

Title	知識と社会体制(二) : 特に近代社会体制に於ける知識の諸形態と知識人の問題
Sub Title	Die Wissensformen und das Sozialsystem
Author	横山, 寧夫(Yokoyama, Yasuo)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1955
Jtitle	哲學 No.31 (1955. 3) ,p.41- 83
JaLC DOI	
Abstract	<p>Das Sozialsystem habe ich als den intensiven synthetischen Begriff der ökonomischen-, rechtlichen- und moralischen Systemen, in der historischen Gruppenstruktur erfasst, und auf diesem Grund habe ich eine wissenssoziologische Betrachtung der Wissensformen und ihrer Träger (Intelligenz) besonderes in modernen Sozialsystem ausgeführt. Aus vielen Problemen will ich hier nur einige Intelligenzproblemen kurz zusammenfassen. Wenn auch die Intelligent der Erzeuger representativer Kultur ware, müssen wir die "Erzeugung" nicht als "Erzeugung überhaupt", sondern als den historischen Begriff erfassen: so ist die Frage: In welchem Sozialsystem macht die Intelligenz welche Erzeugung ? In allgemeinen heisst es, dass die Intelligenz konservativ ist und der Verbindung ermangelt, aber unter welchen Umständen wird sie konservativ oder radikal ? Und unter welchen Umständen wird die Verbindung der Intelligenz stark oder schwach gemacht ? Kultur-Erzeugung soil heissen, in der soziologischen Erfassung, eine der Gesellschaft wertvolle Erzeugung, und daher ist der Wert relativ für jedes Sozialsystem. Noch mehr ist der Konservatismus nicht das Wesen der Intelligenz, und es ist eine soziale Haltung in einem bestimmten Sozialsystem, dass man dieses Welt sich selbst überlassen und in der Verbreitung der himmlischen Zukunft den Sinn des Dasein sehen soil, oder man die irdische Menschengemeinschaft veredeln: soil. Den verschiedenen Relationen gemäss, in jedem Sozialsystem (in der Friedens-, pseudo Friedens- und der Umbildungsperiode) und dem Zustand der Reife der Intelligenz auf der burgerlichen, politischen Basis, verändert sich deren soziale Haltung zum Konservatismus oder zum Radikalismus. Ebenso verhält sich die Fähigkeit der Verbindung der Intelligenz. Das Kriterium der wissenschaftlichen Intelligenz ist die theoretische Folgerichtig-keit. Die im wesentlichen streitsiichtigen Intelligenzen treten nicht einmal miteinander zusammen, sogar wenn sie sich vor eine schlechte Theorie stellen, aber sie machen die Verbindung fester, wenn sie sich der irrationalen Gewalt gegenüberstellen, um ihnen diese Theorie aufzuzwingen.</p>
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000031-0041">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000031-0041</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 知識と社会体制 (二)

特に近代社会体制に於ける知識の諸形態と知識人の問題

横山寧夫

前篇に述べた基本問題の概略を若干の補遺を以て再説すれば次の如くである。

知識社会学の二つの類型即ち知識の相対的外在的解釈と存在的機能的解釈はその何れかの傾向に解消さるべきではなく、それ自らの次元に於ける厳密な批判を通して相補的な楔機を内有しているのである。先づイデオロギイ論に源泉をもつ知識の存在拘束的解釈に於いてイデオロギイを単に現実要因の上部構造と解するのは粗笨に失するであろう。それは厳密に云へば現実要因に対する主体的な思惟者の感情関係の上に客観化されたものであつて、一つの理論たむとするイデオロギイが本来虚偽であると非難されるのは視界的な現実要因が思惟過程を制約するとゆうよりも、価値判断に於ける理論外的要因即ち思惟者の主観的感情が理論的主張の中に忍び込む故である。然しその言表に於いて自然の欲求自体はイデオロギイではなく、此の欲求が社会的客観的義務に転釈された時の思惟が問題となるのであつて、その虚偽性は主観的感情の求められてはならぬ処に感情が混入すること即ち感情の客観化理論化に於いて成立するのである。従つて現実存在とイデオロギイとの間の媒介的主体が問題となるに及んで従来の独断的な知識社会学乃至汎イデオロギスムスから脱却する為に、思惟批判を通して思惟する人間感情関係に就いて更に社会心理学的方法が

実証的基礎の上に導入される必要がある。一方意識的無意識的に感情或は概念枠の中に作用する社会構造と思惟との機能関係を確定するに際して、私は従来の米国社会学に於ける量化的方法が余りにも皮相であると考え且人間主体を關係付ける *social system* の概念に嫌らぬ処から茲に私の社会体制の概念を提出したのであつた。

凡ゆる社会文化現象は有機的關係にあり、其の構造關聯に於いて一つの纏つた独自の全体を構成しているとすれば、吾々が個々の諸現象を現実的に理解する事によつて就中それが如何なる中核を繞つて關聯しているかを考察し、かゝる視点から社会の全体的な在り方を具体的に一層深く確認しようとする事は必然の要求であると思はれる。一方吾々の社会は現実的な人間を離れてはあり得ない。吾々は社会を行為的世界と視て人間の行為的關聯を基本概念の一つに置くのであるが、此の際同時に主体を含みつゝ主体と対立し而も主体行動の具体性を現実化する一定の社会秩序、制度（広義）の概念が浮び上るのである。勿論此の両者は相互に他を前提とする故に此の場合同一現実対象に対してこれ等の範疇のいはば兩極からのアプローチの仕方がある訳であり而も兩者の相補的な意義に就いては前篇に力説した処であるが、此処には特に人間關係や集団に独自性や現実的意味を与えると共に全体を組織的統一乃至歴史的均衡に置く社会体制を当面の課題に置いたのである。斯くの如き人間の行為關聯の在り方や存続原理を与える基礎的な社会構造は絶えず変化する過程的な存在であるが、これを一定の歴史的段階に於いて或る持続性を有つ要素の複合として典型的に把える事は可能であろう。私はこれを社会体制として把え、それが制度複合を中核とする事は既述した処であるが、此の概念を單なる制度或は文化類型から區別する処のものは当に制度的複合の歴史的集団的性格に存する。蓋し集団は制度的集団であると共に集団的制約を受けぬ制度はありえず、従つて社会体制の問題は従来の文化社会学と集団社会学との交叉点を占む可きものであると私は考へる。（此の点尚後述）

以上の如く社会体制は制度を実質的核心とする統体的性格を有つものであるが、その制度が如何なる行動目的を志向するかを指標として、人間行為を効果的に遂行したり欲求の充足を維持促進する技術的経済的制度、対人関係に於ける各々の権利義務の実現を通して社会の均衡を導く法的政治的制度、及び伝統習慣として非合理的に成員を拘束する宗教的制度的制度等を区分し得るであろう。勿論これ等は凡ゆる時代を通して相互に關聯する。例えば社会規範の未分化の社会では行動は自然発生的な習俗によつて規制され、現代社会義務形式を確立した法的規範によつて規制されるにせよ尚習俗の勢力は無視し得ず、これは活潑な個性化の表現たる流行なる現象からも証左せられる。然し各々は相互に浸透し合い現実には不可分なる複合的要因を一応抽象して考察する手続きを取らねばならない。即ち社会体制を経済体制法体制道德体制に区分するのは此の故であるが、これ等の間には各体制の優位の法則が支配するのみならず、一者が二者に対する媒介の關係も成立しうるであろう。茲に体系とせず体制なる用語を以てしたのはその歴史性を強調するが為であつて、私の云う社会体制はかゝる諸体制の歴史的基本秩序に於ける内包的綜合概念である。<sup>(2)</sup>

かくて以上に述べた骨子を内容的に敷衍する事が次の課題とならう。然し此の益々拡大する課題を前にして小論に於ける制限は近代社会体制と知識形態及び知識人に關する若干問題の素描に終始せざるを得なかつた。就中社会心理学的問題の多くは稿を改めて検討される必要がある。

### 3 (承前)

社会体制を上述の如く内容的に分類して考察する事は各々が全体に対する部分として並列的乃至領域的に区分される事を意味するのではなく、全体が云はゞ各々の光を浴びて彩色されつゝ觀察される事を意味する。それ故に先づ経

濟体制 (Wirtschaftssystem) の概念に就いてゾムバルトが「一定に性質付けられた經濟の仕方即ちその内で一定の經濟意思が支配し一定の技術が応用される処の經濟生活の一定の組織である。經濟体制の概念に於いて經濟生活の歴史的に制約された特性は一つの概念的統一に迄總括される」という時この規定は經濟制度を中心としてみれば一応踏襲されて良いと思う。尠で「經濟的」という言葉が生活欲求を物質的に再生産する過程を意味するならば經濟の本質は生産力であるという事が出来る。然し經濟もその根抵には現實的存在者としての人間が立つてゐるといふ認識は經濟が單に欲求の充足に止まらず常に目的的行為的であり、人間の主体的合理的な努力や倫理的行為即ち經濟意思を必然的に随伴するものである事を意味する。此の際意欲された目的を効果的に達成する為に択ばれた手段を吾々は技術とよぶ。従つて技術は勞働の主体客体の統一媒介を為すものであつて、それは經濟的目的を合理化する物的手段であると共に更に個々の經濟的企圖の根抵にある一定の秩序即ち經濟制度をも包括するものとすれば經濟体制と技術体制とは不可分のものとして理解されるであらう。如是生産力が現實的たりうる為には技術的手段と一定の社会的秩序が前提され、これを繞つて爾余の文化が平行的に理解される時吾々は茲に經濟体制の概念を獲得するのである。

經濟体制の類型として吾々は西欧の經濟史より三つの支配的体制即ち自給自足經濟体制、手工業經濟体制、資本主義經濟体制を挙げる事が出来る。就中資本主義經濟体制は前二者の農民―、領主經濟及び生計配慮の交換經濟の伝統主義や慾望充足の原理に代つて經濟的合理主義及び無制限の營利主義を原理とする体制であつて一般に商業―、工業―、独占資本主義或は初期―、高度―、後期資本主義として發展段階的に区分されてゐる。吾々は勿論此処では經濟史的詳述を敢て避けねばならないのであるが、初期資本主義に於ける特長的な性格は商業資本と商人の手工業者に対する支配的地位にあつた。國家は商人と結托して重商主義政策を採用したが經濟生活は家長的色彩と伝統主義を全く

払拭してゐない。然し此の時期に於いて既に流動資本が企業を促進する事によつてルネサンス以来の合理主義的精神が近代資本主義形成の素地を固めてゐた。産業革命を経て確立された次の段階では工場制度による大規模な経営が始まる。工業生産者は産業資本家となり、機械による賃金労働者の雇傭は人間関係を家長的なものから支配と服従の契約関係に置換えた。此の段階は必然的に独占資本主義への移行と、一方自由主義的無計画性から計画社会への推移を可能ならしめるものであるが、吾々は特に経済体制の中から此の資本主義経済体制を撰出し以下かゝる経済体制が他の文化特質に如何なる制約を以て臨むかを巨視的に概観する事にしよう。

