

## マンハイム理論の性格

橋本勳

一	序 説	22
二	部分的イデオロギー概念	25
三	全体的イデオロギー概念	30
四	一般的没価値的イデオロギー概念	35
五	一般的評価的イデオロギー概念	38
六	結 論	45

## 一 序 説

所謂、市民的社会学は社会諸科学の列伍に入つて確乎たる存立を主張するには、從來幾多の問題が伏在して來た。特に我が國社会学には、幾多の難点が指摘され、反省されて、戦後の斯学には一つの危機感さへ醸成されるに至つた。社会の危機意識が社会の本質や、その科学的認識への要求を惹起する如く、社会学の危機意識は社会学の存立性や科学性そのものへの關心を昂揚せしめるのであるが、かゝる戦後の我が國社会学の危機に對して與へられた最も大きい問題の一つは唯物史観との対決の問題でなければならぬ。<sup>(1)</sup><sup>(2)</sup>

戦後此の方向に關して、マルクスとマックス・ウエーバーとを對置せしめ、ウエーバーを介して唯物史観の社会

学的價值を論定せんとする方法論的試みに多くの關心が持たれて來たのであるが、これに對して、ウェーバーの後(3)に續き然もその相對主義を克服せんとする方向に位置する知識社会学の建設者、カール・マンハイムに就いての論議は、比較的輕視され勝である。マンハイムの理論に就いては、既に彼の画期的業績であるところの「イデオロギーとユートピア」が發表された当時、幾多の論議を惹き起したので、最早檢討濟として一蹴された傾きも見られるのであるが、果してそうであらうか。茲に唯物史觀と市民的社会学との問題を提起するときに、直接マルクスマのイデオロギー論に對抗し、これを克服せんとして展開されたマンハイムの理論を整理し、その論点の帰趨を明らかにしておくことは、決して無意義ではないであろうと考へられる。茲にマンハイムのイデオロギー理論を更めてとりあげた第一の根拠が存する。又、他面市民社会学の現状に鑑み次の如き根拠もなりたつであらう。

周知の如く、社会学は同じ名稱の下に様々な方法で研究されているのであるが、果して最新の学説がよく過去の(5)業績や成采を乗り越えて我々の要求を満たし得るものであらうか。遺憾ながら清水教授も云はれる如く、容易に満足することは出来ないのである。何故ならば、方法論的に整備された一定の統一理論体系を持つ唯物史觀に對しては、又相對應する方法論と体系とを整備してゐなければならぬからである。かゝる観点から眺めるときは、獨逸の理論社会学、就中高度の発達を示した知識社会学こそ、唯物史觀との對決の問題に關して積極的な興望を担ひ得るものであつて、決して現代的意味を喪失せるものではないと考へられるのである。

第二に、最近特に廣くイデオロギーなる言葉が使用されるのであるが、その中にあつて稍もすれば無反省に濫用され、イデオロギー概念の本來の意味を歪曲してゆく傾向が見られるのである。かゝる無反省な使用は、イデオロギー概念の科学的意味を否定し、その機能を破壊するものと云はなければならぬ。元來イデオロギー概念は、思惟を批判して、その現實性を探究してゆくところの科学的分析の要具であり、武器でなければならぬ。此の意味で

シュンペーター教授の近業「科学とイデオロギー」<sup>(6)</sup>は極めて現実的な問題を提供しており、注目されるべきであるがイデオロギー概念そのものへの考察は、更に遡つてマンハイムの理論を手掛りとして進めることが一層適切であると考へられる。何故ならば、その時までマルキシズムに於てのみ使はれてゐたイデオロギー概念を、総括的にとりあげ、理論的分析を加へた人こそマンハイムに他ならなかつたからである。此のイデオロギー概念の正しい規定をマンハイムの理論を通じて追求するところに、マンハイム理論をとりあげた第二の根拠がある。

茲に、我々は二つの課題を持つ。即ち、第一は、市民社会学と唯物史観との対決の観点から、マンハイム理論、特に彼の主著「イデオロギーとユートピア」に展開された理論を分析し、その性格を論定せんとするものであり、第二は彼の理論を吟味することによつてイデオロギー概念の科学的規定を探究せんとするものである。我々の考察は概ね、彼の論述に沿つて行はれるが、その紹介は基本点のみに止つてゐる事を予め断つて置きたい。

カール・マンハイム (Karl Mannheim 1893—1947) の生涯や著作に就いては、彼の計報が傳はつた当時、既に我が國に於いてその大要が紹介されたので茲では割愛する<sup>(7)</sup>。彼の主著「イデオロギーとユートピア」は一九二九年に上梓され、多数の賛否両論を呼び起し、一躍、フランクフルト大學教授の地位を約束させたものであつたが、その後間もなく彼はナチの追放に遭つて、ロンドンに亡命し不遇の一生を閉ぢた人であつた。彼の歴史主義の方法論は主著に先立つて、一九二四年に発表された論文「歴史主義」<sup>(8)</sup>に主として展開されており、彼の知識社会学の理解上極めて重要な意味を持つものであるが、既に優れた研究も多いので、茲では必要な限度に止めておきたい<sup>(9)</sup>。

彼の主著に於けるイデオロギー理論の展開は、便宜上これを二つに分けてみる事が出来る。第一は、彼に至るまでのイデオロギー的思惟の發展を、彼の立場から分析し整理した、系譜學とも呼ばれるべき部分である。彼は此の従來のイデオロギー思惟の系譜を、部分的イデオロギー概念及び全体的イデオロギー概念といふ独自の概念で類

型し前者に於ては、マルキシズム以前のイデオロギー的思惟を、又後者に於てはマルキシズムのイデオロギー論を包括せしめてゐる。

第二は、マルキシズムのイデオロギー論を理論的に克服せんとして、それに代るべき自己の構想を展開した部分である。彼はマルキシズムの理論に於ては、思惟の全体的把握は出来てゐるが、自分自身の立場をイデオロギーとして見ることを拒絶してゐるので、これを特殊な段階であるとして退け、これに對しマンハイム自らの立場には一般的全体的イデオロギー概念の名称を附した。彼によればこの段階に於て單なるイデオロギー論から知識社会学が成立するのである。此の一般的全体的イデオロギー概念の段階では、先づ最初は没價的な観点から意識構造と存在位置との關聯を發見することに限られるのであるが、後にこれを基礎として、歴史主義の綜合の立場から思惟の現實性に對して評價を試みんとして、前者を一般的全体的没價的イデオロギー概念と呼ぶに對し、後者を一般的、全体的、評價的イデオロギー概念と名付けてゐる。我々はこの順序に従つて考察を進めてゆこう。

## 二 部分的イデオロギー概念

マンハイムは、從來のイデオロギー的思惟を次の二つの概念によつて類型化し、それ基いて歴史的分析を行つてゐる。即ち部分的イデオロギー概念(die partikuläre Ideologiebegriff)と、全体的イデオロギー概念(die totale Ideologiebegriff)との類型がそれであるが、此の二つの概念の区分の要点は次の如くである。

先づ、両概念は相手(Gegner)の理念や主張を語られたことの中で直接理解しようとする(その場合には内在的解釈が問題になつてゐる)のではなくて、相手の理念や主張をその存在位置(Seinslage)に機能化せしめ集合的又は個人的主観的理解といふ廻り路を通つて理解する点に於ては共通してゐるのであるが、次の四つの点に於

て相異してゐる。第一に、部分的イデオロギー概念は「相手の主張の一部分」のみを対象とするに對して、全体的イデオロギー概念は「相手の全世界観」を問題にする。第二に、前者は「心理学的平面」にのみ機能化するが、後者は「精神学的(noologisch)或は理論的妥当平面」にまで機能化する。従つて、第三に、前者に於ては「利害心理学」で研究されるが、後者では「客観的構造關係に志向してゐる機能概念」が使用される。第四に、關係せしめる主体は、前者に於ては「個人」であるが、後者にあつては「集合主観」に帰属せしめられるのである。<sup>(10)</sup>この類型の意義は、過去に存在したイデオロギー概念の多義性(Vieldeutigkeit)を整理し、歴史的分析の理論的前提を與へたところに見られるのであるが、後に述べる如く、相手の主張の一部分のみを、單に心理学的にとりあげ、社会的、全体的把握に到達しなかつた部分的イデオロギー概念を、正しいイデオロギー概念の中に包括せしめることが出来るか否かについては問題がある。我々は先づ歴史的叙述から考察して理論的妥当性を吟味してゆくことにしたい。

