

## ジンメルの「社会学」における集 団の量的規定と集団倫理について

山 中 良 知

ジンメルの「社会学」は1908年に出版されて、一般に彼の学究活動を三期に分ける場合、第二期に属する。すなわち、1900年から1910年までの間の後半期に入る著作である。この第二期のジンメルの思想の特色は、第一期の民族心理学や進化論の傾向を脱して、批判哲学の系譜にある新カント学派の影響の中にみられるが、新カント学派の大御所であるリッケルトがジンメルを批判して、論理と心理、形式と質料との混同をもたらししていると評しているように、ジンメルは新カント学派の、規範と法則、価値と理法とを分ける立場に立たないで、むしろそれらを止揚する生の総合的立場に立っていた。これはやがて第三期といわれる、1911年から1918年までの時期において完成されたものである。しかしながらカントが「自然の認識は如何にして可能なりや」を問い、それに先験主義的解答をあたえたのに対して、ジンメルは「社会は如何にして可能なりや」の問題を設定して、それを心的相互作用をもって規定したところに、批判主義的な立場に立っているものといえる。無論そこに生の具体的立場が介入せざるを得ないのは、カントの自然認識論とは次元を異にする社会認識の問題となるからに外ならない。対象となるものが、同時に認識の主体ともなるからである。

さてこれから論考する領域は、ジンメルの形式社会学の特色をもつ、集団の量的規定に関する彼の説である。そしてそこに具体的生としての集団倫理の領域である集団の大小が集団の成員間の関係や集団に対する成員の帰属にどのような意味をもっているかを辿ってみて、相互作用が量的理法として限定される場合に、それが同時に集団倫理の範囲を規定していることをみたい。いわば、社会化の理法という形式的原理に対して歴史と倫理という内容が相即してみられなければならない。

そこに生の全貌が現出する。無論、社会の構成上の順序において、形式があって内容が生れるものではない。理法は倫理をつくり、倫理は理法をつくり、両者は相即する。しかし、いま社会倫理的認識の領域で両者の関係をみるために、諸要素においてみるのである。逆にいえば、現実において、一見抽象的にみられる数量的規定が、集団過程の上では如何に倫理的な原則と絡み合っているかをみなければならない。

### (1)

集団が多数の成員によって成立しているか、少数の成員によって構成されているかは、集団の成員の相互作用の内容に多大な差違をもたらす。たとえば、30人の客をもつ宴会と2人3人のあつまりである宴会とは、その一定の標準の程度、衣装、マナーなどに多くの差違がみられる。すなわち、数が増加すると、或る程度の形態、組織、規則をつくらねばならないが、また小さな集団では大きな集団がもたなかったものをもたねばならない。集団の数の多少は、集団の質と形式を規定する。このことをさらに細かにみると、集団の或る特殊の形態のためには、一定の数の限界があって、以上でも以下でも不可能となる。ここに挙げられている例は、共産的集団、秘密結社などである。また他方に或る極った数に極った集団の形態が対応する場合である。近親な類縁の集団は、小集団においてのみ可能であるが、それは典型的な例である。分配正義の範囲内でなければ不可能であるので、当然小集団となる。ギリシャのポリスの人口数が大体数千乃至数万といわれる。そこで自己と他者とが比較できる程度の数であった。大集団は、分業において集団の統一をはかる。分業は個人を特殊化することによって、個人を全体

に、全体を個人に結合せしめる原理となる。大集団の結合においては、人格的な、人と人とのこまかな相違に重要な意味をおく集団の生が、不可能となる。たとえば、貴族の集団は少数でなければならないし、多くなっても許容される絶対数がある。つまり、そこでは相互に知りあわねばならないし、一団としての働きをもたねばならないので、たとえば民主主義の社会、大衆社会では貴族集団の少数性を保つことができないので致命的な運命におかれる。また長子制の法律も集団の拡大を防止する。要するに、ここでは多数の成員の集団が成立するための原則は、少数者のための集団には破滅の原因となる。たとえば、小さな集団を破滅する不幸な戦争は、大きな集団のためには再興の要素となる。これは、大きな衝撃が小さな集団に訪ずれると、そのために力を使い果すのが普通であるが、リザーブの力がかくされている大集団ではそれと異なる。全体の要求や方向が個々人には必ずしも完全に、また持続的にとらえられていないからである。その点、大集団は危険をもっているので、全体の数を制限する法が考えられる場合がある。

次に小さな集団では、統一のために個人に態度の決定を迫るので、おせっかいな人物をそだて上げる。小集団が個人に求めるものは、大集団より大きい。小集団が人格の多大な部分を求めることは、同時にそれなりの教育をしていることになるので、大集団は教育の点から無責任となりがちである。それは人格の全体にわたろうとしないからである。

次に大きな集団の特色をみると、小集団に比して、ラディカルな決定をもって自己の位置をなすことが少ない。しかし、大きな集団は若し動きはじめるとみさかえもなく、ラディカルな運動をなす。この理由は、大きな集団は単純な理念に動かされやすく、大集団の平均は、低くて、単純なところであり、また大集団は多様なものがそれだけ錯綜しているので、単純なところに類似点を見出さざるをえない。これによってまた、大衆は最も熱烈な運動家の犠牲にされることがある。ここで、ジンメルはローマ帝国の国民の投票様式規定の中で、グループの数をきめてその範囲内で票決する例をのべている。ギリシャの投票の方法はそ

