

G・ジンメルにおける 《個と生と存在》の思想

池 田 光 義

要 旨

G・ジンメルの個の思想を十分に理解するためには、彼の社会学(論)、文化哲学、生の哲学、更には存在論との関係をも考慮して、個を多相にして全一なる逆説的存在として想念する必要がある。本稿の課題は、この視点に立って《生と存在との係わりにおける個》の問題を体系的に論じるための予備作業として、彼の様々な著作にちりばめられている関連言説をこのテーマの下に再構成し、問題の輪郭を素描することにある。その際、方法論的には《存在様態と所有様態との拮抗》という思想装置を論述全体の基礎に据える。論述は、[I] 存在と所有、[II] 個性、[III] 存在全般、[IV] 存在と意識、[V] 存在と在様為様、[VI] 生と人間存在、[VII] 個体的存在、[VIII] 続・個体的存在、という順序で進める。

というのは、貴兄がそれとなく言われることを読み違えていなければ、行動と認識と自己確証といった価値の傍らに、あるいはそれを越えて、今次第に別のものが現れつつあるのです。それは存在という価値です。そうなるためにはたぶん、貴兄がお書きになられるような、自然という存在への融合が必要だったのでしょう。また深い静寂が辺りを支配し、木々や畑地や小石と魂とが交わす会話が聴き取れることも。そのようにまさしく存在たるものに溶け入るのを感じる時に初めて、安らぐことも知らず、ひたすら産出・思考し、匆忙のうちに明け暮れるわれら人間の内にも、あらゆる成長発展や行為を全く越えたところにおいてであろうが、こうしたものすべての本来の根拠と目的としてであろうが、ただたんに存在するということへの要求と憧憬が目覚めるものなのです。
(G・ジンメル、H・カイザーリングへの手紙)

はじめに

〈個と生と存在〉と題したが、意図するところは、ジンメルの個の思想を生と存在の思想との係わりで論じることにある。もっとも、ジンメルが個と生と存在の関係について包括的・体系的な考察を展開している訳ではない。その叙述は時として断片的・付随的ですからある。〈生と存在との係わりにおける個〉という視点がジンメル研究において脚光を浴びることのなかった一因であろう。実際、個と生の観念がジンメル思想の中軸を形成していることに異を立てる者はいまいが(ただそれも、この問題を直接の主題とした論考はごく限られている)、これに存在問題が絡んでくるとなると訝しく思う向きも少なくあるまい¹⁾。ジンメルが存在論そのものが一般的な思想史・哲学史は無論、ジンメル研究史においてすら存在忘却の憂き目を見てきたテーマである。そこで、ジンメルにおける〈個と生と存在〉の問題に関して本格的に論じるための予備考証として、彼の様々な著作に見い出される該当言説を整理してその概要を提示してみようという訳である。厳密な——わけてもジンメル思想の変遷を考慮した年代順²⁾——テキスト分析、他の思想家の諸説との比較考量、問題史的・概念的脈絡における評価・位置づけなどは一切省き、〈素描〉に徹する。〈個と生と存在〉に関してジンメルが残した論述が——それでなくても既に十分浩瀚な——思想史・哲学史の教科書の脚註を一つ増やすことに尽きぬ思想史的意味を有すること、〈個と生と存在〉の問題が以前にも増して決定的重要性を帯びてきている現況にあって、人間存在を巡るアクチュアルな議論に多少なりとも資するものがあること、このことが示唆されればよい。なお、ジンメルからの引用文における〈存在〉は一義的には„Sein”を訳出したものだが、批判を承知のうえで、あえて„Dasein”、„Existenz”にも〈存在〉の訳語を当てた箇所がある。少なくとも問題となる箇所では、こうした独文用語を邦文用語で訳し分けることは不可能であるし不要でもあると考えるからである。手始めに、論考全体の方法論的装置でもある〈存在と所有〉を組上にのぼす³⁾。

〔I〕 存在と所有

ジンメル作品を繰っていると、興味をそそられる或る一定の表現に出会うことがある。二例を書き抜いてみる。①「神はこうした〔愛、善、義といった〕諸性質を持つというよりは諸性質であるのだ。」(RI, 88) ②「というのも、この〔量的個人主義の〕形態に従えば、われわれは本来、個性性であるのではなく、個性性を持つにすぎないからである。」(K, 206、傍点はジンメル自身による強調。以下同様) 順に①神、②人間について述べた文であるが、一般的形式で表現すると、(a)「SはPである。S ist P.」、(b)「SはPを持つ。S hat P.」となる。見てのとおり、(a)は何ら変哲のない命題形式(c)「主辞+繫辞+賓辞」の標準型である。しかし、その存在論的含意は、一般的に論理学が(c)において前提としている存在了解とは趣を異にする。(c)の存在了解では、お

しなべて「主辞＝主体」，「賓辞＝属性」という等式が想定されているとすると⁽⁴⁾，むしろ(b)の存在論的含意がこれと符合する。あるいは，(c)で前提とされている存在了解が(b)においてより直截に表現されている，と言える。

もう一つ注意を促しておきたいのは，〈存在と所有〉という思考装置によるジンメルの事象分析には，〈ある〉，〈持つ〉あるいはその名詞形〈存在〉，〈所有〉という用語自体が常時，明示的・直接的に使用されているとは限らない，ということである。①「友情と純然たる官能との二つの場合，接吻は象徴として働く。友情では精神的・心情的関係を，官能では性的な最終状態をそれぞれ象徴しているのだ。ところが愛の接吻は何ものをも象徴せず，愛という事態そのものなのである。丁度，音楽が直接に意味するものの一切であるように。」(PhS, 272) ②「……〔グリュネヴァルトらの絵画に描かれた〕こうした人物は皆或る場所を指し示し，或る一定の情動を表しているかのように見えるし，また実際そうである。しかし同時に，彼らの素振りはそのものを越えて，空間的・概念的に定かならざるもの，場所も定めがたき或る存在を指し示しているのである。あるいは，そもそも何かを示しているのではなく，ひたすら存在するにすぎぬ，と言った方が正しい。そこには，多義的と言うよりもそもそも何らの意味も有さぬ何か漠然たるものがある。」(R, 126) ③「疾患を，明確に定義された形象として言わば全身の連続的な生ける連関から取り出し，独断的に定められた処方で治療はしても，疾患もそのすべての働きの中に織り込まれているような有機体全体を治療することのない，つまり疾患はみるが患者はみることのない医学内における態度——。」(LA, 225)⁽⁵⁾それぞれ①所有としての接吻と存在としての接吻，②所有としての素振りと存在としての素振り，③所有対象としての疾患と存在としての疾患について語られているが，〈存在〉と〈所有〉の用語が常に用いられている訳ではない。こうした〈存在／所有〉の対比思考は，明示的な用語使用のいかに拘泥しなければ，ジンメルによって思いの他，多様な事象・思想の考察に活用されているのである。直覚知・総体知／分析知・機械論的知，女性原理／男性原理，ゲルマン的原理／古典－ローマ的原理⁽⁶⁾，ゲーテ／カント，若きゲーテ／晩年のゲーテ，ヴェネチア／フローレンツと，枚挙に暇がない。

さて，〈存在〉と〈所有〉についてジンメルがどのように考えていたかを探る糸口として，〈所有〉という様態においては何が主体であり何が客体であるのかは折々の所有の状態に依存して相対的である，という思想から考察したい。論点を簡明にするため，ジンメルの所論を次のような図式にまとめてみた。S＝主体，O＝客体，(a)＝自己意識，(b)＝対象意識（表象内容），(c)＝身体，(d)＝道具，(e)＝外的事物とし，矢印は所有関係，括弧は主体と客体のそれぞれの〈外延〉を示す。同一主体Sは，①から⑤まで様々な所有様態に応じて様々な存在様態(S₁～S₅)を呈することになる。

$$\textcircled{1} \quad S_1 \text{ (a)} \longrightarrow O_1 \text{ (b} \cdot \text{c} \cdot \text{d} \cdot \text{e)}$$

$$\textcircled{2} \quad S_2 \text{ (a} \cdot \text{b)} \longrightarrow O_2 \text{ (c} \cdot \text{d} \cdot \text{e)}$$

③ $S_3 (a \cdot b \cdot c) \longrightarrow O_3 (d \cdot e)$

④ $S_4 (a \cdot b \cdot c \cdot d) \longrightarrow O_4 (e)$

⑤ $S_5 (a \cdot b \cdot c \cdot d \cdot e) O_5$

ジンメルの『道徳学序説』(1893年)の叙述を援用しながら説明してみよう⁽⁷⁾。例えば、③の道具④に着目すると、それは外的事物⑤と同一レベルにあるが、同時に——④の様相でみれば——「腕の延長部分」でもあり、身体③の一部を構成している。しかし逆に言えば、この時すでに身体は道具視されてもいる訳で、思考主体としての S_2 にとってはたんなる「諸々の表象の中の一つの表象」、実践主体としての S_2 にとってはたんなる「諸々の道具の中の一つの道具」、要するに主体 S_2 に対する「諸々の対象の中の一つの対象」にすぎないことになる(心身二元論の原風景としての②)。その際、「自分の心の内容の意識〔②の①②〕においては、その一部は本来的で最も内的な力と主観性〔①の①〕として現れ、他の部分は、客体の像をとって前者に対置され、前者の活動の領域や素材〔①の②〕として現れる」のであり、意識主体 S_2 もまた自我と対象意識(表象内容)とに分裂していることになる(ここにジンメルは、心身二元論の現実的根拠といわば心身二元論の現実的根拠との相関性を示唆していると言える)。そして結局、「自己意識の窮極点、その時々々の統一性〔①の①〕から見て、身体的・精神的組織体〔①の②③〕は或る種の所有物として知覚されるのである。われわれはこうした組織を所有しているのだ」ということになる。この様相に至っては、意識②と外的事物⑤との間には、主体にとって相対的に近い客体か遠い客体かという漸次的な量的差異しか存在しない。主体の在様はどうかと言えば、それ自体は無内容・無彩色の点状の自我に萎縮し、たんに〈実在する〉ということを除けば、〈所有する〉という機能以外いかなる規定性も喪失している。これは、対象世界が肥大化すればする程、所有主体の内面世界は縮少し貧困化することを意味する。『貨幣の哲学』(1900年)からの一節。「……われわれの存在の諸内容はすべて、われわれの内部におけるそれ自体としては全く内容を欠いた純粹に形式的な中心の所有物として呈示されるのであり、われわれはこの中心をいわば点状の自我として知覚し、所有された諸対象としての自己の諸性質、諸関心、諸感情に対する所有主体として知覚する。」(PhG, 533)

このように存在の諸内容はすべて所有対象の様態を取りうる訳だが(①)、逆に所有対象もことごとく存在内容の様態を帯びうる(⑤)。上記の引用箇所続けてジンメルは記している。「……また他方、所有とはわれわれの勢力圏の拡張であり、様々な客体を意のままにする可能性であり、このことによって客体は自我の圏域に引き入れられるのである。自我——われわれの意欲と感情——は自らの所有する諸物の中へと伸張するのであるが、それには二つの側面がある。すなわち、自我は、一面から見れば、最も内面的なものでも、それが表示可能で個別的な内容である限り、自己の中心点に帰属する所有物として自己の外部に持つ。自我はまた、他面から見れば、最も外的なものでも、それが真に自己の所有物である限り、自己の内部に持つ——、つまり、

自我が諸物を持つことにより、諸物は自我の存在の管轄事項となり、これが一つ欠いてでも自我の存在は別の存在となる。」(ibid.)。

ジンメルの〈存在と所有〉論について二、三確認しておこう。第一は、〈存在〉と〈所有〉との相互性についてである。少なくともわれわれのここまでの行論においては、両者はその相互関係においてのみ把握しうる、という点である。第二に、存在内容と所有対象とは相互転換しうる、という視点に注意したい。先述の図式を用いれば、「 $\text{b}(\text{c}(\text{d}(\text{e}))\text{である}$ 」と「 $\text{b}(\text{c}(\text{d}(\text{e}))\text{を持つ}$ 」とは相互転換が可能なのである。「時として所有物の総体こそが存在の総体の等価として現れるという奇妙な現象」(PhG, 435)も、この相互転換の可能性に起因する。いま相互転換の「可能性」と記したが、第一の要点をも勘案すれば、「こうして存在から所有へ、所有から存在へと一本の鎖が延びている」(PhG, 410)と言われるような鎖の存在こそが、ジンメルにとって人間の存立のための必須要件であることを強調せねばなるまい。しかし第三に、或る何ものかが或る何ものかを所有するという事態は、ジンメルにとって、逆方向に働く二つの傾性の相互作用から成るのであり、存在内容と所有対象との相互転化も、少なくともわれわれの考察におけるここまでの局面では、〈所有〉相の内部におけるこの二つの傾性に負っていることに十分な注意を払う必要がある。この二つの傾性とは、一つに、或るものと或るもの(時には自己と自己)との間に画然とした分割線を引き、これを主体と客体(対象)として相互に対置しようとする傾性である。いま一つは、これを否定し、主体が対象の内に自己を拡張し、これと融合・一体化しようとする傾向である。分離・対置の傾向に対する結合・癒着の傾向である。先程の図式に戻れば、前者が⑤から①へと、後者が①から⑤へと指向する動きである。前者の傾向が制する時、内容的に空疎化され、他者との質的差異を喪失した点状の自我しか成立しないのに対し、後者の傾向が支配的になる場合には、豊潤な内容を湛えて他者とも峻別される、広がりを持った自我が立ち現れるのである。そして分離・対置という前者の契機が存在内容の所有対象への転化を惹起し、結合・癒着という後者の契機が所有対象の存在内容への転化を招来する。この意味では、〈存在〉の成立も崩壊も、濃密化も希薄化もひとえに〈所有〉の様態いかにかかっていると言える。

