

圓谷集団社会学の確立とその反響

松岡 雅裕

1. 問題の所在

筆者は先に、圓谷社会学の代名詞ともいわれた集団社会学が形成されていく道筋を、圓谷弘（つむらや ひろし 1888-1949）の初期論文の中から探った（松岡 2014）。1934（昭和9）年、満を持して、『集団社会学原理』（以下、『原理』と略す）が刊行される。彼の集団社会学が、デュルケムの社会学主義とフッサールの現象学を視野に収め、さらには両学の陥穽を乗り越えようと意図されたものであることは既に明らかにした。しかし、彼が編集発行人を務めるわが国初の月刊社会学雑誌『社会学徒』の中で構想し展開していった諸論は講演録という形式が主であり、事細かな集団社会学の方法論や、それが扱う研究対象等についての詳論は省略されていた。方法と対象の提示は、新たな学の原理を提唱する場合には大前提であろう。ようやく『原理』の刊行によって、その全貌は明らかにされる。

本稿では、圓谷の学位論文でもある『原理』に示されたその学の構成分析はもとより、『原理』刊行の翌年、『原理』の趣旨を手際よくまとめた『社会学徒』百号記念特集号（第九卷第七号通巻第百号）に掲載された圓谷自身による「集団価値の提唱」論文での強調点も踏まえ、圓谷集団社会学の全貌と、彼が新たな学の提唱に込めた真の目的を明らかにしたいと思う。同時に、圓谷集団社会学が、わが国の学界にどのような反響をもって迎えられたかを、京都帝大時代からの学友高田保馬が『原理』刊行直後にしたための書評「圓谷博士の「集団社会学原理」を読む」（同第八卷第十号通巻第九十一号）と、同年の三木清、本田喜代治、松原寛、田邊壽利ら総勢9名の論客によって開催された座談会「『集団社会学原理』批判と満州問題」（同第八卷第十一号通巻第九十二号）から探っていく。

2. 圓谷集団社会学の両翼としての「社会型態論」と「社会意識論」

圓谷は『原理』序文において、まず自己の集団社会学のスタンスを明確に述べている。すなわち、個人の解放を至上としたフランス革命の成果や、さらにはギリシャ哲学、インド・ウパニシャドの伝統にまで遡ることができる個人表象を対象とした学の否定である。この点に関しては、社会学においても既に集合表象をその学の主要研究対象とするデュルケムの社会学主義という転回点が存在していた。しかし、圓谷は、デュルケムの社会学主義は徹底性を欠いていたと批判するのである。

「殊にデュルカームははつきりとした意識した像に於いて、集団表象の厳存を認識した。だがその認識は「われ」を否定するものではなかつたのである。換言すれば「われ」外の該事象の認識は、遂に「われ」を清算するを得ずしてその学命を終つた。」(圓谷 1934:2)。

圓谷にしてみれば、デュルケム理論が内包する個人主義的ともいえる主意主義的行為への一定の配慮と理解が、結果的にその学を不完全なものにしたと考えたのである。その点で、圓谷の提唱する集団社会学は、個人表象の完全否定という徹底性を特徴とする。

圓谷集団社会学のスタンスとして次にあげねばならないのが、個人表象の粹を極めたドイツ観念論への批判であろう。つまり、社会学が対象とすべきは個人的観念的な存在ではなく「社会的な存在」である点を再吟味し、「あるがままの存在」を基礎づけた現象学に着目したのである。社会学主義の徹底化と、集合表象を生み出した社会的な存在が担う集団意識への配慮。これが圓谷集団社会の基本的スタンスである。

「この学派(現象学派・松岡注)の對立下に置かれた観念的諸学派が崩壊解消への線を辿つたのは、学界に於ける必然的運命である。私は此の現象学派の暗示を社会学界に招来せしめ、観念的 sociology の解消と相並んで、此れ迄と異なる像に於いて社会学を取扱つた。即ち「社会意識」を社会学の新たな分野に発展せしめ、深めるを得たことである。」(ibid:3)。

圓谷は、デュルケム社会学も、この「あるがままの存在」を問題とする現象学的知見のもとで、ようやく個人主義的な主意主義的行為への配慮という不徹底さから逃れることができると考えた。圓谷は言う。「而してデュルカイムの「社会型態」に関する研究もこの社会意識の研究所産の確立下に於て、その存在性とその特殊性の基礎づけを説明するを得たのである。」(ibid:3)と。つまり、圓谷集団社会学には、現象学派が「暗示」しそこから自身が展開した「社会意識論」と、デュルケム社会学の「社会型態論」が両翼として存在すると明言するのである。圓谷は自己の集団社会学の眼目を以下の四項目にまとめている。

「一、社会現象には集団現象以外個人現象存在せず。二、観念的個人主義社会学の解消。三、社会学は、集団現象の研究たることに於てのみ、社会学たるを得。四、社会学の学的基礎づけとして、現象学派の暗示による「社会意識」の新なる展望、並に「社会型態」の新なる意味づけ、即ち社会学理論の新展開。」(ibid:4)。

圓谷は、このスタンス表明に続いて、「緒論・社会学の所産及学潮」で自己の社会学理論の学説史上の位置づけに関して詳細な議論を展開している。まず、一般的な社会学史の流れとして、フランス革命後のコント、ロシア革命後のマルクスの両理論が新しき社会指導の学理・法則として呼び起されたところから説き起こされ、さらにわが国文明開化期の「世態学(社会学)」の紹介へと続く。東京帝大の外山正一のスペンサー学、建部遯吾のコント学、日本社会学院の創設、京都帝大の谷本・米田両教授によるギディングス、タルド、ジンメル、デュルケム学説の展開等々、『原理』刊行までの社会学説の学潮が述べられている。この学潮のなかで、圓谷は自己の社会学理論をどのように位置づけたのであろうか。

