

人格形成の構造（Ⅱ）

——デュルケーム、マルクス、マンハイムによる知識社会学的考察——

柴野昌山

The Structure of Personality Formation（Ⅱ）

——From the Viewpoint of Sociology of Knowledge in Durkheim, Mannheim and Marx——

SHIBANO Shōzan

第1章 社会と個人の統合

I. 道德生活の再組織

一. 世俗主義の理論

E・デュルケームは、A・コントが没した一年後（1858年）にラビの学者の家庭に生れた。かれが生きた時代は、普仏戦争に敗れたフランスが第三共和国として再統一に向って苦悩をつづけた混乱の時代であり、デュルケームも一市民として、このフランスの現実に対し大きな関心を抱き、その問題解決に努力を注いだ。コントの実証主義が、フランス革命後の社会の再組織を問題意識として出発したことは既に述べたが、デュルケームにあっても時代の要請に対して敏感に反応し、つねに社会学的知識による社会再組織の方法が考えられていたのである。実際的な問題解決は、教育制度、政治制度、経済軽度、法律、犯罪、道德等あらゆる社会的分野において考えられ、かれが当時再建のための示唆を与えなかった問題はほとんどなかったといつてよい。その意味でデュルケームは、社会理論と社会工学（social engineering）を結びつけた実践的理論家であった（H・アルパート）¹⁾。

なかでもデュルケームの関心は、道德生活に最も強く向けられた。当時のフランス社会は、伝統的な教会勢力を排撃し、道德の世俗化、合理化が進められた反面、それに対応する産業社会、民主主義社会の道德が未だ確立されない道德的無政府状態にあった。とりわけ1882年の教育法は、就学義務、無償、世俗性を謳って、教育における世俗主義（laïcisme）を法的に確立したが、この法律の制定自体ある意味で道德的混乱を象徴するものであった²⁾。近代的市民国家は、最初、政治から教会の権力を排除したが、やがて教育の領域でも同様の傾向が生じたのは当然の歴史の流れであった。だが、一体、世俗主義の教育の中心をどこに求めるべきか、については容易に意見の一致を見出すことはできなかつた³⁾。伝統主義的教育の支柱は宗教であり、教会であると見なされたが、共和主義、世俗的民主主義という新しい理想に対応する教育は、新しい学問による

基礎づけを要求していたのである（アルパート・注1，29～30頁，新堀・注2，81～82頁）。

二. 実証主義

コントの創始した実証主義は、人類が獲得した諸科学の成果を科学的精神によって整序した偉大な体系であったが、すでに「閉じた体系」であり、それ自体として内面から発展した必然性をもっていなかった（本田喜代治⁴⁾）。その実証精神は、きわめて十八世紀的なものであり、形而上学的色彩をもっていた。コントの実証主義は、科学である前に哲学であり、社会進化の法則も知性の発展を基礎としたいはば歴史哲学であった。だが、フランスにおける実証主義の知的伝統が、社会現象を科学的に把握しようとする反宗教的、反伝統主義的な知的態度を生み出した功績は否定できない。また、コントと直接のつながりはなかったが、スペンサーにおいて典型的に見られた社会有機体説の発展は、心理学、生理学、物理学の科学的法則に基づいて社会を理解しようとする合理主義的姿勢を一般化した。デュルケームの社会学は、この実証主義と合理主義の伝統のうえに築かれたものである。かれは言う。「事実において、われわれの主要な目的は、科学的合理主義を人間行為にまで拡大し、かくして過去に考えた人間行為といえども、ひとしく合理的な操作によってやがて将来への行為規範に変形しようとする因果の諸関係に還元されるということを明らかにすることにある⁵⁾」と述べ、自分自身の立場をコントやスペンサーの実証的形而上学（*métaphysique positiviste*）と区別して、「人々が、われわれに対して呼ぶところの実証主義は、かかる合理主義（*rationalisme*）の一帰結にすぎない」（同上）と言う。

かれは、コントが行なったように社会をイデオロギー的に把握し、一般的進化の法則をとり出すことによって来るべき社会の方向を予測すること、またスペンサーのように社会を生物学的にとらえて、功利主義的、個人主義的見地から個人の解放を唱えることに賛成しなかった。かれは、より特殊的に社会を観察し、より厳密な社会についての知識を体系化することによって、究極的に社会と個人の再組織を志向したのである。

デュルケームが依拠した方法論的基礎は、科学的決定論であり、社会現象も自然現象と同様、その本性に由来する諸法則によって支配されるべきであるという立場に立って、偶然や超自然的要因は最低限度に引き下げられた。この実証主義的態度は、デュルケームにおいては、それ自体（*sui generis*）主義としてあらわれる。すなわち、社会は、社会とそれ自体によって説明されるべきであるという見地である。社会を表示する特殊な総合それ自体（*synthèse sui generis*）は、「社会の諸部分すなわち諸個人によらないで、それを生み出した社会そのものによる」（第二版序文・16頁）という事態をはっきりと認識しなければならない。これが道徳意識に適用されるときには、「全体としての集合的思惟（*pensée collective*）は、その形式においても内容においても、それが特殊なものだという感情をもってそれ自体として、またそれ自体のために研究されねばならない」（同・19～20頁）とされる。ところが、このようなそれ自体主義は、科学的な方法論を生み出すための論理構造をもってはいても、それが直ちに社会学理論の成立を保証するというものではない。社会学が他の諸科学から独立し、独自の対象と方法をもった科学となるためには、もう一つの「原理」が考えられねばならなかった。それは、もの主義（*chosisme*…C・ブロンデル）である⁶⁾。つまり、社会的諸事実がもの（*choses*）として取り扱われなければならないという原則を確立することである。社会的、道徳的事実も個人に外在的、拘束的なものとして把握することにおいて、社会学は独自の特殊的科学となり得たのである。

結局、デュルケームが当時のフランス社会の時代的要請に答えるべく目指した方向は、まず科学による社会の再組織と道徳的再建であり、さらに他方、社会学の自律化についても急であったのである。つまり、実践的、主観的なものと科学的、客観的なものとの総合をデュルケームは目指したのである。この二つの方向は、かれの研究と実践においてつねに不可分の関係にあったが、その理論的發展過程におけるあらわれ方に違いが見られるのもまた当然である。

三. 主意主義の発展

T・パーソンズは、デュルケーム理論を次の四つの段階に分けて発展的にとらえている⁷⁾。

第一期 まず『社会分業論』(1893年)が書かれた初期は、基本的問題の形成に努力が向けられ、スペンサーの社会契約、経済的個人主義に反発して、分業による社会的連帯の強化という事実を理論化した。ここには「デュルケームの後期の理論発展のほとんどすべての基本的要素が萌芽として見られる」(パーソンズ・注7・308頁)。たとえば、法、慣習、集合意識等の概念、または道徳、アノミー、宗教等の基本的様式がすべて含まれている。第二期は、「かれが研究してきた経験的事実に対して充分と思われるような比較的良好に統合された理論の一般体系を作り出した初期の総合時代」(同・304頁)であり、『社会学的方法の規準』(1895年)と『自殺論』(1897年)が書かれた。『社会学的方法の規準』において、デュルケームは、“社会学的事実とは何か”を明らかにし、その観察に関する規準を設定することによって、社会学の対象と方法を厳密化した。『自殺論』は、『規準』において体系化された理論の応用であるが、「社会科学の分野において、これほど経験的局面と理論的局面がみごとに結合されている論文は稀にしか存在しない」(同・303頁)と言われるほどである。第三期は、初期の総合的体系が次第に崩壊し、体系的理論においては徐々に「他の一般的位置におきかえられる移行の時期」(同・305頁)であり、『個人表象と集合表象』(1899年)では、集合表象の個人に対する外在性と実在性、および社会は何よりもまず諸観念の全体であるという事実が強調された。C・ブウグレによればこの時期は、「唯心論的傾向を新しい様式でもって樹立し、それを妥当化する一つの努力を行った⁸⁾」時期である。『道徳教育』(1902~03年)では、道徳性の諸要素を社会的に分析し、それらを如何にして児童の中へ構成(constituer)させるべきかを心理学的に述べた。そして『道徳的事実の決定』(1907年)にも見られるような、規律と集団に対する愛が、義務と善を生み、人間を道徳的存在にまで高めることを強調した。最後に第四期は、『宗教生活の原初形態』(1912年)にまで発展する新しい経験主義の分野に入る。しかしデュルケームは、「この最後の研究を新規の一般的総合にまで完成するほど進めなかった。そして基本的問題が解決されないうちに、早逝によって、かれの労作は崩壊したままに終わった」(同・304頁)とパーソンズは言う。

右に要約したパーソンズの理解は、デュルケームの理論が「明確に形成された観念のある一組と他のそれとの間に基本的変化をもつ」ゆえに、それらを「発展のプロセスの中でとり扱うことが必要」(同・304頁)であるというのである。パーソンズによれば、デュルケームの理論的志向が基本的な転回を見せるのは第二期から第三期にかけてである。が、それまでも理論志向の移行はある。まず『分業論』が書かれた第一期では、社会の連帯性に関するスペンサーの功利主義的な解釈に反論し、社会は分業によって連帯性を維持するものであり、個人が社会より先に存在して契約によって成立する社会などというものは、歴史上存在したためしがないと主張する⁹⁾。分業こそが社会の凝集性の主要な源泉であり、それゆえに分業は道徳的価値をもっているのだ

る。スペンサーとデュルケームの相違は、スペンサーが契約による社会的同意 (agreement) に注目したのに対し、デュルケームは、その社会的合意を生み出す社会的所与として規律の体系に注目した点にある (パーソンズ・注7・312頁)。デュルケームによれば、分業は社会の凝集 (cohésion) が確保されるための主要な源泉であり、また社会構造の本質的特質を決定するものである。それゆえに「分業の果す経済的奉仕は、分業がひき起こす道徳的効果と比較すればとるに足りないものであり、分業の真の機能は、二人または数人の間に連帯感をつくることである」(デュルケーム・注9・19頁) という事実を機械的連帯 (solidarité mécanique) に対して分業に基づく有機的連帯 (solidarité organique) の社会類型において論証した。このように、分業の道徳的機能を説くことによって“社会は個人に先立つ”という原則をあくまでも貫き、社会を独自の実在 (réalité sui generis) とすることによって、個人主義的、功利主義的実証主義 (individualistic-utilitarian positivism) を徹底的に批判したのである。

このようなわけで、第一期においては論争的性格が強く前面におし出されており、功利主義的目的論に対抗した急進的実証主義 (radical positivism) の観が強いが、第二期に入ると社会学主義的実証主義 (sociologistic positivism) の面が強くなる (パーソンズ・注7・350, 351頁)。個人に外在的で拘束的なものは、『自殺論』では自殺の社会的潮流 (courant social) として説明され、『規準』においては、個人的事実 (心理的事実) と社会的事実が区別され、“社会的事実とは何か”，その観察、決定の規準が何であるかが考察される。そして、「社会的事実を形成するところのものは、集合的に考えられた集団の信念、意向、慣行であって、集合的状态が諸個人のうちに屈折することによってとるところの諸様式は全く別のものである」(デュルケーム・注5・8頁、訳56頁) という原則が確認される。

