なるものであり、個人の中のみにあるのではない。……人間が同時に対象であり主体であるこの崇拜は、個人として存在しその固有の名前を持つ個別的な存在に向けられるのではなく……人間的人格(personne humaine)に対して向けられているのである。それ故、こうした目的は、非人格的・匿名的であらゆる個別意識を超えた彼岸にあり、これらの意識の結集の中心として役立っている。……ところで、社会が結合を保つために必要な条件は、その成員が同一目的に視線を集め、同一信念を持って結集することである。……結局、このように理解された個人主義は、自我ではなく、個人一般(individu en général)の栄光の賛美になるのである」(ibid. : 267-268=211-212)。

かつて世界を保証し人間の平等性・同類性を支えていた超越的権威は、ドレフュス事件という歴史的現実の中で国家主義・カトリシズムなどとして、今や社会と人間を抑圧するものとして立ち現われている。それは、事実としてスパイ行為を働いていないことが明らかな人間を、国家の安寧のために有罪としている。加えて、超越性から切り離された、外部を持たない世俗世界＝社会を世界と見做す社会学者デュルケームにはもはや——トクヴィルとその時代とは異なり——そのような(神的)超越的権威を人間の同類性・共通性・平等性の保証人として措定することはできなかった。にもかかわらず、人間の同類性を、即ち「社会それ自体」を、「習俗」の世界を、「知的道徳的共通性」を保証するためには、その同類性の源たりうる一つの権威を見出すことが、前世代から受け継いだ認識の論理からして不可欠であった。

かくしてデュルケームは、超越と世俗とのどちらでもない、その「あいだ」に、人間性を(抑圧するのではなく)保証する権威を見出すという極めて悩ましい地点に到達したのである。そして同時に、この困難な課題に対して「個人主義(individualisme)」「人間的人格一般」「個人一般」という回答を与えたのだ。即ち、社会の発展＝歴史の必然的な進展として、世俗的な「物」としての個人とは区別されると同時にその世俗性の中にこそ見出されうる「人間性」そのものを、「一般的普遍的ではあるが非超越的な」権威として抽出し、もって社会と人間の新たな保証として位置付けたのだ。以後我々は、人間性を持つ存在一般として、この世俗社会に生きる人間として、人民として、同類であり、人類なのである。

こうして、トクヴィルの予見は現実のものとなった。我々はついに、人間性の限界の内に、我々を社会的存在として自立した人間たらしめる「一つの権威」を見出した。デュルケーム自身の言葉によれば「人間は人間に対して神になった」(ibid. : 272=215)のだ⁷。

四、社会的生の原理としてのトーテム原理——「生きる物」としての人間と社会へ

しかし、この結論は明らかに不十分である。確かに、世俗に生きる人間たちを、神的超越性を持ち出すことなく、しかし世俗そのままではなく「人間性一般」としてまとめ上げるという認識は、歴史的課題に対する見事な回答ではある。しかし、その内実、即ちこの「人間性」の意味内容を問われた時、この議論は限界を露呈する。結局のところ、この議論ではまだ「人間とは人間性を持ったものである」との同義反復に過ぎないと批判されかねない地点に留まっているからだ。

幸いデュルケームはこの後も、社会性と人間性の基盤に関する研究を続けた。それは、

主にトーテミズム社会を対象とした宗教社会学的研究において展開され、晩年の著作『宗教生活の原初形態』(1912：以下『原初形態』と略記)の中で、あるぎりぎりの地点にまで到達した。即ち、社会一般の統合原理と見做された「トーテム原理(principe totémique)」である。

「崇拜が向けられるのは、まさにこの共通の原理に対してなのである。……これをすべて所有しているものではなく、またすべてがこれを分有しているのである。……個人は死ぬ。世代は過ぎ去り、そして他の世代に取って代わられる。けれどもこの[トーテム原理という]力はいつも現実^にに生き生きとしてその姿を変えずに残る。これは、昨日の世代に生を吹き込んだように、明日の世代に生を吹き込むであろうように、今日の世代に生を吹き込む。……これは、トーテム的崇拜が崇める神であると言えよう。ただし、それは世界に内在し、無数の雑多な物の中に拡散している、名も歴史もない非人格的な神である」(Durkheim 1912：269=上 341)。

また、「ワカン(wakan)」と呼ばれるトーテム原理について次のように説明する。「それは、生きているあらゆるものの、活動しているあらゆるものの、動いているあらゆるものの、原理である。……この共通の生の原理(ce commun principe de vie)こそがワカンである。トーテムは個人がこのエネルギーの源泉と関係を結ぶ手段である」(ibid.：276-279=上 348-351：強調引用者)。この意味において「トーテムは氏族の道徳的生の源泉である。同じトーテム原理の中で交流しているあらゆる存在が、トーテム自身によって、互いに道徳的に結ばれていると自覚しているのである」(ibid.：271=上 344：強調引用者)。

この生の原理が生み出される過程は「創造的沸騰」と呼ばれている。「生命そのものからこそ、生きた信仰が発出しうる……新たな理想が発露し、しばらくの間人類(l'humanité)の指南となる新たな法式が見出される創造的沸騰(effervescence créatrice)の時を、我々の社会が再び知る日が来るであろう」(ibid.：611=下 343：強調引用者)。

このようにトーテム原理とは、死すべきものとしての個々人を超えたもの、かえってその個々人へと流出し分有されることによって個々人に生を与える、その意味で社会的生命のエネルギーの源である。それは個々のトーテムとして表現され、それ故に社会における人々の結び付き＝社会統合の源泉となっている。この意味でトーテム原理は、社会が社会であり人間が社会的存在であることの源であり根底である。即ちこの原理によってこそ、各人は同じ人間として互いに社会的道徳的に結び付けられているのである。

であるが故に、この社会的生を生きる人間の人間性、人としての資格、即ち人格について、デュルケームは、近代社会における人格とトーテミズム社会における魂は本質的に同じものであると捉えた上で、この人格＝魂について以下のように述べる。

「魂とは、各個人の内に受肉したトーテム原理以外のなにものでもない」(ibid.：355-356=下 25)。「トーテム原理は必然的に個人意識の内に分配され細分化されねばならない。これらの断片の各々が一つの魂なのである」(ibid.：356=下 26-27)。「人間の魂はトーテム神性の小片である」(ibid.：357=下 27)。

かくして、超越性を排した実証科学である社会学によって、社会的存在としての人間の根拠が確認された。それはトーテム原理であり魂である。ところがもはやこれは明らかに可感的なものではない。それ自身外的に観察可能なものでもない。この意味でそれはもはや「物」ではないのだ。それはある意味では超越性だとさえ言えよう。しかしそれが社

会と人間のまさに根底に確認されるに至ったのだ。

もちろんデュルケームはそうとは認めない。彼は、かつて自ら打ち立てた規準に従って、この超越性をさえ、あくまで世俗社会に、即ち外的に観察可能な、その意味で可感的な社会的事実の総体としての社会に帰着させようとする。彼にとって社会とは、あくまで可感的な「物」でなければならないのだから。「[トーテムとは]一方で、我々がトーテム原理、またはトーテム神と呼んだものの可感的な外的形態である。しかし他方それは、氏族と呼ばれるこの特定の社会の象徴でもある。……したがって、それが同時に神と社会との象徴であるとすれば、神と社会とは一つのものでしかないのではなかろうか。……氏族の神、トーテム原理は……氏族そのもの以外ではありえないのだ」(ibid. : 294-295=上 372-373 : 強調引用者)⁸。

しかし、この立論は明らかに無理だ。二つのものが一つの象徴を持つからといって、それらが同一のものだなどとは、少なくともそれだけでは言いえない。しかし、反教権主義・世俗性を掲げる第三共和制という歴史的背景から、デュルケームにはそう考える以外なかったのだ。物としての社会・物としての人間を実際には超える地点に達していても、その限りでは超越を見出してしまっていたとしても、決してそうとは口にできず、課せられた歴史的課題に誠実に対応し、すべてを社会にむりやり還元する論理を選ばざるをえなかったのである。実際、『原初形態』出版の翌年には、自らの理論が形而上学的であるとの批判に対し次のような強弁さえしている。「社会は、個人とまったく同様の、観察できる物である(La société est une chose d'observation tout comme l'individu.)」(Durkheim 1913 : 43=229 : 強調引用者)。

理論的な側面から言えば、歴史的期待に応えて一切の超越性を排し、知覚可能で可感的な世俗社会を全世界と見做したデュルケームは、その結果として、この可感性(sensibilité)を外的な観察可能性(observabilité)と、そして客観性／対象性(objectivité)と同一視し、これら概念の外部に存在する経験的現実を、こっそりと裏口からしか自らの理論の中に取り入れられなくなってしまったのだ。

こうして事実上ある種の超越を発見したデュルケームはしかし、社会統合の、道德性の、世俗に生きる人間の同質性の源としてトーテム原理を見出しえたものの、その具体的な内容を正面から議論することはできなかった。せいぜいのところ「共通の生の原理」という言葉だけしか言いえなかった。だが、この概念を展開しその深意を明らかにするだけの寿命は彼には残されなかったものの、「生の原理」の発見は、以下に見る通り、実は社会思想史上の重要な一到達点であったのだ。

第四節 ベルクソン：開展

一、意識、持続、自由

デュルケーム(1858-1917)とほぼ同時に生まれ、しかしずっと長く生きたが故にその先の歴史を見たベルクソン(1859-1941)。彼の思想の展開の全体は、我々の目には、経験対象・範囲の一貫した拡大・展開であるように見える。それも、デュルケームとは別の方向からの、しかし同じ到達点への接近であるように見える。それは、背負わざるをえなかつ

た歴史的課題の違いに対応した、デュルケームとは異なるスタート地点からの運動、内から外への、内的現実から外的現実への精神の漸進的な運動であるように我々には見えるのだ。本節では、この過程を追いつつベルクソンの議論を検討してみよう。

学位論文にして最初の著書『意識に直接与えられたものについての試論』(1889：以下『意識試論』と略記)において、彼は内的意識経験の徹底的な探索をおこなう。対象となるのはまさしく意識に直接与えられたもの、即ち自分自身の、私の感覚的な経験、可感的な経験である。デュルケームとは異なり、心理学と峻別された学問を創始確立しようとしているわけでもないベルクソンは、何のためらいもなく、しかしやはり実証科学の立場を掲げつつ、自らの内的感覚経験に没入する。

「現実(réalité)の諸相や諸機能のうちいかなるものが科学的に何かしら考慮されるべきで、また、いかなるものが実証科学の見地からして何ら考慮されるべきでないのかを我々に語るのはひとり経験のみであろう」(Bergson 1889：113-114=170：強調引用者)。

そしてこの経験的探索の結果、意識の根底に、物理法則の絶対的決定性に従い空間に定位されるところの「物(chose)」から質的に区別される「持続(durée)」を発見する。それは、我々が日々生きているということそのものであり、継起的な意識的生そのものであり、また非決定的な時間的変化そのものである。

「まったく純粋な持続とは、我々の自我が黙々と生きるだけで、現在の状態と先行する諸状態との間に分離を設けるのを差し控える場合に、我々の意識状態の継起がまとう形態である」(ibid.：74-75=115)。

「意識状態とは進展(progrès)であって物(choses)ではない……それは生きていて、生きているが故に絶えず変化する」(ibid.：147=216-217)。

そして、物ならぬ進展として生き変化する自己意識、人格性を持った人間意識に、自由意志を、つまり物の理^{ことわり}を超える、物質の持つ絶対的で決定的な法則性を超える「力」を、自発性を、「人間的自由(liberté humaine)」(ibid.：162=236)を認める。

「力(force)の観念は必然的決定(détermination nécessaire)の観念を排する……。我々は意識の証言によってのみ力を認識するのだが、意識は将来の行為の絶対的決定を肯定しないし、それを理解することさえない。つまり、これこそ経験が我々に教えてくれるすべてであって、もし我々が経験に踏み留まるならば、我々は自分を自由であると感じると語り、また理由の有無にかかわらず、力を一つの自由な自発性(une libre spontanéité)として知覚すると語るだろう」(ibid.：162-163=236-237：強調引用者)。

