

| | |
|------------------|--|
| Title | ブレンタノの倫理思想：実質的価値倫理学への途 |
| Sub Title | Fr. Brentano's ethical thought |
| Author | 宮崎, 友愛(Miyazaki, Tomoe) |
| Publisher | 三田哲學會 |
| Publication year | 1952 |
| Jtitle | 哲學 No.28 (1952. 3) ,p.1- 36 |
| JaLC DOI | |
| Abstract | <p>Under Aristoteles great influence, Fr. Brentano adapted the objectivity of values and founded the origin of cognition of the moral value in emotional intentional function. He, therefore, defined that good is what is loved with internally justified love, that evil is what is hated with internally justified hatred. From a point we can assert that Fr. Brentano mediated between Aristotles "Ethica Nichomachea" and Scheler's "Materiale Wertethik". In the first section of my treatise I tried to explain the significance of Brentano's ethical thought corresponding to Scheler's. "Materiale Wertethik" In the ,second section I mentioned his critic on Kant's philosophy for the purpose of explaining Brentano's ontological tendency. In the third and fourth section, I considered the intentional. immanence of object as the fundamental characteristic of physical phenomenon and the property of representation, judgement, emotion Which are classified by the standard of intentional immanence of object. Moreover, I pointed out "the ideal among ideals" as metaphysical religious unity of truth, good, and beauty which is 'revealed in the depth of human consiousness. "The ideal among ideals" is the finally worth agreement for blessing which is given by christianity. Accordingly, we can assert that philosophy and ethic are not completed without cognition of the problem of God. In the fifth section, I particularly considered the Conception. of "natural sanction" and indicated that activity of love and hatred as ethical region corresponds to activity of internally justified emotion. In this way it was indicated that Brentano's ethical idea on the one band coinsided with hedonism, and yet it did not fall into the illusion of subjectivism or relativism, and on the other hand, coinsidet with ethical high degree without falling into Kant's ethical formalism which could not approach reality. In the sixth. section, I investigated conceptions of Good, Better, and then the proper act. of selection it relation to the conception of better, and explained the process of three principles concerning the selection which remind us of Scheler's so-called "Wertaxiom," and at the same time rest on the basis of three principles, that is Brentanos' "das, Prinzip der Summierung," (Whole good is selected from partial good.) This principle of his Corresponds, to J. Mill's "greatest happiness of greatest number" in a sense and then Brentano provided that object of our efforts is in harnionious development and activity of all predispositions and our practical good is raising or promoting. good of whole society as possible. Laws and policy should be of use for this purpose and in this sense, the fundation of them jsethic, and in consequence ethical sanction is necessary for them. It is, theiefore, concluded that the statute of all human being originates in the statute of God, (Herakleitos). Thus, Brentano's Ethic of metaphysical absolute objectivism (principally) had transcendency inside and at the same time, it could assert relativism as ethical standard and suit for reality. In this pbint we are gable to recognize him as a pioneer in the study of "Materiale Wertethik"</p> |
| Notes | |
| Genre | Journal Article |
| URL | https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000028-0001 |

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.

ブレントノの倫理思想

—— 実質的価値倫理学への途 ——

宮 崎 友 愛

一

主観的なものに對する近代的関心、これが十九世紀の哲學的倫理学の特質である。そこでは道德的意識及びその諸作用の分析が主題であつて、種々なる道德的要求、命令、価値の客観的実質に関する研究は閑却された。しかるにフッサールの影響の下に「事態そのものへ」を標榜して、価値の組織的な内容的分析に中心的地位を与へて、倫理学の領域に新局面を開いたものは、周知の如くシェーラーである。しかしシェーラーの所謂実質的価値倫理学は單にカント的な主観主義、形式主義の排撃に終るものではない。彼に於てすべての価値は実質的性質であるが、それは価値現象としてすべての感情状態から異なる真正の對象と考へられ、しかもそれは現象學的本質直観の一種たる価値感情或は価値直観によつて把握されるものとして、同時にアプリアリなものである。従つて価値はリッケルトにみられ

る如く單に形式的なるものではなく、一つの実質的な事実であり、又單に主観的なものではなく、客観的なものである。かくて彼の価値観は一方では先天的実質的な価値を考へる点でカント的形式主義を排して、しかもカント倫理学の本質をなす道德律の先天性を維持し、他方ニーチェやデイルタイの如く現實に於ける価値豊満をみながらも歴史的相對主義の裡に懷滅し去ることなく、両者の綜合を企圖するものである。かくして実質的価値倫理学は倫理的先天主義に対しては豊かな内容を与へ、価値意識に対しては人間的評價の相對性の真只中にあつて、しかもなほ存立してゐるところの不変的実質の確實性を与へようとするのである。しかも価値をば情緒的体験の志向的對象としての実質的な本質とみ、かかる本質としての価値の体験の分析を通じて価値体系を確立し、価値認識を基礎付けようとする。それはカント的な主観主義形式主義への対立を通じて先天的実質的倫理学を樹立しようとするもので、方法の上からは倫理学の領域に対する現象学的方法の適用であるといふことができる。

ところでフッサールが現象学建設に當つて、最も深い影響を彼に与へたものは、ブレンタノとボルツァーノである。現象学は結局命題自体と表象自体とを説くボルツァーノの純粹論理的自体の世界を、精神現象の志向性を強調するブレンタノの心理学に於て考へたものといつて大過ないであらう。とはいへ現象学を直ちに先驗的心理学と規定することは許されない。なんとすれば現象学にとつては本質学こそ中心的地位を有するものであるからである。しかしながらこの本質の世界は常に純粹意識の根源に還元されねばならない。この意味で純粹意識の概念が、現象学の他の半面を負ふものとして重大視されるのである。即ち現象学の對象として取扱はれるものは本質の世界であるが、それは常に純粹意識の本質として、そしてそれ以外のものとしてではなく考へられねばならない。ところで純粹意識の起源を尋ねて、われわれは一方にデカルトのコギトに遡り得、他方下つてはブレンタノの精神現象論に於ける内部

意識に想到するであらう。勿論現象学の所謂純粹意識をブレンタノの内部意識と同一視することは許されない。しながら現象学建設の基礎としてブレンタノの精神現象の分類の果した役割は何人も看過してはならない。フッサールはブレンタノの心理学に於ける表象、精神の志向性、明証性の考へ方から出発して、純粹意識の本質構造をまづ究明し、それによつて一切の存在領域が時間意識と相關的に志向的に構成されることを明かにした。

しかし時間意識の存在論的中核をなす個体的主体性はまだフッサールに於ては取り出されなかつた。かかる主体的実存を所謂本来的自己として明らかにすることはハイデッゲルの企てたところである。かくして現象学は主体的時間
の方向に深められると共に、現象学は客体的存在論的方向にも発展すべき必然性を有してゐる。フッサールの先験的
志向的意識の究明に於ては、あらゆる領域の可能的形式構造は明らかにされたが、実質的な価値の問題には殆んど触
れるところがなかつた。現象学的意識論を人間学的視野にまで具体化し、実質的価値倫理の問題を真正面から取り上
げることは、人間と社会と歴史と宗教に深い関心を寄せたシェーラーに待たねばならなかつた。しかしながらニコラ
イ・ハルトマンによればシェーラーに於て倫理学の道は指示されたが、道を指示することと、この道を歩むこととは別
である。少くとも本来の倫理学に於ける限りでは、シェーラーさへもこの道を歩んでゐるとは云ひ得ない。従つてわ
れわれは価値界の地上にあつては、まだ全くの初心者であり、一見既に結論の如く思はれる新たなる洞察を有しな
がらも、実はもう一度全くの出発点に立たねばならないとされる。かかる状況の下にあつてアリストテレスのニコマコ
ス倫理学が既に極めて進歩した実質的価値倫理学であるといふ洞察ほど彼を驚歎させるものはないともいつてゐる。
勿論それは概念又は意識的傾向の上からではなくして、實際の研究法の上から、実質的であり、価値記述の非凡さを
示し、その内容の上に於て道德的価値の考察の対象として価値概念の存在論的優位を強調してゐるといつてよい。こ

の意味で実質的価値倫理学は、アリストテレスに於ける価値概念の存在論的優位の主張をば、現象学的本質直観の立場に於て具体化したものとみることが出来る。もつともアリストテレスへの還帰を意識的に企てたものは、ハルトマンであつてシェーラーではない。むしろシェーラーは、アリストテレスは財と価値との峻別も、一般に存在の独立性と程度とに無関係な独自の価値概念も知らず、従つて彼の倫理学は本質的には財倫理学であるとなし、実質的価値倫理学は、かかる財倫理学の崩壊後に始めて発生し得たと主張し、従つてそれはカントを超越することを願ふが、しかしカント以前に帰ることを望まないといつてゐる。(Formalismus. Vorwort z. dritt. Aufl. XVII.) しかし彼が理念的自体存在としての価値概念を強調して、カントとニトチェの綜合を企て、ハルトマンが現象学的立場に立つて、アリストテレスとカント、云はば古代と近代の倫理思想の綜合を企てたことを思ふとき、アリストテレスの影響の下に形而上学的有神論的立場に立つて価値客観主義を標榜し、道德的価値認識の起源をば、愛憎の志向的感情に求めるブレンタノは、正しくその中間の橋梁をなすものとみられるであらう。私はまづ彼の存在論的傾向を明らかにするために、彼のカント哲学に対する二三の批判について触れておきたい。

