

# 相対主義と絶対主義との間

——シェーラー思想における

エートス論的視座に寄せて——

越 智 貢

## 1. 視座の確認

現代の諸道徳学説を概観する際、「実践が問題となるや、諸学説の極端な相違は影を潜め、<sup>une quasi-uniformité</sup> ほぼ均質的な性格がそれにとって代わる<sup>1)</sup>」との感想を述べたのは、デュルケム学派の秀逸レヴィ＝ブリュールであった。「カント主義ないし批判主義、実証主義、進化論、唯心論、神学」等いずれの道徳学説をとってみても、他説に対して自己の独創的な理論的原理を守ることには熱心だが、具体的な行為規則を呈示する段になると、結局は、ライバル同士互いに同じ内容の道徳を定式化しているにすぎないというのが、彼の指摘の内容である。この矛盾を理由として旧来の道徳学説はすべて無効だと速断する彼の主張には同意しがたいとしても、先の文章に続く箇所、あたかもこれまでの倫理学の論理的労作が、衆知の日常道徳を曖昧な権威に拠って冠飾する聖職者の説論のごとき仕事でもあるかのように、「道徳を説教することはたやすいことだが、それを基礎づけるとなると困難だ<sup>2)</sup>」というショーペンハウアーの句が援用されている点は興味深い。

シェーラーも、今世紀初頭のドイツの思想状況を示す手掛りの一つとして、この句を引いた人であった (I 373)。同じ句の内に自らの主張を読み取ろうとする両者には、その主張内容の点ではかなりの隔りがある。レヴィ＝ブリュールにとって、倫理学説の理論的争いはいわば解釈上の争いでしかなかったが、シェーラーは、彼の射程をはるかに越え、倫理学の争いを、学の背景にあって意識化されないままにその発生基盤となっているエートスそのものの争い

として捉えている。学説上の争いは、一見諸説が並列的に同一レベルに立って論難し合うかのように見えながらも、決して判断領域の同じ平面上でなされている争いではなく、むしろ諸説の底流となって学の視野を制限している「エートスそのものの内部に存在する熱い闘争」(ibid.) にこそ由来するものだ<sup>3)</sup>と理解される。19世紀後半以降、外来語としてドイツ語に迎え入れられた「エートス」という表現に、シェーラーが注目した経緯は定かではないが、エートス概念が彼によって使用され始めた時期（主著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』執筆の頃）がドイツ社会学の隆盛期と重なっていることを考慮すれば、彼の柔軟な思惟が、当時既に社会的精神史の領域に定着していたエートス概念とその概念に秘められた社会学的地平に現代倫理学の可能性を見ようとしたことは、容易に推察される。

もっとも、エートスという概念を駆使する以前にあっても、彼の問題関心は既に以後の時期とほぼ同様の性格を蔵していたとすることができる。現象学に遭遇する前年（1900年）に刊行された Habilitation 論文では、特にマルブルク学派の超越論的立場と心理学主義的立場とを廻って、諸学説の方法論上の争いがテーマに取り上げられており、諸説の対立を、その解釈過程ないし成果の対立ではなく方法的対立のもとに捉え、その手続きを経て真の学的方法に至らんとする努力がなされている（Vgl. I 201ff.）。若きシェーラーのこうした着眼点が、学的方法の発生源としてのエートスの構想をそこに加えさえすれば、直ちにエートス内部の対立によって諸学の争いを理解しようとする後の態度に連続していくことは明らかである。

ともあれ、ある学説の主張の検討をその主張内容をとおしてではなく、いわば前論理的なその「前提」をとおして行おうとする立場、すなわち思惟ないし知識の発生論を問題とする立場は、当然のことながら、かかる前提の多様性に対する自覚、それゆえ、種々の前提を一元論的に把握することの困難さに対する自覚を踏まえて初めて成立する。シェーラーが学究の徒として出発するに際して、自己の拠り所の一つとしたバーデン学派の周辺では、周知のとおり、異質な学的方法の容易ならぬ調整に努力が集中されていたが、シェーラーの視座

がこの種の努力とその努力に対する彼の不満とを反映したものであることは疑いない。しかし、前提の多元性、換言すれば「時代のエートス」の「分裂」<sup>Zersplitterung</sup> (ibid.) に対する意識的注目は、そうした系譜上の影響にもまして、当時のドイツを広く支配していた学問上の不安定な状況、次々に新しい理論が生み出され古いものが壊された思想的移行期としての状況を背景にしてのみ可能であったように思われる。当時それまでになく脚光を浴び、シェーラーも進んで論じようとした (Vgl. III 311ff.) 「生の問題」<sup>Lebensproblem</sup> が、著しい生の棄損という社会的現象とそれに対してなす術もない生に関する理論の動揺とを介してのみ、問題関心の対象となりえたように、時代のエートス分裂の意識もまた、素朴な信頼を寄せがたい当時の不安定な学問的状況下において、初めて現出しえたと言うことができる。

エートス概念を視野の根幹に据える際のシェーラーの狙いは、しかし、同一概念を用いながらも、M. ヴェーバー等の社会学者の狙いとは異なり、どこまでも倫理学者のそれであったことに注意を払う必要がある。「現代及び現代のエートスを批判し正しい方向へと道案内するための立場」(III 8) が、エートス概念の使用に託された彼の要求であった。シェーラーのこの言葉は、エートス論に、当初より諸学の対立そしてそこに内在するエートス内の分裂を批判的に調整することによって、方向を見失った現代思想の無為な闘いを解消し本来の学問的指標を呈示せんとする、倫理的意志が込められていることを示している。先に例示した Habilitation 論文での真正な学問的方法の模索が、エートス論という新たな形式をまとって継続されていることを、ここにおいて、われわれはいっそう強く確認しうる。いや、過去においてばかりか、生涯にわたっても、エートスの調整による学問的基盤の確立という根本的意志こそが、彼の思想の基調であったと主張されてよいであろう。表現上の矛盾と難解さに眼を奪われ、安易にシェーラー思想の不統一ないし転向を結論づける研究者が多数を占める中で、E. W. ランリーはシェーラーの学問的態度が首尾一貫したものであった点を強調しているが、ランリーの不適当な論拠に替えて知の発生論としてのエートス論を指針にするならば、われわれは彼の意見に従うことができる。

