

タイトル	方法論的個人主義の行方 7 : ゲオルク・ジンメルの社会動学
著者	犬飼, 裕一
引用	北海学園大学学園論集, 142: (1)-(26)
発行日	2009-12-25

方法論的個人主義の行方 7

ゲオルク・ジンメル の 社会動学

犬 飼 裕 一

「美の至深の魅力はおそらく次の点にある、すなわち、美はつねに、それ自体としては冷淡で美を知らぬものが、その共在によつてはじめて美的価値を勝ち得るような諸要素の形式であるという点に。個々の言葉や、色彩の個々の断片、建築用石材や陶土にはこうした魅力はない。まるで思いがけぬ贈り物のように、こうした個々のものの上を形成的な共在が支配し、これがそれらのものの美を構成するのである。」(ゲオルク・ジンメル『芸術哲学』、斉藤栄治訳、岩波文庫一九五五年、二十頁)

「親愛なる博士、私が先ごろ発表した著書『社会学』について大手の新聞で発言していただけないでしょうか？ なぜなら、あなたこそが、私の本を安心して任すに足る数少ない識者だからです。ご承諾の場合は、私からウィーンの『ツァイト』紙に問い合わせます。」(一九〇八年六月十七日付マルチン・プーバー宛ゲオルク・ジンメル書簡、Georg Simmel Gesamtausgabe, Band 22, Georg Simmel Briefe 1880-1911, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, S.629)

目次

1. はじめに
2. 二十世紀風な議論
3. 個人主義という社会像
4. ジレンマや矛盾の反照性と自己産出
(以上136号)
5. 独創性の呪縛
6. 個人から離れる歴史学
7. 進歩史観の名義
8. 個人をめぐる別の可能性
(以上137号)
9. 「個人」と「主体」の形而上学
10. 裏切られる個人という筋書
11. エリートの挫折という説明
12. 個人を超える危険社会

25. 「個人」の崇拜

ブルデューは大学世界の社会学的分析を行った『ホモ・アカデミクス』(一九八四年)のなかで次のように書いている。

「社会学とは幻想を抱くよう仕向ける科学ではない。だから、社会学者は一瞬たりとも解放の英雄というのは自分の役どころだと考えることはない。しかしながら、社会学者が、社会的世

- (以上138号)
13. 個人は「個人」を超えられないか？
14. デカルト流の社会学
15. 社会という機械
16. 客観的で完全な社会
(以上139号)
17. カント流の秘教
18. 支配の社会学
19. 正義ロボット
(以上140号)
20. 勸善懲惡社会学
21. 名望家層と局外者
22. 「個人」という文化資本
23. フーコー 正体不明の妖怪
24. フーコーという宿敵
(以上141号)
25. 「個人」の崇拜
26. 「啓蒙」とは何だったのか？
27. 個人の問
28. ジンメルの社会動学

界を客観化しようとするために使うことができるあらゆる手持ちの科学的学識を動員するならば、一つの自由の可能性を提示することになるのである。しばしば、それも社会学者の分析が、とりわけ対象化することには精通しているのだが、自分が対象化されることはない人々 (ceux qui entendent objectiver sans être objectivés) に適用されるときに、還元主義の暴力だの、全体主義的帝国だのと言われるがそんなことはない。そして、社会学者の情熱を注いだ著述は、彼自身にとって社会分析の道具に他ならないが、他の人にとってもやはり社会分析の道具となってくれることを、少なくとも当人としては期待するのである。」(ピエール・ブルデュー『ホモ・アカデミクス』、石崎晴己・東松秀雄訳、藤原書店一九九七年、三十九頁、ただし訳文を変え、太字強調は犬飼)

ブルデューが考える「社会学」というのは、人々を心地よい幻想から引き離す科学である。多くの人々が長年にわたって慣れ親しんできた常識——「幻想」——を、あえて問い直し、人々にとって必ずしも心地よくない判断を下す。もちろん、幻想が失われた社会が、人間にとって本当に居心地のよいものなのかどうかは微妙である。

しかし、ブルデューの「社会学」は幻想が失われることが、「一つの自由の可能性」でもあることを、強調しようとする。それは古くから受け継がれてきた思考様式のために人間が不自由をこうむっている状況を打開することである。「対象化することに精通しているのだが、自分が対象化されることはない人々」というのが、毎度ブルデューが非難するフランスの知識人たちであることはあらためて強

調するまでもない。もちろん、問題はフランスの知識人だけにとどまるのではなくて、自らを対象から切り離された特権的な認識者と考える人々全般に当てはまる。この種の人々は、社会生活を送る一般の人々を指差していろいろな分類を押し付けけるのだが、自分自身が分類されることはない。古くから量産されてきた大衆社会論が最も典型的で、「個人」としての自覚も倫理観も失った「量的」人間の出現が近代社会の秩序や理想を脅かすのだといった議論をする当人自身は、ほとんど例外なく「個人」であると自覚しているに違いない。この種の議論が袋小路に陥るのは、同じ時代を同じ社会で生きている論者自身が、なぜ「個人」として、そして「主体」として存在しつづけていられるのか? という問題を放置しているからである。「高度消費社会」をめぐる幾分悲観的で、かなり説教臭い議論も同じである。明らかに自分自身の特権的な存在、あるいは天与の力をもった超能力者のように考えているのだが、決してそう明言することはしない。ただし、自分が対象化(客観化)されることは、あくまでも拒否する。自己言及という観念を受けつけない人々である。この種の人々は、自らが対象化された瞬間に自己矛盾に陥るからである。自由や平等をことあるごとに公言する「個人」が、実は他の多くの個人とは異なった特権を享受しており、特権の享受によって他の個人たちの自由を相対的に奪っていることが、明らかになってしまいうからでもある。このことは、インターネットが可能にした「自由」に対して、既存の有力メディアを占拠する人々が示した拒絶反応をみるだけでも納得できる。結局のところ、「個人」というのは、特別の存在である利権を持った少数の知識人自身の自意識のことな

のである。

ブルデューと共通の視点は、フーコーにもみられる。面白いのは、この人物の場合、自分自身を対象化する視点が、当人の自己認識を溶解させてしまっていることである。神出鬼没といった調子の著述様式が、そういった性格と一体となっている。そもそも、フーコーのような人物は、「個人」に終始する人々にとつて、まさに正体不明である。彼らが宮々と築き上げてきた文化を、根底から掘り崩そうとする宿敵とみなすことにも納得がいく。それは、人々が長年信じてきたのだが、実は内心疑っている約束を指差して、根拠のなさを明らかにする作業であった。ただし、無根拠を宣告された約束に代案は与えられない。この種の仕事は、評価が分かれる。好き嫌いはつきりと分離する。何らかの確固とした約束が欲しい人々は、しばしば「無責任」という言葉を思いつく。大勢が長年信じてやってきた信仰を破壊して、それに代わるものを提供できないような人物は、不特定多数の人々が集まる場所に爆弾を仕掛けるのと同かわらないことをしているのではないのか。いうならば、知のテロリズム。このように考える人もいるだろう。

確かに、思想家や哲学者、あるいは知識人と呼ばれる人々は、洋の東西を通じて、古くから重大な使命を担ってきた。使命とは、思慮が深くない人々や専門知識のない一般人に代わって、専門的な知識を使って深く考えることである。彼らは、「大衆」に対して「責任」を負っている。彼らは大衆が進むべき進路を指し示す道案内役——「牧人」——なのであり、彼らが責任ある態度で確固とした指針を示さなければ、迷える羊は穴に落ちるか野獣に襲われてしまう。指導

者は常に首尾一貫した考えを持っているべきであり、状況に応じて方針を変えたり、相手の出方で態度を変えたりすることがあったとしても、そのことを表立って強調するべきではない。

まさに、これこそがヨーロッパ近代において頂点に達し、世界各地の伝統との間で解釈換えされながら拡大していった「個人」の理想である。本稿では、かなりの頁数を費やして「個人」に終始する人々の議論を観察してきた。そこで到達することができた結論は、「個人」というのは、けっして「方法論」上の約束事などではなくて、多くの人々が存在を信じる実体なのだということである。もちろん、二十世紀以後の哲学でひどく不評な「実体」という言葉で呼ばれることを、多くの人々は嫌う。しかし、その一方で、「個人」に対する彼らの思い入れは、単なる約束事以上のものである。約束などはたとえ破っても人間関係の一部が傷つくだけだが、「個人」が失われたら、すべての認識は無意味になってしまうかのようである。

その根強さの根拠は何なのだろうか。近代科学の発想と呼ばれるもの、つまり特定の意思をもった主体——「個人」——が、任意の客体（対象）に対して一方的に働きかけるという考えは、ごく少数の例外を除いて、今日でも思想と科学を支配している。認識する主体は、行為する主体でもあり、また支配する主体でもある。自由は個人の自由である。権力は個人——とその延長である集団、組織——の権力であり、服従は個人の服従であり、不自由は個人の不自由なのである。

ここでは、「個人」の意図を裏切る現象は、すべて「例外」や、「誤差」や「過誤」、「ノイズ」、あるいは「予想外の結果」、「弁証法（的

帰結」と呼ばれる。いい方を変えれば、これまでの社会科学の努力は、「個人」の意図に沿わない経験に対していろいろな名前をつけ、そのような現象が起こった原因をより説得力ある形で説明することに費やされてきたともいえる。このことは、行政担当者や経済学者の予測を越えた経済現象に対する経済学者の説明を見れば納得できる。人知を尽くしてあらゆる可能性を検討してきたが、「予想外の事態」のために、「前例のない突発現象」のために、予測を裏切る結果が出来たというわけである。

多くの人々は、この種の説明で納得し、「今回は例外だ」ということで納得する。ただし、ごく少数の人々は、「予想外の事態」がなぜ「予想」の「外部」だったのかという問題にこだわる。そもそも、「予想外」や「例外」が多すぎるのではないか？「例外」を大量に含んだ法則を掲げる学問というのは、本当に「科学」なのか？という疑問に付きまとうてしまうからである。

このような疑問に対して、まじめに答えようとしてきた社会科学者は、それほど多くはない。多くの社会科学者たちは、既存の型にはまった議論を再生産することの方を優先してきたからである。この結果、「社会科学」と呼ばれる領域に取り組む人々のかんりの部分が、解決不可能な無力感に取り付かれる。つまり、自分が研究している学問は、無力であり、表に掲げている能書きをまったく実現できていないのだ、と痛感してしまう。

