

価値倫理学論考 III

神 英 樹*

Von der Wertethik

Hideki JIN

要 旨

マックス・シェーラーの『実質的価値倫理学』^{※1)}の構造を明らかにするための論考を重ねて来たが小論はその第二部「VI形式主義と人格」の「B倫理的諸連関のうちなる人格」^{※2)}の項をとり上げるものである。

序

前号において上掲書の第二部「VI形式主義と人格」の「A人格一般の理論的把握のために」において「人格概念の理論的意味とその概念の位置づけ」^{※3)}がされ、これらの研究に従って次に「人格が倫理的価値の担い手としてどんな役割を演ずるか、あるいは倫理的諸連関のうちで人格という語は一般に何を意味するか」^{※4)}の問いに向わねばならない。

B 倫理的諸連関のうち的人格

1. 倫理的人格の本質

「人格(Person)」という語の意義志向には二つの契機が含まれているとされる^{※5)}。

その1.

「人格という語はわれわれが有心化(Beseelung)や我性(Ichheit)を、あるいはまた自身の自我の存立と価値についての意識(自己意識、自己価値の意識)さえをも容認する場合にはいずこにも適用されうるものではないこと」^{※6)}が第一のことである。たとえば「有心化は動物にも帰属し、またある種の我性が動物にも帰属することに疑いはない」^{※7)}が「動物は人格ではない」。^{※8)}これが人間に対して問題にされた場合はどうか。それは「ただ人間としての人間であるという

事実はそれだけでは人格として妥当する存在者の範囲を規定しなかった。むしろ人格概念が適用されるのは人間的な現実存在の特定の段階においてはじめてである」^{※9)}つまり「われわれが人格概念を拡張してたとえば子供たちや精神薄弱者などにも容認するとしても、人格の本質がわれわれの眼にいわば最初にきらめく場所は人間一般ではなく、ただある種の人間においてのみである」^{※10)}そして「その種は、その置かれた歴史的・実証的な限界内でその意義を変化させる」^{※11)}とシェーラーの立場から言われる。これらのことから次のように言われる。すなわち「ある人は任意に誤りうるけれども、これによって健全性を失うことにはまったくならない。狂気の人がかりにきわめて独創的な真理を発見したとしても、彼は依然として狂者である」^{※12)}と。

ここから次の結論が言われる。「(1)心理学的客観化はいずれも人格無視と同一的である。(2)人格はいずれにせよ、意味の統一性によって結合されている志向的諸作用の遂行者として与えられている。したがって心理的存在は人格存在と無関係である」^{※13)}

その2.

人格という語の適用範囲が示す第二の契機は「人格がある種の発達段階においてはじめて個々人に帰せられること」^{※14)}である。「子供も自我性や有心性や自己意識の現象を与えるが、だからといってまだ倫理的人格ではない」^{※15)}「子供は成年的(mündig)とあるときにはじめて十分な意味で

*助教授 一般教科、哲学

人格である」¹⁶⁾。それでは「子供」が「成年的」となる契機はいかなるものであろうか。これは「実定法」の規定にとって重要な意味を持つことである。これについては次のように言われる。「成年性の根本現象は、おのおのの体験そのものの作用のうちに既に直接的に与えられている（したがって体験の内容に基づいてはじめて与えられているのではない）ところの、自己の作用や意欲や感情や思惟と他人の作用や意欲や感情や思惟とのあいだの相異性の洞察性を体験しうることに存している」¹⁷⁾とされる。そしてこのことで重要なことは「体験作用が外へ知らされる媒体が他人の身体であるか、あるいはあったかを必ずしも顧慮せずになしうることである。このようなものがまだ構成的に必要である場合、誰かがたとえば他人がある思想を身体的に表現したことの記憶によってはじめて、したがってこの表現とこれを表現するものとの記憶像あるいは他人の行動の像によって、この思想あるいは意志を（自己のものと対比して）はじめて他人のものとして認識しうる場合には、このような人はまだ成年ではない。通俗的に言うなら、人間が彼の環境世界の体験志向を最初に了解することなしに単純にともに遂行するかぎり、したがって感得と共行と最広義の伝統との形成との形式が他人に対する精神的な根本関係にとって基礎づけとなる伝達形式である限り、また特定の内容の意欲のうちにある意志をすでに他人あるいは自己自身と相異した人格の意志として認識することなしに、両親や教師やあるいは周囲の誰かが意志する限り、人間は未成年である。」¹⁸⁾なぜならこの場合は彼は「他人の意志を自己の意志と、あるいは逆に自己の意志を他人の意志と思う」¹⁹⁾からである。そして「未成年者の場合自己の意欲と他人の意欲は区別されない」²⁰⁾確かにまた未成年者にも例えば「暗示に負けて他人の意欲を自身の意欲としたり、無意識的な追憶のうちで他人の思想を自己の思想としたりすることが生じる」²¹⁾が、ここには「真実の了解」²²⁾としての「自己」の「区別」が存しないと云わねばならない。「成年性の本質」²³⁾にはこの区別の「直接的な可能性意識」²⁴⁾が必要であると言われる。

その3.

