

人格概念の一考察(その1)

M.シェーラーの人格概念における自己同一性の主体的構造と その個体的実存性格をめぐる

社会科 哲学研究室 津田 淳

1. シェーラー哲学の要石としての人格概念

マックス・シェーラーは、カント以後の画期的な倫理学と称せられる著名な著書『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』に「倫理的人格主義の原理への新しい試み」という副題を付した。この副題が主題の内実を具体的に提示しているように、実は彼の標榜する実質的価値倫理学は、それを内実の点からみれば、それはまさしく新しい倫理的人格主義の試みにほかならなかった。しかしこの人格主義をさらに翻ってシェーラー哲学の全体的構想に焦点をあわせてみれば、彼の哲学の究極的意図が「人間の本质とその本質構造に関する基本学」¹⁾としての「哲学的人間学」の構築にあったわけであるから、この観点からみると、かれの説くこの人格主義は、彼にとってたんに「倫理学の革新」のためのものではなく、少なくともそれは、初期の論文『人間の理念について』(Zur Idee des Menschen, 1915)から晩年の論文『宇宙における人間の地位』(Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1927)に至るまでのシェーラー哲学に一貫して主題となっていた哲学的人間学の要石をなす基本概念であったとみることができる。²⁾このような意味において彼の人格主義は、まさしく「シェーラーのきわめて内面的で内密な最大の関心事であり、彼の思索の至聖所であった」³⁾と云ってよい。

事実、シェーラーは正当にも『形式主義』の第二版の序文のなかでは、さきの副題であった「倫理的人格主義の原理への新しい試み」をたんに「人格主義の新しい試み」とのみ記し、「倫理学」という語を削除している。⁴⁾また1927年の『宇宙における人間の地位』においては、彼の生涯における哲学的関心事について次のように告白している。

「<人間とは何か、存在において人間は如何なる地位にあるか>の問いは、私が哲学的意識に目覚めた最初のときから、他のどのような哲学的問題よりもより

本質的に、またより深く私を把えて放さなかった問いである。私は長年の間あらゆる観点からこの問題と取り組んできたが、それらの研究の努力が1923年以來いよいよ成熟してきて……私が取り扱ってきた哲学のあらゆる問題のほとんどすべてが、いまやこの問題にますます収斂してきたのを知るとき、こんなに嬉しいことはない。⁵⁾

このように見てくると、人間とは何か、また宇宙において人間は如何なる地位にあるか、をめぐる彼の人格論は、彼の多彩で豊饒な哲学的人間学における中心テーマであり続けたわけで、初期から中期にかけての人間の心情に関する研究、人間の倫理的行為に関する研究、さらに価値論あるいは晩年の宗教現象に関する論及などの一切を含めて、それらはつまるところ「人間の理念」、「人間の本质」、より具体的な内実の点からいえば「人格の統合性の特質」についての現象学的研究であったのであり、それは人間における形而上学的な次元としての人格概念の開明にあったといつてよいであろう。⁶⁾ われわれの以下の論述は、シェーラー哲学の要石とも目されるこの人格概念の特質を究明しようとするものである。

2. カントの人格概念に対するシェーラーの批判

ところでシェーラーは、さきの著書『形式主義』に、さらにもう一つ「とくにイマヌエル・カントの倫理学を顧慮して」という副題を付している。上記のようにシェーラーの哲学的人間学の中心テーマは「人間とは何か」であり、かれはその解答を人格概念の開明に求めたといつて間違いないが、かれがその人格概念の究明に当って、さし当りまずカントの構築した人格概念を土台とし、さらにその骨組の批判を通してカントの克服を試みるという仕事から始めている。⁷⁾したがって以下にシェーラーのカント批判の前提をなすカントの人格概念を一瞥しておきたい。

カントは『単なる理性の限界内における宗教』(*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793)のなかで、人格の主體的構造について次のように記述した。

「われわれがある人を悪いというのは、その人が悪い(法則に違反する)行為をするからではなく、むしろそれらの行為がかれのうちにある悪しき格率を推定させるような構造を有しているからである。⁸⁾」

この言葉の蔵する意味内容をさらにカント的思考の歩みにそってより根源へと進めれば、われわれが人を善い、あるいは悪いというのは、たんにその人が善い、あるいは悪い目的を定立するからではなく、それらの目的定立が彼のうちにある善い、あるいは悪い格率を推定させる構造を有するからであるといつてよい。カントにおいては善の根拠は純粹実践理性にあるとされるが、上記のようにみれば、この純粹実践理性の内実は善い格率を推定させるような構造を持つ人格性 *Persönlichkeit* だということになる。⁹⁾ 彼の形式主義の立場は、本質的には経験的な行為の結果とか経験的な目的内容や財の世界からの人格あるいは人格意志の独立を主張するもので、それは善悪の価値を行為の結果や目的定立に先立つ人格の主體的な存り方に、いかえれば、世界に対する人格の「構えの方向」にみようとするものである。

さてシェーラーは以上のようにみられる限りでは、カントに対してまったく肯定的な態度をとり、カントの成しとげた功績の偉大さに讃辞を惜しまない。カントの洞察は正當にも一切の財倫理学と目的倫理学、さらには結果倫理学をしりぞけるものとして決定的な意味をもつのである。つまり意欲の道徳的な価値を目的に対する関係によって計ろうとする倫理学は、善悪の価値を必然的にこの目的に対する技術的な価値に貶めるのであり、したがってまた、そのような目的定立の結果としての行為によっては善悪を計ることはできないのである。シェーラーもこのような意味において「善い人格が善い目的を立てる」(*Die gute Person setzt sich auch gute Zwecke.*)という命題を肯定し、あらゆる目的定立の善さに先立って、善い人格の存することを認めているのである。¹⁰⁾

けれどもシェーラーのカント批判における鋭い洞察は、この人格が、上記のようなカントの洞見にもかかわらず、なおカントにおいては具体的現実性において把握されておらず、そこでは人格が抽象的な理性概念に解消霧散し

てしまっているとみられる点に向けられる。そしてこの場合このようなカント倫理学におけるいわゆる形式主義の人格概念に対するシェーラーの批判は、おおよそ次の三点に分けて論じうるであろう。

1. カントにあっては、ある存在者 X がそれ自身は非人格的な理性活動の、とりわけ実践的な理性活動の遂行者となることによつてはじめて人格となる。したがってここでは、人格の価値はかれの理念的な法則に従う意志作用の価値によつてはじめて決定されるのであって、意志作用の価値が主體的な人格価値によって決定されるのではない。こうして要するにカントにおける人格は、理性的存在者のそのときどきのたんなる論理主体 *logische Subjekt*、あるいは道徳法則に合致した「理性的意志活動の出発点」(*Ausgangspunkt eines gesetzmäßigen Vernunftwillens*)としての X にすぎなくなっているのである。¹¹⁾

2. 形式主義倫理学は、このように人格を道徳法則に従う意志作用の論理主体たる「理性人格」(*Vernunftperson*)として理解するわけであるが、そのように解されるかぎりでは、かかる人格はすべての人間に共通する普遍的な「自他無差別者」にすぎないことになり、したがってそれは超個體的な抽象になり終っているということ、いかえれば、カントにおいては人格の個性性についての主張が欠落しており、したがって、そこでは「個體的な人格」(*eine individuelle Person*)という概念はまったく形容矛盾 (*contradictio in adjecto*) だというほかはないことになってしまうのである。¹¹⁾

