

M・シェーラーの実質価値倫理学の一考察

—現代に即して—

上 妻 精

序

マックス・シェーラーの哲学的思索も時代の運命と決して無縁なものではない。一八七四年に生まれ、一九二八年に死去せるその生涯より明らかなく、彼の思索はまさに一九世紀後半より二〇世紀初頭にいたるヨーロッパ史の激しい転換を体験している。まことに、この歴史の転換は、ただ単なる世紀の改新を意味するに止まらず、近代ヨーロッパ社会の破綻矛盾の露呈と新たな社会秩序への模索という歴史の本質的な転換を意味する。一九世紀初頭においてヘーゲルは、ヨーロッパ世界史を発展の過程において昂揚の姿勢をもって捉えたが、一九

世紀中葉に生きたランケは最早歴史を発展として捉え得ず、単なる展開として捉える相対的な歴史主義の立場を取らざるを得なくなり、さらに二〇世紀初頭に生きたシュベングラーにいたるや、ヨーロッパ世界を没落としてしか捉え得なくなっているのである。シェーラーは、第一次世界大戦の破局に集約的に表現されるこのヨーロッパ世界の傾斜を、精神史の中で感得し、その克服をみずからの思索の課題としたのである。それは彼が「人間は精神的存在としてただ歴史と社会の中でのみ呼吸している。それ故、私は認識論を人間精神の構造の歴史の問題より切り離し得ないと同様に、倫理を道德の形態の歴史より切り離し得ない。私は実質価値倫理学の発展方向を

歴史と社会における倫理的意識の発展哲学の中に見出す」(S. 22)と述べて、みずからの実質価値倫理学が「現代の驚くべき精神の無秩序」(S. 15)「価値の顛倒」(S. 320)の克服と新たな時代の道徳意識の創造を課題にしていることを自覚しているところにも明らかである。そしてこのシェーラーが引受けた課題はまた現代に生きるわれわれの課題でもある。小論がシェーラーの実質価値倫理学を取り上げるのも、これがためにほかならない。

一 実質価値倫理学の構想

シェーラーの思索を支える先行する哲学的背景には三つの潮流が認められる。第一は、旺盛する生を主張したニーチェ、ディルタイ、ベルグソンらの生の哲学の潮流であり、第二は、ブレンターノより、マイノングやフッセルに連なる価値論、対象論として現象学の哲学運動である。さらに第三として、シェーラーの性向よりしての個人的な影響として、アウグスチヌスの愛に代表されるカトリック主義、およびバスキアルの生における情緒生活の意義の教説も挙げられる。そして、この背後には一九世紀後半に生まれた新トマス主義の運動の影響を見出す

こともできる。シェーラーの実質価値倫理学は、これら先行する哲学思潮を自己同化し、その上に成立したものである。まず、この基本的な構想について一瞥しておく。

彼の思索を貫く方法論的原理は「われわれは方法論的意識をフッセルに負う」(S. 11)という言葉より明らかのようにフッセルの現象学である。しかも厳密に述べるならば、フッセルの『論理研究』(一九〇〇年)を中心とするゲッテンゲン時代前期の思想である。ところで、フッセルの現象学に向かう哲学は、単なる一つの哲学ではなく、厳密なる学としての哲学であり、それ故にまさに哲学そのものである。その理念および方法は、ブレンターノの記述的心理学に根拠をもった内部知覚の明証性と意識の志向性の思想に負うものであり、さらに心理学を越えて論理学の問題として志向的意識の含む対象性を展開したトワルドゥスキーからマイノングの対象論の影響を受けて、これらの諸思想を方法論的意識の下に深化したところに生まれたものである。すなわち、対象論は、現存する対象の依拠する高次の対象として本質必然的構造をなす客体的な斯有(ゾー・ザイン)の領域を明らかに

かにするとともに、この肯定否定の判断の彼岸に存する領域を志向するものとしてアンナーメ(假定)と、その意識の本質構造を把握し、アンナーメの対象である客体的な斯有を明証的に示し、斯有の本質構造を明らかにする内部知覚の思想を展開した。そしてフッセルの現象学は、一方においてアンナーメに含まれる、意識の措定作用を中止する中和性の意識を方法的に深化して、現象学的判断中止の態度に高め、これによって先験的意識への還元を遂行するとともに、他方では内部知覚を現象学的反省にもとづくところの純粹本質観照(イデアチオン)或いは範疇的直観として展開することを通して、先験的意識のノエマ・ノエシスの本質的志向構造を明証的に記述せんとするものである。シェーラーのフッセルに負うものも、フッセルが明らかにした自然的経験的認識の不十全性とその感覚的経験の実在性の不確実性に対する純粹意識の現象領域に向かう「現象学の明証性と厳密性」(S. 85)であり、あらゆる経験に内在しながら、先験的なものとして、経験を可能にし、充実するところの「現象学的経験」(S. 71)である「本質直観」(S. 96)の思想であることはいうまでもない。しかしながら、それは単

