



Title	マンハイムの社会学における「合理化」の問題
Author(s)	久保田, 正雄
Citation	政経論叢, 33(1): 121-138
URL	http://hdl.handle.net/10291/13197
Rights	
Issue Date	1964-12-25
Text version	publisher
Type	Departmental Bulletin Paper
DOI	

<https://m-repo.lib.meiji.ac.jp/>

マンハイムの社会学における「合理化」の問題

久保田 正 雄

一、問題の提起

われわれの日常の考え方の中では合理化・合理性・合理主義などの事柄に対して、肯定的な態度と否定的な態度とが時に応じて対立したり混合したりしているように思われる。比較的高度の教育を受けた人々の中には、合理的な存在理由があまり認められないような伝統的な習慣や慣行などを前近代的なものとして軽視したり、これらを無視することを誇りとするような場合すら見受けられる。また日常の世論の一端にもしばしば見られる所であるが、職務の本性上特別の職業（例えば教師など）にまだいくらか許されている伝統的な慣行を不合理な特権のようなものとして非難し、その合理的な規則化を要求する意見が生徒や父兄からだけでなく教師の中からも多くなっているようである。教師の採用にあたっても、できるだけ個人的な面識や紹介を排して公開された規則的な選抜方法を探る傾向が支配的となつて来たように思われる。これらの場合では合理化が一つの進歩として認められているものと言えるだろう。

所が一方においてわれわれは合理化や合理性をすべて望ましいもの・進歩として、必ずしも全面的に受け入れているわけでもなく、伝統的なものや非合理的なものをやむを得ざる必要悪として感じているばかりでもない。伝統的・宗教的な

行事や慣行が、新しい機能と結びつきながらもお本来の意味を失わずに行われ、これには近代的な教育を受けた青少年層も積極的に参加している場合が見うけられる。また、家庭生活、育児、教育などの事柄について最近二、三年間の新聞や雑誌に現われた論調には、昭和二十年代と三十年代初頭に主流をなしていた欧米式の近代化・合理化の傾向に反撥して、女性の主婦・母としての役割、子供に対する相当の躰、青年における根性を要望する態度が有力になっているようだ。合理化や合理主義を生命のない形式化・機械化として受けとり、有機的な生命現象と人格形成とはこの合理主義を超える何ものかが大切である、という考え方もかなり根強いことを認めざるを得ないようである。

合理化という事象に対するこのような複雑な態度は、合理性や合理主義というものを啓蒙思想や進化論的立場から理解することがやや単純過ぎる、ということを示しているのではないだろうか。昭和二十年代の後期から多数の青壮年層をとらえた新興宗教（主に立正佼成会と創価学会）の驚くべき発展の精神的根拠を、日本人の持つ後進的な Syncretism（重層信仰）の事実に求め、宗教に対する科学的合理的な批判の必要を主張することも確かに一つの見方であろう。（高木宏夫「日本の新興宗教」昭和三四年、岩波新書）しかしわれわれはかなり徹底した科学的合理主義が実質的には全く不合理でしかも非人道的な信条と奇怪に絡み合ったファシズムを経験している。合理性・近代性と非合理性・前近代性とを対立させて科学的啓蒙の普及滲透により後者が前者によって漸次に克服される、という見方は、もし合理主義や理性の働きをいわゆる実証主義的視野の中で理解するならば、やや公式的に過ぎるのではないかと私は考えている。例えばE・H・カーが指摘したように、合理的討論を通じて作られる多数派の判断に従う原理に基づいた十九世紀のデモクラシーは制限選挙と共に栄えたのであり、二十世紀の大衆デモクラシーにおいては合理的討論よりもむしろ大衆の非合理的感情に直接訴

