

シェーラーの「本質洞察の機能化」

亀崎 健司

序

ここに提供された倫理学を規定している精神は、ある厳格な倫理学上の絶対主義および客観主義の精神である。(GW 2, 14)

人間は精神的存在者としてもただ歴史と社会のうちでのみ呼吸する。わたしは認識論を人間精神の諸構造の歴史というもろもろの大問題から分離しえないのと同様に…倫理学をエートスの諸形式の歴史という大問題から分離しえない。(GW 2, 22)

上記はマックス・シェーラーの名著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（以下『形式主義』と略記する）からの引用である。この二つの引用に端的に表れているように、シェーラーは歴史性と客観性、絶対性とを両立させるものとして自らの哲学を提示した。「歴史」という問題は現象学的運動のなかで重要な位置を占めている。フッサール、シェーラー、ハイデガーという系譜を通覧しうる位置にいたレヴィナスは、フッサールとハイデガーとの相違を次のように表現している。「フッサールにあつては、意味という現象は、決して歴史によって規定されることはなかった。…それに反して、ハイデガーの場合には…意味と思考との睦まじさは、意味が歴史のなかで実現されるという、歴史の存在という、あのなによりも大きななにものかの結果として生じるのである」⁽¹⁾。冒頭の引用をみるかぎり、シェーラーの立場は彼らのいずれにも傾きうるようにみえるが、レヴィナス自身はシェーラーをフッサールからハイデガーへの中継地点のように位置づけ、ハイデガーに比してシェーラーを評

働いていない⁽²⁾。

本稿はこうした点を念頭に置きつつ、シェーラーが歴史に込めた意味を問うものである。しかし、シェーラーは自らが提示した諸理論を体系的に展開した著作を予告しつつ、それを上梓することなく急逝してしまった。それゆえ、シェーラーが残した諸理論の体系的理解がシェーラー研究者に残された課題となっており、歴史という問題に関しても、特定の著作からそうした問題への回答が期待できない状況にある。こうした状況に対して、本稿としては、シェーラーの立場を基礎づけている理論として、「本質洞察の機能化 *Funktionalisierung der Wesenseinsichten*」という理論を採り上げ、この理論に他の諸理論を関係づけていくことで、シェーラーが歴史に込めた意味を問うことを試みたい。したがって、本稿は「本質洞察の機能化」という理論を軸に、ある程度横断的にシェーラーの著作を検討していくことになる。

こうした課題に取り組むにあたって、歴史主義的立場からシェーラーに対して行われた批判を参考にすることで、シェーラーのとった立場がより明確になるであろう。歴史主義者との応答として、マンハイムとの間で行われた議論があるが、マンハイムの批判はシェーラーに対する有効な批判として、しばしば引き合いにだされるものでもある。したがって、考察を進めるにあたり、マンハイムの批判を介してシェーラーの見解を確認することにする。周知の通り、現象学はフッサールにおいて基礎づけ主義として始まった。マンハイムは歴史主義か現象学かという問いを立て、シェーラーの基礎づけ主義的傾向を歴史主義の立場から批判する。それゆえ、本稿はマンハイムが立てた現象学か歴史主義かという問いに対しても、一つの応答を試みる。

1. 知識社会学、哲学的人間学における基本的構想

シェーラーとマンハイムとの接点は知識社会学である。シェーラーが知識社会学の創始者の地位を与えられるのに対し、マンハイムはシェーラーの知識社会学を発展的に継承したとされる。知識社会学とは、形式的に定式化するな

ら、知識の社会的制約性について研究する学問である。社会の具体的あり方はそれぞれの時代において異なるのであるから、知識社会学においては、自ずから歴史という問題が視界のうちに入ってくる⁽³⁾。シェーラーの知識社会学は「知の社会学の諸問題」という論文において展開される。以下、この論文に依拠し、シェーラーの議論を確認していく。

シェーラーは社会学を文化社会学と実在社会学とに分ける。文化社会学においてはいわゆる上部構造の研究が指され、実在社会学においてはいわゆる下部構造の研究が指される。シェーラー自身、理解を促すために、「上部構造 **Überbau**」, 「下部構造 **Unterbau**」という言葉を用いることもあるが (GW 8-a, 19), ふつうは、「理念因子 **Idealfaktoren**」, 「実在因子 **Realfaktoren**」について語る。シェーラーがマルクスの用語をそのまま用いない理由は、この二項の区別がマルクスの場合とは異なるからであろう。シェーラーが行う区別は、精神と衝動という二元論的な人間理解に基づいており、理念因子が精神的なものを指すのに対し、実在因子に関しては、その根底に衝動的なものが置かれ、経済的なものはそれが派生したものとみなされる (GW 8-a, 19-20, 49)。

この二項間の関係に関しても、シェーラーは自らの見解をマルクスのものとは異なったものとして理解している。第一に、理念因子は「決定因子 **Determinationsfaktor**」ではあるが、「実現因子 **Realisationsfaktor**」ではないとされる。すなわち、精神は社会のなかで自らの内容を現存せしめる力をもたないのであって、ただ社会のなかで実現しうるものを規定するだけであるとされる。社会のなかでなにかを実現する力は、実在因子に対して認められる。こうした見解は、上部構造による下部構造の一義的規定も、その反対も認めないというものである。一方でマルクス主義を含む、「精神文化の意味内実の成立を自然主義的な社会学でもってとらえるすべての見方」は拒否されるのであるが、他方でヘーゲル的な、「文化史的過程は純精神的で意味論理的過程であるといった理論」もまた拒否される。シェーラーの立場は、「精神ははじめから無限に多様な集団や文化の具体的多様性のうちにのみ現存する」というものである (GW 8-a, 21-25)。このような見解には、シェーラーの歴史主義的な傾向が

