

Title	シェイラア倫理學に於ける人格の問題
Sub Title	
Author	橋本, 孝 (Hashimoto, Takashi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1933
Jtitle	哲學 No.10 (1933. 2) ,p.1- 74
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000010-0001">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000010-0001</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# シエイラア倫理學に於ける人格の問題

橋 本 孝

—

人格の問題なるものが、倫理學一般に於いて如何なる位置を占むべきであるかを一義的に規定することは、このこと自身が既でにその先決問題として倫理學の本質問題を豫想してゐるが故に、尠なからぬ困難と努力とを必要とするであらうが、しかし夫れくの倫理學に於いて、所謂人格の問題なるものが、如何なる位置を占めてゐるかを知ることには、左程困難な業ではない。蓋しそは、當該倫理學者の抱懐する倫理學の概念規定を見れば、容易に推察され得るからである。

殊にマックス・シエイラアの如く、自づからその倫理學の根底を貫く精神をば、明確に倫理的な人格主義思想であると斷言してゐる場合には、尙更然うであらう。し

かし翻つて考へて見るに、それだけ彼の人格論は、普通の場合よりも遙かに深奥にして且つ廣汎なる地盤に根ざせるものであることが分るであらう。

周知の如く、シェイラーは、かの先驗的主觀主義の立場に立つカントの倫理學に於ける偉大なる業績を認むる點に於いては、決して人後に落ちぬ者ではあるが、しかしカントが道德の先驗的基礎付けをなすに當つて、道德の先天性と形式性とを不可分のものと見る見方に對しては、飽まで頑強に反對抗辯し、かゝる空虚なる形式説は、在來の理性至上主義に根ざす主知的偏見に外ならぬもので、かゝる立場に止まる限り、所謂「アプリオリの貧弱化」を齎らし、結局に於いて倫理學全般を不毛ならしむるものであるが故に、之れとは全く別箇の純客觀主義に基づく實質的先天主義の立場に立つて、道德の先天的絶對性を實質的に基礎付けし、再び「アプリオリの豊饒化」を招來せねばならぬことを痛感し、且つそれを實行したのである。尤もその成果については、人により自づから異論があるが、兎も角彼は、それを實行するに當つて、カントが以て他律の似而非倫理學と目した快樂説や功利説にも走らず、さればと云つてスコラ學徒の目的倫理説にも陥ることなく、而もパスカルの「心

は心特有の根據を持つ」といふいはゆる情緒主義的卓見やシユラエルマツヘル及びニイチエ等の人格價值個性説に尠なからぬ共鳴をなしつつ、他面フツサルの現象學に深い哲學的意味を認め、彼獨自の解釋による現象學の見方をば倫理學的領域へ導き入れ、一種の情緒的直觀主義の見地から道德的價值現象の本態を明かにし、かくして茲に所謂「實質的價值倫理學」又は「人格的價值倫理學」と稱せられる劃期的倫理學を樹立するに至つたのである。

随つてシエイラア倫理學の根本問題は、道德的價值の先天的實質的基礎付けにあることは云ふまでもないが、此の問題を解明せんがために、彼は特異なる人格概念を導き入れ、一切の可能なる價值をば精神的人格の價值に基付かしめ、且つ人格價值を以て道德最高の價值と見做せるが故に、彼の倫理學に於ける人格概念なるものは、價值概念と並んで——否、場合によると、それにもまして中樞的意義を有するものであることは、争ふべからざる事實である。果して然らば、彼の人格論を究明することは、懸て彼の倫理學體系そのものの運命を卜することにもなるであらう。

而も「エイストたる「シェイラーは、かの神をば「諸人格の人格」と稱し、之れに對して人格最高の價值を賦與し、價值體系の王座に列せしめてゐるが故に、彼の人格論は究極に於いて宗教哲學にまで進展しなければならぬ。

他方彼の人格論は、孤立せる人格を根基とする所謂個人主義に非ずして、飽くまで共同義務の原理に基づく人格愛の共同社會を重んじ、之れを力説する獨自のソリダリズムであるが故に、彼の意味する人格概念を徹底的に闡明するには、是非共に彼の社會學及び歴史哲學の領域にまで進んで行かなければならぬ。しかし、かくの如く問題の展開につれて、無制限に夫れ々の關係領域に説き及ぼすことは、此の小論の本來の意圖に屬せざるを以て、私は考察の視野を専ら狹義の倫理學的領域内にのみ限定し、只やむを得ざる場合にのみ夫れ々の關係領域に論及するに止めやうと思ふ。

随つて私は、此の場合「シェイラーの主著「倫理學上の形式説と實質的價值倫理學」及び「同情の本質と諸形式」に於いて取り扱はれてゐる人格論を中心となし、その他は必要缺くべからざる場合にのみ參照援用するに止め度いと思ふ。而も此の小

論を執筆するに際しての私は、ダニエルズがその著マクス・シェイラア及びトオマ・ス・フォン・アクインに於ける共同社會註二に於いてなしてゐるシェイラア人格論の分類並に叙述に従ひ、出来るだけ問題の内面的關聯を辿りつゝ組織的に論述して、最後に總括的批判をなし、いささかシェイラア人格論の特色と意義とを覗ひ度いと思ふ。

## 二

シェイラアによれば、すべての人間は必ずしも人格ではない。成程一寸考へて見ると、すべての人間は皆人格であつて、人間概念と人格概念とは全く同一であるかのやうに思はれる。併し少しく考察を回らして見ると、兩者は決して同一ならざることが分る。譬へば、子供の如きは人格の萌芽は認められるが、未だ決して眞に人格的存在者と云ふことは出来ない。之れは、精神的虛弱者や奴隸の如く、人間存在の極めて幼稚なる發展段階に屬するものには、皆等しく當てはまることである。随つて十全なる意味での人格概念なるものは、人間存在の一定の發展段階に

達したものにのみ適用さるべきものである。それ故、人間が眞に人格と稱せられ得るがためには、一定の條件を具備してゐなければならぬ。而もかゝる人格概念成立の不可缺條件として、シェイラーは先づ正氣 (Vollsinigkeit) 成年 (Mündigkeit) 及び意志決定能力 (Willensmichtigkeit) の三つを擧げてゐる。

彼の考によれば、正氣の人のみか人格たり得るのである。之れに反して狂人には到底人格なるものは成立しない。狂人は正氣の人と異つて、所謂「精神的」作用中心なるものを缺除してゐるが故に、狂人の生活表現には何等意味志向なるものは認められず、背後に心理的出來事を原因として持つ單なる表出運動のみが看取されるに過ぎない。つまり狂人は、一個の人格的作用中心ではなくして、單に心理學的に客觀化されたものであり、随つてまた非人格化されたものに外ならない。かくしてシェイラーのいはゆる人格なるものは、常に意味統一によつて結合されて居り、志向的作用の遂行者として興へられるものでなければならぬ。

しかし何人と雖も、人格たる以上、更に成年といふ性質を具備する必要がある。尤も彼のいはゆる成年といふのは、何も一定の法定年齢を意味するのではなく、只

自己の作用と他人の作用との異別を洞察し、之れを體驗し理解し得る能力を指すのである。随つて、兩親の欲するものを欲しがり乍ら、その場合その意志をば、自分とは異つた人格の意志と認めない子供の如きは、未だ成年と云はるべき者ではなく、此の故に何等本來の意味で人格ではないのである。されば成年の本質は、自他の作用を明確に區別し、而もこの洞察をば直接意識し理解し得る能力に存するのであつて、かゝる發展段階に達せる人間が初めて人格と稱せられ得るのである。

尤もシエイラアに於いては、是等兩者だけでは未だ十分人格概念成立の條件を満したものは云へない。此の外、己れをば自己の身體の主人と感じ且つ體驗する人も亦、人格たり得る資格を持つのである。換言すれば、己れの所有する物件と同じく、自づからを己れの身體の絶對的所有者と感ずるものが、眞に人格と稱せられるのである。それ故、己れの身體を持ち乍ら、而も夫れをば自己の所有物と認むることの出來ない奴隸は、——アリストテレスの如きは、奴隸の意志は主人のうち在りと云つたが、それと同じく奴隸の身體は、主人の所有物に過ぎない——斷じて人格と云はれ得ぬものである。かくの如く己れの身體の絶對的所有者である



といふことは、本質法則上から見ると、一種の意志決定能力を含むが故に、親しくかかる意志決定能力を體驗する者のみが、眞に人格であると云はなければならぬ。随つて以上の正氣、成年及び意志決定能力の三者は、いはば自由なる人格の成立の不可避的條件である。がしかし、それは唯一の條件ではない。シェイラフによると、現象學上人格が成立せんがためには、以上の三條件の外に、なほ自律 (Autonomie) なるものが不可欠的に必要になつて來る。それ故自律なるものは、人格成立の第二の前提と云はるべきであらう。

三

シェイラフの所謂自律なるものは、カントの解釋と異つて、單に理性の述語でもなければ、理性の法則性に關するXとしてのみの人格の性質を現はす言葉でもなく、全く人格そのものの性質を規定する言葉である。而も彼によれば、人格の自律には二つの種類がある。それ自身善なるもの又は惡なるものについて明確なる洞察を以て行爲する人格は自律であつて、之れは道德的洞察の自律と稱せられる。

之れに反し、何等他から強制を受けず全く自由に行爲する人格も自律であるが、之れは道德的意欲の自律と云はれる。かくの如く、彼がカントの一面的見解に捉はれず、自律性をば洞察と意欲の二種に區別せる所以のものは、人格の共同責務の原理を定立するに際して、矛盾撞着なからしめんとする周到なる用意に出でたものであらう。しかし自律は他律に對立する概念である。随つて、それ自身善であり又は惡であるものへの洞察を持たず、又は己れの自由意志によらず他の強制のもとに行爲する人格は、他律であると云はなければならぬ。けれども人格は、自律なるが故に善であり、他律なるが故に惡であるのではない。彼にあつては、人格の自律性が直ちに人格やその作用の道德的價値を決定するのではない。之れに反して自律なるものは、たゞ人格及びその人格に歸せらるべき限り、その作用の道德的責任の前提であるに過ぎない。随つて自律的人格の行爲は、道德上その人格の責任に歸せらるべきも、他律的人格の行爲であつては、假令その行爲がそれ自身善なる行爲であらうと又は惡なる行爲であらうと、此の人格の責任に歸せられないのである。つまり價値は、自律的人格によつて把握されるや否や、道德的秩序のうち

に引き入れられるのである。一體シエイラの考によれば、道德的價値はカントの云ふやうに意志の作用に存するに非ずして、人格そのものに存するのである。

「ただ本源的に善とか悪とか云はれ得るものは、人格のみである」〔註三といふのが、彼の倫理學を貫く根本思想であるが、之れを見ても分る通り、本來人格が善であり又は悪であると云ふのは、人格が人格であるがためであつて、決して自律であるがためなのではない。尤も、人格が自律でなければ、その人格は何等道德的人格ではないからして、自律なるものは、人格にとつて、道德世界へ通ずる關門を開く鍵の役目をなせるものと云ふことが出來やう。されば人格なるものは、道德性の世界へ這入つてこそ、初めて善なる人格とも悪なる人格とも呼ばれ得るに至るのである。

