

ジンメルの「ゲゼリッヒカイト」

—その文化社会学的展開—

六 車 進 子

- 1 ジンメルの形式社会学
- 2 「ゲゼリッヒカイト」
- 3 ゲゼリッヒカイト・ゲマインシャフト・ゲゼルシャフト
- 4 「いき」の社会学
- 5 「ゲゼリッヒカイト」としての連歌の「座」
- 6 むすび

1

ジンメル (Georg Simmel, 1858~1918) は二つの命題——どんな人間社会にも内容と形式が区別できるということ、および人間社会そのものはまったく一般的に個人間の相互作用であるということ——に動機づけられて、形式あるいは純粹社会学 (formale od. reine Soziologie) の樹立を企図した (Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft), Zweite Auflage 1920. S. 51)。ジンメルは個別科学としての社会学の存在可能性を考えるにあたり、その存在権の証明を方法論的基礎の考究からはじめる。およそわれわれの認識するものは實在の全体そのままの姿ではなく、それぞれの見地から思惟が構成する實在の全体の一面、すなわち、抽象的側面である。各学問は、この、實在の全体からの、それぞれの範疇によるそれぞれの対象の一面の抽象化において成立するものである。諸社会科学および精神科学の対象領域である社会的、歴史的實在 (gesellschaftlich-historische Realität) の内、人間の特殊な関心や目的 (たとえば、経済的、政治的、宗教的、芸術的等) はその内容 (Inhalt) あるいは資

料 (Materie) をなし、それらがそこにおいてはじめて実現され、促進されるところの人と人との相互作用の諸形式 (Wechselwirkungsformen) すなわち社会化の諸形式 (Formen der Vergesellschaftung) がその形式 (Form) をなすものである。諸社会科学および精神科学が前者を対象として成立するのに対して、社会学は後者を対象とする。ところでこの形式、いいかえれば人間の相互作用の諸形式は、経済、政治、宗教等の社会的、文化的事象に共有されるものである。この意味において、相互作用としての社会、すなわち形式としての社会という範疇は他のそれらに対して特別の地位にあるものであるといえる。ただし、ジンメルは、このことによって、社会学を諸社会科学および精神科学の総論たらしめないでそれらと並存するひとつの個別科学とし、両者の関係は、幾何学の諸自然科学に対する関係に等しい、とした。けだし、幾何学における線や面や立体は、諸自然科学に共通に適用される形式概念だからである。このようにして、社会学は、社会的、歴史的實在のなかから社会化の諸形式、いわゆる「社会的なるもの」(das Soziale) とよばれるところのものを呼び上らせ、形式としての社会の概念を構成する。社会化の諸形式——協働 (Miteinander) 互助 (Füreinander) 対立 (Gegeneinander) 相関関係 (Korrelation) 等、また、共同結合 (Gemeinschaft) 利益結合 (Gesellschaft) 支配服従関係 (Über-und Unter-Ordnung) 斗争 (Streit)、模倣、分業等々——はさまざまな内容と結合してはじめて歴史的形態としての社会——経済的団体、国家、宗教的団体、家族等——を形成する。

ジンメルが個別科学としての社会学を考え、社会学をして百科全書的たらしめることを拒否したことに関連してさらに重要なことをみおとしてはならないと思う。それは、社会というものが経済や政治、国家や家族、法律や宗教等を外にして対象としてはなにもなく、それらと並存する社会という歴史的、社会的現象および文化現象はない、という事実から、他の諸社会科学から区別される、社会学独自の科学的抽象は対象ではなく、観察の仕方である (ibid. S. 18) ということである。現実にはさまざまな、経済的、政治的、宗教的の現象がある。しかし、たとえば、経済学は現象の経済的の本質を考察するのに対し、社会学はその社会現象の社会的なる本質、社会現象の社会現象たるゆえんを考察

することを使命とする。いいかえれば、社会学は、諸社会現象および文化現象に対するに「社会的なるもの」の観点よりそれを考察し、もって社会的変化から自由な、諸社会的および文化的現象の本質にあるところの「社会的なるもの」の力を確認しようとするものである。これすなわちジンメル¹の形式社会学樹立の積極的かつ究極の企図であつたと考えられるものである。

次に、ジンメルが人間社会を一般に個人間の相互作用と観念したことについて、ここでもその重要と思われる点を考えておきたい。ジンメルは社会を観念するにあたって社会实在論も個人实在論もこれをさける。社会を複数の個人の観念的綜合 (ideelle Synthese) であるとするならば、従つて、客観的の統一体 (objektive Einheit) でないとするならば、個人もまた、それが生理学のおよび心理学の諸要素の統一体であることによって究極の实在であるとはいひがたい。ただ、個人を構成するこれら諸因素は一個の意味や価値の体现者ではないために、社会的、歴史的实在を対象とする科学においては個人がこれを構成する最終の要素と認められてよいわけである。ただし、この場合には、同時に社会の实在性もまた考えられねばならない。個人のみに实在性を認めて、個人と社会にそれぞれ实在 (Wirklichkeit) と抽象 (Abstraktion) というレッテルをはるのはまちがひである。いったい両者は共に科学的抽象の産物であり、われわれが現実態を把握する場合にとる見地、すなわち認識の目的および現実態との間の距離によって、個人がより实在的に、あるいは社会がより实在的に認識されてよいわけである。社会に関する観念の真偽もまた、このそれぞれの見地と距離にそくして論ぜられるべきである。ジンメルの社会学論について、その实用主義的、相対主義的哲学が説かれるゆえんである。

ジンメルにとって、社会の本質は個人間の相互作用 (Wechselwirkung) あるいは相互關係 (Wechselbeziehung) のうちに見出される。従つて、相互作用のあるところいかなる人間關係も社会である。この意味において社会はむしろ社会化 (Vergesellschaftung) とよばれるべきものとなる。社会の相互作用はその度数と緊密度の差異によって、その客観性の最大にあるものからその最小にあるものまで等級的に考えられるものである。それは極めて偶然的、一時的な相互作用からさらに朋友關係、恋愛關係、師弟關係のような社会的結合、ある

いは集団の間をみだし、全体社会の結合の網を構成している無数の繊維的結合（高田保馬）から国家や家族や経済団体といったものにまで及ぶ。社会をして諸個人のむなしい空間的な並存のひろがりとさせないところのものは個人間の相互作用という過程あるいは現象（Geschehen）であるが、そこには個人的なるものには還元できないそれ自身に独自の生活内容、法則、特徴が現われてくる。この意味においてわれわれはそれを同時に実在するものとみることができる。のみならず、さらに積極的な社会の実在性を問題にすることもできる。たとえば、個人は単なるかれの感情や行為や運命の総計（Summe）ではなくそれ以上の総括（Zusammengehalt）、人格として一の実在的統一性としてとらえられる。それは認識されるものではなく、直接的に直感され体験されるものであるが、しかもなお個人の種々の生活内容を表明するための不可欠の方法論的前提である。これと同じく、一般に社会は個人の相互作用であるのだが、いま、諸集団間の相互作用（国家的相互作用等）を問題にする場合には諸社会が論理上前提されていなくてはならない。それぞれの相互作用が個人的人格のあらわれであるのと同じく社会間のそれは社会的人格の表われである。個人の人格の実在性が是認されるならば社会の実在性もまた否定されえないのである。実際、この客観的形態（objektives Gebilde）にまで結晶した社会は、その個々の成員の交代を超えて存続し、その精神は個々の成員のそれに独立的、かつ時には対立的に作用し、その社会のものである、それ自身の生活内容——言語、法律、慣習等——をもつものである。ジンメルにおいては社会の実在性は形而上学的にではなく、純経験科学の見地から、その方法論的前提として要請されているのである。

この実在性の最大にあるような社会から遠ざかることにおいてある相互作用の諸形式は、それぞれ独特な特徴をもつものであっても、その顕著な特質はその構成員の解散と同時にその社会は消滅するということである。ただし、この種の社会においても、相互作用にある個人を統一する共通の要素が根底にあることをジンメルは認めている（ibid. S. 14）。静的にみれば、集団と（相互）関係はそれぞれ別のものであろうが、両者を内的関連においてとらえることが必要である。それによってそこにおける超個人的・超心理的なるものとしての「

