

近代における孤独の誕生

新 矢 昌 昭

要 旨

孤独は、太古より誰もが抱えてきた問題である。しかし、前近代の孤独は共同体のなかでの単なる「ひとりの者」に留まるものであって、近代以降の「一人の個人」であることによって伴う孤独とは全く違った意味で用いられていた。この違いの分岐点であったのが、「近代的な個人」の成立であったと思われる。従って、近代的な個人となることで人間個々に孤独が誕生したと言えよう。しかしそもそも近代的な個人となることで、人は何故に孤独を伴わねばならないのだろうか。また近代的な個人の成立が困難であった近代の日本においては、如何にして孤独が誕生するのであろうか。本稿は、孤独が近代的な個人の成立によって誕生したのであるという視点から、近代の西洋と日本における近代的な個人の成立と孤独の誕生を比較する試論である。

キーワード 近代的な個人、孤独、近代

はじめに

孤独。それは、誰もが意識するしないにもかかわらず絶えず我々を取り巻いている。そして孤独からは逃れることができそうもない。ふと、気付けばそこに孤独はある。何故われわれは孤独を感じねばならないのであろうか。恐らく太古以来、人間は孤独を体験してきたであろう。ちなみに『国語辞典』（『日本国語大辞典 第二版』、小学館、2001年）を紐解いてみると以下のように記述されている。①みなしごと年をとって子供のないひとりもの。また身寄りのないもの。ひとりぼっち。ひとりびと。②精神的なよりどころとなる人、心の通じあう人がなく、さびしいこと。またそのようなさま。このような孤独の意味から見ると近代以降に生きる我々と前近代の人々では、孤独に本質的な差異があるように思われる¹⁾。少なくとも、我々が孤独という言葉によってイメージ

するような孤独，つまり「一人の個人」であることによって伴う孤独は無かったように思われる。前近代的な用法である①は単なる独り者という意味に他ならなかった。例えば、「孤独」は「凡ソ鰥寡孤獨。貧窮老疾ノ自カラ存スルアタワザル者ハ（中略）近親ヲシテ収リ養ハ令メヨ」（戸令，『令義解』，国史大系，吉川弘文館，1988年）というような使われ方でしかなかった²⁾。つまり，この孤独はその属している共同体の中での「ひとりぼっち」であり，自らの生存を脅かされている人を指していたのである。しかし，前近代においては，またこれとは別の孤独の形態が存在した。それは，「世捨て人」「隠遁者」と呼ばれているような世俗から離れた人々の孤独であり，彼等は共同体から離れて進んで孤独を求めたのである。この孤独は②のような意味に近いが，この孤独は自ら「社会」の外に進んで求めたことに特色がある。つまり，「自分が作り出した世界の中での孤独」なのである（作田 1996a：68）。一方西洋でも，ベルジャーエフが「以前には人間は小さな狭隘な空間に生きていた。それによってかれらは自己の安全を感じ，孤独感から救われていた」（ベルジャーエフ 1960：123）と言うように大差はなかったように思われる。従って，②のような用法の孤独とは，近代以降に誕生したことになる。つまり清水学の言うように，「かつて孤独は砂漠に，荒野に，大海にあふれていた。ひとはもしそう望むなら，孤独に隠居し，孤独に遊び，その至福と自由を味わうこともできた。しかし近代における孤独は，（中略）都市のただなかにおいて，たくさんの人間にかこまれながら，途方もない寂しさを感じている」ことにある（清水 1999：5）。

このように，近代以降の孤独とは，前近代における「一人」の特殊な問題ではなく，「誰しも」という普遍的な問題であると言うことができよう。前近代と近代との孤独が，決定的に異なるのは何処から来るのであろうか。それは，近代的な個人の成立に関わることあったと思われる。何故ならば，フロムの言うように「中世社会の伝統的な絆から自由となったことは，個人に独立の新しい感情をあたえたが，それと同時に，個人に孤独と孤立の感情をもたらした」からである（フロム 1968：120）。だが何故，近代的な個人の成立が孤独を必然的に伴わなければならないのだろうか。また孤独が近代的な個人の成立によって誕生するとすれば，近代の日本では近代的な個人を創出し得なかったのでは

るから孤独が存在しないことにならないであろうか。それでも孤独が誕生したならば、近代の日本において如何に誕生したのであろうか。本稿の目的は、このような視点から、孤独と近代的な個人との関係について考察することにある。そこでまずは、近代的な個人と孤独の関係性を述べ、次に西洋と近代の日本における孤独の誕生について述べていきたいと思う。