第三期は、初期の総合化された体系が崩壊して新しい総合へ向う過渡期であり、「拘束」の意味が変化する。最初、物理的な拘束と同じように考えられ、個人の意志と全く独立した社会的潮流ともいふべき統制力が、ここでは個人の意志の中に規範的要素 (normative element) として入ってくるという見地へと変化する。規範は、それまで、目的・手段的な行為の条件と考えられたが、それは外在的に個人の行為を規制するだけでなく、行為者の目標志向の要素として内在化し、内部から個人を拘束するように働くものと考えられる。『道徳的事実の決定』においては、従来の拘束という概念が、道徳的「義務」という観念にとって代えられ、「社会は一切の個人意識を超えていると同時に個人に内在的である」「社会は、ある意味でのわれわれ自身であり、われわれ自身の一ばん良い部分である¹⁰⁾」という原則が、また『道徳教育』においては、「われわれは規律によって、人間の幸福にとって欠くことのできない欲望の抑制ということを学びとる」(デュルケーム・注3・82頁)、従って規則を自発的に欲することが真の道徳的ということである、という原則が確認される。この時期においてデュルケームは、実証主義から訣別し、主意主義的 (voluntaristic) な傾向を濃くするのである (パーソンズ・注7・396頁)。

第四期の『宗教論』では、この傾向をさらに強めて観念論的社会学理論へと移行する。初期のデュルケームは、経験的事実の役割を重視し、経験主義的認識論に基づいて理論を展開したが、『宗教論』に至っては、真の知識は経験的基礎によっては説明されない、それどころか真の知識は、経験的な諸要素を超えた何ものかであり、それは知識にとって本質的ではあるが、質的に異なったア・プリアリな範疇 (categories) であり、それは経験的なものに還元することはできな

いと説明される（パーソンズ・注7・442頁）。「経験的なもの」に対する「範疇的なもの」は対比的に扱われ、ここに社会学的認識論（sociological epistemology）が成立することになる。このア・プリオリストに行きついたデュルケームの認識論が、観念論的な方向へ走るのを阻止したのは、かれの科学的思考によるところが大きい。かれは範疇カテゴリーの起源を社会的実在の中に求めることを忘れなかった。そのため、かれの認識論は社会学的であり、デュルケームを知識社会学のバイオニアとする見解も生れてくるのである¹¹⁾。

アルパートも1895年を境にしてデュルケーム理論の区分を行なっているが、その時期は、『分業論』を書き、『自殺論』を刊行する前の一時期に当たっている。この年にデュルケームは、はじめて宗教が社会生活において果す役割を理解し、宗教の社会学的研究方法を発見したと言われる。（アルパート・注1・67頁）。だから『個人表象と集合表象』（1899年）の中で、すでにかれは個人意識に対して外在的な集合表象の実在についての所説を展開し、社会学的認識論の発展的萌芽を示しているのである。

以上のようにデュルケーム理論における強調点は、初期から後期へかけて移り変っている。初期においては実証主義的側面が強調され、後期になるに従って、観念論的、主意主義的側面が強調される。だが、全体を通してデュルケームの本質的な課題は、道徳という社会的事実の研究に向けられたこと、第二に、その社会的事実への接近法は社会学に自律性を与えようとする意図から生れたものであること、それゆえにデュルケーム理論は終始一貫したものであったことを認めなければならない。従って、強調の差は、「デュルケーム理論の深化、発展としてのみ捉えられねばならない」（新堀・注2・106頁）という解釈は、妥当なものと言うべきであろう。

II. 社会の総合的理論

一. 哲学的志向性

デュルケームは、社会を総合的に理解し、把握しようとした。そこから、かれの哲学性と社会学主義が出てくる。アルパートは、デュルケーム理論の特徴を次の三点に要約している¹²⁾。(1) 哲学的志向性、(2) 科学性の強調、(3) 社会的なもの（the social）と実在そのもの（reality sui generis）との同一視。この三つの特徴は、デュルケーム理論の発展的過程において、どの段階においても多かれ少なかれ見られる傾向である。中でも哲学的志向性は、例えばパーソンズの指摘するように後期になって出て来た傾向であるという見方もあるが、デュルケーム理論の中には本来備った理論的志向の特徴があったという方が正しいだろう。キュヴィリエに言わせれば、「デュルケームの主張には若干の変化がみられる。だがデュルケームは、多かれ少なかれ社会現象を精神的なものに見なしてきた¹³⁾」のである。さらにデュルケームは、「社会学者であると同時に、哲学者でありたいと望んでいたことを忘れてはならない。すなわち、かれは倫理学と認識論とに関する伝統的問題の解決に社会学を役立たせようとしていたのである。（中略）こうしたことからデュルケームの社会学は、徐々に観念論の方向に身を捻るようになり、ついにはより一層、集合表象を力説しつづけることを止めなかった。（同・62, 63頁）のだと言う。アルパートの指摘する哲学的志向性とは、社会的実在の中に倫理の科学的、合理的体系の基盤を求める態度であり、それは、カント哲学の改訂版であるという。だが、デュルケームは、コントの哲学によってそれを補い、超自然主義、神秘主義、ア・プリオリな伝統的形而上学に対抗したという点でいわ

ゆる哲学者ではなかったというのである（アルパート・注12）。

われわれもデュルケーム理論が、キュヴィリエ、アルパートが指摘したのと同じ意味において哲学的志向性をもった社会学理論であると考えことにする。その場合、アルパートの指摘した三つの特徴を総合するような一般的特徴を（広義の）社会学主義として捉えるのがよいと思う。なぜならデュルケームの社会学主義は、かれの社会学的認識論と深く連っており、“社会の理論”を貫く“思想の流れ”であるからだ。かれの理論的發展をたどってみても、社会それ自体を個人の外側に在るものとして捉える自然科学的方法から、次第に社会を個人の心の中にある心的実在として捉える内省的方法へ移行し、社会的善が個人にとっても善（le bien）であることを説くに至って哲学本来の領域にまで社会学的方法を拡大したことを見てもそのことは了解されるであろう。従って、かれの哲学は、コントのような歴史哲学ではなかったが、新しい哲学を社会学の基盤の上に樹立せんとする意図はあったのである。それが、“社会学主義という哲学”である。

二. 社会学主義

デュルケーム自身は、社会学主義の定義について述べたことはないと言われるが（新堀・注2・113頁）、一般に社会学主義（sociologisme）は、「社会現象を規定する際に、ある一つの要因に重要な支配的地位を割り当てる試みの中で、とくに生物学的、物理学的、地理学的、経済学的、心理学的等々の要因から区別された社会学的要因を強調する学説」（社会学辞典¹⁴）と解釈されている。

デュルケームの社会学主義は、いくつかの特徴をもっている。

1. 社会学的決定論 まず第一に社会学主義は、社会学的決定論（déterminisme sociologique）である。それは科学的客観主義に立っているから、事物の第一原因を考えることはもはや非科学的として避けるが、事物の状態を規定する諸要因の中で、どの要因が他の要因よりも優先して有力な決定力をもっているか、について考察することは非科学的でないという。そして、事物の状態に関する有力な規定要因を抽出し、それを社会学的要因で以って置きかえようとするのが社会学主義であるというわけである。キュヴィリエは、社会学の中に「原因」の観念が入ってくるのは、社会現象が一たび分類されると次には説明されなければならないことから必然的であり、当然のことであると言う（キュヴィリエ・注13・116頁）。しかしながら、社会学が科学であることを標榜する限り、社会学的原因を人間の意志や先入観などの主観的要因に帰することは、心理学的還元主義という誤謬に陥ることであるから絶対に避けなければならない。また単一な原理からすべてを説明しようとする機械論的な因果性の観念にも依存することはできない。そこで原因の観念は、関係（rapport）や条件（condition）という概念に席を譲り、もっとも一般的な、もっとも恒常的な条件を原因と考えなければならない、ということになる。ここに科学的客観主義から出発した社会学が、その原因論において因果的相互作用（interactions causales）の観念を採用し、独自の社会学的決定論を發展させた理由がある。すでにコントは、「社会現象は深く連結し合っている」という言葉で因果の観念を表現していたし、シミアンは、原因の観念は何んら正確な意味をもたないこと、従って「連関の規則性（régularité de liason）があるところのみ因果関係がある」ということを明らかにした、とキュヴィリエは言う（注13・121頁）。このようなわけで社会学主義は、事物の究極的原因については触れずとも、その因果的決定関係については一つの方向を打ち出したと言うことができる。

2. 社会学的客観主義 デュルケームの社会学主義は、科学的客観主義の発展としての社会的客観主義である。科学的客観主義は、価値判断を排除し、実証主義的方法によって事実即した記述、説明、法則定立を行なおうとするものであり、すべての科学を本質的に実験諸科学と異なるものでないとする前提から出発する。デュルケームの方法論は、社会現象ばかりでなく、行動の主観の様式でさえも客観的方法によってとらえるために、客観的指標を見出すことが差し当りの問題とされた。そして直接に把握できないような感情の状態、理想、価値、理念、観念、関連性などを何らかの顕示的指標によってとらえようとした（アルパート・注12・117頁）。その場合の規準が、社会現象を「もの」として取り扱うべきである、という原則であった。

「社会的諸事物が、ものとして取り扱われなければならぬという命題——この命題は、われわれの方法の基礎そのものである」（デュルケーム・注5・第二版序文・13頁）とデュルケームは述べているが、ものとしてとらえるということは、社会的事実を物質的ものと考えということではなくて、物質的なものと同等の資格においてそれがものであるということである。「ものは観念に対立する。あたかも外部から認識されるものが内部から認識されるものに対立するように、ものは観念に対立する」、従って「ある種の実事をものとして取り扱うということは、これらの実事を現実のいろいろな範疇に分類することではなくて、それらに対し、ある種の心的態度でもって観察することである」（同・13頁）。この引用から既に明らかなように、デュルケームの「もの」主義は、科学的客観主義的な対象把握の姿勢を示すものである。そして、客観的指標として考えられたのが外在性と拘束性という二つの基本的な概念である。

3. 総合社会学への志向性 社会学主義は、総合社会学への志向性を含むものである。これは本来の意味での社会学主義であり、すべての社会科学を「社会学化」すべきであると主張する。このような主張が出て来るのは、社会学がきわめて広汎な領域の社会的事実を対象とする科学であることから、社会学は人間社会全体とその存在基盤を全体的総合的に研究することが可能だからである。そればかりか、人間社会全体を総合的に研究しうる科学は、社会学以外には存在しない。経済学、宗教学、心理学等の社会諸科学は、いずれも社会的事実の一側面を部分的に研究するにすぎないから、独立科学として認めることはできない。それらは社会学の一部門として、経済社会学、心理社会学（社会心理学）とならねばならない。換言すれば、すべての社会諸科学は、「社会学化」されねばならない、というのである。これは社会学的帝国主義（inperialisme sociologique）¹⁵⁾として非難される場所であるが、デュルケームの社会学が総合社会学的志向性¹⁶⁾をもっていることから来る必然的な帰結であるとも言えよう。

