

## 人間の社会性 —人間学ノート— (承前)

豊田 全 (倫理学研究室)

Tamotsu TOYOTA :

Society in human Being. — Notes on Anthropology. —

(Continued from last number)

## VI

人間と社会との関係の問題は、個人 (Individuum) と社会 (Gesellschaft) 又は社会と個人との問題として、多くの人々 (特に社会学者及び倫理学者) によつて、しばしば重要な問題としてとりあつかわれた<sup>(36)</sup>。人間と社会との関係の問題を個人と社会との関係の問題と等置することに対しては、疑義がなくはないであろう。というのは「人間」と「個人」とはその語義を等しくせず、「人間」は「個人」を意味すると共に「社会」も意味するからである。しかし本論に於て「人間」を「社会」と対置した場合、この「人間」は「個人」の意を強くもつ「人間」であると解していただきたい。

私はさきに(「人間の社会性」, V, 島根農科大学研究報告, 才報に於て)人間が人間としてあるには必ず社会からの規定をうける, という意味のことをのべた。これは個人は社会に後れること, 即ちアリストテレスの「全体は部分より先でなければならない。」<sup>(37)</sup>に基くところの「社会は本性上個人に先立つ。」<sup>(38)</sup>ことを意味するのではなからうか。果して然らば, 私は個人と社会との関係の問題に於て, 社会に重点をおき社会をそれ自身の中にその根拠を有するものとなすいわゆる有機体説の立場に立つものとなるのではないか。しかし私はこのような推定を無条件に容認しない。私は社会有機体説をそのまま認めることはできない。しかしまた私は個人と社会との問題に於て, 有機体説の反対の極に立つ自然法の立場に与するものでもない。真理は常に中間にある。しかし中間というのは二点を結ぶ直線の中点という意味ではない。それは社会にかゝりあいなしに個人が単独にありうると考えるか, 又は個人が社会にかゝりない根拠をそれ自身に持ち, そこから社会が組み立てられて行き, 結局社会の価値は個人の価値に還元しようとするか, するような立場や, 人間存在を全く社会的存在に解消して, 基処に何等の個の意義を認めないような立場や, を認めな

いというのである。個人と社会との問題を取扱うにあたり, その取扱いの途上に於て, ある場合には有機体説的なひびきが感ぜられ, 或る場合には自然法的な色合いが見られるであろうことは考えられることである。しかしそれから直ちに問題を有機体説の立場から取扱つているという結論に至つてはならないし, 又自然法的な立場から取扱つているという結論に至つてもならない。

アリストテレスがその「ポリティカ」に於て社会的動物 (Zoon politikon)<sup>(39)</sup>たる人間から出発して以来, 「人は社会的動物である。」という命題は数かぎりなくしばしば用いられた。人間は常に他人に対する行為の関係に於てあるのであつて, 如何なる対人関係をもたない人間は現実にはないことを考えると上の命題はまことであるといわれなければならない。我々が人類の歴史をふりかえつてみても, そこに社会集団をつくることなしに生活していた人間を見出すことはできない。人間生活は社会生活なしには不可能であつたのである。そしてこの事実は単に過去の事実にすぎないのではなく, 人類の将来に向つても, 或は人間生活一般に対しても人間生活の社会性について物語つているものと考えられてよい筈である。人間生活はその最初からその最後まで社会に於て又社会によつて営まれる。人間は社会からのがれることはできない。人間は彼の恣意によつてあらゆる社会の外に立つことはできない。

人間は徹頭徹尾社会に因縁する。人が現にもつているものはすべて社会から受けとつたものである。若し今或る人がその有てるものすべてを物質と精神とに二大別するならば, そのいずれをも彼は社会から得たものである。このような事態を「人間は社会によつて形成せられる。」というならば, それはより詳しくは如何なる事態をいうのであろうか。(人間の生活したがつて人間の形成を社会の面からのみ観ることは全体の立場に立つものではない。それは他方に於て人間の個性の面からも観ら

れねばならないことはいうまでもない。この面からの考察を中心とした論述は他の場所に放てなされるであろう。)

人は何等かの社会集団の中でその構成員として生活している。集団の構成員として生活するとは、その中で何等かの行為をなしていることである。如何なる行為であろうか。それはその集団によつて期待された行為である。集団はその構成員に一定の行動様式に適つた行為を要求する。この行動様式には単純な外的行動のそれから始まつて複雑な思考の様式などに至るまでのものが含まれる。慣習、伝統、法律、道徳等はすべて行動様式である。一定の社会に属するものは、その社会の要求するこれ等の行動様式に適つた行為をなすべきであるとされる。そのような行為をなすことは、個人の恣意を制約することになるが、同時にそれによつて個人は自己の行為の危険を少なくし、安易に行為することになる。(このことは道徳の世界に於てのみならず、技術の世界に於ても同様である。)そこで一定の社会集団内で一定の場合には一定の行為が常になされることになるから、その構成員にとつてその様式による行為はその人の習慣となり、この習慣の束としての人格が形成せられる。社会集団がその構成員を形成するとは大体このような事態をいうのであるが、この際構成員は集団の存続を計ろうとする集団意識をもつに至り、又集団の要求する行動様式は集団の理想の裏付けをもつに至る。それに背くことは構成員即ち個人がその本源たる社会にそむくことであり、若しこの社会がその人にとつて極めて強力な規制力を持つ場合には、人間としての死を意味するまでにいたる。<sup>(41)</sup>行動様式が理想によつて統一されると、そこに道徳の体系が生れる。

## VII

道徳を社会の理想と関係せしめて説明している学者にデュルケム<sup>(42)</sup>がある。彼は道徳的事実の判別的特質として義務の観念を第一にあげるが、しかしカントが義務の概念を以つて道徳の概念全部を尽すとしたのに対し、彼はそれのみで道徳的事実が成立するとは考えない。人は単に義務として命ぜられただけの理由で、内容を問わずに一つの行為を遂行するという事はできない。人が道徳の行為者となるためには、道徳的事実がある程度彼の感受性の興味を喚起し、何らかの関係から望ましいものとしてあらわれなければならない。この望ましいという性質も亦道徳的事実の特質でなければならない。しかしながら行為の内容が人をひきつけるということがなければ道徳的事実が成立しないとしても、その行為内容は何等の

