

ジンメルにおけるユダヤ的意識

井 上 純 一

1 ユダヤ人としての意識と他者の眼差し

社会学者ジンメルは、ユダヤ人としてのその出自から逃れることができなかった。しかし彼が、その出自についてどれほど意識的であったかは、これまで必ずしも明白にはされてはきていない¹⁾。だが彼の生涯と著作には、ユダヤ人としての〈痕跡〉が残されており、それを介して私たちは、彼のユダヤ人意識とその理論への反映をたどることができよう。

多くの人が語るように、ジンメルは、まぎれもなくユダヤ的風貌をしていた²⁾。ジンメル夫妻と親しく交際していた哲学者ハインリッヒ・リッケルトの妻は、次のように見ていた。「ゲオルク・ジンメルは大きくて、極めてユダヤ人的タイプの風貌をもっていた。彼は美男子にはほどおおく、むしろ顔立ちが悪いと言ってよい。夫妻が一緒に並ぶと、特にそれは際立つ。婦人の背丈はほぼ彼と同じで、髪は金髪。第三帝国ですら異議が唱える余地がないほど極めて『アーリア人タイプ』であった」³⁾

ヴェーバーの妻マリアンネ・ヴェーバーも、ジンメル夫妻のコントラストを強調しながら、ジンメル的人物について語っている。「ゲルトルート・シンメルは背の高い女性でほっそりしていた。愛らしくて品位があった。特に北方的な容貌をしており金髪、青眼で、優しい顔つきであった。彼女と夫ジンメルは、奇妙な夫婦だ！彼は彼女より背が低かった。典型的なユダヤ人で美男子ではなかった。しかし精神的に豊かな人間には外面は何の意味があろうか！ゲルトルートとゲオルクの精神構造も、非常にちがっていた。ジンメル夫人も、まさに思想家、哲学者であった。彼女は夫の講義を聴き、彼の著作を読んだ。彼女は彼から多くのものを取り入れたが、彼女はその立場においては、意識的に、また明白に彼とは対称をなしていた。彼の相対化する、過度に繊細な思考モードは、彼女のものではなかった。彼女は、はっきりした、一義的な判断と評価を求めた。」⁴⁾

彼女たちが言うジンメルの風貌は、「背が高く、痩身で、額が広く、頭が禿げ上がり、縁なしの眼鏡に灰色の細い顎鬚」をのぼした姿であったが、それ以上に特徴的なのは、教壇でのジンメルの「奇妙な動き」(リッケルト夫人)であるという。ベルリン大学での私講師として多く

の聴講生を前にしての（それがまた彼が同僚や教授から嫉みを買う理由となったとも言われる。）講義は、それを語っている。彼の講義を受けたパウル・フェヒターは語っている。「ジンメルの講義は特殊な体験であった。思考プロセスがその人の全身全霊を奪っているさまを、教壇上の瘦せぎすのその姿が精神的象徴を媒体するものになっているさまを、しかもその象徴への情熱が言葉だけではなく、身振りや身体の動きや行動に影響を及ぼしているさまを、私は講義でみた。考えの核心、認識の核心を聴講生に示そうとするときには、ジンメルはそれを言葉で定式化するにとどまらず、ある程度目で見えるように手で示そうとした。手のひらを広げ、閉じ、そしてまた広げると言った具合に、問題を掴んでいる手つきをしながら、彼は身体をくねらせながら喋った。あたかも彼がこの螺旋運動で、思考の実態を自分の内奥から引き剥がし、頭、脳、言葉へとほとぼしりださせるかのように。時には彼は腕を身体の前につまみつけて、受けの姿勢をするフェンシングの選手のように動いた。そして左右の腕を身体の前で交叉するように振りおろしながらを聴講生を見やった。」⁵⁾ 教壇上のこの姿は、身体を揺らせながら一心に祈りを捧げるユダヤ教徒の姿を思い浮かべさせる。彼は紛れもなく、その身体運動においてユダヤ人であることを示す。

ジンメルを知る人々が語るジンメル像は、ユダヤ人に対する「人種的ステレオタイプ」からけっして自由であったとは言いがたい。もっとも彼らはそれをもってジンメルを軽侮したわけではない。むしろ逆である。「彼の性格は非のうちどころがなかった。それ以上に彼は、若い人との付合で強く現れた、素晴らしい人間的な心底の善良さをもっていた。」⁶⁾ しかし彼らの意図ではないにしろ、「ユダヤ人らしいユダヤ人」であることは、後にみるように恐らくジンメルにとって歓迎するものではなかったであろう。

では彼自身はどの程度自らのユダヤ性を意識していたであろうか。知られているように彼は、ルーテル派に所属していたが、第一次世界大戦後、教会を離脱した。しかしユダヤ教に改宗したわけではない。教会からの離脱は、「個人」として生きていくことを選んだ結果による。したがって宗教的には彼は改宗ユダヤ人の系譜に属することになる。

ジンメルが家系のことにほとんど関心を示さなかったという⁷⁾。彼が口にしたのは、「父はすでに定住の商人であったが、それ以前の祖先は、多分行商ユダヤ人であって、馬車でシュレージア地方を巡っていたのであろう」⁸⁾ ということであった。しかしこれは必ずしも正確ではない。ベルンハルト・ブリリンクの『中央シュレージアのユダヤ共同体』⁹⁾ はジンメルの曾祖父と祖父についての情報を与えてくれる。それによると1770年7月プレスラウ出身のIsaak Israel (Simmel) が、プレスラウの陶器仲買人として家族と共にノイマルクトNeumarkt¹⁰⁾ に住む許可を得ている。この許可は1776年、オーデル河畔に住むユダヤ人にその居住地から立ち去る行政命令によって取り消されたが、彼は隣のデュヘルンファース (Dyhernfurth)¹¹⁾ に引っ越し許可をえた。1806年以降、息子 (Israel) Isaak Simmel が商業ユダヤ人としてノイマルクトに

定住した。

ジンメルの祖父 Isaak Simmel は 1780 年にデュヘルンフェースに生まれ、その息子、ジンメルの父 Eduard Simmel は 1810 年に生まれた。Eduard Simmel は、商用旅行中にパリでカソリックに改宗した。それは 1830 - 1835 年の間であるとみられている。そしてブレスラウ出身で少女時代にプロテスタントに改宗していた Flora Bodstein と 1838 年に結婚し、すぐに彼らはベルリンへ転居した。

そしてジンメルは 1858 年ベルリンの中心地フリードリッヒ・シュトラッセとライプチヒ・シュトラッセの交差する北西の角の家に生まれた。7 人兄弟の末っ子であった。そして母にしたがって、幼いときにルター派の洗礼を受けた。