社会的なるもの」，一般に社会的・文化的現象の社会的なる本質も正しく把握される，というべきである。

ジンメルによれば，相互作用とは，種々の内容に動機づけられて，他人に作用を及ぼし，同時にその他人からもまた作用を受取ることである。それはなんの内的交渉もない単なる並存ではなく，個人間の内的交渉のあることを意味し，かつ，その作用の一方的でない相互的であることを意味している（ibid S.12. 15）。ところでジンメルの相互作用は心理的（psychisch）と区別される意味における精神的（seelisch）なものを意味している。すなわち，それは単なる心理的過程ではなくしてそれ以上のなにかである。たとえば，われわれが心理的過程に終始するドラマや小説にみるものはその心理学的認識ではなくしてその具体的な内容の総合において構成されている意味である。社会的過程の因果的理解は心理学的法則によって可能であるが，このことからただちに社会学すなわち心理学であると速断できない。社会学が究明しようとするものは心理的過程の具体的な内容あるいは心理学的法則そのものではなくして，その法則によっておこなわれる心理的過程の意味（Sinn, Bedeutung）である。社会学の立場は社会現象を心理的過程にまで分析することを企図しない。社会は心理的過程の内容の上に構成される総合の意味においてある。

以上はジンメルの形式社会学に関して，その重要と思われる点である。形式社会学は，ジンメルがその晩年において示した社会学の三つの領域——他に一般社会学（allgemeine Soziologie）および哲学的社会学（philosophische Soziologie）——のひとつをなすものであり，社会学史上，通常，個別科学としての社会学の確立を画すものとされ，その故をもって，ジンメルをして学史上に独自の位置をしめさせるに至ったものである。しかし，同時にこれはやがてその Lebens-fern な性格が問題とされ，1920年代より興隆してきた文化社会学運動によって，超えられるべきものとされてきたものであった。

ところで，形式社会学を含めて一般に社会学主義の提起した社会学の独自の原理と問題に立脚しつつ，文化社会学の諸問題の展開を試みた蔵内数太博士は，つとに形式社会学の文化社会学への連続性を強調している（蔵内数太，「社会

学」昭和41年、59～60頁）。ジンメルのことばをまつまでもなく、すでに明らかに、かれにおいてもまた社会の形式的側面の抽象化は、それによって「ほかのところでは不可能な解決を、社会の重大な問題——たとえば、個人の全体生活のなかで個人的領域と社会的領域はどのくらいの比率を示しているか、生活のすべての課題と重要性を示す集合と相互影響の問題等々——に、いうならば、社会のもっとも重大な問題にあたえることができる」と考えられたからである（ibid S. 56. 67. 71）。また、関栄吉氏はジンメル的一般社会学を形式社会学における社会の概念にもとづくもの、従って、両者は二つの対立的な学問的傾向としての形式社会学と一般社会学ではなく、一つの社会学の中の二つの編とし、それをフィアカントの一般文化学（allgemeine Kulturlehre）に比している（「社会学研究」昭和四年 38～43頁）。近時においては、居安正氏によって、従来のジンメル研究が主としてその社会学方法論にかかわるものであり、ジンメルに理論に社会学の学的確立の企図しか認めえなかったことについて、反省がうながされている（ジンメル、「社会分化論 社会学」居安正訳、1970、410頁、434頁）。以上の諸説は看過されるべきでないと思う。ジンメルにおいて、社会生活の重要な問題を考究するにあって新たに社会の形式を根本概念とする社会学的視点の意義が考えられ、この考えが他の諸社会科学に対する社会学の独自性の宣言と必然的に結びついたというべきであろう。

ジンメルにおいて、社会の形式の考究はそのまま社会生活の重要な問題に関わるものであった。いいかえれば、それ程後者のうちにおける前者の意義をみていたといってよい。ジンメルは形式において、さらに、決してただ分析的にだけでは把握されえない現実の具体的な認識を求めている。たとえば、かれが形式社会学のひとつの例として示した「社交性」（Geselligkeit）（ibid. Drittes Kapitel）において示されているものは社会形式を観点とすることによって獲得された社会の本質的な姿である。これは、また、かれがさまざまな事象に対するときのひとつのやり方である。すなわち、ここにおいて形式は、諸事象の深層の意味において、その本質の象徴化の意味において理解される。たとえば、「社交性」はいっさいの内容、いっさいの歴史的なものから解放されて、ただ、人間の相互作用の形式の展開のみが欲せられている社会であり、いわゆる

「社会的なるもの」だけの独演の舞台である。その意味においてそれはかけねなしの「一つの社会」である。それは、そこにおいて社会の社会たるゆえんであるところの「社会的なるもの」を裸形化し、よって社会の本質的な姿を露呈するものとなる。ここにおいて形式の意味するものは、相対的範疇としての特殊概念に対する普遍概念の意味にとどまらない。「社会において真に『社会』であるもの」(ジンメル, 居安正訳, 前掲書, 188頁)とされる社会化の形式はさらに諸社会現象の本質によこたわる最終の形式, 力, 事実を意味するものと考えられてくる。これは歴史的要素を超越する形式概念, すなわち最終の形式 (letzte Form), ないしは純粹形式 (reine Form) である。これこそジンメルが, その社会学において求めたものではなかったであろうか。

われわれは, 社会学的思考において, 常に, さまざまな現象から社会学へ (auf die Soziologie hin) ということと, 社会学から (Von der Soziologie her) さまざまな現象へという思考を訓練している。前者においては, まず第一に, ものにおいてさえそこに, 常に, 内的なもの, 人間の心, 人間のあり方が問われ, みつめられなければならない。「此道や行人なしに秋の暮」(芭蕉) という句には, 人の往来のない道の淋しさが語られているが, それは本来道に人間の運動はつきものだからである。たとえ道に人間の姿が認められなくとも, 人は, いわんや社会学者はそこに人間の存在をみるであろう。つとにデュルケムは道路のあり方, 一般に社会形態学的事実が人々の社会意識の表現であることを指摘している (デュルケム「社会学的方法の規準」)。

第二に, 科学としての社会学的思惟は, 多種多様な, 一回的な歴史的現象に, その一回性にとらわれることなく, 普遍性(一般性)をみることを使命とする。さまざまな内容に共通に存在している形式の抽象化において企図されたジンメルの形式社会学の原理もここに求められるであろう。また, 現実には存在しないものごとが純粹に進行する場合にはあるだろうと考えられる形式, M. ウェーバーの理念型の構成の企図もここに根ざしている。さらに, 現象学的社会学やギュルヴィッチの深さの社会学は現象の深層をとらえることによって一般的, 根本的なものの考究に資することを企図している。以上の, さまざまな現象から社会

学へという社会学的思考の試みと並んで、社会学(的概念)から社会的、歴史的實在へ、ということもその一側面である。われわれは、さまざまな関係形式、結合形式といった社会学的概念を道具として、社会的現実の多くを説明することができるのである。たとえば、社会的、歴史的實在から、社会化の諸形式のもつ力の独自性が認識され、やがてそれが抽象化されてくると、この形式そのものの世界が、いわば社会という姿をとった芸術として、實在の社会を象徴化するものとして考えられてくる。そのようなものとして提出されたジンメルの「社交性の社会学」(Soziologie der Geselligkeit)はたんに形式社会学のひとつの問題と考えられるにとどまらず、歴史的文化的現象の説明の道具ともなりうるものとして受取られるべきであろう。

以下、本論は、ジンメルの「社交性」の文化社会学的考究を目的とする。

「社交性」は独特な規定ないしは条件の上にはじめて実現可能な社会である。しからば、そこにおいては如何なる相互作用あるいは相互関係のあり方が要請されてくるのであるか。それは如何なる集合的特質をもつものであるか。それは諸社会形式(形態)、たとえば *Gemeinschaft* や *Gesellschaft* から如何に区別されるものであるか。これらは、いわば形式社会学の問題である。さらに「社交性」の実現は必ずや全体社会的規定を受けるものと考えられるならば、それは如何なる歴史的=文化的特質を有する全体社会に適合的なものであるか。特にわが国における「社交性」のいくつかの事例は、その理念型からどのように区別されるものであろうか。はたして「社交性」は日本における社会化の諸形式(人間の社会的関係のあり方)とどのように関わりあうものであろうか。また「社交性」の歴史的諸形態の特質の問題もあるであろう。これらは、文化社会学的問題であろう。一方、そこにおいて社会化の諸形式がもつぱら演じられる「社交性」は、さまざまな社会をもつ文化(物質文化や精神文化)と並んで社会である文化であり、また、社会である芸術である。それは従って、独特の意味をもつものである。しからば、それは社会的、歴史的實在に対して如何なる理念(意味)を表現しようとするものであるか。また、それは現代社会における人間のあり方に如何なる問題を提起しうるものであるか。「社交性」において人間の創りだすひとつの世界が問われている。そこにおいて、人間が