圓谷は、近代の知的革命における自然科学が果たした役割を重視し、まず、コント社会学を(コント自身も社会物理学と称したように)数学・物理学の発想のもとに構想されたものと解釈している。しかし、その厳密な普遍妥当性を求める数物理的発想が人間社会の現状にそぐわなくなると、今度はスペンサーが生物学の延長線上に社会学を企図したと。しかし、一世を風靡した「人間もまた生物なり」という生物学的発想にも限界は存在し、ここに人間心理の独自性を強調し、同時に社会は個人の集合に他なら

ないとする心理学派タルドの登場を見るに至った。だが、この自然科学の巡礼者たる社会学は袋小路に陥り、現実の社会現象を解明するには、あまりにも無力であったというのが圓谷の診断である。そこに社会学中興の祖ともいべきデュルケムが登場し、ようやくわれわれは、個人とは異なる「独自の存在として社会」を分析する視点を獲得したと圓谷は評価する。「社会事象は一つの物事象なり、此の物事象は個人心に依存するものにあらず。かくの如き前提観を有することに於て、其の方法論に於て、その結果に於て、社会学の再生となつたのである。」(ibid:15)と。さらにマルクス学説を論じる段においては、個人心を論じる以前に「社会存在」を主張するマルクスの視点にデュルケムと同様の見解を有するものと評価を与えているが、しかしその学的基礎はあくまでもヘーゲル等ドイツ観念哲学にあり、その亜流であることを問題として、むしろ観念哲学(とくに新カント学派)に対峙した現象学派にこそ着目する。圓谷集団社会学が、デュルケムの社会学主義(社会型態論)、そして現象学派の「暗示」にその起源をもつことは明らかである。同時に、圓谷は、デュルケム社会学の不徹底性を糾弾し、現象学が「暗示」する知見でもってその問題点を乗り越えようとする。当然のことながら、そこでは、もはや現象学自体も「暗示」という言葉に表現されているが如く、本来的な現象学にみられた「個人の純粹意識」という基盤を離れ、「社会的存在」を基盤とする解釈学(社会意識論)に改編されていくことになる。

3. 圓谷集団社会学の対象と方法

圓谷集団社会学の研究対象に関する議論は明確である。「社会学は社会現象—即ち集団現象—をその研究の対象として取扱ふものである。」(ibid:22)と。ならば、その根拠の妥当性が問われなくてはならない。圓谷は、過去の個人表象を問題とした学問系列には、必ずといっていいほど「自我」「他我」問題が潜んでいたとし、それに対して自己の社会学には、必ず「社会」という集団事象が前提として存在していることを強調する。「[我]を生み出した社会、或は「汝」を生み出した社会は「我」及び「汝」の発生以前に、既に言語や習慣のあった社会、即ち集団として存在してゐたのである。」(ibid:25)と。自我と他我が、社会的空間上にその相互の位置を占めうるのは、言語という集合表象を介してのコミュニケーションあればこそという議論である。何よりも「個人在りき」という観念

上の空想に基づく議論の無意味性を圓谷は糾弾する。他我あつての自我の認識、しかもその認識は、社会集団生活が生み出した言語を介して達成されていくと。

圓谷集團社会学の対象が集団現象にあるのならば、次にそれは如何なる特徴をもつものかが問われなくてはならない。圓谷は、自然科学が没意味存在を探求するものであるのとは対照的に、社会学が対象とするのは有意意味存在たる社会現象であることを強調する。人間存在も、自然科学的には一個の生物体に過ぎないが、社会的には、「掛け替えのない友」「憎むべき敵」といった「意味」を持つ。であるならば、社会的分析においては、この「意味」こそ探求されなければならない。圓谷が言うには、じつにこの「意味」も社会集団生活の結果として与えられたものであるという。

「例へば、「美人」とわれわれが呼ぶ際には、そこに一定の集団の持つ美人に対する典型的なる意味が、現実の女性との関連の内に、如実に存在する。江戸時代の美人、明治時代の美人、モダンガール等々、夫々の時代の社会集団の有する美の意味は、或は、柳腰の女性を美人と称し、豊満なるを美人と称し、或は断髪軽爽なるを美人と呼ぶが如く、必ず現実の社会生活の意識的特性として抽出せられる。」(ibid: 31)

すなわち、圓谷は、この社会現象がもつ意味性を「社会意識の志向性」という発想で把握する。「赤い花」を見て「不吉な花」という意識が喚起されたとしたら、その両者の結びつきは、社会集団生活の積み重ねがもたらした意味志向性の結果であるという認識だ。「その意味の像は、われわれの集団生活の意識の集積層を通じて意識の志向性が働く所産なのである。」(ibid: 32) と。研究対象に関する以上の議論には、社会学主義の徹底化と、現象学の「暗示」から得られた社会意識に関する総合的見解が見て取れよう。すなわち、圓谷集團社会学は、社会現象の社会的な存在意味をその研究対象とするところに特徴がある。

この後、圓谷は、自己の集團社会学と社会諸科学との関係について議論を展開する。この点に関してはその要点のみを記しておこう。圓谷は、自己の集團社会学が、社会科学全般におよぶその「基礎学」という位置づけ

を担っているものと自負する。それは、「万学の女王」であった従来の哲学に代わりうるものであるとの認識だ。たとえば、従来の宗教学は、個人表象としての神を問題としてきた。集団社会学は、宗教現象に集団の強制性と拘束性の存在を指し示すことによって、宗教は集団生活の意識の型態化（表象化）されたものであると強調する。倫理学に関しては、従来は個人的良心の問題を扱ってきたが、集団社会学のもとでは、集団社会の拘束的存在としての道徳基準を論じるものとなる。また政治学に関しては、従来個人表象たる政治的英雄の権力行使のあり方を問題としてきたが、集団社会学のもとでは、この英雄を集団意識の凝結たる存在として見ることにより、政治現象を集団表象の一つの現れと見なすという。法律学は、法の目的を支配集団の現状維持と継続に定め、秩序保持の観点から分析する。さらに経済学は、アダム・スミスの如く個人の欲望から分析を出発させるのではなく、欲望が社会的な流行現象から喚起される集団意識の所産であるということから出発すべきだと。他にも、デュルケムの道徳教育論を参考に、教育学の目的を個性教育、教授法ではなく、集団拘束性の達成を考察するものと規定し、芸術学を個人としての天才芸術家およびその作品を対象にする芸術至上主義ではなく、それらを歴史的に加層化された集団意識の先端・集中化の事象として考察すべきであると説いている。まさしく徹底化された社会学主義のスタイルである。

