

| | |
|------------------|---|
| Title | シェーラー人格論に於ける非合理性の問題 |
| Sub Title | Das Problem der Irrationalität in der Schellers Persontheorie |
| Author | 橋本, 孝 (Hashimoto, Takashi) |
| Publisher | 三田哲學會 |
| Publication year | 1958 |
| Jtitle | 哲學 No.35 (1958. 11) ,p.217- 245 |
| JaLC DOI | |
| Abstract | <p>Der Schellersche Personbegriff nimmt eine zentrale Stellung in seiner materialen Wertethik ein. Er ist weder gegenstandsfähige Substanz oder Ding nach dem Rationalisten, noch ein leeres X, worunter Kant einen blossen Ausgangspunkt von vernünftigen Akten verstand, sondern das moralphanomenologisch, ursprünglichste und zwar konkrete Phänomen, das nie gegenstandsfähig ist und immer durch die Anschauung, phänomenologische Reflexion, Mit- oder Nachvollziehung erfasst wird. Das ist auch gleichmässig anwendbar auf ihre korrelative Akte. Es ist der Grund, warum die Person und ihre Akte die Nichtgegenstandsfähige und Irrationale heissen. Diese Nichtgegenstandsfähigkeit bildet gerade den Grundton der Schellerschen Persontheorie, und es besteht die sogenannte zweieinzige Beziehung zwischen dieser und seiner "Individualitätslehre von Person, Wert, und Wahrheit", die beiden tief in die Irrationalität eingewurzelt sind. Infolge dieser Eigentümlichkeit ist seine Theorie von vielen Philosophen kritisiert worden, und wahrscheinlich wird sie auch in Zukunft immer von verschiedenen Winkeln untersucht und kritisiert werden müssen. Vom Irrationalitätsstandpunkte aus - vorläufig abgesehen vom Gebiete der Wertperson - hat der Verfasser in der vorliegenden Abhandlung auf die komplizierte Konstruktion der Aktperson und die mit ihr in Verbindung stehenden Gebiete ein Licht geworfen, sich einer Analyse und Kritik unterzogen, zwischen der treuen Irrationalität und Quasi-Irrationalität, die in den Gebieten versteckt sind, scharf unterschieden und identifiziert, und noch hat er die treue Irrationalität und Arationalität abgeteilt, und damit hat er die verschiedenen Stufenfolgen der Quasi-Irrationalität im Gebiete der relativ intimen Person bewiesen. Solcherweise hat der Verfasser versucht, die Eigentümlichkeit der Schellerschen Persontheorie aufzuklären, gleichzeitig den Widerspruch in derselben aufzudecken, ihre Nichtübereinstimmung zurechtzuweisen, und infolgedessen das eigentliche Wesen der Person zu beweisen.</p> |
| Notes | II 倫理, 慶應義塾創立百年記念論文集 |
| Genre | Journal Article |
| URL | https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000035-0222 |

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.

シェーラー人格論に於ける非合理性の問題

橋 本 孝

一

人格なるものが、シェーラー倫理学に於いて如何なる位置を占めているかは、その主著「倫理学に於ける形式主義と実質的価値倫理学」のサブタイトルに「倫理的人格主義基礎付への新たな試み」と題しているのを見れば、容易に推察出来るであろう。事実彼にあつては、道德的価値ひいてはその最高価値も、人格の存在を俟って初めて成立し得るのであるから、人格こそ、その中核的位置を占めるものであることは、いうまでもない。

尤も、彼のいわゆる人格は、決して合理主義者のいうような、対象として把握される実体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単なる出発点たる空虚なXでもなく、道德現象学上最も根源的な、しかも具体的な現象であつて、決して対象としては把握されず、直観に於いて把握されるものである。従つて彼は、道德の先天性を不可分のものと見るカントの形式説をば、理性至上主義に根ざす主観的偏見の産物で

あるとなし、道德の先天的絶対性を實質的に基礎付けるために、パスカルの「心特有の論理」に拠りどころを求め、個性の原理を重視しつつ、他面独自の解釈による現象学的方法を倫理学の領域へ導入し、一種の情緒的直観主義の立場をとるに至った。されば、人格や作用は、専ら直観により、反省により又は共遂行や後遂行によって与えられることになった。従って、人格や作用が、多くの哲学者の見解と異って、対象としては認識されない非合理性であると云われるのも、敢て不思議ではない。否、此の対象的不可知説こそ、シェーラー人格論の根本基調をなすもので、かの「人格・価値・真理・個性説」の如きものと、いわば表裏一体の関係をなすもので、いづれも深く非合理性に根ざしている。然るに、かような特色のある点が、逆に幾多の哲学者達の論難の的となったところであって、恐らく今後と雖も、いろいろな角度から、批判検討の対象とならざるを得ないであろう。

私は、かつて本誌に寄稿した二篇の論文に於いて、シェーラーの人格概念をば、作用と価値の両領域から、個的人格と全体人格の両面に亘って、その原理的意味を究明し、その特質を明らかにしたのであったが、問題を余り広汎に取扱い過ぎた関係上、論じて尚尽さざる点も一再に止まらなかつたので、他日適当な機会にその欠を補正するつもりであった。今回シェーラーの人格論を重複をいとわず重ねて取り上げたのも、実は懸案の補正の一端を果したい念願からではあるが、既往の論文とは趣きを異にした角度から、即ち非合理性の問題を通じて、彼のいわゆる複雑多岐に亘る作用としての人格概念の構造並にそれに関連する諸々の層面に光りをあて、それに分析批判を施して、更に作用人格概念の実態を明らかにしてみたいと思うのである。

シエーラーのいわゆる人格は、さきにも一寸述べた通り、道德現象学上最も根源的な、しかも具体的な現象であつて、対象としては把握されず、作用との関連に於いて最もよく把握される。何故かというとな、作用と人格との間には、「人格は作用なくしては与えられず、作用は人格なくしては与えられない」という本質法則上の相関々係があるからである。

ところで作用の本質は、人格の本質と等しく、対象としては把握されることなく、直観的に与えられるもので、抽象的と具体的の二種に分たれる。抽象的作用は、いわば心理学的に分化した単一作用で、他の補充をまづ初めて具体化される。従つて作用本質は、具体的作用に於いて、初めて十全に与えられる。