随つて彼の自律概念は、前にも一寸觸れて置いた通り、いはゆる歸責可能性 (Zurechenbarkeit) 乃至は道德的責任、ひいては道德的共同責務の思想と密接なる關係のもとに立つものであるが、之れに關しては別の機會に論究するとして、茲ではただ人格概念成立の前提としての自律の一般的意義を述べるに止めて置く。

扱て、以上述べた諸前提は、道德的人格の前提であらうか、それとも形而上

學的人格の前提であらうか？ かやうな疑問は、一見立派に成立するやうに見え  
るが、シェイラー道德現象學の根本意圖に立ち歸つて考へて見ると、餘りふさはし  
いものとは云へない。勿論彼の意圖が、奈邊まで實現されたかは大いに異論ある  
も、今假りに彼の云ふところに従へば、彼の道德現象學は、單なる倫理學や形而上學  
よりも遙かに深奥なる立場に立てるもので、謂ば是等兩者をして更に高次なる統  
一にもたらず綜合とも見られるものである。しかしそれにも拘らず吾々は、シェ  
イラーの現象學的人格主義の據つて立つ倫理學的基礎や形而上學的基礎を敢て  
問ふものがあるとするれば、かの作用人格をば形而上學的契機を含むものとなし、價  
値人格をば倫理學的契機と見做して指示することの、決して不可能に非ざること  
を確信するものである。彼によれば、此の作用人格と價值人格とは、愛の人格に於  
いて統一される。換言すれば、愛の人格の極めて内容豊富な現象は、作用と價值と  
いふ二大現象から構成されるもので、是等兩者は人格と最も深奥なる内面的關聯  
のもとに立つのである。而もシェイラーの人格論は、茲に至つてやうやくその特  
異なる面貌を露呈するので、この點がまたそれだけ諸家の痛烈なる批判の的とな

つてゐる。しかしそれはとにかくとして、吾々は先づ論議の順序として、作用としての人格概念を究明しなければならぬ。

#### 四

彼によれば、人格は決して合理主義者の云ふやうな實體でもなければ物でもなく、さりとてカントの解するが如き理性活動の單なる出發點たる空虚なるXでもない。之れに反して人格は、道德現象學上最も根源的な而も具體的な現象であつて、その本質は作用との關聯に於いて最もよく把握されるものである。蓋し作用と人格との間には、本質法則的相關々係が存するが故に、此の點を除外しては到底人格の本質は如實に理解されやうがないのである。随つて吾々は、彼の作用人格論を叙述するに際して、「人格は作用なくしては與へられず、作用は人格なくしては與へられぬ」といふ根本命題から出發しやうと思ふ。

彼の云ふところによれば、作用の本質は直觀的に與へられるもので、抽象的と具象的の二種に分れる。抽象的作用は、いはゞ心理學的に分化せる單一作用で、他の

補充を俟つて初めて具體化されるのである。随つて作用本質は、具象的作用に於いて初めて十全に與へられるのである。けれども作用本質が具象的に與へられるためには、必ず作用の遂行者たる人格の本質への顧慮が豫想されねばならない。即ち作用の本質は、作用諦觀に於いて俱に與へられる人格のうちで、初めて充實され具體化される。そのうちに同時に作用遂行者たる人格のひらめきを持たぬ作用の本質諦觀は、此の作用の極めて不完全なる理念しか與へはしない。彼は云ふ、『人格は具象的存在であつて、此の存在なくしては如何なる作用の本質も十全に餘蘊なく顯示されず、依然としてたゞ抽象的本質性に過ぎない。作用はこの又はかの個人的人格の本質に屬することによつて、初めて抽象的から具象的本質性に具體化されるのである』註三と。

他面、人格の完全なる具象的本質は、俱に與へられる作用を除外しては、到底吾々に直觀されぬものである。といふのは、『人格はたゞ志向的作用の遂行のうちのみ存在し且つ生活する』註四のが、人格の本質であるからである。随つて作用の本質は、具象的人格諦觀のうちに俱に與へられ、その作用の遂行のうちに正しく生存

する人格の具體的本質は、十分具象的なる作用諦觀のうち、俱に與へられねばならないのである。

しかしながら、作用にはそれ／＼本質を異にする幾多の作用があり得るが故に、人格が其の種々雑多な作用に對する關係は、恰も統一が雑多に對する夫れに等しいものである。随つて人格は、正しく本質を異にするあらゆる可能なる作用のため、に存立するところの統一である。而も異質的作用は、その本質上、一人格に統一されなければならぬ。茲に於いてシェイラーは、『人格なるものは、本質を異にせる諸々の作用の、具象的な、それ自身本質的存在統一であつて、此の存在統一はそれ自身あらゆる本質的作用分化(特に内外知覺、内外意欲、内外感得及び愛憎等の分化にも亦)に先行する。人格の存在は、あらゆる本質的に異なる作用を基付ける』(註五)と本質定義を下してゐる。

けれども人格は、前にも述べた通り、決して諸々の作用の單なる出發點でもなければ、實體でもなく、さればと云つて作用の定立者でもなければ、その作用の結合又は總和でもない。或は又作用の背後にそれを超越して存するものでもなく、若し

くはその作用の遂行や経過の上に静止せるものでもない。寧ろそはたゞ作用の遂行者としてのみ存在し、且つその作用と俱に直観されるのである。随つて全人格は、十分具象的な作用のうちに潜在し、而も全人格はまた各作用のうちに且つ各作用を通じて變化する。換言すれば、『人格は精神として時間のうちに生存するに非ずして、變化しつゝその作用を時間の中へ遂行するのである。』(註六) 尤も茲で時間と云つても、何も物理學的(客觀的)時間でもなければ、心理學的(現象的)時間でもない。之れに反して此の變化は、單なる内容的規定に過ぎない。かゝる「純粹變化」は、作用遂行者としての人格の中にのみ存するのである。けれども此の純粹變化のうちには、變化を可能ならしむる何等の時間も存在せぬが故に、そは人格にとつては内容の隆替や増減の現象に外ならない。随つて作用遂行者としての人格は、時間の埒外にあるものと云はなければならぬ。

しかし、シェイラーによれば、人格は作用のうちにその最も深奥なる内面的本質を顯現する。而も人格なるものは、その作用の各々のうちに生存しつゝ、その各々の作用をば全く己が特性を以て貫通するのである。けれどもかゝる人格と作用



の相互依囑や流通性は、更に作用の本質に於いて把握される。全人格が各作用のうち生存するといふことは、結局に於いて各作用が人格構成の多様性をば自らのうちに反映するといふことに外ならない。今シエイラ自身の云ふところに従へば、あらゆる具象的作用は、現象學的研究に於いて區別し得る一切の作用本質を含有するといふのである。それ故、各具象的作用は、常に內的知覺や外的知覺、愛意識、愛や憎、感得、優劣認定、意欲や非意欲、判斷作用、記憶及び表象作用等々を含むのである。

以上の如き彼の作用人格論の内容を洞察して見ると、彼が好んで用ゆる「作用中心」なる言葉は、如何に作用としての人格概念を表はすにふさはしいかが分るであらう。彼のいはゆる人格は、實に作用中心に外ならないのである。而もそは精神的的作用中心である。随つて彼の意味する人格は、全く精神的世界に屬するものであることが分る。前に述べた、人格は時間のうちに生活しないといふ事實は、正しく人格が精神的存在者であるといふ結果に外ならない。茲に於いて「人格は、具體的精神が目睹される限り、精神の本質必然的な而も唯一の存在形式である」註七と

云はれるのである。

尤も此の點に就いては、後に人格と愛との關係及び永遠なるものとしての人格の問題を論述する場合に再び言及しなればならぬが故に、詳細はそこに譲るとしても、吾々は今まで述べて來た人格の現象學的統一に關聯して更に考察をなす必要がある。蓋し、シエイラアの身體・魂・自我及び人格の關係に關する彼一流の見解は、人格の現象學的統一に對して深い根據を賦與するからである。

## 五

今まで述べて來たところからでも略ぼ察することが出来るやうに、シエイラアの人格の本質には次ぎの二つの事柄が屬する。即ち、第一は異質的作用の多様性が存在するといふこと、第二は此の多様性は、かゝる作用分化にも拘らず、體驗の統一に於いて與へられるといふこと之れである。第一の條件に關して云へば、如何に多くの同質作用を行ふ存在者であつても、それが同質作用の定立者である限り、未だ決して人格とは云はれない。

随つてカントの意味する純粹理性的存在者の如きは、決して人格とは云へないのである。次ぎに第二の異質的作用分化の體驗の統一の要求は、人格の精神物理的無關心に於いて充實される。シェイラーによれば、人格やその作用は、俱にその本質上、精神物理的に無關心である。換言すれば、それは心理的のものでもなければ、物理的のものでもなく、謂ば超心理的(überpsychische)超物理的(überphysische)のもので、何れに對しても無差別平等の態度をとるものと云つてよい。随つて上記の命題は、消極的には人格はそれ／＼その行爲に對する體驗的關係のうちのみ存立するといふことを意味し、積極的には人格は内的世界(自我領域)の心理的領域にも亦外的世界(身體領域)の物理的領域にも、全く等しく直接に働きかけるといふことを意味するのである。されば人格がその作用に於いて外的知覺の内容を體驗しやうと、又は内的知覺或はその他の意欲・愛・感得等々の内容を體驗しやうと、人格にとつては一向變りがないのである。而も人格はその作用への單なる關聯のうちのみ限局されてゐるが故に、此の作用が内的世界へ働きかけやうと又は外的世界へ這入り込もうと、等しく變りがないのである。即ち人格や作用は、心理的内容と

同様に、物理的内容をも等しく把持することが出来るのである。人格の存在は身體の存在と共通なるものを臺も把持してゐない。前にも述べたやうに、人格は己れの身體の主人であるといふことが、正しく人格の前提である。然るに自我の存在は、身體の存在と幾多の共通性を持つ。本質自我は本質心理的なるものにとつて構成的である。しかし人格は、自我と異つて、それ自身圓滿具足の完結的全體性を持つ。自我は、その機能と俱に内的知覺の對象として把捉されるが、人格やその作用は、その本質上、一切の對象的見方を超越してゐるが故に、決して對象とはならぬものである。即ちそれは如何にしても心理學的所與とならぬもので、シェイラーにあつては「人格の心理學は存在しない」(註八)とニコライ・バルトマンが云つたのも、實に此の意味に外ならない。換言すればシェイラーの云ふ人格や作用は、隨伴反省(一種の現象學的反省)によつてのみ直接十全に與へられる。而も此の反省は、決して對象化しないのである。然るに自我の本質は、事實上、身體との本質結合を仲介としてのみ把捉される。即ち自我(隨つてその機能)は、對象的にのみ把捉される。之れ自我やその機能が、人格やその作用と本質的に位層シヒトを異する所以である。

