

文化社会学と実在社会学

——シェーラー「知識社会学」研究序説——

飛 田 満

〈知識社会学〉の創始者であるマックス・シェーラー (Max Scheler, 1874~1928) は、その著作『知識形態と社会』⁽¹⁾ において社会学を、精神によって導かれ理念的目標を志向するものを対象とする〈文化社会学〉と、欲動によって導かれ現実的変革を志向するものを対象とする〈実在社会学〉とに区分している。小論では、このような二元論的な立場から〈精神的・理念的な因子と欲動的・実在的な因子との協働作用の秩序法則を探究する学問〉とされるシェーラー社会学について考察し、その特質と意義を探ってみたい⁽²⁾。

第1節 知識社会学と文化社会学

1919年、ケルン大学の社会学講座教授に就任したマックス・シェーラーは、同時に付設のケルン社会科学研究所所長を兼任することとなった。シェーラーの知識社会学の代表作『知識形態と社会』(1926年) 所収の第一論文「知識社会学の諸問題」(Probleme einer Soziologie des Wissens) は、はじめケルン社会科学研究所の委託を受けてシェーラーによって出版された論集『知識社会学への試み』(1924年) のための序論的部分として発表された。この「序論」(とはいっても論集の約3分の1を占める長文) は、初出の2年後、『知識形態と社会』に再び収められるにあたって、その多くの部分が書き改められ、また著しく拡張され、あるいは増補された⁽³⁾、とシェーラー自らも述べている(12f.)。

周知のように1920年代というと、ドイツ社会学の全盛時代であって、フィーアカントやフォン・ヴィーゼによる特殊科学的社会学(形式社会学)が現れ、アルフレッド・ウェーバーの文化社会学やマンハイムの知識社会学もまた現れたが、シェーラーの知識社会学(文化社会学の一部門)もまたこうしたドイツ社会学史のうちに位置づけることができる⁽⁴⁾。がしかしシェーラーの知識社会学の確立をめぐるには、さらに当時のドイツ(ヴァイマル共和国)の政治状況との関わりも重要であって、すなわちそこでの議会制民主主義における錯綜したイデオロギー的対立状況を〈知識社会学〉によって克服することが、シェーラーにとって緊急の課題と見なされたのである⁽⁵⁾。

シェーラーは「知識社会学の諸問題」の劈頭において、この詳論が「文化社会学の一部門としての知識社会学が統一性をもつことを明らかにし、とくにこの学問の諸問題を体系的に展開すること」(17)を目標とする、とはっきり述べている。つまりシェーラーはここで、「すべての知、すべての知の保護および伝承、すべての知の方法的拡大および増進が社会的性質をもつという基本的事実を

指摘するような問題群」(17)を体系的統一にまで高めて論じようとするのである。したがってここでは必然的に、知識社会学と知の起源および妥当性に関する理論（認識論・論理学）との関係や、知識社会学と知の生成発達に関する理論（発達心理学）との関係、そしてあらゆる種類の知の実証史や知の形而上学との関係にも触れられなければならない。さらに知識社会学は文化社会学の一部門であり、文化社会学は単に種々の知識形態のみならず、あらゆる文化現象を考察の対象とするから、知識社会学と文化社会学の他の諸部門、すなわち宗教・芸術・法律・科学などの社会学との関係や、文化社会学と対照的な関係にある実在社会学（血縁・権力・経済の社会学）との関係にも触れられなければならないと説いている。

そもそも『知識形態と社会』という書物は、シェーラーが〈社会学〉と〈認識論〉に関する自らの研究成果の中心的部分を収めたものである。そして彼がこのように社会学の研究と認識論の研究を同時に一冊の書物にまとめるに至ったのは、次のような原理的な確信から来る深い理由があったことであった。すなわちそれは、一方で、認識論的な研究というものは、人間の知と認識の究極類型が社会的・歴史的にどのように発展するのかを同時に研究するのでなければ、空虚で不毛なものになってしまうということであり、他方で、人間知の発展の理論や社会学も、はっきりと自覚的に認識論的に妥当な確信によって導かれることがなければ、その研究は方向も支えも失い、究極の基礎もないままに終わってしまうということである(9)。「人間」を定義する最も形式的な本質からする人間理性ではなく、理性の「組織」ないし主観的・範疇的構造と呼ばれているものは、おそらく「生成」のうちにそして「発展」のうちに存在する。とすれば、従来の認識論の大部分が変わることなき研究対象として素朴に前提としてきた人間の理性形式および理性原理という歴史的に「絶対不変」といわれるものも、〈知識社会学〉的見地からすれば、一種の偶像（イドラ）にすぎないというのである(9)。

