

ジンメルのアンビヴァレンツ

奥村 隆

1. はじめに——社会学的悲劇の構図

【1】社会学は悲劇を発見したが。まるで悲劇を発見することが社会を発見することであるかのように、社会学は悲劇を繰り返し発見してきたし、いまでも悲劇への欲望を持ち続けている。

その悲劇が成立する構図を、たとえば「社会という不条理」と呼ぶこともできるだろう。前稿「社会という不条理／社会という無根拠」で検討したオーギュスト・コントが描いた社会の姿は、以下のような不条理なものだった。フランス革命後、啓蒙された市民が「よき意志」によって社会を作ろうとしたが、民主化によってだれの意志も決定的でなくなり、繰り返し思い通りにならない「意図せざる結果」に直面してしまう。各個人のよき意志によるよき「法」を作っても、そこから独立して動いてしまう「法則」をもつ、個人を超えた「社会」というものを発見するという経験。そこから、社会の法則を把握する「社会学」の必要が論じられる（奥村 2007：104-5）。ここで悲劇は、個人の意志と社会の法則のあいだに発見される。この「個人対社会」の悲劇の構図は、何度もリフレインされてきた。

カール・マルクスもまた、個人の意志を超えた「社会」の法則について考えようとした。資本家たちは競争に負けないように、コストを下げられるよう生産性の高い機械に投資し、利潤を確保して資本を蓄積しようとする。その結果、労働者が余り、労働者の賃金は下がる。ところが、この資本によって作られた膨大な商品は、投資しなけれ

ばならない資本家も低賃金の状態にある労働者も買うことができず、だれも望んでいない恐慌が法則のように繰り返し起こる。また、労働者と資本家の対立が起こり、結果として革命が発生し資本主義は崩壊する。こうして、個人の意志から独立して「資本」が中心となって動いていく（その結果危機を生む）「資本主義」社会の法則を、マルクスは発見しようとした。

これは、マックス・ヴェーバーとエミール・デュルケムというふたりの社会学の巨人についても同じことだろう。ヴェーバーは、資本主義という仕組みが、神を信仰する個々の人々が救いを求める気持ちの結果として生まれたという。自分が救われるのだろうかという信仰上の不安から、その証を求めて禁欲的に努力する人々が、結果として富を増殖し資本を生みだす。ところがその富からはもとの宗教的な意味が抜け落ちて、富を生み出す組織に人々は飲み込まれ、そのなかで自由を失いながら生きていかざるをえない。個人の意志から生まれた「鉄の檻」のような社会のなかで、人々が自由の喪失と意味の喪失を生きていく「意図せざる結果」を、ヴェーバーはじつに悲劇的な筆致で描き出す。

デュルケムも、個人の意志を超えて、「社会」がその連帯のために独自に動いていく仕組みをとらえようとした。たとえば犯罪者を見つけ、処罰することで、一体感を作り出す「社会」は、個人の意志とは勝手に動いてしまう。また、こうした「社会」のまとまりがいま壊れつつあり、個々の人々がばらばらになっていて、「社会」から放り

出された「個人」が生きる意味を見失っており、だから自殺が増えているのではないか、とデュルケムは考える。個人の意志を超えた社会の法則と、社会がなくなりつつあることの悲劇（「自殺」をもたらすような）を解明する作業を、デュルケムは行い続けたといえるだろう。

個人を超えた社会の発見と、それがもたらす悲劇の解明。「個人対社会」といういわば「社会学的悲劇」の構図は、これ以外にいくらかでも付け加えることができるだろう（たとえば、弱者の立場から「社会」を記述する社会学、などなど）。これが社会学にとって重要なパラダイムであり、社会にとってもそうであり続けたこと——その悲劇の解明と解決を可能にするという意味でも、悲劇という「物語」を語る事が社会と社会学をともに存立可能にしてきたという意味でも——はいうまでもない。しかし、社会学が社会を描くために選びうる構図はこれだけではないだろう。「個人対社会の悲劇」以外の地点に、社会をめぐる問いを発見しうる態度とセンスの可能性を考えることはできないだろうか。

[2] 見田宗介は『社会構想の社会学』に寄せた「交響圏とルール圏」という論文で、以下のように述べている。

他者は第一に、人間にとって、生きるということの意味の感覚と、あらゆる喜びと感動の源泉である。一切の他者の死滅したのちの宇宙に存続する永遠の生というものは、死と等しいといっていいものである。〔わたしは子どもの頃「永遠の生」を願って、この願いの実現した幾兆年後の宇宙空間を想像してみて、他者のない生の空虚さに慄然としたことがある。〕他者は第二に、人間にとって生きるということの不幸と制約の、ほとんどの形態の源泉である。サルトルが言っていたような気がするのだが、「地獄とは他者に他ならない」。想像のものでなく現実のものとしての地獄は、（無理をして例外

を思い浮かべることはできるが、）ほとんどが、他者の地獄に他ならない。（見田 1996：152-3）

この、見田のいう「他者の原的な両義性」は、社会の理想的なあり方を構想する「原的に異なった二つの発想の様式」を考える出発点に置かれたものだ。他者との喜びと感動に満ちた生を追求できる社会の理想を考えるあり方を彼は「交響圏」という言葉で表現し、他者による不幸や制約を最小にするルールを明確にするあり方を「ルール圏」と彼は呼ぶ（ibid.：152）。そして、このふたつの「他者」は圏域を異にするものであり、前者はただ一人であってもよく、後者は必ず社会の全域を覆う、という（ibid.：153-5）。

ここに、前項の「社会学的悲劇」とは異なる、ふたつの可能性を見出せるように思う。

第一に、ここには社会を「喜び」として発見しようとする（あるいは構想しようとする）方向が明記されている。社会を作ることがいかにつらさや苦しみをもたらすかを解明しようとする構図とは正反対に、社会を作ることがいかにうれしく楽しいことかを見田はこの地点から考えようとしている。もちろん、そのうれしさ・楽しさ・喜びを求める試みがいかに悲劇的な結末を招いてきたかを彼は熟知しており（たとえば、「コミュニズム」のユートピアの破綻を、「全域的ではありえないものの美しい夢を、全域的であるもののように……幻想した自己欺瞞」と指摘する（ibid.：153-4））、だから不幸と制約を最小限にするルールの必要を同じ重さで彼は記す。また、前項で触れた社会学者たちも、こうした「社会という喜び」を構想しようとしたから、つねに現実に存在する「社会という悲劇」を発見してきた、ともいえるだろう。ただ、これほど簡明で率直で根源的に、「社会という喜び」を指差そうとした社会学者の言葉を私はあまり知らない。

第二に、ここには社会をめぐる問いを、「個人対社会」の構図、この二極の断絶に見出す態度（たとえば「意図せざる結果」を発見する態度）

とは異なる態度やセンスが記されているように思う。引用のあとに付記したように、この「両義性」からふたつの「社会構想」へと一歩踏み出すとき、見田は「ただ一人」の他者との歎びと、「社会全域」を覆う他者からの制約という「圏域」を対比しており、「個人対社会」の水準の相違を発見する態度に近づいているようにも見える（もちろん、「ただ一人の他者との関係」と「個人の意志」は水準を異にするし、見田のこの「圏域」の対比はきわめて重要かつ正しい指摘である）。しかし、この水準の相違とは別に、まさに他者との関係そのものがこの「原的な両義性」をもつことを私たちは知っている。たとえば歎びや感動を与える「ただ一人」の他者が、そのような他者であるからこそ、もっとも深い不幸や制約の源泉であることを。ここから「社会構想」へと、あるいは「圏域」の相違へと踏み出す手前で——「個人対社会」の問題系が立ち上がる手前で——、私たちは社会というものが孕む——あるいは「他者」というものが孕む——問題系を見出すことができるのではないだろうか。つまり、他者が「歎びと感動」の源泉でありかつ「不幸と制約」の源泉である、という地点に立ち止まりながら（そこから「個人」と対立する「社会」を立ち上げさせないで）、社会をめぐる問いを発見し問い続ける態度とセンスを、この見田の指摘は、私たちに教えてくれるのではないだろうか。