努力なしに、或は自己(の恣意)に対する拘束なくしては行われ得ないということも事実である。人が道徳的に動く際持ちうる行動は、情熱的なものであつても、何の苦勞もなく又何の内的闘争もなしに、あることはできない。人はこの内的闘争を経て自己の外へ或は自己の上にぬけ出るのである。だから道徳に於ける望ましきものは独自の性質のものである。このような望ましきものは一般に「善」とよばれている。このようにしてデュルケムは義務と善との二つの特質をとり出し、この外にも他の特質がありうることは否定できないが、しかし特にこの二つは一切の道徳行為に於て示されることを主張し、そしてあらゆる道徳行為がこの二つの特質をもつことを説明しようとする。そのためには我々の道徳体系を構成する規定をできるだけすべて研究することが必要であるが、しかしこんなことは直に実行できる方法ではないので、その代りに略式な方法による。略式とはいうものの、これによつて得られる結果は必ずしも価値がない訳ではない。それは如何なる方法か。現代の道徳意識にたずねるのである。それによると次の諸点が明らかになる。

1. 道徳という名は個人の利益或は全く利己的な意味に於ける個人の完成を目的とする行為に適用されたことは事実として一度もない。
2. これは一私人の臆見ではなく、多少の相違しかないすべての個人についていわれうる。
3. 其処からして、もし道徳が存在するとすると、複数の個人の形成する集団即ち社会——但し社会がそれを構成する個人の人格とは質的に異つた人格として考えられうるという条件の下に——とのかゝりに於てだけであると結論される。

従つて道徳は何らかの集団に対する愛と同時に始まるといえる。このように見てくると、この見地からして、道徳的事実の特質(二重性)が説明可能になる。道徳が社会に由来するとすると、道徳が二重性を持つことが承認せられる。個人は社会の外で存在できず、社会を否定することは個人を否定することになるから、如何に社会(従つてその要求する規定)が個人にとつて望ましく、善きものであるかが分り、又同時に社会は個人を越えて(超越的)いるので、個人が自己の性癖に強圧を加えずしては社会を欲し、社会の要求する規定に従うことができないかも分る。社会は個人の外にあり、それを越えているから社会の要求は個人にとつて強制となり義務となる。と同時に社会は個人をしてよつてあらしめるところのものであるが故に、社会は、そしてその課する規定は、個人にとつて善きものである。社会が個人をしてあ

らしめるとは、社会の生活様式、ものの見方、考え方などを個人がその中にもつことである。社会内の個人が、これ等を有たないならば、社会は成立しないし、個人も形成せられない。この意味に於て社会は個人に内在的であるといえる。個人にとつて社会が超越的であると共に内在的であるところに道德の義務的強制と善との二特質があると考えられる。

上にのべたように、デュルケムによると道德の目的と源泉とは社会であるが、しかしこの社会が如何なるものであるかについて、種々なる解釈がなされうるので、それにしたがつて色々な非難がなされた。そこで彼は彼のいう「社会」について若干の説明を加える。道德が我々に欲せよと命じている社会、或は倫理道德の根拠となつていられる社会は、そこに現われているような社会ではなく、現実存在する傾向にある社会、或は実際にかくあらんとするものとしての社会である。社会とはその社会の構成する「社会の理想」である。それは何よりも先づ「個人によつて実現せられるあらゆる種類の觀念、信仰、感情の総体である。そしてこれ等のものうちオ一に位するものはその主要なる存在理由をなす道德的理想(ideal)である。」<sup>(44)</sup>社会を愛するというのは、この社会の理想を愛することである。社会とは社会の理想であるからして、デュルケムの所論が道德的生活に非常に平凡な目標と非常に狭い舞台とを与えるものであるとの非難は当然だと彼自身はいう。社会の理想こそが道德の根源の原理をなすと見ることによつて、我々の道德生活が社会的存在たる人間のものとして具体的に理解せられると考えられる。

デュルケムによると、人間の行為に対して道德が善きものではあるが、しかし同時に義務の強制としてせまつてくることの根拠は、究竟に於て社会の理想、就中道德的理想にあつた。しかし彼を唯物論者と見做さんとする人は、デュルケムの考えを上のように受けとることに対して反駁するであろう。デュルケムは『Les Règles de la méthode sociologique 1895』（社会学的方法の規準）のオ二章『社会的事実の觀察に関する規準』の最初のところで、「オ一のそして最も基本的な規準は、社会的諸事実を物(chose)として考察することである。」といい、又全章の末尾に近いところで「故に社会学者は或る一類の社会的事実の研究を企てる場合には、それらがそれらの個人的諸表現と独立に表われる面からそれらを考察することに努めなければならない。」といい、更にオ一版に於ける「社会的諸事実が物として取扱われねばならない。」という命題に対する学界のはげしい駁論に対して、オ二版序文に於て再び、社会的諸事実が物として取

扱われねばならぬという命題は彼の方法の基礎そのものであつて、この考え方に対する反対は何等かの誤解に基づくものであるとし、相当長い文章によつて説明を行つている。このような彼の主張に着目すると、彼は一見人間の社会を物によつて構成せられたものとしてみようとしているかに思われる。しかし彼の主張を注意深く点検すると彼が唯物論の見解に立つてはいないことが分る。彼が物として取扱うべきことを主張するのは、あくまでも研究の方法についてであつて、社会の制度發達の法則そのものが物質的法則にもとずくとなし、又人間の諸觀念を物質的存在に還元し、上部構造を下部構造によつて残りなく説明しようとするのではない。

ブウグレ(C. Bouglé)もいつているように、「それは一切の先入見から我々を解放する一手段としてである。即ち内省したり、或は我々の感情に相談しても人類の種々の制度の本質、起源、機能を的確に知るには不十分であると警告するためである。」彼の「物」とは一般に我々個々人の表象に独立な、これに對立する存在の意味であつて、このような存在として、社会的事実が取扱われるべきことが主張せられたのである。このことは社会的事実そのものが物であることを意味しない。人間の行為を規定し、人間を形成する根源は社会の理想にあるというのは彼の根本的な考えであるとして差支えない。

扱て前にもいつたことであるが、デュルケムは「道德は集団に対する愛のはじまるところに始まる。」という意味のことを繰返してのべている。又現代人にとつてオ一に守らるべきことは自己の職域の義務を十分に果すことであり、分業によつて各人はしばしばいわれるように不具にされるのではなくして、人間の一般的類型以上のものに高められ、個人の完成にまでいたることができる。社会内の分業から個人のがれ出ることには死を意味するのであり、「人間は社会的有機体の内部に於て一つの機能を果すべく運命づけられている。」各人が社会的有機体の内部の一器官としてその機能を深く十分に果すことが却つてその人の本性に合うことになるし、他人の持たぬ独特のものを持つことが却つて人間としての品位を高めることになる。<sup>(45)</sup>という意味のことをいつている。彼のこのような言葉からして彼を社会有機体説の主張者として烙印する者が少なくないのである。これ等の学者の主張は必ずしも間違いであるとはいわれぬ。デュルケムは社会に於ける個人を有機体に於ける器官と類比して考え、社会内のあらゆる行動、したがつてその行動を規制する道德的規定の如きも社会の団結、継続、生命の維持を目的としていると考えているようにも思われる。しかしデュルケムは或る箇所<sup>(47)</sup>で次のような意味のことをいつ