「人格性の現象」²⁵⁾はしかしただたんに「本質的に健全のかつ成年的な人間にのみ制限されず、また自己の身体の支配が直接的に内部に現象し来り自己自身を直接的に自己の身体的主人として感得し知り体験しているような人間にも所属す

る」²⁶⁾したがって「人間の自己の身体に対する現象的關係はここでは最奥の意義を見えている」²⁷⁾のであって「みずからの身体意識において自己がこの身体意識の内実と同一化されているような仕方では顕著に生活している人は人格ではない」²⁸⁾。これに対して「外部知覚と内部知覚において自己に同一化されうる身体をそのことのほかになお《私の身体》という紐帯によって自己に《所属して》いるものとして体験する人にしてはじめて人格という名称を有することができる」²⁹⁾

「（人格との区別において）身体統一性は必ずしも物として（いわんや物体として）与えられないけれども、なおまだ物件として与えられる対象の統一性である。身体が次のような物件として、すなわちその物件のうちに自己の成果を示し自己がそこに成果を示しつつあることを直接的に知っている或るものに独自的であるような物件として与えられる場合にのみ、まさしくこのものは人格である。」³⁰⁾これに対して「死せる物件」³¹⁾はこれがきわめて根源的な「所有権」によって、すなわち「身体によって媒介されて人格に結びつけられているかぎりにおいてのみ可能的所有物にすぎない」³²⁾ここから「奴隷は所有権者たり得ず、みずからが所有物である」³³⁾と言われる。ただこの場合重要なことは「人格は、行動の可能であることが単純に現象的な事態として、つまり行動の可能であることが身体を通して現存し、しかもこの行動の可能であることがすでに生じた運動によってはじめて惹起された有機感覚と行動性体験との記憶に基礎づけられるすべての事実的行動に先行している場合にのみ与えられる。したがって意欲のみならずまた意志統治権の直接的意識も人格に属している。」³⁴⁾この「統治権が法律的に剝奪されている人はまた人格としては妥当しないし、またその統治権とこれの直接的意識が事実的に欠如している人は人格であるのではない」³⁵⁾このような人はまた「自分の身体に所有権をもちえず、おそらくは他人の所有物ではあり得て、それゆえ物件として与えられる」³⁶⁾とされる。このことから「奴隷は社会的な人格ではなかった」³⁷⁾と言われる。勿論「奴隷は自我や心（魂）や自己意識をもっていた」³⁸⁾がこのことは「人格とは無関係である」³⁹⁾し、したがって「奴隷の殺害は動物のと同様に殺人としては妥当しなかった」⁴⁰⁾のであり、それは単に「物件の破棄」⁴¹⁾と同一視されたたのことである。そしてまた「奴隷は死刑をもって罰せられることなかった」⁴²⁾のであり、それは「刑

罰は禍を加え善を奪うことである」⁴³⁾が、「刑罰を授けられる者のその物件からの独立した現実存在 (Existenz) を前提しているからである」⁴⁴⁾と言われる。したがって「奴隷に対しては任意に配慮すること、好意をもって恩恵を施され、愛されるのではなくただ享樂され使用されうるのみである」⁴⁵⁾。そして更に奴隷は「服従すること、約束すること、宣誓することもし得ない」⁴⁶⁾なぜなら「奴隷の意志は主人のうちにあり、主人が奴隷の身体も自我も所属しているところの人格であるからだ」⁴⁷⁾とされる。そして「奴隷が約束することをもなしえないのは、人格のない人間はみずからの身体状態から原理的に独立しているところの意欲と行動可能とのあいだの連続性をもちえないから」⁴⁸⁾であると言われる。なぜなら「約束 (Versprechen) とは、心理主義、例えばヒュームの説くように、君がそのことをすれば、私は直ちにこのことをするであろうということのみを内容とするような慣習に基づいた人為的作用ではなく、約束とは自然的作用であり、この作用によって人格はすでに意欲の現在的な作用のうちに或る事態を一中略一実現さるべきものとして定立されるのであり、この場合に人格に将来において(として) 与えられているもの、これは上の事態を実現することに所属している彼による行動である。しかしこのことが可能であるためには、意欲されたものをなしうることが可能的な身体的諸経験から独立して体験され、そのことのうちに、このようななしうることとともに意欲の連続性が体験されていなくてはならない。しかし奴隷にはこのようななしうることの体験が欠如している」⁴⁹⁾したがって「奴隷身分の制度は人格の奴隷化を許したあるいは人格が所有物でありうることを許した制度ではなく、むしろ逆に奴隷が自己自身あるいは他の人々の眼に自己を人格としてでなく、ただたんに例えば人間、自我、心理的実体などとしてのみ、換言すればわずかに『物件』としてのみ示したが故に許されることが妥当した。これに対して農奴 (Leibeigene[自身の身体を所有するもの]) は人格として妥当するが、ただこの人格はみずからの所有権の行使においてみずからの身体に制限されている」⁵⁰⁾ものとして位置づけられている。