3. さらにこのように理解された人格においては、なるほどそれが理性の自己立法であるとはいっても、法則にしたがうかぎりの主体が人格であるとすれば、このような人格は真の人格の自律というべきではなく、むしろそれは理性の自律であり、いかえれば、そこでは法則の支配、したがってまた、ロゴスの支配 *Logonomie* があるだけであって、結果的には人格にとってそれは他律 *Heteronomie der Person* になり終るほかはなく、そこからは人格の尊厳についての論議を正當には引き出すことはできないということである。¹¹⁾

もっとも以上の三点についての批判は言うまでもなく、相互連関においてあるのであって、それぞれ別個の領域に属する事柄なのではない。ただわれわれはここで現象学的記述の焦点をどこに定めるかによって一つの現実を

三つの視点に分けて論ずることができるし、またそうすることによって人格という具体的な現実をより分析的かつ総合的に把握できると思われるのである。しかしながら、なお注意すべきことは具体的な人格の生きた現実的存在は、分析のたんなる集積や寄せ集めではないのであって、統合と寄せ集めとは明確に区別されなくてはならないということである。われわれは一つの人格の領域を問うときにも、あくまで生きた人格の全体を全体として総観し、生きた人格の構造連関と、その全体的意味統一のなかでこれを記述しなくてはならない。本稿で私が論じようと思う人格概念は、シェーラーのカント批判のとくに第一と第二の視点に属するものであって、それはシェーラーの人格論の一部をなすにすぎないが、われわれはこの点にシェーラーの人格概念のもっとも重要な基本概念を看取することができると思う。この小論の目的は、シェーラーの人格概念を通して、とくに人格における自己同一性の主体的構造と人格の個体的実存性の性格を追求してみることにある。

もっともシェーラーの価値倫理学の全体的構想からいえば、その体系は価値の客視主義に貫かれているので、実存思想家やある面ではカントにもみられるような人間の主体性に関する主張は建前としてはでてこない。シェーラーによれば、例えば、カントのような生産的悟性活動 *erzeugende Verstandestätigkeiten* や理性活動の神話学は、「所与」を感覚や衝動ないしは傾向性という秩序のない「混沌」(Chaos) とのみみることから生じる誤謬であり、それは経験の対象のアプリオリな内実のたんなる構成的説明、あるいはその代用物としての主観主義であるにすぎない。いかえれば、そこでは近代精神におけるデカルト的内部知覚の明証性やヒュームの自然、ホブスの人間などの仮説がカント的悟性と実践理性とを必要とさせたとされるわけであるが、そもそもこれらの近代精神の特色とみられる主観性への志向は、シェーラーによると「すべての所与そのものに対するまったく根源的な敵意」(Feindseligkeit) あるいは「不信」(Mißtrauen)、混沌としての所与に対する「不安」(Angst) と「恐怖」(Furcht) の表現にはかならず、それは近代の貧困な精神的構造の産物にすぎないのである。こうして彼はこのような近代の主観主義的精神の病的な歪みに対して鋭い洞察の目を向けることによって、人間の健康で豊かな充実せる精神に把握される価値の客観主義、いかえれば、アプリオリにして同

時に客観的な価値の序列、秩序の復権を意図しているのである。¹²⁾

もしこのようにみることができるとすれば、シェーラーの立場に建前上、主体性への主張が入る余地がなくなるわけである。ところがそれにもかかわらず、われわれはあるいは意図に反してとでもいってよいほどに、彼が人格の具体的事実に関し、事柄に即して現象学的方法に忠実に記述したかぎりでの叙述によれば、そこにおおらかな主体性への追求の跡付けがみられるのである。とりわけ彼の個体主義の優位の説、情意的アプリオスムスにおける愛憎の作用の本質や作用統一者としての人格に関する記述などにおいて、そのようにいうことができるのである。より具体的にのべれば、絶対的客観的倫理学の構築を標榜するシェーラー自身がその骨組の具体的な内容の現象学的記述においては「個体的、客観的に妥当する善」(das individual und objektiv gültige Gute) の教説や「個々の人格の個体的、道徳的課題」(die individuelle sittliche Bestimmung einer jeden Person) の説に到達せざるを得なかったのであり、こうして彼は価値評価の「徹底的相対性」(die radikale Relativität) をさえ主張し、価値体系としてのエートスの個性を説いているのである。¹³⁾ ここには近代精神の本質とみなされるような人格の主観主義とは異った人格の主体的な存り方についての主張が、いかえれば、精神の貧困に由来する不安や敵意や不信といった病的な構えを基にした近代的主観主義とは異った、豊饒な精神に基づく人格の主体的存り方に関する強靱な方向づけがなされていると言えるのである。われわれは以上のような視点に立って、本稿では人格に関する上記のカント批判をめぐる二点にとくに考察の焦点をあわせて詳述することにした。

3. 生体験の統一者としての人格

さて人格に関するシェーラーのカント批判の第一点は、さきに述べたようにカントにおける人格がたんなる論理主体、あるいは意志主体にすぎないという点に向けられている。形式主義の立場においては人格は総じて理性人格でしかない。シェーラーによると

「(カントのいう)人格は基本的には、理性的な、換言すれば、あの理念的法則にしたがう作用活動のその都度の論理主体にはかならない。すなわち簡単にい

えば、人格とはここではなんらかの理性活動の χ であり、したがって道徳的人格とは道徳法則にしたがう意志活動の χ である。¹⁴⁾」

いいかえれば、

「(カントにおいては)人格存在とはまさにある出発点としての χ 、すなわち合法的理性意志、あるいは実践的なものとしての理性活動の出発点にかんする χ 以外のなにものでもない。¹⁴⁾」

この批判はカントのみでなく、カントの流を汲むドイツ観念論一般に当敷る人格概念の批判であって、そこでは人格は「非人格的な理性活動のどうでもよい通過点 Durchgangsstelle¹⁵⁾」になり終わっているといえるのである。

なるほどカントは、先験的統覚論のなかで「我思う」の自我(Ich)は、すべての対象の経験内容の、したがってまた内界、外界の対象の理念の基本的制約条件であることによって超越論的統覚 transzendentale Apperzeption としての意識統一者について語っているが、行為作用の主体としての特別な作用統一者についてはなんら説くところがない。¹⁶⁾ また確かにカントが人格をなんらかの能力——その中には理性能力も入るが——をもつ「事物」(Ding)や「実体」(Substanz)から明確に区別する点では正しいし、当時の合理主義心理学における靈魂実体説に対するカントの拒否は評価すべきものであるが、しかしたんにそれだけでは具体的に人格が何であるかはなお不明だといえる。これに対してシェラーは、より具体的に人格の存在様相を次のように明確に規定する。

「人格とは、むしろ直接にも体験される生体験(Er-leben)の統一者なのであり、決して直接的に体験されるものの背後やその外にあるたんに想定された事物ではない。¹⁷⁾」

要するに、シェラーによれば、人格の問題は担い手の自然的機構からまったく独立に、さまざまな作用本質を一つに統一するような統一的作用遂行者が問われるとき、はじめて提示されるというのである。¹⁸⁾

けれどもわれわれは、人格が作用の統一者であるといわれるとき、人格をその諸作用や諸体験のたんなる「連関」(Zusammenhang)、「総和」(Summe)、「集積」(Aufbau)といったようなものと解してはならない。人格は決してたんなる「作用のモザイク¹⁹⁾」ではないのである。人格は、例えば連想心理学などにみられる精神