けれども、作用本質が具体的に与えられるためには、必ず作用の遂行者たる、人格の本質への顧慮が予想されなければならぬ。即ち作用の本質は作用直観に於いて共に与えられる人格のうちで、初めて充實され具体化される。「人格は……具体的存在であつて、此の存在なくしては、如何なる作用の本質も十全に余蘊なく顕示されず、依然としてただ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属することによつて、初めて抽象的から具体的本質に具象化されるのである」と。⁽¹⁾

他面、人格の完全なる具体的本質は、共に与えられる作用を除外しては、到底直観されない。というのは、「人格は、ただ志向的作用の遂行のうちのみ存在し、且つ生存する」⁽²⁾のが、人格の本質であるからである。

しかし、作用にはそれぞれ本質を異にする幾多の作用があり得るが故に、人格がその雑多な作用に対する関係は、恰も統一が雑多に対する夫れに等しい。従って人格は、まさしく本質を異にする、あらゆる可能な作用のためには存立するところの統一である。しかも、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。ここに於いて彼は「人格なるものは、本質を異にする諸々の作用の、具体的な、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（従って第一義的ではなく）あらゆる本質的作用分化（特に内外知覚、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づける」とシ（³）
 エーラーは本質定義を下している。

けれども人格は、決して諸々の作用の空虚なる出発点でもなければ、実体でもなく、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総和でもない。或は、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。むしろそれは、ただ作用の遂行者としてのみ存在し、且つその作用と共に直観されるのである。従って全人格は、十分具体的な作用のうちに潜在し、しかも各作用のうちに、且つ各作用を通じて変化する。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、変化しつつ、その作用を時間の中へ遂行するのである。」⁽⁴⁾尤も、ここで時間といっても、何も物理学的（客観的）時間でもなければ、心理学的（現象的）時間でもない。之れに反して、此の変化は単なる内容的規定に過ぎない。かかる「純粹変化」は、作用遂行者としての人格の中のみ存するのである。けれども、此の純粹変化のうちには、変化を可能ならしめる何等の時間も存在しないから、それは人格にとっては、内容の隆替や増減の現象に外ならない。

しかし、人格は作用のうち、その最も深奥なる内面的本質を顕現する。しかも人格は、その作用の各々のうちに生存しつつ、その各々の作用をば、全く己が特性を以て貫通する。けれども、かかる人格と作用との相互依属や流通性は、更に作用の本質に於いて把握される。全人格が、各作用のうちに生存するということは、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ことに外ならない。換言すれば、あらゆる具体的作用は、一切の作用本質を含有するものである。それ故、各具体的作用は、常に内的知覚や外的知覚、愛や憎、感得、優劣認定、意欲や非意欲、判断作用、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、彼のいわゆる人格は実に作用中心に外ならない。しかも「精神的⁽⁵⁾作用中心」である。従って人格は、全く精神的世界に属するものである。ここに「人格は、具体的精神が目ざされる限り、精神の本質必然的な、しかも唯一の実存形式である」といわれる所以である。

以上によって彼のいわゆる人格の本質には、二つの事柄が属することが分る。即ち、第一は異質的作用の多様性が存在するということ、第二は、かかる作用分化にも拘らず、体験の統一に於いて与えられるということである。第一の条件に関していえば、如何に多くの同質作用を行う存在者であっても、それが同質作用の定立者である限り、まだ決して人格とはいわれない。従って、カントの意味する純粹理性的存在者の如きは、決して人格とはいわれない。ところが、第二の異質的作用分化の体験の統一の要求は、人格の精神物理的無関心に於いて充実される。彼によれば、人格や作用は、共にその本質上、精神物理的に無関心である。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、いわば超心理的超物理的のもので、いずれに対しても無差別平等の態度をとるのである。されば、人格がその作用に於いて外的知覚の内容を体験しようと、又は内的知覚或はその

の他の意欲、愛、感得等々の内容を体験しようと、人格にとっては一向変りがない。しかも人格は、その作用への単なる関連のうちのみ限局されているが故に、此の作用が内的世界へ働きかけようと、又は外的世界へ這り込もうと、等しく変りがない。即ち人格や作用は、心理的内容と同様、物理的内容を等しく把持することができる。ところで人格の存在は、身体が存在と共通なるものを毫も把持していない。人格は、己れの身体の主人であるということがまさしく人格の前提である。然るに自我の存在は、身体が存在と幾多の共通点を持つ。本質自我は、本質心理的なものにとって構成的である。しかし人格は、自我と違って、それ自身円満具足の完結的全体性である。自我は、その機能と共に内的知覚の対象として把捉されるが、人格やその作用は、その本質上、一切の対象の見方を超越しているが故に、決して対象とはならない。即ちそれは、如何にしても心理学的所与とはならぬもので、却って随伴反省（一種の現象学的反省）によって、直接十全に与えられる。しかも此の反省は、決して対象化しないのである。然るに自我の本質は、事実上、身体との本質結合を媒介としてのみ把捉される。これ自我やその機能が、人格やその作用と、本質的に位層を異にする所以である。

三

以上は、シェーラーの人格とその作用に関する素描であるが、彼によると、実在するものは「対象となり得るもの」と「対象となり得ないもの」との二つに大別することができる。対象となり得る存在は、心的範囲では、ただ精神物理的であるに反し、対象となり得ない存在は、人格的精神的なるものの範囲を含む。換言すれば「精

神物理的無関心」な領域を含むのである。

ところが、対象となり得ない存在とは、対象としては認識されない存在、ということである。しかし、対象としては認識されないということは、必ずしも直ちに認識不可能を意味するものではない。何故かというところ、シェーラーは、本来の認識の領域を極めて狭義に解し、对象的に認識される、判断や論理的な世界にのみ限定し、反論理的、非合理的なものの把握は、本来の認識の領域外と見做したからである。しかも前者は知的合理的作用であるに反して、後者は情緒的非合理的作用であるといえよう。尤も、ここでいう非合理的なものを分析して見ると、二つに分けることができる。その一つは、全く認識不可能なもの、その二は、思惟によっては認識されないものである。ところが、シェーラーのいわゆる対象となり得ないもの、即ち対象としては認識されないものは、一見すると、全く認識不可能なものと同視されるかも知れないが、決してそうではなく、思惟によっては認識されないものに外ならない。つまり、思惟のような論理的合理的方法と違った、直観や反省や理解の如き、情緒的非合理的な方法で把握されることを意味するのである。従って人格やその作用は、狭義の認識主観や自然科学的説明心理学からも超越している。即ち人格は、己れ自身を問題とする限り、その作用の体験に於いて与えられ、他人格の場合にあつては、その作用の共遂行、後遂行等に於いて与えられる。尤もここで共遂行といつても、文字通り同一作用を共に行い、後遂行といつても、同一作用を後に行うわけではなく、むしろ、他人格の実際の作用を共感し、或は追感し、跡づけることであつて、シェーラー自身の言葉を以てすれば、作用の意味を自らのうちに共に形成し或は再構成して、理解することに外ならない。

