

シェーラーの知識論

—実証主義批判との関連において

藤 谷 秀

山梨県立女子短期大学・一般教育科

Scheler's Wissenslehre

—im Zusammenhang mit seiner Kritik am Positivismus

Shu FUJITANI

Liberal Arts, Yamanashi Frauenfachhochschule, Kofu, 400 Japan

Wissenschaft, Philosophie, und Religion sieht Max Scheler als drei oberste Formen des Wissens an. Und er betont, daß keine die andere je ersetzen kann; damit kritisiert er die Auffassung (Positivismus, Scientifizismus usw.), daß die positive Wissenschaft das Modell für jedes menschliche Wissen sein soll.

Dabei setzt er voraus, daß die Religion nicht bloß Glauben ist, sondern auch eine eigenartige Wissensform.

Andrerseits bestimmt er Wissen ontologisch; Wissen ist Seinsverhältnis des Teilhabens eines Seienden am Sosein eines anderen Seienden.

In dieser Abhandlung betrachte ich den inneren Zusammenhang zwischen Scheler's Religionslehre und seiner Wissensbestimmung.

Schlüsselwörter: Scheler シェーラー, Positivismus 実証主義, Wissensformen 知識形態

はじめに

我々のもつ諸々の知は、いわば理想的な知に還元することで一元化することができるのか。それとも、様式や構造を異にする多元性をもつのか。このことは、アリストテレスが知を三分した時(理論的・実践的・制作的知)、既に提起されていた問題であり、知の本質に関する哲学的論議において重要な論点をなすはずである。近代ヨーロッパにおいて、理想的な知の形態とされてきたのは実証科学の知(特に数学的自然科学)であったが、諸々の知をこの科学知という様式に還元しようとする哲学的立場が有力な潮流となった。科学知と異なる様々なタイプの知(宗教・哲学・道徳的認識・イデオロギー等)は、知を偽装したものすぎないか、あるいは科学知に比べれば価値的に劣った知、ないし科学知をモデルとして進歩させられる

べき知だと考えられた。事実判断と価値判断を峻別した上で、価値判断は個人の抱く感情の記述や表現にすぎず、それは何ら知の資格をもたないというような主張も、その倫理学上のあらわれと言えよう。

しかし、20世紀に入って、このような立場に対抗する議論も新たな形で展開されてきた。特にドイツ哲学において顕著である。本稿で取り扱うシェーラーの知識形態論は、その代表的議論の一つである。彼は、科学知をモデル化する知識論(科学主義や実証主義)を批判し、諸々の知識形態に本質的区別を設け(支配知 Herrschaftswissen・教養知 Bildungswissen・救済知 Erlösungswissen)、相互に代替不可能であると主張した。それは、諸々の知識形態の多元性を指摘することで、科学知による知の一元化を批判しようとするものである。実証主義を克服しようとする

問題意識は20世紀初頭の哲学の際立った傾向であるが⁽¹⁾、シェーラーの知識形態論もこのような問題意識から展開されている。そしてこの流れはその後にも受け継がれてきた。例えば、ガダマーの解釈学は、真理の経験の場を科学的方法の支配領域を越えたところに求め、その正当性を質すことを狙いとしているように⁽²⁾、一元化できない多様な形態の知への問いを含んでいる。またハーバーマスは、認識を主導する関心を反省して、技術的・実践的・解放的認識関心を区別し、相互に還元不可能であると主張している⁽³⁾。この主張の背景には、実践的知識という固有の関心と様式をもつ知が技術知に解消されるなら、空虚な決断だけが残されることになり、文明化された野蛮が再現されるだろうという問題意識がある。科学主義と決断主義の相補性。このような議論と問題意識は、シェーラーの知識形態論と明らかに重なり合っている。

本稿では、知識形態の多元性という問題との関連でシェーラーの知識論を取り上げ、そのいくつかの特徴に注目してみたい。そのためにまず、彼の知識形態論の背景となっている実証主義批判という問題状況、実証主義に対する彼の批判戦略の輪郭を明らかにしておこう。

1 実証主義批判と知識形態論

思想史家ヒューズは、1890年代に芽生えた新しい知的関心の特徴を「実証主義に対する反逆」ととらえ、そこで提起された観念を次の四点にまとめている。第一に、意識の問題と無意識的なものの役割に対する新しい関心、第二に、心理学・哲学・文学・歴史における時間と持続の意味の問題、第三に、ディルタイのいわゆる「精神科学」における知識の本性をめぐる問題、第四に、合理主義的イデオロギー—自由主義的・民主主義的・社会主義的のいずれであれ—の安易な確信にもはや満足したままではいられなかったという問題である⁽⁴⁾。このように、実証主義への反逆は広い射程をもつ思想動向であった。というのも、「実証主義は具体的研究の公準としてだけでなく、認識と文化一般の理論として理解しなければならない」と既にハイデガーが指摘していたように⁽⁵⁾、批判の対象となっている実証主義自体、科学方法論から社