次に婦人の人格について。ここでシェーラーは「明証的なある種の局面の判別」⁵¹⁾として次のように言及している。まず「一夫一婦制と婦人一般の人格性の承認との間には疑いなく本質連関が存立する」⁵²⁾と認めるが、「コーランの教えには

女に魂は所有しないことが言われており、この魂は明らかに人格を意味している」⁵³⁾ことが言われ、このことが「一夫多妻」と連関すると指摘する⁵⁴⁾。これに対して「キリスト教の文化は女に宗教的な人格をとにかく承認し、確かに神の母の資格において女に天使の位を授けた(この天使は純粋な有限人格である)。「女はさらにまた聖でありうるが、これに対してマホメットの彼岸においては女はせいぜい人格なきフーリ (Huri 永遠の処女) である。インド人における寡婦の殉焼は同様にまた、少なくとも妻が夫に対して人格ではなく物件であることに基づいている」⁵⁵⁾。しかしキリスト教的文化においても「女の社会的・法律的人格性は一般にただ私法的にのみ認められており、国法的・公法的にはそうでなく、婚姻法においてもきわめて緩慢に十分な承認を獲得するに至った」⁵⁶⁾「確かに結婚した女はカントにとっても(倫理的にはではないが) 法律的には物件であり、したがって婚姻法を物件法の下で取扱っている〔カント『道德の形而上学』第一部、第二十二七節〕」⁵⁷⁾

これらの事例は「人格の理念が自我と有心性(魂)の理念やこれらと類似の概念形成と倫理学的かつ法律的範囲においても無関係であることを示している」⁵⁸⁾あるいはまた「自我存在と有心性が人格性なしに存在しうる」⁵⁹⁾ことを示そうとしたものである。

その4

次に「人格の理念」はなお「体験現象 (Erlebnisphänomene)」⁶⁰⁾に基づいているものとしての「心(魂) (Seelensubstanz) としての実体」⁶¹⁾および「性格 (Charakter) の実在概念と事物概念」⁶²⁾について言及しなければならない。

ここで「心としての実体を仮定することの正当化の問いに触れないでにおいても、いずれにせよこの実体は実在的かつ物的な対象として考えられ、この対象は内的直観のうちに与えられる個性的な自我体験に対して想定され、この対象には力や能力や性向などの諸性質が帰属され、個性的な自我の個々の体験内容の経過が刺激の心(魂)に対する実在的作用の変転する条件のもとにおいて因果的に概念化されるはずである」⁶³⁾しかしこれらのことは「人格の本質とは別の方向のうちにあり、これらの作用のうちですべての心的なものは対象的となり、それゆえまさしく人格そのものはけっして対象ではなく、また実在的な物では全然ありえず、人格はみずからによって遂行された作用の

具体的な統一性としてのみ、また作用の遂行のうちにのち存在し、したがって人格はおのおのの存在と生——またいわゆる心理的体験——をまさに体験するが、それみずからは決して生きられた存在でも生でもない」^[64]

この理由からまた「心身の交互作用」^[65]の周知の問題も「人格がみずからの行為にいかに関係するかという問いとはまったく別の平面にある」^[66]「人格は一般になにも心理的なものを意味していない」^[67]ので「いったい人格はいかにして行為しうるか」^[68]という問いに関する難点は「心身の交互作用」という形式においてはありえないことになる。「十七、十八世紀を強く没頭させた交互作用の問題はその形而上学的意義をわれわれの前提のもとで一般に喪失してしまった」^[69]と言われる。「心身関係論という有名な問題は、カントが適切にも注意したように自作のものであることが明らかにされるのであり、結局のところむしろ認識論的関心をもつにすぎないものである」^[70]しかし「心的経過と物的経過とのあいだのすべての可能的結合は自体的には、人格の統一的・非分割的な効果的活動が両経過を媒介することによってのみ可能的であり、了解されうるものとなる」^[71]換言すれば「人格のそれぞれの統一的行為に対しては直観の二形式すなわち外的直観と内的直観があり、それらには諸行為に関するそのつどの相違性や平等性や類似性が反映している」^[72]そしてこのことはまた「他者の人格の行為の観察にも妥当する」^[73]ことである。

