

マンハイムにおけるイデオロギー概念の再構成

—現象学的知識社会学へのプレリュード—

神武庸四郎

序—報告の課題—

マルクスのイデオロギー論を知識社会学として再構成するとともに、イデオロギーにまつわる多様な議論を統一的な視野から批判的に再検討しようとしたマンハイムの試みは「知識社会学 (Wissenssoziologie)」と題された論文 ([11] 所収、以下第1節の引用では [11] の頁数のみを記す) にみごとにまとめられている。この論文は、もともと、フィーアカントの編集した『社会学辞典』(Alfred Vierkandt, *Handwörterbuch der Soziologie* [1931]) に掲載されたものだが、マートン (R. Merton) の指摘したように、それは「かれのそれまでの立場から根本的に訣別するにいたった第一歩」であり「『新しい定式化』の出現」を意味していた ([17] X Ⅲ章、参照)。しかし、その意味はさらに深いところにある。かれは辞典項目のたんなる解説をこころみたわけではない。イデオロギー概念を拡張したうえで現象学と知識社会学とを対質させ、そこに生起するさまざまなアポリアの集合を「解説」という名目で読者に委ねているのである。したがって、かれの叙述に系統的な秩序があるわけではない。アポリアの詰まった「パンドラの箱」を読者に開けさせ、手がかりとなりうる手立てを暗示しているにすぎないのである。

当面の課題はマンハイムの多岐にわたる議論をやや控え目に（「価値自由」な方法態度で）、しかもできるだけ忠実にたどり、そこから、ひとまず、論点整理をこころみることである。そのばあい、かれの他の諸論文や著作との比較は意識的に断念する。社会研究者としての、その意味で社会哲学者としてのマンハイムを論じて、思想的にマンハイム論を展開することが目的ではないからである。むしろ、かれが主観的な意図として知識社会学の系統化をこころみた辞典項目「解説」のエッセンスをぬきとること、そうしてマンハイム独自の知識社会学の基本的輪郭をまとめあげること、これらの課題達成が以下の第1章の目標である。そこで私は、マンハイムの記述の順序にしたがって、かれの議論展開を私なりに、いくばくかの注釈を施しながらまとめていこうとおもう。（引用文中の下線は原文がイタリックであることをしめしている。）つづく第2章では、かれの議論からみちびかれる思想の存在態様の理論的社会的分析につながりうる若干の諸論点が暫定的に提示されることになる。私はとくに、構造主義的な社会批判の限界と現象学的な立場からのその克服可能性、社会的局面のもとで展開されうる真理

論のかたち、社会的存在としての人間の類型的特質と社会認識との相互作用、さらに、マンハイムが継承発展させようとしたウェーバー社会学の方法論的概念論的基礎と知識社会学の方法との関連、といった問題状況に即応させるかたちで論点整理および論点の展開をころみたいとおもう。もとより、それらの論点が途方もないひろがりをもっていることはあきらかであり、このことについてはのちに可能なかぎり詳論する予定である。

第1章 マンハイムの視座構造論

I イデオロギー論から視座構造論ないし知識社会学へ

かれの問題意識の起点にあるのはマルクスないしマルクス主義のイデオロギー論であった。マルクス主義のイデオロギー論は、「敵」に対する論駁あるいは「イデオロギー暴露」という契機がつよく働いており、諸イデオロギー集合のなかにマルクス主義を組み込んで議論する視点を欠いている、というのが、ひとまず、注意すべき論点であろう。かれの批判的な記述はマルクスおよびルカーチへの以下の評価にみられる。

「知識社会学の突破口を切り開いたのはマルクスであり、かれはこのテーマにかんする独創的な示唆をあたえている。しかし、かれにあつては知識社会学の諸要素がいまだイデオロギー暴露と緊密に接合しており、社会的な階層と階級はイデオロギーの担い手とされている。しかも、イデオロギー論はそれを基礎づける歴史的解明の枠内にあらわれているとはいえ、それがはじめて登場したさいにはいまだ必ずしもあらゆる諸結果にわたって系統的に考えられていたわけではない。」(S.266)

ルカーチは「マルクスに立ち返って実りあるヘーゲル的なアプローチとマルクスを接合し、このやり方できわめて生産的な問題解決にいたっている。しかし、その解決は一定の歴史哲学上の概念のリスクを背負った、一面的な、構成的な、そして教条的なものとなっている。イデオロギー暴露問題が知識社会学から切り離されていないかぎり、ルカーチはなおもすっかりマルクスの構図のなかにとどまっている。」(S.267)

しかし、マンハイムは思想分析一般にとってのイデオロギー概念の有効性を積極的に評価しており、イデオロギーという表現を別の言葉に置き換えることを提案している。以下の説明は基本的な用語法にたいするかれの見通しを理解するのに重要であるから、やや長い、煩いをいとわず引用しておく。

「イデオロギー論は人間の党派、とくに政治的党派の多少とも意識的な虚言と隠蔽の仮面を剥ぐことを課題としている。ところが、知識社会学は虚偽と隠蔽にむかう多少とも意識的な意志がある一定方向に言明を促そうとするばあい(これについては、文献目録にあげられた虚偽とイデオロギーにかんする著作を参照)を考察しようとするのではない。むしろ知識社会学はそうしたすべての現象をとまなう社会構造が、まぎれもなく必然的にこの構造の異なる地点に繋がれている観察者にたいして、ちがったかたちであらわ

れるばあいを考察する。したがって、これらすべてのケースでは、隠蔽しようとする意図が言明 (Aussage) [マンハイムはこの表現をさまざまな意味で用いており、とくに論理的命題にたいしてもこの語を使っていることに注意する必要がある。…引用者] の『一面性』や『虚偽性』を規定するのではなく、むしろ歴史的社会的空間のいろいろな位置におかれた主体類型がもつ、不可避的に異なった性質の意識構造がこれを規定するのである。

この二重性におうじて、私たちはイデオロギー論に第一の型に対応する『正しくないもの』と『真実でないもの』の形式だけをあてはめようとおもう。他方、多かれ少なかれ、意識的な嘘に還元できない考察の一面性はすべてイデオロギー論からぬきだされ知識社会学の対象とされるべきである。旧式のイデオロギー論にあっては、まちがった見方と言明のこれらふたつの可能性がいまだ混同されていた。さらに、この二重性に対応して、虚偽の見方または一面的な見方のとりうる二つの形式はおなじように『イデオロギー』と名づけられていたが、両者をもっとはっきり区別しておくことがのぞましい。そこで私たちはこの区別におうじて特殊的イデオロギー概念と全体的イデオロギー概念とにふれておこう。また、特殊的イデオロギー概念のもとに理解されるのはある主体の言明にほかならず、要望されていようといまいと、また意識的、なかば意識的そして無意識的の区別なく、心理学的平面でおこなわれる他者欺瞞ないし自己欺瞞の『虚偽性』による、多少とも嘘であるという構造をもつ言明である。

私たちがこのイデオロギー概念を特殊的とよびたいわけは、それが、隠蔽、虚偽ないし嘘と特徴づけているものの、他方で言明する主体の全思考構造の真理性を捉えておらず、主体の一定の言明だけに関係づけられうるからである。これにたいして知識社会学にとっては、ほかならぬこの思考構造が特定の思想潮流および歴史的『集合主体』に見られる全体性のなかで問題となる。知識社会学は、言明がなされるときにまやかしや隠しだてがあらわれうる側面で思考を批判するのではなく、構成の面、つまり精神論の平面で批判するのである。知識社会学の見方によれば、この平面はすべての人間にたいしてただちに統一的なものとなるのではけっしてなく、むしろ歴史的社会的展開の経過するなかで、異なったいろいろなかたちで形成され、また同一の対象にたいしてさまざまな視座 (Aspekte) を成り立たせることのできるものである。したがって、全体的イデオロギー概念のばあいには虚偽疑惑はもはや問題とならないから、知識社会的分析の領域においても『イデオロギー』という言葉はなんら道徳的な蔑称を意味するものではない。そうではなくて、それが意味するのは、いつどこで言明の構造に歴史的社会的諸構造が現出してくるのか、また、いかなる意味で後者が前者を具体的に規定できるのか、といった問いかけを追求しようとする研究意図の告知である。また私たちは、知識社会学の領域ではあまりに負荷の多い『イデオロギー概念』を利用するのをつねに避けなくてはならず、知識社会的用語法において私たちが語ることになるのは、思考する者の『存在に拘束

された視座構造 (Aspektstruktur)』である。」(S.228-9)

この長い引用文のなかで最後に総括的なかたちで定義された「存在に拘束された—あるいは、立地に拘束された—視座構造」とはなんであろうか。このばあい、Aspekt についてマンハイムはどのような意味をあたえているのか、それは明示されていない。もちろん、Aspekt は天文学や文法論でもちいられる意味内容を指示してはいない。もっと一般的に、Aspekt は視点 (Gesichtspunkt)、視角 (Blickwinkel)、注視方向 (Blickrichtung)、見方ないし観察方法 (Betrachtungsweise)を意味するであろう。Aspekt の対象となるのはなんであろうか。まずは、文化(価値、言語、社会、テクノロジー)があげられよう。広い意味でかんがえれば、テクノロジーは学問一般、したがって哲学や数学をもふくんでいる。つぎには、自然である。対象におうじて、たとえば、数学者、物理学者、天文学者、生物学者、地質学者など、社会とは一応分離した位置にある認識主体の視座構造も、当然、かんがえられなくてはならない。しかし、これらの視座構造について、マンハイムは検討の対象に加えているわけではなかろう。そこに、「存在拘束性」という条件を付したかれの対象限定の意味がある。すなわち、視座の社会性がつねに想定されているのである。つづいて、Aspekt の「構造」とはなにを意味するのであろうか。マンハイムは「構造」の意味をこの「解説」のなかで明瞭に定義しているわけではないから、これについても行論の意図を汲んで解釈をこころみるしかない。Aspekt の担い手は、ひとまず、人間であって機械ではないから、人間の Aspekt はさまざまに変化する。かれがしばしばもちいる「動態 (Dynamik)」という表現がひとつの解釈を可能にするだろう。すなわち、一般的な意味で関係の入った集合としての構造ばかりでなく、それをふくみつつも構造そのものを時間経路のなかで再生させていく構造、その意味での連続的なシステム*といった内容も含意されているようにおもわれる。

* システムの一般的な意味については、[6]および[7]の第3章を参照。ただし、「系統」という意味でのシステム(後述)とははっきりと区別されなくてはならない。この点、とくに注意をうながしておく。

以上の考察をふまえて、今後、マンハイムのいう「視座構造」を、ばあいにおうじて社会的視座構造と略称することにする。かれはマルクス主義もまた社会的視座構造の特質を具えているとして、かれの社会的視座構造論、したがって知識社会学のなかにふくめて分析対象としている。それと同時に、かれはイデオロギー概念を「特殊的イデオロギー」に限定し、マルクス主義者がマルクス主義以外の「虚偽の」夾雑物を除去するための方便としてその概念を準用していることを暗示する。しかし、マンハイムは社会的視座構造が視野を狭めてイデオロギーへと転化するのはなぜか、したがってまた、その契機はなにか、という問いには答えていない。この点については、ひとつの推定ないし解釈をほどこすしかない。そこで、同時代の政治学者シュミット (Carl Schmitt) の議論にそくして私見をのべよう。周知のように、シュミ

ットは「友・敵結束 (die Freund-und Feind-Gruppierung)」というキーワードを用いて「政治的なもの」の歴史的生成とその具体的な存在態様を明快に論述している(文献[22]を参照)。かれは、たとえば、「人類 (Menschheit)」とか「諸国民同盟 (Völkerbund)」とかいう「理想」あるいは思想が、それらの本来的な社会的視座構造を具体的な局面のなかで狭隘化させてイデオロギー化していくありさまを具体的に描いている。その契機となるのは「友・敵」という2項関係の作用、したがって「政治的なもの」を規定する要因の作用である。このような作用素(オペレータ)はもっと広く、社会学の研究対象となりうる「社会的なもの」(たとえば、第2章でとりあげる「原子化」や「大衆化」のような社会的諸現象)のなかに見出されるであろう。

さて、それでは、上記のように規定された知識社会学の分析はいかなる方法論的立場から実行されうるのであろうか。この関連でマンハイムが依拠するのは現象学である。かれにとって現象学はメタ哲学としての意味をもっており、とりわけ「存在拘束性 (Seinsverbundenheit)」を記述するうえで折にふれて言及されている。社会的「立地 (Standort)*」が思想の「方向づけ (Orientierung)」におよぼす影響については、往々にして、現象学的な「志向 (Intention)」分析がそのまま適用されていることに注目する必要があるであろう。

* マンハイムが「立場 (Einstellung)」ではなく「立地」という言葉に重きをおいていることに注意を喚起しておく。この概念はアリストテレス以来、哲学の領域でもちいられるトポスの概念と重なり合う部分をもっている。しかし、トポスは抽象的な場に近い意味をもつのにたいし、「立地」はつねに具体性をおびたものとして使用される言葉である。

このような知識社会学の一般的な規定にもとづいて、マンハイムはそれを大きく二つの部分にわけて「解説」している。つぎに、この点にかんするかれの議論の摘要をこころみよう。

II 知識社会学の二つの部分

本節は A と B の二つの部分にわかれる。

A 知識の存在拘束性の理論としての知識社会学

ここでは、まず、「思想の存在拘束性 (Seinsverbundenheit)にかんする理論」としての知識社会学が対象となる。それは「知識の存在拘束現象の純然たる諸事実 (事実次元 * Faktizitäten)を確定する理論でありうる」とされ、「かかるものとして知識社会学は、この存在拘束性を現象学的に提示し記述し、そして構造にそくして分析することに専念する」研究領域であると見なされる。したがって、知識社会学は、ひとまず、「存在拘束的な知識の存在および特質にかんする経験的な理論 (経験の理論)」である。それに続いてつぎに「認識論的な理論」としての知識社会学があつかわれる。それは B の部分の主題であり、そこでは「存在拘束性の諸事実の認識論的

な重要性」が問題とされる。ここでとりあげられる知識社会学は「認識論的諸結果に立ち入らずに、実際の思想の存在拘束性にかんする新しい経験的研究方法として」提示される(S.229)。

* この訳語は、丸山[14]による。

α 存在拘束の事実次元の理論

最初に明らかにする必要があるのは「存在拘束性をどう理解すべきか」ということである。「ある思想領域において思想の存在拘束性は提示された事実と見なされる」として、つぎの2点が指摘される。a) として、「事実認識過程は・・・まさに決定的な点で、『存在要因(Seinsfaktoren)』とよぶのをつねとする、まったく異質の理論外的な諸要因が折々の思想の成立と形態とを規定すること」。b) として、「存在要因」は「内容と形式のなかに、実質と形式化の方法とのなかに突出しており、経験連関および観察連関の容量および把握強度を、一言にしていえば、私たちが認識の視座構造とよぶことにするものすべてを決定的に制約するということ」である(S.230)。

β 認識過程を左右する社会的過程

「精神的なもの」のなかに社会的過程が現出する可能性のあることについて、以下の経験的諸事実が提示される。「a) 問題提起にさいしては、定式化に先行する問題形成的な生活行為がはじめて問題の存在を可能にしていること、b) たくさんの材料からの選択行為にさいしては、認識者のもとでの、意志にかかわる行為が働いていること、c) (問題を処理するばあいの)描写の仕方にさいしては、生活上の諸力が機能していること」(SS.230-31)。「これらの生きた、意志にかかわる諸力および立脚地」は「あるグループの集合的な、個人の背後にある意志連関に由来しており、それに委ねられた視座にこの個人は思想的に参加している」と解釈される。したがって「思想と知識の大部分については、集団にとってのこれらの存在拘束性、これらの現存在をいっしょに捉えないかぎりでは、これらはけっして理解されない」とマンハイムは主張する。

しかし、かれは「こうした意味で理論を『存在』から成立させ支配している多様な社会的過程を必ずしも全面的に例証することはできず、一つの例示に限定せざるをえない」として「理論外的な過程が知識と認識の出現と展開方向とを左右するような代表的事例」である「競争」をとりあげる。かれの説明によれば、「競争は・・・市場メカニズムに由来する経済行為だけでなく、政治的社会的事象だけでもなくて、さまざまな『世界解釈の仕方』の背後にある起動的な衝撃力としてもあらわれる。というのは、その社会的背景を再構成するならば、これは世界支配をめぐる争う特定の諸集団の抗争にあって精神的な主役として本領を発揮するからである。」また、『世界解釈の仕方』と知識獲得方法との「緊張」をしめす事例として「世代層」がとりあげられ、世代と競争が「運動リズム論」によって「精神史」のなかにとり込まれることが指摘されている。さらに、「社会形態と思想形態という問題があつ

かわれるこうした関連のなかで「マックス・ウェーバーの法社会学にかんするカズイスティッシュな類型構成への注目すべき言及がある。マンハイムはこうしている。すなわち、「系統化志向(Systematisierungsintentionen)の大半はスコラ的背景に帰着させうること、『系統による』思考意欲は法学的あるいは科学的な学派の存在と関係していること、たいてい教育経営の連続性のうちにこれらの思想上の秩序形態の起源がもとめられること、である」(S.232)と。ここで、「系統」と称されているのは、社会システムとか経済システムとかいうばあいの「システム」とは別物であり*、ウェーバー特有のカズイスティッシュな概念集成(「類型」集合)をさすものとかんがえられる。周知のように、そこでは評価のさだまった既成型(ステレオタイプ)ではなく、存在としての事実像へと構成的に近似する(あるいは「实在」を「模写」する)普遍的概念でもなく、存在としての生成(歴史過程における発生あるいは歴史的「实在」)は認識目的におうじて経過的局所的にしか概念化できないとする観点からつくられる仮説的発見法概念、すなわち「理念型」が中心的な役割を果たしている。(「实在」と「理念型」との関連については第2章のⅡにおいてあらためて論じられる。)したがって、このばあいにシステムと表現されているものは統一的順序づけ、あるいは組織された全体、もうすこし形式的な表現をもってすれば、記号法・用語法のさだめられた閉じた構造というほどの意味をもち、たとえば、数学でもちいられる公理システム(公理系)と類似の意味をもっていると解釈されるであろう。

* これらの「システム」は、多かれ少なかれ、いわゆる「一般システム論」におけるシステム、あるいは工学上の制御システムを含意しており、語義的に理解されるシステム(系統)の意味とはおおきな隔たりがある。しかし、根源的な立場からの両者の架橋作業はここでの課題から除外されなくてはならない。それを実行するには、いわゆる概念实在論を否定したところに成立しうる存在論の新たな地平の設定が必要になるからである。「システム」にかんする基本的な用語法については、とりあえず、[6]の参照をもとめておく。