会文化論まで広がりをもった思想だったからである⁽⁶⁾。ヒューズは更に、この反逆が1920年代に至って哲学的関心のドラスティックな変化を来したことに注目している。それは、19世紀から20世紀にかけて実証主義批判を展開した思想家に対してすら、徹底した批判を行った思想家が出現したことである。彼はその代表的存在として、バルト・ルカーチ・シェーラー・フッサール・ハイデガーを挙げている⁽⁷⁾。

このような文脈からすれば、シェーラーの思想は、哲学的水準において徹底化された実証主義批判であると言えよう。この批判意識は、シェーラーの哲学的経歴に終始一貫して見いだすことができる。医学から哲学への転向にあたって、実証主義的信条に対する批判意識が既にはたらいていた。ストードによれば、シェーラーが学んだ当時のベルリン大学の状況は「狭い一元論的な実証主義」に支配されており、ディルタイとジンメルは講義以外はシェーラーの好みに合わなかった⁽⁸⁾。更に、イエナ大学でシェーラーが師事したオイケンも実証主義を拒絶した観念論者であり、その影響を強く受けることになる。オイケンも、近代のトラブルは科学が思想の他の形態を全て駆逐したことにあると考えていた⁽⁹⁾。「もし価値の情緒的認識の理論がシェーラーの学位論文の中で最も重要な点であるとすれば、実証主義と心理学主義に対する精力的攻撃がその主要なテーマだった」とストードは述べている⁽¹⁰⁾。

シェーラーは、1912年の論文『知識の実証主義的歴史哲学(三段階法則)』で、コントをはじめとする実証主義者の理論を本格的に取り上げ、「社会学的問題設定と認識の理論との関連」をみていた点で評価しつつも、その「知の理想は、認識目標の途方もない制限のなかに成り立つ」と批判した⁽¹¹⁾。そして、実証主義者たちが考えているように、知は神学・形而上学・実証科学というふうに進歩していきのものではなく、「人間精神それ自体の本質とともに付与された本質的な持続的精神態度と『認識形態』」であり「どれも他のものと『取り替えられ』たり『代理され』たりできない」と主張し⁽¹²⁾、それぞれの知の動機・方法と目標・指導者のタイプ・歴史的運動形態を区別して素描している。この見解は、1926年に発表された『知識形態と社会』において更に詳細に展開されてい

る。シェーラーによれば、この著作の意図は、「現代の科学的教養を身につけた人々の根本的信条となっている」実証主義を反証し、形而上学的思考の入口を開くことにある⁽¹³⁾。ここでもシェーラーは、知の最高形態を救済知・教養知・支配知に区別し、相互に取り替えられないことを強調する。更に、一種類の知が独占的な妥当性と支配を要求するなら、「人間の全文化的現存在の統一と調和にとって、また人間の身体的・精神的本性の統一にとって」重大な障害が生じてくると言う⁽¹⁴⁾。教養知・救済知を衰退させ支配知を一面的に発展させたヨーロッパ近代は、文化的危機に直面しているというのがシェーラーの所見である。「確かに人間は、この実証科学の一技術的過程の理想的な完成のもとでも、精神的存在としてはなお絶対に空虚であり続けることができる一彼は、かの自然民族『ヘラス人』にふさわしい野蛮にまで逆戻りすることができるのだ！」⁽¹⁵⁾。

このように、シェーラーの実証主義批判と知識形態論は、狭義の知識論の枠内で結びついていただけでなく、ヨーロッパ近代の抱える社会的文化的危機の克服という問題意識に貫かれている。シェーラーの哲学に大きな影響を与えたフッサールも、「19世紀後半に現代人の全世界観が、排他的に実証科学によって規定され、それに負う『繁栄』に幻惑されていたが、その排他性とは、真の人間性にとって決定的な問題から無頓着に目をそらすことを意味していた。単なる事実科学は単なる事実人をつくる」と述べたように⁽¹⁶⁾、実証主義に対する反逆者たちは、自らの企てを社会文化的・歴史的な企てとして理解していたと言えよう。しかし、このような共通の問題意識があるとはいえ、実証主義に対する批判戦略はそれぞれの哲学者・思想家において多様性をもっている。ここで、シェーラーの批判戦略の特徴を明らかにするために、フッサールやシェーラーの哲学を摂取しつつその後の現象学の展開に決定的な役割を果たしたハイデガーを取り上げ、シェーラーの議論と対照させてみたい。