次に「性格 (Charakter)」と人格との関係について言及しよう。「人格の持続的な意志素質あるいはまたたとえば精神的・知性的素質や記憶素質などのその他の素質を、したがって要するに性格学や差異心理学の没頭している全問題圏を性格と解するならば、この性格も心身問題と同様に人格の理念とは無関係である」^[74]とりわけ「人格の行為はそれらの素質の総和と変転する外的生活状況とのなんらの一義的成果では全然ない」^[75]と強調されねばならない。したがって「同じ素質と生活状況の場合にも人格と人格の行為は自由に変化すると考えられうる」^[76]と言われるのであって「人格の自由を単なる性格因果性へ還元しようとする(たとえばリップスが試みたように)は自由問題のはるか下にとどまっている」^[77]

尚これらの素質と性格については「さらにまた因果的(生物学的と歴史的)な理解を必要とする」^[78]ものであることが附言されている。

さて「認識的にも人格は先に性格と名づけられたものとは根本的に相異している」^[79]「性格とは、ある人格の個々の観察された行為を説明するために定立される仮定的な多少とも恒常的なXより以上のものではない」^[80]すなわちある人に仮定的に採用された性格像から展開された演繹にこれまで対応していたのとは違った様式で行為するとすれば彼の性格についての像を変えらるべき理由があること以外にけして何も生じない。これによれば「たとえば改宗の全ての事実のうちに直観的に現存するような(客観的)性格変化という概念は(矛盾的であるがゆえに)排除されよう」^[81]。

しかし他の人格に対する認識的關係については事情は異なる。すなわちわれわれは「個別の行為から、それどころかまたおのおのの任意の表現的現象から出発して人格の個性性を了解し(倫理的に)、彼の行為をただ普遍的様式の道德法則に即してのみならず、むしろ人格そのものの理想的志向に即して測ることが可能である」^[82]したがってある人格についての了解的＝直観的な認識に基づいてたとえばその人格のわれわれの熟知の志向に対応することから逸脱した行為にさいして、このような別種の行為が彼の志向性の実現を「妨げた」ところの契機に依存しているだろうことを指示することができる。また「その人格を了解しているかと思っているかと思っているある友人について、この人の了解されている人格の志向から生ずる可能性の範囲から逸脱している物語を語るならば、単純にこの友人の人格像をまったく変化させようとしなくて、むしろ彼の個性性についてのわれわれの明証的な知識がわれわれに、その物語の正しさか又は友人のその行為の評価を批判するきっかけとなり、もし語られたことが二重の批判に耐える場合には性格変化(たとえば病的原因による変化)を、この場合にはつねにこの人格の表現可能性と行為能力についての障害のある種の形式を採用するきっかけになろう」^[83]

したがって「人格」と「性格」を区別することは「倫理学」にとって重要であり、また「倫理的に善」と「心的に正常」という概念ならびに「倫理的に悪」と「病的異常」という概念区分も重要であることとなる^[84]

またこれらのことから「心的病気は行為の人格に対する帰責可能性を破棄するが、しかし決して人格の責任性を一般的に破棄することにはならないが、これは責任ということが人格の存在との本質連関のうちにあるからである」^[85]とされる。こ

のことから、「行為の帰責可能性、すなわちある人の引責能力——中略——と、倫理的な責任性は厳密に区別されるべきである」^{〔86〕}そして「帰責可能性の破棄とは、「動機の効果的活動がこの動機の正常の効果的活動性から逸脱し、したがってある人の所与の行為がこの人の人格に帰属するかどうかを認識して決定することが不可能であること、ただこのことのみを意味している」^{〔87〕}。これに対して「人格の責任性の破棄は厳密な意味で一般に存立しない。たとえば動物はその行動に対して責任を負わないが、病人はただ引責能力が欠けているのみである」^{〔88〕}これに対して「病人は彼のすべての真実に人格的な作用に対しては責任を負い続ける。それゆえに引責能力(Zurechnungsfähigkeit)は責任性(Verantwortlichkeit)を前提している。しかし責任性は引責能力と同義的でもない」^{〔89〕}「これら二つの概念(引責能力と引責能力不可能)は、外部から、すなわち可視的な遂行された行為から形成される」^{〔90〕}が「倫理的責任の概念は全然別種のものだ」^{〔91〕}「人格はみずからの作用の遂行のさなかに自己が行動者であることを反省して、自己の作用一般に対して責任ありということを体験する」^{〔92〕}「倫理的責任というこの概念は人格そのものの体験に根づいており、彼の行為の外的な観察に基づいてはじめて形成されるのではない」^{〔93〕}このような反省のうちにおいて責任性の概念は充実されるのである。さらに「倫理的責任の概念は自己が行動者であることとこのことが倫理的な価値的な重要性を有することとの直接知に根づいており——したがってすでに遂行して完成した作用あるいは行為と自己との結合を後になって思惟することに根づいてはいない」^{〔94〕}。したがって「すべての責任性は(すべての相対責任性)は自己責任性のこの体験を絶対的体験として前提している」^{〔95〕}それゆえ「人格は彼の社会的人格としての作用に対してのみならず彼の絶対的秘奥存在(intimes Sein)に関するすべての作用に対しても責任がある。これに対して他から彼に帰責を問い求めるものは社会的人格としての作用のみである」^{〔96〕}

