

## シェーラーの知識社会学

### 序

ロベルト・クルツイウスは、一九三二年において次のように述べている。「世界史は間断のない動揺が周期的に現象するうちに成就し、この周期的現象は原始史の時代にまで遡って観察出来る。この事実を見落とし、現在の文化意識のうちに先例のない区切りを見ようとするのは、考察対象からの距離の欠如、初歩的な歴史意識の欠如を自らに明らかにするものである。」<sup>1)</sup>この発言はマンハイム批判という形態で、伝統の破壊を訴える『ターゲット』誌に代表される非合理主義的な運動に対して警鐘を鳴らすという意図でなされたものであるが、皮肉なことに、それから半世紀以上を過ぎたわれわれにとつては、クルツイウスの主張に反して、まさにこの時代こそが現代にとつても決定的な重要性を有する世界史の一時代であったことが明らかとなっている。一九三三年にヒトラーの政権獲得と共に崩壊したワイ

### 阿内正弘

マル共和国は、いかにして近代と取り組んで行くかという、現代においてもなお深刻な論議の対象となつている問題が緊急な重要性を帯びて本格的に登場した舞台であり、その解決に向けていわば思想の坩堝ともいふべき種々雑多な試みを今日に残しているが、そこでの代表的な思想家の一人がマックス・シェーラーであった。ここで「代表的」というのは、生松敬三が述べているように、<sup>2)</sup>「彼自身の生涯がまさしくワイマールドイツの諸矛盾をすべて体現するものであったという意味である」と同時に、彼の抱いていた問題意識自体が、様々な立場の変遷を経ながらも、常にワイマールドイツの求心的エートスを求めることであつたという意味でもある。そのような意図をとりわけ明確に表わしているのが、晩年の知識社会学の研究であるが、そのことは、マートンの「知識社会学は集団的不安定に育まれてゐる」<sup>3)</sup>という主張を裏付ける一例であるとみなされ得る

かもしれない。本論稿の課題は、シェーラーの知識社会学の背景的状况を考慮に入れ、それとの関連において彼の思想の特色を際立たせることである。

### 1. ワイマール共和国の精神的状況

本論稿においては、ワイマール共和国の詳細な歴史的、研究自体が目的とされているのではない。それについてはすでに多くの文献が出版されているが、ここではそれらをもとにしてもっぱらシェーラー自身の問題意識に関連する限りにおいてのみその思想的趨勢を概観し、彼の知識社会学の試みが誕生した背景を明らかにすることが主題となる。

ところで、ワイマール共和国の歴史を問題にする際に、それに先立つ第一次世界大戦を迎えた際のドイツの精神的状況を考慮に入れることが重要な意味を有しているが、そのような状況は例えばラカーの次のような言葉が明らかにしているように思われる。「一九一四年に世界大戦が勃発した時、怒濤のような熱狂の波がドイツの青年を襲った。……それまではつきりした人生の目的を見つけることが出来ないうたものが、今こそ自分の運命の意味がわかったと思つた。最大の危機に瀕した祖国と身も心も一つになることだ。」ここに示されているのは、戦争という共通の目的を前にして初めて体験された連帯感であろう。このような精神の高揚は、シェーラーにとつてもまた例外でなかつた。一九一五年に刊行された『戦争の精神とドイツの戦争』において、彼はシラーの「しかしながら戦争もまた荣誉

を担うものであり、人間の運命を動かすものである」という言葉をもットーに、熱烈な戦争賛美を繰り広げている。その際、議論の中心になつてゐるのは、文化(Kultur)と文明(Zivilisation)の二項対立であろう。もちろん、このような図式は決してシェーラーに特有のものではなく、例えばクラークスやトーマス・マンなどにとつてもまた大きな意味を有していたものであるが、彼においてそれは自らの価値論から直接的に帰結するものであつた。すなわち、「文化」は精神価値であるのに対して「文明」は生命価値に従属する有用価値であり、したがつて彼の価値の位階理論によれば後者は前者に従属しなければならぬとみなされるのである。このような思想をすでに彼は一九一二年に「道徳の構造におけるルサンチマン」において展開していたが、ここでは近代資本主義精神におけるルサンチマンによつて価値認識が転倒されていることが詳細に論じられている。このような反近代的、反資本主義的な思想は、後述するようにワイマール共和国においてもまた重要な役割を果たすことになる。いずれにせよ、シェーラーはここでそうした近代的資本主義精神の体現者をイギリスに投影して見ることによつて、第一次世界大戦の正当化を試みたのであつた。したがつてこの論文における激烈な反イギリス的論調は全般にわたつており、とりわけ「イギリス的エートスと偽善の心理学について」という題の付録において彼は例えば有用性と善、快適さと文化がイギリスでは等置されてゐると非難し、それに対するドイツ精神の崇高さを強調しようとしてゐる。

シェーラーはこのような戦争賛美の思想をすぐに捨て、一九一六年にはカトリック教会に復帰し、以後その立場から共同体の統一を訴えていくことになるが、ここで注意しなければならぬのは、先に見たように彼にとって文化・文明という二項対立の図式はその価値論に基づくものであり、さらにこの背後には精神・生命(その頂点が実践的知能である)という人間における二項対立が対応物として存在しているがゆえに、依然として後者のみを問題にしているとみなされた近代資本主義社会は認めることが出来ないものだったということである。したがってそのような事情は一九二三年に彼がカトリック信仰を捨て、一種の汎神論的世界観を主張するようになっても基本的には変化していない。むしろ彼の主張の変化した点は、彼が以前ドイツに対してだけ認めていた、近代資本主義的なルサンチマンから逃れているといういわば特権的な地位を否定し、ヨーロッパ全体に対してルサンチマンの表われを見るに到ったということに關してのみであると言えよう。それゆえ、カトリック教会を中心に共同体の確立を求めるといふ意図が明確に表わされてる『人間における永遠なるもの』においても、例えば次のように言われている。「ヨーロッパはその疾走する馬によって投げ落とされ、ぶらさがったままの騎士のように、その営業、商品、機械、方法および技術の、また今やその産業戦争、したがってその殺人機械の固有の論理によって、荒れ狂って走りながら前方へと引きずられている。すぐれて技術的な物質文明の固有の論理は、共通に承認された精神的・道徳的權威を通じてのあらゆる