最後に問題となるのは、集団社会学の方法論である。圓谷は、従来の学問が存在現象を存在と分離し、現象を抽象化概念化することに専念した個人主義的なものと批判する。その上で社会現象を具体性において「あるがままの像」において把握することの必要性を強調した。では、「あるがままの像」とは何か。このことに関連して圓谷は、現実の各種社会集団、例えば学校、会社、工場、宗教集団、政治集団、経済集団、芸術集団等々の、いわば分業化された社会において特定機能を遂行する各種集団を「社会種」と名付けた。無論、それぞれの社会種は、それ相応の社会現象の担い手となりうる。経済種は経済現象の、政治種は政治現象の、といった具合に。この前提のもとに、集団の生成と機能、そして他の集団との関係性を分析することに主眼を置くという。つまり、(1) 社会現象発生母胎を個人にではなく集団およびその社会種に定め、(2) 社会種により異なる機能を念頭に、各社会種の密接な相互連関を探っていくというのである。例えば、古来の氏族社会は単一の宗教種であり、そこに経済種・教育種を発見

することは不可能であると圓谷は考える。しかし、現代社会における宗教種は、同時に教育種であり政治種でもある。この基本種（この場合宗教種）と関係種（同様に教育種・政治種）の密接な総合種への展開過程を探るのが本題だという。つまり、各社会集団の機能の発生とその機能分化、さらには各社会集団の機能相互連関のプロセスを探るといふ、今日で言うところの機能主義的なシステム分析の方法論に近いであろう。ただし、圓谷の学問構想はそれだけにとどまらない。彼は各社会集団が担う「社会意識」に大きな役割を与え、デュルケム的な機能主義的発想に現象学を接続するという冒険に打って出るのである。

4. 圓谷による「社会意識論」の展開

まず、圓谷は、この社会意識をいかに定義したか。彼は、社会意識を集団によって構成された意識、つまり集団の意識と考えている。この発想は、けっして集団を擬人化したものではなく、「社会意識は集団存在の前提下に、所産し、存在する、意味事象である」(ibid:70) というように、人間意識が集団という存在に拘束されたものであることを表現している。圓谷は、当時さかんに議論されていた米国心理学的社会学の祖ギディングズの学説をとりあげ、個人意識の内に独立した社会意識の存在を認めるのは誤りであると、彼の学説を批判している。もちろん、この発想は、圓谷がデュルケムから得たものであるが、しかし圓谷に言わせると、デュルケムは集合意識の独自性を認めながら、同時に個人意識の独自性をも認めてしまっていると、その不徹底性を批判するのである。圓谷によると、おそらくそれは、デュルケムの生きた時代における学的環境、すなわち個人主義的学説の旺盛、とくに心理学(心理学主義)の学潮に対する彼の一定の配慮のせいであろうと推測している。

社会意識を考えるうえでの焦点は、先述したように世界に意味を見出すその志向性の所在である。つまり、赤い花を見て不吉と考えるように、対象に対していかなる意味を見出すか、その拘束性のもとに展開する志向性の考察である。ここで圓谷はブレンターノやフッサールの現象学を吟味するが、とくにフッサールは意識の志向性を究明するも、そこで問題とされた意識は個人主義的発想の枠にとらわれた「純粹意識」のそれであったという。本来志向性とは、対象をいかに解釈するかという対象把握の「関係性」にこそ焦点があると圓谷は強調する。それは、個人意識ではなく、社

会存在によって決定された拘束的な社会意識の内にこそあると。時代や社会とともに変化しうる美人の定義の例からも明らかなように、意味の世界は絶対的・固定的ではなく、時代や社会が与える志向性から理解されなければならない。同時に、社会意識は一時的なものではなく、習慣、法制、制度等として持続し集積されてきたものである。その意味で志向性は、過去から累積してきた意識の層によって形成されると。圓谷は、志向作用によって対象を認識することを「対象の意味を充實せしめること」(ibid:86)と表現し、場合によっては、外国人のわが国の皇室に対するが如く、志向作用によっても意味が充実できない事態、すなわち認識不能を起こす場合があると述べている¹⁾。いずれにしても、従来の個人の持つアプリアリ(先天的)な要素から演繹する個人主義的発想を否定した集団社会学の特徴がそこに読み取れよう。人間の持つ時間・空間の概念認識も(デュルケムが指摘した如く)原始民族の集団生活の所産たる集合表象に根拠づけられていると圓谷は主張する。すなわち、時間概念の認識は宗教儀式的の定期週率、空間概念の認識はトーテム種族の居住地範囲に根拠づけられていると。

