

# 哲學研究

第二百十一號

第十八卷  
第十號

## 知識社會學の課題

樺 俊 雄

一

社會學の學的構成の規定に關する諸々の論争は、この學問の成立が諸他の社會科學に較べて著しく後れてゐたために、著しく多岐に分れ紛糾を極めてゐたが、主としてドイツの形式社會學の建設者たちの努力に依つて獨立科學として確立されると共に、落着を見たもののやうに見える。然しながら凡ての科學がその實質的な研究の進展に伴つてその自己の科學性の内容を更新するのが當然である以上、社會學も亦自己の科學性の一定の規定に止り得ず、規定し直されることを要求するものである。そして一の科學の科學性の規定はその當の科學の問題領域に於てのみ行ひ得

るものでは決してなく、諸科學の聯關のうちに於て行はれるものでなければならぬ。故に、社會學の科學性の規定はまた科學全般の科學性の規定と關聯するものである。ところで社會學の領域に於てかの形式社會學的傾向に依つてその科學性の規定が決定されたとは決して斷定し得るものでなく、最近知識社會學乃至文化社會學の名の下に提起された問題領域は少くともこのことを否定するものである。

この故に知識社會學の課題を問題とすることは科學全般の課題を顧慮すること  
に依つて行はれねばならぬ。そしてかくの如き取扱ひをすること自身が既に知識  
社會學の一定の立場に於てなされることなのである。このことは然しかの「方法と  
しての社會學」の名稱の下に考へられる社會學の應用といふ如き意義を有するの  
ではなく、却つて知識社會學的立場に於ては必然であると言はねばならない。然し知  
識社會學と云つてもそのうちには多様な傾向を含むものであるから、われわれは  
まづ知識社會學の立場を規定し、次にその根本的特質を挙げ、その後課題を述べな  
ければならない。

知識社會學の立場の根本的規定に關しては便宜上カアル・マンハイムが述べる所  
に従つて叙述しよう。<sup>1)</sup> 彼に依れば、知識社會學の成立を促した因子としては四つの

契機を列擧することが出来る。と云ふ。その第一の最も重要な契機は思惟の自己超越及び自己相對化である。思惟の獨立性を固執する立場に於ては知識の社會學的論究といふ如きことは全く問題とはなり得ない。思惟が自己より超越して他の一層包括的な因子に從屬せしめられて、自己を相對化するのでなければ、知識社會學的問題提出は不可能である。この場合思惟が相對化せしめられる基礎になるものは存在である。かくの如き思惟の相對化は別に新しいことではない。神祕的な乃至は宗教的な意識に於ては思惟をば神祕的な歡喜に依つて若しくは啓示的知識に依つて相對化する試みは古來屢行はれたのであり、意志の優位を説く哲學も亦かゝる試みの一つであるにすぎない。たゞこれらの試みに於てはこの相對化といふ現象そのものが問題とされなかつたために知識社會學的考察が起り得なかつたのである。

この第一の契機が事實上既に他の契機の存在を含んでるのであつて、他の契機は第一のものの特種的な規定と見做され得る。第二の契機はブリンクマンに依つて「反抗科學」Oppositionswissenschaftと名付けられてゐるところのものが示す啓蒙時代に現はれし社會學的事實に見られるところのものである。この反抗科學が體系の

形を採つて現はれたのはブルジョワ革命を準備してゐたところの啓蒙時代であり、然もその主要なる任務は神政的殘存形態たる王政並びにこれを支持する僧侶社會的解體にあつたのである。従つてこの時期に於ける新興階級たる市民階級が傳統的諸理念に對して抱ける「曝露意識」の有する機能こそこゝでは重要なのであつた。がこゝで言はれてゐるところの曝露意識は倫理的人格を目的とする虚偽曝露ではなくして、却つて特定の諸理念をその社會的活動に於て解體せんとするが如きイデオロギイ曝露なのである。然しながら第三の契機としてかの思惟の超越化が行はれる際の基體たる存在の規定が明かにされねばならない。思惟を超越化せしめる基體となるものが啓示的信仰、忘我的意識等々であつたとしても、われわれの意識發展の最後の段階に於ける特徴は歴史的に社會的なるものが最も直接なる實在として體驗される所にある。このことは勿論實證主義に依つて作られし一の新しき存在形而上學の上に行はれたのである。サン・シモンがその後期の著書のなかで社會的及び經濟的過程を中心として精神的諸事象、政治諸形態等々を考察せる場合、彼はまさにかゝる超越化の機能を把握してゐたと云へる。最後に第四の契機としては曝露的超越化の全面性といふことが指摘されねばならない。即ち曝露的超越化は

個々の理念をばその存在的規定に於てははなく、いはゆる世界觀體系の全體をば在在被拘束性に於て行ふのでなければならぬ。この點に於て歴史的精神の最も重要な代表者ヘーゲルが指摘されねばならぬ。反省的思想を歴史的思想より區別し、または理性の狡智の説に依つて主觀的諸觀念を現實的生成に對する手段としてのみ觀察する彼の思索の仕方はまさにこのことの良き例である。

以上述べた所がマンハイムの考へるところの知識社會學を成立せしめる主要なる諸契機である。ところでこのマンハイムの知識社會學に對する立場と彼以外の他の知識社會學乃至文化社會學の理論家の立場とは決して一致しない。むしろ立場の上では差違の方が一層顯著であるやうに見える。然しながらそれにも拘はらず知識社會學乃至文化社會學の歸趨はマンハイムの主張のうちに見られるものと云ひ得よう。が私はこのマンハイムの主張のうちから特に知識社會學にとつて本質的な問題と思はれるものを取り出し、これが一般に知識社會學に於て如何に取扱はるべきであるかを論じ、以て知識社會學の課題の決定に準備しようと思ふ。このやうな問題としては第一には知識社會學に於ける歴史性の問題があり、第二には知識社會學と世界觀との關係の問題があると思ふ。

註(1) Karl Mannheim, Das Problem einer Soziologie des Wissens. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. 53, 2. SS. 580—589.