の点、ローマのやり方に比して愚劣であった。ソクラテスの死刑裁判の票決がそれを示している。大集団のラディカルなやり方は、若しそれがエスカレートする場合、中止しがたい原因をもっているが、それは集団内部のメンバー同志が知り合わない程度に比例して自己の限界をも看過しやすいからである。また相互に知り合わないという大集団程、標準化されたマナーの動作が求められる。

しかし、ラディカリズムの点からみて、大集団より小集団の方により強くあらわれるのは、集団の傾向に対して個人の依存度がつよいことや、近隣の集団に対する自衛的な限界設定とか、また狭い枠内で多数の傾向や思想をうけ入ることが出来ないことなどによっている。大集団のラディカリズムの理由が、この点でちがってくるのがみられる。ラディカリズムにおち入らない政策は、その集団の数を増して、そこに多様性をもたらし、結合力を弱めることである。しかし、大集団内の小集団の分布においては、小集団に所属する成員であるか否かは、味方か敵かという両極端に分れる。それを逆にみると大きくなる程そのような敵か味方かという見方がなくなると共に、凝集力は弱くなる。

さて、小集団の結合性は自分の中に、人格的直接接触を媒介にしているが、大集団はそれをもたない代りに、統一の目的を達成せんがために、組織的、客観的構造や公的代表者である官吏、政治家、法律、象徴、世論を媒介にするし、また多数性という力もちいられる。

次に問題となるのは、集団をおさめ、支配する者とその集団の成員の数は、1対10は10対100というように正比例しないで、むしろ10人で100人を支配する方が、1人で10人を支配するよりは容易であるという点である。逆にみると100人で1人の反対者がでるよりも200人で2人の反対者が出る方が大きい力をもつ。また集団内の党派の場合でも、集団の成員数と党派の成員数の関係が正比例しないのも、まえの場合と同じである。

集団が自らを統一し、秩序をたもつ方法は、集団の大小によって異なる。これは、集団の量的規定が慣習、道徳、法との関係を示している問題として提唱される。集団の数が未だ多くならない間は、法と道徳とが未分のうちにおかれ、慣習が集

団の秩序となるが、集団の数が増すに従って、慣習は道徳と法に分解されて、そこに集団の自己規制的作用として道徳が生れてくる。この道徳は強制よりも個人の自由から生れるが、法は強制を必要として、しかも必然性をもたねばならない。法の強制と道徳の自由とが、未分のかたちのうちに渾然統一しているのが、慣習である。しかし、慣習が法と道徳というかたちに昇華する場合に、個人の上に、また個人の内に高く、かつ深く浸透して、慣習の不明瞭な部分を、個人の責任性と法の普通性をもって補い合う。他方、道徳に比して法と慣習は個人の内面に入ってゆかないが、慣習は集団に適合した成員の行為を保証する特色をもっている。個人倫理がたよりにならないところに慣習は自己の役目を発揮する。これが大集団となると法によって治められ、その中で個人は自由な道徳の支配をうける。そこに至らない慣習はいつも身分的、階級的であって具体的なものとなる。

これは相互の直接的接触によって慣習が保証される集団の範囲を特別な条件として成立する。共同の関心と理念をもつためには、慣習の力は国家に対して小さすぎるし、個人に対しては大きすぎるが、内容の点からいえば、それは国家には多いすぎるし、個人には少なすぎるといった関係をもつ。それ故、法からみると個人の部分しか規制しないので、大集団では個人が自由になる余地が小集団より多い。<sup>註1)</sup> 慣習は個人の生存の大部分を規定してゆくが、その制裁のもれる可能性がある。それに対して、道徳は個人の全体を規制するが、良心のみが制裁者である。要するに、集団がどのような大きさをもっているかということと、集団がどのような歴史的過程の中にあるかということによって、慣習と法と道徳との組合せが生れてくる。<sup>註2)</sup>

次に集団の成員数によって、大集団か小集団かに分れるにしても、それなら、大集団、また小集団が幾人位かと、規定することはできない。その点、甚だ漠然としたものである。判然とする点とは、第一に集団の分類が数の原理によってなされる場合である。たとえば軍隊の編成の場合がそれである。或る単位をもとに全体の組織をおこなう場合は、或るときには親しい者の集団、自由意志による自発的な集団、同種の職業からの集団、

土地の範囲にもとづく集団などである。数は機械的であるが、内容に具体的な意味をもつことによって補われる。第二には全集団内で指導者グループが形成される時、一定数の割合でなされる。たとえば、五人組、六人組とか、三頭政治、二頭政治のようなものである。

第三には、数と集団化との関係である。まず、類は類をもつて集り、そこに下屬集団として、全体集団内で部分集団が生れる。この部分は全体が強力であれば、独自性をなくする。また、全体が優れている場合にも逆に部分に自由が与えられる。集団の行動がその成員の数によって規定されると、個人は逆に集団の圧制を経験する。集団内の数的処理は、個人に何らかの抑制、ならびに圧制を加えることになり、そのとき個人はラウンド、ナンバーの枠にうつし入れられる。