シエイラの考によれば、人格に對應するものは世界である。随つて各人格は、その對應者として一つの人格的世界を持つ。而も各作用が人格に屬するが如く、各對象は本質法則上一つの世界に屬する。しかし各世界は、同時に一つの人格的世界として考へられる場合にのみ、具象的であり得る。而もかくの如く各人格には一つの世界が、而して一つの世界には各人格が對應するならば、本質法則上、すべての人格が目睹する唯一絕對の具象的世界があるべき筈である。もしかゝる理念が成立しないとすれば、吾々は單なる人格的世界の多様性のうちに彷徨しなければならぬ。かゝる見地からシエイラは、唯一絕對の具象的世界の理念として、大宇宙なる概念を導き入れて來たのである。而も個人的人格世界は、小宇宙として、すべて残りなく大宇宙の部分を構成する。而も小宇宙に人格的對應者がある以上、本質法則上、大宇宙にも人格的對應者がなければならぬ。而も唯一絕對の窮極世界たる大宇宙の人格的對應者たる限り、それは無限にして且つ完全なる精神的人格でなければならぬ。之れ彼のいはゆる神の理念である。

之れに反して自我の對應者は全外的世界である。即ち自我は、一面に於いて汝

(他我)に對應すると同時に、他面に於いて外的世界に對應する。然るに人格は、汝にも外的世界にも對應しはしない。かの精神的な人格たる神の如きは、決して自我ではあり得ないから、その對應者として汝や外的世界を持つてゐない。かくの如くシェイラーの人格なるものは、自我より更に高次なる位層シヒトに存在するそれ自身圓滿具足の完結的全體性なのである。随つて、人格は行爲し散步することが出来るが、自我は到底行爲することも散歩することも出来ない。(註九) つまり自我は、人格が常に絶對的存在者と考へられるに反して、徹頭徹尾相對的意味しか持たないのである。かくしてシェイラーに於いては、人格が自我(心理的内的世界)や身體(物理的外的世界)に對して無關心であるといふことが、作用としての人格の統一に對して有力なる基礎をなしてゐるのである。

## 六

しかし以上の如き作用人格論に對しては、ニコライ・ハルトマンを初めヴィットマン、アルトマン、クラフト、ケアラア等の諸家(註一〇)の間に少なからぬ異論が存す

るのであるが、之れに就いては、シエイラア人格論を概観せる後、一括して批判的考察を行ふ場合に觸れることとし、吾々は次ぎに價值擔有者としての人格、即ち價值人格の概念を展開して行かなければならない。

シエイラアの人格價值論は、彼自らも云つてゐるやうに、(註一)或る點に於いてはかの批判的人格主義者たるウィリアム・シュテルンの夫れを思ひ起こさせるものがあるが、その價值把握の方法や價值内容の點から見ると、本質的に別箇のものであることは云ふまでもない。周知の如く、彼の價值認識方法は、主知主義者の夫れと全く異なり、悟性の無力を認め、パスカルの所謂「心はそれ特有の根據を持つ」といふ一種の情緒主義的思想に據りどこゝろを求め、且つフッサルの現象學的價值把握の方法に準據して、價值なるものは是非共感得(Fühlen)によらねばならぬことを力説してゐるのである。

即ち、シエイラアの所謂價值なるものは可感現象で、知覺や思惟によつては斷じて認識されぬに反し、感得に於いてのみ十全に把握される本源的現象である。

シエイラアによれば、價值には感覺的・生命的・精神的及び絶對的價值の四種類が

ある。感覺的價値は、感覺的自然の本質に相對するもので、結局するところ快適及び不快適の名稱のもとに總括せられる。生命的價値は高貴から平凡に至る全系列の價値を包攝する。之に反して、精神的價値領域に屬する價値様相は、上述の感覺的價値や生命的價値から峻別さるべきものである。精神的價値の主なるものは、審美的價値(美醜)正不正の價値(之れは客觀的法的秩序の理念にとつて窮極的現象學的基礎をなすものである)及び純粹真理認識の價値である。是等の諸價値を遙かに高く超越するものは、聖者の絕對價値と非聖者の無價値である。而も快適、高貴及び美等の價値は、單なる物的價値に過ぎないが、聖者や非聖者の純粹人格價値は、絕對的領域内に於ける對象にのみ現象するのである。

シエイラーの考によれば、すべて是等の價値範疇と並んで種々の後續價値範疇が存する。快適不快適の自己價値には、有利有害といふやうな一聯の後續價値が對應する。かの寧福又は福祉の意味領域内に存するあらゆる價値は、高貴非高貴の後續價値である。精神的價値の後續價値は所謂文化價値で、その本性上既に貨財世界に屬するものである。それ故、藝術蒐集は審美的價値の後續價値であり、學



問的施設は純粹眞理認識の夫れであり、且つ成文立法は正不正の價値の夫れである。聖なる人格價値の後續價値は、禮拜の爲に或は聖餐の場合に供へられる價値あるものや敬神的諸形式である。随つて、以上の見解をば彼の身體魂・自我及び人格に對する見解と關聯せしめて見ると、感覺的價値は身體價値であり、生命的價値は魂の價値であり、精神的生命的價値は自我の價値であつて、最後の絶對的價値は人格價値であると云ふて差支へないであらう。加之、聖者の絶對的自己價値は、本質法則上、精神的人格價値であるといふことは、彼が常に力説してやまぬところである。

かゝる四つの價値様相には、夫れ／＼先天的に價値の高低差等の段階が備つてゐる。彼によれば、感覺的價値は最低段階にあるものであつて、之れに次ぐのは生命的價値であるが故に、高貴や平凡の價値は、快適や不快適の夫れより高次の價値系列にあるものである。而も審美的價値は生命價値より高度の價値であるが、聖者の絶對的人格價値は、是等一切の價値をば遙かに超越せるものである。即ち感覺的、生命的及び精神的價値の三様相は、前にも述べたやうに、單なる物的價値に過

ぎぬ低次の價值であるに反し、聖者の絶對精神的人格價值は、是等に比較して更に高次の價值段階に位するのである。

かやうな價值段階説から、彼の人格概念を正當に理解するに當つて特に重要な意義を有する次ぎのやうな契機が、考察の視野のうちに這入つて來る。即ち、最高價值は聖者の價值で、此の救濟價值こそ正しく人格價值であり、若しくは價值人格であるといふのである。而も彼の所謂聖者の價值とは如何なるものかは、次ぎに掲げる彼自身の言葉から容易に察することが出來やう。即ち、それは絶對的對象として志向のうちに與へられる對象にのみ現象する。かゝる對象といふ言葉のもとに余の理解するものは、何も特別に規定し得る對象の種類を指すに非ずして、原理上「絶對領域」中に存する各對象なのである〔註一三と〕。

而もシェイラーがかゝる價值の段階を定むるに當つて據りどころとした表徴は、何れかと云へば外面的のものであつて、持続性、外延性、相互獨立性、満足の強度及び價值の絶對性の五つに分類することが出來る。第一の持続性は、絶對的にして且つ性質的時間現象であつて、「時間を貫通して存在し得る」といふ現象である。而

も此の現象は、種々の時間内容の随時的變化や繼起には全く關係がないのである。第二の外延性は、價値の對象に關聯して云へば可分性と不可分性となり、價値の把握者に關聯して云へば傳達性と不傳達性となるのである。第三の相互獨立性は、或る價値が他の價値に基付かぬものとして直觀される場合を指すもので、此の場合には價値の對象はそれ自身有價値的のもので、而もその價値存在は他の有價値的なるものには何等の交渉も持たぬことを意味する。第四の満足の強度といふのは、價値の満足的充實體驗や十分なる所有を表はすもので、一つの價値感得に於ける満足は他の價値の感得に無關係であることを意味するものである。第五の究極本源的な規準たる價値の絶對性は、爾余一切の表徴の基本表徴として最も重要な意味を有するところのものである。

シェイラーの現象學的價値論によれば、作用と對象は本質必然的に相關々係にあるものであつて、特定の作用には特定の對象が對應するが故に、非感覺的存在者には快適の感覺的價値は存せず、感覺的價値はひとり感覺的存在者に對してのみ存在し、且つそれによつて把握される。随つて快適の價値は、人格に對しては決し

て存立しないのである。かういふ譯で、シエイラアは次ぎのやうに此の關係を云ひ表はしてゐる。即ち快適の價値は感覺的存在者に對應し、高貴や平凡の生命的價値は生命的存在者に相對し、美や醜の精神的價値系列は自我存在者に對應する。之れに反して絶對價値は、純粹感得(優劣認定、愛)のために存在するところの價値である。今之れに該當するものを求むれば、かの善惡の道德的價値の如きが夫れである。

扱て、聖者や非聖者の價値概念をば、單に絶對對象にのみ現象するものとして規定するならば、聖者の最高價値はひとり人格にのみ現はれるものであるといふことが出來やう。彼にあつては、人格のみが絶對の領域に這入り得るもので、又逆に絶對の領域こそ人格本來の領域なのである。茲に於いて人格なるものは、聖者の絶對價値を擔つて王座の位置につくのである。而も此の絶對價値は、持續性に於いては永遠であり、外延性に於いては不可分的である。而して何等他の價値には基付かずして、却つて他一切の價値を統卒するものであり、價値擔有者に對してはその所有に際して十分なる満足を保證する價値であり、究極に於いて何等の對象

をも、詳しく云へば人間の感覺的部分(身體)をも又は人間の生命的精神的部分(魂・自我)をも擔有者として持つことが出來ず、たゞ精神物理的に無關心な絶對的精神人格にのみ現はれ得る價值である。而も神聖なる人格は、人格價值の形式に於いて神聖なる性質を具體化する。さればシェイラーの所謂神聖なる人格なるものは、正しく價值段階の絶巔に位する價值人格であると云つてよからう。

かゝる價值人格が、道德的秩序の中で直觀されると、本源的に善なる人格か惡なる人格となるのである。善惡の特殊な道德的價值は、爾余一切の價值と等しく、明かに感知し得べき特有の實質的價值であつて、之れ以上規定し得ない價值現象である。尤もシェイラー自身は、善惡の價值をば特殊の道德的性格を持つものと見るところから、價值段階全體に對して特殊の關係のもとに置いて居るので、敢て普通の價值段階系列に組み入れてゐないやうである。而も道德的善は、決して如何なる價值實現者の價值質料でもない。價值質料たる善は、寧福と稱せられるもので、最早非道德的價值である。成程善惡の道德的價值は、實質的ではあるが、決して對象的のものに非ずして、たゞ作用本源的人格價值であるに過ぎない。ひとり本