以下に考察を試みる第一論文「知識社会学の諸問題」の第一部は、以上のことを踏まえて、「文化社会学の本質と概念」についての一般的基礎づけを企図している。ここでは、歴史的・社会的な生活における〈精神的・理念的な決定因子〉と〈欲動的・実在的な作用因子〉との共働のあり方が、時代により文化の段階によりいかに変化するかという点についての根本法則が展開されている。と同時にここでは、カール・マルクスの〈唯物論的歴史観〉やヘーゲルの〈観念論的歴史観〉およびコントの〈実証主義的歴史観〉の一面性と根本的誤謬とを原理的に克服しようとする積極的な試みがなされている、とすることができる。

第2節 知識社会学の課題

シェーラーは「知識社会学の諸問題」において、そもそも「社会学」とはいかなる学問か、その概念を確定することから始めている。それによれば、社会学は第一に、(歴史学のように)時間的・歴史的な個々の事実や出来事ではなく、規則や類型(理念型)もしくは法則に関わる学問である。そして第二に社会学は、人間の客観的かつ主観的な生活内容の全般を分析するが、(倫理学のように)その規範的な(normativ)理想的にあるべき被決定性に関してではなく、継時的かつ共時的

な人間の結合および関係の諸形態による、その事実的な (tatsächlich) 被決定性に関して記述的かつ因果的に研究する学問であるとされる (17)。

ついでシェーラーは、異なる三つの観点から社会学の分類を行なっている。それによれば、①本質の考察と偶然的事実の研究、すなわち「純粹・アプリアリな社会学」と「経験的・帰納的な社会学」。②人間や集団の結合や関係を共時的にとらえるものと継時的にとらえるもの、すなわち「社会静学」と「社会動学」。③すぐれて精神的に制約され、理念的な (ideal) 目標に方向づけられた人間の存在や行為、価値判断や振舞いを探究するものと、すぐれて欲動によって方向づけられ、現実を実際的に (real) 変革することを志向する行為、価値判断や振舞いを探究するもの、すなわち「文化社会学」(Kultursoziologie) と「実在社会学」(Realsoziologie) とに分類されるという (18)。

ここで第三の観点において、ことさらに「すぐれて」(vorwiegend) と言われるのは、人間の現実の所作はすべて精神的 (geistig) であると同時に欲動的 (triebhaft) であるからであり、したがってより厳密に言えば、文化社会学と実在社会学とが区別される所以は、目標志向が理念的なものか実在的なものかどちらに決定的に方向づけられているかによる。確かに科学者や音楽家は実験し演奏することによって現実を変えるが、しかしそれはただ理念的目標に到達するかぎりのことであり、また経済人や政治家も精神的理想をめざす活動に携わるが、しかしそれはただ現実を変えるという実際の目標のためである。このことから養育欲動なしに経済を規定したり、権力欲動なしに国家を規定したりするような理論は「愚かしい唯心論」として斥けられる。要するに、「文化社会学にとっては人間の精神理論が、実在社会学にとっては人間の欲動理論が、不可欠の前提となっている」(19)。

こうしてシェーラーは、人間の行動が精神的であると同時に欲動的であること、およびその目標志向が理念的であるか実在的であることに注目して、社会学をその研究対象から文化社会学と実在社会学とに分類するのであるが、しかしこの観点は、実はシェーラーがやがて『宇宙における人間の地位』(1928年)において強調することになる「精神」と「生命」ないし「精神」と「衝動」との〈哲学的・人間学的二元論〉に基づくものである⁽⁶⁾。つまり文化社会学と実在社会学との区別は、精神的・理念的因子と欲動的・実在的因子との区別に基づくものであるが、それはまた精神と生命ないし衝動との人間学的区別に由来するものである。したがって、金子晴男氏も指摘するように、「文化社会学にとっては精神の人間学が、実在社会学にとっては衝動の人間学が必然的に前提されている。つまり社会学の根底には人間学が置かれている」⁽⁷⁾とすることができる。