では、相互主観性を視野に入れた場合の〈存在〉と〈所有〉の把握の仕方はどうか。装飾論を例に取ってみよう⁸⁾。或る個人の身体を飾る装飾が光り輝く時、その光輝は装飾自体の感覚的意味、美的価値を越えてこの個人の人格的輝きとして顕現し、「個人の社会的意味圏域」を形成する。そこにジンメルは、「諸主体の所有と存在の総合」、「人格の所有物」の「その存在の可視的な質」への転化を見る。われわれの問題脈絡にとって重要なのは、次の論点である。

[1] 装飾の〈所有〉相から〈存在〉相への変態は、現前／観念上の、特定／不特定の他者の認知・是認・賞賛・羨望などを介して初めて実現する。自己の狭義の人格・身体と装飾の輝きを合成してくれる〈他者の目〉を必要とするのだ。自己圏域の広がりや密度は、この〈他者の目〉に依存していることになる。そして他者の是認や賞賛(反作用・反対給付)を得るには、まず装

飾の輝きを他者にも享受させること（作用・給付）、自分のためにはまず他者のために、他者に向けて身を飾ることが必要となる。別様に言えば、装飾という現象は心的相互作用の場においてのみ成立しうるのである。

〔2〕他者との相互作用が成立するためには、「主体の意味圏域の拡張として主体に立ち戻る対他存在」と圏域に包まれた中心点たる対自存在への自己の二重化が要請される。装飾品を〈所有する〉とは、他者との相互作用から成る社会的な場の中において、自己を対他存在と対自存在とに分割し、前者を手段、後者を目的として措定し、前者を媒介にして後者の拡大・充実を図ることにほかならない。その際、他者の視線を誘い寄せるために、自己を手段に賤しめ他者を目的として崇めることが必要となるが、それというのも、結局は他者の視線を介して自己圏域の拡充を図らんがためである。つまり、〈所有〉には自己と他者の目的化と手段化の交互性が不可欠なのである。〔1〕との関連で言えば、〈所有〉にはたんなる〈他者の目〉が必要なのではなく、手段という刻印を帯びた〈他者の目〉が必要なのである。

〔3〕装飾は①必需を越えて過剰であればある程、②超人格的・一般的であればある程、その機能を全うしうる、とジンメルは言う。必需性が匂い人格性の漂う物はあまりにも緊密に自我の真髓に付着し過ぎて狭隘な圏域しか形成できないのに対し、過剰なもの、一般的な物は必需や人格性が要求する制約から自由に収縮・拡大しうるし、いついかなる時でも誰からでも注目を浴びうる、という訳である。装飾は「一般的評価と、社会的価値系への帰属との象徴」という性格、つまり平準化・脱個性化された限りでの不特定多数に向けられ、不特定多数によって是認・評価されうる価値を具有している必要があるのだ。突き詰めて言えば、自我の拡張を可能にするある種の所有対象は、社会的・一般的に妥当する価値を有する対象に限定されている、ということである。〔2〕で触れた対他存在と対自存在への自己分割という観念に接続すれば、〈所有〉とは、ジンメルにとって、平準化・一般化された外層と平準化・一般化に晒されることのない内層とへ存在を二重化することでもあると言える。ここには、〈所有〉によって〈存在〉に広がりを持たせることは〈存在〉の分割をも意味する、という背理思想がある。

〔4〕或る社会的価値を備えた対象を〈所有する〉ということ、これは「〔自らが〕自己の集団の代表であり、この集団の意味全体によって飾られているという……社会的魅力」を享受することでもある。所有の果たす、階層・集団帰属の象徴化・具象化の機能である。所有にはしかし、これとは逆方向に働く機能もある。或る特定の対象を〈所有する〉ということが——局部的、一時的、擬似的にせよ——或る特定の階層・集団への帰属を可能にするという機能である。いずれにせよ、〈所有〉と〈帰属〉との関連が指摘されて興味深い。

ところで、ここで言う所有対象とは、有体にせよ無体にせよ〈物体〉に限定されているのだろうか。そうでないことは、例えば次の叙述からも明白である。「あらゆる場面で認めうることだが、他者に対して自己を呈示したい場合、人間は自己にとってのみ存在する点としての人格を越

えて或る機能の担い手，或る観念や何らかの意味において一般的なものの代表を装うのである。」
 〈物体〉にせよ〈非物体〉にせよ，一般的な意味を備えた対象の所有が対他関係，延いては対自関係の成立要件であるからだ。更にわれわれは〈知識・情報〉や〈社会的地位・評価〉といった社会的資源を所有し，昨今では自己の〈生命〉や〈健康〉や〈疾患〉までも所有対象とし——，そして喪失していくのであるから。

人間と物，人間と人間との関係は〈存在〉概念に関連づけられた〈所有〉概念によってかなりの程度まだ解析・記述しうると思われるが，さしものジンメルもそこまでは明言していない。しかし，例えば「……人間相互の関係の大半は交換と見なしうる」(PhG, 59) という交換理論ひとつを取り上げてみても，その可能性を示唆して興味深い。ここでは，こうした視点の持つ有効性や射程範囲についての詮索は禁欲し，個性問題に関するジンメルの所見に焦点を絞って考察を進める。すなわち，〈所有対象としての個性〉と〈存在そのものとしての個性〉，〈個性を持つ〉ということと〈個性である〉ということとについてである。

〔Ⅱ〕 個性

手始めに，やや冗漫に流れるが，この問題を考えるうえで好個と思われる二つの論述を引用したい。『ゲーテ』(1913年)と『レンブラント』(1916年)からの引用である。「青年期のゲーテにとっては„善と悪”とが同一のものとして映ることしばしばであったが，それは，若き日のゲーテにとって問題なのは〔生の〕内容なのではなく，客観的基準に由来する〔善悪の〕分類とはおよそ原理的な関係を持たない生の過程だったからである。いずれにせよ，„善と悪”はわれわれがそうであるところのものであるのに対し，老年期の概念である„美德と悪徳”はわれわれが持つところのもの，生の基盤から観念的に分離すること，より甚だしいものなのである。」(G, 214)「性格と呼ばれるものが表示可能でそれゆえ普遍的な性質から合成されたものであることが，〈個体的なものは普遍的なものである〉という背理によって特徴づけざるを得ないような，神秘主義の或る種の観念への——否定的な形であるにせよ——ひとつの前提をなしている。エックハルトの教えて曰く，神が慈悲溢れ，義に厚く，全能にして云々であることをもって神を愛するなかれ，なんとなれば，かかるものは神から絶対的一性，無存在 Nichts-Sein を奪い去る，規定を受けた個別的な性質だから，と。換言すれば，神はかかる普通の性質を有するがために，特殊なものとなり，個性化されるのである。〔そこで〕神がまさに神であることをもってのみ神を愛することが許されるなり，とされるのである。」(R, 102)

「或る個体は属性 E_1, E_2, \dots, E_n である」，より正確に言えば，「或る個体は属性 E_1, E_2, \dots, E_n を持つ」に典型的表現をみる所有論的個性把握（この呼称は私の発案）はジンメルにおいて次のような特徴づけがなされていると思われる。〔1〕個性は，個体と個体との間における質的差異性と等値される。ちなみに，現代社会で賛美・崇拜の的とされる〈個性〉

のイメージはこれにほぼ重なる。〔2〕 個体は、それ自体〈無色無臭の容器〉の体をなし、実在性以外は所有機能を唯一の内実とする〈所有主体〉として把握される。〔3〕 個性は、この個体の〈所有対象〉として観念され、様々な属性 E_1, E_2, \dots, E_n を要素とする集合／組み合わせの関数で表現される。〔4〕 従って、所有対象たる属性の種類が増加すればする程、個性は強化されることになる。諸属性の多様化に比例して、それらの組み合わせも多様化・差異化の増幅をみるからである。個体は多種多様な属性を所有すればする程、個性的存在となる訳である。

ところで、ジンメルは、その骨旨を次のように略説しうる社会学的個性把握（この呼称はジンメル自身による）も残している。すなわち、社会圏の拡大・分化という歴史的消息に対応して、個人の関与する社会圏も複数化・多様化し、その係わり方も一面化・限定化する。不断に複数の社会圏に一面的に関与することにより、たとえその局面局面においては平準化・断片化の波に晒され、強制や抑圧による苦渋を甘受せざるを得ないにせよ、個人の総体は自立しうる。これはまた、見方を変えれば、個人というものが多数の社会圏の交差点、様々な色彩の社会的糸の織りなす網目となることでもある。つまり、個性の内実、個人において交錯する社会圏の多数性と多様性、個人を糾う社会的糸の唯一的な組み合わせにあるのだ。ジンメルの処女作『社会分化論』（1890年）からの一節。「個人が属する集団は、いわばひとつの座標系を形成し、これに新たな集団が加わると個人はますます厳密・明確に規定されることになる。個々の集団に帰属している限りでは、個性にはまだ幅広い余地が残されている。しかし、集団への帰属が増加するにつれ、さらに他の人間も同じ集団の組み合わせを示すこと、またこうした多数の〔社会〕圏がもう一度或る一点で交差する蓋然性は低くなる。」(SD, 240) こうした社会学的個性把握がくだんの所有論的個性把握と深く連動していることは一目瞭然である。というより、社会学的個性把握は、まさに社会的相互作用の地平で展開された、個性の所有論なのである。所有対象としての個性が、ここでは諸属性一般の組み合わせから諸集団への帰属の組み合わせに置換されただけのことである。

先程のマイスター・エックハルトの教説に立ち戻ろう。手短かに言えば、ジンメルは、神が諸属性の〈所有者〉としてではなく直截に全き〈存在〉として把捉されていることにエックハルト神学の真諦を見ているのである。ではいったい、「個体的なものは普遍的である」とか、様々な属性の付与が神から「絶対的統一、無存在を奪う」とか、「普遍的性質を有するがために、特殊なものとなり、個性化される」という事態は、ジンメルに即してどのように理解されうるのか。この問いに答えるには、ジンメルにとって〈存在〉態と不即不離にある属性とは何かを考えてみるのがよい。①「この個体 I は E_1, E_2, \dots, E_n である (を持つ)」と言われる場合、諸属性 $E_1 \sim E_n$ は相互に必然的連関を欠く。この個体 I におけるこの特定の結合様式は属性自体の規定に由来するものではない。②こうした属性は個体 I と外的で偶然的な関係しか有せず、不特定多数の他の個体にも出現しうる。①②の観点を前面に立てれば、いわゆる本有属性と偶有属性と

の相違は著しく相対化される。③従って、個々の属性にとって個体 I は他の任意の個体と代替可能な一個の見本以外の何ものでもない。換言すると、個人 I は各々の属性を内包とする諸集合の一要素にすぎない。④属性それ自体には実在性が欠落している。属性 $E_1 \sim E_n$ は個体 I の本質規定にのみ関与し、その実在性・現実性とは無縁である。⑤これら諸属性は表示・陳述・概念化が可能であり、認識の対象（内容）となりうる。