「我々が自由であるのは、我々の行為(actes)が人格の全体から発出し、これらの行為が人格の全体を表現する場合……である。……一言で言うと、自我から、それも自我からのみ発出するすべての行為を自由な行為と呼ぶとするなら、我々の人格のしるしを帯びている行為は紛れもなく自由な行為である。と言うのも、我々の自我のみがその行為の親権を要求できるはずだからだ。下された決断が有するある種の性格、要するに自由な行為のうちにのみ自由を求めることに同意するならば、自由を肯定する主張はこうして立証されることになるだろう」(ibid.：129-130=191-192)。

だからこそ、「自我はそれが無媒介的に確証することについては無謬であって、そのような自我は自分は自由であると感じ、自分は自由であると宣言する」(ibid.：137=203)のであり、また「自由に関しては、その解明を求めるどんな要請も、それと気付かぬうちに、

『時間は空間によって十全に表されうるか』という問いに帰着してしまうのだ。これに対して我々はこう答える。流れ去った時間については諾だが、流れつつある時間については否である、と。しかるに、自由な行為が生じるのは流れつつある時間においてであって、流れ去った時間においてではない。したがって、自由は一つの事実であり、確認される数々の事実のうちでも最も明白な事実である」(ibid. : 166=241 : 強調引用者)。

つまりベルクソンにとって人間の人格は、人間の意識は、本質的な意味において徹底的に「物」ではないのだ。それは、延長を持ち、空間内で相互に外在し、変化といっても空間内の位置の移動でしかありえない、そして何よりも物理法則に縛られる、絶対的な決定性を持った「物」ではないのだ。それは、延長を持たず、常に刻々と質的に新たなものへと変化する進展であり、この意味で持続するもの、決定性を超えた、力を持った、自発的で自由な存在なのである。「外在性は空間を占める物に固有の性格であるが、それに対して、意識的事実(faits de conscience)は本質的には少しも互いに外在的ではない」(ibid. : 73-74=114)。しかもこのような意識の自由な自発性は、内的経験によってまごうことなき明白な事実として、実証科学の見地から、確認されたのだ。

続く著作、副題を「身体 of 精神に対する関係についての試論」とする『物質と記憶』(1896)では、『意識試論』における純粋な内省から一步外に出、「記憶」とともに、外的諸物の知覚そのものが取り扱われる。つまり、経験の領域が、純粋な内面、純然たる持続から、それ自身は物質であるところの身体とその表面へと広げられ、かくして意識は外的世界と接し、生命と物質が包括的に論じられる更なる著作を準備する。即ち、かの『創造的進化』である。

二、生命一般と物質一般、生命の原理としての創造的自由

『創造的進化』(1907 : 以下『進化』と略記)における経験の対象は、生命一般と物質一般である。ここで自由はもはや人間の意識・精神の中に確認される事実に残らず、生命そのものとして、生命の原理(principe vital, principe de la vie)として把握される。では、この「生命」とは何か？

「生命の底には、物理力の持つ必然性にできる限り多くの不確定性(indétermination)を付け加えようとする努力がある」(Bergson 1907 : 116=145-146)。「生命の役目は、物質に不確定性を挿入することにある」(ibid. : 127=158)。

つまり生命とはまずもって、まったく「物(chose)」であるところの物質(matière)とはまったく別の、まったく正反対のもの、物の物理的な必然性を逃れ、絶対的決定性を逃れる力である。それ故それは、まさにそれ自身一種の「意識」とも言える。

「生命、即ち物質の只中を走らされている意識」(ibid. : 183=219)。そして、「生命の進化は……意識のある大きな流れが……物質に浸入してきたかのようなのである。物質はこの流れに引きずられて有機組織になったが、流れの運動は物質によって無限に遅らせられながら無限に分岐された」(ibid. : 182=218)。

かように有機体・生物は生命そのものからは区別される。そして生物とは、生命の非決定性と物質の決定性との格闘の場であり、生命の自由な自発性即ち創造性が、物質の必然性を乗り越えようとしている運動そのものとして捉えられる。このことは、以下の文章か

らも明らかであろう。

「『生命』の秩序は本質的に創造である……生命は総体としては疑いもなく進化であり、即ち絶えざる変容であろう。しかし生命(vie)が進行するためには生物(vivants)を仲介に立てて、これに生命を預かってもらう他はない」(ibid. : 231-232=274)。「この地球上で進化する生命は物質に結び付けられている(attachée)。仮に生命が純粹意識……であったなら、それは純粹な創造活動になったであろう。事實は、生命は有機体に釘付けにされ(rivée)、有機体(organisme)は生命を自動性のない(inerte)物質の一般法則に従わせる」(ibid. : 246=291)。

結局のところ「意識は本質的に自由であり、自由そのもの」(ibid. : 270=318)なのだ。そして、「生命の起源は意識である。……意識……は花火の火矢であり、その燃えかすが消えて落ちると物質になる。そのほか火矢そのものの残った部分は意識のままでいて、それは燃えかすを貫きこれを照らして有機体とする。しかしこの意識とは創造の欲求(exigence de création)なのであるから、創造が可能な場合でないと自身に対して意識としては現れない。生命が自動仕掛けに押し込められている間意識は眠っている。選択の可能性がよみがえるやいなやそれは目覚める」(ibid. : 261-262=309 : 強調原著者)。「我々が生命の飛躍(élan de vie)と言うのは、要するに、創造の欲求のことである」(ibid. : 252=297 : 強調原著者)。

かくしてもはや、生命たる意識は、物質とは判然と区別された「物」ならぬ意識は、生命と、自由と、創造性と同義なのだ。「精神性(spiritualité)とは、先へ先へといつも新しい創造へ進むもの、前提条件から計り知ることも前提条件との関係から決定することもできない結論へ向かって進むもの」(ibid. : 213=254)なのである。

さてベルクソンは自らの経験に忠実に従い、この地点まで辿り着いた。おそらく既に察せられているように、この地点は「物としての社会的事実」から議論を始めたデュルケームの最終到達地点からさほど遠くはない。つまり、創造的沸騰による生の原理の議論に接近している。ただし、ここではまだ類似は皮相なものに留まっている。この時点では人間は、自由で創造的な意識性であるとして「物」とは区別されこの意味で明確に把握されているものの、しかし各人が共に同じく人間であること、即ち人間の同類性＝人類としての人間性は生命一般という概念に包摂されており、固有の意味での人間社会を構成してはいないのだから。

にもかかわらず既に、我々各人の人格＝魂について、デュルケームと似通った把握を見て取ることができる。「してみれば、魂は不断に創造されるもので、にもかかわらずある意味ではやはり先在していたこととなる。魂とは、生の大河が細流に分かれ、これらが人類の身体を流れて過ぎるものに他ならない」(ibid. : 270=318)。

そしてまた、デュルケームの場合と同様に、神はその神秘性を――全面的にはないにせよ――剥ぎ取られる。

「創造の観念を考える際、習慣的にそうしているように、また知性はそうせずにはいられないのだが、創造される諸物(des choses qui seraient créées)や創造する物(une chose qui crée)を立てるとすべては曖昧になってしまうのだ。……物(choses)などというものは存在しない。行為(actions)しか存在しないのだ。……一つを中心があって、諸々の世界は巨大な花火からの火矢のようにそこから噴き出す――ただし私のここで立てる中心とは物(une

chose)ではなく、噴出の連続のことだとする。神(Dieu)というものもこのように定義されてみると何一つ造ったわけではなく、絶えざる生(vie incessante)であり、行為であり自由なのである。創造もそのように解されれば神秘でなくなる。私たちは自由に活動するやいなや自分の中に創造を経験(expérimenter)する」(ibid. : 249=294-295 : 強調原著者)。

即ち、神は、世界を創造し世界を保証する源泉は、物ではなく、場所ではなく、変化する状態、連続した自由な生そのものとして把握される。そしてこの創造を私たちは私たちの内部に経験できる。世界の保証は「どこか」に、空間的な「場所」にある「物」ではない。それは、外的な権威ではない。それは、むしろ意識内に経験される創造行為なのだ。

かくして、ベルクソンは予見する。「ここに一つ恵み豊かな流れがあって私たちを潤し、私たちが働き生きる力そのものを汲む源になっている。私たちはこの生命の大洋に浸されつつそこから何かを不断に吸い込み、自分の存在、ないし少なくとも存在を導く知性は一種の局所的な凝固によってそこにできたものであることを感じている。哲学とはどう見ても全体の中にあらためて溶け込もうとする努力に他ならぬ。知性は自分の原理へ没入しながら自分の発生を逆向きに生き直すことであろう。……いつかは私たちの中に人間性を拡大し、その結果は人間性が人間性を超えるに至ることであろう」(ibid. : 192-193=230-231 : 強調引用者)。

三、経験の拡張、内的および外的経験

こうして経験の対象を、自身の意識の内からその外部へと順次広げつつ思想を展開してきたベルクソンは一九一二年——『原初形態』出版と同じ年——「魂と身体」と題した講演の中で次の言明に至る。「感覚(sens)に対して、意識に対して直接に与えられるあらゆるものは、外的な経験であれ内的な経験であれおよそ経験の対象(objet d'expérience, soit extérieure soit interne)であるあらゆるものは、現実的なもの(réel)として取り扱われねばならない」(Bergson 1912 : 35=47 : 強調引用者)。

そうなのだ。語の本来の意味において sensible なもの、即ち「感じられるもの」とは、我々の意識に与えられているもの、我々が「感じている」もののことであり、そのすべてが外在する客体であるというわけではない——人格＝魂がそうであったように。「物(chose)として」の社会的事実が、自然物と同じ意味で可感的なはずはない。それらはあくまでその存在を、我々が我々自身の意識において「感じる」限りにおいて可感的なものなのである。

この意味で、可感的なものとは外的および内的に意識に与えられた経験の全体であり、したがってそれを「事実」と呼ぶのであれば、その現実性はそれを経験する主観的・主体的な(subjectif)意識にある以上、sensible かつ subjectif ということがありうるはずなのだ。いやむしろ、あらゆる現実生命たる意識の経験である以上、これこそが objectif (客観的・対象的)ということそのものなのであり、科学の objectivité (客観性、と訳すよりもむしろ「対象が現れること」)は本来まさしくここに存するのだ。つまり、通念とは異なり subjectivité と objectivité とは対立する概念ではないのだ。ベルクソンのこの言明は、これらのことを明確に主張しているのである。

かくして、デュルケームの実証社会学とベルクソンの実証哲学は、それぞれ外と内の異

なる二つの経路から、共通の認識に到達する。感覚(sens)に与えられるもの、つまり可感的な(sensible)ものとは、(デュルケームが自らの出発点として実証性の基盤を求めた)意識外的に観察可能なものばかりではない。(同様にベルクソンが出发点として実証性の基盤を置いた)意識内的に経験可能な対象(客体 objet)もまた可感的なものであることが明言された。これらはともに現実的な経験対象として、現実性の下に一元的に把握されうるのだ。

デュルケームは、歴史的課題に応え一切の超越性・神秘性を排除し、可感性を「外的に観察可能なもの」と捉え、そこに科学としての社会学の「客観性(objectivité)」の保証を置いた。そしてその論理的帰結として社会的事実を「それを表象する意識主体から切り離して」「物として」外部から取り扱おうとしたが故に、社会学を心理学から完全に引き離してしまったが故に、意識主体内部に現れる「事実」を、確かにそれもまた可感的である「現実」を見失ってしまったのだ。その結果、せっかくトーテム原理に到達し、人格性の根源を魂にまで掘り下げたにもかかわらず、それをあくまで「社会」に還元せざるをえなかったのだ――無論先に見た通り、この時点で実質的にはこの内的現実を認めていたのだが。ただ、彼にはそれを明言し深化させる歴史的現実が与えられていなかったのだ。

他方、ベルクソンにあっては、当時彼を取り巻いていた外的な社会的歴史的状況は見事に無視されていた。この無関心さは不可思議なほど徹底しており、後年の、とりわけ第一次大戦の最中および以後の極めて積極的な現実政治への参与などまったく想像もできない(例えば一九一七～一八年特派使節としてのアメリカ派遣。孤高の大統領ウィルソンの胸襟を開き説得しうる数少ない人物として特に選ばれ、合衆国参戦のため力を尽くした。戦後は国際連盟国際知的協力委員会会長を務め上げた)。実際、自身ユダヤ人であり、デュルケーム同様の強い関心を否応なく持たされてもまったく当然と思われる、あのドレフュス事件に際してさえまったく何の発言も残していないのだ――後世の研究者が不可解さとともに「ドレフュス事件の沈黙(silences de l'affaire Dreyfus)」(Soulez & Worms 2002)と呼ぶほどに。しかし実際にベルクソンは、可感的な内的事物の直接経験から探究を始め、対象を意識外部へと徐々に拡大し、結果デュルケームと同じ年ほぼ同じ地点に辿り着いた。これはむしろ、外的政治社会状況への徹底した無関心が故、内的で個性的・独創的な思索を続けたが故の結果だったように思われる。

