哲學研究　第二百十八號　第十九卷第五號

社會的道德の理論

島芳夫

現代社會の危機的鬪爭的情勢は社會的道德の理論の新しい建設を促して居る樣に見える。フランスの道德社會學の建設者デュルケムは此情勢に就て「深刻な變化が僅かの中に我々の社會の構造の中に生み出された。我々の社會は歷史上其例を見ぬ速度と釣合とに於て環節的類型から自由になつた。從つて此社會類型に對應する道德は衰微したが、これに代る他の道德は未だ展開しない。我々の信仰は混亂し、傳統は其力を失ひ、個人的判斷は集團的判斷から自由になつた」と云つてゐる。彼が古代社會の機械的連帶性に代はるべき現代の社會倫理として有機的連帶性の倫

理を主張するのもまさに此情勢に適應せんが爲であつた。我々は此學派の學問的業績を理論的に評價する前に、それを產み出した此如き情勢に對して充分の理解を持たねばならぬ。だが現代の社會的危機は又社會道德の理論の建設が批判的愼重さを以て行はるべき事を要求する。かのソボクレースの「アンチゴネー」に於て課せられた社會道德と人間性の道德との矛盾の問題は現代人にも亦運命的な不安を以て强く意識されてゐる。ベルグソンが社會的道德に對して人間的道德の立場を力說するのも此情勢に基附くのである。社會道德の基礎理論の構成は經驗科學に任せらるべきでなく、飽く迄哲學的倫理の課題であり、寧ろ問題は其イデオロギー的性格の故に單純に否定された哲學的倫理、それと關聯する歷史哲學が此實證的批判を生ける契機として如何なる形の下に復活し得るかに存しなければならぬ。我々はデュルケム學派に於て社會道德の基礎概念—人間の間柄、環境、社會的義務、歷史的創造—は總じて存在的見地から取扱はれ、哲學的把捉の貧弱なる事を知るであらう。だが他面に於て哲學的倫理は此學派の實證的研究は固より、基礎概念に於ても多くの學ぶべきものを見出すであらう。客觀的意識の缺乏が其大いなる弱點とされた哲學的倫理は道德社會學から生きた道德の把捉、尙又生きた道德の表現が如何に豐富

な領域を成してゐるかを――宗教、風習、法、文學、言語等、――學ぶべきのみならず、更に道德の社會的被制約性の理論、デュルケムの社會的環境の理論をも學ぶべきである。然し此學派の道德社會學の基礎理論は他の國の文化社會學に比較して哲學的關心の極めて貧弱なる事が其最大の缺點である。道德の物的性格、社會的環境の理論にしても文化哲學的視野に引き上げる事によつて始めて豐かな問題論を展開するであらう。此樣な見地の下に我々は先づデュルケム學派の道德社會學の基礎理論を考察して見たいと思ふ。

デュルケムによれば(一)道德的事實を規定する特徵は二つ存在する。其一は義務、强制、其二は幸福、愛。道德的事實――行爲の諸規則の體系――は第一にカントが嘗て試みた樣に義務的性格によつて他の非道德的自然的事實と原理的に區別される。道德的規範は個人に對して權威あるもの、神聖なるもの――道德の宗教性――として强く意識され、個人の自己放棄を要求するものでなければならぬ。だが次ぎに道德的規範は凡そあらゆる幸福の否定でなく、或る意味に於て又望ましきもの、愛さるべきものでなければならぬ。道德法はカントが考へた樣に、單に命令されるが故に實行されるのでなく、同時に我々の感情に觸れるが故に實行されるのである。だが此規範の

望ましさは經驗的對象の望ましさとは全然異る、命令された行爲の實行それ自らに於て感せられる愛であり、魅力である。我々は規範の實行に於て自己を支配し、自己を自然的存在の上に高めようとする時、我々は或る種の苦痛、緊張を感じながら而も又行爲に對する躍進、熱望を強く感ずる。道德的事實は此如き理性と感情、義務と愛との、全然異る契機の統一である。これ等の契機は宗教的熱狂、道德的英雄主義の場合の樣に、義務の意識が幸福の意識によつて壓倒され、極微にされる場合もあれば、反對に義務の意識が感情に於て極微の支柱しか有しない場合もある。然し總じて道德的事實は、これ等の契機の統一の割合が個人、時代に於てそれぞれ異るにせよ、形式主義、乃至幸福主義に陷らざらんが爲には何れの契機をも缺く事は出來ぬ。然らば此樣な全然對立的な契機の統一を可能ならしめる道德は現實に於ては如何なる道德であり、又如何なる主體によつて荷はれてゐるであらうか。此主體が個人でない事は上に述べられた。だが此事は嚴密に考へられねばならぬ。個人としての己れ自らが道德的行爲の目的たり得ぬ事は明白であるが、然らば個人としての、或は若干の個人としての他人は此目的となり得るであらうか。他人を愛し、彼等の不幸に同情する事は道德的と云へないであらうか。然しデュルケムによれば此個人間の同

情も此個人が經驗的個性として把捉されてゐる限りは他人であつても未だ道德的とは云へない。それが道德的價値を持ち得るのは他人が第三者的主體に屬し、これの品位を分有すると見られる限りに於てである。然らば此我と他に對する第三者的主體は何か。デュルケムはこれを社會と呼び、時には人類とさへ云つてゐる。[一] かくして人間に義務と幸福とを與へる超越的主體は社會であり、道德に本質的な此二重的性格を具體的に實現するものは社會的道德に外ならぬ。デュルケムは所謂社會學主義的熱情を以て書いてゐる、「カントは神を要請する、蓋し此假說がなくては道德は理解されないから。我々は個人と異る社會を要請する、蓋しさうでなければ道德は對象がなく、義務は結合點を持たぬから。[二]」

(一) Durkheim, Détermination du fait moral, Sociologie et philosophie.