所有対象としての個性とは、結局、上記の意味での、様々な程度に普遍的な複数の属性の異なる組合わせに帰着するのである。自己の個性をより鮮明、より強烈に際立たせようと思えば、できる限り多数の、より普遍的な属性へ自己を破碎するか、そうした属性を何処からか調達して所有すればよい。所有する属性の普遍性と数量に比例して自己の個性も増幅される、という訳である。ジンメルの社会分化論的発想との関連で言えば、個人と個人との間における分化・差異化の進展と個人内部における分化・差異化の進展とは深く相関し、これには更に、普遍的属性の所有という事態の進展が相応している、ということでもある。ここで肝要なのは、普遍的属性の所有とは、所有主体たる個体と所有対象たる属性、あるいはそうしたものとしての属性と属性とが、相互に根源的な亀裂・分裂を前提にしたうえで外的・偶然的に結合することに他ならない、という点である。ここに、属性を所有すればする程、すなわち個性的になればなる程、全き存在としての個体の解体も深まるという〈個の背理〉がある。前節との関連で言えば、所有というのは、ジンメルにとって、人間存在を成立させる要因であると同時にその解体要因でもある、ということになる。エックハルトの〈神＝無存在〉の思想を改めて組上に載せれば、具体的には個々の属性の無限否定〔 $Gott = (\sim E_1 \wedge \sim E_2 \wedge \dots \wedge \sim E_\infty)$ 〕という操作によって遂行される、属性所有という事態そのものの否定を介した、全き存在としての神の個性性把握にこそ、ジンメルが見出した神秘思想の醍醐があると言える。神の個性性について語るのは、腑に落ちぬものがあるかもしれない。しかし、ここで言う個性性とは、自己の外部に他の個体を、いやそもそも自己と他者との明確なる境界を前提とし、他の個体との差異を強調するような個性性ではなく、全一性・連続性を第一義とする存在としての個性性の謂であることを思い起せば、疑義は氷解しよう。そして、この〈無存在としての存在〉の思想こそ、ジンメル自身の個体論、存在論を支える支柱の一つに他ならない。次に、存在一般に対するジンメルの思想を吟味してみよう。

〔Ⅲ〕 存在一般

ジンメルの存在了解に即して見れば、概念的言説にとって、存在はそれ以上何ものにも還元できなければ何ものからも導出しえない非合理的・前論理的な前提・与件である。それは、われわれが端然とある限りにおいてのみわれわれに与えられてあるのであり、意識対象・内容として所有しようと身構えるや忽然と消失するものである。この意味では、ジンメルにとって存在の概念化・理論化はあり得ないことになる。しかし、である。「存在の全体に対する受容と反応の器官

を持つ者」(Hph, 14) たる哲学者を、ジンメルは精神の冒険家とも呼んでいる。「それゆえ哲学者は精神の冒険家である。自己、世界、神への心柄といった魂の生の反応に形式を与えてその概念的認識を形成するという望みなき、しかしだからといって無意味とはまだ言い切れぬ試みに挑む者である。この解き難きものをあたかも解きうるかのように処する者が哲学者なのである。」

(PhK, 14) このように、始めから蹉跎覚悟の思想的営為の中で、一瞬、存在の片影、存在の気配のごときものを覚知し形象化する気概と矜持の必要性や意義は否定されていない。ジンメルの残した思想的軌跡そのものが何らかの形、何らかの程度において存在に——あるいは存在に対するわれわれの係わりに——執着し、本来、概念化できぬものを概念化し、対象化できぬものを対象化しようとする「望みなき、しかしだからといって無意味とはまだ言い切れぬ試み」の積み重ねである、と言える。それにしても、ジンメルにとって〈存在〉はなぜ対象化しえぬのか。この疑問に答えるには、まさに理外の理と付会して、ジンメルの存在観(感)の一斑を描出する以外に手立てはない。

1910年上梓の『哲学の主要問題』の中で、ジンメルは存在一般の二つの意味を弁別している。一つは、「最も豊かな表象」、「外延的な意味」で、「〈存在する〉無限なもの、無限に多様なものとしての、存在者の複合体、つまり存在の世界」、「世界の諸内容」。いま一つは、「最も貧弱な表象」、「抽象的な意味」で、「こうした一切の事物がまさに存在するという、それ以上基礎づけ不能な事実」、「世界の諸内容がいかに異なり対立しようとも、これら全てに共通の普遍者」(Hph, 44) の謂。ジンメルはこの二つの存在概念の峻別こそ存在論の要石と目していたようで、この観点から従来の存在論に対する批判的言評を試みている。すなわち、哲学史上、こうした「抽象的概念としての存在と存在する事物の総体との混同」(Hph, 56f.) が頻々と見られ、これが「哲学的世界像の命取り」(Hph, 45) となっているとまで極め付けるのである⁽⁹⁾。この混同を犯した典型的な哲学者の一人として槍玉に上がるのがスピノザである。個別者は存在する限りでは等しく完全に存在(実在)するはずなのに、スピノザは、個別者が自己の外部に他者を持つ限定的存在であり、その個性が事物総体の否定という意味での存在否定であることをもって個別者から現実性、実在性を剝奪している、と指弾されているのである。

では、ジンメル自身がこうした二つの存在概念の截然たる区別立てに徹していたかという点、事情はもう少し複雑である。一方の存在概念、すなわち存在の「最も豊かな表象」、「外延的な意味」についての記述を深意深く読むと、それが脈絡によって意味合いを異にし、強意の置かれ方も微妙なずれをみせていることが判る。多少強引になるが、この微妙にずれていく差異をあえて判明に分節してみる。〔1〕およそ存在するもの一切を包摂し、その「外部」には何ものも存在し得ないような存在者の全体(全範囲)が念頭に置かれ、〈外延的包括性〉、〈全体性・総体性〉あるいはその〈単一性・唯一性〉が強調される場合。〔2〕存在の織りなす千姿万態、存在者の豊かな〈多様性・差異性〉、〈個性性〉に焦点が絞られる場合。〔3〕こうした多様性の実質を形

成する〈内容〉の实在性が特別に問題とされ、存在内容それ自体は「存在する必然性がない」、
「存在／非存在の区別・対立の彼岸にある」と言われる場合。

ジンメルの存在把握を貫く赤い一本の糸は、くだんの二つの存在概念の対立的把握である。しかし、その場合の「外延的意味」とは上記の③の契機に限定されているのである。つまり、峻別されるべき二つの存在概念とは、存在の实在性と存在の内容性、絶筆「自由について」(1918年)の用語を援用すれば、「世界内容の存在それ自体」と「存在の内容」(F, 16)のことなのである。これが、〈～がある〉と〈～である〉、事実存在と本質存在との二元論という西洋の伝統的存在論の衣鉢を継いだものであることは、多言を要すまい。ただし、ただたんに存在するという根源的事実そのものの非合理性・前論理性を著しく強調し、そこに人間存在にとっての根源的意味と問題性を認める点で、事実存在より本質存在を優位に置く伝統的存在理解の本流から既に逸脱していることは、注目されてよい。『カント』(1904年)に既に次のような論述が見られる。「しかしまた、この〔カント〕哲学がいかに客観性の哲学であるとは言っても、そこには情感溢る哲学者ならば心を動かされずにはいられない存在そのものの本来の問題が欠落している。というのも、カントにしてみればこの客観性は自然科学によって与えられるものであるが、この自然科学というものは、存在の或る規定を他の規定によって、存在の個々の形成物の生成を他の個々の形成物によって法則的に確定するにすぎないからである。存在そのものの事実は、一面ではあまりにも抽象的であり、他面ではいわば形而上学的感受性、つまり存在という事実に対するわれら個別存在の根底の直接的にして本来伝達不能な係わりによってしか掴み切れないものなのである。それゆえ、厳密科学は存在の事実を前にして為す術を知らず、存在の個別的諸内容とそれらの相互関係とに縋り付つくしかないのである。」(K, 93)

さてジンメルは、一見奇異なことに、一方では存在のこうした实在性と内容性の区別を先鋭化させていきながら、他方では存在がそれであるところの種々の契機を統一的・総体的に把握することに傾注していく。存在の实在性も内容性も、存在内容の様々な様相様態も、存在がまさにそれであるところのものにすぎない、という存在の全一性・連続性の思想を彫琢していくのである。西洋存在論の本流に連綿たる相承をみてきた、事実存在と本質存在という存在概念の二元論も、あるいは上述の①②③の区別立ても、この志向の中では解消されていく。それはまた、西洋思想史の地下水脈を形成する神秘思想との共鳴を深めていく過程でもあった。一方では存在の实在性と内容性を厳しく峻別・対置することに腐心しながら、他方では存在をその全一性において把握しようとするのでは平仄が合わないかもしれない。しかし、再述するように、この二つの存在把握の拮抗にこそ、——〈個の逆説〉の思想も絡んで——存在理解を巡るジンメル思想の興味もある、と私は考える。

[Ⅳ] 存在と意識

ここで視点を転じ、ジンメルにおいて、意識することが存在との係わりでどのように捉えられているのかを検討してみる。あまねく連続性が統べり、ひたすら生起推移し、流れるがごとく滑りゆくがごとく一切が一切と繋がり纏まり絡み合う——、これが、ジンメルの想念する、意識や認識の世界との対極をなす存在世界の実相である。或る何かが生起するのではない。或る何かが存在するのでもない。主体と客体の区別も、主体と過程との区別も、過程と内容との区別もない。ただただ生起するのである。存在一般と個別存在者との截然たる線引きも認められない。ジンメルは存在を存在として際立たせるこうした〈連続性〉、〈過程性〉を好んで〈流れ〉に譬える。何かが流れゆく訳ではない、ただ純然と流れてゆく、ひたすら流れゆく流れに¹⁰⁾。が、しかし、意識や認識が成立するやいなこの連続性は須臾にして消える、とジンメルは言う。概念による認識についての記述から引用句を一つ。「むしろ現実の様態と概念の様態との間には亀裂があり、この亀裂のために概念はいわば現実を追いつくことができないのである。現実の諸規定の間には、連続性が、相互移行の流れるがごとき漸次性が存在するのであり、こうした連続性が明確な輪郭を持つ概念と、それが拡張されたものである自然法則に対し、事物の諸規定の把握を全く不可能にしてしまうのである。〔……〕現実的なものを概念によって取り扱おうとするならば、……事物内部と事物相互の間とにある滑らかな移りゆき、切れ目なき相関性を、画然と分かれた複数体に凝固させ、連続的なものを不連続化し、ごく真近なものから遠く隔ったものまで一切の事物に対する関係の限りなき流れに至るところで淀まざるを得ないのである。」(IG, 122) ジンメルにとっては、こうした存在の連続性の不連続化こそが意識の、認識の本質をなす。認識とは、一切が一切と連続する存在からその連続性を剥奪することに他ならない。そして、連続性が存在の命脈である以上、認識とは存在の抹殺以外の何ものでもない。ということは、ジンメルにとって、存在認識を深めようとすればする程、意識的に存在の根基に迫ろうとすればする程、われわれは存在から遠ざかる、ということでもある。

ジンメルによる意識／認識了解の更なる要訣は、意識するということは、こうした存在の不連続化と対応して、醇乎たる心的過程、意識流から意識内容を分離し、これを意識対象として所有することだ、という思想にある。「心的過程とは、言葉で固定しうる意識の下で繰り広げられる純然たる働き、休みなき流れ、動き、エネルギー転換だが、この過程から意識内容——つまり、われわれがこうした過程であるのに対し、われわれがこの過程で持つところのもの——を区別する場合、内容もまたいわば〔心の〕表層である。」(F, 6) われわれが純然たる過程そのものである時、ひたすら流れゆく流れである限り、森羅万象がそうであるように、われわれ自身、端的に存在である。純一なる過程性・連続性という点において、われら個別存在も存在一般と径庭はない。「思惟とは、単純に、意識の中に相並ぶ思惟内容の複合体ではなく、ひとつの過程、ひとつ

の生、それ自体現実たるひとつの存在なのである。思惟の内容、自由に漂う表象の形象が存在を自己の外に持つのに対し、思惟は過程たる限り自己の中に存在を持つのである。」(K, 63) ところがである。「私が表象内容をそのものとして表象すれば、それは観念的固定性を帯び、連続的に流れゆく過程から引き離されるのである」(F, 28) ということになる。表象内容をそのものとして表象するとは、表象内容を対象として所有することである。そしてこの表象内容とは、われわれがそれであるところの意識過程、意識の流れから分離されたものだ、というのである。こうして見ると、ジンメルの言う意識における連続性の不連続化も重層的であることが判る。〔a〕意識内容として意識の所有対象となった存在一般の連続性の不連続化、〔b〕意識の所有主体となったこの私の存在における連続性の不連続化——これは特に過程と内容との分離と呼ばれている——、〔c〕全き連続性である存在内部における、存在一般とこの私という個別存在との分離・対置という意味での不連続化である。

