

361.6
Sa797b



0033738000

0033738-000

361.6-Sa797b

文化社会学

佐藤慶二・著

育生社弘道閣

1942

AGA

社会科学

佐藤慶二著

文化社會學

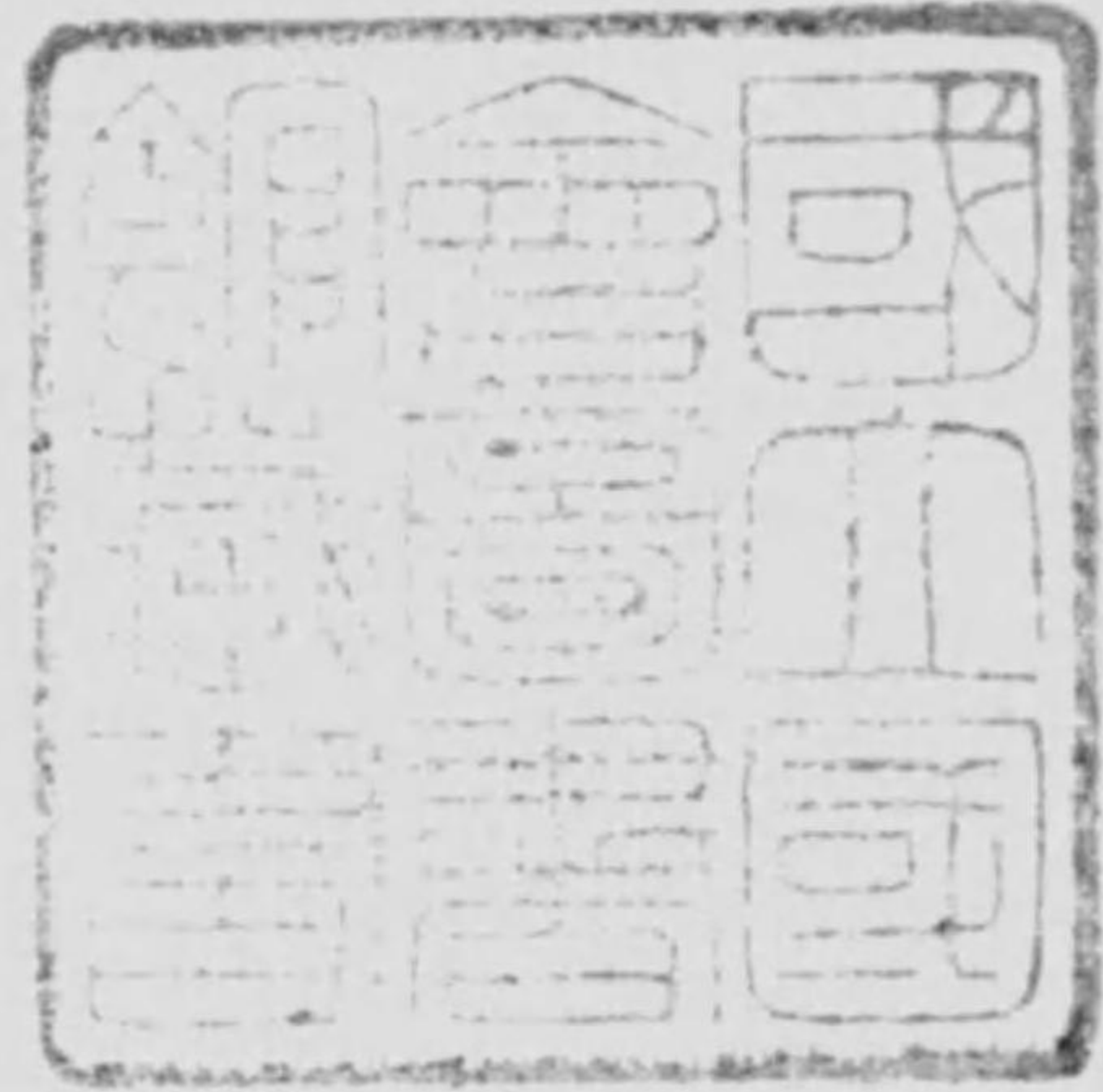
育生社弘道閣

361.6 Sa 7976

序

文化は、一面から見れば、文化價值として自律的なものである。がそれはまた、他面から見るならば、觀念形態として他律的なものである。前者の見方をするものが所謂文化哲學であるとするならば、後者の見方を採るものが文化社會學に他ならない。ここに問題とするものはその中の後者であるが、このものは文化を一つの社會的所産として社會そのものとの關聯に於いて闡明しようとするものである。それは文化に關する現實科學であり、然もその中に人々は社會學と哲學との統一に對する生々しい努力を見出だすであらう。

このやうな文化社會學は主として第二次ヨーロッパ大戰直前のドイツの國民層の中から生まれた科學である。それは所謂形式社會學の無内容に飽き足らずして、それを補ふべく同じ地盤から生み出されたものである。更に二三の人々にあつてはそれは純然たるナチスの理論でもある。ところでそのやうな文化社會學が如何なる歴史的社會的地盤に立つものであるかを指摘することは、それ自身一つの文化社會學的問題として重要なことである。けれども吾々がなすべきこと



306976

はこのやうにしてその存在結合性を顯はにすることに依つて、それを簡単に虚偽として否定することではない。それを歴史的社會的に把握することはそれを歴史的に止揚することでない。文化の歴史もまた常に一つの辯證法的发展をなすと考へられるからである。従つて文化を單に虚偽として否定するだけではその發展は結果しない。事實、文化社會學は多くの虚偽と誤謬とをその中に含んで居るが、同時に、正しき理論をも含んで居る。その誤れるものを捨て正しきものを救ひ上げることがまた、眞にあるべき文化社會學の態度でもある。

ドイツの文化社會學をこのやうにそれ自身文化社會學的な態度を以つて取り扱はうとしたものがほかならぬ本書である。もとよりこの意圖は充分には果たされ得なかつた、と言はざるを得ない。けれどもそれに依つてドイツ文化社會學の概念を傳へ、且つそれを批判して、文化に對する吾々の途を少しでも進め得たならば、この書の目的は達せられる。

本書の上梓にあつて示された長友山崎謙君の盡力と厚意とに對して心から感謝の意を表す次第である。

昭和十七年三月

東京麻布にて

佐藤慶二

目次

一 文化社會學と知識社會學……………三

一 イデーの態度とイデオロギーの態度……………三

二 イデオロギー論としての文化社會學……………一六

文化とその關係面……………二六

四 文化社會學の概観……………三六

二 文化社會學の原始的形態……………三五

一 イエルザレムの社會學……………三五

二 イエルザレムとデニルケーム……………四二

三 イエルザレムの認識社會學……………四八

四 社會的凝結と社會的分化……………五七

- 五 實證主義的文化社會學……………七二
- 三 文化社會學と實在社會學……………八一
- 一 文化社會學と哲學的人間學……………八一
- 二 シェーラーの文化社會學……………九二
- 三 文化の運動形式……………一〇二
- 四 觀念的要素と實在的要素……………一〇八
- 五 人間學的文化社會學……………一六六
- 四 知識社會學とイデオロギー論……………一三三
- 一 マンハイムの知識社會學……………一三三
- 二 基礎理論としての歴史主義……………一三七
- 三 現代の問題狀況……………一三七
- 四 文化の存在被制約性……………一四一
- 五 知識社會學の課題……………一四八
- 六 歴史主義的文化社會學……………一五三
- 五 ログス科學と現實科學……………一六三

- 一 フライエルに於ける文化社會學……………一六三
- 二 現實科學としての社會學……………一六八
- 三 社會學と歴史との關係……………一八一
- 四 精神科學的文化社會學……………一八五
- 六 歴史社會學としての文化社會學……………一九二
- 一 アルフレット・ケーンバーの文化社會學……………一九二
- 二 社會過程……………二〇二
- 三 文明過程……………二〇六
- 四 文化過程……………二一〇
- 五 發展論と形態學……………二二七
- 六 文化哲學的文化社會學……………二三二

文化社會學

一 文化社會學と知識社會學

一 イデーの態度とイデオロギイの態度

現代に於いて存在と思惟との中心に置かれてゐるものは何であらうか。その核心的な一つは前者にあつては社會であり、後者にあつては社會學である。現代に於ける基礎的範疇の一つをなすものは民族、國家等と共に社會である。今日にあつては確かに存在的アクセントが何等かの意味での社會の上に、存在論的アクセントが社會學の上に、置かれて居るのを見る。斯かる意味に於いて、現代は理論の社會學化時代である、とカール・マンハイムに依つて語られる時、吾々は其の言葉を或意味に於いて是認せざるを得ないであらう。

このことは従つてまた哲學に對しても言はれなければならぬ。このものに於いて在來支配的であつたものは周知の如く認識論的科學方法論的哲學である。それに依れば、哲學はひたすら科學に方法を賦與し、斯くすることに依つてその論理的成立を基礎付けることを任務とする。

従つて哲學は常に第一科學であり、基礎理論であつて、所謂科學を制約こそすれ、逆にこのものに依つて制約されるものでは決してないのである。けれどもこのやうに言はれるのはせいぜい科學と哲學との單に論理的な、特に方法論的な、關係に於いてのみであることと、吾々は見逃がしてはならない。兩者の論理的なではなくして、存在的事實的な關係を見る時には、その關係は却つてまさに逆であることを吾々は知る。存在的には哲學すらも一定の思惟のモデルを有し、それになぞらへて初めて樹立される。同じくマンハイムは書いて居る。「吾々は現在に於いて哲學の構成が部分體系(個別科學)の方法論を母胎とするやうな段階に立つて居る。従つて吾々が一つの世界觀を展開しようとする時には、どうしても個別科學的思惟様式の制約を受けざるを得ない」と。而して現代に於いて斯くの如く哲學をも制約する思惟のモデルとなるものが社會學である。

この場合にマンハイムが謂ふ社會學が、從來支配的であつた所謂形式社會學を意味するものではなく、却つて茲に問題となつて居り、そして彼自らがその代表的な提唱者の一人である文化社會學乃至知識社會學の謂ひであることは、明らかであらう。マンハイムに言はせるならば結局、現代は實に吾々のやつて居る文化社會學の時代である、といふのである。

今、文化社會學を一般的に解明するにあつて、先づ最初に必要なことは、それが據つて以つて立ち、それに依つて自らを他から識別する独自の態度を明らかにすることである。吾々は同一

の文化に對する態度乃至見方として、全く相反する二つのものを區別し得るであらう。一つは内在的な見方乃至内部觀察であつて、之を吾々はイデオロギイ的態度と名付けよう。他は外在的な見方乃至外部觀察であつて、之を吾々はイデオロギイ的態度と名付けよう。イデオロギイ的態度は一つの文化をその内部から、即ち觀念性から、内在的意味として理解し把握する立場であつて、この場合には文化は自律的なイデオロギイとして把握されるのを常とする。之に反してイデオロギイ的態度は同一の文化をその外部から、即ち社會的存在から、このものの機能乃至函數として解釋する立場であつて、この場合には文化は他律的なイデオロギイとして把握されるのを特徴とする。このやうに文化は夫々内部からと外部からとの二つの仕方について觀察される。

いまこれを認識又は知識に就いて見るのに、認識を單に認識として孤立せしめて、他のあらゆる文化及び存在から抽象して、その純粹性に於いて把握しようとした在來の所謂認識論及び意識哲學は、すべてイデオロギイ的態度に立つものである。其處に於いては認識もしくは知識は全くその自律性に於いて、従つてその内面的關係に於いて、のみ問題とされた。ところが認識乃至は知識がその孤立性と自律性とを剝奪されて、自己以外の即ち認識外的理論的な存在との必然的な關係に於いて見られる時、認識社會學乃至知識社會學が生ずると考へられる。知識社會學がとる態度はまさにイデオロギイ的態度であつて、それは知識の内部觀察ではなくして却つて外部

観察である。知識の内部観察は單に理論的立場に立つて理論的主觀からそれを観察するのであるが、その外部観察は理論外的立場に立つて謂はば歴史的社會的全主體からそれを観察する。それは理論以前の存在的——特に歴史的社會的存在的——立場に立つのである。

イデオロギー的態度に於いて成立する文化社會學は、その語の構成が示して居るやうに、文化に關する社會學であり、文化の社會學的考察である。其處に於いては文化は社會との必然的な關係に於いて検討され、その社會的被制約性に於いて把握される。マックス・シェーラーに依れば社會學なる上位概念は文化社會學と實在社會學との二つの領域に區別されるが、實在社會學は社會に於ける主として衝動的な實在的要素に指向する科學であり、それに對して文化社會學は主として精神的な文化的要素に指向する科學である。前者はその分科として血縁集團、權力集團、經濟集團等に關する諸社會學を有し、後者は知識社會學、宗教社會學、藝術社會學、法律社會學、形而上學社會學等を有する。

文化社會學を一般的に單に文化の社會學的考察であると規定するならば、それは必ずしも現代の所産であるとは言ひ得ないであらう。事實、マンハイムは知識社會學の端初をマルクスとニーチエとの中に認めて居る。併し吾々は更に溯つて結局社會學の祖であると呼びならされるコントその人の中に其の起源を見出だすことも出来るであらう。蓋し彼にあつて社會學が目標としたと

ころは、第一に科學的政治學の建設であり、第二に知識の段階化と科學の有機的分類とであつたからである。彼に於いて社會學はもともと知識社會學をその本來の領域としたのである。けれども吾々が此處に言ふ知識社會學乃至文化社會學は單に知識乃至文化を社會學的に考察する理論一般に對する名稱であるのではなく、寧ろ或特定の歴史的社會的所産としての科學を意味する名稱である。文化社會學は社會學の領域に於ける一つの新しい學科であり、それは特に現代の社會的存在狀況とそれに依據した問題狀況とから生じた新たな社會學である。

普通には一定の理論乃至科學の出現は一人の偉大な個人とその頭腦との存在にのみ基因せしめられがちである。例へばひとびとは屢々カントの哲學、ニヒトンの物理學、などといふ表現を使用する。なるほど一人の思索家が歴史の全關聯から獨立して素晴らしい思ひ付きをなした如くに思はれよう。また狭い生活圏に閉ざされた個人は、彼の遭遇する出來事が全く孤立した運命的事實であるかの如き印象を持つであらう。併し斯かる個人化的見方は所謂井戸の中の「蛙的展望」にも比せらるべきものである。理論の發生は然るにこのやうな孤立的な事柄ではなく、却つてそれは一定の問題關聯に依存して居る。それは或特定の問題狀況からして初めて生ずる。ところがこの問題狀況乃至關聯が更に、その全的性格と存在とに於いて、究極的には、其の背後にある或特殊な生活關聯即ち社會狀況に依據して居ることを、吾々は見落してはならない。理論の

發生は常に問題的決定を含み、根源的には社會的存在的決定を含んで居る。其故に誤つて孤立化され個人化された理論乃至科學は、それがその具體性に於いて解明される爲には、根源的な問題狀況乃至問題關聯並びに社會狀況乃至生活關聯から理解され、そしてその中に歸屬化され機能化されて其の場所を見出だされねばならない。カントの哲學もニュートンの物理學も、單に彼等の個人的性格そのものからのみではなく、却つて當時の問題狀況と社會狀況とから説明されて初めて充分にその發生と性格とを理解され得る。

然らば吾々は文化社會學が生ずるに至つた現代の問題狀況として如何なるものを考へ得るであらうか。吾々は此處に於いてはしなくも、在來相互に隔離されることの甚だしかつた哲學と科學との間に密接な理論的並びに存在的關係が存在することを見出だす。實に文化社會學は一方に於いて哲學の、他方に於いて社會學の、それぞれの必然的發展が到達した同一の歸結である。

認識を單に認識そのもの、自己完結したもの、として探究することなく、それを存在特に人間存在との關聯に於いて取扱ふことは、現代哲學に於ける一般的な主要傾向である。認識は人間の獨自な自律的機能であるのではなくして、寧ろ單に彼の存在の仕方の一つであり、斯かるものとして彼の諸他の存在の仕方と必然的な關係に於いてある。其故に認識を其の生きた姿に於いて把握せんが爲には、吾々はそれを單に認識論的ではなく、まさに存在論的に問題とせねばならな

い。このやうにしてハイデッガーは認識を存在論的に解明せんとし、更に認識をもその一つの存在の仕方とする人間の存在——彼の所謂現存在——の究明を哲學の根源的課題であると見た。彼は認識を、新カント學派がなすのを慣らしたやうに論理的機能としてではなく、却つて根源的には人間の存在の仕方の一つであるとして、人間存在論的即ち彼の所謂實存論的に論ずる。そして斯くすることに依つて彼が現代哲學に對して與へた功績の顯著なることは吾々の認めざるを得ないところである。またハイデッガーに影響することの大きかつたデイルタイやベルグソン等は所謂生の哲學乃至は體驗の哲學を唱へて、認識をも生もしくは體驗の一つの在り方であるとして、これを生そのものの内奥から理解せんとし、斯くて認識を生から遊離して、單に「認識の爲の認識」としてのみ考察せんとしたかの潔癖な先驗的認識論を否定したのであつた。

認識論から存在論への轉向、これが現代哲學の趨勢である。けれども吾々は其處に止どまることを許されて居ない。認識を單に存在論的に見るといふだけでは、解明は未だ決して充分ではないからである。ハイデッガーの現象學的的存在論は謂はば存在一般論であり、從つてそれが目標とするところは存在一般の意味の解明であり、更にこのものからの個々の具體的存在の演繹である。けれども斯かる仕方によつては認識はその具體性に於いては把握さるべくもないであらう。それは認識をその普遍性、自己同一性、永遠性、等その一般的な構造に於いて問題とするのみで

あつて、その特殊性、變化性、歴史性に於いては少しも問はうとしないからである。従つてそこに於いて解明されるものはただ認識の超時空的、非歴史的、非社會的な、あらゆる認識に共通な形式の本質のみである。然るに吾々が有する具體的な認識はまさに歴史的社會的に制約された生きた認識である。ところが斯かる現實的な認識はハイデッガーに於いては、フッサールに於けると同じく、事實的偶然的なものとして現象學的に排除されて了ふ。斯くて認識をその具體性に於いて把握する爲には、ハイデッガーの現象學的な存在論は、在來の所謂認識論と共に、その形式化的方法の故に不生産的であると言はざるを得ない。

吾々は存在論の中に相對立する二つの見方を區別し得る。一つは存在者の形式的不變的側面に指向しこれを以つて存在の基礎と見る形式的存在論であり、他は之に反してその具體的な歴史社會的側面を重視してこれをその基礎と見る具體的存在論である。前者は存在をスピノーザのやうにひたすら永遠の相の下に見ようとし、後者はそれをヘラクレイトスのやうに發展の相に於いて見ようとする。この存在論の二つの形態の中で生産的なものが後者であることは既に明らかであらう。従つて認識に關しても今や形式的存在論がではなくて、却つて具體的存在論が提出されるべきである。人間は單に人間一般として存在するのではなく、常に一定の歴史的段階に於いて一定の社會機構の中にあつて、歴史的社會的に制約された特定の具體的人間として存在する。

斯かる人間の存在の仕方の一つに他ならない認識は、何等かの程度と仕方とに於いて彼の歴史的社會的存在の仕方によつて制約されて居るものでなければならぬ。認識もまた歴史的社會的に制約された存在である。其故に認識は、それが具體性に於いて把握される爲には、社會的存在、社會的現象、として、その社會的被制約性に於いて、問はれることを要求する。このやうにして認識の社會學的考察の必然性は認識そのものの性質の中に根ざして居る。認識に關する哲學即ち認識論は、それが問題的に必然的に發展する時には認識社會學乃至は知識社會學なる形態をとらねばならぬかに見えるのである。

以上は哲學の領域に於いて認識社會學が生じなければならぬ必然的問題狀況である。然るに他方社會學そのものの領域に於いても、認識社會學乃至知識社會學或いは廣義に文化社會學が必然的に發生せざるを得なかつたことを、吾々は指摘し得る。

コントの社會學の本來の領域は知識社會學であつたと曩に書かれた。けれどもそれと同時にコントの社會學は單に知識にばかりではなく、社會の一切の現象に指向する實證的科學であつた。それは社會の全領域を對象とする一つの包括的な科學であらんとした。このことからそれはまた必然的に、社會現象の個々の領域を問題とする特殊的諸社會科學であつた。斯かる意味でコントの實證的社會學は諸他の社會科學の上位に就き、それら一切の上に女王として君臨し、斯く

て最早單に一個の科學であるのではなく、まさに哲學——實證的哲學——と同一視され得たのである。

ところが諸々の社會科學が歴史的に彌、發展するにつれて、斯かる綜合社會學の對象面は此等の特殊諸科學に餘すところなく分割されて了つて、それは最早一片の對象領域をも有しない空なる單なる上位概念となり終るかの如き狀勢に立ち到らざるを得なかつた。嘗て一切の科學の女王であつた社會學は今や一切の科學の食客になりさがり、否一椀の殘飯にもありつけなかに見えた。此處に於いて社會學を再びその科學性に於いて維持せんとする意圖を抱いて現はれたものがズイムメルの所謂形式社會學である。彼に依れば、社會の内部に起こる一切の文化現象を社會學の對象とするコント的な遣り方は、凡ゆる歴史的、心理學的、規範的諸科學を一個の壺に投じてこれに「社會學」といふレッテルを貼るに過ぎず、このことは社會學に一切を與へることに依つて却つて社會學から一切を奪ふものであつて、決して社會學を獨立な個別科學として基礎付け得る方法ではない。斯くてズイムメルが社會學を獨立科學として樹立する爲にそれに獨自な對象として與へたものが所謂社會の形式である。今や社會學はそれが科學であらんが爲には社會の内容をではなく、單にその普遍的形式のみを本質的に社會的なものとして問題とすべきである。而して彼に依れば、社會の形式とは諸個人間の心的相互作用であり、また社會化そのものであつて

まさにこのものを社會に於いて社會たるものである。

ズイムメルは社會の形式をその對象領域として規定することに依つて社會學を一個の特殊科學として獨立せしめ得た。茲に於いてかの綜合科學としてまさに餓死せんとした社會學はやうやく一個のパンにありついた譯である。ズイムメルの形式社會學は更に發展せしめられて社會諸關係を對象とするウィーゼの關係學となつた。このやうにして社會學は社會の一切の具體的内容を放逐して單にその空虚な抽象的形式の研究にのみ没頭しようとした。けれども單に斯かる空虚な關係形式のみを問題としてその内容をさらに顧みない社會學に人々が早速満足し得なくなつたことは、けだし當然のことであらう。人々の求めるところは内容に充ちたこの具體的な社會の現實的な解明である。ズイムメルは社會の内容を放棄することに依つて社會學をその危機から救はうとしたのであつた。だが要求されるものはまさにこの放棄された内容そのものの究明に他ならない。斯くて斯かる要求を充たすものとして形式社會學に代はるべきものが求められねばならなくなつた。

斯かる要求に、特に社會の上部構造である文化の領域に於いて、應ぜんとして現はれたものが文化社會學に他ならない。文化社會學は、社會學の領域に於いては、實に斯かる現代的使命を帯びて現代の問題狀況そのものの中から生まれ出て來たのである。ゲルハルト・レーマンは書いて

居る。「文化社會學及び知識社會學は社會學に於ける最も若い研究部門である。そして斯かるものとしてそれは同時に社會學的問題提出そのものの變化に對する徵候である。社會學は人間の諸關係に關する局限された科學から再びそれが嘗てあつたものとなる。即ち社會的全體、歴史に於けるその變化、その精神的並びに自然的基礎、に關する一つの理説となるのである」と。

レーマンのこの言葉の中には一つの矛盾——然も往々にして文化社會學一般が陥いつて居る矛盾——が含まれて居ることを、吾々は看過してはならない。その矛盾とは、文化社會學が本來文化に關する一つの部分社會學でありながら、然もそれが同時に社會學の領域全體を蔽はんとすることである。このことは文化社會學者達が文化を社會の一つの現象として、他のものから一應區別して見ながら、結局は社會そのものをも文化に他ならないと考へて一切の社會現象を文化現象として考察することに基因する。このやうに社會を文化として把握することは最近の社會學に於ける一つの特徴である。其の根柢にある理論としては遠くはヘーゲルの唯心論、近くは西南ドイツ學派の文化科學論、ズイムメル、ディルタイ等の生の哲學の精神科學論等が數へられる。コント其他の初期の社會學者達は社會を自然の領域に屬するものと見て、それを自然科学的方法に依つて取り扱つたが、最近の社會學者達は社會を文化と見て、それを個性記述的方法や理解的方法に依つて處理しようとする。斯かる傾向を脱け出して居ない文化社會學者達の態度は其故に

文化主義であり、精神主義であると言はれねばならない。文化社會學は彼等にあつては文化を對象とする社會學であると同時に、それにもまして特徴的なことには、屢々文化主義を方法とする社會學である。文化社會學なる名稱に於ける文化は對象と同時に方法を意味する。文化社會學は大部分の者達——アルフレット・ウェーバー、フライエル、レーマン等——にあつては文化主義社會學である。

さて、文化社會學が意圖するところは形式社會學を克服して、自らを内容社會學として樹立することであつた。けれどもそれが單に嘗てあつた如く、諸社會科學の百科全書的な綜合社會學として出現しようとするならば、言ふまでもなくそれは前車の覆轍を辿ることとなるであらう。文化社會學が新たな學として成立し得る爲にはそれは、それぞれの特定の方法に立脚した諸科學の成果を單に集積し綜合するものではなく、却つて全く新たな方法に依據して社會の諸領域——特に文化の領域——を根本的に見直すのでなければならぬ。文化社會學は文化の全領域に關する原理的に新たな、即ちイデオロギイ的態度に立つ、一つの全體科學であるべきである。そしてそれが斯く新たな原理に基づく全體科學である點に於いて、それは單に一つの特種科學であるのではなく、寧ろ同時に哲學である。社會學は其處に於いては所謂「方法としての社會學」であり、或ひは社會學的方法として哲學の中に取り入れられて居る。社會學とは、事物を社會現象として

社會の機能として、社會の側面から考察するかの見方即ち外在的なイデオロギー的態度そのもの——を意味するものに他ならない。文化社會學に於いては、哲學が社會學化されることに依つて哲學と科學——社會學——とは完全に合流して、一つの充大な統一を形成する。文化社會學が屢屢惡しき意味に於いて文化哲學であり、善き意味に於いて社會哲學乃至歴史哲學であるのも、これが爲である。更に文化社會學が一方に於いて社會學の發展の現代的歸結であると同時に他方に於いて哲學の發展の現代的歸結であると考へられたのも、その斯くの如き學的性格そのものに依存したのである。

二 イデオロギー論としての文化社會學

文化社會學は本來的には文化に關する社會學であつた。この場合に文化とは如何に理解されるであらうか。ところがレーマンも書いて居るやうに、もとよりこの文化社會學の客觀に關しては未だ何等の一致も存しない。「文化は……その最も普遍的な輪廓に於いて文化社會學の對象であるのか、それとも文化社會學は文化と社會との關係領域の規定をのみこととすべきであるのか。社會の傍にそして其上に文化の特殊な意味領域が存するののか。文化の外部に社會的なもの特殊な意味領域が存するのであるか。技能二つの同様に是認される觀察の仕方が現はれるのであるか。或ひ

は文化社會學の課題は文化科學と社會科學との包括的なより高い統一を樹立する事であるのか。」此等の問ひが如何に答へられるであらうにしても、レーマンに依れば、文化と社會とを先づ第一に概念的に相互に區別することは無條件的に必要である。彼はズイムメルにならつて生の哲學者らしく次のやうに述べて居る。文化は共同社會の客觀的努力方向と主觀的體驗内容との對象化、即ち共同社會の客觀化、である。そしてこの對象化乃至客觀化の媒介物となるものは環境、大地、自然產物、動植物及び人體と人心、とである。それに依つて共通な行爲と思维とは形態と表現とを獲得し、獨自な法則性を展開し、特殊な内容に分離する。共同社會の客觀化の法則は文化の形式となり、その中に指定されたものが文化の内容となる。

ところで吾々は次に、レーマンと共に、文化を「實在としての文化」と「觀念としての文化」との二つ或ひは二側面に區別することが出来るであらう。文化は普通に精神的所産として、價值として、觀念として、規定される。けれども文化は單に觀念形象や價值形態に止どまるものではなく、同時にそれは社會的歴史的存在であることを特徴とする。文化は觀念性と同時に實在性を持つのである。吾々は前者を文化の内部的要素と名付け、後者をその外部的要素と呼び得るであらう。

在來の文化哲學者達——彼等は大部分論理主義者である——は文化をその内部的要素である觀念性に於いてのみ捉へることをこととした。彼等は觀念的な當爲的な文化のみを問題として、

それを自律的な價值として、他の一切のものからの全き絶縁に於いて規定しようとした。彼等にとつて文化の實在性、社會性、は全く問題とならない。けれども斯くの如く文化をその一面である觀念性に於いてのみ見ることは、未だそれを具體性に於いて捉へたものとは言へない。心理主義者達は之に反して文化を人間の心理の所産であると見て、論理を心理に依つて、觀念性を心理的實在性に依つて、解明しようとする。この點に於いて心理主義者は、さきの論理に依つてのみ見ようとする論理主義者よりは一步を先んじた者である。けれども彼等は文化を個人の心理乃至集團の心理の所産と見るのみであつて、未だ文化の眞の實在性なる社會的被規定性を顧慮するに到つて居ない。文化を内部的要素と外部的要素、即ち觀念性と實在性、との統一として把握することはまさに文化社會學の爲に残された課題である。

このやうに文化が一方に於いて實在であり、社會的客觀的形象であり、他方に於いて觀念であり、眞偽、善惡、美醜等の價值を有するものであることからして、文化社會學はそれを二重の意味に於いて把握しなければならないこととなる。即ち「それは一切の文化形象……を一方に於いて文化の意味に充ちた構成物として、他方に於いて社會の客觀化された生活要素として、觀察せねばならないであらう。」換言するならば「それは……形而上學的思辨に歸依することなくして、批判的慎重さを以つて、文化の客觀的意味關聯を發生的に社會の意味賦與……に關係させるべく

試みるであらう。」

けれども多くの文化社會學者達は、文化に就いて單にその外部的要素のみを考察して、内部的要素は認識論や文化哲學等の問題であるとして驅逐して了ふ傾きがある。彼等は文化を、その歴史的發展の仕方の相異を規準としてか、或ひは歴史的に存在した文化の性質を規準として、類型化する。文化社會學は屢々——アルフレット・ウェーバー、マックス・シェーラー等に於いて——文化類型學である。然もこの場合に文化の類型は内部的要素に依つてよりは寧ろ外部的要素に依つて區別される。兩者の密接な關係は彼等にあつては全く顧慮されて居ないかの如くである。

レーマンに聽くならば、「知識社會學の課題は、若し斯學が確固たる地盤を把握しようとするならば、制限されねばならない。認識に關する最後の問題は哲學の問題であり、そしてそれに止どまる。シェーラーや彼の多くの後繼者達にあつて見出だされるこのやうな際限のない思辨は科學としての社會學を不信用ならしめる。知識社會學に於いては認識そのもの、知識そのもの、が問題となるのではなく、却つて認識と知識とは、其等が文化意識に參與し、或ひはまた其等の構造と様式とが文化の表現である限り、に於いて問題となるのである。」けれどもこの言葉は未だ文化社會學と哲學特に認識論との關係を充分に把握して居ないと言はざるを得ない。レーマンの謂

ふ「認識そのもの」を問題とした認識論が如何にして存在論に轉向し、更に知識社會學とならざるを得なかつたかに就いては吾々が既に述べたところである。彼はこの推移の必然性を理解して居ない。彼の考へる哲學は所詮舊い形式主義的なものであつて、新たな現實主義的なそれではない。認識はただ社會的存在としてのみ與へられる。従つてその觀念性即ち價值はその社會的存在性即ち實在性から知識社會學的に解明されるより他に途はない。

文化を觀念性と實在性、即ち内部的要素と外部的要素、との密接な關聯に於いて把握すること、これが文化社會學の行くべき途であつた。従つてこのことからして吾々は、文化社會學はイデオロギー論としてのみ正當に成立し得る、と言ひ得るであらう。文化は社會的存在と無關係な觀念形象即ちイデーであるのではなく、却つて社會的存在に依つて制約された觀念形象即ちイデオロギーであつた。斯くて「知識社會學の核心的部分をなすものは今日にあつてはイデオロギー概念である」と言はれる。

イデオロギーなる概念は今日頗る多義的に使用されて居る。この多義性はこの概念そのものが一つの歴史的社會的所産であり、従つて一つの歴史を持ち、その歴史過程の経過につれて意味内容の變化を受けて來たことに依存する。この多義的なイデオロギー概念を吾々は先づマンハイムと共に二つのものに、即ち部分的イデオロギー概念と全體的イデオロギー概念とに、區別するこ

