臺大文史哲學報　第 六十 期
2004 年 5 月　　頁 265～296
臺　灣　大　學　文　學　院

謝勒知識社會學的背景
－文化社會學

關 永 中*

摘　要

謝勒論「知識社會學」，首先把它放在「文化社會學」的背景內作探討。而在「文化社會學」上、尤凸顯其「研究角度」與「研究課題」。「研究角度」方面，計有「存有學基礎」、「社會結構」、及「研究進路」三個考量面向。至於其「研究課題」，則提出了社會的「實際因素」與「理想因素」二者；「實際因素」牽涉「血族」、「政治」、「經濟」等議題；而「理想因素」則涵括社會之「宗教」、「哲學」、「科技」三門知識之探討。謝勒尤在此把「理想因素社會學」等同為「知識社會學」，藉此為它在「文化社會學」的脈絡上定位。

關鍵詞：謝勒、知識社會學、文化社會學、實際因素、理想因素

本文 92.09.15 收稿；93.04.14 通過刊登。
*國立臺灣大學哲學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

Sociology of Culture as the Background of Scheler's Sociology of Knowledge

KWAN Wing Chung *

Abstract

Before presenting the main contents of his sociology of knowledge, Scheler first highlights a brief outline of his sociology of culture as its background. His sociology of culture can be divided into two main parts, namely, the sociology of the real factors, and the sociology of the ideal factors. The former deals with such topics as blood-community, politics, and economics, etc. Whereas, the latter concentrates itself on the three main branches of knowledge—i.e., religion, philosophy, and science. Scheler then equates "the sociology of the ideal factors" with his "sociology of knowledge". In such a way, he manages to situate his "sociology of knowledge" within the context of his "sociology of culture".

Keywords: Scheler, Sociology of Knowledge, Sociology of Culture, Real Factors, Ideal Factors

* Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

謝勒知識社會學的背景
－文化社會學

關 永 中

謝勒(Max Scheler, 1874-1928)在推出其《知識社會學》[1]一書之同時，也隱然地承認：他已不是第一人採用「知識社會學」這個名詞；因為，他在引用這名詞的當兒，本已深受威廉．耶路撒冷(Wilhelm Jerusalem)之〈認知社會學〉('Soziologie des Erkenntnis', 1909)一文影響[2]。然而、當謝勒一旦採用了這名詞以後，它就在謝氏體系內取得了其獨特的意義、不能由其它哲人的同名理論所取代。於此、我們若扣緊謝氏本人所屬意的「知識社會學」一辭來作反思，則會發現這樣的一件事實：謝勒尤欲把其「知識社會學」放在「文化社會學」的背景來為它定位；我們可輕易地從其著作《知識社會學》一書的行文結構中體會到這一回事：

一、引言—《知識社會學》一書的行文結構

謝氏《知識社會學》此書分為兩個單元(Two Parts)：

- 第一單元(Part One)為〈文化社會學〉(Sociology of Culture)
- 第二單元(Part Two)為〈知識社會學〉(Sociology of Knowledge)

---

1 謝氏《知識社會學》原文收錄於其全集 *Gesammelte Werke*, Vol.8 (Bern: A. Francke Verlag, 1960), pp.16-190. 其英譯本為 Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, Translated by Manfred S. Frings. Edited with an Introduction by Kenneth W. Stikkers. (London: Routledge & Kegan Paul, 1980).
本文所引原文頁數採自英譯本，書名簡稱作 Sociology of Knowledge.

2 Cf. Kenneth W. Strikkers, "*Introduction*", in Scheler, *Sociology of Knowldege*, p.23.

臺灣大學學術期刊資料庫

謝勒如此地安排，為的是要指出：「知識社會學」本身是隸屬於「文化社會學」這個更大的整體；要探討前者，須先把它放在後者這背景內作探討[3]，這樣才不至於忘失掉其本身在學理上的實際位置。

再者，謝勒在第二單元上談知識社會學之本位之時，又把它分為兩個項目——即「形式問題」(Formal Problems)與「質料問題」(Material Problems)；前者旨在處理知識社會學之原理，後者則在乎演繹社會知識的具體內容，尤以宗教、哲學、科技之知為主。換言之，前者挖掘出後者的法則，而後者則為前者提供實際內容，二者綜合為一個整體學理，共同建構成謝氏知識社會學的基本義涵。…

為此，我們若要為謝氏知識社會學下初步定義，則可扣緊《知識社會學》一書的行文結構而定義說：

> 謝氏「知識社會學」乃是以「文化社會學」作背景來道出社會知識之原則與內容的一門學問。…

如此說來，要瞭悟謝氏知識社會學的來龍去脈，尤須先決地領會其「文化社會學」的概略，其中蘊含其「研究角度」與「研究課題」兩者，茲分別述說如下：

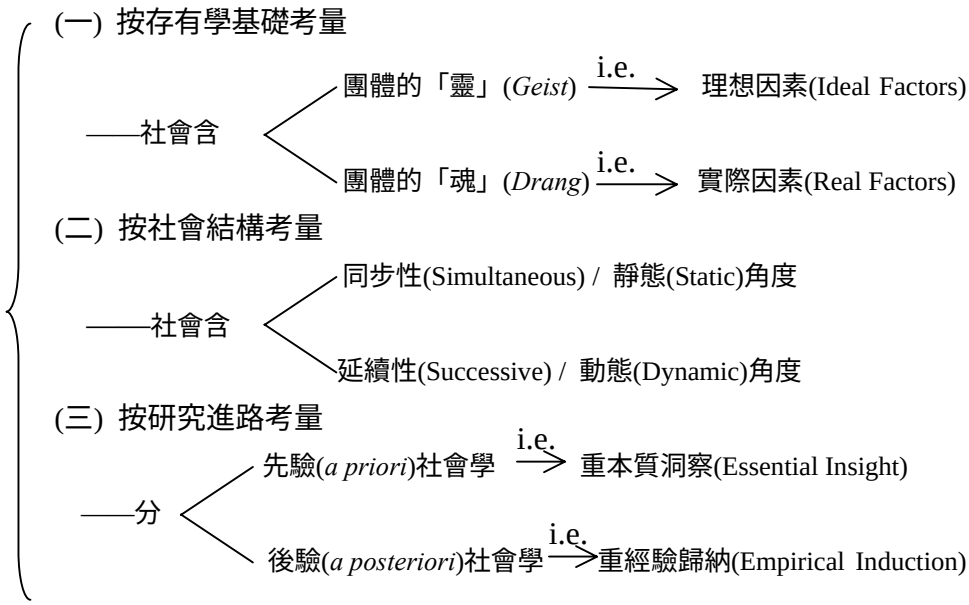
二、文化社會學的研究角度

以「文化社會學」作「知識社會學」的外在視域(External Horizon)，謝氏就此勾劃了一個骨幹、概括地指出：：「文化社會學」這門學問至少蘊含三個主要研究角度，而每一個角度又各有其二分法，它們分別是[4]：

3 Scheler, Sociology of Knowledge, p.33.

4 *Ibid*., p.34.

臺灣大學學術期刊資料庫



茲按上述骨幹分析如下：

(一) 按存有學基礎考量

從謝勒的眼光看來，「存有學基礎的考量」這一角度正是其「文化社會學」的核心探討，(而後二角度看來只在乎對這第一角度作引申和提供研究法而已。)為此、謝勒特別在第一單元之正標題和副標題上刻意地標出這角度，藉此宣示「文化社會學」之核心義所在；其正、副標題為[5]：

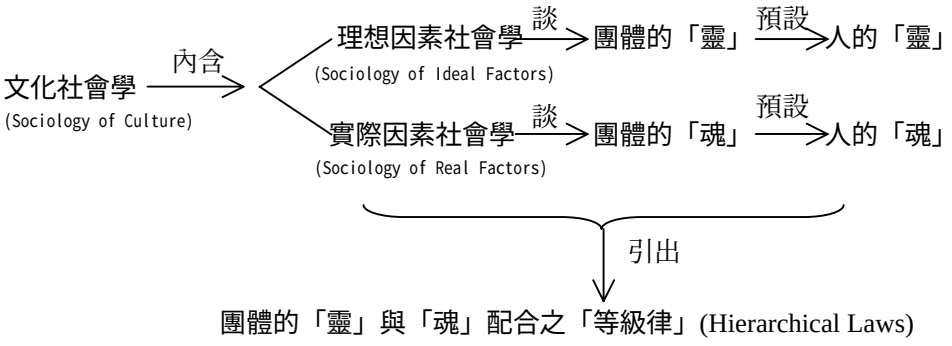
〈文化社會學(Sociology of Culture)之本質和概念
——文化的社會學(Cultural Sociology)，
實際因素社會學(Sociology of Real Factors)，與
理想與實際因素有效配合之等級律(the Hierarchical Laws Governing the Effectiveness of Ideal and Real Factors)〉

於此，所須提點的是：副標題上之「文化的社會學(Cultural Sociology)、其在名稱上是與正標題之「文化社會學」(Sociology of Culture)有表面上的含糊與混淆，然而、此二者的意義嚴格地說來並不互相等同：按內文的暗示，副標題上之「文化的社會學」(Cultural Sociology)、其實是「理想因素社會學」(Sociology of Ideal Factors)之別

5 *Ibid*., pp. v, 31, 33.