γ 視座構造のなかへの社会的諸過程の構成的突出

この箇所ではマンハイムの視座構造論の核心的な議論が現象学的な立場から、すなわち認識論的な判断が停止(エポケー!)されたうえで、記述されている。論述の順序は、① 視座構造の意義、② 視座構造自体とその社会的性質との区別、③ 「視座構造を特徴づけることのできる標識、帰属可能なかたちで規定できるようにする基準」(S.234)、という具合になっている。

① 視座構造の意義

この点についてマンハイムは具体的に解説しているが、かならずしも論理的ではなく、属性の列挙にとどまっている。主要部分を引用すると、つぎのとおりである。「いかなる時代も、そこにあるさまざまに可能な観察様式も、

まったく根本的なところから新たに試行し新たな視座構造のなかで『おなじ』対象を把握するという特質をもっている・・・したがって、知識のたいていの領域にとって歴史的な社会過程は構成的な意味 (konstitutiver Bedeutung) をもちうるという命題も、人間の大方の具体的な言明から、いつどこでそれが成立し、いつどこで形式化されたのかをみちびきだすことができることによっていち早く確認できる。芸術史がすでに芸術にたいしてかなり明瞭にみちびいてきたこと、つまり、あらゆる造型要素が特定の歴史的時点にたいしてだけ可能であり、その標識が内に含んでいるがゆえに、芸術形象のなかに正確な日付をもつ様式が存在しているということ、これは必要な変更をほどこして思想の領域にたいしても示されうる。すなわち、ますます精密化する基準にもとづいて、ある認識に根ざす『視座構造』をさだめることによって明らかにしうるのである。個々の思想様式を相互に区別しうる手段となる現象学的標識のたえず精密化する認識にもとづいて、造型に日付を入れられるのとまったくおなじように、思想様式に日付を入れ、思想構造の純粹な分析の助けを借りて、いつどこで世界が言明の背後にあるこの形象だけで顕現するのかを確定できる。さらに、往々にして分析を続行させて、なぜ世界はこのかたちであられるのか、といういっそう幅広い問いにも答えることが可能になる。」(S. 233-4)

② 視座構造自体とその社会的性質との区別

両者の区別について、マンハイムの説明はこうである。

「 $2 \times 2 = 4$ という言明について、それがだれによっていつどこで定式化されたかを吟味できないが、他方、精神科学的歴史的な仕事にたいしては、それが『歴史学派』、『実証主義』、『マルクス主義』の視座構造のなかでつくられたのかどうか、それらのどの段階で構成されたのか、をつねに顧慮するだろう。後のほうの種類と言明にあっては、認識成果への観察者の『立地の浸透』について、また『存在相対性』、つまり、この言明の、そこにある『存在』への関係づけについて語るであろうし、またこの言明を、(上に言及した $2 \times 2 = 4$ という言明のように)評価主体の立地がこのように浸透することのない・・・言明に対置するだろう。

以上の意味で視座構造がしめしているのは、ある者がある事をどのように見るのか、そこになにを把握するのか、そして、かれが思想のなかのある事実をどのように組み立てるのか、そうしたやり方である。したがって、視座というのは思想のたんなる形式的規定以上のものであり、認識構造の質的な契機に、しかも純然たる形式論理からは無視されるにちがいない契機に関係している。すなわち、まさにこれらの契機は、二人の人間が形式論理的な規則(矛盾律、あるいは三段論法公式)をおなじように適用するばあいにもけっしておなじにはならないこと、かれらはおなじ対象にかんして、むしろしばしば異なった判断を下すこと、こうしたことの根拠をあたえているのである。」(S.234)

この引用文の趣旨にかんしては、視座構造概念に社会性をふくめてしま

うことによってあいまいさが生ずるという点に注意を促しておこう。というのは、前述の Aspekt にかんする語義論からあきらかなように、たとえば、数学者の視座構造にどのような「社会性」をみとめることができるか、また、そうすることに意味があるのか、といった問題がただちに発生するからである。

③「ある言明の視座構造を特徴づけることのできる標識、帰属可能なかたちで規定できるようにする基準」

これらについては、以下のように区分してかれの説明をまとめよう。

1) 概念

諸概念についてマンハイムは「社会的に異なったところにいる人間および思想家が口にするおなじ言葉、おなじ概念がたいていは異なったことを意味しているという事実」(S.234)を「自由」の概念を例にとって説明している。まさしく「自由」の理念型である。

2) カテゴリー

諸概念ばかりでなく、カテゴリーもまた「異なる立地」によって制約されることを、かれは「形態論的な考察方法」と分析的方法との比較によってつぎのように論じている。「形態論的な考察方法と対立していたのは分析的方法である。それは直接目にしうるあらゆる全体を、まず第一に、新たに結合しうる、一般的に規定できる諸要素があらわれるように分解し、そしてこれらの要素を機能メカニズムによって、あるいは因果性のカテゴリーによって結合するというものであって、当時の左派の思考様式に帰属させうる。ここでも、いろいろな立地がいろいろな思想をもたらすという事実だけでなく、なぜそれらの立地が異なるカテゴリーの記号をつかって経験素材を整序するのか、という根拠をも理解できるようにするのである。すなわち、左派に属する者たちは詐称された世界からなにか新しいものをつくり、またそれゆえにいつでも具体的な現存在 (So-Sein) を度外視して抽象的な態度をとり、そして詐称されたものを粉々にして新たに結合する。人はただちに甘受する用意のあるもの、根本的になにも変えようとしないものだけをゲシュタルトにそくして形態論的に見る。」(S.236)ゲシュタルトは数学用語としては構造あるいは圏(カテゴリー!)に相当する。それは集合にまで思考を遡及させずに数学的対象を見る数学者の視座構造を反映しているともいえそうである。この点は、視座構造の「構造」がシステムを含意するという上述の解釈を正当化している。システムはまさに射 (morphism) に媒介される関係のはいつた圏構造にほかならないからである。

3) 思考モデル(Denkmodell)

今日の数学基礎論の一分野を形成しているモデル論を連想させるようなかたちで、マンハイムは「思考モデル」を論じている。これはかれの真理概念ないし妥当概念と緊密な関連をもっている。しかし、もちろん、かれ自身は「思考モデル」の理論的な定義をあたえているわけではない。それは「ある対象の思惟による取扱いに近づくときにだれもが暗黙のうちに想起するモデル」と表現するにとどまり、その機能として「たとえば、精密自然科学の

対象類型およびこの特殊な対象類型にそくして推察されるカテゴリーおよび思考方法がひとたびモデルとなったとき、それに応じて存在の残りの領域において、また社会体の領域においても、問題となるものを解決しようとすることが知られている」(S.236)と論じているだけである。かれがこの方法概念をとりあげた意図はマルクス主義の「一面性」を引き合いに出すためであるようにおもわれる。かれはつぎのようにいっている。

「思考モデルの起源と拡大範囲をそのつど個別的にたどるならば、特定の社会的単位の世界解釈および成層と思考モデルとの親和性を発見する。このような社会的単位について一貫して階級をとりあげるだけでなく、たとえば、世代、生活集団、セクト、職業集団、学校などを問題とすることが硬直的なマルクス主義にたいして強調されよう。この種の差別化された社会集団およびそれに対応する諸概念、カテゴリー、思想モデルの相違を考慮しないとすれば(したがって、この意味で下部構造・上部構造問題を改良するのではないならば)、思想史にたいする知識類型および視座構造の豊富さにたいして、下部構造におけるそれに対応する差別化をうまく指摘することはできない。」(S. 237)

4) 抽象の段階

マンハイムは「思考モデル」の多様性を論じたのち、おなじく批判的立場からマルクス主義に一定の評価をあたえつつ、「ある理論が折にふれてどれくらいの抽象段階にとどまっているか、または、ある考察の原理的構成を前にして理論がどの程度抵抗力をもつか」という問いかけを試みている。抽象段階の相対的性質および観察者の存在状況にふれたのち、かれはつぎのようにマルクス主義の問題性を指摘する。

「この関連でまさにマルクス主義と、知識社会学の考察へのその関係とについて、以下のことをしめすことができる。すなわち、ある連関はしばしば具体化のあのゲシュタルトにおいてのみ、ある立地から形式化に到達できること(そこではこの連関があの立地に委ねられている)、そして、この立地に拘束された観測者はこの具体化とともにあらわれるさらに一般的なもの、いっそう原理的なものを自発的にすくい出すには至らないだろうということ、である。私たちが考えているのは、マルクス主義が人間思想一般の存在拘束性における知識社会学的な基礎的考察を本来すでにずっと以前からこの原則的なかたちで形式化することができたということである。というのは、少なくともそれへの端緒はマルクス主義のイデオロギー論により発見されたからである。しかし、この内に発見された連関をいかなる原理的形式化にも到達させえなかった(あるいは、せいぜい、始めのうちに突出させただけであった)こと、それはまず、具体的存在状況において、事実上この存在拘束性を敵方にたいしてのみ観察しえたにすぎないことによるものだった。さらには、おそらく潜在意識的に、考察のこの具体的封入から、そこに根ざす原理的な問題提起にまでのぼっていき、それによってこじ開ける、しかも自己の地位を危うくする問題を考えぬくのを憚るからでもあった。したがって、

ここに作用しているのは、ある考察の原理的形成の抑止および抽象化能力の抑制というかたちでおこなわれる立地の視野制限と、考察を無意識に操作する意志衝動である。直接に屈服している、考察のあの具体化形態に人は執着しつづけ、存在拘束の認識が人間の思想行動一般に属していないかどうかを決して問題にしたりするつもりはない。その上、マルクス主義における社会学的事実の一般的な定式化にたいする尻込みは、視野の、おなじように思考方法上の拘束性に帰着させうることがしばしばある。たとえば、マルクスとルカーチがつくりあげたような『物象化 (Verdinglichung)』は多かれ少なかれ一般的な意識現象であるかどうか、または、資本主義的な物象化もこの可能性の一形態でありうるにすぎないのかどうか、問題とすることも許されてはいない。このばあい、このあまりに強力な、諸現象の具体化と歴史化がある立地の拘束に由来するとすれば、まさにそれと反対のこと、すなわち(正当にもマルクス主義によって強調されているように)最高度の抽象化・形式化領域へとただちに舞い上がることは具体的状況と一回性の動態の隠蔽とに役立ちうるのである。」(SS.237-8)

このように論じたのち、返す刀でマンハイムは形式社会学の「存在拘束性」に説きおよぶ。すなわち、形式社会学が「社会学的問題のいっそう広範なあらゆる具体化にたいして一般に唯一の社会学であると自己表明するならば、それはつぎの動機とおなじような無意識的動機をみちびくことになる。すなわち、その歴史的先駆者であり担い手であるブルジョワ的自由主義的な議論様式が理論のなかで抽象化し一般化する考察方法をこえて先に行かないようにした動機である。この社会学は、たとえば固有の敵対関係、たとえば資本主義の敵対関係がはっきりと姿をあらわすほどに社会問題を歴史的に具体化し個別化することにたじろぐのである。それはまさにブルジョワ的な議論では宿命的に自由の問題をいつも原理的かつ相対的に抽象的にのみ、政治的権利の領域だけで—しかし、社会方面の領域ではなくて—提起する傾向があったし、また、いまもそういう傾向があるのと同様である。というのは、このばあい、財産上の制約、階級の問題とそれの自由平等にとっての重要性が目に見えてくるだろうからである。」(S.238)そして、結論的に「問題の端緒、折々の問題提起の平面、達成しようとおもう抽象段階、さらに具体化の段階も、それらはすべておなじようにして社会的存在によって拘束されて (sozial seinsmäßig gebunden) いる」と、マンハイムは主張する。

かくして、かれはこの節の議論をまとめて「以上の説明は、存在状況が思想の歴史的成立にかかわるばかりでなくて思想の成果のなかに構成的に現出し、その内容と形式のなかになんらかの仕方であられる、という考え方を明瞭にする」(S.239)と結論づけている。このばあいに、とりわけ重要な点は、マンハイムが現象学的な「存在論」とのあいだにはっきりと距離を置いていることである。かれは、ハイデガーの名をあげてはいないものの、4年前に公刊された『存在と時間』の提示した主題のひとつである「基礎存

在論(Fundamental-Ontologie)*」にはっきりと言及し、知識社会学における「存在」の意味を際立たせようとしている。マンハイムのいい分はこうである。「現代哲学において『基礎存在論』を明確にしようとする願望が正当化されるにしても、知識社会的な反省もないままに、こうした意味でこの課題を『素朴に』とりあつかうことは危険である。というのは、この素朴さは真の基礎存在論ではなく任意の偶発的な、歴史過程をつうじて提示される存在論の虜となる最もたしかな保証だからである。」(同頁)

かれは存在一般ではなく社会的存在への局限が必要であることをこのようにのべ、現象学的存在論とは一線を画している。換言すれば、かれにとって現象学は狭義の認識論の枠内に収まるかぎり知識社会学の方法と切り結んでくるのであって、存在論への傾斜をつよく打ち出しているハイデガーの現象学にたいして、かれは消極的な対応をしめしたにとどまる。しかし、このことはマンハイムの知識社会学の射程を大いにせばめる結果をまねくことになる。とくに、後述の「関係主義」や、ウェーバーの理念型にかかわる概念論にかんしては、存在論の視点を欠いていたのでは十分な考察ができなくなるのである(第2章のⅡおよびⅣを参照)。

* [2], SS.13-14, 参照。なお、『存在と時間』において「基礎存在論」が十分に展開されていない点については[8]に周到な解説がある。

δ 知識社会学の構造と機能的特徴

視座構造と社会性との関連を以上のように論じたのち、マンハイムは4項目にわけて、知識社会的分析の構造と機能を説明する。

1) 知識社会学にふくまれる特殊なあつかい方

マンハイムは「おなじ思想状況のなかで—おなじ歴史的社会的存在状況に対応して—おたがいに論じあっている二人の人間は—異なる社会的成層と一体化して—討論している二人の人間とは違った仕方で討論しうるし討論するはずである。これら双方の討論形態、社会的精神的に同質の当事者間の討論と社会的精神的に異質の当事者間の討論とは相互にはっきり区別することができる。」という認識からはじめて、「平衡の時代(Weltalter des Ausgleichs)」としての現代というマックス・シェーラー(Max Scheler)の特徴づけに言及している。それは「多少ともたがいに閉鎖的に暮らしてきた生活集団—いずれも自らを、また自己の思想世界を絶対化している集団—すべてがなんらかの形でぶつかり合う世界」を意味している(S.239)。そこでの「ぶつかり合」い、あるいは「争い」は「話の食いちがいという様式」をとっておこなわれる。ここから、二つの「異質な相手どうしの接触形態」がみちびかれる。

① 「一つは、差異の全体とその構造が具体的接触にとってあまりはっきりしない背景だけをもたらすものである。ここではすべての意図と情緒の結晶となるのは具体的に接触する当事者にとってはある確定したもの、『ことがら(Sache)』であって、それは当事者のいずれにとっても多少とも別の意

味をもっている。というのは、自己の世界構造全体からそれは成長してくる一方で、他方でその機能は別の世界構造全体のなかに少なくとも部分的に隠されているからである。」(S.240)

②「前景となる誤解とすれちがいを、根本的な差異にいたるまで結果的に問い返すことによって明るみに出すこと、双方の視座構造に異なる存在状況の結果として暗に存在し、まさにそれゆえに言明の直接的な対論を不可能にしているあの、すべての諸前提のちがいを取り出すこと」を目的とした「異質な相手」への対処(S.240.)。

こうした「接触形態」を捉えるにあたって知識社会学は「まず相手の見方をさだめて、その立地の機能を把握することにより、相手を理解しようとする」が、さらに「乖離した相手における話の食いちがいを『ことがら』とよばれているものへの直接的な方向づけにおいて討論者の視野に入りえない部分的なちがいの原点を特殊な性質の問い返し(Zurückfragen)によってはっきりと主題化(zum Thema)すること」によってアウフヘーベンしようとする(SS.240-1)。この「問い返し」は「思想基盤および討論者の立地の・・・知識社会的な捉え返し」であって、それは「現実には視座構造の乖離があって、それが根本的な誤解のなかに表明されているばあいにかぎって持ち出される」のである(S.241)。

2) 知識社会学の前提としての距離化(Distanzierung)過程

「距離化」という表現はニーチェの「距離のパトス」を連想させるが、マンハイムは異質な「存在状況」におかれた同一個人の精神的体験のなかにこの用語法を導入している。かれによれば、「ある集団の真ただ中で絶対的なものと見なされるものは、部外者からはこの集団によって条件づけられたものとして、部分的な・・・ものとして認識される」(S.241)が、その前提となるのは「距離化」である。それはつぎの三つのかたちでおこなわれる。

a) 具体的な集団の担い手のひとり(集団の成員)が歴史的社会的空間のなかで移動すること(社会的向上、移民など)。

b) ある全体集団の存在基盤がそれを生み出した規範および制度との関連で変化すること。

c) おなじ社会空間において二つ以上の社会的に制約された世界解釈の仕方が相争い、相互に批判するなかで露出して距離がおかれる結果、しだいに距離をおいて見ること(そこでは、相対立する思考様式の実存的かつシステムの輪郭が検出される)が全体の位置にたいして、まず可能となり、のちにはいつでも実現される思考態度になること。」(SS.241-2)

いうまでもなく、知識社会学が問題とするのはc)の可能性である。

3) 「関係化(Relationieren)*」の現象

「関係化」とはどういうことを意味するであろうか。マンハイムの表現によれば、具体的な社会に生活する個人は「特定の(政治的、世界観的、社会的)意見をつねにある特定の種類の世界観に、さらにそれをその存在の前提となる特定の社会構造に関係させる。かれはこれらに関係させるので

ある。」それは「個々の精神的な形象 (Gebilde) と、特定の歴史的社会的主体との関係化」であって、それを「哲学的相対主義 (世界には尺度も秩序も欠けているとする学説としてのそれ) と混同するのはまちがいである」とかれは主張する。なぜならば「それはちょうど、すべての物体測定が、測定するものと測定されるものとの、光によって打ち立てられた関係に帰着するという説に (純粹の任意性という意味で) 『相対主義』の概念を適用するのと同様である」からである (S.242)。(しかし、のちの議論とも関連してくるのだが、ここでのかれの主張には測定するものが測定されるものにすくなからぬ影響をおよぼすという視点 (量子論の見方) がふくまれていない。この点、注意を要するだろう。) さらに、かれは「関係化」の事実から、「相対主義」と峻別されるべき「関係主義 (Relationismus)」の意味づけをおこなっている。それは「絶対的にではなく、立地に拘束される視座構造のなかでのみ言語形式化 ** (Formulierung) が可能となるということ」を意味する。

* Relationieren を「相関化」と訳すのは適当ではない。「相関化」を表現するのであれば、Wechselbeziehen でなくてはならないだろう。「関係主義」を「相関主義」と訳すことについても同様である。