何に価値をおき、何に意味を見出そうとしているのであるか。これら哲学的社会学の領域に属する諸問題の解答の一端も、人間によるこの世界の構築という事実の中に見出すことができるであろう。

これらの問題を考えるまえに、まず、「社交性」の社会学的構造が明らかにされねばならない。

参考書（前掲書を除く）：

ジンメル、「社会学の根本問題——個人と社会」（邦訳阿閉吉男 昭和43年）「社会学の根本問題」（邦訳 堀真琴 昭和34年）

Simmel, Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, I. Das problem der Soziologie, Dritte Auflage, 1923

2

形式社会学者のうち、ジンメルによってはじめて問題とされ、解明された一の特種な社会形式、「社交性」(Geselligkeit)とはどのような世界であるか。ジンメルの考えるところを省察してみよう。われわれの生活を充実させ、推進する人間の具体的な衝動、関心、目的、性向、心理的狀態などはそれだけではいまだ社会的存在をなしえない。それらは相互作用という一般概念にふくまれる「協働」「互助」或いは「対立」といった社会化の諸形式においてはじめて社会化の過程に組込まれ、そこにおいてはじめて実現されるのである。しかし、社会化の形式は、人間の生命維持、生活の向上、というような實際上の成果に関わるかわりに、やがてそれ自身が独特な価値となり、みずからの内面的諸要求に従って形式そのものを自己目的化するに至る。すなわち、社会化の形式そのものの持つ独自の価値が発見され、その積極的な創造が考えられるようになるのである。しかもこれらの形式をうみ出したのは確実に生活の諸要求と活気である。科学、芸術、法といったもっとも重要な意義をもつ精神的行動様式もまたこうした事態の例である。それらはすべて、社会的生活に対する合目的の有効性にもとづくものから、やがていかに生活材料が形成されるべきかをみずから規定するものになる。ここに生活の資料による生活諸形式の規定とい

う事実から、最高の価値にまで高まった諸形式による生活の質料の規定への転回 (Achsendrehung) がおこる。この諸形式は広くゲームの中で、ゲームとして独自の内容と刺激となる。ゲームは、生活に有効な種々の行動形式や人間間のすべての相互作用形式や社会化形式そのものが現実に対して自律的な意義を獲得していることにおいてある。こうしてゲームは、日常生活の重くるしさから解放されることによって、「明朗さ」(Heiterkeit) を獲得し、内容から離れることによって「魅力」(Reiz) を発する。ゲームは、同時に、自己自身の生命をもちその論理と決意にもとづいて自己の世界を構築しようとする。それはそれ故に現実に対する象徴的意味をもち、それ故に「深遠さ」(Tiefe) と「力」(Kraft) をもつのである。

一般に、すべての社会化現象には、それらを動機づける特殊な諸内容に加えて社会形式そのものの価値のためにまさに社会化されているというある種の感情、そこから生れるある種の満足、「社交性本能」(Geselligkeitstrieb) が伴っているであろう。ときにはこの「社交性本能」がその純粋な活動の中で社会生活の現実から社会化過程そのものの丈を取り出してそれにふさわしい一の形象をつくりあげる。これが「社交性」とよばれるものである。

「社交性」はなんらかの目的観念に結びついた「諸社会」——国家的社会、経済的社会等——にたいして「かけねなしの『一つの社会』」 („eine Gesellschaft“ ohne weiteren Zusatz) である。それは「諸社会」に対して、その形式を抽象化しているものである。このような「社交性」をジンメルは「社会的ゲーム」(Gesellschaftsspiel) あるいは「社会化のゲーム形式」(Spielform der Vergesellschaftung) という。ここにおいては、現実的には内容をもつすべての相互作用形式や社会化形式がそれ自身の生活を営み、もっぱらそれ自身の種々の作用に魅せられるのである。「社会的ゲーム」は社会の中で演じられるものであるが、同時にゲームと共に事実上「社会」が演じられるのである。それは、また、「社会的芸術形象」(soziale Kunstgebilde) あるいは「社会学的芸術形象」(soziologische Kunstform) である。なぜなら、「社交性」の、具体的な諸社会に対する関係は、芸術作品の实在に対する関係に似ているからである。「社交性」は具体的な内容に全く無関心ではないが、それから自由であり、それに

こだわらないことを本質とする。これはまた遊戯や芸術の本質である。両者は共に内容をそれぞれの世界を作りあげるための素材とするのみである。しかし「社交性」はあくまで社会である芸術であり、「社会」が演じられる形式である。しかもそれは内容的動機から自由な彼岸の世界である意味において社会である芸術である。

「社会性」においては社会的契機の満足だけが考えられ、個人的諸関係のみが裸形化してくるゆえに、この社会形式における諸個人の相互的な自己規定性をどこから獲得してくるかが問題となる。目的観念にもとづく社会化の諸形式（「諸社会」）においては相互の利害が個人の特殊性と独自性の無制限な主張を制約し、社会形式を規定する。これに対して、「社交性」においては他者に対する個人的な関係のなかで自己規制のはたらきをするのは「節度」（Taktgefühl）である。この「節度」の本質的機能は個人の衝動や自己主張、知性上及び外面上の要求にたいして、他者の権利から生ずる制限をかけることである。「優しさ」（Liebenswürdigkeit）「教養」（Bildung）「親切」（Herzlichkeit）という人格的な特質や、人格のあらゆる即物的意義をすてた純粋な人間性の能力、魅力、関心などが社交性の性格を決定する。しかし同時にここではすべてが人々の人格にもとづいているからいっさいの個人にまつわる客観的意味をもつもの——個人のもつ富とか社会的地位、学識とか名声、例外的な能力とか功績——、完全無欠に個人的なもの（主観的側面、内面的側面）——生活、性格、気分、運命、つまり個人的な気分と不機嫌、興奮と憂愁、もっとも深刻な生活の光と暗——の介入は許されないのである。故に社交性における個人はいっさいの具体的内容から自由なだけの、たんに彼自身としてあるような自己ではありえず、形式によって規定された自己である。

人間は、全体としてみれば、種々の能力、可能性などから成る一の未完成の複合体であり、生活上の種々の動機づけと関係に従って、そこから一つの分化した、限定づけられた形象（たとえば、経済人、政治人、家族構成員）にみずからをつくりあげるものである。「社交的人間」（der Mensch als geselliger）としての人間もこの一種独特な形象、「精巧品」（ein ad hoc Konstruiertes Elaborat）である。他の社会化の形式から区別される「社交性」の第一条件は

「分別」(Diskretion)であるが、これは同時に各個人にとっても必要である。その欠如は「社交性」——「社会的芸術形式」を「社会学的自然主義」(soziologischen Naturalismus)に墮落させるからである。

以上のことから明らかなように、「社交性」の積極的な意義はそのデモクラシー的構造にみられる。「社交性」の源泉として、さらにその実体として「社交性本能」が認められると、「社交性」の原理は各人は他人におけるこの本能の満足と一致しうる限りにおいてこの本能の満足を得べきである、ということになる。これを、結果からいうと、それは、カント的基礎にもとづく法の原理と同じく次のように定式化される。各人は、自分が受けた最大限の一致しうるだけの最大限の社交的価値を他人に保証すべきである、ということである。この平等の実現は「社交性」が全く即物的なものおよび全く個人的ものの排除において社会化していることにもとづくものであり、それは「演じられたもの」である。「社交性」はこの意味において「一つの観念的な社会学的世界」(eine ideale soziologische Welt)であり純粋な相互作用の構築の企図にのみ支えられた「一つの人工の世界」(eine kunstliche Welt)である。「社交性」はゲームであって、ここではすべての人々が対等であるかのように、同時に各人が各人を尊敬するかのようにひとは振舞うのである。しかしこれを虚偽とすることははたはずれである。実践的社会においてこれをすることは虚偽である。しかし「社交性」はそれとは全く異った独自の規範をもっているのである。

このような「社交性」の例として媚態(Koketterie)と「歓談という芸術」(Kunst des Sich-Unterhaltens)がとりあげられる。

女性の媚態の本質は、暗示的な承諾と暗示的な拒絶、すなわち、肯定と否定とを交互に表わすことにあり、これら両極の対立を有機的統一のうちに、相互内在的に保持することにおいてある。それは所有と非所有の一方に固定しないことによって、単なる所有、単なる非所有という実在的な世界を離れている。と同時に、それは所有の単なる否定、非所有の単なる否定というものではない、という意味において決して虚無ではない。こうして、媚態には浮動的なもの(das Schwebende)距離をもつもの(Distanz)観念的なもの(das Ideelle)という性格が与えられることになる。しかし、この女性の媚態がゲーム形式と