別様に言えば、ジンメルにとって、意識し認識するということは、存在を貫き統べる連続性を引き裂いて、意識主体に対して意識対象を、あるいは意識対象に対して意識主体を立て、そうして形成された主体と客体との間に越え難き深淵を穿つこと、それでいていたずらにこの深淵を飛び越えようとして空しく主客合一を追うことに他ならない。そしてこのことは、認識が所有行為であり、意識主体とは所有主体以外の何ものでもないことを意味している。意識や認識の根底には所有行為に固有の根源的空しさが宿しているという感慨をジンメルが抱くのも蓋し当然である。死後、公開された愛についての断章より。「自ら宇宙に根ざし、ひたすら生あるものの直接的存在に比し、またこれと対をなすプロティノスの恍惚に比しても、知るということは——神秘主義者も評価を下すとおり——主体と客体との間に隔たりを設けること、距離を置くことである。あるいはそれは、既に生じてしまった分割を克服する試みなのかもしれないし、また分割を生じさせることによって分割を克服し、分割を克服することによって分割を生じさせることを同時に遂行する行為であるのかもしれない。だが、融合よりは分離の方が優位を保ち続け、主体と客体との形而上学的統一の形成はこうした方途では実現できず、無限に〔統一試みの〕過程が続くことになる。〔……〕〔愛も、愛し合う二人の純然たる合一を果たせぬように〕これはさながら存在総体との神秘的合一がもはや認識などではないのと同じことである。プロティノス曰く——恍惚における神との合一は束の間にすぎぬ。人間、脆さゆえに、神を対象として自己自身に対置しなければ所有できぬのではないかと恐れるが、まさにそうする時、神は忽ちにして消え失せるのだから、と。」(PhS, 273)

こうした不連続化・対象化作用ゆえに、われら人間存在は大虚にあって特異な在様為様を持つことになる。この意味で、ジンメルにとって人間存在の第一の存在論的徴証は、連続性において連続性を不連続化するもの、存在でありながら存在性を否定するものという点にあると言える。反存在的存在、これがジンメルが人間存在に与えた存在論的規定ということになろう。自然過程

も生の過程も連続性一色に彩られている。しかし、とジンメルは続ける。「しかし、生の過程が意識的・精神的過程となるや、情景は一変する。生の過程はいまや、外部世界と同様な生起、連続的な継続と変換のうちに推移する力の相互作用であることに尽きず、内容というものを持ち、表象、概念、認識といった内的対象を産出するのである。そして、こうした対象は、たんなる生起の単調なる推移とは異なる固有の意味、存立、妥当性、秩序を持つのである。存在が変容を遂げたものであるこうした内容、精神的対象は忽然として或る配置を——まずは表象主体の頭部の周囲に——有するに至る。これにより世界が一つの中心から見られることになるが、このことによって、存在の示す客観的で一様な広がりには何らの類似も見い出せぬような感覚的・精神的種類の距離、強弱、遠近法的な位置のずれや交差が生じるのである。生はもはや単純に世界の推移に編み込まれてはいない。生自身の内的衝動と法則に従い、表象と化した世界から対象と呼ばれる断片を切り取り、離れたもの同士を結合したかと思うと近間同士を切り離し、絶えず価値の強弱を置きかえ、たんなる生起を観念によって解釈しようとするのである。」(FL, 30)

この件は、人間の意識というものが生じる瞬間を、連続性の統べる世界にあってこの連続性を断ち切った内容世界がつと立ち現れる刹那を描出して卓抜である。すなわち、この内容世界というものが、存在世界とは根本的に異質な遠近法的な配置を有し、固有の意味や秩序を持つ対象世界であること、この遠近法的構図の中心にはこうした内容を対象として所有し、自己自身の「内的衝動と法則」におもねて分解、結合、移転、変形、意味・価値付与といった対象操作を施す反存在論的な存在者が存在すること、そしてこうした事柄が相互に関連して存在の徴憑たる連続性の破瓜のうえに初めて成立するものであること云々が語られ、その思想的含意は極めて豊饒にして重大である。

こうして、ジンメルにとっては、徹頭徹尾、存在の本義に背馳して存在を対象化し所有し尽くそうとするのが人間の意識の本性に他ならないのだが、しかし人間はあくまでも存在であるのであって存在を所有することはできない。この反存在的存在性の背理が最も露わになるのが、まさにわれわれが自身の意識そのものを確固として対象化し所有しようと欲する瞬間である。冗長な引用を重ねることになるが、再び『生の直観』から引用する。「ところで、われわれは意識をその純然たる生自体において持つことは決してなく、いつでも内容、像、„これ、次にこれ”といった別々のもの、つまりそれ自体においてではなく連続的に流れゆく意識においてしか結びつくことのない不動で不連続なものを持つにすぎない。それゆえ、奇妙な関係が持続することになる。すなわち、心的生つまり自我とは内に境目なき連続的な過程であるが、われわれはこの過程を、まさに過程においてではなく不連続性や超時間的な自己固持性に本質的意味を有する意識内容においてしか持つことがないのである。そして意識内容は、眼前に存在したりしなかったりできても、運動性や過程といったものは内在させていない。われわれは、思惟する時、内容の容器、より正確には内容の存在にすぎない。内容を担う、あるいは内容を生み出す過程は、把捉される

瞬間に自ら既に内容となっているがゆえに、捉えることができないのである。」(LA, 184f.)

われわれが自身の意識を対象化する時に直面する問題性とは、ジンメルにとって、われわれが意識過程であるにもかかわらず意識を対象として持とうとすることに起因する問題性に他ならず、煎じ詰めれば、連続性を本然とする存在の対象化・所有化に必然的に伴う問題性の典型例にすぎないのである。ただここで注意を要するのは、「しかし、それでもなおわれわれは、この過程が——他ならぬこの過程に対してのみ存在する或る独自の意識によって——概念的に表現可能な観念的内容に対置される、まさにこの思惟の窮極の現実性であることを知っている」と、上記の引用箇所に続けて記述されているように、対象意識ではない「或る独自の意識」としての„自己意識”，自己を対象として持つのではなく自己自身である意識がわれわれに与えられていることを、ジンメルが認めている点である。ジンメルはしばしばこの種の意識を„生自身による生の直観／体験 Erleben”と呼び、例えば「あたかも浮かび漂うがごとき、まことあやかしの感覚、もはや何ものかについての感覚ではなく、過程とその内容とをいかにしても分かつことのできぬ感覚」(IG, 153)と形容している。〈存在についての意識〉ではなく〈存在である意識〉こそが、ジンメルにとって存在としての人間の意識性の原基をなすのである。

[V] 存在と在様為様

対象化・不連続化という作用は、ジンメルに従えば、意識に限られたものではなく、人間存在の全般に当てはまる。意識と呼ばれるものは、人間存在の特異性たる対象化・不連続化一般の——ジンメル愛用の言い回しを用いれば、同時にその原因でも結果でもある——契機にすぎない。そして、意識や認識などと相互前提の関係にある、もう一つの重要な契機が生産や創出と呼ばれる営為である。「認識や創造は、われわれの存在をいわば存在の外へと連れ出すような、関係項の間の働き、中心の移動であり、女にしてみれば、表面上はいかにも多忙を極めて仕事に打ち込んでいる場合でも生活感覚の内実をなすような存在の窮極の完結性の崩壊である。[……]女の存在形式は、認識と創造という特殊な形式においてようやくまた結合をみるような、主体と客体との特殊な分離に向けられることはない。」(PhS, 208)「えんえんと延びる現実的あるいは観念的な連関に入り込むことにより、男はいかなる生産においても自己を越え出で、全般に渡って対象と関係を結ばざるを得ないが、そこには始めから対立が、つまり上下、主客、目的手段、裁き手と裁かれるものといった形式への、統一的な生の分解が孕まれている。」(PhS, 209)¹¹⁾引用文では、認識と創造（これは芸術作品の創作、財・サービスの生産・製作などから人間関係の形成、社会機構の創出などに至るまでおよそ作ること、生み出すこと全般を指す）とが、存在との係わりで見れば同一の位置と構造を持つ、と言われている。生産や創出といった行為も、認識行為と同様、全一にして統一的な存在を解体して、主客、目的手段といった対立項に引き裂いたうで両者を結合・同一化すること、ジンメルの愛用する表現に媚して言えば、同時に分離に

よって結合し、結合によって分離することに他ならない、という訳である。

この連関で書き留めておくことがある。われわれ人間存在が全き存在を突き崩して主体として自己を立てる時、客体に対していかなる振舞いを見せるか、ということに関するジンメルの論述である。女が—— „存在である限りのわれわれ” と読み換えてよい—— 存在の内に静謐と充足を見出し、存在として存在と交うのに対し、男は—— „主体としてのわれわれ” —— は遙かに差異的・重層的に客体に相對する、とジンメルは言う。つまり、われわれが主体として客体に相對する時、一方では「事物の固有の存立と法則を本質的で重大なものと承認すること」が特徴的であると同時に、他方では「精神が命ずるがごとき性状にすべく決然たる意志を持って事物を形づくり変形することへの関心」(PhK, 69) が働くというのである。そしてその背後に、「男は本領を發揮し、行為や成果によって、自分自身に対して世界を確証するに留まらず、世界に対して自分自身をも確証しなければ気が済まない」(PhK, 81) という主体の本性を見て取る。対象に対する厳然たる客観性の承認と対象を自己の主観に懾伏させんとする対象操作志向、冷徹な対象認識への関心と対象の改造・変形への燃えるような意志、対象の確証と自己確証——、一見、対立・矛盾するかに見えるこうした事態こそ、存在との絆を断ち切った人間存在が対象としての存在に関係する際に示す基本態度を構成している、という訳である。

今、 „対象としての存在に関係する際に” と言ったが、この表現に関連して付言しておくことがある。認識すること、作ることは存在の連続性を断って相互に自立的で対立的な項として主体と客体を立てることだと言う時、ジンメルにとって、これはすぐれて〈関係〉の定式化でもある、というのがそれである。〈関係〉とは、根源的に破碎した存在の破片と破片とが結合・分離を繰り返す事態であり、存在の全一性・連続性を否定した地平で初めて成立するものである。別言すれば、それは〈所有〉という位相で展開される事態なのである。真の性愛に交換のカテゴリーは当を得ないことの理由を述べた「愛の断章」から一節を引く。「この〔交換の〕カテゴリーは、生の連関から分離されて凝固した諸要素の事後的な関係から直接的に統一的な生の流れそのものを合成しようとする機械論的な考え方に属している。そうなる……愛の財産は、愛の生ける過程から遠ざけられて、われわれがそうであるというよりは所有すると言った方がよいような実体的なものへと変容を強いられることになる。あたかも、互いに釣り合う、あるいは均衡状態にある〈表象〉を持つように、快と不快とが相殺されるように。」(PhS, 276) 従って、関係を形成する項が狭義に言う物的対象であるか人間自身であるか、別様に言えば、問題となる関係がいわゆる主体—客体関係なのか主体—主体関係なのかは、存在という根源的事実に照らして見れば、二義的な区別立てにすぎないことになる。さらに付言するならば、ジンメル自身もその跳梁に加担した関係主義 Relativismus は、関係項あるいは諸関係の結節点を自立化・絶対化・実体化する境位を批判するが、上記の関係把握からすれば、〈関係〉も〈実体〉も、存在の全一性・連続性の破瓜のうえに成立するという点では、同一の地盤を共有しているのである。絶対的な関係主義は

存在論的に相対化 Relativierung されたと言える。

さて次に、もう少し一般的に、人間の〈存在〉と〈行為〉についてジンメルがどのような思想を抱懐していたのかを検討してみる。ジンメルは人間行為を〈生の脈動〉とか〈生命流の波動〉などに見立てるが、これは、存在とその営為とは相即不離であり、両者が引き裂かれる時、存在の全一性・連続性も崩れ去る、という思想を印象づけたためであろう。或る何かが行為主体として行為するのではない。生命流が流れるのでもなければ、生が流れる訳でもないように。行為の刻々が過去・未来を内包し、過去・未来に包含され、そこには個の存在全体が全一的・連続的に作動・表出している。行為とはその存在を活性態で眺めたものであり、結局は全一的・連続的存在そのものなのである。しかし同時に、行為は自己の存在の外部の或る何ものかに対して向けられ作用するものだ、とジンメルは言う。この側面における行為は、①個人存在全体の実現・発現としての意味を有するのではなく、他者に対する作用・影響、効力・効果に意味を持つのである。それは、②この個人の存在総体、更にはこの個人の他の行為から切り離され、③この存在とは独立、いや対立さえする固有の存立と意味と法則を具えた外的連関に組み込まれてその一分肢・一要素と化している。また個人存在も、これと連動してまさに〈行為主体〉という刻印を帯び、その具体的内容はこうした〈個々の行為の束〉として規定されることになる。ここで注意を要するのは、〈個々の行為の束〉と言う場合、ジンメルにとってとりわけ問題となるのは特定の社会的規範・価値体系の枠組において或る意味と評価を受ける行為、より限定的に言えば、目的-手段系列における機能・成果を意味コードとした行為だ、という点である。この位相で見ると、個の存在と行為は著しく乖離している。「こうしたもの〔純粹に人格的性質〕は人間存在の価値であり、そうしたものである限り、諸個人の作用に基づくのを常とする社会的価値とは全く異なる。作用・結果としてでも原因としてでも、こうしたものが同時に社会的出来事の要素であることは言うまでもないが、このことはこうしたものの有する意味の一つの側面にすぎず、人格におけるこうしたものの存在という、それ自体以外何ものも指し示すことのないたんなる事実にもう一つの意味があるのである。」(GS, 73)

