

シエーラーの西洋精神史観

阿内正弘

序

の問題意識を解明することである。

—

シエーラーは晩年の大著『知識形態と社会』の第二部において、初めに知識社会学の形式的諸問題として「われわれなしにはわれは存在しない」などのような知識社会学の最高公理を挙げ、さらに知識の根本的形態を救済知、本質知、支配知の三種類に分けた後で、知識社会学の実質的諸問題を論じている。ここでは、シエーラーが「これらの（支配知、本質知、救済知という）知識形態はどれも他の様態を『代理』あるいは『代表』し得ない」（頁210）とみなしていたことに対応して、宗教、形而上学および実証科学の社会学がそれぞれ独立して論じられている。その内容は、汎神論期の彼の立場からの西洋精神史を再構成する試みであるが^①、まさにそうした点において、シエーラーの晩年における社会観および歴史観をそこから明確に読み取ることが可能であろう。本論稿の主題は、こうした観点から知識社会学の実質的諸問題に関するシエーラーの議論を検討し、カトリック期のそれとは異なる汎神論期における彼の基本

すぐ後に明らかになるように、知識社会学の実質的諸問題に関するシエーラーの議論の中で最も重要なのは、「実証科学の社会学」を論じた部分である。けれども、さしあたりわれわれはシエーラー自身の論述の順序に従って、最初に「宗教の社会学」に関する議論を見てゆくことにしよう。

そこでシエーラーは、宗教の歴史において教祖による人格的宗教に対して種族的・民族的宗教が先行していると主張する。さらに彼によれば、宗教的統一はまずもって性的・血縁的結合に即して現象し、政治の時代におけるカリスマ的宗教人の登場によって初めてこうした根源的結合から宗教は解放されることになる（頁290）。ここでシエーラーは、当時流行していたバツハオーフェンの理論に依拠して^②、こうした「政治的社会」の段階は、同時に母性文化抑圧の段階でもあったととらえる。す

なわち、「教祖宗教は男性的で精神的な起源という点で際立っている」(Ⅲ70)のである。その際、宗教的知識の第一の源泉はある人格の聖なるものとの接触を集団が受容することであるとみなされるが、このようなカリスマの性質の担い手は、教祖宗教の出現により族長から僧侶へと移ることになる。

さらにシエラーによれば、神的なものに対する観念内実の源泉は、以下のような構成において現われる(Ⅲ70)。

①種族というすぐれて性的な集団の硬直的な伝統。

②ことばによって伝承された、あるいは聖なる書において記録されたカリスマの宗教人の神直観。

③神的なものおよびその行動について祭祀上・儀式上の慣習の遂行において、またそれを通じてなされる特殊で新たな経験。

④キリスト教に対するプラトンやアリストテレスの場合のような、形而上学に由来する救済および神概念。こうした觀念が優位を占めれば、実定的民族宗教や本来的な宗教人の權威が解体されることになる。シエラーはその代表例としてグノーシス主義を挙げているが、そうであるならば汎神論期においてもこの点に関する彼の見解はカトリック期のそれと変化していないわけである⁽³⁾。

こうした分類において、宗教の社会的被制約性は①および③に由来し、②にはほとんど由来しないとみなされている。したがって、①や③を通じて「階級、職業、身分、カーストの分節」とそれらの分業とが他方の宗教的対象世界の万神殿

(Pantheon) や万魔殿 (Pandaimonion) においてきわめて忠実にまた鋭く反映される」(Ⅲ71) ことになるのである。

以上のような諸前提を提示した後で、シエラーはユダヤ教およびキリスト教的西洋における宗教と形而上学との歴史的な関係の再構成を試みている。そこでは、まずもって「ローマ教会が新プラトン主義およびグノーシス主義的分派を抑圧することを知って以来、西洋における啓示宗教の自発的な形而上学的精神に対するこのような優位は、法外に強力なものになった」(Ⅲ7172) とみなされ、さらにその原因を活動的に大地を改造し、政治的・技術的・経済的権力の拡大を渴望する西洋民族の生の心術に求めている。すなわち、シエラーによれば「生の形而上学的意味に関して継続的に自力で考え、救済あるいは神的なものとみなされたものを自ら活動的に追求する民族は、そこにおいてこうした問題が啓示、權威、教義およびすべてを包括する一つの大衆救済施設によって究極的また絶対的に解決されているように見える民族と同様には、その精神力および意志力を休みなく地上的な事物における労働に向けることはできない」(Ⅲ71) のである。それゆえ、西洋において大衆に対して影響力を保持していた自発的な形而上学的思想は、「デカルトの形而上学的様式、ヘーゲルを代表とするドイツ古典哲学およびマルクス主義のみであり、さらにこれら現象も教会の施設に対してほとんど打撃を与えることがなかったとみなされる。」ところで、教祖宗教の歴史において重大であり、社会的にのみ制約されている過程は、シエラーによれば教祖の対象化

的神格化、言い換えれば教祖が宗教の主体から客体へと変化する過程である。こうした神格化は、「一方において教祖を具体的にあらゆる人間を越えて高め、彼をその存在論的起源に従って神性に対して例外的関係にもたらず。すなわち、この神格化過程はそのようにして初めて教祖の權威を『絶対的』にする。

—そして、そのようにしてのみ教祖の權威は『絶対的』にされ得るのである。しかしながら、このようなことが生じることによって、同一の過程は同時に共同体、とりわけその大衆の多数を教祖の要求や指示という厳しい圧迫から放免し、解放する。