て実現しえるのは、男性が女性と共に自由に浮動するゲームだけを望み、自由な相互作用と等価関係をつくる限りにおいてである。性的平等の関係としての媚態は、他の「社交性」の場合と同じく、社交上の「教養」の高い場合にその魅力をもっともよく発揮する。

「歓談」が「社交性」のひとつと考えられうることに關して、ここに、いまひとつ「社交性」の性格そのものが明らかになる。すなわち、「社交性」の実現可能性は、それがすべての人間に共通な点をもっとも広くもっているもののうちに示されるということである。それは「対話」(Gespräch)である。一体、話すということは、いわば関係以外のなにものであろうともしない関係を満足させることであり、こうした関係にあっては、他の場合には相互作用の単なる形式にすぎないものが、相互作用の自給自足的な内容となるのである。人は危機にさいしては彼が伝えようとする内容やおたがいに理解しあおうとする内容のために語るが、「社交性」の場合には、話すことが自己目的となる。ただし、ここにおいてもまた、肝要なことは、そのことが、おしゃべり (Geschwätz) のようなあるがままの意味においてではなく、自己自身の芸術的法則をもつ「歓談の芸術」という意味において自己目的となる、ということである。歓談がもたらされるのはもっぱら「社交性」の関心のためであり、個人的な親密さ、全く個人的なものとは無関係である。ここでもまた、通常人間の交際のもつ無数の内容と目的に役立つ相互作用の諸形式それ自身が個人間につくりあげた関係作用のうちにこそ重要さが認められるのである。従って、社交上の歓談の内容のあり方もこれにそって考えられねばならない。歓談の内容にあらゆる価値と魅力のあるものが求められる一方、それが、自己規定的な意味をもつ(話しのやりとりの)形式のうちにだけ、その権利と位置と目的を見出すべきである。故に、その対象(内容)をたやすく、速やかに変えうるということが、歓談の本質の一つとなる。内容は手段にすぎない故に、それは目的に適合すべき交換可能性(Austauschbarkeit)と「偶然性」(Zufälligkeit)をもつものでなければならない。物語のやりとりはもっぱら集合の活気、共通意識に対する手段であり、その全体的調和において、語り手たる個人も物語自体も「社交性」の形式の中に解消されてしまうのである。

この故に「社交性」は、また、「具体的な社会における倫理的諸勢力のゲーム形式」(Spielform für die ethischen Kräfte der konkreten Gesellschaft)とよばれる。

ここには倫理的問題に関する重要な問題が象徴的に現われている。すなわち、個人は全体的関係の中に入れられ、この全体のために生活しなければならないということ、しかもここから個人は価値と高さを獲得するものであるということ、また、個人の生活は全体の生活にとっては迂路であるが、後者も前者に対しては迂路であるということ、これらの要求の真実性が、なんの矛盾性、悲劇性も示されることなく示されているのである。「社交性」は、実在の真実性が倫理的に要求するところのこと——諸要素相互の共存と融合を、それらの生活の全体によって規定された内的関係の正確かつ正当な表現とすること——を美的に表わすのである。しかし、このような、社会である芸術の王国が活動できるための養分を与える深い源泉は現実の諸個人の生气、種々の感情と魅力、衝動と信念のうちに求められるべきである。芸術がその実在に対する深い誠実な関係においてはじめて空虚でなく、偽りでないのと同じである。芸術も生活を越えているが、生活を越えているのである。「社交性」もまた、生活を越えるものでなければゲームから変じて空虚な形式をもつ生氣のないたわむれとなるであろう。しかし本来の「社会性」を考えるならば我々は「社交性」において生活から解放され、かつ生活をもつことができるのである。我々は、生活のたんなる無視によってではなく、むしろ生活の諸形式の一見全く自律的なゲームのうちに、生活のもっとも深い実在の意味と力をつくりあげ、かつ経験することによってはじめて真にそこから解放されるのである。

「社交性」に、純粹に人格的な魅力のみにおいてある個人の相互作用の流れと、姿はみえないが確実に存在している客観的な規律、そこに実現される精神的に自由な個人の間の均衡と調和のダイナミックな世界がうかがえる。「礼記」の「楽記」に「楽者為同、礼者為異」とある。また、「論語」には「子曰、興於詩、立於礼、成於楽」(巻第四、泰伯第八)とある。共に、「社交性」という一の特種な社会形式のもつ、個人的自発性にもとづく融合性、それにけじめを与える姿なき客観的規律性、そこに実現される交響の楽にもいた調和性

を暗示しているかのようである。

参考書：Simmel, Grundfragen der Soziologie, Drittes Kapitel (Formale Soziologie), Zweite Auflage 1920
Simmel, Die Koketterie, in Philosophische Kultur, 1919

3

ゲゼリッヒカイトは、ゲマインシャフトおよびゲゼルシャフトが具体的な実践的および道徳的社会であるのに対し遊戯的および芸術的社会である。それは、現実の重苦しい関心に代って「社交性本能」の自由な躍動のみに培養されるいわば「結合のための結合」である。ゲマインシャフトはゲゼルシャフトに比較すると、より「結合のための結合」の社会といえるかもしれない。しかしそれは結合していることにおいてそのまま結合の動機（理由）および目的を選するものであって、むしろ、「結合のゆえの結合」とよばれる方がよいものであろう。つまり、ゲマインシャフトにおいては、結合が個人や文化に先行しているのであり、前者が後者に従属しているのではない。それは全体が部分を規定する有機的關係の社会であり、結合が実在的な重みをもつ社会である。ゲマインシャフトには集団主体のさまざまな関心が充満している。それは集団を主体とする実践的、道徳的社会である。これに対し、ゲゼルシャフトにおいては、個人および文化の機能的分化が結合に先行しており、それは部分が全体に先行する機械的關係の社会であり、全体は部分の算術的な加算において考えられているにすぎない。そこには勿論われわれ意識は介在するが、ゲゼルシャフトにおけるそれはゲマインシャフトにおけるそれが集団的レベルのものであるのに対して、個人レベルにおける複数代名詞のわれらである。その結合は、距離における結合である。

ゲゼリッヒカイトは、その本質においてその動機および目的に関して相互關係以外のものをもたず、その流れ、過程になられる超心理学的、精神的意味以外の如何なる意味をもたない。それは、この意味において、無機性をその本質とする。また、それは、ゲマインシャフトが女性的社会であり、ゲゼルシ

シャフトが男性的社会であるとすれば、中性的な社会であるともいえよう。ゲゼリッヒカイトにおいては、全体もなければ部分もない。部分は全体と別ものではない。全体と部分は関係的なありかたの現われかたにすぎず部分が全体として現われ、全体が部分として現われるのである。それは「あらゆる分離にもかかわらず本質的に結合している」点において、また共同的に理想的創造を志す点においてゲマインシャフトに近いが、その偶然性を契機とする自由な展開は後者の固定性と著しい対照をなす。また、それは「距離における結合」という意味においてゲゼルシャフトに等しいが、「あらゆる結合にもかかわらず本質的に分離している」不信な社会ではなく、信頼のある社会である。信頼とは、関係という超個人的な領域において、個人の思慮がその全体に即していること、各個人が、全体における個人の思慮と思慮との交換において相互を確認しあっている、ということである。ゲゼリッヒカイトは個人と個人の関係の質的な高揚の結合であり、その客観的規制はその無数の我々汝の緊張関係の動的状態からおのずから作られてその上にある動的なものである。ここにおいて、集団を構成する二つの要因、「同」と「制」との相互内在化的関係は純粋な姿を表わしている。集団であれ、関係であれ、その動的側面と客観化の側面が共に問題であり、動的側面の無を集団、その有を関係というのは正当ではない。いかなる集団も個人間の関係という「対面」の契機を無視して思惟されるべきでないが、ゲゼリッヒカイトはこの意味において、集団を最も理想的に表わしている、といえよう。

ゲゼルシャフトが内容関心的な個人主義の社会であるならば、ゲゼリッヒカイトは内容に謙虚な非個人主義の社会である。ここではゲマインシャフトの原理である平等とゲゼルシャフトの原理である自由が均衡を保ち、調和している。ゲゼリッヒカイトにおいて、各人はいわば社会という交響楽を一定の規範の下にかなでる個々の芸術家、「精巧品」であり、内容はその素材、要素である。ゲゼリッヒカイトはそれ自身芸術であるが、あくまでも社会である。それは社会をもつ芸術ではなくして、社会的人間によって、社会においてになわれている社会である芸術である。その示す原理は最も理想的な社会の構成原理であり、またかかるもの(を創造するもの)として精神的、理想主義的な社会であ