ところで上述の如く、人格やその作用が対象としては認識されないといふことは、その本質に基づくのであつ

て、何等か対象的思惟の見方をとると「人格は、するりと掌から滑り落ちてしまつて、後に残るのは抜け殻だけになつてしまふ」とシエーラーは⁽⁶⁾いつている。それ故人格は、特定の認識方法に対してのみ超越的であつて、決して認識全般を超越しているわけではない。つまり人格は、自然科学的説明心理学の対象とはならないが、現象学的理解心理学の対象にはなるのである。ここに、デイルタイやオイケン等の影響を、明らかに看取することができる。

然らば、理解なるものは如何なるものであろうか。シエーラーは、「同情の本質と諸形式」に於いて、次ぎのよう⁽⁷⁾に述べている。「理解は、少くとも知覚(それ故また内的知覚)と同様、事実や直観の所与性について、根源的にして且つ固有な源泉である。……理解は、単なる他人の理解(いわば、己れ自身に於いて内面的に知覚されたものを土台とする)ではない。それはまた、根源的に自己理解でもある。……理解は、作用理解と同様、客観的意味理解としては、あらゆる知覚と違つて、決して知覚に基づかない、他の精神の如是有に於ける精神の本質に關する、存在關与の根本形式である。——また、自己合致や共遂行としては、その現存在への關与の根本形式でもある。しかしそれ故にこそ、具体的な人格やそのノエマタの具体的意味關連の認識としての理解心理学は、対象となり得る心的實在のあらゆる心理学と、単に方法上區別されるばかりでなく、存在的にも區別されるのである。」⁽⁷⁾

しかも人格は、あらゆる自然と全く違つて、一切の自発的認識作用を、本質上超越する實在を表わしている。即ち「人格はまさに沈黙し、己れを思想を黙秘することが出来る。このことは、単に語らないのとは全く違つた意味を持つている。それはむしろ積極的態度を意味するものであつて、人格はかかる態度によつて、自らその如

是有を、一切の自発的認識作用から、思うが儘に秘匿することができ⁽⁸⁾。「これこそ、人格に与えられた特性ともいわるべきであろう。

四

以上によっても分る通り、シェーラーの認識概念は、対象として認識される實在、即ち知的合理的作用の対象界を意味する、極めて限局された狭隘なる範圍を指すものであって、人格やその作用の如く、対象としては認識されない實在、即ち情緒的非合理的作用の領域は、いわゆる認識の埒外に置かれることになった。従って、心的實在を対象的に認識する自然科学的心理学と、人格的精神的實在を情緒的非合理的作用によって把握する現象学的理解心理学とは、その認識把握の方法に於いて異なるばかりでなく、存在的に、その目ざす領域の位層を異にするといわれるのも、敢て不思議ではない。しかし、如上の見解は、いずれもシェーラー独特の宗教的色彩の濃厚な形而上学的根本思想の当然の現われであるが、かかる点が、人格概念を歪曲せるものとして、ニコライ・ハルトマンを初め、多くの哲学者達の批判の的となったのである。⁽⁹⁾

ところで、ニコライ・ハルトマンがその著「倫理学」に於いて述べているところによれば、シェーラーの根本的誤謬は、人格をば事物と全く位層を異にした、独自の絶対的存在者と見る点に存する。然るに、實在様態から見れば、人格と雖も事物や事態と少しも変わるものではない。かの「人格は、その志向的作用の遂行のうちのみ存在する」というシェーラーの見解は、此の点に毫も変更を加えはしない。何故かという、作用そのものは、

あらゆる種類の出来事と等しい実在性を持っているからである。しかも、可能なる認識の対象たり得るということが、實在一般の本質であって見れば、如何なる實在認識者も、人格を対象として取扱うことはできないという。彼のいわゆる人格の对象的不可知論は、此の点にも反することになる。われわれは、人格についても、事物についてと同様な本源的意識を持つ——従って直接の意識を把持する。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う具合に、何等かの態度なり、価値評価なり又は行為なりをする。それ故そこには、単なる事物についての意識や知覚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、事実上、認識の対象となり得るものといわなければならない。対象性なるものは、何も事物性の限界に限界があるのではなくして、それは、人格や事物の区別に無関係なものである。人格も事物も、すべて実在的なものは、等しく認識主観から超越している独自の存在である。ただ人格は、事物よりも限局された意味で認識され得るといふ点に、相異があるに過ぎない。⁽¹⁰⁾ かくの如く、シェーラーと見解を異にするハルトマンにとっては、彼のいわゆる人格やその作用の对象的不可知論は、到底承認されようがないのである。

しかし、これに類する見解をどる者は、決してハルトマン一人ではない。かのフッサルの如きは、極めて限定された意味に於いてであるが、余程ハルトマンの夫れに近いものといつて差支えない。現に、フッサルが「イデオーン」⁽¹¹⁾に於いて述べているところによれば、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、シェーラーの絶対形而上学的特性を有する人格概念と違って、著るしく心理学的性格を持った、相対的のものと解されている。否或る意味に於いて、フッサルの人格は、シェーラーの自我を思わせるものがある。

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、対象としてのみわれわれに与えられるのである。かような点から見ても分るように、同じく現象学者と称せられる此の両者の間には、少なからぬ見解の相異があるのである。

しかし、叙上の問題に対するハルトマンやフッサルの見解が正当なものとして承認されるならば、シエーラー人格概念の在り方は、少なからぬ変容を受けなければならないであろう。