というのは、まさに人間は自らを、存在論的に神であるか、あるいは真正正銘の神的な起源を有する存在者ともはや真剣には比較したり、競ったりすることができないからである。したがって、教祖の神格化はいつでも同時に疎隔化、すなわち内的疎外なのである。」(Ⅲ73-74) アウグスティヌスの神との直接的接触を重視するシエラーの基本的立場からすれば、以上のように理解された教会の絶対的權威の成立は、まさしく本来的な宗教の衰退以外の何ものも意味しなかった。この点に、汎神論期の彼の宗教思想を原グノーシス主義に近いものとして理解することの正当性が示されている。⁶⁾

さらに引き続いてシエラーは、西洋における宗教と科学との関連を明らかにしようと試みている。そのような議論において中心となる前提は、「支配的な宗教に打撃を与えるものは決して科学ではなく、その信仰構成自体の、その生けるエートスの枯渇および死滅である」(Ⅲ75)というものであった。こう

した見解は、宗教領域の自立性という彼の基本的確信から必然的に帰結するものであろう。いずれにせよ、このような観点から見れば、例えば聖なる文書はその神聖性が失われた場合にのみ文献学的な研究の対象となり得るのである。それゆえ、宗教が実証科学と対立することは本来不可能であり、前者が教義となるか後者が自らの成果を形而上学の領域に高めた場合にのみ対立の可能性が生じる。こうした見地から、シエラーはガリレオ裁判で問題となったのはコペルニクス主義の科学内容やガリレオの力学ではなく、「コペルニクス主義形而上学者」ジョルダーノ・ブルーノであり、さらにガリレオの形而上学的残滓であると主張しているが(Ⅲ78-79)、このような見解は現在の科学史的研究の成果から見て基本的に正当であると言えよう。⁶⁾

したがって、宗教と科学との関係は巨視的な観察術によって初めて明らかにされるとみなされるのである(Ⅲ75)

以上のような観点からシエラーがまずもって指摘していることは、西洋におけるキリスト教およびユダヤ教的な「一なる創造神の宗教」(Schöpfemoneismus)が、体系的な自然研究の解放を可能にするものであったという事実である(Ⅲ76)。⁶⁾ すなわち、「精神的な意志・労働・創造の神……は、労働の思想や人間以下の事物に対する支配思想の最大の神聖化」(ibid.)であるともなされるのである。こうした見解は、例えば村上陽一郎氏の次のような主張と基本的には同じことを述べているように思われる。

人間は『神の似像』(Imago Dei)と考えられているが、そ

うであれば、人間の理性は、神の理性の似像でもある。神は、自然の外から、その理性を發揮して自然に対して秩序あらしめる存在であるならば、その理性に近い似像をもつた人間もまた、自然の外から、神の支配に近いことができるのではないか、支配とまではいかなくとも、少なくとも、神の支配の有様を把握できるのではないか、という期待が生まれるのは当然であろう。すなわち、『眺められる自然』と『眺める人間』の分離であり、この発想は、その必然的延長上に『支配される自然』と『支配する人間』との分離をも見透かす地点に立っている⁽⁶⁾。

このような観点から見れば、近代科学の成立がキリスト教西洋に特有な現象であったことはむしろ当然であると言えよう。

さらにシェーラーによれば、西洋においてキリスト教は以下のような点で間接的に実証科学を援助することになったとみなされる(III, 79ff)。

①自発的な形而上学の抑圧。アジアにおいてはこれと反対に人間の思考エネルギーは形而上学的瞑想に過剰に流れ込むことになった。

②神秘主義や迷信に対する教会の戦い。このことは合理主義の育成に役立った。

③宗教的に基礎付けられた禁欲は、科学的真理に対する禁欲的な良心の形成にとって重要であった。

これらの要因の中で、シェーラーがとりわけ問題にしているのは①である。こうした議論において汎神論期の彼は、カトリッ

ク教会の独断性を糾弾する立場に立っている。すなわち、シェーラーによれば信仰において重要な命題に対する懐疑の禁止という原理は、例えばアリストテレスの第一動者とユダヤ・キリスト教的神思想というかけ離れたもの間に同一性を構成し、形而上学の歴史を誤解させるだけでなく、「この原理はそれによってまた特定・形而上学を教義化し、石化する」(III, 82)のである。しかしながら、例えばアリストテレスの理論はその論理学、自然哲学および当時の奴隷経済、社会の生態論的思考様式から切り離すことはできない。それゆえ、「久遠の哲学」としてのスコア哲学は、いわばアナクロニズムに陥っているとみなされる。こうした見解は、シェーラーがカトリック期においてもトマス・アクイナスの思想を基本的に拒絶していたことを思えば、彼の生涯を通じて一貫したものであったと言えよう。けれども、彼が引き続いて次のように述べているとすれば、ここにおいてそのカトリック教会に対する態度が完全に否定的になっていることは明らかである(III, 83)。

A・V・ハルナックがしばしば強調しているように、大衆の世界観的無差別は、きわめて古く、きわめて硬直した保守的権力すべての最強の支えであり、時代遅れのものすべての最も確実な守護者である。教会の生氣のない成員たち自体は、『キリストという葡萄の樹の朽ちた枝』に属しているが、教会はその活動をまさに社会的な福祉の問題における大衆指導へと制限し、さらにそれがフランス革命以後に民主主義および後には社会主義右派と意志を疎通するように

なつたことで、ますますこうした枝を突き放さなくなる傾向にある。

別の箇所でも論じたように、シエラーにとっては大衆民主主義が決して受け入れられないものであったことを思えば、こうした見解において彼がカトリック教会に対して、少なくとも現在においては肯定的な意義を認めず、単なる過去の遺物としかみなしていないことは明らかであろう。すなわち、ここではカトリック期におけるような教会の理想化は全く姿を消している。