第四として、2、3人では所謂集団は生れないが、15人では集会所ができるので集会所は数に関係する。この場合の集会所の要素として、一つは主人と客人の関係、客人相互の関係、第三にはその関係をすべての参加者が主観的にどのように感じているかということがあげられる。この三つの要素は、この集会所が、単なる集いか、それとも集会所となっているかを決定する。人数が多くなると一致に至る親密の可能性が少くなるので、それを補う意味において、外的、感覚的刺激でつりあいが求められる。集会所の多数性と感覚的喜びを求めて企てる豪勢さとは、密接な関係をもつ。多数者の集会所すべての人に共通な感覚的刺激、原始的衝動に訴える方法をとることを当然の理由としてもつ。

これに対して、少数の集会所は二つの異った気分に分離することを拒むが、多数の集団は個人間の支流が一般化して、その中で小さなグループを求めがちである。しかし、この小さな集団に2、3人の侵入者が訪ずれると大集会所の様相をもつ。少数の例として、家長制的家族は、20人から30人までの人数であって、それは家長がすべての人を見守り、相互に協働し、自給自足することに必要な人員といえる。一般には云うまでもなく、小集団とは何人位であるといつて、人員を規定することはできない。ただいえることは、集団の数が増加して、或る一定の数に達するやいなや新しい質、つまり新しい意義が生まれてくる。少しの兵隊で

は軍隊とはいいがたいように、一定の数が新しい集団の概念をつくる。

次にくる問題として、具体的に二人結合、三人結合としてあらわれる集団倫理の法則をみる前に唯一人の場合の意味も考えられる。唯一人の場合とは孤独といってよいが、これも社会的相互作用を前提した上で、それを否定したかたちをとっているに過ぎない。その証拠にフィジカルに一人であるよりも、駅や大都会の雑踏において、それがよりよく自覚される。大集団程、人に孤独の状態をあたえる点、小集団とは異なる。つまり、集団の量と質がこの孤独の存否を左右する。それは社会の欠陥によって生れる孤独の性質と絡み合っている。また統計によって人間の孤独を数量化して表現することはできない。それは内面の問題であるので、実証化することはできない。また孤独は、いままでの同じ関係を中断するとか、一定期間の分離によっても生れる。たとえば、孤独を否定して成立するようにみえる結婚生活において、なお相互に孤独であるようなよろこびをもち、夫婦の関係を中断しない。それ故、孤独は本来個と個、個と集団の非連続としてとらえられるが、逆に積極的な社会過程を示す場合がある。「和して同ぜず」といった関係をいうのであろう。

次に孤独とならんで、自由という概念についてみると、これも一見社会との結びつきを否定するところに指定されるように考えられる。すなわち、世捨人の自由がある。しかし、本来の自由とは環境との関係の中に規定される様式であるといえる。相手がない場合に、自由もない。自由は、何か客観的なものでも、また先天的なものでもない。また個人的なものでも、社会的なものでもない。集団のエゴイズムで個人の自由を抑圧し、個人をかえりみないときに、集団から個人を解放する力が自由である。これは、個人の権利主張であるが、内容的には社会的諸関係を拒否する自由である。そこで、自由はさらに他人を支配し、利用すると共に他人の束縛からの解放をめざすものである。利用し、かつ独立する二つの自由の切点こそ、集団関係を現実化する場所であるので、自由はそれが具体化される社会関係を前提しないでは成立しない。

さて次に二人結合の関係法則をみると、まず、

二人結合は集団の形式を踏んでいるので、ここに集団関係の類比を求めることができる。無論三人結合に対しては相異なる特色をもっているが、少なくとも、二つの集団、二つの家族、二つの国家などの関係は二人関係から類比できる側面がある。

第一の特色として、二人結合には個人への直接依存がみられるが、この点集団の場合とことなる。集団の場合は、誰かが離脱してもなおそこに残るものがあるが、二人関係は、その関係を相手にゆだねることも、そこから身を退くこともできない。集団の場合は根底に不死という共同観念を湛えているので、そこに成員の集団的感情が安定する。二人結合は、相手を相互に必要として、他のもので補われないうために、同時に破綻の可能性の危険をはらんでいる。ここに二人結合の悲劇がみられる。この結合は相手の内面に入ってゆくには最も都合のよい関係であるが、同時に二人をこえて超個人的結合に成長しがたい特性をもっている。他面からいえば、二人結合に超個人的な要素が入ることによって安定性をうる。一夫一婦制の結婚は第三者として、仲介が入り、また社会的慣習が入ることによって、結合の安定を得る。この点でたんなる友情とはことなる。第二の例として、商業取引の場合、二人の取引は地盤に商社のもつ客観的構造をおいており、むしろ二人結合はそのための手段となる。その点、結婚の場合とはことなり、第三者の位置にある慣習、伝統、仲介者は二次的、手段的なものとなる。他方二人結合においては、日常的なことも固有なものと感ぜられる程、普通のことがらを着色して経験する特色をもっている。その点、二人関係は自己閉塞性をもち、何か特別なものを共有しているという自覚によって、二人の親密さを増す。親しさというものは本来個的なもので、一般的なものでない。何かの秘密を共有することは、そこに親密さを生むが、この親密さは精神的、人格的一般性をもたないために危険性をもっている。二人結合は、その点、個的なものを剋服して高度の統一へ向うには至らない。狭さは親密さをもつが、集団のレベルに広がるとそれを失うので、集団の広さと親密さとは反比例する。