当時のベルリンでは、およそ 1810 年から 1830 年までの間に、素封家ユダヤ人のほとんどすべての家庭から、ユダヤ生活の伝統的カラーは消滅してしまっていた¹²⁾。その主因は、キリスト教への改宗・受洗、キリスト者との結婚である。また 1796 年に若きシュライエルマッヒャー (1767 - 1834) がベルリンの街の精神風土を精密に描いたように¹³⁾、精神潮流としてカントの批判哲学とレッシング、ゲーテ、シラーなどの偉大な詩人たちの世界観が若者をとらえていた。ユダヤ知識層の 3 人ないし 4 人にひとりにはカント派 (シュライエルマッヒャー) とわれ、ゲーテのヴェルテルが若いユダヤ人男女の心を激しく捉え、「疾風怒濤」の機運もあわせて、旧弊のユダヤ家庭の家父長的な厳格さや閉鎖性、宗教性の重荷が撥ねのけられていった。

多分ジンメルにおいても例外ではなかったであろう。ジンメルは晩年においてもなお『カントとゲーテ』に世界観を求め、「来るべき時代は、あの包括的な精神時代の世界観を所有するために、旧来のような〈カントかゲーテか〉ではなく、おそらく〈カントそしてゲーテ〉の旗印のもとにたつであろう」と結んでいる¹⁴⁾。

しかしジンメルは、「非ユダヤ的ユダヤ人」(ドイッチャー)の道をたどっているかにみえても、彼自身、ポーランド・ユダヤの出であることを意識していた。妻ゲルトルトの父親に初めて対面したときに、「あなたはユダヤ人ですか？」と訊ねられて、ジンメルは「私の鼻がその秘密を間違いなくうちあけています。」と応えたというエピソード、しばしばユダヤのこぼなしを外で聞いてきては子供たちに話したということ、子供たちの前でときどき、日本的 - ユダヤ的スタイルだと言いながら、ユダヤ訛りを話す表情と日本の鬼の面とをミックスしたような、しかめっ面を冗談として見せることがあったということ、これらのことは¹⁵⁾、彼が家庭ではユダヤ人であることを隠そうとはしなかったことを示している。

「カントとゲーテ」を夢見て、非ユダヤ的ユダヤ人たろうとしながら、彼は外でも家でもユダヤ人とみなされていた。〈ドイツ人たらんとして家をでて、ユダヤ人として家に帰ってくる〉、それが彼であった。

2 反ユダヤ主義の波にもまれて

ジンメルがベルリン大学での長期にわたる私講師に終止符を打って、ストラスブルク大学に招聘されたのは、56歳の時であった。当時最高の権威をもっていた哲学者ディルタイの不興、反ユダヤ主義者レーテスの反目があったとはいえ、ベルリン大学での彼の地位は、彼の声望に決してふさわしいものではなかった。この間大学への招聘の幾度かのチャンスが彼にめぐってきた。しかしそれにどれも成功はしなかった。それは彼がユダヤ人であることによると推測されている。

その中でもマックス・ヴェーバーなどの尽力にもかかわらず、1908年ハイデルベルク大学への招聘が実現しなかったいきさつは、ユダヤ人であることに起因していることを明白に示している¹⁶⁾。

招聘リストのトップであったリッケルトが招聘を辞退したあと、第二席であったジンメルに招聘のチャンスがまわってきた。学長ハンペ（Hampe）からジンメルの招聘が申請されたとき、実質的な承認者であるパーデンの大臣、枢密顧問官ボエーメ（Boehme）は、ベルリンの歴史家ディートリッヒ・シェーファー（Dietrich Schaefer）にジンメルの件を問い合わせた¹⁷⁾。シェーファーは、「ドイツ反ユダヤ主義論争」の旗頭であったトライチケの弟子であった。結論ははじめから明白であった。

シェーファーは、ジンメルのユダヤ的特質を強調した。「ジンメル教授が改宗しているかどうかは、不明である。そのことを問おうとは思わなかった。しかし彼は、その容貌、態度、身振りにおいて完全にイスラエル人（Israelit）である。」¹⁸⁾しかし強調されたのは外観だけではない。オリエントの世界、つまり、ベルリンに定住している外国人や東洋の国から流れ込んできた人々がジンメルの講義にはあつまり、その講義内容は、ドイツ的、キリスト教・古典的教養の世界観とはまったく異なったものである、とシェーファーは非難する。その証明としてシェーファーは、ジンメルの問題設定を観念論哲学からの逸脱だとし、人間社会では教会や国家ではなく、社会（Gesellschaft）が最も重要な推進力だとしていることを問題視し、それは「宿命的な誤謬」であり、ユダヤ性の現れだと論難した。とりわけ大都市生活者のメンタリティをジンメルが問題化していることに矛先をむけ、そのメンタリティこそ、ベルリン・ユダヤ人の経験世界に基づくものだとして批判する。そしてジンメルは意図的にユダヤ世界を描いていると非難する。

大都市生活者のメンタリティを描くときにジンメルはユダヤ的と非ユダヤ的を区別してはいない。彼が描き出そうとした大都市生活者のメンタリティは、すでにゾンバルトが資本主義の分析で、またディルタイが近代的人間解釈学の中で心理学を使って、さらには後にヴェーバーがプロテスタントの精神で、見出していたのと類似のものである。決してユダヤ的なものではな

かった。にもかかわらずシェーファーはそれをもってジンメルのユダヤ性だとみなして、彼を「分解的、否定的」「破壊的」とであると弾劾した。

シェーファーの書簡は、ジンメルの招聘を壊すのに十分であった。

ジンメルはハイデルベルクの「事件」について何も語っていない。しかし彼は、ユダヤ人としてのジンメルとドイツのアカデミックな世界のユダヤ人の「運命」について無関心であったのではない。

ハイデルベルクへの招聘事件が起こる2年前の1906年に彼はリッケルトに次のような手紙を書いている。「ドクター・フリードレンダーの件での手紙ありがとうございます。思いますに、あなたは彼に対して忌憚なくオープンに何でも話すことができます。……私自身は、彼が教授資格取得に関して忠告と相談を求めてきたとき、ドイツではユダヤ系の出自であることが大きな障害になると、すぐに彼に書き送りました。同時にまたフライブルク大学では私が知っている限りでは、二人の若い哲学者が教授資格を取得するはずで、もし彼らが資格をとれば、多分彼には展望はないだろうとも書き送りました。ユダヤ人である故の拒否は酷悪であるとあなたが思われるなら、おそらく貴方はこのことに関わることができるでしょう。個人的には、それは天に声をとどけたい不正義です。にもかかわらず、もし私が教授団のなかで決定する立場にいれば、ユダヤ人教師の数を無制限には増加させないことを認めねばなりません。ユダヤ精神は、一般にゲルマン精神とは大いに異なっており、それゆえ両者が互いに影響しあうのが望まれます。ユダヤ精神が支配的になるのは正しくないとは思いますが。もちろん今日ユダヤ精神の特徴をもはや有していないユダヤ人がおります。例えばラスクがそうです。ドクター・フリードレンダーにも、ほとんどユダヤ人の特徴はみられません。だから大学へのユダヤ人の影響を制限することを是認するというのが本当の理由なら、彼に反対することはないでしょう。けれども教授団に、個人的なそして不確かなニュアンスへ立ち至るのを要求することはできません。もし彼についての悲しいニュースを軽減するために何かすることがあれば、私を心おきなく使ってください。」¹⁹⁾

