

M. ウェーバーとK. マンハイムにおける
《Wertfreiheit》の問題についての一考察

— 新たな教育研究のための序として —

馬 居 政 幸

1976年12月

東京教育大学大学院 教育学研究科 教育学専攻

果すこと、これこそ我々が熟練の度を高めたいと欲することである」¹⁷⁾

以下、上の問題をウェーバーの言葉を追いながら考察してみたい。

まず研究者と価値判断の関係について、ウェーバーは、その主催する「社会科学、社会政策雑誌」の編集者と寄稿者との関係を通じて述べている。すなわち、彼は編集者が寄稿者に対して、次の二つの義務を果たす限り、自己の内面の理想を価値判断の形で表明可能であるとする。

(1) 自己の価値基準を明確に意識し、他の諸価値と錯綜させないこと。この義務が厳密に果たされるなら、実践的に判断する態度は、純科学的関心に対して、単に無害であるにとどまらず積極的に有益であり必要でさえある。

(2) このような場合、思索する研究者が沈黙して意欲する人間が語りはじめていること、および論議がどこまで悟性に訴えどこから感情に訴えているかを、読者に、とりわけ自己自身に対してつねに明らかにさせること。¹⁸⁾

ウェーバーにとって問題なのは、科学者が価値判断に関わること自体にあるのではなく、その関わり方なのである。

同様の事は有名な「教壇禁欲」の問題についても云える。ウェーバーは決して教壇上での実践的評価を全て禁じたわけではない。むしろ彼の立場からみれば、評価をするしないという問題自体が信仰の問題であって決着をつけることはできない。ただ実践的評価をすべきだという立場に立つとしても、それは少くとも次の条件を満たす限りであるとする。すなわち、自己の話の中で「純論理的な推論や純経験的な事実確認はどこか」また「実践的な評価はどこか」を聴講生に、そして、「これが肝心なことだが自己自身に」、たとえそのため講義の魅力が薄れようともはっきりさすことである。¹⁹⁾

ウェーバーにとって許せないのは「『個人的』に色づけられている教授予言」²⁰⁾であり、「科学の名において」世界観に関する問題の決断を「国から特権を与えられた教室の静けさのなかで」²¹⁾教壇の上から示すことである。さらにまた逆に、「事実をして語らしめる」²²⁾という「偽の価値自由 Pseudo-wertfreie」²³⁾に対して、当然のことながら断固拒否する。

これらのことからウェーバーの論理をこの問題に関して要約すると、まず実践的命の規範の妥当性（意欲する人間の問題）と経験的事実確定の真理の妥当性（思考する研究者の問題）とは異なる次元の問題であること。それゆえ、事実判断と価値判断は峻別されなければならないこと。そのためには自己の価値意識を明確に自覚す

ること。そして、いつ意欲する人間が話し、いつ思考する人間が話すかを相手に、とりわけ自己自身に言明すること。ということになるであろう。

次に第二の科学における価値の積極的側面について考えてみたい。

ウェーバーは科学が対象とする世界を「無限の多様性」からなる、それ自体としては「混沌」にすぎないものとみる。すなわち、科学的認識が成立するのは「無限に多様」な対象界からある特定の価値理念にもとづいて、「知るに値する」部分を選び出し「経験的な真理としての妥当性への要求をかかげるようなしかたで、思考によって秩序だてる」ことによる。²⁴⁾

この「無限な現実」に対する「有限な精神」の営みとしての「科学」の要となるのは、科学する主体の保持する「価値」にあることは明白であろう。ウェーバーから見れば、科学的問題の存在を認めること自体が「実践的な人間の一定の方向をもった意欲と人格的に結びついている」²⁵⁾ことを前提としてなりたつ。さらに、「思考によって秩序だてをおこなう働きがむかう方向」にとって、「実践的な関心のいづく最高の『価値』」²⁶⁾が決定的に重要な位置を占めるのである。科学の研究領域にあるのは、決して「物」の「即物的なあるいは実在的な」連関ではなく、「問題の思想上の連関」なのである。²⁷⁾

科学を成立せしめる基盤が研究者の「価値理念」にあることは以上のことから明らかであろう。すなわち、価値から離れることによってではなく、明確な価値判断をもち実践的意欲を強固にすることによりはじめて人間は明晰な認識と行動を生みだすのであり、科学はその上に成立するものなのである。いわば「意欲する人間」が「思考する研究者」を通して認識した「現実」、それが科学である。

