Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-06-09

G・ジンメルにおける「社会はいかにして可能か」：第3アプリオリ論の思想的意味(下の1)

廳, 茂

(Citation)
国際文化学研究 : 神戸大学大学院国際文化学研究科紀要, 37:1-43

(Issue Date)
2011-12

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/81003772

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/81003772

G・ジンメルにおける「社会はいかにして可能か」

――第3アプリオリ論の思想的意味（下の1）

廳　茂

Ⅰ　問題としての第3アプリオリ論―論文（上）『国際文化学研究』35号　Ⅲ　第3アプリオリ論とはなにか―論文（中）：『国際文化学研究』36号
（1）「社会哲学」的論稿
（2）生と社会の「調和」論
（3）「召命」概念の用法のアポリア
Ⅱ　『宗教』の立論機制
（1）アナロジー
（2）普遍主義と個人主義
（1）相互作用概念
（2）「内的『社会化』」
（3）宗教と社会
（ⅰ）相違論モティーフ
（ⅱ）「調和」論の問題機制と論題構図：本稿
〈1〉生のカテゴリー論における個性／一般関係
〈2〉「社会化」の生の客観化形式としての特性論

（ⅱ）「調和」論の問題機制と論題構図

ジンメルが暗示や与件にとどめている論点、そして「社会化」の生への「外面性」という隠喩に込めた生と社会の「調和」論の論拠、これらを押し開くには、ここまで部分的にその都度の文脈において触れてきたにすぎない『宗教』と「いかに」におけるこの「調和」論の前提的な問題機制全体とそこでの論点の布置をまとめなおしてみ

る必要がある。私達はその全機制を見通すことができる、またそうせねばならない地点にいま達している。この構図の確認がなされないかぎり、論証のグラデーションにおいて暗の位相に置かれている示唆的、与件的論点を他の論稿をも援用しつつ論題へと引き上げることは不可能である。問題機制の確定と、この論点補充は、同時にジンメルの生と社会の「調和」論の意味とその正当化様式を最終的に確定することにもつながる。

思想家ジンメルが統一された感受性ではなく、その統一の困難さこそを意識しつづけた感受性であったことは、歴然としている。それゆえ社会をめぐる議論において「調和」などを言いつのるかぎりは、かなり無理をした強引な正当化たらざるをえなかったであろうことは容易に想像できる。実際私達は、「いかに」という論稿は、第3アプリオリ論に着目するかぎりは特異な作品であったことを終章においてのべたいと思っている。私達はいまは、正当化の客観的妥当性の度合いを問う意図をまったく持っていない。私達が明らかにしたいのは、賛否や評価は別として、ジンメルのテクストから読み取れる論拠の確定である。

ここまでの議論を総合的に判断するかぎり、『宗教』と「いかに」において前提されている生と社会の「調和」関心は、二つの座標軸からなっている。すなわち一つは、生とその客観化形式の関係、二つは個性と一般の関係、この二つの軸である。平等と不平等の軸が、後者の軸に派生的に含まれていることは、もはや断る必要はなかろう。この後者の軸は、前者に応じて生とその客観化形式の両方の位相においてそれぞれ問われる。この二つの軸が明確にそろうのは、ジンメルが生と宗教の関係を社会論に「アナロジー」的に重ねているからである。他の関係をモデルとしても一見類似の座標軸は導出可能であるが、生と社会の関係をその問題機制の全幅において問うには不十分である。ジンメルのみるところ、宗教における「宗教Ⅰ」と「宗教Ⅱ」は、社会における生のカテゴリーとしての相互作用とその客観化形式である「社会化」にほぼ重なる内的論理と外的幅員を持っている。ではこの二つの座標

軸を交叉させることによって、しかも最終的には生と社会を「内的『社会化』」論的に「調和」させる方向において問題の機制全体を構想するとすれば、事態はどういうことになるのか。ミスリーディングであるという素朴な反応が予想されるので、再度ここで断っておいた方がよいと思うが、「いかに」そのものだけからは、この二つの軸は明示的にはでてこないものである。これは、そこに『宗教』における生とその客観化形式、つまり「宗教Ⅰ」と「宗教Ⅱ」の二層論を重ねることを前提としている。「いかに」の議論は、表層的には、第1アプリオリ：（「社会化」の）一般性、第2アプリオリ：（個別的生の）個性、第3アプリオリ論：「社会化」と生の「調和」、という構図からなっており、二つの軸の交叉から生まれる四つの象限すべてが逐次論じられているわけではない。ただしこの四つの象限は、潜在的には立論の前提としてつねに作用している。したがって私達は、前稿の相互作用概念を論じた個所においてもそうだったように、たとえば第1アプリオリの一般性の意味を、「社会化」のレヴェルの意味のみならず、生のカテゴリーとしてのレヴェルの意味においても扱っている。そもそもジンメルの『宗教』における相互作用論じたいが、私達が引用してきた文言を注意深く吟味しなおしてみればわかることだが、この二つのレヴェルでの議論をつねに同時に含意しているものだった。いうまでもなく、以下の私達の議論の目的は、ジンメルと同じく四つの象限の各々を解説することではない。あくまで問題なのは、生と「社会化」の宗教論との「アナロジー」において語られる結合の正当化様式の究明である。この様式に着目するとき、ジンメルの「調和」論の論題の中心的布置は、生の水準から「社会化」のそれに上昇する形で事態を整理するとすれば、次のような構成になっていたものと推測できる。問題が複雑なので、できるだけ図式的体裁において語りたい①。

〈1〉　生のカテゴリー論における個性／一般関係　この問題は、ジンメルの生をめぐる「宗教心」や「社会性」の概念提示を踏まえると、さらに二種の問いに分岐する。すなわち〈1〉―①個別的生内と〈1〉―②個別的生間

の、この双方の局面における個性／一般の関係である。

〈2〉と〈3〉　生とその客観化形式としての「社会化」との関係　ここでも考察の基盤をなすのは、個性／一般の関係である。

この生と「社会化」との関係において問われているのは、第3アプリオリ論にかかわっては、たんなる現実的、歴史的関係であるのみならず、理想的な関係でもある。そのさいこの現実的と理想的がなんらかの形でつながらなくてはならない。さもないとアプリオリ概念の現実的な近似性が語れないからである。この問題は細かくは、またもや二つからなる。〈2〉「社会化」の生の客観化形式としての特性論と、〈3〉生と「社会化」の適合、正しくは接近の要件論である。〈2〉は、ジンメルの「宗教Ⅱ」と「社会化」の相違論の前提となっている諸論題であるが、さらに〈2〉―①生の社会学主義的な規定論の否定、〈2〉―②生と「社会化」の関係の、生と他の客観化形式との関係に比しての特性、〈2〉―③社会的一般性の性格論、からなる。〈3〉の生と「社会化」の接続は現実的と理想的の区別に配慮しつつ、社会と生のそれぞれの側から同時に問われなくてはならない。それゆえ〈3〉は、〈3〉―①社会の側の要件と〈3〉―②生の側の要件の二種の論題から編成される。〈1〉は、生の位相における個性／一般関係であり、とすれば次に問われるのは論理的順番としては「社会化」の位相におけるその関係であろうが、それについては〈2〉と〈3〉をめぐる論題のなかでつねに語られる。

「いかに」と『宗教』という二つのテクストを重ねることで判明する生と社会の関係づけ問題の核心は、このような三つの論題の布置からなっている。この問題の構図が、第3アプリオリ論の論証としての、表面的には部分的にしか露出していない、あるいは一部しか明示的には論じられていない正当化の磁場である。それをジンメルは「社会化」の生への「外面性」問題として、極度に圧縮された形容において、様々の論題を与件としつつ、文字通

り示唆したのである。一つ一つの論題を、「いかに」と『宗教』以外の論稿をも補助的に用いつつ確認していこう。そのことによって、「内的『社会化』」論とそこでの「召命」概念が、なぜ「経験的社会」である「社会化」に適用されることになるのか、その意味がわかるだろう。

〈1〉生のカテゴリー論における個性／一般関係

〈1〉—①個別的生内における個性／一般関係

ジンメルは1900年代初頭あたりから、のちに「個性的法（則）」（z. B. 2001a, S. 417）として総称される人格性内における個性と一般の関係を問いつづけていた。この論点は『宗教』と「いかに」では一見前景化されていないが、それらの論稿のなかで何度も触れられている人格の「唯一性」や「生の全体性」、「宗教心」といった諸概念、そしてすでに引用してきた「主体として自身で自由で調和的に十全に生きつくされた全体存在」、「自我の法にしたがう十全の自己展開」といった表現を考えると、この個性と法則（つまり一般）の二つの観念の形容矛盾的結合からなる「個性的法」論こそがそこでの議論の暗黙の下地であったことがわかる。

ジンメルは個別的生のあらわれ、つまり個性的人格性は、主観主義的なその都度の恣意の集積に帰着するものではないと考えていた。人格性においては、つねに生の時間性を垂直的屹立において上方へ釣り上げ、立体化する内発的な全体化と一般化の契機が作動している。個々の生が「唯一性」と「生の全体性」の刻印を帯びるのは、そこで生に摂取される個々の内容的契機やその組み合わせが唯一固有であるからではなく、この全体化の仕方が、個々の人格において原理的に均一ではありえないからである。とするならば、この内発的な一般化を駆動する契機が生そのものにその構成的カテゴリーとして内在していなくてはならないはずである。その契機こそが、ジンメルにとり「宗教心」や「当為」のカテゴリーであった。後者は、前稿においてすでに触れているようにカント論などにお

いては、というよりも正しくは初期の『道徳科学序説』からなのだが、早くから論題として取り上げられていた。１９１０年代以降のジンメルの思想においては、「当為」論は一層重要となる。だがジンメルは「当為」をめぐる議論を『宗教』にも「いかに」にも組み入れることはできたはずであるにもかかわらず、それを行っていない。「宗教心」と「当為」、つまり宗教と倫理との異なったものとしての関係はジンメルが終生解けなかった難題の一つだった。

「宗教心」と「当為」も、ともにジンメルにおいては生の体制を支える機能にかかわる形式的概念である。両者は、生に内在しつつ、生に内側から規範性という一般化の力学を課する契機である。つまり生はジンメルにとり主観的でありながら、かつ超越的な普遍への敬虔的眼差しと「当為」の「すべし」の相において、ただしその眼差しと「すべし」は、あくまで形式的な生の機能としてのみ作用するのだが、不断に自身を一般化する存在なのである。この二つの契機が発動するからこそ、私達の過去、現在、未来、そしてそこに張り付いている無数の素材的内容は、その都度内側から隆起し盛り上がるように統一化される。

ジンメルは生の内容を感性的と倫理的の二つの要素に二分し、後者が前者を抑制するところにこそ倫理性という概念の核心をみようとする禁欲主義的倫理観に賛同しなかった。両者は、人格性において統合されるべき等しい価値をもった要素である。とはいえ、ジンメルは倫理的人格主義を放擲する立場も取らなかった。ジンメルは人格性の内容規定をある意味で最大限に無拘束にしつつ、なおかつ人格性の客観的―これをジンメルは法（則）と呼んでいるのだが、―統御、しかも外からではなく内からの「宗教心」や「当為」による規制という発想を維持する方途を模索していたのである。これこそ、「主体として自身で自由で調和的に十全に生きつくされた全体存在」という『宗教』における人格性の規定が意味していたことである。