(二) Ibid. p. 74

然らば社會は如何なる資格によつてかく神にまで高められ、道德の要請となり得るか。これを理解する事によつて我々は屢々唯物論の誤解を受けたデュルケムの客觀的方法、社會的事實を「物」として把捉する方法の本質をも併せて理解する事が出來るであらう。

デュルケムによれば社會的事實の特徴の一つは其超個人的權威强制に在る。社會は固より個人を構成要素とするが、然し同時に個人以上の内容集團的力の主體である。それは丁度孤立された要素の性質に於て豫見され得ぬ新しい現象を發生せしめる化學的綜合にも似た社會的創造的綜合である。社會は此様に個人全體の創造的綜合であるから、社會的形成物は個人に對しては個人の任意に左右されぬ超越的外的强制力として意識される。法律的道德的諸規則、宗教的教義、經濟的制度等の客觀精神は單に或る時代の多數者の創造的綜合であるのみならず、各時代の全體意志の蓄積された傳統として、これに服從し、これを理解し、實踐する事が社會的義務とされる。茲に道德の義務的權威的性格の社會的根據が存在する。此性格によれば道德は無私、自己放棄と共に始まる。然るに此自己放棄を要求し得るものは個人に超越的な權威の主體であり、而して經驗的には社會より、以上の權威的主體は存在しない。だから道德が自己放棄と共に始まると云ふ事は又道德は集團生活と共に始まると云ふ事である。だが社會が道德の主體であると云ふ事は決して近代の政治的國家理論の場合に於ける様に多數者の力の倫理を主張するのではない。國家がmetarechtlichな力の主體であると云ふ意味に於て社會はmetasittlichな力の主體なので

はない。デュルケムによれば社會は個人的力の結合である限り、確かに個人を物理的に壓倒する力を持つ。然し宇宙も亦彼の巨大な力によつて個人を壓するにもかゝはらず道德的主體とは云へない。社會が道德的權威を持ち得るのは其物理的力に基附くのでなく、それがあらゆる文明の淵源であり、人間的幸福の貯藏所であり、換言すれば權威あるものであると共に、又望ましきもの、愛さるべきものであるからである。かくて我々は道德の第二の規定卽ち望ましさの規定の社會的根據を茲に見るであらう。我々は社會の爲に死す事によつて、却て生きるのである。而も我々は單に社會の存在の爲に死ぬのでなく、社會の道德的精神的目的の爲に死ぬのであり、かく當爲的に死ぬ事によつて眞實の人格的自己の再生が可能となる。だから嚴密に云へばデュルケムの把捉せる如き道德の二面性はヴィンデルバントの考へた樣な社會それ自身の滿すべき義務の目的論的構造に於て基礎附けられ、又個人の社會に對する義務もこれによつて規定されると云ふべきである。社會は物理的力の主體の故に權威ありとされ或は所謂一般的幸福の促進の故に愛せられるのでなく、「文化體系の創造」を課題とする社會に對してのみ我々は權威と躍進とを同時に感ずるのである。(一)

右に述べた如く、道德的事實の諸規定が社會的事實の諸規定に於て基礎附けられるとするならば、此如き道德の主體としての社會の把握は如何なる方法に從ふべきであらうか。今更デュケルム自身の說明をまつまでもなく、道德科學が社會學一般でなくして、其特殊の一部門である事は明白な事である。道德的事實は社會的事實の一つとして他の社會的事實から抽象する事は出來ぬとしても、然し社會生活に於ける特殊の領域を構成し、從つて此領域に關する實踐的思索は飽く迄此領域の理論的考察から求められるべく、他の領域から類推されてはならない。(一)だが此提案は一見頗る合理的、自明的であるかの樣であつて、實は曖昧な點が殘されてゐる。若し此提案の如くならば道德社會學には一般社會學に共通な方法以外に尙特殊の取扱ひ方、見地が當然要求されるにもかゝはらず、此事は全然問題とされてゐない。次ぎに我々は上に擧げた社會的事實の二つの根本規定―義務的と希求的―と道德的事實のそれとは全く一致し、道德社會學の特殊性を可能ならしめる爲に、却て我々は反面此兩者の差別の可能性の根據を問ひたい程なのである。のみならず、デュルケム自身固有の道德社會學的研究を果さなかつたにもかゝはらず、ブーグレの批評せる如く、

（一）Windelband, Vom Prinzip der Moral, Präludien, II.

彼の研究は總て多かれ少かれ直接に道德社會學に關係してゐると云ふ事實は畢竟道德社會學は社會學の一部門であるにもかゝはらず、他の部門と抽象的對立を成すべきに非ざる事、道德は云はゞ社會生存に不可缺の「日常的パン」として社會生活の各領域に浸通し得る可能性―嘗ての宗教、今日の經濟と同樣に―を有すると云ふ事の有力な證明と云はなければならぬ。デュルケムの價値論によれば客觀的價値分類が要請されるにもかゝはらず、卽ち價値的＝道德的でないにもかゝはらず、總じて價値例へば學問的價値はそれが追求される目的によつて、卽ち「社會、人類の爲めに役立つ結果の故に」求められる時、それは道德的性格を荷ひ得るのである。此樣に價値の實現は價値の層位關係に於て特殊的價値の實現であると共に、同時に此關係の主體たる全體人格と關聯する限り、それは又此社會にとつて大いなる道德的關心事となり得、かくしてデュルケムの宗教、法律社會學的研究、乃至知識社會學の基礎理論に於て明かな樣に、これ等の固有の道德價値以外の文化價値に於て表現された「道德的權威」autorité morale の把捉が可能且必要とされるのである。デュルケムのこれ等の研究を貫いてゐるものは如何にして社會を道德的主體にまで「神」にまで理論的實踐的に高め得るかと云ふ道德的熱情であつた。だから此見地から見る時、デュルケムに

とつては道德社會學と他の社會學との理論的分類よりは却て道德と他の社會的事實との生ける聯關の把捉がよりなる大關心事であり、―と云つて價値の內容的差別を無視する道德主義的見地からではないが―、寧ろ誇張して云へば反對に彼は宗教、法律社會學を道德社會學的見地から把捉したのであり、否社會學一般の方法論的基礎附けに於てもケルゼンの指摘して居る樣に社會心理主義的傾向と並んで規範的傾向が濃厚に露出されてゐる。社會的事實は本質的に「義務的」、obligatoire であると云ふ事は心理的相互作用以上の道德的權威を荷ふ社會意識を豫想せざれば不可能な事である。だから我々は社會的事實の規定が道德的事實の規定と互に相蔽ひ、社會學一般の方法と、道德社會學の方法、並びに後者と他の社會學部門との間に何等の方法論的差異が存在しないと云ふ事は敢て異とするに足りない。何故かなら彼の社會學は抑々最初から價値內容から抽象された所謂形式社會學としてでなく、文化社會學として誕生したのであり、而も此文化社會學の方法を規定する實踐的關心は主として道德問題に存したからである。

（一）Sociologie et philosophie. p. 105.