二

さて、宗教の社会学の次にシエラーが論じているのは形而上学の社会学であるが、そこで彼はまずもつて社会学的に形而上学を以下のように規定している（Ⅲ85）。

形而上学は、……社会学的に見れば、その生命共同体における宗教のおよびその他の伝統から解放され、経済的労働から自由であることで、世界をその理念的本質構造に従つて純粹に理論的な態度で観察し、実証科学的の観点におけるその時代の知識状況との結合において、事物の究極の根柢に関する蓋然的な仮説を形成する余暇を有している精神的エリート^⑧の知識形態である。

さらにシエラーによれば、世界全体を理論的に把握し得るのは具体的な人格のみであり、それゆゑ賢者を中心とした学派という、実証科学のそれとは異なつた形而上学の社会学の実存形

式が生じてくることになるのである。すなわち、形而上学は分業的には組織不可能である。さらに同様の観点から、形而上学の認識価値はその証明可能性の程度に即して測られるのではなく、形而上学者の人格と世界自体との連带的な結び付きの豊かさおよび充実に即して測られなければならないとみなされることになる（Ⅲ86）。

ところで、こうした議論の意味をより解り易くするのは、ヴェーバーの『職業としての学問』に関する論争に対してのシエラー自身の態度である。すなわち、彼の立場は今問題にしているその形而上学の概念と密接に結び付いているのである。したがつて、われわれはここで学問の客観性に関するシエラーの見解を検討することにしよう。そこで中心的となる彼の前提は、「実証科学は完全性の程度に応じてあらゆる価値決定を避けなければならないのに対して、形而上学はいつでも現実認識であると同時に絶対的諸価値の理論でもある」（Ⅲ87）というものである。こうした観点から、シエラーがヴェーバーの著作を主題的に取り上げているのは「世界観学、社会学および世界観指定」（一九二二）と題する論文であるが、ここで彼は一方においてヴェーバーの主張の正当性を認めながら、他方において記述的世界観学に先行する措定的世界観学としての哲学的形而上学の存在を主張している。したがつて、ヴェーバーによる学問の客観性の主張を人間の精神的指導を放棄したものとして却け、全体的人間の理論を要求するカラーの『学問の使命』は^⑨、その基本的誤謬にもかかわらず、

同時に「美しく、その根本傾向においてきわめて正当な書物」(Ⅱ17)と評される。けれども、ヴェーバーは価値の問題はわれわれ「合理化の時代」においてはもはや議論の対象となり得ないと主張しているのであって⁽⁹⁾シエラーとは論点が噛み合っていないように思われる。この問題はまた後で論じる。

議論を元に戻そう。シエラーにおける汎神論期の形而上学の概念に関してここで見てきたことは、基本的にはカトリック期の彼の見解とそれほど隔たるものではない。しかしながら、シエラーがさらに次のように述べているとすれば、それはカトリック期の『人間における永遠なるもの』などにおける立場と完全に異なっていることは明らかであろう(Ⅱ87)。

形而上学は宗教と「絶対的存在者」に関与する試みを分け持っている。……この命題は、形而上学が単なる「神学の婢」として宗教に奉仕させられていないところではどこでも妥当する。その限りにおいて、形而上学はいつでもまた一つの救済の、それも自発的な救済の道である。

それどころか、最晩年の『哲学的世界観』においては、「形而上学」ということは「宗教」と同じ意味で用いられるようになる。すなわち、そこでは人間の形成(Bildung)と救済とが同義語になっていると言えよう。したがって、カトリック期においてシエラーはともすれば形而上学を宗教と世俗的な生活態度との単なる結接点としてのみ容認しようとする傾向があったのに対し、汎神論期においてそうした評価は逆転している。

以上のような前提に基づいて、シエラーはきわめて簡潔に

形而上学の歴史を再構成している。それによれば、「『孤独な思想家』を越える自立的形而上学が成長する前提は、……大衆救済施設、階級組織、教義という意味における『教会』が欠如していること、あるいはその崩壊過程がすでに始まっていること」(Ⅱ88)であり、したがって老子、プラトン、アリストテレス、デカルト、カント、ヘーゲル、マルクスの歴史的影響が最も大きかったとみなされる。けれども、それにもかかわらず形而上学は「ただ間接的にのみ大衆に影響を及ぼすことができる。すなわち、宗教的・教会的教義学への、さらに『世論』の形成あるいはマルクスの場合のように階級全体のイデオロギーの形成的影響を通じてである。」(Ⅱ89)さらに、「形而上学は定式化されていないほど、信奉者にその起源が意識されることが少なければ少ないほど、精神に及ぼすその権力はますます強力になる」(Ⅱ90)とみなされているが、その典型論などにも見られるこうした見解は、無意識が意識に対して優位を占める状況の存在をシエラーが認めていたことを示すものであると言えよう。いずれにせよ、このような観点から見れば、支配的な形而上学はそれによって規定されている実証科学によつては原理的に滅ぼされ得ないのである。

ところで、それにシエラーによればインドの形而上学がたましいと自然との直接の交流を前提にした「森の形而上学」であったのに対して、西洋の形而上学はほとんど「都會的・思考の産物」であった(Ⅱ90)。そこでは、「あらゆる自然を超越した存在者としての思考する人間という、全く別の自己意識や自

