

「超越」の倫理学

——シェーラーにおける人格について——

越 智 貢

「価値」と「人格」一序にかえて

シェーラー倫理学を性格づけるに際して、その双璧をなすものとしてしばしば二つの理念が語られる。「実質的価値倫理学」と「人格主義倫理学」というこの二つの理念は、その関係の是非を廻ってこれまでも種々の論究の対象とされてきたが、それらの論究の帰結がどうあれ、両理念の関係のうちにシェーラー倫理学^①を理解しようとする立場にはそれなりの理由がある。シェーラーの名著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』は、その標題に続けて「倫理学的人格主義の基礎づけの新しい試み」という副題をもっており、シェーラー自身、自らの立場は「人格主義倫理学」であるとする意向を第二版序中に次の如く語っている。「著者にとってすべての諸価値は人格価値に従属さるべきである……という述べられた命題は非常に重要であるから、著者は本の標題において著者の研究を『人格主義の新しい試み』としても特徴づけた。」^②それ故、シェーラー倫理学を理解するためには、上述の両理念のいずれを欠くことも決して許されることではない。「実質的価値倫理学」と「人格主義倫理学」の両理念—簡約すれば「価値」^③と「人格」の両理念—がシェーラー倫理学の内ですべて常に表裏一体をなして結びついており、しかも両者の総合のもとにのみシェーラー倫理学を把えねばならないことは、ときに彼自ら使用する「価値人格主義」 Wertpersonalismus という一つの名辞においてすでに明らかである。彼の扱った様々な諸問題のうち、一つ道徳的価値規定の問題にのみ焦点を限定しても、上記のことはあてはまる。シェーラーは道徳的価値を「価値」と「人格」の関係の中で把えようとする。以下、そ

の概要を記そう。

現象学的本質直観としての志向的感得 intentionales Fühlen に与えられた志向の対象—価値—は、シェーラーによれば、本質的に二様のアプリオリな秩序を有する。一つは、高低連関たる段階秩序 Rangordnung であり、すべての価値は基礎的区別として四層の価値様態 Wertmodalität— 1.快適価値 2.生命価値 3.精神的価値 4.聖の価値（1よりも2，2よりも3，3よりも4の価値が「より高い」）—のいずれかに属する。さらに今一つの秩序は、ある特定の価値様態^⑤内部の諸価値は各々「積極的価値」と「消極的価値」とに分かたれる、という本質連関である。この純粹価値論的観点から把えられた二方向の価値秩序が道徳的価値を規定する際の直接の基礎とされる。シェーラーは実質的価値倫理学の「公理」の一つとして以下の如き定式化を試みる。^⑦

1. 善は、意志の領域において、積極的価値の実現に付着せる価値である。
2. 悪は、意志の領域において、消極的価値の実現に付着せる価値である。
3. 善は、意志の領域において、より高い（最高の）価値の実現に付着せる価値である。
4. 悪は、意志の領域において、より低い（最低の）価値の実現に付着せる価値である。

しかし、この定式において注目せねばならぬのは、「価値の実現に付着せる価値」という箇所である。例えば、快適価値や生命価値がある対象を担い手 Träger とするに対して、道徳的価値は決して特定の対象を担い手とする価値ではない。道徳的価値は価値を実現する作用に付着せる価値である。この意味において、道徳的価値は決して事物価値 Sachwert ではなく作用価値 Aktwert と称されねばならぬ。しかし、（次章で触れる如く）価値を実現する意志作用をはじめ、その他すべての諸作用は、「人格」たるいわば作用統一者のもとにある。かくて、シェーラーによれば、「むしろそれだけで根源的に『善』及び『悪』と呼

ばれうるもの、すなわちあらゆる作用に先立ち独立的に『善』及び『悪』という実質的価値を担うものは、『人格』であり、人格そのものの存在である。かくて、われわれは担い手の観点から、まさに『善』及び『悪』は人格価値 Personwert であると定義することができる。」^⑧ ここにおいて、道徳的価値は人格価値として把握される。それ故、以上の手続きを踏まえ、先程の定式を以下の如き定式に言い換えたとしても、その意味において異なるところはないはずである。すなわち、善はより高い（しかも積極的）価値を実現する際の人格に付着せる価値であると。