二

カント哲学に対するいくつかの批判のうち、ブレンタノの立場を端的に示すものは、カントの分析判断と綜合判断に対する批判である。周知の如くカントに於て分析判断は、われわれの認識を説明するが拡張はしないとされる。しかしブレンタノによれば説明すること自身が既に拡張といはねばならない。(Vom Dasein Gottes §82. S. 92) ここにわれわれは両者の哲学的態度の根本的相違をみ得るであらう。分析判断はカントに於て主辞に含まれた賓辞を

述語として引き出すにすぎず、従つてそれは何ら新しいものが附加されるのではないからして、誤謬を犯すことがないと言された。勿論この場合カントの関心は、「或る判断が明証的で確實であるのは何故であるか」といふ基礎附けの方向にあつたことはいふまでもない。しかるにブレンタノによればカントの分析判断のこの証明は循環論証である。それは分析判断の明証性を証明するのに分析判断そのものを以てするからであると主張する。ブレンタノにとつて先づ第一に必要と考へられることは、明証的判断を具体的に獲得するといふこと、實在に直接するといふことであつたのである。それ故に明証の経験以前に初めから明証性はかくかくでなければならぬとすること、即ち明証的判断のある場合、それはかくかくであるが故に（例へば分析判断に於いて賓辞がすでに主辞に含まれてゐるが故に、といふ如く）明証的であるとするのは無意味であるといふのである。のみならず「明証的判断はかくかくである」としたところで、その明証的判断をわれわれがもたない時は無意味であるともいつてゐる。ブレンタノのカント哲学に対するこの様な批判が當を得たものであるか否かは疑問である。しかしここではブレンタノの立場を明らかにすればよいので、その問題には触れない。

第二にカントが「先天的綜合判断は如何にして可能であるか」と問ふて、特に先天的綜合判断のみを問題とする真意は奈辺にあるかといふことである。ブレンタノによれば「われわれが十分な確信を以て先天的にそれ自身明証的な判断（分析判断を意味する）をなすのみならず、全く盲目的判断（ブレンタノは綜合判断をかくみてゐる）をなすのは何故に可能であるか」を問ふところにあるといふのである。（Vom Dasein Gottes §80—81. S. 89—91）それはカントが先天的綜合判断の妥當領域を問題にして、これを現象界に限ることによつて古い形而上学をば学として否定してしまつたところからも知られるであらう。ところでブレンタノによれば「もし先天的綜合判断が先天的普遍的真

理であるならば、その妥当範囲を限定することは不当である、それにもかかはらずカントがその妥当範囲を限定しようとするのは、それが彼に於て盲目的確信と考へられてゐるからである」といつてゐる。かくてブレンタノにとつては先天的綜合判断は認識といふよりは、むしろ盲目的判断或は綜合的前判断とみらるべきものであつて、この様なものの上に数学的自然科学を基礎附けようとするカントの立場は不当である。われわれはここにも両者の根本的態度の相異をみるであらう。なんとすればカントの問題提出の真意は、自然科学が学として成立するに欠くべからざる前提をなす先天的綜合判断の成立のための条件を問ふところにあるのであつて、先天的綜合判断が事実上明証的であるか否かを問はふとするものではない。しかるにブレンタノにとつては、判断と云へば直ちにその真理性、特にこれと表裏一体をなす明証性が問題なのである。ブレンタノに於て、真理は神と雖も左右し得ない。神知るが故に真理なのではなく、真なるが故に神これを知るのである。即ち真なるが故に神にもその他一切の存在にも、当然あるがままに明証的に現前すると考へられた。明証とは従つて意識に於ける真の存在の反映なのである。従つて彼にとつて明証的判断の理性的根拠を問ふことは無意味であつたのである。この意味でブレンタノにとつて認識可能の条件ではなくして、認識自身の真理性乃至明証性が関心事であつたのである。カントの場合には数学的自然科学は既に学として成立して居り、これがもし分析判断に基くとすれば、それはわれわれの認識を拡張しない。又もし後天的判断に基くとすればそれは普遍妥当性を有し得ない。かくして「数学的自然科学は如何にして可能であるか」といふ問は、「先天的綜合判断は如何にして可能であるか」といふ問に帰着せしめられたのであつて、ここでもカント哲学の関心が基礎付けの方向に寄せられてゐたことが知られるであらう。

右の如く實在に直接することを目指して、認識自身の明証性を強調するブレンタノにとつては、カントのコペルニ

クスの転回思想も、われわれの直接的経験と相反する盲目的確信にすぎないとされた。一般にある確信が現実的といはれ得る為には、われわれがそれに関した判断をしてゐて、それに関する概念を現実的に考へてゐる場合に限られるのである。従つてコペルニクスの転回思想が真であるとすれば、われわれが因果律やその他の先天的法則を現実的に考へてゐて、われわれの認識の対象がこれに依拠することになるのであるが、このことは明かにわれわれの経験するところに反してゐる。即ちコペルニクスの転回に関する命題は経験の範囲内で何ら明証性も確実性も有してゐない、その限りわれわれの経験するところと反対な仮定にすぎないといふのである。勿論ブレンタノの主張する如くコペルニクスの転回思想は仮説であり、学の客観性の基礎附けの爲の一つの装作である。正にその故にこそ、それが「個々の経験に於ける明証性をもたない」といふ如きブレンタノの批判は、カントの全く与り知らぬところであり、又何ら痛痒を感じないところであらう。しかしわれわれはこの様なのはづれのカント批評のうちにこそ、ブレンタノの立場が最もよく現はれてゐるといはねばならない。即ちブレンタノにとつては、経験一般の綜括的可能性よりも、現実的経験の具体的確実、特に明証性が問題なのであつて、ここに一切の判断が直接に存在にかかはるとみるブレンタノの立場が明白に現はれてゐるであらう。

周知の如くカント的立場にあつては、われわれが感性的能力に依存せざるを得ない以上、われわれに与へられるものは物そのものではなくして、單なる現象にすぎないのである。われわれの認識は去来する表象を先驗的主観に於て範疇的に統一することによつて客観性を有するとされるのであるが、しかしそれが感性的能力に制約される限り、それは存在自体にまでは及ばず、従つて現象性を超えることは出来ない。存在自体はわれわれの認識の外にとり残されるのである。それ故にカント哲学にあつては神、自由、永性等の形而上学的絶対者に関するすべての問題は、人間理

性の把握の彼岸におかれ、それらは精々実践理性の要請であるとされた。ここではかくして存在自体は認識の外に
り残され、それは現象の世界に踰越する現象論といはなければならない。

しかるにブレンタノに於て判断の主辞は實在にかかはると考へられた。カントに於ては判断の主語存在の本質を述
語の観念的普遍的統一を以て限定するものと考へ、主語存在はこれを根拠として推論されたものにすぎない。しかし
ながら単なる思惟必然性は、可能の領域を超えて、實在自体にかかはる必然性を保証するものではない。如何に述語
に於て存在性を陳述しても、主語存在自体の存在性格が決定しない限り、現実的には無意味である。われわれにとつ
て問題なのは、述語規定よりも主語存在自体であり、判断は常に存在自体に直接するといふことである。一切の判断
を存在判断に帰するブレンタノの主張も、かかる根本的態度に起因する。

後述の如く彼に於て精神現象は表象であるか、或はこれを基礎とする高次の意識現象である。判断と雖もこれに基
礎をもつ精神現象であり、従つて判断の明証は表象の明証に動機付けられてのみ明証と云ひ得る。この表象基礎説は
一切の判断を存在判断に帰するブレンタノにとつて決定的意義を有する。ところで判断とは承認と拒否の二つの精神
作用と、これを中心として生ずる種々のモドウスに他ならない。承認と拒否とはあるものの承認と拒否を意味し、従
つて表象されたものに加へられた意識作用である。それ故もし「Aあり」といふ存在判断が成立する場合、存在とAの
二つの徴表の表象結合ではなく、Aそのものが承認される当の対象である。「Aあらず」といふ場合には、Aそのもの
が拒否されるのであつて、存在とAの二つの徴表の表象結合の否認ではない。即ち判断は述語としての存在と主語と
してのAの表象の結合によつて成立するのではない。ここに判断成立の根拠を所謂賓辞附けに求めようとする表象結
合説の欠点が存する。さらに賓辞附けがすべての判断の本質でないことは、知覚も亦判断に数へられることによつて

