

Title	實質的價值倫理學に於ける價值客觀主義の限界
Sub Title	
Author	宮崎, 友愛(Miyazaki, Tomoe)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1938
Jtitle	哲學 No.19 (1938. 3) ,p.87- 162
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000019-0087">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000019-0087</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.

# 實質的價值倫理學に於ける

## 價值客觀主義の限界

宮崎友愛

(一)

今日一般に實質的價值倫理學と云ふ場合には、單にシェーラーの倫理學のみならず、或る意味では却つて之を發展せしめたとみられるニコライ・ハルトマンの倫理學をもその中に包括せしめるのが通例である。<sup>(註一)</sup> たしかに獨立的にして先天的なる感情の論理を強調する點に於ては、兩者に相共通するものの存することは否定し得ないであらう。しかしながら又他面に於て兩者の間には様々な問題點に於て少なからぬ相違の存することも看過し得ないところである。其の根本的なものの一つは兩者に於ける人格及世界の存在の仕方に對する見解の相違であ

る。さうしてこのことは必然的に價値の存在の仕方に関し、又價値の構造に對する見解其自身にも相違を招來してゐるのである。従つてここでは此等兩者を一纏めにして論ずることは避けて、特にシェーラーに於ける實質的價値倫理學のみに限定しておきたい。

次に實質的價値の主張のみがシェーラーの倫理學の功績ではなく、寧ろ彼の勞作の正しい評價は、彼の試みた意志の構造や感情の構造の分析、自我や身體についての精密な考察や人格存在の獨特なる規定、この人格の立場に於ける個性的妥當の主張等の諸方面を眼中においてなされねばならぬであらう。ことに彼の人格主義的考察——例へば全體人格の考察や、連帶性原理を以て有限なる道德的人格の世界に於ける根本原理となせる如き側面に於て吾々の最も尊敬すべき多くの洞察を見出すことは否定し得ないところである。しかしながらここには彼が如何に人格問題に關して獨創的な思索を展開してゐるかと云ふことについては<sup>(註)</sup>觸れることは出來ない。ここではシェーラーの倫理學がとくに彼によつて實質的價値倫理學と呼ばれた所以が、感情の志向性に基づく先天的實質的價値を主

張する價值客觀主義にあると考へ、さうして又この點が彼の倫理學の特徴をなすと云ふ觀點に立つてもつばらこの側面についてのみ検討してみたいと思ふのである。

さて私は先づ第一にシェーラーのカント批判を通じて彼の實質的價値の構造並に價值認識の作用を考へ、それに基づいて道德的價値の構造及び彼の倫理學に於ける當爲の概念を考へてみたい。さうしてさうすることによつて實質的でありながらなほアプリアリな實踐的原理をふくむ行爲のあり得ることを明かにするとともに、彼の倫理學に於ける價值客觀主義の立場がカントの主體的な當爲倫理學を通つてきた吾々に於て最後まで維持し得るや否やを考へてみたいと思ふ。

〔註一〕 例へば次の如き論文や著書に於ける兩者の取扱ひ方が示す如くに。(1) Ernst v. Aster: Zur Kritik d. mater. Wertethik. (Kantstudien, B. XXXIII, Heft 1/2). (2) Störing, G.: D. moder. ethische Wertphilosophie. (3) Kolnai, A.: D. ethische Wert u. d. Wirklichkeit.

〔註二〕 彼の人格概念並に其に對する批評は、橋本孝教授の「シェーラー倫理學に於ける人格の問題」(哲學第十輯)を参考せられんことを希望する。なほ長屋喜一氏著「現代倫理學の理念」(一〇七一—四二)にも忠實な紹介の存することを附記しておきたい。

(二)

さてあらゆる種類の認識は經驗に根ざしてゐる。倫理學も亦經驗に根ざすべきである。しかしながらこの場合倫理的認識を吾々に與へる所謂經驗の本質は何であらうか。この行爲は高貴である、かの行爲は卑しいと評價する場合、この命題の賓辭を充すところの直接的所與の事實、即ち道德的事實とは抑々如何なるものであらうか。

シェーラーによればかかる道德的事實は心理主義者の考へる如き内的經驗に見出すことも出來なければ、<sup>(註二)</sup>又ソクラテスやプラトン主義の所謂理想的對象や近代合理論者の所謂完全性の概念の中にも、<sup>(註三)</sup>或はホッブスやニーチエの如き倫理的唯名論者の主張する如く單に言葉に於てのみ存在する人間の虚構にも見出すことは出來ない<sup>(註三)</sup>のであつて、それは「直接直觀の事實」に於いて初めて成立するのである。<sup>(註四)</sup>さうしてこの「直接的直觀の事實」は正に彼によれば「本質直觀乃至現象學的經驗」に於いて與へられる價值なのである。價值は現象學的な直接經驗の事實であつて、

倫理學はこの價值にその出發點を求めなければならぬ。

シェーラーの倫理學上の主著「倫理學に於ける形式主義と實質的價值倫理學」の根本的意圖が、フッサールの現象學的方法の實踐的適用によつて、實質的價值倫理學をば現象學的經驗の最も廣い基礎の上に展開しやうとする點にあることは云ふまでもない。さうして彼はかかる意圖を實現するにあつて彼とは根本的に對立する立場に立つところのカントの先驗的當爲倫理學の批評から始めてゐること亦周知の如くである。しかも彼によればカントの主張の徹底にのみ注意するところのすべての「内在的批評」は彼自身の本來の意圖に對してさ程の價值を有しない。従つて彼は歴史的カントの檢討を避けて専ら超越的批判に終始する。即ち彼はカントによつてなされたすべての前提——これ等諸前提の中、實はカントによつて意識的になされたものは一部分なのであつて、その他のものは彼が當時の哲學と共有し、或は英國經驗論者や聯想心理學者から何等の檢討も加へずして受けとつたものであり、それはも早や自明なるものとして默認されてゐるものであるが、——をあらはにすることから始める。さうして此等一切の前提をあら

はにし、これを吟味することによつて、即ち形式的倫理學一般を批判することによつて新たな道を開拓しやうとする。かくてシェーラーが指示するカント倫理學に於ける諸前提とは次の如きものである。<sup>(註五)</sup>

- (一) すべての實質的倫理學は必然的に財倫理學及び目的倫理學でなければならぬ。従つて(二)すべての實質的倫理學は必然的に經驗的歸納的に又後天的に妥當するにすぎない。ただ形式的倫理學のみが先天的に確實である。のみならず
- (三) すべての實質的倫理學は必然的に結果主義となり、心情に於ける道德性を認め得ない。善悪なる價值を最初に擔ふものとしての心情を云云し得るものは、ただ形式倫理學のみである。(四)すべての實質的倫理學は必然的に快樂説である。ただ形式的倫理學のみ感性的な快状態を顧慮せず、道德的價值を示し、それに基づく道德的規範を明らかにすることが出来る。又(五)すべての實質倫理學は必然的に他律的である。さうして人格の自律を基礎づけ確立し得るものはただ形式的倫理學のみである。従つて(六)すべて實質的倫理學は行爲の合法性を教へるにすぎないのであつて、意欲の道德性を明らかにし得るものは單に形式的倫理學のみ

である。しかも(七)この形式的倫理學のみが人格の尊嚴を示し得、又其の理由を明らかにし得るのであつて、すべての實質的倫理學は人格を手段視し、人格を以て自己の状態か或は自己に縁なき財物へ奉仕するものとなすにすぎない。かくて(八)すべて實質的倫理學は結局結果倫理的評價の根據を凡て人間の自然衝動に置かざるを得ない。之に對してただ形式的倫理學のみが個々特殊なる人間の自然組織に依存せざる、従つてすべての理性者一般に妥當する道德法を基礎づけることが出来るのである。

以上はシェーラーがカント倫理の諸前提として掲げるところのものであるがそれは要するに道德的原理の後天性と先天性及び實質性と形式性との對立にもとづくと思ふ。さうしてそこから又シェーラー自身の實質的價值倫理學の主要動機が略想像され得るであらう。即ちそれはどこまでもカントの先驗主義との聯關に於て形式主義の克服と實質主義の救護を行ふこと、云ひかへれば先天的であつてしかも形式的ではなく、實質的であつてしかも後天的でないところの先天的實質的なる倫理學の建設にあると云つてよい。しから



ばシェーラーに於てこの本來の意圖が果してよく實現せられたであらうか。さうしてその意圖がかりによく實現せられたとして、その意圖の實現は果してよく倫理學本來の獨立性を保持し得たであらうか。私は先づ差し當つて此の點を考へてみたい。

〔註一〕 M. Scheler: D. Formalismus in d. Ethik u. d. materiale Wertethik, S. 164—165. 以下單に Formalismus と略稱する。

〔註二〕 ib. S. 167.

〔註三〕 ib. S. 177—178.

〔註四〕 ib. S. 166.

〔註五〕 ib. S. 3.

(三)

さてカントがすべての財倫理學及び目的倫理學を誤れるものとして排斥したのは確かに正當である。云ふまでもなく財倫理學に於いては人格、意志、行爲等の道德的價値が、社會の福祉とか教會とか文化とか云ふ如き所謂財世界との關係に

於て見られる。従つて財倫理學に於いては善惡の價値は經驗的に認識される財世界の偶然的存在に依存することになるであらう。しかもなほこの財世界は歴史的に變ずるものであるからして、其に應じて善惡の意味も亦變化すべき筈である。かくて財倫理學は必然に倫理學上の相對論とならざるを得ないであらう。この意味で財倫理學は歴史的經驗に基礎を有し、ただ經驗的歸納的に妥當し得るにすぎない。さらに吾々の意志の道德的價値が財世界に依存してゐるとすれば、この財世界の變化推移に必らず或る程度の影響を及ぼし得るところの自然や歴史の力の如きも亦ある程度まで道德的價値に關與せしめられねばならないであらう。従つて道德的價値は物や出來事の自然進行の因果的連關のなかに存する偶然に依存せしめられねばならぬ。これ財倫理學の當然の歸結でなければならぬ。のみならず財倫理學の立場に於ては現存の財世界を沒批判的に受容しなければならぬ。しかしながらこの現存の財世界の沒批判的受容は事實に著しく反すると云ふことは否定し得ない。なんとすれば吾々はこの財世界に關して、例へば純粹な藝術とか不純な藝術とか、或は又眞の文化と偽の文化等々たえず批

判を行つてゐるばかりではなくして、時には現存財世界を破壊し、廢棄して、これと對極に立つ新たな理想を樹立するところの人格に最高の道德的價値を認めてゐるからである。さうしてこの事實は又同時に現存財世界の發展方向にも妥當するであらう。即ちある發展方向はそれ自身善でも惡でもあり得る。それ故にある場合にはその發展方向に反抗し、それを轉換せしめやうとするの意欲が善であり得るであらう。しかるにこの發展方向そのものが積極的に價値増進の過程にあるかどうか、或はかへつて價値減少の過程にあるかどうかなどには全く關係なく、現存の世界や現實生活や人間文化の發展の傾向を先づ沒批判的に確立し、これとの關係に於いて意志の道德的價値を判定せんとするすべての企圖は財倫理的な性格を有するものであつて、かかる立場の誤れるものなることはカントをまつまでもないであらう。