もちろん、多くの人々が考える「解決」というものがくせものである。それが、社会科学に対して無理な要求を行い、また一部の社会学者や、彼らを「有識者による審議会」として保護する政治家

たちの無責任な空約束に結びついていることも忘れてはならない。つまり、社会科学に、自分自身を投影した「個人」の欲望を無限に実現するための秘術を求めることである。秘術がうまく機能することを「解決」と呼ぶ。ここでいう欲望には、経済成長を実現したいというものや、社会福祉を拡充したいといった漠然としたものから、特定企業の一株あたりの株主利益を最大にしたい、あるいは、最も金利の安い住宅ローンでより多く借りたいといった具体的な欲望まで、多種多様に含まれる。ただし、「個人」は複数存在する。しかも、当人にとって関心がある問題というのに限って、他の「個人」の関心（利害）とぶつかる。誰もが笑顔で賛成できる問題などというのは、要するに、多くの場合どうでもよい問題なのである。

互いに対立しあう利害をすべて実現するなどということができるのか。そんなことが不可能なことは、少し考えればすぐにわかる。ところが、一部の社会科学は、そんな当たり前のことに気づかないように、あらゆる利害——欲望——を実現しようとする。あるいは、実現できると称する。それは、いつてしまえば、中古車屋の宣伝に似ている。「日本一安く売ります！日本一高く買います！」。きれいに磨かれた中古車の並んだ店頭で毎度見慣れた宣伝文句だが、多くの人々が、「それならお前らの利益はどうなるんだ？」という疑問を抱いて通り過ぎるのではないだろうか。もちろん、宣伝文句はあくまでも宣伝文句であって、その中古車屋が日本一高く車を下取ってくれなかったとしてもたいした社会問題にはならない。ところが、「個人」に終始する社会科学がその種の宣伝を「科学」の名前で行うと、中古車屋とは異なった結果を引き起こす。とりわけ行政の意思

決定に影響力を持った「科学」が、どぎつい色合いの看板を掲げる中古車屋と同じようなことを主張する場合、多数の人々の生活に悪影響を及ぼすことになってしまう。

当然、「個人」は複数存在するからである。そして、他の「個人」の利害を押しつけてまで自分の欲望を実現することが期待される。社会科学が自らの欲望を無制限に実現する手段になっているのである。このことは、最も極端な事例を考えればわかりやすい。人は、二十世紀の歴史を彩った種々の全体主義が、自らを「科学」と称していたか、あるいは「科学」を最も強力な手段として用いていたことを思い起こすべきである。全体主義は、どれも社会を「科学」の力で自由自在に操ろうとしていた。また、「科学」を身につけた人間は社会を己の思いのままに支配する権利を持つと全体主義の独裁者たちは信じていた。無条件に正しい「科学」に逆らう人間などは、「再教育」で正しい考えを身につけさせるか、あるいは消えてもらってもかまわないということになる。

近代以降に発達してきた哲学の伝統も、この種の強引な発想を後押ししてきた。「個人」だけに終始する独我論の系譜は、極端な場合、「個人」の認識だけに至上の価値を与える。特定の「個人」に認識できるものだけが「世界」であり、「社会」であって、認識に入っていない要因は、最初から存在しなかったのだということになってしまう。

しかも、ここでいう「社会科学」が、「個人」に終始し、「個人」の視点だけから思考するという特性をもっているというのが意味深い。つまり、「個人」に終始する社会科学は、社会を独裁的に支配し

ようとすると欲望に奉仕しやすい。もちろん、全体主義の独裁者たちも自分が近代主義のいう「個人」であると信じて疑わない。もちろん、「天才」や「主体」や「独創性」といった言葉も彼らのお気に入りである。「天才」の「主体」の「独創性」が生み出した「科学」こそが、社会を最良に操作しようという信念が臆面もなく連呼されるのが全体主義である。

このように論じると、多くの人々は戸惑うのかもしれない。全体主義とは「個人」を抑圧し、自由を奪う体制のことであって、全体主義と「個人」とはおおよそ相容れない関係なのではないのだ、両者は正反對なのだ、そもそも、「個人」の価値を尊重しないあらゆる発想こそが全体主義の起源なのだ、「個人」を尊重する主張をどこまでもつづけていけば全体主義は防げるのだ、といった常識がいまだに強い力を振るっているからである。しかし、こうした議論こそが全体主義という現象を理解しにくくしているのではないだろうか。もしも、「個人」を称揚し、尊重し、「個人」に終始することによって全体主義が防げるのなら、そもそも二十世紀のヨーロッパで、全体主義が登場し、大きな影響力を振るうことなどありえなかったのではないだろうか。そもそも、全体主義が猛威を振るった地域というのは、世界的にも強固な「個人」信仰の普及した地域だったのではないだろうか。

むしろ、特定の「個人」が、「科学」や「天才」や「独創性」の力で、あらゆる問題を解決できると考える種類の「個人」主義こそが、全体主義の根幹を成しているのではないだろうか。言い換えれば、「個人」信仰こそが、特定の「個人」に自ら同化し、それ以外の考え

を排除する発想の起源だったのではないだろうか。

全体主義を考える上で、はるかに重要なことは、むしろ「個人」に終始する発想から自由になつて考えることなのではないだろうか。例えば、多くの人々が「個人」について強調していながら、実際には他人——別の「個人」——との利害関係や妥協、影響、模倣、追従といった関係性の中で行動しているという視点を取り入れることである。あるいは、人々が「個人」を理想として尊重することと、当人たちが現実にならざるを得ないことを区別して考えることである。あるいは、むしろ「個人」という観念そのものが相互関係の中で日々生じては消えるものであるととらえ、金石でできた不変の実体のようにみなすのをやめることである。

こうして考えてみると、全体主義社会に特徴的な指導者の巨像というのは、人々が特定の「個人」に期待した存在のあり方を象徴していたと考えることができる。その種の「個人」は不滅でなければならぬから、幸いにも自然死することのできた独裁者たちは、死後もミイラにされ保存展示される。つまり、人間の刻々変化していく生物としての性質を否定され、金石でできた不変の実体に近いものと加工されるわけである。それらは近代社会に特有の「個人」崇拜が凝固した象徴なのではないだろうか。しかも、「象徴」は、しばしば巨大化の傾向をもっている。

このように考えるならば、多くの人々がそろって「個人」を褒め称えながら、実際には巨大化した「個人」観念のようなもののまゝに自発的に服従といった過去が、より正確に理解できるのではないだろうか。つまり、多くの人々が熱に浮かされたように称揚した「個

人」観念をうまく取りまとめたのが全体主義だったのではないのか。巨大化した「個人」と一体感を感じることによつて、自分もまた無制限の力を獲得し、社会を自由自在に操ることも、理想の社会を思い通りに設計建設できると信じたのではないのだろうか。もちろん、その結果が多くの「個人」にとつて悪夢のような不自由をもたらしたことはいうまでもない。しかし、それはあくまでも全体主義によつて敵視された人々にとつての不自由である。全体主義を褒め称え自発的に協力した多くの人々が、燃えるような使命感や倫理的な達成感や、ほかならぬ「自由」を味わっていたことは否定できない。「彼らは自由だと思っていた (They thought they were free)」のである。

全体主義の問題から議論を元に戻すと、問題は多くの人々の日常にもいくらかでも見つけ出すことができる。見渡すことができないほど複雑な社会を、特定の「個人」の欲望に添った形で操作するという発想を「科学」が掲げる場合、決まって同じ問題が登場する。「個人」に終始する思想は、人間を取り巻くあらゆる問題をひどく乱暴な形で単純化する役割を果たしてきた。「個人」は複数存在すること。しかも、同一の利害関心を抱くことなど通常はありえないこと。異なった利害関心——欲望——を特定の形にそろえるなどということとは、「個人」の自由を否定することではないこと。当たり前のことである。

こんなごく当たり前のことを、「個人」に終始する思考は、何とかして「解決」しようとしてきたと考えることもできる。つまり、実際には他の個人、他の主体を無視することはできないのだが、現に

他者との間でやり取りを重ねているのだが、なぜか「理論」や「思想」や「科学」の次元では、万能の個人を描き出そうとしてきた。つまり、現実の中から、「個人」の理念に都合のよい部分だけを取り出して、互いに矛盾のない「社会」を説明し、それを「理論」、あるいは「社会学」と呼んできたわけである。

それは、複雑で見渡しがたい半面でひどく凡庸な日常生活を送る社会学者自身が、自分の見栄えのしない凡庸な日常生活を、見栄えのする形に単純化しようとしてきたのではないだろうか。例えば、大半の人間にとって日常生活に目的などはない。あるのは刻々変化していく意味付けや目的付けばかりである。他の人間とのやり取りの中で、ある問題が、重要であるように思われることもあれば、それまで熱心に取り組んできた課題が、ひどく時代遅れであるように感じられることもある。また、別の問題に取組むことが、自分の地位を向上したり、維持したりするのに無意味だと思われることもある。大勢の仲間がほめる本は、きつと優れているのだろうと思ひ、その反対もそうだろうと思ひ込む。影響力のある人物に無理強いされれば、好きではないことも行ひ、興味のない問題についても論文を書く。くだらないと思う研究でも、人間関係にとって不利であると思えば、適当にほめておく。ただし、そのような無目的な日常をそのまま文章化する人物は多くはない。少なくとも当人の信じる価値観からは立派に見えないからである。

むしろ、複雑な相互関係の網の目に埋め込まれているような生活を送りながらも、「研究」として、「理論」として提示するのは、生涯にわたって一貫した主義主張を貫いて、特定の目的のために合理

的に行動する「個人」であり、「主体」なのである。多少皮肉な言い方になるが、日常生活が複雑で凡庸な人物ほど、単純で偉大な「個人」を思い描くのを好むのではないのか？と邪推したくなってくる事例も多く思い浮かぶ。