楮、此の歴史的分析を考察するに方つては、先づイデオロギー概念の成立を何処に求めるかの問題が注意されねばならないのである。而し此の問題は、実はイデオロギー概念を如何に規定するかにかゝつてゐる。そこでマンハイムのイデオロギー概念の規定は次ぎの言葉からその端緒を得ることが出来るであらう。「人々が相手の見解を單に虚偽(Erlögen)として体験しないで、全相手の全態度の中に、社会的、位置的機能であると説明せられる虚偽(unwahrhaftigkeit)を感じる場合に、初めて相手の見解をイデオロギーとして解釈することになる」と。<sup>(11)</sup>（傍点は引用者）即ち彼は第一に、虚偽意識、第二に、思维の外在的把握然も相手の全態度の社会的位置からの把握、この二つをイデオロギー概念の要素に認めてゐることを窺ふことが出来る。此の二つの要素を指摘した方向そのものは妥当であると考へられるのであるが、彼の歴史的分析については若干の難点が指摘されねばならない。然もその恣意的分析の原因は、彼のイデオロギー概念それ自体の理論的欠陥に基くものであることを注意する必要がある

と思はれる。かゝる欠陥は彼の理論を立入つて考察することにより逐次明かになるであらう。

歴史的分析に就いては、先づ第一に、イデオロギー的態度が発生する以前の、即ち相手の理念や主張をその内部に於て把握し解釈しようとする態度を、イデー的态度と呼ぶならば、此のイデー的态度から相手の理念や主張を外部的存在位置から把握し、その主張に虚偽を感じるどころのイデオロギー的态度へ何故轉化したのであらうかといふ問題が当然提出されなければならない。然るにマンハイムに於ては此の問題が無視されてゐるのである。此の点(12)我が國に於ては禪教授がこれに考察を加へ、近代に於けるイデオロギーへの轉化をイデーへの不信に基くものとし(13)又後に一步進めて、近代市民社会の形成過程に成立の前提条件を求められなければならないことを指摘してゐながらも、その根柢を主観と客観、乃至は意識と存在といふ思考様式の成立に求めた爲に結局歴史的発展に於ける現実的な必然性としては把握されなかつたのである。蓋しイデオロギー概念の成立を近代市民社会の成立過程に求めることは異論がないのであるが、観念史的分析の段階から脱却して、現実的な把握に至らなかつた原因は問題の接近方法そのものに根源するものではなからうか。何故ならば、マンハイムも、禪教授も共にイデオロギー論を「思惟の存在拘束性 (Seinsverbundenheit des Denkens)」概念によつて條件付けられる。(14)此の「存在拘束性」は云々までもなく、マンハイム理論の核心的概念であるが、拘束性によつて意味されるものは後に明かになる如く、意識と存在との一定の必然的關係即ち「規定性 (Bestimmtheit)」とは異なつてゐる。従つて存在と意識は相互に對立した相關關係として理解され、存在概念に就いても、集合的多元的であるといふ形式的規定は見られるのであるが(15)内容に就いては、時としては「精神層 (die geistigen schichten)」(16)の概念を以て表現し、社会の現実的構造に對する分析は見られなかつたのである。存在拘束性の性格は要するに現実的存在から後退せしめられた観念的な相關理論に他ならないのである。かゝる非現実的な前提に立つ限り、イデオロギー思惟の成立を存在との必然的な關係

に於て把握することは不可能であると云はねばならない。又存在の歴史的分析が軽視されることも必定であらう。故に、イデーから何故イデオロギーに轉化したかといふ問題は、未解決な課題であると考へられる。此の問題の解決には、先づ現実的存在を、社会的歴史的過程から分析することに着目しなければならぬ。そして、近代市民社会の成立過程を、意識の変化と密接に關聯せしめつゝ、その必然性を理解してゆくことによつてのみ、道が開かれてゆくであらう。

借、次に我々は彼の歴史的分析に一步立入つてゆこう。ここでは、社会的過程からの考察が極めて薄弱であるにも拘らず、彼は「イデオロギー概念の意味変遷の歴史の社会学的構造分析」が試みられてゐることを闡明する。先づ、最初は彼の類型による部分的イデオロギー概念の成立史からベーコン (Bacon 1561—1626)、マキャベリ (Machiavelli 1469—1527) 等を例証せんとする。即ち、ヘーマンの偶像 (Idole) 論を以て「社会と傳統が錯誤源泉になり得るといふ見解には、正しく何等かの社会的なものが確かに予見されてゐる」と解釈するのである。然し茲に、ベーコンの偶像論を以て、社会学的なものとして異論がある。周知の如く、ベーコンの偶像とは種族の偶像、洞窟の偶像、市場の偶像、劇場の偶像の四つの種類を意味するものであるが、これらは、何れも認識や判断に於ける偏見を明らかにせんとしたものであり、従つて内容的には虚偽の問題を對象とし、而もこれらを論理の領域でなく、外部的な領域に於て説明せんとした点に於ては、萌芽的なイデオロギー論との關聯を認めることが出来るであらう。然し乍ら單に外部的な領域に着目し、知識の批判の基礎が外在的であるといふことだけで、それを社会学的なものとは認め難い。例へば、市場の偶像とは言語に基く偶像であるが、その言語は社会的存在の特殊性に基いて生ずる言語的偶像ではなく、人間一般に妥当する内容を有するものであつた。かくして、次の如き、ランズフット (Landsfut) の見解は完全に正当であると云はねばならない。即ち、ベーコンに於ては「固陋な

傳來の概念が自由な認識を阻害する役割が問題であつて、存在の一定領域における配置を意味する意識と存在との「關係」が問題ではない<sup>(19)</sup>のであると。

茲にマンハイムの歴史的分析を通じて見られるところの第二の欠陥が窺はれる。即ち、彼にあつては、「社会的」なる概念が過度に拡張せられ、「社会的なもの」の性格が曖昧になつてゐるのである。マンハイムは、ペーロンについて、文藝復興期のマキアベリを例証してゐるのであるが、茲でも同じ欠陥が指摘出来るのである。彼はマキアベリと同胞市民との間に於いては「人々は宮廷 (pallaro) では市場 (piazza) と異つた考へ方をする」と主張する新しい格言<sup>(20)</sup>が使用されてゐるので、これを以て「思惟の相異性は既に社会学的に性格づけられる要素に帰せられてゐる」と評價してゐるのである。こゝに於ても又「社会学的」なる概念を過度に拡張してゐると考へらる。マキアベリに見られるイデオロギー的思惟の特徴は寧ろ利害心理学に基いて、変化する諸立場と利害とを結合せしめ、虚偽の構造を明示せんとしたところにある。従つて彼の極めて合理的な分析は、心理的であると云ふことが出来るが、社会的存在の意義を理解してゐるとは云ふことが出来ないのである。マキアベリが、宮廷と市場、或は支配者(君主)と被支配者(人民)とを対照せしめ、社会的相異性を導入し、それに基づいて利害心理的な観点から虚偽性の問題を取り扱つたことはイデオロギー論の萌芽的徴候であると考へることは出来るとしても、これを以て直ちに部分的イデオロギーとしてイデオロギー概念に包括せしめることは了解し難いのである。

以上の歴史的諸例証を吟味することによつて、マンハイムの分析は「社会学的」なる概念が極めて曖昧であり、又イデオロギー概念の外延を過度に拡大することによつて逆に概念の内包を益々貧弱ならしめ、その核心的機能を喪失せしめるといふ欠陥を示してゐることが明かになつた。かゝる歴史的分析の結果、我々の批判は、必然的に理論的前提そのものにも及ばなければならぬ。即ち、部分的イデオロギー概念成立の可能性自体が問題にされねばな



らないのである。此の問題については、坂田教授が「部分的イデオロギー概念も、それがイデオロギー概念である限りは、個人の錯誤や作爲的欺瞞と云ふのではなく、そこに何等かの社会的關係が虚偽の源泉と見られる方法的意味を含んでいるのでなくてはならない。」<sup>(22)</sup>と批判されてゐるのは正鵠を得てゐるものと云はねばならない。<sup>(23)</sup>例へばマンハイム自身「部分的イデオロギーに於ては、これこれの利害關係が虚偽や隠蔽を強要する」と述べてゐるのであるが、その利害關係もその基礎に社会的歴史的構造を含むものとしては規定されてゐなかつたのである。