しからは目的倫理學はどうであらうか。先づ人間行動はこれを外的に觀察すれば肉體の意識的運動であり、一つの生活々動として個人的社會的生の何等かの内的目的に従屬してゐる。即ち行爲する個人の幸福乃至その屬する社會の福祉

と云ふやうな何等かの目的に向つてゐる如くに思はれる。従つて吾々は人間努力の目的とか社會の目的とか世界の目的とか人類の目的とか、所謂究極目的からして行爲の人間に對して有する意味を理解し説明することが出来るやうに思はれるでもあらう。即ちある目的を立て、これに對する關係に於て意欲乃至行爲の道德的價値を測定しやうとする。ここに所謂目的倫理學が成立するであらう。しかしながらこの立場にあつては結局善惡なる道德的價値は單にその目的に對して技術的價値を有するにすぎなくなるであらう。これは明かに誤りであつて、目的はそれを定立するところの意欲にして善意欲でありさへすれば善なのである。このことは如何なる主體が目的を定立するかと云ふことには全く關係なく、すべての目的に妥當するであらう。それ故にその定立に於て實現せらるべき價値や、それを定立する作用の價値を全く顧慮することなくしては、目的は善とも惡とも決定し得ない。従つてよき目的とか惡しき目的とか云ふことは全く謂れなきことではなければならぬ。目的實現の仕方が善とか惡とかなのではなく、目的定立そのものがすでに善であり惡であるのである。この意味で善良な人格は善

良な目的を定立すると云ひ得るであらう。それ故に行爲の善惡をば、ある目的を  
 立てて、これとの關係に基づいて決定しやうとする目的倫理學は當然排斥されな  
 ければならないであらう。善惡は決して單に經驗的な目的内容から導出される  
 如き概念ではない。カントの主張する如く善意志はその成就する結果や何等か  
 の意圖せられた目的の達成に堪ゆることによつてではなくして、むしろ單にその  
 意欲によつて、即ちそれ自身に於て善であり、それ自身考察してみても何等かの愛  
 着の爲に意欲によつてもたらされたものよりも比較を絶してはるかに高く評價  
 するべきである。<sup>(註二)</sup>かくて又何等かの欲求能力の對象(實質)をば意志規定の原理と  
 して假定するあらゆる實質的原理はすべて經驗的であり、何等の實踐的原理をも  
 與へ得ない。何んとなれば若しさうであるとすれば客體の觀念と、客體と主體と  
 の關係が意志規定の根據として、客體の實現に向つて欲求能力を規定することに  
 なるからである。しかし客體と主體のかかる關係は、對象實現に隨伴する快感の  
 ことである。ところである對象の觀念が快不快の何れと結びつくかは先天的に  
 は全く不明である。それ故にかかる場合、意志決定の根據は常に經驗的なのであ

る<sup>（註三）</sup>。かくの如くにして意志規定の實質的要素、後天的要素はカントに於て始めて廢棄せられ、形式的、先天的原理が強調されるに至つたのである。要するに彼は行爲の倫理性をば行爲の外部に求めずして、却つて行爲それ自身の中に、即ち意志の自己規定の中に求めたのである。

歴史的、心理學的又は物理學的な歸納的經驗に基づく財倫理學並に目的倫理學に對するカントの非難は全く正當なものでもあり又彼の偉大を示すものに相違はない。なんとなれば善惡に關するすべての經驗は善或は惡とは何かと云ふ本質認識を前提して居り、さうしてこの倫理的本質認識が一般に存在すると云ふことを前提としてのみ歸納的經驗によつて決せらるべき一切の問題が初めて意味をもつてくるからである。快樂効利の總計を説く快樂說、功利說は人が得になるものを善と考へ、損になるものを惡と考へてゐると云ふ事實を歸納的に示すことによつて妥當なる道德上の一理説を立てやうと企圖してゐるが、しかし倫理學の課題はかくの如きものではない。なんとなれば倫理學の課題は善として又惡として社會的に通用してゐるものを理解せしめることではなくして、何が善であり

悪であるかを明らかならしめるにあるからである。善悪に関する社會的價值判斷ではなくして、善とか悪とか云ふ價值質料そのものが、倫理學にとつて問題なのである。それ故に快樂説や功利説の命題が、正しく理解される爲には先づ以つて快とか利得とかが最高の價值であると云ふことについての直觀的洞察を必要とし、又かかる洞察を前提しなければならぬ。従つてカントの「倫理的命題は先天的でなければならぬ」と云ふ主張は確かに正しいと云はねばならない。しかしながらシェーラーの指適する如くこの先天的なるものが如何なる仕方以示さるべきであるかと云ふことについてのカントの陳述は必ずしも一定してはゐないのである。カントは常識の下す道德判断を分析したり、又は道德法が純粹理性の事實であると主張したりして、その先天性を證示しやうとしてゐるのであるが、しかし先天的倫理學がよつて以つて恃みとするかかかる事實と、歸納や觀察の事實とは如何に區別されるか、又理性の事實と單なる自然的、心理的事實との相異如何と云ふ如き問題はカントに於ては充分に闡明されてゐない。さうして道德法が如何にして事實と稱せられ得るかと云ふことは、シェーラーの主張する如く自然的

及び學的經驗の中にすでに形相又は前提として附着してゐるところのものが、そこに直觀の事實として指示せられるところの現象學的經驗の立場に立たざる限りは、十分明らかにはなされ得ないであらう。<sup>(註三)</sup>カントの形式的倫理學が何か勝手な組み立ての如くに考へられるのはかかる現象學的經驗の立場に立たないが爲であつて、眞にかかる事實に基礎をおくことの出来る倫理學は、明らかに一つの實質的倫理學でなければならぬであらう。かくて實質的にしてしかも先天的な、即ち其の命題が明證的であつて觀察や歸納によつて證明も反駁もされないところの倫理學が存在するか、即ち實質的な倫理的直觀が果して存在するかが問題となるであらう。

ところがカントに於ては先天的と云ふことは、周知の如く經驗から、さうして又感能のすべての印象からさへも獨立せる、それ故に又必然性と嚴密なる普遍性を意味し、又それは非質料的である點に於て形式的と一である。<sup>(註四)</sup>しかしながらシエーラーによれば、それを思惟する主觀及びこれ等主觀の實在的自然性質の指定のすべての種類とそれが適用され得べき對象の指定のすべての種類とをはなれ



て、直接的直観の内實によつて自己所與性に到達するところのあらゆる理念的意味統一及び命題が、眞に先天的なるものとして特徴付けられねばならない。この意味に於て先天性が必ずしも形式的であるのではなくして、直接的直観の内實と聯關することに於いて又其は實質的たり得るのである。さうしてかかる直観の純粹事實のみがそれ自ら與へられる限りに於て、むしろその聯關とともに「洞察的」或は「明證的」となるのである。<sup>(註五)</sup> 従つてシェーラーによれば先天的<sup>11</sup>明證的なるものの領域は形式的なるものと何等關係を有するものではなく、又先天的と後天的との對立は形式的と實質的との對立と何等關係を有するものではないのである。さうしてこの先天的後天的の區別は絶對的であり、其は概念及び命題を充すところの内實の相違に基づいてゐるのに對して、形式的と實質的の區別は相對的であつて、それはただ普遍性に關して概念及び命題の上へ同時に關係せしめられてゐるのみである。例へば純粹論理學の命題と算術のそれとは、共に等しく先天的なるものではあるが、然し前者は後者に對する關係からすれば形式的であり、後者は前者に對する關係からすれば實質的であると云ひ得る。それはとくに後者

に於ては直觀の質料が附加されてゐるからである。或は又甲は乙である、甲は乙でないと云ふ二つの命題の中で、其の何れかが誤であると云ふ命題は、あるもの存在と非存在とは直觀的に矛盾してゐると云ふ事實に關する現象學的洞察に基づいてのみ眞であつて、この意味でこの命題は直觀の質料を基礎としてゐると云ひ得るが、しかもその先天的たるの點に於ては何等異るところはなく、若しこれが形式的であると云ふならば、それは甲と乙の代りに如何なる對象も全く任意に其の場處には入り得ると云ふ徹頭徹尾こととなつた意味に於てであつて、恰も  $\text{N} \times \text{N} \parallel \text{A}$  が林檎や梨に對して形式的であるのと同じ意味に於てである。それ故に先天的なものの中に形式的なものと實質的なものとの差別が存するのであつて、價值論に於ても吾々は形式的で先天的なものと實質的で先天的なものとの重大なる區別を看過することは出来ない。ところが又他面には、ただ後天的にのみ妥當するところの、それ故にただ觀察の事實によつてのみ充され得べきすべての命題に於ても、その論理形式とその實質的内實とが區別される。即ち後天的と考へられるものであつてもやはり形式的契機を有することを認めねばならない。かくて先

天的と形式的、後天的と實質的とを同一視するカントの立場は根本的に誤謬である。しかもこの誤謬はその倫理的形式主義に對してのみならず、又彼の形式的理想主義に對してもその根柢に横つてゐるのである。(註六)

右の如き先天的と形式的、後天的と實質的との同一視と相關聯して、カントに於ては又先天的と合理的、後天的と感性的との同一視が行はれてゐる。しかしながらこのやうな同一視は、たとへ如何なる領域に於けるものにしても決して正當ではあり得ない。例へば理論的領域に於て色又は音の中に存する如何なるものも感性的でないと同様に、實踐的領域に於て努力及び意志に對してその實質は必ずしも感性的たるを要しないのである。即ち理性の法則の代りに實質によつて規定されてゐるところの意欲はそれがこの場合吾々の感性的感情状態へ意欲に於て實在性に達するところの内容が随時に反應することから規定されてゐると云ふことの爲にすでに先天的に規定されてゐないと云ふカントの主張は、事實に於てすべての基礎を失ふものと云はなければならぬであらう。(註七) 即ちカントが意欲のすべての實質をば快不快の經驗によつて規定されたものとした場合に、そ

れは正しく眞の事實の顛倒であつたのである。否、法則の理念が意欲に對して規定的であるところに於てさへも、法則はなほ意欲の實質である。即ちここでは法則の實現が意欲の可能的實質の一つとして意欲せられてゐるのである。しかもこの實質は意欲の形象内容がよつて以て始めて規定されるところの價值性質に於て成立するが故に先天的たり得るのである。