1. 孤独とは何か

孤独と単に記してきたが、そもそも孤独とはどのようなことを意味するのであろうか。ここで概念を整理しておきたい。

まず倫理学者である小原信の説を見てみよう。小原は孤独を人間にとって必然的なものとして捉え、それを現象的と理論的に分けて説明をする。前者は、「〈個別性〉とも言うべきもの、この〈私〉が一人の人間として、他の人間とはまったく異なった何かであるということ」をさす。つまり、人間の個別性が必然的に孤独と関わっているから孤独になるのである。そして後者は、「神」ならぬものを「神」にし、それに期待と信頼をよせすぎから孤独になるのである。「つまり、絶対的なものに絶対的に関わるのではなく、相対的なものに絶対的に関わるからわれわれは失望する」ので孤独になるのである、と言う（小原 1972：5-18）。小原の視点は、凡そ現代の孤独について述べているように思われ、その限りでは同意できる。しかし、小原が「われわれは、人間は孤独か、という問いかけから出発するのではなく、人間とは本来孤独なものである、ということ、いわば生きることの当然の帰結のように前提として生きるのである」（小原 1972：8）と言うことには疑問を覚える。と言うのも、何故そのような前提に人間が立たねばならないのかに答えていないからだ。孤独は近代という時代性に関わっていると思われる。近代以降、「神」を喪失した近代的な個人は孤独からは離れられなくなったからである。しかし、何故われわれは「神」を失ってまで孤独をもたらししてしまったのであろうか。逆に言えば、「神」を失うことを近代人がしなければ孤独は感じる事がなかった筈である。何かそこには、近代という時代を考察することによって孤独の本質が見えてくると思われる。

次に、作田啓一は、孤独を「他者、とりわけその個人にとって重要な意味をもつ他者に、コミュニケーションができないこと、愛されなかったり尊重されなかったりすることから生ずる心の状態（たとえば寂寥感）である」とする。ただし、他者から理解が無く愛され尊重されることは、却って孤独を募らせる場合があるので、孤独の客観的な形式は、「コミュニケーションの欠如」である。従って、孤独はコミュニケーションの欠如という深い層と愛情や尊重という情緒的反応の浅い層からなる。「要するに、これらの情緒的反応の交換がおこなわれない状態が、つうじょう、孤独といわれているものである」と言う（作田 1967：27-8）。この作田の視点は、近代以降を指しているが、孤独の前近代との対比においてある示唆を促してくれる。それは、普段の日常生活においてはコミュニケーションの欠如が前近代においてはありえないことである。コミュニケーションの欠如そのものが、共同体の紐帯に拘束されていた人たちにとっては、そこでは生きていけないことを意味するからだ。例えば、「村八分」のようなコミュニケーションの欠如は、共同体に生きる人々にとっては死を意味したであろう。凡そこの作田の孤独は要を得ており、また首肯できる。しかしながら、コミュニケーションが欠如していない場合にも、却って人々は孤独を感じてしまうこともあるのではなからうか。例えば、仲間の中にも孤独を感じてしまうことはないだろうか。つまりこのことは「コミュニケーションの欠如」を示してはいるが、また仲間の中で「コミュニケーションの欠如」を求める（ここから離脱したい場合）のに満たされないことによって孤独が生じる場合も考えられるであろう。決して解決されないこの孤独は何であろうか。従ってコミュニケーションの有無、要求と拒絶の何れにせよ人々は孤独となると思われる³⁾。

清水学は、孤独になれない状態を「孤独の困難」とし、ここに孤独の本質を見、孤独を「透明」と「分身」とに区別して捉えている。前者は、「透明人間」の孤独として表象される。それは「大衆社会のなかで固有の顔を失った存在。だれからも気づかれることのない匿名の存在。群集のなかを、ひたすら希薄にただよう視線。いてもいなくても同じような存在。このときひとは一種の〈透明人間〉になる」ことである（清水 1999：7-8）。後者は、「同じものの『多重化』」、「自己の複製」を意味している。それは心理学的な「分裂」である、

二重人格や第二の自我といった自己の中のもう一人の自己という心理学的な分身ではなく、「自分のいる場所など、いつでも他人が簡単に埋めあわせることができる。同じ役割を占めうる複数の人間」のことである（清水 1999：105-8）。つまり、自己の代わりがいつだって存在するという孤独なのである。例えば、自分しかできないと思われていた技術が、他の人も簡単にできてしまう。或いは、自分の恋人が今日は他人のものであるというように。「すなわち分身の存在がひとを孤独へと導いている。そこにだれかが単純にいないことよりも、そのだれかがいないのだと思うことが寂しいのである」。従って、清水はこれまでのような欠如の孤独をだけを考えるのではなく、過剰、代補としての孤独を考えねばならないとしている。「そしてそこには根源的な、孤独の不能の問題が存しているのである」と言う（清水 1999：250-2）。この清水の指摘は、自己というものが本来的には存在し得ないかもしれない孤独、つまり自己の存在に代わり得る他者が多数存在するので、自己ということが証明できないでいる孤独を言うのであろう。そしてこの視点は、とりわけ現在社会における孤独を分析するには有効であると思われる。しかしながら本来、その自己なるものは存在するのであろうか。そもそも自己の確立、或いは自律、独立などは近代的な人間観の幻想にしか過ぎないのではないか、また近代的な人間は孤独でなければならぬという言説が流布されてきたのではないか、とも考えられる。清水の言う分身も近代的な人間観が抑圧してきたのではなかったか。そうしなければ自己の確立を前提とする近代的な人間観を脅かすことになってしまうからである。「分身を抑圧し、透明人間の表象を喚起することによって、社会は本当の孤独を抑圧しているのではないだろうか」（清水 1996：16-7）と清水が指摘することは、こうした近代的な人間観への批判が内包されているように思えてならない。確かに清水の言うような孤独は、現代的な孤独の性質を見抜いているように思われる。しかし、こうした孤独を考えるにあたっては、近代という時代を振り返る必要があると思われる。孤独はそもそも近代という時代に誕生したが、近代の中で孤独はどのようにして位置付けられたのか、それを見ない限り現代の孤独も理解できないからである。