の原子論的把握のような作用や体験のたんなる連関や総和ではないし、またカントの形式主義にみられるようなその都度の作用、行為の主体としてのたんなる出発点 χ の如きものでもない。シェラーによれば、

「人格は、さまざまの異った本性をもつ諸作用の具体的な、もともと本質的な存在統一者である。このような存在統一者は、それ自身において——したがってわれわれにとって(πρός ἡμᾶς)ではなく——すべての本質的諸作用の分化、とりわけ外部知覚と内部知覚、外的意欲と内的意欲、外的感情と内的感情、および愛憎などの分化に先行するのである。²⁰⁾」

こうして人格は諸作用の空虚な出発点ではなく、それなしには作用についてのいかなる論議もその十全な本質を決して言い当てることのできないような「具体的な作用の統一的中心」²¹⁾であり、実に人格の存在こそがすべての本質的に異った諸作用を基礎づけているといえるのである。

ただ、ここで再度注意すべきことは、人格存在が諸作用を基礎づけるからといって、まず一定の人格が存在し、その存在が諸々の行為をなすと考えるべきではなく、「人格はただ志向作用の遂行においてのみ存在し、また生きている」²²⁾のであり、また「すべての作用をまったく固有の仕方ですべて貫いている」²³⁾のである。このような具体的な動的人格存在の独特な構造連関について、A・Rルターがシェラーの研究書において、われわれの言語現象にみられる言語の構造連関とのアナロジーを手掛りに説明を試みているが、この説明は人格概念の理解に大いに助けとなるのでここにそれを紹介しよう。

A・Rルターはその著『人格と愛——マックス・シェラーにおける同情の本質と諸形態の研究——』のなかで、具体的な人格の作用連関における独特な統一性を、われわれの言語のもつ構造連関の分析を通して明らかにしようとした。²⁴⁾ かれによれば、人格は「固有な本質的統合体」(cohèrence intrinsèque)——これはメルロ＝ポンティの用語である——であって、人格と作用との関係は文章の意味とその文章を構成する単語との関係に較べうる。日常言語における文のもつ意味は、その文を構成する個々の言葉の固有な本質的統一体であるといえる。いいかえれば、すべての個々の単語が相互に連関するかぎりにおいてのみ文は意味統一体となるのである。ここでは一つ一つの単語のもつ志向性格が、それらが共同して表現しようとする一つの視点にまとめられているので

ある。したがって、この場合、一つの単語でも欠けると文の意味が変化し、あるいは意味をなさないことにもなるのである。こうして一つの文はそれを構成する個々の単語の意味内容の独特な相互連関の体系であり、個々の単語はそのなかで相互に関わりつつ機能するのである。しかしここでこの個々の単語の相互連関を単なる個々の単語の寄せ集めや集積と解してはならない。いかえれば、文章のもつ意味をたんなる単語の連関や集積と解することはできないということである。文の意味内容はたんなる単語の総和に解消せず、意味はたんなる単語以上のものであり、またたんなる単語の連関以上のものなのである。けれどもまた、他方で文の意味内容は単語を離れても存在しないことはいうまでもない。個々の単語の独特な構造連関こそがそこにおいて意味が自己を開示する地平なのだといえる。さらに単語としての言葉は聞かれたり、見られたりするものとして対象たりうるが、意味はそのような対象としては与えられはしない。単語としての言葉が聞かれ、あるいは見られるときに意味はそれらの言葉において自己を開示するのである。

おおよそ以上がルターの日常言語における文の意味と文を構成する単語との間にみられる独特な相互連関についての記述の要点であるが、この文の意味と単語との間にみられる関係が、われわれの主題たる人格概念の説明にも役立つであろう。

人格概念においても人格はその個々の諸作用の固有な本質的統一体であるといえるのであり、ここでも個々のすべての作用が相互に連関するかぎりにおいてのみ人格は意味統一体をなすといえる。一つ一つの作用のもつ志向性格は、それらが共同して表現する一つの人格的視点にまとめられているのである。したがって、ここでも一つの作用が欠けると人格の意味統一体に変化が起こりうることになるであろう。このように一つの人格はそれを構成する個々の作用の意味内容の独特な相互連関の体系であり、個々の作用はそのなかで相互にかかわりつつ機能するのである。しかしここでも個々の作用の相互連関をたんなる個々の作用の寄せ集めや集積と解することはできない。人格の意味統一体はたんなる作用の連関や総和には解消せず、それらの個々の諸作用を超えたものであり、またたんなる諸作用の連関以上のものでさえある。けれどもまた、他方で人格は諸作用を離れても存在しないのはいうまでもない。こうして要するに、人格とは諸作用の独特な連関の中で具体的な一貫した統一者として自己を開示する存在だといえ

るのである。

われわれがさきに論じたシェーラーの人格に関する主張はこのように解することができるというよい。かれは、人格は確かに「存在」しているのであると主張するが、ただそれは作用を遂行する存在（本質）としてのみ体験されると説くのであり、また、それはいかなる意味においても作用連関のなかに解消しはしないが、また作用遂行者の「背後」（hinter）や、それを「超えた」（über）ところに、あるいは諸作用の遂行や流れを超えた静止せる点のように存在する何ものか、というようなものではないと主張するのである。²⁵⁾

ではこのような人格概念において、当然、問題になるのは人格の同一性の性格であり、それはいかなる構造をもつか、ということである。シェーラーによれば、この人格の同一性は継起において保たれる持続的存在 dauerndes Sein としての事物的な同一性としてではなく、人格の時間における展開、すなわち純粋な「転生」（Anderswerden）としての変容そのものの質的な方向 qualitative Richtung のうちのみ存する同一性だと説かれるのであるが、この点は重要な問題点なので後に人格と時間の問題として現象学的時間論との関係において章を改めて詳述することにした。

さて、われわれは以上において、カント批判を通して明確にされてきたシェーラーの人格概念の特質を浮彫りにしてきたわけであるが、以下においてわれわれは、さらに彼の主張する作用統一者としてのこの人格概念の系譜をその精神的背景のなかで跡づけてみることにしたい。

4. シェーラーの人格概念におけるヘレニズム的要素とヘブライズムの系譜

シェーラーは人格の個性性を強調しようとする意図のもとに『同情の本質と諸形態』（*Wesen und Formen der Sympathie*, 1923）においては、人格に対してこれまで拒否してきた実体概念を適用し、「作用—実体」（Akt-Substanz）、あるいは「人格実体」（Personsubstanz）という言い方をし、「精神的人格実体あるいは作用＝実体は真の個体的本質をもつ唯一の実体である」²⁶⁾とか、「人格はまったくそれ自身において個体的である〈自立的現存在〉〔実体〕selbständiges Dasein (Substanzen)の唯一の場合である」²⁷⁾と述べている。ということは、これまで彼が人格の作用主体としての特質に注目して、人格に実体概念を適用することを拒否してきたにもかかわらず、ここで作用と実体の

両概念を結び付ける試みを行っているわけで、われわれはここにシェラー哲学におけるヘブライズムの系譜とヘレニズムの系譜の融合をみることができるのであり、あるいは彼が晩年に近づくにつれてヘブライズムの思惟方法からむしろヘレニズム的の思惟方法に転向し、汎神論的な傾向を強めていくのを確認することができると思われるのである。