右の如く實質的なるものと後天的なるもの同一視することが明かに誤つてゐると同じやうに、先天的なるものと思惟的なるものとも又必らずしも相即しない。先づ直觀に對して與へられたものは直接には先天的なのであり、次に又判斷に於て思惟された命題も、それが現象學的經驗の事實によつて充實を見出す限りに於てのみ先天的と稱せられ得るのである。それ故に理論的認識に於ても亦先天的なるものは決して單に思惟されたものではない。シェーラーの云ふ如く認識の要素が感覺的内容でなければならぬとか、或は考へられたものでなければならぬとか云ふ前提から出發してゐる學說ほど長い間認識論の妨害となつたものはないであらう。このやうな前提のもとで物とか力とか運動とか又時間、空間、數

と云ふ如き概念、並に倫理學にとつてとくに關係深き價值概念等が如何にして充實され得るであらうか。このやうな概念が無から思惟によつて作り出され、又措定せらるべきでない限り、それに對する直觀の事實が先づ存しなければならぬ筈であるが、しかしこの種の事實は決して感性的内容ではないであらう。それ故にこのやうな前提のもとでは決して認識問題が充分に解決されると云ふことはないであらうし、又認識が内容即ちその所謂感覺的事實をふくみ、それに支持せられるに準じて主觀的であり、相對的であると云はねばならないであらうし、又それが純粹に論理的な要素に還元されるに準じて、何等内容のない空虚なるものとなると云はねばならないであらう。思ふに吾々の全精神生活は、單に存在認識の意味に於ける對象的認識や思惟のみではなく、その本質や内容の點からして純粹な、即ち人間の有機的組織とは全く獨立なる作用や作用法則をもつてゐるのである。後節に於て關説するであらうところの精神の情緒的なるもの、即ち感得、選取、愛憎、意欲等は、ある根源的なる内容をもつてはゐるが、しかしそれは決して思惟からの借りものではないのである。否なむしろそれは倫理學が論理學から獨立的に示

さねばならぬところの本源的な先天的實質を有するのである。パスカルが先天的なる「心情の秩序」或は「心情の論理」と呼んだところのものの中に、單なる理性的概念をもつては覆ひつくすことの出来ないアプリアリの價値の根源のひそんでゐることを否定出来ないであらう。パスカルは「心は自己の理性」をもつと云ひ、この語に於て吾々の價値感や愛憎の中に純粹論理學や知的合法則性に還元し得ない永遠かつ絶對の超論理的合法則性があることを理解してゐたのである。理性的な語は、それが感性に對立せしめられる時は特にさうであるが、一般にギリシヤ以來常に精神の論理的側面のみを示して、その非論理的の先天的側面を示さないのが通則である。それ故にカントは純粹意欲をば實踐理性に歸せしめ、さうしてこれとともに意志作用の原本性を見失つてしまつたのである。<sup>(註八)</sup>従つて人間精神は理性と感性との對立によつてつくされるときか、一切が前者か後者かに屬せしめられねばならないと云ふ全く誤れる二元論を徹底的に廢棄することによつて始めて先天的實質的價値論理學は可能となるのである。價値現象學と情緒生活の現象學は完全に獨立なる領域、即ち論理學に依存しない對象並に探究の領域と見做

さなければならぬ。<sup>(註九)</sup> それ故にシェーラーがカントに反してここに決定的に要求するのは情緒的なるものの先天主義と、従来先天主義と合理主義との間に認められてゐるところの誤れる統一の分離である。合理的倫理學から區別された情緒的倫理學も上述の如き意味に於ては十分先天的であり得るであらう。即ち感得、選取と拒斥、愛憎の如き情緒的なるものも、かの純粹思惟法則と同様に歸納的經驗から獨立的であるところの先天的實質を有するのである。さうしてここにも又、作用及びその實質、その基底附け及び聯關等々について本質直觀が存する。それ故に又現象學的確立の明證と嚴密なる正確性が存するのである。

〔註一〕 Kant: G. z. M. d. S. S. 11.

〔註二〕 Kant: K. d. P. V. § 2. Lehrsatz 1.

〔註三〕 Scheler: Formalismus. S. 42.

〔註四〕 Kant: K. d. r. V. S. 48—49.

〔註五〕 Scheler: Formalismus. S. 43, 47.

〔註六〕 ib. S. 49.

〔註七〕 ib. S. 49—50.

〔註八〕 p. 5. 38—39.

〔註九〕 p. 5. 38.

(四)

前節に於いてカントの倫理學に於ける諸前提、ことに先天的と形式的、先天的と合理的、後天的と實質的及び感性的との同一視に對するシェーラーの批評を通じて、彼が先天的にして而も實質的なる領域を價值に於いて見出し、そこに先天的實質的價值倫理學の建設を企圖してゐることを知つた。しかも又カントに於いて實踐理性としてあくまで理性的なるものの領域に屬せしめられた意志をば精神に於ける理性的及感性的の二領域以外に、原本的なる情緒的なものの領域を認め、てこれに移し、さうすることによつて理性に對する意志の獨立性を回復し、理性的なるものの領域に於てみとめられた價值をば情緒的なものに於ける本質直觀の對象とすることによつて、カントの實踐理性としての意志の倫理學に對して情緒的なものの倫理學を確立しやうと企ててゐることをみたのである。しかし



ながらシェーラーの實質的價值倫理學が道德的事象の具體的なかつ本質的な把握と規定を有することは否定出來ないとしても、さうしてその限りシェーラーに於いてカントの純粹意志の倫理學としての當爲倫理學を超えたものとして考へられるとしても、それは果してよくさうであると云ひ得るであらうか。この實質的價值倫理學はなほ依然としてカントの先驗的當爲倫理學をば根本的には否定し得ざる根本契機を有すると考へられるのであるが、先づ私は彼の倫理學の重大部分をなす實質的價值の主張に關して豫め検討しておきたい。

先づシェーラーによればすべての現實的對象は必らず價值ある事物又は財として與へられるのであつて、決して單なる物として與へられるのではない。單なる無記的なるものと云ふ如きは全く理論的抽象にすぎない。例へば果物は最初から價值と關せざる物として、價值と獨立に與へられ、次いでそれが主觀との關係に於いて財として、即ちそのものが美しいとか又は甘味などとして感せられるのではない。それはむしろ最初から美しい或は甘味な果物として與へられるのである。恰も愛が理論的認識に先行してゐる如く、すべて事物は無記的でなく、價值を

擔つたものとして先づ與へられるのである。このやうなものから價値を取り去つて、ただものとしての統一のみに着目すれば、それはものとなるのであり、又ものとしての性質を取り去り、價値性質の統一により、そのものの統一が構成される時、其は財となる。従つて財は價値性質の云はば即物的統一であると云ひ得るであらう。それ故財には物それ自身が現はれてゐるのではなくして、云はば *Dinghaftig-*  
*keit* が現はれてゐるのである。即ち財はある價値の現實化なのである。それ故に價値の獨立性は價値が財に於て即物的になるのであつて、財自身の性質ではないのである。財はこのやうな價値性質の物的なる荷擔者として價値の現實化の爲になくはならぬものである。かくの如くして財の世界に對して獨立なるア  
プリオリの價値の世界が樹立せられ、この本質の世界が事實の世界及び理念の  
世界に對して第三の世界として強調せられ、そこに實質的價値の認識が主張せられ  
るのである。

さて物や財は經驗的に生成變化し、又それに對する評價も人を異にするに従つて、又社會や時代を異にするに従つて夫夫相違する。しかしながらそのやうな事

物に於いて擔はれてゐる價值性質其のものは主觀的相對的な經驗的生滅を越えて永久に理念的に存在し、しかも明證的に直觀され得るのである。それは種々なる快適なる事物に於いて「快感」そのものが先天的に與へられるのと同様である。價值性質そのものは「客觀的で理念的な對象」として經驗からは獨立なる固有領域をなしてゐる。吾々は價值ある事物と、事物に於ける價值性質そのもの、現實の感情作用とそれに於いて志向されてゐる價值對象を嚴密に區別せねばならない。それ故にカントが如何なる哲學的價值論も財や況して物を前提としてはならぬと主張するのは誠に正しいと云はねばならない。然しそこからして財世界及その形成から全く獨立し、しかも其に對して先天的なる實質的價值系列及びその順位を發見し得ることも亦明白であると云はねばならない。従つてカントが價值を二様に考へて非道德的並に非美的價值は實質的であるが歸納的經驗に關するものであり、道德的美的價值のみが形式的合法則性に關するもの、それ故に先天的なものであるとするのは誤謬である。彼が形式的合法則性を説き實質的性質としてのすべての價值をみとめないことは確かに不當である。若し價值が感性的

感情状態に及ぼす物の作用の結果にほかならないとすれば、善悪は何等価値ではあり得ないし、又他の価値との関係からあるものを善とか悪とか呼ぶことはなほ更あり得ないであらう。それ故に善や悪をば單に合法的反法的と解して、それに全く価値性質を拒み、善悪と他の価値との関係を全く認めないカントの立場は不當であると云つてよいであらう。感性的に感ずるものの現存在に依存してゐるからしてこの立場からは理性者や神に對して如何なる価値も存しないことになり、又自然に一層高い価値又は低い価値等は存しないことになるであらう。のみならず積極的価値にしても消極的価値にしても意欲がこの種の實質的価値の實現に向ふと云ふことは、この意欲をして道德的に善にも悪にもなし得ないであらう。従つて善悪はあらゆる實質的価値の實現からは全く獨立であり無關係であること云ふのが正しくカントの主張なのである。しかしながら吾々が高尚なること、福或は利害を實現することは果して意欲の善悪と無關係であるであらうか。シェーラーによれば善悪は實質的価値である。しかしそれは明白に感得し得る實質的な価値である。勿論それはすべての究極的価値現象に於いての如く定

義され得ないものであつて、吾々はただ善惡の感得に於て直接體驗する事實を見詰めよと要求し得るのみである。ただし、この種の究極的實質的價值があらはれる場合の條件とか、それを本質必然的に擔ふものを尋ねることは可能であるであらう。

本來實質的價值間には、價值を擔ふものに基づかずして、價值本質そのものに基づいてゐる價值順位が存する。其故に絶對的に善なる價值とは（それを實現するものの認識段階にとつて）最も高い價值の實現作用に即して本質合法的にあらはれる價值であり、惡なる價值とは最も低い價值の實現作用に即してあらはれる價值である。又相對的な意味に於ける善又は惡とはより高き或はより低き價值の實現に向けられる作用に即して現はれる價值である。しかるにある價值がより高いとかより低いとか云ふことは、一層高いものとして選り取るか或はより低いものとして拒斥するところの情緒的志向的活動に於いて與へられるが故に、志向される價值實質からこれを見れば、それは選取される價值に一致し、拒斥される價值に反抗する價值實現作用が道德的に善であり、選取される價值に背き、拒斥され