ている。或る社会学的理論によると、社会は、外部環境から来る刺戟に適当に反応するのを全生命とする一つの生活体のように、外部から攻撃してくる破壊原因に対して身を守る器官と機能との一体系として示された。しかし事実には、社会は、その上、内的道徳生活の座である。社会集団のその構成員に対する要求は、集団の生活を維持するだけを目的とするものではない。その生活はどんな生活であつても、とにかく維持されればよいというのではない。その生活は精神生活就中道徳生活を中核とする精神生活であり、若しコント (Comte) 風の言い方が許されるならば、それは人間性そのものを目標とするものである。人間が社会的存在であるとは、人間が社会に於て精神生活を行うことであり、理想を創造することである。精神生活もなく、理想を創造しない社会は、すでに社会ではない。これによつてみると、デュルケムを社会有機体説を唱える者であるとなすことそのことはかまわないかも知れないが、しかし上にのべたような含みは有たせられねばならないであろう。

扱てデュルケムを如何なる派の社会学者とするにしても、彼が社会の理想に人間生活の根源的原理を認めたことは争われなくてであろう。社会的諸事実を物として取扱うべきであるという方法上の立場に立ちながらも、社会の理想によつて人間のあらゆる営為を統一し、体系にもたらそうとしたことは見逃がされ得ないところである。

### VIII

理想が人間生活を統一し、それを規定するという考え方に対して、マルクス主義は反対の態度を示す。勿論、マルキスト達が現実のこの市民社会を以つて人間を奴隷たらしめるものとなし、この社会を止揚し共産主義社会（その前段階は社会主義社会といわれる）を建設することによつてのみ、人間が人間を搾取することから、そしてまた社会の重圧から、人間が解放せられ、人間が真の自由を得ることができるとなすものとするならば、彼等の行動—実践—が理想によつて貫かれていないと言いきることはできないと思われるが、しかしマルクスが、彼をなやました疑問を解決するために最初に企てたヘーゲルの法哲学の批判検討という仕事の結果、得た一般的結論が、「人間の意識が彼らの存在を規定するのではなくて、<sup>(48)</sup>逆に彼らの社会的存在が彼らの意識を規定するのである。」であり、この結論が彼の<sup>(49)</sup>いうように彼のその後の「研究にとつてみちびきの糸」となり、そして更にマルクスによつてドイツのイデオログ達の「意識が存在を規定する」に対してなされたこの命題が、その後のマルキストのよつて立つ根本であるならば、「意

識」もしくは「人間精神」の一つである「理想」を以つて人間生活もしくは人間の現実を根源的に規定するとなすデュルケムの考え方が、マルキストの考え方と対立するのは明らかである。

いまだ若かつた頃のマルクスとエンゲルスとは、'Die heilige Familie; 1945' (神聖家族)の序言(この序言を彼等は1844年9月にパリで書いている)の冒頭に於て、自己の立場を現実の人間主義(Der reale Humanismus)とし、その最も危険な敵を現実の個人を「自己意識」ないしは「精神」<sup>(50)</sup>におきかえる唯心論または思弁的観念論であるとしている。こゝで現実的(real)とは一言でいえば「社会的」(gesellschaftlich)であり、且つ身体をもつということである。現実の人間とは社会的存在によつて規定せられる身体をもつ人間である。それはその意識が社会的存在によつて規定せられる人間である。ではマルクスのいう社会的存在とは何か。それは人間の生活の社会的生産に於て人間によつて受けとられるところの「一定の、必然的な、彼らの意志から独立した諸関係、すなわち彼らの物質的生産諸力の一定の発展段階に照応する生産諸関係」<sup>(51)</sup>である。これ等の生産諸関係の総体は社会の経済構造を構成し、この経済構造が社会の現実的な土台をなすのであつて、社会的存在が人間の意識を規定するというのは、この社会の現実的な土台たる社会の経済構造の上に「一定の法律のおよび政治的な上部構造がそびえ立ち、そしてそれに一定の社会的意識諸形態が照応する」<sup>(52)</sup>ということであり、「物質的生活の生産様式が、社会的、政治的、精神的な生活過程一般を制約する」<sup>(53)</sup>ということである。人間の法律、道徳、宗教、芸術その他あらゆる精神又は意識形態は一定の生産諸関係の反映である。したがつて生産諸関係が変化すれば、その上部構造たるあらゆる意識形態も亦変化する。生産諸関係は、その内部で運動する社会の物質的生産諸力を含んでいるのであるが、この物質的生産力にとつて、その発展(運動)のある特定の段階に於て、それまではその発展に役立ついた生産諸関係が却つてその発展を阻害し、その発展の桎梏となるに至る。即ち生産力と生産関係とが矛盾するに至る。かくして生産力の発展は新しい社会の生産諸関係を要求し、必然的に変革が生ずる。社会の「経済的基礎の変化と共に、巨大な全上部構築が、あるいは徐々に、あるいは急速に変革される。」<sup>(54)</sup>いうまでもなくデュルケムは現実の個人を「自己意識」ないしは「精神」におきかえるドイツの観念論者と同一ではなく、人間の社会的現実を重要視するのであるが、しかしその社会的現実を社会の理想によつて体系化しようとするところはマルクスと対立するといわれなければならない。

デュルケムの「社会の理想」は社会<sup>①</sup>なのであるが、それが理想であるかぎり人間の観念するものであり、意識である。してみるとマルクスによると「社会の理想」も結局社会的存在によつて規定せられるのであり、逆に理想が社会的存在を規定するのではない。社会的存在即ち社会の発展する生産力をその中に含むが故にそれ自身変化発展せざるを得ない生産諸関係が社会の基礎であつて、社会の理想はその上部構造としてあるのであり、基礎構築の変化と共に必然的に変化すべきものである。人間の歴史の発展途上に於て、或る変革時代はその時代の意識したがつてその時代の理想などから説明されることはできないのであつて、逆にその時代の意識がその時代の物質的生活の諸矛盾から即ちその時代の社会的生産諸力と生産諸関係との衝突、矛盾から説明されなければならない。社会的存在たる人間のあらゆる営為即ち人間の生活はその社会の理想からは認識せられないのであつて、却つて社会の理想がその基礎をなす人間の物質的生活から認識されうるのである。