以上から、孤独とは何を意味するのであろうか。結局共通することから導き出されることは、「一人の個人」によって伴う孤独、つまり近代的な個人の孤

独であろう。ここではその孤独を、では存在論的に捉えるのか、または感情的に捉えるのか、という問題を問わないでおこう⁴⁾。と言うのも何故人は孤独なのであろうか、この孤独が何処からやってくるのか、というそもそもの誕生を問いたいからだ。

近代における孤独は、近代的な個人の成立によって誕生したと言えよう。ここでは、以下に見るように孤独が付随して語られているからである。従って、何故に近代的な個人となるのが孤独と結び付けられて考えられたのかを問うていかねばならない。つまり、何故に近代的な個人は孤独を宿命とするのであろうかと言うことである。否、次のように言った方がいいのかもしれない。何故、近代的な個人は孤独と付随して語られてきたのであろうかと。

2. 孤独の誕生

個人とは、一体何を言うのであろうか。個人と個人主義の区別、更に近代個人主義とは何を言うのであろうか。例えば、S・M・ルークスは、個人主義の基本的観念を、個人至高の価値、自己発展、自律、政治的個人主義等、様々に分離し概念付けている（ルークス 1987）。また作田は、個人という語には二つの意味があるとする。一つは、話し考え欲求する個体、或いは経験的主体としての個人。もう一つは、独立した自立的な精神的存在として特別な価値をもっている個人である。この後者の個人は近代イデオロギーの中で登場する個人であって、生物学的あるいは超歴史的な中での経験的主体である個人ではない。「経験的主体としての個人はどんな社会においても存在するが、精神的存在としての個人が見いだされるのは近代社会においてのみである」からだ（作田 1996b: 14）。

しかしながら後に見るように、フロムが近代において見出した「個人」は、近代に成立するが、その個人は精神的な存在ではなくバラバラな個人であった。個人という意味がそれぞれの論者によって相違があるのである。本稿では次のように個人を類型化したい。精神的な個人（あるいはルークスの言うような、宗教的個人主義）をここでは個人主義（或いは近代個人主義）とし、単に前近代の共同体的拘束から解放されたことによって誕生したバラバラな「個人」、

或いはルークスのいうあらゆる経済的規制に反対し「経済的自由に対する信仰」を持つ経済的個人主義（ルークス 1987：48）を個人として表記しよう。そして、まぎれもなく個人主義、個人は近代において成立したのであるから、前近代と区別するために以上の二つを包摂する近代以降の個人を近代的な個人とする。従って、ここで言う個人とは個人主義からの疎遠であったとも言える。

以下では主として、フロム、M・ウェーバー、ジンメルにおける近代的な個人と孤独の観点を取り上げてみよう⁵⁾。

フロムは、近代的な意味での自由はなかったが、中世の人間は孤独、孤立ではなかったという。それは、人々が生まれた時から明確で固定した地位、社会的な役割をもっていたからである。「かれはまだ自己を個人としては認めず、ただ社会的役割（それは当時においては自然的役割でもあった）という点でのみ、自分の存在を意識していた」のである。しかしルネッサンスを期として、中世的世界が崩壊する。イタリアに中世の崩壊がもたらされたのは、地中海貿易による商業的な利益と教皇と皇帝の争いの結果多くの政治団体が生まれたことによる。何よりも「富」が重視されたルネッサンスは上層の文化に他ならなかったが、彼等において「近代的な意味の個人」が誕生したのである。彼等は、その経済力と富とによって、自由の感情と個性の自覚を持ったからである。しかし失ったものがある。「それは中世の社会機構があたえていた安定感と帰属感とである。かれらはいっそう自由になったが、また同時にいっそう孤独になった」。ルネッサンスは上層の文化であったが、その他の階級におよぼした影響は甚大なものであった。それは、資本が人間の運命を左右するものと全階級の人々に教えたからである。そしてこの資本による中世社会の崩壊は、次のようなことを人間にもたらすこととなった。すなわち、資本は個人を共同体的組織から解放し、自分自身の力で運命を決することを可能にしたこと。人間は自己の運命の主人となり、成功することも経済的に独立することも可能になったこと。金が人間を平等にし、家柄や階級よりも強力になったこと、である。しかし人々にとってその結果は、自由を得たものの超人間的な資本や市場に脅かされての自由であり、他人はもはや利用するものと映る。「かれは自由になった—いいかえれば孤独で孤立しており、周囲からおびやかされているのである」。そして、孤独をさらに押し進めたのが、宗教改革であった。プロテスタンティ