例えば、かの人格と自我との関係の如きもそうである。「各人格は、他のあらゆる人格に対しては、外的世界に属するものであり、しかもまた、それ自らに於いては、一つの内的世界であり、主観であるが、他の人格に対しては客観である⁽¹²⁾」という見解を、人格の存在様式の根本条件と見るハルトマンからすれば、シエーラーのように、自我は一面汝（他我）に対すると共に、他面的世界に対立するという考えが維持されなくなり、之れに反して真の道德的領域に於ける人格は、汝（他我）に対立することになる。何故かという、今も述べたように、ハルトマンに於ける人格なるものは、特有な仕方⁽¹³⁾に於いて、一面主観であると同時に、他面客観でもあり得るわけであるから、人格は、一面事物の世界（外的世界）に対立すると共に、他面人格の世界に対立する。「前者の關係に於ける自我としての人格は、「非我」一般に対立するものであり、後者の關係に於ける自我としての夫れは、汝（他我）に対立するのである。」⁽¹³⁾しかし、後者の自我と汝との対立は、前者とは全く違って、純倫理的対立であるから、道德的領域に於ける人格は、汝（他我）に対立すべきものであつて、シエーラーの意味するような、自我が汝に対立するのではない。しかもここに述べている人格と汝との対立は、「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、且つ現実的には、人格から人格へ向けられる、超越的作用のうちのみ存在するのであ

る。⁽¹⁴⁾」されば、シェーラーのように「自我は、行為することも散歩することもできるものではない」というのは、此の明白な関係のずれを意味するものであって、自我こそそれができるのだ、とハルトマンは断言している。尤も此の場合の自我は、決して主観としてではなく、人格の意味を持った自我であることは勿論である。⁽¹⁵⁾

以上の論述が妥当なものとして許されるとすれば、シェーラーのいわゆる最高人格としての神の人格概念は、「最高絶対の人格ではなくして、却って絶対非人格的存在者」であり、「人格性一般の消極的限界概念に過ぎないものとなってしまう。⁽¹⁶⁾」果して然らば、神の人格概念を要石ともなしているシェーラーの人格論、ひいては実質的価値倫理学は、容易ならぬ変容を受け、歪曲されたものとならざるを得ないであろう。

五

次に、われわれは、彼のいわゆる人格の根本特性たる「個性」に論歩を進めて、複雑多岐に亘る人格構造の非合理性を明らかにしなければならない。

已述の如く、彼のいわゆる人格なるものは、精神であり、しかも実に精神的作用中心である。各精神的作用中心は、他のあらゆる作用中心と不似不同のものである。各個性的人格は、所詮転位反覆すべからざる、一回限りの精神的作用中心である。従って人格は、いわば己れ自らに帰属するものである。即ち人格は、己れ自らにのみ与えられ、且つ己れ自らからのみ理解される。此の点、理性人格の同一性を説くカントと、著るしい対照をなしている。しかし彼の人格個性説は、決して人格の孤立的存在を説くものでなくして、無数の人格が、己れの個性

を堅持しつつ、複雑な関係の下に、一定の系列をなして共同生活を営んでいるのである。彼によれば、人格はまさしく己れの上に存する「諸人格の人格」たる絶対最高の領域と、己れの下にある非精神的時空世界の領域とに接触するものである。いわば此の個性の原理は、人格概念を、上からと下からと両方から押しつめて行った、尖端をなすものとも見られよう。

しかも此の個性の原理は、道德現象学上、人格概念そのものに内属しなければならぬ。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、個性的性質を持つのである。それ故人格は、その特殊な体験内容によって、初めて個性的人格となるものでもなければ、又はそれが所持する身体によって、初めて個性的存在者となるものでもない。彼が「同情の本質と諸形式」の中でいっているように、人格は、それら一切の異別を離れてみても、なお依然として、具体的作用中心として、それ自身の如是有（本質）によって、それぞれ相異するのである。従って人格は、仮令その身体や全意識内容が完全に一致したところで、なお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「独立的現存在」に外ならないのである。

かくの如く個性説を主張するシェーラーの人格論に於いては、当然人格の差別性、不似性及び雑多性の現象が生じてくる。つまり彼の意味する人格なるものは、時間や空間によっ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ものであるからこそ、それは、それ自身単なる如是有によって、不似不同のものでなければならぬし、且つなり得るのである。これ、物体や身体が、本質的立場からすれば同一であって、ただ時空組織に於けるそれらの異なる位置によって、現実的差別を生ずるものと、全く趣きを異にする。即ち人格は本質上異なるが故にのみ、即ち絶体個体なるが故にのみ、究極に於いて實際上相異するのである。¹⁷⁾

以上によって、彼のいわゆる人格なるものが、物体や身体と全く違って、如何に非合理的なものであるかが想像できるであろう。否、その非合理性たるや、人格の根本特性たる個性そのものに深く根ざしているものであって、絶対個体の領域の内容は、絶対親近人格の夫れと共に、到底われわれには認識され得ないものである。即ち、個性の本質は、概念的に理解し、記述することができないのである。これ個体そのものが、とりも直さず非合理的な所以である。

しかし、人格がかように非合理的であれば、その作用も同じく非合理的であることは、本質法則上云うまでもない。これは、己れ自身の作用であっても、また他人格の作用であっても、同様なことがいえる。「われわれ有限な人間は、お互に「心の中」をのぞきこむことはできないものではない」という意識を持っている。⁽¹⁸⁾このことは、人格把握にとって、決定的意義を持つもので、己れ自身の心の中を余すところなく認識できないことは勿論、他人格の心はなお更のことである。

かように人格そのものは、単独に取り上げられたその作用よりも、はるかに洞見しにくいものである。思うに人格なるものは、決して孤立的存在ではなく、常に己れと同じような人々と一所に生活していて、複雑極らない対人関係の下にいろいろな感情から、一定の態度をとり、行為をなすものである。われわれは、われわれの生活しているいろいろな関係の背景について、いかに知るところが少いか、家庭、結婚、友情その他それら本来の本質は、いかに洞見しにくいか、思い半ばに過ぎるものがある。

もしわれわれが、他人格を余蘊なく洞見できる可能性を有するならば、われわれは、他人格の行為を予め察知することができるであろう。蓋し、合理的知識を有するならば、われわれは、何が起らなければならぬか、そ

してまた、何が起り得ないか等々を、すべて予見することができるからである。これは、恰度落下の原則を知れば、物体の落下の具合がよく分るのと同様である。しかし、かようなことが人格の認識に当てはまるならば、われわれは確實ではあるが、却って味気ない且つ堪えがたい人生を送らねばならないであろう。