ところで、〈何かを為す〉ことと〈何かを持つ〉こと、行為主体であることと所有主体であることとは、ジンメルの場合、どのように繋がるのだろうか。両者を媒介する概念の一つに〈能力〉を挙げることができる。行為主体は能力の所有主体であることを前提とし、何かを為すとは何かを為しうる〈能力を実現する〉ことである。だが、この側面にのみ目を奪われると、ジンメルの真意を掴みかねることになる。能力も属性の一つだが、いかなる属性がいかなる意味・程度において能力として妥当しうるかは、——いかなる行為が社会的意味を有する行為と見なされ、いかなる行為結果が業績・成果として認知されうるのかを決定する——それ自体歴史的に制約された行為の意味・価値体系によって規定されることを、十分に認識する必要がある。この観点から見れば、秀でた能力の所有者とは、個性的存在であるどころか、極めて普遍的な属性と結合す

ることに徹し切れる極めて非個人的な存在だったということになる。いわんや〈無限の能力の発展〉などに至っては、全き個体存在を無限に切り刻んで縫合していくこと以外の何ものでもない、と言えよう。

ジンメルにとって、存在と為様が不可分ならば存在と在様も不可分であることは縷言を要さないと思うが、大切な点なので、一部の重複を恐れずにもう少し掘り下げておきたい。存在の在様とは、存在の佇まい、装い、息吹き、存在に息づき漂う、述定も定かならざる何か、いや結局、存在そのものとしか言いようのないものである。存在者も存在も様相様態も、全て全き一である。だが、存在の全一性・連続性が崩れ、所有という事態が出来する時、存在の様相はどうなるのか。この連関を考察して至妙なのが一連の宗教論である⁽¹²⁾。再び長い引用となる。「宗教的な人間は、そのものとして見れば、宗教を所有物もしくは能力として所有しているだけでなく、その存在が宗教なのである。〔……〕こうした窮極の存在規定にとっては、教理のみが、異なる場合に異なる形態を示すたんなる内容なのではない。依存心、期待感、恭順、生活の規範や俗世に対する超然とした境地といった表現可能な個別的性状もすべてまだ、宗教的人間におけるすぐれて宗教的なものとは言えぬ。依然としてそれらも、この人間の存在から浮き出てきたもの、人間が所有するものなのである。〔……〕……宗教性は宗教的な魂の根本的な存在なのであり、魂のこうした普遍的あるいは特殊な属性の色合いと働きを決定するのもこの宗教性の側である。……こうした宗教的な基底存在は——時間的意味においてではないが——いわば事後的に欲求と充足とに分解する。〔……〕欲求と充足とのこうした分解を契機として、宗教的人間の自然の性状たる宗教性は宗教の対象という客観性に相対することになる。」(PhK, 208f.)

ここでは、〈宗教的である〉ことから〈宗教を持つ〉ことへの、〈存在としての宗教性〉から〈所有対象としての宗教〉への転化の仕組が、欲求と充足への存在の分解を介して説明されている。この説明は、人間存在の諸相が属性化されて所有対象へと変容する様子についてジンメルが一般的にどう考えていたのかを示していると見てよい。ジンメルの顰にならって全き生の存在をひとつの交響曲に譬えると、宗教性は個々の律動、旋律、音色というよりも、こうした要素を貫く曲全体の形容し難い雰囲気、印象に擬することができる。この雰囲気が——たとい支配的であろうと——個々の律動、旋律、音色と並んで曲を構成する主旋律、基調音と化してしまったのが宗教性である。もっとも所有対象としての宗教という場合、ジンメルは二つの位相を考えており、この主旋律としての宗教性はまだ、宗教的と呼称される「〈普遍的な〉エネルギーの種々の組合わせと変形」(ibid.)、つまり信仰主体の宗教的属性の位相である。もう一つの位相とは、こうした属性が投影された信仰対象としての教理内容であり神である。全一なる宗教的存在が崩れて信仰主体と信仰対象とに分解する時、両者は宗教的属性の所有者として対峙していることになる。そしてこの時、前者は宗教的欲求の所有主体、後者は(前者の)宗教的欲求の対象でもあるのだ。ここで興味を惹くのは、宗教的欲求は存在の欠乏に起因する、とジンメルが考えている点である。

「時代の宗教的窮乏に見舞われているのはそうした宗教的人間ではなく、宗教的要素を多少備えた人間なのである。自己の存在が宗教を持たない (nicht besitzen) がゆえに宗教を必要とする人間、痛切に感じられる存在の空白を宗教が埋めているような人間、ゲーテがこの人間は〈宗教を持っている〉と言う時の人間なのである。」(PhK, 220) つまり、宗教的存在が信仰主体と信仰対象とに分裂し、〈宗教的である〉ことが〈宗教を持つ〉事態へと変質を遂げるのは、他ならぬこの存在自体が希薄で虚弱だからだ、という訳である。他方、存在の宗教性があまりにも強烈で充溢し過ぎていても同様の事態が生じる、とジンメルが述べているのも面白い。存在は自身の豊潤なる宗教性をそのままでは支えきれず、一定の形式と距離の付与を介してのみその豊潤も享受しうる、というのである。これを一般化すれば、まことに人間存在は希薄過ぎて濃密過ぎて自ら存在の所有という事態を招来せずにはおかず、存在の対象化の傾向も人間存在の存在性の欠乏か過剰かのいずれかにその濫觴を持つ、ということになる。そして、われら人間存在が存在性の過少か過剰かのいずれか一方に偏するを常とすることは、否定し難い事実のように思える。

[VI] 生と人間存在

この節では、人間存在を〈意識的・精神的な生〉として捉える視点に注目してみるが、この生の概念もまた一筋縄では行かないものがある。

ジンメルの生の哲学の大筋は、〈より以上の生 Mehr-Leben〉、〈生より以上のもの Mehr-als-Leben〉及び〈自己超越〉という用語によって容易に完式化されうる。生はより多くの、より強力な生を不断に生み出す(より以上の生)が、同時に、固有の存立・法則を把持するところの、生から自立し対立する形式(生より以上のもの)を生み出さずにはおかないし、またこうした一定の形式の中でのみ〈より以上の生〉も成立しうる。生の過程と形式との対立・矛盾が極点に達する時、生は桎梏と化した形式を粉碎し、新たな形式を産出していく——、というものである。これを〈存在〉と〈所有〉という概念装置で表現すると、こうなる。「こうした生は形式を生み出すか、あるいは形式の中で展開しなければならない。われわれは直接、生であり、この生にはこれまた直接、それ以上は記述不能な自己の存在、力、方向に対する感情が結びついている。しかし、われわれはその時々形式、すなわち、……立ち現れる瞬間から全く異質な秩序に帰属していることを示し、独自の起源に由来する正当性と意味を有し、生を超越した存立を要求しかつ保持するような、そうした形式においてのみ生を持つのである。」(KK, 28) そして、自己成就のために〈生より以上のもの〉を自己の反対者として必然的に生み出しあるいは破碎する生は〈相対的生〉、この対立性をも止揚し不断に自己を越えていく(生の自己超越あるいは内在的超越性・超越的内在性 immanente Transzendenz/transzendente Immanenz) 生は〈絶対的生〉と呼ばれる。

この定式に目を通す限り、事々しく論じ立てる事柄はないように見える。しかし第一に、生概

念の多義性がある。それは例えば、(a) 生物学的、形而上学的、倫理的、宗教的、社会学的、文化論的生、(b) 生命、(社会的・歴史的事象としての) 実生活、個々の生涯・生き様、(c) 生命体(生物)、生きていること、生命現象・機能、(d) 個性性と生命一般、(e) 個体的生と共同体的生、といった多種多様な意味合いを持たされている。ジンメルの論述に接する際は、個々の文脈に注意しながら、微妙に意味合いをずらしていく生の用語がいかなる意味において使用されているのかを的確に読み分ける一方、この用語の帯びる渾然とした意味合いをその総体性・全一性において掴み取ることが肝要である。第二に、生概念は、存在・個性概念と同様、概念であって概念ではない。ジンメル思想の中心概念が概念であって概念ではないというのは尋常ではないが、要するに生は概念化・理論化される側面を持つが、根源的には直覚的に体験するしかない、ということである。もっと直截に言えば、それはただ生きるしかないのである。生の自己体験も、生の流れの一つの波動、アクセントにすぎないのである。別様に言えば、ジンメルにとって、生の「概念」はそれ以外のいかなるものへも還元し得ないし、いかなるものからも導き得ないだけでなく、その必要もないのである。それを根拠づける可能性も必要性も意義も認められないという意味で、この「概念」にあっては、近代的原理としてライプニッツの立てた根拠律は(不可識別者同一原理とともに)棄却されている。ジンメルの生概念があまりにも抽象的・一般的に過ぎると非難される一方で、それがあまりにも捉えどころがなく曖昧で感覚的に過ぎるといふ批判を浴びるのも、こうした第一、第二の問題性に係わっていると言ってよい。しかし、世紀転換期たる当時の時代精神を席卷した、いや現代においてこそますますって跳梁跋扈の極みを見る還元主義・要素主義や機械論、関係・機能主義、理性中心主義、超理性主義、生命信仰、生物学主義、文化フェティシズム、社会・経済決定論など(つまり、生の全一性への配慮を欠いた一面的・独断的態度)を排しながら、人間存在の本体を(個への視線をも見失うことなく)十全な形で把握するにはどのような次元・位相を設定すればよいのか、この問題を意識的に提起した点にジンメルの生の哲学の意義があることを、忘れてはならない。もっとも、第三に、ジンメルの生の哲学が人間中心主義、精神中心主義に淫していることも否めない。生の流れの頂点に意識的・精神的生を鎮座させ、これに近づけば近づく程、生は生の面貌を持つに至る、とジンメルは考えていたようだが、これは彼の生の思想の人間中心主義を物語ってあまりある。

生の哲学がジンメルの——特に晩期における——思想的営為の旋回軸をなすことは、周知の事実である。それでは、人間存在というものが生概念によってことごとく把握しようとジンメルが考えていたのかというと、必ずしもそうではない。人間存在は、生を本来としながらこれに尽きるものではなく、窮極の審級において生を越え、生からはみ出るものだ、いや生と緊張関係にさえある、という思想は、ジンメル自身が自覚する以上に、ジンメル思想の特質をなしていると思う。このことを論じる前に、意識的・精神的生つまり人間存在こそが最も生らしい生だ、という既述の思想に関してもう少し言及しておくことがある。それは、人間存在こそが最も反生命的

存在である、というジンメルの思想についてである。人間存在は最も生らしい生だと言いながら、同時に最も反生命的だと主張するのでは条理が立たないかもしれないが、事情はこうである。先程も述べたとおり、ジンメルにとって、〈より以上の生〉すなわち自己増殖・増強が生の本性であり、絶対的な目的である。およそ生きとし生けるもの、生命の種・個体、構造・機能のすべてがこの生の合目的性の鉄鎖から脱し得ない。ところが、意識・精神の段階に達した生たる人間存在だけは、この生の目的—手段系列の鎖を断ち切ることができた、とジンメルは言うのである。人間は「最も非合目的的な存在」(LA, 41)であるがゆえに最も反生命的である。という訳である、そして、人間存在が極立った個性を示すのも、他ならぬその反生命性に根源を有するがゆえである、ということである。

この問題に関連してジンメルは更に興味深い思想を展開しているので、本能的な性の衝動とこれに伴う快感という具体例に関する論述を参照しながら検討してみる。ジンメルの説くところ、性の衝動や快感は、源初的には、個体内に組み込まれた、自己増殖・増強を目指す生の合目的的行為への動因であり、時空的に特定しうる、生の合目的的連関の一要素にすぎない。この性の衝動・快感が目的論的系列から解き放たれる時、注目すべき変転が生じる、と言うのだ。合目的的連関を離脱した快感は、一方で、幸福・至福に変容しうる。ジンメルの言う至福とは、快感とは異なり、もはや時間的・空間的、構造的・機能的に局限し得ない、個体存在全体の在様為様に他ならない。これはつまり、ジンメルが反生命性、反合目的性の契機に本来の意味における個体的存在としての人間存在の成立基盤の一端を見ていたことを、意味する。だが、ジンメルの考える人間存在がその源初的段階において既にこうした契機によって媒介されているということは、そこに容易に所有様態も生じうる、ということでもある。しかも、快感はまた他方では快樂にも化しうる、とジンメルは言っている。快樂とは、「もはや動物のように終始一貫して合目的的ではなく、方向を見失ったすえ当てもなくさ迷い、われわれの目的が供する手段によって荒れ狂わんばかりに破壊的となった盲目的欲動」(LA, 43)のことである。ジンメルにとって、生の合目的性の繫縛から逃れた自由なる存在とは、根源的次元において確たる方向、内容、意味を喪失し、飽くことなく望蜀を繰り返す無限の欲動エネルギーを内蔵する存在の謂である。それゆえこそまた、われわれ人間存在は〈生より以上のもの〉、確たる形式を産出しなければならず、ますます反生命的存在とならざるを得ない、ということになるだろう。そして、反生命的な独自の目的—手段系列を創出しては生自体を逆に手段化していかずにはいられない、ということにもなるのだろう。