ちなみにジンメルは、生を内発的人格性として全体化する形式的契機として、「宗教心」や「当為」とともに「高貴性」(z. B. 1989a, S. 535)と「責任」(z. B. 1999b, S. 331)の概念の意義も検討しつつあった。「高貴性」は、「どんな比較であれそれを誇り高く拒否する」(1989a, S. 535)ことによって自らの注意を自己の人格性にのみ差し向ける機能をもち、「責任」は「生にとって周辺的なものを統一的な中心、すなわち本来的な『人格』によってまとめなおすこと」(1999b, S. 331)によってみずからを主体として立てる「魂の絶対的な自己責任性」(1999b, S. 331)のことである。これら諸概念の組織的連関づけは、難問だった。これらは「個性的法」の統合化的契機の機能という点ではなるほど共通であろうが、「宗教心」は宗教的、「高貴性」は美学的、「当為」と「責任」は倫理的とその契機の出自と帰属が相違していた。先程のべた『宗教』における「宗教心」と「当為」の連関づけの欠如は、議論のこの困難さゆえの未完成の一例にすぎなかった。ただしジンメルは、『宗教』ではすでに引照してきたように、個的生における「個人的な自由の尊厳、自己責任の力ないし勇気」を語っており、「宗教心」概念に「自由」と「責任」概念を絡ませることじたいは示唆していた。ジンメルは『生の直観』においては、ともに倫理学的として一括しうる「当為」と「責任」の両概念を組織的に結合しており、さらに後者についてはそれをキリスト教の文化史的意義論に接続しようとしていた。だが一層の思索は、ジンメルの死によって中断される。いずれにせよ、これらの生に内在的とされる形式的諸契機によって、個別的生はあくまで個性的でありながらも、人格内の全体性から見ればそうであるべきであるという、主観主義的恣意と散乱をこえた一般的客観性の性格を随伴するものとして現出するのである。

のちに重要となるので、いまのべたことを「いかに」と『宗教』に焦点を据えて、もう一度確認しておかねばならない。この二つの論稿では、とりわけ人格性の個別的生内の統一化契機としては「宗教心」が前提されている。

この両作品における「宗教心」は、すでにのべたようにキリスト教の理念的意味としての「宗教Ⅰ」に準ずるものとされている。事態をもう少し正確に語っておこう。「いかに」では「宗教心」は、直接には語られていない。かわって「宗教的人間」(1992, S. 53)における「神的な全体—存在」(1992, S. 53)に「人格的な対向」(1992, S. 53)をもって交わる「自我」(1992, S. 53)なるものが触れられている。社会論に直接に「宗教心」概念を持ち込むことに、いくばくかの躊躇があったのかもしれない。ジンメルは「生の根本形式」(1992, S. 53)そのものとしてではなく、その例示として「宗教的人間」の「自我」の様態を語るという少し迂遠な論述方式をとっている。とはいえ『宗教』における「宗教心」の概念を人格性の基底においた発想は、「いかに」における「生の全体性」という概念にも、両テクストの実質的重複から考えて、いきつづけている。つまりそれこそが、生を駆動する、しかも社会的生をも突き動かす本質的契機なのである。「宗教心」は先行する稿でのべたように、「魂の救済」として「魂のもっとも内面的な完成」を求めるものである。「宗教心」においては、この完成はつねに神に呼びかけられる、つまり「召命」への応答として成就される。『宗教』のテクストを重ねるとき「いかに」において生の根底に「宗教心」の概念が置かれていることがわかる—このテーゼは、最後に重要な意味を持ってくる。このことが第3アプリオリ論全体の首尾の一貫性を保証する大切な前提となっているからである。つまりそれは、生と「社会化」の関係が、「調和」や「召命」という「内的『社会化』」をめぐる宗教哲学的用語で語られなければならない必然性にかかわるのである。私達は、最終的には再び宗教と社会の相等の「アナロジー」論、そしてこの「宗教心」という始発点に戻らねばならないだろう。

〈1〉—②個別的生間における個性／一般関係

この論点は、すでに指摘したように「いかに」と『宗教』において言及されているが、議論は中途で打ち切られ

ている。

生と生の間の位相においては、今度は個々の生が個性的、その間の界域が一般的という措辞を担う。つまり生の理念的意味での個性と一般の関係である。この両者の関係は、晩年のある論稿において、より明確に論題として措定されている。すなわちそれは、「人間の精神の原現象」(1999c, S. 162)としての我に対する「汝というカテゴリー」(1999c, S. 161)の関係の問題として定式化されるのである。汝とは、「魂あるものとして直接に理解される他者」(1999c, S. 161)である。すなわちジンメルによると「魂をもったものとしての汝は、一方においては宇宙における我々の唯一の同類（Pair）であり、我々が相互に理解しあい他に比類のない『一人のもの』として感じることのできる唯一の存在である」(1999c, S. 162)。

生のカテゴリーとしての相互作用における個別的生間の個性／一般関係は、『宗教』では「魂の共同性と共属性」、「いかに」では個々人の「社会性」とされている問題である。「いかに」では、さらにこれまで触れてこなかったが、「共に住まうもの(Mitbewohner)」(1992, S. 50)という概念も使われている。したがって論点としては問題は明確に言及されている。ただ立ち入った論題とはされていないのである。ちなみに「いかに」におけるこの二つの概念は、経験的な社会関係における「共に」の様態をも指している。というよりも、「いかに」第1アプリオリの一般なるものが明示的には「社会化」の一般であるのと同じく、そこでの「共に」も、第一義的には経験的意味の方において用いられている。この概念によって、ジンメルは『社会学』における制度的3者関係に対する2者関係や親密性をめぐる人間関係の斜線模様とでもいうべき複雑な様相論を指し示すのである。だが同時に、これらの概念は、『宗教』における「魂の共同性と共属性」と同様に、生のカテゴリーとしての一般性の意味と様態をめぐる哲学的問いをも含意していた。ちなみに"Ich und Du"(z. B. 1992, S. 239)という表現自体は、すぐあとでの

べるように『社会学』においても使われている。これは現実の人間関係における「自己と相手」の関係であり、哲学的な「汝のカテゴリー」問題、つまり「我と汝」論とは、原理的に異なるものであると考えておかねばならない。

ジンメルの「社会性」や「共に住まうもの」の概念が経験科学的と哲学的の、もちろん時に混合や融合が避けがたい二重の意味を含意しているということ、つまり「自己と相手」が「我と汝」とときに重ねられるということ、このことからその2者関係論を社会学的、社会心理学的議論としてではなく、倫理学的な社会関係論として受け取る傾向が、ジンメル存命当時からつねに存在した。今日でもこの2者関係論にレヴィナス的な倫理学思想を重ねたり、ギデンス的な一種理想的に潤色された親密性論を重ねたりする議論は、多い。そのような議論は、解釈的翻案としてはその気になればいくらでも可能である。ただし、留意すべきことであるが、ジンメル自身は、すぐあとにおいて社会的一般性について語る際にまた触れるように、2者関係をあくまで経験的な社会関係の一種として考えていた。つまり彼は、生のカテゴリーとしての個別的生の間の位相における理念的な一般性論と、近代人がつねに体験している身近な人間関係の様態をめぐる議論とを区別していたのである。前者の一般性をどう考えるかについては、ジンメルは深く難渋しつづけた。両者を混同すると、この難航というそれじたい重要な事実を見逃してしまうことになろう。

ジンメルは既述したように「いかに」の構成をみるかぎり、つまり第1アプリオリの一般性論を生のカテゴリーの位相におけるそれをも含意すると想定してみたばあいにということだが、相互作用における個性と一般の両契機の等格の並立を暗示していた。それに対し「宗教Ⅰ」では、この併存性は原理的に困難な面があるとされていた。宗教と社会の「アナロジー」論をめぐっては、この個別的生間の位相をめぐる議論の地点から、相等論のみならず相違論の局面もまた重要となりはじめるのである。ではなぜ生の「社会性」にあっては、この並立がより容易なの

か。問題が正面から主題化されていない以上当然のことなのだが、これに「いかに」と『宗教』は、答えていなかった。のちのいま引照した「汝のカテゴリー」をめぐる問題設定においても、ジンメルはべつにそれに十分に答えているわけではない。ただジンメルはそれを論題として明確に定式化し、それについての彼なりの考え方の指針を示している。すなわちジンメルは、相互作用における一般は、「宗教Ⅰ」のように絶対的に帰依されるべき超越という意味での普遍ではないと考えていたのである。この意味での普遍との関係の存在を、ジンメルは否定しない。いや積極的に肯定している。ジンメルは、少なくとも「いかに」と『宗教』の両者においては、近代における「宗教心」の存立は必要でもあれば可能でもあると考えていた。さもなければ、「宗教心」を根底においての社会論などそもそも構想するはずがない。しかしそれは、あくまで個別的生内においてのみのことだった。相互作用における個性の一般への包摂とそれへの「対向」の両面ロジックは、たしかに「宗教Ⅰ」とアナロジカルである。しかし、それは超越的普遍の共有が介在しない、「一人のもの」、「魂あるもの」として理解しあう「同類」相互の間における個性と一般の関係なのである。ジンメルが「汝のカテゴリー」の問題と言っているのは、このことである。ジンメルは"Paar"における汝という概念をめぐって、「汝は私達とならんで他のなにものにもない自立性と主権性を有している」(1999c, S. 162)と断言している。とするとこのことは、ジンメルがこの一般性の求心点として何らかの共有された超越を中心にはおかなかったこと、そしてさらには宗教的普遍の類比において当時捉えられていた民族や文化、国家などの「共同体」概念的なものも個別的生間の「共に」の一般性の規定には適用しえないと明確に考えていたことを意味している。つまり「宗教Ⅰ」の共同体的な「魂の共同性と共属性」と相互作用におけるそれとは異なるのである。ドイツ思想は、一般にそれを直截に神学的に考えるか否かは別として、今日ではもはや想像しがたいほどに共同体概念の呪力が強い文化圏であった。ジンメルは「いかに」において、愛情と友情の例を引い

て、共同体的なものは生の「個人的な独自存在を完全に覆い飲み込んでしまう」(1992, S. 52)ことで、その個別性を「極限零値」(1992, S. 52)にまで近づける危険があるものであると断じている。「極限零値」(Vgl. 1999d, S. 371)ということばは、他ではジンメルが社会関係一切が権力者による一方的な暴力の行使によって覆われてしまう事態を記述するために使っているものであり、それが共同体概念に適用されるということは、ジンメルがいかにこの概念に深い不信感を抱いていたかを示しているものである。ここでジンメルが、"Pair"という外国語をあえて動員したのは、理由があってのことだろう。ジンメルはこのことばの呪縛から逃れる方途を探っていたに相違ないのである。