る價值に味方する作用が悪であると云ひ得るであらう。従つて善なる價值は一層高き又は最も高き價值段階上に於ける消極的價值と區別しての積極的價值を實現する作用に關するものであり、此に反し惡は消極的價值を實現する作用に關する價值である。かくて善惡と他の價值の連關は事實上存在してゐる。従つて他の價值の順位にもとづいて如何なる種類の價值實現が善であるか又は惡であるかを規定し得るところの實質價值倫理學が可能となるのである。

しからば一般に諸價值を分類し段階づける標準はどこに求められるであらうか。シェーラーは先づ實質的價值アプリアリの本質的聯關の内に形式的と實質的との本質聯關を區別する。さうしてこの形式的とはあらゆる價值種類、價值性質、價值荷擔者等とは獨立に價值としての價值の本質にもとづく純粹なる聯關を意味するのである。これは恰も純粹論理學が形式的であると云ふ意味に於いて形式的であり、従つて純粹論理學に對應して純粹價值論を形成する。さうしてこの種の價值論は更に價值自體の純粹性と價值把握又は評價の純粹理論とに分けられる。

先づ倫理的美的等の差別をはなれて價值自體についてみれば、すべての價值は價值である以上積極的と消極的との二群に分たれる。このことは價值の本質に屬してゐるのであり、従つて吾々が美と醜、快と不快、善と惡と云ふ如き特殊なる價值對立を事實感じ得ると云ふことは全く無關係に妥當するものである。このやうにして積極的並に消極的の先天的價值と存在の關係を規定する公理が問題となる。さうして其は次の如くである。<sup>(註一)</sup>

積極的價值の存在は自身積極的價值である。

消極的價值の存在は自身消極的價值である。

積極的價值の非存在は自身消極的價值である。

消極的價值の非存在は自身積極的價值である。

第三には價值と當爲の本質聯關について次の如き命題が通用しなければならぬ。即ちすべての當爲は價值にもとづかなければならぬ。<sup>(註二)</sup>「可」は積極的價值に「可」からずは消極的價值に基づかねばならぬ。<sup>(註三)</sup>

第四には存在と當爲の聯關並に其の法と不法に對する關係が考へられる。即

ちあるべきものの存在は法であり、あるべからざるものの存在は不法である。又あるべきものの一切の非存在は不法であり、あるべからざるものの一切の非存在は法である。かかるイデアールな當爲は義務や規範と關係なく、それ故に又この法不法は規範の要求に合致すると云ふ意味での正とは全く關係なきものである。

第五には同一の價値が積極的であつ消極的であり得ないと云ふ關聯が問題となるであらうが、これは毫も矛盾の原理や排中の原理の適用ではなくして、價値そのものの本質關係である。ここに評價の原理が成立する。同一の價値が積極的であつ消極的であるとみることは全くの不可能事に屬する。(註三)

然らば實質的本質關聯はどうであらうか。ここで問題となるのは價値一般ではなくして、夫夫の特殊な價値間の高下の秩序や様相の秩序である。かかる秩序は人間が其に關與すると否とにかかはらず先天的に、實質的に對象に價値の本質關係として存するのである。

先づ價値荷擔者に基いて其を分類し段階づける場合には次の如き幾つかの見地がとり上げられる。(註四) 人格自身又は人格に於ける徳に於いて現はれる人格價値



は、事物的なる財貨——物質的、生命的、心的な諸事物をふくむ——に於て現はれる事物價值より本質的に高い。ところで人格の遂行する作用や機能や反應作用が更に價值の荷擔者となる。その場合認識、愛憎、意志等の作用の價值は、見る、聞く等の所謂心の層に發する諸機能の價值より高く、更に以上の兩者は自發的なる價值として單なる反應——あるものを樂しみ、あることを喜ぶとか、共感復仇等の應答的作用——に伴ふ反應價值に比してより高い段階にある。更に人格に於ける心情や行爲も亦價值の荷擔者となる。心情的價值と行爲價值との間には意圖、目ろみ、決意、遂行などの價值が序列する。更に志向的體驗や狀態體驗も價值の荷擔者である。前者の擔ふ志向的價值は後者の擔ふ狀態價值より高い。なほ體驗價值はその高さに關しては體驗された價值の高さに對應してゐる。

以上は人格に於て統一せられる如き作用や體驗の價值であるが、更に人格の結合即ち共同態も亦價值の荷擔者となるのである。このやうな價值の荷擔者は先づ結合の基礎としての人格自身であり、次ぎに人格の結合される形式であり、第三にこの形式内で人格が體驗する人格關係である。例へば交友や結婚に於て、第一

にこの關係全體の基礎としての人格と、第二に結合形式とこの結合形式内で體驗される人格關係を區別しなければならぬ。従つて特殊なる關係體驗やその價值とは全く無關係に、それ故にすべての形式に於て可能なる善き及び惡しき結婚と、全然獨立に歴史的に變化する結婚形式の價值はかかる形式内で人格間に成立する關係の價值から嚴密に區別されねばならぬ。しかし又關係其のものは特殊な價值荷擔者でその價值が基礎や形式の價值につきるものではない。各々は夫夫基本價值と形式價值と關係價值を擔つてゐる。この三者に於ける高低の序列は大體上げられた順序によると云つてよい。例へば結婚に於て、夫妻の人格價值、結婚の形式價值、この形式に於ける夫妻關係の價值を區別することが出来る。かかる共同態の價值に對してまた集團價值が區別せられる。共同體は一つの全體であるが、集團は個々の要素が客觀的に作用し合ふやうな人工的思惟的統一即ち利益社會である。かかる集團に對しては家族、教團、民族等の共同態は個體であると云ひ得る。かくて個體價值と集團價值の區別が成立する。最後に價值には一切他の價值に依存することなく、自らの價值性格を維持するものと、本質上他の價

値に依存してそれと現象的に關係し、それなくしては價值たるを得ざるものがあ  
 る。ここでは前者は自己價值、後者は隨伴依存の價值と稱せられる。財の因果的  
 生産に對して單に手段として示される一切の物や單なる價值象徴はすべてその  
 故に何等の直接的或は現象的な價值をもたない。又何等獨立的な價值荷擔者  
 でもない。それは判斷の形式に於てあるものに對して認められる所謂單なる手  
 段の價值が推論的思惟作用や聯想によつて始めてかかる物に歸せられるからで  
 あり、かかる働きによつてかかる物が手段として示されるからである。同様に又  
 例へば紙幣の如く單なる價值のシンボルは其自身何等の現象的價值をもたない。  
 従つて吾々はこれ等手段の價值や價值象徴をば隨伴依存の價值とは呼ばない。  
 隨伴依存の價值はやはり現象的な價值事實である。例へば各種の道具價值は眞  
 正な隨伴依存の價值である。なんとなれば道具がそれに依つて生産さるべき物  
 の價值を指し示して居り、そこに道具としての價值が存するのであるが、かかる價  
 値が生産物そのものの價值から始めて推論せられるのではなく、それ以前にすで  
 に直觀的に、即ち現象的に與へられるからである。従つてあるものが手段として

有し、又有し得る價值と、直觀的に手段として與へられる限りに於て手段そのものに屬する價值とは、これを嚴密に區別しなければならぬ。この意味に於て特殊なる技術的價值はすべて又真正なる隨伴依存の價值である。功利は快適なる自己獨立の價值との關係に於て真正なる隨伴依存の價值をあらはしてゐる。それより高い價值も亦自己獨立の價值と技術的價值とに分かれる。さうして各種の一層高い價值に對しては又技術的價值の特殊なる領域が存在してゐるのである。

右の如き技術的價值と相並んで隨伴依存の價值の他の一つの根本的な種類は象徴的價值である。これは一般に決して現象的價值荷擔者ではなく、純粹な價值象徴と同じものではない。真正なる象徴的價值は、例へば聯隊旗の如きであつて、其の中に同時に聯隊の名譽と威嚴とが象徴的に示されて居り、その限りそれは又布としてのそのの價值とは何等關係なき現象的價值を有してゐる。又聖餐物は真正な象徴的な價值であつて、單なる價值象徴ではない。ある神聖なるものを指示するその特殊なる象徴的機能がこの際また特殊な種類の價值荷擔者となるのであつて、これあるが故にそれが單なる價值のシンボル以上に高められるのである。

る。さうしてこの様な自己獨立の價值と隨伴依存の價值との間にも亦その高低に關して先天的關係が存在してゐるのである。

然らば價值様相にもとづく價值序列は如何<sup>(註五)</sup>。この價值序列はシェーラー自身  
 が眞に實質的にして同時に先天的なる段階秩序であるとなし、又すべての先天的  
 關係の中で最も重要かつ基本的なものであり、從つてここからカントの形式主義  
 を最も徹底的にくつがへすものと稱してゐるところのものである。先づこの序  
 列に於いて最も低い價值様相は各種の感官感情(快不快)の中に現はれてゐるとこ  
 ろの快適又は不快適と云ふ「感覺的價值」である。如何なる事物について如何なる  
 感官感情が生ずるかと云ふことは、夫々の事物と人と時と所によつて相違してゐ  
 るとみななければならぬであらう。しかしながらその中に現はれてゐる價值自  
 身は先天的な段階に於いてある。即ち快適と不快適との事物價值、それを生起せ  
 しめる機能——感官感情——そのものに伴つてゐる機能價值、快苦としての状態  
 價值、感覺的快不快を生せしむる諸手段に伴つてゐる隨伴依存の價值等はすべて

最も低い價値の様相に屬すると云はねばならない。

第二のより高い様相は「生命價値」である。これは生命體自身或は其に對する生命感情の機能に於て現はれてゐるところの生命的高貴と卑賤と云ふ事物價値である。その他生命感情のあらゆる様相、例へば昂揚する生の感じ、下降する生の感じ、健康感、病弱感、老衰感等や、嬉しい悲しい等の感情的反應の様相、勇氣、不安、復仇、怒り等々の衝動的反應の様相等が、直ちに價値性質をあらはすものとしてこれに屬してゐる。さうしてこれらはすべて第一の様相より高き序列にある。

第三には精神的價値の價値領域が新たなる價値様相として生の價値から區別される。それは元來身體や環境とは無關係に與へられ、かつその爲に生の價値が犠牲に供せらるべきであることが明らかに直證される點で、生の價値より高い様相統一として與へられる。かかる價値を把握する作用や機能は精神的感受の機能であり、精神的なる撰取や愛憎の作用であつて、それは生命的機能や作用とは純粹現象學的にも亦その固有の法則によつても異なるものである。この價値の主なるものは、(一)美醜の價値と純粹美的價値の全領域、(二)法(註七)と不法の價値、(三)純粹なる