ズムは、上層の階級以外の人々、特に中産階級に影響を与えた。と言うのも、その教義は彼等の経済的秩序の変化によってひき起こされた感情を正しく表現しただけではなく不安と戦うための解決策を提供したからである。まず、ルターのこの意味での貢献は、教会ではなく個人の信仰を重視したことと人間に徹底して罪悪感を植え付け、神へ服従させたことにある。この個人の信仰は、しかし人々が自ら自由に求め得るものではなかった。何故なら、救済の確実性がそこには存在しないからだ。彼が人々に求めていたものは、完全なるなる、自己の無意味さ、自己否定による神への服従であった。こうして「個人的自我を、徹底的な自己放棄によってとりのぞくならば、自己の無意味さの感情から解放され、神の栄光に参加することができるであろう」と説かれたことに彼らは従ったのである。ここには、個人的な自己は存在しない。ただ、神へ服従し道具化することによってのみ救済の確実性は得られるからである。この考えをさらに徹底したのがカルヴァンである。彼が人々に要求したものは、完全なる自己否定と「努力」であった。特に労働と道徳による努力は救われた人間の属性であるからである。この努力は、予定説とは一見矛盾しているように見えるが、心理的にはそうではない。人間の不安や無意味性から逃れるためには、常に活動しなければならない。それは不安からの逃避であるからである。こうしてプロテスタンティズムは、近代的産業組織への心理的な準備を与えたのである。そしてこの組織は、個人を無力にし新しい依存を生み出したのである（フロム 1968：53-120）。もちろん、フロムの論点は、「自由」と個人に焦点があり、近代的な個人と孤独の問題を扱っているのではない。だがしかし、ここでは近代的な個人と孤独の問題に関して適切な指摘があるように思われる。両者の系譜がここに示されているからだ。つまり、個人の誕生こそが孤独を必然的にもたらしたことである。そしてこの孤独は、常に安定性を待てないことであった。中世の人々は共同体的な枠組みから抜け落ちることによって個人と自由を得たが、その個人と自由は孤独と引き換えであったからである。ただし、フロムのプロテスタンティズムは、個人の不安に対する解決策として自己を絶対的に服従させることによって、却って近代的な個人を喪失することと捉えられている。しかしながら逆に言えば、このプロテスタンティズムは、個人を絶対的に神に服従させることを説いているので、神に服従する個人が絶対化されることとな

り、個人主義を形成することにもなっていくのである。

次にウェーバーを見てみよう。ウェーバーの個人主義は人間が「個々人のかつてみない内面的孤独化の感情」(inneren Vereinsamung)を持つことによって誕生する。これは、予定説の影響を受けたプロテスタントの信徒たちが「神が拒否しようと定め給うた者に神の恩恵を与えるような呪術的な方法など存在しないばかりか、およそどんな方法も存在しない」ことを受けたことに発する。牧師も、教会も、聖礼典も、そして神も助けてくれない。すべてが彼を誰も何も助けてくれないのだ(Weber 1947: SS.93-95: 訳156-7)。そして、この孤独な人間性を持つプロテスタントは、「自分で自分の救いを—正確には救いの確信を、と言わねばなるまい—『造り出す』」のであり、(中略)「どんな時にも選ばれているか、捨てられているか、という二者選択のまえに立つ組織的な自己審査によって造り出した」のであった(Weber 1947: S.111: 訳185)。ここには、神と人間が直接に相対面することによって個人主義が生まれたことを示唆していると思われる。つまり、個人主義の誕生は、予定説に基づく個々の信仰が重視されたことの結果に他ならないと言うことである。神への絶対的な服従。自らの信仰の正しさを信じ、ひたすら神と向き合う。そこでは、中間的な領域である教会、共同体、ギルド等が、一人の人間よりも軽視され、低いものとされる。「信仰の仲立ちとしての組織を否定したとき、そのいっさいを引き受ける主体は個人でしかないからだ」(山本 1992: 49)。何よりも信仰の重視による一人の人間の絶対化。その結果として孤独化した近代的な個人が誕生したのである。そしてまた個人の絶対化によりあらゆる中間的な領域を打破していったのである。

また、ウェーバーはこの内面的孤独化について次のように言う。内面的孤独化は、一切の被造物は神から完全に隔離し無価値という教説と結びついて、感覚的、感情的な要素、文化を拒絶し、更には「今日でもなおピユウリタニズムの歴史をもつ諸国民の『国民性』と制度の中に生きているあの現実的で悲観的な色彩をおびた個人主義—これは後世『啓蒙思想』が人間を眺めた視角とは著しい対象をなしている—の一つの根基をも形づくっている」と(ウェーバー 1989: 157-8)⁶⁾。この指摘は重要な指摘である。何故ならば、この「個人主義」は啓蒙主義のそれと違いがあるとしているからだ。ここから個人主義の成立は、