だがそれでは、この「共同体」ではない「共に」とは一体何なのか。つまり、その消極的規定を越えた積極的規定とは何なのか。これをまずく語ってしまうと、「宗教心」の個人主義的純化を推進してきた「魔術からの解放」を逆に引き返すことにもなり、ジンメルにとり事態はきわめて困難な状況にあった。これをジンメルは、『宗教』と「いかに」においてのみならず、晩年の思索においても、問題としては確実に意識しつづけていた。だがなんとしても解けなかった。『宗教』における相互作用概念についての触れ方そのものも、私達はここまで故意にそれを議論の前面にもってきているのだが、ある意味で迷いと模索の中でじつは控えめに語られるにとどまっている。それが二つの論稿において正面から論題化されていないのは、思索の難渋の当然の帰結だった。

ジンメルが「同類」という概念によって示している考え方の指針は、あくまで問いへの消極的と積極的の二つの規定の稜線上を、しかも複雑な切れ目を持った鋸歯状の境界線上を動いているものである。「汝のカテゴリー」論には、終章においてもう一度立ち戻る。「同類」概念の意味の詮索とはまた別に、「いかに」論稿の継承と非継承のあり方をめぐってこの表現を使っている論文が問題となるからである。この「同類」論の指針は、重要なことなの

でもう一度パラフレイズして確認しておく必要がある。それは、相互作用と「宗教Ⅰ」の相等と相違の「アナロジー」の要点となっているものである。すなわちその指針とは、宗教論と同じく社会論の前提におかれる生は個性の契機とともに一般の契機をも含意するが、しかしそれと違ってその生における「社会性」や「共に」は、超越的なものの共有を介在しない個別的生同士の、つまり相互の独自存在の「自立性」と「主権性」を認めた一般性であるということである。この普遍の欠如は、一般が「共同体」的なものとして超越論化しないことを意味している。もしここでジンメルが積極的に愛や法の概念を導入していれば、彼の議論は、何教的かは別として明確に宗教的ニュアンスを強く含蓄したものとなったかもしれない。だがまさにジンメルはそれをしていない。この空白をそれでもあえて宗教的に深読みすることは、いかようにも可能であると私自身は信ずる。個別的生内の基盤的契機としてジンメルは「宗教心」を明白に名指しており、しかもそこでの一般性問題はそもそも宗教と社会の「アナロジー」論によってはじめて明確に論題化された問いでもあることを考えると、宗教的詮索をここで完全に排除することはおそらく不可能であるからである。とりわけジンメルが『宗教』では「宗教心」を「宗教Ⅰ」と同義ともとらえ、それにキリスト教的な理念像を重ねている以上、この連関の詮索は回避しえまい。だがにもかかわらず少なくとも社会論にかかわっては、この「いない」は、「いかに」のみならず『宗教』における議論においてすら強力に作動している。これを無視することは、許されないだろう。リットのような次の世代によるその空白を補填する試みは、まさにこの「いない」の印象の強さこそが誘発したものであるとも考えられよう[2]。ちなみにジンメルは、ここでの一般性の問題局面が存在しないのではなく存在することじたいは、「汝」論以外にも様々に確認している。この空白は、したがって真空からなるそれではない。ジンメルはたとえば「人類」(z. B. 1999a, S. 127)という概念に頻繁に言及している。ジンメルのいわゆる「個人と社会」問題という形容は厳密に考えればじつは不正確であり、それは

正しくは「個人ならびに人類と社会」の三項関係からなる問題である。そのことは、指摘されることがないのだが、たとえば１９１７年の『社会学の根本問題』を注意深く読めば、まず大方の同意が得られよう。しかしジンメルはこの「人類」という彼が「様々の社会すべての総和のことではなく、そのメンバーのまったく独特の綜合」（1999a，S. 127）であるものと形容している肝心の概念をそれ以上敷衍していない。この種のあまりにポピュラーな通俗的でもある概念をこれほどデリケイトな思想的論題に用いることの不用意さも、むろん指弾されよう。これには、理由がある。すなわちこれはジンメルがニーチェの思想を個人、人類、社会の三項構図のもとに把握しようとしていたことに、明らかに淵源している。いまの引用箇所も、ニーチェ論の文脈で語られていることである。彼は同じターミノロジーの構図を動員して、今度は自身の思想を語ろうともしているのだが、「人類」の概念は、結果としてはきわめて不明瞭なままに残された③。この概念は、実証主義が語るような社会の究極の拡大形態ともいえる普遍的な集団概念でもなければ、啓蒙主義のように人間性を意味する概念でもない。それは、生が共属する、社会とはまた別種の一般性のことなのである。とはいえこの概念も、またもや中身の充実した空白として、いわばそっと大切に解き明かされないままにおかれているのである。だが説明への慎みは、否定と同義ではない。否定ととってしまうと、ジンメルの「宗教心」概念はいかなる「社会性」にも接続点を欠いた概念となるが、強調してきたように、「宗教心」を「宗教Ⅰ」になぞらえる発想の利点の一つは、生のカテゴリーに個性的と一般的、この両者の契機を同時に用意できる点にあったのである。ジンメルは、その一般性の性格を積極的な形では語れなかっただけである。ともあれ、さいわいなことに最低限のことは示唆されている。個性は個性の相互性としてたしかに一般性の契機を懐胎する。ただしこの一般は個性間の関係を全体的に統制するものではありえず、それゆえにこそ、個性と一般は等格の根源性において並立するのである。つまり「宗教心」に基盤をおく「個性的法」は一般性の位相を排除するものではまっ

たくなく、逆にそれと肯定的に交叉するものであるが、しかしそのさい後者は何ら前者に対し上位にあるものとして全面的信服を要求するたぐいのものではないのである。おそらくジンメルが質的個人主義とその個々の人格性を「平等な救済の期待者」とみなすことで平等の観念をこの個人主義に結合しえたのは、彼が生のカテゴリーとしての相互作用を人格性の潜勢態として質的には異なるが同じ「主権性」をもった「同類」の関係として想定し、その一般性の局面をなんらかのハイアラーキーの想念と容易に結びつきやすい宗教的普遍主義のイメージにおいて把捉することを回避しようとしたためである。そう考えないかぎり、生の根源的「社会性」の位相において個性／一般と平等／不平等の二つの軸が矛盾なく交わることはありえないだろうからである。『宗教』において、ジンメルは本論文（上）で紹介したように、各々の魂の「他の誰とも比較されえないもの」としての特性こそが「魂の上に平等を注ぐ」と語っていた。その少しわかりにくい議論の意味は、おそらくこういうことだったのである。

ジンメルの「外面的」という概念は、直接には生と「社会化」の関係についての形容であるが、彼のあらゆる議論に頻出する内と外のメタファーの使用から考えて、生のカテゴリーとしての相互作用の位相における個性と一般の関係にも暗黙のうちに適用されるべきものだったと考えられる。たしかに「共に」が個性を原理的に吸収しつくさないという点において、そしてそれが絶対的により上位にあるわけではなく、結果として互いに汝を「一人のもの」として認知しあうという点において、ここでの個性と一般の間には、仮に空間的メタファーに頼るとすれば、ある距離が存在している。とすれば、なるほどたしかに、相互作用における一般は個性に対し「外面的」なのであり、それこそがまた「宗教Ⅰ」における一見類似的とも思える関係との相違でもあるのである。そこでもやはり「対向」の契機と可能性が十分に認められているとはいえ、他方において、宗教的普遍の求心力、すなわち「包括」は全人格の「純粋に内的意義」全体の帰依を要求するほどに圧倒的であるとも語られているからである。ブーバー

ならば、「対向」と帰依はなんら矛盾しないと師ジンメルに厳しく異議を唱えただろう。すなわち、矛盾するのはあくまでキリスト教に準拠する「宗教Ⅰ」であってユダヤ教のばあいは異なるのであり、ジンメルの「宗教心」はユダヤ教にこそ依拠して考えるべきであった、と。この種のやり取りがジンメルとブーバーとの間で事実なされていたかもしれないことは、先に引用したジンメルの書簡から推察できる。ともあれこうして、一つの謎が氷解する。『宗教』の「宗教Ⅰ」論においては個性と普遍の両立が原理的に困難であると語られていたにもかかわらず、相互作用をめぐっては同様の指摘はなされていなかったこと、そして「いかに」においては立論の構成から見て「社会性」における個性と一般の等格の「同時生起」が与件として前提されていること、このことの謎がはじめて了解できるのである。

生とその客観化形式としての「社会化」との関係は、〈2〉「社会化」の生の客観化形式としての特性論と、〈3〉生と「社会化」の適合の要件論からなる。この二つの問題において、「社会化」とは生における個性と一般の対等の交錯がうみだす客観化形式であるということが根本的な前提となっている。「社会化」は、それゆえジンメルにおいては、いかなる隙間も許さない普遍主義的な密閉空間とは想定されていない。生の根源的位相における一般と現実の「社会化」が作り出す一般は、ジンメルにおいてむろんきわめて異なるものとされているが、しかし後者は前者の客観化としてしかありえない以上、後者は前者のある属性の一端を引き継いでいる。その継承された属性とジンメルが考えているものこそ、「社会化」の普遍主義化の不成立ということである。このことは、以下の議論を理解するさいの、もっとも重要な前提となる。すべての議論は、逐一断らないが、ここにこそ淵源しているともいえるからである。

〈2〉「社会化」の生の客観化形式としての特性論

「社会化」は、生のカテゴリーとしての相互作用の契機の客観化的な形式である。では、「社会化」のこの客観化形式としての特性は何か。ジンメルはこの問いに対し様々の視角から答えようとしていた。『宗教』と「いかに」は、そういう大きな問いをめぐる思索の渦のなかに存在していた。

ジンメルがとりわけ問いつづけたのは、私のみるところ次の三つの論題である。すなわち①生の社会学主義的な規定論の否定、②生と「社会化」の関係の、生と他の客観化形式との関係に比しての特性、③「社会化」の一般性、すなわち社会的一般性の性格、この三つである。ちなみに社会的一般（性）ということばはここまであまりに頻出するので私達はわざと括弧をはずして使ってきたのだが、ジンメル自身が使用している用語である。「いかに」においてもこの概念は立論の前提的論点として明確に言及されている(Vgl. 1992, S. 50)。そもそも第1アプリオリ論の明示的な主題は、この社会的一般性の動態、すなわち「社会的一般化」(1992, S. 50)の分析なのである。

〈2〉—①生の社会学主義的規定論の否定

ジンメルは初期において、個人というものを全面的に社会的に規定されていると考える社会学主義にある面与していた。ある面というのは、仔細に検討すると、それから逸脱した萌芽的議論もじつは多いからである。私達が先にジンメルは最初からつねに生の思索家でもあったとのべたのは、その意味においてである。ジンメルはこの加担を1900年代に入って、明確に撤回し始める④。この問題が「社会学主義」(z. B. 2003, S. 153)という括弧で表示すべき専門性を帯びたターミノロジーに凝縮されて表現されるのは1910年代以降になってからになるが、1900年代の「いかに」も『宗教』「第一版」も、このジンメルの「社会学主義」からの明示的な離脱を重要な思想的背景としている。ジンメルは「社会学主義」と総称される事柄を、「社会的な世界観」(1989a, S. 252)とも「社会主義」(z. B. 1995b, S. 370)とも呼称していた。「社会（概念絶対）主義」といった方が正確であったか