【3】 こうした、「社会学的悲劇」ないし「個人対社会」の構図と異なる社会学の発想の源泉のひとつに、ゲオルク・ジンメル社会学がある。いま述べた、「他者の両義性」に照準するセンスによって、またそこから「個人対社会」の構図を立ち上げさせない態度によって。まず、後者から（非常にありふれた紹介かもしれないが）彼の議論を確認しておこう。

『社会分化論』（1890年）の序論「社会学の認識論」のなかで、ジンメルは社会が実在するという立場にも、個人が実在するという立場にも疑問

を投げかける。もしも社会が個々人のたんなる集合にすぎず、真に実在しているのが個々人のみであるとすれば、「社会」という概念は消失する。社会学に対するこの疑問は、「まったく正しい」（Simmel 1890 = 1998 : 14）。しかし、こんどは「個人」が実在するということが疑問を投げかければどうか。個々の人間もまた「完結した統一体」というのは疑わしく、さまざまな偶然的な影響、さまざまな要素の合計の所産であって、真の存在としては「点のように微細な原子が残るだけ」であり、すべての合成物は（「個人」もそのひとつである）「ごくわずかな程度の実在性しかもたない」（*ibid.* : 15）。「社会」がある、というのも、「個人」がある、というのも、なにかの錯覚ではないか、とジンメルはいうのだ。

では、なにを錯覚しているのだろうか。「社会」も「個人」もないとして、なにがあるのか。ジンメルはこう考える。なにかが——「社会」も「個人」も——「統一体」であるといわれる（そう見える）のはどのようなときか。それは各部分に「相互作用」が存在するとき、である。ある生物が「統一体」であるとみなされるのは、その各部分が相互の関係を保っているからである（*ibid.* : 16）。これは「社会」も同じである。「国家」が、「会社」が、「家族」がある（ように見える）とはどういうことかという、その範囲で個々人の相互作用が生き生きと動いている（その範囲外の相互作用はそれよりずっと小さい）ということだ。「社会」とは実体的に確定された概念ではなく（国家や家族があるわけではなく）、相互作用の数と緊密さの度合いで他から区別されて見える「程度上の概念」である（*ibid.* : 18）。これは、「個人」という統一体に見えるものも同じだ。「人格はその起源においては、……無数の社会的な糸の交差点にすぎない」（*ibid.* : 113）。「規制的な世界原理としてわれわれが認めなければならないのは、すべてのものはすべてのものと何らかの相互作用の状態にある」ということだ（*ibid.* : 17）。「個人」でも「社会」でもなく、存在するのは

「社会」のように見える「相互作用」だけである。もちろん、相互作用のことを「社会」と呼んでもいい。だが、コントやマルクスやヴェーバーやデュルケムが「個人」と対立させ、その間に悲劇を見出した「社会」など、ここで言明された立場による限り、ない。

この見方は『社会学』（1908年）でも同じである。むしろここでは、「相互社会」こそ「社会」である、とジンメルはいう。「多くの諸個人が相互作用に入るとき、そこに社会は存在する」（Simmel 1908=1994：上 15）。「[「社会」をまさに社会たらしめるのは、……相互作用である」（ibid.：上 17）。その相互作用がコントやマルクスやヴェーバーやデュルケムがとらえた「意図せざる結果」としての「ものような社会」に結晶するまえの、「まだ確固とした超個人的な構成体へと固まっておらず、いわば〈生まれただけの状態〉の社会」、「日々刻々にあらわれる発端」としての「社会」を彼はとらえようとする（ibid.：上 29）。引用しよう。

人々がたがいにまなごしを交しあい、相互に妬みあい、たがいに手紙を書き交わしたり、あるいは昼食を共にし、またいっさいの具体的な利害のまったくの彼方でたがいに同情して触れあったり、あるいは反感を抱いて接触しあい、利他的な行いにたいする感謝によって裂くことのできない結合的な作用が存続したり、ある者が他者に道を尋ねたり、あるいはたがいに着飾って装いをこらしたりすること、——これらの例は無数の関係からまったく偶然に選出されたものであるが、このような関係はすべて人から人へと演じられ、瞬間的であろうと永続的であろうと、意識されていてようと意識されないままでであろうと、また一時的であろうと影響の多いものでであろうと、われわれを絶えまなく一緒に結びつける。あらゆる瞬間にもそのような糸が紡ぎあわせられ、編み目が落とされてはふたたび拾いあげられ、他の糸と取りかえられて他の

糸と織りあわされる。ここには社会の原子のあいだに、たんに心理学的な顕微鏡のみにとらえられる相互作用が横たわり、この相互作用は、きわめて明白であるとともにまた謎に満ちたこの社会生活の完全な強靱さと弾力性、完全な多彩さと統一性をそなえている。（ibid.：上 29-30）

ジンメルはこうした相互作用を、「社会化（Vergesellschaftung）」と呼ぶ。個人の向こうに立ち現れる「社会」（Gesellschaft）ではなく、人と人のあいだに絶え間なく織りあわされる相互作用＝「社会化」をとらえる、あるいは後者をこそ「社会」と呼ぶ「社会学」を、ジンメルは提唱する。「個人と社会の社会学」ではなく、「相互作用」だけがある社会学（「個人」もそれと対立する「社会」もない「社会学」）が、ここでは主張されるのだ。

だが、そこでなにか問題となるのだろうか。たとえばヴェーバーは救いを求める個人と「鉄の檻」としての社会のあいだの悲劇的な断絶を描き、考えることを「社会学」の課題とした。コントもマルクスもデュルケムも、それぞれに「個人と社会」のあいだの悲劇に向き合おうとした。だが、以上の引用からすれば、ジンメルの「社会学」ではそのどちらもないとされるのだから、この悲劇は問われないことになる。ただ「相互作用」があるだけなのだ。——本項冒頭に戻るならば、そこで彼が発見したのは、「他者の両義性」であると思われる。その原的な両義性、それがあからこそ結ばれる相互作用・関係の様態、そしてそれがもたらす「不幸や制約」とともに「歓びや感動」、これをジンメルは描き出したのではないか¹⁾。では、それはどのようにして、どのような「顕微鏡」によってなのか。

以下ふたつに節を分けて、ジンメルが発見した他者の両義性（アンビヴァレンツ）を論じていこう。しかし、すぐにわかるように、これから述べることはひとつのアイデアのリフレインにすぎな

い。ジンメルと、彼のよく知られたテキストからそれを抽出した私のアイデアが、どれだけこれまで述べた構図の社会学と異なる可能性をもつのか。もう一点付記しておくならば、じつはジンメル自身「社会学的悲劇」という表現を『社会学の根本問題』（1917年）で用いており、そこで「個人対社会」の水準の相違を彼なりに論じようとした。このことに最終節で立ち戻りながら、ジンメルのセンスと態度の可能性を検討したい²⁾。

2. 「結ぶ」と「分ける」のアンビヴァレンツ

【1】私には、ジンメルが、相互作用のなかに、いつも同じふたつのものを発見していくように見える。そのワンパターンは、しかし他にはないとて斬新な発見をもたらしてくれると思うのだ。

「社会学的な形成として考察して興味あるのは、二人の個人のそれぞれにおいて経過する心的な系列そのものではなく、むしろ統一と分裂というカテゴリーのもとでの両者の概観である」（ibid. : 33）。相互作用のなかでの各個人の「心」などをジンメルは問題にするのではない。相互作用そのもの、関係そのものを問題にする。そして、そのなかにつねにふたつの矛盾する要素があり、それが対立しつつ補いあう様相を描き出しつづける。「統一」と「分裂」、つまり相互作用は「結び」、同時に「分ける」というアンビヴァレンツである。

彼がいつもこのふたつを発見してしまうことについては、「額縁」（1902年）や「取っ手」（1905年）や「橋と扉」（1909年）といったささいなものをテーマにしたエッセイを見ればよくわかるだろう。たとえば、「橋と扉」の冒頭に彼はこう記す。