4. 歴史主義 最後に、デュルケーム理論を特徴づける社会学の研究方法として、歴史主義をつけ加えねばならない。デュルケームは、コントを社会学の父として尊敬し、その『実証哲学講義』における社会的現象の実証的、合理的研究のみが、社会的事実の研究に関する唯一の独創的な方法であると賞讃しているが（デュルケーム・注5・1頁）、コントの「三状態の法則」に示された社会進化論を認めることはできなかった（パーソンズ・注7・307～308頁）。なぜなら、コントにおける進化の法則は、社会学的法則ではなく、歴史哲学の思弁的法則にすぎないと感じられたからである。だが、デュルケームにとって、歴史的方法は、社会学的研究の一つのすぐれた道具であり、実験的方法に匹敵しうるものであるという。「われわれは、一つの現象が他の一つの現象の原因であるということを証明する手段を一つしかもたない。（中略）その方法は、本

来の意味における実験である。」そして、社会学に適合するのは、間接的実験法すなわち比較的方法 (méthode comparative) だけである (デュルケーム, 注5・124頁) という。

かれは、コントを克服することによって、新しい歴史的研究方法を社会学の中に再生させることが必要であると考えたのである。それゆえに、たとえばコントの人類という概念は理論上の仮定にすぎないもので、実在するものは特殊社会であり、その進化発展を社会的事実の記述を通して説明すべきであるというのである (キュヴィリエ・注13・119頁)。このような歴史主義的志向性からして、デュルケームが、『社会分業論』と『宗教生活の原初形態』において行なった経験的事実の歴史的考察、社会発展の法則化について、かれは社会学者であるよりも歴史主義者である、という見解も出てくる¹⁷⁾。

このような歴史的志向性をもちながらもデュルケームは依然として社会学至上主義者であったから、「かれは、地理学、経済学、歴史学、言語学、その他いかなる社会学的学問もそれが社会学的に適切な枠組の中で作用する限りにおいて、それと関係をもち、研究した」(アルパート・注12) のである。したがって、「歴史は、デュルケームにとって、それが社会学的に行なわれるならば、またそれが社会学的な構成体、理論に有効であるならば、さらにそれが健全な比較法を用意しているならば、その限りにおいて良きものであり、不可欠なものとされるだけである」(同)。

R・N・ベラーも、「かれは社会学と歴史の間の親善、和解に努力した人」であり、かれが問題としたのは、個人の社会的役割と社会の構造的分化であったと言う¹⁸⁾。そして、その社会学の基本的要素となっているものは、歴史的領域と進化的領域であり、社会的因果関係の分析を形態学的側面と表象的側面の両方から行なった。したがってデュルケームは、広い意味において、非歴史的な機能論者であると同時に比較歴史的方法 (comparative historical method) を唱えた社会学者であると言うことができるのである。

Ⅲ 社会と個人の相互浸透

一. 社会的事実の性格

社会的事実とは、「個人に対して外部的拘束を行うことのできる、固有の存在であり、またその社会内に普遍的であり、その個人的表現に対して独立であるところの、固定した、あるいは固定しない一切の作為様式である」(デュルケーム・注5・14頁)。

(1) 拘束性 個人が社会的事実を認知するのは、「この事実が個人の上に及ぼす外部的強制力 (pouvoir de coercition externe)」によってである。そして、この力の存在は、ある場合には確定的制裁 (sanction) というかたちで、また個人的企図に対立する抵抗 (résistance) というかたちで認知される (同・11頁)。このような外圧的拘束性の規則化されたものとして、育児様式、習慣、しつけという社会的事実がある。「われわれは、子どもをその幼少から正規の時に食べ、飲み、眠るように拘束し、清潔、静粛、従順であるように拘束する。さらに成長すれば、われわれはかれを他人について顧慮すること、また慣習や礼儀を尊敬することを学ぶように拘束し、労働その他をなすように拘束する」(同・7～8頁)。このような拘束は、教育と言いかえてもよいのであるが、教育は、「子どもが自発的には到達しえないような観察、感得、および行為の様式をかれに強制するところの一つの継続的努力」(同・7頁) である。また教育は、人間を社会的存在として形成することを目的とするもので、そのためにはこの教育の目的に即した拘束を行な

うことが必要となる。

キュヴィリエは、デュルケームの社会的拘束の概念が、どのような意味をもつかについて述べている。(i) まず拘束は社会的事実の標識であって、社会的事実の本質を規定しているのではないということである。つまり、「拘束は、社会現象の決定的な性格であるとしても、それはいうまでもなく研究領域を“限定する”ための単純な“外的目じるし”にすぎないのであり、それ以上の何ものでもない」(キュヴィリエ・注15・84頁)。デュルケームは、拘束性によって社会を説明しようとしたのではなく、それによって科学の取り扱わねばならぬ諸事実を認知するための標識としたにすぎない。(ii) 拘束は、人為的拘束という意味でなく、現実の社会から出てくるものである。この事実は、制度が社会に由来するものであるということ、すなわち制度が、「単独の個人意識によっては形成されない若干の方式および若干の判断を、われわれの外部に必然的に決定し、創始する」(デュルケーム・注5・序文・22頁) ことによって裏付けられる。(iii) 拘束の性格は、物理的法則にみられるように、宿命的なものでなく、歴史的な性格をもつ(キュヴィリエ・注15・85頁)。キュヴィリエは、拘束の社会性と歴史性に関してはデュルケーム説を正当に評価したが、かれはさらにマルクスの“生産関係に対する社会形態の拘束的影響”を援用することによって、拘束概念を発展させた。ともかく、デュルケームにおいて拘束は、人々の行為と社会関係を決定づける伝統的権威をもった制度の機能としてとらえられたのである。

(2) 外在性 社会的事実、個人に対して外部から強制する力として認知されるものであり、個人意識と基体を異にするものであるから当然外圧的な性格をもつ。だがこのような社会的事実の性格づけは、デュルケームの社会学的方法論に基づいて必然的に出てくる研究対象の着色である。つまり、社会的事実、個人意識に対して「外圧的」であるから、「強制されることによってしかわれわれの内に入り込めない」(デュルケーム・注5・6頁) という捉え方は、社会的事実をもつて把握しようとするかれの基本的姿勢に由来する。この社会学の客観主義またはもの主義は、外部的標識によって対象を把握し、それによって把握できない対象は社会的でないという二者択一性をもつ。

外部的標識によって社会的事実を観察しようとする方法は、マートンによれば、直接に観察されないもののある種の翻訳によって捉えようとする間接的方法であり、デュルケームにおいては、たとえば『分業論』の中で、禁止的法律を機械的連帯の標識として、また原状回復的法律を有機的連帯の標識として考察している。だが問題は、観察された事実すなわち指標としての法律は、それが対応する連帯性の性質を予想させ、その変化は連帯性の質的变化を予想させはするが、二者の間の相関は同時的ではないから、有機的連帯の中にも機械的連帯の社会においてみられたモースや慣習が残存するというズレがある、ということである。したがって、外部的標識をその対応的事実の完全唯一の指標と考えることは無理である、とマートンは言う¹⁹⁾。かれはさらに進んで、デュルケームの二つの連帯の型をM・ウエーバーの言うような理念型(ideal type)と考えるのがよい、とすら言う。

それは一つの試みとしては検討に値するが、デュルケームの社会発展に関する歴史的考察を無にする危険性を多分にもつものである。デュルケーム理論から歴史性を奪い去ることは、理論を不毛にする以外の何ものでもない。それゆえに、社会的事実の外在性を認めることは、同時に社会学の客観主義的方法的規準をも認めることでなければならない。

二. システムの相互浸透

デュルケームにおいて、人格形成という概念は、それほど明らかではない。性格の形成 (formation du caractère) とか、パーソナリティの形成 (formation de la personnalité) という言葉が『道徳教育』の中で時々見られるが、それも「道徳性の形成」の同義語として使われている。デュルケームの関心は、個人におけるパーソナリティ形成におかれたのではなく、もっぱら社会全体の統合、維持、進化に集中されたのであり、個人的な問題は、それが全体としての社会に機能的関連をもつ限りにおいて問題とされたにすぎない。

デュルケームは、教育の意味を次のように明確に定義している。「教育は、個人およびその利益をもって、唯一もしくは主要な目的としているのではまったくなくて、それは何よりもまず、社会が、固有の存在条件を不断に更新するための手段なのである²⁰⁾」と。このよう、デュルケームにとって教育の問題は個人の問題でなく、社会の問題であったのと同様に、人格形成も社会の問題であったのである。個人は社会を離れて存在することはできない。また、個人はそのほとんどすべてを社会に負っている。それゆえに、個人よりも先に存在し、所与のものとして外在的に存在する社会の解明こそ先決問題である。この個人の問題に対する社会の優先という序列化は、デュルケームの社会学的実証主義からして必然的な論理的帰結であるが、従属的地位におかれた個人の問題は、社会の問題を解明した後でさえ、ほとんど取り上げられることはない。この点をパーソンズは指摘して、デュルケームは個人の行為の動機づけに関する分析を進めようとはしなかった、と繰り返し述べている²¹⁾。デュルケームにおける社会→個人という論理の順序は、分析の枠組を一定方向に固定化させ、社会と個人の相互作用という観点を拒否して、社会の側からの個人に対する一方的な統制作用のみが社会的事実であり、実在であるという原理を固守したのである。このような個人と社会の関係から、かれ独自の教育観または人格形成に対する見方が生れる。

デュルケームは初期の『分業論』において、「われわれは、自ら自分を拘束したり、束縛したりするものではない。そこで、強制なくして道徳はなく、われわれが自らに対して絶えずこの強制を行なうように仕向けなければ、どうしてわれわれはこれを自分の習慣とするようになるだろうか」(第二版・序文)と述べ、社会規範と個人を互いに対立する別個のものと考えている。また『自殺論²²⁾』においても、「個人は、それを超えた道徳的実在すなわち集合的実在 (réalité collective) によって支配されている。(中略) 現実の活動している力は、個人を決定する様式において個人に強制される」(序文)と述べ、個人は自己の内在的な統制力によって自己を支配するのでなく、外在的な社会的強制によって拘束されるものであることを明確にしている。だが、個人の行為目標と社会規範が、二つの異なったシステムすなわちパーソナリティ体系と社会体系の中にそれぞれ別れて存在し、後者が前者を支配するという考えは、アノミーの概念が形成されることによって支持され難いものとなった。この論理的矛盾を『自殺論』においてたどってみよう。

『自殺論』の初めにおいて、デュルケームは、自殺の原因をさぐる場合、あくまで「全体から部分へ」の考察が必要であり、自殺の原因を個人的動機に求めることは誤りである、それは社会そのものの中に求めなければならない、という。なぜなら、「動機は、個人の最も弱い点——すなわち、外部から来て個人を自殺させる流れが、きわめて容易に個人に侵入する点——を示し

ている」(デュルケーム・注5・147頁) だけであって、動機はこの流れそのものを構成しないからである。従って、動機は、われわれがこの自殺の流れを理解するたすけとなることはできない。そればかりか、「動機は、ある一般的状态の単なる個人的反射 (répercussion) にすぎない」(同・147頁) のである。

この叙述では、個人は明らかに社会の反映であり、個人の行為も社会規範の個人化において動機づけられるものと考えられている。ところが、アノミー自殺の説明になるとおもむきが違ってくる。