このような理由から「病気と健康は一般に人格の可能的述語ではないが、しかし単なる人間や心などの述語である」^{〔97〕}したがって「心の病気はあるが、人格の病気はない」^{〔98〕}ことになる。ところが一方では「すべての心理学的(生命主義的)倫理学では人格の本質を誤認していて、倫理的な悪と病気との間の本質的区別、あるいは悪人と隔世

遺伝による被害者あるいは低次の発展段階にとどまっている人との間の区別を原理的に破棄することになっていよう」^{〔99〕}と言われる。

このようにして「性格」と「人格」との区別は為されているのであるが、尚一言するならば次のようになる。「われわれは現存の人格とその生活表現と行為をたんに普遍妥当な道德規範に即してのみならず、人格自身に内在的な価値志向に即して、すなわち人格の独自の・理想的な価値本質に即して測れる」^{〔100〕}と。しかしこのことは、「もしも人格が性格と同様にただその表現の恒常的な原因としてのみ開示されるものとしてわれわれに与えられるならば、完全に排除されるだろう」^{〔101〕}なぜならその場合には「人格の価値志向はただ人格の行為を説明するために仮説的に想定された原因X・Y・Zとしてのみ与えられたことになり、それゆえに人格の理想的価値本質と彼の現実的行為を比較し——これらの行為におけるその本質の充実であれ、行為と本質の抗争であれこれに精通することは実際不可能になろう」^{〔102〕}

しかし他者の道德的判定に関してシェーラーの強調したいことは次の点にある。すなわちそれは「普遍妥当な規範やわれわれの念頭に浮かぶ理想像に従っても測定しないで、むしろ他者の個体的な本質の中心的了解によって獲得された他者のもろもろの根本志向をいわば最後まで引き出し、それらの志向を合一するためにその人格の直観的にのみ与えられる具体的な価値理想像という統一性にもたらすことによって獲得された理想像に従って他者の行為を測定し、一次にこの像に即して他者の個々の経験的行為を測量するのである」^{〔103〕}。

そして他の人格がこの理想的な個体的(個性的)価値本質の直観をわれわれに媒介するものは「まず第一に人格そのものに対する愛によって媒介された、その人格の最中心的な源泉の了解(Verstehn)である」^{〔104〕}と述べている。そしてこの「了解的愛」こそ「偉大な職工長・彫刻家」^{〔105〕}であり、これが「経験的な個々の部分の混合から、これらのものの価値本質の線を造形的に仕上げ」^{〔106〕}「これらのもの自体の本質をとらえる」^{〔107〕}ものであるとされる。この「本質(Wesen)」は「生の経験的な歴史的な心理学的な知識によっては開示されないでむしろ隠蔽されており、個々の行為や生活表現には全然現象して来ないが、しかしこれらの完全な了解のためには前提されているであろう」^{〔108〕}ところのものである。この「価値本質」は

「一義的には規定することはできないが、不十分とはいえ価値本質の直観によってすべての経験的な体験や素質の認識を単なる普遍的概念の総和を越えて高める光である」¹⁰⁹⁾と言われるものである。

これに対して「すべての心理学は — まさしく人格を抽象化して度外視することによってその客観を保存している」¹¹⁰⁾のであり、「人格は心理学にとって超越的である。心理学がたとえ理想的な様式で与えるところのものは、人格にとっては自己の生の可能的な素材にすぎず、人格はこの素材をこのようにか他のようにか形成しうるのである」¹¹¹⁾とされる。