さて、圓谷は続いて社会意識に関するもっとも重要な論点となるその特性と存在型について論じる。彼は、社会意識の特性をその「外在性」「独自性」「集積性」「拘束性」、そして「強制性」に見出した。「外在性」とは、社会意識が個人の所産ではなく、個人の外部(集団)から与えられたものであること。「独自性」とは、当該社会意識の発生母胎となった集団の存続に関係なく当該社会意識は存続、保持されていくことを言い表している。「集積性」とは、社会意識が歴史的に累積加層しつつ集積することを意味し、集団意識は、現今にいたる意識の集積層によって理解可能になるという。「拘束性」は、気質や堅気(かたぎ)と表現されることのある階級、職業、学派等の持つ特殊な意識型態をさし、この拘束性の存在によって人びとはより堅く同一社会意識化するという²⁾。最後に「強制性」に関しては、とくに群集的社会意識を典型として、モップにみられる一時的な群集的集団をその母胎とし、革命や宗教運動にみられる急激で積極的な転換運動を推し進める意識の特性としている。興味深いのは、社会意識の強制性の高まりとともに、その拘束性という特性は逆に消極的になると、圓谷は社会意識の「拘束性」と「強制性」を対照的に考えている点である。彼は、「拘束性」に関して、「社会意識の拘束性に関する付帯的な法則を

提供するを得る。即ち「社会意識の拘束力の強度は、該集団の存在時間（事件性）に正比例し、その集団構成員数に反比例する。」（ibid：99-100）と述べている一方、「強制性」に関しては、その高まりとともに拘束性が消極的になり、「群集意識の強制力の強度は群集の数に正比例するの法則を見出すことを得る。」（ibid：102）と表現している。「拘束性」が、歴史的に加層化された社会意識のもとで伝統を維持し、しかしそれが都市化のなかで薄れ行くことをイメージさせる一方、強制性は、膨れ上がった革命勢力による急激な時代の転換をイメージさせる。圓谷は、自己の集団社会学のなかに、うまく社会の秩序と変化の両側面を視野に収めようとしたとみるべきであろう。

さて、社会意識は、具体的にどのような存在のあり方を私たちに示すのか。圓谷は、まずその「潜在」「顕在」の両型態に注目する。神話・伝説は社会意識の沈下態たる第一構成要素であり、共産主義や自由主義といったイデオロギーは流動態たる社会意識の第二構成要素とみる。前者は下部層・潜意識をなし、後者は上部層・顕在意識をなすと。両部において社会意識の全体像が認識できるとして、その点を「加層合成としての社会意識」と表現している。この点は、社会意識の「集積性」に関連する議論であるが、社会意識の「外在性」と「独自性」という特性に関しては、それは社会的事実がモノ化され集合表象化されるプロセスに関連しているという。つまり、社会意識の「外在性」「独自性」は、伝説・習慣・風習・制度等、その型態化が進めば進むほど強大となり、さらに成文法・記録・経典・寺院等といった凝固化した顕現となって完全なる物体化（モノ化）が達成されると。以上が、圓谷集団社会学で打ち出された社会意識論の全貌である。

5. 圓谷による「社会型態論」の提唱と社会科学のあり方

圓谷集団社会学において社会意識論とともに、その両翼をなす社会型態論は、言うなればモノ化した集合表象の存在学である。

「村・家・国家・大都市・世界社会・流行・輿論・制度・かたぎ等々は、総べてわれわれの集団生活自体から生れたところの、型態化した存在の像である。この凝固化し、固定化し、型態化したところの構成体を、一つの存在型態として取扱ふところの学問を、型態論と云

ふのである。」(ibid: 113)

ここでも圓谷は、従来の社会存在に対する考察が、それを個人的思惟の所産と理解していることを批判し、その前提が集団生活にあることを強調する。

「われわれの表象はすべて集団表象である。而して此等の集団表象は、凝固し、固定し、型態化して一つの存在物となる。しかも此等の型態現象は、一定の確定的方式に従ふもので、決して個人的恣意に左右されない恒久的存在性を有するものなることを知るに於て、此の集団所産の存在物を一全体として社会学の研究対象として取扱ふところに型態論の特別なる学的意味が含まれてゐるのである。」(ibid: 114)

社会意識とのかかわりでいえば、社会型態の差異は、集団種によって異なる社会意識、つまりそこに含まれる「志向する意味」の違いに由来するという。「この差異性は集団存在の中心的意味、集団存在の存在目的意味によって区別される。」(ibid: 116) と。例えば、社会型態の代表例としての「村」を圓谷は人間集団の本源的な原始型態とし、その中心にタブーを核とする宗教意識が存在し、その拘束力、保守主義の強さは、まさにあらゆる社会型態の本源として下部層を構成するとしている。同様に、村の構成単位をなす氏族型態は、そこから「家」「国家」という第二次的派生の社会型態を生み出し、そこでも「共同祖からの派生」「共同的生産の生業」を基盤に拘束力と強制力を持つ宗教意識が中核をなすという。「家」においては、その拘束力が家の名誉、家柄、家風を持続させるために成員に犠牲と奉仕を要求し、またその延長線上で強大となった支配団体は国家形成の要となっていき、やがて、資本主義の拡大にともない国家は「世界社会」へと結びついていくと。

圓谷の造語である「世界社会」は、資本主義の世界的拡大を見据えて提起された社会型態である。当時の国際連盟等の役割に刺激を受けた圓谷は、世界社会の拘束力は強まりつつあるとしながらも、それはあくまでも国家団体意識に加層された意識に基づくものであることを忘れてはならないとの論述をなしている。この「世界社会」の集中的表現としての社会型態がロンドン、パリ、ニューヨーク、東京等の「大都市」である。そこで

は、顕在意識たる経済意識が潜在意識たる宗教意識を支配し、村落意識とは根本的に異なる大都市型意識が所産されている。それは自由主義的、創造的、営利主義的、合理主義的なものとなり、神経興奮性といった特徴を生み出し、群集的行動といった合理主義と神秘主義の共存状態を作り出すと。

