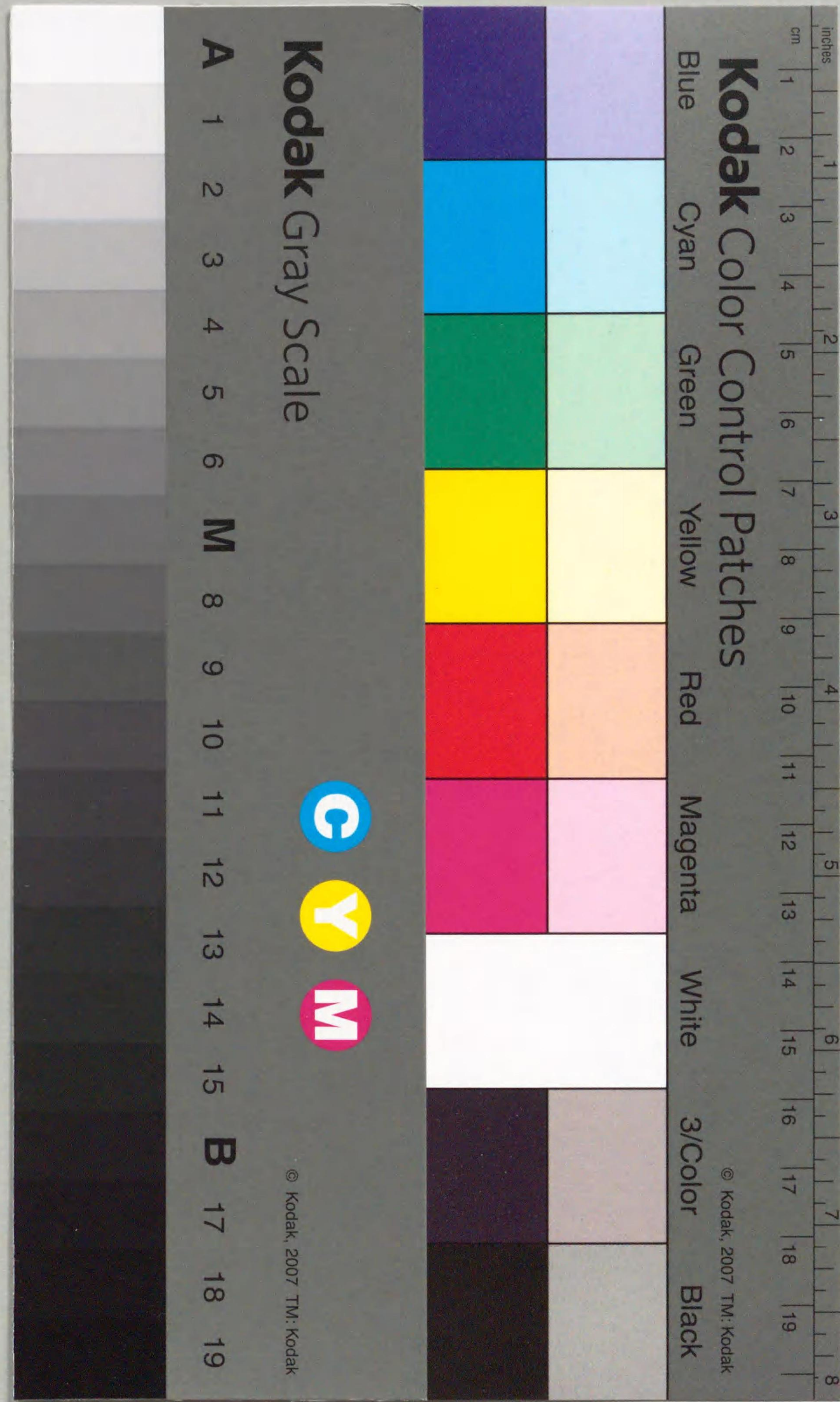


361  
Ko555s2



### Kodak Color Control Patches

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

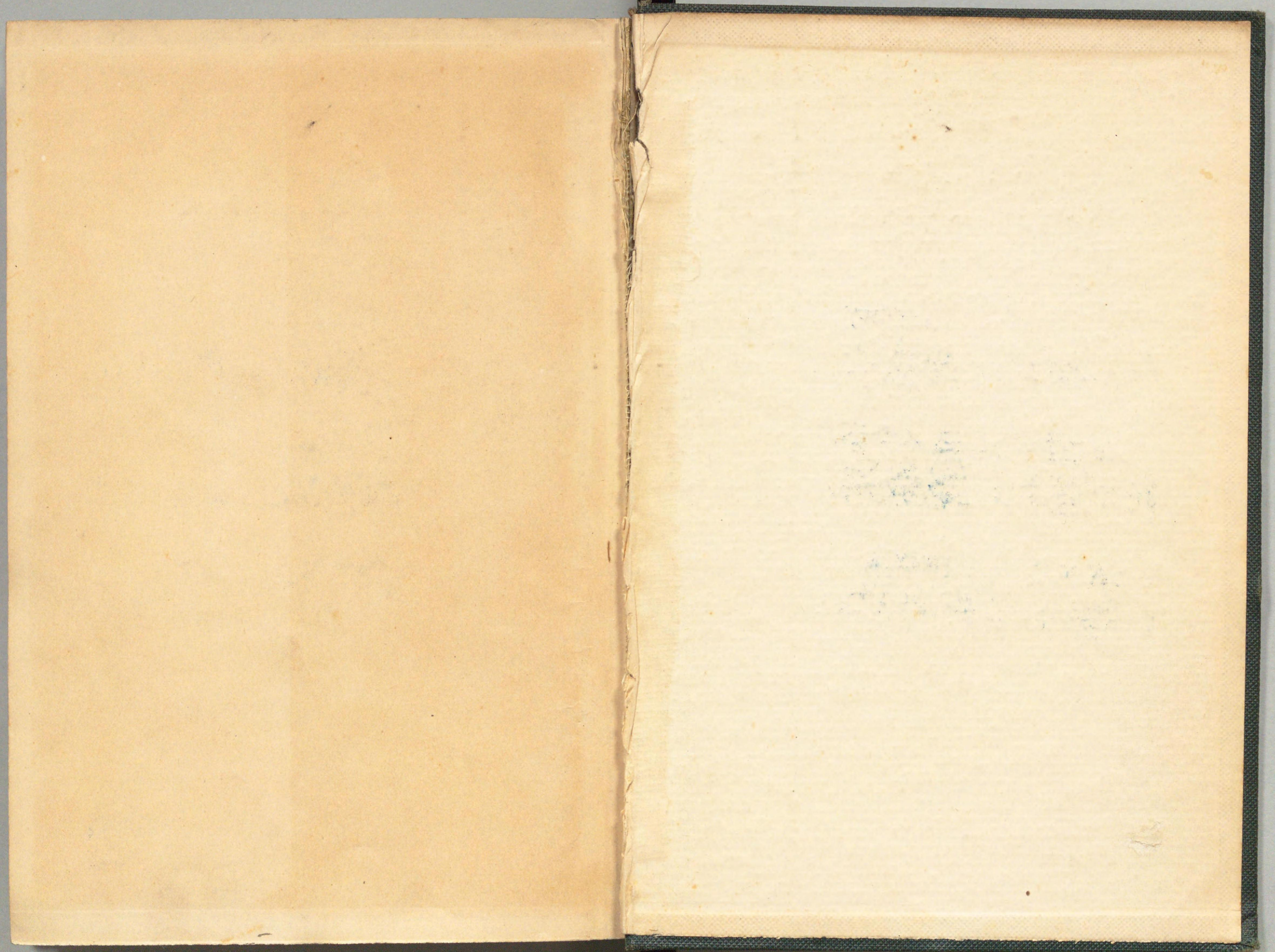
### Kodak Gray Scale

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



© Kodak, 2007 TM: Kodak







小松堅太郎著

社會構造の理論

日本評論社版



小松堅太郎著

社會構造の理論

日本評論社版



361K0555a2



257825

序

社會の構造に就いて一わたり心に熟成した理論的研究をここにまとめ上げることのできたのは、私の喜びに堪へないところである。私はこの研究に於てなほ二三の重要問題を逸してゐる。就中、國家の問題と階級の問題とを取扱つてゐない。社會の形態論的考察は必ず之をも問題としなければならぬのであるし、又國家に關する限りでは新稿が既に完結してゐるのであるけれども、一つは出版の都合上餘り尨大となることを虞れて特に之を省いたのである。最初は四百頁以内でくひ止めるつもりであつたのが、それできなくてさへ五百頁になつてしまつたのである。他日、「國家、階級及び群衆」と題する獨立の著述をまとめた考へである。

本書の中で最も私の意に充たない部分は形態論的考察中の家族（婚姻）形態に關する研究である。この問題に關しては特に私は中川善之助氏から參考文獻を提示されてをりながら、參考の機會を得なかつたことを返す返すも残念に思つてゐる。京大の經濟學部の藏書中から高田博士を介して借覽を申込んだのであつたが、そこにも見當らなかつたので、とうとうどの文獻も手にすることができなかつた。私はこの機に臨んで中川氏の御好意を謝すると共に、その御好意に背いたことを悔ゆるものである。

この缺陷の多い小著の中で特に自分の素朴な見解を赤裸々に公けにした部分は、第二章第二節第一款第二項の共同社會の結果、同第三款共益社會の理論、第三章第三節社會の經濟的構造と集團形態（原始社會に於ける生産

序

一



關係の位置)、第四章第一節第一項全體社會及び第五項部分社會間の關係、並びに同第二節第二項決定關係的構造である。共同社會の結果では社會の客觀的精神其の他を取扱つたのであるが、文献の比較的少いのと哲學的方面に關する文献の割合に多いのとでかなり苦艱を甜めざるを得なかつた。公益社會の理論は全く私の構想によるもので、最も誤謬の多いものかも知れぬ。しかし私は從來の人々の學說に含まれた難點を指摘することによつて兎も角も之を一つの獨立の型としたのであつた。幸ひに社會學界の論議の的ともならば私一人の爲ばかりではない。社會の經濟的構造と集團形態は昨夏「思想」誌上に掲載したものの改題である。私はコロンビアの老教授故ギディングスの見解に立ちながらマルクスの社會觀の二つの部分に批判を試みたのである。一は原始社會の生産關係は決して基礎的なものではなくして、他の基礎的關係によつて決定されてゐる二次的事象であること、二は人類の社會の始原は共產社會ではなかつたこと、この二つの主張を敢てなしたのである。之に對する各方面よりする非難には答へうべき準備もあるが、今姑く差控へたい。全體社會に就いては從來の高田社會學に對して全く反對の立場を採ることとなつた。かの形式的見解に對して著しく現實科學的な見解をとるに至つたのである。既にハンス・フライヤア其他の人々の示唆多き著述に接した私は、改めて全體社會の構造を見直す必要に迫られたからである。部分社會間の關係についても同様である。一讀された人々は著者の見解がどこにあるかを肯かれるであらう。最後の決定關係的構造は上部構造と下部構造との關係を取扱つたものである。しかも私は上部構造を單に觀念形態(イデオロギイ)にのみ制限せず、それを中心にして形成された部分社會と解することによ

つて、從來の學說の説かぬ點を高調しようとした。或ひは先驅者があるかも知れぬ。もしあつたとしたら自分の不明を謝するだけである。

社會構造の理論に對して社會變動の理論が姉妹篇とならなければ、社會學的研究は遂に畸形である。私は今後數年の努力をこの方面に傾注したいと思つてゐる。それには知識社會學の批判的研究も必要であらう。辯證法の方法論的把握も缺くことができない。その他なすべきことが頗る多い。緊張した學究的生活は實にこれからであるやうなはりつめた氣分になるのである。私は今自らの健康を希ひつつ、涯しなき海洋のかなたを見つめてゐるかの感じがする。

一九三二年一月二八日

阪神の野の一角にて

著

者



目次

第一章 總論	社會構造理論の内容——社會純型及び社會形態——形態と類との關係——社會の構造論的考察の地位……………	一
第二章 社會の純型論的考察	社會純型論への序言……………	八
第一節 社會成素の極限理念	社會成素の意義及び内容……………	八
第一項 結合の極限理念	內的結合及び外的結合……………	一一
第二項 統制の極限理念	支配及び指導——情的及び知的の統制……………	二〇
第三項 關機の極限理念	成素としての自由——成素としての平等……………	三四
第二節 社會の純型——純粹定型……………		五〇
第一款 共同社會の理論……………		五一
第一項 共同社會の理念	共同社會の本質的特徵——綜合の様式——肯定の様式——體驗の様式——結合の様式——行爲の様式……………	五一
第二項 共同社會の結果	共同社會の結果——共同社會に於ける連帶——利益社會に於ける連帶との比較——相互目的視の態度——互助——共同社會的精神……………	八七
第三項 共同社會の二型	純粹共同社會及び犧牲共同社會——犧牲共同社會の軍事型……………	一一五

目次



第四項 共同社會の種類及び其の批評——共同社會の種類の意義——心的層域に基く共同社會の種類及び其の批評——精神共同社會と利益社會との限界——心的機構に基く共同社會の種類及び其の批評——文化現象の差異に基く共同社會の種類及び其の批評——集團形態による共同社會の分類及び其の批評……………一三〇

第二款 利益社會の理論……………一六二

第一項 利益社會の理念——利益社會の本質的特徴——綜合の様式——行爲の様式——其の他の様式……………一六二

第二項 利益社會の二型——外的意志關係の四形式——純粹利益社會と從屬利益社會——承認關係及び權力關係並びに其の批判——利益社會の競争化……………一八七

第三項 利益社會の種類——實質利益社會及び形式利益社會——實在利益社會と精神利益社會……………二〇二

第三款 共益社會の理論……………二一一

第一項 共益社會の理念——共益社會の理論合理性——共益社會と共同社會との異同——共益社會と利益社會との異同——共益社會と軍事型社會との概念的限界……………二一一

第二項 共益社會の組織——組織の不可缺——組織に於ける強制と自由——組織固定化の法則と自治——共益社會の意志決定の方法——大衆の形態と勸裁制度——共益社會の聯合組織……………二三一

第三節 各社會に作用する諸原則——靜的關係及び動的關係——吸引排斥の原則——新者優勝の原則……………二七二

第三章 社會の形態論的考察——社會形態の意義……………二八六

第一節 社會の種々の形態——社會集結の四形態——社會團體——社會多衆——社會範圍——社會聯繫……………二八九

第二節 社會集團の態様……………三二〇

第一項 社會集團の諸屬性——集團の形態論的意義——具體的形態としての集團……………三二〇

第二項 社會集團の態様——集團の第一次の形態——社會の生成と組成——生成及び組成の一對の結合と内的及び外的結合との異同——結合の機縁——集團の第二次の形態、單純社會と複合社會——複合社會に於ける依着と協働との關係——單純生成社會の問題……………三二五

第三項 社會集團の純型論的展望——形態と純型との識別及び同視——社會集團の純型論的展望……………三四三

第三節 社會の經濟的構造と集團形態(原始社會に於ける)——問題の所在——社會の經濟的構造の意義——生成社會に於ける決定要素——分配組織よりの考察——地域的團結は共益組織の基礎たり得るか——組成社會に於ける決定要素……………三五一

第四節 社會集團の種類……………三七八

第一款 生成社會の種類——紐帶による分類……………三七八

第一項 血縁社會——家族形態の諸相と社會學的一般法則——家族の意義——婚姻の諸形態の基く諸動因——内的動因及び外的動因——婚姻形態轉成の一般的法則——内……………三七八



的動因の變化と婚姻形態——外的條件の變更と婚姻形態——内的及び外的動因間の相互關係……………三七九

第二項 血縁及び地縁社會——生存共同社會——緒言——原始生存共同社會——氏族と家長家族との社會學的根本別異性——群、氏族及び部族の原則的關係——群及び部族の共同社會的性質……………四二六

第二款 組成社會の性質及び種類——組成社會の性質——社會發達段階に於ける組成社會の地位——組成社會の種類……………四四三

### 第四章 社會の構造論的考察

第一節 社會の水平的構造——水平的構造、垂直的構造……………四五〇

第一項 全體社會——全體社會の意義——全體社會の全體性——全體社會の具體性及び歴史性……………四五〇

第二項 部分社會と基本連繫——部分社會の構造——基本連繫——部分社會と基本連繫との關係——全體社會の構造……………四五八

第三項 階級の全體社會に於ける地位——基本連繫の階級的制約——部分社會の階級的制約……………四六六

第四項 國家の全體社會に於ける地位——國家の非對等性及び相對性……………四六九

第五項 部分社會間の關係——聯合説と競争説——階級相對的構造——階級相對的構造の變動……………四七二

第六項 基本社會に於ける道德的價値の批判——道德意識的支盤の解放——道德意識の階級相對的構造……………四八〇

### 第二節 社會の垂直的構造

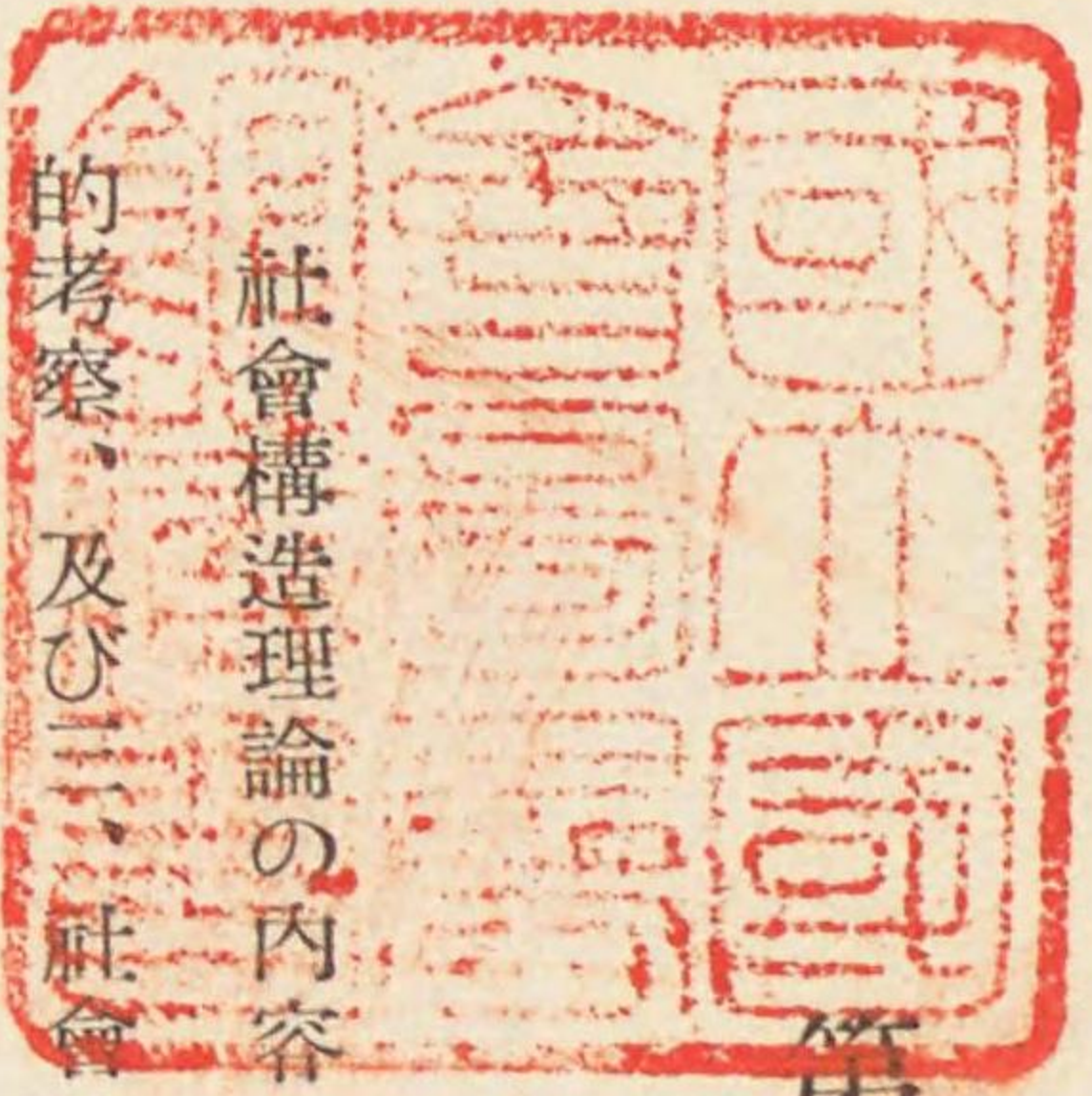
垂直的構造の意義——上部構造の意義……………四八二

第一項 上下關係の構造——上下關係の二義——生産關係と上下關係——部分社會と上下關係……………四八六

第二項 決定關係的構造——決定關係に於ける基礎的なるもの——直接決定及び間接決定——國家の上部構造の性格——其の他の直接決定——間接決定による上部構造——血縁社會の決定關係的構造……………四八八



第一章 總論



社會構造理論の内容  
的考察、及び

社會構造の理論は三の部分より成る。一、社會の純型論的考察、二、社會の形態論

念、並びに社會そのものの純粹定型が研究せられ、二に於ては社會の形態が、而して三に於ては社會の構成的全體が考察せらるるのである。社會純型と社會形態との異同、並びに社會形態と社會構造との異同は或ひは問題となる所であるかも知れぬ。先づ前段の疑問に對する答より始めたい。

社會純型及び社會形態　社會の純型と呼ばれるものは、之を例示すれば共同社會及び利益社會の如きこれである。是等の社會のそれぞれの特徴づきは構成員たる人々の心意精神的意味思念への反省によりてなされ得る。換言せば結合する人々の態度をその根源に於て決定しつつある動機（思念的意味）の直截なる把握によりて、社會は各々共同的に或ひは利益的に染め出される。此の云はば彩色せられたる社會の姿が所謂純型社會である。それは或ひは赤く或ひは青く、或ひは溫雅に或ひは冷嚴に、生命をたぎらせつつ生ける姿をそのままに、而も常に一面的高揚の仕方に於て現はるのである。之に反して社會形態は斯かる意味思念の色どりに關はることなく、全



く外面的に把握せらるるところに特徴を有する。然りそは社會純型が常に内面的に考察せらるると異りて、外面的に、既成社會の外廓的姿態の様相の分析及び綜合によりて得らるる所のものである。例へば人による結合と仕事による結合との區別の仕方は、決して之に與かる成員の動機如何を省みることなしに、唯全く結合の外部的態様如何にその根據をもつ。社會の合成と組成及び合和と協働との分ち方とても、其の内面的なる動機決定の關聯如何に關することなく、成員の抱ける意味の思念に關はることなく成立し得る。此の事は勿論合和及び協働が意味思念を離れたる現象であることを意味するものではない。意味より絶縁してはもはや合和もなければ協働も存しない。故に、茲に意味の思念を離れてと云ふは、合和及び協働が如何なる意味思念より成立するかの純型的見方より離るることを意味する。協働といふ概念はそれ自體色彩なき行動状態である。若しこれを純型的に見るならば、内的なる結合動機によりて決定せられたる協働なるか、或ひは目的合理的なる又は理論合理的なる動機によりて決定せられたる協働なるかが決定せられねばならぬ。即ちこれにありては合成及び組成、又は合和及び協働なる事象は各々極限の意味を帶びしめられて、特殊の色合ひを以て吾等の面前に現はることとなる。然るに協働が單に合和と對立的に考察せらるる場合にありては、全くこの事あるを見ず、協働が仕事による成員の結合状態なるに反して、合和は仕事を俟つことなくして直接に人格相互の吸引し合ふ状態なる事の確定のみが可能となる。ここに社會純型論と社會形態論との峻嚴なる限界が存するのである。

本來純型と類との異なることは尖鋭なる頭腦によりて明快に指摘せられたるところであるが(註一)、社會形態

は正にこの類に該當するものであることは特に注目せらるべきところである。抑も種と類との關係なるものは無色彩なるものにして、意味思念が如何なる根源的動機によりて決定せられたるか看過することに基いて把握せらるるものである。自然現象が類の關係に概括せらるると殆ど異なるところなき仕方によりて社會の諸現象が把握せらるるならば、ここに正に社會現象の類が成立するのである。そは云はば内面的把握に非ざる意味に於て機械的綜合であるとも云ひ得る。而してそれぞれ異なる把握の仕方によりて各々別種の役割を演ずることとなるのである。社會學は決して純型的方法のみによりて満全なるを得るものではなく、斯かる類的概括方法によりても亦貴重なる効果を擧げ得ることを忘れてはならぬ。

(註一) 純型と類とを區別したる俊髦はマクス・ウエバーである。彼は動的概念 (das genetische Begriff) なるものを以て兩者の限界を劃しようとして企てた。即ち動機決定の關聯及び史的現象の因果的生成變動の意味關聯に關する概念構成の仕方は、必然に動的であつて、類的ではない。而して純型は動的概念であるが、類は然らず、概念の成分の意味關聯を無視する限りただ多數の現象に共通に存する特徴の總和を意味する類概念に外ならぬ。然るに文化事象を或合理的動機によりて其の方向を決定せられたる特殊の社會的行爲の一團として構成する時は、その概念は必然に動的性質を採ることとなる (Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 202)。故に協働なる事象を動的に把握するときは純型的となり、然らずして、唯單なる共通特徴の概括として見るときは類的となるのである。前の仕方は勿論重要であるが、後の仕方を全然斥け去ることは學問研究の實際上不便を來す場合なしとせぬ。

純型と類との區別は右の如く嚴格なるを要するが、研究の現實に當りては混用せられてゐる場合少なしとしない。T.



pe, Typus」といふ語は普通餘り精確に用ひられてはをらず、之を純型の意に改めようとするならば、寧ろ *reine Typus* 或ひは *Idealtypus* とすべきである。之を實際の問題に當てはめて説くとすれば、かの軍事型及び産業型が好箇の論題となる。スペンサー自身如何なる意義に解したるかは之を問はず、それが純型の意に解せらるべきか、或ひは類の意に解せらるべきかは論議の餘地が充分あると思ふ。之を單に協働の様式とのみ見て、動的に又は云はば内面的に解せぬ限り、それは類的型に外ならぬけれども、意味關係の合理性非合理性に關係せしめて見るならば、それは純型となるのではあるまいか。一概に之を純型とのみ解するは、純型構成の一面の高揚の仕方のみを見たるものにして、正しとは云へぬ。ブラウン(米國社會學の先達、ギディングスの社會學原理に先立つこと十三年に出版せられたる彼の著述『社會の生活』による)は既に *Typology of society* なる語を用ひ、政治の型を論じて軍事的或ひは産業的となしてゐるが、其の型たるや所謂共通型(a common type)にして、又同一性(identity)又は類似性(similarity)を意味するもの *types* (Brown, *The Life of Society*, 1885 p. 204 ff.)。併し乍ら、軍事型及び産業型は單に共通性や同一性に限らるべきものではない。否、共通性や同一性によりては其の軍事的なりや産業的なりは決して闡明とはなり得ない。ただ知らるるは強制協働又は統一協働なるか或ひは任意協働又は分立協働なるかの相違が知らるるだけである。軍事的及び産業的の根本的特徴は寧ろ動的內面的方面にある、即ち非合理的動機決定か目的合理的動機決定かの點である。夫故にブラウンの所謂型なるものは類的型にして純粹型ではない。

純型と類とを混同する者にはなほエルウッドがある。彼は型と形態(form)とを區別せず、「結社の諸形態は集團内部に於ける諸個人相互の心的態度の表現である、夫故に、それは諸個人間の整合又は相互適應の諸型である」と云々(Elwood, *Sociology in its Psychological Aspects*, p. 351)。此形態といふは勿論社會形態の意であり、型とは或ひは形態の意に或ひは純型の意に用ひられてゐる。彼がテンニイスの共同社會利益社會をギディングスの合成社會組成社會に該當せしめたる

は、正しく形態と純型とを混淆したるものである(*Ibid.*, p. 338)。故に彼には始めより類、純型、形態の三者間の區別が置かれてゐない。然し共同社會利益社會は純型であつて社會形態ではなく、又合成社會組成社會は形態であつて純型ではない。本來型(Type)と云ふ語は決して純型の意味にのみ使用せられてゐるわけではなく、平均型、共通型、即ち類型等種の意に用ひられてゐるが故に、型と形態とを同義に使用したることの爲にその人を非難することは當らない。要はただ型が純型を意味するか類を意味するかを判然させぬ點だけが非難に價ひする譯である。ギディングスの用ふる型といふ語も畢竟形態の意に採らるべきものと思ふ(*Giddings, Principles of Sociology*, p. 170, ditto, *Descriptive and Historical Sociology*, pp. 430, 433)。而して吾等は類と形態とを少くとも社會學の範圍に於て同視しようとするのである。

純型  
類(類型) || 形態

なほ此の問題に關しては恒藤恭、型について、經濟論叢第二十六卷第一號、一〇五頁參照、此の論文は種々の意味に於て示唆多き論文である。

形態と類との關係 次に何故に形態を類と同視するかを根拠を明かにしたいと思ふ。吾等の考ふるところによれば、社會の諸形態は抽象より具體に、或ひは普遍より特殊に數多の段階に整序せられ得る。最も普遍性多く而も含むところの内容の少なき抽象的形態は稍々普遍性に於て劣れどもその含む内容に於て優れる中間形態をその下位に包擁し、更に普遍性に乏しく而も内容の雜多なる最も具體的形態はかの中間形態に下屬する事、恰かも類の下に種が屬するが如くである。例へば、國といふ普遍的抽象的中間形態はその中に族制國家征服國家、民



族國家、資本主義國家及び無產者國家等を含み得べく、又國家そのものも家族、民族及び部族等と共に一の組成的合成社會に下屬するが如くである。これ社會形態は全く一の類的性質を有するがために外ならぬ。之に反し純型としての共同社會の下に家族、氏族及び民族等を屬せしむるは全く無意義のことにして、兩者の科學的役割の相異に氣付かざる者のみの行ふ所である(註二)。

(註二)此の種の混同は私見によればテンニイスによつて爲されてゐる(Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 4 u. 5 Aufl., Ss. 22—3)。フィアカントは一方に社會の純型的分析を行ひ乍ら、他方に各集團の歴史的形態を説いてゐるが、併し之を以て兩者の混同であると速断することは出来ない。見方によりては、純型論と形態論とを分つ用意の下になされたものと見ることもできむと思ふ(Vierkandt, Gesellschaftslehre, Zweite völlig ungearbeitete Aufl., II, III, IV Kapitel)。とは云へ、もしさうであるならば、少くとも純型論と形態論との區別の理論的驗討を試むることが必要なる前提ではなかつたかと思ふ。それは姑く不問に附するとするも、テンニイスの立場は救ひ難き混亂に陥つてゐるやに見える。尤も彼は意識的に共同社會を純型として構成したか否かは問題であるが、それを離れてみるも共同社會の概念は純型的に構成されなければ決して満全であるとは稱し難いであらう。少くとも共同社會を類と見て、部族、民族、ツント及び古代都市等をその種と見ることは不當である。エディト・シュタインが曾てジンメルを評したるが如く、「ジンメルの内容豊富なる『社會學』に於ては例へば經驗的確定と本質直観とは原理的區別なしに並存してゐる」(Edith Stein, Beiträge zur Philosophischen Begründung der Psychologie usw., Jahrbuch für Philosophie von Fuesel V, S. 272)。と云ふ一言は移して以て此の場合に該當せしめ得ぬか。立場は多少異なるとは云へ、純型又は理想型と形態論に於ける形態とは、恰かも本質

と經驗的事物との相異の如く異なるものである。純型と本質とを如何なる程度まで接近せしめて考へ得るかは重要な問題であるけれども、今全く兩者の立脚点を別々に見ても、議論にはさして變りがない。共同社會を本質と見るも古代都市や部族は經驗的事實であるから、なほさら兩者を類と種との關係に置くことが不調和となる。要するに、テンニイス及びフィアカント等の研究方法は未だ充分なる科學的省察の下に置かれてゐないものである。

社會の構造論的考察の地位 社會の全般的構造は決して社會の形態論的考察のみを以てしては盡され得ざるものにして、別に獨立の社會の構造論的考察の詳細なる論述を必要とするものである。社會の構造論的考察は種々の形態を有する社會間の關係、即ち國家と他の形態社會との關係、國家と階級、階級と他の形態社會との關係、經濟的、宗教的、其の他の文化的團體間の相互關係等を論究するものである。此の部分は社會形態論の一部として論ずる人あれども、單に形態の研究に止まらざる多くの問題を包藏する所より見れば、矢張一の獨立部門として取扱ふことの理論的利益をもつ事が首肯せらるると信ずる。所謂全體社會の構造は此の社會構造論の鋭き分析によりてのみ、始めて闡明ならしめ得るところである。



## 第二章 社會の純型論的考察

社會純型論への序言 社會の純型を説くに當りて先づ其の構成分子たる結合、統制及び關機それぞれの純粹様式又は極限理念を尋ねたい。各々の純型社會は互ひに異なる結合様式を有し、又相互に別異なる定型を有する統制及び關機を保有する。結合の特徴が大體に於て社會の根本特質を決定し、統制の純型的仕方如何によりて又社會の純粹型に相異を來す。而して最後に關機の組合せ如何が純型社會の構造に重大なる差別を齎らすものである。此の三者の組成様式の如何によりて共同社會、利益社會及び公益社會の三純型が得らるるのである。

## 第一節 社會成素の極限理念

社會成素の意義及び内容 社會の成素とは社會が據りて以て成立する契機たる結合、統制及び關機の三を總稱せるものである。結合が社會を成立せしむるに必要缺くべからざるものたる事は云はずもがな、統制も亦これによりて社會の垂直的なる構造の形成が可能なる點よりみて、社會の成素たるに異論なきところである。唯、

關機は多少問題となるべき節なきに非ざるも、之とて少しく説明を加ふるときは必然に了解せられ得るものと信ずる。以下少しく吾等は全體を總覽するところありたい。

結合、統制及び關機のうち社會の形成にとりて最も根本的なる契機は勿論結合である。成員の結合なき所社會も亦これあるを得ざること言を俟たぬ。其の結合の何たるかは前編既に詳細に説きたる所、茲に反覆するの要がない。次に統制は結合の成立なきところに成立せず、常に結合を前提としてのみ能く社會的關係の恒存状態を可能ならしめる。唯、これに就いては豫め征服國家の成立を考査しておく必要がある。何となれば征服は結合の前提なきところに行はれ、従つて此の場合の統制は結合の豫存を無用ならしめてゐるからである。然らばそは吾等の提説に對する例外をなすものであるか。惟ふに然らず、少くとも征服國家が國家として存続性を有し、一定の社會秩序(階級秩序)を永存せしめむとする限り、征服者の權力が確立してゐなければならず、權力の確立の爲には被征服者の服従が存続状態を呈してゐなければならぬ。此の服従の存続といふ事取りも直さず結合の存続を豫想する。尤も結合に基かざる服従を考へ得ないではない、殊に物的暴力に對する恐怖心より爲さるる服従は充分この場合に妥當しよう。だがしかし、少くとも國家が社會の一範疇として承認せらるるものたる限り、結合なくしては征服被征服の兩集團が一の國家を成すとは認め難い。少くとも支配關係の成立といふことは其の關係が一定期間存続の可能のあることを意味しなければならぬ。然らずして一瞬かかる關係成立したるも直ちに崩解することの蓋然性ある限り、なほまだ支配の關係成立すと云ふは正當でない。かかる理由より吾等は統制は結合を



前提とすと云ふのである。

關機は結合及び統制を前提とし、之が成立に必然に隨伴する社會的成素である。換言せば社會的關係に於て其の成員たる個人及び社會全體の享有する關係的機構である。吾等は之に自由と平等とを含ましめむとする。之については恐らく大なる反對の起り得べき事を豫想し得る。如何なる根據によりて自由及び平等が社會の成素と言ひ得るか、之が或ひは反對説の主たる構成を成す主張であらう。自由を前提せずとも社會は成立するではないか、平等は社會ありての事にして、社會を成立せしむる要素ではない筈である。斯かる反駁は當然に起り得る所である。併し吾等は之に對して左の如き駁撃を以て應酬する。

第一、吾等は先づ總括的前提として一切の人々の精神の自由は結合の前提なりといふ。ここに云ふ精神の自由は云はば自然的自由である、自然の機構に於ける又は自然的條件の下に於ける自由である。惟ふに人が他人と結合關係に入り得るが爲には少くとも或程度の自發性を有しなければならず、従つて精神的機構に異狀を呈し、ために相手に對して抱かれたる結合の期待が自發的意志又は感情に基かざる場合は、社會的結合の成立する契機を全く缺くこととなる。之よりして先づ最初に吾等は、自然的なる精神の自由は結合成立の前提をなすと敢ていふ。第二、自然的自由と對立的なるものは社會的自由である。社會的自由とは成員が社會の構成分子として他人との結合に入りたる後に享有する自由にして、自然的自由が社會成立以前に享有する心的自由なる事に對して正に對極的なる存在をなしてゐる。さて此の社會的自由は社會の純型の異なるに從つて其の成素としての形態を異

にし、従つて如何なる様式に於て成素たるかは別々に考察せらるるを要するわけである。イ、社會全體の自由は共同社會の成素である。ロ、個々人の自由は契約又は交易利益社會の成素にして、又利益社會人の階級的自由は支配利益社會の成素である。ハ、各人に平等に配分せられたる自由は共益社會の成素である。此の事の詳細なる吟味は勿論それぞれの項目に於て爲さるる所なるが故に、今之が解説を差控へるが、此の提説を一瞥するだけでも吾等の眞意が那邊にあるかは容易に知られ得ることと信ずる。而して右は結合のうち内的結合が共同社會の、外的結合が或ひは利益社會の或ひは共益社會の成素を成すことと相等しい。かるが故に吾等は次に夫々項を改めて是等成素の極限的意味を探究せむとするのである。

### 第一項 結合の極限理念

内的結合及び外的結合 結合はそれに於て爲さるる意味思念が非合理的なる感情又は慣習に基くか、或ひは合理的なる判斷に基くかによりて、内的結合と外的結合とに分たれ得る。止め難き感情の故に相手と深き關係を結ばむとする場合の如きは非合理的なる動機よりして結合するものにして、内的結合に外ならず、之に反して一定の結果の到達の爲に合理的なる判斷の結果相手と關係を結ぶに至るもの、これ外的結合に外ならぬ。又内的結合は人格的結合たる特質を有し、一定の結果の收得を覓むることなくも、相手の人格そのものへの直接の愛慕によりて成立するを特色とするに反し、外的結合は兩者の人格の接觸が外部に定立せられたる目的によりて一義



的に制約せられ、一定の利益及び其の他の結果の收得を意志することなくしては相手との間に何等の關係も成立せざる場合を意味する。前者は人格の内容をなす愛其の他の因子によりて成立し、後者は人格の外部に定置せられたる外的對象への發動的意志の作用によりて成立する。更に又外的結合は結合によりて獲らるる結果が個人的利益なるか然らずして社會全體の利益なるかによりて、利益結合と共益結合とに分たれる。兩者とも一定の目的の到達の爲に營まるる結合たることに於ては同一なれども、其の目的とする所が個人の利己的欲望に基くか、或ひは社會全體の福利への意欲換言せば他の多數の人々の利益を希求する利他的欲望に基くかによりて、全く反對の結果に到達する。

又內的結合外的結合の區別は他の方面より考察しうる。內的結合は本質的なる結合であるに反して、外的結合のうちの利益結合は假裝的結合である。本質的なる結合に於ては表面上の分離的假象に拘らず根源的に結合が維持せられてゐる。一時的なる假象的分離は根柢に於ける結合を害せず、結合は凡ゆる表面の曇りに拘らず奥深く輝いてゐる。之に反して假裝的なる結合は表面上の結合に拘らず、本質的には相互の獨立及び相互の警戒を必然に伴つてゐる。結合すといふは唯表面の装ひのこと、寧ろ內的對立の感情を背面に藏してゐるのである。然らば外的結合中の共益結合は如何。吾等は卒直にいふ、共益結合は本質的なる結合に非ざると同時に單に假裝的なる結合に過ぎぬものでもない。換言すれば人格と人格とが深刻に接し合ふ親愛なる結合に非ざると同時に、互ひに内心警戒し合ふが如き陰險なる關係でもない。惟ふに共益結合の根本的特質は社會の全體福利の増進を目的と

なす事、別言せば自由量の一般的増加及び公平なる自由量の分配を目的とする理想に生くる結合である。此の理想のあるが故に成員相互は目的の到達に熱心に協働しうべく、而もその協働には利益結合に見るが如き險惡なる背景を伴はない。然らば何故そは本質的なる結合となり得ないか、私見によれば、それは人格相互が深厚なる愛の力によりて結束せられずして、目的の實現のためにのみ結合を營むからである。云はば此の目的實現が人の關係を常に制約してゐるからである。之を要するに內的結合は目的達成の爲になさるる協働ではなく、感情結合たる所にその特徴をもつ、即ちそれは利益結合及び共益結合の意志結合たる鋭く相對立して居る。內的結合を非合理的結合とよぶならば外的結合は合理的結合である。合理的なる判斷の結果は或ひは利己的打算となり(利益結合)或ひは利他的計畫となる(共益結合)。何となれば意志は目的觀念なくして成立せず、目的の定立の爲には合理的判斷は必然に隨伴し來るが故である。感情には目的觀念なし、寧ろ盲目的なる衝動が人をして強く他の人格を希求せしめ、その事自體如何なる結果を生ずるかに關し何等の顧慮をも拂はしめぬ。夫故に內的結合は云はば有機的根源を有する自然的生活に於ける結合である。

內的結合が假令有機的なる地盤を有し、従つて非合理なる結合であるにしても、それが全然思慮的作用を缺くと見ることは適切なる見解ではない。寧ろ吾等の見る所によれば、內的結合に於ては有機的心的機構が精神的作用を制約してゐるものである。人の思惟及び熟慮は作用することなきに非ざれど、それは衝動的諸機能によりて決定せられて、純粹に發現し得ざる所に內的結合の特質が存する。夫故にもし逆に人間の熟慮及び計畫が感情及び



衝動を制肘して人の行動を一義的に決定するに至らむか、そこにはもはや如何なる意味に於ても内的結合は成立せず、ただ外的結合だけが見出されるのである。内的結合に於ては諸種の企圖及び之に導く思惟の作用が非合理的因子によりて嚮導せられてゐるに反し、外的結合に於ては相手に對する好意すらも全く思慮的計畫が相手の支持を受くる時に限られ、相手が自己の企圖に協働する時にのみ好感を以て迎へられる。此の點内的結合に於て相手が愛せらるるが故に自己の思慮の目的となさるる事と、正に對極的な反對をなしてゐる。内的結合は直接に人々の生命を統一し、間接に仕事を統一すれども、外的結合は唯人々の仕事を觀念的に統一するのみ、その有機的な統一は始めより存在しない。換言すれば、生命の一體化が主にして仕事の協働が従たる所に内的結合の特質が存し、仕事の協働が主にして人への接着が従たる所に外的結合の特質が存する。

更に進んで内的結合及び外的結合のより精密なる分析を試みたい。吾等は内的結合を二分して自然的結合と價值的結合とする。自然的結合とは人類に内存する結合因素が自然に發露することに因りて成立するものにして、衝動及び本能の其のままなる發現に基きて結合の形成せらるる場合をいふ。之に反して價值的結合とは斯かる自然的因素の存在を前提しつつ、之の上に人倫的關係の添加する事によりて成立する結合を云ふ。云はば義務意識の成熟と共に人々の間に人倫的義務が相互に意識的に成立し、以て社會的關係が自然的なるものより價值的なるものに變ずる時に、この結合の認識が可能となる。内的結合は必ずしも人倫的意識の上のみ成立せねばならぬ理由なく、全く自然的に従つて價値意識を基礎とすることなくとも形成せらるるものである。愛の如き盲目的

傾向が人々をして全然衝動的に相接着し得るものなる事、吾等の日常の體驗これを示してゐる。特に遙遠なる原始の住民の間を結束したる紐帯が如何にかかる特徴を顯著に有したるかは、吾等の想像の上にある。又母子の結合、男女の結合等の理想的類型にありても、其の根柢をなすものは自然的結合である。そは人類が未だ人格としての自覺の域に達せざるか、或ひは精神的領域に於ける活動より脱したる場合に特に著しく吾人の生活を支配するものである。之に反して價值的結合は衝動的なる結合を全く無視するものには非ざるも、自然的に成立したる結合を價值的見地より更に諄化したる所に見出さるる結合である。親子の結合はもと自然的に成立したるものなれども、此の上に更に人倫的義務意識が加はつて親子の關係を倫理的となすときは、自然人の自然のままなる關係は變じて精神的人格の精神的結合となる。又國家に於ける支配者と從屬者との關係も亦、もとこれ衝動的支配意欲の發動及び服從感情の作用によりて成立したるものなれども、一旦成立したる所には價值的見地關涉して主從の人倫的關係を構成するに至る。其の他一般の道德的關係は皆これかかる價值的結合に外ならぬ。而して精神的價值的結合は實に精神的な層域に於ける結合契機が生機的層域に於ける結合契機を制約して成立するものである。精神的要素が生機的又は衝動的要素を制約し、後者の發現をして前者の發現に從屬せしむる所に、價值的結合が形成せらるる。故に價值的結合はそれ自體單獨に現はること稀にして、多くの場合自然的結合をその背後に伴ふを常とする。之に反して自然的結合は必ずしも價值的結合の豫存を要せず、又價值的結合の隨伴を必ずとしない。そは全く獨存しうるものなると異なり、價值的結合は斯くの如く自然的結合の豫存を必要となし、そ



れ自體の獨存を許さない。もしそれが自然的結合を稀薄ならしめ、それだけが獨り成員の結合を司るに至るときは、もはや内的結合の痕跡を絶ちて精神的なる利益結合となり畢る。

次に外的結合に就いても其の目的の種類如何によりて二つの大別が可能である。第一の目的は純物質的目的にして第二の目的は心的目的である。之に基いて交易的及び共益的外的結合と社交的結合との區別がなされ得る。今共益的結合を姑く考察の外に置くときは、交易的結合と社交的結合とは其の目的とするものに關して互ひに異なる特色をもつ。交易的結合の目的とする所は一定の物質的對象の交換によりて生ずる物質的欲望の充足である。一般の形式は貨幣欲に對する生活必需品に關する欲望の相互平衡的關係であるが、實質的には此の平衡關係は必ずしも平衡的でなく、寧ろ甚だしく差別的なる場合が存する。交易的結合は賣買の形態のみ採るのではなく、雇傭の關係に於ても見らるべく、又醫療に對する對價の支拂關係に於てもその事は妥當する。之に反して社交的結合の目的は必ずしも此の物質的目的の獲得には存せず、それが利益社會に關する限り優越感の満足又は利用の意欲の充足が覺められる。社交は人を鏡として利用し、交易は他人を道具として利用すると云はるる如く社交によりて己れの優越せる姿を他人の腦裡に印刻する事が目的である。交易的なると社交的なるとを問はず、他人はただ自己の利益に關係せしめらるる限りに於てのみ意味を持つものにして、利益を離れては他人は唯路傍の未知者のみ、茲に於ては生命の融合は全く存しない。