外界の事物の形象は、私たちには両義性を帯びて見える。つまり自然界では、すべてのものがたがいに結合しているとも、また分離しているとも見なしようということだ。（中略）

しかし、自然と違って人間にだけは、結びつけたり切り離したりする能力が与えられている。しかも一方がつねに他方の前提をなしているという独特の方法で、私たちはそれを行う。自然の事物をあるがままに存在しているなかから、私たちが二つのものを取り出し、それらを「たがいに分離した」ものと見なすでしょう。じつはそのとき、すでに私たちは両者を意識のなかで結びつけ、両者のあいだに介在しているものから両者をもとに浮き立たせる、という操作を行っているのだ。

そして逆もまた真なり。私たちが結びつけていると感じられるものは、まずは私たちが何らかの仕方であがいに分離したものだ。事物は、一緒になるためにはまず離れ離れにならないなければならない。そもそもかつて別れていなかったようなもの、いや、なんらかの意味でいまもお分かれた状態にないようなものを結びつけるなどということは、実際上も論理上も無意味だろう。

（中略）直接的な意味でも象徴的な意味でも、また身体的な意味でも精神的な意味でも、私たちはどの瞬間をとっても、結合したものを分離するか、あるいは分離したものを結合する存在なのだ。（Simmel 1909=1999 : 90-1）

私たちは多くの場合、このどちらかだけを発見するだろう。ここに「分離」がある（＝「結合」していない）とか、ここに「結合」がある（＝「分離」していない）というように。ところがジンメルはいつも、「分離」と同時に「結合」を、「結合」と同時に「分離」を発見してしまう。「道」はある集落とある集落が「分離」していることを前提にし、それを「結合」する。「橋」はある岸とある岸を結びつけ、そのことによってふたつの岸に距離があることをいやおうなく思い知らせる。「扉」は開いているときある空間とある空間を結びつけるが、それが閉ざされたときただ壁がある以上にふたつの空間のあいだの遮断を感

じさせるものである。「人間は、事物を結合する存在であり、同時にまた、つねに分離しないではいられない存在」(ibid.: 100)だ。この「結合」と「分離」が同時に発見される領域、つまり「境界」を、ジンメルはいつでも見つけてしまうのだ。

「額縁」は、絵画という芸術世界とそれ以外の世界の境目にある。これは、絵画を自己完結した全体として他と切り離さなければならないが、同時に環境とのあいだで統一的全体をつくりださなければならない(Simmel 1902=1999: 125-6)。水差しのような容器の「取っ手」は、水差し本体とそれを使う人間の手の境目にある。それは、水差しの「自己充足性」を満たしつつ、別の要素が入り込んでくる架け橋とならなければならない。「一方の全体性が他方の全体性を、どちらか一方が他方によって引き裂かれることなしに、捉えるための手がかりになること」、これをジンメルは「取っ手」に発見してしまい、これは「私たちの生に……多様な生と共生を贈りとどけてくれる」もので、「おそらく二つの世界に故郷をもつ私たちの魂の反映なのだ」とまでいう(Simmel 1905=1999: 86)。境界にある「結合」と「分離」のアンビヴァレンツを、悩ましいものであると同時に生のゆたかさとして、ジンメルは繰り返し発見していく。

【2】 だが、以上は「相互作用」の話でも「社会学」でもない。このアンビヴァレンツを彼がいう「社会」のなかに、ジンメルはどう見出すのか。『社会学』に戻って、ふたつの議論を例として見てみよう。

「集団の量的規定」(第2章)は、人と人との相互作用が何人によるものか、という「数」の違いが、相互作用そのものの質的な相違をつくりだすことを論じた章である。そこでジンメルは、二人の関係と三人の関係について、このふたつがまったく違うものであることを強調している。恋人同士でも、夫婦でも、友人でもいいのだが、二人の関係は次のようであるという。「二人からなる形

成が相互作用の直接性と結びついているということ、そしてそれぞれの要素が超個人的な統一体に関与しながら同時にそれと対立しているが、二人からなる形成はそれぞれの諸要素にこのような超個人的な統一体をあたえないということである」(Simmel 1908=1994: 上 97)。これはどういうことか。

子どものない夫婦を考えてみよう。ここで二人の関係は、「たんに他者のみと向かいあ」(ibid.: 上 99)う関係であって、相手と直接向きあい、お互いの魅力やそれへの好意に基づいて作り出されている。「私」と「私」というふたつの要素がお互いに関係を結んでいるが、これが「私たち」という「超個人的な統一体」を形成することはなく、独立した人格でありつづけている。「個人的な相互依存関係の内部にとどまり、諸要素をこえて成長する全体を形成するようにならない」(ibid.: 上 97)この関係は、全体を持たず、二人のあいだの関係だけを支えにするから、きわめて強い親密性を生むことができるし、その親密性が二人のあいだで冷めてしまえば、ひとりひとりの個人にもどるだけ、という関係である。

この二人が子どもをもつとき、関係は大きく変わる。この第三者の存在によって、二人の個人という要素だけだった関係が、超個人的な客観的な統一体を生きるようになる、つまり、「私」と「あなた」だった夫婦が、「私たち」になるのだ。子どもという第三者に対して、この二人は「両親」となる。また、子どもと二人の全体はそれまでとは違う統一体となる、ということもよくわかることだろう。そして、ジンメルはここに「結合」と「分離」のアンビヴァレンツを見出す。

すなわち、一方で夫婦は子どもによってもたらされた「統一体」を維持しようとする事になり、より強く「結合」することになる。ジンメルは、子どもは「結合させるから」、「内面的に疎遠となり冷えきった夫婦」は、子どもをほしがらないという(ibid.: 上 99)。しかし、「熱情的に親密な夫婦」も子どもをほしがらないことがある。「な

ぜなら子供が分離させるからである」。これまで「私」と「あなた」がお互いのみで、「直接」に結びついていたこの夫婦を、子どもという第三者は「統一体」にしてしまい、お互いの中に結びつくことを不可能にしてしまうのだ。この第三者は「媒介」である。もちろん媒介があることで、夫婦は強く結びつく。しかし、「直接の統一を求める者にとっては、媒介こそは分離と思われるにちがない」。二人はもう直接結びつくことはできない。ジンメルは、この媒介は「橋と同じ」であって、橋が兩岸を結びつけるが、そのあいだの距離を計測しうるものにし、媒介が余計である場合には余計以上のよくない効果をもつ、という(ibid.: 上100)。

「私」と「あなた」の直接的な「結合」と「分離」のアンビヴァレンツから、子どもという媒介による「結合」と「分離」のアンビヴァレンツへ。ジンメルのアンビヴァレンツを発見するセンスは、ただ数が違うだけに思われる関係の、この相違を拡大して私たちに見せてくれる。

[3] このアンビヴァレンツをもっとも大きな振幅で浮かび上がらせたのが、「闘争」(第4章)だろう。おそらく人と人との争いは、関係を「分離」させるものと見なされる。しかし、ジンメルは争いが人と人との「結合」させることを見出そうとする。また、争いなき関係がもっとも強い「結合」をもたらすかという、そうではないと考える。「ある集団がたんに求心的・調和的であり、たんなる「結合」にすぎないとすれば、それはたんに経験的に非現実的であるのみでなく、またけっして本来の生過程を示さないであろう」(ibid.: 上263)。すべての相互作用が「社会化」であるとするならば、「闘争はともかくももっともなまなましい相互作用のひとつであり、……あくまでも社会化とみなさなければならぬ」(ibid.: 上262)。闘争の原因となる憎悪や嫉妬、困窮や欲望はやはり社会を解体させるものだろう。しかし、それをもとに闘争が生じるとき、「闘争