なるフッセルの方法論の踏襲ではなく、そこには大きな差異が存していることを知るべきである。

彼は実質価値倫理学に関して「ここで提起される倫理学を規定する精神は、厳密な倫理的絶対主義、客観主義の精神である。他の面からすれば、著者の立場は情緒的直観主義、実質的先験主義と名づけ得る。最後に著者にとっての明示される原則は、あらゆる価値が人格価値の下に属すべきかといふこと、したがって著者の仕事は人格主義の新しい試みとして特徴づけられ得る」(S. 114)と述べている。ここに彼の現象学を特質づけるものが、倫理、価値、情緒、人格といった概念であることを知り得る。まことにシェーラーの実質価値倫理学は、これらの概念をめぐって構想されるのであり、そして其処にフッセル現象学と異なる特質がおのずと露呈されるのである。シェーラーにおいては、その思索の出发点をなす学位论文の主題「論理的原理と倫理的原理との間の関係定立について」(一八九九年)に見るように、より強い倫理的関心に思索は支えられている。それは従来の哲学が生と分離していたのに対して、生の世界を学問の中に取り入れて「哲学的倫理学の学的積極的基礎づけ」(S. 101)

を意図するものである。ここに現象学的方法論はフッセルと異なり、広く人間の生の現実のあらゆる領域に向かつている。ところで、人間の生の世界は人間の行為的世界として其処に生きる主体の在りかたと結びついた環境世界であり、その本質構造は価値統一を持つものである。シェーラーの倫理学は生の世界をその本質構造である価値の領域に向かつて還元する「価値現象学」(S. 88)なのである。ここに、彼の対象の側面における支点は価値論となるのである。そして、その核心は実質価値の客観的自存性と先驗性およびその実質性に従つての価値の様態、その段階秩序を明らかにすることである。

ところで、このように先驗的にして客観的、しかも実質的なものとして高低の段階秩序を有する価値の本質聯繫は、いかにしてわれわれの認識し得るところとなるのだろうか。シェーラーによれば、それは「価値感、価値優劣感、究極的には愛憎の基底に立つ価値認識」(S. 88)である。すなわち愛憎の自発的創造的作用によって価値が発見され、価値把握に与えられ、そしてその基底に立つて価値優劣感が先驗的に与えられた諸価値間の高低の段階を明察し、さらにこの価値優劣感の先撰また後貶の

作用によって限定された価値性質を価値感が感得するといふ、一連の価値志向的情緒作用によって価値は感得されるのである。ここにデカルト以来の主知主義的伝統に立つフッセルの現象学に対するシェーラーの現象学的情緒主義的特質が現われる。彼の現象学はみずから語るごとく「情緒生活の現象学」(S. 85)である。まことに、彼の現象学的方法は、まさに感覚的・生命的・精神的・人格的の四存在様態に結びついた人間の情緒生活の階層を明らかにし、その背後に存する先驗的な法則性を発見することをもって課題としているのである。そして彼はこの人間の情緒生活の意味法則をば、これら価値志向的情緒作用が先驗的なものである故に、悟性の論理と同じように、否より根源的に十全にして明証的な本質必然性をもつ「心情の論理」と述べることによって、アウグスチヌスの愛の秩序よりバスキルの心情の論理に連なる思想を追っているのである。そして、かかる情緒論が彼の倫理学の作用の面における支点となるのである。

ところで、シェーラーの実質価値倫理学は、右のごとく価値論を緯とし、情緒論を経として、その基盤の上に組織されるのであるが、尚対象の面から価値論を展開し、

それに対応する作用の面から情緒論を展開したのみでは、価値論一般、情緒論一般であって、直ちに本来的な倫理学ではない。それは倫理学の外延を示すものであっても内包を示すものではない。そしてこの内包を示すものが彼の人格主義である。およそ人間はアリストテレスの述べるごとく、より善く生きることを意志する當為的存在である。そして、この善悪の倫理的価値と行為のクリテリウムを明示することこそ倫理学であらねばならない。シェーラーの実質価値倫理学も倫理学たるかぎり、この倫理学の固有の課題に答えるものである。それはいかにであろうか。カント倫理学においては、この倫理学の固有性は假言命法に対する自由による実践的先験的綜合命題としての定言命法を展開することのうちに見出された。これに対して、シェーラーは、定言命法が意志の目的設定の仕方形式に関するに過ぎず、この形式的法則性からは善悪を得ることはできないとし、その命題の明証性は実質的な倫理的価値認識の明証性に基礎づけられるべきことを示している。まことに、カントも道徳法則の先験性を「純粹実践理性の事実」としてその実在性を証せざるを得なかったにもかかわらず、その先験的実在を分

析せず、先験性をもっぱら意志の形式性に拠らしめたが、この直観的な事実こそ、先験的にして実質的な価値認識の現象学的事実であるというのである。それならば、この倫理的価値およびその倫理的認識はいかなるものであろうか。シェーラーは、カントと同じく、一定の価値が善悪の価値として即自的にその実現が善悪であるごとき事態は存在しないと論じながら、それ故にカントのように価値を倫理より拒否することなく、倫理的価値は他の諸価値の段階秩序の基底の上にもとづくものであることを述べている。すなわち、彼は、善悪の価値について、それが絶対的な意味においては、価値認識にとっての最高の価値の実現作用に本質必然的に現われる価値が善であり、最低の価値の実現作用に本質必然的に現われる価値が悪であると述べるとともに、さらに相対的な意味においては、より高い価値の実現作用に現われるのが善であり、より低い価値の実現作用に現われるのが悪であると述べている。この際、この価値の本質の認識作用が愛憎を基底とする価値志向的情緒作用によることはいうまでもない。ところで、彼において、このように倫理的価値の本質が価値実現作用に担われるのであれば、倫理