以上、概観したとおり、シェーラーの提起した道徳的価値規定において、「価値」の理念と「人格」の理念は相互補完的である。そして、両理念の総合のもとに道徳的価値を把握しようというこのシェーラーの規定の仕方は、「実質的価値倫理学」と「人格主義倫理学」の理念を「価値人格主義」へと総合するシェーラー倫理学の在り方の縮図だと言うことができる。道徳的価値の背景として、両理念の核たる「価値」と「人格」が「人格価値」という一語に集約されている事態をわれわれは決して偶然視してはならない。

以下、私は、人格価値としての道徳的価値に焦点を当て、その担い手たる人格を分析することによって、「価値人格主義」たるシェーラー倫理学の真に示唆するところを模索してみたい。

（一）「人格」と「超越」

シェーラーはいかなる意向のもとに「人格」概念を使用するのか？

シェーラーが、対象は作用志向にのみ現出するという現象学的前提から出発する以上、人格概念もまたそれを離れてはありえない。シェーラーによれば、さまざまな志向的諸作用は本質的にその遂行時に「反省的直観」を伴うが、かかる反省的直観に与えられる「作用中心の意識」即ち「自己意識」^⑨がシェーラーの言う^⑩

「人格」の意味するところである。換言すれば、「人格は……体験の直接的に共に体験された統一^⑪体」であり、かかる体験的統一としての意味において「諸作用の秩序構造」であるとも言うことができる。従って、シェーラーの人格は「物」^⑫や「実体」では決してなく、むしろ現象学的に性格づけられるならば、「純粋なノエシスの別名」^⑬であると言われねばならぬ。志向的諸作用が現象学的還元^⑭の操作を介して初めて語られうることは、同時に作用中心たる人格があらゆる実在的措置から解放されたものであることを意味している。地上の有機の対象世界—それをシェーラーは「環境」Umwelt と呼ぶ—からはもちろん、それに相関する「身体」Leib から自由でなければならぬ。「人格は志向的作用の遂行のうちに存在し生きる (existiert und lebt) だけなのである。」^⑮それ故、ノエシスたる人格に対応するノエマの対象界は、環境と区別して「世界」と呼ばれ、かかる世界が価値に関わるとき、「価値界」として特徴づけられる。^⑯

人格が有機的生命の担い手たる身体から独立していることは、シェーラー倫理学にとって決定的な意味をもっている。そのことによって、いわゆる人間が道徳的主体たる地位を失っていることにわれわれは注目せねばならない。生物学的意味における「人間」概念がシェーラー倫理学の内にその入り込む余地をもたないという帰結を、シェーラーは、人間である限りの人間はただただ価値と作用が顕われるための「場所」であり「機会」にすぎぬと説明する。^⑰道徳的主体たることのできるのはあくまで人格であって、人間はただその可能性を有しているものにすぎない。シェーラーの人格は、「人間的有機体の制限」をうける「生命統一体としての『人間』」^⑱を、有機的領域から独立の「作用中心」としてすでに越え出ているのである。シェーラーは言う、「人間とは、自己の精神によって自己の生命…に対して禁欲的に…ふるまうことのできる生命存在者である。現実的存在に対して『然り』という動物に比較されるなら ……人間とは『否』と言うことのできる者、即ち『生命の禁欲者 Asket des Lebens』、すべての単なる現実性に対

する永遠なるプロテスタントである。」

②①
 生命的有機体を超越するこの事態をシェーラーは「精神」の理念をもって説明している。「精神的存在者の根本規定とは、…それが存在的に有機体から解放されていることであり、『生命』と生命に属するすべてのものとの魔力や圧迫や依存から…自由であり解放されていることである。」かくて、「人格は具体的精神が問題となる限りにおいて精神の本質必然的かつ唯一の存在形式なのである。」②②
 ここにおいて人格性 *Personalität, Persönlichkeit* と作用性 *Aktualität* は精神概念のもとに統括される。人格は、その意味において、（外延関係を度外視すれば同語反復的であるが）精神的[●]人格として存立し、その作用も又精神的[●]作用として特徴づけられる。

