

知識社会学の成立と世界観学

千葉 芳夫

序

知識社会学は二〇世紀初頭のドイツにおいて生まれた学問領域である。その成立の背景には、複数の世界観が対立し合う状況があった、と徳永はみている。^①つまり、客観的で自明なものとして存在した世界が、主体（主観）との関連において成立する世界観に転化し、更にイデオロギーに転化した、という世界経験の変化を背景として、知識社会学は成立したのである。

ところで、複数の世界観の対立状況の内から現われたものとしては、世界観学が既に存在した。とすれば、世界観学と知識社会学との間には、なんらかの関連が存在する、と考えるよいであろう。確かに、これまでも、知識社会学にデイルタイが影響を及ぼしたという指摘はなされている。しかしそれは、主にマンハイムに対する影響であり、しかも、方法的側面におけるものとして捉えられていた。^②だが、両者の間には、より深い関連があるのではないだろ

うか。本稿は、知識社会学の創始者である、シェーラーとマンハイムに即して、この点を検討しようとするものである。

一

知識社会学の対象は、もちろん知識であるが、個々の研究者が対象とする知識の領域は様々である。このことは、シェーラーとマンハイムに関してもあてはまる。シェーラーの場合には、宗教、形而上学、実証科学という三種の知識が考察の主な対象となっている。これに対してマンハイムが対象としたのは、主として政治的・社会的思想の領域である。このように、彼等が対象とした知識領域は、一見、非常に異なったものである。しかし、それらが世界観（の領域）であると考えられているという点では、共通である。まず、この点を詳しくみておくことにしよう。

シェーラーは、世界観を、「絶対的に自然的な世界観」、「相対的に自然的な世界観」、「形成的世界観 (Bildungsweltanschauung)」の三つの層に区別している。^③「絶対的に自然的な世界観」は、歴史的・社会学的に不変の「定項」であるが、これは知識社会学とは無縁のものとされる。「相対的に自然的な世界観」には、ある集団において「疑問の余地なく、与えられたものとして通用するものすべて」が属する。そして、「形成的世界観」は、「相対的に自然的な世界観」の土台の上に、意識的・精神的活動によって産み出される、相対的に人為的なものである。この「形成的世界観」は、更に、次の七つの知識状態に区分される。即ち、人為性の度合いの低いものから順に、(1)神話、伝説、(2)自然的な民族方言のうちに与えられる知識、(3)宗教的知識、(4)神秘的知識、(5)哲学的・形而上学的知識、(6)実証的知識、(7)技術的知識である。^④又、シェーラーは、「形成的世界観学」を、方法論的アプローチの違いによって、次の四つに分けている。(1)純粹に哲学的な世界観学、(2)意味記述的な世界観学、(3)主観的了解の世界観学、(4)諸世界観を現実的かつ因果的に説明する民俗学、社会学、心理学。^⑤知識社会学がこの第四の部門に属するものであることは、いうまでもあるまい。このように、シェーラーの知識社会学は、対象からしても、考察方法からしても、世界観学の一部として位置付けられているのである。

とはいえ、シェーラーにおいては、実際には世界観学と知識社会学との関係は、少々複雑である。彼の世界観学関係の論文は、『社会学および世界観学論集』に収められているが、それらは、「世界観学、社会学、および世界観学指定」と題される、世界観学についての総論的、方法論的論文を除けば、具体的な世界観についての比較研究である。それらは、更に次の二種の論文群から成っている。第一は、「国民と世界観」というタイトルの下にまとめられた諸論考であるが、これは、ドイツ、フランス、イギリス等の国民的理念の比較研究である。第二は、労働及び人口問題(生殖の問題)に関する、キリスト教的な世界観、自由主義的世界観、社会主義的世界観の比較研究である。このような研究を、シェーラーは記述的世界観学と呼んでいるが、それと知識社会学とはどのように区別され、又どのようにに関連するのだろうか。

両者の違いとしてまず挙げるべきは、方法論上の相違である。記述的世界観学に属する諸論文には、社会学的視点が希薄である。^⑥つまり、それは世界観の社会学的研究とはなりえていないのである。換言すれば、記述的世界観学は、「意味記述的な世界観学」あるいは、「主観的了解の世界観学」の段階に留まっている、ということである。とすれば、記述的世界観学と知識社会学との相違は、方法論的なもの——社会学的視点の有無——だということになる。そして、