もっとも、こうした欲動は生の合目的性を脱しているがゆえにそれ自体既に〈生より以上のもの〉と言えるが、生を根本的に超越するとジンメルが考えているのは、やはり社会制度や規範、技術や芸術といった文化的事象・形象であろう。われわれはこうした事象・形象を産出・所有することによって始めから反生命的生と化しているのである。しかし、先程も触れたように、不断

の自己超越こそが生に内在する傾性であるという意味では、文化を所有する人間存在こそもっとも生らしい生だ、ということにもなる。ここに、ジンメルの生に対する両義的態度が読み取れる。

この連関でもう一言、書き添えておくことがある。ジンメルの生の哲学に対する一般的理解では、ややもすると〈生の力動的過程からの生の形式の自立→両者の相克・葛藤→旧形式の廃棄、新形式の創出〉という一方向への流れにのみ目が奪われがちである。しかし、——生概念の多義性とも重なる問題だが——例えば生の合目的性から法が自立して生自体を手段化するに至る、と言われる場合の生は、経済生活、社会生活、文化生活をも含む総体的な生である。そしてこの経済生活、社会生活、文化生活のそれぞれもまた、自己を除く他の生の総体から自立したものであるのだ。つまり、ジンメルの言う意識的・精神的生とは、部分と全体、前提と結果、過程と形式とが、〈ずれ〉、〈ねじれ〉、〈逆転〉、〈相互包摂〉といった関係も含む錯綜・重層の構図を呈しているのである。この意味では、生の過程と形式、〈より以上の生〉と〈生より以上のもの〉の区別は相対的で流動的であるとも言えよう。

さて、ジンメルにおいて、人間存在は生を本体としながらもこれに尽きるものではない、ということが真に問題となるのは、人間存在は何よりも個体的存在である、という視点が前景に現れる時である。紛らわしいことに、ジンメルが生過程と形式との分化・拮抗と言う時、それは大いなる生命の流れと生命個体との分化・拮抗の意味にも用いられている。「むしろ生とはその一滴一滴が個々の生物たる一つの流れなのであり、この流れが個々の生物を流れゆく訳ではなく、個々の生物の存在が、流れが流れゆくことそのものなのである。ところが不思議にも、森羅万象にあって他でもない生物のみが個体なのである。これのみが（環境との相互作用の中でも、また相互作用と並んで）相対的に自己完結した形態〔形式〕と循環であり、変形と運命の移ろいにおいて自己を保持する統一体なのである。生はつまり、まこと大いなる不連続に担われ、あるいはまた不連続において現れるようなまこと大いなる連続性を見せるのである。生とは、隔たり——それは分離をもたらし部分的統一体を形成する——を置けば矛盾を来す一つの統一体なのだ。この統一体は固有の中心を核として存在する個々の生命体からのみ成り立っている。そしてこのことは、生命体がより高位で成熟した生の段階にあればある程、当てはまるのである。つまり、生が魂へと発展すればする程、われわれは生の極限の濃密化、いわば最大の生動性を感知する一方で、まさに魂の段階においてこそ、個別生命性の個性性、いわば生の流れ全般からくびく取られるまでに至る確然たる自立も感知するのである。」(IG, 141f.) こうした「生と形式、換言すれば連続性と個性性との和解し難い対立」(LA, 18)を、ジンメルは「有機体の典型的悲劇」(IG, 142)と呼び、そこに「生の窮極の形而上学的問題性」(LA, 12)を見ている。

ジンメルが生哲学に傾倒する思想的動機や経緯は単純ではないが、個性性問題が相当の比重を占めていたことに疑念の余地はない。ジンメルにおける個性性問題と言っても、これまた単純ではないが、既述の所有対象としての個性性問題を再び取り上げてその一端を覗いてみる。ジ

ンメル社会学が個性性の主要規定として質的差異性を強調し、その現実的根拠を、個人の関与・帰属する社会圏、裏返して言えば個人において交錯する社会圏の多様化に求めていることは、既述のとおりである。これは、社会も個人も、その本質は諸要素の相互作用・関係にある、という思想に対応するものである。さてしかし、そこにはいくつもの厄介な問題、〈個性の逆説〉が伏在している。例えば、各人の係わる社会圏が多様化して個人間の質的差異・分化が顕著になれば、これに即応した個人内部の諸要素も甚だしい差異化・分化を逸れ得ない。つまり、個性化・差異化が進展すればする程、個人の解体も深刻になり、個性性の成立・発展とともに個性性も崩壊していく、という仕儀である。あるいはまた、社会圏が、その拡大・分化に伴って、諸個人から自立して固有の法則と意味を持つ全き全体となり、全き全体たる個人を自己のたんなる一分肢に変形し、その全一性・統一性を脅かすことになる、という問題もある。そこでジンメルは、個人の全一性・統一性が完全には崩れるものではないことの保証を、生としての存在に求めたのであろう。くだんの「有機体の典型的悲劇」に和解と調和をもたらす思想的試みについて、こう述べられている。「これ〔和解〕へのもっとも魅力的な可能性と言えはたぶん、いずれの生命体も自己の内に生全般を——勿論、その広がりにおいてではなく、その意味と本質という点で——特殊で個性的な紛れなき様態で実現している、という考えであろう。人間誰しも、その本性と運命から言って他のいずれの人間とも比較できぬ程に異なるにせよ、こうした相違は、全人類の、更には全生命の本性と運命が他ならぬこの個体という一点で展開される際の様々なる音調にすぎないのだ。そうであるのなら、生はいずれの個体においても完全で丸ごとありながら、個体間の隔絶、各個体の完全なる自己完結性を許容する程に独特な様態で存在する、というのがまさに生の様態と形式ということになる。」(IG, 142) これはジンメルが終生、抱懐し続けた思想である。しかし、例えば、社会と個人との軋轢・葛藤という社会的現実の次元を眼前にする時、この思想がわれわれにいかほどの慰撫も救済ももたらさないことは、ジンメル自身、知悉していた筈である。そして何よりも、個と全の相克を招来するのは他ならぬ生自身である。というよりは、過程と形式、全と個の相克を不断に産出しながら不断に揚棄していく絶対的生の流れの立場からしてみれば、個と全との対立も自己内部における相対的な一契機に他ならず、唯一無二の個も、生の思想にとっては、畢竟、この大いなる生命流の一片の飛沫にすぎないのである。ここにジンメルが人間存在を生に封じ込めることなく、〈個体的存在〉として立てる理由がある、と思う。

個性性論を巡る思想史的回顧は省くにしても、ジンメルの個性性論は、その社会学的・文化論的展開と並んで、〈個体的存在の成立地平としての生〉という思想を立てた点で際立っている。この思想の強調により、従来の実体論的、神学的、主体（主観）哲学的、意識哲学的個性性論、更には社会論的個性性論は著しく相対化されることになる。が、それは同時に、個を個として成立させる地盤がまさに個を個として破滅させる地盤であり、個とは自滅を存在理由として生かされた儚き存在にすぎぬ、という観念を強烈に意識させるものでもある。そこでジンメルは、個の

存在論的把握の蘇生を試みるのだが、この展開がまた単純ではなかった¹³⁾。

[VI] 個体的存在

「いかなる論証も及ぶものではないが、予感、感情、思弁として精神全般を或る形而上学的前提が貫いている。人間は、自己の存在に深く沈潜し、自己の存在を自己の内に純然と語らしめれば語らしめる程、存在全般、世界の統一全般に近づき、存在全般を自己の内に表現することになる、という前提である。〔……〕個別存在は、多様化せぬままに沈む未分解の自己の存在に深く根ざして生きれば生きる程、それだけ深く一切の存在の同一に達し、直接的合一において自己の存在を存在全般として体験する。」(PhS, 218) ここには、神秘主義にその思想的出自を持つ、個体的存在の、存在全般との直接的合一の思想が表明されている¹⁴⁾。自己の存在の奥底への直截なる沈潜がわれわれを存在全般へと導き、自己の存在がたんにわれわれ自身の存在であることを越えて存在全般と同一であることを開示する、とするこうした合一思想には、個性に対する特異な捉え方が見られる。その特異性とは、個性を全一性・連続性の謂とする点である。他者との質的差異に対してだけでなく、そもそも自他、彼我の区別立て、更にはこの区別を前提とするような唯一性や無二性に対しても超然とする点である。従って、この思想にあっては、存在一般についてその内部や外部を語り得ないように、個体的存在についても内部と外部との境界などそもそも問題となり得ない。個体的存在にとっても、存在一般と同様、ひたすら全一で連続であることのみが切要なのである。視角を変えるならば、個体的存在と存在一般とは部分と全体、要素と複合体という関係は成立しない、ということである。あるいは、個体的存在は存在一般と相似・同位、いや端的に直接的同一であり、両者の間には一切の媒介が排されている、いやおよそいかなる関係も問題となり得ない、と言うべきか。こうした個体的存在と存在一般との直接的合一の思想を支えているのは、人間存在の表層がいかにも四分五裂の様相を呈し、不連続化・対象化・所有化の波に浸食されていても——そしてこの位相に差異的個性も帰せられるのだが——その深奥には文目もわかぬあやかしの全一、連続が続べる、という確信であろう。ジンメルは、神秘主義と通底するこうした確信を最期まで把持していたようだ。「……神秘主義者は神性を——対象として——体験するのではなく、直接的に生きるものであり、このために自己を喪失する必要もなく、脱個性化さえすればよいのである(なぜなら、個性の差異は自己の核を圍繞する疎遠で偶然的なものだからである)。自我は、自己自身を離れ去ることなくしてたんなる自己以上であること無限である。〔……〕これは論理的に片づけることのできぬ神秘主義の本質である。」(R, 148)

しかしその一方で、ジンメルは個性の中核として唯一性・一回性を前面に立てる姿勢も崩さなかった。唯一性・一回性を重視すると言っても、質的差異に超然とする点では、この個性把握も先述の合一思想に見られる——全一性・連続性に強意を置く——個性把握と径庭はない。

が、後者がそもそも自他の区別立てとか唯一無二の観念とかを少なくとも前面に押し出すことはないのに対し、前者は反復性や複数性の否定を介した、その意味では反復性や複数性を——たとい否定的であれ——前提とし、それらとの関係において規定された唯一性を、つまり無二無三と腹背をなす限りでの唯一性を個性性の核心とする点で、両者には懸隔がある。とはいえ、唯一性・一回性を強調する場合であっても、ジンメルが個と全の相克の可能性を回避したいことには変わりはない。そこでジンメルは、ここにおいても、直截に存在に訴えることになる。個体的存在の個性性の根拠を、一切の媒介項を排して存在自体に求めるのである。無論、ここで問題となる存在とは全一性、連続性としての存在ではない。〈～がある〉というたんなる事実性、いわゆる実在という意味での存在が問題なのである。「およそどの存在も唯、一回しか存在し得ない（存在の形式〔形相〕、性質、運動は他の複数の存在においても繰り返されうるが、存在自体の多回性 *Mehrmaligkeit* というものは考えられぬ）ように、つまり存在は存在論的個性性を持つように、心的存在にも存在としてこうした存在論的個性性がある。この意味で（つまり質的あるいは差別的な意味ではなく）いずれの現実も個体的であるのだ。」（*LA*, 172）

実在としての存在（伝統的用語を用いれば事実存在）は、内容規定としての存在（本質存在）と対をなし、全一的・連続的な存在そのものを実在性と内容規定とに引き裂くことによるのみ成立する。事実存在と本質存在のいずれに存在論的優越性・先行性を認めるかを巡って喧々と交わされてきた存在論争も、まさにこの存在分裂の埒内で展開されてきたにすぎない。この点で、実在性という意味での存在概念には、容易に陥りやすい陥穽が伏在している、と言える。すなわちそれは、およそ存在者が存在する限りいかなる存在者にも共通する規定であるという意味で最も抽象的で普遍的な規定である。ここから〈かかる存在はいかなる存在者も所有する規定である〉、更に転じて、〈この規定を所有する限りでのみ存在者も存在しうる、存在者でありうる〉などと粗忽に解され、存在も内容規定と並ぶ或る種の属性、擬似的所有対象に変質しかねない。また、このことと或る意味では重なり或る意味では対立するのだが、実在性という存在概念は、意識や意識主体からの独立性、つまり現実性という意味合いを帯びて抽象的な狭義の認識論的概念に転じやすい。それにもかかわらず、ジンメルは——合一思想では抹殺をみる——唯一性・一回性への執着ゆえに、個性性の存在論的拠り所をあえて実在性に求めるのである。この点で、ジンメルは神秘思想と一線を画していることになる。ただたんに〈～がある〉という、いかなる規定や媒介にも汚染されぬ純然たる事実としての実在性には、極立った直接性がある。〈内容規定は反復されるが、存在そのものは唯一で一回限りのものだ〉という、根拠づけが不能にして不要な根源的事態としての存在論的個性性に依拠して個の唯一性・一回性を主張する時、ジンメルはまさに存在の有するこうした直接性を盾にするのである。