圓谷は、世界社会・大都市といった社会型態のなかで普及する「流行」も重要な社会型態としてあげている。持続性は短いものの、この流行意識への追従は、ある種拘束となりうる。圓谷は、同じく流行を問題としたタルドの学説を紹介し、「流行」がブルジョアジーの社会意識の普及であり拘束力をおよぼしうる機能を持つものであるとの観点から、個人表象として流行をとらえたタルド学説を批判している。この社会型態としての「流行」は、さらに同じく社会型態としての「世論」を形成する力となっていくと圓谷は考える。それは社会の多数者の（群集的ではない）平常的社会関係のなかで生じる型態であり、この「世論」に関してもタルドが公衆概念との関わりで言及しているが、しかし圓谷の強調点は、タルドが世論による本格的な民主主義時代の到来を主張したのとは対照的に、「世論」が支配集団による意識の拘束性を受けて型態化し、いったん形成された「世論」は、その拘束力故に反対意見は生まれづらいと考えるところに特徴がある。以上のように、圓谷は自己の集團社会学の中軸に「社会意識論」、そしてそのモノ化された集合表象の型態を扱う「社会型態論」をその両翼として設定したのであった。

最後に圓谷は、『原理』の最終章「第四編社会事象」のなかで、集合表象の社会学を基礎とする社会科学のあり方、表現を変えれば社会諸科学の集團社会学化、そして将来集團社会学が解明すべき新しき任務を提起している。まず圓谷がもっとも重視し着目するのは「宗教事象」である。宗教事象はあらゆる集團生活にとって本源的であり、その意味で「私の宗教」といった個人表象ではないという。神聖観念の確立とともに成員が厳守すべきタブーが設定され、周期的な集團的礼拝行為が存在する。この集團の強制性（発生要因）、拘束性（持続要因）、集積性（展開要因）が宗教意識の型態化・物体化を生み出すと。わが国奈良平安朝の貴族集團による天台・真言宗、鎌倉期の武士集團による禅宗・日蓮宗、当時の農業集團による真宗等、集團ごとに異なる宗教型態が生み出された。また、既存の支配集團の宗教が、新たな支配集團の宗教により清算される場合もあるが、例え

ば、ロシア革命によってレーニン像がキリスト像に代わって奉られるごとく、宗教の存在そのものの否定ではなく、宗教事象が本源的であることの証しだと圓谷は言う。つまり、初期段階の集団生活は宗教によって支配されその下部層を構成するも、後世の政治・道徳・法律等も同様、この下部層の第二次的所産であるという。同時に、圓谷が目にするのが「芸術事象」である。それは、芸術事象が時代の社会意識の再現に他ならないからである。型態化した集団には、それ特有の芸術事象が存在する。都市の芸術、農村の芸術、小市民の芸術、そして学生の芸術といった具合に。性を扱う芸術作品も時代ごとの存在形式によって、私有財産制下の性、資本主義的金銭関係下の性、青年時代の性等、生活の再表現たる性の扱いは異なってくる。さらには、現代の工場芸術としての活動写真、ジャズ音楽、分業化されたオーケストラ化、大集团的レヴュー。もはや個人表象としての芸術家の天才的な天賦の才から解明する芸術論は否定されるべきであると。最後に圓谷が目すべきとするのが「教育事象」である。集合表象の持つ拘束性、強制性を考える場合、デュルケムの道徳教育論のように、成員の教育事象を問題とするのは至極当然であるのかもしれない。圓谷は、成員の団体化を早め強めていくために意識的に採用された事象として教育を考えることの重要性を論じている。圓谷の『原理』は、集団生活に本源的ともいえる宗教事象、その再現としての芸術事象、そしてその維持継続の要としての教育事象に本格的に取り組むことを集団社会学の任務と考え、その緊急性を論じ締めくくられている。

6. 圓谷集団社会学のエッセンスとしての「集団価値の提唱」論文

圓谷は『原理』発行の翌年、1935（昭和10）年、『社会学徒』に「集団価値の提唱」というタイトルの論文を発表している。掲載された『社会学徒』は通巻第百号目にあたり、いわゆる百号記念特集号として発行されたその巻頭に圓谷は自己の集団社会学のエッセンスを掲載し、編集発行人としてのスタンスを披露している。ただ、内容的には、エッセンスとはいうもののたんなる『原理』の要約論文ではなく、集団社会学の発想を社会政策の場に適用させようとした考察であることがうかがえる。

「資本主義的な現代社会組織の下に於ては欲望は進展又進展、その止まる所を知らぬ。随つてその意味に於て所謂社会問題は上向線を辿

つて停止する所はないのである。随つて茲に吾々は社会政策の基調といふものを考へる時に、社会問題、及び社会問題の進展の線といふものは測り知ることが出来ないといふ情勢にある現状に於て、茲に一定の価値基準、何物かの標準となるもの或は指導となる所の精神がなければ、社会政策の具体案といふものは出来る筈がないのであります。」(圓谷 1935:2)

圓谷は、京都帝国大学時代に戸田海市博士の社会政策の講義を受けて感動し、実践的志向をもった社会学の必要性を確信するに至った。この政策志向は、日本大学時代の恩師山岡萬之助の刑事政策の講義からも強く受け継いでおり、日本大学社会科創設当時は、社会学の講義は遠藤隆吉に任せ、自らは社会政策の講義を受け持っていたことからもうかがえる(松岡 2008:18)。

「その意味に於て所謂社会政策の基調或は社会政策の指導精神としての何物かの基準といふものを要求されるのであります。それで私は、社会政策の基調として、指導精神として、集團価値を提唱せんとするものであります。」(圓谷 1935:2)

当論文において、圓谷は集團社会学の主要二命題を提起している。第一は、「社会に存在するものは集團である。」、第二は、「価値事象は集團価値である。」という両命題である(ibid:3)。第一命題は、個人表象を排し、すべての社会現象を集合表象の観点から分析するということである。「有るが儘の社会現象への凝視を吾々は試みなければなりません。」(ibid:4)と圓谷は述べている。彼は氣質(かたぎ)に着目し、「兎に角この「氣質」といふこの現象形態こそは、同一の社会種、同一種を中心として、同一の集團に於ては同一の氣質が生み出せるものだといふことを物語るものに外なりません。」(ibid:4)と、東京と京都の大学生氣質、東北と九州の農業集團における村民氣質等の比較を例に挙げて説明する。都会人の一見個性溢れる人間性も、都会人ならでは、その所属集團の重層性に起源があると、あくまでも集團生活に基づく社会意識の発生という論点を崩さない。