える暗示と宣伝が圧倒的に優勢となっている⁽¹⁾。即ち、理性はもはや政治問題の決定の上に重要な機能を果さなくなったのである。もし合理主義というものを存在論や形而上学の思弁的方法を排除した経験科学的・合理的方法という意味だけに限るならば、合理主義に客観的歴史的な力を期待することは無理であろう。この場合の合理主義とは現象を説明するための科学的方法を指すのであって、この科学的方法というものは、何らかの実践的道德的要請とか社会や歴史の現実を全体的に認識する世界観的な立場とかに裏づけられることにより、はじめて一定の意味を持ちつつ展開して行くものなのである。従って合理主義は方法的側面と形式的領域において発達したと言えるのであって内容的実質的な領域における合理化は必ずしもこれに伴って進行するとは限らず、時には逆に著しい不合理を齎らすことすら目撃されるのである。われわれの日常的な意識における、合理化に対する複雑な態度はこのような事態を反映しているのではないだろうか。

註(一) E.H. Carr, *The New Society*, 1951『新しい社会』(清水幾太郎訳、昭和二九年、岩波新書)一〇〇頁

マックス・ウェーバーは、近代社会の合理化過程が必ずしも「実質的合理性」の進歩であるとは限らずむしろ「形式的没価値的合理性の発展」であるという事実を洞察したのであった。流通経済・貨幣経済の浸透による簿記計算の確立、合法的支配への移行に伴う近代官僚制の成立は、人間の社会的行為について予測・計算の可能性を技術的に高めたのであって、ウェーバーがこれを形式的合理化の過程として説明し、何らかの理想ないし価値を前提としてこれと現実との一致の程度を問題とする実質的合理性の範疇と鋭く区別したのは周知のことであろう。ところで形式的合理性と実質的合理性との分離は単なる方法的範疇だけの問題でなく、現実の歴史的事態にその原因を持つものである。問題は、なぜ近代社会の合理化とは形式的なそれであって実質的には非合理的なものと共存したり時には不合理ですらあるのか、ということであろう。

ウェーバーはワイマール共和国の崩壊を見ることなく世を去ったが、同じく現代社会の全体的動向の問題に取り組んだマンハイム (Karl Mannheim, 1893—1947) はナチスの政權奪取に直面しこれに追われてイギリスに移住してから積極的に現代社会の危機を診断しウェーバーより一步進んでこれを克服する処方箋を書こうとしたのであった。彼は十九世紀的な自由放任社会 (*laissez-faire society*) が計画社会 (*planned society*) に移行しようとする所に現代文明の危機を認め、自由主義の立場を基本的に保ちながら新しい計画社会を建設することによってこの危機 (特にファシズムの脅威) を克服する道を提唱したのである。特にドイツにおいては深刻な経済危機と社会不安によってワイマール体制の精神的支柱である合理主義が殆ど無力となり、現実の大衆はかの神話的人種論を中心とする非合理的信条に魅せられつつあった。マンハイムはこのような状況を大衆社会 (*mass society*) と規定してここにファシズムが形成される要因を求めたのである。それは、近代市民社会の特質をなす形式的合理化の過程が却って実質的非合理性を斉らし、合理的技術を操作する少数権力者と非合理的衝動に動かされる大衆とが分極化して現われる所にある。マンハイムの社会学においてもウェーバーと同様に「合理化」の問題は重要な論点の一つである。

二、理性概念の機能化・形式化

二十世紀、時に第一次世界大戦後のヨーロッパ社会の危機と動揺を反映した主要な徴候の一つは理性の力への信頼が失われたことであろう。これには、人間の本性とこの可変性に関する問題が心理学や精神分析学によってこの時代にあらためて検討されるようになり、この問題についての実証的科学的成果が広く認められて来たことも影響を及ぼしてい

る。「永久的な国民性」と「歴史における理性の漸次的な進歩」への信頼は偏見であった、とマンハイムは考えている。⁽²⁾ここでまず問題とするのは後者であるが、われわれがマンハイムの見解に従うのならば社会と歴史における理性の力と働きのことという事柄についてもっと立ち入って考えなければならぬだろう。