内的結合が生命の統一を内容とする事、既述の如くであるが、今少しく此の點を詳述してみたいと思ふ。次節共同社會の理論に於て詳論する所の如く、内的結合の特質は結合者相互の一體化に存し、結合者は相互に獨立の存在者として一定の罅隙を保ちつつその上に或程度の橋梁を架するが如き仕方に於て關係せずして、寧ろ同一根より派生せる分枝が根幹を通して一體に歸屬するが如き關係に立つものである。自我及び他我の二根が全く其の據るべき支盤を別にする仕方に於て關係を結ぶ場合は外的なる結合であるが、内的結合の場合にありては自他に分化せらるべき我は我一般の温床のうちに深く沈潜し、從つて自己及び他人の明確なる意識限界を有せず、「吾等」といふ特殊の複合的存在の流れの中かの自他の限界意識が没入する。斯くて結合その事に於て關係者相互は同一體驗を體驗し、同じ事に就いて同じ喜びを喜び、同じ怒を怒り、同じ福祉を祝福し合ふのである。然るに外的結合に於ては全く此の事なく、「吾等」といふ同根の一體物に關する體驗を缺き、從つて相手の喜びを共に喜ぶ態度なく、却つて相手の喜びは己れの苦しみとなり、他人の悲しみは己れの心安さとなるが如き關係を生む。殊にそれが利益結合に關する限り然りにして、其の交易的結合たると社交的結合たるとを敢て論ぜぬ(註三)。

(註三) 内的結合、外的結合の區別は名稱に就いてフィアカントに従ひたるも、其の内容に關してはテンニイスの本質意志と恣意意志との區別の仕方に多くの示唆を得たる事を認めざるを得ない。しかしそれは飽迄も示唆たるに止まり、自説に於ける内的結合外的結合の分け方が全然テンニイス的であると云ふ事は毫も主張し得ざる所である。之だけの前置の下に私はテンニイスの獨創にかかる本質意志及び恣意意志の極限的理念の要綱を紹介するであらう。

先づテ氏は曰ふ、「凡ゆる精神的作用は思惟の參與によつて人間的と名づけらるるから、吾々は思惟を含む限りに於ての



意志と意志を含む限りに於ての思惟とを區別する」と(Thomies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 4 und 5 Aufl., S. 85)。  
ここで注意すべきは、本質意志に於ては意志が思惟を決定し、恣意意志に於ては思惟が意志を決定すると云ふ事である。  
尤も斯かる解釋が果してテンニイスの容るる所であるか否かは勿論問題とするところではない。併し、假令テ氏が之を容  
認したとしても、意志と思惟とを斯くの如き關係におくことは適切ではないやうに思はれる。斯かる決定關係は意志と思  
惟との間におかるべきではなくして、非合理的意欲と合理的判断との間にこそおかるべきものである。夫故に本質意志に  
ありては非合理的意欲が合理的判断を制約し、恣意意志にありては合理的判断が非合理的意欲を制約すとなすべきである。  
斯く解すれば、本質意志は吾等の内的結合の構成的因素をなし、恣意意志は外的結合の構成的因素をなしてゐる。だが、  
恣意意志は單に右の内容のみを含むものではなく、更に全く外的結合中の利益結合にのみ該當する要素を多分に有するが  
故に、卒然に恣意意志が外的結合一般の本質的成分であるとは斷言し得ない。ただ合理的思惟が意欲を指導する限りに於  
ての恣意意志は外的結合一般の構成要素であると云ひうる。此の意味から本質意志は非合理意欲、恣意意志は合理的意欲  
といふ稱呼が可能となる。

本質意志が非合理的、恣意意志が合理的と呼ばれる根據を他の方面に見ることが出来る。而してテ氏によれば、本質意  
志の形態として快適(Gefallen)慣習(Gewohnheit)及び記憶(Gedächtnis)の三を數へることが出来るのであるが、就  
中快適は「或對象及び行動の生得的快感」にして、「人類に於ける普遍的動物的本能の種類」である。それは原始的狀態と共  
に與へらるる心理的構造にして、人類の生活及び活動を貫通し而して支配してゐる所の一團の有機的衝動である(ebenda,  
S. 91)。又慣習とても非合理的なる心的契機たることに變りなく、「こゝでは人間は全く動物的である、假令人間に特  
有の仕方であるにしても。人間は慣習動物である、慣習奴隷である。人間は動物の種類として他の多くの有機的生物の區  
劃と對立してゐる限り、慣習は彼の精神の本質及び實體である」(ebend., S. 94)。更に「記憶は有機的物質の一般的特質及

び能力と云はるる」如く、動物的本能は遺傳せられたる記憶として説明せらるる。「もし人がそれを個人への關係に於て  
觀察せずに種族への關係に於て見る時は、それは正に一般に慣習として理解せられうるし又それ以外のものとしては理解せ  
られ得ない」(ebenda, S. 95—6)。従つて是等三者を一括せる本質意志は未だ思惟又は合理的判断による制約を蒙らず、  
云はば盲目的なる動反動を行ふ所の心的嫩芽である。此の意味よりして本質意志は非合理的であると稱はるるに適はしい。  
然るに恣意意志にありては合理的思惟、目的の定立及び手段の選擇に關する判断等は一々盲目的感情及び有機的衝動の抑  
壓又は排除によりて達せられ、かかる非合理的心的契機の跳梁に委することによりてそれは全く不可能なるに至る事よりし  
て、恣意意志をよびて合理的意志となすこと決して不當ではないと信ずる。テ氏をして直接云はしむれば、恣意意志は思  
想の産物である。「思惟せられたる目的、即ち達せらるべき對象或ひは望まれたる事實は、なざるべき行為の方向を決定す  
る尺度を常に與へる」。「意欲の上への此の思惟の完全なる支配」云々。「此の最高目的は、立てられたる概念によれば、思  
惟が目的に承認と保證とを與ふる限り、其の力を思惟からうるのである」(ebenda, S. 104—105)といふ事になる。(テ  
ンニイスの二種の意志についてはなほ恒藤恭氏、社會と意志参照)。

以上の説明によりて如何に本質意志が内的結合の、恣意意志が外的結合の本質必然的要素なるかが理解せられたと信ず  
る。併し乍らテンニイスにありては外的結合のうち利益結合のみを眼中におきて共益結合を問題となすことなく、必然に  
かの恣意意志は唯利益結合の形成因子たるに過ぎぬものとせられてゐる。だが之は餘りに視野の狭さを暴露するものでは  
ないか。合理的なる思惟によつて目的の定立及び手段の選擇をなすに當りては、必ずしも其の目的が利己的な場合のみ  
に限るべき理由なく社會全體の觀點より寧ろ利他的に定立せらるる場合を看過すべきではない。共益社會に於ける結合は  
利己的目的の爲に選ばれたる手段の相關聯せる體系ではなく、社會の全一的目的の下に整序せられたる手段の體系であ  
る。手段たる行為の相關聯し合ふことによりて二者は等しく協働と呼び得むも、其の協働の様式は全く兩者相異なる。利



益結合に於ける協働は協働者個人の利益の擁護が主たる目的にして、協働者凡てに共同の利益の擁護ではない。利益結合に於ては、假令一時的に共同利益の追求が目的とせらるることあるにしても、一旦獲られたる利益は皆個人の利己的欲望の満足のために分配せらるるものである。故にそれは公益社會の協働の如く、始めより個人の持分に應ずる利益の分配を問題となさざる結合の仕方とは大いに異なる。

内的結合に於ける體験の構造を説くはフィアカントである。即ち「吾々は此の仕方によりて他人のうちに生活し、又他人の表象は吾々のうちに生活する」(Vierkandt, Gesellschaftslehre, Neue Aufl., S. 159)。「特に各種の社會的交通、即ち報告及び之と關聯せるその理解は社會的結合(内的結合を意味す——著者)によりて示される。この結合に於て報告と共鳴、相互の授受が分離し難きまでに結びつき、かくて當事者たる双方の人格の體験は一つに融合する(合流する)(ebenda, S. 158, Vgl. S. 162)」。かかる體験の合一、「吾等主體」の成立に關してはなほ共同社會の理念に於て詳細述ぶる筈なるが故に、今は本文の如く簡叙するに止める。

## 第二項 統制の極限理念

支配及び指導 統制の何たるかは結合助成論の冒頭に於て既に説けるが如し。ここでは唯その統制が如何なる極限的形態を有するかを見ようとするのである。統制が階級意識に基けて行はるるか否かによりて支配と指導とに分たれ得る。支配とは統制者が階級意識に基けて統制を行ふ場合を云ひ、指導とは全く然らざる場合、即ち階級意識によらずして統制を行ふ場合をいふ。階級意識に基けて統制を行ふとは、一概に云へば他人を利用せ

むとの意欲の下に強制を行ふ事を意味する。別言すれば他人を己れの目的の爲の手段と見做すことによりて其の他人の人格の上に制肘を加ふる事これである。他人を利用せむとの意欲は二方面より考察することができる。第一は勢力意欲にして第二は物質意欲である。勢力意欲が他人を利用せむとの意味を含むは、他人を支配することによりて己れの優越なる勢力を誇示する事を得るが故にして、優越意欲の充足の爲に他人をその手段として利用し支配するがためである。物質意欲が他人を利用せむとの意味を含むは、他人を利用することによりて己れの經濟的欲望を充たし得るが故である。斯くの如く階級意識に基けて他人を統制すとは畢竟他人を利用せむとの意欲に基いて其の他人の意志及び行動を制肘することに外ならぬ。

階級意識に基けて他人を統制すとは、他人を利用せむとの意欲に基かずして他人の意志及び行動を制約することを意味する。換言せば他人を己れの利益に奉仕せしめむとの意欲の下に、他人を手段視することの下に統制を行ふことではなくして、逆にむしろ他人の爲に己れを手段と見做しつつ他人の人格に適度の規定を與ふる事を意味する。夫故に支配が利己的動機より他人を統制するものなるに反して、指導は利他的動機より他人を統制するものであると云ひうる。又大體論としては、支配は階級社會の統制方法にして指導は無階級社會の統制方法であるとも云はれ得よう。だが之は嚴密には當らざる所あり、無階級社會に於て指導者たる地位に在る者とても常に必ずしも利他的動機のみより統制を行ふとは限らず、時に或ひは利己的なる意欲に押し流されて支配を行ふことなしとせぬ。又家族に於ける父又は母が平常子女の指導を行ひながらも、而も時として利用の意識の下に強



制を行はずとも斷じ難い。唯、階級社會の場合にありては殆ど例外なく利用意識が統制の動機をなすべきが故に、ここには指導の入り込む餘地全くなしと云ふも過言ではない。然れども、又吾等が考察の眼を社會の始原に遡らしむる時は、そこには所謂階級の嫩芽状態なるものあり、其處では支配と共に又指導的方法の採用せらるること絶無なりとは明言し難く、殊に年齢階級の如きに於て然るべき根據を考へ得る。唯議論を權刀階級及び經濟階級に限る時は事情自から之と異なる(註四)。

(註四) 吾等の如く統制を支配と指導とに分つことなく、支配と管理との區別を立つる者がある。マクス・アドラアこれである。彼によれば、一、支配は生活利益の異質又は反對の存する所に成立すれども、管理は其の同質の存する所にのみ成立する。二、支配は強制組織に立つ成員の異質即ち階級對立の存する所にのみ成立すれども、管理は成員の同質従つて階級對立の欠缺する所に成立する。三、支配は強制を行ふ者のそれに從屬する者に對する他治(他律)なれども、管理は強制組織に立つ凡ての者の自治である。従つて管理に於ける強制組織は此の組織に立つ者の共同利益を表現し、且つ凡ての者への奉仕のために存する。四、かくて強制組織は一方支配として他方自由として示される。五、生活利益の異質に基いて政治的又は不純なる民主制が、其の同質に基いて社會的又は純粹なる民主制が成立する。而して凡ゆる階級國家(無產者階級國家も亦)の撤廢の後に始めてかの純正民主制が可能なる(Max Adler, Die Staatsauffassung des Marxismus, S. 208—9)。斯くの如く彼は支配と管理とを階級社會に於ける統制なりや否やによりて區別するのであるが、併し、統制の區別としては此の種の二分法は妥當であらうか。本來管理といふ語は人の統制を意味せずして物の管理を意呼するを普通とする。財産管理、山林の管理及び事務管理の如し。人に對する場合には監視又は監督の如き語を以て呼ぶを適當とす

る。而して監視及び監督は結局指導といふ統制行爲の中に包括せられ得る。のみならず、社會關係は人對人の關係にして人對物の關係ではない。従つて支配と極限的對立をなすものは管理ではなくして指導でなければならぬ。支配と管理とを對立せしめらるる學者には更に高田博士がある。博士は統制のための統制と物の管理のための人の統制とを區別せらるる。換言せば人の統制の結果としての物の管理と物の管理の結果としての人の統制これである(高田保馬、國家の永續性、改造、大正十四年九月號)。併し之で果して統制の全機構を極限的に提示したるものと云ひ得るであらうか。吾等は思ふ、物の管理の結果としての人の統制の中には指導のみならず、知的支配即ち直後に説明するであらう所の利益社會に於ける所謂資本家的支配をも含む。博士は物の管理のための人の統制を以て指導に該當せしめむとせらるるけれども、事態は正にかくの如く、指導と對極的なる支配を指導それ自體の中に含まねばならぬ矛盾に遭遇する。かかる分け方は支配と指導との特異點を明快ならしむることはできぬ。管理のための統制の中には知的支配もあれば知的指導もある。

支配と管理との分け方に對する反對はなほハンス・ケルゼンによつて高調せられてゐる。ケルゼンは曰ふ、人の統制と物の管理即ち生産過程の指導との反對はただ外線上の見せかけに過ぎぬ、何となれば、人の管理即ち他人の意志による一人の意志の制約なくしては物の管理なく、人の統制即ち他人の意志による一人の意志の決定なくしては生産過程の指導も存し得ないから」と(Hans Kelsen, Sozialismus und Staat, 2 Aufl., S. 105)。之は勿論正しい、だがアドラアは果して管理を物の管理とのみ解して人に對する統制を考へなかつたであらうか。アドラアは資本主義社會より共產的社會に移動することによりて、生産は、社會の一部が他の一部を支配する手段たる地位を抛棄して社會全體が自らを維持し而して満足せしむる過程と變ずる。換言すれば統制は管理となる」とマックス・アドラー(Max Adler, a.o.S. 214)、又前記の如く他治が自治に變ずると曰ふ。自治といふ事は單に人が物を管理すること以外に人が人を(假令自律的にても)統制することを意味する。だからアドラアの主張は結局事物又は生産行程の管理のために、社會全體が自治的に行ふ人の指導であると云ふにあ



らう。而も彼はなほ支配と事物の管理とを極限的に對立せしめてケルゼンの反駁に好餌を供してゐる。其の思想の透徹を缺くや言を要せぬ。

アドラアの支配對管理の區別は階級社會に於ける統制なりや、然らずして無階級社會に於ける統制なりやによりて生ずる。然れども、既に吾等の考察したるが如く、無階級社會に於てもなほ支配の行はるること絶無なりと云ひ難きが故に、そは嚴密なる區別の標準ならず、結局、統制が階級意識に基くや否やによりて支配なりや指導なりやの區別を試むるを最も至當の事であると信ずる。ただ反對者は階級なくして階級意識も亦これなかるべしと云はむも、假令階級なくとも指導者が階級社會に於ける支配者の意識と等しき意識形態を保存することは可能なる事である。

支配と指導との類別に關して更に他の異説が存する。高田博士によれば、支配は純粹に不合理なる從屬であるが指導は合理的なる姿である。支配はそれ自體の故に求められてゐる。指導にあつてはこの從屬そのことを求むる自發性が極度まで乏しい。それは少くとも從屬者の利益の故に、求められ承認せられてゐる（高田保馬、社會關係の研究、三〇八—九頁）。しかし吾等の考ふる所は聊か之と異なり、指導に於ても從屬關係自體を求むる自發性は、少くとも或種の指導について云へば、相當に強いものと見らる。直後に説くが如く、指導を情的及び知的の二純型に分つ時は、情的指導に於ては指導關係それ自體が強く求められてすらゐる。家族に於ける親子の關係及び戸主と家族全員との關係の如きに於ては、指導順服の關係は上下兩成員より等しく望まれてゐる場合がある。戸主の死に會して遽かに家族の統制の亂るるが如き不安に襲はるる場合、強く戸主の統制に對する愛着を示してゐる。博士が指導を凡て合理的統制とせらるるは、ただ從屬その事の利益の故にそれが承認せられて存立するといふ事に理由をおかせるからである。換言すれば、指導に於ける從屬は從屬せらるる側の力の欲望の爲に非ず、と云ふ點を重視せらるるからである。然れども指導その事が何等の意欲に基かずといふのは獨斷ではないか、寧ろ吾等はフイアカントが屢々力説する保護衝動（又は助長の準備）の如き特殊の傾向

が指導の動機となりうる事を確信する。幼少の兄弟にあつても兄が弟をかばふ如き此の種の傾向の現はれてゐる。況むや一家の戸主又は親に於てをや。斯くの如く指導のうち少くとも情的なるものは一種の欲望に基いてゐるものである。博士が指導を合理的と見らるるは唯知的指導のみを見らるるが爲にして、茲に又博士が指導と管理とを混同せらるる難點が潜むのである。更に又、支配が一樣にみな力の欲望のみによつて支へられ、利益意志によりて決定せらるる支配なしと見ることが餘り一面に偏したる見方である。吾等は知的支配を情的支配に對立せしむることによりて支配の二型を獲得するのである。

統制一元説をとる者は支配以外に他の型の統制を認めず、共產社會に於ける統制も亦強制組織による限り支配なりとする。支配に對して管理を認むるアドラアに反對するケルゼン即ちその説をとる（Kelsen, a. a. O. S. 111）。併し乍ら常識を以て考ふるも父母の子女に對する統制が支配とは云ひ難かるべく、又教授被教授の關係が支配關係なりとも主張し難い。同様に生産行程に於ける労働の調節及び按配、分配の監視の如き統制作用が凡て支配であるとは到底考へ得ない。社會が社會自體の生産並びに分配行爲を按配するは畢竟自治にして他治に非ず、而して一般に他治は支配、自治は指導と解しうるのである。

情的及び知的の統制 支配及び指導は其の行はるる動機が非合理的か合理的かによりて情的支配及び知的支配、情的指導及び知的指導の四に分たれ得る。情的支配とは支配の行はるる主たる動機が非理知的なる支配の意欲にあり、唯隨伴的に物的意欲の作用する場合を云ひ、知的支配とは物的意欲が支配の主たる動機をなし、之を達せしむる爲に支配の作用が添加する場合を云ふ。次に情的指導とは愛の如き盲目的情意を動機となす利他的



統制にして、知的指導とは理論的考量に基いて他人の態度を指導することを意味する。今一々に就いて説明を加へてゆきたいと思ふ。

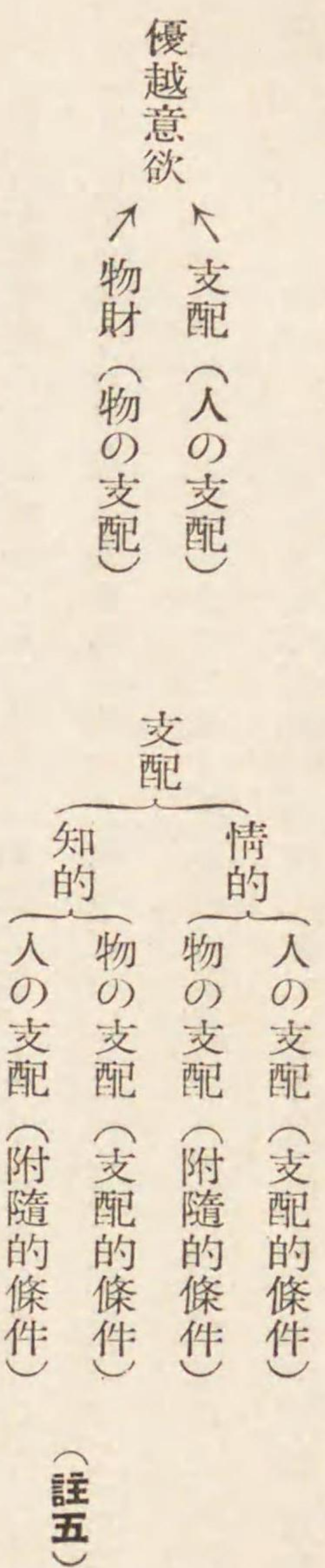
非合理的なる支配意欲が支配の根本動力にして物的意欲が従たる動力なりとすることに就いては、大なる異論の存するところである。一切の支配は物的意欲の充足の爲の手段にして、云はば生産の一樣式に外ならず、平和的なる生産手段の分配の不可能なる環境に於ては特殊の強力的支配が土地其の他の生産手段及び生産物の分配を決定する。もし然らずして支配が單に支配の爲にのみ求めらるるとすれば、それは唯遊戯として成立すべきのみ、眞剣なる人生の生存過程に於ける現象ではない。これ反對説の要旨である。然れども吾等は場合を二つに分ちて此の説を駁撃したい。二つの場合とは何ぞ、答へて曰ふ、情的支配と知的支配との二型これである。知的支配に關しては大體吾等はこの説に賛する、ただ情的支配に關しては全くそれと相反し、次の如き論構の妥當なるべき所以を知る。即ち己れの社會的地位の優越を誇る非合理性なくしては事實支配は起らぬ。支配によりて優越意欲の充足をみる。然るに優越意欲は單にその優越その事によりて満足せしめられ、必ずしも他の意欲の充足を伴ふを要しない。他人を支配しその膝下に脆坐せしむることによりて、己れの優越意欲はいやが上にも昂奮せしめられる。而して斯くの如きは必ずしも經濟的利益の伴はざる時と雖も敢て起り得るものにして、蠻人が敵の首級を獲て優越感に耽るが如き、或ひは金錢其の他の財物を與へてまで部下を懐柔し、以て己れの支配的地位を維持するが如き、凡て其の例となすに足りる。人々が如何に斯くの如き非合理性に左右せられつつあるかは吾等の日常

經驗の示す所にして、同輩を抜いて集團の長とならむことを望み、而も何等經濟的利益を伴ふことなき場合にも然るが如きは其の著例である。情的支配は知的支配と異なつて非合理性の支配的なる原始民及び自然民の社會に多く見らるるものであるが、その理由とする所は彼等は一般に知的知能に於て劣り、従つて打算に鈍く、而も感情方面割合豊富にして想像力強く、迷信を抱き、爲に目的合理性よりも強く非合理性の發達したる事に在る。斯かる種族の間に於ける支配關係が如何に目的合理性を離れて成立し且つ存続したるかは、吾等の想像以上であると信ずる。

然るに知的支配にありては全く之と異なり、支配は一義的に知的打算性によりて決定せられ、支配の欲望の如きは極めて少量だけ満足せしめらるるに過ぎぬ。否階級意識にして尖鋭化し反抗の益々執拗となれる社會にありては、支配の欲望の如き些の充足をすらも得ること難く、其の優越意欲の満足も亦全く形骸を留むるに過ぎぬに拘らず、なほ支配の維持せらるるは支配の意欲の爲に非ずして物的意欲の爲に外ならぬ。然れども生存資料を超えたる程度の物財の獲得維持は單に物的意欲の故のみに歸し難きが故に、ここに吾等は優越意欲の作用する事を忘れてはならぬ。情的支配にありては支配關係の持續によりて優越意欲の充足せらるるを常とすれども、知的支配にありては物財の蓄積によりて優越意欲は充足せらるる。而して知的支配に於ては優越意欲の故に物財の獲得維持が行はれ、物財の獲得維持の爲に支配が行はれる。これ合理化せる人々の生活を支配するものは空なる名譽には非ずして實質的なる物欲であるからである。かるが故に一旦物財の獲得が豫期の如くならざるに至らむか、



彼等は容易に支配關係を解消せむとする。支配關係を持続することによつて却つて物質的損害を招致するに堪へ得ざるが故である。



(註五) 情的支配の考に對してはエンゲルス及びマクス・アドラア等によつて反對せられてゐる。先づエンゲルス説より検討を始めよう。エンゲルスは一の假定を作りて、ロビンソンがフライタグを奴隸とするは單なる慰みの爲ではなくして經濟的勞役を負擔せしむるがためであると曰ふ(Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, Internationale Bibliothek, zwölfte Aufl., S. 164; 河野密、林要共譯、反デューリング論、マルクス・エンゲルス全集第十二卷、三三三頁)。しかし假説は畢竟假説にしてそれ以外の何物でもない。吾等は自ら好むてかかるロビンソン物語をここに反覆する必要はない。吾等は直截に原始民及び自然民に於ける支配の動機を探り入れたい。而してそこに吾等は優越のための支配を見出す。彼等に於ける支配意欲は必然に鬭争の意欲と結合し、以て彼等の優越意欲の満喫を求むるのである。云はば鬭争のための鬭争は必然に支配のための支配或ひは優越のための支配を喚び起し、ここに鬭争過程より必然に支配が結果するのである。而もその鬭争は鬭争の間にあつて必ずしも經濟的動機に基づかずして、寧ろ種族を異にすることの直觀より生ずる敵愾心に基づく一般とす(Stimmel, Über soziale Differenzierung, S. 21; Vierkandt, Gesellschaftslehre, 1 Au-

A, S. 182-3)。彼等の間には經濟的利益に關する打算なしにも屢々鬭争の繰返へざるを見るべく、グンプロヴィッチ等の説くが如き搾取が常に征服の支配的動機を構成したるものではない(Gumplovicz, Grundriss der Soziologie, Ausgewählte Werke Bd. II, S. 95)。從つて吾等の見解は或點に於て寧ろフランツ・オッペンハイマ説と相近し。彼は曰ふ、社會の終極目的は威張る事(Hochgeltung)にあり、之に達するがため人は權力即ち人の支配と富即ち財の支配とを獲得せむとする(Franz Oppenheimer, System der Soziologie I Bd, II Halbband, Der soziale Prozess, S. 982-3)。故に少くとも人の支配(財の支配を別にして)は財の支配を目的とするよりも寧ろ優越的地位の誇示を終極の目的とすと云ひ得る。而してその支配に伴ひて財の支配が得らるるならば支配の效果をして實質的ならしむること勿論である。

マクス・アドラアの非難は「盜奪、征服、約言せば強力は生産の機能にすぎぬ」ことを理由とするもの、換言すれば、征服其の他の強力的支配は生産力の發達せざる原始の經濟生活に於ける生産手段の分配の様式であることを理由とするものである(Adler, a. a. O. S. 96-8)。此の説は結果より見るときは必ずしも誤りと稱し難きも、其の動機決定の様式より見る時は甚だしく獨斷的なるを免れぬ。彼は征服其の他の強力的支配と盜奪とを同一にみれども、始めより財物の奪取を目的とする盜奪と、鬭争意欲と結合せる支配意欲の發動の結果たる征服其の他の強力的支配とは決して同一に論ぜらるべきものではない。盜みは單なる生存資料の獲得のためのみならず稀なることに非ざるも、強力的支配は生存資料以上の財寶の略奪を伴ひ、而もかかる財寶の取得は單なる經濟的欲望の充足の爲にのみ行はれず、却つて優越せむとの意欲のために行はるる。既に動機にして優越意欲の如き非合理性なる限り、支配は生産手段の分配の様式には非ずして、支配の爲の支配或ひは優勝の爲の支配であると斷せねばならぬ。勿論是等の場合(エンゲルスの場合にも)經濟的動機が附隨的に存することを妨ぐるものではなく、吾等の意見はただ情的支配の場合には支配の意欲が經濟的意欲を左右するといふにあるのみ。従つて或場合には、經濟的には失ふ所ある場合にも支配が設定せられ、持續せらるることを認む



るものである。日常生活に於て人々が何々の長たらむとて贈賄を試むるが如き、吾等の周圍に於て屢々見る所であるが、斯かる傾向の野蠻未開なる自然民及び原始住民の間により強く現はるる事は、彼等には理知のはたらき割合に少なく、打算に長ずる所なきに反して、感情及び衝動が支配的勢力を有する事によつて知られ得る。彼等の精神を左右するものは迷信であり、原始宗教である (Durkheim, Les formes elementaires de la vie religieuse, passim; Levy-Bruhl, Mentalité primitive, Introduction)。

然るに知的支配の場合には事情全く之と異なり、物に對する欲求、欲求の充足可能性、即ち所謂理知的打算性が支配の存否を決定する。支配者は徹頭徹尾打算者であり、商人型である。儲かる所に支配關係を設定し、儲からざる事の明かなるに至れば容易にそれを解消せむと欲する。從屬者も亦ここでは純粹利己の者にして一定の貨銀を得るが爲にのみ從屬關係に入り込む。然らば此の場合内の服從意欲が存するか、吾等は情的支配に於てこそ斯かる意欲の存する事を認めるが、併し、それだからとて知的支配に於ても亦服從意欲が存せざるべからずとは云はない。だが此の場合にはかなり複雑である。吾等は云ふ、Aの關係に於ける從屬に於て從屬の内的傾向はAの支配者に意味的に向けられず、Bの關係に向けらるる場合があると。従つてかかる場合、Aの支配關係に於て從屬の代りに内的反抗をもつ事がありうる。特定資本家に對する非從屬の意欲に拘らず、内的從屬の傾向の故にレニン並びに其後繼者に對して從屬意欲の動くが如きこれである。従つて假令人類が從屬の内的傾向(又は衝動)を必然に持たしめられてゐる事の故に、直ちに凡ての從屬關係に於てそれが發現しなければならぬとは斷じ難い。云はば現實的從屬關係が可能的從屬關係と複合する場合、内的傾向はむしろ可能的關係に向ひて發動することがあるからである。高田博士は情的知の二支配を一の支配として區別なく論ぜられ、以て凡ての現實的從屬關係に就いて内的傾向の發動を認めらるるは不當である。博士は吾等の如く可能的從屬關係を認識せられなかつたが爲に、右の如き誤謬を犯されたものであると思ふ(社會關係の研究、三五五頁)。

知的支配

現實的從屬關係↑目的合理性(動機)  
可能的從屬關係↑非合理的從屬傾向(動機)

同時に作用す

然りとすれば知的支配に於ける支配の内的傾向は如何、吾等はその場合物的意欲の充足に於ける満足に伴ひて支配意欲の充足に於ける満足が存すと解する。だが、逆に物的意欲の充足なき場合に單獨に支配意欲の充足に於ける安心は生じ得ない。これ知的支配と情的支配との根本に於ける差異である。

吾等の情的支配的支配の二分と似て非なるものに、マクス・ウェーバーの支配の三分説が存する。合法的支配 *Legale Herrschaft*、傳統的支配 *Traditionale Herrschaft* 及び神威的支配 *Charismatische Herrschaft* これである。其の各々の特徴を述べれば、合法的支配とは客觀的非人格性を有する制定法規及びそれによりて決定せられたる支配者が、その命令の形式的合法性の故に又その合法性の範圍に於て服從せらるる場合にして、傳統的支配とは傳統によりて古來より支配が正當なりとして承認せられたる場合、而して最後に神威的支配とは支配者自身の英雄的特質又は神聖なる性格の爲に異常なる献身及び犠牲を伴ふ支配である (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 124)。このうち吾等の所謂非合理的支配即ち情的支配に屬するものは大體傳統的及び神威的支配であるが、之とて情的動機が知的動機を決定するて吾等の條件とは異つてゐる。又合法的支配は單に法規の非人格性によりて冷靜なる統制の行はるることに着眼したるものにして、支配の動機が唯物的であるといふ吾等の見解とは遙かに隔たるものである。假令一々の支配の行爲が法規に基いてゐる場合でも(例へば憲法の如き將又刑法の如き)、支配の動機にして情的ならば、吾等は之を情的支配と呼ぶのである。ウェーバー的支配の純型の區分は皮相ではないかと思ふ。

情的知的の區別の外、支配は更に直接間接の二つの場合に區別せられねばならぬ。まづ情的支配に於ける場合

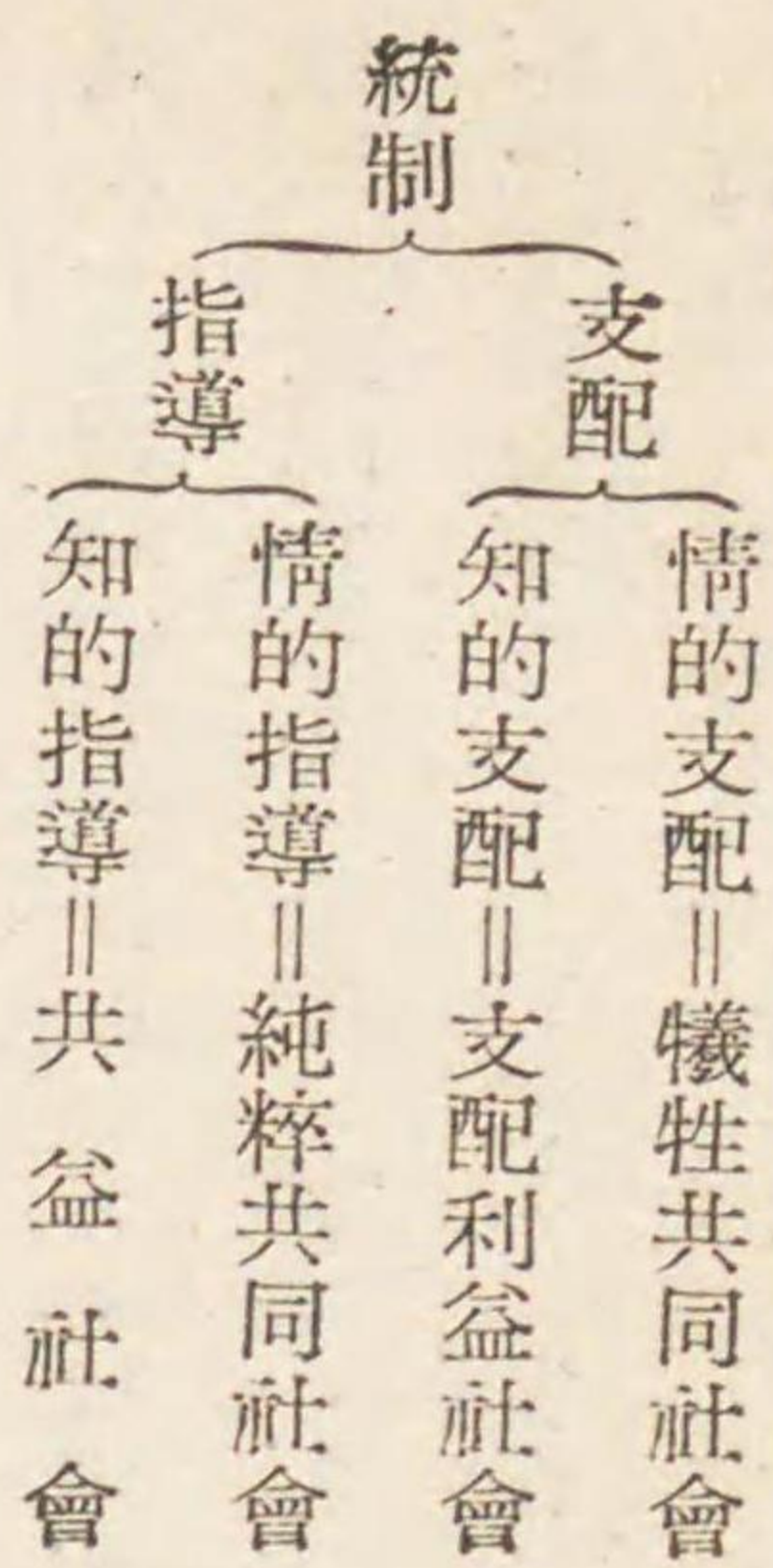


を説く。情的支配に於ける間接支配は組織の存する場合に見らるるものにして、組織の上部に在る支配者は直接一般成員に指揮命令を下さず、その部下をして下民を統治せしめる。従つて彼は云はば間接に支配をなし、直接には部下の吏員が下民を統制する。此の場合に就いてはさしたる異論がないであらう。然るに知的支配に就いては事情稍々複雑である。直接支配の衝に當る者は重に企業資本家及び地主にして、間接支配はこの場合に存せざるが如くに見える。何となれば企業資本家には上級指揮官の役割を演ずる階級が見當らぬからである。然らば間接支配は存しないか。思ふに、否。知的支配に於ける間接支配は金融資本家によりて行はれる。企業資本家は全體金融資本家の配下に屬して所謂資本主義的組織を作り、この組織内に於て金融資本家は其の絶大なる債權的權力を利用して企業資本家を動かす、その金力を以て間接に賃銀奴隷の意志乃至行動を制約する。直接具體的には彼等は何等の統制をも行はず、唯、間接に企業資本家を通して金力にて、換言すれば賃銀に支拂はるべき資本によりて、或ひは搾取より得たる利潤への分け前の要求（配當及び貸金の利子の要求）によりて、労働階級の利益を篡奪し、無産者の地位にそれを抑留する。要するに支配に直接間接の區別を設くるは、支配組織の状態を理解するに缺くことのできぬ契機である。

知的支配にありて、物的意欲の不充足の場合に解消せらるる支配關係は直接支配なりや間接支配なりや。それは勿論直接支配にして間接支配ではない。直接支配に於て企業資本家が支配によりて豫期以上の利益を得る事が不可能となれば、斷然支配關係を解いてそれより脱退する。然る後彼等は遊食階級と化するか或ひは金融資本家

となる、金融資本家となれる場合勿論再び彼等は間接支配階級の集群に入りて金力による支配を營む。その故如何、言ふまでもなく彼等の目的合理性の故に。支配を左右するものは利欲である。斷じて支配の欲望自體ではない。指導に於ても情的知的の二分を必要とすること前述の如く、又之に對する反對説の存する事、及びその反駁は既述する所の如くである。今別に反覆する必要を認めない。情的指導は一般に非合理性の支配的なる無階級社會に於て行はれ、知的指導は理論合理性の支配的なる無階級社會に於て行はれる（理論合理性については後節共益社會の理論参照）。之を次に述ぶる社會の諸純型に關聯せしめて説く時は、情的指導は純粹共同社會と、知的指導は共益社會と相伴ふものである。然りとすれば情的支配は犠牲共同社會と、知的支配は支配利益社會と相應する。共同社會に於て情的指導の存することは動物群中に指導獸の存することによりて知られ得べく、原始家族現代小家族等に於ける父長の指導は又之を語る。共益社會に於ける知的指導は知的支配に於けるが如く利己的動機に基いて行はるるには非ずして、利他的動機に基き、而も情的指導に於けるが如く感情的には非ずして、理性的である。社會全體の福利の維持及び増進に基いて統制の行はるるときそは知的指導にして、個人的利益の獲得を動機として統制の行はるときそは知的支配である。知的指導者は社會全體の利益の爲に生産行程に於ける成員の行動を監視督勵し、分配に關する行動の公正を促進する外、事物の管理に關する事務を自ら執掌するか或ひは部下をして執掌せしめる。然るに知的支配者は生産行程に於ける隷屬者の人格を拘束して行動の自由を制し、分配行爲より隷屬者の意志を驅逐して利益を壟斷する等、全く階級的獨裁を斷行する。





而して以上四種の社會が垂直的構造を有する社會にして従つて社會統制の行はるる社會である。右のうち前二者は階級的構造を其のうちに含み、後二者は無階級的構造を保有する。階級とは何ぞ、無階級社會に於ける垂直的構造とは如何等の問題はなほ後段に説かるる所、又共同社會、利益社會及び共益社會の理念に關しては直後社會の純型に於て詳細に展開する意圖を有する。

### 第三項 關機の極限理念

成素としての自由 關機とは自由及び平等を意味し、是等のものが社會成員の關係契機となるとき社會の成素と云ふのである。吾等は先づ最初自由が社會のそれぞれの純型に應じて必然なる關係契機をなす態様を説かねばならぬ。自由が成素として認識せらるるは二つの場合を出でず、一は社會結合の前提たる場合にして、他は社會成員の關係態度に現はるる場合である。前提たる自由とは云はば自發的自由を云ふものにして、自由に態度を決定する可能、或ひは自己決定の完全性を意味するものに外ならぬ。斯かる自由の量差及び其の有無によりて

社會結合の強度及び有無が判別せらるる。態度の自由なる決定なくして社會結合も亦これあるを得ざるが故に、自發的自由は社會結合の前提であると云はるるのである。従つてかの征服當初に於ける被征服奴隸に從屬の意志全然なく、内的反抗のみが彼等の意志を支配する場合には、強制のみが唯外觀上結合の形體を形成しうるも實質的に結合なし、これかの自由が社會結合の前提たることを證して餘りあるものである。

次に重要なるは成員の關係態度に現はるる自由の量差である。これが寧ろ此の項の主題にして、前者は自由が成素たり得る事の例證として示したるに過ぎぬ。自由の量差如何によりて絶對的自由及び相對的自由の區別が可能である。絶對的自由とは自由の絶對量又は極大量を享有する場合のものにして、相對的自由とは自由の相對量又は比較量を有する場合のものである。絶對的自由を取得する社會人は專制的君主及び獨裁官の如き之にして、犠牲共同社會に於ける首長は多少これと趣きを異にする。專制君主及び獨裁官の専有する自由は支配及び利用の自由にして、之に應ずる内的服従なき時は共同社會を構成せず、更に服従がただ恐怖よりなざるに至らば一種の利益社會型とならざるを得ないこととなる。共同社會に於ては自由は或程度まで相對的たらざるを得ぬ事となる結果、假令社會の上位に在る成員と雖も絶對的自由を享有することができぬ。その事は純粹共同社會に於ては勿論、犠牲共同社會にも亦妥當する事實である。純粹共同社會には垂直的なる構造なく、成員は略々對等の地位に於て内的に結合するが故に、各成員の享有する自由が自から相對的とならざるを得ざるは勿論、その相對的な限度に於て、各人の享有する自由量は各他人によつて制限せらるるを免れぬ。これ結合が一般に拘束を伴ふと



いふ事の當然の結果に外ならぬ。而して結合と拘束との強度上の相關的法則の故に、共同社會に於ける緊密なる内的結合は同時に成員の拘束を同程度に強むるものである。犠牲共同社會に於ては自由の相對性は純粹共同社會ほどに嚴密なるを得ぬ。何となれば支配的地位にある成員は少くとも他の一般成員よりも支配の自由だけ多くを有するからである。其の絶對的なるを得ざる理由は、支配者が專制的暴君として他の一般成員を一方的に任意に利用し得ざる一點に存し、支配者も亦何程かの内的結合に於て生活するを要するが爲である。假令犠牲が一方的に捧げらるる時と雖も、一般成員の此の奉仕的生活に對しては首長の報酬的態度が存すべく、之に於て内的結合が充分に顯現せられてゐる。之に於てはかの暴力的支配の如き冷酷と慘忍とは消え失せて、主従の溫和なる生活が支配的となる。斯くて共同社會の支配者は此の從員の内的態度に緩和せられてただ相對的なる自由のみを取得することとなる。生殺與奪の絶對權力は彼の行使し得ざる所である。

相對的自由は利益社會に於て殊に著しく觀察者の眼を射るものがある。ここに於ても亦共同社會に於けるが如く相對的自由に二つの場合を分たなければならぬ。一は交易利益社會に於ける自由にして、他は支配利益社會に於ける自由である。前者にあつては相對的自由は純粹であるけれども、後者にありてはそれは變形的である。恰かも純粹共同社會に於て自由は純粹相對的であるが如く、交易利益社會に於ても亦純粹相對的にして、又犠牲共同社會に於て自由が半相對的となるが如く、支配利益社會に於ても自由が半相對的である。交易に於ける當事者が一の交易といふ社會事象を成立せしめむが爲には、相互に同程度の自由を保留してゐなければならぬ。もし一方

のみが他方より多き自由量を占有せむか、事象は交易とならずして搾取となり畢る。搾取の行はるるは支配利益社會又は階級利益社會に於てのみ、對等の地位に在る人々間の交易は斷じて搾取を伴はぬ。自由量が各人に平均してゐることの故に強制服従の關係の入り得る餘地なく、従つて交易が可能となるのである。之に反して階級の存する所に於ては、唯形式上契約が取結ばるるけれども、實質上は利益の配分に對等の主張をなしうる自由なく、一方の與ふる條件をただ受取るに過ぎぬ。而も契約といふ形式上の手續を踏むところに、かの專制君主に隸屬する臣下の如き關係を見る事が出來ず、要するに犠牲共同社會及び支配利益社會に於ける從屬者の自由は極小量には非ずして、支配者の自由が極大量ならざる限度に於て相對的なるものである。換言せば、犠牲共同社會に於ては從屬成員の内的結合に應ずるだけの統制の緩和ありて、支配者は支配の自由を或程度に制限せられ、支配利益社會に於ては契約締結なる事實及び契約内容に基く條件に制約せられて、支配はその限度を超えて進まず

支配者に於ける支配の自由の制限は從屬者に於ける自己決定の自由の伸張を齎らすものである。成素としての平等 平等とは自由の平衡状態をいふ。自己決定の範圍及び可能を自由と呼ぶならば、平等は正に各人の自己決定の範圍及び可能が凡ての成員に同等に配分せられたる状態を意味する。平等に就いては形式的平等と實質的平等との區別が可能である。形式的平等は又政治的平等とも呼ばるべく、實質的平等は經濟的平等を意味する。國家に於ける參政権の普遍化は經濟上の不平等の上にもそのままに成立し得べきが故に、實質的平等を伴はざる形式的平等に外ならぬ。此の外私有權の平等と云ふものも、其の内容たる財産分配の不平等に



拘らず、成立すと見らるる點に於て形式的平等である。之に反して實質的平等には大體二つの態様を考へ得べし。一は享樂量の分配の絶對的平等にして、他は各貢獻の高に應じて公平に享樂量の分配の爲さるる相對的平等である。従つて一は所謂通常語に於て平等と呼ばれるものなれども、後者は寧ろ公平の名もて呼ばれるものである。此の二者は極めて重要な差異をもつものにして、後に述ぶる共益社會が其のうちの孰れを成分として組織せらるるかは頗る興味ある問題に相違ない。しかし之は寧ろ經濟學上又は社會政策上の問題にして、純理を以て終始する吾等の容喙を許さざるものがある。

形式的平等は利益社會に固有なる成素である。其の實質上の不平等、従つて生ずる階級的分立に拘らず、交易的精神及び個人主義的精神の上に立つ利益社會に於ては、各人に機會の均等を與ふるが爲に、形式的にして何等實質の伴はざる政治的權利及び私有權が平等に配分せらるる、夫故にここでは從屬者も支配者と等しく同種の權利を同等に配分せられてゐる。彼等は越すべからざる階級の溝によりて隔てられ乍ら、全く權利は平等である。之に反し、共益社會に於ては平等は實質的である。實質的に自由が平等に配分せらるることによりて、共益社會は利益社會に對極的となる。別言すれば、享樂量即ち自由量の平等なる分配が形式に關するか内容に關するかによりて、利益社會と共益社會とが分たるのである。

共同社會に於ては又純粹社會と犠牲社會とによりて平等の態様を異にする。純粹社會に於ては更に二つの類型を區別し得べく、それが水平的構造を包有するか、或ひは無階級的垂直構造を包有するかによりて、自由量の配分が或ひは平等に或ひは稍々不平等に行はれる。然れども此の不平等なる配分は犠牲社會に於ける程斷じて著しいものではない。犠牲社會に於ては支配の自由があり、なほ利用の自由がある。従つて服従を要求せられ、利用せらるる限度に於て服従者側の自由は侵奪を享くる譯にして、自由量の配分は一見して明瞭である。然るに純粹共同社會中の垂直的社會はこれ程の確然たる限界なく、指導者と稱せらるる者の享有する指導の自由は唯內的結合の自然的延長に過ぎず、年齢の長短に基く指導順從の關係は、かの支配に於けるが如く、利用の自由を含まず且つ犠牲的威服による自由の缺損を隨伴しない。

