

ジンメルの『レンブラント』(3) —「生の哲学」の宗教論—

荻野 雄

Georg Simmel's *Rembrandt* (3) :
Theory of Religion in "philosophy of life"

Takeshi OGINO

Accepted June 19, 2024

抄録：本論は、ドイツの哲学者ゲオルク・ジンメルの哲学研究の一環として、1916年の著作『レンブラント 芸術哲学的試論』に含まれている「宗教論」を解明する試みである。ジンメルは、宗教を客観的宗教と主観的宗教とに区別している。客観的宗教とは、自我の外部の超越者を崇拜する立場であり、主観的宗教とは、自我の内に形而上学的な価値の源泉を見出す立場である。ジンメルによれば、レンブラントは主観的宗教を生きた芸術家であり、それゆえに彼の宗教画は形而上学的価値を客観化しているのである。

索引語：ジンメル、『レンブラント』、生の哲学、宗教、フッサール

Abstract: Continuing my previous research on German thinker Georg Simmel's philosophy, this article seeks to elucidate the "theory of religion" in his *Rembrandt: Ein kunstphilosophischer Versuch*, published in 1916. Simmel distinguishes between objective and subjective religions: objective religions involve the worship of divine beings that exist beyond individuals. By contrast, subjective religions are those in which individuals find the source of metaphysical value within themselves. Simmel asserts that Rembrandt lived a life true to his subjective religion. Therefore, his religious paintings embody this metaphysical value.

Key Words: Simmel, *Rembrandt*, philosophy of life, theory of religion, Husserl

1. 宗教「復興」の要請

『レンブラント』の議論でなお論じ残されているのは、「宗教」を巡る考察である。ジンメルはレンブラントの作品から与えられる経験を、宗教体験に近しいものとしても理解しているのである。

そもそもジンメルは宗教という現象をどのように考えてきたのか。啓蒙主義的傾向の強かった初期には、ジンメルはもっぱら社会学的観点から、批判的な距離をとって宗教を分析していた。知的営為の重心が哲学に移った 1910 年あたりより、宗教に対するジンメルの姿勢も変化していき、『レンブラント』の頃には宗教は生の哲学の枠組みから捉え直されていた。ただしジンメルは、「彼岸」や「救済の到来」などといった信仰の対象となる超自然的事象は受け入れることなく、宗教現象をあくまで人間の存在構造から導き出そうとしたから、宗教に関しては啓蒙主義の地平に留まり続けたと言える¹⁾。『レンブラント』での宗教に関わる議論は、同書の中でもっとも理解の困難な箇所である。そこでここでは、「宗教的状况の問題」(1911)や「現代文化の葛藤」(1918)など、ジンメルが宗教を扱った他の論稿をも参照にしながら解釈を進めていきたい。

いずれのテキストでもジンメルは宗教に明確な定義を与えていないが、それらを併せて読むなら、ジンメルの基本的な宗教観をおおよそ推察することができる。ジンメルにおいて宗教は、世界に価値（形而上学的価値）や意味を見出し感じ取る姿勢として捉えられているのである。そう把握された宗教をジンメルは『レンブラント』で、客観的宗教性と主観的宗教性とに区別している。「一方には宗教的事実あるいは教会に関わる事実という客観性、自己完結し固有の法則に則って築かれた世界がある。こうした事実や世界の意義や価値は個人とはまったく関わりがなく、個人はそれをただただ受容するか、仰ぎ見ることができるだけである」(451)²⁾。主観が影響を与えることはまったくできない境域に聳え立つ宗教体系を受け入れ、その指示に従うことが、ジンメルの言う客観的宗教性である。

この客観的宗教性は、人間が主として生きている現実、すなわち実践的現実から派生する宗教性であるだろう。日常的には主観は、自身の外部の目的や価値によって動かされている。そのとき個人的生の過程が創造している世界も、そうした目的や価値のためという観点から潜在的には秩序づけられており、この世界こそが実践的現実である。たいていの人間が唯一の現実、現実そのものと考えている実践的現実とは、人間の日常的な生の営みの場であるため超日常的な価値などは内在しえず、この現実内ではそうした価値は端的に非現実的だと見なされざるをえない。だが歴史の特定の時点で、現実を超越した存在が啓示されたと主張され、その啓示から教義の体系が成立し、また教団も確立されると、次第に多くの人びとがこの教義を受け入れることになった。つまり人びとはそれを、自身が追求すべき目的や従うべき価値として位置づけたのであり、こうして初めて実践的現実にも宗教が浸透し、定着したのだった。この宗教は、必然的に客観的宗教性である。実践的現実内では、宗教を信じるとは、客観的に実在する教義を、あるいは教義が現実の彼岸に存在すると説いている超越者を、自身の行動の指針に据えることなのであった。

そして客観的宗教性は、人間の日常的な在り方を描出しかつ正当化する世界観である「表象の体制」が、唯一許容しうる宗教性でもある。繰り返して述べてきたように、近代では主観は孤島のような純粋（点的）自我と見なされ、この純粋自我が外界のデータを内的世界に取り込んで、

外界の模倣である表象を構築していると考えられている。この近代的な世界観に従えば、世界と自身とを隔てると同時に媒介する表象の中に閉じ込められている以上、自我は外的世界をそのまま経験することはできない。それゆえに当然ながら自我は、宗教的あるいは形而上学的な価値を直接体験することもなく、そうした価値は、既に客観的に存在する特定の宗教に自己を委ねる決定によって初めて与えられることになる。ただし、このように特定の信仰体系に「決断」を通じて自身を従属させる人間は、既に述べたように「掟」の宗教性に縛られてしまうことになるだろう。