高度な統一の指導を免れている。」<sup>9)</sup>さらにまた別の箇所では、「今までヨーロッパのキリスト教的要素は、あらゆる領域における近代文明の猛り狂う大波に対してただ身を守り、その信仰の聖なる炎を激しい嵐から保護することにそのエネルギーの大半を消費しなければならなかった」とも言われているが、このような主張を見れば、以前のドイツ对イギリスという図式がカトリック教会对近代ヨーロッパ資本主義精神と言う形に変化しながらも、彼の基本的な問題意識は同一のままであることが明らかであろう。ここには、第一次世界大戦の原因を近代文明によってキリスト教が弱体化されたことに求め、それによって間接的にキリスト教を弁護しようとする意図が明確に表わされている。

ところで、敗戦の失望と共にいわば妥協の産物として誕生したワイマル共和国がその誕生時からほとんど国民の支持を受けることがなかったということはよく知られているが、多くの歴史的研究が明らかにしているように、そこで何より問題だったのは、当時の国民にとって民主主義が単なる借り物としか思われなかったという事態であった。議会においては派閥的利害の衝突のみが存在しており、それゆえ全体を指導する強力な理念が求められていたが、ワイマル共和国はそれを与えることが出来なかつた。したがって帝政時代に対する懐旧の情を伴った反民主主義的潮流が支配的となっていたのである。<sup>10)</sup>これに対応して、いわゆる「青年運動」に明確に現われているように、大戦中に芽生えた全国民的な連帯感に対する理想化および強力

な指導者に対する希求が若者たちの間に広がっていた。彼らにとっては大学の教師に対してもむしろ指導者であることが求められており、科学の客観性を訴えるマックス・ヴェーバーのよくな主張は完全に少数派のものなのであった。<sup>12</sup>

以上のような状況において重要な役割を果たすことになる反民主主義的思想は、ヘーゲルの絶対精神の哲学においてその頂点に達した普遍的理性の主張に対する精神的反動の産物とみなすことが出来よう。したがって、ゾントハイマーが述べているように、それは通俗的な生の哲学に代表されるような非合理主義の政治的形態に他ならない。<sup>13</sup>このような立場においては、ワイマール共和国における近代性は、全く自分たちから疎遠なものと感じられないことになろう。すなわち、制度的には近代化したワイマール共和国において、近代的なもの全般にどう対処するかということが実は深刻な問題になっていたわけである。その際、「文明」ということはが社会制度、技術、法律などの近代化すべてを含む意味で用いられているとすれば、ワイマール共和国に対する反民主主義的な批判は、より包括的な文明批判の一部であるとみなすことが出来よう。

さて、当時近代性に対して取るのが可能であった方向は、次の四つに大別されるように思われる。①ワイマール共和国においては決して多数派とならなかつた、近代性を肯定して最高の価値をそれに付与しようとする方向。②少なくとも社会のレベルでは近代性を一切否定し、歴史的過去に黄金時代を指定しようとする懐古主義(Retrospektivismus)の方向(クラークス、シュペングラ)。③近代性を否定しながらも歴史に一切の黄

金時代を指定せず、ただ現実から脱却しようとする動態性のみ立脚する保守革命論の方向(タート派)<sup>14</sup>。④近代性を必然的なものとして認めながら同時にそれを克服して行こうとする方向(マルクス主義)。ワイマール共和国の以後の運命にとってりわけ大きな意味を有していたのが、②およびナチス左派に受け継がれる③の方向であったことは明らかであるが、われわれの議論にとって問題なのはシェーラーがどの方向を目指していたのかということである。先に見たような一貫した近代文明の批判にもかかわらず、彼のワイマール共和国に対する立場は「理性の共和主義者」(Vernunftrepublikaner)のそれであったと言われている。<sup>15</sup>確かに、共和国を全く問題のないものとして受け入れているわけではないけれども、少なくとも現状を認めたいので、なんとかしてそれを理想的な状態へと導いて行こうという意図に基づいて、シェーラーは当時の社会問題に対して様々な発言をしている。例えば、一九二三年に発表された「青年運動」という論文において彼は、当時の若者たちが「あらゆる旧来のドイツ的な『単に心術的』な党派政治を避ける」ことは、「議会制民主主義共和国としてのドイツの存立にとって絶対的な前提である」ことを認めながらも、同時にそれだけでは単なる逃避にしかならず、「われわれにとって運命となった民主主義」にとつてこうした傾向が危険であることを指摘して、理性の役割の重要性を訴えている。<sup>16</sup>すなわち、彼は資本主義社会を批判し連帯性の確立を求める一方で、反対に非合理的に近代を解体しようとする運動に対しても拒絶を示したのであった。このような立場は彼がカトリック信仰を捨てた後も変化し

ていない。したがって、晩年の『宇宙における人間の地位』においても彼は、クラークスに代表される反精神的な見解を批判し、「精神と生を根源的な敵対関係に、根源的な闘争状態にもたらしことは、根本的誤謬である」と述べている。このような発言から、彼の進もうとした方向が④であったことが明らかであろう。