的価値は事物価値ではなくして作用価値であり、この作用統一体が人格であれば人格価値である。ここにシェーラーの現象学を特質づける人格主義が論ぜられることになる。フッセルにあつては純粹意識を統一する先驗的自我はまさに時空を超越した超個人的觀念論的主体であつた。しかしシェーラーにあつては、この価値志向的情緒作用を遂行する統一主体は、歴史と社会に生きる人格存在なのである。シェーラーの実質価値倫理学は、この世界の中に生きる人格の存在構造を、したがつてその世界が宇宙であれば、宇宙における人間の位置を、空間的に社会であれば、他我認識から社会形態論を、そしてそれを貫く連帯性の原理を、或いは時間的に歴史であれば、人格的精神に支えられた歴史の發展論理を、そしてさらにこの時空を統一する永遠なるもの、すなわち宗教を、こうしてあらゆる人間の生の事象を考察の対象とするのである。それ故に、彼はのちにみずからの実質価値倫理学に哲学的人間学の名称を附しているのである。

ここにシェーラーの実質価値倫理学を支える基本構想は明らかである。ところで、これを支えるシェーラーの問題意識は、現代の精神的状況を克服する現代倫理学を

哲学的基盤において確立することであつた。然らば、シェーラーの実質価値倫理学は十全に現代倫理学たり得るものであろうか。

二 倫理的判断力の問題

シェーラーの実質価値倫理学の基本構想はつぎの公理に端的に示されることとなる。

- 一
- (1) 積極的価値の存在はそれ自身積極的価値である。
- (2) 積極的価値の非存在はそれ自身消極的価値である。
- (3) 消極的価値の存在はそれ自身消極的価値である。
- (4) 消極的価値の非存在はそれ自身積極的価値である。
- 二
- (1) 善とは意志の領域において積極的価値の実現に附着するところの価値である。
- (2) 悪とは意志の領域において消極的価値の実現に附着するところの価値である。
- (3) 善とは意志の領域においてより高い(また最高の)価値の実現に附着するところの価値である。
- (4) 悪とは意志の領域においてより低い(また最低

(一) 価値の実現に附着するところの価値である。三 善(悪)の標準は、この意志の領域において、実現に際して志向された価値と先撰すべき価値との合致(或いは抗争)乃至後貶すべき価値との抗争(或いは合致)に存する(S. 48f.)。

シェーラーの実質価値倫理学に対する批判的考察は、まず何よりもこの公理に向けられなければならない。さて彼は、価値を先験的なものであり、財貨や目的や結果などよりの抽象ではなく、しかも且つ一定の段階秩序に従って客観的に対象の実質的に自存するものであると把握している。ところで、ここにわれわれはシェーラーにおける現象学的倫理学の根本性格について注意しなければならぬ。すなわち、現象学がフッサールにおいて哲学の一つでなく只一つの哲学であると語られたのは、その厳密性と明証性によったが、それは実に自然的立場から現象学的還元によって純粹意識の領域にいたり、この純粹意識を本質直観によって明証的に分析と本質把握を行ない、其処で直観される本質聯関を記述するという学の方法においてであった。それはフッサールの出発点を見れば明らかのように、数学における直観的明証性を基礎づ

けるごとき学の方法をあらゆる領域に比論することであった。そしてシェーラーがフッサールに負う点もこの学の厳密性と明証性にある。彼において、一方では価値が価値志向作用に関係づけられながら(主観主義)、他方では価値の段階秩序が永遠不変に即自的に自存する(客観主義)と説かれるのも、価値志向作用が純粹意識——シェーラーにあっては根本的には人格——のノエシスであり、価値領域がそのノエマとして、本質直観で見出される本質聯関をなす現象学的事実だからである。しかし、シェーラーにおいて特にフッサールと相違するのは、このような現象学的経験である本質直観が学の方法としてのみならず、倫理的態度の前提とされていることである。そして問題は、この現象学的直観を道德生活における倫理的認識として主張したこともつ妥当性、有効性に関するものである。

価値の段階秩序は、われわれにとっては価値優劣感によって与えられるが、しかし価値はその先撰後貶作用の直観的明証性によって高低に秩序づけられるのではない。シェーラーにとって、飽くまで価値の高低秩序は価値自身の本質關係として存在している。それならば、彼は

「先撰規則は、歴史において尚原理的に変り得るに對して、価値の段階秩序そのものは絶対的に不変なものである」(S. 108)と述べるのである。ところで、この絶対的に永遠不変である価値の段階秩序が在ると説かれるのは、現象学の学的方法としての現象学的直観の嚴密性と明証性の權威においてである。しかし、価値優劣感の現実の遂行に當っては歴史的制約を免れず、それ故にその従う先撰規則は常に變化するのであり、これによって、現実の社会や個人が実践に當って感得する価値段階は相違するのである。シェーラーはこの先撰規則の變遷を時代、社会、個人の道德意識の変遷より説明している。とするならば、ここには端的に現象学的直観と現実における人間の倫理的態度を基底づける倫理的認識の相違が語られているのではないであろうか。われわれはここにシェーラーが現象学的直観と倫理的認識とを同一視したことに對しては異議を唱えざるを得ない。そしてわれわれの倫理的認識がそれにもとづく価値志向作用が、常に必ずしもシェーラーの考えるごとく永遠不変な価値段階秩序を認識するものではないことを知らなければならぬ。それならば、客觀的に自存する永遠不変な価値段階秩序が

