

ドイツ社会学における文化概念の再検討

白石哲郎

〔抄録〕

社会学の理論史を振り返ると、文化は実に様々なかたちで定義されてきた。その背景には、産業革命に端を発する急速な分業化と個人化、二度の世界大戦がもたらした混乱と惨禍、後期近代に新しくアジェンダ化された社会的・政治的争点をめぐる市民運動やカウンターカルチャーの抬頭など、時代を画するオントロジカルな社会変動に向けられた社会学者達の研究者としての純粋な問題関心や、一生活者としての危機感が横たわっていた。

本稿では、文化の科学的認識の根拠を認識者の主観性に求めた M. ウェーバーを皮切りに、独自の文化哲学を構想した G. ジンメルおよび、英米のそれとは一線を画する文化社会学の発展に寄与した A. ウェーバー、M. シェーラー、K. マンハイムら 20 世紀前半のドイツを舞台に活躍した社会学者の学説に照準し、いかなる性質が彼らの文化概念に付与されているのか、また、いかなる理論的な問題点を孕んでいるのか、について論考する。

いずれの学説にも共通しているのは、表現こそ違えど文化を主観的ないし共同主観的な精神や理念といった「観念的要因 (Idealfaktoren)」として捉え、集団や制度、その他の知的所産を含む「実在的要因 (Realfaktoren)」の構造と動態を規定する本質的要件とみなす立場である。なかでも両要因の「相互規定性」に着目したのが「ドイツ文化社会学 (Kultursoziologie)」であり、斯かる連関を歴史的、そして現実主義的に把握しようと努める姿勢に独自性を認めることができる。一方でドイツ文化社会学は、分析概念における二分法の曖昧さや実体との混同、さらに相互規定性に焦点化するあまり、それ自体は「空虚な器」にすぎないともいえる社会を、その内側から意味的に充填することによって絶えず構制していく「文化の自律性」について問えないといった限界を抱えているのである。

キーワード：文化社会学、観念的要因、実在的要因、相互規定性、文化の自律性

1, M. ウェーバーにおける文化概念 —— 文化の存立根拠としての「価値理念」

M. ウェーバーについて、社会的行為における「意味」を一貫して理解の中心に据えた研究者という印象を抱きがちだが、意味的要件とのかかわりのなかで文化を科学的に捉えようと努めた事実は、彼をして文化社会学の先駆者たらしめる証左といえよう。M. ウェーバーの文化観は、文化科学上の方法論的問題に焦点をあてた『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』(1904)の第二部で表明されている。彼にとって、文化科学は「価値理念」という様々な階梯からなる主観的カテゴリーとの関連において、つまり「生活現象をその文化意義において認識しようとする学科」(Weber, M 1904=1998: 82 傍点: 原著者)を指している。

ここでいう文化意義とは、研究者自身のなかで、あるいは彼の生きた時代のなかで支配的な価値理念を付与されることによるのみ確定するような、特定の生活現象を文化科学的認識の対象たらしめる「個性的特性」である。例えば、貨幣経済が近代西欧において「大量現象」になったという歴史的事実は、経済学者や社会学者にとり、分析に値する重要な特性を示している。「個性的実在の一部分のみが、……文化価値理念に関係しているがゆえに、われわれの関心を引き、われわれにたいして意義をもつ」(Weber, M 1904=1998: 87 傍点: 原著者)とM. ウェーバーがいうように、いかなる事象の認識も斯かる意義を基礎としているのである。

文化科学の第一義的な目標は、所与の実在を個性的な現実として立ち現せる性質すなわち文化意義を捉えることに向けられている。文化意義の根拠あるいは前提が、客観的な法則概念からの演繹ではなく、特定の生活現象を主観的な価値理念に関係づけるという実践に帰せられる以上、文化科学は普遍的法則の把握を目指す学問にはなり得ないのである。したがってM. ウェーバーの想定する文化とは、無限に多様な経験的実在のうち、研究者個々人が抱く価値理念との「関係づけ」によって、彼らにとって意義あるもの(個性的現実)となるかぎりでの認識対象を指している。「『文化』とは、世界に起こる、意味のない、無限の出来事のうち、人間の立場から意味と意義とを与えられた有限の一片である」(Weber, M 1904=1998: 92 傍点: 原著者)。

M. ウェーバーが、文化の存立根拠を価値理念に見出していることは明らかであるが、彼の立場に即せば、「価値理念に由来する観点のもとで、われわれの認識意欲をそそる」(Weber, M 1904=1998: 94)のものであれば、貨幣経済という、一見したところ社会的な現象にしかみえないものであっても「文化」に範疇化されることになる。このような包括的な概念化傾向は、もとより文化科学が人文科学と社会科学の総称としての側面をもつ事実によって暗示されている。むろんM. ウェーバー自身、唯物史観という「時代遅れの信仰からは自由に、社会現象と文化現象を、それらがどのように『経済によって制約され』、また『経済を制約する』のか、という特定の観点から分析することは、実り豊かな創造性をそなえた科学上の原理であったし、慎重に適用して、独断に囚われさえしなければ、今後いつまでも、そうした原理でありつづけ

るであろう」(Weber, M 1904=1998: 65 傍点: 原著者)と述べているとおり、社会学における専門的な分析領域として文化を画定することに関心がなかったわけではないが、斯かる原理の「独断に囚われないように」苦慮しながらの追究は、彼の実弟である A. ウェーバーをはじめ、文化社会学者達が担うことになる。

2, ジンメルにおける文化概念——「主観」と「客観」の弁証法的関係

文化概念に焦点化してドイツ社会学を振り返るとき、G. ジンメルが構想した「文化の哲学」に触れておかないわけにはいきまい。以下、本節では『文化の哲学に寄せて』(1919)を中心とした論稿のなかで、彼が文化の様態や発展法則をどのように捉えていたのかについて言及する。

まずもってジンメルの文化観には、生の哲学者としての思想が色濃く反映されている。それは彼にとっての文化が、絶えず「それ以上のもの」を目指して完成へ至ろうとする「主観的な生」と、その展開を制約する「客観的精神的な生の形成物」とが統一された状態を指していることから明らかである。「文化は……そのいずれもがそれだけでは文化を含まない二つの要素、すなわち、主観的な魂と客観的精神的な産物とが合流することによって、成立するのである」(Simmel 1919=1994: 258)。

『生の超越』(1918)のなかで、ジンメルは生(Leben)の本質を「自己超越の働き」に見出している。つまり人間の生は、それ自らが源泉をなす「体験された内容と客体化されたもの的一切」による制約を突破していくことで、限りなき「流動の本質的な連続性」を発現する。したがって生の自己超越とは、制限なき生とこれを制限する諸形式との矛盾を超えた止揚(Aufheben)というべき統一的作用なのである。「生というものが、中断することのない流動であると同時に、それを担うもろもろの内容のうちにまとまっているもの、中心点のまわりに形づくられたもの、個体化されたものであり、それゆえ、別の方向から見ると、限界づけられていることをたえず踏み越えてゆくつねに限界づけられた形態のものであるということ——このことこそ生の本質を形成している体制なのである」(Simmel 1918=1994: 24)。