ところで、デュルケムが単に「理想」といわなくて、特に「社会の理想」というのは、そこに格別の意義がなくはならない。前にもいつたように、個人が彼がそれに於てある社会で通用するものの見方や考え方やひろく生活様式を自己の中につまみ持ち、それによつて自己を形成して行くことに着目すれば、社会は個人に内在的であるといえるが、しかし社会は個人と同一ではないし、個々人の総和がそのまゝ社会でもない。社会はそのものとして全く新しい性格をもっている。個人を超越しているといわれなければならない。<sup>(55)</sup>社会は個人の外にある。それ故にこそ社会の要求又は期待（慣習、法律、道德等）は個人の恣意に何らかの抑圧を加えるのである。社会の理想は個人の願望にも拘わらずそれとは別様でありうる。社会或はその理想は個人の意志から独立しているのである。勿論社会の理想を観念として持つのは個々人であり、意識をもつ個人なくしては理想の創造もありえない。だがその個人は社会に於ける個人であり、社会によつて形成せられるところの人間である。社会を個々の人間の意志から独立しているとす考えを我々はマルクスが彼のいわゆる社会的存在を「彼ら（人間）の意志から独立した諸関係すなわち……生産諸関係」となすところに見出すことができる。がしかしマルクスによつて生産諸関係とされる社会的存在が、デュルケムのいう社会と同じでないことはすでにのべたところによつて明らかである。デュルケムのいう「社会」はマルクスのいう上部構築である。

## IX

扱てマルクスが社会的存在を生産諸関係として限定することは正当であろうか。彼はいう。「人間は意識により、宗教により、その他かつてなものによつて、動物から区別されうる。だが人間自身は、彼等が生活手段を生産しはじめるや否や、自分を動物から区別しはじめる。<sup>(56)</sup>」と。これによると、人間が動物から区別し始められるのは、生活手段即ち衣食住の必需品の生産に於てであると考へて差支えない。ところがこの生産は孤立した個人によつてよくなされうるものではなく、社会に於ける個人によつてなされうるものであつた。それは社会的生産でなければならなかつたのである。人が生産によつて人となつたとき、人はすでに社会的なのである。社会的であることは生産と共にふるいのである。ところがマルクスは他方に於て、「動物は何ものに対しても『関係し』ないし、一般に関係というものをもたない。動物の他のものに対する関係は、動物にとつては関係として存在するのではない。<sup>(57)</sup>」が人間の「言語は意識と同じく、他人との交通の欲望と必要とからはじめて発生したものである。<sup>(58)</sup>」となし、意識と言語をもつ人間はすでに他人との関係を前提することを示し、また「一つの関係が存在するという場合、それは私にとつて存在する。」<sup>(59)</sup>といい、動物に於てはなかつたところの「関係」を人間がもつことを示している。この点からみれば、人間が動物から区別せられるのは「関係する」ことに於てであるといえる。こゝで「関係する」とは“sich verhalten”である。sich verhalten は sich benehmen と同義であつて、「振舞う」とか、他のものに対して或る「態度をとる」とかの意である。だから人間によつてもたれる「関係」は人間が他に対して或る振舞いをするることによる又は於ける関係（Verhältnis<sup>(60)</sup>）である。このような行為的關係を動物は持たない。ところが人間はそれを持つ。そしてこの関係があるところに意識<sup>(61)</sup>があり言語がある。「だから意識は元来社会的な一産物」なのである。生産が社会的であるのは、人がこのような人間関係をもつことに基かねばならない。

意識や言語の前提となる社会関係はマルクスのいう生産諸関係と同一のものであろうか。それは生産をもそれに於て成り立たせる関係であるが、また意識も従つて言語もそれに於て成り立つものではないか。といつても生産も意識も言語もないところの社会関係は空虚であり、無意味であるであらう。社会関係は生産その他一切の人間の営為の運動に於てこそその内実を得、豊饒なものでありうる。いうまでもなく人間は身体をもっている。身体あるによつて意識もまたありうるし、あらゆる表現も

可能になつてくる。然るに身体を維持するには衣食住の生活資料を生産しなければならぬ。もしそうしなければ生産そのものもできなくなり、総じて人間たることができなくなる。この面からみれば、生産こそ基礎的であり、生産が行われなければ、その他のあらゆる人間の営為は無に帰するといえる。それ故生産力に照応する生産関係が人間生活に於て基礎的・決定的であるということは一応うなづけるのである。しかし生産力そのものは人間の生産力である。動物のそれではない。マルクスは「生産」によつて人間を動物から区別した。しかし同時に人間を「関係する」ことによつても動物から区別した。人間が「関係する」ところに必然的に意識や言語が発生した。「関係する」ところの人間は意識や言語をもつのである。してみると人間の生産力は意識をもつた人間の生産力である。だから人間の意識の諸形態を無視して生産を論ずるのは具体性を欠き、一面のみを抽象した論であるといわねばならない。マルクスは「産業と商業とがなくて、どこに自然科学があるであろうか。こういう『純粋な』自然科学でさえも、じつに産業と商業とによつて、人間の感性的活動によつて、はじめてその目標と材料とをうけとるのである。<sup>(62)</sup>」といつているが、しかし若し或る人が、「自然科学がなくしてどこに(近代の)産業と商業とがあるであろうか。こういう『感性的な』産業と商業とさえも、じつに自然科学によつて、人間の意識の活動の一形態によつて、はじめてそのようなものとしてそこにあるのである。」といつたとしたら、それは誤りであろうか。

「人間の社会的存在が人間の意識を規定する。」というとき、その「社会的存在」は「生産諸関係」と同一のものではありえない。それは生産諸関係をもそこから分節せしめるところのものである。それは必然的に何等かの意識をとまなうものであるが、人間のあらゆる関係はこの人間の根源的な関係の分節であり特殊化である。人間が於てある関係はこの根源的關係及びその分節としての諸関係である。そしてそれは人間の於てある関係なるが故に何等かの意識をとまなつていなければならない。このようなもろもろの關係に於て人間の意識は規定され形成されて行く。デュルケムのいう「社会の理想」もこの關係の自覚である。だからして、それは存在的には実践的な人間の關係よりは後であつて、社会的存在によつて規定されるといわれうる。人間(個人)は“sich verhalten”する關係に於てあり、それはあらゆる社会の行動様式に分節し、あらゆる意識形態として自覚される。人間(個人)の意識はこのような豊富な内実をもつ關係によつて規定され、形成される。このような意味に