以上二つの問題によって「価値自由」についてのウェーバーの主張をたどってきた。そこに見られるものは、確かに一方では「存在するもの」の認識（事実判断）と「存在すべきもの」の認識（価値判断）を原理的に区分し、前者を「思考する研究者」に、後者を「意欲する人間」に振り分けることの要求である。しかしそれは、決して研究主体に対する「現実離間」を要請するものではない。それは、両者の無媒介的相互侵透による相互の歪曲の危険を防止せんがためである。²⁸⁾

さらに、上に述べた峻別を保障するのは自己の価値理念の自覚であること。そしてその価値理念により、またその価値理念をバネにした現実への実践的意欲によって鋭い科学的認識は成立するのである。

言いかえれば、「意欲する人間」と「思考する研究者」の峻別を一方で要求しながら、他方で両者の統合を説くこと、この二重の要請こそ「価値自由」の論理にほかならない。それはまさに「ウェーバー的主体」²³と呼ばれる極めて強固な「主体性」をもってしてはじめて成立するものである。「価値自由」が「主体性の論理」²⁴と要約される所以である。そしてこの論理の背後に「酔からさめ、そのかぎりにおいて非常に《現実主義的》になった世界から、自分自身に投げ返され、その結果いまや対象のもつ意義と意義連関を、およそ現実に対する関係を、なによりもまず《自分のもの》としてみずから確立し、そして理論的実践的に意味を《作り出》さざるをえなくなった人間（K. レヴィット）」²⁵と形容される「文化人 Kulturmensch」の存在があった。

以上のようにウェーバーの「価値自由」の論理を理解するとき、科学することの意味に対する答えはおのずと明らかであろう。すなわち、この問題こそ「価値自由」の論理が要請する統一ある人格がみずからの決断においてなしうること、あるいはなさねばならないことなのである。この答えは誰にも教えられるものではなく、あくまで自己の責任のもとにある。先に引用したK.レヴィットの言葉はこのような文脈で考えられねばならない。「つくりださざるをえない」とは「つくりだしうること」が前提となる。ウェーバーは次のように主張する。

「すべて文化科学の先験的な前提とは、我々が一定の『文化』を、あるいは一般にどんな『文化』でも、それが価値が多いものだ、と思うということでは決してなく、むしろ我々が意識して世界にたいして態度をとり、かつ世界にある意味を賦与しようとする能力と意志とにめぐまれた、文化人である、ということなのである」²⁶

このようなウェーバーに対して、彼の死後ハイデルベルクで彼のゼミを担当したK. マンハイムが²⁷にゆえウェーバーの「価値自由」の論理を逸脱したかに思える「評価的イデオロギー解釈」を提起せねばならなかったか。いいかえるなら、ウェーバーがあくまで「主体」の問題として厳格に説いた「意味」の世界をあえて「知識社会学」という「科学」の世界の問題として説いたのは何故か。

マンハイムの論述に従いながら、まず彼が「評価的」という概念で意図したことを中心に考察したい。

(3)

周知のように、マンハイムはイデオロギー解釈を(1)部分的-全体的 partikular-total (2)特殊的一普遍的spe-

ziell-allgemein (3)没評価的-一評価的 wertfrei-wertend、という三つの段階に区分する。それぞれ簡単にその基準を示したい。

(1)部分的-全体的イデオロギー解釈の区分の観点は、本質的には、イデオロギー的といわれるのは個々の理念なのか、それとも意識の全体なのか、主体の函数としてとらえられるのは心理学的な次元なのか、精神論的平面なのかという問題である。

(2)特殊的一普遍的イデオロギー解釈とは、全体的イデオロギー解釈において、その解釈の適用が、あらゆる党派（自己も含めて）なのか、それとも敵方だけに適用されるのかということが区分の基準になる。²⁸

(3)没評価的-一評価的イデオロギー解釈は、全体的・普遍的イデオロギー解釈（知識社会学）において(a)暴露的意図を捨て社会学の立場（存在位置）と見方（意識構造）との間のつながりをあらゆる思想のうちに究明することに課題を限定すること(b)さらにそれを認識的態度に新ためて結びつけること、という二つの方向を指す。²⁹