もちろん、問題は個々の人物の理想と現実の間の食い違いにあるのではない。むしろ、特定の形の理想を強引に現実化しようとするとき、困難や悲劇が生じてきた。それは極端な例としては多種多様な全体主義の残虐をもたらしただけではなく、もつと日常的な面では、多くの人々に不可能な要求を押し付ける結果にもなっている。それは、個々人の日常生活から大規模な社会制度にいたるまで、「個人」に終始してすべてを律しようとする思考の強固な伝統である。現実には、複雑で「個人」の能力では見渡すことができないのが社会であり、環境によって揺れ動くのが個々の人間の生活なのだが、それらを合理的な行為者である「個人」に縛りつけようとする。しかも、この種の現実には存在しない「個人」を、現実に存在する個々の人々に理想として、価値基準として押し付けようとしてきたのである。

「理想」が、思想家の思考や学者の研究、少数の社会運動家の理念にとどまっている間は、不思議なことををいう変わった人々の喜劇でしかないが、独裁的な権力を手にするようになると悲劇が生まれる。常識で考えれば、特定の「個人」が複雑な社会を自在に操作することなどありえないことがわかるのだが、「個人」への情熱に取り付かれた人々には、そんな常識が通じなくなってしまうからである。彼らは、常識で考える人々をあざ笑ひ、自分たちが勝手に作り出し

た理想こそが、つまり理想の「個人」こそが、実在する「現実」として、あらゆる社会問題を解決できるのだと主張してきたわけである。

ブルデューやフーコーのような人々に共通するのは、この種の「個人」、つまり他の人々とは異なつて特別な権限や能力が自分には備わっていると臆面もなく主張する「個人」に対する根深い不信である。ブルデューにとっては、時流に乗つて水面に浮かぶ木の葉のように揺れ動く連中が確固として不動の「個人」を自称するなどというのは奇妙なことだろう。一方、フーコーにとっては、種々の正論風の「言説」を量産して一方的に押し付けてくる自称「個人」の言説を何とか無力化する手立てが必要になつてくるわけである。

確かに、個々の人間は自らを個人として認識するのだが、「個人」に終始する思考は、現実にはとても存在できないような理想の「個人」を、多くの人々に無理やり押し付けようとする。そして、そこからどうしても逸脱せざるを得ない生身の人間を、「自らの責任による未成年状態」として糾弾してきたのではないだろうか。それは誰よりも声高に「自由」や「自立」を叫びながら、同時に誰よりも多くの人々を不自由にさせ、隷従させる言説の大群でもあった。

26. 「啓蒙」とは何だったのか？

フーコーは晩年に「啓蒙とは何か」と題する小文で次のように書いている。

「それは、マイナーなテキストかもしれない。しかし、わたしの見るところでは、このテキストとともに、一つの問いが、思

考の歴史のなかにひそかに入り込むことになった。しかも、それは、現在にいたるまで現代の哲学が答えることが出来ていない問い、だがまた、現代の哲学がそれから身を振りほどくにもいたっていない問いなのだ。今や二世紀にもわたつて思考の歴史は、様々な形式のもとに、その問いを反復し続けている。〈啓蒙〉とひとが呼ぶこの出来事とは何なのか？ 私たちが今そう在るところのもの、私たちが今考えていること、私たちが今行っていることを、少なくとも部分的には決定してしまつたその出来事とは何なのか？ ヘーゲルから、ニーチェやマックス・ウェーバーをへて、ホルクハイマーやハーバーマスにいたるまで、直接的にせよ、間接的にせよ、この同一の問いに直面しなかつたという哲学はほとんど皆無なのだ。『ベルリン月刊』誌³が今日でもまだ存在し、読者に対して「現代の哲学とは何か」という問いを發したと想像してみよう。おそらくひとはその問いに對して、おうむ返しに、次のように答えることも出来るだろう。すなわち、現代の哲学とは、二世紀前に、かくも不用意に投げかけられた問い「啓蒙とは何か」、に答えようと試みる哲学である、と。」(フーコー「啓蒙とは何か」、石田英敬訳、原著初出一九八四年)、『フーコー・コレクション6 生政治・統治』、小林康夫他編、ちくま学芸文庫二〇〇六年、三六三頁)

本稿の考察は、カントの論文「啓蒙とは何か」に出發した。そこからマックス・ウェーバーからゲデンスにいたるまでのカントの後継者たちの思考についていろいろな角度から検討を加えてきた。大勢の人々が、単なる概念、あるいはカテゴリーでしかない「個人」に

終始し、それがなくては一切の思考が不可能であるかのように議論していた。ただ、本稿の議論は、大勢の人々が承認している通説を要約するという手堅い手法ではなくて、あるところから問いをはじめて次々と連想の糸をたどっていく形をとってきた。あらかじめ計画を立てて順を追っていくというものではなくて、次々と視野に入ってくる鉅脈を掘り進んでいくばかりである。その途上で、何度も同じようなところに行き着き、坑道の入り口に戻るといったことも多い。その度に、また別の鉅脈が見つかるのではないのかと思案し、しばらく立ち止まる。

かなり言い訳めいた物言いになるが、「思想」をめぐる模索に、これ以外の方策があるようにには思われないからである。世の著者たちのなかには、大部な哲学書や理論書を冒頭の章から結論の章に至るまで精密な機械のように組み立てる人もいる。まるで膨大な機能を搭載した精密機器の、完備した取扱説明書のような著作である。確かにこの種の著述は印象的である。どの頁を開いても記述に揺らぎがなく、すべてが一貫して同一の問題に奉仕している。学生のころには、この種の著作を一貫して——しかも、短期で——書き下ろせる知性こそが最高であり、模索を繰り返して右往左往するといった人物は劣っているのだと信じていた。優れた知性は、膨大な頁を貫徹し、そこで語られる無数の言葉はすべて無駄なく著者の強固な主張を補強していなければならない。完璧に設計され組み立てられた機械のように、あらゆる言葉が必要にして十分な形でそこに配列される。それぞれに完璧な部分から構成された全体は完璧に機能し、著者個人の揺るぎのない知性や独創性が表現される。それこそが、

最も優れた哲学書であり、理論書である。

まさに、本稿で繰り返し論じてきた「個人」の理想でもある。

ただし、多少なりとも経験を積んでくると、理想よりも現実の人間の方が重要になってくる。理想はしばしば美的に単純な姿を人々に強いるが、人間は複雑な存在である。とりわけ、時間の経過は、人々の生のあり方を恐ろしいほどに変化させる。そんな現実を多く知れば知るほど、若いころに信奉していた単純さへの信仰がひどくつまらないもののように思われてくる。また、以前ならば疑問に思わなかったようなことを、真剣に疑うようになる。例えば、「大著」と呼ばれるような思想書や理論書を書いていく期間にわたって、思考がゆれることも、あれこれ模索することも、他者から影響を受けることもないような人物が果たして「思想」において実り多い存在なのか？ 偶然手に取った不案内な領域の書物に目を開かされるといったことはないのか？ という疑問である。いうまでもなく、思想や理論を扱う著述はかなりゆつくりとした執筆態度で製作される。ある程度まとまった著作が書かれていく数年、あるいは十年、数十年という期間にわたって、同じ問題について同じ流儀で同じことだけを考え続けるというのはどういうことなのか？ むしろ、その種の著述は、著者による模索が多くないのではないか？ 当人が必死に考えたことよりも、他の人々が書いている内容を既存の特定の立場から整理しているだけなのではないのか？

たとえば、昔も今も膨大な著述をごく短期間に、ごく首尾一貫した調子で書いていく人はいるが、それらの著作の膨大さに反して、言っている内容は箇条書きにして数頁で終わってしまう場合があ

る。とりわけ活動期間が終わってかなりの時間がたつと、毎回繰り返される金太郎飴風の論述がひどく陳腐なものに見えてくることもよくある。何でもかんでもごく少数の図式に当てはめて同じような抽象論に強引に結びつけて、それが結論といった調子である。もちろん、その種の単純さや揺るぎのなさが、同時代の人々に大きな印象を与え、偉大な思想運動を生み出すこともあるだろう。しかし、その種の人々が毎度繰り返し図式や定式を受け入れられない場合には、妥協の余地は限りなく少なくなる。

視点を変えていえば、この種の著者の仕事は「思想」をめぐる探求というよりも、同時代の人々をより多く動員しようとする「運動」を志向するものであることが多い。運動のためには、緻密な思考はむしろ有害である。多くの人々が動員され、共通の目的のために一致団結し、運動を行う共同体を維持再生産していくためには、できるだけ単純化した形の図式や定式が重要である。そして、それらがある程度の期間にわたって不変の形で提示されていることが理想である。慎重な言葉遣いによる定義や論証ではなくて、印象的な言葉によるスローガンや決まり文句が必要になる。スローガンや決まり文句は、連呼されることで、多くの人々に訴えかけることができる。まさにそれこそが社会運動である。ただし、その種の社会運動は、運動を行う組織の利益に、思想や理論を従属させるという結果を避けることができない。祭りが終わり、時が過ぎ去ると、なんでこんな著述に多くの人々が熱狂していたのか？それが時代の雰囲気というものか、といった疑問や印象を残して、多くは消えていく。もちろん、社会運動というのはそういうものである。時が流れ、当該

の課題が多くの人々の関心から外れていくなれば、運動はその使命を終えるからである。

実は、かなり昔、この種の疑問についてああでもないこうでもないと考えあぐねている時に出会ったのが、フーコーの一連の著述であった。フーコーはある時代を席卷する決まり文句や「きれいなこと」を括弧にいれる。思い返せば、フーコーが生きた二十世紀はイデオロギーとプロパガンダの時代であった。各種のメディアを通じて社会に撒き散らされる「言説」は、その意味内容ではなくて、貨幣のように交換に供されること自体に意義を持つ。紙幣に刷り込まれた標語の類に興味を抱く人が多くないように、各々の「言説」そのものの内容にはたいした意義はない。むしろ、特定の人名や組織に結びつけられた言説が広く行き渡ること、個人や組織の社会的な影響力が大きくなる。このため、「言説」を生産し、流通させる人々は、過去の「言説」製品と現在の言説が内容の点で互いに矛盾し合うことなど気にかけない。