精神と生命のこの二元的対立が人格概念の内に深く根差している点を看過しへばなるまい。生命体としての自己との関係を断ち切り、それを取り囲む相対的時空間の世界一環境一を超越した彼方にある自己の在り方をシェーラーは人格なる一名辞に託したのである。それはいわばある人間の絶対的[●]自己層の相対的[●]自己層に対する訣別の辞だといえる。かくて、シェーラーは、（人格としての）「人間とは自己[●]自身と自己の生命[●]そしてまたすべての生命を超越[●]せるものである。人間の本質核は…まさに自己超越 *Sichtranszendieren* のあの運動、自己超越のあの精神的な作用である。」と定義づけるのである。②④
 ここにおいて、精神的[●]作用としての志向的作用の現出、すなわち精神的[●]存在者としての人格の現出は、類比的な言い方をすれば、シェーラー人間観における本来的[●]自己の開示を意味するものであるとすることができる。かかる本来的[●]自己出現の原動力をシェーラーは「自己超越」の運動に見る。

さて、ここで述べられる「超越」の意味について少しく触れておく必要がある。シェーラー倫理学を叙述する際、ほとんど顧みられることのなかったこの概念は、実はかなり深い意味を宿しているからである。「超越」というなるほど比

喩的な使い方ではあっても、シェーラー倫理学が現象学的倫理学を標榜する限り、それはある現象学的事態を指し示していなければならぬ。シェーラーは動物との比較を例に次のような議論を試みている。各自の「環境」の内に生きる動物は、環境の内に自己を埋没させて生きているのであって、環境を対象化することは決してない。このことは生を生の内生きる限り生そのものを把握することができないことを意味する。生を遠ざげ生との間に距離をもってこれを眺めねばならぬ。この在り方をシェーラーは「対象存在」 Gegenstand-Sein と呼んだが、それ故に、「動物はどんな『対象』ももつことはなく」、²⁵「対象存在は精神の論理的側面の最も形式的なカテゴリーなのである。」この結論をもって先程の人格の定義を言い換えるならば次の如き表現となる。「われわれが『人間』と呼ぶ存在者は、その精神によって単に環境を世界存在の次元へと拡張…するのみならず、……独自の生理学的ないし心理的特性やどんな個人的な心理体験をもさらには自己のどの個人的な生命的機能をもあらたに対象的たらしめることができるのである。」²⁶シェーラーが「超越」と呼ぶ運動の意味はここにある。対象たるものを得るための操作、即ち作用—対象の志向の本質連関を顕わにするための操作が「超越」と呼ばれるのである。志向的对象として志向の本質連関にのみその存立基盤を有する諸対象は、それ以外のすべての諸関係を抜けた彼岸にあるが、このことは同時に、作用主体たる人格がそれに絡まるすべての現存在的諸連関から解放されていることを含意している。従って、「超越」とは人格—世界の本質関係、すなわち作用—対象の志向的關係を開示する事態の象徴的表現なのである。そして、この「超越」の運動をフッサール現象学の内から学んできたとする点にシェーラー独自の現象学解釈の性格が窺える。シェーラーはこの「超越」をフッサールの用いる現象学的還元の操作の真の意図するところであると速断するが、その是非についてはここでは問うまい。とにかく、シェーラーにとって現象学的還元とはフッサールの言う存在判断の「判断中止」²⁷では決して

てなく、実在的存在そのものを排去し、その彼岸に立ち上る操作を意味していた。そして、それ故にまた、シェーラーにおける現象学の意味は、一言で云うならば、ただただ絶対的存在の領域を開示する「超越」たる「精神的認識技術」geistige Erkenntnis-Technik を保証せる一点に存していたとすることができ^⑳る。かかる技術操作を介して道徳的価値の唯一の担い手たる人格が出現する。シェーラー人格主義倫理学は、この意味において、まず「超越」の倫理学として出発するのである。

（⇒）「人格」と「超越」、そして「愛」

しかし、シェーラー的人格の分析は今一つの補足を必要とする。古典的ギリシアの時代より脈々として受け継がれ、デカルトに至って開花した理性—生命（結局は感性に還元される）の二元論的対立を眼前にして、あえて精神—生命の対立を主張するシェーラーの真意はどこにあるのか？