於て「人間の社会的存在が人間の意識を規定する」といえる。

人間の特殊な社会集団は人間が上述のような根源的な關係に於てあることを前提することによつて、その成立が理解せられる。しかし一方に於て人間がこのような根源的な關係に於てあるというのは、現実には何等かの特殊な社会集団に於てあること即ちその集団の期待する又は要求する行動様式に規定せられることを媒介とすることなしにはありえない。普遍が個別を規定するのは特殊を介してであり、特殊が個別を規定できるのは根底に於て個別が普遍に於てあるからである。そして個別が普遍や特殊に規定せられるといわれうるのは、それが普遍や特殊ではなく、そのものとしての主体性をもつからでなければならない。主体性をもつものが他(普遍、特殊)によつて規定せられるのはそれが自ら他の規定を受けとるからである。主体性をもつものが他を積極的に受けとることによつて、個が他に規定せられると共に逆に特殊を規定し返し、それを形成し、普遍がその内実を豊富にし、発展する。關係を結ぶのは個であり、特定の社会集団が一定の行動様式を要求するといつても、そこに実体としての社会集団があるわけではない。一定の行動様式の要求はその社会集団を共に構成する成員の社会的強制である。集団を團結せしめる精神的力である集団意識もその集団の個々の成員がそれを持つことなしにはありえない。集団の行動様式を個人は変革して別の行動様式が行われるようにする場合さえある。このようにみえてくると、個の意義が力強く浮び上つてき、社会と個人との關係を社会の面からのみ見ることによつて社会を実体として把える社会有機体説的な立場は、逆に個人を原子になぞらえ、そのみに重点をおき社会は単にフィクションにすぎないとする自然法的立場と共に正当な見解だとはいわれない。社会と個人との關係は相互規定に於て把えられねばならない。だからして、例えば自然法的個人主義と有機体説的な集団主義とはいづれもそのものとしては承認せられ得ないものであつて、そのいづれにも属さない中道の才三の立場こそが妥当なものであるとなしつゝも結局全く有機体説的な立場に陥つたグムプロヴィチの如きも、同じく中道を求めつゝも前者とは逆に著しく自然法的個人主義的であり、自由主義的であつたところのジムメルと同様に事態を正当に見たものとはいへない。<sup>(63)</sup>

## X

グムプロヴィチはその著社会学綱要(Grundriss der Soziologie: zweite, durch-gesehene und vermehrte

Auflage. Wien. 1905) 才4篇 (viertes Buch) 才一章個人主義と集団主義 (I. Individualismus und Kollektivismus) に於て次のような意味のことをのべている。

社会現象の観察方法は従来両極即ち個人主義と集団主義との間をうごいた。即ち「社会的世界」(soziale Welt) を説明しようとするもろもろの試みは、この両極の間をうごき、社会科学の領域に於ける一切の学派や差異はこの二つの対立に基いた。そして才三の立場はなかつた。——才三の道に人は気がつかなくつた。——少くとも理論に於ては。一は利己主義と利己心をすべての社会的発展の源泉とし、あらゆる人間の行為の発条としたのに対し、他は個々人の共同体に対する献身と犠牲との事実を示し、そして利己主義と個人的関心とに対して、隣人愛と利他主義とを対立せしめた。そして才三の中道は見失われた。然し真理は中道にあるのである。では中道とは何か。それは利己主義と同情との両方といつてもよし、或はそのいつれでもないといつてもよい。これ等二つはそのいつれもそれのみでは我々の行為の源泉であつたり、また社会的発展の発条であつたりしえない。我々は上記両極をあらわす二つの言葉のそれぞれに「社会的」(sozial) という語を冠すればよい。こゝでいう「社会的」とは抽象的全体性の意味ではなく、限られた社会圏即ち血液や慣習や言語や思惟様式を紐帯とする社会圏の意味である。このような社会は究竟は民族である。社会的とは結局に於ては民族的ということである。個人的利己主義がではなく社会的利己主義、民族的利己主義が社会発展の発条である。又全体性、人類への献身が社会発展の発条でもなく、キリスト教的なかの遍照の意味に於ける隣人愛や人類に対する同情がかの発条でもない。そうではなくして、社会的同情即ち自然的社会的共同体に対する犠牲的な愛に満ちた献身が社会発展の発条たりうる。社会的同情は社会的利己心に於てあり、そしてそれは社会的利己主義である。これ等二つの感情の統一に於て、あらゆる社会的発展の発条と同時にその説明のための真の鍵が見出されるのである。

扱て處で、全社会的世界をただ個人の立場からのみ把握し、すべての発展をこの同じ立場から説明し又個人に関係させる人々、つまるところ個人とその発展を最高の目標とし、あらゆる社会現象の唯一の目的とするところの人々(個人主義、自由主義、立憲主義等々)——それらの人々は實際また社会的世界のすべての害悪を個人の解放と個人の権利の宣言によつて退治しようとして欲している。しかしこのような考えに立つすべての試みは失敗に終つている。というのは、如何に個人の自由を宣言した

ところで、社会的形成物の固い壁をとり除くことはできないので、結局、個人の権利に支えられつゝも前にのめり、社会の固い壁で頭を割るのが落ちてあつたからである。

集団主義(その変種としての社会主義や共産主義等々を含む)はこれと対立する立場から事柄をとらえる。それによると、全体は個人のために働き、個人は全体の保護の下におかれる。全体は個人のために肝胆をくだき、すべての心配や苦しみをひきうけ、すべての仕事を共に行う。個人は全体によつて導かれ、使用せられるがしかしまた養われることになる。しかし、このような考え方をそのまま立法化したり、実験したりしたところはない。若しそのようなことをしたならば、それによつて、このように個人の世話をする全体は、自由な、自己決定的な個人と同様に一つのオートピアにすぎないことが分るであろう。

「真理は、社会的世界はそもその初めから常にそして何処でも、ただ集団の仕方で (gruppenweise) 動き、集団の仕方で活動し、集団の仕方であつたかゝりして努力すること、そして現実を参考にすることを欲する賢明な立法は、これらの事実を顧慮を払わねばならない… …こと、である。社会集団(soziale Gruppen)の調和的協同の中に、社会問題の唯一の可能な解決が存する。」<sup>(64)</sup>