これら三つの段階はそれぞれ多くの問題を含むが、以下「全体的・普遍的・没評価的イデオロギー解釈」と「全体的・普遍的・評価的イデオロギー解釈」に関するこのみに限り考察する。

まず「没評価的イデオロギー解釈」とは、先にも述べた如く、「暴露 Enthüllung」という評価的意図を捨てることにはじまる。いいかえれば、解釈の対象となる「理念 Ideen」の「正当性 Richtigkeit」は不問にして、ただそのつどの「意識の構造 Bewusstseinsstruktur」と「存在状況 Seinslage」との間の関係のみ明らかにするのである。³⁰

マンハイムはこの解釈を次のように要約する。「つねに問われなければならないのは、存在の状況がどういふ社会的構造をもつかによって、存在の解釈の仕方にどんな影響をもつか、である。人間の思想のイデオロギー性とは……正しくないとか虚偽であるかということとかかわりなく、思想がそのつど存在によって制約されている Seinsgebundenheit des Denkensという性格を意味するにすぎない」³¹

このようにして解明された「思考」と「存在」(マンハイムは「立場 Standort」とも言い換える)との関係を、さらに社会事象の総体と関連させながら、他の「立場」との相互関係や個々の「立場」の「部分性 Partikularität」を明らかにするのが「没評価的イデオロギー解釈」の次の課題となる。すなわち、「没評価的」なイデオロギー研究の主題とは、それぞれの認識やその認識の基礎的諸要

素（論理構造やカテゴリー）が、「いかに意味や歴史的な存在の全体の脈絡へいつも関係づけられているか」を明らかにすることである。²⁸

ところが、このように「没評価的」研究の理解を進めたとき、それは決して「没評価的」なものに止まらず、ある「価値評価」の領域に踏みこむことが予見されるであろう。

なぜなら、「没評価的」研究は、その研究主体が意図するしないにかかわらず、結果として、ある特定の立場—研究の目的として、現実との関連を超えた「絶対的なもの」を求める立場—に対する闘争手段になってしまうのである。そして、そのことは同時に「没評価的」立場自体が、その立場に立って始めて成りたつような、ある特定の世界観—一切を相関的かつ動的にとらえる—を必然的に肯定することになる。²⁹

これが「没評価的」から「評価的」への移行の契機である。

さらにまた、この契機を自覚することによって「全体的・普遍的・没評価的イデオロギー—解釈」いいかえれば「知識社会学Wissenssoziologie」は、明確に「評価」の領域に入り込む。すなわち、知識社会学は、個々の認識を「被制約性」の把握と「意味や歴史的な存在の全体の脈絡」に関係づけるのみでなく（ここまでが「没評価的」）、その認識の動的全体における「位置値 Stell-enwert」を「評価」することを課題とするようになる。³⁰

このようにマンハイムの「没評価的」から「評価的」への移行を理解するとき、この関係が、科学における事実判断と価値判断の関係にそのまま当てはまるものでないことは明らかであろう。しかし、同時にウェーバーの要請からズレることも明らかである。マンハイムが「評価的」研究により求めたものは、ウェーバーが哲学のなすべき事として提示したものであろう。³¹

このようなマンハイムの立場はウェーバーの立場と比較するとき、いったいどのような意味をもつのか。

しかし、この問題に入る前に、マンハイムが「評価的」な探究によって最終的に求めたものはなにであったか。それを明らかにしたい。そのことは、我々が追求する科学することの意味のマンハイムにおける解答になるであろう。

まず最初に結論を述べるならば、それは「全体性 Totalität」の探究を通じた「社会学に基づく時代診断学 soziologische Zeitdiagnostik」³²の形成である。そして、その背後に、彼の時代に対する危機意識とその克服への意欲がある。

マンハイムは次のように主張する。「知識社会学のもつ本来の狙いは、危機に曝されているわれわれの思想状況を状況報告の形で受けとめ、全体性をめざす志向によってさまざまな事象の脈絡をとらえようとする以外に何ものでもない」³³

マンハイムは、実証科学が「より高次」の方法という美名のもとに「全体性」への関心を哲学に明けわたし、部分認識のみにしがみついていること、他方、その役割を与えられた哲学は「より高次」の領域にしがみつ、「全体の状況」との接点を失っていることを非難する³⁴。そして、彼はどんな歴史的現実を克服するためにも「当面するアクチュアルな問題の前線で活動しながら、しかもそのつど現前する抗争や葛藤を、大所高所から見わたす能力を兼ねそなえた、一種特別の思想」の必要性を主張する³⁵。それが没評価的分析により明らかになった立場の部分性をもとに、全体性を追求する「評価的」立場にほかならないことは明白であろう。