次に考えられる二人結合の問題として、二人が

相互に対して対立的契機をもって存在することは、かえって深底に統一を求める。<sup>注3)</sup> その統一は対立をこえたところに現実化するもので、新しい統一形態となる。この新しい形態は相互の中に求められないために、新しい第三者に求める。たとえば、夫婦の関係は子供の誕生によって新しい結合形態となる。子供以外の手段としての単純な合一も分離も真の結合をつくらない。一致が単純なものであれば、それが分離のはじめとなる。つめたい結婚は、新しい結合の形態である子供を求めない。子供が結合の根拠になるからである。しかし、他方大変仲のよい夫婦は、子供という第三者による分離をこのまないために子供を欲しない場合がある。というのは、二人を結合せしめる第三者が自律すると直接的統一がやぶれて分離を意識するからである。子供があることが、媒介的結合をもち、その結合は具体化し、客観化するが、他方結合の主観性、直接性、つまり「水いらず」の状態をくずすことになる。このような複雑な因子による統一を夫婦の関係はつくるので、良い人格の持主同志の結婚が必ずしもよくゆかず、よくないもの同志の結婚がよくゆく場合があるのは、やはり相互依存によってかもしだされる統一が新しいレベルをもつからである。欠陥のあるもの同志は、その欠陥を結合関係の中で補い、是正しようとするからである。それ故、結婚はそれ自体神聖なもの、価値あるものをふくんでいて、結婚者の一人が自己自身で存在するよりも特有な機能を発揮する。二人にとっては二人以上のものが生れてくるので、夫婦の結合には神秘的なところがある。その例として、人のエゴイズムによって子供がつくられるが、それが他のため全体のためになるなどということは理性では理解できぬことであり、たんなる慮りをこえた原理の支配をそこにしている。三世の契りというのも、このあたりのことを示しているのであろう。子供という第三者とは別に、結婚生活は第三者の要素としての社会的様式と二人結合の特殊性との統一を求める。

第二の例として、二人結合が事務労働において協働している場合に成立する。

第三の要素として集団の法、義務があらわれ、この場合の二人結合の目的は当事者以外のことにおかれるので、当事者内におかれる夫婦関

係とことなってくる。すなわち、仕事の協働としての二人結合は、その会社における客観的目標の手段となるが、夫婦の二人結合においては、客観的なものは主観的なもの手段となっている。それ故、前者の結合の場合は、責任を自分たち以外のものに移しかえて、その結果、個人の責任についての道徳的抑制が除去される傾向をもつので、個人は集団のレベルで行為をするとき、恥しらずの行為をなしやすい。それは自己を集団全体に負っているからである。全体に自己をゆだねて自分の責任をさけることは、全体の中におかれた個人の非倫理性といってよい。ところが仕事をしている二人結合は、個人の場合とはことなっており、自分たち同志の緊張のために、責任を集団に移しえない関係が生れてくる。

二人結合と三人結合との相違についてみると、後者は第三者が入るので、第三者の位置は審判者、判定者となる。その点、前者には主観的要素が強く、それが第三者を入れることによって客観性をもち、全体集団への橋かけをつくると共に二人結合のもつ主観的親密さを失う。

次に三人結合の構造をみるところに至ったが、この構造を一つの例をもって示すと、AとBとCの三人結合の場合、AとBとは甲を主張し、乙はAがBに対して共同しない点とする。また丙はBがAに対して共同しないことである。ここにCが入ると、Cは乙をAと共同にし、Bは丙をCと共同にすることになる。(A—B=甲、A—C=乙、B—C=丙)ここで、AはBに対して直接的関係をもつ要素と間接的関係をもつ要素とをもっている。単なる二人結合ではみられない側面、それは一方では二人結合に比して弱さをもつ側面と社会的領域による結合の強化をもつ側面とがある。また二人結合では多数決の方法は不可能であるが、三人結合以上はそれを可能とする。それは同時にそのような多数の結合団体の中では「和して同ぜず」とか「同じて和せず」とかいう個人の人格的類型が生れる。またそれを逆にみれば断固として不動な個性をもつ者は、多数の中に入ることをごまかさないで、二人結合を好む。その人物を中心に多数の二人結合をつくる。それに対して、ただ性格の強い個性をもつものは、前者とはことなっており多数に対して自分の優秀性を示すためにい