しかしまた、このように社会学を〈文化社会学〉と〈実在社会学〉とに分ける仕方は、さしあたりカール・マルクスのイデオロギー論と同様に、〈上部構造の社会学〉と〈下部構造の社会学〉とに分ける方法でもあるが、その際このように人間の生活内容を両極に区分し、この両極に向かって、社会学的に制約された現象を典型的に表示し、また規則的に規定すること、まさにこのことこそ社会学の主要課題にほかならない、とシェーラーは言う。あるいは「社会学の究極的かつ本来的な課題が、つねに社会的に本質的にもに制約された人間の生活内容における理念的かつ実在的な、精神的かつ欲動的に制約された規定因子 (Bestimmungsfaktoren) の相互作用の在り方と順序系列

を探求することにあるかぎり、この区別は社会学の最終目標にとっては暫定的なものにすぎない」(20)とさえ言われる。

したがってここで問題とされるのは、まずさまざまな集団や文化において「実在的因子」として時間的に生成する「生殖」「権力」「経済」の諸関係や諸形態に当てはまる段階法則であり、また「理想的因子」として時間的に生成する「宗教」「芸術」「哲学」「法律」「科学」などに当てはまる段階法則である。がしかしそれだけでなく、同時にまたここで問題とされるのは、二つの因果的因子すなわち「理想的因子と実在的因子との作用秩序に関する法則」(Gesetz der Ordnung der Wirksamkeit der Idealfaktoren und Realfaktoren)である。言い換えればシェーラーは、ここで人間集団の全生活内容を規定する最高の「理想のおよび実在的な決定因子の作用に関する序列法則」(Gesetz der Folgeordnung der Wirksamkeit der idealen und realen Faktoren der Determination)を認識することのうちに、すべての記述や分類を超えた社会学としての「因果的 sociology」の最高の目標を見出している(20)。

第3節 作用秩序の法則

シェーラーは、上述の〈作用秩序の法則〉に関して、二つの規定ないし特徴を挙げている。それによれば、この法則は第一に、両因子の「相互作用の原理的な在り方」を規定する。すなわち理想的因子と実在的因子、あるいは精神構造と欲動構造、これらが社会史的な存在と生起の持続と変化に影響を与える在り方を規定する。シェーラーのテーゼを引用すると、「主観的・客観的な意味での精神は、さらに個体的・集合的な精神として、そこに生成しうる文化内容に対して、ただそしてもっぱらその本質性格 (Soseinbeschaffenheit) を規定する。がしかしそのようなものとしての精神それ自体は、根源的にまた元来、自らの内容を現存せしめる力や効力の痕跡すら有していない。精神は確かに可能的な文化生成の決定因子 (Determinationsfaktor) ではあるが、しかし実現因子 (Realisationsfaktor) ではない。否定的な実現因子、あるいはそのつど精神的に理解されうる動機を通じて可能的なものを客観的な活動空間から実際に選択する因子は、むしろつねに実在的で欲動的に制約された生の諸関係、すなわち権力関係、経済的生産因子、質的・量的人口構成、さらにこれに先立つ地理的・地政学的因子などの実在的因子の特殊な結合である」(21)。

シェーラーによれば、いかなる性質の理念であっても、それは欲動と一つになるときはじめて間接的に力や効力の可能性を獲得する。というのは、我々が精神と呼ぶものは、ただ消極的な「制御する」(lenkend)、すなわち抑止的ないし解放的な因果的意義をもつにすぎないからである。がしかし他方で、宗教、芸術、哲学、科学などを、血縁的、経済的、政治的などの実在的な生の諸関係から一義的に演繹しようとする企てもつねに根本的に誤っている。というのは、実在的因子のそのつどの結合によって説明されるのは、ただ精神史において本質存在が内面的に決定される範囲から生成しなかったものだけであるからである。こうしてシェーラーは、精神と欲動あるいは理想的なものとの二元論から、一方でマルクスのような自然主義的な見方を排するとともに、他方でヘーゲルのような観念論的な見方もまた拒否するのである。

なお、この点に関してもシェーラーは、やがて『宇宙における人間の地位』において、精神と衝動との二元論を機軸に据えて、精神の絶対的優位を主張する「古典的理論」と、精神の相対的無力を主張する「消極的理論」という、精神の伝統的理論の一面性をそれぞれ批判することにより、精神はたしかにそれ固有の本質性や法則性を有してはいるが、しかしそれ固有の力や活動性を欠いているので、この無力な精神がそのエネルギーを獲得するためには、かえって衝動を抑止してこれを解放しなければならない、という独自の人間学・形而上学を展開する。シェーラーはそこでも、理念的な精神と生命的な衝動との「相互貫入」（「衝動の理念化と精神化」および「精神の権力化と生命化」）をもって人類の究極目標であると考えている⁽⁸⁾。