シェーラーは精神概念を次のように説明する：「精神」という名辞は「なるほど『理性』という概念を共に包括するが、『理念思惟』Ideen-denken と並んである特定の種類の『直観』…さらにはある特定のクラスの意志的作用や情緒的作用…をも共に包括する名辞」である。^㉑人間の本质原理としての精神・人格に、単に思惟作用ばかりでなく意志や情緒的作用をも帰属させるところに精神・人格の新たな局面がある。いや、むしろこの点にこそシェーラー倫理学の本領が存し、それ故にまた現象学としてのシェーラー倫理学の深化が存することが以下で明らかになるだろう。

思惟作用が志向的作用の本質的契機として独自の logique を有するように情緒的作用もそれに還元されない独自の秩序 logique du coeur, ordre du coeur をもっている。が、しかしこれら両者の間には一定の関係がある。思惟するためには思惟されるものが与えられねばならないが、かかる思惟されるものは、思惟され^㉒

る時点ですでに特定のものである。つまり、思惟されるものたりうるためには、作用主体と「関わる」という関係がすでに前提とされている。この「関与」Teilhaben, Teilnehmen 或いは「関心」Interessenehmen の働きを行う源作用をシェーラーは「愛」と呼んだ。かくて「愛」の作用は、「われわれの精神一般が『可能的』対象を把握する第一の作用であり、他のすべての作用を基礎づける作用である。」愛がすべての作用を基礎づけると言われるのは、この「関与」、⁸³「関心」たる愛の作用がなければ、対象の判断、知覚、表象、想起、意味志向そのものが成り立ちえないからである。「われわれの世界像の要因の内容、構造、連関は、すでになかなる可能な世界像の生成 Werden の過程にあっても、愛すなわち関心の作用の構成や方向や構造によって規定されて」おり、判断や知覚やその他もろもろの諸作用に与えられる対象は、その時点ですでに愛によって「選択」Auswahl された対象なのである。それ故、「愛」は「つねに認識や意志を目覚めさせる者、いやそればかりか精神や理性そのものの母親なのである。」⁸⁴

この精神における愛の優位は、シェーラー倫理学を性格づけるに際し重要な意味をもっている。愛は、無論、情緒的作用として特徴づけられるが、かかる点に注目すれば、シェーラーの現象学的立場はおのずからフッサールのそれと異なってくる。シェーラー自身著第二版序中で宣言する如くシェーラー倫理学は「絶対主義」、「客観主義」であるに止まらず「情緒的直観主義」として性格づけられなければならない。⁸⁵愛は「いわば全作用構造の中核であり魂」なのであって、あらゆる作用の作用志向はすでに情緒作用たる愛の作用志向の制限のもとにある。「何かについての意識」Bewusstsein von etwasは、愛された限りでの「何か」についての意識でなければならない。かくして、「志向性」の概念そのものが、情緒的愛の作用に結びつけられる。シェーラーにあっては、logique du coeur は logique に先行して与えられるのである。

この帰結はシェーラー的人格にとって一層深刻である。愛が作用構造の中核で

あるならば、かかる愛によって対象へと導かれる人格は、ens cogitans 或いは ens volens であるに先んじて、なんとしても ens amans として在らねばならぬ。「心情の秩序 ordre du coeur」は、それ故、より正確に事態を説明する名辞^⑳に言い換えられるならば、「愛の秩序」と呼ばれるべきである。シェーラーはそれを（アウグスチヌスの言葉を借りて）ordo amoris と呼んだ。シェーラーは言う、「ある人の ordo amoris を有する者がその人を有する。彼は、水晶と水晶形式との関係が道德的主体としてのその人と同じ関係にあるものを有するのである。……彼は認識や意志よりもずっと精神存在者としての人間の中核と呼ばれるに値するその人の心情の底辺を眼前にしているのである。」かくて人格の核たるものは愛であり、愛のもつ秩序で ordo amoris ある。人間が真の人間たるの資格を有するためには人格でなければならないが、かかる人格を人格たらしめるのは愛である。