己解釈が初めから基礎にある」(ead.)のである。その際シェーラーはさらに、西洋の内部においてもその差異を際立たせようとしているが、その内容はあまり目新しいものではない。すなわち、彼によればフランス哲学が本質的に啓蒙貴族の哲学であり、イタリヤにおいては名門の都市貴族が文化に対して高度の貢献をした。これらに対して近代ドイツ哲学は、基本的にはプロテスタントの中間市民階級の哲学であり、そうし事態からその数学や自然科学との結び付きの弱さ、非政治的で観想的な精神、急進主義的でないこと、産業や技術の精神からの疎遠性などのような内容的特徴が生じてくる(III, 90)。これらの特徴は、同時にシェーラーがその生涯を通じて通じて克服しようとしていたものでもあったわけである。

三

前章で見たように、形而上学の社会学に関するシェーラーの議論はいわば一つの素描であり、歴史的研究という側面においては新たな見解を提示しているとは言いがたい。これに対して、実証科学の社会学について論じた部分は、分量的にも最大であるが、彼自身の歴史観に基づいた西洋精神史の再構築の試みであるという点で、われわれの目的にとっては最初に見た宗教の社会学に関する議論以上に重要である。ちなみに、科学史家の佐々木力氏はこうした実証科学の社会学の試みを、「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」と論評し、その洞察力を高く評価している⁹⁰。このことは、彼の歴史観が専門家によつてもその一定の正当性を認められているという事実を示すものであると言えよう。

いずれにせよ、そこでシェーラーはまずもって実証科学の起源を自由な観想的人間の階級と労働や手工業の経験を合理的に集積した人間の階級との相互浸透に求めている(III, 92)。このような観点から見れば、「父権的で膨張的な文化……という経済的な労働と交流が行なわれる社会が、一般に実証科学の最初の社会的起源形態である」(ead.)とみなされる。したがって、母権性の残存物が最も克服されている西洋においてのみ包括的形式での実証科学の成立が可能となったわけである。

さらにシェーラーによれば、一方における生産技術および技術の意味での人間労働の諸形態と、他方における実証科学的思考の諸形態との間には、一つの平行関係が存在しているのである(III, 93)。その際、このような主張が観念的あるいは唯物論的意味においてとらえられてはならず、そこに存在していたのは「構造同一性」という関係なのであった⁹¹。すなわち、汎神論期のシェーラーにおいては、「知識と労働技術という形態の系列双方を規定する独立変数は、むしろ……そのつどの現存する社会の指導者の欲動構造であり―それは私が『エートス』と名付けるもの、すなわちそのつどの支配的で有効な精神的価値先取の規則……と密接な統一の中にある」(ead.)とみなされる。このような観点から見れば、技術とは決して観想的学問の

単なる後からの応用ではなく、支配と制御の意志こそが科学的思考の目的だけでなく、思考や直観の方法もまた規定しているのである (96c)。こうした見解はさらに、「最も単純な感覚および知覚もまた……衝動や注意に制約されているということによって、事実的な自然経過において相対的に恒常的なものや時間的に規則的なものは、相対的に非恒常的なものや時間的に一回的なものに比べて感覚や知覚によっ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」(96c) という見解に基づいている。すなわち、シェーラーはそこでハンソンの『発見の諸類型』(一九五八)⁽¹²⁾ 以来科学哲学の分野においては一つの常識となつて、「ありのままの事実の認識などというものは決して存在せず、それは常に何らかの関心によって制約されている」というテーゼと基本的には同じことを述べており、さらにユクスキユルの環境世界論⁽¹³⁾ も共通の問題意識を示していると言えよう。しかしながら、「現象学者」シェーラーにおいては、このような認識の制約はあくまでも実証科学の領域にのみとどまるものであるとみなされていることが重要である。それゆえ、シェーラーは一方においてプラグマティズムに対して相対的な正当性を認めているが、他方において「形而上学に対しては反対に、知識とその獲得形態とが世界に向かう可能的行為の技術的な目的設定を通じて制約されているというこうした命題は決して妥当しない」(94) と主張されるのである。彼が『知識形態と社会』の第二論文で認識論を

扱い、そこでプラグマティズムの基本的立場とその哲学的前提を検討したのは、形而上学の独自性を保持するという文脈において理解されよう。このことは、シェーラーにとつてはまさに緊急の課題であるとみなされたのであつた。

ところで、以上のように実証科学の本質を規定した後で、シェーラーは技術と科学の関係を社会学的・歴史的に明らかにしようと試みている。そこで挙げられている例によれば、仏教の形而上学やそのエートスが發展させた支配意志は、外側にはなく「内側」に向かつて、たましいおよびあらゆる身体的事象の自動的な過程に対する支配に方向付けられていた。」(95) 同様に、ギリシアの科学は、その技術に対する可能性がほとんど利用されなかつたが、そのことは世界が観想されるべきものとみなされていた事態に基づいている。いずれにせよ、これらの諸文化においては実証科学が成立するための諸条件が欠けているわけである。これに対して、エジプトや中国では天文学、数学、医学などの実証科学が興るが、それは専制国家の権力政治に奉仕するものであつた(96)。しかしながら、そこには自由な哲学的思考が欠けていたため、それが体系的な科学に發展することがなかつた。さらにローマにおいては、一方では自然支配の意志の範囲が政治的支配の意志と技術によって制約されていることによって、他方では支配層の遺傳的精神の中に哲学的に観察する感覚が欠けていることによって、技術は近代ヨーロッパのように大規模な機械による商品生産にまで導かれることはなかつたのである(97)。