2. 人格と個体

ここでは「個体的＝人格的な価値本質」¹¹²⁾とされているものの規定が課題とされる。

シェーラーによればまず「本質 (Wesen) は普遍性とは無関係である」¹¹³⁾と規定される。そして「直観の様式の本質性 (eine Wesenheit anschaulicher Art) が普遍的概念ならびに個性的なものの志向の根底に存する」¹¹⁴⁾が、「本質性の観察(「あるものの本質」)と帰納的经验の対象への顧慮が、志向性を普遍的なものに向うか、あるいは個性的なものに向うか」¹¹⁵⁾の違いになる。「本質性そのものはしかし普遍的でも個性的でもない」¹¹⁶⁾が、「ただ個体にのみ関っている本質性もある」¹¹⁷⁾のであり、シェーラーはこの点を重視するのである。これを「人格的かつ個性的様式の(このような)価値本質」¹¹⁸⁾と呼ぶのであるがこれをシェーラーは「人格的救済 (persönliches Heil)」¹¹⁹⁾と名称する。この「救済」はしかし「人格的＝個性的当為と等しいものであると言うならば、これは完全な誤解であろう」¹²⁰⁾なるほど「個性的当為もあり、それは私によってのみ或る内容や行為や行動や作業の当為とされたことの体験がある」¹²¹⁾。しかし「私のものである義務づけのこの体験は — (他人との関係に関わりなく)すでに私の個体的価値本質の経験に基礎づけられている」¹²²⁾と言われるものである。

これに対してもし「ひとが当為から出発するならば — ゲオルク・ジンメルがなしたように — 単なる個体的な気ままの衝動に対立して真実の当為であるものを選別することは、カントとともにその内容が当為の普遍妥当的原理でありうるものを真実の当為とみなすこと以外に方法がないであら

う、というのも、カントによればたんに主観的に妥当するだけの表象間の結合が対称的にも妥当する結合と区別されるのは前者の結合がたんに個性的であり習慣に由来するが後者の結合が普遍妥当的であり必然的であることによつてのみであるべきであると同様に、義務の当為もこの可能的な普遍妥当性と超个性的必然性によつてのみ個性的性格の単なる衝動から区別されうるからである」¹²³⁾として「ジンメル (Georg Simmel) の試み、すなわちカントの根本学説、すなわち善とは当為として課せられたものという説を確保しながらも義務が必然的で普遍妥当性であるとの説に挑戦する試み」¹²⁴⁾に対して否定的見解をとっている。その理由として更に付け加えるならば「ジンメルがここでカントに対して自体的には正しく眼に入れているものを、個人主義的な主観主義から区別されうるような仕方 で定式化することは義務というこの土台の上ではけつて成功しえないからである」¹²⁵⁾となる。

これに対していずれの「当為」そのものも「客観的価値の洞察に、ここでは倫理的善の洞察に基づいていることによって はじめて倫理的な真実の当為となるならば、善なるものへの明証的な洞察の可能性が存立し」¹²⁶⁾この善なるものの客観的な本質と価値内実のうちには「個性的人格への指示 (Hinweis)」¹²⁷⁾があり、したがってこの善に所属する「当為」はこの「人格への、しかもひとりこの人格のみへの呼びかけ (Ruf)」¹²⁸⁾として発せられるというのである。それゆえ「個性的当為の洞察は私の人格の本質価値の透見 (Erblicken) であり」¹²⁹⁾これは言わば「神の愛が私に向けられているかぎり私のために有する世界像の透見であり」¹³⁰⁾「この個性的価値内実の上にはじめて個性的当為の意識が構築される」¹³¹⁾のであり、換言すれば、この「個性的当為」とは「自体的に善なるもの (An-sich-Gute)」¹³²⁾の認識であり、そしてまさに「私にとっての自体的善 (An-sich-Gute für mich)」¹³³⁾の明証的な認識であるとされる。ここで「私にとって自体的善である」という意味は次の意味においてであると言われる。すなわち「このものの特殊な実質的内実 (das besondere materiale Gehalt) のうちには私への体験された指示があり、この指示はいわば《汝にとって》と語り囁く。そしてこの内実はこれをもって私に倫理的宇宙における唯一無二の位置を指示し、二次的には私にまた行為や作業をも命ずるが、これらのものは、私がこれを表象すれば、すべてが《私

は汝にとってあり」》、そして「汝は私にとってある」と呼ばれる」^[134]

ところで「ある人格の理想的価値本質を露見させる作用」^[135]は「この人格の了解が愛に基づいた十分なものであるならば、このことはその本質の他の人々による露見と同様に自己自身による場合にも妥当する」^[136]と言われる。ここから「最高の自己愛とは人格が自己自身の十分な了解と同時に自己の救済の直観とその感情に到達するところの作用である」^[137]と言われ、また同様に「他の人格が十分な了解による自己愛の媒介を通して私に私の救済の道を指示することも可能である」^[138]とも言われる。しかるにこの「救済 (Heil) そのものは快楽や幸福とは全然無関係である」^[139]と規定される。このことからシェーラーは「カントが自己自身の救済に対する正しく了解された意味のうちに『幸福主義 (Eudämonismus)』ではないかという疑いをもつならば、これはカントの宗教的な救済理念の完全な誤解である」^[140]と指摘する。なぜなら「なるほど自己自身の救済からの事実として多種多様な近さと遠さが浄福 (Seligkeit) と絶望という人格的感情のうちに測られるが、しかしそれゆえに救済はこの浄福に存するということにはならない」^[141]からである。