こうした生をめぐるジンメルの認識は、「文化の体現」すなわち「主観の完成」という「文化の哲学」において基調をなす見方とほとんど同義である。その論拠は、人間が文化を体現するということが、諸個人の生としての「主観」が、その形成物たる「客観」としての多様な知識と能力——「芸術と習俗」、「科学と合目的に形成された諸対象」、「宗教と法」、「技術と社会的規範」——の導入によって「おのれ自身への道」を成就することと同定されている事実尽きる。ジンメルによれば、人間の生とその所産との間には、「深い深淵あるいは敵対」が横たわっているが、斯かる緊張や溝を乗り越えて現行の状態を前者が突破し続けていくためには、そうした自己超越の道程に制限をかける後者をむしろ積極的に取り入れることによって、統一

へ向けた努力を永続的にはからねばならないという。

またこのとき、信仰、芸術、道徳、法、技術といった、「精神によって形成された客観物の自立性だけが意識の過程と内容とのあいだにある根本的な緊張を解決できる」(Simmel 1919=1994: 261 傍点：引用者)という。換言すれば、「客観」が「主観」の完成(文化への開花)に奉仕し得るのは、それ自体の「固有価値」のもとで、まさにそうした「純粹に内的な法則の完結性のなかで活動し」(Simmel 1919=1994: 268)ているからである¹⁾。「主観」が「おのれ自身への道」を大成するためには、「客観」が自己発展のための内的論理に従うことで、いわばその独立性を保つことで逆説的に生ずる「文化価値」²⁾に、つまり「作品の専門的な意味が、人格の中心的あるいは一般的な発展に奉仕するといういわば副次的な成果をもっている、という点にすべてがかかっている」(Simmel 1919=1994: 269)。

実際にジンメルは、「主観」の発展が、独自の価値を有する生の諸形式を「宿駅」とすることなく自己準拠的に達成されたとしても、それは本当の意味での「完成」(文化の体现)たりえないことを強調している。「文化の概念は、完成ということが客観的かつおのれにとって外的な手段と通過点を必要としないような自己発展としてのみ登場するところにおいても、適当ではない」、「魂がおのれの領域だけにとり、おのれの本質の純粹な自己発展において……完成されるかぎり、文化は関与しないのである」(Simmel 1919=1994: 257, 267)。

ただ、「客観」が「主観」からの外在性ゆえに、「多くの人びとの発展過程にきわめて効果的に接合される能力を備えている」(Simmel 1919=1994: 269)としても、その担い手達——宗教家、芸術家、政治家、発明家、学者、立法者——のもとでは、多様な作品群は「根源的統一」という原初的な合一性を有している。要言すれば、自己の完成への情熱に動機づけられた創造、創案、表現の営為において、彼らの生すなわち魂とその精神客観的な所産とが分かちがたく統合されているということである。ゆえに、いずれの「客観」も、外部の無数の「主観」に奉仕すべく解放されるためには、自らの創造あるいは表現活動を通じて、自己の力が発現できたと納得し得る「精神の高次」へと天才達が到達しなければならないのである。

さらに肝要なのは、人間の生が本来の自然状態から文化状態へと開花する道が、「主観」と「客観」のいちどの調和的統一をもって成就するものではなく、ひとたび文化化された「主観」が、別のより彫琢された「客観」を媒介とすることで、さらなる高みを目指して不断に止揚されていく弁証法的な過程にほかならないという点にある。つまりジンメルにとって、「主観から客観を通して主観に還流するこの人間形成の流れの連続性が、文化の根底を保証していた」(奥山 1979: 7 傍点：原著者)のである。このことは、ジンメルの次の確言にすべて集約されているといっても大過ない。「文化とは、完結した統一から、発展した多様性をとおして、発展した統一へと至る道なのだ」、「主観的で心的なエネルギーが創造的な生過程から、いったん成立したのちは、独立する客観的な形態を獲得し、ついでこの形態がふたたび主観的な生過程のなかへ、その過程の担い手を彼の中心的存在の非の打ちどころのない完成へ導く方法によっ

て引き入れられる、というのが文化の定式であった」(Simmel 1919=1994: 256, 275)。

「主観的な魂」と「客観的精神的な産物」という二項対立論的な図式のもとで文化を捉えんとする姿勢は不変であるが、後者が肥大化し、もはや前者のための「宿駅」たりえなくなる深刻な分化ないし疎隔の徴候へとジンメルの議論はおよんでいく。彼が産業化と官僚制化の進む近代にみたものは、「主観」に対して「客観は、これまで暗示されたよりもいっそう原理的な方法でその媒介的意味の外へ抜け出し、それによって客観の文化的洗練の道が通じていた橋を断ち切る……孤立化と疎外」(Simmel 1919=1994: 275)であった。それは、生の開花に貢献するはずの諸形式が、その過程を文字通り制約する支配的な存在として、あたかも「反文化的精神」の担い手のごとく自己準拠的に活動しはじめるという点で「文化の悲劇 (die Tragödie der Kultur)」とみなすべき徴候なのである。斯かる悲劇的な亀裂は、調和的統一のたびに克服されてきたはずの根源的な対立 (内部矛盾) が「主観的發展と客観的發展の個別的な経験内容の不一致として、ふたたび蘇る」(Simmel 1919=1994: 275) 事態と言い換えることもできよう。

ジンメルは『現代文化の葛藤』(1918)のなかで、「主観」と「客観」との「慢性的な葛藤が急性の葛藤にまで高められ存在の全範囲をとらえようとしたすべての歴史的諸時期のうちで、今日のわれわれの時期ほどにその葛藤を明瞭に根本主題として露呈した時期はないのではないか」(Simmel 1918=1994: 276)と指摘する。「客観」が「宿駅」としての媒介的役割を果たすどころか、むしろ「主観」から疎隔する傾向を示すようになった背景には、本来であれば、生という内的世界への奉仕を可能にしていた固有の論理が、いまや「外部世界」——「社会的かつ形而上的、概念的かつ倫理的な世界」(Simmel 1919=1994: 274)——からの要請をみたすためのものへと変貌を遂げているからである。例えば、工業製品ならば「生の自己超越にとっては無意味な需要を喚起する商品の提供」、学問ならば「形式的な精密さと完全性に特化した文献学的技術の発達」といったかたちで、企業体や大学組織の合目的性の見地から急速に展開するようになった「客観」を前にして、「おのれ自身への道」の成就に必要な方途をうしなった「主観」は滞らざるを得なくなる。「文化所産の王国」の増大の代償として「理念の王国」が強いられた開花の著しい遅滞こそ、近代に顕著な問題状況としてジンメルがもっとも危惧したものであった。