さて、上述の法則に関する第二の規定は、シェーラーによれば、この法則によって三種類の動的かつ静的な関係が包括され、統一的に結合されるというものである。すなわち、第一に、理念的因子相互の関係が、 (α) 静的かつ (β) 動的に捉えられ、 (γ) 結果として、そのつどの静的状態が動的状態の相対的な構成契機として、つまり古い力と新しい力それぞれの作用による成層 (Schichtenlagerung) として示される。第二に、個々の種類の実在的因子相互の関係も、これと同じ三つの観点 ($\alpha - \beta - \gamma$) から捉えられる。第三に、実在的因子の三つの主要グループが個々の種類の理念的因子に対してもつ関係、これが第一と第二で規定された理念的因子と実在的因子に関する一般的法則性が成り立つ範囲において捉えられる (23)。

シェーラーによれば、理念的因子相互の間には、相互依存の関係がある。そしてこの相互依存の関係は、人間精神の存在とともに与えられた人間活動の秩序に対応している。一方で価値認識や価値評価ないし価値選択と、他方で実践的意志の衝動や運動衝動と目的に拘束されぬ表現衝動、これらのものは、厳密かつ本質的な法則によって構成されている。したがって我々が経験的に見出す客観的文化内実の事実上の依存関係も、結局は人間精神に関する最も普遍的な本質論のうちにつながれている。要するに、シェーラーによれば、①理念的因子相互の関係、②実在的因子相互の関係、③実在的因子の主要グループが個々の理念的因子に対してもつ関係という二種類の因果的因子の間の三種類の相互関係がそれぞれ問題とされ、しかもこれらの関係の理論すべてが人間の精神や衝動の理論と結びついているのである。

第4節 文化社会学の特殊問題

シェーラーは〈文化社会学〉に特有な問題として四つのもを挙げている。その第一のものは、「精神的な共同作業 (Kooperation) はいかなる社会形態を生み出すか」という問題である。三種類の主要な知識、すなわち「宗教的知識」(religiöses Wissen)、「形而上学的知識」(metaphysisches Wissen)、「実証的知識」(positives Wissen)、これらは「救済・解脱知」(Heils- resp. Erlösungswissen)、「教養知」(Bildungswissen)、「作業・自然支配知」(Leistungs- resp. Naturbeherrschungswissen)とも呼ばれるが、シェーラーによれば、これらの知識はあらゆる時代を通じて社会形態のうちに現れる。そして社会形態は本質的に知識が目指している最高目標に対応しているが、さらに前提とされる対象の本質によっても必然的に区別される。同様のことは、精神的・文化的な活動の基本的な

在り方すべてにも当てはまるという(31)。

まず「救済知」に関しては、教団・教会・宗派や、ほとんど組織をもたない浮動的な神秘団体、単に神学上の立場から統一された思想流派などが、その社会形態として挙げられる。次に「教養知」に関しては、アカデメイアのような「知恵の学園」や教養人の共同体が、その社会形態として考えられるが、これはその成員の理論と実践を、世代と民族を超えた統一体として結びつけ、世界全体に関わる理念と価値の体系を、共通のものとして認めるものである。さらに「作業知」に関しては、分析と分業に基づく実証科学の教育研究組織、一般に「学会」と呼ばれるものが、その社会形態として考えられるが、これは多少の差はあれ、技術や産業の組織、あるいは法律家・医師・官吏といった特定の職業団体と結びついているものである。

したがってこれらの三つの知識は、いわば一義的方向に進歩していく歴史的三段階としてではなく、むしろ同時に存在する三種の人間精神の本質として捉えられなければならない。こうしてシェーラーは、コントのいわゆる「三段階法則説」を「根本的に誤った理論」として批判する⁽⁹⁾。すなわちコントによれば、実証的思考は形而上学的思考から、形而上学的思考は宗教的思考から「発展」してきたとされるのであるが、シェーラーによれば、宗教的知識・形而上学的知識・実証的知識と呼ばれるものは、「等根源的に」神話的思考という前段階から分岐した後初めて、広範にわたって固有の法則に従った発展をたどったのである。「つまりコントは、実際には精神の分化過程にすぎないものを、時間的な発展段階と見なしてしまったのである」(29)。