ハイデガーによれば、19世紀の哲学はその対象や方法に関して実証科学に従属したものとなっており、新カント派も例外ではない—そのテーマが専ら科学的記述の論理構造への問いに限定されているという点で⁽¹⁷⁾。しかし、哲学固有の問いは、

我々自身がそれである現存在の存在様式の分析を通して存在の意味を問うことであり、この探究は人間学・心理学・生物学等の実証科学からは明確に区別されねばならない⁽¹⁸⁾。ハイデガーのこの境界設定には、認識様式の差異という問題が含まれている。即ち、現存在の存在様式にアプローチする認識様式は、実証科学的な認識様式と異なっているという問題である。彼は、超越論的自我はいかなる認識の対象にもなり得ないというカントの議論を解釈して、それが不可能にみえるのは「自然に対して妥当するのと同じ認識様式が、自我の規定にあたっても唯一可能なものとして根底に置かれるという前提の下でのみ」であると指摘する⁽¹⁹⁾。とすれば、現存在固有の存在様式の分析は、実証科学的認識様式と異種の知に準拠して遂行されねばならないはずである。そこでハイデガーが手がかりとするのは、日常的な生活世界の中での実践（道具使用や他者とのコミュニケーション）においてはたらいっている知である。実践的態度は「盲目ではなく、それ固有の視の様式」をもつ⁽²⁰⁾。あるいは、カントの定言命法を取り上げ、意欲には「行為の規定根拠についての知 Wissen」が属しており、それは「固有な種類の現実的な知と理解 eine eigene Art des wirklichen Wissens und Verstehens」なのであって、何ものによっても、少なくとも例えば心理学的知識といった人間に関する知識によっては取り替えられないことを強調している⁽²¹⁾。ここに、実証科学の知に一元化できない知の様式の差異性という問題をみることもできるかもしれない。だがハイデガーは、知の根源的な多元性・差異性を主張したわけではなかった。ハイデガーの議論の力点は、事物や人間を客観化して認識するような知が、日常的な実践知から派生したものであることを示すことであり、両者の共通の存在論的基礎を提示することにある⁽²²⁾。この立場からすれば、実証主義に対する批判戦略は、科学知という知の様式がより根源的な知から派生したものであることを示し、それによって科学知を相対化するというものになろう。これと対照的にシェーラーは、知の根源的な多元性を強調する。支配知・教養知・救済知という知の区別は、その起源（権力と支配への欲動・驚きの感情・救済への衝迫）において既に異質なのである⁽²³⁾。確かにシェーラーも、日常的実践知と科学知の共通の基

礎という問題を、相対的に自然的な世界観 *relativ natürliche Weltanschauung*⁽²⁴⁾と科学知との関係の問題として論じている。両者は、それが対象とする世界の形式と構造において同一である。科学知は『生命一般』によって運動可能なもの一従ってまた、制御可能なもの、支配可能なもの、利用可能なもの」だけを対象として選択するという原理に基づいているのであり⁽²⁵⁾、日常的な実践知と同一の起源、即ち偶然的存在に対する支配欲動という起源をもっている⁽²⁶⁾。この議論の局面ではハイデガーの議論と重なるところが大きい。だがシェーラーの主張の際立った特徴は、支配知として把握された実践知や科学知から、教養知や救済知を、とりわけ宗教的信仰を知の一形態として断絶させるところにある。しかも彼は、知の三区分に序列秩序があるとし、宗教的な知を最高のランクに位置づける⁽²⁷⁾。シェーラーにとって、宗教的な救済知は生命の衝迫から解放される独自の精神的作用なのだが、この立場からみるなら、ハイデガーの議論は生命概念の段階にとどまっていることになる⁽²⁸⁾。こうしてシェーラーは、自らの立場を「安息日の哲学」とし、ハイデガー哲学を「日常の哲学」と特徴づけている⁽²⁹⁾。

以上、シェーラーの実証主義批判の戦略を素描したが、今やその知識論に立ち入って特徴を論じよう。その際特に注目したいのは、次の二点である。一つは、知識形態の多元性というシェーラーの主張には、宗教をそれ自体固有な形態をもつ知として擁護しようとする意図が強力にはたらいっているという点である。もう一つは、知の区分にあたってシェーラーが与えた知一般の存在論的規定の問題である。両者には密接な関連があり、それがシェーラーの知識論の骨格を形成している。

2 知の一形態としての宗教

近代以降の有力な伝統に従うなら、宗教とは、知(対象の客観的認識)とは対立する意味での信仰でなければならない一現代倫理学における事実と決断の二元論もこの伝統に従ったものである。しかしシェーラーは、既に指摘したように、宗教的信仰をそれ自体一つの知識形態だとみなしている。そして、信仰と知を対立させる立場について批判的に論究している⁽³⁰⁾。