かくして部分的イデオロギー概念は心理的、個人的な概念に止り、全体的意識構造が含まれてゐない限り、イデオロギー概念の中に含めることは出来ない。従つて眞のイデオロギー概念の成立は、全体的イデオロギー概念の段階に求めるべきであると考へられる。

### 三 全体的イデオロギー概念

彼の云ふ全体的イデオロギー概念とは、マルキシズムのイデオロギー概念を意味するものであるが、この全体的イデオロギー概念の成立過程を分析して、三つの要素に分解してゐる。三つの要素とは、第一に全体的統一の捉へ方、第二に歴史的視點、第三に主体としての社会階級の登場であるが、これらの條件が揃つてからはじめて、全体的イデオロギー概念が成立すると考へられてゐるのである。此の三つの段階を要約してみると次の如くなる。

先づ全体的イデオロギー概念成立への第一の段階は、カント(Kant 1724—1804)の意識哲学の成立によつて実現されたと考へられてゐる。蓋し、思惟の全体的把握を行ひ、その虚偽を暴露する爲には思惟を全体として統一する凝集力(Kohärenz)を必要とするからである。カントに於ては此の統一が虚構の主観、即ち意識一般によつて爲されたのである。従つて、カントの段階では、非歴史的な、社会超越的な性格は免れなかつたのである。

そこで第二の段階では、此の全体的ではあるが、未だ超時間的な視角が歴史化されることが必要である。この仕事は主としてヘーゲルの成し遂げた仕事である。ヘーゲルによつて、一方に於ては、統一性が歴史的生成に於て自ら変形してゆく統一性であることが附加され、又他方に於て、統一の主体が「意識一般」から「一層具体的な主観、即ち國民的に分化した『民族精神』」に發展せしめられたのである。茲に注意すべきことは、マンハイムが、精神の歴史性を発見したものが哲学よりも寧ろその時代の政治化した生活であると指摘し、又民族精神への変は、ナポレオン戦争中又はその後、國民感情が初めて現実に生じたという事実と一致するものとして理解してゐることである。かゝる考察は、観念的社會学者の限界を一步踏み出したようにも見えるが、彼の經驗的領域からの分析は、これにとどまつてゐるのである。例へばカント哲学の社會的基礎は不問に置かれてゐる。カント哲学の社會的基礎は、その当時漸く具體的な形態を取つて來たところの近代市民社會の成立と密接な關係を持つと見られねばならない。カントの國家論を指して「佛蘭西革命の獨逸理論」と稱されてゐるのは、此の事情を表現するものであるが、マンハイムにはかゝる分析意図は見られなかつた。同じく彼の不徹底は、第三の段階についても云ひ得ることである。

最後の然も最も重要な第三の段階は「主体としての社會階級」の登場である。彼は此の段階も第二と同じく歴史的社會的過程から生じたものである事を認める。然し乍ら、階級の本質や、その必然性については深く考へなかつた。民族精神が意識一般にかはつた如く、階級意識は民族精神の一層具體的な形態として登場したものであると説明されてゐる丈である。かゝる不徹底な分析の原因は、一に、存在の意義を過小視した彼の觀念性に求められなければならない。若し、彼が存在の意識に対する關係を規定性として捉えたならば、主体の分化の原因、主体の分化と意識との關聯、階級の本質等、重要な諸問題について、更に深い分析が行はれてゐたであらう。

以上の如く三つの段階、即ち第一に意識哲学による全体的統一の捉へ方が、第二の歴史主義による歴史化が、第三の社会階級の登場による主体が興へられることにより、全体的イデオロギー概念が成立したのであるが、これまでのマンハイムの分析は幾多の批判が提出されたのにも拘らず、一般には最も精彩のある論述として注目されてゐるのである。

俎、マルキシズムのイデオロギー論に於て、初めて、イデオロギーなる言葉が一般的に普及したことは周知の通りであるが、茲でマンハイムはイデオロギーなる語そのものについて述べてゐる。イデオロギーなる言葉は、元來「觀念の学 (die lehre von Ideen)」と云ふ意味に過ぎなかつた。従つて虚偽とか、暴露とかの存在論的判断は含まれてゐなかつたのである。然し乍らその後、ナポレオンが彼の帝國主義的野心を攻撃したところの當時の佛蘭西の哲學者達を輕蔑的な意味を以て、イデオロギー (Ideologen 空論家) と呼んだ時に初めて存在論的判断が含まれて現代的な意味を持つ様になつたのである。ところで此のナポレオンの使用に於ては、存在論的判断の基準、換言すれば現実性の基準は政治的実践であり、その政治家の立場から、非実践的な思惟が空論であると考へたのである。マンハイムは「ナポレオンがマルキシズム迄のイデオロギー概念の歴史は、内容が變化して來たにも拘らず、此の特殊な存在観を保つてゐる。」<sup>(28)</sup>ことを主張する。即ち彼は、兩者共党派的政治的特權的概念であり、政治的実践を現実性の基準とする点に於て、同一視して處理しようとした。彼は云ふ。「マルキストに於てはじめて、經濟主義 (事象の經濟的解釈) と共に、政治的実践の優位の思想が、思想の種々の要素から、何がイデオロギー的であるか、又は何が直接に現実に關聯してゐるかを決定する最高の基準 (Instanz) になつた」<sup>(29)</sup>と。然しマルキシズムは彼の云ふ如くナポレオンの政治的実践優位の思想に經濟主義が加はつただけであらうか。必ずしもそうではない。新明正道教授の云はれる如く「兩者の同視は、彼 (マンハイム) 自身の展望の抽象性を明らかにする」<sup>(30)</sup>のみ

であらう。又更にマンハイムは、イデオロギーといふ言葉を、ナポレオンは「上から下へ」の斗争に於て、又逆にマルキシズムに於ては、「下から上へ」の、即ち支配層に対する被支配層の斗争に於て価値否定の武器として使用されたと主張する。茲では上と下との相異は問題でない。寧ろ、歴史的発展に基いて、存在自身の現実性も変化するといふ歴史的観点を無視して平面的な解釈を示してゐることこそ注意されねばならない。更に又、マンハイムは両者共実践的党派の立場からする理論の否定として理解する。然し乍ら單なる理論的実践的立場からの否定が共通してゐるのではない。寧ろ両者の共通点は、所謂唯物論者の理論の観念性を暴露せんとしたところにある。従つてイデオロギーなる言葉は、單なる「観念の学」の名称ではなくなつたが、飽くまで「観念論者」を意味してゐたのである。否定された理論は実践に対する理論ではなくして、現実を無視した空論に他ならないのであつた。社会的現実の必然性を捉えた理論は決して空論ではなく、実践を指導する理論であつて、実践と対立する理論ではあり得ないのである。右の如きマンハイムの理解からして、彼の意図が、マルキシズムのイデオロギー概念の政治的実践的性格を克服して、党派性を排除せんとしたことは当然である。彼は云ふ。「要するに、イデオロギー概念の持つてゐるような決定的な視角は、結局一つの階級の特権として留ることが出来ないのである」と。<sup>(32)</sup>然し乍ら、マンハイムの主張する如く政治的実践的性格を、イデオロギー概念から排除することが可能であらうか。彼の主張する政治的実践的性格の排除とは、イデオロギー概念の持つ暴露性を否定することになる。かゝる無暴露的イデオロギー概念は果してイデオロギー概念としての機能を果たすことが出来るであらうか。我々は不可能であると考へざるを得ない。何故なればマンハイム自身「イデオロギー及びユートピア思维を通して（中略）終局に於て現実（*Realität*）が探究せられる」ことを主張してゐるが、イデオロギー概念の基本的機能こそは、此の「現実を隠蔽する」<sup>(34)</sup>虚偽を發見するところにあると考へられる。従つて無暴露的なイデオロギー概念は、かゝる現実性の探究を断念し、虚

偽問題を抹殺することによつて、概念の歪曲を必然ならしめるのである。又他方に於て形式論理的批判ではあるが、新明教授の云はれる如く諸種のイデオロギー論に対して、自らのイデオロギー論の優越性を論証せんが爲には、当然他のイデオロギー論の事実上の暴露は避け難いといふ批判も掲げることが出来るであらう。マンハイムの主張を俟つまでもなく、最近に於けるイデオロギー概念の濫用は、次第に虚偽暴露の機能を後退せしめて、思维的現実性に対する感覚を抹殺し、虚偽の隠蔽をそのまま容認せしめてゐるのであるが、かゝる無暴露的イデオロギー概念こそ批判さるべきものではなからうか。