も明らかであらう。彼に於ては知覚と雖も錯誤にあらざる限り明証を有する一つの認識であり、一つの真理把持 (Fürwahrhalten) であるとされる。最後にすべての命題は存在判断に還元しつくされ、しかもその間何ら命題の意義を変更することがない。このことは判断がすべて賓辞附けにその本質をおくものにあらざることを示すものと考へられる。断言命題の「あり」「あらず」はすべて単なるコプラであつて、それ自体独自の意義を有するものではない。彼に於ては「である」は「がある」におきかへられ、従つて判断の本質は、観念的統一の媒介をすてて、客体に対する直接端的な承認と拒否の態度と考へねばならず、客体の表象の上に成立するのではない。かくして判断と存在、真理と實在、Sosein と Dasein とは彼に於て一に帰するといつてよいであらう。彼に於て真とはすべて真に存在することであり、真理性と實在性とは同義と考へられてゐる。かくして主語に述語が含まれてゐるが故に説明判断と呼び、主語になきものを述語によつて附加するが故に拡張判断と呼ぶ如きカントの判断の区別は、ブレンタノに於てはあり得ないのである。

ところでブレンタノに於て本来の意味に於て存在者と云ひ得るものは、事物又は實在者 (Ding od. das Reales) の他にはない。客観的に存在するものは事物及びその部分乃至その集団であつて、それ以外のものは作られたもので、本来の存在者ではない。かくして判断は、否一般に精神現象は思惟的存在者 (ens rationis) ではなく、却つて實在者に直接関係すると主張された。思惟も観念を介して考へるのではなく、實在そのものに直接するのである。それ故彼は門弟 Stumpf に宛てて書いてゐる。「或る人が思惟的存在に結婚すると約束して、實在の人物と結婚して、その約束を果すなどといふならばこの上もないパラドックスであらう」と。かくしてカントの批判主義は結局に於て現象論と断定され、その真理説は現象的真理説といふのほかなく、観念的と評せざるを得ない。観念的なもの

は人為に出づる歪曲か虚構である。従つて観念的統一を以て超越的妥当性を誇るカントの立場は、実在と真理とに遠き人間的恣意といふのほかなく、神に対するこれ以上の冒瀆はないとしてゐる。ブレンタノにとつて真理とは必然的なるものとして考へられる観念的超越ではなく、存在自体に対する端的なる知覚であり、アリストテレスの所謂接触即ち直接的把持 (*dykein. Meta. θ. 10*) によるものといつてよいであらう。かくして哲学はこの実在に直接々触するのでなければならぬ。「われわれは存在そのものや現実的にあるところのものについては、誤つてあることは出来ないのであつて、ただそれらのものを認識するかしないかといふことがあるのみである。かくして接触しないことは無知であることを意味する。」ところで一切は神の業になる実在である。人間精神の最高部たるヌースと雖も人間生誕の或る時期に神によつて創造されたものであり、意識自体と雖も神の光を現はし来る場所と考へられてゐる。かくて又実際に存在するものは、あらゆる事物の唯一の原理のみであり、従つて「哲学は實際の見地を離れた理論学としての尊厳を有するとしても、神の存在をば全く認識の領域外におくとき、哲学の卓越性は全く失はれるであらう」。(Vom Dasein Gottes. Brief an einen Agnostiker. S. LVIX) 一切は神の存在の光の中でのみ解明されるのである。かくてわれわれは彼の哲学の根柢に横はるものが、如何に強靱なる形而上学的宗教的心情であつたかを知ることが出来るであらう。

三

さてシェーラーは価値は悟性によつて産出されるのではなく、却つて独立な所与性を有することを明示しようとして、価値の明証を説いた。この明証とは直観的確實性を有する判断に伴ふ一種の感情であるが、しかしそれは單なる

主観の状態ではなく、それ自身のうちに志向されてゐる或るものへのかかはり合ひをその特殊構造とする感情である。価値はこの様な感情の志向性に於てアプリアリに明証的に与へられる。しかもかかる感情の志向性に存する本質的な合法則性は、情意的先天性を有し、単に知的合法則性に帰し得ないのみならず、純粹論理学の合法則性にも劣らぬ絶対性を有することを指示した。ここから出発してシェーラーは同感情の分析にすすみ、本来価値に盲目である同感情も、価値に志向する自発的情緒作用としての愛及び憎に基づけられて初めて価値への方向を得ることを明らかにし、この愛憎の作用をば、われわれの道德感情に於て最も根柢的な作用であるとみた。

しかしながら右の如き感情の志向性（意識の志向性）を強調し、愛憎の自発的情緒作用をば初めて哲学の重要な問題としてとり上げたのはブレンタノである。彼は愛憎の作用を心的現象の根本段階とみ、判断さへもこれに従属せしめようとするのであるが（*Psychologie vom empirischen Standpunkt* 2Bd. *Klassifikation der psychischen Phänomene*）その際愛憎の作用を状態的な情緒感情や衝動の如きものから厳密に區別したことは、彼の大きな功績と云はねばならない。自発的な愛憎の根源的作用を説くことによつて、實在に直接すると云ふ要求の前にあつても、倫理学を宗教の中に没せしめることなく、それとの深い關聯に立ちながらも、よく倫理学の獨自性を保持し得たのである。しからば彼に於て意識の志向性、愛憎の自発的根本作用はどう考へられてゐたであらうか。

さて彼は普通に知的作用と呼ばれるものを表象と判断の二つに分ち、感情と意志とを一の心的作用とみて、結局心的現象を表象、判断、情意の三つに分類した。この分類の原理は意識の本質に関する彼獨特の見方に基づくことはいふまでもない。即ち彼は心的現象をして他のあらゆる現象から區別せしめる所以のものを、「対象の志向的内在」に於て認めた。表象に於ては何ものかが表象され、判断では何ものかが承認又は否認され、愛に於ては愛せられる或る

ものを、憎に於ては憎まれる何ものかを見出すであらう。このことは既にアリストテレスがデ・アニマの中で「知覚されたものは、知覚されたものとして知覚する人の中に、考へられたものは考へる理性の中に存在する」として注意したところであるが、この対象の志向的内在といふことこそ心的現象の特質でなければならぬ。心的現象の分類はこの志向的関係の種々相によつてなされねばならない。

しかしこの対象の志向的内在といふ特質は、思惟や意志については認められても、感情現象についても亦認め得るであらうか。なるほどわれわれは或ることについて喜び又悲しむといふ如く、一つの対象に結びついた感情を意識するであらう。しかしわれわれが美しき音楽を聞く快感は音についた快感ではなく、聴くことについての快感である。従つて感情の関係する対象は必らずしも外的対象とは限られない。それは外に向ふのではなく、内に向つて我の意識を直接に意識するといはねばならない。即ち美しき音楽の存在を知るが故に美を感じるのではなく、これを聴くことによつて美を感じるのである。かくして感情は対象の意識ではなく、対象についての我の状態の意識と考へねばならない。従つて感情には「対象の志向的内在」を認めることは出来ないとも考へられるであらう。

しかしながらブレンタノに於て、「志向する」といふことは単に対象を指示することではなく、他方に対象を表現することを意味した。意識の中に対象を指示することは、他方に対象を意識に於てあらはにすることを含むのである。この二面の何れが顯著であるかは、心的現象如何によつて異なるのである。感情にあつては対象は表現された対象として、意識の中に見出されるのであつて、感情に対象がないのではなく、対象の現はれ方が異なるにすぎない。即ち感情は特殊な仕方に対象に關係し、対象への特殊な關係を直接に体験するのである。われわれが或る事について喜びを感じる場合、われわれはそのことに關聯した我の意識の特殊な活動を体験するのであつて、対象を直接指示しない

が、しかし対象は私の意識の中に表現されてゐるとみななければならぬ。かくして感情には表象や思惟や意志とは異なる形に於てではあるが、依然志向性が認められるといはねばならない。これに対し人々は又「われわれが何といふことなしに悲みを味ふ」場合の一般感情或は感情と対象とを区別し難い感覚的感情をあげて、感情の志向性を拒否しようとするかも知れない。しかし前者の場合は対象が不明なだけであつて、対象が存在しないのではない。従つて対象が不明であることによつて感情の志向性を否認することは正しくないであらう。後者の場合にはわれわれの意識に於て対象が圧倒的な力をもつ為に作用を認め難いことは事實である。しかしそれは作用がないのではない。若し如何なる意味に於ても作用がないとするならば、それは感覚感情ではなくして、物理現象といふのほかない。かくて両者の場合、作用と対象がそれぞれ意味を有し、相互の關係に於て意味を有するならば、そこに志向的作用の存在を承認しなければならぬであらう。かくしてブレンタノは対象の志向的内在といふことを以て心的現象の特質と考へ、この志向的関係を規準として心的現象を表象、判断、情意の三作用に分類し、しかも情意作用を以て倫理的領域としたのである。