臺灣大學學術期刊資料庫

稱，以與「實際因素社會學」(Sociology of Real Factors)形成一對比；而「理想因素社會學」會與「實際因素社會學」配合起來、共同演繹一套等級律(Hierarchical Laws)。謝勒還解釋道：為「文化的社會學」(i.e. 「理想因素社會學」)而言、人的靈性理論是一必須預設；再者、為「實際因素社會學」而言、人的本能動力(i.e. 生機動力)理論是一必須預設[6]。…如此一來，我們可引用上述的提示來繪劃出這樣的一個圖表：



藉著這個圖表的提示，我們可進而帶出以下的論點：

1.文化社會學之存有學基礎

從存有學基礎(Ontological Basis)上說，謝勒之「文化社會學」本身蘊含了謝氏晚期「存有學」的一些預設如下[7]：

——凡一總「個體存有者」皆含二屬性(Attributes)：即個體的「靈」(*Geist*/Spirit)與個體的「魂」(*Drang*/Vital Drive)。

——推而廣之，「社會」作為「集體存有者」(Collective Being)也含二屬性：即「團體的靈」(Group Spirit)與「團體的魂」(Group Soul)。

——「團體的靈」亦即社會團體的「理想因素」(Ideal Factors)，是為社會的團體意識 (Group Consciousness)，類比著人靈的理智與意志，意謂著社會的學術思想如「宗教」、「哲學」、「科技」之知。「團體的靈」這「理想因素」、形構成為社會的「上層結構」(Superstructure)。

6 *Ibid*., p.35, “Therefore, a spiritual theory of a man is a necessary presupposition for cultural sociology, and an instinct-drive theory of man is a necessary presupposition for the sociology of real factors. ”

7 *Ibid*., p.35.

臺灣大學學術期刊資料庫

——「團體的魂」亦即社會團體的「實際因素」(Real Factors)，是為集體的有機體發展(Organic Development)，類比著人的「生機動力」(Vital Drive)，寓意著社會的血族、政治、經濟等現象，形構成為社會的「底層結構」(Substructure)。

較細緻地說，謝氏上述的論點可被鋪陳如下：

(1) **個體存有者含二屬性**

為晚期的謝勒而言，世上一總的「個體存有者」(Individual Being)、(從一塊純礦物以至那個擁有人心智意識的認知者)、都含有「存有的兩個屬性」——其一是「靈」(*Geist*/Spirit)，其二是「生機動力」(*Drang*/Vital Drive)[8]，我們也可在此權宜地把「生機動力」中譯為「魂」[9]：

ⅰ/分解地說

「靈」一辭意指「存有者」的「心智意識」，它是存有者在發展至高峰時所展現的心靈核心現象、內念著「理智」(Intellect)與「意志」(Will)二功能[10]。「理智」意謂著一份認知意識、包括著對自我與他物的意會、引申思考、提供理念等運作。「意志」則指謂著意識的一份意欲功能，能對所意向的事物作正面的回應或負面的拒絕。…

反之、「魂/生機動力」一辭則提示著存有者那股原初的「盲目」衝動、本身充滿著能量與衝勁，它表現在「純物質」之上而為一份開發的力量；表現在「生物」身上而為一份生機衝勁；表現在「動物」身上而為一份感性衝動；表現在「人」身上而有所謂生命力、甚至是獸性的、生理的需求、有待「靈」的指引與督導。

---

8 Max Scheler, *Man's Place in Nature* (New York: Noonday Press, 1962), pp.56-70.
此書德文原名為 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*(Darmstadt: Reichl, 1928) 它是謝勒在生時出版的最後一本書，內含其「哲學人類學」綱領與其晚期「在有學」的預設。

9 「魂」一辭，相應著希腊文之 *Psuchē* 一字，意謂著「生命原理」(Life Principle)。例如：Marcus Aurelius(A.D. 121-180), *Meditations* 5-12 把人個體三分為「靈」(*Nous*/Mind)、「魂」(*Psuchē*/Soul)、「體」(*Sōma*/Body)；而使徒保羅(St. Paul, the Apostle, A.D.±10-±67)《帖撒羅尼迦前書》(*I Thessalonians*,5:32)也把人個體三分為「靈」(*Pneuma*/Mind)、「魂」(*Psuchē*/Soul)、「體」(*Sōma*/Body)：其中以「靈」(Spirit)指謂人的精神體，以「體」(Body)意謂人的肉身，以「魂」為間於二者之間的一股「使活原理」、使個體成為有生機動力的存有者。再者，謝勒談團體的生機動力時稱之為「團體的魂」(Group Soul)(e.g. Scheler, *Sociology of Knowledge*, p.69)，類比著個體的生機原理(*Drang*)。為此，我們可方便地把個體之「生機動力」譯為個體的「魂」。

10 Scheler, *Man's Place in Nature*, pp.66-67.

臺灣大學學術期刊資料庫

ii/綜合地說

若把「靈」與「魂」二者相提併論，則有以下的重點被凸顯：

α〕任何世間存有者(從純礦物到人)的存有、都毫無例外地含有「靈」與「魂/生機動力」這兩個屬性

β〕但這兩個屬性卻因應著存有者不同的等級而有不同的表現如下：

從最低等級——純礦物之存有——上言：連礦物也有其「靈」的屬性，只因其等級的原初，致使「靈」的反思功能徒然處在潛藏狀態、而未及充份發顯。…

從最高等級——人之存有——上言：「靈」的現象充份發顯、以及有心智思維與意志監督等活動，但人仍有原初的「生機動力」有待疏導。…

γ〕「靈」按其純形式(Pure Form)而言，是沒有任何能量；「靈須透過克修(Asceticism)、壓抑(Repression)、或昇華(Sublimation)而取得力量[11]。

δ〕反之，「魂/生機動力」是存有者能量所在；無機體的能量最盛，代表著生機衝勁力量的最原初表現。然而，這份能量本身卻是「盲目」的，只渴求生機的須求、而不管道德的規範，以致須受「靈」的引領與範囿。…

ε〕為此，最低形式的存在是最有能力而又最無理想者；反之，最高形式的存有是最無能量但卻最具備理想者；換言之，存有等級愈高、就愈缺乏能量、但愈充滿理想；為此、較高存有者須透過採納較低形式之存在物的能力來造就自己、以獲得更多力量來實現一己之理想[12]。…

ζ〕如此說來，人的「靈」必須學習與他的「生機動力」共存，試圖規範它、誘導它、克服它、給價值理想來讓它踏上正軌[13]。

η〕人乃現世中發展至最高等級之存有者，是為自然界中所有重要階段的最密切的融合；在人內、我們更尖銳化地看到存有二屬性的互動：二屬性在人身上可望達致諧協、融和、與昇華、而造就

「靈的生力化」(Vitalization of Spirit)與
「生力的靈化」(Spiritualization of Vital Drive)[14]。

11 *Ibid.*, p.56.
12 *Ibid.*, p.66
13 *Ibid.*, p.69
14 *Ibid.*, p.671

臺灣大學學術期刊資料庫

(2)團體存有者也含二屬性

存有的二屬性不單可在個體身上展露，也可在團體身上被窺見，以致謝勒指出[15]：連團體也蘊念其「靈」面與「生機」面、類比著人的存有；從謝氏存有學立場談社會現象，則社會團體也有所謂的團體的「靈」(Group-Spirit)與團體的「魂」(Group-Soul)[16]：

前者為社會之「上層結構」(Superstructure)，建基於人的「靈」；後者為社會之「底層結構」(Substructure)，奠立於人的「生機動力」。

前者是為社會之「理想因素」(Ideal Factors)、後者為社會之實際因素(Real Factors)。

「理想因素」表現在宗教、哲學、科學等理念之上；「實際因素」則牽涉著種族、親屬、政治、經濟等事象[17]。

上述說法，可藉下列圖表作撮要：

屬性	團體的靈	團體的魂
類比	人之靈	人之生機動力
結構	上層結構	底層結構
因素	理想因素	實際因素
例子	宗教、哲學、科學	種族、親屬、政經

再者，團體的「靈」與「魂」各顯其知識，表現在人的著作中、而為社會之產物、收錄在團體的知識庫藏內。此等說法，要成為謝勒《知識社會學》正文的論點，尤在此書之「形式問題」(Formal Problems)中的「第二公理」(2nd Axiom)上表現出來[18]。(有關此點、我們容後討論。…)

---

15 Scheler, Sociology of Knowledge, p.35.

16 *Ibid*., p.70

團體的「靈」(*Geist*)一辭，在英譯本(p.70)內被譯為 Group-Mind；但為求與本文譯名一致起見，謹在此權宜地改 Mind 為 Spirit，蓋此二辭在本脈絡上為同義辭。

17 休慈(Alfred Schutz)，〈馬克斯．謝勒的哲學〉，休慈著，江日新譯，《馬克斯．謝勒三論》(台北：東大，1997 年)，p.12,休慈替謝勒整理其論點如下：

「謝勒的理論成份包含『實際因素』(*Realfaktoren*，如種族、親屬、政治、經濟等因素)以及『理想因素』(*Ideafaktoren*，如宗教、哲學、形上學和科學)。前者構成底層結構，後者構成上層結構。『實際因素』建立於人類的基本衝動上，…『理想因素』則決定觀念在精神流(the Spiritual Stream)能或不能變得具有影響力。」