近代市民社会に於ける主要傾向は先づ生活合理化の過程として把えられる。封建的生活態度に対する反伝統主義的な、個人の自律と理性の権威に基づく実質的合理性は、近代資本主義の特長たる目的合理性と計算可能性に対しその合理性なる側面に於いて兎も角提携する可能性を有してゐた。マンハイムによつて鮮明に指摘された現代社会に於ける実質的合理性と機能的合理性との矛盾は初期資本主義の段階では或程度健全に結付いてゐたのである。従つてかゝる市民社会に成立した文化の大衆性の本来の意味は今日通俗性と同義に見做されてゐる觀念よりも一層高い価値を有してゐた筈のものであつた。大衆文化を低きものとして知識層の文化から區別されるに到つたのは近代文明の機能的合理化が人間を劃一化しその実質的合理的主義を閑却した処に生じた現象に他ならない。権威は今や自然の真理の中にのみ求められ、実験と観察に貫かれた自然科学的技術が一時に開花した。M・シエラーは<sup>(5)</sup>実証科学發生の条件として先づ自由思想家階級と労働者階級との結合即ち方法論と労働経験との結合を指摘した。科学は血縁共同体にはなく<sup>(6)</sup>拡大的経済的社会を基礎とする。それは市民階級が自己体験と確実性を原理とし、心的勢力が世俗的労働に向つた事を前提とするであらう。積極的要因としては硬化せる形式に反対し自然に対する新しい評価と自然支配への無制限

な衝動が彼等の中に覚醒して来た事に由来する。所有そのものよりも獲得自体への活動が近代科学と資本主義とを結付けた。都市ブルジョワジイの成立に伴つて上層階級には「人への支配」に代つて「物への支配」の新形式が生れ、此の支配形式と思惟形式は新しい衝動とエトスとを同時に基礎付け、機械論が凡ゆるものゝ説明原理となつて来た。技術の発展が基礎社会を解放するに従い個人の社会圏は益々拡大され、それは人間の思考方法を一層合理主義に導くのである。

然し初期資本主義時代の技術は未だ「生きた自然」の支配権を脱し得ずその有機的性格を保有してゐた。「中世の技術を經驗的伝統主義的」と云いうるならば初期資本主義時代のそれは經驗的合理主義的、現代の技術は科学的合理主義的であると云いうる。(ゾムバルト)確かに人間が自然を客観的觀察の対象と為しうる時或は勞働を他の身分階級に委ね得ざる体制に於いては技術の途は開かれ、それは常に自然科学との交互刺戟や技術者と大衆との結合によつて助長される。乍然技術が鍊金術的デイレツタンティズムに止まり、又それが極端な自由競争や家伝的祕密として公開が拒まれたり宗教的治イデオロギイと相反する場合技術は停滞する。然し更に技術に対する合理性自体の矛盾がその進展と共に露呈されて来た。それは先づ資本主義の発展に伴い技術(従つて科学)の根抵には常に人間が存在してゐるといふ認識が次第に忘却されて来ること、機械の規則性が感情の非合理性と衝突すること、過度の技術的合理化が過剰生産の中に窒息する事によつて文字通り死滅に迄合理化される事などである。これは高度資本主義の營利性—機械主義—分業化—大量生産という一連の現象を通して理解する事が出来るであらう。

生産の機械化とこれに伴つて諸文化形式への影響には測り知れぬものがある。マツキイバアはその影響と必然的な適応を次の如く述べている。凡ゆる仕事の高度の特殊化、時間に規定された日常の仕事の課程、生活速度の加速、

競争の強化、旧組合組織の廃止、技術者機械労働者の発達、経済的限界の拡張、政治統制組織の拡大、高生活水準、階級構造と階級水準の変化、地方風習の破壊、隣人関係や旧家族組織の崩壊、新しい富や権力の追求、農村に対する都市の優越、流行の蔓延、民主主義と財閥政治の増大、旧権威に対するに労働者集団の挑戦等……<sup>(6)</sup>。その主要な特長を類型化すれば機械化は先づ命令系統に於けるメカニズムとして目的合理性を強化し、分業又は専門化として価値の相対性を結果する。又機械的手段による人間間の結合は人間の性格を一様化しマス・コミュニケーションに支配される大衆を作り上げる。要約すれば左の如し。

機能的合理性。本来が労働軽減の為の機械は資本主義が益々目的合理性の線に添って強化されるに従い利潤獲得そのものが自己目的化し人間存在が機械或は利潤追求の手段化する価値の転換を惹起し労働は非人格化される結果となる。分業は生産を拡大するが過度の分業も亦危険を伴う。「特殊な活動の為に用いられた勢力は始めに爾余の活動が放棄せられる事によつて極端に強まるが、かゝる状態が余りに何時迄も続けばやがて再び衰える。活動してゐる唯一の部分も結局に於いては全体から營養と勢力を得てゐるからである。」<sup>(7)</sup>以前の社会では個人は或限られた領域に於いてのみ機能合理的な様式で行動し得たが、現代社会では益々多くの生活領域に於いてこの様式を強制される結果各個人は自己の衝動を目的に向つて規制する自己合理化の段階に迄進んで来た。それは各人から思索や洞察力や責任を奪い、これ等の能力を合理化過程に指導する個性的な少数人の手に委ねてしまうのである。かくて少数の選良と大衆との懸隔は益々増大し、大衆は指導に馴れて自己の解釈や信念従つてその実質的合理性を放棄する様になる。それは政治に對する無関心な大衆を作り上げ、独裁政治への好適な温床を与えるものである。<sup>(8)</sup>大衆の求めるものは「……からの自由」であつて「……への自由」ではない。(然し一方に於いて機械の中に凡べての人間個性が縮少されるわけではな

く、機械が複雑になる程それを用いる知性が要求され、人間が大衆化される程指導的個性が関心事となる事も注意されねばならぬ。元来自由が市民の特長であるという事は目的に対し手段を考量し行爲する自由なる故にそれは目的合理的な手段に拘束された自由即ち責任性にその本質をもつのである。而して当にこの責任性自体が既にエトス即ち責任倫理に他ならない。現代社会の政治家に於ける心情倫理と責任倫理との葛藤をM・ウェーバは「職業としての政治」の中で論じてゐる。

量化、無性格性。生産の機械化が多数の平均人を生み出す様に技術的合理化による商品の大量生産は質的多様性を量的一様性に転ぜしめる。初期市民社会に於ける全人的人間の理想や市民階級としての大衆性の価値は大量生産の無性格性を通して通俗性に墮してしまつた。然し此の大量生産的商品を長く消費者に売込む為に各製作者は大衆の好奇心に応ずる流行を作り始める。かくて個性は大衆よりも流行立案者の側に要請される様になる。此の場合の知的水準は常に下位に定位せられ、大衆の好みを迎えると共に大衆の好みを強制する様になり、その売上の数字が価値測定の基準とされる。(一方名人気質の作品は少数の有産者懐古者の手に占められるが、上層の流行が大衆の中に入り一般化されると直ちに無価値に評価される如き傾向をも生んでゐる。)此の質から量への還元において別の意味からジムメルが「貨幣の哲学」に於いて述べた所論は示唆する処が多い。ジムメルは近代経済の根幹を為す貨幣の無党派性無性格性客観性と合理的知性のそれとが相応する事に注目し、近代科学の質から量への還元において貨幣による物財の同單位量的關係への還元と対比した。「知性はその純粹な概念に従つて全く無性格的である。本来的に必要な質の欠乏という意味ではなく、それが性格を決定する撰択された一面性の全く彼岸に立つてゐるからである。これは貨幣の無性格性に認められうるものである。」貨幣の特質は価値獲得の爲の純粹な手段に存する。従つて貨幣経済を支持する力は

事物の因果關係を認識する知性に他ならない。貨幣經濟の發達する處にはかゝる主知的な文化は發展するが、反之嘗ての自然經濟を支配してゐた如き人間の内面的文化は目的と手段の打算的知性によつて壓迫されて行くのである。従つてこの貨幣の計量的數理的合理性は人間を現実的な特殊性として把えるよりも個性なき平等の人格として、同等の權利をもつ「物」として把える様になる。社会のデモクラシー的平凡化や人間の無性格的モナド化は貨幣經濟の發展に伴う必然的な現象であり、それは資本主義と結付けて益々その傾向を強くするに到るのである。

時間性、迅速化。資本主義の經濟的エネルギーの基礎たる活動慾は迅速化即ち時間の尊重を結果する。時間測定は資本主義勃興の随伴現象であつた。而して時間尊重は單なる処世訓を超えてエトスに迄高められた。然しこれが極端に強められると、人々は迅速化によつて得られる効用よりも時間自体（各種の新記録）に関心を示す様になる。此の類比として時間のみならず凡ゆる空間的分野に互つて新記録が歓迎される様になるが、かゝる量的一般化に就いては前述した處である。

如是資本主義的經濟体制は貨幣經濟制度、機械—分業制度等の種々の經濟制度を基幹としてその重圧を人間の社会生活の上に印しつゝ一聯の体制をまとめ上げてゐる。然しかゝる經濟秩序は市民法によつて維持されてゐるのである。如何なる社会生活と雖も行為の規準なしには对人的な生活遂行は不可能であらう。<sup>10</sup>而して若し吾々が市民社会の經濟的優位を固執する余り經濟的要目が唯一の「原因」であり、社会の凡ゆる變動が經濟的条件の變動に依存するものとすれば、吾々は如何にして經濟的要因のそれ自体の變動を説明しうるであらうか。凡べての要因が原因であると共に結果である。此の意味に於いて次に法体制の類型を概説し、就中それが近代市民社会に於いて如何なる意義を有するものかを述べようと思ふ。

社会は其の生活の基礎に経済体制を有すると同時に其の存続或は秩序維持の為に特有の規範体制を有してゐる。これは広義には制度的に組織された社会の力を以て諸関係を調整し行為を秩序付ける体制を指す。社会規範は各成員を基礎とすると共に成員に対する統制を営む。此の際形式的非形式的統制が考えられるが、それ等は歴史的時期や社会の類型によつて吾々異つた役割と優位をもつものであり、現代社会は益々法に従属する体制として理解される<sup>(11)</sup>。就中法律は社会の期待や欲求に対し組織的強制を以てする制度的な社会統制である。嘗て個人が一元的な共同体の中に埋没してゐた時代には個人的欲求は共同体の欲求の前に孤立してゐた。然し社会の文化と共に個人が各部分社会に所属する様になると、個人的要求は益々恣意性を帯び相互に他人に対しその特殊的妥当性を要求する様になる。かゝる個人主義の立場を明確に確立したのは近代自然法論であるが、然しそれは個人の自由の無制限の行使を是認したのではなく、各人の自由が他人の自由と調和一致し得る如き社会状態を意味するのであつて、茲に自由の觀念と共に平等の觀念が併置されるのであり、即ち相互の承認と人格の尊重、万人に対する法の平等が説かれねばならないのである。偕て個人は経済的文化的凡ゆる領域に互つて行動の自由を得る様になつて来たのであるが、それを保証する力は政治的権力であり法秩序である。国民経済特に都市経済の発展には法が重要な役割を果たした。社会主義経済体制には勿論法が前提されてゐるし自由主義経済と雖もその内的構造（私有財産、契約）は凡べて法に律せられてゐる。生産を懲通するのは法であり、立法措置の如何によつて経済危機が起るのである。更に人口問題、関税法、国際協約に於ける法の権威が国際的社会関係の安定に及ぶを知れば、吾々は社会体制の構造的な纏まりを法の観点から抽象し、その一聯の構造的意識的関聯を具体的に把握する事が可能であると思はれる。