源的に善悪と稱せられ得るものは、即ちあらゆる個別的作用から獨立に善悪といふ實質的價値を擔ふものは、人格であり、人格そのものゝ存在である。それ故擔有者の立場から見れば、直ちに善悪は人格價値であると云ふことが出来る。周知の如くカントは、善悪なるものは只意志の作用にのみ存すると主張してゐるが、シェイラアは之れに反して、作用は決して道德的善を志向することは出来ない。何故かといふと、道德的善は如何なる意味に於いても對象的價値質料とならないからである。と云つてゐる。シェイラアによれば、作用の道德的價値は寧ろ人格の道德的價値に依つて定まるもので、決して此の逆ではないのである。随つて作用なるものは、善をば背中に擔ふてゐるものである。否、道德的善を實現せんと欲する意志作用は、謂ば上の方から己れの家の中へ這入らうとする蝸牛の如きものと云つてよからう。蓋しシェイラアに於いては、人格價値の如き高き道德的價値は、意欲によつて直接に實現されることは全く不可能であつて「人格が決して己れの道德的價値をば意志的に志向しないといふことが、あらゆる人格の可能なる價値増大の本質に屬する」註一三のであり、人格が己れを忘却し、己れ自身の價値を志向せざる

ことこそ、人格が自己の價値を實現する所以でもあるのである。

換言すれば、人格價値は決して意欲や努力の對象とはなり得ぬものであつて、ただ意欲せられずに實現され得るものである。随つて道德的意志の本質に於いては、人格價値を對象とせずして物的價値や状態價値を對象として持つに過ぎない。果して然うであらうか？ 成程以上のやうな人格價値(随つて道德的價値)實現に對する態度は、シェイラア倫理學獨特の點ではあるが、それだけ種々の論評が加へられてゐる。就中かのグイットマンの如きは、此の點に批判の鋒先を向けてかう云つてゐる。「自己忘却は勿論道德的心術の本質的表徴ではあるが、しかしそれは道德的意志が人格を對象として持たないと云ふ事を意味するのではない。意志は人格の低劣な若しくは利己的な側面から離れてゐなければならぬが、決して人格一般から遠ざかる必要はない。徳や聖は利己心と何等共通なるものを持たぬが、至高至純の自愛とは聯合する。完全なる純粹自愛は、既にアリストテレスが闡明してゐるやうに、完全なる自己忘却と協和する。それ故、もしシェイラアが道德的意志をば人格の面前に來ることを押し止めて置くことによつてのみその

意志の純粹性を確保すると信ずるならば、それは明かに甚だしき錯誤である」(註一四)と。かやうな批評は、或る意味からすれば可成肯綮に當るものではあるが、此の「道徳的價値の無意欲的實現」に關する問題は、先に述べた人格の對象的不可知論や次ぎに述べる人格と愛との關係の問題と極めて緊密なる内面的關聯のもとにあるものであり、且つ見様によるとシエイラー倫理學の根本的見方に深く根ざせるものであるからして、之れに對する論評は、後に總括的批判をなす場合に譲るのが至當と思ふが故に、茲では之れ以上言及しないことにしやう。

## 七

以上吾々は、シエイラーの人格概念をば價值論的側面から論明して來たのであるが、此の概念の理解を更に深化せしめんがためには、それが如何にして把握されるかその方法に論及する必要がある。しかし彼の所謂人格なるものは、愛に於いて與へられるものであつて見れば、吾々は人格と愛との關係の問題を辿つて、更に深刻なる人格の概念的規定を展開して行かなければならない。



已述せるところから略ぼ察せられる様に、現象學的價值認識に於いて重要なものは、知覺でも思惟でもなく、之れに反して感得であり、優劣認定作用であり、愛憎の作用である。随つてあらゆる先天的價值やその秩序は、感得、優劣認定、愛憎そのもの、うちに「閃光の如くひらめき」(aufblitzen) 與へられるのである。而も此のアップブリッツェンと云ふ言葉は、シエイラア獨特の用語であるが、一種の神秘的色彩を帯べる不可思議なる言葉として、多くの論者の難するところとなつてゐる。

かのアスタアの如きは、ニコライ・ハルトマンの倫理學の批評に於いて、この故にシエイラアの本質認識の不可能、否一般に實質的價值倫理學の認識論的不可能さへも主張してゐる有様である。(註一五) しかしシエイラアに従へば、價值認識に於いては之れが一般悟性認識と區別せらるべき獨特なる點であつて、先天的内容も亦かゝる所與のうちに横はると見てゐる。それ故かゝる先天的内容は、種々の價值對象や種々の價值性質又は價值様相を含むのである。

シエイラアによれば、前に述べた四つの價值様相には、四つの價值把握の機能と感情状態とが相應する。第一の感覺的價值は、感覺的感得の機能によつて把握さ

れる。此の對應者は感覺的快苦の感情状態である。第二の生命價值は、生命的感得の機能によつて把擱され、その對應者たる感情状態は、生命感情のあらゆる様態である。第三の精神的價值は、精神的感得の機能によつて把捉され、精神的喜悅や悲哀がその状態對應者である。第四の聖者や非聖者の價值は、全く特殊な愛の作用によつて把捉され、その對應者は聖の感情や幸不幸等に關する危惧の感情である。

けれども今述べた四つの機能は、夫れ々々當該價值そのものを把捉するが、その先天的に具はる價值の高底差等の存在を認識するものではない。かゝる價值の差等秩序を把捉する機能は、かの「優れりとなし」(Vorziehen)又は「劣れりとなす」(Nachsetzen)いはゆる優劣認定作用であつて、之れにも感覺的と精神的の兩種が存する。

而も愛の作用は、本源的價值認識に於いて極めて特異なる役前を演ずる。つまり愛憎の作用は、かの價值對象に對して單なる認識作用とは本質的に異なる獨特の振舞をなす。成程此の作用は、一面に於いて價值認識を基付けることが出来るが、しかし單にそれだけではない。シェイラーの道德現象學に於ける愛の作用な

るものは、一種獨特の發見的役目をなすものであつて、それは價值感得や優劣認定作用の先達として案内者として夫等に先行するのである。隨つて眞の愛は、愛の對象のより高き價值に對して精神的眼を開かしむるものであるとも云ふことが出來やう。即ち愛が精神的眼に視力を與ふるのであるからして、此の點からすれば、シエイラアの愛なるものは、從來一般に信ぜられてゐる「愛は盲目なり」といふ見解と顯著なる對照をなすものである。而も愛や憎の作用なるものは、把捉價值領域の擴充又は狹塞の働きをなす。即ち愛に於いては、對象又は人格のより高き價值が、閃光の如くひらめき與へられるが、憎に於いては、より高き價值の可能的存在が排除されるのである。それ故、シエイラアに於ける價值作用は、感得、優劣認定、優れりとなし、又は劣れりとなす作用、愛憎の三者であると云つてよい。感覺的、生命的及び精神的感得に於いては之に該當する三種の價值が、優劣認定に於いては價值の高底序列的存在が、愛憎に於いては聖者や非聖者の絶對人格價值が與へられる。而もあらゆる作用が、その本質上、生命的作用(身體作用)、純粹心的作用(自我作用)及び精神的作用(人作格用)に分れるにつれて、愛憎も亦生命的愛憎、自我個體の心的愛憎

及び人格の精神的愛憎の三形式に分たれる。是等三作用は、夫れ々の擔有者たる身體、自我及び人格に本質上結合してゐる。同時にかゝる情緒的作用形式も亦、そのノエマ的對應者としての一定の價值の種類に結合してゐる。即ち、生命的作用は高貴や平凡の價值に、心的作用は美醜その他の文化價值に、而して精神的作用は聖者や俗人の價值に結合してゐるのである。かくして生命的愛は高貴への愛であり、心的自我の愛は何等かの文化價值への愛であり、愛の最高形式たる精神的愛は聖なる價值そのものを擔ふ對象への愛であると云つて差支へない。しかしシエイラアによれば、快適といふ價值を擔ふ對象に對しては、愛も憎も存在しないのである。たゞ快適の感得のみあつて、快適への愛といふものはない。シエイラアから見れば、感覺的愛といふものは、真正なる愛現象の彼岸に存するものなのである。(註一六) 随つて價值作用の段階序列は、愛憎の形式の一定の段階序列に該當することが分る。而も前にも述べたやうに、善惡の價值は全價值段階に對して一種特別なる關係のもとに立つが故に、その中に於いて善なる價值が現象する作用も、同様に特殊なる關係のもとにあると云はなければならぬ。之れシエイラア

に於いては、善への愛なるものは存しないと云はれる所以である。成程あらゆる價值への愛はある、否あらゆる價值領域の對象への愛はであると云つた方がよいかも知れない。しかし彼にあつては、善への愛なるものは全く存在しないのである。

(註一七) 一體之れは何故であらうか？ といふと、それは次ぎのやうな極めて簡単な理由からではあるが、しかし茲にシェイラー獨自の見解が存するとも見られやう。即ち愛なる作用は、極めて本源的なる意味に於いて道德的善なる價值の擔有者であるといふ理由からである。假りに眞の愛にして善へ向ふものがあるとすれば、愛そのものは決して本源的意味に於いて道德的善といふ價值の擔有者たり得ない事になる。然るにそれは善の本源的擔有者なるが故に、愛なる作用は謂ば道德的善をば背中に擔ふものであると云はるべきであらう。之れ彼の價值人格について述べた際、作用なるものは背中に善を擔ふものである」といつたのと、全く軌を一つにする見解である。

しかしながら、上述せるが如く、善への道德的愛なるものが存しないとすれば、道德的愛なるものは何によつて他の愛と區別されるかが問題となつて來る。シ

エイラーによれば、假令愛なるものが善なるもの、眞なるもの或はその他あらゆる物的價值へ向ふにせよ、そいふ愛は道德的價值ある作用とは云はれないのである。かゝる愛が道德的價值の擔有者と云はれ得るがためには、愛の作用が人格の作用として把握されることが必須の條件なのである。(註一八) かういふ理由からして、彼のいはゆる自愛や他愛は、道德的善の高級の本源の擔有者と見られるのである。吾々が現象學的愛現象の本質構造を問題とする限り、感覺的愛は現象學の埒外にあるべきものであつて、感覺的衝動は正しく精神的愛の障礙をなすものと云はなければならぬ。かくして眞の愛は精神的作用である。といふのは、本來價值對象へ向ふ愛は精神的であるが故に、それは快適等の感覺的價值に關與することが出來ないのである。快適とか利益とかにはたゞ「關心」<sup>イニテレッセ</sup>が在るに過ぎない。然るに情緒的生活の生命的・心理的層面<sup>シヒト</sup>に於ける愛は、感得に對立して、價值がそのうちで現象する精神の志向的方向又は運動と見られるが故に、愛は感得に於いて把握せられることが出來る。而も愛なるものは、より低次なる價值からより高次なる價值へ進む運動である。それ故愛は、可能なるより高次なる價值の指定に