アノミー自殺は、すべての集合的秩序と均衡の破壊から起る。それはただ単に、社会規範の個人に対する拘束力が弱まるから起るのではない。それも一つのアノミー化の条件であるが、もう一つの条件は、個人の内面的な統制作用が弱化するからである、という点が重要である。つまり、アノミー化は、外部的条件と内部的条件の両方から起るのである。この二つの条件を結びつけるのが、デュルケームの人間性の理論である。

すなわち、一般に人間は、「その要求が十分にその手段と釣り合っているときだけ、幸福であることができるし、生活することができる」(同・272頁) のであるが、その個人の要求が手段の提供する満足を超えてはるかに大きく膨張するとき、人間は不幸になる。従って、人間を幸福にし、その生活を維持させるためには、その手段に見合った個人的要求の統制作用が存在しなければならない。また、単に個人を幸福にするためばかりでなく、社会の安定を維持するためにも、そのことは重要である。言いかえれば、「均衡を保つためには、個人の情熱が抑制されねばならない」(同・275頁) のである。もしこの抑制がなければ、個人は決して到達することのない目標を追い求めて「永遠の不満の状態に罰せられる」(同・274頁) ばかりか、社会はますますアノミーへの傾向を強くするのである。必要なものは、中庸の満足 (contentement moyen) に甘んじて、過大な欲求をもたないことである。

アノミー状態における以上のような規範と欲求の関係は、もはや初期の二分法的発想と同じ意味で用いられているのではなく、両者は相互浸透的に考えられている。つまり、アノミー状態になると社会統制が弱体となり、個人の自己統制作用も弱くなるというのは、社会規範と個人の動機づけが相互関連的であることを意味している。デュルケーム自身も、アノミー自殺を「個人的情熱に対する社会が欠如している状態、または個人の中に社会が充分存在していない状態である」

(同・288頁) と述べている。アノミーという状態は、社会規範が、個人のパーソナリティ体系の構成要素として内在化することなく、別々に存在している状態である。逆に言えば、均衡を保持しているノーマルな社会では、社会の構成要素が同時にパーソナリティの構成要素として内面化されているのである。

このようなアノミーの分析から、個人の行為目標と社会的価値規範を相互に独立したものとして区別することは出来なくなってきた。R・A・ニスベットも、デュルケームにおいて、人間と社会は、相互に融和的 (fused) な関係にあると見るのが妥当であると言う²³⁾。デュルケームが、社会を固有の存在と考えたことは、必ずしも社会がパーソナリティの中へ侵入してくる事実の容認と矛盾しない。その証拠に『道徳教育』の中では、社会と文化を相互交換的に用いており、個人における文化の内面化について述べているのであり、これは、今日の社会学的研究における個人と社会の関係についての考え方とそれほど違ったものではない。

またパーソンズは、デュルケームの個人と社会の二分法を解消させて、両者を一つのシステムに統合させるべきであると言う。「もし、個人的目標がパーソナリティの部分であるというならば、価値、規範それに集合意識もまた個人の部分でなければならぬ」(パーソンズ・注21・143頁)。しかしデュルケームは、制度・価値・規範が個人から独立であるという原則を放棄することができなかつた、とパーソンズは言う。もしそれを放棄すれば、社会学的実証主義の理論から功利主義の立場へ変貌することになったであろうし、かれの「連帯性」の概念がそうはさせなかつたのである。そこで、このジレンマから逃れるために、パーソナリティと社会体系の相互浸透(interpenetration)という概念を生み出すことで解決策が考えられた。

この「相互浸透」の概念は、S・フロイド、C・H・クーリー、G・H・ミードらと全く別のレベルで進められるのももちろんであるが、それは社会と個人の対立を克服する有効な操作概念となった(パーソンズ・注21・144頁)。ともあれ、相互浸透は、社会と個人を結びつける過程またはメカニズムの問題であるが、それがどのようなかたちであられわるかを把握するのは困難である。それは、つねに変化し、移り変わるプロセスであり、また何らかのために存在する機能でもあるからである。

相互浸透のメカニズムは、また別の角度から見れば、意味(meaning)の問題としてとらえることもできる。たとえば、ある個人が自殺するのは、かれが自己の行為目標を達成する手段を欠いているからでなく、かれの目標が価値・規範に基づいて制度化された期待と十分な意味合いをもって統合されていなかつたからである。この意味の問題は、もし価値や規範が、単に外在的な状況的部分であるに止まるならば起ることのない問題である。それらが、外在的な社会の部分であるとともに個人の内面的な信念と感情の体系的部分であるからこそ意味の問題は起るのである(パーソンズ・注21・144頁)。パーソンズの社会理論は、このようなデュルケームにみられる主意主義的(voluntaristic)な側面を發展させた行為の理論(theory of action)であるが、デュルケームの主意主義的側面の中にこそ、われわれが求める人格形成の理論の萌芽があると言えるのである。

第2章 イデオロギーとしての人格形成

I. イデオロギーの社会学的分析

一. 個人と文化

われわれは、これまでに、主として個人と社会の関係について論じてきた。人格形成の構造は、社会構造の構成要素である諸制度が個人に対して拘束的影響を及ぼす側面と個人のパーソナリティがそれに対して反応する側面とが交叉する次元の問題として考えられた。そして、社会の文化的要素は、制度の中に含まれ、文化は制度を通して個人に作用するという観点から述べられた。文化—制度—人格形成—個人的パーソナリティ、の図式がそれである。さらに、文化は、世代から世代へ伝達され、学習され、分与されるものである以上、社会的相互作用の産物であるよりも、その決定因¹⁾であると考えられる。人間行動の決定因として、文化をとらえる観点は、文化体系を社会的事実として考えようとする立場に通じる。なぜなら、このような文化は、個人にとって外在的、拘束的であり、人格形成の外部的構成要素としてパーソナリティに強く影響を及ぼすか

らである。従って人格形成は、個人に先行して存在する歴史的な社会的事実であるとともに、個人にとって外在的、拘束的な文化的伝統である。それは、宗教、道徳、政治、教育の各分野における思考、観念、イデオロギーの体系として具体的な姿をとってあらわれてくる。それは、個人のもつシンボルではなく、社会が全体として持っている集合的なシンボル体系である。従って、文化的伝統としての人格形成は、社会の集合生活に基体をもつところの社会的実在である。

このような思考 (thought)、観念 (idea) 及びイデオロギーの体系と社会的歴史的基盤との関係は、従来、知識社会学の研究領域とされてきたものである。知識社会学は、社会学的認識論とイデオロギー論を含む。前者は、個人の認識が何に由来するかの問題をとり扱い、後者は、集合生活を基体として形成された文化的体系が、単一の価値によって統一されたものではなく、その中にさまざまな価値葛藤を含む対立的全体であることが明らかにされるに及んで、イデオロギーの真偽性の問題へと発展する。これを人格形成の問題として考えるならば、人格形成の方向とそのパターンが、何によって決定されるのか、そして人格形成の構造自体が対立を内包した自己矛盾的統一体であるゆえに、その真偽性を問わなければならないのではないか、という問題を明らかにする必要にせまられるのである。

二. 知識と存在

L・A・コーザーとB・ローゼンバーグは、体系的な知識社会学が、ドイツにおけるマルキシズム、フランスにおけるデュルケーミズム、アメリカにおけるプラグマティズムの三つの伝統のもとに発展したと言う²⁾。また、F・アドラーも、知識社会学は、マルクス主義的社会哲学やK・マンハイムに代表される反マルクス主義的社会学、民族学的デュルケーム学派、プラグマティズムの経験主義に根をもっていると言う³⁾。そこでわれわれは、主としてマルクス、マンハイム、デュルケームの知識社会学的研究を検討することから始めたい。

知識社会学を定義すれば、「知識 (knowledge) と存在 (existence) との関係进行分析しようとする」とめらるものであり、それは、「学説とその変化とを、それがそこから生じ、それが代表しているところの集合的な集団と典型的な全体的情況との密接な関連において理解」(K・マンハイム)⁴⁾しようとするのである。また、「知識社会学は、認識的なものであれ、価値評価的なものであれ、いずれであっても、思想の諸体系が、他の社会的諸事実によってどのように条件づけられるかをとり扱う」(W・J・H・スプロット)⁵⁾ものである。さらに、マートンによれば、知識を極めて広く解釈し、観念、イデオロギー、法的、倫理的信念、哲学、科学、工学等の実質上文化的所産の全般を社会ないしは文化の他の存在要因 (existential factors) との関係において、第一義的にとり扱うのが知識社会学であるという⁶⁾。また、蔵内数太は、知識社会学を、文化的表現を通して間接に社会を研究する文化社会学の一分野であるとし、それは、認識形式の決定要素と条件に関する理論であるという⁷⁾。

知識社会学は、このような性格のゆえに、対象または社会現象をどのように見るかという認識の問題、その認識自体が何によって規定されるか、という問題にかかわる。W・スタークによれば、カントに代表される古典的認識論 (あるいは知識論) は、「一方における主体ないし知覚する主体と、他方におけるその主体が知り知覚しようとする客体の世界との関係をとり扱う」ものである。かれらは、「客体の世界が、主体の意識の中に入りこみ、その世界の、秩序づけられ、構成され、統一された像が意識の中にあられるのは、いったいどのようにしてか?」という問

いを発し、それを「孤立状態でながめられた個人、または主体としての個人」との関連において理解しようとしたのである。だが、孤立した人間というようなものは存在しない。現実において、われわれが見出すのは、「抽象的人間ではなく、社会的影響によって形づくられ、時代によって、国によって、また社会によって異なる確定的、特定的存在へと教育された人間だけである⁸⁾」。そこで知識社会学の問題とすべき認識の世界は、スタークによれば、人間を具体的社会のメンバーとして、社会生活の過程の中でとり扱うことによって明らかにされるのである。それは、すなわち、「思想における社会的要素と心的映像に対する社会的基盤の影響、さらに、思想における政治的要素、すなわちイデオロギー的歪曲」(スターク・同・6頁)の究明である。

三. 信念体系

パーソンズは、知識社会学の問題を直接にはとり上げていないが、文化体系との関連において、イデオロギー、宗教的観念等を分析する枠組を提示している(注1, 327頁)。かれにおいて、文化は、あるパターンをもって秩序化されたシンボルの体系であり、それは行為志向の対象であり、行為者のパーソナリティの内面化された要素であり、さらに社会体系の制度化されたパターンである、と考えられている。そして、行為の動機づけの文脈において見るとき、文化は、規範的側面をあらわにして、志向選択の規準となる。

このような文化のなかで、認知的志向要素の優勢な文化型が信念体系なのである。

「信念または観念の体系」(system of belief or idea)は、人間が環境を認知し、行為を志向し、社会適応を行う場合に不可欠なものであり、その存在によってひとびとの交換的コミュニケーションが可能になるような社会的マトリックスである。従って、信念体系は、個人的、特殊な信念ではなく、集合的、普遍的な信念の体系である(パーソンズ・注, 328頁)。この信念体系は、さらに、科学、イデオロギー、哲学、および宗教的観念の四類型を含む。このうち、科学とイデオロギーは、同じく経験的な次元で合理性を追求しようとする性格をもち、超自然的な実体へと志向する哲学、宗教的観念と区別される。他方、科学と哲学は、認知的な志向によって、存在の原理を論理的文脈において追求しようとする(existential investigation)のに対して、イデオロギーと宗教的観念は、外界の対象に対する意味づけ(meaning)によって動機づけられる。カセクト的、評価的な志向である(パーソンズ・注1・328~332頁)。