それでは、西洋の近代科学はどのような起源を有し、どのような社会的・歴史的規則性に基づいて展開したと理解されるのだろうか。そうした問題を議論するに際してシェーラーは、歴史を現在のパースペクティヴからとらえようとする立場に立っている。すなわち、「灯台が放つ光の円錐に似て、過去の一部分を照らす関心の円錐は、いつでもまた歴史的現在の仕事、まず第一に精神と意志に浮かんで来る未来の課題の、E・トレルチが適切に述べているような新しい『文化綜合』の意志の仕事なのである。」(Ⅲ98)このような観点から見れば、近代科学の起源を問う際に重要なのは「ガリレオ、レオナルド、ニュートンの間の時代における、実験に基づき、数学的に応用された自然認識による発明や発見の非常に密度の濃い頻発」(p.99)なのである。そこには、中世の世界像からの爆発的な跳躍が存在しており、それゆえ例えばボイル、ガッサンディ、ラヴォアジユにおけるデモクリトス、エピクロス、古代原子論の受容、さらにコペルニクス、ケプラーによるアリストタロス、プロクロス、プラトンの受容は近代科学にとって非本質的であるとみなされる。こうした主張は、明らかにトマス・クーンやパウ・ファイヤーベントなどのような現代の科学哲学者の主張と共通するものであり⁽⁴⁵⁾、さら例えば『西洋の没落』におけるシユベングラーの見解とも同じ問題意識に基づいていると言えよう⁽⁴⁶⁾。すなわち、一つの文化がそれ自体で完結したものであり、それらの間にはいわば「共約不可能性」⁽⁴⁶⁾という関係が存在しているとすれば、ある思想の起源を別の文脈に求

める遡及主義は無意味なのである。したがって、西洋近代科学は歴史上固有のものとしてとらえられなければならないが、そのような観点からシェーラーはその生成に対する六つの肯定的および否定的条件を挙げている。そこでわれわれは、以下においてそれらを個々に見てゆくことにしよう。

まず第一の要因としてシェーラーが問題にするのは、「ある種の思考抑制を一掃する、階層的な教会統一と教会権力の、……宗教改革を通じての破壊」(ibid.)である。教会権力が宗教改革者たちよりもはるかに啓蒙的で合理的であったという点で、それは基本的には否定的要因であるが、それにもかかわらず教会権力と結び付いた概念実在論的で、存在論的に方向付けられ、生態論的な形而上学の破壊がそれと同時に帰結したことによって間接的に近代科学の起源となったとみなされる(Ⅲ99)。こうした形而上学は、近代科学の生成にとって最大の妨害物となっていた。さらにシェーラーによれば、ガリレオなどの近代科学の父たちの精神と宗教改革の指導者たちの精神とは、次のような性質を共有している(Ⅲ99-100)。

- ①唯名論的思考様式。
- ②人間固有の本質を支配意志の中に求めようとする意識。
- ③意識問題および確実性問題の先行。すなわち、デカルトにおいては認識の確実性がその真理に、プロテスタンティズムにおいては人格救済の確実性が客観的・神学的諸問題に先行する。

④発見の自由あるいは信仰問題における決定の自由が、存在

的に思考された真理あるいは恩寵という土台に対して先行すること。

⑤精神と肉体、たましいと物体、神と世界との間の新しい二元論。

これらの諸特性は、一方における修道士階級および司祭階級、他方における旧来の封建的権力の双方と対立する、いわゆるブルジョアの企業家の思考様式を示すものであった。そうした思考様式は、シェーラーがその生涯を通じて一貫して批判の対象としてきたものであったことは、ここで改めて指摘するまでもないであろう。いずれにせよ、「範疇的・生態論的世界観は、まさにそれ自体生命共同体的な社会的現存在形式とそれに付属する道具技術、さらに（無機的技術とは反対の）有機的技術の優位に、本質法則的に結び付けられている」（Ⅲ,101）とみなされる限り、宗教改革は機械論的世界観や利益社会の台頭と密接に関連しているのである。

第二に、プロテスタンティズムにおいて神性や神的事物に向付けられていたたましいのエネルギー量全体が世俗労働や職業へと向かったことがシェーラーによれば重要である。（*ebd.*）。その際、神性の人間に対する一方的な活動というその教義は、先行する生命心理的エネルギーの方向転換の単純な帰結であるとみなされることになる。さらにシェーラーはそこでも、いわゆるロマン主義的な懐古主義的思想をこうした宗教的束縛が消滅する過程に対する一つの反動としてとらえ、同時にそれを「弱々しく、不安定で無節操なもの」と形容しているが

（*ebd.*）、そうであるならば、彼が自らの立場と例えばラガルドやラングベーンなどの非合理主義者たちのそれとの間にあくまでも一線を画そうとしていたことが明らかである。

第三に、中世後期において教会と国家との分離が進行していったことは、権威を攻撃することが知識人たちにとって可能になり、同時に教会や宗派が多数成立するにつれて科学に対する権威的束縛がはるかに小さくならざるを得ないという点において、科学の自由を強力に保障するものであった（Ⅲ,102）。さらにシェーラーによれば、絶対主義国家による大学や研究組織の設立は、技術的・経済的動因を通じて自然科学にとつてはきわめて有利な状況を生じさせることになった。それと同時に、経済的権力を有するコンツェルンの成立によって、科学の依存性と束縛の形態は変化する。すなわち、科学は財政的にこうした新しい権力によって助成されることになるのである。このような世俗化の過程は、国民的教養言語、国民経済などを中核とする、国民的「精神」への統一の過程でもあるが、そうした精神はいわゆる「たましい性」（*Seelentum*）からは厳密に区別されるものである（Ⅲ,104）。