向ひ、且つ可能なるより低次なる價値の排除に向ふものと云へやう。而も價値のより高き存在は、決して豫め與へられるものに非ずして、愛の運動に於いて初めて開示されるのである。けれども、かう云つてからと云つて、愛がかの優劣認定と同じ様な態度を價値に對してとるのだといふのではない。愛が向つて行くのは、價値でもなく又は優劣認定に於いて一つの價値が他の價値より優れりとなすが如く、より高き價値でもなくして、何等かの對象が價値あるものである限り、さういふ對象に向ふのである。つまりわれ／＼は、價値そのものを愛すのでなくして、常に有價值的なるものを愛するのである。此の點、かのプラトンの「エロス」を思はせるものがあるやうに思はれる。茲に於いて吾々は、愛と優劣認定との關係を次ぎのやうに言ふ事が出來やうと思ふ。即ち、優劣認定は兩價値の優劣構成要素を豫め前提するに反して、愛は寧ろ或る對象の與へられた價値から、その最高價値の現象をば實現せんとする志向的運動である。それ故あらゆる優劣認定作用なるものは、より高き價値が愛に於いて初めて閃光の如くひらめき與へられ、然る後それが優れたるものと認定される限り、愛に基付いてゐるものと云はなければならぬ。

而も愛の愛たる所以は、絶對領域のうち<sup>に</sup>於いてとあると云はれてゐる。しかし已に述べたやうに、善への愛もなく、人格への愛も不可能なる現象である。聖者の價値は人格に於いてのみ現象し、而も愛は價値そのものへ向はずして價値擔有者に向ふものであるが、價値を擔ふ人格へは向はぬものであるが故に、聖者への愛はないものと見なければならぬ。果して然らば、愛の人格へ對する關係は如何であらうか？ 即ち、善や聖の價値擔有者としての價値人格へ對する愛の關係は如何なるものであらうか？ 此の問題に對するシェイラーの解答は、その著同情の本質と諸形式中の「愛と人格」といふ章に於いて見出すことが出来る。(註一九) 即ち、物體・身體・自我・心などは對象として吾々に把捉される。けれども人間に於ける人格なるものは、それが自己の人格であらうと又は他人の人格であらうとを問はず、對象として把擱される譯にはいかない。人格は、その作用遂行のうち<sup>に</sup>のみ自ら存在し、而して作用の共遂行(Mitvollziehen)のうち<sup>に</sup>於いてのみ自らを體驗するのである。然るに物體・身體及び心に結合してゐるあらゆる價値は對象的に與へられ、その價値擔有者への愛に於いても與へられる。けれども純粹人格價値、即ち人格



それ自身の價値は、決して對象的に與へられないのである。吾々が或る人を何等か對象的に把捉しやうとすると、その人の人格は吾々の手からすりりと滑り出てしまつて、後に残るものはたゞその抜け殻だけになつてしまふ。尤も人格の非道德的價値、例へば智力とか藝術家的能力とか云ふやうな、吾々が追生活(Nachleben)に於いて把捉する價値ならば、吾々には對象的に愛することが出来、而もかゝる價値擔有者は追生活によつて對象となるのである。しかし人格の純粹道德的價値は、それ自身本源的にたゞ人格の愛の作用によつてのみ擔はれてゐるが故に、吾々はかゝる道德的價値をば決して對象的には把捉出来ないのである。随つてかゝる窮極的な道德的人格價値は、人格特有の愛の作用の共遂行のうちに於いてのみ與へられる。されば、吾々は人格を所與性に持ち來たさんがためには、人格の作用を共遂行しなければならぬし、模範の道德的價値を體驗せんとすれば、模範が愛するものを共愛作用に於いて愛さねばならない。

かくして人格の愛に對する關係は、全く他一切の作用に對する夫れと同様であるといふことになる。つまり、人格は作用遂行者として、随つて亦愛の作用遂行者

として存在し且つ己れを體驗するのである。以上の如く愛や憎は、吾々の志向的情緒生活の最高段階をなすが故に、道德的愛は他一切の作用を基付け、而もそれ故に道德的生活の根本作用なのである。随つて愛は、人格の根本作用でもある。されば、道德的愛に於いては人格への運動は存在せず、之に反して、價值人格は愛であり、愛は最高道德的人格價值であるといふことになる。而も人格が愛であり、愛が人格であるといふのは、有限なる人格の道德的愛は無限なる人格の愛に根ざし、自愛と他愛とは神の愛に根ざすといふその理由から正にさうなのである。

果して然らば、吾々は次ぎに彼の倫理學に於いてのみならず、宗教哲學に於いても等しく最も重要な意義を有する「永遠なるものとしての人格」即ち絶対精神的人格たる神の概念について論述しなければならぬ。

## 八

人も知るが如く、此の神といふ人格概念に對するシェイラーの見解は、彼の種々の著書に於いて見ることが出来るが、そのうちで最も詳密を極め且つ徹底せる論

究は、かの「人間に於ける永遠なるものについて」といふ著書に於いてであらう。しかし吾々は、既に序論に於いて述べて置いたやうに、此の際吾々が神の概念について論及するのは、飽くまで倫理學的立場からであるからして、極めて限局されたものであることは云ふまでもない。

扱て、上述せるところから察せられるやうに、シエイラーの人格的價值倫理學は、道德的善と宗教的聖の愛の把捉に從屬してゐる。道德的善の愛の把捉は、本質上道德的に善なる人格の愛の把捉であり、同様に宗教的聖の愛の把捉は、神聖なる人格の愛の把捉である。而も最高價值人格と聖者中の聖者は神に外ならない。有限にして神聖なる人格は無限にして神聖なる愛の人格の放射であり、有限なる道德的善の人格は神の摸寫であつて、「諸人格の人格」たる神の肖像を映像として己れのうちを擔ふものである。シエイラーによれば、神は本質上愛であり、而も愛として初めて最高善であるといふ見解が、善の究極認識源泉としての愛に對する最高絶對形而上學的根據である。彼にあつては、愛の作用及びその運動の彼岸に於いて、且つそれと無關係に内容を供示する最高善の理念なるものは、決して存在しな

いのである。あらゆる善なるものの中の最善なるものは、愛そのものに外ならぬ。愛自體の價値は、愛として既に最高善である。かくして神は、自づから善の理念を最早己れの上に持たずして、只己れの下にのみ愛行爲の結果して持つ人格となる。されば愛と最高善とは、神に於いて一體となる。作用と對象とが神の存在に於いて合體するやうに、最高善(無限の積極的な神聖にして絶對的なる價値善)としての神の性質と無限の愛作用としての神とが又合して一體となる。神は最高善として一切價値の源泉であり、而も神そのものの本質は正しく愛である。かるが故に、神に參與するものとしての愛に於いてこそ初めてあらゆる價値が把捉され得るのである。愛は究極認識源泉として生成のあらゆる他の作用を基付ける。それ故に愛はまた、認識し意欲する一切精神の最も本源的な根基でもある。ひとり愛のみが悟性と意志との統一をなすもので、此の愛なくしては、兩者は永遠に二元對立の状態を繼續せざるを得ない。

吾々は先きに、『人格は、具體的精神が目睹される限り、精神の本質必然的な而も唯一の存在形式である』といふ彼の見解を述べて置いたが、此の意味は、神は愛である

といふ彼の宗教現象學上の根本命題から、一層明確に理解されるであらう。彼によれば、神は無限の愛の作用 (*Purus actus amoris*) である。而も無限の愛の作用中心として神は諸人格の人格である。茲に至つて、有限なる人格の現象學的本質の中心核が遺憾なく露呈する。神は本質上愛であるからして、各人格の最も内面的なる性質も亦、根本的に愛の態度をとるのである。且つ神は「創られざる愛の作用」であるが如く、有限なる人格は「創られたる愛の作用」である。而も神は愛であるが故に、神の創り給ふた一切のものは、創られたる愛の一部であり、同時に亦、かゝる創られたる愛の一部のあらゆるものを、内面的に把握する途を進む愛でもある。随つて有限なる人格は、それ自身たゞ神たる愛の作用の共遂行のうちに於いてのみ與へられる。それ故具體的な精神人格は、二次的愛作用人格である。茲に於いてシエイラフは云ふ。神愛の最高形式は、完全善としての神への愛に非ずして、既にスコラ哲學者やアウグスチヌスが云つてゐるやうに、世界及び自己自身への神の愛の共遂行である。(註二〇) 随つて愛に於いて統一把握が可能となる。個人的人格はその中樞的な愛の作用をば互に共遂行するが故に、それは他人格の深奥なる性質を

理解するのである。而もかゝる愛に於いて一切のものが神に於ける一切のものに統一向上し、神たる完全知や完全善が明かに顯證されて、人間精神一般に通用する最高把握が可能となるのである。而も神は愛なるが故にこそ、愛は究極の根據に於いて何ものかへ單に向ふに非ずして、吾々は愛に於いて、他人格そのものや神そのものと等しく、吾々の人格的自性を所有し、それと合體するのである。愛は謂ばそこに於いて諸人格が人格として互に觸れ合ふ媒介物の如きものである。愛に於いて人格が把握される。即ち、自己の人格も他人格も、諸人格の人格たる神に於ける一切のものも、又一切のものの中に於ける神も把握される。絶對領域内に於ける愛は、前提としてその對象と精神的に一體となることであつて、謂ば認識され希求されるものの媒介者である。之れは何故かといふと、神はそれから一切のものが生じ、且つそこに於いて一切のものが存在する、極めて神秘的な一切の事物を永遠無終に統一するものであり、且つ愛であるがためである。主觀や客觀、作用や對象、存在や認識が神に於いて合體するやうに、人格や愛も亦神に於いて合體する。しかし被造物に於いてはそれらは互に分離してゐるが、人格としての愛た

る神に於いては、互に求め合ひ努力し合つて一體となつてゐる。

かくの如く、愛に於いてその對象と一體となるといふことは、道德的秩序から見ると、結局無限なる人格たる神の肖像を、有限なる人格が把握してゐるといふ見解にまで發展して來るのである。つまりシエイラアは、人間は神の生寫であるといふ考に、その宗教哲學の土臺を置いたのである。随つて人間性の統一は、その神の生寫性に基づくのである。神の生寫であるといふことが、人間の人格の最も深奥なる中核である。而も神の肖像は、精神たる特性に於ける精神である。責任のある、自由に創造し統整する人間精神は、その神の生寫性によつて初めて規定され得るのである。彼によれば、聖者は自由者中の最自由者である。且つそれは、創造的活動に於いて、他から與へられる質料から最も無關係な獨立のものである。何故かといふと、神の創造的自由や創造力は、聖者のうちに最も純粹に反映してゐるからである。聖者は、神の最高善即ち無限の神聖なる價值人格と一體になれるその具象的作用中心に於いて、己れを體驗し且つ知得するのである。

それ故人間に於ける永遠なるものは、人間の神聖にして道德的に善なる人格性

であること云ふことが出来る。聖と道德的善とは最高善であり、神の完全善である。人間の人格は、之れが諸人格の人格たる神の本質に參與する限り永遠である。全體人格(神)の本質は愛であり、而も純粹にして無限なる愛の作用である。随つて人間の人格は、人格としてかゝる愛の作用の共遂行のうちに存在し、且つ己れを體驗するのである。人格は、その道德的自己活動性への反省に於いて、神の肖像としての己れを體驗し、且つ生存するのである。