ではとくに人格概念におけるヘレニズムの系譜の特質とは何であり、またヘブライズムの系譜の特質とは何であったかを以下に少しく検討し、シェラーにおける人格概念の特質の究明に資したいと思う。

もともと実体概念としての人格概念は、その系譜をたどれば、ギリシヤ的の思惟にその源泉を求めることができる。周知のように人格を表わす Person とか、 Persönlichkeit はギリシヤ・ローマ文化圏における演劇の「仮面」を意味する persona にその起源をもつといわれている。この仮面としてのペルソナは後に舞台の登場人物である役者の担う「役割」の意味をもつに至り、さらには公的世界での役割をもつものとして、法廷において市民権を主張できる自由市民を指すことになったのである。したがってヘレニズムにおけるペルソナの特質は「役割」をもつ者、いかえれば公的社会において公的役割をもち、公的社会での法的な人権を担う者を指すのであって、それゆえにここでは公的役割が与えられなかった奴隷や女性は人格としては認められなかったのである。またこの場合、奴隷や女性が公的社会での役割を認められなかった理由としてアリストテレスの記すところによると、彼らには本質的に「理性能力」が欠けており、彼らは家畜並の能力しかもたないがゆえに、公的な社会という舞台での役割が与えられず、自由市民としての人権が認められなかったのである。

アリストテレスの奴隷論²⁸⁾によると、奴隷は国家に直接かかわるのではなく、むしろ家政にかかわるのであり、彼らは家政術にとっての固有の「道具」(ὄργανον)にほかならなかつた。そして一般の生命をもたない道具がその機能を自ら遂行することができないがゆえに、それらを使用する「一般の道具より優れた道具」(ὡσπερ ὄργανον πρὸ ὀργάνων)としての奴隷が必要とされるのである。こうして奴隷は、すべての実用に供される道具が所有物であるのと同様に「生命をもった所有物」(κτῆμα ἐμψυχον)であり、財産 κτῆσις の一部と見做される。

この場合、アリストテレスにとって、またギリシヤ人

一般にとって、とくに重要な事柄は、奴隷的存在が本来奴隷であるとされるための目印を彼らの非理性性においたということである。奴隷には人間に本質的と考えられる熟慮熟考する能力 το βουλευτικόν と、それに基づく思慮深い選択行為 προαίρεσις とが欠けているということである。一般にギリシヤ的の思惟の系譜の人間観においては、人間は魂 ψυχή と身体 σῶμα、あるいは理性と感性との異質的な二つの部分の総合と考えられ、前者の魂あるいは理性的部分是不死なるものとして、ここに人間の本来の本質的部分を認め、後者の身体あるいは非理性的部分死すべきものとして、人間の本質とはかかわりのない非人間的なもの、動物的なものとされたのである。

こうして要するに、奴隷は明らかに主人の身体 σῶμα の一部でしかなく(主人の魂 ψυχή の一部ではない)、またかかるものとして主人の部分 μόνιον のようなものであり、それゆえ独立して存在するのではなく全体 ὅλονに關連して存在するにすぎないとされるのである。したがってそこでは、主人と奴隷との関係は、魂による身体の支配関係と同様に、主人による奴隷の専制的支配関係なのであり、かれらは結局は家畜並の存在だということになるのである。²⁹⁾

以上のようなヘレニズム世界における人格概念の発展においては、人格概念の本質は役割や機能や能力と結びつけられており、さらにこれらの役割や能力はとくに理性能力と結びつけられて、理性能力を役割の成立条件とすることにより、究極的には理性概念に焦点を合せて人格概念を形成したといえる。こうしてヘレニズム文化圏においては、人格とは「理性人格」にほかならず、そこでは魂と身体、理性と感性というきわめて疑わしい人間の二分法に立って、人格とは生成変化する偶有性の世界に対する理性的存在者の自己同一的な本質存在者とされることになるのである。いかえれば、まさしく不死なる「理性的実体」としての人格がヘレニズムの伝統における人格概念だといってよいのである。

ところがこれに対して、ヘブライ民族のなかに成立した契約的人格概念は、まず第一に、神との関係において人間に宿る神的な靈 τὸ ἄριον πνεῦμα の支配する「聖靈の宮」³⁰⁾(ναὸς τοῦ ἁγίου πνεύματός)を意味したので、そこでは主人と奴隷、男と女との区別は基本的には成立しなかつたのであり、また第二に、そこではヘレニズムの人間観にみられるような理性と感性、魂と身体、不死の部分と可死的部分との二元論はなく、

すべての人間は永遠なる神の前に理性的部分をも含めて滅びゆくもの、死すべきものと考えられたがゆえに、人格はヘレニズムの理性実体としての人格概念とは異った、優れて永遠的な神の霊とのかかわりにおいてのみ意味をもつ「実存的人格概念」となるのである。

一般にヘブライ的の思惟においては、絶対的な超越神が立てられることによって、地上の存在一切が相対化されたのであり、ここでは人間の素質や理性的能力、あるいは財や富、権力や地位といった所謂社会的な役割を担う能力としての文化価値は、相対的な交換可能な価値なのであって、本来の人格価値とは異った価格 Preisとしての価値を有するにすぎなかった。こうしてむしろ、ここではただ「神の似姿」（Imago Dei）として象徴される人間の霊的な実存のみがそれ自身としての尊厳を有するものとなり、この神の霊とのかかわりにおいてのみ存在しうる霊的な実存にこそ平等な絶対的な価値が付与されたのである。もっともここで霊の実存としての神の前での内面的な平等ということは、決して「同じである」とか、たんに「無差別」であることを意味するものでないことはいうまでもない。霊の実存としての平等は量的概念なのではなく質的概念なのであって、それは内面的な特殊性、あるいは個性において同時に同等の基本的な価値を有することとされているのである。

ユダヤの契約人格のこのような実存的性格は、M・ヴェーバーの指摘するような、この民族がもともと「ゲーリーム」〔旅人としての寄留者層（gerim）〕として特徴づけうるカスト組織のない環境世界の中でのパーリア民族 Pariavolk であったこととも関係するとみてよいであろう。ヴェーバーはその著『古代ユダヤ教』（*Das antike Judentum*, 1921）において、ユダヤ民族における契約的人格概念の発展とユダヤ民族における歴史意識の発展に関して、宗教史的ならびに社会学的の見地からの分析を試みている。その場合、かれはとくにユダヤのパーリア民族の救済思想とインドのパーリア諸部族の救済思想とを比較することによって、ユダ民族に特徴的な契約概念とその歴史感覚の発展を明確に浮彫にした。

ヴェーバーによるとユダヤ民族の特殊性を見る場合に基本的に重要なのは、彼らがゲーリームと名づけるカースト性をもたない環境世界のなかでパーリア民族であったということである。インドの賤民カーストにおける救済の思想は、儀礼的に厳正なカーストに恭順な態度を

とることによって、その報賞として永遠不変とみられる現世のカースト組織の内部に生れ変るという方法で階級的に上昇し救済されると考えられており、そこでは社会制度や組織は、いわば自然的世界と同様に永遠不変の決定的固定的なものに見做されていたのである。これに対してカースト制をもたない環境世界におけるゲーリームとしてのユダヤ的パーリア民族においては、その救済は現世の社会秩序に恭順であることによる輪廻転生によるのではなく、むしろ神の指導のもとに現存の不正な社会秩序を変革することによってなされると考えられていた。彼らにとっては、世界は永遠不変のものではなく、神に造られた被造物であり、また世界の社会的制度や秩序は人為的な歴史的所産なのであった。