そのものがすでに、対立するものとのあいだの緊張の解消である」(ibid.: 上262)。

たとえば、内部にまったく争いのない集団と、争いがありそれが調停される過程を繰り返す集団を比較してみればよい。前者は相互作用が減少していったその「結合」が弱くなるという可能性はあるだろう(もちろん闘争以外の相互作用が活発であるということはあるが、相互作用が活発であるとき争いが生じる可能性が高まる、ということも想定される)。これに対して、後者はつねに(調停の失敗ないし不在によって)「分離」あるいは「解体」にいたる可能性をはらむけれども、闘争と調停という相互作用によって、ひとつの集団であること、とにかく頻繁な相互作用を行うことが続いていくだろう。

より詳細にジンメルが論じるのが、集団外部との闘争という相互作用において、集団内部でいかなる相互作用がなされるかという論点である。簡単に考えれば、外部との争いは内部を「結合」させるだろう。平和なときは、ある集団は「各人が自己の道を歩み」、それぞれ独立した好き勝手な方向に発展してよく、集団内部の敵対的な要素も決着がつかないまま交じり合って存在する、ということが出来る(ibid.: 上320, 324)。各人は「分離」しながら、ゆるやかな「結合」をするだけである。しかし外部と闘争するとき、闘争する者は「自らを総括」しなければならない。「彼のすべてのエネルギーは、あらゆる瞬間にまさしく必要な方向にふり向けられるように、いわば一点に集中されなければならない」(ibid.: 上320)。ここで人々はより強い「結合」を必要とするし、それが外部との闘争により可能にもなる。

ただし、この濃密な(平時のゆるやかなそれと比べて)結合は、次のような帰結をも生む。闘争によって、集団内部の不一致や不調和が減少し、平時には考えられなかったような連帯が生まれる。しかし、平時にそれぞれ「自己の道」を歩んでいた諸個人が(そのときは相違に決着をつける必要などなかった)、この非常事態のなかで、「完全に

和合する」こともあるが、「完全に反発しあう」こともありうる。「なんらかの戦闘状態にある集団は寛容ではない」(ibid.: 上 324)。この集団が個人の逸脱に耐える範囲はどんどん限定されていく。だから、「対外戦争は、内的な敵対を抱えた国家にとっては、ときにはこの敵対を克服する最後の手段であるが、しかしときにはまさに全体を決定的に崩壊させる」(ibid.: 上 324)。

争いのない完全な「結合」は、集団を「分離」させる。集団内部の闘争、外部の敵との闘争という「分離」は、その集団をより強く「結合」させる。しかし、その結果生まれた寛容でない濃密な「結合」は、それまでのゆるやかな「結合=分離」とは異なる、強い「結合」と決定的な「分離」の危険性を持つ。ジンメルはこう述べる。

宇宙がひとつの形式をもつためには「愛情と憎悪」、牽引力と反発力を必要とするように、社会もまた一定の形態に達するためには、調和と不調和、結合と競争、好意と悪意のなにもほどの量的な割合を必要とする。しかしこれらの分裂はけっしてたんなる社会学的な負債、否定的な事例ではなく、ために決定的な現実の社会は、たんに積極的な別の社会諸力によってのみ、しかも分裂に妨げられないかぎりにおいてのみ成り立つのではない。この通俗的な見解はまったく皮相的である。社会はそれが存在しているように、相互作用の二つのカテゴリーの結果であり、そのかぎり両者はまったく積極的にあらわれる。(ibid.: 上 264)

ジンメルはこの後の注で、「通俗的な見解」では生から否定的なものを取り去ることで積極的なものが生を築き上げることができるが、「もっともすぐれた考え」はこれと異なる、という。積極的なものと否定的なものが総体として生なのであり、個々の理想からみると「妨害的で破壊的なもの」でも生のもっとも包括的な関連においてはあくまでも積極的なものであって、「たが

いに反対しあい、たがいに廃棄しあうものとして、たがいに対立してあらわれる」ものが、「高所よりすれば、それでもなお生の統一へとたがいに入り混じって感じられる」(ibid.: 上 264)。ポジとネガがともにあってはじめて生であり、ネガをなくそうとすると必ず生が破綻すること、この両義性をジンメルは繰り返し語るのである³⁾。

3. 冷たく・距離を・遊ぶ

【1】いま述べた「通俗的な見解」を少し敷衍してみよう。「結合」とはポジティブなものであり、「分離」はネガティブなものである。できるだけ「結合」を増やし、「分離」をなくそう。あるいはより強い「結合」をめざそう。だが、こうした「分離」を否定し、「結合」のみを求める態度をジンメルは批判的に見る。こんな「見解」もありうるだろう。人のことをわかればわかるほどよい、近づけば近づくほどよい、わからないことはよくない、遠ざかることはよくない。しかしジンメルは、近すぎること・わかりすぎることは関係を壊し、遠ざかること・わからないことが関係を可能にすると考えている。つまり、「分離」することによってはじめて「結合」が可能になるというロジックを、私たちに教えてくれるのだ⁴⁾。

この「分離」が「結合」を生む、という「通俗的な見解」とは逆の議論を、いくつかのテキストで発見することができる。先に見た「闘争」もそうだが、これはいわば熱い「分離」が熱い「結合」を生むという議論だった。ここでは、冷たい「分離」が冷たい「結合」を可能にするという議論(言い換えれば、熱い「結合」をめざすと「結合」そのものに失敗するという議論)を見てみよう。そのひとつが、講演「大都市と精神生活」(1903年)である。

大都市住民の態度は、その「冷淡さ」と特徴とするとジンメルはいう。これは「出会う人をほとんどすべて知っており、だれに対しても積極的な関係を持つ」小都市の人々(あるいは、「田舎

に定住する人々も) から見ると、「冷酷で無情」に思えるものだ (Simmel 1903=1976:276)。しかし、ではこの小都市のような態度が大都市で可能だろうか。小都市や田舎にある「慣れ親しんだ一様に流れるのんびりしたリズム」に対して、大都市には「印象の迅速な間断なき交替」があり、それによる「神経生活の高揚」がある (ibid.:270)。そこには、出会われるさまざまな人々に対する「たんに無関心」があるのではなく、「かすかな嫌悪」や「相互の疎遠と反撥」が潜在している。そこで小都市のような身近な接触を求めるとき、おそらく「憎悪と闘争」が引き起こされるだろう (ibid.:276)。

小都市のように「感情的な関係」をもとうとすると、大都市の刺激のまえに人々は圧倒されてしまう。ここでは、「主知主義的な性格」、「悟性的な態度」、つまり心(「情意」)で反応するのではなく頭(「悟性」)で反応する態度が必要となる。この「人格の根底からはもっともへだたった心の器官、感受性のもっとも乏しい心の器官」で反応することが、「大都市の圧制にたいする主体的な生の予防薬」として、「防禦装置」として人々に身につけられる (ibid.:270-1)。かすかな嫌悪や反感から、相手に対して距離をとり回避する「冷淡」な態度をとることによって、人々は大都市に圧倒されることを避け、憎悪や闘争にいたらないで暮らすことができる。「大都市の生活形態において直接には解体と見えるものが、かくて現実にはその根本的な社会化形式のひとつにほかならない」(ibid.:277)。

いや、「秘められた嫌悪の倍音をともなったこの冷淡」は、たんにそれがなければ生きられないしかたなしのものであるだけでなく、もっと積極的な意味を持つのではないかと、ともジンメルは述べる。「それは個人に、他の関係においてはまったく類比のないある種の個人的自由をある程度あたえる」(ibid.:277)。小都市での情意による結びつきは、いいかえれば、小さな圏における個人への監視ともいえるものであり、そこから逸脱

することは困難な「窒息しそうな制限」や「窮屈さ」を生むものである (ibid.:278)。大都市に存在する「大きな圏の精神的な生活条件たる相互の冷淡さと無関心」によって、「大都市人は、小都市人を押し込めている狭量と偏見とは反対に、「自由」なのである」(ibid.:279)。もちろん、これが同時に大都市の雑踏のなかの「孤独と荒涼」を生むとしても (ibid.:279)。