そして、この愛と人格との関係すなわち諸作用における愛の優位は直ちに志向的作用に対応する対象界の優位問題に関係する。愛は情緒的作用の統一者としてこれを基礎づけるが、かかる情緒的作用（その具体的作用は先取 Vorziehen 及び後置 Nachsetzen と呼ばれる）に感得機能を通して与えられるのが価値である。かくて、価値は非情緒的作用に与えられるいかなる対象にも「先んじて与えられる」^㉑。あらゆる対象は、それ故、所与となった時点ですでに何らかの価値ニュアンスを帯びている。価値無関心 wertindifferent な対象は人為的抽象にすぎない。シェーラーにとって、それは科学的世界観のもたらした悪弊であり、それに慣れ切った学者たちの「第二の本性」^㉒、それ故に又、彼らの教えのもとに価値盲目 wertblind となった近代人の病いにすぎないのである。「存在所与に対する価値所与の優位」^㉓は、「知る者」Kenner たる以前にひたすら ens amans として「愛する者」Liebhaber たることを本質とする人格の在り方に深く関っている。人格が愛に基礎づけられる以上、「対象の価値が対象にいわば先行する；

価値が対象の特殊な本性の最初の『使者』Bote なのである」。価値がそれ以外^{④7}のあらゆる対象の本質に先立って与えられるならば絶対の本質界への接近も又、価値界への接近をいわばその登竜門とする。われわれは価値に導かれてはじめて本質界への関与を許されるのである。

従って、前章において問題にした「精神的認識技術」としての「超越」も、情緒の対象たる価値に相関してなされねばならない。シェーラーは言う、「もし人間が、ある物やある価値…を愛するなら…或いはもし人間が人間を友人としてもしくはそれ以外の何かとして愛するならば一このことが常に意味するのは、彼がその人格中心において生命統一としての自己から歩み出るということである。」^{④8}ここにシェーラー独自の「現象学的還元」の本義がある。シェーラーにおいては、何かある特別な「超越」の操作を介して人格と世界との本質連関、すなわちその中核たる *ordo amoris* と価値界との志向的關係が顕わになるという訳では決してない。愛の作用それ自体が「超越」の源である。人格の源作用たる愛の作用に目覚めること、すなわち愛に徹し、愛に集中し、愛によってのみ見ること、それが「超越」すなわちシェーラーの現象学的還元の真の意味するところである。シェーラーは、新約聖書中のキリスト復活の際の説話を例にとり次のように述べている、「キリストが復活してマグダレーナと話したとき、必ずしも『皆』が彼を見た訳ではない。マグダレーナの愛が彼を最初に見たのである。……ただ、愛する者たちだけの眼が開かれたのである。」^{④9}シェーラーにとって精神の眼を開くことのできる当のものはまさしく愛そのものである。愛することによって、同時にわれわれは「自己と自己の状態そして自己に独自の『意識内容』を捨て去ってそれらを超越 *transzendiert*」^{⑤0}し、本質世界に関与する人格たることのできるのである。かくて「超越」とは、愛に身を委ね、愛の秩序に服することに外ならない。愛に目覚め、その愛によって愛し、その愛の教えるところを見よ—これが、「超越」すなわちシェーラーの現象学的還元的具体的内実である。ハイ

ネマンは、シェーラーの「現象」概念と「アウグスティヌスの啓示 Offenbarung の概念」との結びつきに少しく触れているが、以上のことを踏まえる限りで、それは正しい。まず愛することから始めよというキリスト教の教えは、まさしくシェーラーが説かんとするものである。愛することによってはじめて真の対象が顕わになる—これを「啓示」という概念で言い表わしても過言ではあるまい。