存するという思想は、あらゆる意味で否定されるべきものであろうか。否、われわれの倫理的認識が常に歴史、社会、個人の制約の下に相對的であつて絶対的ではないといふことは、まさに絶対不変である価値段階秩序の存在を前提としての故にはかならない。すなわち、われわれにとつては価値優劣感の先撰後撰作用の感得によつてのみ価値の段階秩序を認識し得る。その限りにおいて高位の価値存在は先撰せられるが故にと解されなければならぬであらう。しかし、ある価値が先撰せられ、且つその先撰作用が劣れる価値を優れる価値とする価値の錯誤や顛倒に陥らぬためには、先撰される価値が高位において客觀的に存在しているものとする価値段階の客觀的實在性が要請されざるを得ない。すなわち、シェーラーのいう、永遠不変な、そして先驗的に自存する価値段階秩序は価値志向作用を遂行する主体の立場にとつての志向作用を統制するイデーとして前提されるものと解されるべきものでなくてはならない。

ところで、このように理解されるとすれば、この価値志向作用がみずから錯誤に陥つて価値の顛倒を行なわぬよう絶えず志向作用を正しい方向に統制せしめるものは

何であろうか。一体に、価値感得作用が錯誤に陥り、顛倒を犯したか否かを発見するのは何であろうか。私はそれは反省的思惟であると考へるのである。およそ、シユラーにおいて、善悪の倫理的価値は諸価値間の積極・消極、高位・低位の段階秩序が価値志向作用によって明証的に与えられ、認識され得るかぎりにおいて疑義なく決定されることとなっている。しかし、この価値志向作用が日常的経験的な体験として直接働くものでなく、先験的な現象学的経験に属することは勿論である。それならばこそ、彼において判断中止の現象学的方法が衝動や利害や欲望などによって差し当って支配される日常的自然的態度を捨てるといふ生活態度として説かれるのである。ところで、この日常的態度を捨ててできるだけ広い眼界を開いて、価値の本質領域を開示し、その価値の本質と秩序を認識するといふ生活態度を導くものは、まさに価値志向情緒作用ではなくして反省的思惟の行なうものである。価値志向作用は、この反省的思惟と相並んでこそ、正しく働くものであらねばならない。すなわち、彼にとつて、倫理的態度に最も肝要とされている価値の段階秩序の高低を正しく認識するといふことは、只単に

価値優劣感のみによってなされるものでなく、反省的思惟によって導かれ、思惟の判断の明証性として価値優劣感が働くものである。換言するならば、価値優劣感に明証的に価値を感得するものであるが、このノエシスの明証性が必ずしもそのノエシスの内容である価値の対象に対する妥当性を保証するものでないことは、彼みずからプレタターノ、フッセルなどが内部知覚の絶対的明証性を主張したのに対して、内部知覚が錯誤する由をもつて疑義を狭んでいる通りである。まさに、価値認識の錯誤とはノエシスのノエマに対する関係でなく、ノエシスの内容であるノエマとその対象との間に生ずるものであらねばならない。感得されるべき価値性質を感得せず、或いは先撰されるべき高い価値をかえつて後貶したり、後貶されるべきより低い価値を先撰したりするといふ価値志向作用の錯誤や顛倒は、まさに価値が直観される対象が本来的にいかなる価値を担うものであるかということによつて決まるものだからである。そして、この際、感得された価値が対象の本来的に担う価値に対して正しく妥当するものであるためには、ただこの価値志向作用が絶えず反省的思惟によつて遂行されることに俟

たなければならぬ。実際、シェーラーは、カント的な価値の作用の側面からの先験的構成主義を排するとともに(S. 93)、「彼の倫理学を存在論的に理解したハルトマンに対しては「たとえ、われわれが価値の客観的実質について思慮することを学んだとしても、われわれが生ける精神を硬化させてしまう客観主義や存在論に再び陥らぬとすれば、われわれは主体の倫理的生活を問題として看過することは許されない」(S. 21)と述べ、あくまで、価値はその本質においてただ感得的意識である直観にのみ現われ出るものであることを強調しつつ、他方其処には「この倫理的認識に向かう倫理的思惟」乃至「認識への精神的努力」(S. 207)が必要であり、これと切り離され得ないことを述べているのである。すなわち、彼は倫理的認識は倫理的思惟をともなって初めて正しい明証的な認識が得られるのであって、その点意志を義務からの意志となす義務倫理学は、この倫理的思惟をともなわず、複雑な状況の解決や責任を負う誠実さを欠いて、義務だから行なうという当為を説く意味において、その必然性は盲目的な内的命令に過ぎぬと説いているのである。われわれは価値志向作用のほかに、それが錯誤に陥り、

顛倒を犯さないためには反省的思惟を必要とすることを知らなくてはならない。

ところでシェーラーは、倫理学の固有の領域と課題を、意志や行為を基底づけるものなるが故にとの理由で、価値感・価値優劣感・愛憎の価値志向作用の遂行において、価値の本質と秩序を直観する倫理的価値認識の本質聯関を明らかにすることに限っている(S. 901)。しかしながら明らかに善悪の倫理的価値は積極的価値乃至より高き価値の実現に附着するところの意志の領域に現われる価値が善、消極的価値乃至より劣れる価値の実現に附着するところの意志の領域に現われる価値が悪としている(S. 49)。すなわち倫理的価値は只単に価値志向作用によって価値の本質と秩序が認識されるだけでは生ぜず、まさにかかる価値が意志され実現されるところにこそ初めて生ずる由述べている。そしてこの倫理的価値を担う意志の領域は厳密にいつて心情から行為に至る諸段階をさすものであり、したがって彼は価値とその担い手の関係を述べる箇所において倫理的価値の担い手として心情と行為及びその両者間の段階である企図、計画、決心、実行を挙げている(S. 121)。とするならば倫理的認識は倫