直接にはフランス革命思想、またこれを通じてヘーゲル哲学の主要原理となった理性の概念は普遍的でしかも実体的な性質のものであった。フランス革命は理性の名においてアンシアン・レジームを根本的に否定して、「自然の秩序」に合致する新制度を建設するものだと考えられた。革命時代の指導者達は多かれ少かれ啓蒙哲学の信奉者であっていかなる権威もそれが人間の理性に矛盾するときは仮借なく排除しようとした。宗教、世界観、国家制度等一切のものが合理的なものに変革されるかまたは廃止されなければならなかったのである。理性はまさに客観的歴史形成力であってこの力がアンシアン・レジームの圧制から人類を解放し進歩と幸福を齎らすものと考えられた。ロベスピエールは理性を「最高存在」(être suprême)として神格化し、「すべての虚構は真理の前に消え失せすべての愚行は理性の前に滅び去る」と民衆に演説した。⁽³⁾ヘーゲルは自分の哲学の中心である理性の概念とフランス革命との関係を強調して、フランス革命の意義は理性が究極において現実を支配する力を持つてゐることを宣言した所にあるのだ、と考えた。⁽⁴⁾ヘーゲルのいう理性とは、単なる認識原理にとどまらず現実がその中に存在する実体であり、また単なる理想や当為にとどまらず無限の力であり、さらに有限的な行為と異って自己の中から營養をとり自己自ら活動する無限の内容である。⁽⁵⁾しかも理性は自らの可能性に沿って現実を形成する力即ち自由を前提としている。ヘーゲルはこの立場から、歴史というものを理性の実現の歴史——即ち諸々の行為や出来事の連鎖としての歴史ではなく、人間性の合理的な進歩と自由の実現としての歴史——として考察し

たのであった。(9)

註(2) K. Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, Routledge & Kegan Paul, 1940. p. 39. 『人間と社会』

(福武直訳、昭和三十年、みすず書房) 四四頁

(3) H. Marcuse, *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, The Humanities Press, 1954. p. 7. 『理

性と革命』(梶田啓三郎他共訳、昭和三十六年、岩波書店) 七頁

(4) ヘーゲルは歴史哲学の講義の中でこの解釈を述べている。「太陽が天空にのぼり、遊星がそのまわりを回転して以来、人間が頭で、すなわち思想で立ち、そしてそれに従って現実を作るといふようなことは聞いたことがない。アナクサゴラスをはじめ、ヌース(理性)が世界を支配する、と言ったのであった。しかし、いまはじめて人間は、思想が精神的現実を支配すべきである、という原理の認識にまで到達したのである。したがってこれは精神のかがやかしい曙光であった。あらゆる思惟する者がともどもにこの新時代を歓呼して祝いあった」

H. Marcuse, *op. cit.*, p. 5. 前掲邦訳書、五頁

(5) G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 1830. 『歴史哲学緒論』(河野正通訳、昭和二年、白揚社) 一一頁—一二頁

(6) H. Marcuse, *op. cit.*, p. 10. 前掲邦訳書一一頁

もしわれわれが、科学的知識の進歩と共に前近代的・非合理的なものが漸次に克服される、という進歩的合理主義の見方を支持するのならばこのような普遍的実体的な理性概念を摂取しなければならないだろう。しかるに十九世紀以後実証的経験科学の発達に伴って、理性はもはや世界に君臨する実体的なものではなく一つの機能的形式的原理として説明されるに至ったのである。このことは理性の概念に限らず知識の広い分野にわたる事であって、中世以来の宗教的に統合された世界観が経験科学の発達に伴って次第に解体して行った過程である。しばらくこれに関するマンハイムの説明を辿ってみよう。(7)

註(一) K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (translated by L. Wirth & E. Shils), Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 15~p. 19.