自由と平等との本質必然的關係　自由と平等との關係は種々に解し得れども、相矛盾すと云ふを通説とするが如くである。一方に自由を得れば他方に平等の組織は破れ、一方に平等を建設すれば他方に自由自から潰ゆと云ふがそれである。例へば支配利益社會に於て支配階級の搾取の自由を極端に高むる時は、被支配階級に於ける自由乃至利益が極度に低下し、逆に又階級の止揚の上に平等の組織を創設せむとすれば、勢ひ支配階級の搾取の自由が制限せられ、茲に全く兩者は相容れざる關係を有すとせらるのである。此の議論を論駁するために、吾等は次の諸點の吟味を先づ試みなければならぬ。

第一、自由には積極消極の二方面ありとする者がある。積極的自由とは他人を支配し又利用しうる自由を指し消極的自由とは他人の壓迫より解放せらるることの自由を意味する。而して此の積極消極の二自由は正に相容れざる矛盾の關係を示し、前者を生かさむとすれば後者を失ひ、後者を救はむとすれば前者を抑壓しなければなら



ぬ。然れども此の説は自由といふ事の極限的意味を没却したるものにして、嚴密に云ひて自由と稱せらるべきものは消極的自由のみに過ぎず、所謂積極的自由なるものは自由に非ずして、寧ろそれと對極的關係に立つ強制に外ならぬ。かるが故に積極消極の自由の二種類なるものは、その實自由の二種類には非ずして、強制と自由との極限的なる對立理念である。従つてかの支配階級が行ふ支配及び利用の自由は、その本質によれば、支配のための強制であり、又搾取の爲の強制である。

第二、起り得べき反對に就いてのべる。即ち、假令支配が強制であるにしても、利益社會人の支配は自由競争に勝利を獲たる者が其の勝利の結果行ふ所の支配にして、従つて強制は云はば自由の量の増加を意味するに外ならず、競争に打ち勝ち物財の上に自由處分の手を伸べて漸く自由の驥足をのばしたる者が、更に人を支配して搾取にまで進むは唯自由の量を遞増せしむる以外のものではない、これが起り得べき反對説の要旨である。勿論吾等と雖も純量的にみて反對論の誤りなきを知つてゐる。だが、量は單に量に過ぎぬものではなくして、量差の大小によりて質差の生ずる事ある場合を知らねばならぬ。自然界の事象は云はずもがな、社會事象の範圍に於ても亦社會的勢力の量の大小によりて全く異なる社會的地位を生ずるが如き、或ひは結合の量(強度)の大小によりて社會の質の別異を生ずるが如き(假令量の大小のみが單獨に現はれず、他の要素の協力する事あるも)、凡て量が質に還元せらるる事を示してゐる。斯くの如くなるを以て、假令支配が自由量の遞増的狀態であるにしても斷じて強制に非ずとは言明し得ない。然り強制なるが故に、支配及び搾取は自由に對し極限的理念として取扱は

れうるのである。或ひは曰はむ、支配及び搾取は單なる強制に非ず、強制する自由なりと。それ或ひは然らむ、唯、強制と自由とを極限的に理解せむとする理想的方法に於ては、支配は強制とよばるべくして自由と呼ぶべきではないと思ふ。而して束縛より解放せらるる事こそ眞に自由と稱せらるべきである。

第三、社會の階級的構造のみを唯一實在として其の認識の對象となす事は、甚だ危険である。後に述ぶるが如く吾等は理想型的意義に於て共同利益の二社會以外に、第三存在として共益社會を認むるが故に、此の無階級的社會に於ける自由と平等との關係をも深く考察の對象とする。従つて吾等は、單に利益社會に於ける兩者の矛盾のみを見て、直ちに二者の關係を普遍化せむとする論者の態度を採らぬ。

以上三箇の理由によりて吾等は利益社會に於ける自由と平等との矛盾説に反對する。論者の説は決して自由と平等との矛盾に非ずして、寧ろ強制と自由及び平等との矛盾を示すものでなければならぬ。而して強制と自由及び平等との間に不調和の存する事極めて明瞭である(註六)。

(註六) 自由と平等との矛盾を説く者少なからずと信するが、吾等の寡聞によれば、明白にその矛盾を指摘したる者は恐らくジンメルであらう (Stimmel, Grundfragen der Soziologie, S. 82; ditto, Soziologie I Aufl., S. 220)。それ以前に於てはなほゲエテを挙げうれども、ここに論すべき限りに非ず。此の外にロオレンツ・フォン・シュタインがあるけれども、其の意義多少異なるものがないではない。即ち、彼によれば、國家と社會とは全く異なる存在であり、國家がその全成員の自由の秩序なるに反して、社會は支配及び隷屬の二階級に分立してゐる (Lorenz von Stein, Der Begriff der Gesellschaft etc.,



Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, Erster Band, S. 47)° 國家に於ける成員の普遍的自由は社會に於ける不平等によつて矛盾の關係におかるのである。併し乍ら此の説は決して吾等の今の主題と直接の關係なく、それはただ國家に於ける形式的平等(自由の普遍的存在)と社會に於ける階級的不平等との間の矛盾に關するものである。吾等の關心はかかる點に存せず、直截に一社會内に於ける自由と平等との矛盾に關してゐる。而してジンメルも全く資本主義社會内部のそれを示してゐる。吾が國に於ては夙に高田博士がその事に氣付いてをられる(高田保馬、現代社會の諸研究、五八頁)。之に對して私見の反對に傾くこと本文に述べたる如くである。平等と矛盾する自由は實は強制にして、其の固有の意味に於ての自由ではない。始めに自由の要求であつたものが後に強制の意欲に變ずる事は、欲望無限發展の法則の結果として當然に認め得らるる所である。強制と自由との相容れぬものなる事、內的結合と外的結合、支配と指導との相容れざるに似てゐる。而して強制と平等との關係の然ることも贅言を要せぬ所にして、此の事、平等が自由の普遍的秩序である事に想到すれば容易に肯きうる事であると思ふ。さて然らば、ジンメル及び高田博士の自由平等矛盾説は、その本質によれば唯強制と平等との矛盾を示せるのみ、何すれぞ自由と平等との矛盾ならむや。高田博士はその後自由と平等との調和説を説かるるも、それはただ外部よりの技巧によりて與へられたるものに過ぎずして、自由と平等(實に強制と平等)との本質必然的關係を示されたるものではない。最大多數の自由の實現といふ技術的方法を経て始めてその間の調和を得るのである(社會學原理、一二七七—八頁)。ただ博士が後日に至りて發表せられたる意見は稍々私見に近く、無階級社會に於ける自由と平等との平行的伸展を説いてゐる(社會學概論、四九八—九頁)。吾等の意見は共同社會の純粹なるもの、即ち犠牲的ならざる共同社會と公益社會とに於てのみ、自由と平等との眞の一致(勿論理想的意義に於て)が存するといふにある。是等の社會に於ては、ジンメルの説けるが如く、普遍的自由の支配する時、その限りに於て普遍的平等も亦成立するのである(Simmel, Soziologie, 1. Aufl., S. 219)° なほ吾等の説に相近

きものとしては、クラノルド説參照(Kranold, Zwang und Freiheit im Sozialismus S. 135)°

自由に積極消極の二種類の存することは、これ又ジンメルによりて強く主張せらるるところである。教會の自由は上級の俗世的權力よりの解放に於て成立するばかりではない、寧ろその權力の支配に於て成立する」といふのが、即ちそれである(ebenda, S. 220)° 併し乍ら他を支配することはむしろ強制として理解せらるる方が、より能く事態に適應してゐるのではないか。自由の獲得は強制に轉化すと云ふ事の甚だ適切なるを思はざるを得ない。單に自由の量的大小には存せず、質的差異に存すと見る事、かの內的結合が單に外的結合の量差に過ぎぬものではなく、質的なる差であると見るべきことと相等しい。此の事は本文に詳述したるが故に、之で議論を打ち切る。ただ此の強制が自由及び平等双方の敵であること言を俟たぬところ、何となれば平等は畢竟自由の普遍的存在の状態に外ならぬが故に。だから吾等の見方はエデュアルト・ハルトマンのそれに頗る接近してゐる。彼は曰ふ、「平等の要求と自由の要求とが如何に密接に結合するかを人々は認識する、兩者は或ひは拘束的權力として、或ひは阻害的不平等として感ぜらるる所の優越性に對して、反抗する」と(Eduard von Hartmann, Gedanken über Staat, Politik, Sozialismus, S. 96)° 勿論かくの如きは他に多くの人によりて氣付かれてゐた。佛革命當時の第三階級の要求は即ちこれであつたから。けれどもしかし、多くの學者はそれを唯歴史的一事變以上のものとして取扱はうとしない。即ちただ偶然的なる挿話と考へるものもある。だが之は少くとも理想型學の立場よりして承認の出来ないものである。支配及び搾取の自由を強制と解して解放の意味に於ける自由、無拘束の意味に於ける自由、或ひは自律の意味に於ける自由に對立せしむる以上、自由と平等との一致は單に史的偶然としてのみ取扱ふことは許されぬ。むしろ本質法的なる相關をそこに見出さずにはをれぬ筈である。

自由と平等との本質必然的平行關係は、由來純粹共同社會及び公益社會に於て覺めらるべくして、利益社會に於ては認められない。ここでは唯平等の幻影のみ存して、眞の平等は掴み得べくもない。然るに「自由及び平等は契約締結の先驅



者として根本的に規定せられる、即ち、それは契約の理念からして契約を根本的に形成するものとして、契約の本質に於て前提せられたる要素として概念せらるる」と説くランヅワウトの如きあり(Landsbut, Kritik der Soziologie, S. 131)。斯かる考へ方は別にラ氏一人に固有のものではなく、多くの舊派民法學者の信奉する所である。だが、之は事象の形式のみを見て本質を見ざるもの、利益社會に於ける階級的構造が、例へば雇傭契約の締結について、労働條件の取極めに對し根本的に影響を與ふることを看過したるものである。契約に於ける平等は唯契約當事者の意志に欠缺なき事を條件とする事について、自由且つ平等を要請するに過ぎぬものにして、その意志の階級性を毫も止揚してゐない。換言すれば、契約當事者が精神病者、浪費者である場合、其の他詐欺又は強迫に因りて契約を結ぶが如き場合、其の危険を防止するがために即ち云はば意志の缺陷を保護する意味に於ての平等及び自由を指示するに外ならぬ。資本案階級と労働者階級との間の不對等なる地位に於ける契約締結の階級性は、それによりて少しも除かるるところがない。

一切の平等は一切の自由よりのみ生れる。それならば斯かる理念は現實に妥當し得る資格を有するか。人或ひは否と答へるかも知れぬ。公益社會に於てすら、人の賢愚、身體の強弱は必然に自然的なる不平等を構成する。之を看過して一切平等の制度を樹つる事は、不當なる自由の拘束である。斯かる見解は一應極めて尤もらしく受取られる。併し乍ら吾等の見るところでは、公益社會に於ける成員の關係は全く之を杞憂に終らしめる。その主要なる理由として公益社會的環境が利己的行爲を危殆ならしむること、即ちそは人員の意志を環境に順應する方向に規定することを擧げる。恰かも自然的環境の變更によりて鳥獸の遺傳的素質に偶然的變異を與ふるが如く、

利益社會的環境の目的合理的意志決定は公益社會的環境の共同合理的(理論合理的態度の共同決定性)意志決定によつて止揚せらるる。所謂自由競争即ち支配の競争はその影を没して、自由の連帶的關係がそこに成立する。これ社會的環境の必然なる結果であり、公益社會的意識の自からなる統制作用の結果である。生存及び利益の連帶の存する社會に於ては、自己の自由の伸張は他人の自由の伸張の條件であり、他人の自由の尊重は自己の自由の尊重の條件である。他人の自由なる活動(精神的及び身體的)の結果生産の増進を得たる場合には、それだけ自己の享樂の自由量を大ならしめる。ここには階級的獨占なければ凡ゆる文化の享樂は全成員に互つて平等であり、一部の人々の貢獻は階級的ではなくして、全社會的である。或ひは反對して曰ふ者あらむ、人間の利己性は根本的に享有財の分配を不衡平ならしむることがないかと。しかし之は前述の環境による意志方向の統制に思ひ及ぶ時に、自然に氷解する疑問である。何となれば、利益社會に於て成功術の唯一方法たる分配の不衡平は、公益社會に於て失脚の重大なる原因をなすからであり、云はば社會の病的現象として驅除の對象となるからである。反對論者進んで曰はむ、搾取の自由は人に許されたる公然たる權利である。これを剝奪するは不當なる自由の壓迫である。云ふを止めよ、利益社會に於ける詐欺、強喝及び盜奪は犯罪として罰せられ、社會の病的現象として斥けられてゐる。而も盜人等より見ればこれ盜奪の自由を剝奪するものであり、搾取の自由を公認することと相矛盾する事柄である。而して前者が犯罪となり後者が成功術とせらるるは、ただ偏重に社會環境の爲に外ならぬ。之と等しく搾取行爲が社會の病毒として指彈せらるるは、これ又社會環境のそれと相容れざるが爲である。



斯くて共益社會に於ける自由量の均等なる分配は他人の自由を束縛することなく、寧ろ相互的な自由伸展の條件として承認せらるるのである。

唯、しかし、最後になほ一の疑問が残る。即ち、冒頭に述べたるが如く、身體的及び精神的なる能力上の差を無視する平等は、結局不公平なる平等ではないかとの疑ひである。之は極めて重要な課題にして、實際上又頗る困難なる問題を残す命題である。だが吾等は私見を卒直に吐露すれば、次の原則を死守しなければならぬ、即ち、不公平の原理を基礎とする平等は人を殺し、社會を殺すと。換言せば、享樂財の分配は絶対平等の原理を離れて公平の原理に立たねばならぬ。成員がその能力の多少に應じて招來したる社會的貢獻の大小に従つて、享樂財の分配に與かる事が、最も當を得たるものとせられなければならぬ(註七)。二重の標準を要する、一は能力の大小にして、他は貢獻の大小である。此のうち孰れを主とすべきかは、言はずして明かである。假令能力ありとするも、その能力を活用して現實に貢獻を大ならしめざる限り、それは社會に對する怠慢の責を免れず、勞働が第一義的價值を有する社會に於ては正に所罰に價ひする行爲である。かかる行爲に對して、單に其の能力の故に、過分の分前を與ふる根據絶対になし。故に吾等は言ふ、社會的平等は社會的公平の原理に背馳するを得ぬと。

(註七) 吾人の唱ふる平等觀は必ずしもその先驅者を有せずとせぬ。ブウグレの如き正に或點に於て私見と相一致する見解

を持つる學者である。彼の見解を分析すれば大體四箇の觀點が得られる。第一に平等觀念は公平の觀方と一致する。即ち社會的貢獻或ひは損害に應じてそれぞれ異なる法的效果をそれと與ふること、これである。従つて貢獻の程度が異なるに拘らず是等の行爲に一樣の享樂を許す事は平等の精神に反する事である。平等主義は比例又は釣合といふ事に存して齊一といふ事には存しない。第二、平等の理念は個人の才能及び價值を排斥せずして、寧ろそを其の中に取入れる。個別主義は平等主義と排斥せず、類似の感情は差異の感情を打破しない。人類一般の價值は個人に固有なる價值と合一する事柄である。かるが故に原始社會の如く個人に固有なる個別的價值を認めざる社會には、始めより平等の制度がない。第三、以上の如く平等主義は一方公平の觀念を含み、他方個別主義を含むことの當然の結論として、個人の競争を排斥せぬと同時、此の競争の條件を平等にすることを意味する。之が所謂平等主義の中樞觀念である。第四、云はば機會均等主義であることの必然的系論として階級及び人種の差別の消滅を前提しなければならぬ。一切の上下的及び種族的團結より解放せられて始めて、人類一般の思想が擡頭し來るからである(Bouglé, Les Types égaitaires, pp. 25-28, 41, 46-7, 50, 56)。吾等は勿論この説に賛同するのであるが、茲に注意すべきは、平等には絶対的のものと公平主義的のものとの存することである。後者は今述べたる所のものにして、前者はブウグレの所謂原始的平等である。一切の個別性を排斥して絶対なる平等を認むるものがそれである。斯くの如き意味に於ての平等は個人の個性の内容極度に乏しく、個人の人格が殆ど社會の内容もて充されてゐた時代のみ見らるる事實にして、個性の發達著しき文化人の間に於てはその實現絶望的に困難である。のみならず、假令原始時代と雖も、成員間にその身體的及び精神的能力の多少の或ひは著しき差等を看過するを得ないが故に、個性なしとの意味に於て絶対的なる平等を主張する譯にはゆかぬ。ただかかる稀薄なる個性の差異より結果する地位の平等は、相當絶對性に相近きものが存したであらうと思ふ。絶対的平等主義は又他の方面より、即ち十八世紀の自然法的觀念の立場より主張せられた。之によれば、個々の存在の固有なる個性、不可匹儔性、不可分解性は消え失せ



る、(こ)には唯普通法則のみが成立し、而して各現象、各人間又は銀河の中の星霧はただ之の個々の場合に過ぎぬ。その形式の完全なる非反覆性に於てすらもそれは單なる普通法則の交叉點及び部分的集合である」(Stimmel, Grundfragen der Soziologie, S. 83)。これ所謂絶対的平等の社會哲學的見解にして、吾等の社會學的立論と遠きこと遙遠である。何となればそれは一箇の思辨哲學に過ぎぬものだから。それは孰れにしても、ジンメルは吾人及びブウグレ説に反對の意見の持主である。彼は明かに公平主義的平等思想に反對して曰く、又もし平等を唯公平の意味に解し、社會制度が各人に自由量を分與するに當り、機械的平等を以てせずに、嚴密に其の質的重要さに比例せしめて爲す時は、之はしかし實現しうべからざる事である」(ebenda, S. 93)。要するに質的差異に基いて公平に享樂量を分與すべき其の標準、割合、比較が困難であると云ふにある。だが吾等の主張は單に質的差異のみに應じて分配量の多寡を決するのではなくして、實に社會的貢獻量に基いてそれを決定するのである。一定時間内に爲されたる仕事の結果(量、質)に應じて適度の報酬を支給することは決して不可能ではあるまい。勿論此の外に仕事の難易(例へば土壤の硬軟如何によりて掘鑿事業の難易)によりてその仕事の結果の大小の測定が考慮せらるることもありうる。之が絶望的に困難であるとは、少くとも將來に於ける心理學其の他の自然科学の發達を餘りに悲觀し過ぎたるものである。

共益社會に於ける平等が所謂公平の平等であると云ふ事に對して、更に他の疑問が提起せらるるかも知れぬ。ジンメルの眞面目なる論考は、優秀なる才能を有する人とそれに與へうる地位との數の上に於ける不一致を指摘してゐる。労働者にして企業家たりうる資格を有する者もあれば、臣民の中にも君主となりうる素質の充分なる者もあり得べき道理である。かくて、同一能力の人々に同一の社會的地位を與ふるといふ事は、人多くして地位少なきことを思ひ合すれば、その不可能なる事歴然たるものがある(ebenda, S. 93-4)。しかし、この地位を獲たしと思ふ男性的野心は共益社會的環境に於ては甚だしく不適切なる欲望であるのみならず又其の地位は決して勢力意欲の満足に役立ち得るほど優秀なものではない。

一般の肉體的労働と等しきだけの報酬しか得られず、而もそれが心勞多き職務を伴ふとすれば、人々は却つて其の地位につく事を躊躇するやもしれない。それが義務として指導的職分を取得すべき規定ありとすれば、恰かも現代の兵役の義務に對する人々の感想に似たるものを、一般成員に與ふるであらう。事實はそれに止まらず、短少なる任期を附して屢々なる選挙を行ふことによりて同一人の長き在任を防ぎ、以て多數の有能者をしてその地位に就かしむることも出來よう。夫故に、ジンメルが悲觀に傾くほどに吾等は事態を悲觀しない。

貢獻の大小を以て享樂量の分配の多寡が決せらるるとすれば、遂には救ふべからざる不公平を齎らしはせぬかとの疑問、之に對して吾等は答へる。能力あり且つ勤勉にして社會的貢獻が嶄然儕輩を抜く底の者ある場合に、之に對する報酬も亦拔群の率を數へなければならぬ譯であるが、その結果遂に階級の再構成に逆轉せずやの疑ひあるも、財産所有權の承繼をその子女に認めざる限り、實際に於てはさほど大なる懸隔を社會に招來するものではない。勿論人一代の努力は相當の結果を残すものであるけれども、さればとて投機的行爲を認めず、所謂政商の存し得ざる社會に於ては、唯己れ一人の精神的及び身體的労働の結果はさして莫大なる量に上り得るものではない。その貢獻が嚴密に社會的貢獻なる以上、自由競争の利益社會に於ける山師的行爲は利己的なるものとして否認せらるる。人々が己れ一人の爲にのみ働かずしては、現代に於けるが如き豪富を積むこと、頗る至難なりと見なければならぬ。斯くて、共益社會に於て再び階級組織への逆轉を生ずべしとは、斷じて言ひ得ざる所である。



## 第二節 社會の純型

純粹定型 内的結合と外的結合との異別及び支配と指導との異同を考察したる吾等は、更に之に基いて共同社會利益社會及び共益社會等の純粹定型或ひは本質定型の討究に當らなければならぬ。而して是等の社會純型は畢竟内的及び外的結合並びに支配及び指導の極限的諸要素の配合如何によりて構成せられ得る純粹定型である。内的結合が極度まで高調せられ、之と本質必然的聯絡ある限りに於て配合せしめられたる支配又は指導の存するとき、之を共同社會と稱するが如き其の一例である。夫故に是等の諸型はかの諸要素の一定觀點に符合する綜合の結果にして、必ずしも歴史的實在の残りなき描寫ではない。假令共同社會及び利益社會の理念をば歴史的理型として構成するときと雖も、之と歴史的事實とを混同せざらむ事を要する。此の混同によりて蒙る損害は豈啻に理論の混亂のみといふものならむや(註八)。

(註八) 純粹本質定型の叙述と歴史的叙述とを混用する學者にテンニイスがある。氏のいふ共同社會は一面本質形式としての資格を具へたれども、他面そは一々の歴史的偶然性を以て補はれてゐる。例へば、歴史の一定段階に於て實在せる家族又は都市の生活を拉し來つて、共同社會の叙述を補充するが如き仕方は正にそれである。併し乍ら、一定段階の歴史的實在をとりて見るならば、そのうちには共同社會の極限的理念に符合する家族もあれば然らざるものもあらう。従つて例へ

ば中世に於ける某國某地の都市が共同生活の焦點を爲してゐたとするが如き史的叙述は、本來氏の所謂「純粹社會學」の根本概念とは相容れざるものである。シェアラが自らの社會學の本質形式をテンニイスのそれより區別し、以てテ氏の概念がなほ先天的形式と歴史的要素とを混淆する事を難じたるは當を得たるものである(Scheler, Der Formalismus in der Ethik, S. 549, Fussnote; Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 3 ff.)。

## 第一款 共同社會の理論

## 第一項 共同社會の理念

共同社會の本質的特徴 共同社會は利益社會及び共益社會と相對する極限社會にして、其の綜合の様式、肯定の様式、體驗の様式、結合の様式及び行爲の様式の如何によりて他の極限社會と相異なるものである。その特質を共同社會の本質的特徴といふ。

綜合の様式 共同社會は最も親愛なる結合の上に成立せる社會である以上、内的結合を中樞とせねばならぬ事は言を俟たぬ。然れども内的結合のみが獨り共同社會を獨占すと見るならば、それは綜合的構象としての共同社會と其の構成要素たる内的結合との判別をなさざるものである。勿論内的結合が共同社會の主要なる支柱をなすものであるとは云へ、之のみが唯一の要素であるとは斷じて云ひ得ざる所、従つて他の要素たる外的結合、支配及び指導の如き成分をも含まずとは云はれ得ぬ。結論を先に示すならば、共同社會とは内的結合を中心的支



柱となし、之に配するに内的支配又は内的指導を以てしたる人員の結合の綜合にして、更になほ外的結合及び分離關係をも包容しうる包括的全體である。此のうち内的結合と内的なる支配及び指導とが本來本質必然的關係に在りや否やは第一の疑問である。内的結合といふ一視點がその本質法則的なる關聯又は屬性として内的指導の存在を許容しうると云ふ事は極めて自然であるけれども、之が爲に内的支配をも必然の關聯のうちに置きうべしとは云ひ得ざるが如くである。指導にありては其の統制の動機概ね利他的なるが故に、結合の親密にして成員間の關係の親愛なると相衝突せざるものあるのみでなく、共同社會の成員中には年齢、知能及び健康等に於て相異なるものありて存するがため、自からそこには指導被指導の關係を生じ來る形勢が馴致せらるる。従つて共同社會の極限理念が内的指導をその本質必然性に於て含みうるといふ事、強ち無理なる推論に非ずと信ずる。然れども、之に反してかの支配にありては、それが假令内的なる場合に於ても、その統制の動機は利己的なるが故に、内的結合の純粹性とは必ずしも相容れず、従つて云はば純粹共同社會の綜合理念のうちにそれを含むと解するわけにはゆかぬ。吾等は茲に於てか、共同社會を分ちて純粹共同社會と犠牲共同社會とする。而して後者は實に内的結合と内的支配との必然的綜合の結果にして、支配せらるる成員の側より見て、常に或程度の犠牲を要求せらるるより其の名を附する所以である。抑も、支配は、前述の如く、階級社會に特有なる統制なると同時に、又無階級社會に於ても亦見得らるるものにして、其の特徴は畢竟支配者がその統制行爲を自己の利益に於て行ふことに存する。階級社會に於ては勿論その統制は利己的目的に従屬せしめらるるを原則となせども、無階級社會に於ては統

制は必ずしも利己的動機に基かず、否寧ろ、利他的動機に因りて行はるるを原則とし、従つて利己的目的のために統制のなさるる場合は例外となされねばならぬものである。然るにも拘らず、無階級社會の統制者は常に必ずしも利他的にのみ行動すと限らず、時に己れの恣意に従つて他人の意志又は行動を抑制する事なしとせざるが故に、然る場合を吾等は又支配と稱するのである。例へば家長がその家族成員に對して生殺與奪の權を振ひ得るが如し。而して此の場合家族成員の内的結合にして緊密であり、又從屬者の内的服從がその強度を緩めざる限り、共同社會は犠牲共同社會として存續しうるのである(註九)

(註九)統制が内的指導なる場合に於ては純粹共同社會が、内的支配なる場合に於ては犠牲共同社會が存すといふ吾等の見解と相似たる學説が存する。それによれば、支配者の意志と服從者の意志との一致の程度如何によりて共同社會は數段の階程に分たれる。其の合意の極大限は支配者なき状態と相等しき段階にまで接近し、其の極小限は敵對關係と相接する。服從が慣習或ひは義務感情より爲さるる場合は完全一致の共同社會が存すれども、それが單に苦痛を科せらるることの恐怖心のみより爲さるる場合は敵對關係と相近き關係に達する(Tönnies, *Soziologische Studien und Kritiken*, 1, S. 27)。  
斯かるテンニイスの見解には半ば當れる所あれども、其の全部をそのまま肯定する事ができぬ。その第一、彼は支配と指導との區別を試みぬ。然れども共同社會がただ支配關係のみ含みて指導關係を含まぬと解すべからざるのみならず、支配と指導とは一般に區別して理解すべきものである。従つて統制する者とせらるる者との希望が完全に一致する社會の純粹理念は指導關係の場合にして、支配的社會のそれではない。尤も特殊の場合、例へば危急存亡の戰爭に際し國家の支配者の意志と服從者の意志とが完全に近きまで一致する場合なしとせぬ。之は支配關係に於ける例外である。その第二、服從



が恐怖よりなざる時は極小限度の支配關係なりや、或ひは然らずして敵對關係に外ならざるや、テンニイスによれば其の孰れもあるが如くである。彼は一方「恐怖のみが關係を支持するや否や、それ（關係）はただ刑罰を科する支配意志の可能（能力）……に結合してゐる。之（可能）が止むや否や、又特にかの可能が疑はれ而して敵對によりて試めざるや否や、全關係は共同社會の概念の範圍より脱退する」(Ibid., S. 27)と説き、以て支配者が服従者に苦痛を科する可能性に動搖を生じ、屢々服従者の反抗の起るや否や支配關係は共同社會的ならざる事となる結果を認め、而して反面解釋として、少くとも反抗の起らざる程度ならば、服従が恐怖に基くときと雖も共同社會は存続すと解せられうる主張を敢てなし乍ら、他方又「今やしかし支配者意志と被支配者意志との關係が、全然後者の恐怖に基く場合には、相互敵對の關係として見られねばならぬ」(Ibid., S. 28)と云ひ、彼此相衝突する見解を提示してゐる。吾等はしかし此の孰れの見方にも賛同し得ない。反抗の起れる場合には勿論共同社會はないのみでなく、單に恐怖が唯一の服従原因をなす場合にも亦共同社會を認めぬ。蓋し、斯かるものを共同社會と認むるならば、内的結合と共同社會との本質必然的關聯が破壊せられて了ふからである。もし斯かる社會をも共同社會と認むるならば、征服國家の如きも亦共同社會の一と解しなければならぬ結果とならう。しかし、征服國家は少くとも理想的類型としてみるとき利益社會型に屬すべき社會であると思ふ。

吾等は曾て共同社會と支配との相容れざる理念なるかに説ける事あるも、今はこの考を捨てて、共同社會は經驗的實在の或特徴の一面的高調による綜合圖象である以上、曩の考は支持し得られぬからである（拙著、社會學論考、二七五—六頁）。曾てはテンニイスも亦「共同意志が支配者の意志と服従者の意志とに分る事が普通なるに拘らず、而も共同意志を斯くの如く上下的二元に分つ事は共同社會の概念に本質的なことに非ず」といふ(Tönnies, Soziologische Studien, 1 Sammlung, S. 23, 27)。この考は氏の初期にのみ見らるる所であるが、此の時代のテ氏は未だ純型概念としての共同社會と經驗的事實としてのそれとを嚴密に區別してゐなかつたのであらう。「共同意志は、一群の人々が繼續的に支配者と服従

者とに分るる到處に存す」といふ表現は甚だしく經驗的であるが、共同社會の概念に本質的でないといふ一語は純型學的である。従つて本質理念としての共同社會は支配を含まぬと解する事テンニイスの眞意であらう。而して「其の共同社會に本質的な特徴は繼續的に共同に、即ち平行に向けられたる人間の意志である」(Ibid., S. 22)。しかし、吾等は敢てこの見解に従ふを要せず、共同社會の綜合的定型たる點に着眼して議論をすすむるであらう。

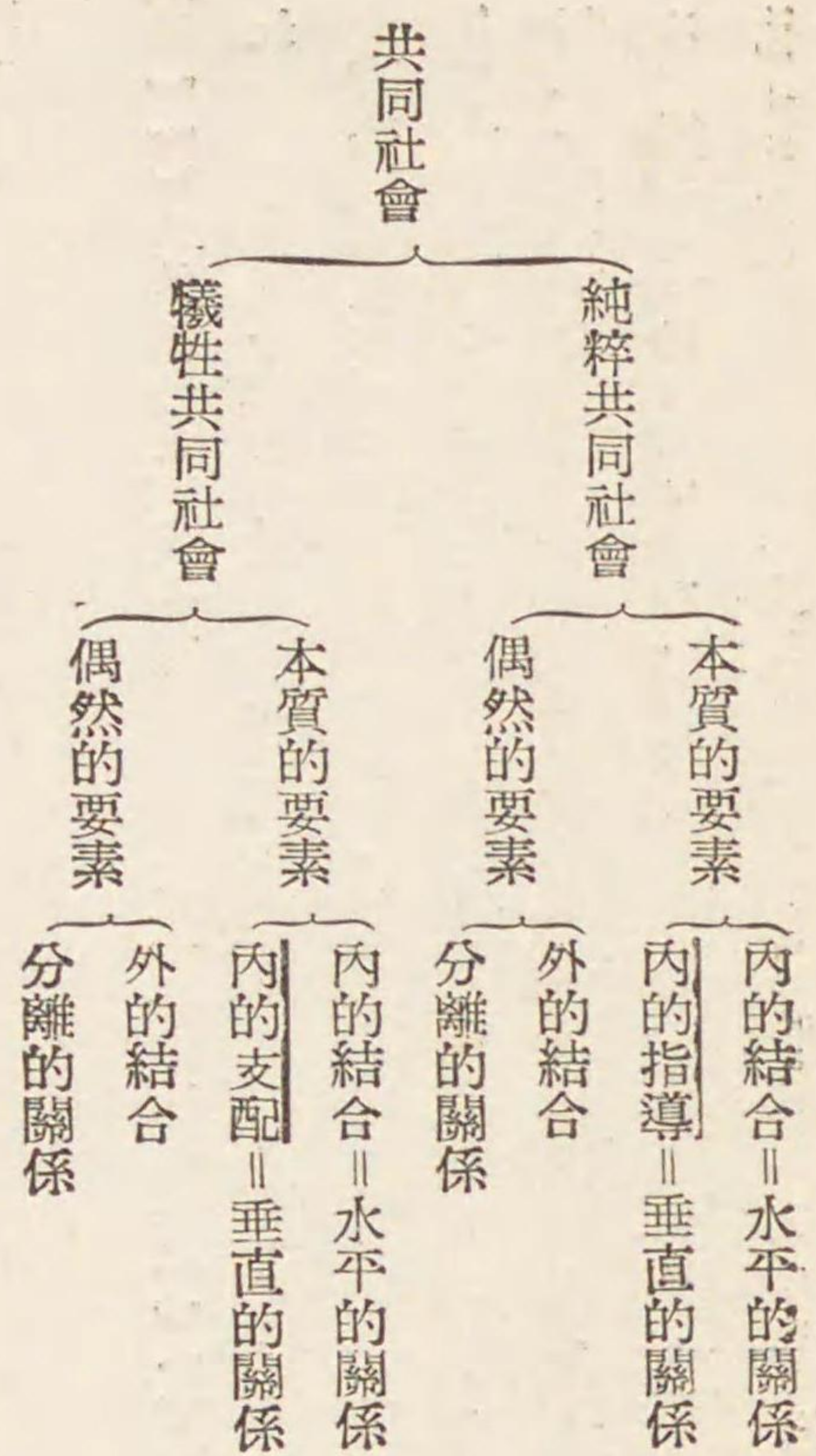
共同社會を犠牲社會と解する學者がある。テンニイス説を祖述したりとせらるるリチャアルがそれであり、又初期に於ける高田博士も亦その一人である。リチャアルは曰ふ、部分が全體に捧ぐる犠牲なくしては共同社會は不可能である。利他的感情を訓練し以てそれを習性となす事は共同社會に屬する」(Richard, La Sociologie générale, p. 168)。此の見方は必ずしも吾等の見解と同視せられ得ぬ。吾等の言ふ犠牲的共同社會は犠牲を意識して服従者が支配者に貢獻する場合をいふものにして、従つてリチャアルの意味するが如く、共同社會全體が全體の目的體系として各成員に對するとき、各成員のその目的體系への從屬、又は利他的行動自體が犠牲として考へらるる場合と著しく相異なる。勿論かゝる場合を利益社會に於ける成員が各自自らの利益のみの追求に趨る場合と對立せしめつつ、前者を犠牲的と解する事決して不可能ではないが、しかし、内的指導を構成要素とする純粹共同社會の成員が、一般にかかる犠牲を意識することなく、深く内的結合に沈潜する場合、之を犠牲的と見る事の餘りに誇張に過ぎたる言なりと吾等はみる。夫故に吾等はリチャアルの見解に拘らず前述の根本理論を支持するものである。

更に論歩をすすめる。吾等の見る所によれば、外的結合及び分離は共同社會の本質的成分をなさぬけれども、其の偶然的要素を構成すること敢て妨げざるところである。例へば親密なる家族的團結に於てすらも屢々經驗的分離は共同社會の本質的團結に拘らず其の跡を絶たず、子の愛を獨占せむとする夫婦間の競争及び親の愛を獨占



せむとする子女間の競争等擧げて數ふべからざるものが存する。而してかかる分離的態度は内的結合の本質的存在を排除せざる限り共同社會の綜合理念と相反せぬ。家族成員同志間に於ける意見の不一致は屢々論争を導き入るるけれども、而も其の争論も親子兄弟の根本的結合を破壊するに至らぬ間は、各個の成員が家族といふ一團、即ち超個人的集團の名譽を保持し、家族なる客觀的構象の持續を希望する意志には變りなかるべく、従つて各成員間の主觀的なる、而して表面的なる分離は未だ全く客觀的なる、而して根源に於ける本質的團結を解消し畢らぬものである。共同社會は一の有機的存在に比較し得らるべく、然る時は、部分たる細胞間の多少の不調和は有機的全體を破壊しることがない。末梢の小枝の損傷は何等樹木全體の存續に影響なきに相等しい。外的結合に就いていふも變りなし。その所謂外的結合が假令交易的精神より出づるものであるとするも、共同社會の全體が根本に於てかの精神と異なる非合理意識にその根を置く限り、共同社會の本質的特徴は害せられぬ(註一〇)

(註一〇) 吾等は曾て之と反對の意見を抱持してゐた。今は之を卒直に捨てたい。現在の吾等の意見は、本質的要素即ち支配的要素と偶然的要素とを分ち、一の社會が一の支配的なる要素を中樞として持つと同時に、又他の種々の偶然的要素を持つことを妨げぬものとするにある。故に家族に就いて云へば、それが本質的要素として内的結合及び内的指導を、偶然的要素として外的結合及び分離を持つに過ぎざる限り、共同社會たるに異論なきものである(拙著、論考、二七六頁参照)。以上を表示すれば次の如くである。



以上に對してなほ二三の補遺を加へたい。右に於て吾等は分離を凡て偶然的なる要素とした、けれども之には一定の制限を加へ、以て特種の分離を共同社會の本質必然的結果と見なければならぬ。茲に謂ふ特種の分離とは、共同社會の成員の爲に或ひは共同社會の團結の存續及び發展の爲に成員間に起れる輕度の反對的關係を意味する。團結を覺むるが爲の反對は共同社會を破壊することなく、その破壊に進む以前に既に再び前の團結に復歸する性質を保有する。然るに外的結合にありては全く無條件に偶然的要素である。それが共同社會の存續と本質必然的關係に立ちうべき場合を吾等は考へ得ず、従つて例へば家族團體はその成員より一面内的結合の綜合として感情的に又は因習的に感ぜらるると同時に、又他方外的結合の社會として目的合理的に利用せらるると云ふこと



がない(註一)。而も之を肯定的に論ずる學者は外的結合と目的的結合(協働)或ひは組成的結合とを混同するものである。共同社會はその基礎的事實として生成的結合を又その派生的事實として組成的結合を有するが故に、例へば家族成員の經濟的生活はこの組成的結合によりて達せらるるわけであるが、しかし、この組成的又は協働的結合は決して目的合理的なる動機決定の上に立つものに非ずして、寧ろ非合理的目的結合の性質を有するものである。財の生命、分配及び消費の如き經濟的活動は目的合理的動機によりて決定せられずして目的非合理的動機によりて決定せらるる。家屬共產體に於ける經濟的活動は正にそれである。夫故に、假令外的結合が共同社會の要素として潜入する場合に於てもそれは常にただ偶然的要素としてのみ許さるべきものにして、若し本質的要素として支配的となるに至るならば共同社會はその影を没して利益社會に推轉し去るであらう。

(註一) 内的結合と本質必然的關係に立つ分離的關係について本文に述べたるもの以外、なほ行爲の様式の部を参照せられむことを望む。この種の見解に觸れたる學説は、吾等の寡聞他に之を見ない。共同社會と目的的結合との關係については直接に参照すべき著書必ずしもないとは云はぬ。ギディングスの合成社會(component society)と組成社會(constituent society)との關聯に關する見解は注目に値するものなり。Giddings, Readings in Descriptive and Historical Sociology, p.433ff. 而して「合成組成社會」(component-constituent society)と稱するもの略々吾等の見解に近きものである。然るにマクス・ウェーバーは此の場合を次の章句を以て現はさうとする。即ち Wie weit z. B. ein Familienverband von der Beteiligten als „Gemeinschaft“ gefühlt oder als „Vergesellschaftung“ ausgenutzt wird, ist sehr verschied-

en. (Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft S. 22) 此れである。然れども氏の所謂 Vergesellschaftung はナンニイスの利益社會に該當するものにして、云はば外的結合の關係に外ならぬ。然れどもこれは實は單なる目的結合(協働)と外的結合(利益結合)との混同である。目的結合には非合理的結合によりて因果的に制約せらるるものと目的合理的結合によりて制約せらるるものと存する。而して共同社會と本質必然的關係に立つものは合理的目的結合ではなくして非合理的目的結合である。合理的目的結合は如何なる意味に於ても内的結合と本質的因果の關係にはたたぬ。若し利益結合が支配的となり得たならば既に共同社會は利益社會にその地位を譲れるものである。これ吾等が少くとも共同社會の關する限り外的結合をば常に偶然的要素と名づくる所以である。

#### 肯定の様式

共同社會一度成立すれば、之が存續を希求する期待は一定期間内必然に成員によりて抱懷せられる。此の希求を分析すれば、イ、共同社會の全體の構造に關する表象の成立、ロ、此の表象の存續と快意との結合、ハ、全體の構造の存續の期待、となる。従つてここに肯定と稱するもの畢竟期待の意味に外ならず、學者の所謂意志の作用のみを含むものではない。嚴密に肯定といふ場合には單なる意欲以外更に思惟作用をも含むべきも、吾等は今單に之を期待の意に解し、従つて社會の肯定といふものは社會の期待を意味する疎緩なる意義に解せむとする。さて、此の意味に於て社會の肯定様式を見るに、共同社會にありては、其の客觀的構象の肯定はそれ自體の爲になさるる、換言すれば他の目的の爲の手段としてなされずして、共同社會それ自體が自己目的として肯定せらるる。然るに之に反して、利益社會にありては、其の社會の客觀的構象は單にその成員の個人的目



的に奉仕する限りに於て肯定せらるる。別言せば、その肯定は外的目的の爲にのみ爲さるるのである(註一二)。本來共同社會の構成員の態度は非合理的動機に因りて決定せらるるが故に、自己單獨の目的を追求する目的合理的意志を排し、従つて社會固有の客觀的目的(例へば社會の存續の如き)を外にして個人のみ利益をはかる事を喜ばぬ。成員は凡て只管に社會全體の利益に奉仕し、自己固有の利益を抛棄して全體のために貢献すべき態度を採る。共同社會の肯定は單に社會的集團の肯定のみに限らず、社會的名譽或ひは優秀性の期待をも含む。集團の肯定には二種を區別し、一を指導者及び支配者との垂直的內的結合の存續の期待となし、他を社會といふ全體の意味及び名の存續の期待となしうる。又社會的價値の肯定は此の社會の名の優秀性の存續に關する期待を含む(註一三)。

(註一二) 右に述べたる肯定の様式上の差異はテンニイスの意見に藉りたるものである。彼は曰ふ、「一方に於て形象の肯定はそれ自體の爲になされ、他方に於てそれは外的目的の爲になされる」と(Tönnies, Der Begriff der Gemeinschaft, Soziologische Studien und Kritiken, II Sammlung, S. 263)。云はば共同社會に於ては目的と手段との分化行はれず、社會集團の存續が目的であると同時に統一的團結自體によりて其の集團が維持せらるるのであるが、利益社會に於ては目的は寧ろ個人の側にありて、集團の形成は其の個人利益の獲得の爲の手段に外ならぬものである。共同社會の肯定が自己目的であることは又ゲルダ・ワルターによりても指摘せられてゐる。氏は共同社會が所謂外的目的によりて統制せらるる社會でない事を指摘し、而して曰く、「成員は何等の目的を追求することなくして生活し、其の一體結合は存續する、然れど

も又こゝでは共同生活は共同の意味によりて貫通せられ、而して統制せられてゐる、而してこの意味は茲では正に一體結合であり、共同社會そのものである、即ち、共同社會及び共同社會に於ける生活は自己目的である。成員の一體結合及び共同社會を永續せしめ、明示し、深め、擴げ且つ維持することが共同生活の歸趨である」と(Gerda Walther, Ontologie der sozialen Gemeinschaften, S. 67)。次に肯定といふは勿論外觀上テンニイスの Bejahung と同様であるけれども其の實質に於ては必ずしも同一でなく、氏の所謂肯定は意志なくしては不可能なる事柄である。前述の如く、彼の提唱に係る本質意志と恣意意志との區別は畢竟するに、「思惟作用を含む限りの意志と意志を含む限りの思惟」との區別に該當する(m. u. Gs., S. 86)。然るにも拘らず、此の兩者は「多様な感情、衝動及び欲望の統一と相關し、その統一が實在的又は自然的なる時はかの意志は本質意志にして、觀念的又は構成的なるときは恣意意志であるとせらるる(thid.)。而して次の如き事が言はれてゐる、即ち人々が家族の内部に出生するといふ事は ohne Willen ではない、家族は全情操を以て肯定せらるる、人が家族を本質意志を以て定立すること恰かも恣意意志を以て商事會社を設立するが如しと(Sociologische Studien etc., II, S. 269)。けれども、思惟を含む限りの意志に基づく肯定と、情操を以てする肯定とはしかく相一致するものであらうか。嚴密に思惟作用や意志を規定し、而して科學的意義に於ける情操とそれとを比較する時は、兩者は決して同一物ではあり得ない。唯しかし、テンニイスの所謂本質意志は其の内容頗る複雑にして、單に目的の明確なる意識とそれの意識的追求とのみを含むものに非ず、斯くの如きは寧ろ恣意意志の特徴である。而して本質意志は云はば有機的意志然り實に有機的衝動の總體にして、暗迷なる感情は本質意志の最高の精神的表現である。原始民又は低級蠻民の心意組織の特徴は正にそれであるが、是等の人々の其の屬する社會に對する肯定的態度は有機的衝動によりて決定せられてゐるとみる事ができる。テ氏が此の場合肯定といふは、感情及び衝動より派生し出でたる家族其の他の非合理社會が繼續的な内的關係として存續するに必要なものが、その關係の肯定であるといふ意味に於てにすぎぬであらう(vgl. ibid.)。夫



故にぞは吾等のいふ存続の期待と餘り隔たる事柄ではない。全體としての社會の客觀的構象に關する表象ありて、之が存続に快意を感じ、従つてその構象の存続が期待せらるるならば、それは一種の肯定であると云ひうる。テ氏が之を承認するか否かは敢て吾等の關せざる所である。