** 形式化 (Formalisierung) と区別するため、このように訳しておく。

4) 特殊化 (Partikularisieren) の現象

「関係化」について説明したのち、マンハイムは「このような帰属させる行為の意味志向 (Sinnintention) のなかにあるのはなにか、帰属された言明の妥当価値についてなにを決定しようとし、また決定できるのか」という疑問を提示し、それについて、ひとまず、二つの解答案を用意する。すなわち、「a) 絶対的であると自認する言明の立地拘束性を指摘することにより妥当性の要求が崩れる」、b) 「知識社会学的帰属はある言明の真理内容にかんして、まったくなにごとくも意味していない・・・なぜならば、ある真理の発生が妥当性にまで説きおよぶことはできないのだから」。これらの解答案は不適當であると、マンハイムは論断し (ただし、第二案の評価についてはのちに修正される)、c) として「知識社会学的言明の機能価値評価」の可能性を挙げている。そして、「あらゆる知識社会学的分析は分析対象とする見解の内容的構造的包括であり、・・・同時に視界および妥当範囲の関係化であるばかりでなく、それらの特殊化でもある」と論じている。この主張をさらに敷衍して、かれはつぎのようにのべている。すなわち、「異なる見方は、現実全体から発する異なる観察領域、異なる断片の基盤となっている点で特殊であるばかりでなく、観察意図および異なる見方の把握力がそれらを成立させ妥当させている生活空間によって制約されているという点でも特殊である・・・したがって、すでにこの段階で関係化は特殊化に転化している。というのは、帰属化がおこなわれるだけでなく、この帰属化のなかで (当初は絶対的に妥当する) 言明の妥当制限 (Geltungseinschränkung) が実現されるからである。」 (SS.243-4) こうしてつぎのように結論づけている。

「矛盾なく作りあげられた視座構造分析の助けを借りて、特殊化は導きの糸と帰属化の基準 (Zurechnungskriterien) を手に入れ、異なる立地の把握力 (Fassungskraft) はカテゴリー装置、意味の豊かさなどにそくして測定可能となり包括できるものとなり、ある成層に付着する意味傾向 (集団的な意志に制約された方向づけと立脚地) がますますはっきりと規定できるようになり、また、おなじ経験空間のなかで異なる立地からなりたつ遠近法的な像形の具体的な『理由』が理解でき、方法的に制御できるようになる。」と (S.244)。

最後に、マンハイムは「関係化」および「特殊化」の方法にそくした知識社会学的分析が現象学を前提とした志向性分析であることを明示する。かれはこうしている。「知識社会学的分析は特殊化というかたちで、たんなる関係化が満足している本源的な事実確認をこえてすすむ。固有の志向性 (Intentionen) を追求するあらゆる知識社会学的分析の到達点では、知識社会学は、特定の考察が特定の環境からどのように成立したかという事実の社会学的叙述以上のものとなり、そればかりか、知識社会学は批判ともなるのである。というのは、言明の把握力および把握力の限界をそれは再構成するからである。したがって、こうした意味でこの知識社会学的分析はけっして意味不適合 (sinnirrelevant) ではないが、しかし、十分に意味適合的であるとはいえない。なぜならば、その分析は見方の特殊性のたんなる包括によって諸見解のあいだの最後の直接対決および事実の直接的検討にとって代わるわけではないからである。それゆえに、知識社会学的言明の機能価値が存在する所は意味不適合と全体的意味適合との中間、これまで目撃されたことのない中央、である。(そうした価値はそこに付着した志向の現象学的分析にもとづいて確定できる。) 知識社会学的分析は、思想基盤の立地の分裂とその非固有性を発見して、いっそう高い段階で統一をつくりあげようとする時代において最初に直接的な議論を準備するのである。」(S.244)

ここには、マンハイムが知識社会学の認識論的基礎をもっぱら現象学にもとめていたことが明瞭にしめされているが、次項ではこの見方がいっそうはっきりしたかたちで打ち出されることになる。

B 知識社会学の認識論的帰結

この項でマンハイムは既存の認識論を、いわば相対化して批判的に再構成しようとしている。その手がかりとしてとりあげられているのは前項の最後に出てきた「特殊化」である。かれはつぎのようにいう。

「特殊化の現象のなかにあらわれているのは、今日支配的な認識論の根本前提に修正をもとめる、あの新事実なのである。というのは、—最も重要なことを先取りしていうと—私たちがいる状況に直面しているからである。そこでは、ある重要な事実確定 (人間の言明について証明できる視野の特殊性という事実) は意味関連的でありうるし、ある発生は意味発生でありう

るのであり、またそれゆえに、あらゆる発生から切り離すことのできる自律性以上の広範な妥当領域構成を少なくともきわめて困難にしているのである。」(S.246)ここから、「個別科学にたいする絶対的自律性」や「絶対的優位」を主張する既存の認識論にたいする批判が展開される。そこでは「事実確定は原理的に認識論的考察にとってなんら重要性をもちえないという命題によって基礎づけられて」いる。また「事実の世界(Tatsachenwelt)からは妥当性に関連するものはなにも生じえないという、アプリアリにまで高められた確証により、本来ならばこのアプリアリすらもある事実連関の早計な実体化でしかない、という考察は拒絶されている。その事実連関はある特定の型の言明にそくして読みとられ、それにそくしてのみ現象学的な正しさをもつだけであったが、しかしここから早まって精神論的・認識論的公理にまでもちあげられたのである。」これに対して、「特定の認識論が永続化することはなく、また個別科学からの修正可能性を避けるわけにもいかない」というのがマンハイムの主張である。かれはさらに認識論と個別科学との相互作用についてこう明言する。「理論的考察にそくして原理的に見ると、認識論はたしかに基礎づけには不可欠であるが、しかし、折々の科学的状況の存続によって事実上基礎づけられているのである。この状況になお厄介なことがつけ加わってくる。すなわち、認識論にとって特定の知識を証明してくれる土台から認識論が取り出してくる原理的なものは、念頭に浮かんだ、歴史的社会的にあらかじめあたえられたこの土台の独自性および特殊性とむすびついている、ということである。」と。また、認識論を「原理的科学」に置き換えてこういっている。「原理的科学の発展は経験の諸要素のなかに生じ、またその変革は事実にかんする認識方法のなかに生じる変革に依存するのである。したがって、意識の原理的な層(Schicht)における革命はつねに、直接的な把握をめざす認識の層における革命よりもあとになってから起こり、また、段階的に拡張される問い返しにもとづいてのみ原理的な基底がますます制約を解かれ拡張されるのである。その基底が本来的に目的としていた古い知識形態だけをもはや正当化できるというのではなく、その外側で新しい知識形態のために根本的な基礎を提供できるかぎりにおいてそうなるのである。」(S.248)そして、かれは結論的につぎのように締めくくる。「私たちの視野の・・・本質的な拡大可能性は、新たに開かれる経験領域の層からいつも繰り返し新しい光が基礎づけの土台に注ぐことによって成立するのだが、この可能性に属しているのは、あの一步である。すなわち、知識社会学的な特殊化の助けを借りて古いほうの認識論が特殊な知識種類の相関者(Korrelat)であることを暴露し、またそうすることにより、さらに広い知識種類に所属する基礎づけの層を見つけ、さらには、おそらく、これまで一般に接近しうる歴史上にあたえられた知識種類を包括する基礎づけの層を見つけることを暗に促す一步である。」(S.249)

以上のようにして「事実」ないし「事実連関」と「意味発生」との関係、「問い返し」による「意識の原理的な層」への現象学的還元といった問題を析

出して現象学的な立場からの知識社会学の概括を終えたマンハイムは、つぎに既存の認識論にたいする原理的な批判を展開しつつ、同時に知識社会学のカテゴリーの構成にとりかかる。とくに、問題として提起された「事実連関」と「意味発生」との関係は、4節においてさらに方法的に検討をかわえられることになるが、この関係はマンハイムの知識社会学においてきわめて重要な役割を果たしている。この点については、そこであらためてふれることにしよう。

3 支配的認識論の萌芽の特殊性を示すこと

本節では、次節で本格的に展開される、知識社会学がみちびく認識論への新たなアプローチへの導入を企図した問題提起が二つの側面からおこなわれる。そこには、いわゆる新カント派の認識論への批判が暗示されている。

a) 精密自然科学的な思考パラダイムへの方向づけ。

マンハイムは「精密自然科学の認識を理念的認識のパラダイムに選んだ」「現在支配的な認識論」をつぎのように批判する。すなわち、「精密自然科学の・・・認識がまったく特別にその数学的に表現できる部分というかたちであまりに広範に、認識主体の歴史的社会的視座構造から切り離すことのできる構造をもっているという理由だけから、真の認識の正しさのイメージを構築することができる。その結果、質的なものの把握に向けられたすべての認識類型（このようなものとしてそれらは、多少とも主体の世界観構造にむすびつく必然的な諸要素を内蔵している）は無視されるか、または価値の少ない認識様式としてあつかわれるのである。（歴史的社会的諸力にうながされて）余分の知識類型が考察の中心に復帰するやいなや、もっぱらではないにしても、主として精密自然科学の理解のために、また正当化のために創出された、かの前提構成が弛緩せざるをえなくなる。」（SS.249-50）と。したがって、「少なくともすべての社会的歴史的主体にいつも向かう傾向を刺激している、質的なものの把握に向かう、現に存在している認識にたいしては『いかにして可能か』という問いかけがおこなわれなくてはならない。そして、さらには、『この認識構造について、いかにして、また、どんな意味で真理は可能か』という問いかけもおこなわれなくてはならない。」（S.250）と断言する。

ここでマンハイムのつかっているパラダイムという表現は、のちにクーン（T. Kuhn）の展開したパラダイム論に直結するような意味をもつものではなく、前出の「思考モデル」とおなじような意味でもちいられているようにおもわれる。しかし、マンハイムの知識社会学を構成する用語法をパラダイム論にむすびつけて解釈することは可能である（第2章参照）。

b) 真理概念と社会的歴史的「存在状況（Seinslage）」との関連。

つづいて「ある時代のパラダイムとなる知識形態およびその構造にもとづいて、真理一般をどのように表象すべきか」ということが問題となる。この点

についてかれは、「真理概念」が現存する「知識種類」に「拘束」されているのだから「この媒介的な中間項にもとづいて認識論、支配的知識形態および社会的精神的時代状況のあいだに密かな結びつきが成り立っている」と論定し、「知識社会学的分析はある特定の場所で特殊化の方法により認識論の領域にもは入り込む」と主張する。そして、さらに「さまざまな知識種類とそれらの評価からあらわれてくる諸認識論の対質によってはじめて、これらすべてを基礎づけ総括する認識論が構築されうるだろう」(S.251)と推論し、次節以降の議論がみちびかれる。いずれにしても、この節の議論は次節への予備的な考察以上のものではない。

4 知識社会学の積極的役割

本節はこの論文の核心部分であり、現象学的認識論が積極的に評価され、さらにはそれと対質させるかたちで、オイケン(Rudolf Eucken)の「精神論(Noologie)」に見られる能動主義(Aktivismus)にかんする記述も見られる*。(後者の側面をマートンはプラグマティズムの認識論にたいする肯定的評価として積極的にとりあげているが([15])、この主張は能動主義についてのかれの誤解にもとづいた謬論である。しかも、かれは現象学にはまったく言及しておらず、したがって、本節の論旨を著しく曲解しているといわざるをえない。もっとも、プラグマティズムのなかにファシズムと同類のイデオロギーを認めるのであれば、あながち謬論ともいい切れないが。)

* 能動主義とは「理論的に認識する熟考よりも事行(Tathandeln, フィヒテの造語)を優先する、生への態度」を意味する哲学用語としてシュミット(Heinrich Schmidt)の『哲学辞典』(*Philosophisches Wörterbuch*, 1934.)にとりあげられている。そこでは能動主義が各国のファシズムの思想的前提と見なされている。

以下では適宜取舍選択をおこないながら、マンハイムの設定した表題にそくしてかれの議論を順次追っていこう。

α いかなるばあいにも発生は妥当に関連しないという命題の修正。

ここでの議論は、「『妥当』と『存在』、『意味と存在』、『本質と事実』、これらのあいだの際立った、移り行きのない二元性」にもとづく支配的認識論(おそらくは新カント派)がおこなっているような、「ノエマをノエシスの行為から分離すること」は妥当なのか、という問題にたいするマンハイムの批判的評価が中心となっている。この「分離」論は「 $2 \times 2 = 4$ というパラダイムにそくした知識類型を基礎にしている」とかれはいう。対語としていえば、「発生」と「意味内容」、「連想メカニズムの諸法則と、この連想メカニズムによって解明される判断内容」、「発生と妥当との関係」、「存在」と「現存在」、あるいは「存在」と「意味」といったかたちで「二元性」が固定化されている。こうした説にたいするマンハイムの立場は明瞭であり、かれのいう関係主義的な角度からつぎのような主張がなさなれている。すなわち、「ある立地、ある

成層は特定の意味方向づけのなかで思考するチャンスの意味する(それは意味の方向づけられた存在である)。ある立地の特性叙述は意味を離れた諸規定によっては・・・けって特定できず、ある歴史的社会的立地の存在は意味をあたえて規定されるのである」とかれは論ずる。この議論はさらに展開される。かれは「存在」をみちびく「発生」を「事実次元の発生」と「意味発生」とに区別し「存在と意味の関係を原理的に定め・・・存在と妥当の二元性を絶対的に措定してしまうのではなくて、・・・基礎概念の等級(それには『意味のついた存在』、『意味の方向づけられた存在』があらわれよう)を組み立てる」べきことを提案する。そのうえで、新たな認識論の課題が「基礎概念における多彩な存在-妥当連関(Sein-Geltung-Beziehungen)の知識社会学的解決を組みこんで、存在範囲が有意味であって一定程度まで言明の真理値[原文では Geltungsgehalt, 英訳では truth-value・・・訳者]のなかにその指向が現出しようということ」によって「その特殊指向(Partikularorientierung)をまさに克服すること」にあると結論づける(SS.252-3)。このようにしてかれは上述の「二元性」に「移り行き」をくみこんで、「関係化」をはかっているのである。さらに、つぎの項では「 $2 \times 2 = 4$ というパラダイムにそくした知識類型」であっても、そこに「指向」の要素の介在しようことが指摘される。

マンハイムが社会的存在とその発生とを分離することに強く反対した点、さらに「意味発生」としての社会的存在を積極的に打ち出した点は、知識社会学に後押しされた、あらたな認識論の必要を根拠づけるだけでなく、存在論そのものにも重大な転換を要請することにもつながってくる。というのは、生成(Werden)としての存在を唱える、ヘラクレイトス以来の哲学的な見方の正当化と符合してくるからである。この見方は後期ハイデガーの「時間論」を特徴づけているようだが([8]参照)、「意味発生」を論じるうえでマンハイムは知識社会学的な「時間論」を展開してはいない。しかし、現象学的立場と知識社会学との明確な区別を主張するかれの見方からすれば、このことは当然のことかもしれない。もっとも、かれは「動態(Dynamik)」という表現で、「意味発生」の時間要素を示唆しているのだが、むしろ「事実次元の発生」と「意味発生」との区別と合成は、マンハイム自身がもちいている現象学的な用語に依拠してノエマとノエシスとの合成的な識別(後述の「関係化」)に対応させるほうがよいであろう。たとえば、「資本」という言葉によって表現される物的対象の「発生」と、「資本」の多様な概念的意味の「発生」との区別が有効性を発揮するのは、認識主体が両者をむすびつけて理解するばあいであろう。その結果、マルクスが「資本」に付与した意味(ノエシス)をつうじて理解された「存在」としての「資本」はすでにハンムラビ法典のなかに記述されていた、という事実性にかんする主張が正当化されることになる*。換言すれば、「資本」は「生成」するものとして「存在」する、と表現することもできよう。

* 丸山眞男は「国家」を例としておなじような説明をおこなっている。

[14]参照。

β 知識概念のみちびく二つの論点

① 「心の志向 (intentio animi)」

マンハイムは現象学における志向性分析をなぞるようにして「心の志向」の持続的な存在を主張する。かれによれば、「特定の領域において認識は、それ自体が行動であって、概念およびその装置一式が使いこなされ、この能動主義的方向づけの表現となっているという意味で『心の志向』が認識を貫通しているばあいにかぎって、実現される」のであって、「この能動主義的な発生が視界構造のなかに突出して容易には除去できない」という。このように「あらゆる知識の最深部に位置する、あの心の志向—それは視座構造のなかにはいりこむ—について語るならば、知識のなかで意欲するものの、あの廃棄しがたい残余に思いあたる。それは、すべての意識された明白な評価と立場を取りはらってもなお存在している」のである(S.254)。知識社会学はこうした「能動主義的要素がなおも知識のなかに潜んでいるということ」を発見するのである。

② 知識の客観性の獲得

認識行為の第二の論点として、マンハイムは「歴史・社会認識の特定の領域・・・では可能な視界は構成的・遠近法的であり、・・・この遠近法的性質 (Perspektivität)・・・の諸要素のなかで認識と客観性がいかにして可能であるかを問うこと」をあげている。この点についてかれの議論はまさしく現象学的な間主観性の分析そのものである。「問題は・・・いかにして異なる視界の比較・対照によって遠近法的なもの自体を目にすることができて新しい種類の客観性に到達できるか、にある」として「絶対的に引き出された脱人間的視界の虚偽理念が構成的・人間的な、だが、たえず拡大する人間的な視界の理念に置き換えられなくてはならない」とかれは主張するのである(S.255)。

γ 「二世界理論」批判 (ノエシス・ノエマ分離への批判からノエシスとノエマの関係化)

つぎに、マンハイムは「二世界理論 (Zweiwelten-Theorie)」にしめされる「存在の二重化」とそこからみちびかれる「意味二重化」の議論、とくに後者と密接にかかわる「妥当自体 (Geltung an sich)」領域の設定を批判し、「思考の現象学」を展開する。(マンハイムは明言していないが、この「理論」の典型的な事例はマルクスの「弁証法」に見出されるようにおもわれる。「本質」と「現象形態」とのあいだに「統一」や「止揚」や「矛盾」を措定して展開されるかれのレトリックには「二世界」がさまざまな局面で配置されている。たとえば、『資本論』のいたるところに散見されるように。)

マンハイムの議論をかいつまんでまとめると、つぎのようになろう。すなわち、「知識現象を『生の本質 (Vital-wesen)』の現実相 (actus) と受けとるならば、知識の問題は大いに軽減される。・・・知識社会学が認識行為を考

察するのは・・・ある特定の生活空間のなかでの、ある特定の性質をもつ生の本質の生活実現手段として想起される諸パラダイムとの関連においてである。・・・生の浸透構造の様式、生の本質の特有な構成（生命的構成ならびに歴史的社会的構成）、そして生活空間の特性、だが、とくにこの生活空間において思考する主体の場所と成層・・・は思考結果を条件づけるが、しかしまた、この思考結果から構成できるこの本質の『真理の理念』をも条件づけるのである。」(S.256)