ところが、われわれ人間の実生活は、全く違った様相を呈している。われわれが永年知り合っている人に、予期しない時に、予期しない状況の下で、偶然出逢うことがある。するとその瞬間、今まで想像していた通りの人を洞見することが、いかにむづかしいかということに気がつくことがある。しかもかようなことは、われわれの日常生活に於いては、しばしば経験するところである。

周知の如く、シエーターは、實在を現存在と如是有の二つに區別し、現存在は、われわれの理解を超越しているものだといっている。従つて、人格やその作用も、現存在としては、関与し得る存在といわれ、如是有(本質)としては、理解され得るものといわれる。関与し得るということは、彼によれば、対象的可能性よりも更に広い意味に用いられている。それは、合致や共遂行の形式に於いて、現存在に関与するのである。しかもかかる関与は、神にも亦人格の非合理的層面にもできるのである。

しかし、シエーターによれば、人格やその作用には、半非合理性のみならず、反合理性も成立する。かように彼によって提示された非合理性は、人格やその作用の認識可能性の問題にあっては、むしろ反合理性と云わべきもので、特別な意味を持っている。

われわれは、人格やその作用に於いて、認識の種々様な限界を取り扱わなければならない。人間の認識は、事象の認識と全く違った構成になっている。これ人間は、事象と本質的に違った複雑な構造層面を持つからであ

る。従つてわれわれは、人格やその作用に於いて、物体や身体等と同様な意味で非合理性を云々することはできない。ここにシェーラーが、人格やその作用をば、対象とはなり得ないものと云つた深い理由がある。已述の通り、人格は非常に分化した個性である。われわれは、何処に於いても、二人と同じ個性的人格を見たことがない。これ人格は、個体として本質上厳然たる差別があるからである。それ故、人格やその作用には、いろいろの非合理性がある。しかも、これを把握するに當つてとる態度如何によつて、ここに種々の非合理性が現われてくる。

先ず「親しみのある態度」⁽¹⁹⁾であるが、これは種々様々な段階程度に於いて成立する。かような親近的態度こそ、複雑に分化した個性的人格に滲透して、幾多の層面を把握することができるのである。もし何等の親近的態度もとらず、その段階もなければ、人間は一般の物体と等しく、お互を全く同一列に置くことになる。これでは人格の満足な認識は、到底得られるものではない。シェーラーも云っている通り、人間のように益々複雑多岐に分化した個性的存在は、それにふさわしい親近的態度をとらなければ、内部へ滲透することはできない。例えば、「愛情のこもった視線」を人間に注げば、我れ関せずえんの「無関心な態度」の視線よりは——シェーラー自身の他の言葉を以て更に別言すれば、「冷たい」視線よりは——はるか余計に且つ同時に細かなところまでも、発見することができる。人間に対する愛情は、それに対する視線をいよいよ深め、深部へまで滲透させるようになる。愛する者は、本質的に、路傍の人よりは一層奥深く洞見するものである。

以上によつて分る通り、人格認識の限界は、決して固定したものでなくして、変動するものである。かかる変動は、親近的態度やその可能な高まりに係っている。人間への親近感(Nähe)は、無関心な態度又は他人の冷たい態度の場合と違つて、非常に深い洞察を可能にするものである。従つて、愛特有の「最大限の親近感」⁽²⁰⁾は、他

人格の社会的人格に対する単なる態度より、はるかに認識範囲を拡大する。しかも、人格の認識可能性の限界は、認識者によって同一ではない。それは、人から人へと全く違っている。これに関して、ここに二つの契機を挙げることができよう。

その一つは、親近的態度か無関心な態度によって、認識可能の範囲が広狭何れとも変わってくる。つまり、愛する者にとっては、先に述べた通り、認識可能性の限界が最大限に拡張される。之れに反して、単なる社会人格を見る傍観者の態度をとる者にとっては、人格は殆んど全く認識できない。従ってこれは、クワレンシー・イラチオナリティ疑似非合理性である。その二は、各人格は他人格と本質的に違っている。何人と雖も、人格としては代ることはできないが、社会人格としてならば代り得る。しかし、個人的人格の個性は、それぞれ皆違っている。これは、認識者の態度如何にもよることであるが、それを離れても、あらゆる人格に於ける認識可能の範囲は等しくない、否本質的に同一ではあり得ないのである。複雑多様に分化している人格は、左程分化していない単純な人格よりも、認識可能の範囲は広くない。此の意味に於いて、个性的人格に於ける認識可能の範囲は、それ自体に於いても千差万別である。それ故、人格とその作用の場合、真の非合理性と疑似非合理性の二つに分れる。前者は直接認識不可能性を意味し、かの最大限の親近感の如きものも、特定の意味に於いてこれに属するものと云ってよからう。後者は、認識の限界が変移するものであって、これは親近的態度をとるか無関心な態度をとるかによって変わってくる。同一の人格が、あらゆる人格に対して同一の親近感を以て接することができないということは、人格認識の場合にのみ限られた特別の現象である。

以上のような疑似非合理性の場合に重要なことは、反合理性でなくして、本質的に個人的な理解の限界である。

これは、認識者の親近的態度の段階程度に依存するのみならず、認識される者の複雑性の程度にも関係する。非合理性が、人格やその作用に対して把持する重要性は、かかる事実に基づくのであって、ここにまた、物体や身体の存在の非合理性と異なる点がある。

疑似非合理性の範囲は、個人によってそれぞれ違っている。後に述べるが、人格には社会的領域と親近領域とがあつて、此の親近人格の核をなすところが、真の絶対的非合理性である。それ故これは、すべての人々に対し、また己れ自身にとつても、覗い知ることができないものである。加之、人格認識の非合理性は、われわれが人生に於いて第一に交渉するのは、事物でもなく、財の世界でもなくして、実に人間であるというところに、特別な重要性があるのである。われわれが、お互に知り会うのに特に注目すべきは、心の問題である。心が触れ会うかどうかは、人間の間柄の最も重要な事柄である。

一人人格なるものは、已述の如く、個性化すればする程、その存在の位層は高まつて行き、それが稀薄になればなる程、その存在の位層は低下して行くのである。しかも、人格のうちで最高の位層にある者が聖者であつて、これがまた最も複雑にして、且つ最も非合理的な存在なのである。

これ、シェーラーの人格論が、天上に於いてはアリストクラシーを説き、地上に於いてはデモクラシーを説くと云われる所以でもあろう。さればシェーラーは、カントと違って、シニエラエルマツヘルやニイチェと等しく、人格の個性を以て人格の可能なる積極的価値の障害又は限局と見ないで、却つてその高まり行く方向と見做したのである。