ところでこれらの知識内容は、身分・職業・階級・党派などに帰属する人間に共通の「集団的利害」に基づく混合形象や、身分・職業・階級・党派などの一般に「偏見」と総称される自称知識内容とから区別される。こうした「仮象的知」(Scheinwissen)の特徴は、それを共有する者がつねにこうした知の根本にある集団的利害を意識していないという点、および彼らがある集団に帰属することによってのみこの知を共有するという事情を意識していないという点にある。そしてこのような「偏見の体系」を、宗教的・形而上学的・実証科学的な思考のある傾向の背後に隠しながら、あるいは高度な知識の組織による教義・原理・理論などを動員しながら、意識的な反省のうちに正当化を企てるときには、マルクス主義におけるように「イデオロギー」という新しい混合形象が成立することになる。

文化社会学に特有な問題として第二に挙げられるのは、「文化諸領域ないし文化諸領域内の特定の要素は、いかなる本質的な運動形態をとるか、あるいはいかなる運動によって開花し成熟し衰退するか」(35)という問題である。これに関連して、例えば精神文化というものは、その担い手であったしまた現にあるところの、すぐれて生物学的な集団と血統の統一性をもつ原理的に死すべきものであるという性格に、そもそもあるいはどこまで関与しているのであろうか。シェーラーによれば、文化がそれを担う生物集団の集会的心性のただ一回限りで不可逆的な生命と魂の表現であるのは、言い換えれば文化が生物集団の総体的生存(人種・民族・部族など)の消滅とともに必然的に消滅するのは、文化諸領域の中でも第一の運動形態に属するものであるという。

しかるに第二の運動形態においては、民族の超生物学的な、それゆえ血統や政治・経済的な生存

から独立した文化意味内実の共同作業が、例えば古代文化の精神、儒教倫理の精神、仏教美術の精神などが、世界的・普遍的な文化を創出したことが語られる。しかもこうした共同作業は、ある個性的な文化主体の、その主体によってのみ果たされうる特殊個人的な文化的使命のためにただ一回かぎり存在する特定の存在に基づくものである。これに対して第三の運動形態において初めて、我々が時間の継起における蓄積的進歩、また同時代における国際的協力と呼ぶような形態が現れる。

宗教や芸術や哲学が、とくにその技術を超えた核心部分において、第二の運動形態に属しているのに対して、計算と測定に基づくかぎりでの精密諸科学や、自然支配および社会組織のための実証的技術、さらに医学における医療術と区別されたもの、これらのものが可能的な蓄積的進歩の主たる基体となる。そこでこの第三の運動形態は、統一性、連続性、運動の諸段階の予言可能性、普遍性、妥当性において、他の二つの運動形態よりもはるかにすぐれており、また積極的な価値の増大つまり進歩的な性格、さらに確実性と直線性、原理的な無限性においてもすぐれているとされる。

文化社会学に特有な上述の二つの問題は、ただ精神の産物そのものの中に存在する合法的な生成条件に関するものであったが、第三の「最も深くかつ最も実り多き」問題は、これまでとは別種の問題圏に含まれるとされる。すなわちそれは、「指導的エリートの欲動構造に客観的に対応している現実の諸制度が、理念的な意味世界を生産し維持し促進あるいは阻害するように働くのは、いかなる合法的秩序においてのことなのか」という問題である。言い換えれば、「いったいどこで実在的因子の作用は、精神とその観念的作品の歴史の中に割り込んで、その中で意味論的に期待されうるものを、あるいは一切の現実化から排除したり、あるいはその意味の連続性を断ち切り破壊したり、あるいは逆にその連続性を掘り起こし普及したり、といったことをするのか」(39)という問題である。

シェラーは次のように述べている。「人間の精神や意志が現実の歴史 (Realgeschichte) の進行に対してなしうるのは、人間の意志とは無関係な、精神価値的には盲目的な、固有の法則に従って自動的に生じる出来事や状態の、それらのあらかじめ定められた段階過程を、ただ指導 (Leitung) したり制御 (Lenkung) したりすることだけである」(40)。人間の精神や意志はこれ以上のことは何もできない。理念がいかなる力も利害・情熱・欲動も見出さないところでは、その精神的固有価値がいかに高いものであれ、理念は現実の歴史にとっては全く無意味である。またヘーゲルが言うような、理念がいわば背後から利害や情動を利用し、これを支配するような「理念の狡知」(List der Idee) といったものも存在しない。そのかぎりでは現実の歴史過程は、精神的生産の意味論的要求に対して完全に無頓着である。がしかし現実の歴史過程が精神文化の意味内容や価値内容を一義的に規定するということが同様にありえない。現実の歴史過程は、むしろ精神的能力の影響のされ方や大きさを助長したり制限したり阻害したりするだけである。比喩的に言うならば、「現実の歴史は、特定のやり方と秩序に従って、精神の流れの水門を開けたり閉めたりするのである」(40)。