3. ドイツ文化社会学における文化概念 —— 「観念」と「実在」の相互規定性

本節で焦点化するのは「ドイツ文化社会学 (Kultursoziologie)」である。その主たる特徴を三つあげるとすれば、「形式社会学 (Formale Soziologie)」に対する批判がまずあげられる。この学派の創始者たるジンメルは、社会学の分析対象を「社会化の形式 (心的相互作用の諸様式)」に局限し、「社会の内容」(人びとの具体的な目的や動機の対象をなす社会関係や社会構造)については、ほかの社会科学の対象分野であるとしてこれを捨象したが、ドイツ文化社会

学は第一次世界大戦後、形式社会学がその公理の厳格さゆえに陥ることになった過度の抽象性(社会の歴史的諸現実からの遊離)を克服すべく抬頭してきたという経緯がある。そもそも「文化社会学」という用語自体、いかなる学問的動向を示すものなのかについての明確な定義が成立しているわけではないものの、少なくともドイツの場合、社会の「形式」ではなく、その所産たる「内容」の把握を現実主義的に志向する点に第一の特徴を見出すことができる。ドイツ文化社会学が総合社会学の再興という側面をもつのも、「内容」すなわち歴史的社会的実在を、文化との関連において全体的に認識することに一義的な目標を定めるためである。

第二に、精神や思想あるいは理念といった観念的な存在として文化を捉えるという概念規定上の傾向があげられる。この点にかんしては、アメリカの文化社会学(Cultural Sociology)における概念規定(人間の生活様式一般)が文化人類学の流れを汲むのに比して、「ドイツ文化主義哲学」の伝統を継承していることを示唆している(横山 1971)。実際に哲学的、宗教的、芸術的な精神内容を各民族・各国民が普遍的に追求すべき高次の理念とみなす立場は近世以来のドイツ思想に典型的なものである。ただドイツ文化社会学の場合、観念的領域のなかでも、とくに重視されたのが「知識(Wissen)」であったという点に独自性の一端を垣間見ることができる。文化全体のなかでも知識を主題として扱う姿勢については、ドイツ文化社会学の主要部門に「知識社会学(Wissenssoziologie)」が布置される傾向からも窺い知れる(Scheler 1924)。このような主題化の背景には、いくつかのアカデミックな事情と社会的な事情がからんでいる。およそ考えられるものとして、①コントの『実証哲学講義』(1844)において社会学が知識の問題を探求する学問として出発したため、ドイツ文化社会学もおのずと同様の学問たらしめたこと、②イデオロギーに対する関心が、敗戦という事実と直面したドイツ国民の危機感を背景に高揚したこと、③マルクスが知識の存立様態や歴史的動勢にかんする画期的な枠組を提起し、すでにこの議論の主翼を担っていたこと、④もっとも重要な事由として、ヘーゲル哲学以後の特殊社会学の林立(なかんずく形式社会学)に抗する動きのなかで、イデオロギーとして知識が前景化されるとともに、これを社会学独自の視点から考察すべきとする要請が強まったこと、などがあげられる(新明 1977)。

そして第三に、観念と実在両領域の相互作用ないし相互依存の動的=歴史的な関係性を定式化しようとする方法論的傾向があげられる。つまりドイツ文化社会学は、文化における規定的な性質にかんして、「物質的な土台」との関係性を見地から、それを受動的なものに固定化してしまうマルクスの経済還元主義的な立場を斥け、あくまで観念と実在双方の共働制約的なものとして強調するところに最大の特徴が認められるのである。なかには、累進的で不可逆的な技術的活動という純粋に物質的な知性の発現を「文明(Zivilization)」として後者から独立させる向きもある(Weber, A 1921)。とはいえ二分法であろうと三分法であろうと、観念的領域を実在的領域との対照のもとで歴史的すなわち過程的・動態的に捉えようとする姿勢においては一貫しているのである。本節では、ドイツ文化社会学の嚮導として知られる A. ウェーバー、

M. シェーラー, K. マンハイムの学説について, 二元論的な枠組のもとで文化がどのように捉えられていたのかに力点を置きながら概観していきたい。

3.1 A. ウェーバー

A. ウェーバーにとっての文化社会学は, 西欧にかぎらず東洋や古代中近東まで射程に含む「歴史体 (Geschichtskörper)」個々のたどる運命を, その内的構造の考察をとおして解明するための学問である。彼の用語法における「文化社会学」が「文化 = 歴史社会学 (Kultur-und Geschichtssoziologie)」とも呼称されるのは斯かる目的ゆえである。A. ウェーバーのいう歴史体とは, 文化的, 地理的その他諸々の事象で結ばれた複合的な共同体であり, 「社会過程 (Gesellschaftsprozeß)」, 「文明過程 (Zivilisationsprozeß)」, 「文化運動 (Kulturbewegung)」からなる動態的で「巨大な統一性」を指している。

これら歴史体を構成する三領域のうち, 「社会過程」は, 「それぞれ異なった運命共同体のなかで活躍している自然な (naturale), 人間的な衝動力と意思力の総体」としての「(生物学的な, 物理的な, 風土的な, その他)の制約のもとに……一まとめに」(Weber, A 1921=1958: 9-10 傍点: 原著者) になった「生」の凝集たる社会形態 (国家や政治的・経済的の制度), 「文明過程」は, 世界や自己にかんする認識面での「合理的な開明」, 科学・技術面での「知的な知識形成」および「高度な外的手段の道具立て」(Weber, A 1921=1958: 20) の総体, 「文化運動」は, 宗教, 芸術, 哲学といった「霊的」=精神的な表象形式の総体である。A. ウェーバーが解き明かそうとした「文化社会学固有の原理的な問題」(Weber, A 1921=1958: 46) とは, 社会・文明・文化という歴史的現実を統一的に織りなす三領域間の「動的な相互関係」であった。

各時代, 各地域の歴史体が, 相互に類似した発展段階を経るのは「社会過程」においてであるが, 同一の「精神=文化的過程」として進歩史観のなかで混同されてきた「文明過程」と「文化運動」—— A. ウェーバーが念頭においていたのは, 「精神」すなわち理性が自己実現 (自由の確立) へと至る過程として単線的に歴史を捉えるヘーゲル流の歴史哲学である —— のうち, 前者は「社会過程」にたいして, その形成および変化に不可欠な「技術的手段」や「認識の宇宙」を付与し, 後者は, 「それぞれの歴史体のなかにいきている《魂》の表現へと変形し, 魂の本質形成たらしめ」(Weber, A 1921=1958: 50) ることで, 「社会過程」に浸透し, その形成基盤となる。このように, 「社会過程」と「文明過程」, また「社会過程」と「文化運動」との関係が互いに異なる様相を示すのは, 「文明過程」も「文化運動」も, とともに「その本質が異なり, 全然ちがった形態と発展法則を有し」(Weber, A 1921=1958: 22) ているためである。「文明過程」の基本原理とは「発見」であり, これを契機に, 自然界の支配という合目的的で有用な手段と方途が論理妥当なかたちで段階的に発展を遂げていく。