近代の経験科学的心理学と対照的なのは、パスカル、モンテーニュ、キェルケゴールたちの思索が示すような、宗教的人間の内省から作られた心理学であろう。こういう思索は善悪の選択にかかわる内面的な戦いから生れたのであってこの戦いは主観の中で発生するものと考えられた。これは良心の戦いと人間に対する懐疑とへ発展したが、ここで用いられる絶望、罪、救い、孤独などの概念は豊かな意味と方向とを具えている。なぜなら、すべての体験ははじめから宗教的目標に向って具体的な内容を持っているからである。しかし、種々様々の集団や階級がそれぞれ生活条件を異にしてしたがって神・人生・人間の意義について見解を異にするような社会においては、絶望、罪、救い、孤独などについての理解が一致することは極めて難しくなる。これに対して科学的心理学は質的に豊かな意味内容を持つ人間解釈に代って、「不安の感情」、「内面的葛藤の表象」、「孤独体験」、「リビドー」などの形式化された概念を置き変える。これらの概念は、豊かな内面的体験が個人のなかで共存して有意味の目標に向って共働する状態を把握しようとするものではなく、むしろ精神現象というものを位置、運動、原因、結果などの機械的に単純なシエマに近づけるために経験的内容から特殊的要因をすべて排除しようとするものである。例えば、ある人間が自己の理想や規範の面から自己をどう理解するのか、こういう理想や規範に照して或る人間の行為がどんな意味を持つのか、ということは問題とはならない。むしろ、確かめられる程度のプロパビリティで或る外的状況がどんな内的反応を機械的に惹き起し得るか、ということが問題となる。このようにして、極めて精確な因果論と機能論も、私というものが現実に向であるか、人間であることの意味は何であるか、という間に答えるものではない。したがって、何らかの評価的決断に基づく行為が要求する「自己と世界についての解釈」はこ

の理論からは生れて来ないのである。このような思考様式は、「目的」や「価値」が予め与えられていて「手段」だけが扱われる限りでのみ有効である。しかし、生活の中で思考が果す極めて大切な役割とは、決断を下さねばならぬ時にとるべき行動に対して指針を与えることである。例えば、他の人間を評価したり社会を如何に組織すべきかということについて現実的な判断を下すことは、すべて善悪についての判断や人生と精神の意義についての判断を意味する。所が種々の目的を因果論・機能論の分析的な見地から探究する場合、例えば最も「摩擦のない機能」(frictionless functioning) というような一つの純粹に技術的・心理的・社会的最善状態が設定される。例えば精神分析家に治療の目的は何かと問う場合に、最善の適応状態(an optimum of adaptation)という觀念以外の解答は殆ど得られないであろう。そしてこの最善状態とは何なのかということについては、精神分析学はその科学の立場からは何も答えられない。經驗的心理学は精神的存在(a psyche)にかかわろうとはせずに、あらゆる価値判断・そして有意味の普遍的目的と全体的状況を追求するあらゆる企てを意識的に抽象する範疇装置の中で思考する。心理学は精神現象を方法的に機能化・機械化して取扱うので、その結果、人格、という統一体も精神、という統一体も視野の圏外に去っているのである。

このような過程を経て、性的の概念から実質的原理——自然の秩序、自由の実現など——が次第に消え去り、「合理的」という言葉はもはや評価的な意味を持った理想や目標に指向するためでなく、与えられた目的を達成する手段の有効性・規則性・予測可能性などを示すために没価値的・中立的な意味で使われることが多くなったのである。マンハイムは、ウエーバーの考え方を摂取しながらも、合理化が実質的領域にますます無縁のものとなつて行く所に社会秩序崩壊の危機を警告したのである。これからマンハイムにおける合理性の概念を見て行こう。

三、実質的合理性と機能的合理性

マンハイムにおける合理性の概念は「実質的合理性」(substantial rationality) 及び「機能的合理性」(functional rationality) から成っている。

われわれの思考が与えられた状況において諸事象の相互関係を洞察し明示する場合これは実質的に合理的な思考であり、これに対して虚偽の思考とか、本能・衝動・欲求・感情などのまったく思考活動でないものは実質的に非合理的なものである。(6) このようにマンハイムは、実質的合理性の本質を価値内容への関係でなく思考内容に求めることによってウェーバーにおける実質的合理性の相対化を避けようとしたものと思われる。

