

距離のユートピア

——ジンメルにおける悲劇と遊戯——

奥村 隆

1. はじめに——ジンメルにおけるふたつの問題系

ゲオルク・ジンメルが死の前年の1917年に刊行した『社会学の根本問題』を読むと、ある戸惑いを覚える。この小さな本にまったく異なる視点が含まれていると感じるからだ¹⁾。

周知のように、ジンメルは「社会学の領域」という冒頭の章で、社会学の対象である「社会」という概念について検討する。そして、実在するのは「個人」だけとする立場、「社会=集合的主体」が実在するとする立場双方を否定する。「人間存在の或る領域の「近く」へ行くと、各個人が他の個人からハッキリ区別されて見えて来るけれども、観点を遠くへ移せば、個人そのものは消えて、独特の形態及び色彩を帯び、認識及び誤解の可能性を含んで、「社会」というものの姿が浮かび上って来る」(Simmel 1917=1979: 18-9)。「個人」も「社会」も、それぞれ異なる距離から観察したときの現象であって、どちらも「現実」からは距離がある」(ibid.: 20)。

これに対して、ジンメルは「全く別の立場」を提起する。「社会概念を最も広く解すれば、諸個人間の心的相互作用を意味する」(ibid.: 20)。その相互作用が頻度や強度を増すと、国家、家族、ギルド、教会、階級、目的団体など「名のある統一的構成物」へと客体化されるが、こうならないようなさまざまな相互作用も存在するだろう。「人間の社会関係は、絶えず結ばれては解け、解けては再び結ばれるもので、立派な組織体の地位

に上ることがなくても、永遠の流動及び脈搏として多くの個人を結び合わせるものである」(ibid.: 21)。「社会」としてすぐ思いつく制度や組織は「すべて個人と個人の間を一瞬の休みもなく永遠に往復する直接の相互作用が……結晶したもの」であって、社会とはもともと「諸個人の能動的及び受動的な活動」のことをさし、だから「社会(Gesellschaft)」というより「社会化(Vergesellschaftung)」というべきものなのだ(ibid.: 22)。この「社会化」あるいは「相互作用」を「社会」概念とするという立場こそ、ジンメルが繰り返し主張した彼独自の社会学の視点といえるだろう。

ところが、このあと彼はこう述べる。さらに抽象を進めると、「狭義の社会学的性質を帯びた問題群が浮かび上って来る」ことになり、それはある事実をそれが「社会集団」の内部で、あるいは「社会集団」を通して生じているという見地から観察することであり(ibid.: 35)、「諸個人の力の条件とは違う、諸集団の力の条件という問題」である(ibid.: 37)。より限定するならば、集団的な行動・行為・思想は諸個人から直接生まれる行動と比較してどちらが価値があるか、「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」という問題である(ibid.: 38)。つまり「個人と社会」という問題設定であり、この対概念はこの本の副題ともなっている。しかし、考えてみれば、この対比は、さきほど述べたように距離の違いによってそう見える現象なのであって、「現実」は(個人対社会ではなく)相互作用=社会化

がある、ということではなかっただろうか。つまり、「相互作用」そのものを扱う社会学がジンメル固有の問題設定であり、「個人と社会の水準如何」はこの問題設定が乗り越えた（あるいは失効させた）ものように見える。にもかかわらず、ジンメルはこの「個人と社会」の問題をここに記し、さらにこれにこの本の章を割いている。

これも周知のこの本の構成を確認しておこう。いま紹介した「社会学の領域」を論ずる第1章に次いで置かれた第2章は「社会の水準と個人の水準」と題され、「(一般社会学の一例)」と付記されている。つまり、「個人と社会」問題が「一般社会学」(通常社会学が扱うとされる問題、といった意味と解すべきか)の一例としてまず取り扱われる (ibid.: 38)。これに対し、第3章は「純粹社会学」を扱うものとされ、社会を「諸個人間の相互作用」という「最も狭い、最も本来の意味に解した場合の、社会学の問題」、すなわち「相互作用の諸形式」「人間を正に社会たらしめる諸形式」が取り扱われる (ibid.: 39)。つまり、「純粹社会学」はジンメル固有の問題領域を指すものといえるだろう。このふたつは明らかに異なる問題領域である。では、これらはどのような関係に置かれているのだろうか。

じっさいにこのふたつの章を見ると、感覚的ではあるがもうひとつの相違を見出すことができる。「一般社会学」を扱う第2章では、「個人と社会」の水準差をめぐって「社会学的悲劇」という言葉が記される (ibid.: 53)。ジンメルの価値判断では、ここには「悲劇」と呼ぶべき事態が発生する、というわけだ。これに対し、「純粹社会学」を扱う第3章は、具体的な対象として「社交」を取り上げ、「この種の研究の一例」を示すとともに、その「全体像の一つのシンボル」を示す (ibid.: 40)。そして、社交は「純粹の「社会」と表現されるとともに (ibid.: 73)、「社会化の遊戯的形式」(ibid.: 74)、「社会的遊戯」(ibid.: 81) と表現される。ここには、人と人とが遊び戯れる相互作用が発見される、というわけだ。「悲劇」と

「遊戯」というこの感覚的な対照を見て、私は別の戸惑いを感じ、この関係についても考えたいと思う。

以下では、『社会学の根本問題』の第2章と第3章に対応しながら、ジンメルのこのふたつの問題系からなにが引き出せるかを、彼の他の作品や彼以外の社会学者の見解も検討しながら、考えていくことにする。そして予告するならば、そのキーワードは「距離」である。さきほど「個人と社会」の構図を観察者の「近さ」と「遠さ」とに関係づけたジンメルの手つきを見たが、彼は「距離」の社会学者だったといえるだろう。このふたつの異なる問題への回答に、彼の「距離」をめぐる感受性がくっきりと示されていると思うのだ。

次節では、「個人と社会」の問題に照準しながら、『根本問題』の第2章および彼の1908年の作品『社会学』のごく一部に触れる。次いで第3節では、第3章の「社交」についての議論から論じ始め、1900年の『貨幣の哲学』のある部分も検討したい。第4節では、まだ紹介していない『根本問題』の最終第4章の内容に触れながら、全体のまとめをする。

2. 社会学的悲劇の構図——個人と社会

【1】 ジンメルのいう「社会学的悲劇」とはなにか。彼が「個人と社会」問題をどうとらえたかをくっきりと示すこの論点を、まず検討してみよう²⁾。

すでに見たように『根本問題』第1章で「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」という問題を扱うと予告された第2章の冒頭近くに、ジンメルはこう記す。「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」(ibid.: 45)。この「個人と社会」問題を、ジンメルは次のように論じていく。

まず彼は、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する。個人は相反する

感覚、本能、思想によってあちこちへと引き回され、客観的正当性をもって行動を決定できないが、社会集団は活動方針を迷うことなく決定し、断固として実行することができる、という主張である (ibid.: 46)。これはなぜか。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」だからである (ibid.: 47)。個人が集団を作るとき、その「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 (たとえば生存の確保や所有物の獲得など)、「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 (ibid.: 48)。

これに対し、個人としての自分は「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と、ジンメルはいう。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するだろう。これに対し、「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」が、これらの「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」要因となるものは、「低級な、原始感覚的な層に還元される」ものだとジンメルは考える (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の水準の差異」であり、「これは広く社会生活に互る重要なもの」だ、というのである (ibid.: 54)。

ジンメルはこうも述べる。精神の発生的・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)、つまり、知性は個人的水準のほうが先に進むのに対して、

感情は社会的水準が先に進む。たとえば、「一つの場所に集まっている大衆」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のつかぬ昂奮を各人のうちに生み出す」ことがあるだろう (ibid.: 58-9)。「群集に与えられた僅かな刺戟から屢々途方もない結果が生れ、愛や憎しみが一寸刺戟されたところから雪崩のような大波が起り、大衆が客観的には全く理解し難い昂奮に陥って、思考から行為へ無茶苦茶に突進して、個人を手もなく巻き込んでしまう」(ibid.: 58)。ジンメルはこうした「集合によって生じる感情の高揚」の例として、クエーカー教徒の礼拝で何時間も黙って一緒に座っていることで生まれる「共同性」をあげる (ibid.: 59)。「信者の全員が結合して一体になることによって、一人のそういう気持ちが屢々全員に伝わり、抗し難い効果的な現象が起こる……近くにいる人たちの数が^{あたか}宛も各個人の抱く感情の抱く感情の強度の乗数であるかのように、感情の高揚が起ると、この個人の知性を真先に押し流してしまうという事実、これは無数の例が教えるところである」。彼は劇場や集会も例にするが、「こういう社会学的水準では、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)。

このとき、「社会的水準の成立」は次のように表現できる。「万人の共有するものは、最も貧しい所有者の所有物であるほかはない」(ibid.: 61)。ここでは、低い人々が高められるのではなく、「高い人々が低い人々の地位へ引き下げられること」(ibid.: 61)で社会的水準が生まれる、とジンメルはいう。それは「平均」ではない。「集団の水準は、最低の人々の水準に甚だ近いところにある」(ibid.: 61-2)。こうして、個人としては知性や個性をもつ人間が、集団としては感情に押し流され、分別や道徳といった批判的抑制を失ってしまう、これが、ジンメルがいう個人的水準と社会的水準のあいだの「社会学的悲劇」の姿である。

【2】「個人と社会」という社会学が繰り返し問うてきた問題について、ジンメルが発見したこの「社会学的悲劇」をどう感じるだろうか。私はこれについて、戸惑いというよりも、かなりの物足りなさを感じる。

たとえばマックス・ヴェーバーが「個人と社会」の水準の相違になんを見出したかを思い出してもよい。『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において彼は、ピューリタン個々人が神の選ばれていることを確信しようとして行った行為（「世俗内的禁欲」）が、利潤を挙げ合理化を生むことで、結果として資本主義の存立を帰結したことを描きだす。さらには、資本主義が巨大な機構となり、この「鉄の檻」のなかで、「天職人たらんと欲した」人々がその行為の帰結として「天職人たらざるをえない」状況に追い込まれ、自由の喪失・意味の喪失を経験することを予言する（Weber 1904-5=1989: 364）。このように、個人の行為を集積していった果てに、それをいくら集積してもとらえられない「意図せざる結果」として社会的な水準が生み出されることをヴェーバーはとらえる。この「個人と社会」の構図（まさに「社会学的悲劇」！）に対して、ジンメルが抽出した構図はいかにも物足りないではないか。