所でデュルケムの方法論の特色は一言にて云へば客觀主義に存すると云ひ得や

う。社會的道德的事實の根本規定の一つは上に述べた樣に、超個人的權威的たる所に存するとすれば、此規定に適應する、社會道德理論構成の方法は道德的實在を個人意識に於ける表象の仕方からでなく、寧ろ此表象の外に存在し、表象は單にこれを個人の道德として斷片的に反映するに過ぎない所の客觀的義務體系として、換言すれば「觀念」としてでなく、「物」として把捉するのでなければならぬ。(二) 道德哲學或は心理學に共通の誤りはこれ等の義務體系を客觀的論理に從ふ「物」としてでなく、何等かの一定の基礎的觀念、イドラの發展として把捉した所に存し、從つて道德、法に固有の客觀性が見逃され易く、イデオロギー的傾向を免れない。卽ち茲に問はれてゐるものは客觀的存在としての道德、法其ものの性質でなく、これ等に就ての觀念であり、此觀念が更に他の基礎的觀念—、歷史哲學的目的概念、或は人間性の心理—によつて說明される。然るに道德的實在は一定の社會のファンクションとして、此社會と共に生れ、生長し、死する運命を荷ひ、無意識的自然發生的社會過程によつて規定される方面がある。デュルケム、乃至レヴィ・ブリュールが道德を「物」—「社會的物」—或は「道德的自然」と云つたのは道德を文字通り物質化、自然化するのでも何でもなく、道德に於ける精神の自己疎外的契機を把捉したものに外ならぬ。此如き方面から見れば、道德には

「善意」又は「訓戒」によつて動かされ得ぬ、ミリュウ的法則的發生關聯が含まれて居り、此如き關聯を把捉する方法は自ら比較的因果的方法となるであらう。唯此如き方法を一方的に發展せしめ、法則的必然性を社會的實踐の一契機として把捉しなかつた所に此學派の機械論的特色が露出されてゐるが、然し又社會道德の理論は社會的法則の認識を外にしては不可能な事も否定され得ない。「單なる無智が健全且有利と信ずる原因の爲に、如何に多くの努力が空しくされ、如何に多くの犧牲が行はれた事であらう。」此樣な實踐の科學的統制に對する要求から此學派の「道德科學」「合理的道德的技術」の觀念が生じた。(二)我々は實證科學的技術的知識の立場に於て理論と實踐との深い統一が可能だとは信じない。而も此如き社會科學的知識を哲學的反省の中に生かし得ぬ道德哲學は社會道德の理論的基礎附けの資格を持つ事も出來ない。然し嚴密に云へば「物」としての道德の把捉はデュルケムに於ては三重の意味を持つてゐる。第一は客觀的表現としての道德、法、第二、此表現に於て表現された道德的權威、第三、此權威を規定する社會的環境。これ等の契機はそれぞれ社會的事實として客觀的であり乍ら、結局第三の項によつて基礎附けられる關係に立つ。換言すれば道德的進化の最後的原因は社會的環境に在るとされる。かくして道德科學の理論

的役割は客觀的表現を經て、其中に表現された內的道德的事實を理解し、更に此事實を環境的原因によつて說明する點に在るとせば、其實踐的役割は反對に社會意識の狀態よりも先づ第一に社會其ものの狀態を把捉し、次ぎに此狀態に適應する道德的輿論の自覺を促進せしめる所に在る。だから道德科學は屢々誤解される樣に、本能的社會道德を反省によつて破壞するのでもなければ、又單なる保守主義でもない。却てそれは傳統的道德に對する叛逆の可能を認めると同時に、此叛逆は個人の社會に對する叛逆でなくて、社會に反抗するものは此社會自體であり、よりよく自覺せる社會である事、而して科學はまさに此社會の自覺の展開である限り、優れて社會的なものたる事を主張するのである。個人が傳統的道德に服從するのも、これに叛逆するのも共に「社會の眞實の性質に一致する」事であり、從つて又「叛逆の原理は遵奉主義の原理と同じである」と云はれるのである。(三) 固より若し上に述べた樣に社會的事實を義務的であると共に希求的な事實であるとせば客觀的方法は單に此事實の一方面しか表現し得ず、愛の對象としての社會は此方法論の越ゆべからざる限界を成すであらう。簡單に云へば社會道德の哲學の方法は道德的實在の含む主觀、客觀の兩契機を共に生かし、これの生きた關聯、相互規定、而してそれの動的統一的場所の把捉

を可能ならしめる方法、即ち辯證法的方法でなければならぬ。尤もデュルケム自身に於てはたとひ主觀的契機を認めるとしても、それは單に受働的に留まり、客觀主義的根本基調を脫し得ず、かくしてベルグソンの「閉ぢられた社會」に對する「開かれた社會」の對立の問題、結局社會と個人との關係の根本問題は殘された問題であるが、然し單なる客觀主義は彼自身に於ても完全な方法論的把捉とは云へぬ。試みに彼の「分業論」と原始宗教の研究とを比較して見よ。前者は原始社會を刑法的强制の社會と見る點に於て客觀主義を表はすとせば、後者は宗教を共同社會的根柢と見る點に於て、より多く主觀主義的傾向を含むと云ひ得やう。だが此問題の展開はデュルケムを出でなければ不可能である。我々はそれよりも茲では此如き客觀主義―勿論主觀的契機を含める―を土臺にして建築された彼の社會道德の理論の中には我々によつて生かさるべき、如何なる文化哲學的問題を含むかを見る必要がある。我々はこれを一、連帶性、二、社會的創造、三、社會的環境の三問題に分類して考察して見やう。

(一) Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, chap. II.
(二) Lévy-Bruhl, La morale et la science des mœurs, préface.
(三) Durkheim, Sociologie et philosophie, p. 95.