ところで対象の志向的内在を以て特性づけられる心的現象は同時に又自己自身意識される。対象を意識することが、意識にとつて又一つの対象であり、意識が意識されるのである。従つて心的現象は如何に單純なものと雖も、常に第一次の対象と第二次の対象を有するといはねばならない。例へば聴くといふ作用は、第一次の対象として音を有し、第二次の対象として自己自ら、即ちそれに於て音が聴れる心的作用そのものを有する。しかもこの第二次の対象について一般に心的作用は又三重の仕方意識されることに留意すべきである。即ち第一次の対象を内在的に含む自己自身を表象し、認識し、情感するのである。従つて心的現象は四側面から考察されるであらう。即ち第一次の対象

の表象として考察されるときにも、第二次的対象としての自己自らの表象として、自己自らの認識として、最後に自己自らの感情として考察されるわけである。かくて心的活動の存するところ常に多様性がみられ、従つて意識には統一性が欠如する如くみられるであらう。しかしながら第一次の対象、第二次的対象のそれぞれの意識が独立無関係の現象なのではなく、それらは同一の統一的現象に於ける部分現象、即ち統一的な現実意識の部分として理解されねばならぬ。(Psychologie. s. 202—204)

四

右の如く心的現象の特質が対象の志向的内在といふ点にあり、しかもその志向的關係が多様であるとすれば、心的現象の分類は決して対象そのものの客觀的性質に依存することなく、心的活動の内在的对象に対する志向的關係の根本的差別に基づかねばならない。ここからして表象、判断、情意といふ彼独特の心的作用の分類がなされる。

第一の根本種類は極めて広義の表象である。それは感性的たると非感性的たるとを問はず、すべての具体的な直觀表象を包括する。従つて如何なる仕方でも表象されない或るものに心的活動が關係するといふことは出来ない。従つて又それは判断や情意作用と相並ぶ一つの心的作用であるに止まらず、すべての心的現象の基底に横はる特殊な心的現象である。如何なる心的作用もその根柢に表象を前提することなくしてはあり得ない。対象の志向的内在が心的現象の本質とされたのも、表象が対象の志向的内在を構成する中心的場面と考へられたからである。しかし一体われわれは何故にしか考へねばならないのであらうか。表象とは何ものかを前に置く(vorstellen)ことである。従つてそこには何らかの客体が考へられる。しかしその際この外的客体が直接心的作用を刺激して一つの心的状態が把握された

後に、初めて表象作用について語り得ると考へてはならない。彼は作用と対象との関係は、表象に於ては intentional であつても、決して real ではないといふ。即ち表象とは広く何らかの対象が意識に現前することであり、対象が表象されるといふことは、一般にそれが意識され、心的に所有されることである。われわれが何ものかについて判断し意欲するためには、まづ以つて意識の前にそれが持ち来されねばならない。表象作用とは何物かを意識の前に持ち来すことである。例へば美しき階音を聴き、われわれは快感を感じる。しかし同時にわれわれは美しき階音の表象を有するであらう。音は物理的存在であるが、これを指示する作用は心的作用とみななければならない。そこで表象は物的存在を心的作用の対象として、それをこれに関係せしめる原始的志向的場面にほかならないのである。それ故に対象は実は表象によつて、表象を通じて始めて一つの対象となり得るのである。感情は何ものかについての感情であるが、感情を何ものかに関係せしめるものは表象である。勿論感情とこの或るものとは一つに融合してゐて、両者を別々に意識することは出来ない。しかしその故に感情の根柢に表象がないと断することは出来ない。かくて表象作用は知覚、判断、感情等と相並んだ一つの心的作用とみるべきではなく、これらの根柢に横はる根本作用である。ここにブレンダノ特有の表象基礎説がみられる。従つて彼は普通に知的作用と呼ばれるものを判断と表象とに区別し、表象を独立せしめるとともに、これを基礎的な心的作用と見たのである。

ところで判断は普通には客観的妥当性の意識を伴ひ、表象の *Intensität* の大なるものとされ、或はそれは表象の結合されたものとして、心的作用としての原始性は認められないと考へられるかも知れない。しかしながら判断はたとへその根柢に表象を予想するとは云へ、單なる表象結合或は分離とみることは出来ない。例へば「緑の木」は表象結合と云ひ得ても、判断といふことは出来ない。次に判断は一般に主辞表象と賓辞表象の結合或は分離とされるが、

しかし「神は存在する」といふ如き存在判断は必らずしもしか考へられない。かかる判断に於ては主辞そのものが是認され得る対象たることを示すにすぎない。「Aはない」といふ場合にも、Aと存在の表象の結合の拒絶ではなく、ただAのみが拒絶さるべき対象であるのである。従つて表象に対して判断を特性づけるものは、その対象や内容にあるのでなく、表象された対象に対して、自己に固有な志向的關係、即ち是認或は否認が附け加はるといふことと考へられねばならない。ところでここには是認、否認といふのは、既成の判断に対して後から示されるのではなく、原始的に判断の成立に関するるのである。しかも亦それは或る事態に対する真偽の価値判断ではなく、むしろ是認とは存在すると断定し、否認とは存在しないと断定することである。かくして判断とは存在自体にかかはる是認又は否認の作用であり、存在するものを正しく是認し、非存在を否認するところに判断の真が成立し、しからざる場合に偽が成立する。(Psychologie. II Bd. S. 49) それ故に第二節でも触れた如く真理とは必然的なものとして考へられた概念的超越ではなく、存在自体に対する直接端的な接触といはれたのである。しかるにカントに於ては判断とは表象結合を範疇的統一によつて客観化するものであり、その限り認識の客観的妥当性は得られるが、しかし認識は常に感性的能力に制約されて、存在自体に直接触れ得ず、従つて存在自体は認識の外にとり残されるのである。

最後に情意作用とは最も単純な Angenutet werden 又は Abstossen werden とか、確信に基づく喜悅や悲哀及び目的と手段の選択とかいふ如き、表象や判断に含まれぬ複雑な諸現象を包括する。プレタンノに於ては意志と感情とは二つの全く別個のものではなく、両者の間には種々の中間的なもの、即ち欲望、衝動、感動、快不快、努力、緊張といふ如きものが考へられてゐる。そしてこれらは程度的に相異するのみで、本質的に異なるものではない。それは恰も一つの線的一端が感情で他端が意志である如き關係にあるのである。例へば悲哀は失はれたよきものへの憧憬とみ

ることが出来、これはやがて再びわれわれのものになるやうにといふ希望を誘発し、希望はやがて欲望を喚起し、欲望はやがて積極的意図への勇氣となり、実行への決断となるとみ得るであらう。現象のかかる系列に着眼して、その中間項を観察するならば、そこには一貫した内面的連続がみられるであらう。従つて意志と感情は本質的に異なる心的現象ではない。しかしこれに対して人は、憧憬、希望、欲望等は「感ずる」といふが、決心や行為は「感ずる」とは云はない、これは決心や行為が意志に属するからであつて、従つて意志と感情とは単に程度の相異とのみ断じ得ないものがあると主張するかも知れない。しかし憧憬に於てまづわれわれの感ずるのは対象の欠乏であるが、しかしそこには既に対象への努力の萌芽があるであらう。それはやがて行為への悲願と勇氣に発展し、ついには意志決定にまで到達するであらう。この様な過程を通じて、初め感じられてゐたものが実行にまで移され、自己自らを明瞭に自覚してくるのである。従つて意志も感情もその本質に於ては、かかる自覚の種々なる段階として同種の心的現象とみななければならぬ。

心的現象の三つの根本種類の特質は以上の如くであるが、しかしそれらは心的現象たる限り同一志向的關係をもつてゐる。ところで表象に於ては対象そのものの対立以外に何ら対立はみられない。例へばわれわれは暖と冷、光と闇が対立をなす限り、これ等の対象を対立的表象と呼ぶがしかしその志向的關係そのものにあつては表象は何等対立をもたない。しかるに判断及び情意にあつては、単にその対象に於てのみならず、対象への志向的關係そのものに於て対立を有する。判断に於ける是認及び否認、情意に於ける愛と憎はこれを表はしたものに他ならない。即ち情意作用に於ける対象への志向的關係は、判断との類比的意味に於て是認と否認であると考へられたのである。従つて表象に於ては正不正の別は存しないが、情意及び判断にあつては正・不正の別が成立し、そこに真偽善惡の區別が生ずるの

である。即ち或る事柄が真なりとして、即ち存在するとしては是認され、或は偽なりとして、即ち存在しないとして否認される限り、判断の内容となり得るのと類比的に、或る事柄はよいとして好まれ、悪いとして嫌はれる限りに於て、情意の内容となり得るのである。即ち判断では対象の真偽が問題となるに對し、情意に於ては対象の価値不価値が問題となるのである。しかしこの場合情意活動をば或る対象の善惡、価値不価値を知る認識作用と考へてはならない。若しこれが認識作用にすぎないならば、これを判断から區別して原始的意識現象とする必要はない。しからばその志向的關係に於て形式的類似を有する判断と情意を區別するものは一体何であるか。