第四に、「認識に対しての愛の先行」という事態が、シェーラーによれば近代科学の発展において明らかになる（*ebd.*）。すなわち、新しい自然科学は「自然への共感的感情移入と一体感」（Ⅲ,105）という新しい自然感情を前提とするのである。こうした情緒的爆発は、最初はキリスト教の束縛下におけるルネッサンスと共に始まり、後に世俗化してゆく。さらにシェー

ラーによれば、西洋の科学の歴史においてはそれ以後も繰り返してこのような共感的感情の爆發が生じる。その際、彼は同時にこうした歴史の感情および価値評価のリズムが従っている法則性を提示している。そこにはシュペンクラーの影響が明白であるが、それは以下のようなものである (III 105ff)。

①それは、硬直化したその時代における文化の単なる概念的
形式世界からの、哲学的唯名論と結合した救済の試みである。例えばイスラム教のスーフイズム、ユダヤ神秘主義、中国の道教などがその例であるが、それらはすべていわゆる「スコラ主義」の強力な敵対者であった。

②そこでは常に実見、自己体験、直接的知識、直観が要求され、合理的な知識形態が貶められる。

③このリズムは、生物学的であり、生殖の法則に従う。

④これらは常に青年運動である。

シェーラーはこのような「情動的全体運動(Gemütsgesamtbewegung)」とすることの中に、抑圧されていた欲動傾向の解放を見ているが、そうした解放は、新たな理論的世界像と実践的実在性を規定するものであるとみなされることになる (III 107)。ところで、シェーラーがさらに、こうした高揚の時代の後には「同時に覚醒の時代、事象領域の新たな対象化であり、その領域が実証的……な専門科学を通じての、帰納的・演繹的な、いずれにせよ合理的な貫入の時代」(ebd.) が続くことを主張しているならば、ここでは基本的にはクーンの「通常科学」(normal science)と「異常科学」(extraordinary science)との区別と同じ

ことが意識されていると言えよう⁽¹⁰⁾。すなわち、クーンにおいて科学の歴史は決して直線的な進歩ではなく、パラダイムが転換する革命の時期と、確立したパラダイムに基づいた「パズル解き」が行なわれる時期とに分けられるとみなされていたのであった。さらに、その際こうしたクーンの区分が詳細な科学史の研究に基づいており、したがって一定の観点から見れば「実証的な」裏付けを有するものであるという事実は、シェーラーの見解に対してもある程度の正当性をもたらすものであると言えよう。しかしながら、同時にシェーラーにおいてはこうした法則性がシュペンクラーと同様生物学的にとらえられているという事態から、ワイマール共和国の現状に対する独自の分析と実践的政策が導き出されてくることになる。その具体的な内容について一つだけ指摘しておく、シェーラーが自らの時代を近代科学の始まりの時期と「同時代」としてとらえていたことは疑い得ない。

さて、第五に近代科学はその思春期を終えて成熟期へと向かう段階においては、新たな方向の支配意志において基礎付けられるとみなされる (III 112)。シェーラーによれば、ここから範疇的思考装置および研究の客観的目的全体とその具体化された方法の社会学的な起源が説明される (III 113)。こうした説明には明らかにカッシーラーの『実体概念と関数概念』の影響が見られるが⁽¹¹⁾、それによれば例えば量の範疇が質の範疇に、関係の範疇が実体およびその属性の範疇に、自然法則の範疇が形相、形態、類型、力の範疇に、運動の範疇が質的な空間構造

の範疇に、關係的思考が包摂的三段論法に、發明術が証明術に、実験的・数学的・演繹的研究者が学識者に、意識現象が存在者自体に優越しているという事態は、自然科学が技術的意志に従属していることを示すものであった。さらにこのようなエートスは、いわゆる「工作人」という人間の理念と密接に結び付いているとみなされることになる(III116)。

最後に、シェーラーは中世から近代への移行を指導者たちの精神における知的機能と情緒的・意志的機能との断絶過程として把握する(III116-117)。彼によれば、中世的思考様式は価値評価的感情によって制約されていた。ここでは価値存在が存在自体から分析的に導出されるが、このような生命共同体的思考法は存在論的世界秩序のきわめて静止的で客観的・神学的な世界秩序の部分であるとみなされる(III118)。すなわち、中世的思考様式においては生命共同体的身分秩序が無意識に世界秩序自身に移し込まれており、その中では存在的に独立していればいるほど存在者は位階秩序の上位を占めることになるのである。そのような中世的思考様式は、利益社会においては以下のように根本的に変化する(III119ff)。

① 生きた機能としての思考自体が情緒的機能から自立する。この過程は、デカルトによって完成された。

② 事物の階層的秩序と客観的・静止的の神学の理念が排除される。こうした事態は、分業化および身分秩序の崩壊の結果である。そこでは存在論的諸形式が思考形式に過ぎないとみなされ、したがって時間における生成流(Werdstrom)

の図式が登場する。

さらにシェーラーによれば、ドウンス・スコトウス、ウイリアム・オツカム、ルツター、カルヴァン、デカルトからカント、フイヒテにまで到る西洋近代の主意主義は、「新たな指導者層の社会的に条件付けられた新たな体験の諸形態を定式化する」(III122)ものであった。

以上のように近代科学の生成を説明した後で、さらにシェーラーは近代科学、技術、経済の間に存する意味対応を挙げている。もちろん、その際彼がそこに何らかの因果的關係を描定しているわけではない。いずれにせよ、シェーラーによればそうした意味対応は次のようなものである(III124ff)。