世界の存在根拠・本質根拠についての合理的認識(形而上学)が実在し可能であるとされている間は、哲学と宗教は部分的であれ全面的であれ一致し、知と信仰の対立は生じない。だが形而上学の可能性・正当性が疑わしいとされると、宗教の基礎は合理的認識を全く欠いた非理論的なものとなり、知と対立する意味での信仰の事柄となる。この形而上学的不可知論について、シェーラーは二つのタイプを区別している。第一のタイプは、実証主義の考え方であり、形而上学的問いそのものが無意味であるとされる。それ故、宗教も形而上学も克服されるべき「歴史的カテゴリー」となる。既に述べたように、この立場はシェーラーの立場と相容れない。ここでも彼は、実証主義に抗して哲学・宗教の自立性を強調する。第二のタイプは、カント的な不可知論である。即ち、宗教的問題や形而上学的問題(靈魂・世界・神の存在といった問題)は理論的に解決し得ず、実践理性の要請にとどまるというものである。シェーラーはこの立場を、信仰上の明証は理論的認識一般の明証から独立していることを認識している点で評価する⁽³¹⁾。だがシェーラーは、宗教の自立性を基礎づけるその主観主義なやり方を批判している。主観主義的とは、「存在的対象領域は専ら作用と精神的操作の本性によって規定され得るのであり—それによってのみ人間に近づき得るものとなる」という考えである⁽³²⁾。勿論、この考えを拒否するからといって、対象認識が精神的作用と無関係であると主張されているわけではない。「一般に存在は認識に、価値は価値把握に先行し、それらの『作用』の特性を規定する」と述べているように⁽³³⁾、対象の存在やその領域は、精神的作用としての認識作用に先立って与えられている—従って存在は認識から独立した客観性をもつ—ということが、シェーラーの主張の眼目である。ここで擁護されているのは、宗教という精神作用がそれへと向かう対象(神的なもの)の客観性である。信仰と知を対立させる立場は、宗教を専ら内なる主観的作用としての信仰に還元し、客観性をもつ知と対立させる。しかしシェーラーからみれば、信仰と知は、宗教の源泉のもつ二側面であり対立するものではない。「宗教は内容豊かななどの形態においても常に一つの源泉から、客観的には・・・神の『啓示』から主観的には信仰からわき出る」⁽³⁴⁾。「啓示」

とは、神的なものが主体に告知され与えられる種別的な様式である⁽³⁵⁾。ここでは、知は常に自発的な認識作用によらなければならないという考えが否定されている。信仰においては、主体にとって他なるもの（ここでは神）の方から告知してくるという仕方では知が成立するのであり、この意味で啓示は種別的な認識様式なのである。「神についての全ての宗教的な知は、知そのものの受胎という意味で神による知でもある」⁽³⁶⁾。ここで、信仰対象の客観性・先行性という側面と、精神的作用としての信仰作用という側面について、もう少し詳しくみておこう。

シェーラーは、「宗教が宗教的作用自体の意味論理に基づいて真なるものと定立する一連の基礎的命題は、形而上学の助けをかりて更に哲学的にも証明することができる」と言う⁽³⁷⁾。この種の命題として彼は、偶然的存在の第一原因である存在者が実在する等の命題を挙げている。これらは別の箇所、哲学的な明証命題として提示されていたものである。最高の明証性をもつ命題としてシェーラーは、第一に、一般にあるものがあり無ではないという命題、第二に、自己自身による存在者としての絶対的存在者が存在するという命題、第三に、全ての存在者が本質存在 *Essentia* と現存在 *Existentia* を有するという命題を挙げている⁽³⁸⁾。宗教的信仰の対象（神的な存在）と直接関係しているのは第二命題である。それ自身によって存在する絶対的存在は、他の存在者に依存してはじめてその存在が与えられる相対的存在者との区別においてとらえられている。それは、自己の存在をそれ自身のうちに有し、従って何ものからも自分の存在を借りてくることがない存在である⁽³⁹⁾。絶対的存在が明証的であるのは、シェーラーによれば次の理由による。相対的に存在するものは、論理的にであれ因果的にであれ、他の存在者によってはじめてその存在が与えられるが、存在するということそれ自体はもはやそうした依存関係のうちにはない⁽⁴⁰⁾。例えば、心的虚構物は心的作用とその主体に依存する存在者であるが、その存在自体は何ものにも依存しない。つまり、存在自体は絶対的なのである。こうして第二命題は第一命題に基づいている⁽⁴¹⁾。