さて最後に「普遍妥当の価値とこれに由来する普遍妥当の規範は人格的価値本質とこれによる当為にいかに関係するか」^[142]が問われる。

「従来の倫理学の大部分はこの問いに、カントが極めて定式化した答えを与えている」^[143]がそれによると「人格は普遍妥当の価値を実現するか、あるいは普遍妥当の道徳法則に従うことによってはじめて積極的に倫理的な価値を獲得する」^[144]「彼にとってすべての当為はたんに普遍的であり、したがって（『傾向性』との区別において）人格的すなわち個性的な『当為』は存在しない」^[145]のみならず、またその「普遍的当為の内容も次のように称される、汝の行為の格率が理性的存在者一般にとって普遍的原理となりうるように行為せよ、と。すなわち意志を普遍化しうること、意志が原理に妥当すること、これがカントにとって意志の倫理的な善の根拠である」^[146]と把握される。しかしこのことはシェーラーにとって拒否される。そしてむしろ次のように言われる。すなわち「すべての普遍妥当の価値（諸人格に対して普遍妥当なもの）は、人格の聖なる存在としての最高価値と『個性的人格の救済』としての最高善と関連させてみれば、ただ価値の最小限を提示

するのみであり、これを承認せずこれを実現しない場合には人格はみずからの救済にいずれにせよ到達しえないが、しかしそれらの価値は、人格がその実現を通してみずからの救済に到達するところの、すべての可能的な倫理的価値をみずからのうちに包含していない。したがって普遍妥当の価値に対する錯誤とこれらの価値に由来する規範に対する違反とはいずれも悪であるか、あるいは悪なるものによって制約されている。しかしながらそれらの価値の正しい認識と承認およびそれらの規範に対する服従はまだ全然、端的に積極的な善ではなく、この善はむしろ個体的＝人格的な救済をも内を含むかぎりにおいてはじめて十分に明証的に与えられるものである」^[147]

このような主張からまた次のことが言われる。「したがって価値普遍主義 (Wertuniversalismus) と価値個体主義 (Wertindividualismus) は、おのおのの個体的な倫理的主体が普遍妥当の価値を無視することなしにはあるが、ただ自己にのみ把握されうる価値の質的な苦しみを特別な倫理的な保護と育成に服させるときにのみ維持され続ける」^[148]このことはしかし「たんに個別的個体に対してのみならず精神的な集合的個体、たとえば文化圏や国民また民族や種族や家族に対しても妥当する」^[149]そしてこのことから次の洞察が生ずる。すなわち「たとえば倫理的な生活理想の民族のかつ国民的な類型の豊かさと多様性は倫理的価値の客観性に対する異議とは全然ならず、むしろ普遍妥当な倫理的価値を個体に妥当する価値とともに概観し相互滲透させることがはじめて善なるもの自体に対する十分な洞察を与える」^[150]ことが本質的成果であるとされる。

そしてこれと「類似的なこと」^[151]として妥当するものとして「各個体と集合的個体の歴史的発展」^[152]について述べている。たとえば「カントの規制は、格率がいずれの任意的時点に対しても普遍的立法の原理としてありうるときにはじめて是認されることを要求する」^[153]がシェーラーの立場はこれとは異なり「むしろ個体的な発展系列の各生活時点は完全に規定された唯一回の価値と価値連関を認識しうる可能性を同時に示し、しかもこの可能性に即応して、けっして反復されえない倫理的な課題と行為に対する強制をも示すが、これらは倫理的価値秩序の客観的連関のうちでこの瞬間に（しかもその個体に）対してのみいわば予定されているものであり、もし利用されないなら必然的に永遠に失われてゆくものである」^[154]

と観る。したがって「歴史的な具体的状況価値と共に時間的に普遍妥当な価値とを概観すること」^{註155)}と「完全に独自のな《時の要求》に鋭敏に耳を傾けること」^{註156)}のみが「自体的に善なるものに関して十分な明証性を与えることができる」^{註157)}とされる。

この「時の要求 (Forderung der Stunde) (ゲーテ) はしたがってまさしく倫理学の本質的範疇である」^{註158)}とされるものである。これは大きな原則的転回である。すなわちカントでは主観の側の構え—主観の原理的要件が充たされていればその行為の実現の場の時間や状況のいかんは超越的なものとされていたと言えるが、シェーラーの場合にはむしろ「時の要求」という時間的・状況的なものを鋭敏に捕捉することが肝要であり、これの把握なくしては価値実現は成らないと言える。ここに至ってようやくシェーラーの主張する「価値倫理学」の基本的立場が明示されたことになろう。