り、現実の社会を芸術的に昇華したものである。

ゲゼリッヒカイトは純粹に社会学的な世界、純粹形式としての社会であり、この意味において、それは歴史的形態としての諸社会に対して普遍的形式であるばかりでなく、ときに歴史的な社会類型ともされるゲマインシャフト、ゲゼルシャフトに対してはより基本的に社会の社会的なる本質を明らかに示すものといえよう。ゲマインシャフトおよびゲゼルシャフトは、それらによって個々の社会の型、つまりその構造的特質と文化的性格を、あるいは歴史的段階を説明するための道具である。ゲゼリッヒカイトは、それらと共に、それによって個々の社会の個（個人）と全（社会）との関係のより基本的なありかたが解明されるものであろう。

参考書：テンニエス、ゲマインシャフトとゲゼルシャフト——純粹社会学の基本概念
——上下、（杉之原寿一訳、昭和32年）

4

「社交性」という一特殊な社会形式との関係において、日本の社会における社会化の形式あるいは文化に如何なる問題あるいは特徴が考えられるであろうか。いま、「社交性」との関わりにおいて取上げることの妥当と思われるものとしてわが国における媚態の「社交性」の一例としての「いき」の世界と連歌の「座」を検討してみようと思う。

前者に関しては、その歴史学的考察や哲学的思索はあるがそれをわが国の民族の特徴において研究した九鬼周造の「『いき』の構造」（昭和5年、岩波書店）はその代表的なものである。以下、それによりつつ、その社会学的考察を通して問題の一端にふれたいと思う。九鬼は「いき」の研究を「民族的存在の解釈学」とし、「いき」を「わが民族に独自の『生き』かたの一つ」と考えた（九鬼周造、同書、1頁、143頁）。すなわち、氏は「先づ意識現象としての『いき』の意味を民族的具体において解釈的に把握し、然る後その会得に基いて自然形式および芸術形式に現われたる客観的表現を妥当に理解すること」を企図した（142—143頁）。そうすることによって、「いき」が、「『西洋に於ても日

本に於ても』『現代人の好む』何ものかに過ぎない」というような、その民族的色彩の全く把握されないような理解の仕方に陥いることを否定した(141頁)。従って、西洋の芸術における客観的表現と「いき」との共通点を形式的抽象によって見出すことは、氏の企図するところではない(142頁)。けだし、意味現象は、その客観的表現においてその全体の広さと深さを具現しえないからである(136—137頁)。九鬼の、この文化存在研究の方法論的態度を認めた上で、まず「いき」の世界をジンメルの「社交性」との関係において考えること、前者を後者のひとつの例、一の民族的性格をになった例と考えることは妥当であると思う。けだし、「社交性」は社会を構成するひとつの原理であり、「いき」がそれを基調とする媚態はその一例だからである。さらにまた、九鬼の「いき」の定義——「『いき』は安価なる現実の提出を無視し、実生活に大胆なる括弧を施し、超然として中和の空気を吸いながら、無目的なまた無関心な自律的遊戯をしている。一言にして云えば、媚態のための媚態である」(31頁)——、また、「いき」の芸術的な表現に関する叙述——「『いき』が模様として客観化されるのは幾何学的模様のうちに於てである。また幾何学的模様が真の意味の模様である。即ち、現実界の具体的表象に規定されないで、自由に形式を創造する自由芸術の意味は模様としては、幾何学的模様にのみ存してゐる」(105頁)——等はまさしくジンメル「社交性」のそれを彷彿とさせる。(氏の「『いき』の構造」は昭和五年、第一刷発行であるが、その内容および具体的な個所から考え、氏みずからすでにジンメル「社交性」および「媚態」(Die koketterie, in Philosophische Kultur, 1919)に接していたのではあるまいか)。

「『いき』の構造」において、氏は「『いき』の構造は『媚態』と『意気地』と『諦め』との三契機を示してゐる。さうして、第一の『媚態』はその基調を構成し、第二の『意気地』と第三の『諦め』の二つはその民族的、歴史的色彩を規定してゐる」といい(28—29頁)、ことばをかえて、「『いき』とは、わが国の文化を特色付けてゐる道徳的理想主義と宗教的非現実性との形相因によって、質料因たる媚態が自己の存在実現を完成したもの」とする(33頁)。しかして、意識現象としての「いき」の、芸術形式および自然形式における客観的表

現において、その「客観的に見られる二元性措定は意識現象としての『いき』の質料因たる『媚態』に基礎を有し、措定の仕方に伴ふ一定の性格はその形相因たる『意気地』と『諦め』とに基礎をもつ」ものと考えられる(128頁)。

さて、この二元的関係を基礎とする「いき」の世界を構成する三契機は、いまかりにこれらを民族的・文化的特質において考えないとしても、同じく「社交性」を構成する契機と考えられるであろう。

氏は、「いき」の質料因である「媚態」の「原本的存在規定」を「二元的可能性」ととし、これをさらに説明して「二元的関係を持続せしむること、即ち可能性を可能性として擁護することは、媚態の本領であり、従って『歓楽』の要諦である」(20—21頁)とする。この媚態をして媚態たらしめるものとしての二元的動的可能性の可能性としての絶対化(22頁)ということは、一般に「社交的ゲーム」の要諦であり、個人間の相互作用の形式そのものを遊戯する「社交性」に必然なるものであることはいままでもない。それは「社交性」の形成、持続ということにおいて積極的な意味をもつものである。

次に民族的性格に関わる二つの形相因であるが、これらと「社交性」の諸契機との関連は如何であるか。まず、「意気地」およびその中に生きていとされる「道徳的理想主義」に関して考えてみる。「自律的遊戯」の世界は具体的な内容に充満した実践的世界ではない。それは歴史的社会から全く自由な世界である。そこにおいてはじめて人間が、多くの制約をになう肉体から解放されて理想的に「靈化」されてある世界が実現されえる。人間のいづく理想、また人間のめざす理念の実現への期待(たとえば、平等社会や個人の自由といった理想)はこの世界においてはじめて可能である。理想主義は、現実を超越し、このような世界を形成し、その中でこの理想の実現をめざすべく相互に規制しあう過程において担われ育まれるものであり、いわば純粹形式の社会はその母胎なのである。九鬼氏は、ここにみられる相互規制をまた「節度」(70頁)といっているが、これは、ジンメルという、「社交性」における他者に対する自己規制としての「Taktgefühl」に等しい。それは能動と受動の活潑な相互作用が放縱になり、理想的世界が崩壊することを阻止するものである。「道徳的理想主義」が「社交性」を母胎としてはじめて可能なものであるならば、「意気地」

とは、この理想主義を支持するものとして、この社会に必然的に要請される意識形態であり、「社交性」の一契機たる「節度」の特殊なあらわれにほかならないのではあるまいか。ここで「意気地」を単純に「道徳的理想主義」と結びつけ、そのあらわれと考えることはできないであろう。さらにまた、確かに「意気地」そのものには、積極的な個人的自由の擁護の意志がうかがえるが、これは「社交性」のもつデモクラシー的構造に必然なものと考えられよう。「道徳的理想主義」とされる「江戸文化の道徳的理想」(22頁)あるいは「武士道の理想主義」(30・24頁)もそれらは歴史的特殊性において考えられるものとしても、「道徳的理想主義」がはたして民族的に普遍的なものと考えられるであろうか。「理想主義」は純粹形式の社会において推進され、後者はそのための意識形態を必然的に育む。「理想主義」もそれがその中に生きているとされる「意気地」も基本的には、媚態という「社交性」の社会学的構造のもつ力学にその基礎をもつものではあるまいか。

つぎに、「いき」のもうひとつの形相因である「宗教的非現実性」はどのように考えられるであろうか。これは「いき」の第三の契機、「諦め」を強調し且つ純化するものとして、「いき」の背景をなしているものである(28頁)。それは「運命に対する知見に基いて(現実に対する独断的な)執着を離脱した無関心」(25頁)、「瀟洒として未練のない活潑無碍の心」(27頁)であり、「流転、無常を差別相の形式と見、空無、涅槃を平等相の原理とする仏教の世界観、悪縁にむかって諦めを説き、運命に対して静観を教へる宗教的人生観」(28頁)である。この「冷たい無関心」(103頁)あるいは「冷かな知見」を、九鬼はまた、一般的にいいかえて「抑制」(70頁)ともいっている。すなわち、これは、媚態という「社交性」が現実的内容に対して自己の純粹形式に忠実であるための、「社交性」が「社会学的自然主義」に墮落しないための「Diskretion」である。九鬼もいうように、「社交性」のひとつである媚態が仮想的目的に対して「抑制」としての「諦め」をもつことはなんら不合理でないのみならず、それは媚態そのものの原本的存在性を開示させることである(30頁)。「諦め」は「抑制」として「社交性」によって必然的に強化され純化された意識形態である(146頁)という側面は確認されておいてよいであろう。それが「節度」と共に一種