認められる。

しかし、シェーラーの理論の中では、同時に、歴史や社会の多様性を超えた普遍的なものも認められている。「各々の偉大な文化圏と文化時期とにおける精神と理性の装置は、その多岐性、多様性にもかかわらず、きわめて部分的かつ不十分なものではあるが、真かつ存在妥当的 *seinsgültig* でありうる。… というのも、この精神と理性の装置はすべて、『偶然的』な世界の現実性を貫く一つの存在 *ontisch* な理念の国と価値序列の国とを把握することから生じるからである」(GW 8-a, 26)。ここで言う、「理念の国」と「価値序列の国」とに普遍性が付与されているわけであるが、さしあたって、こうした立場は、歴史的個別と普遍的なものとをその関係において捉えようとしているものと理解される。

こうした枠組みのなかで、シェーラーは、「時間的に、かつ、文化的時代に応じて変化する歴史的=社会的生に関する精神的=理念的な決定因子と衝動的=実在的な作用因子との共働のあり方に存する根本的発展法則」(GW 8-a, 11)を明らかにしようとする。すなわち、ヘーゲル史観もマルクス史観も拒否するのであるが、成長史観を保持し、歴史的経過に枠組みを与えようとするのである。シェーラーの意図を時代背景に合わせて明確化しておく、価値世界を強調することによって、理念因子と実在因子との調停がなお不十分な資本中心的社会の克服が目指された、ということができようであろう。知識社会学自体は、文化社会学に属する領域の中でおそらくは最も重要な領域であるとされ、そこでは理念的な知の在り方の変遷が考察の対象となる (GW 8-a, 52)。

以上の考察は、知識社会学のごく基本的枠組みしか示していないのであるが、マンハイムの批判はこの基本的枠組みそのものに向けられたものである。それゆえ、考察を以上のものに留め、ここでは上記の構想と連続している哲学的人間学における構想を確認しておく。哲学的人間学に関する議論は、『宇宙における人間の地位』という著作において展開されている。ちなみに、この著作は、シェーラーが自らの哲学を体系的に展開するつもりであった著作の概論でもある。

シェーラーの哲学的人間学は神、人間、精神、衝迫、歴史という五つの要素によって論じられる。この時期におけるシェーラーは、精神と衝迫とを「存在 **Sein**」がもつ二つの属性として捉え、人間は『自己自身による存在者』の精神と衝迫の部分的中心」であるとする。二つの属性の関係は次のように捉えられる。「精神と衝迫という存在の二つの属性は、それらの相互貫入が——目標として——ようやく生成してきたということは別にして、それら自身においても完成されていない。それらは、人間精神の歴史および世界の生の進化において自らを示現しつつ、それら自身成長するのである」。しばしば指摘されてきたことであるが、先の知識社会学における理念因子と実在因子との調停は、ここにおける相互貫入にあたと考えられる。シェーラーは、こうした見解のもと、神的なるもの自身も人間の歴史において生成するものであるとする。「自己自身による存在者が求め、自己生成のために『歴史』としての世界を引き受けることを辞さなかった自己神化のおこなわれる場所——その場所がほかならぬ人間であり、人間の自己であり、人間の心胸である。それらはわれわれにとって近づきうる唯一の神生成の場所である」(GW 9-a, 70-71)。

シェーラーは、人間を「実体-属性」関係のなかで捉えるというアリストテレス以来の伝統に従っている。歴史を巡るシェーラーの特徴は、実体自身の歴史的生成を説く点にある。場合によっては、「実体-属性」概念を適用していることがすでに問題視されるかもしれないが、そうした批判はシェーラーの哲学的内実を見ずになされるべきではないであろう。「本質洞察の機能化」という理論の考察を通して、以上のような空想的なものにもみえる構想を理解するための糸口を掴むこと、これが本稿の実質的目標である。

2. 基礎づけ理論としての本質洞察の機能化

シェーラーに以上のような構想を可能にさせる理論として、「本質洞察の機能化」という理論を採り上げていく。この「機能化」という理論は、ゲシュタルト心理学の成果と関連をもっている。メルロ＝ポンティによると、ゲシュタ

ルト心理学の功績は、古典的な感覚論を否定した点にある。古典的な感覚論は、刺激と感覚との一対一対応を想定する恒常性仮説や、気づかれない感覚という想定、あるいは各要素が時間的空間的に連続して与えられれば連合が形成されるという連合理論に立脚していた。こうした感覚論においては、例えば失った腕が存在しないのに痛く感じるというような現象（幻影肢）は理解し難いものである。ゲシュタルト心理学は感覚を「図と地 **Figur und Grund**」という関係において捉え、あるまとまりとして与えられた「形態 **Gestalt**」は全体論的性質＝ゲシュタルト性質をもつと考えることによって、幻影肢のような現象を説明する可能性を開いた⁽⁴⁾。正確なことはわからないのであるが、シェーラーにとってゲシュタルト心理学の受容は、「本質洞察の機能化」という自説に対する自信を深める契機となったと考えられる（GW 8-b, 301）。「認識と労働」という論文の第五章「知覚の哲学へ」にみられるゲシュタルト心理学への言及を主に参考にしながら、シェーラーの見解を確認していく。