あるいはエミール・デュルケムが『自殺論』において「個人と社会」の水準の相違になんを見出したかを思い出してもよい。個人の行為である個々の自殺を見る「臨床医」の視点ではわからない、各社会の固有の自殺率とその増加傾向をとらえる「社会学者」の視点から、彼は集団の凝集性と自殺率の関係を発見し、社会が個人に及ぼす外在的で強制的な力の存在を証明しようとする（Durkheim 1897=1985: 409）。また、『社会分業論』や『社会学的方法の規準』で展開されたその犯罪論で、個人が行った犯罪行為が、それを発見し、逮捕し、処罰することによって社会を統合する機能を持つことを指摘し、犯罪の基準やそもそも犯罪そのものを社会が製造することを主張する。ここにも、個人の行為や意図を超えた独自の「社

会的水準」をとらえるオリジナルな構図があるだろう。この構図に対し、やはりジンメルは物足りない。

あまりに単純な指摘かもしれないが、これは「構造」を見出す視点と「過程」を見出す視点の相違に由来すると思われる。ヴェーバーは、個人の行為の集積として「鉄の檻」にも喩えられる社会の「構造」を発見する。デュルケムは個人の行為に外在的な力を及ぼす凝集性を備えた共同体としての社会の「構造」を発見する。彼らにとっての「個人と社会」の問題は、行為と構造の構図でとらえられたといえるだろう。これに対して、ジンメルは「構造」を把握するのではなく（社会=Gesellschaftは遠くから観察したときの現象なのだった）、それを発生させる相互作用の「過程」そのもの（つまり社会化=Vergesellschaftung）に照準する。このとき、その結果としての「個人的水準」と「社会的水準」を対比させようとしても、行為と構造をめぐる対比ではなく、集団のなかで生じる相互作用のありようと帰結に焦点を見出すものとなるだろう。相互作用と過程に照準する社会学は、次節以降見るように、行為と構造を対比する社会学にはない性能をもつ比類なき「顕微鏡」を備えているが、その「個人と社会」の水準問題そのものを（そして、そのあいだに生じる「悲劇」を）とらえる性能は、はるかに劣るように思われる³⁾。

しかし、もう一点、ジンメルのこうした「社会学的悲劇」についての叙述には、強く興味を惹かれる点がある。いま触れたデュルケムとの対比である。オーストラリアのトーテミズムを論じた1912年の『宗教生活の原初形態』で、デュルケムは、俗なる時間には小集団に散在し「物憂くも日常生活を送っている」（Durkheim 1912=1941, 42: 上 393）人々が、聖なる時間に一箇所に集合することによって「個人がすべて同じ観念、同じ感情で交通するとき」、その激昂から宗教的観念が生まれるという。「集中しているということそれ自体が例外的に強力な興奮剤として働くのであ

る。ひとたび諸個人が集中すると、その接近から一種の電力が放たれ、これがただちに彼らを異常な激動の段階へ移す」(ibid.: 上 389)。このとき、「共通の信念・共通の伝統・大祖先の追憶・大祖先の権化とする集合的理想」(ibid.: 下 206)からなる「社会の魂」が、「個人意識にまったく化身する」ことになるだろう(上 404)。そして、人々は直接関連している事物に「俗的経験の対象がもたない例外的な力能、功德」を付与する。俗的生活が推移する現実の世界に重ね合わされたもうひとつの世界が、「理想の世界」であるとデュルケムはいう(ibid.: 下 333)。

このデュルケムの描写は、ジンメルが「社会学的悲劇」が発生するとした「一つの場所に集まった大衆」の状況と類似している。そこでは、「感情の放射」が個人と個人の間を生じ、「社会学的昂奮状態」が生まれるというのだから。ジンメルはこの「感情の高揚」が、個人の知性を押し流し、分別や道徳という批判的抑制を消失させ、人々を「最低の人々の水準」に引き下げると考えた。これに対してデュルケムは、この激昂が「宗教的観念」を生み、個人の意識に「社会の魂」に化身させ、「集合的理想」「理想の世界」を抱かせると考える。ジンメルはこの集合状況を明らかに否定的に評価した。デュルケムはこの状況こそ、社会を復活させて「理想」を生むものだとし、肯定的に評価する。こうした集中による理想なしには社会は存在しえない。「一つの社会は、それと同時に理想を創造しないでは、自らを創造することも再創造することもできない」(ibid.: 下 334)。この理想とは、社会が「無くてすませるような一種の贅沢ではなくて、その生存の条件である」(ibid.: 下 335)⁴⁾。

どうやら、集合状況、そこでの観念、「個人的水準」と「社会的水準」、どれに対する評価をとってもジンメルとデュルケムでは正反対に見える。これに「方法論的集合主義」とか「関係主義」といった名前をつけてもあまり意味はないだろう。「社会的水準」の生成を以上のようにとらえ、そ

こに「悲劇」を見出すジンメルと、そこに「理想」を見出すデュルケムには決定的な相違がある。それはなにに由来すると考えればよいのか。

ここで、これと重なるジンメルの他の作品での議論をごく簡単に参照しておこう。ジンメルのもつ固有の社会への感受性を、さらに確認しておきたいと思うのだ。

【3】1908年刊行の『社会学』は雑多に見える10の章からなるが、その第9章は「空間と社会的空間的秩序」と題されている。ここでジンメルは「空間の社会学」を展開しようとする。そして、そのいくつかの部分は、いま述べた「社会的水準」の叙述と重なる。

二箇所だけ見ることにしよう。空間をめぐるジンメルの考察の焦点のひとつは「境界」に置かれる。そのこちら側とあちら側のあいだの相互作用とともに、囲い込まれた集団の「枠」として境界が機能してその内部の相互作用に影響することをジンメルは指摘し、「本質的なこと」として「枠が狭いか広いかが」指摘する(Simmel 1908 = 1994: 下 230)。集合した群衆が「衝動性と熱狂性と感動性」をもつことがあるが、その一部は居住空間よりも広い戸外にいることによる。大きな空間は、「移動の自由の感情、未定のものへの拡張可能の感情、より以上の目標の不確かな設定の感情」を抱かせるといふのだ。そして大きな空間でも「相対的に狭すぎる」「混みあっている」とときには、心理学的動揺を増大させる。この動揺によって、「個人を彼の個性の彼方の統一体へ融合させるかの集合感情」は高まり、この集合感情は「津波によるかのように彼を感動させる」とジンメルはいう(ibid.: 下 231)。

もうひとつの考察は、「近接と距離」にかかわる。ジンメルは、同じ関心で団結している人々が、空間的に接触しているか分離しているかによって性格が異なるといふ、どの程度の近接と疎隔によっていかなる形式の社会化が必要となったり可能となったりするかを検討しようとする(ibid.: 下

242-3)。

まず彼は、空間的な近接／分離と「所属」の関係を論じ、意識の抽象能力の低い原始的な段階では、「空間的に分離しているものの共属」と「空間的に接近しているものの非共属」を表象できないという (ibid.: 下 243)。子どもにおいて自我と周囲は未分化状態にあるが、このとき感覚的な近接が「相互所属の意識」に決定的なものとなる。つまり、近くにいる者は仲間、遠くにいる者は仲間ではない、ととらえられるというわけだ。これは「オーストラリア黒人」(!)での「同じテーマ団体への共属」でも同じであり、「この共属はオーストラリア黒人のあいだにおいて、まったく別々に活動している集団の諸個人を緊密な関係へもたらし……原始的な意識にあってはたんに外面的な接触のみが、内面的な接触……の担い手である」(ibid.: 下 244)。これに対し、現代の大都市においては人々は抽象に慣れており、「空間的にもっとも近い人びとに対する無関心と、空間的にきわめて遠い人びととの緊密な関係」が存在しうるとジンメルはいう (ibid.: 下 244)。

この「遠い距離にもとづく関係」は「一定の知的な発展を前提」とし、「場所的な近接」には「より感覚的な性格が示される」。知性は「人間のあいだに距離を置き、「もっともかけ離れた人びと」との接近と一致、「もっとも近くにいる人びと」を冷たく疎遠化する客観性を可能にするだろう (ibid.: 下 245)。逆に、空間的な近接は「きわめて充溢した幸運とともにもっとも耐えがたい圧迫の基礎」となるかもしれない (ibid.: 下 246)。それは、「結合の強度の上昇」とともに「直接的な反感」や「理想化の脱落もしくは否認」を生む (ibid.: 下 266)。人は接近することで「関係の温かさ」と誠実さが増大することを予想するが、そこでは「反動と冷却が成立し、……さらに愛あるいは友情、関心の共同あるいは精神的な理解といった以前にすでに獲得されていた価値を奪い去る」。また、「この状態は、人間のあいだには稀ではない紛糾のひとつ」でもあるだろう

(ibid.: 下 267)。こうしてジンメルは、空間的分離と知性が結びつくのに対して空間的な近接と感覚が結びつくことを指摘し、後者における反感や紛糾の発生をきわめてネガティブにとらえているとあってよいだろう。

この『社会学』での「空間の社会学」についての考察を、『社会学の根本問題』での「個人と社会」をめぐる議論と近づけるなら、以下のようにいえるだろう。「個人の水準」と対比される「社会の水準」にはふたつの違った局面がある。ひとつは、ひとつの場所に集まって空間的に近接する人々が「感情の放射」によって「社会学的昂奮状態」に陥り、分別や道徳を喪失し「もっとも低い人々」の地位に引き下げられて一体化する「社会の水準」。ここに「社会学的悲劇」が発生するだろう。もうひとつには、空間的に分離した人々が「知性」によって関係を結び、近接にともなう反感や紛糾を防ぎながら「共属」を達成する「社会の水準」。この知性的な距離において、「社会学的悲劇」はおそらく発生しがたいだろう。