またストラースブルク大学への招聘を手に入れた後、1914年1月30日づけでジンメルは、一人の議員に手紙を書いている。ストラースブルク大学でもジンメルのユダヤ性について議論されたのである。「大学の状況を改良する貴男の意図、委託を利用することは、私は嬉しい限りです。この事柄を、議会内で受け入れられるような仕方で貴方に手渡すことだけは、非常に困難です。おそらく、大学生活をしている者なら知っておりますが、例えば反ユダヤ主義、自律した個人へのひどい扱い、自然科学に比して精神科学の冷遇などといった有害な行政上の傾向が問題なのですが、こうした点については当局は言下に否定するでしょうし、明白な法律上の証明をもちだすことはできません。大学が民族の精神的指導のために持っているはずの意味を後退させる責任の大部分を負うべきこうした傾向に関して、どのような方法で指導的な検討材料

が持ちこめるか、そして貴男にそれについてどう報告するか、ということ私をじっくり考えるつもりです。」²⁰⁾

しかしながら一方では、ジンメルは1897年に、第1回世界シオニズム世界会議にかかわって当時興っていたシオニズムについて否定的な評価をしている。それはロツインスキー S. Lozinskij宛ての手紙のなかから明らかになる。彼は、ヨーロッパのユダヤ人がヨーロッパ以外の土地で、ヨーロッパ文化とは切り離されてユダヤ国家を創ることは「ユートピア」だとして、ヘルツェルのシオニズム運動とは一線を劃そうとした²¹⁾。彼は次のように展開する。ヨーロッパのユダヤ人が、どこかヨーロッパではない土地に引越し、ヨーロッパ文化と結びついていた糸を断ち切るような願望を持つことができるという思想は、ユートピアである。ドイツのユダヤ人も、フランスのユダヤ人も、イギリスのユダヤ人もそんな希望をもたない。東方ユダヤ人ですらヨーロッパ的なものを失うことを恐れる。なぜなら人の意志というものは、生活をしている土地に根ざしているから、ヨーロッパのユダヤ人がヨーロッパを去ることは困難なのである。

さらにジンメルは、ヘルツェルが構想する「意識的な」国家建設は「基礎のない家を屋根から建て始める」²²⁾ようなものだとする。国家というものは、個々人の意識的な努力で築かれるようなものではないからである。

だがシオニズム運動の社会学的意味をジンメルは次の点にみている。ユダヤ人の社会的な統一は、その信仰心にもかかわらずディアスポラ以来緩まっている。それは集団の自己保存が危うくなっていることである。そのため「現代ユダヤの建国運動の努力は彼らを地域的に再び一緒に定住させる」²³⁾ことで集団統一を包括的に再建するものとなる。

けれどもジンメルにとってはユダヤ民族の歴史は、ディアスポラの中で集団の自己保存を磨き上げてきたのである。ローマによるユダヤ人の集団シンボルの破壊、例えばティトティスによるユダヤ寺院の破壊は、一方においてユダヤの僧侶国家を解体する効果を持つと同時に、他方ではユダヤ人とそれ以外の世界との亀裂を深め、ユダヤ人の中に集団シンボルが共同社会の集中心として理想化されることになる。なぜなら「集団シンボルの否定は、集団の自己保存に対し二つの側面へと作用する」からである。「すなわち諸要素の結合的な相互作用がすでにそれ自体において弱い場合は破壊的に作用し、諸要素の結合的な相互作用がそれ自体ですでにきわめて強力であり、ためにそれが、失われた明白な象徴を、精神化され理想化された形象によって補うことのできる場合は、強化的に作用するのである。」²⁴⁾

精神化され理想化された形象となるシンボルは、「場所」を必要としない。だからこそディアスポラの後に、ユダヤ人にたいして、エルサレムではない他の異郷で、新たな集団の自己保存を可能にする社会的紐帯の能力を獲得させたのである。彼らのこの社会的紐帯は、ユダヤ人解放以後その宗教的な色調を失うが、ジンメルによるとそれは「資本主義的な色調」²⁵⁾と交換され

たにすぎない。だからユダヤ民族に対する憎悪が「彼らから資本の力をもぎとり、最後に彼らから同等の権利を廃止するや否や、ユダヤ人の社会結合は没落するのではなく、...・ふたたび、その本来の信仰上の結合形態においては強化する」²⁶⁾ほど克服しがたい「見えざる機関」として機能するのである。

同時にユダヤ人はディアスポラの中で集団の自己保存の個人形式への反映として、「可変性」の能力、つまり「様々な課題に順応し、彼らの存在をきわめて変化の多い生活条件に適応させる能力」²⁷⁾を発展させ、それ故に社会経済的な関係に弾力的に対応できる能力をもつことができたのである。ここにユダヤ人の優れて社会学的意味がみいだされる。それは「社会的な統一体の自己保存は、その現象形式あるいはその物質的な基礎の変化によってこそ生じることができるといふこと、その永続性はまさにその柔軟性にもとづいているといふこと」を示しているからである²⁸⁾。

それはユダヤ人の中に独特の身体の雰囲気をもたらし、それがために「臭覚の知覚」が呼び起こす反ユダヤ主義を生み出す原因にもなる。彼は言う。「臭覚の知覚」は「二つの民族の社会的な関係にとっても、確かにしばしば重要となる。北アメリカの上流社会への黒人の需要は、すでに黒人の身体の雰囲気のために閉ざされているように思われ、さらにユダヤ人とゲルマン人との互いのさまざまな漠然とした嫌悪も、同じ原因に帰せられうる。」²⁹⁾

ディアスポラのユダヤ人は、その「空間的分散様式」³⁰⁾によって、自己保存の二つの有効な道をもった。一つにはディアスポラは、世界にユダヤ人を分散させることによって、いかなる迫害も全ての分散点を襲うことがなく、迫害を受けた人々に対する庇護と援助が他の分散点との何らかの「結合」において存在することができた。二つには、ユダヤ人はゲットーに住むか、そうでない場合でも隣接して親密に生活していたので、こうした空間的に「緊密な結合」によって発展させた力をもつことができた。