実践的性格を排除せんとする意図と並んで、マルキシズムへの第二の批判が登場する。即ちマルキシズムは「自己の立場をも、イデオロギー的に見る勇氣」<sup>(36)</sup>を持つてゐないと主張するのである。彼は自らの立場と区別しつゝ次の如く述べてゐる。「自己自身の立場を問題の外に置き絶対化し、反対に一切の相手の觀念を單に社会的位置の機能に過ぎないと考へる限りは」<sup>(37)</sup>「全体的イデオロギー概念の特殊の把握 (speziellen Fassung) に留つてゐると述べ、これに対して、「人々が單に敵の立場だけでなく原理的には一切の従つて自己自身の立場をも、イデオロギーとして見る勇氣を持つ場合に全体的イデオロギー概念の一般の把握 (allgemeine Fassung) に到達する」と主張してゐる。要するに、特殊のと一般的との区分の原理は、社会的規定を受けてゐる思惟が、單に相手の思惟のみであるか、或は自分自身を含めて總ての党派の思惟であるかに基くものである。ところで、茲に二つの疑問が生ずる。第一にマルキシズムは、マンハイムの云ふ如く、自己を社会的規定を受けない例外的存在として考へてゐるのであらうか。例へばプロレタリアートの道徳が、社会的發展の如何に拘らず、絶対的な妥当性を持つてゐるとされてゐるのであらうか。エンゲルス (F. Engels 1820—1895) は云ふ「しからばそれが眞の道徳であるか?。絶対的窮極の妥当性を持つといふ意味では、どれ一つとしてそうでない。」<sup>(38)</sup>と。右の簡単な引用からしてマンハイムの誤解

は明瞭であらう。マルキシズムが道徳の存在拘束性を敵の階級のみ限定しないで自己の階級についても承認してゐることは明らかである。第二に、マンハイム自らは、自己の立場をイデオロギー的として分析の俎上に供することを拒否しない筈である。然らば、彼自らを、如何なる社会的規定に於て把握したのであらうか。形式論理、即ち或る命題のそれ自身への適用を以てマルキシズムを反論した論理は又彼自身にも当然適用されなければならぬ。<sup>(40)</sup>マルキシズムに対する形式論理の適用自体については、フォガラシ (A. Fogarasi) の異論があるが、彼自らの適用には異論を挟む余地がない筈である。然し、彼自らの規定は何処にも見出せない。此の仕事は逆にマルキシズムの立場から行はれてゐる。例へばフォガラシによつてマンハイムの理論は、社会ファッソニズムの立場であり、当時の混迷せる独逸の知識層の指導を引受けた社会民主主義理論であると指摘されてゐるのである。<sup>(41)</sup>

#### 四 一般的没價值的イデオロギー概念

マルキシズムに至るまでのイデオロギー論を分析したる後、愈々マンハイムは自己の立場を展開する。彼は先づ此の「全体的イデオロギー概念の一般的把握の出現と共に、單なるイデオロギー論から知識社会学が成立する」ことを闡明して、イデオロギー論なる名称を避ける。惟、彼の知識社会学を意味する此の全体的一般的イデオロギー概念は二つの段階に区分して説明される。先づ第一段階では「暴露的意図を放棄して(中略)到る所で社会的存在位置と視角との關係を引出すことに」<sup>(42)</sup>研究を局限するのである。彼は此の段階を没價值的 (wertfrei) 全体的一般的イデオロギー概念と呼ぶ。然し、没價值的段階は決して究極の段階ではない。評價的段階の準備過程とも考へられる。即ちそれは「假に問題の單純化の爲に取扱はれるべき觀念の『正当性』の問題は放棄せられ、むしろその時々意識構造と存在位置との關係を発見することに制限せられる」<sup>(44)</sup>だけなのである。

ところで此の意識構造と存在位置との關係は、所謂「思惟の存在拘束性 (Seinsverbundenheit des Denkens)」として彼の理論の核心的概念をなすものである。此の概念の基本的性格については既に指摘したところであるが、茲では更に立入つて穿鑿することが必要であると思はれる。我々は先づ拘束性概念を考察し、続いて存在概念を檢討してみよう。

マンハイムは此の拘束性を、「利害性 (Interessiertheit)」を包括する、より高次の概念として登場せしめる。そして利害性を以て、従來のマルキシズムの結合的範疇として理解してゐるのである。では彼は何故利害性に対して拘束性を主張したのであらうか。先づ利害性は余りにも狭く考へられてゐる關係である。例へば政治的經濟的領域に於ては適用出来るとしても、一般に思惟と存在との關係を結合し得る概念ではないと考へられてゐる。従つて一層包括的な拘束性概念が必要となつてくるのである。次に、利害性は暴露的イデオロギー論に密接に結びつてゐる。然るに知識社会学は無暴露的でなければならぬ。従つて拘束性は思惟と社会的存在位置との相關々係を指摘するにとどまらなければならぬ。思惟が一定の場所に根ざすことを、決して錯誤源泉と見る必要はないのである。かくして彼は利害性を、部分直的接的であるとすれば、拘束性を一層普遍的、間接的な範疇として規定するのである。(46)

然し乍ら、マルキシズムに於ける存在と思惟との關係を、利害性を以て表現することには疑問がある。此の關係性は、寧ろ「規定性 (Bestimmtheit)」として理解さるべきであらう。(47) 此の規定性に於て明示される法則性は、必然性であり、この必然性は社会的構造即ち根源的には生産力と生産關係との矛盾に由来するものである。然るに利害性に於て意味されるものは、相關的な法則性にとどまり、又社会構造的な視点は含まれてゐない。又その上、利害性に基く虚偽暴露をマルキシズムのイデオロギー分析とするならば、彼がマルキシズムを以て全体的イデオロギー概念と規定した事実にも矛盾することになる、何故なれば、彼の云ふ部分的イデオロギー概念こそ、利害心理学に

よる分析を行ふものであつて、利害性は規定性に比べて極めて心理的な範疇であると思はれるからである。

次に存在拘束性に於ける存在概念を吟味してみよう。一言に云つてその内容は決して具体的でなく又明確でもな  
 く。彼は存在一般についての哲学的意義を排斥し、具体的歴史的な形態を問題にすべきことを主張してゐる。彼は  
 云ふ「存在は社会学者から見ると、つねに『具体的に妥当するもの』として、茲では即ち―作用するところの、そ  
 して此の意味において現実的に規定し得る生活秩序としてのみ把握せられる」と。(48) 彼は形式的に存在が多元的であ  
 り集合的なることを指摘はしたが、内容の規定は右の如く曖昧であり、社会的構造に対する立入つた考察は下され  
 なかつたのである。然し、彼の存在概念の内容を示すものとして考へられる概念に「精神層 (die geistigen Schic  
 hten)」が見られる。此の精神層は、マルクスの階級概念に照應して規定されてゐる「社会層 (die sozialen Schi  
 chten)」に對峙して構成せられた概念である。ところで、彼は何故社会層に對して精神層を挿入したのであらう  
 か。彼は云ふ。「精神的な世界の内部に於ける分化作用は、余りにも多種多様なので、どの傾向にもどの立場にも  
 上に定義せし意味に於ける照應する階級を單純に属せしめることが出来ない。」(50) からであると。この引用から更に  
 注意すべきことは、マンハイムの思维方法では、觀念から出發して、存在を求めようとしてゐることが明らかにな  
 つてゐる点である。一定の思维を中心にして、それに照應する存在を求めんとする態度、即ち觀念中心の態度は終  
 始一貫彼の理論的構成を制約してゐる。従つて茲に於ても、彼の視点は精神的立場と社会層との中間に存在する精  
 神層なる中間的な「媒介的構造概念」に留つて、更にその精神層の背後に横はる社会的現実態にまでは及ばなかつ  
 たのである。ところで精神層とは如何なる層であらうか。彼は精神層に就いて云ふ。「『世界意思』(經濟意思や  
 思维意思や藝術意思等々はこの部分に過ぎない)に於て結びつけられてをり、また或る社会的單位内に於て或る  
 與へられし時期に於ける特定の經濟及び特定の思维様式に「拘束され」てゐるような、人間の集團である。」(51) と。彼