どむが、このように個性の人格の中にも、多数を好まないものと好むものがある。

一般的には二人結合は、そこに参加する者にとって個性を保つに好都合であるが、他面からみると二人結合でおさまっている場合は社会化を通してなされる平均化を受容せず、また個性の抑制をもちにくい。さて一般に女性は個性的ではないので、友情関係が成立しがたい。友情は個性の上に成立するので、類型的人格は友情をつくりにくい。結婚の場合は、第三者としての慣習、法律、仲介者を入れるので、友情よりも個性的でない。結婚生活は二人結合ではじまるが、長子をうることによって三人結合がはじまる。子をもつ夫婦は、二つの関係構造の中におかれる。一つは夫婦の統一、他は子との統一体である。次子が出来た場合は第四番目のメンバーとして、関係の第三の秩序を生む。第一が夫婦、第二が親子第三が親子に対する次子の位置などからの秩序である。その点から老後の夫婦は、二人結合にかえるが、その場合に純粋な統一にかえるか、これを破壊するかの二つのタイプに分かれる。つまり、子は夫婦の具体的統一であるし、また夫婦の中に割込んだ第三者ともなる。

これを他の例によってみると、二つの宗派が国家の中にあるのは、多数があるよりも政治的に不安であるといわれている。また二頭政治は、多数頭よりは、当二人の独善の野望をうちくづくの合目的にはたらく。二人結合には対立の可能性が多分に出るからである。集团的二元論は一方では破壊的に、他方では保守的に働く。周囲の事情に従って前者ともなり、後者ともなる。

二人結合が三人結合に至るとたんなる量の増加の問題ではなくて、質の変化をもたらす。支配と服従の二要素の関係の間に第三者が入ると、支配に対して対立した共同がつくられる。このことはジンメル社会学の第三章の「上位と下位」「支配と服従」のところ述べているところであるが、そこでは専攻政治は服従者である臣下と支配者の間に中間者、たとえば貴族、また有能者をおかないで支配者以外の者を平均化する一般政策をとっていることをのべている。<sup>注4)</sup> もとに論をもどせば、量が質に関係する、「一人の子供をもつ親は、子供の奴隷であるが、多くの子をもつ親は、

それらの主人である。」という古い格言の中で興味深く示されている。

次に二つの部分に集団が分かれる原因についてみると、それが乱世のときなどでは、自己の味方でないものは、敵であるといったところで、中間を排除する趨勢がでてくる。また成員が集団内でもっている様々の心情、傾向がその集団の中における同類の結合の原因をつくるので、心情、判断、傾向が集団の中で一定の尺度の働きをする。その心情も、集団内の連帯性が狭い場合は、個人は自己に和する者以外のものとは一緒にならないし、それだけに一層多く、理想的要求が集団を統一に導く。この例として、キリスト教の団体において、自己に属するか否かで分離して、二つの種類が生れるが、これに対して各部分の集団が本質的に部分としての自己に満足して、全体の中に入ろうとしないときには、党派の形成の多元性の地盤が生まれる。また混乱の時代は、二元主義になりがちである。yes と no の単純さの中に人々をおいこむといったラディカリズムは、小さなことからおこる。A という雰囲気から出てきた X という要素が全体集団にひろがって、A という傾向をもつ一人か、幾人かの個人がいて、X にいたるチャンスによって具体的活動におかれる。他の個人の中に A と反対に B という要素をもっている人がいる場合に、X が惹起するときに口をつむぐ。しかし B を正当化する Y が入って来たときに、X は黙し、B の方向に演技がくりかえされる。ラディカリズムのときは、単純化の傾向をとるので、その場合強調点が他の要素を沈黙せしめる。結局二つの単純化の方向がみられるばかりである。一つの集団内で、様々な事件がおきると二派に分かれる傾向をもつが、これを一つにまとめるには忍耐と時間とが必要である。平和なときは、このような傾向が潜行しているにすぎない。

さて二人結合の中に第三要素が入ってくると、結合は当然ある方向に移ってゆくが、そこに先ず和解と対立を生む機会がでてくる。そこに、三人結合は次の三つの類型を示す。第一は非党派的な者が仲介者として第三者の役割をもつ。はじめの型として、他の力に対して、相互に孤立する二者が対抗する場合、たとえば、信仰する者はそれぞれ神との関係をもち、それによって相互の関係が

媒介されているような集団がある。

次に近接する三つの要素としての三人結合がある。先ず第一の例は一夫一婦制の結婚における第三者となった子供は全体を結合する要素となる場合である。それで原始民族の中では、子供が生まれたときに結婚が成立するといった慣習がある。この第三者が両者の結合をつよめる場合とは、第三者である子供の誕生が妻に対する夫の愛情をつよめる場合である。また両者が第三者に新しい関係をもつことによって三人結合が生れる場合である。これは子供に対する両親の配慮をいみする。それ故、愛情のない夫婦が子供を欲しないのは、それが愛情をつよめる原因となるからである。

次に第三者が仲介者の要素をもつ他の形態は、中立者として働くときに成立する。これに二通りある。一つは対立する両者の統合を生ぜしめるか、他は対立する両要素を仲裁者が均等化するかである。つまり、自己が介入しないことに依って、両者の不和の仲裁をする地位をうる。それとも仲裁者として両者の利益の矛盾を平均化して、不統一の部分を除去するかである。その例としてイギリスにおける労資関係の闘争の調停の場合があげられている。一つの部屋に第三者が入ることによって、両者の主観的感情が柔らげられる。対立する両者が第三者に面するとその直接性がとり去られるので、柔らげられる。また逆に推薦の場合でも第三者にうつるとよわめられる。それは何故か。第三者は両者の主観的直接性に対して客観的要素となりうるからである。また第三者を自己の側に引きよせて、自己に有利になるように配慮するため、感情をやわらげざるを得ない。哲学的表現をもっていえば、客観的精神をその場に具現せしめると、のべることができる。その結果、仲介者は本来的に性格のはっきりしていない者でなければならない。特色の判然たる者は、逆に対立をよびおこす。心理的には、対立の意志的形式を知的形式へ移項することが大切であって、その点悟性は和解の能力といってよい。