プロテスタントともう一つ啓蒙主義にその基盤があったと読み取ることができる。

最後にジンメルを見ていこう。ジンメルは『社会学の根本概念』の中で、18世紀から19世紀までの個人主義を扱っている。ジンメルにおいて個人主義は、啓蒙主義に影響を受けた量的個人主義とロマン主義に発する質的資本主義に分けて論じられている。前者の量的個人主義は、18世紀あらゆる中間的領域から人々が自由を求めた「個人の純粋な自由という理想」と当時の「自然法則」（自然法）の基礎の上に立っている。この自由は、人間が不自然に押し込めている束縛から解放されれば、自然的な理性の時代へと進むことができるだろうと解されたことである。一方の自然法則は、人間の根源的、かつ普遍的な一般法則のことである。これから、自然法則としての人間があらゆる束縛から解放されれば、人間一般という本質が現われることになるという思想がもたらされることになった。つまり、人間に対する束縛が無くなると「人間存在の真実の実体として残るのは、人間そのものになる」からである。こうして、「独立で自由な個人になり、多くの歴史的社会的な共同体に代って、人間性の一般性という信仰が現われ」、量的個人主義が誕生したのであった。質的個人主義は、個性重視の個人主義であり、「自我」を重視する。即ち、自我そのものは自らと並ぶ何物もなく、自我は歪められなければその本質へと進むのである。「それゆえに、変ることのない個性を、つまり、抽象概念としての人間を人格の究極の実体たらしめ、（中略）（このような）（筆者）抽象的概念を同時に人格の究極的価値に高め」たのである。この両者の関係は、19世紀に入ると量的個人主義から質的個人主義へと移行していくことになる（だからといって、前者の要素が無くなったのではない）。と言うのも、中間的領域が解体してしまうと、人間は各々が特殊であることを要求することになったからである。「もはや、自由な個人という問題ではなく、特別の人間、独自の人間という問題である」。こうして、他人との一切の関係は希薄化していく。他人は自らの個性を比類ないものとして測る手段でしかない。他人に支えられているという意識も必要であり、自我は根本的には他人と同じとは感じることもあるが、「しかし、自我は自らの性質が孤独であることに堪えねばなら」ないのである（ジンメル 1979: 102-23）。こうして、近代人は個性を強調する途上で孤独を生み出してし

たのである。ジンメルの視点は、啓蒙主義とロマン主義による西洋個人主義の起源を的確に示していると思われる。

以上から、近代的な個人の成立と孤独の誕生との関係は、論者によって歴史的、社会的な差異が認められるものの不可分に結びついて考えられていることが分かる。ただ何故このように両者の関係性が語られたのであろうか、と言う疑問が残る。恐らく、不確実な近代という時代にあっても個人主義への希望を持っていたからだと思われる。フロムはあの恐ろしい時代（第二次世界大戦）の中にあっても、「積極的な自由」を人間に求めていた⁷⁾。またウェーバーは、絶対的な価値観が無く「神々の闘争」という価値観が多用した近代という時代を「時代の宿命である」と位置付け（Weber S.612：訳d71-2）、ここにおいては「認識の樹によってはぐくまれてきた一文化時代の宿命は、世界生起の意味を読みとることができず、かえって意味そのものを創造しなければならない」と言う（Weber 1973：S.154：訳b21-2）。このように自らが価値を創造し選択する自由がある主体としての個人主義への尊厳を持っていたのである。またジンメルも言う。量的個人主義は競争の基礎となり、質的個人主義は分業の基礎となってしまった19世紀の個人主義はこの競争と分業との二大原理を抱えている。しかし、「これら二つの重要な社会学的動向—これだけが今までに実現されたのだが—の協力という経済的形態を超えた地点に、更に高い動向が現代文化の隠れた理想として存在するように思う」と（ジンメル 1979：130）。

つまり、「神」を喪失した近代人が個人主義となることは、その自由と引き換えに孤独でなければならない、孤独に打ち勝たなければならないことを語っていると思われる。個人主義には自由と孤独という両義性があるのである。しかしこうした言説は、孤独への克己を当然視してしまうことになるであろう。だとすればそもそも個人主義を説かなければ、孤独が生じることはないのではないか、とも思える。しかしながらそれが社会の理念と化してしまい隅々にまで蔓延してしまうと、全体的に人間が個人主義でなければならない。事実、その理念が近代社会における人間観を形成してしまったのである。個人主義を形成できない個人は従って、個人主義からは疎外されるであろう。

従って、近代的な個人の孤独は「一人の個人」であるが、更に以下のように分類できよう。中世社会から近代へと移行した結果、個人に伴った「一人であ

ること」の孤独と個人主義に伴った「一人であることの自覚」という孤独があることになる。それは与えられた孤独と求める孤独であると言ってもよいであろう。

結局は、この孤独からは人間が逃れそうもないのであろうか。残念ながら恐らくは、逃れ得ないであろう。過去には戻れないからである。近代的な個人となったわれわれは孤独に宿命付けられているのである。人間が近代的な個人となったことは、それこそ「意図せざる結果」であった。と言うのも近代的な個人は、人間の理想、自由の獲得を果たした個人主義を生んだが、しかし一方で、個人主義に伴う孤独と全く資本主義に適応的な人間の態度である規律正しくまた野心的で欲望的な個人、しかも中世のような強力な連帯性のないバラバラな個人をも生み出してしまったからだ。これが近代的な個人獲得の一方の代償であるとは当初、近代人は思いもよらなかったであろう。