こうして一方で、ゲーリームとしてのユダヤ的パーリア民族は、ヘレニズム世界やその他の世界には類をみない独特な歴史感覚と歴史改革意識を育むことになる。しかしまた他方で、ヴェーバーによれば、このゲーリームとしての彼らの性格は契約的意識と契約的人格概念を生むことにもなるのである。なぜならユダヤ民族は彼らのパーリアからの開放と救済を歴史変革に求めながら、実際には現実の歴史秩序を変革しうほどの軍事力を自らもたないゲーリームにすぎなかったからである。いいかえれば、彼らは土地を所有しないパーリアであったのであり、彼らは牧草地を求めて移動し、土地所有者氏族や都市貴族たちと契約を結ぶことによって土地を借りて生活する旅人・寄留者（ゲーリーム）であり、彼らの財産は土地ではなく、家畜であったのである。したがって彼らの生存の安定は必然的に土地所有者氏族との平和な契約関係に求めるほかなかったといえる。

こうしてユダヤ民族の生活様式は、大家畜を有し軍事力もある砂漠における雄大な放浪者ベドウィンとは異なり、また土地に定住する安定した農耕民族や、あるいは都市貴族とは異って、この世の寄留者、旅人としての性格を有し、ここに一方で、確かに彼らの歴史感覚が培われることになったが、また同時に他方では、彼らの生存の根底は土地所有戦士諸氏族との契約関係にあったということにもなるのである。ヴェーバーのいうように、「すべてのゲーリームは、族長もそうであるように、ベリース〔契約〕によってゲーリームとしての法的状況におかれるのである」。またイスラエルにとって「契約」概念が重要な意味をもっていた理由は、「イスラエルの古い社会体制は、そのきわめて本質的な部分にいたるま

で、土地所有戦士諸氏族と、法的に保護をうける寄留者たる客人諸部族——すなわち遊牧業者、客人手工業者、商人、祭司——との契約によって支配される永続的關係にもとづいていた」ということなのである。³¹⁾

もっとも、ヴェーバーによると、ユダヤのメシアニズムはきわめて現実的政治的な領域に属するもので、それは内面的の事柄ではなく、いかえれば、滅びやすい無意味な現世からの救済ではなくして、エジプトの奴隸的従属からの救済を、超経験的財の約束をではなくして、かれらが征服せんと欲したカナン支配の約束を、しかもそこにおいての幸福な生存を意味したとする。そしてこの現実政治的メシアニズムが、神との契約を守ることによる希望の倫理となり、待望の思想となって強烈な将来への投射という形をとって現われたとする。しかし、このメシアニズムの展開はユダヤ世界において必ずしも一義的ではなく、歴史的には、むしろ現実政治的メシアニズムから倫理的メシアニズムへ、さらに倫理的メシアニズムから宗教的メシアニズムへとその歴史的發展の跡を辿ってみることができるのである。そしてこの宗教的メシアニズムにおいては、それは例えばエジプトにおける奴隸的狀態からの解放を祝う「過越の祭」や、それを記念する「マツォト」(パン種を入れないパン)、「仮庵の祭」等々に象徴されるような、「さすらいと仮住い」としての人間の実存的意識、実存感覚となって自覚化されるにいたったといつてよい。これらの祭は根源的には、人の世、此の世、とりわけ土地からの解放を意味したと解しうるのであり、³²⁾ 彼らはむしろ神の奴隸であることにより、かえって人間やこの世の奴隸となることからの自由と解放を得ようとしたのである。

このようにみることができれば、ヴェーバーが指摘するこの民族の根本的特徴であるゲーリームとしての性格は、むしろ基本的にはこの民族における独特な、他に比類をみない「歴史の実存感覚」を養ったと考えることができるのである。こうして、もともと階級制をもたず、また意識的に此の世の「寄留者」として生きようとする彼らユダヤ民族においては、後に彼らが土地を占有し、国家形態をとるに至ったときにおいてさえ、ある意味では制度としての奴隸制はギリシャ・ローマ世界にみられるような形態ではどうしても十分に発展し得なかったものであり、またむしろ、この寄留者意識がかえって彼らの歴史意識に反転して、奴隸的身分に関するユダヤの諸規定やヨベルの年に関する規定³³⁾などにみられるこの民族に独特な主人と奴隸的身分のものとの対等な契約意

識や、さらには階級的差別のある現実の人為的な歴史に対する神の指導による変革意識あるいは歴史形成意識の發展を促し、また、彼らの人間観としては上述の如きこの民族に特異な契約的実存的人格概念を形成したとみるのであり得るのである。

このようにみるとヘブライ的人格概念は、ヘレニズム的人格概念あるいは神観念とはまったく異なっていたといつてよい。ヘレニズム世界においては、理性と感性、魂と身体との大変疑わしい二元的対立を基礎にして、前者の理性ないしは魂に、いかえれば、時空を超えた永遠なる理念界の静的な実体としての「理性能力」に、人格の本質をみる形而上学的「理性実体的人格」がその特色であったとすれば、これに反してヘブライ世界においては、人格はむしろそれ自体はたんなる壊敗性としての時空を超えていながら、それにもかかわらず、力動的に歴史的時間・空間のなかに働く神の霊とのかかわりにおける「霊の体」、「聖霊の宮」としての実存であり、こうしてまた、それは時間創造的な歴史形成の動力となりうるような実存的な「作用主体的人格」であった。

こうした両者の人格概念における人格理解の相違の背景には、さきにも述べたゲーリームとしてのユダヤ民族にみられる歴史意識の發展の独自性があると考えられるが、それはさらにより根源的な哲学的次元においてみれば、ヘレニズムの思惟とヘブライズムの思惟とにおける時間概念の理解の相違にも関係する。

一般にギリシャの世界においては、魂と身体、理性と感性のあの疑わしい二元的対立がそのまま時間概念にも適用されることにより、そこでは真の時間意識が欠落してしまつたといつてよい。そこでは魂や理性の住う理念界が不変不死なる永遠の国であり、身体や感性の世界は滅びゆく時間性の領域とされるが、ここでの永遠なる理念界は、真の時間概念としての永遠なのではなく、むしろ無時間性 *Zeitlosigkeit*、あるいは不死性としての無終極性 *Endlosigkeit* であつて、それは時間概念というよりは空間概念にすぎないのである。こうしてここでは、ユダヤ世界におけるような、時間の世界そのものなかに切り込んでくる時間概念としての「永遠」(*Ewigkeit*)の理解が欠如しているのである。永遠それ自身が優れて時間概念であり、たんなる空間概念ではないこと、さらにまた、時間がたんなる壊敗性なのではなく、歴史形成にあずかる創造的な力でもありうるということがギリシャ世界では見逃されてしまつていたのである。ただこの問題はここでは詳述する暇がないので、後の現象