だが近代以降の科学的知見の広まりに伴って諸々の教義も容赦ない批判に晒されたから、既存の宗教の存続は困難となった。のみならず、多くの啓蒙思想家によって宗教は人間の能力や願望が投影されたもの、その意味で「疎外」の産物だと断じられたため、宗教は積極的に解体すらされていった。ジンメルは、客観的宗教性の超越的な価値体系を虚妄と暴露する点では啓蒙主義に追随するが、宗教そのものの没落を人間の解放として評価することはない。反対に、宗教の衰退の結果実践的現実からは意味も価値も失われて、人間にとって希望のない世界しか残されていないから、近代人は深刻な精神的危機に晒されているとジンメルは指摘する。「教会を通じて伝承されてきた諸々の宗教をこれからもまだ維持することは不可能であるのに、あらゆる「啓蒙」をものともせず宗教的な衝動が存続している—なぜなら啓蒙は宗教からその衣装を奪うことはできても、その生を奪うことはできないから—ことは、無数の近代人にとって最深の困難の一つである」³⁾。こうした現状診断から、むしろジンメルは宗教の復権を訴えるのだが、もちろん、「生を宗教「から」、つまり生の外部に立つ客観を顧みながら遂行することなどは、もつてのほかである」⁴⁾。今や人間は、「自分たちは自分の皮膚にくるまれているように経験可能な世界の中に嵌めこまれており、我々の魂に与えられている何らかの手段によって彼岸の世界へと手を延ばすことは、肉体のまま経験可能な世界を飛び越えようと欲することと同じくらい望みのない試みだ、と確信してしまっている」⁵⁾。それゆえにジンメルが求めるのは、宗教形態の転換、具体的に言えば「他動詞的信仰を自動詞的信仰へと転換すること」⁶⁾である。

すなわち、今日宗教的な欲求が満たされるためには、信仰の対象を必要不可欠な契機としてきた従来の宗教は、信じることでそれ自体を中心とする宗教へと切り替えられねばならないとジンメルは主張するのである。宗教の重心は、跪拝される超越者から、特定の「何か」に向けられることのない、「主観の内的な生」(451)としての信じる働きへと置き移されねばならない。この転換は、「何らかの内容において、何らかの現実性に対する信仰においてではなく、生自身の過程として、宗教的人間が一刻一刻を生きる様態として成立する」(452) 宗教性を帰結させる。それこそが、ジンメルの言う主観的宗教性である。宗教とは、根本的には「すべての鼓動を包含している生の過程」、「生が自身を遂行するやり方であり、或る外部のものによって必要を満たすことではない」⁷⁾。

2. ジンメル宗教論の難解さ

意外なことにジンメルは、自身が要請するこうした宗教性が一面的なものであり、宗教のポテンシャルを全面的に掬いとってはいないことをはっきりと認めている。確かに、「彼岸」や「救

済」といった既存の宗教の要諦となる教義を想定しない以上、それらを源泉として発展してきた宗教的情動を、ジンメルの主観的宗教性は受け入れることはできない。『レンブラント』でジンメルは、他の論稿でも披歴されている自身の宗教観をレンブラントの宗教芸術に投影しながら、「レンブラントの芸術のまったく唯一的な点は、その対蹠物である客観的な宗教芸術、つまり個人的魂の外部の宗教的事実と価値の存立を前提とする宗教芸術との、またその正当性との対比によって初めて浮かび上がってくる」(502)と指摘し、そのうえで、「正に個人的な魂の宗教性とその〔芸術的〕表現とが、自己自身に制限されているために、その宗教的な生が純粋に内的に、生を超えるものへの関係を示唆することなく遂行されているために見出すことになる、幾つかの限界」(502)を挙げていく。「もちろんレンブラント的宗教性の人間もまた予感、確信、震撼を通じて超地上的なものに充たされている；しかしこれらの人びとに対峙する超越的なものの実在は、レンブラントの宗教的人間にとっては第一義的なもの、その宗教的な姿勢のいわば実体的なものではない。魂自身から奔出してくる流れ、魂の宗教的な宿命としてのその内的に固有の存在こそが、常に決定的なものであり続けている。しかし正にそれゆえに、レンブラントの宗教的描出における魂的体験の領域は、見紛いようもない欠陥も抱えることになる。何よりも、キリスト教の本質的なモチーフが欠けることになる：すなわち希望—この情動はもちろん、魂の中で彼岸のもの、魂を超えたものに積極的に関係づけられるときにのみ、活性化するのである」(502-503)。それどころか、真の信仰は、不合理な超越的存在への決断においてのみ成り立つと主張しているようにも読める記述も、『レンブラント』には含まれている。「否定しえないことは、或る種の純粋に内的な体験も、ただ内在のこうした雰囲気が破られて、魂に遠心的なアクセントが備わって客観的な形象へと向かい、そうした形象を経由するという形式で生きるとき初めて成立する、ということである。ただそのようにしてのみ「信仰」はある—「信心深さ」が純粋に魂内的な態度であるとしても。ただそのようにしてだけ、希望と罪、救済と恩寵が、そのつど宗教的な表現の特徴となりうるのである」(504)。

宗教性としてのこのような限界を理解しつつも、ジンメルが主観的宗教性を強く唱道するのは、自身の近代批判の構図からはただそれにのみ今日の可能性が見出されるからであろう。客観的宗教性が実践的現実の枠組み内部の宗教であるならば、客観的宗教性から「個人の魂の状態と動性(Bewegtheit)」(451)を中心とする主観的宗教性への転換は、主観が外部の目的や価値へと繫縛された日常的在り方から自身を解放し、自身の内部から動かされるようになる変化と対応しているだろう。つまりジンメルは、宗教を自身の生の哲学の枠組みの中で捉え直した結果、結局宗教を、純粋に自己独自の動性つまりリズムに身を委ね、根源的に世界を創造していく在り方として提示していくことになるのである。

だがそうすると、この主観的宗教性と、根源的動性へと立ち還って「個性」を生きること、つまりここまで焦点を当ててきたジンメルの考える人間の「本来的」在り方とはどう違うのか、という疑問が生じざるをえない。ジンメルは確かにこの問題を自覚しており、両者の違いの根拠を随所で仄めかしてはいるものの、ジンメルの叙述スタイルの常としてその説明は体系的に行われていないため、この点に関するジンメルの考えを理解することは極めて困難になっている。『レンブラント』では、既に触れたように人間の営みとしての宗教の弁別的特質も明確にされていないが、そこでの宗教に関する叙述の難解さは何よりも、主観的宗教性と個性の区別の根拠が理解しがたいことに由来しているだろう。