記述的世界観学の諸論文は、知識社会学の諸論文より以前に著わされている。つまり、シェーラーの研究領域は、記述的世界観学から知識社会学へ移行したのだと考えることができるのである。

だが、この移行は、記述的世界観学に社会学的視点を採り入れることによって知識社会学が成立する、という単純なものではない。

なぜならば、両者の実際の対象もまた異なっているからである。知識社会学が主な対象とするのは、「形成的世界観」のうちでも、「知識の最高の諸様態」と呼ばれる、宗教、形而上学、実証科学という三種の知識類型である。これに対して、記述的世界観学においては、諸国民の理念とか、労働観、人口観（生殖観や結婚観）といった、「相対的に自然的な世界観」の層に属する（あるいは、それにより近い）と思われる領域が対象となっている。しかし、知識社会学は、「相対的に自然的な世界観」及びその相互変換をも扱うものとされているのであり、^⑧権利上は、「相対的に自然的な世界観」も「形成的世界観」も知識社会学の対象と考えられているのである。つまり、このような対象の変化は、記述的世界観学と知識社会学との体系的な位置関係とは本質的には関連をもたない、——その意味において——偶然のものと判断されるべきであろう。では、この対象の変化は何によって生じたのであろうか。それは、新たな問題意識の成立によるものと考えられる。つまり、コントの三段階の法則と、その

帰結としての、実証的知識を最高の知識の形態とする意識への批判である。このように、方法の変化だけではなく、関心の変化を伴うものであるが、シェーラーが、世界観の社会学的考察を企てることによって、世界観学から知識社会学へと移行したことは確認しうるのである。

次にマンハイムに移ろう。彼の場合には、知識の体系的な分類はみられない。このことは、知識社会学の対象となるべき知識の概念が不明確である、という批判がなされる一因であった。^⑨だが、はたしてそうであらうか。彼は「知識社会学の問題」において、知識社会学の出現をうながした四つの契機を挙げている。そのうちの一つとして、個々の理念ではなく、世界観体系の全体が存在に関係付けて捉えられるようになったことが挙げられている。^⑩又、『イデオロギーとユートピア』においては、「全体的イデオロギー概念」の普遍的把握と共に知識社会学が始まる、とされるのであるが、この「全体的イデオロギー概念」とは、世界観の全体を主体である集団から理解しようとするものである、とされている。^⑪このように、彼の知識社会学の対象は、個別的な知識ではなく、世界観の全体なのである。確かに、彼の知識概念に曖昧なところがあることは、否定しえない。しかしそれは、具体的に扱われている知識領域と世界観の全体との関連が充分明確にされていないことから生じていることであ

り、対象規定そのものが曖昧である、ということの意味するものではないのである。

シェーラーとは異なつて、マンハイムは、知識社会学と世界観学との体系的な位置関係に関する議論を行なっていない。だから、彼が両者の関係をどう考えていたのかを直接知ることはできない。だが、シェーラーと同様、彼も知識社会学に先立つ時期に、世界観学に関する論文を発表している。「世界観解釈の理論への寄与」がそれである。この論文では世界観の科学的把握の可能性をめぐる方法的考察が中心となつてゐるが、そこにおいては、世界観は、文化的客観化物の総体性の背後にある一つの全体性として捉えられている。又、世界観は、一時代の全体性と考えられている。これに対して知識社会学において問題とされるのは、むしろ一つの時代の内で、集団（階級や階層）毎に分化した世界観である。しかし、知識社会学の対象である、一つの全体性としての世界観の概念は、既にこの論文において準備されていたのである。このように、マンハイムにおいても、世界観学から知識社会学への移行は明白である。しかも、両者の対象が共に世界観の全体性であることからすれば、この移行はシェーラーの場合よりもストレートなものであつたと言える。