「文化運動」の場合, 「創造」という基本原理に従っている以上, 「突発性」と「一回性」を本質としており, その歴史的発現は, 文明のごとく累積的な過程をたどることはないと言われる。

「文化領域にあっては、生産の突発的な爆発……なにか偉大なもの……なにか一回かぎりの排他的なもの、比較を絶して、本質上他のものとはもっと深い内面で必然的なかわりをもたない《創造》が、おこなわれる」(Weber, A 1921=1958: 44)。

もう少し踏み込んで「社会過程」と「文化運動」の相互作用にかんする A. ウェーバーの議論をみてみると、文明の技術的・知的要素を摂取することで新たな社会的現存(生の凝結体)が形成されたとき、「文化運動」は「生産期」をむかえる。ひとたび「創造」された感得の諸領域は、そうした「新しい現存」の表現をくりかえすだけのマンネリズムに陥り、やがて「停頓期」に達するが、「社会過程」の刷新に伴う「生活感情」の発現とともに、再び「霊的な新しいかたちを表現しようとし、新たに造形しようとする……文化期が生ずる」(Weber, A 1921=1958: 54) ことになる。一方で「文化運動」は、すでに現存する社会的諸形態を自らの領域に引き込み、それらを形成しなおすという逆作用を果たす(その程度は「文化運動」が一回生起的である以上、歴史体ごとに異なる)。なぜなら宗教も芸術も、各々の担う彼岸的あるいは此岸的な価値が、その集合体における生活態度全般に不可避的な影響をおよぼすためである。

A. ウェーバーの文化社会学は、自ずと反唯物史観の立場をとる。社会・文明・文化について、いずれも相互に還元不可能な独立した一連続体(Kontinuum)とみなす彼にとって、「存在」を素朴に社会(文明の技術的部分の外化形態)と同一視し、さらに文化を文明(社会の知的所産)と混同するあまり「意識内容」として一括したうえで、上部構造たる後者を下部構造たる前者に従属せしめるマルクス主義の歴史観は承服しがたいものであった。歴史体がひとつの全体である以上、その成立や変動について考察するためには、当然ながらそれを構成する諸領域を厳密に区別しなければならない。

「歴史的全体の社会的分析にあっては、社会関係の、したがってまた経済的関係の意義が、過小評価されはしない」(Weber, A 1931=1958: 118) と A. ウェーバーが立言するように、確かに「文化運動」は、それがたどる運命の過程とリズムにおよぼす影響作用という点で「社会過程」に規定されているが、同時にそうした諸種の社会的現存の動態を逆に規定しているのである。社会および文明に対して精神文化が担う規定性ないし制約性に向けられた A. ウェーバーの強いまなざしは、近代の進歩史観における「文化運動」の付帯的な扱いについて、「19世紀が歴史過程の認識と直観にとって最後の最深の本質領域であるこの霊的地帯、人類の霊的領域をある程度拒んだということは、19世紀の大きな罪過であった」(Weber, A 1931=1958: 48-9) と裁断していることから読み取ることができよう。

ここまでの概略からもおよそ察しがつくが、「社会過程」の具体的な様態と変動を歴史的に制約する存在として「文化運動」を強調する A. ウェーバーの一貫した立場は、ヘーゲルの超克を企図しながらも、精神的なものに優位な価値を見出すという点でドイツ観念論哲学の伝統のうねりに立ったものなのである。

3.2 M. シェーラー

A. ウェーバーと同じくドイツ文化社会学の旗手に数えられるシェーラーが追究したのは、生活内容全般の下部構造たる「实在因子」(血縁的, 経済的, 政治的な集団や制度の諸形態)が上部構造たる「理念因子」(宗教, 哲学, 芸術, 科学, 法といった精神あるいは理想の諸形態)におよぼす歴史的な実現作用, および後者が前者の歴史におよぼす指導・制御作用の双方に認められる支配的な法則性の解明であった。このような主題設定から看取できるのは, ドイツ文化社会学をドイツ文化社会学たらしめているプロブレマティークである。すなわちそれは, 観念的領域と实在的領域とを分化し, 両者の相互関係を均衡状態のうちにはではなく, あくまで永続する動的過程のもとで捉えようとする視点である。

非合理的かつア・プリオリな価値的本質を感情によって直観する感情的直観主義の立場をとるシェーラーは, その独特の現象学的知見を方法的基礎として文化社会学(知識社会学)の彫琢をはかったが, 自身の構想が体系的に示されたのは『知識社会学の諸問題』(1924)においてであった。同著でシェーラーは, 観念-物質という二元論的思考にもとづいて, 社会学を文化社会学(die Kultursociologie)と实在社会学(die Realsoziologie)とに区分する。このうち前者が扱うのが, 人間の精神論を前提とする「理念因子」であり, 後者が扱うのが, 生殖や権力への欲動といった人間の本能論を前提とする「实在因子」である。シェーラーは, 文化社会学の下属的な諸分野として知識社会学とともに, 宗教社会学, 芸術社会学, 法社会学を, 实在社会学の下属的な諸分野として血縁, 権力, 経済集団の構造と変遷の社会学を構想したが, いずれもその内容的構成については, 明確な輪郭を示すには至っていない。

例外として知識社会学にかんじていえば, シェーラーはそれ自体の基礎づけにとって重要な形式的諸問題(ディシプリンとしての最高の公理, 知識の最高の諸形態における社会的な起源と運動形式など)や実質的諸問題(宗教の社会学, 形而上学の社会学, 実証科学の社会学という三つの下属的分野が担う諸課題, 三つの社会的な知識に通底する規準や法則性など)にかなりの紙幅を割いて言及している。これは『知識社会学の諸問題』の第一義的な目標が, 「文化社会学の一部としての知の社会学がひとつの統一性をもつことを明らかにし, さらにこの学問の諸問題を体系的に展開すること」(Scheler 1924=1978: 19 傍点: 原著者)に定められていた事実を鑑みれば, 至極当然であろう。

ただ, ドイツ社会学における文化概念の特徴的な傾向を把握するという本稿の目的上, むしろ着目すべきは「理念因子と实在因子との作用秩序に関する法則」(Scheler 1924=1978: 24)についての論考である。シェーラーにとって斯かる「秩序法則」は, 観念的領域と实在的領域がそれぞれ一方の持続と変化に影響する「共働的な原理様式」のことを指している。社会学一般を上部構造の社会学と下部構造の社会学とに二分化しなければならないのは, 観念と物質の両領域の間に双方を媒介する多種多様な「移行的・過渡的形態」が存在しているためである。例えば, 技術の進歩は, 同じ「理念因子」に属する国内外の法律や条約, あるいは科学的な知