それにしても、全一的・連続的な存在一般との合一としての個性性を展開したかと思うと、存在事実そのものに依拠した唯一性・一回性としての個性性を強調したり——しかも両者の関係に

については詳らかにする気配すらない——、ジンメルの——とりわけ晩期における——個性論には釈然としないものが残る。あえて条理を立てるなら、そこには個体的存在の種々相が覚知・述定されており、ジンメルにとって、個体的存在とは、結局のところ——述定を試みれば忽ち互いに背反する——こうした諸相を同時に成就させなければ成立し得ない本性にあるということになるのだろうが、それではあまりにも穿ち過ぎか。あるいは、ジンメルの個性論に見られる錯綜は、およそ人間存在が個体的存在として自己に執心する限り、こうした二元論・多元論に陥るのは必定であるという、人間存在の深奥に潜む背理を暗示している、と見るのが至当か。実を言うと、ジンメルは、とりわけ晩年——恐らく彼自身は十分に自覚せぬまま——これまで言及してきたものとは趣を異にするいくつかの個性性概念を展開している。その中で、われわれに興味のあるものについて一つだけ触れるが、その前にもう二、三付言しておくことがある。

その一。小稿では論及する機会に恵まれなかったが、ジンメルにあっては、個性性問題はまたすぐれて個人の自由の問題でもある。ジンメルが存在を實在と内容に峻別し、個体的存在を實在に投錨させる時にも、この個の自由を根源的次元で確保しようとする意図が読み取れる。存在を實在と内容とに分裂させるならば、必然性や因果律といったものはことごとく存在内容の領野に封じ込められ、實在は根拠づけも不能で不要な純然たる非合理的事実性として現れることになり、この實在に憑拠を有する個を根源的次元で因果律から解放することができる、ということになるのだろう。個の本性を存在の全一性・連続性に求める場合にも、同じことが言える。ジンメルにとっては、主体（原因）が客体（結果）に作用する因果律、いやそもそも主体同士の相互作用全般が、存在の連続性を不連続化し、ひたすら流れゆく流れの中に明確な輪郭を持った主体や客体を結晶させることを前提としている。これは、逆に言えば、連続性の統べるところに原因結果、規定被規定の関係性は成立しない、ということでもある。ゆえに必然性や法則性といったものは、個体的存在の各要素・各部分あるいはそれらの諸関係には妥当しても、その全き存在全体には貫徹し得ない、という訳である。

その二。存在は、ジンメルにおいて、このように個が自由な存在であることの保証として、また、既に再三、言及したとおり、個が自己の内に宿す一面性・分裂性、自己喪失・自己解体の危険性に抗して自己が自己であり得ることを可能にする根源的基底として考えられている。この場合の存在は、その全一性・連続性、直接性・非合理性ゆえに、われら個体的存在をその奥深き内懐にいざない抱擁して止まぬあやかしの母胎として信憑されている。が、こうした存在への信憑は、まさにその全一性・連続性、直接性・非合理性ゆえに、瞬時、怖気へと転じうる。「一つの世界が存在するということは歴然たる事実、われわれの理性の手にあまる事実である。ショーペンハウアーにしてもインド哲学にしても、はたして存在に相對してその金城鉄壁を覚知する際に抱く無気味さが思索を導く強い情動となったのであり、何かしらこうした無気味さを感じたことのない哲学者はたぶんごく稀であろう。」(Hph, 59) しかし、存在への恐怖が極まるのは、個体

的存在が自己の個性を強く意識する時、自己の有限さ、儂さ、移ろいやすさを想う時である。この時初めて、存在は個体の内において個体を突き崩す内なる異者に変貌し、われわれを戦慄させる。個の縋りうる最後の拠り所が個を根底において突き崩す無気味さ、恐しさ。次に論じるような個性の観念をジンメルが何ゆえに抱懐するに至ったのか、その理由の一端もここにあると思われる。

[Ⅷ] 続・個体的存在

ここで問題となる個体的存在では、まず生が、それも始めから深く死の刻印を帯びた儂き個体の生、死によって限界づけられた一回的で唯一的な生が係わってくる。ジンメルは、生の時々刻々の営みが死の漸次的実現であると同時に死の不断の回避、死への接近であると同時に死からの逃逝であるとし、生を死によって定義している。従って、ここで言われる死は、個の命脈尽きるその刹那に忽然と立ち現われる来訪者としてではなく、この個体が呱呱の声を上げるその瞬間から生に内在して生全体を不断に彩り制約する、有限な個体的生の本質契機として了解されている¹⁵⁾。別様に言えば、例えば「最も個体的な存在が最も徹底して生きるがゆえに、最も徹底して死す」(R, 99) といった言説に端的に示されているように、ジンメルにとって、個体は必然的に死に至るということこそが、こうした個体がまさしく個体的生であることの証左であり、かつまたそのためにこうした個体が払わざるを得ない代償である。死は個の存在論的徴証だ、という訳である。(もっとも、こうした文脈に見い出される個性記述では、ジンメル自身が距離をとった筈の所有論的個性把握が再び顔を覗かせているのは議論を要するところだが、ここではあえて問うまい¹⁶⁾。) いずれにせよ、生を語らずして死を語れず、死を語らずして生も語れぬし、個とは何かを問わずして死の何たるかは問えず、死とは何かを問わずして個の何たるかも問えぬ、という思想の意味するところは非常に重大であると言わねばなるまい。かくして、生と死はともに「存在の同じ階梯」(LA, 108) に位置することになる訳だが、ジンメルは更に、こうした生と死をも超越する不生不死の個体的存在を想定するに至る。不死とは言っても、肉体の潰えたのちにも生き続ける魂とか、極楽往生、永遠の在命の類(ジンメルはこれを不死の所有指向と解している)とかを、ジンメルは念頭に置いている訳ではない。ただ、「魂は肉体なくして生きることはできないが、あるいは生という特別な形式の彼岸で存在し得るかもしれない」(LA, 115) と言われても、ただちにその意味を解しかねるものがある。しかし、そはは今、括弧でくくり、議論を先に進めよう。

人間、生きている限り、諸々の対象とかかざらい、くさぐさの対象を所有したり喪失したりで、——対象世界とのこうした係わりがいかに関われわれに自我の明晰化をもたらそうとも——純然と自己自身であることは難しい。死はしかし、「そこを越えれば、表示可能な生の諸々の個別的内容が自我から剝落し、自我の存在あるいは過程が自己にのみに属し、自己によってしか規定を受

けないものとなるような境界」(LA, 114)として現れる。死はつまり、火宅の生が偶然的なもの、別様でもあり得るものにすぎぬことをわれわれに知らしめ、自己の一切の対象から解き放ち、純然たる自己たらしめる、というのである。この純然たる自己存在がいかなるものか、ヤージュニャヴァルキアの説く解脱の境地へのジンメル¹の注釈から少しく窺うことができる。「彼岸の〔„解脱した”の謂〕生は純然たる働きに徹し、もはや対象を持たず、たんなる自己自身であり、〔……〕自己の内であって完結した、この自己自身の生と化したのだ。自我のこの純然たる〈生〉が対象の消滅をみるのは、この自我が万象一切であるということに媒介されてのことである。」(LA, 115)

ジンメルは、死を機宜に対象所有から純化される個体的存在を問題にする際、この存在を——一般的にはこれと同一視されがちな——〈歴史的・経験的な現実あるいは生〉でありながらこれに還元し尽くすことのできぬ全き存在として考えている。いやむしろ、こうした現実や生の俘囚として捉えている、と言った方が正鵠を射ているかもしれない。だが、うつし世に幽閉された個という観念が強く浮かび上がってくるのは、何よりも可能態と現実態の彼岸性としての個性について語られる時である。この時、歴史的・経験的現実は「発現の機会を欠いただけであって決して無であるとは言えない、われら自身の諸々の可能性が果たされるままに眠る黄泉の国にあって唯一の現実」(LA, 117)、「われわれの全一なる形而上学的存在から、現世の存在や意識の形式に収まり切れぬものが抜け落ちた後の残余もしくは断片」(FL, 29)ごときものとなって現れてくる。それは可能態と現実態との対立の彼方に横臥する全き個体的存在の全一性の否定・限定であり、「あらゆる歴史、考えうるいかなる発展の中であってでもあらかじめ持参された〔持ち込まれた〕ものであるがゆえにいわば超歴史的なわれわれの存在と、この存在がやみくもに置かれ、せいぜいのところ事後的で限られた順応しか許さぬ歴史的所与の環境との間にある、合理的説明のつかぬ偶然」(LA, 118)を、われわれにしかと思い知らしめる、というのである。こうしたジンメルの言辞からは、われわれ自身にとって掛替えのないわれわれ自身の存在は、或る特定の歴史的・経験的現実の中に無差別に封入され、この現実によって規定・限定を受けなければ生存し得ぬのか、われわれが生きるとは、自らの存在をこの空蟬の囚虜とし、その全一性を寸裂することなのか、という生に対する不条理感が伝わってくる。掛替えなきこの一回性の個というものを立てようとすればする程、それはますます儚さ、空しさの色合いを深めていく、という個に刻み込まれた背理性への感慨が看取される。

それにしても、現実を仮住いとするこうした個体的存在はいずこから来たのか、その淵源は何か。実は、この問いへの直接の答えとなるような言評を、ジンメルは残していない。しかし、個がたとい歴史的・経験的現実として徹頭徹尾、因果律に貫かれていようとも、その全一性・連続性そのものはいかようにしても因果連関からは生成し得ない、とジンメルが考えていたことだけは確かである。個が歴史的・経験的現実として生成する限り、歴史的・経験的先行条件によって

完全に規定される。しかし、連続的で全一的な個体的存在そのものである限り、それはいかなる先行条件からも規定を受けることのない純然たる所与の事実である、ということだろう。それは忽然とただあるのだ。理由も起因もなく。存在に因果律や根拠律の権力は及ばない、という立場である。この意味で、ジンメルにとって、個体的存在は〈不生〉であり、その濫觴を問うこと自体が空しい営為なのかもしれない。話は前後するが、〈不生不滅〉は存在一般の根本義をなすという思想を、ジンメルも信奉していたようだ。「はじめから世界が存在しないというのなら十分に想像しうるところであるが、ひとたび或る存在が存在するのであれば、この存在の無への消滅も無からの生成も想像し難い」(LA, 129) というのである。古来より愛用多用されてきた論法を用いて、存在がいったん存在する限り、その生成消滅を想定してみても、存在を生成した無、存在が消滅した無という〈或る何か〉、すなわち〈或る存在〉がまたしても出来し、自己撞着に陥る、ということなのだろう。ジンメルにとって、存在一般は純然と存在するのであり、その生成も消滅も、由来も行末も語り得ぬ絶対的にして純粋な所与なのである⁽¹⁷⁾。ここでこの話を持ち出してきたのは、次のようは推測を述べておきたいからである。すなわち、ジンメルは、——無論、個と全という歴然とした相違ゆえ論拠は異なるが——存在一般に対して認めたと同様に、個体的存在に対しても或る種の〈不生不壊〉、〈純然たる所与性〉を認めなかったのではないか。そのことにより、個の生も死も所詮はひとつの空虚にすぎない存在全般に対して東の間の叛意を抱懐せずにはいられない個体的存在に、幾許かでも慰撫を与えたかったのではないか。いずれにせよ、ここで言われる個体的存在は、所有との相互性において成立する——歴史的・社会的——存在者とも、存在一般によすがを持つ存在者とも趣を異にする。それはむしろ、存在一般に対して空しく反旗を翻す異分子的存在としてわれわれの目に映る。この異分子も存在世界の住民であることには変わりはなく、こうした異分子を内に包み込むのも存在一般の存在一般たるゆえんである、と切り返すのは容易だが、それで個体的存在の個性の問題が片づく訳でもない。

最後に、歴史的・経験的現実には尽きない個体的存在という問題脈絡の中でぜひ触れておきたいのが、〈個人的法則〉の考え方である。これは、社会的・普遍的妥当性を有する道德律たる〈普遍的法則〉への反定立としてジンメルが唱えたもので、各個人には、本人の自覚の有無や程度に係わりなく、その個体的生、存在総体に由来し、また要請される理念・規範がある、という思想である。その際ジンメルは、この法則が„個体的”であるからといって主観的・恣意的性格のものではなく、個体的存在から客観的・必然的に生じるものであることを強調するあまり、——たぶんジンメル自身も自覚せぬままに——この個人的存在を〈歴史的・社会的被規定性の束〉と把握するきらいがあり、気になるところである。この存在が歴史的・社会的に規定された客観的なものであるから、これに対応する個人的法則も客観的なものである、という論法だが、このような主張は、個人的法則の起源が個人にとっては外的な社会的諸連関にではなく個人の内面にあるかのごとく言うだけであり、結局は、——理念喪失の大衆社会状況にあっても、いやそうである