繰り返しになるが、このふたつの「社会の水準」の位置づけは、デュルケムと正反対に見える。デュルケムにとって分離している俗なる世界は「物憂い日常」であり、人々が一箇所に集合して「その接近から一種の電力が放たれる」昂奮状態こそ、宗教的観念を生み出し「社会」を再生させるものであった。ここで、「共通の信念」や「集合的理想」が人々に共有されるのであり、これを創造せずには社会は存在しえない。ジンメルにとってこの宗教生活の「原初形態」は、知的な抽象能力を欠いた「原始的な段階」を示すものだった。「オーストラリア黒人」のように (この例が偶然なのか、意図的に引かれたのかかわからないが)、人々は近接していることによって「感覚」に振り回され、「知性」を失い、「理想化」を脱落させる。ジンメルはこれよりも、「遠くにいるものの共属」を可能にする「距離」と「知性」を明らかに評価する。デュルケムが「理想」を見出した近接にジンメルは「悲劇」を見出し、デュルケムが「物憂

い日常」を見出した分離にジンメルは「知性」を見出す。

この対比で、ジンメルがとらえた「個人と社会」問題を検討したこの節を閉じることにしよう。これを見て、多くの人は彼の有名な1903年の講演「大都市と精神生活」を連想するだろう。そこで彼は、大都市の「冷淡さ」は、嫌悪・憎悪・闘争や完全な無関心を防ぎ、かすかな反感を孕みながら多様な人々と関係を結ぶことを可能にし、さらには「個人的自由」を生み出す、というのだから (Simmel 1903=1976)⁵⁾。しかし、次の節では別のふたつの作品を見よう。ふたたび『社会学の根本問題』に戻り、「社交」を扱ったその第3章と、これと異なるように見える主題「貨幣」を扱った1900年刊行の『貨幣の哲学』である。

3. 距離のユートピア——社交と貨幣

【1】「社交」とはそもそもどのようなものだろうか。『社会学の根本問題』の第3章「社交（純粋社会学即ち形式社会学の一例）」の叙述を順に辿ってみよう。この章は、相互作用における「内容」と「形式」をめぐるごく抽象的な考察から開始される。

相互作用にはなんらかの内容が（たとえば、「エロティックな本能、物質的利益、宗教的衝動」などの目的が）含まれるだろう (Simmel 1917=1979: 67)。生のさまざまな内実を示すこれらは「生命の目的」ともいえるが、これらの目的・内容が相互援助や相互協力や相互対抗といった相互作用の「形式」に入り込み、「社会」をつくることになる。これが「社会化」である (ibid.: 68)。

ところが、この「形式」が「内容」から解放されることがある。形式が「生命の目的に従わせて来たところの対象」に拘泥することなく、「自由自在に自己を目的として遊び戯れ」、そのエネルギーの「独立」が達成されるという事態だ (ibid.: 69)。たとえばもとは生存競争に必要だった認識が「科学」として独自の価値をもち自己完

結性をもつ、生命の必要から生まれた空間やリズムの形式が生命に巻き込まれずに選択・創造されるとき「芸術」が生まれる、生命の手段だった行動様式が「法」としてなんらかの目的への手段であることをやめる、といった例をあげればいいだろう。ジンメルはこれらの例から、「生命の形式が生命の実質によって規定される段階」から「決定的な価値に高められた形式が生命の実質を規定する段階」への移行を抽出し、これを「転回」と名づける。この「転回」がもっとも広く行われるのが「遊戯」においてであり、生命の力・目的が生み出した「形式」は「遊戯のうちで、いや、遊戯として」生命のリアリティに対して独立したものとなる (ibid.: 70-1)。

「社交」は、この「内容と形式の分離」という「転回」あるいは「遊戯」が典型的に見られる現象である。社交においては「内容という根から一切解放された活動」が生じ、形式そのもののため、この解放から生まれる刺戟のために活動がなされ、「社会形成そのものの価値を楽しむ感情」が付着する (ibid.: 72)。この意味でジンメルは、社交を「純粹の「社会」」と呼び (ibid.: 73)、「社会化の遊戯的形式」と呼ぶ (ibid.: 74)。社交とリアリティの関係は形式的なものであって「リアリティとの衝突」はなく、社交では「リアリティのうちから生命のシンボリックな戯れ」のみが取り出される (ibid.: 73)。

社交は「社会的遊戯 (Gesellschaftsspiel)」である。あらゆる相互作用は「油断のならぬ現実では目的内容に満たされている」が、遊戯は「そのものの魅力だけを基礎として生きて行く」のであり、遊戯の魅力は「活動形式そのものの活気や饒幸」にあるだろう (ibid.: 81)。「純粹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)。目的や内容が社交という相

相互作用をとりまいているだろうが、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り、このとき「[社会]が「遊戯」になる」(ibid.: 81)。

こうして、社交とは、多くの相互作用に含まれ、それを駆動する生命の目的ともいえる「内容・目的」から解放・分離された相互作用、相互作用そのものを目的とした相互作用である。ここで形式は内容から分離される。社交は「内容・目的」を隠した遊戯である。しかし、社交が切り離し隠蔽するのはこれだけではない、とジンメルは指摘する。

それは、参加する人間が所有している「内容」である。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」を考えてみると、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(これらを社交に持ちこみ自慢する人を想像すればよい)。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、生活のうえでの気分を社交に持ち込むと「節度を知らぬもの」とされる(これが社交をいかに損なうか想像すればよい)。「個人的なものの排除」は、たとえばマスクを被る(仮面舞踏会など)という事態にもいたる。このとき、人は確かに「彼女自身には相違ない」が「完全に彼女自身ではなく、形式的に作られた集会の単なる一要素」となる(ibid.: 75-6)ここで人は「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に入って行く」のであり、「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)。個人としての現実的な意義や主観性・内面性は社交から切り離されねばならない。そうすることで社交は「平等な人たちの間の相互作用の様式」となり、人々は「客観的内容の多くを捨て……社交的人間として平等」になる。「社

交というのは、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)。

こうしてジンメルが描く「社交」は、相互作用の「形式」から「内容・目的」を分離させ、参加者から個人の客観的内容や内面性を分離する。この分離によって、人々はそれがはじめて可能にする結合の形式(それが遊戯であるが)を経験することができるだろう。

「コケットリ」という例は、この分離／結合を象徴しているように見える。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」があるだろうが)、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行かず、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「イエスとノーとの間」(つまり結合と分離)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」。ここで彼女の内面性も、彼の内面性も決して現われてはならず、いつもそこから距離をとっていなくてはならない。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」魅力を感じるようになったとき、これは「社交」となるだろう。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」は入ることはできず、「エロティシズムが相互作用の純粋な形式を実質的或いは全く個人的な内容から解放した……皮肉な遊戯」でしかありえない(ibid.: 82-3)。コケットリは「エロティシズムの諸形式の遊戯」として社交の典型であり(ibid.: 84)、人々は分離と結合自体を遊ぶことになるのだ。

もうひとつ、「会話」という例も「形式そのものに意義がある」のであって、「結んでは解き、勝っては敗れ、与えては取る」という形式が「人々の間に作り出す関係の遊戯の魅力」に満ちたものであるだろう(ibid.: 84-5)。会話においては、

話す内容が目的にならなず（「議論が実質的になる途端に、もう社交的でなくなる」）、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。話題は目的ではなく、容易かつ迅速に変えられる「可変性」と「偶然性」を帯びたたんなる手段にすぎず、会話は「関係以外のものであろうと欲しないような関係」を実現する（ibid. : 86）。

人々は社交において「相互作用」そのものを楽しみ、その「形式」を楽しみ、そこに含まれる「分離と結合」を、つまり「距離」を楽しむ。目的も内面性も悲劇もそこから切り離される。隠蔽という人と人を遠ざけるものが、遊戯という形で人と人を近づける。ジンメルはこれを「社会的遊戯＝社会ゲーム」と呼んだが、分離と結合のゲーム、あるいは「距離のゲーム」「距離の遊戯」と呼ぶこともできるだろう。コケットリのように「距離を遊ぶ」ことそのものが、社交の喜びであり、存在価値となるのだから。

さて、この「社交」をジンメルはどう評価するだろうか。彼は、「社交は理想的な社会学的世界を創造する、と言え言える」と述べる。社交では、「或る人の喜びは、他の人々も喜んでということと堅く結ばれて」いるのだから。ここでは「平等であるかのように」という「お芝居の民主主義」ではあるが、「社交の民主的構造の原理」というものが存在するだろう。「この社交の世界、平等な人々の民主主義が摩擦なしに可能な唯一の世界、これは人工の世界で、実質的なものの重みでバランスを失うことのない、純粹無垢の相互作用をひたすら作り上げようと願う人々から成る世界である」（ibid. : 78-9）。

ジンメルはこうも述べる。社交は、道徳的要求に含まれる「深刻なもの」「悲劇的なもの」を「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。「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」。この内容から分離した遊戯の世界をジンメルは次のように高く評価する。

「一つの「社会」の中で多くの集団が形成され分裂する姿、社会の中で全く衝動や偶然によって対話が始まり、進み、気が抜け、終わって行く姿、これは、結合の自由とも呼ぶべき社会的理想の縮図である」（ibid. : 87）。ここには「結合の自由」という「理想」がある、とジンメルはいうのだ。おそらく「浅薄」（ibid. : 90）と理解されることが多い社交に、彼は最大限の評価を与える。

ただしそう評価されるためには条件がある。社交の本質は「人々のリアリスティックな相互関係からリアリティを切り離すところ」にある。「自由に動いて、自分の外にもう何の目的も認めない諸関係の形式法則に従って、愉快な国を打ち樹てるところにある」。しかし、この国にエネルギーを与える源泉は形式そのものではなく、「現実の人間の活動」「彼らの感覚や魅力」「深い衝動や信念」のうちにある。「すべての社交は、生命が快い遊戯の流れとして現われるという意味で、生命の一つのシンボルであることにほかならないが、あくまでも生命のシンボルであって、生命の姿は、生命との距離が要求する範囲で変化し得るに過ぎない」（ibid. : 89）。社交は生命から距離をとりその姿を隠す。しかし、生命があってはじめてそのエネルギーが生まれ出される。これは芸術がリアリティと距離をとりながら、リアリティとの関係を失うと「空虚な虚偽」となるのと同じだろう。「社交を生活のリアリティと結びつけている糸があって、この糸で社交はリアリティとは全くスタイルの違う織物を紡ぎ出すのであるが、この糸が完全に断ち切られる時、社交は遊戯から空しい形式の悪戯になる。生命がないのみか、生命がないのに居直った紋切型になる」（ibid. : 89-90）。