もしれない。社会主義も社会学もなるほどこの想念をある部分共有していた。そのばあいの社会とは、包括的全体性ないしいずれはそうなるはずのなんらかの現実的な基盤的契機を指している概念だった。ジンメルは「個別を越えること、個別を普遍から導き出すこと」(1989a, S. 252)と定義している。19世紀の社会概念は一般的には、より下層の階級の解放に向けた社会問題をめぐる闘争概念、あるいは国家の側からのそれへの妥協的、調停的な全体概念というイメージが強かったが、ジンメルはその特性を全体性の擬似神学的な概念化にもみていた。すなわち、それまでの「神の表象」(1995b, S. 358)にかわってそれへの新しい代替物となる「価値形成と価値付与の究極審級」(1995b, S. 358)としての社会概念のことである。「社会学主義」という用語はまだ「いかに」では使用されていない。かわりにそこでは個人を「すでに存在している諸要素がその割合を変えつつ混和する容器」(1992, S. 54)と把握する立場なるものが示唆されている。「いかに」第2アプリオリ論における社会による生の「包括」と「説明」(1992, S. 55)可能性をめぐる議論は、じつはこの論題に直接にかかわるものである。

ジンメルはそこで社会―ここで私達のいう「社会化」―は、生を「包括」する概念であるとのべている。しかし同時にその「社会的包括は、まさに完全にはそれによって包括されない存在に関与している」(1992, S. 51)というのである。これは生の「社会化」の性格をめぐって、『宗教』における用語でいえば「包括」と「対向」の議論を受ける形で「社会学主義」批判を展開しようとしている個所とも思われるが、ジンメルの思索の動向を全体として知っていなければ、おそらく当時きわめてわかりにくかったものである。のちの論稿でジンメルはこの「包括」ということばに、「一面的」(1999a, S. 76)という形容を付加する。これを踏まえれば、事態は少しわかりやすくなる。つまり「社会化」は、生を「包括」する総括的概念ではあるが、しかしその「包括」の仕方は全面的ではなく一面的なのである。このことは、社会による個人の「説明」に独特の制約を与えざるをえない。ジンメルは社会

学主義的な「説明」において想定されている社会関係を「いかに」では「相互関係(Wechselbeziehung)」(1992, S. 55)と形容している。ただしジンメルは、この「相互関係」とそれまで普通は使ってきた経験的意味での相互作用の概念との相違については立ち入っていない。相互作用も相互関係も当時精神諸科学の領域のみならず自然諸科学、そしてその中間の生理、生物学の領域においてもすでに使用されていた概念である。それゆえ、これを用いる論者には自己を他者といかに差異づけるか様々の思惑が働かざるを得なかった。実体的な全体性概念の動揺にともなって必然化した全体性の関係論的見方の出現にかかわっていたと思われる、当時の言説における「相互」という概念の流行と抗争の事情は、今日なおほとんど解明されていない。すでに指摘したように、ジンメルは経験的と哲学的、この二種の相互作用概念の微妙な種差性に「いかに」では立ち入らない姿勢を保ちつづけていた。ジンメルが形式社会学における相互作用概念とここでいう「相互関係」の区別に正面から対峙するということであれば、それに連動して生のカテゴリーとしての相互作用と経験的概念としての相互作用という二つの概念の関係も、不可避に主題化する必要に迫られたことだろう。「相互関係」的観点は、個人を社会的に「説明」し、「導き出す」(1992, S. 56)ことを求める。しかしジンメルによれば、にもかかわらずその導出は「生の全体性」を捉えつくすものではない。ジンメルは、社会的一般性の規定力の拡大を「社会の浸透(Diffusion)」(1992, S. 55)とよんでいるが、それがたとえどんなに進んだとしても、しかしその「相互関係」は、「我々の人格性を完全には解消しはしない」(1992, S. 55)と断言する。生は限定しえない全体であり、「社会化」はその生を基盤として生まれた客観化形式としてきわめて包括的であるが、しかし同時に特殊的、一面的であり、したがってそれが生をそのあらゆる襞の内奥にいたるまで「社会学主義」的に規定しつくすことは原理的にありえないというのである。逆にこの両者の齟齬のゆえに、「社会化」も動き変容しつづける。畢竟するに生と社会は同拡同延のものではないという意味に

おいてずれるのである。「いかに」第2アプリオリ論がのべようとしていたのは、この両者の齟齬のことである。これは、生に対し「社会化」が「外面的」であるということの、一つの重要な含意である。すなわち、「社会化」はたとえそれがどんなに包括的な形式であるとしても、生を一面的にしか「包括」しきれないがゆえに、生に対し比喩的にいえば「外面的」なのである⑤。

〈2〉―②生と「社会化」の関係の、生と他の客観化形式との関係に比しての特性

ジンメルにおける生とその客観化形式の関係論は、この関係を画一的に同種として考えるかのような彼のいわゆる文化の悲劇論があまりに周知となりすぎ、逆にこの定型的フレーズのために隠蔽されがちの論題であるが、1900年代以降のジンメル思想を貫通する論題の一つである。

ジンメルにとり、生の客観化形式はそれがいかなるものであれ生への「他在(Anders - Sein)」(1999b, S. 233)であり、生から生起するものであるにもかかわらず、生に異質なものである。ジンメルは、客観化形式は、原理的に生の現実性と内容性を全面的に「包括」するものではないと考えていた。〈2〉―①でのべた「社会化」のそれは、じつはその一事例にすぎず、他の形式においても同様なのである。ジンメルの思索は、各論題が相互の事例となり根拠となるよう組み立てられている。「人間の精神が存在の素材を支配してその目的のために形成する諸形式というものは、あのすべての内容がそれ自身本来持っている構造に無関係にその形式に釣り合う形で適合するほどには、いずれも決して一般的でも中立的でもないのである。」(1996, SS. 215 - 6)この命題はジンメルに社会学主義を不可能にするとともに、結局は何主義であろうとも、それを「誇大妄想」(1999b, S. 241)として封じ込めるものである。形式を通しての生の表出力にはその形式がいかなるものであれ、限界と制約が付随しているとされているからである。そのさい様々の形式は、ジンメルにおいては、一方において宗教と社会の相等の「アナロジー」

論のように類似的でもありうると想定されていたが、他方でそれらは全面的には決して同一的ではありえないとも考えられていた。つまり、「他在」のあり様は、形式の種類によって大きく異なっているのである。

「社会化」は生の客観化形式として「生形式」の一つである。ジンメルは、いつからとは厳密に特定しがたいのだが、ある時から社会を「生（の客観化した）形式」の一種と形容しはじめる⑥。この表現そのものが、すでに生と社会の関係問題を含意している。しかし、この「生形式」は特異であった。「人間というものがその生形式として社会というものを作り上げてしまったこと」(1992, S. 579)、このことをジンメルは驚嘆と困惑の思いをこめてまさしく問題として語る。社会概念をもって現実を把捉することが徐々に自明化していく中で、これを嫌悪するのでもなければ称揚するでもなく端的に驚きの対象として語った思想家は、当時じつに稀有である。この「生形式」の特殊性を語るには、ジンメルが様々の論稿において繰り返し語っている芸術形式と生の関係が、最適の対比枠となろう。

芸術における諸作品も、もちろん生の客観化形式の一種であり、それゆえまたそれは生にとっての「他在」である。ジンメルは、生とその客観化形式の関係を「親和性(Affinität)」(1999b, S. 289)のそれと規定する。芸術は生の象徴的な、そして生に親和的でもある「他在」である。そのさいこの「親和性」の度合いには、ジンメルは多様な形態があると考えていた。芸術の客観化形式は、生とは異質のものであるにもかかわらず、あるいはその「他在」の形象がどんなに難解なものであれ、いや難解で異様なものであり理解されがたいものであればこそであるかもしれないが、生に最も「親和的」な象徴関係を有する。芸術における形式の生に対する遠さは、同時に近さへの緊張と相互反転性のなかにある。「芸術というもの一切の生命原理、それは芸術が我々を事象からの距離の中におくことによってこそ、我々を事象に近づけるということである。」(1989a, S. 659)その「他在」の形式において

「生の全体が自発的に溶け込み」(1999b, S. 269)「より多くの生」(1999b, S. 269)が「表現」(1999b, S. 269)されるのである。ジンメルは歴史認識や哲学も生に密接した象徴関係を有すると考えていたが、芸術に比較すれば、隔たりの契機がより大きくなるとみなしていた。私達は『宗教』における「宗教Ⅱ」論は、じつはこの生と客観化形式の遠近の度合いにかかわる論題の一つであったことにここで気づくだろう。宗教の位置は、微妙である。それは生への近さという点では、ジンメルにとり芸術と同じであるともいえるかもしれない。いや本来は、「宗教心」論を考えれば宗教は芸術以上に生に親近的のはずである。ジンメルはそういう芸術と宗教の理念的重畳を、レンブラントの作品にみていた。だが他方においてジンメルは、「宗教Ⅱ」、つまり制度化された宗教と生との距離については悲観的に考えつづけた。

では「社会化」のばあいはどうか。ジンメルはそこで当時としてはにわかには決して理解されてにくい珍奇とも反動とも思われたであろう論理を動員している。彼から見れば、社会主義も国家主義も、そして社会進化論も、「社会化」と生との距離を無限に縮小させ、ついには両者を融合させようとする論法において共通である。その無限縮小論は、それはおそらく「社会（概念絶対）主義」と表裏でもあろうが、そのイデオロギー的差異にかかわらずいずれも神学的である。ジンメルは、しかしまさに逆のことを考えつづけた。いやそればかりではないのだ。ジンメルはそのまさに逆のことにこそ、「召命」という宗教的概念を、これは当時の感覚からすると考えられないほどに突拍子もないことだったと思われるが、適用するのである。

ジンメルは、「社会化」も生から生み出されるものであるかぎり、その「他在」の形式において生になんらかの象徴的な親和的関係を含蓄するとは考えていた。しかし、ジンメルにとって「生形式」としての「社会化」論の勘所は、じつは生と形式の象徴関係の近さと遠さの、つまり「他在」と「同化」(2005, S. 82)の二重性論にはない

のである。注目すべきことにまさにそれこそが、生の他の文化諸領域の「生形式」に対する関係の「社会化」のそれに対するばあいとの重要な差異である。『貨幣の哲学』全段がもっとも明確な証左となるだろう。そこでジンメルは、「社会化」の遠さの、つまり「疎遠(Fremdheit)」(1989a, S. 417)という契機のみの肯定的意義を強調している。すなわちジンメルによればこの「疎遠」が、ただちに生の疎外に帰結するわけではない。逆なのである。この「疎遠」こそが、ジンメルは生を保証する条件でもあるというのである。なぜか。これをくわしく説明している引用に適する数行かの論述個所がジンメルらしく存在していないのが残念なのだが、彼が想定している解答は、そこでの社会論全体を読めば明白である。すなわちそれは「社会化」が、文化内容ではなく「他の人間とのあらゆる結合」(1992, S. 295)の形態、したがって関係と拘束の形式にかかわる概念であるからである。それゆえ、それは文化内容のようにその意味の同化論的な、つまり「陶冶される(kultiviert)」(1989a, S. 617)という意味での「教養」(z. B. 1989a S. 621)論的な摂取の論理では処理しえないものである。すなわちこの両者の生への遠近の評価をめぐる尺度は、同一ではありえないのである。これを同一とみなす立場は、社会概念を実質的には文化主義的に解消してしまうことを意味している。「社会化」の生への「疎遠」は、ジンメルによれば当時の一般的判断と違って生に必ずしも不利なことではない。これこそ『貨幣の哲学』の、当時決して自明ではなく抵抗も致命的に大きかった根本テーゼだった。なぜならそれが、集合的関係の拘束の様態にかかわるものであるかぎり、生の存立を保証する機制であり条件ともなりうるからである。逆説的なことなのだが、「社会化」が生に「疎遠」であればあるほど、比喩的にいえば、集合的拘束が生にゆるければゆるいほど、それが個別的生の存立を容認するという点において、それは生に親近的なのである。