以上の説明が十分か否かはさておくとして⁽⁴²⁾、絶対的存在の明証的洞察が宗教的信仰の対

象領域を確定するのに役立てられていることは確かである。だからと言ってシェーラーは、宗教的信仰を哲学によって基礎づけたり、それに解消しようとするのではない。宗教と哲学の同一性を主張する考えは退けられているし、宗教独自の根本条項は形而上学的命題を証拠として求めない限り無根拠で偽りのものとなるという主張も拒否されている⁽⁴³⁾。「神的なもの」という本質をもつ対象は、人間の意識にとって「原的所与 *Urgegebenes*」である⁽⁴⁴⁾。「それ自身による存在 *Ens a se* という形而上学的理念は神的なものの第一の宗教的規定（絶対的存在者という規定一筆者）と論理的には合致するとしても、しかし両者の認識の道は根本的に異なる。これに対応する宗教的作用は、啓示されるもの・（他者の中で）自らを表すものを受け入れるのであり、形而上学的な認識作用は、それに向かって論理的操作によって自発的に進んでいくのである」⁽⁴⁵⁾。

次に第二の側面、信仰という精神的作用の側面をみておこう。信仰作用は、信念 *belief* とも区別される「独自の作用 *ein Art sui generis*」であることが強調される⁽⁴⁶⁾。つまり、他の諸作用（思考・感情・意志）に分離されたり還元されたりできない統一的作用である。信仰を知と対立させる議論は、信仰を内的で主観的な作用とみなし、更にそれを心理学的に解釈しているとシェーラーは批判している⁽⁴⁷⁾。この解釈を前提にすれば、信仰作用は本来意志か感情かという、シェーラーからすれば誤った問題設定が生じてくる。宗教的作用の「概念的統一性は対象へと向けられた精神の作業の統一性なのである一だから一般に、心理学的概念によって何らかの仕方では言い当てることのできるようなものではない」⁽⁴⁸⁾。思考・感情・意志という要素的心理作用がまずあって、その組み合わせから信仰作用が成り立っているのではなく、統一な宗教的作用が心理的諸要素の前提となっており、しかもその統一性は対象の側から得られている。従って「宗教的作用に含まれている思考もまた一我々の考えではその中で指導的役割さえ果たしている一宗教的作用の精神的作業統一によって包含されている」⁽⁴⁹⁾。心理学的解釈に対する批判は更に続く。宗教作用は、心理学が前提としている内界により多く関係しているのでもない。それは内界にも外界にも等しく現れている作用であ

る。祈りとは、祈る気持ちでもあり同時に祈るふるまいなのである。

このような統一性をもつ宗教作用が、人間精神にとって本質的であり必然的であるとシェーラーは言う。この必然性の基礎には、何ものにも依存しない存在それ自体の経験があることは明らかである。それは原的所与と言われていたし、宗教作用に統一性を与えるものだと言われていた。問題は、この基礎的経験において与えられている絶対的存在が、なぜ信仰という作用を人間に引き起こすのかという点である。シェーラーは、この経験と共に「絶対的に依存している schlechthin abhängig」という経験を指摘する⁽⁵⁰⁾。これは能力とか意志の弱さという経験ではない。存在それ自体は何ものにも依存していないという経験にともなう自己存在の依存性の経験であり、自己存在に存在自体を解消することはできずむしろ存在自体に依存してしか自己は存在し得ないという経験である。シェーラーは、人格と信仰財（信仰内容）との関係体験に次のような表現を与えている。「『信仰財よ、あなたが存在し価値ある限り、私もまた存在し価値あるものとなり、またそう欲する』、『我々は共に立ち共に亡びる』」⁽⁵¹⁾。人間は自己自身によって自らの存在と価値を確立できないのであり、絶対的存在への信仰を通じてはじめてその存在理由を満たすことができる。シェーラーが示している宗教作用の必然性は、このような事態である。従って、信仰をもつかもたないかといった選択はあり得ない。信仰は人間存在における根源的経験なのであって、シェーラーによれば、絶対的存在として神を志向するか、偶像（国家・芸術・金銭・知識等）を志向するかなのである⁽⁵²⁾。

宗教を擁護しようとするシェーラーの議論の二側面をみてきた。一方は信仰対象に関する議論であり、他方は信仰作用に関する議論である。宗教をあくまで知の一形態とするシェーラーにとって、前者が基底に置かれている。なぜなら知という概念は、主観的作用に左右されない客観の対象という概念を必然的に含むからである—その客観性を更にどう解釈するにせよ。宗教はその対象として客観的なものをもつ。それは主観的構成物ではなく、自らを表し、主体はそれを受け入れるという仕方（自発的認識作用と異なる認識様式としての「啓示」によって）知が成立する。それは、