次に、ある企業や職場を「合理化」する、という場合、この言葉は、一連の行動が予め定められた目標に達するように組織されかかる行動の各要素に機能的な位置や役割が与えられている、という事実を指す。このような「合理的」という観念は、第一に特定の目標を達成するための手段が機能的に組織化されていること、第二に第三者が観察して各行動の過程の結果が予測し得ること、を表わしている。(9) マンハイムはこれを「機能的合理性」と呼んで、前者の「実質的合理性」と区別することが重要であると考えた。「例えば、普通の兵隊は一連の機能的に合理的な行動のすべてを正確に遂行するが、その場合彼等はその行動の究極目的が何であるか、或は彼等のそれぞれの個人的行動が全体の中で如何なる機能的役割を持つか、という点については何らの観念も有しない。それにも拘らず彼等の各活動は二つの規準に適うが故に機能的には合理的なのである。即ち、第一にそれは一定の目標を目指して組織化されており、第二に自己の諸行動を予測・計画

して目標に適応し得るからある」軍隊のような極端な例を挙げるまでもなく、産業化が進み分業と組織が高度に発達している現代の社会では、われわれはますます多くの領域で機能的に合理化された行動を要求されている。私の経験と見聞の範囲内では、公務員や教職員に対して管理職にある人々が要求するものはこの機能的合理性であり、民衆や生徒・父兄が要求するものは実質的合理性であることが多い。

さて、マンハイムのいう「機能的合理性」はウェーバーの「形式的合理性」や「目的合理性」とかなり類似しているが、マンハイムは次のような観点からウェーバーの概念を一步前進させようとしたものと思われる。

(一) ある機能的に合理的な行動は別の機能的合理性によって反対され攪乱される場合がある。第一次世界大戦の最後の数年間にドイツ政府の指導者たちと参謀本部との間に生じた衝突はこの事例の最も顕著なものの一つである、とマンハイムは言う⁽¹¹⁾。ここで指摘されていることは機能的合理性の併立と相剋であって、われわれが知っている「公開されたスケジュールによる労働争議」や「都市行政における横の連絡の欠如」などもこういう事例ではあるまいか。

(二) 人間は機能的合理化によって自己の行動を外から意識的に統制されるのみならず自己内部の欲求や衝動の規制と反省的な自己改造とに向って行く。例えば近代社会が到達した機能的合理化の最高段階たる官僚機構の中では、個人に対して特殊の行為の道程が規定されているだけでなく、彼の生活、設計も予め等級づけられた職歴、という形態を採るよう強いられている。かくして人間は、経歴への懸念から、実際の職務手続だけでなく観念や感情の持ち方や自己の余暇までも規制されることになる⁽¹²⁾。マンハイムはこれを特に「自己合理化」(self-rationalization)と呼び、「客観的な目的系列の機能的合理化は究極的には自己合理化をも惹き起すのである」と述べている⁽¹³⁾。

以上でマンハイムにおける「合理化」の意味をほぼ明らかにしたと思うので、次に二つの合理性の相互関係について考察しよう。

- 註(8) K. Mannheim, *Man and Society*, p. 53. 前掲邦訳書 六一頁
 (9) *op. cit.*, p. 53, 同上 六三頁
 (10) *op. cit.*, p. 53, 同上 六四頁
 (11) *op. cit.*, p. 55, 同上 六五頁
 (12) *op. cit.*, p. 56, 同上 六六頁
 (13) *op. cit.*, p. 56, 同上 六七頁

四、機能的合理性の実質的合理性からの乖離

「合理化」の問題におけるマンハイムの主要な関心は、第一に機能的合理性の実質的合理性からの乖離であり、第二に機能的合理化と実質的非合理性との共存である。

第一の問題については、われわれは幾多の事例に直面している筈である。これらについて私が気が付くものを二三挙げてみよう。これらの事例は大体の所、社会学的な広い意味での官僚化(Bürokratisierung)に附随して起ることが多い。いわゆる近代の近代的でしかも比較的大規模な団体の組織は内部からの機能的要請によって官僚制的機構に従って行く。この官僚化の外部的特徴と内面的な規律の原理とは既にウエーバーによって明らかにされたが、われわれが実際面で直面せざるを得ない事象はまず「職務と人格の分離」であろう。(1)専門的勤務と責任の範囲が機能的に明確に限定されていること、