フォン・ウイーゼは最近の書物に於いて、V・トウカの「法体制」の用語に些か改変を加えつゝ社会体制を *Karmin*、

domin, burgerlich (artin, mertin) の体制として指示した。<sup>(12)</sup> カルニン体制とは共通の素姓による長老支配の血縁関係の如き体制であり、著しい身分階級の区別は存在せず空間的閉鎖性を特色とする。ドミン体制は土地所有と権力関係に於ける云はゞ封建主義体制である。次の市民体制にはアルティン・メルティン体制の類型（これは発展系列としてでなく相互に類型として影響し合う）が含まれてゐる。アルティンとは各種の技術とか他の物質諸力を支配する能力によつて規定された人間関係であり、メルティンとは経済的財貨の交換によつて規定された人間関係である。これ等の用語は慣用されてゐないが一般の歴史的体制概念として示唆に富んでゐる。然し技術とか財貨交換に支配されてゐる社会関係は法体制の側から見れば客観的法秩序によつて支えられてゐるのであつて、その基本範疇として私的所有（私有財産制度）、契約（経済組織の媒介）、法的人格を挙げる事が出来るであらう。法体系が経済組織を主要な実質とする如く経済組織は常に法によつて維持される。就中近代社会は優れて法的社会である。かゝる法体制の齎す一般特質には次の如きものが数えられるであらう。

**抽象性。**商品交換を基礎とする資本主義社会に於いて財貨が価値の大きさ即ち量に還元される事は前述したが、私有財産の多寡の基準に於いてその量化従つて抽象性が指摘される。此の財貨の抽象性は必然的にその契約関係の抽象性を生み出す。而して法的契約に束縛された人間は具体的人格としてよりも法的人格として一様化されるに到り、その独自性を失つて抽象化されるのである。近代社会は法理的には平等であるが、然しこれは抽象的平等であり抽象的な自由である事が注意されねばならぬ。

**合理性、客観性。**財貨の交換は凡べて一定の契約に基づく法的関係による合理性を基礎とする。而して私有財産獲得の為に人間は計算による合理的な利益交換を行う。平均化された法的人格は益々その非合理的な動機を失う様にな

る。以上に關聯して所有權は不可視的な社会關係の内に存在する客觀的な根拠そのものである事は此処に亦客觀性の觀念を生み出す。それ自体資本主義的所産であり乍ら契約の妥当性はその背後に客觀的基礎を求め、法的人格の普遍性はそれが準拠すべき客觀的法則を求めようとする。これは同時に他の客觀的諸科学の成立を意味するのである。

階級性。私有財産制度は階級の懸隔を明瞭ならしめ、契約はこれを合法化する。この場合ブルジョワジイとプロレタリアトとの區別を超えた超階級性への志向（実は階級であるが）は前述の客觀性に、又意識的に両者を區別しようとする志向は排他性の傾向を結果する。元來私有財産制度や諸權利關係は排他性を有ち、契約は此の鬭争の調節を合法的に支えるのであつて、諸法的人格間の權利關係には排中律の論理が成立つのである。

斯かる諸特性は前述の經濟体制に於いて挙げた諸性格と相蔽い相補いつゝ理解さる可きである。社会体制が制度的複合を中核とするという立場からすれば、それを現實的に經濟的身分的宗教的諸制度の見地から抽象しつゝ新たに綜合的に理解する事は相互に他を顕出せしめるに役立つのみならず、各知識内容との機能關係を巨視的に問う場合に必須の予備条件なのである。従來制度の概念規定には大別して「<sup>(13)</sup>集團の行動様式」と考ふる立場と、広義に「文化型式の機能的統体」とする文化人類学的立場が存する如くであるが、各々人間行動及び文化からの觀點の相違を除外すれば實質的には両者は大差なきものと考えてよいのである。此の制度の概念には法律の如く客觀化固定化したもの、他に道德習慣宗教の如き不安定な非形式的統制をも包含し、私もこれを広義に解してゐるのであるが、それ等が社会性と如何に深く關聯してゐるかは習俗や道德が社会の一部の集團や階級に独占され強要される時、或はその客觀化が現実社会の適応性を失う時に見られる社会的反抗の事実より明らかであろう。前述の如く制度は固有の存在をもつが、それは常に成員の人格に支えられ理性的感情的に整序された均衡を有してゐる。制度は人間が共同の奉仕に携はる程

一層自由となり他人と結合する程一層自己を強化する仕方で人格の成長を助けてゐるのである。就中非形式的に個人的行動を統制する様式一般を私は道德体制の用語に於いて意味させようとしてゐるのであるが、然しこれは決して前述の経済体制法体制と独立して存在するのではなく、特に近代社会では道德は法を媒介として経済に連なり、経済は法を媒介にして道德を規制するのである。さきに近代社会を優れて法的社会と述べたのは此の意味であるが、此の關係は凡ゆる歴史的社會に妥当する公式ではなく、これ等の間にはその比重の輕重乃至交替が認められる。然しかゝる認識は社会体制の抽象的に分離された經濟、法、道德体制を再び綜合する際の基礎概念となるであらう。

元來法の目的は公益乃至社会的正義の實現にあるが、此の場合各成員は正義に支配される關係に於いて制度に対して主体となりうる。社会的正義は道德であり、道德は法の基礎を為す。即ち法は社会的正義に律せられてゐるのである。契約は交換的正義に支配された機械的秩序であり市場の法則である。ルナアルの指摘する様にそれは目的論的協力の秩序たる制度的結合からは區別されねばならないのであるが、然し近代市民社会に於いて道德—法—經濟が益々不可分のものとして展開して來た事は經濟と宗教的エトスの關係などに於いても証左せられる處である。簡単な概観を与えて置こう。封建主義に於けるヒエラルキイ体制とその生活表現としての封鎖的人格的結合關係や相互連帶的意識は神話的思考を生み、又形而上学的なものと結合して凡ゆる現象を象徴的に眺める態度を生ぜしめる。此處に身分的秩序に於ける合理性と人格的結合關係に於ける非合理性の二つの傾向が同時に指摘され、これに従つて政治的官廷的思惟様式と市民的乃至民衆的思惟様式が區別されるのであるが、<sup>(15)</sup>共同体意識の中心としての教会はそれが普遍妥当的な真理をもつと共に支配者としての権力意志をもち、特定の支配階級の意志を離れては存在しなかつた。かくて教会文化を中枢としてゐた中世の代表文化は理性的には合理的に思惟しても經驗に訴えて合理的に処理する事を知らな

かつたのである。然し吾々が教會的代表文化の光輝に眩惑されて、その底流に生きつゞけた民衆文化を無視するならば、ルネサンス以後の文化を正当に理解する事は出来ない。就中中世より民衆の中に醸成されて来た宗教的エトスと道德規範の爾後の政治的経済的思惟に対する關係に注目する必要がある。道德規範から經濟の解放を歐洲市民社会の歴史に徴して跡付けると、先づ政治經濟を道德の外に置き純技術化する段階（マキアヴェリ）次に宗教改革によるベロフとしての營業精勵に道德的是認を与える段階、これが更に客観化して利潤自体が倫理化され經濟が道德に代つて人間行為の規準となつて来る資本主義精神の非人格化の段階を挙げる事が出来る。而してかゝる経過が道德体制に則して把えられる主要特質としては個人主義から利己主義への客観化を挙げる事が出来るであらう。

利己主義。個人主義は本来の意味は近代に於ける個人の自覚より導かれた処の人間の独自の価値を強調する生活理念であるから、それは国家的全体主義に対立する事はあつても利己主義とは原理的に異つたものであり、其処には常に自律や責任の道義的要請が存在してゐる。然し此の個人主義も近代の合理主義的世界観や資本主義の發展と結びいて個人の恣意性を無制限に主張する利己的な色彩に蔽はれるに到り、原子化された個人は相互に無關心に対立しつゝ、唯利害によつて結ばれるゲゼルシャフト的性格を前面に押出して来たのである。テンニイスの指摘する如く此処には日常的社交には礼儀作法が最高の規則となるのであるが、然し嘗ての親しみは失はれて唯言葉と慫慂との交換にすぎない空疎さが支配する。然し尚注意す可き事は、個人主義的生活様式は益々同じ利害に結合する人々の集合によつて集团的個人主義に交つて来た事である。個々人の闘争は集団間の闘争となつた。ブリーフスの云う様に、「個人主義的社会制度の構造原理、即ち自己規定自己責任自己利害競争等は今や団体的個人及びその相互關係に対して妥当する。個人主義的存在の其他の領域を超えて、第二の平面として団体の存在形式闘争形式が組織される」<sup>(17)</sup>様になるのである。

以上の如く社会体制をその主要内容に従つて各側面より抽象し、其の一例を近代社会に求めつゝ主な特質を剔出して来たのであるが、これを統体としての社会体制に纏め上げる為には如何なる手続きを要するのであるか。敍上の諸体制は全体に対する部分ではなく、それ等は各制度を一つの視座として複合的全体を云はゞ彩色眼鏡の如くに眺めたものである故に（かくする事によつて種々の色彩が一つの光の中に濃淡を以て吸収され聳出して来るのである）それ等の單なる加算的綜合認識は成立しない。其の諸体制の各性格は其の基幹たる集団構造の特長を嚮導概念として對比されつゝ綜合さるべきである。即ちさきに私は人間關係集団一般を現実的たらしめるものとして広義の制度（複合）概念を置き、それを經濟、法及び道德の体制に分解したのであるが、集団が制度的集団であると共に制度は集団的制度として理解されるならば、如上抽象された諸体制を一つの社会的統体に迄統一するものは、集団の現実的な在り方であり、かゝる集団構造に則して社会的統体の内包的綜合認識が動態的に求められる時私はこれを社会体制の現実的認識と呼ぶのである。近代社会体制として上述した処のものは特に西欧社会の広汎な領域を示したものであり、これによつて諸知識体系の一般的な方向が理解されるのであるが、更に個別的な知識形態の確定が問題となるに及び、其の所屬する階層（即ち下位体制としての集団）の歴史的集団的性格と全社会体制との関連が益々精確な認識を要する顯著な課題を提出するのである。これは具体的歴史的研究に俟つものであつて、これによつて各制度的優位や媒介の法則等の基礎理論が新たに確認の根拠を獲得する事が出来るであらう。

#### 4

知識と社会という問題の樹て方に於いては知識は社会的存在としての知識形式を意味し、社会も社会一般ではなく

歴史的社會体制を意味する。此の場合の知識は主として精神文化（狭義の文化）を指すのであるが、社會が知識をその内容として含むという事は、(一)各知識の担い手たる個人が社會を形成してゐること、(二)社會の諸成員に共通な知識が存在すること、(三)社會に文化形態としての知識が存在すること、を前提としてゐる。知識の実体は諸個人の思惟感情を離れてはあり得ないが、此の章では社會体制の特質が如何に共通な各知識形式の中に全体として浸透し其の様式を制約するかを前章に則しつゝ就中近代社會に於いて其の輪廓を概観して見たいと思ふ。

先づ知識の分類に就いてシェラーは意識的精神活動の人為的に少ないものから七項目に排列し、更にこれを三つに大別して、宗教的知識としての形而上的乃至解脱の知識、哲學的知識としての本質乃至教養の知識、實証科學的知識としての支配乃至作業の知識を挙げた事は周知の如くであるが、私は一応文化的領域の区分（各志向する規準の相違）より出發して宗教的、哲學的、科學的知識の他に道德的、政治的、芸術的知識を附加したいと思ふ。勿論かゝる知識領域内に於いて未分化の場合もあり（例へば道德と宗教）同一のものを対象とする場合もあり（例へば藝術に於ける世界觀と哲學）亦種々の変種の組合せもあり、更に同一対象が或時は精神的に或時は物質的に眺められる様な主觀的目的關聯の顧慮される場合もあり得るのであつて、これ等は何れも社會体制と關聯して研究の対象となるのである。<sup>(18)</sup>

其他知識社會學の問題領域の中には以上の機能的關聯のみならず、知識の起源、運動形式、担い手の問題と社會關係の種々な特殊形式との對照が包含されるのであるが何れも小論の課題からは除外されねばならない。