温かい情意に満ちた結合は、憎悪や闘争、窮屈さを生むだろう。これに対して、冷たく距離をとった結合は、かすかな嫌悪を帯びた個人的自由を生む。ジンメルは「小都市」や「田舎」の態度を前提とした考え方(おそらく「通俗の見解」に近い)に対して、「大都市」のほうから冷淡と自由を積極的に評価する議論を展開する。それは、たとえば次のふたつのテキストでも同様である。

【2】『社会学』の「秘密と秘密結社」(第5章)は、「わかりあえばわかりあうほど相互作用はうまくいく」という「通俗の見解」に対するアンチテーゼである。人間相互のすべての関係は、たがいに相手についてなにごとか知り合っているということにもとづいている。しかし、「けっして他者を絶対的に知る」ことはできない。他者を知っているのは、その「断片においてのみ」である (Simmel 1908=1994:上351)。では、断片ではなく、すべてを知り合うという、いわば距離のない関係は、可能なのか、また望ましいのか。予想されたとおり、ジンメルは、それは不可能だし、めざすべきではないだろう、と考える。

例によって彼は、「協調、調和、協力」だけでなく「距離、競争、反発」が、「身体的・心的な近接」とともに「距離と休止」が現実的な関係において(とくに親密な関係に)必要だと述べながら、端的にこう述べる。「いやしくも関係が存在するばあい、関係はまた同じように一定の無知をも前提とし、きわめて変化することももちろんであるが、ある程度の相互の隠蔽をも前提とする」(ibid.:上358)。全部を知ることは不可能である。

いや全部を知ると関係は続かないかもしれない。知らないこと、隠すことによって関係は維持される。

たとえば、「知人関係」を考えればよい。この関係は「配慮」によって成り立つといえるだろう。ここでは他者が隠蔽しようとする意志を持っている「秘密」への考慮、さらには、積極的には明らかにしない（意志をもって秘密にしようとしているわけではないが）すべての知識から遠ざかることがなされるだろう。「全人格にたいして行われるまったく一般的な遠慮」があってはじめて、この関係は支えられる（ibid.：上 362）。

いやそれは知人関係のような水くさい関係についていえるだけのことで、もっと親しい関係ではそんな配慮や遠慮など不要ではないか。だが、たとえば夫婦において、すべてを見せ合ったとしたらどうなるだろうか。おそらく夫婦の最初の時期には、そのような「まったくたがいに同化」したいという誘惑が存在するだろう。「しかしこれはたいしては関係の将来を大いに脅かすであろう」とジンメルはいう。完全に与えたが、与えていないなにかがそれぞれの心に生まれ続ける、という二人のあいだなら、なんとかなるだろう。しかし、相手にすべてを与えてそれ以上のものをなにも持たないとき、「人びとはある日、手もちぶさたに向かい合ったり、激情的な献身の悦楽が貧困化を残し」たりしているのに気づくことになる（ibid.：上 369）。「もっとも身近な人間でさえもその魅力をわれわれ高く保つためには、彼の一部が不明瞭あるいは不明白という形式で提供されなければならない」。これがなくなって、すべてを知りえたとき、「先行する陶醉さえなくわれわれを興ざめさせ、生きいきとした関係を麻痺させ、その関係の継続をなにかもともと無意味なものと思わせる」。まだ相手に十分与えていない、自分のことを知らせていない、と心配して、もっと与えようとする、「多くの夫婦関係は破滅する」。そこにあるのは、「魅力のない陳腐な慣れ」と「もはや驚きのいかなる余地もない自明」だけで

ある。まだなにかが残っているという「究極的なもの」への予感、敬意、魅惑が「関係の稔り豊かな深さ」を生むのであり、これは「疑問への権利を秘密への権利によって制限」させる「自制」によって可能になる（ibid.：上 370）。

こうして、ジンメルは次のように述べる。「秘密、つまり消極的あるいは積極的な手段によって支えられた現実の隠蔽は、人類の偉大な達成のひとつである。幼稚な状態においては、あらゆる考えがたちまち言いあらわされ、あらゆる企てがすべての人の目につきやすいが、この状態にたいして生活の途方もない拡大が秘密によって達成される」（ibid.：上 371）。すべてを公開してしまったら、これほど多くの人と関係を結ぶことはできないだろう。いや、すべてを公開してしまったら、他者といふことの魅力や喜びの多くが消失してしまうだろう。全部知らなければ・見せなければならぬという「通俗的見解」は、関係を範囲を縮小し、長続きさせず、さらには関係そのものの深さを破壊する⁵⁾。

[3] 隠すことによって結びつく。このもっとも徹底した形が、『社会学の根本問題』第3章に見られる。「純粹社会学即ち形式社会学の一例」と付記された、「社交」である。

ジンメルは、「社交」を「純粹の「社会」」と呼び（Simmel 1917=1979：73）、同時に「社会化の遊戯的形式」と呼ぶ（ibid.：74）。これまで見たように、彼にとって「社会」とは相互作用そのものであり、相互作用によって社会がつくられることを「社会化」と呼ぶのだった。それにはおそらくなんらかの内容が（たとえば、「エロティックな本能、物質的利益、宗教的衝動」などなどの目的が）含まれるだろう（ibid.：67）。しかし、こうした内容・目的から解放された、相互作用のための相互作用、あるいは（内容ではなく）形式のための相互作用も存在する。これが「社交」である。たとえば、国家としての社会や経済活動を行う社会が、なんらかの「目的」を持つとして

(これをジンメルは「リアリティ」を呼ぶ)、相互作用を行う・関係を結ぶ・コミュニケーションする、という社会化の形式と、この目的を達成するという内容・リアリティが衝突することがあるだろう。しかし、「社交」という「純粋な「社会」」にとって、こうしたリアリティは不純なものである。この不純なものを廃して、ただ関係を結ぶために関係を結ぶ・コミュニケーションのためにコミュニケーションをする「社交」においては、このリアリティとの衝突は存在しない (ibid.: 73)。

これをジンメルが「社会的遊戯 (Gesellschaftsspiel)」(これは「社会ゲーム」とも訳しうるが)と呼ぶのはきわめて妥当だろう。あらゆる相互作用は「油断ならぬ現実では目的内容に満たされているのに、遊戯となると、これらの機能そのものの魅力だけを基礎として生きて行く」。遊戯の魅力は、「活動形式そのものの活気や僥倖にある」(ibid.: 81)。「純粋な形態における社交は、具体的な目的も内容も持たず、また、謂わば社交の瞬間そのものの外部にあるような結果を持たないものであるから、社交はただ人間を基礎とし、この瞬間の満足——もっとも、余韻が残ることはあろうが——だけが得られればよいのである」(ibid.: 74)。きっと背後には目的や内容が、社交という相互作用をとりまいてる。しかし、それが社交に入りこむとき、社交は台なしになる。社交はこれらを排除し、あるいは隠しつづけることで、自身以外に目的を持たない相互作用となる。そして、このとき、「「社会」が「遊戯」になる」だろう (ibid.: 81)。

社交は相互作用の内容や目的を隠すだけではない。同時にそれに参加する人間が所有している「内容」もまた、社交には入り込んではいないのだ。たとえばその人が持つ「富や社会的地位、学識や名声、特別の能力や功績」、これらは社交の「外部」にあるのであって、社交に入り込んで役割を果たしてはならないか、「軽いニュアンスとして」でなければならない。また、「生活、性格、気分、運命」などの個人的な事柄も社交の世

界にはふさわしくなく、気分を社交に持ち込むと相互作用と衝突するため、「節度を知らぬもの」とされる。「個人的なものの排除」は、たとえばマスクを被る(仮面舞踏会!?)という事態にもいたり、ここで参加者はもちろんその人でありつづけるが、個人ではなくてマスクによって社交の形式的な一要素に変換されたものとして参加することになる (ibid.: 75-6)。