(2) 支配、命令ならびに団体意志の決定が成文化された法規と固定した手続を経て為されること、(3) 勤務者と勤務上の物的手段とが完全に分離していることなどの事實は、生起した問題の技術的処理に要求される合理的、手続が実質的に妥当な合理的、道徳的な問題、処理を顧みなかったり、むしろこれを妨げる事態が往々にして起るのである。卑近な一例を挙げれば、生徒の不正行為（カンニング）に対する処置が通常の合議的手続を経て行われる場合がこれに当る。次に、普通に「競争試験や客観テストの弊害」といわれている事も、機能的に合理化された選拔手続が実質的な資格者を排除したり、技術的に公平な採点方法が逆に実質的な学力の養成を妨げている事態を指すことが多い。

なお官僚化の特例として、国や地方自治体の行政権力による「外からの官僚化の強制」がある。これは、どちらかと言えば、前近代的・伝統的な比較的小規模な団体に対して法令の解釈と適用をめぐって行われることであるが、法令解釈が要求する機能的合理化はこういう団体の実質的な活動や運営をむしろ妨害することの方が多いのである。この「外からの官僚化」は実際上有名無実のものとして骨抜きにされるか、これらの団体が実質的な犠牲となるか、のいずれかの結果を齎らすであろう。

一九四二年戦時下のイギリスで行った公開講演(註)の中で、マンハイムは自由主義社会における「価値判断に対する中立的回避的態度」の危険を警告したが、ここで論ぜられた事柄こそ二つの合理性の乖離と深く関連していると言えよう。中世社会の精神的統合原理たるキリスト教的な世界観ならびに啓蒙時代における理性への信頼が崩壊して以来、現代社会においては実質的に合理的な精神的統合原理が形成されていない。ここではすべての領域においてさまざまな価値判断が無政府的に乱立相剋し、寛容（tolerance）の徳は無内容な中立（neutrality）の態度に退化した。そしてこの中立的態度は、平

和・自由・デモクラシーを守らねばならぬという価値判断すらも回避しようという所にまで拡大する傾向を持っている。⁽¹⁵⁾

この傾向は社会の實際生活の各領域でも日常的のこととなっている。望ましい生活原理や最善の社会組織というような大きな問題についてわれわれは価値判断の対立に直面しているばかりでなく、人間の正しい行為のような事に関しても安定した見解を持っていない。法を犯したものは罪人なのか病人なのか、刑罰とは応報なのか再教育なのか、という事柄についても見解はまとまっていない。初等教育は慣習や伝統にかかわりなく合理主義者を養成すべきなのか、国民の文化的遺産を継承すべきなのか、高等教育は産業社会の要求に応える専門的技術者を作るべきか、それとも哲学的背景を持った普遍的教養人を養成すべきか、教育政策についても考え方はばらばらである。さらに、労働、余暇、性などの意義についても、われわれの見解は曖昧である。このようにマンハイムは殆どの生活領域にわたる価値判断の乱立・相剋を指摘したのち、この事態が自由放任的原理によって自然に精神的統合に落着く可能性はなく、もしこの事態を積極的に克服する努力を惜しんでいけばファシズムの独裁原理に征服されるであろう、と強調したのである。⁽¹⁶⁾ 価値判断のこのような乱立と相剋は、平常時においても、行政的職務を担当する当局者をしてますます実質的合理性を顧みることなく機能的合理性のみに基づいて問題を処理せしめるようになるであろう。