シェーラーはゲシュタルト心理学の創始者の一人である W・ケーラーに言及している文脈において、「機能化」という言葉を以下のように用いる。

すでに与えられた形態経験は、その後の形態経験に対してある非常に強力な影響を与える。私はこの事実を次のように表現しよう。形態経験は存在形式一般の経験と同様、『機能化する **funktionalisieren**』のが常であり、その場合広くその後の可能な形態経験を規定する。（GW 8-b, 301）

本質洞察の機能化と形態経験の機能化とは区別されねばならないのであるが、この区別は「感得された価値性質」と「直接的に衝動的生に呼びかける力」とが「像性質」に先行するという見解に基づく（GW 8-b, 342）。ここで「像 **Bild**」と呼ばれているのは、ゲシュタルト理論的な意味合いにおける「図」に近いものであり、「形態」をもって与えられるものである。シェーラー自身、古典的感覚論の誤りを指摘するにあたって、「ルビンの壺」で知られる E・ルビンの実験を引き合いに出してもいる（GW 8-b, 306）。シェーラーは「図」

としての「形態」に対して、形態性をもたない「力 **Macht**」と「価値 **Wert**」とが先行していると考ええる。

ただし、ケーラーやルビンの見解がそのまま受容されているわけではない。シェーラーはケーラーを批判して次のように述べる。「すべての真に存在的 **ontisch** および実在的に妥当する法則は、ただゲシュタルト法則だけであるが、しかし原初的には静的形態のゲシュタルト法則——ケーラーがそれだけを研究したような——ではなく（量子論が発見したような）生起形態に関するゲシュタルト法則である」（**GW 8-b, 310**）。ここでは、時間的に固定された全体論的法則性だけでなく、生起することそのものに全体論的法則性が認められている。ルビンに関しては、次のように述べている。「感覺的諸様相を貫徹し、そして主観的空間直観の生成にとって最も確実な出発点の一つであるあらゆる知覚に固有な『図』と『地』との分離は、ルビンの考量にもかかわらず、その究極的な根源を、ともに（体験自体の共制約としての）衝動的注意による二つの要素の強調のなかにもっているように私には思われる」（**GW 8-b, 341**）。ここでは「図」と「地」との分離すら、根源的には「注意」することのうちに還元できるのではないかとされている。こうした対応において一貫して言えることは、ゲシュタルト心理学がとる全体論の見解をより全体論的な見解へ移行させようとしている、ということであろう。

この理論のもとで幻影肢のような現象を説明しようとするなら、失われた「〈腕〉の痛み」という過去の経験が感覚機能の中に内在化し、それがいまでも感覚機能に影響を与え、その結果、失われたはずの腕の痛みという経験が生じる、というように理解できる。シェーラーが「機能化」と呼ぶものも以上のような仕組みにもとづいている。

ここまでゲシュタルト心理学に言及してきたが、衝動的生が像的なものに先行するという見解もシェーラーに固有なものではない。そうした見解は、フロイトやユクスキユルによって行われていた研究に沿ったものであり、シェーラー自身やはり彼らに言及している⁽⁵⁾。シェーラーは衝動的生によって形成される世界を「環境世界 **Umwelt**」と呼び、「世界 **Welt**」と区別する。人間が

環境世界にはなく世界に住まうのは、精神の力によって環境世界に対して「否 Nein」ということによってであるとされる (GW 9-a, 32, 42)。

シェーラーに比較的固有なものである考えられる見解は、像的なものに価値が先行するという見解である。例えば、ある人が〈私は彼女をこの一ヶ月間だけ愛します〉と述べたとする。それを聞いた際、われわれはこの人は彼女を真の意味では愛してはいないと思う。それに対して、ある人が〈私にとって、彼女はこの一ヶ月間だけ役に立ちます〉と言ったとする。この際には、われわれは、このことでもってただちに、この人にとって彼女は有用ではないとは思わない。現実的には、ある人のある人への愛が、ある人にとってのある人の有用性よりも短期間で消滅することはいくらでもありうる。しかし、現実にもそうしたことが生じるとしても〈一ヶ月間だけ愛する〉というような言い方は承認されず、愛という価値は有用性という価値に比して持続的なものとみなされる。この価値的洞察は、人生のどこかで経験的に獲得されたものではあろうが、以後の現実的経験によって反駁されないものであり、この洞察に基づいて以後の現実的経験がみてとられるものである (GW 2, 108-109)。シェーラーがみてとるのは、以上のような価値の先行性である。

「本質洞察」と呼ばれるものは、いま示されたような現実的経験の帰納的蓄積によって反駁されない経験的洞察であり、「感得する *fühlen*」とは、価値に関する本質洞察の在り方を指す。シェーラーは現象学的手法に基づく経験の二重性を主張する。すなわち、先験的アプリアリと経験的アポステオリとの区別ではなく、経験的なもののなかにアプリアリなものとアポステオリなものとの区別があると主張するのである (GW 2, 67 f., 71)。本質洞察の機能化と形態経験の機能化との区別は、こうした経験の二重性から生じる区別である。

こうした見解にもとづいて、「知の社会学の諸問題」のなかでは「人間精神のあらゆる主観的に機能的なアプリアリ構造の真なる、真正なる発生」(GW 8-a, 27) が説かれる。精神の発生、成長は主観的かつ歴史的なものではあるが、それが本質洞察の機能化である限り、真なる発生、成長であるとされるのである。シェーラーは、「本質洞察が『機能化する』」ことによって、個人的生