① 近代資本主義経済が進行するにつれて、人間に対する支配に向かつていた権力追求が新たに事物の変形へと向かうようになるが、この経過は一方における貴族と司祭職の排除、他方における自然支配の可能性についての新たな価値評価および自然に対する新しい見方や思考様式という事実によって同時的・等根源的に表わされる。

② 近代の機械論の支配において、技術が科学を先導すると同時に、科学が技術を先導するという事態が生じている。すなわち、そこでは形式的・機械論的図式が実験、観察および帰納の方向や純粹数学の自然認識への応用を自ら最初に決定している。したがって、技術的要求が近代の世界像を描いたというプラグマティズムの主張は誤りであり、科学の道具はそれ自体が物質の中に移し替えられた理論、すな

わち理論体系自身の適用例であるとみなされる。その際、形式的・機械論的図式は純粋論理学と純粋な権力的価値付けの両者の産物であるが、後者においてのみ社会的制約性が問題となる。さらに、実証科学にとってこの図式的外部での問いは無意味である一方、哲学にとってはそうした問いは重要なのである。

③資本主義経済が限界なき活動としての「取得」(Erwerben)への意志に基づいているのであって、「所得」(Erwerb)への意志に基づいているのではないのと同様、近代科学は固定された真理所有への意志に基づいていてではなく、方法への意志に基づいている。すなわち、取得活動に役立つとみなされる限りのあらゆるものが「資本」にされるのと同様、方法の中に対象化された新しい知識に向かう獲得欲は、あらゆる事物や事象を運動エネルギーや運動主体の量として現象させる。それゆえ、「商品」の範疇と「関係」の範疇は対応するものである。

④近代経済は個人的・利益社会的経済であり、さらに利益社会における科学には質、形式および価値の主観性が属しているが、そうした事態は事物の同一性についての理解が共通に承認された尺度に基づく計測によってのみ可能になるということに由来する。そこには、相互的不信という利益社会的態度が存在している。

⑤科学的生産手段の物象化は、戦争技術、物質的生産技術および伝達技術の過程、さらに中世的教会の変貌の過程とも

同一である。こうした物象化は研究者の役職化とも結び付いているが、それはドイツの大学において特に強力になつたとみなされる。さらに、特殊諸科学の分化は、副次的にはこのような事態によって社会的に説明される。

以上のようなシェラーによる西洋精神史の再構成は、汎神論期における彼自身の問題意識を明確に表わすものである。

ここでは近代科学、資本主義経済、個人主義などがすべて「構造同一性」という概念によって総括してとらえられ、さらにそれが中世の生命共同体から決定的に断絶するものとみなされている。けれども、ここでのシェラーの歴史観において特徴的なのは、もはや中世社会が理想化されていない点であろう。そのような事態を明確に表わすものとして、例えば以下のように言われている(Ⅱ122)。

利益社会的思考法の一面的範疇体系は、そのように除々に脇に追いやられている—それはおそらく、多くの者にとって愚かに思われる中世の生命共同体的思考法への回帰によってではなく、……新しい総合的な世界構想および知識構造によって、言い換えればまた社会的にもその相関物を、そこにおいて生命共同体と利益社会とが共に克服され始めている、人間的結合性の新しい本質形式に見出すような一つの構想によってである。すなわち、代替不可能な人格個体の連带的な人格的集団形成においてである。

こうした見解においては、カトリック期とは異なり中世に対して全く低い評価しか与えられていないことが明らかである。

すなわち、いわゆる対自段階としての西洋近代、それは相互的不信などの欠陥を伴っているという点でシェーラーが生涯を通じて批判の対象としてきたものであるが、それにもかかわらずそうした段階は世界史において重要な役割を果たしており、それゆえもはや中世への回帰などということは全く問題にされ得ないのである。さらにこのような観点から見れば、実証科学の発展もそれ自体としては決して否定的に評価されるべきことではない。シェーラーにとつて近代社会における最大の問題の一つは、実証科学が唯一の知の位置を僭称していることであり、したがってここにあるものはクラゲスのような反科学主義ではなく、実証科学をそれ本来の位置に置くことだけが問題とされるわけである。けれども、そうであるのなら西洋におけるキリスト教会の支配からの解放は、むしろ一つの肯定的な契機として積極的に評価されることになるであろう。こうした主張は、カトリック期の歴史観からここでシェーラーが決定的に離反していることを明確に示すものであるように思われる。

結論

今まで見てきたことから、汎神論期におけるシェーラーの歴史観が明らかになつたように思われる。そこでは、キリスト教自体の中にそもそも世界支配を促進するような側面があつたこと、それゆえ世界を支配しようとする知識の探求である実証科学はすぐれて西洋的な知識形態であること、さらにそれにもか

かわれず宗教改革による合理化によつてキリスト教会の支配が打破されたことが近代科学の興隆に寄与したことなどが指摘されてきた。こうした見解は村上陽一郎氏の聖俗革命論などとも共通点を有するものであろう⁽⁹⁾。その際、「支配知」の一面的發展というこうした過程にどれほど問題があつたとしても、汎神論期の彼においてはそれはもはや後戻りさせることが不可能とみなされ、したがつて実証科学の成果を宗教や形而上学と新たな統合にもたすことが求められていたわけである。