独特な性格をおびてくるのは、さらにその「社交性」がおかれている歴史的な場および全体社会の文化的性格に規定されたものであろう。

以上において、「いき」の世界を構成する三契機を「社交性」という一の社会学的構造との関連において考え、それらを後者に必然的なものと考えた。

「いき」の構造に感受される「張」、「いきの象徴」としての客観的表現にみられる能動性と受動性、積極性と消極性、開放性と閉鎖性、軽さと重さ等の二元性の存在は「社交性」のもつ緊張の契機、そのダイナミックな存在様式と深く関わるものであろう。「いき」の構造についてジンメル語るところは決して小さなものではない。

しかもなお、このような結論でおわることは、「いき」の世界を民族的性格の表現と考えた九鬼の企図を充分に理解するものとならないことはいうまでもない。「社交性」のもつ独自の社会学的ルールに則りながら、理想的な理念の世界に否定を媒介として自己を肯定的に昇華させることを、運命への知見、現実への冷かな無関心という「宗教的非現実性」が積極的に裏づけしている「いき」の世界における社交的遊戯には、一種高貴な色彩をもつ「悲劇的 (tragisch) なもの」を感受することは難しく、むしろそこにあるのは「かなしむべき」 (traurig) 存在様態である。「悲劇的なもの」は、主体の生活意志に対して課せられる破壊的な運命が、主体の究極的な特徴から、その生活意志主体の深淵から出てくる場合にのみおこる。これに反して、純粋に外的な諸力は、如何に苛責的、否定的であろうとも、その惹起する運命は「かなしむべきもの」ではあるが、決して「悲劇的」ではない (Simmel, *Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem* 関栄吉訳「両性問題に於ける相対と絶対」, 『社会学研究』所収129頁, *Die Ruine, im Philosophische Kultur* S. 129参照)。「社交性」という純粋形式に一層の生命と持久力を与える「意気地」およびそれに忠実であるための「諦め」は「社交性」における自由な精神的「明朗さ」を示さない。これは、「社交性」そのものの社会学的構造からは導き出されるものではなくて、かえって、それに独自の作用を及ぼし、特独な色彩を与えるものであろう。もともと、「『いき』の構造」において、九鬼は「道徳的理想主義」およびそれとの関連における「意気地」と、「宗教的非現実性」およびそれと

の関連における「諦め」それ自身について深く立入ってそれを説明しておらず、ただそれを指摘しているに留まっているが、九鬼にならって、「いき」の構造を、民族的な宗教的人生観によって「諦め」をもって形成された「媚態」の純粹形式が「意気地」によって自由な生命と活力をもつものと考え（150頁）自由への帰依が運命によって強要されているものとみると（30頁）、この両者は「道徳的理想主義」と「宗教的非現実性」とにおいて非連続的に把握されるよりもむしろ連続性にあるものとするのがふさわしくないであろうか。運命に対する「諦め」の上にえられた関係における、自己否定による自己肯定——観念的自由——が「意気地」である。われわれはしばしば現実自己を根拠づけないときに、観念的自由を追い求める。この観念的自由を単純に「道徳的理想主義」と結びつけてよいものであろうか。固有の意味における理想主義は果してわが民族の普遍的性格をなすものであろうか。「意気地」はむしろ「諦め」に連続していることにおいて民族的性格を呈するものではあるまいか。我々は対象への着実な取組み、その合理的な洞察の欠如、対象への無限の隔りと無力が観念的な自由を求めて、無目的な非合理的観念をしばしば生むことの体験をくりかえしている。以上のことから、「社交性」としての「いき」の世界は、歴史的事実的な社会からの解放において「社交性」を形成しつつも、積極的なものにあらずして消極的なもの、実生活とのつながりを失った観念的な解放区である、といえよう。（このことに関して、「社交性」としての「いき」の世界の歴史的被制約性の側面の問題も看過できないものと思われるが、この点に関する考察は本論の企図をこえるものであり、ここではふれない）。

ところでこの「いき」の世界の背景にみられる独自の宗教的人生観の問題はわが民族に独自の自然感の問題と関わるように思う。

一般に社会および文化と自然との連関の問題については、社会学においてつとに論じられていることであり、近時では、木村敏が精神医学の立場からこれを論じ、「文化を越えた精神医学」を主張している（木村敏「人と人との間」弘文堂、昭和47年）。それらは、共に日本社会の自然性を認め、日本の社会と文化の性格について、その自然の内在的発展性を認め、それゆえに社会および文化を規定するものとしての、人間に対する自然的環境の問題に注目している

ことにおいて共通している。それらは、さらに積極的に、日本社会の考察を通じて発見された新たな視点が、やがて社会現象一般に関する理解の、新たな、普遍的な視点になることを示唆している。

ここにおいて、人間と自然との関係のあり方、人間が自然に対する仕方が、人間の思考様式、経験様式、行動様式等、一般に人間の生き方を基礎づけるということ、特に我国においては、後者はいわば人間の中にとりこまれた自然の動きであるということ、が注目されている。ここで日本人の基本的なあり方として自然への従順性ということがあげられよう。ただし、この自然への従順性ということは単純なことではない。農耕民族である日本人にとって自然はときにその残酷性に受容的・忍従的に従順でなければならない遠い存在である。他方、日本の自然は、日本人の季節的変化への深い感受性の中に表われているように、人間に連続し、その顕著な質的变化が人間に「あわれ」を感じさせる近い存在なのである。そこで日本人と自然との関係は、西洋におけるそれが「距てに於ける共同」であるのに対し、「距てを超越した相即」である、といえる。自然は反抗できないものとして「無限の遠さ」においてあり、かつ親しい存在として「無限小の近さ」にある(木村敏、同書、第三章参照)。ここには、自然のもたらす災害に対する事後処理としての勤勉さはあっても自然に対する意志の執拗性と固着性はない。自然は究極において征服の対象となりえず自然の上になにかを構築してゆくことはない。また、このことは同時に、自然への愛をもまた決して意志的なものに深めることをさせないであろう。自然に対するありすぎる距離となさすぎる距離はそれへの意志的、主体的な関わりを不可能にする。我国江戸期の「媚態」において、その民族的な特色の契機をなす運命における「諦め」は運命という自然の必然性への意志的な関係の欠如を示しており、このような日本人の自然との関係にその基礎をもつ、かつその消極的な方向へ純化された意識形態である。しかして、「意気地」もまたかかる対象への現実的かつ合理的な関わり欠如によって生れる観念的な自己高揚の意識であり、それが「社交性」において独自の活力を得たものである。「いき」にみられる「瀟洒、然り気無さ、生活に超然とした様には、「諦め」や「意気地」に関係して、それらと共に、この日本人の自然との関係の在り方がその背景に

あるであろう。これらはまた、一般に、日本人にみられる意志の固執性のなさ
淡泊さに通じるものでもであろう。ただし、九鬼の「いき」の定義——「垢拔し
て（諦め）、張のある（意気地）、色っぽさ（媚態）」（34頁）——にみられる、
「諦め」をして「垢拔」したものとなし、「意気地」をして「張」のあるもの
となすのは、自己のためにみずからそれにふさわしい意識形態を洗練する「社
会的芸術形象」、「社交性」においてはじめて可能である。「いき」は民族的
および歴史的なものに規定されつつも、同時に、社会学的なるものによって基
礎づけられることによってはじめて自己に固有なものの実現を完成しえたとい
うべきであろう。

同時に、「社交性」としての「いき」の世界によって構成され、また、それ
を支えている意識形態の背後に、超文化的、超社会的な自然感があることは確
かであり、ここに「社交性」という鏡に写し出された日本の社会的、文化的特
色のひとつが示されている。ただし、社会および文化のあり方をこえてそれを
規定している自然との関係は、生きかたとして、決して「諦め」のみを帰結し
ないであろう。運命という自然に対する静観が現実への無関心となることはい
うまでもない。ただし、このことによって、人間の、運命という自然への関係
一般が否定されるものではない。またされうるものでもない。われわれが超社
会的・超文化的なものによって生を規定されている限り、現実への深い洞察、
関わりは、また、運命という自己に関わる現実をくぐりぬけることによってし
か達成されえないものであることも事実である。この上に自然の必然性として
の運命は、単に不可抗力な宿命としてではなく、さらに「無計画の計画」、「摂
理」としても体験される可能性のあるものである。