こうした認識から、マンハイムはノエシスとノエマとの関係化を独自の方法概念に依拠して展開する。かれは「現有の思考パラダイムにもとづく現象学的土台」にもとづき、「思考パラダイムを使用して特定の認識類型の構成的な『存在拘束性』の問題を認知し考察の基礎とするばあい、認識論そのものがどのような道をとらうかを問うとすれば、ここでも二つの道が開かれる」として次項の論題を提示する。

δ 認識論の二つの道と方法的基礎（関係主義と「中性化」）

マンハイムの議論をシステムの用語法にそくして整理しなおしつつ、その核心部分に入っていくことにする*。視座構造はシステム環境と関係する思考システムと見なすことができる。このシステム集合は空間的機能的システムとして「主観」とみなしうるが、時間的連続的なシステムとして人間の「主観」の不可逆的な軌跡を表現する。前者において「間主観」は、かれのいうように「人間の認識の本質的に関係的な構造を定立するように仕向けられなくてはならない」。ここに認識論の一つの道が見いだされる。ここから関係主義という方法的立場が提示される。後者において「間主観」は不可逆的な時間順序にしたがってシステム合成を繰り返す、それが思考システムの抽象化、したがって形式化をみちびく。それは、特殊な諸思考システムの相互的な「中性化(Neutralisierung)」とよばれるだろう。

* 前記の註にしめしたように、「システム」の基本的な用語法については、文献[6]を参照せよ。もちろん、「系統」という意味でのシステムが問題なのではない。

① 関係主義 (Relationismus)

以下は項目ごとの摘要である。

i) 関係主義の意味

「事物にかんする議論の客観性と決定可能性・・・は回り道を経て獲得できる」が、それは「特定のばあいに視座に制約されたかたちでのみ可能となる」。「したがって、ここで結果的に出てくるのは、あらゆる主張の任意性という意味での相対主義(Relativismus)ではなく、むしろ私たちの意味における関係主義である。いかなる言明も本質的に関係的にのみ形式化できるということをそれは意味している。そして、関係主義が相対主義となるのは、言明を、永遠の脱主観化された非遠近法的な真理の旧来の静態的真理にむすびつけ(絶対的真理という)、それとは異質のこうした理念を比

較基準とするばあいにかぎられる。」(S.258)しかし、そもそも「関係」とはなんであるのか、認識対象としてのそれはどのような根源的な性質をもっているのか、といった諸論点については、さらに立ち入った検討が要請されるはずである。そこには物理学的な認識と存在論との密接なつながりが見いだされるのであって、この点を捨象して、「関係」や「関係」主義を論ずることはできないだろう(第2章参照)。

ii) 「存在拘束的思考」における客観性の2側面

「(a) 第一に、おなじ系統のなかにあつて、おなじ視座構造のうちにいるかぎり、所与の概念・カテゴリー装置の同一性にまさしく依拠して、ここで可能な一意的に論ずるに値することの助けを借りて一意的な結果にいたることができ、そこからはずれるものはすべて誤謬として除去しうる、という事実、(b) しかし、異なる視座構造のなかにあるばあいには、『客観性』は回り道をへてはじめて獲得できること、つまり、このばあい、双方の視座構造において正しいが異なって見えるものを双方の見方の構造差異から理解しようとし、この異なる遠近法的な視界の換算可能性と翻訳可能性の形式をおたがいに得ようとすることによって、『客観性』が獲得できるということ。」(S.258)

これら2側面のうち、(a)は自然科学的認識に対応している。他方、社会研究や思想史においては(b)の側面が前面に出てくる。このばあいには「特定の視座が・・・経験的材料にたいする最大の把握力、最大の成果をもちうる」とされる。

② 「中性化」、抽象化、そして形式化

i) 「中性化」の意味

マンハイムは「存在拘束性(Seinsverbundenheit)の発見そのものに存在被制約性(Seinsgebundenheit)を解決する第一歩が見いだされる」としてつぎのように主張する。「私は絶対的なものと受けとられている見方に見方の指標(Sichtindex)をつけ加えて、ある特定の意味ですで見方の特殊性を中性化する(neutralisieren)。大部分の私たちの説明は、それをこえて高まるという意味で存在被制約性の中性化の方向にごく自然に運動してきたのである。」(S.259)と。「中性化」についてのこの指摘も「関係」を前提しているのであるから、上述のように「関係」の規定と密接に関連する存在論にさかのぼって論じられなくてはならない。

ii) 「抽象化の社会的発生論」

つぎに、上記の「運動」の展開する場が「事実としての精神史・社会史のなかに・・・存在し、集団接触過程と集団浸透過程のうちに出現してくる」として、マンハイムはそれを段階的に区分したうえで、しかも「形式化」に結びつけるかたちで、「抽象化の社会的発生論」と称する「理論」を提示する。「第一段階としてその運動はいろいろな存在被制約的な見方の種類をおたがいに中性化し(それらから絶対性をとり去り)、第二段階では、この中性化から、さらに包括的で、牽引能力をもつ基礎的な見方を創出する。しかし、

このばあい、つぎのことを観察するのは重要である。すなわち、このさらに広い見方の創出は抽象性のより高次の段階とつながって関連する諸現象をますます形式化 (formalisieren) していく、ということである。事実をふくんだ、方向規定性をおびた質的な言明の観察がますます後退し、純粋な機能的考察、純粋機械論のパラダイムが諸現象の質的な、形態的な記述にとつてかわる、というところにこの形式化はなりたつ。社会的な生活の距離化とむすびついて出現する、ますます高められる抽象化というこの説を、抽象化の社会的発生論 (die Lehre von der sozialen Genesis der Abstraktion) と名づけようとおもう。」(S.259)

この議論は「歴史の構造化」([7]参照)の方法とつながってくる。すなわち、抽象化の二つの側面、つまり、抽象する側面 (abstrahieren aus...)と捨象する側面 (abstrahieren von...)との関連がそこにはみごとに叙述され、『資本論』におけるマルクスの「価値」の「蒸留」法の論理展開を彷彿とさせる。しかし、後者の側面の任意性が高まる結果として、社会的視座構造が狭隘化して(特殊的)イデオロギーへと退化する可能性も増大するであろう。この点は「存在拘束」の強弱と密接に関係してくるが、マンハイムは十分な説明をおこなっていない。

iii) 「形式化」の「動態」把握

つづいてマンハイムは「中性化」の視点から「形式化」の歴史的「動態」的な解釈を試みている。それはウェーバ一流の類型論ないし理念型論の「動態」化と見なすことができる。しかし、その「動態」は社会システムの「動態」把握につながるわけではなく、あくまで、前述のような「系統化」の異時点間の変異を指示するにとどまる。やや詳しくかれの行論をたどろう。

マンハイムは「マックス・ウェーバーなどが行為の種類を導入して『目的合理的』行為と伝統的行為を区別するばあい、ある集団は資本主義の合理化傾向を発見して重点的に評価するが、しかしこれにたいして別の集団は(あきらかに政治的刺激に駆られて)伝統の意義を発見し、それを前面に出した、という点で世代の状況があらわれてくる。」とのべ、「この状況から行為種類一般の問題への関心が高まってきて、ほかならぬこれらの行為種類を固定し、ちょうどこの方向で形式化をするばあい、まさにこの抽象的方向づけの起源は、行為という現象をこの方向にテーマ化した具体的時代状況にもとめられる。」(S.261)という具合に一般化している。つづけてかれは以下のようにまとめている。

「別の時代が行為種類を形式的に系統化しようとするならば、それらはまったく別の類型にいたるであろう。したがって、別の歴史的状況からは別の抽象を見だし、全体事象を接合してきたのである。私たちの考えでは、知識社会学は、形式化され抽象化された思想の現前、可能性を否定する必要が根本的にはなく、ここでも思想が『存在』をけっして超克しないことをしめすだけでよい。なぜならば、超社会的かつ超人間的な主体が『即自的』カテゴリーのかたちで思想のなかにあらわれるのでなくて、すっかりさだ

まった存在状況のなかに成立する、質的充満の中性化が作用して、現象の特定の形式的構造的成分だけを体験と思想の前景に登場させる指向図式(Orientierungsschemata)に到達するからである。」(S.261)

このように「系統化」を「中性化」とむすびつけて規定し、行為類型、さらには思想の「存在拘束性」の「動態」を把握しようとするかれの方法は理念型の「動態」化への手がかりをあたえてくれる一方、そこから思想の社会システムの認識へいたる道は依然として閉ざされたままである。

③ 関係主義による「真理自体領域」の否定—理論物理学との対比—

上記二通りの科学的認識論を手がかりとして、マンハイムは「存在拘束性」をもつ思考モデルの構成における関係主義の意味をあきらかにするために、とくに関係主義と「現代」理論物理学の視点との比較を試みて、つぎのように論ずる。

物理学者「ヴェストファル(W. Westphal)の巧みな叙述のなかで私たちが直面するような、現代的状況の一定の解釈を比較の基礎に据えんとするならば、精密自然科学はきわめて似かよった状況にあるように見える、ということである。この叙述の意味するところでは、時計のような、私たちの日常的な、測定の尺度およびそれとむすびついた日常言語は可能かつ有用なこの方向づけ図式のためだけに役立つ、ということを見出したのち、たとえば電子の測定が問題となる量子論の分野において、測定手段に依存せずに形式化できる測定結果について正確に語ることはまったくできない、ということに逢着した。なぜならば、このばあい、測定手段は一つの観測対象となり、測定すべき電子自体の場所と速度がすでにその著しい影響を受けているからである。こういうふうにして、場所と速度の測定は『不確定性関係(Unbestimmtheitsrelationen)』(Heisenberg)のかたちで表現できるようにできないという命題に到達した。それは不確定性の度合いを定めるものである。しかし、さらに進んで、最近の報告では、旧来の思考習慣に近い主張、つまり、電子自体(an sich)は現実にははっきりとさだまった軌道をもたなくてはならないという主張は、つぎのような根拠から退けられている。すなわち、『自体』にかんするこのような主張は『内容的にまったく中身のない言明の型に属しており、たしかにある種の外見的な表象を伝えてはいるものの、そこからいかなる結果をも導き出せないがゆえに、いかなる内容をも欠いている』ということである。おなじことが、運動する物体は絶対速度をもたなくてはならない、という推論にもあてはまる。アインシュタインの相対論によれば、絶対速度は原理的に決定しえないのであるから、このような主張は、この近代理論の意味でまさしく空虚な言明に属している。それは、私たちの世界と並んで、いま一つの、私たちの経験では原理的に近づきがたい世界が存在するという命題と同様である。」(SS.262-3)ここでマンハイムが、いわゆる「測定問題」ないし「観測問題」の原点を正しく認識していたことに注目すべきである。

さらにつづけて、かれはつぎのように主張する。「以上の思考経過の道筋

は、その言語形式化されていない関係主義という点で私たちの関係主義とおどろくほどの類似性をもっている。この道筋に同調するとすれば、『真理自体』領域は存在する、あるいは、有効であるという論理的な公準の設定はまさに正当化できそうにない思考の歩みであるようにおもわれる。それは上述の空疎な存在二元論 (Seinsverdoppelungen) と同様である。なぜならば、私たちが経験的な認識のいたるところで关系的な決定可能性だけを見るかぎりでは、かかる『自体領域』の設定は認識過程に具体的な諸結果をまったくもたらさないからである。」(S.263)しかし、このように「不確定性関係」こそが「存在二元論」に代わるべき視点となりうるというマンハイムの主張はさらに根本的なところで修正が必要になる。そのばあい、「言語形式化されていない関係主義」という表現に注意しなくてはならない。そこには科学的認識論の「二つの道」が含意されているからである。すなわち、大ざっぱに言えば、関係化と中性化である。この論点については第2章Ⅱにおいてあらためて詳しくとりあげよう。

5 知識社会学の領域における歴史的社会的研究の作業技術上の諸問題

最後に、マンハイムは知識社会学の具体的研究手法として「帰属化」をとりあげる。その基本課題は「立地」の確定であり、その作業は、「様式史としての芸術史の方法」に「必要な変更を加えて」「帰属化の方法」によっておこなわれる。かれの説明はこうである。すなわち、「これは、すべての思考成果が視座構造のなかに固定され、そうして固定された視座構造が(その部分としての)思潮 (Gedankenströmungen) と結びつけられる、というかたちでおこなわれる。だが、これは(芸術史がその問題領域のなかでいまだおこなっていないことだが)さまざまな視座の由来する場所としての起動的な社会的諸力に帰属させられるというかたちをとる。」と(S.264)。

帰属作業には二つの側面があり、それにもとづいて最終的に「社会的帰属」がおこなわれる。以下、順をおってまとめておく。

① 意味帰属 (sinngemäße Zurechnung)

意味帰属は「解釈問題の分野でおこなわれる。それは個々の、類似してあらわれる発言および思想材料をそこに作用する世界観中枢と生活感情に帰属させることにより思考様式の統一体と視座構造とを再構成する。思想系統の断片に陰伏している系統総体を陽表化する、あるいは、いかなる閉じた系統をも企図しない思考様式について『立場の統一体』または視座構造をとり出すのである。」しかし、意味帰属がおこなわれたとしても「純粹に精神面で生起した意味的な中枢化 (Zentrierung) が事実経過に対応しているのかどうかという問いかけ」がさらになされる必要がある。

② 事実次元の帰属 (Fakizitätszurechnung)

事実次元の帰属は、「意味帰属のなかでつくられた理念型」を、「たとえば、保守主義者と自由主義者のどれくらいがじっさいにこの意味で思考したのか、かれらがそれぞれの状況におうじて事実上これらの理念型にかん

してどれほどにかれらの思想を実現したのか、という問いかけ」をするために「(不可欠の)作業仮説とすること」である。要するに、事実こそくして理念型を構成することである。

③ 社会学的帰属 (soziologischen Zurechnung)

最終的に「社会学的帰属」をみちびくためにマンハイムは「自由主義」と「保守主義」の事例こそくして説明をおこなっている。

まず、以上二つの帰属作業により「じっさいに生起した経過の発展傾向の具体像、両方の思考様式の事実史がえられる。この方法は思想発展の再構成に最高の確実性を付与する。というのは、思想史の経過にかんする最初の概括的な推察を、それは私たちが再構成の基礎とする、まったく個別に論じうる諸基準に分解するからである。」(SS.264-5)こうして二つの思考様式の基礎構造と発展傾向がはっきりしてくると、社会学的帰属の課題が登場する。すなわち、社会学者は「たとえば、保守的思考様式の形体と変化」を「a) その様式のなかで発言する集団と階層の構成から、b) しかし、この保守思想の動態 (Dynamik)、運動方向 (Bewegungsrichtung) を、ある歴史空間における(たとえば、ドイツにおける)その思想の構造状態え (Strukturlage)、および運命から」説明する。このように論じたのち、マンハイムは結論的につぎのように総括する。「この方法が目的とするのは、具体的に把握できる中間項をたえず挿入することによって、社会的存在と思想との結びつきにかんする、ひとまず直観的な想像 (intuitiver Vermutung) のなかに浮かびあがってくる観察を操作できるようにすることである。ある歴史的社会的集団の全生活が、相互依存的にあらわれる仕組みであって、思想はそのなかでの生の表現 (Lebensäußerung) にすぎないとすれば、生の表現のあの固定化と構造結合 (Strukturverknüpfung) とを個別に追及することによって、この転変する生活はこの仕組みにとって本質的なものであることがわかる。」(S.265)

マンハイムはこのように理念型の構成方法をウェーバーに忠実な仕方でも説明しているのであるが、ここでかれが「帰属」という表現をもっぱらもちいて、ウェーバーのさかんに使っていた「因果帰属 (Kausalzurechnung)」という用語を避けているのは、おそらく、ケルゼン (Hans Kelsen) とおなじように、いわゆる「因果性」に含意される原因と結果との一意的な対応に否定的な見方を強調するためであろう。とはいえ、本節におけるマンハイムの説明は基本的にウェーバーの「理解社会学」の方法、とくに理念型論の要約ともいべきものである。

6 総括的な評価

以上のようにマンハイムは、シュッツ (Alfred Schütz) の現象学的社会学が登場する1年前に、知識社会学の「解説」というかたちで、現象学的知識社会学とでもよぶべきものを構想したのである*。学説史こそくしていえば、現象学的知識社会学の創始者はマックス・シェーラーであろうが、本報告においては、マルクス主義のイデオロギー論を批判的に再構成して社会

的視座構造論を打ちたてる一方で、認識論(知識哲学)と区別される知識社会学を構築しようとしたマンハイム独自の方法的立場をしめす名称としてこの言葉をもちいることにしたい。

ところで、現象学にたいするマンハイムの理解は、かれがしばしば言及しているシェーラーの議論から批判的に継承されただけでなく、(すでにしめたように)主としてフッサール(Edmund Husserl)、ばあいによっては(不十分ではあるが)ハイデガー(Martin Heidegger)にも依拠している。他方、かれの「解説」においては、これまた言及されてはいないが、いわゆるオルガノンにおいて(ロジックという意味での)ロゴスとレトリケー(ρητορικη)とを区別して論じたアリストテレスによる問題整理の仕方、質料ではなく形相のなかに真理が存在するというかれの見方(真理論)、『トピカ』に展開された「トポス(τοπος)」「論理展開の場所ないし「論点」)の方法的重要性も示唆されているようにおもわれる。さらに、マンハイムはマックス・ウェーバーの理念型論にもとづくカズイスティッシュな概念構成の継承を明確にめざしてもいた。かれが知識社会学の系統的叙述を断念して「解説」をこころみしたのは、まさにかれの論じようとした主題の、こうした重層的多面的な内容から容易に見てとれるであろう。

* シュッツとマンハイムとのあいだに学説上の直接的な継承関係がみとめられるわけでないことに注意しなくてはならない。とくに、マンハイムの知識社会学は、ウェーバーの社会学的方法を現象学的に掘り下げようとしたシュッツの「現象学的社会学」の社会的視座構造をも分析対象として批判的な考察のできる方法的立場にまで到達している点、注目に値しよう。

第2章 現象学的知識社会学の射程

これまでの要約から判明するように、「存在拘束性」を不可欠の構成要素として随伴する社会的視座構造の理論としてイデオロギー論を再構成しようとしたマンハイムの意図がマルクスの哲学・思想を再構成したりマルクス主義を批判したりすることにあるわけでないことはほぼあきらかであろう。かれの議論から社会学の具体的な研究にとって意味をもつ、どのような分析視角や分析手法がみちびかれるのか、それは今後かれの議論を継承しようとする社会研究者(社会学者、社会心理学者、法学者、政治学者、経済学者等々)の側で解釈をこころみるべき問いかけでなくてはならない。本章では、なかば私の問題関心にそくして、マンハイムの認識論・「精神論」批判と社会学的概念構成の意味するものとを現象学的知識社会学として捉えなおし、それについていくつかの論点・批判点を発展的にとりあげたうえで、論評をくわえることにしたいとおもう。もとより、その作業は系統的な論理構成にもとづいた総括をめざすものではない。むしろ、そうした方向・射程を展望する予備的な拡大解釈と見なされるべきものである。この点、あらかじめ注意をうながしておく。