では次に個人主義の成立を見なかった近代の日本に目を転じてみよう。

3. 近代の日本における孤独

ここでは、丸山真男の「個人析出のパターン」に依拠しながら、近代の日本における個人と孤独の問題について考えてみたい。

丸山は、近代化の過程において個人は、それまで彼を縛り伝統的な行動を規定していた共同体の紐帯から解放されるのであるが実体や度合いが多様であったことから、この普遍的な現象を「個人析出」(individuation)と呼んでいる。つまり、個人とはこの伝統、共同体から解放されることによって成立する。しかし、注意しなければならないのは、あくまでこの個人は単なる伝統や同体から解放されたという意味での個人であって、必ずしも自律的な個人ではないということである。そしてこの個人析出のパターンを近代化におかれた個人の態度から、自立化、原子化、民主化、私化に分類し考察している(図1)⁹⁾。この自立化した個人とは「自主独立で自律心に富」んでいる人間であり、原子化した個人とは「社会的な根無し草状態の現実もしくはその幻影に悩まされ、行動の規範の喪失(アノミー)に苦しんで」いる人間である。民主化した個人とは「自発的な集団や組織を形成する傾向に富」んでいる人間であり、私化した

個人とは「関心の視野が個人個人の『私的』なことがらに限局され」た人間である。近代の日本において、この個人析出が出現するのは1900年頃からであるが、この段階での個人析出は私化や原子化が圧倒的であった。ここでの私化された個人は、自然主義文学に見られた「人生に対するけだるい虚無的な倦怠感や社会に対するアパセティックな傍観者」であり、また世渡りがうまく「立志」が私化されてエゴイズムとなった「成功青年」に代表される。一方、原子化された個人とは、社会階級にまでまとまらず、生産力が増加した為かきあつめられ悲惨な労働条件下にあった労働者であった。つまりこの時期には、バラバラな個人が大量に産出されたのである（丸山 1996：383-400）。

ところで何故に、近代の日本においては、個人析出がこのような原子化と私化とにみられるのであろうか。丸山は、この点に関しては触れていないが、やはり、キリスト教と自然法という特殊な絶対性に類するものを日本（或いは、非西洋圏）は持ち得なかったことに起因していると思えてならない。L・デュモンによると、キリスト教における人間観の根本概念は「神との関係にある個人」にあると言う。キリスト教徒における個人の魂は神と繋がる父子関係によって永遠の価値を担い、この関係によって人間の友愛も生まれる。例え社会の諸制度が神によって作られたものとしても、神と人間の関係は人間界や諸社会制度を超越しているのである。またキリスト教にはキリストによる友愛がありそこから生ずる平等がある。だが、この平等は「神の御前においてのみ存在する」。そしてそれは「人格的超克による個人の解放であり、大地にありながらも心を天上界に置く共同体における、世俗外個人の結合である」ことを意味している。そして、この「世俗外個人」が世俗世界を圧迫し世俗内の全体論が消えることによって、「近代的世俗内個人」が成立するのである（デュモン 1993：44-51）。ここでは、世俗外個人、近代的世俗内個人については触れないが、キリスト教という絶対性が近代以前においても個人主義を成立させる要素を内包していたことに注目したい。キリスト教は、世俗的な価値を常に超越する価値を個人に付与していたのであり、従って近代的な個人は中世的な中間的領域が衰退する時、必然的に人々にもたらされることになったのである。しかし、ここで疑問が生じてくる。それでは何故、バラバラな個人をもキリスト教はもたらしたのかということである。恐らく、そのことは、現世が「神の国」、人間にとって

の理想郷ではなかったからであろう。つまり、フロムが見たようにルネッサンス期に個人を享受したのは誰であったのか。そこでは、中間的領域が崩壊した時に個人主義は存在したとはとても言えないであろう。またそれに「神の栄光」を高めんが為、ただひたすらに職業に従事したプロテスタントの信徒が、資本主義の精神を生み出していったという帰結。そこでの個人主義は、単なる個人に変質してしまったのである。

次に自然法を見てみよう。E・トレルチによると自然法とは、「すべての法的社会的な規則や制度がそこから生ずるひとつの倫理的な自然法則」であり、ストア派によって成立したものである。「ここから構成された人間の理想は、理性という神の定めに従い、衝動的な生活に左右されぬ全く自由な人間の一個の共同社会である」。しかしこのような、絶対的な自然法則は人類の始原のみであって一つの理想であった。だから、ストア派は人間の情熱、物欲などの条件下では、本来の自然は不可能であるので理性をできるだけ守る手段としての、法、秩序、社会的不平等を容認する相対的な自然法則を造り出したのである。