さて、シェーラーによれば、人格に対応するものは世界である。しかし人格は、單純に世界の一部ではなくして、むしろ世界は、人格の事象相関なのである。それ故、各個人的人格には、各個人の世界が対応する。しかし、各作用が一つの人格に属するが如く、各対象が本質法則上一つの世界に属する。ところが各世界は、その本質構造上、事象本質性の中に存する本質関連と先天的に結合している。しかも各世界は、同時に具体的世界であるから、全く人格の世界としてのみ成立せざるを得ない。しかし対象一般は、すべて抽象的对象性しか把持していない。それが具体的になり得るのは、世界の一部として、即ち人格の世界となるとき、初めて可能になるのである。しかも、シェーラーにとって世界は、本質法則上、人格という個体の個性的対象領域となるが如く、真理も亦人格的個性的色彩を帯びてくる。尤も、彼によると「現存在の相対的世界」を表わす真理は、「エニア・フュルハイテ單なる真理」に過ぎないが、形而上学的真理又は真理そのものは、まさに人格的真理であって、人格の世界に該当する。此の真理は、事象そのものについて得られるものであるから、絶対的である。それは、如何なる他の世界にも、本質上、適用されないものである。というのは、人格に属する作用は、独特なもので、他の者によっては決して把捉されないものを含んでいるからである。それは、本質上、それが属する人格にのみ通用する真理である。しかも此の真理の核は、如何なる他人格にも覗い知ることのできないものである。かように、一定の意味に於ける世界や絶対世界に関する真理が、人格的個性的真理であるというのは、全く人格と世界との本質関連に基づくのである。

されば、彼のいわゆる真理の人格的個別性なるものは、存在の本質に基づくのであって、決して真理の夫れに基づくのではない。

これは、道徳的世界についても同様なことがいえる。彼にとって最高善なるものは、主知主義者のいうように、普遍妥当的善自体に非ずして、自己にとっての自体善であり、各人格にとっての自体善である。換言すれば、シエーラーの意味する善なるものは、徹頭徹尾人格的個性的である。

されば、かくの如き「人格・価値・真理・個性説」は、シエーラーの倫理学に関心を有するすべての学徒にとってのみならず、彼自身にとっても、極めて重大なる意義を有する見解である。何となれば、彼が断言するが如く、形而上学的真理、否真理そのものすらが、すべて人格的個性的のものであるとするならば、多くの論者が等しく難ずるが如く、「涯しなき相對主義」に陥り、遂に自家撞着を來たして、嚴密なる学としての倫理学すらが単なる「思い付」以上の何ものでもない⁽²¹⁾と云うことになってしまうであろう。されば学としての倫理学を認め、これを主張する以上、何等かの意味に於いて、少くとも真理そのものの普遍妥当性なり、本質普遍性なりを認めざるを得ないであろう。

一体彼の人格個性説は、シエラエルマツヘルやニイチエ等の思想系統をひくものであって、一切の本質を生る具體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、当然生れ出づべき特異の思想であり、しかもわれわれにとっても、極めて興味深い且つ意義ある知見と思われるのであるが、彼のように、人格とその対応世界の個性説から、直ちに真理そのものの人格的個性説を主張し、これのみに絶対性を認めて、現存在の相對的世界に関する真理を「単なる真理」として相對性以上の意味を与えることをしなかつたところに、許し難い過

誤があるように思われる。尤も、彼の真理個性説は「存在の本質に基づくのであって、決して真理の夫れに基づくのではない」と云われているが、ニコライ・ハルトマンは、「それ自身常に一義的に規定されているものとしての實在の本質には、むしろ単に絶対真理のみが存し得る⁽²²⁾」と云っている。尤も、こう云ったからといって、彼は必ずしもシェーラーの人格的真理を、全面的に否定し去っているわけではない。否、彼は或る限定された意味に於いては、シェーラーと全く所見を同じうするところもあるのである。というのは、彼は、矢張り人格的世界には、人格的個性的真理の妥当することを認めるのである。しかし、かかる妥当様式は、真理そのものに属するものでなくして、単に特定の人格世界にのみ限定されているに過ぎない。それ故、その範圍に止まる限り、文字通り人格的真理として妥当するのであるが、しかしこれを真理そのものと認めることはできない。かくしてハルトマンによれば、かかる人格的真理は、要するに本来の意味の真理の名に値しない「代用品」と見られねばならなかった⁽²³⁾。

これは、ハルトマンのように、實在の先天的絶対性を認める側からのみ云われ得べき言葉ではない。フッサルのように、純粹意識の内在的絶対性を説く現象学者の側からも、その道程こそ別箇のものであるが、等しく真理そのものの絶対普遍性、又は本質普遍性を論明しているのである⁽²⁴⁾。

かのクラフトの如きは⁽²⁵⁾、シェーラーは、口で真理の個別性、即ち個人的妥当性を説きながら、彼の倫理学に於いては、事實上普遍妥当性を要求しているのだと論じている。これは、決してクラフトの一家言とのみ云われ得まいと思う。われわれ自身、矢張りシェーラーは、その倫理学を述べるに際して、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いたのだと確信する。現にシェーラー自身、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いうとき、すでに彼の力説する真理の本質普遍

性なり、必然性を要求し、期待しているものであって、かかる期待を持たず、漠然と主張する者があるとするれば、その態度自体に於いて、すでに学的性質に背馳し、結局消極的相対主義者と同様、自家撞着に陥らざるを得ないであろう。

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措定することができ、且つそうするのが正当であるとするならば、かの道徳的価値の場合に於いても、同様な理由から、等しくそうすることができようし、またそうせざるを得ないのである。然らざれば、真理の場合と等しく、道徳的価値の世界に於いても「涯しなき相対主義」が支配することになって、結局シェーラー自身の根本意図にも反することになるのである。かくして、ここに於いてもシェーラーの人格論は、看過すべからざる変容を経験せねばならないであろう。

七

さてわれわれは、最後に、是れまでも時折り触れていた、親近人格領域と個体の非合理性に関して、考察の歩武を進めて行かなければならない。

シェーラーによれば、有限なる人格は、親近人格領域と社会人格領域の両面を持っている。それは、諸々の団体、利益社会、共同社会等々に於いて、構成員たる地位を占めている。社会人格としての人格は、この点から一定の責任、権利、義務等を持つ。かくして人格は、人間の共同生活や道徳的世界に組み入れられるのである。け