とが出来てあらう。

この兩者は共にイデオロギー概念であるが故に、或點に於いて共通の理論的構造を有する。イデオロギー概念もまた、それが一つの概念である以上、それ自身の内に一つの理論的基礎を有して居る。兩者はさきに述べられたイデオロギー的態度乃至見方に立つて初めて成立する。兩者は共に文化乃至精神的内容をその支持者、及びこのものの社會的空間に於ける具體的状況、の機能として把握する點に於いて或共通點を有する。と同時にまた重大な差異性をも有する。

第一に、部分的イデオロギー概念は、その名稱が明らかに示して居るやうに、反對者の諸主張の一部分のみをイデオロギーであると見做すものであり、全體的イデオロギー概念は、之に對して、反對者の全主張、全精神的内容、をイデオロギーであると見做すものである。

第二に、イデオロギー的態度はすべて、イデーの態度が精神的内容を理論的主觀から説明しようとのみ努めるに對して、それを理論外的な、寧ろ理論を内に含んだ何等かの存在的主體から解釋しようとするのを特色とした。ところで部分的イデオロギー概念に於いて斯かる主體として見られるものは主として心理學的主觀であり、全體的イデオロギー概念にあつては、之に反して歴史的社會的全主體である。前者にあつては精神的内容は心理學的主觀に歸屬せしめられ、心理學的平面に機能化される。そしてこの場合に於けるイデオロギー概念の特徴はそれが虚偽——特

に心理學的——の概念とのみ結び付いて居ることである。部分的イデオロギー概念にあつては反對者の持つ觀念乃至表象はその特殊の制約性に於いて把握されるよりは寧ろ單にひたすら虚偽として否定される。即ち其等は虚偽であつて、自分に對し又は他人に對して或事實を自分の利益に反するものとして意識的に或ひは無意識的に隠蔽して居ると見られる。そしてこの虚偽の基礎、錯誤の源泉、として指摘されるものは心理學的平面である。部分的イデオロギー概念にあつては機能化乃至歸屬化は心理學的平面に於いてのみ行はれて、其の背後には溯られない。之に反して全體のイデオロギー概念にあつては、精神的内容は單に心理學的平面に歸屬化されるのではなく、更に根源的な具體的平面に、即ち歴史的社會的存在に、機能化される。従つてその場合にはそれが虚偽と結び付くにしても、それは單に心理學的誤謬としてではなく、寧ろ謂はば存在的虚偽として指定される。存在的虚偽とは非現實性、非具體性、非實踐性、の謂ひである。イデオロギーはこの場合には一つの時代の、歴史的社會的に具體的に制約された集團の、イデオロギーとしてその全體の觀念構造の特性に於いて問題となる。精神的内容は歴史的社會的な具體的存在の機能として把握されるのである。

以上の敘述からして吾々は眞にイデオロギーの概念に値するものが、部分的イデオロギー概念ではなくして、全體のイデオロギー概念であることを知り得るであらう。

イデオロギーとは歴史的社會的に制約された文化の謂ひであり、従つて其の裏面に於いて常に虚偽の意識と結び付くものであつた。一つのイデオロギーは歴史的にそれ以前の立場に立つイデオロギーのイデオロギー性を曝露し、それをそれが立脚する歴史的社會的地盤に機能化することに依つて、虚偽として否定する。然るにこのイデオロギーは歴史的発展と共に生じた新たなイデオロギーに依つて、今度は自己自らが虚偽なるものとして否認される運命に逢着する。先なるものをイデオロギーとして否定することは常に後なるものの特権である。従つてこの特権は長く一つの集團に止どまることは出来ない。斯くの如くしてイデオロギー的態度の視角を擴大し行く時吾々はこの方法論的に新たな段階に到達し得るであらう。

茲に於いて吾々はイデオロギー概念の特殊の把握と普遍的把握とを區別することの必要なるを感ずる。この區別はもとより全體のイデオロギーの把握の仕方に係はるものである。その場合の規準は、單に反對者の思想のみか、または自らのをも含めた一切の思想かの、何れがイデオロギーとして、即ち歴史的社會的に制約されたものとして、把握されるかに置かれる。特殊の把握は單に反對者の思想のみを社會的に機能化してイデオロギーと見るものであり、普遍的把握はあらゆる思想を、従つてまた自己の思想をも、社會的に機能化してイデオロギーと見る場合である。イデオロギー概念を一切の陣營に擴大するものがこの後なる把握の仕方である。人々が屢々なす

ところはイデオロギー概念の特殊的把握である。併し吾々はその普遍的把握の中にこそこの考へ方の徹底性を見出す。

人間の持つ思想乃至文化はあらゆる歴史と社会とを通じて、存在的に制約されて居り、社会的に分化して居る。この場合に存在的制約は文化の單に事實的成立の條件、その成立原因、でのみあるのであらうか。それともその内容と構造と妥當性をも制約するものであらうか。吾々はその兩者を承認しなければならぬであらう。社会的存在は文化をただに表面的にばかりではなく、同時に内容的にも制約する。「歴史的社会的過程は知識の大部分の領域に對して構成的意味を持ち得る」のである。勿論その場合に文化の存在に依る制約のされ方と程度とは文化の存在論的性質に應じて一様ではない。社会的存在と緊密な關係に於いてある文化の被制約性の程度は大であり、其の場合には文化は其の成立と同時に内容をも完全に制約される。然るに文化が抽象化の段階を昇るにつれてその被制約性の程度は小となり、文化は其の成立を制約されはするが、その内容は次第に普遍妥當性を獲得して來る。併しながら程度と種類との差こそあれ歴史的社会的存在に依る被制約性は文化の特徴として把握される。存在被制約的な觀念的内容、これがイデオロギーであつた。そして斯くの如く一切の文化をイデオロギーとして把握すること、即ち全體的イデオロギー概念の普遍的把握、と共に生ずるものが、其の語の正當な意味に於ける文

化社会学である。一切の文化の歴史的社会的存在被制約性を指摘し、すべての思想を社会的存在の機能であると見、それに於いて文化を説明すること、がこの科學の課題である。イデオロギー論は文化の心理学でも論理学でもあり得ずして、まさに文化社会学でのみあり得る。

文化社会学は全體的イデオロギーの普遍的把握として規定された。このことは當然に文化社会学が「文化社会学の社会学」をも一つの課題として自らの中に包含することを意味するものである。文化社会学もまた一つの文化として文化社会学自身の對象の一つであるからである。「文化社会学の社会学」は文化社会学の自己意識であつて、その社会学的下部構造とでも言はるべきものである。

三 文化とその關係面

文化はそれぞれ一定の歴史的時代に於ける社会的所産として把握された。斯くの如く文化をその社会的被制約性に於いて見る時には次に、文化を制約するその關係面として見られる特に社会的なものが何であるかが問題とされねばならない。吾々は斯かる關係面が社会の言はば物質的地盤である血縁關係と經濟關係と政治關係とであることを容易に指摘し得るであらう。文化は所謂社会の上部構造であつて、その下部構造をなすものが血縁關係と經濟關係と政治關係

とである。而してこの上部構造と下部構造との間に制約関係が見出だされる。文化が歴史的社會的に發展するのも、それが斯かる下部構造の上に立脚し、その何等かの意味に於ける制約をまぬかれぬからである。文化は自らの存在と發展とに關して決して單に自律的であるのではな
5。

シニエラーは社會の上部構造と下部構造としてそれぞれ觀念的要素と實在的要素とを區別する。この區別の基礎をなすものは、彼の哲學に於ける基礎理論である哲學的人間學に於ける精神論と衝動論とである。觀念的要素の下にシニエラーが理解するところは言ふまでもなく精神を基礎とする文化であるが、實在的要素の下に理解するところは衝動——生殖衝動、營養衝動、權力衝動——を基礎とする一切の實在的關係、即ち血縁關係と經濟關係と政治關係とである。其故に觀念的要素に對して作用を及ぼすものは——彼は觀念的要素と實在的要素との間に制約關係を認めず、ただ外面的な作用關係を認めるのみである——彼にあつても血縁關係と經濟關係と政治關係とであることとなる。けれどもまた此等三種の實在的要素は常に觀念的要素に對して同等の力で作用するのではなく、其等の間には歴史的に作用性の優位の秩序が存する。即ち古代社會に於いては血縁關係が、西ヨーロッパの身分及び階級社會に於いては權力關係が、近世資本主義社會に於いては經濟關係が、優位を占めるのである。

シニエラーの實在的要素の觀念的要素に對する作用性の優位の秩序に關する見解が歴史的に妥當なものであるか否かは暫く不問にするにしても、特に近世資本主義社會に於いて文化を制約する實在的要素として經濟關係の上に存在的アクセントが置かるべきであつたことは最早今日の常識であるであらう。そこに於いては人間の文化は根源的には其の生産者が如何なる物質的經濟生活を營むかに依つて制約され、血縁關係、風土的地理政治的關係等は第二次的な制約關係に立つものに過ぎない。文化のイデオロギー性を規定する基礎的存在、斯かる意味に於いてマンハイムの所謂最も實在的存在、は近代にあつてはあたかも經濟關係であつたのである。

文化の決定者を斯くの如く實在的要素として見ることは、固より前者に依る後者の決定乃至影響が全く存在しないと主張することでは決してない。却つて文化が實在に對して作用することは明白な事實である。經濟生活や政治生活、更に血縁關係の中にまで常に觀念が働きかけて居り、例へば自然科学の隆盛が近世資本主義を成熟せしめたこと、政治生活が常に法治生活として法律に依つて制約されて居ること、血縁關係が單に衝動的なものではなくて家系や人格や社會的位置や優生學やの顧慮の結果であること、などはひとの知るところであらう。觀念は自然に働いて商品を作り、社會に働いて歴史を進展せしめる。觀念と實在との間には交互制約關係が存在するのである。

四 文化社會學の概観

さて、現存する文化社會學の領域を概観する時、吾々は其處に二つの相異なる主要方向が存在することを知るであらう。其の一つは主としてマックス・シェーラーに依つて唱へられるもので、他の一つはマンハイム、アルフレット・ウエーバー、フライエル等に依つて代表されるものである。前者は現象學的精神に立脚するもので、本質學的、類型學的、靜學的、非辯證法的、であることを特徴とする。之に反して後者は歴史主義的方法を採るものであつて、動學的、辯證法的、であることを特色とする。さらに前者にあつて基礎理論となるものが哲學的人間學であるに對して、後者に於けるそれは歴史主義的歴史哲學であると考へられる。前者が社會を非歴史的な人間の精神と衝動なる恒常的なものから説明せんとするに對して、後者は歴史を絶對的なものとして、文化と歴史との密接な關係を認識して、文化を歴史性に於いて把握しようとする。其處に於いては文化もその含む價値の妥當性も共に歴史化され、動態化される。

以上の如く比較するならば、吾々は眞に文化社會學の意圖を實現し得るものが哲學的人間學に立脚するものではなくして、却つて歴史主義に立脚し、歴史哲學を基礎理論とするものであることを知り得るであらう。シェーラーの理論は文化社會學的ではなくして、たかだか精神史的であ

る。彼にあつては精神的要素は實在的要素に依る被制約性に於いては捉へられないで、それ自身の法則に従つて自律的に發展すると考へられて居るからである。

マンハイムの歴史主義に依れば歴史認識及び一般に認識はただ展望的のみ可能である。吾々の認識は展望的である。斯くて歴史主義は展望主義であると言はれる。この考への根柢となつたものはトゥルチの所謂現代的文化綜合である。

認識が展望的であるとは、ひとが對象を認識する場合には常に彼が依つて立つ立場に依つて制約されることを意味する。種々な對象——例へば種々な時代——は夫々自體的存在を有し、それ自身としては同一であるが、認識者——例へば歴史觀察者——にとつては何時もただ彼が立つ立場に従つて展望的にのみ把握される。この場合にマンハイムが謂ふ立場とは單に理論的なそればかりではなく、却つて彼の所謂精神的層である。精神的層とは理論的なものと存在的なものとの中間にあるもので、兩者からして制約されて居ることを特徴とする。それは理論が成立する爲の然も理論以前の根據である。この精神的層、又は彼の他の用語に依るならば觀點構造、は人々が如何なる存在をし、如何なる生活状態にあるかに依つて規定されて居る。それは人々の社會的存在に依つて制約されたそれ自身歴史過程の中に生ずる立場である。認識はこの歴史的社會的に制約された立場に制約される。認識は常に存在結合的、存在被制約的、存在相關的、である。そし

てこの存在とは歴史的社会的存在である。認識は悉く歴史的立場に依つて制約され、それは相關的に歴史的に發展する。斯くの如き認識の歴史的被制約性を強調するものが歴史主義に他ならぬ。

吾々は茲に於いて歴史認識乃至歴史科學——即ち科學としての歴史——と歴史そのもの——即ち存在としての歴史——との密接な關係を知り得るであらう。存在としての歴史はそれ自身に於いてあり、それを認識するものが歴史科學であるが、この認識は常に認識者の精神的層——即ちこの場合には根源的史觀——に依つて制約され、ところでこの精神的層そのものが歴史的であり、存在としての歴史に依つて制約されるのである。歴史認識は必ず認識者の現代の社会的存在に依つて制約され、現代の立場から綜合される。

茲に於いて必然的に生ずるであらう疑問は、斯かる歴史主義が認識の價値の相對主義となりはしないか、といふことである。事實マンハイムの理論は斯かる疑問を提出せしめる餘地を残して居る。けれどもそれを救ふものは歴史の必然的運動形式を把握することである。即ち歴史を單に變化と見るのでなく、この變化の中から「秩序の原理」を惹き出すことである。歴史の秩序の原理即ち運動形式は辯證法である。歴史は辯證法的に發展し、後の段階は前の段階を止揚する。従つて歴史的に後の段階に立つた理論は常にそれ以前の段階に立つ理論に對して辯證法的優位を持つて居るのである。

し、以前の理論は辯證法的に克服されて虚偽とされる。歴史の發展と論理の發展とは常に並行し、相關的である。歴史主義は相對主義ではなくて、相關主義である。理論の、従つてまた一般に文化の、斯くの如き性質からして、それを對象とする文化社會學はイデオロギー論としてのみ可能であつたのである。

文化社會學が歴史主義を基礎理論とし、文化を歴史性に於いて把握することからして必然的に生ずることは、文化社會學が歴史社會學である、といふことである。イデオロギー論は同時に歴史社會學である。

然るに歴史社會學としての文化社會學は、更に具體的に規定するならば、結局するに現實科學であると言はなければならないであらう。それは如何にしてであるか。ほかでもなく先づ第一に、社會學が社会的現實をその歴史的な具體的な内容に於いて解明することを課題とするからである。けれども文化社會學は社会的現實の全體を課題とするものではなく、特にその中の上部構造である文化領域のみを課題とするものであつた。このことからして第二に、文化社會學が現實科學であると言はれるのは、それが文化を歴史的社会的現實から解明することを意味するものでなければならない。そしてこれが吾々がイデオロギー的態度と名付けたものに他ならなかつた。

フライエールに依れば、一般に社会的現實に關する科學にはその方法を全く異にする二つのもの

が區別される。一つは社會的現實をその實存的存在と生成とから見るものであり、他の一つはそれを全く此等から眼を轉じて單に意味關聯と普遍性とから把握するものである。前者が現實科學であり、後者はそれに對してロゴス科學と呼ばれる。ロゴス科學とは従つて吾々の謂ふイデー的態度に立つものに他ならない。

ところでフライエルに依つてもまた、社會學は正當にはロゴス科學としてではなく、寧ろ現實科學として成立すべきである。ロゴス科學としての社會學は體系的な文化科學を論理的原型とするのであるが、それは誤りである。その社會學は對象を見失ひ、或ひは少くとも甚だしく見誤る。社會的事實は最早問題とされず、その現實性性格は剝奪されて了ふ。社會學が現實としての社會生活を把握しようとするならば、それは原理的にロゴス科學とは全く異なつた他の途、即ち現實科學のそれ、を採らねばならない。社會學はロゴス科學とは異なつた認識態度と概念構成とを必要とする。それはその體系形式をロゴス科學から受け取るのではなくて、却つてその對象の必然性そのものから獨立的に發展させねばならない。謂はば生きた現實を現實そのものから理解すること、これが現實科學としての社會學に特有な認識態度である。

社會的現實は常に歴史的運動に於いてあることを特徴とした。それは必ず具體的な時間に於いてある。否、社會的現實の存在の仕方そのものがまさに時間なのである。この時間は具體的な以

前または以後である。それは一方的方向を有するものであつて、決して可逆的ではない。それは所謂經過するのである。即ち現在性なる状態を通して絶えず未來を過去に置きかへる。個々の社會的現實は斯くの如き具體的時間に於いて、其處からそれが生じて來たもの及び其處へそれが移り行くものと實在的な時間的な關聯に於いてある。即ちそれは一定の時點に拘束されて居り、このものから解き放たれる時その本質的特徴は失はれて了ふ。

社會的現實がこのやうに時間に拘束されて居り、常に現在との關聯に於いてある歴史的現實であることからして、社會學の態度も自づから決定される筈である。社會學はその對象を具體的に捉へようと欲するならば必然的にそれをこの時間拘束性に於いて、即ち現在性に於いて、見なければならぬ。このやうにして、歴史社會學として規定され現實科學として把握された文化社會學はまた現在科學として定義されることとなる。

斯くの如く文化を、それを解明する爲に、歴史を以つて、特に現在を以つて、基礎付けるところに文化社會學の特徴は存する。文化社會學は其故に歴史哲學を基礎理論とする。事實、歴史のみに見てもドイツの社會學は觀念論的歴史哲學の後継者であつた。ただしそれは新たな實在論的手段を以つて社會的現實に指向した歴史哲學である。茲に吾々は社會學特に文化社會學と歴史哲學との根本的關聯を把握し得るであらう。文化社會學は歴史性の原理を基礎として初めて文化のあ

らゆる領域に涉つて實のり豊かな成果を與へ得るのである。

以上に於いて述べて來たところが吾々の理解する文化社會學——特にその方法論——である。けれども現實に與へられて居る文化社會學は種々多様な形態に於いてある。其等のものを理解し、更に吾々の有する文化社會學の概念から批判することは、今後の課題でなければならぬ。

二 文化社會學の原始的形態

一 イエルザレムの社會學

ウイルヘルム・イエルザレムは或個所に於いて書いて居る。「私は初めて最近數年間に、そして少くとも歐洲大戰の體驗に依つてではなくして、社會學的考察法の大きな意味と特にその發見的價值とを完全に評價することが出來た。この新たな方法に依つて、從來この側面から殆ど解明されることになかつた認識問題の上に全く新たな光が降り懸かる。」「人間の認識といふ大問題の吾等にとつて可能なる解決はただ社會學的考察法に依つてのみ獲得される、と私は今信じて居る」と。先づ一般的に規定するならば、彼の此等の言葉からして知られるやうにイエルザレムの認識社會學とは、認識に関する社會學、認識の社會學的考察である。彼はまたその認識社會學を「人間理性の社會學的批判」とも名付けて居る。

イエルザレムに依れば社會學は精神科學の基礎である。このことは先づ如何なる意味に於いて

言はれるのであるか。

人間の精神はただ社會生活に於いてのみ完全な發展をとげ、それに於いて初めて世界構成的な力となる。各個人がその思惟や感情、意欲、行爲等に於いて、彼が屬する家族、郷土、民族、國家、階級等に依つて社會的に影響され規定されて居ることは疑ひのないところである。オーストリアの社會學者であるルドルフ・グムプロヴィッツは、そこで次のやうにまで進んで主張して居る。「個人主義的心理學の最大の誤謬は、人間が思惟する、と假定することである。……何故なら人間に於いて思惟する者は彼ではなく、まさに彼の社會である。彼の思惟の源泉は彼の中に存するのではなく、却つて彼がその中に生活して居る社會的環境、彼がその中に呼吸して居る社會的雰囲気、である」。この主張は餘りに無條件的にして且つ普遍的であつて、その限りに於いて正しいものではない。然もこの内に正當な根本思想が明瞭性と鋭さとを以つて表現されて居ることは疑ひ得ない。人間が地上に於いて經過して來た長年月の間には疑ひもなく無數の力強い個人が發展して來た。彼等は高い程度の内的獨立性に到達し、それと共に傳統的な信仰命題や權利感に對して批判的となり、思惟や感情や意欲に新たな途を開き、それに依つて人間性の發展を促進すべき能力を獲得した。この個人としての人間が思惟するものであることは、決して個人的心理學の誤謬ではない。彼に於いて思惟する者は事實彼自らである。

けれども、斯かる獨立的な人格が發展し得た、といふことそのことは再び社會生活の所産として把握されねばならない。人間は原始的な社會的束縛から解放されて獨立性を獲、個人となつた時に、また初めて一切の在來の傳統から離れて純粹に理論的に事實を思惟する能力を獲、此處に理論的思惟即ち科學は可能となる地盤を獲得した。科學即ち客觀的認識もまた社會的發展の所産である。併し彼が獨立化した時に於いてもなほ人間は社會と多くの絲に依つて結ばれて居る。人間に於いて思惟するものは従つて社會であり、同時にその内部に於いて個人化した人間である、と吾々はグムプロヴィッツに對して主張すべきである。

この重大な社會學的發見は今や認識論に全く新たな基礎を提供するであらう。ウバニシャッドの古代から現象學の現代に到るまで精神の根本機能、恐らくその唯一の活動、として妥當して來た理論的思惟はここに社會學的問題となるべきである。認識論上の先天論が悉く基礎として居る人間理性の超時間的な永遠に自己同一的な論理的構造に關する信仰は、この發見に依れば全く不合理なものとなる。その範疇を感覺に適用して經驗を構成する思惟的理性はそれ自身社會的發展の一つの所産であり、この社會的發展なくしては全然理解され得ない。人間精神の眞の本質、眞の意味、事實的發展、はただ單に社會生活の深い根源的研究に依つてのみ認識され得る。

斯くて認識の社會學的考察こそ望まじきものである。そしてこのことが、イエルザレムに依れ

ば、社會學が精神科學の基礎である所以である。

ところで社會學が對象とするところは何であるか。イエルザレムの言葉に依ればそれは社會的存在としての人間、更に正當に表現するならば、統一にまで結合された人間集團、である。斯かる集團はそれを構成して居る個人の總和以上のものとして或他のものである。それは一種の共同社會であり、例へば思惟の、感情の、努力の、共同社會である。それは言語的及び歴史的共同社會として民族や國民に於いて見出だされ、法律の共同社會として國家に於いて、利益の共同社會として組合結社に於いて、信仰の共同社會として宗教團體に於いて、最後に文化の共同社會として人間の概念に於いて、見出だされる。集團はその成員に力強い影響を與へ、彼等に或ひは衝動を或ひは抑制を與へる。個人の發生と存在、想像と思惟、感情と行爲等は集團に依つて種々に規定される。集團はその際には創造者であり構成者である。ヴントの所謂精神的發展に於ける創造的結合なる思想は社會的集團に於いて生き生きと把握される。個人の結合に依つて或新たな超個人的なものが成立し、このものは個人に對立し、然もまた個人の勞働に依つて増大し變容される。社會現象は従つて注意すべき二重の側面から觀察される。それは一方に於いて吾々の外にあり、力及び權威として吾々に對立する。それは影響を與へ、制限し、命令し、抑壓する。法律、道德、信仰、趣味等々の作用はそれである。社會的現象は然るに吾々の外に吾々を越えて居るばかりで

なく、また吾々の中にある。それは吾々の精神を豊富な内容を以つて充實し、吾々の思惟に素材と方向と目標とを與へる。斯くの如く一切の社會的形象即ち人間の共同生活の一切の所産は獨特な二種の機能を持つて居る。

社會的全體と個人との間には斯くの如くして絶えざる交互作用が成立するのを吾々は知るであらう。社會的集團は先づその成員に働きかけ、次に獨立化した個人は集團の構成と發展とに作用する。斯かる交互關係の存在こそは社會學の存在根據であり、この關係こそは斯學の統一的な然も多様な對象を構成する。社會學はそれを對象とすることに依つて一つの科學となり、同時に哲學的性格を獲る。社會學はイエルザレムに依れば「人間社會の哲學」である。それは人間の共同生活の發展を問題とし、そこから生ずる全精神の所産をその本質と生成とに於いて研究すべきである。

社會學はさきにイエルザレムに依つて精神科學の基礎として規定された。そして社會學そのものもまた彼に依れば一つの精神科學である。然るに茲に注意すべきことには、それが精神科學とされるのはその方法に依つてではなく、却つて對象に依つてである。社會學の對象は人間の集團であり、その全體と部分との交互作用であつた。ところがこの交互作用は彼に依れば本質的に精神的なものである。従つて社會學の對象は人間の全精神の所産、その全的精神的發展となる。

人間の精神は共同生活に於いて初めて完全に發展し、社會學的考察がその眞の意味を初めて完全に意識せしめる。人間の存在の自然的條件、例へば風土、地勢、技術の進歩等々は疑ひもなく大きな意味を持つて居る。ところが問題となるのは、人間が斯かる與へられた存在條件を如何に利用し、それから何を造り出すかにあるのであつて、このことは全く彼の精神的能力に依存する。斯くて社會學はイエルザレムに依れば人間の精神に關する科學、即ち其の意味に於いて精神科學として規定されねばならないこととなる。

けれども社會及び社會的關係が單に精神的なものではなく、却つて他面に於いて物質的經濟的生產關係に立脚するものであることは、言ふまでもなく現代の常識であるであらう。イエルザレムが社會學を精神科學として規定して居ることは、彼が人間を特に精神的存在者として見て居ることを語るものであり、彼の社會學的考察法なるものが、後に判然するであらうやうに、たかだか生物學主義的、心理學主義的、であることを示すものである。

イエルザレムが説明するところに依ると社會學の課題は内外の二つに分かれる。外的課題は家族、氏族、民族、國民、國家、全人類等、事實的に成立して居る結合の社會的構造の把握を目的とする。従つてそれは歴史的統計的性格を持つ仕事である。斯かる仕事は社會學をして漸次に人間精神の發展史を構成せしめるのに貢獻すべきであるが、その爲にはそれは共同生活が人間の精

神力に及ぼす影響の研究を伴ひ、それに依つて貫徹されねばならない。この困難な然も遙かに重要な仕事は社會學の内的課題である。彼が内的と言ふ時、それは心理學的研究に従事することを意味する。この心理學的研究は、人間が元來社會的存在者であるといふことが彼の意識の重要な機能に如何なる範圍に於いて影響するかを確立し、また共同社會に依つて如何にして人間の精神的構造が現在あるが如き状態になつたかを證すべきである。内的課題は、従つて、意識の根本機能の普通の分類に應じて更に分かれたることとなる。即ちそれは社會生活が認識と感情と意欲との三領域に及ぼす影響を研究すべきであり、斯くて内的課題は必然的に三部門に分かれる。それは認識の社會學と感情の社會學と意欲の社會學とである。吾々にとつて現在問題となるものはこの中の最初のものである。イエルザレムにあつては認識の社會學は他のものと並行して成立する一つの社會學、乃至は社會學の一部門、であるに過ぎない。

社會的要素が人間の認識の發展に於いて大きな役割を演ずることは、月並な程に自明なことである。言葉に依る傳達が吾々共存人間に依つて維持され、またそれに依つてのみ經驗されること、科學的研究に於いて勞働の協力が成立すること、如何なる研究家も社會的遺産を缺き得ないこと、等を吾々は知つて居る。然も事物を認識する主觀が常に一定の個人であることも言ふまでもないことである。この事態からしてイエルザレムの認識社會學が意圖し課題とするところは自づから

規定される筈である。即ちそれは認識に於いて社會的要素と個人的要素とが常に共働することを示し、また、人間の認識の構成及び妥當性は其等が社會的發展、殊に彼の所謂社會的分化、の光に於いて觀察される時に初めて正當に理解され評價されることを示さうと試みるものである。従つて吾々は認識の形成と擴大とに於ける社會的要素と個人的要素及び恐らくはまた普遍的要素とを、謂はば相互に區別し、同時にまた此等三つの要素の絶えざる協働と滲透とを把握し説明しなければならぬ。そしてこれが「人間理性の社會的批判」の困難な然もみのり多き課題である。

二 イエルザレムとデュルケーム

吾々は次に認識問題に關してイエルザレムが述べるところを見て行かう。彼が解するところに依ると、認識問題は從來二つの異なる立場からして着手されて來た。即ち第一に吾々の認識の妥當性を基礎付け、次にその限界を規定すること。そしてこれは人々が周知の如くカントの認識批判が課題とするところである。認識に關する先驗的分析は批判的觀念論の二つの形態を將來せしめた。この二つの形態をイエルザレムは其の『哲學概論』の中で現象論と先天論と夫々名付けて居る。ところが彼が説明するところを聽くならば、現象論はその論理をつきつめて行けば結局するに唯我論に導くが故に否定され、先天論は承認し難い形而上學を潜在せしめて居る。この形而

上學を明るみに齎すならば、先天論は完全に其の批判的性格を失ひ、遂にはあらゆる可能的經驗を越えた主張を提出するに到り、斯くて再び、カントがそれから自らを解放せんとしたかの舊い思辨的獨斷論に陥るであらう。現象論も先天論もイエルザレムにとつては共に認識論の眞はしき形態ではない。

更にまた彼に従へば、現象論は言ふまでもなく、先天論的考へ方も承認し難い結果に導く。先天論的認識論は其の課題を吾々の認識の妥當性の研究にのみ制限し、その起源及び發展に關する問題は鋭く拒絶するが故に、それは最も重要な問題を蔽ひ隠し、まさしく人間の認識の眞の本質と生成とを説明すべき途を遮斷して了ふ。斯くて認識批判は何等満足するに足る解決に導くには到らなかつたのである。

其處でイエルザレムが試みたものは何であつたか。それは發生的生物學的方法であつた。彼は發生的生物學的觀察法を援けとして、人間の認識を彼の生命の一つの機能としてその根本形態に於いて把握し、その今後の發展を研究しようと試みた。彼はこの根本形態を彼の所謂基礎的統覺の中に見出だし得ると信じた。この基礎的統覺とは、それに依つて吾々が環境の知覺された現象を吾々の意志衝動乃至意志行爲に類比して、一つの力の中心の顯現として把握し、この力の中心を謂はば宇宙の言葉から人間のそれに翻譯する能力、擬人的過程、である。斯くの如く環境を生

命的に把握することの特徴は、事物の内部に意志もしくは力を置いて見ることである。原始人が無数の悪魔に依つて圍繞され威喝されて居ると考へたのはこの見解に依る。然も知覺された現象はこの過程に依つて同時に組織化され客観化される。ところでこの基礎的統覺は他方に於いて判断命題に於いても明瞭に表現される。主語と述語との組織に於いて成立する命題はこの普遍的な心理學的法則の最も明確な同時に最も重要な證明である。即ち主語は力の中心であり、述語は力の顯現である。そしてこの根本形態から、それに依つて吾々が經驗を經濟的に整頓し得る諸概念の種々な種類が如何にして生ずるかも、イエルザレムに依つて一應は示され得た。斯くてまたカントに依つて樹立された範疇は經驗的な仕方での成立と發展とに於いて追究され得たのである。

ところが認識過程に關する斯かる生物學的・心理學的考察は、イエルザレムの理論の歴史に於いて、持續的な價值を有するものではあるが、なほ一つの重要な補足を必要とするものと見られるに到つた。従來の考へ方は、先天主義も心理主義も共に、人間は本來純粹に理論的に思惟する能力を有して居るといふことを全く自明なこととして前提して居る。然るに斯かる前提が明白に誤つて居ることをイエルザレムは一九〇五年に現はれた其の著書に於いて明確に述べて居る。併し當時彼が斯かる見解に到達したのはなほ主として認識の生物學的考察に依つてであつたと言つて

よいであらう。然るに彼が後に問題提出の眞の深い意味を理解するに到つたのは社會學的考察に依つてであると。彼は書いて居る。「この社會學的考察法は問題をただに頗る判然と見させるばかりでなく、また吾々に明確な異論のない解決に到る手段を手交する。」

人間の理性を社會學的に批判しようといふ企圖はもとよりイエルザレム以前から既に存在した。エミール・デュルケームは既に社會學的考察法を認識問題に適用して社會學的認識論の分野の開拓に努力し、特に原始人の考察に關心を懷いて居た。彼はその最後の名著『宗教生活の原始的形態』に於いて先天論の先驗的分析を社會學的考察法と結合し、斯くて認識問題の社會學的解明への新たな途を指示した。

デュルケームが特に力を注いで考察したものは範疇論である。範疇は先天論者に依つて理性の先天的な根源的機能として把握されるが、デュルケームはその中に人間社會の所産を見る。このことは特に時間、空間、類と種等の概念に就いて證明され得ると彼は考へる。統一された人間の集團はそれに獨特な生活を營み、科學的に教養ある個人の精神とは異なる他の法則に依つて支配される、といふことは彼の一貫した確信であるが故に、彼は範疇の中に現在の個人そのものが創つたのではない一種の限界を認める。斯くの如く範疇は個別的經驗の所産であるとは見做され得ないとする點に於いて、彼は先天論者と考へを同じくする。範疇は却つて個々の思惟する者に肉