哲學。知識の諸分野の中理性の真理體系たる哲學の諸形式と社會体制との問題は世界觀やモラルの歴史性と關聯して特に重要な意義を有してゐる。一般に哲學への問いは各時代の限界狀況に於いて最も鋭く提起されると云はれてゐるが、此の Situation は二つの性格即ち存在論的概念と歴史的 concept とによつて規定されるであらう。社會學の問題領

域が後者の分析に重点を置く事は勿論であるが、前述の如く吾々はその独断的な歴史主義化を避け、反つて如何に人間の思惟が存在拘束的に相対化されてゐるかを經驗的に確定しようとする処にその課題を持つのである。ただ此の經驗的測定に対し絶えず全体的認識からの是正と発見的機能を与える為に、一定の時代に於ける巨視的認識が嚮導概念として要請されて来るのである。極端な歴史主義的知識社会学が体系的閉塞に陥る危険を認めつゝも吾々は現実的生の一表現に過ぎない数量化を盲信する誤りに警戒しなければならない。

最近の米国社会学評論誌上に於けるフランツ・アドラーの「知識社会学の量的研究」<sup>(19)</sup>なる論文は認識論的思惟を四つの範疇即ち中世的普遍主義、唯名論、有機的思惟、弁証法的思惟の類型に求め、これを歴史的時期の各類型に相関せしめて調査を行つてゐる。歴史的時期の特長は、(a)急速な及び緩慢な変化、(b)先行の時期よりも速い、同程度の、遅い変化、(c)個人の行動の規定に対し直接に或は少く関係する変化、(d)一般的に安定、或は危機の時期、(e)先行の時期に対し安定か或は不安定か等を基準として区分される。かくして一定の思想家に対する思想内容やその歴史特長の質問が専門の哲学者や歴史学者にサムプリングとして提出され、その解答のデータによつて整理された結果次の五つの仮説が挙げられてゐる。(一)急速な変化の時代に唯名論者に、緩慢な変化は普遍論者の思惟に伴はれる。(二)変化の速度の増加は弁証法的及び有機的思惟の増加を惹起する。速度の減少は普遍主義の増加と唯名論の減少を惹起する。(三)個人的行動を多く規定する変化は普遍論者の思惟と共に生じ、そのより少なき変化は唯名論者の思惟と共に生ずる。(四)安定期は唯名論に、不安定期は普遍主義的、有機的、弁証法的思惟に關係する。(五)普遍主義、有機的、弁証法的思惟は先行する時期よりも不安定な時期に起り、その反対は唯名論的思惟の場合である。……

以上の如きアドラーの所論はその短縮された表現に於いて述べられてゐる限りでは、米国社会学の弱点を遺憾なく

暴露してゐる。第一に作業仮説としての基礎理論は少しも顧みられてゐないのみならず、又一思想家やその時代に対する自己の見解は何処にも開陳されてゐない。社会学者は哲学や歴史には非専門家であるという理由を以て、これを専ら専門家に引渡す事を客観的学問的と称するのであるか。ポリヒストリカアとよばれつゝも自己の信念と洞察と体系を以て文化史に対した小数の人々の努力が改めて顧みられねばならぬと思うのであるが、それは兎も角としても時代の急速な亦緩慢な変化とは如何なる意味の、何を基準とした変化であるか、亦安定期とは如何なる社会体制に於ける安定期（或は偽似安定期）なのか等の具体的状況の質的類型に迄掘下ぐ可き多くの余地が残されてゐるのである。此の事はその包括的な点で今尚他の追従を許さぬソローキンの古典的な文化動学<sup>(20)</sup>にも要求されて良いものと思う。茲に問題の一例として就中彼の注目してゐない現代の主体論的傾向から若干の問題を提示してみよう。

前篇に於いて社会変動の問題に關し変革期が制度的に最も脆弱であり、従つて觀念形態が中間的媒介を受けず直接に物的構造の制約を受け易い事を指摘したが、一般に其の時代が過去からの断絶をより激しく感ずる程新しい問題意識と共に新しい思索の途が求められるであらう。人間変革の問題は社会的倫理価値の転回点に於いて提起される。然しそれが如何なる形姿を以て現はれるかは各社会体制に於ける質的相違とか思索者の社会的地位を離れては解明し難い。この事はルネサンスの初期ヒューマニストと同じく解体の時代に他ならぬ十九世紀の反ヘーゲル主義者を挙げれば明白であらう。一八四〇年代は既存の政治的社会的な世界が根柢から解し始めた時代、即ち資本主義の極度の發展が前世紀以来の市民的ヒューマニズムを脅し其の限界を自覚せしめた歴史的限界状況を示してゐる。ブルジョワ的觀念論はヘーゲルの哲学史講義を以て完結した。然し此の完結と共に反ブルジョワ的ヒューマニズムに於ける価値の転倒が始まつた。將にミネルヴァの梟は来るべき黎明に向つて羽搏いたのである。此の同時代に於いて反市民的ヒュー

マニズムをキルケゴオルは単独者に於ける基督教的実存に於いて、マルクスは社会主義の方向に於いて、ニイチエは権力意志に於いて、亦ステイルナーやブルノ・パウエルも宗教的企図なき唯一者や自己意識の中に求め様とした。共に資本主義の人間喪失に抗し時代のペンシズムを基調とする過渡期の哲学であるが其の内容に於いて根本的な対立がある。即ち単独者の救拯と社会的機構の改革、亦実存主義内に於ける基督教的傾向と「神死せり」の主張等の多岐を理解すれば、単純に社会の危機と一思想形式との対応を説くイデオロギイの公式の杜撰なる事に気付くであろう。如何なる意味での危機の時代であるのか、亦その社会体制は危機の哲学者の基盤たる集団構造と如何なる関係にあるのか、が確定されねばならない。今其の一例をニイチエにとつて<sup>(22)</sup>も、十九世紀中葉の独乙ブルジョワジイは封建勢力と戦いつゝその新勢力の擡頭を抑制する為に再びエンカーと妥協した為独乙が資本主義時代に入つても尚エンカーの勢力の決定的な排除は為されない事情にあつた。此の基盤に立つニイチエの時代批判は彼が尚その階層的制約の中にある事を物語る。ニイチエの機械文明批判の曖昧な妥協性（「人間的な余りに人間的な」第二巻）は彼が新しい人間観を確立したと云うよりもむしろ理性的人間観の崩壊を内面的に体験し次の世代を予言したと云うに相應しいものであつた。彼の権力とは政治的なものではなく頽落してゆく人間を支え止める内的な力を意味してゐる。超人は市民社会の一つの範疇であるが其の超人は亦一つの理想でもあり、これが当にニイチエの市民社会克服を保守的変革に終らしめた所以がある。彼の貴族主義は自由社会主義社会に對立して提出されたが、實質的には反動的革命というよりも寧ろ彼は政治的には無関心であつた。確かに十九世紀前半では一般に保守的觀念には反革命的な色彩が示されてゐる。これは当時封建的分子が政治的勢力として結束する基盤を有してゐたからであつた。然し後半期にはその基盤の喪失と共に保守的觀念は政治的綱領としての性質を失ひ、唯氣分的なもの哲學的なものに化し、かくて現実に生の哲學

の諸体系が保守的意図に基づいて成立したに拘らず、それは最早反革命というよりも政治的無関心に変つて来たのである。此の意味でニイチエの生の形式は古い秩序に代らんとする過渡期の哲学であり、従つて自我に安住すべき体系を有たぬ事がむしろその本質規定なのであつた。かくて吾々は従来の市民社会秩序批判として政治的無関心と政治的解決の二方面を区別し得る。然し此の事は階級性によるイデオロギイの規定性を直ちに立証するものではない。マルクス及びエンゲルスの出生階層が示す様に觀念と社会的存在の間には思惟者のメンタリテエトが媒介するのであつて、これに就いては既に本稿の冒頭に於いて記述した処である。

科学。科学は宗教的社会体制の支配下では発達を阻止されるが、唯宗教の内的変化に於いてのみ科学への途が準備される。即ち人間が自然を客観的相対的な觀察対象とする処に科学的帰納法的觀察態度が生れるのである。实在論から名目論への変化は個人が普遍者から解放された過程であつた。合理的思考は伝統的思惟を否定し、政治の民主化と機械の自律性は益々因果的考察態度を助長する。勿論科学者がその發明発見を推進させる為には、それに同調する時代の風潮（与論）とか、技術による營利の拡大を望む努力（例へば資本主義）の保証を必要とし、かくてそれは益々大きな全体的機構の中に入り込む事が出来るのである。従つて科学者技術者は其の政治的經濟的意味に於いて支配者に対し被支配者の關係に立つ事が要請され、かくて彼等は近代社会では益々一般大衆に近い地位及び態度の中に融け込んで来るのである。

科学の初期に於いては科学者は一般人の態度から掛離れてゐる事が当然のことと思はれた。これは科学自体が神秘的呪術的要素を有し、彼等の多くが無神論者か不可知論者と思はれてゐた事による。然し科学の普及と大衆化に従つて科学者の態度も一般的に順応する傾向を示す。現代では著名な科学者の多くが宗教を有してゐる。即ち非合理的な

社会体制（特に宗教と政治の結合）では宗教は自然科学を妨害してゐたので、科学者は宗教の否定者か或は彼の仕事の意義を否定するかの何れかであつた。然し現代の社会体制は、社会主義国家に於ける反宗教的イデオロギイの権力体制は別として、最早此の二者択一を必要としない。「此の否定が正式に彼に要求されなくなつた瞬間から後期の科学者は喜んで宗教に立戻り、それと共に一般の社会的な順応性に復歸したのである」<sup>(23)</sup>。元来、科学や技術の根柢には常に人間の存在や生の問題が關聯してゐるにも拘らず、此の事実が忘却されて科学至上主義に陥る処に技術の墮落があつた。平等と革命の政治的色彩をもつ市民階級の中に科学を以て宗教に代置せんとする傾向は近代社会体制の物化の一表現である。此の傾向を左右する鍵は勿論科学者自身の自覚の中にもあるが、社会体制に則して云へば宗教と政治権力の各々異なる支配者をもつ二つの組織が現世的利害に於いて結合するか否かに掛つてゐるのである。人間社会である限り神のものは神に、ケエザルのものはケエザルに与えねばならぬであらう。

宗教。人間が何等かの超越的存在を求め其の權威に帰依する処に宗教の発生があるとすれば、ジムメルが神と人の關係を社会と個人との關係から類推した様に宗教体験<sup>(24)</sup>と社会体験に或種の連続を求めようとする立場が成立するのであるが、此の問題の發生的な一般論を避けて特に近代社会体制に於ける宗教の若干問題に觸れて見たいと思う。先づ宗教的知識という概念規定に関しては高度の精神文化としての宗教と俗間の信仰体系との區別が為されねばならない。M・ウェーバーはこれを練達家宗教と民衆宗教に區別した。即ち、「最高の価値ある宗教的救済財は何人にも到達しうべきものでなく……凡べての者に覚醒せられるものではない処の一つのカリスマであつた。英雄主義的或は練達家 (Virtuosentum) 宗教心は民衆的宗教心に対立した。此の場合民衆としては身分別に於ける社会的低位の人々ではなく寧ろ宗教的音痴を理解すべきである」<sup>(25)</sup>。如斯き區別は明白であるが吾々の対象には価値的高低の區別は姑くおい