現実の歴史に対する精神の指導と制御の影響に関してさらに言えば、文化の三つの主要な段階、すなわち「青年期」「成熟期」「衰退期」という文化の三段階において、精神の指導および制御の可

能性の大きさは明らかに小さくなる。言い換えると、現実の歴史過程に対する精神の指導と制御の不可能性は大きくなる。他方で、こうした歴史過程の終局において、精神的・理念的な文化内容の個性的な担い手は、現実の歴史を指導し制御する任務から解放され、自分自身のために存在しかつ生きようになる。かつて現実の歴史に対して因果的因子であったものが、「芸術のための芸術」「科学のための科学」のように、それだけがしだいに自己目的となり自己価値となるとされる。

第5節 実在社会学の秩序法則

文化社会学にとって「全く中心的な」問題と見なされる第四の問題は、次のように定式化される。すなわち、「人間史の歴史的連続の中には、ある恒常的な秩序、つまり相対的に完結した文化諸体が経過する段階秩序とともに法則的に交替する秩序というものが、しかもそれに従って実在的因子がかの水門の開閉を行なうところの——この開閉を我々は実在的因子が精神史に影響を与える基本的なあり方として認めるのであるが——そうした秩序というものが存在するのであろうか」(41)。

ここでシェーラーは、歴史・社会学的思考における三つの主要な傾向を取り上げて、それらの長年にわたる論争と対立、——しかも何よりも実在社会学に関わる対立——に言及する。その三つの思想傾向はそれぞれ、「人種生得主義」「政治主義」「経済主義」と呼ばれ、グンプロヴィッツとゴビノー、ランケ主義者と新ランケ主義者、そしてカール・マルクスが、それぞれの思想傾向を代表する。これら三つの方向はすべて、シェーラーによれば、「水門の開閉」を言う代わりに、精神文化内容の一義的規定を説く点で、いずれも誤った「自然主義」となっている。というのも、これらの社会学的三方向の論争は、——たいていは密かに、そして無意識的に——次のような想定を前提にしているからであると言う。すなわちそれは、血と権力と経済という三つの因子の中の独立変数は、全歴史過程を通じてつねに同一のものであるという想定か、またはここにはいかなる歴史形成力の秩序も確立しておらず、場合によって異なるという想定である。

これに対してシェーラーは、ヴェルナー・ゾンバルトとともに、自らの洞察の成果を次のように強調する。すなわち、「血と権力と経済という実在的因子の三つの主要グループの中には、歴史過程を通じてつねに変わらぬ独立変数というものは存在しない。がしかしそれらが精神の歴史に対して阻碍したり促進したり、そうした働きをする際、そのつどいずれが優位に立つかという秩序法則は存在する。言い換えれば、文化の歴史過程における特定の段階に対して、そのつど異なる秩序法則が存在するのである」(44)。ではその「秩序法則」とは、一体どのようなものなのか。これをシェーラーは、二つの観点から解き明かしている。

まず空間・時間的に相対的に完結した文化過程の一連の経過においては、——より厳密に言えば、その内的な原因によってのみ制約された経過においては——すべて次のような三つの段階が区別されうると言う。すなわち、第一の段階においては、あらゆる種類の「血縁関係」と、それを合理的に規制する諸制度（父権、母権、婚姻形態、族外婚と同族婚、氏族団体、法的ないし習俗によって定められた障壁を含む人種の混合と分離など）が、歴史的生起における独立変数を形成する。またこの血縁関係とその諸制度が、集団形成においても、その形態を少なくとも一次的に規定し、さら

に例えば政治的・経済的など、他の実在的な原因から生じうるものに対してもその活動範囲を規定する。つづく第二段階においては、こうした作用（活動範囲の設定）の優位は、「政治的権力」という因子の方へ、まずもって国家の働きの方へと移行する。そして第三段階においては、「経済」が作用の優位を獲得し、まずもって現実の生起を規定する経済的因子が精神史に対して「水門を開閉する」ことになるという。