フーコーの「啓蒙とは何か？」に戻るならば、十八世紀のドイツで流通していた「啓蒙」という言説に、最も明瞭な図式化・定式化を与えたのが、ほかならぬカントその人であった。カントは、「啓蒙」という同時代の流行語に、明確に「個人」という概念を結合すること、で、「啓蒙とは何か」という問いに答えた。啓蒙とは、すなわち、「人間がみずから招いた未成年の状態から抜け得ること」である。そして、個人の責任である未成年の状態とは、「他人の指示を仰がなければ自分の理性を使うことができないということ」であると、カントは宣言した。逆にいえば、哲学の目的は自らの責任において自ら

の理性を使うことのできる「個人」を生み出すことである。この名解答は、今日の社会学を代表するギデンズに至るまで、多くの人々の思考を支配してきた。

フーコーが先に引用した一文の終わりに次のように書いているのは、この人物の思考様式を端的に物語っている。

「私は、一体私たちが成人になることがあるのかどうか知らない。私たちが経験して来た多くの事からは、啓蒙の歴史的出来事が私たちを成人にはせず、私たちはまだ成人になつてはいないのだと、思わせるものだ。しかしながら、カントが啓蒙について反省することによって定式化した、〈現在〉および私たち自身についてのあの問いかけに、一つの意味を与えることは出来る」と、私には思えるのだ。私には、カントの啓蒙の問いが、一つの哲学する在り方、しかも、過去二世紀にわたり重要性も有効性も持たなかったわけではない在り方、を示しているものであるとさえ思われるのだ。私たちが自身の批判的存在論、それを、一つの理論、教義、あるいは蓄積される知の恒常体とさえ見なすのではなく、一つの態度、一つのエートス、私たち自身の在り方の批判が、同時に私たちに課された歴史的限界の分析であり、同時にまた、それらの限界のありうべき乗り越えの分析でもあるような、一つの哲学生活として、それは理解されるべきなのだ。」(フーコー同書、三九二―三九三頁)

人類に向かって「成人たれ!」と呼びかけたカントの命令が実現したのかどうかは疑わしい限りだが、カントが敷いた思考のルールが、二世紀にわたって多くの人々を走らせてきたのというわけである。

多少言葉を継いでいえば、本稿でも論じてきた「カント流の秘教」に入信した人々が従うべき「エートス」であり、「一つの哲学的生活」そのものである。それは秘教の信者にとつては、疑うことすらはばかれるような基本教理なのである。ただし、フーコーにとつてはそうではない。

フーコーの考えを別の言葉で言い換えれば、カントとカントの後継者たちは、「啓蒙」をめぐる規範命題——心構え——を、事実命題——現にどうであるのかということ——と取り違えてきた。このため、啓蒙を経た近代社会に暮らす住人は「成人」なのか否か?といった趣旨の議論がいろいろ形を変えて続けられてきた。「近代化」や「近代性」^{モダニティ}をめぐる社会科学者たちの議論の多くが、特定の社会を他の社会と比較したり、他の時代と比較したりして、「個人」の自立がどうの、「市民社会の成熟」がどうの、「真の近代化」といった議論を続けてきた。その種の議論は、それぞれに主張は異なりながらも、「啓蒙」や「近代性」をあたかもそれ自体で自立的に存在するものであるかのように考えてきた点では共通する。そして、規範命題であるはずの「啓蒙」を、事実命題と混同することによって、延々と続けられる埋蔵金探しが成り立っていたわけである。そして、人々は自分が各々の社会の中に発見したと称する「啓蒙」や「近代」が本物の財宝なのか、あるいは偽物なのかと大声で議論しあつてきた。

カントによって与えられた「啓蒙」への解答を疑うフーコーのような人物がギデンズにとつて我慢のならない宿敵であることは、すでに論じてきたとおりである。ただし、カントが敷いた思考のルールを走りながらも、それぞれの人々は互いに異なつたことを考える。

たとえば、マックス・ウェーバーは啓蒙や近代化がもたらすものが無条件の善ではなく、むしろ人間を不自由にする「宿命」でもあることを強調したことは有名である。もちろん、この問題に関してはニーチェの名前を忘れてはならない。後には、ホルクハイマーやアドルノといった人々もひかえている。「個人」に終始し、自立的な個人の自由を無条件に実現しようとする思想が、必ずしも多くの個人にとって自由だけをもたらすわけではないことは、これらの人名を掲げる文献の読者にとっては常識に属するに違いない。

このように考えてくるならば、「個人が」自由に塑型できるセクシュアリティ」を称揚するギデンズと、個人にとつての「理性」の多元性の宿命を悲観したマックス・ウェーバーの相違は、かなり印象的である。ただし、色合いは異なっているにせよ、彼らが「個人」に終始する思考から離れようとしなない点は共通している。彼らの思考は、「個人」の可能性をさらに発見しようとするにせよ、あるいは「個人」の陥っていく運命に悲観するにせよ、達観するにせよ、カントが引いたレールの上を走っているという点では同じなのである。

もちろん、それこそが二百年の間人々の思考を牛耳ってきたカントという哲学者の偉大さである。また、驚くほど多様で独創的な思考を展開してきた人々が、なぜか「啓蒙とは何か？」という一点において、カントから自由になることが出来ないという事実、思想史の驚異を発見する機会でもある。

一体何が彼らをこれほどまでに呪縛してきたのか？ 本稿の著者の手に余るが、これ自体が、おそらくヨーロッパ近代思想史にとつて最重要の課題となりうるはずである。この場合、フーコーという

先行者がいることは心強い。フーコーの思考は「思想」という名の堆積物の層を順に掘り進みながら、掘り出されたテキストだけを根拠にして特定の型の思想が成立し、根付き、拡大し、支配的になっていく様子を観察しようとするからである。それが成立する前の時代の人々には考えることもできなかったことが、支配的になった後には、それなしには何も考えることができなくなる事態が、ここから見えてくる。

現在の人々が夢中になっている思想を、一旦突き放した視点から観察することは、現在の社会常識と一旦手を切つて考える考古学が得意とする思考法である。数千年前の地層から出土した遺物について、「これは何だ？」と問うには、現代の人々の常識を離れなければならない。文化を異にする人々が、自分たちの文化の枠組みで考えていたことを、異なった文化の文脈で評価しても、考古学者にとつては、たいして実り多い結論は得られないからである。数千年前の遺跡からの土器や石器を今日の産業技術から評して、「技術が低かった」と説明しても無意味である。むしろ、出土した遺物そのものを多数観察することによって、それらがそれら自体として形づくっている秩序や、独自の思考様式を、可能なかぎり思考——場合によっては、行動——の上で追体験しなければならぬ。そして、その時代の人々の「社会」や「精神世界」を再構成するのである。他方で、この方法は、現在のあまりにもよく知られすぎている文化的背景を意図的に取り除くのにも応用することができる。

フーコーは、こうした考古学の方法を近代ヨーロッパ思想史に当てはめることによって、この時代のヨーロッパ人がいかに特殊な思

考を展開してきたのか、そしてそれが今日にいたるまで、いかに強固に世界中の人々の思考を拘束しているのかを明らかにしようとするのである。その場合、最重要の「遺物」は、デカルトが定式化した「個人」に終始する思考である。

27. 個人の問^{あいだ}

「個人」に終始する思考は、これまで無批判に受け入れられてきたわけではない。それどころか、かなり古い時代から疑いの目でみられてきた。「個人」に終始する思想に対する批判は、主に「個人」の「間(あいだ)」の関係を問題にする人々によってつづけられてきた。個人の「間」を強調する議論は、「個人」の存在を疑うことはない。ただし、「個人」だけに終始する議論とは別の次元に、現実を生きる人間にとって重要な問題が存在しているのだと考える。平たくいえば、独我論流に「本当の自分」を探索するのも結構だが、他人との間の人間関係によって日々刻々生じている新しい状況もまたそれに劣らず重要なのだと強調する。また場合によっては、「本当の自分」などというのも、今までの生涯の間に積み重なってきた人間関係の複合物のようなものとして考えるべきなのだと考えることもありうるからである。

ここで「個人」の存在を否定する思想や理論構成を考えてみると、「個人」に終始する思考が依存している「言外の基盤」のようなものが明らかになってくるのかもしれない。それは、立場によっては当たり前すぎてもいいまさら問うまでもないことではないのかもしれない。ただし、その反面で、その種の問いを意識したことのない人々

には予想外の論点に出会う機会となるのかもしれない。つまり、「個人」の存在を否定する立場から、社会学や社会科学を構成することが出来るのかという思考実験である。念のためにいえば、それはデュルケムのように「社会」を「個人」とは別個に実在する実体として想定するのではない。そうではなくて、「個人」という観念を消去して、人は「社会」について考えることが可能なのか?と問うのである。

個人の存在を否定するか、あるいは疑おうとする議論は、デカルトが始めた哲学を否定することを意図する。デカルトの哲学は、「考える自分(コギト)」に出發していた。すると自動的にデカルトの単純であるが強固な根拠づけに突き当たることになる。簡単にいえば、デカルトの議論は、実は、自己言及性によってその確実性を保障されていた。簡単にいえば、「考える自分」の存在を疑うならば、疑っているのはいったい誰なのだ?という問題に行き着くからである。おそらく、こんなことは哲学の領域の人々には当たり前すぎることに違いない。ただし、哲学領域の学説史的な議論を離れて、「社会」について考える場合——社会科学、とりわけ社会学——には、決して当たり前でもなければ、常識でもなく、多くの人々が考え抜いているわけでもないことが見えてくる。

たとえば、デカルトが考える「考える自分(コギト)」というのは、実在ではなくて、あくまでも社会的な構成物であると考ええる立場である。この方策は、一見、気が利いており、いろいろな可能性を含んでいるようにも思われる。また、現に議論の枠組み——約束事——設定によっては、大きな展開が可能であるのかもしれない。たとえ

ば、デカルトの議論を根底から問い直すことを意図する「社会構成主義」の論者の中には、デカルトの議論自体を、「言語的プロセス」に解消しようとする人もいる。つまり、「考える自分」ということを考えることが、社会的に構成された「言語」に依存しているのであり、デカルトは本人が自覚したように、主體的に疑ったのではなくて、「言語」によって疑わされていたのだと考えるわけである。別の言い方をすれば、デカルトがフランス語やラテン語で「考える自分」ということを問題にした瞬間に、「考える自分」の存在は疑うことが出来なくなってしまうのである。つまり、デカルトとその後継者たちが共有する言語それ自体が「考える自分」の实在の担保になっているのである⁴。