て、宗教をこれ等の間に共通な帰依体験に基づく文化的事実として広義に考察する事が妥当であると思はれる。それ故宗教的知識は他の哲学的芸術的なものと、人間精神の所産である事は同様であるが、然し後者が絶えず新らしい創造を繰返し多くの異種形式を持つに對し、宗教は一度び弘布され特に政治性に結付くと數世紀に互つて存続し、その指導者たる僧侶や牧師は創造者でなく媒介者に過ぎない点などで其の趣きを異にする。特に一見最も主観的である可き宗教は一度びその本質として集団的拡張を欲するや、宗教は政治と絡み合い、宗教は主権の道具としてその力を政治の為に用いねばなくなる。こゝに現はれる一つの国家現象として寛容、不寛容主義の問題が指摘されるが、これは一神教多神教の本質からの類比からのみでは勿論充分ではなく、過去の諸宗派の激烈な闘争の歴史が示す様に、其の背後には必ず政治的な動機が結合してゐる事実を見逃す事は出来ない。近代社会が宗教の退潮、世俗化によつて特徴付けられ、伝統主義からの解放や合理化の時代を以て謳歌されても、猶人々が宗教的社会統制から脱し得ぬのは、人間の心に非合理性への欲求が常に存在してゐるといふ事の他に、宗教が政治的権力に対して發言権を有し亦日常生活の道德習慣が宗教によつて力強く伝統化されてゐるからである。宗教を社会的権威との關係に於いて歴史に徴しつゝ動態的な概観を以て一般化すれば、社会体制の教権支配に於ける安定期には宗教は伝統的形式を保持する傾向が強い。異端が排斥されるのは純粹に教義内容の相違よりもむしろその教義による社会秩序の攪乱や政治的権力の喪失が懸念されるからである。然し偽似安定期が深まつて行くと次第に宗教的無関心が高まつて来る。それは宗教的関心が他の権力の故に個人的な反抗の社会的基盤を欠く故である。伊太利ルネサンスが宗教の否定ではなく、宗教的無関心であつた事が注意されて良い。自由思想家なる知識人の發生の社会的前提に於いてのみ、教義的客観化の危機に於いて知識人の宗教が前景に現はれるのであるが、然し個人的な反抗が社会的勢力となる為にはやはりこれに政治経済的

な権力が結合する必要がある。此の場合此の一般化に就いて従来宗教が如何なる階層によつて如何に支持されてゐるかを歴史の中に跡付ける事は興味ある問題であると思う。

宗教は如何なる階層によつて支持されてゐるのか―此の階層構成を現代の社会体制に則しつゝ二三の問題をたずねてみよう。多くの論者は哲学が中流以上の有産階級に発生するに對し、宗教は下層被圧階級に発生するという一般理論を支持してゐる。確かに原始基督教時代にメシア待望は所有者支配者でなく圧迫され窮迫した下層市民層であつた。然しかゝる時代の宗教心と現代の宗教心を同一水準で語る事は出来ない。現代の宗教は政治的経済的に著しく歪曲され、教会は社会的権力や社交の場ともなり、而もかゝる宗教が無視されぬ社会的勢力を得て來て來てゐるのである。ルツターも日蓮親鸞の教説も民衆と共に起つたが、其の發展は権力者との結合に於いて為された。尨で宗教心を窮乏に結付ける見方に対しハウゼンシュタインは反對の意見を表明してゐる。「社会が組織の確固たる経済的基礎を有つてゐる場合には生活の物質的根柢は人間のイデオロギイ的意識に對して大した意義を有しない。此の場合イデオロギイ的憧憬は最も高い精神的方面即ち宗教的方面をとる。宗教心を経済上の困苦状態から証明しようとする試みは粗雑である。困苦は祈禱を教えるという諺ほど怪し気なものはない。」<sup>26</sup>此の考え方は純粹な心理主義よりも歴史性を有してゐるが、宗教の伝統としての力を余りにも無視しすぎてゐると思はれる。特に近代では宗教は伝統習慣化して本来の宗教心との區別が益々困難になつて來てゐる。これは右の如き下層階級についても亦上流階級にも妥当するのである。従つて最近米国に於ける或る四つの調査が宗教心と教会出席率を同視して、教会々員の比率は最も社会的に成功した人々の間に多く、非成功者に最も低いという数字によつて、人はパンのみにて生きるに非ずという聖句は失敗者よりも成功者の方に一層よく認識されてゐると結論する事も亦早計に失すると云はねばならないであらう。特に近代

社会の分化に従つて二種以上の宗教が一人で担はれてゐる場合もあり益々儀礼化されるに於いて宗教の本来の意味は喪失して来る。而も個人に就いて本来の宗教心と習慣とを区別する事は容易でなく此の意味で現在吾々は宗教の階層構成に就いて正確なデータを有してゐない。精々主張しうる事は高年齢者、性別では女性に多いという程度である。従つて吾々は如何なる階級に宗教心が強いかというよりも如何なる種類の宗教が求められてゐるかということをも其の社会体制に則して問題と為すべきであらう。此の意味で現実の悲惨な状態に呻吟し救済の必要を真に感じてゐるプロレタリアトに真の異端の発生すること、それが近世資本主義の初期に於いては神の国を地上に齎らそうとする社会的意志をもつた処の新教正統派に所属せぬセクト型（トレルチ）となり、後期資本主義に於いてはむしろ既成宗教に激しく対立するマルキシズムに變つて来たことも理解されるであらう。正統派宗教は主として中間的ブルジョワジイによつて支持されるが、その中から突発的に現はれる知識人は絶えず硬化する宗教意識に挑戦する。それが極端な無神論となるか緩和された妥協的なものとなるかは彼等の社会的地位に関係があらう。現代社会に於いても尚上流階級の政治的保守性と宗教の保守性とが結合する楔機が与えられてゐる。一方ブルジョワ的倫理の深刻な体験を経て来た現代の知識人は彼等が従来の宗教に唱和する事のない場合にもやはり何等かの意味での神性を予感してゐるのである。これに就いてはベルトラムの次の言葉が妥当するであらう——「神々は神に対する一つの不正である。神は他日神性に対する一つの不正である。」近代の知識人は益々此の意味での「新しい宗教」を求めようとする。然しこれは単独者の宗教となる傾向があり民衆の宗教からは益々離れて来る。而もこれが社会の解体期にあつて非政治的傾向と共に多く見出される事については前述「哲学」の場合に関係を有してゐる。

芸術。芸術作品と社会体制の關係を論ずるに當つて其の中の若干の根本問題に触れようとする場合、先づ対象とな

る芸術作品と一般の実用品との差異について、実用品はその動機を苦痛や不快を医そうとする消極的願望に基づき現在の効用にその存在理由を見出すものであるが、芸術品は事物に喜悅を齎らす積極的な欲望に基づき、その特色は予<sup>プレ</sup>感<sup>セン</sup>であるというタルドの規定を一応前提として置こう。芸術作品がこの様にして人間によつて創造された美的形象であるとする時、茲に感情的体験と感覺的表現の二つの楔機が見出され、而もそれが美的価値に対し目的なる事が指摘される。その意味に於いて美的価値はそれ自体美なるが故に存立する利害を離れた興味であり、カントの所謂「目的なき合目的性」であらう。然し価値は社会に於いて強制される一種の実在であり、従つて美的価値も亦社会的価値であつて、価値の自律性という事自体が近代的な概念である故に、「それ自体の価値」のみを目的とする審美的態度自身が価値の社会的進化の所産に過ぎない——という見解は既にブーグレ等によつて提出された処であつた。かゝる立場から芸術社会学成立の理由もあるが、然し私は極端な社会学主義歴史主義を排し、美的価値の自律的本質や美的内容の価値判断に就いて美学の領域を勿論容認するも、たゞ芸術が体験の個人性を超えて多数人に対する共感の媒介者となる時に芸術の社会学的考察が援用されねばならぬと思ふのである。即ち表現はそれを享受すべき他我を、或は他我との結合に対する価値意識を予想してゐる。芸術家に制作を刺戟するのは社会的共感への期待であると見る時、その大衆との関係や制作者に於ける社会的体験が問題とされるのであるが、此の事は芸術家の能力を全くミリウの中に解消せしめる独断的テーゼを意味せず、科学的には芸術家の制作を一つの枠内に制約する社会体制とこれに反撥し調和する彼の社会的態度に関する考察を意味するのみである。

翻つて芸術作品の様式に眼を転ずる時、吾々は幾多の流派を大別して写実主義と象徴主義を挙げる事が出来る。此の芸術様式と社会的集団構造との關係に就いて歳内氏は嘗て共同社会と象徴主義との対応、従つて写実主義と利益社

会との対応を挙げた。即ち象徴主義（詳細に描写しうるにも拘らずかゝる描写を不用としてゐる意味の省略）は他我への基礎体験を共通にしてゐる共同社会關係に於いて成立つというのである。何故ならば体験の共同關係は、その成員に同一聯想を喚起し、短省な表現に豊かな含蓄が可能であるのは他人がその体験に基づいて補足的把握をなす事への信頼が存在するからであると。私は特に此の基本概念に批判を加えつゝ近代社会に於ける様式の問題を考察してみようと思ふ。

右に述べた他我との關係は作品に価値を賦与する大衆の抵抗、合理的非合理的的支持及び其の変化の問題に結び付く。更に大衆の如何なる意味での支持であるかが問はねばならない。若し吾々が所謂近代美術の潮流を大観すれば、それが益々簡略化単純化されて来て居りそれが一般市場の支持を得てゐる事に気付く。類型的に云えば近代のゲゼルンヤフト化した社会に何故、前の議論とは逆に、かゝる傾向が支配的になつたのか。結論的に云へば大衆の支持の質が変化したからである。以前の場合では単に作品に対する共感が規準であつたが、此処では共感の外に、益々専門化し、一部の者にのみ理解を許す絵画技術の急速な発展に追付けぬ大衆が、理解の及び得ぬものへの偶像視や知識人（専門家）への無条件の信頼を抱く事に於いて發生した觀念的な支持が附加されてゐるのである。此の経緯を一層具体的に社会体制に則しつゝ略述すれば次の如くである。

既に諸家によつて指摘された処であるが、絶対主義の芸術は理想化された形象に於いて封建世界の諸關係や觀念の美しさと正当性を確保し君主貴族の宮廷趣味に添う華美な様式が榮え、其の特長として前向性や巨大性が指摘される。聳出する中世建築は支配的觀念たる天国への憧憬を示してゐた。然し近代市民階級が富と政權を獲得した処では芸術様式も宗教的道德的觀念から解放され、個人主義的感情は拡大して描く可き対象は「何を」よりも「如何に」表現す