は精神層を以て階級の如き社会層をも包括した多元的な概念であり、近代社会における世界観の対立を諸精神層間の競争の如くに考へてゐる。精神層の基底には、経済的關係に立脚した社会層の対立が存してゐることを無視してゐる。彼の視野には恰も精神層なる浮雲によつて下界の社会的存在が隠蔽された機上からの展望の如き感が存するのである。存在概念の無内容性から生ずる論理的欠陥は、彼のイデオロギー概念の最後の段階に於て、益々決定的になる。即ち、彼はイデオロギーに意味される虚偽性を「存在不適當 (Seins-inadäquat)<sup>(52)</sup>」な観念であり、「同時的存在 (zeit genössische)<sup>(53)</sup>」に達しない観念であると規定するのであるが、その虚偽の基準になる存在概念が明確な爲に、何が虚偽であるかについて明確な基準を得ることが出来ないのである。

要するに存在拘束性によつて意味される法則性は、決して必然的な關係性ではなく、單なる結合性に止つて思惟と存在とは相互規定的な相關々係としか把握されなかつた。その上、相關々係がもたらす結論は、後に指摘する如く、思惟の部分性、或は認識の相対性を意味するものと考へられるのである。

## 五 一般的評價的イデオロギー概念

マンハイムの知識社会学の根底を流れるものは、冒頭に述べた如く、歴史主義の立場であつた。従來の歴史主義は屢々相対主義の汚名を浴せられた。そこでマンハイムは、自らに相対主義の名を拒絶し、思惟と社会的存在との相關性を提唱し、自らを以て相關主義 (Relationismus) と称した。然し乍ら、相關主義の名の下に於ても、歴史的知識が單に觀察者の立場に拘束されてゐる關係的知識であることを指摘するに止つてゐる限り、つまり、一定の眞理性への判断を回避してゐる限りは、相対主義に止つてゐると非難されても止むを得ないであらう。そこで相対主義と絶縁する爲にはどうしても「どの立場が眞理の最適條件に対する最大の機会を持つてゐるか。」<sup>(54)</sup>といふ問題を

尋ねざるを得ないのである。そこに彼が暴露性の排除を主張しながらも、遂に液價的イデオロギー概念から、評價的 (wertende) イデオロギー概念へ推移せざるを得なかつた原因が潜んでゐる。然し彼の推移は歴史主義の論理を援用しつつ極めて慎重に行はれる。即ち歴史主義の立場は、当然絶対化を排し、動的な態度をとらなくてはならない。然し乍ら動的な態度が諸現象を單にカメレオンのな変化として認識することに終始するなれば、それは悪しき相対主義へ轉落する外はない。歴史主義は、歴史的全生成の中から素材的明証 (materiale Evidenz) を持つた秩序の原理 (Das Prinzip der Ordnung) を汲みとらなければならぬ。彼の歴史主義の構想はかかる前提の下に現代的な綜合を行はんとするものである。

ところで雑多な諸現象の中から秩序の原理を汲みとることは、一方に於て「歴史の全体から或局面を選択し、アクセントを附ける事実が評價への移動を強要する」<sup>(55)</sup>ことになる。又他方に於て、「対象への接近方法は主観の性質 (Konstitution) に依存してゐる」<sup>(56)</sup>のであるから、何れにしても主観的要素即ち判断は避けることが出来ぬ。かくの如く避けることの出来ない、又自覚されない価値判断や存在観を、彼は「背後的存在論 (Expost-Ontologie)」と呼び、液價的と考へられた段階に於ても、既に評價が避けられなかつたことを立証するのである。かくしてマンハイムは世界観的形而上学的價值判断の問題に對向し、その中で歴史の外部から歴史を眺めんとする態度を排斥し、「社会的時代診断学 (soziologische Zeitdiagnostik)」と名付ける原理に到達する。此の原理は、「單に思弁的ではなく、一步一步現在の材料で吟味し、材料で証明する」<sup>(57)</sup>具体的分析を行ひ「諸要素の連続又は共存に於て、偶然以上の關係を見、歴史の中で生成する全体性 (Totalität) を研究することにより、諸要素の位置價 (Stellenwert) や意義を発見せんとする方法」<sup>(58)</sup>で建設されてゆくのである。かかる時代診断学は、診断学である限り既にマンハイムの試みんとする社会への評價的態度を含んでゐることは云ふまでもなく。

かように、マンハイムは絶対的立場からの評価を退けて歴史主義の方法論に立脚し、極めて慎重に評価的段階を導入するのであるが、此の評価的段階は、従来の無反省な評價とは異つてゐる。即ち、従来の評價は、評價する立場の実体化 (Hypostasierung) を伴つてゐるが、彼にあつては、その時代の価値の絶対視を避け、又規範や価値の社会的洞察を含んでゐる点に於て一段高い段階にあると考へられてゐるのである。

そこで此の評価的イデオロギー概念の段階に於ては彼の立場に基く虚偽意識の問題が登場する。即ち「同一時代の規範や思维方法や定位図式型 (Orientierungsschemen) の中、真と偽、正と不正とを区別」<sup>(59)</sup> する問題が生ずるのである。では彼に於て、意識は如何なる場合に虚偽となるのであらうか。簡単に云へば、虚偽意識とは、動的な新しい現実に取り残された思维、即ち存在に遅れた思维を云ふのである。彼は云ふ。意識は「新しい現実に追付くことが出来ず、その爲に古臭い範疇で文字通り新しい現実を隠蔽する場合に虚偽になり、イデオロギー的になるのである」<sup>(60)</sup>。従つて、我々は彼の虚偽意識の規定に於て歴史的要素が含まれてゐることを指摘出来るであらう。虚偽意識の一例として、彼は「無利子貸金」を挙げる。此の制度は嘗て親密な隣人的關係の段階にある社会では何の事もなく実行出来る習慣であつた。ところが「環境の現実的<sup>(61)</sup>下部基底 (Realunterlage)」が変化するに従つて非現実化し、イデオロギー的地位に退いてしまつたのである。資本主義的社会に於ては最早無利子貸金は空論であり、少しも実現出来なくなつてゐると説明する。

又反対に、意識が存在を追越しても、虚偽意識になる。彼はこの存在を追越した思维のことを「ユートピア (Utopie)」と呼んでゐる。そこで、イデオロギーと云ひ、ユートピアと云ひ、存在を中心にして、虚偽意識の烙印を押されてゐるのであるが、前述の如く此の存在概念が不明確な爲に、又虚偽の規準も明瞭にならない。彼は漠然たる存在を現実と呼び虚偽の基準としてゐるのである。彼は逆に、此のイデオロギー及びユートピア思维を通じて現実

(Realität) が探究せられることを説き、此等兩概念を懐疑の道具としてゐる。彼がイデオロギー概念を以て、分析の武器として把握したことは正しい。然し乍ら、何が現実的であり、何が非現実的であるかの基準が説明出来な  
 くては、分析の機能を果すことが出来ないであらう。茲にイデオロギー概念を明確にする爲には現実性の基準が問  
 はれねばならない。<sup>(62)</sup>又、思惟が何故虚偽になるかといふ問題も生じて来る。然し此の問題について彼は殆んど解決  
 を與へてゐないのであるが彼の理論の性格からして僅かに次の事を視ふことは出来るであらう。第一に我々は、そ  
 の基準が靜的でないことを知ることが出来る。即ち彼は「決定は恒に流動状態にある現実を標準とする。」<sup>(63)</sup>と述べて  
 ゐる。又第二に、歴史主義の方法論から、基準は歴史の全生成の中から素材的明証を保ち乍ら、汲みとられねばな  
 らないことも明らかになる。このような二つの前提に立つて、基準の形式的な解決を、彼の最後に到達した全体性  
 (Totalität) 概念に於て視ふことが出来るであらう。この全体についての彼の所論の要点は次の如くである。即  
 ち、先づ此の全体性への道は「我々が一切の立場の部分性 (Teilhaftigkeit) を十分知る場合にのみ」<sup>(64)</sup>開けて來  
 る。そして全体性とは「部分的視角 (Partikularsicht) を消化し、これを絶えず突破する全体 (Ganze) への志  
 向を意味してゐる。」<sup>(65)</sup>のである。従つて、「全体への志向は、その目標として、超時間的に妥当する結論ではなくし  
 て、我々の視角の出来る丈大きい拡大を持つてゐる認識の自然的過程に於ける一步一步の拡大過程なのである。」<sup>(66)</sup>