連帶性の哲學がコント以來佛蘭西社會學の特殊の關心を成してゐた事は此國の革命以後會した大いなる危機的情勢を考へる時、其歷史的必然性が認識され得やう。コントの實證社會學は秩序と進歩とを其標語としたが、此標語はデュルケム學派の特殊的研究によつて最も具體的に生かされたのである。連帶性とは其根源的意味によれば法律的意味に於ける連帶借財、連帶責任を意味する。總ての個人は彼の住む社會に對して多樣な負債を持ち、此「社會的負債」を全體の爲の働きによつて償却する義務を持つてゐると云ふのが連帶性の問題に最初の刺戟を與へた、レオン、ブルジョワの主張であつた。然し連帶性の社會學の功績は連帶性の哲學的本質論的把捉でなくて、其歷史的進化論的把捉であり、如何なる連帶性を理想として把捉すべきかの當爲の問題よりも、此當爲的把捉の存在的基礎を強く意識せしめた所に存すると云はねばならぬ。理想社會と現實社會、「開かれた社會」と「閉ぢられた社會」との間には一方ではベルグソンの考へる樣に非連續的飛躍的關係が存在すべきであると共に、他方では此「急劇なる飛躍」は現實社會の社會的情勢によつて規定される方面がある。連帶性の本質論は――例へばシェラーのそれ(一)――社會と個人との根本關係から出發し、此關係の構造對立によつて、連帶性を他の社會的關係――群集、利益社會――から區別す

ると共に、連帶性の中に於ても生活共同體としての連帶性、vertretbare Solidarität と人格的共同體としての高次の連帶性、unvertretbare Solidarität とを區別する事によつて、連帶性の本質理解に大なる貢獻をした。だが本質論は本質を存在から抽象する事によつて、本質の歷史的發展、殊に本質的なものと非本質的なものとの動的相互規定に對する認識を缺き、危機的情勢に於ける連帶性原理の現代的課題を把捉し得ない。連帶性の問題は現代に於てはまさしく悲劇的問題の一である。所で悲劇は連帶性の本質的基礎附關係と非本質的基礎附關係との矛盾、寧ろ後者の前者に對する不當な優位に在ると云ふべきである。例へば本質論によれば利益社會は生活共同態によつて基礎附けられる。然るに現代的問題は反對に此兩社會の對立、寧ろ後者の前者に對する破壞的影響に存するのである。低次の連帶性と高次の連帶性との間にも本質的基礎附關係によつて理解され得ぬ、歷史的緊張關係が存在する。我々はデュルケムの分業的連帶性の理論を連帶性の理想の確立と見るよりは、却て分業は連帶性の事實的前提とはなり得ても、而もそれだけでは連帶性の否定である事、古代社會以來の連帶性の運命が如何に現代社會の肯定、否定の矛盾、緊張を經て開拓されつゝあるかの事實の自らなる告白として見るのである。

(1) Scheler, Der Formalismus in der Ethik, S. 547ff.

デュルケムは連帶性の問題を現代の社會倫理的問題として特殊な見地から把捉した。彼の連帶性の實證的歷史的考察は現代に適應する連帶性倫理の確立の理論的前提に外ならぬ。我々は上に於て社會道德の二つの規定を見たが、それは未だ此道德の形式的規定に過ぎず、今や連帶性が此道德の本質的內容たる事が明かにされる。社會の道德的法律的規則制定は究極に於ては社會の最大關心は社會の平和、秩序に存する事に基附いてゐる。而も社會的倫理的當爲としての連帶性は社會意識的事實としての連帶性と關聯し、これの表現である。一般に當爲は意識の事實としてこれを內から規定する內面的原理である如く、連帶性が社會的當爲として定立されると云ふ事は、既に連帶性が社會意識を何等かの仕方で構造附けて居り、此如き意識の連帶的構造が此客觀化の方向に於て當爲的に表現される事を意味するのである。有機體說、乃至民族精神の理論に於て文化の無意識的連帶的生產の事實が主張される樣に、連帶性の倫理は此事實の當爲的自覺的把捉に外ならぬ。デュルケムに於ては連帶性の倫理は專ら制度的立法的に把捉された。固より連帶性の倫理は單に制度の問題でなく、同時に敎育の問題である。現代の文化哲學に於ては「文化の統

一」の問題は主として類型、乃至 Bildung の問題とされてゐるが、(一)然しこれが單なる理解の範疇たるに留らず、實踐の範疇たらんが爲には、類型概念は社會倫理的範疇として、文化形成の指導原理の意味を持たねばならぬ。だがそれにしても「文化の統一」と云ふ大いなる現代的問題が連帶性の問題として、其社會倫理的實踐的意義が充分に意識されて居らぬ事は惜むべき事である。若し全體文化の統一の根柢に「全體的體驗」の存在が豫想されるならば、これは必然的に集團意識、乃至所謂民族精神―勿論其形而上學的意味を清算して―の想定に至らざるを得ぬ。固より此如き「全體的體驗」の過程が共同目的の爲に意識的、計畫的に導かれると云ふのでなく、却て正反對にそれ自身の論理に從つて發展する「無意識的生成」に屬するのであるが、而も此生成が程度の差こそ異れ內面的に所謂「共同的感情」によつて荷はれて居るのでなければ、文化の個性的統一と云ふ如き事は抑々不可能な事でなければならぬ。現代の如き共同意識の危機の時代に於て、又反面文化の統一の危機が强く意識されてゐるのは文化の統一が主體的地盤として連帶性を要求する事の最も明白な證明と云ひ得やう。だが文化の統一を同時に統一の意識として把捉する時、此意識の歷史的變化が當然問題となる。我々は生活統一を單に本質、意味として把捉せず、其主體的地盤に於て把

捉するが故に、此主體の肯定と否定に於ける辯證法的發展、所謂「有機的精神」と「危機的精神」との律動的轉換の觀察を、一言にて云へば我々は「個性的統一の論理」のみならず、個性的統一の歷史を要求するのである。リットが有機體說によつて主張される如き geschlossener Kreis を文化社會に於て認める事を拒んだのは文化哲學の立場からは一應正しいであらう。(11) 然し連帶性の歷史から見る時、「閉ぢられた社會」は「機械的連帶性」solidarité mécanique の類型的形態に於て人間社會史の始原的歷史的事實を成して居り、のみならず此種の連帶性は他のそれと對立する社會類型によつて其類型的純粹性が否定されつゝ、而も依然として現代に於ても文化生活がそれ等を中心にして廻轉し、融合し、反撥する最も强固な生活核を形成してゐるのである。此如き對立的類型の否定的相互通貫と云ふ歷史的事實の認識を根柢にして連帶性の倫理の再吟味が行はれねばならぬ。

(1) Freyer, Theorie des objektiven Geistes, S. 69ff.

(11) Litt, Individuum u. Gemeinschaft, S. 234ff.