シェラーにとつて以上のような目的のために重要であったのが、生命共同体と人格共同体の区別である。彼が求めていたのは、代替不可能な全個体の連带的協力に基づく人格共同体であつて、近代的な利益社会はそれに奉仕する一段階とみなされてきた。そうした観点からすれば、伝統を単に破壊してしまふような運動は全く非創造的なのである。このような区別に基づいて真の連帯性を確立しようという試みを、とりわけ②や③の方向との対決において実現しようとしたのが、まさしく彼の晩年における知識社会学や人間学に関する論文なのであつた。すなわち、前者によつて議会制民主主義社会におけるイデオロギーの対立を乗り越える立脚点を獲得し、後者によつてそれを存在論的に基礎付けて行くことがシェラーにとつて重大な意義を有する緊急の課題とみなされていたのである。以下においてわれわれはそのような意図に基づく彼の思想の基本的性格を明らかにして行くことにしたいが、次章ではまず彼がどのような歴史理解に基づいて知識社会学を構想したのかを見ることにしよう。

## 2. 知識社会学の位置

シェラーの『知識形態と社会』はそれぞれ独立した三本の論文から成つており、その第一論文においては知識社会学の、第二論文においては認識論の、第三論文においては大学と成人学校のあり方についての問題が扱われている。このような論文の配置は、後に明らかになるように彼の基本的な問題意識を明確に表わすものである。

ところで、前章で述べたようにシェラーの知識社会学は近代資本主義社会の必然性を認めた上で、それを乗り越えて行くという意図を具体化したものであつた。その意味で、まさに近代的思惟を代表するものとみなされ得る、コントに代表される実証主義の思想が対決の相手としてまず選ばれたのは当然のことであろう。しかしながら、同時に彼と同様の問題意識から出発した試みとして、マルクス主義が存在していたことは言うまでもあるまい。マルクスにおいてもまた資本主義は共産主義社会の到来によつて克服されるべき歴史的發展の一段階であるとみなされており、イデオロギー批判という名目で知識が経済的基盤との関係において常にとらえられていた。実際、知識社会学の歴史について語る場合、彼の名前を無視することは全く出来ないであろう。したがつてシェラーが自らの理論を構成する際にも、マルクスとの対決がコントとの対決と並んできわめて重要な位置を占めることになるのである。<sup>20)</sup>

以上のような事情を念頭に置いた上で、まずわれわれはシェラーによる知識社会学の定義を見てみることにしよう。

その際、彼はまず上位概念としての社会学を①規則、類型、法則に関わり、②生内容を事實的被決定性に即して研究するものと規定しているが、それは三つの異なった観点において分類され得る。すなわち、①純粹・アブリアリな社会学と経験・帰納的な社会学、②社会静学と社会動学、③文化社会学と実在社会学という分類であるが、知識社会学は文化社会学の一部と考えられており、したがってここで重要なのは③の観点である。

シェーラーによれば、前者は「すぐれて」(vorwiegend)精神的に制約され、精神的すなわち『理念的な』諸目標に方向付けられた人間の存在および行為、価値付けおよび振る舞いの研究、すなわち上部構造の社会学であるのに対して、後者は「すぐれて」欲動・性欲、食欲、権力欲を通じて、また同時に現実の實際的变化に方向付けられた行為、価値付け、振る舞いのその社会的被決定性に従った研究、すなわち下部構造の社会学であり、したがって「文化社会学」としては人間の精神理論が、実在社会学にとつては人間の欲動理論が、必然的な前提である」とみなされることになる。<sup>21)</sup>しかしながら、このような區別は「社会学の最終的で固有の課題が、絶えず社会的、本質的に共制約された(mitbedingt)人間の生内容の理念のおよび実在的な、精神的にまた欲動的に制約された規定因子の相互作用の性質と秩序継起の探索のうちに初めて存在している限り、社会学の最終目標にとつては暫定的なものである」<sup>22)</sup>に過ぎないとされる。

以上のように見れば、シェーラーのこうした區別において、一方ではヘーゲルの絶対精神の哲学に代表される觀念論的な歴

史観に対しての、他方では土台としての經濟的諸關係によつて上部構造が基本的には規定されてしまうとみなすいわば俗流的に解釈された意味でのマルクス主義的歴史観に対してのアンチテーゼが意図されていることが明らかであろう。それでは、彼自身は理念因子と実在因子それぞれが現実の歴史の進行に対しておよぼす影響についてどのように定義しているのだろうか。

そのことは、次のような命題に要約されている。「主観的および客観的な意味における精神は、さらに個体的および集合的精神として、そこに生成し得る文化内容に対して、たゞもつぱらその様存在性質(Soseinsbeschaffenheit)のみを規定する。けれどもそのようなものとして精神はそれ自身根源的に元來、こうした自らの内容を存在させる『力』や『効力』の痕跡すら有していない。それは確かに可能的な文化生成の『決定因子』であるけれども、『実現因子』ではない。否定的な実現因子あるいはそのつどの精神的に理解され得る動機を通じて可能なものの客観的な活動範囲からの選択因子は、むしろ絶えず実在的で欲動的に制約されている生諸關係……なのである。……どのような性質の『理念』であつても、それが利害、欲動、あるいは『傾向』ともいわれる集合的欲動と一つになる時に初めて、それは間接的に力や効力の可能性を獲得する」<sup>23)</sup>このような観点からすれば、精神は実在因子固有の連関のうちに置かれぬ場合、何もすることが出来ないと考えられる一方、また他方においてなお精神はそれ自身の固有の法則に基づく永遠の真理や価値本質の領域であり、それゆゑ上部構造が実在因子のそのつどの結