現象学や宗教体験の思想上の影響もさることながら、エートス論的発想の重要性を看過したシェーラー理解は、彼の思想の奥行を見極める上で充分でないといわれわれは考える。彼に積極的ないし消極的影響を与えた思想家達と対峙する際にも、常に彼の脳裏にあって議論の方向を規定していたのは、他ならぬエートス論的問題設定であった。エートス論の骨子がほぼ完成されている主著（II 305ff.）でのカント批判は無論のこと、エートス概念がほとんど使用されないそれ以前の時期においても、例えば次節で展開されるように、F.ベーコンの示唆を得て成立した内的知覚のイドラ論（『自己認識のイドラ』）、ニーチェ主意説の主張から影響を受けたルサンチマンの現象学（『道徳の構造におけるルサンチマン』）等は、それらが近代エートスの構造分析として構成されている以上、エートス論を実質的に展開した応用的著作だと言いうことができる。最晩年に考案され、死の直前に至るまで公刊の予告が繰返されながらも遂に日の目を見ずに終わった「哲学的人間学」の内容ですら、その部分的内容を暗示する生前の論文等（Vgl. III 171ff., IX 7ff., 120ff.）を吟味する限り、エートス論的視野によって獲得された人間把握、ないし諸エートスの内に典型<sup>Vorbild</sup>として表現された人格の類型論の域を越えるものでないと推測することは不当なことではないであろう。

エートス概念には、エートスの担い手である社会それ自身とその社会の歴史的位置との、空間的及び時間的広がりへと向かう関心方向があらかじめ含まれている。もっとも、強いて言えば、エートス概念の使用には、元来、歴史的地平のもとで眺める構図がより深く結び付いている。この通時的構図が、いわば共時的な同時代の社会的文脈の内に移されるならば、エートス論的関心が、あるエートス内にあって諸説を前論理的に制約するイデオロギーの問題に逢着せざるをえないことは明らかであろう。戦前にもまして混乱を極めたヴァイマル期に入ってから、この混乱をイデオロギー論的に調停しようとする目的のもとに創始せられた彼の「知識社会学」は、こうした意味において、共時的エートス論とも称されるべき性格を帯びている。本稿では直接の論究対象となしえないが、知識社会学の主要論文で試みられたマルクスやコントとの対峙（Vgl.

VIII 10f.) も、先のベーコンやニーチェと同様エートス論的視座を離れたものではなかったことが理解されねばならない。知識社会学でのシェーラーの位置付けは、通常、新しい学的領域の創始者として言及されるに止まるか、あるいは反マルクス主義陣営から発せられる反動的イデオロギー批判としての表面的性格ばかりに注視されることが多いが、そうした一面は否定しがたいとしても、だからといって、言葉の表層に捕われたその種の批評にのみくみして、シェーラーの諸イデオロギーの批判的調停の試みがエートス内の調停を目差す所期の基本路線を正確に歩むものであることを看過するとすれば、偏ったシェーラー理解に陥ることは避けられないように思われる。

価値倫理学者と呼ばれる一連の思想家の中で、今日においてなお顧慮されるべき倫理学を構築したのは、もとよりシェーラーその人であった。しかし、何が彼の倫理学をそうした地位に高めたのかを究明しようとするとき、われわれは、価値論的視野のもとにエートスひいてはイデオロギーの問題に焦点を当て、かかる社会学的問題領野の上に倫理学の可能性を企図した価値論者が、やはりシェーラーを措いて他になかったことをも忘れてはならないであろう。

## 2. 視座の展開

われわれは種々の誤りを犯すが、それらのすべてが必ずしも同質的なものとは限らない。論理規則、例えば三段論法の諸種の制約を破って得られた帰結を正しいとみなす誤りのタイプと、中世の学者達が投射体の運動の推進力を慣性ではなく空気の後押しに帰する場合の誤りのタイプとの間には、決して同一レベルの誤りとして統括されえない深い溝が存している。前者は真偽判別を必然的に伴う誤りであり、後者は、なるほどそれ自体誤ってはいるにせよ、真偽判別の基準となりうる類いの誤りである。今日の見地からすれば、極めて原始的な誤りでしかないアリストテレスの運動論が、かつての社会ではまさに真理の尺度そのものであったことは、歴史書が語るとおりである。このタイプの誤りは、F. ベーコンの『Novum Organum新機関』のアフォリズム第39節以降に記された「イドラ」として特色づけられる誤りに相当しよう。

エートス論的視座に基づく研究の中で最も早く現われたイドラ論では、その第1節に、如上のベーコン的発想を用いた（論理的）「誤謬」と（前論理的）<sup>Irritum</sup>「錯誤」という言表の誤りに関する基本的区分が設けられている（III 222ff.）。<sup>Täuschung</sup>「錯誤」とは推論に代表される「間接的認識」の領域に固有の誤りであり、錯誤は直観等の「直接的認識」の場面のみ生ずる誤りである。先の事例に適用すれば、前者は第1の、後者は第2のタイプに相応する。推論等における論理的な手続き上の不備は、現実の事態への再照合によって回避されうるが、錯誤においては少なからず事情が異なっている。カント的に表現すれば、われわれの認識構造は元来物自体に到達しえない必然的制約を有しており、対象化の働きの基底たる認識構造の視野方向に捉えられないものは、いかなるものといえども対象として顕在化されることがない。錯誤に関して、こうした視野方向そのものの相違に基づく誤りが問題となる限り、錯誤状況にある思惟の不当さは決して論理的地平で解消されうるものではない。究極的基体という意味での物自体を把握することができない以上、眼前にあるものはいわば幻想としての偶像（イドラ）にすぎず、この偶像でしかないものの中で真偽の判別を行おうとする試みは、それ自体背理だとも言うことができよう。前節冒頭で倫理学説の対立に関してシェーラーと対照させたレヴィ＝ブリュールの視点にここで再び言及するならば、その不備は、以上から明らかなように、反省のないし理論的認識に先立った錯誤の問題に着目せず、すべての学的対立をあくまで誤謬論の線上でのみ捉えた点に求められうる。