判断に於て或るものを真として認めるのは單に対象を是認するだけではなく、対象の真理をも是認するのである。

しかるに情意に於て善として好まれ、惡として嫌はれるといふことは、善は善として好まれるものに、惡は惡として嫌はれるものに歸屬せしめられることを意味するのではない。即ち真偽は判断内容に歸せられるが、善惡は決して情意の内容に存せずして、飽くまで内容に對する心的活動の關係の特殊な仕方に歸せられねばならない。アリストテレスが *Gut* と *Begehrbar* を同意に解し「欲求の対象 (*to opeuton*) は善又は善としてあらはれるところのものである」(*De anim.* III. 10) となし、又「すべての行為及びすべての選択は善に向つて努力する如く見える。従つてわれわれは正當に善をば、それに向つてすべてが努力するところのものとして表はす」(*Eth. Nic.* I. 1) と云ひ、目的因をば善と同一視した (*Meta.* A. 2, 7) のはその為である。更に判断の領域に於ては真偽の間に何等中間領域を許さない。しかるに情意の領域にあつては、「より善き」及び「より少し善き」(*besser u. weniger gut*) 又は「より惡しき」及び「より少し惡しき」(*schlechter u. weniger schlecht*) と云ふことが存在し得る。ここに結局選抜作用の特色があるのであつて、これは情意の領域に於てのみ見出されることである。尙情意に於てわれわれが正當に愛

するものをば、「それ自身に於て善なるもの」と「他の為に善なるもの（有用なるもの）」に分つことが出来る。しかるに判断に於ては正当に是認するものをば、「それ自身真なるもの」と「他の為に真なるもの」とに分つことは出来ない。即ち存在するすべてのものは、それが他のものに於てその動力因をもつ場合でも、それ自らとして存在すると云ひ得るのである。（Klassifikation. s. 141.）

右の如く意志と感情とは同一系列の心的現象と考へられ従来認識に属せしめられた表象が独立せしめられて、表象、判断、情意に分けられたために、心的現象を通じて実現さるべき理念としての真善美と心的現象の関係は、従来のそれと異ならざるを得ない。即ち知情意といふ従来の三分法に於ては、真は知に、善は意に、美は感情に対応せしめられる。しかるにブレンタノに於ては美の理念は表象の対象として規定される。「一般に心的現象のすべての根本種類は、それぞれ本来の完全性の類念を有する」。そしてこの完全性は各作用に伴ふ内的感情の内に認められるのであつて、各作用の最も完全なものには、それに関係するところの高尙なる歓喜が内在する。ところで「表象活動の最高完全性は美の考察の内に存する」。……この最高完全性には、表象活動そのものに於て見出し得る最高の享受が結びついてゐる。次に「判断活動の最高完全性は真理の認識の内に存する」。しかもこの真理の認識の内でも、他の認識よりもはるかに存在の豊富なる充実を示す如き真理の認識こそ、最も多くかかる完全性を宿するのであつて、例へば重力の法則の如く、一気に広範な現象領域を説明し得る如き法則を把握する場合がそれである。それ故に知は悦びであり、一切の実利にかかはるところなき善そのものである。人は本性上知を求め、「認識的考察は最も快く、最もよきものである」（Arist. meta. A. 7）と云はれるのはそのためである。最後に「愛の活動の最高完全性は自己の快及び利を顧ることなく、自由に、より高き善に（zur höheren Gütern）高まり行くことのうちに存し」、その完全性のために、他のす

べてを超えてそれ以上に愛するに値するものに帰依することのうちに存し、自己自身のために而もその完全性の度に応じて徳性をみがき善を愛することのうちに存する。より高き行為及び一般に高貴な愛に内在する歓喜は、通常認識の歓喜及び美の享受の歓喜が、夫夫判断及び表象の完全性に対応すると等しく、愛の活動の完全性に対応するのである。そして「これら真善美の統一のうちに諸理想の理想 (das Ideal der Ideale) が成立する」のである。即ちその表象は無限の美を示し、その表象及びその無限に栄えある原像と同じく、その内にすべて考へ得る限りの有限な美を示し、更にその認識は無限の真理を表はし、その認識及びその最も原本的で最も普遍的なる説明根拠に於てすべての有限的なる真理を具現し、最後にその愛は無限な、全てを包括する善を愛し、そのうちにあつて全ての他の、有限的なる方法で完全性に与るところのものが愛せられる。この点に諸理想の理想が成立するのである。そして「全ての祝福の祝福は、この三種の統一の三様の享受の内にある」であらう。即ち無限の美が直観され、その直観からそれは必然的な無限なる真として認識され、無限に愛する値のあるものとして明かに全く必然的な帰依を以て、無限の善として愛せられるに至るであらう。これはまた歴史に現はれた諸宗教のうちで最も完全なもの、即ち基督教の内に与えられる祝福の約束である。「天分にめぐまれた異教最大の思想家プラトンもかかる祝福された幸福を希ふ点で基督教と一致してゐる。」(Klassifikation, IV. 12)

かくして人間意識の深みに啓示される、真善美の形而上学的宗教的統一を把握するブレンタノは、心理学を以て哲学の中心に置き、論理学の改革を企てると共に、倫理学に関しては、フッサールをして「最大の感謝を寄せざるを得ない天才的著作」と称讃せしめた「倫理的認識の起源について」を残した。これこそシェーラーに大きな影響を与へたばかりではなく、近代価値論の古典的基礎付けを果すものであつたのである。

五

すでに述べた如く対象に対して正しく愛憎する情意作用は善である。即ち真に愛するに値するものを愛し、真に憎むに値するものを憎む作用が徳と呼ばれ、善と呼ばれるのである。これに反対の態度は悪である。しかしかく愛憎の作用について善悪が語られるといふことは、勿論愛憎作用が倫理的に肯定されることを意味するのではない。現に愛されるものは必らずしもすべて愛される価値があり、善であるとは限らない。それは恰も或る存在を或る人が現実的に是認したからと云つて、必らずしもその判断が真であるとは限らないと同様である。かくて *Liebbare* と *Liebwert* とを明白に区別しなければならぬ。この様に情意作用について正不正を区別するところからブレンタノの倫理説は出発するのであるが、正にこの出発点そのものがブレンタノ特有の倫理説を形成するのである。

周知の如くカントは感性的な快不快に動機付けられたすべての欲求感情に対しては何ら倫理的価値を認めなかつたのみならず、それ自身悪への傾向を有するとしてこれを排除した。従つて「正にかくすべし」と命する定言命令に服する以外に善はなく、行為は義務の為に義務を行ふ善意志の根源から発する時にのみ道德的価値を有し得るのであり、この意味で道德に関して語るべき感情ありとすれば、道德法則に対する畏敬の情のみである。しかるにこの様な立場はブレンタノによれば「自然に反する暴論」と云ふのほかない。即ちカントの実践理性批判の立場は「信すべくもない信仰」であり、定言命法は適用すべくもない仮構である。それは証明すべからざるものを良心に押しこむのであつて、情意作用に何らの善も認めずして定言命法の高きに飛躍するとき、われわれは実質的価値にかかはることなき普遍的道德の形骸を擁するにすぎぬであらう。かくてはわれわれの倫理問題は解決さるべくもない。かくして情

意作用自体に善又は正の価値性を承認するといふ点にブレンタノ倫理の特色があると云はねばならない。

右の如く情意作用を重大視するブレンタノの立場は一見快樂主義に通ずるものの様にみえる。しかし彼は情意作用自体に善又は正の価値性を考へてゐることを看過してはならない。快樂主義にあつては「すべて氣に入る作用は即ち正であり」、一切の情意作用の赴くところに従ふのが善であるとされる。しかしかかる見方はまさに Liebart と Liebwert の混同である。しかも氣に入る、氣に入らぬといふことは個人的主観の事柄であつて、かかる立場は倫理上の主観主義相對主義である。各人が自らの好むところにつくべく、他人のことは一切関知するところでないといふ立場は一見客観主義の如くみえる。しかしここでは善は各人に対して成り立つのであつて、決して「それ自身で存立する」と云ひ得ない。従つてそれは極端なる主観主義である。しかもそれは情意作用を直接に是認して、快即善となす如き低き本能主義に墮する以外の何ものでもない。ブレンタノは情意作用自体に善又は正の価値性を考へることによつて、一方カント的な主観的超越性を斥け、他方では快樂主義的主観的相對性をまぬかれることが出来た。

カント倫理と快樂主義倫理とは、超越的と直接的、普遍的と相對的との差異を有するが、しかし共に主観的である。ところで快樂主義倫理にみられる如く、一切の情意作用を直接に是認して、何ら客観的な価値的なものを認めないならば、無倫理の迷妄に閉ざされるであらう。他方カント倫理の如く現實に通ずることなき倫理は、如何に高くても結局形式的空虚性を脱し得ない。かくて現實直接の情意作用に即しつつ、しかも倫理的主観主義におちいることなく倫理的な高きに通ずる道を求めるとすれば、ブレンタノの如く存在自体から出発する客観主義の道が残されてゐるのみである。しかしこの方向には道德的認識の成立の問題が横はつてゐる。しかしこの問題は所謂心理主義の立場に立つ限り原理的には極めて困難である。心理学的分析なるものが普遍的な生得觀念を得ようと努力する限り、それは相