イデオロギーは、このように評価的信念であるゆえに、それは当然価値的要素を含んでおり、また集団的な価値のパターンをもっている。価値(value)は、C・クラックホーンの言うように、「ある望ましさに関する概念(a conception of the desirable)」であり、認知的判断と情緒性が統合された一つの規準である。そして、これが行為の次元に入ってくると、評価的、規範的要素が附加され、価値志向(value orientation)⁹⁾となる。従って、評価的信念は、行為の対象に対して望ましきの規準を適用し、それに何らかの意味を附与し、評価するのである。換言すれば、評価的信念は、集合的に組織化された、一般的な価値志向的信念の体系である。

以上のことから、イデオロギーや宗教的観念は、「実存的信念」に意味の問題が附与されることによって変形した、「評価的信念」の体系である、ということになる。

さて、ドイツにおける知識社会学的研究が主としてイデオロギーを問題にしたのに対して、フランスのデュルケーム学派のひとびとは、好んで宗教的観念をとり上げた。宗教的観念も、その発生に関しては、イデオロギーと同じく集合生活に基体をもつ。事実、宗教がイデオロギー的機

能を果す場合もあるし、またイデオロギーが宗教の役割を果す場合もあるのであって、両者は密接な関係にある。未開社会における宗教的形態を考察したデュルケームは、宗教的信仰と科学的概念は、本質的に何ら異なるものではなく、両者は、いずれも集合表象と調和し、その表出であるという点で同じであるという。そして、近代的合理的な科学的概念が、いかに客観的価値から構成されたものであるとはいっても、それは、ただか「与論の状態を表明」しているにすぎないのであって、「科学にわれらが帰する価値は、要するにその性質および生活内での、その役割についてわれらが集合的に作る理念によっている¹⁰⁾」とデュルケームはいう。この「科学に対してわれわれが帰するところの価値」が、いうまでもなくイデオロギーである。

II. イデオロギーの存立基盤

一、集合的基盤——デュルケーム——

1. 思惟の枠組——<カテゴリー>——

われわれは、以下においてデュルケームに従って、存在と観念（信念）との関係を考察し、観念（信念）の体系としての人格形成構造に対する何らかの教示を得たいと思う。

デュルケームは、『年報社会学』（L'Année Sociologique）第二巻の序文の中で、宗教が、あらゆる社会現象の根源であることを指摘した。かれは、「宗教は、すべての他のものが——少くともほとんどすべてのものが——そこから由来するところの、胚種の如き現象である¹¹⁾」という。宗教は、混然としているが、その中にあらゆる社会現象の根源的要素を含んでおり、それらが相互に結合し合うことによって、集合生活の多様な表現をもたらすのである。たとえば、科学と詩は、神話と伝説から、芸術は宗教的装飾と祭礼から、法と道徳は、儀礼から生れたのであり、またわれわれの世界観、魂、不死に関する哲学的概念も、その原初形態である宗教的信念を知らずして理解することはできないのである。

このことは、あらゆる社会的諸事実が相互依存的に関連しあっていて、それらを孤立的に切り離しては理解することができないばかりでなく、それらすべては、基本的に同一の実在の変種的表出であるということの意味する。この根源的な実在が、宗教であり、従って、あらゆる社会現象は、社会的実在としての宗教に関連づけて考察されねばならないのである（同書、348頁）。

だが、このような論理の背後には、あらゆる特殊諸科学を総合することによって、独自の社会学をうち立てようとする社会学主義の意図が貫かれていることに留意すべきである。もともと『年報社会学』が創刊された動機には、社会学者が必要とする社会諸科学の研究成果、たとえば、法律、文化、宗教、経済、道徳統計などの諸研究を共通の場に収集し、それを全体的に考察しようとする意図と、同時にそれらの素材を社会学的精神（esprit sociologique）によって貫かれた共通の方法によって総合し、独自の総合的社会学を形成するという意図があった¹²⁾。

その社会学的方法とは、類型（type）と法則（lois）によって、社会的事実を単なる叙述と羅列に終らせることなく、体系的に分類し、それらを比較するために歴史的方法を導入することによって事実の説明（explication）を行なうというものである。この方法は、既に『社会学的方法の規準』において準備された理論的志向であるが、デュルケームは、それを『年報』を通して実現せんとしたわけである。

ところで、デュルケームにおいて、あらゆる社会現象の根源とされた宗教は、どのように定義

されるであろうか。かれは、神性の観念、超自然の観念は、必ずしも宗教の根本的な属性ではなく、(1) 聖 (sacré) と俗 (profane) に関する概念、(2) 儀礼または行事、(3) 教会と呼ばれる道徳的共同社会、この三つの要素から成る連帯的な体系が宗教であるという。そして、宗教は、集合的実在を表明する「集合表象」である(デュルケーム、注10、<上>30頁、70～85頁)。従って、人間が、世界と自己とに対して行なった最初の表象の体系が、宗教の起源であったとしても当然と言わなければならない。

哲学と科学も宗教の中から生れたのであり、古くは宗教が哲学と科学の代りをしてきたことはよく知られている。人は、知識の素材だけでなく、それら知識の加工物をも多く宗教に負うていたのである。結局、諸個人の判断の根本にあるいくつかの基本的概念、すなわちわれわれの知的生活を支配している悟性の範疇 (categorie) —— は、宗教に起源をもつのである。

「カテゴリー」とは、「思惟を囲む固い枠」であり、主として、時間、空間、部類 (class)、数など、事物の最も普遍的な特性に相当するものである。思想、思惟は、その枠を脱却すると破滅するのである。その証拠に、われわれは、時間または空間の中に存在しないような、また数のない対象物など考えられないように、カテゴリーは、正常な精神の機能が発現する源泉なのである(デュルケーム・同書、29～30頁)。

デュルケームが問題とした点は、二つある。一つは、認識または思惟の形式が、社会の各個人において一様性をもつという事実の根源を明らかにすること(認識形式の発生論)であった。そのために、経験主義と先験主義とを克服せんとしつつ、スペンサー等の生物学主義に代って社会学主義を以ってしたのである。デュルケームによれば、カテゴリーは経験から生れることなく、論理的には経験に先んじて存在し、かえってそれを条件づける。その限りでは、カテゴリーは、^{ア・プリオリ}先験的である。だが、ア・プリオリストは、元来この経験を超越する力が、何に由来するかを説明せず、かかる力能が天性に内在するものであると考える(デュルケーム・注10、<上>・36、38頁)。従って、ア・プリオリストは合理論者ではない。デュルケームは、カテゴリーが集合生活の所産であるという点で、経験と個人に先んじていると考える。つまり、デュルケームにおける認識の社会学理論は、経験論と古典的先験論の中間に位置する合理論であり、カテゴリーを、「人間の集団が幾世紀もの間かかって铸上げ、その中に知的資本の最良のものを蓄積した精巧な思惟の道具のようなもの」(同・46頁)と考える。たとえば、日、週、月、年という時間の観念は、祝儀、祭礼の週期律に相応じており、暦は、集合的活動の調整を保証するとともに、そのリズムを表明する。また、空間の観念は、オーストラリアや北アメリカの未開部族の場合、かれらのキャンプの円形に模して、宇宙も円形であるというふうに思念されるのである。かくして、すべての社会組織や観念は、宗教的表象としてあらわれるのである(デュルケーム・同・31～34頁)。

だが、マートンによれば、デュルケームの社会学的認識論はあいまいであるという。デュルケームが取り上げたのは、カテゴリーではなくて、時間と空間の慣行的な区画なのだ、ということにはすぐ気がつくはずであるという。マートンは、デュルケームが、「概念体系の変異を社会組織の変異に結びつける点で先駆者となったが、カテゴリーの社会的起源をはっきりさせることには成功しなかった」(マートン、注6、233頁)と考える。ただ、デュルケームは、カテゴリーと社会組織ないし集合生活、または社会構造との対応関係について、明確な洞察を示したのである。

第二に、デュルケームは、カテゴリーの社会的機能について述べた。かれは、次の二つの点に

について指摘している。(1) 思惟のはたらきによって、カテゴリーは必然的であり、それなくして思惟のはたらきはあり得ない、(2) 社会の統一と一致にとって、カテゴリーは機能的であり、それなくして共同生活は不可能である。そのことから、カテゴリーは、道徳的必然性をもち、個人はそれなくして社会的存在であり得ないのである（デュルケーム、注10<上>42～43頁）。

このようなカテゴリーの機能分析は、マートンも言うように、「ある社会の特殊な範疇体系を説明しようとする意図したものではなく、その社会に共通な何らかの体系が存在するという事実を説明しようとしたものである」（マートン・注6、442頁）（傍点筆者）。つまり、コミュニケーションと共同生活の存在が可能となるための論理的必然としてカテゴリーがもち出されたのであり、それが、如何なる制度的メカニズムを経て生れ、如何に機能しているかを説明するものではない。カテゴリーは、われわれを外側から拘束する道徳的存在であり、社会の権威そのものであり、「あらゆる共同行為に不可決の条件である、ある種の思惟様式と相通するもの」（デュルケーム・注10<上>・43頁）とされる。これは、『道徳教育』『社会学と哲学』において述べられている「道徳的事実」、「集合表象」の概念とほとんど同じであり、宗教、価値、道徳は、すべて「集合表象」の異なった表現形態と考えられているのである（コーザー・注2、563頁）。

2. 集合意識の歴史性

デュルケームの知識社会学は、知識ないし思考が、いかに社会的に規定されるかについての社会的決定論である。さらにそこには、先行する世代から伝達された社会の集合的所産によって、いかに知識が決定されるかについての歴史的観点がある。だが、この歴史的、社会的決定論に対しては、マルクス主義の立場からの批判がある。それは、デュルケームの観点が、経済的生産関係または下部構造による決定論的思考を見落している点に集中される。そして、K・マンハイムにおいても同様に問題とされることであるが、その知識の妥当性、真偽性という問題を真正面からとり上げていないのである。

戸坂潤は、デュルケームの社会学は、「社会の物質的基礎（物質的生産関係）の分析から出発しないで、多少ともそれが社会プロパー化されたところの中途の段階から出発する¹³⁾」と述べ、このような立場に立つ社会学的認識論は、知識の歴史的規定性を相対比し、結局そのイデオロギー性を失ってしまうという。戸坂によれば、カテゴリーないし概念は、それ自身において真理でもなく、虚偽でもない。それ自体、論理的に「無記」であり、判断において始めて価値が附与され、真偽のいずれかになる。従って、「カテゴリーが、社会的に決定される、と言っただけでは、また、それを基礎にして多少の展開を与えたにしても、それだけでは未だ本来の論理が社会的に決定されるということにはならない¹⁴⁾」のである。なぜなら、「社会の実質は、歴史にある筈であるが、今はあたかもこの歴史が結局、原理としては排斥されている」（戸坂、同書、281～282頁）からである。