イドラ論でのシェーラーの狙いは、如上の誤りの構図を、心理的領域すなわち内的知覚の領域に著しく見られる現代エートスの錯誤状況に対して、適用することであった。既にシェーラーの時代にあつて「構造」や「全体性」等の概念を用いた克服への努力が着手されてはいたものの、今日においてすら、全体を部分に解消する機械論的な体験説明の方式や、物理学的基準や概念による意識内容の説明形式が広く普及している状況に示されるように、現代心理学が近代の機械論的思惟構造（エートス）の支配下にあることは多言を要しまい。シェーラーは、こうした「心理学の危機」（K. ブューラー<sup>9</sup>）を、「純粹心理学」

(III 255) と自称する発生の心理学の見地から、旧来の心理学説に固有の錯誤現象を指摘することによって解消しようと企てるのである。

在来心理学の主要な錯誤形式は、何を措いてもまずその「象徴」(III 269) 主義に認められる。本来、「意識の世界は、それを構成する形式から見て、既に外的知覚の世界とは全く異なった世界である」(ibid.) にもかかわらず、そこでは両世界の質的相違が無視され、物理的表現に焼き直されたいわば「記号」<sup>Zeichen</sup>としての心理的象徴が、心理的事実そのものと同一視される。「外」(物理)を「内」<sup>innen</sup>(心理)へと転用することによって、「内」そのものの特殊性を捨象するこの象徴化の手続きは、ほぼ同時期に書かれた遺稿では、「科学的還元」<sup>wissenschaftliche Reduktion</sup>(X 461) という自然科学一般に共通的方法的特性に集約されているが、この還元の仕方が、心理学本来の道を長く踏み誤らせた原因であったと主張されるのである。もっとも、この人為的還元が内的知覚の独自性を奪うことに成功しえた契機をさらに辿れば、「自然的な正常の世界観の内に(既に)優勢な錯誤傾向が含まれている」(III 257) という事態を予想させずにはおかないであろう。日常的コモンセンスを支える「自然的世界観」、すなわち「自然的知覚」や「自然的思惟」(X 451) に既に錯誤のメカニズムが付着していればこそ、科学主義的還元の人為的不当さが看過されることになる。

シェーラーは、明言を控えつつも、明らかにユクスキュルの「環境世界論」<sup>Umwelt-Theorie</sup>の論法に依拠して心理構造の錯誤可能性を主張している。「『内的知覚の錯誤』<sup>10)</sup>のごときものが存するのは、体験とその知覚との間に、生命的に重要なものの解析器たる『内的感覚』が介入している事実に基づいている」(III 246)。こうした、いわばベーコン流の「種族のイドラ」<sup>idola tribus</sup>的メカニズムが、心理と物理との間の事実関係を既に生物学的レベルで逆転させる傾向にあるとすれば、心理学における如上の錯誤性は極めて意識されがたいものとなる。シェーラーは、アトランダムに「名声や光輝が漂う家に入ると、『われわれは自分が賞揚されたと感じる』ものだ」(III 265) といった、「外」から「内」へと方向づけられた自然的な錯誤傾向のいくつかに触れ、それらを人間の類的傾向性に帰しているが、その是非の吟味は、エートス論の論理的展開を追跡する途上にあるわれわ

れにとって、当面の問題ではない。ここで重要なことは、感覚機能が既にある種の「<sup>Selektion</sup>選択」(X 463 ff.) を果たすという彼の指摘に倣うならば、一般に、感覚という原子的構成要素を基礎にして複合的心理現象を説明せんとする機械論的心理学的前提、すなわち感覚要素の質的均一性、及び無色透明な感覚機能を介した認識のいわばブラ・ラサ性ないし普遍的同質性という暗黙の前提が、決して問題なしとしえない点である。

しかも、この批判の方向は、そこにのみ止まらず、近代的エートス全般にとっていっそう重要なテーゼと交差している。シェーラーの思想上の師の一人 F. プレンターノですら疑わなかった、外的知覚に対する内的知覚の明証的優越性、あるいは内的知覚の脱イドラ性というデカルト以来の観念論的意識哲学の前提は、内的知覚の錯誤性が問題となるや否や、根底から覆されることになる。周知のように、デカルト的認識論の立場では、*physis* と *psyche* とを二元論的に分離した上で、物理的機械装置にすぎない肉体を、「アルキメデスの点」として操作する意識内在の思惟に人間の本質が求められていたが、こうした二元論的分離と *psyche* から *physis* への一方通行的影響関係の図式そのものが、ここでは論議の対象となる。カントでさえ用いたこの古い図式とそれに基づく意識の優先的明証性に対する信仰を、必ずしも適切な人間規定となしえないことは、シェーラーの批判に拠らずとも、例えば現代医学の「<sup>psychogen</sup>心因性」<sup>das Unbewusste das Unterbewusste</sup> 欠陥の指摘や深層心理学で問題とされる「無意識」や「下意識」の主張を顧慮すれば、明らかであろう。シェーラーが人間規定を行う際に常に付加することを忘れない *psycho-physisch* という形容において、*psyche* と *physis* とを連接するさして目立たぬ彼の配慮にも、意識内在的な立場に対する並ならぬ鋭い批判が込められていることを、われわれは看過してはなるまい。

しかし、内的知覚の錯誤可能性は、決して本性的制約にのみ局限される訳ではない。「ルイ15世の宮廷の臣僕」と「17世紀の英国市民」との心理的自己像が同一だと言い切る根拠を、われわれは有しえない。シェーラーは、前者は「王の眼で」、後者は「世論」をとおして自己を眺めるという比喻を用いて、両者の眼差しの質的相違を強調し、ここにも「外」を「内」へと転用する知覚