18 Scheler, Sociology of Knowledge, pp.68-70

臺灣大學學術期刊資料庫

2.系列秩序律

謝勒在「文化社會學」之「存有學基礎」這前提下，不單強調了團體的靈與魂二屬性，而且還凸顯了其「系列秩序律」；那就是說，團體的靈與魂在互動下、孕育了一套律則，被謝勒稱為「系統秩序律」(Laws of Sequential Order)、又名「理想與實際因素有效配合之等級律」(the Hierarchical Laws Governing the Effectiveness of Ideal and Real Factors)[19]。…究竟這是怎樣的一套律則？謝勒并沒有對此作詳細的舖陳，他只給予如下的骨幹：

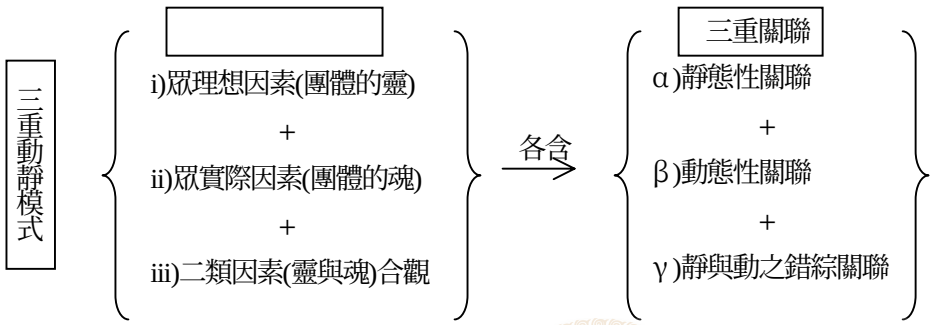
(1)團體的靈與魂各有其角色要扮演

社會的「理想因素」(i.e. 團體的靈)、與其「實際因素」(i.e. 團體的魂)、在配合上各有其所要扮演的角色[20]：

- i/ 團體的靈——在乎指引、提供理想、與行事方針；但本身缺乏動力、而需要「魂」的推動。
- ii/ 團體的魂——在乎給予衝勁、提供動力；但本身卻缺乏遠見、而需要靈的督導。

(2)團體的靈與魂牽涉三重互動模式

社會的理想與實際因素在互動上引申一套「三重動靜模式與關聯」(Three Dynamic and Static Modes and Relations)[21]；為便利解釋起見，茲讓我們預先把其中所須交待之論點表列如下：



19 *Ibid.*, pp.36-39.
20 *Ibid.*, p.37.
21 *Ibid.*, p.39.

臺灣大學學術期刊資料庫

藉以上圖表作架構，我們可有下述的解釋：

ⅰ/ 第一重模式——眾理想因素間之互動

眾「理想因素」(e.g.宗教、哲學、科技之知)之間在彼此互動中衍生三重關聯，即：

α〕靜態性關聯——眾「理想因素」在當下就彼此維繫、互相影響，共同形成一個關係網。例如：全盛期的中世紀宗教思想，當下維繫了傳統的西方哲學，在對談中孕育了系統週延的士林神哲學。

β〕動態性關聯——每一「理想因素」各別有其歷史發展，分別形成為不同的「連續體」(Continuum)，眾「連續體」起而交差牽引、相生相剋；例如：希伯來的宗教與希腊哲學在源遠流長的對談中共同演繹出中世紀文化之初期、全盛期、與轉變期的發展。

γ〕靜與動之錯綜關聯——每個「理想因素」在當下的結構上就背負著其歷史的傳承，而且還與其他的「理想因素」一方面同步性地(Simultaneously)交接、另一方面又相繼性地(Successively)互為因果。例如：中世紀每一時期的宗教思想都當下擔負其承先啟後的任務，也維繫著西方哲學的當下思潮與歷史發展，以致形成一個錯綜複雜的關係網，在其中任何宗教論點都與其西哲的任何論題拉上關係。

ⅱ/ 第二重模式——眾實際因素間之互動

同樣地，眾「實際因素」(e.g.血親、政治、經濟、風俗習慣 etc.)之間在彼此互動中也衍生出類比上述般的三重關聯，即：

- α〕靜態性關聯
- β〕動態性關聯
- γ〕靜與動之錯綜關聯

這三重關聯在標題上與前項的眾關聯是一模一樣的，所不同者只是前項只考慮社會的眾「理想因素」，而此項則只牽涉眾「實際因素」間的互動而已；借助前項的闡述，我們可舉一反三地領會本項之大略。換言之，「實際因素」間的互動，也有著類比的三重關聯：

α〕首先，眾「實際因素」當下彼此維繫；例如：全盛期中世紀的「政治」當下地就與當時的「經濟」互相牽連，共同形成當時社會底層結構的脈絡；此之謂實際因素之「靜態性關聯」。

β〕其次，每個「實際因素」在歷史發展中分別形成為「連續體」，各個「連續體」又彼此牽引，相輔相成；例如：中世紀之政治與經濟發展彼此息息相關；此之謂實際因素的「動態性關聯」。

臺灣大學學術期刊資料庫

γ〕再者，每個「實際因素」分別有其當下結構與歷史結構、彼此相互連繫、也與其它「實際因素」同步性地和延續性地拉上關係；例如：中世紀全盛期的「政治」不單有其前因後果，也與其「經濟」和「風俗習慣」的同步性與延續性向度糾纏不清；此之謂實際因素的「靜與動之錯綜關聯」。

iii/ 第三重模式——眾理想與實際因素綜合而衍生之互動

整全地說，眾「理想因素」加上眾「實際因素」綜合起來也有其互動，而這整體的互動同樣地也有其更深廣的三重關聯、即

α〕靜態性關聯

β〕動態性關聯

γ〕靜與動之錯綜關聯

固然這三重關聯在標題上也與前二項的眾關聯相連相通，而其中的差異只在於首項專屬「理想因素」、次項專屬「實際因素」，而本項則綜合起眾「理想與實際因素」而呈現其更整全、更週延的互動而已。我們有了前二項的闡述作借鏡，自然可以把論點擴而充之、想到其詳。於此、我們所須提點的是：前二項的分辨皆只是較偏面性的說法而已，其實我們尚有一個更整全的視野。換言之，較圓融地看社會文化的整體，則其中的「理想因素」，(不論是宗教、哲學或科學，)與其「實際因素」，(不論是政治、經濟、或風習，)皆隸屬同一個不容分割的「生命共同體」，類比著人的「靈」與「魂」為同一個「在己不分」之「個體」一般，以致其中的每一因素都同步性地、與延續性地和其它的一切因素唇齒相依、合一無間；而因素與因素間的連繫是如此地密切、以致能牽一髮而動全身，因為它們共同是處於同一個有機的整體，而非偶然的併湊而已。這正是謝勒所欲再三強調的重點，謝氏尤統稱社會各因素之互動為一套「系列秩序律」藉此寓意其中的互動含條理與法度、而非純然為雜亂無章之事象。…

至此、「靜態性」、「動態性」等名詞尚有待進一步的解釋，而它們所蘊含的意義需要在下文之社會結構分析上作出交待。…

(二) 按社會結構考量

謝氏「文化社會學」之第二研究角度是社會結構探討[22]，企圖藉著對社會結構本身的反省來凸顯團體事物間的連繫。於此、謝勒的看法是：世事之互動是由兩重結構所繫，其一是「同步性關連」(Simultaneous Connection and Relationship)，〔亦即結構主義所指的「共時性」(Synchronic)結構。〕其二是「延續性關連」(Successive

22 *Ibid.*, pp.40-46.

臺灣大學學術期刊資料庫

Connection and Relationship)，〔相等於結構主義所指的「貫時性」(Diachronic)結構。〕謝勒再以「靜態性」(Static)關聯、與動態性(Dynamic)關聯之比對、來配合「同步性」與「延續性」之比對[23]，以致我們獲得以下的體會：

1. 同步性/靜態性結構

社會結構有其「同步性」「靜態性」的一面；「同步性」意指當下眾社會因素的彼此牽連，「靜態性」意指不從時間延展角度考量、而只管當下眾空間領域的各因素之彼此維繫。從這向度上看，我們至少可凸顯出以下的重點：

(1) 社會當下是一個整體結構

在一個社會團體中的每一人地事物都互相鉤連、互為影響、共同構成為一個整體關係網，在其中的每一事物都與另一事物息息相關，共同成為一個整體結構。

(2) 眾多的社會綜合為更大的整體

再者、同等第的團體與其它同等第的團體彼此關連，共同隸屬於一個更大的整體，而這一更大的整體又被涵括在另一更全面的整體內，以致有所謂的「家」隸屬於「族」、「族」隸屬於「國」、「國」隸屬於「天下」等現象。眾社會即使各處於世界的不同角落，到底不失去彼此的牽連，以致一國的政治經濟政策可深遠地影響另一國的政經；…照此類推，則全人類的脈動都在一個全面的結構內互動，以致部份的得失都將牽動整體的安危。…

(3) 不同社會的結構異中有同

社會與社會間在牽連中并不抹煞彼此之間的差異；一國固然有其獨特的典章制度、風土人情、文物特色等，它們在殊別中無法彼此約化或替代。然而，在不同的社會文化當中，我們至少看到其相同的一面：為謝勒而言，每一社會團體作為「集體存有者」都保有著同一的「存有學基礎」，即含有團體的「靈」與「魂」，且彼此配合，在提供理想與給予動力上相輔相成。

2. 延續性/動態性結構

除了其同步性/靜態性的向度外，社會團體尚有其延續性/動態性的一面，「延續性」(Successive Connection)意謂著社會事物之時間性進展；「動態性」(Dynamism)意謂著不停滯於當下，兼而考量事物之過去與將來，把社會之過去、現在、將來看成為一個延續變動的單元，把握到其在變動中不失卻其整體性、連貫性。較分析地說，從延續性/動態性向度看社會結構，我們可突顯以下的重點：

23 *Ibid.*, p.34.