このようにジンメルは、「社会化」という客観化形式と生との関係を他の形式とはまったく異なった形で理解し

ようとしていた。ここにジンメルの社会論の当時における傑出した独創性が存在したが、それはまたつねに彼の議論への徹底した無理解の躓きの石でもありつづけた。「社会化」は、芸術のように生の「他在」として、しかもつねにまさにそのようなものとして生に再び合流し吸収され回帰していく必要はない客観化形式である。ここでは生と「社会化」の隔たりの拡大こそが、逆に生を保証する可能性を開くからである。言い換えれば、「社会関心」が「個人関心」と異質の方が「社会化」が生に与えるダメージがより僅少であ（りう）るということなのである。ここから、私達にはジンメルが哲学者としての強烈な自覚と使命感にもかかわらず、同時になぜ、彼自身にとってもある時からきわめて苛立たしいことであったことに、社会学者でもあらざるをえなかったのか、その必然性がはじめて飲み込めてくる。それはこの「社会化」という生の客観化形式が生に「疎遠」な、それじたい固有の運動力学を持った形式であり、またあるべきだと、しかも徹底してそうあるべきだと彼が確信していたからである。そのさいそのあるべきだというのは専門主義的な社会学関心から由来しているのではじつはなく、生への哲学的関心にこそ淵源していたのである。ジンメルにおいては、「社会はいかにして構成されなければならないか」のまえに「社会はいかにして可能か」がおかれる必然があった。むろん今日のシステム論者にとっては、「人間が生の諸内容に与えた形式によってその内容に潜在する価値の最大限を産出するという、社会的な合目的性によって解決されるべき普遍的に人間的な課題の部分」（1989a，S. 389）という、ジンメルにおけるこの社会論への人間学的なこだわりは、目障りなものかもしれないが。

この「疎遠」論も、「外面性」メタファーに深くかかわっている。このメタファーのジンメルの行論における遍在性にはたしかにしかるべき理由がありそうだ。「社会化」は生に象徴的関係を持つが、しかしそれは芸術をはじめとする文化諸領域に比べればはるかに「疎遠」な形においてである。その意味において、「社会化」とは、生に

対しいわば外に立つ、つまり生に「外面的」なものなのである。

〈2〉―③社会的一般性の原理的性格　ではこの客観化形式は、いかなる性格を持つのか。生への「疎遠」というだけでは、この形式の属性の積極的規定にはまだなるまい。ジンメルはこの一般性への問いを「いかに」の立論の決定的な後背地としていた。彼は他の論稿においてもこの問題については、繰り返し言及している。ジンメルは様々の論稿において「社会は一般的なものであるが、同時に具体的な生動性をもつ」(1989a, S. 91)という趣旨のことを、幾度も念押ししている。社会的一般の「生動性」といわれる具体性なるものをどうとらえるか、ジンメルはこの問いを社会論の根底においた。「いかに」が、この「生動性」という概念にかかわる論稿であることは、本論文の最初の稿においてすでにのべている。ここには社会科学方法論的にみて、きわめて興味ぶかい問題群が層をなしている。これを組織的に論述することはここでの課題ではない。それが「いかに」の前提になっていることを語るためには、例示的な議論で足りよう。そこではつねに、〈2〉―①と〈2〉―②が前提的論拠とされている。

形式社会学でいう社会関係の形式の心理的、文化的内容に対する自律性論も、この社会的一般性の性格論に内属する論題である。この内属は逆ではない⑦。社会的一般性論が形式社会学にではなく、形式社会学が社会的一般性論に内属するのである。ジンメルはより広くはこの一般性の問題を「社会的合目的性」(z. B. 1992, S. 278)論として設定していた。この概念は、ここまでの引用箇所においても、すでに使われている。ジンメルは、利己主義や利他主義というような倫理学的用語でしか社会を語れない事態を突破する、彼のいう「倫理的科学の若干の本質的な進歩に属する」(1997, S. 186)発条をこの「合目的性」という概念に求めていた。ジンメルは自身を専門的社会学者として装う際には、この「社会的合目的性」の維持論という主題を前面に立てている。それが例えば、ここまで何度か言及してきた１８９８年の「社会集団の自己保存」の論稿である。ジンメルはこの社会的一般性の固

有の自立性をめぐって、「技術」という概念の一つの含意を導入している。つまり、「社会的合目的性」の存立は、「社会学的な技術」(1992, SS. 127－8)を不可欠の局面としてもつのである。これは『宗教』において「外面的」という形容と連結されている「技術的」というタームとは異なるが、しかしその前提でもあるものである。つまりこの客観化形式は、その固有性ゆえにそれじたいにおいて不可欠の「技術的」要件と必然性の位相を内包するというのである。その典型として、もっともジンメルが関心を寄せたのは、上・下関係である。この問題こそ、「社会化」が生を「包括」する、つまり拘束するもっとも強力な水路であるからである。支配関係は、ジンメルではこの上・下関係の一契機とされている。ジンメルは、上・下関係の社会主義的な揚棄論にも貴族主義的な聖別論にも反対しつづけた。それは、ジンメルによれば社会的一般性の不可避の、ただし「技術的」な要件である。

彼はこの社会的一般性の方法論的ともいうべき性格規定の問題を問いつづけた。彼は初期の『社会分化論』のころから、この一般性を自然主義的、理想主義的いずれの方向において想定すべきか問いかけている。これは、時代の争点だった。たとえば『貨幣の哲学』冒頭は、まさしくこの論題から始まっているほどである。またその第3章では、この一般性を神学的普遍性と同義とは考えてはならないということが言及されている。彼は社会進化論者でもあったので、たしかに一方で自然主義的につまり「社会的進化の合目的性」(1989b, S. 209)としてそれを語ろうともしていたのだが、他方においてG・ドロイゼン的な反実証主義的思索モティーフを受け継ぐ『歴史哲学の諸問題』ではそれを解釈学的にも考えてみようとしていた。この複雑な葛藤が「いかに」第1アプリオリ論において社会的一般性を「知識」として規定する試案にもやがてつながる。

さらにジンメルは、この一般性の「技術的」、ならびに方法論的な属性論とともに、その制度性の水準と濃淡にも注目しつづけた。こういう一般性のグラデーションへの注目は、一般性の「生動性」への視点の帰結であろうと

も思われる。2者関係と3者関係の相違論が、例えばそれである⑧。すでに指摘したように、2者関係論は、社会的制度性「前」の位相をめぐる議論と思われていることも多いが、これじたいはあくまで経験的な社会的一般性の様態をめぐる議論の一種であり、理念的な生のカテゴリー論とはまた別個のものである。そこでは3者関係的な一般性とはまた別種のとりわけ心理学的機微に密接に相関する、しかし社会的に客観化された位相にあることになおもなんの変わりもないある一般性の様態が記述されている。この一般性論においては嫉妬や妬みなどより多彩で微妙な感情的、エロス的交錯が微細に描かれる。2者関係論や親密性の変容論は、今日の社会学の流行のテーマでもあるので見過ごされてしまっているのだが、もともと制度的、公的な諸機関と諸機構を主に問うていた社会科学においてではなく、19世紀を通してむしろ演劇や小説、総じて芸術と美学において問題化しつつあった事柄であり、ジンメルは、それを社会的一般性をめぐる議論に、つまり彼が3者関係論とよんでいる議論に組み入れたのである。そのさい、たとえば「瑣事」(1992, S. 103)や「献身の絶対性」(1992, S. 404)への「誘惑」(1992, S. 403)論や「特殊な密着」(1992, S. 114)の「特別の聖別」(1992, S. 114)への批判が典型的に示しているように、ジンメルにおいてこの2者関係が生の理念的本質にある種無垢なものとしてより近いと素朴に想定されているわけでは、まったくない。これは、この2者関係の社会心理学的分析が、哲学的な生論とは異なるものであるというすでにのべた事態に相即している。もし2者関係が生により近いというのであれば、「いかに」の「調和」論は間違いなく「親密な関係の社会学」(1992, S. 402)の方をモデルとしたものとなったであろう。そうであれば、なんと議論は容易であったことだろう。ジンメルは生と対をなす社会として、そこでは、「最短の直線」(1992, S. 114)に対して「折れ線」(1992, S. 114)の関係とも形容される3者関係、すなわち「社会化」の方を前提しているのである。いくらでも歴史的時間を遡ることはできようが、遅くともテンニース以降、それまで漠然と同一視されてきた

二つの社会概念、すなわち親密な関係をモデルとするそれと、巨大なゲゼルシャフトをモデルとするそれを混同することは、もはや許されなかった。すなわち“intim”、“gemeinschaftlich”、“gesellig”はいずれも“sozial”ともいいかえられることばであったが、それは同じく“sozial”と呼ばれた“Gesellschaft”、と決して同義ではなくなってしまうのである。この問題には、のちの稿において社交性の概念に言及するさいに再び立ち戻らねばならない⑨。

こういった社会的一般性の「合目的性」論、そして「技術的」、方法論的属性論と制度性のグラデーション論、これらは「いかに」にとってもっとも重要な前提となるもう一つの社会的一般性をめぐる論題、いや「いかに」を越えてジンメルの社会論全体にとりとりわけ第一義的に重要であった論題に流れ込む。すなわちそれは、その一般性の分化、ならびにその帰結としての「客観性」(z. B. 1989a, S. 385)と「個人（別）化」(z. B. 1999a, S. 144)の属性をめぐる論題である。分化と「客観性」の論題が決定的な与件であるのは、「いかに」において短い表現とはいえこれからのべるように確言されている。これに対し「個人化」論への言及は、欠落している。これがなぜかは、きわめてむずかしい問題だがあとで考えよう。

生の客観化形式というばあいの客観化とは、言い換えれば対象化のことである。この対象化によって、形式は生に対し客観性という属性を持つ。この意味において、もちろん「社会化」は、生に対し「超個人的で客観的であるという性格」(1992, S. 73)を担う。ジンメルはこの客観性を、それが個々人を越えた水準を持つと考えることで“Allgemeinheit”、つまり一般性とも呼称したのである。これに対し、ジンメルは、社会的一般性の属性論として別種の「客観性」を認める。この意味での「客観性」とは、ジンメル自身の定義によれば「事物を主観的な感情や意欲を越えたところにあるように考察し取り扱うこと」(1989a, SS. 385 - 6)である。これは、ここでの我々にとって重要なので括弧をつけて表記したいと思う。「客観性」は、社会的一般性が固有の時間と変容の歴史を持つ