しかしユダヤ人の安全がない解放以前の「防衛」的段階ではゲットーは有効であったが、解放以後のユダヤ人全体の安全と力が高まると、ゲットーはかえってユダヤ人自身にとって有害となる。ユダヤ人が利益と勢力の獲得を目指していく段階では、全人口のなかへの分散が集合力を高めることになるジンメルは考えている。

ユダヤ国家の建設の「ユートピア性」の問題性とディアスポラの「分散性」による集団の自己保存能力の発展から、ジンメルは異郷で「全人口のなかへ分散」してユダヤ人が生きることを考える。こうした見解に対して、彼がベシミスト（ユダヤ民族は地上から消え去る）であるという評価も与えられる。それに対して彼は次のように反論する。³¹⁾ユダヤ人は余すところなく自らを解消することはない。ユダヤ人にとって重要なのは「併合(Aufgehen)」ではなく、他者との「融解(Verschmelzung)」なのである。「融解」は「併合」とは異なり、両者はその要素をなくすことはない。「融解」は、二つの民族から第三の民族を生む。この民族のなかでは、両

者のどちらも余すところなく消え去らないし、新しい民族は両者の要素を持つものになる。「ヨーロッパ民族へのユダヤ人の影響が、一層大きくなる瞬間に、まさにユダヤ人を襲った死の不安が私を驚かせる。合併の危険がユダヤ人を決して脅かしているのではない。逆にユダヤ人はヨーロッパのユダヤ化の段階にいる。」そして「ユダヤ人が同化すればするほど、それだけヨーロッパ人みずからも同化する。ユダヤ人の最高段階の同化へのモメントは、心的要素としてのユダヤ人が及ぼす最大の影響のモメントと一致する。それゆえ私をペシミストだと呼ぶのは正しくないと私は考える。民族の絶えざる成長を見ているひとは、ペシミストではありえない。」³²⁾むしろヨーロッパ文化から孤立したユダヤ国家の建設を構想することのほうがジンメルにとってはペシミズムなのである。

このヨーロッパに生きるということ、ドイツに生きるということについては、後に立ち返って詳細に検討することにしたい。

3 「異邦人」とは何か

アクセル・バインはその大著『ユダヤ人問題 世界問題のバイオグラフィー』の中で「ドイツのユダヤ出自の社会学者ゲオルク・ジンメルが現代ユダヤ人の立場を『異邦人』として、もっとも適切に性格づけている」³³⁾と述べている。「異邦人」が現代ユダヤ人の位置を一番よくあらわしているかどうかはさておき、『社会学』の補論である『異邦人に関する補説』が、ユダヤ精神にかかわるジンメルの発言であることには疑いがない。そして同時にそれがジンメル社会学の核心的部分を構成している。

ジンメルは異邦人を「今日訪ね来て明日去り行く放浪者としてではなく、むしろ今日訪れて明日もとどまる者」であり、「潜在的な放浪者」であって「来訪と退去という離別を完全には克服してはいない者」と定義している³⁴⁾。したがって異邦人は、「空間における関係」の社会学的重要性を展開するジンメルの理論の中で、空間の内部に定着しているが、その空間には始めから所属してはいない、そういう関係として捉えられている。

この関係は、アメリカ社会学ではパーク(E. Park)によって「解放されたユダヤ人は歴史的にマージナル・マンであったし、そうである」とされて、異邦人に「マージナル・マン」概念が割り当てられた³⁵⁾。しかしパークの「異邦人」の解釈はジンメルのそれとは異なっていると考えていだろう³⁶⁾。パークは、アメリカの都市におけるエスニック・マイノリティの経験から、マージナル・マンを人種的もしくは文化的ハイブリッド(雑種)と考え、マージナル・マンは「二つの世界に住んでおり、そのどちらにも彼(マージナル・マン)は多かれ少なかれ異邦人(stranger, der Fremde)である」と考えた。そしてマジョリティ集団への同化を熱望するけれども、マジョリティ集団のフル・メンバーとしては排除される、そうした関係としてマージナ

ル・マン＝異邦人を捉えている。したがってそうした位置にいるものとしてマージナル・マンはしばしば精神的不安定に悩まされることになる。

ジンメルの異邦人概念は、決してそういうものではない。ジンメルの異邦人は、同化することを望んでいない。異邦人は「潜在的放浪者」であって、二つの文化間の葛藤を経験するものとは考えられていない。むしろジンメルの異邦人の概念は、シュー（Paul C. Siu）が提起した Sojourner - マージナル・マンとは異なって、エスニック集団の文化を保ち続ける一概念と重なるところが多い³⁷⁾。

それどころかジンメルにあっては、異邦人は商人として至るところであられるという。古典的な例としてのユダヤ人の歴史が示すように、かれらは「その性質よりして決して土地所有者」³⁸⁾ではなく、仲介商業とかその「昇華」である貨幣業務が彼らには割り当てられる。

異邦人の社会における特殊性は、その「客観性」にあるとされる。異邦人はマジョリティ集団の一面的な傾向や特異な構成部分にとらわれていないから、それらに対して「客観的」という特別な態度で立ち向かうことができる。それは、彼らが無関与とか無関心であることを意味しているのではなく、むしろ積極的な特殊な関与の型なのである³⁹⁾。

それは、「今日訪れて明日もとどまる」異邦人の社会学的形式がもつ「近接」と「遠隔」との統一によっている。異邦人は同時に近くも遠くもある。異邦人の像は「近接」と「遠隔」の全てのニュアンスを含んでいる。つまり異邦人はいつも外部からやってくるものであり、彼らはどんなに近接しても同じ土には根づかない。それはまったく別の種類の関係に基礎をもっている⁴⁰⁾。同時に近くも遠くもある関係、来訪し留まるにもかかわらず決して根づかない関係、そうした関係として社会の構成メンバーでありながら、社会からの距離をもつ異邦人としての客観的な関与こそ、異邦人の特殊性であり、異邦人のその社会での役割なのである。

『社会学』にさきだって1900年に彼が著した『貨幣の哲学』は、この異邦人、より具体的にはユダヤ人の役割を語ってくれる。

『貨幣の哲学』は、資本主義の「形式分析」であり、社会関係の貨幣化の歴史を描こうとするものである。その方法的な基本視点は、史的唯物論に「一本筋金をいれること」であり、建物に例えれば、その基礎階部分を建てることにあった。つまり「経済形態は心理的、形而上的前提のより深い価値観や潮流の結果」⁴¹⁾として認識されなければならない、ということであった。