識のみならず、「实在因子」に属する経済構造および科学者や為政者の権力にも依存しているし、純粹芸術たらんとして世に送り出された彫刻や音楽が、権力への衝動に駆られた宗教的指導者らに利用される場合も同様の依存関係に置かれている。いかなる「理念因子」の生成と展開も、因子それ自体の因果性（法の論理＝合理的発展や宗教史の内在的意味の論理）のみならず、「欲動構造」が本源をなす「实在因子」によって制度的に規定されている。このようなシェーラーの理解から看取されるのは、人間の精神は、これを前提に立ち現われてきた「理念因子」（精神文化）の性格や特徴を決定しているものの、その内容を新たに実現させる「力」や「作用」を何ら具備しておらず、文化内容の実現のためには、あくまで実在的な「社会学的」規定因子による介入を必要とするということである。

シェーラーによれば、理念因子と实在因子にかんする一般的法則性が成立する範囲において、①「理念因子相互の関係」、②「实在因子相互の関係」、③「三つの实在因子の諸種の理念因子への関係」が包括的に結合されているという。①にかんしてシェーラーは、その明証がきわめて困難としながらも、単なる偶然的・現実的なもの以上の本質的な相互依存が理念的な諸因子の間に存在し、斯かる関係性が人間の精神活動一般の根源的で構成的な法則と対応していることを強調する。②は畢竟するに、血縁、経済、政治のうち、各時代において、いずれかひとつが他に比して優位に立つという「作用優位」、すなわち本能（欲動）に根差す三つの主要な「実在的因素の支配の交替」（新明 1977: 100）の秩序法則である。そして③は、②が必然的な前提をなすところの「理念因子と实在因子との作用秩序に関する法則」に相当し、シェーラーが「文化社会学の中心的問題」に定位するものである。

実在的な諸因子が理念的な諸因子の内容を歴史的に発現せしめる秩序法則にかんして、シェーラーは、前者のうちのひとつが支配的な独立変数として後者を一義的に規定し続けるとする見方を、「あり得ない」として否定する。ランケ主義および新ランケ主義やマルクスの経済主義が陥った陥穽は、「血・権力・経済という实在因子の三つの主要グループの中には、歴史の経過を通じて変わらぬ独立変数はないが、しかしそれらが精神史の進行を阻害したり促進したりする働きをする際その時々いずれが中心になるかを定める秩序法則は存在する」（Scheler 1924=1978: 59 傍点：原著者）ことへの認識を欠いていたがために、歴史の経過を通じて変わらぬ独立変数の存在を素朴に仮定してしまった点に集約される。

「現実の欲動に制約された生活諸関係」が、文化内容の「実現因子（Realisationsfaktor）」として作用するその仕方は、血縁的および政治的な支配関係や経済的な生産関係のいずれかが、歴史過程の各時点において交互に優位に立ちながら、あたかも水門が開閉するかのごとく、ただその時々で「精神的能力の影響の仕方や大きさを助長したり制限ないし阻害したりするだけである」（Scheler 1924=1978: 54）。

したがって、「实在因子」が精神史（文化内容の継起的な実現過程）に影響を及ぼす原理的な様式は、シェーラーからすれば、軍事→法律→産業という単線的な進歩史観に依拠したコン

トの(人類知の発展過程と対応した社会状態にかんする)「三段階法則」とは異なり、どの時代においても併存する三つの実在因子が、血縁、政治、経済の順で優越と従属の交替を繰り返しながら現実の精神史を規定する律動的な原理という意味での「三段階法則」なのである³⁾。

「実在因子が因果関係の上で優位を占めるというわれわれの三段階法則」(Scheler 1924=1978: 63)との表現からも明らかなように、シェーラーが力点を置いているのは、精神的な文化内容に対して社会的な組織や制度、権力の諸形態が担う規定的な作用性である。なぜなら、三つの「実在因子」が内的な秩序法則のもとで「理念因子」の動態に及ぼす影響は、彼からすれば、まぎれもなく人類の精神史において「発展という進歩」を意味しているためである。

ただ、シェーラーの社会学の目指すところが観念的領域と実在的領域との間で生ずる「共働制約」の解明にある以上、前者の後者に対する規定性も文化概念に付与されていなければバランスを欠くことになる。シェーラー自身、斯かる側面にかんして多くを述べているわけではないが、そうした規定性の要点は、「理念因子の実在因子に対する基本的関係一般は存続」し、しかも「それは人間史において最も不変なものである」(Scheler 1924=1978: 68 傍点: 原著者)という実相に見出される。むしろ、「実在因子」の「作用優位」が不変の原理ではないのと同時に、「相対的に閉じられた関連する文化過程の進行の中で『指導』や『制御』が一連の現実史に対して及ぼす影響の大きさはけっしていつも等しいわけではない」(Scheler 1924=1978: 55 傍点: 原著者)。

シェーラーによれば、精神文化すなわち「理念因子」の領域は、三つの主要段階——青年期、全盛期、成熟期——を経て発展していくにつれて実在的な諸因子に対する指導制御の不可能性を増していくことになる。なんとなれば文化向上の過程——「芸術のための芸術」や「科学のための科学」などは、一連の発展段階が成熟期に到達したことを示すスローガンである——は、「精神・理想的な文化内容、また文化の個性的な担い手は、こうした終局においてはそれだけ完全に現実史を指導し制御する『任務』から解放され、自分自身のために存在し生きるようになる」過程、いわば「かつて現実の歴史にとって因果的因子——あるいは因果的因子でもあったもの(たとえ指導と制御を任務とする点だけではあっても)、それがしだいに自己目的ないし自己価値となる」(Scheler 1924=1978: 56 傍点: 原著者)過程にほかならないためである。

シェーラーにとって「社会学の究極かつ本来の課題が、つねに本質的・社会的な共働制約をもつ人間の生活において理念因子と実在因子、それぞれ精神と欲動に条件づけられた規定因子の相互作用がいかなるあり方をし、どのような順序だった序列をなしているか、このことを発見することにあるかぎり」、文化社会学と実在社会学の区別は暫定的な境界画定にすぎなかったが、観念と実在という、ともに「人間の諸関係、関係様式、集団化に制約された諸因子の作用に関する最高の序列法則を認識すること」(Scheler 1924=1978: 24-5 傍点: 原著者)を目指す姿勢そのものは、彼をしてドイツ文化社会学の主導的地位に据えらしむ最大の条件を形成し

ているのである。

3.3 K. マンハイム

マンハイムは、トレルチヤルカーチに代表される歴史主義の薫陶を受けつつも、M. ウェーバーやシェーラーの知見を容受するなかで独自の知識社会学を構想していった。本節では、『イデオロギーとユートピア』（1929）を主たる対象に、マンハイムが、彼のいう「文化的個別諸領域」において、その中心部をなす知識ないし思考をどのように捉え、またどのような見地から考究しようとしたのかを概観する。