いずれにせよ、歴史のこの時点でベルクソンによって明示された科学のあり方は、デュルケームとは別の経路による外的現実への経験に基づく実証的な接近の結果であり、この意味でそれは、デュルケームが歴史的背景から、そしてその早過ぎる死によって遂に言明はできなかった、しかしまさしく彼の社会学実証主義の明瞭な定式化であり全面的な開花であるとさえ言いえよう。

さて続いて、デュルケームよりも長く生きたベルクソンは第一次大戦とその戦後を体験し、この激動の歴史の渦中で、次段階の議論を展開することになる。それは以下に見る通り、フランス第三共和制自体の大きな変質であり、新たな歴史的課題の登場であり、新たな社会理論の誕生過程でもあったのだ⁹。

四、第三共和制の変質

第三共和制初期においてその最も基本的な支柱であった強烈な反教権主義は、第一次世

界大戦におけるいわゆる「ラリマン(Ralliement 参加、荷担)」に始まる共和制とカトリシズムの接近により、変質を遂げた。一九一四年八月、フランスに対するドイツの宣戦布告に対して、時の第三共和制大統領ポワンカレは、祖国防衛のための挙国一致体制を国民に呼びかける。いわゆる「ユニオン・サクレ(Union Sacrée 神聖同盟)」である。この成功した呼びかけにはカトリック勢力(王党派)も加わり、多くの聖職者が従軍司祭として、またさらに多くの聖職関係者が兵士として提供された。戦後は共和右派の連合「ブロック・ナショナル(Bloc National 国民団結)」の全面的な支配体制が一九三二年まではほぼ一貫して維持されるが、ユニオン・サクレで共和制に貸しを作ったカトリック勢力は、ブロック・ナショナル政権の下で、アルザス・ロレーヌ地方におけるコンコルダート(政教協約)体制の容認といった、反教権主義政策の緩和、政教分離政策・世俗化政策の緩和によって報いられることになった(柴田他 1996 : 218, 254-256, 258-259、中木 1975 : 中 12-13)。

要するに、デュルケームの死後、第三共和制にとってカトリシズム(王党派)はもはや体制を揺るがす天敵ではなくなった。それは戦時下に取り込まれ、戦後に懐柔された。それは理念的には相変わらず共和制の対極であっても、現実にはもはや共和制の一部を成していたのだ。

こうして、大戦中一九一七年にこの世を去ったデュルケームとは異なり、一九四一年までこの世に留まったベルクソンは、この弛緩した反教権主義・世俗政策という歴史的現実を背景として、その中で自由な思索を展開し超越性にも正面から接近できたのだ。そしてそれは、以下我々が見る通り、デュルケームがその命の短さ故に、いやそれ以上に彼の背負った歴史的現実によって達成できなかった、がしかし彼の理論には胚種のように含まれていた可能性を、いわば生の社会学への可能性を展開するものであった。

この恵まれた歴史的環境の中でベルクソンは後に、第三共和制自体を、本来的には宗教的(カトリシズム的)でありえたものと位置付けさえしている。「第三共和制にしても、一部右派の人間の過ちさえなければ……反宗教という不幸な方向へ歪曲されることもなく、確かに違った方向を取ったことだろう」(Chevalier 1959 : 194=218-219 : 文章はシュヴァリエによる要約。強調引用者)。

こうしてベルクソンは、デュルケームの時代とは異なり、世俗的な「物」に縛られず、またそのような「物」を拒否するわけでもなく、超越性と世俗性を経験の下に真正面から検討し統合しうる時代を得た。この時代背景の下で彼は遂に「社会」の考察へと、新たな時代の課題に応える新たな社会観の生成へと向かうことになる。

では、彼は結局どこに到達したのか。フランス史の流れとともにトクヴィル、デュルケームと追ってきたこの議論の終着点を、ベルクソンとともに以下探ってみることにしよう。

五、社会、人類、愛

『意識試論』では、あくまで経験に即して、ひたすら内省していた。『物質と記憶』ではそこから一步外に出て、身体とその知覚が論じられた。『進化』ではさらに対象は広げられ、生命一般と物質一般が包含された。そして、『進化』から実に二十五年後に出版されたベルクソン最後の主著『宗教と道德の二源泉』(1932 : 以下『二源泉』と略記)では、ついに「社会」が、正面から扱われる。

「誤りは、道徳的な抑圧(*pression*)にせよ道徳的な憧憬(*aspiration*)にせよ、それらが単なる一事實(*un simple fait*)と見做された社会的生(*la vie sociale*)の内部で最終的に説明の付くものだと思ふところにあろう。人は好んで、社会は存在している、よって社会は必然的にその成員に拘束を加える、こうした拘束が義務である、と言う。しかし、社会が存在するためには、まず最初に、個人がその生得的素質の総体をすべて持ち込む、ということが必要ではない。それ故に、社会はそれ自身では説明されないのだ。したがって、社会に由来するものの下を掘り下げて、生(*la vie*)にまで達せねばならない。人間社会は、人類と同様に生の発現でしかないのだから。……もし社会が自己充足的であるならば、それは至高の権威である。しかし、もし社会が生の一限定の一つでしかないならば、生は……特権的な個性に新たな推進力を伝え、こうした個性は社会がさらに前進するのを助けるために再び生の中に浸されるのだということがわかる。ここで生の原理そのもの(*principe même de la vie*)にまで突進しなければならないことは確かである」(Bergson 1932 : 102-103=122-123 : 強調引用者)。

もはや社会とは、その成員を拘束し義務を課すものでは、即ち『規準』でデュルケームがその輪郭を明確に描き出し対象化(客体化、客観化)したような「社会」ではない。そのような意味での社会の自己完結性・自己充足性ははっきりと否定される。「客観的な社会」とは、より根源的な事実である生の一つの「現れ」、生の限定の一つでしかない。このような「社会」は、したがってそれ自身では理解し尽くすことはできない。逆に言えば、デュルケームが試みたように、すべてを「社会」に帰着させる必要はもはやないのだ。

この新たな社会認識を持って、ベルクソンは、この「特権的な個性」とともに、社会の根底である「生の原理そのもの」へと突進する。彼にとってそれは、神秘主義——デュルケームが社会学から完全に排除しようとした神秘主義——への道であった。彼はそれを狂気や病理から明確に区別し、実証科学的に取り扱う。彼は特権的な魂たるカトリック神秘家——聖パウロ、聖テレザ、聖フランチェスコ、そしてジャンヌ・ダルクら——による、外的な知覚による観察は不可能であるが、しかし明晰で相互に一致した内的で直接的な体験の報告・証言を与件としてそこに赴く。そして言う。

「神秘主義の帰着点は、生の顕示する創造的努力との接触の獲得であり、したがって、この努力との部分的合一である。この努力は、神そのものではないにせよ、神のものである。偉大な神秘家とは、その物質性によって種に定められている限界を飛び越え、かくして神的活動を続け、それを発展させる個性のことであろう」(*ibid.* : 233=269)。「こうした魂の持ち主は、社会に一身を捧げるだろう。だが、この場合の社会とは、人間性全体(*l'humanité entière*)の原理であるものへの愛の中で愛せられた人間性全体であろう。……目的(対象 *objet*)は、物質的にはもはや労苦に値しなくなり、道徳的にはあまりにも高い意義を持つようになるだろう。今や生一般への愛着は、個々の物からの離脱に他ならなくなるだろう」(*ibid.* : 225=259 : 強調引用者)。「神秘家たちが神的ということによって意味しているのは……あらゆる想像を超える、創造し愛するという能力であることは明らかである」(*ibid.* : 279=321 : 強調引用者)。

かくしてベルクソンにおいて、変化した歴史状況の中で、社会についての実証科学は、生というある種の超越性に到達した。内的外的に可感的な経験に基づく実証的科学的な手続きによって。即ち、デュルケームの実証科学の拡張によって。と言うよりも、もし歴史

的な制約なくして論理内在的に展開されていたならばデュルケーム社会学自身になっていたであろう可感的な与件に基づく実証科学によって¹⁰。

だがしかし、それにしても、「カトリック神秘主義」である。これでは宗教そのもの、カトリシズムそのものではないのか？ これはもはや信仰ではないのか？ 確かに実証科学から信仰へあと一步のところにいるように見えることは否めない。しかし、仮に万物の存在そのものの理由というような、いわば絶対的超越性にぎりぎりのところにまで接近しているとしても、ベルクソンのこの議論の立ち位置はそこにはないはずだ。何となれば、そこに立脚するのであれば社会をそれとして論ずる必要などなく、文字通りすべてを神の絶対性と解すればよいのだから。また世界の正解はカトリシズムの教えとして既にこの世に存在するのだから。あらためて社会を論じずとも、単にカトリシズムに入信しその立場を語ればよいだけのことだ。しかし、伝記的事実としても、度重なる友人の勧めにもかかわらず、また信頼する神父らを通じてカトリシズムに心からの共感を抱きつつも、ベルクソンは最終的に入信・洗礼を思い留まったのだ¹¹。

つまり、彼の社会論の主眼はむしろ、そのような絶対的神秘性・絶対的超越性ではなく、いわばその一步手前、我々が不可思議にも共に生きる社会を成していることそのものにあったのではなかろうか。その証拠に、彼は神秘主義を議論した直後、具体的な社会のあり方を論ずる。それは民主主義であった。

「人類(l'humanité)は、ずっと後になって初めて民主主義に到達したことがわかる(なぜなら、奴隷制度の上に建設され、こうした根本的不正によって最も大きくまた最も憂慮すべき諸問題から免れていた古代の都市国家は、偽の民主主義だったからである)。実際、民主主義は、あらゆる政治的構想のうち、自然から最もかけ離れたものであり、『閉じた社会』の諸条件を少なくとも志向的に超越する唯一の構想である。それは人間に不可侵の諸権利を賦与する。……それは、自由を宣言し平等を要求する。そして、この敵対した二人の姉妹を……同胞愛(fraternité)をすべての上に置くことによって和解させる。こうした角度から共和主義の標語を考察すれば、前二者[=自由と平等]の間のあれほどしばしば指摘された矛盾は、この第三の観念[=同胞愛]によって止揚されるものであり、同胞愛こそが本質であるとわかるだろう。したがって、民主主義は福音書的本質(essence évangélique)のものであり、愛を原動力としている、と行うことができよう。……民主主義の定式の曖昧さから引き出された反論は、民主主義元来の宗教的性質(caractère originellement religieux)が見落とされたことに由来している。……民主主義は、単に一つの理想である、と言うよりもむしろ、人類の進むべき一つの方角だと見做されねばならない」(ibid. : 299-301=345-347)。

まずもって指摘すべきは、「『閉じた社会』の諸条件を少なくとも志向的に超越する唯一の構想」とある通り、ベルクソンにとって民主主義は、他の政体とは本質的に異なる、ある特殊な社会体制であると考えられていることである。

彼にとってそれは、いわゆる「閉じた社会(société close)」ではない。閉じた社会とは、「他の人々に対しては無関心なその成員たちが、常に攻撃または防衛に備えて、つまり、戦闘態勢をとらざるをえないようになって互いに支え合っているような社会のことである」(ibid. : 283=327)。それは、蟻や蜂の社会に例えられ、家族や国家に象徴される社会である。即ち、有機体としての人間に生得的な存在様式であり、その意味において自然的

であり、本能的である。その広がりには成員の内に限られており、したがって有限を志向し、この与えられた範囲の安定維持を目的とする不動で静的な社会である。そこで人は自発性を欠く「部品」となり、程度の差はあれ「物」と見做される。

しかし民主主義は、ベルクソンにとって、このような「閉じた社会」の超越を志向する唯一の社会体制である。それは「開いた社会(société ouverte)」を志向するものである。

「開いた社会とは、原則として人類全体(l'humanité entière)を包含する社会のことである」(ibid. : 284=328)。それは、人間の有機的自然の超越を目指す、その意味で脱自然的な努力そのもの、一社会の成員という限界を超え、人類という無限に向かって開かれた創造的な運動そのものである。それは、超越性に対して開かれた社会、即ち「超越性を含んだ生の世界の全体」である。