I 現象学的認識論

マンハイムは上記の論考(「解説」)において、まず、知識、もっとひろく認識について現象学的な問いかけをおこないつつ、知識を分析する社会学的な方法を案出しようとした。それはイデオロギーの現象学、あるいは上述のように現象学的知識社会学と命名できる内容を包括している。したがって、現象学的な見方について一定の論評をくわえておくことはマンハイムの認識論的立場を闡明するうえで必要不可欠な前提となるであろう。以下に、当面の課題にかかわるかぎり、まず、間主観性および主観性の担い手にかんする現象学的な視座の特徴に簡単にふれ、つぎには、それをふまえて構造主義とのかかわりから見た現象学の独自の意義を明らかにしよう。

(a) 間主観性と主観性の担い手

社会を間主観という現象学的カテゴリーで認識することは可能である。しかし、そこからは関係が導き出されない。社会の動態をどうとらえるか、ここでは関係をさだめる用語法が必要となろう。マンハイムのいう関係主義あるいは「特殊化」、さらに関係主義と「特殊化」との関係は、その意味で知識社会学にとって普遍的な構造化、さらにはシステム化の手段となりうる。それは類型化の限界を打破して知識の動態把握の実現を可能にする。もとより、現象学的な見方の許容する視点設定の自由はつねに根本的な重要性をもつであろう。そこにまた、抽象化の自由も豊かに展開しうる(数学の自由性を想起せよ!)。

現象学的認識をになう人間は「主観」の担い手であるが、その担い手としての人間の適格性はどのようにして保証されるのであろうか。宗教上の「達人」道元の命名した「只管打坐(シカンタザ)」はその疑問への一つの有力な答えをあたえているようにおもわれる。人間の認識そのものを捨象したときに残るものは何か。それをかりに「無」とよべば、その「無」は人間の認識の起点となりうる。「無」を獲得するには身体を動かしてはならない。身体を動かすやいなや、認識が始動するからである。目を閉じてもいけない。目を閉じれば「自己内対話」(丸山眞男)という認識が始まるから。いずれにしても認識以前の状態としての「無」が人間の生命の起点なのである。「無」を獲得した人間こそ「主観」の担い手であり、そこに間主観という現象学の方法概念も適用可能となる。しかし、禅僧の「純粹型」にまでさかのぼることは可能ではあっても、そこから間主観的認識を実現することにはいかなる意味が付与されるのであろうか。この問いかけは認識構造の分析にたいする方法的な意味を探究する上で示唆するところがおおきい。つぎにふれるような現象学と構造主義との関係づけというメルロ＝ポンティの問題設定につながってくるからである。

(b) 構造主義と現象学

メルロ＝ポンティは「モースからクロード・レヴィ＝ストロースへ」という1959年に書かれた論文のなかで一つの興味ぶかい設例を試みている。そこに提示されているのは、シャーマニズムの構造のなかにはその構造の担い手

であるシャーマンが組み込まれているが、その構造から現代の精神医学治療の構造を観測したとき、シャーマンの目に後者の構造に内部化されている精神分析医はどのような人間と認識されるであろうか、といった問題である。かれはつぎのようにいっている。「われわれの精神身体医学的研究は、シャーマンがどうやって病気を癒すか・・・を理解させてはくれる。だが、シャーマンもまた、精神分析学がわれわれの巫術であることをわれわれに理解させてくれるのだ。」([16],p.153)と。

ここにしめされた見方は構造主義的研究方法における観察主体、あるいはもっと広く認識主体としての人間の問題を提起している。この「主体」は構造主義的観点のもとでどう捉えられるのか、というのがメルロ＝ポンティの問いかけの意味であろう。そこには、構造主義を評価しつつも、それに対する根本的な批判を提示したかれの鋭い着眼点がいかに表明されている。

この設例については数学的構造という観点から再構成が可能である。「シャーマンの目」も「精神分析医の目」も異なる構造に固有の射である。両者は双対の関係にある。すなわち、構造比較という形式的構造に両方の構造を還元できるわけである。それではこの形式的構造はどのようなものであろうか。もっとも根本的なところにさかのぼってみれば、それは、ピアジェ(Jean Piaget)が示唆しているように([20],p.25)、圏—正確に言えば、一般圏(metacategory)—である。数学史の流れにそくしていえば、数学者マクレーン(S. MacLane)らによる圏の導入によりブルバキの数学的構造主義は拡充されシステム化されることとなった。もとより、圏として表現される構造には「主体」が内部化されてはいない。むしろ認識構造を圏とすることによって、ここから「経験世界」をドメイン・コードメインとして再導入できるであろう。そこには「経験的認識」の構造分析への糸口が見出されるかもしれない。しかし、このことは認識主体問題の解決を意味するわけではない。

いうまでもなく、認識主体は人間でなくてはならない。しかし、たとえば極端な事例として、レトリックの対象よりもレトリックそのものに過度の意味づけをおこなって、批判的なレトリックを叙述の前面に押し立てているフォーコー(Michel Foucault)のような構造主義者は人間の消滅を想定して「主体」を否定することができた。そのようにして外見的な「説得」を実現できれば認識主体を論ずる意味をなくすることもできるであろう*。また、フォーコーの「構造なき構造主義」にたいして有効な批判的言明をおこなっているピアジェも認識主体を心理現象の主体へと矮小化してしまっている([20]参照)。これらの立論は社会的主体としての人間を前提としないかぎり、なかば空論に終わるほかはないが、マンハイムの提示している社会的「存在拘束」の視点を導入することにより、問題は深刻な様相を呈するであろう。というのは、じっさいに今日では、認識作用だけが自立化して、それを機械(ロボット)が担うような社会的状況がすでにはっきりと出現しはじめているからである。AIを内蔵したロボットは認識操作を人間から「解放」する、あるいはそ

の操作から人間を排除するかもしれない(AIの理論的基礎となってきた認知科学と現象学との親近性に注意!)。人間はコンビニエンスという「理由づけ」にもとづいて自らの思考能力をロボットにゆだね、「思考の経済」を実現しようとしつつあるし、現実にもそうした方向づけの「正当性」をなかば無自覚的に擁護しさえしている。その結果、構造発見能力をもつ人間の社会的存在基盤は掘り崩され、「無知の無知」(この概念については[6]参照)に誘導されつつ人間の認識力は着実に低下していくことになる。メルロ＝ポンティの問題提起がまさに死活的な重要性をおびてくる。さらには、「人間」という表現そのものの使用を「停止」して、それを「現存在(Dasein)」と規定しなおし、認識主体分析を存在論の深みにまで到達させたハイデガーの「時間論」が再検討されなくてはならないだろう。

* 特定のキーワード(エピステーメ)によって巧妙に展開されたフーコーのレトリックを味わいたいむきには、かれの代表的な著作 *Les mots et les choses* をよむにしくはない。なお、レトリックとロジックとの関係およびそこから生ずる知識社会学的な問題状況については次項Ⅱで詳述する。

(c) 数学基礎論と現象学

ところで、ピアジェにおける構造主義的認識主体論の狭隘さを掘り下げていくと、数学的構造主義への批判的な論点も浮かび上がってこよう。周知のように、哲学者ラドリエール(Jean Ladrière)が提示した数学的形式主義の「限界」論はまさしく数学における認識主体(数学者)の主観性にたいして現象学的な立場から分析を試みたものである([10]を参照)。かれはメルロ＝ポンティの『知覚の現象学』に依拠しつつ、ヒルベルトの形式主義に独自の検討をくわえた。数学者の認識行為は、かれの用語法によれば、「投射(projection)」と「主題化(thématisation)」を通じて「限界」とその克服という運動を累積させていくことである。この「限界」は有限から無限への一方向的な思惟の歩みにたえず生起するポジティブな臨界点と見なされる。ラドリエールは有限か無限かのいずれかが成り立つとする排中律の形式的骨法を否定して、形式主義と直観主義の「二元性」をふまえて有限から無限を「構成的」に希求することが数学者の認識行為の、したがって「有限の立場(finite Einstellung)」にもとづく数学者の思考経路の構造でなくてはならないと主張するために「投射」と「主題化」という道具立てを工夫したようにおもわれる。この両者の関連についてラドリエールはつぎのようにのべている。

「私たちが関心をもつのは相互に連動する二つの操作である。主題化は投射が存在するからこそ可能であるにすぎない。私たちが投射によって自己を切り離すことができずに行為(acte)のなかに埋没するとすれば、私たちはいかにしても主題化する能力をもつことがない。また、他方、主題化は投射によって新たな可能性を開く。主題化が行為であれば、主題化するあ

らゆる操作は外的な形式で投射されうる。すなわち、このような投射がおこなわれるときには、同時に暗示的な仕方でも主題化する操作のなかに包括されるものすべてが投射される。そして結局、先行する投射のなかで対象となったすべてのもの、つまり、明確に定立された項ばかりでなく可能な前進を考える活動 (l'activité) そのものも投射される。」([10], pp.310-11) アナログ的に単純化していえば、既知の圏から未知の圏にいたる関手を手がかりとして新たな研究領域を探求する数学者の想像的行為がイメージされているともいえよう。(かつて論者はラドリエールの議論をまとめるさいに*、かれの議論がメルロ＝ポンティの用語法にもっぱら依拠しているものと判断して *thématisation* を *position*[措定]と解釈したが、これはフッサールやハイデガーの用いた *Thematisierung* のほうに近い意味をもつものと解するほうが適切であろう。じっさいに、*thématisation* というフランス語は通常のフランス語辞典に掲載されておらず、ラドリエールがフッサールらの用語法をフランス語で表現するためにもちいた単語ではなかろうかとおもわれる。)

* 私の論文「歴史主義と論理主義」([4])を参照。ただし、このように訳語を変更したとしても、その論文の趣旨が大きく変更されるわけではない。

「投射」と「主題化」については、さらに「時間性 (*temporalité*)」の概念により現象学的な考察が加えられている。(以前の論文([4])ではふれられていない論点であるから、ここで補足しておく。)ラドリエールによれば、「時間性」とは「純粋な瞬間も全体的な現前 (*présence*) もない実存の形式」であるが、ここから思惟の起点となる「瞬間」が規定される。すなわち、「それは過去に開かれている。しかも、まさしくそこで現実的であったものをとり戻す可能性、したがって投射と主題化の可能性が創造される。また、瞬間は未来にも開かれている。だからこそ、それは予測の局面をふくみ、そこでこそ可能な行為を引き起こす可能性が創られる。(可能なものの投射は予測の地平で把握される行為の再起動 (*reprise*) に対応する。というのは、それは過去と未来への二重の言及をともなって経過するからである。)この二重の開かれはつねに現在と関係している。私たちはここに、現実的なもののなかで必要な投錨 (*ancrage*) の条件を再発見する。しかし、この現在は全体的な現在ではないし、意識がその展開全部と一致するようになる瞬時の俯瞰のようなものでもない。現在はつねに投錨であって、私たちはそこから出発して過去と現在という二重の次元に心を開くのである。」([10] pp.312-13) ここには、メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』([15])やハイデガーの「時間論」の影響が読みとられるようにおもわれる。とくにハイデガーは「存在了解の地平 (*Horizont*)」として働く「時間性 (*Zeitlichkeit*)」を「テンポラリテート (*Temporarität*)」として両者を区別しているが([8] 101-2 頁、参照)、ラドリエールは、「時間性」の分析を「人間の実存」の分析に移しかえたばあいに後者は「執自 (*insistence*) の次元 (*dimension*) と超越の次元」としてあらわ

れるとして、こういつている。「執自はある地平 (horizon) の現前を基礎とする。この地平のなかで超越の作用は表示されるようになる。この地平、私たちの実存の運動が繰りひろげられるばあいには基盤となるこの無限なるもの (inépuisable)、それはある意味で超越における執自の反映である。執自が必要であるのは、原初的にあたえられたものから執自がつぎのような操作をたもつためである。すなわち、その操作によって超越が、私たちの生を満たしつづける痕跡をのこす有効な行為というかたちでヴァーチャリティー (les virtualités) を展開する、そうした操作である。」と ([10] pp.319-20) *。このように認識主体としての数学者の「実存」にまで及びうるかたちで展開される意識「行動」(思考!) が、ラドリエールによってまさに現象学的に描出されているのである。

* 両者の立論のあいだにどの程度の類似性と区別が見いだされるかについて、私は明確な言明をおこないることができない。今後の研鑽に委ねようとおもう。

(d) 暫定的なまとめ

以上、私は現象学的知識社会学の展開可能性について、現象学の用語法にそくして一応の論点を提示した。それはいまだ問題の所在を素描したにとどまる。これ以上、論点を拡散させないために、ここで暫定的な総括をこころみておこう。

マンハイムの議論の構成を規定する第一の、もっとも基底的な問題意識は認識主体と社会的視座構造との関係から発しているようにおもわれる。ひとつの切り口として構造主義の立場から社会的視座構造を捉えようと試みたと、ひとまず、仮定してみよう。そのばあい、ピアジェの発生的構造主義は格好の手がかりをあたえてくれるだろう。かれは、すでにふれたように、たとえばフォーコーの構造主義を批判して、それが主体なき構造主義であることを示唆している。それでは、ピアジェ自身の構造主義はどうなのだろうか。かれには、たしかに、数学的認識論や物理学的認識論が用意されていた。しかし、認識主体の問題には切り込んでいない。それもそのはずで、かれにははじめから認識主体論がないのである。ピアジェの構造主義以前に、もっと根源的な方法意識にもとづいて、認識主体の問題があきらかにならないかぎり社会的視座構造を理論的に展開できないことにはっきりと気づいていたのはマンハイムにほかならない。かれが哲学的認識論にこだわりつづけた理由はそこにあるのではなかろうか。それでは、認識主体から社会的視座構造へのアプローチはどのようにおこなわれるべきなのか、そのばあい、認識主体はどのように捉えられるべきなのか、これらの問いかけにアプローチする方法としてマンハイムの依拠したのが現象学の立場である。しかし、かれはその立場を十分に突きつめてはいない、というよりも、つねにそれと一線を画そうとしている。かれがこころみたのは、あくまで知識社会学の「解説」であったからである。では、「解説」の閾をこえて現象学そのもののな

かへ、どこまで切りこむべきなのだろうか。おそらく、かれの着想に適合していたのは主としてフッサールの現象学であろう。しかし、認識主体論を根源的な立場にまで深化させたのはハイデガーである。したがって、ハイデガーの議論にたいして(第1章でふれたように)明確な距離をおいたマンハイムは、社会的視座構造論とのかかわりで認識主体論を十分に展開できなかったのではなかろうか。そのためには、やはり、ハイデガーの「時間論」に深く切りこまなくてはならないかもしれない。こうした見通しに手がかりをあたえてくれるのは、ラドリエールの現象学的な「形式主義の限界」論である。かれはメルロ＝ポンティを介して、当のメルロ＝ポンティが晩年に接近していったハイデガーの「時間論」へといくばくかあゆみ寄っていったように見える。また、ラドリエールの議論から、ゲーデルが晩年に現象学への関心をつよくしめた理由も推定できるかもしれない。

やや長い論点開示であったが、ハイデガーの議論そのものと現象学的知識社会学との関連づけについては機会をあらためて検討することとして、第二の論点に移ろう。

II 虚偽性と関係主義

イデオロギー論のなかで強調される「虚偽性」についてマンハイムが詳しい検討を試みたのは当然であるが、そこでは命題の真偽論との関連で社会的視座構造の論理的な特徴づけが意識的に強調されている。第二の論点はこの側面にかかわってくる。

命題の真偽論あるいは真偽値の問題にはいくつかの—しかし、かれが直接にとりあげてはいない—方法概念や分析装置が要請されるであろう。それらを列挙すれば、不完全性、真偽値と論理モデル、様相論理と「強制法(forcing)」などである。ここでは、「強制法」のアイデアの指示する論理的内容にそくして、フォーマル・ロジックとイデオロギー論ないし社会的視座構造論とのつながりにふれておくとどめる。

(a) 「強制法」からマンハイムの関係主義へ

① 強制法について

一般に「強制法」というのは、仮説の集合が、二つのうち一つの値を取るよう強制する方法である。はじめに集合の集まり(collection)と、それらの集合に適用される論理規則を設定し、その論理規則が適用できるようにしつつ、その集合の集まりをどんどん大きくしてゆく。その大きくなった論理システム(たとえば可算モデル)の内部で仮説を操作するのが強制法の基本的な手順である。

この点については Smullyan & Fitting の著作にたくみな説明がある。それをつぎに引用しよう。かれらはこう説明している。

「自明でないやり方で古典論理を埋め込むことのできるいくつかの非古典論理がある。すなわち、ある特定の非古典論理 N にたいして各古典論理

式 ϕ を N の言語のなかにある式 ϕ^* に翻訳する仕方がありうるのであって、 ϕ^* が N の定理であるばかりに ϕ が古典論理の定理であるような仕方である。そのときこのことは、非古典論理 N において CH^* が ZF^* から導かれられないことをしめすことができるならば古典論理において CH が ZF から導かれられないことを確定するに十分であろう。」([23], p.208)

ここに提示されているような、異なる言語システム間の言語変換(「翻訳」)によって、「埋め込まれている」言語システムの命題が「埋め込んで」言語システム(それは「様相論理」のシステムとして提示できる、というのがスマリヤンらの主張である)の命題によって「証明」されるといったロジックは、たとえば制御システムの制御といった課題に応用できるかもしれない。すなわち、ある制御システムを、概念的にはインプットとアウトプットとをふくめて想定しよう。このシステムは、もとより、その内部に制御できないインプットが存在するかどうかを識別できないだろう。もっと抽象的には、ある公理集合のなかに矛盾の存在することはその集合のなかでは発見できないだろう(「不完全性*」!)。この制約を克服するには、随時に別の集合を構成しなくてはならない。集合を「拡大」して(「埋め込んで」)別の言語システムを創始することにより、「矛盾」の認知が可能となりうるかもしれない。この「拡大(extension)」はすでに代数学において多用されていることに注意すべきである。「体の拡大」や、「D-拡大」による実数の、とくに無理数の規定などにその一端があらわれている。「D-拡大」はデデキントの「切断」を数とみなして無理数をみちびくことと同値であるが、「切断」を線形変換=射として実数を導入しようとしたのが「南雲の定理」であった。「拡大」を射に置き換えるというアイデアが注目されるべきである。この「拡大」概念を、一般に言語の意味の拡大という形に置きかえて、意味の集合に「生成的集合」と類似の機能をもたせることができるのではないか、という論点が「強制」概念を社会研究に適用する上で決定的な意義をもつことになろう。しかし、それはポジティブな役割だけでなく、ネガティブな機能をも発揮しうることに注意しなくてはならない。たとえば、民主主義、自由主義あるいは通俗的なイデオロギーといった概念は、無意識のうちに意味拡大がおこなわれて、無意味な議論への無意識的な、あるいは意図的な誘導がおこなわれうる。