迫し、斯くて普遍妥當性と必然性とをその特徴とする。けれどもこのことに依つてデュルケームは人間の理性の無時間的不變的な論理的構造を證明しようとする者では決してない。成程先天論者は斯かることを主張する。けれども彼等はそれに對して何等の解明も是認も與へ得ない。何故ならば、範疇は人間の悟性の本質に屬して居ると言つただけでは、範疇の上述の如き構造の説明とはならないからである。寧ろデュルケームに依れば範疇は人間の集團の集團的生活の發展の所産である。

彼はなほ重要な一步を前進する。社會はなるほど現實の一つの特殊な現象形態である。然もそれは自然の一部である。ところでもし現實的事物の間の基礎的關係——この關係を表現に齎すことが範疇の機能である——が社會に於いて最も明瞭に浮かび出すにしても、なほ斯かる關係が——假令幾分蔽はれた姿に於いてでせよ——また何處か他の處に存在しない、といふことはあり得ないことである。斯くて範疇は吾々にとつて全現實をその本質的關係に於いて把握するに足る象徴である。このやうにしてデュルケームは、何等超越的假定を立てることなくして社會學的認識論は先天論と經驗論との長所を保留しつつ兩者の綜合をなし得る、と信じた。彼は書いて居る。「社會的に成立した範疇の中には人間の歴史の全體が包括されて居る。吾々自らが構成したのではないこの概念が何に依つて造られたかを知る爲には、吾々が自己の意識に就いて問ふだけでは

充分ではあり得ない。吾々は吾々を越えて視なければならぬ。即ち吾々は歴史を研究しなければならぬ。斯くて一つの全然新たな科學——頗る複雑したそして徐々に發展し得るのみである科學——が構成されねばならぬこととなる。」

吾々はデュルケームの見解が、思惟の社會的被制約性を理解する爲に如何に適當して居るかを、そしてまた社會學的認識論の必然性と生産性とが其處から生ずることをも、見逃がすものではない。彼はカント主義の先驗的論理學を再び經驗論と綜合統一することに依つて實證主義的な社會學的認識論を樹立せんとする。彼にあつては範疇は、カントに依つてなされたやうに先驗的に論理的に演繹されるべきではなくして、まさに一つの社會的所産として單に社會學的に實證されることを必要とする。これは吾々の悟性の先天的形式として見られるよりは、寧ろ社會的に制約された社會現象としてより多く發生的に見らるべきである。斯くて彼は範疇をば人間の集團的生活の集團的表象として現實の社會的關係から導出しようとして居る。このやうにデュルケームが吾々の判断の原形式である範疇をば、單に論理的なものとしては見ずして一つの社會的所産であると見ることは、先天論が論理をその孤立性に於いて即ち他からの抽象性に於いてのみ考察して、却つてその本質を把握しそこなつて了つたことに對して好き出發をなすものと言はれねばならない。論理は、從つて認識は、人間の社會的生活の一つの存在の仕方であり、其故に人間の歴史的

社會的生活を離れて論理を所謂純粹に先驗的に考察することは全く意味をなさないのである。

三 イエルザレムの認識社會學

デュルケームの社會學的認識論と相提携して認識を社會學的に考察しようといふのがイエルザレムの意圖とするところであつた。けれどももとより彼はデュルケームが開拓した途に全的に従ふものではない。彼はデュルケームの所説を批評して述べて居る。「個人と社會との截然たる分離、集團の獨自な特質と獨特な生活との強調——これは個人心理學的考察に依つては決して理解され得ない——、原始人の精神が現代の文明人のそれとは全然異なることの頗る有意義な指示、並びにデュルケーム學派の特に生彩ある價値に充ちた一切の研究等は、なるほど最も生産的な刺戟を與へ、甚だ重要な社會學的認識を明るみに齎したものである。が夫にも拘らず其等は認識發展の領域に關する重要な問題を隠蔽する危険に置かれてあり、其故に種々な訂正と補足とを必要とする。」斯くてデュルケームの所説を訂正し補足しようとするものがイエルザレムの認識社會學である。

ところでデュルケームの學派を更に繼續發展せしめた者はレヴィー・ブリュールである。彼は原始人の精神に關する其の二つの著書に於いて、論理的に訓練された文明人の考へ方と社會的束

縛の中に生きて居た原始人のそれとの間の區別を明確に表現しようとして居る。特に彼は原始人の神祕的精神と論理以前の精神とをその科學的に訓練された觀察に依つて明瞭に敘述し開明することによく成功して居る。

デュルケーム學派の努力に依つて今後の研究の爲の重要な出發點は與へられた譯であり、更にレヴィー・ブリュールは「精神活動の更に高次の類型への移渡」に就いても語つて居る。けれども彼の功績は彼が事實上なしたとげたことよりも寧ろ暗示と問題とを提出したところにあると言はれるであらう。事實、彼は如何にして人間が社會的束縛の状態から個人的獨立に到つたか、その過程に就いてはなほ吾々に示すところがない。併しまさにこの發展過程こそ、人間の思惟が如何なる意味に於いてそして如何なる程度に於いて社會的に制約されて居るかを明確にすべきであるならば、明確に認識されねばならないのではなからうか。レヴィー・ブリュールはまた個人主義的發展傾向の大きな意味を明瞭に意識に齎すには到らなかつた。更にまた全人類の理念、普遍的人間性の思想、が如何にして成立するに到つたかに就いては何等問ふところがない。デュルケームやレヴィー・ブリュールは疑ひもなく社會學的認識論に對して地盤を用意したのであつた。けれども彼等は人間の思惟が社會的に制約されたものであること、従つてその歴史的發展過程の研究が必要であること、を指摘し或程度に於いてそれを實證したに止どまる。この人間の認識の發

展が事實上如何にして行はれるかを社會學的に解明することがイエルザレムの仕事でなければならぬ。

この目的の爲にイエルザレムは先づ人間の原始時代に遡つて、原始人の精神生活の考察とその再構成とから出發する。彼は其の著書並びに論文の諸處で説明して居る。現代の民族學からして吾々は、原始人が社會的に束縛された群居動物として地上に生息したことを知る。最初にあつたものは孤立した人間ではなくて集團である。その時個人の精神はデュルケイムの所謂集團的表象に依つて充たされて居た。この集團的表象に於いては感情や衝動等の主觀的要素のみが支配的であつて、今日吾々が知覺の客觀的要素と見るやうなものは殆ど全く意味をなさなかつた。それは全く集團的に主觀的に制約されたものである。更に原始人のこの社會的に束縛された精神にとつて特徴的なことは、自然や人間生活に於いて何か日常的でないことが起こる場合には常に其處に活動すると考へられた精神もしくは惡魔の逼在に關する確固たる信仰である。個人は自らを單にその種族の一部分乃至は一成員として感じ、自らの感官知覺を全く執拗に傳承された仕方で解釋するのみである。従つて彼等の間には現代に於いて言ふやうな科學的經驗は少しも見出だされない。斯かる發達段階にあつては、人間にとつては純粹に理論的に思惟することや、與へられた事實を純粹に客觀的に確認することは、到底不可能なことであつた。

人間の精神は集團的表象として社會的束縛を以つて始まり、斯くてまた集團的に主觀的に制約されたものであつた。そこで人間が純粹に理論的に思惟する能力を獲得するに到つたのは如何にしてであるのか。イエルザレムが説明するところに依れば、それは人間が社會的束縛の状態から自ら抜け出し、自己を個人化して、一個の獨立した自立的な人格にまで發達することに依つてである。そして斯くの如く束縛された群居生活から解放されて獨立した人格を構成するに到らしめたものは彼の所謂個別化の原理としての社會的分化である。この社會的分化の最も重大な原動力は大部分、既に存在しそして次第に發展して來た勞働の分割(分業)である。斯かる途を通じて個々の人間は徐々に、最早自らをその集團として感ずるばかりでなく、却つて自らの思惟と意欲とを有する獨立した存在者として見るやうになつた。人間はその原始的な集團的に拘束された生活を抜け出すことに依つて、傳統的な思想に批判的となり得、ここに初めて純粹に理論的に即ち客觀的に事物を認識する能力を得、やがて科學的經驗を構成し得るに到つたのである。然も斯くの如く人間が主觀的な知識から解放されて客觀的な知識を樹立し得るに到つたのは、知識そのものの自律的發展に依るものではなくして、却つてまさに分業に依る社會的分化に依つてである。社會的分化は人間の意識に本質的な變化を與へる。斯くの如くイエルザレムが理論的發展の背後に經濟的生活的發展を見、理論の經濟的社會的制約性を社會學的に實證しようとすることは特記

するに値するであらう。

彼は更にこれを説明して居る。遊牧生活から農業及び定住への移渡、並びにそれと結合したより大きな共同組織の構成等は、上述の社会的分化過程及びその認識発展への影響に對して決定的な意義を持つて居る。愈々擴大して行く分業に依る社会的分化は人間の本質の中に重大な變化を惹き起こす。原始的な集團は階級や身分や職業に分割される。分業は更に興味分化と性格の分化へと導く。より大きなそして複雑した社會に於いて成立する種々な手工業は、専門化した仕事にたづさはる各人に、彼等の注意を一つの狭い領域に集中することを要求する。其の結果として各個人は最早集團的表象が全く到達し得ない狭い經驗範圍を自ら構成する。彼等は自らの仕事の材料を觀察し、それに依つて事物そのものに結び付いた性質を認識する。斯かる觀察を各人は其の仕事に際して自ら作り、それが彼等の仕事を促進することをも發見するところからして、精神や惡魔に關する考へは次第に退却して、人間は初めて事實そのものを純粹に客觀的に觀察することを知る。そこでそれと共に知性は、嘗て社会的束縛の状態に於いて優勢であつた感情的及び衝動的要素に對して本質的に強化し、斯くて分化に依つて導入された個人の獨立化と共に精神の知性化が行はれる。認識の發展と社會の發展との間には斯くの如き注目すべき關聯が介在して居る。レヴィー・ブリューネルが吾々に指摘したやうに、原始人の精神はただに神祕的であるばかり

りではなくまた論理以前であつた。彼等は未だ論理的に矛盾律に従つて思惟することを全く知らなかつた。人間は社会的束縛から解放されて初めて理論的に思惟することを學び、この知性の強化の結果として初めて科學は可能となり、次に實現されるに到つたのである。

以上の如き認識の社會學的考察は、認識の發展と妥當性との理解に對して重要な本質的に新たな觀點を與へるものである、とイエルザレムは考へて居る。併しながら彼は認識の發展の過程を詳細に展開して居るのではなく、ただ彼の社會學的根柢見解を手懸かりとしてその方向線を示すに止どまつて居る。その爲に彼が先づ最初に行ふところは、人間を取り巻く環境現象への人間の意識の根源的な反作用である、かの集團的表象の心理學的分析である——がもとより其の詳細な再現は吾々の意圖するところではない。

原始人の集團的表象とは現在の心理學で言ふやうな嚴密な意味での表象を意味するものではない。その中には單なる表象や認識ばかりではなく、感情も衝動も、すべて原始人の精神活動の全體が含意されて居る。それは從つて原始人の持つ思想、觀念形態——そしてそれは集團的に制約されて居る——の全體を意味する。斯かる集團的表象の中に於いて最も支配的なものは惡魔乃至魔力の存在に關する信仰である。彼等はすべての自然現象を自然法則に依つての代はりにこの魔力に依つて説明する。ところでその場合にイエルザレムに依つて一つの見解が提出される。それ

は原始人達の間にあつて、彼等同種族人達が斯かる精神及び悪魔の遍在の信仰に於いて相互に強化されるといふ事實である。彼等はこの空想の所産に相互に實在性を賦與して、以つて自然の解釋の公共的原因とする。斯かる相互的強化の過程はただに原始人に於いて見出だされるばかりでなく、また文化發展のより高い段階に於いても、吾々の日常生活に於いても、見出だされる。この相互的實證及び強化に依つて成立する信仰形象にイエルザレムは社會的凝結なる名稱を與へて居る。この社會的凝結の意味と効果とはあらゆる生活領域に於いて實證されるものであるが、そのことは認識過程もまた人間の共同生活に依つて如何に強く影響されるかを如實に語るものである。

社會的凝結は人間の思惟に於いて著しい影響を持つて居り、それは原始人の空想的な悪魔に關する信仰、迷信、宗教、を鞏固にし持續せしめる。その時それは客觀的事實認識を妨害し、却つて誤謬と迷信とを支持するものである。併し社會的凝結が果たすところが斯かる抑壓的なことのみではないのを吾々は同時に知るであらう。それは日常生活の具體的經驗に於いても、それに基礎付けられた判断に於いても、更に理論的なことを生命とする科學に於いてさへも、大きな積極的な役割を演ずる。それは嚴密な客觀的認識の準備ともなり、斯くて誤謬の支持に役立つと同時に眞理の確立にも役立つ。社會的凝結は斯くてまたイエルザレムに依れば思惟過程の根源的に

行動主義的な性格及び生物學的に有用な性格を證明することとなる。

元來吾々は概念に於いて思惟するのであるが、概念の特徴はその普遍性、その代表的性格、にある。「人間」なる概念は吾々の思惟に於いて凡ての人間を代表する。この概念の中には凡ての人間に共通な特徴が概念的に統一されて居るからである。ところで屢々問題になるのは、吾々が如何にして斯くも多くの個物を唯一の思惟作用に於いて綜括する能力を獲得したか、といふことである。この問題及び同時にまた概念に於ける普遍性の問題を解明する爲にイエルザレムが提出するものは類型的表象の理論である。この理論に依つて彼は認識の發展に於ける社會的要素を明瞭にしようとする。

其の際に彼に道案内となり屢々發見的原理となつたものは人間の精神の生物學的考察である。其處に先づ前提されることは、あらゆる精神過程は生命過程であり、個體と種族との保存を目指して居るといふことである。原始人にとつては環境の事物は未だ獨立的なその個性性に於いて關心される對象ではない。其等は單に攻撃及び防衛運動の爲の機會に過ぎない。斯かる反作用を起さないものは彼等の意識にとつては全く存在しない。この事實を吾々の完全に發達した意識の立場から見れば、原始人にとつては單に事物の生物學的に有用な特徴のみが意識されるのである、と言ひ得るであらう。換言するならば、原始的狀態に於いてはただ直接に生命の維持に關係

するもののみが人間に注意される。然も彼等はその生命保存の衝動からして斯かる特徴にのみ注意を集中しなければならず、まさにそのことに依つて、この生物學的に有用な同じ特徴を有するすべての事物は一つの統一に綜括される。一つの事物もしくは事物の集團の生物學的に有用な特徴のこの綜括が即ちイェルザレムが謂ふ此等の事物の類型的表象である。類型的表象は直觀的に働くものであつて、同時に代表的性格を持つて居る。生物學的に有用な特徴を持つた相等しい一切の事物は相等しい反作用を惹起する。そしてマツハが言つて居るやうに、「相等しい仕方で反應されるものは一つの概念の下に屬する。」斯くて此處に生物學的普遍者としての概念が生ずる。このやうにしてイェルザレムが見るところに依れば、上述の如くして成立する類型的表象は頗る重要な社會的機能を持つのである。

概念的思惟は更に言葉の成立に依つて重要な一步を發展した。相等しいもしくは類似した事物が同一の名稱に依つて表はされることに依つて、此等の事物の共通な特徴は一つの集中された綜括を獲る。言葉は此等の共通性に謂はば一つの肉體を、一つの結晶點を、與へる。事物に就いて作られる經驗は言葉に依つて經濟的に記録され、後の利用の爲に準備される。斯様にして成立した言葉の概念は其處で再び自らの中に頗る有用な社會的要素を含むに到る。同じ言葉を使用するすべての人々は其の言葉を理解し、それを同様の仕方で使用する。言葉の中に凝結された經驗は

斯くて彼等の共有財となり、各人はそれを共有する。言葉の概念も亦社會的凝結であり、従つてそれはその固定性と持續と作用とを得る。

類型的表象とその生物學的普遍、言葉の概念とその内に含まれた經濟的普遍、とは共に社會的凝結である。其等は人間集團の順應程度と全經驗とを表はす。この發展段階に於いては個人はその思惟に於いてもまた意欲や行爲に於いても社會的に束縛されて居る。各人にとつて異なるものはただ總てが承認し全てが信仰するところのものである。

四 社會的凝結と社會的分化

認識過程に関するイェルザレムの社會學的考察が齎したものは次の如くであつた。吾々の環境の事物の認識は社會的凝結を以つて始まり、それは類型的表象に於いて、次に言葉の概念に於いて、表現される。個的事物及び現象のより精確な把握に到達するのは、人間が社會的束縛から解放され、自らを獨立的な人格として構成し始めた時に於いてである。言葉の嚴密な意味に於いて事實と謂はれるもの及び法則の客觀的認識は斯くの如く社會的分化に依る人間の個人化、集團からの解放、獨立化、の過程を通じて獲得される。現實的認識が成立する時に初めて社會的要素に個人的要素が附加されるのである。

斯かる個人化の過程は勿論突然に成就されるものではなく、徐々に幾多の中間段階を経て到達されるものである。この解放の個々の段階とそれに結合した精神的作用とを間隙なく指摘することは未だ不可能事に屬するが、然もイエルザレムに依れば吾々は、個人主義的な發展傾向及びそれに依つて惹起される人格の解放闘争がまた吾々の認識能力の發達並びに吾々の世界像の構成に對して大きな意味を有する、と言ひ得るであらう。人間の文化所有は分業に依る斯かる發展と共に著しく豊富にされる。新たな要求が生じ、それを満足せしめようとすることに依つて、常に新たな文化財が創られて行く。獨立した個人は傳統的な信仰や制度に反抗し、それから獨立するばかりではなく、認識と經驗との世界に於いても社會的凝結から解放されようとして欲し、事物に關する傳説をではなくて却つて事物そのものを知らんと欲する。彼等は認識に客觀的なものへの方向を與へる。茲に初めて個物の認識、事實の正確な考察、が生ずる。個別的な事物、個別的事實、は個人化した人格にとつて初めてその獨自な權利を獲得する。彼等にとつて眞なるものは最早凡てのものが信仰することではなくて、まさに事物そのものの考察と計量とに依つて確立されたものである。社會的發展と知的發展との間には密接な關聯が存するのであり、このことは、個人主義的發展傾向が特に明瞭であつた時代に於いて精確な事實研究が最も華やかであつた、といふ事實の内に既に示されて居る。ギリシヤに於いてストア學派、エピクロス學派、懷疑學派等が個人主

義を培うた時代には、物理學者アルキメデス、地理學者エラトステネスやヒッパルヒ、言語學者アリストタルヒやツエノドット等が活躍して居り、個人主義の典型時代である文藝復興期からはガリレー、ニュートン其の他の偉大な物理學者が生じ、十八世紀の個人主義的啓蒙哲學の時代にはラポアズイー、ガルバニ、ヴァルタ等の發見がなされた。そしてそれは偶然ではなかつた。

分業とそれに結合した社會的分化とを通して個人は獨立的となり思惟可能的となるのであつた。ところが注意すべきことには彼はまたそれと共に一面的となり、その結果として彼が其處に於いてそしてその爲に働いて居る共同組織に再びより依存的となる。彼が分化した勞働に依つて生活し得るのは、ただ彼が其の活動の所産を彼の生活必需品と交換し得ることに依つてである。然るにこのことは有機的な共同組織に於いてのみ可能であり、其故にまた社會的に分化し内的に獨立化した個人は、彼の生活欲の満足が可能ならしめる國家的社會の維持に關心を持つに到る。その結果として複雑化した組織に於いても、個人主義的な發展傾向の外に、原始的人間集團に於いてただ一つ支配的であつた社會權威的傾向もまた存する。國家は内的に成熟した個人が再び國家の爲に働くことを要求する。個人が獨立的となればなるほど彼は彌々その社會に結合される。斯かる相反する發展傾向の協力は政治的及び經濟的生活に於いてばかりではなく、また認識の發展に於いても明瞭に認められるところである。

知性は個人化と並行して強化して行くのであるが、さりとて思惟が精神を獨裁するまでには到らない。感情や衝動は如何に發展し科學的となつた文化人に於いても見出だされ、あらゆる知性化にも拘らず精神の下部構造を構成して、思惟に方向と目標とを與へる。外見上完全に獨立したと思はれる思惟もまた社會的凝結の束縛の中に存し、その影響から完全には決して解放され得ない。科學的理論でさへも尠からず傳統に依つて傳播された社會的凝結に制約されて居る。科學は嘗て人間が原始的集團生活の社會的束縛から解放されて獨立した個人となつた時に、この個人の中にその母胎を獲たのであつた。けれども獨立した個人乃至人格とは結局するに原始的束縛から解放されて自覺的存在者となつた人間を意味するものではあるが、一切の社會的凝結から獨立し孤立した人間を意味するのでは決してない。それは不可能である。人間はあらゆる個人化、獨立化、にも拘らず、社會的凝結を獨立してまで個人化することは出来ない。斯くの如く社會的凝結に依つて制約された人間の思惟がまた社會的に制約されたものであることは當然であらう。

思惟に於いては更に一つの他の要素が注意される。即ち純粹に理論的な思惟もまたあらゆる精神現象に共通な根源的な行動主義的傾向を持つて居る。吾々の知性は實踐の爲に存在し、行爲に方向を與へるべく規定されて居る。科學は悉く實踐的必要から生じたもので、その最後の目標とするところは人間の生活を内容的に豊富にしより幸福にすることにありであらうし、またあらね

ばならない。従つて眞理もまた單に理論の爲のものでなく、實踐的生活の爲のもの、實踐、行爲、の爲の方向線でなければならぬ。理論とその眞理とが目指すところは行動であり（行動主義）、實用であり（實用主義）、また思惟經濟である（思惟經濟主義）。一人の思索家が一つの新たな眞理を全く一人で發見したと信じ、そしてその客觀的な妥當性を他人の承認に依つてではなくただ豫言の適中に依つて證明したとしたならば、彼はその發見を安んじて自らの俊敏と勤勉とに、即ち彼自らに、歸し得るであらう。併しそれが新たな眞理として實證されるのは、ただそれが全體に依つて承認され、行爲の中に移されることに依つてである。斯くて全然個人的に發見され嚴密に客觀的に基礎付けられた眞理と雖もまた、それが固定性と活動とを望むならば、社會的凝結とならねばならない。斯くの如くイェルザレムは生物學的な見方に立つて理論と眞理とを行動主義的に解釋しようとして居る。彼の眞理概念は決して觀想的ではなく、却つて實用主義的、行動主義的、であり、その場合に社會的要素、社會性、が強調されて居るのを見る。理論は社會的束縛からの解放に依つて生じ、然もそれは社會的凝結を超越することは出来ない、否、却つて理論は社會的凝結に依つて制約されたものであり、新たな理論は再び社會的凝結となることに依つて初めて眞理となる。眞理は一つの社會的凝結に外ならない。一定の社會的凝結、社會的制約、公共圏、を離れた理論と眞理とは在り得ず、まさに逆に理論と眞理とは一定の公共圏であり、社會的

制約であり、社會的凝結である。理論と眞理とを超社會的、超現實的、普遍妥當的、と見ること
はイエルザレムの考へから凡そ遠いものである。彼は言つて居る。「外見上全く獨立となつた
思索家が強い自己省察に依つて、一切の經驗から獨立して妥當し且つ思惟仲間の證明を必要とし
ない永遠の眞理を持ち得ると信するならば、社會的考察法は斯かる主張を危険な個人主義的自己
欺瞞であるとして、鋭く拒否しなければならない。」

上述のところから知られるであらうやうに、集團的表象もしくは社會的凝結の中に含まれて居
る眞理内容は集團的に制約されたもので、従つて單に主觀的なもしくは間主觀的なものである。
完全な社會的束縛の下にある原始的發展段階にあつてはただ總ての人間が信仰するものが眞であ
つた。その時には思惟仲間の承認即ち間主觀的眞理標準が客觀的なものである。ところが認識内
容の眞に客觀的な要素は個人主義的發展傾向の結果として意識され、初めて正當に評價される。
それに依つて今や全然新たな眞理概念が作られ、それは更に科學に依つて彌、嚴密なものとなさ
る。一つの判断は、それが判断された現象の函數として考察され得る時にのみ、客觀的な意味に
於いて眞である。眞理とは現象の函數である。眞理が客觀的であると言はれるのはそれが斯くの
如く現象の函數であるからである。斯くて吾々は、內的に獨立した個人が初めて眞理の客觀的標
準を發見し、それに依つて彼が科學を可能にし、そして實現したことを知る。然も斯くの如き意

味に於いて客觀的である眞理は一つの社會的凝結として社會的に制約されたものであつた。その
限りに於いてイエルザレムの言ふ科學的客觀的眞理もまた主觀的——歴史的相對的——であると
言はねばならないであらう。

個人主義的發展傾向は集團の密接な結束から人間を解放して個人を獨立化することに依つて、
思惟に客觀的なものへの方向を與へ、事實を純粹に客觀的に考察し、一般に理論的に思惟する能
力を生ぜしめたのであつた。ところがそれは更に、思惟と研究とに對して、社會的束縛の状態に
於いてはなほ反省の對象となり得なかつた一つの新たな領域を開示した。それは人間自身の精神
生活である。人間は社會的分化とそれから生ずる人格の獨立化とに依つて初めて、自らの精神を
發見し、それに沈潜する能力と必要とを獲得した。個人主義的發展傾向は人間をして、國家に依
る監視、人間の能力の自由な發展の不正な抑壓、種々な彈壓、人間の品位の毀損等諸々の社會的
束縛としての傳統を批判せしめることに依つて、同時に彼をして自らの精神を深く洞察せしめる
に到つた。ひとは傳來の信仰表象を否定した。何故ならそれが強化した理性に矛盾するからであ
る。ひとは支配的であつた權利秩序に反抗した。それが彼等の醇化された良心に矛盾するからで
ある。斯くて人々は彼等の本來の思惟と感情とを彌、明確に意識に齎し、彼等の内部に一つの新
たな世界を發見した。——このやうにしてイエルザレムに依れば個人化に依つて初めて心理學

(個人心理學)もまた發生せしめられたのである。——この個人主義と心理學との關係は一般に個人主義と科學との間の密接な關聯の一つの例證に他ならない。

イェルザレムの上來の説明に依つて吾々が知り得たところは、人間が經過して來たところが社會的束縛と個人化との二つの發展段階、前者から後者への發展、であることである。然るに彼に依れば人間は更に幾つかの段階を發展する。人間は社會的分化に依つて社會的束縛から解放されて、茲に個人化されて獨立した人格が生じ、それと關聯して科學的思惟が始まるのであつた。そしてこの個人化は勞働の分割即ち分業なる實踐的生活が齎すのであつた。ところがこの分業は實に人間の共同生活の政治的經濟的組織の彌、増大し行く複雑化に他ならない。従つて人間の個人化とは原始的な社會的束縛からの解放を意味しはしたが、それはあらゆる社會的制度からの人間の完全な獨立を意味するものではなく、却つて他の即ち彌、分業化した社會的制度への編入を意味する。人間が分業に依つて個人化すればするほど益、社會に對する個人の依存性は強化され、社會の成員は彌、新たな絲を以つて全體に結合される。獨立化した個人もまた社會的凝結の下に立つのである。斯くて茲に人間が個人的な獨立を獲得し、自己の内部に轉向することに依つて、イェルザレムに依れば心理學的必然性と歴史的事實性とを以つて、個人主義から普遍主義及び世界主義への移行が成立する。

個人主義から普遍主義への移行に依つて成立する社會的發展の一つの所産は一つの大きな統一としての全人類の理念であり、又それと密接な關聯を有する普遍的人間性の思想である。人間は個人的に獨立することに依つて却つて世界人として自覺し、個人主義的發展傾向はまさに彼を普遍的人間性の思想にまで導いたのである。其故に吾々は最早この理念が人間精神の本來的所有であると主張し、または前提することは出来ない。それはアドルフ・バステイアンの所謂「要素的思想」であるのではなく、却つて時間的に成立した發展的所産である。

普遍主義即ち普遍的人間性の思想は、個人主義従つてまた個人心理學的考察が古代ギリシヤに於いて見出だされると同じく、既に當時に於いて見受けられる。それは中世のキリスト教に到つてその人間同胞の思想に於いて完全に構成され、カトリック教の驚嘆すべき組織に於いて實現された。カトリック教のこの普遍主義は數世紀に涉つてヨーロッパ人の統一的世界觀となり、人世觀となつた。カトリック教のこの組織の中には社會權威的發展傾向が力強く表現されて居り、それは各個人がその確立された信仰命題から離反することを峻烈に拒否する。茲に於いて普遍主義に對する反動として再び個人主義的潮流が産出され、それは文藝復興と宗教改革なる二つの精神運動となつて現はれた。

然るに十六世紀以後になつて吾々は個人主義と普遍主義との結合が着々明瞭に形成されて來た

のを見る。この結合が認識論に及ぼした影響は如何にあつたであらうか。

十六世紀にあつて宗教改革者達、殊にメランヒトン、は理性の自然的光即ち自然の光なる説を立てた。この自然の光は彼等の説くところに依れば正しい推論に伴ふ明證の意識に於いて現はれる。彼等は神の信仰をもこの自然の光に引き戻す。彼等は古代に於いて特にキケロに依つて定立された「一般の一致」なる見解に再び立脚して、この自然の光の下に、地上の全民族に於いて確立されるべき、世界を統治し人間の運命を規定するより高い存在者に關する信仰に於ける一致を意味させる。この自然の光及びそれと結合した「一般の一致」に關する説はその中に近代の認識論の根本思想を包含して居る。その中にはまさに判然と個人主義と普遍主義との結合が現はれて居る。明證の感情に立脚することは純粹に個人主義的であると考へられる。この感情はただ各人に依つて自らの意識の深みに於いてのみ體驗され得るからである。ところで他方に於いて「一般の一致」なる考へを指示することは再び明らかに普遍主義の根本特徴を表はして居る。

宗教改革者に於いて見出だされる個人主義的思惟と普遍主義的思惟との結合は、デカルト、カント及びその後継者達に於いて再び見出だされる。その場合にはただ普遍主義的性格が強く前景に出て居るのであるが、然も吾々はその根柢に個人主義的性格が存することを見通がしてはならない。デカルトがその方法的懷疑を基礎として、彼自らの意識の深さの中に疑ふべからざる確實

性の源泉と同時に彼自らの現實的存在の保證とを見出だしたといふ確信に到達した時、この全思想過程は完全に個人主義的な性格を擔うて居る。併しデカルトはこの内的自己確實性が各人に於いて妥當せねばならないことを少しも疑はなかつた。斯くて彼の思惟の個人主義的特徴は直接的に普遍主義的な即ち普遍妥當的な主張の中に移行する。斯くすることに依つて初めて自己の意識からの出發は近代の認識論の基礎となるのである。

カントの批判論から生ずるものは、既にイエルザレムが指摘したところに依れば、一方に於いて現象論であり、他方に於いて先天論である。現象論が個人主義的基礎の上に建てられて居るものであることは、それが徹底的に考へられる時思惟必然的に唯我論に、即ち個々の思惟者の完全な孤立に、導くことからして明らかである。他方また先天論はその起源から見れば個人主義的である。何故ならそれは深い自己省察に基づいて居るからである。この自己省察に依つてカントは理性の論理的構造を自らの中に發見した。併し彼は、この論理的構造が各人の意識に、更に「意識一般」に、屬するものであることを疑はなかつた。斯くして先天論の中には個人主義と普遍主義との完全な滲透が見出だされる。

人間理性の根源的にして不變的な論理的構造の信仰は容易に誤つて、人間精神のこの力即ち自然の光からして、あらゆる經驗から全く獨立に純粹の思辨に依つて事物に關する絶對妥當的真理

が獲得される、といふ假定に導く。人は思辨に依つて世界の本質に関する認識を紡ぎ出し得ると考へるに到る。カント自身も勿論この思辨的僭越に對して斷然抗議を提出して純粹悟性概念である範疇はただ可能的感官知覚の對象にのみ適用され得ることを繰り返して強張して居る。然るに彼の後繼者達は無謀にもカントに依つて置かれたこの限界を踏み越えて行き、ヘーゲルは、あらゆる経験から獨立して世界の本質に關して深い解明を與へ得ると見做される絶對精神の形而上學を樹立した。そこで經驗に對するこの壓迫に對して、當時勃興しつつあつた自然科学が抗議を提出したことは言ふまでもないことで、暫時の間はあらゆる思辨に對する輕蔑が續けられた。次に再び哲學的反省が恢復されて、「カントに還れ」の聲が叫ばれ出した時、先天論に存在する形而上學が必然性を以つてその中から現はれて來た。カントにあつては單に形成的機能を行ふのみであつた理性は突然に創造的となる。思惟は事物を産出すると考へられ、新カント學派の或代表者達は批判的觀念論から生ずべき理性の形而上學に就いて語つた。また觀念論の軌道を辿る現象學は心理主義や經驗論を鋭く否定して、再び深い自己省察に依つて本質直觀に到達した。この學の創設者であるフッセルは斯くて個的自己省察から普遍妥當の主張への移行の權利を獨斷的に主張した。彼は言つて居る、「併し人は、一個の自我にとつて認識可能であるものは原始的に夫々の自我にとつても認識可能でなければならぬ、ことを認め得る。」