これは、たしかに検討に値する論点である。しかし、この種の議論は気の利いた外見の一方で、自己言及を排して自分自身を特権化しようとする点で、年来の宿敵である実証主義と同じ過ちを犯している。「考える自分」が言語の産物であり、言語そのものが社会的構成物であると考える自分自身は、一体何者なのか？という問いに、社会構成主義は答えようとしな。つまり、そのような問いを発すること自体が、デカルト以来の権威や権威と社会的に結びついてきた言語に服従することなのだと言い返すことしかできないのである。そもそも社会構成主義という議論を構成するのやはり言語であり、社会構成主義を信奉する人々もまた同種の信条を共有する共同体的構成に従属しているだけなのではないのか？と問われるならば、答えることは困難である。

こうして、デカルトの底力をあらためて実感させられる。デカル

ト流の思考は、「考える自分」を想定し続けている限りは、いかなる場合にあっても首尾一貫しているからである。そして、「考える自分」について考えることなくして、ほとんどすべての人々は考えることが困難になっている。あるいは、デカルト以前の人間はどのような「言語的プロセス」など知らずに、もつと自由に考えることが出来たのかもしれない。あるいは、ヨーロッパとは異なった哲学的・思想的・宗教的伝統に属する人々が、デカルト以来のヨーロッパ近代哲学の影響を受けないで思考したならば、「個人」についてはかなり異なった「言語的プロセス」に依拠して思考することもありえるわけである。例えば、「個人」の主体を想定しながらも、究極的には「考える自分」そのものをも克服しようとするといった思考の伝統のことである。デカルトが考えたような「考える自分」に終始する発想そのものが共有されていない場合、デカルトの発想の呪縛から自由になることは容易であるのかもしれない。しかし、その場合には、デカルトの「考える自分」に代る根拠づけをどこかに見出さなければならぬ⁵。

おそらくここには、本人にも予想外のデカルトの強味が観察できる。デカルトは、主体と客体の特権的な分離を前提とし、主体による認識が主体にそのものに向かって自己言及する事態を想定していなかった。ところが、デカルトは「考える自分(コギト)」を前面に打ち出すことで想定外の事態にすら対処することもできるのである。これに対して、「考える自分(コギト)」を疑う立場は、「そういうお前は何なのだ？」というごくごく素朴な問いかけに困難な返答を強いられる。つまり、デカルト流に考え始めたら最後、デカルト

の論理から逃れることは難しくなってしまう。そして、少なくとも近代ヨーロッパ哲学のなかでは、疑うことのできぬ根拠として、デカルト流の「個人」が支配権を確立してきた。

このように考えてくると、本稿で論じてきた「個人」という概念が、社会科学にとって不可欠の成立条件であることを改めて認めざるをえない。「個人」を否定してしまつたならば、社会科学の命題のほとんどすべてが消滅してしまうからである。より正確に言えば、「個人」という概念をめぐる約束事を度外視して「社会」について考えることは、不可能ではないとしても、無意味である。個人を全否定し、抽象的な「社会」や「国家」、あるいは「公共性」だけを想定した社会科学を考えることは、漠然としたかたちでは、あるいは不可能ではないのかもしれない。しかし、マックス・ウェーバー的に、次のように問うならばどうだろうか？ つまり、何が「社会」であり、何が「国家」（の利益、「国家理性」）であり、何が「公共性」であるのかということを決定するのは誰なのか？ その根拠付けは何なのか？ 根拠を承認するのは誰なのか？ その種の承認を自分らが共有する理由は何なのか？ 理由は誰が与えるのか？ 等々。結局、議論は個人と抽象的な概念の間の無限連鎖に陥る。「社会」という問いは、確かに「個人」を根拠として意味を得ているからである。それは、煎じ詰めれば、社会科学という知の営みが前提としている約束事を問い直すことではない。つまり、社会科学は問うに値するのか？ 研究する価値があるのか？と問うことである。おそらく、ここにこそ本稿が論じてきた問題の本当の難しさがあるにちがいない。社会科学が社会科学である以上、人は「個人」から逃れる

ことができないからである。

この意味で、社会科学における「個人」は、哲学における「理性」と似た位置にある。古代ギリシア以来、哲学は「理性的に考える人間」を出発点に据えてきた。この場合の「理性的に考える人間」とは、考察対象となる「人間」であると同時に、考察する哲学者自身の自意識でもある。つまり、「理性的に考える人間」を自認する哲学者が、「理性的に考える人間」について考えることで二千数百年にわたる西洋哲学の伝統が継続してきた。両者の関係は循環しており、互いに補強しあいつつ、「哲学」という自己産出的なシステムを形成してきたわけである。この自己産出システムが強力であるのは、「哲学」という規則の中で、「理性的に考える人間」から意図的に離れて考えてみれば実感できる。現に、人間が決して「理性」だけで生きているわけではないことは、多くの人々の常識に属する。当たり前なことである。人間はしばしば欲望に駆られて前後の見境のない行動に走るし、決して理性的（合理的）ではない行為に人生の意味を見出すこともある。ただし、その種の非理性的、反理性的、非合理的な行為を正面に据えて強調しようとする、議論を展開する当人はどのような立場に立っているのか？という問題に直面してしまう。「理性的に考える人間」以外の可能性を強調する人間である著者は、「理性的に考える人間」ではないのか？という問題である。仮に「理性的に考える人間」ではないと自称する人物が論じる議論を「哲学」として認めることができるだろうか？

同じように、社会科学にあつて「個人」の存在を否定するか、あるいは疑う立場の議論は、常に自己言及の危険に直面しなければなら

らない。端的に言えば、社会科学にあって、「個人」を疑う立場は、社会科学という知的営為の前提自体を疑い、問い直すという引き受けることを意味するのである。要するに、「個人」の存在を否定したり、疑ったりする当人は何者なのか？という問いに何とかして答えるという難問に直面してしまうのである。この問題は、宗教的な境地や芸術的な実体験といった問題を手がかりにして考えることは、あるいは不可能ではないかもしれない。一種の忘我の境地や自己と他者との境界線が消え去るような一体感といった体験が、宗教や芸術にあってかけがえのない意義を持ちうることは、あらためて強調するまでもない。

現に、現象学の流れを汲む哲学者たちは、宗教や芸術の問題を手がかりとして、既存の哲学が手をつけてこなかった問題に接近しようとしてきた。「個人」を超えた「社会」の問題を考える場合に、宗教や芸術を論じてきた現象学の方法を参照することは、従来の社会科学とは異なった「社会」像を構想する上で、汲めども尽きぬ可能性を含んでいるに違いない。それは、すべてを万能者のように認識する「個人」、あるいは「理性的に考える人間」に終始するのではなくて、自らも他者との間で常に新たに異なった現実を実感していく人々を理解しようとすることでもある。それは、人間である認識者（研究者）と切り離された精密な機械としての「社会」ではなくて、自分自身もまたそこに参加し、他者と影響を与えながら生きていく社会を描き出すことでもある。宗教には「個人」としての教祖だけではなく多数の信者が必要であり、多くの演奏家がスタジオでの録音に不満を感じ、真の音楽がコンサートホールの聴衆との体験の共

有によってのみ実現されると断言する。

これらと同じように、「社会」もまた、意図的に自己充足した「個人」ではなくて、その種の個人を超えた次元で実現されているのではないのか？ あるいは、「社会的動物」である人間は、元来の実体験を超えたところに、ある種の理想郷（ユートピア）を思い描いているのではないのか。その種の理想郷に、何か根拠はあるのか。もしも根拠がないならば、根拠のない理想を思い描くということはいったい何なのか？ そして、自分で勝手に想定した理想を根拠に現実の人間社会を裁断するというのは、いったいどういうことなのか？

理想や理想郷——理想の「社会」——を勝手に想定することは自由であるとしても、その種の思想が現実を生きる人間に負担を強いている状況はないのか？ 現実にはありえない楽園（ユートピア）への憧憬が長年のあいだに現存する理想郷であると信じ込まれてしまっているのではないのか？ 結局のところ、人間は自分が作り出したありもしない理念によって、自分自身を苦しめているのではないのか？ そもそも「ある」という觀念自体が、過去の人々が作り出したものでしかつたのではないのか。他方で、特定の理想「社会」を現実の人間に強いる思想が、現に実害を及ぼしているのならば、社会科学の最優先の課題は、そのような妄想を取り除くことなのではないのか？ 「社会」をめぐる理由のない非難や、根拠のない強制から、人々を解放することにこそ「社会」を論じる科学の責務なのではないか？ そのためには、実在しない亡霊に向かって、お前はどこにも実在しないぞ！と宣言することが必要なのではないか。さらにい

えば、亡霊を括弧に入れて、いかにして亡霊が生きた人間の社会に影響を与えているのか、あるいは、どのような「機能」を果たしているのかということを問題にすることが、社会科学、とりわけ社会学にあつては重要なのではないか。さらには、「個人」がいかにして自分が「個人」だと自覚するようになり、自覚し続けているのかということを問題にするべきなのではないか。それは、デカルト以来、「個人」に終始する思考の支配に挑戦することを意味する。

デカルトに由来する個人主義の強固な支配への挑戦は、例えば、デカルトの同国人で人類学者レヴィ・ストロースの課題でもあった。レヴィ・ストロースが『野生の思考』（一九六二年）の最終章「歴史と弁証法」で行ったサルトル批判の要点は、デカルト以来フランスの思想世界を支配してきた伝統を根底から問い直すことにある。

「自然学を築こうとしたデカルトは、人間を社会から切り離れた。人間学を築こうとするサルトルは、自分の社会を他の社会から切り離す。個人主義と経験主義の中に立て籠もるならば、コギト——素朴かつ非理性的であろうとする——は社会心理学の袋小路に迷い込むことになる。サルトルは社会的現実の形態的条件を明らかにしようとするのであるが、そのとき著しく目立つのは、材料にされる状況が、ストライキとか、ボクシングの試合とか、フットボールのマッチとか、バスを待つ人の行列とか、ことごとく社会生活のうちの二次的偶発現象であることである。したがってそれらは、社会生活の基盤を解明するのに役立たない。」（クロード・レヴィ・ストロース『野生の思考』、