『イデオロギーとユートピア』は、三つの論文から構成されるが、本節の目的に鑑みて重点的に扱うのは、第一論文の「イデオロギーとユートピア」（ほかの二稿の序論的な位置づけとなるべく最後に執筆された）と、第三論文の「ユートピア的な意識」である。マンハイムは、イデオロギーの場合、「表象の中に示された思想内容が、事実上、けっして実現されない」（Mannheim 1929=1968: 205）という本性ゆえに、ユートピアの場合、「経験や思考や行為の中において、この『存在』を現実化したものとして含んでいないような諸要因にもとづいて方向をきめている、という事実」（Mannheim 1929=1968: 201）ゆえに、ともに存在超越的な意識形態と捉える。また「非現実性」にも増して肝要な共通点として、いずれも人びとが、それらの表象内容の示す「虚偽性」を経験していることが強調される。

マンハイムはまずイデオロギーを、敵対者の主張の一部のみを虚偽的なものとして問題にする「部分的イデオロギー」と、敵対者の全世界観を、それを実際に表明している集合的主体との関連において虚偽的なものとして問題にする「全体的イデオロギー」とに区別した。前者は、真実の隠蔽や歪曲といった観点から相手の主張の虚偽性を暴露するとき、専ら心理学的な平面からそれが行われるのに対して、後者は、それが全面的に依拠している「歴史的・社会的に具体的な或る集団」の意識構造という精神論的な平面から虚偽性の暴露が行われる。

マンハイムが分析の比重を置くのは全体的イデオロギーであるが、その成立の歴史は①カント哲学に端を発し、②歴史学派から③ヘーゲル哲学を経て、④マルクス主義をもって完成に至ったという。つまり①では、世界の主観的な統一という「意識一般」において、②では、超時間的・超社会的な世界統一に代わる特定共時的な「民族精神」において、③では、個々の「民族精神」が高次に統一された「世界精神」において、そして③を源泉としつつも、「徹底的に階級的利害に関する理論をはじめて打ち立てた」（Mannheim 1929=1968: 43）④では、「プロレタリア的な階級意識」において、それは立ち現れてきたということである。またマンハイムは、特定の階級に対する「価値否定の武器」としてイデオロギーを用いる実践が、いまやどの陣営にも共通してみられることをあわせて指摘している。

全体的イデオロギーが、党派性や階級性といった何がしかの集合的な位置と切り離し得ないことは、第二論文の「政治学は科学として成り立ち得るか」のなかで示された近代的な政治思

考の理念型をみれば明らかである。官僚主義的な保守主義, 保守的な歴史主義, 自由主義的・民主主義的なブルジョワ的思考, 社会主義的・共産主義的な観念, ファシズムの通奏低音をなしているのは、「認識そのものが政治的および社会的に拘束されているという命題」である。

マンハイムは、「知識の存在被拘束性 (Seinsverbundenheit)」とも呼ぶ同命題をめぐり, マルクス主義にかんして「はじめて『虚偽意識』の可能性に関する理論が, 一つの新しい意味をもつようになった」(Mannheim 1929=1968: 44) としながらも, その意識形態が特殊な段階にとどまっていることを問題にする。「特殊なイデオロギー」とは, 虚偽性の暴露を試みる態度と実践を敵対者の思考上の立場にのみ適用することである。このとき自分自身の思考上の立場については, それが虚偽性を孕んでいるなどと露ほども思っていないどころか, 至極正当なものとして絶対視している。とくにマルクス主義の場合, 相手側の主張をブルジョワジーという階級的な立場ごと批判する反面, 自分達の主張も特定の歴史的・社会的存在 (プロレタリア) に制約された虚偽的なものにすぎないという相対的な自覚を欠いている点において, 特殊なイデオロギーの域を出ていないのである。

全体的イデオロギーが普遍的な段階に至るのは、「原理上一切の立場, したがって自分の立場をもイデオロギー的なものとする勇氣を持つ時に」(Mannheim 1929=1968: 47 傍点: 原著者) かぎられる。「普遍的イデオロギー」とは, 歴史的・社会的な集合的主体に制約されたイデオロギー的な性格を有するものとして, 自己のものも含め人間の思考全般を捉えることである。マンハイムによれば, 「全体的イデオロギー概念の普遍的な把握」が行われるとき, イデオロギー論は知識社会学へと発展するという。ここからマンハイム独自の知識社会学の立場である「相関主義 (Relationismus)」が提唱される。この場合, 「意味の一切の要素がたが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たがいに基礎づけ合いながら意味をもっている」(Mannheim 1929=1968: 57-8) にすぎないという事実とともに, いかなる認識も「諸個人の背後にある歴史的な存在位置に依存している」(Mannheim 1929=1968: 58) という普遍的な存在被拘束性を説くところに主眼が置かれる。つまり「相関主義」では, 道徳や倫理がそうであるように, 知識のもつ意味もけっして絶対的=不変的なものではなく, その時代, その社会に位置する集合的主体との関係においてのみ生起し, 斯かる存在被拘束性の現実的脈絡に応じて変位していくという側面を強調するのである。

本節の主題にマンハイムのイデオロギー論を照らしてみた場合, 中心概念をなす「知識の存在被拘束性」が示唆しているのは, 観念的領域に対する実在的領域の規定性というシェーラーにも相通ずる見方といえるが, ユートピア論において基調をなしているのは, 逆に実在的領域に対する観念的領域の規定性である。

一般にユートピアは, イデオロギーと同じく現実隠蔽的で存在超越的な意識形態だが, 「過去」ではなく「未来」に準拠しているという点, いわば現実を追い越しているという点でイデオロギーとは異なる。この相違が具体的な輪郭をともなって現れるのは, 実際に「歴史的な現

実を支配しようとして争っている諸党派の欲望や生活感情」(Mannheim 1929=1968: 207 傍点: 原著者)と結びついた表象の一群に目を向けたときである。えてして支配的集団によって志向される表象は、現行の秩序の安定化と再生産のために、過去の経験や経緯から現状を正当化するようなイデオロギー性を帯びやすく、被支配的集団によって志向される表象は、現行の秩序の打破と変化のために、未来に投影した何らかのイメージから現状を批判し、変革するようなユートピア性を帯びやすい(澤井 2004)。イデオロギーとユートピアを分かち経験的な指標のひとつは、支配的集団の現状維持を承認するか、否定するかである。

マンハイムによれば、ユートピアの概念は、完全に存在超越的な、いわば原理的な意味で実現困難な表象を指す「絶対的なユートピア」と、変革の可能性を内包しているような表象、換言すれば「いつかは歴史的・社会的な存在の形を変えるような影響を及ぼす」(Mannheim 1929=1968: 211) ippさいの表象を指す「相対的なユートピア」とに区別されるという。したがって、「現存の社会精神的な存在秩序を代表する階層」にとってはおよそ現実化し得ないように思っても、「現存秩序に反対するような方向に駆り立てられている階層」が、それをとおして自分達に望ましい生活秩序を生成発展させようと努めており、実際に新たな秩序の芽が出始めているのであれば、その表象は、相対的なユートピアとしての基準と要件を満たしているのである。