実証科学的知とは異なった場面において経験される知であり、実証科学の知識によって置き換えることのできない領域なのである。

以上の議論をふまえ、知一般にシェーラーが与えた規定を取り上げよう。

3 存在関係としての知

シェーラーは知を次のように規定する。知とは「ある存在者が他の存在者の様存在 Sosein に変化を生じさせることなく関与 Teilhaben」するという「一つの存在関係 ein Seinverhältnis」である⁽⁵³⁾—以下では「知のテーゼ」と呼ぶ。次いで彼は、知は存在関係であるから、その客観的目標が再び知であることはできず、生成（他に成ること Anderswerden）でなければならないと言う。そして最後に、三つの最高の生成目標—人格の生成・世界の生成・人間の目的のために世界を実践的に支配し改造するという生成目標—が提示され、これに応じて教養知・救済知・支配知という知の多元性が示されている。これらが一連の議論として展開されている以上、知のテーゼと知識形態の多元性は内的関連をもつはずである。勿論、一連の見解が知のテーゼから演繹されるわけではないことは明らかである。結論を先取りすれば、これらに関連させているのは、宗教的知をめぐるシェーラーの見解である。宗教を知としてとらえる考え方が知のテーゼに浸透しており、同時に知の多元性の基礎になっているのである。このことを知のテーゼの含意を探ることによって示してみたい。

一般にどのような定義も、そうであるものとそうでないものを分割する。知のテーゼがどのような分割を行っているかに注目してみよう。この基底にあるのは、知はある存在者と他の存在者との存在関係だという点である。これによって知とそうでないもの（例えば単なる想像等）が区別される。「何かを知っている」と我々が言う時、単にある存在者（私）の内部の出来事を表しているのではなく、他の存在者への関与という関係が生じているのだとテーゼは述べている。しかもこのテーゼが排除しようとするのは、知であれ想像であれそれらは認識主観内部の出来事であるという解釈である⁽⁵⁴⁾。勿論、意識内在主義や主観主義も、知の客観性を、従って例えば知識と主観的想像との

区別を否定するわけではない。問題はその客観性の解釈である。この立場では、客観的な知の成立は、意識作用が一定の条件を満たしている（例えば感性的直観と純粹悟性概念の総合）ことと解釈される。それ故、知とそうでないものとの区別は、意識の在り方の区別となる。しかし知のテーゼはそうではないと言うのである。客観的な知の成立は、知る主体とは独立の他の存在者を部分所有 Teil-haben した関係として解釈されねばならないと。シェーラーは知の成立の前提に関する議論を展開しているが、それはこのような解釈を準備するものとみなすことができる。

彼は、知が意識において成立するのではなく、逆に意識にすら先行する知が存在していると主張する。それは「忘我的知 ekstatisches Wissen」と呼ばれ、「事物を単純に所有しているだけで、それを所有していることも、どのようにしてどのような中で所有するようになったかも知らない」ような知であり、知の根源的形態だとされる⁽⁵⁵⁾。ここで既に事物は出会われているのであり、意識と外界の事物との関係という問題は問題にならない。意識は、この忘我的知に反省作用が加わることによって成立する。忘我的知の根源性を指摘することでシェーラーは、一般にどのような意識（あるいは意識的な知）も、その対象となる事物が予め与えられてはじめて可能となるということを示そうとしているのである。そして、この問題は更に実在性の問題として論じられている。

従来認識論は「どのような条件の下で対象の実在性が存立し、どのような条件の下で対象に実在性を帰属させてもよいか」という問いを基礎的問題とみなしたが、シェーラーからすればこれは転倒した問題設定である⁽⁵⁶⁾。この問いに基づくなら、実在性は意識内在的なカテゴリーから規定されることになり、対象の存在が認識の方法によってはじめて規定されたり産出されたりするものになってしまう。しかし、一般に実在的世界が存在するということは、意識作用によってはじめて与えられるわけではない。逆に「意識とか反省的存在という特殊な存在形態は、一方では実在性体験と同時的であり、他方ではその帰結なのであって、それを基礎づける根拠ではないのである」⁽⁵⁷⁾。実在性は「知覚作用においてではなく、世界に対する衝動的で主意的なふるまいにおいて与えられ

る」⁽⁵⁸⁾。それは、衝動的な生 Leben に対して何ものが抵抗するという抵抗体験 Widerstandserfahrung において与えられる⁽⁵⁹⁾。この抵抗体験は、内界と外界の関係を表したのではないことに注意する必要がある。それは外界においても内界においても生じる体験である。あることを意志的に為そうとしてそれに抵抗するあるもの（隠されている願望とか欲望等）もまた、心的関連における実在性の体験なのである⁽⁶⁰⁾。