ことに淵源している。この歴史、すなわち発展(Entwicklung)を、自然主義的にみるか解釈学的にみるか、当時この概念は先ほどのべたようにいずれの意味でもありえたが、分化概念にかかわっては、発想の発端をジンメルが当時の社会進化論から摂取したことは、間違いないことである。

この一般性は、分化という進化論的時間を生きる。このスペンサー的テーゼを、ジンメルはあくまで「発見法的」(1989a, S. 108)仮説としてにすぎないが前提しつづけた。分化は、社会圏の種別化と拡大化、そしてそれに応じた様々の機能の専門化をもたらす。「社会的に決定的に分化した社会」(1992, S. 50)なるものは、「いかに」と『宗教』において明確に歴史哲学的な与件とされている。この変容のなかで、社会関係とそれを支える貨幣や法のような「社会文化」(z. B. 1989a, S. 468)的ともいわれる媒体は、感情的、心情的、個人的、総じて"persönlich"と称されるものから、即事象的、すなわち"sachlich"なものへと転換する。ジンメルにおける「社会文化」なるものは、この媒体と「社会化」がうみだす社会心理学的状況の二種の事態を指す概念である。ジンメルは後者の方は、「社会化されているということが心的に影響を与えるという事実」(1992, S. 630)と定義している。ちなみに「社会文化」は、ジンメルのいう客観的精神の概念の一契機である。彼の客観的精神概念は、この精神のそれじたいとしては無時間的な、ジンメルがしばしばいまのべた即事象的とは異なる意味で「事象的（sachlich）」(z. B. 1922, S. 859)と形容する意味連関の位相と、「社会化」にかかわるものとしてそれを見たばあいの「社会文化」的ないまのべた二種の位相の三つの局面を含意しているものである。のちのドイツ思想における、知識社会学と文化社会学ならびに文化哲学の複雑な交錯の発端がそこに定礎された。というのもそこで激しく論争されたのは、文化の超越論的意味と社会的、心理的な発生的意味の関係であったが、それはまたジンメルが客観的精神や「社会文化」の概念をめぐって直面していた問題でもあったからである。ちなみに社会心理学的な意味での「社会

文化」の方は、貨幣に連動することでそれと同じようにザッハリヒとなるわけでは決してない。そうなるのは、分化に相応してより中性的となっていく「社会文化」的媒体の方のみである。これについてはのちにのべる。ともあれジンメルはこの社会関係と「社会文化」的媒体の「主観的な感情や意欲を越えた」事象の取り扱い方への転換を「客観性」の進展と考えた。「社会化」という客観化形式の生への「疎遠」の契機の強調と評価は、この「客観性」という概念に凝縮されている。すなわち、社会的一般性は、その分化の発展に随伴して、非ペルゼーンリヒという意味で即事象的な「客観性」の性格をより強く帯びていく。社会の存立の様態、したがってそれへの方法論的な接近の様式と一般性のグラデーションの布置を根底から変容させるのは、社会的一般性の分化とその「客観性」の増大である。2者関係というベルゼーンヒリな関係領域が相対的に独自なものとして自立するのも、その一つの帰結にすぎない。この「客観性」は「社会的合目的性」の「技術的性格」(1989a, S. 451)の側面を、その非主観化によって一層強化する。ジンメルは、「客観性」という概念をつねに「技術」のそれに絡ませつづける。

分化は、人間の結合関係とそれにかかわる文化内容のこの「客観性」を引き起こすことで、それらの「個別化」をも生ぜしめる。分化は、統一化、ジンメルの用語に即せば「綜合」の相対的に閉鎖的、自立的焦点を無数に分岐せしめるからである。そのさいこの「個別化」は、なかんずく、個人を作用性の焦点とする、その意味で「個人化」と呼称されるべき行為主体をうみだす。ジンメルにとり、個人主義が「個人化」を惹起するのではなく、「個人化」の進行が個人主義という意識の反省形態をうむのである。分化が統一化―ジンメルのターミノロジーに即せば本来はこれが「社会化」と形容されるのだが―と「個人化」の二面的ダイナミズムの絡み合いとして進展することは、そして個人主義を自然法や啓蒙主義から切り離しむしろそれが現実に進展しつつある社会的状況の社会自身による自己把握の所産であることを示したのは、当時の社会進化論の重大な理論的成果であった。進化論的にいえば、

「いかなる人間においても個別的なものと社会的なものとの間には、その他の事情が同等とすれば、不変の割合が存在している。この割合において変わっていくのは、形態のみである」(1992, S. 797)。すなわち変わるのは、それぞれの個別的と社会的の現出の様態である。ジンメルはこの成果を前提している。社会進化論は個人主義を「個人化」という概念におき換えたのである。その一事例として、すでに私達は、前編においてラッツェンホッファーが「個人化」の概念に言及している個所を挙げておいた。ジンメルはこの分化と「個人化」の連動論ならびに哲学的、政治学的な個人主義と歴史的、社会的な「個人化」の区別論を梃子にして、現実の個人がおかれている、じつは個人主義という概念の適用が必ずしも適切ではない複雑な様態への視線を切り開こうとしたのである。

「社会化」の生への「疎遠」はいつでもその「疎外」となりうる。いうまでもなく、この両者は切り離しがたい表裏の関係をなす。仮にそうならないとすれば、それは社会的一般性の「客観性」と「個人化」の進展の契機の存在のためである。「客観性」は人間の関係様態を非ペルゼーンリヒにすることで逆にそれに介入しない。とすると先にのべた「社会化」という生の客観化形式が生に「疎遠」であるというテーゼは、じつはなおも不十分なものであることがわかる。その対象化が、歴史的にその「客観性」を高めていかないかぎりそのテーゼは成り立たないからである。この「客観性」は、結合関係や文化内容のなかにペルゼーンリヒとザッハリヒのくさびを打ち込むことで個人に「活動の自由な余地」(1989a, S. 442)をうみだす。「いかに」では、このことは給付と反対給付のザッハリヒな「客観性」の事例を通して、またもや少しわかりにくい文言ではあるのだが次のようにのべられている。

「そしてこの純粋なザッハリヒカイトの中に入ってこない一切は、事実上もこのザッハリヒカイトから消え去ってしまう。その固有の色彩と非合理性、そしてその内面的な生というものをもった人格は、このザッハリヒな『外部』を完全に自己の中に取り入れはするが、そのさいその社会的活動に対しそのために純粋に分離された特定のエネル

ギーのみをさしむけた。」(1992, S. 52)「人間の原理に対しザッハリヒカイトの原理が、ともかくもいかに自由への転換を意味するか」(1989a, SS. 377 – 8)、これを証明すること、これはジンメルの社会論の、ある時からの最大の課題でもあった。この議論が、引用が示すように「いかに」に自明として重ねられている。ここでの自由は、「責任」とも連動して使われる生のカテゴリーとしての主体形成と自己超越の自由のことではない。この自由とはその都度の社会関係の拘束の布置のなかで創出される自由、ジンメルの口吻をかりれば、「社会の遠隔作用」(1989a, S. 397)としての自由のことである。このジンメルが「社会的な意味における自由」(1989a, S. 400)とよんでいるものを、ここでの私達は簡略に「社会的自由」と呼んでおこう。この「社会的自由」が個人という行為主体に帰属するとき、「個人化」が増大する。すなわち、この「客観性」と「社会的自由」に仲介された「個人化」こそが、「社会関心」を生自身の陶冶に対する関心すなわち「個人関心」から切り離すことによって、逆に後者の関心を生に差しもどすのである。このとき社会的一般性は、生に「外面的」となる。とするとなるほどこの「いかに」のいまの引用箇所でもジンメルが使用しているメタファーは、成り立っている。もっとも今日の社会学者であれば「外面的」や「外部」などという危ういメタファーを用いずに、「環境」という、これまた後世の人々がきっと同じように怪しむにちがいないことばを好むのかもしれない。ことばの功罪あるいはその歴史的作用史のなかでの変容についてはまた別途、考えなくてはならない[10]。

だがなんとも楽天的な物言いだ。ジンメルらしくないとでもいうのだろうか。ジンメル自身この種の議論を、「ひどく切り詰めた言い方」(1989a, S. 476)にすぎないものとして、真に受けすぎないよう警告している。もちろんジンメルは、すでに指摘しておいたように文化ペシミズムの体現者として、生に好都合の「疎遠」が社会的一般性の「客観性」と「個人化」によって現実的に創出されるなどと、決して単純に想定していたわけではなかった。

なぜなら「客観性」と「個人化」もまた、「社会関心」と「個人関心」の分離に負の影響をももちうるからである。「いかに」をよく読むとジンメルは「社会化」の「客観性」を語るばあい、「社会を純粋に客観的な図式として思い浮かべてみるとすれば」(1992, S. 57)、「社会の構成を質的に規定された諸現象の織り合わせとして考えてみるとすれば」(1992, S. 58)という仮定的言い回しのなかでその議論を進めていることがわかる。一言でいえば、歴史的な「客観性」の進展が「絶対的な客観性の理想に近似する」(1992, S. 52)ことが必須の条件であるとされているのである。ジンメルは、社会的一般性の「客観性」の様態に執拗に分析を加えつづけた。この「客観性」とその帰結としての「個人化」によって、生と「社会化」が適合的にただちにつながるわけではまったくない。まさにそこにこそ問題があった。ジンメルは、「客観性」が極限まで高まった「社会化」像を、「まったく完全な社会制度」(1989a, S. 395)とよんでいる。これは「いかに」における「完全な社会」、『宗教』における「理想的制度」のカリカチュア的なネガ像である。そこでは「客観性」に生が完全に吸収され、「個人が徹底して従属的となるであろう」(1989a, S. 395)仮想の状態が想定されている。つまり「客観性」の進展が生を保証するのではなく、逆にそれが生を完全に膝下に抑え込んでしまうのである。つまりは、二種の「完全な」の「可能性」が存在する。「完全な社会」と「完全な社会制度」、このどちらも現実に近似的でありうるのではないか。実際、官僚制論は両者の議論においてともに等しく例示として使われているのだ[11]。

まさにここでこそ、生と社会の「調和」の現実的と理想的の相違を踏まえた、その接続の要件論が必要となる。「いかに」というテクストは、一種のトートロジーの論理からなっている。個別的生の個性の前提と「社会学主義」の破棄、「客観性」の「絶対的客観性」への近似論は、互いに論拠として支え合っているのだが、じつはそれらは相互の言い換えにすぎず、それじたいとしては互いを保証するものではないのである。それらを支えているのは、