マンハイムは相対的なユートピアの変遷について触れ、千年王国論、自由主義的・人道主義的な観念、保守主義的な観念、社会主義的・共産主義的な思考それぞれの特徴について説明している。紙幅の都合上、個々の観念内容の詳述は避けるが、本稿の主旨に鑑みて肝要なのは、どの歴史的段階における意識形態も「現実とはかけ離れた」存在超越的な方向性をもちながら、既成秩序の変革(将来的破壊)を志向していた点において、現実超越的な表象であったということである。

われわれはあの『現実を超越したような』方向づけだけをユートピアと言うのであって、それが行為にうつされると、それは、その時その時に現存する存在秩序を部分的にか、または完全に破壊するのである。……存在と一致しない方向づけは、それが現存の『存在秩序』を同時に破壊するような方向において効果をあげる時にだけユートピア的となった。(Mannheim 1929=1968: 201-2)

生活秩序の「希望図」を、あくまで社会や歴史の此岸(現世の枠内)において現実化する性質にユートピアの本質的特徴を見出すマンハイムの議論からは、観念的領域の実在的領域への規定的な作用すなわち表象による秩序変革機能が看取される。結果的に彼は、自身のイデオロギー論とユートピア論を通じて、ドイツ文化社会学の旗手たる所以とみなすことのできる観念的領域と実在的領域の相互規定的な関係性について論考していたのである。

4. ドイツ文化社会学が孕む問題点

本稿では最後に、ドイツの社会学なかんずく文化社会学が抱える理論的な問題点について触れておきたい。まず確認しておかなければならないのは、ドイツ文化社会学の嚆矢に数えられるといっても、A. ウェーバー、シェーラー、マンハイムがそれぞれ依拠した思想上の立ち位置の点で見れば、単純に彼らを同列には語れないということである。A. ウェーバーの場合、歴史主義的な立場から文化社会学の体系を築いたものの、知識社会学については端緒を開いたにすぎなかった。シェーラーの場合、文化社会学を体系化するにあたり現象学的な立場を採用したが、このとき知識社会学はその主要部門に定位された。マンハイムの場合、文化社会学と厳密には異なる専門科学として知識社会学⁴⁾を構想する際、現象学ではなく、A. ウェーバーと類似的な歴史主義に基礎づけの役割を与えた(新明 1977)。

ただ、斯かる事実の一方で、「文化 (Kultur)」という概念を観念的なもの(価値、精神、理念、知識など)と措定したうえで、そこから対照的に外部化された物質的なもの(集団、組織、制度、技術など)との歴史的=動的な相互関係を現実主義的に把握せんとする三名の不変的な姿勢のなかに、ドイツ文化社会学の独自性を見出すことができるのである。

しかしながらドイツ文化社会学は、後にそうした特質に起因する陥穽が T. パーソンズ (Parsons 1961) によって問題視されることになる。畢竟するにパーソンズの批判は、分析に際してのいくつかの不備ゆえに、A. ウェーバーらの学説が観念的領域と実在的領域の相互規定的な原理を、相互浸透的な原理にまで発展できなかったという論旨に尽きる。斯かる不備は主にふたつの側面に集約される。第一に、いかにドイツ文化社会学が歴史主義的な基礎のうえで観念と実在両領域のかかわりを過程的・動的に捉えようとしたといっても、二分法のカテゴリーの両側の分化が徹底されていないということである。たしかに実在的領域をめぐるドイツの因襲的な理解として、物理的、生物学的、心理学的な要素が社会的な要素として素朴に混同されてきたし、観念的領域の場合も、「文化運動」(A. ウェーバー)や「理念因子」(シェーラー)の概念から看取できるように、法、規範、芸術、宗教、哲学などが「一個の全体として」未分化のまま扱われている傾向は否めない。実在的-観念的という二分法の不十分さに対してパーソンズは、社会システムをパーソナリティや行動有機体、さらに物理的な外部環境から区別する必要性を強調したうえで、文化システムを四つの構成要素(認知的、表出的、評価的、実存的)に分化する。このように、二分法の両カテゴリーにおける多面的な側面に配慮することは、相互浸透が社会と文化の両システムのみならず、それぞれの下位システムのレベルまで及ぶ複雑な相互関係を示している以上、同原理を把握するうえで不可欠な手続きなのである。

第二に、カテゴリーを「実体」として扱うあまり、文化概念に見出された共働制約的原理について、相互依存という皮相的な認識にとどまらざるを得ないということである。これは、形

式社会学に対する反動として興ったドイツ文化社会学の現実主義的な視座と切り離すことのできない問題点といえるが、パーソンズによれば、複数の単位に分化された二分法の両カテゴリーを「分析的なもの」として扱うことによって、「文化システムと社会システムを、完全に『具体的』なシステムとしてではなく、また単に『相互依存的』なものでもなく、相互浸透的なシステムとみなす考え方を発展させることが可能となる」(Parsons 1961=1991: 117-8 傍点: 原著者)という。つまり現実には不可分な文化と社会を、「分析上独立したものとして」識別する手続きをとおしてはじめて、両者の相互浸透的な規定性を考察できるのである。

さらにドイツ文化社会学は、20世紀後半の欧米で抬頭した「文化論的転回 (cultural turn)」に特有の或る視点との照合によって、また別の限界を露呈せざるを得なくなる。歴史社会学、歴史学、政治経済学、人文地理学などを発火点とする文化論的転回の傾向にかんして、方法論的には、R. ウィリアムズらのカルチュラルスタディーズやC. ギアーツの解釈人類学からの影響のもとで、記号論的な性格をもつもの——「何かについて語っている」テクスチュアルな存在——として文化を概念化し、そのような「広義のコトバ」とも形容すべき表象形式に特定の集団が付与した共同主観的な意味を読み取る解釈学的アプローチが採用される。

理論的には、ドイツ文化社会学のように文化と社会を相互関係のうちに捉えるのではなく、「意味をもつ象徴体系」(Geertz 1973)としての前者が、階級、市場、組織、制度、都市といった後者の領域を、これらの内側から構制していく自律的な原理の定式化がはかれる。文化論的転回派の認識において、文化(記号・シンボル)はもはや社会の従属物でもなければ付帯現象でもなく、具体的な生活者に共有されている観念、感情、価値、知識の運び手 (vehicle) として、経済的・政治的・社会的な現象を内的=意味的に構制するばかりか、ときにその構造を大きく変容させるほどの有力な「説明要因」なのである(大野 2011)。「文化の自律性 (autonomy)」は、反唯物史観の立場から、観念的領域と実在的領域の或る種「等価な」結びつきを考究するドイツ文化社会学では問えなかった突出した視点といえよう。