## 二

われわれは知識社會學に於ける主要なる問題の一つとして歴史性の問題を擧げたのであるが、このことは知識社會學が一の立場として成立するためには歴史性の重視がそれにとつて不可缺でありかつその歴史性の洞察を徹底させることに依つてのみその立場が確立し得ることを意味するのである。既にさきにマンハイムの知識社會學の成立契機として述べたやうにそれが反抗科學たる性格を有するといふことはそれが歴史的意識を有することを表示してゐる。がまづ結論を下す前にマックス・シェーラー及びアルフレット・ウェーバー等に於けるこの問題の取扱ひ方を検討することにしよう。

マックス・シェーラーは就中知識社會學乃至文化社會學を一の新しき獨立せる地位に立たせたといふ意味でわれわれの注意を最も強く引くのである。では彼に於ては文化社會學は如何なる規定を與へられ、またわれわれの當面の問題たる歴史性の問題に對しては如何なる態度が採られてゐるであらうか。彼はまづ人間の全生

活内容のうちに上部構造と下部構造との區別を認める。そしてこの上部構造に相當するものを取扱ふものをば文化社會學之に反して下部構造に相當するものを取扱ふものをば實在社會學と考へる。然るにこの上部構造と下部構造との區別そのものは彼の哲學的人間學の考察に基いてなされてゐる。現在に至るまでの人間の發展の姿は極めて彫塑的であつたがために、反つて人間の理念を餘りに狹義に把握する危險が哲學的思想に與へられてゐる。古典的な意味に於ける animal rationale や實證主義に於ける homo faber、或ひはニイチエの「ディオニソス的人間」新しき汎浪漫主義に於ける「生命の病氣」としての人間、「超人」、リンネの homo sapiens、ラメトリの l'homme machine、マキアベリやフロイドやマルクスの單に「權力」、「リビド」、「經濟」の人間、墮落せし被造物たるアダム——これらの見解は全て餘りに狹義に考へられし人間の理念である。これらはむしろ事物の理念である。然るに人間は事物ではなくして宇宙そのものの運動の方向である。即ち人間は小宇宙として「精神」に充されたる生物と考へられねばならぬ。<sup>1)</sup> 實にこの「精神」こそはシェーラーに於ては人間をして人間たらしめる原理なのである。ところで人間をして人間たらしめるところのものは、凡ゆる生命一般に對立せる原理でなければならず、従つて内的心理的

もの乃至は外的に生命的なもの以外になければならぬ。これがシェーラーに依れば「精神」と云ふのである。では彼の謂ふところの精神とは何であるか。精神とはギリシヤ人の考へた「理性」といふ概念よりも一層包括的であつて、理念の思惟の外になほ根源的現象或ひは本質内容の直観やその他好意、愛、悔恨、畏敬等の感情的並びに意志的諸作用をも含むのである。そしてかゝる精神の根本作用としては理念化的本質認識を考へることが出来る。それ故精神はそれ自身では對象を捉へる能力なき存在であるところの純粹の作用性である。かくして純粹の作用性としての精神は現實的活動を營むことは出来ぬ。元來として根源的に精神は固有のエネルギーを有さない。現實的な世界形成が實現されるのは却つて精神とは別の第二の原理に依らねばならない。この第二の原理は「衝動」と稱ばれるところのものである。<sup>2)</sup>

それ故シェーラーの人間學の特徴は人間をばかゝる精神と衝動との統一と考へる所にある、と云へるであらう。然しこの統一の關係をば彼は次の如く考へる。一般に高次の存在形式並びに價值範疇と低次のそれらとの間に成立する諸關係の根本的秩序は「根源的に低きものは強力であり、最高のものは無力である」といふ命題を以て言ひ表はし得る。<sup>3)</sup> 即ち高次の存存形式はいはゞ世界形成の本質並びに本質的



領域を決定するが、それが實現されるのは低次の存存形式に依つてゝある。精神と衝動との間にもまたかゝる關係が適用される。いはゞ精神は積極的な決定因子なのであり、衝動は消極的な實現因子なのである。

この人間學的考へがそのまゝまた彼の文化社會學の根本的思想となつてゐる。彼に於ける上部構造と下部構造との區別、さらにまた文化社會學と實在社會學との區別は精神と衝動との人間學的差別規定に基いてゐるのである。即ち文化社會學に對しては人間の精神論が、實在社會學に對しては人間の衝動論がそれぞれその前提をなしてゐるのである。それ故社會學的考察に於ける觀念的因子は精神として決定因子であり、實在的因子は衝動として實現因子である。この場合決定因子にしても實現因子にしてもそれが單獨にては現實の社會的事象を説明し得ず、つねに兩者の共同作用が考察されねばならない。そしてこの兩者の共同作用のうちこそ社會の歴史的變化の動力が求めらるべきなのである。但しこの場合決定因子である精神はドイツ觀念論の傳統に於て考へられ來つたやうに絶對的自由を有するものではなく、それが現實の世界に實現されるためには實現因子たる衝動の働きに俟たねばならぬ故に *liberté modifiable* を有するものと云ふべきである。之に對して實現

因子たる衝動は無制限の受動性ではなく fatalité modifiable を有すると云ふべきである。<sup>4)</sup>

以上の如き觀念的因子と實在的因子との共同作用に依つて歴史的變化をシェーラーは説明せんとするのであるが、彼が知識社會學乃至文化社會學なる新しき立場の開拓者の一人たる榮譽を擔ひ得るのは、まさにかくして社會の歴史的變化をば社會學の主要問題として前面に持ち出し且つこれを解決せんと努力せしことに依ると云ひ得るのである。では彼はこの歴史的變化の問題を如何に解明したかといふことを知ることによつて、われわれは彼が歴史性の問題を如何に扱つたかを知らうと思ふ。

シェーラーは歴史的變化の秩序法則を求めて之を人間の衝動の展開秩序に基いて説明した。<sup>5)</sup> 即ち彼に依れば、歴史過程の現實的素因は區別すれば内的土着的な發展原因と外來的な、多かれ少かれ變災的な發展原因(戦争、移住、天災等々)となる。この前提の下に於ては、内的な原因に依つてのみ制約されし過程に對しては次の三つの段階が識別される。一、凡ゆる種類の血縁關係及びそれを合理的に規定する制度(父權、母權、婚姻形態、異族結婚、同族結婚、等々)が事件の獨立變數をなしてゐる段階、二、政

治的權力要素、殊に國家の活動が優越に働く段階、三、經濟が優越に働き、且つ實在的起を第一位的に規定しまた精神史に對しては閉門を開閉する如き役割を有するやうになるのが經濟的要素である如き段階、が之である。この三つの段階は現實の歴史に當て嵌めて考へれば、第一の段階は古代社會であり、第二のそれは西歐の身分及び階級社會であり、第三のそれは近世資本主義である。かくの如くして、社會の歴史的變化は秩序法則が求められた、とシェーラーは考へる。

ところでシェーラーが求めたこの歴史的變化の秩序法則を規定する根據となれるものは人間の衝動の展開秩序であつた。然かもこのものは前述せる彼の人間學に於て展開されしところの、生殖衝動、權力衝動及び營養衝動の衝動の三體系の交互的展開なのである。これら三つの體系のうちの孰れか一つが夫々交互に主要なる活動をなすことに依つて歴史的變化の次々の發展段階が規定される、といふのがシェーラーの根本思想なのである。然し今やわれわれはかゝる思想に依つて果して歴史的變化の現實的説明が得られるかどうかを問はねばならない。なせなら衝動體系のうちのどれか一つが主要な働きをなすといふことに依つて成程歴史の發展段階の特質は説明さるかもしれない。然しながら歴史の發展段階は夫々それ以前