宗教性を巡る議論でも、ジンメルは個人の主観性こそ世界の根源であることを改めて指摘する。主観性では、「それに先行するものもそれを包み込むものものもない何らかの深い源泉から一つの生成が流れ出ており、生成はこの生の総体性であるが、しかしその現実性とその意味から言えば唯一的なもの、一つの個性的な自己原因 (*causa sui*) である」(441-442)。ジンメルは、この根源としての主観性は世界を創造する機能であることを確認したうえで、個性のみならず宗教性もこの機能の一つの様態であると捉える。「レンブラントの描く人物たちの宗教的存在は、或る内容の放射……ではなく、一つの生の過程、ただ個人の内部でのみ遂行されうる一つの機能である」(469)。「宗教的状况の問題」でも、ジンメルは主観的宗教性は世界創出の機能であることを明言している。宗教的主観性は、「単に宗教を一つの所有物あるいは能力としてもつばかりではなく、その人間の存在が宗教的なものであり」、それは「我々の肉体が有機的に機能するように、いわば宗教的に機能する」⁸⁾。だからジンメルは自身の求める宗教の変貌を、「宗教が実体的性格から、超越的な内容との結びつきから解き放たれて自身を変形し、一つの機能へと、生自身とすべての生の内容の内的な形式へと立ち戻る」⁹⁾ こと、とも表現している。このように個性と宗教性とは、機能としての主観性の二様態である。しかし既に指摘したとおり、いずれも根源的な動性に担われた世界創出機能であるとすれば、この機能としての宗教性と機能としての個性とはどのように区別されるのか。

3. 超越論的主観性の一機能としての宗教性

機能としての個性と宗教の違いに関するジンメルの考えは、ジンメルとフッサールの思想的親縁性を論じた際に言及した、フッサールによって明確にされた「超越論的主観性」と「世界の中の人間(心理的自我)」との区別という観点を導入すれば、一定の見通しをつけることができると思われる。

機能としての個性では、この世界の中を生きる経験的な主体と世界を創造する超越論的主観性とは一体的であり、不可分に混淆している。『ゲーテ』では、内奥からの動性に立ち還った主観は、世界を自身の「形態」の発展を促進する「超価値」の領域として出来させる、と指摘されていた。独自のリズムに担われるとき、個性という機能は世界を自身と有機的に照応するように創造するのであり、いわば世界を自身の色に染めあげるのである。ジンメルは、レンブラントの肖像画が提示している個性的な人物も、同様の仕方で世界と関わっていると捉えている。レンブラントの肖像画では、「個人の人格性の生の過程が、個別的な属性、性格の諸々の特徴、時間的あるいは無時間的に持続する諸現象へと結晶化している」(464)。「レンブラントの個性化が意味していることはただ、そのつど与えられている現象は、そこへと導いている生の流れの全体によって規定され、そしてただこの一人の人間のものでありそれ以外の人間のものではありえないこの生の流れの全体から、いわば直観的に把握される、ということである」(424)。

このように個性において世界創出機能が心理的特質等々と不可分であるとすれば、主観的宗教性では、世界を創造する機能としての超越論的主観性と、世界の中に存在する経験的な主体との違いが明確に意識されており、個人は二重の次元を生きている、と言える。いわば宗教的な超越論的還元が遂行されて、自身の内部にはあるがその経験や心理的特性とは区別される超

越論的主観性に個人が覚醒するとき、つまり個人の存在の根底にある世界創出の働きが、個性の発展過程から相当程度引き離されてほぼそれ自体として機能するようとき、主観的宗教性が成立するのである。「レンブラントの宗教的な人物形象は、肖像画の孤立した唯一性を示してはいない」(484)。レンブラントはその晩年の宗教画で、肖像画の「個性化方法」を克服した、とジンメルは言う。「生はもはや或る魂の強く個性化された動性によっては導かれてはおらず、個々の特殊な存在様相を超えてこの人間的な生一般の振動 (Vibrierung) へと拡散しており、この震動は一切の限界規定から、心理的で内的な規定からさえも溢れ出ている。あるいは生は、極めて暗い深みへと引き退いているため、外面は凝固して人格を欠如しているように、あるいは仮面のように見えるのである」(425)。そうした作品の代表としてジンメルが挙げるのが、ユスポフ家所蔵の「ティトゥス」である¹⁰⁾。「ティトゥス」では、高慢や知的などといった個性の性格は完全に脱落している。そこでは個人は残りなく流動し震動する生であり、概念的に確定された告知可能な点はない。心理的な諸々の性質はなお内容的な、無時間的な何か、生から抽象されたものであるから、生がその純粹に剥き出しの姿で描き出されるところでは消え去ってしまうのである」(426)。

この「生」は、各個人(個性)で「その機能の性格が異なっている」(426)、あるいはその「流動のリズムと強度」(427)が違ふとジンメルは指摘する。裏返して言えばこの指摘は、超越論的な機能としての生は、多少の差異はあれすべての人間に等しい或る普遍的なものであることを示唆しているだろう。すべての人間は究極的には或る一者に解消される、というのではなく、各個人の存在の基底には、基本的には共通の働き、そこでこそ人びとがもっとも深く共感し合える同質の働きが認められるのである。「宗教画ではこの生が何か決定的なものであり、確かにそれは人格性の限界の内部に留まりながらも、いわばすべての名指すことのできる性質を域外へと、あるいは魂の実体の名前のない暗闇へと押し戻している。生は言葉で把握することはほとんどできないから、ただ逆説的にしか表現できず、そうした表現が許されるならばこう言えるだろう。この人格の生は、確かに絶対的にその人格固有のものでありそれから切り離しえないのだが、この人格について言いうる個別的なことのすべてを超出しているかのようである、と。……確かに肖像画の人物像も、常に個性の点から出来している。しかしそれらの人物像は、その個性の点を失うことなくさらに進んでいき、この人格の普遍的な生の層へと流れ込んで、他の肖像画の場合と同様に宗教画でも保持されている人物たちの発展と運命の痕跡に、いわば絶対的な生の新しい雰囲気を上塗りしているかのようなのである」(427)。このように、主観的宗教性とは個性的個人の根底にある普遍的な生の次元へと開かれて、自身の特殊な人格の相対性、儚さ(無常性)を自覚することであるから、「レンブラント的宗教性の究極的な意味」は、「内在的超越 (eine immanente Transzendenz)」(437)にある、とジンメルは指摘する。さらに『レンブラント』では主観的宗教性は、「敬虔さ (Frömmigkeit)」とも言い表されている。「レンブラントが芸術家的現象へと呼びだしている宗教性は、個人の魂がさまざまに変容させながら産み出している敬虔さである」(454)。

そして、個性という機能が世界を、個人的生の過程を「促進するもの」、「超価値」として成立させるとすれば、機能としてのこの普遍的な生は、世界を端的に形而上学的な価値として、超個人的に妥当する意味として創造するだろう。「宗教的であるのは魂の生自身であり、宗教的な魂の生は最深の個人的な生産性と自己責任性から流れ出てくるのであり、それは宗教的な存