〔注〕

- 1) ジンメルは、「客観」に内在する論理や法則性について、芸術における「内的な規範に照らした場合の完全性」、学問における「研究結果の『真実』としての正当性」、宗教における「魂の救済の価値尺度としての完結性」などをあげている。ジンメル曰く、これらの「固有価値」は、「主観的な魂の発展に関与するかどうか、関与するとすればどのような価値をもってなのか……とはまったく関係がない」(Simmel 1919=1994: 268)。
- 2) 「文化価値」が、「主観」の完成への寄与という「客観」だけが担い得る働きを指していることは、次の主張からも判明である。

客観的精神的な……これらの現実性は、あの魂の道程をおのれから出ておのれ自身へと、魂の自然状態と呼びうるものから出て魂の文化状態へとおのれをつうじて導くかぎりにおいてのみ文化的価値なのである。……われわれの本質のなんらかの関心あるいは能力がこの価値によって推進されるにしても、この価値は、この部分的な発展が同時にわれわれの自己全体をその完

成された統一へといちだんと近づけ高めるときにのみ、文化価値という意味をもつのである。
(Simmel 1919=1994: 264-5 傍点: 原著者)

- 3) シェーラーは精神文化の発展の原因を、「思考実験の形」と前置きしたうえで、内的で土着なものと外的で「破局的な」なもの(戦争、民族移動、自然災害など)とに区別し、一連の三つの発展段階を「内的な原因によってのみ制約されたものとして予期された過程のうちに成立する」ものと捉えている。
- (1) 第一の段階、そこではあらゆる種類の血縁関係とそれを合理的に規制する制度(父権、母権、婚姻形態、族外婚と同族婚、氏族団体、法的ないし習俗によって定められた「障壁」を含む人種の混合と分離)が歴史的生起における独立変数を形成し、また集団が集団形成する形態を少なくとも一次的に規定する。……(2) 次の段階。そこでは、こうした作用の優位——この言葉を活動範囲の設定という狭い意味で用いるとして——が政治権力という因子、まずもって国家の活動のほうへと移行する。(3) 第三の段階では経済の働きが優位に立ち、他に先立って現実の生起を規定する「経済的因子」のほうが精神史に対して「水門を開閉する」ようになる。
(Scheler 1924=1978: 60 傍点: 原著者)
- 4) マンハイムは『社会学の現代的課題』(1932)のなかで、「三つの社会学の本質的諸形態」として、①専門科学としての社会学(社会関係や社会構造を広範に扱う一般社会学)、②個別諸学科の社会学(いわゆる連字符社会学)、③文化および文化的発展の社会的性格と、文化的個別諸領域における生成物の全体的連関に関する学としての社会学をあげるが、文化社会学と同定されているのは③であり、知識社会学自体は、経済社会学、法社会学、宗教社会学、文芸社会学、芸術社会学、言語社会学、教育社会学とともに②に含まれている。しかしながら、「一定領域を社会過程に関連づけるのではなく、文化的諸領域の総体を社会的生起との連関において観察する」(Mannheim 1932=1976: 289)ことを主題に設定し、斯かる連関付け(Verklammerung)を基点として精神的な諸現象を総合的に把握しようとするマンハイム流の文化社会学の姿勢は、「相關主義」の立場を強調する知識社会学との親近性を暗に示しているともいえる。なお附言すれば、個別諸学科の社会学は、実際には社会的生起との連関において総体をなす「文化的個別諸領域」を対象としている以上、文化社会学の諸部門として捉えなおす余地があろう。

[参考文献]

- Geertz, C., 1973, *The Interpretation of Cultures Selected Essays*, New York: Basic Books. (=1987, 吉田禎吾・中牧弘允・柳川啓一訳『文化の解釈学』I・II 岩波書店.)
- Mannheim, K., 1929, *Ideologie und Utopie*, Bonn: Verlag von Friedrich Cohen. (=1968, 鈴木二郎訳『イデオロギーとユートピア』未来社.)
- , 1932, *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie*, Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr. (=1976, 朝倉恵俊訳「社会学の現代的課題」権俊雄監訳『マンハイム全集3 社会学の課題』潮出版社, 273-330.)
- 大野道邦, 2011, 『可能性としての文化社会学——カルチュラル・ターンとディシプリン』世界思想社.
- 奥山次良・徳永洵・佐伯守, 1979, 「ウェーバーと学問」徳永 洵編『マックス・ウェーバー 著作と思想』有斐閣, 1-52.
- Parsons, T., 1961, "Introduction to Part 4 (Culture and the Social System)," T. Parsons, E. A. Shils, K. D. Naegle and J. R. Pitts, eds., *Theories of Society: Foundation of Modern Sociological Theory*, New York: The Free Press. (=1991, 丸山哲央訳『文化システム論』ミネルヴァ書房.)
- 澤井敦, 2004, 『シリーズ世界の社会学・日本の社会学 カールマンハイム——時代を診断する亡命

者』東信堂.

- Scheler, M., 1924, Probleme einer Soziologie des Wissens, in Max Scheler (Hg.), *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, München: Verlag von Duncker & Humblot, 1-146. (=1978, 浜井修・佐藤康邦・星野勉・川本隆史訳『シェラー著作集 11 知識形態と社会(上)』白水社.)
- 新明正道, 1977, 『新明正道著作集〈第6巻〉知識社会学』誠信書房.
- Simmel, G., 1918, *Der Konflikt der modernen Kultur*, Ein Vortrag. München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot. (=1994, 生松敬三訳「現代文化の葛藤」『ジンメル著作集6(新装復刊) 哲学の根本問題/現代文化の葛藤』白水社, 237-278.)
- , 1918, *Lebensanschauung Vier metaphysische Kapitel*, München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot. (=1994, 茅野良男訳「生の超越」『ジンメル著作集9(新装復刊) 生の哲学』白水社, 9-41.)
- , 1919, *Philosophische Kultur, Zweite um einige Zusätze vermehrte Auflage*, Leipzig: Alfred Kröner Verlag. (=1994, 大久保健治訳「文化の哲学に寄せて」円子修平・大久保健治訳『ジンメル著作集7(新装復刊) 文化の哲学』白水社, 253-334.)
- Weber, A., 1921, “Gesellschaftsprozeß, Zivilisationsprozeß und Kulturbewegung”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 47, 1-49. (=1958, 山本新・信太正三・草薙正夫訳「社会過程・文明過程・文化運動」『文化社会学』創文社, 3-78.)
- , 1931, “Geschichts- und Kultursoziologie als innere Strukturlehre der Geschichte”, in: Alfred Vierkandt (Hg.), *Handwörterbuch der Soziologie*, 284-294. (=1958, 山本新・信太正三・草薙正夫訳「歴史の内的構造論としての歴史=文化社会学」『文化社会学』創文社, 79-122.)
- Weber, M., 1904, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 19, 22-87. (=1998, 富永祐治・立野保男訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波書店.)
- 横山寧夫, 1971, 『増補 社会学史概説』慶應通信.

(しらいし てつろう 社会学研究科社会学専攻博士後期課程)

(指導教員: 千葉 芳夫 教授)

2016年9月15日受理