私たちはさまざまな要素をもった人間である。しかし、社交においては「既に個人としての現実的意義をすべて捨てて、ただ彼の純粋な人間性としての能力、魅力、関心をもって社交形式の中へ入って行く」(ibid.: 77)、つまり私なりに表現すれば「ただの人」にならなければならない。だが、「この構成物は、個人の真に主観的なもの及び純粋な内面性の前で停止する」(ibid.: 77)、つまり、その人固有の内面性が社交にある「内容」を負荷すると社交は傷つけられる。こうして、社交は「ただの人」として「平等な人たちの間の相互作用の様式であることを要する」(ibid.: 80)。ここでは「客観的内容の多くを捨てた……社交的人間として平等であり」、社交とは「すべての人間が平等であるかのように、同時に、すべての人間を特別に尊敬しているかのように、人々が「行う」ところの遊戯である」(ibid.: 80)。そこにその外部のリアリティが(内容や目的、個人の客観的性質や固有の内面性が)入り込むとき、それは「嘘」になる (ibid.: 80-1)。

ジンメルがあげる「コケットリ」の例をみよう。男が女を好きになり(そこにはエロティックな衝動という「内容」があることだろう)、彼女を求めるが、女は「与えることを仄めかすかと思えば、拒むことを仄めかすことで刺戟し、一方、男性を惹きつけはするものの、決心させるところまではいかず、他方、避けはするものの、すべての望みを奪いはしない」。この「イエスとノーの間」を揺れる遊戯=ゲームは、「堅い内容や動かぬリアリティの重みをすべて捨てている」(もし拒否したり、彼のものになつたりしたら、その瞬間に

彼女はある内容・リアリティに釘付けにされて、その動きは止まり、魅力はなくなるだろう)。そして女性のこのコケットリのゲームに対し、男性が「欲望や欲望への警戒を離れて」そのゲーム自身に魅力を感じるようになったとき、これは「社交」となる。ここには、エロティシズムの実質的・個人的な内容、「全生命を結びつける真実の中心」は入ってくることはできない。それが入らないからこそ遊びうるコケットリのゲームによって、人はけっして離れも結ばれずもせず、相互作用を繰り返すことができるのだ (ibid.: 82-3)。

「会話」もまた社交においては、その内容が目的になってはならず(「議論が実質的になる途端に、もう社交的でなくなる」)、ただ、会話すること、相互作用の形式そのものが、「自己充足的な目的」となる (ibid.: 85-6)。たとえば個人の生命は社会に従うべきか、社会は個人の目的となるべきかといった「道徳的要求」について会話しているとしよう。だが、社交は、この道徳的要求を「遊戯」にしてしまう。「深刻なもの、いや、悲劇的なもの、それを社交は社交独自の、摩擦のない影の国のシンボリックな遊戯に変える」。人々の結合や分離は道徳的立場から見れば、「彼らの生命の全体によって規定された内的な関係を正確率直に表現するもの」だが、社交においては、「結合や分離における自由も理由も、深い内容のある具体的な条件から解放される」(ibid.: 87)。そこには内的な真実、深いリアリティがあってはならない。そこから自由な軽さこそが、社交という相互作用において必須なのだ。

ここには目的もない。結果もない。悲劇もない。真実もない。ただ、関係のための関係、コミュニケーションのためのコミュニケーションが続いていく。お互いに距離をとり、おそらく「主知的・悟性的な「冷淡さ」をたもちながら、自分を隠しつつ、結合と分離を遊ぶこと。これが、ジンメルが最終的に描いた、社会の「純粹」な姿である。

4. おわりに——ジンメルへのアンビヴァレンツ

【1】 こうして、ジンメルは相互作用=他者とかわることそのものに内在するアンビヴァレンツをつねに発見する。彼が手にした「顕微鏡」は、「結合」があるか「分離」があるかではなく、いつも「結合」があるから「分離」があり、「分離」があるから「結合」がある姿を発見するのだ。これは、関係は「結合」するほど、近いほど、温かいほど、理解するほど、人格的であるほどいい、という「通俗的見解」へのアンチテーゼである。「分離」するから「結合」できる、距離があり冷淡だから関係がつづけられる、隠しているところがあるから相互作用は魅力的になる、人格的にならないから遊びうる。このような他者とかわりをもつことの「歓び」のありさまを、彼は描く。他者とのアンビヴァレンツはもちろんときに困難として現れるが、同時に生のゆたかさとして記述される。「社交」がその典型であるように、社会は「遊戯」として鮮やかに記述され、「悲劇」とは描かれない。

ここに「他者の両義性」のもっとも繊細な記述のひとつを見出すことができるだろう。見田のいう「歓びと感動」と「不幸と制約」のあいだを揺れ動く姿を。あるいはこのふたつをもたらず「原的な両義性」に、人々はどうか対処するか、という問いへのいくつかの現実的な解の姿を。本稿が抽出したのはジンメルが遺したテキストのごくわずかにすぎないが、1世紀ほど前のこの「顕微鏡」の繊細な解析力に、私は驚いてしまう。

だが同時に、私は躊躇ってしまう、この繊細な「顕微鏡」はやはり多くのものを描きそこねてしまっているのではないか、と。これ以降は、ジンメルの全体像をふまえなければ十分な議論にはなりえないのだが、私が抱くこのアンビヴァレンツについて不十分でも注記しておくことはすべきだろう。以下ふたつに分けて記すことで、本稿のまとめとしたい。

【2】第1節の末尾で予告したように、『社会学の根本問題』でジンメルは「社会学的悲劇」という表現を用いている。しかも「社会の水準と個人の水準」という題名の第2章で⁶⁾。ここで彼がなにを述べたかは、検討しておく必要があるだろう。

ジンメルはこの本の第1章「社会学の領域」において、本稿第1節【3】で紹介した『社会分化論』や『社会学』とほぼ同様に、「個人」でも「社会」でもなく「相互作用」ないし「社会化」を社会学の対象として措定する議論をしたあと、そこから引き出される「社会学的性質を帯びた問題群」(ibid.: 35)を列挙する。そのひとつが、「集団的な行動、行為、思想は、諸個人から直接に生れる行動などと比較して、価値に優劣如何という問題」、「或る理想的な尺度で測った場合、社会現象と個人現象の間には、如何なる水準の差があるか」という問題であり(ibid.: 37-8)、まさに「個人対社会」の水準問題である。ただし、彼はここでは「社会の内的根本的構造が問題になっているのではない」(ibid.: 38)という。相互作用を社会ととらえるジンメルにとって、この問題は「根本的構造」にはかかわらないものであり、この構造を「前提」にしたうえで「これらの事実如何なる一般的特徴が現われるか」を扱う「一般社会学というタイプ」と分類される(ibid.: 38)。これが第2章「社会の水準と個人の水準(一般社会学の一例)」で扱われるのだ。なお、社会を相互作用ととらえ、その諸形式を記述する問題領域(「社会」を最も狭い、最も本来の意味に解した場合の、社会学の問題)は「純粋社会学」と呼ばれ(ibid.: 39)、その例示がすでに検討した第3章「社交(純粋社会学即ち形式社会学の一例)」であった。

ではこの第2章でなにが論じられ、「社会学的悲劇」とはどのような意味で用いられるのか。章の冒頭に記される問いは、「如何なる本質的特徴によって、この社会という主体を、一般に個人生活そのものの本質的特徴から区別するのか」という、「個人対社会」問題である(ibid.: 45)。ジン

メルは、社会の活動が個人の活動より合目的性が高いという主張を紹介し(ibid.: 46)、それは社会的な目的が「個人においては根本的に単純且つ原始的なものと見られている目的と同じだ」から(たとえば生存の確保や所有物の獲得など)と説明する(ibid.: 47)。個人が集団を作るとき、「全体的精神」に運び込むのは、「万人共通の領域」、「比較的確実に一切の個人に存在している」要素であり、それは「原始的な要素、優雅や精神という点では低級な要素」、「古いもの」であるというのだ(ibid.: 48)。