すでにのべられたように、グムプロヴィチのいう社会集団は血液や社会的慣習や思惟様式やを紐帯するものであるが、このような集団が人間のあらゆる行動を規定する。「個人、その思惟や企図、感情や努力は個人の中に於てつくられるのではなくして、彼の社会圏の中で (in seinem sozialen Kreise) つくられる。これらすべては、ほとんど自由ではなく、また自己決定でつくり出されるのではなくして、個人が強いられていることに気付くことなしに、個人に強いてもたせられる。」<sup>(65)</sup> このようにして個人はその道徳的側面に於て、また思想や世界観の面に於て、集団によつて形成せられる。彼はただ集団の一部分 (ein Teil der Gruppe) であるにすぎない。その集団の道徳的雰囲気の中に、その思想界の中に成長して、個人はこれらの大地から、その精神的な生命の汁液を吸いつたのである。<sup>(66)</sup>

グムプロヴィチは、個人主義も集団主義もそのものとしては社会発展の源泉となることはできず、したがつてまた社会学の原理となることもできない。真理は却つて中道にあり、そしてそれは両主義の各々にそれぞれ「社会的」なる語をつけることによつて得られるとなして、彼の理論を發展させたのであるが、しかしその「社会的」のは「抽象的全体社会」的又は「人類社会」的ではなく

して、血液、慣習、思惟様式を紐帯とする「社会」的であり、謂わば「民族」的であつた。人間はこのような民族的な社会から徹頭徹尾規定を受け、彼はその精神的養分をそのような社会から供給され成長させられる。彼のもつすべては社会のものであり、彼は社会の一部分たるにすぎないとせられる。

グムプロヴィチの理論がこのように発展して来たのを見て我々はもはや彼を中道に立つ者と考えることはできない。彼自らはおのれ自身を才三の立場又は中道に立つものとするけれども、我々をしていわしむれば、彼は個人を全く社会の中に解消し、個そのものの積極的意義を認めようとしないう有機体説又は集団主義に立つものである。真の中道は社会と個人とを相互規定又は相互形成の関係に於て捉えるところにある。

## XI

人間は社会からのがれることはできない。人間はあくまでも社会内存在である。人間はそのもつところのものすべてを社会から受けとる。社会から離れ、孤立した個人は極端な抽象によつて構成された幻想にすぎない。人間は社会に於てでなければ生きてゆけない。人間が動物からおのれを区別するのは、彼が他者と関係することによつてであつた。人間が人間たりうるのは社会をつくることによつてである。社会のないところに人間はない。人間は正に社会的動物である。人間は如何にしても、人間であるかぎり、関係を結び、何等かの社会にあらざるを得ない。しかしこのことは人間が或る特定の社会集団から如何にしてものがれることができないことを意味するのではない。現実にある此の或はあの社会集団は個人の拒むことのできないものではない。或る個人は彼の於てある或る社会の行動様式の規定を受け、又彼が意識するとしないに拘わらず、その社会によつて形成せられることによつて、現にそこにそのようにあるといえる。人間は一般に関係を結ぶことなしには存在しえないし、その関係は現実の人間の関係としては或る特定の社会に於ける関係としてあるのであるから、或る個人が於てある特定の社会に深く規定されることは論をまたないが、しかし彼が於てある社会は或る一つの特定の社会につきるのではない。彼は同時に数多の社会に属して、それから夫々その社会独特の規定をうけるのみならず、継続的にも数多の社会に入り、それぞれ別々の規定をうける。だから個人が或る一つの特定の社会を拒んだからとて、彼は社会の外に出たのでもないし、人間関係を持たなくなつたのでもない。如何にしても人間は何らの関係も結ばないであることはできないのである。しかしこの

何等かの社会的規定をうけることなしには人間は存在しえないということから直ちに或る特定の社会の規定が、その社会に於てある或る個人にとつて絶対であり、その社会が人間の歴史のつゞく限り永遠であると結論することは間違ひである。人間は或る特定の社会をなくして、その規定を排除しても、おのれ自身が人間であることをやめる必要はない。彼は同時に他の社会の一員であり、またその他の社会の一員になりうるであろう。若し或る一つの社会の絶滅が社会そのものの絶滅であるならば、人間はそれによつて人間たることをやめることになるであろうが、この仮定は正しくない。人は或る一つの社会、例えば一つの社会の制度を廃止し新しい社会(制度)をつくることができる。このような変革の場合にも、これらの人は社会的存在たることをやめたのではないが、しかしこの場合既存の社会に対する個人の主体性が強く感ぜられる。だが人間は社会的にあるので、個人の主体性が社会の変革に於て強く働くとき、変革さるべき社会に対立する別の社会(或は社会の理想)がそれらの個人をそこに於てあらしめる。一つの社会が変革されるとき、その変革者を支える強力な社会がなければならぬ。一つの社会が変革されて新しい社会が生れることは、社会の要求する行動様式や社会理想が変化することを意味する。そこには新旧二つの行動様式の葛藤、衝突があり、イデオロギーの闘争がある。この葛藤、闘争はそれぞれ相対抗する社会に属する成員対成員の葛藤、闘争であるが、またある場合には一人の人間の心内に両社会が反映し、彼を苦悩の淵に沈めることがある<sup>(67)</sup>。各人は何らかの社会の形成によるものであるが、その各人が彼の苦悩の果になすか然らずしてなすかの別なく、何らかの彼なりの決断をなすことなしには、社会は発展しえない。そこに個人の社会に対する逆形成ともいうべきことが認められる。社会が社会自身の必然の法則によつて発展するとなすマルクスその人が「万国のプロレタリア、団結せよ！」との命法をかゝげ得たのは、社会の生産に於てプロレタリアとして位置づけられている万国のプロレタリアが、それぞれ団結への主体的決断をなすことを前提にしているからでなければならない。

## XII

人間は他に対してsich verhaltenする関係なしには人間たることはできない。人間は社会的動物なのである。人間の歴史の初期に於て、この根源的人間関係が単一な現実社会に於てのみとり行われるより外仕方がなかつた時代には、個人の主体性の可能な度は極めて小であつたと考えられる。原始未開の社会に於ては、その生活上の