だから、社交が「全体の生命から完全に切り離されている」とき、それは「型に嵌まった、ナンセンスな、空々しいもの」になるだろう。しかし、「何か少し変わっただけで、直接のリアリティからの距離は同じなのに、もっとリアリスティックに、何の距離も設けずに把握しようとする試みにも増して、リアリティの最も深い本質を完全に、

統一的に、意味通りに示し得ることもある」(ibid.: 90)。このような社交は、「生命に解放されながら、しかも生命を保っているから」、まるで「寄せては返す波」を見ているように「救済と幸福」を与えてくれる (ibid.: 91)。各瞬間に生命の圧力を感じるような真面目な人たちは社交を「人生からの逃避、厳粛な人生の束の間の無視」とみなすだろう。たしかに社交がネガティブなものであることはある。だが、さらに真面目な人間は社交のうちに次のような「解放してくれるもの」を見出すだろう。「人生における一切の問題と一切の重圧とが現われる共同生活及び相互作用、それが社交では謂わば芸術的な遊戯として享受される。それが同時に繊細になり稀薄になりながら、しかも、そこにおも現実的内容のある諸力が遠くから聞こえ、しかも、その重圧は蒸発して一つの魅力となる」(ibid.: 92)。

前節末で述べたように、デュルケムと正反対の方を向くジンメルは、ここに「理想」「救済」「解放」を見出す。デュルケムが近接・直接の集合における昂奮状態に「社会の理想」を発見したのに対して (ジンメルにとってこれは「社会学的悲劇」であった)、彼は生命のリアリティから分離しつつ結びつき、相互作用そのものにおいても知性的に距離を遊ぶ遊戯としての社交に「結合の自由」としての「社会的理想」を発見するのだ。この理想をここでは「距離のユートピア」と呼んでおこう。まるで寄せては返す波のように (集合における「津波」ではなく)、リアリティからの距離、相互作用における距離を調整しながら相互作用する。そこには「純粹」な社会があり、他にはない喜びと救いが存在する。

【2】以上のジンメルの社交論を見て、前節末で触れた「大都市と精神生活」における、大都市の人々の知性と距離により分離されつつ結合する姿を連想する人も多いだろう。また、『社会学』の第5章「秘密と秘密結社」における、秘密という「無知」と「隠蔽」によって多くの人との結合が

可能になり、相互作用が魅力的であり続けるという議論が思い出されるかもしれない⁶⁾。しかしここでは、この社交論と類似した論理展開をもつ別の議論を検討することで、ジンメルが描く「距離のユートピア」の輪郭をよりはっきりしたものにしておきたい。それは、1900年の大著『貨幣の哲学』である。

第1部・分析篇と第2部・綜合篇からなる本書は、前者で「貨幣をその本質とその存在の意味を担う諸条件」から説明することを (つまり貨幣とはなんであるかの解明を)、後者で貨幣を「諸個人の生の感情や、彼らの運命の連鎖や一般的な文化などにたいする作用」において追及することを (つまり貨幣はなにをもたらすかの解明を) 試みる (Simmel 1900 = 1999: 8)。さまざまな読み方があるのだろうが、私はこの両方を「距離」をめぐる考察として読めるように思う。以下【2】では第1部、【3】では第2部を検討していきたい。

貨幣とはそもそもなんなのか。これをジンメルは「価値」から説き起こす。そして「価値」を考えるとき鍵になるのが、「距離」との関係である。第1章「価値と貨幣」を見よう。

「価値」を論じるにあたり、ジンメルは主観と客観の区別以前の状態を想定する。「心的な生活はむしろ自我とその客体とが未分化に休らう無差別状態」に始まり、そこでは意識を満たす印象・表象は客体から分離していない (ibid.: 21)。たとえば音楽に包まれて一体になっているとき、美しい絵のまえでわれを忘れてとりこになっているとき、作品を「われわれに対立するものとは感じない」で「心は完全にそれと融合」するだろう (ibid.: 23)。こうした「純粹な内容享楽」、主観と客観が距離ゼロで一体になっている状態に対して、そこに客体があるという客体の成立、および私がそれを欲するという欲求の成立は「享楽過程の直接の統一を分裂させる分化過程の二つの側面」(ibid.: 24)である。われわれは「まだ所有もせず享楽もしないものを欲求する」。客体は「まだ享楽されないという距離」において私の対

象となるのであり、「この距離の主観的な側面が欲求である」。この客体は「主体の欲求が設定するとともに克服しようとする距離」によって特徴づけられ、「この客体をわれわれは価値と呼ぶ」。つまり、主体からの距離により「価値」が生まれる、とジンメルはいう。なにかが価値あると感じられるのは、欲求しても拒絶されたときと失ったときであり、「享楽瞬間の破壊されない統一においては」生じない。主体から分離されその獲得に「距離と妨害と困難の克服が必要」であるときにこそ、価値が生じる (ibid.: 24)。価値は欲求と享楽の中間状態、「事物に対する近接と遠隔」によって生じることになる (ibid.: 37)。

では貨幣はこの「価値」とどう関係するのか。他者が所有する価値(距離によって欲求されるもの)を所有するには「交換」が必要となる。これもまた「融合」ではなく「距離」を前提とし、欲求と享楽の中間領域にある他者の所有物をなにかを犠牲にして交換することになり、距離があり交換しなければならぬからこそ「価値」が付与されるとジンメルは考える (ibid.: 42)。しかし、では他者のどの所有物を自己のどの所有物とどのような割合で交換すればよいのか。すべての商品はすべての商品と交換可能であって、ある商品の「他の商品の総体とのあいだの交換関係」は「永遠の動揺と均衡」のなかにある相対的なものだろう (ibid.: 95-6)。ジンメルは、貨幣とはこの相対的な動揺と均衡に「商品の総体」を代表する「静止した極」として対立する、と考える。貨幣だけが動かないことで、貨幣は揺れ動く財相互の関係を表示できる、というわけだ。だから貨幣はどのようなものとも交換可能であり、「無性質性あるいは無個性性」という独特の性質をもつことになる (ibid.: 98-100)。無性質で無個性な貨幣は、さまざまな商品の価値を連続的に並べることができ、「客体の経済的な相対性を自らのなかに表現する」という意義をもつ (ibid.: 105)。

「貨幣は交換可能性の純粋な形式」にはかならない、とジンメルは述べる (ibid.: 109)。貨幣は

客体の相対性を測る手段に過ぎない。だから決して直接には享楽の対象とはならず、貨幣は「欲求し享楽する自我にたいしてはとり消せない距離をたもち、それが自我と客体とのあいだに介入する不可欠の手段であるかぎりには、それはまた客体をわれわれから距離あるところにおく」。貨幣は主観と客観を根源的な統一から距離あるものへと引き離すが、他方「いつもは到達できないものをわれわれに近づける」(ibid.: 107)。貨幣は人間と事物を遠ざけかつ近づけ、事物を相対性の次元におき、すべてを交換可能なものにする。

欲求と価値は「距離」から生まれ、貨幣はその価値を相対化して、「交換」を可能にする。この距離と貨幣の関係は、第3章「目的系列における貨幣」で別の側面からも確認される。

この章は、「目的—手段」の系列に貨幣を位置づけることをねらいとする(ヴェーバーの「社会的行為」の四類型を思い起こしながら読むとよいかもしれない)。「目的に導かれた行為」を、ジンメルは次のふたつの行為と対比する。ひとつは「衝動的な行為」。空腹だから食べた、怒ったから殴ったというように、未来の「目的」ではなく衝動という「原因」があって行為したというもので、「原因—行為」の二項からなる。もうひとつは「神的行為」。神が「世界よ、あれ!」と意志すると、それがその瞬間に実現しているというもので、「意志=行為」という一項からなる。これらは、「目的」を設定し「手段」を選択するという契機を含まない。これに対し目的に導かれた行為は、「目的—手段—行為」の三項を要する。「目的過程は、個人的に意欲する自我とその外部の自然とのあいだの相互作用を意味する……。意志とその満足のあいだにある機構は、一方では自我と自然との結合であるが、しかし他方ではまた両者の分離でもある」(ibid.: 206)。「われわれの行動は橋であり、これをへて目的内容は心的な形式から現実形式へ移行する」(ibid.: 205)。ヴェーバーなら「目的合理的行為」と呼ぶものを、ジンメルは自我と自然の「相互作用」ととらえる。目的が設定

されると結合と分離（つまり距離）が生まれ、行為はそれをつなぐ「橋」とされるのだ。

この「橋」にあるもののひとつが「道具」である（ibid. : 208）。人間は、動物のように衝動の機構に拘束されていないが、神のように意志がつねにすでに実現されているわけでもなく、「両者の中間に立つ」存在であり、目的を意欲し、実現のための手段を考え、行為する「間接的な存在」である。だから、「手段とその高められた形式である道具とは、人間という類型の象徴である」（ibid. : 211）。そして貨幣は「道具のもっとも純粋な形式」（ibid. : 210）であり、「最大限の価値を獲得した道具」（ibid. : 213）である、とジンメルは考える。貨幣はあらゆるものと交換しうる道具であって、「無限に多様でしかも広範な目的の道具」であり、だからこそ「個々の目的とはいかなる関係ももたない」（ibid. : 210）。道具はより多数の目的に役に立つことができるほど、「より無差別になり、より無色になり、個々のすべての目的に対してより客観的になり、しかも一切の特別な目的内容からはより隔たった距離にあらねばならない」（ibid. : 212）。貨幣はこの条件を完全に満たしており、すべての目的から距離をとって無色・無差別であり、だからどんな目的にとっても道具になる。「貨幣の内的な意義の空虚さはその実用上の意義の充実をひき起こし、……貨幣が示すたんなる形式につねに新しい内容を想像することへと促す」（ibid. : 213）。ジンメルは、貨幣はどんな内容からも切り離された「空虚な形式」だという。しかし（だから）この「形式」はどんな「内容」も容れうる道具となる。

貨幣は「空虚」で「純粋」な道具である。つまり、まったく道具でしかない。たとえば個々の「目的」の果てにある「究極目的」を想定してみるならば、各「目的」はその手段にすぎず、貨幣はさらにそのための道具にすぎないのだから、おそらく（これは貴金属についての表現だが）「純粋に実体としては、世界のうちのもっともどうでもよいもの」といえるだろう（ibid. : 158）。しか