大久保保夫訳、みすず書房、一九七六年、三〇〇頁）

本稿の議論に最初からお付き合いいただいた読者ならば、レヴィ・ストロースの議論が決してサルトル個人だけにとどまるものではなく、むしろ「方法論的個人主義」に立つ社会学全般を対象にしていることが、すぐに納得できるはずである。「個人」から「社会」を説明しようとする人々、つまり方法論的個人主義に立つ人々は、「個人」に終始するのに都合のよい事例をたくさん収集して「社会学」の文献の頁を埋め尽くす。ただし、それらはレヴィ・ストロースの言葉を借りれば「二次的偶発現象」でしかない。それらは、「個人」に着目する人々が、自分の立場に都合のよい事例を集めたにすぎない。レヴィ・ストロースがここで挙げている例は、どれもこれもそろって特定の目的を掲げる「個人」や、「個人」の性質をもった集団が主人公である。「個人」としての労働者とその組織は、「ストライキ」によつて賃金や労働条件の改善を意図する。「ボクシング」や「フットボール」といった競技は、もちろん「個人」や、「個人」の性質をもった集団が、他者に勝利することを目的とする。「バスを待つ人（々）」は、もちろん迅速で快適な移動、あるいは旅行を「個人」が実現することを願っているにちがいない。逆にいえば、これらは、まったく明確な意図あるいは目的を志向する行為である。

もちろん、人間というのは、常にこれらのような明確な目的を意図して行為しているわけではない。むしろ、それらは方法論的個人主義に都合のよい事例として、恣意的に選び出され、模式化されているにすぎない。観点を変えていえば、方法論的個人主義が種々形を変えながらも、延々と自己産出をつづけてきた事例として理解しうるものである。

他方で、社会科学が「個人」を否定したところでは成り立たないとしても、そのことが、そのまますなわち、「個人」をたてるために「個人」に終始する思考でなければならない、ということにはならない。ここに、実は重要な問題が潜んでいる。社会科学が究極的には「個人」から逃れられないとしても、そのことを自覚した上で、従来の「個人」に終始する思考とは別物の可能性を探求することは不可能ではないからである。もちろん、それは容易な仕事ではない。そもそも、社会科学で用いられるコトバの多くは「個人」に終始する思考のわだちがくつきりと刻み込まれている。無自覚にコトバに沿って書いていくと、いつの間にか古くからの常套的な発想に行き着いてしまう。その難しさは言語による拘束性を自覚して「本」を書く哲学者に似ている。言語がいかに人間の思考を型にはめ、自由を奪っているのかということを繰り返し強調したいのは山々なのだが、それを表現する主な手段もまた言語なのである。しかも、多様な表現を含んだ口頭表現ではなくて、より表現の可能性が拘束される文字言語で表現しなければならない。このことは、もちろん人間が文字で「思想」を表現しようとしはじめた当初から、逃れることのできない宿命であった。

他方で、しばらく学術的な文章を書いていた人ならば誰もが自覚しているように、古くから蓄積されてきた専門用語の蓄積や、文字言語の表現様式(レトリック)は、気楽な旅を実現する鉄道のレールのような役目も果たしてくれている。道なき道を切り開きながら前進する苦勞を尊敬するのは当然であるとしても、大勢の先人が建設してくれた快適な鉄道の意義を否定することはできない。偉大な

冒険家や苦勞をいとわない開拓者ならば、どんなところにもいけるかもしれないが、多くの人間は、完備した道路や交通機関のおかげで世界中のいろいろなところにはじめて出かけることができるからである。

このことは、特に古い時代に書かれた著作を読む場合に、繰り返して注意しつづけるなければならない。古い時代の著者は今日の読者に対して注文をつけることができないからである。ただし、もっと重要なことは、古い時代の著者もまた自分が生きた時代の表現様式、あるいは文字言語のわだちに沿って書きながら、何とかして自分の独自の考え、当人の考える「独創性」を出そうと努力していたのだという事実である。しかも、著作が書かれてから多くの人々が積み重ねてきた解釈の蓄積も、しばしば時代的な背景に思想家の考えを埋没させる役割を果たす。とりわけ、同時代の人々の常識からかけ離れたことを考えていた人物の場合、その傾向が強い。もちろん、そのためには「再解釈」や「解釈替え」といった作業を必要とするのだが、その種の作業が「当人の真意」を明らかにしているのか否かは、別問題である。

28. ジンメル の 社会 動 学

二十世紀初頭のドイツでは、「個人」をめぐる思考がいろいろな意味で極点に達した。それは、本稿でも繰り返し論じてきたマックス・ウェーバーに代表される「方法的個人主義」だけではなく、「個人」に終始する人々とは異なった視点から考える人々の場合についてもいえる。同時代の多くの人々が、自明のこととして特定の前提

を受け入れている場合、それを疑う人物は、自分が考えていることが決して容易に受け入れられないことを自覚している。「個人」「個人」「個人」、人々が「個人」を連呼する環境にあつて、「個人」に終始しない思考の可能性を問うことは、危険をはらんでいる。当人にとっての「本来の意図」を誤解されるからである。ただし、「誤解」に対して自らの責任がまったくないのかといえば、そうではない。自分もまた同時代の人々が愛用している型に沿って文章を書いているからである。その「まぎらわしさ」は、やはり著者自身の責任なのである。

草創期の社会学を代表するゲオルク・ジンメルは、同時代の通常の言葉を用いながら、通常ではない思考を行った人物の代表である。当時世界的に影響を振るっていた新カント派の用語法をかなり忠実に踏襲しており、ジンメル自身が新カント派の哲学者に分類されることも多い。ただし、新カント派の多くの思想家たちが「個人」に終始する思考から離れることがなかったのに対し、ジンメルは「個人主義」(一九一七年)と題する一文で、次のように書いていた。

「カントほどに深くドイツ的な人物は考えることができない。彼は人間の絶対的で唯一の価値を、あたかも恐ろしい孤独にあるかのように、人格の固有の良心そのものにおき、神の与えた戒律も自己の幸運も、他者の意見も歴史的な状況も、この人格には僅少のもののさえ教え込むことができないとした。」(ゲオルク・ジンメル「個人主義」(居安正訳)『ジンメル著作集』、十卷、白水社一九七六年、三〇一頁、ただし訳語一部変更)

ジンメルに「個人」を問うことは、それ自体ですでに一冊の著述を

必要とするテーマである。それは、この人物が生涯にわたって格闘しつづけた「ドイツ的な」伝統を問うことであり、また同時に、そうしたドイツの伝統を背景にジンメル自身が何者であるのか？を問題にすることでもあるからである。

ただし、ジンメルの仕事は同時代の人々の議論にあまりにもひきつけて論じられてきたために、多くの斬新な着想が見落とされてきた。たとえば、社会学の領域では、同時代を良好な友人関係で過ごしたマックス・ウェーバーの議論と、いうならば「似たもの」として扱われてきた。両者とも基本的には新カント派の用語法で議論を組み立てており、しばしば共通の問題を扱っている。現に、二人を広義の「新カント派」に分類する人もいる。しかし、両者の共通性が強調されればされるほど、今日の社会学での評価が影を落とす。平たく言えば、ウェーバーの方が高く評価されてきたので、ジンメルというのは、単なる「先行者」(六歳年長)あるいは、ジンメルの執筆態度を指して「出来の悪いウェーバー」といった取り扱いを受けることが多かった。よく目にする説明をまとめれば、ジンメルは天才的な直観力や半ば芸術家的な着想によって重要な問題を発見していたが、断片的で体系的でない著述様式のせいで、着想を十分に展開したり、うまく説明したりすることができなかったのだ、ということになるだろうか。

これに対してジンメルの独自性として毎度強調されるのは、「相互作用論」と「形式社会学」である。ジンメルに共感する立場の人々は、たとえば「相互作用論」を、デュルケム流の社会実在論と、カントに代表される「ドイツ的」な「個人主義」をうまく合成したの

だと説明する。言い換えれば、「個人」に終始するウェーバー流の法論的個人主義に不足する視点をジンメルが補っているのだということになるだろう。この種の説明をすれば、両者は平和に共存できる。この種の説明の言外の含意を付け加えれば、ジンメルはウェーバーを否定しているわけではないともいえる。

もう一つの、「形式社会学」を弁護するためには、新カント派の哲学の蘊蓄が必要になる。新カント派の特徴は、カントが論じたカテゴリー論を受け継いで人文・社会科学全般の「方法」を確立しようとする志向にある。手近にいえば、新カント派の影響を受けた人々は、冒頭で概念構成を延々と説明してから本論に入る。彼らの考えによると、学問的な認識の根幹は、実在するモノではなくて、モノを認識対象として把握する概念であり、概念の根幹は「形式(Form)」である。逆にいえば、新カント派の考えでは、学問は認識の「形式」をしっかりと捉えることに極まるのだということになる。つまり、具体的な「内容(モノ)」ではなくて、あえて無内容な「形式」に注目することによって、学問ははるかに普遍的な認識の手段となりうるのだ、と考えるわけである。そこに、概念実在論に対する唯名論の中世哲学以来の伝統を書き加えれば、教科書的な記述としては合格だろう。

ジンメルに戻れば、ジンメルが「内容」ではなくて「形式」にこだわった理由もここにあったことになる。つまり、「都市」や「家族」や「労働」といった具体的な「内容」ではなくて、領域横断的な「形式」である「集団」や「上位秩序と下位秩序(Über- und Unterordnung)」や「闘争」に着目したのは、ジンメルの意図的な戦

略だったのだという説明である。そして、実証主義的で実在論的な立場をとる多くの社会学者にひどく評判の悪い——実際には、無視されている——ジンメルの「形式社会学」が、批判されるように「空疎」で「無内容」であるのは、むしろ特定のモノ(内容)を超えた認識を可能にするために、あえて意図された空疎さや無内容さなのだと説明はつづく。意図的に無内容であることによって、ありとあらゆる内容を取り込むことができるのだというわけである。このように論じれば、大方のジンメル論者たちは納得するに違いない。ジンメルの「形式社会学」は、実在論に抗した唯名論的認識論が達成した究極の形の一つなのだと説明すれば、ヨーロッパ思想史に位置づけることもできる。