学的時間論の章にその叙述をゆずらねばならない。

ところで以上に述べたギリシャの人格概念とヘブライ的人格概念の二つの異質的な人格概念が、世界史的背景の中で古代末期から中世期にかけて急速に融合合体を経験していくわけであるが、一般的に言えば、近代哲学に至るまでは、ペルソナは理性的実体概念として理解される傾向が優位を占めていたといえる。いかえれば中世キリスト教世界においては、むしろギリシャ的人格概念がヘブライ的人格概念より優位を保っていたといつてよい。例えば、ポエティウスなどにその典型がみられるように、人格は生成変化する偶有性のなかでの「理性的本性をもった非分割的な実体」(rationalis naturae individua substantia)³⁴⁾とされるのであり、ここでは人格の本質は、理性的な個体的実体性に注目することによって規定されているのである。

けれども、他方で中世世界においてもペルソナが、ユダヤ・キリスト教的人格概念の影響のもとに三位一体論 Trinitas における位格 persona をめぐる論争において、とりわけ過去、現在、未来に亘って歴史的現実の中に働きかける力としての作用主体の人格概念として説かれるところでは、ヘブライ的人格概念の理解が保たれていたのであって、この系譜が後に人格の主体概念、さらには人格の実存概念として発展させられていくのである。とくに主体概念としてはアウグスティヌスの「ドゥビト」(dubito) やデカルトの「コギト」(cogito) の系譜を経て、ロックやカントの人格概念にその出現をみる事ができるであろう。³⁵⁾

シェーラーも指摘するように、ここでは人格は理性実体としてよりは、むしろ理性的主体、いかえれば作用概念へと深められている。ロックにあっては、人格は「時間と空間の相違にもかかわらず、自己自身を同一の自己自身として、同一の思惟者として考へうる存在者であり」、それは思惟者の本質である「自己意識」の作用によってのみ可能であるとされ、³⁶⁾ またカントにおいては、自我の表象をもちうることによって、人間は人格となり、さらに「意識の統一性」によって、さまざまな変容のうちにあっても同一の人格たりうるとされるのである。³⁷⁾

このような人格概念における変遷は、ギリシャの超時間的、形而上学的実体人格からヘブライ的な時間的、主体的作用人格への意識の変化であったともいえる。そしてわれわれがとくにその考察の主題としてきたシェーラーの人格論も、このヘブライ的人格概念の系譜に連なる

面を濃厚にもっていると思われるのである。シェーラーはその人格論の根底に「元人格」(Urperson)としてのキリスト教の神の理念を据えているのであって、彼はこの元人格を基にして、人間の人格の諸特性を解明しているとみられる。確かに一方で、彼が現象学的方法に忠実な記述によって人格の開明に迫り、作用主体としての人格概念に到達したことは事実であるとしても、他方でキリスト教の神観念に導かれつつかれが人格概念を開明していることも事実とみなければならない。シェーラーにおいて人格が、第一に、生ける「非対象的作用者」とされ、またそれが、第二に、たんなる身体性を越えた「自発的精神性」として、主体的創造的な歴史形成的作用人格とされるのは、歴史的背景においてみれば彼が明らかにヘブライ的人格概念の系譜に立つものであることを示している。³⁸⁾

さて、しかし、このようにみると近代にはいってロックやカントは主体的作用人格の概念に到達して、ヘブライ的人格概念の系譜に立つようにみえるが、さらに問題は残るのである。シェーラーによれば、例えば、カントにおいてなるほど人格が理性実体としての人格ではなく、主体的作用人格として説かれているが、なおそこでは依然としておおいがたくギリシャ的二元論の系譜に立つ理性主義的人格概念が優位を占めるために、結局のところ、この理性人格は普遍的な「自他無差別者」に解消してしまい、したがって人格の個性性、とくにその実存的性格を説こうとすれば、いきおいそれを身体性とのかかわりにおいてのみ説明するはかなくなってしまうのである。³⁹⁾

このようなカントに代表されるギリシャ的理性主義的人格概念に対して、シェーラーはむしろ明確にヘブライズムの系譜に立つて人格の個性性を説き、しかもその個性性の根拠をたんなる外面性としての身体性ではなく、内面性としての精神性に求めるのである。そしてこの場合、シェーラーはギリシャ的な精神と身体との間の二分法に立つのではなく、身体に宿る精神的人格の在り方の二つの異質性にこそ、善悪の倫理的価値を担う人格の独自性の二元的対立を対応させたのである。

さきにもみたように、ヘレニズムの系譜における人間観においては、人間を「ブシュケー」(ψυχή)と「ソーマ」(σώμα)の二つの異質的なものの総合において考え、前者のブシュケーあるいは理性的部分にこそ人間の本来の本質的部分を認め、後者のソーマあるいは非理性的部分は、人間の本質とはかかわりがない非人間的なもの、動物的なものと見做した。したがってそこでは人間の本

質的な部分としてのブシュケーの働きに善の原理を求め、悪の原因は非理性的な感性的働きとしてのゾーマに帰せられた。こうして現実の人間の姿は、あたかも悪しきゾーマという「魂の牢獄」*Kerker der Seele*に閉じ込められ不自由になっているブシュケーの苦悶の様相とされるのである。要するにギリシャの人間観においては、ブシュケーとゾーマとの二元論が基本的原理をなしており、そこではゾーマに対するブシュケーの優位が説かれ、究極的にはブシュケーとゾーマにそれぞれ善悪を対応させることによって、前者による後者の支配という禁欲的行為に人間の救済をみていたといつてよい。

これに対して、ヘブライズムの系譜においては、ブシュケーとゾーマの二元的対立の思想はなく、むしろゾーマに宿る精神の存り方の二元的対立に善悪の二元をみているといつてよいのである。例えば、パウロの人間観においては「身体」(σώμα)は決して「精神」(ψυχή)と対立する悪しき「肉」(σάρξ)なのではない。身体はむしろ「わたし」としての個体的「土の器」(ὄστράκιον σκεύος)を言うのであって、それが善悪の倫理的価値を担うのは、この身体に宿る精神の二種類の存り方によるのである。パウロはこの精神の対立する二つの存り方を「霊」(πνεῦμα)と「肉」(σάρξ)と呼ぶのであって、身体としての「わたし」がサルクスに支配され、サルクスによって歩むとき、その人は「肉の人」、プノイマに支配され、プノイマによって歩むとき、その人は「霊の人」、あるいは「聖霊の宮」、「神の宮」となるのである。ここでは「肉」とは単なる「身体」なのではなく、むしろ精神的な働きとしての「悪霊」ないしは「サタン」(σατανᾶς)なのであり、そしてまた「霊」(πνεῦμα)とはたんなる「精神」(ψυχή)なのではなく、神の聖霊、いかえればキリスト・イエスにおける「いのち」(ζωή)なのであった。⁴⁰⁾

シェーラーはこうしたヘブライ的系譜の人間観に立つて、悪しき霊としての肉の支配下にある「自然的状態」(Naturstand)あるいは「肉の人」(fleischlicher Mensch)と、神の霊、キリストのいのちの支配下にある「聖霊の宮」(Tempel des Heiligen Geistes)あるいは新生せる「恵みの状態」(Gnadenstand)とを分けることによって、カントの理性主義的、普遍的人格概念を批判し、人格の個性性を身体性においてではなく、内面性としての精神的存り方の独自性に求

めたのである。⁴¹⁾ もっともシェーラーにおいて身体性が善悪の価値からは無記であるとされてはいるが、人格と身体性との密接な関係についての考察は彼においても薄弱であり、たんなる外面性に止まらない身体としての人格の実存性格、あるいはたんなる客体としての身体ではない生きた精神的主体の身体については積極的に説くところがない。⁴²⁾