そして、このような自然法における絶対性と相対性は、変容されつつも近代までもたらされていくのである(トレルチ 1981:250-70)。では近代の自然法は如何なるものであったのであろうか。デュモンによると近代自然法は、キリスト教、ストア派的個人主義の影響下での「個人つまり神の似姿としてあるいは理性の占有者として、各自で自足した人間を対象とするのである」。また自然状態は、社会、政治、歴史的に先行し、そこでは個人としての人間のみが考察の対象となり、ここから逆に社会原理として「市民社会」、政治原理として「契約」が導かれることとなった(デュモン 1993:112-7)。これをトレルチの表現で言うと、絶対的な自然法は人間の理性にあり、相対的な自然法は市民社会にあることになる。市民社会の形成はこの人間の理性によって形成されているのである。だが次のような疑問が起こる。トレルチの言う「近代の自然法的理想は、古い封建的な諸拘束の崩壊と、自由な生活諸力の解放とともに高揚したが、また急速に社会の自然的な面における性格との対立をあらわにした」(トレルチ 1981:272)ということである。従って、個人主義の依拠する理性が社会と対立し、市民社会においては個人主義が歪曲されることとなる。何故なら、この理性は絶対的な自然法にあり、この理想的な状態は過去にしか

ないからだ。だが市民社会ではそもそも個人主義は不可能かもしれない。と言うのも、相対的な自然法の下にある市民社会は、絶対的な自然法の近似として存在するしかないからである。しかしだからと言って、個人主義を放棄することはないであろう。人間が、人間本性の理性に依拠する限り真の個人主義を実現する社会を形成するまで、社会を変容し続けていかねばならないからである。この永遠の循環。だが逆に言えば、この個人主義が永遠に追求されるからこそ、近代社会が成立し続けているのかもしれない。

以上のように、西洋における絶対性をキリスト教と自然法に見てきたのであるが、この絶対性に注視してきたのは、個人主義の成立にとっては必須条件であるからである。それは作田の言うように個人主義は、世俗外の超越的存在と交わることによって個人主義となるからだ（作田 1996 a : 90）。従って、個人主義の理想を生んだキリスト教や自然法がないことは、単なるばらばらな個人しか見出せないであろう。そして、事実、近代の日本においては、個人主義を自覚できた石川啄木、夏目漱石等限られた知識人のものでしかなかったのである。だから、近代の日本においては、バラバラとなった原子化・私化した個人と一握りの個人主義（丸山の言う自立化）という個人析出の二極化が顕著に見られたのである。しかもこの原子化は注意を要する。それは原子化としての個人である労働者は、確かに都市生活は不安定で、孤独であったが、「しかし他面から見れば彼らはいざとなればいつでも郷里の家に帰ることができた（少なくともできると信じていた）からして、態度のレベルにおける原子化の危機的な進行がくいとめられることにもなった」からである（丸山 1996 : 414）。つまり、彼等の孤独は自己の存在そのものに関わるものではなく、何時でも孤独を解消できる可能性を持つ単なる個人の孤独でしかなかったのである。従って個人主義に伴う孤独が一般的にはかかったと言えよう。つまりそれは、ルネッサンス期に現われた個人と同様の孤独でしかなかった。ここに真に個人主義的な孤独を味わわねばならなかったのは、知識人のみであったと言える。

4. おわりに

以上、孤独の誕生について、近代的な個人が契機となっていることを見てき

た。そして近代の西洋と近代の日本との相違を見てきたのであるが、西洋においては個人主義と個人の孤独が存在したのに比べて、近代的な個人が成立しない日本の条件下では、個人主義的な孤独の誕生そのものが困難であった。そして一般的な孤独とは個人的なものでしかなかったのである。だがやがて現代に移行するにつれ、見かけは「一人であること」の自覚としての孤独へと移行していくのではあるが。しかも、この個人主義が成立しがたい近代の日本において信念によって個人主義を成立させるには、より一層の孤独の苦しみを味わわなければならなかったのである⁹⁾。

例えば、漱石にそれが示されていてよう。そこには自覚された個人主義の孤独が語られている。

党派心がなくてがある主義なのです。を結びを作って、権力や金力のためにしないという事なのです。それだからその裏面には人に知られない淋しさもんでいるのです。既に党派でない以上、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。其所が淋しいのです（「私の個人主義」『漱石文明論集』、岩波文庫、1986年）。

最後に今後の課題について述べてみたい。残された課題は実に多い。ここでは近代的な個人が成立することによって誕生する孤独について述べてきた。だが、そもそもわれわれは本当に近代的な個人なのであろうか。もしこの個人主義が近代という時代の幻想であるならば孤独も違った意味をもつことになる。又こうした個人主義が幻想、イデオロギーであるならば、未だそれをわれわれが信仰しているのは何故なのか。これらの解答の為には近代的な個人そのものについて更に考察する必要がある。

注

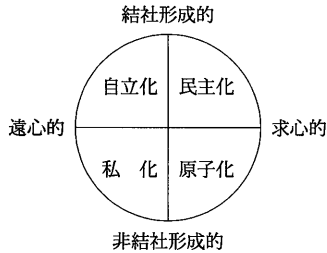
- 1) その他の辞書においても、例文も含めてほぼ同じように書かれている。つまり、前近代の孤独は、共同体のなかでの「ひとり身」を指しているのである。
- 2) この条文の割注には、次のように記されている。「十六以下ニシテ父無キハ孤ト為ス也。六十一以上ニシテ子無キハ獨ト為ス也」。
- 3) 作田は、更に「コミュニケーションの欠如」の孤独の概念と「集団所属感の欠如」