の發展段階より發展し來りまた次の發展段階に發展し行く過程に於て説明されるのでなければならぬ。然るにシエーラーに於ては、それが人間の本性に固有なる衝動體系の展開に依つて論せられてゐるだけであつて、發展段階の發展過程に照應して衝動體系が次々に展開する過程そのものは何等説明されてをらぬと云はねばならない。その上なほ人間の本性そのものうちに本來存在すると認められてゐるところの衝動體系の次々の展開といふことでは歴史に於ける發展といふことすらもがそもそも言へぬであらう。發展といふことが問題になるためには、或る段階の規定が必然的に次に來るべき段階の規定を自己のうちを含み、且つこの規定がその必然性に基いて展開されるのでなければならぬ。

それ故シエーラーに於ては、文化乃至は知識の歴史的變化を説明せんとした限りに於て、文化乃至は知識の歴史性が問題となつたのであり、またその故にこそ文化社會學乃至知識社會學のプロブレマティクが彼に依つて意識されるに至つたのである、と言へるであらう。がそれと同時に、文化乃至は知識の歴史性が充分解明されなかつたといふ點に於て知識社會學は彼を超えて歩み出ねばならなかつたのである、と言へるであらう。シエーラーに對する批判をばカアル・マンハイムもまさにこ

の點からなしてゐるのであるが、マンハイムに於けるこの問題を取扱ふ前に、文化社會學のも一人の代表者アルフレット・ウエーバーの所説を一應顧みよう。<sup>6)</sup>

アルフレット・ウエーバーは文化社會學を以て歴史の社會學と名付けてゐる所よりしても分るやうに、彼の社會學の第一の特質は歴史的事象に對する歴史家的な親近性である。いはゆる宗教社會學、法律社會學、知識社會學、藝術社會學等の特殊な文化社會學の上に立つところの、全歴史現象の社會學的研究が彼の謂ふ所の歴史の社會學である。ところで十九世紀に行はれてゐた歴史社會學は從來の歴史哲學を一層經驗論的に發展せしめんとしてゐたのではあつたが、スペンサー流に多かれ少かれ進化論的傾向を取つてゐた。然るにかゝる歴史社會學は猶ほ一定の形而上學的前提の上に立てる「退化せし歴史哲學」であつて、かゝる古き歴史社會學はウエーバーの拒ける所である。

彼がかくの如く進化論的社會學を拒ける所以はいはゆる文化に對する彼独自の解釋に基くのである。歴史的過程のうちにあつて或る統一的な進化系列をなして現はれる現象がある。即ちそれは人間が自然を支配する仕方が擴大しまた改善されるといふ意味に於ける技術的な進歩過程である。かゝる技術的な外的な過程は

石器時代より現今に至る迄絶え間なき進歩をなしつゝけてゐる。例へば自然に關する數學的、物理學的の把握はその新しき各發展段階に於ては（ユークリッド的、函數的、因果的、機械的、量子論的の把握たゞ一層完全なる自然支配への途上に於ける一の改善されし形式的表現法であるにすぎない。かくの如く文明過程は直線的な進歩過程を示すのであるが、文明過程が歴史過程の全てはではない。歴史過程のうちにあつてかく直線的な統一を示すことなく、却つて自己中心的な統一を形成する現象がある。換言すれば、歴史に於ける各實體の内的なる精神的態度よりしてそれに特有なる仕方で創造される現象がある。これが即ち文化と稱ばれるものである。

かくの如く歴史過程のうちで文明と文化といふ特質を異にする現象を區別し、これに依つて歴史現象全體を社會學的に研究せんとするのが、ウエーバーの謂ふ文化社會學なのである。確かに、このウエーバーの見解には歴史に對する尊重は認められる。前にも述べた如く、文化社會學の特質が歴史的存在である點にあると言へるが、そして彼に於ても歴史に對する尊重が文化社會學的傾向を採らしめた所以なのであるが、歴史的存在といふことが直ちに歴史性を認めてゐることとは言ひ難い。なせならウエーバーの見解を貫く歴史觀の特質は生の哲學に根ざすものであり、然か

もドイツ・ロマンティックの復古的ニ回顧的な歴史觀に等しきものである、と云へるであらう。われわれは今歴史觀の一般的規定を述べる餘裕はないが、簡單に言つて歴史がその生成の根基は生に基くとは言へるにしても、歴史が歴史として生成せしものとして把握される場合には生ではなく、むしろ精神の働きに貫かれしものと考へねばならない。われわれは生と精神との二つの概念を明確に區別する必要がある。生とは生成の世界としてカーオスであり、精神とは生成されしもの世界としてコスモスであつて、歴史的现象の把握はこの區別されしもの統一を考へることなくしてはあり得ないのである。即ち前者に依つて歴史の生命性が、後者に依つて生の歴史性が規定されると考へねばならない。然るにウエーバーの場合にはその歴史觀が單なる生の哲學的性格の故に當然後者の生の歴史性といふ側面が看却されがちである。

以上の如くシェーラー及びウエーバーの見解の特質を規定することが出來ると思ふが、今之を要約すれば次のやうに言へるであらう。シェーラーに於ては、歴史的發展過程の段階的特質の規定は行はれてはゐるが、究極に於てその實現の作用が充分に説明されてをらず、之に反してウエーバーに於ては、歴史の、特にいはゆる文化の

生成過程に説明の重點が置かれて究極に於ては歴史の段階的發展は説明されない。歴史的現象をその生成過程に於て見がつそれを發展段階的に規定することこそ、文化社會學乃至知識社會學の主要なる課題である。この課題を或る程度迄充し得たのはカアル・マンハイムの立場であるやうに見える。

註(1) Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, SS. 55—56. シェーラーが『人間と歴史』その他の論文で述べてゐる人間學

の諸類型の分類と彼自身の立場を規定する人間學との間の聯關は如何に規定すべきであるかは、不幸にして彼自身からは聞き得なうやうに思ふ。この聯關の規定は人間學的研究の領域に於ては是非ともなされねばならぬ課題である。

(2) Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, SS. 46—47.

(3) *Ibid.*, S. 77.

(4) Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, S. 6ff.

(5) *Ibid.*, S. 37ff.

(6) Alfred Weber, *Kultursociologie*. (*Handwörterbuch der Soziologie*)

(7) Karl Mannheim, *Historismus*. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 52, S. 27ff.