しかしこの点はいまは差しおくとして、上のようにみるとシェーラーにおける人格概念はたんなる主体的作用概念に止まらず、人格の実存概念への志向をもそこに汲みとることのできるような構造を備えているのである。例えば、かれは個的人格 *Einzelperson*、社会的人格 *Sozialperson*、さらに一個の集団としての意志をもつ総体人格 *Gesamtperson* をすら説くが、しかし注目すべきは、さらに彼は孤独なそれ自身としてのみの存在としての「内奥人格」(*Intimperson*)を基本的には説いているということである。彼によれば、

「人格は具体的作用の中心としての人格それ自体の本質存在 *Sosein* によって相違する。」
のであり、それは、

「人格が絶対的に個体である。」

からにはほかならなかった。⁴²⁾

しかし、さらに究極の次元においては、人格は絶対的に孤独な内奥人格だと彼はいうのである。

「ただ絶対的な内奥人格だけはもはや(総体人格の媒体を通しての)他の人格との社会的結合になんら関与することがない。内奥人格は有限な諸人格のすべての領域のなかにあつていわば絶対的な孤独のうちにある、—孤独とは有限な人格の間における止揚することのできない否定的仕方での本質関係を示す範疇である。この孤独はそれぞれ異った人格において全く異った体験内容で充されているといつてよい。⁴³⁾」

もし人格がたんに個的であるというだけなら、それはまだ実存的とはいえない。いかえれば、たんにそれがアトム的単一性 *Singularität* であるというだけなら人格としての実存的独自性 *Originalität* はないのである。個的人格がなお実存性格をもつのは、その単一性が内包を加えられて完全な精神的な充実体に高まるときであり、ここに本来の個体 *Individuum* としての人格が出来るといえるのである。そしてシェーラーは、内包的に完全な充実体にあるこの有限な人格を孤独な存在だ

と考えているのである。「孤独」(Einsamkeit)というのはたんに「ひとりである」(Alleinsein)ということではない。それは人格がまったく質的に独自の体験内容に充されているということであり、それゆえにそこでは、他者への自己伝達における絶対的な限界があるということなのである。シェーラーはこのような孤独なそれ自身としてのみの存在である人格を「内奥人格」と呼んだわけである。⁴⁵⁾

だが、シェーラーにおいて実存概念としてのヘブライ的人格概念が自覚的に深められているとは必ずしも言えない。そもそもシェーラーにおいて人格は如何なる意味においても実体たり得ないとされ、主体的作用人格と実体人格とが相互に相容れない矛盾する概念として説かれてきたにも拘らず、上述したように、『同情の本質と諸形態』にいたると、なお彼はそれらの概念を結び付けて「作用＝実体」という言い方をするのである。⁴⁶⁾ それはシェーラーの哲学に依然としてギリシャ的系譜に立つ伝統的な形而上学への志向が拭い難く働いていたことの証左であって、シェーラーも結局は、生成変化する人格の諸作用を制約している不変不滅の恒常的な人格実体を想定していたと考えるはかはないのである。究極的には、有限な人格がそれ自身の根拠を自己自身のうちにもたないという「さすらいと仮住い」というヘブライ的感覚における人格の実存的理解は、ついにシェーラーにおいても十分に突き詰められずに終るのである。このことは彼がキリスト教の立場の中でも、カトリシズムの立場に位置していたためとも考えられる。カトリシズムにおいては一般に主体的作用概念や実存概念より実体概念が優位を占めていたといえるのであって、そこでは、人間が神の像 *Imago Dei* にすぎず、自己自身の中にその存在の根拠をもたない否定的条件のもとにある被害者なのだという実存感覚が薄弱であると思われる。それはカトリシズムの立場にヘレニズムの思惟様式の要素が濃厚に含まれているということとも関係するとみられる。また後に彼が汎神論的立場へと移行していくのもこのためであったと考えられる。なおこれらの点については、ここでは紙面がたりないのでシェーラーの現象学的態度そのものの不徹底さとの連関においてさらに後章で詳述したい。

ただここでシェーラーのカントとの関係の基本的なかわりにふれておくと、上述したシェーラーの人格概念はカント批判から出発しながら、必ずしも全面的に反カン

ト的であるわけではないことを注意しておきたい。シェーラー自身の意図からしてもカントの克服はむしろカントの方向の深化であり、その具体的な現象学的記述の展開であることが前提となっている。⁴⁷⁾ シェーラーはその著書『形式主義』においてカントの積極的な面は直接には取り上げず、カントの内在批判は避けて、その形式主義の前提となっている主観主義に対して超越批判を行っているが、われわれは、道徳法則は純粋理性の「事実」(Faktum)であるとするカントが、この理性の事実の内実を具体的には純粋な「道徳的感情」の概念のもとに客観的な目的そのものとしての人格性に対する「尊敬の感情⁴⁸⁾」として分析している点に着目すれば、この「尊敬の感情」にみられる本来的自己の自覚の構造や、あるいは人格性の与えられ方の構造が、シェーラー自身が辿った「情意的アブリオスムス」の方向をすでに予示していたとみることもできる。ただカントにおいては時代の趨勢の中で、あくまで理性的人格性が人格の規定根拠であるという面に関心の焦点があり、また人格性の普遍性のみが道徳の普遍性を基礎づけるという点に差し当たっての問題があったのであり、いかにして人格が個体的であるか、また人格の諸作用のなかでも、創造的な愛の作用がその中核をなすものであるという点には、注意が払われてはいない、といえるのである。

さて以上において、とくにカント批判との関係において明らかにしたごとく、シェーラーにおいては、人格は具体的作用の中心であるといえるが、彼はまた、このような人格自体が具体的には現象学的直観の本質性の中に直接そのまま明証的に体験される事実として存在すると主張する。このことは彼において、善悪の価値が、より具体的にいえば、人格価値が、作用実質として独特な価値感の志向に把えられると主張されていることと対応する。しかし人格が現象学的直観の本質性のなかに直接与えられるということ、また善悪としての人格価値が独特な価値感に与えられるということは如何なる構造においてであるかは、「自我」と「人格」との相違ならびに「機能」と「作用」との相違を明らかにすることによってより明確になるであろう。この問題を考察するのが次の課題であり、そこにおいてはじめて、反省可能性としての人格の具体的な存在様相に現象学的な光が当てられることになる。そしてそのことによって人格の本質もより明確な形で浮彫にされてゆくことになる筈である。