在として、もちろんそれ自身の内に超主観的な神聖さを所有している」(451)。「宗教的状况の問題」では、「宗教的人間は、形而上学的な価値を自身が仰ぎ見る対象から借り出すのではなく、そうした価値をその存在自体において担っている(tragen)」¹¹⁾、と主張されている。このように、宗教的主観性は「神が発現してきた源泉のみならず、神が表わしている形而上学的な価値もまたなお常に自身のうちに保持して」¹²⁾ いるから、客観的宗教性で信奉されている価値は実際には主観の創造物であり、その根底には主観の働きが存しているのである。「同時にその対象を成立させる魂の信仰の中には、あるいはいわばその下には、魂の宗教的存在が、この関係の彼岸にある絶対的なものとして、主観・客観という対立に煩わされないものとして感じ取られる。我々は、まず意識の中に空間的な表象を見だし、この表象が、意識の外部にもまた現実の空間世界が存在するという推論を許す、というのではなく、カントが正しければ、かの表象自身が既に、我々が空間的現実性と名づけるものすべてである一同様に、主観的な宗教性が、例えば或る形而上学的な存在あるいは価値が自身の外部で存在していることを保証するのではなく、宗教的な主観性はそれ自身が直接的にそのような形而上学的な存在あるいは価値なのであり、宗教的主観性は、一つの現実性として、宗教的な対象においては失われてしまったように見えるあらゆる超世界的なもの、あらゆる深み、絶対性と神聖さを、それ自身が既に意味しているのである」¹³⁾。こうしたジンメルの宗教理解は、啓蒙主義的な宗教批判を皮肉に反転させていると言えるだろう。例えばフォイエルバハは、神の本質は人間の能力であると見て、「神学とは人間学である」と断じたが、この見解は真理の一步手前にまで迫っていたものの、宗教的価値それ自体を葬り去ったと信じた点で間違っていた、とジンメルは言う。「フォイエルバハは、人間のうちに、魂を構成する個々の要素の経験的な流れしか見なかった。フォイエルバハはこう考えるべきだったのだ。人間が神を創造したならば、超越的な価値、超個別的なものが、人間の宗教的な存在自身に存しているのである、と」¹⁴⁾。

のみならず、「宗教性が人格的生一般の根本形式である」以上、単に確立された宗教施設、宗教儀式においてだけではなく、「この生のすべての場面が宗教的音調、あるいは価値の場所となりうるし、それどころかならねばならない」(456)。レンブラントの宗教画では、「宗教的な存在は単に果実ではなく根であり、外面的なもの、それどころか卑俗な現象でさえ宗教的な靈感を吹き込まれている。この宗教的靈感は、現象自身から発散される利益なのではなく、アプリアリな本質根拠が与えたものであり、この本質根拠は靈感をもつようにそれらをいわば不可避免的に形成している。それがどのようなものであれ、宗教的な生の過程によって受容され、形態を与えられた生の内容から、どうして宗教性が再び輝き出ないことがあろうか？」(463)

4. 汎神論と神秘主義

このようにジンメルが今日なお有効でありうると考える宗教性とは「主観的に宗教的な存在」であり、「主観的に宗教的な存在は、それ自身が或る形而上学的なもの、この時間的な個人の内面性によって純粋に担われている超時間的な価値」(476)である。ジンメルは、他の宗教論文でも披歴しているこのような宗教観を、『レンブラント』では宗教画の解釈のための前提とし、これまでの引用文でも示唆されていたように画家自身の宗教把握としても提示している。そし

てレンブラントに仮託した宗教理解をより正確に描き出すために、ジンメルは機能としての性格に着眼した自身の観方を、確かにそれと近いが決定的な点で異なっている宗教の立場、具体的には汎神論および神秘主義観と対比している。

ジンメルによれば、レンブラント＝ジンメルの宗教理解は「汎神論の主観的対象」(456)となっている。汎神論では、神がその意義に関係なくすべての事物に内在すると説かれるが、主観的宗教性では神と事物との関係がこの主観性と世界との関係に翻案されているのである。「スピノザにとっては神が一切の事物の原因であり、一切の事物はただ神を通じてのみ理解することができる—しかし神は事物の外部に立つ工作人というわけではなく、初めから事物は神的な実体の変容以外の何ものでもない。レンブラントの人物像の慎ましやかな生活圏でも、同様に宗教性は、人物たちの行為や経験というそれとは異なる種類の要素になお付け加わる何ものかなのではなく、人物たちにとって行為や経験は初めから宗教的相の下に (*sub specie religionis*) 現われているのである」(457)。だがジンメルによれば宗教的汎神論は、「二元論の宥和」(483)であるため、統一の獲得を感受させる必要から神と世界の分離の痕跡を維持し続けるか、さもないければ、「絶対者という唯一的現実性のために、公然とあるいは密かに感覚的現実性を否定するか」、いずれかであらざるをえない。そして、「どちらもレンブラントの姿勢からはほど遠い」(483)。レンブラント＝ジンメルの宗教観では、形而上学的価値の根源である主観性は機能として世界と始めから一体であり、また創造され経験される世界それ自体に価値が内在しているのである。

神秘主義に関しては、ジンメルは自我が神と一体化する境地をその要諦と見定めている。ジンメルによれば、「魂のもっとも固有の中心から出来る体験が、同時に神的生の出来事であること (エックハルトはこのことをいわば分割して、人間が神を必要とするように神も人間を必要とする、と教えている)、神秘主義者は神性を対象として体験するのではなく、神性を直接に生きるものであり、そのためには自我を脱する必要はなく脱個性化すればいいだけであること (なぜなら個性の差異は、自我の核の周りにあるその核とは異質で偶然的な何かにすぎないから)、自我は自己自身を離れることなしに、単なる自我より無限に大きくあること (忘我 (エクスタシー) に関するプロティノスの見解によれば、忘我と共に神が人間の内に入り込むのではなく、忘我はまさに、神は人間に常に内在しているからわざわざ人間に入り込んでくる必要はないことを示している)」(457-458)、このことが神秘主義の本質である。それゆえに主観的宗教性と神秘主義的価値との違いを理解することは、「まったく容易というわけではない」(471)。そのことは認めながらも、ジンメルは、レンブラントの宗教性はこのような「魂の自己を超えての膨れ上がり」(458)とは無縁であると言う。主観的宗教性は、「その宗教的な価値を自身の外部から借り出してはいない」(473) のと同様に、「人間の内部の神」(458) にも依存してはいない。「神秘主義の観方でも、魂は完全な宗教的価値を自身の内に包み込んでいるが、だとしてもそうであるのはやはり、魂が絶対的で超魂的な神性の相の下に立っているからである。それに対してレンブラント的人間の場合には、人びとの魂が純粹に自己を生きることを通じて以外には、完全に自身の内に安らったその敬虔さを通じて以外には、この宗教的価値は表明されえないのである」(473)。