### 三

われわれは以上に於てシェーラー及びウェーバーの知識社會學的乃至文化社會學的立場に於てはその研究方法が歴史的であることを特質とするといふことを見て來た。ところでその際指摘した歴史性の問題取扱ひの不充分は如何に考へ直さるべきであらうか。



まづ第一に知識を社會學的に取扱はんとする場合にはつねに知識をその生起の、即ちその實現の根基より理解せねばならない。シェーラーもこのことを理解して知識を實現せしめる因子として衝動體系を考へたことはさきに述べた如くであり、またこの點に彼の卓越せる思想の證據を見る事が出來ると思ふ。然しながら彼の謂ふ實現因子は眞の意味に於ける實現因子ではなく、また知識の意味内容を積極的に決定するものではなかつた。たゞ知識の實現を妨害しまたは妨害せぬといふ消極的な役割しか演じない。これに反してわれわれは觀念的因子と實在的因子との區別を認め、然かも前者が後者に依つて内容上規定を受けることを主張せねばならない。換言すれば思惟と存在とを二元論的に孤立せしめ、その上で兩者の關係を考へるのであつてはならない。若しこのやうに考へるならば思惟はあくまでその先在性を保つて存在の規定を受けるとは考へ得られぬであらう。一般にプラトン主義にあつてはかくして思惟の先在性が主張されてゐるのである。然しわれわれは思惟と存在との結合關係をまづ第一に *status nascendi* に於て考察し、存在的には前者が後者に依つて規定される仕方を考察することが、知識社會學的研究方法であると言はねばならない。このことが最初述べたところのマンハイムの存在拘束性と

名付けてゐる問題である。

ところで知識社會學が歴史性の原理を尊重するといふことは同時にそれが知識の存在拘束性なる問題取扱方をすることを意味するとして、では知識社會學とは單に知識の社會學的研究といふ意味にすぎぬのであらうか。勿論知識の社會學的研究であるには違ひないのであるが、この場合の社會學的といふ意味がまさに解明さるべきことなのである。例へば從來とても一般社會學の特殊領域へ適用されたものとして經濟||社會學、宗教||社會學、藝術||社會學等々の所謂應用社會學の諸部分科學が存在してゐた。然しながらこれらの所謂 *Bindestrichsoziologie* と同じやうな意味で知識社會學といふ名稱が呼ばれてはならない。知識社會學は決して知識といふ特殊領域に對する一般社會學の適用であつてはならない。このことは決定的に重要な意義を有するのであつて、このことを理解せずしては知識社會學のプロブレマティクを正當に理解することは不可能である。そして知識社會學を從來の *Bindestrichsoziologie* より區別する所以のものは歴史性の原理の尊重の有無にある、とわれわれは主張できると思ふ。このことは知識社會學の立場を採る人々に於て一貫して見られる特色であるし、またこの故にハンス・フライヤーの如く社會學的諸概

念の歴史化を説く者は知識社會學とほゞ同一の立場に立つと云へる。一方では社會化の形式の理論としての形式社會學の理論を特殊なる諸文化領域へ適用するといふことと、他方では具體的なる歴史的事象たる文化を歴史的に把握するといふこと(文化社會學)——この二つは一見相似て根本的に相違することである。

以上の區別が最も明瞭に現はれるのは、文化社會學のうち就中知識社會學のプロブレーマティクを展開してみる場合である。文化社會學のうち他の諸分野に於て、例へば宗教或ひは藝術の文化現象を存在拘束性の原理に従ひ且つ歴史的に研究せんとする場合、それは原理的には困難なく行ひ得る。然るに知識をこれと同様に存在拘束的のものとして解明せんとするに當つては、まづ原理上の困難に行き當らざるを得ないのである。第一には、知識が現實的社會的存在に拘束されるものであることを主張する際に、この主張をする思惟そのものも亦現實的社會的存在に拘束されることはその主張を徹底する上から云つて不可避であるやうに見える。かくてはその主張は相對主義的なものとなり、その主張すること自身が矛盾を含むこととなりはしないか。これに反して宗教や藝術等の諸現象が社會的存在に拘束されることを主張しても、宗教や藝術等の普遍妥當性は別としても、思惟そのものの普遍妥

當性の要求はそれに依つて少しも害はれない。第二には、知識の歴史的變化を認め、これを主張するならば、この主張自身歴史的變化の流れのうちにあることとなり、結局その主張は矢張り相對主義的歸結を齎すものにすぎぬであらう。知識社會學に對する不信任は究極に於て以上二つのアポリアに根ざすものであらう。

以上二つのアポリアのうち第一のものに就ては次のやうに言ふことが出来るであらう。全ての知識形態が存在に拘束もれてゐることを主張する思惟そのものが既にまた存在に拘束されてゐるといふことが、直ちに認識論的相對主義を意味するものとは言へない。勿論さうかと云つてそのことが絕對主義を意味するものではない。絕對主義が如何なる形を採つて現はれるにせよ、それは或る超越的絕對的原理を立てることに依つて歴史的變化をその變化性に於て説明することは不可能であらう。却つて絕對主義的主張は、自己以外の凡ゆる主張を自己の視野のうちに入れることは不可能なるの故を以て、部分的であり、その限り相對主義的である。それ故知識社會學の立場は存在拘束性の原理を徹底して、それを自己に對しても適用せしめねばならぬ。そしてその立場は相關主義とこそ云へ、直接それが認識論上の相對主義と一致するものではない。

右の第一のアポリアの問題は第二のアポリアのそれと密接に關聯する。知識を社會的現實的存在に拘束されたものと見做す見解は云ふまでもなく知識の歴史的變化を認める結論を歸結する。かくて知識の存在拘束性を主張する思惟はそれ自身歴史的變化のうちにあつて、その變化のうちにある他の多くの知識形態と並び存する一の知識形態にすぎぬ故を以て、それはまさに相對主義的ではないか。然しかる疑問の起る所以は、ひとが未だ歴史の歴史性を理解せぬのにある、と言はざるを得ぬ。この場合まづ第一に注意せねばならぬことは、過去の歴史的事象が宛もそのもの自體として與へられてを、つてそれを單に再現することが歴史的理解であるとなすところのかの歴史觀に於ける模寫說の避けられねばならぬことである。かくの如きものはクロオチエが文献主義的歴史觀として既に退けしものである。かくの如き歴史觀に於ける模寫說を退けるならば、そしてまた過去の歴史的事象を把握するその當の立場自身も歴史的發展の流れのうちにあることを率直に認めるならば、その歸結として當然われわれは歴史主義の立場に立たざるを得ないであらう。<sup>1)</sup>