然るに社會學的考察法は、斯くの如く個人主義から普遍主義に直接に移行する場合には認識發展に於ける頗る重要な社會的要素が或ひは全然看過され、もしくは故意に無視されるのを、教へるであらう。殘存し活動して居る認識は常にただ精神の間の絶えざる交互作用の結果であり、そしてそれは上述の如き社會的凝結の過程を経て必要な固定を獲、それと共に同時に實踐的有用性を獲得する。この事實からして社會學的認識論は一つの新たにして正確な經驗の概念を作り出さねばならない。個人の夫々の觀察がそれ自ら既に經驗と見做されるのではない。精神の協力に依る相互的實證と強化とに依つて普遍的にして確實な認識の素材が作り出された時に、初めて經驗に就いて語られる。眞理の實際の規準は明證の主觀的感情や內的思惟必然性ではない。眞理の規準は寧ろ常にただ吾々をして未來を豫見させ豫言せしめる普遍的にして確實な經驗である。明證と思惟必然性とは却つてこの普遍的にして確實な經驗の結果に他ならない。そして斯かる經驗は人間精神の協働の結果である。

斯くて社會學的認識論は人間精神の常に自己同一的な超時間的論理的構造などに就いては語り得ないことを示す。吾々の知るところは今や、事實の理論的思惟やその客觀的確認は、人間が社會分化の結果として根源的束縛から解放されて獨立した人間にまで發展をとげた時に初めて可能となつたことである。その時初めて精神の知性化は成し就けられたのである。而して人類が經過

して来た發展段階は、イエルザレムに依れば次の如くであつた。社會的束縛——個人化（個人主義）——人間性（普遍主義）——個人主義と普遍主義との綜合。

イエルザレムの社會學的認識論から結果するところはかうである。人間の認識の成立と發展とにあつては相互に彌、複雑に滲透して行く三つの要素が協働して居る。そして一、社會的要素は最初から存在し、原始的な集團的表象と社會的團結とに於いて妥當的となる。それは認識の確立とその實踐的有用性にとつて缺くべからざる條件である。二、個人的要素は客觀への方向を與へ、斯くて科學が成立する爲の先要條件である。三、普遍的人間の要素は判斷に於いて認識の原形式を創り、發展の經過に於いて彌、高次の一般性に上昇することを可能にする。四、此等三つの要素は悉く社會學的に制約されて居る。といふのは個人も全人間性の理念も共に共同生活の所産であるからである。

最後にイエルザレムは結論的に述べて居る。「社會學的考察法は更に吾々に精神と社會とが密接に相關聯する概念であることを教へる。ただ社會生活に於いてのみ精神は發展し創造的となり得る。この見解に依つて吾々は社會學に於いてあらゆる種類の唯物論に對して鬭争する強力な武器を獲得する。純粹に經驗的に吾々は精神の交互作用を觀察し得る。……超越者の中に踏み込まずとも吾々は純粹に精神的な力の作用を確認し得る。斯くて社會學は、人間精神の創造的能力に

關する信仰を強化するに適して居り、吾々に經驗の確固たる地盤から出發して人間性に最高の精神的目標を定立し得る一種の經驗的理想主義への途を指示するであらう。「人間精神とその發展との社會學的考察法は、一方に於いて極端な個人主義と他方に於いて同様に極端な社會主義及び集團主義との間に長期に涉つて展開された論争を終局的に調停し、この等しく重要にして有意義な發展傾向の徹底的綜合を可能ならしめる唯一の方法であるかに、私には思はれる。その際に一つの大きな統一としての全人間性の理念が……決定的な役割を演ずべきである。」彼の此等の言葉はその認識社會學の性格を如實に物語つて、更に一つの贅言をも必要としないであらう。

五 實證主義的文化社會學

以上に於いて吾々はイエルザレムの認識社會學の理論形態が如何なるものであるか、及びその内容とするところが如何なるものであるか、を大體に於いて知り得たであらう。それは彼自らも書いて居るやうに、考察の緒についたのみであつて、未だ充分に其の學的體系を構成するまでには到らないで終つて了つた。けれども彼がそこに述べて居ることの中に既に彼の認識社會學の性格、生命性、現代的意義等を批判すべき材料は與へられて居る筈である。

認識の社會學的考察の必要なることは認識そのものの性質に依存するものであつた。即ち認識

もまた一つの社會的存在、社會的所産、であるからである。知識を單に知識としてその孤立性に於いて見ることは謂はばそれを裸體にして丁ふやうなものである。認識社會學が目指すところは、マックス・シェラーが其の「知識社會學の諸問題」の序言に於いて書いて居るやうに、「認識を裸體にするのではなくて、其の具體的全面的な歴史的社會的制約に於いて、その性格に於いて把握することである。その意圖に於いてイェルザレムはマックス・シェラーと共に決して誤るものではなかつた。けれども彼ははたして認識を「その具體的全面的な歴史的社會的制約に於いて」把握することに成功したと言ひ得るであらうか。

イェルザレムの謂ふ認識社會學は認識に關する社會學、即ち認識の社會學的考察、である。それは認識に於ける社會的要素と個人的要素との協働を把握し説明すべきである。ところで彼の謂ふ社會學的考察とは如何なるものであつたか。先づ彼に依つて社會學の對象として規定されたものは社會的存在者としての人間、統一にまで結合された人間集團、である。斯かる集團はそれを構成して居る個人の總和以上のものとして或他のものである。このやうにしてイェルザレムは社會と個人とを全體と部分として規定して居る。そしてそれは決して誤りではないであらう。けれども社會を單に個人の總和以上の性質を持つた或他のものとして規定して、それに止どまることは餘りに形式的であり、抽象的であり、非内容的であると言はざるを得ない。彼は社會を單なる社會一

般として形式論理的に把握して居るのみであつて、それを眞に内容的に具體的に、即ちそれを構成して居る社會的要素なる血縁關係、經濟關係、政治關係等に於いては少しも見て居ない。従つてまた彼はいみじくも社會を歴史的發展に於いて見ようとするのであるが、然もそれは未だ眞の歴史性に於いて見るまでには遙かに到つて居ない。けだし社會の具體的構造に眼を向けない彼には歴史的原理、歴史的發展の原理、は具體的に把握さるべくもないからである。彼のいふ社會は現實的な歴史的社會ではなく、却つて歴史的發展から抽象され形式化された、實質的ならざる、社會一般である。ところが斯かる社會一般は實は歴史的發展の如何なる段階にも存在しない單なる概念に他ならない。——社會學は社會なる概念からではなくして、まさに社會なる存在者から出發すべきである。

彼が社會をその具體性に於いて把握しなかつたことはまた次のことからしても知られ得る。社會學はイェルザレムに依れば精神科學の基礎であり、それ自身一つの精神科學である。そして斯く言はれるのは社會學が對象とするところが全體と部分との交互作用であり、このものが本質的に精神的なものと考へられるからである。斯くて彼は社會を人間の精神能力に存するものであるとして、全く精神的なものとして居る。この限りに於いては彼は、分業に依る社會的分化を説くにしても、なほ精神的社會觀の所持者と見做されなければならぬ。そしてこのことは彼が社

會を形而上學的精神として唯心論的に解して居ることから結果するのではなく、寧ろ彼が人間を生物學的並びに心理學的存在者として觀て居ることに依存する。彼の社會學的考察法は結局に於いて生物學のもしくは心理學的であつて、未だ眞に社會學的の名に値するものではなかつたのである。

社會學的考察法なる其の方法に於けるこの誤謬は當然に認識社會學の内容に於いてもそれに相應した結果を齎して居る。

イェルザレムは認識を社會學的に考察するに當つて、先づそれを原始時代から現代に到るその事實上の發展に従つて規定することに専心して居る。人間の認識が歴史を越えて不變的に妥當するものでなく、却つて歴史的に制約され同時に歴史的に發展して來たものであることを確證することは一つの重大な仕事でなければならぬ。コントは斯かる仕方に於いてかの三段階の法則を樹立したのであつた。そしてイェルザレムもまた社會的束縛——個人化(個人主義)——普遍化(普遍主義)——綜合(個人主義と普遍主義との)といふ一聯の發展過程を確證した。コントの三段階の法則は神學的、形而上學的、實證的といふやうに、歴史の各段階を具體的に性格的に把握して居る。之に對してイェルザレムのそれは歴史の發展過程をその具體的性格に於いて把握したものではなく、ただ單にその形式性に於いて捉へたものと見るべきである。その場合の目安

となつたものは、社會的要素と個人的要素——兩者の關係を對象とするのが彼の社會學であつた——との中の何れが支配的であつたかといふことである。個人化の時代は個人主義的發展傾向の強大な時期即ち個人的要素の勝つた段階であり、普遍化の時代は普遍主義的世界主義的發展傾向の勝つた時期即ち社會的要素の強大であつた段階である。前者にあつては個人が中心となり、後者にあつては社會が權威的である。原始人の社會的束縛の時代は普遍化の原始的形態であつて、社會的要素が絶對的に優勢にして、個人は未だ歴史的に覺醒されなかつた社會權威的時代であつた。斯くの如く社會的要素と個人的要素といふ一般的なものの変替關係に依つて認識發展の歴史性を規定することは、具體的な社會關係を餘りに無視し過ぎた空虚な規定であると言はねばならない。吾々は斯かる發展段階説の中に或ひは辯證法的發展過程を見得るでもあらう。併しそれはかの正——反——合なる形式的發展を以つて辯證法と見る抽象的な考へ方と同じく全く無力なものである。斯くては歴史はその形式性の故に正——反——合の發展の單なる繰り返しとして、循環的、廻歸的、なものとして把握されるであらう。併し循環は、廻歸は、決して發展ではなく、從つてまた歴史ではあり得ない。斯かる形式性に依つて實かれた——或ひはそれを内に包んだ——歴史的發展をその具體的全面的性格に於いて捉へた時に初めて内容ある歴史性は把握されるのである。

イェルザレムの歴史の發展段階説が形式的であらざるを得なかつたのは、彼が社會を個人に對する一つの全體といふ側面からのみ一般的に考察して、その血縁的、經濟的、政治的、精神的等の構造に於いて理解しようとしなかつたことに既に基因して居る。

けれどもまた吾々は、彼の歴史性の把握が抽象的であつたにも拘らず、なほ彼の所説の中に多くの妥當と思はれるものをも見出だし得る。先づ最初に擧げられるのは彼の所謂社會的分化の説である。原始的な社會的束縛から人間が解放されて獨立した個人として自覺するのは社會的分化に依つてである。然もこの分化は彼に依れば一つに分業といふ經濟的生產關係に依つて規定されて居る。また斯く社會的束縛から自由になることに依つて精神的にも解放されて人間は初めて客觀的に事實に即して思索し得、此處に事實の客觀的認識としての科學が生ずるに到るのであつた。ここに注意さるべきことは、社會的束縛から個人化への歴史的發展が經濟關係を契機としてなされることと、この經濟關係の變化を基礎として人間の持つ理論的發展がなされること、及び經濟關係の變化を動機として前代の社會的凝結から解放されることに依つて新たな理論が発生すること等である。

けれども斯かる考へ方は彼の理論を一貫してその發見的指導原理にまではとり上げられて居ない。經濟關係が歴史發展の基礎と見られて居るのはただ、上述の如く、社會的束縛から個人化に

到る過程に於いてのみであつて、個人化から普遍化、更に兩者の綜合等、に到る發展に於いてそれが如何に作用して居るかは少しも明らかにされて居ない。従つてまたその後の物質的經濟生活と理論とが如何なる關係に於いてあるかに就いても全く觸れられて居ない。彼に依れば知識の發展段階は最初の個人化即ち原始時代の社會的束縛からの解放を境界として、論理以前の（科學以前の）と科學的との二種に分かれただけであつて、科學そのものの發展段階に關しては何等説かれて居ない。それはたかだか個人化——普遍化——綜合の繰り返しとして論理的に規定されて居るのみであつて、現實的生活との具體的關聯に於いては殆ど考察されて居ない。けれども單に歴史的發展が経過したところはさうであつたと言ふだけでは、未だ何等實證的であるとは言へない。それが斯くあつたことの事實的根據——決して論理的根據ではない——、現實的地盤、社會的並びに歴史の必然性、を指摘することこそ必要なのである。知識を單に漫然と社會的所産であるとするのではなく、それ以外の社會的要素との具體的にして必然的な關係に於いて、然も一貫した原理に従つて把握することこそ、認識社會學に望まじきことである。

イェルザレムの認識社會學の内容の貧弱性は總じて、彼が認識を社會と個人、全體と部分、といふ一般的關係に於いてのみ觀て、それで充分であることに由來するものである。彼の考へ方は其の實證主義的態度にも拘らず所詮一般化的、觀念化的であつた。斯かる態度からしては

社會の具體的内容である經濟生活、政治生活等と精神生活との關係は何等明らかにされるべくもない。問題は社會と個人、社會的要素と個人的要素、との一般的な交互關係の指摘に依つて解決されるのではなく、社會内部の諸要素、諸組織、の間の相互關係の充分な考察に依つて初めて開明される。

イェルザレムの社會學に於いて注意すべき他のものは社會的凝結の思想である。社會的凝結とは社會生活に於ける相互的實證乃至は相互的強化に依つて生ずる信仰形象であつた。従つてそれは社會的強化に依つて構成される社會的所産一般に對する名稱である。概念、言語、時代意識等はみなそれである。客觀的な理論は彼に依れば社會的束縛からの解放に依つて生ずるものであつた。然もそれは社會的凝結を超越することは出来ない。却つてそれは社會的凝結に依つて初めて真理となる。真理とは要するに一つの社會的凝結に外ならない。社會的に凝結したものは、社會的に通用し、社會的公共性を構成するものが真理であつて、單に個人的思惟必然性とか個人的な明證の感情等は決してその規準とはなり得ない。斯くの如く真理の規準を個人に於ける必然性ではなく、事實的通用性といふ社會的現實性に於いて見ることは、彼の真理説の優越する點と言はねばならない。真理とか價值とか、一般に論理は、先驗的哲學に於いて考へられて居るのは、異なつて、單に論理的なものではなく同時に社會的なものである。論理の問題は社會を離れては、

従つてまた歴史を離れては——社會は常に歴史的に發展する——、解決され得ない。

ところが他方に於いて真理とはイェルザレムに依れば現象の函數に他ならない。即ち現象を完全に把握した判断が真理である。併しまた一つの判断がはたして現象を完全に把握して居るか否か、即ちそれがはたして現象の函數であるか否かは、一人の思索家の思惟必然性に依つて決せられるのではなく、寧ろ社會の承認に依つてである。然もその承認は行爲の中に移されることに依つて初めて成立する。真理は單に理論の爲のものではなく、實際生活の爲のもの、行爲の方向線である。茲に吾々はイェルザレムの真理觀が實踐に依つて裏付けられて居るのを見る。けれどもその場合の實踐は單に行爲、行動、として規定されて居るのみで、特に社會的行爲、社會的實踐、としては把握されて居ない。然るに規準となるものは寧ろこのものであり、かくて初めて真理は社會的凝結として一定の公共性を獲るのではないか。

一つの時代の真理が如何にして次の時代に於いて虚偽となり、それにかはつて次の時代の新たな真理が構成されるかといふ問題には、彼は少しも觸れようとして居らず、またそれは彼の問題となり得ないところでもあらう。これはただに真理問題に於いてばかりではない。それは一般に彼に於いて歴史性が即ち歴史發展の論理が缺けて居ることに原因する。社會を單に社會一般として一つの全體として問題とする限りこの歴史的原理は把握し得ないであらう。この原理は社會の

内的構造そのものの中に含まれて居り、従つて斯かる構造の具體的實證的研究を俟つて初めて開明されるものだからである。歴史的論理の尊重にも拘らずそれを具體的に把握しなかつたことからして、イエルザレムの社會學は社會を、歴史を、認識を、眞理を、内容的に捉へることは出来なかつたのである。

認識社會學が問題とするところは認識の社會學的考察であつた。イエルザレムの努力したところは認識發展の歴史的規定であつた。そしてそれは認識を解明する爲に大きな役割を演ずるものである。然もそれは頗る抽象的形式的であつて認識の具體的發展過程を把握したものであると言ひ得なかつた。ところで吾々にとつて最も問題となり、解決を必要とすることの急なるものは現代に於ける認識である。認識をそれが現代まで發展して來た歴史的過程に従つて規定しようとする限り、其處に成立するものは一つの歴史學、認識の歴史、思想史、である。けれども認識社會學は斯かる歴史學であるよりは寧ろ認識の社會學であり、斯かるものとしてその社會學的考察に従事すべきである。認識をその歴史的發展過程に沿うて考察することとそれを歴史性に於いて見ることは自づから異なる。望まじき認識社會學は認識を、特に現代の認識を、その具體的な歴史的社會的制約に於いて究明することをその課題とすべきである。その時それがイエルザレム流の認識社會學であり得ないことは蓋し言ふまでもないことであらう。

三 文化社會學と實在社會學

一 文化社會學と哲學的人間學

吾々は次にマックス・シェーラーの文化社會學が如何なるものであるかを究明しよう。文化社會學なる新たな科學の概念を規定し、その課題を設定し、更に進んで斯くの如くして獲得された立脚地から、その内容の體系的展開を試みた最初の、そして恐らくは最大の者は彼マックス・シェーラーである。

もとより彼は一個の科學者として文化社會學の樹立と展開とのみに其の學生の關心を向けたのではなくた。彼は科學者である以前に哲學者であつた。更にそれ以前に神學者であつたと誤りなく言はれ得るであらう。彼の屬する哲學的集團がかのフッセルを創始者とする所謂現象學派であることはひとに知られて居るところである。彼の依據する哲學的態度は、あらゆる既成の立場とその上に成立する理論とを排除して、先づ無垢な心情を以つてもそのものに、事態の本質を

のものに、志向しようとする現象學的態度である。斯かる態度に依つて構成された一つの大きな哲學的領域は、彼の謂ふところの客觀的價値の世界である實質的價値倫理學の領域である。ひとは茲に、シェーラーが現象學的領域として考へるものとフツセルが現象學的殘餘として考へたものとの間に掩ふべからざる差異の存することに容易に氣が付くであらう。後者にあつて現象學的對象を構成するものは純粹意識であり、更にそれは特に意識の作用側面——フツセル自らの用語に依るならばノエシス——であるに對して、前者にあつては寧ろ意識の客觀側面——彼の用語を借りるならばノエマ——であり、更にそれをも越えた對象界であつたとも、一應區別して考へられ得る。斯かる點からして、フツセルの現象學が、彼が現象學的オントロギアの樹立を豫告し、事實それに努力して居たであらうにも拘らず、なほ純粹意識なる主觀の領域に飽くまで躊躇して居たに過ぎないのに對して、シェーラーが客觀の領域に乗り出して、文化社會學なる領域を發見してそれを大規模に開拓し得たことも、興味深く理解される。

このやうにシェーラーが客觀界に目指して文化社會學を建設するに到つたよみすべき功績の背後には、奇しくも彼がフツセル程に自己の學問に對して現象學的反省を徹底しなかつたといふことが横たはつて居る。現象學徒としての彼はフツセルの完成期ではなく寧ろ初期の協働者であり、ミュンヒェナー現象學徒としてミュンヒェン時代に於けるフツセルの思想に終始せる者と考

へられる。其故に彼にあつては現象學は、フツセルに於けるが如く、意識の本質記述學として方法論的に明確な自覺の下に齎されたとは必ずしも言ひ得ない。ところが斯くの如く方法論的に判然たる自覺に到らなかつたことが却つてシェーラーをして、フツセルの如く主觀の領域に止どまらしめないで、廣く且つ現實的な領野への展望を獲得せしめたのである。けれどもこのやうに方法論的徹底を缺いて居る彼にあつては、其の思索は、吾々がハイデッガーに於いてその典型を見るやうに、現象學的存在論として意識的に存在論的に展開されても居ない。吾々は彼に於いて斯かる方法論的な、或ひはまた科學論的な追求の不徹底に少からざる不満を感ずるものである。夫にも拘らずもとより一聯の思索系統に於いてある彼の所説の内に、現象學のフツセル的規定換言するならば先驗心理學的規定、及びそのハイデッガー的把握即ち存在論的把握が、判然とは意識されないながらも底流として一つの大きな作用を演じて居ることは見通がし得ない事實である。斯かる現象學的即ち先驗心理學的並びに存在論的な二つの態度は、ハイデッガーに於いてのやうに手際よく結合されないながらも、潜在的に、或ひは缺陷として或ひは長所として、彼の理論の全貌を隨所に特徴付けて居る。

シェーラーの文化社會學を考察するにあつて、吾々が先づ最初に看過し得ない興味ある問題は、彼が自らの哲學の謂はば基礎理論、基礎哲學、として晩年に及んで樹立するに到つた所謂哲

學的人間學と文化社會學との學的關聯である。蓋し彼にあつて前者が後者の基礎に系譜學的に存するものであることは言ふまでもない。吾々は先づ彼の哲學的人間學が如何なる性格と課題と對象とを有する學であるかを闡明することからして始めよう。

シェーラーの書くところに依るならば、「吾々の時代が特に緊急に解決を要する如き哲學的課題なるものがあるとすれば、それは哲學的人間學の課題である。」事實、「歴史の如何なる時代に於いても現代ほど人間が斯くも問題とされたことはない」、かに思はれる。しかも「如何なる時代に於いても人間の本質と起源とに關する諸見解が吾々の時代に於ける以上に不確實であり、曖昧であり、また多様であることはない」。そしてこのことは却つて逆に、「吾々が殆ど一萬年に亘る歴史のうちで、人間といふものが全く且つ残りなく問題的になつた最初の時代に居る」、ことを示して居ると言ひ得る。

シェーラーの此等の言葉がはたして當を得て居るものであるかどうかには少からざる疑問が提出されるであらう。吾々は彼に反對して、「人間は如何なる時代に於いても自己自らを問題として居た。人間が有して來たあらゆる文化は結局するに人間の自己把握であり、自己表現であるにほかならなかつた。更に人間は何時の時代にあつても一定の人間觀、人生觀、を有し、其の範圍内に於てのみ觀察し行爲し得た。従つて現代に到つて初めて人間が問題となつたのではな

い。既に遠くギリシヤに於いてソクラテスが發見したものは「人間」の「概念」ではなかつたか」とも言ひ得る。更にまた現代に於いて是非ともその解決を必要とする哲學的課題は、あながち哲學的人間學のそれではなく、寧ろより現實的な問題、社會學のそれ、經濟學のそれ、政治學のそれ、であるとも詰問し得るであらう。また歴史的に見るならば人間學はフォイエルバッハに於いて神學の批判と共に發生し、同時にそれと共に思索の前景から退いたとも考へられる。或ひはまた人間は各時代に於いて常に新たに問題とされるのであるが、現代に於ける人間學はシェーラーが提唱するが如き形態のものではなく、寧ろ他の、例へば社會的人間學乃至は社會學的人間學の如き形態を採るべきではないのか、等の疑問が相次いで生ずるでもあらう。併し今は此等の問題を展開すべき場合ではない。

人間學とは人間が自己自らに就いて科學的に問ふことであるが故に、それが「人間の自己意識」であり、「自己把握」であることは言ふまでもない。人間學の對象となるものは單純な所謂客體ではなくて、却つて人間なる主體そのものである。單に客觀的な科學であるのではなく、反省的な主體的なそれであるところに斯學の特徴は存する。ところで人間學の對象となるものは勿論吾吾人間である。シェーラーは「哲學的人間學とは人間の本質及び本質構造に關する基礎科學である」と現象學者にふさはしく定義を下して居る。茲に注意されねばならないことは哲學的人間學

が諸科學の内に於いて占める學的位置である。それは單に人間を對象とする一つの特種科學乃至は特殊哲學として諸他の科學と並立するものではなく、まさにそれらのものの唯一の基礎科學である。彼は哲學的人間學が對象とするところを更に規定しながら、同時にそれが基礎科學であることを主張して居る。「私が言はうと思つて居るのは……自然の諸領域（無機物、植物、動物）並びに一切の事物の基礎に對する人間の關係に就いての、人間の形而上學的な本質的起源並びに世界に於ける人間の物理的、心理的、及び精神的始源に就いての、人間を動かした人間が動かすところの勢力及び威力に就いての、人間の生物學的、心理學的、精神史的及び社會的發展の、この發展の主要なる諸可能性並びにこの發展の諸現實性に就いての、基礎科學である」。

人間に關する諸科學として吾々が有するものは人類學、生理學、解剖學、心理學、性格學及び其の他の歴史的社會的諸科學の多きに達して居る。此等のものと哲學的人間學との具體的な關係に就いてはシェーラーは餘り觸れて居ない。彼はただ次のやうに書いて居る。「斯かる人間學なるものは「人間」なる對象に關する凡ゆる科學、即ち自然科學的及び醫學的、先史學的、人類學的、歴史的及び社會的諸科學、規範心理學及び發達心理學並びに性格學に、哲學的性質の最後の根柢と同時にまたそれらの研究の特定の確實な諸目標を與へることが出来るであらう」と。然るに實際にシェーラーの哲學的人間學がなして居るところは、他の諸科學にその「最後の根柢」と「日

標」とを與へることからは凡そ縁遠いものであつて、寧ろ諸他の科學の雜然たる——一定の方法を持たない——寄せ集めに他ならない觀がある。哲學的人間學は、人間に關する知識として、精神物理的統一としての人間の性質に屬する總てに關説しようとする。然もその場合に斯學に獨自な方法は見出だされないが故に、哲學的人間學は内容的に見て概觀し難いものとなり、更に問題提出の仕方、基礎付けの要求、表現の意圖及び形式並びに其の指導的前提等に於いて、全く統一なきものとなる危険に曝されて居りはしないであらうか。斯かる點からして哲學的人間學なる概念は完全な規定を得るには餘りに包括的に失する、との非難も生じ得る。更にまたシェーラーがなす如く、人間を動植物その他の存在者の領域から區別し、斯くすることに依つて人間なる一定の領域を有する存在者の特殊の本質構造を剔出しようとする哲學的人間學は、たかだか人間に就いての一つの領域的存在論となるのみであつて、決して基礎科學を以つて任ずることは許されない、とも批評されるであらう。ハイデッガーのシェーラーに對する非難はもつばら、このものが人間を存在者として領域的に論ずるのみであつて、それをその存在に於いて存在論的問題としなかつたこと、換言するならば、人間の本質構造の規定にのみ努力して存在問題を忘却したことに向けられて居る。

シェーラーの説くところに依れば「西洋文化の圏内に於いて人間の本質に關して吾々の間にな

性支配的である思想傾向は「五つの根本類型」に區別され得る。そして「これら五つの思想のうち三つは、たとひ稀にしか鋭く輪廓を描いては見られないにせよ、一般教養ある社會にも熟知されて居る。そのうちの二つは——最も若くかつ最後に生じたものであるが——その鋭い特質に於いては自然科学的教養ある人々に意識されて居ない。」人間學の五つの根本類型を列挙するならば、第一、宗教的信仰の所産である宗教的人間學、第二、ギリシヤ人の發見に依る知性人（ホモ・サピエンス）の人間學、第三、自然主義的な實證主義的な實用主義的な製作者人（ホモ・フーベル）の人間學、第四、理性を生る病氣と考へるディオニソスの人間の人間學、第五、人間の自己意識をば傲慢な眩暈を起さしめる高所に跳ね上げしめる人間學、である。此等五つの人間學は、シェーラーに依れば、いづれも狹義に過ぎて、全人——これが彼が理想とする人間の理念である——を把握したものではないが、その中では第一の類型に彼は同情を持ち、従つて彼の哲學的人間學はそれに著しく類似して居るやうに思はれる。

哲學的人間學の一つの根本命題に依るならば、「人間とは小宇宙であり、精神を有する生物である。」シェーラーに依れば、人間は無論一つの精神物理的統一體であり、斯かる一つの全體性としてそれは小宇宙にも比せらるべきものである。「人間の靈魂は或意味に於いて總てである」とアリストテレスは書いて居り、「人間は或意味に於いて全體である」とトマス・フォン・アクイノも述

べて居る。其故に人間は他の動植物と共通な性質を自らの中に有する生物ではある。が、然も人間はまた他面に於いて其等の生物の存在構造とは自づから異つた、彼自らにのみ獨自な、本質的性格を持つて居る筈である。それがシェーラーに依つて精神と呼ばれるものに他ならない。精神とは「人間をして人間たらしめる新たな原理であつて」、その特質をなすものは「吾々が廣義に生命——内的心理的な又は外的生命的な——と名付け得る總てのもの外部に存する」一點にある。従つてそれは生理學的な或ひは心理學的な作用には還元し得ない或ものであつて、却つて逆に「その部分的な顯現が所謂生命に他ならない」。斯くの如き基礎的な原理は、シェーラー自身の書くところに依れば、既にギリシヤ人が理性として主張したものに他ならない。ただ彼が理性といふ言葉をではなくして精神といふ概念を使用するのは、このものが、前者の概念をも包括し、更に一種の直觀作用即ち根源的現象乃至は本質の直觀、並びに好意、愛好、悔恨、畏敬等の特徴ある感情的作用や意志的作用をも包括するからである。そして其處に於いて精神が現はれる作用中心となるものが彼の所謂「人格」である。この人格はあらゆる機能的な生命の中心からは鋭く區別されねばならない。

精神の特徴はそれが何等生命的でないところに認められた。「精神的な存在の根本規定は、有機的なもの即ち生命従つてまた生命に屬するあらゆるものの束縛と壓迫と依存性とかからの事實的な

解放と自由と離脱とである。「斯かる精神的な存在者はもはや衝動や環境に拘束されたものではなく、却つて環境から自由な……世界を開示するものである」。精神の本質はこのやうにしてシェーラーにあつては全くそれが「生命の禁欲者」であるところに見出だされる。

斯くの如く人間は精神的な存在者である。人間は生物即ち自然人として見られる時には、生物進化の最高の段階であり、一切の進化はそこに流れ込み最早そこから流れ出し得ないが故に、また彼は「自然の袋街」である。けれども彼は他面に於いて精神的理性的存在者であるが故に同時に袋街の出口である。そしてこのことの中に彼の存在価値は見出だされねばならない。人間の中には精神と衝動との二つの市民が存在するのである。この兩者の關係は如何にあるか。精神は本質を洞察する先驗的能力を有し、その根本作用は理念化的本質認識として規定される。併しそれは本能や衝動の如く積極的に事象を創造し産出する力は有して居ない。更にそれは自然を純化し、悪魔的衝動を抑制し禁止し、また世界構造の本質を洞察し規定する能力を有する。が併しそれを實現するにあつては精神は他の原理を、即ち本能乃至は衝動の力を、借りねばならない。衝動は人間の自然的な地盤である。

斯くの如きがシェーラーの哲學的人間學の中心をなす精神論と衝動論とである。吾々はシェーラーがその哲學的人間學を基礎科學として樹立しようとする意圖を有するにも拘らず、その根

概に動物學や生物學や心理學や更にまた形而上學を暗々の内に前提し且つ使用して居るのを見透がし得ない。其處に吾々が發見するものは單に、誠に不手際にして無原理な綜合科學なる雜炊以外の何ものでもない。更にまた外見上彼が製作人の人間學なる現代的な實證的思想に好意を持つかの如き粉飾の下に、却つて彼が陳腐にして觀想的なギリシヤ以來の知性人の人間學の、更に正當には中世のカトリック的人間學の、信奉者であることは掩ひかくし得ないであらう。彼に於いて人間は全く靜學的に、抽象的に、形而上學的に、精神の支持者としての側面から主として考察の對象とされて居る。彼が目指すところは精神物理的統一としての具體的な現實の人間ではなくて、生命からの全き隔離に於いて見られた神的精神人である。況んや彼に於いては歴史的社会的に制約された人間の如きは全く視野の外に放擲されて一顧だに與へられて居ない。歴史性と社會性との排除、これが即ち現象學的還元にも他ならず、斯くして残された不毛な地盤の上に培はれた形而上學的な精神論的人間學、それがシェーラーの哲學的人間學に他ならない。

二 シェーラーの文化社會學

吾々はシェーラーの文化社會學の本質と概念とを規定すべき順序となつた。先づ彼に依れば社會學なる上位概念は二つの特徴に依つて性格付けられる。第一にこの科學は個々の特殊な事實や

出來事ではなく、寧ろ規則や類型——平均的理念型と論理的理念型——や、出來るならば法則を取り扱ふ。第二に斯學は特に人間の客觀的及び主觀的な生活内容の全體を分析し、それを因果的にまた記述的に、ただ人間の體驗、意欲、行爲、理解、作用、反作用並びに客觀的に實在的因果的な規定、等の中に成立する時間的繼起的な及び同時的な結合形式と關係形式とに依る事實的な——従つて「規範的」或ひは理想的存在妥當的ではない——その決定に従つて研究する。ここに引用された言葉からして知られるやうに、シローラーに依れば社會學は、フッセルの用語法を借用するならば、所謂事實科學ではなくして寧ろ本質科學である。然もこの本質科學は謂ふところの規範科學ではなく、却つて、シローラー自身の他のところに於ける用語を借りるならば、客觀的實質の本質に關する科學である、と言ひ得るであらう。斯かる意味に於いてそれはまた存在論的な本質記述科學であるとも稱し得るであらう。