シェーラーは、かかる「超越」を『哲学の本質と哲学的認識の道徳的条件について』と題する論文で詳細に検討している。ここでは「超越」という概念を使用せず「飛躍」Aufschwung と呼ばれるが、かかる飛躍を行う作用を彼は「一つの積極的根本作用」と「二つの消極的に向かう基本作用」とに区別する。前者は「愛」であり、後者は「謙讓」Verdemütigung 及び「自己支配」Selbstbeherrschung と名付けられる。これら三者の作用によって得られるものはそれぞれ、絶対性・明証性・十全性であると分類されるが、愛こそが積極的基本作用であると言われるように、究極的には三様の認識的性格が愛の下に帰属するのは言うまでもない。「謙讓」は心的自我領域からおのを解放することであり、「自己支配」が身体・生命の領域を脱することである限り、上述した如く、それら両者はすでに「愛」そのものに専心することの帰結である。そして、かかる愛の作用こそが「道徳的条件」或いは「精神態度」Geisteshaltung すなわち真の哲学の出発点と呼ばれるのである。超越というシェーラー的現象学的還元操作は、ここにおいては、愛の作用に服しその方向にあるもののみに眼を向けよという態度変更の術となっている。かかる事態にフッサールが如何なる表情を示すかは、ここで私の問うところではない。しかし、愛に目覚めること、すなわち ordo amoris に従うことをもって還元の方策の具体化とするなら、明らかにそこには論点先取の危険が存するように思われる。愛は人格の本質的核だが、まさにそれ故にこそ、相対的現存在領域に生きる「人間」においてはその姿を顕わにしている筈である。シェーラー自身が *désordre du coer* を説き、その原因を有機的

現存在の世界の固執に帰するとき、その事態はかかる固執によって愛が盲目となっていることを示している。そして、この盲目たる愛の眼を開示する当のものが、シェーラーにとっては愛そのものなのである。このシェーラーの手續きは、「愛はあるがままの対象に向かう *Liebe geht auf die Gegenstände, wie sie ist*」^⑥のであり、そうした愛の仕方「われわれの心 Herz はまず愛するように定められている」^⑦のだから、かかる愛をただただ実践せよと言っているかの如きである。彼は愛することからすべてを始めることを教える。しかも、かかる愛への態度変更の基因を説かない。

しかし、シェーラーの述べる愛については、さらに最後のな叙述を費さねばならぬ。シェーラーは、愛を次のように規定している。「愛とは運動であり、かかる運動のうち、価値を担うあらゆる具体的個人的対象が、その対象にとってそしてまたその対象の理念的使命に従って可能な限りの最高価値に到達するのである」^⑧。つまり、ある対象を愛するとは、その対象のもつある価値よりも高い価値がその対象に出現するということなのである。ここにおいて、われわれは、本稿のはじめに問題提起の材料とした道徳的価値規定を想起しなければならない。道徳的価値はより高い価値を実現する作用に付着せる価値である故に、決して事物のもつ価値ではなく、作用を担い手とする価値すなわち「作用価値」それ故に「人格価値」として特徴づけられるというあの規定も又、愛の規定のうちに還元されるからである。実現領域における指導的役割を果たすのは意志の作用であるが、かかる意志は、それが作用としてある限り、人格にそして人格中核たる愛の作用に導かれる。意志が実現せるものは、すでに愛によって愛されたものである。そして、愛の意味が、上に述べたように、その対象の「ある価値がより高くあること *Höhersein eines Wertes*」^⑨を指し、しかもかかる愛の運動の内により高いとして与えられた価値を実現することが道徳的善であるとするならば、道徳的価値の最終的担い手は愛の作用そのものでなければならない。かくてシェーラーは

言う、「愛は一諸作用のうちで一卓越し、しかも最根源的な意味において『道徳的善』という価値の担い手である。…まさにより低い価値からより高い価値へのあの運動において『善』という価値が根源的に現われるのである。」道徳的価値規定のあの定式は、それ故、その根本的意味に従って変様されるならば、道徳的価値とは愛の作用に付着せる価値であるということであり、その事態を純粋価値論の視野から言い換えた定式であると言うことができる。愛に徹し、その愛の教えるところに柔順に従い、その教えるところを行う—この態度こそが、シェーラーが道徳的善と呼びたかった唯一の在り方であり、人格の名に値する人間の生き方なのである。先に触れた超越・飛躍の作用たる愛の作用が「道徳的条件」と呼ばれるのも実はそのためである。かくてシェーラーにおける道徳性の基盤は愛であり、愛するという遂行自体が彼の言う道徳的善の出発点である。

人格の核たる「愛の秩序」に従って価値の秩序すなわち価値界を見、そのより高い価値を実現するというこの道徳的事態は、それ故他方、「人格」と「価値」の両理念が「愛」において総合せられていることを意味している。価値人格主義としての「超越」の倫理学をもってその出発点としたシェーラー倫理学は、ここに至って「愛」の倫理学としてその全貌を明らかにするのである。シェーラーは、この帰結を仄めかすかの如く次のように述べている。「愛・憎の法則の発見……においてすべての倫理学は完成されるであろう。」人格主義的価値倫理学たるシェーラー倫理学は、結局、愛に始まり、愛に終わるのである。〔了〕

註

本稿において用いたシェーラーの著作は以下のとおりである。引用の著作名は（ ）内の略記に従う。

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, G.W., Bd. 2, Bern 1966 (Fo.)