このような世界観学から知識社会学への移行は、単にシェーラーやマンハイムにおける個人的な出来事ではなく、より広く学問的な

動向として捉えることができる。つまり、あえて単純化しようならば、デイルタイにおいては世界観の類型論であつた世界観学が、社会学的考察と結びつけられ、いわば世界観の社会学となることによって、知識社会学が成立した^①。ドイツにおける知識社会学の成立は、このように跡付けられるのである。

二

だが、このことは、デイルタイの世界観概念がそのままシェーラーやマンハイムに引き継がれた、ということの意味するのではない。考察方法の変化と共に、世界観の捉え方にも変化がみられる。

デイルタイによれば、世界観は、世界像、生の経験、生の理想という三つの構成部分から成る一つの連関——マンハイム風に言えば、一つの全体性——である。又、「世界観は思考の所産ではない^②」。世界観の窮極の根底は生であり、それは、生の直観や生の気分といった非合理的な基底から生じる。生が世界観において我々の意識にもたらされるには、長い時間が必要である。この意味において、「世界観は歴史の所産」なのである^③。そして、歴史的発展の頂点に位置するのが、形而上学的世界観である。デイルタイは、その他に宗教的世界観、文学的世界観を挙げているが、これらはいずれも、形而

上学的世界観の準備段階だとされる。形而上学的世界観において、世界観は学的に基礎付けられた概念的連関にまで高められ、普遍妥当性への強い要求をもったものとして現われる。そして、形而上学的世界観は、更に三つの類型に区分される。即ち、自然主義、自由の観念論、客観的観念論がそれである。こうして、ディルタイの世界観学は、形而上学的世界観の類型論に帰着するのである。

これに対してシェーラーはどうか。彼は世界観を「絶対的に自然的な世界観」、「相対的に自然的な世界観」、「形成的世界観」の三つの層に区分し、「形成的世界観」の内部では、七つの知識様態を区別してはいるが、それらの全体を考察の対象とはしていない。ディルタイの場合には、形而上学的世界観とは、最も発展した世界観の形態であり、決して世界観内部の一領域を意味するものではない。これに対してシェーラーの知識社会学においては、宗教、形而上学、実証科学という世界観の内部の三つの知識領域が対象とされているのである。つまり、彼には統一的な全体としての世界観への関心は希薄であるように思える。ここには、両者の世界観への関心の大きな相違が現われているようにみえる。

だが、はたしてそう言いきれるのであろうか。既に述べたように、シェーラーの知識社会学は、コントの三段階の法則に典型的に示されるような実証主義的歴史哲学への批判を、その出発点としている。

シェーラーが宗教、形而上学、実証科学という知識の諸形態を採り上げるのも、この意味からすれば、それらが本質的に異なった、しかも同等の根源的な権利をもつ知識形態であり、決してコント達が主張するような歴史的発展の系列ではない、ということ論証しようとするからである。^④彼の意図が、宗教や特に形而上学の復権にあったことは明瞭であるが、彼は決して実証科学を否定してはいない。

実証的知識を最高の知識の形態とする考え方を、仮に実証主義と呼び、それを実証科学そのものと区別するならば、彼が批判するのは、まさにこの実証主義（及び技術主義に堕した実証科学）なのである。

シェーラーは、実証科学を西洋的な世界観の産物とみなしている。^⑤

実証主義は、宗教や形而上学に対する実証科学の優位という、「最近三百年間の西ヨーロッパ的な知識の運動形式」を人類の発展全体の法則とみなすという誤謬を犯しているのである。^⑥そして実証主義は、中国やインドといった他の文化圏においては、形而上学が宗教にも実証科学にも優越している、という事実を見ることができない。このような彼の批判は、実証主義という一つの世界観に向けられた批判だと言えよう。そして彼は、それぞれが同等の権利をもつ、宗教、形而上学、実証科学の秩序だった統一の上に、実証主義に代わる世界観の定立を目論んでいるのだ、と解することができるとすれば、彼の議論には、やはり統一的な全体としての世界観

の概念が前提されている、と考えられねばなるまい。

そして又、彼の議論は、宗教的世界観を形而上学的世界観の準備段階だと考える、ディルタイの考え方への批判をも意味するものとなる。シェーラーは、ディルタイの形而上学的世界観についての見解——限られた数の類型の回帰と対立——を、彼の形而上学についての考察の内に採り入れている。だが、彼は同時に、形而上学的世界観を世界観の発展の頂点に位置付ける、ディルタイの捉え方を否定する。形而上学は、実証科学や宗教と同等の地位をもつものとして相対化されるのである。こうしてシェーラーは、宗教、形而上学、実証科学という三種の知識、あるいは三種の精神の活動形態の統合の上に、一つの世界観の定立を目指したと思われるのである。