そしてジンメルの企図は、貨幣分析によってブルジョア文化の全体を描くことであったと言って良いであろう。それは、最終章で「生の様式」というタイトルにあらわされ、社会的関係全てを規定して浸透する貨幣経済の貫徹していく結果が展開されている。

彼は、マルクスのように「貨幣抽象」を「物神」や「疎外された仮象」とは考えず、一つの抽象行為にすぎず、他の抽象化形式（例えば知）と同じものだと考える。したがって貨幣と知は同じく「性格喪失 charakterlos」であり、同じように「客観的」である。貨幣や知 - そして

さらには「法の平等性」も - は、その具体的な性格から独立して、交換される。それは「個々の個性に無関心であることによって特徴づけられる」⁴²⁾のである。ヴェーバーと同じように、ジンメルにとっても「現代の様式像」は、「合理性Rationalistik」⁴³⁾の特徴を持っている。

この抽象の上に築かれる文化の特徴は、「洗練Verfeinerung」と「精神化Vergeistlichung」である。労働者の労働手段からの分離と生産の自立という特徴を持つ分業世界と並んで、「流行Modeの交代」や「様式の多元性」といった分化Differenzierungsfolgenが生じる。社会的生活の原則として抽象と洗練が発展して、様々な距離の形式 例えば“私”と事物，“私”と他者(人間)，“私”と関心との距離 - が現代社会では展開される。その中で最高に抽象され、洗練され、そして昇華された貨幣循環の形式は、「生の内容が現れるリズム」⁴⁴⁾であり、現代社会は貨幣循環の形式、なによりも紙幣増加の影響⁴⁵⁾によって決定される時代法則(時限法)のもとにあり、貨幣ほど「世界の絶対的運動性格」をあらわす「明白なシンボル」はない⁴⁶⁾、とジンメルは言う。

貨幣をこのように位置づけたとき、ジンメルにはユダヤ民族史が彷彿し、ユダヤ人に帰属させられる特性が、貨幣経済に基づく社会化の現代的形式のプロトタイプとなる。なぜならユダヤ人は「貨幣関心への集中性と社会的抑圧との間の全相関関係」⁴⁷⁾をもっているからである。ユダヤ人の富は貨幣からなりたっていたので、ユダヤ人は搾取対象として求められ、搾取対象として有効であった。貨幣は、土地などの不動産とは違って、「早く、簡単、損失なく差し押さえられる」からである⁴⁸⁾。

「貨幣関心への集中性」はユダヤ人の「異邦人」性にある。商人と異邦人との相補性によって、「ユダヤ人が商業の民になったのは、彼らが抑圧による以外にあらゆる国に分散しているからであった。...この職業(貨幣業務 筆者)に多数がついたのは、特にディアスポラのユダヤ人であった。分散した人々は.....根づくことが難しく、生産において自由な立場を見つけることが困難であり、それゆえ原料生産よりもはるかに融通のある仲介商業に割り当てられた。.....内容的な創造的生産の中よりも、むしろ論理的 形式的な結合の中で運動するという、ユダヤ精神の深い特徴は、この経済史上の状況と相互作用している」⁴⁹⁾

社会集団の内部において異邦人たるユダヤ人は、貨幣の輸送可能性と社会集団の限界を越える使用可能性とによって、はじめから貨幣に媒介された関係に依存せざるをえない。貨幣という抽象は、その社会集団内部での使用と同時に、交易関係をもつ社会集団外部での使用がなされる。この点で貨幣にはそもそも「近接」と「遠隔」の統一がある。異邦人と貨幣との親和性はここにある。

しかも人格としての異邦人が、なによりも貨幣に対して関心を持たざるをえないのは、貨幣が、完全に権利を持つものや、あるいは土地の人間なら接近することのできる諸機会を異邦人にも

与えることができるからである。

異邦人と貨幣との関連において生じる中心的な「貨幣関心の集中心」は、第一次的に商業に現れる。「商人は、経済運動の初期においては異邦人であった。・・・商人が異邦人であるのみでなく、また異邦人が商人となる傾向がある。」⁵⁰⁾そして商業の純粹に「昇華」された形である金融業が第二次的に成立する。ジンメルは、ユダヤ人がこの第二次的な「貨幣関心の集中心」に従事するようになるのは、バビロン追放の捕囚時代の間（紀元前586 - 紀元前538）だと言う⁵¹⁾。異邦人のなかでもユダヤ人が第二次的な「貨幣関心の集中心」に集中するのは、彼らが民族的異邦人であるだけでなく宗教的異邦人でもあったからである。中世カソリック教会の利子取得の禁令は、ユダヤ人には適用されなかったので、ユダヤ人は「金貸しにふさわしい人格」⁵²⁾を形成していくのである。

ジンメルは「世界の全ての多様性と対立は神の中で統一される」として神の観念を描くが、それに似て、現代社会をあらゆる商品の等価物になる貨幣へと、つまり「対立し、疎遠な、遠い事物がそれらの共通性を見出し接しあう」中心へと統一されるとえがくことによって、ユダヤ教の厳格な一神教的性格は貨幣本質と結びつけられ、現代社会はユダヤ人と特殊な関係を構成することになる。

ここまで来たとき、我々はヴェーバーがおこなった資本主義の成立過程の分析線上に到達する。ジンメルにもまた、西欧の発展の特殊な道、そしてなかんずくヨーロッパで発展したほとんど信じがたい合理化の潜勢力は、ユダヤ精神の寄与なくしては考えられないのである。

それどころかジンメルにとっては、貨幣本質と親和性をもつユダヤ人は、現代的性格のプロトタイプであり、それゆえに「ヨーロッパのユダヤ化」、「ユダヤのヨーロッパ化」が、また進行していくのである。異邦人の現代性、ユダヤ人の現代性は、ジンメルにおいて、その現代社会分析の中心的なテーゼをなしている。

しかしこのユダヤ人はまた、心底その性格を楽しんでいるわけではない。ジンメルの遺稿の中に俳優術についての『断章』がある。それは、同化していくユダヤ人の私生活での気分を表わしているように思える。「われわれは、文化や運命の衝撃に表面上そそのかされているいろいろなことをするだけでなく、本当は自分たち自身の存在ではないことをやむを得ず演じている。……まさにこのような意味で、たとえ断片的であるとしても、われわれはすべて何らかの意味において俳優なのである。」⁵³⁾

4 ゲルマンに生きること

それでは「異邦人」として生きること、具体的にはドイツで生きるということは、どういうことであったのであろうか。

マルティン・ブーバーが『歴史とラビ・ナッハマン』を出版したとき（1906年）、その序文を読んでジンメルはブーバーに対して「我々は類まれな民族だ！」と語ったという⁵⁴。「我々」という代名詞の中にどのような彼の思い入れがあったのであろうか。ブーバーは、ジンメルからユダヤ民族という意味での「我々」という言葉を聞いたのは、これが最初で最後だと言う。他方でジンメルが、ドイツの戦争（第一次世界大戦）に熱狂したことはよく知られている。「偏狭な攻撃的ショーヴィニズム」⁵⁵）を拒否しつつも、「戦争は一切のものに対して価値と正義の容赦のない二者択一」を迫るものであって、人々に新しいドイツの建設に参画する決断を促している⁵⁶）。