活動範囲は極めて小さい地域に限られていたし、その集団の構造も極めて単純であつて、血縁集団たる氏族はそのまゝ地縁集団たる村落であり、このような基礎的社会集団はそのまゝ政治的集団でもあつた。それはまた経済上の単位集団でもあり、教育的、宗教的などの諸機能もまたこの血縁的地縁の基礎集団に於て行われるので、個人は全く単一なる集団の構成員であつた。そこでは個人は自由に社会への加入を選択することはできなかつた。人は社会の中へ投げ込まれたのであつた。人がその社会に生みおとされたとき、その運命はほとんど決定されていたといつてよい。正に社会は個人に先立つたのである。人はその社会の伝統的慣習の拘束のもとに生き、そして死んでいつた。人はそれによつて或る意味においては安定した生を送ることができたともいえるが、しかしそれは自由を支払うことによつて得られたものであつた。このような状態は古代の氏族社会や村落共同体に於ては顕著であつたのであるが、人間の生活関連の範囲の拡大、生産力の上昇、交通、通信の進歩等々と共に、社会が発展するに従つて、社会集団の構造は単純より複雑へと変化していつた。血縁の集団は縮少し、地縁の共同体は逆に拡大するに至つた。そしてこれに応じて、機能的社會集団が分立し、いわゆる社会の分化が行われていつたのである。このような変化は長い間徐々に進行し、中世の農村社会や都市のギルドに於てはなお社会の強制力は甚だ強く、個人の自由の余地は少なかつたのである。ところが社会の構造の単純より複雑への変化は、最初イギリスに於て起つた産業革命を機として顕著となり、各種の機能的社會集団を生じた。近代市民社会(civil society, bürgerliche Gesellschaft)とはこのような機能的社會集団の錯綜している複合体に対して名づけられたものである。

近代市民社会は一方に於て血縁集団や地縁集団から人間を解放すると共に、他方に於ては鬱とうしい封鎖的固定的な身分の制約からも人間を解放した。個人の基礎的社会集団からの解放は、同時に個人の数多の機能的社會集団への関与を意味した。近代人は、それぞれその成員を異にし、また機能を異にする多くの集団に属する。前近代社会に於ては、人間に対する社会の規制は、人間が単一なる社会に埋れていたが故に、その人間の全面にわたつていたのに対し、近代社会に於ては、一つの社会は人間の一面を拘束するに止まり、その人の属するすべての社會集団の彼に及ぼす拘束力すべてをプラスしても、なお且つ、その拘束力の分散の故に、その力は弱い。人間はもはやおのれの属する社会を運命として甘受するを要しなくなつた。自らの意志によつて社会を構成し、ま

た或る社会を新しい社会へまで形成することができた。人間は自らの意志によつて社会をえらび、また社会から去ることができた。今や個人は社会よりも先であるといふことができるでもあろう。このようにして近代は人間が自由を獲得し、それを謳歌した時代であつた。しかし自由への道はまた不自由への道であつた。それは何故であらうか。

我々は近代について語るとき、何はさておき技術について考察しなければならない。そもそも技術とは人間が一定の目的意識のもとで自然へと能動的にはたらきかけ、自然を改変することに、その基本的意味が見出されるところのものであるが、近代に於て社會集団の構造が著しく変化したのは、道具による技術から、人間の手をはなれてそれ自身で働く機械(このものは近代科学の発達と共にあることは勿論である)の技術へと進歩したことによつて、生産力は急激に上昇し、交通、通信も亦急速に発達したことに決定的に因由することは明らかである。道具の技術に於ては、道具はなお人間の手の延長として人間の補助者であつたが、機械の技術に於ては人間が逆に機械の補助者となつた。かくして技術の機械化によつて人間の技術はその性格を一変し、技術に対する人間の主体的つながりは断ち切れ、ヤスパースもいうように人間は「機械の一部」となり「人間は、機械のうちに位置づけられんがため、根こそぎにされ、地盤を喪失する。」<sup>(69)</sup>にいたつた。人間がそれによつて自然を支配し、自由を得たところの技術は、逆におのれの主たる人間を支配するに至つた。技術の進歩と共に基礎的社会集団は人間生活の場から後退し、多くの機能的集団が前面にあらわれる。人間は、その構成員をそれぞれ異にする多くの機能的集団に属するが故に、或る集団が人格としての人間を全面的に支えることはない。自由に集団を選びとることができる人間は、自己を支えるものを其処に見出すことはできないということによつて復讐された。人間の多くの社會集団に対する自由なる関係は却つて人間の社会に対する人格的つながりを断ち切り、社会は人間の意図に拘わらずそれ自らの発展をなし、この独りあるきする社会は人間をしぼりあげてゆくと共に、地盤をもたない多くの人間を生み出し——或はあまりにも多くの地盤をもつ人間を生み出したということもできるであらう——人間は不安におののいた。形式的に自由な人間は實質的には不自由をなげかねばならなかつた。人間は関係に於てあることによつて形成せられる。関係が何等の固定性をもたない場合、そこに於てある人間が如何に不安定であるかは論をまたない。(世間無常を痛感した人が如何に不安であつたかは、古来多くの宗教人の生

涯が示すところである。) 一方、技術に機械が組み入れられたことは、生産手段と直接生産者との分離に基く矛盾をますます激化し、社会は二大基本階級への分裂を現前した。おのれを支える確固たる地盤をもたない現代人のうち、多くの人間がこの階級的現実を支えを求めたのは当然である。そしてまたおのれを支えるものとして階級的現実を見出すことができず、社会集団への分属による人格の分裂に悩み、社会の巨大なメカニズムに圧倒される他の多くの人々は不安からのがれるため、群集的非合理性によつて「自由から逃避」しようとする。所謂新興宗教へはしり、末梢的娯楽(例えば、マンボ、チャチャ等々)を追いなどするのは、そのあらわれである。或は又自己を埋没させてくれる家族や民族の如き社会集団に尊い自己の自由を代償として逃避しようとするものもある。そこには前近代的社会へのあこがれがあり、それはフアシズムへ向う危険性をはらむ。現代はまさにかくの如き時代である。

人間は本来社会的である。人間は関係に於て自覚する存在である。人間は社会に於て形成せられるものである。だが社会は人間の社会であり、生産は人間の社会的生産でなければならない。外在化した生産を再び人間にとりもどし、人間を人間たらしめるような社会は如何なる社会であろうか。現代に立つ我々がよつてもつて形成せらるべき社会は如何なるものであろうか。我々は如何なる社会の理想像を思い描くべきであらうか。

(1956. 1. 30)

[註]

(36) 例えば、G. Simmel はその最後の社会学的著作「社会学の根本問題」Grundfrage der Soziologie に「個人と社会」Individuum u. Gesellschaft という副題を付しているが、これは社会学の根本問題が正に個人と社会の関係の問題であることを物語るものである。

(37) 和辻哲郎博士は「人間の学としての倫理学」(岩波全書 19)の才一章、二、「『人間』という言葉の意義」の或る個所で「人間とは『世の中』自身であると共にまた世の中に於ける『人』である。従つて『人間』は単なる人でもなければまた単なる社会でもない。

『人間』に於てはこの両者は弁証法的に統一せられている。」といわれている。同書20頁参照。

(38) vgl. Aristoteles Politica, 1253a.