眞理認識の價值である。さうしてこれらを実現せしむる手段として隨伴依存の價值を擔つてゐるものは藝術品とか實定法とか學術團體とかであり、それを享受することによつて生ずる状態價值は精神的感情、例へば精神的なる喜悅や悲哀などである。更にその反應價值は美的満足や不満足、是認や否認、尊敬や輕蔑、償ひの努力、或は友情の基礎をなす精神的同情等に於て現はれるであらう。さうしてこれら互に關聯せる一群の價值も亦獨特の様相をなし、これらの價值を実現する爲には、先の感覺的價值や生命的價值は本性上犠牲にせらるべきである。而もそれは初めの二種の價值の根柢にあつて其等を制約してゐるのである。

第四の最高段階の様相は「人格價值」である。それは人間に於ける人格に始めて現はれるところの聖及び不聖とも名づけるべき絶對的價值である。民族が又時代が異なるに従つて、この聖なるものも歴史的社會的に異なるであらうが、しかし聖なる價值自體は最高絶對の價值として、それ以外のすべての價值の上に位してゐる。さうしてこの聖の價值に對しては爾餘の諸價值はすべて象徴の意味しか有しない。この最高價值を現實に感得してゐる状態——これは状態價值を擔つ

てゐる——は單なる哀樂や幸不幸よりもはるかに深い處の淨福感又は呪はれた絶望感である。さうしてそれに對する反應價値を擔へるものは信仰と不信仰と云ふ二つの作用である。更に聖なる人格價値を吾々が把握する根源的作用——それは作用價値を擔ふ——は愛である。愛は究極に於ては人格又は人格的存在に向ふべき作用であるからである。最後に聖なる價値を招來すべき手段——隨伴依存の價値を擔ふもの——は禮拜や聖禮(洗禮、聖餐禮)において象徴されてゐる諸形式である。

以上を要するに諸價値は本質上様相の上で上述の如き四つの段階に分たれるのであるが、價値に於けるこの四つの様相はシェーラーに於て人格の類型に於て、又社會様式の類型に於ても實現されてゐる。従つて價値の序列と人間存在の様式とに於て、ともかくこの四つの價値序列が設けられると云ふことは、シェーラーに於ける價値論と哲學的人間學とを貫ぬく根本原理となつてゐることを看過してはならないであらう。ともかくここで分類された感覺的、生命的、精神的、人格的の四價値は吾々の心情に於ける四つの階層、即ち感官的、生命的、心的自我感情、聖的



人格感情に於て夫夫状態として實現されてゐるわけであるが、このより高い價值程持續的である。<sup>註六</sup>例へば人を愛する場合、そこに目指されてゐる價值も、愛の作用自身の價值も持續的である。汝を今の瞬間だけ愛すると云ふ如き内的態度は、それ自身の本質關係に矛盾するものである。事實的愛情がつづかなくても、愛の本質は持續をふくんでゐる。かかる持續の程度によつて淨福、幸福、喜び、氣持よさ、快感と云ふ如き段階をつける。第二に價值は非分割的である程高い。<sup>註六</sup>價值が個々の人々に分けて感ぜられる時には、其の價值は分割的價值であり、多くの人々が共に參與し得る場合にはそれは非分割的價值である。感覺的に快なる物の價值は分割的であり、従つてそれは財の量に比例する。二個の菓子<sup>註六</sup>の價值は一個のその倍であることは云ふまでもない。ここでは價值はその價值の荷擔者の大きさと一致してゐるのである。しかし藝術品の價值は分割せられることなくして、多くの人に感ぜられ味はれる。それ故に快感の價值及びその荷擔者は人々を分離せしむるが、藝術品の價值は人々を結合せしめると云ひ得るであらう。單に藝術のみならず學問も宗教も亦さうである。とくに聖の價值は最も非分割的であり又

最も強く人々を結合する。第三に價値は基礎的である程高い<sup>(註六)</sup>。一の價値がすでに與へられてゐる時にのみ他の價値が與へられ得る場合には、前者は後者を基礎づけてゐると云はれる。「有用なるもの」の價値は、「快適なるもの」の價値に基づく。しかしながらこの生の價値も精神的價値やそれを把握する精神的作用に基づいてゐる。しかし更にすべて可能なる價値は無限なる人格的精神の價値にもとづく。價値把握の作用は神の中で行はれる限り絶對的客觀的價値を把握する。第四に價値は價値感に於ける満足の深い程高い<sup>(註六)</sup>。ここに所謂満足とは充實の體驗なのであつて、それは快と全く異なるのである。しかも又それは努力と結合してゐるでもない。價値の現出によつて價値志向が充實せられて初めて満足があるのである。さうしてこの満足の深さは満足の程度ではなくして、満足せらるる價値感の層位の深さなのである。價値の高さはこの満足の深さによつて成立するのではないが、しかしより高き價値はより高き満足を與へるのである。最後に價値はその價値感が一定の作用者の指定に相對的でない程高い<sup>(註七)</sup>。價値と作用とは相關的である。價値自身はシニエラーによれば作用によつて成立するのではない

が、しかし作用なきところにはそれには於てあらはになる價值は存しないのである。例へば快の價值は感性的に感じないものにとつては存しない。従つて快の價值と感性的に感ずるものとは相對的である。しかしながらかくの如くに相對的ではない、絶對的な價值が存する。それは感性者、生きもの、その機能等から獨立な純粹價值感に於て存する價值なのである。純粹なる價值感に於ては快感を感ずる機能を働かせないでも快感を理解することは可能である。しかし快感それ自身を感ずるのではない。例へば神は快苦を理解するが自らは感じない。このやうな「絶對的」に近い程價值は高い。これに反してより低い價值に至るほど瞬間的に去來しやすく、分割的であり従つて外延的であり、しかもなほ自我の表皮に於て軽く感受せられるに止まるのである。さうしてこのより低い價值は、より高くして深い價值に基底づけられて居り、又感受者に於ける特定の價值感に相對的に依存してゐると云はねばならない。

〔註一〕 Formalismus, S. 79.

この公理がブレンターノの「善」としてみとめられたるものの存在とそれの非存在に對して撰

取し、また悪として認められたものの非存在を、その存在に對して撰取する」(Brentano: V. Ursph. sitti. Erkenntnis, S. 31. S. 24) を發展せしめたるものなることはシェーラー自身の認めるところである。

〔註二〕この當爲に關しては第八節参照を乞ふ。

〔註三〕 Formalismus.: S. 79—84.

〔註四〕 ib. S. 98—101.

〔註五〕 ib. S. 103—108.

〔註六〕 ib. S. 88—98.

〔註七〕これはやはり價值對象であつて、正・不正即ち法律に従ふことや、其に反することとは全く異なる。それは客觀的な法律秩序の理念の基礎をなすもので、それとしては法律とか國家とか社會とかの理念や、就中一切の實定法と無關係なのである。法律は法秩序なる獨立の自己價值に對して隨伴依存の價值である。例へば國家の實定法は、立法者と裁判者とが共同して實現せねばならぬ國家の客觀的な法秩序に對して隨伴依存の價值である。

## (五)

以上によつて理念的先天的な對象領域としての價值性質及其その間の秩序は明かとなつたと思ふのであるが、しからばこの様な價值對象とその秩序は如何にし

で認識されるであらうか。吾々は價值に於ける對象の側面からしてそれに對應する作用側面に關してシェーラー自身の考を檢討しておかなければならない。さて彼が價值の世界への通路をなす作用としてあげるところのものは價值感得(價值感)撰取及愛憎の作用である。價值認識はすべての知覺や思惟とは全く異つて、これらの作用によつて起るものとされてゐる。ところでシェーラーによれば精神の構造を理性と感性に分離する所謂二元主義はギリシヤ以來の哲學の一つの傳統なのであるが、しかし人間精神は本來このやうな理性と感性の對立によつて汲みつくされ得るものでもなければ、又一切のものが兩者の何れか一つに屬するものでもない。否人間精神はこの兩者の何れにも歸屬せしめられることなき、しかも純粹思惟と同様人間の心理學的有機體から獨立に、又經驗的生活の法則に還元し得ない根本法則性を有するところの純粹直觀、純粹感得、愛憎、純粹意欲等の情緒的作用を有する。即ち感得、撰取及拒斥、愛憎及意欲等の作用は決して後天的のものではなく、却つて源本的な先天的内容を有するのである。しかもそのアブリオリたるや決して思惟から借り來れるものではない。人間の精神に存する非論

理的にして而も先天的な情緒的方面を看過してはならない。さうしてこの情緒作用こそ一切の價值生活の根本をなす精神作用なのである。即ち彼によればすべての價值は情緒的作用によつてのみ認識し得られる。それ故に知覺や思惟に限られた精神は絶對的に價值に對して盲目であると云はねばならない。なんとなれば價值は「感得」と云ふ情緒作用に於てのみ與へられるからである。従つて道德的價值認識も究極に於ては感得による先天的價值認識によらなければならぬ。しかしながら吾々は對象に關する何らの表象や判断を豫想しないで果してその對象の價值を意識し得るであらうか。このことは情緒主義倫理學の存立に關する中心問題である。先づ彼によれば對象それ自體が極めて不明瞭なるにもかかはらず、その對象の價值は極めて明晰判断であり得るものである。即ち對象の判断に於てはその對象が多少とも十分に現前してゐなければならぬにもかかはらず、その對象の價值を把握する爲には、とくにこの價值を擔つた對象が現前することを必要とはしない。それ故に表象又は判断作用を以て價值意識の根柢としての基礎體驗と考へることは出來ない。例へば吾々は一つの詩或は像の美しさ

を明晰に把握することが出来るのであるが、然しそのとき吾々の感ずるところの  
 價値が、其の像の色に存してゐるか、構造に存してゐるか、又その詩のリズムにか又  
 はその言葉に存してゐるのかは明かに提示することを要しないのである。のみ  
 ならず或る一群の價値の如きは、その荷擔者を分析すればするほどその價値を失  
 ふものすらあることは吾々の屢々經驗するところであらう。このやうにして吾  
 々は對象の表象を同時に明確に有することなくして、その對象の價値を十分に明  
 確に意識することが出来るのである。従つて對象像の變化によつてその價値志  
 向が變化するものではあり得ない。かくて世界に對する吾々の第一次的態度は  
 表象的態度、感覺的態度のみならず常に同時に情緒的態度、價値把握的態度であつ  
 て、ここに表象を中心とする主知主義は克服されねばならないであらう。

右の如くして情緒作用、感得の作用が表象的作用から獨立なる根本的作用であ  
 るとしても、しかしそれは如何にして先天的であると云ひ得るであらうか。この  
 問題を解く爲には感得の作用が單なる感情から異なる意識なることを明かにし  
 なければならぬ。さて感性的感情は狀態的性質のものなるが故に、それが對象