このジンメルの熱狂は、エルンスト・ブロッホとの友人関係にも亀裂を作っている。ブロッホには、ジンメルの戦争弁護は「チュートン族的シオニスト」の言葉であって、ジンメル宛てに失望を表明した最後の手紙を書いて、以後ブロッホはジンメルとの友人関係に終止符を打つ。曰く、「これまでの人生の間ずっと、貴方はあたかも真理を見るかのように、真理に席を空けてきた。そして今や貴方は塹壕の中に絶対性を見つけている。否！それは間違っている！」⁵⁷）また同じようにベルリンで「ジンメルのサークル」にいたブーバーも、ジンメルとは異なり反戦主義の立場を取り、ドイツを去ってスイスに移っている。

このように、友人との「別れ」をもたらしたジンメルの戦争への熱中は、何故なのだろうか。ユダヤ人ジンメルを駆り立てたものは何か。それは「ドイツ民族への信仰告白」なのか、「真のドイツ人」であるからなのか⁵⁸）。

ジンメルは「戦争」の意味を次のように述べている。「われわれは戦争から何かを欲したわけではなく、したがってまた、戦争自体を欲してもいなかった。戦争からわれわれは、すでに持っていたものを得るだけである。ただそれは今まで、『まるで持っていなかったような形』で持っていたものなのである。」それは「汝自身となれ」をドイツで成就することなのである⁵⁹）。「汝自身となれ」という一見奇妙な呼びかけは、「異邦人」としての、ユダヤ出自の哲学者としてのジンメル自身への呼びかけにもなる。ではブーバーに「我々は類まれな民族」だと言ったユダヤ人ジンメルにとって、「汝自身となれ」とはどういうことであつたのだろうか。それを考えるためには、我々は、ジンメルを始めベルリンのユダヤ人を取り巻いた精神的風土をもう一度見ておかなければならない。

ユダヤ人の最初で最良の啓蒙主義者（ハスカラー）であるモーゼス・メンデルスゾーンを描いた戯曲『賢者ナータン』でレッシングは、ナータンに「根っからのユダヤ人でいたいと思っても、もうそうはいかない、ましてユダヤ人ではなくなるうとしても、それはむずかしい！」と言う台詞をはかせている。メンデルスゾーンの時代には、ユダヤ人と非ユダヤ人との接近がまだ少なかったにもかかわらず、ナータンの台詞は、同化していく啓蒙主義派ユダヤ人の精神的方向を示している。メンデルスゾーンに続いたユダヤ知識人は、ドイツ啓蒙主義と深く結びつ

いて自己を磨いていった。そしてそれは何よりもカントとゲーテであった⁶⁰⁾。

19世紀初頭から起こったゲーテ崇拜のなかでも、『若き日のヴィルヘルム・マイスターの悩み』は、教養派ユダヤ人の心を烈しくとらえた。ヴィルヘルムの旧弊を打破しようとする精神は、ユダヤ人の中に閉じこもろうとする旧来の閉鎖性を越えて、ヴィルヘルムの「人格への教養」（ハーバーマス）という規範にしたがって努力を重ねることへと彼らを駆り立てていった。それは、ユダヤ人であることの上に「薄い浸透膜」としての役割を果たすにすぎない「教養」ではなく、人格の内に内面化された「教養」であった。そしてそれは、ヴィルヘルムが市民の貴族への「同化」を「人格への教養」と理解したのに似て、ドイツへの同化、その象徴的存在であるヴィルヘルム・マイスターのゲーテを内面化することであった。ハーバーマスは、この点について次のように述べている。「ゲーテほどに象徴的な生活を送った者はいないであろう。彼は誰に対しても 自分の人格の一部もしくは一面を与え、しかも同時に＜誰に対してもすべてを＞与えてくれたからである。このような形で象徴的に生きることこそは、喜劇役者になったり、仮面をかぶったりしないですむ唯一の可能性なのだ。ゲーテを内面化することは、同化への道を約束してくれただけではなく、それは同時に、いつもなんらかの役割を演じねばならず、決して自分自身と同一であることは許されない俳優から逃れられると言う苦悩からの救済の約束であった。この二重の意味で、ドイツ古典主義の文化は、ユダヤ人にとって社会的に生きていく上での必然性となった。」⁶¹⁾

カントもまた啓蒙派ユダヤ人にとっては、社会的に生きていく上での必然性であった。彼らがカントに強くひきつけられたのは、ゲーテと同じくカントにおいても、「理性を信頼した批判の自由な態度が、そして世界市民的なフマニテートの自由な態度」⁶²⁾が、明確に展開されていることであった。批判主義は、ユダヤ的生活そのものから解放される手段であると同時に、キリスト教徒の中でユダヤ精神の自己運動が展開できるものであった。だからこそカントのフマニズムは「ユダヤ人の同化がなんの損壊もなく実現したその最初の、そして1回限りの瞬間であるベルリンのサロンにおけるあの社交的交流の基礎となった」のである⁶³⁾。

ジンメルは、まさにその真っ只中にいた。カントとゲーテこそ、彼の求めるものであった。カントとゲーテ、それは、ゲルマンの精神と文化を、そして同時に個性と普遍の人間像との交流を、比類なき頂点にまで高めたその人たちに違いない。カントとゲーテの内面化において、ジンメルがドイツにおけるユダヤ「異邦人」の具体的なあり方を探そうとしたとしても、それほどおかしくはない。それはユダヤ人のドイツのあり方であり、ドイツでこそ可能なものであった。それをジンメルはレンブラントの肖像画の中に見出している。

レンブラントは17世紀アムステルダムのユダヤ人の肖像画を多く描いた。当時のアムステルダムがユダヤ人の活躍した場所であり、ニューヨークが当初ニューアムステルダムと呼ばれたように、アムステルダムを起点として世界的規模でユダヤ人の足跡が広がっていったことは知

られている。そうしたことから、レンブラントは、『ユダヤ人医者エフライム・ブエノ』『ユダヤ人花嫁』『若きユダヤ人』、イギリスへのユダヤ人居住権に道を開いた『ラビ・マナッセ・ベン・イスラエル』などの傑作を残した。アンナ・ゼーガスが『レンブラント論』を博士論文にしたように、こうした歴史に魅入られて、ジンメルも『レンブラント』論を書かせたと言えるであろう。