理的態度を基底づけるものではあるにしても、それを理由にして倫理的認識を倫理的態度の考察より切り離してしまうことは許されぬところである。彼において善悪の倫理的価値は善悪以外の価値の段階秩序の上に立ってその価値実現の仕方にかかわるものであるとされているが、これが認められるならば、実現作用をする意志、行為の倫理的態度を切り離して倫理的認識を論ずることは倫理的ならざる価値の単なる直観に過ぎなくなる。しかし明らかに彼は「善についての倫理的認識」(SS. 66, 101, 336, 499)について語っているのである。とするならば彼においてもこの倫理的認識は倫理的態度を基底づけるものであるとしても、その意味は先ず善についての倫理的認識があり、その後に関心が働き、最後に行為によって実現されるという倫理的態度より時間的に先行するの意味ではなく、心情・意志・行為作用の倫理的態度の作用遂行途上において働くものでなくてはならない。明らかに彼は善悪価値が何であるかの本質的認識は先験的認識であり、それに反して何が善悪価値を担っているものかの認識は経験的認識であるが、それは前者が後者に先行するものではなく、後者の中に内在してそれを可能にし、

充実するものとして働く由述べているのである (SS. 66)。すなわち彼の言葉にしたがって善悪価値が善悪以外の価値の意志作用による実現の仕方において直観されるものとすれば、倫理的認識は只単なる善悪以外の価値の先撰後取作用を行なうものでなく、正にこの価値志向作用に基づいて、具体的な意志内容の志向している価値が先撰すべき価値と合致するや否やを直観するものとして意志作用と相結んで並行して行なわれるべきものであらねばならぬ。なぜなら善悪の倫理的価値は作用価値であり、作用の遂行を離れてはこれを認識し得ぬからである。とするならばシェーラーが倫理的認識を倫理的態度の基底として見出したことは承認されてよいとしても、倫理学がまさに倫理的価値を問うものであれば、この倫理的認識と倫理的態度との関係を充分に考察せず只基底づけるものなるが故にとの理由で倫理学の固有領域を善悪価値の本質直観にのみ限るのは不当であるといわなくてはならぬだろう。

われわれは倫理学の固有の課題が何が善であり何が悪であるかの行為に際しての標準を明示することにあると述べた。そしてシェーラーは善悪価値の標準を意志内容

が志向するところの価値と先撰されるべき価値との合致か否かに求めこれを明察するものとして倫理的認識を擧げている。そしてこの倫理的認識は愛憎二作用を基底とする価値優劣感価値感の上に遂行されるものである。ところでわれわれはこの価値志向情緒作用が倫理的態度の契機としてのそれである限り、決して現象学の要求する十全な明証性と厳密性を常に持つ先驗的なものでなく、したがってそれが正しく行なわれるためには反省的思惟によって絶えずイデーに導かれて遂行されるべきことが必要であることを述べた。蓋し反省的思惟を欠く時にはただ意志内容の志向する価値が先撰された価値と一致するが故にその意志が善であるとなされても、この際先撰された価値が果して正にその事態において先撰されるべき価値であるや否やは決定されないからである。かくて善悪の倫理的認識には直観的明証をもって価値を志向する情緒作用と、それによって充実を得つつ、またそれを正しく導く反省的思惟の二能力が不可欠であるといわなくてはならない。そして私はこの二能力を合せて、シェーラーの善悪価値の本質直観としての倫理的認識より區別して倫理的判断力と呼びたいと思う。われわれが日常行

為するに際して善悪の倫理的判断を常に伴うが、この倫理的判断が右に述べた価値を直覚的明証をもって感得する情緒作用と絶えず反省する思惟作用とをもって行なわれていることはわれわれが体験するところだからである。シェーラーの実質価値倫理学は、たしかに価値志向的情緒作用が現実においては錯誤する事実を認め、したがってより明証的にして正しい価値認識に至るには思惟という精神的努力が必要であることを認めつつ、根本的には現象学的方法の本質直観に保証される直観的明証性と厳密性の思想によって、価値志向作用によって先驗的にして対象実質的な、そして絶対に永遠不変な価値段階秩序が感得されるといふ客観主義とその情緒主義とによって価値志向的情緒作用の明証性と思惟や表象や判断に対する基底性が強く主張せられ、したがってわれわれが此処でその必要を説いた反省的思惟に対する顧慮は殆どなされぬ傾向が強い事は否めない。しかしわれわれにとつてはこの「心情の論理」と「思惟の論理」を結びつけることが必要なのであって決して分けることは正しい(倫理的)価値認識の論理を提供するものとはならないだろう。

三 心情倫理と責任倫理

われわれはシェーラーの立論を追いつつ、その結果倫理的認識は倫理的態度と結びついて働くものであり、したがって倫理学はただ倫理的認識の領域でなく、倫理的態度を問わねばならぬことを明らかにした。然らばシェーラーの実質価値倫理学は人間の行為の構造を如何に捉えているだろうか。

シェーラーはカントが「実質価値倫理学は必然的に結果倫理学であり、すなわち人格とその意志活動の倫理的価値をその心情ではなく実践の結果について経験に依存せしめる倫理学である」とする批判に依り、否撃る根源的に実質価値倫理学こそ善悪の倫理的価値の根源的担い手としての心情乃至意志の価値を説き得るものであると主張している(S. 131)。すなわちわれわれが世界に関わり実践的に行為せんとするに際して原初的に体験することは愛憎二作用を基底とする価値志向作用による価値感得である。そして其処に実質的価値内容が与えられる。その価値内容は積極的或いは消極的性質を有つものであり、而してかかる価値方向を充実する努力の目標となる