臺灣大學學術期刊資料庫

(1) 社會為連續體

社會是一個在時間中留存的連續體(Continuum)，有其過去、現在、與將來。社會結構因應著時間之流變而形成不同的年代，在分辨年代之際仍隸屬於一個延續的整體，就如同一個人之童年、青年、老年同隸屬於同一位個體一般。

(2) 年代有其斷裂與連貫

在時移世易當中，前代與後代有其斷裂的現象：後代發展了某些性質是前代所無，而前代的某些特色也可以在後代中忘失，以致後代可以脫胎換骨地轉變，有別於前代的單元，甚至可能互相見外、彼此排斥。

然而，社會的改變到底是有跡可尋的，前代至少為後代舖路，而後代也需要在前代的基業上發展而獲延續。後代到底不能事事從零開始，以致「前代結構」與「後代結構」在相異與相連中共同隸屬於同一連續體。

(3) 眾連續體繫於一個最終理想

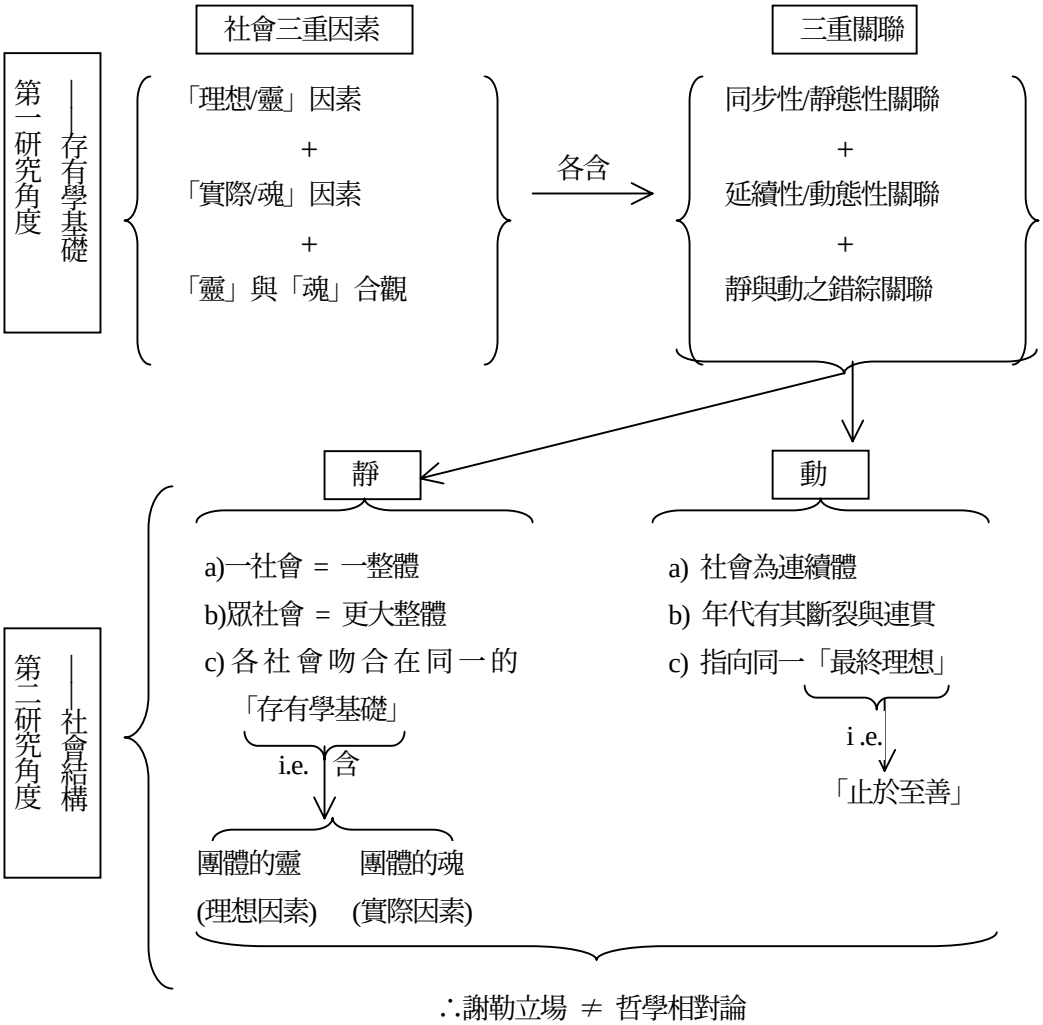
從一個更全面的視域上看，眾社會作為不同的連續體、也共同隸屬於同一個整全的世界連續體，在其中、眾延續的單元在彼此之異同中仍不失卻一份最終理想；那就是說，眾變動單元不論在個別或整合的觀點上看，其理想在最後到底是萬流歸宗的，它終究是為了「止於至善」。萬事萬物都是為了達致一個最終極的圓滿而努力邁進，不論在過程中遭遇多少挫折與失敗，到底仍指向一個更完美的遠景、都為一個最終目標而付出一份力量。

總之，從同步性/靜態性角度上言，一切社會都有著相同的存有學基礎——都蘊含團體的「靈」與「魂」；從延續性/ 動態性角度上言，一切社會都有著同一個最終理想——止於至善。為此，謝勒強調自己的哲學并不是「哲學相對論」(Philosophical Relativism)[24]，他至少承認社會有其絕對性的一面，即含共同的「存有學基礎」與同一的「最終理想」，此二者不因時間與空間的不同而有差異。…

茲把上文之第一、二研究角度義涵表列如下；我們可從中體會到這兩個研究角度的脈絡、側重、與連貫：

24 *Ibid.*, p.41.

臺灣大學學術期刊資料庫



上述兩個研究角度以「系列秩序律」作匯合點；我們既可從「存有學基礎」上談「系列秩序律」的三重關聯，又可站在「社會結構」這向度來凸顯其中「動」與「靜」的錯綜複雜。總之，它們息息相關、彼此貫通、共同形成為更大的探討整體。

(三) 按研究進路考量

如上所述，謝勒「文化社會學」含三個研究角度。我們已先後闡述了第一、二研究角度，現在須對其第三研究角度作一交待：謝氏「文化社會學」的第三角度在於對社會學之進路作一檢討。…

臺灣大學學術期刊資料庫

1.兩個進路

在謝勒眼中，他看到文化社會學至少有兩個可行的研究進路[25]，他分別稱之為「後驗社會學」(*a posteriori* Sociology)與「先驗社會學」(*a priori* Sociology)：

(1)後驗社會學

「後驗社會學」乃是以「經驗科學」(Empirical Science)的進路作為藍本而開出的一套社會學研究法。它以物理地可被驗證的社會現象作為研究範圍，採用經驗歸納(Empirical Induction)方式、來對社會事象作搜集、考察和統計，從客觀外在的觀察中企圖歸納出同類事物的一些近似的特性。如此一來，它有把一切社會現象約化為純物理結構之嫌，以致謝勒并不認為這是一個絕對充份的研究進路。…

謝氏把社會團體分辨為「社團」(Society/*Gesellschaft*)與「團體」(Community/*Gemeinschaft*)二者[26]：

「社團」(*Gesellschaft*)：指成員只藉人為的契約(Artificial Contract)而組合為客體組織。商業團體與政治團體是其中的典型。

「團體」(*Gemeinschaft*)：指成員藉血親的關係而聚合；本身是「有機性的」(Organic)，即它是一個「整體」，成員們在其中有其共感(Co-feelings)、共同經驗(Co-experience)、與有機的原則(Organic Principles)。

因應著這二分法，謝勒有以下的體會：

首先、當契約終止，「社團」成員便變成「烏合之眾」(Mass)。而「後驗社會學」充其量只適合處理「社團」，即只適合分析那牽涉契約式、機構式(Institutional)的組織；但「後驗社會學」則無從面對「團體」(*Gemeinschaft*)，即無法處理那內含血親成份、人際關係、愛的精神等因素的團體；到底人間的愛無法被統計、無法被量化、無法被放進實驗室內作物理驗證。

如此一來，謝勒自覺有必要發展另一進路——先驗社會學——來補充「後驗社會學」的不足。…

(2) 先驗社會學

概括地說，「先驗社會學」主要是以第一身方式融入社會內、以同情的眼光來感受其中的人地事物，藉此內在地對社會事物產生「存在的洞察」(Existential Insight)，

25 *Ibid*., p.34.

26 謝勒因受東尼斯 Ferdinand Tönnies)《團體與社團》〔*Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), English Translation, *Community and Society*. Trans. by Charles Loomis (New York: Harper & Row, 1963) 〕一書的影響，以致也傾向把社會團體分辨為「社團」與「團體」二者。cf. Stikkers, “Introduction”, in Scheler *Sociology of Knowledge*, p.7.