右の引用によつて概念の核心は盡くされてゐるのであるが、我々は更に立入つて考察してみよう。此の場合、彼  
 を理解するには第一次大戦後の混乱せる独逸の社会的思想的背景を想起しなければならぬ。当時独逸は、政治的  
 には、社会民主党と共産党との斗争の間を縫つて、ファッシズムが次第に進出してゐた時代であつた。その間、敗  
 戦、暴動、革命、インフレ、と極度の社会不安の連続は正に社会の危機を絶叫せしめ、西洋文明の「終末」「没落」  
 「危機」等の声が巷に溢れてゐた。かゝる背景に立つて、マンハイムは思惟の危機を唱へる。これは彼のライトモ

テーフを爲すものである。然し乍ら、彼は此の思惟の危機が社会的構造の矛盾に基くものであることを理解しなかつた。蓋し「思惟は現実の諸力によつて決定され絶えず自らを問題にして自己の修正を行つて行く過程である。」<sup>(67)</sup>ことを認めてゐながら、思惟を決定する現実の諸力が何であるかが検討されなかつた爲に思惟の危機は思惟態度の中で解決出来るものとして安易に処理されてゐるのである。故に、対立と分裂の渦中にある思惟の危機は、全体性概念に示される如く部分的視角を超えて、全体的立場に立ち、総合的觀察 (Zusammenschau) を行ふことによつて解決出来るように考へられてゐるのである。此の際、総合的觀察は、彼の歴史主義に導かれてゐることに注意しなければならぬ。マンハイムの方法論の淵源は、トールチ (E. Troitsch 1865-1928) の「現在の文化綜合 (die gegenwärtige Kultursynthese)」の立場に求めることが妥当であるとせられるのであるが、彼の総合的觀察は、此の立場を發展せしめた形態であると理解することが出来るのである。

楮、此の総合的觀察を行はんとする全体性の構想を、実践的平面に關聯せしめるときに、先づ政治的党派の立場の否定が導き出される。何故なれば、政治的展望は、總て部分的であると考へられたからである。然るに党派の立場がその部分性を自覚しない所に、彼の忌避する自己実体化 (Selbsthypostasierung) が生ずるものである。では自らの部分性の認識は如何にして可能であるか。それは彼の主張する存在拘束性理論と密接に結びついてゐる。即ち、自己の思惟や主張を社会的位置に機能化せしめることにより、存在の部分性に基く思惟の部分性を認識するのである。かくして自己の存在的基礎を認識することによつて、その視角は全体性への轉向点に達することが出来るのである。かゝる観点から願れば、彼の存在拘束性とは、実に認識の相対性、乃至部分性を意図してゐたものと解することが出来るであらう。若し、存在拘束性の理論に絶対性を附與するとすれば、茲にも又一つの循環が生ずる。即ちグリエンバルド (Granwald) やシュテルン (G. Stern) の指摘する如く、存在拘束性そのものに普

遍性を與へんとすれば、自己の論述の普遍性を喪失せしめることになり、又彼の論述が眞であれば存在拘束性の理論は妥当性を失ふことになる。<sup>(68)</sup>然し、かゝる形式論理的批判は、現実を探究する立場にとつて敢て意とするにあたらないであらう。問題は、茲に規定性との根本的な性格が表れてゐるといふことである。従つて再び此の拘束性と規定性との相違を、虚偽意識の問題に關係せしめて追求してみなければならぬ。

マンハイムの云ふイデオロギーとは、前述の如く、存在に遅れた思惟、即ち過去の意識のことである。では何故思惟は存在に遅れるのか、又思惟が虚偽になるのは何故か、といふ根本的問題には彼に於て何等の解答も見出すことが出来なかつた。換言すれば、存在拘束性は一定の思惟が虚偽なることについては保証を與へない。何故なれば彼の云ふ抽象的形式的な存在概念と、存在と思惟との相関々係を意味する拘束性概念は何れも社会的現実を把握することが出来ず、又必然性をも攔むことが出来なかつたからである。

他方、規定性に於ては、思惟と存在とは、必然的な法則性として貫かれてゐる。一定の思惟が虚偽がなるのは、その思惟の担ひ手、即ち社会的領域に於ける存在自身が歴史的発展過程に於て現実性を喪失するといふ事実にも基くものとされる。「從來のすべての実在的<sup>(69)</sup>ものは、発展の経過中に非実在的なものとなり、自己の必然性、存在の權利、合理性を失ふのである」例へば封建主義時代の思惟が現在、イデオロギーとなつてゐるのは、封建主義制度の崩壊に従つて封建的社会層の現実性が喪失されたからであり、資本家的イデオロギーは資本主義の発展に伴つて資本家階級が非実在的位置に後退したことに基くものである。このように、イデオロギーとは、社会的矛盾に基く歴史の弁証法的発展の過程に於て取り残されたところの過去の意識に他ならないのである。<sup>(70)</sup>故に、何故思惟が虚偽になるかの問題は社会的現実の過程に於て説明され、それに照應する思惟の虚偽化は規定性によつて保証されてゐるのである。これに對してマンハイムに於ては全体的綜合を意図する場合に種々の立場が同質的且平面的に把握され

てゐる。即ち彼は「意識思惟理論のみならず具体的な立場及びその生活秩序自体も眞であり偽である」ことを無視してゐる。具体的な立場や生活秩序は「眞理或は虚偽の観点からして同様の價値を持つものではない」のである。(71) マンハイムの欠陥は、かゝる存在自身の現実性を無視して、注意を思惟にのみ局限した観念的抽象性に基くものと云はねばならない。

情、茲で焦点を再び全体性の問題に返してみよう。ここでは彼の云ふ全体的綜合を如何にして行ふか、又誰が行ふかといふ二つの問題が生ずる。第一の綜合の方法に関しては「綜合的思惟方法を構成する」ことによつて簡單に可能であると考へた。問題は、第二の綜合を行ふ主体である。彼は「政治的思惟が一度完全に立場に拘束されてゐる以上、その時々々の全体的綜合への意志も又一定の社会的諸力によつて担はれなければならぬ」と述べて、その担ひ手を、一義的に固着的でなく相対的な無階級な層としての「社会的に自由浮動な知識階級 (die sozialfrei schwebende Intelligenz) に求めた。然し乍ら、果して知識階級がよく基本的階級に對峙して此の全体的綜合を果し得るものぢあらうか。

彼は知識階級が表面的には多様に分裂してゐる事実を認めながらも、猶且結合の紐帯の存することを主張し、これを「教養」に求めたのである。ところで茲に、次の二つの思弁的性格が容易に指摘されるであらう。第一に、マルク (S. Marck) が云ふ如く彼の知識階級は現実の過程から登場したものではなくして、彼の精神の内在的法則から発生したものであること。第二は、教養概念は單に結合の紐帯としてのみならず、知識階級に附與された媒介任務に適した性質を表現するものとして用ひられてゐるのであつて現実には二つの基本的階級に分裂し、且從屬しつゝある事実を無視した理論的要請であること。此の二つである。知識階級が、階級にあらざる事を批判するスパイ (H. Speier) の鋒先は見当が外れてゐる。何故なれば、マンハイム自ら知識階級の無階級的なことを認め、そ

こに浮動性と普遍性を附與せんとしてゐるのである。唯、問題は無階級的な知識階級が基本的階級に對して果してよく全体的綜合の任務を果し得る綜合力を持ち得るか否かにかゝつてゐると思はれる。然し乍ら現実には、結局彼の知識階級への信頼を單なる要請に終らしめた。このことは彼の追放後のドイツ、フアツシズム下の知識階級の態度が明らかに示してゐる。フアツシズムの横暴に對して屈從するか、或は沈黙するか、何れにしても何等積極的な任務を果し得なかつたのである。今迄、各所に散見して來た、彼の理論の現実遊離性は知識階級論に於て最も具体的に觀ふことが出来るとも云ひ得るであらう。彼に對する批判が茲に集中されてゐるのも此の事情を反映するものである。

## 六 結 論

以上、極めて概括的ではあるが、彼の敘述の順序を追つて、理論の概略を示し、その論点毎に彼の基本的性格を明瞭ならしめようと試みて來た。今茲に、予め與へられた二つの課題即ち唯物史觀との対決とイデオロギイ概念の科学的規定の観点から、彼の基本的性格を整理してみよう。