Wesen und Formen der Sympathie, G.W., Bd. 7, 1973 (Sy.)

Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens, in: Vom Ewigen im Menschen, G.W., Bd. 5, 1968 (Ph.)

Liebe und Erkenntnis, in: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, G.W., Bb. 6, 1963 (Li.)

Ordo Amoris, in: Schriften aus dem Nachlass, G.w., Bd. 10, 1957 (Or.)

Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1949 (St.)

① Vgl. K. Hürlimann, Person und Werte, in: Divus Thomas, Bd. 30, 1952, S. 18f., T. Litt, Ethik der Neuzeit, München 1968, S. 182., H. Lützel, Der Philosoph Max Scheler, Bonn 1947, S. 26.

② Fo. S. 14. ③ K. Hürlimann, *ibid.*

④ Fo. S. 495f. ⑤ Fo. S. 122ff. ⑥ Fo. S. 100. ⑦ Fo. S. 48.

⑧ Fo. S. 49. ⑨ Fo. S. 90, S. 90A., S. 374. ⑩ St. S. 42.

⑪ Fo. S. 371. ⑫ Sf. S. 49. ⑬ Fo. S. 371.

⑭ K. Hürlimann, *ibid.* S. 280. ⑮ Fo. S. 389. ⑯ Fo. S. 158A., S. 387.

⑰ この点に関する批判は数多くの著者に見られる。Vgl. M. Wittman, Die moderne Wertethik, Münster 1940, S. 217.

⑱ Fo. S. 276. ⑲ Or. S. 367. ⑳ St. S. 56. ㉑ St. S. 39. ㉒ Fo. S. 389.

㉓ この点については A. R. Luther が詳述している。Vgl. The Articulated Unity of Being in Scheler's Phenomenology Basic Drive and Unity, in: Max Scheler (1874—1928) Centennial Essays, 1974.

㉔ Fo. S. 293. この点に関するシェーラーの思索は、現象学派の一人であるヒルデブランドにも受け継がれている。Vgl. D. v. Hildebrand, Ethik, G.W., Bd. 2, 1973, 229ff. ㉕ St. S. 41f. ㉖ St. S. 41. ㉗ St. S. 42f.

㉘ St. S. 53., S. 55., Vgl. Ph. S. 86A. ㉙ Ph. S. 86A.

㉚ この点に関して H. Spiegelberg が同様の意見を提出している。Vgl. The Phenomenological Movement, Vol. 1, 1969, S. 266.

㉛ St. S. 39. ㉜ Vgl. Fo. S. 82, S. 260. ㉝ Or. S. 356, Li. S. 96.

㉞ Li. S. 96. ㉟ *ibid.* ㊱ Or. S. 356. ㊲ Fo. S. 14. ㊳ Ph. S. 90.

㊴ Or. S. 356. ㊵ Vgl. D. v. Hildebrand, *ibid.* S. 135, S. 251.

㊶ Or. S. 348. ㊷ Fo. S. 265f. ㊸ Ph. S. 80. ㊹ *ibid.*

㊺ Ph. S. 82. この点に関する批判も多い。Vgl. U. Lück, Das Problem der allgemeingültigen Ethik, in: Sammlung Politeia, Bd. 16, S. 81ff.

㊻ Ph. S. 81. ㊼ Fo. S. 40. ㊽ Or. S. 356. ㊾ Li. S. 89.

㊿ Or. S. 356.

① F. Heinemann, Neue Wege der Philosophie, Leipzig 1929, S. 357.

② シェーラー自身次の箇所「啓示」について触れている。Vgl. Li. S. 97f.

③ Ph. S. 89ff. ④ Ph. S. 66ff. ⑤ Vgl. Fo. S. 267f.