これに対し、個人は「新しいもの、稀なもの、個性的なもの」という「価値が高いもの」を保持している。そしてここに「社会学的悲劇」と呼ぶべき現象が発生する。すなわち、「個人は或る性質や行動様式を他の人々と共有することによって大衆を作っているのであるが、これらの性質や行動様式は価値の低いものとして現れるという現象」である。個人が「繊細な、洗練された、申分ない性質」を持っている場合、これは他の人々との類似や一致を困難にし、逆に「他の人々と確実に共有し、それによって他の人々と明らかに一つの大衆を作り得る所以のもの」は、「低級な、原始感覺的な層に還元される」(ibid.: 53)。シラーがいうように、「個人として見ると、各人は相当に賢明で分別がある。しかし、団体となると、彼らは忽ち愚物になる」、これが「個人という主体と大衆という主体の間水準の差異」であり、「これは広く社会生活に互る重要なもの」である、とジンメルは記す(ibid.: 54)。

ジンメルはこうも述べる。精神の發生的・系統的段階があるとすれば、知性より感情のほうが原始的・基礎的・一般的だろうが、「知性の発達においては、特に社会的水準が個人的水準に遅れることが見られるが、感情の領域では、その反対が現われることがある」(ibid.: 57-8)。ひとつの場所に集まった大衆において、「感情の放射」が個人と個人の間を生じ、やがては「個人からも事柄からも説明がつかぬ昂奮を各人のうちに生み出

す」(ibid.: 59)。教団や劇場や集会を考えればいい、「こういう社会学的昂奮状態では、分別という批判的抑制ばかりではない、道徳という批判的抑制も簡単に消えてしまう」(ibid.: 60)。こうして、集団としての「感情の高揚」が「個人の知性を真先に押し流してしまうという事実」(ibid.: 60)、これが、ジンメルがいう個人の水準と社会の水準のあいだの「社会学的悲劇」なのだ。

さて、どうだろうか。このジンメルの記述が、「個人対社会」の水準の差という問いへの答えとして、あるいは本稿冒頭に挙げた社会学者たちの「社会学的悲劇」への記述と対比して、さらにはこれまで述べたジンメルが相互作用のなかにアンビヴァレンツを発見する「顕微鏡」の性能と比較して。私は(おそらく多くの読み手もそうだろうが)この問いに対する答えとして、少なくともこのテキストには満足できない。もちろんジンメルが指摘することは間違っていないだろう。しかし、「個人」と「社会」が相互作用によって生み出される、という彼の社会学(あるいは純粋社会学)の主張から、この「個人対社会」問題への解答が引き出されるのでは、と予想した私にとっては、この答えはあまりにも繊細さに欠ける。相互作用がいか「個人」と「社会」に結晶していくか、という「相互作用」対「個人対社会」の間の水準の落差が、ここには書き込まれていないように感じられるのだ。たとえばマックス・ヴェーバーと対比するならば、彼が「個人の意志」が「社会」へと結晶化(あるいは物象化)し、「鉄の檻」として個人に還ってくる「悲劇」を発見したセンス(おそらく「構造」を発見するセンス、とっていいものだろう)がこのテキストには感じられない。本稿冒頭でコント、デュルケム、ヴェーバー、デュルケムを紹介するとき「意図せざる結果」という観点を強調したが、この言葉に代表されるような個人と社会の水準の間の落差についてのセンスが、ここには欠けているように感じられる。

「この限られた紙幅では、社会学という道の一部を論じるのが関の山」(ibid.: 62)と自身が断

っているこの第2章のテキストだけでこのように論じるのは明らかに不十分であるし、先に第1章から引用したように、この「一般社会学」の問いは、ジンメルにとって「社会の内的根本的構造」の問題ではなかった。だから、ここでは次のようにだけ述べておこう。相互作用のなかに存在するアンビヴァレンツを発見しそれに問いを立てるセンスと、「個人対社会」の水準の落差に「悲劇」を発見しそれに問いを立てるセンスは、決定的に異なるものではないか。『社会学の根本問題』の「社交」を扱った第3章と、「個人対社会」を扱った第2章の大きな落差に見られるように。ジンメルは、前者に対して比類なき「顕微鏡」を備えていた。後者については、「個人対社会」の水準差の問題を、個人の賢明さと大衆の愚鈍さに代表させ、これを「社会学的悲劇」と名づける(程度の)眼鏡の持ち主のように見える。社会を実体として立ち上げないで問うときの繊細さと、実体として立ち上げた問いを前にしたときの脆弱さ。このアンビヴァレンツが、ここには感じられる⁷⁾。

[3] いま、「社会学的悲劇」へのセンスについて述べた。もうひとつ、本稿でそれと対にして論じている「社会という遊び」について、ジンメルに私が感じるアンビヴァレンツを記して本稿を閉じたい。

本稿第2節・第3節で、ジンメルが社会をつくる遊びを描いたテキストをいくつか見た。「分離」するから「結合」できる、距離があり冷淡だから自由な関係がつけられる、秘密として隠すところがあるから相互作用は魅力的になる、人格的にならないから社交をゲームとして遊ぶことができる。近さと遠さのあわいで練り広げられるこうした「社会という遊び」は、「結合」するほど、近いほど、温かいほど、理解するほど、人格的であるほどいい(「遊び」だ!)、とする「通俗的見解」に対して、くっきりと別の地点を提示する。

しかし、この「通俗的見解」を、私たちはかたんに切り捨てていいのだろうか。先に見た、

『社会学の根本問題』第2章を振り返ってみてもいい。ここでジンメルは、「大衆」の「愚物さ」を、「社会学的悲劇」として描いていた。ひとつの場所に集まった大衆は、「社会学的昂奮状態」に陥り、批判的知性が消えてしまう。いってみれば、密集して距離がなくなり、みんなが「ただの人」になってしまう「大衆」をジンメルは批判(ないし嫌悪)する。これに対し、同じ本の第3章で、属性を剥ぎ取った「ただの人」でありながら、距離をとりながら社会というゲームを遊ぶ「社交」を(「ただの人」になることがその条件である、ただし「大衆」とは正反対の「ただの人」なのだが)、純粋な「社会」の「喜び」としてジンメルは評価しているように見える。

だが、密集して距離がなくなり「ただの人」になってしまう「社会学的昂奮状態」は、ある人々にとってはどうしようもなく嫌悪の対象となるが、ある人々にとっては恍惚とした「喜び」の源泉なのではないだろうか。ある社会学者のテキストを引用しておこう。

すべてのものの身体が同じように動き、すべての顔が同じ仮面をかぶり、すべての声と同じ叫びをあげる。調律、音楽、歌によって生まれる印象の深さも言わずもがなである。すべての顔に己れの願望のすがたを見、すべての口に己れの確信の証拠を聞いて、各人が抵抗なく全員の確信に巻きこまれるのを感じる。踊りの熱狂、動作の熱気に巻きこまれて、かれらはもはやひとつの身体、ひとつの塊にすぎなくなる。このときにはじめて社会構成体が真に実現されるのである。なんとなれば、この瞬間に、その細胞である個々人は、個体の細胞と同じ程に密着しているからである。(Mauss 1968=1973:199)

これは、マルセル・モースの「呪術論」(1902~3年に発表、アンリ・ユベールとの共著)からの引用である⁸⁾。このジンメルと同時代に書かれたテキストでの、「ただの人」「同じ人」として密

集し(仮面まで被って!)、互いに興奮しあう「社会」をつくる喜びの描写は、圧倒的なものだ。そして、私たちは、こうした「社会という喜び」がいかにか「社会という悲劇」に容易に反転したかを、よく知っているだろう。