主観的宗教性に含まれている超越は、魂が外部であれ内部であれ自らとは異なる何かへと超出し、自身を放棄してそれへと身を委ねることではなく、自己存在の基底にある万人に共通の

働き、普遍的な生の次元に立ち還ること、つまりは内在的な超越である。宗教的な個人は、万人に共通の「魂的自発性 (seelische Spontaneität)」¹⁵⁾ から生きるのである。だから宗教的であるときにも個人は、自らの魂の領域内に留まっている。レンブラント晩年の最高の芸術の「綱領」となっていると見なす 1935 / 39 の作品「キリストの復活」について、ジンメルは次のように述べている。「この作品が啓示しているのは、魂と共にいかに或る端的に比較を絶するものが与えられているかということ、この比較を絶するものは、他の存在や価値に君臨しそれらはいわば触れることのできない存在や価値とも、それ自体で価値に満ちた主観的なものの王国とも言えるが、この王国は地上的なコスモスを、おそらくは超地上的なコスモスも、併呑することもまたそれらに併呑されることもないということ、このことである。しかしレンブラントの宗教性を担うことができるのは、ただ魂の原理のこの絶対性だけである。なぜならこの宗教性の形而上学的内容は、既成の救済の事跡ではなく、魂自体の宗教的な生だからである」(478)。こうして魂の原理の内部に留まっているから、宗教的存在は超越論的主観性の働きを自覚的に遂行しながらも、同時にあくまでもこの世界を生きる個人であり続けるのである。

もちろん、このように宗教的存在が個人の内部に留まるからといって、宗教的な価値とは単に主観的なものであり、客観的には妥当しないとジンメルが考えていたわけではないことは言うまでもない。宗教もまた、世界観的転換、いいかえれば主観的な表象は外的世界の内的イメージではなく、客観的な現実そのものであるという「主観の客観化」に参画せねばならない。ジンメルは「宗教的状况の問題」で、「これ〔世界観的転換〕は宗教的生のためにも獲得しておくべき見方である」¹⁶⁾ と言う。宗教では、本来価値に関しては中立的な世界に個人が主観の内部で意味を付与しているのではなく、宗教性という普遍的な生の機能によって創造された世界は、客観的に形而上学的価値を帯びた世界として存立しているのである。「何と云っても主観の宗教的な性質はそれ自体が何か客観的なものであり、それ自身の内に形而上学的な意義をもつ一つの存在である。……宗教的事実性が主観の存在に礎を下ろしている場合には、あるいはむしろ主観の存在として成立しているところでは、主観の宗教性はまさにそれ自身が客観的な或るものであり、ひとたび措定されれば、世界の存在を一般的かつ無時間的にその分だけ価値の多いものとするのである」(471)。問題は、「主観から発現し主観内に留まったままのこの宗教性を、客観的な事実として理解しまた評価し、形而上学的な世界に地位を占めていることを認めること」¹⁷⁾ である。主観内で生起しそこに留まりつづけているものは、客観的な事実ではなく単なる無、「たちまち霧散する吐息である」という観念、また主観内で成立する表象は、外部世界に対象をもたなくなればその客観性を否定されるという観念は、いずれも「表象の体制」に根ざしており、近代世界の常識となっている。だがこれらの見解では、「主観的なものの事象的な性格の否定はまったく浅薄な動機から行われているにすぎない」。「なぜなら、無であり発された音声であると言いうるのは、せいぜいで、外的な現実に対応すると主張しながら対応し損ねている、単なる主観的な思考の内容だけだからである。しかしそうした内容が考えられているということ、この内容を担っている過程……は、一つの客観的な事実性であり、それ自身だけを考察された場合の内容に認められる幻のような性格は妥当しない。それ自身の外部に自身の対象を有する宗教性にのみ客観性という価値を認めることには、いかなる根拠もないと私には思われる」¹⁸⁾。

5. 宗教的な「心理的自我」

宗教的な個人は、超越論的主観性と経験的な個人の二重性を生きる存在であった。それゆえ宗教的な存在は、超越論的主観性としての自身が創出した宗教的な価値に、世界の中を生きる自我として出会うことになる。ジンメルが言う「敬虔さ」には、経験的な個人としての主観が、自身が創造した形而上学的価値を仰ぎ見る姿勢も含まれていると考えられる。『レンブラント』での宗教に関する記述には、敬虔さは超越者の実在を前提とするかのような記述も見られ、ともすればジンメルの宗教論は混乱しているという印象を惹起している。「レンブラントが芸術的現象に召喚している宗教性は、個人の魂が多様なヴァリエーションで産み出す敬虔さである。この魂が彼岸の力によって喚起され、神的存在によって包括され規定されているとしても—レンブラントが示しているのはこのことではなく、魂が、彼岸や神的存在を前提としたうえで、今や自身の内にその特別の力によって出来させている状態、もっぱら人間の魂において成り立ち、人間の現世的肉体で表現されうる状態なのである。……宗教は常にただ、人間の魂が彼岸的なものと結ぶ関係においてのみ成立する」(455)。だが一見この文章に含まれているかに思われるジンメルの宗教観との矛盾も、「彼岸的なもの」自身が超越論的主観性としての魂の産物であるという視点を導入すれば、氷解するだろう。「宗教とはいかなる場合でも、彼岸との関係に捧げている魂の関与であり、魂にとって宗教はただこの関与としてだけ成り立っている。これこそ、定理として表現されたレンブラントの宗教芸術の根本前提である。芸術の歴史上初めて、この宗教の源泉が純粋な優位へともたらされたのだった。信仰内容や形而上学的基礎や教義の実体が何であれ、この源泉は何と言っても人間の魂の行為あるいは様相なのである」(455)。