し、これは次のような逆転を見せる、とジンメルは指摘する。

われわれの社会では「究極目的」を達成することは「手段のますます高い下部構造が必要」であり、困難になっている。究極目的のためのいまの手段の実現に関心を集中せざるをえない。貨幣は純粋な手段・あらゆる目的への道具としていっそう「無性質」になり「たんなる手段でないすべてのもの」が除去されるが、それはあらゆる事物の性質に対して「等しく強力になる」ことを意味する。貨幣は手段にすぎないが、「手段としての貨幣の価値」が高まるにつれて「手段としての貨幣の価値」も高まり、それが貨幣の価値そのものとなり、目的意識が貨幣において停止するということもおこる。貨幣は、「絶対的な手段」（にもかかわらず、ではなく）であるがゆえに、多くの人間にとって「絶対的な目的」にまで上昇する（ibid. : 238-9）。とくに「究極目的」が力を失った時代においては、絶対的な手段としての貨幣が「あまりにも容易に究極目的としてあらわれ、あまりにも多くの人びとにおいて目的論的な系列を最終的に終決」させるといことが生じる（ibid. : 245）。「純粋な道具」だからこそ「究極目的」になる、という逆転がここで生じるとジンメルはいう。

さらに、この「貨幣の究極目的的性格」によって、「吝嗇」や「浪費」、「冷笑主義（シニシズム）」や「倦怠」といった現象が生じるとジンメルはいう。貨幣はなんにでも交換できる「絶対的な手段」であり「享樂の無限の可能性」を意味するが、それをなにかに交換してしまうと「すべての個々の享樂からへだたっている距離」が消失し、失望を引き起こす。だから吝嗇家はなんとでも交換できる可能性＝貨幣を「何らかの享樂の手段として利用することを断念」し、「架橋できない距離」に置くことでこの失望を予防する（ibid. : 250-1）。逆にこの無限の可能性を「実質的な内容や随伴現象への顧慮なく」無意味な商品のために棄ててしまうとき、強烈な「瞬間の享樂」を感じ

ることができるだろう。これが、商品の価値を顧慮しない純粋な（つまり無意味な）消費、すなわち「浪費」である（ibid.：255）。

このように貨幣を新しい究極価値とする吝嗇や浪費に対し、その裏面として「古いすべての究極価値の蔑視」をするのが「冷笑主義」と「倦怠」である。すべて「貨幣の手段の価値への還元」がなされる世界で、「価値の高さの差異がまったく存在せず」、「平準化」されることになり、「積極的に理想的な道徳上の究極目的」が脱落していく（ibid.：267）。最高の価値も最低の価値もひとつの価値形式へと還元し、嘲笑と軽薄な情趣をもって受け取って「上から下への価値の運動に生活の刺激を見出す」という「冷笑主義」、「価値感覚一般の差異にたいして無感覚」になり、「手段価値によるすべての特殊な価値の脱色」を経験する「倦怠」、これが、「空虚な道具」である貨幣が「究極目的」となるとき人々を襲うとジンメルは指摘する（ibid.：268-70）。

ここまで見ると、ジンメルの貨幣論がその社交論と多くの共通点をもつことに気づくだろう。ひとつには、どちらも人と人との距離を前提とし、人と人との距離を生み出す、という認識である。貨幣は、主体と事物がすでに距離を持っていることに由来する「価値」を基盤にし、そのあいだおよび事物を交換する人と人との「分離」させながら「近接」させる働きをする。社交は、各人の属性や気分を相互作用そのものから切り離し、人と人のあいだに距離をもたらすとともに、「分離」と「結合」が往復する遊戯として人に喜びを与える。距離に支えられ／距離をもたらす、という距離との関係が、第一にあげられる貨幣と社交の共通点であろう。

第二に、さらに遡るならば、社交論で強調された「転回」がジンメルが貨幣を論ずるさいにも抽出されているだろう。社交は相互作用の「内容・目的」からその「形式」が分離したところに成立するのだった。「形式が生命の実質を規定する」という「転回」を契機として、「遊戯」としての

社交は「リアリティ」から距離をとる。貨幣もまた「交換可能性の純粋な形式」であり、「道具のもっとも純粋な形式」とされる。これはあらゆる「目的内容」に対して「無差別」かつ「無色」であって、それから切り離された「空虚な形式」であり、だからこそどんな「内容」も容れることができる。そして、この「純粋な道具」は、あたかも「純粋な形式」としての社交がそれ自体求められるようになるのと同じように、「価値」を増し、「究極目的」のように求められるという逆転あるいは「転回」が生じる。

そして第三に、この「転回」は生命のリアリティから完全に切り離されるとき、「空虚な虚偽」「空しい形式の悪戯」「生命がないのに居直った紋切型」になるだろう。いま引用した「社交」の空しさをめぐる表現は、吝嗇・浪費・冷笑主義・倦怠をめぐる描写にも当てはまるように思われる。「空虚な道具」である貨幣が「究極目的」になるときに生じるこれらの現象においては、生命の内容や目的が脱落し、人々は無意味と無感覚に陥るといふのだから。ジンメルは、「転回」のネガティブな帰結を社交にも貨幣にも見出している。

しかし、ジンメルがここに見出すのは、もちろんこれだけではない。「距離」と「転回」によって成立する「遊戯としての社交」がそれなしには生まれぬ可能性を人間の生と社会にもたらしにくるよう、「純粋な形式としての貨幣」もよりポジティブな可能性を生と社会にもたらすことを（例によって両義的に）ジンメルは描きだすのだ。すでに社交をめぐるひとつの「社会的理想」の姿は論じた。では、貨幣をめぐるどのような「距離のユートピア」をジンメルは描きだすのか。これを次の項で見てみよう。

【3】 貨幣は社会になにをもたらすのか。すぐに答えを述べてしまおう。第2部・総合篇のはじめに置かれた第4章「個人的な自由」に明快に記されている答え、それは「自由」である。貨幣は社会に「自由」をもたらす。以下、この章を丁寧に見

てみることにしたい。

ジンメルはまず「自由」とはなにかを論ずる。そして、完全な自由などないと彼はいい、これまでの義務が新しい義務に取り換えられる「義務の交替」において、それまでの圧迫が脱落したと感じるとき「自由」が感じられるのではないかという (ibid. : 301)。「個人的自由は、けっして孤立した主体の純粋に内的な性質ではなく、いかなる相手もそこにいなければその意味を失う相関現象である」。自由もまた相互作用のなかに位置づけられる。「人間のあいだのいっさいの関係が、接近の要素と距離の要素から成り立つとすれば、独立とは、距離の要素がなるほど最大になってはいるが、しかし……完全に接近の要素が消滅してしまうことのできない関係である」(ibid. : 319)。このように、「接近と距離」のあいだに「自由」はあり、どちらかが消滅するゼロ点などはない。われわれの状態はあらゆる瞬間に、「ある程度の拘束とある程度の自由から合成される」(ibid. : 320)。

こうして相対化し直された自由と貨幣とはどのようにかわるのだろうか。ひとつの具体例をあげよう。ジンメルは「公課」つまり納税義務の変遷について、三つの段階を区別する。第一は「義務者の個人的な行為と履行を内容とする」段階、第二は「個人的な労働の直接の結果にかかわる」段階、第三は「一定の客体のみが問題とされ、権利者はその享楽に対して権利をもつが、義務者がそれを調達する方法にたいしてはもはやいかなる影響力をもたない」段階である。そして、これは「義務の履行とともに存在する自由の程度の階梯」でもあるとジンメルはいう (ibid. : 302-3)。これはどういうことか。

第一段階の極端な例は「奴隷」である。なにをどう納めるかではなく、「履行者そのもの」が義務の対象となり、彼の全労働力いや全人格が主人によって支配される。しかし、「一定の労働時間と体力」ではなく「一定の労働生産物」が要求されるようになると、自由は増大する。これが第二

段階であり、領主は土地収穫の何割を納めるか、穀物・家畜・蜂蜜などのどれをどれだけ納めるかにだけ関心を向け、農民がどう働くか、彼の「人格」がどうかなどに関心を向けることはなくなる。ここで「個人的な依存」は「物的な依存」に変化し、「人格そのものの義務関係からの完全な自由と解放」が生まれるのであり、「人格の原理」から「事実性の原理」に移行することが「自由への転換」を意味する (ibid. : 302-3)。

そして第三の段階では、「人格が生産物から現実に分離」し、「要求はもはやけっして人格に及ばなくなる」。その条件は「公課の現物から貨幣への交替」である。第二の段階では、領主が要求する穀物なり家畜なり蜂蜜なりを農民は生産しなければならぬだろう。しかし貨幣地代になると、農民はどんな作物を作ってもその額の貨幣を支払えばそれでよい (ibid. : 303-4)。ここで領主と農民の関係は「貨幣支払い以外の他のいかなる要因」にも決定されず、「完全に非人格化」され、「人格の解放」は決定的に進む (ibid. : 304-5)。このように、ジンメルは、「貨幣」が「自由」を生む、と論じるのだ。

この「自由」は貨幣経済にともなういくつかの要素と関連する。第一に、「客観性」である。ジンメルは、人間を「交換する動物である」と定義し、そうであるがゆえの人間の固有性は「客観的な動物である」ことだという (ibid. : 309)。掠奪や闘争によってなにかを奪い取ることと「交換」は決定的に異なる。前者(「贈与」もそうだとジンメルはいうが)は、「主観的な衝動」に発し (ibid. : 310)、どちらかが得たものを他方が失う。しかし「交換」は、相手がこれでつり合いがとれると思えば交換するだろうという顧慮を必要とし、相互作用そのものを見る視点が成長することになる。この視点、すなわち「客観性」によって主観的な衝動を制御できるようになると、人間は自己の衝動からも他者の衝動からもより「自由」になるだろう。「人間を純粋に事実に・心理的により低い動物界から分かつもの、つまりは客観的な

観察の能力、純粋な客観性のために衝動と興奮とをともなう自我を度外視する能力——まさにこの能力が歴史過程を助けて、おそらくはもっとも高貴にしてもっとも洗練された出来事を達成させ、闘争と相互の駆逐なしに獲得できる世界の構造を達成させ、一方の価値の獲得と享楽とが他方のそれを排除することなく、むしろ幾度ともなく他方にも同じものへの道を開くにいたった」(ibid. : 310)。客観化できるから交換でき、交換できるから客観化できる。このとき、相手の利益を駆逐することなく双方が獲得することができ、主観的衝動から自由になる。こうして、「客観性」が「自由」を生む。