共同社會は非合理社會なるが故に、文化の低級なる民族に於て其の經驗的姿を發見する事、文化社會に於けるよりもより屢々であると云はれてゐる。低級民の心意状態は吾等文明人の心意生活と著しき相異をなし、其の知性の未發達、事物認識の神祕性等は彼等の心意生活をして常に暗迷の域に彷徨せしめてゐる。従つてその社會の肯定も亦勢ひ衝動的なるを免れず、明晰なる思惟作用に基く社會の認識は或程度まで暗迷なる意識によりて覆はれたりと見らるべく、意志によるその肯定も著しく非合理的なるべきを信せねばならぬ。之に關聯して吾等は二人の卓れたる社會心理學者の意見を徵することができる。一人はレイヴィ・ブリュウルにして、他の一人はマク・ドゥガルである。前者は低級民に關する豊富なる資料に基いて考査し、さて論結して曰く、約言すれば、固有の意味に於ける抽象的思考及び推理を斥くる心的習性の總體は數多き低級社會に於て屢々見出さるべく、従つて原始人の心性の特質及び本質を構成してゐるやうにみえる」と (Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, deuxième édition, p. 11)。後者は、コオンフォオドの説を批評し乍ら「しかし私見によればコ氏は餘りに多くの省察的推理力を發民に屬せしめてゐる」と言ふのである (MacDougall, *The Group Mind*, p. 72)。かくて共同社會の客觀的存在の肯定が云はば種族本能的意欲によりて爲され、非合理的期待によりて爲されたりといふ吾等の提言は、充分に承認せられうると信ずる。テ氏が思惟を含む限りの意志といふは、それは社會の客觀的構象の認識即ちそれに関する表象をもち、而して其の表象の一定期間の存続の期待を表明するに外ならぬ、と云ひ得るであらうか。マク・ドゥガルは社會に關する表象 (又は觀念) と此の表象の周圍に成立する社會への献身及び愛着の感情とを區別し、之によりて社會集團の活動が可能となる事を説いてゐる。彼は曰ふ、高き程度に發達せる集團生活の形式に本質的なる――

條件は、一團の社會成員の心意に於て集團、その性質、合成、機能、及び能力、而して又集團に對する個人の關係に關する或適當なる觀念が形成せらるる事である。が、しかし、社會成員間にこの觀念が擴がるだけで、――或種の感情が殆ど不可避免的に此の觀念の周圍に組織せらるるやうになるのてなければ、それは少しも有效でなく又重要でもない云々と (Ibid., pp. 49—50)。茲に所謂觀念といふは吾等の所謂社會構象の表象を意味すと解しうべく、感情又は情操は社會の存続の期待又は肯定意欲に該當すとなしうと思ふ。何となれば、氏の所謂觀念は社會の自己意識をなすものであり、又感情は社會への積極的奉仕の傾向を含むものだからである。

(註一三) 社會の肯定は單に社會集團即ち社會の主觀的及び客觀的關係、並びに社會の客觀的形態の存続の期待のみならず社會の價值即ち社會の名譽及び優越性の存続の期待をも含む。社會の終極目的が社會の *Hochgelung* に存することフランドツ・オッペンハイマの説く所の如くであるが (R. Oppenheimer, *System der Soziologie*, I Bd. II Halbband, S. 982)、非合理的集團に於ては特にこの事が著しいと思ふ。畢竟するに、社會集團の肯定は社會價値の肯定に外ならぬとも云ひうる。蓋し何等かの價値を其の社會に認めてをるから集團も肯定せらるるのであり、集團を肯定してゐること自體が既にその價値を承認してゐるのだから。

體驗の様式 共同社會に於ては其の成員が本質的に一體として結合するが故に、その成員のもつ體驗も亦

他の類型の社會に於けると異なる、云はば總體々驗なる特殊の體驗を示してゐる。斯かる體驗の主體たるものは孤立せる個人ではなくして、一種の總體人格である。然れども此の總體人格は社會の成員より獨立の神祕的及び形而上的實在を有する全體人ではなくして、共同社會の構成要素として本質的に他の要素と結合せる成員の心意



精神的背景に於て成立するものである。社會の構成要素としての主體に就いて、自我の中心的一点と其の背景とを區別するときは、總體人格即ち「吾等主體」は此の背景に於て成立し、従つて共同社會的體驗たる總體體驗も亦この吾等主體によりて體驗せらるる。然る場合は自我中心は直接には此の體驗の形式に參與することなきが如きも、多くの場合、總體體驗に基いて共同社會的行動の營まるる際に於ける行爲の實現は自我中心に於て行はれるものである。

共同社會的體驗の成立する總體人格即ち吾等主體なるものの構造を先づ述べたい。吾等主體が自我中心の背景に於て根本本質として本質的に成立してゐること前述の如くであるが、此の吾等主體を分解すれば、それはイ、一定の體驗を行ふ自我、ロ、同一の體驗に參與する他我の二要素より成立する。自我及び他我は共同社會の意味に關して同一の評價的態度をとり、同一の目的を目的とし、同一の感情及び意欲を體驗する。然る時は、自我は同一體驗者としての他我を本質的結合者としてそれと一體的に結合し、他我は又同一體驗者たる限りの自我の本質的結合者としてこれと一體的に結合する。故にここには所謂本質結合が成立してゐなければならぬ。即ち、自我が共同社會の本質的成分たるばかりでなく、共同社會が自我の一部を構成してゐなければならぬ(註一四)。換言すれば自我の背景たる根本層に於て既に自我と他我一般との本質結合が成立し、以て「吾等」といふ特殊の主體即ち共同社會そのものを生産してゐるのである。此の吾等主體に於ける體驗は勿論自我の中心を通して實現せらるるものであるとは云へ、單純に個人としての當該主體のみの體驗ではなく、主體に於ける他我一般の、別言

すれば主體に於て主體と本質的に結合せる他我一般よりなされる體驗である。否、より正確に云へば、自我及び自我と結合せる他我が自我の背景に於て行ふ體驗が即ち總體體驗である。この所謂吾等體驗に於て自我他我一般は一體となり、吾等主體となるのである。

(註一四) 共同社會が自我の一構成部分をなしてゐることは「他我一般の本質認識」の部に於て詳論したる所である。それによれば、所謂「吾等主體」の存在は云はば先天的明證に於て直觀しうる所である。シェラアの見解は之を強調するにあらず(Sehler, Formalismus in der Ethik, S. 542, 557; ditto, Sympathie, S. 265, 270-1)。「吾等」といふ獨自の主體及び總體人格の見解はシェラアに藉りたるものである。「吾等」といふ概念はなほゲルダ・ワルター、フランツ・オッペンハイマー及びフィアカント等によりて盛んに使用せらるる所である(Sehler, Ethik, S. 543 ff.; Sympathie, S. 265; Gerda Walter, Ontologie, S. 70; F. Oppenheimer, System d. Soziologie, I Bd. I Halb., S. 360f.; Vierkantl, Gesellschaftslehre, zweite Aufl., S. 209)。最初「吾等」といふ概念について詳説せるワルター説を見るに、„Menschen, die auch...“なる特殊の範疇が共同社會の構成に最も重要なりとせらるる。これは、當該の主體と同じく彼も亦同じ評價を行ひ、同じ目的を有し、亦同じ感情及び意欲を有することを示す。而してこの Menschen, die auch... は心意精神的主體の背景に於て不確定ながらも現存し、暗迷なるその背景に内在してゐる。又共同社會の意味がそれを要求してゐる層に於て主體は同一志向を抱く他我と一體的に結合する。それは正に、主體がその他我に屬し又他我が主體に屬するといふ状態を呈する。然るときは主體はその他我と共に「一つの吾等」を構成するのである。次にシェラアの總體人格なるものをみるに、それは個別人格と共に各々の有限なる人格に屬してゐるのであるから、總體人格は個別人格の背景に本質必然的



に所屬すといふも誤りはない。氏に於ては特別に斯かる叙述はなされてゐないけれども、敢て異論ある解釋でもないと思ふ。それは兎も角、「吾等」なる存在論的主體も總體人格も共に共同社會の獨立性を保有し、個人人格とは相對立しうる團體人格 (Verbandsperson) たりうる。然るにシエラアにありては、總體人格は共同社會一般從つて生機的共同社會より區別せらるる概念である。今その區別の根據を見るに、總體人格は精神的<sup>スピリチュアル</sup>作用中心の始原的統一にして、場所 (領土) 或ひは時間 (傳統) 又は傳承 (血統) の始原的統一體ではない、又總體目的の統一でもない云々」といふにある (Ethik, S. 549, 565)。然れども、後節に於て詳論するが如く、吾々は精神的要素のみによりて成立せる統一社會を認め得ないが故に、從つて共同社會より特に區別せらるべき總體人格なるものを理解しない。共同社會は凡ゆる意味に於て總體人格であつていいと思ふ。總體人格は生機的共同社會や利益社會の上位に位し、前者の後者に對する關係は恰かも個人人格の身體に對するが如しといふが如き叙述は、少くとも吾等の見地よりするときは無意義である (Ethik, S. 566)。

次に、吾等主體又は總體人格によりて爲さるる總體體驗即ち共同社會の體驗の様式を説きたい。共同社會的體驗とは相互所屬に基いて行はるる體驗にして、自我と他我との一體結合に基き、自體に於ける他我及び他人に於ける自我より、即ち我等より、自體に於けると同時に他人に於て、同時に生ずる所の體驗のみを云ふ。我等主體は自我の背景に於てのみ成立するものにして、從つて自我の中心は我等主體の成立に參與することなく、それは常に個別的にして且つ單獨である。それは決して自他に共通するものではない。とは云へ一旦その背景に於て構成せられたる共同社會的體驗の實現せらるるが爲には自我中心を必要とし、體驗に基く共同社會的行動は之に

於てのみ體現せらるる。蓋しかの背景は暗迷なる層なるが故に、體驗の實現せられむが爲には必然に自我によりて明確に意識せらるるを要し、自我はその意識の最も瞭然たる所であるからである。さて、此の共同社會的體驗は感情移入、同情、模倣及び暗示等、一群の社會心理的現象より區別せらるるを要する。一、共同社會的體驗は他人の體驗を自らに移入して把握したる體驗とは異なる。移入せられたる體驗はもともと他人の意識に於て成立したる體驗にして、他人の體驗たる域を脱せず、假令それを自らに移入したる場合ととも、自己固有の體驗たるざるのみでなく、更に「吾等」の體驗たることができぬ。二、移入に於ては自我は他人の身體上に表はれたる言葉表情其の他の表現現象を媒介として他人の體驗を把握すれども、自己自ら此の體驗を始原的に體驗しない。然るに總體體驗に於ては、他人の表情を媒介とするが如き間接の仕方知らぬ。三、同情に於ける他我の體驗の把握も移入の場合と異ならぬ。假令自らが移入によりて他人の悲喜の感情を経験するにしても、それは要するに他人の感情の分享にして、自他融合の上に經驗せられたる體驗に非ず、他人の喜びを同情によりて自己に於て再現すること、自らが他人と共に、他人のために喜ぶこととは決して同一ではない、同情は愛なき人々の間にも起りうれども、總體體驗は一體結合の前提せられざる所には起り得ぬ。四、總體體驗は又自他結合の上になさるるものなるが故に、自己が他人について何事かを體驗することは異なる。此の場合人は人々が社會について直接體驗をもつのではなくして、自らに對立する他人についての體驗のみを持つのである。五、總體體驗は他人の體驗及び表情の模倣とも異なる事柄である。ものに感嘆したる際に他人のあげたる叫び及び身振の模倣は勿論、その感



激の體驗の模倣すらも自他共同の體驗とはなり得ない。模倣は常に他人の體驗への參與及びその分享に關する態度を保有すれども、共同社會的體驗にありては體驗者の意識より自他の明確なる距離を止揚する。意識的模倣の場合にありては云ふを俟たず、無意識的模倣の場合にありても自他の距離を止揚しない。ただ所謂暗示模倣の場合にありては幾分之と事情を異にする所なきにしも非ず、暗示受容者はその得たる體驗が暗示者より與へられたるものなる所以を知らぬ。即ち暗示に於ては移入的に把握せられたる他人の體驗は直接無意識のうちに自己固有の體驗に推轉する。然れどもここには因果的なる制約の存することを看過し得ない。暗示する者とせらるる者との對立、從つて暗示せらるる體驗と受容せられたる體驗との間には因果的制約あり、これ共同社會的體驗と異なる重要な理由である。後者は既に成立せる「吾等」の體驗にして、自他の對立を前提となし暗示作用によりて媒介せらるるものではない。暗示は内的結合によりて一義的に制約せらるるとは云ひ難い。

右の如き本質的差異に拘らず、共同社會的總體體驗は感情移入、同情、模倣及び暗示等の反覆作用を本質的前提條件とすると論ずる者がある。その理由なるものをみるに、共同社會的體驗は次の如き種類の諸要素を包括するものだからである、即ち、一のa、或對象に志向的に向けられたAの始原的體驗、一のb、同様の仕方によりてAの始原的體驗の對象と同一の對象に向けられたるBの始原的體驗、二のa、Aの第一の始原的體驗と結合せるAの始原的なる移入的(Bの體驗に向けられたる)體驗、之に於てAはBのかの始原的體驗を把握する、二のb、同様にAの第一の體驗に向けられたるBの移入的體驗、三のa、Aと、移入的に體驗せられたるBの體驗、との

結合、(可能なる場合にはB自身との結合)、三のb、Bと、移入的に體驗せられたるAの體驗、との結合、(可能なる場合にはA自身との結合)、四のa、BとAの體驗(及びA自身)との結合を把握するAの移入的體驗、四のb、AとBの體驗(及びB自身)との結合を把握するBの移入的體驗(註一六)。然れども吾等の考ふる所必ずしも此の説と合致することができぬ。吾々の見る所では、少くとも「吾等」といふ體驗主體の成立せる限りは、その吾等體驗の間に移入の行はるることが構成的ならずして、寧ろ一體感の作用する事が本質必然的である。即ち右の分析に於けるAの始原的體驗のBへの移入なる事實は共同社會的體驗の構成的要素ではなく、自他同一感の上に直接に爲されたる感情意欲及び行動が共同社會的なる體驗である。唯次のやうな事はありうる。即ち、自我の背景に於て既に成熟せる總體體驗が他我の同一層に於ける總體體驗の移入によりてより強めうると云ふ事が。とは云へ、何等内的結合の準備を前提せずしては、假令移入ありとも總體體驗にまで高まりうべき筈がなく、逆に内的結合にして全く飽和の状態に在らむか、總體體驗は敢て移入を俟たずして成立しうるものである。例へば危急存亡の際に於ける國民的感情の興奮の如し。

## (註一六)

總體體驗ゲザムトエクスプレッシオンといふ語はリットに倣ひたるものにして、共同社會的體驗はワルター及びフィアカント等の用ふる所である。特に此の場合の論じ方はワルターの叙述に負ふ所が多い。けれども吾等は彼と異なり、移入過程を以て共同社會的

體驗の本質的前提と解せざる事本文に述ぶる通りである。彼の分析には詳細なるものあれども誤謬を含む點なしとせず、



移入や追驗、模倣及び暗示の如きものが如何にして共同社會的體験の根柢をなし且つ前提をなすかは甚だ疑はしい。(G. W. Allier, a. a. O. S. 70—86)。感情移入や追驗は分離の基礎たることすらある事、意味の上位に於て詳述したる所の如し。模倣の如きに至りては、逆に共同社會を前提とこそすれ、共同社會的體験の前提たることなく、模倣によつて成立したる共同社會體験なるものを吾等は全く理解し得ない。如何なる意味に於ても共同體験を基礎づくるものは反覆作用に非ずして内的結合である。之あるによりてのみ總體人格の形成が可能となるのである。ただ反覆作用が全然この場合關係なしとは云はれ得ざる所に於て、一旦成立したる總體體験を諄化するが爲に又それを必要とすることあるは言を俟たざる所である。成員間に深き内的結合の成立あり、之に基いて總體體験の醗酵せられたる場合に於て、更に同情及び模倣等の加はり來りて内的結合をより深からしめ、以て其の體験をより深刻ならしむる事は可能である。

リットの總體體験なるもの甚だ理解に困難なるものなしとしないが、それを要約すれば次の如きものとなる。此の總體體験を知るがためには、それと關聯して展望の相互性 (die Reziprozität der Perspektiven) 及び封鎖的社會 (der Geschlossenen Kreis) なるものの性質を知らなければならぬ。展望の相互性とは自我と他我との本質必然的關聯を現はしてゐるものやうである。即ちマクス・シェアラに於ける社會存立の先天的明證性と相等しき構造を有するやに見える。他我は自我の展望性のうちに、自我は又他我の展望性のうちに相互に拘合せられてゐる。夫故に自我は自らのうちに他我を見出しうると共に又他我のうちに自我の姿を見出しうるのである。従つて結局人々は自我に於て社會一般をみると等しく社會に於て自我をみるのである。云はばゲルグ・ワルタアの共屬關係に相當するものの如くである。リットの語を二三採用してそれを示さう。彼は他我の認識が類推や移入によりてなされるものでない事を指摘したる後 (シェアラにも此の思想ある事他我の認識に關して詳述した) 次の如く曰ふ、「私をして汝のかの本質規定を知らしむる所の關係は、茲ては甚だ直接的である。それは同質の、従つて比較可能なるものではなくして、共屬的なる、相互制約的なる、相互結合的なる展望性で

ある、展望性は私に及び汝に於て生々してゐる。而して私の、汝の展望性に關する直接なる認識は同時に此の相互拘合の認識である。」「私には私の視野の展望的組立と共にその相互性の認識が與へられてゐるから、私はかの組立に於て私の意識の範圍を超えて進みつつ自らを生命全體の中におくのである。」(Lit, Individuum und Gemeinschaft, S. 109—110)。次に封鎖的社會とは如何。それは要するに自他の展望的組立を基礎とし、その上に總體體験の加はつたものを云ふ。自分に於て全體の社會が屬し、同時に社會全體に於て自我の姿が見出される。斯かる共屬的關係が更に複雑化されて封鎖的社會を形成するものなるが故に、封鎖的社會は單に自我と他我との一面的關係に過ぎぬものではなく、常に第三者の關入によりて其の根本的構造をうる所の社會である。而も「純粹の形態に於てはそれは、二人以上如何なる數であるかは別問題として、多數の生命中心のうち各々は各々と本質形成關聯に立つ所に、到處に存する。」(Ibid., S. 239)。夫故に同一の體験我は複數の心意主體と展望的相互性の意味に於て結合してゐなければならぬ (S. 236)。又封鎖的社會に就いて次の事が言はれてゐる、「封鎖的社會は、客觀化されたる而して象徴化されたる意味内容として構造理論の問題内に現はるるもの生成及び存續と本質的關聯に立つてゐる。」と (Ibid., S. 240)。要するにリットの考では、封鎖的社會は自我と他我との二人關係のみでは不充分にして、三人以上の我的精神間に相互的結合が本質法則的に成立し、a が b e d e 等と結合するのみならず、又 b が a e d e 等と結合するのみでなく、e 以下 d e 等も亦相互に結合してゐる社會でなければならぬとある。之に於て始めて單純なる二人關係を複雑に錯綜せる生活全體に包擁する多様な接合 Verschränkungen が展開するといふのである。かやうにして成立したる封鎖的社會は又或意味で客觀化的意味又は象徴化的意味内容として把握し得らるるのではなからうか。此の解釋は如何にもあれ、總體體験は此の封鎖的社會の理解には缺くべからず、封鎖的社會は又總體體験を措いては充分に理解し難きものなること、ゲ・ワルタアに於ける共同社會と客觀的社會精神との關係の如きものである。「總體體験は封鎖社會の構造を模範的明晰さ及び透明さを以て明かにす。」(Ibid., S. 246)。斯くリットは



總體體驗の重要さを高調したるに拘らず、又それが爲に特に一節を設けたるに拘らず、その論述餘り明快なりと云ふ能はず、少くともそれがゲ・ワルタアに於ける程の精緻なる分析となつてはをらぬ。ただ比較的總體體驗の辯證法的性質の強調せられてゐる事が吾等の注目を惹く。彼の言を二三引用することによりて缺を補はふと思ふ。「Ich „versteh“ nach Massgabe und in den Grenzen der Bedingungen, die mit dieser Perspektive gesetzt sind, die Ausserungen, Bewegungen, Verhaltensweisen der anderen, ich „erlebe“ zugleich diejenigen Gemütsbewegungen, Antrieb, Kundgebungen, Handlungen, die meinen persönlichen Anteil an der Gesamttaktion ausmachen.」[Selbst dann also, wenn der Gegensatz von „fremd“ und „eigen“ sich potenziert zu dem Antagonismus von eigenen Streben und fremden Gegenstreben, geschiet der Einheit und Geschlossenheit, in der das Gesamterlebnis sich realisiert, nicht der mindeste Abbruch; im Gegenteil, es ist die Probe auf das in ihm waltende strukturelle Prinzip, dass es auch die stärksten Gegensätzlichkeiten zur Einheit eines Erlebnisgefüges bindet.」Indem das Gesamterlebnis sich dem Ich in den Gliederungen und Akzentuierungen darbietet, die seinen massgebenden Intentionen entsprechen, gibt es dem Begriff der „PERSPEKTIVE“ die prägnanteste Erfüllung; dem wir alles Erleben des Ich unterstellen konnten;」[Dabei darf ein Motiv nicht übersehen werden, durch welches das echte Gesamterlebnis die als Reziprozität bezeichnete Durchdringung des scheinbar Auseinanderliegenden verstärkt. Man tut dieser Reziprozität nicht Genüge, wenn man sie als eine solche von gleichsam ruhenden Gesamtspekten ansieht. Die Aktion ist als solche nicht eine ruhende Gestalt, sondern hat in rastlosen Fortbewegung, in einer ununterbrochenen Verschiebung der Linien ihr Wesen. Dieser Prozess hat seine Wirklichkeit allein in dem lebendigen Gefüge der durcheinander durchgleitenden Perspektiven, es bildet die Form für das unablässige Hin und Her korrespondierender Äusserungen, in dem die Aktion vorrückt. So fällt sich der Horizont eines jeden Ich mit einer

Bewegung, in der die funktionale Verbundenheit mit den Phasen des Gesamtgeschehens unmittelbar garantiert ist.」(Ibid., S. 242, 243, 244, 245)。

吾等は次にエドヴィット・シュタイン説を一瞥したい。同氏はその論文 Individuum und Gemeinschaft の完結後に始めてリットの同名の著書を手にしたことを告白してゐるから、兩者の間にどれだけの思想的聯絡ありやは疑はしいけれども、H・シュタインの告白によれば兩者の根本見解は略々相等しいと見てよいであろう。(Edith Stein, Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie usw., II Abhandlung, Individuum und Gemeinschaft, Husserl's Jahrbuch 5 BD, S. 116 fussnote)。

氏も亦「吾等」といふ共同社會的體驗の主體を認めてゐる。氏は一つの例をとり次の如く曰ふ、「私が勤務する軍隊はその指揮者を失ひたることに就いて悲しむ。吾々はそれと私が私の個人的友人を失ひたる時に感ずる悲しみを比較するならば、吾々は二つの場合が多くの際に於いて異なることを見る、即ち、一、體驗の主體が異なる、二、體驗の構造が別である、三、體驗が編入せらるる體驗の流が異種のものである」と(Ibid., S. 120)。而して第一の主體に就いては、個人我と「吾等」とを分ち、吾等を以て共同社會的體驗の主體とする。しかし、氏にありては、此の吾等は單に私と等しくある悲しみを體驗しつつあるものを包括するのみでなく、事件を知らざる人々をも含む、即ち曾て生存せる或ひは將來生存するであらう所の社會成員をも包括するのである。それは兎も角、共同社會的體驗の主體は共同社會に屬する一々の個人的主體に於て生活する、吾々が共同社會的體驗をもつときに吾々は此主體を吾々のうちに感ずる、私は軍隊の成員として悲しむ、又軍隊は私に於て悲しむ(Ibid.)。個人的體驗に於て構成せらるる個人的人格に共同社會的體驗の主體たる總體人格が相應する。斯やうにエ・シュタインに於ては、個人的體驗と共同社會的體驗とは夫々前者に個人人格が、後者に總體人格が相應するのであるが、併し、共同社會的體驗は、個人的體驗が個人我より生ずるやうに、共同社會的主體より派生するの



ではない。共同社會的體驗は最後の源泉を寧ろ共同社會に屬する個人我のうちにもつのである (ibid. S. 120-1)。端的に云へば、共同社會的體驗は個人的體驗の上に構成せられ、前者は同時に後者である (ibid. S. 125, 127, 129)。この最後の表現は少しく妥當を缺くものもあるも今姑く之を看過してもいい。何故ならば、茲に氏が個人といふは共同社會の成員即ち構成要素としての個人を指すものだからである。ゲ・ワルタアの心意精神的主體に該當するものが所謂個人である。だから此の個人のうちには純粹個人我と共同社會我との分化が認められてゐるのであらう。然るにユ・シュタインに於ては、體驗の内容は二つに分れて、共同社會の成員としての個人の體驗するものと共同社會自體の體驗するものとなつてゐる。軍隊の名に於て私が體驗する所の悲しみは直截に個人的内容をもつものである。假令それが純個人的なる損害についての悲しみとは別物であるにしても。夫故に、個人個人が凡て同一の悲しみを感じると云ふ事が正しいにしても各人は彼の悲しみを感じるのである。斯く苦悶は個人的なる内容であるにしても、又それは個人的體驗を超越せるもの、即ち客觀的存在物に妥當する意味を有し、且つその意味の爲に妥當することを要求する。而して此の場合の客觀的者は、氏によれば、指揮者の喪失である (S. 131-2)。しかし、かやうな説明は少しも成員としての個人の體驗と共同社會自體の體驗との限界を明瞭にしない。一體、成員の資格に於てする體驗はしかく共同社會自體のなす體驗と異なるものであるか。共同社會自體とは何か。吾等思ふに、共同社會自體は「吾等」主體の自足完了的存在、又は存在論的意義に於ての完成體である。この「吾等」を離れて共同社會なく、従つて成員を除いて社會はない。成員とは個人の資格に於ての、換言すれば人格の分化線上に於ける孤立人格と結合人格とあるうち、孤立人格としての個人に非ざる、従つて結合人格として心意精神的主體の背景に於て存する構造的な主體をいふのである。然りとすれば成員なる資格に於ての體驗は直截に社會の體驗となるのではないか。なほ氏は悲しみは個人的なれども喪失は客觀的だといふけれども、指揮者の喪失その事が共同社會全體の損害として客觀視されるが爲には既に共同社會意識の成立してゐることを要し、且つその喪失者を愛措する感情が共同

社會の深き内的結合に基づけられてゐることを要する。是等の事情なき限り、その喪失なる事實は單に個人的事變であつて社會全體の損害として意識せられず、従つて客觀的事實たり得ない。超個人的對象に向けられたる體驗には——純對象的志向以外に共同社會的體驗への志向が内在してゐる」と云ふ見方も決して鮮明なるものではなく (S. 123)、寧ろ超個人的對象 (例へば指揮者の喪失) に向けられたる體驗は共同社會的體驗への志向を前提すといふの明瞭なるに如かぬと思ふ。斯く云はば氏は次の如き反駁を敢てするかも知れぬ、即ち「超個人的對象への繼續的志向は共同社會的體驗の統一を基づける」と (S. 124)。しかし之は斷じて事實ではない。むしろ、共同社會の統一に關する體驗への志向こそは共同社會の統一を基づける、超個人的對象が單なる喪失といふ事に存する限りそれは考察の倒錯である。故にもし其の對象といふを共同社會自體 (集團自體) の自己目的性を意味するならばシュタインの見方は當らないわけではないが、氏の見解がワルタアに於けると相等しからざる事は前後の文章それを示してゐるから、氏の見解は到底救はれ得ぬ。此の外なほ氏は意識生活と體驗とを分ち、前者は個人にのみ存すと説けども、この點は別に社會意識の章に講述するが故に、今敢て觸れぬ。

共同社會の體驗は單なる共通の體驗ではなく、又類似の體驗では勿論ない。共通の體驗と云はるるものにはなほ利益社會に於ける體驗をも含む。同一株式會社の株主は株の暴落に際して共通の危機に曝され、従つて共通の體驗をうるわけであるし、又同一學派に屬する學者間には自から種々の利害について共通の體驗が成立する。是等の共通の體驗は深き内的結合もて基礎づけられぬことの爲に未だ以て共同社會の體驗たることができぬ。共通の體驗が共同社會の體驗たるが爲には成員間に強き内的結合成立し、従つて成員等は吾等として一體をなすこと



の意識をもたねばならぬ。然るに共通の體驗の場合にありては各個人の體驗は單に個人の利害にのみ關して、社會全體自體の利害に關しない。個人の利害が單に各成員に共通であると云ふに過ぎぬ。更に類似の體驗に至りては如何なる意味に於ても共同社會的體驗にふさはしきものではない。子を失へる親達或ひは家を焼かれたる人々（土地を隔てて散在せる）の得たる體驗は共同にも非ず、又共通でもなく、全くただ類似せる體驗に外ならぬ。これ等の人々は直接高次的なる又は意識的なる結合に參與し居らざる事より生ずる結果である。共通の體驗にありては類似の體驗と異なり成員間に概ね利益的結合の存するを見る。かくて共通の體驗のみを経験する人々の間にもなほ共同社會を認むる説は根本的に誤れるものである（註一七）。

（註一七）フィアカントは曾て共同社會を二分して本質共同社會と體驗共同社會となし、前者を全人格を包擁する社會、後者を個人の體驗に制限せらるる社會なりとした。體驗共同社會に於ては人々は全人格を以て他の成員と深く内的結合に入ることせず、從つて「吾等意識」を缺く。内的結合はただ他人と共通にもつ個々の體驗、個々の利益等に制限せらるる。而も又更に體驗共同社會の體驗は繼續的たり得ずして單に一時的に得らるる體驗である（Vierkandt, Gesellschaftslehre, Erster Aufl. S. 220, 221）。然れども單に共通なる個人的利害の如きは利益社會の特徴にすぎぬ。氏は後刻新版に於て之を訂正したるは賢明なる處置である。氏も亦體驗に共通的、類似的及び共同社會的の三を區別し、此の區別は内的結合が共同社會に特有のものであることを示す必要のためであると云ふは至當である。從つて結合の極めて淺き利益社會に於ては體驗の共通はあれども共同體驗なきを示すものであらう。だが氏はなほ此の點を明示せず、利益社會に於てすらも共通

の體驗の存することを説かぬは議論不充分にして、依然、體驗共同社會といふならばそは未だ徹底したるものと稱するを得（Vierkandt, Gesellschaftslehre, neue Aufl. S. 221）。

## 結合の様式

共同社會は結合の最も緊密なる社會にして、全員が一體として融合する所に成立するものなるが故に、一々の個人の移動及び一々の個人間の人格的直接結合の生滅に拘らず存続しうるを常とする。斯くの如く、個人間の人格的結合即ち所謂對面の結合如何に拘らず存立するものは社會の客觀的形態又は構象と稱せられる。此の客觀的構象については社會的構象論に於て稍々詳細に説く所があつたのであるから、今種々の分析を試みる必要はないが、唯一言これに觸るるならば、茲に言ふ客觀的構象は人的構象のみを意味するものにして、非人的構象を含まない。社會にして一度成立するならば、或ひは明瞭に或ひは漠然と超人格的なる形態を取得するを通例とし、その共同社會なると利益社會なるとを問はぬ。然れども、利益社會に於ては概ね個人の利益の手段としてのみ全體たる社會の肯定がなされ、從つて直接に自己目的として社會自體の肯定がなされず、社會の存続そのものは個人利益の爲に第二次的に望まらるるに過ぎない。然るに共同社會にありては、社會の存続は他の何等かの利益の故に望まらるるには非ずして、直接自己目的として熱望せらるる。換言すれば、共同社會の存続その事が成員全部の希望の對象となる。共同社會の名聲を維持し、共同社會の團結を存続せしめむとの要求が普遍的となる時、ここに共同社會は自足完了體として認識せらるるに至るのである。自足完了體とは、個人の生滅及び



個人間の人格的（主觀的）關係の増減に拘らず、客觀的なるものとして存続しうる形態をもつ社會をいふ。

さて然らば、社會の客觀的構象は如何にして成立するか、吾等が曩に述べたるが如く（社會構象論）それは社會に關する客觀的意味即ち理念の成立に負ふ。日本の國家に就いて云へば、日本特有の國體觀念、日本歴史を透して現はるる皇統連綿の觀念等、又獨米等について云へば、獨逸國民精神の理念、米國の建國的精神の理念等の如きこれである。是等の意味及び理念が社會成員の體驗に君臨すれば、共同社會の客觀的構象の認識が確立せらる。従つて單に成員の相識及び相互作用のみによりて客觀的構象は形成せられず、常に此の理念の支配の成立することを必須の條件とする。今之を立ち入りて分析すれば次の如し。第一まづ社會自體の理念又は意味の成立が必須である。これが何人によりて創成せられたるやは今敢て問はず、或ひは國家に就いて云へば一定の支配階級なる場合もあり得る。そは姑く措き、此の理念は社會成員によりて認識せられねばならぬ、之が第二の條件である。而して更にこの理念を認知したる成員が其の理念を存続せしめむとする期待（情的期待即ち内的結合）を抱くこと、及び斯かる期待が成員の凡て（或ひは大多數）によりても抱かれてゐることの認識、及び抱かむことの期待の成立を必要とする。かくして吾等といふ複合主體派生し出づれば、更に之に基いて吾等意識が醗酵するのである。社會理念の認知は成員の如何なる層に於てなざるを普通とするかに關しては、我の中心に於てと答へられうる事、體驗實現の層に關する答と相等的しい。此の認知のなされたる後は、社會の理念又は意味は自體の背景のうちに沈み、かくてそれが體驗の流れを透過して共同社會的體驗の成立を可能とするのである（註一八）。

（註一八）ここに云ふ客觀的構象は殆ど凡ての獨逸社會學者によりて自明的とせられてゐる所のものである。ジンメル以來の獨逸社會學者は勿論それ以前に於ても客觀的精神の實在についてはヘーゲルが既に説いてゐる。しかし、茲に云ふ客觀的構象 (objektives Gebilde) は客觀的精神を意味するよりは、寧ろ社會の客觀的形態のみを含むものである。客觀的構象の成立には社會の意味又は理念の必要なること上述の如くであるが、之に關して吾等は二人の社會學者を引用して私見の身堅めをしたと思ふ。一人はマク・ドウガルにして、他はエディト・シュタインである。前者がかかる場合社會集團の觀念との周圍に組成せらるる集團感情を必要としたる事は前述の如く (MacDougall, The Group Mind, p. 49—50)。後者は「共同社會的體驗の成長し得るが爲には、遍在の意味が個々人の體驗を支配してゐなければならぬが、然るときは意味は個々の體驗からより高き統一の構象を成立せしめる」といふ語を以て、此の場合の事態を現はしてゐる (Felix Stein, a. O. S. 133)。この一語は必ずしも精確とは云ひ難きも或種の示唆を吾等に與ふるものなしとせぬ。社會に關する客觀的意味が成員全部の體驗を制約するに至れば客觀的構象の成立を見ることを意味するは尊き暗示ではある。だが、一步踏み出して考ふる時は、こは正しく循環論に外ならぬ。何故なら、社會の客觀的構象が成立してゐると見なければかの意味は成立し得ず、意味が既に成立して個人の體驗を支配してゐるのなら、そは客觀的構象の成立を前提してゐるのだから。故に此のシュタインの語は、客觀的構象の意味が個人の體驗を支配することによりて、後者より共同社會的體驗を成立せしむると訂正せらるべきである。次にゲ・ワルターによれば、「吾等」といふ普遍的體驗主體が成立してもなほ必ずしも共同社會は自足完了體 (Gemeinschaft an und für sich) たり得ず、その上に更に成員の相互認識及び相互作用の添加し來ることによりて始めて客觀的實在的共同社會にまで達し得る (G. Walthers, a. O. S. 81—2)。此の點に關しては敢て吾等に異論がない。ただ相識は「共屬する人々への志向の充實がその人々の直接又は間接の現實的經驗によりてなされる」事を意味するならば、特に然り。何となれば、それは吾等の所謂、社會の理念の認知及び理念の存続の期待が他人によりても抱



かれてゐることの相互認識に略々該當しうるからである。だが、ワルターにありては社會の意味及び理念の成立と「吾等」主體との關係が明瞭になされてゐない。「一體結合イニツク」によりて共屬關係成立し、而してそこに「吾等」なる特殊の體驗主體が出現することは能く了解しうれども、この「吾等」が如何にして客觀的存在たりうるかの論述が明瞭でない。茲に於てか氏は單に自己に於ける吾等意識の成立と他人に於けるそれが相互作用又は相互經驗によりて知られなければならぬとするのであらう。併し、之は事理顛倒ではなからうか、謂ふに「吾等」なる體驗主體が成立したる以上それが直ちに客觀的共同社會にまで高まるのではなからうか。吾等意識の後に知識が添加し來るのではなくして、知識と吾等意識の成立とは同時なのではないか。氏が吾等意識の成立に移入過程を認めたる所以もそこにあるのだと思ふ。そはしかし敢て争ふ所ではない。寧ろ吾人の主張は次の點に存する。即ち内的一體結合が少くとも客觀的構象を有する社會の本質構成要素たるが爲には、既に客觀的構象に關する理念の成立するを要する。この理念にして前提せらるるのではなくして社會の客觀的存在との結合が畢竟不可能のことであり、従つて客觀的實在的共同社會の成立も無に歸せざるを得ないこととなる。然りとすれば此の理念は何處より生じ來れるものであるか、吾等思ふに、それは社會の統制的地位に在る成員の作爲によるものである。祖先の靈、社會の歴史的傳統等に關する理念の作爲が先づ存して社會の客觀性を明示する所に、客觀的構象が建設せらるる。かの靈及びかの傳統の擁護のためには團結の必要あり、ここに客觀的存在としての社會に關する理念が生るのである。又逆にかの靈及び史的人格が吾が社會を永遠に庇護すとの觀念が社會の理念を生ずることもありうる。そは兎も角、少くともかかる理念にして前提せられ従つて客觀的構象の始原的形態が與へられてゐなければ成員の之に對する結合は起りうべからざる事に屬する。單に一々の結合の堆積のみによりて社會の客觀性は取得せられ得ぬ。

さて然らば、社會の客觀的構象は如何にして存續せしめられうるか、茲に於てか吾等は内的一體結合を更に小分し

て超人格的結合及び人格的結合の二としなければならぬ。超人格的結合とは超個人的社會形象への直接なる結合をいふ。例へば國民各自が國家自體に直接結合するが如し。又人格的結合とは一の社會成員が他の成員と主觀的に或ひは纖維的に結合するものをいふ。故に超人格的結合は又客觀的結合及び縦の結合の名を以て呼ばるべく、人格的結合は主觀的結合及び横の結合と呼ばれうる。然りとすれば、二つの結合の關係如何、或ひは函數的と考へらるるが如くなれども、又逆に反比的とも考へ得ざるに非らず、孰れが正しき見解なるかは精細なる考察を要する所である。超人格的結合は人格的結合の函數なりや、まづ此の問題から始める。吾等は敢て答へる、否。若し之が事實ならば友人關係の錯綜又は戀愛關係の集積は直ちに客觀的構象への結合を支持しなければならぬ筈である。然るに隣人との結合を如何に多く集むるともそれが直ちに國家自體への直接なる結合たり得ない。次にそれならばかの關係は反比例するか、他の事情にして一樣ならば正に然り。他の事情とは全體社會内に當該部分社會以外の部分社會のない場合をいふ。かかる場合を想定すれば、人格的結合が強まるに従つて成員は之に於てその結合量を消盡し畢るが故に客觀的構象への結合に缺くる所なき能はぬ。又他の反面より見れば、客觀的構象への犠牲強まるに従つて、他人との纖維的結合が弱まり行くこと事理の當然である。ここに超人格的結合の獨立性を看取し得べきである(註一九)。内的一體結合による共同社會の客觀的存在性を早急に決定し得ぬ理由は、ここにある。内的一體結合によりて吾等の意識成立し、その相互認識及び作用によりて客觀的實在的共同社會の成立を曰ふが如きは、右の兩結合の關係に關する本質法則性を無視したるものである。既に超人格的結合が人格的結合の



函數に非ずとすれば、前者の獨立性は動かし難き所にして、之にして然りとすれば超人格的客觀的者の獨自的存在も亦肯定せられねばならぬ所である。而して其のかかる存在は社會の客觀的理念なること、前述したるが如くである。

(註一九) 超人格的結合と人格的結合との反比の關係に就いてはジンメル既に説いてゐる。曰く、「多くの人格的及び感情的關係の副産物が獲らるる時でも、之は社會集團の統一體を感じしめ又現實的たらしむべき當該の目的には役立つ。人格的なるものを全く抛棄し夫故に各々の要素から無限に多くの他の要素に導きうる客觀的關係は、個人を超えて擴がる統一體を意識せしむることに根本的に成功する。正しく感情關係は内容的に屢凡ての他人を排斥するばかりでなく、彼の直接の結合に於てそれが消耗せらるるが爲に、彼等が屬する社會の統一意識への貢獻は極少となる」と (Simmel, Soziologie, erste Aufl. S. 678)。ただ問題となるのは、客觀的結合が主觀的結合を全く前提するを要せぬか否かにある。全然後者を缺いては前者も亦存續し得ぬかどうか、之に對しては吾等は曾て存續し得ないと解した (拙著、論考、三五九—六〇頁)。又プレスナアの如きも、「人は唯具體的形態に於て實在する個人をのみ愛しうべく、この個人を通してのみ普遍者を愛しうべし」と曰ふ (Plesner, Grenzen der Gemeinschaft, S. 43)。しかし此の問題はしかく簡單に片付け去るを得ないものがある。吾等は敢て曰ふ、客觀的結合は決して主觀的結合に一義的に依存するものではない。主觀的結合 (特に内的結合——高次の——) の凡て自らの周圍より撤去せられたる時と雖も、客觀的結合の存立は毫も損せられない。論者或ひは主觀的結合が或程度にまで前存するのなれば客觀的結合が生れぬと曰はむも、しかく主觀的結合は客觀的結合を支持する資格を有するものでない。客觀的結合性を含むことなき純粹の主觀的結合の如きは、少しも積極的に客觀的結合

を支援しない。ただ客觀的結合を含む主觀的結合 (例へば幕末動玉派の同志の結合の如き) ならばそは大いに客觀的結合を支持するであらう。しかし、それは既に客觀的結合と主觀的結合との統一せられたる結合にして、單純なる主觀的結合ではない。

行爲の様式 最後に吾等は共同社會に於ける行爲の様式を知らうと思ふ。共同社會的行爲の様式に於て吾

等は最も能く共同社會の本質的特徴を把握しうと思ふのであるが、特にこの行爲の動機即ち意味根基を探ぐることによりて然るを感じる。之に於てこそ本質必然的に共同社會自體の本質的特徴と利益社會及び共益社會の本質的特徴との差異を明示することができる。尤も結合の様式に就いて内的と外的とを區別する事もとより不可能ではなく、むしろ、結合の根本徴表によりて社會の純型が決定せらるると云ひ得ざるには非ずとするも、結合に關しては曩に詳細にその内的的分析を試みたるが故に敢て反覆せざるのみ。

共同社會的行爲とは行爲の動機が非合理的なる結合關係によりて制約せられたるものをいふ。非合理的とは或時は感情的なる或時は因習的なる事を意味する。何故に行爲の動機が非合理的なる結合關係によりて制約せらるるを要するやを見るに、結合によりて制約せられざる非合理的行爲は喧嘩、口論等をも含むが爲である。夫故に他の語を以て云へば、直接に内的結合もて制約せられたる、或ひは内的結合意欲にて其の動機を決定せられたる行爲が共同社會的行爲であると云ひうる。少くとも共同社會が社會の一として認識せられうるは内的結合の故に



して、内的分離の爲には非ず、支配的方面が依然として結合の方面にあることは既に綜合の様式の部に於て觸れたる所である。蓋し、内的分離にして支配的となるならばもはや共同社會はその影を没せざるを得ないから。これまでは第一段の主張。然るに、次に共同社會的行爲のうちには好情的に意味決定せられたるものと反情的に意味決定せられたるものと存する。別言せば同行爲には友愛的なる場合と鬭争的なる場合と存する。社會内部に於ける互助互恵の行爲の如きは友愛的行爲なれども、對社會的に仕向けられたる戰爭行爲の如きは鬭争的行爲である。而も共に内的結合の制約の上に立つものである。従つて前者のみを共同社會的行爲と稱して後者をそれより除外するは不當である。假令戰爭行爲自體は分離を主要素とするにしても、共同社會の成員の共同團結の必然の發露としての攻撃及び防禦の行動は共同社會的である(註二〇)。

(註二〇) 共同社會的行爲が非合理的なる社會關係によりて制約せられたる行爲であるといふは、ゲ・ワルターの所謂共同社會の意味及び名に於ての行爲といふと相等しい(G. Walther, Ontologie etc., S. 103 ff.)。共同社會的行爲と利益社會的行爲とを論理的に區別すること、マクス・ウェーバの論述を以て最も明決なりとする。今利益社會的行爲を除外して見るならば、共同社會的行爲とは社會的行爲が成員の非合理的(感情的又は因習的)共屬に基くものと言ふが如くである。彼は次の語を以て此の場合を表はしてゐる。Vergemeinschaftung soll eine soziale Beziehung heissen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns — im Einzelfall oder im Durchschnitt oder im reinen Typus — auf subjektiv gefühlter (affektueler oder traditionaler) zusammen gehörigkeit der Beteiligten beruht (Max Weber, Wi-

tschaft und Gesellschaft, S. 21)。氏は共同社會的關係と戰爭とを鋭く對立せしめてゐるが、しかし、この二つの關係の基礎づけの關係に就いて説く所がない。非合理的動機によりて決定せられてゐること此の兩者は一つであるが、然る場合は戰爭行爲が非合理的なる結合意欲と非合理的なる鬭争意欲とによりて決定せられてゐるものであることが看取せらるる。而も此の鬭争意欲は云はば結合關係によりて制約せられてゐるのであるが、唯、前者は外部に向つて發現し後者は内部關係に於て作用してゐることにより相互に衝突することがないのだと思ふ。

それならば、前に掲げたる共同社會内部に於ける反情關係は内的結合の制約の上に成立せずと言ひうるか。例へば喧嘩及び競争並びに嫉妬の如き行爲乃至態度の如し。俗に所謂近親者間の反對は最も激烈なりと云ふ如く、最も親密に結合せる人々の間の反情は又最も激化し易き點より見て、喧嘩其の他の行爲は何處かの點に於て内的結合と因果的の制約關係に立つが如くに見える。一部の論者の云ふ如く(註二一)、是等の反情的行爲は最後の根柢に於て規範によりて統制せられてゐるが故に内的結合を除外せずといふには非ず、又鬭争の中にも内的結合の羈は絶たれずといふ意味に於て、前者の後者による因果的制約を主張するにも非ずして、内的結合を前提することなくしては喧嘩其の他の行爲が生起し得ざること、恰かも戰爭の然るが如き意味に於て兩者の因果的制約を主張し得るか否かが茲での問題である。吾等は敢て曰ふ、一定の條件の下に於て行はるる反情行爲は内的結合と因果的制約の關係にあると、一定の條件とは然らば何ぞ、答へて曰ふ、共同社會の一定目的によりてその方向を決定せられたる行爲なること即ちこれ。共同社會の存續及び發達のために主張せられたる相互の意見の合致せざる