ものである。心情とはまさにこの積極的価値の方向にか消極的価値の方向にか努力の方向を規定する努力作用としてわれわれが行為せんとするに当って体験する事実であり、それは他の意志作用、行為作用に対して実質的、先験的な活動空間を世界に向かって開示するものとして、最も根源的に倫理的価値を担うものである。この点でシェーラーの実質価値倫理学は心情倫理を強く主張するものであり、彼の倫理学は心情倫理学の立場に立つものであるとい得る。まことに人間の倫理的態度にとって心情の担う倫理的価値は極めて大であるといわれねばならない。何故ならシェーラーも述べるごとく心情は恒常的持続性をもって人間の全生活を方向づけるものだからである。しかしながら心情がかく意志活動や行為が期待された以外の結果を生んだとしても、又如何なる意図を持ったにしても左右されないものであるとすれば、他方では心情がみずから抱いた価値に感溺する場合、熱狂主義に陥るといふ危険をはらむものである。それは故に心情のみ倫理的価値を認める試みは批判されなくてはならぬ。このことはシェーラーみずからも知るところで、彼が繰り返し倫理的価値の担い手をたえそれが最も根源的な

ものであるにしても、ただ心情にのみ限ることを拒否し、倫理的価値の担い手に心情のみならず意志、行為等を挙げてゐる所以である (SS, 51, 89, 101, 132)。すなわち彼は溺れる人を見て救助しようとする善意を抱きつつ、みずから跋足なるがために救助せんことを願望に托せる人間と実際に救助を意志してこれを行為せる人間との倫理的価値を心情において同等である故に、等しいと見做すことは虚偽の心情倫理学の立場で、かかる立場は心情さえ善ければ行為・結果は問題でないとする立場に通じるものであることを述べ、むしろ心情の価値は行為の如何において初めて確証されるべきものであることを述べている (S, 133)。そしてこの際、意志作用や行為作用は無論善悪の倫理的価値の根源的担い手である心情に基底づけられるのであるが、しかしこの基底づけの関係が機械論的因果関係でない故に、またそれぞれの意味で新たな価値の担い手であることを主張しているのである (S, 135)。しからは心情によって基底づけられる意志作用から意志された内容の実現に至る行為の統一的聯関には如何なる諸段階が存し、そしてその都度の段階を規定する因果要素は如何なるものが存するであろうか。これらの

それぞれが倫理的価値を宿すものとして考慮されなくてはならぬのである。

すなわち心情によって規定された実質価値方向を充実する目標に基底づけられ、しかも表象・思惟・知覚を媒介として形像的内容が形作られ、且つそれが実現されるべきものとして与えられる。これが意志内容であり、かかる内容の形成に意志は原初的に向かうのである。凡そこの意志の内容をなす目的と努力の目標と相異する事実は、目標とされ、求められる価値内容については明確に決定されながらも、具体的にこれを実現するための行為の内容(目的)手段については充分決定されず思慮するといふわれわれの体験で知られるところである。しかし尚この意志は行為によって実現されるべき内容の意欲であつて原初的な純粹意志であり、行動意志の内容とは相違するものである。すなわち純粹意志は当面実行出来ぬような内容をも意欲し得るもので、何等それ自身結果を齎らし得ぬものであるのに反して、行動意志では意志内容が端的に行為可能なものとして示されているからである。そしてこの純粹意志と行動意志の媒介に介在するものが行動可能な体験である。すなわちこの体験によって純

粹意志の内容のうち行為可能なものと不可能のものが選
 択され、前者の内容が行動意志の内容となると共に後者
 が希望の内容と化するのである。そしてこの行為可能な
 ものとして内容が限定されて与えられる時、行動意志は
 一群の身体に向かう活動、すなわち四肢の運動に至る運
 動活動となるのである。運動活動は運動志向と運動衝動
 の二作用よりなるが、前者によって行動意志の内容がそ
 の都度の状況に応じて行為対象と結びつけられるのであ
 り、後者は前者の志向作用によって統一と合目的性を得
 ながら行為を先行的に導くものなのである。そして行為
 によって意志内容が実現されるのである。

われわれは此処にシェラーの実質価値倫理学が只単
 に心情の倫理学に止まらず、洞察の倫理学であることを
 知るのである。すなわち心情は意志作用や行為作用を基
 底づけるものではあっても、それは此等の作用を積極的
 価値の方向へか、消極的価値の方向へか規定づける努力
 作用であった。したがって心情によっては如何に意志し
 行為すべきかの仕方がその実質価値方向に関して決めら
 れるのみであって、所詮目標としての価値が与えられる
 に止まり、この価値実現に関して具体的に何を目的とし

何を手段として意志し行為するかが決定せられ得ない。
 この目的と手段を明確に設定し得ぬ心情の絶対性を主張
 する所に正に倫理的価値を心情のみに認める心情倫理学
 の誤謬が由来するものといわなくてはならぬ。ところで
 かかる目的手段の関係を定めるものはまさに心情ではな
 くして、「目的合理性」を追求する科学的技術的知識を
 も含めての計量的思惟の洞察であらねばならぬ。ところ
 でシェラーは倫理的価値の担い手として、心情と行為
 を挙げ、しかもその間に属する意図・計画・決意・実行
 にもそれぞれ担い手としての意義を認めている。そして
 このうち意図とは心情にもとづいて立てられた純粹意志
 の内容であり、計画とは意図が未だ実行可能か否かを問
 わぬのに対して手段が発見され実行可能なものとして体
 験される行為意志の内容であることは勿論である。もし
 てシェラーは明らかに此等心情より行為に至る諸段階
 の構成要素として表象・知覚・思惟の役割を認めている
 のである。それ故これらの意志活動が善なる倫理的価値
 を担うためには、まことに心情によって正しく積極的方
 向に向けられて、意志がこれら表象・知覚・思惟等の働
 きをかりてその内容を構成せねばならない。実際われわ