ジンメルはレンブラントの描く、「小市民的な、血筋の悪いユダヤ系の、精神的に重要でない人間たち」⁶⁴⁾においても、それが「形象と化した瞬間が真にその人間の生の持続性から成長してきたものでありさえすればある自由と自主性が内在する」⁶⁵⁾様子が示されており、「内奥の生」を起源として発達し、普遍的な法則性からは決して借りてこられない、個性的な生の形式が描き出されているのである。したがってレンブラントの描く人間像は、その生の運動性の故に、様式化の印象を与えないのであり⁶⁶⁾、個性の感覚と結びつく普遍的形式の拒否というレンブラントの描写は、実にそれこそゲルマン的原理なのである。

ジンメルは、それを古典的・ロマン的な原理と対置させている。それは、ヨーロッパ文化における二つの個性概念の違いなのである。ヨーロッパ文化は個性の概念を、自我と世界との間の関係として、ローマ人とともにゲルマン人のもとでも創り出してきた。ドイツ的な個人は、「律法と形式と全体」とに無私的に服従するときでも、彼にのみ固有な中心点からでてくる責任に留意する個性であるのに対して、古典的・ロマン的な個性理想は、一般的様式や共通の形式律法と、個性の類型や超個人的な理念とが織り成す責任に留意する個性なのである⁶⁷⁾。それは、レンブラントが描くように「生活に押しつぶされたおののく母親、あるいは小さいみじめなユダヤ人の少年さえも、そのもっとも深い根底に、おのれを頼むところを常に保持している」⁶⁸⁾個性なのである。

レンブラントは、ユダヤ人を描くことによって「ゲルマンの様式をその最高の段階」にまで押し上げた。この個性のゲルマン的=レンブラント的形式こそ、「ゲーテとカントによって形成された現代的人格概念」なのである⁶⁹⁾。

このようにドイツにおける「異邦人」ユダヤ人は、ゲーテとカントを内面化した異邦人であり、決してマージナル・マンではない。ドイツにおけるユダヤ人とは、ゲルマン的すなわちヨーロッパ的個性を内面化しつつ、ユダヤ人としての「生」を生き抜くことなのである。これこそ「異邦人」であることの「遠近の統一」であり、「異邦人」として本来の「異郷」で土地に根ざさず、かつ土地に生きる方法なのである。

だからこそドイツ・ユダヤ人は、「国民ドイツ派ユダヤ人」⁷⁰⁾になる。第一次世界大戦で大多数のドイツ人よりもユダヤ人が愛国的であったのは、「ドイツが彼らにとって故郷であるばかりか、異邦人であったから」なのである⁷¹⁾。そしてマルガレーテ・ズスマンは、ジンメルの「異邦人」の「近接と遠隔の極度な亢進として」第一次大戦後暗殺されたラーテナウをあげ

ている。「彼はドイツ人への愛のためにドイツ人によって殺された。」⁷²⁾ このドイツとユダヤのシンピオーゼを、ジンメルは「異邦人」の中に考えていた。それを彼は「融解」と呼び⁷³⁾、シオニズム運動とは異なるユダヤ民族の新しい出現を望んだのである。それは「ヨーロッパ人とユダヤ人は、しっかりと文化的に抱きしめあっている。彼らは切り離しがたい」からなのである。

しかしジンメルは、「異邦人」ラーテナウの暗殺を知ることはなかった。そしてそれがその後のホロコーストへの序曲であることも、またドイツとユダヤのシンピオーゼが否定される中で「異邦人」が「異邦人」ですらありうるができなかったことも、ジンメルは予感しなかった。

註

- 1) 日本における代表的なジンメル研究者である阿閉吉男、居安正、鷹茂の論考においても、ジンメルのユダヤ性についての考察は、出自にかかわる以外になされていない。これはヨーロッパ文化におけるユダヤ的伝統への関心を寄せることが少ない日本の研究状況によるのであろう。とはいえ海外でも諸論文の中の一部として論じられる以外には、ユダヤ人ジンメルを正面から意識した代表的な著作としてはLeo Baeck研究所叢書に収められているHans Lieberschützの“Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig”, 1970が存在するのみである。なおドイツ・コンスタンツ大学では、Prof. Erhard Roy Wiehnのもとで1989年に“Juden in der Soziologie”, のシンポジウムが開催され、そこでジンメルについて論議されている。
- 2) ジンメルと親交を結んでいたハインリッヒ・リッケルト夫人、マリアンネ・ヴェーバー、サビーヌ・レペシウス（彼女は幼少時からジンメルの友人で、時には教えを受け、時には恋人であった）などの女性たちは、こもごもジンメルの風貌的印象を語っている。参照：“Buch des Dankes an Georg Simmel”, hrsg. von Kurt Gassen und Michael Landmann 1958(1993)
- 3) Kurt Gassen und Michael Landmann (hrsg.): Buch des Dankes an Georg Simmel, S.212
- 4) Ebd. S.214
- 5) Ebd. S.159
- 6) Ebd. S.212
- 7) イエーナ大学医学部教授、ゲラ郡病院院長を勤めた後にアメリカへ移住した、ジンメルの息子ハンス・ジンメルは、父の思い出を語っている。In: Hannes Böhringer/Karlfried Gründer(hrsg.): Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel, 1976, S.247-268
- 8) Ebd. S.247
- 9) この著作は、1938年に書かれていたが、1972年ようやく出版された。Bernhard Brillling: Die jüdische Gemeinde Mittelschlesiens, Kohlhammer Verlag, 1972
- 10) ニーダーザクセン州（現ポーランド）の、ブレスラウの北西、オーデル河の南11kmにある郡庁所在都市
- 11) オーデル河右岸のブレスラウの下流の町
- 12) 山下 肇『近代ドイツ・ユダヤ精神史研究』有信堂高文社 1980, P64
- 13) 同上, p67