まとめて言えば、超越論的主観性として普遍的な生の次元から宗教的価値を創造し、経験的な個人としてそうした価値に恭順であることが、ジンメルが言う敬虔さであるだろう。通常は、敬虔さは主観が進行する外部の超越者に近づき、救われるための手段であるが、レンブラントの描く人物たちすなわち主観的宗教性にとっては、「事実上敬虔さこそがその内的な存在の「目的」、終局的な価値点となっている」(460)。「レンブラントの人物像は、あらかじめ存在する超越的な秩序に自身を組み入れているから価値を帯びているのではなく、自発的に敬虔であることこそが、彼らの魂としての生の価値の究極的なところなのである」(460)。この主観的宗教性、敬虔さならば、客観的に存立していた既存の教義が崩壊した近代世界でも、生き延びることができる。レンブラントの描く人間たちは、もはや客観的に敬虔な世界に存在してはいないが、「客観的には無差別 (indifferent) となった世界で、彼らは主観として敬虔なのである」(456)。

既に述べたように、世界創出の働きが個人的資質とが混淆している個性という機能から生きるとき、世界は個性に照応し、個人は世界の中にいわば有機的に組み入れられる。超越論的主観性と経験的な主観とが切り離されているときにも、確かに価値を内在させる世界が出来上がるが、敬虔な人間が世界の中に見出す価値は客観的に妥当する形而上学的価値であって、「超価値」ではない。もはや個性は世界の事象との出会いを通じて「発展」を促されることはなく、それらは個人の内的な生にとっては純粋に偶然となる。それどころかむしろ、個人は世界に見出した価値のために進んで苦難に殉じるかもしれない。だが、そうした一般には不幸と考えられる出来事も、宗教的な生には意味を帯びたもの、つまりは「運命」として経験されるだろう。1912年の『宗教』第二版で追加された文章で、ジンメルはこう述べている。「[内的生についての]

外的性格という契機のために、あらゆる「運命」には我々によっては理解しえないものが含まれており、そのように理解しえないからこそ、運命は宗教的な刻印を帯びている。またあらゆる偶然的なものは、「運命」として感じられるならば何と言っても或る意味をもつようになるが、偶然はそのことによって同様に宗教的な性質を得るだろう。偶然的なものが運命という範疇に包まれるなら、その内容がどれほど苦痛に満ちたものでも耐えがたさは減少する。なぜなら偶然的な出来事は、今や我々に対する無関心を脱ぎ捨て、他ならぬ我々にこそ割り当てられた出来事として出来事からである。こうして偶然は尊くなるが、同時に我々自身も尊くなるだろう」¹⁹⁾。

6. レンブラントの「光」

以上で見てきた主観的宗教性論に基づいて、ジンメルは、『レンブラント』全編を導く問い、すなわちレンブラントの作品、今の場合は宗教画を前にしたとき鑑賞者が引き込まれていく非合理的な体験の説明に着手する。芸術創造において、主観性は受容した内容を芸術作品へと客観化していた。肖像画の場合、芸術家は自身の内に胚胎した他者の魂を画布上の図像に吹き込んでいた、いいかえれば、他者の個性という機能がそこには客観化されていた。ジンメルにとっては、何と言っても、鑑賞者が描かれた人物形象の個性を生き生きと「理解」できることにこそ、レンブラントの肖像画の魅力はあった。さてレンブラントの宗教画でも、描かれているのはやはり人物である。だがここまで見たように宗教的存在はいわば脱個性化しているから、その「宗教画中の人物形態は、肖像画の人物と同じ様態で個性的であるようには、また同じ程度に個性的であるようにも見えない」(464)。にもかかわらずレンブラントの宗教画を観るとき、肖像画に劣らぬほど強い経験が与えられるならば、そしてジンメルが随所で示唆するようにその経験は宗教体験に近しいものであるならば、レンブラントの宗教画に潜むこの衝撃力の源泉はどこにあるかのかが、改めて解明されていかねばならない。

ジンメルは、レンブラントの宗教画の特質を次のように要約している。「そこでは宗教は、教会の伝統やその彼岸的内容をことごとく排除しながら、魂の機能という意味で、つまりは宗教性として把握されている。だがこの根源的な主観主義はレンブラントの宗教画では、徹頭徹尾客観的な価値として示されている。なぜならこの主観性は、第一に人物形態において、それ自体で形而上学的なもの、宗教的な魂の絶対的な有意義性として顕われているからであり、第二に芸術作品自体において、客観的な創造の諸条件に内在し、芸術形式の客観性を完璧に保証するアприオリとなっているからである」(482-483)。宗教的な個人は、世界の中で生きる心理的自我でありながら、個性をほぼ脱して普遍的な生の次元に立ち還り、宗教的な超越論的主観性を自覚的に生きる存在である。このように宗教的生が二重の主観を生きることに対応して、上記の引用文ではレンブラントの宗教画の宗教性が、描かれた人物像の中と世界を創出するという意味で超越論的な芸術家の働きと認められている。レンブラントの宗教画中の人物像が宗教的存在であることは、ここまでしばしば指摘してきた。この文脈で改めてジンメルは、「いかに田舎くさく、偏狭で、まったく現世的であるとしても、これらの人びとの宗教性はそれ自体で形而上学的な神聖さを担っている、あるいはこの人びと自身が一つの形而上学的事実である」