臺灣學術期刊資料庫

以瞭悟一事物之表裏精組及其普遍本質(Universal Essence)。…

顧名思義、「先驗社會學」的「先驗」(*a priori*)一辭、意謂著注視研究者主體在認知上的「先驗結構」(*a priori* Cognitional Structure), 并追問研究者那份認知社會現象的功能, 從而凸顯人是「社會中人」、與生俱來即本能地融入社會的風土人情、以致無隔閡地對社會事物有著同情的理解。

以人是「社會中人」做為使認知社會成為可能的先驗條件(a priori Condition of Possibility), 謝勒以這份肯定作為前提, 而演繹出下列的一套方法論, 其中蘊含著培養一份(i)「存在的"活透"」(Existential Living-Through/*Erleben*)、以及誘導出一份(ii)「存在的洞察」(Existential Insight)：

i/ 所謂的「存在的「"活透"」[27], 即以第一身的份位來參與一事物, 以同情者心態、設身處地融入一境況, 內在地與此事況達致物我融通, 以直透隱微地碰觸到一物之底蘊。例如。我不以旁觀者心態來面對某城市大地震這段新聞, 而以罹難者親友家屬心態來內在地「活透」這災難事件的慘痛。換言之, 謝勒的心態是「物我融通」、「玄同彼我」, 而非「主客對立」、「隔岸觀火」。謝勒認為只有本著這「活透」的浸潤、始能內在地洞察一事物的最深底蘊。

ii/ 所謂「存在的洞察」, 就是扣緊著一社會事實本身, 而企圖藉「活透」一事物之心態來從中洞察此事物之本質義。換言之, 謝氏方法論蘊含其「直覺法」(Method of Intuition), 即在第一身地參與并體會一現象中而企圖「直覺」其底蘊。誠然, 參與者的任務不單在乎就事論事地對所呈現的現象作描述而已, 他尚且更在乎從事物現象上獲得一洞察, 以把握此物之本質義、核心義, 并注意眾事物在「本質」與「本質」之間的重要關連。謝勒有時稱這一份洞察為「靈的觀照」(Spiritual Seeing/*er-schauen*)[28]。

於此, 我們或許可強調說：謝勒并非全然排擠「後驗社會學」而尊「先驗社會學」；他的意思應該是：「後驗社會學」不絕對充份, 只能以補助的角色出之；而我們應以「先驗社會學」作為主力, 好能內在地、第一身地理解社會現象。…瞭悟到這一點後, 我們可進而體會謝氏文化社會學的研究課題。

27 Max Scheler, "Phenomenology and the Theory of Cognition", in Max Scheler, *Selected Philosophical Essays* (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1973), pp.137-138.

28 Scheler, "Phenomenology and the Theory of Cognition", p.137.

臺灣大學學術期刊資料庫

三、文化社會學的研究課題

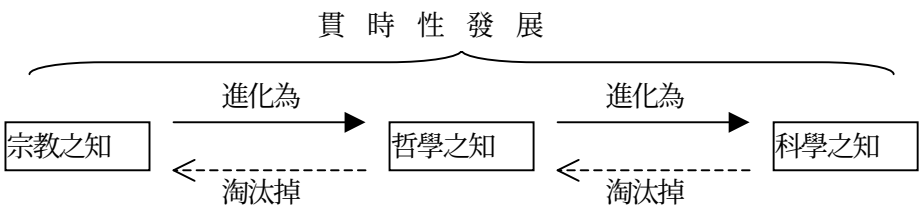
「後驗社會學」與「先驗社會學」此二進路即使研究方針不同，到底所牽涉的課題卻是大同小異的，至少它們都從「存有學基礎」上面對團體的「靈」與「魂」，即都在處理社會的「實際因素」與「理想因素」。在「實際因素」方面，二進路都在研究社會之「血族」、「政治」、「經濟」等議題[29]。而在「理想因素」方面，它們都在探討社會之宗教、哲學、科技等學術知識[30]；謝勒尤在名稱上把「理想因素社會學」等同為「知識社會學」，即把「知識社會學」放在「文化社會學」的脈絡上來為它定位，以它為「文化社會學」中的「理想因素」之探究。…

(一) 有關理想因素社會學

在社會的「理想因素」之探討上，謝勒曾因應著「後驗與先驗社會學」此二進路之差別、而分別站在「社會結構」與「價值等級」二角度來談論知識的劃分：

1.從結構角度談三類知識

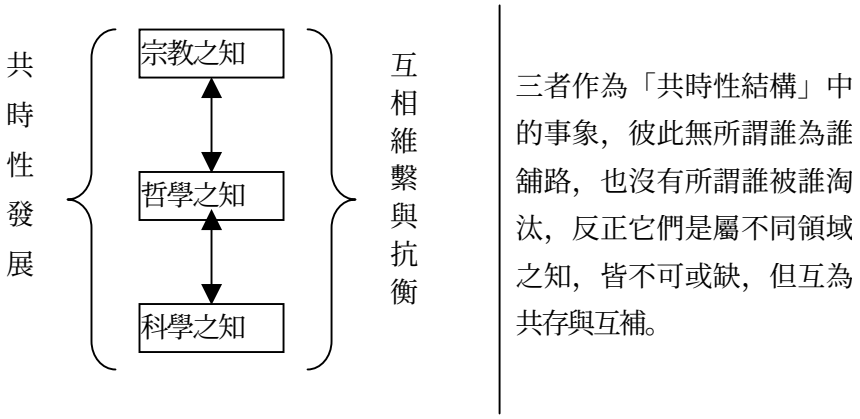
謝勒尤以孔德(Auguste Comte, 1789-1857)作為「後驗社會學」(即「實證科學社會學」)之典型而引述他的「三階段理論」(Theory of the Three Stages)；(在某意義下，當謝勒在「知識社會學」上凸顯宗教、哲學、科技三類知識時，他主要是在乎與孔德之「三階段理論」作對談而引發的。)按孔德的說法，社會知識會經歷宗教、哲學、科技三個階段的發展[31]。孔德站在社會結構角度言，這是「延續性結構」所透露出來的一份經歷，(借用結構主義的辭彙說：孔德以此為「貫時性結構/Diachronic Structure」所展現的歷程。)那就是說，宗教之知須進化為哲學之知，而哲學之知又須進化為科技之知；後一階段的知識將淘汰掉前一階段的知識，如圖表所示：



29 Scheler, *Sociology of Knowledge*, pp57, 62.
30 *Ibid*., pp.40, 80.
31 Ibid.

臺灣大學學術期刊資料庫

然而、謝勒并不贊同孔德的說法。他認為宗教、哲學、科技三類知識并非是知識之「貫時性發展」之三個階段，而是屬「同步性結構」之三類不同的知識。(借用結構主義之辭彙、這是屬「共時性結構/Synchronic Structure」中的三類知識，)同時存在於各年代、各地域、雖然後期的知識有其發展，但這并不意謂著某類知識為後出，也不意謂著宗教之知為哲學舖路、或哲學為科技舖路。相反地，各時各地都有其三類知識，三者乃同步性地并存，一方面分別有其演繹與進退，另一方面又互相維繫或抗衡，其關係且視乎個別情況而調整。茲把謝氏的看法用以下的圖表來示意：



2.從價值角度談三類知識

誠然、孔德之知識三分法已蘊含著價值衡量的意味，為此、我們也須從價值等級(Hierarchy of Values)的角度來分辨孔德與謝勒之見解：

站在孔德的實證立場而言知識的價值等級，孔氏會認為知識愈科學化、則價值愈高，以致科學優越於哲學、哲學優越於宗教。在孔德眼中、宗教只是迷信的成果，無什麼價值可言；哲學尚且保有一點理性，只嫌缺乏科學根據而流於空談；科技最確實而禁得起驗證，是人類知識的最高峰、以致享有最高價值！…

然而、這也是謝勒所不能認同的說法。作為一份回應，謝勒如此地說[32]：

> 於此、由知識所支撐的三類頂尖的增長目標，其中是否含有一客觀的等級？我心目中有一非常清楚而馬上自明的等級：「操控之知」(i.e. 科技)、從一實用方式言、用以引致世界的轉化、以及我們所能改變

32 Max Scheler, “The Forms of Knowledge and Culture”, in Max Scheler, *Philosophical Perspectives*(Boston : Beacon Press, 1958), p.42.括弧內之名辭由本文作者附加，以澄清原典內容之義。

臺灣學術期刊資料庫

> 它的一切成就，而它引領我們進而達致一較高的目標：「文化之知」(i.e.哲學)；這份知識容許我們擴展與剖露心性位格之存有處境，使我們得悉自己為「小宇宙」，并容許我們企圖藉著那適合自己獨一無二之個別方式來參與世界整體，或至少分享其本質結構模式。從「文化之知」、我們的途徑引致「救贖之知」(i.e.宗教之知)，那是我們位格核心尋求參與萬有根源之最終存有的唯一知識。…

謝勒的意思是：科技基本上是為操控大自然而設，而哲學卻是為瞭解宇宙、定位人生而設、并以追尋萬事萬物之最後根源來作為其探討之理想，為此其在價值上是高出於那只是實用價值之科技之知；又宗教之知不單指出萬物之總根源，且指導我們冥合此絕對根源之實踐途徑、藉此達致團體及個人之整合救贖，所以在價值上又比哲學與科技還要崇高。

較細緻地說，謝勒意會到：沒有人只為求知而求知，而會因應著價值的牽引而求知[33]，以致知識的形成、也受個人與團體所珍惜的價值所帶動；況且，眾價值綜合起來還形成一系列等級、分出高下。於此，茲讓我們首先聆聽謝勒如何從個人面向上探討價值等級之來龍去脈，然後再從其所體會的團體面向上看個究竟：

(1)價值等級之個人面

謝勒強調世上有客觀價值，而且還分出等級。…

ⅰ/價值等級初議

謝勒認識到、從低至高而言、價值至少可分為四大等級如下[34]：

- α〕感性價值(Sensible Value)
- β〕生機價值(Vital Value)
- γ〕心性價值(Mental Value)
- δ〕神聖價值(Sacred Value)

茲分述如下：

α〕感性價值——感性價值牽涉著感官上的寫意與不寫意(Agreeable vs.