* ここで、「不完全性」という表現を用いた意図は、システム概念との関連で論じられないかぎり、十分には理解されないだろう。ゲーデルの「不完全性定理」命題を厳格に適用して応用をめざすのではなく、その論理的内容を拡張して、いわば理念型として—たとえば「不完全社会」といった表現で—「不完全性」の含意を適用するのが、ことに社会認識の局面では生産的であろう。この点についての詳論は別の機会にゆだねることとする。

② 「強制」概念の拡張

しかし、「強制法」の考え方をさらに展開することもできる。すなわち、スマ

リヤンらのところみている、様相論理からの「強制法」の解釈は、イデオロギ一論にも拡大可能である。もとより、この解釈をそのまま適用するのではなくて、「強制」という概念を拡大解釈することによって「強制」関係をかなり一般的な意味で適用できるのではなかろうか。

いますこし具体的にのべよう。いわゆるクリプキ・セマンティクスにおいては「可能的世界 (possible worlds)」にそくして真理概念がさだめられる。それを説明するために、スマリヤンらの記述法にしたがって、クリプキの様相モデルの内容を定義しておく。「可能的世界」たちの空でない集合を G 、 G 上の2項関係を R とするとき、対 (G, R) をフレームという。また、任意の可能的世界 $p, q \in G$ にたいして、 pRq ならば「 q は p から到達可能である」という。三つ組 (G, R, D) は拡大フレームである。 D は空でない集合 (またはクラス) であって、フレーム (G, R) のドメインである。構造 (G, R, D, V) が様相モデルであって、 V は G の元から、 D に属する定数をもつ closed atomic sentences の集合への写像である。 $A \in V(p)$ ならば原子 A は「可能的世界」 p で真であるとかんがえられる。

以上のようなクリプキの様相モデルにおいては、ある「可能的世界」 p において X という論理式が真である、といういい方をする。これをスマリアンらは、 p が X を「強制する」とよんでいる。論理式あるいは命題の真偽は「可能的世界」との関連で定義できるから、ある「世界」でも別も「世界」でも真となるような命題の関連づけは論理的に可能である。ここで「可能的世界」を「可能的社会」と置きかえれば、後者のなかで、つまりある特定の「可能的社会」において真である(「強制」される)命題の検討が可能となる。これはマンハイムの関係主義の考え方と符合する。そこにはある用語法から別の用語法への「強制」も定義できるかもしれない。

(b) レトリックと社会的視座構造

さて、以上のような、「強制法」にそくしてみちびかれる論理学上の議論に直接言及するまでもなく、社会的視座構造が含意する「真理」にかんしてはその言語による表現形態がただちに少なからぬ意味をになうだろう。とりわけ、レトリック(弁論術および修辞学*)とロジック(ロゴス)との関係についての検討が必要になる。

* ここで私が念頭においているのはアリストテレスの $\rho\eta\tau\omicron\rho\iota\kappa\acute{\eta}$ である([1]参照)。すなわち、語られた言葉の技法としての弁論術とその言語表現(文章)技法としての修辞学とを一括してレトリックとよぶことにする。

周知のように、言語で語られたり叙述されたりする思想には相互に深くむすびついた二つの側面がある。その論理的な内容(弁証術 [dialectic] をふくめた推論形式としてのロジック)と、内容表現に用いられる技法(テクネー)としてのレトリックとである。聞き手や読み手の観点からすると、やや不正確で直感的な表現だが、前者はロゴスにはたらきかけ、後者はパトスに

作用するといえるかもしれない([18]参照)。一般に、論理的内容が空虚なものになればなるほど相対的にレトリックの要素が強まるであろうが、深く広い内容の思想であってもレトリックの強いケースがしばしばあらわれる。ロジックとレトリックとの調和をはかるのはむずかしいけれども、それが方法論的に巧みに実現されている例として本居宣長の国学の方法があげられる。かれの言・事・意という三位一体を介した「総論(スベテノサダ)」の方法はロゴスとプラグマ($\pi\rho\alpha\rho\mu\alpha$)、そしてパトスという3者の関係づけの視点を提供している。他方、さきにとりあげたフーコーの「構造なき構造主義」やハイデガーの現象学にあっては強いレトリックが特徴的である。そこには、マンハイムがかならずしも正面からとりあげていない現象学的知識社会学の検討課題があるかもしれない。

ところで、真理をもとめる人間の社会的な営みのなかにはレトリックの特質におうじて論理的内容の理解が根本から左右される多様な局面が見出される。たとえば、裁判システムにおける弁論や判決はその典型例であり、そこには重大な社会的意味もはいる。形式論理学においては「真偽」が前提とされる論理モデル—アリストテレスの表現を準用すれば、これは論理的トポスとよぶこともできよう—におうじて決まり、その意味で真理は相対的であることがよく知られているけれども、この「限界事実」を忘却すると冤罪の発生する頻度が著しく高まってくるであろう。真を偽であるように、あるいは偽を真であるように見せかけて(思わせて)聴き手や読み手を欺くレトリックは詭弁(sophistry)にほかならない。当面の課題との関連では、イデオロギー批判の現実のかたちも時として一種の詭弁と見なされよう。そこでは、とりわけ政治的に狭隘な偏見、その意味での「特殊的イデオロギー」がしばしば「合理化」されてあらわれる。たとえば、マルクス主義のイデオロギーを巧妙に擁護し「敵」のイデオロギーを批判したレーニンの強いレトリック—それはかならずしも詭弁だけからなるわけではないが、しばしば、かれは詭弁と、詭弁でないレトリックとの境界領域で独自のレトリックを駆使している—はスターリンや毛沢東に引き継がれ、「暴力装置」の発動あるいはそれを示唆する威嚇を伴ったかたちでマルクス主義の「公式見解」が策定されてきたことは周知の事実であろう*。とくに、話術(Redekunst)としてのレトリックの典型的な事例はナチスのイデオロギー宣伝のためにゲッペルスによって作り上げられたレトリックの系統のうちにも見いだされる。その多くは巧妙な詭弁術によって表現されている。特定のイデオロギーの狭隘性や不合理性を糊塗する目的で案出された多様なレトリック—詭弁術と「正常な」レトリックの混合形態—の歴史的事例はあまりにも多い。いかなるレトリックであれ、それを駆使して語られる雄弁と詭弁を内在させている話術・文章術との intermundia は話者や作者と聴衆や読者の民度に支えられて成り立っているから、詭弁の横行は言語文化の宿命的な属性であるともいえる。 (もちろん、詭弁とされた言明—たとえば、ゼノンの逆理—の論理的内容のなかに深遠な真理への手がかりが隠されていることもしばしばある。)

* いまひとつの事例として、経済学者宇野弘蔵が「強いレトリック」におおわれたマルクスの『資本論』からロジックを抽出して、その再構成を試みたことはよく知られている。しかし、かれもまたマルクスの「二世界理論」にとりこまれ、マルクスの「弁証法」のレトリックを無反省に多用している。

詭弁と密接に関係する論法は「説得推論 (enthymeme)」である。それはアリストテレスの『弁論術』においてキーワードの一つとなっている。とくに、特定のイデオロギーの「教化」にとって必須となるのが「見せかけの説得推論」([1]第2巻24章)である。「見せかけ」であることが見破られると、威嚇、脅迫、さらには暴力によって「説得」をこころみた典型的な事例は、第二次大戦中の日本の思想警察(特別高等警察)の「取調べ」に見出されるだろう。

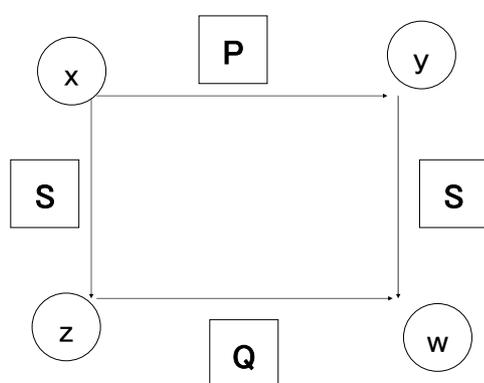
こう見てくると、詭弁および詭弁術(とりわけ詭弁的話術)、あるいは「見せかけの説得推論」は時として視野の狭いイデオロギーの補完物として登場するであろうことが推察される。視野の広狭は、概念上の広狭をもふくむかたちで、社会的視座構造の遠近法的な性質を規定する。しかし、すでに見たように、この遠近法にかんしてマンハイムの叙述は慎重きわまりない。というのは、オルテガ流の遠近法主義にまで議論をおしすすめれば、相対主義におちいる危険性が高まり、また、単純な関係化だけでは「遠近法的な性質」を処理できないからである。そこで、マンハイムは「言語形式化されていない関係主義」という微妙な表現をつかっているわけである。これは数学や自然科学の方法と密接な関係をもってくるのであり、第1章にしめされた議論によれば、かれは、じっさいにアインシュタインの相対論に言及するとともに、それ以上の重みを付して「不確定性関係」の理論にも説きおよんでいるほどである。ある意味で、前者は関係主義に、後者は中性化論に対応している。

いままこし詳論しよう。マンハイムの関係主義にかんする議論は不十分なものであった。たしかに、かれは「人間の認識の本質的に关系的な構造」を定立する認識論を想定して既存の諸認識論の「認識論的構造分析」をみちびいているけれども、かれには機能的構造概念が欠けていたために認識論の社会的構造分析を十分には展開できなかった。したがって、関係主義についてもその「実証的」含意を適切な仕方で説明することができなかったのである。他方で、関係主義の認識論的な意味づけには深刻なアポリアが出現する。かれは、いわゆる「二世界理論」を批判しているのだから、「本質」と「現象形態」といったマルクスの「弁証法」の基礎にある思考図式は否定されるはずである。(もっとも、マルクス自身もフランス語版の『資本論』では、ドイツ語版において用いられた「対象性 (Gegenständlich)」= Realität を existence や qualité に置き換えてはいるのだが。)この否定は「絶対」と「相対」という図式の否定をもみちびくから、マンハイムは両者のはざまに追いつめられることになった。この図式の「絶対」を否定するためにかれが導入した用語が「中性化」にほかならない。論理学用語にそくしてい

例えば、2値論理にたいして多値論理を想定したことになる。それは多様な遠近法的視界の「計算と翻訳」を可能にする有効な方法であった。

ここでは、関係主義の機能的・形式論理的な立場からの分析方向を私なりにしめし、つづいて中性化を「不確定性関係」として形式化して表現することにより、マンハイムの現象学的知識社会学の射程を拡張しておこう。

関係主義の考え方は機能的論理構造分析の方法として、ラッセルの「関係子 (correlator)」あるいは「順序関係子 (ordinal correlator)」を媒介とした「関係」の図式に変換されなくてはならないし、またそれは可能でもある ([21]pp.53-54、参照)。図をつかって説明しよう。



関係PとQを射とする一般圏として図の上段と下段を解釈すれば、Sは関手 (functor) に相当する。Pの場 (ドメイン) とQの場 (コドメイン) が集合として共通部分をもたず、しかも関係PおよびQが等しいばあいが、しばしば社会関係に登場する。社会関係は往々にして可換であり、かつまたドメインとコドメインとが分離しているケースが多い。親子関係、師弟関係、恋愛関係などを想起せよ。しかし、他方では関係そのものが不確定性をもっている。たとえば、一口に恋愛関係といっても、その概念内容自体に「揺れ」の生じるばあいがほとんどであって、この2項関係はかならずしも一意的な内容をもたない。それは、社会学者ルーマン (Niklas Luhmann) がダブル・コンティンジェンシーと名づけた関係構造であろう ([6]参照)。また、師弟関係というのは多義的であり、ドメイン・コドメイン関係 (関係子Sによってもたらされる関係) がいろいろにつながる。このことは、マンハイムの関係主義の考え方を正当化している。すなわち、たとえば「知識人」という概念を一義的に定義できない根拠をそれはしめしているのである。さまざまな2項関係がそこには成立しているからである。たとえば、「寺子屋の先生」、「大学教授」、「村の長老」等々はそれぞれが「知識人」概念を構成しうるのである。このばあいの「知識人」はウェーバーのいう理念型であるが、マンハイムの主張するように理念型は関係化をつうじて「動態」的に、したがって社会システムの

観点から、把握されなくてはならないのである。

他方、関係主義を数と量の関係に適用したばあいにはただちに「測定」の問題があらわれてくる。というのは、比較を数値化した比としてあらわれる関係、それは有理数の空間をつくるが、その空間の位置こそは測定の結果をあらわしているからである。エウドクソスが示唆したような「比」の絶対性にもとづいて「存在」と「生成」とが折り重なってあらわれる「絶対空間」こそ、マンハイムが既存の「絶対」(「自体領域」)観念を否定しつつ社会のなかにもとめようとしたものではなかろうか。しかし、前章でふれたような、マンハイムの「不確定性関係」を重視する立場は、おなじく量子論にかかわる、さらに根本的な「不確定性」の事態によって補足されなくてはならない。仮説的な状況のもとでこの点を説明しよう。

人間が生活する世界(H世界)にとって無いに等しいほど「小さな」世界をかんがえ、それをT世界とよぶ。また、H世界を無と見なしうるほど「大きな」世界をE世界と名づける。「主体」がH世界の現象をT世界の現象として認識したり、T世界の現象をE世界のそれとして認識することはむずかしい。この事態を、とくにT世界とH世界との不適切な「接続」を、象徴的な寓話として表現したのが「シュレディンガーの猫」である。相互に作用し合う二つの現象の関係を確定する上でつねに「不確定性」が生ずるのは、このように顕著な相違のある世界を「跨いで」比較がおこなわれるからである。人間の世界には相互に異質な閉じた諸世界(システム)が並存しているから、このような比較の実行される可能性が高い。その分だけ「不確定性」が増幅される。この点を数学に例をとって説明しよう。たとえば、測度空間を測度を射とする圏と見なすとき、その圏ないし測度をオペレータとする閉システムにおける射(オペレータ)によって有理数だけを要素とする閉集合を圏として構成しようとしても測度はすべてゼロになってしまうから、この視点から要素間の意味のある関係を定立するチャンスは存在しない。そこに出現するのは関係のはっきりしない、その意味で「不確定性」をともなった有理数集合にすぎないであろう。いまひとつ、宗教的視座構造を例にとってこの点を補足しよう。さまざまな宗教的視座構造、ときにはもっと狭隘な宗教的イデオロギーのあいだには、H世界とT世界との関係が現実にも成立してしまうであろう。人間の経験世界においてこの種の「不確定性関係」は中性化のさまざまな局面でいたるところに見出すことができる。それは宗教社会学と知識社会学との折り重なる部分領域を形成するだろう。まさしくウェーバー社会学とマンハイム知識社会学との共通部分でもある。

しかし、以上のような補足ないし修正にもかかわらず、マンハイムの関係主義における根本的な問題、すなわち「関係」と存在論とがいかにもむすびつつくのかという問題は未解決のままである。ここでは、物理学的な「存在」の物理学者による方法的処理様式や無限の地平に浮遊する数学者の「存在」観念とのかかわりで関係主義の意味づけを拡張するだけにとどめておこう。ヘラクレイトスの詩文(「万物は流転する」)にあやかって、無限に連続

する運動を實在 (Realität) とよぼう。人間は實在そのものを認知することはできない。感覚と知覚によって把握されるのは實在の「要素」とかんがえられる対象が相互にとりむすぶ関係にすぎない。「要素」もまた関係としてしか捉えられないから、認知過程は無限に続く。数学者が測度ゼロでない集合を概念的に構成したからといって、たとえば、面積そのものが人間に認知されたわけではないし、あるいは、点として把握された対象も感覚的にはゼロでない面積をもつであろう。また、実数は、とくに無理数は、無限を仮定したうえで有理数を構成するさいにもちいた概念をつかって表現した関係にすぎない。「實在主義 (realism)」の立場から量子論を理論的に完備したかたちに仕上げようとする物理学者が (数学的) 形式主義にならって「實在性基準」を仮定するのは、無限小の物質の實在そのものを直接にあらわすことができないからである。いずれにしても實在は関係によって間接的に表現されうるにすぎない。このようにかんがえる立場を関係主義と規定するのが妥当なかんがえ方であるようにおもわれる。当然ながら、関係主義は絶対的存在 (絶対的価値、絶対的真理、「絶対精神」等々) を仮定する立場とは相容れない。

Ⅲ ノエシスとしての社会

マンハイムの現象学的知識社会学が開示する第三の論点にうつろう。それは、社会学固有の領域、ことに社会行動、社会観あるいは社会変動の予測にかかわる問題への糸口がかれの議論から欠落している点である。いますこし明確に表現すれば、知識にたいして「存在拘束」という作用をもたらすはずの社会そのものの様相が知識のありかたや思考様式におよぼす作用を、かれがみずからの論述のなかに組み入れることに成功していない点である。これは知識の「存在拘束」という「事実次元」にもとづいて展開される社会的視座構造論としての現象学的知識社会学の最大の難点であろう。その結果、マンハイムの現象学的知識社会学の射程が著しくせばめられることになってしまった。もとより、この難点を解消するために、ここでただちに、なんらかの社会類型論を展開し、さらに、社会的に思考する (あるいは、思考しなくなる!) という行動と社会類型との関係化を言語形式化して、「存在拘束」というノエシスの概要をしめすわけにはいかない。むしろ、知識社会学の射程内に入りうる特定の問題領域をとりあげて、その展開可能性を見通すだけにとどめるほかはない。したがって、テンニース (F. Tönnies) やマックス・ウェーバーの古典的著作にまでさかのぼって、知識社会学の観点から社会類型が認識主体の社会行動におよぼす影響を再構成するといった作業はひとまず断念される。(しかし、社会類型との対応は十分にしめされていないが、思考を極端に節約し知識への拒否反応を積極的にしめす社会的人間類型を「大衆人」としてみごとに描き出したオルテガ (José Ortega) の議論 ([19]) には、つぎの問題設定とのかかわりで言及しておく必要があらう。)