(483)、と述べている。しかし宗教画の鑑賞者への作用を巡るジンメル論の大部分は、芸術家の働きの考察の方に割かれている。

ジンメルによれば、宗教画で客観化されているのは、(他者の)個性という機能ではなく、宗教性という機能である。「肖像画においても宗教画においても、純粋な機能性(reine Funktionalität)としての、魂によって担われている生起をこそ、レンブラントは……伝えている。ただ肖像画においては純粋な機能性は生の個性であり、宗教画の場合は生の宗教性なのである。肖像画において個性が無時間的な質としてではなく、生の動性から理念的にも分離しない、この動性固有の形式として把握されていたように、宗教画では宗教的なものは生が生きられる様態であり、決して生の過程の彼岸において描出されるものなのではない。……肖像画でも宗教画でも生の内容や出来事の代わりに、生のまったく原初的なもの、機能的に規定するものが、芸術的な意図の中心点にある」(464)。そして、宗教画で客観化されている宗教的な超越論的主観性は、描かれた人物自身ではなく作品を創造する芸術家自身のそれである、とジンメルは主張する。つまり、機能としての主観性はレンブラント自身が担っており、芸術家は自身の宗教的機能性を客観化して、画布上に形而上学的価値に充ちた世界を創出しているのである。レンブラントの宗教画では、「描出の行為それ自身、絵画の芸術家的機能、いわば釘、刷毛、筆の手による操作が隅から隅まで宗教的な靈性を吹き込まれており、創造行為自身のダイナミズムが、我々が宗教的と名づける独特の音調を帯びている」(480)。だからレンブラントの作品は、宗教的な対象を描いていなくても「宗教画」として成り立っている。「画像全体が、それを創造したアプリアナエネルギーが宗教的であるから、宗教的なものである」(479-480)。もちろん、レンブラント自身が既存の宗教に深く帰依する篤信家だった、というのではない。「レンブラントの人格的存在ではなく、芸術家的な過程、構想と創造の様態こそが、その作品の隅々にまで宗教を浸透させている。……レンブラントの描く人間たちからは、確かに内面から宗教的領域を生きている人間という印象を受ける。しかしながらこうした直接的な現われの下には、宗教的な描くこと一宗教的なものを描くこととは違う」と名づけねばならない、機能的なアプリアナが存している。……単に人物形象だけではなく画像の全体が、この芸術家的なアプリアナをそのどの細部にも表わしているのである」(481-482)。

それでは具体的には、画布上で形而上学的価値はどのように可視化されているのか。「レンブラントは、こうした布置[芸術家の宗教的機能の客観化]を、人間の個性を超えて実現する手段を有している:それは光である」(483)。レンブラントは卓越した光と影の表現で知られるが、ジンメルによればレンブラントの画像中の光は、自然界に存在する光なのではない。「レンブラントの特殊な光は、太陽から発しているのでも、人工的光源から発しているのでもない。それは芸術家的な想像力から放たれている。そして光は芸術家的想像力の地盤では、完全に魂的で感覚的な直観という性格を有している。その尊厳と、それがこの世界のものではないということは、光がまったくこの世界の現象として、いわば芸術家的な経験として所有している一つの質なのである」(483-484)。

ジンメルは、遍在する光というこの普遍的な要素がレンブラントの宗教画中でもつ意味を、それと個性原理との関係に絡めながら説明している。「この最高に普遍的な要素[光]の強調が、レンブラントの芸術の個人主義的(individualistisch)方向性とどう折り合いをつけるのかという問いには、解答を拒否するわけにはいかない」(484)。既に指摘したように、宗教的存在は相

当程度脱個性化した存在である。「個性原理のこの弛緩—それは弛緩以上のものではないが—は、光の意義と強調に引き継がれている。確かに個性は、光と共に或る普遍的なもの、世界的なものに解消されるように見える。しかしこの光の世界は、何よりもまず魂の世界であるから、あたかも魂的なものは、個性という形式の許を離れて、この光と影の激しく波うつダイナミズムに溶解したかのようなのである」(485)。レンブラントの宗教画では、「光それ自体が生きているかのようであり」、リズムが「光と影のこの闘ぎあいの遊戯を直接担っているかのようである」(485)。しかしこのリズムは、この遊戯で初めて自身を現わす背後にあるものなのではない。「リズムは、画像内の諸現象を背後から操るものでもその「物自体」でもなく、そうした現象の力、その生動性 (Lebendigkeit) それ自体なのである」(485)。このように光は「魂的生一般の深みにあるリズム」(485)であり、そうしたものとして普遍的な生の次元の客観化であるだろう。レンブラントでは光は、「両極間の交代のリズムに担われながら、我々の知る限り他には魂的生の原理的な形式にしか認められないほどに、流動し震えている」(485)。もちろん、レンブラントの光は宗教的な超越論的主観性の客観化であるから、個人の枠を超えて広がっていく、ということはない。「レンブラントの絵画に認められる、いかなる人間の個性化もはるかに超えていく光の転換においても、レンブラントは常に魂的な意味の、魂のダイナミズムの限界内に留まっている」(486)。ただし、レンブラントの宗教画では、個性はそのもっとも普遍的な形式で描出されているのである。「なぜならそこでは、挙示することのできる内容が可視的になっているのではなく、ただ魂のいわば機能的なものだけが、そのもっとも純粋な内的生において、その性状と運命的な規定性において、現れているからである」(488)。

先の引用文でジンメルは、レンブラントの宗教画で主観的宗教性を客観的に顕現させる担い手として、芸術家の宗教的機能と共に、描かれた人物形象を挙げていた。より正確に言えば、レンブラントの宗教画の個性の弱まった人物たちは、光によって初めて「形而上学的神聖さ」を帯びるのである。宗教的生において心理的個人が、超越論的主観性としての自我が創出する価値に浸っていくように、レンブラントの宗教画で人物形象を包み込んでいる光は、それらの人びとを宗教的価値に深く関与させる。既に触れたようにレンブラントの宗教画の人物形象は、外見的には多分に世俗的で卑俗な人間として描かれているが、「このことに、一つの歴史的な現実との類比を認めることができるかもしれない」(484)、とジンメルは言う。ジンメルによればレンブラントの時代の農民や市民は、当時の絵画から判断する限りレンブラントの宗教画中の人物たちと同様に、「感覚的享樂を好み、大地にしっかりと根ざし、おいしい食べ物や飲み物を心から楽しんで」(484)いた。「それゆえに、他ならぬこうした人びとが、理想を維持するために、政治的な自由のために、宗教的な救済のために、躊躇することなく死を、また死よりもいっそう恐るべきことを我が身に引き受けたことは、もっとも心を震撼させる光景の一つなのである」(484)。おそらくここで念頭に置かれているのはオランダ独立戦争であるが、いずれにせよオランダの人びとのこうした「運命」体験の事実は、レンブラントの絵画とエッチングの宗教的な意味に光を投げかけてくれるとジンメルは言う。「いかなる主観的想像力ももたず、世俗的で粗野ではあるが—しかしその存在で既に内在的な宗教性に関与している素朴な人物たちが、今やなおさらに光に包まれることで一つの総体性を担っている。そしてこの総体性は、純粋に内在的な変容という同じ性格を、すなわち自分自身を超出することなしに超地上的である地上的なものという同じ性格を、啓示している」(484)。