さて、マンハイムはどうか。彼はディルタイの世界観概念を、全体性、非合理性という性格をより強調した形で受け継いでいる。そのようなものとして世界観は、哲学、芸術、道徳、宗教といった領域よりも「さらに深いところに、まったく形を欠いたもののなかに、萌芽的なもののなかに、存在する」^⑧。そして又、「世界観の統一性は、これらの領域のどれにも、理論的なもののなかに、その他の意味形象のどの一つにも存在しないのであり、いわばあらゆるもののなかに存在するのであって、ほかでもないそのために、それらのうちのどれ一つにおいても、完璧に、あますところなく、捉えることは

できないものである」^⑨。ここから、形而上学において世界観が最も適切に把握されるとする、ディルタイへの批判が生じる。哲学という理論的領域から得られた概念によつては、非合理的な領域は充分には捉えられない、とマンハイムは考えるからである。

では、世界観はどのようにして把握されるのであろうか。マンハイムによれば、文化形象には「客観的意味」、「表現意味」、「ドキュメント的意味」という三つの意味の層が存在する。「客観的意味」とは、文化的なコードによつて規定される意味だと言つてよいであろう。^⑩「表現意味」とは、表現主体によつて思念された、目的意識的に志向された意味である。これに対して「ドキュメント的意味」とは、主体が意図しなかったにもかかわらず文化形象に与えられている意味であり、まず第一に解釈者によつて捉えられる意味である。そして世界観は、この「ドキュメント的意味」の層において我々に与えられているのだ、と彼は考えるのである。この「ドキュメント的意味」によつて、文化形象のなかにしか現われない、創造主体の「形態、性格、実体的本質」、あるいは「全精神的態度 (gesamgeistiger Habitus)」^⑪が捉えられることになる。マンハイムの言う世界観が、このような「形態、性格、実体的本質」、あるいは「全精神的態度」そのもののなか、それとも、それらにおいて、あるいは、それらを通して与えられるものなのか、という点

は、かならずしも明確ではない。が、いずれにせよ、デイルタイが世界観の基礎を世界像という認知的領域に置いたのに対して、マンハイムが性格や態度といった能動的な側面を強調していることは間違いない。ボルノーは、デイルタイの世界観の三つの構成部分である、世界像、生の経験、生の理想が、思考、感情、意志という心理学の三分割に対応するものとみなしているが、そうであるとすれば、デイルタイが思考の領域を世界観の基礎に置いたのに対して、マンハイムは意志の領域を基礎的なものと考えていたことになる。

世界観を非合理的なものと考えるマンハイムにとっては、それを科学的に把握する方法が問題となる。言い換えるならば、非合理的なものの理論的領域への「翻訳可能性」の問題である。彼はここで、デイルタイを初め、リーグル、ドヴォルジャーク、ハイトリヒ、M・ウェーバー、ルカーチ等の方法を比較検討しているが、最終的な結論を導き出すには到らなかったように思われる。彼は結局、「精神的な領域では部分から全体ではなく、全体から部分が理解される必要がある」という原則論を主張するに留まっている^④。

先に述べたように、マンハイムは、世界観学から知識社会学へと移行していくのであるが、この移行に伴って、世界観の捉え方にも変化が認められる。まず、一時代の全体性として捉えられた世界観が、階級や階層毎に分化したものと捉えられようになる。こ

れと共に、知識社会学においては、政治的思想が主要な対象領域として前景に押し出されてくる。知識社会学の対象があくまで世界観の全体性であるとすれば、このことは、マンハイムが、政治的思想の領域において世界観が最も適切に把握される、と考えるようになった、ということの意味している。そして、「ドキュメントの意味解釈」の方法によって捉えられる、主体の性格や「全精神的態度」に代えて、政治的運動傾向として捉えられる、集団の無意識的で集合的な意志連関の概念が現われる。このようにマンハイムにおいては、世界観学から知識社会学への移行は、文化の領域から政治の領域への移行でもある。そして、彼は政治を現世の世界形成への意識的参加と考えている^⑤。とすれば、世界観学から知識社会学への移行は、世界観学においては、文化の創造主体との関連で捉えられていた世界観が、知識社会学においては、現実の社会や歴史の創造主体との関連において捉えられるようになった、ということの意味しているのである。