自然との関係の問題が人間の生き方として現われてくるのは社会という場
においてであり、それはまたさまざまに文化的性格をになっているものである。
社会学においては、この問題を社会内の問題としてあつかうであろう。いま、
この問題を社会的に考えれば、これは人間に関わる自然的社会—超越的団体
（ゾンバルト）における人間のあり方、その感受、思考、行動の様式の基本的
な体得の問題である。民族的に自明な性格はほぼこの相対的に不変な社会にお
ける基本的体験によって形成される。人間は、これを基礎としながら、さまざ

まに分化した社会的・文化的環境に生きてゆくのである。それによって自然的所与的なものもその意味内容を分化してゆくのである。また、民族に自明的なものも歴史的にその現われ方が異ってくるであろう。しかもなお、その背後に共通的な、超社会的・文化的な要因をみるのにやぶさかであってはならないであろう。人間の意志決定や全体社会の文化型を考えるにあたって、「命」を「法」・「理」・「勢」との関わりにおいてとらえようとする蔵内数太博士の試み（蔵内数太「法則、運命、規範、潮流」、『近代社会と社会学』早稲田大学出版会、昭和46年、所収）はこの点に関して教えるところ大である。

5

「連句の文化社会学」はすでに関栄吉および蔵内数太によって試みられており、その社会倫理的考察は和辻哲郎によってなされている（関栄吉、「連句と全体性の構造」、『団体と全体主義』昭和18年、所収。蔵内数太、「連句の社会学的考察」、『文化社会学』昭和18年所収、和辻哲郎「心敬の連歌論について」昭和20年、和辻哲郎全集第20巻所収）。関は、日本社会の形容を連句に求めたものであって、日本的全体主義を連句の全体主義に等しいものとし、それが連句における統一とその本質を等しくしていると考えている。蔵内は逆に連句の構造を社会の言葉であらわすことを企図し、連句の共同社会性を指摘している。和辻は、特に連歌の「座」における主体のあり方を問題とした心敬の連歌論を中心として、連歌の問題を人間共同体および人倫の道の問題に突きいるものと考えた。それらはすべて、その共同制作性に注目し、それを社会認識のための有力な対象としている点において共通している。

連歌は「座」の芸術である。連歌は制作者と享受者とをかねた「連衆」によって「座」を構成することを原則とし、「連衆」という複数作者の共同制作によって成るものであり、共同制作の過程そのものが同時に享受ともなるものである。連歌は一種独特な共同制作——各部分の分担の集積という意味での共同制作ではなく、部分と全体が関係的なありかたにおいてのみ部分であり全体であるような共同性に基づく制作——の芸術であり、非個人主義の芸術である。従って連歌はその「座」において楽しむのが第一義であり、「連歌そのものが

実在するのは、それが制作、享受された座においてだけ」である（小西甚一、「宗祇」、日本詩人選16、筑摩書房、昭和46年、65頁）。この意味において連歌は文芸というよりむしろ音楽に似ている。「それは、洗練の極、ほとんど芸術にまで高められた、サロンにおける高雅な会話にたとえる事ができるかも知れない。あるいは、言葉と言葉のイメージがかなでる一編の交響楽、参加者一同で作曲し、演奏し、自ら楽しむ即興音楽にたとえることができるかも知れない」（「連歌論集俳論集」日本古典文学大系66、岩波書店昭和36年、6～7頁）。それは社会によって、社会において実現されている芸術である。それは、その詩としての面からいうと社会をもつ芸術であるが、連歌が連歌たるゆえんはその社会である芸術という点にある。従って、その理解は連歌の記録である連歌作品をとおしてではなく、「座」のありかたをとおして正当になさるべきものである（小西甚一、同書66頁）。ここで連歌の「座」における「社会的なもの」、その共同制作性に注目して、それを「社交性」との関連において考えてみることは妥当なことと思う。この考察の企図に関して小西甚一、「宗祇」に示唆されるところ大である（以下、（ ）内の頁は同書のそれを指す）。

連歌の法則は複雑多岐にわたり、ごく基本的なものでも種々の外形的規定（作品の記録に関する形式、「発句」に関する約束、百韻形式における四花八月の約束、花の句に関する約束等）および内容的規定（句材の分類、重複、間隔、連続の制限等）がある。しかし、ここで問題なのは、このような諸法則の上に、それと密着して展開される連歌の「座」の社会学的な構造である。

まず、「連衆」たる条件として技倆ないし履歴の同等性があげられるが、同時に、同等の洗練性、教養、趣味も要求される。それは、連歌においては「連衆」どうしの純粋な人間関係そのものに重要な意義が与えられるからである（70頁）。その「座」は実践的・具体的な内容の充満する討論、あるいは主張の場ではない（144頁）。連歌は類型としての句材のもつイメージを素材とし、その、厳格な法則の下での流れにおいてあるが、このイメージは、連歌においては古典性（「雅」）に根ざしている。連歌は古典の世界で歴史的共同的に形成され完成されてきた理念、「雅」の表現だけで成り立つ（100頁）。それは元来超個人的なものである。また、連歌における「型」である「本意」（あるいは「意地」）

とは歌材の「いちばんそれらしい在りかた」をさしている——たとえば、月は秋が本意であり、水鳥は冬が本意である——(136～7頁)が、それは日常的な感覚とは一段異ったものであり、歴史的共同的に精練されてきた集団意識、「型」である(142頁)。これは、また、日本の自然的環境の特性の上に幾世紀もの文化的伝統や社会生活を通じて形成されきたった、しばしば民族にとって自明的な思考・体験・感受の様式である(147頁)。この「型」の存在が、共同的な考えかた、感じかたを基礎とする「座」を可能にし、その展開をスムーズにするのである(144頁)。連歌人は全体的調和を保持するために「本意」に従って句材および表現を選ぶのであり(144頁)、「本意」の確定によって「雅」の世界が実現されるのである。この「型」の存在は、連歌人をして、個性のむき出しの表現を抑制させ、日常的内容的・心理的生活からの超越を可能にさせ、よって狭い閉鎖的な自己を突き破る一層自由な存在たらしめる。また、それは各句のもつ意味の無機性、さらには連歌の無機性の本質そのものを示すものである。

連歌には、ただ法則にのっとった、内容から自由な「型」の流れだけがありそこにあるのは意味のある主題から生れる感動——「有機的な感動」ではなくて、全く意味のない「型」の流れの与える「無機的な感動」である(106頁)。連歌における全体的秩序は、「全体としての展開が各句の意味と切り離されて進行する」ために、いわば「純然たる形式としての秩序」(115頁)となる。

さらに、連歌の無機性を規定するものとして、「連続の制限」の中の「輪廻」の禁止およびその偶然性の性格があげられる。「輪廻」(同類の事物が「打越」、一句を隔てたところに現われること)は変化性、展開性、不可逆性を旨とする「連歌の理念」に反する。連歌においては有機的感興は二句単位にしか存在しない故に、「全体を通じてのまとまった有機的なおもしろさ」の可能性はなく、「連歌作品全体を単位としての感興は無機的なもの」である(110頁)。しかも、連歌の流れは作者の複数性およびそれらの間の断絶(たとえば「とりなす」の技法などによる)により場面や気分の転換が効果的になされるという偶然性が介入してくる。連歌は、その全体としての構成において、ジンメルという「交換可能性」(Austauschbarkeit)と「偶然性」(Zufälligkeit)を契機としているのである。このことはその有機的な性質を一層制限するものにな