活および歴史的経過における（遺伝ではなく伝統を介する）一種の人間精神の眞の成長が行われる」（GW 5-c, 198）とも述べている。愛が有用性に比して持続的なものであるという獲得された洞察は、現実的経験を評価する枠組みとして働くのであって、現実の歴史的進展によって否定されるものではない。すなわち、「偶然的事実に向けられた悟性が偶然的な事実世界をその本質連関に『応じて』、『明確に』理解し分析し直観し評価することで、本質認識は、悟性が偶然的事実に向かう際にただ『適用される』法則として、機能化する」（GW 5-c, 198）のである。

以上のように、本質洞察の機能化という理論において、シェーラーは歴史性とアприオリ性とを両立させる。つまり、現象学的手法によるアприオリな知の歴史的蓄積を説くわけである。また、この本質洞察の機能化という過程は、精神が成長していく過程として、精神と衝迫とを調停していく過程ともなる。シェーラーにとって、人間は本質洞察を機能化しうる者として恒常的である。「すでに、ライプニッツが言ったように、人間にとって本質的なことは、人間が知識を有するということではなくて、人間がアприオリな知識を有するということ、あるいはそれを獲得する能力があるということである。それにもかかわらず、カントの想定したような『恒常的な』理性機能というものは決して存在しない。それはむしろ原則的に歴史的変化に従うものである。恒常的なものは、新しい本質洞察の機能化…によって思惟・直観・愛・評価の新しい諸形式を絶えず構成し形態化する素質および能力としての理性それ自身だけである」（GW 9-a, 42）。

しかしながら、現実問題として、成長というものは必ずしも実感されない。シェーラー自身、歴史のなかで獲得された本質認識が喪失しうるものであることを認めている（GW 5-c, 197）。シェーラーの議論のなかで、「懺悔と再生」という論文がこうした事態への応答になっている。ここでこの論文を主題的に取り扱う余裕はないが、例えば「過去としての時間内容は人格の力に従属する」（GW 5-a, 34）という発言に注目したい。シェーラーにとって、「懺悔 Reue」は「精神が失った諸力を取り戻す唯一の方途」（GW 5-a, 33）として、

過去を自己のもとに取り戻す働きである。こうした懺悔論は、人間の成長を可逆的なものとして捉えることを可能にし、日常的感覚を救いつつ思索を進める術を提示するものである。

これまでシェーラーの本質認識の基礎づけを確認してきたが、「知の社会学の諸問題」のなかには、マンハイムの名前を挙げて歴史主義を批判している箇所がある（GW 8-a, 149-154）⁽⁶⁾。ここでシェーラーが歴史主義の克服として説くことは、「存在妥当的 ontisch gültigen かつ本質必然的な遠近法主義」という主張による「『歴史主義』の相対化」である（GW 8-a, 149）。シェーラーは論理的必然性ではなく、本質的必然性を基準とした遠近法を採用することによって、歴史主義を相対化することができることとみるのである。

では、歴史主義を標榜するマンハイムは、いかなる点においてこうしたシェーラーの議論に賛同し得なかったのだろうか。次節では、シェーラーの立場に対するマンハイムの批判を確認する。マンハイムは遠近法主義を説くという点においてシェーラーと共通している。しかし、いかに遠近法主義が説かれていようとも、普遍を普遍として掲げているという点において、マンハイムはシェーラーの立場を肯定しえなかった。マンハイムは、シェーラーの「まったく満ちあふれるほどの豊かさ」（WS. 336）⁽⁷⁾を指摘しつつも、彼の哲学がもっている絶対主義を批判する。

3. マンハイムによる批判

マンハイムは『知識社会学の諸問題』のなかで、その一節をシェーラーへの批判にあて、かなり丁寧な議論を展開している。ここで確認したいのは、そこで行われている批判である。シェーラーとマンハイムの議論に簡単に触れると、マンハイムは、いま確認したシェーラーの歴史主義批判に先だって、『歴史主義』のなかで現象学的立場に対する批判を展開しており、シェーラーの歴史主義批判は、マンハイムに対する反論でもあった。『知識社会学の諸問題』のなかにみられるマンハイムの議論は、シェーラーからの反論をうけた再反論

の意味をもっている。

マンハイムの批判の要点は、「意味」と「存在」との関係にあるとみることができ。愛と有用性との関係に関する考察についてみたように、現象学は現実性をいったん度外視することによって、意味の世界を明らかにしようとする。価値も意味を担うものとしてあり、先の場合には、〈愛は有用性に比して持続的である〉という意味が現象学的手法によって取り出されたわけである。しかし、マンハイムにとって、この意味と存在との関係に関するシェーラーの考察は十分ではない。

現象学的手法に対するマンハイムの態度は二義的である。一方で、マンハイムは「われわれにとっても存在と意味とは現象学的に区別されている」とし、現象学的手法によって存在から意味を採り出すことが可能であることを認める。しかし他方で、「この現象学的な二重性は、最終的なものとして実体化されることはできない」とし、この手法の方法論的限界を指摘する。この二重性が実体化されないとする理由は、われわれ自身の存在である「実存」が、存在と意味という「現象学的な差異が再び取り消される最終的な統一」だからであり（WS. 343）、「本質直観の結果といえども、常に、理念化する主観がそこから生をうけ、そして思考する歴史的基盤に依存している」からである。マンハイムは、抽出作業を行う主体自身が歴史的な存在者であるため、そうした抽出も常に歴史的に地盤に引きもどされると考える（WS. 334-335）。確かに、誰かがいま愛を有用性に比して持続的ではないものとして洞察しているという可能性は決して退けられない。洞察を行っている主体という限界をいかにして克服するかという近代哲学の中心的問題、すなわち「超越」の問題は、シェーラー哲学にとっても重要である。