マンハイムにとって「全体性」とは「部分的な見方を自己のうちに受けいれつつ、不断にそれを打ち破り、一步一步、認識の自然の歩みにつれて自己を拡大してゆく、全体への志向」をさす。そしてそこで追求されるものは時代に関係なく適用可能な結論ではなく、可能な限りの「最大限の視野の拡大」である。³⁶

「危機はただ、新しくかちとられた視野を、除々に押しひろげ深めてゆくことによって、一步一步克服の方向に突き進むことによって、はじめて解放されるであろう」³⁷

すなわち、マンハイムは、当然、科学が究極的価値判断をなしえないことは認める。しかし、彼の現実に対する危機意識は科学が単に事実関係の把握にのみ止まることを許さなかったのである。

以上のことから、マンハイムが「評価的」研究により求めたこと、また彼にとっての科学することの意味は明白になったと考える。しかし、同時に彼の立場がウェーバーの論理を逸脱していることもまたより明らかになったことは否めない。

そこで次にウェーバーの論理とマンハイムの論理の間にある問題に考察の対象を移したい。

(4)

「意欲する人間」と「思考する研究者」の峻別と統一、いいかえれば、認識（科学）と価値評価（信仰）との「二次元的対立の緊張関係」³⁸の維持、それを「ウェーバー的主体」と呼ばれる強固な「主体性」で実現すること、これが「価値自由」の論理が要請する内実であろう。

ウェーバー自身が認めるように、⁴³⁹この要請の完全な実現は非常に困難なものとなろう。それゆえ、ウェーバーは単に社会科学方法論上の問題でなく「知的誠実」⁴⁴⁰の問題という倫理的な要請として説かねばならなかった。

しかし、マンハイムから見た時、ウェーバーの要請をそのまま実現することはまさに不可能に近かったのではないか。あるいは、誤解を恐れずに言えば、マンハイムにとってそれは非現実的でなかったか。なぜなら、マンハイムの立場からウェーバーをとり囲む諸状況を認識したとき、非常に大きな相違が認められるからである。

まず、ウェーバーにとって「ウェーバー的主体」は決して架空のものでなかったことがあげられよう。すなわち、彼の論理の背後には先にも述べたように「世界に対してある一定の態度をとり、世界に意味を賦与する能力と意志にめぐまれた文化人」⁴⁴¹の存在があった。

また他方、ウェーバーは確かに「神々の闘争」という言葉に代表されるように、世界観や諸個人の個々の観点が主観的であることを認める。しかし、そのことは、それらの間になんの普遍性も存在しないということの意味するのではなかった。彼は人間の評価的な態度決定が個人的・歴史的に変動するという理由による価値判断の主体性の主張には反対する。なぜなら「価値判断は事実上は大きな程度で一致する」⁴⁴²からである。いわば、神々の争いは、無限の多様化に陥る闘争とはなりえないものだった。彼には相対主義を拒否することは可能であった。

さらにウェーバーには次のようなことを科学的認識の前提として主張する。「およそ経験的な知識の客観的妥当性の基礎は、所与の現実が、カテゴリーによって整序されることのみにあるが、そのカテゴリーとはある意味で主観的な、すなわちわれわれの認識の前提を示すものである。つまりカテゴリーは経験的知識のみが与えうる真理の価値を前提にしているのである」⁴⁴³

すなわち、ウェーバーはマンハイムと同様カテゴリーを主観的なものととらえる。しかし、マンハイムとは異なり、「経験的知識のみが与えうる真理」に価値ありと前提することにより、その主観性を科学的認識の客観性の基準に転化することができたのである。「真理価値への信仰」⁴⁴⁴の承認、これがウェーバーの立場であった。