斯くの如き社會學一般なる上位概念と吾々の問題である文化社會學とは如何なる關係に於いてあるのであるか。このことは社會學の特殊化即ち分類にかかはる。この科學には先づ第一に、本質觀察と偶然的事實の研究とが區別され、そこからして純粹（または先天的）社會學と經驗的歸納的社會學とが區別される。次に、人間及び集團の結合と關係との同時性または繼起性のいづれかに志向することに依つて、社會學的靜學と動學とが分かたれる。けれども此等二種の分類はシ

ローラーが必ずしも最後のものとして採るところのものではない。寧ろ彼は彼獨自の哲學的原理に従つて、即ち彼の考へる基礎科學である哲學的人間學の理論に従つて、分類を行ふ。彼に依れば社會學の領域は文化社會學と實在社會學とに二大別される。この區分は文化と實在なる二つの社會現象の社會學的考察の結果として現はれたものではなくて、寧ろ原理的には既述の如く哲學的人間學に於ける精神と衝動との區別に依存するのである。彼自ら書いて居る。「其故に文化社會學にとつては人間の精神論が、實在社會學にとつては人間の衝動論が、一つの必然的前提である。」と。このことからしても容易に察知されるやうに、文化社會學は「主として精神的に制約された、従つてまた精神的な、換言すれば、觀念的な目標に向けられた人間の存在や行爲や評價や態度を研究」する科學であり、實在社會學は「主として衝動（生殖衝動、營養衝動、權力衝動）に依る、そして同時に現實の事實的變化に志向的に向けられた行爲や評價や態度を、其等のもの社會的決定性に従つて、研究する」科學である。約言するならば前者は特に觀念的なもの志向する科學であり、後者は主として實在的なものに向ふ科學である。前者は更に知識社會學、宗教社會學、藝術社會學、法律社會學等々に分かたれ、後者は血縁集團、權力集團、經濟集團等の社會學に分かたれ得る。

けれども文化社會學と實在社會學との區別は、シローラーに依れば、暫定的なものであると言

はねばならない。といふのは、主観的に見るならば、精神と衝動との分離そのものが概念的なものであつて、人間の現實の作用はそれぞれ精神的であると同時に衝動的であるからである。事實、客観的に見ても、文化と實在、即ち人間の全生活内容の上部構造と下部構造、及びそれに關する社會學は、二つの極を示す區別であつて、その間には媒介的な移行の可能な多くの段階が存する。例へば技術をとつて見るならば、その構成は一方に於いて經濟的要素、國家法律的要素に、他方に於いて同時に科學的要素に、依存して居る。併しながらまた斯かる二つの極に従つて社會學的に制約された現象を類型學的に處理し、或ひは規則に従つて規定することは、社會學の主要な課題でなければならぬ。何故ならば彼の見解に依ると、社會學は一つの本質科學乃至は法則科學であり、それが究極の本來の課題とするところは、人間の常に社會的に本質的に制約された生活内容の觀念的精神的な規定要素と實在的衝動的な規定要素との共同作用の仕方と秩序とを明らかにするところに存するからである。

社會學は法則科學として規定される。それでは社會學が對象とする法則のもとにシエーラーは如何なるものを考へて居るのであるか。それが精神的要素と實在的要素との共同作用の繼起秩序の法則であることは前述の如くであるけれども、この秩序の法則は、彼に依ればコントが誤つて自らの社會學の理想とした如き、人類史の事實的繼續即ち時間的繼起の法則を意味するのではな

いふのは人間の歴史はただ一回經過するのみであるが故に、斯かるものの法則を求めるところとは背理である、とシエーラーには考へられるからである。社會學が問題とするところはおよそ文化や實在の時間的生成に於ける法則ではなくして、單にただ「觀念的要素と實在的要素との作用性の秩序の法則であり、この法則から、社會的人間の生活過程の歴史的時間的經過の各時點に於いて、諸集團の生活内容の分離されざる全體が構成される。」別言するならば「時間繼起に於いて生成して了つたものの法則ではなくて、まさに時間的作用の秩序に於いて生成して了つたものの可能的な動的な生成の法則である」、ともシエーラーは言つて居る。

斯くの如き法則としてシエーラーが多年に涉つて求め、そしてまた原理的に發見し得たと信ずるものは次のやうな性質のものである。「この法則は第一に、觀念的要素と實在的要素、即ち客観的精神と實在的生活關係、及び其等の主観的人間的相關者である精神構造と衝動構造、とが、社會的歴史的存在及び生起の可能的な進行に對して、その保存と變化とに働きかける際の、共同作用の原始的な仕方を規定する」。この際に獲られる命題は次の如くである。「精神は、主観的な意味に於けるものも客観的な意味に於けるものも、更に個別的精神も集合的精神も、生成し得る文化内容に對してはただ單にその相存在の性質を規定するのみである。精神そのものは根源的にそして元來、その内容である文化内容をも存在せしめる何等の力も作用も持つて居ない。精

神は可能的な文化發生の決定要素ではあるが、その實現要素ではない。之に對して、精神的な理解し得る動機に依つて可能なるものの客觀的な活動範圍から消極的に實現する要素、もしくは事實的に選擇する要素、は寧ろ常に實在的な衝動的に制約された生活關係である。即ち權力關係、經濟的生產關係、性質的分量的な人口關係、地理的並びに地理政治的要素等の實在的要素の特殊な結合である。これを要約するならば、社會學が問題とするところは、シェーラーに依れば、觀念的要素なる上部構造と實在的要素なる下部構造との相互關係である。ところで精神的觀念的要素は自己の内容である文化内容の決定要素ではあるが、それを實現する力はなく、その實現要素となるものは却つて實在的要素であることとなる。このことからして精神的文化的なるものの中には「變容し得る自由」が存するのみであり、實在的要素の領域の中には「變容し得る宿命」が存すると言ひ得るであらう。

それでは實在的要素の新たな發生に關しては事態は如何にあるのであるか。例へば國際的な政治的權力關係や經濟的生產關係や人種混合や人種不平等といふ新たに發生する實在的要素に對する既存の觀念的及び實在的要素——並びに人間に於ける其等のものの主觀的相關者である精神構造と衝動構造——の規定關係は、既述の場合とは趣きを異にする。其等の實在的要素の客觀的な實在的な存在と相存在とは一般に觀念的要素に依つては規定されない。それを規定するものはた

だ既興の實在的要素とそれの性質のみである。斯かるものに對しては觀念的要素は單に消極的な指導的な即ち抑制的なもしくは解放的な因果の意味を持つのみである。従つてまた原始的にただ消極的な實現的意味を有するのみであつて、斯くて一般にその相存在を規定するが如き決定的意味は決して有しなう。

社會學が求める法則の第二の性質は、それが動學的並びに靜學的な三つの種類と關係とを包括して居ることである。第一には、觀念的諸要素相互の關係。即ち一、靜學的關係、二、動學的關係、三、それぞれの靜學的な狀態が動態の結果、その相對的な要素的形象、として生ずる如き關係。第二には、個々の實在的諸要素相互の關係。これもまた第一の場合と同じく三種の關係に分かれる。第三には、實在的要素の三つの主要群の個々の觀念的要素に對する關係。

以上に剔出した如きものがシェーラーの社會學が求める法則である。従つてまた此等の法則を指導的原理として文化の全領域を説明しようとするのが彼の文化社會學が企圖するところである。

人間社會を問題とする時、吾々は常にそして到る處に於いて、或何等かの客觀的精神——即ち何等かの材料乃至は再現し得る精神物理的活動の中に形態化された意味内容、例へば道具、藝術品、言葉、著作、制度、風習等——及びそれに正確に對照する主觀的な集團の精神の變化する構

造に遭遇する。ところで斯かる文化の客観的な意味内容及び精神的な作用構造——このものの中に於いて前者は組織され、そしてまた或ひは保存され或ひは變化される——の間には一定の法則的な基礎付けの秩序が存するであらうか。例へば神話と宗教、神話と形而上學、神話と科學、傳説と歴史、宗教と藝術、藝術と哲學、神祕教と宗教、藝術と科學、哲學と科學等は發生的に相互に如何なる關係に於いてあるであらうか。此等客観的な意味構造の同時的な意味關係及び發生關係——動機付け——は實に無數であつて、其等は夫々廣範な特殊な研究を必要とする。或人々は此等總ては勿論何等か相互依存關係に即ち所謂相互的動機付けの關係に立つものであるが、併し其の間には基礎付けの法則的秩序は見出だされ得ない、と考へるでもあらう。けれどもシェーラーはそれとは正反對の見解を抱懐する。彼に依れば觀念的要素相互の間には、その存在と發生とに於いて、本質的な依存關係が存する。例へば宗教と形而上學、哲學と實證科學、實證科學と技術、宗教と藝術等々の間には本質的な決して偶然的ならざる依存關係が見出だされる。然も斯かる關係は、人間精神の本質と共に與へられる作用の起源の秩序と構造の秩序とに正確に對應する。例へば價值認識と存在認識、評價乃至は價值選擇と意欲乃至は行爲、對象の知覺と衝動に依る運動、實踐的な意志衝動もしくは運動衝動と無目的な表現衝動、思惟と會話等は相互に無秩序にはなく、却つて其等のものの本質の嚴密な法則に従つて組成される。斯くの如くして吾々が

經驗的に見出だす客観的な文化内容の事實的な依存關係は悉く、究極に於いては人間精神の最普遍的な本質論の内に根差して居るのを見出だすであらう。

其故に客観的な文化内容の間に、従つてまたその生産者である主観的な人間精神の間に、單に恣意的な相互關係が存在することのみを語ることは、シェーラーに依れば、誤りである。けれども斯かる普遍的な形成的な法則の存在を承認することは、諸々の集團精神が特殊な構造と機能組織とを持つことを否定するものでは決してない。精神は普遍的な本質法則を有するものではあるが、然もそれは本來ただ具體的な無數に雑多な集團と文化とに於いてのみ存在して居る。其故に或何等かの人間性の事實的な統一を歴史學や社會學の前提とすることは無益であり、寧ろ有害である。構造や様式の一つの共通な法則性といふものは單に一つの集團の生きた文化要素を支配するのみである。あらゆる人種の血縁關係と同じやうに精神的統一といふことはすべての歴史學の目標ではあり得るが、それは社會學の前提ではあり得ない。集團と文化形態との多元論こそは一切の社會學の出發點であるべきである。

文化形態の多元はシェーラーに依つて概括して三種の知識の形態として説かれて居る。それは支配或ひは事業の知識と本質或ひは教養の知識と形而止學的或ひは解脫の知識とである。

もともとシェーラーが斯かる知識の三形態説に想到したのはコントのかの有名な知識の三段階

の法則との對比に於いてであつた。この者に依れば知識は神學的段階——即ち宗教——から形而上學的段階——即ち哲學——へ、更にこのものから實證的段階——即ち實證科學——へと三段階を経て發展して來たものである。併し斯かる實證主義的見解はシェーラーに依れば根本的に誤つて居る。この三種類の知識、即ち宗教的神學的認識と思惟、形而上學的認識と思惟、及び實證的認識と思惟、とはそのやうに知識發展の歴史的段階を構成するものではなくて、寧ろ人間精神の本質と共に與へられる本質的な持續的な精神態度及び認識形式である。其等は本質的に相異なるものであつて、そのいづれも他を代理したり代表したりすることは出來ない。この三種の知識は夫々同様に根源的な權利を有するものであつて、然も共に同様に根源的に神話的な思惟から分化して來たのである。宗教は原始的な自然説明であり、従つて科學の進歩に依つて漸次に解體し遂には死滅しなければならぬ、といふコントの實證主義の誤謬は今日ではもはや説明を必要としないであらう。コントは宗教の本質を明らかに誤認したのである。また彼が神學的な思惟を形而上學的なそれに先行せしめ、後者を前者に依つて制約されると考へたのは正しい。形而上學的な思想體系は常にその宗教的環境の刻印を擔うて居る。然も形而上學は、コントが考へるやうに、宗教の發展段階であるのではなく、單にこのものから分化したものである。更に今や實證科學が形而上學に全くとつてかはつて了つたのでもない。宗教も形而上學もなほ依然として實證科

學と並立して存在して居る。コントは事實に於いては單に精神の分化過程であるものを時間的な發展段階と見誤つたのである、と。

それではシェーラーの言ふ知識の三形態の間には如何なる相異が見出だされるのであるか。彼の謂ふ支配或ひは事業の知識とは實證科學のそれであり、本質或ひは教養の知識とは哲學——特にアリストテレス流の第一哲學——のそれであり、形而上學的或ひは解脱の知識とは宗教のそれである。ところで此等三種が區別されるのは、それぞれ三つの全く異なつた動機と認識する精神作用と目的と人格の類型と社會集團と歴史的運動形式とに基づく。先づ動機から見れば、宗教は人格的な聖なる世界指導的な力の中に於いて人格を救護し救済することに依つて精神的に自己を主張しようとする人格の不可抗的な衝動に基づき、形而上學は一般に何ものかが存在するといふ常に新たな驚異に、實證科學は自然や社會や靈魂をば目的に従つて支配しようとする欲求に基づいて居る。認識する精神作用から見れば、宗教は希望、畏敬、愛、意欲等の精神の特殊な受容作用に基づき、形而上學は觀察や間接的な推論をではなくして、本質直觀的理性に依る本質認識を、實證科學は觀察と實驗と歸納と演繹とに依る認識を、目指して居る。其の目的から見れば、宗教は個人と集團との救済に、形而上學は學識に依る最高の人格形成に、實證科學は自然を支配する爲の數學的な世界像に、向かつて居る。またそれぞれの知識を把握する人間の指

導的な類型からするならば、宗教には宗教人乃至は聖人が、形而上學には賢人が、實證科學には研究家が、屬する。次に此等の人間の類型に對應する社會圏は、宗教人に對しては教會、宗派、宗團であり、賢人に對しては古代に於ける意味の學校であり、研究家に對しては大學、専門學校、學士院、學會等といふ組織を持つた、國際性を目指す「科學上の共和國」である。更にまた此等三種類の知識の歴史的運動形式から見れば、宗教は常に一つの全體であり、絶對的に完結したもので、完成したものであるが、實證科學は之に反して斯かるものであらうとはせずして、單に累積的進歩を本質とし、或一點に於いて科學の無限の過程を前進せしめようとする。形而上學は然るに實證科學と同じ意味で進歩するものではない。否、形而上學には一般に進歩なる隨伴現象は缺けて居る。歴史上に現はれるその諸體系は夫々一回的なものであつて、その主要な圖式は一定數の類型に限られ、それが常に回歸するのである。然も其等は決して古びるものではなく、また他との比較を絶するものである。更に形而上學は民族的に文化圏的に拘束されて居ることを特徴とする。

三 文化の運動形式

文化社會學の課題は、上述のところからして、次のやうに概括されるであらう。それは先づ第

一に、觀念的要素である文化の法則と類型とを究明すること、第二に、此等觀念的諸要素相互の關係を——靜學的及び動學的に——決定すること、第三に、此等觀念的諸要素の實在的諸要素に對する關係を追求すること、である。而して此等の課題は主として、此等社會的客觀的要素を其等のものの主觀的相關者である人間に於ける精神と衝動とに對比し、此等のものを基礎として解明することに依つて果たされるのであつた。

然るに文化社會學は、勿論上記の課題と密接な關係に於いてあるものであるが、觀念的要素——即ち文化——の特に社會的形態を次に問題とすべきである。シェーラーの言葉に依るならば先づ「精神的協働の社會的形態」を闡明することが文化社會學の第二の部分でなければならぬ。

前述の知識の三つの主要な最高形態は常に、其等が現象する場合には、先づ第一に社會的形態に於いてしかるのである。そしてこの社會的形態は、其等の知識の目的とするところ及びその對象の相存在に従つて、必然的に相異なる。さきに三種の知識の支持者としての人間の類型に對應するものとして考へられた社會圏はこの社會的形態の中にはいる。即ち救濟の知識なる宗教的形態にとつては宗團や教會や宗派や一定の神學的考へ方等が存し、形而上學にとつては超越的な觀念や價値の體系といつたやうなものを説く教育團體が存し、また實證科學は對象の區別や分業に従つて諸分科に分かれて、科學的な團體を形成して居る。更にまた藝術の世界に於いては一人の

巨匠を中心とした塾なるものが存する。此等は總て文化の「精神的協働の社會的形態」と謂はれるものである。

文化社會學は此等の「精神的協働の社會的形態」を先づ類型學的に區別し、定義しなければならぬ。次にそれはそれぞれ一つの文化形態の内部に於ける此等の形態の経過の段階秩序を求め、また斯かる知識の組織形態相互の力の關係に於ける段階秩序を求めなければならない。この場合には常に知識の内容のその組織形態に對する關係が考察されるべきである。プラトンのイデア論の内容がプラトン學派の形態と組織とを要求したのであり、或ひはまた、プロテスタント教會及び宗派の組織は第一次的にその信仰内容そのものに依つて規定されたのであり、更に實證科學の對象と方法とが必然的にその協働と組織との國際的形態を要求するのである。これを一般的に表現するならば、知識の可能的な組織形態の最普遍的にして第一次的な區別は、文化が人間の集團の本質形態を貫徹する仕方依存する。即ち遊牧民の形態、持續的な生活共同社會や利益社會の形態、個人の人格的な共同團體の形態、等に依據する。といふのは此等の區別は常にそして必然的に思惟形式及び直觀形式の區別と結合するからである。例へば歴史的集團の中の優越せる生活共同社會に於ける思惟は必然的に優越せるものでなければならぬ。即ち其處に於ける思惟は、第一に、傳統的な知識及び眞理に對して保守的證明的であつて、決して探究的發見的ではな

い。従つてその論理學乃至考へ方は證明的であつて探究的や構成的ではない。第二に、その方法は主として實體論的獨斷的であつて、認識論的批判的ではない。第三に、その考へ方は概念實在論的であつて、唯名論的ではない。第四に、その範疇體系は主として有機體論的であつて、世界は彼等にとつては一種の生物である。

以上の如く文化の社會的形態及びそれを組成しそれを支持する精神的協働の社會的形態を類型學的に解明することは、社會學的靜學の仕事である。之に對して一般的文化社會學は同時に動學的課題を持たねばならない。これはさきに一言されたところであるが、それぞれの文化領域——及びその一定の要素、例へば藝術に對してはその技術や様式等——が如何なる本質的運動形式と、即ち發生、成熟、消滅の如何なる運動過程と、とるか、問題とすることである。前述された知識の運動形式は斯かる文化の社會學的動學的包括的な問題の特殊な場合を構成するものにも他ならなかつた。ところで斯かる問題は更に幾つかの領域に分解される。

先づ精神文化はその支持者であり生産者である生物學的な集合體の原理的な死滅に關與するものであらうか。また然りとすればそれは如何なる範圍に於いてであるか。文化は如何なる領域に於いてその支持者である集團の靈魂の一回的な不可反復的な表現であるか。即ち文化の如何なる種類のもものがその生産者の全存在と生死を共にするであらうか。従つてまた精神文化の各

領域は相互に如何なる持續の量秩序に於いてあるものであるか。例へば宗教が哲學に對して、このものが科學に對して。この問題をシェーラーはその生産者である集團の「生存後の文化の殘存能力の程度に關する問題」と名づける。

次に「生長」なる現象は文化の如何なる領域に於いて特に優れて居るであらうか。即ち文化のいづれが民族から民族へと時間的に——傳承と受容とに依つて——引き繼がれるのであるか。この場合には一度獲得された文化内容の維持とそれの新たな文化綜合への克服と——即ちヘーゲルの所謂止揚——が行はれる。斯かる運動形式に於いては文化の意味内容の超生物學的な、従つてまた民族の血縁的、政治的、經濟的存在にかかはりない、協働に就いて語られる。例へば古代文化の精神に於ける協働、或ひは世界文化乃至一般文化となつた儒教や佛教藝術の精神に於ける協働等がそれである。斯かる運動形式に於いてある知識が、第一に歸納的な經驗の量から獨立したものであり、従つて本質知識であり、第二に範疇的構造に於いて働くものであり、第三にただ一般的歴史發展の一定の段階及び一定の具體的主體にのみ屬するものであることは、明らかであらう。シェーラーは斯かる運動形式を「現存する精神構造を一つの新たな構造に組み合わせ撮取することに依る文化生長」と呼んで居る。これはトゥレルチやマンハイム其他の人々が「辯證法的生長」と稱するものに相當するのであるが、彼はこの名稱をことさらに避けて居る。

第三の運動形式はシェーラーが「時間繼起に於ける累積的進歩——従つてまた退歩」と稱するものである。これは同時的な國際的協働に依るものである。宗教や藝術や哲學は其等が超技術的なものである點に於いて就中第二の運動形式に屬する。之に對して計算と計量とに基づく實證科學、自然支配や社會的組織の實證的技術、等は累積的進歩の主要な基體である。此等のものにあつては内容は累積的に、その方法や精神構造を何等必然的に變化することなくして、さきに獲られた結果の上に堆積されて行く。斯かる運動形式は連續的進歩的であり、従つてまたあらゆる民族の滅亡と其等のものの靈魂的な表現構造とを越えて行く。この場合にも、さきの文化生長の場合に於けると同様に、時間の系列形式が存する。けれども進歩に於いて時間系列の點を充たすものは、全然人類の生長し行く偶然的な經驗の量に、成就される事業の量に、結合して居るのであつて、具體的な文化主體の内容的性質的な精神的な文化規定に結合して居るのではない。即ち此處には量的な増加——それが進歩である——があるのみであつて、質的な變化——これが生長である——は存しない。

斯くの如くしてシェーラーは文化の動學的考察に於いて三つの運動形式を分類した。この三形式を吾々は無變化的持續性と辯證法的運動と累積的進歩として特性付け得るであらう。そしてこの三つのものに依つて彼がそれぞれ宗教と哲學と實證科學との運動形式を考へて居るものである

ことは既に明らかであつた。彼は宗教には一般に動學的運動を否定し、哲學には質的變化を認めるのみであつて、その間に發展の現象を認めることは差し控へ、之に反して實證科學にのみ進歩を認め、然もこの進歩は量的であつて決して質的ではないとする。従つてまた彼に依れば科學はただ一種類あるのみであつて、所謂プロレタリア科學とブルジョア科學とを對立せしめることは誤謬である。これは恰も科學が常に一つの階級の機能であるかの如くに誤り考へることに由來するのであるが、科學は國際的であると同時に超階級的である。

四 觀念的要素と實在的要素

以上に於いて述べられた文化の運動形式に關する問題は、單に精神の所産そのもの間にのみ介在する法則的な生成條件に關するものであつた。然るに文化社會學の最も深く且つ生産的な問題は、シェーラーの見解に従へば、寧ろ他の問題圏内に包含されて居る。即ちそれは、指導的な逸材の衝動構造にそれぞれ客觀的に對應する實在的な制度が如何なる法則的な秩序に於いて觀念的な意味世界の生産と保存と促進とに作用するか、といふ問題である。別言するならば、それは社會の觀念的要素と實在的要素との間の動學的な關係に關する問題である。

この問題は、文化社會學の領域に於いては特に、精神の歴史に對する實在的要素の作用性を解

明することとして規定される。これに關して從來提出された二つの相對立する見解は、自然主義的歴史觀と唯心論的人格主義的歴史觀とである。前者に依れば、觀念的な意味世界を一義的に決定する役割を有するものは實在的要素——人種、地理政治的構造、政治的權力關係、經濟的生產關係等——である。即ちそのものは、觀念的世界は實在的歴史界から解明し得る、と考へる。之に反して後者に依れば、實在的な事件や制度や大衆の状態等の歴史は直接に、もしくは一つの迂路を経て、精神の歴史の直線的な繼續として考へられ得る。ところがこの二つの歴史觀はシェーラーに依れば共に根本的に誤つて居る。彼の見解に従へば、人間の精神と意志とは實在の歴史の過程に對してはただ單に、自らの法則を有し自働的に出現し人間の意志から獨立したとして精神價值を持たない出來事と状態との固く秩序付けられた段階順位の指導と管理とをなし得るのみである。そしてそれ以上は全くなし得ない。もし理念が如何なる力も關心や情熱も衝動も、またその制度の中に客觀化された經營も、見出ださないならば、それは——その精神的價值が何であらうとも——實在史的には完全に無意味である。またヘーゲルの謂ふ「理念の狡智」——これに依つて理性は謂はば背後から關心と情熱とに仕へ、斯くて其等を支配し得る——の如きものも存しない。状態や事件は斯かる狡智には少しも氣を止めない。實在の歴史の經過は其の限りに於いて精神的生産の意味論理學的要求に對しては全く無關係に完成されて居る。併しまたそれと

同様に實在の歴史の経過は精神的文化の意味内容や價值内容を一義的には規定しない。それはただ精神的な力の形成の仕方と程度とを或ひは助長し或ひは制限し抑制するのみである。其故に實在の歴史の「變容し得る宿命」は決して精神の仕事の積極的な意味内容を規定するものではなく、ただこのものの實現を或ひは妨害し遲滞せしめ或ひは助長し促進せしめるのみである。比喩的に言ふならば實在的要素は精神の流れの水門を一定の仕方と秩序とに於いて開閉するのである。

シェーラーの見解に依れば、觀念的要素と實在的要素、其等の主觀に於ける相關者である精神と衝動、とは二元的に相對立するものであつて、其等のいづれか一方を他方に還元することは許されない。従つてまた其等は夫々獨自の法則に従つて發展し、各々獨自の歴史を有し、兩者の間には單に第二次的な制約關係が存するのみである。其故にまた經濟や政治的權力關係や人口關係等の形成と同時的な精神構造の形成との間に全様式の等質性が存する場合にも、それは、さきの二つの史觀が考へるやうに、一方が他方を自らに従つて構成したからではない。寧ろ斯かる一致は、それに依つて實在の歴史が常に指導され管理されたそれに従つて精神の歴史の諸領域に於いて仕事の生産が結果する最高の精神構造が、一つの時代乃至集團に於いて同一であることに由来する。斯かる點に於いてシェーラーの史觀が著しく精神史觀的であることは見通がし得ないで

あらう。

けれどもまた彼が述べるところに依れば、文化過程が實在の歴史に及ぼす指導と管理との影響の度合は決して各時期を通じて同一ではない。文化の青年期と開花成熟期と凋落期との三つの段階に關して見るならば、それは明白に漸次減少して行く。従つて逆に人間の——實在的要素に依る——宿命的要素と決定感情とが増大して行く。斯くてまた實在的歴史過程の不可指導性と不可管理性が生長して行く。斯かる過程の終局段階は常に精神から區別された生命の優越時代である。他面に於いて精神的觀念的文化内容は彌、強く實在の歴史の指導と管理といふ役割から解放されて、自己自らの爲に存在することとなる。嘗て實在の歴史の因果的要素であつたものは次第に自己目的、自己價値、となる。「藝術の爲の藝術」とか「科學の爲の科學」とか言ふ標語は、このやうにして、實在の歴史に對して全く指導的能力を失つて了つた文化の凋落期に於いて現はれるのである。そして單に自己自らの形成の爲に生きる個人主義がこの文化の最後の段階の特徴ある現象の一つである。

茲に於いて今やシェーラーの文化社會學にとつて全く中心的な問題が成立するに到る。それは人間の歴史の繼續の中にあつては、實在的要素が精神の歴史に對して及ぼす影響の中に不變的な秩序が——或ひは文化の経過の段階秩序と共に法則的に變化する秩序が——存するであらうか、

といふ問題である。ここに現はれるものはかの歴史的及び社會學的思惟の三つの主要見解である。グムプロヴィツとゴビノーとの人種先天論とランケ主義者と新ランケ主義者との政治萬能論とマルクス、エンゲルス等の經濟萬能論とである。此等の見解は、シニエラーに従へば、かの水門閉の代はりに精神的な文化内容の一義的な内容規定を與へようとする限り、共に一面的な考へであり、誤つた自然主義である。それでは此等の實在的要素のうちの何れが精神的な力の形成に對する水門を、或ひは第一義的に或ひは第二義的に、開閉するのであらうか。

この問題に對しては二つの假定が行はれて居る。一つは、血縁と政治的な支配關係と經濟なる三つの要素の中で全體の歴史過程に對する獨立變數は常に同一であるとし、他は、一般に歴史構成の中には何等確固たる秩序は存しないとす。前者にあつては、古代の前國家的前政治的な社會即ち種族團體を研究する人種學者は血縁を、また或歴史家及び哲學者は國家を、唯物史觀論者は經濟を、以つて獨立變數とする。後者にあつては、方法の經濟論的機會主義者達は一般に獨立變數を認めない。然るにゾムバルトは此等二つの見解に——特に經濟萬能論に——反對して居る。彼の見解に依れば、經濟萬能論は人間の全歴史に妥當するものでは決してなく、經濟的要素は單に近世の資本主義時代に對してのみ優位を持するのであつて、資本主義以前の世界にあつては他の要素が、即ち國家と經濟、政治と經濟、權力と財產、等の間存する法則が支配して居た

のである。シニエラーの見解もまたゾムバルトのそれと軌を同じくする。即ちそれはかうである。「歴史の經過に於いては血縁、權力、經濟なる三つの主要な實在的要素の中で何等不變的な獨立變數は存しない。併し夫にも拘らず、精神の歴史に對する其等のものの作用性の夫々の優先權の秩序法則が存する。即ち文化の歴史過程の一定の段階に對する種々な秩序法則が存する」。シニエラーは全歴史過程に妥當するが如き獨立變數としての一つの實在的要素は認めない。が併し一定の段階に對しては必ず一定の獨立變數を認める。文化の歴史過程は其の段階に應じて夫々一定の實在的要素をその獨立變數として持つのである。

シニエラーの社會學的動學の研究に依れば、文化過程の經過の中には一定の秩序法則が存した。そしてそれは人間の衝動的發展秩序に基づくものであつた。即ち文化過程は三つの大きな段階に區別された。ところで斯かる歴史經過の現實的な原因要素は更に、抽象的分解法と比較法とに依つて、内的土着的な原因と外來的多少變動的な原因との二つに區別される。後者に屬するものは戦争、移住、自然變災等であり、前者に屬するものは人間の衝動とその客觀的形態化である實在的要素とである。この中で重要なものは勿論前者である。斯かる内的原因に依つて制約される經過の段階は次の如くである。第一、血縁關係及びそれを合理的に統制する制度（父權制、母權制、結婚形式等）が獨立變數であり、此等が集團の集團化形態を第一義的に規定する段階、

第二、作用優先権が政治的權力要素に、特に國家の作用性に、移動した段階、第三、經濟が作用優先権を有し、經濟的要素が第一に實在的生起を規定し、それが精神の歴史に對して水門閉鎖の役割を演ずる段階。そしてこの各段階に對應するものはそれぞれ古代社會、西ヨーロッパの身分及び階級社會、近世資本主義社會である。

さきにコントの文化三段階の法則に反對して、文化の三種の形態を動學的歴史の見解から靜學的形態學の見解に水準化したシェーラーは、茲に於いて斯くの如く水準化された文化の夫々の經過過程を動學的に段階化する。彼は文化をコントの如く歴史的に配列するのではなく、夫々の文化の歴史を段階的に考察する。そしてその際の規準となるものが血縁と政治的關係と經濟なる實在的要素であることは注目し値する。彼は文化なる上部構造の特殊化の原因を、或ところまで、實在的要素なる下部構造の中に認めて居る。そしてかくすることに依つて種々なる歴史觀は歴史的に相對化され、且つ緊密な内的關聯に齎される、と彼は考へる。

斯くの如くしてシェーラーにあつては一つの根本命題が生ずる。即ちそれは、「實在的要素の作用優先権の間には何等の常數も存在しない。まさしくここに秩序付けられた變化性が成立する」である。然もこの實在的要素に對する觀念的要素の根本關係は、人間のあらゆる歴史に於ける最も嚴格な常數であり、それは決して如何なる轉倒も單なる變化さへも許さない。そしてここに歴

史の形而上學乃至は超歴史學が生ずると彼は考へる。

最後に實在的要素が觀念的要素——それは自己に固有な法則に従つて經過する——に作用する仕方は、シェーラーにとつては、疑ひもなく「發展の進歩」を意味する。即ちそれは血縁と政治的權力決定と經濟との三つの段階に於いて精神的能力の實現が彌々豊富に且つ多様になることを意味する。精神過程の經過は一つの發展過程である。併し茲に注意されねばならないことには、この進歩は單に精神的能力の實現の無對立的な沒價值的な場合にのみ關する。即ち眞と偽、善と惡、美と醜等の價值對立に於いて測定されない限りのそれに關する。集團の精神的能力はその可能的な實現に關しては常に三種の實在的要素全體の狀態に依つて或ひは抑制され、或ひは免除される。併しこの抑制と免除とは相異なる因果的優先権の三つの段階に於いてその量と力とに於いて同一ではない。精神的能力が實在的要素に依つて經驗する抑制と選擇とは、特に經濟的に決定された時代及びそれに所屬する集團にあつては最小であり、能力の充實の免除は併し最大である。觀察的な仕事の精神的生産及び歴史の實在的系列の指導と管理とに對しては精神的能力は、經濟的抑制——これは生産關係と所有關係と勞働の形成との上に下され、そして精神的能力の最初の選擇を行ふ——が實現されるよりは、遙かに多く實現され得る。之に反して既に集團の血縁關係や更に性關係や年齡關係がその精神的能力の可能的な實現を直接間接に決定する時代に