だからこそ彼は言うのだ。「……閉じたもの(le clos)から開いたもの(l'ouvert)への移行が、キリスト教のおかげであったことは、疑わしいとは思えない。こうした移行は、[古代ギリシャのそれのような]純粋哲学によって遂行されえただろうか？……確かに人間のアイデアを超感覚的アイデア(les Idées suprasensibles)の中に含めているプラトンは別として――その考え方からは、すべての人間は同じ本質のものだ、という結論が出てこなかったか。そこから、すべての人々は、人間であるかぎり同等な価値を有し、その本質が共通である以上は同じ基本的権利を持つ、とする思想に至るには、ただの一步でしかなかった。しかし、この一步が超えられなかった。[そのためには]……ギリシャ思想を放棄し、奴隷制度を非とせねばならなかっただろう。偉大なストア派の誰一人として……自由人と奴隷との間の、ローマ市民と野蛮人との間の、垣根を低くすることが可能だとは考えなかった。……諸権利の平等と人格の不可侵性を含む普遍的同胞愛(fraternité universelle)の観念が有効なものとなるためには、キリスト教の到来まで待たねばならなかった」(ibid. : 77-78=94-95 : 強調引用者)。

かくして、ベルクソンにとってもまた、民主主義の基盤を成す人格の平等性という人間的根底は、世俗内に留まるものではない。トクヴィルの民主主義論がそうであったのと同じく、それはある種の超越性に基礎付けられている。この観点からすれば、民主主義は国家の単なるあり方、単なる具体的政体ではない。それは狭義の社会のあり方即ち世俗社会の形態でさえない。それは具体的で現実的な人間たちの生存の様式であるが、同時にそれは社会的連帯ではなく人類的同胞愛であり、超越性に支えられた人類の全体そのもの、人間が人間であるということそのものである。換言すれば、民主主義という人類のあり方は、世俗的な意味での社会に限られるものではなく、超越性を含む「人間全体／世界全体」に属すものである。にもかかわらず、いやこの意味においてこそそれは、現世に生きる人間たちのありうる現実そのものである。

しかし、である。『アメリカのデモクラシー』本論の大半がそうであるように、民主主義論は、神の世界ではなくあくまで人の世界に関する、人々の共存の仕方に関する、その意味においてまったき「社会」を中心的な対象とする議論だ。であるならば、「民主主義元来の宗教的性質」とは、民主主義がカトリシズムの一バージョンであるという意味ではありえない。そうではなく、それは徹頭徹尾世俗的な社会の構成形態と通常考えられる民主主義の中に、実は超越的性質が本質的に備わっているという意味ではなからうか。そしてこの超越的性質とは、同胞愛、即ち我々がなぜか共に同じ人間であり、そのようなもの

として共に生きているという現実そのもののことなのではなかろうか。この深意は、次節で、我々自身の経験とともに再考され明らかにされるであろう。

いずれにせよ、社会概念は拡張された。それは狭義の社会から、即ち物としての社会から、その見失われた外部へと、即ち我々が生きている世界の全体へと膨張を始めた。社会とはもはや、個人に外在し個人を拘束する社会的事実の全体ではなく、またそれがすべてであることに由来する至高の権威をもった抑圧的義務的な統合体でもない。それは「人間性全体の原理であるものへの愛の中で愛せられた人間性全体」、即ち人間性を持つ存在としての人間の統合体であり、しかも拘束・義務による統合ではなく、人間性の原理そのものへの愛において愛し合う存在の全体としての統合である。つまり、「社会的連帯(solidarité sociale)」(ibid. : 56=70)ではなく、「人間的同胞愛(fraternité humaine)」(ibid.)による統合である。「ここでは人は、もはや抑圧にではなく、魅力に屈する」(ibid. : 46=60-61)のだ。

このような人間性は、それが生の原理である以上、生きているという現実である以上、特権的な個性たる神秘家たち、「神の道具」(ibid. : 250-251=289)である彼らに特殊に限られたものではない。ベルクソンは言う。「偉大な神秘家の……言葉が、我々各人の心の内に反響を見出すのは、ただ目を覚ます機会を待っているだけの眠れる神秘家が我々の内部にいるからではないだろうか」(ibid. : 102=122 : 強調引用者)。「もし神秘家たちが唯一不可分の愛の中に人間性全体を包容するために存在していたのでなかったならば、哲学者たち自身にしても、すべての人間はある優れた本質(une essence supérieure)に等しくあずかっているなどという、日常経験とほとんど合致しない原理をこのような確信を持って措定しただろうか」(ibid. : 247-248=285-286 : 強調引用者)。

つまり、日常的には現れ難いがしかし内的経験には反響としてかすかに現れ、その潜在を垣間見させる、まさしく人間たる限り普遍的である本質としての人間性が万人に存しているのだ。と言うよりも、それが人間の定義、人間の「いわれ」なのだ。

しかしこのベルクソンの言う愛は、なお、その意味するところ必ずしも明確ではない。もちろん、それをカトリシズムにおける神の愛と同一視してしまえば、ベルクソン自身による説明がなくとも了解可能ではある。だが、それならばなぜベルクソンはこのような論を展開したのか。『二源泉』についてベルクソンは、カトリック教会との対立を懸念し、事実この書を禁書目録に入れるカトリック側の動きさえあったのだ¹²(『進化』は実際に目録に入れられた)。そうでなくとも、あくまで経験に即してきたベルクソンが、急にそのような絶対的超越性に訴えたとすれば、それはあまりに不自然ではないだろうか？

この疑問は、次節において、これまでの議論のすべてと自分自身の経験とを共に踏まえつつ、我々自身によって答えられるだろう。

第五節 考察——社会、共に生きるということ

一、物と生命、創造的自由、生と死の拡張

「社会」の生成を追って、人間の同類性の根拠を追って、つまりは「共に生きる」ということの根拠を追って、我々はベルクソンとともに「生」と「愛」に至った。

本節では、その先を論じよう。かつてないほどの規模で分解しつつある、我々に課された歴史的現実の中で、我々自身の経験に論の基盤を求めつつ、まずはこの到達点である「生」について、のち「愛」について考えてみよう。

生(生命)とは、何だろう。社会思想史に基づいたこれまでの議論を踏まえて答えれば、それはその非決定性、自発性において単なる「物」、単なる物質と区別される運動であり変化であると言えよう。生命とは、生きるとは、この意味において自由で創造的であることそのものである。

ではこの定義は、我々自身の経験によって裏付けられるだろうか？ ここで自身の経験を反省すると直ちに、通常混同されているが明らかに異なる二種の運動ないし変化があることに気付く。

一つは、その運動(変化)主体から見て外的な要因・力によってもたらされる運動(変化)だ。例えばビリヤードの的球が、手球との衝突によってその位置を変えるということ。この種の運動は、それが必ず外力によってもたらされるという意味において外発的な、いわば反応的な・反射的な変化であり、一言で言えば「適応」と呼べるだろう。

いま一つは、この反対の性質を持つもの、つまり、その運動(変化)の原因・力が、その主体の内部に存在する運動(変化)である。こちらの運動(変化)こそ、生(生命)の本質であることはもはや明らかであろう。この運動は、外力とまったく無関係ということではなく、外からの力に沿うにせよそれに反抗するにせよ、外的環境がどうであれ自分のあり方は自分で＝自発的・内発的に、自らに由って決めるということだ。この種の変化は、内発的な「変容」とでも呼ぶべきものであり、日々我々が意識するとしないとにかかわらず経験していることそのものではなかろうか？ つまり、我々は日々些細なことでも、語の正確な意味で反射的に、つまり物理的に「適応」しているのではなく、程度の差はあれど自ら決めているのではないか？

もちろん習慣化し、もはやいちいち意識にのぼらない選択もあろう。会社や学校に行くかどうかを毎朝熟考して判断しているわけではなかろう。しかしそれでも、機械的に物理法則に従って、ビリヤードの球のように出勤・登校しているわけではないだろう。

だとすれば、このような自発的変容それ自体を、この意味での創造的な自由を生そのものであるとする立場を、ベルクソンとともに、我々自身の日常経験に基づいて支持してもよかろう。そして、このような変容を生として概念規定するのであれば、逆に、先の意味での適応とは、実際のところ「順応」であり、不自由であり、不動性であり、生に相對するものとして死と呼ばれよう。それはまさしく、物質、生きていない単なる「物」のあり方のことである。経験上、岩が自ら飛び上がったりはしないのだから。

さて、これで生一般については差し当たり規定された。我々が「共に生きるということ」の解明即ち「人間社会」の解明に向けられた本稿では、続いて、「人間の意識」「人間の自由」の特質を指摘せねばならない。

ベルクソンの言葉を思い出そう。「意識とはそこでは創造の欲求なのであるから、創造が可能な場合でないと自身に対して意識としては現れない。生命が自動仕掛けに押し込まれている間、意識は眠っている。選択の可能性がよみがえるやいなや、それは目覚める」(Bergson 1907 : 261-262=309)。つまり、我々は自身に対して意識として現れている意識、自分が意識的存在であることを意識している意識、即ち自己意識である。この意識は、

おそらくほとんどすべての他の生物がそうであるような、「自動仕掛けに押し込められた眠った意識」ではない。我々人間は自分が意識であることを認識できる覚醒した意識であり、そのために自己を対象化し自己を創造することが可能となった意識存在、つまり自由な自己存在である。その証左がまさに、「私は……」と日々当たり前のように「自分自身について、(無論言葉で)話し考えられる」という事実であろう。

試しに、言葉を使わずに「思考」しようとしてみるとよい。そこには、思考の名に値するなものもなく、ただ「感じる」だけ、瞬間瞬間の感覚印象が与えられるだけだとわかるだろう。とりわけ、言葉を使わずに「私」「自分」について考えようとしてみるとよい。そこには、「私」も「自分」も無いこと、そのようなものは対象化(objectiver)できない＝考えられないことがわかるだろう。

この反省的思考＝自己意識によって、人間は自らが内発的に変容していることを捉え返すことができる。つまり、我々人間は自らの運命を捉え返すことのできる存在となっている。自らの自由さを反省的に把握しそれさえをも自らコントロールできる存在となっている。この意味で、人間はあまりにも自由なのだ。ついには現実を反する、物理法則にさえ反する＝経験に正面から反する空想さえ、想像＝創造できてしまうほどに。

そして、このような反省的意識、自己意識の存在は、否定し難い内的経験的現実であることに注意して欲しい。これは仮説ではない。先程から繰り返し述べているように、これは各自が日々経験中であり自らの内に確認可能な経験的事実である。もちろん、他者の自己意識の存在は否定可能だ。私の経験の中で他者は徹頭徹尾身体という物質として、外的にしか知覚されない存在として私に現れるのだから。仮にすべての他人に自由意志がなかったとしても、すべての他人がその反応をプログラムされた機械だったとしても、私が日々経験する現実とは、そうでない場合と比べてまったく何も変わらないという事態は十分に考えられる。しかし、自分自身については、「私」についてはそれは無理だ。「私」の内的経験は私の現実の中に物質として知覚される事実として現れるわけではないのだから。この論点の検証は、ここでは差し当たり各自の内的確認に依る他はない。

さて、かくして生とは自発的変容であり、創造的自由のことである。それは有機体の性質ではなく、かえって有機体が生の一様態なのである。生の概念は、日常的な経験と論理に即して、常識的で習慣的な把握からこのように拡張される。そしてこの拡張から論理的必然として、死についても一定の洞察が導かれる。

死とはもはや、単に有機体の生理機能の停止を意味するのではない。それは内発的変容態としての、創造的自由としての生の停止となる。要するに、物となることだ。死とは不動性、非自発性、非創造性、素材・材料性、部品・道具性などを意味するのだ。したがってまた「殺し」とは、単に「生物の有機組織を破壊すること」だけではなく、生物を不自由な不動の物質せしめること、他者を物のように扱うこと、他者と自分を道具せしめたり、自分で考えず人生を投げ出したりすることでもあるのだ。故に生物は、とりわけ高度な自由を持つ人間は、いわば「死なずとも死ぬ」「殺さずとも殺す」ことができるのだ。

したがって例えば「昔より乳幼児死亡率が減ったから／平均寿命が延びたから、今はより幸せな社会である」とは言いえない。現代社会の方がかつてより「死が少ない」とは直ちには言いえないのだ。むしろ、我々の社会にはかつてとは違った形の「死」が蔓延しているのではないだろうか？ だからこそ、戦火もなく物(商品)は溢れた現代日本で皆これほ