それゆえにまたシェーラーによれば、政治的権力の原理は、血の因子について「階級形成」を導く第二番目のものになるが、この原理はそれ自身あらゆる階級分化のバネまたは胚芽となり、同時に西洋では絶対主義および重商主義の時代の終わりまで、経済活動の範囲を調整する振り子の役割を果たし続けた。というのは、資本主義もまたこの時点までは、まずもって政治的起源をもつ諸権力の道具であって、この諸権力はたしかに同時代の経済的発展過程の助けを受けたにせよ、決して経済的諸原因によって基礎づけられたものではなかったからである。これに対して高度資本主義の時代になってはじめて、相対的にすぐれて「経済主義的」と呼ばれる時代がゆるやかに始まったが、マルクスは自然主義の立場から、この時代に特有の運動法則を「歴史の唯物論」にまで仕上げ、さらにこの法則を普遍史全体にまで一般化するという誤りを犯した。こうすることによってのみ、マルクスにとっては、従来は一切の歴史が「経済的階級闘争」の連続となりえたというのである。

第二の観点としてシェーラーは、かの実在的因子の「秩序法則」を、上述のように単に帰納的に実証しようとするだけでなく、加えて欲動理論により演繹的にもまた根拠づけようとする。すでに述べたように、シェーラーは精神理論を文化社会学の基礎におくのと同様に、欲動理論を実在社会学の基礎におくのであるが、ここではさらに「生的・心的老化の法則」(Gesetze des vitalpsychischen Triebe)、すなわち「人間の特定の原欲動 (Urtriebe) は、最も重要な成長段階に他の原欲動を支配する」(49) という原欲動の法則に従って、かの秩序法則を説明している。

その際、シェーラーが「原欲動」のもとに理解しているのは、次のような「欲動体系」のことである。すなわち、そこからすべての特殊な欲動が、あるものは生的・心的分化の過程によって、またあるものは精神的に加工されることによって生じてくるような、そうした欲動体系のことである。より具体的にいえば、第一に種の保存のための「性的欲動と生殖欲動」、第二に個人と集団のための複合的な「権力欲動」、そして第三に個体の維持を志向する「養育欲動」、これら三種類の原欲動が、実在社会的な現実の制度のうちに客観化され、同時に法的形式においてその発現が阻止されたり解放されたりしながら、相互の欲動の支配と服従により力動的な関係が作り変えられていくというのである。

第一と第二の観点はともに、血縁・政治・経済という三つの実在的因子の人間史における秩序法則について説明したものである。がしかし第一の観点が、これら三つの実在的因子のそれぞれを歴史的な三つの段階に関連づけて説明する点で、より歴史・社会的であるのに対して、むしろ第二の観点は、これら三つの実在的因子のそれぞれを人間の三つの原欲動に関連づけて説明する点で、より生物・人間学的である。こうしてヘンクマンも述べているように、「シェーラーは三つの実在的因子の序列を人間の欲動の発展秩序のうちに根拠づけているが、これにより [実在社会学を含む]

文化社会学を基礎づける分野が、社会哲学ではなくて人間学であることが明らかになる⁽⁴⁰⁾。そして、ザンダーも認めているように、「知識を生み出す社会的規定が特定の間人的諸制約に由来するという、その結果、社会・生物学的諸研究が社会学と出会うかもしれぬということを示したことは、シェーラーの功績であり続ける⁽⁴¹⁾」と言えるであろう。

第6節 シェーラー社会学小括

最後に、シェーラーの知識社会学（文化社会学）の諸問題について、これまでの議論を振り返りつつ、その要点をまとめて小括としたい。

第一にシェーラーは、社会学をその対象の観点から、「文化社会学」と「实在社会学」とに区分するが、このうち文化社会学は「精神的」「理念的」なもの、すなわち「宗教」「芸術」「哲学」「法律」「科学」などの社会学を包括するのに対して、实在社会学は「欲動的」「实在的」なもの、すなわち「血縁」「権力」「経済」などの社会学を包括する。加えて「知識」もまた「文化」であるから、「知識社会学」は文化社会学の一部門であり、その本来的課題は、「理念的因子」と「实在的因子」との協働作用に関する「秩序法則」を明らかにすることであるとされる。

第二にシェーラーは、文化社会学に特有な問題として、①理念的因子はいかなる社会形態を生み出すか、②理念的因子はいかなる運動形態をとりうるか、③精神は現実の歴史に対していかなる作用を及ぼすか、④欲動は精神の歴史に対していかなる作用を及ぼすか、といったものを挙げているが、その際共通して問われているのは、やはり歴史過程における「秩序法則」の存在である。ここではシェーラー独自の〈知識社会学〉の立場から、コントの実証主義、ヘーゲルの観念論、マルクスの唯物論などが批判の俎上に載せられる。