がゆえに——個人が深い自己責任と規範意識を持って歴史的・社会的現実に対応することを恣憑するにすぎないのではないか。しかしここでは、この点に拘泥するよりは、個人的法則という思想に潜む次のような意味を確認しておくことの方が大切であろう。すなわち、この思想において、事実上、——ジンメル自身も固執し続けた——存在と当為についてのカント派的な徹底した二元論が放棄され、〈存在と当為の統一〉としての高位の個体的存在が立てられたのである。これにより、個体的存在の観念は著しく倫理的色彩を帯び、含蓄を深めていると言える。しかし、倫理的とはいっても、ここで問題なのは、社会的・普遍的道德律のいかんにかかわらず、或る個人のみ固有で、この個人にのみ課せられ、この個人のみが全うしうる法則である。そこには、他の誰でもないまさにこの自己自身がこの自己自身に対して自己自身を引き受け、その運命を背負わざるを得ない個体的存在の姿がある。それは、実に毅然とした、だがそこはかたなく孤独感の漂う姿だ。恐らくジンメルという存在を最もよく理解していたと思われるマーガレーテ・ズスマンが述懐している。「彼は幾多の人々と親交があったが、それでもこうした〔哲学のルネッサンスに参画した同時代の〕思想家すべてにあって最も孤独な人のように思えてくる」¹⁸⁾、と。自己の存在自体に忠実であることを思想的當為の理念と目したジンメルが最後に描き出した個体像は、やはり彼の存在そのものであったのか。しかし、それでいて奇妙にも、その形象が、われら現代人の多くが無自覚のまま抱懐する——時に重なり、時に排し合う——多様な個のイメージの基層を形成しているようにも思われてくるが、それはたんなる錯誤にすぎないか。

さいごに

蕪雑に書き連ねてきたが、荒削りながらもジンメルの〈個・生・存在〉論の輪郭は描き得たと思う。それにしても、ジンメルという存在によって把捉された〈個・生・存在〉は刻々と相を変え姿を異にし、なんと多面多様な相貌を呈しているのだろうか。その諸相は、あるいは厳しく相克、排斥し合い、あるいは複雑に入り組み、重なり合い、あるいはまた溶け合い、全一と化し…¹⁹⁾。これも〈個・生・存在〉の不可思議、奥深さの徴候と見るべきか。それはまた、ジンメル自身がすぐれて〈存在型〉の思想家であることとも無縁ではあるまい。ジンメルはゲーテの女性観に触れて、「ゲーテにとって女が理念を持つてはいなくても理念であることには何らの差障りもない」(G, 195)と述べているが、これに模して言えば、ジンメルは存在観を〈持つ〉類の思想家ではなく、存在観で〈ある〉ような思想家タイプなのだろう。存在概念を思惟対象として所有し、それらを相互に結合・分離し秩序づけることに腐心するのではなく、自己の全存在を通じて存在を次から次へと流れるがごとく露出させようとする資質の思想家なのだろう。当然、概念の明晰さや一義性、論理の整合性や体系性には欠損が生じる。

そこにはまた、〈個・生・存在〉という概念化し得ぬものをあえて概念化することの問題性も絡んでいる。ジンメルの全存在をもって覚知された存在もわれわれに残された彼の著作にあって

は観念的結晶の複合体と化している。彼の存在が繊細で陰影に富む分だけその観念の凝塊も多彩多形に入り乱れてくるのも自然の成りゆきと言うべきか。それでも、内面の生動性が迸り出てくるような、ジンメル特有の筆致にあっては、「われわれの思考は……概念で表現しうるような何かを意味しているだけでなく、何かであり、リアルな生のリアルな脈動なのだ……」(LA, 52)とすることもできよう。だが、本稿で試みたように、原文に表明された思想内容を再構成してみると、それが無惨なまでに陳腐然として生彩を失うのはいかんともし難い。ジンメルの言うがごとく、存在は存在、生は生によってしか把捉し得ないのだとすれば、これも蓋し当然か。問題はしかし、ジンメルの〈個・生・存在〉観(感)、いや彼の個体的存在そのものを理解するには、われわれ自身の存在が既にあまりにも存在の薫りを失い過ぎたのではないか、という危惧を禁じ得ないことである。

引用文献略記表

F=Über Freiheit, in: *Logos* 11, 1922/23.

FL=Der Fragmentcharakter des Lebens, in: *Logos* 6, 1916/17.

G=Goethe, Leipzig 1913.

GS=Grundfragen der Soziologie, Berlin/New York 1984¹.

HPh=Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig 1910.

IG=Das individuelle Gesetz, in: *Logos* 4, 1913.

K=Kant, Leipzig 1913³.

KK=Der Koflikt der modernen Kultur, München/Leipzig 1918.

LA=Lebensanschauung, München/Leipzig 1918.

PhG=Philosophie des Geldes, in: *Gesamtausgabe* 6, Frankfurt a. M. 1989.

PhK=Philosophische Kultur, Leipzig 1911.

PhS=Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter (hg. v. H.-J. Dahme/K. Ch. Köhnke), Frankfurt a. M. 1985

R=Rembrandt, Leipzig 1916.

RI=Die Religion. Frankfurt a. M. 1906.

S=Soziologie, in *Gesamtausgabe* 11, Frankfurt a. M. 1992.

SD=Über sociale Differenzierung, in: *Gesamtausgabe* 2, Frankfurt a. M. 1989.

(注)

- (1) ただし、既にマックス・アードラーなどはジンメルにおける Dasein 概念の重要性に言及している。Vgl. M. Adler: *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, Wien/Leipzig 1919, S. 41f. Sieh auch M. Susman: *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, Tübingen 1959, S. 27ff.; H. Tennen: Georg Simmel und Karl Jaspers-ein Vergleich, in: *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel* (hg. v. H. Böhringer/K. Gründer), Frankfurt a. M. 1976. テネンの論考は、ジンメルの生の思想をもっぱら〈実存思想の先駆〉、裏返して言えば〈未熟なる実存思想〉と見なす立場の典型である(ただし、同論文における生概念の記述は秀逸である)。
- (2) 例えば、本稿で主として考察するジンメル後期思想の存在概念と、初期のそれとは機制を異にする。Vgl. etwa G. Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft, Bd. I. in: *Gesamtausgabe* 3, Frankfurt a. M. 1989, S. 15ff.

- (3) Vgl. E. Fromm: *To Have or to Be?* New York 1976. フロムによるジンメル受容の問題は一考に値する。なお、拙稿「G・ジンメルの『貨幣の哲学』における『主体と客体との距離』の問題」『社会思想史研究』第11号, 1987年, 参照。
- (4) ここでは、属性の中に狭義の分量, 性質のみならず関係などを含めても差し支えない。
- (5) 知られるとおり, 末期性肝臓癌に冒され, 死期の到来を自覚しながら治療を受けるジンメル自身の個人的体験に基づく所感である。
- (6) 拙稿「G・ジンメル『他者理解論』考」『一橋研究』第14巻第2号, 1989年, 同「G・ジンメルにおける古典—ローマ的個人主義とゲルマン的個人主義の問題」『ソシオロジ』第35巻第2号, 1990年, 参照。
- (7) G. Simmel, a.a.O., Bd. II., in: *Gesamtausgabe* 4, Frankfurt a. M. 1991, S. 230ff. Vgl. auch Ders.: *Der Henkel*, in: *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse* (hg. v. M. Landmann), Frankfurt a. M. 1968, S. 98f.
- (8) G. Simmel: *Exkurs über den Schmuck*, in: S, S. 414ff. 拙稿「ジンメル『流行論』への試論」『ソシオロジ』第31巻第3巻, 1987年, 参照。
- (9) この批判が哲学的にみて実際にどの程度まで妥当性を有しうるのか。また, 西洋の哲学的思惟が後述の全き存在の想念を滅却し, 本質存在と事実存在の観念の拮抗に翻弄されるに至ったのはどの時点か, 何故か。検討されて然るべき問題であろう。
- (10) 主語—述語の分離・結合を基本とする命題(判断)構造が存在把握・表現に関し著しい困難をもたらす理由の一端もここにあると思われる。本稿第一節で言及したとおり, 〈所有(属性)様態〉と〈存在様態〉とが形式上は区別され得ないという事情も, このことと深く係わる。パルメニデスの断片28における主語欠落は, (まさに彼が思想史上, 命題形式を意識的に活用して存在について語った最初の人物であることを考慮すればする程), この点で多くの思索へ誘う。西洋存在論の父たるアリストテレスがもはやこの点で何らの躊躇を示さなかったこと, 彼の存在論が判断論, カテゴリー論, 論理学と不可分の関係にあることなどは, きわめて意味深長である。
- (11) ジンメルの場合, 女性原理と男性原理とは, それぞれ女と男において優位を占める典型を見い出すとはいえ, 相互に補完・拮抗を繰り広げる人間存在の根本原理として構想されたものであり, ここでは立ち入った論証は割愛するが, 大筋において存在様態と所有様態に対応する。なお, 〈女性原理の存在論化〉に対するフェミニズムの立場からのイデオロギー批判的駁論として次のものを参照。M. Janssen-Jurreit: *Sexismus. Über die Abtreibung der Frauenfrage*, Frankfurt a. M. 1979; M. Ulmi: *Frauenfragen-Männergedanken. Zu Georg Simmels Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, Zürich 1989; U. Menzer: *Subjektive und objektive Kultur. Georg Simmels Philosophie der Geschlechter vor dem Hintergrund seines Kultur-Begriffs*, Pfaffenweiler 1992.
- (12) 〈存在としての宗教〉と〈所有としての宗教〉については, P.-O. Ullrich: *Immanente Transzendenz. Georg Simmels Entwurf einer nach-christlichen Religionsphilosophie*, Frankfurt/Bern 1981, S.108ff.
- (13) 本稿では, ジンメルの存在思想と生思想が共振し相互に豊饒をもたらしている側面(生としての存在, 存在としての生)については立ち入って論じることはできない。
- (14) マイスター・エクハルトの思想がジンメルの後期思想に与えた影響についてはつとに指摘されるところだが, それに比して, ウパニシャド思想や中観派思想の影響に注目する文献は皆無に近い。揣摩憶測の域を出ないが, ジンメルが古代インド哲学に重大な関心を抱くに至った直接の機縁は, H. Oldenberg: *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen 1915, であろう (siehe S. 195 darin)。なお, 服部正明『古代インドの神秘思想 初期ウパニシャドの世界』, 講談社現代新書, 21頁以下, 参照。忽論, ここで問題となる仏教思想とは, 例えば大乘仏教によって変質させられたそのことではない。山口瑞鳳「日本に伝わらなかった中観思想——観念論『相依性』の排除——」『思想』第802号, 1991年4月, 同「大乘仏教教理の由来——小乗非仏説——」『思想』第828号, 1993年6月, 参照。

- (15) 周知のとおり、この点で、ジンメルと親交のあったリルケの詩が及ぼした影響は無視できない。Vgl. R. M. Rilke: *Das Stunden-Buch*, in: *Werke in drei Bänden*, Bd. I, Leipzig 1978, S. 210 u. 284f. ジンメルは1908年にこの詩集に接し (Simmels Brief an R. M. Rilke vom 9. VIII. 08, in: *Buch des Dankens an Georg Simmel*, (hg. v. K/Gassen/M. Landmann), S. 121), 1910年に「死の形而上学」(Zur Metaphysik des Todes, in: *Logos* 1, 1910/11) を書いている。Vgl. auch P. Christian: *Einheit und Zwiespalt. Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Simmels*, S. 94ff.
- (16) 一回性=唯一性という時間的位相と差異性=唯一性という空間的位相との照応・連動の問題が絡んでいることは確実である。
- (17) より正確に言えば、存在全般について存在性(実在性)を語ることは自己撞着であり、無意味でもある、ということであろう。存在や非存在について整合的あるいは有意味に語り得るのは存在者の次元においてである。存在者次元の想念を存在全般(これは実在性のことではない)の次元に拡張したり、あるいはそれとは逆方向の観念操作に走ることが、充溢した存在把握の障碍をなしてきた、ということか。
- (18) M. Susman; *a. a. O.*, S. 1.
- (19) これは、神なき時代に個体論と存在論との対話を蘇生させ、これに生思想、(広義の)社会論、文化論を添加して——個体論を旋回軸として——相互に突き合わせながら人間存在を把握しようとする試みと相関する。