かくして吾々は、シエイラア独自の無限絶對の精神的な人格たる神の概念をば、倫理的考察上必要な限りに於いて簡單ながら論明して來たのであるが、更に彼のいはゆる人格の根本特性たる「個性」(Individualität)に論歩を進めて行かなければならない。もし此の點を忘失するに於いては、龍を畫いて晴を點ぜざるの憾を免れ難いであらう。

## 九

已述の如く、シエイラアの所謂人格なるものは精神であり、而も實に精神的な作用



中心である。各精神的作用中心は、他のあらゆる精神的作用中心と不似不同のものである。各個性的人格は、所詮轉位反復すべからざる一回限りの精神的作用中心である。随つて人格は、謂ば己れ自らに歸屬するものである。即ち人格は、己れ自らにのみ與へられ、且つ己れ自らからのみ理解され得るのである。此の點、理性人格の普遍同一性を説くカントと著るしき對照をなしてゐる。併しながら、彼的人格個性説は、人格は絶対に孤立してゐるものであるといふ見解をとるものではない。否寧ろ之れと全く正反對の立場に立つものであつて、彼によれば、人格は正しくその個性を通じて、己れの上に存する「諸人格の人格」の絶対領域と己れの下に存する非精神的時空世界の領域とに接觸するものである。謂ば此の個性の原理なるものは、人格概念を上からと下からと兩方から押しつめて行つた尖端をなすものとも見られやう。

而も此の個性の原理は、道德現象學上、人格概念そのものに内屬しなければならぬものである。各精神的人格は、それ自らに於いて、それ自らを通じて、否それ自らから個性的の性質を持つのである。それ故人格は、その特殊なる體驗内容によつ

て初めて個性的人格となるのでもなければ、又それが所有する身體によつて初めて個性的存在者となるのでもない。彼が「同情の本質及び諸形式」の中で云つてゐるやうに、人格なるものは、夫等一切の異別を離れて見ても、なほ依然として具體的作用中心として、それ自身の如是有(being)に依つて夫れく相異するのである。随つて人格は、假令その身體や全意識内容が夫れく完全なる一致をなしたところで、なほ個性的差別をなすのである。否彼によれば、それは全くそれ自身に於いて個性的なる「獨立的現存在」の唯一の實例に外ならない。(註二)

かくの如く人格個性説を主張するシェイラーの倫理學に於いては、當然人格の差別性、不似性及び雜多性の現象が生じて來る。つまり彼の意味する人格なるものは、時間や空間によつて個性的となるものでなくして、純粹作用中心として時空を遙かに超越する崇高なるものであるが故にのみ、それはそれ自身の單なる如是有によつて不似不同なものでなければならぬし、且つなり得るのである。之れ、物體や身體が本質的立場から見れば同一であつて、只時空組織に於ける夫等の異なる位置によつて現實的差別を生ずるのと全く趣きを異にする點である。即ち人格

は、それが本質上異なるが故にのみ、換言すればそれが絶對的個體なるが故にのみ、究極に於いて實際上相異なるのである。つまり二つの人格が、二つの異つた具體的精神的作用中心となり、又二つの異つた價值人格となるのは、全く此の個性の御蔭に外ならない。かくして彼に於いては、カントと異つて人格は正しく个性的人格なるが故に、その價值も夫れ／＼不似不同のものであるといふことになる。随つてあらゆる人間は、それが純粹人格たる度合に於いて、个性的な、それ故他人と異つた一回限りの存在であり、それと同じくその價值は、個性的な一回限りの價值なのである。換言すれば、道德的價值のあらゆる究極的擔有者は、その存在に於いてのみならず、その價值に於いても亦不似不同のものであつて、而も之れは、實にそれが純粹人格として把捉せられるその理由によるのである。さればシェイラーから見ると、かのカントやその他の批判主義者達の主張する人格價值の同一性説の如きは、何等確乎たる根據なき虚構に過ぎないものとなつてしまふ。随つて茲に彼独自の價值體系が妥當すべき根據があると云つて差支へない。彼によれば、人間が有する貨財や任務が價值秩序の段階に於いて低ければ低い程、相對的であればある程、

それだけ人間は同一的となり、又同一價值的である可き筈である。之れに反して、精神の純粹性が高まるにつれて、その存在や價値の個性化が高まるのである。之れを俗に云へば、天國に於いては貴族主義を説き、地上に於いてはデモクラシイを説くものと見られるのである。かるが故にシエイラアは、シユラエルマツヘルやニイチエと等しく、人格の個性を以て人格の可能なる積極的價値の障礙又は限局と見ずして、却つてその高まり行く方向と見做すのである。而も彼に於いては、最高の人格作用は個性的人格愛であり、最高の人格價値は個性的人格救濟である。従つてこの點からすれば、人間は精神的に個性化すればする程、より人間的になると云はれやう。

けれどもシエイラアの考によると、有限なる人格には單一人格と總體人格とあり、而も是等兩者には、夫れく親近人格 (Intime Person) 側面と社會的人格側面とがある。と云はれてゐる。果して然らば、上述の個性の原理は、是等兩者に對して如何なる關係に立つであらうか？ といふと、彼は飽くまで個性なるものを、是等何れの差別をも超越して等しく妥當するものと見てゐるのである。つまり、あらゆる

個性的人格は、親近人格であると同様に社會的人格であるとも見られる。何故かといふと、是等兩者は人格といふ不可分の個性的全體性の兩側面に過ぎないと見做されてゐるからである。それ故人格は、個性的人格であるが故にのみ「單一人格」であるに過ぎない。而もその如是有本質の多様性によつてのみ、人格は又一般に「多」を構成するのである。されば、單一人格は單一個體であり、總體人格は總體個體であるからして、個性なるものは單一人格と總體人格の兩者何れにも共通なる根基であると言はなければならぬ。

他面シエイラフによれば、精神的個性的作用中心としての人格の作用は、個性的作用である。而も各世界は、諸人格を構成する作用のあらゆる志向的對象の單なる總體以上の何ものでもないからして、各個性的人格は又夫れ／＼個性的世界に相應する。之れと同時に、各世界は一つの人格の世界としてのみ具體的なる世界であるに過ぎない。

而もシエイラフにとつて世界なるものは、本質法則上人格といふ個體の個性的對象領域となるが如く、眞理も亦人格的個性的色彩を帯びて來る。即ち形而上學

的眞理又は眞理そのものは、各人格にとつて夫れ／＼別箇の内實を持たねばならない。といふのは、今も述べたやうに、世界存在そのもの、内實は、各人格にとつて夫れ／＼別箇のものであるからである。随つて一定の意味に於ける世界や絶對世界に關する眞理が、人格的個性的眞理であると云ふのは、全く人格と世界との本質關聯に基付くのである。されば彼の所謂眞理の人格的個別性といふことは、存在の本質に基づくのであつて、決して眞理の夫れに基づくのではない。

加之彼は、道德的秩序に於いても亦此の見解を飽くまで堅持して、最高善なるものは主知主義者の云ふやうに普遍妥當的善自體に非ずして、自己にとつての自體善であり、各人格にとつての自體善であると云つてゐる。換言すれば、シェイラーの意味する善そのものは、徹頭徹尾個性的のものである。さればかくの如き人格・價值・眞理個性説は、シェイラー倫理學に關心を有する幾多の學徒から、異口同音に自家撞着を暴露せる相對主義に陥れるものであると難ぜられる所以であらう。

(註二二) しかしかゝる個性説は、ひとり彼の倫理學に於いてのみならず、廣く彼の哲學體系一般から見ても、極めて特異なる本質的意義を有するものであるが故に、

吾々は後段に於いて更めて吟味して見度いと思ふ。

扱て以上のやうな譯であるから、人格の價值本質なるものは、究極に於いて個性的人格價值本質でなければならぬ。一體彼によると、本質なるものは一般に普遍的でもなければ個別的でもない。只直觀のうちには俱に與へられた視向が、個別的對象へ向けられるか又は普遍的對象へ向けられるかによつてのみ、個別の本質が與へられるか又は普遍的本質が直觀されるかが決まるのである。

而もシェイラーに従へば、かの絶対親近人格と絶対個體の領域の内容とは、等しく吾々に認識されぬものである。即ち個性の本質なるものは、概念的に理解し記述することが不可能である。否、個體は非合理的なものである。随つて絶対個體と絶対親近人格との知識は、只體驗そのものうちにのみ存する譯であるが、その場合それらの究極的理解は、到底充實され得ぬことを注意しなければならぬ。而もかゝる個體不可知論を主張するシェイラーの倫理學は、一つの重要なる原理を認めざるを得ない。之れによれば、有限なる人格が他人格の道德的價值無價値に對して斷乎たる判定を下すことは許さるべきことではない。何故かといふと、

今も述べたやうに、有限なる人格には他人格の絶対親近人格領域の認識が缺如してゐるからである。即ちシェイラーによれば、明白なる價值把握は、たゞ社會的人格及び相對的親近人格にのみ可能であるが故に、斷乎たる道德的判定を下すことを中絶するのが、有限なる人格としての義務である。このことは、單一及び總體何れの人格を問はず妥當すべきことがらであつて見れば、シェイラーにあつては、結局パウロと俱に「己れ自らをも敢て裁く勿れ」と説かざるを得ないのである。此の點からすれば、かの基督が「裁く勿れ」と云つたのも、極めて深い道德的意味の存する事が理解出來やう。

\*

\*

\*

以上吾々は、シェイラーの所謂人格概念の本質的意味を極めて大體ながら概観して來た譯であるが、單一人格と總體人格を俱に本源的意味に於いて獨立的存在と認め、而も總體人格を以て社會倫理學の根本現象と見做し、宗教的愛の社會連帶共同體を以てその絶巔と解する彼であるが故に、現實的社會生活内に於ける人格



概念の發展の跡を辿り、その道德現象學の意味を討究することは、彼の人格概念の徹底的意味把握を期する點から見れば、不可缺的重要事たるを失はない。されば廣義人格概念の包括的意味把握からすれば、吾々が是れまで論述して來ただけで止めることは、やうやく一半の任務を果したに過ぎないのであるが、しかし此の小論に於いて其處へまで論歩を進めて行くことは、容易ならざる業であるばかりでなく、既に總體人格そのものが、彼の社會倫理學の根底をなす特異の根本現象であつて見れば、此の際吾々が、上述の如き人格の原理的意味だけで打ち切りとなし、他日社會倫理學領域内に於ける人格の問題を更めて論究することにしても、左程咎め立てせらるべきいはなからうと思ふ。それ故私は、次ぎにいささか總括的批判を施して此の小論を終り度いと思ふ。