これらの問題に関して主要な論点としては、①「宗教的知識」「形而上学的知識」「実証的知識」という三つの知識は歴史的三段階ではなく、あらゆる時代を通じて社会形態をとって現れること、②精神文化にはその運動形態ないし消滅・存続の過程から見て、「民族的なもの」「普遍的なもの」「進歩的なもの」があること、③精神は現実の歴史に対して指導したり制御したりするが、文化の開花・成熟・衰退という三段階においてその影響力は小さくなること、④欲動は精神の歴史に対して阻害したり促進したりするが、血縁・権力・経済として客観化されて段階的に作用上の優位を占めること、などが挙げられる。

第三にシェーラーは、「精神」と「衝動」との〈哲学的二元論〉の立場から、文化社会学を精神理論によって、实在社会学を欲動理論によって、それぞれ人間学的に基礎づけている。精神は可能的文化生成の「決定因子」ではあっても「実現因子」ではないので、それは欲動と一つになるときにはじめて力や効力の可能性を獲得する。生殖欲動なしに血縁を、権力欲動なしに政治を、養育欲動なしに経済を考えることはできない。と同時に、欲動のエネルギーなしに精神の文化を、实在的因子なしに理念的因子を考えることもできない。がしかし、精神と欲動、理念的因子と实在的因子との基本的関係（秩序法則）は存続する。「それはあらゆる人間史において最も厳密に不変なものであり、この関係の逆転はもとより、単なる変容さえも決して認められない」(50)。

【注】

- (1) Max Scheler, *Die Wissensformen und Gesellschaft, Gesammelte Werke Bd.8*, Bern und München: Francke Verlag 1960 [『知識形態と社会(上)』シェーラー著作集11、浜井・佐藤・星野・川本訳、白水社、2002年]。引用に際しては、本文中に頁数を記す。
- (2) 知識社会学 (Soziologie des Wissens, Wissenssoziologie) とは、広義の知識 (意識・思想・知的所産) と社会的存在との相互関係を研究する社会学の一分野である。こうした問題意識はすでに古くからあったが、それを知識社会学という名称のもとに一つの学問分野として確立したのは、1920年代のドイツにおいて、シェーラーとマンハイムが最初である。知識社会学の基本的動機と歴史的展開に関しては、とくに徳永恂編『知識社会学』(社会学講座11、東京大学出版会、1976年)の「第1章」と「第2章」(ともに徳永氏の論文)が参考になる。
- (3) Maria Scheler, Nachwort der Herausgeberin zur zweiten Auflage, in: Max Scheler, *Die Wissensformen und Gesellschaft*, S.473~475.
- (4) 新明正道『社会学史概説』(岩波全書、1954年) 208~216頁。
- (5) 阿内正弘『マックス・シェーラーの時代と思想』(春秋社、1995年) 222~223頁。
金子晴男『マックス・シェーラーの人間学』(創文社、1995年) 335~336頁。
- (6) Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos, Gesammelte Werke 9*, Bern und München: Francke Verlag 1976, S.7~71 [シェーラー著作集13、白水社、2002年、9~110頁]。
シェーラーの人間学に関して詳しくは、拙論「シェーラーの『哲学的人間学』について」(『筑波哲学 第8号』筑波大学哲学研究会編、1997年、20~35頁)を参照されたい。
- (7) 金子晴男『マックス・シェーラーの人間学』335~336頁。
- (8) Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. さらに拙論「シェーラーの『哲学的人間学』について」を参照されたい。
- (9) シェーラーはコントの三段階法則説への批判を、その『社会学および世界観学論集』(1923年)所収の論文「知識の実証主義的歴史哲学について」において、より詳細に展開している。それによれば、「宗教」「形而上学」「実証科学」という三つの知識は、「動機」「作用」「目標」「人格類型」「社会集団」「歴史的運動形態」という六つの次元において、それぞれ本質的に異なっているとされる。*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Gesammelte Werke Bd.6*, Bern und München: Francke Verlag 1963, S.27~35 [シェーラー著作集9、白水社、2002年、42~55頁]。なおデーケン氏が、三つの知識の相違について簡潔にまとめ、それらの調和的発展の重要性を強調している。アルフォンス・デーケン『人間性の価値を求めて——マックス・シェーラーの倫理思想』(春秋社、1995年) 220~223頁。
- (10) Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*, München: Beck 1998, S.183.
- (11) Angelika Sander, *Max Scheler zur Einführung*, Hamburg 2001, S.113.