合によって説明し尽くされることもないのである。すなわち、この問題についてはまた後で触れることになるが、シエラーにおいて思想は常にイデオロギーであるとは限らないとみなされておき、あらゆる知識の生成をイデオロギー生成の法則に従属させるマルクス主義的歴史観は根本的に却けられることになる。それゆえ、彼は例えば次のように述べている。「マルクスは……全く愚かにも、宗教や形而上学が常にあらゆる時代に単なるイデオロギーであったと想定している」<sup>26</sup>。このような主張の内に、シエラーの知識社会学が「穏健な」知識社会学であるという理由が存している。理念因子の独立性を訴えることによつて、彼の理論はマルクスにおける暴露的な性格を失っているわけである。

さらに彼によれば、マルクス主義の誤りは、人種生得主義が血に対して、政治主義が政治的支配関係に対してそうしたように、経済的諸関係に対して全歴史において唯一の独立変数の地位を与え、それによつてまた上部構造をも説明しようとしたことにも存している。この問題に関してシエラーはゾンバルトとの共同研究において、経済は実際には血、政治的支配関係と共に、三つの主要な実在因子のうちの一つに過ぎないと主張する。すなわち全歴史を通じて恒常的な生起の独立変数は存在せず、時間および空間的に相対的に閉じた文化過程の経過においては、血縁関係、政治的支配関係、経済的関係が順番にそうした位置を占めることになる<sup>26</sup>とみなされるのである。したがつて、このような観点からすれば、マルクス主義は高度資本

主義の時代になって初めて限られた正当性を有することになり、それ以前の時代には適用出来ず、その意味ではまさしく自ら近代的なエートスに制約されたものに過ぎないと言ふことが出来よう。ここにおいて、マルクスの主張は二重の意味で相対化されることになる<sup>27</sup>。

このような、明らかにマルクス批判をその最大の目的としている理念因子および実在因子と現実的歴史との関係の規定と並んで、シエラーにとつて重要であるのは理念因子相互の関係の規定であるが、そこで何よりも問題となることは、客観的文化内実の依存関係がそれに基づいてるとみなされる人間精神が、「そのもつとも普遍的な本質諸法則を度外視すれば……始めから無限に多様な諸々の集団および文化の具体的多数性のなか・にのみ存在する」という主張である。すなわち、シエラーによれば精神構造それ自体もまた、最初にまず先覚者によつて行なわれ、その後で大衆によつて共同遂行 (mitvollziehen) および後遂行 (nachvollziehen) される本質直観の機能化を通じて成長するのである。したがつて、カント的な普遍的理性という「偶像」はここにおいて却けられ、「むしろ集団および文化形態の多元論こそがあらゆる社会学がそこから出発しなければならぬ立場である」<sup>28</sup>とみなされることになる。しかしながら、このように理性の普遍性を否定し、文化の多元論を主張することは彼にとつてはまたいかなる相対主義を招くことにもならない。その理由は、次のような彼自身の言葉が明らかにしている。

「哲学的相対主義から……われわれは……人間の本质理念に

対応する絶対的な理念領域および価値領域をまったく力強く歴史的事実的な今までの全価値体系からいわばはるか高くに持ち上げてしまふことによつて……逃れている」<sup>30</sup>

すなわち、実際に存在する倫理、宗教、法律などが、様々な時代、国民において多様であることは、永遠の客観的ロゴスの理念を少しも脅かすものではなく、それらはみな後者を様々な立場によつて制約されたパースペクティヴから見たものに過ぎないのである。したがつてこのような永遠のロゴスの秘密を突き止めるためには、「個体的であるが故に代替不可能であり一回的な諸々の文化主体の、将来における時間的および空間的それぞれに連帶的な協力」が要求されることになる。

こうした主張を見れば、シェーラーにとつて知識社会学は集合的な意味での人間精神の、一方における歴史的成長の研究、他方におけるその民族的、地域的多様性の研究を意味していることが明らかになるであろう。しかしながらそのことは、前に見たように、例えば俗流マルクス主義におけるように人間社会の時間的、空間的多様性をなんらかの因子に一義的に還元することを目標としているわけではない。むしろ彼の試みは、人間の過去、現在、将来にわたつての多様な精神的業績のすべてを総合し、それによつて絶対的な理念の国に限りなく近づいて行こうという壮大なプログラムの一部として奉仕することのみを目標としていると言えよう。すなわち、彼にとつて世界史とは絶対的の超時間的な理念が実在化して行く過程であり、またそれを協力して実現することが人間の使命であるとみなされて

いたのである。本章においてわれわれは、シェーラーがそのようなプログラムを当時のワイマル共和国の状況において具体的にどのように実現しようとしていたのかということ、彼の知識構造論との関連において明らかにしたいが、その際最も問題となるのは「相対的に自然的な世界観」という概念である。

### 3. 「相対的に自然的な世界観」と議會制民主主義

本論稿においては、知識社会学の実質的諸問題に関するシェーラーの研究が果たして正当であるかどうかを詳細に問うことは意図されていない。実質的諸問題の議論については彼の主張の基本的性格を把握するにとどめ、その評価に関してはさしあたり佐々木力の「現実の歴史過程がシェーラーの記述通りに進んだか否かは疑わしい」けれども「大方の歴史的趨勢がシェーラーの記述に適合している」<sup>31</sup>という「実証科学の社会学」に対しての言葉を引用するだけで充分としたい。ここでのわれわれの目的にとつて重要なのは、知の社会学の形式的諸問題に関する彼の議論である。その際彼はまず三つの知識社会学の最高の公理を提示しているが、それについて個々に見て行くことにしよう。

そこでシェーラーはまず第一の公理として、「自らがそもそも社会の『成員』であるという各人の知識は、経験的な知識ではなく『ア・プリオリ』である」<sup>32</sup>という命題を挙げている。すなわち、彼にとつて他者の存在は推理や感情移入によつて後から構成されるものではなく、人間はまずもつて社会的存在なの