これらの論点の相互の言い換えのレトリックではなく、この接続の要件論の方である。この要件論こそ、「いかに」第3アプリオリ論における宗教哲学的でもある「調和」概念の援用の直接の正当化根拠をなしている。『宗教』において原理的な困難と技術的な困難の区別論が語られていた。この原型ともいえる文言が、たとえば1900年の『貨幣の哲学』第一版にある。そこでは、貨幣の「客観性」の正負の意義についてこう言われている。「貨幣は社会と個人、この双方において、諸要素の分化を引き起こすことによって、まったく同じ事柄をある面で困難にし、またある面で容易にする。このことはなるほど実際的な矛盾ではあるが、しかしまったく理論的に解決不能という意味での論理的な矛盾ではない。」(1900, SS. 359 - 60)ではその理論的解決の処方とはなにか。この要件論は、「いかに」と『宗教』において、すでにのべておいたように、社会の側と生の側、この双方の側から同時に想定されている。「決して考えられないことではない」こととしての「理想的制度」、一体この条件は何なのか。

〈注〉

① 以下の議論において扱われる諸テーマは、以前私達が詳細に問うたことのあるジンメルにおける「個人と社会」問題の機制論と、一部内容的に関連するところがある(廳茂『ジンメルにおける人間の科学』木鐸社1995年)。当時、私達はこの問題を少し斉一的なものと想定しすぎていたきらいがある。総論としてみれば私達はそこでの解釈を依然として有効なものであると考えているが、ジンメルは「個人と社会」問題に複数の、しかも重要な相違を持った接近方法をもってのぞんでいた。宗教哲学的思索を基盤とした「個人と社会」問題への取り組みは、あくまでその一つである。ここでの私達は、議論レヴェルをかつてよりも一段深めることで、この接近方法の種別性というきわめて厄介な問題にかかわっている。まさしくその種別性こそが、1900年代以降のジンメルの思索を理解するうえで、決定的な鍵となると思われるからである。ジンメルにおける様々

の「個人と社会」問題への応答は、一方において一部重なりはするが、他方において相当に異なってもいる、いや対立しあってさえいる。このことについては、「いかに」のジンメル思想における位置と我々の本論稿の研究史上における意義をめぐって、終章において立ち入る。

② 2者関係論を倫理学的に解釈する立場は、それを『社会学』の中心におくことをも同時に含意することがある。さらにその倫理性として、なんらかの宗教思想をも想定しつつ、この2者関係論を共同体論にもっていく考え方もある。その一例だけを、紹介しておく。次の一節は、『社会学』という作品の、性格規定にかかわるものとしてのべられている。「ジンメルは社会的制度の問題設定をつまり超個人的な客観的形象のそれを、なるほど視野から外しはしなった。とはいえ、彼が第一義的に取り組んだのは、人間間の相互作用の直接の人格的形式である。言い換えれば我と汝関係なのである」(Kreß H. 1985 *Religiöse Ethik und dialogisches Denken. Das Werk Martin Bubers in der Beziehung zu Georg Simmel*. Gütersloh S. 71)。この文言は、その解釈の首尾一貫性において典型的事例たりうる。この文言の発言者は、ウェーバーがその混同を批判しているのとちょうど逆に、相互作用概念の生のカテゴリー的意味と社会学的なそれとを同一視することで、生の位相における一般性問題こそをジンメルの2者関係論は扱っているのだと考える。そしてこの関係論を、『社会学』全体の中心主題にまで持ち上げるのである。この解釈の背景にあるのは、この論者のばあいは、ジンメルの『社会学』をブーバーの『我と汝』論を基盤に解釈するという、私達がトイニッセンの著作にかかわってすでにその可能性を指摘しておいた考え方である。ただしこの解釈には、どう論理を巧みに操ろうとも無理がある。そこで論者は、『社会学』にジンメルの「愛の断章」という、愛をめぐる宗教的概念を持ち込む可能性を開いてもいる短い論文を重ねることを提案する。「顔の美学的意義」なども現代思想にジンメルをより近づけたいというのであればもちろん使えるだろう。いずれにせよそうすることではじめて『社会学』の2者関係論は、宗教的、倫理学的な個別的生間の一般性論となるのである。

ジンメルがこの一般性問題を重要として認知しながら空白として残したことに対し、たしかにブーバーは鋭敏に反応した人

物の一人である(Buber M. 1906 Geleitwort zur Sammlung, in: Werner Sombart *Das Proletariat. Bilder und Studien.* Frankfurt a. M.)。ブーバーはジンメルの社会学説の中心に「人間間的なもの」(S. X)の主題をみる。そのさいブーバーはジンメルのそれを「社会心理学的」(S. X)水準にとどまるものとみている。もっとも、ブーバーの「社会心理学」という概念の規定には、ディルタイの心理学説の影響もうかがえるので一義的なものではない。ともあれブーバー自身はこの「社会心理学的」という位相を不満として宗教思想的に乗り越えようとする。本文で触れたように、リットも同じ空隙を感知し、これに対峙しようとした。リットの『個人と共同体』第二版における「社会的交叉」論ではそれはまだ主題化されていないが、第二版以降に「視界の相互性」論として論題化される(Litt Th. 1919 *Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik.* Leipzig und Berlin S. 35, Litt Th. 1924 *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie.* Leipzig und Berlin SS. 33ff.)。ジンメルを強く意識したものとしては、他にたとえばH・フライヤーの客観的精神の存立とそこでの「社会的創造」の三要件論ならびに「汝」論も参照(Freyer H. 1973 *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie.* 3 Aufl. (1934) Stuttgart SS. 100ff.)。「共に」の概念ならびに相互作用の概念を基礎としているレヴィットの著作は、内容的にはジンメルの継承ともいってよい問題を多く孕んでいるが、しかしレヴィット自身は、ジンメルではなくディルタイの相互作用概念の方に依拠している(と語っている)(Löwith K. 1981 *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), in Sämtliche Schriften Bd. 1 Stuttgart vgl. S. 18 熊野純彦訳『共同存在の現象学』岩波書店、2008年二十七―八頁参照)。なお「宗教心」の概念を特定の宗教思想、つまりユダヤ教に引き寄せて考える、たとえばブーバーのような立場に対して、ジンメル自身が「留保」を明確に語っている文言が残っている。「ユダヤ教の宗教心についての貴兄の議論に対しても、その議論がどんなに美しく深いものであるとしましても、私はこのことが全ての宗教心というものの本質であるとも思っていますので、態度を留保しておきます。その本質は、いかなる時代、いかなる場所にもありえましたが、いかなる部族、いかなる『宗教』とも一致しません。それらすべては(ユダヤ教も含めてなのですが)宗教心の本質からみる

ならば、まさしくただの宗教―なるものにすぎないのです。」(Simmel 2008, S. 628)ジンメルのこの「留保」を文字どおりに受け取るかどうかじたいを、ここでの我々は留保しておきたい。なお、ジンメルにおける2者関係論の「社会心理学的」議論と生のカテゴリー論としての一般性論との相違については、重要なことなので本論においても何度か言及する

③ 「人類」という社会とは異なった種のものであるとされる「集合性」(1999a, S. 145)なるものについては、のちの稿においてまた言及する機会がある。

④ ジンメルは当時の自然主義的な個性概念にそって、個々人を「無数の社会的糸の交叉点にすぎない」(Simmel 1989b, S. 241)ものとしてしばしば規定していた。これについては前稿においてもべている。ただそのさいにも、この交叉のあり方をめぐっては少し含みを持たせた表現をしていた。すなわち彼はそれを、「人格がその受け取ったものを、類似してはいるがしかし意識され高められた形式においていわば放散し再現すること」(Simmel 1989b, S. 241)であると語ってもいたのである。すでに社会的に存在しているある型の「高められた」「再現」問題こそ、のちに生と社会のずれをめぐって徹底して再検討される事柄となる。

⑤ 『社会学』は、クロノロジカルには様々に異なった時期に執筆された論稿と断片から組み立てられている。この組み立てにかかわるのだが、この作品全体が非「社会学主義」的に統一してまとめられているということではまったくない。ただしこの作品の末尾は、「社会化は人間という類がその生に与えた歴史的―社会的形式にすぎないものであり、学問的―概念的分析にとっては、決して生と単純に同一ではないものである。」(Simmel 1992, SS. 860 - 61)というモチーフをめぐって締めくくられており、作品の最初と最後は、対「社会学主義」論モチーフにおいて首尾よく呼応しあう体裁となっている。なおジンメルが否定しているのは、「極端な社会学主義」(Simmel 2003, S. 153)である。この概念と対になるのは何だろうか。仮に「方法的な社会学主義」という造語で応ずるとすれば、ジンメルはそれは決して否定していない。ただそれを生概念といかに絡ませるのか、それが難題だったのである。

⑥ もちろん“Lebensform”は生活形式とも解しうるしその意味での用法もジンメルにはあるが、他方において彼にあっては生（活）と形式の両概念に徐々により特殊なニュアンスが込められていくことも考えておかなくてはならない。生が客観化した形式として、ジンメルは「文化形式」（z. B. Simmel 2000, SS. 217ff.）という概念もよく用いている。ただし「文化形式（強調引用者）」というばあい、そこに社会という人間の結合形態にかかわる概念が入るのかどうか、つねに曖昧となる。入るとしても、客観化形式としての文化内容の「文化形式」と、そこで社会も入る「文化形式」との差がはっきりしなくなってしまうからである。このばあい社会は、文化的同化、すなわち“kultivieren”のパラダイムに組み入れて説明するしかあるまい。実際に、そういう議論も存在している。ではそのばあい社会という人間の結合、拘束形態にかかわる生の客観化形式が、主観的文化に回帰できない文化の悲劇性とはどういうことなのか。これは少なくとも、客観的精神の意味内容が主体に咀嚼されえないということではなかろう。ジンメルは文化の悲劇概念が「社会的なもの」（Simmel 2001, S. 473）に転用されるさいの意味を、ある論稿において「全体の部分が一個の自立的全体となり、その全体から離れて成長してしまい、全体に対し固有の権限を主張するようになること」（Simmel 2001, S. 473）と規定している。しかしこの表現では、社会概念の特性は不明のままである。しかも社会が客観的自立性を獲得することはジンメルにおいて負の意味をのみもつものではなかった以上、この議論は不十分でもある。

⑦ 『社会分化』論においては、社会概念の性格をめぐって「一般的なもの」（Simmel 1989b, S. 135）とは何かという問いが第一義的に掲げられている。そしてそれにかかわって、「社会学的関係における一般的なものと個別的なものの関係」（Simmel 1989b. SS. 135-6）への問いが言及されている。この問いは、後に形式社会学的綱領に社会学が限定されるさいに同時に否認されたのではまったくない。この綱領がカヴァーしたのは一般性論の一部分に過ぎず、一般性論の主題はその後も潜在的には継続されていく。ジンメルの社会学を形式社会学とよぶことが適正か否かの度合いは、この一般性論の問いの推移についての詳細な検討を抜きにしては決して語れないが、社会的一般性論は、方法論から歴史哲学にまで及ぶものである。この問いは最

終的に晩年の『社会学の根本問題』において、再びその重要性が強調される。なおジンメルの社会学への関心が形式社会学から再び初期の『社会分化』論へ、つまり「一般社会学」なるものへ回帰することが明確に確認できるのは、現存する資料では１９１１／１２年の講義からである。幸運なことに、この講義についてのG・ハイムによる短い筆記ノートが残されている(Simmel 2010, SS. 754ff.)。この転換という事実とそこでの講義内容は重要な問題を孕んでいるので、またのちの稿で言及する。