が爲に起れる口論及び喧嘩の如し。子女の養育に關して意見の確執の起れる場合は正に之に屬する。さうだとすれば是等の反對行爲も亦一の共同社會的行爲と呼ばれうるか。吾等は思ふ、内的結合もて一義的に因果的に制約せらるる行爲なる以上、それが結合的行爲なると分離的行爲なるとを問はず、凡て共同社會的行爲であると。何となれば、夫等の行爲は悉く共同社會の存続に向けられたる行爲であるからである。然るに之に反して一の成員が他の特定成員を共同社會より除外する結果にまで發展するか、或ひは少くともかかる結果にまで發展すべき可能を含む、即ち此の結果への志向を含む行爲は共同社會的行爲ではない。姑の嫁への嫉妬の如き之に入る。

(註二) 近親者間の分離の強烈なることはジンメルによりて詳細に説かれたる所であり、畢竟それは類似者の分離は烈しとの一般命題の必然的結論である(Simmel, a. a. O. *esoter. Aufl.* S. 271 ff.)。しかし乍ら彼はそれを以て内的結合と内的分離との本質必然的關聯を説いたのではなく、單に一の經驗的事實として提唱したに過ぎぬ。内的結合が内的分離の本質必然的前提をなす場合は、前述の如く、唯共同社會の存続及び發展のために營する反對行爲のみに限定しなければならぬ。ジンメルの近親者の分離に關する命題は此の云はば基礎づけの關係を説けるものに非ずして、唯類似と分離との經驗的關聯に關する一般の表明に外ならぬものである。従つて之を以て内的なる喧嘩口論等が共同社會的行爲なりや否やの判定の規準たらしむることはできぬ。次に内的結合は如何なる内的分離行動にも缺くる所なし、戰爭に於ても共同規範なる國際法規への從服意志に於て内的結合は存すといふフィアカントの見解も(Vierkandt, *Gesellschaftslehre, esoter. Aufl.* S. 260, 272) 何等基礎づけの關係を説けるものに非ず。フィアカントの意味に於ては、内的結合は斷じて戰爭行爲の必然的前提ではない。然るに吾等の意味に解する時は、内的結合を前提することなくしては戰爭は起り得ぬ。戰爭は國家内部

に於ける國民共同社會の存在を前提するものである。又共同社會内部に於ける子女の養育に關する夫婦の論争の如き行爲も亦内的結合に基づけらるることなくしては起り得ざるものなるが故に、共同社會的行爲なること、戰爭行爲が共同社會的行爲なると相等しい。更に又マキイバアが Community (之に對して共同社會といふ譯語あれど正しとは云へぬ) を解して、假令無限の分離力によりて貫通せられてゐるとは云へ、之に立ち優りて共同生活に於て結束せしめられたる社會統一體の大なる形式」と曰つたのも、決して基礎づけの關係を示したるものではない(Maerker, *Community*, p. 128)。

分離的行爲の内的結合による基礎づけに關しては次の事に觸るるの要をみる。即ち吾等の所謂共同社會的分離行爲の内的結合による制約はただ第二次的又は高次的結合によりて制約せらるることを意味するものにして、第一次的内的結合即ち無意識的結合による制約を意味するものではない。無意識的結合は少くとも結社の動物には遍在的な事實なるが故に、群居動物間に於ける友情及び反對的行爲は事實上無意識的結合によりて制約せられてゐるわけである。だが、之を以て本質必然的な基礎づけの關係と見るは頗る當らない。本來内的争闘は争闘の本能に基くものにして、而も此の本能は決して群居の本能と必然的關聯の關係にたたず、非群居動物なほ争闘の本能を有してゐる點よりみれば、這般の事情は明白である。なほ此の問題は結合上位の問題と混同せられざることとする。

## 第二項 共同社會の結果



共同社會の結果 共同社會の成員が相互所屬の關係に立ち、一の全體、一の「吾等」を構成し上げてゐる當然の結果として連帶責任及び相互扶助等の特殊の事象が派生する。今吾等は之を共同社會の結果と名づける。

共同社會に於ける連帶 共同社會に於ける連帶とは精神的及び生命的層に於ける相互の依存をいふ。此の依存は依存の意識に基いてなされると否とを問はずとするも、客觀的に見て相互依存の事實の存する限り共同社會的連帶ありと云ふを得る。とは云へ、之を主觀的に何等連帶を作る紐帶なしといふの意に解する者あらば、それは大なる誤りにして、吾等の眞意を把握する所以ではない。共同社會的連帶には勿論主觀的なる紐帶あり、この紐帶が吾等主體の如何なる層を経て作用し來るかによりてその發現の様相を異にするのみ。共同社會に於ける團結の因子をなすものは一體感なる特殊の心的要素にして愛の深まりゆける所に成立するを常とする。此の一體感に基いて一體結合起り、共同社會の連帶を生ずる。故にこの連帶の根柢をなすものは共同社會愛であると謂はねばならぬわけであるが、さてこの愛には精神愛と生機愛とを區別しうべく、而も共同社會に於てはこの二種の愛は必然相伴の關係にあり、精神的範圍に於ける愛は生機層に於ける愛と相伴ひて一の完全實在的共同社會を形成し來り、更に之に基いて共同社會の連帶組織は自から添加し來るのである。

共同社會に於ける連帶は二方面に成立する。一は人格の連帶にして他は全體責任である。人格の連帶とは共同社會の中心的人格への深奥なる結合によりて、各成員がその人格的部分的體現者又は分享者として意識することに基く連帶をいふ。云はば各員は一人格の派生者或ひは具現者として生存することによりて、その中心的支點を介して相互に連帶的關係に立つのである。家族成員が一の祖先の人格を各々分享すとの信念に基いて相互に連帶の關係にたつが如き、又宗教團體の各員が一の神の人格に於て互ひに交叉し合ふことによりて連帶するが如きはその適例である。次に全體責任とは社會の一部成員の爲したる行爲に就いて社會全體が責任を負擔することを云ふ。故にそれは所謂連帶責任に外ならぬ。又それは社會の一員の蒙れる侮辱及び損害に關しては社會全體が名譽の回復及び賠償のために復讐を企て、之を實行する場合をも含む。斯くの如き連帶責任の生ずる根源を尋ねるに、一、客觀的には社會と個人との融合程度が頗る緊密にして、従つて個人の行爲は單に個人的に現はれず、寧ろ各成員の連帶より生じたるが如く考へらるる事、二、主觀的には個人の行爲と社會の行爲とは全く別箇のものたるに拘らず、判斷する者の非合理意識のために兩者の責任歸着點を識別し得ざる事、が擧げられうる。而して成員の社會全體への融合は成員數の少なきに従つて強く、又社會外に於ける生存の保證の小なるに應じて密である。又責任歸着點の識別の能不能は成員の個性の滅却の程度、従つて社會成員の類似の大小に關聯し、特にその有機的同質及び思想信念の同質大なる時はかの識別は頗る困難となる。此の外類似の生存條件に依存する人々は相互に類似すと見られ、共同責任の分擔者として取扱はるる場合少くない。農耕民と狩獵民との争闘に於ける場合はその一例である(註III)。

(註III) 人格の連帶に就いてはジンメル及びシェアラに見るべきものがある。前者は次の語を以て之を示してゐる。



Zu Christus, den sie als den unmittelbaren Herrn ihrer Gemeinde ansehen, hat jedes Mitglied ein ganz individuelles, man könnte sagen, ein Herzensverhältnis; und dies führt zu einem so unbedingten Zusammenschluss der Mitglieder der Gemeinde, wie er in keiner anderen zu finden ist. Dieser Fall ist deshalb so belehrend, weil jenes Verhältnis des Einzelnen zu dem zusammenhaltenden Prinzip ein rein Persönliches ist, eine Verbindung zwischen ihm und Christus herstellt, die von keiner anderen gekreuzt wird, und dennoch die bloße Thatsache, dass diese Fäden alle in Christus zusammenlaufen, sie gewissenmassen nachträglich verwebt. (Simmel, Ueber soziale Differenzierung, S. 32—3) 〇 此の最後の語、即ち、以上の紐帯が全成員を基督に集中せしめ、以て彼等を相互に組合はすと云ふ一語が特に之を示してゐる。シユアラは此の場合をより詳密に説明してゐる。神聖紐帯意識は、事實上の存在異質に拘らず、凡ゆる精神的人格の個別的本質が神に於て形而上的—存在論的に統一結合する事に必然にその基礎を置いてゐる。(Scheler, Sympathie, S. 153, vgl. S. 118) 〇 この二つの設例は共に宗教團體に就いて云ひうるのであるが、必ずしも之に限るといふわけはなく、祖先の人格の一點に於て相結合する家族成員等は又この人格の紐帯に入るのであらう。次に全體責任に關してはジンメル最も詳細なる叙述を費してゐる。本文に叙べたる所も多く氏の叙述に負ふ旨を告白す。(Simmel, Differenzierung, S. 21 ff., Scheler, Ethik, S. 552) 〇 煩を避けて一々引用する事を省くけれども、其の所論概ね肯綮に當つてゐると信する。ただ全體責任の起る根據に就いて合理主義的説明を容るる事の適否に關しては一應の解明を要すると思ふ。本文に掲げたる二つの理由、即ち融合の密度及び判定者の判定無能力の二つの事柄は、責任を問ふべき立場にある社會より見ての事にして、責任を負ふべき社會についての事に非ず、茲に於てか何故に一部成員の蒙れる非難を社會全體への非難と感ずるかの根據は他に覓められなければならぬ。之を説明するためにジンメル及びフィアカントは次の如くいふ、即ち、今日一人に對する攻撃は明日他人に向けらるることを感ずるが故にと(Simmel, Differenzierung, S. 28, Vierkandt, a. a. O. zweiter Aufl.

S. 185) 〇 此の説明には一の制限を必要とする。フィアカントにありては右の理由は社會内部に於ける一々の成員について述べられたるが如く、ジンメルにありては集團と集團との關係に就いて述べられてゐる。今日他の集團を襲へる敵は明日自らの集團を襲ふであらうことの疑懼が結局是等の集團の一致的行動を招來すといふにあるが如くである。さて、併し乍ら、此の理由は決して同一に取扱はるべきものではない。集團間の行動の一致即ち協力は或ひは合理主義的立場より説明せらるる事も不當ではなからうが、苟くも社會内部に於ける成員間の連帯責任を右の如き理由に基づくることは甚だしく妥當を缺くものである。寧ろ吾等は之を自我感情の擴大又は吾等意識の發現に基づくることの理由あると思ふ。殊に共同社會に於ける連帯たる限りしかく信するものである。フィアカントの説明は共同社會に於ける連帯に於て利益社會に於ける連帯に觸るるの誤謬を敢てしてゐる。

利益社會に於ける連帯との比較 共同社會に於ける連帯即ち共同連帯は利益社會に於ける連帯即ち利益連帯と全く異なる事實である。一方は人格間の直接連帯にして他方は利益を媒介として生ずる間接の連帯である。疎緩なる語を以て表現すれば、共同連帯は社會の共同意識より生るる感情連帯にして、利益連帯は個人の個別意識より生ずる物的意志の連帯である。前者は共屬感情より必然に派生する行動及び責任の連帯なれども、後者は異質協働に於ける客觀的連帯に外ならぬ。此の二種の連帯の區別は極めて重要にして、混同を許さざるもの、若しそれ客觀的連帯と主觀的連帯との區別を單に協働と之より結果する感情的連帯との區別におくならば、それは斷じて前の共同連帯と利益連帯との區別に該當するものではない。協働に於ける連帯は勿論茲にいふ利益連帯に相



當すれども、此の協働より自から派生し來るべき感謝及び愛着は決してこれ共同社會に於ける連帶を意味せず、ただ單に利益結合に附隨する軽度の感情的連帶を示すに外ならぬ。更に進んで考へる、共同連帶は利益連帶の基礎たり得るものであるか、吾等は思ふ、否。共同社會と利益社會とは各々相害ふ關係にあり、共同社會をして其の本然の性質を取得せしめむとすれば極度に利益社會的精神を抑壓せねばならず、又利益社會の擡頭は必然に共同社會を萎縮せしめる。斯くの如き相反の關係に在るものが基礎づけの關係に立つとは到底思考せられ得ざる所なるが故に、連帶に於ても亦當然に然りと斷じ得る。若し右に類似の關係が之ありとすれば、そは同質連帶が異質連帶を基づくることの事實を意味するものに過ぎない。別言せば同質結合の上に異質結合の成立する事實を示したるもの即ちそれである。此の事は決して共同連帶と利益連帶との關係を説明するものではない。假にこの二聯の事實を混同して同質結合を凡て共同社會といふ者あらば、それは共同社會の内容を餘りに疎緩に論定するものであるとの非難を免れ得ぬ(註三三)。

(註三三) 共同社會に於ける連帶は前述の如く、人格の連帶と全體責任との二つの事實に限らるるが故に、之が利益連帶即ち利益的相互依存を基づくと考ふるが如きは甚だしき誤謬である。然るに利益社會は共同社會なくしては存在し得ずと説く者絶無に非ず、シエラア及びエディト・シュタイン等は代表的なる人々である(Scheler, *Ethik*, S. 552, Edith Stein, a. a. O. S. 117)。是等の人々は共同社會が利益社會を基づくる事を認むるものである。併し、シエラアの所謂共同社會就生命共同社會の概念は餘りにその範圍が擴げられ過ぎてゐるやうに思はるる。ロビンソンが共同社會に屬することが

先天的明證的に自明であるとせらるる場合の共同社會は、果して固有の意味に謂ふ共同社會であるか否かは疑問であらう。そはただ一般に社會或ひは群居と云ふ程の意義しかないものじやらうと思ふ(Scheler, *Ewigen im Menschen*, 1BD. 1Hahband, S. 150-1)。従つて吾等の所見によれば、利益社會は共同社會を前提とせぬけれども、共同社會以外の情的結合によりて基礎づけられる。云はば協働といふ異質結合が同類親和といふ同質結合を前提とせずしては成立し得ざるが如くである。この意味に於てならば、かの基礎づけの關係はコント以來多くの學者の間に認められたる事項である。吾等は茲にブウグレの見解を問題としたい。彼はその著「平等の理念」に於て次の如くいふ、此の(前述の)意味に於て個人の異質より生ずる連帶は個人の類似より生ずる他の連帶を條件として有する」と(Bougé, *Les idées égalitaires*, p. 146)。此の種の見解は協働が家族を前提としてのみ可能であるとす「コント説」と相符合しうべく、又「分業は豫め存在せる社會の中に於てのみ起ると曰ふデュルケイム説とも符合する」(Durkheim, *Division du Travail social*, p. 260)。然るにブウグレは更に他の著述に於て客觀的連帶と主觀的連帶とを分ち、前者を分業に於ける連帶となし、後者を分業より結果する所の連帶となしてゐる。前者は利益の連帶なれども後者は協働より派生する感情の連帶である。又前者は勤勞の相互奉仕又は交換にして後者はそれより生るる道徳的義務の組織である。後者は從來人々によつて發見せらるる所のなかつたものである(Bougé, *Qu'est-ce que la Sociologie?*, p. 132-3)。而してこの主觀的連帶はデュルケイムの既に説いた所である。「人類友愛の理想は分業が發達するに従つてのみ實現せらるる」といふデュルケイムの一言は之を充分に明示してゐる(Durkheim, op. cit. p. 403)。故に連帶は是等一團の人々によりて三種に區別せられ、第一、分業の前提としての同質の連帶、第二、分業そのものに於ける異質又は利益の連帶、第三、分業の結果たる感情の連帶となされてゐる事となる。このうち第一種の連帶は稍々共同連帶に相近きもただその範圍が交叉することあるのみにして、嚴密なる一致を見ることなく、唯第二種の利益の連帶が利益社會に於ける連帶に符合しうるが如くである。而して第三種の連帶は共同利益執れの連帶にも一致することがない。



デュルケイムの機械的連帶と有機的連帶との二分法が吾等の所謂共同連帶及び利益連帶に如何なる聯絡を有するかは、頗る興味ある問題たるを失はぬ。詳細なる凡ての點に於て以上二對の連帶が相合致すとは云ひ得ざるにしても、大體の特徴に於て相類似することには疑ひなきが如くである。機械的連帶の社會は思想信念及び感情の類似する社會、即ち所謂共同意識を有する社會にして、従つて一定の刺戟に對して共同に反應し行動しうる社會なるのみならず、其の共同意識は社會の一々の成員の意識を充たし、社會が成員のうちに現に生きてゐる所の社會である。故に之は共同社會と相一致し得る概念である。次に有機的連帶の社會は共同意識弱まりて個人意識が發達せる社會にして、個人の人格の自由、機能の特殊化、従つて起れる相互補充及び依存の社會である。云はば契約の支配的となれる社會にして、此の點に於て利益社會と相近づく。ただデュルケイムは此の有機的連帶を重視し、各個人は他の個人に相互に依存するが故に社會に依存すと云ひ、又仕事が分岐する事著しくなるに應じて個人は益々社會に密接に依存すと説き (Durkheim, op. cit. p. 99-101)、結局利益社會についてテンニイスが爲したる叙述、即ち契約は潜在的争闘を糊塗する暫時的なる平和條約にすぎぬといふ事、及び利益社會の成員は表面の結合に拘らず分離してゐるといふ事と相一致せざる結論に到達してゐる。謂ふに、此の二碩學の見解のうち孰れが正當なりやを見るならば、吾等はデュルケイム説に餘り多くの信頼を捧ぐることはできぬ。契約がしかく人々をして固く結束せしめ得ざること、かの資本主義社會に於ける賣買貸借及び雇傭等の契約がさまで固き結合を形成し來らざることによりて明白である。是等の異點を除くとき、共同連帶と機械的連帶、利益連帶と有機的連帶との一致は承認せられる所であると信ずる。なほ連帶に關する其の他の數多き學説及びその批判は第二編第二章に於て詳論したるが故に就いて参照せられたい。而して是等多くの學説が如何に社會連帶といふをただ利益連帶即ち利益の相依に覺てゐるかは、右の一般命題を應用してみると明かにならう。

## 相互目的視の態度——互助

内的團結深まれば自からそこに感情の連帶を生じ、更に之に基づけられて意志の連帶を生ずる。即ち愛する者の欲する事柄をば相手に協力することによりて達せしめんとする欲望起る。自己の欲望を遂げむが爲に相手を利用して此の欲望到達に協力せしめむとするには非ずして、相手の意欲内容の充足のために自己が無償にてそれに協力するもの、これ共同社會に於ける相互目的視の態度である。親が子の養育に粉骨碎身する場合それによつて何等かの利益を豫想するに非ずして、唯子の人格及び生活の完成を希ふに外ならぬとき、それは目的視の態度にして手段視の態度ではない。而して斯くの如きは愛の深まりゆく處に自から生るべき必然の現象にして、従つて共同連帶と共に派生し出づべき共同團結の結果である。世に所謂互助と稱するもの之を意味するに外ならぬ。社會の凡ての範圍に亘りて斯くの如き意味に於ての互助が洩れなく行はれてゐるか否かの點に至りては、多少の疑問なしとせぬが、少くとも共同社會である限り互助が必然の隨伴者なることには疑ひない。ただ、分業に於ける客觀的連帶即ち利益の連帶の廣汎なる範圍にまで凡てかかる相互扶助の概念を擴張することの當否に關しては、頗る議論の餘地が存する。賣買貸借及び雇傭といふが如き利益社會に於ける日常生活の凡ての範圍に亘りて、人々の相互扶助なくして人々は一毛の利益と雖も收得し得ずといふ意味に於ての互助の關係は、實はただ客觀的連帶の關係に過ぎずして、共同社會の深き人格的結合の上に爲さるる無償の相互奉仕及び相互助力の關係ではない。假令地主がその受取る地代に就いて無數の他の人々の直接或ひは間接の助勢を享受してゐることの事實なるにしても、そはただ互ひに相手を利益獲得の手段視する關係に基いてのみ起り得る



關係なるに反し、共同社會に於ける相互扶助の關係は常にただ相手を目的視する態度の上のみ成立するものである。此の兩者の關係は斷じて混同せらるるを得ざる所である(註二四)。

(註二四) 相互目的視の態度又は關係に就いては道德哲學の領域に於ても亦嚴肅なる規定がなされてゐる事は周知である。例へばカントに於けるが如し。而して又事實人々の間に深厚なる愛の絆の存する限り、相手を單に獲利の手段視することは人々の得て爲さざる所である。人々はただ互ひに相手を目的化し従つて自己をそれへの手段化する態度を採る。而もかかる相互目的視の態度は感情の連帶より結果する必然の產物なる點に於て、後に説明する共益社會に於ける相互目的化と全く異なる事實である。後者にありてはかかる事象は一定の組織に順應する意志の連帶の產物にして、感情連帶の派生物に非ず、ここに共同社會と共益社會との根本的差異が存する。そは姑く措き、相互目的視の態度は結局相互扶助の行爲として外面に現はれる。相互扶助に就いては頗る廣義の解釋行はれ、一般の群居動物、利益社會的關係に立てる人々の間に於てすらも相互扶助の關係ありと曰ふ者あり、例へばクロボトキンの如く(Kropotkin, *The Mutual Aid*; Giddings, *The Principles of Sociology* p. 204 f.; Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, p. 313)。群居動物間に於けるものは今姑く説かず、少くとも人間の社會に於ける相互扶助の關係は大體三種に區別し得よう。一は共同社會に於けるもの、二は利益社會に於けるもの、三は共益社會に於けるものこれである。一及び三の場合については問題なけれども、二の利益社會に於ける相互扶助に關しては頗る茫漠たるものがないではない。田園に於ける一草一莖及び山野に於ける一木と雖も一所有主の手によりて成長するものではなく、多くの労働者の手を藉りて始めて其の實は結び、其の花は咲く。是等を凡て相互扶助と稱すべくむば、一切のもの皆相互扶助に參與せざるものとはではない。春の野にそよ吹く風、花に戯るる蝶

の群蜂の群すらもなほその役割の一端を果してゐる。かくの如く互助の概念を押し擴ぐる時は一切の協働をあげて相互扶助なりと云はねばならぬ結論となる。然れども協働には相互目的視の態度の上になさるるものと相互手段視の態度の上になさるるものと存する。相互手段視の協働は相手の人格及び生活の完成に向つて無償に協力するものではなくして、直截にただ自己のみの利益を獲取せむがために便宜上相手に協力するに過ぎぬものである。労働者が賃銀を得て資本家的生産に協力し、資本家はそれを利用して爲に労働者の協力を求めるもの、結果たる生産物そのものより見れば、勞力と資本との相互協働にして、又資本家は労働者の助勢なくして生産を營み得ざる見地よりして相互扶助と解し得るも、而も各自の態度の動機決定は内的結合より發したるものには非ずして、利己的動機より出でたるものである。かかる根本的差異のために相互扶助に前記の如き區別をおくことは極めて至當なることである。

共同社會に於ける内的結合深まるに従ひて經濟生活の方面に於ける財の分配は平衡の線に近づき得る。而して此の事は相互手段視の態度斥けられて、獨り相互目的視の態度の支配的となれる社會に於て殊に然りであらう。愛の深まりゆく所そこには自から惜しみなく與ふる態度派生し出づべく、かくて經濟財の分配は或程度まで情的要素によりて制約せらるる結果となる。親子兄弟の關係の極めて親密なる所に於ては、各々の成員の人格及び生活の完成に必要な經濟條件は出來得る限り充分に各人に充當せらるる。又社會の合理性のなほ未だ暗迷なる帷によりて覆はれ、非合理的意識の獨り熾盛なる所に於ては個人は社會に没入し、恰かも有機體の中の一分肢の如き觀を呈し、従つて各成員間の連帶極めて強く、財の分配は自から之によりて制約せらるる結果を生ずる。或ひ



は共同連帯の極端なる定型の存する所に於ては財の分配すらも禁ぜられ得るであらうと信ずる(註二五)。之を要するに、經濟的財物(生産手段並びに生産物)の分配及び所有の様式が内的團結もて制約せらるる社會こそ、共同社會の典型的なるものである。而してこれ又相互目的視の態度の支配的なる社會に於ける必然の隨伴物である。

(註二五) 共同社會の研究が經驗的に爲さるるものに非ざる以上、共同社會と原始共產體とを同視して論ずることは避けねばならぬ所である。一は純理論的に考察せられうるものにして、他は經驗的歴史學的に觀察せらるるものである。とは言へ、原始共產體なるものの存在の有無は何程か吾等の考察にとりて關はる所がないわけではない。事實かかる社會の存在自體は吾等の理論決定に頗る重要な實證的基礎を供する。何とすれば、非合理性の優力なる原始低級蠻民の生活が經濟的に又目的合理化してゐないと云ふ證明は之によりて充分にたちうるからである。現代の如き目的合理化の著しき世界に於てすら、なほ愛する者への財の分配は多く、愛せざる者への分配は少ない。此の事正に人の非合理性の相當に根強き事を反證するものでなければならぬ。而して又それが原始蠻民の心的生活に於ける非合理性の支配を有力に支持するものなる事を思ふ時、吾等の學的興味は一段の熱を加へ來るのである。斯かる意味に於て吾等は原始共產社會の存在の存否の問題に強き關心をもつ。

此の問題に關しては大體二種の正反對の學説が存し、或者は之を肯定し或者は否定する。モルガン、マウラア、マルクス、エングルス及びアイルダマン等は之を肯定し(Morgan, Ancient Society; Marx, Das kommunistische Manifest, S. 21 — 2 Fussnote; Etkemann, Urkommunismus und Ureligion, S. 15, 18) マクス・ウヘンブ等は之が證明を困難なりとす(Max Weber, Wirtschaftsgeschichte, S. 38)。又クノオの如きも、美はしき原始共產主義は單なる擬制以上のものとな

らんとを附言しつゝ(Cunow, Marxsche Geschichte, Gesellschafts und Staatstheorie, II Bd. S. 92) 是等の問題については是非の議論をする事は勿論私の任務ではなく、又可能とするところでもない。それはただ經濟史家に一任する外はないことである。だが、少くともマルクス等が原始共產體の存在を言明したといふことに吾等は一應の興味をもつものである。何となれば、それは、人々の間に内的結合が強く支配する限り、經濟的資財の所有及び分配の形式は結局個人本位的であり得なくなる事を教へるから。即ちこの兩者の間には本質法的なる關係の存することを教へるから。然るにアイルダマンによれば、クノオもミュラアも共ニ血縁社會が經濟組織即ち生産と消費との組織に基くことを看過し、原始段階に於ける凡ゆる社會組織が血縁に基くことを説くは誤りであると(Etkemann, a. a. O. S. 18)。しかし、此の見方は又それ自體一の偏見に外ならぬものにして、原始蠻民の非合理性をば餘りに現代人の合理性もて解釋し過ぎたる謬見である。吾等は矢張原始社會の成員數及び其の間の血統の存續に着眼しつゝ、血縁又は地縁の如き自然的非合理的紐帶による社會形態の制約を信ぜざるを得ぬ。唯しかし、血縁的事實が全く一義的に經濟的契機を制約し畢ると解しうるか否かは頗る疑問である。人類の群居及び群居的傾向すらも食糧の捕獲、敵の攻撃及び防衛によりて左右せらるることより推論するとき、血縁的紐帶が他の合理的紐帶によりて歪曲せらるることのある事實は看過せられ得ぬ。例へば原始遊牧群に於ける親殺し及び嬰兒殺の如きこれに屬する。だが、それだからとて、共同社會に於ける財の分配及び所有が内的結合によりて決定せられうるの事實は到底否定せられ得ぬ所である。夫故に右の原始遊牧群に於ける種々の現象は寧ろ夫等の群が純粹に本質學的意味に於て共同社會たる資格を具へざることを示すに過ぎぬと思ふ。若しかの親殺しの事實をフロイト的に父親に對する子の性的嫉妬に基かしむるにしても、事態は變る所なし。群にして既に共同社會たるの資格を充分に具備してゐるならば、右の如き不快なる結果を許す筈なく、従つてただ群の非共同社會性を暴露するに外ならぬものである。私見によれば、共同社會にして且つ共產社會たる資格を有するものは原始遊牧群以後に成立せる氏族の如きこれであると思ふ。



共同社會的精神 社會的精神即ち社會の客觀的精神のうち共同社會の客觀的精神は、共同社會成員の精神的意味思念によりて實現せらるる客觀的精神内容である。吾等は此の場合社會意識と社會精神とを分ち考へる。社會意識は社會の意識的活動の地盤にして、社會精神はこの意識的活動によりて實現せらるる精神内容である。社會意識はその特有の拘束力を以て個々の成員に經驗的に妥當すれども、社會精神は斯かる經驗的妥當性を有せず、ただ所謂超越的妥當性（規範的妥當性といふも敢て差支へなし）のみを有する。併し乍ら此の事は社會意識が云はば社會の心意的過程にして其の精神内容に非ずといふことを意味しない。社會意識とてもその超個人的な意識的地盤を有する限り價值の範圍に於ける理念化的事象である。ただ其の有する妥當力が現實的な點よりしてかの客觀的精神と異なるのみ。夫故に社會意識は一々の成員に現實的に妥當し之を拘束し、従つて因果的に之に影響を與へ其の態度に或程度の變改を加ふる事によつて、所謂動的なる事象であるが、客觀的社會精神はただ非現實的な規範的妥當性のみを有することのために、寧ろ靜的な事象である。斯くの如く社會意識と社會的精神とは異なり得る所であるが、而も兩者は密接なる關係を有し、社會的精神は一般に社會意識の地盤の上に成立するものである。此の兩者の關係は恰かも意味と徵表物との關係の如く、云はば社會的精神は社會意識の内容をなし、社會意識は社會的精神の外包物の如き觀がある。勿論内容なき社會意識のある筈なく、宗教意識の如きものは神又は佛の精神を内容とすることなくしては成立するを得ない。だがそれにも拘らず、現實的に拘束力を保有する宗教意識と神及び佛の精神とは必ずしも同一物ではない。神佛の思想的存在は之を正しく思考し瞑想

せむとする人々にとりて超越的妥當性を有すれども、必ずしも經驗的に妥當せず、然るに宗教意識の經驗的妥當は神佛の思想の正しき理會に基くことあり、或ひは其の誤れる解釋に基くことありうる。是等種々の理由よりして吾等は社會意識と社會的精神との區別を提唱するものである。

次に社會的精神は社會自體より明確に區別すべきである。この兩者を混淆する者は決して事態の明晰なる洞察を獲たるものとなすべからず、而して私見によれば、社會的精神は社會の結果である。論者の中には社會は客觀的精神の實現なるかに説く者あれども、之は事態を逆轉したるもの、事實は寧ろ社會まづ成立して其の上に始めて社會的精神が形成せらるるのである。共同社會的精神に就いて云へば、成員間に內的結合完結し「吾等」なる特殊意識の醜護をみれば、茲に一定の事項につき容易に客觀的精神の出現すべき素地は與へられる。故に內的結合の成立こそ共同社會的精神形成の前提にして、斷じて其の逆ではあり得ない。唯、既存の共同社會の存続に就いて云ふときは多少これと異なる事情を看取し得る。既存の共同社會がなほ將來に向つて存続するは共同社會的精神の儼存するが爲にして、此の意味に於て共同社會は共同社會精神の實現であると云ふも敢て誤謬ではない。共同社會的精神は共同社會の結果であるが、ここに又社會的精神は特殊の結果を有するものである。而して此の場合こそは正しく意味と徵表との關係にして、結果たる事物は共同社會精神の徵表である。例へば國旗は國民精神の徵表にして、神殿は夫々の地方的精神の徵表なるが如し。學者これを呼んで社會の客觀的形象と云ふを常とすれども、事實は共同社會の結果たる共同社會的精神の生産物に外ならぬ。



共同社會的精神は如何にして形成せらるるやは蓋し最も重要な問題である。私見は曩にそは「吾等意識」を支盤とすといふことを示した筈であるが、之には二様の區別を必要とする。一は純粹共同社會の場合にして、二は犠牲共同社會の場合である。前者にありては未だ支配する人とせらるる人との分化なく、極限の理念としてみれば、全成員の意識は完全に一致し、吾等意識は純粹なる姿に於て現はれ出る。而も斯かる社會に於ても情的指導者の存在（具體的なる方面に例を採れば家族の父又は母）を考へ得るが故に、共同社會的精神は始め其の指導者の精神内容として成立し、漸次一般成員によりて受容せらるるものである。云はば此の場合に於ける精神の作爲者は指導者である。次に犠牲共同社會にありては其の作爲者は支配者集團である。國民精神の作爲者は國家の支配階級である。而も共同社會にして内的團結を失はざる限り、換言すれば階級意識による内的結合の破壊の行はれざる限り、支配者によりて一方的に作られたる特定精神内容は被支配者集團の犠牲的愛着の故に完全に受容せらるるのである。何となれば犠牲共同社會に於ては忠誠又は犠牲心が特別に高調せられ、之が一般成員の思考方向を支配するからである。従つて支配者によりて創設せられたる精神内容が被支配者團によつて愛好的に受容せらるるが爲には、集團意識たる吾等意識が階級意識に分裂せざることを必須の要件とするか、或ひは社會の利益化によりて成員の態度が目的合理化せざることを必要とする。後の場合にあつては成員は犠牲的精神を失ひ、支配者の作爲せる社會的精神内容に無關心となるが故である。

共同社會的精神の完成せらるるは、内的結合が自然的より價值的にまで展開したるが爲である。内的衝動及び感情に基く結合はなるほど人々を結束すること頗る緊密であるけれども、それだけでは理論上社會的精神を形成し來らぬ。小家族に於ける親子、夫婦及び兄弟の骨肉關係の極めて親密なる場合にも共同社會的精神の成立を見ざるは、全く之がためである。之に反して單に價值的結合だけでも又共同社會的精神の確立は望み得られぬ。それが自然的結合によりて裏付けられぬ限り、動もすれば利益社會に於ける精神的關係（學者間の關係の如き）と相等しき情況を呈し、従つて共同社會的連帶を生ぜしめず、結局社會精神の形成を阻止することとなる。かるが故に共同社會的精神の確立のためには自然的内的結合の上に價值的内的結合が添加し來らねばならぬ。別言せば人々相互が衝動的なる愛によりて密接に結合すると共に、それに基づいて更に人倫的なる關係を結ばなければならぬ。而して此の人倫的關係を結ぶが爲には畢竟人々が價値意識に目覺さむる事を要する譯である（註二六）。

（註二六） 吾等が本論に於て共同社會的精神と呼びたるものは世に所謂客觀的精神と相通する所がある。客觀的精神に關してはヘーゲル以來哲學及び社會學の諸文献に於て相當論議せられてゐるのであるが、是等の文献を手懸りとして一家の見を纏める事は少からざる困難を伴ふものであつた。吾等の前述の見解は極めて未熟なる、材料の蒐集以上を出てない觀があるが、吾が國の如く之に關する文献の少ない國に於て之だけを纏むることは容易なる仕事ではなかつた。

ヘーゲルの見解に就いて先づ述ぶる所がありたい。彼の所謂客觀的精神は主觀的精神と絶對的精神との中間に位するものにして、この三者は辯證法的に相互に推轉する概念である（Falkenberg, Die Realität des objektiven Geistes bei Hegel, S. 10）。而して客觀的精神は彼の精神哲學の中心をなし、其の中に法、徳性及び人倫性（Das Recht, die Moralität



und die Sittlichkeit)の三が含まれる。法は人格に結合し、徳性は人間に、而して人倫性は普遍性に結合してゐる(Phä. S. 11—12)。人倫性は客觀的精神の完成である、それは單なる當爲ではなく、當爲と存在との一致、存在し且つ妥當する所の精神に於て其の現實性を有する實體である(Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, von Lasson, S. 432; Falckenberg, a. a. O. S. 29)。吾等が特に注意すべき事は、第一に客觀的精神の完成としての「人倫關係に重きを置いて論ずること、第二に人倫關係は現實性を有し、存在する世界となる理念なること、第三、人倫的なるものは主觀的なる意見や好みを超越せる客觀的者であること、第四、それは an und für sich に存在しつゝある法則及び制度をもつものなること、第五、それは又 an und für sich なる意志である、客觀的者の契機たる人倫的力は個人の生活を統制する。人倫的實體、その法則及び力は絶對的なる權威と權力であるといふ關係をもつこと、第六、其の系論として吾等は次の一語を注意すべきものとして見る、即ち、個人の現實との單なる一致に於て人倫的者は個人の普遍的なる行爲の仕方として、慣習として現はれる、第七、人倫關係的實體は家族及び國民の現實的精神である(Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, von Lasson, S. 1 33—138)。尤も以上の如き概括は吾等の論述に好都合なる部分の拔萃であるから、之のみを以てヘーゲルの精神哲學の全般が盡きたりと云ふ事は勿論できぬ。ただ吾等の論述の便宜上必要なりと認めたる部分を特に高調したるのみ。さて斯かる客觀的精神は個人意識に對して如何なる關係におかれたるかを見るに、彼によれば、普遍的性質及び目的としての實體は個々の實在に對立してゐる、(而して)無限の中心が自己意識である(Hegel, Phänomenologie des Geistes, von Lasson, S. 288)。もし吾等の解釋にして誤りなしとすれば、客觀的精神は個人の特殊意識と對立的なる存在である。客觀的精神は全體的存在にして、特殊意識は部分的存在である。「人倫性の實現としての國家」は生ける精神として組織せられたる全體である(Enzyklopädie, S. 464, 474)。全體たる客觀的精神はその部分に對して統制力を持たねばならぬが故に、現に實在性をもつ精神は又妥當する精神たるを要するわけである(Phänomenologie, S. 289

—290; Enzyklopädie, 432)。それならば、客觀的精神は如何にして形成せらるるか、此の種の間に對してヘーゲルは別に詳細なる解答を與へたりとは信ぜられぬが、彼は唯次のやうな事を曰ふ、「人倫的實體は現實的實體である、絶對的精神は實在しつゝある意識の多に於て實現せられる」と(Phänomenologie, 289)。彼がこゝに絶對的精神といふは客觀的精神と對立的の意義に於て考へたるか否かは不明であるが、併し現にそれは客觀的精神の完成としての「人倫性の部門」に於て説かれてゐる所を見れば、此の場合に援用することは決して不當ではないと信ずる。さて然らば客觀的精神は實在せる意識の多に於て實現せらるるとは如何なることか、思ふにそれは一つの共同社會を構成せる多數の成員の意識を支盤として社會精神の成立する事を示したものであらう。さればとて此の事は決して個々の獨立の個人が「吾等」の構造を有せずに、個別的なる意識の集積によりて客觀的精神を成立せしむることを意味するものではない。否寧ろ個人の特殊意識が社會の普遍意味によりて貫通せられてゐること、個人は孤立せる個人ではなしに、普遍者たる「吾等」によりて生活せる共同社會の成員としての個人である事を意味する。従つてそれは嚴密なる意義に於ての個人ではなくして、寧ろ社會の成員である、社會の要素としての個人である。成員が共同社會の意味に就いて形成したる意識内容が云はば共同社會の精神である。夫故にヘーゲルに於ても、例へば國家の如き實在する集團そのものが客觀的精神の現實性を示すが如くに見える。「國家は人倫性の實現である」と云ふのも、又「國家は自己意識的なる人倫的實體である」と云ふのも、將又「現實的實體として絶對的精神は國民である」といふのも同じ事を示したものである(Enzyklopädie, S. 464; 442; Phänomenologie, S. 289)。「客觀的精神の實現せられたるものが國家の如き社會集團であり、この實在をもつ社會に於て精神も亦現實性を得得るのである。何等かの精神の實現として見られざる社會は存しない。就中國家は客觀的精神の最も高き形態たる人倫的精神の現實化せるものである。家族も亦然り、人倫的なるものはそれ自體普遍的なるものにして、家族成員相互の關係は感覺や愛の關係ではない、人倫的なるものは個々の家族成員の全體なる實體としての家族に對する關係に存する(Phänom.



menologie, S. 201)。何となれば「自然的衝動はただ一瞬時のものなれども實體的者としての精神的紐帯は欲情やその時折の意向の偶然性を超越し従つて解體し難きものであるから(Falkenberg, a. a. O. S. 33)。ヘゲルはよく國家、市民社會及び家族の三社會を對立させるのであるが、吾等の見方は必ずしも同一ならざるが故に敢て一々それを叙説しない。それは孰れてあるにしても、社會を客觀的精神の實現として見るべきか、それとも當該精神を社會の結果と見るべきかは興味ある問題である。吾等は後の見解を採る。社會ありて社會精神その上に生ずると見るのが科學的の見方であると思ふ。內的結合による全體的團結まづ成立し此の基礎の上に共同社會的精神が添加し來るのである。ただ存続しつつある社會に就いて見れば、事情は多少異なり、出生及び移住によりて新たに成員となるべき人々は既存の社會精神を受容することによつて成員として許容せらるるのである。それは姑く措き、共同社會精神が如何なる過程を経て成立するかは重大なる問題である。此の點に就いてヘゲルの示唆深き二三の語句を抜萃しよう。先づ彼は曰ふ、「何人——の權威に組織を作るべき權力が歸屬すべきかの問題は、誰が國民精神を作るべきかの問題と同一である」と(Enzyklopädie, S. 448)。之によりて之を觀れば、例へば日本の憲法を制定宣布せる人々が又吾が國民精神を作れるものであると斷じらる。又彼は曰ふ、「一時代の卓越なる個人の特質に於てその時代の普遍的精神が現はれてゐる」と(ibid., S. 450)。それならば、或時代に於ける大帝又は大宰相と稱せらるる人の特質が其の當時の時代精神を表明してゐるものであると云ひ得よう。茲に於てか吾等は知る社會精神は作り且つ與ふる者とそを受取り又は受取らしめらるる者とに分たるる事を。勿論吾等はこの二類の人々を階級的區劃としてのみ理解すべしとは云はない、殊にそれが家族について云はるる時に正當である。だが少くとも國家に關する限り支配階級と被支配階級との區別を認めないわけにはゆかず、従つて國民精神の作爲者が支配階級に屬すといふ事を否定するわけにはゆかぬ。ヘゲルも既に「國家と共に不平等が始まる、統治する權力と統治せらるる者——との差別が生ずる。平等の固き原理は凡ゆる差別を斥け従つて如何なる種類の國家状態をも成立せしめぬ」(Enzyklopädie S. 444)

と云つてゐる。「市民社會及び夫故に國家の存する所には階級あり」とも説かれしゐる(ibid., 436)。ヘゲルに於てかかる支配階級が如何なる程度まで國民精神の作興者と關聯せしめられたかは明言し難い所であるが、吾等の見解は兩者を同一人に歸着せしむる事を餘儀なくする。唯此の精神が普遍的ならざる限りなほ未だ國民精神と呼び難きが故に、作られたる精神内容が凡ての成員より受容せられてゐなければならぬ。それが教育の方法によると強制の手段に訴ふるとを區別せぬ。唯、階級意識が餘りに鮮明ならむか、もはや國民精神は普遍的たるを得ず。従つて國民精神が普遍的實體として存続するは共同社會に於てであつて、利益社會(ヘゲルの所謂市民社會)に於ては階級的精神が支配するのみである。此の場合ヘゲル流に云ひて、國家は市民社會の統制の爲に不可缺にして、従つて普遍的精神は實在すると云ひうるが如きも少くとも國民精神の支持者は利益社會の關する限り被支配階級を含まない。國民精神の普遍性を維持しうるは國家が共同社會性を失はざる間のみ。此の點に就いてはフアルケンベルクの見解が注目し得る。即ち彼は曰ふ、「國民精神は單なる人々の集合體即ち利益社會ではなくして共同社會である、テンニイスの區別を用ふれば」と(a. a. O. S. 53)。

その他ヘゲルが客觀的精神たる人倫性の屬性として認めたる「自由の理念」(Philosophie des Rechts, S. 133)は、次の如く解せられ得るやうである。即ち、人は自然的衝動に執着する間は其の拘束より解放せられざる不自由の状態にあり、普通意志の高級理性的生活に入ることによりて此の拘束を脱して絶對的自由の境地に進む、かくて客觀的精神は理性的存在として自由の理念であると見らるるのである(vgl. Falkenberg, a. a. O. S. 34, 44)。理性は普遍的實體として、換言せば客觀的精神として存在するのである。現實に存在する限りのものは凡て理性的なるものである、現實的なるものは理性的であると云ふ事、ヘゲル哲學の根本命題である。しかし此の最後の提言は到底吾等の承認し得ざる所にして、かの征服國家に於ける暴力的征服者の一切の行動が理性的なるものとして認識すべきや否やは大なる疑問なき能はず、のみならず又判然と階級意識に分たれたる征服當時の征服國家が客觀的精神の完全なる實現であるとは思はれぬ。ヘ



ゲルの着眼が主としてプロシヤ國家に存すと云ふ一事は、斷じて彼の提言を妥當ならしむるものではない。

フィアカントも亦客觀的精神の項目を設けて説く所があるけれども、吾等の立場より見て重要なものとは思はれぬ。社會意識一般の説明を少しも出でてゐない。客觀的精神が個々の成員より獨立することの提言の如きも常識的見方を超えぬ駄辯である (Vierkant, Gesellschaftslehre, Neue Aufl., S. 412 ff.)