傾向が働いていると指摘する (III 288)。われわれのコモンセンスの領野、すなわち自然的世界観のもとにある環境世界は、生物学的制約のみならず、社会的制約をも受容する。自然的世界観を取り囲む「言語」や「<sup>Sprache Tradition</sup>伝統」の問題 (III 283, X 465) そしてそれらの内に存する歴史や文化の問題を離れて、われわれの「自然」を語る態度は、既にロマン主義が述べたように、デカルト的観念論の系譜をひく意識哲学の根本的謬見の一つであった。様々な言葉、そしてその言葉に育まれるコモンセンスには、既に歴史的・社会的な制約のもとにあって、多様な文化的色付けがなされている。観念論的意識哲学と機械論的一元論の心理学という、この二つの内的知覚の錯誤事例は、それらが今なおわれわれのコモンセンスの一部となっていることを想うとき、今日の「<sup>soziale Wertkategorien</sup>社会的価値範疇」(III 288) の内に深く根を下ろしていると言うことができる。われわれは、ルイ15世時代の人々や17世紀英国民とは異なり、いわば自然科学者の眼やデカルト的視線をとおして、すべてを眺めていることになる。そして、その限りにおいて、既に錯誤状況にある現代人の眼差しとアリストテレス的運動論を信奉する中世の人々のそれとの間で、真偽の判定に関して原理的優劣を争うことが容易であろう筈はない。

以上の主旨は、昨今著しい実践哲学の復権の主張や実践を基礎にした科学論の主張の先駆とも言うべき試み、すなわち理論的思惟の純潔を認めず、これを実践の領野へと還元する試みに他ならない。そして、実践が問題とされる以上、錯誤の問題は道徳に関していっそう論じられるべき意義をもつ。シェーラーが現代エートスに顕著に見られる道徳上の錯誤、すなわち「<sup>Werttäuschung</sup>価値錯誤」(III 38) を解明する手続きは、ニーチェ独自の概念を踏襲しつつ論じられたルサンチマン論文に最も詳しい。そして、そこで展開される議論の手法は、これまで吟味の対象としたイドラ論のそれと基本的に変わりはない。われわれの道徳的認識と原始民族のそれとが一致しない例証は人類学や民族学的研究の至る所に見出されるが、両者の不一致が、論理的誤謬の原因であるデータ不足や思い違い等に基づくものでないことは論を俟つまい。ルサンチマンによる錯誤をシェーラーは、「<sup>organische Verlogenheit</sup>器官的偽り」(III 67) として性格づけ、それが判断領域での真偽

判別の対象となりえないことを強調する。「(器官的に)『偽って』いる者は、もはや(意識的に)嘘を言う必要はない!……その際、最も誠実で最も正直な心情が、意識の外を支配することができる」(III 67f.)。かかる器官的偽りの諸例の一つにここで検討を加えることはできないが、道德一般がいかに時代社会に拘束されたものであるかは、愛概念の内容の歴史の変遷一つをとってみても容易に理解されよう。現代的愛は、もはや古代的エロスやキリスト教的アガペーではなく、それが福祉の促進原理とされる点に端的に示されるように、「『利他主義的な』心の動き」(III 100)、それゆえ、「量的尺度」(III 101)によって測定可能な「人類愛」(III 96f.)<sup>Menschenliebe</sup>としてのみ性格づけられる。さらに、道德的認識に際してわれわれが意識哲学者や自然科学者の近代に特有な眼で、すなわち主観主義的・個人主義的立場や機械論的・没価値的態度で道德的世界を眺めている様子は、道德の本質を主観によって左右される問題(de gustibus non est disputandum!)として捉えたり、生命体を有用な機械としてみなすことによって道德を含む一切の営為を「環境への適応」<sup>Anpassungen an die Umgebung</sup>(Vgl. III 137)の問題に解消したりする、現代人の一般的傾向に如実に反映されている。

しかし、価値錯誤の発生的由来は、さほど説得力をもたないフロイト流の病理学的解釈に倣って、「復讐衝動」<sup>Racheimpuls</sup>(III 38ff.)等の消極的情動が抑圧・合理化・代償等の機制によって緩和された後、その情動方向のみが意識下に価値基準として固定され、やがてこの基準を所有する指導者層が現われることによって当該社会そのものの価値基準に成長するといった、粗雑な議論で片付けられる。イドラ論でもそうであったように、ルサンチマン論文においても、生物学的ないし生理学的レベルの制約と社会的レベルのそれとの間の動的な関係確定について、シェーラーはわれわれを納得させるに足る明確な意見を提出しない。錯誤論の有する重要性は、誤りの源泉を個の判断に帰するのではなく、個を包括する全体の誤りとして議論する点に存しているが、さらにこの全体の誤りを安易に生理や本能に還元しようとする試みは、錯誤論の基幹である全体の存在意義を欠落させる結果に陥ってしまう。このことに、シェーラーは気付かない。ここでは、事態の真の原因に対する建設的解答を模索したというよりも、むしろ

当時の新奇な流行概念を用いて論拠の補強を重ねようとしたとの印象を拭えない。しかし、まさにそうした疑似循環的なシェーラーの手續きこそが、彼の関心が個と全体(社会)との関係確定という純社会学的問題に止まりえなかったことを示している。そして、その限りで、イドラ論やルサンチマン論文での彼の狙いは、専ら知の前論理的錯誤性を指摘し、それに基づいて在来説を克服しようとするエートス論的視座の展開にのみあったと考えられるのである。

生理的視野をも取り入れようとしたために多少の動揺を見せているとはいえ、エートス論的ないしイドラ論的視座が、知の前提を、その前提の基盤たる歴史的社会に相対化する試みであることは疑いない。シェーラーが「実質的価値倫理学」と自称する己れの立場を、ときに「歴史的相対主義」として性格づける(II 20)のはそのために他ならない。もっとも、「厳密な倫理的絶対主義及び客観主義」(II 14)をも標榜するシェーラーは、至る所で彼自身対峙したデュルタイ的歴史的相対主義と同一視されることを許さない。独創によるものと唱えながらも、恐らくはニーチェ辺りの影響のもとに、シェーラーは『形式主義』の頃より徐々に「遠近法主義」という名辞に自らの「歴史的相対主義」の主張を託し始める(Vgl. II 307)。後に、知識社会学の中で、彼のこの立場は、「個別的契機の内容と観察者独自の……絶対的時間における位置とによる、ありとあらゆる歴史的事象と認識のもつ……本質必然的な遠近法主義の主張」(VIII 149)として明確化されたが、この規定がイドラ論の問題意識を継承するものであることは明らかであろう。イドラ論それゆえにエートス論的問題定位は、ここに至って「遠近法主義」として対自化され、方法論的体裁を整えたと解することができる。