に對する關係は直接的ではあり得ない。それは表象や知覺の内容を通じてのみ對象と結合し得られるのである。或は後に至つて思惟によつて感情のかかはつてゐた對象が何であつたかを確かめ得るにすぎない。それ故に感情は自ら直接に何等かの對象に關係することは不可能であると云はねばならない。感情によつては何等志向せらるるものは存在しないのである。それは單なる内的經驗に於ける變化の記號にすぎないが故に、その向ふべき方向は規定されてゐない。しかるに感得作用に於ては感得作用其自身と、それによつて感得せらるるものとの關係は全く志向的關係によつて規定されてゐる。すべての感得作用に於ては價值との結合關係が成立してゐる。感得とは價值を把握すべき根源的志向作用である。それは單に聯想作用によつて對象に結びつけられるところの死せる状態でもなければ、或は單なる内的經驗の記號でもなく、一定の方向を志向してはたらく作用である。従つて表象の對象に對する關係と同様に感得の價值に對する關係は一つの志向的關係である。この點で感得作用と單なる感情とは嚴密に區別されなければならぬ。さうして感得作用と價值の間には常にアプリアリな本



質關係が支配してゐるものと云はねばならない。かくてシェーラーの情緒的先天主義の原理的根據が認容せられるのである。

しからば次に價值性質そのものではなく、諸價值間の高低の秩序の認識は如何なる作用に基づくのであらうか。それは撰取と拒斥、愛憎の二作用によつてである。この二作用はシェーラーに於て感得の如き所謂志向的機能から區別されてゐるのであるが、先づ撰取は撰擇の如き努力的活動でもなく又純粹な感得的態度でもなく、それは情緒的作用體驗の特殊な階級に屬してゐるとなされる。それは價值のより高くあることを捕捉する作用であり、これに對して價值のより低くあることを捕捉する作用を拒斥の作用と名づける。さうしてこの撰取には財の間の撰取即ち經驗的撰取と、價值間の撰取即ち先天的撰取とあるので、又この撰取には多くの價值が價值感(價值感得)に於て與へられてゐなければならぬと云ふことはなく、一の價值が他の價值について、それよりも高きものとせられる場合、その後の價值が與へられず、唯一定の方向意識によつて暗示されてゐるのみの場合と、その何れの價值も與へられてゐる場合とあり得る。しかしその何れにして

も撰取が意志作用ではなく認識作用であることにはかはりはない。その爲には撰取と撰擇とは區別されねばならないであらう。即ち撰擇は一の行ひと他の行ひとの間に存立するが、撰取は財又は價值について行はれる。次に撰擇は常に撰取に基づけられるが、撰取は努力、撰擇、意志なしにも作用し得るのである。撰取は又一見價值感得にもとづけられてゐる如くでもあるが、しかしそれは全く逆で感得が撰取にもとづけられると云はねばならない。すべての價值が等級秩序に立ち、従つて相互に高低關係に立ち、この關係は撰取と拒斥とによつてのみ捕捉されるから、價值そのものの感得も本質必然的に撰取に基づけられるのである。撰取は感得と云ふ第一次志向に於て捕捉された價值に對して第二次の作用として附け加はるものであると云ふのではなく、撰取の作用に於て原初的に與へられた價值が第二次的に感得即ち情感され得るにすぎない。

然らば愛憎の作用は價值序列の認識に於て如何なる役割を果すであらうか。撰取及び拒斥の作用はあらかじめ二つ以上の價值が與へられ、それに對する反應としてその間の高低を認識する作用であるが、愛憎にあつては唯一つしか與へら

れてゐない價值でも、或は高められ又は低められて認識されるのである。其は撰取に於て與へられた價值の高低の關係への一種の解答反應であると云つてよいであらう。しかしながらそれは復仇心の如き所謂解答反應に比較するならば、愛及び憎は一の自發的作用と云はねばならないであらう。しかしそれは一般に感得し得る價值の領域を擴張し又は狭め、或は高め或は低める作用である。それ故に愛憎は吾々の價值捕捉に於て正しく發見的なる役割を果す作用なのである。感得が撰取にもとづけられる如く、撰取は又愛にもとづけられる。即ち如何なる撰取も先づ愛に於てより高き價值が照し出され、發見せられて、次にこの價值が撰取せられ得るものである限りに於てむしろ愛によつてもとづけられてゐると云つてよいであらう。それ故に愛憎の作用は價值認識に於て先驅者、指導者として先行する。それ故に絶對的にして先天的な愛と憎との法則又は愛の秩序を發見することに於てすべての倫理學は完結すると云つてゐるのである。

〔註〕 道德的價值認識については次節で改めて闡説するところがある。

(六)

以上はシェーラーに於ける價值論一般の構造を對象的作用的兩側面から眺めたのであるが、しかしそれは未だ價值論一般に止まつて實質的價值倫理の核心には何等觸れてはゐない。實質的價值倫理學は一般的諸價值の本質ではなく、特に道德的價值の本質や根柢や實現の過程をこそ規定しなければならない。それ故に前述の價值一般の本質や秩序の究明は云はば實質的價值倫理學への必然的豫備段階であるにすぎない。しからば一般に存する價值の中で特殊な性格を有すべき道德的價值とは如何なる種類の價值であらうか。

シェーラーによれば善惡の道德的價值も亦實質的價值であり、更にこの善惡の價值は他の諸價值の秩序に基くものである。善惡の價值は絶對的に云へば價值實現者が認識し得る限りの最高價值の實現の作用に本質法則的にあらはれる價值である。又相對的に云へばより高き價值の實現を目ざす作用にあらはれる價值である。しかるに價值がより高いと云ふことは價值優劣感(撰取・拒斥)の作用に

於て與へられるが故に、すぐれた價值を志向する價值實現の作用が道德的善である。次にまた善の價值はすぐれりとされる價值段階の内でも積極的價值を實現する作用についてゐる價值である。そこで價值一般論に於ける先天的本質聯關に於て示された價值秩序にもとづいて次の如き善惡の價值公理が設定されるのである。

A 一、意志領域に於て積極的價值の實現に附着する價值は善である。

二、意志領域に於て消極的價值の實現に附着する價值は惡である。

三、意志領域に於てより高き價值の實現に附着する價值は善である。

四、意志領域に於てより低き價值の實現に附着する價值は惡である。

B 意志の領域に於て善惡の標準は實現に際して志向された價值とすぐれた價值とが合致するかどうか、從つて劣れりとせられた價值が斥けられるかどうかにかに存する。

右の公理からも知られる如く善惡の價值は其自身決して實現作用の質料となるものではない。この場合若し質料となるとすれば、却つてそれは偽善が生ずる

であらう。従つてそれは積極的價値を實現する際に、意志作用に即して現はれる價値である。かくの如く善惡の價値は意志作用の實質となり得ないものであり、或は又かかる作用に於て決して志向され得ないものであり、それは云はばかかる作用の背面に必然的に擔はれてゐる價値である。さうしてこの限りに於てカントが一方意志の實質でもあり得る如き實質的善の存在を否定するのは正當でなければならぬ。なんとなればこのやうな實質は常に必然的に道德的價値以外の價値であるからである。しかしながら他方に於て善を義務概念を以て覆ひ、善たらんが爲には善を善自らの爲に行ひ、従つて又義務を義務からなさねばならぬと主張する如きは誤りであると云はねばならない。シェーラーによればこのやうなカントの誤は善惡が何等實質的價値でないことを證する爲に、それが財から全く區別されることを指摘し、しかも實質的價値と財とを相即せしめるところから善惡を財から區別することによつて同時に實質的價値からも區別して以て形式的となしてゐることに基づくのである。しかし善惡は正しく實質的價値であり、しかも一切の價値物からは本質的に區別さるべきものである。すべて善惡は

必然的に價值優劣感に基づき、それに従つて生起する實現作用に結びつく。しかしこの場合注意すべきことは、それは必ずしも選擇作用に結びついてはゐないと云ふことである。即ち感じ得る多くの價值實質が興へられる場合、その一つ以上は努力作用が向くことなくしては善とも惡とも云はれ得ないと云ふ如きものではないのである。それはむしろ反對に選擇の先行なくして直接に選取作用に結びついて生ずる意欲作用に於てこそ却つて最も純粹な又最も直接な善又は惡が興へられるのである。さうしてかかる意欲作用は決して單なる衝動ではない。なんとすれば單なる衝動であるならば、それは選取作用のかけてゐる場合にのみ起らなければならぬからである。

第二に道德的價值としての善惡は價值荷擔者と云ふ點からみれば人格價值である。根源的に善又は惡と云はれ得るもの即ちすべての個別的な作用以前に、又それとは無關係に善惡なる實質的價值を擔ふものは人格であるからである。それ故にカントの如く善惡はただ單に意志作用にのみ附隨するとなす立場は徹底的に排斥されねばならないであらう。彼が意志作用をば善惡の根源的荷擔者と

せざるを得なかつたのは彼が善悪を實質的價値とみないで作用の合法性或は反法性に還元せんとしてゐるからであり、又人格がかかる作用の遂行者とみられてゐるが故に人格の價値が意志の價値によつて始めて規定されて意志の價値が人格の價値によつては規定されないことになるであらう。かくの如く道德的價値の根源的荷擔者は人格であるが、然し其の特殊の荷擔者はかかる人格の個々の具體的作用でなく、むしろその道德的能力、即ち理想的當爲として與へられるものを實現し得ると直接に體驗される一種の能力、云はば「徳」である。さうしてこの能力はすべての義務の理念に先行し、しかもその可能條件となつてゐる。それ故に徳はカントに於ける如く個々の合義務的作用の單なる沈澱物ではなく、すべての個々の作用の道德的價値を基づけるものと云はねばならぬ。人格の個々の作用——勿論意志作用並に行爲作用をふくむ——が善悪なる價値を擔ふものなのである。道德價値のある特殊なる荷擔者としての行爲に關しては今問はないとして、ただここで附言しておかねばならぬことは、カントが作用として單に意志作用のみをあげたことは偏頗な取り扱ひであると云ふことである。



右によつて明かであるやうに善悪は財の中に見出される一切の實質的價值から本質的に區別されなければならない。なんとなればすべての財(價值物)にとつて本質的なものは物的性質であるのに、人格に於てはそれは自體ものでもなく又物的性質を自らの中に擔ふものでもないからである。人格はすべての可能的作用の具體的統一として可能的對象の全領域に相對立してゐる。従つてそれは又全物的領域にも對立する。人格は只その作用の遂行に於てのみ存在するものである。

これを要するに善悪の道德的價值は特に感覺的・生命的・精神的等の諸價值に比して特有なる性格を有するのである。第一にそれは他の諸價值の性質並に諸價值間の秩序を感得し、價值優劣感に基いてより高き價值の實現に向ふ作用が善なのである。それは必ずず價值についての感得作用或は價值序列についての認識作用を前提として、第二次的に現はれる高次の價值なのである。しかも道德的價值は價值の單なる認識ではなく、特にそれを実現する作用に於てのみ現はれる。従つてそれは全く作用價值である。それは決して作用の目的となるものではな