第一の課題即ち唯物史觀との対決の問題に於て、果して、彼の理論がこれを克服し得るものであらうか。彼は完全に失敗したと評されなければならぬ。何故なれば、マンハイムのマルキシズム批判の出発点を爲す相手の理論の理解そのものに於て既に幾多の誤解を犯してゐる。例へば、マルキシズムに於ける意識と存在との關係を規定性として捉えずに、單なる利害性の如くに考へ、或は、マルキシズムに於ては自己の立場は、存在からの規定を受けない絶対的普遍的立場であると主張されてゐると看做す等、總て誤解と云はなければならぬ。かゝる誤解は、根本的には、唯物弁証法の眞意を論ずることなく、單なる政治的実践優位の思想として、ナポレオンのイデオロギイ



思惟と同視せんとした態度に基くものであらう。かゝる前提そのものに欠陥を持つ以上、その上に立つて存在拘束性の自分自身の立場への適用を主張してみても最早何等克服を意味するものではない。然し、今假に彼の意図するマルキシズムの克服とは別個に、彼の主張する理論内容の現実性を検討してみるとしても、矢張り唯物史観を克服出来るものとは考へられない。凡そ社会科学の任務は、社会現象を支配する必然性を把握するところに存し、その科学の價値も、又、社会現象の現実的認識如何に求められねばならない。かゝる観点から見ても、彼の理論は現実超越的であり、思弁的である。例へば、相対立する世界観の基礎に横たはる階級關係を無視し、精神層の作用を強調することよつて、階級対立の事実を抹殺し、又、知識階級が基本的階級へ分属してゐるといふ現実から遊離してその結合性と全体的綜合の可能性を信じ、その上結合の紐帶を致意に求める点等は明らかに現実と相反する事例である。更に又彼の理論の核心をなす、存在拘束性概念も、思惟と存在との一定の必然的關係ではなくて、單なる相關々係であり、認識の相対性を主張せんとする相關理論の性格を持つものであることは既に述べた通りである。相対立する立場に、かゝる認識の相対性（彼の言葉によれば部分性）を自覚せしめ、その上に全体的綜合を成し遂げんとする彼の思惟危機の解決方法が折衷主義と評せられるのも、蓋し止むを得ないであらう。かゝる安易な綜合によつて、思惟の危機が打開出来るかと考へ、社会体制的な危機に關知しなかつた点にこそ彼の現実超越的性格は遺憾なく發揮されてゐるのである。

ではかゝる思弁的、現実超越的性格は何に基くものであらうか。論理的には彼の歴史主義の方法論自体に遡らなくてはならない。彼の歴史主義は、トレルチの現在の文化綜合の立場を出発点とする綜合を試み従來の歴史主義の欠陥とせられる相対主義を脱却せんとしたものであつた。然し乍ら、彼の綜合が歴史に於ける弁証法的必然性を持つたものではなくて、観念的弁証法に於ける安易な綜合であつた点を注意しなければならぬであらう。又相対主

義の克服を主張し、自ら相關主義を唱へ、容観的眞理獲得の條件を求めてゐながら、現実性の基準を回避することによつて結局挫折しなければならなかつた点も、既に相對主義への轉落として論者の見解の一致してゐるところである。かゝる方法論の欠陥は要するに思惟と存在とがひたすら同質化され、平面的に理解され、後者の持つ現実的構造が看過されてゐるといふ一点に帰着せしめることが出来るであらう。<sup>(81)</sup>

第二の課題は、マンハイムの理論を通じてイデオロギー概念の科学的規定を検討してみることであつた。イデオロギーなる言葉はビード(C. Beard)の云ふ如く、<sup>(82)</sup> 拙かに多数の意味を持つ様になつてゐる。殊に、戦後の我が國に於ては文字通り濫用の様相が呈せられ、次第に本來の機能を歪曲してゆく傾向にあることは看過出来ない現象である。相對立する世界観や、混迷せる思想の中に於て、我々の当面する問題は、如何な思想を排し、如何なる世界観に従ふべきかといふ切実な要求でなければならぬ。かゝる相對立する思想を社会的基盤から把握し、その現実性、或は虚偽性を分析する科学的批判の要具としてこそ、はじめてイデオロギー概念の科学的意義が存するのである。マンハイム自ら、イデオロギー概念を通じて現実が探究せられるべきことを指摘した。これは正しい。又、イデオロギー概念の基本的要素として、思惟の外在的把握と、虚偽意識とを掲げてゐる。此の方向そのものは正しいものと云ふことが出来るであらう。然し乍ら最近のイデオロギー概念の規定は、虚偽性の問題を無視することによつて、虚偽思想への批判的機能を後退せしめてゐるのであるが、<sup>(84)</sup> 我々はかゝる傾向への萌芽が彼の理論の中に潜在してゐることを注意しなければならない。例へば、第一に、彼のイデオロギー概念の過度の拡張は既に前半の系譜学的分析を通じて見られたところである。ここでは、心理的な部分的イデオロギー概念を同じようにイデオロギー概念の中に包括せんとしてゐた。第二に虚偽性の問題の曖昧化が見られる。即ち、評價的イデオロギー概念の段階に於て、虚偽性の問題を提起しながらも、單に遅れた意識として規定するに止り、何故虚偽になるのかといふ問題

が、又虚偽性の基準、換言すれば現実性の基準の問題が回避せられてゐる。従つて我々は、彼に於て明確な虚偽性の規定を得ることが出来なかつたのであるが、かゝる曖昧な処理の原因は、意識と存在との関係を規定性として理解せず、逆に暴露性の排除を意図した存在拘束性理論に基くものと云ふことが出来るであらう。イデオロギー概念の基本的機能こそは、現実を隠蔽する思惟の虚偽性を暴露するところにある。暴露は虚偽性の問題と分離することは出来ない。然るにマンハイムは暴露を排除せんとした。その結果、虚偽性の問題の処理が曖昧になり、思弁的になつて来たことは当然であらう。

イデオロギー概念は、元來論争的、戦斗的な概念である。ナポレオンの、又、マルキシズムの使用は此の事実を示してゐる。この斗争的性格は、近代社会に於ける観念の機能そのものに基くものである。ザロモン (G. Salomon) は次の如く云つてゐる。「社会的運動と観念的運動との一致する時、観念は斗争手段として役立ち、社会的運動に身を捧げる。それは辯護として現れ、利害関係を仮面や仮装のやうに隠蔽するかまたは利害関係の表示即ち利害関係を反映するところの鏡であることによつて、攻勢又は守勢の斗争手段となる。」<sup>(85)</sup>と。このような近代社会の緊迫し対立せる現実、相手の思想的斗争に対して對抗武器を要求する。この要求に應じて、相手の思惟の虚偽性を暴露せんとする武器こそ、イデオロギー論に他ならなかつた。マンハイムは、かゝるイデオロギー概念の斗争的性格、即ち実践的性格を極度に排除せんとした。この意図は必然的にイデオロギー概念の機能をそのものを抹殺する。その上に、現実を隠蔽する虚偽意識を野放しに解放せしめることになる。彼は虚偽性の問題を独自の立場からとり入ると試みたけれども、結局に於て失敗し、形式的には、イデオロギー概念の二つの要素、即ち思惟の外在的把握と虚偽意識を指摘しながらも、實質的には遂に非現実的規定へ一歩後退せざるを得なかつたのである。

註

- (1) 福武 直「社会学の現代的課題」昭和二十三年 一二九頁以下参照
- (2) 唯物史観と社会学の問題は、次の文献解説に繰観せられてゐる。早瀬利雄「唯物史観と社会学」季刊「社会学」四号 四二頁以下)
- (3) 福武 直「社会科学と価値判断」昭和二十四年一四八一—四九九頁参照
- (4) 樺教授は近著に於て今猶マンハイム理論の再検討の必要を認められてゐる。樺俊雄「文化社会学」昭和二十六年、七〇頁以下
- (5) 清水幾太郎「社会学認識」昭和二十五年一七頁
- (6) Joseph Schumpeter: Science and Ideology, American Economic Review, march 1949
- (7) マンハイムの評価については樺俊雄「カール・マンハイム」(社会圏 第二巻第四号 四八頁以下)
- 今中次歴「カール・マンハイムのこと」(「評論」昭和二十二年二月号 三三頁以下)参照
- (8) Karl Mannheim: Historismus, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd.52, 1924.
- (9) 歴史主義に就いては研究が極めて多し。茲に G.ünter Stern: über die sogenannte "Sensverbundenheit" des Bewusstseins, Archiv für Sozialw. und Sozialp. Bd.64 Heft 3, S.493ff
- Hannah Arendt: Philosophie und Soziologie, Gesellschaft, Bd.7, NO.:2 S.175ff
- 坂田太郎「マンハイムの歴史主義」(「イデオロギー論の系譜」昭和二十三年 一二三頁以下)
- 樺 俊雄「知識社会学と歴史主義」(「知識社会学」社会学研究叢書第三巻 昭和二十一年 一頁以下)
- 新明正道「知識社会学の諸相」昭和七年三二一頁以下を詳し
- (10) Mannheim. Ideologie und Utopie, 1929. S.8 S.11 参照