十

上述のシエイラ人格論に於いて吾々の疑問意識を刺戟するものは、すべてその特異なる點である。例へば、作用人格論中の「人格及びその作用の對象的不可知

論の如き、人格と自我ひいては人格とその對應世界との關係の如き、或は又「道德的價值の無意欲的實現説」の如き、若しくはかの「人格・價值・眞理個性説」の如き、すべてシエイラー人格論中独自の色彩を持つ見解である。さればかゝる見解に對して、シエイラーとその立場を異にする幾多の學徒から、夫れ／＼特有の論評が加へられるのは、極めて當然の事と云はなければならぬ。けれども、内面的理解を伴ふ懇切なる批評は、極めてすくないやうである。尤も彼の人格論に對する多くの批評のうちで、比較的肯綮に近き批評を求むれば、シエイラーの影響を多分に受け且つその實質的價值倫理學の體系的發展者と目されてゐるニコライ・ハルトマンの夫れであらう。人も知る如く、ハルトマンはシエイラーの影響を多分に受けたと云へ、哲學一般に對するその根本的態度は、自づから別箇の特異性を有するものであつて、シエイラー人格論に對するその批評も、彼一流の存在論的立場からなされたものであることは云ふまでもない。けれども本來シエイラーに對して深い同情と理解とを有する彼のことであるから、極めて内面的理解に富んだ適切なる批評が多分にあるやうに思はれる。それ故吾々は、先づハルトマンと俱に問題を問題と

し、ハルトマンと俱にそれを吟味をして行かうと思ふ。

今も述べたやうに、シエイラー人格論中先づ吾々の疑問となる點は、かの『人格及びその作用の對象的不可知論』であらう。もしシエイラーの云ふが如く、人格やその作用が、如何なる意味に於いても對象的に把握されず、單に『隨伴反省』に於いてのみ與へられるものとするならば、一般にそれを研究對象とする倫理學は成立しないことになりはしまいか？しかし成立するとすれば、何等かの意味でそれらは對象となるものでなければなるまい。ハルトマンの云ふところによれば、(註二三)シエイラーの根本的誤謬は、人格をば事物と全く層面シヒトを異にした独自の超越的絶對者と見る點に存する。然るにその實在様態から見れば、人格と雖も事物や事態と少しも變るものではない。かの『人格はその志向的作用の遂行のうちのみ存在する』といふ彼の見解は、此の點に毫も變更を加へはしない。何故かといふと、作用そのものはあらゆる種類の出來事と等しい實在性を持つてゐるからである。而も可能なる認識の對象たり得るといふことが實在一般の本質であつて見れば、如何なる實在認識者も人格をば對象として取り扱ひ得ないといふ彼の人格の對象的

不可知論は、此の點にも反することになる。吾々は人格についても事物についてと同様なる本源的意識を持つ、——随つて直接なる認識を把持する。蓋し、すべての人格は互に承認したり又は拒絶したり、憎んだり或は愛したりするといふ具合に、何等かの態度なり價值評價なり又は行爲なりをする。それ故そこには、單なる事物についての意識や知覺とは勿論趣きを異にするが、ともかく人格の意識が成立し、認識が成立する。之れは作用についても略ぼ同様である。されば人格やその作用は、特定の意味に於いてではあるが、事實上認識の對象となるものと云はなければならぬ。對象性なるものは、何も事物性の限界に限界が存するのではなくして、それは人格や事物の區別には無關係なものである。人格も事物もすべて實在的なものは、等しく認識主觀からは超越せる独自の存在である。只人格は、事物よりも限局された意味で認識され得るといふ點に相異があるに過ぎないと。かくの如くシエイラアと見解を異にするハルトマンにとつては、彼の所謂人格やその作用の對象的不可知論は到底承認されやうがないのである。

しかし之れに類する見解をとるものは、決してハルトマン一人ではない。かの

フッサルの見解の如きは、極めて限定された意味に於いてではあるが、余程ハルトマンの夫れに近いものと云つて差支へない。現にフッサルが「イデーオン」(註二四)に於いて述べてゐるところによれば、彼の意味する人格なるものは、事物と等しく超越的實在性を有するもので、シェイラーの絶対形而上學的特性を有する人格概念と異つて、著るしく心理學的性格を持つた相對的のものとして解されてゐる。否或る意味に於いて、フッサルの人格は、シェイラーの自我を思はせるものがある。さればフッサルに於ける人格は、事物やその他のものと等しく、對象としてののみ吾々に與へられるものである。かういふ點から見ても分るやうに、同じく現象學者と稱せられる此の兩者の間には、可成見解の相異があることは云ふまでもない。

成程シェイラーは、フッサルの現象學の見方を取り入れ、等しく志向性を重視し、且つ他の種々の哲學者の影響の下にかの劃期的なる「實質的價值倫理學」を樹立したのであるが、シェイラーの所謂現象學の見方や志向性は、飽くまで彼独自の解釋によるものであつて、フッサルの夫れとは非常な相異があるのである。アルトマン初めクラフトやヴィンクラア等(註二五)も認めてゐるやうに、シェイラーの現象

學には、嚴密に云ふと、フッサルの所謂純粹意識へ還元する先驗的還元が缺けてゐて、たゞ本質へ還元する形相的還元が用ゐられてゐるに過ぎない。随つて定在措定の「排除」に當つても、シェイラーはフッサルのやうにそれを一時無關係のものとして「入括」し保存して置くといふ生溫い態度を取らず、飽くまで文字通り定在契機を排除してしまはねば、純粹如是有たる本質をば飛擲出來ないと彼自ら云つてゐる。

(註二六)之れシェイラーの現象學が、フッサルの夫れと全く異つて、直ちに形而上學だと云はれる所以であらう。尤もシェイラーに於けるかゝる形而上學的傾向は、アルトマンなども云つてゐるやうに、彼の哲學そのものの本性に深く根ざせるものであつて、決して偶然的一時的のものではないのである。周知の如く、シェイラーの哲學は、生の哲學と云はれてゐる通り、註二七 潑刺たる生の躍動性そのものうちに於いて一切の具象的實質的本質を直觀し、把捉せんとするもので、フッサルの夫れよりは遙かに動的な直觀主義に立てるものである。加之、フッサルは飽くまで所謂世界觀哲學を排斥し、嚴密科學を哲學の學的目標としてゐるに反し、シェイラーはかゝる態度を以て哲學を「科學の奴隸」となすものであるとなし、哲學は何

處までも「萬學の女王」たる位置を占めべきものであるから、場合によれば自づから進んで「信仰の奴婢」となるこそ、却つて哲學の學的尊嚴を再び奪還する所以であるとなし、進んで世界觀哲學、形而上學の樹立を希求し努力したのである。(註二八) 而もかゝる根本的見解を把持する彼であればこそ、新しき形而上學を待望してやまぬ現代哲學界の大いなる人氣に投じ得たのではあるまいか？ 尤もかう云つたからとて私は、一部の學徒のやうに、彼の哲學を以て單なる「流行哲學」に過ぎないとして排撃し去る者では斷じてない。否私は、却つてそこに或る意味に於いて深い現代的意義を認め且つ敬重する者であるが、しかしその故に又他面深き批判的省察を向けなければならぬ理由が存するのであらうと思はれる。事實、彼特有の人格論は、種々の思想と結び合つて、かういふ根本見解から必然に産れ出て來たものと見られるが故に、その本來の意義と價值とを正當に知らんがためには、是非共かゝる根本見解を除外する譯に行くものではない。

しかし、叙上の問題に對するフツサルやハルトマンの見解に誤りなしとするならば、シエイテラ人格論に於ける爾余の問題は、夫れ〴〵重大なる變更や制限を受けなければならぬであらう。

例へば、かの人格と自我との關係の如き問題に於いても然りである。『各人格は他のあらゆる人格に對しては外的世界に屬するものであり、而も亦それ自らに於いては一つの内的世界であり主觀であるが、他の人格に對しては客觀である』(註二)をといふ見解をば、人格の存在様式の根本條件と見るハルトマンからすれば、シエイテラのやうに自我は一面汝(他我)に對立すると俱に他面外的世界に對立するといふ考が維持されなくなり、之れに反して眞の道德的領域に於ける人格は、汝(他我)に對立することゝなるのである。何故かといふと、今も述べたやうに、ハルトマンに於ける人格なるものは、特有なる仕方にて一面主觀であると同時に、他面客觀でもあり得る譯であるから、人格は一面事物の世界(外的世界)に對立すると俱に、他面人格の世界に對立する。『前者の關係に於ける自我としての人格は、非我』一般に對立するものであり、後者の關係に於ける自我としての夫れは、汝(他我)に對立す



るのである。』(註三〇)而も『自我と非我との對立は、認識論的形而上學的 (gnoseologi-  
sche) のものであつて、間接には又心理學的のものでもある。』しかし後者の自我と  
汝との對立は、前者とは全く異つて、純倫理的對立であるから、道德的領域に於ける  
人格は、汝(他我)に對立すべきものであつて、シェイラーの意味するやうな自我が汝  
に對立するのではない。而も茲に述べてゐる人格と汝との對立は、『作用を遂行す  
る人格的存在者の關係に於いてのみ成立し、且つ現實的には人格から人格へ向け  
られる超越的作用の遂行のうちにのみ存在するのである。』さればこそシェイラ  
アのやうに、『人格は行爲し散步することが出来るが、自我はさうは出来ないのだ』と  
云ふことが出来るのである。

而も以上の論述が十分正當なるものとして許されるとすれば、シェイラーの所  
謂人格としての神の概念は、最早嚴密なる意味に於いて認識されぬことになつて  
來る。といふのは、今も述べたやうに、眞の人格なる以上その對立者として汝を有  
すべき筈なるにも拘らず、神には『汝もなければ外的世界も對立してゐない』からで  
ある。然るに吾々が人格なるものを認識する場合は、常に汝との關係に於いての

み可能なのであるから、さういふ關係のもとに立たぬ神なるものは、吾々の認識能力の限界外に超越してゐるものでなければならぬ。之れは主觀としての神の場合からも闡明出来る。(註三一) 否ハルトマンは、更に彼一流の範疇的本質諦觀から、總體人格の「擬似人格性」を論明し、進んでその最高人格としての神の人格概念をば「最高絶對の人格に非ずして却つて絶對非人格的存在者である」ことを明かにし、かゝる點から見れば、結局此の神の概念は「人格性一般の消極的限界概念に過ぎないものとなつてしまふであらう」(註三二)と云つてゐる。果して然らば、神の人格概念をその礎石ともなしてゐるシェイラーの人格論、否一般に彼の倫理學は、重大なる變革を受け、極めて歪曲されたものとならざるを得まいと思ふ。

しかし彼の人格論に於いて批判的省察を行ふべきものは、決して已述の二三の問題に止まらない。尙幾多の問題が存在するが、そのうちでもかの人格個性説に基づく眞理や價值個性説の如きは、彼の倫理學に關心を有するすべての學徒にとつてのみならず、彼自身にとつても非常に重大なる意義を有する根本問題の少くとも一つを構成するものと云つてよからう。何となれば、もしシェイラーの斷言

するが如く、形而上學的眞理、否、眞理そのもの、すらがすべて人格的個性的のものであるとするならば、多くの論者(註三三)が等しく難するが如く、「涯」しなき相對主義に陥り、遂ひに自家撞着を來たして、嚴密なる學としての倫理學すらが、單なる「思ひ付」以上の何ものでもないと思ふことになつてしまふであらう。されば學としての倫理學を認むる以上、尠くとも眞理そのものの絶對性なり本質普遍性なりを認容せざるを得ないと思ふ。