このようなウェーバーの立場に対して、マンハイムの置かれた状況はことごとく不利なものであった。

まず事実上の一致を見出しえた「神々の闘争」はまさに文字どりの様相を示していた。それは、単なる思想と思想の争いに止まらず、おのおのの背後にある社会的

存在と結びつけたイデオロギー暴露を伴うものであった。⁴⁴⁵

このことは、マンハイムを原理的に相対主義の世界に向かわしめるものであった。そして、その結果、マンハイムはウェーバーが科学的認識の無条件の前提としえた

「真理価値」への信仰を、特定の世界観に基づく歴史的・相対的なイデオロギーと見なさざるをえなかった。ウェーバーにとって認識の対象として客体化したマルキシズムは、ハンガリー革命の中で青春を過ごしたマンハイムには、イデオロギー的解釈という普遍化された形ではあるが、論理構造内に、そして彼自身の世界観の構成要素に入れざるをえなかった。

さらに、マンハイムにとって悲劇ともいえるべきことは、ウェーバーの背後に現存していた「文化人」が、その存在基盤を除々に失い「まさに消えなん」としていたことである。すなわち、「ウェーバー的主体」は「事実」ではなく「要請」でしか論じることができなくなりつつあった。

このような状況の変化の中で、マンハイムは、ウェーバーが「倫理」として説いた科学する態度を、「科学」それ自体の論理の中に説き込もうとしたのである。

まず「価値自由」の前提である自己の価値意識の自覚に止まらず、その背後の世界観とそれを担う社会的存在まで解明する「没評価的イデオロギー解釈」として定式化した。また、科学的認識と価値判断の分離と統一という認識主体内部におけるダイナミズムは、「没評価的」認識に連続する「評価的イデオロギー解釈」へと論理化される。

マンハイムにしても、既に述べたように「究極的価値」は当然主体の決断にあった。しかし、ウェーバーが哲学の問題として残した「究極的価値の総体における諸価値の位置を示す」⁴⁴⁶役割を、当の哲学が果たしえない、もしくは果たそうとしない、とマンハイムは認識した。その結果、知識社会学による認識の存在被制約性の把握、さらにその知識社会学の認識自体への知識社会学の適用という「自己回帰的論理構造」⁴⁴⁷による「全体性への志向」という哲学の領域を包摂した「評価的イデオロギー解釈」を論ぜざるをえなかった。

そして、本稿ではふれなかったが、これらのことに加えてマンハイムが用意した論点が、ウェーバーにおける「事実」としての「文化人」に対する「要請」としての「相対的に自由に浮動するインテリ層relativ freischwebende Intelligenz」の問題であった。⁴⁴⁸

「1890年代の世代」として「伝統的な人間主義的文化の最後の偉大な代表者」⁴⁴⁹であったマックス・ウェーバ

一。「現代思想の坩堝」⁵⁰といわれる「1920年代の世代」である「裂け目に立つ知識人」としてのカール・マンハイム。「参加（アンガージュマンengagement）」という「新しい倫理」⁵¹の要請と、部分認識に執着する専門分化の横行の狭間にあつて、目前の思考の極化状況と迫り来る時代に対する危機意識により、マンハイムは評価の問題を哲学の世界へ、あるいは「主体」の問題にしてしまうことはできなかった。

以上のように考えるとき、マンハイムの評価的立場とは、確かに厳密にはウェーバーの「価値自由」の要請から逸脱するものである。しかし、思うに、ウェーバー自身の精神からは決して離れているものではない。いわば、ウェーバーが「倫理」として論じたものを現実のものとするために、具体的に「意欲する意志」に働きかける方途を模索したものといえないだろうか。それは、ウェーバーを越えるとか、後退したとかいう次元ではなく、マンハイムなりの、その時代・社会における「Wertfreiheit」の展開ではないだろうか。

(5)

(1)の部分で「Wertfreiheit」の問題が再び論議されていることにふれた。日本においても、これまで特にM. ウェーバーの論理については数多く論じられてきた。しかし、その多くがあまりにウェーバーの論理にこだわりすぎてはいないだろうか。もちろん正確な理解の必要である。とりわけ、ウェーバーの論理の完全性が、そのような態度に向かわしめるのであろう。

しかし、たとえウェーバーの論理がいかに完全であり、それをどれほど正確に理解しようとも、まさにウェーバーが教えるように、そのこと自体は科学における「価値自由」をなら保障するものではない。加えて、ウェーバーの論理が単なる方法論上の問題に止まらず「主体」のあり方の要請である以上、ウェーバーを支えた諸状況と全く異なる現代において、そのままウェーバーの要請を実現できるものなのか。またその必要があるのだろうか。いいかえれば、ウェーバーの要請とは、まさにウェーバーという巨人と、彼の時代背景とのダイナミズムの総体としてとらえるべきではないだろうか。とするならば、ウェーバーが前提とした要因がすべてとってよいほどなくなった現代において、我々は新しい我々の「Wertfreiheit」の論理をつくらねばならないのではないだろうか。そしてそれが、我々自身の科学する意味に対する答えでもある。