れども人格の存在は、構成員となるだけで能事終れりとするものではない。その自己責任も共同責務のうち、その義務や権利も構成員たる位置から生ずるものうちに、終止するのではない。之れに反して各人格は、かかる構成員たる位置に組み入れられる一切の体験の背後に、なお本来の自己存在、ひいては自己価値や自己無価値を跡づけることができる。しかし、かような本質形式に於いて、可能な自己体験を所与性にもたらす当のものを、親近人格と称するもので、これは社会人格と明確に区別される。しかも此の両人格と両領域との区別は、決して認識把握の方法によるものでなくして、全く存在の仕方によるものであることを忘れてはならない。

ところで、かような人格の親近領域は、二つの観点から考察すべき非合理性の特徴を持っている。一つは、疑似非合理性といわるべきもので、他の一つは、真の非合理性である。尤もシェーラー自身は、かような区別をしているわけではないが、これはむしろ現象そのものが要求するものである。私の親近領域の一部は、あらゆる人格にとっても亦、私自身にとっても、全く非合理的のものであるが、他の一部は、ただ他人格に対してのみ非合理的のもので、私自身にとってはそうではないのである。しかし絶対親近人格は、あらゆる可能な他人の認識や他人の価値評価を、従ってまた一切の歴史的認識を永遠に超越している。それ故此の部分は、真の非合理的のものといわなければならぬ。しかも各他人格は、絶対親近人格を持っている。そして此の領域は、可能な一切の認識作用を永遠に超越している。

シェーラーによれば、他人の個性的人格や他人の絶対親近人格は、避くべからざる二重の超越をなしている。つまりそれは、あらゆる可能な共同体験を絶対に閉鎖している。已述の如く、われわれ有限な人間は、お互に「心の中」を洞見することができないという意識が、本質的要素として、現象的に共感得の一切の体験にともに与え

られている。しかもこのことが、まさに人格把握に当って決定的意義を有するものであって、絶対親近人格と絶対個体の領域の内容とは、等しくわれわれに認識されないものである。即ち個性の本質は、概念的に理解し、記述することが不可能なのである。否個体は、非合理的なものである。従って、絶対個体と絶対親近人格との知識は、ただ体験そのものうちにのみ存するのであるが、その場合それらの究極的理解は、到底充実されようがないのである。

しかもかかる個体不可知論を主張するシェーラーの倫理学は、一つの重要な原理を認めざるを得ない。それによれば、有限なる人格が、他人格の道德的価値無価値に対して断乎たる判定を下すことは、許さるべきことではない。何故かという、今も述べたように、有限なる人格には、他人格の絶対親近人格領域の認識が欠如しているからである。即ちシェーラーによれば、明白なる価値把握は、ただ社会的な人格及び相対的親近人格にのみ可能であるが故に、断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、個的及び全体いずれの人格を問わず妥当すべき事柄であって見れば、シェーラーにあっては、結局、パウロと共に「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。

ところで、人格につきまとう非合理性は、物体や身体等の存在領域の非合理性とは、全く異った性格を持っている。それは、お互の構造が本質的に違っているからである。已述せるところからでも想像ができるように、人格の親近領域は恰も地層のように、幾つかの層面が互に重なり合っていてきている。そしてその中心がいわば人格の原子核とも見られ、これが絶対親近領域を構成し、全く非合理にして認識不可能の部分であり、親近人格の属する人格にとっても、把握できない最深部である。しかし、その他の層面は、相対的親近領域であって、真の非

合理性とはいわれない、疑似非合理性である。尤も、これはまた二つの領域に分けられる。第一は、いずれの他人格にも不可知であるが、第二は、他人格の態度如何によって、不可知ともなり、可能ともなるのである。即ち親近的態度をとるか又は無関心な冷たい態度をとるかによって、認識されるか又は不可知となるのである。それ故、かような第二の領域にあつては、認識の限界そのものは、決して不変不動ではない。例えば、友達か又は親近的態度を以て接する人にとっては、かような疑似非合理的層面に於いて、無関心な冷たい態度をとる人には到底認識されないことも、遙かに多く認識され得るのである。愛する人にとっては、親近領域と雖も、その最大限まで、即ち殆んど「核」の限界線まで認識される。このことは、夫婦や友情の場合を見れば容易にうなづけるであらう。しかも、この親しみのある態度、即ち親近的態度には、いろいろの段階程度がある。かかる段階程度如何によって、また人格の親近領域への滲透力が違ってくる。それ故、人格の非合理性の問題は、いよいよ複雑多様にならざるを得ない。

ところで、人格の親近領域と社会的外的領域との間は、必ずしも合致しているとはいえない。ここに共同世界の人間生活にとって、親近人格なるものの特種な意味があるのである。一人人間というものは、人格を外面から見る限り、即ち人格の外的社会的領域に終止する限り、認識できるのであるが、しかし、それでは親近人格領域は全く認識できるものではない。例えば、外面は華やかで祝福されているかの如く見える人間も、一步親近人格の内部に踏み込んで見ると、まさに破局に類し苦悩に満ちている場合がよくある。かような人間は、多少とも親近領域を秘匿しようとする意識的に努力する傾向があるから、その中へ強いて這入り込もうとすれば、全面的に拒絶される恐れなしとしない。

しかも親近領域は、すべての人格に同じ様に多数の層面を以て組織されているわけではない。層面の数や在り方は、人格によって非常に異っている。豊かな内面的生活と分化した体験領域を持つ人格は、親近領域の構造も複雑多岐を極め、他人の視知を許さぬ深味を持っているが、貧弱な内面生活をなし、体験のとぼしい人格の親近領域は、極めて単純な構造で、深味というものが感ぜられない。尤もそれだけたやすく認識されるのである。之れに反して、親近領域の層面が、複雑多岐になればなる程、その活動範囲や過程は、力強く且つ広汎になるのであるが、それだけにまた、他人格からの認識可能の範囲は、限定されなければならない。