三

知識社会学が世界観学から受け継いだのは、世界観の概念だけではない。世界観をめぐる問題状況及び問題意識も又、知識社会学に

引き継がれている。

デイルタイの世界観学の出発点をなすのは、哲学諸体系の無政府状態、及び、それが懐疑論に力を与える有力な理由になっている、という問題意識であった。^⑤ 哲学あるいは形而上学の諸体系の無政府状態の根底には、あらゆる歴史的な生の形式の相対性が横たわっている。^⑥ 単に複数の世界観が存在するということだけではない。それらは互いに、「魂を支配する力を得ようと争って」おり、しかも、「世界観同士の問題は解消不能」である。ボルノーは、このようなデイルタイの問題意識が、ドイツ理想主義の崩壊によって生じたものだとしている。それは、「外的世界と自己自身の生の根拠であった理性に対する信仰の喪失」^⑦を意味する。ここから、「世界と人間の生の統一の破れ」^⑧が帰結する。哲学あるいは形而上学の諸体系の無政府状態も、この「破れ」の一つの現われなのである。

普遍的理性の否定は、シェーラーにもマンハイムにもみられる。デイルタイが理性を非合理的な生へと相対化したのに対して、彼等はそれを社会学的領域に相対化した。つまり、世界観の多様性あるいは世界観やイデオロギーの対立を社会学的要因によって説明しようとしたのである。シェーラーの場合には、それは「理念因子」(精神)と「实在因子」(衝動)との間に働く秩序法則の探究として現われている。マンハイムにおいては、「知識の存在拘束性」という

用語で知られる、社会的存在が知識(認識)に及ぼす作用の究明という形をとっている。デイルタイの世界観学においては、形而上学的世界観の類型設定に終った、世界観の多様性あるいは対立を説明し、克服しようとする試みが、知識社会学においては、社会学的要因との関連においてなされたのである。

これと共に、相対主義の問題も、彼等の知識社会学において克服されるべき課題として引き継がれる。シェーラーは、「歴史的事態と存在そのものの本質存在、意味、価値は相対性……をもたざるをえない」という考えを受け容れる。^⑨ だが彼は、これを認めることが、相対主義を意味することにはならない、と主張する。なぜなら、「すべての偉大な文化圏や文化時期における精神や理性の装置は、その多岐性、多様性にもかかわらず、……真かつ存在妥当的でありうる」^⑩からである。このような主張は、彼が「本質界の同一性」^⑪あるいは「永遠の客観的ロゴスの理念」^⑫を信じることから生じるものである。彼は、いわば本質と現象の二元論の立場に立ち、現象界(現実の世界)において、不充分ではあれ、絶対的で不変の本質が捉えられる、とすることによって、相対主義を克服したと考えたのである。

一方マンハイムは、このようなシェーラーの二元論への批判から出発する。彼によれば、歴史の内では一切が動的である。そこには永遠に不変で普遍的なものなど存在しない。そこにおいて唯一絶対

的なものは、動的な全体性としての歴史それ自体だけである。このような歴史主義の立場に立つマンハイムにとっては、相対主義の問題は、死活問題と言える程に重要な問題となる。彼の知識社会学においても、相対主義との取り組みは、シェーラーの場合よりはるかに重要な課題となっている。

ところで、相対主義に対する批判は、絶対的なものを前提して初めてなしうるものである。とすれば、歴史の内に絶対的なものなど何ら存在しないのならば、相対主義だという批判はそもそも成り立ちえないことになる。マンハイムはこのように考え、自らの立場を相対主義と区別して、「相関主義(Relationismus)」と名付けている。