### 3. 視座の収束

他説の発生基盤を、心理学的にであれ社会学的にであれ、何らかの状況に帰着させる手續きを介してその説の真理性を問題視する観方は、マンハイムが指摘するように、決して目新しいものではない。マルクスによってアカデミックな世界に導入されたイデオロギー思想もまたかかる方法的枠組の系列に属しよ

うが、「Ideologienlehre」を支える、「相手の言表を、個人あるいはその集団の社会的状況の分析という間接的方法を用いて」あるいは「彼の存在の機能として」理解する方法、約言すれば、相対化による理解の方法的図式の発源を、マンハイムは、さらに遡ってF.ベーコンに帰し、彼を「現代イデオロギー思想の先駆<sup>14)</sup>」として賞揚する。発生史に関してはともかく、この「相対化」的図式が専ら歴史に焦点を合わせる時、マンハイムが自らをその代表者の一人として数えた今日的意味での「歴史主義<sup>Historismus</sup>」<sup>15)</sup>が成立する。シェーラーは、マンハイム以前に既に「歴史主義」的手法を先取りしていたことを自負し、婉曲的にはあれ自分の影響下に彼の「歴史主義」思想が検出されたのではないかとさえ示唆している (VIII 151) が、その真偽のほどは定かでないにせよ、第一次大戦前にほとんど使用されず、戦後になって頻りに提言され始めたこの種の「歴史主義」<sup>16)</sup>の思考法を、シェーラーが、方法的動揺を見せつつも、戦前にあって既に自家薬籠中のものとしていたことは事実である。

自己の実質的絶対的倫理学に対して「形式的絶対的倫理学」(II 308) としてシェーラーによって性格づけられたカントを頂点とする超越論的立場が、常に上述の「歴史主義」的視座から批判の対象として論じられている点に、われわれは注目する必要がある。カントを越えることは、シェーラー倫理学の形成時に伏在した重要な動機の一つであり、その意志表明に際して、シェーラーは「カントを理解することはカントを越えることである」という周知のヴィンデルバントの言葉を材料にして、今や越えるための理解が肝要なのではなく、実際にカントを越える方法を見い出すことが重要なのだとする基本的姿勢を述べている (I 200)。こうした、初発から追求されていた「カントを越える」方法が具現されているのは、カント倫理学批判がその「副次目標」(II 9) として位置付けられた『形式主義』であったと考えられるが、その第1版の「序」に明言される、「カントがその根幹を純粋な普遍妥当的人間理性そのものの内に求めてよいと思いついて考えたものが、プロイセン史の特定の時期のいかに種族的かつ歴史的に狭く限られた民族及び国家のエートスであったことか」(II 10) というカント批判の方向が、上述の視座と表裏をなして重なり合うことは、容易

に理解されよう。カント哲学の欠陥は、その理論的内実ではなく、何よりも歴史的に制約された所説を超歴史化・普遍化ないし絶対化することの越権に求められるのである。

しかし、理論を吟味する際に、その前提となっている淵源にまで辿り、前提との相関(相対)関係を指摘することによって在来説を克服せんとする手法は、既に古くから形式論理学に知られているように、自家撞着に陥る危険性を必然的に有している。他説の相対化を目差す命題は、自己自身に適用されると同時に自己を相対化し、命題そのものの存立理由を失うことになる。歴史的相対主義は、自己自身によって相対化され、その結果止揚されると言ってもよい。

シェーラーが、歴史的相対主義という表現を避け、あえて遠近法主義という非伝統的な用語を哲学的議論に持ち込んだのは、そうした事情を彼自身察していたからだと思われる。彼が攻撃対象としたのは、カント的な超歴史的絶対主義ばかりではない。それと並んで、相対主義的倫理学にも批判の努力は惜しむことなく投入された。先にも述べたように、相対主義的地平にあくまで執着する主張は、あえて詭弁の響きの恐れなしとしない言い回しをすれば、超歴史的な「絶対主義」に変貌する。絶対主義としての相対主義は、自己矛盾を含むばかりか、超歴史的たる点でカントと同様の越権を犯すと言っても過言ではない。シェーラーが倫理学の領域から相対主義を駆逐する際の論拠は、実際この種の論法に依存している (Vgl. III 68ff.)。もっとも、相対主義の拒否の理由は、こればかりに止まらない。通時的にも共時的にも種々の道徳的内容が異なっている実情をそのまま承認して、それらに権利上の同等性を付与し、それらとの間の真偽判定を不可能だとして放棄してしまうならば、そこにはただ「価値体系の闘争」(III 63) が語られうるばかりであり、道徳的優秀性の判定のみならず、倫理学の学としての根拠そのものも原則的に奪われる。第1節で援用した、エートス概念に込められたシェーラーの倫理的意志、すなわち「(現代及び現代エートスを批判し、)正しい方向へと道案内するための立場」への意志は、相対主義に止まる限り、永遠に失われると言ってもよい。

こうした相対主義のもつ難関に対して、歴史的相対主義と一線を画しながら

もなお歴史主義的路線に止まろうとする「遠近法主義」は、いかなる解決を図ろうとするのか。前世紀に成立した非ユークリッド幾何学を念頭に置いて、「いろいろな公理体系を有する幾何学の発見が……幾何学自身を元来そうであった以上に相対的にすることはない」（II. 307 Anm.）と語る際のシェーラーの言葉の中には、類比的にはあれ、その問いに答える鍵が含まれているように思われる。ユークリッド幾何学と非ユークリッド幾何学との関係は、各々の体系の前提（例えば平面の定義）に固執する限り、なるほど互いに相容れない性格をもっているが、だからといって両者間の断絶が直ちに幾何学そのものの学としての相対性を結論づけることがないように、学内部の諸説の対立あるいは道徳的实践内容の相違も、学そのものや道徳そのものの相対性を決定する権利をもつ訳ではない。ライプニッツの影像を「遠近法主義」に重ね、これを「单子論」と呼んだ Th. リットの用語を借用するならば、多様なモナドの <sup>17)</sup> das Besondere 「特殊」間の矛盾が、直ちに「das Allgemeine 普遍」の矛盾を誘引するものではないのである。