べきかが重要な関心事となる。ルネサンス絵画に於いては個性の表現たる肖像画が栄え、肉体の自然美が前景に出て来る。褐色的色彩が宗教的形而上学的表現であるとすれば明るい淡彩は市民的表現である。前者では色彩よりも線的構成が主位となるが、後者では益々色彩的情緒的となる。ハウゼンシュタインは裸体画を通して「絵画と社会」を追求したが、貴賤の区別なき民主社会では人間は位階の象徴たる衣服を掩はない (Das Nackte ist bürgerlich! 彼は亦男性の裸体と政治的意味の關聯に注目してゐる。ルネサンス盛期市民芸術は古代美術に範を求めた処から普遍美や知的な秩序を重んじ、其の現実主義は遠近法に於ける科学的測量と相俟つて正確な描写が靜的な落着きの中に沈んで居り、これは初期ルネサンスの力と緊張に漲れたブルジョワ上昇期の芸術と対照的である。然しかゝる絵画の需要者は民衆でなく宮廷貴族であり、作者が個性的であつた様に注文者愛好者が亦個性的であつた。かゝる社会の芸術が「芸術の為の芸術」を求めんにせよ、それは作者と鑑賞者との肉体的体験の一致、教養の一致に於いて十九世紀以後の「芸術の為の芸術」とは本質的に異なるのである。やがて社会の地域的な階級的解放や經濟的な盛衰によつてその等質性や伝統性が崩れて来ると芸術様式も内面的變化を惹起す。社会的現実の不安は各人間の存在性の不安となり、これに対して逃避的な耽美的傾向、宗教との内的一致体験に於ける浪漫主義、现实生活を其儘に凝視するリアリズム乃至自然主義の勃興等の消長は文學史美術史に照して明らかであろう。其の交替を繰返しつつ現代に於ける資本主義の最盛期では其の工業的機械主義が美的様式に變革を与える機械の抽象的構成的性格は幾何学的な純粹形式を目論む抽象絵画に相応し、機能的合理性の極端な發達に於いて美的という事は目的適合性と同義語になり「目的の為の目的」は益々「芸術の為の芸術」を助長しつつ大衆の為の芸術から區別された高踏的なものとなつて来る。技術の發展が能率を尊ぶ様に、それは出来るだけ無用の裝飾を取去り單純化し、前時代の華美な裝飾を嘲笑するのが現代人の趣味で

あるし肖像画も客観的類似から主観的単純性に推移して来た。此処で前述の問題に立還つて考へるならば表現形式の省略とか単純化する象徴形式は共同社会体験以上に技術的变化及び芸術家と大衆との関係、作品と市場性等の問題にも關聯する。實際現代の画家は他我の共感を求めるところか益々自己を無理解にさせる為に象徴形式を用い、大衆に理解される作品を輕侮する傾向さえも生じて来てゐる。それで居て然も彼等は作品の市場性に無關心ではない。フイアカントも印象主義と現代の効果技術との關聯に就いて、今日の美術に於いて大衆への依存性は以前よりも營業行為に強い影響を与えてゐること、その廣告的なければしきは買手を待つというより買手を求めてゐるのだ、現代では印象を創ることよりも効果が求められてゐるといふ意味のことを論じてゐる。<sup>(35)</sup>これは造形美術のみならず他の芸術にも或程度妥当するものと思はれる。

5

社会生活の歴史的展開の原動力は常に現実的な努力目的意志を持つ人間である事は吾々の先づ基礎とする處であつた。現代社会発展の基礎を經濟競争乃至分業の原理に求めうるとするも、それ自体人間生活の結果たる分業をその原因たらしめる事は出来ないであらう。然し此の事は人間心理のみを以て唯一の实在性を主張する事ではなく、亦諸制度を人間から引離して対立せしめる事でもなく、両者が相互に他を前提とし乍ら而も全く歴史主義化する事なく主体的自由を保留し、而もこれを哲学化する事なく社会心理学化する必要は既に略述した處である。前節では特殊精神文化の一般様式の在り方を社会体制に則して問題としたのであるが、次にかゝる文化を創造する人間（インテリゲンチア）に考察の対象を移さねばならぬ。此の際少数のエリテが創造的社会過程を可能ならしめるといふ事が前提される

にしても、個人的創造の多くが過去の文化的遺産に負う如く、歴史的事象が少数者の意志と多数者の意志との間断なき緊張の中に生れるのであり、少数者と大衆とを抽象的に引裂く事は出来ないであらう。蓋し外観は如何にあらうとも各社会圏の交叉に於いて大衆社会の中に孤立した個人は存在し得ず、従つて選良としての知識人の問題も一般大衆との相互的社会關係に於いて歴史的社会体制に則しつゝ理解されねばならぬのである。

却説一般にインテリゲンチア（以下知識人と訳す）と呼称されてゐる概念は先づ如何に規定すべきであるか。私見を述べるに先立ち一応若干の見解を聴く迂路を敢て採らう。元来知識階級の概念は近代の新中間階級即ち勞働力に依存して生活する点ではプロレタリアトと同じであるが、知識を生活の基礎とする点でそれと異なる処の教育を受けた知識分子乃至学生層を指すものとして特にマルキシズムによつて普及されたものである。然し最近知識層の重要性が再認識されるに従いその性格について種々の側面から新らしく社会学的な検討の光を浴びて来た。此の場合先づ知識人の規定に対して存在的な区分と機能的な区分のあること、更に前者に対して広狭二義の解釈の存する事に注意されねばならぬ。存在的区分としての広義に解釈すれば、この概念には知的勞働者としての俸給生活者（企業会社の使用人、官吏、技術者等）をも包含するが、狭義には自由職業者（教授、文筆家）、学生層の特殊層を指すものと考へられる。然し私は一応文化的意味に於いて前述の知識領域の区分に応する各知識の担い手として、哲学者宗教家科学者芸術家等のエリテ類型を挙げ度い。知識人を或限られた精神文化の創造者と為すは余りに狭義に失すると思はれる。更に創造的な経営企業家指導者も考えられるが、これはその折々の文化人的類型の中に包摂せしめられるであらう。乍然知識人を資本家や産業勞働者農民と同じ意味で一つの社会階層とするは知識層の最も重要な特長を抹殺してしまふ結果にならう。何故ならば知識人が他のものから区別される所以は、彼等の行動判断がより多く高い知識に基づくこと、

又彼等は常に凡ゆる社会領域から教育の媒介によつて補充される点にあるからである。此の場合これを単に高等教育をうけたものゝ総計とするのも当らない。此の意味でR・ミツシエルズがセリグマンの辞典の該当項目に於いて、「半分教育を受けたもの、間断なく学ぶもの、独学者も彼等が知識の素材を蒐め知的勞働に携はる限り凡べて知識人である」と云うのは正当である。而してその一般的特質として知識人が目的自体の興味に生き、非行動的な慎重さを以て政党を組織せず、政治的には中立的に言葉の威力を以て専ら批判的態度に終始する性格を挙げるのが普通であるが、知識人を消極的にのみ定義し、<sup>(37)</sup>その結果破壊性無責任性を知識人の本質的類型の中に根拠付けるのは正鵠を失うと<sup>(38)</sup>思う。T・ガイガアの新著は機能的側面から一応此の問題に曙光を与えた様に見える。<sup>(39)</sup>彼は従来包括的に考えられてゐた知識人の概念を区分して、(ア)アカデミカア (Akademiker)、(イ)教養人 (Gebildeten)、(ウ)知識人 (Intelligenz) の三つの類型を區別する。アカデミカアは字義通り大学卒業者であるが、その社会的機能は理論を實踐に移す事であり、教養人は精神的代表文化に關与或はそれを費消する者を指し、最後に知識人は代表的文化の創造者であるという点で他の二者と區別される。勿論これ等の類型は相互に重り合うを妨げない。かくてたとえ広告画家や再生演奏家であつても其処に新様式新生命を吹込む限り (尤もこの中には巨人もピグミイも存在するが) 知識人と見做されるのである。従つて知識人それ自体は階級でも身分でもない。階級の観点から見れば彼等は凡ゆる階級に屬し、身分的観点から見ればアカデミカアにより多く附着するだけである。彼は一定の社会的機能を満たし且代表文化を創造するエリテである。彼等はエリテとして決して相互依存の感情では結合しない独立した少数の個々人であり、唯その機能の故に一定の文化社会内で一集團の如き外觀を呈するに過ぎない。かくてガイガアによれば知識人の集團性に就いては全く否定してゐるか或はその根拠は明確でないと云はねばならぬのである。

知識人を存在的な階層と見ず、専らその本質機能即ち創造性によつて限定するガイガアの見方に就いて、私は社会を存在としてではなく人間相互作用の機能に於いて把えたジムメルの方法を直ちに想起した。此の類比が許されるならばジムメルの抽象的な相互作用一般が文化社会学の陣営から不満を買つた様に、ガイガアの創造性一般という概念も批判の矢面に立たねばならぬであろう。ガイガアの文化的創造の概念は確かに価値的な概念、即ち社会の代表文化として価値ある創造を意味するものと思はれる。然し一社会に於いて何が価値的な創造であり亦無価値的な創造であるか或は諸価値は如何なる事情の下に目的と見做され又手段と見做されるかは少くとも相対的な事実である。即ち創造性の概念自体が歴史性を有つ可きであつて、当に社会体制に結び付いた実質的な創造概念を各知識の担い手に具体的に検討するのぞなければ実り多き基準を見出し得ないであろう。かくて問題は次の如くに移されて来る。即ち知識人は如何なる社会体制に於いて如何に創造するのか？

知識人の機能を代表文化の創造と為す時、それでは創造とは何であるか。一般に社会学に於いて（特に米国文化社会学に於いて）云はれる創造の概念は人間の神秘的空想や構想力を排し、既存文化の諸経験の合理的思考による綜合を指すのであるが、私は此の場合自然科学的創造と精神科学的創造を一応区別するのが妥当であると思う。何れにしても此の創造は単に新奇なものを作り出す事を意味しない。それは云う迄もなく社会に対し他人に対し価値ある創造でなければならず、此処に知識人の機能的意味があるわけである。即ち自然科学的物的創造について、例へば或る物財の現行価格を上廻るコストを以て生産される新らしい製造方法（資本主義社会ではこれは旧い製造方法とよばれるのであるが）や実用の範囲を超えた住宅設計等は、特殊な社会体制では無価値と見做される場合が多い。此の価値観は効用とか大衆の支持如何によつて決定される。一般に文化社会学に於ける価値観には哲学的価値観（当為概念）を置

くべきではないのであるが、此の点では精神的創造に就いても同様である。社会に於ける精神文化的創造の中特に此処では政治的思惟を問題としたいのであるが、例へばマンハイムによれば社会に於いて知識人の為す可きことは社会を歴史的必然性の中に洞察し、歪められたイデオロギイ又はウトピイに対し批判的に指標を与えるものとして狂熱的な実践家から区別されてゐる。表見的な区分から云へば後者を急進的とすれば前者は保安的傾向であると云えよう。

(他の哲学的芸術的文化領域に於いても新旧様式の葛藤という点からみればかゝる傾向の存在が是認されるであろう) 然し私は知識人を本質的に保守的と解するのではなく急進的と保守的をその二つの類型として解する。その詳細は後述する処であるが、精神科学的創造概念に於ける知識人の態度に次の問題が附加される。即ち、—如何なる社会体制に於いて知識人は保守的となり亦急進的となるのか？

更に知識人の態度の個人性集団性も亦問題となるであろう。一般的には知識人は階級的連帯意識は薄いと云はれ、ガイガアも知識人の社会的機能の孤立性が連帯意識に反対する故にその集団性を否定する。然し事實は果してそうであらうか。連帯意識なしに何故知識人に共通のイデオロギイが成立するのか。此処にもその孤立的な性格自体が社会体制と共に考察されねばならないのである。知識人の無集団性が既に一定の社会体制の關聯する歴史的事実である様に、或特定の社会体制は知識人の結合を強固にするであらう。従つて更に次の問題が提起される。即ち—如何なる社会体制が知識人の団結を強固にし、亦弱体化するのか？