懷疑主義に終るほかないことは、心理主義そのものの歴史的帰結が示すところである。それ故にこそ彼はイエーリングと共に、与へられた普遍觀念を否定したのである。しかればこの様な方向に於てブレンタノは、如何様に道德及び法律に於ける自然的裁可の意味を理解するのであらうか。そして一般に道德的認識の成立と意味とを如何様に理解するのであらうか。私はまづ彼の自然的裁可 (Natürliche Sanktion) 又は自然的權利の性質とそれについての認識について考察しなければならない。

まづ自然的といふことは二つの意味を有する。一は天賦又は生得といふ意味であり、他はそのまま且つその本性上、正当且つ拘束的として認識され得る (Ursprung. s. 6) としふ意味である。裁可とは Festigung の意義を有する。即ち「法則が最高の承認によつて妥当性を獲得したとき、法則は裁可された」といはれる。(Ursprung. s. 9) 従つて自然的裁可とはあらゆる權威から独立な、非氣まま的な、内的必然性を以て成立する最高の承認である。ところでブレンタノの対決者イエーリングは、以上の二つの意味の何れに於ても、自然的裁可の成立を拒否してゐる。(R. V. Ihering, Zweck im Recht. II. S. 109, 118-124) イエーリングがロックに従つて生得的道德原理としての自然權利を排斥し、又ローマ法學者にみられる如き自然的理性法の概念を排斥するのは正しい。支持的刑罰權 (Unterstützende Strafgewalt) をもつた最初の政治的制定は、何ら倫理的正義感情の影響なくしてたてられたものであつて、われわれに対して生得的であるといふ意味に於ては如何なる道德的条件も存在しない。(Ursprung. s. 5-7) しかしすべての教會的及び政治的權威から独立して、否一般にすべての社会的權威から独立して、自然そのものによつて教へられた道德的原理が存在しないであらうか。更に又その本性上普遍妥当的で、且つ又單に人間のみならず、思惟し情感し得るすべての生類に対して常に妥当し、そしてその認識がわれわれの心的活動の領域内におち来ると云

ふ意味に於ての自然的道德法が存在しないであらうか。イエーリングがこれをも否定することは果して正当であるであらうか。(Ursprung. s. 8) 前述の如く裁可とは Festigung の意である。しかるに一つの法則は一般に二重の意味で Festigen される。即ち一つは最高の立法的權威による法律案の確認 (Bestätigung) が、その法律に対して妥当性を与へる場合の如く、法則が法則そのものとしてたてられる場合である。他の一つは刑法の条項又は報償条項の附加によつて、法則が效驗的とされる場合である。そしてこの第二の意味に於ける裁可は主として古代に於て用ひられ、しかも第一のものは第二のものよりも、より根本的であるととも、これを予想して初て第二の意味での裁可が成立するといはねばならない。即ち最高の保証による法則の確立なくしては、法則は決して眞の法則となることは出来ない。法則が裁可されるといふことは最高の承認によつて妥当性を獲得することである。ところでこの最高の承認の具體的内容として、われわれの内部に展開し来る或る感情の衝動、或は社会的權力者の意志の命令の如きものを考へてはならない。なるほど衝動も社会的權力者の意志も大きな権力をふるひ得る。しかし果してこれらのものが是認される得るや否やは疑問であらう。かかるものの中に裁可の名に値する何ものかがあらうとは考へられない。しかば右の如き他律的原理に基づかない、純粹に自律的な自然的裁可の原理があるであらうか。

さて判断作用の自然的に妥当する規則にかなふ思惟活動には、これに反する思惟活動に対して自然的優越が存するのであるが、これと類比的な意味に於て情意作用にも自然的優越並にこれに基づく規則が考へられるのである。しかば道德的認識に於ける自然的優越とは如何なることであるか。

従来道德的認識の優越は美しい現象の優越として外面的に考へられた。例へば古代ギリシヤ人は有徳の行為を美なもの、すぐれて徳行の人を善美の人と称し、或は近代のヒュームが道德的美官を説く如きがそれである。(Ursprung.

「(二) 確かに徳は背徳よりも善美なる現象である。しかし道德的行為の本質的優越がそこにのみ成立するとみるのは正当ではない。ブレンタノによれば道德的意欲が非道德的意欲に対して有する優越は、美しい現象といふ如き外的優越ではなく、直接に迫り来る内的正当性としての内的優越である。それは恰も判断に於ける真が偽に対して有する優越が内的正当性であると同様である。われわれの倫理的動機は実はこの内的優越についての確信であり、その認識が道德法を成立せしめ又妥当ならしめる裁可であるのである。(Ursprung. s.12) しかれば情意に於ける内的正当性とは果して如何なるものであらうか。ここでも亦彼は判断との類比に於て考察をすゝめる。まづ判断に於て或るものが是認されるからと云つて、必らずしも真であるとは限らない。先入見や盲目判断の是認するものは真なることも偽なることもあり得る如くである。ところでかかる是認作用には自明的な明証的判断の有する内的正当性が欠けてゐるのである。明証的判断はそれ自身固有の明晰性を有する。従つて明証的判断に関して「何故」と問ふことは無意味である。(Ursprung. s. 19) 判断に於ける明証的と盲目的との相異は、われわれが常住経験するところであつて、この経験に照らすことが究極の拠り処であるとされる。これと同様情意に於ても盲目的衝動的で不正当なものと明証的合理的で正当なものとが區別される。人間は本性上明晰な知識を愛し、無知と誤謬とを好まない。かかる認識自体にかはる愛憎自体は、決して各人の趣味に属する相対的な事柄ではなく、普遍的な高次の作用である。盲目的衝動に属しないこの高次の作用の愛するものは愛し得るのみならず、愛するに値するものであつて、かかるものを愛する作用は善である。更に明晰なる知識が誤謬よりもよしとされる如く、一般に喜びは悲しみより勝れたものとして愛せられる。それは盲目的本能によつてではなく、云はばロゴスと結合する表象を介して一方がその反対のものから選取されるのである。かくして善は表象を介しての選択と規定された。

右の如くして作用の高次性は一般に表象に基づき、表象はロゴスを介して善を告知する性格を有する。従つて表象が広い視野にたつ高次性を有する限り其自身善である。かかるロゴスの表象の基底を含んで成立する高次の愛憎作用は、その全体的性格を概念的に表出するのである。例へば盜賊を憎む場合、特定の盜賊のみを憎むのではなく、盜賊全体を憎むのである。かくて正しき愛憎は常に一般概念と本質的に結合してゐるといはねばならない。それ故にわれわれはロゴスのものに依拠する直接的全体的高次の作用と然らざる作用とを区別しなければならぬ。若しこれを区別せずして、すべての愛(好適)は *evidentios* (正当でない) とすれば、「欲求し得る」と「欲求に値する」とを区別することは無意味になるであらう。従つてブレンタノの立場に於て善惡の区別は存立し得ない。又逆に好適(愛)はすべて *evident* (正当) であるとするれば、欲求し得るものは常に欲求に値するよきものとなり、その帰着するところは倫理的相對主義主觀主義といふの他ない。既にアリストテレスも正当な欲求と不正な欲求の存在を認め、欲求されたもの必らずしも善きものではないとなし、(*De anima*. III. 10) 又快樂はそのすべてが善なのではなく、其自ら惡なる「惡に対する快感」が存在する (*Eth. Nic.* X. 2) ことを指適してゐる。しかも形而上學に於ては (*Meta* 4, 1072a) 下等な種類の欲求(ロゴスを含まず、動物にも共通な欲求)と高等なそれ(ロゴスを含み、人間にのみ固有な欲求(ブーレシス)を区別し、後者がそれ自らのために欲求するものこそ眞の善であるとしてゐる。かくて感情のすべてが下等で盲目的衝動的なものであるのではなく、正当な高等感情の存することを看過してはならない。この高等なる欲求は判断の領域に於ける明証と類比をなすところの高い形式の愛である。しかもそれは人間にとつて普遍的なものである。(*Ursprung*. s. 24) 人は常に知を愛し明瞭な正しき洞察を欲する。誤謬を憎み無知を嫌惡する。もしかりに誤謬を愛し、正しき洞察を嫌ふものがあるならば、かかる愛憎は転倒してゐるのであつて、憎むべ

きものを愛し、愛す可きものを憎むものと断すべきである。(Ursprung. s. 20)