普遍の存在可能性に対して眼を閉ざし、特殊が、特殊たる制約を顧みず、あくまで普遍を僭称するとすれば、特殊間の争いは調停の術を有しまい。そこでは特殊相互が「プロクルステスの寝台」となって互いの手足を切り落とすばかりであろう。シェーラーが学的争いや道徳領域における矛盾をとおして見たのは、こうした光景であったと思われる。しかし、現実には達成されがたいとしても、*philosophia perennis* たる普遍の可能性を保持するならば、特殊間の争いは克服可能なものとなる。諸学説や諸道徳内容が、対立関係にありながらも、相互に、単なる虚構にすぎぬものとしてではなく、排他的にはあれ、自己の普遍性を自認することによって正当性を要求し合う状況は、却って普遍の可能性を支持するものと考えられてよい。

この特殊と普遍との関係は、いまだカトリックと絶縁する以前のシェーラーが宗教的認識を問題にする際に、「部分的到達」という設定で論じられている。「充実せる彼(神)の精神性は、どの集団、どの民族にもただ <sup>partiell</sup> <sup>zugänglich</sup> 部分的にのみ到達しうるにすぎない」（V 205）。この部分的到達という表現には、様々な知的対立

が、程度や形態の差こそあれ、共通にいわば普遍の片鱗あるいは「特殊における普遍」(Th. リット)を宿していることが含まれる。レヴィ＝ブリュールは、諸倫理学説に見られる理論上の不一致と実践上の一致との状況から、直ちに理論の全稱的否定へと推論を下したのであったが、全面的否認ではなく理論の不完全性こそをこの状況下に把握すべきだとするのがシェーラーの主張であったとすることができる。道徳においても、事情は同様である。価値錯誤を論じたルサンチマン論文の中では、次のように述べられる。「諸道徳の内には、あの自体的に妥当する体系が多かれ少なかれ完全に述べられている」(III 69)、それゆえ、「諸道徳とあの永遠に妥当する倫理学との関係は、例えばプロレマイオスやコペルニクスの体系と天文学の目差す理念的体系との関係に同じである」(ibid.)。この事例で示されるのは、「特殊」の位置付けが諸「特殊」間でなされるべきではなく、むしろ「普遍」との関係においてこそ見て取られるべきだとする、遠近法主義に託されたシェーラーの相対主義克服の方向である。

もっとも、Th. リットに倣ってわれわれが用いた「普遍」、「特殊」という術語を、シェーラー自身が使用している訳ではない。近世に至って「普遍」概念に侵入した、カント的意味における普遍性ないし普遍妥当性を拒け批判する彼の現象学的立場 (Vgl. II 481ff.) からすれば、如上の普遍と特殊間の問題を論じ、しかも概念上の混乱に陥らないためには、同様の術語の使用を避けて当然であったと思われる。カント哲学に示される普遍—特殊の関係は、形式—実質のそれに連なるものとして、同時にアプリアリー—アポストリアリ関係に等価であったが、われわれが同じ名辞を用いて問題とした当該の関係は、互いにアプリアリなもの同士の関係、シェーラーの用語に従えば、「存在の<sup>Seinsapriori</sup>アプリアリ」と「<sup>subjektives Apriori</sup>主観的アプリアリ」(V 208) との関係であることに注意を要しよう。シェーラーがアプリアリな次元の普遍と特殊との関係設定を委ねた術語は、思想的時期によって一貫してはいないものの、この問題を特にテーマとする一節を含む宗教論では、「<sup>Wesenseinsicht</sup>本質洞察—<sup>Vernunftfunktion</sup>理性機能」という対立図式が使用されている (V 198ff.)。プロレマイオスの宇宙論とコペルニクスのそれとにこの図式を適用すれば、両者の相違は、アポストリアリな観測データの量や精度の問題に先

行して、両者を支える主観的にアプリオリな「理性の働き（機能）」の異質性に還元されるが、この点に留意する限り、シェーラーの思惟は、今日の科学方法論での主要な議論に著しい接近を見せるように思われる。

しかし、相対立する諸説の究極的相違を「理性機能」の内に求め、諸理性機能を「主観的アプリオリ」として相互に独立なものとみなすならば、本質に「部分的に到達」する理性機能の、(共時的には)多様性ないし多元性、(通時的には)生成ないし変化という現実的及び歴史的事態の発生過程の究明が、重要な課題となる。このイデオロギー論的並びにエートス論的問題に対して、シェーラーが、「仮説」(V 209)という控え目な言葉を伴ってではあれ、導入した説明原理は、「<sup>Funktionalisierung der Wesenseinsicht</sup>本質洞察の機能化」(V 198, 207)と呼ばれるものであった。その内容を要約すれば、歴史上のある時点である事実<sup>に</sup>即して個人的もしくは集団的主体によって洞察された「唯一の本質界の様々な部分」(V 202)が、やがて「理性の主観的範疇体系」(V 207)として有限的集団の意識内に固定化されれば、以後この一面的範疇体系があらゆる事実を眺める際の基準ないし排他的選択形式となる、というものである。部分的本質内容それゆえ主観的範疇の内実が異なれば、諸理性機能は多元的とならざるをえず、さらに本質内実の変動や増減によって、それらはまた生成を繰り返さざるをえない。エートスやイデオロギーの問題に含まれるあらゆる知的対立は、かくして「本質洞察の機能化」の方向や程度の相違に解消されることになる。そして、ここにおいて、同時に遠近法主義に固有の相対主義克服の具体的方法が明示されたと言うべきであろう。後に、シェーラーが「『歴史主義』の相対化」(VIII 149)を問題にした際の、「あらゆる歴史的『存在』そのものの本質必然的な相対性の理論（遠近法主義）において、世界観としての歴史主義は……克服された」(VIII 150)という彼の言葉は、こうした背景を顧慮して初めて理解される。