ところで仲介者たること的前提は公平で、両者を超えているか、また両者に対して同じように関与しているかのどちらかである。対立する、どちらかに対して主観的な関わりがあっては不公平となるが、逆に調停するものとして主観的な関

心がなければ、これも仲介の資格を失う。無関心の者と、どちらか一方に関心をもちすぎるものとは資格をもたない。第三者の公平を特色づけるものは、客観的なものが主観的な関わりをえて動き始め、その客観性のために個人的巨りをもちながら、同時に主観的な関心をもつことのうちにみられる。このような働きが、その人において統一的に機能することによって、第三者の公平が特色づけられる。どちらか一方へ引入れると公平のバランスが失われるし、また両者の親近さをもちすぎると、第三者の仲介がはたらきたい位置におかれる。両者の闘争の調停をなす困難は、両者に愛、運命、義務、慣習によって内的に結びついている場合には出てくるが、それが極点に至ると、第三者の立場がやぶれる。それよりは、両者のどちらか一方に依っている方が安易となる。

第二の型は争いの終結が両者の中に求められる場合である。それは裁判官のような第三者の調停は、両者からの依頼のもとに両者に判決を宣言しなければならない。訴訟を成立せしめるものは、判決への依頼である。調停者の位置にある第三者は、両者の云い分を平均化するか、裁判官は両者のどちらかにその正当性を与えることによって、争いを終結せしめる。このような第三者のもつ公平さが、集団内で果される場合の役割は重要である。云わば、集団内の良心といった位置をもつ知的エネルギーとして、集団統一の重要な契機となる。知識階級の集団内での任務は、所謂第三者の位置を自覚するところにはじまる。他者の情熱をおさえて、全体を統一へ導く任務をもつが、他方それが悪い方向にでてくるときは、第三者としての知識階級は、どちらにも付かない無性格で逃避的な存在となる。

第二の型としての第三者は、両者の争いの中に立って自己の利己的目的のために自己の位置を利用する、云わば「漁夫の利」をうる立場を示す。両者が闘っているために、第三者に向ってはその力も弱く、また曾っては第三者を敵にまわす可能性もあったのに拘らず、たまたま調停者に仕立てたので、利益をゆるすことになる。漁夫の利の第二の意味は、両者の対立の中で一方が他方に勝利をうるために、自己の利益を第三者にゆだねなければならない。一方が、第三者に対して示す好意

が、他方の怒りの原因となるという過程は、社会的に重要な事柄であるが、一方をおとし入れるために他方によくするといったやり方は、倫理的に心の陰剣さにもとづくのである。

また第三者が一つの党の方に支援的に向う場合に、本質的形態が生れる。その一つは、二つの相対立する団体が争いのうちに第三者の好意をえようとする場合と、他は二つの団体が第三者の好意をうるために争いをはじめめる場合とである。もともと敵対関係にある者が第三者の好意を得ようとする場合、第三者が一方に加担することから戦いが初り、また相互に無関係の者が第三をうるために敵対関係に入るときは、戦いが目的でなく手段となるので、その第三者の好意が一方につくと戦いは終りをつける。第三者はここで分割を決定する条件をにぎっているので、漁夫の利をうる。さてあそいにおける第三者の位置を示す例として、恋愛の場合に、二人の男性が一人の女性を得んとするとき、また商売がたきの同志がお客をえようとするときに示される。さらに第三者に無縁の二人の争いが、第三者の援助をえんとする他の形式を、連合同盟、組合運動の歴史が示している。

要するに第三者の費す力は、このような場合に両者の争いの力が均衡していれば、それだけ少なくてすむ。小さな力でも両者のバランスをやぶるに足る。大国同志のあそいに小国のもつ位置の重要さが出てくるのはこのようなときである。つまらぬものの一寸とした発言が、無内容なものでありながら、案外の意味をもつ場合がある。会議の場合でも二つの大きな力の衝突が、一寸とした貧しい技術論によって決定する場合がある。

漁夫の利をうる第三者の立場は、両者が敵対関係をもつときにだけ成立するのではなく、両者が相異し、相知らぬ関係にあったり、また性質が異っている二つの要素があるだけでも成立する。このようなことから、漁夫の利はたとえば、AがBから何かをうるよりも、対立するCとDからBによってうるものを得る場合には、CもDも半分よりは少しプラスしたものを提供する。ここに社会的法則がみられるのは、CとDとの対立関係によるものである。また第三の漁夫の利をうることをやめる場合とは、対立する両者が和解統一する場合である。