マンハイムは現象学的手法に一定の意義を認め、シェーラーとは異なった意味においてではあれ、「本質」を認めるのであって、いわゆる歴史主義的相対主義を説いているわけでない。すなわち、マンハイムは、絶対性を放棄する一方で、客観性を保持しようとしているのである。マンハイムの遠近法主義は、客観性を保持するために提示される。マンハイムが提示する近法主義は、「景

色としての景色…は、人間の意識にとっては、ただ展覧的にだけ構成することができる」が、景色としての景色自体は「気ままな叙述に対する統制力をもった法廷として存在している」、というものである。マンハイムはこうした遠近法主義によって、歴史主義と相対主義との結びつきを切断しようとする（WS. 356-357）。

シェーラーの哲学は「現象学派の多様な出発点と、カトリック的伝統の諸内容との内面的な統一によって成り立ったものである」、と特徴づけられる（WS. 334）。マンハイムは、シェーラーの哲学のなかに意味=本質と存在=歴史との「二元論」をみてとり、この二元性を支えるものとして、カトリック的伝統に従った「態度決定」や「生活感情」といった非理論的姿勢と現象学的方法との組み合わせに着目するのである（WS. 349-350）。マンハイムが捉えようとしているものは、意味と存在との二元論ではなく、意味の存在からの発生という契機である。「ある先在的な世界が、歴史において機能化されるのではなく、むしろ『存在の變化』が予期しがたい意味変化をつくりだすのである」（WS. 366）、というマンハイムの言葉は、こうした観点から行われたシェーラーの「機能化」という思想に対する批判として理解される。

マンハイムは、現実問題として、存在に制約された認識を基礎とした「真理概念」が未完成なものであることを認める。しかし、「真理概念」や「価値論」に対して手だしができないものであると考えるなら、それは困難な問題に目をつぶることになると考え、あくまで客観性について語る権利を保持する。マンハイムは、認識が存在に相関するものである限り、相対性を強調するのではなく、相関性に注目することが必要であると考えるのである（WS. 363-364）。マンハイムによると、シェーラーの絶対主義のなかには、相関性への着目ではなく、現象学的な基礎づけ主義とカトリック的伝統に従った態度とをみてとることができる。現象学的手法による基礎づけが不完全なものであり、カトリック的伝統に従った態度が非理論的なものである限り、マンハイムにとって、シェーラーの哲学は方法論的限界を逸脱したものであり、肯定しえないものである。

こうしたマンハイムの批判は確かに合点のゆくものであり、絶対性を排し可能性としての客観性を保持するという立場は、いまや良識的ですからあるとも感じる。しかしながら、問題はこうした批判がシェーラーの哲学的実相を掴んでいるかである。以下、本稿はマンハイムとは違った仕方では、「本質洞察の機能化」という理論のもつ特性を描き出そうとする。シェーラー全集の編者であるフリングスは、シェーラーの現象学的還元がフッサールのものとはかなり異なったものであることを指摘している⁽⁸⁾。現象学的還元とは、現象学において基礎づけ原理として働くような手法である。では、そもそも基礎づけ原理となるような現象学的還元が、いったいシェーラーにとってどのような手法として捉えられているのであろうか。

4. シェーラーにとっての基礎づけと哲学的主体

シェーラーは予定していた著作の第一巻において、現象学的還元について詳しく採り上げるつもりであったが (GW 8-b, 362)、現象学的還元に対する彼の最終的見解は十全な形で転回されることはなかった。しかし、基本的着想に関しては残された著作からうかがい知ることができる。ここでは「哲学の本質と哲学的認識の道徳的制約とについて」という論文を採り上げる。表題からうかがえるように、この論文はシェーラーの哲学観を知る上で重要なものであるが、ここで還元がどのようなものとして捉えられているかが最初の問題である。

表題の「哲学的認識の道徳的制約」が示唆していることは、「精神にとって認識可能な対象を生と存在的に相関したものとする束縛を、認識精神のために可能な限り除去するためには、まず道徳作用の特殊な構造を必要とする」(GW 5-b, 89) ということである。シェーラーは、認識が道徳的制約性をもっていると考える。具体的に「道徳作用」として求められるものは、「愛 *Liebe*」, 「謙虚さ *Demut*」, 「克己 *Selbstbeherrschung*」である。とりわけ、「愛」は重要なものであるとされ、「愛は、全体的な作用構造のいわば核心であり魂であ

って、われわれを絶対的存在の方向へ導いていく。それゆえ、愛は単にわれわれの存在と相關的に現存在している諸対象を超越していく」(GW 5-b, 90)とされる。シェーラーにとって、人間は衝動的生を抱えている者として最初から束縛されている。この三つの道徳的作用は、そうした束縛からの解放性を獲得していく契機として要求される。

還元理論はこうした見解と連続している。シェーラーは、論理的作業によって本質あるいは意味に迫ろうとしたフッサールの試みを退け、方法論としての還元の基礎に道徳的要件を導入する。多少入り組んでおり複雑なものではあるが、重要な論点を多々含んでいるシェーラーの言及をそのまま引用する。

諸対象の純粹な「何 Was」, 「本質 Wesen」, 「本体 Essenz」それ自体を直観するために諸対象の現存在様相を還元する方法——フッサールが最近『現象学的還元』と名づけ、それを現存在様相の（彼が思っているように、現存在自身ではなく）「判断中止」あるいは「作用外定立」, 「括弧入れ」としてのみ記述している方法——は、作用中心の存在を心理的=生理的存在連関から少なくとも機能上解放しようとする作用を、したがって、存在=過程を、すなわち、人間の他なるものへの生成を前提している。要するに、人格自身のこうした転換という精神的な認識技術が、この判断中止という単に論理的な方法に先行しなければならないのである。(GW 5-b, 86)