の概念との関係を述べている。それは集団所属感におけるコミュニケーションの欠如となるが、これには二つがあるという。A、集団において彼が役割遂行を果たしえなかったとき、報酬は減り、集団からのコミュニケーションの量は減る。B、集団において、彼がより以上の或いはより以下の報酬を求める場合、彼はコミュニケーションの量を集団に対して減らせる。このBの場合、「コミュニケーションの欠如」という孤独は、状況ではなく「主体の側から起ってくる」が、A、Bの何れにせよ、個人は集団の所属感を得られないと言う（作田 1967：28-9）。このBの場合を展開させていけば、コミュニケーションの存在による孤独が展開されていたであろう。つまり、このBの立場の報酬を求めない立場は、集団の所属からのコミュニケーションが多いことによって伴う孤独、また或いはこの場合、「コミュニケーションの欠如」を求めて得られない孤独が存在することにもなる。

- 4) 社会心理学者の落合良行は、「孤独」を存在論的に、「孤独感」を心理学的な問題であるという（落合 1999：5）。しかし、このような区別は果たして本当に有効性をもっているのだろうか。清水は、孤独に対する類義語は様々に使われている。「孤独」と「孤立」、「孤独」と「孤独感」など。「それぞれどう定義すればよいかでなく、われわれの孤独にはどのような諸相が存在し、それがいかに表現されているかを眺めていかねばならない」と言う（清水 1999：39-40）。本稿では清水の視点に立っている。
- 5) 以下では、それぞれにおいてどのように個人と孤独と語られているのか、という視点のみに注視し論を進めていく。従って、そこで本来論じられている文脈とは異なることがある。唯、以下のことは指摘する必要がある。フロムのいう、「個人」は、本稿で分類する個人を。ウェーバー、ジンメル個人主義は本稿で言う個人主義に関連していると言えよう。
- 6) ウェーバーは個人主義について次のようにも言う。「個人主義」についてのブルクハルトの「独創的な定式化は今日では部分的に時代おくれとなっており、現在この概念の根本的な、歴史に即した分析がいま一度なされるならば、学問的にきわめて価値の高いものになるだろう」と（ウェーバー 1989：162-3）。
- 7) フロムは、この「積極的な自由」において、「人間は自由はでありながら孤独ではなく、批判的でありながら懐疑にみだされず、独立していながら人類の全体を構成する部分として存在できることを信じている」（フロム 1968：284）と希望をもつ

ている。

8) 図1 (丸山 1996: 383より)。



9) 近代の日本において如何にして個人主義の成立が可能であったのか、という視点
は、拙稿「個人主義の『淋しさ』」『佛教大学大学院紀要 第28号』を参照されたい。

参考文献

- 落合良行 1999 『孤独な心』, サイエンス社。
- 小原 信 1972 『孤独と連帯』, 中公新書。
- 作田啓一 1967 『恥の文化再考』, 筑摩書房。
- 1996 a 『個人』, 三省堂。
- 1996 b 「文学・芸術におけるタナトスとエロス」『文学と芸術の社会学』
(岩波講座 現代社会学 第8巻), 岩波書店。
- 清水 学 1994 「〈透明人間〉と〈分身〉の肖像—孤独の社会学・試論—」『ソシオ
ロジ』, 社会学研究会。
- 1999 『思想としての孤独』, 講談社叢書メチエ。
- ジンメル 1979 『社会学の根本概念』, 清水幾太郎訳, 岩波文庫。
- デュモン 1993 『個人主義論考』, 渡辺公三・浅野房一訳, 言叢社。
- トレルチ 1981 「ストア派=キリスト教的自然法と近代的世俗的自然法」『キリスト
教と社会思想』, 住谷一彦, 小林純訳, ヨルダン社。
- フロム 1951 『自由からの逃走』, 日高六郎訳, 創元新社。
- 丸山真男 1996 「個人析出のさまざまなパターン—日本近代をケースとして—」『丸
山真男著作集』, 第九巻, 岩波書店。
- ベルジャーエフ 1960 「孤独と愛と社会」『ベルジャーエフ著作集』, 第四巻, 氷上

英廣訳，白水社。

山本雅男 1992 『ヨーロッパ「近代」の終焉』，講談社現代新書。

ルークス 1987 『個人主義と自由主義』，平凡社。

Weber 1947 *GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR RELIGIONSSOZIOLOGIE*. J. C. B. Mohr.

訳1989 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』，大塚久雄訳，岩波文庫。

1973 *GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR WISSENSCHAFTSLEHRE*, J. C. B. Mohr.

訳1950 『社会科学方法論』，永祐治，立野保男訳，岩波文庫。

(しんやまさあき 仏教大学大学院社会学研究科博士課程)