このことは、デュルケームが、「社会的事実の説明の規準」として、「歴史的方法」よりも「比較的方法」を重視したことに由来するのであり、戸坂潤は、コントの知識の歴史的三段階説の方がより歴史的であるとして高く評価し、コントは知識の階級性をより強く認識していたと解釈する。そして、デュルケームの集合意識が、階級意識としてとらえられていないために、それは真の歴史的な集合意識であるとは言えないというのである。

マルクス主義的知識社会学は、デュルケームらと同様に、意識ないし観念の分析を社会の側か

ら始めるのであるが、その相違は、後者がそれを社会構造・社会関係または社会制度に関連させるのに対し、前者は、それを物質的生産関係に帰属させるところにある。従って、マルクス主義的立場からすれば、そこから出てくる集合意識は、階級によって規定される階級意識——すなわち、意識形態としてのイデオロギーである。このイデオロギーは、行為のシステムにおける文化体系の一要素であるというよりも、社会の上部構造の一つと考えられる。

従って、両者においては、歴史性の解釈の規準が異なっており、マルクス主義的立場では、階級性すなわち歴史性であると考えられる。だが、意識・知識・観念の被決定性を問題にするときに、その独立規定変数を生産関係にまで及ぼさなければ科学的でないと言い切ることができるだろうか。また、それは正しいことであろうか。デュルケームは、独立規定変数を集合生活の構造に求め、意識・知識・観念をその従属変数と考えたわけであるが、この限りにおいて、科学的な社会的決定論（社会学主義）であったと言えるのではないか。

われわれは、デュルケームの知識社会学から、「人格形成の構造」が、ひとびとの集合生活に基盤をもつことを知ることができた。人格形成は、集合的実在を表明する集合表象であり、思惟、思考、観念、意識を規定する外枠であり、客観的な意識形態である。従って、ひとびとは、人格形成の構造の中でのみパーソナリティを形成し、社会的存在となることができるとともに、それによって相互にコミュニケーションを行ない、期待を交換し、共同生活を存続させることができるのである。

二. 存在被拘束性——マンハイム——

1. 相関主義と歴史主義

知識社会学は、K・マンハイムによれば、「思考状況を、われわれの存在位置と関連させて把握する¹⁵⁾」ものである。かれは、「存在に拘束された思考」という術語によって、イデオロギー概念から特殊な政治的・煽動的色彩をとり払おうと意図した（マンハイム、同書・251頁）。というも、イデオロギーという言葉自体は、もともと「観念に関する理論」を意味するにすぎず、存在論的な決定を少しも含んでいなかったのであるが、イデオロギーまたはドクトリネール（空想家）という軽蔑的な意味を付与されるに従って、敵対者の考えの非実在性を意味し、それが存在論的、認識論的にみて価値のないものを指すようになったからである（マンハイム・同・32頁）。このような意味での「イデオロギー」という言葉が十九世紀以来広く使われるようになったのは、ひとびとが、思考や意識には、「真実のものと虚偽のもの」があることに気付いたからである。

マンハイムは、このような「敵対者の主張の一部分だけを、——しかも、その内容性に関してのみ——」とり上げて、嘘をあげ、攻撃し、誤りのもとを暴露するイデオロギーを、「部分的イデオロギー概念」と呼ぶ。「部分的イデオロギー」は、「心理学的な平面だけから思想を分析」するもので、すべてのものが関係せしめられる主体は、個人である。

これに対して、「全体的イデオロギー概念」は、「敵対者の世界観」を問題としてとり上げ、それがかれの参与している集合的生活から生れたものとして理解しようとする。たとえば、「われわれは、(かれらとは)別の観念の世界のうちに生きているとか、あの歴史的に決定された社会層は、われわれとは別の範疇でものを考えている」とか言う場合には、全く別の思想体系が、いろいろな形式をもった体験と生活に基づいていることを予想しているのである。つまり、「全体的イデオロギー概念」によって、われわれは精神論的な平面における諸関連を分析し、イデオロ

ギーを諸個人の「集団への帰属という観点から、(帰属の主体という点から)分析しよう」とするのである(マンハイム・同、17~21頁)。

この全体的イデオロギーは、部分的イデオロギーから発展したものである。すなわち、心理学的平面におけるイデオロギー暴露からさらに進んで、社会変動の激しい激動期の現代社会において、われわれが根本的に異なる「世界意志」の対立に直面するとき、敵対者や他者一般の精神的基盤までも否定しようとする知的闘争へと発展して、ここに全体的イデオロギー概念が成立してくるのである。

イデオロギーを、このように全体的イデオロギー概念で以って把握することから、われわれは、「敵対者の意識構造をその全体の機能化したもの」として考えることになる。と同時に、われわれは、「自分の立場をもイデオロギー的なもの」と考えることができるようになる¹⁶⁾。

つまり、全体的イデオロギー概念の普遍的把握によって、「人間の思考は、どんな党派においても、またどんな時代においても、イデオロギー的な性格をもっており、このような把握の仕方を避けるのは難しい」(K・マンハイム・同・37頁)ことが分るのである。

このような考え方をすすめることによって、単なる「イデオロギー論」から発展して、「知識社会学」が生れるとマンハイムは言う。知識社会学は、マンハイムによれば、あらゆる生きた思考が、“存在によって拘束される” situational determination¹⁷⁾ ことを指摘する理論体系である。

言いかえれば、知識社会学的研究法は、社会的な存在状況と見方との間にある関連を引き出すことに自分を限定することであり、イデオロギー暴露の意図をすべて放棄することである。もし、他人の立場を暴露しようとするならば、自分の立場を絶対化しなければならないが、知識社会学の立場にあっては、「没価値的な態度」を認識論上の態度と結びつけるのである(マンハイム・同・38頁) その場合、存在被拘束的に対象を認識する立場は、相対主義(Relativismus)と厳密に区別されるべきであるとマンハイムは言う。

相対主義から脱け出す道は、相関主義(Relationismus)の方法である。相関主義は、「立場に拘束されないで、しかも存在位置とは無関係な知識というものはとても考えられない」という前提から出発する。そして、それは、「意味の一切の要素が互いに関係し合っていること、およびそれらのものが特定の意味の体系の中で互いに基礎づけ合いながら意味をもっている」という認識をもつ。つまり、「歴史的、社会的に拘束された、そのときそのときの認識主観の概念的な関係組織」のうえに立つのである(マンハイム・同・46頁)。この相関主義の立場において、はじめて、“何が真理であるか”という論争的問題の決定を避けながら、同時に、相対主義に陥ることなく、思考と認識の法則を歴史的に考察することができるのである。

だが、この相関主義が往々にして相対主義として批判される(たとえば、A・フォガラシの批判——後述)のはなぜか。それは、その中に、「存在被拘束性」を徹底させて行けば、当然相対主義に行きつかざるを得ないという論理を含んでいるからである。この自己矛盾を救うものは、(マンハイムによれば、相関主義であると言うのであるが)実際は、相関主義ではなくて歴史主義なのである。つまり、一切のものを歴史的プロセスの中でとらえることにおいて、同時代的相対主義から抜け出し、その結果普遍的な認識の法則を導き出すのであり、この認識方法が「距離化」という“ズレの視角”にはかならない。従って、歴史主義と相関主義は、相互に関連し合っている。

新明正道は、この点について次のように述べている。「かれの歴史主義は、さらに相関主義として表示されることによって、一層完成せしめられた。かれがこの立場をとるに至ったのは、一に歴史主義をこれと関連せしめる相対主義から区別するためであった。(中略)マンハイムの相関主義は、相対主義を斥けるものではあるが、実際において内容的にはあくまで歴史的相対的な立場を徹底させたものであり、それは最も完全に歴史主義を貫いたものであった。かれの立場は特にこの点において、歴史主義の論理学を尖端的に形成したものと解さなければならぬ。存在に結びついた徹底的な相関主義、ここにかれの歴史主義の全様相はあるのである¹⁸⁾」(傍点筆者)。

このようにして、マンハイムにおいては、一切の社会学的現象は、その存在拘束性と歴史的状況との関連においてとり上げられるのである。

2. イデオロギー性の脱却

—— 没価値的イデオロギー概念 ——

マンハイムの知識社会学は、マルクス主義の方向と鋭く対立するものである。言うなれば、マンハイムの知識社会学は、イデオロギー性を脱却した「知識と存在」の社会学である。マンハイム自身、マルクス主義のイデオロギー性を意識していたことは明白であり、かれは次のように述べている。

イデオロギーということばは、敵対関係にある諸層、主にプロレタリア階級における価値否定の武器として使われ、もっぱらブルジョワジーの思想をプロレタリアートの科学的思考に対する虚偽意識としてとらえる傾向があった。だが、“ブルジョワ的なもの”をイデオロギー性という点から見るのが、闘争的なプロレタリア階級や社会主義的な思想家の特権であるように見えた段階は、もう過ぎてしまった。つまり、この方法は、あらゆる陣営において適用されているし、またその結果として、他の陣営のもつイデオロギー的局面を指摘することが当然とされる段階へと入っているのである。

もはや、思想のイデオロギー的分析は、あまりにも普遍的な問題であり、マルクス主義であっても、そのイデオロギー性を敵対者の分析に任せることを拒むことはできないのである。このようにして、マンハイムは、マルクス主義理論のもつイデオロギー性を鋭く指摘し、マルクス主義のイデオロギー、すなわちプロレタリアートのイデオロギーのみが真の科学的なイデオロギーであると見解に挑戦した。

三. 存在被決定性 —— マルクス ——

1. 階級とイデオロギー

マルクスは、存在と意識の関係をどのように見ていたのであろうか。われわれは、『ドイツェ・イデオロギー』(1845~1846)¹⁹⁾の中に、発生期における史的唯物論の骨組を不完全ながらも窺うことができるが、そこで、マルクスとエンゲルスは、人間の意識や観念が、物質的生産関係と所有形態によって規定されるという根本原理を明確なかたちで述べている。マルクスはヘーゲル哲学に侵蝕された観念論者たちが、勝手に独立の存在だと思い込んでいる「意識」の生み出した観念や表象は、かれらの抱いているイリュージョンにすぎず、それらは、人口の増加、生産力、分業の発展が示すさまざまな発展段階に対応する固有の所有形態、階級関係、生産関係の反映であるという。

マルクス主義の論理は、まず労働を大前提としてはじまる。「人間は、意識、宗教その他あら

ゆる点で動物から区別される。けれども人間は、食料を生産しはじめるやいなや、みずから、自分を動物から区別しはじめる。……食料を生産することによって、人間は、間接にはあるが、自己の物質的生命自体を生産するのである」。だが、この「物質的生命」の生産は、肉体的存在の再生産という観点からのみ考察されてはならない。「むしろそれは、すでにこれら個々の人間の活動の一定の様式、すなわちかれらがみずからの生命を表現する一定の様式であり、いわばかれらの一定の生活方法なのである。」(マルクス・エンゲルス・注19, 146頁・傍点筆者)。このことから、「一定の方法で生産活動を行なっている一定の個人は、これら一定の社会的および政治的關係に入るのである」(同・150頁)