しからば愛憎の作用が正当であるとは如何なることであるか。ところで価値とか善とかを物の性質と考へることは出来ない。それは一般に存在が物の性質でないのと同様である。それ故「或るものを善又は価値ありと認識することは、そのものに関する価値づけを正当として認める」ことである。一般に「或るものがよい」と云ふことは、評価者が同時にそれを不正当として価値づけることを意味する。それならば愛憎の正当性を決定する標識は何であるか。それは思惟活動の正当性が判断と対象との一致とされる如く、情意活動と対象との一致といふことである。但しこの場合一致といふことは、ブレンタノによれば表象と第一次的对象との Identität と解すべきでなく、むしろ都合がよい (Konvenient sein) 調和する (in klang sein) 適合する又は適應する (passen od. entsprechen) の意味に解さるべきである。正当に愛し正当に憎むところの情意作用は対象に対して Adäquat に關係するのであつて、従つてこの場合情意作用の基礎に横はる表象と、情意作用の外に存する或るものとの間に同一性が存在するとみることがは無意義である。Ursprung. s. 48. Anmerkung. 30)

右の如くしてブレンタノに於て倫理的領域は愛憎の情意作用にあり、その情意作用は判断作用と類比的に内的正当性を標識として高級と下級とに分たれ、高級の情意作用とは高い正当として特質づけられる愛であることが明かとされた。かくしてあるものが客観的に善といはれるのは、そのものに対する愛が正当である場合である。即ち或るものが善であり又悪であると云ふことは一つに正当として特質づけられた愛憎作用によつて知られるのである。そこで情意活動が單なる本能的好悪を越えて、それ自身純粹に善いといはれる為に充たさるべき条件は、第一にその作用が正当であること、第二に好適——愛 (Gefallen-lieben) の作用であつて、嫌惡——憎 (Missfallen-Hassen) の作用で

はないといふことである。即ち正当にして好適で悦をもたらす作用にして始めて善の名に値する。即ちブレンタノに於て善はロザスに導かれた選択に立脚する高級な欲求 (Boulesis) の働であつて悦をもたらすものである。惡は從つて右の二条件の何れかを充たさない場合である。例へば「他の苦に対する喜び」は、悦を与へるがしかし正当でない故に、又「不正をみての苦痛」は、正当ではあつても悦をもたらさぬ故に、ともに惡である。そして右の二条件を共に充たさないならば、後述するところの總計の原理 (d. Prinzip d. Summierung) に基づいてより惡しきものとされるのである。ブレンタノの倫理はこの様に正当性を善の第一条件とみる点で、快樂主義倫理を越える高次性を有し、カント倫理と軌を一にするとみられる。しかしながら悦の価値を許容する限りに於て、カント倫理に対立するものを有してゐる。道德的なものはかくて自己明証的好適を以て好まれ、それに向けられた愛は内的正当性といふ特殊な性格を有し、不道德的なものに対する強い嫌惡は、自己明証的な嫌惡を以てこれを嫌ひ、それに向けられた憎は内的正当性といふ特殊な性格を有する。それ故善とは、それ自身に於て正当として特性づけられた愛を以て愛されるもの、即ち正当に愛されるもの、惡とはそれ自身正当として特性づけられた憎を以て憎まれるもの、即ち正当に憎まれるものといふことが出来るであらう。

六

さて判断作用と情意作用との間に特殊な類比の存することは既に述べたが、しかし兩者の間に類比を認め得ない或るもののあるを看過してはならない。即ち「真なるものはすべて同等に真であるが、善なるものはすべて同等に善といふことは出来ない。」われわれの善として認識するものは決して一つではなく多様である。従つてこれら諸善の間

に於て、しかも到達し得べき善の間に於て、「より善きもの」といふ概念が許容されねばならない。善と並んで「より善」の存在が認められねばならぬ。(Ursprung. s. 22) しかし「より善」とは何であるか。これに答へるためには、行為の究極目的であり、しかも同時に道徳的評価の最高原理となる可き最高の実践的善の何たるかを追求しなければならぬ。ところで前述の如く「自己自らの為に愛されるに値するもの」といふことが善の徴表であるとすれば、「より大なる愛を以て愛されるに値するものは、やがて「より善きもの」と云ひ得るであらう。しかし「より大なる愛を以て」といふことは、果して如何なる意味であるか。愛は勿論量的表現を許さいとともに、その質的強度によつて善の大きさを比較することも出来ないであらう。愛乃至好適の程度は比較し得ないのみならず、これは又決して善の程度を表はすものではない。かくて「より善」とは他のものに対して「優越的なもの」、即ちそれ自ら善なる或るものに対して、正当なる選抜を以て選び出されるものを意味する。かくして善なるものは、悪なるもの或は絶対無関心的なものよりもより善く、そして悪なるものは、より悪しきものよりもより善であるといふことが出来る。又われわれは「それは善ではない、しかし他のものよりも善く」といふことが出来る。(Ursprung. s. 23) 即ち真偽には程度の差があり得ないが、善悪には程度の差が可能である。かくて「より善」とは選抜といふ特殊なる情意現象に関するものであることが知られる。ところでブレンタノは單純な愛憎作用に於ける如く、選取作用に於ても正当なる選抜作用を以て選取するといふことが語られ得ると主張する。のみならずこの選取作用も亦上下二つの種類に分けて考へられる。高級な選取作用は明証的判断と類比的に、正当性の性格を有する。客観的な意味での「より善」の概念の源泉は、実はこの「正当として特性づけられた選取作用」の経験であるのである。但しこの場合選抜が正当として特性づけられると、いふことは、選抜に先行して正当づけられた愛憎の作用に於てすでに認められた優越性を規準とす

るのであつて、選取作用が正当として特性づけられるといふことが優越性の経験の根源であると考えなくてはならない。即ち選取作用に先行して常に好適——嫌惡が道を開き、材料を提供するのであつて、選取作用にはあらかじめ「より善」が与へられてゐるものと考へることが出来る。かくしてブレンタノは選取作用に於てみたさるべき三つの可能的条件を提出する。即ち第一に或る善なるもの、或は善として認められたものをば、或る惡なるもの、或は惡として認められたものに対して択ぶといふこと、即ち価値は不価値に対して選取されるといふこと、第二に善として認められたものの存在を、その非存在に対して選取し、又惡として認められたものの非存在を、その存在に対して選取するといふこと、即ち価値の存在はその非存在に対して、不価値の非存在はその存在に対して選取されるといふことが一般的条件として容認されねばならない。そして第二条件からは更に重要な第三の条件が、即ち純粹にしてそれ自ら善なるものを、これに等しいが、しかし惡を混有する善に対して選取し、逆に善を混有する惡をば、純粹にしてそれ自ら惡なるものに対して選取するといふ条件が導出される。(Ursprung. s. 24) そこから又全体的善を部分的善に対して、部分的惡を全体的惡に対して選取するのではなければならぬ。ところでこれはやがて總計の原理とも呼び得るものであつて、既にアリストテレスは總計 (Summe) は個々の被加數 (einzelner Summand) よりも善きものであるといつてゐる。しかもこの關係は時間的持続關係に於ても成立するのであつて、例へば一分間持続する喜びは、瞬時にして消え失せる同じ喜びにまさるといふ如きはそれである。

しかしながら右の如くして果して実践的に善をよく規立し得るであらうか。果してわれわれはすべての場合に「より善」を選取し得るであらうか。例へば明晰なる知識も、高潔なる愛も共に等しくそれ自らに於て善きものである。しかし果してその何れが「より善きもの」であるだらうか。快樂主義者はそれが与へる快樂の強度によつて決定さ

れると主張するであらう。しかしわれわれは快苦の強度を客観的に測定すべき手段を有してはゐない。しからばブレントノは如何なる意味に於て、又如何なる基準に則つて総計の原理を適用するのであらうか。一つの善は他の善に對して、後者が前者の一部とすべての点で等しい場合、より善である。又單に同一の善にのみならず、すべての点で同等なる善に善を加へた場合の總和はより善である。これと同じことが惡についても云はれるであらう。かくて総計の原理を適用する場合の標準は、正に正当として特性づけられた選取作用にみられる高級な選取から生ずる命題である。即ちそれは「最高の実践的善の世界は、それに於て善が實現され得る限りに於て理性作用に従へられる全領域である」と云ふ命題である。かくして善の総計の原理からして「自分一個のみならず、家族も都市も國家も現在の人間的世界全体をも、否遠き未來をも考慮に入れることが歸結され、かかる廣大なる全体に於ける善を、出来る限り促進するといふことが、正しい人生の目的であり、われわれの行為のすべてはかかる目的によつて規整されるべきである。しかもそれは他のすべてが依存すべき唯一至上の命令であり、それ故に全体のための自己献身、否場合によつては自己犠牲といふことが、われわれの義務ともなるのである。(Ursprung. s. 27—28) かくして全体の善を出来る限り高め得る様に努力することこそ、人間の踏むべき道であり、ここにこそ善なる道德的行為が成立するといはねばならない。最高の実践的善の原理はかくして示された。しかも全体の善のために生きよといふこの命法は、論理法則がわれわれの思惟能力の如何にかかはらずその妥当性を有する如く、人間存在の有限性と未來への洞見の困難と不徹底ともにかかはらず依然その妥当性を有するといはねばならない。