問題は尚多く残されてゐると思うが、以下特に如上の三点を中心に考察する事にする。

知識人の本質や社会的態度を究明するに當つてその歴史性を無視し、単に現代知識人の表面的な特質からのみ論ず

る事は出来ない。その本質をたとえ文化創造的と規定するも、その外的形式は各社会体制に於いて種々の在り方を以て表現される。これに就いても先づ吾々は古典的な学説批判をその手掛りにしよう。従来知識人の本質が非政治的であり支配階級の下に固定した存在である事は多く論ぜられて来た。例へばノヴィコフは知識人が本来思考し感覚とする故に社会的支配に参加するを欲しないこと、仮に彼等が政治に没頭すればその時間だけ思索の余裕を失い従つて少くともその時は彼等はエリテに参加するを止めること、社会的決意や理想はエリテより来り、政府はたゞ脳髓の運動細胞に過ぎないこと等を論じてゐる。<sup>(40)</sup>知識人がその本質を失うとは其の中庸の道德的性質を失うからであり、即ち支配階級は当然自己の党派的イデオロギイに左右されるという理由によるのである。かくて知識人は益々政治的実践から離れて来る様に見える。立場の相違はあれ知識人を綜合觀察の適任者と見た時マンハイムもこれに近い。然しこれには或る保留が必要であらう。彼等が思惟や感覚の領域にあり行動の領域にない事は一応認めても社会科学的知識人は自然科学的美的知識人と同じ意味で非政治的ではない。彼は批判的局外者として立つが勿論これは実践的意欲をもつ限りでの客観的態度を意味してゐる。ガイガアはこれに就いて二つの原因を指摘した。(一)文化構造。即ち精神は権力の反対者なること、権力が強調される程知識人はその自律性によつて権力に依存しない。(二)心理的原因。知識人はプロパガンダに反抗する意志をもつ。これは政治的態度を内気なものにする、と。然しこれ等に外的に対立する政治的知識人の類型も数えられねばならない。彼等は理論宣伝に於いて、実践家としてよりもむしろ参謀としてであるが、革新的理論の提供者として積極的な態度を示し、これは保守的傾向に対し急進主義の類型を示す場合がある。然らばこれ等の知識人の態度は社会体制の変動及び構造と如何なる関係にあるのか。此の問題に就いて一応近代精神史に於けるエリテ類型の理解が前提されるので先づ、その二、三の典型をたずねてみよう。

元來知識人は僧侶からの嫡出であつた。然し伊太利ルネサンスの展開に伴つて僧侶や騎士階級による文化創造は社会的な階級構成の変化と共に衰頹せざるを得ない。特に出生身分が決定的な力を失つた都市では知的優越も社会的向上の手段となりえた。而して経済的興隆に向うブルジョワジイも知的向上を目指す知識人も多くは中間階級層出身であつて、此の兩者には当初より提携の機会が与えられてゐた。何故なら経済や知性に背をむける僧侶的騎士的思想は彼等の共同の敵であり、前述した計算可能性と目的合理性、或は貨幣と知性との類似を以て彼等は行動の前に疎みを知らない。仮借なく行動することがマキアヴェリの意味でルネサンスの *virtu* である。然しA・マルティンの指摘する様に此処には兩者の反撥をも含んでゐた。即ち同じブルジョワ的表現であり乍ら経済と學問は所詮相違して来る。大ブルジョワジイの發生と共に、知識人は利潤のみに汲々たるブルジョワジイから自分等が価値通りに評価尊重されない事に対して有産者階級に内的な怨恨を感じる様になる。勿論當時の大ブルジョワジイはその威信に相応しい知性を求め學芸の保護者を以て任じたが然し彼等と知識人の間には決して忠誠的主従關係は生じなかつたのである。スコラ學派に対する世俗的學問の解放者を以て任ずるヒューマニストは一方では知的優越を以て民衆から益々遊離する事によつてその中間的性格、無節操を暴露して来た。職業を持たぬ浮草的ヒューマニストは現実の政治生活からは絶縁し、教養とは共同体の奉仕ではなく純粹に個人的なもの或は古代の理想を以て心の静謐を求める事であつた。政治的には日和見主義、決断せず何物にも献身せず、実用的なものから離れ外社会的に浪漫的文化理想の中に逃避した。

「これは一見如何なる利害にも無関心の様であるが、然し社会学的にみればそれはブルジョワ有産階級に対して本能的に反撥する知識人の別の利害、即ちかゝる有産階級から自己を區別し、その独立の地位を守ろうとする利害の表現に他ならぬものである。」<sup>(41)</sup>それ故かゝる知識人は彼等の毒舌にも拘らず啓蒙運動も教会への絶縁もする必要なく、制度

としての教会には一切の攻撃を差控え、宗教的には中立の立場を執つてゐた。かくてルネサンス盛期の知識人は人間的自由を発見し乍ら自由主義的ブルジョワの保守主義化への変貌と共に反つて平静と平和を保証する専制政治の愛好者となり、権力への積極的な闘争を挑む事のない感情的美的知識人の類型を如実に示すものであるが、彼等の創造概念や保守的性格そのものは知識人一般の本質ではなく、ルネサンス社会体制に於けるブルジョワジイの一つの反動的性格に他ならないのである。

かゝる知識人に対して、宗教改革以後の市民的人間の創造概念は宗教的倫理を基礎とする諸徳の上に立つ營業的人間のそれであり、貴族的ヒューマニズムに対して次第に市民的ヒューマニズムが擡頭し且平行して来た。此の間の事情に就いては拙稿「バロックの知識階級」及び「独乙啓蒙主義の社会学」を参照してほしい。啓蒙的封建諸侯はその経済的基礎を市民の拡大再生産に求め、絶対王制の確立の為に之を育成補強した。此処に富を獲得する社会技術や教会権力に対する君主権確立の為の政治学が現はれる。更に市民社会が個人所有の基礎の上に急速な生産力を以て経済的基礎の独占力を獲得する事によつて封建的権力を桎梏と感じ市民社会の経済学が、他方旧権力への批判と市民社会的自由の基礎付の為の国家学及び政治学が誕生する。即ち市民社会の新しい生活秩序を基礎付る為の理論的基礎哲学社会科学が一時に開花し、之には客観的真理に対する知識人の静観的態度が当時の無限の進歩への楽天的態度と共に織込まれてゐた。仏革命後の騒然たる社会秩序の中にあつて此の改良策を見出さんとしたコントの努力も実証的合理主義に貫かれてゐた事は周知の如くであり、カントが形式主義を以て価値体系を基礎付けたのは当時の市民社会の基本的人權を擁護せんが為であつた。勿論此の場合にも独乙市民社会の後進性とか、同じ市民階級内部に於ける知識人の孤立化乃至対立化等の事情が顧みられねばならぬ。而して当時の益々尖鋭化したプロテスタント倫理の物化利潤

主義化、市民的人間の頽廢について前節で述べたので省略するが、若し吾々が一定の社会体制に対応する知識人の態度や知識形態の一般理論を提示しようとするならば、知識人の其の社会に於ける位置、市民的形態の成熟の有無、政治的権力の社会統制としての程度、其他の支配的文化要因との関係、先行する時代からの潜在する精神的遺産等が社会変動の型式的区分に応じて考慮されねばならず、かくして各段階に於ける人格概念や創造概念従つて之に伴う理論的実践的意義の質的な相違が明らかにされるであらう。

社会体制の安定期に於ける知識人の政治意識は保守的になる傾向がある。此の場合知識人の問題意識も薄く、一般に社会的秩序の保持は知性と良識の命ずる処であらう。就中社会体制の構造面で市民集団の勢力が成熟に到らず、或は知識人集団が有産者の庇護の下にある段階に於いて、政治的権力が益々増大し此の圧力の下に知識人の政治関与が拒否される時には、知識人は益々自己の理念に閉籠り政治的には保守よりも寧ろ無関心的態度を示す様になり、特に美的知識人の類型を強める。此の際精神の王国に留まる者にとつては政治に関与せぬ事が誇りなのである。彼等の旧文化や権威主義に対する反抗的態度は一般大衆の無知や道德の俗流化に対する攻撃に転嫁され、一般大衆に高踏的な輕蔑感を以て臨む様になる。難解な用語が益々大衆との距離を増大せしめ、これに尚日和見的イロニイ的性格が附加されるであらう。かゝる時期に於ける知識人の創造は理論の為の理論、美の為の美即ち価値自体目的に価値を置くのである。然し政治的指導者が独自の政治目標乃至イデオロギイの方向に社会を強力に指導し始める時に偽似安定期は益々その輪廓を露はにして来る。社会科学的知識人は其の圧迫の下に自らを政治のイデオログたらしめる傾向がある。人或は云うであらう、かゝるイデオログは知識人の名に価いしないと。然しこれには慎重な検討が必要である。何故ならばイデオロギイ創始者の觀念の俗流化の問題は別として、真理自体或は知識人を如何に考えるかは各社会体

制圏内は於いて異種のものでありうるからである。例へばスターリンはソヴィエト社会内に於ける知識人構成の変化を強調した<sup>(42)</sup>。私は然し知識人概念の本質及び真理概念の規定の認識的或は存在論的前提を排し、理論的知識人の規準を論理一貫性と云う事の中に求めたいと思う。実践的という事と性急な判断とは區別されねばならぬ。従つて論理飛躍的な狂信家は凡べて知識人の批判の対象となりうるのである。問題は彼の創造が創造の名に価するか否かではなくその創造がその社会に如何なる意味をもつてゐるかという事である。

却説、偽似安定期に於いても知識人の基礎の成熟未成熟によつて政治的権力への関係が異つて来る。市民社会の未成熟或は物化した大衆社会は独裁政治を生み易く、又其の力に支配され易い事は歴史の認める処、時に政治的反抗が現はれても、それは多く個人的急進主義によつて遂行される。反之市民社会の生々と活動する処では此の反抗は集団的反抗の形態を採り易い。かゝる社会的基礎の相異に着目しつゝ次に新旧社会体制の過渡的形態を考察してみよう。一般に伝統的制度の解体に対して二つの事態即ち自然的解体と人為的解体が存在する。前者が漸進的であるに対し後者では個人的意志とか敗戦等で強制的に社会変革を余儀なくされ、従つて社会的不調整や限界人の問題がより多く露呈される。かゝる混乱期に於いて新知識の先端に立つ知識人の態度は如何なるものであろうか。若し彼等が単に無批判的に新知識に雷同し撰取するを以て足れりとし、大衆も亦これを知識人と呼ぶならば、これは多くその文化的後進性の故である。新体制の文化原理を急速に受容せねばならぬ事は彼等に無意識な劣等観を抱かしめる。これはその反面に於いて精神的抵抗を惹起し誇張された優越感として表現される場合もあるが、その思想は益々生活から遊離し、理論と行動の間の無統一を暴露する様になる。此処に亦二つの相反する態度即ち極端な急進主義と保守主義が存在する。性急な行動主義者は単に旧権威の否定を標榜し、理念的正義を絶対化する事によつてその目的自体の熱情に身を