第二命題は、価値事象は個人事象ではなく集團事象であることを強調している。圓谷は、日本神話の高天原集團における神の位置づけと罪の位置

づけを例に、わが国のもっとも原始的な農業集団としての高天原集団にとっては、「農業集団の存在を否定するもの、発展を阻止するものは天津罪に当つて居るのであります。例へば畦道を壊すとか田の畔を壊すとかである。」と、その乱暴狼藉ゆえに天照大御神から高天原追放処分を受けた弟素戔鳴尊の行状を説明する。当論文を貫く論調は、「存在するものは個人でなくて集団である。随つて価値事象の如きもそれは集団の価値事象に外ならぬ」(ibid:8) という論述に代表されている。

続く当論文後半においては、ギリシャ以来の西洋知が個人表象を実在と考へ、非存在を存在と思惟した形而上学的な遊戯に過ぎないと、「吾々は今西洋学説、西洋価値学説の総てをはつきりと大胆に総清算しなければならぬ時代に遭遇して来た。」と断言する。社会政策という点において興味深いのは、圓谷が、当時の内閣審議会のメンバー構成に異議を唱えている点である。わが国資本主義の行く末を論じる内閣審議会のメンバーに、東京と大阪の商工会議所の代表者が含まれているのは納得がいく。しかし、集団社会学の方針で考えると、「内閣審議会といふものは政治を運用する所の最高機関であるとするならば、内閣審議会に入る所の人間は所謂個人の姿であつてはならぬ筈です。価値事象は集団であるから個の姿で入るべきものではない。」(ibid:12) と、前総理大臣の齋藤實がメンバーに入っていることは合点がいかない。前職のステータスだけで、何ら現職において所属機関も定まらぬ無所属人物を選んだのは、まこと悲劇であると。社会政策の基調、社会政策の指導精神としての価値は、「それは正しく個人主義的な価値に非ずして集団価値であらねばなぬ。」(ibid:13-14) と結んでいる。

7. 高田保馬による書評と有志座談会にみる『原理』の反響

圓谷の『原理』に関しては、発行同年、早速高田保馬が『社会学徒』に書評を寄稿している。『社会学徒』通巻第九十一号の巻頭に掲載された「圓谷博士の「集団社会学原理」を読む」と題する書評がそれである³⁾。高田は、「著者の学生時代からの友人であり、また著者の日本大学社会科学創立時代にその講義をもつてゐた一人たる私としては」圓谷の社会学体系の完成を素直に慶びたいと祝辞を送っている(高田 1934:2)。

さて、高田の『原理』読後感であるが、彼もというか、そのタイトルから最初は集団の特殊的研究であろうと考えたという。しかし読み進めてい

くうちに、社会事象を集団事象として、集団表象として見るという立場に気づき驚いたと。その後論述されていく高田の理解は、さすがというか正確である。『原理』の趣旨が、個人主義的社会学の清算をめざし、あるがままの姿における集団意識＝社会意識と、凝固化し、固定化し、型態化したところの構成体たる社会型態を考察することにあると、丁寧に読み進めていった形跡がうかがえる。さらに、「此等の考察を貫くところの精神は一に、デュルカイムの集団表象説の徹底化されたるもの、すなわち徹底されたる社会学主義である。而して著者は此立場から社会を見る見方に於て、現象学からの暗示を利用してゐる。」(ibid:1-2)と、圓谷の方針を理解したうえで自己の見解を述べている。まず、高田は『原理』第三編社会型態における国家、大都市、世界社会を説く圓谷の姿勢に「著者のかくれたる情熱のみち動けるのを見る。」と関心を寄せつつも、「欲をいへば社会意識と社会型態との連絡を詳論されては如何。」(ibid:2)との見解を示している。この点に関しては筆者も大いに同感で、もちろん圓谷は社会意識と社会型態の関連については説明しているわけだが、ややもすると見落とししきような論述であり、よほど細かく精読しないと見逃してしまう。おそらく高田の「詳論されては如何」という表現も、その点のアドバイスと受け止めてよさそうである。むしろ、さらに重要な指摘は以下の点にある。

「現象学的基礎については、私は門外のものとして何事をも述べない事にする。ただ著者はデュルカイムに一步を進めて、社会現象の中に個人表象が含まれずと断定されたのであるが、此徹底化には多大の犠牲が伴はないであらうか。少くも著者の立場からすると、発展、変化の説明が困難になりはしないであらうか。著者のこれらの問題に関する論述を見ぬ以上断定的のことは云へぬのであるが、かゝる疑問を抱くものは、私にのみ止まらぬであらう。」(ibid:2)

個人表象の否定にともない、社会の変化、発展が説明しづらくなるという高田の考えだが、先述したように、圓谷は社会意識の持つ拘束性と強制性という特性に言及するなかで、その拘束性が、歴史的に加層化された社会意識のもとで伝統を維持し、逆に強制性は、膨れ上がった革命勢力による急激な時代の転換を可能にすると述べている。この点で、圓谷は、社会

の秩序と変化の両側面を視野に収めることを試みたと筆者は理解するのだが。しかし、高田が指摘するように、ここまで徹底化された社会学主義がはたして必要かつ妥当なものであるのかという素朴な疑問は、圓谷集団社会学に対する議論の焦点となるであろう。まさしく高田の慧眼である⁴⁾。