33 “Ibid.”, pp.41, 43.

34 Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1973), pp.105-109; Max Scheler, “Ordo Amoris”, in Max Scheler, *Selected Philosophical Essays* (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1973), pp.105-109.

臺灣大學學術期刊資料庫

Disagreeable)、快感與痛楚(Pleasure vs. Pain)、以致我們在感受與反應上有所謂感性的舒適與不舒適(Pleasant vs. Unpleasant)、取悅與不取悅(Pleasing vs. Displeasing)。站在這層面上言價值的取捨，我們會取「寫意的」而捨「不寫意的」。凡停滯在這層面上追逐價值的人形同禽獸，被謝勒稱之為「動物人」(Animal Man)。

β〕生機價值——生機價值牽涉著身體上、心理上的健康與病弱(Health vs. Illness)、康泰與疾苦(Well-being vs. Sickness)。在這層面上、我們有所謂慶幸(Gladness)、悲愁(Sadness)、鼓舞(Courage)、焦慮(Anxiety)、憤怒(*Ire*/Revengeful Impulse)等感受與反應。若與前一價值等級相較，我們在取捨上會在「二者不可兼得」的前提下取「生機價值」而捨「感性價值」；例如：所謂的「苦口良藥」，我會寧吃苦葯來恢復健康。凡徘徊在這價值層面來生活的人，會被謝勒稱為一般市民(Citizen)，即一般普羅大眾，既未淪落為禽獸，又未提昇為英豪或聖賢。…

γ〕心性價值——心性價值(Mental Value)、又名靈性價值(Spiritual Value)，顧名思義、是為專屬於人心智層面的價值，其中包括智性價值(Cognitive Value)如真與偽(Truth vs. Falsehood)、德性價值(Moral Value)如善與惡(Goodness vs. Evil)或對與錯(Right vs. Wrong)、以及藝術價值(Aesthetic Value)如美與醜(Beautiful vs. Ugly)。與這層面相續的(Consecutive)、當有科學價值(Value of Science)、文化價值(Cultural Value)等。在這層面上談感受與反應，就有所謂愛與恨(Loving vs. Hating)、(靈的)喜悅與悲哀(Spiritual Joy vs. Sorrow)、(心性上的)適意與不適意(Pleasing vs. Displeasing)、贊同與不贊同(Assent vs. Disent)、敬重與輕視(Respect vs. Disrespect)、同情與反感(Sympathy vs. Aversion)等。若與前二層面相較，人在「不可兼得」的前提下作取捨：會重心性價值而輕生機價值、重生機價值而輕感性價值(i.e. Mental Value>Vital Value>Sensible Value)e.g.捨生取義。凡在這價值層面上出眾的人物、會被稱為英雄(Hero)、天才(Genius)、賢士(Sage)。…

δ〕神聖價值——神聖價值(Sacred Value)、又名宗教價值(Religious Value)；再者，因它碰觸到至高神明的絕對領域，所以又名絕對價值(Absolute Value)。這層面所展現的價值計有幸福與絕望(Blissfulness vs. Despair)、聖與俗(Sacred vs. Profane)、神的親臨與遠離(Devine Presence vs. Divine Remoteness)等；與此相連貫的相續價值(Consecutive Value)、計有儀禮價值(Ritual Value)與象徵價值(Symbolic Value)。人在這層面上對價值的反應與感受、計有信與不信(Faith vs. Lack of Faith)、崇敬與褻瀆(Adoration vs. Desacration)、嚮往與驚懼(*Fascinosum* vs. *Tremendum*)、神慰與神枯(Consolation vs. Desolation)等。綜合起四個層面而言價值取捨，我們便有所謂寧取神聖價值而捨心性價值、寧取心性價值而捨生機價值、

臺灣大學學術期刊資料庫

寧取生機價值而捨感性價值(i.e. Sacred Value>Mental Value>Vital Value>Sensible Value)。在這層面出眾者被稱為聖人(Saint)。…

附帶地值得一提的是：上述所談的價值取捨，本身是先驗地、絕對地普遍，透過價值直覺(Value Intuition)而獲悉，不能藉歸納(Induction)、演繹(Deduction)、經驗觀察(Empirical Observation)而被推翻或有所增減[35]。上述論點，可藉下列圖表作撮要：

價值境域	感性價值 SENSIBLE VALUE	生機價值 VITAL VALUE	心性價值 MENTAL VALUE	神聖價值 SACRED VALUE
價值景況	寫意/不寫意 Agreeable vs. Disagreeable 快感/痛楚 Pleasure vs. Pain	康泰/痛苦 Well-being vs. Sickness 健康/病弱 Health vs. Illness	智性(Cognitive)價值——真(Truth)vs.偽(Falsily) 道德(Moral)價值——善(Good)vs.惡(Evil) 藝術價值——美(Beautiful)vs.醜(Ugly)	幸福/ 絕望 Blissfulness vs. Despair 聖/俗 Sacred vs. Profane 神親臨/ 神遠離 Divine Presence vs. Remoteness
相續價值			科學價值 Value of Science 文化價值 Cultural Value	禮儀/象徵價值 Ritual/Symbolic Values
反應感受	舒適，不舒適 Pleasant, Unpleasant 取悅，不取悅 Pleasing, Displeasing	慶幸，悲愁 Glad, Sad 鼓舞，焦慮 Courage, Anxiety 憤怒(*Ire*)	愛/恨 Loving vs. Hating 喜樂/悲哀 Sp. Joy vs. Sp. Sorrow 適意/不適意 Pleasing vs. Displeasing 贊同/不贊同 Assent vs. Dissent 尊敬/輕視 Respect vs. Disrespect 同情/反感 Sympathy vs. Aversion	信/不信 Faith vs. Lack of Faith 崇敬/褻瀆 Adoration vs. Desacration 嚮往/驚懼 *Fascinosum* vs. *Tremendum* 神慰/神枯 Consolation vs. Desolation
選取	寫意>不寫意 Agreeable > Disagreeable	生機>感性 Vital>Sensible	心性>生機>感性 Mental>Vital>Sensible	神聖>心性>生機>感性 Sacred> Mental>Vital>Sensible
人物	動物人 Animal Man	市民 Citizen	英雄，天才，賢士 Hero, Genius, Sage	聖人 Saint

35 Scheler, Formalism in Ethics, p.49.

臺灣大學學術期刊資料庫

ii/判別價值高下之準則

謝勒在提出價值等級之同時，還凸顯一系列判別其高下之準則如下[36]：

α〕價值越高則愈持久[37]

持久性(Endurance)意指禁得起時間、地域、公論的考驗而永垂不朽、不因持有者之壽夭而有所更變。價值等級愈低，愈被直覺為飛逝(Transient)、短暫、可變、容易過時，不論其持有者能存放多久。反之，價值等級愈高，則愈被直覺為持久、永恒、萬古常新，不論其持有者生命如何短促。「性」之於「愛」就是如此：性滿足瞬息消逝、日久生厭；愛則海枯石爛、至死不渝。

β〕價值愈高則愈不容分割[38]

所謂愈不容分割(Less Divisible)，就是愈不容透過以物理地瓜分割裂的方式來讓眾多人分享，(如同分享一塊蛋糕似的)。感性價值本質上與擴延、數量等物性掛鉤，以致相應著物性之大小、長短、強弱而有所增減；例如：一匹布相等於其一半的一倍價值。反之，靈性價值如真、善、美、聖，本身不容透過分割而被分享，也不必透過物理 地分割而被溝通；例如：信徒們對神聖境域的共同嚮慕，得以把彼此的心靈連結在一起而互相融通於其中。

γ〕價值愈高則愈少以別的價值層面作根基[39]

感性價值須植根於生機價值、生機價值須植根於心性價值、心性價值須植根於神聖價值， 如此一來如顯出一價值的湛深與崇高。例如：性須在愛的 前提下始呈現其美好；但巴哈的音樂卻是因了其對聖境的詠歎而凸顯其超逸。所有價值最後都植根於神聖境域，而神聖價值本身則不須奠基於一更高深的基礎而以自己為最後根基。

δ〕價值愈高則滿足感愈深[40]

滿足感(Contentment)指圓滿、完成之經驗(Experience of Fulfillment)、在價值被把握的剎那兌現；例如：保羅在生命的黃昏所深感的「這場好仗、我打完了，該走的路程，我走完了，信德、我也保守了，只剩下領受正義的榮冠，…」(*II Timothy*, 4: 7-8)。於此，我們須分辨滿足感的程度(Degree)與深度(Depth)。「程度」指二事物處在同一層面上分出差別；例如：吃熊掌比吃魚快意。…反之，「深度」則指二事物處在不同價值層面而顯其深淺；例如：過有聖德生命的那份心安理得，其滿足感比純散步之

36 *Ibid*., pp.90-100.
37 *Ibid*., pp.90-93.
38 *Ibid*., pp.93-94.
39 *Ibid*., pp.94-96.
40 *Ibid*., p.96.