「相関主義」とは、真理が存在相対的にのみ把握されるという考え方である。^⑤『イデオロギーとユートピア』においては、この「相関主義」に基づき、更に様々な立場を動的に総合し、その時代における最も包括的な視野を獲得することによって、相対主義の克服が図られるのである。

このような企てによって相対主義が実際に克服されたことになるのかどうかという問題には、ここでは立ち入らないでおきたい。ただ、相対主義の問題と取り組むことによって、彼等の社会学が、世界観の単なる記述的考察には留まりえなくなった、という事だけは指摘しておきたい。相対主義の問題は、認識論への関わりを要請す

る。彼等の試みは、一面においては、社会学的な認識論の展開の試みでもあるということが出来る。彼等の社会学が、世界観の社会学ではなく、知識社会学（あるいは認識社会学）と名付けられたことの少なくとも一因は、このようなことにあるのではないだろうか。

相対主義の問題は、更に大きな問題の一つの現われとみることができる。その問題とは、シェーラーの言葉を借りれば「精神の無力」である。つまり、精神の文化的あるいは社会的創造力の喪失である。^⑥そしてそれは、ジンメルの文化の悲劇論とも共通する問題である。レンクによれば、こうした悲劇的意識は、ジンメル、トレルチ、ウェーバー、シェーラー、マンハイム等、二〇世紀初頭のドイツの大部分の知識人に共有されていた意識である。^⑦とすれば、相対主義の問題も、単に世界観から知識社会学に引き継がれたというに留まらず、より広い文脈において捉えられるべき問題だということになる。そして又それは、知識社会学における実証主義批判や近代認識（近代批判）とも関連するものと考えられる。だが、本稿は、世界観学と知識社会学との関連の考察を課題とするものであるので、これらの点は、簡単に指摘するに留めておきたい。

註

- ① 徳永恂、「序文」、徳永恂編『社会学講座11 知識社会学』、東京大学出版会、一九七六年、所収、三頁。
- ② Fnsby, D.; *The Alienated Mind*, Heineman, 1983, pp. 12 ~ 13. Simonds, P.; *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, Clarendon Pr., 1978, p. 35 等。
- ③ Scheler, M.; Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung, in *Gesammelte Werke* Bd. 6, Bouvier Verlag, 3, durchges. Aufl. 1986, SS. 15 ~ 16. (以下、W. S. W. と略記する。) 駒井義昭訳「世界観学、社会学および世界観指図」、『シェーラー著作集⑨』、白水社、一九七七年、所収、一三三—一四頁。Scheler, M.; Wissensformen und die Gesellschaft, in *Gesammelte Werke* Bd. 8, Francke Verlag, 3, durchges. Aufl., 1980, SS. 60 ~ 63. (以下、W. u. G. と略記する。) 浜井修他訳「知識形態と社会」、『シェーラー著作集11』、12、白水社、一九七八年、『著作集11』八五—九〇頁。
- ④ Scheler, M.; W. u. G., S. 63, 訳、八九—九〇頁。
- ⑤ Scheler, M.; W. S. W., S. 23, 訳、三六—三七頁。
- ⑥ シェーラー自身、「『国民と世界観』への序言」の中で、この巻では「集団形式としての国民の精神社会学のおよび現実社会学的な起源に関する問題」が解き明かされていなく、この点の認識を認めている。(Vorwort zu *Nation und Weltanschauung*), *Gesammelte Werke* Bd. 6, S. 118, 上妻精訳「『国民と世界観』への序言」、『著作集⑨』、一八七頁。
- ⑦ Scheler, M.; W. u. G., S. 61, 訳、八七頁。
- ⑧ 代表的なものの一例として、ブーレンの批判を挙げることが出来る。Mer- ton, R. K.; Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge, in *Social Theory and Social Structure*, The Free Pr., 1968, (enlar. ed.) pp. 496—498. 森東吾他訳『社会理論と社会構造』、みすず書房、一九六一年、所収、四五三—四五五頁。
- ⑨ Mannheim, K.; Das Problem einer Soziologie des Wissens, in Wolff, K. H. (Hg.) *Wissenssoziologie*, Luchterhand, 1964, S. 319. 樺俊雄訳「知識の社会学の問題」、『マンハイム全集②』、潮出版社、一九七五年、所収、二〇頁。
- ⑩ Mannheim, K.; *Ideologie und Utopie*, G. Schulte-Bulmke, 5. Aufl., 1969, S. 54. 徳永恂訳「イデオロギーとユートピア」、『世界の名著56 フンハイム オルテガ』、中央公論社、一九七一年、所収、一六七頁。
- ⑪ シェーラーは、「彼の世界観概念をフンボルトから借用していると述べているが」(“Gesamtvorrede” zu *Gesammelte Werke* Bd. 6, S. 7, 訳、一二頁) 一方で、ディルタイを中心とする世界観学の立場への批判的考察を行っている。故に、シェーラーもやはり、世界観学から知識社会学へとこの流れの内にあると位置付けることが出来る。
- ⑫ Dilthey, W.; Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen, in *Gesammelte Schriften* Bd. 8, B. G. Teubner, 1977, S. 86. 山本英一訳「世界観の研究」、岩波書店、一九三五年、二二頁。
- ⑬ *ibid.* S. 84, 訳、一二—一四頁。
- ⑭ Scheler, M.; Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens, in *Gesammelte Werke* Bd. 6, S. 30. 駒井義昭訳「知識の実証主義の歴史哲学について」、『シェーラー著作集⑨』、所収、四七頁。
- ⑮ Scheler, M.; W. S. W., S. 17, 訳、二五頁。
- ⑯ Scheler, M.; Über die positivistische..... S. 32, 訳、五一頁。
- ⑰ Mannheim, K.; Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs- Interpretation, in Wolff, K. H. (Hg.), S. 101. 森良文訳「世界観解釈の理論への寄与」、『マンハイム全集1』、一九七五年、所収、六一—六二頁。
- ⑱ *ibid.* SS. 143-144, 訳、一二五頁。更にマンハイムは、「ディルタイの