さて、高田の書評が発表された『社会学徒』同年次号に、有志により開催された「『集団社会学原理』批判と満州問題」と題する座談会の様子が採録されている。出席者は、(五十音順に)今井時郎、杉森孝次郎、田邊壽利、圓谷弘、古野清人、本田喜代治、松原寛、松本潤一郎、そして三木清の諸氏である。当座談会は、その表題にあるごとく、圓谷の『原理』に関する座談会形式の批評会、そして当時満州視察旅行から帰国した杉森から満州事情を聴くという目的で1934(昭和9)年10月13日丸の内「マーブル」で開催された(写真)。



座談会の様子(右端より座席順に古野、本田、田邊、松原、三木、今井、杉森、圓谷の諸氏)

出典：社会学徒第八卷第十一号通巻第九十二号より

採録記事の前半が『原理』批評会、後半が1931(昭和6)年の柳条湖事件に端を発する満州事変後の満州事情報告会となっており、そこに『原理』の趣旨と満州問題を関連づけるといった意味合いはない。まず、今井時郎が『原理』出版の意義に言及するところから口火が切られている。今井は、輸入学問としての社会学において、日本人独自の見解を披歴したという点で『原理』出版を評価し、同様に田邊壽利も、従来の社会学概論や原

理といった書物の多くが、事実に立脚しないまるで哲学書のような趣であったのとは対照的に、『原理』は日本の事実に立脚している点が意義深いと評価している。田邊は、「西洋人の書くものは西洋人のイデオロギーで自分等の社会を見て書いて居る。(中略)高田さんの原理を攻撃する訳ではないけれども、あれは西洋人のやつた研究で、あれを外国語に訳したら寧ろ西洋の方が分るのではないかと云ふ疑点がある。」(社会学徒社編1934:14)と、日本社会の実情に沿う日本人による考察の意義を評価している。一方、哲学畑の松原寛は、圓谷の処女作『我国資本家階級の発達と資本主義的精神』(1920)における日本社会の実情分析を高く評価し、その展開たる前作『カフェー文化の諸現象』(1928)が野心的だが少々期待はずれであった、その雪辱戦を『原理』が果している、やはり日本の実情分析に沿う原理論の提示という点を評価しているようだ。盛んに発言にされるこの「日本の実情に沿った」という点は、おそらく日本人の集団主義的な傾向を指しているものと思われる。それは、松原が、「一番の特色として、村の研究とか、或はあゝ云ふ風な発生的に考へた所に変僕等は興味を有つた。」(ibid:15)と述べているところからも理解されよう。

さて、先の書評において高田がもっとも問題視した社会学主義の徹底化、つまり社会学の方法論にかかわる個人の取り扱いに関しては、哲学者の三木清が重要な問題提起を行なっている。三木は、従来から社会と個人という問題は非常に重視されているが、個人の問題は、人間が社会あるいは世界から超越するというようなメタフィジカル(形而上学的)な意味において構想されるものであって、そうでない社会学としては、集団生活に基礎を置く圓谷の視点に大いに賛同すると。また、圓谷が、社会学主義の徹底化に関して現象学の「暗示」を用いたことに関しては、三木はフッサール現象学の「間主観性」概念を持ち出し、主観と主観との間の立場という意味において、それは超個人的カント的な自我ではなく、社会学の発想にとっても近いものだろうと、今日の社会学を先取りしたかのような重要発言をなしている。その意味で、個人表象を重視する個人主義的立場、および観念論的な形而上学的立場をとらない圓谷の試みを評価している。これに対して本田喜代治は、高田の書評にも一理あるとして疑義を呈する。つまり、「個人が表象しなければ社会意識と云ふものは起つて来ないので、個人と社会との問題が矢張其意味に於てあると思います。(中略)兎に角社会的なものが或る制約を個人に加へる。そこに個人の問題が矢張

あるのではないかと思います。」(ibid: 18-19) と、この個人こそ心理学ではなく社会学が扱う個人ではないかと主張する。これに対して三木は、個人というものは「身体」というものを前提にして考えるから意識されるのであって、その存在はじつはメタフィジカルな構想上の前提でしか成立しないと述べている。これに続く(三木と本田の対照的な個人観に関連して発言された)田邊の言論が興味深い。「フランス人とかイギリス人とか云ふものはあるけれども、個人一般と云ふものはない。」(ibid: 20) と、ピアジェの実験心理学、とくにジュネーブの有閑階級の子弟を対象にした知能検査の例を出し、ピアジェが子供の知能が6・7歳から発達する、子供とはそういうものだとは断定したことを批判する。幼い4・5歳で奴隷として売られるアルジェリアでもそうかと。三木が、個人はメタフィジカルな存在であると述べたことは、この田邊の表現で説明されるだろう。三木は、社会というものは客観的に認識できるが、個人を客観的に見ていこうとすると、ついに個人というものは無くなってしまうと述べている。

次に問題として提起されたのは、社会学という学問の将来像である。松原が、現象学を応用するという圓谷の発想はよろしいか、それでは哲学と社会学の境界が曖昧にならないかという趣旨の発言を行う。これに対して当の圓谷は、「僕は、哲学の出発点は今僕等が考へて居るやうな社会学を探して居つたのではないか、と云ふ考へを有つて居る。」と。これを受けて本田は、「それでは社会学が出来たら哲学は要らないと云ふのですか。」圓谷「さう云ふ訳です。哲学はあゝ云ふものを探して居つたのではないか。」と。この圓谷の発言に対して、三木と松原は賛同の意を示している。三木が、今まで応用編と考えられていた社会哲学的な基礎にこそ哲学は立たなければならないということを述べると、圓谷は、「さう言つても宜いのだ。それを今哲学者が其處迄来ないものだから社会学の方から行つたのだ。」(ibid: 22) と強気である。しかし、この圓谷の大胆な発言のなかに、彼が集団社会学に込めた真の目的が感じ取れないだろうか。