どの不満・不安・不幸を感じているのではないだろうか？ まただからこそ例えば、級友に「シカト」される生徒は、たとえ身体的な傷は皆無であっても、時に自殺に至るほどの「傷」を受けるのではないだろうか？ 要するに他者を無視するということは、自由で創造的な他者を——その存在のあり方の現実を否定して——物質として扱うことであり、その限りにおいてそれは「殺人行為」だからではないだろうか¹³？

さて、以上のすべての意味において、人が生きるということは、反省的意識を持ち自発的で創造的な自由な変容状態であることだとまとめられる。では、人間が「共に生きる」とはどういうことなのか、つまり社会とは何か？ 我々が最初に掲げたこの根底的な問いに、いよいよ取り組んでみよう。

二、賭けであり他者の創造である愛、相互創造としての愛し合う社会

ここまですべての我々の議論の歩みを踏まえて、人間社会についての、即ち他者の存する世界についての論を進めるにあたり、まずもって確認せねばならないのは、人間を外的可感性に基づいて定義することの徹底的な不可能性である。

第二節から第四節で追って見た通り、社会的で世俗的な人間とは歴史的に要請され生成された概念であり、客観的で外的な現実と相即しているわけではない。さらに、本節での議論を踏まえれば、即ち生命とは創造的で自発的な自由であり人間の特質が反省的な自由意識であることを踏まえれば、もはや人間の人間性とはそれ自身として外的に観察可能な「物」ではありえないことを主張せねばならないだろう。先にも述べた通り、他者は私の経験の中で身体という外的にのみ知覚可能な物質としてしか現れえず、この身体がどこまで行っても物質、内面を持たないプログラムされた機械であったとしても、経験と齟齬はきたさない。つまり、私に現れる人間の形態・外面はせいぜいのところ人間性の手掛かり、しかも極めて不十分な手掛かりであって、存在者の外的形態はその存在者が人間であるか否かの判断の根拠とはなりようがないのだ。なぜならば、既に論じた通り人間が人間たりうるのは、その創造的な自由に、自発的変容に、反省的な自己意識に、その限りにおいてそれ自身外的には知覚不能で不可見なものにあるのだから。故に、通念に反して、人間の人間性はその有機的生理には基盤を持っていないこととなる。我々人間が有機的生物であることは、やはり、我々の生の一条件でしかないのだ。

同じことをより包括的に表現するとすれば、我々が互いに同じ人間であることは世俗社会内の経験では最終的に根拠付けられない、ということだろう。二月革命を経る以前のトクヴィルがそうであったように、後年のデュルケームが暗黙の内に気付いていたように、人間は *chose* として、自然物として、客体として、人間であるわけではないのだ。そしてこのことは、生物種としての共通性という自然にあってさえそうなのだ。「人類」「人間」はまったく歴史的で社会的な構成概念である。人間の人間性は物質的現実としての *nature* (自然＝本性)にはない。この意味で、我々が共に人間であるということは、常識に反し、自明なことではなく、逆に極めて不安定な「事実」なのだと言いえよう。

だがしかし、まさしく否定し難い日常経験として、我々は毎日ごく当たり前に、人間とそうでないものを見分け対応しているのではないか？ これはまったくの錯誤なのだろうか？ しかしそう考えることはまさしく直接経験を否定するという現実離れの誤りを犯す

ことになる。では、この「自明な」認識判断は何に負っているのか。我々は人と接する時、その根底において何を経験しているのか？

それは、トクヴィル、デュルケーム、ベルクソンとともに追ってきた我々が最後に到達した、「愛」である。

詳細な説明が必要だろう。

まず、ここで言う愛とは、いささかも「感情」ではない。愛(amour)と愛情(affection)は峻別せねばならない。愛情とは特定の限定された対象に対するコミットメント、つまり執着(attachement)の一つである。「何が何でもこの人じゃなきゃダメだ」とか「私だけを永遠に愛して欲しい」とかいったことだ。それは、これらの例が端的に示している通り、限定であり、固着であり、不動性であり、不自由であり、したがって我々の観点から見ればはっきりと死につながっている。

対してここで言うところの愛とは、好悪ではなく自発的変容という否定し難い事実の承認のことである。自分を愛するとは、自分が自由で創造的な、常に内発的に変化する存在であるという現実を、明らかな意志を持って受け入れることだ。そして、人を愛するとは、ある存在の中に反省的で内発的な変容としての生を、そしてこの意味における自由を見て取ることだ。これを人格の尊重と言ってもよかろうし、ある水準では人権の尊重と言ってもよかろう。現代の日常語の中では「配慮」がこれに最も近い意味を持つだろう。隣人を愛するとは、他者もまた自由な存在であるということを、他者もまた生きているということを知覚し承認し尊重することである。

他者がそのような存在であること、つまり他者もまた自己意識を持つ存在として人間であることはしかし――常識に反する重要な事実だ、何度でも繰り返そう――外的にも内的にも可感的には確認不能・根拠付け不能だ。可感的世界において他者は、外的には身体という物質として私に現れ、内的には直接には何も与えられないのだから。他人の心はそのものとして私の内面に与えられていない。唯一私の内の私の持続・私の自発性・私の自由だけが、私が可感的に経験できる人間的生である。他者が、私が自分の中に直観しているのと同じ生命であるかどうかは、可感的にはわからない。ましてや他人の気持ちなど原理的にわかりようがないのだ。わかったと思っても、それは期待や推定でしかありえない。

そうである以上、この尊重、この配慮、他者に対するこの愛は、一つの「飛躍」とならざるをえない。それは理性による論理的な演繹ではない。他者も自分と同じく人間であると承認することは、なんら経験に基づいた合理的な認識でも判断でもない。実のところそれは、一つの決断、一つのまったく「賭け」なのだ。この限りにおいて他者への愛は、またしたがって我々が共に生き社会を成していることは、外的内的経験に根拠付けられていないという意味で、まったく非自然的、非物質的であり、非合理的であり、この意味で、人間社会は可感性を超え超越的であらざるをえないのだ。

しかるに、自分の愛は否定し難き経験的事実である。それは、自由意志の経験そのものの確認であり、自らの自由の直接的覚知であり、内発的変容としての生の無媒介の覚知である。要するに、自分が生きているということと同義である。自分が生きているということを、経験に即して、いかに疑いえるようか。

いや、率直に言ってしまう。一つの賭けであるところの他者への愛、一つの決断である愛、反省的で自由な存在としての他者の無根拠で非論理的な承認であるところの愛とは、

むしろそのようなものとしての他者の「創造」なのだ。経験に即せば、そのような他者、「私」の内面に無媒介に覚知される「人間性を備えた他者」は、経験に対しては露ほども現れないのだから。そうである以上、厳密に言えば、私が他者を人間として扱い他者の心を察し理解しようとする時、他者の可感的外見や身体運動をもって他者の人間性を「推定」しているとさえ言えないのだ。その「推定されるなにか」が存在する保証など、それどころかわずかな根拠さえ、外的に可感的な世界の経験の中には、世俗世界の経験の中には、どこにも存在しないのだから。それは実際のところむしろ「存在して欲しい・存在するはずだ」との「期待」に過ぎない。しかしこの「期待」は、我々の日常的な生の中でほとんど無条件の確信を持って感じられている。それはつまり、我々は生きているというこの否定し難い経験的事態を自発的変化＝自由＝創造性＝生命と捉えるのであれば、そのようなものとして私が他者を日々創り上げているということなのではなかろうか？ 他者が他者であると、他者も生きた人間であると否定し難く見えることそれ自体が私という生の創造性の発露であり、またそのことによってこそまさしく他者が自由な存在として創造されているのではないか？ そしてわれわれは相互にこの創造行為をし合っているのではないのか？ そしてこの相互創造する存在の全体が人類なのではないのか？ 人間社会の定義はここにあるのではないのか？ まさしくこのように理解された社会こそ、「偉大な神秘家が一身を捧げる」社会、「人間性全体の原理であるものへの愛の中で愛せられた人間性全体」としての社会であり、その中では「目的(対象 objet)は、物質的にはもはや労苦に値しなくなり、道徳的にはあまりにも高い意義を持つようになる」、「生一般への愛着は、個々の物からの離脱に他ならなくなる」、いわば愛着が愛へと転ずる、そのような社会なのではないだろうか？

事実、この社会観＝人間観はごくごく日常的な経験に正確に合致する。例えば、大通りの反対側を歩き過ぎる見知らぬ、人の形をした物質(身体)を、話しかければ反応する他者であると――確認したこともなく、原理的に確認のしようもないのに――当たり前のようにそう考え社会生活を営み特に矛盾を生じていないのは、目にした対象物を、人の形をした物質を、他者であると私が感知することによって人として創り上げているからなのだ。そのような特定の対象物が、推定や期待によるのではない真の意識主体であると言いうる経験的で合理的な根拠など、どこにもないのだ。それが我々の日常生活の実際なのだ。

このような人間と社会の理解に対して、次のような「経験に即した」反論はありえよう。即ち、「他人が私の期待するように反応しないという事実こそ、私が創造するまでもなく彼らが自立的に自由な存在であることの証拠ではないのか？」しかるに、他者の可感的な言動がその自由意志の現れと捉えうるのは、その経験に先立って「他人には自由意志があるはずだ」と信じていることが必要だ。そもそも他者に自由意志があるかどうかかわからないという、「信仰」以前の経験に即すとすれば、そうした可感的言動は必ずしも他者の自由意志の存在のしるしとは現れない。それは他者というコンピュータプログラムの複雑さのしるしとして現れても何ら経験を裏切らないだろう。一言で言って、われわれが他者の自由意志の存在の証拠と信じている「他者の気まぐれさ」は、厳密には一つの可能な「解釈」に過ぎないのだ。したがってそれは証拠・根拠にはなりえない。さもないと、われわれの見る夢の中の登場人物に、夢を見ている私とはまったく別個の、それ自身の自由意志を、したがってそれ自身の独立した命を認めることになるだろう。夢の中の他者も、

夢の外の他者同様、自分の思う通りには動かないのだから。

また逆に、他者の意識そのものが私の経験に現れない以上、あらゆる他の人間(の形をした)存在は実は意識主体ではないという事態、即ち独我論・唯我論は成り立ちうる。しかし、これらの論は、知性的な分析の結果として現れうるとしても、我々に直接に(分析以前に)与えられている生の経験に現れるとは到底思われぬ。実際、各自の心と経験に問うて欲しい。各自の直接的経験を裏切らずに、そこから直観的に得られる分析以前の事実を裏切らずに、独我論を支持することができるだろうか？ 概念の論理的構築としては、言葉の上では、世界に存在する意識主体はただ私のみとの仮定は立てられよう。しかし、それらはその主張者の心の真実に本当に合致しうるだろうか？ 他者が人間と見分けのつかないアンドロイドである可能性を論理的には否定できないとしても、本当にそのように心の奥底から自然に感じられるだろうか？

結局、この意味では、「他者に心があるのか」という問題設定が、「他者は、私を離れて、それ自身として自由意志を持つ存在なのか否か」という問題設定自体が、現実には即していないのだ。創造的な＝生きている＝自由な存在としての「私」の創造行為なくして「他者の心」はありえない。私が自由に生きることによって他者の心を創り、またおそらく同様に他者によって「私」が創られているのだ。

この愛という創造は、先に確認した人間の反省的意識性が前提となる。と言うのも「私」を表象可能な意識、自分自身を対象化可能な意識であるが故に、社会的道徳的行為の決断をおこないえ、「他者を愛するという決断」も可能となるのだから。この意味で愛は「自然に湧き出る」ものでも「盲目的な」ものでもないのだ。

そしてこの愛、即ち他者の自由に向けられた私の自由なまなざしこそ、生物としての生である「生存のための生(*la vie pour survivre*)」からは質的に区別され、かつ、デュルケームによって縮小されたその範囲をより現実には即して、しかしあくまで経験に基づいて、「信仰」には至らない範囲に再拡張された意味において「社会的生(*la vie sociale*)」と呼ぶべきものであろう。それは、「群れ」としての「閉じた社会性」ではなく、「自由な意識諸主体の社交体」としての「開いた社会性」であろう。