類型が超時間的なものであって、そこでは時間性という本質的な契機が見落されている」と批判している(同所)。

- ①⑨ この意味が「客観的」と呼ばれるのは、それが表現主体(の意図)には依存しないからである。ここでは「客観的」という語は、普遍妥当性や(科学的)客観性を意味するのではない。

- ②⑩ Mannheim, K.; *Beiträge.....* S. 119. 訳、八八頁。

- ②⑪ *ibid.* S. 109. 訳、七四頁。

- ②⑫ Dilthey, W.; *op. cit.* S. 83. 訳、一二二頁。もともとすべて後で、彼は気分よく後退しようとするのであるが。

- ②⑬ Bollnow, O. F.; *Dilthey*. 麻生建訳『ディルタイ』、未来社、一九七七年、一四五頁。

- ②⑭ Mannheim, K.; *Beiträge.....* S. 153. 訳、一二九頁。

- ②⑮ Mannheim, K.; I. u. U., S. 185. 訳、三二八頁。

- ②⑯ Dilthey, W.; *op. cit.*, S. 75. 訳、七頁。

- ②⑰ *ibid.*, S. 77. 訳、一一頁。

- ②⑱ *ibid.*, S. 84. 訳、一四四頁。

- ②⑲ Dilthey, W.; *Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauung*, in *Gesammelte Schriften* Bd. 8, S. 8.

- ③⑰ Bollnow, O. F.; *op. cit.*, 訳、六七頁。

- ③⑲ Scheler, M.; W. u. G., S. 151. 訳、一二四頁。

- ③⑳ *ibid.*, S. 26. 訳、三三三頁。

- ③㉑ Scheler, M.; W. S. W., S. 22. 訳、三四頁。

- ③㉒ Scheler, M.; W. u. G., S. 27. 訳、二四四頁。

- ③㉓ Mannheim, K.; *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen*, in Wolff, K. H. (Hg.), S. 570. 田野崎昭夫訳「精神的領域における競争の意義」『ペンハイム全集』、所収、一四四頁。

- ③㉔ フリスビーは「シェーラーの「精神の無力」、マンハイムの「精神の

故郷喪失」を、それぞれ両者の知識社会学の中心的テーマを示すものとする(Frisby, D.; *op. cit.*, p. ix.)

- ③㉕ Lenk, K.; *Marx in der Wissenssoziologie*. Luchterhand, 1972, S. 9.