い。シェーラーが善なる価値は決して愛の直接の對象とはなり得ないと云ふのはこの意味に於てである。さうしてそれは作用価値である限り、それは必ずず人格に於てのみ現はれる。道德的価値は決して事物価値ではなく、常に必ずず人格価値でなければならぬ。それは先づ人格の存在其自身によつて、次には人格に於ける道德的可能的方向即ち徳又は惡徳によつて、最後には人格から發する作用によつて擔はれてゐる価値であると云はねばならぬ。かくて道德的意志によつて重要なることは、諸価値間の本質的先天的な高低の秩序を誤りなく洞察し、又相互に段階秩序を有する諸価値領域に對しての視界を擴張すると云ふことである。さうしてさうする爲には、そして又認識せられた価値を實現する爲には、人格の作用と存在とを確保しなければならぬであらう。さうして確保された人格の作用と存在に於て最高価値であるところの人格価値を實現すること、或は聖なる淨福と云ふ絶對的かつ全體的な靈的精神的感情に浸ることではなければならぬ。かくしてシェーラーに於ける最高の道德的目的は正しき価値優劣感とそれにもとづく實現とを通じて人格の存在と作用とを顯現することにあると云つ

てよいであらう。

(七)

以上に於てシェーラーの實質的價值倫理學の基本的構造は大體明かにされたと思ふ。そこでは情緒的感得の作用が重要視せられた。しかしかかる作用によつて感ぜらるる對象は決して素朴的な事物ではなくして、却つて本質的對象即ち價值であつた。さうしてこの價值を感ずるに當つて、人々は或る價值をすぐれりとし、又ある價值を劣れりとする。このやうな價值優劣感に基いてより高き價值を實現しやうとする作用に附着してゐるのが善の價值であつた。從來の倫理學の如く善意志や道德的價值の根據を快樂や實踐理性に於ける普遍的立法や超個人的なる規範或は命法に求めないで、却つて實質の中から價值領域を第三領域として獨立させて、その實質的價值に於て倫理學の原理を見出さうとしてゐることをみた。即ちシェーラーの倫理學に於て價值あるものと、それに擔はれた價值を區別して、從來の財倫理學を排撃したことは確かに功績と云はねばならない。

然し彼に於て道德的認識とは價值感、價值優劣感、愛等の志向作用の遂行に於て先天的なる實質的價值とその序列を直觀することであり、道德的態度とはかく直觀せられたる價值の實現を志向する意志であり、倫理學とは道德的認識に於て與へられたものを判斷的に形づける事であつた。さうして特にアプリアリの中味にのみ問題を限るものが哲學的倫理學と呼ばれるのであつた。要するに彼に於ては道德的認識が意志の方向に發展して道德的態度となり、思惟の方向に發展して倫理學となるのである。それ故に倫理學に於ては道德的態度そのものは問題とはならないのである。彼に於て倫理學は道德的ならざる諸價值とその序列の直觀の思惟的整理として實踐即ち道德的態度と無關係であると云はねばならないであらう。さうして彼が善はより高き積極的價值の實現によつて現はれるのであり、其は意志作用に於て現はれる價值であり、従つて善は意志作用の實質とはなり得ない。このやうな意志作用の實質となるものは常に必然的に非道德的價值(註)であるとなし、諸他の價值序列に基いて善惡の價值を規定してゐるのであるが、其は確かに道德の原理を價值感や價值優劣感のみによつて成立せしめたと云ひ得

るであらう。然し其は結局善惡をば非道德的なる諸價值間の序列と意志作用との關係によつて規定せんとするものであり、これは又倫理學の核心を外すものではないであらうか。のみならず價值感は單に價值認識の作用なのであつて、決して實現の作用ではない。實現の作用は意志なのである。さうして善惡の價值はただこの實現の作用に即してのみ現はれると云はねばならない。だから單なる價值感の立場では實は善惡の價值は捕捉されはしないであらう。善の價值を擔ふものは價值あるものとは本質的に異なる意志作用であるが、然しこの意志作用のみが價值荷擔者なのではない。根源的に善惡と云はれ得る唯一のものは、善惡と云ふ價值をあらゆる個々の作用よりも先に、またそれと獨立に擔つてゐる人格なのである。それ故に善と惡は人格價值である。<sup>(註三)</sup>ところが人格は物でもないし、又價值物にとつて本質的な即物性の本質を己れに擔へるものでもない。人格はあらゆる可能的な作用の具體的な統一として可能的な對象の全領域に對立するのである。人格はただその作用の遂行に於てのみ存在するのであつた。<sup>(註四)</sup>それ故に善惡の價值の問題は價值感に於て與へられる價值の問題ではなく、それは却

つて實現作用即ち意志の問題、又其の作用の統一者としての人格の問題なのである。しかもこの作用や人格は價值感に於て與へられるものではない。善惡が人格價值であるならば人格の作用たる價值感は、其の作用の遂行者自身が擔ふ價值を如何にして感得するのであらうか。善惡は價值實現の作用に於て現はれると云ふその現はれ方は何であらうか。

さらに價值を實現する意志の作用又は人格に於て道德的價值が存するとされる以上、この道德的價值の認識のみが道德的認識と云はれねばならないであらう。なんとなれば價值優劣感に於て、ある價值がすぐれりとされることは、其だけでは少しも道德的意義を有し得ないからである。彼によればある價值が撰取せられ實現せられるところに初めて道德的意義が生ずるのであるが、然し彼に於て價值感は實現の作用からは獨立でなければならなかつた。それならば價值は何故實現せらるべきことを要求するのであらうか。若しそれが價值の本質に屬するならば價值は始めより意欲せらるべきものであり、其の限り意志に基礎附けられてゐると云はねばならないであらう。又もしさうでないとすれば價值は實現され

なくとも差支へなきものであり、従つてすぐれりとされても選取さるべき必然性のないものとならねばならないであらう。さうしてその限りに於てそれは意志の善惡を規定し得ないものとなるべきであらう。このやうにして價值感と意志作用との必然的結合を明かにしなければならぬ。かくて道德的價值の認識が問題とされる場合には、それは正しく道德的態度の認識であつて、決してシニエラⅠの問題にする如き實質的價值の直觀ではない筈である。この場合問題は正しく作用や人格の主體の側に移つてゐるのであつて、この道德的認識を判斷的に形づける倫理學は、むしろカントの立場に於ける倫理學であるべきであつて、實質的價值倫理學ではあり得ないではなからうか。實質的價值の先天性は善惡以外の諸價值についての純粹價值論を基礎附け得るではあらうが、倫理學にとつてはそれ程に重大なる意義をもつとは考へられない。むしろ倫理學にとつて重大なのはカントに於ける如く作用や人格や主體の側に存するアプリアリであると考えられるのである。

このやうな問題の推移は又彼の所謂價值の先天的本質聯關や諸價值間の序列

の解明にも看取されるのである。先づ價值性質、價值荷擔者から獨立なる、價值としての價值の本質に基づく純粹形式的本質聯關を考へてみやう。これは彼に於て純粹價值論を形成すると云はれるものではあるが、それは結局價值感に於て與へられるところの本質的な價值の本質を取扱ふべきものである。しかしながらこのやうな本質的な價值の本質は如何にして與へられるであらうか。これも亦本質的事實であるとするならば、このやうな本質の本質が與へられる本質直觀が認容されねばならない。シェーラーは形式的本質が思惟による抽象ではないと主張してはゐるが、しかし價值感によつて與へられる價值の特殊性を捨象して一般的積極性、消極性をとり出すためには、その本質直觀はやはり思惟と同じく抽象をなし得るものでなければならぬであらう。若しさうとすればかかる抽象的な價值本質は抽象的な價值概念と相違するところはないと云はねばならない。かく考へるならばシェーラーの純粹價值論の取り扱ふところは純粹に概念的な價值一般であり、觀念的本質の世界の問題に推移してゐると云ひ得るであらうし、従つてその純粹價值論は實踐哲學の地盤からは全く離れたものであるとも



云ひ得るであらう。

さらにシェーラーが價值高低の標識として示した價值の永續的、非分割的、基礎的、満足の深さ、非相對的等は彼自身の解明が示してゐるやうに、實は對象的價值そのものの特徴ではなく、却つて價值にかかはる人間の側のかかはり方の特性であると云ふべきであらう。其は對象的價值そのものの秩序ではなく、却つて人間存在の構造に存してゐる秩序であると云ふべきではなからうか。

又價值様相による秩序の如きも、其は價值感受の作用に於ける四つの段階を明かにしたものに他ならないと思ふ。例へば快不快の價值様相は機能や作用の特性の側から特徴づけられたのであり、生命的感受の價值様相は明らかに對象的な價值様相が生命的な感じの様相から定められてゐるのである。又精神的價值様相も感性的感受及び生命的感受に對する精神的感受の特性によつて見出されるのであり、聖不聖の價值様相は宗教的愛の作用がこの價值様相を他の價值様相から區別するのである。それはすべて人格の情意的存在に於ける四つの階層なのであつて、決して對象的な實質的價值そのものの區別ではない。同様に價值荷擔

者による價値の序列も、實は價値の秩序の解明ではなくして人格の存在構造の分析であると云ふべきである。そこでは價値荷擔者たる人格の構造が様々に分析されたのを見るのであるが、しかしそこに擔はれた價値が如何なる種別をもつかを少しも知ることは出來ないのである。それに於ては價値の秩序が取り扱はれてゐる如くであるが、しかし問題はすでに人格の方へ推移してゐると云はねばならないであらう。それらは實は價値そのものではなくして、却つて人間の *Weltanschauung* に基いてゐると云はなければならぬ。それ故にシェーラーの價値高低の標準にもとづいて、一層高いものを實現せんとし、又一層低いものに反抗するところが如何にして道德的に善であると云ひ得るであらうか。これには何等根據がないと云はねばならない。ハルトマンが「(註四)シェーラーの價値高低の標準の如きは倫理學には不用である」と云つてゐるのは蓋し至當であると云へるであらう。すでにのべた如く道德的價値は人格價値であつた。さうして人格とは志向的作用に於てあるものであり、それは決して對象とはならない。従つて道德的價値は常に必然的に志向的實質とはならない。道德的價値は本質的に人の側に、作用の側

にあるのであつて、それは志向的實質となる他のすべての價值とは本質的に差異を有し、次元が別でなければならぬ。それ故に道德的善はシェーラーの價值の序列とは何の關係もないと云つてよいであらう。たとひ志向的實質となる價值には、價值の序列があるとしても、それには道德的善は少しも依存しない。このことはシェーラー自身の考へるところとは反對に、意欲の實質は意欲の道德的價值とは無關係であることを示すものではなからうか。

〔註一〕 Scheler: Formalismus, S. 22.

〔註二〕 ib. S. 23.

〔註三〕 ib. S. 24.