⑧　『社会学』第一章「社会学の問題」の後半部における社会関係の非構造論的（にもみえる）流動性論の主題も、この制度性のグラデーションをめぐる論題にかかわっていたものと思われる。これは単純に現代の社会学者であればミクロ・ソシオロジーや構造化論、あるいはポストモダン論的な「社会の終焉」論の宣告と考えるかもしれない、さらにもう少しジンメルのテクストに即せば、たとえば『貨幣の哲学』においてのべられていた近代思想における「事物の関係と過程への相対主義的な解消」(Simmel 1989a, S. 120)傾向をめぐる議論の社会概念への適用の産物とも思える。あるいはこれは、ジンメルがしばしば集団構造上の中間層の動的機能をめぐって語っている集団の「弾力性」(Simmel 1992, S. 677)のこととも解釈できよう。それとも、それはジンメルがしばしば語っていた大都市人のアモルフな中心なき全体イメージの社会概念への投影であったのかもしれない。さらにこれはジンメルのコスモポリタニズムの思想の、社会概念への大胆な応用の試みだったとも思える（廳茂「コスモポリタニズム的社会概念」『社会思想史研究』Ｎｏ．３４、２０１０年参照）。ジンメル自身は、社会概念の核心を社会全体やそこでの固定した大きな機関から無数の社会的流動関係に転換することは、生理、生物学における近年の動向に対応したものであるとのべている。その例示としてジンメルが一体いかなる議論を念頭においていたのかは、今後の検討課題である。私達のみるところ、この社会の流動性論という論題の意味と性格をどう捉えるかは、じつは大変にむつかしい問題である。もともとジンメルは、社会関係の流動性や「弾力性」を集団維持の最良の機能的手段という観点から論じていたが、これが集団維持論的な観点から分離して独立することの理由と意義は一体何だったのか。当時、社会的な有機体概念、国家概念、それ

から国家の枠を越えていくとされた文化圏や社会圏の概念、これらの求心的統一性と遠心的拡散性をどう理論的に考えるかは、徐々に問題として意識されつつあった。すでにジンメルが影響を受けていたスペンサーの『社会学原理』が社会的な有機体概念を「動的均衡」(Spencer H. 2002, *The Principles of Sociology* Vol. 1 (1898) New Brunswick and London, p. 95)とも言い換えている時代であり、またジンメルと類似したターミノロジーを展開しつつあったラッツェンホッファーなどの社会進化論が国家社会を越えていくより包括的な文化圏の概念の導入の必要性を説いていた時代である(Vgl. Ratzenhofer G. 1898 *Die sociologische Erkenntnis. Positive Philosophie des socialen Lebens.* Leipzig z. B. S. 179)。

⑨ ジンメルの2者関係論と3者関係論は、社会学説史的にみてテンニースのゲマインシャフトとゲゼルシャフトの両概念のヴァリアントともとれるものである。ただし2者関係は、ジンメルにとりテンニースの相手を肯定し相手と融合する「本質意志」によって結合したゲマインシャフトとは必ずしも描かれていない(Tönnies F. 1979, *Gemeinschaft und Gesellschaft* 8 Aufl. (1935) Darmstadt SS. 73ff. 杉ノ原寿一訳『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト 上』岩波書店1957年、一六四頁以下参照)。テンニースの「本質意志」論は、ジンメルでは経験的と哲学的の二局面に解体されている。注②とも関係するが、2者関係は、「自己と相手」のみからなる非「超個人性」(Simmel 1992, S. 109)の関係なのでは必ずしもない。「自己と相手」が経験的な現実における2者関係であるかぎり、夫婦であれ、他の種の親密性であれ、それが「自己と相手の関係の上にのみ立ちあげられたもの」(Simmle 1992a, S. 108)であると考えることはまったく現実離れしている。親密な関係の理想化のためには、その親密性からたとえば「超個人性」の契機が前提となる法的な夫婦関係を外す必要があるとともに「自己と相手」関係を「我と汝」関係に近づくよう徹底して理念化して想定する必要があるが、ジンメルの関心は、もちろん2人関係におけるまなざし論などは哲学的含意において受け取ることも十分に可能であるとしても、基本的には親密性概念のそういう純粋化にではなく、のちの稿でも「個人化論」にもかかわって再び取り上げるようにむしろもっとリアルな心理学的様態の解析にむけられていた。

⑩　「内部」に対し「外部」を「環境」と呼称する進化論的ターミノロジーは、スペンサーを通してジンメルにとりすでになじみのないものではなかった(Spencer 2002　p. 95)。だがジンメルはこの用語を採用しなかった。ジンメルにおけるスペンサーや進化論の用語の取捨の詳細は、まだ十分に解明されていないテーマである。この問題にかかわっては、ジンメルは「周りの世界」とそれを隔てる、それじたい絶えず動きうる、そして外への相対的閉鎖と内の相対的構成の二重の機能を持った「枠(Rahmen)」という、芸術作品から借用したメタファーの方を好みつづけた（z. B. 1992, S. 694)。この「枠」という概念の方が、社会的境界なるものが表象と知覚と意味にかかわるものであることを言いやすかったせいではないかと思われる。額縁や橋のメタファーも、この「枠」の用語系列に属するものである。

⑪　「外面的」と「技術的」が典型的に負の意味において用いられることもむろんある。例として、有名な大都市論の冒頭部におけるこの二つのタームの、明らかに負の意味を帯びている用法を参照(Simmel 1995c, S. 116)。

〈ジンメル引用文献〉

＊ジンメルの著作からの引用頁数は、本文中の括弧内に年号とともに表記する。Suhrkamp版にもとづくが、この全集に収録されていない作品についてはオリジナル版の年号と頁数を示す。

1900　*Philosophie des Geldes* 1. Aufl. Leipzig

1989a *Philosophie des Geldes* 2. Aufl. (1907), in: *GSG.* Bd. 6 Frankfurt a. M.

1989b *Über sociale Differenzierung* (1890), in: *GSG.* Bd. 2

1992　*Soziologie* (1908), in: *GSG.* Bd. 11

1995a *Die Religion* 2. Aufl. (1912), in: *GSG.* Bd. 10

1995b *Schopenhauer und Nietzsche* (1907), in: *GSG.* Bd. 10

1995c Die Groβstäte und das Geistesleben (1903), in: *GSG.* Bd. 7

1996 *Philosophische Kultur. Gesammelte Essais* (1911), in: *GSG.* Bd. 14

1997 *Kant* 4. Aufl. (1918), in: *GSG.* Bd. 9

1999a *Grundfragen der Soziologie* (1917), in: *GSG.* Bd. 16

1999b *Lebensanschauung* (1918), in: *GSG.* Bd. 16

1999c *Vom Wesen des historischen Verstehens* (1918), in: *GSG.* Bd. 16

1999d Zur Methodik der Socialwissenschaft (1896), in: *GSG.* Bd. 1

2000 Wandel der Kulturformen (1916), in: *GSG.* Bd. 13

2001a Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik (1912), in: *GSG.* Bd. 12

2001b Philosophie der Landschaft (1913), in: *GSG.* Bd. 12

2003 *Goethe* (1913), in: *GSG.* Bd. 15

2005 Die Zukunft unserer Kultur. Stimmen über Kulturtendenzen und Kulturpolitik (1909), in: *GSG.* Bd. 17

2008 *Briefe 1912 - 1918 Jugendbriefe,* in: *GSG.* Bd. 23

2010 Allgemeine Soziologie (1911- 12), Mitschrift von Georg Heym, in: *GSG.* Bd. 21

G. Simmels *Wie ist Gesellschaft möglich?* ——
Die sozialphilosophischen Implikationen des dritten Apriori.

Shigeru Cho

G. Simmels *Wie ist Gesellschaft möglich?*(1908) wird heute als eines der klassischen Werke auf dem Gebiet der Soziologie angesehen. Nach Meinung von Soziologen ist dieser Aufsatz ein Meilenstein in der Entwicklung des symbolischen Interaktionismus und der verstehenden Soziologie, die zu den bedeutenden Schulen der gegenwärtigen soziologischen Theorien gehören.

Simmel selbst hielt jedoch die Inhalte für nicht so sehr soziologisch, als sozialphilosophisch. Was die sozialphilosophischen Implikationen des Aufsatzes betrifft, ist er doch äußerst schwierig zu verstehen, weil er eine zu kurze Abhandlung voller Euphemismen ist.

Ich versuche hier, die gedankliche Bedeutung der Abhandlung, besonders des dritten Abschnitts, d. h. des sogenannten dritten Apriori zu untersuchen. Der dritte Abschnitt setzt sich mit der Art der idealen Vermittlung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft auseinander und bildet den abschließenden Part, der die Abhandlung in ein Ganzes zusammenfaßt. Deshalb ist es zuerst notwendig, die gedanklichen Implikationen des dritten Apriori klarzumachen, um *Wie ist Gesellschaft möglich?* als ein sozialphilosophisches Werk zu verstehen.

Zu diesem Zweck nehmen wir auf *Die Religion* (1. Auf. 1906, 2 Auf. 1912) Bezug. Der Text des dritten Abschnitts greift zum Teil die wichtigen Punkten von *Die Religion* wieder auf. Diese zwei Versionen der ersten und zweiten Auflage erörtern den Inhalt des dritten Apriori bei weitem gründlicher als *Wie ist Gesellschaft möglich?* Die Religion hilft uns ganz entscheidend den schwer zu verstehenden dritten Teil zu entziffern.

Das dritte Apriori entspricht der Stelle im Text von *Die Religion,* die „die religiöse Differenzierung" darstellt. Sie vermittelt nach Simmel ein Bild von den spiritualistischen harmonischen Verbindungen zwischen dem Ich und den anderen, und zwischen Menschen und Gott. Die Bedingung dieser Verbindungen ist die Abwesenheit von der realen Konkurrenz und Arbeitsteilung. Simmel wendet diesen idealen – er nennt es „begrifflichen" — Begriff auf das wirkliche Bild von der Beziehung zwischen dem Individuum und der empirischen Gesellschaft an. Aber die wirkliche Gesellschaft besteht natürlich aus der harten Konkurrenz und der spezialisierten Arbeitsteilung. „Die religiöse Differenzierung" und die harmonischen Verhälnisse zwischen den Teilen und dem Ganzen ist nicht in Übereinstimmung mit der realen Wirklichkeit. Diese Erörterung scheint dem Anschein nach zu naiv und unsinnig zu sein.

Natürlich kannte Simmel diesen Widerspruch schon. Es stellt sich hier die Frage, warum Simmel eigentlich das religionsphilosophische Sozialbild als Lösung für die äußerst widersprüchliche Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft in der wirklichen Welt brachte.

Das Ziel unserer Abhandlung ist die Gründe darüber ausführlich zu untersuchen und dadurch die sozialphilosophischen Konnotationen des dritten Abschnitts und weiter des ganzen Aufsatzes von *Wie ist Gesellschaft möglich ?* herauszuarbeiten.

Keywords：Simmel, Leben, Gesellschaft, Sozialphilosophie, Beruf
キーワード：ジンメル、生、社会、社会哲学、召命