Aristoteles Politik, neuübersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Theol. Eug. Rolfes. S. 5.

(39) vgl. a. a. O.

Aristoteles Politik. S. 4.

(40) 裏切りは彼が属する社会集団の集団意識をずてることであり、最大の悪と見られた。

(41) だから或る社会の行動様式に従うことを特定の成員が禁じられた場合、その人は非常に苦しみ、悲劇を生むことがある。森鷗外の「阿部一族」はこれを主題としたものである。

(42) Emile Durkheim.

こゝでは Bibliothèque de philosophie contemporaine (現代哲学叢書)の中の一冊 Sociologie et Philosophie, par Emile Durkheim, Préface de C. Bouglé, Paris. 1924 (社会学と哲学, 山田吉彦訳)の才二章 Détermination du fait moral (道德事実の決定)を参照した。

(43) デュルケムは義務の観念を全く純経験的分析を通じて見出す。この点カントとは全く相異なる。

(44) 前掲書, 才二章討論二, 参照

(45) 前掲書, 序, 参照

(46) cf. E. Durkheim: De la Division du travail social, Paris. 1893.

(47) 前掲の社会学と哲学 才四章, 価値判断と現実判断 三, 参照。

(48) vgl. Zur Kritik der politischen Ökonomie.

Erstes Heft, Volksausgabe, besorgt vom Marx—Engels—Lenin—Institut, Moskau, 1934. S. 5. マルクス=エンゲルス選集(大月書店)補巻3, 3頁(経済学批判, 序言)

○ドイツイデオロギー (deutsche Ideologie) 才一部, A, 「イデオロギー一般, ことにドイツの」によると、マルクスは「意識が生活を規定するのではなく、かえつて生活が意識を規定するのである。」といっている。こゝでいう生活とは「物質的生産と物質的交通とを発展させつゝある人間」の生活である。(マル=エン選集才一卷上, 22—23頁 参照)

○1845年にマルクスによつていわれた上述の「生活」という言葉は、その経済学批判(1859年)に於ては「社会的存在」という言葉に変わっている。

(49) a. a. O. (Zur Kritik d. pol. Ökonomie.)

(50) マル=エン選集 補巻5, 233頁参照。

(51) vgl. Zur Kritik d. pol. Ökonomie. S. 5.

(52) a. a. O.

(53) a. a. O.

(54) a. a. O.

(55) 前掲の「道德事実の決定, 討論二」の末尾のあたりでデュルケムは次のようにいつている。

一つの社会とは知的及び道徳的活動の強力な中心で、この中心の波動は遠くまで到達する。個人の間に変えられる作用、反作用から一つの全く新しい心的生活が遊離され、それは我々が孤立して生活しては思いもつかない世界に我々の意識を運ぶのである。我々がそれをよく認識するのは、或る大きな集団運動が我々を捕え、我々を我々以上に高め、我々の姿を変えるような転換期に於てである。

又「社会学と哲学」のオ一章、「異論に対する答」二、「個人的理性と道徳現実」の末尾に近いところで、デュルケムは、ダルルユ氏が『個人の意識内には最も複合的なまた完全な社会に於けるよりもはるかに多くのものが存在する』ということをも自明のこととして採用しているのを反駁して次のようにのべている。「しかし私にとっては、その逆が自明のことのように思われる。歴史の各時期の文化を構成する知的財、道徳財の全体は、その集団の意識を座とするのであつて、個人の意識ではない。我々の各々は科学の断片を我物となし得るに止まり、また幾つかの美的印象を持ちうるに過ぎない。知識、芸術がその全体として生活し得るのは社会に於てである。しかも或人たちは個人の豊饒な道徳性というようなこともいわれているが、しかし我々の時代に動いている無数の道徳の流れの中で、各人はその個人的環境を通過するものの一つを認識するに過ぎない。なお、それに就いても、僅かな断片的な皮相的な感情しか有しないのである。互いに補いもしくは衝突するすべての種類の熱望を持つ社会の道徳生活はどれほど豊富であり、どれほど複合的であることか。しかも我々の周囲に醸酵するこの強烈的な活動力に就いては、殆んど我々は知るところがないのである。」

(56) ドイツイデオロギー オ一部、A、(マル=エン選集、オ一卷上、15頁) 参照。

(57) 前掲書 27頁参照。

(58) 全上

(59) 全上

(60) 和辻哲郎博士は「間柄」といつておられる。

「人間の学としての倫理学」オ一章、11、「マルクスの人間存在」参照。

(61) 前掲のマル=エン選集(ドイツイデオロギー) 27頁、参照。

(62) 前掲書、47—48頁、参照。

(63) 清水幾太郎著、社会と個人(社会学成立史) 55—56頁参照。

(64) vgl. Ludwig Gumplowicz : Grundriss der Soziologie, zweite, durchgesehene und vermehrte Auflage, Wien, 1905; III. Buch. I. S. 265—267.

(65) vgl. a. a. O. III. §2. S. 281.

(66) vgl. a. a. O. §3. S. 282.

(67) 或る社会はその社会の成員にその社会特有の行動様式を期待又は要求するので、同時に各種の社会に属する個人は、同時に色々な行動を要求せられる。それらの諸要求は矛盾衝突することなく調和する場合もあるが、互に矛盾し、葛藤を生ずることもある。このような場合、個人は何れの行動もなさずにいることはできないで、決断をせまられる。彼は思慮をつくして、葛藤している様式のいずれか又はそれらを綜合した新しい様式かによることを決断しなければならぬのであるが、葛藤が真にきびしいものである場合には、個人の苦悩はその極に達するものである。決断に於て個人の主体性が強く感得せられる。

(68) 共産党宣言、(マル=エン選集オ二巻下、531頁) 参照。

(69) 都市と農村の集団構造は、同じく近代にあるといつても、著しく異なる。農村に於ては未だ前近代的構造が、都市に比べて著しく多く残存している。又近代人の属する社会は機能的集団のみではない。しかし近代社会の特質は近代都市の社会構造にあり、機能的集団の増加にある。

(70) vgl. K. Jaspers. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949. (歴史の根源と目標) S.144—145.