歴史主義の立場に就て詳説することは今の場合はその機會ではないが、簡單に次のやうに要約することが出来るであらう。第一、歴史主義は歴史の變化の流れのう

ちに立たねばならない。この意味に於てそれは内在主義であると云へるであらう。歴史の流れよりの飛躍乃至超越に依つては歴史的世界の説明は不可能となる。古來色々の形に於けるプラトン主義が歴史的問題を隠蔽し乃至回避し、或ひはその説明に失敗したのは、このことの何よりも證據である。第二に、歴史的發展の流の基礎が生であるとして、かゝる非形態的、非合理的な生そのものではなくかゝる生以上のものが歴史的發展過程であると考へられなくてはならぬ。歴史的發展過程は少くとも合理的に把握し得るものであるはずである。でなくしては、歴史的事象の理解への通路は全く閉ざされて了ふであらう。ジンメルと言へる如く生は生以上のもの (*Mehr als Leben*) となるのでなくては、その把握は不可能となる。第三には、過去の歴史的事象はそのものとして自立するのではなく、現代の一定の状況に對して與へられてゐるものであり、かつその事象の擔ふ意味はまさに現代に依つて規定されるのであるといふことが、歴史主義の根本的規定である。このことをわれわれはトレルチに從つて現代的綜合 (*Gegenwartssynthese*) と稱ぶことが出来るであらう。かゝる現代的綜合の契機を認め得なかつた所に、ドイツ歴史學派の採れる歴史主義が有機體說の見解を破棄し得なかつた所以がある、とトレルチは言つてゐる。が更に

トレルチの見解に付け加へて、われわれは次のやうに言はねばならない。現代の綜合とわれわれが言ふ場合の「現代」とは何よりもまづ主體的に把握されねばならぬと。客體的に把握されし「現代」はそれが何等か客體的に規定を受けてゐる點に於てもはや既に「現代」ではない。かくて主體的に把握されし「現代」は *Substanz als Subjekt* として眞に絶對的のもの、曾つて在りしと共に現に在るものであつてアリストテレスの *τὴν εἶδω* といふ表現で現はし得るであらう。またそれは、客體的に把握されし過去の存在が一定の規定を受けて特定の形態を有するに反して、凡ゆる規定を超越する意味に於ける普遍としての生であると云へる。<sup>2)</sup> かゝる意味の生を根源とする歴史主義に於てはじめて認識論的相對主義と相容れぬものとなるのである。

以上の如き規定を有する歴史主義を採ることに依つてはじめて、最初に述べた知識社會學乃至文化社會學が歴史性の原理を尊重するといふことが凡ゆるアボリアから解放されて徹底せしめられ得るのである。それ故知識社會學はそのプロブレマティクの要求に従つて歴史主義の立場にまで進まねばならぬ。かくてわれわれはカアル・マンハイム等の採る歴史主義的知識社會學を知識社會學の徹底せる形態であると断定せざるを得ないのである。最後に付け加へておきたいのは、以上の

如き歴史主義の立場はドイツ歴史學派の採れる歴史主義の有機體說的論理とは異なるものであるといふことである。此の點に於てトレルチが彼の努力を集中した問題即ちドイツ歴史學派とドイツ觀念論及び夫々その系統を引く生の哲學と精神哲學とを綜合する所に新しき歴史主義の課題を見出すといふ問題が顧慮されなければならぬ。<sup>3)</sup>

註(1) ここで意味する歴史主義なる概念に就て、またその知識社會學に對する關係に就ては次の諸書を参照せられたい。

Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme; K. Mannheim, Historismus. Archiv für Sozialwissenschaft. und Sozialpolitik Bd. 52 Heft 1.

(2) H. Marcuse, Hegels Ontologie. S. 20ff.

(3) K. Mannheim, Op. cit. S. 27 ff.

#### 四

以上述べた所に依つて知識社會學が自己の本來の課題を遂行する爲には歴史性の原理を尊重せねばならず、またそのためには知識社會學は歴史主義の立場を採らねばならぬことをわれわれは明かにした。次にわれわれは知識社會學の第二の特質をそれと世界觀との關聯に於て明かにしようと思ふ。勿論この問題に關して知識社會學者の間に何ら一定の見解が支配してゐるわけではない。然し私の考へる所では知識社會學の研究にあつては世界觀との關聯は文化社會學の他の諸分野に



於けるよりも一層重要である。然るに他方、知識社會學の存立に對して疑念を抱く論者にあつては何よりもこの世界觀との關聯の問題にこそその學的存立の不確の所以を見、そして苟くも社會學が一の科學として存立するためには世界觀の學としての哲學より截然と分離せねばならぬと主張する。またその主張に依ればかくの如き哲學よりの獨立のうちにこそ社會學の自律性が確立されるのであり、自律性なくしては科學の存立はないと考へられる。

今差當つて科學の自律性の問題を論ずる餘裕はないが、自律といふことは決して孤立を意味するものではなく、また他のものとの關聯を否定するものでないことに、注意したい。他のものとの關聯のない所では自律といふことも畢竟無意味であらう。それは扱て置き、知識社會學が歴史性の原理を充分尊重しながらその研究を行ふためには、知識の諸形態をつねに世界觀との密接な關聯の下に把握せねばならぬ、とわれわれは考へる。なせなら一定の現實的社會的存在に拘束されてゐる文化現象——今の場合知識は一定の性格を有してをり、ところでかゝる一定の性格がそれらの個々の現象のうちに現はれてゐるのは、とりもなほさず、一定の世界觀の性格が表示されてゐるのである、と考へねばならない。云ふまでもなく、此の場合一定の世

界觀の性格が文化現象の個々の存在のうちに表示されてゐるといふことは決してそれらの個々の存在がそれに相應する一定の哲學的傾向に依つて一樣に色を染められてゐるといふことではない。哲學が世界觀の學であるとしても、世界觀が哲學にのみ現はれるとは限らない。むしろ世界觀は表示的意味(Dokumentsinn)を有する形象である限り、それは一定の社會的存在に拘束されてゐる全文化現象の個々のものに表現されてゐるものである。<sup>1)</sup>かゝる表示的意味を有する意味形象としてはじめて世界觀は一定の性格を有し得るのである。性格なる概念はそのものを擔ふ客體の凡ゆる部分に含まれ、然かもその諸部分のいづれにも等しく現はれる如き性質を意味する概念である。凡て世界觀はまさにかゝる意味に於て性格を有し、かつこの性格をその世界觀を擔ふ客體的存在の各部分に附與するのである。もとより、世界觀は哲學に於て概念的に把握されてゐるからして、科學の領域に於ては一定の世界觀を問題とする場合に特に哲學に就て論ずることは意味あることであらう。然しながら、さうだからと云つて或る時代の世界觀が明かにさるべき時その時代の哲學體系よりしてのみ世界觀の内容を決定し、その上その世界觀の性格を哲學の特定の傾向より特色付けるといふことは、誤りではないにしても一面的であると言はざ