右の如く「すべての個々の善は廣大なる最高善にまで目的關係を与へられ、先に選取に當つて規準を欠いてゐるか
の如くみえたかの暗黒の領域に光明が投ぜられる。即ち明晰なる知及び高貴なる愛の所為は、その内的価値に於て相

互に比較測定され得ないとしても、しかし今やこの兩者の何れもが、何れか他方の為に等閑に附されてはならぬことが明かとなつた。かくして高貴なる愛なき明知も、明知なき高貴なる愛も、ともに自己の優越をばより大なる全体的善に役立てることは出来ない。かくしてわれわれのすべての素質の調和的發展及びその活動と云ふことが、常にわれわれの努力する目標でなければならぬ。」(Ursprung. s. 28) 先に述べた如くフレンタノがその心理学に於て諸理想の理想を説いたのも、その内面に於てかかる人生觀の支へを有してゐた為であると考へられる。そしてこのことは又彼が結局アリストテレス学徒であることを示すといつてよいであらう。周知の如くアリストテレスは「すべての被造物に対して究極目的たる善は何処に見出さるべきであるか? それは彼に対して内在的であるか、超越的であるか」と問ひ、これに対して「兩者共に」と答へてゐる。即ちアリストテレスはわれわれが不斷の努力を以て接近しようとする神的本源としては、これを超越的として表はし、しかも世界秩序全体としては、これを内在的として表はしたのである。(Meta 4. 10) 例へば軍隊に於ては善なるものは秩序の中にあると共に統率者のうちにもあるのであり、寧ろより多く後者のうちにあるのである。なんとすれば統率者が秩序によつてあるといふよりは、秩序が統率者によつてあるのであるから。かくしてあらゆる事物は或る一つのものに向つて統一的に秩序づけられてゐるのである。かく超越的にして同時に内在的な善の意味こそ、われわれの最高実践善の究極的意義であり、ここにわれわれの社会生活が可能にする制約の根源があるのであり、道徳上法律上の自然的裁可の終極の根拠が存すると考へられる。クレスが倫理学は形而上学なしには、基礎づけすることは出来ても、決して完成はされない (Brentano. Ursprung. zur Einleitung. Von Oskar Kraus. s. 13-14.) といふのも、ここにその理由があるのである。

シェーラーは右の如き總計の原理を以て、「価値物に対する算数的命題の適用にすぎない」(Formalismus. s. 84)

として、あまりに機械的であると評してゐる。しかしブレンタノのこの総計の原理は、背後に形而上学的宗教的な高所に通ずるものを有すると考へられる。すべての善は或る一つのものに向つて統一的に秩序づけられる。そして人は単に生きるのではなく、よりよく生きるものでなければならぬ。よりよく生きるといふ主体的努力の時間的持続の底には、それを可能にする創造的原理としての神がなければならぬ。神は無限に溢れつつ高まり行く善の全体である。従つて全体の善に帰するといふことは、神へ帰入することであるといつてよいであらう。しかしながら他方神は一切の人の善を欲する。それ故に神を愛するとは、一切の人の善を欲することと一つであるであらう。一切の人を愛するといふことは神を愛することと一つである。一切の人の善を欲することを措いてほかに、神への愛は具体的にはあり得ない。隣人愛はかくて神への愛と一つである、われわれは神のもとに溢れつつ高まり行くあらゆる善の総体以外の何ものも考へ得ないであらう。(Ursprung. s. 36)

ところで先にも述べた如く善はロゴスに導かれた選取に立脚する高級な欲求の働であつて悦びをもたらしものである。かくて全体に即して正に愛すべきものを愛し、憎むべきものを憎む高次の情意作用に於て善が成立するといはねばならない。それは存在を正しく是認し、非存在を正しく否認する判断に於て客観的真理が成立すると同然である。

この意味で彼の倫理は客観主義である。しかるに道德の起源をば低い衝動乃至利己的欲情が習慣や権力者の強制によつて変形固定化されるところに求むるものがある。例へば功利主義者や実証的経験論者は客観的善の存在を否定して次の如く主張する。即ち他人を愛し他人に親切をつくすことによつて報酬を得られるからして、報酬を目的として他人への親切を繰り返すうちに、これが固定化されて習慣となり、ついに人を愛せずには居られぬ様になるのである。献身の徳の如きも権力者の賞罰に対する利己的本能の反応が変形固定化されたものにすぎない。しかしながらブ

レントノによれば固定化された利己的本能の如きは、自然的裁可を欠くものであつて、何ら倫理的尊嚴を有するものではない。(Ursprung. s. 37) 逆にかかるものこそ倫理的原理によつて規整さるべきものである。ところで倫理的原理は人間の最高の実践善が社会全体の善を出来る限り高め促進することを要求する。これがためには各自の人格の自由なる行使の限界が定められねばならぬであらう。なんとすれば若しこれが定められないならば、一面に於て肉体的本能的存在である人間は、自他相互を傷ふこととならざるを得ないからである。法律のよつて立つ基礎はここにあり、又その担ふ使命もそこから理解さるべきである。即ち法律は人間の現実と、この現実を規制する倫理的原理の媒介者たるの使命を有し、その意味で法律の根柢は倫理でなければならぬ。否單に法律のみならず、政治も倫理に基づき、一切の社会的な政治経済的秩序は所謂倫理的裁可を必要とするのである。かくして普遍的な倫理的意識、究極的善に対する知識こそ社会生活の合理的規整のための根本的条件でなければならぬ。ところでレントノによれば形而上学的に基礎づけられた未来への希望なくしては実践的倫理学は建設され得ない。その意味に於ては神の存在に関する問題ほど道德にとつて決定的な意義を有するものはない。(Vom Dasein Gottes. s. 10) かくてレントノにとつては、ヘラクレイトスと同様に、「一切の人間の法則は神的なる掟に根ざす」と云はれねばならぬ。(Ursprung. s. 29) ところですべての社会には、法的権能の限界に関する諸規定以外に尙ほ、法の範囲内でわれわれが如何に振るまひ、如何に自らの自由と権能を行使して行くかに関する現実的道德的規定があるであらう。例へば勤勉、寛容、節約等は社会の一般的通念から是認されるとともに、最高実践善の原理の前にも是認される。これに反して怠惰、貪婪、奢侈等々は拒否されるであらう。しかもかかるものはただ人々の心の中に誌されてゐるのみで法典の中に発見することとは出来ない。法律は單にわれわれの自由と権能の限界を消極的に規整するにすぎないのであり、かかる法律を補正

して、全体の善を出来る限り高め促進するために社会的秩序の維持に貢献するものは、人々の心に誌された道德の法典である。しかしこの様な社会一般の現実的道德の規定は正当なる場合もあり、しからざる場合もある。これらが真に義務化される為には、最高実践善に対する愛の義務としての理性によつて基礎づけられねばならない。

右の如くして全体の善を出来るだけ高め促進すべしといふ根本原理は、一切の權威から独立して客観的にそれ自ら存立し、一切の底次のものを規整する。しかしこのことは裏がへして云へば底次のものが絶対的な客観的倫理的原理と結合し、これを自らのうちに現実化し得る可能態であることを意味すると考へられるであらう。即ち客観的絶対的な倫理的原理は、現実処するに當つては特殊的に限定を受け、所謂相対的現実化を通じて、自らの原理性を実現するのでなければならぬ。かくして低きものと雖も高きものを實現させる質料的地盤の意義を有するといはねばならない。例へばキケロと統領の地位を争つてローマ市の焼討をし顯官の暗殺を企てて彈劾されたカティリーナの蠻勇は勿論倫理的徳としての勇氣と呼び得ない。しかしそれは一度転向せしめられるならば、道德的善の為に敢て危険と死とをもちとはぬ真勇となり得る如く、(Ursprung. s. 38. Eth. Nic. III. 10) まだ真に倫理的意識の覺醒なき時代の風習も、或は本能的盲目的衝動や立法的權力の下に編纂された法典の中にも、二三の変更を以てして倫理的に是認される秩序にまで高まり得るもののあるを看過してはならない。かくの如きものもカントが倫理を阻害するものとして排撃した如くに無視さるべきではなく、むしろ客観的絶対的原理の特殊の實現に役立ち、これを特殊な内容を以て充たす質料とみられねばならぬ。(Ursprung. s. 38—39) かくしてブレンタノの形而上学的絶対的客観主義の倫理は、内に原理的超越性を有しながら、実践的には相対主義として倫理的規準の相対性を主張して現實に相即するを得たのであつて、ここにわれわれは現象学的実質的価値倫理学の先驅をみることが出来るであらう。

〔附記〕 本稿は昭和二十五年慶応義塾学術奨励費の補助を得てなれる「独逸学派の価値理論の研究」の一部をなすものである。