れが倫理的態度を現実的にとる場合、常に心情によって目標とされた価値を実現するがごとき具体的な目的なり手段について、この目的手段関係を理論的な因果関係へと裏返して因果系列を思惟して迫り、或いはこれがために行為の対象と状況について知覚したり表象したりして最も効果的な目的合理性を具えた意志内容を決意するのである。たとえその心情において善であるとしても、行為において悪とされるべき事態は屢々遭遇するところであるが、その場合この事態は屢々遭遇するところであるが、その場合この事態は思惟・表象・知覚の活動が正しく行なわれなかったことを意味する。それ故倫理的価値を心情のみならず意図・計画・決心を経て行為に至るまでの各段階に認めるシェーラーは必然的に洞察の倫理学たらねばならない。

ところで此処にさらにシェーラーの実質価値倫理学が責任倫理を主張する責任倫理学の意義を具えていることにわれわれは気づくのである。というのはかかる洞察は行為の結果について自己が責任を負わねばならぬという前提の下においてのみ遂行されるからである。彼は決意にも倫理的価値を認めているが、それは決意が実現されるべき意志内容の齎らす一切の結果を自らに引き受ける

責任の自覚を意味するからにほかならぬ。シェーラーは倫理的人格の本質として人格が責任を負うべき存在であることを述べ、そしてこの前提の下に、まさにそれ故に結果について予想せられる限り計量し洞察されねばならず、またたとえその際心理的其他の障害で充分計量し、洞察され得なかったにしても責任は免れるものでないことを主張している (S. 491f.)。

われわれは倫理的価値認識が倫理的態度を離れてはあり得ず。したがって倫理学は倫理的価値認識のみではなく、それがともなう倫理的態度をも問わねばならぬという観点からシェーラーの行為論を見た。そしてわれわれは右の考察において心情・意志・行為の倫理的態度の關係、およびこれら倫理的態度が善の倫理的価値を担うための必然的な在り方について一瞥した。其処でわれわれはシェーラーの実質価値倫理学が倫理的態度において心情倫理と責任倫理を強く主張するものであることを知り得たのである。すなわちシェーラーによればわれわれの倫理的態度にとって肝要なことは価値志向作用によって正しく価値の高底の段階を明察すること、そしてこの価値志向作用によって認識されたより高い価値に対して、

心情を開くことによって、心情を高く美しく涵養することであり、さらにこの心情に基づきつつ、日常的行為においては正しき手段の洞察の上に目的合理性を具えた目的を設定し、そしてその行為の結果に対して責任を負うということである。倫理的認識はかかる倫理的態度に含まれつ、倫理的態度の基底をなすものなのである。

さてシェラーは実質価値倫理学の領域を本来的には倫理的態度ではなくして倫理的認識に限りながら、その実、倫理的認識が倫理的態度を離れては存し得ない故に、右のごとく価値が実現されて行く過程、すなわち倫理的態度について考察を行なっている。しかし此処でも彼の関心はこの実現過程としての心情・純粹意志・行為意志・行為等の諸作用について、その相互間の基底づけの関係を規定するに向けられ、現実の倫理的態度が如何になされるべきかについては語られていない。それ故右に明らかにした心情倫理と責任倫理を貫く倫理態度も只彼が明らかにした行為の構造と倫理的価値の担い手の関係から解釈せられ得るものであって、シェラー自身によって主題的に展開せられていない。しかし倫理学が進んで如何に生くべきかにかかわる実践的問題に答えることを

課題とするならば、人間の主体的な在り方への反省とその提起がなされるべきであろう。

四 人格的真理と交わりの真理

凡そ人間は生ける存在である以上、本来的に一時たりとも行為を離れてはその実存は存しない。しかも人間は神と異なり身体性に即して実存する有限的存在者として、一定の時間と一定の空間において只一つしか行為し得ぬ。

シェラーが「身体には本質的に今此処が属する」(S. 42) 故に「身体性は範疇である」(S. 80) としたこと は倫理学的に極めて意義深いことである。しかしながら尚人間は自由な人格存在としてその時空において行為する可能性は無限に与えられている。とするならば少くとも行為に際しては無限の可能性から只一つの可能性を選択するといふ状況に人間は立たざるを得ず、当然其処にはこの選択の標準、すなわち価値の実在性が要請せられざるを得ない。しかも今・此処での行為が唯一つしか存し得ないとすれば、この選択されて遂行される行為の担う価値は絶対性を宿すものである。人間の実践的真理はかくして主体的であると共に絶対性を宿すものである。