デュルケムの連帶性の史的觀察によれば、連帶性の歷史は二つの類型の階段的發展に於て成立する。第一は「機械的連帶性」solidarité mécanique、第二は「有機的連帶性」so-

Solidarité organique「機械的連帶性」とは社會的類似性、換言すれば、社會の總ての成員に共通な信仰、感情の全體を媒介にする連帶性、從つて最も適切な意味で「集團的類型」と名附け得る。此連帶性が機械的と云はれるのはそれは機械的人爲的手段によつて作られるからでない。寧ろ其統一の緊密さ、自然さから云へばこれこそ有機的と云はるべきであらう(テンニースが有機的—機械的の差別を全然逆に使用してゐる事に注意せよ)。さうでなくして恰も無機的物體の分子の結合と同樣に、此連帶性に於ける社會的分子はそれ自身固有の運動を持たず、只全體的集團的に運動する事しか出來ないと云ふ意味に於て、換言すれば、個性的自覺が全然存在しないと云ふ意味に於て機械的なのである。これに反して「有機的連帶性」とは社會的機能の分業的特殊化に基附く連帶性であり、個人の機能的器官的自覺を伴ふ點に於て有機的と名附けられ得る。機械的連帶性は個人相互の類似性を、有機的連帶性は反對に個人相互の差異を豫想する。換言すれば、有機的連帶性の存在の爲には、共同意識によつて統制されない個人的意識の領域の開放を必要とし、而も此領域が擴大されればされるだけ社會的凝集力が大となる。一方では個人の活動が其特殊化と共により多く個人的となり、而も他方では分業の發展と共に個人はより緊密に社會に依存すると云ふ矛

盾的事實に於て有機的連帶性の二重性が存在する。茲では機械的連帶性の場合と異り、全體の個性は部分の個性と正比例的に增加する、社會は其成員がより多くそれ自身に固有の運動を持つと同時にそれだけより多く全體的に運動し得る事となる。(一)所で疑ひもなく有機的連帶性は其統一の分化的具體的な點に於て機械的連帶性の抽象的統一に比し、高級の社會類型に屬して居り、かくして人間の社會史は低次の連帶性から高次の連帶性への進化の過程として把捉される。それは一方から見るならば共同意識の從つて又連帶性の沒落の過程であり、他方から見るならばより高次の連帶性の發生の過程とも見られる。デュルケムの「職業組合」の倫理は此如き新しい歷史的事實となりつゝある有機的社會の形成原理に外ならぬ。

(一) Tönnies, Gemeinschaft u. Gesellschaft, § 1.

(二) Durkheim, De la division du travail social, p. 99—101.

デュルケムの連帶性の理論に於て最も優れた部分に屬するのは原始社會の連帶性、卽ち「機械的連帶性」の觀察であらう。それは丁度テンニースの共同社會の理論と同樣に、或は寧ろそれ以上に實證的精密さを以て法律的宗教的兩表現を經て其中に表現された連帶性の社會意識的構造を餘蘊なく把捉したものと云ひ得る。我々は

これによつて啓蒙時代以來の原始社會に對する個人主義的分別の獨斷に誤られる事なく、共同社會の眞實の本質を理解する事が出來たのである。スペンサーの社會進化の圖式によれば社會進化は「軍國的社會」から「產業的社會」への類型的線に沿ふて行はれる。然るにかく原始社會を「軍國的社會」として、卽ち專制的强壓手段による個人の社會への服從關係として見る事は反面此社會に於ける個人意識の獨立的存在を豫想する事であり、これ卽ち近代心理の分別的解釋以外の何者でもない。(二)だが原始社會に於ける個人意識と社會意識との融合は理智的反省的產物でなく、自然的本能的事實であり、ベルグソンの表現を用ふればnatura naturataに屬するのである。尤も原始社會を「所產的自然」或は「機械的連帶性」と云ふ事は或る意味では不適切かも知れない。何故なら原始社會に於ては個人意識が全然零であると云ふのでも、個人が機械的物理的に全體と共に運動すると云ふのでもないからである。個人の全體と共にする單なる物理的本能的運動は群集或は群居動物であつて連帶性ではない。連帶性は自己の單なる否定でなく、自己を他人と共に全體性の分肢として體驗し、此如き共同體驗の下に全體性の形成に積極的に參與し、或はこれに服從する所に存するのである。而も各個人が共同責任に從つて共同生活への積極的參與が要求され

る時、それは個人の能力の單なる否定でなく、却て各個人は共同意識によつて統制されつゝ、自己の全能力を一例へば氏族の會議を通じて一社會の維持、形成に向つて集中する。個人は集團意志に單に服從するのみならず、これを積極的に形成するのである。然し個人意識が集團意識によつて抑壓され、盲目的無批判的にされて居たと云ふ意味に於ては連帶性は機械的であると云ひ得る。其結合の内面的緊密さに於ては有機的と云はれ、其結合の抽象的同一性に於ては機械的と云はれる。ヴントの云つた樣に原始人は風習の奴隷と云ふ事も出來る。だが風習は本能を、義務は自然法を摸倣するが、それと同一でなく、たとひ限られた範圍にせよ反抗の可能性を豫想し、且それの社會的制裁、非難に訴へての禁止の意味を裏面に含蓄してゐなければならぬ。此如き裏面の意味を更に積極的に表面化し、組織化したものが原始社會に於ける刑法である。デュルケムによれば刑法は機械的連帶性の客觀的表現である。だが此主張は我々の今見た所に卽して云へば稍自家撞着たるを免れぬ。蓋し刑法の存在は却て社會意識と個人との不斷の緊張關係を、從つて連帶性が文字通り機械的ならざる事を證明して居るからである。だが此主張はデュルケムの解する意味に於ては依然として正當たる事を失はぬ。我々は原始社會に於ける刑法の一方的

發達の事實から原始社會をスペンサーが考へた樣に强壓支配によつてのみ維持される軍國的社會等と想像してはならぬ。却て此事實は道德的輿論が個人の反社會的犯罪に對して如何に强く敏感であり、强く感情的に反作用するかと云ふ事、社會意識に對する反抗は特殊的であり、輿論は飽く迄連帶的に構造附けられてゐる事の證明である。ベルグソンの云ふ樣に理智の働きは全體組織の瞬間のゆるみとして過ぎ去るのである。(二)卽ち社會意識と個人意識の對立は玆では未だ二つの類型の本質的對立として現はれず、單に一つの類型內に於ける特殊の病的現象に過ぎないのである。

(一) Durkheim, De la division du travail social. p. 170.

(二) Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion. p. 20.