そこで、ひとつの限られた視角から、マンハイムの論じていない、しかし知識社会学にとっては切実な問題領域を設定することに限定したい。すなわち、知識集合あるいは知識のクラス(知能、知識産業、知識人、学者、知識教育、「基礎」知識、「実用」知識等々)にたいする、いわば「消滅演算子(annihilator)*」として、社会(ゲゼルシャフト)そのものの諸要素が機能するという仮説的事例の分析である。フロム(Erich Fromm)の表現にならって比喩的にいえば、社会が「知離れ(escape from intelligence)」を推進しつつ、ついには知識集合が一種の離散集合あるいは—数学のアナロジーをもって表現すると—「測度ゼロの集合」へと収束してゆくという予測を社会学的に再現し、そのかぎり知識と社会との関係について一定の「事実次元」の描像を提示しようというのである。このことをとくに明瞭なかたちでしめすのは、いわゆる原子化(atomization)、とりわけ知識社会学との関連における原子化の様相である。後述のように、原子化という概念は知識社会学の方法と密接不可分の関係をもって来る。ひとまず、原子化の意味内容について簡単にふれることからはじめよう。

* これは量子論に登場する演算子(オペレータ)であるが、社会現象を分析する用語として転用できるようにおもわれる。じっさいに、多様な局面で社会そのものが社会の「消滅演算子」として機能する。さまざまな社会情報のデジタル信号化は人間の思考領域をせばめて社会についての人間の意識を弱め、社会的意識全体を微弱なものへと変化させてきた。この傾向は政治的にも経済的にも支配者の存立を安定化させるために活用され、その結果、システムとしての諸社会がいたるところで機能不全を起こしている。すなわち、諸社会システムの可制御可観測が実行できなくなりつつある。この過程は不可逆的である。社会的知識固有の領域においても同様である。たとえば、第2次大戦後の「アメリカ経済学」は、自然科学もどきの「擬似科学」ないし「擬似パラダイム」として経済学の研究(学会)と教育の両面において社会的「勢力圏」を拡張しつつ、それ以前の経済学集合を消去していく「消滅演算子」としてはたらいだ(「アメリカ経済学」のこうした特徴づけについては、[7]を参照)。

(a) 原子化の意味

個人の原子化とはなにを意味するか。「原子化」という言葉は19世紀後半に医療用語として液体を噴霧することを意味していたようだが、20世紀になると、たとえば「資本主義に特徴的な、孤立した経済単位への社会の原子化」といった表現で用いられている(OED参照)。1950年代のアメリカで展開された「大衆社会論」においてもこれとおなじような意味で個人の「原子化」といった表現が用いられている。それを活用して丸山眞男は、非結社形成的傾向および政治的権威との近さを両軸とする「個人析出」の一基準として「原子化」という表現を援用している([13])。そのばあい、おなじく非結社形成的であっても政治的権威とのあいだに距離を置いているば

あいには「私化 (privatization)」という名称があたえられている。他方、結社形成的傾向および政治的権威との近さを両軸とする基準は「民主化」であり、結社形成的であっても政治的権威とのあいだに距離を置いているばあいには「自立化」という基準が設けられている。

丸山眞男が「期待」していたように、原子化は民主化とつながるであろうか。それは大いに疑わしい。かれの希望的観測にすぎない。原子化は個別的・局所的に「私化」につながりうるが、基本的な傾向は自律的な、累積的の原子化である。そこに形成される原子的個人は、社会システムの観点からすると、不完全な構造をしめすであろう。というのは、社会システムの基本的ありかたはクローブ・システムとしてのそれだからである([6]参照)。システムとしての原子的個人のありようは社会性に乏しい準閉システムであろう。数学者が位相の公理系をかんがえるときのような抽象的推論をあえて実行するならば、この準閉システムから構成される団体(夫婦、家族、友人グループなど)や結社(マフィア、暴力団、等々)もまた準閉システムとしてあらわれる。しかし、個人という側面から原子化を考察することには限界がある。社会的観点からの問題設定にとって不都合だからである。

(b) 原子化と社会

社会と原子化の関連についてはコーンハウザー(W. Kornhauser)のつぎのような指摘が注目に値する:

「大衆社会の民主主義的批判のなかで示唆される主要項目はつぎの三つである。すなわち、(a) 増大する原子化(コミュニティの喪失);(b) あたらしいイデオロギーたちを奉ずる幅広い準備(コミュニティの追求);(c) 全体主義(擬似コミュニティによる全体支配)、である。こうした議論の領域において大衆社会というのはエリート支配が民主的支配にとって代わる条件である。大衆社会は客観的には原子化した社会であり、主観的には疎外された人びとである。したがって、大衆社会はエリートが動員をかけるために人びとの高い利用可能性の存在するシステムである。」([9], pp.32-33)

このような特徴づけにもとづく原子化の意味づけは、かならずしも社会理論的考察につながってはいかない。原子化の起点は個人であり、しかもこの個人は、上述のようなクローブ・システムと見なされる。制御システムという面から見ると、それは、とりわけ社会的政治的権力や権威を「外乱」として抵抗するのではなく受容する一方、他の個人にたいしては閉鎖的に、いわば「脱コミュニケーション」的に行動するシステムである。この種の諸個人—かつて私はそれを「孤人 (isolated individuals)と名づけた([6]参照)—がつくる外見的に統合された「社会」の純粋型は「ディスクリート (離散) 社会」である([3]参照)。この「社会」へと収束する個人行動が原子化にほかならない。したがって、原子化と社会システムとは累積的に作用しあい、ついにはどんづまり(「離散社会」を中心とする収束域)へと向かっていく。そこには「私化」も「民主化」も「自立化」も呑みこまれ、跡形もなくなってしまうかもしれない*。他方、産業革命概念によって捉えられる資本主義システ

ムの時間経路には「機械人間」の形成と経済活動のデジタル信号化がともなう。そこに人間の「ロボット化 (robotization)」のさまざまな契機が創出される([7]第3章参照)。「ロボット化」は原子化を一段と強力に推し進める要素としてはたらくから、社会システム全体を「自己否定」していくオペレーター—量子論のアナロジーでいえば、「消滅演算子」(前述)—としてはたらくであろう。また、社会的情報のデジタル信号化により、かつての社会的情報源、すなわち、コミュニティー家族、親戚、近所、友人関係、学校等々を形成した、いわばアナログ情報の源泉が枯渇し、情報ネットワーク端末への依存度(中毒!)がますます高まってきた。そこでは集団化あるいは「自由からの逃走」と孤立分散化—上記の「孤人」化—とが同時並行して急速にすすむ。民主主義は「多数派支配 (majority rule)」という価値基準へと意味転換し、「多数派」への従属が支配的な社会的行動パターンとなっていく。その「ながれ」から排除された「少数派」は、あるときは「いじめ」られ、あるときは「仲間」から無視され、またあるときは社会的弾圧や情報ネットワークをつうじた誹謗中傷の的となって社会から排除される。「離散社会」の行きつく先はコミュニティーを喪失したソサエティということになるであろう。

* この点についてはいますこしていねいな説明が必要であろう。原子化の「位相」という用語法にそくして説明をくわえておく。数学者が収束の仕方として位相の概念をつくりだし、たとえば、ベキ集合のなかに位相を導入しているように、社会システムの分析においても「位相」の概念は重要な役割をはたす。「原子化」の概念構成においても「位相」をかんがえることはすくなくからぬ分析的意味をもつ。ここでは、必要なかぎり、原子化の位相を類別しよう：① 原子化の連鎖反応あるいは原子化の原子化への自己回帰。ある社会システムの部分システムのシステムをベキ集合とみなすことにより、原子化したシステムがおびたしいシステム集合を形成する起動力となることがわかる。そこでは原子化→原子化→…という、一種の「連鎖反応」が生起するだろう。② 民主化の原子化への帰着。民主主義が多数派支配 (majority rule) をよりどころとするオククラシーへと転換するにつれ、民主化は実質的に原子化へと変容する。([5]参照)③ 私化の原子化への帰着。諸個人のプライバシーの観念が法制的な用語に局限されてイデオロギー化し、他方で、個性がさまざまな社会的局面における集団化の過程で希薄化していくなかで、私化は原子化と同一視されるようになる。とくにデジタル信号技術の普及とともに個人が信号としての識別対象へと転化することにより、また家族の離散社会化が顕著になるにつれ、この傾向は一段と加速されるだろう。

ところで、社会的視点から捉えられる原子化の意味づけに関連して、とりわけ重要なのが知識人の原子化である。その現象のあらわれる場は、オルテガのいう「大衆の反逆」が浸透した20世紀の大衆社会である。「知識人の原子化」はこの大衆社会—それは同時に「離散社会」でもある—におい

て構築される、俗にいう「専門ばか」の量産体制を意味する。「専門ばか」というばあいの「ばか」は「ばかの一つ覚え」というばあいの「ばか」の用例につづる*。すなわち、視野が原子化した「知識人」(いわゆる専門家ないしプロフェッショナル、政府公認の「賢人」ないし「学識経験者」等々)は「大衆人」集合の一員になりうるとしても**、幅広い知性に富む知識人層あるいは文化人層を形成しないし、またじっさいに—1970—80年代以降の日本社会に典型的なかたちで見いだされるように—形成することができない。むしろ、かれらは、いわゆる「無知の無知」([6]参照)とよぶことのできる知的状況を広範に累積させつつ、みずからは、なかば無意識のうちに反知性(anti-intellectuals)の風潮に加担する。思考の経済をおしすすめ、新たな知識への関心を自発的に遮断してしまうのである。さらに、「本来の知識人」と称されるべき階層であってもネガティブな社会的役割をはたす点が注目されなくてはならないだろう。コーンハウザーは、かれのいう「フリーランス知識人(free-lance intellectuals)」、あるいは「疎外された知識人(alienated intellectuals)」が全体主義の知的な推進者となった事実を重視している([9] pp.184, 191,191-2, 193,参照。)。それはともかく、私たちの当面の課題は知識人の原子化によってもたらされる「本来の知識人」の消滅過程である。それは知識社会学的な考察がことのほか必要になる検討課題でもあろう。

* この点で、オルテガの「ばか」の特徴づけは参考になるかもしれない。かれはこういつている。「ばかは死ななければならぬのであって、ばかには抜け道はないのである。だからこそ、アナートル・フランスは、ばかはひねくれ者よりもずっといたましいものだといったのである。」([19]、74頁)

** じつは「なりえない」かもしれないのである。というのは、オルテガのいうように、「今日の大衆人は、過去のいかなる時代の大衆人よりも利口」だからである([19]、74頁)。

(c) 原子的専門人

知識人が文化の担い手となって、まさしく文化人となって、学問文化が絶頂期をむかえたとき、継承者の不在となるケースが生じうる。それはルネサンス以降のヨーロッパ思想史とは対照的な思想史を形成する。これが典型的なかたちですすんだのは、短命な戦後民主主義ののちに生じた日本の思想状況であろう。戦後の大衆社会のなかから、知識人を志向する「研究者」群が登場してきたときである。かれらは大衆社会を基盤としているがゆえに、かつて文化人世代(とくに明治・大正生まれの世代)が到達した極大点からの下降がはじまる。「先代」の知識水準には遠くおよばないこれらの「大衆」はみずからの知性の低水準を一方で認めざるをえず、しかし他方では、みずからの「半知識人」としての存在理由を捻出しようと努力する。そこから「知離れ」がはじまる。その手段となったのは、とくに海外の知識人と

の「交流」であり、それと並行しておこなわれた国内的な「タコつぼ」の形成である。すなわち、丸山眞男のいう「国際的開国」と「国内的鎖国」である（[12]参照）。

原子化した「知識人」（上述の「専門ばか」）—私はそれを今後原子的専門人とよぶことにする—のもたらしてきた害悪のうちで、大衆社会においてきわだっているのは、世論（public opinion）から「知性」を奪いとってしまうことである。こうして、かれらは上述の「反知性」の一方の旗頭になる。しかし、そこにはかれらの世論支配の共鳴盤が存在していることに注目すべきである。命令権力に依存する広範な大衆がまさにそれである。かれらは思考能力の乏しさを、権力におもねる原子的専門人の狭隘なイデオロギーによって補うのである。そうした状況からは本来の世論など出てくるはずがない。むしろ、大衆が抵抗なく同調する世論もどきの愚論や暴論が生成するばかりである。それらはまさしく、政治的扇動につかわれるさまざまなステレオタイプの温床となる衆論（mass opinion）にほかならない。衆論は、社会的視座構造とよぶにはあまりにも低俗かつ劣悪なイデオロギー集合を産出するばかりであろう。

また、原子的専門人たちは、かれらの「専門」とする学術研究や大学教育にたいしても計りしれぬ害悪をもたらす。かれらの研究無能力ゆえに、営利目的（研究の商品化）の実現や見栄の充足可能性（「功労」賞や「文化」勲章などの社会的シンボルの獲得可能性）が、上述の「知離れ」を推進していくとともに、他方ではこうした「大衆人」の挙動に愛想をつかした、おなじ型の専門人たちが、「大衆人」になりきれぬままに、いわば「知への偏執（intellectually social withdrawal）」を開始する。すなわち、かれらは「孤人」となって自らの狭い研究活動へ「引きこもり」はじめるのである。このような原子的専門人の「分解」は研究・教育活動の質を著しく低下させ、ばあいによってはいくつかの専門分野を、ことによると特定の学問分野を消滅させるにいたるだろう*。もちろん、「知への偏執」は専門人の一部の「自立化」を促して、夢想する「孤独な散歩者」や「隠者」を出現させるというポジティブな意味をもちうるであろうが、そこに知性の退化を押しとどめる可能性をもとめることは不可能である。「大衆の反逆」に歯止めをかけようとしたオルテガの提言も、それを実行すべき当事者たち—政治家、「有識者」、教育者、官僚等々—がまさに大衆の内部から選抜されるのだから、実現できそうには見えない。こうした結末は社会システムの「不完全性」を例証するばかりである。大衆化は「被除数」を一定とした、とめどない「平均化」をひき起こし、大衆諸個人（オルテガのいう「平均人」）おのおのの社会的視座を絶え間なく狭隘にしていこう。そこにあらわれるのは、ますます劣化するイデオロギー集合が不可逆的に累積しつづける光景にちがいない。

* オルテガは、かれのいう「分科主義」にもとづいて、「専門家」としての科学者を「大衆人」と同一視し、19世紀のヨーロッパにおいて継起的3世代（百科全書派的「教養人」→「総合的文化」を喪失しはじめた科学

者世代→「専門家」世代)の最後にそれが登場してくると論じている。1890年以降に出現した「専門家」(原子的専門人)たちは「自分が専門に研究している狭い領域に属さないいっさいのことを知らないことを美德と公言」する世代である、とかれは断ずる([19]、119頁)。(この「3世代」説を日本に適用すれば、1920年代から1980年以降の「学問史」に多くの類例が見出されるであろう。それどころか、「大正」から「昭和」にかけての日本社会史のいたるところに「大衆の反逆」の無残な痕跡が残っている。第2次大戦後の、いわゆるベビーブーム世代は「第3世代」の主力を形成し、「大衆」が「大衆」を産出する累積過程を強力に押しすすめた。現在ますます勢いを強めているこの「大衆」運動は日本文化をことごとく破壊しつくすにちがいない。)他方で、オルテガは研究成果の読者としての大衆化した専門人に特徴的な行動をつぎのようにみごとな筆致で表現している。かれはこうのべている。「今日の著述家は、自分が長年にわたって研究してきたテーマについて論文を書こうとしてペンを執る時には、そうした問題に一度も関心を持ったことのない凡庸な読者がもしその論文を読むとすれば、それは論文から何かを学ぼうという目的からではなく、実はまったくその逆に、自分が持っている平俗な知識と一致しない場合にその論文を断罪せんがために読んだのだということを銘記すべきである。」と([19]、14頁)。オルテガが『大衆の反逆』を公刊した頃からほぼ一世紀をへた今日であれば、この種の「読者」はインターネットをつうじて評価記号(星印)を恣意的に操作して「教養人」の「ディレッタンティズム」(オルテガ)を「断罪」するだろう。もっとも、「読者」が存在すれば、の話だが。

(d) 原子的専門人と歴史研究

原子的専門人を担い手とする歴史研究の場には一種の「イデオロギー抗争」があらわれうる。一方には、学会や大学をもふくむ強固な「民主的*」パラダイムが形成され、他方では、イデオロギー化した低俗なナショナリズムをになう(必ずしも専門人とはかぎらない)右翼思想家や右翼大衆や右翼メディアが論陣を張る、といった状況が第二次大戦後の日本社会に特徴的な光景をつくりあげたことは周知の事実であろう。これもまた、知識社会学的分析の対象となりうる。ここでは、分析の糸口となりうる問題設定をおこなうだけにしておく。

* この表現は、もちろん、文字通りの意味をもあらわしているのだが、それ以上に強く、「マルクス＝レーニン主義的」、「共産党的」といった形容詞を明瞭なかたちでふくんでいるばあいがある。この点、格別の注意を要する。

マンハイムの案出した知識社会学的方法概念(用語法)の適用対象として、歴史家の社会的視座構造とイデオロギーの存在態様をとりあげるこ

とができる。このテーマは現象学的知識社会学の射程にはいつてくる典型的な問題領域を形成するだろう。認識主体としての歴史家は、「事実次元」の営みと、意味を「発生」させる「意味付与」による歴史叙述とを執行するものと仮定しよう。前者は史料批判にもとづく事実(史実)認定にかかわるが、そこに当面の知識社会学的な考察をおこなう必要はないであろう。問題となるのは、歴史家がみずからの観点(Gesichtspunkt)にもとづいて、史実を選択し、諸史実間に「帰属化」をこころみて対象となった史実集合の順序づけ、ないし整序をおこなうばあいである。史実の選択は「抽象化」の一類型であり、選択(抽象)と無視(捨象)との「関係化」がそこでは実行される。もちろん、歴史家の観点の内にかれの社会的視座構造が集約的に反映される。しかし、観点自体は重層化してあらわれるから、一般的な社会研究領域(政治、経済、法秩序、社会生活など)が第一次的に観点設定の手がかりとはなりうるが、さらに具体化され限定された観点が用意されるのが通例であろう。ここで前項(c)で論じた原子的専門人としての歴史家がきわめてネガティブな役割を演ずることになる。その反例としてウェーバーの講義ノート『経済史』([26]参照)およびトインビー(Arnold Toynbee)の『歴史の研究』([25]参照)をとりあげよう。

ウェーバーは異なる社会的研究諸領域について高度の認識を具えており、それらの全体を社会学的に「系統化」できるだけの認識力＝想像力を発揮することができた。そのうえで、経済の観点から歴史を叙述しているのである。しかも、その歴史(経済史)は、かれが「意味」を付与した「社会学的基础カテゴリー」—正確に言えば、「価値自由」の立場から発見法的に構成された理念型のシステム(系統[次節参照])—にそくして展開される「意味発生」と「事実次元の発生」との関係にもとづいて叙述されているのである。