さて上述によって分る通り、親近人格領域の疑似非合理性と真の非合理性との間には、否定すべからざる区別がある。絶対認識不可能な意味の非合理性はすべての人格に等しく不可知であり、且つ常にそうでなければならぬ。僅かに一人格によって認識されたものでも、最早真の非合理性とはいわれない。人格が、一人の人格にとっても多くの程度の差があり、親近的態度の程度如何によって認識される人格の外見的不可知性は、それ故、真の意味の認識不可能の性格を持たず、たかだか前述の疑似非合理性の性格を持つに過ぎない。或る人格には把握できるが、他の人格にはできないというようなものは、決してほんとうの意味で非合理的のものとはいえない。

従って、人格のいわゆる非合理性は、いろいろの領域に分かれている。かの親近人格の最深部に当る、いわゆる「核」は、絶対非合理性のものといえる。それ故、それを担う当の人格にとっても、等しく認識できないのである。ところが、此の核の周囲には、それが属する人格自身にとっては、部分的に認識可能の層面があるが、かかる層面と雖も、他人格にとっては、把握できないのである。しかしその他の部分は、少数の人格にとっては、その親近的態度により、又は人格の意志によっては認識可能であるが、その他のすべての人格には、一切不可知

となるのである。かように、疑似非合理性の領域は、各種の層面に区別される。

勿論かようなことから、恰も人格が、互に交錯しているいろいろな領域に分裂しているかの如く結論するのは、早計の極みである。認識可能性の見地に立って、初めて層面の区別があるのであって、これは認識者にとってのみ正当に存立するのである。人格なるものは、常に統一性を把持するもので、その核やその人格的真理、その親近領域やその層面又は社会的外的領域は、存在的に不可分一体の統一をなしているのである。

一体、非合理性の問題に於いて、反論理的なもの、即ち思惟によっては認識されないものを、全く認識できないものと混同することは、許さるべきことではない。しかし、多くの場合、これらの概念は、嚴重に区別されてはいない。尤も、シェーラー自身は、決して混同してはいなかったのであるが、彼の用語の、対象とはなり得ないもの、即ち反論理的なものは、真の非合理的のものと同一であるかの如き誤解を惹き起す恐れがあった。シェーラーが、人格やその作用には、一切の合理的認識を超越する或るもの、従ってまた言語では伝達できない或るものが潜在していることを認めたことは、まことに卓見であるといわなければならない。しかるに、反論理的なもの、人格的真理の認識不可能性及び親近領域の個々に異った不可知性をば、真の非合理性であるかの如く誤認せしめたことは、単に千慮の一失として見逃すことはできないであろう。(一九五八年夏)

(1) Vgl. Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. (Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.) *Vierte durchgesehene Auflage*, Francke, Bern, 1954, s. 394-5.

爾後此の書を掲げる場合は便宜上“Ethik”とだけ記すこととする。

(2) Vgl. Scheler: *Ethik*, s. 401

(3) Vgl. Scheler: *a. a. O.* s. 393-4

シェーラー人格論に於ける非合理性の問題

- (4) Vgl. Scheler: a. a. O. s. 395-6.
- (5) Vgl. Scheler: a. a. O. s. 400.
- (6) Vgl. Scheler: Wesen und Formen der Sympathie. (Der "Phänomenologie der Sympathiegefühle". Dritte Auflage.) Friedrich Cohen. Bonn. 1931. s. 193. 今卷中の體名を轉むる場合は簡便のため "Sympathie" と記すこととする。
- (7) Vgl. Scheler: Sympathie. s. 258-9.
- (8) Vgl. Scheler: a. a. O. s. 259.
- (9) Vgl. N. Hartmann: Ethik. Zweite Auflage. Berlin. 1935. M. Wittmann: Max scheler als Ethiker. Düsseldorf. 1923. A. Altmann: Die Grundlagen der Wertethik. Berlin. 1931. T. Temuralp: Über die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler. Berlin. 1937. J. Kraft: Von Husserl zu Heidegger. Leipzig. 1932. D. H. Kerler: Max Scheler und die impersonalische Lebensanschauung. Uim. 1917. usw. 卷中の小體の轉寫は「シ」及び「シ」のトランスクリプションの誤り多し。特に記して誤寫を表す。
- (10) Vgl. N. Hartmann: Ethik. 2. Auflage. Berlin. 1935. s. 207-10.
- (11) Vgl. E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle a. d. s. 1913. s. 105. 109. usw.
- (12) Vgl. N. Hartmann: Ethik. s. 210.
- (13) Vgl. N. Hartmann: a. a. O. s. 211.
- (14) Vgl. N. Hartmann: a. a. O. s. 211.
- (15) Vgl. N. Hartmann: a. a. O. s. 211-2.
- (16) Vgl. M. Hartmann: a. a. O. s. 225.
- (17) Vgl. M. Scheler: Sympathie. s. 76.
- (18) Vgl. M. Scheler: a. a. O. s. 77.
- (19) シェラーは「親しみのある態度」というのは、'Nahestellung' の訳語であるが、'シヘーラー' にあつては、「無関心な態度」'Fernstellung' と対語として用いられている。しかし決して物理的距離感を現わしているものでなく、全く心の問題としての

て述べているのである。私は、「親しみのある態度」を「親近的態度」もしくは「愛情のこもった態度」とも訳しているが、これは「愛情のこもった視線」「Liebender Blick」と同様の意味に使っているもので、此の場合に「傍観者の視線」「Fernstehender Blick」又は「冷たい視線」「Kalter Blick」と対語的に使用されている。これらは、人格やその作用の把握に当たってまことに重要な役割を演じている。

(20) (9)に掲げた多くの人々の著書を参照。

(21) Vgl. von Aster: Zur Kritik der materiale Wertethik. (Kantstudien Bd. xxxiii. Heft 1/2 1928) s. 172-199. 尤もアスターの所論は、直接真理個性説に関連して述べたものではなく、むしろシェーラーの先天的価値認識について「閃光の如くひらめき」「Aufblitzen」と与えられるという考えに対して発した言葉であるが、価値認識がさような神秘的な把握方法によるならば、シェーラーの実質的価値倫理学は、単なる「思い付」に止まって学として成立しないことになるかと批評している。結論的には、それ故密接な関係があるといえよう。

(22) Vgl. N. Hartmann: Ethik. s. 216.

(23) Vgl. N. Hartmann: a. a. O. s. 216.

(24) Vgl. E. Husserl: Ideen usw. Winkler: Phänomenologie und Religion. s. 73.

(25) Vgl. J. Kraft: von Husserl zu Heidegger. s. 62.

(29)