しかしながら、シェーラーの論調はやはり同様の問題に取り組んだマックス・ヴェーバーのそれと比べてどれほど樂觀的に見えることであろうか。すなわち、ヴェーバーが「呪術からの解放」(Entzauberung)⁽²⁰⁾に伴う世界の合理化を、「精神のない専門人、たましいのない享樂人」⁽²¹⁾へと近付きつつある近代人にとつての悲劇的な宿命としてとらえ、先立つて意味が与えられていくわけではない世界に男らしく耐えることを説いているのに対して、シェーラーにおいては実証科学に代表される近代的合理性はそれを形而上学や宗教と調和させることによつてたやすくより高い段階へと止揚され得るかのごとくなのである。こうした相連の根源は、ヴェーバーにおいては価値の問題を学問において論じることがそれが神々の争いを招くだけであるという点で決して許されなかつたのに対して、シェーラーにおいてはその汎神論期においても客観的価値位階、言い換えれば世界の意味が前もつて与えられているとみなされている、という点に存している。けれども、ヴェーバーの予言がどれほど

正しく、反対にシェーラーの期待がどれほど虚しかったのかということは、「ニヒリズムの革命」⁽³⁾としてのナチズムの台頭、さらには進行する世界の無意味化によっても明らかであろう。今日われわれは、世界にはそれ自体としては何の意味もないかもしいないという可能性を問うことを忘却しようとしているのかもしいない。けれども、仮にそうした問いをわれわれが再び思い出したとしても、その普遍的解答がシェーラーが主張するように宗教や措定的世界観学としての形而上学によって与えられるなどということはやはり得ないように思われる。すなわち、認識の果実を食べたわれわれ現代人は、「知性の犠牲」⁽⁴⁾の達人となることなしにはアプリアリな客観的価値位階などというものを受け入れることができないのである。

宗教から実証科学への重点の移動というシェーラーによる過去の西洋史の総括は完全に正しいと言えるであろう。けれども、そうした移動は彼の主張するような形而上学の復興によって止揚される一契機ではなく、それがどんなに絶望的なことであっても、宗教や形而上学に対する信頼を失ったわれわれ現代人は、もはや西洋的理性以外のものに頼ることができないのではないだろうか。すなわち、実証科学の支配が人類に幸福をもたらすという判断を度外視すれば、結局コントの現状認識は正しかったのではないだろうか⁽⁵⁾。このような観点から見れば、シェーラーの樂觀主義は今日のわれわれにとって問題の本質を隠蔽するという役割しか果たし得ないように思われる。

註

シェーラー全集 (Francke Verlag および Bouvier Verlag) からの引用に際しては、巻数をローマ数字で、ページ数を算用数字で文中に表記する。

(1) シェーラーの思想的発展の時期に関しては、拙著『マックス・シェーラーの時代と思想』(春秋社 一九九五)の第四章を参照。

(2) バッハオーフェンの「母権制」理論の、当時のドイツにおける地位については、白井隆一郎編『バッハオーフェン集』(世界書院、一九九二)を参照。

(3) シェーラーの宗教観に関しては、前掲の拙著、第七章を参照。

(4) 原グノーシス主義に関しては、前掲の拙著、および荒井猷『原始キリスト教とグノーシス主義』(岩波書店 一九七二)を参照。

(5) この問題に関しては、例えば村上陽一郎『西欧近代科学』(新曜社 一九七二)を参照。ただし、「形而上学的残滓」という表現には若干問題がある。

(6) 同上書、二八―二九ページ。

(7) 前掲の拙著、第八章を参照。

(8) カーターに関しては、生松敬三『現代思想の源流』(河出書房新社 一九七七)、四八ページ以下参照。

(9) それにもかかわらず、ヴェーバーが価値の問題を個人的決

- 断としてあわせて重視していた点のことに関しては、大
林信治『マックス・ヴェーバーと同時代人たち』（岩波書
店 一九九三）、一五一ページ以下参照。
- (10) 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。
- (11) Vgl. C. Schmitt, *Politische Theologie*, 4Aufl., Berlin 1985, S.
59ff.
- (12) N. R. Hanson, *Patterns of Discovery*, Cambridge 1958.
- (13) Vgl. J. v. Uexküll und G. Kriszat, *Streifzüge durch die
Umwelten von Tieren und Menschen*, Frankfurt 1970.
- (14) Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2ed.
Chicago 1970.
- (15) シュンクラーに関しては、前掲の拙著、第三章を参照。
- (16) 共約不可能性に関しては、Paul Feyerabend, *Problems of
Empiricism*, Cambridge 1981, pp. 152-161, を参照。
- (17) Cf. Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*,
pp. 10ff.
- (18) Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*,
Berlin 1910.
- (19) この点に関しては、村上陽一郎氏の前掲書および『近代科
学へ聖俗革命』（新曜社 一九七六）を参照。
- (20) Vgl. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in: *Gesamtausgabe
Band 17*, Hrsg. von Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang
Schluchter, Tübingen 1992, S. 68ff.
- (21) Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des
Kapitalismus*, in: *Die Protestantische Ethik I*, Hrsg. von
Johannes Winckelmann, 8. Aufl., Hamburg 1991, S. 189.
- (22) ヘルマン・ラウシュニング『ニヒリズムの革命』（菊盛英
夫・三島憲一訳、筑摩書房）を参照。
- (23) Vgl. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, S. 108.
ヴェーバーがシュンクラーを批判したのはこうした点に
おいてであった。さらに、生松氏の前掲書を参照。
- (24) コントにおける知識の発展段階論は、『実証精神論』（霧
生和夫訳、中央公論社）、一四七～一五二ページ以下を参照。そ
にシュンクラーの知識形態論に対する直接の批判としては、
新明正道『知識社会学の諸層』（『新明正道著作集第六
巻』、誠信書房、一九七七）、一四八ページ以下を参照。
ただし、宗教を含めたすべての知識形態の源泉が現在の征
服にあるという新明氏のそのでの主張は承認しがたい。

（あうち・まさひろ 淑徳大学社会学部助教）