於いては、精神的能力の抑制は最大であり、その免除可能性は最小である。そして特に権力政治的な時代は此等の中間に位する。この時代の最高の年齢にあつては、即ち其處に於いては勞働と所有との量が現存する精神的能力の可能的な實現を第一次的に規定するが故に、精神的文化は決して必然的に積極的に最も價値あるものではない。が恐らく常に最も豊富な、最も分化した、最も多彩な、最も物語られるものである。更に人間精神に賦與された指導と管理との活動力は此處に於いて可能的に最大である。蓋しシエーラーの見解に依れば、悲劇的な然も形而上學的領域そのものに根差した事實ではあるが、實在的な歴史關係と社會關係との發達に對するすべての發展の「死ねそして成れ」は人間文化の觀念的領域の發達に對しては根本的に異なる他のものである。

五 人間學的文化社會學

以上に於いて頗る不手際ながら概説したところがマックス・シエーラーの文化社會學の構造と概念とである。其處に指摘された文化社會學の課題と法則とに従つて全文化領域を社會學的に究明しようとするのが、彼の文化社會學が目的とするところである。従つて文化社會學は一つの上位概念——その上には更に社會學なる上位概念があつた——であり、それは必然的に多くの下位

概念——知識社會學、藝術社會學、法律社會學、宗教社會學、形而上學社會學、科學社會學、技術社會學、經濟學社會學等々——に分化するものであつた。事實、彼は此等の領域の大部分に就いて彼獨自の見解を披瀝し、特にその内で知識社會學を重要なものとして説いて居る。けれども吾々に課せられたところは文化社會學の一般理論の解明であつて、その特殊な内容にはいることではなす。

吾々がシエーラーの文化社會學に接して先づ第一に感ずるところは、それが頗る形而上學的であることである。このことは彼がその文化社會學の理論的基礎として哲學的人間學を樹立し、文化現象を歸納的に考察せんとするよりは寧ろそれをこの哲學的人間學に於ける精神論と衝動論とから演繹しようとする意圖して居ることに原因する。彼は常に社會の客觀的な觀念的要素と實在的要素との背後に、其等のものの主觀に於ける相關者として精神と衝動とを考へ、前二者を後者によつて説明し、これに還元しようとして居る。けれどもかくては社會の客觀的存在は結局人間の主觀的存在に歸せしめられ、社會は單に人間の所産、人間の存在の仕方乃至はその形態化となつて了つて、社會が人間を越えて持つ獨自な性格、それが人間に及ぼす制約、等は全く見失はれて了ふ。社會の發展はその時一つの客觀的な歴史を構成するものとは考へられなくて、全く主觀的な人間の精神と衝動との發展史となり終はる。更に彼が人間の獨自な原因として考へる精

神は所謂「生命の禁欲者」として全く超現實的な形而上學的な存在であつた。

社會學を人間學に依つて基礎付け得るとする見解は總じて、社會を單に人間の總和であつてそれ以上ではないと考へる、社會學の原子論に基づくものである。

彼の哲學的人間學は一つの哲學的形而上學的な人間學であつて、歴史學的動學的なそれではないことを特徴とした。それは全く靜學的類型學的なものであつた。このことからして彼の文化社會學の特徴として第二には、それが著しく形式的であることが、第三には、これと緊密な關係に於いて、それが非動學的な、歴史的原理を排除したものであることが、結果する。彼の觀念的要素の究明は必ずその根據となる精神の類型學を前提とした。従つてそれは常にその現實的具體的な關係に於いてではなくして、單に可能的形式的な類型に於いてのみ問題となるのであつた。其等は社會の現實的な存在現象から把握されるのではなくて、却つて人間の本質の中に不變的に持續すると考へられた精神の類型から演繹される。觀念的要素の解明は形式的とならざるを得なかつた。またこの同じ仕方からしてそれは非歴史學的とならざるを得なかつた。然るに吾々が社會なる概念の下に理解するところは常に歴史の社會であり、社會から歴史を離して考へることは出來ず、實に歴史は社會の存在の仕方そのものに他ならない。斯くの如き社會の歴史的發展的側面からシェーラーの眼を轉ぜしめたものはかの類型學的な非歴史學的な非社會學的な哲學的

人間學であつた。このやうな哲學的人間學が文化社會學の——一般に科學の——基礎科學として如何に不適當なものであるかを、吾々はシェーラー自らに依つて教示されるのである。

シェーラーの文化社會學が類型學的靜學的であつて歴史學的動學的でないこと、それが歴史性を最初から拒否することは、斯學の根本的な特徴にして同時に缺陷であり、爾餘のものは悉くこれから淵源する。彼の文化社會學が形而上學的であり形式的であつて、具體性を目指す現象學的要求に立脚するものでありながら、なほ形式社會學の域を脱し得て居ないのも實にそれが歴史的原理を否定するが爲である。

勿論シェーラーの見解の中には動學的所論が全然缺けて居るのではなかつた。彼はこの動學的見解の重要性を充分に認める者でさへあつた。併しながらその動學的な見方は結局するに靜學的な見方を背景とするものであり、従つて歴史性は未だ充分な明るみには齎されて居らず、文化發展の歴史的原理はたかだか實在的要素に依る抑制と免除——水門の開閉——なる頗る外面的な非本質的なものに止どまらざるを得なかつた。そして個々の文化過程の經過の中に一定の秩序を見る場合、その決定者として考へられた實在的要素なる血縁關係と政治的關係と經濟的關係とは、結局するに生殖衝動と權力衝動と榮養衝動なる生物學的要素に還元されるのであつた。斯くの如く全く並存的な、歴史性に無關係な、生物學的單位からして社會の歴史的發展を説明しようとする

ることは凡そ無意味な企てでなければならぬ。精神に関する形而上學主義と衝動に関する生物學主義との有機的結合が彼の哲學的人間學であり、それに水源を仰ぐ文化社會學である。

また知識を靜學的に宗教と形而上學、即ち哲學、と科學との三形態に區別することはシェーラーの根本思想の一つであつた。此等の形態は夫々動學的には相異なる運動形式を有するものであつた。科學は累積的な進歩の、哲學は止揚的な生長の、形式を探り、宗教は常に完結したものであるとして謂はば持續の形式を探る。けれども斯くの如く相異なる運動形式を區別することは果たして充全なものであらうか。さうではなくて宗教もまた何等かの發展をなすのではないか。吾々は例へばキリスト教がキリスト時代、ギリシャ・ローマ時代、中世期、宗教改革以後と、歴史的經過につれて少くとも何等かの變化を受けて來た事實を知つて居る。この變化はシェーラーが考へるやうに、啓示内容即ち聖人が神に就いて直觀し教示したものへの單に彌、深まり行く沈潜にほかならないものであらうか。宗教は一度生じて同時に完成したものではなかつたらしく見える。哲學が辯證法的發展——この言葉を彼は使用したがらないが——の跡を辿つて來たことはシェーラーも認めるところである。然るに科學は單に累積的進歩をなすのみであるか。否である。總て知識が或期間に於いては、即ち一定の方法に立脚する限りに於いては、累積的に進歩するものであることは、ただに科學に固有のみならず、また哲學にも妥當するところである。併し知識が一定

の方法に立つて累積の途を辿る時、それはやがて自らの内容と矛盾に陥いつて、行き詰まりに達著し、此處に以前のものとは反對の方法を採用せざるを得ない事態となる。斯く見る時、科學と哲學との間には何等運動形式の差別は認められないこととなり、知識は共に辯證法的發展過程を経過することとなるであらう。そしてこのことは最も基本的には、知識が常に一定の歴史的社會の所産として、このものと制約關係に於いて立ち、そして社會形態そのものの發展形式が辯證法的であること、に依つて決定されるのである。

シェーラーが歴史性に關して正當な認識を持つて居なかつたことから結果する彼の文化社會學の最大の致命的な缺陷は、それが文化の進歩または退歩、從つてまた眞と偽、善と惡、美と醜等の價值關係に對して何等關說することさへなし得なかつたことである。文化は一つの社會現象であるが故に當然歴史的に變化する存在である。それは眞理に絶えず接近して行くのか、それとも虚偽に傾向して行くのか。或ひは一つの段階に於ける眞理は如何にして次の段階に於いて否定されて虚偽に轉落して行くのであるか。此等の點はシェーラーにあつては全く問題とされて居ない。彼にあつても精神過程の經過は一つの發展過程として把握された。けれどもその場合に謂ふ發展とは單に精神的能力の實現が愈々豊富になり多様になることのみを意味するのであつて、其處からは眞と偽、善と惡、美と醜等の價值對立は全然排除されるのであつた。

彼に於いては文化——例へば知識——はその本質性である論理的價值——真と偽——から全く抽象され謂はば脱骨されて初めて問題となる。彼は論理と歴史性及び社會性との不可分離な關係を全然認識し得なかつた。知識社會學——廣義には文化社會學——は論理學から完全に引き離されて、それとは無關係なものとしてのみ處理された。知識——一般に文化——は價值關係としては全く顧みられず、まして歴史的社會的に制約されたイデオロギーとしては夢にも考へられて居ない。彼にあつてはイデオロギーは科學から區別されて單に虚偽の知識を意味する。だが實は彼にあつてはイデオロギーは文化社會學的には虚偽の知識とさへも言ひ得ないのではないか。何故なら知識は一般に其處に於いては論理から全く遊離された没價值的な存在であつたからである。

歴史性を否定することに依つて文化から一切の價值關係を排除して了ふ文化社會學は、併しなから、最早眞の意味の文化社會學の名には値しないものである。論理的價值關係を除去した知識は最早知識ではなく、善惡、美醜、を離脱した道德と藝術とは最早道德でも藝術でもないからである。そしてシェーラーの文化社會學の斯かる誤謬の根據は、かの形而上學的にして生物學的な全く類型學的にして動學的ならざる哲學的人間學を基礎科學とすることに根差したのである。

四 知識社會學とイデオロギー論

一 マンハイムの知識社會學

同一の精神的内容——即ち知識、認識、理論、思想、文化等と呼ばれるもの——に對して吾々は二つの見方乃至態度を區別することが出来る、とマンハイムは考へる。一つは内在的な見方乃至内部觀察であつて、之を吾々はさきにイデーの見方乃至態度と名付け、他は外在的な見方乃至外部觀察であつて、之を吾々はイデオロギーの見方乃至態度と名付けた。イデーの見方は一つの精神的内容をその「内部から」内在の意味として理解し把握する立場であつて、この場合には精神的内容は自律的な「イデー」(理念)として把握される。イデオロギーの見方は、之に對して、一つの精神的内容を「その外部に横たはる法廷から」、即ち「社會的存在から」、このものの機能(乃至函數)として解釋する立場であつて、この場合にはそれは他律的な「イデオロギー」(觀念形態)として把握される。このやうにそれぞれの精神的内容は「内部から」と「外部か

ら——「存在から」——との二つの仕方について観察されるのであつた。

イデーの見方が内部観察であるに對して、イデオロギーの見方は外部観察である。前者は精神的内容を單にその意味關聯に於いて見、後者はそれを意味無關聯的な領域に關係さして見る。即ち知識の内部観察は理論的立場に立ち、理論的主觀から觀察するのであるが、外部観察は理論外的な、理論以前の、立場に立ち、歴史的全主觀とそれの態度とから觀察する。前者は認識の先驗的論理學の立場であり、後者はその存在論、然も單なる存在一般論ではなく、歴史的社會的存在論、の立場である。

外部觀察なるイデオロギーの見方にあつてはひとは、そこから精神的内容が見られ、その機能（乃至函數）として精神的内容が把握される領域即ち關係面を考へねばならない。これは精神的内容に對して「その外部に横たはる法廷」であり、「社會的存在」であつた。併し種々な社會的存在の中で特にその機能（乃至函數）として精神的内容が見られる如き關係面が存する筈である。これをマンハイムは「最も實在的な存在」と呼ぶ。

精神的内容のイデオロギーの見方（マンハイムの所謂社會學的觀察）はその關係面なる「最も實在的な存在」を何と見るかに依つて、根本的に異なる二つの方向に分かれる。一つは唯物論的外部觀察であり、他の一つは觀念論的外部觀察である。前者は存在的アクセントを市民社會乃至

は經濟的社會的平面に置くものであり、後者はそれを一つの觀念的精神に置くものである。

茲にマンハイムは機能化する用語を使用する。それは精神的形象の出現と成立とを可能ならしめる存在的に制約された關聯を發見することである。即ち精神的内容の關係面なる「最も實在的な存在」を發見することである。

ところで理論の出現を可能ならしめるものとしては二種的前提が考へられるであらう。一つは純粹因果的條件であり、他は意味的豫備條件である。前者は因果的に規定された思惟裝置であり、後者は其處から結論が抽き出される前提が存在することである。この前提の二つの類型は即ち發生の意味無關係的な因果的豫備條件と意味内容の内在的な意味に充ちた前提とである。この中で命題の因果的な意味無關係的な豫備條件からしてはその命題の妥當性は證明されも否定されもし得ない。普通に人々はあらゆる社會學や外部觀察をすべて因果的な意味無關係な説明と見做して、發生は意味内容やその妥當性に就いては何等係はるところがないとして居る。けれどもこれは上述の區別を知らないことに基因する。あらゆる發生的導出が意味無關係的であるのではない。吾々は茲に發生的解明と發生的説明とを區別し、あらゆる意味内容の外部觀察——これは意味内容を或存在に機能化する——が意味無關係的であるのではなく、また單なる因果的説明であるのではないことを、強張しなければならぬ。

意味關聯の社會學的機能化は決して内在的な把握ではない。が同時に意味無關係的な因果的説明でもなく、まさに反對に全く新たな、存在よりする意味解明である。マンハイムが説明するところに依れば、社會學的説明は、それが歴史的共同社會の精神的形象をその背後に存する社會的存在に機能化することに依つて、この社會的存在を一つの包括的な意味關聯——此處からかの精神的形象が本來初めて理解さるべきである——として定立する。例へばひとが十八世紀の個人主義的な説明方法を自由競争に立脚する市民社會の本質から説明しようとするならば、これは一つの歴史的な思惟類型を意味無關係的な存在から説明したのではなく、却つてその背後にある意味に充ちた存在關聯から解明したのである。精神的內容の社會學的外部觀察は、このものを一つの意味關聯として把握される社會的存在全體性に機能化する。

社會學的外部觀察に依つて解釋さるべき精神的內容が機能化に依つて獲得する意味は、所謂命題の持つ意味とは異なる。命題の意味即ちイデオの意味は純粹に理論的なものであるが、イデオロギーの持つ意味はその背後にある社會的存在に依つて制約されたものであるからである。この兩者をマンハイムは其故に存在の意味と機能の意味として區別して居る。

茲に於いて存在の意味と機能の意味との關係が社會學的解釋の中心問題をなすに到る。機能の意味はそのまま存在の意味に對質され得るであらうか。兩者の間には議論が成立し得るであらう

か。存在の意味——イデー——はそれに屬する機能の意味に依つて否定され、止揚され、もしくは保證され、得るであらうか。兩者が全然無關係であるならば、兩者を對質することは不可能であり、存在の意味は他の存在の意味に依つて否定され得るのみである。そこでもし機能の意味の存在の意味に對する關聯を主張するならば、外部觀察は存在の意味を相對化し、それを機能化する——その背後にある存在に歸屬せしめる——ことに依つてそれに新たな意味を與へ、斯くてそれを一つのより高い意味關聯の中に据える。これは即ち歴史主義の立場に他ならない。そしてこの立場は吾々が歴史的認識の特質を把握するならば容易に承認されるであらう。といふのは歴史的認識は、自然科学的認識のやうに存在に於いて發展するものではなく、またそれは常に歴史的社會的存在に依つて制約され、一つの包括的な精神的状態に束縛されて成立し、従つてまた茲に於いては理論は純粹に存在的には否定されず、却つてただ實在辯證法的にのみ、即ち存在を通してのみ、止揚され得るからである。

二 基礎理論としての歴史主義

マンハイムの知識社會學の基礎理論をなすものは歴史主義の理論である。歴史主義は、彼に依れば、ひとが議論する場合の精神的な力であり、吾々の世界觀の現實的な支持者であり、精神科

學的な全研究を組織する原理であり、更に吾々の日常生活をも貫徹する原理である。ひとは今日に於いては、吾々が遭遇する實在を動的に生成したとして生成しつつあるものと解することなくしては、現代的意識に適合して、如何なる政治學を追究し、また如何なる人間を理解することも出来ない。また日常生活に於いては吾々は資本主義とか社會的運動とか文化過程とかいふやうな歴史的思想をその中に含んで居る概念を使用して居る。吾々の生活考察は既に全く社會學的となり、吾々の新しい生活態度を最も強く表はして居るこの社會學はまた歴史主義の原理に依つて彌彌支配されつつある。

それでは歴史主義の下にマンハイムが理解するものは如何なるものであるか。言ふまでもなくそれは歴史記述そのものではない。科學としての歴史はヘロドトス以來種々なる形態に於いて存在した。併し吾々は、歴史そのものを歴史的世界觀から記述して以來初めて、一つの歴史主義を持つたのである。歴史記述が吾々を歴史主義に齎したのではなく、却つて歴史過程が吾々を歴史主義者にしたのである。斯くて歴史主義は世界觀であり、世界觀はただに吾々の内外生活を滲透するばかりではなく、更に吾々の思惟をも支配し、科學も科學論も論理學も認識論も存在論も悉くそれに依つて貫徹される。歴史主義はこのやうにしてマンハイムにあつてはあらゆる科學の、其故にまた知識社會學の、基礎理論である。

疑ひもなく發展思想は新たな歴史記述並びに人生觀の結晶點であり哲學的樞軸である。其故にまた發展思想の歴史は其處に於いてひとが歴史主義を明白に把握し得る場所である。歴史主義的な考へ方の最初の出發點が精神界の各部を流れに於いて、即ち生成に於いて、あるものとして把握することの中にあることは言ふまでもない。制度や風習や宗教も精神的內容等の發展史を記述して以來、ひとは歴史主義的思想に接近した。併しながら世界の内容を斯くの如く動員し、其等を生成に於いて見るだけの限りでは歴史主義の本質は未だ把握されて居ない、と言はなければならぬ。それは歴史的存在の單にカメレオンの變化を把握したのみであつて、結果するところはかの惡しき相對主義のみである。歴史主義は、人々が或時代に於いては斯く斯くに考へ、感じ、行爲し、他の時代に於いては他様に考へ、感じ、行爲したことを單に指示することを意味するのみではない。歴史主義は、歴史的存在の動的變化の中から「秩序の原理」を惹き出し、變化の内の面的構造に浸透し得るところに初めて成立する。即ち歴史を單なる變化としてではなく、まさに發展として見るところに生ずる。

この秩序は、マンハイムに依つて、歴史的縦断面と横断面との二つの方向に於いて考へられる。前者にあつては精神的文化的生活の動機が把握され、それは過去に關係せしめられて、後の形態が以前の形態から如何にして連續的有機的に生長したかが追求される。斯くて文化生活の全

體の發展系列が求められる。この縦断面に於ける秩序との密接な關聯に於いて見られねばならぬのが横断面に於ける秩序である。これは同時的段階に於ける文化生活の諸領域間に於ける關聯を意味する。精神の流れは個々の生活領域並びに文化領域に於いて夫々孤立して發展するのではなく、此等のものは最後の現實的基體なる全體の部分及び機能として相互に制約し合ふ。茲に、マンハイムが謂ふ縦断面と横断面とに於ける秩序とは即ち歴史の動的秩序と靜的秩序とを意味するに他ならないこと、が知られるであらう。

斯くてこの全體の構造乃至は形態をその個々の要素の研究から抽出することが歴史主義の最後の目標である。このやうにしてマンハイムの歴史科學的研究は單なる歴史記述の領域から抜け出して歴史哲學となる。彼にあつては、如何にそれがあつたか乃至は如何にそれがあるかばかりではなく、同時に何をそれが意味するかが問はれることとなる。把握さるべき要素なる歴史的事實は全體——然も動的全體——に關係せしめられ、そこからその意味が理解されねばならぬ。

然るに吾々は從來屢、歴史主義に對して啓蒙哲學の立場に立つ人々から抗議が提出されたことを記憶して居る。彼等は悉く何等かの形態に於いて理性の超歴史性を主張する者であつて、從つて斯かるものを説かない歴史主義を相對主義であると非難する。斯かる非難の根柢はドイツに於

いては特に新カント學派に依つて用意された。彼等は理性の同一性、永遠な自己同一性、その形式的規定の先天性、の思想を以つて歴史主義にたち向かつて來た。

併しながら吾々は、理性の最普遍的な規定や範疇も夫々其の内容に於いて變化し、精神史の經過に於いて意味變化を受けることを、認めざるを得ないであらう。形式と内容との區別は一般に頗る問題的であり、歴史的に變化する特殊な内容が如何なる範圍に於いて形式構造をその特殊性に於いて制約するかは、常に問題となるところである。更に人々が、歴史的なものの問題から逃避する爲に、形式化に於いて形式一般、概念一般、價值一般等といふ「一般構造」にまで後退するならば、方法論に於いて或何等かの具體的なものを言表することは不可能である。併しまた斯かる自らを一般構造にまで追ひ込んで行く位置そのものが歴史哲學的に制約されて居ることを、吾々は認めなければならぬ。絶對的形式主義は一つの世界に拘束され、ただその中に於いてのみ成立し得る。即ちそれは、それにとつてはあらゆる價值がその具體性に於いては信じられなくなり、ただ價值形式一般のみが信じられ得るが如き世界である。形式と内容との超時間的區別は、あらゆる領域に於いて形式的契機にのみ依頼し、それに依つてのみ一定の展望に於いて斯かる事態を把握し得た如き歴史哲學的狀態に完全に對應する。

形式と内容との二元論は、あらゆる變化的なものを後者に、そしてあらゆる不變的なものを前

者に、集中しようとする見解である。だがそれはひとが精神的世界の現実的な歴史的基體に接近するにつれて單なる假象に過ぎないことが明白になるであらう。歴史的世界に於いては單なる内容ばかりでなく、それにつれて形式もまた變化して行くのである。

「相對主義は、あらゆる歴史的思惟の事實的立場拘束性を主張する現代的な歴史主義的社會學の見解を、古い型の認識論と結び付ける場合に、常に成立する。この認識論は存在結合的思惟なる現象を本來全く知らず、それを眞面目に検討したことは全然なかつた。其故にそれは靜的な思惟範例（例へば典型的なものとしては $N \times N = N$ ）に定位することに依つて、必然的に、立場に拘束された知識を悉く單なる「相對的なもの」として排斥するに到らなければならぬ。相對主義は斯くて事實的な思惟構造に關する新たな見解と未だ茲に考へ到らない認識論との間に生ずる不一致から結果する」。

マンハイムは歴史主義の下に相對主義をではなく寧ろ相關主義を理解する。それは認識の眞理價値の相對主義をではなく、その存在に對する相關主義を意味する。認識は立場に拘束され、所謂展望的である、と主張するのである。けれども彼は認識が存在被束縛的であり、展望的であることを認めるが、このことと認識の眞偽關係が如何にあるかに就いては餘り詳細な説明を與へて居ない。認識の展望主義は、其處に止どまる限り結局は相對主義に陥らざるを得ないであら

う。それを救ふ爲には吾々は、この展望乃至觀點そのものの歴史性、更にその背後にある社會的存在の歴史性——それは辯證法に他ならない——にまで進入しなければならぬ。論理性を正當に把握せしめるものは社會的存在の歴史的必然性である。論理を解決せしめる鍵は理論にではなくして、まさに存在にあるのである。

歴史主義は理論の差異を單にその理論的立場の差異に歸するのではなく、却つて前理論的な基礎、超理論的な根源、に歸する。マンハイムの考へに於いて特徴的なことは、この場合にこの基礎となる理論的な存在が一つの全體として、即ち生活全體として、把握されることである。彼に依れば一つの時代乃至社會は夫々全體として把握されるべきであり、更に歴史そのものがその運動形式に於いて一つの全體として把握されるべきである。従つて理論を制約するものは單に一定の社會的存在、例へば經濟關係の如きもの、であるのではなくて、所謂下部構造と上部構造とを貫徹した全體的存在である。理論は斯かる全體の部分として、全體を究極の基體として、全體性の範疇から、考察されるべきである。實に歴史的變化の統一そのものが全體性の範疇の助けに依つて把握されるべきである。斯くして初めて個々のものは全體の中に於いて自己の絶對性を保證される。このやうに彼は動的全體を以つてあらゆる存在把握の原理とする。彼の歴史主義は明瞭に有機體説の傳統をひくものと見られる。もともと彼の學問的意圖は、トゥレルチと共に、ヘーゲ

ルの辯證法的史觀と歴史學派の直觀的記述的歴史把握——それは有機體説であつた、従つてその方法論として立てられたディルタイの解釋學なる理解の理論もまた有機體説である——とを歴史主義なる世界觀に於いて綜合しようとするところにあつた。

併しまたマンハイムは、社會的存在を一つの全體性として把握すべきことを強張しながら、同時にそれが一定の社會層の複合であることを、勿論認めて居る。従つて認識や文化はまた、更に具體的に規定するならば、必然的に一定の社會層及びその運動傾向に拘束され、それに結合して居ることを特徴とすることとなる。この社會層に依る被拘束性を文化はその究極の具體的な社會性乃至歴史性の特徴とするのである。在來の歴史哲學は歴史の時代に就いては考へたが、更にその内的分化に就いては見過ぎて了ふのが常であつた。併し歴史及び文化の全運動に對して重要な意味を有し、社會的な役割の分配を持つものは社會層である。けれどももとより一つの社會層乃至階級が歴史の全運動を支持するのではない。一つの階級は謂はば歴史發展の動機を擔ひ得るものではある。だが歴史の全運動は唯一の階級の能作であるのでは決してない。

マンハイムが自らの斯くの如き歴史主義の理論の出發點としたものはトゥレルチのそれである。トゥレルチもまた前時代に於いて特殊化した歴史研究を綜合に齎さうと欲した。彼に於いて獨特な歴史の積極性を主張する觀點は、彼が其の著『歴史主義とその諸問題』第一卷の中で「現

代的綜合」乃至は「文化綜合」と名付けて居る立場である。

現代的文化綜合の下にトゥレルチが理解するところは、歴史的過去の所産を現代から綜合することである。然も過去の觀察はただ單に實踐的主觀が現代行爲しつつ未來構成に關して懐く關心からしてのみ可能となる。現代の活動性の方向からしてのみ歴史的選擇の方向と客觀化の形式即ち敘述の形式が理解され得る。歴史認識は過去を對象とするものではあるが常に現代の立場に依つて制約され、更にこの現代の立場は未來構成なる實踐的活動に依つて制約される。過去の認識を規定するものは結局するに未來であり、未來への實踐的關心を含んだ現代である。歴史認識は現代の立場からする文化綜合である——といふのがトゥレルチの歴史認識に關する根本見解である。

歴史の現代的綜合に於いてトゥレルチが意味させるところは、マンハイム自身の用語法に依るならば、歴史認識が常に展望的であり、歴史的對象がそれを認識する種々な歴史的精神的立場即ち觀點に依つて制約されて、異なつて把握されることに他ならない。フッセルは空間事物がただ寫影に於いて、即ち或場所の立場から制約されて或側面から或展望に於いてのみ把握されることを説いたが、同じことは歴史的對象に就いても言へる。種々な時代はそれ自身自體的存在を有するものであるが、歴史觀察者にとつては何時もただ展望的のみ把握される。即ちそれ自身また

歴史過程の中に生ずる立場からして把握される。この立場は吾々が如何なる存在をし、如何なる生活状態に於いて在るかに依つて、規定される。其故に吾々が持つ認識は吾々の存在に依つて制約されて居る。認識は常に存在結合的、存在被制約的、存在相關的、である。而してこの存在とは吾々の歴史的社會的存在に他ならない。それは存在としての歴史である。このことからして歴史認識乃至歴史科學——即ち科學としての歴史——が存在としての歴史と如何に密接な關係に於いてあるかが知られるであらう。歴史認識は常に現代の社會的存在に依つて制約され、現代の立場から綜合され、展望的に構成されるのである。

このやうに夫々の認識及び理論は一つの立場——結局に於いては歴史的社會的存在——に依つて制約され、それに相關的である。そしてこの立場及びその基礎にある社會的存在は常に歴史性に於いてあるもの、歴史的社會的に動き發展するものである。人間文化を歴史的社會的存在結合性に於いて見、更にその諸傾向を生ける生成の全體に對する部分性に於いて把握し、動的に綜合すること、これがマンハイムの歴史主義の根本特徴である。

以上に於いて吾々が見て來た如くして、マンハイムに依れば在來認識論が占めて居た基礎科學の位置は歴史主義の理論に依つて代はられることとなる。そして哲學の個々の問題とあらゆる基礎付け關係とはこの出發點から新たに整頓されねばならなくなる。歴史主義の理論——それは彼

に依れば動的形而上學としての歴史哲學である——はあらゆる哲學的考察の基礎理論である。

三 現代の問題状況

吾々は次にマンハイムの知識社會學が如何なる性格のものであるかを問題とするであらう。彼が書いて居るところに依れば、知識社會學は思惟の社會學または認識社會學としてひと先づ規定される。ところで斯かる知識社會學が在來の認識に關する理論である認識論に代はつて出現しなければならぬのは、實に現代の問題状況そのものが然らしめるのである。

ところで現代の問題状況を必然的に生ぜしめ、思惟乃至認識に關する社會學的問題提出を可能ならしめ同時に問題解決の鍵を有する究極の精神的並びに社會的根要素として考へられるものは如何なるものであるか。斯かるものとして彼が數へるところは次の四つの契機である。

第一、思惟の自己超越及び自己相對化とマンハイムが名付けるもので、これは最も重要な契機である。思惟は世界の全體的構想に於いて決して優位を占めるものではなく、またそれ自身で自立性を有するものでもない。それは存在相關的であり、存在依存的であつて、その上に存在する全體の部分であつて、一層包括的な要素即ち社會生活に從屬し、その流出であり表現であつて、従つてそれに依つて制約決定される。思惟は常に存在との關聯を避けることが出來ず、存在

被制約性を特徴とする。思惟は存在相對的である。従つて思惟を思惟そのものから内在的に理解しようとすることは決して充分な企圖ではなく、寧ろ思惟内在の超越化が必要であり、それを一層廣い存在内に於ける部分的現象として見、且つ存在からそれを規定することがなされねばならない。ところで思惟の斯かる相對化は特に現代に於いて始まつたものではなく、既にギリシヤ以來存在したところである。それでは何故知識社會學は夙にギリシヤに發生しなかつたのであるか。蓋し一つの問題の出現の爲には唯一つの存在が必要であるばかりでなく、精神的並びに社會的な全狀況が存在せねばならないからである。この思惟の相對化一般になほ加はらねばならなかつた特徴的な新たな契機は、吾々の時代が思惟の獨特な自己相對化をば、即ち社會學的平面向かつての相對化をば、支配的ならしめた、といふことである。知識社會學を生ぜしめたのは實に現代の社會的狀況と精神的狀況とである。

第二、新たな相關體系の成立、即ち思惟が相對化され得た場合の源泉にして基礎である社會層の新たな相關體系の成立。第一の場合の思惟の自己相對化は思惟と他の存在との關係からの考察であつたが、第二のものは思惟乃至知識相互の間の關係の考察から生ずる思惟の相對化である。これは元來内在的な觀念史的な發展からは全く探究されないうで、寧ろ社會學的な運動から理解された。これは即ち「反對科學」なる現象である。近代の反對科學なる事實は初めて俗人社會が諸

科學の管理を引き受けた時に既に人文主義と共に與へられた。併しこの種の科學が初めて體系となつたのは市民革命を將に準備しようとして居た啓蒙時代に於いてである。が茲には反對科學なる名稱の下に、曝露意識と名付けられ得るやうな現象を考へて居るのである。この現象は若干の理念を否定し誤りであると宣告するものではなく、寧ろそれを解體せんとし、然もこのことに依つて同時に或社會層の世界像が解體されるやうな仕方で解體せんと努める。即ちそれは一つの思想を、命題として理論的に内在的に吟味することに依つてではなく、却つて單に何等かの存在へのその理論外的機能性を曝露することに依つて、克服しようとする。