以上、二つの合理性の乖離についてその徴候と実態を分析したが、マンハイムはさらに進んでその社会的歴史的原因を究明しようと試みている。彼はこの原因を近代産業社会の歴史的発展の中に求めている。要約すればそれは、産業社会に内在する「人間諸能力の均衡を失した発展」(disproportionate development of human faculties)にある、⁽¹⁷⁾ と言えるであろう。これは次の二重の意味を持っている。

(1) 自然に対する物質的技術的支配の發達の方が、人間の道徳的な力および社会を秩序づけ統制するための知識の發達よりも遙かに進んでいる。

(2) これらの諸能力（社会的経済的問題を調整するために必要な良き判断や道徳性）がすべての社会集団や階層に均等に配分されていない。

人間諸能力のこのような不均衡は、社会自体が合理的道徳的要素間の不均衡を基礎としていたような、例えば専制君主によって支配された社会では、社会秩序と兩立することもできる。しかし、今や大衆がますます能動的に政治に参加し、個人と部分の活動がますます相互に関連して全体に大きな影響を及ぼすような現代の社会では、この不均衡は社会秩序を崩壊させるに至るであろう、とマンハイムは診断する。⁽¹⁷⁾

註(14) K. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, Routledge & Kegan Paul, 1943, Chap. I.

(15) op. cit., p. 7.

(16) op. cit., p. 12—p. 15.

(17) *Man and Society*, p. 42—p. 44. 前掲邦訳書、四九頁—五一頁

五、機能的合理化と実質的非合理性の共存

第二の問題、機能的合理化と実質的非合理性との共存ということから、マンハイムの大衆社会論は出発している。人間精神に合理的道徳的進歩の傾向が内在しているという見解が必ずしも正しくないことは、現代の世界に何が起りつつあるかを知る人なら誰にでも明瞭なことであろう。「最近十年間において道徳的および合理的進歩という点に関する限りわれ

われは前進するよりもむしろ後退した⁽¹⁸⁾」とマンハイムは断言する。合理主義への信頼は近代的産業の発達に対する楽天的見解によつても支えられていた。即ち、社会が更に産業化されるならば「独立に判断する平均的能力」が広範囲の人々の間で高まるであろう、という期待があった。しかし、この産業化が高めたものは、団体成員の行動様式が与えられた目的に応じて組織化されるという「機能的合理化」だったのであり、与えられた状況の中で事件の相関関係をみずから洞察して知的に行動する能力、即ち「実質的合理性」ではなかったのである。「危機と革命との狂暴な衝撃は、従来表面に現われないで潜在的に作用した傾向、即ち合理的な判断能力に機能的合理化が及ぼした麻痺的な影響を暴露したのである」⁽¹⁹⁾

実質的合理性の存在は、比較的小さな経済単位を経営する聡明な利己心を持った企業家と適度な個人的財産所有に裏づけられる知識階級などによつて保証される、とマンハイムは考える⁽²⁰⁾。所が産業化の進行過程において大量に出現した大都市の大衆は、「有機的に統合され且つ比較的型の小さい集団の中で固く団結している人々よりも遙かに暗示や制御しにくい衝動の爆発や心理的な退化に罹り易い⁽²¹⁾」のである。機能的に合理化された社会では、複雑な行為系列を徹底的に考察することが少数の組織者に限られるのであつて、平均的な普通人は機能的に合理化された行為体系に順応するたゞごとみずからの文化的個性を少しづつ放棄してますます他人に指導されることに慣れるようになり、次第に自主的な見解を捨てて他人が考えてくれるものを受け入れるようになる。かくして社会秩序が危機に直面するとき、多数の人々は自己の無力を痛感して恐るべき絶望的な不安状態に陥るのである。「ちようど、未開人にとつて自然が不可解であり、彼等の最も深刻な不安感が自然力の測り難い支配から生じたのと同様に、産業的社会の人間にとつても、彼等の生きてゐる社会体制の中に作用している力——経済恐慌、インフレーション等々——の測知し難いことが拡大し行く恐怖の源泉となつてきてい