るを得ない。

それ故例へばデイルタイが彼の世界觀說の課題を遂行するに當つて世界觀の類型として自然主義、自由の觀念論、客觀的觀念論を擧げてゐることは周知の如くであるが、この場合彼は世界觀の類型を形而上學の諸體系より導出したのであり、その名稱の示すとほり世界觀は一面的に哲學的に規定されてゐるのである。然しそれならばかくの如き世界觀の規定と並んでなほ他に幾多の規定を、例へば藝術作品や宗教の教義や道徳的規律等々より夫々異つた規定を與へることが出来るであらう。が寧ろ世界觀の究極の規定はその生起の基體となつてゐる現實的社會的存在より出發することに依つて可能であると、私は思ふ。このやうに考へて來るならば、知識社會學が知識形態を存在に拘束されしものとして取扱ふに際しては特に夫々の知識形態に一定の性格を與へてゐる世界觀を問題にすることは極めて重要である、と言はねばならない。それ故知識社會學の研究領域のうちにあつて特に世界觀の社會學とも名付くべきものが充分研究に値するものである、と考へられるのである。けれどし世界觀はそれの現實的地盤たる社會的存在に拘束されたる文化諸現象の體系化の中心であるからである。知識形態もこの體系化の中心より把握されてはじ

めてその意味が解明されるのである。但し斷つておかねばならぬことは、體系化と云つても世界觀が全て體系を形作るものといふわけなのではない。<sup>3)</sup>例へば哲學のうに表示されし世界觀が全て體系を形作り、そのうちに於てのみ世界觀が可能なのではないであらう。哲學は全て必ずしも體系を形作るのではなく、例へば生の哲學の如く非體系的といふことをその特質とするものもある。がそれにも拘はらずそのうちに世界觀的統一が現はれる以上必ずそれは體系化されてをらねばならぬのである。

以上論じたやうに、知識社會學がその研究を進めるに當つて、その研究對象たる知識諸形態を世界觀との聯關の下に、換言すればその研究對象を具體的なる歴史的全形象の統一のうちに把握すべきことを承認するとしたならば、それと同時に他方に於ては知識社會學そのものも亦或る特定の世界觀との聯關の下に立つことを承認せざるを得ないであらう。知識社會學自身も現代に於ける諸文化現象のうちの一つである以上、それは當然現代に於ける或る特定の世界觀との聯關の下に立つわけである。そしてこのことは現代に於けるその學問的位置乃至意義に關するのみならず、その實際的研究を行ふに當つても極めて重要なことである。がそれにも拘

はらず、實際には世界觀といふが如きことは何よりも哲學に屬することであり、特殊科學は、それ故社會學も實證的研究のみに從事せねばならずまたそれで充分である、といふやうな見解が可成り多く行はれてゐる。またこのやうな見解に基いて、知識社會學は世界觀を設定するものであり、その限りに於てそれは一種の歴史哲學であり科學としての存立の權利を有しない、といふ非難の言が知識社會學に向つて放たれてゐる。

右に述べたやうな見解並びに非難は近代の學問の發達と緊密な關係を結んでをりその根ざす所は可成り深い。かのマックス・ウェーバーの社會學的及び經濟學的諸科學の沒價值性(Wertfreiheit)に關する主張の如きは、その最も代表的なものであらう。<sup>3)</sup> 彼はその場合主として「職業としての科學」の問題から出發してゐる。科學を自己の職業とする教師は講壇の上では彼の教へる教説の内容に對して非難したり賞讃したりするが如き態度を採ることは許されてゐない。教師は科學的認識に對して自己の個人的な政治的意見を加へることを絶對に差控へねばならない。講壇には決して指導家や豫言者が立つてはならない。一言にして言へば、ウェーバーは科學の教授には個人的主觀的評價を加へてはならぬことを主張するのである。われ

われとてもこのウェーバーの提言は一應承認する。然しわれわれはウェーバーの見地を超えて科學的認識にとつては非個人的な客觀的な評價が不可缺少ことを提言したのである。そしてその根據は一般に科學的認識には必ず世界觀の設定が伴ふといふことのうちに在るのである。

このことは次のやうに論せられよう。第一に、科學的認識より一切の價值評價を排斥しようと欲する論者は科學的認識は全く實證的研究に限らるべきであつて、若し價值との聯關が問題になるにしてもそれはかのリッケルトのいはゆる價值關係といふ意味に於て問題となるのである。然しこれに對してわれわれは次の如く言ふことが出来るであらう。科學的認識が實證的方法を採ると云つても、その認識の出發點たる材料の選擇のうちに既に價值評價の作用が働いてゐる。材料の選擇の目標及びその標準といふことはその研究にとつて何等か價值あるものがあることに依つて決定せられるのである。勿論その場合個人主觀的評價が勝手にのさばり出ることには嚴重に戒められねばならぬであらう。また科學的認識の實際に當つては個人主觀的心理作用が働くのは當然であり、その限りに於て個人主觀的評價がやゝもすれば研究の道筋を支配しがちのことであらう。けれどもそのやうな個人

主觀的心理作用を通して客觀的論理が働き、それが價值評價を行ふことに依つて、研究は遂行されるのである。かゝる客觀的な價值評價は種々の研究を通じて、また諸々の科學的研究の分野を通じて、究極に於て或る統一を形成するであらう。この統一こそ實に或る一定の世界觀の内容に依つて決定されるものでなくてはならない。

第二に、實證的なる科學的研究には出來るだけ世界觀設定を避けねばならず、さもなければ結局何等か超越的な原理に依つて事實を構成することとなり従つて事實を歪曲することとなるであらう、と反對者は論ずるであらう。然しかゝる反對論に對しては次のやうに反駁出來るであらう。實證的なる科學的研究には何等世界觀設定を伴はぬと云ふが、かゝる主張そのものも既に或る一定の世界觀——例へば實證主義とか實在主義とかいふやうな或る一定の世界觀を前提としてゐると云へるのである。その上なほ世界觀設定を伴ふと主張することに依つて事實が何等かの超越的な原理に依つて歪曲される、と論者が言ふ場合、それは彼がその設定を反對する當の世界觀を或る特定のものとして考へてをり、然かも究極に於ては二元主義的である超越的哲學として考へてゐる爲である。われわれも亦かゝる超越主義的形而上學に依つて把握された世界觀を設定することには反對する。如何なる意味に

於ていあれ事實の世界より超越せるアブリオリ主義的世界觀に依つて事實を構成するといふのなら、それは實證的な研究ではないであらう。然るに事實上「歴史の世紀」と稱ばれた十九世紀のドイツの「歴史哲學」はこのやうな世界觀に基いてなされてゐるのであり、その結果如何に所謂「經驗的歴史」を卑み無視したことであらう。<sup>4)</sup> が他方に於て、事實が歪曲されると云ひ、また事實を實證的に研究すると云ふが、事實を單に歸納的にのみ探究するといふことがそもそも問題である。事實から歸納すると云つても、その歸納する方向が定つてゐるのでなければ歸納することも出来ぬであらう。さらに事實が事實として形成される場合、さきに述べたやうに既に選擇に於ける價值評價が行はれてゐるわけである。このやうに考へるならば、實證的に研究する際にも歸納的方法と共に構成的原理が働いてをらねばならぬ。そしてかゝる構成的原理の究極の基礎は一定の世界觀の統一的内容であると云はねばならぬ。