然るにデュルケムによれば機械的連帶性は社會的環境の變化、それに伴ふ分業の發達と共に漸次沒落の過程に在り分業を根柢とする有機的連帶性によつて置き代へらるべき運命にある。此連帶性の歷史的把捉は充分に批判的に吟味されねばならぬ。蓋し現代の社會倫理の根本問題は連帶性の問題に存すると云つても過言でなく、而して此問題の解決の一半は連帶性の歷史的運命の洞察に依存するからであ

る。所で此吟味は三つの見地から行はれねばならぬ。第一、機械的連帶性の沒落は單純な死滅の過程と見做さるべきか。我々は寧ろ此場合に於ても類型的本質的なものに關する限り、死滅は單なる否定でなくて、止揚であると云ふ辯證法的認識を必要としないであらうか。第二、機械的連帶性の沒落を規定する社會的環境、特に分業の意味。第三、分業は如何なる意味に於て連帶性を可能ならしめるか。それと關聯して又有機的連帶性の社會倫理的價値の吟味。

我々は先づ問はねばならない、機械的連帶性と有機的連帶性、或は共同社會と利益社會との社會類型的對立は如何なる意味に於て歷史的段階概念を表示し得るであらうか。これ等の類型は後者の發生が前者の存在を豫想する意味に於て確かに同時に並存し得ざる歷史的段階を表示してゐる。だが又他方に於てこれ等の類型の存在、發展は單に形式論理的二者選一の關係に在るのでなく、辯證法的相互規定の關係に在るのである。我々は類型の發展過程を、恰も類型の社會的道德的役割りは一定の社會制度と共に一時的暫定的であり、此役割りを果すと共に他の新しき類型に其席を讓ると云ふ如き單調な時間的交替關係と見做してはならない。類型は人間精神の永遠的本質的態度を表示する限り、過去の類型は現在の類型に於て止揚され、

從つて類型の歷史は多元的類型の對立と調和の過程として把捉されねばならぬ。我々は此意味に於てシェラーが批評する樣にコントの所謂三階段は恒常的に人間に並存する態度―かくして又シェラーの主張する多元的類型間の對立「本質的悲劇」が可能となる(二)―と解する事も出來、又ベルグソンの云ふ樣に文明人に於ける「原始的精神」の存在を問題とする事も出來る。かく考へるならば我々はデュルケム、テンニースの社會類型の階段論は餘りに圖式的たる事を認めざるを得ない。我々は現代に於ける利益社會の急速な發展、それと關聯する共同社會の著しき退化の事實を承認すると共に他方ではこれと平行して依然として無意識的本能的に力强く作用する民族的傳統の存在の事實をも肯定せざるを得ない。卽ち我々は共同社會と利益社會、社會的文化と人間的文化の對立を相互交替の過程としてでなく、相互規定の過程として把捉しなければならぬ。我々は共同意識の退化の一方的事實と並んで、却て此意識の歷史的存續發展を改めて問題としなければならぬ。我々は近代から現代に至る國民主義的運動がたとひ市民社會的國家の發生、發展と同時的であり、それによつて規定されて居るとしても、其發生の根據は決して後者のそれと同一でなく、寧ろ機械的連帶性の高度の發展階段を表はして居ると云はねばならぬ。固より國

民精神はマクドゥガルの云ふ様に氏族的連帶性とは到底比較され得ぬ、恐らく最も興味ある、然し最も複雜な集團精神である。それは嘗てヘーゲルが試みた様に簡單な論理的圖式によつて定義され得ない、――だから國民精神の本質は感情だと云はれる――人種的政治的經濟的文化的自立性と連帶性とを持つ、集團精神の最も高度の歷史的產物である。だから國民は氏族とは固より民族よりも區別さるべき高度の集團である。民族はシェラーの云ふ如く、[二]寧ろ未だ生活共同體に屬するのであり、國民は此如き共同態乃至若干の共同態の征服、融合を「全體身體」として、文化共同態を形成する所に存在する。マクドゥガルによれば[三]國民精神の發展は三つの重要な契機によつて規定される――一、人種的性質の進化、二、文化の發展、三、社會的制度の進化。我々は今此如き廣汎に及ぶ國民精神の系譜學を試みる事は出來ぬ。たゞ共同意識の高度の發展段階としての國民精神の存在が少く共感情的事實として否定すべからざる事を力說するに留める。"....nation is a nation, because its members passionately and unanimously believe it be so."

(一) Scheler, Der Formalismus in der Ethik. S. 614.

(二) S. 569.

(三) McDougall, The groupe mind. p. 205.

然し國民的共同社會は氏族的共同社會の高度の發展階段であるが、それと同一の集團類型ではない。それは共同的傳統的意識を根柢とする限り「有機的連帶性」と異るが、而も此意識は文化的發展の中に在るものとして機能的分化を動的媒介とする限り、―國民的文化の創作主體は屢々「敎養ある少數者」或は「英雄」だと云はれる―此意味に於て機械的連帶性と有機的連帶性に對する有機的連帶性の本質的差異を持つてゐる。卽ち國民は機械的連帶性と有機的連帶性の對立的類型の動的統一として前者に對しては「進步」の意味を荷ひ、後者に對しては「秩序」の意味を荷ふて居り、從つて機械的社會の靜的秩序は有機的社會の動的秩序によつて必然的に否定されねばならぬ。此如き秩序の否定的進步的契機を表はすものが分業である。固より原始社會に於ても分業が存在しないのではない、―例へば性的世代的分業。女性は子供の養育、果實の採集、所有物の運搬、男性は狩獵、魚獵、或は他部族との鬪爭、狩獵は男性の中でも力ある成人に課せられ、部族の移住、其他の諸計畫、風習の保存、實行は經驗ある年長者に課せられる。然しこれ等の自然發生的分業は共同的意識の優越によつて其發展が阻止せられ、此社會の靜的統一を否定し、運動せしめる力を持つ事は出來ない。分業の歷史的意味は氏族から部族、民族への生活共同體の擴大、更に民族と民族との接觸、交換、征服