- 14) Georg Simmel: Kant und Goethe, in: Gesamtausgabe 10, 1995, S.166
- 15) Hannes Böhringer/Karlfried Gründer(hrsg.), op.cit.
- 16) マリアンネ・ヴェーバーは次のように述べている。「ヴェーバーは彼(ジンメル...・筆者)のハイデルベルクへの招聘にずっと努力してきたが、うまくいかなかった。なぜ成功しなかったのか。彼がユダヤ人だから?あるいは彼が同僚の間では“破壊的”とみられていたから?」Kurt Gassen und Michael Landmann (hrsg.): Buch des Dankes an Georg Simmel, Dunker & Humboldt Berlin 1993 (1958), S.216
- 17) この件に幾つかの論文で触れているジンメル研究の先駆者阿閉吉男の記述「ルイーゼ・フォン・バーデン大夫人が彼の宗教的見解のうちにあまりにも「相対主義的」な点と聖書遵奉上不十分な点を認めたので不採用となった。」は必ずしも正確ではない。阿閉吉男『ジンメルとウェーバー』お茶の水書房 1994(1981), p6など
- 18) Michael Landmann: Bausteine zur Biographie, in: Buch des Dankes an Georg Simmel S.26 以下の記述はLandmannの論文に載せられているSchäferの回答によっている。
- 19) 1906年6月17日付け手紙。ベルリン国立図書館蔵。なおKlaus Christian Könke: Georg Simmel als Juden, in: Erhard R. Wiehn(hrsg.): Juden in der Soziologie, S.190にも収められている。
- 20) コブレンツ連邦公文書館蔵。なお同上の文献にも引用されている。S.191
- 21) Simmels Briefe zur jüdischen Frage von S. Lozinskij, in: Hannes Böhringer/Karlfried Gründer (hrsg.): Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende
- 22) Ebd. S.241
- 23) Georg Simmel: Soziologie, in: Gesamtausgabe 2, 1992, S.564, 居安正訳『社会学』(下)白水社, 1994, p107
- 24) Ebd. S.591, 同上p131
- 25) Ebd. S.671, 同上p202
- 26) Ebd. S.671, 同上p202
- 27) Ebd.S.671 同上p202
- 28) Ebd.S.672, 同上p204
- 29) Ebd. S.733, 同上p258
- 30) Ebd. S.744, 同上p268
- 31) Simmels Briefe zur jüdischen Frage von S. Lozinskij
- 32) Ebd. S.241, 242
- 33) Axel Bein: Die Judenfrage –Biographie eines Weltproblems– 1980, S.6
- 34) Georg Simmel: Soziologie, in: Gesamtausgabe 2, S.764, 『社会学』(下) p285
- 35) der Fremdeの英語訳としてstrangerがあげられている
- 36) Donald N. Levine: Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger, in: David Frisby(edit.): Georg Simmel, Critical Assesments, pp.175
- 37) Paul C.P. Siu, The Sojourner, in: American Journal of Sociology 58, pp.34-44
- 38) Simmel, Gesamtausgabe 2, S766, 同上書p.286
- 39) Ebd. S.767-768, 同上書p.287
- 40) Erhard R. Wiehn: Juden als Soziologen, in: Juden in der Soziologie, hrsg. von Erhard Wiehn, Konstanz 1989, s.71 及びMargarete Susman, In: Das Nah - und Fernsein des Fremden, Jüdische Verlag, 1992, s.65-

- 41) Georg Simmel: Gesamtausgabe 6 Philosophie des Geldes, 1989, S.13, 元浜清美, 居安正, 向井守訳 『ジンメル著作集 2 貨幣の哲学（上）分析編』白水社 1994 p.15なお以下の(42),(43),(44)(45)(46)の注記はGeorg Simmel: Philosophie des Geldes, 1958年版によっている。また以下のジンメルからの引用は『ジンメル著作集』の訳語に必ずしもよっていない。
- 42) Ebd. S.495
- 43) Ebd. S.498
- 44) Ebd. S.552ff
- 45) Ebd. S.568ff
- 46) Ebd. S.583
- 47) Ebd. S.284同上書p321
- 48) Ebd. S.284同上書p321
- 49) Ebd. S.286f.同上書p323以下
- 50) Ebd. S.286同上書p323
- 51) Ebd. S.286同上書p323
- 52) Ebd. S.287同上書p324
- 53) 土肥美夫・堀田輝明訳 『ジンメル著作集 11 断想』白水社 1994, p26. ユルゲン・ハーバーマース: ユダヤ人哲学者たちのドイツ的観念論, 『現代思想』1992 12月号臨時増刊も参照 三島憲一訳
- 54) Michael Landmannが1951年にMartin Buberに, ジンメルとユダヤ精神の関係について尋ねた時のブーバーの話。In: "Buch des Dankes an Georg Simmel" S.222
- 55) これはフランスの哲学者ベルグソンを念頭においてジンメルは語っていると考えられる。
- 56) 『ジンメル著作集 10 芸術の哲学』川村二郎訳白水社 1994 p224以下
- 57) Michael Landmann, Ernst Bloch über Simmel, in: Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel, hrsg.von Hannes Böhringer und Karkfried Gründe, ss.269, 及びHeinz-Jürgen Dahme, Soziologie als exakte Wissenschaft, Ferdinand Enke Verlag, 1981, S.58
- 58) 藤 茂は『ジンメルにおける人間の科学』（木鐸社, 1995年）の中で次のように述べている。「ユダヤ人ジンメルがなぜもこうもドイツ民族に自己をいっただいかせせるかのような発言をしたのか。これはジンメルという一個の実存の意味を考えると、おそらくきわめて興味深いテーマの一つであろう。このドイツ民族への一種の信仰告白とも言うべき問題をのぞけば」(p.273)。また阿開吉男は『ジンメル社会学の方法』（お茶の水書房1979(1994)）で「彼はユダヤ人であったけれども、ユダヤ人特有のコスモポリタンではなく、良い意味でのヨーロッパ人であり、真のドイツ人であった」(p.317)と書いている。
- 59) 『ジンメル著作集 10 芸術の哲学』川村二郎訳白水社 1994 P226
- 60) ユルゲン・ハーバーマース: ユダヤ人哲学者たちのドイツ的観念論, 『現代思想』1992 12月号臨時増刊, 三島憲一訳及び山下 肇: 『近代ドイツ・ユダヤ精神史研究』, 有信堂高文社 1980
- 61) ユルゲン・ハーバーマース: ユダヤ人哲学者たちのドイツ的観念論, 『現代思想』1992 12月号臨時増刊, 三島憲一訳p.259
- 63) 同上書p252
- 63) 同上書p252

- 64) 『ジツメル著作集 8 レンブラント』, 浅野真男訳白水社 1994 p171
- 65) 同上書 p171
- 66) 『ジツメル著作集 12 橋と扉』, 酒田健一・熊沢義宣・杉野正・居安正訳, 白水社 1994, p191
- 67) 同上書 p305
- 68) 『ジツメル著作集 7 文化の哲学』, 円子修平, 大久保健治訳, 白水社 1994, p205
- 69) 同上書 p207
- 70) ユルゲン・ハーバーマス, 同上書, p252
- 71) Margarete Susman, In: Das Nah - und Fernsein des Fremden, Jüdische Verlag, 1992, S.67
- 72) Ebd. S.66
- 73) Simmels Briefe zur jüdischen Frage von S.Loizinskij in: Hannes Böringer/Karlfried Gründer (hrsg.), Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel, S.243

(Jun'ichi Inoue, 本学部教授)