る。このことは連歌に全体としてまとまった標題のないことにも明らかである(113頁)(内容と全く無関係な作品番号である「賦物」を記すのみ)。

しかし、連歌の偶然性は、厳格な法則の下で規制され、秩序づけられている。ただ種々の法則は偶然的契機で付いてゆくそれぞれの句に伴うものであるから、一つのまとまった全体を支配するような枠組ではない(114頁)。従って、連歌作品全体における秩序は、個々の句が、それぞれ一つの世界を表現しながら、なおかつ一定の法則の下に位置づけられて相互に効果的であるようなありかたで存在している。この調和と均衡は、全体における部分的機能としての各個の集積からえられるような固定的なものではなく、超個人的な法則(重複、間隔、連続にわたる規定、「地文を置く」技法、「遣句」、「親句」および「疎句」のあしらい等)の指示するところにその都度従ってゆきつつ、予測不可能な偶然性に媒介された各句の動的な総和として、結果的におのずから生れたものにほかならない(114頁)。連歌には厳格な法則とどのようになってゆか予測不可能な偶然性とが共存しているのであり、その秩序は「見えざる」ものである(114頁)。ここで、連歌作品全体にわたる秩序づけの原理は「起承転結」のそれだけでなく「序破急」のそれである。前者が作品全体の主題と結合した有機的な構成原理であるとすれば、後者は全体としての展開が各個の意味と無関係に進行する、「純然たる形式としての秩序」の原理である(115頁)。

以上のことから、連歌の「座」の社会学的構造はすでに明らかでありそれを社会のことばで表わすことができよう。付句に代表される各個は全体との関係において、その理想への貢献度において評価されるべきものである(119頁)。個々の句である「個」と連歌作品全体としての「全」とはたがいにたがいを形成しあっているのである(120頁)。連歌全体は付合が偶然的に進行し展開するのに応じて関数的に形成されてゆき、他方、各付合は、この過程にある全体から、関数的に規制を受けるのである(120頁)。ここにおいては、「全」も「個」も実在性をもたない。「全」は「個」の複合したありかたとして現われるが、しかも「個」も実体として存在するものではない(121頁)。従って、ここにあるのは相互関係もしくは相互作用だけである。連歌においては、各付句以外に全体はなく、また、全体との関係においてのみ付句が付句でありうる(121頁)。

このことを、関は連歌における附合的統一に関して、それを「完結的非完結、非完結の完結の世界」であるといっている（関栄吉、前掲書）。ジンメルは、物語などが語られたり受け入れられたりするの、自己目的ではなく、集合のさいにみられる活気、調和、共通意識などに対する手段にすぎない、このようなものとしての内容は全体に対する個人の贈り物であり、もっとも巧みな、社交的に説明される物語は、そこでは語り手は自分の人格を全く引っこめることによって実現されるという。もっとも完全な物語は、社交的倫理の平等な均衡点にあるものであり、この均衡点では主観的・個人的なものも、客観的・内容的なものも純粋な社交性の形式の中に解消されてしまうのである、と（Grundfragen der Soziologie, S.66.）。

連歌は、さまざまな意見が自然発生的に集約され、整理されて確立されるにいたった厳格な法則と、歴史的・共同的に形成され完成された「型」によって制約されながら、複数作者の偶然的な連鎖の展開の上に、歴史的・共同的な伝統の世界「雅」の世界を実現し、民族的な共同意識の深化を共同的に享受することを目的とするものである。連歌の「座」が歴史的・共同的な「雅」の世界の表現、「型」（「本意」）の民族的な深層意識の深化を企図していることを考えると、それを共同的一体感の場（ゲマインシャフト）と考えることもできよう。しかし、同時にその形式社会学的構造の側面、およびその無機的な性格に注目するとき、それを超個人的な「型」の流れにおいてある「社交性」の世界と考えることも可能であるまいか。連歌をめぐる「連歌貧乏」や点数競争や賞品（「賭け物」）の獲得への関心などは、（「社交性」からの逸脱ではあるが）まさにその遊戯的性格を語っている。

連歌における上述の「個」と「全」の関係は仏教語で「相依相関」といい、仏教的教養をもつ室町期の人々には生きたものであり、仏教のすべての宗派にわたる基本的な原理、「空」（特に天台宗および禅宗に顕著）に根ざしているという（これと同じ原理として能における「花」獲得の基本とされる「相応」が考えられる）（120—122頁）。連歌の「座」は江戸期の「いき」の世界と比較すると、はつらつとした生命をもった、歴史的な社会生活を超えながら、それを超えている「社交性」であり、この意味において、それは「いき」の世界よ

り、よりジンメルの「社交性」の理念に近いもののように考えられる。さらに、かつて関栄吉は、ジンメルの「社交性」を論じて、それが西欧的個人主義を固執する限り不可能であると説き、無我に悟入した個人の間にはじめて万人を摂取する平等にして自由な交歓の社会が可能であるとし、東洋の仏教における無我の境地がこの問題に対して教えるところ大であろうと考えた（関栄吉「ゲゼリッヒカイトの社会学」「形式社会学研究」,「社会科学」10月特輯,大正14年所収）。このことを考えあわせれば、連歌の「座」をわが国における「社交性」のひとつの実現とみることも可能であろう。このことは、さらに日本社会を「社交性」との関係において考える新たな視点を提起しないであろうか。人間は如何なる仕方においても論理化されるであろう。この場合、特に自己の根源が超個人的なものに求められ、従って自己中心性や抽象的他者性をもたない個人間の関係が重視されるわが国において、「社交性」のもつ精神化的意義を考えることは意義深いことであろう。「社交性」は形式に則ることによって自らの殻を破ってゆく能動の人間を前提とし、またそれを創ってゆく。それは、また、ジンメルの形式概念の究極の意味ではなかったであろうか。さらに、自己中心性と抽象的他者性に対照をなす人と人との関係の優位性（木村敏前掲書）（この問題は、社会学における社会的なものの独自性の問題を意味してある）を特色とするわが国においては、人間の心を客観的に対象化し、その法則性を探求する（個人）心理学よりはむしろ、関係が構成する独自の世界の構造と意味とを明らかにする社会学こそが人間および（その社会化の形式においてある）社会に関する知識をより適切に提供するものであろう。日本の社会が人と自然、人と人との有機的な結合という意味においてゲマインシャフトの社会であるとしても、ゲゼリッヒカイトの示す意味は、これをまた我国社会に独自の性格およびその積極的な意義の解明に資するものとしないであろうか。

6

最後に現代社会と「社交性」との関係について書きそえておこう。われわれは今日相互に対話をし、挨拶をすることを全く忘れた。対話に関して、危機の場合においてすらわれわれは相互にそれを避ける。まして内容のもちあわせの

ないとき、それをするのではない。そこにおいて諸個人が意味ある統一を見出すところの対話を実現するには、今日、人々はあまりに異邦人になりすぎ、また、生活の精神的雰囲気、深さを失ってしまっている(Vierkandt, Vom Wesen des Gesprächs und seine Entartung)。対話と同様、挨拶もまた純粹の形式の遊戲にちがいない。挨拶において、われわれは内容的にみるとなんでもないとばをかわしているのであり、はっきりと形式のためにことばを交わしているのである。そこでは人は内容をではなく形式を生きているのである。この形式を生きることに、個人と個人の心理的動態をこえた間の領域が形成されそれはそれ自身自律する。一度の挨拶は、人間の人格の自己同一性・不変性によって永遠の挨拶となる。一度の挨拶で発見された共同理解は持続するのである。挨拶もまた関係の客観性、形式の自律的意義、関係形式の規範性を物語る。

現代における「社交性」の不在は著しい。今日の物質的内容過剰の、もっぱら目的合理的な個人主義的社会においては、自由な精神の余剰においてはじめて可能な「目的なき合目的」的(カント)な非個人主義の「社交性」は全く姿を消しつつあるように思われる。それは、同時に、人間がいつさいの社会的枠から離脱し、全く無規制的な存在となりつつあることを示している。いうまでもなく、人間は文化を媒介として、社会的なものを生きることによってはじめてより高次の自由な存在となりうる。今日、この「社交性」の問題は、社会的・精神的人間のあり方それ自身に関わるものであるように思われる。社会的なものの環境において、如何に高い精神性と合理的精神がはぐくまれうるか、という問題もこれに関わってくるであろう。それは、また、既述のように、日本にとって特別に意義ある課題であろう。

(1972. 8)

Muguruma Nobuko

Über die „Geselligkeit“ von G • Simmel

—Eine kultursoziologische Betrachtung—

Résumé

Die „Geselligkeit“, welche Simmel als ein Beispiel der formalen Soziologie aufstellt, ist ein besonderes Gebilde der Gesellschaft. Zuerst möchte ich methodologische Probleme der formalen Soziologie von Simmel und damit den Sinn der „Geselligkeit“ als Symbol des Wesens der Gesellschaft erörtern. Ich führe zwei Beispiele für „Geselligkeit“ in Japan an, welche uns die Eigentümlichkeiten im sozialen und kulturellem Bereich Japans zeigen. Durch diese Erörterungen erhellt sich die Bedeutung und Notwendigkeit, das Problem der „Geselligkeit“ in Japan heute zu betrachten.