第三、曝露意識の出現より成立した相對化の新たな形式の發生。思惟の自己相對化の現象の形態を規定する二つの契機がなほ引き出されねばならない。存在相對化、曝露的超越化、は未だ個の内容に結び付けられ部分的に考へられたのみであつた。即ちそこに於いてはマンハイムの所謂部分的イデオロギーが問題となるのみであつた。そしてまた何を基礎として斯かる超越化が行はれたか、何を基礎として諸内容が相對化されたか、は未だ述べられなかつた。思惟や理論の内在が超越的ならしめられるのは、思惟に或一層包括的な存在が對立せしめられ、次にこのものの表現、作用、流出、として思想が把握される場合である。この包括的にして中心的な存在は歴史的社會的なもの、然もこのものが主として經濟的なものとして認識された場合である。思惟

を包括し、それを自らの部分、機能、意識化、とするものは経済的社會である。

第四、思想や理念ではなくして全思想體系がそれに基づいてその背後にある社會的存在に關せしめられた如き、相對化の全體への努力。思惟と思想とは社會的領域の内に發生する一つの存在であり、それは社會的に制約されたものであつた。併し茲には思惟の部分性——従つてまたイデオロギーの部分性——が克服されねばならない。思惟は單に個々の孤立し獨立した諸理念即ち部分的イデオロギーを意味するのではなく、まさに一つの體系的全體としての觀念的上部構造の全體即ち全體的イデオロギーを意味すべきである。個々の理念をばその存在的規定に於いて指示するのではなく、觀念體系乃至世界觀體系の全體をば社會的存在への依存性に於いて提示することが必要である。斯かる社會的存在に依つて制約された全觀念體系はマンハイムの所謂全體的イデオロギーに他ならない。従つて全體的イデオロギーの曝露が問題とされねばならない。

以上に述べた四つのものが知識社會學の成立の爲の契機としてマンハイムが考へるところである。それに依れば結局に於いて、知識乃至思惟が超越化され相對化されるのは其等が個々別々に否定され、疑はれ、虚偽と呼ばれ、一つの利害關係に依つて制約されたものとして曝露されることに依つてではなく、寧ろ其等が一つの體系の諸部分として、更に進んでは社會的存在の一段階に全體として結び付けられて居る一つの世界觀全體の諸部分として示されることに依つてであ

る。これ以後は諸世界が諸世界に對立するのであつて、個々の主張が個々の主張に對立せしめられるのではない。斯くて世界觀全體、イデオロギー全體、を論ずることが知識社會學の課題となる。知識社會學はイデオロギー論とならねばならない。否寧ろマンハイムに依れば知識社會學こそは全體的イデオロギーの普遍的把握を可能ならしめる唯一の學である。知識社會學はあらゆる理論の、従つてまた自分の理論の、イデオロギー性を認める歴史主義に立つものである。之こそ全體的イデオロギー性の普遍的把握を與へるものであるからである。斯くてマンハイムは「全體的イデオロギー概念の普遍的把握の出現と共に單なるイデオロギー論から知識社會學が生ずる」と書いて居る。

知識社會學の特徴は、それが一切の思想を社會的存在の機能であると思ひ、社會的全生成の部分であると思ひ、その成立する。そして「この視角の擴大が實に吾々の全思惟發展に於いて、方法的に新しい段階を創造し」、「そして茲に知識社會學の根本的問題が生ずる」。

四 文化の存在被制約性

知識社會學はマンハイムに依つて思惟社會學乃至認識社會學として一應規定され、更に思惟乃至認識が社會的存在としてイデオロギーであるところからして、それは結局に於いてイデオロギ

一論として規定された。知識社會學は一方に於いて理論として知識の社會的存在結合性を確説し、確認することを目的とし、他方に於いて歴史的社會的研究方法として、過去と現在とに於ける種々な知識内容の斯かる存在結合性を解明することを目的とする。即ち斯くの如き知識社會學は思惟の現代に於ける危機状態に於いて明瞭になつた種々な束縛性を、特に理論とそれの方法との社會的束縛性を、研究対象とし、斯くてまた存在結合性の規準を引き出し、知識の理論外的制約に關する現代の状況に適合した理論を構成するといふ、實に現代的な要求と使命とを自覺して成立したものである。

思惟の社會的存在結合性もしくは存在被制約性を対象とする理論としての知識社會學は、マンハイムにあつては更に二つの部門に分かれる。一つは知識の存在結合性の現象の單なる事實乃至事實性を確立する理論であり、斯かる存在結合性を現象學的に指示し、記述し、其の構造を分析する。他の一つは存在結合性の事實の認識論的關聯を問題とする認識論的理論である。彼はこの兩者をまた價值無關係的研究方向と評價的研究方向とも名付けて居る。この中で知識社會學に固有の部門と認められるものは前者である。それは存在結合的知識乃至思惟の存在と特質とに關する經驗的理論であり、事實的思惟の存在結合性に關する新たな經驗的研究の方法である。併しまたこの二部門は全然無關係なものではなく、寧ろ價值無關係的研究は結局に於いて評價的認識論的

研究に推移して行くのである。

人々が歴史的な研究をなすにあつては先づ第一に價值無關係的イデオロギー概念に固執するであらう。その場合には暫定的に、問題の單純化を尊重して、取り扱はるべき觀念の正當性の問題を放棄して、寧ろ其の時々意識構造と存在位置との關係を示すに止どめる。常に如何にして一定の社會的に構造された存在状況が一定の存在解釋の仕方を強制するかが問題にならねばならぬ。人間思惟のイデオロギー性はかくて考慮のこの段階に於いては最早少しも不眞、虚偽、等を取り扱ふべきではなくて、ただ思惟がその時に應じて存在に制約されることを意味して居る。

ところで思惟乃至認識の存在結合性乃至存在被制約性の事實性に關する理論は、存在結合性の下に何を理解するであらうか。それに依れば、一、認識過程は單に自らに固有な内在的發展法則に従つて歴史的に發展するのではなく、即ち事態そのものから純粹論理的の可能性に従つて導かれるのではなく、また内的な精神的辯證法に従つて成立するでもない。却つて全く決定的な點に於いてそれぞれの思惟の成立と形成とは理論外的な要素——普通に存在要素と呼びならはされて居るもの——に依つて規定される。二、而してこの具體的な知識内容の成立を規定する存在要素は決して表面的な意味を持つものでも、單に發生的な關聯を持つものでもなく、却つて内容と形式とを貫徹したもので、經驗關聯と觀察關聯——彼の所謂認識の觀點構造——との

收容力と把握力とを決定的に規定するものである。

斯くの如き認識過程を指導する理論的な存在要素となるものは、社會的存在即ち社會的過程に他ならない。斯かるものとしてマンハイムが考へるものは先づ最初には意志作用である。蓋し一、問題を提出し形成する場合には意志作用なる生活作用が先行し、二、多くの素材から選擇をなす場合にも認識者の意志作用が働き、三、問題を處理する場合にも生ける力が活動するからである。けれども斯かる理論的なものの背後にある意志作用は單に個人的なものではなく、却つて其の起源を個人の思惟の背後にある集團の集合的な意志關聯の中に持つものである。即ち彼は理論を指導する非理論的な社會的過程乃至社會的背景として集合的集團の意志を考へる。斯かる意志の代表的なものとして彼が擧げるものは競争である。といふのは競争は市場機構に於ける經濟行爲や政治的社會的出來事を指導するばかりではなく、また種々な世界觀乃至世界解釋の仕方の背後にも動力的衝動として存在すると考へられるからである。——この世界觀は、其の社會的背景を再構成するならば、世界支配を獲得しようとする一定の集團の精神的指數に他ならない——。

マンハイムは知識が社會的であることの基礎理由として、それが單に個人所有ではなくて、却つて一定の集團の所有であることを指摘する。然も彼に依れば知識は斯かる集團なる社會的層に依つて直接的に制約されるものではなく、寧ろ集團の持つ集合的意志や集團意欲や集合的歴史

的經驗關聯や世界觀をその社會的背景とする。更に彼はまた世代成層をも斯かるものとして、即ち一定の社會内に於ける認識の選擇と形成と歸結との原理を規定するものとして、數へて居る。このやうにして知識の社會的背景として彼が擧げるものは可能的な集合的結合性一般であり、それは特に社會心理學乃至集團心理學の對象となる如きものである。けれども斯かる社會的心理や世代にまで理論の社會性を還元するのみで、更に其の背後にある社會的層そのものにまで還元してそれとの關係を明確に論じないのは不徹底の譏りを免れないであらう。然も彼は斯くの如く考へることを以つて、知識の種類及び内容とその支持者である社會的集團乃至社會的過程との間の相關關係を理解するに充分であるとして居る。

ところで斯くの如く社會的過程に數へられた存在要素は單に表面的なものであつて、知識の事實的成立の條件、その成立原因、でのみあるのであらうか。それともその觀點構造——思惟態度の構造——の中にまで侵入するものであるか。別言するならば社會的存在要素は單に思惟乃至知識の歴史的成立條件であるのか、それとも知識内容と思惟成果とをも制約するものであるか。社會的存在要素が知識の成立條件であるばかりでなく、その内容と形式とをも制約するものであることは、マンハイムの認めるところである。「歴史的社會的過程は知識の大部分の領域に對して構成的意味を持ち得る」。そしてこのことは知識に就いてそれが何時何處で成立し形成

されたかを指摘し得るといふ事實が既に證明して居る。また知識に就いて、その形成要素が一定の歴史的時期に於いてのみ可能であり、それがこの時期の特徴を包含して居ることを指摘し得ることに依つて、更に認識の中に介在する觀點構造を確立し得ることに依つて、そのことは指示され得る。或ひはまた、個々の思惟の仕方を相互に區別する現象學の特徴を認識することに依つても、もしくは思惟構造を分析することに依つても、そのこと——社會的過程が知識の構造を制約し、それに對して構成的意味を持つこと——は證明されるであらう。

マンハイムが茲に觀點構造といふものは、ひとが事柄を如何に見、それに於いて何を把握し、この事柄を思惟に於いて如何に構成するか、といふ其の仕方を意味する。従つて觀點乃至觀點構造とは思惟する立場もしくは態度のことであり、或ひはまた見方とも譯し得るであらう。然もそれは思惟の單に形成的規定ではなく、却つて認識構造に於ける性質的契機に關係するものである。この性質的契機とは、二人の人間が共に同一の形式論理學的法則に従つて同一の對象に就いて判斷しながら、全く異なつた斷定を下す如き場合にその基礎となるものである。斯かる觀點構造として彼が擧げて居るものは、具體的な意味的内容に於いて使用される概念、同様な意味の範疇、支配的な思惟のモデル、前提された存在論等である。従つて觀點構造とは思惟の純粹な理論的精神的立場をではなく、寧ろ社會的存在に依つて制約された基礎的概念及び理論を意味する。

それは思惟と認識とに於ける存在論的層であると言はれ得る。即ちそれは彼の所謂思惟の社會的背景——思惟を制約する社會的過程——それは集合的意志であつた——、精神的層、或ひはまた彼が思惟の社會的立場と稱するものそのもの、乃至は其等のものの概念的な直接的表現である、と考へられる。このことからして彼の展望主義は、觀點を規定する社會的過程の歴史性を媒介として、歴史主義の同義異語であると言はれるであらう。

マンハイムの謂ふ觀點構造とは思惟する立場乃至態度または見方であつた。然もそれは純粹に理論的な思惟の立場を意味するものではなく、それ以前の理論外的立場、もしくはそれに依つて直接的に制約された存在的社會的立場であつた。このものは理論的立場と社會層との中間に位するものであり、従つて社會層なる一定の社會的集團と結合して居る。この場合に社會的集團乃至統一は、彼にあつては、單に階級を意味するばかりでなく、同時に世代、生活圈、宗派、職業集團、學派等をも意味して居る。そしてまた斯くの如き分化した社會的集團化及びそれに對應する概念や範疇や思惟のモデルの分化を觀察しないならば、ひととは思惟の歴史に現はれた知識類型や觀點構造の豊富さや、それに對應する下部構造の分化を、指摘し得ないであらう、と彼は書いて居る。然も彼はまた此等の集團や統一の中で階級成層に最大の關聯が歸せられることを拒絶するものではない。彼もまた其等の諸集團が結局に於いて其等を基礎付け支持する生産關係と支配關

係との要素の中に於いて形成され變化することを認めるからである。夫にも拘らず思惟類型の多様さは彼をして、其等を無分化的な階級概念に歸屬せしめることに止どまらしめないのであると。

以上のところからして吾々は、マンハイムにあつては、理論を制約するものが必ずしも所謂下部構造なる實在的要素でないことを知り得る。理論は下部構造に依つても制約されるが、同時に上部構造そのものに依つても制約される。彼が考へる精神的層なる觀點構造は上部構造と下部構造との両面から制約されることが可能である。従つて理論を制約する社會的存在は單に實在的要素ばかりでなく、集團的意志や世界觀や特定の範疇や理論でもあり得た。彼が上部構造の下部構造に依る一義的方面的制約を主張する唯物史觀をとらないで、展望主義——理論の上下両面からの被制約を根據とする見方——を主張するのも斯かる根據を有するからである。

五 知識社會學の課題

上述のところからして吾々はマンハイムの知識社會學の構造と獨特な課題とを知り得るであらう。

一、先づ知識社會學の中に含まれて居る特殊な立場、乃至問題の取り扱ひ方、に就いて言ふな

らば、それは一つの理論を單に觀念的理念として内在的に吟味するばかりでなく、外在的にイデオロギーとして其の背後にある思惟地盤の機能（乃至函數）として把握する。即ち一つの理論の理論的立場の指摘ではなく、それが依つて立ちまたそれに依つて制約されて居る社會的精神的立場を曝露し、そのイデオロギー性を指示し、斯くすることに依つてその理論を止揚する。それは背景の曝露戦術である。

二、知識社會學の前提としての距離化の過程。これは文化をそれが發生し其處に於いて支持されて居る一定の歴史的時代に於ける社會の内部に止どまつて見るのではなく、その外部から、歴史的流れに立つて、歴史的全體から、見ることである。この時さき一つの集團の内部に於いて絶對的妥當的なものと見られたものは、部分的妥當的なもの、この集團に依つて制約されたもの、として見直される。文化は歴史的全體性の範疇からして相對化されるのである。この距離化は、一、具體的な集團成員の一人が歴史的社會的空間に於いて變化すること（社會的上昇、移住等）に依つて、二、一つの集團全體の存在地盤がその規範や制度との關係に於いて推移すること（依つて、三、同一の社會的空間内に於いて多數の社會的に束縛された世界觀が相争ふことに依つて、生ずる。

三、關係化の現象。一つの理論は單にその言表内容に於いてではなく、世界觀の一定の仕方

及びその存在前提である一定の社會的構造に關係付けて見らるべきである。すべての精神的形象を一定の歴史的社會的主體の全構造に關係付けることを、知識社會學は意識的にする。關係化とは一つの文化をその内在的意味に於いてではなく、その機能的意味、即ち外在的社會的存在の機能としての意味、に於いて見ることである。

四、特殊化の現象。關係化を吾々の思惟作用とするならば、一つの主張の妥當性價値は如何に考へられるであらうか。即ち一つの理論を或ひは自由主義に或ひは全體主義に歸屬せしめる時には、その眞理内容に就いては何が言はれるであらうか。それに對する解答としては、一方に於いて、一つの言表の立場的束縛性を指摘することはその絶對的妥當性の要求を破壊すると考へられ、他方に於いて、斯かる指摘はその言表の眞理内容に就いて何ごとも意味しない——何故なら眞理の發生はその妥當性に何等觸れるところがない——と考へられる。けれども知識社會學は次のやうに考へる。即ち第一の見解とは異なつて、立場を單に事實的に指摘しただけでは未だ眞理内容に就いては何ごとも言はれてない。ただそれは部分的見解であると言はれるのみである。次に第二の見解に反對して、併し知識社會學は言表の事實的成立(事實的發生)を單に記述し確認するものではなく、その見方の領域と妥當性領域とを關係化し更に特殊化する。特殊化とは即ち關係化に依つて價値無關係的に見られた文化を更に價値關係的に把握することである。

ある。

斯くの如く知識社會學の構造をなす立場は距離化と關係化と特殊化とである。然もそれは單に理論的社會的制約性(事實性)を確認し記述するばかりではなく、斯くすることに依つて同時に理論の可能根據と妥當限界とを示し、その妥當性を批判する。知識社會學はこのやうにして、マンハイムに依れば、決して意味無關係ではない。併しまた完全に意味關聯的であるのでもない。何故ならばそれは、事物に關する單なる意見と直接的觀察との間の最後の直接的和解の代りに、見方の特殊性の單なる指摘を置き代へるものではないからである。知識社會學の業績價値は、意味無關係と全的意味關聯との從來認められなかつた中間に存する。そして知識社會學的分析は、その立場の分裂と思惟地盤の不統一とを發見し、其等のより高い統一を求めて努力して居る現代に於いて、初めて直接的な論争を準備するのである。

次に知識社會學の領域に於ける歴史的社會學的研究の仕方に就いて、マンハイムが述べるところを聽いて見よう。それに依れば知識社會學は様式の歴史としての藝術史の方法と結果とに依つて教へられ得、また教へられねばならない。藝術史に於いては特に種々なる藝術作品の時附性(年代附け)と歸屬とが方法を作り出すのであるが、知識社會學的研究の根本課題はそれと關聯して、思惟の歴史に於いて徐々に發生しそして絶へず變化しつつあるところのかの立場を固定する

ことである。この立場の固定は歸屬の方法に依つてなされる。この歸屬は併し、それぞれの思惟業績を一定の展望構造に於いて固定し、斯くの如く固定された展望構造を思想潮流と關聯させることである。ところでこの思想潮流は更に種々なる見地の發生場所たる社會的力に歸屬せしめられる。

この歸屬化には意味的歸屬化と事實的歸屬化との二面が區別される。意味的歸屬化は解釋の問題學の領域に存するものである。それは個々の思想表現や思想記録をその中に作用して居る世界觀中心や生活感情に還元することに依つて、或ひはまた思想體系の斷片の中に暗に含まれた體系全體を明瞭にし、又は何等完結して居ない思惟様式から態度の統一や觀點構造を抜き出すことに依つて、思惟様式の統一と觀點構造とを再構成する。併し之だけでは證明はなほ不充分である。

進んで吾々は此等の精神的平面で行はれた意味的中心化——意味的歸屬化——が事實的過程に如何に對應するかを見なければならぬ。それが事實的歸屬化である。事實的歸屬化は、意味的歸屬化に於いて構成された理念型を研究假定として、この理念型（例へば自由思想と保守思想）が如何なる範圍に於いて事實考へられたかを、問ふところに成立する。即ち吾々は、意味的歸屬化とは一つの思想をそれが立つて居るところのかの最後の精神的な出發點——精神的層、社會的立場、觀點構造等と形容されて來たもの——に關係せしめ還元して考察することであるが、事實的

歸屬化とはそれを社會に於ける事實的普及性に於いて見ることを意味する、と言ひ得るであらう。

此等の歸屬化を徹底的に遂行することに依つて、思惟様式の現實に生じた經過の發展方向の具體的な姿即ち現實的歴史が與へられる。この歸屬化のみが思惟發展の再構成に對して最大の確實性を保證する。ところでこの二つの——意味的と事實的——歸屬化に依つて思惟様式の根本構造と發展方向とを抜き出したならば、次に社會學的歸屬化の課題が生ずる。この社會學的歸屬化は思惟様式——例へば保守思想——の形成や變化を世界觀——例へば保守的世界觀——そのものから説明しようとするのではなく（これは意味的歸屬化である）、寧ろそれを超えて、一、それに於いて表現されて居る集團や社會的層の組成から説明し、二、その動態、運動方向、を一定の歴史的空間（例へばドイツ）に於けるその構造位置と運命とから説明する。社會學的歸屬化は思惟を社會的層に關係せしめ還元して考察することである。斯くの如くすることに依つて、思惟は結局に於いて集團生活の表現として把握される。

六 歴史主義的文化社會學

マンハイムの知識社會學は歴史主義的な動學的立場に立つものであつた。それであるからこそ

彼に於いては知識社會學の核心は知識の歴史的社會的生成の問題に、然もそれぞれの時代にのみ與へられて居る思惟的立場の存在結合的生成の問題に、集中する。それでは思惟が存在に關聯して社會的存在となる其の仕方は如何に考へられるのであるか。彼に依れば、「あらゆる自然主義及び社會學的認識の根源的鬭争状態から發生する凡ゆる契機を排除することが必要なのはまさにこの場合である。そして斯かる問題提出がどれ程唯物論的歴史哲學の系列に於いて生長したにしても、一方に於いては唯物論的形而上學の殘存物を根絶し他方では單に宣傳的な動機を除外し、斯くてその中に含まれた正當な核心に還元するところの、この理論のかの解釋の上に立たねばならない。先づ第一に、何れかの立場が其儘社會學的層なる階級と同一視され、合致させられ得るといふことなどは、問題になり得ない。斯かる峻嚴な宣傳的な極端化は歴史の誤れる單純化に導き得るに過ぎないであらう」と。

思惟と社會的存在との關聯に關しては次の如く言はれる。先づ純粹に内在的に理念史的體系的に思惟及び認識の個々の立場を研究するならば、ひとは容易に、此等の立場が根據なく動搖するのでもなく、自己から發展し分岐するのでもなく、却つて社會的な諸層に依つて支持されて居る諸傾向と關係せしめられて居ることを、認めるであらう。けれども斯かる關係付けは最初には社會學者にとつては特殊な困難を意味して居る。唯物論の自然主義的な時代は社會的存在と理念内容

との間に單に利害關係なる唯一の結合範疇を認めたのみであつた。其處に於いてひとは理念内容の社會的存在に對する機能化を單に利害關係性なる形式に於いて捉へたのみであつた。けれども斯かる利害的關係は、マンハイムに依れば、社會的な支持者のその精神的内容に對する唯一の關係ではない。それを斯く見るところに唯物論的イデオロギー論の一面性が存在するのである、と。イデオロギー的の上部構造の全體をその社會的的被制約性に於いて把握しようとするならば、知識社會學は差し當たり利害的的被制約性といふ意味にしか過ぎない餘りに狭く考へられた機能的關係を克服する必要がある。この克服が最も容易に行はれるのは、理念内容との利害的結合は單に體驗する心と精神的内容との間の可能的な機能的關係の中の一つに過ぎないといふことを現象學的に指示することに依つてである。ひとは諸々の利害に依つて一定の經濟的組織に結合されてゐることが出来るし、また或政治的理念は一つの利害状態に役立つことも出来る。併しながら吾々を一定の藝術及び思惟の様式に結合するものは確かに直接的利害關係ではない。然もなほ此等の形象は宙に浮動するものではなく、寧ろ其等のそれぞれの社會學的歴史的支持者と機能的に結合して居る。其處で、もし利害と直接に結合して居ることを利害關係と名付けるならば、個人的並びに社會的主體が精神的内容と間接に結合して居ることは或内容への被制約性と名付け得るであらう。事實、一定の經濟が少くとも根源的には一定の精神的世界の中に根を置いて居り、また一定

の經濟様式を望む者が同時にまたそれに屬する世界を望むといふことは、歴史に於ける注目し値する事柄である。もし一群の人間が一定の經濟様式に對してなほ直接的に利害關係を有して居るならば、彼等はこの經濟様式に屬する自餘の精神的能力（一定の藝術や思惟様式）に間接に拘束されて居るのである。斯くの如くして、一定の精神的内容への間接的被制約性は精神的内容と社會的存在との間の機能的關係の最も包括的な範疇である。

被制約性は最も包括的な範疇であるが故に、利害的な被關係性乃至は利害關係は其の内に包含される部分的な範疇である。思惟様式や思惟の立場は斯かる被制約性なる迂路に依つて社會的存在に關係せしめられる。其故にマンハイムに依れば、全く離れて居る醇化せる精神的内容を直接に何らかの階級及びその經濟的意欲と權力意欲とに經濟的利害關係なる範疇に依つて結合するところに、唯物論の方法は成り立つ。けれども斯かる利害思想を絶對化することは社會學の全體——これは全體的人間を研究せねばならない——を經濟的人間の構造組織に還元することにしか導き得ない。其故に思惟様式や藝術作品等は直接に利害なる結合範疇に依つて社會的支持者に關係させられることは出来ない。寧ろ一定の藝術様式や思惟様式や思惟の立場は一つの世界觀體系の中に拘着して居り、そしてこの世界觀體系が一定の經濟組織及び支配組織に所屬して居る。思惟様式や藝術様式等の上部構造は世界觀體系といふ迂路を経て初めて間接的に、經濟的、政治的組織

續なる下部構造に關聯せしめられる。其故に斯くの如く世界觀の全體から概念を迂迴することに依つてのみ、知識社會等の試みは企てられる。そして思惟の立場が直接に社會的層ではなく、寧ろ其處に於いて斯かる思惟の立場が發展する思惟様式のみが種々なる層の思惟意欲に關係せしめられ得るのである。

其故に吾々は、精神的内容を社會的に分化せる存在に關係せしめやうと思ふならば、無條件的に精神的諸層と社會的諸層とを區別しなければならぬこととなる。この場合に社會的諸層とは生産過程に於けるその役割に従つて階級を意味するものであると考へることは出来るが、併しマンハイムの考へるところでは、精神的な諸立場と社會的諸層との間には唯物論が認めるやうに並行關係が存するとは考へられない。といふのは精神的世界の内部に於ける分化作用は多種多様であつて、何れの傾向、何れの立場、にもそれに照應する階級を單純に指摘することは出来ないからである。其故に生産過程に於いて方向付けられた階級なる社會的層と精神的立場との間に精神的層なる媒介的構造概念を挿入しなければならない。この精神的層はまた、マンハイムに従へば、「その世界意欲に於いて結合されて居り、また一つの社會統一内に於いて或與へられた時期に於ける一定の經濟と一定の思惟様式とに制約されて居るやうな、人間集團」を意味する。

このやうにして世界意欲や世界觀體系を歴史過程から引き出し、そして斯くの如き精神的分化

作用に依つて先づ第一に社會的分化作用を規定せしめた後に初めて、吾々は如何なる社會的層が斯くして獲られた精神的層に屬せしめられ得るかを問ふことが出来る。なぜなら疑ひもなく——例へば保守的世界觀が精神的要素として、常に生成に於いて捉へられる諸前提の基礎に依つて一定の人間集團をば一定の時點に於ける單位として性格付けるに適當して居るとは云へ——文化社會學者にとつて重要なのは、單に斯かる精神的側面から彼の問題提出に着手するばかりではなく、却つてまた如何なる社會的層から一つの精神的層が複合されるかを常に問ふことである。といふのは精神的諸層の絶えず變化する複合の知識に依つてのみイデオロギーの精神的變化は理解されるからである。同じことは明らかにまた進歩的な世界觀類型に對しても妥當する。社會學者はただ、如何なる進歩的な精神的層が指示され得るか、といふことに關心を持ち得るのみであり、これは彼が次に如何なる社會的層が今述べられた精神的層に歸屬せしめられるか、と問はんが爲である。

精神的層なる斯かる橋渡しをする概念は、それに依つて精神的なものの内的分化も社會的成層作用の内的分化も見通がされないやうな仕方、精神的な諸全體を社會的集團に關係せしめるところに役立つ。マンハイムに依れば、歴史のそれぞれの横断面に於いて一つの社會的層は自己の中から、謂はば空中から、その精神的内容を生産するのではない。種々な保守的層や進歩的層は以

前から歴史的に存在して居る種々な精神的内容の中に生長して行く。保守的諸層は遙からしるにある諸時代の態度や思维方法や思维内容をば、新たな状態に適合することに依つて、發展させる。そして新たに成立する諸層もさしあたり其等が見出だす精神的内容と方法とを受け取る。斯くてこの意味に於いては社會的諸層のそれぞれ相争ふ精神的内容に依る横断面は同時にその文化體の歴史的過去に依る横断面を與へることとなる。けれどももし事態のこの部分のみを見て、此處から社會的存在と精神的内容との關係を構成するならば、歴史主義の全く誤つた類型に達する。斯かる事實からは精神的内容の發展過程とこの過程に於ける社會的層の役割とは實際、恰もただ先天的にその中に含まれた可能性のみが發展せしめられて、他の何ものも起こらぬかのやうに見えるであらう。併し既に吾々が見たやうに、歴史主義の保守的思想であるところの、歴史に於いては總てのものが連続的であるといふ事實に、すべてのもものは既成のものから生ずるといふ表現の仕方を與へることが對應するならば、それは歴史主義的考へ方の進歩的思想に對應する。この點からしても、外見上單純に受け取られた諸契機や動機乃至意味内容さへもが常に既にこの受け取ることそのことに依つて、それらが今や別の支持者——社會的層——に移り行くことに依つて、一つの他の状態に關係せしめられて現存し、或他のものとなる、といふことが示される。換言するならば、意味關聯はそれが發生した社會的層から他の社會的層に移行することに依

つてその機能を變化し、この機能變化は即ち意味變化に他ならない、といふことが理解される。このことは、歴史が意味關聯の創造場所であつて、單に歴史から分離し得る先在的な意味關聯に對する實現場所であるのではない、といふことに對する最も本質的な證明の一つである。

勿論この場合に機能變化に就いては、内在的な機能變化と社會學的な機能變化との二重の意味に於いて語られ得る。内在的な機能變化とは概念が或思惟體系から他の思惟體系に移り行く場合である。例へば自我とか貨幣とか浪漫主義等の概念は、其等が異なつた體系的關聯の中に含まれて居るのに應じて、それぞれ異なることを意味する。ところで社會學的な機能變化の下にマンハイムが理解することは同じく概念の意味の變化であるが、それはこの概念の意味が或社會的に規定された存在關聯から他の社會的に規定された存在關聯に移され、このことに依つてそれが社會的集團の生存と存続とに對して或他のものを意味するに到る、といふことに依つて生ずる。如何なる意味も或新たな存在關聯に關係させられる度毎にその意味を變ずる。新たな層が既に現存する層の觀念内容の中に生長して行くならば、其の時には、この新たな層が思惟する場合の基礎である努力の方向と實在の關聯とが異なつたものであるが故に、同一の語もそれに対しては或異なつた意味を持つてあらう、といふことが示される。社會的な機能の變化は意味の變化である。そして一つの文化過程に制約された種々なる層が同一の觀念的萌芽に依つて生活するといふことがた

とひ異であつても、生成しつ々ある社會的存在の精神的存在に對する豫測し難く創造的な點は、全生成の内部に成立しつ々ある豫測し難い新たな狀況が現存する諸觀念に對して新たな實存關係を勤めるところに成立する。社會的層が既に現存する精神的層の既成の内容の中に生長し行くことに依つて新たな志向、新たな伸張、新たな世界意欲、を持ち込み、且つこのことに依つて現存するものを生産的機能變化に従屬せしめるところにこそ、社會的層の生産的創造的な點は存するのである。

其故にマンハイムに依れば、粗雑な唯物論的意味に於いて異なる社會的層が異なる世界觀を生産するのではなく、却つて生成しつ々ある社會的過程に於いて成立する社會的集團が、生活や思惟や行爲の中心をなす志向のそれぞれ異なる根本的方向を自らの中から生産する、といふ意味に於いて、異なる社會的層が異なる世界觀を生産するのである。換言するならば、社會的層が直接に世界觀を生産するのではなく、その兩者の間に精神的層を認めようとするのがマンハイムの見解である。従つてもし一つの形象の内在的機能變化——それは意味要素が一つの體系から他の體系に推移することに依つて生ずる意味變化であつた——を捉へようと思ふならば、思惟體系の背後にあつて周圍の集團の社會的生活に對して常に二律背反的に對立するかの志向乃至意志方向に遡源することが重要である。といふのはそれぞれの内在的機能變化には社會學的機能變化が先行し、

斯くて理論的世界像内の本質的推移の背後には社會的推移があると考へられるからである。

このやうにしてマンハイムの考へる知識社會學は、觀念的内容及びそれを産出する精神的な思惟の立場を世界觀體系及び世界意欲を營む精神的層を通じて社會的層の上に交渉せしめ、斯くてあらゆる知識及び理論をイデオロギーとして把握せんとするイデオロギー論である。換言すればそれは夫々の思惟の立場の機能被關係性をその背後にある社會的に分化した存在の上に再構成せんとし、且つ諸立場の生成過程の中にその研究目標を認める一つの科學である。そして斯かる企圖の根柢となり出發點となつた哲學的立場は動學的立場なる歴史主義であつた。斯くの如く知識を單に類型的靜學的にではなく、特に歴史的社會的に制約されたものとして動學的歴史主義的にイデオロギーとして把握するところに、彼の知識社會學の特徴は見出ださるべきである。

五 ロゴス科學と現實科學

一 フライエルに於ける文化社會學

社會學が對象とすべきものが現實の社會であり、社會的現實であることは、蓋し其の名稱からして見るも言ふまでもないことであるやうに思はれる。ところが現代の所謂社會學は斯かる社會的現實を問題とすることを全く忘却して了つた如き状態にある。社會學は今や現實的社會からの全き絶縁に於いてある。特殊科學的であることを自負する形式社會學者達は悉く、人間の關係の種類分類や社會的態度の類型の目録化や集團一般の構造法則の形成にのみ、彼等の學的努力を傾けて居る。彼等はただ分析し測定し比較して、社會的關係網の要素とそこに支配する普遍妥當的合法性とのみを求める。従つて彼等が現代の社會現象を問題とする場合にもたかだか斯かる合法性の例證としてこれを取り上げるに過ぎない。然も斯くの如き方法に依つてのみ社會學は一つの精密な體系的科學であり得ると彼等は考へるのである。けれどもこのやうな仕方に依つて