であった。

しかしながら、社会的統一の種類の様々であり、したがってそのことに関連して「ある人間のその同胞の体験への参与関係は集団の本質構造それぞれに応じて異なつた仕方であつて實現される」<sup>(32)</sup>という命題が知識社会学の第二の公理を構成することになる。すなわち、例えば生命共同体においては直接的な共同体験および了解が、利益社会においては契約が支配的であるとみなされている。こうした主張に関して重要なことは、諸個人の知識の総和とは異なつた集団心性(Gruppenseel)および集団精神(Gruppengeist)の提示であろう。それによれば、前者には神話、メルヘン、方言、民謡、民族宗教、習俗、習慣、民族衣装などが、後者には国家、法、教養言語、哲学、芸術、科学、世論などが基づいており、さらに前者が非人格的であり集団の中で下から上へと作用するのに対して、後者は少数の人格的な代表者のうちにのみ現われ、それゆゑ集団の中で上から下へと作用するとみなされている。シェーラーによれば、この両者のうちで「知の社会学は第一に集団精神にかかわらなければならぬ」<sup>(33)</sup>が、こうした主張は前に見たように彼の知識社会学が文化綜合の達成に仕えることを目標としている限り、当然のこととして理解されよう。

さて、シェーラーの知識社会学における第三の公理は、「実在性に関するわれわれの知識の起源の秩序の中に、そして人間意識に恒常的に固有の知識領域および相関的な対象領域の充実の秩序の中に一つの確固とした秩序法則が存在している」<sup>(34)</sup>と

いう命題である。例えば、社会的な同時代世界(Mitwelt)領域および歴史的な前代(Vorwelt)領域はすべての領域に対して実在性および内容において先与されているとみなされている。すなわち、ここでも人間の社会性が根源的であることが主張されているわけである。さらにシェーラーによれば「生きている」と想定された世界は「死んでいる」と想定された世界に対して常に先与されており、それゆゑ近代的世界像は決して根本的なものではなく、むしろ生態論的世界像がこれに先行して存在するのである。

以上のような三つの公理から、シェーラーは「第一にあらゆる知識、あらゆる思考・直観・認識形式の社会学的性格が疑い得ないこと、確かにあらゆる知識の内容およびその事象妥当性はそうではないが、けれども知識の対象の選択は支配的な社会的関心のパースペクティヴに従っていること、さらにそこにおいて知識が獲得される精神的諸作用の『諸形式』が常にまた必然的に社会学的に、すなわち社会の構造によって共制約されていること」<sup>(35)</sup>という結論を引き出している。ここにおいてシェーラーは知識の社会的被制約性をその対象の選択に対してのみに限定することによって社会学主義およびその認識論における対応物である規約主義を却けたのであつた。すなわち、彼によれば人間の知識と社会組織との間には、いわゆる「構造同一性」(Funktionale)の關係が存在しており、したがつてそのような關係を記述することがその知識社会学の実質的諸問題のテーマだったのである<sup>(36)</sup>。そうした観点において、例えば十六

世紀における有機体論的な思考に代わつての機械論的な思考の台頭、個人主義や商品経済の登場、生命共同体の解体による利益社会への移行、ヨーロッパ社会のエートスにおける競争原理の台頭などは、すべて切り離すことが出来ない過程であるとみなされることになるが、その際シェーラーが実在因子に対しては理念因子に対しても優位を与えていないことは、前に見た通りである。彼においてはむしろこれらは指導的エリート欲動構造によつて決定されると主張されるのであるが、この問題についてはまた後で触れることにしよう。

ところで、このような公理を提示した後で、シェーラーは知の最高の諸様態の問題に移行して行くのだが、その際重要な役割を果たしているのが、本章の議論の中心的テーマをなす「相対的に自然的な世界観」という概念である。それは、彼がカントの範疇表に代表されるような「絶対的恒常的に自然的な世界観」という概念を拒絶していることを示すものである。この概念がどのような意味を有しているのかということとは、次のような定義によつて明らかになろう。

「一つの集団主体(第一には血統的統一的)の相対的に自然的な世界観には、一般にこの集団において疑いなく『与えられてゐる』とみなされているものすべて、また一般的に正当化が必要でも可能でもないとみなされ感じられてゐる、特別な自発的作用なしに『与えられたもの』という構造諸形式における思念の対象および内容が属している。」<sup>④</sup>

おそらく、このような概念は「……事実的な自然経過におい

て相対的に恒常的なものおよび時間的に規則的なものは、相対的に非恒常的なものおよび時間的に一回的なものに比べて感覚や知覚によつて指示される見込みや機会が原理的により大きい、というような性質をわれわれの自然的な知覚世界自身がすでに帯びている。」<sup>④</sup>という主張と密接に関係するものであろう。したがつて、欲動構造の相違に依つて「相対的に自然的な世界観」は様々な時代や文化において根本的に異なり、あらゆる人間にとつて唯一の自然的な世界観は存在しないとみなされることになる。それゆゑ、発達心理学の知見に基づいて世界観同志の変換法則を見付け出すことが認識論の課題となるのである。

さらにシェーラーによれば「相対的に自然的な世界観」は「集団心性」の最下層の中枢に属しており、あらゆる他のより人為的な知様態の土台を形成するものである。知様態の運動の速さは、その人為性に比例するとみなされ、したがつてそれは人種、言語、文化の混合によつてのみきわめてゆつくりと変化させられ、理論によつて変化させられることはない。このような「相対的に自然的な世界観」という概念は、その後のより人為的な知識のうち最高の諸様態とされた宗教における救済知、形而上学における本質知あるいは教養知、実証科学における支配知の起源と運動形式の問題を論じるための基礎となるものである。そうした知識の三形態に関する彼の議論が、それぞれの文化圏において特定の知様態のみが一面的に発展していることを明らかにすることによつて来るべき文化綜合を準備しようという意図に基づいていることは疑い得ないが、先に述