第二に、「人間一般を特定的人格とする発展」があげられる。少しイメージしにくい、「人格」とは「相対的な統一」であり、「人格がさまざまな諸規定を統一化することによって」現実的・活動的になる (ibid. : 315)、とジンメルは考える。「彼がこれかあれかであるということではなく、彼がこれでもありあれでもあるということが、人間を代替不可能な人格とする。「これかあれか」ではなく「これもあれも」という諸属性の交差としての「人格」は、貨幣経済において「完全に分解される」だろう。人は供給者、資金提供者、労働者といった「一面にしたがってのみ」関係にはいり、それ以外の規定は考慮されず、「人格として作用するのではない」。そうすると、人はますます多くの人々の仕事に依存するようになるが、「その背後に存在する人格そのものからはますます独立するように」なる。つまり、「現代の分業は依存の数を増大させるが、同じようにまたそれは人格を彼らの機能の背後に消滅させる」(ibid. : 316)。分業や交換は貨幣に媒介され、一面ごとの人間を関係づけるが、「人格」を背後に置いておくのだ。「貨幣は、なるほど人間のあいだに關係をつくり出しはするが、しかし人間を外部に放置する」。個人的・人格的なものは關係の外部に放置される。だからここでは「緊密な依存から分化した人格と自由」、つまり依存關係に巻

き込まれない「人格」が独立し自由なものとして存在しうるのである (ibid. : 324-5)。

より一般的にこうもいえよう。原初的な状態は「物的なものとの個人的なものとの未分離な統一」のなかにあった。たとえば所有や労働は人格と「完全な統一」にあり、「生の個人的な側面と客観的な側面との対立の彼方にあるまったくの無差別」の状態にあった (ibid. : 322)。ここから一方では「事物の客観性」を駆り出す方向が、他方「無差別状態からの人格の発達」の方向が見られ、これが同時に「自由の成立過程」であるとジンメルはいう。心的な要素が統一され、人格と呼ばれる強固な輪郭と代替不可能性をもち、外的なものから独立した自己の法則だけに従う発展をすること、「これをわれわれは自由と呼ぶ」(ibid. : 323)。そして、経済においてもこれと同様であるとジンメルは考える。経済も仕事の個人的側面と客観的側面の「未分離」に始まり、この「無差別」はやがて対立へと分裂し、個人的な要素は生産や販売から後退する。「しかしこの過程が個人的な自由を解き放つ。……個人的な自由は経済的な宇宙の客観化と脱個人化とともに高まる」。そして「貨幣はそのような關係の絶対にふさわしい担い手である」(ibid. : 324)。貨幣は未分離・無差別な物と人、人と人のあいだを分離させ、「客観性」と「人格」をつくりだし、人を「自由」にするのだ。

このあとジンメルは「貨幣の所有」と「自由」の關係を論じる。「存在の所有からの独立と、所有の存在からの独立とは、貨幣が成就したものであり、さしあたりは貨幣の獲得によって示される」(ibid. : 329)。土地や工場、画廊や競馬小屋を所有する者は、当然所有物によって活動や性質に影響を被る。彼らは「存在においてははや完全には自由ではない」(ibid. : 328-9)。だが貨幣を所有するものは、こうした拘束から自由である。貨幣は純粋な「量」であり、いかなる「質」からも自由なのだから (ibid. : 333)。他の事物はすべて「それだけで何ものかであり、さらにそうあり続け」、それによって所有に「不満」をもたらす。

「貨幣の所有は、他のあらゆる所有のこのひそかな反抗から自由である」。事物と結びついた特別な喜びを「断念」して、客体から十分に隔たり、客体の所有の限界につまずかずに、「貨幣のみをわれわれは完全に無条件に所有」できる (ibid.: 355)。とくに土地所有と貨幣所有を対比すると、土地所有者は「解きがたくその祖国と結びついて」いるが、貨幣所有者は危急時にどこに逃げだすこともでき、集団からの自立が可能になる (ibid.: 373-4)。

ここでも「貨幣」と「社交」の類似を見ることができだろう。貨幣は事物と人間の結合、人間と人間の結合に楔を打ち込み「距離」をつくることで人を「自由」にする。社交においても見られた重要な論点は、「人格」を相互作用の外部に放置する、ということだ。社交において内面性や主観性や個人的な属性・事情は、すべてその背後に隠され、人々はこれとは無関連に関係を結ぶことができる。ここでは人々がその内面性・主観性・人格においていかに異なっていようと、それを捨て去って「平等であるかのように」お互いにかかわることができるのだ。つまり、異なったまま相互作用に入り、それを続けることができる。貨幣もまた、事物の交換において事物と人格が未分離である場合とは決定的に違う相互作用を可能にする。人格(ある人間の「内容」)は、貨幣という「形式」を介することによって、事物とその交換の外部にとっておくことができる。相互作用に巻き込まれない強固な輪郭をもった人格を貨幣は可能にする。また、交換と客観性によって、人格が「主観的衝動」に巻き込まれないですむという事態も貨幣は可能にするだろう。こうして、人間を事物や存在や質から切り離すことによって、貨幣は人間を「自由」にする。ここでもまた、人々は異なった「人格」をもったまま、交換を続けることができるだろう。

貨幣がもたらすこうした「自由」を、「距離のユートピア」のもうひとつの姿というのは、いさか大げさかもしれない。しかし、ジンメルが、

貨幣も社交と同様に「距離」によって人間を「自由」にすることを鮮明に抽出したことはまちがいない。もちろん「形式」から「内容」を分離する貨幣も社交も、無意味と空虚をもたらす可能性がある。しかし、これは異なった人格同士が異なったまま社会をつくることを可能にもする。彼が社交をめぐって「結合の自由と呼ぶべき社会的理想の縮図」と述べたものと重なる、それなしには実現できない自由な社会の姿が、貨幣によってもたらされることは確かなように思われる。

4. 差異の個人主義のために——「自由」のふたつの理想

【1】前節で論じた「距離と自由」という問題系は、第2節で論じた「個人と社会」という問題系とどうかかわるのだろうか。『社会学の根本問題』に戻ろう。これまで検討していない終章・第4章を見ることで、これまでの議論を位置づけ直すことができるように思う。

この章は「18世紀及び19世紀の人生観における個人と社会(哲学的社会学の一例)」と題され、その冒頭にこう記される。「社会の本当の実際の問題は、社会の力や形式と個人の独立的生命との関係にある」。ジンメルは「社交」を論じた第3章を挟んで、ふたたび第2章での「個人と社会」問題に立ち戻る。「社会と個人との間に実際に色々の葛藤があるのを否定するわけには行かないであらう」(Simmel 1917=1979: 93)。だが、第2章で描かれた「社会学の悲劇」とは異なる水準に、ここでの「個人と社会」問題の焦点は置かれている。

ジンメルはこう述べる。この葛藤は、「社会が個人に内在しているために生じる」(ibid.: 93-4)。人間には「真実の自分のように」感じる部分とそうではない他の部分があり、このあいだに衝突が生じる。いいかえれば、「自ら社会的存在と感じている」人間が、「社会性によって統御されぬ自己の衝動や関心」(「真実の自分」と対応するだろ

う)と敵対関係に置かれるのであり、「社会と個人との葛藤」が「個人の諸部分の間の葛藤」となるのだ。だから、「社会と個人との間の極めて広汎且つ深刻な闘争は、個々の利害という内容の問題ではなく、個人の生命の一般的形式の問題であると思う」。社会はそれがひとつの全体であるために各個人を手足として特殊な役割を果たす存在にしようとするが、個人のほうは自身が持つ「統一体への衝動及び全体性の衝動」によりこれに反抗する。個人に「部分的機能という一面性」を要求する社会と、「自ら一個の全体」たらしめる個人のあいだの抗争は、「原理的に解決し難いものである」とジンメルはいう (ibid.: 94)。

この対立は次のようにも表現できるだろう。社会は個人に「専門家的精神」を要求する。しかし、これはしばしば「普遍人間的」と呼ばれる性質と敵対関係に立つ。この敵対を原理的に明確に感じた最初の人はニーチェではないか、とジンメルはいう。社会は「人類が自らの生命の内容を押し込んだ諸形式の一つ」であるが、生命の内容全体にとって本質的なものではなく、実質的に意義がある「論理的認識や世界の形而上学的ファンタジー、存在の美や芸術におけるその自由奔放な描写、宗教や自然という世界」は「社会」とは何の関係もないものである。こうした「理想的世界」での所有物の多寡によって測られる「人類的価値」「人類の利益」は、「社会的価値」「社会の利益」とは完全な別物である (ibid.: 98)。ニーチェにとって「人間の直接的存在」こそ重要であって、社会制度や社会的存在はその条件ないし結果にすぎない (ibid.: 99)。またジンメルは、社会とは「メンバーの平均化を強制」し、「メンバーが生命の量及び質における個人的特性によって平均を超えることを極度に妨げる」という。こうして、社会のなかで人間は「普遍性」の方向にも、「個別性」の方向にも限界を課されることになり、近代においては、この限界に対して「個人の自由」に対する「抽象的な要求」、「普遍概念」としての「自由」が結晶してくる (ibid.: 101)。

では、「個人と社会」の対立から結晶したものとされる「自由」とはどのようなものか。ジンメルが18世紀と19世紀で異なるとするふたつの「自由」を、丁寧に検討してみよう。

18世紀における「自由」、それは社会が個人を束縛してきた桎梏の廃棄への要求、「自由一般への要求」という形をとる (ibid.: 101)。これは個人的利益の自由競争を自然的秩序ととらえた重農主義者、社会が人間に加える暴行を悪の根源と見たルソー、個人の自由を絶対者に高め労働者の団結さえ禁じたフランス革命、自我の絶対的自律を道徳的価値そのものとしたカントやフィヒテに現われている。社会は「自分たちのエネルギーに加えられた堪え難い拘束」と思われ、これに対する「個人の純粋な自由という理想」が生まれた、というのだ (ibid.: 101-2)。「凡そ自然には束縛というものがなかったのであるから、自由という理想は「自然」状態という理想のように見えた」 (ibid.: 102)。この自然を妨げる社会の拘束を廃棄し、人間性一般の「普遍性」に到達すること、これが第一の「自由」である。