の經濟的政治的關係への發展と共に始めて實現され、發揮される。だが分業は此如きミリュウの變化によつて如何なる意味の轉化を行つたであらうか。一體分業は機械的連帶性其ものを否定する力を持ち得るのであらうか。デュルケムは此點に關する分業の意味を遙かに控へ目に把捉してゐる。卽ち彼によれば(一)機械的社會の消失は分業發生の原因であつて、後者が前者の原因なのではない。固より分業が一度發生すれば此結果は原因に逆に作用し、其沒落を早める力を持つてゐる。然し分業は機械的社會其ものを否定する力を持つと云ふよりは寧ろ後者の沒落が前者を結果として持つのである。だからデュルケムに於ては分業の發展は原始社會の內在的否定的契機として把捉されてゐない。否抑々此社會の沒落の根本原因其ものが說明されてゐない。だが我々は原始社會の崩壞過程に於て分業が少く共他の原因と並んで大なる役割りを演じて居る事を見逃してはならぬ。エンゲルスの歷史的研究に於て明かな樣に(二)所謂野生時代から文明時代に至る迄氏族社會の發展並びに崩壞の過程は同時に分業の發展の過程、—主人と奴隷、手工業と農業、田舍と都會、生產者と商人等—に外ならない。然るに分業の歷史的意味をかく高く評價する爲には分業を單に職業の分化としてのみ考へる事は許されず、經濟的政治的支配關係、卽

ち階級、身分の分化として見る事が必要である。一定の土地を固定的に占有し、血統的排他的生活共同體を形成する氏族、乃至民族に否定的に對立するものは政治的經濟的支配、交換關係、そしてそれに伴ふ住居の移動、人口の集中である。所で分業の發達は此如き反共同社會的諸契機を負荷されつゝ共同社會を其內部から內在的矛盾として否定する。原始社會に於ける分業は純粹に自然發生的であり、如何なる政治的經濟的意味をも有しなかつた。分業の發達は社會的需要、生產の增大、複雜化によつて規定されるが、此生產の發展は必然的に土地經濟的商品生產的形態を持つ事により、分業も亦自ら此形態と對應して政治的經濟的意味を獲得するのである。此如き分業の意味轉化は機械的連帶社會と絕對に對立するにもかゝはらず、此社會の生產の發展は必然的に分業の意味轉化を自己自らの中に胚胎せしめる。デュルケムの說明する樣に分業の發生は機械的連帶性の消失が人口の集中を伴ふ事により、始めて可能なのではない。此如き說明の仕方は分業の發生の根據を全く見逃してゐる結果に過ぎない。分業の發生過程に就て云へば遊牧生活から農業への移り行きに於て最初の社會的分業、卽ち主人と奴隸の分化が始まり、茲に又最初の氏族社會の否定的契機が萌芽的に宿らされる。此最初の分業の進行と並んで、更に都市の發生

と共に第二の分業、卽ち手工業と農業の分化續いて手工業の分化、更に新しい職業の分化が促進され、而して此分業の發展は特に商人階級の發生と共に交換關係を一般化する事によつて共同社會から利益社會への移り行きが決定的となる。要するに分業は原始社會の崩壞を外から促すのでなく、其內部的矛盾として中から促すのである。分業は原始社會の自己運命的な「墮罪」と云ひ得るであらう。「失はれた樂園」に於ける人間の平等を說く原始基督敎は、だから分業の存在を人間の「墮罪」の結果として以外に說明する事が出來なかつたのである。

(一) Durkheim, De la division du travail social. p. 236.

(二) Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums, des Staats. IX.

固より分業をかく經濟的政治的立場から、而も其病的現象に於てのみ見る事は一方的たるを免れない。此如き見地からは分業に基附く文化は總て階級的文化と見られ、公正な文化史的評價は不可能となるであらう。墮罪としての分業は政治的支配と富の慾望によつて規定され、共同體から利益社會への移り行に於て本質的な役割りを演ずる。だが我々はデュルケム、ブーグレ、エルザレムの考へた樣に分業の文化史的社會道德的意味を見逃してはならぬ。分業は單に墮罪であるのみでなく、却

て又進歩である。既に有機體に於ても其機能の分化の程度によつて、進化階段の高低が規定される。所で分業の進歩的意味は分業が社會的機能を分化させ、所謂「力の節約」によつて精力を全體へ散漫にさせる代りに、一部分へ集中せしめる事によつて生産力を增加させる事に在る。だから分業は文化生活に廣さと深みと自由とを與へ、同時に文化創造に參與する個人に對しても個性的分化の可能性を齎らし、かくして原始社會の靜的統一に運動と飛躍の刺戟を與へる。分業の全然幼稚な氏族社會に於ては共同意識は最も强固であるが、然し其統一は分化を基礎とせざる機械的抽象的統一であり、これに反して具體的な文化共同體は分業を根柢にしなければならぬ。文化の分業は野生、乃至野蠻時代に於ける氏族社會を文明時代に於ける古代國家に迄發展せしめ、而して更に古代國家の閉ぢられた文化を開かれた文化に飛躍せしめる基礎を與へた。文化史的考察によれば、古代文化の發展の中心核を成すものは僧侶を中心とする寺院組織と君主を中心とする宮廷組織である。一般的に云つて、古代文化はこれ等の貴族的社會層を指導者とし、商人、手工業者、農民、奴隷等の中、下層を地盤として形成されたのである。特に此社會に於ける宗教の持つ重大な意味は僧侶階級の文化指導的役割りを決定的たらしめた。彼等は宮廷階級と並んで、讀

書し、文字を書き、思索し得る、古代の知識階級を成してゐた。これ等の指導者を中心にして、宗教、政治、法、天文學、醫學等の未分化の混沌たる文化が形成されたのである。此未分化の文化の各文化的職務への分業、そして下部構造的に或はそれを支持し、或はそれと平行して發展する經濟的分業が共に個人の性格理智、利害を特殊化させる事によつて社會生活を個人的發展方向の線に沿ふて運動せしめる。此如き個人的發展方向は他面に於て人間的なものに對する關心を呼び起す事により、かくして生ずる個人的、民族的、人間的の諸契機の關聯は國民文化の內容を非常に複雜なものたらしめるであらう。だが文化的分業の發展は更に社會的文化と人間的文化の意識的對立、其動的相互規定にまで飛躍しなければならぬ。原始社會以來の社會的十個人的の相互依存の圓環はかくして突き破られ「閉ぢられた道德」と「開かれた道德」、「靜的宗教」と「動的宗教」の反撥と融合とは世界史の最も力ある推進力となるのである。此如き重要な文化的分業の少く共一部を擔當すべき特殊の社會階級が古代に於て既に存在せる事を見逃してはならぬ。卽ちそれは「人間の自由な理智」を代表する自由な個人の一群であり、ギリシヤ人によつてMüssiggängerと呼ばれた人々である。彼等は僧侶でも、君主でも官吏でもない、讀書と著述の閑暇を持つ階級であり、社會的秩