一體彼の人格個性説は、シユラエルマツヘルやニイチエ等の思想系統を引くものであつて、一切の本質を生の具象的躍動性そのものうちに於いて直把せんとする彼の立場からは、當然生れ出づべき特異の性質のものであり、而も吾々にとつても、極めて興味深き且つ意義ある知見と思はれるものであるが、彼のやうに人格とその對應世界の個性説から、直ちに眞理そのものの人格的個性説を樹立することは、許すべからざる過誤があるやうに思はれる。尤も彼の眞理個性説は、『存在の本質に基づくのであつて、決して眞理の夫れに基づくのではない』と云はれてゐるが、ハルトマンなどはそれ自身常に一義的に規定されてゐるものとしての實在の

本質には、寧ろ單に絶對真理のみが存し得ると見てゐるのである。(註三四) 尤もかう云つたからと云つて、彼は決してシェイラーの所謂人格的真理を全般的に否定するのではない。否、彼は或る限定された意味に於いてはシェイラーと全く所見を同じうするところもあるのである。といふのは、彼は矢張人格世界には人格的个性的真理の妥當を認めるのであるが、しかし『かゝる妥當様式は真理そのものに屬するもの』に非ずして、單に特定なる人格世界にのみ限定されると見てゐるのである。之れは、ハルトマンのやうに實在の先天的絶對性を認める側からのみ云はれ得べき言葉ではない。フッサルのやうに純粹意識の内在的絶對性を説く現象學者の側からも、その道程こそ別箇のものであらうが、等しく真理そのものの絶對普遍性又は本質普遍性を論明することが出來やうと思ふ。否、フッサルなどは確くさう信じ、且つそれを明かにしてゐるのである。(註三五)

かのクラフト(註三六)の如きは、シェイラーは口で真理の個別性即ち個人的妥當性を説きながら、彼の倫理學に於いては事實上普遍妥當性を要求してゐるのだと論じてゐる。之れは決してクラフトの一家言とのみ言はれまいと思ふ。吾々自

身と雖も、矢張りシエイラアはその倫理學を述べるに際して、衷心から本質必然性なり又は本質普遍性を要求し、且つそれを確く期待してゐたのだと云ひ度い。

現にシエイラア自身、真理そのものすら人格的個別性を持つのは本質法則上絶対に認めざるを得ないと云ふとき、既に彼の力説する真理の本質必然性若しくは本質普遍性を要求し期待してゐるものであつて、かゝる期待を持たずして漠然主張するものがありとすれば、その態度自體に於いて既に學的性質そのものに背馳し、結局一般消極的相對論者と等しく、自家撞着に陥らざるを得まいと思ふ。

されば上述の如く、真理に於いて個性的人格的真理と絶対真理としての真理そのものを峻別指定することが出来、且つさうするのが至當であるとするならば、かの道德的價值の場合に於いても同様なる理由から等しくさうすることが出来やうと思ふ。然らざれば、真理の場合と等しく道德的價值の世界に於いても、「涯しなき相對主義」が支配することになつて、結局シエイラア自身の根本意圖にも反することになるであらう。かくして茲に於いてもシエイラアの人格論は、尠なからぬ變容を経験せねばならぬことになるのである。

尙ほ吾々は幾多論究すべき問題を有してゐるのであるが、余りに長くなる懼があるからそれは割愛し、シェイラーの所謂「道德的價値の無意欲的實現說」について一言して、此の總括的批判を終り度いと思ふ。已述の如く、此の見解に對しては特にヴィットマンから痛烈なる批判の刃が向けられて居ても、もしシェイラーの云ふが如く、飽くまで道德的價値實現に際して「自己忘却」を必須の條件とするに於いては、結局シェイラー自身排撃するカントの嚴肅說の如きものとならざるを得まいと難じてゐる。(註三セ) 成程一寸考へると、此のヴィットマンの批評は極めて適切妥當のやうに思はれるが、シェイラー倫理學本來の意圖からすれば、ヴィットマンの意味するが如き目的論的倫理學は、所謂實質的價値倫理學の根本精神に合致せぬものと見てゐるが故に、どうしても間接的價値實現の態度を取らねばならぬことになつたのであらうと思ふ。尤も之れは必ずしもそれのみではなく、彼の意味する作用や愛なるものが、獨特の性質を有するところから必然さう説かざるを得

ないのであらうが、之れはシェイラー人格論の根本特色を構成しこそすれ、グイットマンの云ふやうに、彼の難點と云はるべきものではあるまいと思ふ。勿論善福一體説を目標に置く倫理學者には大いに不満であらうが、彼のやうに「價值の無意欲的實現」の態度をとるとしても、必ずしも直ちに嚴肅説に陥るものとのみ云はれ得まいと思ふ。之れは、ヴァイントシフなどに於いても略ぼ同様であるが、幸福の概念の解釋如何が重大なる分岐點をなすのではなからうか？

\*

\*

\*

以上吾々の蕪雜なる批判的省察からでも略ぼ察せられるやうに、シェイラーの人格論は窮極に於いて一種の神秘的形而上學的色彩すらも帶び、随つて幾多清算され、容されねばならぬ難點を有するにも拘らず、依然として現代倫理學上極めて意味深き存在たるを失はぬものであらう。といふのは、カント以來形式的理性人格を根基とする幾多の人格主義倫理説が提唱され且つ現に行はれてゐるが、シェイラーの如く潑瀾たる生の具象的躍動性そのものの中から如實に人格の本質

を直把し、その本質關聯を明かにし、實質的側面から道德の先天性を基礎付けたものは極めて稀れであるが故に、幾多の難點を含有するに拘らず、吾々は今後とも彼の人格論に、種々の示教や解釋を求めねばならぬのではなからうか？ 尤も此の小論は、前にも述べて置いたやうに、廣義人格概念からすれば、人格そのものの原理的本質的意味のみを究明したに止まつて、かの總體人格を根基とする社會倫理學領域内の夫れには殆んど全く觸れる機會がなかつたが故に、之れを以てシエイラア人格論の總括的批判を完了せるものと考ふることは大早計の譏を免れない。随つて私は、他日稿を更めて彼の社會倫理學に於ける人格の問題を究明し、その缺を補正し度いと思ふ。(一九三二・二二二)



註

(一) 私が此の小論を執筆するに當つて大いに役に立つた書籍は澤山あるが、シェイラー人格論の叙述に際してはダニエルの左記の研究がその尤なるものである。さればもし本論の叙述に取り柄があるとすれば、それは全く彼の御蔭であることは云ふまでもない。しかしシェイラーに對する根本的態度は、筆者と彼とは必ずしも一致するものではない。否、嚴密に云へば、全く相反する點も一再ならずあることを附記して置き度いと思ふ。Vgl. Dominicus Daniels: Die Gemeinschaft bei Max Scheler und Thomas v. Aquin. (Dissertation) 1925.

(二) Vgl. Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: (Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus) 2. unveränderte Auflage. Halle a. d. S., 1921. S. 23.

(三) 前掲シェイラーの「倫理學上の形式說と實質的價值倫理學」の三百九十九頁を參照。

(四) 前掲シェイラーの倫理學の四百五頁參照。爾後シェイラーの同書を指示する場合は、簡便のため只「Formalismus」といふやうにして掲げるつもりであるから讀者は豫めその點御含みを願ひ度い。

(五) Vgl. Scheler: Formalismus. S. 397—8.

(六) Vgl. Scheler: a. a. O., S. 400.

(七) Vgl. Scheler: a. a. O., S. 404.

(八) Vgl. Nicolai Hartmann: Ethik. Berlin. 1926. S. 207.

(九) Vgl. Scheler: Formalismus. S. 405.

- (10) Vgl. N. Hartmann : Ethik. M. Wittmann : Max Scheler als Ethiker. Düsseldorf. 1923. A. Altmann : Die Grundlagen der Wertethik: (Wesen/Wert/Person.) Berlin. 1931. J. Kraft : Von Husserl zu Heidegger. Leipzig. 1932. D. H. Kerler : Max Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung. Ulm. 1917. usw.
- (11) Vgl. Scheler : Deutsche Philosophie der Gegenwart. (Deutsches Leben der Gegenwart. Herausgeben v. Wittkop.) Berlin. 1922. S. 207.
- (12) Vgl. Scheler : Formalismus. S. 107.
- (13) Vgl. Scheler : a. a. o., S. 527—8.
- (14) Vgl. M. Wittmann : Max Scheler als Ethiker : S. 92—3.
- (15) Vgl. von Aster : Zur Kritik der materiale Wertethik. (Kantstudien Bd. XXXIII. Heft ½ 1928) S. 172—199.
- (16) Vgl. Scheler : Wesen und Formen der Sympathie. (Der "Phänomenologie der Sympathiegefühle" 2. vermehrte und durchgesehene Auflage) 1923. Bonn. S.194—201.
- (17) Vgl. Scheler : a. a. O., S. 187—188.
- (18) Vgl. Scheler : a. a. O., S. 187.
- (19) Vgl. Scheler : a. a. O., 191—194.
- (20) Vgl. Scheler : a. a. O., S. 189.
- (21) Vgl. Scheler : a. a. O., S. 75—76.
- (22) 雑誌のリフレイン・インシュアランス・インシュアランスの雑誌及び J. Geysler : Max Schelers Phänomenologie der Religion. Freiburg i/Br, 1924. R. Winkler : Phänomenologie und Religion. Tü-

bingen. 1921. 等を参照せよ。

(IIIH) Vgl. N. Hartmann : Ethik. S. 207—210.

(IIIJ) Vgl. E. Husserl : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle a.d.S. 1913. S. 105. 109. 142 usw.

(IIIK) 前掲のハントマン、ラント及びウィントマン等の著書を参照せよ。

(III L) Vgl. Scheler : Idealismus-Realismus. (Philosophischer Anzeiger. II. Jahrgang 3. Heft 1927. S. 281—283.)

(III M) Vgl. N. Hartmann : Max Scheler. (Kantstudien Bd. XXXIII Heft ½ 1928.) S. X.

(III N) 前掲のラントの「ハッサルからハインツ・ガック」の六十一頁を参照。

(III O) Vgl. N. Hartman : Ethik, S. 210.

(III P) Vgl. N. Hartmann : a. a. O., S. 211.

(III Q) Vgl. N. Hartmann : a. a. O., S. 212—213.

(III R) Vgl. N. Hartmann : a. a. O., S. 225.

(III S) 前掲シェイラー 研究家達の著書を参照せよ。

(III T) Vgl. N. Hartmann : Ethik. S. 216.

(III U) Vgl. Husserl : Ideen usw., 及び Winkler : Phänomenologie und Religion. S. 73

(III V) 前掲のラントの著書の六十二頁を参照。

(III W) Vgl. M. Wittmann : Max Scheler als Ethiker. S. 93—95.