臺灣大學學術期刊資料庫

心曠神怡來得湛深，二者無法相提併論，除非後者以前者為根基。

ε〕價值愈高則愈接近絕對價值并愈少牽連感性感受[41]

上述眾準則都為這一準則舖路、都以這一準則作為高潮、并以這一準則作為其圓滿的句點。這一準則意謂著價值的相關性(Relativity of Values)；眾價值相關著「絕對價值」而分出高下。愈接近絕對價值、則價值愈高；愈遠離絕對價值、則價值愈低。這準則是被直覺而不必經歷計慮權衡來獲悉，是為「不慮而知、不學而能」者。人在取捨上、在二者不可兼得的情況內、是取高而捨低、(e.g.捨生取義)、并且取最高而捨其它(e.g.殉道)，否則我會有罪感(Sense of Guilt)與墮落感。

至此、我們可引用謝勒的一句話來總結起「價值等級之個人面」:「誰若把握到一個人的『心的秩序』(“ordo amoris”)、就是把握到他這個人本身。」[42] ”Ordo Amoris”意指個人內心對價值等級的排列。而謝勒的意思是：我只須看看你所重視的價值層面，那麼、你人格品德的高低昭然若揭，因為、「你們的財寶在那裡，你們的心也在那裡。」(*Matthew* 6:21)

在我們反省了價值等級之個人面以後，可進而體會價值等級之社會面：

(2)價值等級之社會面

謝氏在這方面的看法、可被濃縮為以下的重點[43]：

i/ 價值不單是「個體我」的核心，也是「集體我」(Collective Selves)的核心。

ii/ 凡擁有相同「價值感受」(Value-feeling)之眾個體、將直截地體會到一份精神上的彼此合一；此所謂「心情合一」。

iii/ 價值乃首要地、本質地(Essentially)在團體內「共同給予」(Co-given)；史帝卡(Kenneth Stikkers)如此地詮釋說：「人對團體價值共同給予之意會、先於其對個人的給予。為此、謝勒主張『我們』(集體我)優先於『我』(個體我)。」[44]

iv/ 價值的共同給予使人之集體存在成為可能[45]。

v/ 每一個團體有其個別的「風習」(Ethos)作核心，類比著個體有其「心的秩

41 *Ibid*., pp.97-99.

42 Scheler, “Ordo Amoris”, p.100,”Whoever has the *ordo amoris* of a man has the man himself.”

43 茲借重 Kenneth Stikkers 對謝氏學理的整理；cf. Stikkers, ”Introduction”, in Scheler, *Sociology of Knowledge*, pp17-18.

44 “Ibid.”, p.17, “One is aware of the co-givenness of values prior to their givenness to his intimate self. Thus Scheler maintains that the ‘we’ (Collective Self) is prior to the ‘I’ (Intimate Self).”

45 “Ibid.”, “The co-givenness of values, then, is the very foundation for the possibility of our collective existence.”

臺灣大學學術期刊資料庫

序」(“ordo amoris”)一般。我們可從一團體的「風習」中窺見其所重視的價值層面，也藉此得悉此團體作為「集體我」所具備的品德之等級。

vi/ 正如個人的價值分為「感性價值、生機價值、心性價值、神聖價值」四等級，同樣地、團體及其價值也有此四等級之分[46]：

α〕凡因「感性價值」而聚集者、被謝勒稱為「烏合之眾」(Herd, Mass)；

β〕因「生機價值」(即血緣)而聚族者，被稱為「家、族」；

γ〕因「心性價值」而聚合者、被稱為「社團」(Society)、如法律社團。文化社團等；

δ〕因「神聖價值」而聚集者、被稱為「宗教團體」、「教會」、「愛的團體」。

(3)從價值等級之社會面看知識

如果我們肯定價值等級有其團體面，而團體又有其知識，那麼、我們也自然地會想到：團體可按其價值的四等級、以及社會團體的四類型、而分辨出不同的知識型態如下：

i/ 烏合之知(Knowledge for the Mass)

這是群眾在偶然聚合的機緣中不自覺地獲得的共同體驗；它完全是感性之知(Sense Knowledge)，本身是私人的(Private)、無可言傳的，只靠情緒來感染、而不靠理智來思量。…為此、謝勒對它著墨不多[47]。

ii/生命團體之知(Knowledge for Life-Community)

這是在血族團體間所流行的共同知識。其特色計有以下的幾點[48]：

α〕傳承上言——它藉口傳方式而世代相傳，內容不被質疑；其目標在乎保留傳統(Tradition)與民間智慧(Folk Wisdom)、而不在乎推陳出新或研究開發。

β〕方法上言——它在學理研討上偏重存有學而不重知識論；原因是：在方法論上言，它重獨斷式的說法，而不重批判式的說法。

γ〕思想形式上言——它是「實際的」(Realistic)而非「名相式的」(Nominalistic)；那就是說，它所談的內容是關乎洗掃應對、倫常道德、生活起居等事項，而不崇高空談理論。其對世事之看法、異於初級民族之萬有有靈與神話眼光之觀點，但又不截然與之脫節，因為每一個家族都有其神話背景，以致在口傳內容上仍有

46 Scheler, *Formalism in Ethics*, p.519.

47 Scheler, *Sociology of Knowledge*, p.67-68 ; Stikkers, ”Introduction”, in Scheler, *Sociology of Knowledge*, pp27-28.

48 Scheler, *Sociology of Knowledge*, p.48; Stikkers, ”Introduction”, in Scheler, *Sociology of Knowledge*, p27.

臺灣大學學術期刊資料庫

關團體起源之神話、有關團體始祖、遠古英雄演義、及昔日黃金時代之光榮史跡等。

δ〕範疇系統上言——它是「有機性的」(Organological)而非「機械性的」(Not Mechanistic)；所謂「有機性的」，就是其辭彙牽涉血親族系之前提。所謂非「機械性的」，就是它較不著重科技、學術之前提[49]。

ε〕代表人物方面——以團體父老們作為智者，因為他們熟悉家族之傳統與檔案，是為家族血緣團結之象徵。

iii/社團之知(Knowledge of Society)

部份志同道合之士因了其相同的心性旨趣而結集在一起，共同孕育那屬於其理想的知識，此之謂社團之知，例如：法律社團有其法律學、醫師社團有其醫學等。…在心性層面上談社團之知，謝勒尤凸顯「科技之知」與「哲學之知」[50]，此二者乃謝勒「知識社會學」的重要論題。(此點容後討論。)

iv/宗教之知(Religious Knowledge)

那以人類整體救贖為理想之宗教團體、也會在團結友愛中共同體會其宗教經驗，且會在「信仰要求理解」的前提下孕育那屬於其團體的宗教之知。這也是謝氏「知識社會學」的一個核心論題[51]。(此點容後討論。)

我們已先後意識到知識有其社會面，也意識到知識有其「存有學基礎」以致有所謂團體之知的「靈」與「魂」、并因應著「價值取向」而呈現出「群眾(烏合)之知」、「血族之知」、「社團之知」、和「宗教之知」等現象；而「哲學」與「科技」知識基本上是處在「社團之知」的行伍內。我們可把上文有關價值等級之圖表作如下的延申：

價值境域 VALUE SPHERE	感性價值 SENSIBLE VALE	生機價值 VITAL VALUE	心性價值 MENTAL VALUE	神聖價值 SACRED VALUE
社會面 Social Aspect	群眾 Herd, Mass	家族 Family, Tribe	社團 Society	宗教團體 Religious Community
社會知識 Social Knowledge	烏合之知 Knowledge for the Mass	血族之知 Knowledge for Life-Community	社團之知 Knowledge for Society 包括 科技&哲學	宗教之知 Religious Knowledge

49 「機械性的」(Mechanistic)範疇與社團指其越出血族有機體範圍，感員們只因社團個別宗旨(如政治因素、商業因素等)而聚合(i.e. 機械式地聚合)。

50 Scheler, Sociology of Knowledge, p.94-139.

51 *Ibid*., pp. 81-94.