べたようにここではその試みの成否について問うことが主題なのではない。むしろわれわれにとつて重要なのは、彼の「相対的に自然的な世界観」という概念は、それ自身の法則に従う精神の領域という先に見た彼の主張と矛盾することがないのかという問題である。すなわち、この概念と彼が批判の対象としていた俗流マルクス主義的なイデオロギー概念とはいったいどのように区別されるのだろうか。その点について明確にすることは、またシェーラーが「社会学的イデオラ論」という名目で階級的に規定された形式的思维様式の一覽表を作成し、そこで例えば下層階級の思维においては時間意識の価値展望主義、機械論的考察法、實在論、唯物論などが規定的であるのに対して、上層階級の思维においては時間意識の価値回顧主義、目的論的考察法、観念論、唯心論などが規定的であると述べている限りにおいても当然必要とされよう。その解答は、彼自身が次のように述べていることから明らかになる。

「階級的先入見、そしてまた階級的先入見形成の形式的諸法則は、むしろ階級の各個体にとつて原理的に克服し得る。それらは社会学的イデオラ論を通じてその社会学的法則性において認識されればされるほど一人各人によつて、彼がどんな階級の位置にあらうと、流通を止められるのである。」<sup>13</sup>  
すなわち、俗流マルクス主義的な見解とは異なつて、通常無意識のままにおかれている先入見は、意識化されることによつて排除され得るとみなされているのであるが、そのための手段として奉仕するものがまさしく知識社会学なのであつた。それ

に關して、彼はまた次のようにも述べている。「知らず知らずに見られて来る階級のイデオラとその形態を各人に見せ、対象的にすること、このことを教えるのがまさしく階級の知識社会学の實踐的・教育的主要価値である。」<sup>14</sup>このような主張は、彼の知識社会学の試みが、ワイマール共和国の議會制民主主義におけるそれぞれの階級の代表者に彼ら自身の先入見を知らせることによつて党派的対立を克服して行くという目的に導かれていたことを示すものであらう。

ところで、以上のような見解から、彼がここで求めていることが「現象学的還元」の遂行に他ならないことが明らかにされる。すなわち、シェーラーによればそうした還元の際にはフッサールの場合のように単に現存在判断を保留することだけではなく、實在性の契機を与える機能を無効にすることがまた求められていたが、そのことは言い換えれば人間が生命的存在から精神的存在あるいは人格へと高まることに他ならない。したがつて、生命的領域に対応する集団心性の中樞をなすとみなされた「相対的に自然的な世界観」もまたそれによつて克服されることになるのである。しかしながら、シェーラーはこのような還元が誰によつても可能であると考へていたのだろうか。この問題は彼の議會制民主主義に対する態度と密接に關連するだけにきわめて重要な意味を有していると言えよう。今まで見てきた彼自身の言葉からすればその答へは肯定的になるように思われるにもかかわらず、實際のところ彼の態度は曖昧である。例えば彼はまた次のようにも述べている。

「けれども、拡張された民主主義は……徐々に精神的自由にとつての最大の危険へと自らを改造している。……相対的に『少数のエリート』の自己格闘的ではなくて自由主義的民主主義だけが……科学と哲学の同盟仲間なのである。支配的になりついに女性や半子供にまで拡張された民主主義は、理性と科学の友ではなく、奇妙なことにむしろ敵なのである。」<sup>46</sup> シェーラーはそのような拡張された民主主義をまた「大衆の陰鬱な感情民主主義」とも呼んでいるが、このような言葉の中に彼が人格的存在として認めているのは、実は少数のエリートでしかなく、その他の人間は単なる大衆に過ぎないとみなされていることが示されているように思われる。すなわち、彼においては人格共同体における代替不可能な個体すべての連带的協力が説かれていられるにもかかわらず、そうした個体としての位置を占めることが出来るのは現実社会の成員のうちの限られた少数に過ぎないと考えられているのではないだろうか。<sup>48</sup> したがって、こうした観点からすれば「相対的に自然的な世界観」の克服が問題となるのも一部のエリートにとつてのみであり、また議会制民主主義も彼らに対してだけ存在していることになると言えよう。さらに彼によればブルジョアジーもプロレタリアートもイデオロギーにとらわれて非創造的であり、それゆえ全く新しい層から指導的エリートは出て来なければならぬのである。このような主張において、彼の思想が本質的に貴族主義的なものであることが明確になっているように思われる。

さらに、先に見たようにシェーラーは現実の制度が指導的エ

リオートの欲動構造に対応するとみなしていたから、人間の精神的業績の総合を準備するという彼の知識社会学の根本的な目的を達成するための具体的な一歩として要求されているのは、まさしく指導者の教育の準備なのであった。彼が「知識形態と社会」の最後に「大学と国民学校」という論文を配置している理由も、そうした文脈において理解され得る。しかしながら、彼における「現象学的還元」が生命的欲動の廃棄を意味している限り、ここで問題となる教育は人格の陶冶という性格を色濃く表わしている。それゆえ、彼の知識社会学は「エリオートの道徳教育学」のためのプロレゴメナであったとも言えよう。次章においてわれわれは今までに見て来たことを総括し、シェーラーの試みの成否について問うことにしよう。