なお、このような愛の規定が、本来の愛なるもののすべてではなかろう。相互創造の網としての人間社会＝人類の背後には、もしかすると世界のそもそもの創造主、一切の初めの造物主としてのなにものかが控えているのかもしれない¹⁴。それは本稿で展開された議論からでは否定できない。しかし、経験可能な世俗社会の範囲内では少なくとも、社会的現実にはむしろ自由意志を持つ存在の絶えざる相互創造として現れていることもまた、我々自身の日々の経験に照らし合わせれば否定できないのではないか？ ただ、世俗的経験の範囲内ではこの対象の被創造性の根拠は見出されないが故に、他者に対するこのような愛は、論理的な演繹を超えた「飛躍」、「賭け」となるのだ。そしてこの「賭け」は、まさに人間の人間性が物質性に負うものではないが故に現実におこなわれる。なぜなら、人間が不変不動の物質に還元されえないがためにその固定された定義はありえず、この世界のものもの、そのもの自身では、即ち創造されなければ、「賭け」られなければ、人間ではありえないのだから。人間概念は、歴史の中でたゆたう生の産物なのだから。そしてこの「賭け」の別名こそ、「信頼」であろう。

したがって、自由で人間的な――もはやこの二つの形容詞は同義だが――社会を構築し

維持するには、他者をそのように創造せねばならないし、自らもそのようなものとして絶えず他者によって創造されねばならないだろう。でなければ、社会的な生を生きる私は維持できない。ここで言う維持とは、不動・不変化のことではなく、不断の創造のことなのだから。一体、世界中のすべての人に物扱いされて、それでもなおかつ私は自由意志を持つ存在であると自分自身を認識できるだろうか？ この創造を怠ったり破壊したりする結果は――様々な水準と様々な様態での――死なのだ。

ここで、前節末のあの疑問に答えられる。ベルクソンの言う愛は、カトリシズムの完全な超越性としての神の愛と同一のものではない。それは生命の、人間自身による相互的な創造的行為であり、超越的な神性を前提とする必要はないのだ。

これが拡張された意味における、全面的に展開された意味における、世俗的で可感的で経験的な人間社会＝人類の定義なのだ。

三、人間的超越性

このような愛の解釈は、いわばベルクソンが触れた愛の人間主義的解釈、脱カトリック的、ある意味で非超越的解釈であり、ベルクソンのみの解釈としては行き過ぎだと言われるだろう。確かに今日の目で見れば、例えば『二源泉』後半など、科学・学問から逸脱し、宗教(カトリシズム)への一線を越えてしまったようにも思われる。そして確かに私の観点から見ても、「神秘主義」という誤解を招きやすい語の使用――神秘主義というものの長い歴史を振り返れば必ずしも不適切な使用法ではないのだが――もあり、信仰の領域へと密やかに逸脱してしまっている感がないわけでもない。確かに、先にも述べた通り、神的絶対的超越性の何らかの意味での存在を真っ向から否定はできない。しかし、ベルクソンが彼自身の方法を堅持しあくまで経験に沿うならば、そのような「社会のすべてを外側から包み込む」超越性を前提とせずとも、相互創造の網として社会を概念化することは可能であり、経験世界の地平線を踏み越えてしまう前にそうすべきだったろう。

しかし、これらのことを認めてなお、遂に洗礼を受けなかった彼の社会理論の構成と可能性は、あくまで経験に即した人間主義的な領域にぎりぎりのところで踏み留まっているように思われる。むしろ、だからこそ、他者の創造の網として、超越神を前提とせずとも描き出せる新たな社会概念を、彼の議論の中から引き出せるのだ。確かに、この社会概念は、共和制とカトリシズムの蜜月という背景史の中で、ベルクソン自身によっては明確な概念化はされなかった。彼はその必要を感じない歴史の中にいた。しかし、今日我々はその必要を感じ、それに名前を付けることができる。それは、神的超越性とは区別される、いわば「人間的超越性」の領域としての社会である。

「社会」、我々が共に人間である根拠であり、社会的生を営む現場。それは神的超越性に支えられざるをえないように長らく考えられてきた。確かにそれは、物質的可感性という意味での世俗性の水準では支えられないようだ。しかし他方で、我々が生きているという事実は意識内的に経験的に確証できる以上、少なくともこの超越性は一切の世俗性と完全に切り離されたまさしく神的超越性ではなくともよいはずだ(「神秘(主義)」の語は神的超越性に対し限定して使用されるべきであろう)。ならば、外的な物質的証拠はなくとも内的な経験的根拠に基づいて、神的超越性と物的世俗性の間に、我々がまさしく人間と

しての社会的生を実際に営んでいる自立した領域の存在を、「人間的超越性」ないしは「人格的超越性」とでも呼ぶべき領域の存在を認めることができるのではないだろうか？そしてこの領域に、我々が社会的生を営む存在一般として即ち人間的人格一般として互いに同類であり平等であることの根拠を措定できるのではなかろうか？日々現に我々が互いに創造し合い成している愛の領域に。

この領域こそあの領域、あの場所、あの世界ではなかろうか？ トクヴィルが打ちのめされた人間存在の問題の領域、即ち「この世の境界線を超えた、しかし確実な神的来世には至らない、その間にある理解し難い闇」、「習俗」の世界、「知的道徳的世界」。そして世俗宗教としてのフランス革命が目指したところ。さらにドレフュス事件に際してデュルケームが模索した「超越と世俗とのどちらでもない、その『あいだ』のどこか」。

またこの新たな超越性こそ、デュルケームがトーテミズム研究で模索しほのかに見出し、ベルクソンが到達し全面的に展開した「生の原理」の内実なのではなかろうか？さらにトクヴィルが、またデュルケームが求めた「我々が共に等しく人間的人格であることを保証する権威」さえも、この生の原理に、とどのつまり我々が創造的な自由な行為としてお互いを人格として日々創造し合いながら、この意味において愛の中で愛し合いながら生きている、と言うより人間としてはそう生きざるをえないという事実そのものに見出しうるのではないだろうか？即ちこの意味において「世界に内在し、無数の雑多な物の中に拡散している、名も歴史もない非人格的な神」、いわば非超越神である生の原理に。

そしてこの領域でこそ、先に見たベルクソンの予見は現実化されるだろう。ここでこそ、「私たちの中で人間性が拡大され、人間性が人間性を超えるに至る」のだ。我々が世俗的な人間であると同時にその人間性を超える存在であること、我々が相互に創造し合うというまさにこの意味において事実人間性を生きていることが、ここでこそ、根拠付けられ保証されるのだから。

そしてまたこの意味においてこそ、かつてトクヴィルが見出した「人間の一人一人が生まれながらにして自由に対して持っている平等な権利」は社会の中で確保されるだろう。トクヴィルにおいてそれは、カトリシズムの神的超越性に全面的に負うものであった。しかし、デュルケーム社会学とその時代を経てベルクソンとともに我々が辿り着いたこの自由は、拡張された意味において可感的な経験的現実なのである。それはむしろ人間的超越性に負うものとして捉えられるのではなかろうか。

人間的超越性は、一方で、自分の自由については意識に直接与えられているが故に確実に経験可能である点で、また(他者の身体を含む)物質世界に対し外的知覚によってのみ接する点で、確かに世俗性を持つ。しかし他方これは、自由な存在としての他者については経験的な確認が一切不能である点で、それは賭けであり愛でしかありえない点で、超越性を持つ。これまでの議論から、この二重性において我々は人間として現に生きていることが、これこそが人間に与えられた生の現実そのものなのだということが、理解されよう。

であるが故にまた、この人間的超越性の領域＝相互創造としての社会と人間(人類)概念の措定は、我々が生きる社会をなんとか世俗内で完結させようというデュルケームの努力をやりあるものにできる。彼が神秘主義や形而上学をあれほど排除したのは、一方では正しかった。それらが神的超越性の領域を指している限り。ただ、彼はそこに人間的超越性の領域をも区別なく含めてしまった。そのため人間社会が物として現れざるをえず、生の

現実から乖離してしまった。しかし、後のトーテミズム研究において実際のところ彼自身そこに踏み込んでいたこの人間的超越性の領域を確保しさえすれば、そしてそこは経験の範囲内であり拡張された意味において可感的であり、この意味で拡張された世俗の範囲内であると認めさえすれば、彼の社会学は論理的にも経験的にも実証的に完結するだろう。

結局のところ、この人間的超越性の領域としての社会の中でこそ我々は、超越神でもなければ物でもなく、まさに人間として生きているのだ。神と物質の間には、神学と物理学の間には間隙があり、そこで我々は実際に共に自由に生きているのではなかろうか。

かくして、我々が自由な存在であり、そのような存在として相互に創造しているという経験的事実、この事実に立脚して我々は生の現実を回復しうるだろう。共に生きるという事態は、まさしくこの「愛」という「価値＝事実判断」を意味しており、一旦この経験的現実を再認識し回復することができれば、これを基盤として我々が共に生きる社会という概念を再構築できるだろう。次節では、この点を、我々自身の直近の現実と照らし合わせて検証しつつ、現代社会問題および現代社会科学を対象として考えてみよう。

第六節 まとめと展望

一、現代社会と普遍性——否定し難き事実としての「自由たる生／生たる自由」

本稿冒頭で示した通り、我々の目には、現代社会が分解中であるように映っている。そしてこの「分解」は、何が事実であり何が真実なのかがわからなくなっていること、つまり「本当のこと」が見失われていることに根源的には起因しているように思われる。

現実をこのように捉えた時、前節までに導き出してきた新たな論理は、人間社会の新たな基盤たりうるものだろうか？ これこそが問題である。

人間社会はこれまで善悪の根拠をもっぱら宗教に、厳密に言えば神的超越性に求めてきた。しかし、二十一世紀現代社会に生きる我々は、自身の経験に即さない「信仰」を受け入れることはもはや困難だ。といってこの善悪の根拠を見失った社会は、今日我々の眼前にある通り、自らを維持できない。社会性が直接的な外的経験に支えられないもの＝他者の自由の承認＝愛に立脚している以上、我々が我々の生の物質性(実際にはそれは生の性質ではなく生の環境・条件でしかないのだが)を過度に強調したり、またはそちらにしか目を向けなくなったりすれば、あっと言う間に社会概念はその依って立つ現実を失い＝社会は崩壊し、社会学・社会科学は有効性を失うのだ。そして我々は殺し合いを続けるのだ——それが「合理的」なのだと自らに言い訳しながら。

別言すれば、人が生きる世界としての社会は、それが制度ないし機械的で「合理的な」システムとして把握された瞬間にそれ自身の意味を失うのだとも言える。この瞬間に社会は物となるのだ。それは創造しもされもしない、愛し愛されもしない「物」となるのだ。したがってまた原理的にその中では我々は「生きる」ことはできなくなる。物質と、物化された社会は、それ自身としてはそうでなくてもよいもの・かりそめのものであらざるをえず、その中での個人の決断・選択は、どちらでもよいもの・根源的に無意味なものにしかかなりようがない。人が死のうが生きようが、取り立てて差異のない社会にしかかなりようがない。もともと人はその中では「生きて」いないのだから。しかしこのような社会把握

はやはり、経験的事実に反する。死と生は同じではない。

故に、我々に今必要なのは、信じるのではなく経験的に確認できる事実であり、この事実が含む善悪の根拠なのだ。

確かに、神的超越性の存在を否定はできない。しかし、我々の生きる日常社会を考える時、一足飛びに神性(と呼ぼうが靈性と呼ぼうが何と呼ぼうが要するに)、絶対的超越性を奉ずるのではなく、まずは相互創造としての愛の水準を考慮できるのではないか。民主主義を人間社会の現実的かつ本質的な姿と描くならば、「特権的な個性」の特殊な経験にその根拠を求める前に、日常我々が日々確認できる経験の水準で、即ち相互創造の水準で人間社会を描き出すことができるのではないか。そしてここに、現実には依拠する自由な公共空間としての、共に生きるという自由の場としての社会を基礎付けられるのではないか？

実際、人間的超越性によるこの社会観に立ち戻れば、社会的生の領域においてはいかなる経験にとってもその範囲外にあるような超越性を仮定する必要はなくなる。「他者を愛する血の通った暖かい人の周りに、同じような人々が集まる」「自己愛的(narcissique)で氷のように冷たい人の周りに、同じような人々が集まる」といった、日常ありふれているがなぜか説明が付けられないような事態も、ごくごく当然のものとして解されよう。結局、互いにそのように造り合っているのだから。こう解すれば、超越神によるあらかじめの設定や、ましていわゆる「前世の因縁」などは想定する必要が失われるだろう。