他方、トインビーの『歴史の研究』は社会的研究諸領域を「文明」という上位概念のもとに、他の哺乳類動物とは比較にならないほどに(よかれ悪しかれ)高度の知性(頭脳)を具えた人類の歴史をたどる「総合」史の叙述である。「文明」の不可逆的運動を捉えるうえでかれは「環境」や「模倣」といった方法概念をふまえ、とりわけ「成長」概念に依拠する進化論的な観点を導入するとともに、他方では、社会有機体説や歴史循環説を排除した歴史叙述をこころみている。こうしてトインビーは、「文明」に収束する諸観点の合成された「総合」の観点から、「事実次元」に力点を置きつつ歴大な史実集合を包括的に順序づけたのである。『歴史の研究』は、「文明」と「文化」との概念的な、したがって理論的な区別の欠落という難点ふくんではあるものの、なかば神業とも見なされうる古典的歴史叙述としてゆるぎない評価をあたえられるべき作品である。

以上にあげた二つの作品は原子的専門人でない歴史家としてのウェーバーおよびトインビーの卓抜な歴史叙述の成果である。かれらが構築し適用した社会的視座構造との比較によって、原子的専門人としての歴史家

たちのそれがイデオロギーとしての狭隘性をさまざまにしめすであろうことが間接的に推測できる。とりわけ、日本のように、歴史研究に原子的専門人がひしめいているところでは比較対象に事欠かないだろう。ここでは、往々にして、歴史における「発生」の、意味への合理的指向を欠いた「事実次元」ばかりが強調される一方で、「意味付与」そのものはマルクス・レーニン主義の「公式見解」にゆだねられるか、あるいは、反知性的な「超国家主義」にもとづく史実の改竄に帰着させられるかのいずれかのかたちをとることになる。

IV ウェーバーとマンハイム

マンハイムの現象学的知識社会学との関連で、四番目に指摘しておかなくてはならない論点は、かれがなかば学問的継承の対象として重視したマックス・ウェーバーの社会学との関連である。ここでは二つの項目にわけて基本的なことがらだけを整理しておく。

(a) 「価値自由 (Wertfreiheit)」と「存在拘束性」

ひとつはウェーバーの「価値自由」との関連である。それと対比していえば、マンハイムの「存在拘束」は価値拘束 (Wertsverbundenheit) という側面を強くもってくるという点である。価値拘束はさらに価値の制限や統制とも密接に関連してくるであろうし、それは社会研究の有効性や普遍性を著しく侵害することにもなる。この論点は社会研究者の原子化と並行して現実味を増してくるようにおもわれる。ことによると「学問の自由」の解体へとすすむおそれもある。価値拘束はもっと広く文化一般の「拘束」にまでおよぶかもしれない。文化概念の諸要素にかんじていえば、価値拘束は「言語拘束」、さらには学問をふくむテクノロジーの「拘束」にいたることもありうるだろう。これらの「拘束」は自由権—思想・信条の自由、表現の自由、学問の自由など—の「拘束」(制限・統制)を包括するほどに社会的は広がりを見せるかもしれない。いい方を換えれば、ウェーバーは価値拘束を事実として意識していたからこそ「価値自由」という主張を強く打ち出したといえそうである。「価値自由」をふまえてはじめて、ウェーバーは、『経済と社会』と名づけられた、あの巨大なカズイステーク系統の編纂をこころみることができたのである。それは社会科学の「百科全書」を編纂する仕事にほかならず、もっと現代的ないい方をすれば、版をかさねることによって科学的認識の前進を記す自然科学の辞典類に匹敵する社会科学辞典の編纂作業を意味した。そこに提示された膨大な理念型は「動態」化されて継承されるべき対象であるが、そのばあい、マンハイムの意味での「系統化」による「動態」化にとどまらず*、「系統化」された理念型によって構成される、いわば「動態」的な社会的「理念システム (Idealsystem)」への変換作業も実行されなくてはならないだろう。(もとより、この大規模な「変換」作業は一種の「百科全書」の編集に帰着せざるをえないから、到底この場で実行できる代物ではない。)マンハイムの「存在拘束性」論はウェーバーの「価値自由」論をみご

とに継承した議論ではあるけれども、同時にそれは、理念型の構成、その意味での視座構造づくりにおける「存在拘束性」の作用をもちきりとしめたものといえよう。しかし、理念型は認識手段として存在論の地平から捉えられなくてはならない概念である。マンハイムの議論は、前章で指摘したように、そこまで掘り下げた概念論にまでおよんでいない。ここでは、そうした議論へのひとつの見通しをあたえるだけにしておく。上述のⅡの末尾でのべたように、実在の無媒介的な認識は不可能であり、それは関係としてしか表現できない。いわゆる概念実在論を回避して、実在を認識手段としての概念に依拠して媒介的に捉えるには、実在としての対象の、合理的解釈の可能な側面を表現しうる概念を仮説的に案出するか、または実在の像を近似的に構成ないし「模写」しうる概念をつくりあげるか、そのいずれかしか道はない。ウェーバーの選択したのは前者であり、そのばあいの概念が理念型と名づけられたわけである。この理念型の「動態」化が「百科全書」の編集作業となるのである。

* 「系統化」というばあいの「系統(System)」は、すでに第1章でのべたように、数学の公理系と類似の構造を指示する概念であった。それはレトリックを極力排してロジックの統一的な順序をしめす叙述様式の構造をあらわしている。たとえば、数学者ランダウ(Edmund Landau)が、「美しい小品」と称されるその著作『解析の基礎』でしめた叙述様式は、公理→定理(または定理と定義)→証明→定義→定理→証明→・・・という順序にもとづくものであった。それと同様に、『経済と社会』においてはレトリックが叙述内容に影響するのをできるだけ回避するかたちで「類型」(理念型)の定義とそれに関連する諸命題が「系統化」されて叙述されている。

他方、マンハイムの社会的視座構造論から捉えなおすならば、「学問の自由」はいまひとつの側面をもつ。すなわち、学者みずからが自己の学問を「制限」してしまう可能性である。とりわけ、前述の原子的専門人にあっては、自己の視野の狭さ(「無知の無知」!)や研究成果の社会的粉飾(社会の「ながれ」に順応した名誉や称号の獲得、あるいは、いわゆる「学会政治」における権力的地位の確保など)の結果として、「学問の自由」をみずから、なかば意識的に放棄しうるであろう。かれらの「価値合理的行為」において、「価値」は学問自体にあるのではなく、経済的な営利、社会的な見栄あるいは名誉欲の充足にあるのかもしれない。そこからは学問的知識の玉座が押しのけられ、真理をもとめる果てしない道程が断ち切られている。

(b) 宗教社会学とイデオロギー論

価値、ことに宗教的価値の側面から、ウェーバーとマンハイムとの関連について重要性をもつ、いまひとつの論点があらわれてくる。すでに指摘したような、ウェーバーの宗教社会学とマンハイムの社会的視座構造論ないし現象学的知識社会学とのむすびつきである。ここでは論点をひとつに絞

るだけにとどめよう。

すでに示唆したことだが、マンハイムの社会的視座構造論には社会システムの概念が十分には活かされていないようにおもわれる。したがって、社会的視座構造論の「固有の動態 (Eigendynamik)」([11], S.267.)についても明確な方向づけがあるわけではない。だとすれば、かれの議論を追跡する側から、その帰結を仮説的に想定するほかないだろう。あえてひとつの解釈をほどこすならば、社会的視座構造はしだいに狭隘なものとなり視座が収縮して、ついにはイデオロギー化する、といった時間経路をたどるのではなかろうか。しかし、このように解釈するばあい、まず、社会的視座構造概念の外延を拡張しておく必要があるだろう。とりわけ、社会を要素として包摂する文化の構造—ことに価値およびテクノロジーの構造—がくみ込まれなくてはならない。マンハイムは社会的視座構造を論ずるにあたって、いわば文化的視座構造という拡張された視点から価値と社会との関連やテクノロジーと社会とのむすびつきをとりあげてはいない。したがって、宗教的視座構造あるいはテクノロジー的視座構造がとりたてて議論の対象とはされていないのである。これらの構造は宗教や(科学研究をふくむ)テクノロジーの様相に規定されて、視座構造そのものが劣化してイデオロギー化する多くの実例を提供するであろう。

このような見通しのもとで、ウェーバーの宗教社会学にかかわる論点をひとつだけとりあげておく。所与の社会にたいして、歴史的にしばしば深刻な問題を産みだしてきたのは、ウェーバーのいう、「救済財」の所有者として宗教的カリスマ性を帯びた「ヒーロー」もしくは「達人 (Virtuose)」(詳しくは[25]参照)のはたす宗教的な、そのかぎりでは社会的な機能にかかわるケースである。というのは、原子化の深まりとともに「達人」たちもまた「小人」化しうるし、その帰結として、多数のセクト(信団)ないしカルト教団の群生をまねくだらうからである。他方で、大衆社会のなかから発生する多くの宗教団体に、「達人」による「教化」対象である個々の原子化した大衆—ウェーバーのいう「宗教的『音痴』」([25]の日本語訳による)としての Masse—が誘引される結果、かれら大衆は原子化した「達人」の率いる信団に帰属して「原子」としてのみずからの閉じた「立地」を—現世と来世との「不確定性関係」のもとで—確保しうるであろう。そこでは、かつてキリスト教が歴史的に実現した現世的「合理化」の可能性は雲散霧消してしまう。そしてまた、多数の、相互に閉じたシステムとして社会的に存在する一部の信団ないし教団群が宗教的イデオロギーの担い手となっていくことになる。

この「発展傾向」と並行して宗教団体類似の政党およびその「指導者」が社会的に支配力を発揮する可能性も高まってくる。じっさいに、このような史実はいたるところに検出されよう。おそらく、そうした政党の典型例は「共産党」であろう。集団化された「共産党」組織は、もはや根も葉もないユートピア(nowhere)でしかない「共産主義」を名目的に掲げて党官僚制の頂点に成りあがった「指導者」層の—しばしば、現世的な—価値関心だけ

をたよりに、nowhere と somewhere との「不確定性関係」—マンハイムのいう関係主義—のなかで揺らぎながら存続する社会システムを形成してきた。この「共産主義」を支える理論的支柱として優位をたもってきたマルクス主義もまた、一方で、「共産党」の偏執的なイデオロギーへと退化して独裁体制や全体主義を正当化してきた。他方でそれは、丸山眞男が日本の事例にそくして明快に論じたように、「社会科学や歴史学の中で革命が自慰を行うという一種の革命アカデミズムの傾向になるか、それとも経典（『資本論』）の訓誥注釈学〔マルクス主義経済学！…引用者〕としてあらわれるか、どちらかに転化する」「理論の物神化」（〔12〕、61 頁）という方向をたどってきた。後者の方向は特殊日本的な現象かもしれないが、それはまさしくヨーロッパ中世のスコラ哲学に類似する。しかし、べつの見方をすれば、ことのほか日本思想史において、マルクス主義の社会的視座構造は独自の作用をはたしたことも丸山によって肯定的に主張されている。とくに、つぎの指摘は重要である。かれはこうのべている。「キリスト教の伝統を持たなかったわが国では、思想というものがたんに書齋の精神的享受の対象ではなく、そこには人間の人格的責任が賭けられているということをやはり社会的規模に於て教えたのはマルクス主義であった。」と（〔12〕、57 頁）。丸山のこうした指摘には、日本において一部の無教会派プロテスタントの社会学者（矢内原忠雄、大塚久雄、隅谷三喜男ら）がマルクスの経済学批判の視座ないし用語法に親近感をもって接していたことの根拠がしめされているようにおもわれる。ある意味で、かれらキリスト教徒の方法態度こそが日本におけるマルクス主義の宗教化を阻止してきたのかもしれない*。

* 「宗教」としてのマルクス主義をかんがえるうえで、マンハイムの「二世界理論」批判（第1章4のβ参照）の論点は重要である。此岸（現世）と彼岸（来世）とが死を挟んで対峙する事態を「二世界」と捉えるならば、前者には相対的なもの（人間）、後者には絶対的なもの（絶対的な媒介者としての神）が対応するであろう。それとおなじように、現在と未来とが「発展」あるいは「変革」を境界として相対的社会（ブルジョア社会あるいは資本家的社会）と絶対的社会（共産主義社会）という形で対峙しうる。ここにはマルクスの空想がみごとに反映しており、おそらくは、マルクス主義の「宗教性」もこの「二世界」のうちに見出されよう。

ここにごく一部の言及をこころみた宗教社会学と社会的視座構造論との関係づけは、理論的な側面に限定したとしても、あまりに多様で複雑であり、これ以上詳しく論ずることは本報告の課題からの逸脱につながるだろう。詳細な議論は別の機会にゆだねようとおもう。

V ひとつの見通し—むすびにかえて—

これまで論じてきたマンハイムの現象学的知識社会学の射程については、個別的な研究領域への具体的な論及が極力抑制されてきた。その研

究対象は広範におよび、歴史、ことに思想史および科学技術史、政治学、経済学、法学、文学などがそこにはふくまれるであろう。ここでは、この遠大な研究テーマにたいして見通しをたてるための「応用」例として経済学をとりあげ、マンハイムの現象学的知識社会学、とりわけ、その中心部分に位置している社会的視座構造論の独自の意義についてごく簡単にふれておくだけにしよう。その「応用」分野はメタ経済学と名づけられるべきものである。(方法論にかかわる問題もごくわずかに示唆されている。)

しばしば、構造主義的な立場から経済「均衡」やゲーム論の「応用領域」としての「経済主体」の構造的意義が取り沙汰されているが、そこには社会的「存在拘束」の顕著な影響が指摘されうる。経済構造の意味づけにはまさしく社会的視座が反映しており、社会的条件に「拘束」されて「忘れさられた」視座がいくつも存在している。この関連では、たとえば、主流派経済学から徹底して無視されたマルクスの「資本」という理念型を忘却の淵から救い上げたケインズのことが想起されよう。また、間接的には、認識主体の社会性を、つまり、社会的主体の独自の意味を抹消して(たとえば、ピアジェが肯定的に評価したような)構造主義的立場から構成される心理現象の「主体」あるいは「認知主体」としての「経済主体」を「構造」概念と関係づけようとする諸経済学の視座の解明にも「存在拘束」の視点は重要な意義をもつであろう。じっさいにピアジェは「循環を説明することを可能にする『オペレータ』」としての「均衡という構造的な概念」を積極的に評価し、また「経済主体の個人的意思決定」にかかわる「ゲーム理論」の意義にもふれているが([20], p.88)、これらの概念や理論が提示する視座構造の相対化にまでかれは論及していない。むしろ、経済主体の社会的特性を評価するためには、マルクスの「経済学批判」とともに、メルロ＝ポンティの「生きられる世界」論あるいはハイデガーの「時間論」のような現象学的視座が必要となるようにおもわれる。とりわけ、経済現象の認識主体としての経済学者をも分析対象とするばあいには、このような視座の設定は不可欠となろう。もちろん、それと同時に、マンハイムの知識社会学のなかでしめされた多面的な用語法がさまざまな局面で利用可能になってくる。このような分析視角と分析手段により、現象学的知識社会学としてのメタ経済学は、ことのほか現代においては、原子的専門人からなる経済学者群の社会的動向を批判的に見通すうえで有力な「武器」を提供するであろう。他方で、それは経済学のなかにおよんでいる—たとえば、オーカーマン(Johan Åkerman)やマルシャル(André Marchal)の経済思想に看取される—現象学の影響を解明する視点をも用意するであろう。

<主要参考文献>

(注意：配列はアルファベット順。以下の文献のうち、[3]、[4]、[5]、[7]は一橋大学付属図書館の閲覧サイト Hermes-ir を介して参照できる。)

[1] アリストテレス(1992)『弁論術』(戸塚七郎訳)、岩波書店。

- [2] Heidegger, Martin(1986), *Sein und Zeit*, Sechzehnte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- [3] 神武庸四郎(2003)「冤罪とコミュニケーション構造」(『一橋論叢』129巻第6月号所収)
- [4] 同 (2004)「歴史主義と論理主義」(『一橋大学研究年報 経済学研究』43号、所収)
- [5] 同 (2005)「デモクラシーからオクログラシーへ」(『一橋論叢』134巻第6号所収)
- [6] 同 (2006)『経済史入門』(有斐閣)
- [7] 同 (2016)『産業革命の構造』(増補改訂版)
- [8] 木田元(1983)『ハイデガー』、岩波書店
- [9] Kornhauser ,W.(1960), *The Politics of Mass Society* ,Routledge. (邦訳:コーンハウザー『大衆社会の政治』、東京創元社、1961年)
- [10] Ladrière, Jean(1960), ' Les limitations des formalismes et leur signification philosophique', in *Dialectica*, Vol. 14, No.4, 1960.
- [11] Mannheim, Karl(1985), *Ideologie und Utopie*, V. Klostermann Verlag, Frankufurut am Mein,.
- [12] 丸山眞男(1960)『日本の思想』、岩波書店
- [13] 同 (1996)、「個人析出のさまざまなパターン」(『丸山眞男集』第9巻、岩波書店、所収)
- [14] 同 (1996)、「思想史の方法を模索して」(『丸山眞男集』第10巻、岩波書店、所収)
- [15] Merleau-Ponty,M.(1945), *La Phénoménologie de la Perception* , Paris, Gallimard.(邦訳:メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』I、II、みすず書房、1967年)
- [16] Merleau-Ponty, M.(1960), *Signes*, Paris, Gallimard.(邦訳:メルロー＝ポンティ『シーニュ』I、みすず書房、1969年)
- [17] Merton, Robert(1957), *Social Theory and Social Structure*, USA,Free Press, revised edition. (邦訳:マートン『社会理論と社会構造』、みすず書房、1961年)
- [18] 三木清(1967)「レトリックの精神」(『三木清全集』第12巻、岩波書店、所収)
- [19] オルテガ・イ・ガセット(1967)『大衆の反逆』(神吉敬三訳)角川書店。
- [20] Piaget, Jean(1968), *Le Structuralisme*, Paris, Que Sais-je.(邦訳:ピアジェ『構造主義』、白水社、1970年)
- [21] Russell, B.(1919), *Introduction to Mathematical Philosophy*, George Allen & Unwin, London.(中村秀吉訳「数理哲学入門」『世界の思想』26、河出書房新社、1970年)
- [22] Schmitt, Carl(1932) *Der Begriff des Politischen*, München.(田

- 中・原田訳『政治的なものの概念』、未来社、1970年)
- [23] Smullyan, R. M. and M. Fitting, M. (2010), *Set Theory and the Continuum Problem*, Dover Publications.
- [24] Toynbee, Arnold J. [1946] *A Study of History*, Abridgement by D.C. Somerville, London, Oxford UP. (蠟山・安部・長谷川訳『歴史の研究』社会思想研究会、1956年)
- [25] Weber, Max (1920), Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Einleitung in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen. (大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』、みすず書房、1972年)
- [26] Weber, Max [1923] *Wirtschaftsgeschichte*, München und Leipzig (黒正・青山訳『一般社会経済史要論』岩波書店、1954-5年)

—報告おわり—