⑥ Sy. S. 162. ⑦ 方法論的欠点に関するシェーラー批判は次の書に得るところが

多い。

Vgl. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. 1, Stuttgart 1976, S. 130ff.

⑤⑧ Sy. S. 164., Vgl. Sy. S. 156ff. ⑤⑨ Sy. S. 161. ⑥⑩ Sy. S. 165.

⑥⑪ Fo. S. 267. ⑥⑫ シェーラー倫理学を愛の概念のもとで捉えようとする研究は極めて少ない。次の二つの文献が参考となった。小倉貞秀, 『愛の秩序』（広大文学部紀要第36巻所収）, M. S. Frings, *Der Ordo Amoris bei Max Scheler*, in: *Ztft. f. ph. F.*, Bd. XX, 1966.

付記 この論文を叙述するに当たって、私は紙数の制限上、あえて以下の三点に顧慮を払わなかった。それを列挙するとともに、それについての諸氏の叱正と助言を請いたい。

1. 愛には憎が対する如く、その他あらゆる作用・価値に、積極的・消極的の両側面が区別されているが、本稿ではあえて積極的側面にしか注目しなかった。愛はすでに憎を想定するが、このことはそれ以外の事象についても同様だからである。
2. シェーラーの思想上の変化はハイネマンによると (ibid. S. 351.) 三期に分かれるという。分類の基準はどうあれ、なるほど思想の変化ないし深化の問題は避けられない。しかし、本稿ではあえて看過した。フッサールと邂逅して後のシェーラーは、少なくとも現象学徒たるの自覚を保っていたと思われるからである。その限りで、本稿の引用は思想的時期を配慮せずに用いられている。
3. 倫理学では他我の問題を避けることができない。しかし、この問題についてもここでは無視されている。シェーラーは他我の問題を愛の本質から論じる。それ故、原理論に関する限り、他我の問題を取り扱う必要がないと思ったからである。いずれ、この点については、「連帯性の原理」を廻るシェーラー愛情論として論究されるはずである。

(広島大学大学院博士課程後期)

Hegels philosophisches Denken in „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“

Shigeru Funamori

In Jena hat der junge Hegel erst klar verstanden, daß sich die Philosophie nur auf dem Standpunkt der Vernunft gründet. Es ist das einzige Interesse der Vernunft, die durch den Verstand festbestimmten Gegensätze aufzuheben. Diese neu gewonnene Vernunft ist dadurch die absolute Vernunft, daß sie die Reflexion als Vermögen des Endlichen und das ihr entgegengesetzte Unendliche in sich selbst synthetisiert. Die auf diese Weise durch die Vernunft burchgeführte Einheit ist diejenige, die nur durch die Entwicklung der Unterschiede sich organisiert. Darin sehen wir den neuen Vorsatz zum philosophischen System Hegels.

Über die Wahrheitslehre bei F. Brentano

— mit Rücksicht auf die Evidenz—und die Adäquationstheorie —

Masaki Nakamura

Nach F. Brentano bekundet sich die Wahrheit auf dem Grunde des unmittelbar evidenten Urteils. Aber er behauptet zugleich, daß der Wahrheitsbegriff sich in der Übereinstimmung mit dem Nichtrealen (Urteilsinhalte) findet.

Später verwerft Brentano die Adäquationstheorie, indem er schließlich feststellt, daß wir nur Reales zu dem Objekt des Vorstellens haben können. Nie kann die Wahrheit in der *adaequatio rei et intellectus*, sondern nur in dem mit unmittelbarer Evidenz als richtig Urteilende gefunden werden.

Ethik der Transzendenz

— Über »Person«-begriff bei Max Scheler —

Mitzugu Ochi

Scheler wollte seine eigene phänomenologische Ethik nicht allein als »Materiale Wertethik «sondern als» Personalistische Ethik«bezeichnen. Um dieses Doppelgesicht drehen sich verschiedene Interpretationen, aber, was durch sie erreicht wird, ist nicht eben ohne Unterschied. Neben ihnen versucht diese vorliegende Abhandlung, das, was hinter der Synthese der beider Ideen Scheler konkret intendiert hat, herauszuarbeiten, insbesondere im Gebiet der sittlichen Handlung. Dadurch werde klar auch die letzte Grundlage der sittlichen Werte.