またいくつかの論争的で根本的な現代社会問題に対する、場当たりのではない判断、権力関係に左右されない判断、即ち原理的で事実には立脚した判断も可能となるだろう。例えば、人身売買や臓器売買、援助交際など、人や人体を商品化することが悪なのは、それが人を物として扱うから、その意味で人を殺しているからであると根拠付けられるだろう。

もちろん、この自由(生、愛)に基づく他者創造としての社会関係構築は、必ずしも「平和的な」ものばかりではない。それは、各人の自立を求めそのような存在の共存を認める一方で、依存や執着を排する。人が現実には自由な存在としてあるということは、実際にはむしろ外的環境に対する絶えざる抵抗運動であろう。それは単に物質的環境に対しての抵抗のみならず、諸制度に対しても、自らの身体に対しても、さらに「他者を装った死者」に対しての闘いでもありえよう(故に「死んでいないだけ＝有機的身体が生理機能を止めていないだけ、まだまだ大丈夫」といった認識で苦境を耐え忍び続けてはいけないのだ。それは別の形で殺されているだけなのかもしれないのだから)。

したがってまたこの愛は、他人に「優しい」とは限らない。他人を好きになる必要はここではない。他人を自由な生きた存在として嫌うことも十分に可能だ。ただ、拡張された意味において他者を殺すということが、現実そのものの破壊であるが故に否定されるだけだ。「生きる人は物ではない」というのが現実的な生の経験なのだから。

一般に人間の身体の動きは、爆風に吹き飛ばされるなどといった明らかな外的物理力によるものを除きすべて「行為(行動)」であると、即ち程度の差はあれ自発的な意志に起因する動きであると解されている。しかし、我々が手にした認識に従えば、この理解は正確なものではない。通常「行為」であると自他に解されている動きには、自発的なものとそうでないものがあるのだ。自由なものとそうでないものがあるのだ。即ち、創造的であり非決定的な真正の行為と、非創造的で実際には物質の動きとして決定済みの動きがあるのだ。つまり、生へ向かう「行為」と、死へと物へと向かう「作動」とが。例えば、無条

件・無目的でそれ自身が(快樂ではなく)喜びである子どもの遊びと、組織の規則に無反省にまたは報酬や制裁によって条件付けられて従う「生活」とが。また、物質的素材を説き伏せつつ内的精神を他の何かのためではなくそれ自身において表現する各種の芸術活動と、様々な物質的利益または対象に対する憎悪という執着に由来する戦争とが。

要するに、「自由意志」であると通常考えられているものも、そのすべてが自由な意志であるわけではないのだ。創造的な意志のみが自由意志と呼ぶべきものであり、思考を放棄した・破壊的な・死滅的な意志は、実は「自由な」意志ではないのだ。

さらにまた、この理解に従えば、本性において自由でない「自我」、自由でない「私」、自由でない「世界」などありえない。なぜなら、それは「死である生」というまったくの矛盾、まったくの非現実を意味しているのだから。

自由とはあらゆる欲求の承認を意味するのではないこともここから導かれる。例えば、殺したいという欲求を認めることは自由を尊重するとは言えない。なぜなら自由とは創造のこと、自由な行為とは創造的な行為、即ち生への努力であり、殺しのように死へと向かう行為は自由な行為ではないのだ。

自由で創造的な存在としての人間の範疇は本質的に動的である。それは経験に基盤を持ちつつも、不動の物質にその基盤を置いていない。これこそ、我々がずっと追ってきたように(社会的な)人間概念が不安定であることの、根底的な理由だろう。

かくして、これまでの議論を踏まえれば、人間的・社会的生そのものである自由な相互創造性＝愛の中に、「殺すなかれ」を生の事実として確定し、社会認識の基盤に置きうる新たな認識枠組を構築する可能性が認められないだろうか？ この現代社会、即ち命を急激かつ大規模に減少させ続けている我々の生き方の中では、ことさらに。

つまりはこういうことだ。以上の意味において、社会を成すとは、共に生きるとは、通常思われているよりもずっと、本質的に自由な行為である。だからこそ自由主義者トクヴィルは次の言葉を残したのだ。「あらゆる時代において、若干の人々の心を非常に強く自由に愛着させたもの、それは、自由の物質的恩恵とは関係なく、自由の魅力それ自身、自由の固有の魅力である」(Tocqueville 1856 : 217=290 : 強調引用者)¹⁵。

ならばこの社会的生に立ち返り、不変不動のなにものかによってではなく内発的変容それ自体によって定義されるあらゆる「人間」の共通性を基盤として、公共空間を再構築できないだろうか？ この社会的生を、創造的に変容するが故に多様性を必然的に包含する基盤として、世界の良識を回復できないだろうか？ それができれば、少なくとも「正義の名の下に堂々と殺し合う」という悲惨な世界の現状を、主義や思想ではなく事実として、否定できるだろう。自由の認識とは「殺すなかれ」を、そして「殺さるるなかれ」を、事実・現実に即した形で認識することなのだから¹⁶。

二、「生の社会学」構築に向けて――事実判断と価値判断

さて、ついに第一節で掲げたもう一つの主たる問い、即ち現代社会科学における認識の問題、即ち社会を対象とする科学における事実判断と価値判断の問題を取り扱う準備が整った。この根源的で包括的な問いに対して十全なる解答など望むべくもないが、それでもなお次代の社会学への展望を求めて格闘してみよう。

内発的変容＝自由の覚知・承認が、自身に対して向けられた時、それは事実判断として現れるだろう。即ち、自分が生き、それを意識していることの確認となるだろう。他方、この同じ覚知・承認が他者(他我)に向けられた時、上述の通りそれは、賭けとして、期待として、愛として、したがってある種の価値判断として現れるだろう。即ち、現れとしては物質的で世俗的な自分以外の存在が、自らと同じく自由意志を持つ存在であり創造的な生を営むものである「べきだ」との判断とならざるをえない。

前節で見た通り「この賭けである愛」は、他我に向けられた自我の行為規範——他者の自由を、したがって生を尊重せよ、殺すなかれ、隣人を愛せよ *etc.*——として社会性の基盤を成す。この愛は、その上で初めて、家族的情緒的な愛着が、恋愛が、ビジネス上の契約が、政治的権力闘争が——ゲマインシャフトもゲゼルシャフトも、即ちあらゆる「社会」と「社会関係」が——可能なものとなる、そのような社会性の基層、地盤である。

しかしこの水準での事実判断と価値判断は、内発的変容としての人間意識という一つの事実の二つの「現れ」でしかない。両者は同じものの発露でしかない。それらは共に自由であり創造行為であり、一口で言って生そのものである。ただ世俗世界内で向けられる視線の対象が異なっているだけだ。もしかすると何らかの超越的水準でこの二つはその純粋な形として一つのものとしてのみ現れるのかもしれない。しかし、他者の身体が自発的な変容性を持たない「物質」によって構成され、「物」としてのみ他者が知覚される以上、社会科学がその領分とする経験的世界では、他人が私と同じく自由な反省的意識という不可見な本質を持つ「人間」であるかどうかは根拠付けられない。他人の気まぐれな言動は、アンドロイドの気まぐれを装ったプログラムと区別が付けられない。世俗的な水準では、他者の自由をそのものとして知覚できない以上、自由たる生は二つの異なった現れ、即ち一つは「である」、一つは「べき」として、一つは事実として、一つは価値として、現れ出ざるをえないのだ。しかしこれらは同じものである。ここで自由な行為とは、ひたすら意識の生の事実の反省的な覚知であり、他者に対しても同様に事実を認めようとする「まなざし」である。ただ、自分自身の自由と異なり、少なくとも世俗世界内・可感的世界内ではこの事実が原理的に根拠付け不能であるために、直接的確定的な根拠を見出せないが故に、価値判断とならざるをえないのだ。そして、この他者に向けられた覚知・承認が他者と同類としての自分に返ってきた時、それは事実判断であり価値判断となる。それは人間性一般に対する、常に創造される事実としての愛である。

このような愛＝自由による社会の、共に生きるということの基礎付けは、これまで社会哲学において幾度も議論されてきた、相互主観性の(狭い意味での)認識論的基礎付けとして捉えられてはなるまい。なぜなら、ここでは、単に知性的な判断、認識論的な判断、即ち事実の判断にかかわるのみならず、それが他者のあり方に対する価値的な要請としても現れているからだ——ただ、その要請は自分自身の内的な直接経験に裏付けられ、他者に対しては、いわば「常なる創造的事実」として、価値的に現れざるをえないのだ。

逆にもし、このような理念、自由・創造としての人間性の承認・愛という理念を「事実」に基礎付けられない単なる価値・イデオロギーである」と切って捨てるならば、それはとりもなおさず我々が「生きている」という事実を否定することになる。しかしそれは、直接経験に反する。

だからこそ、(拡張された意味での)「死」を肯定しないのであれば、この生の事実を承

認するしかなかろう。そして、もし社会学が経験科学でありたければ、生の方向に向くしかなかろう。なぜなら、経験に、事実即した世俗科学の立場では、生の外側は経験外であり、この意味においてこの科学にとっては、生の外部に現実はいったく何もないのだから。論ずべきものも、科学自体も、人も、社会も、何も(無論、社会学が経験を超えてもよいと言うのであれば——例えば死後の生を唱えるのであれば——話は違ってくるが)。

したがって、社会科学が、真の意味での実証主義、経験に立脚する「経験科学」を標榜するのであれば、我々が生きているということそれ自体を「経験に与えられていない」と否定しない限り、このような生たる自由に立脚せざるをえないのではなかろうか？ 我々が生きていることを、どうしたら経験の埒外に置けると言うのか？

ここで我々は、この事実判断であり価値判断である「自由」を基盤とした「生の社会学」の構想を提起したい。それは、我々が共に人間であるということの認識論的肯定であると同時に、社会的行為を導く価値的な肯定である。

そもそも、社会学が対象とする「社会とは何か？」我々は通常「社会」を思い浮かべる際、誤って社会「制度」を思い浮かべている。それも我々が生き延びるための必要悪として。そしてこの場合の「社会」とは、科学の名の下に物理法則に類似させた(反作用としてのサンクションを伴う)規範(法律)や機械から類推した体系・システムだ。しかし、実際はむしろこのような慣れ親しんだ思考の型こそが、自由を、したがって現実を失う死への道なのだ。

現に我々が手にしている社会科学の中では、我々が生きていること自体が方法論的に否定されてしまっている。その結果見えてきているのは、現実離れした人間と社会の姿だ。と言うのもそれは、本質的に非決定である社会的生の現実を、概念「装置」や統計データで測ろうとするからだ。人間の行為は、「科学的な」社会科学が前提とするような規則性や斉一性を持つ「物」では原理的にないにもかかわらず。人々は磁石に引きつけられる砂鉄ではないにもかかわらず。仮に、(近似的にせよ)そう見えるとすれば、それはその人々が、その社会が、死んで／殺されているからだ——しばしばそのように認識することそれ自体によって。これを実証科学の名の下に肯定することはできない。それは現実では、現に生きる我々の姿ではないのだから。

そしてこのような社会科学においては、殺し合いの是非は「価値判断」として科学的考察の埒外とされる。しかしそれは「諸物の社会学」であり、そのような社会学は、我々の生を不動性へと、非事実・非現実へと、死へと導いているように思われる。実際、既存の社会科学は、悲惨な世界の状態を解決どころか改善さえできていない。

これに対して我々が提唱する生の社会学は、一切の社会諸現象を、社会「制度」や「システム」や「規範体系」としてではなく、社会「状態」として把握する。社会諸現象は、それが自由で創造的な人間社会の現象である以上、ある一定の「状態」でしか原理的現実的にありえないのだから。

これまで、いわゆる「社会変動」の把握を目指した社会学は、社会を一つの多かれ少なかれ固定性を持った「物」としてまずは認め、その上でその変化・変動を描こうとしてきた。それは変化前の社会と変化後の社会という二つの機械の間に橋を渡そうとしてきた。しかし、そうではないのだ。社会諸現象は徹頭徹尾、予見不能なたゆたう「状態」であって、それを制度やシステムとして認識したその瞬間にそれはそのように、即ち物として、

一種の機械として現れ、このような物的思考様式から逃れられなくなり、もって現実から離れてゆくのだ。

我々が日々生きて経験している事態を直視しよう。それは状態だ。あまりにも自由、あまりにも不確定な状態だ。一定の不変性を持つのは物であり、それは社会的生の前提・条件の一つでしかない。日々営まれる社会的生、社会諸現象はこれに相対する創造なのだ。