シェーラーはこの実践的真理を人格的真理として論じている。

先ずシェーラーにとって人格が如何に捉えられているだろうか。先ず第一に、シェーラーにとっては人格とは常に直接的に直観的事実として体験せられるところの体験の統一体であり、個体的なる存在者である。すなわち彼はカント形式主義において捉えられた人格はただ理性的観念的法則、実践的には道德法則に従って活動する論理的主体に過ぎず、其処では人格は人格一般として超個人的な抽象的なものに過ぎぬと批判している。第二に、人格は実存するものであるが、決して実体として存するのでなく、ただ諸作用の遂行者として、すなわち諸作用の統一的中心として存在統一を保つものである。しかも人格的作用として他の諸作用と異なった作用が存するでなく、われわれ人間の行なうあらゆる諸作用の基底に存し、これを遂行するもので人格はあらゆる作用にみずからを容しつつ、且つそれを質的方向において自同性を保つという動的統一体であり、したがって人間の各々の作用はそれぞれそれを遂行する全人格を反映しているといえる。第三に、したがって人間はただ作用の遂行においてのみ実

存するものであるから、人格は決して対象化され得ぬものであって、知覚・表象・思惟・期待・記憶あらゆる対象的態度にとって人格は超越的であり超意識的存在である。そして第四に、機能には現象が、自我には外界が対応するごとく、人格には特に世界が対応している。すなわち人間は世界の中に生きる存在であるが、世界の一部分に属するものでなく、世界と相對峙するものである。シェーラーは人格概念の特質を以上のごとく述べている。

ところでこのように人格が世界と相對應するものであれば、人格が個性的にして具体的な存在であるに依じて世界も本来的に個別的で個性的な領域をなすものであらねばならない。人格が他の人格と置換され得ぬ個体的絶対性を宿しているごとく、彼の世界も他人の世界と全く異なり彼にとっての個有な本質聯関をなす、そして彼にとって絶対的に現存する世界を形作るものである。そして彼のあらゆる作用が彼の人格に本質必然的に属するごとく、彼の作用の対象は本質必然的に彼の世界に帰するものである。かくして世界は単なる普遍妥当なものと同様に抽象されて構成されるごとき理念ではなく、全く具体的に且つ絶対的に存在する個性的存在であると考

えられる。それ故に諸作用の統一的遂行者としての人格
にとっての実践的世界の真理はこの人格と世界との本質
聯関からして人格的なものといわれなくてはならぬ。此
処にシェラーによって人格的真理が世界に対する絶対
的真理であると主張される所以が存する。すなわち実践
的真理は本来的に人格と世界の本質関聯に由来するもの
として人格的であるとともに、その人格と世界が絶対的
に存在を有つものであれば絶対性を宿すものなのである。
そしてかかる絶対的にして人格的な真理をわれわれは個
々の作用・行為において自証し、体験するのである。そ
のことはわれわれが今・此処で唯一の行為を決意し実行
せねばならぬという状況に立ったときの体験を想起する
ならば自明のことである。このとき、われわれの全精神
生活、したがって過去から未来にわたるわれわれの生の
あらゆる点が一点に集中し、みずから全く充実される
のを体験する。みずから生の全体が、したがってみずか
らの人格の全存在が其処には現存する。したがってこの
とき、われわれは時空の外に超えて、何か絶対者に触
れるのを感じる。そして絶対者よりの声を「時の要求」
として聞くのである。善の倫理的認識の明証性はこの絶

対的即自的存在である善の私に対する呼びかけとして体
験するのである。人格的真理が絶対的であるのは、この
真理が絶対者の人格者への呼び声だからに他ならぬ(299
48, 49, 50)。

ところでかかる人格的真理を実践的真理としてわれわ
れが体験することは事実である。そしてかかる人格的眞
理の宿す絶対性はまさに絶対者に無限に開かれた絶対性
として、人格的真理が決して固定せらるべきでないこと
は勿論である。なぜなら、人格的真理は絶対者を映し出
すものではあるが、絶対者は依然これを超える超越者だ
からである。とするならば人格的真理は常に無限に絶対
者に接近して行く運動の中に意義を持つものといわなく
てはならぬ。まさにこれが固定されるならば、それは単
なる主観的真理の絶対化、独我論に陥るものといわなく
てはならぬ。ところでこの無限に広く超越者を映し
出そうとする人格的真理の絶えざる運動は何によって行
なわれるべきだろうか。それは絶えずみずからの倫理的
態度に向かう倫理的判断力と、さらにそれを支える人格
と人格との間の交わりであろう。何故なら実践的世界は
一人格にとっての個性的世界であると共に間主体的な世

界であり、人格は世界において個的人格としてと等根源的に他の人格との運帯性において存在し、且つ超越者は本来にみずからを啓示するが故にほかならない。人格的真理は同時に交わりの真理とせられなくてはならぬ。

しかるにシェーラーにあっては人格的真理の独我論的な主観主義的真理でないことが強く主張されながら、その理由に人格は単なる自我と異なり絶対的存在だからであると述べられている。すなわちシェーラーにとって人格は現象学における純粹意識を統一する純粹自我と見做され、そしてその学の要求する厳密性と明証性の故をもって人格は絶対的存在であると述べられているのである。しかしかく解することはまさに彼のいう身体性に即する

人間の有限的人格の有限性の自覚に徹していないといわなくてはならぬ。このことは彼において有限的人格である人間と無限的人格である神とが充分にその人格性において区別されていないことによっても明らかである。したがって其処では人格的真理がわれわれの生の体験の現象学的分析として見出されているに過ぎず、実存的真理として倫理学の主題となっていない。われわれは人間の人格の有限性の自覚に徹し、実践的真理である人格的真理を実存の深みより理解しなくてはならぬ。

この小論での引用頁は、すべて M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik 1955. による。

(成蹊大学助教授・一橋大学講師)