共同社會的精神は共同社會の全體人格によりて形成せられたる客觀的精神である。社會意識の極度に淳化せられたる客觀的精神は社會意識の有する種々の條件を具備してゐなければならぬのみならず、共同社會に關する意味を含むてゐなければならぬ。内的結合による深刻なる團結より共同社會そのものの名が生じ、其の名は共同社會の意味を含み、此の意味を中心として成員が精神的思念を行ひたる場合に、かの客觀的精神は成立する。共同社會に就いて意味を構成するが爲には共同社會自體を對象的に認識してゐなければならぬ。換言すれば成員各自は共同社會を一の物體と等しき程度に於て獨立的存在として意識してゐなければならぬ。此の意識及び認識なくしては共同社會の精神も亦形成せられ得ぬ。これ吾等が精神は共同社會そのものの結果にして前提ならずと説く所以である。ゲルダ・ワルタアの共同社會の認識に關する敘述は此の視點よりして正鵠を得たものである (G. Walther, a. a. O. S. 67f., 94f. 107f.). 共同社會精神は個々の精神内容の單なる總計以上なること、共同社會自體が個人の總計以上なると相等し。社會精神は個々の精神を透過し、且つ個々の精神を支配するものでなければならぬ。兩者は常に對立的に考へられてゐるものである。かかる場合吾等はヘーゲルに倣ひて客觀的精神の實在と言ひ得べきが如きも、ヘーゲルの解する所はむしろ共同社會そのものの實在を精神の實在と呼ぶことにあるが如く、少しく限界の鮮明ならざる憾みがある。吾等は此場合存在論的意味に於て客觀的精神の存在を高調しうらと思ふ。

共同社會的精神を共同社會の結果と云ひ得べくむば、共同社會の種々の象徴物及び共同勞作物は共同社會精神の結果な

りと云ひ得るであらう。ジンメル及びフィアカント等の所謂客觀的構成物のうち非人格的構成物は斯かる精神の所産である。非合理的信念より生れたる村落の郷社の如き或ひは國民の共同團結及び精神を象徴する國旗の如き即ちこれである。而して逆に又是等のものの實在は客觀的精神の存在を推知せしめる。恰かも人の行爲によりて其の意志を推測するが如く、又共同社會的行爲 (例へば戰爭) によりて共同社會的精神の實在を推論しうるの如き (vgl. Falkenberg, a. a. O. S. 45). 其の他法律 (就中社會の支配者の保護に關する刑罰規定) の現存の如き事實はなほ客觀的精神の殘存を信ぜしめるに足りる。共同社會、共同社會精神及び共同社會の象徴物の三者はそのままの順序によりてのみ成立し、其の逆を眞ならしめぬ。内的團結なくして社會精神の形成なく、社會精神の介在なくして象徴的構成物の成立がない。

客觀的精神の論述に該りて共同社會を説かざる學者は殆ど存在しない。ヘーゲルの如きも *Gemeinwesen* に觸れること屢々である。就中國民精神及び民族精神の説明に際して之に關説する者にラツァルス、ゼント及びテンニイス等が在る。しかし茲て吾等の氣付くべき事は國民精神と民族精神との異同如何である。獨逸語 *Volksgeist* は或ひは民族精神を意味し或ひは國民精神を意味する言葉であるけれども、本來この兩精神は民族と國民との異なるが如く又異なりうるものである。舊オオストリヤ・ハンガリー國は數種の民族より合成せられたる國家なれども、國民として見れば國家の成員たる凡ての者は國民であるとしなければならず、ここに民族精神と國民精神とが必ずしも合致しない點が横はる。だが今は此の兩者が一致する場合のみ考へて議論を進めたい。ラツァルスは「個人はただ共同社會の内部に於てのみ、類の生活への參與によりてのみ人間である」と言ひ、個人はそのままでは科學的擬制に過ぎぬかに斷言する。「各人格は——特殊の國民精神、家族精神及び等族精神によりて制約せられる (Lazarus, Das Leben der Seele, I Bd. 2 Aufl., S. 333, 334, 345)」。而してラツァルスは更に敘述を進めて言語の主體に國民精神を該當せしめるのであるが、ゼントも亦「言語は總體精神の眞の產物である」と云ふ (Wundt, Über das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft, Deutsche Rundschau, Aug-



ust 1891, S. 200) 蓋し國民精神又は全體精神は必然に言語の統一を結果し、之によりて更に内部の團結を封鎖的ならしめむとするからである。民族を異にする者が言語を異にするは大體以上の如き理由による。唯斯かる特殊の事象は非合理的精神の支配的なる間のみ可能なるものであつて、社會の合理化と共に國民精神の稀薄化、階級意識の強化のために、言語は國民精神を反映すること愈々弱きを加ふるのである。以上の如く種々の象徴物及び言語の如きを生産する共同社會的精神は存在論的なる存在を有し、一の實在性をすら有すと考へらるるのであるが、之に反してラツァルス及びヴント等は多少之と異なる見解を把持してゐる。前者は「國民精神を寧ろ關聯の概念の下に把握しヘゲルの如く個體として示すことをしない。斯くの如く又普通の自己意識は個人の所屬感情に於てのみ存在すと見るが故に、彼は有機體の概念を單に Bild としのみ使用する」(Falkenberg, a. a. O. S. 70)。ヴントも亦「言語がそれを話す人々の外部に存在をもつものではないと等しく、總體精神は個人の外側に生存し而して自展する精神の本質ではない、寧ろそれは個人自身の精神的共同性である」(Gehlen, S. 71) と曰ふ。しかし是等の見解は社會心理學的根據の上に立つものにして、未だ社會の全體の構造をみつめ得ざるもの、その單に社會は個人の總計以上なりといふ常套語は未だ充分に共同社會の自足完了性を明示するを得ない。ヴントは總體人格としての國家の説明について稍々真相に近き見解を示したれども、個人の相互作用より如何にしてそれが成立するかを科學的に吟味するのなれば、充分と云ふことは出來ぬ。ただ共同社會の成立に關し吾等に深甚の注意を與へた功績は看過せられざるを要するのみ (Wundt, Logik der Geisteswissenschaften, IIIBD, 3 Aufl., S. 205)。それは兎に角として、かの徹底的形而上學者と心理學者との學說の接近は興味ある事に屬する。國家の總體人格性及び國民の共同社會性に關して、略々ヘゲル及びヴントの説は不思議に一致する。唯ヘゲルにありては共同社會の優越性及び獨立の價值が高調せらるるに反して、ヴントにありては個人が普遍者の基礎をなすことが反覆して説かれてゐる、又言語及び慣習はヴントに於て有機體とすら考へられてゐるのに反して、ヘゲルに於ては有機體の生活現象と

解せら、れる又ヴントは國家の自己意識をいふのみにして之が詳述を試むる所なきも、ヘゲルは特に之が解説に熱心である等の差異を存するのみ。

なほ客觀的理念と共同社會との關係に關するヘゲル説に就いてはディルタイの下記の書籍参照の價ひがある (Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels; 栗林茂譯、ディルタイ論文集)。ヘゲルの全體の優越を又自己獨特の見地より高調したる者にシュパンがある。ヘゲルの所謂客觀的精神はシュパンにありては共同社會の對象性といふ語によつて呼ばれてゐる。共同社會の對象性即ち客觀性はその概念によれば全體的なる、組織的なる結合性、夫故に又精神的なる實體性を意味する。此の實體性は決して物的なるものではなく、精神的なるものとして動的なるものとして理解せられなければならない。精神的に相互になさるる創造的作用の中に含まるる精神的事象が共同社會の對象的實體性を構成する。又この共同社會の對象性をシェリングが適切なる語を以て第二の自然と呼んでゐる、蓋し精神的なるものは共同社會としての其の超個人的存在に於て、固有の對象的に形成し上げられたる世界、即ち固有の自然界となるからである (Spann, Gesellschaftslehre, 2 Aufl., S. 134-5)。かかる共同社會の對象性即ち全體的者は善の支持者である。シュパンは曰ふ、「共同社會は人間の最高の社會形成である、人間の最高社會形成は人間の本質的なる即ち精神的道義的なる要素の最高の構成體である、(夫故に) 共同社會は人倫的者の實在である」と (Gehlen, d. 1881)。併しシュパンの見方も結局共同社會自體と客觀的精神との混同にして、共同社會そのものをも人倫的構成物と解するのである。所謂總體人格としてのみ共同社會を見るときは斯くの如き結論も可能なるかに見ゆるけれども、共同社會の云はば代表者とも見るべきものがかの生機的共同社會に在りとなれば、シュパン説は採り難きものである。ヘゲルに於ても亦國家は人倫的、精神的なる實體とのみ解せらるるけれども、形而上學的及び倫理學的立脚地に立たざる限り此の提言は必ずしも眞ではない。事象のありのままなる本質を諦觀することを目的とする吾等の立場に於ては、之が承認に躊躇せざるを得ないのである (シュパン説に就いてはなほ新明正



道、獨逸社會學、社會科學叢書第十六編、九三頁以下參照)。

社會自體と客觀的精神との辨別をなさざる學者の大なるものはハンス・フライヤアである。彼は「客觀的精神の五つの根本形式」として Gebilde, Geist, Zeichen, Sozialform, Bildung の五範疇を擧げるのであるが、就中吾等の關心をそそめるものは社會形式である(Hans Freyer, Theorie des objektiven Geistes, S. 55)。さて社會形式については次の事が云はれてゐる。「社會形式の意味内容は云はば社會的關係又は關係の總體である、一定の目的の爲に爲されたる人間の意志結合である」(ebenda, S. 65-6)。意志結合としての社會形式の特徴は生命を有する者より生じたる形式なる事、生ける人間より生じたる形象なる事に存する。然るに其の他の文化世界の對象は物質的に確立せられたるもの(道具や建造物等)か、或ひは物質的に確立せらるることなくも、其の構成成分たる要素が妥當する命題(科學的理論の體系の如き)なるを常とする(ebenda, S. 65)。それならば是等の範疇が何故に客觀的精神の形式となさるるのであるか、今その次第を略叙したい。先づ彼は曰ふ、「人間の精神は物的世界の或形象及び秩序に於て實現せられてをり而して此の物質的容器の中に生きてゐる、と云ふ事實、即ち客觀的精神の此の事實は明示するまでもない事である」(ebenda, S. 16)。そこで彼は「<sup>ツァイテン</sup> 徴表と意味とを分つ、徴表は外的なるものにして意味は内的なるものである。徴表と意味とは極めて密接なる相關々係を有し、前者はそれ自體の中に意味を含む。意味は、恰かも生命が身體の中に在るが如くに、徴表の中に存する、故に徴表は内的に見らるるときはそれ自體意味である。さて此の意味と心意的實在との關係が問題となる。彼はそれを解して、意味内容は作用に於て心意的に實現せらるるけれども其の作用に於て成立するものではないとしてゐる、寧ろ作用を超越してゐる點に意味の特徴が存するとする。本來徴表のもつ意味内容の分析は決して徴表製作者の心意的體驗の考察に導かず、純對象的客觀狀態に導く、即ち主觀的心意に導かず客觀的精神の者に導く。かかる仕方は云はば客觀的轉換又は客觀化の過程として示される。ディルタイと共に彼は對象的把握なる用語を以て示す所のものが此の場合に重要な役目を營む。對象的把握は

心理的機能や知覺作用の體驗ではない。さて此の對象的把握の作用に於て自己封鎖的なる關聯として見出さるる對象的世界なるものが即ち内在的意味——徴表關係の出現しづる舞臺である。云はば對象的世界の個々の部分及び部分關係が徴表の意味内容となるのである。此の對象的世界は完全なる不變性と自足性とを有し乍ら、心意の流動より切斷せられて吾々に對立したるものとなる(ebenda, S. 17-17)。以上を彼は第一客觀化と名づける。次に第二客觀化を見よう。斯くの如く意味内容としての客觀的精神の者は對象の世界として對象的に把握せらるるのであるが、併しそれは第二の客觀化即ち諸種の運動及び過程が一の形式に凝結する事によりて完成せられる。或種の感情を表現する叙情的身振に於ては第二の客觀化によりて徴表はその成立過程から離れて凝結し、以て客觀的となり、客觀的意味の客觀的支持者となる。又道の方向を指標する態度に於ては方向を指示する運動が「方向」に凝結し、模倣しつつある態度に於ては徴表運動が形式に固定する。之と同様に藝術的創作過程は藝術品に於て形象として凝固する。かく第二の客觀化によりて身振又は態度が完全に對象世界に挿入せらるるやうになるのである(ebenda, S. 20-20)。だが第二の過程によつても客觀化が充分になされたとは云へぬ、何となれば身振や態度はその場限りのものでその態度や身振の止む時は圖象も亦消え失せてしまふからである。これが更に確定的のものとなり、云はば物體化せらるるが爲には第三の客觀化が必要となる。例へば先頭に立ちつつある道案内者は身振を以て後續者にどの道を行くべきかを示すであらう、而してもし彼が後續者を見失ひ且つ彼等を待つ餘裕を有せぬ時は、或ひは道に矢を描き、或ひは木に目じるしを附し、或ひは又道しるべを特に路傍に立つるであらう。斯くして彼は自己の身體を以てする代りに外的自然の世界に或變更を試むる事によりて方向の指標的圖象の意味充實的徴表を作る。夫故に第三客觀化は徴表を自己の身體より分離することに於て成立するのである。身體の上に表現せらるる一瞬的な事象は自然の物體界の上に象徴せらるることによりて存續的となるのである(ebenda, S. 30-30)。今第一、第二及び第三の客觀化の要約を示すならば、第一に於ては意味は心的體驗より獨立して對象的狀態をもち、第二に於ては意味は徴表



の成立過程より離れ、第三に於て始めて徴表が行爲又は態度の如き一時的徴表より分離して物的形象となる、それは生活者に對して有形的に獨立しつつ、而も此の物的形象のうちにかの意味内容が躍動してゐるのである (ebentia, S. 32)。  
だが以上述べた所の道しるべに關する例は實は客觀的精神のうちの一少部分に過ぎぬ。客觀的精神の全範圍の考察のためには第一の意味での客觀化を徹底的に考へ抜くことが必要である。そこで茲に於てはジンメルの意義に於ての「理念への轉換」が必要となる。科學、宗教及び藝術等の世界に於ては此の理念への轉換が完全に實現せられてゐる。云はば客觀的轉換によつて客觀的精神世界が心意的體驗の流れより離れるのであるから、それは實に客觀的精神の形象にとりて前提條件をなすものである。何となれば意味の世界は心意過程に非ずして理念内容であるからである。斯くて客觀的精神は意味内容の關聯の形象として理解せられ得べく、この内容的方面は自己封鎖的構造をもつ世界である。而して其の關聯は固有の範疇的原理によりて形成せらるるものである。範疇的統一性及び固有性は同時に世界の客觀性のための根據であるが、それは又生成作用より獨立し、體驗關聯を超越してゐる (ebentia, S. 33—36)。

しかし乍ら之だけで一體客觀的精神の構造を明瞭になし得たと云ひ得るであらうか、吾等の見る所では、フライヤアの叙説は客觀的精神の説明といふよりは寧ろ精神的文化の説明であるかに見える。殊にジンメルの理念内容に關する説明と符節を合する點より見て、明かにしかく斷定し得る。それは客觀的精神の論述ではなくして、社會形式、法律、宗教、藝術其の他の客觀的文化が如何に個人の心意過程の實在より獨立して價値の世界を形成するかの問題に關してゐる。尤も是等のものの存在様式と客觀的精神のそれとは共通する或物を有することは吾等と雖も之を認める。だがしかし、社會自體と客觀的精神とは決して同一なるものではない。一は根基にして他は顯象である。云はば法律、宗教及び慣習等が社會を根基として其の上に成立する顯象であるが如くである。又フライヤアの考ふる客觀的精神の概念は餘りに漠然としてゐる、殊に第二及び第三の客觀化に於て説かるる内容は客觀的精神の説明よりは遙かに遠いものではないか。單なる道しるべの

如き物象が假令徴表として成立するにしても客觀的精神の形態を具へてはゐない。客觀的精神は單に社會全體に對して妥當力を有するだけでは不充分にして、客觀的精神の理念内容に關する意味思念が少くとも社會の有力なる成員或ひは出来る限り全成員によりて爲されてゐることを必須の條件とする。然るに道しるべは斯くの如き機構を全然缺いてゐる。それは高々案内者によりて道しるべたるべきこと思念がなされてゐるに過ぎぬ。他の成員は凡て道しるべに内在する意味 (行先を指示する) に従つて己れ等の意志方向を決定するに過ぎぬものである。案内者に於て發動的に成立せしめられたる徴表は他の成員によりて受動的に受取らるるに過ぎない。或事を指示し又は表明する徴表が凡て客觀的精神の形式であるとするの早計なることは、之によりても明かであると思ふ。但し、此の精神の意味思念といふ事は客觀的精神そのものの内的要件ではなくして、寧ろ社會意識の條件である。斯かる意味思念によりて社會意識が成立すれば、客觀的精神はその社會意識を経験的支盤として超越的に成立し、而して一種の規範的妥當性をもつこととなるのである。此の事本文に説ける所を玩味すべきである。

### 第三項 共同社會の二型

純粹共同社會及び犠牲共同社會 吾等は共同社會を理解するに當りて更に之を二類型に區別して考察するを便宜と信ずる。抑も共同社會の本質的構成要素は内的結合であるが、此の内的結合は水平的に擴がる場合と垂直的に延びる場合とが存する。卒直簡明に云へば水平的結合は共同社會をして非犠牲的ならしめ、垂直的結合は之に反してそれを犠牲的ならしめる。然れども此の表はし方は決して精確ではない。本來共同社會の成員には物



的に或ひは心的に強弱賢愚の差別あり、のみならず又年齢に於て將又性に於て異なるものあるが故に、假令漠然たる形式に於てとは云へ、必然にそこには垂直的なる關係を生ずる。然れども内的結合が純粹にしてなほ未だ相互目的視の態度を全的に失はざる場合に於ては、垂直的なる關係は唯指導及び被導の關係としてのみ現はれ、從つて未だ階級と稱すべき構造契機をそれ自體のうちに有せざるに反し、社會の上位に坐する者の側に於て少くとも一方的に手段視の態度を示すに至らむか、かの垂直的關係は既に階級的關係を示し、從つて一方的に内的結合の強度は弱まらざるを得ないこととなる。別言すれば、愛する人々の間にはその愛が如何に深くとも指導の態度及び順服の態度は必然にそれに伴ひうるに反し、愛の強さに比例して支配者の手段視的又は利用的態度が又強まるとは斷じて言ひ得ざる所である。然るに之を被支配者の方面より見るならば事態は必ずしもさうではなく、愛が深ければそれだけ又服從の態度も亦強さを加へる。云はば支配者の手段視的態度を看破する鋭さは愛敬の盲目的作用のために覆はれて了ふのである。夫故にここではただ服從者は全く情的に(合理的反省の餘裕なく)支配者の人格を讚美し、その行動を美化して専ら之に追從する。ここにこそ犠牲的精神は最も高調に達するのである。而も服從者の態度の中には支配者の手段視的態度に拘らず目的視的態度が失はれず、結合又強き内的結合を保有する所より見て、なほ之を共同社會と見て利益社會と見ざる事を至當とする。唯、既に上層階級成員の態度の利用的性質を看過し得ざることの爲に、そこには相互的なる目的視的態度なく、從つて共同社會は純粹なる能はず、所謂犠牲的性質を帶ぶることとなる。これ吾等が共同社會を分ちて純粹共同社會及び犠牲共同社會の二となす所

以である(註二七)。

(註二七) 右を方式に直すならば、

純粹共同社會 = 内的結合 + (内的指導 + 順服)

犠牲共同社會 = 内的結合 + (内的支配 + 威服)

となる。このうち内的結合は水平的にして括弧内は垂直的關係である。斯かる構造の表面のみを見る者は直ちに、それは高田博士の見解の無修正的踏襲であると言ふかも知れぬ。何となれば高田博士説によれば、共同社會の純粹なる間、内的從屬の關係即ち支配關係は成立し難い、蓋しそれは少くも一方が相手を手段化せむとする努力を必要とするに拘はらず、共同社會の親密さにかかる努力を成立せしめざるが故である。かくて純粹なる共同社會にありて成立し得る從屬の關係はただ合理的なるもの、特に全體の利益の爲に從屬すると云ふ事實のみ、若くは超階級的價值に向つて從屬すると云ふ事實のみ。所謂不合理法は此從屬關係の中に滲透すること能はず、相互の上下的聯絡は一に相互の利益の顧慮によりて規定せられながら存立するからである(高田保馬、社會關係の研究、三六八—九頁)。だが、吾々に於ては共同社會(精確に云へば純粹共同社會)に内在する指導及び被導の關係は高田博士の場合に於けるが如き合理性の上に成立するものではなく、非合理的態度に基くものである。然るに博士にありては、非合理性と相即しうる從屬は支配のみにして、指導は一般にただ合理的なる從屬である。けれども、既述の如く支配には非合理支配があると同時に又合理的なる支配も存しうべく、從つて又指導には合理的なる指導も存しうると同時に非合理的なる指導も存し得る。而して今の場合に最も關係のある非合理的なる指導とは情的なる指導である。直系尊屬者が卑屬者の意志及び行動の方向について、卑屬者の幸福のために、行ふ所の統制が即ちこれである。かかる指導は指導の結果社會全體の利益の保存及び擴張を生ずるならむとの豫想の下に行



はるる合理的指導とは異なる。全體の利益についての計算及び熟慮によりて規定せらるるものは合理的指導なれども、然らずして子女への熱愛の結果より子女の將來を思ふて適度にその意志及び行動を統制するものは非合理的指導である。一は純粹合理的なる思慮の結果なざる指導なれども、他は非合理的なる愛の結果行はるる指導である。前の場合にあつては愛なくとも經濟意志(或ひはシュタウディンガー流の物的意志)さへあれば指導は可能であるし、後の場合にありては愛なくしては指導が不可能ならしめられるのである。之より見るも如何に指導をただ合理的とのみ斷ずることの誤り多きものなるかが知られ得る。

指導する態度が相手を目的視する態度を含むことには異論がないと思ふ。ここに指導(特に情的指導)が純粹共同社會と相容るる一點が横はる。併し乍ら、情的なる指導に非ざる知的指導が何故に共同社會と相容るるを得ぬかの積極的理由は別に説明せらるるを要する事柄である。知的指導と雖も目的視的態度を缺くことができぬ以上階級的懸隔の甚だしき社會とは必然に相容れざるものにして、従つてそれは唯無階級的垂直社會に於てのみ實現しうる。しかるに非合理性の支配的な共同社會に於ては少くとも本質必然的には情的指導のみを伴ふものにして、知的指導を伴ふことは殆ど偶然的であるが故に、知的指導を本質的に構成要素とする社會は後に説く所の共益社會だけである。勿論かかる必然的相伴の原則は理想型的意義に於て一義的なる方面についての表明にして、偶然的なる要素として純粹共同社會が知的指導を伴ひ、共益社會が情的指導を伴ふといふことには吾等は些の反對をも唱ふるものではない。例へば將來成立するであらう所の純粹共產社會の指導者が、支配的には知的なる計畫的指導を一般に行ひながらも、偶然的には情的に指導を行ふことあるが如きこれである。而して經驗の世界にあつては斯かる事情はむしろ普通起るべきことであらう。而して斯くの如く經驗の世界に於ては知的指導は情的指導と共にただ混線的に實在するにも拘らず、一を本質的要素他を偶然的要素として規定し、夫々その就くべき位地に配置するは、全く吾等の本質科學的考察の鋭き任務の一つである。

純粹共同社會=(內的結合+情的指導)十知的指導(偶然的)

共益社會=知的指導(本質的)十情的指導(偶然的)

吾等は純粹共同社會のみを共同社會と認めて犠牲共同社會を共同社會ならずとする立場を採らない。少くとも理想型的なる考察の視點に立つとき、情的支配は犠牲共同社會の本質的構成要素たり得べく、知的支配は利益社會の或種のものとして兩立しうる。今少しく之を説きたい。情的支配に就いては前既に説きたるところであるが、それは要するに支配のための支配を意味する。換言すれば他に目的を立てて此の目的を達せむが爲に行ふ支配には非らずして、端的にただ支配の快感に誘はれて他人の人格に抑制を加ふる事を内容とする支配である。而して之は支配する者の側より見ての事であるが、支配せらるる者の方面に就いてみれば、又服従は云はば盲目的熱情に基いて行はれ、利益其の他の功利的目的を離れて感激的に爲さるるを定型の場合とする。人々は之を服従の本能又は衝動に因る服従と稱するも、それは畢竟右の如き場合を意味するに外ならぬ。而も支配にありては、指導に於けると異なりて、支配者の階級的利己性によりて其の意志及び行動の決定せらるるあるが爲に、指導者の如き社會全體への融合の態度を缺き、社會の上方に固定してその地位を他の被支配者の地位より隔絶せむことの要請を持つ。ここにかの犠牲共同社會は指導の支配的な純粹共同社會と異なりたる構造を示してゐる。のみならず、犠牲共同社會をして犠牲的ならしめてゐる所の根本特徴は、かの地位の隔絶せる上層者に對して献身的なる服従の



捧げらるる點に存する。之を別言すれば、支配者はただ隷屬者に對して單に階級利用的態度を採るに反して、隷屬者は支配者に對して全的に目的視的態度を捧げ、己れを唯支配者の目的への手段に供するが如き態度をとる。夫故に犠牲共同社會は上屬手段視、下屬目的視の云はば片務的社會である。ここに於てか反對論者は、少くとも一方的にせよ手段化的態度をとる者を成員とする社會に、共同社會性を拒否せむとするのである。けれども、それはただ表面のみを見て事物の根柢を洞視せざるものである。第一、犠牲共同社會に於ける上屬者と下屬者との間の内的結合は一方的なりや双方的なりや、第二、手段視的態度は内的結合と相互に斥くる關係にありや否や、等の諸事項を検討せねばならぬ。而して第二の問題が解決せられ、否定的に解せらるるときは自から第一の問題も解決せられうる。故に吾等はまづ第二の問題の解答より始める。私見によれば手段視的態度は内的結合と必ずしも相斥くるものに非ず、むしろ手段が目的への奉仕について完全なるに従つて上屬者の内的結合は強まる。利用の意欲の満全なる充足は利用せらるる者への深き愛着を必然に伴ふからである。而して又此の愛着は益々下屬者の犠牲的精神を強め、殆ど表面的には手段視的態度なくして唯相互親愛の關係のみが存する如く見えしめる。斯くて第一の問題、上下間の内的結合は双方向的に強度を同じうして進みうるやの問に對しては、然りと答ひうるわけである。既に上屬者と下屬者との間に緊密なる内的結合ある以上、假令一方的手段視の態度の入りこむ場合と雖も、社會は共同社會である。況んや下屬者の方面に於ける強烈なる目的視的態度の儼存するに於てをや(註二八)。要するに犠牲共同社會に於ける内的結合は、一方條件附内的結合にして、他方無條件的内的結合である。

而もこの結合は極めて強靱にして、或場合には純粹共同社會以上に熱烈なる結合である場合がある。如何にして之を利益社會に於ける結合と同視するを得ようか。

(註二八) 共同社會と支配との不兩立を頑強に主張せらるる高田博士にありては、「共同社會内部に於て、其一部分が他の部分を手段化せむとする要求を生じたる場合、その限度に於て、支配關係が成立し得る。かくて支配は共同社會の純粹ならず、内的結合の弛緩するが故にのみ、其中に成立し得る」のである(前掲三八〇頁)。しかし此の見方は事象の半面のみを見て全面をみざるものである。何となれば手段視の態度と共に弛緩する内的結合は上層者の方面に於ける結合にして、下層者のそれではないからである。上層者の手段視の態度に拘らず、下層者側に於ける犠牲的精神は熱烈火の如く燃ゆる場合がある。主君の馬前に討死することを名譽とせる中世武士の赤裸なる姿は正にそれである。然らばその熱情は如何にして燃えたか、否、誰によりて燃えさせられたか。吾等思ふに、それは上層者によりて、上層者を取巻く支配者群の一團によつて煽られたのである。この熱狂せる一方的犠牲的精神の中には強き内的結合作用すべく、而もそれは自らを只管手段視する上層者の方に向けられてゐる。次に又、この場合に於ける上層者の手段視態度は、純粹目的合理的なる利益社會に於けるそれとは大いに趣きを異にする。即ちイ、共同社會に於ては、手段視する態度に拘らず上層者は從屬者を熱愛し得るに反し、利益社會に於ては、ただ冷淡なる搾取意志のみが支配的である。ロ、共同社會にありては、上層者の下層者に對して要求するものは人格より直接に派生する行動(主として)なれども、利益社會に於ては、それは利益的行爲一般にして、それが人格的質を表現するの否とは問ふを要せざる事に屬する。茲に又兩者の從屬關係に於ける根本的差異が見出さるべく、前者は人格と人格との直接關係に重點を置き、後者は事物又は利益の媒介によりてのみ、人格間に關係を生ずる場合を構成的とする。以上の如き支配關係に於ける二型を眼中におくことなくしては、事象を適切に把握することは不可



能である。高田博士が支配の非合理性及び手段化の要求性のみを重視せられて、その二型を看過せらるるは採り難い。博士は支配の非合理性を高調せらるる餘り、利益支配の場合をもなほ情的支配と解せらるるけれども、吾等は矢張利益支配の場合を相當の範圍に於て認めようと思ふ。情的支配にありては、支配の欲望は利益の欲望を規定しうれども、知的支配にありては利益意志が支配の意欲を左右する。利益社會人はただ利益を擧げむがためにのみ支配關係を設定するのである。利益の擧がらざる所いつても彼等は支配關係を解消し畢る。勿論、利益を得るは利益の爲ではなく何等かの力の欲望のためではあらうけれども、その力の欲望は支配を求めずして唯優越感又は誇示の感の内容とするだけで充分である。近世利益社會人は敢て具體的に、困難なる企業への支配を實現せずとも、單に金融資本の威力によりて優越の欲望を満足するを賢明なりとする。殊に現代の如き労働爭議の頻發する時代にありては、苦勞多き工場支配を行はずとも、金融界の覇權を掌握すれば、不安定なる支配の快感よりもより確實なる優越感の快感を負り得る。かくて吾等はいふ、高田博士の支配の非合理性一元説は、支配の欲望と優勝の欲望との混同より起る結論であると。なほ此の點は曩に詳細に論議したるが故に、今再論することを憚かる(高田保馬、前掲、三五四頁参照)。

又吾等の如く、共同社會に二型を區別することを怠るとは云へ、共同社會が忠誠、犠牲心及び日常の互助によりて躍動せしめらるる事を高調するプレスナア及びメツガアの説は卓見である(Plesner, Grenzen der Gemeinschaft, S. 44; Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat, S. 13)。なほ此の外テンニイスの見解も充分参照の價ありと信ずる(Tönnies, Urm. u. Ges. S. 30)。なほメツガアの意見を引用すれば次の如し「...spielen Gewalt und Liebe (Treue, Hingebung, Pietät usw.) ineinander, und fast scheint es, als seien gerade die innigsten und festesten „Gemeinschaft“ unter Menschen ein Mischprodukt aus diesen beiden Lebensformen (a. a. O.)」

右の如く純粹共同社會以外に犠牲共同社會の純型を看過する學説以外に、更に、情的なる支配及び服従を本質的なる要素とする犠牲共同社會と純粹共同社會とを混同する學者あり、例へば父長を統制者とする家族社會に於て、父の行ふ情的指導が情的支配と同視せらるる場合これである。然れども斯かる混同は根本的なる謬見の上に立つ。その誤謬のよつて來る所をみるに、それは第一に支配と統制とを同視し、従つて統制の一部をなす指導と支配との區別を無視すること、第二、指導は被導者の人格及び生活の完成のためにのみなされる統制なるに反し、支配は支配する者の利益のためにのみなされる統制であることの差異を看過すること、従つて第三、指導は非階級意識の上に行はるるを正常的定型とすれども、支配は階級意識の上に行はるるを正常的定型とすること、等の事實に注意せざることに基づく。この瞭然たる二者の根本的特異性を特に度外視して論ずる時にのみ、子女の養育及び訓育を目的とする父の統制を支配とよびうる。吾等の考究する所によれば、支配と指導とは必ずしも階級的統制と非階級的統制との區別ではない。従つて支配は階級社會に於ける統制にして、指導は無階級社會の統制であるとは云へぬ(註二九)。階級社會に於ても亦指導はありうべく、無階級社會に於ても支配はありうる。然らばその區別の標準如何、吾等は之に答へて曰ふ、それは、統制者の階級意識上の區別である。夫故に、父にしてなほ階級意識に基いて子女の意志及び行動を抑壓することあらむか、それは正に指導の領域を逸脱して支配の範疇に入りこむものである。之に反して又、原始部族の酋長が非階級意識の上に立ちつつ成員の統制を行ふならば、それは指導にして支配に非ず、反對に階級意識に基く統制をなすならば、それは正に支配の範疇に入るべき統制を



なしつつあるのである。階級社會と無階級社會との區別は、かくの如く階級意識の有無によりて決定せらるるものには非ずして、全く客觀的なる標準によりて（例へば生産手段の有無によりて）規定せられてゐる。故に階級と階級的統制とは必ずしも全的に合一せず、相交又することがありうるわけである。斯く言はば次の如き疑問がわくかも知れぬ、即ち、階級的分立あり、従つて上屬者となれる者が、なほ階級意識をもたぬといふことはあり得べからざる事である。だが、吾等の主張は、上屬階級者が階級意識を持つか否かに支配と指導との區別を基かじめようとするのではない。寧ろ、彼等が統制そのものを階級意識に基かしむるか否かによりて、支配と指導とを區別するのである。換言すれば、統制者が平生階級意識を持つと云ふことを許すとしてもなほ、一々の統制行爲のなさるる場合に階級意識を基礎とせざる場合には、その統制は指導であるとせらるるのである。而してかくの如きは必ず可能なることにして、威力を根基として成立せる原始的階級に於て、酋長が假令自らの上屬階級者たるを知る場合と雖も、階級意識に根源ををかざる指導を行ふ事ができるし、又或時は階級意識を鮮やかに表明したる支配を行ふこともできる。夫故に、父長が子女の養育及び訓練のために特に夫等の行動に制時を加ふる場合は指導である。何となればそれは特に父長が自らの階級意識を強調し、階級的威嚴を誇示せむが爲に行ふ統制ではなくして、階級的懸隔に關する意識を超越することに基いて行はるる統制であるからである。之に反して、父長が軍卒に指令し、その成員より貢税を搾取し、それに従はざる者を所罰する行爲は支配である、何となれば、それは常に父長の階級的利用意志に基く統制であり、階級意識の實現の爲に營まるる行爲であるから。

(註二九) 支配と指導とを區別せざる者にはテンニイス及びヘパレがあること、前述の如くである。彼等は支配と統制とを同一視し、指導といふ特殊の統制行爲を全然視野の外に逸してゐる。共同社會に於ける父長の支配が父自身の爲の使用及び處分を意味せずして、子の完成の爲の教育を意味するならば、その支配は實は指導の誤りであると思ふ (Tönnies, *Gemeinschaft etc.*, fünfte Aufl., S. 11; Heberle, *Zur Theorie der Herrschaftsverhältnisse bei Tönnies*, Köhler Vierleji. f. *Soziologie*, 5 Jahrg. Heft 1/2, 1925, S. 57)。その理由は本文に述べたるが如し。なほ吾等が曾て指導を無階級社會に於ける統制の仕方となし、支配を階級社會のそれとしたるは考察の未熟なる事を示したものである。私は今卒直に之を訂正し、以て兩者の區別を階級意識に基いてなす統制なりや否やの一點に覓める。故に結論のみを示せば、階級社會に於ける統制には或ひは支配あり、或ひは指導ありと云ふ事になる (拙著、論考三六三頁、同、概論九四頁、一三九頁参照)。

右の如き前提に基いて吾等は純粹共同社會と犠牲共同社會との本質的類型を描くこと次の如し。純粹共同社會とは情的指導をその垂直的構造に於ける本質的なる要素となし、情的支配を偶然的なる要素となす社會を云ひ、犠牲共同社會とは情的支配を本質的要素となし、情的指導を偶然的要素となす社會を云ふ。是等の社會に於て階級的構造の認めうると、否とに拘らず、統制は右の二類に分たること前述の如くなるが故に、階級的區劃の既に成立すと認むべき社會に於てもなほ指導の爲さることあるべく、若し指導が決定的にして支配が附隨的になさるる底のものならば、その社會は純粹共同社會なりと謂はねばならぬ。然れども定型的なる場合としては、階級的懸隔の儼然たる所に於てなほ指導が支配的に行はると云ふことは吾等の豫想し得ざるところにして、従つ



てここでは支配が本質的要素をなし、指導は偶然的要素をなすに過ぎずと解せねばならぬが故に、此の種の社會は寧ろ犠牲共同社會であると云はざるを得ないと信ずる。即ち階級上屬者は必然的に己れの階級的地位を保持する事を目的となし乍ら、ただ偶然的に非階級的統制即ち指導を行ふことあるべしと云ふのである。之と等しく、無階級社會に於ける指導者（階級の支配者の如く地位固定せざる）は社會全員のために己れを空しうして統制の任に當りつつ、なほ偶々己れの利己的利益のために成員の意志又は行動を抑制することがありうる。斯かる場合を吾等は、指導が支配的にして支配が偶然的なりと云ふに外ならぬ。

純粹共同社會＝情的指導（本質的要素）＋情的支配（偶然的要素）

犠牲共同社會＝情的支配（本質的要素）＋情的指導（偶然的要素）

犠牲共同社會の軍事型

犠牲共同社會に於ける犠牲は社會成員が社會全體に向ひて捧ぐるを常態となし、

階級的犠牲の形式を採ることは寧ろ例外とする所である。否、精確に云へば、犠牲の向ふ所は形式的には社會全體なれども實質的には階級上屬者である。唯、共同社會に於ては、客觀的に假令階級的區劃の成立せる場合と雖も主觀的には未だ階級意識醗酵せず、従つて又階級的反感の起る餘地なきのみならず、全員に互りて内的結合強靱なるが故に、外部の觀察者よりすれば個人の犠牲は社會全體に向ひて捧げらるるかにみられ、ともすれば階級上屬者への献身といふ事實が看過せられ易い。否、此の場合をより詳密に考察するならば、上層階級と社會全體との融合程度が著しく、上層階級に奉仕することは社會全體に奉仕することと考へられ易く、社會の元首は社會そのものなりとの宣言はよくこの情勢を示してゐる。社會が既に一の全體をなしてゐるならば、そは右の如き階級の上屬者への献身及び緊密なる内的結合以外、なほ個人の個性の未發達、従つて機能の未分化及び未放散、生活の求心化、對社會的關係の武装化、團結及び組織の中央集中化等、諸般の事情の介在に因りて起れるものである。

個人の個性の未發達は個人の知性の未熟の結果であり、知性の未熟は必然に機能の異質化に影響して之を妨げ、機能の未分化は更に機能の放散を停止せしめて、社會の動的密度の發生を妨碍し、その必然の結果として個人の生活はただ社會に封鎖的に依繫することによりてのみ保持せられ、社會への依存は又結局個人人格の社會による吸収を結果し、ここに個性は社會全體のみの保存する所となりて、個人の個性は全く社會の中に没入し畢るのである。かく、個人の生活は社會に於て求心的にのみ爲さるる次第は又次の如き事情に基く。即ちそれは、個人は當該の社會を離れて生命を維持することの困難なるに因る。別言すれば、對社會的關係は常に鬭争的にして、平和的交通の不可能なるがために、個人は益々所屬社會に依屬することとなるのである。而もかかる戰時的對立は社會の個性の顯著なる結果、風俗習慣及び生活様式等の異なる社會の成員をば感情的に敵視することに基く。知性の未發達は異類の社會に對する辨別力を鈍らせ、ただ只管に鬭争の欲望を興奮せしめる。既に社會鬭争にして現實的なる以上、他の社會との殘存競争は激しく、勝てる社會は敗れたる社會を征服して之を併呑することとなる結果、社會は益々内部の團結を固め、組織を鞏固にして以て中央集權的社會を創成し來る。中央集中的組織の



成立は必然に個人に對して犠牲を要求する。これ社會の武装化又は軍事化にして、かかる社會を軍事型社會と云ふ。犠牲共同社會は或一面又軍事型的であり得る(註三〇)。

(註三〇) 社會の軍事型についてスペンサアの所説の参照すべきことは、前述の如くである、今一々これを叙べぬ。又社會の個性と個人の個性との反比の關係に就いてはジンメル説の参照に價すること、後章に於て説くが如し。又叙述が歴史的經驗的ながら、社會の萬能が如何に個人の自由を奮ひ、之が犠牲を強要したるかは能くフュステル・ド・クワンジユの説く所である(Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Vingtième Édition, p. 265—269)。「軍事型社會と共同社會との關係に關説したる者には、吾等の狭き見聞を以てすれば、シェアラ、プレスナア及びビヒラア等がある。シェアラは身分と共同社會、契約と利益社會とを同視し、又身分と軍事的形式、契約と平和的形式とを同視し乍ら、スペンサアの説と自説との比較論評をなしてゐる(Schaefer, *Ethik*, S. 564)。又プレスナアは「儀禮(Zeremoniell)が個人の態度のため固定的規準を意味し又凡ゆる個人的差異を社會より追放することによりて幾分でも人格を靜的方面に鑄直す」(Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, S. 80) ことを説いてゐるが、儀禮は又スペンサアによりて軍事型社會の附隨物と見做されてゐる(Spencer, *Principles of Sociology*, Vol 11, p. 214—5)。而してフ氏の意味では又この儀禮が共同社會に特有なる性質であるとなされてゐるのであらう。又ビヒラアは共同社會の性質を規定して「共同社會への從屬は個體が普遍に吸収せらるる」と相等し」と云ひ、進んで「schon die universelle Soziologie Herbert Spencers hat den Fortschritt der Gemeinschaftsbildung in der Ueberwindung der blossen Gleichartigkeit gesehen。」(Pichler, *Zur Logik der Gemeinschaft*, S. 25) といふ暗示多き一句を投じてゐる。唯、その甚だ漠然として捕捉し難きを憾むのみ。それは今問はずとして、スペンサア

の強制協働の社會が如何に人々によりて共同社會と同視せられたるかの事情は、之によりて明かにせられたと信ずる。ただ此の二類型の社會は無條件に同視せられ得ず、軍事型社會は協働だけの上に構想せられたるものなれども、共同社會は寧ろそれと正反對に内的結合即ち感情結合の上に成立せるものである。この根本的な差別の爲に兩者の同視は最も危険なるものであるが、それにも拘らず犠牲共同社會は軍事型的でありうる。その理由を覓むるに、兩社會が、個人の個性の社會による吸収、個人の自由の抑壓、個人の全體への絶對從屬等の屬性を共通にするが爲のみならず、更に軍事型社會はスペンサアの説くが如く、しかくただ協働然り強制的協働によりてのみ成立するものではなく、同時に又深刻なる内的團結に基く個人の自發的な犠牲的精神、社會全體への強き愛着によりて成立するが爲である。スペンサアの協働論は實は社會團結の一面のみを見て他の基礎的方面を看過したる謬論である。特に軍事型社會が理想的類型として考察せらるるものなる時、特に然るを感ずる。

犠牲共同社會と純粹共同社會とを混同し、純粹共同社會は王侯又は貴族なくしては不可能なりとする説も亦、極端なる一面觀にすぎぬ(註三一)。かかる見解はただ成員の犠牲、忠義又は奉公といふが如き一群の心的機構の存する所のみ共同社會を見るものにして、親愛なる人々の團結の結果成立する非犠牲的共同社會を餘りに軽く取扱ふものである。然れどもこれは楯の半面のみを見て他の半面を視ざるもの、眞の、理想的なる極限の場合としては愛は決して片務的犠牲を伴ふものに非ず、寧ろ犠牲の意識なくして犠牲は相互的に與へられる。而も受けたるものへの返報として與ふるに非ずして、全く無條件的に相互に與へ合ふもの、これ純粹共同社會的態度である。



既に一方的に非ずして双方向的なる所に、犠牲は實は犠牲と稱せられ得ざる性質のものにして、これこそは眞に人格價値の昂進に向ふ純粹共同社會的態度である。相互に相手の人格價値の向上を志向しつつ、内的に結束せしめらるるとき、ここに共同社會は純粹に成立するのである。そこには一方的に犠牲を要求する成員なく、各員の自我感情は互ひに社會の全成員に擴がり合ふが故に、唯親愛なる團結が全く純粹に成立し得るのである。

(註三二) 此の異説はプレスナアのそれである。彼は曰ふ「純粹貴族制は共同社會を創造す、そは之に於てのみ榮ゆ、何となれば純粹共同社會は王侯及び首長を必要とし、之なくしては共同社會は分解し畢るから」と(Plessner, a. a. O. S. 40) その誤れる事本文に縷々述べたるが如し。

## 第四項 共同社會の種類及び其の批評

共同社會の種類の意義 ここに種類といふは、一定の標準ありて、凡ての種類の種類をそれによりて分類する場合に得らるべき特種のものと言ふに非ず、雑多なる標準よりして行はれたる分類の結果を意味するものである。或時は主體の心的層域の區別に基いて夫々の種類の立せらるる場合あり、又或時は心的機構又は心的因子の差異によりて種類を異にする場合あり、更に或ひは或種の社會現象及び或種の文化内容を規準として共

同社會の種類の上せらるる場合ありて、必ずしも一定しない。心的層域による共同社會の種類には精神的共同社會及び生機的共同社會等あり、心的機構によるものには感情共同社會及び目的共同社會あり、更に又社會現象或ひは文化現象の差異によるものには言語共同社會、法律共同社會及び道德共同社會等がある。然れども是等の種類は理論上或ひは承認せられうべく或ひは承認せられ得ず、夫故に吾等は、孰れが正しくして孰れが誤れるか、孰れを採りて孰れを捨つるか等の考察をば次に試みる所がなければならぬ。

心的層域に基く共同社會の種類及び其の批評 吾々心意主體には種々なる層域の存在(存在論的意味に於て)することは前述の如くであるが、之を大別して精神的層域と生機的層域とにすることが出来る。是等の層域に應じて又精神的内的結合と生機的内的結合とが分たれうべく、従つて遂に精神的共同社會と生機的共同社會との分類が試みらるるに至るのである。之に對して反對する學者は曰く、共同社會たる限り、一の層域のみを包括する獨立の社會なるもの存し得ず、生機的層域を切斷して純粹に精神層域のみに關する共同社會はあり得ない、精神的に相接近すると同時に生機的方面の愛欲にして之に伴はざる限り、共同社會は成立せぬ、淺くして緩き内的結合のみを含む共同社會なるものは考へ得ぬと。此の説は結局精神共同社會の否定に終るものである。だが、吾等は此の見解の理由の一面に賛すれども、その結論に承服し得ぬ。なる程精神的内的結合が必然に生機的内的結合を伴ふことの事實なるにしても、其の伴隨の様式には必ずしも一定したるものがない。論者の説く所は、兩層域に於ける共伴關係は必然的にして、兩種の層域に於ける内的結合に主従の差なしと云ふにある。故に精神共



同社會の結合のうち純精神的結合と生機的結合との間には、何等輕重の差なしといふこととなる。けれども之は承服し難き見解である。吾等は思ふ、精神共同社會に於て支配的なる内的結合は依然精神的層域に於けるのである。唯、之に伴ひて生機的結合が被決定的に或ひに附隨者として起り得るのみ。而も此の場合、精神的結合は生機的結合を決定し左右する。生機的結合の強弱は一に精神的方面の結合の強弱に係つてゐる。一の信仰を紐帶として成立せる共同社會にありて、この社會の成否の鍵を握るものは信仰の同一といふ精神的層域に於ける契機である。信仰が同一であるといふ意識は人々の警戒を緩め、互ひに人格と人格との直接接觸を可能となし、直接の接近を可能にせざるまでも相互の精神的理解を可能にする。精神的理解はその限り人々の精神的融和を齎らし、生機的方面の愛欲なしにもそれ自體として存續しうる。此の結合は双方向的に成立する場合もあれば、地域を隔てたる人々の間に於けるが如く一方的なる場合もある。然れどもかかる精神的契機のみによる結合は實際に於て共同社會を成立せしめぬ。それは或場合單に利益社會なる場合あり、或ひは社會範圍に止まる場合がある。夫故に少くとも精神的共同社會なるもの成立するが爲には又生機的結合が之に添加しなければならぬ。而して此の添加は必然的である、唯、それは常に精神的結合又は紐帶によりて決定せらるる地位にあるのみ、斯かる様相の社會を吾等は精神的共同社會と呼ぶ。之に反して生機的共同社會は生機的愛に基いて成立せる社會にして、精神的結合を或ひは伴ふことあり、或ひは伴はざることあり。それを伴ふことなくしても生機的共同社會の團結は弛緩することがない。蓋し、生機的愛は精神愛の如く内容の空漠たるものに非ずして、常に人格内容に直接接觸する

を得べきが故である。生機的愛が假令精神愛を伴ふときでも、少くとも生機的共同社會の關する限り、前者は後者を決定する。支配的なる要素は生機的内的結合だからである(註三二)。之を次に表示しよう。

## 精神共同社會

支配的要素 || 精神的内的結合 (決定者)

附隨的要素 || 生機的内的結合 (被決定者)

## 生機共同社會

支配的要素 || 生機的内的結合 (決定者)

附隨的要素 || 精神的内的結合 (被決定者)