従って、「現実活動し、物質的生産に従事している個々人は、かれらの恣意から独立した一定の物質的なもろもろの制約、前提、および条件のもとで活動している個々人」としてとらえられなければならない。そして、「もろもろの観念や表象を生み出したり、意識を生産したりすることは、まず第一に、人間の物質的活動および物質的交通の中に直接織り込まれている。すなわち、現実生活の一つの現われ」(同・151頁)と考えるのである。

さらに、「ある民族の政治、法律、道徳、宗教、形而上学等々となってあらわれる精神的生産物」は、すべて意識をもった人間生活(存在)の表現以外のものでは決してあり得ないが、その場合の人間生活(存在)とは、かれらの生産力の一定の発展段階によって規定(決定)せられたものにほかならない。

かくして、あの有名な「意識が生活を規定するのではなくて、生活が意識を規定する」(同・152頁)という大原則が確認されるのである。

だが、マルクス主義的思考において、存在によって規定された意識が、すべて「イデオロギー」となるのではない。支配階級の意識のみが、イデオロギーなのである。マルクス、エンゲルスは言う。「いかなる時代においても、支配的な考え方とは支配階級の考え方のことである。すなわち、社会を支配する物質的権力を代表する階級は、同時にまた社会を支配する精神的権力でもある」(同・172頁)と。支配階級の内部においても、精神的労働と物質的労働の分化は起るが、前者は、「観念代弁者」(イデオログ)として、支配階級の利益を一般化する観念やイリュージョンを生産する。この支配階級が生産した虚偽意識(false consciousness)の形態、イリュージョンに基づく歪曲された、誤った観念の体系をマルクスは、「イデオロギー」と呼ぶのである。従って、プロレタリア階級にとっては、「イデオロギーから脱却」することが必須とされるのであり、「イデオロギー打倒」を叫ばなければならないのである(同・152~153, 173頁)。

このように見てくると、マルクスにおける「イデオロギーからの脱却」とマンハイムの「マルクス主義的イデオロギー論の克服」という意図は、それぞれ異った文脈に属するものであることが分る。それは、マルクスの政治的=歴史的な立場に対する社会学的観点の相違からくるものであろう。

2. 決定論をめぐる諸問題

マンハイムの知識社会学は、先に述べたように、「知識と存在との関係の分析」であり、「思考と存在の内的なからみ合いを構造的に再構成」(マンハイム・同・140頁)することであった。だが、A・フォガラシによれば、マルクスは、「自己自身の社会学的な、あるいは階級上の“被拘束性”については、一般に(何も)語っていない」という。「被拘束性」という概念は、マルク

ス主義的法則の本質とは何の関係もない「あいまいな不明瞭な不潔な範疇である」という。すなわち、マルクスは、存在の意識に対する決定性に関しては述べたが、意識の存在による被拘束性については関与しなかったというのである。マルクスは、意識が存在によって「決定」されると考えたが、決して「拘束」されるとは考えなかった、というわけである。

マルクスは、「決定性という形でイデオロギーの内容と形態とを、資本主義的生産過程の合法則性を通して、照らしだしている」のであり、人間の意識を「生産力と生産関係との間の関係に根ざす必然性」として認識したのであるという²⁰⁾。

W・スプロットによれば、知識社会学は、「思想の諸体系——それが認識的なものであれ、価値評価的なものであれ、またその両方であれ——が、他の社会的諸事実によってどのように条件づけられるかをとり扱う」(W・スプロット、注5、141頁)のものである、とされる。このような知識社会学の性格のゆえに、フォガラシによれば知識社会学は、すべての思考の存在被拘束性を承認することになり、相対主義に陥るといふ。マンハイムは、これに対して、「相関主義」を持ち出すが、それは、結局、完全に中立的な、ただ観察するだけの立場というものが有り得ない故に、全体関連的観察といってもそれは折衷主義以外の何ものでもない、ということになる。これは、知識社会学の無階級的立場に由来するもので、換言すれば、知識社会学こそが、ブルジョワの被拘束性を帯びているのであり、イデオロギーの克服は、それを一定の歴史的意識形態として把握し、資本主義的生産関係そのものの止場によってのみ可能であると批判されるのである(フォガラシ・同・169~171頁)。

第3章 人格形成の視界性と歴史性

I. 人格形成の社会的被拘束性

人格形成の構造は、マンハイムのいうように、一種の視座構造である。人格形成を視座構造としてとらえる立場は、人格形成を歴史的な実在としてとらえるとともに、それを多様な社会・文化的な存在によって拘束的に規定される思惟とインドクトリネーション教化の構造と考える視点に立つものである。

人格形成の構造は、社会の中に制度化された行為と思惟の体系であり、社会と個人を結びつける媒介体系である。また、人格形成の過程は、社会化するものと社会化されるものとの間の相互作用状況において進行するものであることから、その過程において構造化された知識ないし思考の様式の如何によって、人格形成の内容は大きく左右される。このことからして、人格形成は、存在被拘束的な思惟と行為の体系であり、社会化する者の意図的な、また偶然的な作為様式が働くにしても、それ自体かれが置かれた知的立場、歴史的、社会的存在の拘束を受けているのである。同時に社会化される者は、かれ自身の欲求や恣意とかかわりなく、独自の社会的、歴史的事実としての人格形成構造に拘束されるのである。

A・アドラーの生活の様式(style of life)が、個人的、特殊的、個別的な独自の反応様式であるとすれば、マンハイムの思考の様式(style of thought)は、社会的、全体的、普遍的な歴史・社会的事実としての思惟範疇であり、両者は相互規定的関係において人格形成の構造の中に含まれるのである。言いかえれば、前者は、人格形成の構造と過程を社会心理学的見地から分析する

とき現出するところの行為者の主体的 (subjective) な側面であり、人格形成の生活空間的領域である。これに対して、後者は、それを社会学的見地から眺めるときに現われるところの、人格形成の客観的 (objective)、存在被拘束的な側面であると言うことができる。ここで強調されるべきは、後者の面であり、また人格形成を社会学的に研究するには、その個人に対する拘束的側面を重視しなければならぬことは言うまでもない。

先に述べたとおり、マンハイムは、認識は社会的基盤や存在論的基盤から離れて、そこから超越して抽象的に存在するものでなく、それらによって拘束されるものであると考えた。つまり、「立場に拘束されないで、しかも存在位置とは無関係な知識というものは、とても考えられない¹⁾」のである。

このような社会学的認識論は、思惟と行為の様式が、歴史的な流れの中で常に存在位置によって拘束されていることを強調するが、同時に、さらに進んで、「思考の構造」それ自体も存在位置の変化と対応して、たえず方向づけられることを主張する。それは換言すれば、存在被拘束性が、知識の成立過程において働くだけでなく、認識と思考の構造にまで入り込むことを意味している。

新明正道によれば、思惟の存在被拘束性 (かれのことばでは、「存在結合性」) は、種々の意味をもつが、マンハイムの見解においては、次の如く、「全く決定的な点において、我らが“存在的要素” (das Seinsfaktor) と称する種々の外理論的な要素が各の思惟の成立と形成を支配している場合、しかも此の存在的要素が決して単なる発生的関係の意味しか有たないものでなく、内容形式にまで侵入し、所謂、視界構造と称するものをすべて決定的に規定している場合²⁾」を強く前面におし出すのである。

マンハイムにおいて視界構造または視座構造 (Aspektstruktur) は、視界 (perspective) と同義に用いられ、それは、「人がある客体をどのように見るか、それから何を把握するか、またそれを自分の思考の中でどのように構成するかという仕方 (マンハイム・注1, 244頁) を意味している。

ところで、この人格形成の拘束作用を他の個人の立場から見た場合、また他の異った文化的、階級的状況からそれを見た場合、「望ましい人格形成とは何か？」という問題が当然起ってくる。それは、イデオロギーの真偽性、知識の妥当性に関する問題と全く同じ種類のものであると言える。真理・虚偽の規準は、個人の社会的要求に対する適応の規準とは別の次元に属するものである。

人格形成を論じるためには、このような当為 (sollen) の次元に属する問題に当然ふれなければならぬのであり、それを避けることは許されないのである。だが幸いなことに、知識社会学は、当為の問題を経験科学的に扱う方法を提示し、客観的方法によって知識と教化の真偽性を明らかにすることを教えてくれたのである。その方法は、「すべてを相対化し、すべてを無価値にする」として批難されるような欠点をもつとはいえ、逆に「絶対的真理は存在しない」のであって、「すべては、その存在との関連においてのみ妥当性をもつ」という謙虚な科学的態度に準拠するのである。また、その方法は、知識と教化それ自体の真偽だけでなく、それを保持する人びとの立場の妥当性を問うことができる唯一の方法であると考えられる。

Ⅱ 教化と人格形成の方向性

人格形成が、このように不可避免的にイデオロギー性をもつとすれば、それを教化という観点から考察することも意味のあることである。永井道雄は、この問題に関して、やはり知識社会学的視点から論じている³⁾。

教化 (indoctrination) は教授 (instruction) の一種であるが、一般に、その内容、方法に関して教育 (teaching) と区別される。教育は、正当な客観的知識を基づいて、合理的方法によって行われるのに対して、教化は、妥当性を欠いた、主観的、党派的な知識を非合理な方法によって教授するものであり、それゆえに教化は、党派性、イデオロギー性をもつと批難される (永井・注3, 2～5, 123頁)。

だが、このように論議を呼ぶところの教化は、家庭教育や学校教育の中で、特定のまたは個別主義的 (specific, particularistic) な規準に基づいた社会や家庭の期待を児童に注入することにおいて、現実に行われている。その際、教化の内容が、妥当であるか、客観的にみて真理であるかということは、科学的、哲学的、倫理的な問題であるが、それを超えたところで社会的事実として教化は行われるのである。これに対して、高等教育段階においては、知識の客観性を重んずることから、教化の役割は減少する傾向にあるが、やはり社会的期待のもつ党派性の存在は避けられない。

このような事実の上に立って、永井は、マンハイムにおける知識の視界主義 (perspectivism) に注目し、教化の妥当性、真偽性、客観性を考えるのである。永井によれば、視界主義の立場に立つ限り、「すべての教育内容は主観的であり、従って、すべての教育は教化になる」という論理に帰着せざるを得ないという (同・67頁)。つまり、マンハイムが、すべての知識は、歴史的状況 (historical situation) と、その個人のおかれた存在基盤によって拘束されると考えたように、知識社会学的分析は、知識の存在拘束性を明らかにすることはあっても、知識の客観的妥当性を解明することにはならないのである。従って、教化はもちろんのこと、すべての教育は、その内容が存在拘束的、視界的であるゆえに、一面的、視界主義的 (perspectivistic) であると言わなければならないのである (同・76～77頁)。

このことは、人格形成に関しても、それが、多分に教化的特質をもつことから、当然考えられる問題である。人格形成は、人が対象をどのように見るか、それをどのように把握するか、また社会的事実をどのように受けとめるか、という“視界の様式”を決定するものである。これをマンハイムに忠実に従って、「認識の仕方」としての「視座構造」と呼んでもよい。そして、人格形成構造が、歴史的、社会的関連において、存在拘束的な「視座構造」を構成するがために、それに由来する教化の妥当性が問われるような状況をもたらすのである。