以上の議論に基づいてシェーラーが示そうとしているのは、「事象の先行的な自己現存在と自己所与存在なしにはいかなる知識もない」⁽⁶¹⁾ということである。従って知とは、抵抗するという仕方では体験されていた他なる存在者との関係でなければならない—知る主体内部の出来事ではない。知の成立とは、この他なる存在を部分所有する関係の成立である。勿論この所有は、例えば食物の消化吸收等と同じ意味ではない。シェーラーは、存在者の現存在 Dasein と様存在 Sosein とを区別しているが⁽⁶²⁾、知において所有されるのは様存在だけであり、現存在は絶対的に知の外部にある。従って厳密に言うなら、知とは、他なるものとして現存在する存在者との関係であり、その存在者の様存在が「事物の中においてと同じく、また同時に精神の中において厳密に同一なるものとして」存在している状態なのである⁽⁶³⁾。

このように、シェーラーの知の規定は、他の存在の独立性・他性を基礎としている。そしてこれは、宗教的信仰の基礎の解明にあたって提示されていた命題（「あるものが存在し無ではない」という哲学的に明証的な第一命題）が言い表そうとしている経験にはかならない⁽⁶⁴⁾。だが、出会われる存在の独立性・他性が最も明確な形で経験されるのは、絶対的な独立性・他性の経験以外にはない。これは、第二の明証命題（「それ自身で存在する絶対的存在者が存在する」）が示そうとした経験である。その際、絶対的存在と相対的存在が区別される。この相対的存在の問題は、知る主体との関係における存在相対性 Seinsrelativität の問題として論じられている⁽⁶⁵⁾。存在相対性とは、知られる対象の存在が、知る主体の特定の性質や世界での位置に対して相対的な関係にあるということを表している。例えば、日常我々が目にする太陽は、地上の観察者としての我々に存在相対的であり、

アポロンの存在は古代ギリシア民族に対して相対的である。勿論、太陽もアポロンもそれを経験する主体から独立した存在であり、それについての知をもつことができるが、その独立性・他性はあくまで相対的である。しかし、全ての存在が知る主体と存在相対的であるなら、シェーラーの知のテーゼはどこまで維持できるであろうか。知は主体による構成物であるというような主張を、どこまで斥ける力をもつであろうか。従って知のテーゼは、絶対的に独立した存在の経験からその力を得ているのである。逆に言えば、知を主体による構成物とみなす立場は、知の対象を相対化し、認識作用を自発的な様式に限定するのであり、その意味で宗教から知の資格を奪うことになるのである。

結 語

最後に、これまでみてきたシェーラーの議論と、知の多元性という彼の主張との関連についてまとめておきたい。知のテーゼは、科学・哲学・宗教を包含し、しかも知の客観性を損なわない形で立てられたものである。その際、知る主体からの存在者の独立性と、絶対的存在と相対的存在の区別が重要な意味をもっていた。そしてそれは、何よりも絶対的存在の経験という宗教的信仰の基礎的経験から得られたものであるとともに、こうして得られた知の規定によって今度は宗教にも知の資格を与えるものとなっている。更に、絶対的存在と相対的存在の区別は、宗教知と科学知の本質的区別につながっている。科学の対象は『『偶然的様存在』とその数学的に定式化可能な『法則』の世界であると同時に、生命的に現存在相対的な世界である』⁽⁶⁶⁾。科学はこのような相対的存在の領域を動くのであり、『『生命一般』によって運動可能なもの—従ってまた制御可能なもの、支配可能なもの、利用可能なもの』だけを対象として選択するという原理に導かれている⁽⁶⁷⁾。従って、それ自身によって存在する存在者（絶対的存在）は科学知の対象とはなり得ない。それは、宗教作用に固有な知を通じてのみ近づくことのできる領域なのである。

シェーラーは、科学知の一元化に対して知識形態の多元性を対置した。この批判戦略には、宗教

を単なる内的信仰作用としてではなく知の一形態として復権させようとする意図がはたらいている。そしてこのことがシェーラーを、存在論的観点から知一般を規定し直すことへ導いている。特定の知のモデル化（例えば実証主義や科学主義）は我々の知的営みを前もって制限してしまうが、こうした制限に対する批判は、（モデルとされた知からは排除される）ある種の知の経験を正当化し得る知識論の構築を促す。シェーラーの知識論が示しているのはこのような試みの一つなのである。
(1993年12月14日受理)