#### 4. 批判的考察

前章まで、われわれはシェーラーの知識社会学をその背景的状况との関連において見て来た。そこで明らかになったのは、彼の知識社会学が、マルクスの歴史観を却けるという基本的問題意識の下に理念因子と実在因子との関係を新たに規定し、前者が本質的に普遍的ではなく個体的であるとみなすことにおいて、来るべき文化総合を準備しようとするプログラムの一部であったということである。さらにそのような意図を実現するために要求されているのが、指導的エリオートの道徳的教育であったわけである。したがって、彼においては決して大衆的民主主義が肯定されているわけではなく、典型と指導者についての理

論が示しているように、むしろ一方において指導的エリート  
の養成を準備し、他方において大衆に彼に対する服従を訴えるこ  
とで、制度としての議会制民主主義を乗り越えて行くことが目  
指されているとみなすことが出来よう。彼が理想としていた人  
格共同体は、精神的な貴族のみを含むものであり、大衆民  
主主義は容認され得るものではなかったのである。

しかしながら、このような彼の試みは一体どのように評価さ  
れるべきなのだろうか。それが以後のワイマール共和国の運命  
に現実的にどのような影響を与えたのかについてはすでに解答  
が出ている。したがって、ここで問題になるのは彼の思想自体  
を内在的に検討することである。その際まず第一に議論されな  
ければならないのは、マルクス批判を目的とした彼による理念  
因子と実在因子との関係の規定であろう。この点に関して、ク  
ルト・レンクは人間学的研究に基づくシェラーの理念因子と  
実在因子の区別は静的であって、歴史の説明に対しては役に立  
たないということ指摘している<sup>90</sup>。そこで問題なのは、彼の  
理論においては、超時間的で非実在的であるとみなされている  
理念因子が、実在諸力との間にどのような関係を有しているの  
かという問いに対して満足な解答が与えられていないという事  
実なのである<sup>91</sup>。確かに、無力な精神が「制御」という形式に  
おいて実在に影響を与え得るという主張は明らかに矛盾してい  
ると言えよう<sup>92</sup>。したがって、精神に対してもなんらかの力を  
認めるか、その起源における精神と生命の厳格な二元論を修正  
するかのどちらかがここで必要とされているように思われる。

さらに疑問が提出され得るのは、シェラーによる知識社会  
学の最高の公理の正当性であろう。アルフレッド・シュッツは  
シェラーの第一公理の基礎である他我知覚論を次のように批  
判している。

「われわれは自らの個体的な生においてよりもむしろ他者の  
内に生きているという主張は、われわれが自身の行為や思考  
をそれらの対象としての他人に対して向けている素朴な態度  
にとつてのみ真となる」<sup>93</sup>

しかしながら、われわれがいったん反省的態度に移れば、もは  
や他者の思考は把握出来ず、「私」の体験が際立たせられるこ  
とになるのである。このような批判を別の観点から見れば、  
シェラーの第一公理において前提とされている「社会」につ  
いての知識は生命共同体の段階におけるものであって、人格共  
同体におけるものではないということが問題であると言えよ  
う。心理学的な観点からすれば、ここで「われわれ」は自我  
の確立以前の自我がまだ未分化なわれわれなのである。それゆ  
え、心理学的な言い方を続ければ、自我の確立の後でさらに  
「総体人格」という意味での「われわれ」が存在しているかど  
うかは現象学的な態度にとつてのみ明らかになるものであって、  
シェラーの第一公理は単に前提とされて済まされるものでは  
なく、詳細な基礎付けを必要とするものである。

この点に関連してさらに議論されなければならないのは、彼  
がその棄教後に導入した「未完成で生成の途上にある神」とい  
う概念が、「多様な文化圏の連带的協力」の成功をどのように

保証し得るのかという問題である。シェーラーにおいては永遠で無時間的な理念の領域が實在因子と相互貫入して行く過程が世界史であるとみなされていたわけであるが、絶対的で超越的な人格神を否定し、「形而上学は、弱くて支えを必要とする人間にとつての保険会社ではない」<sup>(5)</sup>と言われるのであれば、未完成な神性の背後にさらに超越的な超神を指定するという一種の原グノーシス主義的世界観を採用しない限り、彼が主張する文化綜合が達成され得るかどうかは、ますます精神的エリートの教育が成功するかどうかにかかって来ると言えよう。しかしながら、彼の具体的な教育論を見て行く時、そこで中心的な役割を果たすとされている典型についての理論は、その選択がもつばら無意識的であるとみなされている限り、非合理的な指導者への帰依を十分に防いでいるとは言いがたい<sup>(6)</sup>。したがって、こうした観点から見れば、彼の知識社会学や人間学は人間性に対する単なる信仰告白でしかない<sup>(7)</sup>とみなすことも出来よう。彼の生涯を通じて一貫している問題意識は、硬直化した普遍的理性的要求を却ける一方で相対主義の危険からも逃れようとする<sup>(8)</sup>ことに向けられていた。したがって彼を単なる非合理主義者とみなすことは誤りであるが、今まで見て来たことからすれば、彼の試みは必ずしも成功しているとは言いがたいように思われる。むしろ、彼の知識社会学の意味は、その後の研究が取り組まなければならぬ多くの問題を提示し、その解決のための示唆を与えたということに求められることになる<sup>(9)</sup>。

## 註

- (1) クルツィウス『危機に立つドイツ精神』(南大路振一訳 みすず書房)九七—九八ページ。ロマンストのクルツィウスはシェーラーの友人であり、その『フランス文化論』はシェーラーの影響の下に書かれている。
  - (2) 生松敬三『人間への問いと現代』(NHKブックス 一九七五)九五ページ以下参照。
  - (3) Merton, *Social Theory and Social Structure*, (New York: The Free Press, 1968), p. 512.
  - (4) ラカール『ドイツ青年運動』(西村稔訳 人文書院)一一四ページ。
  - (5) *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, in: *Politisch-pädagogische Schriften*, Ges. Werke, Bd. 4, 1. Aufl. (Bern: Francke Verlag, 1982).
  - (6) トーマス・マンの文明観については、脇圭平『知識人と政治』(岩波書店 一九七三)および、上山安敏『神話と科学』(岩波書店 一九八四)を参照。
  - (7) *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in: *Vom Umsturz der Werte*, Ges. Werke, Bd. 3, 5. Aufl. (Bern: Francke Verlag, 1972).
  - (8) *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, S. 218f.
  - (9) *Vom Ewigen im Menschen*, Ges. Werke, Bd. 5, 5. Aufl. (Bern: Francke Verlag, 1968), S. 369.
- (10) ebd., S. 401.