事実判断と価値判断を分離した「科学的」思考様式は、この点あまりにも無邪気であり、すぐに現実から遊離してしまう。事実認識とはそれ自身非常に強力な価値判断であることを無視してしまう。客観性・中立性の言い訳の下に。我々は、我々が生きる社会を制度の集まりと認識したその瞬間に、自分自身を殺し、社会という機械の部品と見做し、部品であるべきだと自己規定するのだ。そして部品の性能を競うのだ。

おそらく言うまでもなく、この新たな社会学は「全体(社会)」を持たない。自由な存在たる人間から成るものはそれ自体が不断の創造過程であり、多かれ少なかれ輪郭の明確な「全体」社会概念は原理的にありえないことはもはや明らかであろう。これこそ「開いた社会」の真意なのだ。社会とはあくまで、反省的な意識的存在としての我々人間の絶えず内的に変容する自由を事実として持ち、少なくとも外的経験の範囲内では、世俗世界内では、互いがそのような存在であることを「賭け」として肯定するという意味において愛し合う、そのようなある状態のことなのだ。この意味でやはり、この「賭け」の別名は「信頼」であり、この「愛」の別名は「配慮」なのだ。

故にまたこの社会学は、その目的(object)としてはっきりと「生の擁護」を掲げる。いわゆる「客観的な」社会認識は、一種の道具として生にも死にも付き従ってきた。研究者はその社会認識・社会理論が戦争に用いられようが、それは政治の問題・価値判断の問題であると科学から分離してきた。もちろん、我々が本稿で見てきた社会学の出自、とりわけ宗教との相克の歴史を考えればその態度は理解できる。しかし、これまで論じてきた意味において我々が現に「生きて」おり「生き」ざるをえないことを認めるのであれば、もはやそのような無邪気で無責任な現実離れはできない。社会学は本稿で拡張された意味において生を擁護し死を排するべきである。それが現実を捉えた経験科学であるのならば。

かくして、人間的超越性の領域に基礎付けられた、もはや世俗宗教ではない、そして管理ではなく生に資する社会学を構築できようし、そうせねばならないだろう——我々が現代社会の悲惨を脱し、人間として現世で生きるためには。

無論、あらゆる水準でこのような事実判断と価値判断の不可分性が肯定されうるわけではない。と言うよりも、この「生」という水準以外の、これより上にある水準では、常に両者は厳しく峻別されるべきだ。現実と理想像はあくまで別物なのだから。現在は将来ではないのだから。しかし、この最低限の水準、我々が「今、現に生きている」というこの地盤、社会性の零度でだけは、その否定が即ち現実の否定であるが故に、「べき」と「である」は不可分であると言わざるをえないのではなからうか。さもなければ、原理的にこの地盤の上に構築されざるをえない「社会的言説」なるもののすべてが、その根拠を失うのではないだろうか？

我々のこの到達点から、即ちこの生の社会学を次段階の社会学と考える立場から本稿で見た社会思想史を振り返ってみれば、デュルケム社会学が規準とした「ものとして社会的事実を取り扱う」という命題は、世俗世界内で社会現象の説明を完結させるという壮大

な作業の一バリエーション、その第一段階であったと捉えられよう。デュルケーム社会学の真の特徴、真の画期は、客観性を標榜したとされるこの命題そのものではなく、この命題がその一つの試みであるところの世俗的世界観そのものであり、この世俗的社会学はベルクソンとその時代において次の段階へと発展させられたのだ。

ただ、ベルクソンはほんの少し行き過ぎた。共和制とカトリシズムの蜜月の歴史の中で、神的超越性と人間的超越性を明確に区別せず、経験の外に、神性に、ほんの少し近づき過ぎた。

故に、我々が目指す生の社会学、社会的現実を経験に即し説明し尽くす学問は、両者の間にある。デュルケームとベルクソンの間に、そしてデュルケームとトクヴィルの間に、即ち物と神との間に。

この社会学はもはや社会的事実を物としては扱わないだろう。そうではなく、それを本稿で拡張された意味での、即ち真の意味での *objet* として取り扱うのだ。そしてこうして自らの *objectivité* を確保する。つまり、この社会学は、社会的事実が物質と同じ資格において物であること、無生の物であることはきっぱりと否定するが、しかしそれがあくまで人間の生きる経験の中にあるものであることを主張する。この社会学にとって、社会諸現象は五感を刺激する物質ではないと同時に、神的な超越性を持つものでもない。それは人間の創造的行為、人間の自由という否定し難い経験的事実の現れそのものなのである。

この先を展開するための紙幅はもはや残されていない。この新たな社会学の詳細は別稿に譲らざるをえない。残念ではあるが、最後に我々自身の現段階の到達点を再確認して、この議論に一旦区切りを付けよう。

我々人間が自由であるということは、生の根底的現実そのものであり、否定し難い経験的事実としてこれを受け入れるしか他にしようがない。我々が機械的制度としての社会に教えられてきたような、他者と共に制限されて「不自由に生きる」ことこそ、実は非現実的であり幻想なのだ。

現実生きる我々の生とは、生物学的な意味での有機体としての生に留まらない、自己意識の生、「社会的生」である。このような「生」を事実として認め自らの基盤とする社会(科)学は、事実判断と価値判断を、生という事実の中に統合する形で含むこととなる。事実判断として価値判断を含むこととなる。我々が今現在生きているという事実を否定するのでなければ、そしてこの生がそれ自身死でないのならば、社会学史の流れの中で次代に構築すべき「社会についての科学」は、まさにこの意味において「生の社会学」でなければならないように、我々には思われるのだ。

我々人間が、死を忌避する存在であり続けるとするならば、我々にまだ生き続ける気があるのならば、これ以外の道が、生たる愛を基盤として自己を認識し構築する以外の道が、社会科学と人間社会に残されているだろうか？

【参考文献】(本文中で引用・参照されたもののみ。引用文の訳は適宜変更した。また、()内の年号は本稿で参照した版の発行年である。)

Bergson, Henri 1889 *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF (1927)=2002 合田・平井訳

『意識に直接与えられたものについての試論』, 筑摩書房(ちくま学芸文庫).

——— 1896 *Matière et mémoire*, PUF (1939)=2007 合田・松本訳『物質と記憶』, 筑摩書房(ちくま

学芸文庫).

- 1907 *L'évolution créatrice*, PUF (1941)=1979 真方敬道訳『創造的進化』, 岩波書店(岩波文庫).
- 1912 “L'âme et le corps”=「魂と身体」, *L'énergie spirituelle*, PUF (1919): 29-60=1992 宇波彰訳『精神のエネルギー』, 第三文明社(レグルス文庫): 41-75.
- 1932 *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF=1977 平山高次訳『道徳と宗教の二源泉』, 岩波書店(岩波文庫).
- Chevalier, Jacques 1959 *Entretiens avec Bergson*, Plon=1997 仲沢紀雄訳『ベルクソンとの対話』(新装版), みすず書房.
- Durkheim, Emile 1895 *Les règles de la méthode sociologique*, PUF (1937)=1978 宮島喬訳『社会学的方法の規準』, 岩波書店(岩波文庫).
- 1897 *Le suicide*, PUF (1930)=1985 宮島喬訳『自殺論』, 中央公論社(中公文庫).
- 1898 “L'individualisme et les intellectuels”=「個人主義と知識人」, *La science sociale et l'action* (éd. par J.-C. Filloux), PUF, 1970: 261-278=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.
- 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF (1960)=1975 古野清人訳『宗教生活の原初形態』(上・下), 岩波書店(岩波文庫).
- 1913 “Le problème et la dualité de la nature humaine”=「宗教問題と人間性の二元性」, *Textes II* (éd. par V. Karady), Minuit, 1975: 23-59=1998 小関藤一郎訳『デュルケーム宗教社会学論集』(増補版), 行路社: 205-248.
- 菊谷和宏 1997「トクヴィルにおける自由の条件としての道徳的同質性」, 『年報社会学論集』第10号, 関東社会学会: 1-12.
- 2005a『トクヴィルとデュルケーム — 社会学的人間観と生の意味』, 東信堂.
- 2005b「デュルケームとベルクソン: 超越への実証科学的アプローチ — 普遍性の再建に向けて —」, 大野道邦編『フランス社会学理論への挑戦』(『日仏社会学叢書』第2巻), 恒星社厚生閣: 105-133.
- 2006a「社会とその外部 — 社会的生の意味 —」, 新原道信・奥山眞知・伊藤守編『地球情報社会と社会運動 — 同時代のリフレクシブ・ソシオロジー』, ハーベスト社: 62-80.
- 2006b「トクヴィルとベルクソン: 近代民主主義の人間の／超越的基盤」, 『日仏社会学会年報』第16号, 日仏社会学会: 89-112.
- 中木康夫 1975『フランス政治史』(上・中), 未来社.
- 柴田三千雄・樺山紘一・福井憲彦編 1996『世界歴史大系 フランス史 三』, 山川出版社.
- Soulez, Philippe & Worms, Frédéric 2002 *Bergson -- Biographie*, PUF.
- Tocqueville, Alexis de 1835 *De la démocratie en Amérique I, Œuvres complètes tome I·1*, Gallimard=2005 松本礼二訳『アメリカのデモクラシー』第一巻(上・下), 岩波書店(岩波文庫).
- 1840 *De la démocratie en Amérique II, Œuvres complètes tome I·2*, Gallimard=1987 井伊玄太郎訳『アメリカの民主政治』(下), 講談社(講談社学術文庫).
- 1851 *Souvenirs, Œuvres complètes tome XII*, Gallimard=1988 喜安朗訳『フランス二月革命の日々: トクヴィル回想録』, 岩波書店(岩波文庫).
- 1856 *L'Ancien régime et la révolution, Œuvres complètes tome II·1*, Gallimard=1998 小山勉訳『旧体制と大革命』, 筑摩書房(ちくま学芸文庫).
- 1857 “Lettre à Madame Swetchine du 26 février 1857”, *Œuvres complètes tome XV·2*: 313-316.

-
- 1 以上本小節での議論の詳細は、拙稿菊谷 2005a : 39-47 をご参照いただきたい。
 - 2 以上の議論の詳細は菊谷 2005a : 48-58。
 - 3 以上の詳細は菊谷 2005a : 59-63。また以下本節末までの詳細は同 : 32-36。
 - 4 以上の詳細は菊谷 2005a : 85-94。
 - 5 以上歴史的背景の詳細は菊谷 2005a : 79-84。
 - 6 社会とその外部の概念について、詳細は菊谷 2006a。
 - 7 以上の詳細は菊谷 2005a : 104-115。
 - 8 以上の詳細は菊谷 2005a : 133-146。また以下本小節末までの詳細は同 : 161-167。
 - 9 以上本小節および以下次小節の議論の詳細は、菊谷 2005b : 120-125。
 - 10 以上の詳細は菊谷 2005b : 126-129。また以下ベルクソンの民主主義論については菊谷 2006b : 101-109。
 - 11 Chevalier 1959:181-187=204-211, 200-201=225-226, 233-234=262, 257=289.
 - 12 Chevalier 1959:156=176, 233-234=262.
 - 13 生と死の概念がこのように拡張されるが故に、「不死」もまた拡張されうる。不死とは「身体の生理機能が停止しないこと」だけではなかろう。いわゆる「魂の不滅」だけでさえなかろう。子孫の存続や作品・業績の存続、言葉の伝承などは、比喩的な意味ではなく作者の精神の存続であり、不死と言えるだろう。それらは、作者の身体の消滅後も、他者の精神に、他者の生き方に、生者と同じく深い影響を与えるのだから(この点については第五節の二における相互創造としての愛についての議論を参照)。もっと言ってしまえば、キリストやソクラテスのように「死して生きる不死」さえ、歴史の中では現にあったようだ。
 - 14 この意味での神的超越性に対しては、人間の生はまったく受動的でしかありえないかもしれない。能動性として現れうるのは、現世内超越としての「共に生きるという自由という生という創造」の水準が精一杯であり、この水準、即ち「生というあり方」は、「存在」という神的超越性には届いていないことは認めざるをえない。
 - 15 この一文の深意について、詳細は菊谷 1997。
 - 16 これは、人が社会的に生きるということ＝他者と共に生きるということが、本質的に創造であるが故に、人間の不変の性質——例えば「闘争本能」といったもの——はありえないということでもある。人間の自由の内実は不断に創造されるのだから、殺し合いは人間の「不変の本性」ではありえない。