注

- (1) Vgl. H-G. Gadamer, Die Philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts, Kleine Schriften I, Tübingen 1976
- (2) Vgl. H-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1975
- (3) Vgl. J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1974
- (4) H. S. Hughes, Consciousness and Society, New York 1958, p 63ff.
- (5) M. Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 20, Frankfurt a. M. 1979, S. 16
- (6) 例えば、実証主義をはじめて定式化したコントは、天文学と数学を基礎として実証科学の体系を構想したが、この実証的精神を社会と文化全体に浸透させる必要性を繰り返し強調した（コント『実証精神論』、『世界の名著46』霧生訳、中央公論社、参照）。
- (7) H. S. Hughes, *ibid.*, p. 395f.
- (8) J. R. Staude, Max Scheler, New York 1967, p. 9
- (9) *Ibid.*, p. 13
- (10) *Ibid.*, p. 16
- (11) M. Scheler, Gesammelte Werke Bd. 6, Bern 1963, S. 29
- (12) *Ibid.*, S. 30
- (13) M. Scheler, Gesammelte Werke Bd. 8., Bern 1980, S. 10f.
- (14) *Ibid.*, S. 210
- (15) *Ibid.*, S. 211
- (16) E. Husserl, Die Krisis, Husserliana Bd. 6, Haag 1976, S. 3f.
- (17) M. Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 20, SS. 20-26
- (18) Ders., Sein und Zeit, Tübingen 1972, § 10
- (19) Ders., Gesamtausgabe Bd. 24, Frankfurt a. M. 1975, S. 207

- (20) Ders., Sein und Zeit, S. 69
- (21) Ders., Gesamtausgabe Bd. 31, Frankfurt a. M. 1982, S. 289
- (22) Vgl. Ders., Sein und Zeit, § 31, § 69
- (23) M. Scheler, Gesammelte Werke Bd. 8, S. 65f.
- (24) ハイデガーの「日常性」概念とシェーラーの「相対的に自然的な世界観」という概念には親近性がある。Vgl. M. S. Frings, Person und Dasein, Phä-nomenologica 32, Haag 1969, S. 89
- (25) M. Scheler, *ibid.*, S. 241
- (26) *Ibid.*, S. 66f.
- (27) *Ibid.*, S. 205
- (28) Ders., Gesammelte Werke Bd. 9, Bern 1976, S. 284
- (29) *Ibid.*, S. 294
- (30) Ders., Gesammelte Werke Bd. 5, Bern 1968, SS. 138-142
- (31) *Ibid.*, S. 150
- (32) *Ibid.*
- (33) *Ibid.*, S. 151
- (34) *Ibid.*, S. 143
- (35) *Ibid.*
- (36) *Ibid.*
- (37) *Ibid.*, S. 141
- (38) *Ibid.*, SS. 93-97
- (39) *Ibid.*, S. 94
- (40) *Ibid.*, S. 95
- (41) 後にシェーラーは、この第二命題が第一命題から直接帰結するとして特に区別せず、二つの明証命題（第一・二と第三）として提示している。Ders., Gesammelte Werke Bd. 9, S. 187f.
- (42) シェーラーのこの議論では、存在と存在者の区別が考慮されていない（この区別は、周知のように、ハイデガー哲学の根本前提であった）。そのため、存在者に与えられる存在そのものの絶対性（非相対性）が、それ自身再び存在者（神）とされる傾向がある。ただし、絶対的存在者が人格性をもつというのは宗教知においてのみであって、哲学的明証命題ではないことは明確にされている（Vgl. M. Scheler, Gesammelte Werke Bd. 5, S. 141）。
- (43) M. Scheler, Gesammelte Werke Bd. 5, S. 141f.
- (44) *Ibid.*, S. 159
- (45) *Ibid.*, S. 160f.
- (46) *Ibid.*, S. 262
- (47) *Ibid.*, S. 151f.
- (48) *Ibid.*, S. 151
- (49) *Ibid.*, S. 152
- (50) *Ibid.*, S. 159f.
- (51) *Ibid.*, S. 263
- (52) *Ibid.*, S. 262
- (53) Ders., Gesammelte Werke Bd. 8, SS. 203-205
- (54) 知のテーゼは、特定の実証科学をモデルとする認識論を批判し、知は、認識や意識からではなく存在論的に規定されなければならないという文脈の中で立てられている。*Ibid.*, S. 201ff.
- (55) Ders., Gesammelte Werke Bd. 9, S. 189
- (56) *Ibid.*, S. 206 ここで批判の対象となっているのは主に新カント派である。
- (57) *Ibid.*
- (58) *Ibid.*, S. 209
- (59) *Ibid.*, S. 211
- (60) *Ibid.*
- (61) Ders., Gesammelte Werke Bd. 10, Bonn 1986, S. 397
- (62) Ders., Gesammelte Werke Bd. 8, S. 203 この区別は先に挙げた第三の明証命題（「どのような存在者も本質と現存在をもつ」）に該当する。
- (63) *Ibid.*
- (64) フリングスも、知識形態論と哲学的明証命題に関連があることを示唆している。Vgl. M. S. Frings, Person und Dasein, § 18
- (65) M. Scheler, Gesammelte Werke Bd. 9, SS. 196-200
- (66) Ders., Gesammelte Werke Bd. 8, S. 209
- (67) *Ibid.*, S. 241