(註三二) 心意的主體の層域に就いては前記「結合論」参照。ここに掲げたる異説は高田博士のそれである。博士の意見によれば「今各個人を以て所謂感覺的生命的精神的統一と見、此各方面が不可離の一體をなして存立することを認めよ。各自の作り上ぐる所の共同社會がそのただ一方面にのみ關係をもつと云ふことは許されざるところである。如何なる共同社會と雖も、本質上、精神的なる方面を有すると共に、精神外的即ち所謂實在的方面を有すべきであると思ふ。私は此の如き見方からして、所謂生命共同社會と精神共同社會との間に峻嚴なる、而も種類的なる區別をさへ立てむとする見解を探り得ざるものである」(高田保馬、社會關係の研究、一九二頁)。此の點に就いては敢て吾等に異論はない、唯孰れの方面が主となりて他の方面を制約するかによりて二種の共同社會は區別し得らるると思ふ。然るに博士にありては「一切の共同社會は、それが生命的精神的方面の統一たる人間のそれである限りこの方面を具有する。ただその成立そのものが重に生命的結合に負ふものであるかによりて、區別することは出来る。然れどもそれは飽迄重きに從へる區分たるに止まり、決して共同社會を前述の如く二分し去ることを許すものではない」といふ見解が頑強に固執せられてゐる(前掲、二〇二



頁)だが、事實はさうではあるまい。例へば熱烈なる信仰を通してなされたる深き内的結合を有する宗教團體は、性愛及び親愛に基きて深刻に結合せる家族よりは本質的に異なるものとして、認識せらるる。吾等は之を種類のなる區別であるとして見て毫も不都合を感じない。何故か、勿論それは、宗教團體に於ては精神的結合が重で、家族に於ては生命的結合が重であるから、といふが如き單純なる理由からではない。寧ろそは實に、宗教團體にありては、精神的結合が生命的結合を決定し左右するからであるし、又家族に於ては、生命的結合が精神的結合を決定し左右するからである。而も一方の結合が他方の結合を必然に隨伴することが茲では重要である。少くとも宗教團體の團結が共同社會と呼びうる程度に強まるが爲には、單純に精神的方面のみの結合に止まるわけにはゆかぬ。何となれば之だけでは實は甚だ不安定なる結合を生ずるに過ぎないから。然るに家族の場合にありては、宗教團體ほど隨伴關係を強調せずとも濟む。何故なら、家族に於ける結合は殆ど生機的方面に於て盡さるると云ふも過言ではないから。又精神的結合を伴ふと否とによりて家族の團結の強さにさまで影響はないから。此の事からして、共同社會の團結の主要なる方面は生機的層域に於て營まると云ひ得る。だけれどさうだからとて宗教共同社會(例へば)の主要なる團結が精神的に非ず、精神的結合が生機的結合を制約すると云ふことに誤りはない。精神内容に於ける相互の理解、精神的存在に就いての共同體験崩るる時は、精神共同社會の生機的方面に於ける結合も亦破れ終らざるを得ぬ。若し假に精神的紐帶破れて而もなほ生機的結合が或人々の間に殘存すとせよ、然る時はその社會は性質を一變して精神共同社會より生機的共同社會に轉化したりと見なければならぬ。

成立の機縁について見るも二種の共同社會は儼然別箇に存在し得るものである。生機的共同社會に就いて云へば、感情(廣義の)の合致が其の社會を成立せしめ、感情の合致は精神の一致を必然に隨伴する。愛する人とは互

ひに意見の合致をみるは之が爲である。又精神的共同社會に於ては精神の合致が先づ社會を成立せしめ、然る後必然に感情の合致がそれに附隨し來る。同一の神佛又は主義思想を信すること深き程、人々は其の信者又は思想抱持者に愛着する。而して之は云はば精神内容の類似が人々の精神的及び生命的方面に於ける内的結合を促がす場合であるが、更にかかる結合に入りこめる人々は精神的方面の内容の一致を要求し、かくて遂に微細の點に至るまで思想信念の一致を結果するに至り、精神的共同社會の團結は相當に鞏固なるものとする。斯くて吾等は敢て曰ふ、同一の個人にして同時に精神的共同社會の成員たり得ると共に又生機的共同社會の成員たることができると。家族の成員として強く團結すると同時に、他方宗教團體の成員として熱烈なる生活に入り込むことができると。勿論宗教其の他の文化内容がなほ未だ家族より分化せざる原始共同社會にありては、此の事なし。然れども既に分化の過程をすぎ、宗教的機能を營む社會の獨立に成立したる後に於ては、右の如き生活の分化は可能であると思ふ。但し、吾等は世にある凡ての宗教團體が精神的共同社會であるとは斷じて云はぬ。その多くのものが如何に利益社會化してゐるかすらも知らぬではない。だが、しかし、矢張理想的定型として見るとき、精神的共同社會にまで高められたる宗教團體の存在を構想することは、決して背理ではないと思ふ。

斯くて進むで、吾等は精神的層域にのみ限られたる精神的共同社會なるものの存在を峻嚴に拒否しなければならぬ。精神的結合のみより純粹に構成せらるべき共同社會なるものは、實は共同社會の實質を具へぬものである。假令同一信念に生くる人々が連帶の關係を結ぶ時と雖も、それが純粹に精神的範圍を出でざるものなる以上、共



同社會の有する深刻なる團結に達することができぬ。精神的共同社會が共同社會でありうるのは、精神内容の一致が精神的人格の相互肯定と同時に、生機的方面の結合を必然に呼び起すが爲である。假令精神的人格の相互肯定が存しても、なほ生機的方面の結合を伴はざる時は、そは何等か他の事情によりて(例へば人間の好悪より割出されたる相手に對する警戒)其の隨伴が妨げられてゐるからである。かくては、精神共同社會は決して共同社會の實を結ばぬものと云はねばならぬ。之を逆にして言へば、この原則は生機的共同社會に就いても云はれうるが如くである。個人自體が既に生機的層域と精神的層域との不可分的統一體である限り、生機的愛に基く結合は必然に精神愛を伴ふかに見らるる。併し乍ら、心意的主體の構造をみるに、生機的層域の嚴存は否定し難き所なれども、かの精神的層域に至りては必ずしもそれと同様の發育を示さざる場合尠くはない。原始未開の蠻民の如きに於て殊に然るを痛感する。而もなほ精神的相互理解を全く伴はざる、單に生機的結合だけでも充分に緊密なる團結を生産し得るものである。是等の諸點より見るときは、生機的共同社會に於ける相伴の原則は、かの精神的共同社會ほどに嚴格さを要求せざるものであると云はれ得る。それを今論外とするも、精神的結合と生機的結合とが相反の關係にありとは斷じて云ひ得ざる所である。然るに論者の精神共同社會生命共同社會がそれぞれ唯前者が精神的層域に、後者が生機的層域に基くと説く所以を見るに、それは實に此の兩層の相反的關係に基因するのである。精神的契機は生機的契機と相互に相斥くるとする。然れども此の説は、私見によれば、前述の事實とは全く別異の、精力の定量といふ事實より推論せられたる、誤れる結論に外ならぬ。即ち吾々人類の有する精

力には既に一定の量あるが故に、それを精神的方面に用ふること多きに從つて生機的方面に向けらるべき力量に不足を生じ、又逆に生機的方面に用ひ盡せば精神的能力の活動を遲鈍ならしむといふ事實より進むで、兩層域自體の相反を説くに至れるものであらう。もし然りとすれば、之は精力の定量といふ事實と生機的愛と精神愛との相關といふ事實とを混同する結果に導きたるものである。成程、性欲的生活に没頭すればするほど、精神的宗教生活の不淨となすべく、又精神的生活の純粹なる程性的生活は淨化せらるる。けれども之は唯力量に定量ある結果然るに過ぎぬ。之に反して、精神愛と生機的愛との關係に至りては必ずしも然らず、人々は相手の精神的人格に敬意を拂ひ、その抱く思想及び信仰に共鳴すると同時に、否、共鳴すればする程、益々相手人間として全的に愛するに至る。精神的人格を敬愛する程人間としての彼を斥くことは吾々に不可能なる事である。而してこの事はなほ性愛に關してすらも云ひ得べく、精神的共鳴は自から性的接近を促がし來るものである。故に斯かる場合は、かの力量は兩種の層に適度に分配せらるる事を示すものと云ひつべきである(註三三)。

(註三三) 精神的層域に於ては精神共同社會が、生機的層域に於ては生命共同社會 (Lebensgemeinschaft in der vitalen Ebene) が夫々全く獨立に而して純粹に成立すと説くは、シェアラである。生命共同社會とは精神的及理性的層域と身體的感性的層域との中間に存する生機的層域に於て成立する社會をいふ。精神的人格は個別的個性を有するが故に他の人格との一體の融合に入り難く、又身體我は自らの身體的領域を超えて他人の身體我と一體化するを得ざるが爲に、共に必然に實在的統一體を生産するに適せざるに反し、かの生機的層域は、一群の人々をしてその分割し難き生命過程に於て一體



と感ぜしむることの爲に、強き統一的實在即ち生命共同社會を成立せしめる(Scheler, Sympathie, S. 39, 86, 91)。之より見るも、シェアラに於ける生命共同社會の範圍と精神共同社會の範圍との異なることは明瞭である。のみならず又、兩層域は互ひに排他的なること、一方は飽迄精神人格の個別性を斥けて自他融合の境地に入り込むに反し、他方はかかる自らの同一化過程を排して人格の個性を高めると云ふ事に於て、知られ得る。しかし乍ら之は決して眞ではない。精神的人格への愛が高調に達すれば達する程益々生的層域に於ける一體感も強まるものである。宗教的に敬愛せらるる人格に對しては同時に又生命的方面の愛、即ち日常生活に於ける眞劍なる扶助、更には又性的欲ですらある愛が高調に達して來るものである。之よりして、兩者に於ける結合の相伴の傾向を主張することは、決して不當ではないと思ふ。生命共同社會(吾等の所謂生機的共同社會)と精神共同社會とは、單純に前者が生機的層域、後者が精神的人格の上に、夫々單獨に、排他的に成立すといふが如き見解は斷じて事象の眞を穿てるものではない。此の點、吾等は高田博士說に賛意を表するものである(高田保馬、前掲一九四—五頁、Plessner, a. a. O. S. 43)。唯博士と吾等と相一致せざるは、共同社會に二型を認め、一を精神的他を生機的とする點に存する。博士は之を否定せらるるけれども、吾等は之を承認する。だが、かかる二型の共同社會はシェアラ流に解せられてはならぬ。吾等の區別の仕方は、飽迄重きに從つて定型を分つ仕方であつて、シェアラの如く一の層域のみに依る區別の仕方ではない。

共同社會の強度は一體感結合の強度によりて規定せられる。自我及び他我が如何なる程度にまで共同體驗に於て一體化し、唯一の普遍的體驗の潮流に融合するかによりて共同社會の團結の強さが定められる。一體感結合の去れる所そこには、もはや共同社會もその影を潜めなければならぬ。一體感結合の作用してゐる限り、共同社會

はその成員をして自主、獨立及び個性の發達を遂げしめ得ず、蓋し個人の個性の自由なる發達を許すときは、個人は必然に共同社會の非合理的團結を批判し、それに對して反共同社會的態度即ち合理的態度を採り、かくて共同社會の内の團結を弛緩せしむる結果となり、又自主及び獨立を許すときは、自我及び他我が個別的人格の擡頭を促がし、自他の一體化的融合を破壊するに至るからである。斯くして吾等の主張は遂に、個別的人格の鮮明なる存在を許す共同社會なるものを、極力否定せむとするにある。然るに、かの精神共同社會と生命共同社會との分立を精神的人格の層域と生機的層域との相互排他性の上に覓むる者は、精神共同社會に所謂一體化的結合を認めず、ただ個別的人格の連帶關係に覓めむとする。即ちその說によれば、精神共同社會は、利益社會の特色たる獨立の個別的人格と、生命共同社會の特色たる連帶及び實在的全的統一體とを共に含む。此の見解には無論或一面の眞理あれども、利益社會に於けると相等しき個人の獨立性が共同社會に許さるべしとは受取り難い。本來、一方に於て實在的全體統一體を認め、生命共同社會の一體感結合即ち自我及び他我が融合を承認する以上、他方に於て個人人格の利益社會的獨立を云ふは矛盾である。蓋し利益社會に於ては、個人の獨立はその全き自由即ち無拘束的意志及び行動を意味し、自由の制肘となるべき一體感的結合の存在を許さざるが故である(註三四)。夫故に、もし精神的共同社會と生機的共同社會との區別を特色づけむとすれば、ただ精神的紐帶が生機的紐帶を制約するか、或ひは生機的紐帶が精神的紐帶を制約するか、の點に覓むる外はない。生機的結合の加はる以上、その限りに於て一體感は人格の個別感を減衰せしむべく、從つて精神共同社會の團結はそれだけ強まる譯である。精神



的紐帶が精神的人格の個性に基くといふ考は、必ずしも誤つてはゐない。人々は精神的文化内容に充さるる事多きに從つて、益々その個性に輝きを加へ、生機的生活に沈潜する程その個性を漠然たらしむるからである。従つてもし精神的な人格が利益社會的生活に於て表現せらるるならば、それは全く個別的に、獨立に現はれうるであらう。だがしかし、それが少くとも生機結合を伴ふ限りの精神的共同社會に於て表現せらるる以上、利益社會的獨立人格と等しき自主性を示すとは考へ得られぬ。もしかする現象が共同社會に起るとする以上、それは共同社會の破滅を來すものにして、この點、精神共同社會たと生機共同社會たとによりて敢て異なる所がない。

(註三四) 右に述べたる精神共同社會に關する反對説はシエラアのそれである。彼は、生命共同社會と利益社會との單なる綜合が精神共同社會ではないが、兩者の本質的特徴を含むものがそれである、と曰ふ(Chelser, Ethik, S. 561)。その誤れる事、本文に評せるが如し。然るにシエラアとは全く反對に、ただ精神共同社會は精神的な人格に於てのみ成立すと説く者がある。ゲルダ・ワルタアこれである。氏は夫故に共同社會を二種に分ち、一をシエラアの所謂總體人格となし、他を之と異なる共同社會の意に解してゐるやに見受けられる。勿論氏は明かにかかる對立をなさしめてゐる譯ではなく、ただ社會的共同社會を云ふに過ぎぬ。然るにも拘らず、依然として吾等は右の主張を敢て捨てぬ。ゲ・ワルタアがシエラアの總體人格に當るものとして示したるものは、精神的な人格即ち根本本質のみの包括の場合である(G. Walthar, a. [a. O. S. 133)。然るに氏が一般的に社會的共同社會と云ふ場合には、斯かる精神的な人格の層域のみならず、又自我の背景をなす自體の層域より發する共同社會的結合の包括體が考へられてゐる。而して此の自體は、精神的な人格が精神的愛の生産所なるに反して、心理的又は生機的感情の生産所である(Mind, S. 14—15, 50)。此の表現より見るも、社會的共同社會一般は心意

「精神的實在統一體、換言すれば、生機的精神的統一的全體であることとなる。ワルタアはシエラアの如く計畫的に共同社會を精神的及び生命的の二種に分つことをしない。もしシエラアの總體人格が精神的共同社會の意に解しうるならば、ワルタアに於て之と相對する社會的共同社會は何に當るのであらうか。それは生命共同社會に該當するか。

翻つて、吾等の謂ふ生機共同社會はその成員の人格の個別性を完全に潰滅せしむるものではない。如何にその社會の内的結合が強く、生機層域に於ける沈潜が充分に行はれたりとするも、之が爲に精神的な人格の獨立性が全的に失はるるとは思はれぬ。よし生機共同社會が精神結合を伴はぬものとせよ、然る場合に於ても、個人の個性が悉く社會によりて吸收せられ畢るべしとは想像せられぬ。個人の人格の社會による吸收と云ふことは、唯程度の問題として云ひ得るのみにして、絶対にしかる事實の生ずる場合は、假令極限の場合としてみるも、考へ得ざる所である(註三五)。なる程生機共同社會が完全に成立する所では、成員各自の體験は共同の體験として我の背景に於て形成せらるるでもあらうが、而もそれが爲に我の中心が失はれもしなければ、又個人的體験といふものが斥けられるものでもない。是等の事實より論結するも、精神的共同社會が個人人格の獨立性の上に立ち、生機共同社會が成員人格の個性の喪失の上に立つ、といふが如き提言は、吾等の承服し得ざる所である。それは要するに比較の問題である。吾等の意見によれば、精神的共同社會に於ては比較的成員の獨立性多く、生機共同社會に於ては比較的それが少ない。これ精神的な文化内容を紐帶として形成せられたる社會の團結は、生



機能的結合よりも比較的緩きが爲に外ならぬ。ただ、前者と雖もなほ生機的内的結合を缺き得ざることにて、それだけ個人人格の内容を朦朧たらしむべく、又後者と雖も精神的結合を缺かざることの爲に（例外はなしとせざるも）、それだけ個人人格の獨立性を保有するわけである。なほ又、精神人格的獨立を別にして見るも、人は各々その固有の孤立的生活を缺かぬものである。勿論文明社會にみるが如き純個人的生活は原始封鎖社會の成員各自に當はまらぬものであるにしても、全然この個人的生活が壓迫せられ通したりとは考へ得ざること、恰かも個人個性の未發達の原始社會に於てすら、なほ多少の個性を認めざるを得ざると相等的しい。個性の欠缺、人格獨立性の喪失といふが如き事柄は、一片の比喩として見る時なほ意義なしとせざるも、之を以て動かすべからざる定理なりとするに至りては少なからざる誤謬を含むものである。

（註三五）精神共同社會の極端なる個別的個人格性と反對に、生命共同社會の極端なる個人的個人格否定論は、又マクス・シュラーのそれである。生命共同社會に於ては精神共同社會に於けるが如き精神的人格の個別性は缺けてゐる。しかし、例へばシュラーが宇宙的一體感として掲ぐる汎生主義（Panvitalismus）に於ける *selbst Erlösung des Selbst, seine Annihilation, Auflösung* (Scheler, *Sympathie*, S. 92) とつても、個我を全的に滅却し終るといふことは出来ぬ。否、かかる汎生主義に於てすらもなほ求道者自身の精神的人格は唯一絶對ですらありうる。此の點、格別かの神愛に於ける個別的個人格とさして變りはないと思ふ。愛あればそこに一體感を伴ふこと必ずしも教理の差にはよらぬ筈である。従つて基督教的共同社會は精神共同社會にして、佛教的共同社會は生命共同社會であるとも云はれ得ぬ。共に等しく、吾等の意味に於ける精神

的共同社會である。是等の事柄を離れて考ふるも、一體感結合はそれ自體決して自他の人格を滅却することはない。なる程共同體験の流れは普遍的に體験者の意識を覆ふであらう、しかし、人格の自律性が之によりて犯されざる限り、人格は否定せられぬ。人格の本性がこの自律性に存する事、學者の認むる所である（高田博士、前掲、二〇二頁、Scheler, *Ethik*, S. 15）。若しこの自律性が完全に剝奪せらるるまでに個人人格が抑壓せらるるならば、それはもはや共同社會の範圍を遙かに遠ざかれる利益社會的暴力關係の社會であらう。少くとも共同社會である限り内的結合及び内的服従を缺き得ざるべく、従つて服従の自發性はかなりの高度に存すべきが故に、之だけでも人格の自律性は否定せられぬ。共同體験の流れに没入せる個性の稀薄といふ事と社會による個人人格の吸収といふ事は、必ずしも同一事ではない。

精神共同社會と利益社會との限界 曩に論述したるが如く、精神的共同社會は精神的内的結合が生機的内的結合を伴ふ限りに於て共同社會である。しかし、之には種々の疑問と非難とが與へられるであらう。今、少しく詳細に補遺を加へたいと思ふ。

非難は次の點に存する、即ち精神の類似は内的結合を伴はず、寧ろ利益社會を成立せしめる。科學又は藝術の如き精神的文化内容を等しくする人々の間には、如何なる内的結合も成立せず、否、内的結合の伴ふ場合と雖もそれは合理性のために壓せられて、支配的となることができぬ。科學利益社會は成立すれども、科學共同社會は成立しないと（註三六）。吾等は之に就いて下の如き見解を抱く。即ち、精神内容の類似は或ひは精神共同社會を成立せしむることあり、或ひは精神利益社會を成立せしむるに過ぎざる場合がある。然れどもその理由とするこ



ろは必ずしも通説に従へるものではない。精神の類似が生機的内的結合を必然に伴ふ場合（精神共同社會）は其の類似が必ず之を伴ふべき特殊の性質を具ふる事を要する。精神の類似が生機的内的結合を誘發するに必要な條件を具有すとは、精神愛が純粹無雜なること、即ち精神愛が手段化せられざることを條件とすることを意味する。精神愛が既に何等か他の事情の手段となさるるに至らば、それは純粹なる精神愛とは云はれ得ぬ。而してこの事は、精神愛が社交の手段となさるる場合にすらも妥當する。かかる不純なる精神愛は既にそれ自體内的結合性を缺き、従つて生機的内的結合を必然に誘致する契機を失ふ。それを失ふ限り精神利益社會成立すれども、精神共同社會は成立せぬ。更に精神利益社會の成立を促がす所の精神内容の類似は、必然に競争の欲望を誘發するものである。別言すれば、優越の意欲を充足せむが爲に精神内容の追求せらるる場合が正にそれである。類似の内容をもつ學問の研究者間には優越の爲の競争が潜在し又は顯在する。かく、學問其の他の文化内容の擔任者をしてただ競争の關係に誘導する性質の精神の類似は、生機的内的結合を隨伴することがない。之に反して、純なる精神愛は他の欲望のための手段化せらるることなきものにして、それ自體特定の精神内容への熱愛を含まなければならぬ。故に精神愛は二方面に愛である。一は精神内容そのものへの愛にして、他は同一精神内容を支持する人々への精神的内的結合である。而して精神内容への愛が優越の意欲に従屬せしめられざるか、或ひは從屬せしめらるることあるも、優越の意欲がなほ同一精神内容の支持者への精神愛を失はしめざる時は、純粹の精神愛が存立しうる。換言せば競争意欲が精神内容の維持及び保護の意欲に従屬せしめらるる限り然り。即ち、人々が競

争を欲するよりも寧ろ、互ひに同一の精神内容の維持及び興隆を強く欲求する場合に於ては、精神愛は特に純粹である。何となればここに於てはもはやその人々相互の内部に於ける競争意識よりも、より強く外部の人々との間に競争意識が擡頭するからである。同一精神内容の擁護が強く叫ばるる以上、又その擁護者間の内的結合も強まる。精神的内的結合強まれば、更に生機的方面的内的結合も亦それに添加し、ここに完全なる精神的共同社會が出現するのである。武士的精神の擁護者はその精神への熱愛を持つと共に、擁護者相互の間にも強き精神的並びに生機的内的結合を創成すべく、又科學、藝術の擁護者とても、合理的意志の侵入を防ぐ限り、夫等の精神的文化への深き愛惜の情（非合理的）を保持すべく、かくて擁護者相互間には又精神的並びに生機的内的結合が成立するのである。

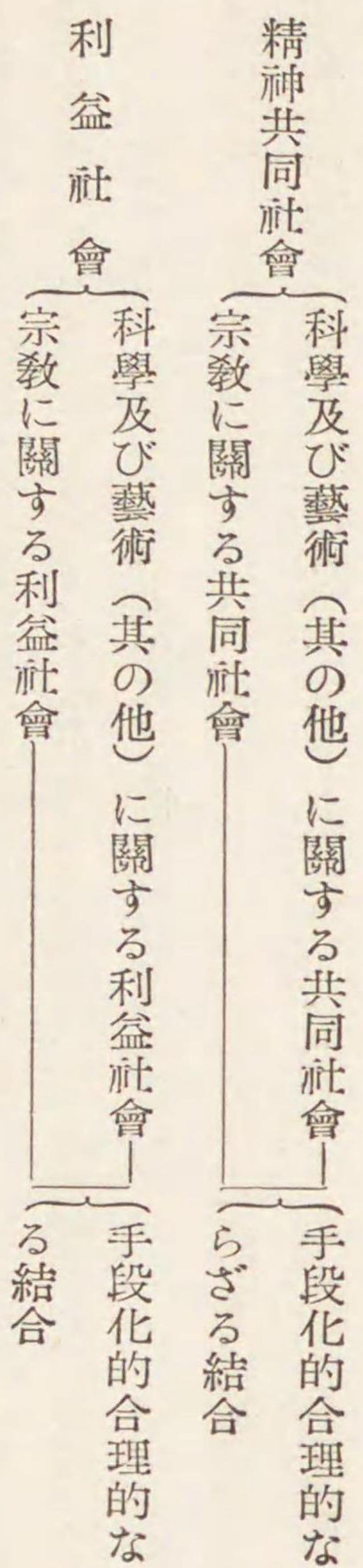
（註三六）此の種の異説を吾等はテンニイスに見ることが出来る。氏は「意志形式を（A）共同社會的、（B）利益社會的に分ち、前者に屬するものとして、個々の場合に於て信仰、全體的形式として宗教を擧げ、又後者に屬するものとして、個々の形式に於て *Lehrmeinung*、全體的形式として輿論」を擧げてゐる。故に輿論は利益社會的なる意志形式となる譯である。彼は續いて曰ふ、「輿論は普遍的なる而して妥當的なる規範を確立せむことの要求を起す、しかもそれは盲目的なる信仰に基くに非ずして、輿論によりて承認せられたる教理の正しさの明察に基いてゐる。輿論はその傾向に於て又その形式によれば、科學的及び啓蒙的意見である。思惟や認識の關係する凡ゆる可能なる問題に關して、輿論が輿論として構成せられうるならば、それは特に利益社會及び國家の生活及び交易のために用意せらるるものである」と（*Tomlin, Gm. n.*）



u. Ges. 4 u. 5 Aufl., S. 230, 231)。かるが故に又科學利益社會なる概念が可能となる (ibid., S. 4)。高田博士又學者社會が常に利益社會であることを主張せらるる (前掲、二二頁)。しかし是等の説はただ學者間の競争意欲 (合理性) のみに着眼して、學問の擁護に關する精神的共同意欲 (非合理性) を見逃がしてゐる。もし學者の競争意欲又は優勝意欲が精神内容の擁護のための非合理意欲によつて制約し得らるるならば、精神的共同結合は更に進んで生機的内的結合をも誘致しうる。ここに學問的共同社會がある。藝術についても然り。とは云へ、吾等はフイアカントの如く、漠然と且つ無條件に學者範圍、理想主義的近代雜誌の讀者範圍等を精神的共同社會と認むるわけにはゆかぬ (Vierkant, Gesellschaftslehre, Aufl., S. 202-3)。その學者範圍なるものは凡ゆる時代の思索家をも含む所の極めて廣汎なる範圍である。かかる人々の間には吾等の上述せるが如き精神的内的結合が相互の間に成立し難いばかりでなく、生命的方面の結合の如きは斷じて成立し得るものではない。高々、精神内容の擁護のための意欲が或ひは分散的に、或ひは共同的に成立しうるのみ。

次に吾等は一般に無條件的に精神共同社會であるとせらるる宗教共同社會について一言する。吾等は、宗教共同社會が何故に無條件に精神共同社會であらねばならぬかの理由を知るに苦しむ (註三七)。吾等は思ふ、それが共同社會にして利益社會に非ざる根據は、宗教的信念の保持が信仰を生活の手段化より防ぐ所に存する。逆言すれば、信仰を自己目的として、他の事情のための手段たらしめず、常に信仰生活への手段として他の生活を定置する所に存する。夫故にもし信仰が唯外的生活、即ち優越意欲及び競争意欲の充足のための方便にまで墮するが如き場合には、そこにはもはや精神愛の熱烈なる追求が既に消盡してゐる。ここではもはや人々は利益社會人として、専ら自己の俗世的利欲に追従し、宗教なる一の精神的文化内容の直接なる擁護の意志を缺き、必然に又同

一文化内容の支持者への熱誠なる内的結合を抛擲する。絶對者への献身的奉仕の精神にして不純なる限り、同信者に對する内的結合はただ表面的假裝のものとなり、擬態となる。もしその奉仕にして純粹且つ深刻ならば、信仰の手段化は起らざるべく、従つて同信者への内的結合は純粹精神的となり、茲に又必然に生機的内的結合の隨伴を誘發する。かるが故に、吾等の意見は宗教社會をも二つに分ち、精神的共同社會と利益社會となす事にする。



(註三七) 宗教團體は凡て共同社會であるとは云ひ得ざること、敢て吾等の獨斷のみに非ず、テンニイスの如き既に Religions = Gesellschaften の存在を語つる G. (Tönnies, Gm. u. Gs., S. 4)。然れども彼にありては、そは何の故に然るかの詳細になつてゐない。Religions-Gesellschaften sind nur, gleich anderen Vereinigungen zu beliebigen Zwecken, für den Staat und für die Theorie, welche ausserhalb ihrer stehen, vorhanden.』といふ説明は、少くとも吾等の本文に述べたる見解とは甚だ遠きものである。又テンニイスのいふが如く、理論のために存する宗教團體が常にただ利益社會であるとは一概に云へまい。宗教哲學の學究が其の研究のために凡ゆる生活を擲けて顧みず、その學問を全的に生かすことに於て熱愛を



感ずるとき、その研究の協働者に對する精神的及び生機的愛は又深まりゆくであらう。勿論それがためには、研究の對象たる學問の内容がよく一致してゐること、この研究のために献身的努力を捧げ、學問擁護の心が相一致することを要する。かくの如く、理論のために存するもの必ずしも宗教利益社會ではないし、又信仰のために存する宗教團體とても必ずしも宗教共同社會とは云へぬ。盲目的信仰は必然に集團を共同社會とはなさぬ。社會的地位の獲得のために手段として信仰生活に入る人々の如きは、決して宗教共同社會を成立せしめぬ。高田博士は「要するに、盲目的なる信念に基く所の内容のみが共同社會の精神的方面に屬することとなる。私は此點について今何等是非の批判を加へようとするのではない」と、逃げてをらるるけれども、盲目なる信念も其の動機を暴露する時は、俗世的なる正體を呈露する(前掲、二〇七頁)。プレスナアは共同社會が高度の感情價值を有する必要があることを説き、而してそれを生命共同社會と信仰共同社會とに分ち (Plesner, a. a. O. S. 40, 43)。しかし、如何なる信仰集團が共同社會としての資格を有するかに關しては、彼は何等の答をも與へてゐない。況むや宗教利益社會に關するに於てをや。

職業及び技術の類似は精神的共同社會を成立せしむるか(註三八)。之に關する答は思想信念の類似と共同社會との關係に關する答によりて盡される。夫故に、職業並びに技術が單に實在的生活の手段とせられ、優勝のための方便となさるるに過ぎざる時は、競争のみ起りて共同社會起り難く、之に反して、仕事及び技術の美化完成といふ理想を把持し、その實現の爲に協力する人々の間には必然に仕事及び技術への熱愛を生じ、かくて仕事の類似を通して精神的に相互の結合を深め、精神的共同社會の出現を促がす。所謂家傳の流儀に従ふ技術の如きは、その師匠と子弟とをして仕事の奥義の體得完成のために協力せしめ、所謂暖簾の分配の仕方によりて又よ

く實在的方面の内的結合を強からしめる。中世のギルド、ツunft及び吾が國固有の徒弟制度などの共同社會的性質は、右の如き事情によつて肯定せられ得ると思ふ。

(註三八) テンニイスの共同社會觀は、共同社會の紐帶に三種を區別し、一、血液の共同、二、土地の共同、三、精神の共同とする。之に應じて各々血縁關係、隣保關係、友誼關係が擧げられてゐる。抑も共同社會は人々の意志の完全統一にして、經驗的分離に拘らず、それを貫通して存続するものであるが、此の關係の一般的根源は、出生、即ち血統によりて相互に結合する事によりて生ずる關係にして、母子の關係の如き之に屬する。然るに母子の關係すらも其の初期に於ては身體的結合であるが、後には漸次精神的結合に移る。斯くして母子關係のみならず、一般の關係(夫婦、同胞等)は血液の共同より土地の共同へ、而して更に精神の共同へと推移する。血統關係は今姑く措き、隣保關係は村落に於ける共同生活にその特質を見るべく、住居の接近、耕地の共同、人々の接觸等が即ちそれである。之に反して友誼關係は一致の仕事及び共通の思想の結果として、血縁及び地縁の關係より獨立してゐる。夫故にそれは職業或ひは技術の類似に基いて成立する(T. omies, *Gm. u. Gs.*, S. 8—16)。しかしテンニイスは、職業及び技術の類似が如何なる事情の下に意志の完全統一を齎らすかについて、詳述しない。氏は恐らく精神共同社會としてギルド及びツunftの如きを豫想したのであらうが、是等の社會の外、なほ職業の類似又は技術の類似に基く集團は數限りなく存する。然るに彼は中世のギルド等と現代の種々の利益の組合との間に確然たる線を引くことを怠つてゐる。否寧ろ、(彼は所謂共同購買等のために成立せる僚友組合を經濟的共同社會となし、暗に將來の合理化せる共產社會をもなほ共同社會と見做すこと、シュタウディンガアに従へるもの如く) *ibid.*, S. 200—1; *Staudinger, Kulturgrundlagen der Politik*, 2 Teil, S. 159—160)。しかし乍ら、後に論評するが如く、合理化せる共產社會は成員の合理性の上に成立することの爲に、非合理的なるべき共同社會とは稱し難きも



のである。それは本質意志に基づく社會であるよりも寧ろ合理化せる意志に基づくものである。かるが故に、職業及び技術の類似は必ずしも精神共同社會を形成し來らず、逆に職業及び技術の類似が人々の競争心を挑發する底のものなる時は、極めて深刻なる暗闘をすら惹起すことを知らねばならぬ。それは高々利益社會の紐帶たることあるのみ、斷じて共同社會の紐帶ではない。

さて職業及び技術並びに思想及び信念等の共同に基づく精神共同社會は、それ自體所謂生命共同社會より獨立に成立しうるものであるか、然らずして後者に添加して一體となつてのみ存立しうるものであるか。テンニイスの考によればそれは二様の場合を含むが如くである。一は比較的獨立に成立しうる場合と、他は全く實在共同社會の精神的方面としてのみ存立する場合。前例に就いて彼は曰く、「友誼關係は一致の仕事及び思考の仕方の條件及び結果として血縁關係及び隣保關係より獨立する云々」(Ibid., S. 15)と云ひ、後例については、「父權的又は母權的支配は神の支配及び凡ゆる神に類似の支配の根源であり且つ源泉である」、「宗教は然る時はそれ自體慣習の一部であり、Herkommen, Ueberlieferung 及び Altes によつて現實的及び必然的に與へられる、一々の Menschlichkeit は宗教の中に生れる」、「宗教共同體は特に全民族、家族としての民族の始源的統一及び類似の叙述である、共同の禮拜及び共同の靈場によつて、彼の類似の記憶を確立しつ」(Ibid., S. 230-1)。故にこゝでは精神共同社會は云はば實在共同社會より分離して存するものではない。否、實際は吾等の所謂生機的共同社會に該るものにして、原始的共同社會の多くは生機的方面の内的結合を強むるための契機としてこの種の精神的結合が添加してゐる。而もその添加は生機的實在的なる内的結合によりて制約せらるるを免れぬ。云はばテンニイスも認むる如く、精神的紐帶は實在的生活(血族其の他の結合)に對して強き統一的影響を與へむが爲に生み出されたるものである(Ibid., 井森陸平譯、テンニイス、共同社會と利益社會參照)。

## 心的機構に基づく共同社會の種類及び其の批評

## 心的機構に因りて共同社會を目的共同社會と感情共同社會

とに分つ者がある。その一般的性質を規定せむに、第一、この二種の共同社會は、生命共同社會の緊密なる内的結合に基づく社會なるに反して、それは疎緩なる内的結合に基づく社會である。第二、生命共同社會に於ける相互助長の用意よりもより廣き意味に於ての相互助長は、この種の共同社會にも見出され得る。第三、全體感情又は自我感情の社會への擴大が隨伴する。第四、現象學的にのみ把握し得べき内的結合の存在が此の社會の特質である。換言すれば、一定社會規範の無條件的承認に於てその内的結合が看取し得らる。さて、目的共同社會には勞働共同社會が屬し、感情共同社會には一、享樂共同社會及び二、向上共同社會即ち精神共同社會が屬する。勞働共同社會に於ては同一仕事への献身が結合的紐帶を構成し、見解の共通は此の際重大なる役目を營むものであるが、然る時には又そこには同時に感情共同社會が成立する。此の點最も吾等の注意を要する所である。何となれば、勞働共同社會に於ては目的共同社會と共に感情共同社會が成立すと説かれてゐるから。其の批評は後に譲り、次に感情共同社會に就いて説く。その一たる享樂共同社會とは人々が休養又は享樂のために相團結することの爲にその名あり、食卓に於ける團樂、共同巡遊團の如きこれ。向上共同社會とは敬虔の情調に於てその結合紐帶を有する社會にして、この社會の成員は重に藝術、宗教、科學及び哲學に關心を有するを常とする。學者圈、極めて廣き範圍に互る教會、而してその極限の場合として、理想主義的性質の近代的雜誌の愛讀者圈等之に屬する。就中、吾等に理論的關心を起さしむるものは、曩にも簡單に觸れたるが如く、此の向上共同社會は又精神共同社會



として、一定規範の無條件的承認に於て、換言すれば、規範の相互承認の意識及び價值に對する順服及び尊敬の態度、並びに此の規範に奉仕せむとの共同意志に於て、共同の結合的紐帶を享けることである。眞理及び善に奉仕せむとの意志に於て凡ての人々は一つに結合すと感じ、道德の單なる承認によつてすら精神共同社會が人々の間に成立する(註三九)。

(註三九) これはフィアカントが改版以前の著書に於て述べたる見解である (Vierkandt, Gesellschaftslehre, I. Aufl., S. 201-3; 新明正道、形式社會學論、二一八頁—二二八頁)。

此の説は共同社會の概念に關する甚だ素朴なる理解をしか示さざるもの、其の難點は到處に伏在してゐる。第一、目的共同社會が或特殊の場合感情共同社會を伴ふといふ見方は、共同社會とその構成要素としての内的結合との混同である。若し此の二種の共同社會が理想的類型として數へらるるものならば、一の社會が又同時に他の社會をその中に成立せしむとは斷じて云ひ得ざることである。もし然らずして、目的共同社會及び感情共同社會が共に理想型又は本質的類型に非ずして、單なる内的結合の仕方、即ち目的定立に基く内的結合か、或ひは感情的直接結合かに存するならば、目的的結合が感情結合を随伴すといふこと、強ち排すべきではないが、論者の見解はその孰れとも解しうべき餘地を存し、此の點頗る理論の混亂がある。第二、規範の相互承認に於て向上共同社會

就中精神共同社會が成立す、といふ見方も亦、理想型としての共同社會と内的結合との同視である。論者は或場合、戰爭其の他の闘争に於てすら當事者等の一定規範への従服意志のうちに道德共同社會を眺むべし、と主張する。しかし、かくては例へば利益社會の團結の背景にすら道德共同社會が存しうることとなり、利益社會と共同社會との本質形式的區分は遂に無視せらるることとなる(註四〇)。此の矛盾、逆説より正當なる理解を救ひ出さむが爲には、道德共同社會なるものを唯内的結合と解する外はない。第三、今是等の難點を度外視するとして、も、なほ感情共同社會の例として擧げられたる學者圈、讀者圈等は、共同社會に非ずして利益社會であるといふ、根本的缺陷を取去ることは出来ぬ。世界の所々に散在せる、殊には時代を遙かに隔絶せる學者及び愛讀者等は、或ひは一方的に精神的内的結合に入りうるやも知れぬ。然れどもこの場合、此の精神的結合に誘發せられて隨伴すべき生機的結合の必然性を缺いてゐる。何等の求心性もなき社會に於ては感情の連帶は起らず、従つて共同責任の感情を缺く。精神共同社會の場合にありては、精神的結合は必然に生機的なる、緊密なる結合を伴ひ來らなければならぬ。而してかかる緊密なる結合は又人々を遠隔の地域より出来る限り接近せる地域に引寄せらるものである。少くとも交通の容易なる區域に誘ひて、日常の交情を温めむことを欲するものである。去る者は日々に疎しいは、味ふべき言である。第四、目的共同社會としての、古代の意味に於ける友誼、及び土地の耕作又は收穫に於ける勞働共同社會なるものは、事實ただ生機的共同社會の一部に過ぎぬではないか。原始共產體に於ける共同生産及び共同消費は、實は生機的内的結合即ち血液及び地域の共同によりて生成せる内的團結の上に



目的の共同の添加することによりて起れる事柄にして、生機的共同社會より獨立して成立せるものではない。もし論者の所謂勞働共同社會なるものが、全く生機的共同社會より獨立に成立するものならば、それは精神共同社會たることを除いては、もはや共同社會ではなくして、勞働利益社會か、然らざれば勞働共益社會である。共同社會の一つとして見られたる中世のギルド又はツンフトは、精神的共同社會にして生機的共同社會に非ずと云ふは、之が原始家屬共產體の如く生機的結合の目的的結合を制約する場合と異なり、寧ろ目的の共同又は精神の共同が生機的結合を必然に隨伴する關係に在るが爲である。之と等しく論者の所謂目的共同社會が精神的共同社會の資格を備ふるものならば、その勞働共同社會も亦精神共同社會として存立し得るであらう。かく見る時は目的共同社會はもはやかの感情共同社會と、何等異なるものではないこととなる。論者の感情共同社會とても、吾等の所謂精神的共同社會の必須要件を具足する限り、理想型としての精神的共同社會として許しうべきであるが故に、目的共同社會と感情共同社會との論理的限界は抹殺せられる。殊に況んや、精神的勞作に共同する人々の一團と、筋肉勞働に共同する人々の一團との間に、社會純理論的なる根本限界は存し得ざるに於てをや。

(註四〇) 此の見解も亦フィアカントの支持するものである。利益社會が社會として存続するは一定規範による統制あるがためにして、又この規範及び統制行爲の共同承認の態度のうちに道徳共同社會が呼吸すべく、然る限り利益社會も亦その本質上、共同社會よりして始めて理解せらるべきであるといふ事、彼の所謂逆説である (Vierkandt, a. a. O. S. 201)。

此の逆説の容されざる事餘りに明白である (高田保馬、社會關係の研究、一八三頁以下)。

なほ、勞働共同社會が共同社會として看らるるか、或ひは利益社會として見らるるかについては、吾等は曾て次の如き提論を試みたのであつた。曰く「耕作的又は收穫的目的活動(共同の)が感情的結合に基いて其の上になさるるか、利益的關心によりてなさるるかによりて、共同的社會關係と解するか利益的關係と解するかが別れうと思ふ。友人或ひは隣人同志が相扶けて仕事に従事するが如きは前者に屬し、感情共鳴の上に添加し來る仕事の共同に非ざる日傭人夫等の共同勞働は後者に屬すと解し得る」と(拙稿、共同社會的關係と利益社會的關係との限界並びに複合、社會科學第五號、一〇三頁)。議論多少未熟の點あるも多少自説の意を傳へうと信ずる。唯、然る時は前者は生機的共同社會の中に入りて、精神的共同社會の範疇に入るべき部分を全くこころは缺くこととなる。蛇足ながら附言したきは、右の感情共鳴の結果耕作又は收穫勞働の共同に爲さるる場合、もし之が單に一時的のものにして、永續性、少くとも永續性を有せざるものなる時は、それは利益結合にして共同結合に非ずと云ふ事である。何となれば、暫時性しかもたぬ感情の共鳴は、事實精神的層域に於ても、將又生機的層域に於ても愛に基く結合を起果し得ないからである。突發的に感情が共鳴し合ふ場合の如きは、利己的態度の制肘を脱せざる範圍に於ても起り得る事柄である。

既に目的共同社會の一たる勞働共同社會が生機的共同社會なりとすれば、目的共同社會といふ名稱は不當なるものとなる。それは夫故に感情共同社會とは本質上區別せらるるものではない。然らずして、飽迄も感情共同社會との對立に於て目的共同社會を眺むべしとすれば、一定目的の媒介によりてのみ内的結合の成立する共同社會の存立を肯定しなければならぬ。併し乍ら、單に目的が共同なるが爲にのみ爲さるる結合は外的結合にして、内的結合ではない。それは利益社會を成立せしめるであらうが、共同社會を成立せしめ得ぬ。之と相似たるものにゲルダ・ワルタアの對象共同社會或ひは目的共同社會がある。この種の共同社會は別に外的なる對象を有することによりて内的結合の維持せらるる場合、換言せば或對



象又は對象性と人との結合が、人と人との結合を基礎づくる場合に見出さるる社會である。然るに之に反して、所謂反省的共同社會といふは、外的目的又は外的對象をもたれぬけれども、ただ共同社會そのものの存續、その結合の深化又は擴張といふ事、その事が目的となされ、又共同社會の集團自體が對象性として視らるる場合に、見出さるる社會である。或ひは又かの外的對象との結合を全然缺き、ただ成員相互が人格的接觸に於て結合する場合なるが故、純人格的共同社會の名もて呼ばれうる (G. Wether, a. a. O. S. 49—50, 67, 82—3)。之のうち對象共同社會に就いて高田博士は次の非難をなしてをられる。然れども、私は何故に共同なる對象或ひは目的への結びつきが双方の結合をもたらすかを理解しない。同一の目的の追求は極めて屢反感の根源をなすではないか。同一の對象が中間に介在することによりて結合が成立するとすれば、ただ次の二の道行による外はない。第一、此對象に關する協働の關係よりして外的結合の成立すること。第二、此對象への結び付きが既にA又はBの信念、傾向、性質等を意味する、而してこれらの屬性の故にAとBとが對象に對する關係とは没交渉に云はば直接に相結合する。「僅かに共同の目的によりて仲介せられ、又は共同の對象に關する執着によりて仲介せられ、又は共同の對象に關する執着によりて仲介せられ、又は共同の對象に關する執着によりて仲介せらるるが故にのみ成立する所の内的結合は、多くは其強度に於て乏しきものである」(社會關係の研究、一八八、一八九頁)。しかし乍ら、之は餘りに一面に偏したる議論ではないか。吾等はワルツァが對象として掲げたるものに大體(吾等の見地から)二種を區別し、一を外的目的對象となし、他を内的目的對象とする。外的目的對象とは共同社會の成員が各々追求する所の目的對象にして、共同社會の外側に存するもの、内的目的對象とはそれを離れては共同社會自體の潰滅を招來する虞れのあるもの、之を別言せば、前者は共同社會の存續と本質關係に立たざるもの、後者は之と本質必然的關係に立つものである。例へば各藩又は國家の存續と本質必然的關係に立つ城砦及び領地、又は領土及び皇室の如きは後者に屬する。之に反して家族と家産との關係の如きは外的對象である。尤も博士の云はるるが如く、各藩の内部に於ては、各成員間に直接の私的純人格的結合が存し、之が少から

ず藩共同社會の團結に貢獻はする。けれども、地域を遠く(特に交通不便の往時を想起せよ)隔てたる地方の人々の間の直接人格的結合は、決してそれほど目立ちうるものではない。それにも拘らず緊密なる結束の營するは、唯偏重に成員と内的目的對象との團結が存するからである。現在の日本國家の存續の可能なるは、固有の歴史、傳統及び皇室等に對する結合あるが爲ると相等し(その他の利益的結合を姑く看過して)。更に是等の社會にありては、直接の人格的結合が内的對象との結合によりて基礎づけらるること、寔にワルツァの説けるが如し。吾等が曩にのべたる純粹共同社會と犠牲共同社會との區別も、ここに理解し得よう。前者にありては、主として純人格的結合が支配的要素をなし、後者にありては内的對象への結合によりて基礎づけられたる人格的結合が支配的である。唯此の場合、内的對象をば廣く解し、首長の人格の象徴をも含めて考ふる時は更に適切となる。