だが、この自由への要求は矛盾を孕んでいる。というのは、「この要求は、社会が全く同じ強さの、心身に全く同じ才能を恵まれた諸個人で成り立っていてこそ円滑に実現するものであるから」である。しかし人間の力は「質的にも量的にも、最初から不平等」であるから、この完全な自由を求めると才能に恵まれた人間による不平等の利用という結果が生じ、人間の力量の差異が地位の差異として現われることになる。だから「一般的制度が与える自由は、人間的関係によって再び幻想になる」 (ibid.: 103)。端的に言って、「万人の完全な自由は、万人の完全な平等があるところに初めて生まれることができる」 (ibid.: 104) ののだが、ここには「自由と平等との深刻な矛盾」を見出すことができるだろう (ibid.: 105)。

ジンメルによれば、この矛盾を除去するのは「強制」という手段か、「公然たる利他主義」しかない。だからこそ、「本能は、自由及び平等に第

三の要求として友愛を加えさせた」(ibid.: 105)。しかし、18世紀の個人主義は自由に内在する困難に対して全く盲目であって、「不平等」は歴史的に生み出されたものであり、身分やギルドや教会などの制度が除去されれば不平等は世界から駆逐されると考えていた。じつに素朴にも「自由と平等とは、人類の理想という一つのものの当然調和する二側面のように見えていた」(ibid.: 106)のである。

この底にあるもうひとつの理想が、さきに述べた「自然」であった、とジンメルはいう。18世紀は17世紀を引き継いで、「自然法則」を認識することを最高の認識理想としていた。この理想から見れば、個人の「個性、独自性、究極性」は消え、「普遍的な人間、人間一般」に関心が寄せられることになり、どの個人にも「普遍の人間が本質として生きている」ことが認識されることになる。このとき「自由と平等を予め調和させる権利が生まれてくる」(ibid.: 106)。どのように個々の人間が異なっても、社会的地位や偶然に受けた教育などを剥ぎ取ってみれば「万人共通のもの、人間一般」が本質として各人のうちに姿を現すだろう。つまり「人間が本当の彼自身でない一切のものから解放されるならば、また、人間が自己自身を発見したならば、人間存在の真実の実体として残るのは、人間そのものとなる。万人のうちに生きる人間性になる」(ibid.: 107)。だから「自由」が自己自身が障害なく自己を表現することであるとすれば、それは「すべての人間が本質的に平等であるような人間」「人間性の純粹概念」としての自己であり、「そこから見れば千差万別の個性は外的偶然的なものであるような普遍的なもの」としての自己である(ibid.: 107)。

この普遍的な人間の一般性は、フランス革命、カント、ルソーに見出すことができるだろう。カント哲学において、真理や世界を作り認識する自我は「万人においてつねに平等でなければならぬ」のであり(ibid.: 109)、ルソーにとって個人の相違は表面的なもので、「人間が自分自身の魂

へ深く立ち戻れば戻るほど……等しく万人の内部には、善意と幸福との泉が」湧き出るのであり(ibid.: 110)、各人が「ただ自己自身であればあるほど……万人が同一であるから……道徳的価値が増し、愈々同情と善意とが増す」(ibid.: 111)。この普遍的で万人に平等な「自然」はただ「真に存在する」だけでなく、「存在すべきもの、理想」である(ibid.: 111)。真の理想的な自我は「普遍人間的な自我」であり、それに到達することで真の平等が達成される。シラーがいうように「各個人は、純粹な理想的な人間を内蔵しており、……この人間の^{かわ}渝ることなき統一性と融け合うことが、個人の生活の大いなる課題である」(ibid.: 112)。

この「理想的な人間」「統一性」を実現するとき、人は「絶対的自由」を獲得するとともに「平等の理想」を実現することができる。カントのいう定言命法、「汝の意志の格率が同時に一般的立法の原理として妥当するように行為せよ」は、私は他人とは違うという「手前勝手な空想」ではなく、「何人たるかを問わぬ」道徳律の前における平等を意味し(ibid.: 113)、これを実現する「道徳的な人間だけが自由」である(ibid.: 114)。ジンメルは、こうした考察から、18世紀の「個性概念」とは、すべての人間に含まれている真の「人格」はまったく平等であって、人格的自由は平等を排除せずむしろこれを包含するという個性概念である、と主張する(ibid.: 114)。これを彼は、「量的個人主義」「単一性の個人主義」とも呼ぶ(ibid.: 126)。ひとつの「普遍」へと平等に到達する自由を個々人が追求すること、これが18世紀的な個性であり、個人主義であるというのだ。

だがこの「個性概念」「個人主義」は19世紀に大きく転換し、これをジンメルは「質的個人主義」「唯一性の個人主義」(ibid.: 126)と呼ぶ。これについて次項で検討してみよう。

[2] さきに述べた「自由」と「平等」の矛盾を、18世紀は「普遍性」という理想による「絶対的自由」によって解決しようとした。では、19世

紀はどうだったのだろうか。ジンメルは、19世紀になると「個性概念は二つの理想に分裂する」という。すなわち、「自由なき平等」と「平等なき自由」というふたつの傾向である (ibid.: 114)。

前者は「社会主義」に見られるものであり、これは「平等の理想」を優先するといえるだろう (ibid.: 115)。ジンメルは、社会主義とは「全く普遍的な平等の理想を求める性質の人々」を大部分な支持者を得ているように見える、という (ibid.: 116)。より詳細に見ると、社会主義においては「相対的平等と自由との関係」という面倒な問題が存在する。一般的に平等化が起ったとして、餓死寸前だった労働者にとってはそれが大きな自由を与えることになるが、企業家、金利生活者、芸術家、学者、指導的人物にとっては著しい自由の制限になるだろう。社会主義思想は平等と自由のこの矛盾に苦しむが、結果としては平等に力点が置かれ、社会主義政党はこのふたつの理想の敵対関係を無視してきた (ibid.: 117)。

さらに次の問題もある。人々には個人間の差異があり、「社会的差異を欲する自由本能」がある。これは徹底的に社会主義化された制度でも除去できぬ「些細な身の上の差」に対し、「熱望、嫉妬、支配、非圧迫感」などのパッションを燃え立たせるだろう。また、いかなる社会生活も「支配と従属という上下関係」を必要とするが、個人の能力と上下関係における地位が正確に対応するかというと、そんなことは原理的にありえない。個人の能力の分布と社会的な地位の分布は対応しない (ジンメルによれば、高い地位につく能力のある人のほうがその地位の数よりも多い) からだ (ibid.: 118-20)。このとき、どうしても「自由」は制限されていると感じられるのであり、自由と平等の葛藤は社会主義的秩序においても除去することはできない、とジンメルはいう (ibid.: 121)。

これに対してもう一方に、後者の「平等なき自由」の方向、すなわち18世紀的な自由と平等を解体し、平等よりむしろ「不平等」を主張する「独自の形態の個人主義」が存在する。これは

「人間存在そのものを規定するために」どうしても「自由」を必要とする。18世紀的自由は自我の平等や普遍性を求め、ギルド・家柄・教会などの鎖からの個人の解放を求めたのだった。これが完了するところでは「独立した諸個人が相互に区別されることを欲する」ようになり、「内部から定められた不平等」を求めようになるのだ。問題は、「もはや、自由な個人という問題ではなく、特別な人間、独自の人間という問題である」 (ibid.: 122)。つまり、各個人が「自分の比類なき性質」を個性を測る手段とするのであり、この個性概念は「平等な人格という理想」を超えて「別の理想」へと進む。「その最も深い本質において比較を許さぬ個性、その個性によってのみ果すべき役割を課せられている個性という理想」である (ibid.: 123)。

この理想は、18世紀でもレッシング、ヘルダーに見られるというが、ゲーテの『ヴィルヘルム・マイスター』において最初の完成に達した、とジンメルはいう。そこでは諸個人はそれぞれの独自性によって建設・組織され、どれだけ他の人々と接触しようとも「究極の根源において異なっているという意味」は変わらない。この考え方は「自由平等な人格という理想と絶対的に対立する」ものだろう (ibid.: 124)。シュレーゲルは「個性こそ、人間における根源的なものであり、永遠のものである。人格は余り問題ではない」といい、シュライエルマッヘルは「人間の平等でなく、差異もまた道徳的義務であるという」思想を世界観の転回点とした (ibid.: 125)。この「質的個人主義」あるいは「唯一性の個人主義」は、ロマン主義によって「感情や体験」という基礎を与えられることになる (ibid.: 126)。そして、その社会像は以下のようなものとなるだろう。「各個人が他の個人との差異により、また、自己の存在と活動との唯一性により、はじめて自己の生存——個人的にも社会的にも——の意味を見出す、そういう社会像の安定を表現する」 (ibid.: 127)。

ジンメルは、18世紀の個人主義と19世紀の個

人主義を次のようにも対比する。18世紀の個人主義は「原理的に無差別とされた原子的な諸個人」から出発し、多種多様なメンバーの統一による「有機体としての全体性という観念」には絶対に到達できなかった。これは「自由競争の精神的基盤」であるだろう。これに対し、19世紀の個人主義は「相互的補充」を必要とし、協力的な作用・反作用を含む全体的有機体を招き入れる。この個人主義、つまり「差異の個人主義、個性が深められて人間の独自性、課せられた仕事の独自性に至るという個人主義」は「分業の基礎」であり「分業の形而上学」である。そして、ここには具体的な社会の生きた姿がある、とジンメルはいう。「生きた姿は、孤立した平等の諸個人の総和として生れるものではなく、分業的相互作用からのみ生れ、しかも、この相互作用の上の一つの統一体……として聳え立つものである」(ibid.: 128-9)。