しかし、特殊の内に普遍を認め、かかる普遍の高みから特殊間の対立を眺める態度は、あらかじめ普遍の存在ばかりかその存在の認識可能性をも前提していなければならない。先の「部分的到達」という言葉の使用は、完全な全面的到達の存立を条件として、初めて可能である。いや、そればかりか、前節で展開

した「錯誤」という名辞ですら、例えばマンハイムの「存在拘束性」が<sup>18)</sup> existential determination (Seinsverbundenheit) 指示するような、自然的世界観が単に存在によって制約されているという没価値的性格ばかりでなく、誤ったものとしてすなわち批判されるべきものとして拘束されているという評価的性格をも担っている点に、われわれは注目すべきであろう。錯誤という没価値的ならざる術語は、既に錯誤判別の基準の設定がそれ<sup>19)</sup>に先行していることを指示している。

もっとも、論理的判断の対象となりえない錯誤に端的に示されるように、本質認識に関わる基準把握の方法は、決して論理的地平で獲得されうるものではない。シェーラーは、先の「歴史主義の相対化」を論じた同節で、この方法を、ブッダ、プラトン、アウグスチヌス、ベルグソン等の「偉大な形而上学者」の直観的ないし観照的「技術」<sup>Technik</sup>に求め、さらに、未だ近代的思惟の制約のもとにある不十分な手法という断りを付した上で、フッサール現象学をもこれらの形而上学的技術の一つに数えている (VIII 138)。絶対主義を拒け相対主義をも否認する遠近法主義は、ここで新たな側面を浮彫りにする。形而上学を企図しつつ夭折したシェーラーにとって、遠近法主義の地位は何よりも彼の形而上学的方法的前哨にあったことが理解される。してみれば、イデオロギー的対立の最終的克服を「形而上学的時代」<sup>metaphysische Epoche</sup> (VIII 146) の到来に託したシェーラーは、遠近法主義への道を開いたエートス論的視座そのものの内にも、同様に形而上学への方向を宿していたことが推察される。シェーラーは、現象学時代の代表作と目され、さらに既述のごとくエートス論の一応の確立をみた主著『形式主義』の思想的位置付けを試みた際、これこそが後の「形而上学」的發展の「根拠及び精神的動機」であったことを回想している (II 17) が、こうした彼の反省は、エートス概念の受容と共に当初より形而上学的傾向が胚胎していたことを物語るものである。「現代及び現代エートスを批判し、正しい方向へと道案内するための立場」をみ差すシェーラーの意志の究極的解明は、かくして、形而上学の場面へと舞台を移さざるをえないことになる。そして、同時に、遠近法主義を介して「相対主義と絶対主義との間」に開かれる筈であったシェーラー思想もまた、断片的遺稿に止まり著作として現われることの叶わなかった形

而上学の吟味を俟って、初めてその全容を明らかにすると言わざるをえないであろう。

ともあれ、「シェーラー思想におけるエートス論的視座」の重要性の指摘を目論んだわれわれとしては、かかる視座に秘められた形而上学への展望を確認したことで、一先ずこれまでの作業の到達点としておかざるをえないが、しかし、遠近法主義の学的可能性への問いを形而上学への問いと重ねる、エートス論的視座の収束の方向が、計らずもかかる視座に本来備わっていた筈の社会学的地平への期待を少なからず掘りくずす結果に至ることは避けられないように思われる。

#### 4. 収束の剰余

エートス論的発想の一連の分析を試みた以上の論及には、遺稿の形而上学的断片の整理と並んで、今一つの課題が未解決のまま残されている。われわれの論述はシェーラー現象学に関する考察を意図的に回避してきたが、それは理由なくしてのことではない。

確かに、シェーラーにとって、1901年のフッサールとの邂逅が極めて大きな意味を有していることは否めない。同年出版された『論理学研究』第2巻に含まれる「<sup>kategoriale Anschauung</sup>範疇的直観」(同書 VI の 6)の主張は、以後深くシェーラーの心を捕え (I 201, VII 308)、現象学者としての自覚を強く彼に懐かせた。しかし、フッサールが彼を自己の立場の「<sup>Antipode</sup>敵手<sub>20)</sub>」と明言するはるか以前に、既に、フッサール現象学の方向定位が意図されたロゴス論文 (1910年) においてすら、内的知覚の錯誤性を廻って、早くも両者の乖離は始まっている (Vgl. III 246)。当該論文では、フッサールも「<sup>Historicismus</sup>歴史主義」に対する批判を試みているが、そこでの彼の議論は、歴史意識や社会学的関心の際立った稀薄さを示し、シェーラーの歴史主義に対する姿勢とは著しい対照を見せている。シェーラーに深い理解を示すA. シュッツですらそうであったように、<sup>22)</sup> フッサール現象学の立場からシェーラー現象学の逸脱ないし離反を批判する研究者は多いが、しかし、シェーラー全集の現編集者 M. S. フリングスは両現象学の同一レベルでの理解ない

し比較を強く諫め、一時期シェーラーと近い関係を保持した M. ブーバーも、  
 シェーラーに重大な影響を及ぼした哲学者としてニーチェとヘーゲルの名を挙げながらもフッサールへの直接的言及を避け、シェーラー現象学とその還元的方法の独自性を強調する人であった。<sup>23)</sup><sup>24)</sup>

われわれのシェーラー現象学に対する見解は、彼らの意見に従う傾向にある。シェーラー思想を現象学として捉えるとしても、彼の現象学はフッサールのそれとは異質的だとわれわれは考える。<sup>25)</sup>無論、現象学者としてのシェーラーを語る場合、フッサールとの関係を無視することは許されまい。それゆえ、現象学についての論述を控えたわれわれであったが、しかしシェーラー現象学をあえて問うならば、両者の現象学理解の相違はどこに求められるべきなのか。この問いに答える試みは、同時に、未公刊に終わったシェーラー形而上学の輪郭をもまた自ずと浮び上らせることになるであろう。それについての論及は、形而上学そのものの解明と並んで、後日を期して試みるつもりである。