ただし、この種の説明(弁明)は、少なくとも晩年のジンメルが考えていた重要な問題を見落としている。それは、ジンメルが「個人」を超える視点を導入しようとしていることであり、カント的、あるいは「ドイツ的」な伝統から決別しようとしていたことである。そのことは、ジンメルをマックス・ウェーバーの目ではなくて、ジンメル自身の目で読み直せば、著作のそここに確認できる。たとえば、大著『社会学』(一九〇八年)では、「権力」の問題を主題として次のように論じている。

「一般にだれにとつても重要なことは、自己の影響が他者を規定するというのではなく、むしろこの影響が、すなわち他者にたいするこの規定が、規定者である自己にたいして反作用をおよぼすということである。それゆえ抽象的な支配欲(Herrschaftsdrang)は、他者の能動あるいは受動、積極的な状態あるいは

消極的な状態が、主体にとっては自己の意志の結果としてあら

われることに満足するのであるから、そのような支配欲においてもすでに相互作用が存在している。支配的な権力の上位者にとつての意義は、もっぱらこの権力の効果の意識にあり、この権力のいわば独裁論的な行使は、たしかにまずは社会学的な萌芽形式である。それに応じてそこには美術家と彼の彫像とのあいだのように (wie zwischen einem Künstler und seiner Statue)、ほとんど社会化は存在しない。もつともこの彫像としても、美術家に彼の創造力を意識させることによって、彼に反作用をおよぼしはする。支配欲の実際的な意味は、この高められた形式においてさえ、もともと他者を利用しつくすのではなく、むしろその利用の可能性をたんに意識することにある。」(ジンメル『社会学』、上、居安正訳、白水社一九九四年、一四九頁、訳文一部変更、太字強調は犬飼)

彫像を一人で彫りだす美術家と作品の間には社会化はほとんど存在しない。マックス・ウェーバーの「権力論」をよく知っている読者ならば、ジンメルの文章の行間に多くの意図が潜んでいることを読み取ることが出来るはずである。この一文と、マックス・ウェーバーが「社会学の根本概念」で行った「定義」を並べて読むならば、ジンメルの意図が見えてくる。同じ箇所を再度引用すると、

「権力」とは、ある社会的関係の内部で抵抗を排してまで自己の意志貫徹するすべての可能性を意味し、この可能性が何に基づくかは問うところではない。

「支配」とは、ある内容の命令を下した場合、特定の人々の服

従が得られる可能性を指す。

〔中略〕

支配という事実、他の人々に対して効果のある命令を下す人間の現実的存在にのみ依存するもので、行政スタッフや団体の存在に必ず依存するとは言えないが、少なくとも、すべてノーマルな状態では、両者のいづれかに依存している。ある団体のメンバー自身が、効力ある秩序によって支配関係に服従している場合、この団体は「支配団体」と呼ばれる。」(マックス・ウェーバー『社会学の根本概念』、清水幾太郎訳、岩波文庫一九七二年、八十六―八十七頁)

一九〇八年に公開されたジンメルの『社会学』と一九二〇年に没したウェーバーの遺稿を、それらだけで比較することは、文献学的には慎重さを要する。同時代を生き直接に交流した人物同士の影響関係を、単に発表年代だけで決めることはできないからである。ただし、その種の「影響関係」や「先陣争い」などはここでは問題ではない。むしろ、重要なことは、同じ問題について、ウェーバーとはまったく異なった考えを抱いていたことである。

具体的にいえば、ジンメルという「彫像を一人で彫りだす美術家」は、ウェーバーの「社会学」に限りなく近いものである。ウェーバーにあつて、「支配」をめぐるあらゆる論理は常に「他の人々に対して効果のある命令を下す人間の現実的存在」に終始することで展開していく。特定の個人が行う「支配」を歴史的な事例を参照しながらカテゴリーに分類し、静的な類型論とし論じていく。遺稿として残されたウェーバーの大著『経済と社会』に延々と続いている法律の

条文を思わせるような説明は、その法典のような外見と非常に似つかわしい。不動の金字塔^{ピラミッド}のように聳え立つ全体は、静的なシステムを印象づける。

本稿ではすでにイリヤ・プリゴジンの議論を引きながら、カントからウェーバーを通じてパーソンズに至るまでの「個人に終始し客観的に記述される静的世界」について論じてきた。彼らが目ざすのは、完成されたシステムとしての社会であり、社会がいかに機能するのかということをもれなく説明する、緻密な操作説明書としての哲学であり、社会学である。それぞれの機能はきれいにカテゴリー分けされ、「社会」という機械が、どのような場合にどのような作動をするのか、どのような機能が用意されているのか、綿密に記述される。この種の立場に立てば、記述は綿密であれば綿密であるほど高度であるということになる。そして、機能についての分厚い記述は、ますます分厚くなっていくのである。

これに対してジンメルの場合、はるかに動的な関係性を問題にする。このことは先の引用で、ジンメルが用いている「社会化(Vergesellschaftung)」という概念に注目することでも見えてくる。実は、ここには、訳語がもたらした不幸な混同の歴史が潜んでいる。「社会化」という用語は、通常の社会学の用語では、英語の socialization (ドイツ語では Sozialisation) の訳語として通用している。それは多くの場合、子供の発達に関係して用いられる概念であり、未知の環境に新参者が同化する過程を論じる場合にも用いられる。この種の理解だけを念頭に、「社会化の諸形式」を掲げるジンメルの主著を読もうとすると、頭の中が混乱するばかりである。「集団の量的

規定」や「上位・下位秩序」「闘争」「秘密と秘密社会」とつづいていく膨大な章立てを眺めながら、これらの表題と、子供の発達がなんでつながるのか? というわけである。正直に告白するならば、筆者自身もそのような当惑を経験している。もちろん、専門家の中にその種の混同を行っている人はいないが、近接領域の社会学者にとって「ジンメル社会学」が理解困難である原因であることは間違いない。ジンメルにとって、まさに「社会化」という概念こそが扇の要の役割を果たしているからである。

ジンメルにとって「社会化」とは、はるかに広い領域に当てはまる概念であり、多くの場合、はるかに多元的な個人間の関係を指している。通常に社会学が用いる「社会化」は、特定の「個人」がかなり実体的な性質をもった「社会」のなかに参入していく過程で、長期にわたってその社会に固有の文化を学習していくという含意をもつ。これに対して、ジンメルの「社会化」というのは、道を歩く二人の人物が互いに視線をやり取りするといった一瞬においても立派に生じている。つまり、「個人」が互いに影響を与え合う——相互作用——機会があれば、それは社会化なのである。これに対して、彫刻家が大理石の塊にのみをふるう場合には、社会化は——それほど——生じない。つまり、ジンメルの社会化とは個人の間に常に明滅する相互作用のことなのである。

このためジンメルが「権力」や「支配」を論じる場合には、ウェーバーの場合のように、他人の服従によって特定の個人の意志を貫徹することができるという事実にとどまっていることはできない。むしろ、他人の行為を規定する個人の行為が、「規定者である自己にた

いして反作用をおよぼすということ」が重要なのである。言い換えれば、ウェーバーにとって支配とは特定の個人がどのような人々を動員してどのようなことができるのかという事実に終始しているが、ジンメルの場合には、そのような立場にあることによって特定の個人がどのような影響を受けていくのかという動態の方に関心を抱く。つまり、特定の「権力」や「支配」が実現する回路が成り立っているならば、ウェーバーの議論はそれを類型論として分類して終わるのだが、ジンメルの場合には、「権力」をめぐる、権力を行使される側と行使する側の相互が受ける影響をどこまでも問うていかなければならない。ジンメルの問題は、「権力」や「支配」という場において、どのような相互関係が次々に生じつづけているのかということであり、それを「社会化」という言葉で問題にしようとするのである。

この結果、ウェーバーの考える「権力」や「支配」は、静的なシステムを想定するのに対し、ジンメルの場合には、常に揺れ動き、生じては消える動態を問題にしようとする。ウェーバーと後継者たちが考えた「社会学」は、確固とした不動の静的システム（体系・体制）として「社会」——あるいは「社会体系（システム）」——を想定する。対するジンメルは、絶えず揺れ動き、明滅する「社会化」を、何とかして捉えようとする。

その場合、ジンメルが選んだのが、「内容 (Inhalt)」ではなくて、「形式 (Form)」であった。常に動いている社会化を捉えるには、その内容（質料）に注目したのでは、目が回るような有為転変や、記述不可能な多様性や複雑性を目撃するばかりである。同じ人員から

なる組織が、他の組織との関係で、時には先取の気性に富んだ生き生きとした挑戦者集団となり、また別の側面では、先例を墨守するばかりの硬直した既得権集団となる。官僚組織に、会社に、政党に、この種の事例はいくらでも挙げられる。もちろん、「個人」にあっても同じような現象は観察できる。社会変革を情熱的に訴える社会運動家が、家庭内では旧態依然の家長長そのものであるといった事例は、別段珍しいものではない。「男らしさ」や「家父長制」の再興を訴える人物が、職にあぶれて妻の収入に依存するといった事例も同様である。具体的な内容（個人・集団）だけに注目するならば、言行不一致、言っていることとやっていることとの矛盾に当惑するほかないが、彼らが日々他者との間で行っている相互関係——社会化——の形式だけを問題にするならば、矛盾も当惑も生じることはない。要するに、人々はそれぞれ異なった社会化の諸形式において、それぞれ異なった形式で、行為し、行動しているだけなのである。

その種の状況を、「個人」——と、個人と等価な性質をもった「集団」や「組織」——に終始する思考様式の人々は、「矛盾」と呼ぶ。あるいは、「変節」とか「転向」といった言葉で表現する。この種の人々は、「個人」や「組織」が、変動のない静的な状態にあることを理想とするからである。これに対して、常に変動する動態を問題にするジンメルの場合には、「矛盾」や「変節」や「転向」は、「社会科の諸形式」として説明される。日々刻々と変化していく相互関係のあり方は、相互関係のパターン（形式）として捉えるならば、はるかに容易に説明することができる。そこに登場するのは、首尾一貫して不動の存在を誇示する「個人」ではなくて、常に揺れ動き、