一方には「万人の平等だけが社会的理想」とする考え方がある。他方には「人間間の差異や距離こそ、社会的生活形式における究極の、還元すべからざる、その自ら正当な価値」とする考え方がある(ibid.: 115)。ジンメルはこの章(つまり『社会学の根本問題』全体)の末尾に、前者すなわち「全く自由な人格という観念」も、後者すなわち「全く独自の人格という観念」も、個人主義の最後の言葉ではない、と記す。個人主義にはさらに多数で多様な形態が生じることになるだろう。「幸福な時代が来て、こういう多様性が美しく調和するに至れば、あの活動における衝突や闘争が残っていても、それは人類にとって単に障碍ではなく、却って、人類に呼びかけて新しい力を開発させ、人類を新たな創造へ導くことになるのであろう」(ibid.: 130)。こう述べて、この著書は結ばれるのである。

[3]『社会学の根本問題』の第2章「社会の水準と個人の水準」を検討した第2節末尾で、私はデュルケムとジンメルを対比した。デュルケムにと

っては、人々が接近し、昂奮状態のなか「共通の信念」や「集合的理想」が共有されるありさまが、社会を創造し復活させる「社会的理想」の姿であった。この同じ「空間的近接」にジンメルは、「感覚」の優位と「知性」の脱落を見、最も低い水準に人々が引き下げられる「社会学的悲劇」を発見する。このふたりの「距離」をめぐる態度の対比は、いま述べたふたつの「自由」、ふたつの「個人主義」の対比と重なりを見せるように思われる。

たとえば、ジンメルが18世紀的な個人主義の例証としてあげたフランス革命は、デュルケムにとって重要な参照点であった。『宗教生活の原初形態』で彼はこう述べる。「社会が自ら神となり、あるいは神々を創造する傾向を、フランス革命の初年においてほど明らかに見うところはない」(Durkheim 1912=1941, 42: 上 385)。革命時に人々が会合して「犠牲と自己放棄」に走ったさい、演説者と群集は「交霊の状態」に入り、祖国、自由、理性が「聖物」に変換されたデュルケムはいう(ibid.: 上 379)。しかし、彼が目前にしていた現在は「過渡期と道徳的凡庸との段階」にあり、「古い神々は、古い、あるいは、死に、しかも、他の神々は生まれていない」(ibid.: 下 342)。これに対してデュルケムは、「道徳的再建」を強く志向する。「創造的興奮の時限を、われわれの社会が再び知る日がくるであろう」(ibid.: 下 343)。そのためには集合的感情と集合的観念を強固にする機会が必要であり、これは「集合・会合・教団」を手段にしてのみ得られるだろう(ibid.: 下 341)。最晩年のデュルケムは、フランス革命における「創造的興奮」の復活を求め、その参考資料としてオーストラリアのトーテミズムを研究したといえるだろう。

ジンメルの表現を再び引くならば、ここで描かれた世界では「万人は同一であるから……道徳的価値が増し、愈々同情と善意が増す」(Simmel 1917=1979: 111)ことだろう。接近した興奮のなかで、人々は「普遍的な人間、人間一般」

(ibid.: 106)、「すべての人間が本質的に平等である人間」(ibid.: 107)、「純粋な理想的な人間」となり、「人間の統一性と融け合う」(ibid.: 112)。そして、このとき「自由と平等とは、人類的理想という一つのものゝ当然調和する二側面のよう」に見えることだろう (ibid.: 106)。フランス革命も、トーテミズム礼拝も、人々を「同一」「平等」にし、それまでの桎梏を取り去って「自由」にする。少なくとも『宗教生活の原初形態』でのデュルケムは、ジンメルという「単一性の個人主義」をめざしていたに違いない。

この「単一性の個人主義」とその「自由」が「社会学的悲劇」を生む可能性を、ジンメルは見通していたのではないだろうか。それは接近という「距離」に由来するものだけではない。そもそも「最初から不平等」である人間を「万人が同一」という理想に近づけようとするとき、それは「普遍性」に到達することがあるかもしれないが、「万人共通」の「最低の人々の水準」へとみなぎ引き下げられることによってようやく「同一」になるということがありうるのではないか。そこでは「知性」も「道徳」も失われ、「感情」に押し流されることによる「平等」こそがきわめてしばしば帰結するのではないか。そこで求められる「絶対的自由」は、しばしばその反対物へと転化することがあるのではないか。

ジンメルが描くいくつかの「距離のユートピア」は、もうひとつの個人主義、「唯一性の個人主義」あるいは「差異の個人主義」を志向しているように思われる。『社会学の根本問題』第4章そのものでは、これは19世紀に対応するとしか論じられていないのだが、彼が論じる「自由なき平等」と「平等なき自由」というふたつの理想のうち、後者がより高く評価されていることは間違いない。「万人の平等」という理想ではなく、「特別な人間、独自の人間」「比較を許さぬ個性」という理想、「差異もまた道徳的義務」であり、「人間間の差異や距離」こそ社会的な生活形式の究極の正当な価値であるとする考え方。これを可能にす

る条件こそ、「距離」であり、「社交」であり、「貨幣」なのではないだろうか。

「社交」は人を自由にする。それは内容と形式を分離して、個人の「内容」を捨て去らせ、「内面性」をその外部に放置する。ここで人々は「社交的人間としては平等」になるが、これはあくまで「平等であるかのように」なのであって、だからこの外部で人々は差異がある者たちのままでいることができる。「貨幣」は人を自由にする。それは「純粋な道具」としてあらゆる目的から人に距離をとらせることを可能にし、衝動を客観化して自己を制御することを可能にする。このとき「人格」は交換される事物から切り離され、差異のある者たちはそのまま交換へとはいっていくことができる。もちろん「社交」と「貨幣」がもたらす「転回」は、生命のリアリティから切り離された「空虚な虚偽」を帰結する危険も孕んでいる。しかしこの「転回」によって生まれた「形式」によってこそ、人々は差異あるまま自由に生きることができる。ジンメルがいう「結合の自由とも呼ぶべき社会的理想」は、「社交」や「貨幣」や「距離」を媒介に、「差異の個人主義」と結びつく。

このふたつの「個人主義」、ふたつの「自由」、ふたつの「理想」は、じつは社会を考えると、しばしば登場するありふれた対比なのかもしれない。多くの人はずぐに他の多くの例を思い出して、本稿で論じたことをもっとずっと綺麗に位置づけてくれることだろう⁷⁾。しかしここでは、本稿冒頭に戻って、この長すぎる試論を締めくくりにしたい。

ジンメルの死の前年の小さな本『社会学の根本問題』には、ふたつの異なる問題系があった。ひとつは「個人と社会」をめぐる問題であり、もうひとつは「社会化」すなわち「相互作用」に照準するものであり、彼は前者には「悲劇」を、後者には「遊戯」を発見する。これはもちろん、他の多くの社会学者にも見られる「一般社会学」の問題系と、ジンメル固有の「純粋社会学」の問題系の相違であるともいえる。しかし、これは同時に、

「距離」をめぐる彼の感受性の表現でもあった。ジンメルは「近接」に社会的水準が孕む「悲劇」を見、「分離」に自由を確保した「遊戯」を見出す。そして、前者は自由と平等が両立すると考えて「万人の同一」を志向する「単一性の個人主義」に、後者は自由の平等の葛藤を「平等なき自由」の方向で解こうとし、「結合の自由」と「独自の個人」という理想を指さす「差異の個人主義」に繋がるだろう。ジンメルが「社交」や「貨幣」を通して描こうとした「距離のユートピア」は、私たちに差異のあるままに他者という自由をもたらしてくれる、もうひとつの「社会の理想」の姿を示しているように思われる⁸⁾。

注

- 1) 本稿は、前稿「ジンメルのアンビヴァレンツ」(奥村 2008) で十分論じられなかった『社会学の根本問題』の全体像を検討しようとしたものであり、重複部分があることをお許しいただきたい。
- 2) 「社会学的悲劇」については奥村(2008)の第1節、第4節で論じたが、ここではそれよりも詳細に論じる。
- 3) 「顕微鏡」という表現については、奥村(2008: 22)を参照されたい。また、「構造」の視点と「過程」の視点について、ヴェーバーが主体と構造のあいだに「悲劇的な不条理」を見出すのに対して、ノルベルト・エリアスはジンメルと類似した「過程」と「関係」から出発し、「凡庸な不条理」を見出すと論じたことがある(奥村 2001: 138-9)。
- 4) デュルケムが描いた「社会の理想」については、奥村(2011)を参照されたい。
- 5) 「大都市と精神生活」については、奥村(2008: 26-7)を参照されたい。
- 6) ジンメルの秘密論については、奥村(2008: 27-8)を参照されたい。
- 7) 奥村(2002)では、「無媒介性」を理想とするローンと、媒介物を重視するゴフマン、アーレントを対比する作業を行った。なお、ゴフマン、アーレント、ジンメルともユダヤ系であることを付記し

ておきたい。

- 8) 本稿脱稿後、長谷正人氏(早稲田大学)に本稿をお読みいただきコメントをいただいたが、このさい、作田啓一氏によるジンメル論(作田 1980)の存在を教えていただいた。この論文は、『社会学の根本問題』の第2・3・4章を辿るもので、たとえば第2章をジンメルによる群衆論ととらえ、デュルケムのそれと正反対であることを強調するなど本稿と共通の論点をもちつつ、社交を「脱所属と脱自我」ととらえるなどより鋭利な指摘を行っている。この共通点・相違点からの展開は、今後の課題としたい。長谷氏に深く感謝する。

参考文献

- Durkheim, É., 1897, *Le suicide: Étude de sociologie*, Félix Alcan. = 1985, 宮島喬訳, 『自殺論』, 中公文庫。
- , 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Félix Alcan. = 1941, 42, 古野清人訳, 『宗教生活の原初形態(上・下)』, 岩波文庫。
- 奥村隆, 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。
- , 2008, 「ジンメルのアンビヴァレンツ」, 『応用社会学研究』50号, 19-35。
- , 2011, 「「社会の科学」と「社会の理想」——あるいは、ふたりのデュルケム」, 『応用社会学研究』53号, 61-88。
- 作田啓一, 「ロマン主義を超えて——社会学の三つの問題」, 『叢書文化の現在 11 歎ばしき学問』, 岩波書店, 35-57。
- Simmel, G., 1900, *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot. = 1999, 居安正訳, 『貨幣の哲学』, 白水社。
- , 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.

———, 1908, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot. =1994, 居安正訳, 『社会学 (上・下)』, 白水社.

———, 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』, 岩波文庫.

Weber, M., 1904-5, *Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*. =1989, 大塚久雄訳, 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』, 岩波文庫.