## 〔注〕

本稿でのシェーラーからの引用及び参照箇所は、現行の全集版 (Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bern, Bd. 2, 3, 5-5 Aufl., Bd. 8-3 Aufl., Bd. 10-2 Aufl.) の巻数 (ローマ数字) と頁数 (アラビア数字) とを掲げる。引用文並びに本文中の括弧内の語句は、筆者の補足である。

- 1) L. Lévy-Bruhl, *La Morale et la Science des Moeurs*, Paris 1953, p. 36.
- 2) A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, Hamburg 1979, S. 1, Vgl. S. 11f.
- 3) ここで、「精神史」とは、「エートス」概念を重視した M. ヴェーバーや E. トレルチの著作を指している。もっとも、エートス概念を廻るシェーラーと彼らとの思想交流については、決定するに足る資料がない。
- 4) この辺の学的情況については、次の書が詳しい。H. Heimsoeth, *Die Philosophie im 20. Jahrhundert*, in: W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1976, S. 582ff.
- 5) E. W. Ranly, *Scheler's Phenomenology of Community*, The Hague 1966, p. 97ff. 彼の主張は、価値表の位階関係にとらわれすぎた観方に基づいている。
- 6) シェーラーのイデオロギー論は、エートス論的視座に基づいたイドラ論の枠内に位置付けられ、「社会学的イドラ論」(VIII 162, 172) と呼ばれることに注意する必要がある。

- 7) Vgl. K. Lenk, Problemgeschichtliche Einleitung, in: *Ideologie*, Neuwied 1964, S. 52. ここでのシェーラー知識社会学に対する評価は、イデオロギー問題をアカデミックな世界へ導入したというものでしかない。
- 8) Vgl. K. A. Wittfogel, Wissen und Gesellschaft, in: *Unter dem Banner des Marxismus*, Jahrg. V, Nr. 1. (樺俊雄訳編『知識社会学』誠信書房 1958)
- 9) H. Heimsoeth, op. cit., S. 599.
- 10) ヌクスキュルとシェーラーとの思想的関係は深い (Vgl. II 169 Anm., III 142 Anm., 144 Anm.)。ヌクスキュルの「錯誤」論については次の書を参照。J. V. Uexküll, *Theoretische Biologie*, Frankfurt a. M. 1973, S. 118ff.
- 11) ニーチェが Perspektivismus の立場にあったことは、よく知られている。金子武蔵『キェールケゴールからサルトルへ』清水弘文堂 1975、第2章参照。
- 12) K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, London 1954, p. 53ff.
- 13) op. cit., p. 50.
- 14) op. cit., p. 55.
- 15) Cf. K. Mannheim, Historicism, in: *Essays of the Sociology of Knowledge*, London 1972, p. 84ff.
- 16) 安藤英治『マックス・ウェーバー研究』未来社 1978, 附論参照。
- 17) Th. Litt, *Ethik der Neuzeit*, München 1968, S. 184.
- 18) K. Mannheim, The Sociology of Knowledge, in: *Ideology and Utopia*, p. 239ff.
- 19) マンハイムとシェーラーとの相違を、批判的要素の存否の内に求める方向は、次の書にも言及される。H. J. Lieber, *Philosophie-Soziologie, Gesellschaft*, Berlin 1965, S. 83ff.
- 20) K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, Den Haag 1977, S. 379.
- 21) E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, in: *Logos* Bd. I, S. 323ff.
- 22) Cf. A. Schutz, Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego, in: *Collected Papers I*, The Hague 1973, p. 170 fn.
- 23) M. S. Frings, Gott und das Nichts, in: *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, München 1978, S. 119.
- 24) M. Buber, The Philosophical Anthropology of Max Scheler, in: *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. VI, p. 308.
- 25) 両者間の異質性の一端については、拙論『『超越』の倫理学——シェーラーにおける人格について——』（『哲学』第30集）参照。

（倫理学助手）

## Zwischen Relativismus und Absolutismus

—Eine Erörterung über Ethos-Lehre des Schelerschen  
Denkens—

Mitsugu OCHI

Worin haben wir die für Philosophieren Schelers charakteristische Konsistenz zu erblicken? Um eine Antwort auf diese Frage handelt es sich in der vorliegenden Abhandlung. Nichts liegt uns ferner als die Meinung, Scheler für einen blossen Anhänger oder aber einen «Antipoden» (Husserl) der Phänomenologie zu halten. In seiner ganzen philosophischen Phase hat Schelers Gedanke einige Tiefen, von den der Husserlsche phänomenologische Gesichtspunkt nicht Besitz ergreifen kann. Dazu gehört vor allem seine Ethos-Lehre. Unsere Arbeit will ein Versuch sein, diese Lehre als die genannte Antwort zu erwähnen.

In seinen Veröffentlichungen fängt der Gebrauch des bedeutend soziologischen Begriffes von Ethos fast zugleich mit der Anwendung der phänomenologischen Methode an. Aber doch soll beachtet werden, dass schon

dabei seine Phänomenologie nicht gerade mit der Husserls im Einklang steht. Durch die Ethos-Lehre kann also der Schelersche Standpunkt «für die Kritik unserer Zeit und für die Wegweisungen ins Rechte» (Scheler) seine Begründung erhalten. Seine Idolenlehre und «Ressentiment»-Theorie, die das Phänomen von Täuschungen unsres Ethos behandeln, dürfen als die Anwendungsgebiete dieses Standpunktes angesehen werden.

Das methodische Prinzip solcher Ethos-Lehre nennt Scheler «Perspektivismus». Damit will er die relativistisch und die absolutistisch orientierten ethischen Theorien überwinden und die echte Ethik auf sich selbst stützen. Die noch weitergehende Frage der wissenschaftlichen Möglichkeit dieses Prinzips aber war für Scheler schliesslich eine Frage der Metaphysik. Zur endgültigen Begründung des Perspektivismus bringt er die metaphysische «Hypothese» d. h. «Funktionalisierung der Wesenseinsicht» und sonach die metaphysische Voraussetzung des Ansichseins vor. Seine Ethos-Lehre und seine Welt des Philosophierens, die «zwischen Relativismus und Absolutismus» vermittelt des Perspektivismus sitzen wollen, müssen daher auf eine inhaltliche und wenigstens soziologische Bestimmung Verzicht leisten.