以上の如き論據に基いて、一般に科學的研究は何等かの或る世界觀の設定を伴ふと結論することが出来る。さらに付け加へて、この世界觀は知識社會學の場合には既に論じた如く歴史主義的世界觀であり、またこの世界觀體系の決定する認識方法は辯證法的方法である、と言ふことが出来る。實に辯證法的方法を採る限り、歸納的



方法と演繹的方法、歸納的原理と構成的原理とは夫々二者選一的に對立するのではなく辯證法的統一を有することを承認せねばならぬ。それ故またかゝる世界觀は現實的事實に對して內在的であるとともに超越的であり得るのである。このやうな方法と體系とを有する世界觀にしてはじめて知識社會學の要望に適ふものであると言ひ得る。

以上の如く科學にとつて世界觀が伴ふことを主張することが出来るのであるが、この主張の障礙となるやうに見えるものに、社會學に對して特に重要であるところの統計の問題がある。また統計の結果の上に成立する社會誌學の研究領域は知識社會學にとつて不可缺のものとして私は考へるからして、この問題は一層重要である。ところで統計の結果は數字で現はされるために、こゝには價值評價といふやうな要素は働ささうにも見えない。ひとが數に依る表現を何よりも確實であると信じ易いのは、宛も生れつきの本性でいもあるやうに見える。然し問題は結果たる數字やその結果を出す計算ではなくして、その計算を適用する仕方に懸つてゐるのである。この場合問題の理解に最も碍げとなるものは、統計學を以て一箇の獨立せる科學と見做すところのかの舊統計學派の考方である。ヘバーレが社會誌學に就て言ふや

うに、統計的資料の選擇、その意味的評價、認識目標の選擇、その他に當つて使用される諸の概念的道具は、ランニイスの所謂純正社會學よりして闡明されるのである、と云はねばなるまい。<sup>5)</sup> マンハイムもこれと同じやうな意味に於て社會誌學に對して構成的原理が不可缺であることを言つてゐる。<sup>6)</sup> このやうに考へるならば、統計の問題も決して世界觀設定に關するわれわれの主張を裏切るものではないことが分るであらう。<sup>7)</sup>

註(1) K. Mannheim, Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation. Jahrbuch für Kunstgeschichte. Bd. 1 IV. Heft.

SS. 243—258.

(2) K. Mannheim, Strukturanalyse der Erkenntnistheorie.

(3) Max Weber, Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften及び Wissenschaft als

Beruf (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. SS. 451—502, SS. 524—535)

(4) クロオチ『歴史叙述の理論及歴史』羽仁五郎氏譯 三四—三七六頁。

(5) Heberle, Soziographie (Vierkants Handwörterbuch der Soziologie.)

(6) K. Mannheim, Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie.

(7) なお統計の社會學に於て占める位置に就ては、拙稿『社會法則に就て』『社會哲學社會科學評論』第一輯)を参照せられた

50

以上論じた所に依つて知識社會學の重要であると思はれる特質を述べながらその主要なる課題を一應論じ盡くしたやうに思ふ。がなほそれ以外に他の觀點よりして知識社會學の課題を明かにし得ると思はれる問題を付け加へて取扱ひ、以てこの論稿の意圖を果したいと思ふ。それは知識社會學の獨自の立脚地を看過する所より生ずるところの知識社會學の無視の、乃至はそれの他のものへの解體の主張に由來する問題なのである。

まづ第一に、知識社會學的研究に於ては歴史性の原理を尊重して歴史主義の立場を採らねばならぬことは、既に論じた所であるが、若しさうだとすれば知識社會學なるものは結局歴史哲學に解消するのではないか、といふ疑問が起る。例へばその研究に使用される社會學的諸概念を歴史化する必要を認めてゐるハンス・フライヤーの如きは社會學の成立をば近世初期の歴史哲學的諸體系の發展のうち認め、現代社會學の諸傾向はその成立當時に於て課せられてあつた諸問題を放棄したと見做し、以てその成立當初の傾向に復歸すべきことを説いてゐる。殊に最近の社會學の非生産的狀態を逃れるためにはヘーゲル、シュタイン、マルクス等の過去の一聯の偉大なる辯證法的歴史哲學者より多くを學ばねばならぬ、と彼は説いてゐる。<sup>1)</sup> またア

ルフレット・ウェーバーにしてもマンハイムにしてもかゝる社會學の成立の由來と歴史哲學的諸體系の尊重といふ點に於ては、大體一致するものと認められる。<sup>2)</sup>然しながら彼等が過去の歴史哲學的諸體系そのものへの復歸を説いてゐるのでもなく、また知識社會學が歴史哲學のうちに解消することのうちに成立すると説いてゐるのでもない。さうではなくて、近世初期の市民社會の成立當初の向上的な發展的な社會的意識に依つて作り出されし歴史哲學的諸體系のうちにこそ社會學本來のプロブレマティクが含まれてをり、従つてまた市民社會の成熟期に成立せるいはゆる特殊社會學的傾向のうちには社會學的意圖の固形化しか認められぬことを、彼等は主張してゐるにすぎぬのである。プリンクマンが社會學を、反抗科學といふ名稱で呼んでゐるのは、まさにかゝる市民社會の新興階級が封建的社會に對する反抗意識に依つて育成されたといふ意味に於て正しいであらう。われわれは知識社會學を以て決して歴史哲學に解消せしめんことを主張するのではなく、また知識社會學的科學的自律性を否定するものではない。前にも論じた如く、その科學的自律性を認めつゝ、然も世界觀設定がそれに伴ふことを是認するの故に世界觀の學たる哲學との聯關が必要なることを、われわれは主張するのである。それ故われわれは歴

史哲學乃至社會哲學と稱ばれる哲學の一部分科學が社會學の研究に對して有する重要性を率直に是認せねばならない。然しだからと云つて、後者が前者のうちに解消するなどは言はれない。がかゝる兩者の關係は知識形態の問題であるからしてまさに知識社會學の一の研究課題なのである。

知識社會學が以上のやうな意味で歴史哲學に對して接觸をもつと正反對に、それは特殊社會學的傾向に對して疎遠であることは、今までの所事實であらう。然しこのことは一般に新しく生産される理論がその前段階の既成の理論に對してつねに否定的な態度を採るものであるといふ形式的な理由以外には實質的な理由を有するのである。社會學が自己の自律性を求めて、過去の綜合社會學の諸體系の影響から脱して自己独自の體系を求めんとした場合、それは社會的事象の一切の實質的内容を捨て去つた社會化の形式を論ずる理論として成立したのであつたからして、特殊社會學はまづ形式社會學として成立せねばならなかつた。形式社會學がかくの如く綜合社會學よりの獨立を遂行し自己の科學的自律性を確保し得たのは、一の必然性でありまた歴史的意思あることであると云はねばならない。けれどもそれは社會化の形式の理論として成立したのであつたからして、具體的な現實的存在た