この引用文のなかでシェーラーが提示している見解のすべてをここで拾い上げることはできないが⁽⁹⁾、いま重要なことは、還元が「存在=過程」という前提のもとで要請されているということである。人間を衝動的な存在と捉えるシェーラーにおいては、還元も自身の衝動的生を対象化することによって十全なものとなる。それゆえ、還元を遂行しようとする者には、「別なものになること Anderswerden」, すなわち、自己衝動を対象化しうる存在となることが要求される。シェーラーはこの生成を「飛躍 Aufschwung」と呼ぶ。先の三つ

の道徳的作用は、この「飛躍」をもたらす動因となるものである（GW 5-b, 84-87）。こうした見解に応じて、シェーラーは認識を程度問題として扱う。「だれかが実際に何を認識しうるかは飛躍の程度に従っている」（GW 5-b, 89）とするのである。

シェーラーにおいては、基礎づけ原理となるような「還元」そのものが「飛躍」という過程のもとにあり、「本質洞察の機能化」も認識を機能化していく過程として、これらと切り離しえない連関の内にある⁽¹⁰⁾。ヘンクマンはこうした連関の内にある基礎づけと意味との関係を次のように表現している。「アプリアリな意味は、経験的なものとの関係によって個別的に規定されるのではなく、純粋に精神的な本質性のもとで現れうる『基礎づけ関係』によって全体的に規定される」（傍点筆者）⁽¹¹⁾。マンハイムが捉えることのなかった第一のものは、ここで「基礎づけ関係 *Fundierungsverhältnis*」と呼ばれているような基礎づけの可変的關係的あり方である。シェーラーにおいては、基礎づけそのものが全体的關係のうち可能性としてあり、「意味」もそうした可能的關係との關係のうちにある。

また、こうした還元理論においてシェーラーが捉えようとしているものは、存在、実存、意味との間にある内的關係性であろう。こうしてみる時、シェーラーも実存への眼差しをもっており、この点においてマンハイムと共通している。しかし、シェーラーにおいては、実存の把握そのものがマンハイムの場合とは異なっている。実存主義を醸成した時代に生きたシェーラーにとって、〈実存〉と呼ばれるものは、すでになにか一定の觀念を担ってしまっているものではなく、それ自身真剣な考察の対象であった。ここにマンハイムが捉えそこなった第二のものがある。

シェーラーの基本的かつ根本的洞察は、「私 *Ich*」と「人格 *Person*」とを区別する点にある。「人格」は諸作用の統一体であり、決して対象とはならないものである。個々の作用はそうした「人格」から抽象されたものとして捉えられる。対して、「私」は作用ではなく対象となるものである。シェーラーはこの「人格」と「私」の相違を端的に以下のように表現する。「人格は例えば、

『行為し』、『散歩に行く』ことなどをなすが、『私』はこれをなしえない」(GW 2, 389)。言葉の上では、〈私は散歩に行く〉と言うのであり、シェーラーもちろんそうした言語使用上の事実を認める。シェーラーがここで事柄として捉えようとしていることは、主体の二重性である。すなわち、対象化する主体と対象化された主体、認識し行為する主体と認識される（あるいは認識のなかで認識し行為する）主体という主体の二重性である。こうした主体の二重性は、主体の歴史性から帰結する。主体が歴史的なものであるがゆえに、この二重性が解消されないのである。フリングスの言葉を借りると、「人格はそれ自身の『われ』を知覚するが、知覚し、作用し、あるいは歩くのは、人格によって知覚されたこの『われ』ではない。…人格の諸作用は時間のなかへ影響を及ぼすけれども、時間のうちに広がらない。作用は時間間隔（Zeitstrecke）を必要とせず、瞬間的に（punktuell）存在する」⁽¹²⁾のである。シェーラーは、「人格こそが、具体的精神が問題となる限り、精神の本質必然的な唯一の実存形態 **Existenzform** である」(GW 2, 389)とする。

シェーラーの意図は、主体のもつ体制の再構成にある。「世界」は「人格」との相関のなかで捉えられ、「私」の相関項としては「外界」が置かれる。すなわち、シェーラーは〈我 - 汝〉、〈我 - 外界〉という連関そのものを、「人格」の相関項としての「世界」として対象化するのである。こうした構成のもと、「独在論」は世界の所与性を「人格」ではなく「私」によって条件づけようとする誤謬によって生じるものであるとされる (GW 2, 378)。シェーラーにとって、世界の相関項となるものは「われ考える cogito」ではなく、「考えること cogitare」であり (GW 2, 375)、思考も諸作用のうちの一つでしかない。知的、意志的、感情的あり方、愛し、憎しむあり方、そういった他者と自己とを把握するすべての可能的なあり方の合一されたものが、諸作用の統一体としての人格である (GW 2, 382)⁽¹³⁾。シェーラーは、近代哲学を構成し、独在論をもたらしてきた **Ich denke** は主体の一樣態でしかないとみる。