序と私有財産の發展と共に極めて有力となり來る、文化的分業の擔當者である。彼等は僧侶の智的遺産を哲學にまで發展せしめ、民族宗教に對しては哲學を、Sittlichkeit に對しては Moralität を批判的に對立せしめた。かくして茲に宗教、風習、知識に對する哲學的反省、そして又此反省の分業が可能となる。だが古代に於ける文化的職務の分業は單に學問の分業に留らず、風習と法、政治と宗教の分業が歷史的意味を持つであらう。前者は立法行爲を專門化する事によつて、氏族社會から國家への移り行きを可能ならしめ、後者は宗教的職務の聖なる意味を自覺させる事によつて民族宗教から世界宗教への飛躍をもたらした點に於てそれぞれ歷史的役割りを演じたと云ひ得やう。殊にカイゼルのものとエホバのものとを峻別した基督其使徒達の出現はギリシヤの自由思想家と共に傳統に對する批判と人間的解放の情勢をもたらした點に於て劃期的意味を持つと云へる。

我々は上に於て分業の個人化的發展傾向が原始社會を文化社會へ運動せしめる動的契機たる事を見たが、此如き重要な文化史的意味を荷ふ分業は又社會倫理に於ても重要な問題となり得るのは當然である。蓋し社會倫理の一般的規準は社會の各成員が彼の資質、才能に應じて、社會全體の爲にそれぞれの職務を忠實に實行し、分

業的協力を共にする事以外には存しないからである。殊に中世の終りから近代にかけての經濟的文化的生產力の發展に伴ふ分業の著明な發展、而してその文化史的意義は分業の一般社會的機能を單に社會的事實の必然性に於てのみならず、道德的事實の當爲に於て認識する事を要求する。分業はデュルケムの云ふ樣に單に自然法則であるのみならず、人間行爲の道德的規則となつてある。だからたとひ連帶性の問題が今日の最も重要な社會倫理的問題に屬するとしても、此問題の決定はまさに其正反對の分業の問題、分業に基附く社會的分化、社會內部に於ける幾多の社會圈の相互依存と反撥、それに伴ふ個人的自覺の强化と云ふ機械的連帶社會とは根本的に異る複雜な社會構造を根柢にせずしては具體的たり得ない。だが社會的分化の原理としての分業は二つの分化の傾向を平行に含蓄すると云ふ事が出來る。第一は個人化的傾向、第二は特殊化的傾向。卽ち分業は社會的勞働、職業を分化させる事によつて、此職務の共通性に基附く多くの社會圈——身分、組合、其他の職業結合而してこれはヘーゲル法律哲學に於て明かな樣に特殊性の範疇に當る——を發生させると同時に、此社會圈の內部に於ける、道德的輿論から解放された自由な活動と競爭とは個人的才能、意識の發展を促すのである。——だからヘーゲルによれば身分の倫理は

Moralität の固有な表現である。(一)

(一) Hegel, Rechtsphilosophie, § 207.

だが分業の個人化的傾向に就ては若干の注意が必要である。第一我々は分業の個人化的傾向に對する影響を一方的に評價してはならぬ。分業は個人化的傾向を促進する最も有力な環境の一であるが、それの唯一の條件ではない事、―眞實の個人意識は單に分離によらずして、却て分離の結合を媒介とするとも考へられる―寧ろデュルケムが說明してゐる樣に分業の發生には却て個人化的傾向が强く作用すると云ふ事が出來る。(一) 歷史的偉人の發生はエルザレムの考へる如く、分業の結果も云へるが、却て又分業の創始をも成してゐる。我々は個人的素質と環境との相互的規定を承認しなければならぬ。だがより重要な問題は分業の限りなき進行は個人的自覺を促進するよりも却て妨害すると云ふ抗議である。勞働の限りなき分割は勞働を單調に、抽象的に且機械的にさせ、個人的才能、創意を萎縮せしめる。勞働の分割は人間の分割であり、まさに「民衆の謀殺」である。我々は此如き分業に對する抗議の正しき理由を、殊に市民社會に於ける極端な分業の發展の事實に對して是認する。元々分業は其發生の最初から經濟的意味を負荷されて居り、此意味が分業の健全な

發達を阻害してゐるのである。古代に於ける分業は專ら生產物の質、使用價値の精練の爲に、人間の技能の分化、其形成、習得を要求し、從つて生產物と生產者とを同時に質的に向上せしめた。然るに現代に於ける分業は利慾追求と生產費の減少の爲に利用される。それは此目的の爲に勞働を出來るだけ容易な部分勞働に細分する事によつて、勞働から技術を奪ひ、勞働と人間とを機械の部分品に化せしめた。かくして生するものは個人でなくて、一樣な抽象的勞働部分を荷ふアトムに過ぎない。だが此如き分業は決して健全な狀態でなく、又此如き狀態によつて分業の本質的機能を否定する事は出來ぬ。分業は其本質的機能に於ては必ずしも勞働の抽象的分割を要求するのでなく、一つの職務、勞働に對する徹底的な愛と誠實とを要求するのであり、此點では惡しき意味のディレッタンティズムに對立するのである。否ビューリタニズムの職務の觀念は此點に於ても尙寬大であつた。それは職務に誠實なる限り、若干の職務の兼業も職務の變更をも是認した。[3] デュルケムに於ける分業の倫理は全體の觀照に對する部分への行動、散漫に對する集中、一言にて云へば人間の職務による自己形成を力說する所に存する。分業はだから個性の否定でなくて、却て個性の限定と徹底による形成である。近代基督敎徒の職務の倫理も亦此如き職務

による自己形成を力說した。彼等も亦怠惰に對する勞働、觀照に對する行動を以て宗教的自覺、恩寵の證明の唯一の方法と見た。而も單なる勞働でなくて合理的方法的職務勞働を要求する點に、禁慾的徹底的な職務への獻身を要求する所に、彼等に特有の自己形成の方法としての職務の倫理、Berufsaskese が存在し、茲に又英、米の所謂「紳士」の克己的自覺的生活法の傳統が存在する。(三) 職務はかくして單なる經濟的意味以上の宗教的道德的意味が負荷される。分業の發展は職務の觀念を此程度にまで淨化した。而も其過度な發展は却て此職務の道德的意味を否定する。(續)

(一) Durkheim, De la division du travail soci l. p. 168—269.

(二) M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I. S. 175.

(三) Ebenda. S. 117.