臺灣大學學術期刊資料庫

從圖表中、我們可體會到價值等級與社會知識的關連、也可體會到謝氏以「宗教之知」在價值上高出於「科技」與「哲學之知」的原因。謝勒會進一步在《知識社會學》一書的正文中詳細分析此三類知識的內蘊。(此點容後討論。)

至此、我們已在謝氏「文化社會學」之「研究課題」上凸顯了其「理想因素」(i.e.團體的靈), 并站在「社會結構」與「價值等級」向度來為「宗教、哲學、科技」三類知識定位, 藉此回應孔德的「三階段理論」而強調此三類知識為同步性之知、屬「上層結構」事理、且以宗教之知的價值最優越。在交待了謝氏「文化社會學」之「理想因素社會學」這環節的要略後, 我們可進而聆聽其「實際因素社會學」上的心得。…

(二) 有關實際因素社會學

為謝勒而言,「實際因素社會學」在研究課題上、主要是環繞著「血親」、「經濟」、、「政治」(Blood Relationships, Econimocs, Politics)三項目而展開其思路[52], 它們隸屬於「團體的魂」、是為社會「底層結構」的事理[53]。誠然、謝勒對「實際因素」這範圍的反思著力不多, 況且他多半是在「理想因素」的前提上兼論其與「實際因素」的關連;我們只能從他零碎的點滴中歸納出以下的一些論點:

1.血親

在「血親」因素的分析上, 謝勒有以下的提示:

(1) 血親為首要因素——

「血親關係」是社會「底層結構」的首要因素, 其重要性尚凌駕於「政治」與「經濟」因素之上[54]。

(2) 血親影響其它底層因素——

作為「底層結構」的「首要因素」、人在「血親」上的表現、可深遠地影響社會之其他「底層結構」因素之發展。謝勒的意思是:血親現象如「父系社會」、「母系社會」、「家庭張力」、「種族衝突」等事項之變動、將會直接引致社會「政治」、「經濟」型態之調整[55]。

---

52 *Ibid.*, pp. 57, 62.

53 *Ibid.*, p. 35.

54 *Ibid.*, pp. 58-59.

55 *Ibid.*, p. 58. 例如:聞說印尼本土居民有通財之義, 致使族人不敢經商, 以致經濟命脈落入華人手上, 因而產生本土人仕排華的紛擾;由此可見社會之「政治」、「經

臺灣大學學術期刊資料庫

(3) 血親影響上層因素——

「血親」作為「底層結構」之要素，也緊密地連繫著社會之「上層結構」、彼此有著相應的互動[56]，即「上層結構」提供理想，而「血親」作為「底層結構」的一員、會轉而為「上層」補足行事之衝勁。

(4) 血親維繫血族之知——

「血親」因素直截孕育并培養社會的風俗習慣、引申「血族之知」，使之成為團體文化的一份子。(此點已在上文有所提及。)

2.經濟

在「經濟」因素的的反省上，謝勒尤針對馬克斯(Karl Marx, 1818-1883)的理論而提出他的評論：

(1) 馬克斯以經濟為首要因素——

「經濟」作為「底層結構」的一份子，其重要性理應在「血親」與「政治」之後，但馬克斯卻本末倒置地把它看成為「首要因素」[57]；為此、謝勒指其有「泛經濟主義」(Economism)之嫌[58]，以為「經濟」是壓倒性地牽制社會的其他一切因素、包括上、下層結構的各要素。

(2) 謝勒的回應——

謝勒駁斥說：至少「先資本主義期」(Pre-Capitalistic)的歐洲世界就不符應馬克斯的描述[59]。謝勒仍秉持其一貫的說法而強調：社會的「上層結構」作為「團體的靈」、是在提供著理想；而「底層結構」只給「上層」提供能量去推行理想而已。總之，謝勒不認同馬克斯的經濟掛帥，也不贊同「上層結構」會被動地受經濟牽制這一說法。

3.政治

謝勒對「政治」因素的分析、看來是他在「底層」三因素反思上著墨最多的一個環節，只不過他并不是在「文化社會學」的單元內作深入的討論、而是在「知識社會學」正文中作較詳盡的探討[60]，原因是他要把「政治」鉤連著「宗教、哲學、科

濟」狀況可歸究到其「血親」因素之演繹。

56 *Ibid.*, p. 62.

57 *Ibid.*, p.59.

58 *Ibid.*, p.55.

59 *Ibid.*, p.56.

60 *Ibid.*, pp.157-182.

臺灣大學學術期刊資料庫

技」三類上層知識來細緻地檢討其與此三類知識的聯繫。到底，我們仍可簡潔地在此交待謝氏在「文化社會學」本位上對「政治」因素所作的一些提示：

(1)政治間於血親與經濟之間——

為謝勒而言，「政治」是「底層結構」的重要因素之一，其重要性是在「血親」因素之後，但卻在「經濟因素」之先[61]。在團體生活中，它比不上「血親」那份根深蒂固在人心，但在行事跡效上卻比「經濟」來得更顯而易見。

(2)政治分二向度——

「政治」的影響力分「外交」(Foreign Policy)與「內政」(Domestic Policy)兩個向度[62]：「外交」牽涉國際權力競爭等議題，而「內政」則涉及社會階級之形式與變遷、以及政黨較競等事象。二者都能直接或間接地對社會生態產生重大的影響。

(3)政治影響上層知識——

謝勒尤在「知識社會學」正文中指出：「外交」與「內政」都深入地影響社會「上層結構」三類知識的發展[63]。例如：外交上國與國溝通可給本土引進外來文化的刺激；又內政上的政策可左右本土社會知識的傳播與演繹。(此點容後討論。)

簡言之，在分析的比重上看、謝勒 看來較側重「理想」因素(i.e.對「宗教、哲學、科技之知」)的反思，而較輕忽「實際因素」(i.e.「血親、政治、經濟因素」)之探討。在他心目中，「實際因素」作為「團體的魂」而言，其任務只在乎給「上層結構」提供衝勁力量而已，到底社會的進步仍有賴於「理想因素」作為「團體的靈」之誘導，以致「理想因素社會學」更值得我們作深入探索。

四、結語

總括來說，謝勒談「文化社會學」、主要是落實在「研究角度」與「研究課題」兩個焦點而展開其討論：

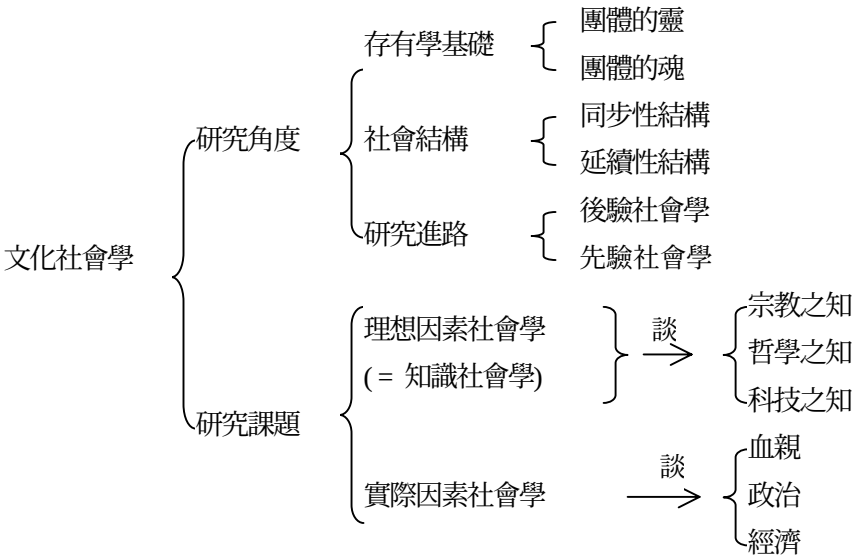
「研究角度」被三分為「存有學基礎」、「社會結構」、與「研究進路」三者，各自擁有其二分法之對比：即在「存有學基礎上」凸顯「團體的靈」與「團體的魂」；在「社會結構」上彰顯「同步性結構」與「延續性結構」；在「研究進路」上又強調「後驗社會學」與「先驗社會學」。

至於「研究課題」方面，它被二分為「理想因素社會學」與「實際因素社會

61 *Ibid.*, pp.58-59.
62 *Ibid.*, p.157.
63 *Ibid.*, pp.158-182.

臺灣大學學術期刊資料庫

學」的探究。前者談論「宗教、哲學、科技」三類知識；後者則處理「血親、政治、經濟」三項議題。茲把謝氏「文化社會學」的架構表列如下：



於此，我們所須再三強調的是：「知識社會學」乃「理想因素社會學」的同義辭，蘊含在「文化社會學」的研究範圍內，我們須以「文化社會學」作背景來為「知識社會學」定位。

最後，附帶地值得一提的是：作為「文化社會學」一個研究課題、「知識社會學」的行文架構與「文化社會學」之架構相類比、甚至相應相通。「知識社會學」正文內容分「形式問題」「與「質料問題」；「形式問題」意謂著原則探討、提示出社會知識所牽涉的公理與原則，而「質料問題」則指涉研究課題、尤以「宗教、哲學、科技之知」作為探究的質料。相應相類比地、「文化社會學」的行文內容也有其二分法——即「研究角度」與「研究課題」；在某意義下、「質料問題」與「研究課題」意義相通，可說是同義辭，皆以「宗教、哲學、科技之知」作為研究質料。此外，「研究角度」與「形式問題」二辭義也有相當程度上的連貫，因為它們所關注的角度都涵括了團體的「靈」與「魂」、以及社會的「同步性」與「貫時性」等議題，所不同者只「知識社會學」把這些「研究角度」刻劃成一系列的公理與原則而已。總之，以「文化社會學」作背景，我們將更能深入地瞭悟「知識社會學」的來龍去脈，從中體會到那更廣闊的視野之連繫與補足。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

Scheler, Max. *Problems of a Sociology of Knowledge.* Translated by Manfred Frings. Edited with an Introduction by Kenneth W. Stikkers. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

_____. *Man's Place in Nature.* New York: Noonday Press, 1962.

_____. *Philosophical Perspectives.* Boston: Beacon Press, 1958.

_____. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

_____. *Selected Philosophical Essays*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