8. 総括的考察

圓谷の『原理』をめぐるその学の構成と趣旨、およびその反響を探ってきたが、ここでその総括をなしておこう。本稿の問題意識は、圓谷の集団社会学という新たな学の提唱に込められた真の目的は何か、それは当時の学界にいかに関心止められたかを探ることであった。まず、集団社会学の

学的構成であるが、社会的事実をモノとして考察するデュルケムの社会学主義がそのベースをなしていることは明らかである。しかも圓谷の場合、個人表象の完全否定という徹底化のなかで、現象学からの「暗示」をその中核的な発想の基礎として導入する。この時点で、圓谷集團社会学のモットーは、「有るが儘の社会現象への凝視」（圓谷1935：4）というものになっていった。圓谷集團社会学の眼目は、デュルケム社会学に基礎づけられた存在学たる「社会型態論」と、フッサール現象学の暗示から導かれた意味解釈学たる「社会意識論」、それぞれに新たな意味づけを与える「即ち社会学理論の新展開」（圓谷1934：4）を目指すものであった。そこから、社会現象の社会的な存在意味を研究対象にするという学の対象が規定された。この「存在」と「意味」は、圓谷集團社会学のキーワードである。

さらにその方法論においては、「有るが儘の像」において社会現象を把握するために、社会集團生活のなかで生じた社会意識の意味志向性の由来を、当該意識の凝固化、固定化、物体化（モノ化）した集合表象の存在型態との相互連関のなかで分析していく。この相互連関という意味においては、社会意識の意味志向性の差異は社会型態の差異を生み出し、また同時に、社会型態の差異は社会意識の意味志向性の差異の原因ともなる。

この集團社会学が持つパースペクティブは、個人表象を対象とした学の否定につながり、集團社会学が社会科学全般におよぶ「基礎学」という位置づけを担うであろうと圓谷は自負する。筆者は、ここに圓谷が集團社会学の提唱に込めた第一の目的があるのではないかと考えている。彼は、個人主義的、観念的、形而上学的西洋学説の総清算という表現を度々用いていた。その意味では、「従来の哲学に代わるものとしての集團社会学」という構想を持っていたとも解釈されよう。有志座談会で、そもそも哲学の出発点は社会学を目指していたのではないか。しかし、哲学がなかなかそこまで辿り着いて来ないものだから、われわれの方から出かけて行ったのだと発言していた。かなり大胆な発言ではあるが、圓谷が集團社会学に込めた目的を思わせる。

圓谷が集團社会学の提唱に込めた第二の目的は、高田保馬が危惧した「徹底化された社会学主義」の問題に潜んでいるようだ。発生論的にも、フランス革命以降の個人主義的な西洋知ではなく、宗教意識を核とする集團生活の本源としての「村」を重視する圓谷は、そこに日本人の生活実態

の基礎を見ていたことがうかがえる。田邊や三木が指摘したように、形而上学的な前提で語る個人一般論ではなく、現実の日本人の実態を語るうえにおいて、この社会学主義の徹底化は、圓谷にとっても譲れないところであったと思われる。日本の实情に沿った社会学原理の構築、そのための社会学主義の徹底化ではなかったか。

いずれにしても、圓谷が意図した新たな学の妥当性は、その後の集団社会学の展開によって検証されていかねばならないだろう。この点に関しては、別稿に譲り論じたい。

注

- 1) 圓谷は、意味の充実の不充足、また志向する意味と存在する意味の世界の不一致・不統一を「認識の錯誤」とも呼んでいる。
- 2) この拘束性に関しては、もっともデュルケムの学問的貢献が思い浮かべられるところだが、圓谷もそのデュルケムの貢献性を認めたうえで、この拘束性が、社会生活における「同意」と「服従」を社会的な圧力として感知させない場合があると述べている。
- 3) 圓谷と高田は、ともに京都帝大時代、米田庄太郎門下の学友であった。卒業後もその親交は続き、高田が日本大学社会科の講師を引き受けたり、日本大学法文学部大講堂で開催された圓谷没後七回忌を記念する追悼講演会では、高田が「資本主義を中心として～圓谷博士、シュンペーター、レオン」
と題する延々2時間に及ぶ大講演を行ない、埋め尽くした多数の聴衆に深い感銘を与えたと伝えられている（社会学論叢編集委員会 2006:83）。
- 4) 『原理』に関する書評としては、他に1934年12月24日付け読売新聞読書欄に三木清の「集団社会学原理—圓谷弘博士の近著—」と題する記事が掲載されている。内容的には、「書評」というより「新刊紹介」の類であるが、
<http://book.geocities.jp/mikizen09/pdf/s5>で見ることができる。

文 献

- Durkheim, E., 1912, *Les Formes elementaires de la Vie religieuse; Le Systeme totemique en Australie*: Paris. (=1975. 古野清人訳『宗教生活の原初形態』岩波文庫)
- 細谷恒夫責任編集・解説, 1970, 『世界の名著51巻 プレンターノ フッサール』中央公論社。

- 松岡雅裕,2008,「円谷弘のBibliography」『社会学論叢』No.162:17-21.
- , 2014,「圓谷弘『集團社会学原理』構築への道のり」『社会学論叢』No.181:1-20.
- 社会学論叢編集委員会, 2006,「解題 円谷社会学、その徹底した社会学主義への立脚」『社会学論叢』No.155:79-83.
- 社会学徒社編, 1934,「社会学座談会「集團社会学原理」批判と満州問題」『社会学徒』8(11):12-30.
- 田島節夫, 1981,『フッサール』講談社.
- 高田保馬, 1934,「圓谷博士の「集團社会学原理」を読む」『社会学徒』8(10):1-2.
- 圓谷 弘, 1920,『我国資本家階級の発達と資本主義的精神』三田書房.
- , 1928,『カフェー文化の諸現象』社会学徒社.
- , 1934,『集團社会学原理』同文館.
- , 1935,「集團価値の提唱」『社会学徒』9(7):2-14.