だからこそジンメルは、近づけば近づくほど「喜び」があると「通俗の見解」から距離をとったのかもしれない(というより、彼に染み着いたセンスが、どうしようもなくこの距離を生み出したのだろうが。本稿第1節【3】での『社会学』からの引用で彼が描く「社会」と、いまのモースの引用が描く「社会」の距離を見れば、そのセンスの相違は歴然としている)。しかし、モースに見るような(そして多くの人々が、その「悲劇」を知りつつ魅了されてしまうような)この「喜び」そのもののことを考える態度が、やはり他方で要求されるのではないか。それを通してはじめて、こうした喜びに満ちた社会がいかにか「悲劇」を生み出すのかを理解することができるのではないか。ちょうど見田が、「交響圏」という喜びと感動にあふれた社会を構想しつつ、それがコミュニズムの破綻に代表される悲劇を生み出すことを指摘して、「ルール圏」を構想する立場によって制御される必要を論じなければならなかったように。この「通俗的」かもしれない「喜び」と、それが生み出す「社会学的悲劇」をとらえるセンスが、必要なのではないか。

ここで私は、本稿で見たテキストで「社会という喜び」をとらえるジンメルのセンスに、アンビヴァレンツを覚える。その距離をとった繊細さと同時に、通俗的な喜びへの共感のなさに。後者の喜びが生み出す「悲劇」を理解することが、「社会学的悲劇の構図」のポイントのように思うが(たとえば、モースとセンスを共有するデュルケムの問いは、このポイントをどうつかむかにあったのだろう)、これをジンメルはどうとらえるのだろうか。

しかし、この最終節で記した私が感じるジンメルへのふたつのアンビヴァレンツは、わずかなテ

クストをもとにした、明らかに不十分な議論である。社会学が「社会という悲劇」をどうとらえるか、「社会という歓び」をどうとらえるかという本稿が提起した問題への、ジンメルを出発点にした小さな一歩にすぎないととらえていただきたい。

第2節・第3節に戻ろう。そこでジンメルが見出した、個人対社会の構図を立ち上げないで相互作用のなかに他者の両義性を発見する「顕微鏡」は、やはり比類ない性能をもつものであった。それは、他者といることの「歓び」と「不幸」のあいだで揺れ動く私たちを、鮮やかに描きだす。この他者と社会がもつアンビヴァレンツをとらえる顕微鏡の性能をもう一度確認して、本稿を閉じることにしよう。

注

- 1) このジンメルの立場は、「相互依存する人々の関係態 (Figuration)」をとらえようとするノルベルト・エリアスと共通点をもつ。奥村 (2000, 2001: 138-9) で、支配を考察するときヴェーバーが「悲劇的な不条理」を発見するのに対し、エリアスは「凡庸な不条理」を発見する、と論じたことがある。
- 2) ジンメルの社会学については、エリアスとの関係を奥村 (2001: 340, 2003: 142-6) で触れたことがあるが、主題的には論じたことがなく、西欧の社会学史を扱った概説 (奥村 2006) でも注で記すことしかできなかった。本稿は、今回はじめて、ジンメルをひとつのアイデアから論じるのではないか考えるようになってまとめたもので、先行研究も居安 (2000)、菅野 (2003) を参照するとどまる準備不足の試論にすぎない。ただ、そのアイデアの展開可能性については、なんらかの価値があるように思う。
- 3) ここでもジンメルは、『ドイツ人論』で社会の理想像を「葛藤のない調和的なもの」ではなく（それは「もっとも感情的に冷え切って最高に退屈な社会」とされる）葛藤の存在を前提にそれを「制御」することを理想とするエリアスに近い。Elias (1989=1996: 344)、奥村 (2001: 286-7) 参照。
- 4) これは、奥村 (1998) の第1章「思いやりとかげぐちの体系としての社会」、第6章「理解の過少・理解の過剰」や、奥村 (2002) の議論と重なる。参照されたい。
- 5) このジンメルの考え方は、奥村 (2002) で検討したルソーの「無媒介性の夢」と正反対の地点にあるだろう。以下の「社交」論も同様である。ルソーについては、とくに Starobinski (1957=1973) 参照。
- 6) このことは居安 (2000: 134) から教えられた。ジンメルの全貌を簡明に示す同書に感謝する。
- 7) この評価については、やはりより慎重でなければならない。たとえば『社会学の根本問題』の第4章「18世紀及び19世紀の人生観における個人と社会」をときほぐす菅野 (2003: 74-86) を見れば、ジンメルにとっての「個人対社会」問題が本稿では十分に追補できていないことがわかる。なお、同書は多くの場面で問題意識を共有するものであり、感謝する。
- 8) この文章には竹沢 (2006: 56-7) で出会った。「社会的なもの」とその歓びの原型（いわばデュルケーム的な）を示すものとして、ここでは Mauss (1968=1973) より引用した。

参考文献

- Elias, N., 1989, *Studien über die Deutschen: Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Suhrkamp. =1996 (青木隆嘉訳)『ドイツ人論——文明化と暴力』, 法政大学出版局。
- 居安正, 2000, 『ゲオルク・ジンメル——現代分業社会における個人と社会』, 東信堂。
- 菅野仁, 2003, 『ジンメル・つながりの哲学』, 日本放送出版協会。
- Mauss, M., 1968, *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France. =1973 (有地亨・伊藤昌司・山口俊夫訳)『社会学と人類学 I』, 弘文堂。
- 見田宗介, 1996, 「交響圏とルール圏——社会構

- 想の重層理論], 井上俊ほか編『現代社会学
26 社会構想の社会学』, 岩波書店, 149-75.
- 奥村隆, 1998, 『他者という技法——コミュニケーションの社会学』, 日本評論社.
- , 2000, 「ふたつの「支配の社会学」——ノルベルト・エリアスとマックス・ヴェーバー」, 『現代社会理論研究』10号, 37-50.
- , 2001, 『エリアス・暴力への問い』, 勁草書房.
- , 2002, 「社会を剥ぎ取られた地点——「無媒介性の夢」をめぐるノート」, 『社会学評論』52巻4号, 4-21.
- , 2003, 「文明化と暴力の社会理論——ノルベルト・エリアスの問いをめぐる」, 東京大学大学院人文社会系研究科博士論文.
- , 2006, 「社会学の歴史(1): 西欧世界の社会学史」, 宇都宮京子編『よくわかる社会学』, ミネルヴァ書房, 194-203.
- , 2007, 「社会という不条理/社会という無根拠」, 『応用社会学研究』49号, 103-16.
- Simmel, G., 1890, *Über soziale Differenzierung: Sociologische und psychologische Untersuchungen*, Duncker & Humblot. = 1998 (居安正訳) 「社会分化論——社会学のおよび心理学的研究」, 『現代社会学体系1 社会分化論 宗教社会学』, 青木書店, 3-159.
- , 1902, “Der Bildrahmen. Ein ästhetischer Versuch,” *Der Tag*, 18. November. = 1999 (鈴木直訳) 「額縁——ひとつの美学的試み」, (北川東子編訳・鈴木直訳) 『ジンメル・コレクション』 筑摩書房, 113-26.
- , 1903, “Die Großstädte und das Geistesleben,” *Jahrbuch der Gehestiftung* IX. = 1976 (居安正訳) 「大都市と精神生活」, 『ジンメル著作集12』, 白水社, 269-85.
- , 1905, “Der Henkel,” *Der Tag*, 26. August. = 1999 (鈴木直訳) 「取っ手」, 『ジンメル・コレクション』, 71-87.
- , 1908, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Dunker & Humblot. = 1994 (居安正訳) 『社会学』(上・下), 白水社.
- , 1909, “Brücke und Tür,” *Der Tag*, 15. September. = 1999 (鈴木直訳) 「橋と扉」, 『ジンメル・コレクション』, 89-100.
- , 1917, *Grundfragen der Soziologie: Individuum und Gesellschaft*, Walter de Gruyter. = 1979 (清水幾太郎訳) 『社会学の根本問題』, 岩波書店.
- Starobinski, J., 1957, *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*, Librairie Plon. = 1973 (山路昭訳) 『ルソー 透明と障害』, みすず書房.
- 竹沢尚一郎, 2006, 「「聖なるもの」の系譜学——デュルケム学派からエリアーデへ」, 竹沢尚一郎編, 『宗教とモダニティ』, 世界思想社, 49-104.