- (11) *ibid.*, S. 14
- (12) 樺 俊雄「イデーよりイデオロギーへ」『世界観と社会学』昭和二十二年 一七二頁以下)
- (13) 同上「隠蔽と曝露」(季刊「社会学」二号二二頁以下)
- (14) Mannheim: *Ideologie*. S. 32 及び  
樺 俊雄「隠蔽と曝露」二二頁参照
- (15) Mannheim: *Wissenssoziologie, Handwörterbuch des Soziologie*, 1931, S. 661
- (16) Derselbe: *Das Problem einer Soziologie des Wissens*. 1925 韓訳 一一六頁
- (17) Mannheim: *Ideologie*. S. 11 及び目次参照
- (18) Mannheim: *Ideologie*. S. 15
- (19) 新明正道編「イデオロギーの系譜学」昭和八年 一一二頁
- (20) Mannheim: *Ideologie*. S. 15
- (21) *ibid.*, S. 16
- (22) 坂田太郎「イデオロギー論の系譜」二七頁及び九七頁参照
- (23) 新明正道教授が、歴史的分析に対しては批判的でありながら、部分的イデオロギー概念の成立を肯定されてゐるのは、理論的に一貫し難い矛盾を含んでゐる。「知識社会学の諸相」四六二頁 註参照
- (24) Mannheim: *Ideologie*. S. 10
- (25) *ibid.*, S. 20
- (26) カントの社会学的分析の試みは、例へば樺教授「ドイツ観念論の社会思想」(『社会思想史辭典』昭和二十五年 二五二頁以下)及び同教授「文化社会学」二二七頁以下参照

- (27) 仏蘭西唯物論とイデオロギー論との關係については、坂田太郎「イデオロギーとイデオロギー論」〔イデオロギー論の系譜〕五九頁以下) 参照
- (28) Mannheim; *Ideologie*, S. 27
- (29) *ibid.*, S. 29
- (30) 新明正道「社会意識の問題」昭和七年 一一頁
- (31) 坂田太郎「イデオロギー論の系譜」三一頁—三二頁参照
- (32) Mannheim; *Ideologie*, S. 28
- (33) *ibid.*, S. 54
- (34) *ibid.*, S. 54
- (35) 新明正道「知識社会学の諸相」四六六頁—四六七頁
- (36) Mannheim, *Ideologie*, S. 31
- (37) *ibid.*, S. 31
- (38) *ibid.*, S. 31
- (39) F. Engels; Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 1878, 尾谷誠訳 上巻 一七八頁
- (40) Adalbert Fogarasi; *Die Soziologie der Intelligenz und die Intelligenz der Soziologie*, (Beiträge zur Theorie der Ideologie), Unter dem Banner des Marxismus. IV, 3. S. 359-375
- (41) *ibid.* S. 374
- (42) Mannheim; *Ideologie*, S. 32
- (43) *ibid.*, S. 33
- フレンハイム理論の性格

- (44) *ibid.*, S. 35
  - (45) 本巻 二七頁 参照
  - (46) Mannheim: *Das Problem.*, 権訳 一一二頁 参照
  - (47) 規範性の根拠について
- Karl Marx: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Erste Hefte Volksausgabe, besorgt vom Marx Engels-Lenin Institut*, S. 5 及び
- (48) フーコー、リビエ、ホンダ、ルンズ「フーコー、リビエ、ホンダとドイツ古典哲学の終結」佐野訳 九三頁 参照
  - (48) Mannheim: *Ideologie.*, S. 171
  - (49) Derselbe: *Wissenssoziologie*, S. 661
  - (50) Derselbe: *Das Problem.*, 権訳 一一七頁
  - (51) *ibid.*, 権訳 一一七頁
  - (52) Derselbe: *Ideologie.*, S. 53
  - (53) *ibid.*, S. 54
  - (54) *ibid.*, S. 34
  - (55) *ibid.*, S. 49
  - (56) *ibid.*, S. 41
  - (57) *ibid.*, S. 49
  - (58) *ibid.*, S. 49
  - (59) *ibid.*, S. 49

- (60) *ibid.*, S.58  
 (61) *ibid.*, S.51  
 (62) マンハイムの眞理の基準を、福武教授の云はれる如く「実践に於ける証明」と断定することは早計ではなからうか。

〔社会学の現代的課題〕一五〇頁参照

- (63) Mannheim: *Ideologie*, S.55  
 (64) *ibid.*, S.62  
 (65) *ibid.*, S.63  
 (66) *ibid.*, S.63  
 (67) *ibid.*, S.62  
 (68) 福武 直 「社会学の現代的課題」一四九頁参照  
 (69) エンゲルス「フォイエルバッハとドイツ古典哲学の終結」佐野訳 三二頁  
 (70) 山崎 謙「イデオロギーとシステム」(社会学、社会科学評論) 第一輯 二二五頁参照  
 (71) H.Marcuse: *Zur Wahrheitsproblematik der Zoologischen Methode*, Gesellschaft, F. 1929, S.313 (福武 直 訳掲録、一五四頁に於る)

(72) 同右

(73) Mannheim: *Ideologie*, S120-121 参照

(74) *ibid.*, S.122

(75) S.Marc Zurn: *Problem des "seinsverbunden Denkens"* Archiv für Philosophie und Soziologie, B1.33, S.247

(76) 例へば「獲得された教養財 (Bildungsgut) は彼【知識階級】を社会的現実の両極的傾向に反対せしめる」機能を持つてマンハイム理論の性格



№. (Ideologie., S. 125)

- (77) H. Speier: Soziologie oder Ideologie, Gesellschaft, VI Jahrg. NO. 4, 1930, S. 357
- (78) インテリゲンチアを精神層と解する坂田教授の見解は背筋を穿つてゐるものと思はれる(坂田太郎「イデオロギー論の系譜」一七四頁)
- (79) 知識階級論批判の綜観は、特に新明正道「知識社会学の諸相」四七七頁以下に詳しい。
- (80) 山本禎夫「インテリゲンチアの社会学と社会学のインテリゲンチア」(「思想」昭和六年一月号 九八頁参照)
- (81) 相对主義の克服の問題に対する批判は、次の諸研究によつて既に定説となつてゐる。邦書のみを掲げると、  
坂田太郎「イデオロギー論の系譜」五五頁—五六頁  
早瀬利雄「社会学批判」一七〇頁  
樺 俊雄「世界観の構造」二〇一頁
- (82) マンハイムの思弁的、現実超越的な性格の原因についてモイゼン(A. Meusel)は「マンハイムは経済学又は他の特殊科学からではなく、精神史と哲学から認識社会学の問題に到達した。」(これを指摘するのは№. 6(A. Meusel: Die Konkurrenz in soziologischer Betrachtung. S. 257, (Gesellschaft, VI. Jahrg. NO. 10, 1929) (新明正道「イデオロギー論考」昭和二十四年二七〇頁による)然し研究方向のみからは根本的な説明は與へられないであらう。
- (83) Charles. A. Beard, The Nature of the Social Science, 1934 P. 17
- (84) イデオロギー概念の虚偽性を無視し、その外包を拡張せしめて基本的機能を喪失せしめてゐる一例として Maurice Parralee の規定をあげれば次の如くである。即ちイデオロギーとは「国民、階級、身分(Caste)、専門職業、職業、宗教的分派、政党等の如き集団に特徴づけられた観念や信条や思考様式の集合体である。此れ等のイデオロギーは、それぞれの集団の地理的気候的位置や、慣習的活動範囲や、文化的環境に条件づけられ、規定されてゐる。」

(Dictionary of Sociology, edited by Fatchild, New York, 1944, P.149)

(28) G. Salomon; Historischer Materialismus und Ideologielehre, Jahrbuch für Soziologie, ed. by G. Salomon,

II pp. 386ff. 1926

坂田太郎訳(社会学研究叢書2「イデオロギー論」所収)一三八頁

附記 ヴンハイムの主著からの引用箇所は次の英訳を参照しつつ訳出した。

“Ideology and Utopia” translated by Louis Wirth and Edward Shils, 5th Impression, London, 1949

(一九五一年五月六)