第三の型として、分割統治の第三者の役割がみられねばならない。二つの要素が第三者と相互に統一しているか、また相互に依存しているかの場合に第三者は他の妨げなくして自己の利益を追求するか、相互の力を殺ぐか、いずれにしても第三者の優位に対抗することはできない。第一段階として政治的権力による結集の禁止があるが、これは集結に対する危険性を考えてのことである。原始キリスト教の場合も、その団結の強さによって恐れられていた。分割統治は集団を離散させて、力を殺ぐことをねらっている。これは、1人の力のもとに多数の要素が相互に対抗している場合にみられるが、封建時代はその好例である。家康の場合がよい歴史的な例である。

分割に対して、統一される要素を考えると、それは二つの対立する集団が同等か、または多大の相違のある場合にみられる。前者の場合、指導権の平等によって他の状態より安易である。従属の形態として二分された一対は技術的になされる必然性に最も安易である。後者は、指導権を一方が他方に対して認めることを安易にする。それが少しの相違のある場合、上の方は無条件の特権を主張するが、それが下のものにとっては此の野心を捨てて程に到らない。何かある「そねみ」を分割統治の手段とするために、多少の価値を不平等にする分割原理は、全ったくよく用いられた技術であるといえる。

分割統治の典型的形は、二つのエレメントの間の積極的争いの激しさの中で、第三者が両者に対する関係と、両者の外にどのような客観的事情があるかという処にかかっている。いずれにしても、第三者があやつっている両者の分割統治の糸が、両者に気付かれぬ程、それだけ両者の対立は激げしくなり、両者の滅びが明らかになる。この技術の世界的巨匠は、ヴェネチヤ人である。第三者の実体が不明である場合には、そのはねかえりは第三者に対してではなく、相互に対してなされる。

第三者の目的が何かある事物に対してよりも、両者の支配にあるならば、次の二つの社会的観点が生れる。一つは対立する両者が、同種の中で戦われている場合、たとえば英国が印度を統治したとき印度人同志を戦わせた。兄弟同志のあそいもこの中に入る。この型のあそいには、その



終りには根底から破滅に至る場合がある。

第二には、両者の対立の場合、一方をたすけて他方を弱めたあとで、初めの者を再びたすけよう方法がとられ。ローマがギリシヤを従属させた場合、アテネとスパルタとを対立せしめた。このやり方は、一方にねたみ、他方に高慢と盲目的なものを与えた。そして、より強い者を援けて、弱いものを倒し、その後で強い方を倒す。これで分割統治の問題をおわり、他の形態にうつると、集団の中で再び分割された下屬集団が出来るために統御しやすい全体が構成される場合がとりあげられる。歴史的には十人単位に分ける場合がみられるが、原始的には指の数がその原因となる。それ以外に数学上の原因をたずねることはできない。五とか十の一般的意味が、特に社会的使用によって補われている。また百の単位が用いられる場合が多く、とくにローマの軍隊も百卒長をそのためにおいていた。戦闘行為に対して、このような数的規定による集団組織は、最も必要で、便利であった。団結しやすく、人員を調べやすい。つまり明瞭な枠を集団の中にもっているのだから、その枠について考える必要がない。要するに百人制も十人と同じ分割原理でもって歴史的な制度となったが、これは分割についての概念的な型を示しているのだから、アングロサクソンの政治管理方法は、たとえ百人に充たない場合でも百人組の枠をもってつくられている。インカ帝国は百人組、中世ゲルマンは千人組（百人組になる傾向があった）、これらは集団の客観性と認識のカテゴリーとの適合性を示しているといつてよい。

二人結合、三人結合という数的要素は、結合内の相互関係についての問題であったが、十人とか百人単位の分割は、組織、指導の問題である。集団自体の問題よりも、実践的の問題となる。

この章の最後にとりあげる問題は、集団全体として或る大きさ以下か以上かで特色を示す場合である。第一に大集団と小集団についての法律上の規定があつて、そこで、その大きさからくる機能や義務を果すことを規定する場合がある。法律は、集団の一定の大きさの中に力と集合と離散、自給と指導の必要性がおこるものとして規定をあたえる。そして、法律は集団の内容的相違にも拘らず、一様に集団に義務を課する。ただ或る程度

の人数の人々間の共通の精神と気風、相互扶助と調子、力、傾向は、大体において一定限界内の大きさをもつ集団においてのみおこる。

集団として、或る大きさが望ましい場合は、その大きさは最少限度であると規定し、望まぬ場合は最大限度のものとして許容する。後者の例として、ギリシヤ初期の時代において、乗組員を五人に制限したのは海賊を防ぐためであった。

フィリップ国王は1305年五人以上の集会をみとめないなど、その他多くの例がみられる。また逆の例としては、英国で商業団隊の中で七人をもつものは協同の規約をつくることができた。法は最少人員だけをこの場合要求する。すなわち、多数に対する信頼と、孤立に対する不信がある。人数の増大を制限する場合は、多数に対する不信がある。