委ねる。然し社会的不調整を考え、後退しつゝパトスを眺める者は本質的に急進的となるのに躊躇するであらう。彼等は過去の伝統の崩れ去つた現在でも社会の秩序と均衡を重視し、伝統の形骸に生命を与え再構成する事に腐心するのであつて、これは一般に社会科学的知识人に多い態度である。彼等は然し社会生活に於いて合理的なものと共に非合理的なものにも興味を失つてゐないのである。<sup>(43)</sup>此の際吾々は保守主義 (Konserwatismus) を伝統主義 (Traditionismus) から區別したマンハイムの所論に一応注意する必要があると思はれる。彼によれば伝統主義とは一般的人間の特性としての心理学的概念であり、保守主義は歴史的近代的现象としての社会学的概念である。<sup>(44)</sup>保守主義は一定の歴史的社会的状況に於いて成立する客観的精神構造であつて、これは特に近代の社会的分化に於ける理念の分裂に伴い政治的なものが精神的潮流の中心となつた階層化された社会に成立する概念である。従つて知識階層に於ける保守主義の社会学的な考察は社会体制 (歴史性) を離れて一般化する事は出来ない。知識人は古来より何処にも存在してゐたが、知識階層が独立的な社会類型として始めて出現したのは封建社会が崩壊し市民的職分社会が前者と代替した時であつた。而して彼等の政治性はその地位と支配階級との關係に制約され、就中官僚制との關係に於て進むのである。即ち保守主義は如何なる意味に於いても個人に対する社会の優位の中に認められる。それは権力の合法性の原理を強調する事によつて社会のヒエラルキイ的安定性を望んでゐる。官僚主義は機械的形式性を尊ぶ。例へば日本の知識層新中産階級が著しく保守的であつたのは官僚層の比重が大きかつたからであり、官尊民卑の結果であつた事などからも知られる様に一般にビュロクラシイ社会体制は保守的傾向を招来する。これは資本主義体制のみの問題ではない。「資本主義下にあつては政治的経済的文化的封建主義を招く傾向があり、共産主義下にあつては知的行政的機能<sup>(45)</sup>が徹底的に官僚化する傾向がある」(M・ウェーバー) とすれば一度び社会主義的に急進的であつた知識人も一社会

成立後その桎梏の下に伝統主義化する事になるのである。<sup>(45)</sup>然らば如何なる条件に於いて知識人は急進的となるのか。最後にこれを知識人の集団性の問題と關聯して考察してみよう。

知識人が一般に事態を考慮する結果、行動に積極性を欠き団結力を弱める事は屢々指摘されて来た。然し彼等が非実践的に永久に孤立する事がその本質なのであらうか。次の例外がある。即ち知識人がその本質たる論理的一貫性を非論理的権力によつて脅かされる場合彼等はその権力に反撥し、而して彼等の社会的基盤が共通な市民的成熟をもつ時かゝる反抗的態度が彼等を集団的団結に導く契機を与えるのである。勿論一方の側から見れば論理一貫した他の悪しき思惟も存在しうるであらうしそれが社会的権力を得る場合もあるが此の際前者の反抗するのは相手の理論そのものよりも寧ろその理論を押し付けようとする権力に対してである。従つて此の権力の意義を社会体制に則して明らかにする事は知識人の以上の問題を解明するに役立つと思はれる。吾々は一般に権力形式を、自己の意志を他人に強要し服従を人為的に要求する外的権力と、その服従が優越者に対する心理的制約として自発的に成立する内的権力（權威・威光）に區別するのであるが、此処に問題となるのは多くの外的権力の場合である。然し後者に於いてもそれが因習に固定し、社会体制の変動によつて最早以前の価値を保持し得ぬ段階に立到り新らしい信条が生れるか或は旧制度の基礎たる精神的習慣が一つの懷疑的態度に押潰されてしまふ様な場合にはそれが知識人の批判の対象となり、此の場合には権力保持者は特定の個人から大衆に移され、其の力が抜き難い程知識人の団結も強化されて来るのである。反之、外的権力はそれが知識人の本質存在を脅す限り常に知識人によつて闘はねばならぬ運命にある。此の権力類型についてB・ラッセル<sup>(46)</sup>は世襲的権力、經營的権力、政治的権力、黒幕的権力等を挙げてゐるが後者に屬するものとしては具体的に政治的經濟権力を挙げれば充分であると思ふ。知識人の政治的經濟的権力への批判は其の権力によつて維持

されてゐる社会秩序とか其の政策内容にも向けられるであろうが、かゝる批判は理論的興味に生きる知識人には当然十人十色であつて決して彼等を團結せしめる楔機を与えるものではない。そうではなくて批判が権力のイデオロギイ的宣伝や論理一貫性を破壊する非合理的思惟自体にむけられる時に彼等に利害の一致が生れ一つの集団的統一に向ふ事が出来急進的たりうるのである。而も此の事態は凡ゆる規範的制度が政治的圧力によつて外面的に保持されてゐる偽似安定期に、若しも知識人の自立的基盤が強固であるならば、最も顕著に現はれ、反之凡ゆる強制力の欠除した社会体制の変動期に於いては彼等に個々の自覚は強く現はれても集団的統一に導く力は比較的弱められる傾向がある。就中此処では此の変動の機会を利用して新らしい価値を創造せんとする急進派と、既存秩序に若干の修正を与えつゝ維持しようとする保守派との闘争が益々価値の混乱を惹起する。然し当に此の価値の混乱が両者に新らしい反省を与える事になるであらう。かゝる事態に対して之に応ずる各知識人の課題が存在するわけであるが、極端な特殊分化主義の危機が自覚されて来た現代社会の精神状況に於いて最早個人の救拯にのみ生きる事が許されず、哲学的及び社会科学的知识人の相互的結合が自覚されて来たのは其の最も著しい特長であると云う事が出来るであらう。

註及び文献

- (1) 前篇では論及し得なかつたが従来の *noologisch* な知識社会学に対する多くの批判の中で T. Geiger, *Kritische Bemerkungen zur Begriff der Ideologie. (Gegenwartsproblem der Soziologie. A. Virkandt zum 80. Geburtstag)* が最も示唆多い論文であると思う。ガイガアはコンドエーデンの Hägeström 学派の価値論を援用しつつイデオロギーと価値判断に関する厳密な検討を行つてゐる。特にマンハイムの部分的、全体的イデオロギーの区別について両概念が異つた次元に立つべきものとする批判は注目される。

- (2) 従来 *social system* の名目の下に種々の概念が考えられてゐるが、こゝで最近の米国社会学に於ける如き特殊社会学的な

社会体制の概念を採らぬとすれば、それは総合社会学的方針に於ける「全体としての社会」と或意味でシノニムであるが、対象に対する迫り方に独自の観点を有つ故にかく名付けたのである。

- (3) W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*. Bd. I Kap. 3.
- (4) K. Mannheim, *Man and Society*.
- (5) M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*.
- (6) Maclver and Page, *Society*. Chap. 25.
- (7) G. Simmel, *Über sociale Differenzierung*.
- (8) K. Mannheim, *Diagnosis of our Time*.
- (9) G. Simmel, *Philosophie des Geldes*.
- (10) Vgl. R. Stammler, *Wirtschaft und Recht*. 亦法的制度の上流及び下流階級に対する意義の相違について T. Veblen, *The Theory of the Leisure Class*.
- (11) Vgl. R. Pound, *Sociology of Law*, (20th Century Sociology).
- (12) L. v. Wiese, *Gesellschaftliche Stände und Klassen*. V. Tuka, *Die Rechtssysteme. Grundriss einer Rechtsphilosophie*.
- (13) P. Lundberg, *Foundation of Sociology*. J. Gillin, *Cultural Sociology*. R. Linton, *Cultural Background of Personality*. 等は此の一例である。
- (14) R. G. Renard, *La Philosophie de L'Institution*.
- (15) 拙稿「ペロウソンの知識階層」(次号掲載の予定)及び拙稿「独逸啓蒙主義の社会学」参照。
- (16) F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*.
- (17) G. Briefts, *Sozialformen und Sozialgeist der Gegenwart*. (Handwörterbuch der Soziologie).
- (18) 知識社会学の対象は広義には人間の精神的所産の凡てを包括してよいわけであるが此の言葉の従来の用法にはかなりの混乱がある。私は各分科の社会学は特殊的文化体系として全体としての社会体制の中に確定される場合には各特殊文化の知識社会学的研究と称して差支えなうと思ふ。
- (19) F. Adler, *A quantitative Study in the Sociology of Knowledge* (*American Journal of Sociology*. Vol. 19. No. 1. 1954).

- (20) P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*. Vol. 2, *Fluctuation of System of Truth, Ethics and Law*. ソロキンは其理の主要体系として經驗主義、合理主義(スモラの的、觀念論的)批判主義、神秘主義、信仰哲學(Fideism)懷疑主義の類型を挙げ、紀元前六世紀より現代に到る波動の交代を立証してゐる。
- (21) 此の辺の事情については最近では務台教授「現代倫理思想の研究」。
- (22) 此の小項ではニイチェ、キルケゴオル等についてその著作より傍証し諸家の解釈にふれる余裕はない。唯この一例は社會的質的基礎を異にする歴史的事実を無視して構成された一般理論が実り少なき事を示さんが為に他ならないのである。
- (23) Barnal, *The Social Function of Science*. 又一般に科學の社會學的考察について Whitehead, *Science and the Modern World*.
- (24) G. Simmel, *Die Religion*.
- (25) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* Bd. I *世界宗教の經濟倫理*。総論。
- (26) W. Hausenstein, *Bild und Gemeinschaft*.
- (27) これは學問的な論文ではないが、Reader's Digest (1949, May) 誌上 J. Gibson の紹介による。
- (28) 芸術についてこそは美術のみを考へる。文學に就くは L. Schücking, *Die Soziologie der literarischen Geschmacksbildung*. 亦音楽体系に就いて最近では K. Blaukopf, *Musiksoziologie*. なる。
- (29) G. Tarde, *La logique sociale*.
- (30) C. Bouglé, *Leçon de Sociologie sur l'Evolution des Valeurs*.
- (31) 蔵内数太「文化社會学」。第九章
- (32) 例へば B. Berenson, *Florentine Painters of the Renaissance*. に於けるフイレンツ派とベネチヤ派の比較。
- (33) W. Hausenstein, *Die Kunst und die Gesellschaft*.
- (34) 千四百年代と千五百年代のハネサント絵畫の比較について H. Wölfflin, *Die klassische Kunst*.
- (35) A. Vierkandt, *Kultur des 19. Jahrhundert und der Gegenwart*. (Handwörterbuch der Soziologie).
- (36) 例へば高度資本主義に於ける独自の企業家類型として發明家(科學者)が同時に專業家となる如き場合がある。
- (37) R. Michels, *Intellectuals*. (*Encyclopedia of Social Science*. ed. by Seligman.)

- (38) J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*. Chap. 13. の定義は消極的である。ガイガアの批判する處。
- (39) T. Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*.
- (40) J. Novicow, *Conscience et Volontés sociale*.
- (41) A. v. Martin, *Die Soziologie der Renaissance*.
- (42) J. Stalin, *On the Draft Constitution of the N. S. S. R.* 現在のソヴェット社会に於けるインテリゲンチヤの問題についてスターリンは次の如く云う。彼はインテリゲンチヤの中に技師、技術労働者、文化的な働き手、一般事務員を数える。「第一にインテリゲンチヤの構成が変化した。貴族ブルジョワジイの出身者は僅かな割合しか占めない。ソヴェット・インテリゲンチヤの八・九割は労働階級、農民、他の勤労層の出身である。最後にその活動の性質自体も変化した。嘗てはインテリは金持階級に奉仕しなければならなかつた。今や彼等は人民に奉仕しなければならない。彼は今やソヴェット社会の平等の権利をもつ成員であり、労働者農民と共に肩を並べて新しい階級なき社会主義社会の建設に従事してゐるのである。」
- (43) R. Nisbet, *Conservatism and Sociology*. (A. J. S. Sept. 1952). の例挙するところは些か皮相である。
- (44) K. Mannheim, *Das konservative Denken*. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Bd. 37.
- (45) 急進主義はその目的の達成と共に保守化反動化するというリズムに就いてはA・マルティン前掲書に認められてゐる。
- (46) B. Russel, *Power. Its social Analysis*. 尚權威、威光なるものが心理学的なものであるとしても、其の考察が社会体制に則して行われない限り茲には除外される。

※ 本稿(前・後篇)は昭和廿八年度学事振興資金の補助による研究の概要をまとめたものである。