以上の考察を踏まえれば、レンブラントの宗教画から与えられる特殊な体験の理由に関するジンメルの考えを、次のようにまとめることができるだろう。すなわち、芸術作品は、実践的現実と並ぶそれと対等の「現実」であり、ここまで見たように宗教画の場合には、芸術家の超越論的主観性が、価値に充ちた世界をやはり純粋な現実として創造している。だからそれを観る者も、宗教的価値の経験、つまりは宗教体験へと誘われていくのである。さらに、「形而上学的に述べるならば、レンブラントでは光は、肖像画が示しているそれと同様の入魂（Beseeltheit）の形式を獲得している」（488）。鑑賞者は、宗教画に客観化されているレンブラントの宗教性という機能に触れるので、自身も普遍的な生の次元への立ち還りを促され、主観的宗教性へと開眼するのである、と。

今見てきたとおり宗教画を巡る議論では、生の哲学の宗教論だけではなく当然ながら芸術創造論の知見も参照されている。そしてジンメルは、レンブラントの代表作の一つである晩年の「ユダヤの花嫁」を考察する箇所では、それら二つの視角に加えて他者認識論も駆使している。そのように『レンブラント』の「ユダヤの花嫁」を論じた文章は、本論が順次検討してきたレンブラント論を支える三つの思考モチーフ、すなわちジンメルがレンブラント体験から授けられた思考モチーフのすべてを鳴り響かせているから、ジンメルのレンブラント体験解釈の一つの極致となっていると言えるだろう。

個人は、究極的には個人を超えた何かに同一化するのではなく、どこまでも個人に留まることが、ジンメルの思想全体を貫く根本前提である。しかしながら、普遍的生の次元では人びとはもっとも接近し、もっとも強く共鳴し合うため、そこに立ち還るときにこそ人びとの相互理解はもっとも深くなるだろう。「ユダヤの花嫁」では、人物たちは和音を奏でる二つの音のようである。和音はもちろんそれぞれの音の外にあるのではない。だが和音の中で音は一つの形象へと融合しており、そして各音がこの形象にもちこんだものを切り離して示すことはできない。同様に生は、二人の人物各々の内部に、いわば穏やかに安らいでいるにもかかわらず、花嫁と花婿との間を絶え間なく移行して、二人を包み込みながら貫いている雰囲気となっている」（439）。

個人間のもっとも深い相互理解に関するこうした議論に続けてジンメルは、この作品をレンブラントの絵画における身ぶり描写の系譜の最終的な到達点に位置づける。ジンメルによれば、人物形象の身ぶりは当初外的な運動という性格を有していたが、徐々にそうした性格を失っていき、老境に入った芸術家の筆では、身ぶりは内的な、普遍的な生の次元の動きと関係づけられている。「ユダヤの花嫁」のように、複数の人物が共に普遍的な生の次元に開かれている場合には、その次元はいっそう強く示唆されるから、人間の偶然的な動きそれ自体が、形而上学的な価値という「現実」として感じ取られるだろう。「瞬間的な動きは次第に静謐の中へと沈んでいくが、この静謐はもちろん、超現在的（überaktuell）で内的な、いわば変化とはもはや結びついていない動性（Bewegtheit）を含んでいる。「布地組合の見本鑑査官たち」に描かれた人物形態の動きは、なお特定の瞬間に縛りつけられている。しかし「ユダヤの花嫁」では、男性の身ぶりも女性のそれも、皮相に受け取れば束の間の動きにすぎないにもかかわらず、まったく異なる性格を帯びている。男性が身を傾けて女性をかき抱くさま、女性の手が励ますように労わるように男性の手に触れるさま—これらは果敢なく消え去る動きなのではない。とはいえそれらは、この人格を超えた或る普遍的なものを範とする、古典文化時代の作品に特有の典型と

しての仕草ではない。身ぶりは徹頭徹尾、それぞれの個人のものであり続けている。しかしこの身ぶりが形成され始めるのは、個人に付着している性質が残らず解消された、均質な領域のごとき、二人の生が現われから脱している次元の中で、なのである。「ユダヤの花嫁」では、今やこの次元の生が結ばれ合った二人の人物をくるんでおり、論理的には表現不可能なことながら、個人の生はそれぞれの人物形態に内在するその源泉を離れることなく、一つの共通の生へと溶け合っている。このことが、レンブラントの以前の個性化形式に対してこの作品が到達している高みを、いっそう印象的にしている」(440)。「ユダヤの花嫁」を観る者は、寄り合い合う二人が深く共感しあうさまを純粹に理解する。そればかりではなく、果敢ない身ぶりは果敢ない身ぶりのままで、光の中で普遍的な生の次元を透見させるから、鑑賞者はそれらを通じて、客観的に妥当する形而上学的な価値をも体験するのである。

注

- 1) ジンメルの宗教に関する論文は、近年深澤英隆によって余すところなく集められ、訳出されているから、我が国でも比較的親しみやすいものとなっている。ゲオルク・ジンメル、深澤英隆編訳『ジンメル宗教論集』岩波書店、2021年。
- 2) 以下、括弧つきの数字の付けられている引用文は『レンブラント』からのもので、括弧内の数字は頁数を指す。Georg Simmel, *Rembrandt Ein kunstphilosophischer Versuch Gesamtausgabe Band 15*, Surkamp, 2003. なお引用文中の斜字体は原文のイタリックに対応している。
- 3) Georg Simmel, "Der Konflikt der modernen Kultur", in, *Georg Simmel Gesamtausgabe 16*, Frankfurt am Main, 1999, S. 205.
- 4) Georg Simmel, "Das Problem der religiösen Lage", in, *Georg Simmel Gesamtausgabe 14*, Frankfurt am Main, 1996, S.381.
- 5) ebd., S.367.
- 6) Simmel, "Der Konflikt der modernen Kultur", S.205.
- 7) ebd., S.203-204.
- 8) Simmel, "Das Problem der religiösen Lage", S.370.
- 9) ebd., S.380.
- 10) ここでジンメルが指しているのは、「高い帽子と手袋をもつ紳士」として知られる作品である。今日の通説とは違い、レンブラントはそのモデルをレンブラントの息子のティトゥスと考えている。
- 11) Simmel, "Das Problem der religiösen Lage", S.378.
- 12) ebd., S.383.
- 13) ebd., S.374.
- 14) ebd., S.374.
- 15) ebd., S.375.
- 16) ebd., S.379.
- 17) ebd., S.379.

18) ebd., S.379-380

19) Georg Simmel, Die Religion, in, *Georg Simmel Gesamtausgabe 10*, Frankfurt am Main, 1995, S.52.