## 結 語

以上のジンメルにおける集団の量的規定が何故社会倫理的意味に還元されるかについて、二、三の理由を付け加えておかねばならない。

第一に以上のような社会学上の規定は、次のかたちで社会倫理学のレベルの問題となる。ジンメルの後期の著作である「社会学の根本問題」の中で社会学と社会哲学との関係が次のように規定されている。社会学はその前と後とに哲学的領域として認識論と形而上学に接している。前者は社会学の前提としての認識論であるが、これは社会化の前提条件、個人が社会へ帰属する意識の主観的条件とか、社会内的存在として個人の先天的要因や社会の可能性などの問題をもつ。これは社会学をこえた哲学的領域の問題である。これに対して形而上学的部分とは次の二つに分かれる。第一は社会学上の諸説を高次のレベルで完成統一して、体系化する領域である。これは、カントの純粹理性批判の中でも、悟性的統一をさらに理念の中に統制的、反省的に仕上げる理性的統一を考えてみれば、類比できることである。社会哲学としての第二の領域とは、社会の目的、方向、価値についての論究である。社会倫理学はこの社会哲学の領域に該当するのであつて、集団の目的、規範、価値を具体的にみる場合に、集団の結合度、個人の集団への帰属度、集団が個人への忠誠の要求度、集団が他の集団に対する相互作用、集団内の党派間

の関係、全体社会と集団ならびに個人の関係の問題などと密接に連関をもっている。無論、集団の価値一般、理念一般を対象とする世界観にねざす社会倫理的観点もあるが、より具体的には以上の例にみられるような社会化の理法と絡みあう倫理である。ジンメルが集団の量的規定としてあげている理法は、このレベルでみられる、社会倫理に媒介され具体化される理法といえる。一般的にいえば、社会倫理学は社会学の集団論、集団関係論が媒介されるとき、具体的なものになる。この点からみると、ジンメルの集団の量的規定は、社会化の諸形式と倫理とか渾然一体になって説かれているものとみられるが、概念的に分析すると理法と倫理的価値に二分して理解することができる。

ところで、以上のように社会倫理を集団のレベルに還元して考究する場合の外に、個人のレベル、また全体社会のレベルで考えられる社会倫理がある。

個人のレベルにおいては、社会に対する役割、責任、奉仕としてみられる社会倫理が考えられる。これは個人とはいえ、個人倫理の中で考えられる良心道徳と異って、自己自身に向けられるよりも、対社会的である。個人のレベルでみられる社会倫理にも、友人関係や、親兄弟に向けられるものから、社会の改善、進歩、保持とか、秩序と統一のために向けられるものがある。このレベルの社会倫理も集団の成員数の増減によって、個人の対社会のあり方が多様になってゆく。たとえば、集団の成員数の増加は、個人が機能的、相対的、自己分割、分裂的となり、少ないところでは、統一的、依存的となる。このような社会化の理法と個人が対社会に対する倫理とは絡みあっている。

次に全体社会のレベルで考えられる社会倫理は、封建社会の倫理とか市民社会の倫理といったように、歴史的、運命的な性格をもち、個人や集団のレベルで考えられる社会倫理とは多少趣きを異にする。そこでは当為的性質よりも歴史必然的要素をもつ。集団にとっては数の増加は、運命、摂理により深い場所におかれる。ヘーゲルのいう *Sittlichkeit* の領域であるといわれる。あるべき倫理ではなく、すでにある倫理といえる。しか

し、それを社会倫理学の立場から批判、評価することができるので、大集団のもつ歴史必然性も内部に個人の自由な行為と思想との媒介によって成立しているものといえよう。大集団程個人の自由な領域は小集団に所属している場合より大きいので、集団の体制的なものに歴史的必然性がより多く関係する。

以上のように、個から集団へ、集団から全体社会へ量が増すと、同時に質が変わってゆき、それと共に倫理の理法が変わってくる。極くおおまかには、道徳は個人に、慣習は集団に、法は全体社会に適合する社会秩序である。また量の増加は、自由よりも理法へ、理法よりも運命により多く絡みあっている。無論運命とは漠然たる概念であるが、個人の自由を超え、集団の企画をこえた歴史的必然として規定すれば、この必然は集団の量の増加と共に、個人にとっては自由の部分を多くもつと共に、必然の要素も多くなり、自由が必然と相即する地点を構成する。たとえば、現在は極度の人口増加によって、集団が大規模になり、それだけ結合度のための自衛上、体制的要素が重要視され、合理化されると共に個人の自由は増す。しかし、体制の合理性は集団の増加と巨大化を媒介にして非合理性にかわり、そこに歴史的必然が介入する。そこでの個人は自由であると共に非合理性による不自由をもち、個人の生はこの二つの間に彷徨する破目におちいる。集団の量の増減は、人間の生活の上で多くの力をもつことになる。ここにジンメルの量的規定の真意があるのではあるまいか。

註(1) この問題については、ジンメルの同著第3章「上位と下位」の中で(S15~16)、支配者が1人の場合、全人格をもって被支配者の集団に当たるが、被支配者は部分提供をもって支配者に関係しているにすぎないことを述べている。そこでは被支配者が自由になる余地を多くもつ点、大集団内の個人と類比することができる。

(2) 慣習が男性に対して女性の弱さを保護する機関であるということについて興味深い論述を、同著第4章第4節(S, 237)に述べている。

(3) 対立は統一への最大の契機であることについては、闘争をのべている章で、素晴らしい表現力をもって強調されている。

(4) *ibid*, S. 113~114