文化現象の差異に基く共同社會の種類及び其の批評 茲に於ては言語共同社會、法律共同社會及び道德共同社會等が擧げられてゐる。言語共同社會とは言語の類似より生ずる相互所屬の意識及び慕郷の感情に基くものである。言語の共通は社交の衝動を發動せしめ、言語の交換は共鳴の幸福を生産する。即ちそは人々をして心意精神的價值範圍に没入せしむることによりて、共同社會を形成する能力を有する。言語の不通は人々をして互ひに未知の感を抱かしむる事よりして、談話の本來の意義は屢々内的結合を準備し來る點に存すと云ひ得る。だが之は言語共同社會といふ一の理想的定型社會の存在を論證するものではあるまい。唯、精神的共同社會又は生機的共同社會の内的結合が、言語の共通によりてより深く準備せらるるか、或ひは精々言語の交換によりて精神的



又は生機的共同社會の成立が助長せらるる事を示すに過ぎぬ。精神的及び生機的共同社會と相並むで、是等以外に別に言語共同社會なるものの存在を意味するものではない。法律及び道德の共同社會とも然り。法律共同社會に於て、當事者は法規を維持適用せむとの共同意志によりて結合する。勿論その人々は監視者にして行爲者ではないが、斯かる監視者は法規の維持者として、全國家的に結合せる國民を包括する。又道德共同社會に於ても、道德意識の支持者としての監視者は、國家的限界に制限せられず、文化的に類似し、人格的接觸によりて結合せしめられたる種々の國民及び種族の一大包括社會を含むものである。しかし、吾等より見れば、法律共同社會と道德共同社會とはその有する内的結合に於て相違する。多くの場合、法律共同社會なるものは所謂共同社會として精神的又は生機的共同社會より獨立することなしに、存立しうれども、道德共同社會なるものは、特にそれが國際的なる限り、利益社會と相等しきものとなる。何となれば後者は其の團結の緩徐なることの爲に、到底共同社會に固有なる責任の連帶又は人格の連帶を派生し來らぬが故である。之に反し法律意識に於ける監視者は例へば原始の氏族社會に於ても見出さるるが如く、その成員は監視的機能を營みつつ又根柢に於て生機内的團結によりて結束せしめられてゐることとなり、結局、生機的結合によりて制約せらるる精神的結合の保有者たる、生機的共同社會となるのである。然るにも拘らず、法律共同社會は決して精神的及び生機的共同社會より獨立の一種類ではない。従つて、是等と相並存するものとして法律及び道德共同社會を掲ぐる論者の見方は、根本的に誤れるものである(註四一)。

(註四一) この見解も亦フィアカンのそれである。(Vierkandt, a. a. O. S. 204-5)。その批評は本文にて盡きる。

集團形態による共同社會の分類及び其の批評 單純に集合の様式及び集團形式によりて、共同社會に四種を區別せむとする説がある。それによれば、共同社會について其の主體と客體とを分つ時は、主體は常に人間なれども、その對象は必ずしも人間に限られず、共同社會の態度の把握する對象に従つて四種の共同社會が分たれる。對象には一方人間の人格あり、他方に非人間的(及び非動物的)構象、例へば藝術品、宗教又は郷里の如きが存する。更に又之と相並むで第三の對象即ち集團が數へられ得る。然る時には、此の集團はその一々の成員に有體化されて現はるる事あり、或ひは抽象的特質を有することがある。此の後の場合には、集團は主として獨立の構象として其の支持者より離れて把握せられる。是等種々の對象に應じて一、完全(或ひは人格的)集團共同社會、二、純人格的共同社會、三、抽象的集團共同社會、及び四、非人間的又は非人格的共同社會が存立する(註四二)。要するに此の説は社會の形態をその團結の仕方によりて區別するものにして、社會形態論の方法に依據するもの、それは決して社會純型論の取扱ふべき問題ではない。純型論に於ては寧ろ成員の態度が問題にして、如何なる態度を以て、即ち内的態度によりてか或ひは外的態度によりて、相手と結合するかが重要な課題である。従つて之に於ては成員の志向如何が顧みられねばならぬに反し、形態論に於ては云はば結合の外的形式のみが把握せられる。共同社會が成員の人格より獨立せる客觀的形象を有するか或ひは然らざるか、非人的構象



が共同社會の團結を吸收する申核的事物なりや否や、等の考察は、即ち之に屬する。従つて斯かる事象を標準とする共同社會の分類は、その實共同社會の種類とは稱し難きものにして、云はば社會一般の諸形態の類別に外ならぬ。共同社會の種類たるが爲にはそれは、必然にただ其の本質的構成要素たる内的結合の種類に保存しなければならぬ。即ち内的結合が精神的種類に屬するか、然らずして生機的種類に屬するか、或ひは執れが支配的にして執れが被制約的であるかといふ事のみが、共同社會の種類を決定するものである。

(註四二) マンに掲げたる四種の共同社會は、フィアカントによりて其の社會學の新版に於て採用せられたるものである (Vierkant, Gesellschaftslehre, Zweite Aufl., S. 227 ff.)。

形態に基く共同社會の分類とは稱し難きも、一見これと紛はしき分ち方に、體驗の仕方による共同社會の分類がある。之によれば、共同社會は體驗共同社會と本質共同社會とに分たれる。前者は共同社會が個人的體驗に限せらるる場合にして、後者は共同社會が成員の全人格を包括し了る場合、換言すれば一成員の自己意識が他の成員全部及び其の事務の上にも擴がり、社會成員が一の吾等意識に統一せらるる場合である。この本質共同社會と抽象的集團共同社會とは相似たる所がある、即ち、各成員が個人々々の主觀的人格的關係以外に、なほ社會の客觀化物と結合する點がそれである。此の外兩者の異點として、結合の深淺、存續の長短等が擧げられて

る。生命共同社會は常に本質共同社會なれども、感情及び目的共同社會は一部分本質共同社會にして、一部分體驗共同社會であると云はるる(註四三)。然れども、斯くの如き區別の仕方は共同社會そのものの本質を理解せざることを暴露するものである。第一、個人の或一方面の體驗にのみ制限せらるる共同社會なるものは、本來共同社會ではない。これ精神層域に於ける體驗のみが獨立の精神共同社會を成立せしめざることと相符合する。假令精神的共同社會と呼ばれるものと雖も、人間の全方面の體驗を包括しうる底のものに非ざれば、共同社會とは云はれ得ぬ。従つて精神的層域のみならず生機的方面に於ける體驗すらも包括せらるること、前述の如くである。人間生活の一方面にて他人と共同の生活に入れども、他の數多の方面に於ては結合せずといふが如きは、人々の關係を利益社會的たらしむるけれども、斷じて共同社會的たらしむるものではない。第二、淺き結合の共同社會又は皮相的共同社會の如きは、最も露骨に利益社會性を現はしたものである。内面的に重要事項に就いて留保をなしながら、ただ表面親密を装ひつつ結合關係に入る人々の間には、如何に人格間の本質的分離を藏することであらう。要するに、論者の所謂體驗共同社會なるものは其の實質上共同社會ではない。

(註四三) フィアカントはその著「社會學」の第一版に於て、本文に叙説したるが如き、本質共同社會と體驗共同社會とを區別したのであるが、その第二版に於ては此の區分を抹殺し、僅かに脚註に於て極めて曖昧なる辨明を試みてゐる。彼によれば、高田博士は兩種の共同社會の混合を發見し、ガイガアは二つの社會の差異を高調し、リットは共同社會の語の



下に體驗共同社會を理解したところ(Vierkandt, a. a. O. Zweite Aufl., S. 224; Takata, Gemeinschaft als Typus, Journal of the Faculty of Laws and Letters, Fukuoka, IBD. S. 21 fig.; Theodor Geiger, Die Masse und ihre Aktion; Litt, a. a. O.)。しかし高田博士の主張は寧ろ吾等と同じく體驗共同社會なるものの否定に存するやに思ふ。綜合的定型としてのみ共同社會を許す限り、一々の部分的體驗に制限せられたる共同社會なるものは、本來存立し得ざる筈であるから。要するにフィアカントの考は、一々の部分的方面について成立したる内的結合を共同社會と混同したるものである。

此の外彼は人格的共同社會、超人格的共同社會の二を區別すれども、是等は敢て種類として定立せられたるものに非ずして、寧ろ前述の四類の共同社會の或ものに該當する社會である。夫故に、彼はこれを意識的に種類たらしむる意圖はなかつたであらうが、後にはそれを種類として復活せしめたとも考へられ得る。人格的共同社會とは當事者間の純人格的關係に於て結合の消盡せらるる共同社會にして、超人格的共同社會とは、個人より獨立せる客觀的形式、力又は關係を構成する共同社會である。かかる非人格的構象は個人の變更に拘らず存続する(Vierkandt, a. a. O. Erste Aufl., S. 223 fig.)。故に前者は前の純人格的共同社會に該り、後者は抽象的集國共同社會に該る。かかる區別の種類の區別と相符合せざる事前論の如し。

## 第二款 利益社會の理論

### 第一項 利益社會の理念

#### 利益社會の本質的特徴

利益社會的理念は一般に共同社會的理念の極端なる對蹠であると言はれてゐる。

共同社會の成員が社會の統一的結合に對して殆ど没我的態度を採るに反して、利益社會の成員は一般に主我的態度をとり、又前者が主に個人的利益に無關心なるに反して、後者の範疇は個人的利益を離れて成立せざるが如き根本的に相反的な特徴を示してゐる。吾等は次に共同社會の理論に於けると等しく、種々の事項の様式に就いて述べたい。

#### 綜合の様式

利益社會が如何なる要素の綜合によりて成立するかは、共同社會の綜合様式の正反對を見る

ときに決定せられうる。夫故に、利益社會は其の根本支柱として外的結合を有し、之に配するに外的支配或ひは外的指導を以てしてゐる。なほ此の外に軽度なる内的結合の入りこむことあり、又内的支配及び内的指導の織り交はさるる場合すら絶無とは言ひ難い。唯、かかる場合には内的なる種々の要素は外的なる要素によりて全く制約せられて存しなければならぬ。若し然らざれば、利益社會の根本特徴たる外的關係が内的要素によりて押し除けらるる結果となり、利益社會的理念は其の影を没するに至らう。内的要素は外的要素の偶然なる隨伴者でしかあり得ざるものである。然らば第一、外的結合が内的結合の隨伴を制約すとは如何なることか。此の事に就いては、又共同社會に於けると正反對の場合を考ふれば充分である。即ち共同社會に於ては、内的結合は外的要素を決定し、從つて人々の愛の關係が經濟的事物の分配様式を一義的に決定する。利益意志によりて直接財の分配がなさるるのではなくして、例へば親の子に對する愛の故に、財の分配の量が決定せらるるのである。之に反し、利益社會に於ては、外的結合即ち利益意志に因る關係が内的結合を決定するが故に、假令内的結合の隨伴する場



合と雖も、それは外的結合の成否によつて左右せられてゐなければならぬ。利益意志まづ存して人々の接觸を促がし、そこに利益的關係を成立せしむるに及むで、然る後人格的接觸より内的結合の生ずることあるに過ぎぬ。而もかかる内的結合が必然に生ずと解すべきに非ず、何等の内的關係をも成立せしめざる場合少なしとしない。利益社會に於て内的結合の隨伴は必然的に非ずして偶然的である。而もそれは外的結合の成立を前提することによりて常に二次的である。第二、外的結合と外的支配との關係はしかく簡單ではない。抑も兩者の相關は或場合には必然的にして、或場合にはそれは全く之あるを得ない。利益社會が一定財と勞務との交易に於て成立する場合は概ね必然的なれども、それが財の財との交易に於て成立する場合には概ねかの相關は存しない。財と財との交換のなさるる、所謂最狹義の交易關係に於ては、當事者の欲するものは單に一定數量の財物に止まりて人の勞役に及ばず、従つて他の人格に對する統制を望まぬ。然るに一定財の獲得が勞役の提供を俟ちて始めて可能なる場合に於ては、單なる事物獲得意志以外になほ人格に對する統制意志を伴ふ。この統制が可能ならざる以上、物欲も亦充足せられ得ざる故である。夫故に、此の後の場合に於ては必然に外的結合に外的支配を伴はなければならぬ。ここに於ては外的結合即ち雇傭契約の成立するや否や、外的支配即ち利益の支配と利服との成立するを見る。第三、利益社會に於ても内的支配の入りこむ場合絶無なりとせぬ。利益社會に於ける支配は、私見によれば、内的支配ではない。即ち、支配せむが爲の支配、支配の欲望に驅らるる事によりて行ふ衝動的支配ではない。それは畢竟ただ利益獲得のために行ふ他人の意志及び行動の自由の制肘である。本來利益社會人は利益の

獲得を第一喫緊事とするが故に、利益の擧がらざる所に支配關係を設定するの愚を敢てしない。彼等は飽迄打算的である。かるが故に、一度収益の可能を認識する以上、彼等は勇敢に且つ大膽に企業の計畫を樹て、勞役の集中化を圖りてそこに支配を確立すれども、一旦收支相償はず、支配の存続が寧ろ自己の不利に畢ることに氣付くや否や、彼等は些の未練なく支配關係を解消せむとする。茲に於ては、支配は全く利益意志によりて決定せられ支配を欲するが爲の支配、即ち利益意志の介在なくとも存立し得る支配は其の影を薄くする。假令内的支配が此の社會に於て作用することありとしても、それは利益意志によりて厳しき監視を蒙り、従つて共同社會に於けるが如き暴威を振ふことができぬ。何となれば、利益社會に於ては、成員の目的合理性は利益の線に沿はざる非合理的行動を儼に誠しむるが故である。

右の私見のうち第一主張は殆ど異論なき所なれども、第二及び第三主張、就中第三主張に對しては強硬なる反對意見の存するを見る。企業家が經濟的利益の收得に没頭するは、利益のために利益を追求するに非ずして寧ろ力の欲望の故に利益の蓄積を覓むるものである。利益の蓄積によりて得らるべき經濟的勢力を利用して他人を支配せむことの欲望こそ、事象の根柢に潜む根本動力である。支配の爲に支配を覓むるが故にこそ財の蓄積に飽くことがないのである。單に經濟的欲望だけが作用して、此の力の欲望の共同動作を除外するならば、人々は單純にただ生存を維持するに足る資料の獲得をもて満足すること、かの獸類と異ならざるに至るべき筈である。かくの如く支配關係の存続には内的支配の傾向を不可缺とするが、更に又内的從屬の傾向も必然に不可缺で



ある。蓋し服従者に内的從屬の傾向なくば多數をたのみて常に反抗を試み、支配關係の存續を不可能ならしむるであらうから。之が反對論の要旨である(註四)。之に對して吾等は敢て謂ふ。支配する人のみありて支配せらるる人なくしては支配關係は成立せぬ。然るに支配せらるる人々は、少くとも利益社會的成員たる限り、利益を眼中に置くことなく、直截にただ衝動的なる服從意欲の發動の故に支配者に自己の服従を捧ぐるといふ事は、ありうべからざることである。端的に言へば、目的合理的なる交易人は經濟的利益を得むが爲にこそ己れの服従を與ふるものなるが故に、利益を得るの必要なに至るか、或ひは利益を得る見込みの存せざることの明かなるに至れば、容易に從屬關係より脱退しうる。即ちここでは服從意欲は利益意志によりて完全に一義的に決定せられてゐる。別言すれば、内的從屬は外的關係によりて制約せられてゐるのである。次に支配に就いてみるも、利益社會的成員の行ふ支配は著しく共同社會に於ける内的支配とその特質を異にする。利益社會人は單に支配の衝動を充足せしむるだけに満足せず、常に實質的なる利益の收得を希求する。否、徹底的に利益社會化せる成員にありては、支配の欲望の如き自然的要素は目的合理性を妨ぐるものとして、儼に制肘せらるる事なしとせぬ。衝動的なる支配の強要は時に或ひは合理的利益の獲得に不都合なる場合なしとせざるが故に、斯かる場合、利益社會の成員は斷然支配を斷念して利益の把握に就く。支配を將來に向つて繼續すべきや否やは、一に經濟的利益がその支配によりて確保せらるるや否やによりて決せられる。支配の繼續が収益の障礙たることの曙光の見え始むるや否や、彼等は躊躇なく支配を廢棄する。支配は一に外的目的意志によりて任意に其の存廢を決せらるるが

故に、支配の動機は衝動的に非ずして、理智的打算的である。人或ひは曰はむ、それ或ひは然り、然れども、辛うじて生命を維持するに足る以上の經濟的利益の追求は單に經濟的欲望のみにては不可能にして、何等かの力の欲望或ひは廣義の支配の欲望なくしては起り得ざる所である、資本家が企業を經營して富めるが上にも富まむとするは、經濟的欲望のみの故に非ずして、力の欲望の故であると。夫故に此の反對論は支配のための支配を前提することなくしては如何なる支配關係もなしといふ結論となる。だが、之は優越の意欲と支配の意欲とを混同するものである。富めるが上にも富まむとするは、衝動的なる支配意欲なくしても、優越意欲だけで可能なることである。勿論事實の上には優越意欲と共に支配意欲の潜在する事これなしとせざるも、少くとも純理的には優越せむとの意欲のみにてなほ富の蓄積を促進しうる。否寧ろ、富の拜跪の止まざる社會に於ては、支配の如き困難多く且つ煩雜なる人事關係を離れてもなほ優越感を充し得べきが故に、支配の危険なる場合にありては、人々はそれを避くるに至る。ただ富の蓄積の手段として利殖を志す場合、その手段が間接に人の支配に利用せらるる事あるは、自から別問題である。例へば、銀行への預金が企業家の手中に入りて企業支配の手段たるが如きそれである。

(註四) 此の反對論は高田博士のそれである。尤も同博士の所論はグンプロヴィッチ及びフランツ・オッペンハイマア等の所謂社會學的國家觀に反對するものにして、従つて吾々の如く、共同社會に於ける支配と利益社會に於ける支配とを區



別し、後者のみを外的支配と解する見方への反對ではないが、しかし、博士の所説を仔細にみる時は、如何なる場合にも内的支配の優越を説かるるもの如く、従つて利益社會に於ける支配すらなほ内的支配と解せられてゐるが如くである。しかし、吾等の見る所によれば、征服國家に於ける支配及び從屬と、近代利益社會に於ける支配及び從屬との間には、又相當の距離が存する。前者は目的非合理人の行ふところなれども、後者は目的合理人の設定に係るものである。此の兩者は斷じて一樣に取扱ひうるものに非ずと信ずる。博士或ひは曰はれむ、利益社會に於てはもはや支配なし、一切の非合理性は擧げて利益社會より驅逐せらる、一切の感情、一切の衝動は利益社會の成員に適せず、支配の衝動又その影を没する。然れども、目的合理的なる行動にその効果を與ふるが爲には、凡ゆる手段を盡すことも亦利益社會人の特質に屬せずや、若し然りとすれば、打算の結果、他人を支配することなくして利益を擧げ得ざることの確認せられたる曉に、躊躇するところなく支配制度を確立することも亦利益社會人の特質ではないか。それは勿論支配のための支配ではなくして、利益のための支配である。博士の反對論の要旨は思ふに次の事に存する、「此階級合理的に追求せられてゐる目的の内容」の成立するは、「單なる生存の爲に非ずして力の欲望の故である。力の欲望の中に就いても、特に他人の服従を求むる所の、廣義に於ける支配の要求の故である」(社會關係の研究、三五四頁)。まづ之に對して吾等は答へる。本文にも述べたるが如く支配を求むる欲望と單に優越を求むる欲望とは同一ではない。支配を避けて而も優越を誇示することを求むる場合があり得る。生存資料以上の欲求は必然に支配の欲望とのみは斷じ難い。次に、「支配者に内的上屬即ち支配の爲の支配の事實なしとすれば、彼等が自ら働いて自ら衣食するの安全なる道によらず、危険を侵し、困難を忍びて支配の秩序を保持する必要はない。支配者は物質的に如何に困難なる立場に立つ時にも其支配を中止するものではない」(同上、三五五頁)。此の事は勿論征服國家に於ける征服者に就いて云はれたものであらうが、茲にも亦支配の目的合理性を否定せらるる強き主張の片鱗が覗はれる。征服國家の支配については私に敢て異論はない。だが純粹利益社會に於ける支配を根本よ

り否定し去る説には、到底贅し難きものがある。資本主義社會の資本家は物質的に算數に合はざる支配を維持することを欲しない。彼等は征服者と此の點に於て異なる意識をもつ。最後に、「人々に自發的なる從屬の傾向なく内的從屬なきものと假定すれば、被支配者は常に自己の利益の爲に反抗の努力を試み、持續的なる支配の事實は存立し得ない筈である。」「從屬者に内的從屬の事實なしとすれば、實際の勢力に於て常に優勝的なる彼等が反抗せざる道理はない」(同上、三五三、三五四—五頁)。然り、人々がなほ未だ自然的欲望の奴隷たる限りは。然れども、一旦目的合理性の洗禮を受けたる人々は、内的從屬の衝動性を看破し、之を蔑み、之を厭ふ。ただ物質的利益を欲し且つ與へらるる間だけ他人の統制に服するのみ。ここでも吾々は被征服的隷屬階級と現代勤勞階級との根本的差異を見出すのである。

右の如き見解に對してはなほ多くの疑問が含まれてゐる。就中次の如き友對が有力でありうる、即ち、工場支配の如き直接支配は寧ろ資本家階級の支配の極めて一小部分、然りただ表面に著しく現はれたる部分のみ、其の本質的方面は却つて金融資本家の大財閥の支配に存する、然りとすれば汝の主張は此の財閥の支配を看過する點に於て許すべからざる誤謬を含む。併し乍ら吾等は決して之を看過してはをらぬ。茲に於てか吾等は直接支配と間接支配とを分つ必要を見る。直接支配とは工場支配の如きを言ひ、間接支配とは金融財閥の支配の如きを意味する。卑近なる例を援くことを許さるるならば前者は鐘紡の支配の如きにして、後者は三井財閥の支配の如きである。勞働爭議の如きは概して直接支配者に對する關係に於て起り、大體に於て間接支配者のかの爭議に超然たるが如き態度を採る。勿論間接には金融資本家は爭議の爲に自己の利益を脅かさるる事あれども、その被害は直接支配者たる企業經營者の比ではない。彼等は直接支配より生ずる幾多の難問から離れて、傲然たる態度を持しつ群小企業家の上に臨むことができる。企業家を金力もて拘束することによりて間接に勤勞階級を拘束し、又貨幣制度の維持によりて賃銀勞働の制度を制約し以て間接に勤勞階級の行動を制肘する。然れども是等は凡て間接支配にしてかの工場支配に於けるが如く直接的ではない。而して間接支配者の意欲は持て



るが上にも富を持たむとする事に存し、所謂優越の意欲に關すれども、必ずしも支配を覓むる意欲に關しない。假りに優越意欲が支配意欲と同義なりとするも、その支配意欲は直接に一般財界に向けらるる事強く、云はば支配階級内に於ける貸借の關係に外ならぬ。而もかかる支配意欲は金融資本の回収を目的とする利益意志の勢力に遙かに及ばず、前者は後者によりて制約せらるるものなる事、利益を犠牲として支配意欲に陶醉する金融資本家の絶無なることによりて理解せらる。而してただ優越意欲の故にのみ資本の蓄積、資金の融通及び利殖がなされるのである。

以上の見地よりして吾等は利益社會に於ける支配を目的合理的支配と解し、非合理的階級支配とは解しない。支配の爲の支配の欲求といふ事は一般に利益社會の成員には妥當せぬ事柄である。彼等は云はば唯物的である。これ共同社會の成員より區別せらるる著しき特徴であると思ふ。

次に最も根本的な問題は利益社會と指導との關係である。ここではしかし吾等は、又一部の學說に反して、兩者の平行を否定する、指導は利益社會の理念内容に綜合するには全く不適當なる要素なりとみる。吾等は支配に於て内的及び外的の區別を試みたと等しく、指導にも亦内的指導と外的指導とを區別する。内的指導とは前述の如く指導を行ふ動機決定が情的に夫故に非合理的になされたるものを云ひ、外的指導とはそれが合理的になされたるものをいふ。かるが故に内的指導は共同社會の組織のうちに綜合せられ得れども、外的指導は必ずしも然らず、少くともそれと本質的關係にたつことがない。前述の如く、指導は指導者の統制が階級意識に基づけられて存せざるときに見出さるるものなるが故に、原始共同社會、就中氏族共同社會又は家族共同社會の族長の行

ふ統制に屢々具現せらるる。而して之は内的指導の好適例となすに足りよう。何となれば、階級意識に基づくことなくして人々を指導する者が、一般成員に對する情愛の故に、社會全體の福祉を思ふて行ふものが、その内的指導であるからである。之に反して外的指導は、假令社會全體の利福がそれに於て希はるるときと雖も、將又階級意識に基づくことなくして行はるるときと雖も、指導は情愛によりて動かされず、利益的觀念によりて決定せられる。別言すれば、ただ純粹に社會の物質的利益を保存する爲に行はるるものが、外的指導である。

斯くみる時は、外的指導は一見利益社會の一構成要素たり得るが如くに見える。しかし乍ら、指導の根本性質は決して利益社會の目的合理性又は利己性と相調和しない。利益社會の成員の行動は利己的立場よりする打算的認知によりて支配せられ、斷じて利他的たることがない。利益社會に於ける階級は自己の屬する階級利益の擁護を知るけれども、他の階級成員の利益に無關心である。それは飽迄も階級利己的にして、統制を行はむとする動機の中に既に階級意識を含む。これ成員が目的合理的たらむとすればする程、階級利益の懸隔が大をなすが爲である。斯くて吾等は信ずる、外的指導はただ次に述ぶる共益社會の要素にして、利益社會のそれではない。蓋し、外的指導が利益社會に於て行はれむが爲には、成員の態度が目的合理性より轉じ去るを要し、從つて階級利己性を失ひ、階級的懸隔も亦撤去せらるるを要するからである。目的合理性を失ひては利益社會はその本質を變じなければならぬであらう(註四五)。



(註四五) 異説は又高田博士説(前掲、三九六)。

利益社會は成員の完全目的合理化の成立せる所に起る。然りとすれば、人々は合理性に反して他人を愛せず又憎まず敢て他人と争はず、ただ只管に合理的に行動し、利害の線を追ふて誤算する事なかるべき筈である。他人を支配することに喜びを求め、他人を凌駕し、他人に優越の姿を示さむがために財を蓄積するが如きは、人々の目的合理性と相反する事實ではないか。これ少くとも起り得べき疑問である。だが、吾等は之に對して逐次つぎの如き答辯を與へてゆきたい。第一、利益社會に於ける支配階級は勿論支配の事實に自己陶醉を味ひ、支配その事に心を躍らすことが絶無だとは云へぬ。けれども少くとも目的合理的に行動する人々にとりては、利益の追求が第一義的であり、之が充されたる上に於て附隨的に内的なる支配の傾向の満足に醉ふ事が許される。別言すれば内的支配の傾向は外的支配によりて完全に一義的に決定せられて現はれる。第二、優越を覚むるために行はるる蓄財は、しかし、ただ單に優越の欲望といふが如き非合理性の故にのみなされるものではない。それが利益社會に關する限り、財の蓄積は又目的合理的なる用途のために行はれる。次の新たなる企業への資本の爲になさるるが如し。ここでは優越意欲の非合理性は企業意欲の目的合理性によりてとり代られる。種々の計畫を樹ててそれを目的通りに遂行するところに關心を持つ者、これ利益社會人の典型である。勿論彼等とて純形式的意欲を有せざる理由なく、優越意欲の發動全然これなきに非ざるも、而もかかる形式的意欲は實質的意欲によるに非ざれ

ば充足せられざるところに、現代利益社會の特質は存するのである。武士は食はねど高楊枝式の獨りよがり世人の嘲笑的となり、人々はみな一にも貨幣二にも貨幣をこれ宛め、人格の内容すらも物質的に規定せらるる。實質を伴はざる形式的行動は一種の小兒病的變態現象として取扱はれ、従つて利益社會の成員にありては、形式的行動は完全に實質的行動によりて制約せらるる。

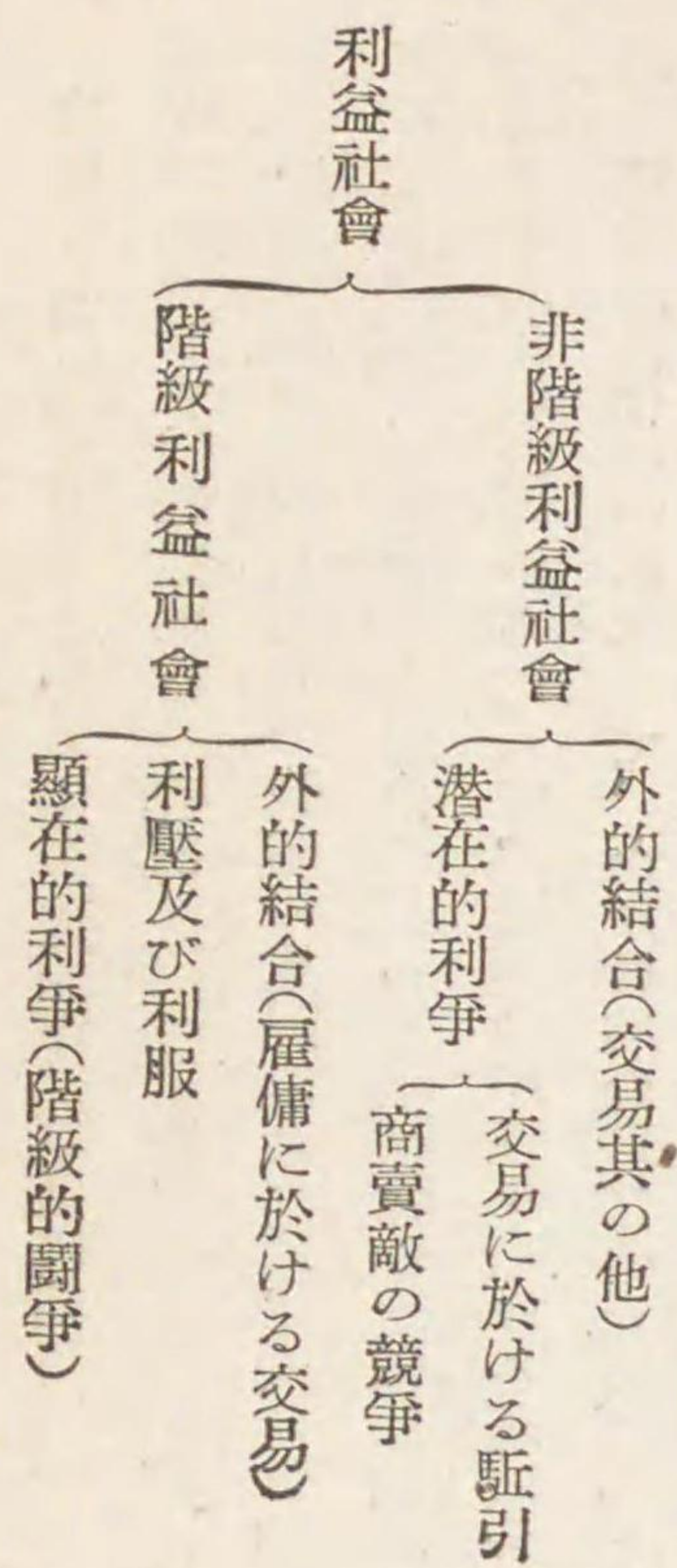
利益社會の成員は進むで人に愛憎の態度を示すことなく、従つて徒らに鬭争の關係に入ることなしとする説がある。吾等は此の見解を餘りに一種の機械觀に捉はれ過ぎたるものと見る。吾等は思ふ、人間の性情の根本的改革は如何なる方法を以てするも、しかく容易なるものではない。如何に社會組織が變り、社會環境が革まるとも、利己性を變じて利他性となすことの絶望的に困難なる事は、古來の社會改革家なほ之を承認してゐる。利益社會の成員なりとて他人に愛憎の感を抱かずとは云ひ得ず、鬭争の心理極度に萎縮すとも斷じ得ぬ。ただ次の事は云ひうる、即ち彼等は愛憎の情を利益意志に従屬せしめ、鬭争の心理を利害の打算によりて左右するといふことを。謂ふに、利益社會人の目的合理性は人々をして利益を犠牲として他人を愛し或ひは他人と争ふことを誠しめる。愛憎の心なきに非ざるも唯利益の前にそれを掩蔽するのみ。又鬭争の心意とても、ただ鬭争を覚むるための鬭争の如き、自然人の能くする所なれども、少くとも目的合理的に目覺めたる人々にありては敢てその愚をなさず、とは云へ、彼等は利益の爲ならば何事をも爲さざるなく、従つて鬭争行爲をも決して辭するものではない。否階級社會に於ては、階級意識の尖鋭化と共に階級利害の反對を認識する結果、利益の争奪の爲の鬭争は熾烈を極む



る事、日常吾等の目睹するが如し。利益闘争は實に階級利益社會の特徴の一つである。然るに非階級利益社會にありては、概ね潜在的闘争、即ち所謂利益競争行はる。二方面に於て觀察せられる。一は交易當事者間例へば賣買當事者双方の商品の價格についての駆引の如し。二は商人同志の同商賣の競争の如し。是等は表面闘争として認知するに難く、かの階級闘争の如く顯在的ならざる所に特徴あり、二人以上の商人同一利益を目がけて突き進む所に、自から競争の起るを見る。この種の競争は敢て相手の誰たるを意識するの要なく、ただ客觀的に競争として認識せらるのみ。要するに吾等の見解は、利益社會に於ける分離方面を二に分ち、一を階級利益社會に於ける顯在的利争となし、他を非階級社會に於ける潜在的利争とする。而して吾等は此の二つ乍ら、共同社會に於ける分離及び非合理的社會闘争(例へば原始蠻民の種族闘争)より異なるものと見る(註四六)。

(註四六) 利益社會が愛憎なき社會であるとの主張は或一部の學者によつて支へらるる所であるが、綜合的理念としての利益社會がさやうに窮屈なる規定を與へらるる必要はどこにあるのであらうか。吾等はむしろ愛憎の感情的態度が目的合理的態度によりて制約せられてゐる事が、利益社會の成員の態度だと信ずる。彼等は愛憎の感情的傾向を失ふに非ずして、唯、合理的行爲の前にそれを制肘する訓練又は後天的習性を取得るのである (vgl. Metzger, Gesellschaft, Rechi und Staat, S. 10)。之が第一。次に利益社會には階級的關係なしとの主張にも異議を挾まざるを得ぬ。階級關係には必然に內的從屬が伴はねばならぬが故に、利益社會に就いてそれを否定するのならば、それはいはれ無き議論である。何となれば階級そのものに既に非合理的階級と合理的階級との別が存するからである。社會的分化が經濟的分化を決定する社會にあ

つては、階級は非合理的なれども、經濟分化が社會的分化を決定する社會にありては、階級は概ね目的合理的である。夫故に合理的階級がむしろ外的從屬(利服)を基礎とすることが、自明的として許されなければならない。既に外的支配及び外的從屬あり、外的階級闘争の存しうる事、又自から明かである。利争これである。敵對と對立(競争)とを二つの基本關係に分ち、前者が共同社會と、後者が利益社會と相平行すと見る見解は此の點に於て誤りをもつ。從屬者の意識が目的合理化すればする程、益々階級的闘争は顯在的となる。彼等は益々打算を強くし、勘定高くなる。目的非合理的であればある程、彼等の態度は協調的となり、支配に對して從順なる服従を捧ぐることとなる。利益の競争のみが利益社會と相伴ひ、敵對はそれと伴はずとするは、敵對をただ內的にのみ解したるが爲にして、必ずしも眞ならず、敵對には又外的のものも存しうべき道理である。もし、人が合理化せば敵對や闘争を行はずといふ者あらば、それは、目的合理化と理論理性化との混同に基づくものである。人が感情を理性の前に巧みに統御するは目的合理化の爲なる場合もあれども、多くは理論理性化の爲である。目的合理化進むにつれて却つて反對的闘争を誘發すること、階級闘争に於けるが如くである。唯、商人に於ける目的合理化は、商賣上の利害の打算より感情的抗争を避くる傾向を有するのみ(以上の異説、高田保馬、前掲書、四二七、三九五—六頁)。自説を表示すれば次の如し。





右に非階級利益社會といふは階級的對立關係に相對向せざる人々の關係の總體である。反對說のいふ利益社會は階級利益社會を含まず、利益社會の特色は敵對抗爭を含まぬが故に、又内的上屬及び下屬を含まぬが故に、階級的分立をも含まぬといふに存する。しかし、吾等の見解によれば、人の目的合理性は他人を利用することによりて利益を享受する事に存する以上、他人の勞力の手段化、即ち所謂階級合理化は或場合必然に起り來るものと信ずる。而して利益社會の利益社會たるは目的合理性のためにして、目的合理性を除ける理論合理性のためではないと思ふ。然るに、愛憎の最も乏しき姿は寧ろ理論理性化のためにして、ただ目的合理化のためばかりではあるまい。尤も或程度までは目的合理化が人の感情を抑制しうるにしても、それは或特殊の條件の具はれるときに限る。テンニイスが名づけて潜在的闘争と云へるものは、商人間の普遍的競争を意味し、その内的敵對關係と云ふもの、勞資の階級を結合せしむる雇傭契約關係の裏面を示すものであり (Tönnies, *Ges. und Ges.*, S. 52, 242, vgl. Derselbe, *Soziologische Studien u. Kritiken*, I Sammlung, S. 32) の二つのものは決して同一に取扱はれ得ざるもの、前者は純粹の競争であるが後者は潜在的階級闘争である。競争に於ては目的合理性は非合理性を充分に能く統制しうれども、階級闘争に於ては、假令それが潜在的なる場合でも、目的合理性は非合理性を必然に誘發し來る傾向がある。ただ、此の非合理性が目的合理性によつて制約せらるる所に特徴あるのみ。故に、現實の具體的なる階級闘争が凡て所謂利争なりと斷じ得べく、假令純感情的なる闘争と雖も上の如き制約は存する。故に利益社會の止場に向けられたる階級闘争、即ち所謂政治的階級闘争とて、合理的理念による制約より脱するものではない。單に勞働條件の改善のみを目的とする所謂經濟的階級闘争のみを、ここに所謂利益社會に綜合するは、決して妥當の見解とは稱し難い。この兩者は孰れも目的合理的動機によりて決定せられたる闘争行為なのである (拙著、社會學論考、四九〇頁參照)。

闘争の如き所謂分離的行為が利益社會の構成要素なりとは如何にして考へうるか、これ少くとも疑問となり得るところである。共同社會に於て分離的關係を成分となせるは、分離的行為が共同社會の團結を助成する目的の下になされたる場合に限るが故に、利益社會に於ても亦、かの競争及び經濟的階級闘争が利益社會の存續の爲に行はるる限りに於てのみ、利益社會の構成成分としてそのうちに包括せらるるのではないか、これが起り得る疑問である。若しそれにして誤なしとすれば、競争及び階級闘争は直接利益社會の存續の爲に爲さるるものではない點に於て、利益社會の成分とは解し得ないが如くであるが、併し、少くとも利益社會の結合の本質的特徴に注目する時、吾等は正にそれと反對の結論に達するであらう。抑も利益社會の成員は表面平和的に結合しつつ生活するが如く見えるけれども、其の本質に於て相對立し、前面の結合に拘らず背景に於て相分離してゐる。根本的に相互に警戒し乍ら生活の便宜上唯相手の意志を容認するのみ。彼等は賣買、交際及び雇傭に於て互ひに相手の意志を承認するが如く見せかけ乍ら、内心互ひに相隔て、相斥け、相戒め、相手の意向及び行動を監視し合ひ、批判し合ひ、折あらば非難の刃を向け合ふ。結合は假りの姿にして分離こそ本質的なる姿の如くに見える。唯、吾々はその假りの姿をとりて社會とこそ呼ぶのである (註四七)。かるが故に結合と分離とはこの利益社會に於ては二種の分離せる關係には非ずして、本質必然的に關聯せる楯の兩面である。云はば結合の仕方が分離を準備し、分離の仕方が結合の仕方を決定してゐるのである。互ひに利己的個人として廣き世界に投げ出されたる人々は、ただ互ひに人を疑ひ合ひ、用心し合ふが故に、結合の仕方も本質的に内的なる能はず、常に人格の深き接觸を留



保し合ふと同時に、結合も亦單に外的目的に關して利益的に、即ち夫故にただ契約の形式の下に、或ひは心のはざる御世辭の形式の下に爲され、従つて必然に内心の競争的、或ひは争鬪的の分子すらをも伴ひ來るのである。斯く見來るときに、かの分離的關係が如何に利益社會の構成に特質的であるかを、吾等は明瞭に理解するであらう。

(註四七) 利益社會の結合と分離との相互關係についてはテンニイス夙に注目してゐる。その曰ふ所を見るに、利益社會の理論は、共同社會に於けるが如く、平和的仕方に於て並存的に生活し且つ居住するが、しかし本質的に結合せずして分離せる人々の一團を組成し上げる、共同社會では凡ゆる分離に拘らず結合してゐるが、利益社會では凡ゆる結合に拘らず分離してゐる。(Tönnies, *Gm. u. Gs.*, 4 u. 5 Aufl. S. 36)。或ひは之を他の語を以て表現するならば、完全なる恣意意志は決定的嫌惡に拘らず關係其の他を肯定する。これ直截に目的を好むからである (Tönnies, *Soziologische Studien und Kritiken*, I. S. 270)。

肯定の様式 肯定の様式については既に共同社會の部に於て説いた如くである。敢てここに反覆の要はあらまい。肯定には全體の肯定と部分の肯定とが區別せられる、前者は社會自體の存続期待にして、後者は關係要素としての成員の意志の肯定である。一は集團を有する利益社會例へば株式會社の如き團體に關し、他は交易關係及び社交關係の如き平面的關係に關する(註四八)。後者に就いて注意すべきは、社會的關係そのものの肯定で

はない事である。交易に於て相互に肯定し合ふのは互ひに相手の意志内容にして、賣買に於ては賣人の特定商品販賣の意向を容認し、又買人の支拂はむとする貨幣の數量を肯定するのである。この意志の相互肯定が契約とよばれ、又意志結合となるのである。之に反し株式會社の如き集團に於ては、無論此の種の肯定が存しない譯ではないが、主に會社自體の存続が直接肯定の對象となる。これ會社の存続する間のみ利益の收穫が可能であるからである。

(註四八) 共同社會、利益社會を通じて團體(Verbindung)と關係(Bindnis oder lose Verhältnisse)とを分つことは、テンニイス既に試みてゐる(Tönnies, *Gm. u. Gs.*, S. 193—4)。併し、利益社會はこの二つを包括したるものとしてもなほ考へられ得る所である。ヘエゲル、ロオレンツ・シュタイン及びマルクス等の所謂市民社會は正にそれに該當する(拙著、論考、五一六—五二三頁)。それは階級及び階級對立關係をも含む頗る廣汎なる概念である。ただ利益社會と資本主義社會とを同視しうるか否かが多少疑問とせらるる所にして、もし資本主義社會が現實の國家、家族、及び種々の文化團體、並びに友人知己の關係等をも残りなく包括するものと解せらるるならば、それは純粹概念的意味に於て利益社會と同一ではない。然るにもしそれが理想的意味に於て考へられたるものならば、大體吾等の所謂利益社會と同義である。何となれば、其の意味に於ての資本主義社會は純粹に目的合理的に行動する經濟人の集合社會であるから。但、利益社會は嚴密に云へば資本主義社會よりも廣義である。蓋し利益社會は交易其の他の契約的關係以外に、なほ經濟的範疇に入らざる人的關係、例へば社交利益社會、學問利益社會等をも含むが故に。



利益社會に於ける肯定は條件附になさるるを常とする。全體に對する肯定に於ては、其の全體の存續が成員たる自己に一定利益の收得を可能にする限り、肯定がなさるべく、部分に對する肯定に於ては、相手が自己に一定利益を提供する蓋然性の存する限り、その肯定がなさるのである。夫故に肯定は共同社會に於けるが如く無條件に相手の人格を期待し合ふ事を意味し得ず、ただ相手が自己に利益を提供することの蓋然性の存する限り、而して又その蓋然性の實現の可能の信念によりて、かの肯定がなさるのである。これ成員の意識が目的合理化する以上、必然に起るべき結果である(註四九)。

(註四九) この點に關しては吾等は他の機會に於て稍々詳細に論じておいたつもりである(論考、二六六―七頁)。ただ茲に肯定と云へるものが前著に於ては期待といふ言葉もて表現せられてゐるだけの相異がある。けれども肯定といふも期待といふも別に大差あるわけではなく、唯、肯定は否定と相對する概念なるに反して、期待は分離についても用ひうべき概念であるに止まる。重要な區別と云へば云へぬわけではないが、少くとも相手の意志又は社會の存續の肯定といふものは、それらのもの期待と大差なしとみて、共同社會の項に於てはそれら兩者を同視したのであつた。

行爲の様式 利益社會的行爲は目的合理的動機に因りて決定せられたる社會的行爲にして、其の代表的なるものは經濟的交易なれども、之のみが利益社會的行爲ではなく、社交に於ける挨拶、返禮等の一般的交際も亦利益社會的行爲に屬する。その根本的特徴は單に法規其の他の合理的規則又は社會的秩序によりて其の方向を決

定せられたる行爲のみに止らず、目的合理的なる動機に因る方向決定を必須の條件とする。單に一定規則又は秩序によりて決定せられたる行爲を利益社會的と呼ぶならば、それは合理的行爲一般と利益社會的行爲との無批判なる混同である。一定の法的規定の容認する範圍内に於てなさるる行爲のうちには、利益社會的なるものあり、又之に屬せざる合理的行爲がある。近代の所謂民法の規定する契約の内容に従つて爲されたる行爲は多く利益社會的行爲であるが、階級社會の止揚の上に成立せる規則に従つて爲さるる行爲は目的合理的ならざる、理論合理的行爲である。何となれば、現時の民法は個人の私的所有權の公認の上に立ち、自由意志に基く此の所有權の移轉即ち所謂交易を認め、従つて個人の目的合理的なる行動の可能を前提とするに反し、富の分配の不均等を廢除し、以て階級的分立を止揚せる社會に於ける規則は、個人の私的權利を各人の平等となりうる程度にまで抑壓し、従つて個人の恣意的なる財産處分を誠しめ、以て目的合理的なる行動を制肘し、ただ理論合理的なる、別言すれば、結果たる利益如何に關らず、理論的條理にのみ承服すべき行爲の可能を前提とするが故である。斯く合理的なる行爲に目的合理的行爲と理論合理的なる行爲とを分つときは、利益社會的行爲は目的合理的行爲にして、理論合理的行爲ではない。後者の例としてはなほ、理論の正しさを正しとして承認し合ふ行爲を擧げ得ると思ふ(註五〇)。

(註五〇) 社會的行爲が一定の規則又は秩序に従つてなさるる限り、それは利益社會的行爲であると説く者にマクス・ウエーバアがあり、又或意味に於てテオドル・ガイガアがある。ウエーバアは共同社會的行爲と利益社會的行爲を分つに當り、