シェーラーの人格的作用としての「懺悔」と「愛」は、この再構成された体制のもとでその哲学的意味を得る。懺悔は、いわゆる罪の告白ではなく、「人

格」としての主体が対象化された「私」としての主体と向き合うあり方であり、例えば〈あれは愛ではない〉という「私」のあり方の否定を介して、愛の本質を「人格」が「人格」に知らしめるものである。シェーラーは、機能化に言及している文脈においても、「あらゆる良心の働きは、自己の内から良きことと教示するというより、むしろ誤りに対して抗議するものである」とし、「良心の働き *Gewissensregung*」を自己否定の働きとして捉え、この自己否定の背後に「積極的洞察が存している」としている（GW 5-a, 198）。シェーラーが懺悔を「精神が失った諸力を取り戻す唯一の方途」とするとき、彼が捉えているものは、「私」の否定を介して進んでいく人間の成長のあり方である。そして、シェーラーが「愛は単にわれわれの存在と相関的に現存在している諸対象を超越していく」とするとき、彼が「愛」のもとに捉えているものは、「私」と「外なる世界」との殻を破り、「人格」を「世界」へと融け合わせ、「超越」へと導いていく、そうした働きである。シェーラーは、主体が歴史的なものとしてもつ構成そのもののなかに、「超越」の可能性をみてとっているのである。

以上のことから、シェーラーにとって、哲学そのものは単なる知や理論の蓄積ではないことがわかる。シェーラーは、哲学を担うべき主体を「全人 *der ganze Mensch*」と呼ぶ。曰く、「全人が自らの最高の精神力の全体を集中し完全な活動状態にあるということが、一つの特異な哲学の特徴ではなく、哲学そのものの本質である」（GW 5-a, 84）。シェーラーは、主体自身が歴史的衝動的存在者である以上、哲学者は自らの全体的あり方を包括的に捉えた者でなければならないと考える。

最後に、こうした全人と本質洞察の機能化と絶対者についての認識との関係を確認する。本質洞察の機能化についてある程度まとまった記述が与えられているのは、『宗教の諸問題』という著作の「自然的な神認識の成長と退行」という個所においてであり、そこに次のような言及が見られる。

神を（自然的に）完全に認識する者は、ただ全体的かつ完全な人間精神のみであり、この人間精神は機能化と非機能化によってこれまで形成さ

れてきて、そして、今後も形成されていく理性構造全体の最高形態である。(GW 5-c, 207)

シェーラーにとって、神の完全なる認識は、「最高形態 **Inbegriff**」としての「全体的かつ完全的な人間精神 **der ganze vollständige Menschengeist**」にとってのみ可能である。それゆえ、衝動的な存在者としての人間は、たとえ「全人」としても、機能化を繰り返し続ける。しかし、人間が歴史的存在者として可能性をもつ存在である限り、「全体的かつ完全的な人間精神」それ自身は、われわれにとって、志向され続ける。すなわち、絶対者の認識は「全体的かつ完全的な人間精神」への眼差しを通して、「機能化」を繰り返すことのうちで志向され続けるものである。ヘンクマンも次のような指摘を行っている。「理性機能の自立が意味することは、可能となった認識による不可視的な地平の開拓の始まりであり、そして、さらなる機能化をもたらす開拓の始まりである」(傍点筆者)⁽¹⁴⁾。この発言は、シェーラーの哲学が絶えざる開始であることをよく捉えている。ヘンクマンの表現に付言するなら、シェーラーは、過去と現在だけでなく、自己自身の歴史的あり方をも地平化することによって、融合を多元的に捉えるのである。シェーラーの遠近法もこうした多元性のもとで理解されるべきであり、絶対者の認識は、この多元的融合の集約点としてある。

現象学か歴史主義か。シェーラーが、そのどちらかに軍配を挙げることはない。シェーラーの現象学が行っているのは、歴史の中で可能性として存している方途を示すことであり、歴史から切り離された現象学に軍配を挙げることではない。翻ってみるに、「歴史主義とは、歴史的現実⁽¹⁾に形而上学的意味を付与し、この認識にもやはり形而上学的意義を与えること以外のなにを意味するであろうか」(GW 8-a, 150)というシェーラーの指摘は、なおマンハイムにも当てはまるのではなからうか。「いつでも相対主義者とは実に相対的なものを絶対化する人にすぎない」(GW 5-a, 96)という指摘と合わせてみると、短絡的な相対主義者ではないとしても、マンハイムもまた歴史的現実のもつ意味、すなわち歴史=存在それ自体のもつ意味という、それ自身なお多様に解釈

されうるものを、ただ彼の良識でもって、絶対性を包摂しえないものとして絶対化しているのである。果たして、マンハイムにそうした絶対化を行う権利があるであろうか。われわれとしては、シェーラーの哲学が歴史的な生についてなお根源的に思惟する余地をもっていることを、強調したいのである。

結 語

本稿は「本質洞察の機能化」という理論を軸に、マンハイムの批判を参考にしつつシェーラーが「歴史」に込めた意味を確認することを目指した。端的に言えば、マンハイムが捉え損なっているものは、主体が歴史的な存在者であるがゆえにもつ可能性である。シェーラーの思索は、明らかに時代の傾向とは逆に進む。歴史性を強調しつつ、普遍的なるものを主張し、社会の成長を説くのである。