(11) この点に関しては、ゾンントハイマー『ワイマール共和国の政治思想』(河島幸夫・脇圭平訳 ミネルヴァ書房)および、ラカー『ワイマール文化を生きた人々』(脇圭平・他訳 ミネルヴァ書房)を参考にした。

(12) ヴェーバーの学問(Wissenschaft)論は、ケオルケ派のカラーや先に触れたクルツィウスによって批判された。この論争に対するシェーラーの立場は、どこからかと言えば後者に対して同情的であった。Vgl. Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Ges. Werke, Bd. 6, 3Auffl. (Bonn: Bouvier Verlag, 1986), S. 13ff. さらに、生松敏三『現代思想の源流』(河出書房新社 一九七七)をも参照。

(13) ゾンントハイマー『ワイマール共和国の政治思想』三三三—三以下参照。

(14) タート派については、藤山宏『ワイマール文化とファシズム』(みすず書房 一九八六)の詳細な研究を参照。

(15) Vgl. J. Staude, MAX Scheler, 1874-1928, An Intellectual Portrait. (New York, 1967), P. 150. さらに、ラカー『ワイマール文化を生きた人びと』二二七—二七三以下も参照。

(16) Jugendbewegung, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, S. 391ff.

(17) Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: Späte Schriften, Ges. Werke, Bd. 9, 1Auffl. (Bern: Francke Verlag, 1976), S.

67.

(18) シェーラーの共同体論については、拙論「シェーラーの人格概念」『倫理学』4(一九八六)(筑波大学倫理学原論研究会)を参照。

(19) Die Wissensformen und die Gesellschaft, Ges. Werke, Bd. 8, 3Auffl. (Bern: Francke Verlag, 1980), 以下「Wissensformen」略記。

(20) Vgl. H. J. Lieber, Bemerkungen zur Wissenssoziologie Max Schelers, in: Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, (Bern: Francke Verlag, 1975)

(21) Wissensformen, S. 18-19.

(22) Wissensformen, S. 20.

(23) Wissensformen, S. 21.

(24) Wissensformen, S. 381.

(25) Vgl. Lieber, Bemerkungen zur Wissenssoziologie Max Schelers.

(26) Wissensformen, S. 44ff.

(27) Vgl. K. Lenk, Von der Ohnmacht des Geistes, (Tübingen: Hopfer Verlag, 1959). レンクによれば、シェーラーのマルクス解釈は正当であるとみなし得ない。

(28) Wissensformen, S. 25.

(29) Wissensformen, S. 25-26.

(30) Wissensformen, S. 26.

(31) Wissensformen, S. 27.

- (32) Vgl. Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 70.
- (33) 佐々木力『科学革命の歴史構造』上巻(岩波書店 一九八五)二二四—二二五ページ参照。
- (34) Wissensformen, S. 52.
- (35) Wissensformen, S. 53.
- (36) Wissensformen, S. 55.
- (37) Wissensformen, S. 55-56.
- (38) Wissensformen, S. 58.
- (39) Wissensformen, S. 59, 及び Merton, Social Theory and Social Structure, pp 534-535, を参照。
- (40) Wissensformen, S. 61.
- (41) Wissensformen, S. 67.
- (42) Wissensformen, S. 171.
- (43) Wissensformen, S. 172-173.
- (44) Wissensformen, S. 173.
- (45) Vgl. Idealismus-Realismus, in: Späte Schriften. Ges. Werke. Bd. 9. 1Aufl. (Berrn: Francke Verlag, 1976), S. 207ff.
- (46) Wissensformen, S. 84.
- (47) Wissensformen, S. 178.
- (48) このちゅうな点で、シェーラーの立場はオルテガらによる大衆批判の伝統の上にあると言えよう。
- (49) Wissensformen, S. 387ff.
- (50) Lenk, Von der Ohnmacht des Geistes, S. 16ff.
- (51) 超時間的な理念の実現する範囲を決定するのはシェーラー

- によれば實在因子であるから、具体的な文化内実の歴史的・社会的多様性は常に後者よってのみ説明されることになるように思われる。そうであるなら、文化社会学と実在社会学の区別はますます曖昧になるであろう。Vgl. Lenk, Von der Ohnmacht des Geistes.
- (52) この問題に関しては、マルティン・ブーバー『人間とは何か』(児島洋訳 理想社)一三四ページ以下を参照。
- (53) A. Schutz, Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego, in: Collected Papers 1. 4ed. (Haag: Martinus Nijhoff, 1973), p. 170.
- (54) Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 71.
- (55) シェーラーの典型論の諸問題については、拙論「シェーラーの典型論」『哲学・思想論叢』第五号(筑波大学哲学・思想学会)を参照。
- (56) 本論稿においては問題にしなかったが、知識社会学の実質的諸問題の研究において、また彼を科学社会学の先駆者とみなすことも可能である。Vgl. Lieber, Bemerkungen zur Wissenssoziologie Max Schelers.
- (あうち・まさひろ 筑波大学大学院 哲学・思想研究科在学中)