本稿は以上のことを指摘するに止まる。しかし、本稿

で考察したウェーバーの「主体性」の要請、そしてマンハイムの「危機意識」とその解決のための「模索」は、我々の新たな試みに対し、多くの示唆を与えうるのである。

(註)

- (1)高橋徹「アメリカ知識人の回心と固執」T. ローザク編『何のための学問』解説 みすず書房、1974、325～331頁
- (2)G. Riley: "Introduction," Values, Subjectivity, and the Social Sciences, Addison Wesley, 1974, p. 1.
- (3)op. cit., p. 1.
- (4)A. W. Gouldner: For Sociology, Allen Lane, 1973, p. 1～26 グルドナーはウェーバーの「価値自由」の論理がミノタウルの二面性をもつにもかかわらず、アメリカの俗流ウェーバー主義者は、聖トマスの面を無視し、アベロイズのみを求めたと非難する。
- (5)福式直「社会科学と価値判断」【福式直著作集、第一巻】東大出版 1975、206頁
- (6)Max Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, Gesammelte Aufsätze Wissenschaftslehre, 1. Aufl., Tübingen, 1922, S.155. (以下WLと略す)
- (7)WL., S.155. (8)WL., S.156～157.
- (9)Max Weber: Der sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, WL., S.452. S.453.
- (10)WL., S.454. (11)WL., S.454.
- (12)WL., S.460. (13)WL., S.457.
- (14)WL., S.155. S171. (15)WL., S.158.
- (16)WL., S.155. (17)WL., S.166.
- (18)ウェーバーは決して「当為」の問題を重要視しないのではない。「存在すべきものと存在するものとの混同に対して反対するのは、私が当為の問題を過少評価するからでなく、まさにその正反対だからである」
Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur soziologie und sozialpolitik. Tübingen. 1924. S.419.
- (19)安藤英治『ウェーバーと近代』創文社、1975、167頁
- (20)安藤英治『マックス・ウェーバー研究』未来社、1971 104頁
- (21)K. レヴィット『ウェーバーとマルクス』柴田治三郎 他訳、未来社、39頁
- (22)WL., S.180.

- (23) T. パースンズ「没評価性と客観性」O. シュタマー
編,『ウェーバーと現代社会学上』出口勇蔵監訳,
木鐸社, 100頁
- (24) K. Mannheim: Ideologie und Utopie, 5. Aufl.
Frankfurt am Main S.70 (以下IUと略す)
- (25) IU., S.71. (26) IU., S.72.
(27) IU., S.72. S.73. (28) IU., S.77.
(29) IU., S.78.
- (30) 浜井修『社会哲学の方法と精神』以文社, 1975,
296頁
- (31) 「哲学的学科ならば, これ以上に, ある評価の『意味』
- したがってある評価の究極の意味ある構造や意味ある
結果をこの学科の武器により探究することができる」
WL., S.470.
- (32) IU., S.82 (33) IU., S.93
(34) IU., S.91 (35) IU., S.91
- (36) IU., S.92. S.93. (37) IU., S.94
(38) 浜井. 前掲 325頁 (39) WL., S.459.
(40) 安藤. 前掲 (1975) 33頁
(41) 註(22) 参照
(42) 安藤. 前掲 (1971) 106頁, WL., S.463.
(43) WL., S.213. (44) 浜井. 前掲 213頁
(45) 徳永恂 『知識社会学 社会学講座11』東大出版,
1976, 3頁
(46) 註(31) 参照 (47) 徳永. 前掲 9頁
(48) 拙稿 「K. マンハイムの「知識人論」再考」『教育
社会学研究 第30集』東洋館出版社, 1975, 参照
(49) S. ヒューズ 『意識と社会』生松敬三他訳, みすず
書房, 1972, 226頁
(50) 生松敬三『人間への問いと現代』日本放送出版協会
1975, p.8.
(51) ヒューズ, 前掲 287頁