他者との間で妥協を重ね、日々新たな立場を構成し続けていく動態としての個人である。

ジンメルが「社会」ではなくて、あえて「社会化」という言葉を正面に掲げていることが象徴的である。ジンメルは、通常の社会学者が用いる静的な「社会」ではなくて、動的な「社会化」を用いる。「社会」という言葉は、確かに、そこに特定の物体が存在するかのような印象を与える。そこに石でできた巨大なピラミッドが存在するように、「社会」という名の金字塔が目に見える形で実在するかのようである。あるいは、目に見えるモノ（物質）という形はとらないとしても、何か確固とした仕組みに基づいた制度が複数統合されて全体として静的なシステム（体系・体制）を構成しているように思われる。これこそが、ウェーバーに代表される社会学の基本原理である。

ところが、動的な「社会化」に注目して考えると、まったく異なった「社会」が見えてくる。つまり、社会というのは確固とした形で存在する実体ではなく、人々のあいだに相互的に明滅する関係性（社会化）でしかないのである。

このことは、ジンメルの社会学について古くから繰り返されてきた批判に対して、かなり有効な反論を返すことが可能になる。ジンメルの「社会学」は、同名の大著が典型的であるように、確固とした静的な実体としての「社会」を論じてはいない。そもそも、ジンメルにとって社会というのは実体ですらないからである。ジンメルの考える「社会」というのは、目に見えてで触れられるモノでもなければ、一旦出来上がって固定し維持されている関係でもない。むしろ、非常に不安定でありながら、常に新しく生じている相互関係の形式なのである。それらは、以前の社会（化）にあつて記憶された経験を常に乗れ越え、裏切り、困惑させ、希望を抱かせる。社会化は常に生じては消滅し、常に新しい姿を現していくのである。そんな動態を、新カント派の言葉で、なんとかしてつかまえようとするのが、ジンメルの考える「社会学」なのである。

(つづく)

- 1 ミルトン・マイヤー『彼らは自由だと思っていた 元ナチ党員十人の思想と行動』、田中浩・金井和子訳、未来社一九八三年。一九五五年に原著が刊行されたこの本 (Milton Mayer, *They Thought They Were Free: The Germans 1933-45*, The University of Chicago Press) は、今日でも著者（や訳者）の意図を超えたいろいろな読み方が可能な「史料」でもある。ドイツ系アメリカ人でユダヤ人の新聞記者の手になるこの本は、ヒトラー政権下の一九三五年と、戦後の数度にわたる直接取材を元にしてしている。取材対象は、ベルリンに暮らす普通のナチス党員であり、狂信的な種類の人物ではない。十人の実在する登場人物たちは、好戦的で残虐な野心を抱いているわけでもないことが、むしろ重要である。そんなごく普通の人々が熱狂的にヒトラーとその政権を支持したのはなぜなのか？という関心に出発して、彼らの肉声をつないでいるところがこの本の「史料」として貴重な点である。登場人物たちの声が主体であり、著者の主張は抑制されている。もしも、これが通常の学術書の流儀で書かれ、著者の理論的説明や歴史観に従属する形で「肉声」が紹介されるだけならば、五十年前のこの本は、はるかに早く古臭いものになってしまっただろう。
- 2 例えば、ミルトン・マイヤーの本に登場する地域の「小ヒトラー」たちの例は、他の全体主義にも当てはまる現象なのではないだろうか。「私とわが友」一九三五年にベルリンで取材したナチス党員た

ち…引用者」との会話には、「小ヒトラー」という言葉がくりかえし何度も登場した。これは、ヒトラーをおとしめるものではなかった——それどころか、まったくその逆であった。「小ヒトラー」は地方官吏のことで、だれでも知っている連中のことであり、だれかと親しく話しているのを、だれも見聞きしている連中だった。「小ヒトラー」は、だれにくらべてみても偉くも立派でもないことはだれもが知っていた（あるいは、だれもがそう確信する理由があった）。彼らは総統を真似た。とりわけ総統の確信と、確信から生まれる絶対性を真似たが、それは鼻もちならぬものだった。しかし、党全体を支配していた古い軍隊式命令原理のために、だれも手も足も出せず、たとえば小ヒトラーのシュミットが公衆の面前で大失敗をやらかして、その後釜に自分が歓迎されて選出されるといった夢を夜中に見るにすぎなかった。（マイヤー、同書、七十頁）

3 *Berlinische Monatschrift* は、一七八三年から一七九六年にかけてベルリンで刊行された雑誌。フリードリヒ二世（大王）時代の末から活動した、いわゆる「後期啓蒙主義（Spätaufklärung）」の知識人サークル「ベルリン水曜会（Berliner Mittwochsgesellschaft）」の機関誌。ベルリンの牧師ヨハン・フリードリヒ・ツェルナー（Johann Friedrich Zöllner）が、一七八三年に同誌で問いかけた「啓蒙とは何か？」という論題に、一七八四年にカントが寄稿したのが有名な論文『*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*』である。

4 たとえば、アメリカの心理学者で、社会構成主義の主要な論客の一人でもあるケネス・ガーゲンは、社会構成主義の有名な入門書『あなたへの社会構成主義（社会構成主義への招待＝An Invitation to Social Construction）』（一九九九年）のなかで、次のように書いている。

「しかしながら、本書の中で示してきたように、デカルトの疑いは十分な発展を見ることはありませんでした。彼は、いかなる根拠をもって、疑いのプロセスと個人の推論とを同一視することができたのでしょうか。そもそも疑うということは、本当に「個人

の心」の活動なのでしょうか。この想定そのものを、まずは疑ってかかるべきでしょう。「疑いは、言語の中で遂行されるプロセスである」とした方が、より説得力があります。（ガーゲン『あなたへの社会構成主義』、東村知子訳、ナカニシヤ出版二〇〇四年、三二五頁以下）

5 具体的には、仏教ならばどのように考えるのか？と問うならば、どうだろうか。この問題はほとんど無限に連鎖する論点の入り口であるという点で、慎重さを要する。しかし、ヨーロッパ以外の文化的伝統を経験的に知る者にとって、この種の問題を避けて、ヨーロッパ近代内部だけに議論を終始させることは、無責任を意味するのではないだろうか。

仏教の発想からデカルト流の「考える私（コギト）」を考えると、まったく異なった理解も可能である。そもそも仏教にとって、デカルトの「考える私」というのは実在を否定することはないにせよ、究極的には克服されるべき対象である。仏教的な認識を行う「主体」は、主体でありつづけることを克服しようとする。それでもなお「仏教」という特定の言説の体系——「言語的プロセス」——を生み出してきた特定の主体はいるではないか、と問うならば、禅仏教が得意とする議論に入っていかなざるをえない。そして、すべての実在を否定した「空」という概念は、言語なのか否か？といった議論が尽きることなくつづくわけである。他方で、言語に対する不信を標榜してきた禅は「言説」（「言語」の世界にとどまってそれらを再生産していくことの無意味さを強調するに違いない）。

ただし、社会科学、社会学にあつて、仏教流の議論の弱点は、「個人」や「社会」をめぐる議論そのものを無意味にしてしまうところにある。それは仏教が、あくまでも宗教であつて、「科学」とは異なった志向に基づいていると、一旦まとめてしまうことも可能だろう。そもそも、ヨーロッパに成立した「科学」は、究極的には、言語（コトバ）によってあらゆる事象を説明しようとする知的営みである。これに対して、最初から言語の有効性を否定してかかる仏教、とりわけ禅との間では議論がかみ合わない。言語を疑う議論は、ヨーロッパの哲学者もプラ

トン以来続けられてきたが、言語自体を全否定する議論は、少なくとも書物という形では成立していないからである。

社会科学という領域に限定して考えるならば、仏教の立場から考えることは難しい。そもそも、社会科学に与えられた命題の多くが、仏教にとって無意味だからである。それらの多くは仏教にとっては、「煩惱」の原因であり、結果でしかない。解決の方策は、「煩惱」の原因である自己の欲望への執着——「我執」——を消滅させるということになる。このような考えに立つならば、社会科学、とりわけ社会学が問題にする「社会問題」というのは成立の根拠が奪われてしまう。このため、仮に仏教的に「個人」——「我執」——を克服することができたとしても、同時に社会科学の課題そのものが消滅してしまうのである。

このことは、仏教的な思考が深く根付いた社会に育った人間が社会科学に取り組む場合に、一つの深い省察の機会を与えてくれる。社会科学は、仏教とは明らかに異なった宗教的・思想的伝統の下に成立している。社会科学を根底のところで成り立たせているのは、「個人」の存在をあくまでも前提とした思考だからである。

「個人」の利益の極大化を想定しない経済学や、「個人」の間の利害調停や「個人」の行為を想定しない法学、「個人」の政治的行為を考えない政治学を考えることは、思考実験としては興味をそそるが、現下の主流を成しているそれぞれの学問に取って代わる事態は考えられない。社会科学の思考を突き詰めていくならば、やはり「個人」は、あくまでも目的であって、克服する対象ではないからである。言い換えれば、社会科学は、終始一貫して「我執」にとどまり、「煩惱」から離れることのできない知的営為であるということもできるだろう。このことは、例えば「仏教社会学」や「禅社会学」、「禅経済学」といった領域を想定してみれば考えやすい。個人の間人間関係が生み出す苦悩や、個人の物欲を「個人」の存在を超越することによって超越することを用意する仏教の立場から、社会学や経済学を考えることは不可能に近い。個人の利害を調停する「仏教法学」も、立法・行政手続きを研究する「仏教政治学」も同じ理由から成立が難しそうだ。

6 レヴィイストロースは、ここでサルトルの著作『弁証法的理性批判』

(一九六〇年)をとりあげて論じている。

7 ここから、古代インド由来の「空」の思想や、老子の後継者たちが展開した「無」の思想といった伝統と結びつけて、ジンメルを考えをさらに展開することもできるのかもしれない。あるいは、すでにこれらの領域の専門家によって論じられている問題なのかもしれないが、筆者は未見なので、ご教示願いたい。

8 原文は 'Im allgemeinen liegt niemandem daran, daß sein Einfluß den Andern bestimme, sondern daran, daß dieser Einfluß, diese Bestimmtheit des Andern auf ihn, den Bestimmenden, zurückwirke. (Georg Simmel *Gesamtausgabe*, Band II, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, S. 160)