るのである」⁽²²⁾

マンハイムによれば、近代の産業社会がそれ自身に内在する歴史的法則によって「大衆社会」(mass society) という状況を作り出した所に、実質的非合理性が社会秩序を脅す大きな力となつて来るのである。非合理的なものはそれ自体としては必ずしも常に有害であるとは限らず、それが合理的客観的な目標を達成するための強力な動機として働く場合、あるいは昇華されることによつて文化的な価値を創造する時、さらにまた純粹な生命力として社会的な生活秩序を破壊することなく生活の喜びを高める場合、それは人間の所有する能力の中で最も価値のあるものであろう。⁽²³⁾しかし、大衆社会において、社会的構造の中へ統合されていない非合理性が政治の中へ侵入する状況は危険である。近代社会の巨大な組織と産業体制の比較的平穩な活動との背後には、安定した宗教的世界観、伝統的道德観、合理的判断力を喪失した大衆が潜在しているのである。社会の機能的合理化の結果少数のエリートに独占されている社会的技術(マス・コミュニケーション、官僚制、軍事力・経済力の集中など)が大衆の非合理的衝動や感情を巧妙に操縦するとき、産業的分業組織の領域における労働生活では徹底的に合理化されている同じ人間が、いつでも狂信的なファシストや残忍な闘士に変わりうるのである。マンハイムは社会的技術(social techniques)という用語を、「人間の行動を左右することを目指し、それが政府の掌中にあるとき特に強力な社会統制手段として働く所の諸々の方法の総体」⁽²⁴⁾という意味で使用している。社会的技術の進歩と改良の結果、権力が未だ且つてない程少数者の手に集中する可能性と、従つて全体主義的独裁の可能性とが齊らされた。マス・コミュニケーション、官僚制、経済力・軍事力の集中などはそれ自身としては善いことでも悪いことでもなく、まさに一つの技術に過ぎない。しかしこれが非合理的な衝動や信念を満足させるために使用されるならば、それは恐るべき結

果を生むであろう。(われわれは過去の生々しい例として特にナチス・ドイツの歴史を知っている。創価学会の政治進出はまさにこの点で警戒さるべきである)

従って、機能的合理性と乖離している実質的合理性を確立すること、機能的合理化と共存している実質的非合理性を制御しつつ文化的価値の創造の方向へこれを嚮導すること、⁽²⁶⁾これがマンハイムの主張する「自由のための計画」(planning for freedom)の根本原理となり、この原理に基づいて、マンハイムは、社会計画論、政治論、教育論を展開したのである。

註(18) Man and Society, p. 51. 前掲邦訳書、五九頁

(19) op. cit., p. 59. 前掲、六九頁

(20) op. cit., p. 59. 前掲、七一頁

(21) op. cit., p. 60. 前掲、七一頁

(22) op. cit., 59. 前掲、七〇—七一頁

(23) op. cit., p. 62. 前掲、七五頁

(24) Diagnosis of Our Time, p. 1.

(25) 例えば、峻烈な徴税形式は「最少の努力を以て最大の効果を達成する」という純粹に技術的な観点よりすればとにかく効果的である。しかし心理学的に長い目で見れば結局それは非効果的であろう。というのは、それは納税者の信頼を揺がし、将来の租税徴集を左右するものであるから。それだから、あらゆる経済的、行政的、教育的規則は、目先の技術的能率だけでなく、もっと深い心理的效果をも考慮しなければならない。心理的社会的技術的手段の適用は、それらの純粹に技術的効率を基準とするのだけでなく、同時に人間の性格と個性に及ぼす効果をも基準とすべきである。

Man and Society, p. 266. 前掲邦訳書、三二二頁

(26) 例えば、音楽の合理的技術に十分に熟達した人だけが音楽的経験の非合理性を真に表現しうる。真に計画的な社会は、生命の

純正な動態を抑圧したり知性化したりしないで状況の巧妙な処理によって、これらの有機的な力を統合・利用しようと試みるであらう。
op. cit., p. 267—p. 268. 前掲三三三頁