〔註四〕 N. Hartmann: Ethik, S. 255.

(八)

以上を要するにシェーラーは財と價值を峻別することによつてカントの「非道德的價值の本質及び序列には經驗から獨立なる何等の内實もない。さうして道

徳的價值には單に形式的な、實質的性質としての凡ゆる價值に關せざる合法則性が存する」と云ふ思想は全く誤れるものであり、財世界や其の變轉的な形成から全く獨立であり且つそれに對し先天的である實質的價值系列及びその序列を見出すことは十分に可能である」と云ふ結論に到達し、これを其の根本思想としてゐるのであるが、しかし實質的でしかも先天的な價值及び其の本質關係が存在すると云ふことは、道德的價值が實質的であると云ふことを證するものではないと云つてよいであらう。即ち倫理學の中心問題となるものは、このやうな財と價值の區別や、先天的實質的價值の存在や其の序列ではなくして、却つて財價值と道德的價值との區別、即ち財的か道德的かが問題なのである。

更にシェーラーの如く實質的價值を主張する立場に於て如何にして「價值の存在」が價值であると云ひ得るであらうか。シェーラーの考へる如く情緒作用としての價值感に於て價值が存在するとするならば、「存在する價值」以外に、「價值の存在の價值」は如何にして感得されるのであらうか。若し「價值の存在の價值」をも感得し得るとするならば、そこには二重の感得が考へられねばならないのではなから

うか。即ち「存在する価値」の感得と「価値の存在の価値」の感得、この両者が考へらるべきではなからうか。さうしてこの場合、価値は価値感に於ては單に本質であつて存在をもたないのであり、この本質としての価値が現實化される時に初めて存在をもつとするならば、価値は其の現實化としての財に於て初めて存在をもつと云はねばならない。しかしながらこの財に於ける価値を感得する場合には、財を通過してその本質価値を感得するのであつて、財に於ける現實化によつて云はば「性格を異にし來れる価値」を感得するのではない。この意味に於て吾々は財に於ける「価値の存在の価値」を感得すると云ふことは不可能でなければならぬ。又シエーラーの指示する善惡の価値公理から當然歸結せられる如く、感せられた価値が何等かの財或は行爲に實現されることをば一つの価値として感得することが出来るには相違ない。しかしながらこの場合に於ても又「価値の存在の価値」を感得するのではなくして、却つて吾々は「価値の實現の価値」を感得するにすぎないであらう。この意味で価値を實質的對象的となすところの所謂価値客觀主義の立場に於て「価値の存在の価値」を説くことは誤りではないとしても、それは全く無意

義であるやうに考へられるのである。

又シェーラーは價值實現の作用に附着する價值を考へてゐる。たしかに吾々は價值實現の作用或は行爲に一つの價值を感得することは否定し得ないところである。しかしこの場合にはこの行爲そのものが實は吾々の價值感の作用の對象となつてゐることを看過してはならない。しかるにシェーラーに於て實現作用は決して對象とはなり得ない。善惡の價值は決して對象とはならない作用の背中についてゐるのであるが、しかし其は價值である以上明白に感得せらるる實質的價值であるとされる。しからは意志作用又は人格の價值が他の價值と等しく感せられるものであるとすれば、何故にこの意志作用によつて志向せられないのであらうか。彼に於て善惡の價值は價值感の作用に志向されても、意志の作用には決して志向されないのである。即ち善惡以外の所謂對象的價值は價值感によつて對象的に與へられると同時に意志によつて志向されるのであるが、善惡の價值のみは意志、行爲の立場からは全く封鎖せられて、單に價值感に於てのみ現はれ得るにすぎない。それは要するに價值感にとつてのみの問題であり、決して實

踐の問題とはならないのである。若しかかる非道德的なる對象的價值實現の作用に附着する價值に何等かの實踐的意義があるものとするならば、價值優劣感の作用と意志の作用との合致に於て、意志が善又は惡となるのでなければならぬ。従つて意志に附着する價值は對象的實質ではなくして、却つて作用實質とならねばならないであらう。かくて人格價值即ち意志作用に志向されない價值は、善惡以外の諸價值と確然と區別されねばならない。又價值感に於ても、人格價值感のみは其特有の性格をもたねばならぬ筈である。なんとなれば彼に於て人格はあらゆる可能なる作用の具體的統一としてあらゆる可能なる對象の全領域と對峙し、それはただ作用の遂行に於てのみ存するものであり、このやうな人格が價值を擔ふその擔ひ方は對象的なる財が價值を擔ふその擔ひ方とは根本的に異ならねばならないからである。即ち吾々は價值感に於て見出される價值が物的荷擔者である場合と、價值感そのものの遂行者が荷擔者である場合とを單純に同一視し得ないからである。それ故に人格價值感は對象的本質的な價值の感得ではあり得ずして、價值感に先つ作用實質としての價值が作用に於て己れを現はすことに

他ならない。さうしてこのことは善悪をば主體的作用の側に認めることであり、其の意味に於てそれはカントの立場の一つの發展となると云ひ得るであらう。

(九)

勿論カントの定言命令の中にも人格の獨立とか、目的の王國とか、所謂實質的なものの含まれてゐることは云ふまでもない。しかしながらかかる實質は果して嚴密な意味に於て實質と云ひ得るであらうか。例へば彼が人格と云ふ場合、それは明かに理性者一般と云ふ形式的概念なのであり、又人間一般なのであつて、それは決して特定の社會的歴史的制約の下に立ち、特定の性格を以て情感し意欲するところの具體的個體的存在としての所謂私ではなかつた。それ故にカントに於ては、この具體的な歴史的人間によつて直觀され、又追求される價值實質は全く念頭におかれてゐなかつたと云はねばならない。勿論カントが理性的主體の實踐的法則を根源的なものと考へ、この主體なるものから客體的なる善悪の區別を明かにしやうとしたことは、從來の對象的倫理學に對して大きな業績である



として認めねばならない。主體のもつ先驗的創造的なる意志の實踐的意義を明かにしたことは否定すべからざるカントの功績である。しかしながら彼の所謂主體とは單なる理性者であり、普遍的立法的なる超歴史的形式の意志であるにすぎないのである。しかしながら吾々の現實の道德生活を考へてみれば、道德に於ける客觀的意志は、ただ單に當爲に従ふところの敬虔なる良心的意志にのみつきるものでないであらう。意志の形式がたとへ如何に純粹なるものであるとしても、それは常にある特定の價值實質と結びつけるものであるべきであつて、價值内容から全くはなれた形式の如きは、ただ單に分析的思惟の所産であるにすぎないであらう。當爲はカントに於ける如くに主觀的法則性だけではなくして、同時に又實質的客觀性をもたねばならない。道德的意志は單に形式的合法的なる純粹意志のみではない。

吾々の行爲は如何なるものであつても、何等かの價值體驗をはなれては成立し得ないであらう。この意味に於て道德的意志は一定の價值對象の體驗に即して、その實現を志向する創造的具體的行爲的意志でなければならぬ。ここからし

てシェーラーの先天的にして實質的なる價値の主張の中には、カントの所謂道德的善は單なる善意志であると云ふ如き抽象的形式的原理を以てしては到底つききれない内容を有する、事態そのものの深き眞實に即した直觀がふくまれてゐると云はねばならない。しかしながらシェーラーはその實質的價値とその序列をば、それを感得し意志する主體から全く獨立せる、絶對不變不動の相に於ける秩序に於てあるものとして理解してゐることを看過してはならない。即ち絶對價値としての秩序の最高の世界は、たとへトスの歴史的變遷を通じて其の中のみ志向せられ、顯示されるものではあつても、それ自身としては決して歴史的制約の下に立つところのものではない。價値感や價値優劣感の如き本質直觀によつて價値とその序列を把握すると云つても、價値そのものはかかる情緒的作用と相對的なる、被制約的なる主觀關係的事態ではなくして、却つてそれとは全く獨立せる客觀性を有するものである。價値はあらゆる主觀の自覺から獨立せる其自體に於て成立するところの理念的な實質的存在領域又は本質領域であり、この意味で自覺に於ける法則の意識としての當爲の如きは、この云はば自體的存在として

の價值によつて基礎附けられるのであり、決して當爲が價值を基礎附けるのではない。それは道德法則をば價值自體に於て限定しやうとする云はば存在論的態度に立つと云つてよいであらう。シェーラーは價值が行爲の對象として義務當爲又は行爲に移行し得る爲に、この兩者の間にこれを結びつくべき理念的當爲を想定してゐるのであるが、しかしこの理念的存在當爲はどこまでも存在の善でなければならぬ。其は決して「何をなすべきか」を決定するところの行爲當爲ではあり得ないであらう。即ち吾々は何等かの行爲當爲を豫想することなくしては、嚴密なる意味で當爲をば存在に於て想定することは不可能ではなからうか。存在そのものの立場ではあるべき筈のものと云ふ如きものの想定は全く無意義である。なんとなればそこではあるべき筈のものは、確かに單にあるものの一つの仕方であるにすぎないからである。したがつてあるべき筈のものがあるものに對して區別さるべき意義を有し得る爲には、この存在そのものを超えて具體的行爲の立場に於て存在を反省せねばならないであらう。存在と善の一致をば具體的行爲の「主體」に於てみななければならぬ。勿論シェーラーをまつまでもなく、道

徳的價値はただ單に一個人の恣意や欲求の對象としての物の性質ではなくして却つてこれを超えたものなることは云ふまでもない。しかし又其は根源的には吾々の主體的意志と深く結合せるものでなければならぬ。主體的關係から全く游離せる獨立な客觀的價値とか、その序列の如きは不可能である。この意味でカントの主體的倫理學を經過した吾々に於ては實質的價値倫理學の主張も最後まで支持することは困難である。

思ふに具體的な主體的實存の努力と何等直接の關係を結ばざる價値、具體的實存の歴史的社會的現實から獨立せる價値の如きは吾々にとつて決して意味のある價値ではあり得ない。即ち價値は歴史的主体によつて要求せられたものであり、その本質構造に於て主体に相關するものでなければならぬであらう。主体との相關を無視せる價値客觀主義は本質的な實踐的意義を失へるものであり、其は道德法を以て理性者一般に妥當するものとなし、人間に對してはただ其が理性の荷擔者である限りに於て妥當する認識的客觀法則であるとしたカントの所謂超歴史主義と相應する一の絶對主義であると云つてよいであらう。

〔註〕 Variationen des Ethos (Formalismus, 311 ff.) に於て論じてゐるやうに、シェーラーも實質的價値の歴史的社會的に變動し推移しつつあることに氣づいてゐるのである。この點からのみ考へるならば、シェーラーは超歴史主義的な合理主義者ではないと云はねばなるまい。しかし彼の諸見解を総合的に觀察すれば、彼の本來の立場であつたところの、價値客觀主義は、それによつて捨て去られたものと云ふことは出來ないであらう。