だが、絶対的な真偽の規準は存在するものではなく、ただあるとすれば、歴史主義的規準と科学主義的規準とも言うべきものであろう。「歴史主義」的規準は、文化人類学的な望ましさの規準や社会学的な規範性の規準では捉えられないもので、歴史的事実との相関においてのみ判断することができる規準である。というのも、文化人類学的規準は、文化的相対主義に陥るであろうし、社会学的規準は、統計的多数者または社会的同調者に妥当性の規準を求めることになるだろうからである。ちなみに、マンハイムの歴史主義 (historicism) は、権俊雄によれば、「思考を含めて、一切の対象が歴史的に変化することを主張する立場」であり、武田良三によれば、

「存在を単なる変化において見ようとするのでなく、かかる変化の内面構造に侵入して行って、それによって一定の生成秩序を探究しよう」とするものであり、それは、「古き歴史主義」に対する「新しい歴史主義」であるという（武田良三・注4, 112～113頁）。

このような歴史的認識は、あたかも自然物が一定の距離と方向から種々の色合いによって眺められるように、認識者の特定の立場から特定の距離を置いていろいろに眺められることを意味し、「展望主義」（武田良三・同113頁）とも呼ばれるが、それは存在被拘束的な限定的視界主義にはかならない。また、それは、「距離化」された認識方法であり、ある集団の内部で絶対的に当てはまるものも、その集団の外部に立つ者から見れば、それは、その集団によって制約された部分的、一面的なものであるという見方（マンハイム第2章、注15, 266頁）である。マンハイムは、この相対主義を徹底させることによって、逆に一つのある立場を打ち立てた。それが歴史主義的の相関主義の立場であるが、それは特定の歴史的、世界観的な立場であると言ってもよいものである。

マンハイムは言う。「これまでのわれわれの議論においては、没価値的、動的な態度が知らないうちに（相対主義の徹底…筆者注）ある特定の態度と闘う武器になったし、またそれとともに、“没価値的”な態度そのものを生み出す元になるような特定の世界観を措定することとなった」（同、48頁）。

つまり、歴史主義的な、没価値的な立場に立って、一切の現象を動的、相関的にとらえていく過程において、次第に評価的な世界観へ、さらには形而上学的と言ってもよいような価値観へと移っていくのである（マンハイム・同・48頁）。これは、すべてを歴史主義的に相対化した結果の歴史主義的評価であり、このような立場は、すべての知識をただ単に歴史的状況の反映であると把握することから一歩進んで、各知識の特殊性や現実適合性を存在論的に「評価」することから出てくる。それは、「実践」への可能性と契機を含むものであり、その意味で一つの普遍的な妥当性の規準となり得るのである（1992. 9. 10.）。

第1章（注）

- 1) Alpert, H., *Emile Durkheim and His Sociology*, New York, Columbia University Press, 1939, p.58.
- 2) 新堀通也, 『デュルケーム研究——その社会学と教育学——』文化評論出版 昭41. 81頁。
- 3) Durkheim, E., *L'Education morale*, (1902～03), Librairie Felix Alcon, 1925. 麻生誠, 山村健訳『道徳教育論』2巻, 明治図書, 1964年 32頁。
- 4) 本田喜代治, 『近代フランス社会思想の成立』日本評論社, 昭24, 461—462頁。
- 5) Durkheim, E., *Les Régles de la méthode sociologique*, (1895), Presses Universitaires de France, 13^e éd., 1956, p. ix. 田辺寿利訳, 『社会学的方法の規準』創元社, 昭17, 8頁。
- 6) Blondel, C., *Introduction à la psychologie collective*, Paris: Armand Colin, 1946, 4^e éd., p.46.
- 7) Parsons, T., *The Structure of Social Action: A study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, The Free Press, 1949, pp.304—305.
- 8) Bouglé, C., “Préface” de Durkheim, E., *Sociologie et Philosophie*, Nouvelle édition, Presses Universitaires de France, 1963, xv.
- 9) Durkheim, E., *De la division du travail social*, (1893), 7^e éd., Presses Universitaires de France, 1963, Ch.3 “La solidarité du à la division du travail ou organique”.
- 10) Durkheim, E., *Sociologie et philosophie*, pp.77—78.
- 11) Benoit-Smullyan, E., “The Sociologism of Emile Durkheim and His School” in Barnes, H.E.

柴野：人格形成の構造(Ⅱ)

- (ed.), *An Introduction to the History of Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1948, p.516.
- 12) Alpert, H., "E. Durkheim, a perspective and appreciation", *Amer. Sociol. Rev.*, vol. 24, no.4, 1959.
 - 13) Cuvillier, A., *Introduction à la sociologie*, 4^e éd., Librairie Armand Colin, 1949, p.62.
 - 14) 福武直他編『社会学辞典』有斐閣, 1958, 340頁, 「社会学主義」(富永健一)。
 - 15) 阿閑吉男・内藤莞爾編『社会学史』学苑社, 昭27, 94頁。
 - 16) 総合社会学的社会学主義は, ソローキンにおいても見られる。ソローキンは個別化科学としての歴史学に対して, 社会学を「社会文化現象をそれぞれの一般的形態, 類型および諸種の相互作用関係から見るところの総合化の科学である」とした。Sorokin, P.A., *Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics*, 1947. 鷲山文司訳, 『社会学の基礎理論(上)——社会・文化・パーソナリティー——』, 老鶴園新書, 昭36, 40頁。
 - 17) Parsons, T., *The Structure of Social Action*, 1949, p.305.
 - 18) Bellah, R.N., "Durkheim and History", *Amer. Sociol. Rev.*, Vol.24, No.4, 1959.
 - 19) Merton, R.K., "Durkheim's Division of Labour in Society", *Amer. Jour. Sociol.*, Vol. XL, No.3, 1934.
 - 20) Durkheim, E., *Education et sociologie*, 1922, 田辺寿利訳, 『教育と社会学』昭29, 石泉社, 299頁。
 - 21) Parsons, T., "Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems", in Wolff, K.W. (ed), *Emile Durkheim, 1858-1917: A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography*, Columbus, Ohio State University Press, 1960, p.137.
 - 22) Durkheim, E., *Le suicide: étude de sociologie*, 1897. (Nouvelle éd., P.U.F., 1960)
 - 23) Nisbet, R.A., *Emile Durkheim: Makers of Modern Social Science*, New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1965, pp.49-51.

第2章(注)

- 1) パーソンズによれば, 「文化は, 結局, 人間の社会的相互作用体系の産物 (product) であるとともに, 決定因 (determinant) である」。Parsons, T., *The Social system*, Tavistock Publications, 1952. p.15.
- 2) Coser, L.A. & B. Rosenberg, "Sociology of Knowledge", *Sociological Theory*, Ch.15, pp.557-574, p.557.
- 3) Adler, F., "The Range of Sociology of Knowledge", in Becker, H. & A. Boskoff (eds.), *Modern Sociological Theory: continuity and change*, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1957, pp.396-423, p.
- 4) Mannheim, K. (translated by Wirth, L. & E.A. Shils), *Ideology and utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*, London, Routledge & Kegan Paul, Ltd, 1954, Ch. V. "The Sociology of Knowledge", p.237.
- 5) Spratt, W.J.H., *Science and Social Action*, London: Watts & Co., 1954, Ch. VIII, "The Sociology of Knowledge", p.141.
- 6) Merton, R.K., *Social Theory and Social Structure*, : Toward the codification of theory and research, The Free Press of Glencoe, Illinois, (1949), 1951, 森東吾他訳, 『社会理論と社会構造』みすず書房, 昭36, 416頁。
- 7) 蔵内数太著『文化社会学～日本の社会と文化～』培風館, 昭18, 1頁並びに第7章「知識社会学の問題」
- 8) Stark, W., *The Sociology of Knowledge: an essay in aid of a deeper understanding of the history of ideas*, London: Routledge & Kegan Paul, 1958, p.13. 杉山忠平訳, 『知識社会学～思想史の方法～』ミネルヴァ書房, 昭35, 30頁。

- 9) Kluckhohn, C. and others, "Values and Value-Orientations in the Theory of Action: an exploration in definition and classification", in Parsons, T & E.A. Shils (eds.), *Toward A General Theory of Action*, 1954, p.395, p.411. Parsons, T., *The Social system*, 1952, p.331.
- 10) Durkheim, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en Australie*, Paris, 1912. 古野清人訳, 『宗教生活の原初形態』(下) 岩波文庫, 昭17, 338頁。
- 11) Durkheim, E., "Préface" p. iv, *L'Année Sociologique*, 2^e Année (1897-1898), Paris, 1899.
- 12) "Préface", *L'Année Sociologique*, 1^{re} Année (1896-1897), Paris, 1898.
- 13) 戸坂潤, 『イデオロギー概論』戸坂潤全集, 第2巻, 勁草書房, 昭41, 266頁。
- 14) 戸坂潤, 「知識社会学とイデオロギー論」文化社会学研究叢書Ⅱ, 『知識社会学』同文館, 昭7, 243-304頁。
- 15) Mannheim, K., *Ideologie und Utopie*, Bonn: Friedrich Cohn, 1929, 鈴木二郎訳『イデオロギーとユートピア』世界大思想全集(社会・宗教・科学思想篇24)河出書房。昭31, 17頁。
- 16) この認識の方法は, 「距離化」distanzieren, または「遠近法」perspective という概念によっても説明される(K・マンハイム・同・12, 266頁)。また, 「パースペクティブ」と「全体的イデオロギー」は, いずれも, 「ある対象を, また物事を, 歴史的, 社会的背景によって規定されたものとして考えようとする個人の全体としての精神構造または気分」と解釈される。(J・ゴールド「イデオロギー」, J・ゴールド W.L. コルブ編『社会科学辞典』316頁)
- 17) この「存在被拘束性」Seinsgebundenheit は, 「存在被決定性」bestimmen と区別される。マンハイム, 注15, 267~268頁。
- 18) 新明正道, 『知識社会学の諸相』宝文館, 昭7, 410~411頁。
- 19) Marx, K.H., *Die Deutsche Ideologie*, mit F. Engels, 1845-46, 『ドイツチェ・イデオロギー』(高橋義孝訳)。新潮社, マルクス, エンゲルス選集(3) S.31.
- 20) Fogarasi, A., "Die Soziologie der Intelligenz und die Intelligenz der Soziologie". 樺俊雄訳編『インテリゲンチヤの社会学と社会学の知性——イデオロギー理論への寄与——』, 160頁, 樺俊雄訳編, 知識社会学, 誠信書房, 昭33, 147-186頁。

第3章(注)

- 1) K・マンハイム, 『イデオロギーとユートピア』(第2章・注15), 39頁。
- 2) 新明正道, 『知識社会学の諸相』(第2章, 注18), 373頁。
- 3) Nagai, M., *The Problem of Indoctrination: as viewed from sociological and philosophical bases*, The Ohio State University (Dissertation), 1952.
- 4) 武田良三, 『知識社会学の展開』白揚社, 昭23, 114頁。