注

- 1 Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, (以下 Form. と略記する。頁付は Francke Verlag Bern, sechste, durchgesehene Auflage, 1980による。)
- 2 Form. S. 469 f.
- 3 Form. S. 469
- 4 a. a. O.
- 5 a. a. O.
- 6 a. a. O.
- 7 a. a. O.
- 8 a. a. O.
- 9 Form. S. 470
- 10 a. a. O.
- 11 a. a. O.
- 12 Form. S. 471
- 13 a. a. O.
- 14 a. a. O.
- 15 a. a. O.
- 16 a. a. O.
- 17 a. a. O. f.
- 18 Form. S. 472
- 19 a. a. O.
- 20 a. a. O.
- 21 a. a. O.
- 22 a. a. O.
- 23 a. a. O.

- 24 a. a. O.
- 25 a. a. O.
- 26 a. a. O.
- 27 a. a. O.
- 28 a. a. O.
- 29 a. a. O. f.
- 30 Form. S. 473
- 31 a. a. O.
- 32 a. a. O.
- 33 a. a. O.
- 34 a. a. O.
- 35 a. a. O.
- 36 a. a. O.
- 37 a. a. O.
- 38 a. a. O.
- 39 a. a. O.
- 40 a. a. O.
- 41 a. a. O.
- 42 a. a. O.
- 43 a. a. O.
- 44 a. a. O.
- 45 a. a. O.
- 46 a. a. O.
- 47 a. a. O.
- 48 a. a. O.
- 49 a. a. O. f.
- 50 Form. 474
- 51 a. a. O.
- 52 a. a. O.
- 53 a. a. O.
- 54 a. a. O.
- 55 a. a. O.
- 56 a. a. O.
- 57 a. a. O.
- 58 a. a. O.
- 59 a. a. O.
- 60 Form. S. 475
- 61 a. a. O.
- 62 a. a. O.
- 63 a. a. O.
- 64 a. a. O.
- 65 a. a. O.
- 66 a. a. O.
- 67 a. a. O.
- 68 a. a. O.
- 69 a. a. O. f.
- 70 Form. 476

- | | |
|------------------|------------------|
| 71 a. a. O. | 118 a. a. O. |
| 72 a. a. O. | 119 a. a. O. |
| 73 a. a. O. | 120 a. a. O. |
| 74 a. a. O. | 121 a. a. O. |
| 75 a. a. O. | 122 a. a. O. |
| 76 a. a. O. | 123 a. a. O. f. |
| 77 a. a. O. | 124 Form. 482 |
| 78 a. a. O. | 125 a. a. O. |
| 79 Form. 477 | 126 a. a. O. |
| 80 a. a. O. | 127 a. a. O. |
| 81 a. a. O. | 128 a. a. O. |
| 82 a. a. O. | 129 a. a. O. |
| 83 a. a. O. | 130 a. a. O. |
| 84 a. a. O. f. | 131 a. a. O. |
| 85 Form. 478 | 132 a. a. O. |
| 86 a. a. O. | 133 a. a. O. |
| 87 a. a. O. | 134 a. a. O. |
| 88 a. a. O. f. | 135 Form. 483 |
| 89 Form. S. 479 | 136 a. a. O. |
| 90 a. a. O. | 137 a. a. O. |
| 91 a. a. O. | 138 a. a. O. |
| 92 a. a. O. | 139 a. a. O. |
| 93 a. a. O. | 140 a. a. O. |
| 94 a. a. O. | 141 a. a. O. |
| 95 a. a. O. | 142 a. a. O. |
| 96 a. a. O. | 143 a. a. O. |
| 97 a. a. O. | 144 a. a. O. |
| 98 a. a. O. | 145 a. a. O. f. |
| 99 a. a. O. f. | 146 Form. S.484 |
| 100 Form. S. 480 | 147 a. a. O. |
| 101 a. a. O. | 148 a. a. O. |
| 102 a. a. O. | 149 a. a. O. |
| 103 a. a. O. | 150 a. a. O. |
| 104 a. a. O. | 151 a. a. O. |
| 105 a. a. O. | 152 a. a. O. |
| 106 a. a. O. | 153 a. a. O. f. |
| 107 a. a. O. | 154 Form. S. 485 |
| 108 a. a. O. | 155 a. a. O. |
| 109 a. a. O. f. | 156 a. a. O. |
| 110 Form. S. 481 | 157 a. a. O. |
| 111 a. a. O. | 158 a. a. O. 注 2 |
| 112 a. a. O. | |
| 113 a. a. O. | |
| 114 a. a. O. | |
| 115 a. a. O. | |
| 116 a. a. O. | |
| 117 a. a. O. | |

以上（昭和 59 年 11 月 29 日受理）