る歴史的社會的事象の把握といふ點に於て自己の無能を示し、かくてそれは一面的であることを示さざるを得なかつた。知識社會學が屢、歴史哲學との親近性を示すのも實にこのやうな事情にも依るのである。事實形式社會學的研究に依つては果し得ないやうな諸問題が近世初期の歴史哲學的諸體系から殘されてゐると云へる。例へばハンス・フライヤーがフイアカント編輯の *Handwörterbuch der Soziologie* の中で執筆してゐる「文化の類型と段階」の如き問題はさうである。彼もその論稿の中でこの問題が近世初期の歴史哲學が殘した問題であることを言つてゐる。

以上の如き意味に於て知識社會學乃至文化社會學が社會の動態的形態に特に關心を寄せてゐるのであるが、かゝる事情を以て宛もそれが過去の綜合社會學に復歸せるものであるかの如く見做し、そしてそれが社會學が得た獨自の市民權を喪失するものなるかの如く考へる者がある。然しそれは一の科學と他の諸科學とが肯定と否定とを同時に含む辯證法的關係を有することを理解せぬのに依るのである。むしろ形式社會學が綜合社會學に對する關係が消極的否定性の側面を示すものであるならば、文化社會學が綜合社會學に對する關係は絶對否定性の側面を示すものであると言へよう。このことからして、文化社會學を以て宛かも形式社會學を「克服

するもの」と見做す見解と他方文化社會學を形式社會學的問題圈に引下さんとする見解との、この二つの相對立する見解に對しては、われわれは然り且つ否と答へるより他ないのである。

然しこの點に於て、文化社會學に對する多くの批判のなかで、文化社會學の取扱ふ問題領域が社會學の取扱ふ問題領域の全部を包含するものではないとする批判は最も妥當的なものである、と言はねばならぬ<sup>3)</sup>。ただし知識社會學乃至文化社會學が文化現象を社會的存在に拘束されたものとして取扱ふと云つても、その下部構造たる社會的存在の究明が伴はねばならぬからである。例へばテンニイスの謂ふ意味に於ける共同社會と利益社會なる基本的な社會形態の區別の如きが知識社會學の實際の研究に當つて重要な意義を有することは認められねばならぬ。然し重要なことは、そのやうな社會形態の研究が行はれる場合それが形式社會學の方向に於て行はれるのではなく却つて文化社會學的方向に於て行はれるのでなければならぬことである。かゝる意味に於てハンス・フライヤーが社會學的諸概念の、殊に共同社會、利益社會の基礎概念の歴史化といふことを主張してゐるのは、注目すべきことである<sup>4)</sup>と考へられる。若しさうでなくして、形式社會學的に把握されし社會諸形

態との聯關の下に文化諸現象の意味を解明せんとするならば、そこには最早や歴史的研究態度は見られず、況んや文化社會學的研究の立場はあり得ない、と言はねばならぬのである。このやうに考へるならば、社會學の研究領域は高田博士の指摘されてゐるやうに文化社會學と社會社會學との二大領域に分たれると考へるべきである。が但しこの場合社會社會學といふのは形式社會學のものを考へてはならない。それ故この二つの領域を通じて歴史主義的原理が支配してをらねばならぬといふ意味で、この二つの部分領域を歴史社會學と名付けるのが適當ではないかと私は考へる。それと共にこの歴史社會學はそれの採る歴史主義的原理に基いて縱の方向に領域を區分すれば社會史と現代學(Gegenwartskunde)とに分たれることも、考慮せねばならぬ。以上の二つの分類の仕方を基本としてはじめて社會學の一層詳細な分類が完成せられるであらう。殊に從來比較的顧みられることの少かつた現代學の領域は知識社會學だけに限つても、輿論の研究、知識諸形態の Konkurrenz の研究等々の社會診斷學的研究の確立に重要なものを含むことを指摘したい。

最後になほ誤解を防ぐために付け加へたいと思ふのは、さきに世界觀の社會學が知識社會學の重要な一研究領域を構成すると述べたことに關聯して世界觀の學



たる哲學の研究領域が無くなりにはせぬかといふ疑問に關してある。然しこの疑問は、凡ての世界觀を夫々一定の社會的存在に拘束されたものとして取扱ふ知識社會學的研究と世界觀の內的構成の法則を概念的に把握する哲學的研究とが相容れぬものではないことを考へれば、直ちに氷解する如き種類のものである。ところで哲學が世界觀の學であると云つても、世界觀説と稱するものに二つの違つた種類のものが含まれてゐる。一はリツケルト等が使つてゐる、單に或る一定の世界觀を概念的に構成するといふ意味であり、他はデイルタイが用ひてゐるが如き、自己以外の諸世界觀の歴史的に存立することを前提してこれらの諸世界觀の抗爭矛盾を解決し統一するが如き世界觀といふ意味である。然し歴史的に既に存立せる自己以外の諸世界觀の強固なる存立權を認めた上でこれらのものをも或る一定の見地より充分よく説明し得る如き世界觀でなければわれわれを満足せしめ得ないであらう。それ故歴史的に與へられたる諸世界觀は歴史の所産として歴史的研究の或ひは知識社會學的研究の對象となるわけである。然しながら眞に統一的な世界觀を概念的に把握する哲學はかゝる知識社會學的研究の原理をも自己のうちを含む之を説明し得る如きものでなければならぬであらう。

これまで私は色々の見地よりして知識社會學の學問的特質を論じながらそれに課せられてゐる重要な諸々の課題を闡明して來たつもりである。が最後に知識社會學にとつては直接ではないが、その重要性に於ては以上の課題に劣ることのない課題について語らねばならない。以上述べた所に依つて知識社會學はその研究方法に於てつねに諸他の科學との聯關の重要なことを意識する。そしてこの意識はその儘また他の諸科學も有せねばならない。かくて知識社會學の意義は、諸科學が餘りにも自己の科學的自律性のみを強調した結果それらが陥らざるを得なかつたところの分科主義(Spezialisientum)の弊害よりの脱出を要望してゐる所にある。諸の科學が自己の研究を専門的に深めることはよい。然しそれが一面的に進められて他の諸科學との聯關を見失ふまでに至つた時、その弊害は極めて大である。或る分野の分科主義は必ず反面に於て他の分野に於けるディレッタンチズムを伴ふからである。科學の危機といふのも實にかゝる分科主義を特徴としてゐるのである。

註(1) H. Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, S. 213ff.

(2) Vierkandis Handwörterbuch der Soziologie 中の兩氏執筆の項を参照。

(3) 高田保馬博士『日本に於ける社會學の發達』、『教育科學』第十八冊)及び松本潤一郎教授『文化社會學に於ける社會概念』、『理想』第三十一號)を参照。

(4) H. Froyer, Op. cit. S. 230 ff.

(5) K. Mannheim, Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie. S. 30 ff.

(43)