は社會學は現實の社會生活を全く見失つて了ひ、單に社會現象の目錄製作に終つて了ふと言はざるを得ない。然るに社會學が本來の對象とするところはまさに社會的現象そのものであり、そして特に問題を内に藏して居るものはあだかもこのものの現代的様相なる社會的現在であるのではないか。

社會學がその對象から歴史的な性格を剝奪し、その現實的内容を捨象する時、それはとりもなほさず對象そのものを否定することに他ならず、やがては自己自らの學的存立を否認することに他ならない。社會學は其故にそれが科學であらうが爲には、社會的現實をその歴史的な具體的な内容に於いて解明し把握することを再び課題としなければならぬ。斯くて社會學は社會的現實に關する科學として、即ち現實科學として、定立されざるを得ないこととなる。吾々はハンス・フライエルと共に、社會學は社會的現實の科學的自己意識である、と言ひ得るであらう。

社會學は社會的現實に關する科學として規定される。けれども社會的現實は種々な意味に於いて語られる。従つてそれを如何に解するか依つて社會學そのものの科學的性格も種々に着色される筈である。茲に吾々はフライエルが「現實科學としての社會學」に就いて語るところを吟味して見よう。

フライエルの社會學說の基礎にあるものは、彼が其等のものをロゴス科學的として排斥するに

も拘らず、なほ依然としてヘーゲル、ディルタイ、フッセル等の一聯の意識哲學的觀念論であるかに思はれる。殊にディルタイの精神科學的生の哲學からの影響は決定的である。彼の説くところに依れば、社會學が對象とする社會的現實は精神的現實であることを特徴とする。彼は書いて居る。斯かる「現實」は「精神的內容と心的作用、意味關聯と體驗關聯、精神と生命、客觀的精神と主觀的精神、對象層と自我圈、ロゴスとブスケー、との二つの相互に區別される次元の統一である。そしてこの區別は現代の文化哲學及び文化哲學的に思惟する精神科學並びにまた近代の心理學に完全に熟知されて居るところである。」このやうに精神的現實は二重の性格乃至構造又は側面を有することを特色とする。この二つの側面は包括的にフライエルに依つてまた意味關聯と作用關聯と名付けられて居る。意味關聯とは體驗過程に於いて實現される意味內容乃至は意味的形式の領域を意味する。そしてこの體驗過程乃至は實在的生起の繼起が作用關聯に他ならない。斯くの如く精神的現實が二つの側面を持つことからして、それに對する科學的認識の仕方にも二つが區別されることとなる。その一つは精神的現實をその實在的存在と生成とから見るものであり、他の一つは精神的現實を全く此等から眼を轉じて單にその具體的な意味に於いて把握するものである。このやうに相互に區別される認識の仕方に立脚する二つの科學をフライエルはそれぞれ現實科學とロゴス科學と名付けて居る。

先づロゴス科學に就いてフライエールが説くところを聽くならば、この科學は社會的現實——それは精神的現實として把握された——を具體的な意味關聯として把握する。それは一つの歴史的主体の歴史的な存在や運命等を問ふものではなく、單にその意味關聯だけを問題とする。更にそれは社會全體を意味關聯として見るばかりではなく、それと同時にまたその部分である觀念的世界即ち文化の諸領域をも同じく意味關聯として把握する。その場合にそれを生産する體驗や社會的存在等は全然問題とされない。このやうにして精神的現實をひたすらに對象の意味關聯の領域として、即ちロゴスの世界として、把握し、それを論理的にのみ觀察して、存在論的には少しも考察しないのがロゴス科學の根本的態度である。

斯くの如きロゴス科學が精神的世界そのものの構造の中に於いて一つの優れた理論であることは疑ひのないところである。現實の對象的構造を問題とする精神科學の體系は、言語の形式や法律の意味構造や藝術の作品等形成された精神の全領域を獨自主法則性を持つた意味關聯として對象とする科學を持たねばならない。精神科學の體系はロゴス科學とそれの自律的認識形式となしには成立せず、文化の體系に關する科學なしには成立しない、とも考へられる。

社會學をロゴス科學と見る者の代表者としてフライエールが擧げて居るものは、ディルタイを初めとしてズイムメル、ウイーゼ、シュパン等の生の哲學者及び形式社會學者である。ところが彼に

依れば社會學は正當にはロゴス科學としてではなくして、寧ろ現實科學として成立すべきである。ロゴス科學としての社會學は體系的な文化科學をその論理的原理とするものであるが、それは誤りである。その時、社會學は對象を見失ひ、或ひは少くとも甚だしく見誤る。其處に於いては社會的事實は最早問題とされず、その現實性格は剝奪されて了ふ。従つて社會學が歴史的現實としての社會生活を把握しようとするならば、それは原理的にロゴス科學とは異なる他の途を探り、それとは全く異なつた概念構成と認識態度とを探らねばならない。それはその體系形式をロゴス科學から受け取るのではなくて、却つてその對象の必然性そのものから獨立的に發展させねばならない。

現實科學としての社會學は現實的社會を對象とするものであつたが、このものを、従つてまたその中に含まれる文化を、意味關聯としてもしくは形式的な世界としてではなく、まさに生活現實そのものとして、このものから、把握しようとする科學である。ところでロゴス科學と現實科學との認識の仕方この二元性は、マンハイムの言葉を借りれば、社會とその精神的内容、特に後者、の内部認識乃至内部觀察と外部認識乃至外部觀察として區別されたところである。内部認識は内在的な見方であつて、それにあつては形式は妥當的なものと解されて純粹に内在的に追考される。そしてそれはただ自己自らの前提からのみ導出され、獨立的な、従つてまた獨立的に

み發展し、ただ自らの法則にのみ従ふ本質として承認される。之に對して外部認識は外在的な見方であつて、そこに於いては、精神的内容はその人間的社會的起源、その人間的社會的作用の仕方、に還元され、觀念はその内在的な形態から社會的生起の機能に變化される。前者にあつては思惟は單に意味の領域に於いて考察され、後者にあつてはそれは社會的現實の領域に於いて考察される。かしここに於いては精神的意味内容は社會的現實から全く無關係に取り扱はれるが、ここに於いてはそれはこのものに關係化され、還元され、函數化されて把握される。

この内部認識と外部認識とは、併しながらフライエルに依れば、歴史的世界に對して可能である二つの觀察の仕方乃至は理論的立場を意味するものではない。寧ろ其等は理論化以前の、それに先行する態度である。歴史的世界は、それが精神であると考へられる限り、内部認識の態度から取り扱はれ、この態度を科學的認識態度に鑄造したものがロゴス科學である。また他方に於いて歴史的世界は、それが現實——存在——であると考へられる限り、外部認識の態度から取り扱はれ、この態度を科學的認識態度に鑄造したものが現實科學である。

二 現實科學としての社會學

アルフレット・ウエーバーが歴史的生起の三つの過程として社會過程と文明過程と文化過程と

を區別したことは有名である。この影響は文化社會學者の多くの者にと共にフライエルにも及んで居る。彼はそれを社會的形象と精神的形象との二つに大別して居る。この兩者は歴史的世界に於ける根本的に性質を異にする二つのものである。社會的形象は吾々の社會生活の領域であり、從つて社會なる事實からは離して考へられない。それは先づそれが「生活からの形態」であるといふ單純な事實に依つて他の形象から區別される。このことは社會的形象の第一の特徴として彼が擧げるものである。ところが精神的形象は藝術、科學、言語等一切の文化を包括するものであるが、その特徴は却つてそれが非生活から、即ち優れて對象的意味内容から、成立して居るところに存する。前者が生活現實の形態であるに對して、後者が單に意味形象であるところに、兩者の差異は認められる。この中で現實科學としての社會學の對象的基礎をなすものが社會的形象であることは容易に知られ得るであらう。

社會的形象が生活からの形態であるといふことは、それが人間生活の形態であることを意味するに他ならない。それは人間をその構成項とする構造であり、人間生活の空間と時間とに於いて現實的に生起する形象である。從つてそれは人間の社會生活から獨立した完成した建築物であるのではなく、却つてそれと共に生成し、それと共に持續する形態である。ところで社會的形象の斯くの如き特徴は既に現實科學としての社會學の認識態度を決定するものでなければならな

い。ロゴス科學は社會と文化とを實在的生起から全く抽象し、具體的な社會生活から完全に絶縁して、單に精神的意味形象として問題とするのであつた。それは社會と文化とを純粹に論理的な態度に於いて理解するのである。然るに斯くの如き認識態度は現實科學としての社會學が全く取り得ないところである。この社會學は對象を實在的生起に關係せしめて人間生活そのものから理解しようとする。其處に於いては謂はば「生きた現實が自己そのものを認識するのである。」斯くの如く現實を現實そのものから理解すること、これが現實科學としての社會學に特有な認識態度である。

次に社會的形象の第二の基礎的特質は、フライエルの依れば、その時間に對する關係の中に見出だされねばならない。即ちその本質的歴史の性質の中に見出だされねばならない。社會的形象は精神的形象と同じくまた歴史の現實の運動から現はれる。併しそれは精神的形象が歴史の現實の運動から現はれるのは全く異なつた意味に於いてである。このものは悉く無時間的な形象であり、従つて時間的に變化しない永遠なものである。それは謂はば一つの完了體である。然るに社會的形象は之に反して未完了體とでも謂はるべきものである。社會的生起は常に一定の社會的秩序と政治的體系との形態の中にあつて時間に於いて流れる。社會的形象は生起の次元に於いてあり、時間に於いて生成する形態である。

社會的形象の時間に對する斯くの如き關係は然るにそれが生活からの形態であり、常に生成の狀態の中に止どまるといふ事實から生ずる。歴史的生起の生命性は社會的形象の中にまで達し、その歴史性はこのものを貫徹する。歴史的に變化し、その構造を確立し、解體し、再び確立することは、社會的形象にとつて決して外的な運命ではなく、却つてこの構成と改造との過程はその形態の本質に屬するところである。社會的均衡狀態は常に破れ易く、社會的秩序はその中に推進的要素、歴史構成力、を藏して居る。社會的形象は時間的である。そしてこの性質が社會をして歴史的たらしめ、現實的たらしめて居るのである。

これを別言するならば、社會的形象は常に具體的時間に於いてある。この場合に謂ふ時間とは諸形象の雜多がそこに於いて發展するが如きかの中性的時間ではなく、また物理學的時間なる抽象的に考へられた變數を意味するものでもない。それは具體的な「以前」または「以後」である。それは一方的方向を持つて居て、決して可逆的ではない。それは所謂經過するのである。經過するとは即ち現在性なる狀態を通じて未來を過去に置き代へることに他ならない。個々の社會的形象はこの具體的時間に於いて、其處からそれが生じて來たもの及び其處へそれが移り行くものと時間的に規定された實在的な關聯に於いてある。即ち社會的形象は必ず一定の時點に拘束されて居り、このものから解き放たれる時その本質的特徴は失はれて了ふ。然るに精神的形象はそれ

の歴史的起源からひき離される時にもなほそれがあるところのものである。寧ろそれは本來時間から放たれて自律的妥當性を持つた關聯として自らに固有な世界に於いてある。ところが社會的形象は根源的に具體的時間に於いてあるもの、現實からの圖式、生活からの形態、であつた。従つてそれは本質的に時間に拘束され、時間の中に於いてあり、歴史的に關係し、歴史的に飽和して居る。

社會的形象がこのやうに時間に拘束されて居るといふ特徴からして社會學の態度はまた決定される筈である。即ち社會學は、對象を完全に捉へようと欲するならば、必然的にそれを歴史性に於いて捉へねばならないこととなる。社會學が自らを並列關係の體系として規定しようとする時、社會的事實の時間拘束性は解き放されるであらう。ロゴス科學としての社會學が行ふところはこれである。社會學が對象の具體的理論であらうと欲するならば、其故に、それは必然的に前後關係の體系でなければならぬ。その諸概念は、最も抽象的普遍的な外見上無時間的なものに到るまで、その支柱を時間の意味の中に持たねばならない。その範疇は歴史的に局限されて、相互に時間繼起の意味に於いて結合して居なければならぬ。其故にまた社會學的概念は社會的現象の構成ばかりでなく、またその動態をもその中にとり入れねばならない。別言するならばそれは時間的に前後に働く結合、社會的形象を貫徹する運動、を自らの中に包含せねばならない。

一切の社會的事實は一定の歴史的時間に於いてのみ存在し、これを自らの中に包攝したものが社會學的概念であるからである。このやうにして現實科學としての社會學はその基礎をその對象である社會的形象の性質そのものの中に有して居る。前後關係の體系として樹立されるものがまさに現實科學としての社會學である。

社會的形象が其處に於いてある具體的時間に就いてフライエルが述べるところを更に聴くならば、それは絶えず加算されて行く時點の等質的系列であるのではない。却つてそれは性質的構造を持つものである。それは完全に一回的であつて決して繰り返すものではない。従つて時間に於ける生起は空間に於ける物體の運動に比せられるものではない。後者にあつては物體は常に自己同一的に止どまり、且つその運動の長さは相互に比較可能であり、一つは他の繼續に他ならない。ところが時間的生起に於いては斯かる等質的運動は認められず、却つて種々なる存在の仕方が絶えず相互に置き代へられる。時間はまさに經過するのであつた。それは單に經過し、經過するものものに他ならない。それは、その經過に於いて先づ第一に生起し、自らを持ち來たし、同時に自らを止揚し、食ひ盡くす。この意味に於いて時間はまことにヘーゲルが規定したやうに絶對的否定性であり、その子を食ひ盡くすサターンである、とも言はれ得るであらう。フライエルが社會的現實の運動形式として考へるものもまた辯證法であり、然も實在辯證法である。

時間の経過なる根本現象は未來が過去に沈下することであり、そしてこのことは現在性なる状態を通じて生起するものであつた。あらゆる生起は現在に歸し、之を通つて未來に行く。そして時間が経過することに依つて、現在乃至今なるこの積極的要素は絶えず前進する。今はその積極性に依つて未來なる否定的なものを過去なる否定的なものへ置き代へる。斯くて生起はそれぞれのそれぞれの段階に於いて現在に開き、現實的な生命性に、現實的な決定に、開く。過ぎ去つた状態の不斷の系列は今なる要素に於いて走り、あらゆる今に於いて可能性の束の中に走り行く。現在に把握されることに依つて無規定的な多義的な未來は謂はば規定され、斯くて生成の絲は紡がれる。あらゆる歴史はその正面に於いてこの生活された生活の原理的に他の集合状態に於いて終り、現在の存在に於いて終る。

斯くの如きがフライエールが考へる具體的時間即ち歴史的時間である。然るにその斯かる法則は悉く社會的形象に對して妥當するものでなければならぬ。何故ならば社會的形象は本質的に斯かる時間に於いてあるものであり、歴史的生起であつたからである。従つて現在の状態なる現在の深遠な意味は社會學的概念構成の本質的契機となり、社會學の體系に對する決定的構成原理とならねばならない。社會的現在の問題は社會學の體系に於いて中心的位置を占める。この意味に於いて現實科學としての社會學は正當に現在科學と名付けられる。従つて社會學の對象を現

在として規定することは社會學の笑ふべき小兒病でも、またその端初時代の現象でもなくして、まさに現實科學としてのその根本特徴の一つを構成するものでなければならぬ。然もこの場合に現在が單に現在のものとして、或ひはまた過去の歸結として、考察されるばかりでなく、却つて未來への過渡として未來を内に含んだ現在として考へられて居ることは、フライエールの歴史的社會的時間論の優越なる點であると稱されるであらう。このことからしてまた彼に依れば正當にも、「社會學の本來の對象をなすものは現在と現在の内に含まれた未來とである」と言はれる。従つて如何なる社會學と雖も社會的現在と共に社會的未來の概念を缺くことは出來ない。このことと關聯して初めてユートピアや意志目標や政策的プログラム等は社會學に於いて重大な意味を有し得ることとなる。

社會的形象の第三の特徴としてフライエールが數へるものは謂はば前二者の綜合である。社會的形象は第一に生活からの形態として人間生活に拘束され、第二に、そのことと關聯して、時間に拘束されるものであつた。換言するならば、それは第一に人間性を、第二に歴史性を、特徴とするものである。この二つの規定の綜合として第三に、社會的形象は人間の實存的狀態である、と言はれる。それはまた社會的形象の現在性乃至現在關係性とも名付けられて居る。そしてこのことは現代的運命及び現代的決定として社會的現實にかかはるのである。

社會的形象のこの第三の特徴からしてフライエルの理論の根本特徴の一つが形成されることとなる。言ふまでもなく吾々は特に現在の社會的形象と實存的に結合して居る。ところで重要なことには現在の社會的形象は、フライエルに依れば、單純に吾々そのものであつて他の如何なるものでもない。その存続と變化とは吾々の運命であり、然らずとするも、常に吾々の運命の本質的部分である。その變化と存続とは吾々の意志と決定とに委ねられて居る。といふのは吾々は其處から社會的形象の形成される生きた材料であるからである。このことからして彼は更に主張する。社會的形象が持つあらゆる運動と矛盾と不適合性とは吾々の意志に關する問題であり、社會的形象に關する吾々の意志の問題である。吾々は社會的形象の生起に於ける黨派であり、能動的な力である。其故にフライエルにあつては意志は歴史的時間の中に於いて大きな役割を演ずることとなる。歴史を進展せしめるものは何等社會的なものではなく、まさに人間の意志そのものであり、意志は社會の中心的内容を構成する。このことからして現實科學は彼に依つて同時に倫理的科學と稱されて居る。けだし斯く言はれるのは現實科學がその中に倫理的規範を獲得し適合して居るからではなく、却つてその認識對象とする歴史的社會的現實がその中に意志方向を藏して居ると考へられるからである。同じ意味に於いてそれはまた對象の性質からして實踐的科學とも呼ばれて居る。

このやうにフライエル流に考へるならば、歴史的事實乃至社會的形象の認識に關しては主觀と材料との一致もしくは同一といふことが言はれることとなる。吾々はただに現在の社會秩序の材料であるばかりでなく、またその主體でもある。歴史を認識する主觀は吾々人間であるが、認識される歴史の主體そのものもまた吾々人間である。斯くて社會學は人間的現在の科學的自己意識であり、實存の理論である、と言はれねばならない。事實ドイツ及びフランスに於ける在來の社會學は常に現在科學であり、同時にまた實存的性格を有した。

社會學が取り扱ふ一切の事物は歴史的生起であり、社會的現在に堅く結び付いた社會的現實である。社會的現實は絶えず現在の決定の要素を貫いて居る。然るにこの社會的現實は單に時間的繼起の意味に於いて相互に結合して居るばかりではない。それはその外に現在の實存的條件として、吾々に固有な現實の歴史的下部構造であることを特徴とする。この下部構造としての社會的形象はロゴス科學としての社會學に必然的に缺けた次元である。斯かる科學は社會的現實の時間的秩序を形式の體系的並列關係に轉釋して了ふばかりでなく、また同時に社會的現實の一定の現在への結合をも切斷して了ふ。ロゴス科學は社會的形象の社會的時間に對する斯くの如き二重の結合を切斷して了ふ。斯くして初めてそれは社會的形象の體系を單に本質的に無關係な自由に浮動する形態領域として考へ得る。換言するならば社會とその内に包含される文化とを時間的な社

會的形象としてではなく、單に超時間的な精神的形象として見るところにロゴス科學は生ずる。之に對して社會と文化とを超時間的な精神的形象としてではなく、まさに時間的な社會的形象の立場から見ることが現實科學である。あらゆる現象を社會現象として見て、それを現實の下部構造に依つて基礎付けるところにこの現實科學の特色は存する。

精神的形象と社會的形象、即ち意味現象と生活現實、との區別、これがフライエルの現實科學としての社會學の現象學の出發點であつた。一方に於いて歴史的社會的世界は屢々、精神的諸形式の關聯として考へられて來たが——即ちロゴス科學——、その場合に生活過程の實在性を抜きにして考へることは誤りである。それと同じくまた歴史的世界を社會的現實として考へる場合にも——即ち現實科學——、精神的意味關聯は單純に捨象されてはならない。人間の社會生活は本質的に精神生活を内に包含して居るからである。それは精神的形象なる文化を單に附隨的に副産物として造り出すのではなく、却つて必然的にその上部構造として創造する。従つて人間の社會生活はその構造に於いて文化の體系から獨立しては考へられない。却つてその構造と運動とはそれが造り出す精神的形象に依つて規定される。斯くて歴史的世界の社會的把握にあつては常に社會的形象と精神的形象とが等しく問題とされねばならない。現實科學としての社會學は其故に社會的形象に關するそれと、精神的形象に關するそれとの二つの領域に大別されることとなる。

社會的形象に關する社會學は現實科學として、そしてこのものはまた現在科學として成立すべきものであつた。この同じことは精神的形象に關しても言はれる。即ちそれは單に、對象的な意味内容や形式としてではなく、却つて社會的現實の所産及び要素として、社會學的問題とされねばならない。換言するならば、精神的形象は社會的形象に關係せしめられ、このものから見られねばならない。このやうにしてここに生ずるものが文化の現實社會學である。フライエルはこのものを「文化體系の實在社會學及び精神史的發展の實在社會學」と名付けて居る。そしてこれが彼に於ける文化社會學に他ならない。

この文化の實在社會學——即ち文化社會學——はフライエルにあつても、マンハイムに於けると同様に、イデオロギー論として定立される。但しその場合に彼はそれを普通に屢々行はれるやうに、單にイデオロギー問題として表現することは誤解を惹き起す危険を藏して居る、と注意する。といふのはかうである。イデオロギー概念は、それがあらゆる形而上學的前提から批判的に純化されない限り、一つの袋路である。それは結局に於いて歴史的世界を現實と意味内容とに素朴唯物論的に分離することに基づく、そしてその場合には前者のみが實在して、然も精神的内容を持たない實在として、見出だされ、後者は非實在的なものとされる。形而上學的唯物論的假説や經驗的假説を基礎とする時には、精神的關聯は社會的關聯に於いてその構成と運動とに關

して何等能動的な役割を演じ得ないものとなる。觀念はただ實在的關係の單なる反映となり、またはその因果的結果となつて了ふ。觀念は實在性を持たない假象實在とされて了ふ。

それにも拘らず、フライエルに依れば、イデオロギー論にあつて根柢にあるものは正當な問題提出であり、それはただ誤つた附加物に依つて損じられたのみである。その獨斷論的形而上學を剝奪する時、イデオロギー概念は文化の精神的内容を實在社會學的に思惟し、それを社會的現實の全像の中に歸屬化し、現實科學的概念として把握することを、意味することとなる。實に現實科學としての社會學が、精神的形象の領域にあつて、その前に立つところのものは斯かる課題である。斯かる意味に於いて現實科學としての社會學、特に文化の實在社會學、はフライエルにあつてもイデオロギー論を結果する。けれども社會學を完全に或ひはまたその中心的な問題状態に於いてイデオロギー論乃至は文化社會學に解消して了ふことは、彼が不正當とするところである。蓋し現實科學としての社會學は社會的形象と精神的形象との二つの領域を對象とするものであるのに、イデオロギー論が取り扱ふところは單に後者のみであるからである。夫にも拘らずイデオロギー概念が社會學の具體的體系の中に於いて一定の重要な位置を占むべきであることは明らかである。それは社會なる範疇の構成要素であり、斯かるものとして社會學的根本概念の組織の中に於ける必然的項である。然るに形式社會學は斯かる問題を全然とら上げることが出来な

つた。それは現實科學としての社會學にして初めてよく取り上げ得るところである。精神的形象を單なる意味關聯としてではなく、社會的現實の主要な要素として考へること、それがイデオロギー問題の眞の内容を構成するものである。

三 社會學と歴史との關係

現實科學としての社會學は社會的事實の現實性格を重視して、社會的事實を時間的な現實性に於いて歴史化することを特徴とした。社會的形象は本質的に時間的に拘束され、時間の中に配列され、歴史的に關係させられて居る。而してその體系的關聯は、フライエルにあつては、ただ實在辯證法としてのみ完全に考へられ得る。彼が社會的現實の運動形式として考へるものは辯證法である。ところで社會的現實の斯かる歴史的な性格は、社會學的體系の構造に對して圖式を構成するものでなければならぬ。このやうに歴史が社會學の對象と體系との構造を制約するところに吾々は社會學の歴史——存在としての歴史——に對する第一の關係を認め得るであらう。この關係をフライエルは形式的關係と名付ける。

然るに他方に於いて吾々は、社會學が單に形式的にその論理學と體系形式とに於いて歴史に依つて制約されて居るばかりでなく、また内容的にその問題學に於いても歴史的性質を擔つて

居ることを指摘し得る。社會學は單に社會的形象を現實として思惟し得る爲に歴史的時間に關係するばかりではない。それはその外に社會の一定の状態、従つてまた一定の歴史的時間、に拘束されて居る。社會學はそれが發生したイギリス、フランス、ドイツの何れの國に於いても皆、中世的絶對主義時代の後に、即ち市民革命の時代、絶對的國家の解消と高度資本主義的階級社會の成立の時代、に起こつた。この時代に於いて初めてその問題、その對象、が歴史的に成立したが故に社會學は生じたのである。それまで支配的であつたものは國家であり、人間の國家的共同生活であり、従つてまたそれに關する理論である國家學であつた。ところが市民階級の勃興と共に社會は獨自な存在として國家から分離され、茲に社會學の對象は成立を見た。人間、特にヨーロッパ人、の特殊な歴史的状態が社會學をして可能ならしめ、また必要ならしめたのである。茲に吾々は社會學の歴史に對する第二の關係を見得るであらう。この關係はフライエルに依つて内容的關係と呼ばれて居る。

このやうにして社會學が歴史に對して二重の關係を有することを吾々は知るであらう。今この内の第一の形式的關係に就いて見る時、其處には必然的に社會學と歴史哲學との關係問題が現はれる。歴史的に見ても社會學は歴史哲學の後繼者であり、相續人である。これをドイツに就いて見るならば、社會學はヘーゲルの法律哲學と歴史哲學との辯證法的發展所産であつた。それは新

たな實在論的手段を以つて社會形成に指向した歴史哲學である。ところで歴史哲學的思惟は歴史的生起を常に現在に關係せしめることを特色とする。歴史は前方に向かつて開かれて居り、過去から現在へ、現在から未來へと流れるからである。其故に、歴史像と現代綜合、生起したものの思想的形成と生起しつつあるものの意味解釋、この兩者の統一からして初めて歴史哲學は生ずる。

このやうに現在を、それを解明する爲に、歴史を以つて基礎付け、歴史を、それを解明する爲に、現在に關係せしめる歴史哲學的思惟は社會學が自らの方法とするところである。社會學が對象とする社會的現實乃至社會的形象は常に具體的な歴史的時間に於いてあるものであり、社會的現實の存在の仕方そのものが歴史に他ならない。歴史的時間は社會的形象の根本性質であつた。従つて歴史的時間に關する歴史哲學は社會學が依つて立つべき基礎論でなければならぬ。

歴史に對する社會學の第二の内容的關係は、社會學そのものが一つの歴史的現象である、といふことである。このことは社會學が——他の諸科學に就いても同様であるが——或一定の時代に生じたといふその發生に關してばかりでなく、また同時にその全問題も本質的に一定の實在史的状态に拘束されて居るといふその内容に關してと、二重の意味に於いて言はれる。社會學

は歴史の意味と論理的體系的意味との二重の意味に於いて一定の歴史的狀態に拘束されて居る。このことをフライエルは、モールやシュタインやリール等の所謂「ドイツ社會科學」に對するトウライチケの「批判的試み」を批評しながら立證して居る。

社會學は一つの歴史的现象として當時の歴史の社會的狀態を地盤として初めて生じた。それは動搖し始めた歴史的狀態の中に批判的時代として自らを感じた市民社會の科學的自己意識として生じたのである。其故に社會學は、さきにも述べられた如く、元來現在科學として成立した。そして後に然も補助的にそれは社會的過程と狀態との全體の上に擴大されて行つた。サン・シモンもシュタインも勿論彼等の現在の分析に洪範な歴史の基礎付けを與へた。加之コントは社會學を人類化するといふ今日の體系にとつて特徴的な傾向を始めた。併し體系の此等の歴史的部分は悉く、現在に關する科學の建設とその發展傾向との爲の基礎付けに他ならない。過去に忠實ならんが爲にはなく、却つて現在の現實と決定との認識を深め、未來への展望と指針とを獲得せんが爲に、社會學の創始者達は市民社會の由來を尋ね、歴史の生成の流れを問ふたのである。

社會學の最初の體系が當時の現在に向かつて居たことは科學史上一つの偶然であるのではなく、まさに社會學的性質上當然のことである。社會學は、その體系を對象に適合して樹てるならば、必然的に現在の理論の中にその體系的目標を持つこととなる。蓋し社會學の對象である社會

的現實は本質的に歴史的生起であり、それは必然的に現在への存在的關係を持つて居るからである。併しこのことは勿論、社會學が單に最近の過去の歴史となり、現代史となり終はることを意味するものでは決してない。それは寧ろ社會學の概念構造が具體的歴史の歴史であつて、現代に於いて妥當する構造概念へ志向することに依つて樹てられることを意味する。

社會學が現在科學であることは、それが對象とする社會的現實が常に現在との關聯に於いてある歴史の現實であることから必然的に結果するところであつた。と同時に社會學はまたそれ自身一つの歴史の現實であり、從つて社會的現在に依つて制約されるものでもあつた。このことからしてまた、フライエルにあつては、「社會學の體系を歴史化し、社會學的概念を歴史的内容を以つて充實し、それを時間繼起の意味に於いて體系的に結合すること」、が現實科學としての社會學、特に文化の實在社會學、の課題となるに到る。この課題はマンハイムにあつて社會學的歸屬化として規定されて居ることに他ならないであらう。

四 精神科學的文化社會學

フライエルが新たに提唱する現實科學としての社會學に就いて吾々は種々なる側面から見て來た。現實科學なる名稱は吾々自らがそれに存在的に屬して居る歴史の社會的現實に對する認識態

度を表はす。そしてこの科學はロゴス科學に鋭く對立せしめられる。この二つの科學は共に社會的現實を對象とするものであるが、その方法を異にする。兩者は對象に依る區別ではなくして、方法に依る區別である。ロゴス科學はロゴスを對象とするのではなく、社會的現實——その中に精神的形象も含まれて居る——をロゴスとして、然も完了體として超時間的なものとして、理解する。之に對して現實科學は單にロゴスから區別された意味での現實を對象とするのではなく、却つて兩者の全體——即ち社會的現實——を現實として、然も未完了體として歴史的時間の生起として、現在に關係せしめ更に未來に關係せしめて把握するものであつた。けれどもまたフライエルは兩者を對象からしても區別しようとして居る。其の時にあつては現實科學はロゴス科學とは全く異なるものであると同時に、また自然科學からも當然區別されることになる。現實科學が對象とするところは現實であるが、それは有意味的生起であり、人間の現實であつて、これは單なる自然——これを對象とするものが自然科學——でもなく、また單なる精神——これを對象とするものがロゴス科學——でもなく、却つて兩者の統一であると考えられるからである。斯かる現實としてフライエルが擧げて居るものは、心的生活の現實と歴史的運動の現實と社會的生起の現實とである。このことからして彼はそれぞれ此等の現實を對象とする心理學と歴史學と社會學とを現實科學として數へ、更に此等をロゴス科學に對立せしめてまた風習科學とも呼んで居る。

けれども現實科學なる名稱の特徴はもともとそれが方法を意味するところに認めらるべきである。従つて對象からの規定としてのそれは寧ろ第二次的であると言はねばならない。事實、對象に依る上記三つの科學の區別が既に方法的識別を根柢として居ることは明白であるであらう。

社會學はフライエルに依つて現實科學として、現在關係的な更に實存的意志關係的なものとして規定された。それにも拘らず斯くの如き社會學は全く價值無關係的なものとして彼に依つて規定されて居る。茲に彼がひきあひに出して居るものはマックス・ウェーバーの科學の價值無關係說である。それに依れば「一切の科學は價值判斷から自由であり、價值判斷を下し得ず、また下すべきではない。」併しこの結論は價值關係を一般に存在關係から、従つて社會的現實と歴史とから、全く無關係なものとして分離するところに生ずる誤謬である。事實またそのやうに考へる時には、フライエルにあつてイデオロギー論は全く空虚なものとなつて了ふであらう。其處に於いては文化の歴史的社會的被制約性と同時に眞偽性とが樞軸的な問題である筈であるからである。然るに彼にとつて價值關係は單にロゴス科學の問題でのみあり得る。彼は論理學と倫理學と物理學とのギリシヤ的な三分法をロゴス科學と現實科學と自然科學との間に適用して、論理の問題を現實の問題から全く分離する傾向に傾いて居る。けれども斯くては文化の現實科學はその具體的な意味に於いては樹立され得ないと言はざるを得ない。そしてこのことは、現實科學なる名稱