また本稿においては、シェーラーの著作をある程度横断的、体系的に理解することが試みられた。しかし、本稿には、シェーラー哲学の発展に関する考察が欠けている。マンハイムの批判に対する応答として用いた議論は、基本的にシェーラーの中期思想に属するものである。この時期にシェーラーが抱えていた課題は、いかにして近代を止揚するかというものであった。すなわち、いかにすれば「『資本主義的精神』を担う人間類型」を承認することができるか、そうした人間類型をも愛してしまうような充実を伴った人間類型とはいかなるものであるか、という課題であった（GW 3, 361）。マンハイムが捉えたものとは異なるにしても、シェーラーが自らの思想形成においてキリスト教から多くの影響を受けていることは事実であり、中期思想の時期には古代、中世を讃え、近代を批判するといった傾向が強い。しかし、愛を基礎に考えるシェーラーにとっては、そうならざるを得ない自らの哲学は、なお不十分なものであった。こうした課題がシェーラーに変化をもたらす一つの動因であったと考えられ、こうした観点からニーチェの「超人」に対置される「全人」の練り直しも行われたと考えられる。後期思想に属する知識社会学や哲学的人間学は、そ

うした取り組みの成果として受けとられるべきである。

この近代の止揚という課題は、シェーラーとハイデガーとの交錯点ともなる。ハイデガーは、『存在と時間』のなかで、シェーラーが知識を「存在関係」⁽¹⁵⁾として捉えていることをみてとりつつ、なお、シェーラーの哲学は人間学としては、「古代的＝キリスト教的人間学」を基準にしており、哲学的枠組みとしては、近代的な「認識論的」枠組みにとどまっていると批判する⁽¹⁶⁾。シェーラーの哲学が認識論に回収され尽くされるものではないということは、すでに本稿からもみてとれるのではないかと思うが、人間学的見解に対する批判に関しても、シェーラーは、「ハイデガーが私の人間学的探究の本質に関する今日の立場を知ったならば…古代＝キリスト教的人間学を前提としているという批判を私に対して向けることはもはやないであろう」（GW 9-b, 281）という言葉を残している。したがって、シェーラーとハイデガーとの関係もシェーラーの哲学をより包括的に理解していこうとする試みの中で推し量られるであろう。

*シェーラーからの引用は、Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Francke Verlag によった。略号を示し、続いて頁数を示した。翻訳として飯島宗亨＋小倉志祥＋吉沢伝三郎＝編、『シェーラー著作集』、白水社を参考にした。なお、訳文は必ずしも一致しない。引用文中の〔 〕内は引用者による補足を表す。

著作略号

GW 2 Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 7. Aufl., 2000.

GW 3 Der Bourgeois, 6. Aufl., 2007.

GW 5-a Reue und Wiedergeburt, 7. Aufl., 2007.

GW 5-b Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des Philosophischen Erkennens, 7. Aufl., 2007.

GW 5-c Probleme der Religion, 7. Aufl., 2007.

GW 8-a Probleme einer Soziologie des Wissens, 4. Aufl., 2008.

GW 8-b Erkenntnis und Arbeit, 4. Aufl., 2008.

GW 9-a Die Stellung des Menschen im Kosmos, 3. Aufl., 2008.

GW 9-b Idealismus-Realismus, 3. Aufl., 2008.

註

- (1) エマニュエル・レヴィナス著, 丸山静訳, 『フッサールとハイデガー』, せりか書房, 1977, 103 頁。
- (2) 上掲書, 30, 37, 102 頁参照。
- (3) 知識社会学の一般的規定に関しては徳永恂編, 『社会学講座』, 第 11 卷, 東京大学出版会, 1976, 1-15 頁が参考になる。
- (4) メルロ＝ポンティ著, 竹内芳郎・小木貞考訳, 『知覚の現象学』第 1 卷, みすず書房, 1967 の序論参照。
- (5) ユクスキュルに関しては GW 8, 341, フロイトに関しては GW 8, 332, GW 9, 45-48 参照。
- (6) 「懺悔と再生」はここで参照を指示されている。Vgl. GW 8, 150.
- (7) マンハイムの引用は *Wissenssoziologie*, K. H. Wolff. Verlag, Luchterhand, 1964. に依った。翻訳として『現代社会学体系』第 8 卷, 秋元律郎・田中清助訳, 青木書店, 1973 を参考にした。なお, 訳文は必ずしも一致していない。
- (8) Vgl. M. S. Frings, *Gott und das Nichts*, in: *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, München, 1978, S.119.
- (9) この見解において提示されているものを十全に捉えるために, さらに『観念論——実在論』という著作が重要である。参考になる論文として, 畠中和生, 「抵抗体験としての実在性と現象学的還元」, 『広島大学大学院教育学研究科紀要』, 第 55 号, 2006 が指摘される。また, 本稿に取り組むにあたって同論文と *Wolfhart Henkmann, Max Scheler, Beck'sche Reihe*, 1998, S.68-78, 163-170. から多くの教示を得た。
- (10) Vgl. Henkmann, *Ibid.*, S.68-71.
- (11) Vgl. Henkmann, *Ibid.*, S.78.
- (12) マンフレート・S・フリングス著, 深谷昭三・高見保則訳, 『マックス・シェーラーの倫理思想』, 以文社, 1988, 138-139 頁。
- (13) 「環境世界」は三つ目の主体のあり方としての「身体 Leib」との連関のなかで捉えられ, 「機能」はこの連関において働く (GW 2, 397 f.)。それゆえ, この連関は「本質洞察の機能化」を理解するにあたって重要であるが, これについては別稿で採り上げたい。
- (14) Vgl. Henkmann, *Ibid.*, S.168.
- (15) 取り扱うことができなかったが, 実際, シェーラーは知識を「存在関係 *Seinsverhältnis*」(GW 9, 111) として捉えている。知識論の整理として, *Angelika Sander, Max Scheler*, Hamburg, 2001, S.116 f. が参考になる。

- (16) Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, S.48, 209 f.

——大学院文学研究科博士課程後期課程——