注

- 1) M. Scheler, „Mensch und Geschichte“, in: *Philosophische Weltanschauung*, Dapf-Taschenbücher. Bd., 301 Lehnen Verlag München, 1954, S. 62.
- 2) シェーラーはすでに1915年に、『人間の理念について』という論文のなかで次のようにのべている。「ある意味では、哲学のすべての中心的な問題は、人間とは何か、人間は存在の全体のなかで、すなわち世界と神との関わりの中でどのような形而上学的地位と位置とをもつのか、という問に帰っていく。古来、一連の思想家たちがくすすべての存在のなかでの人間の地位を、いいかえれば、〈人間〉の本質と人間の実存との形而上学的な位置を一切の哲学的問題設定の出発点にしようとしたのは不当ではなかった」。M. Scheler, „Zur Idee des Menschen“, in: *Vom Umsturz der Werte*. G. W., Bd., III Francke Verlag, Bern, S. 173.
- 3) Felix Hammer, *Theonome Anthropologie?* Martinus Nijhoff. Den Haag, 1972 S. 64. ここに引用した箇所は H. U. v. Balthasar, „Scheler“, in: *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zur einer Lehre von letzten Haltungen*. Bd., III: Die Vergöttlichung des Todes, Salzburg-Leipzig, 1939, S. 152. からの引用である。
- 4) M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. —Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus—G.W., Bd., III, Francke Verlag, Bern und München, 5 Aufl. 1966, S. 14. (以下 *Der Formalismus* と略記す)。なお, Vgl., F. Hammer, *Theonome Anthropologie?* S. 64
- 5) M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1947. S. 9 (以下 *Die Stellung* と略記す)。
- 6) Vgl., Ernest W. Ranly, *Scheler's phenomenology of community*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, P. 16—17.
- 7) 本稿(その1) 11頁参照
- 8) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Kants Werke, Akademie Textausgabe VI, Walter de Gruyter & Co. 1968. S. 20
- 9) カントは『宗教論』にいたると、人間の本性における善への根源的素質として三つをあげ、1) 生物としての人間の動物性 Tierheit の素質、2) 生物であると同時に理性的存在者としての人間の人間性 Menschheit の素質、3) 理性的であると同時に責任能力ある者としての人間の人格性 Persönlichkeit の素質を分けた(*Die Religion*, S. 26)。この時期にいたるまでのカント哲学にはギリシャ的二元論の思惟形式が強く支配し、動物性(感性)と人間性(理性)——あるいは人間性と同一視された人格性——との二分法で人間の構造を説き、この両者の対立に善悪二元の対立を対応させて、人間性と人格性との間には厳密な区別を立ててはいなかった。しかし『宗教論』においてはじめて悪の根源性をまともに取り上げねばならなくなり、ユダヤ・キリスト教の系譜につながるヘブライズムにおける悪の概念の積極性を記述するにおよんで、動物性という自然的、機械的自愛に悪の源泉を帰することができないため——それでもなおカントには混乱があり、依然として禽獣に等しい悪徳という言葉が残存するのであるが——これを人間性の素質の方にずらし、悪を他人に優越しようとする自然的傾向性(他人との比較考量においてのみ自己の幸・不幸を判断する〈自愛の原理〉)に奴隸的に使える下女的動きをする理性意志に求め、これを「文化の悪徳」(Laster der Kultur)と呼び、この悪意が最高度に達した場合を「悪魔的悪徳」(teufliche Laster)とさえ呼んだ(a. a. O. S. 27, S. 45 Anm., 2)。またカントは、人間がその格率のなかに道徳法則を取り入れる能力あるいは無能力としての主体的根拠を、「善い心、あるいは悪い心」(das gute oder böse Herz)と呼び、悪はこの「心の脆さ」、「心の不純さ」、さらには「心の悪癖」(Bösartigkeit)、「心の腐敗」(Verderbtheit, corruptio)、「心の顛倒」(Verkehrtheit, perversitas)にあると述べ、人間の「悪の根本性」(das radikale Böse)を説いた(a. a. O. S. 29—30)。

こうして悪の根拠が自然衝動的動物性ではなく、選択能力ある者としての理性的意志に求められることによって、善悪の二元は理性と感性の二元ではなく、むしろ理性的意志の二つの存り方の二元に対応させられることになり、したがってたんなる比較考量的理性能力としての「人間性の素質」に対して、さらに高次の責任能力のある理性能力者としての「人格性の素質」を分離させ、これに善あるいは悪の根拠をおくようになったといえるのである。だが、カントはあくまで理性主義の立場に固執するために、主体の道徳性に悪への性癖が関わることを認めながら、「悪を企む理性」（*boshafte Vernunft*）、「端的に悪しき意志」（*ein schlechthin böser Wille*）を考えるとできないとし、まったく悪魔的存在としての人間主体はあり得ないとした（a. a. O. S. 35）。

- 10) *Der Formalismus*, S. 33-34 Vgl., S. 130 ff. なお拙稿、「マックス・シェラーにおける善悪の概念」、『文化』第28巻、2号（東北大学文学会、昭和39年9月）80頁以下参照。
- 11) *Der Formalismus*, S. 50, S. 370-373.
- 12) *ibid.*, S. 84-86. Vgl., „Die Idole der Selbsterkenntnis,“ in: *Vom Umsturz der Werte*, G.W., Bd., III, 1955 S. 215, „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen“, in: *Vom Umsturz der Werte*, S. 122-126. (以下 *Das Ressentiment* と略記す)。
- 13) *Der Formalismus*, S. 15, S. 305, S. 481 f. なお拙稿「前掲書」267頁参照。
- 14) *ibid.*, S. 370 f
- 15) *ibid.*, S. 372
- 16) *ibid.*, S. 373 Vgl., *Die Stellung*, S. 48 f.
- 17) *ibid.*, S. 371
- 18) *ibid.*, S. 380-381
- 19) *ibid.*, S. 384
- 20) *ibid.*, S. 382-383
- 21) *ibid.*, S. 512, 525. Vgl., M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*. 5 Aufl., Verlag G. Schulte-Bulmke, Frankfurt/Main, 1948 S. 71 (以下 *Sympathie* と略記す)。
Die Stellung, S. 64
- 22) *Der Formalismus*, S. 381 Vgl., *Die Stellung*, S. 49

- 23) *Der Formalismus*, S. 385 Vgl., M. Scheler, „Tod und Fortleben.“ in: *Schriften aus dem Nachlass I*, G.W., Bd. IX 1957. S. 58.
- 24) A. R. Luther, *Person in Love - a study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1972, P. 53-54
- 25) *Der Formalismus*, S. 384-385
- 26) *Sympathie*, S. 186 Vgl., S. 180, S. 241
- 27) *ibid.*, S. 71
- 28) Aristoteles, *Politica*, I, §1-13
- 29) もっともアリストテレスの叙述には、奴隷の分けもつ理性の程度についてひどい混乱があって一定していない。天性において奴隷的存在があると彼はするが、それがどのような仕方で認識されるかについては語ってはいないというほかはない。彼が論じている唯一のことは、すべてのバルバロイは生まれながらの奴隷であるという単純なものであり、この主張は当時ギリシャ人によって一般に受け入れられていたものである。この問題点については、Robert Schlaifer, „Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle“, in: *Slavery in Classical Antiquity*, ed. by M. I. Finley, 1960 (『西洋古代の奴隷制』, VI, 「ホメロスからアリストテレスまでのギリシャ人の奴隷制理論」小川洋子訳、東大出版会 1974) を参照。
- 30) *Neues Testament*, I Korinther, 6; 17-19
- 31) Max Weber, „Das antike Judentum“, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, III 1921, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, S. 87 (『古代ユダヤ教』 I 内田芳明訳 昭和37年、みすず書房)
- 32) Cf. Erich Fromm, *You shall be as gods*, Chap. 3, 1966 Charles E. Tuttle Co. (『ヒューマニズムの再発見』飯坂良明訳、1968 河出書房)
- 33) 例えば、レビ記 25章には次のように記されている。「あなたの兄弟が落ちぶれて、あなたに身売りしても、彼を奴隷として仕えさせてはならない。彼を雇人のように、また旅人のようにあなたのもとに住ませ、ヨベルの年まであなたのところで勤めさせなさい。その

ときには彼とその子たちはあなたのもとから出て自分の一族のところに帰るようにしなさい。そうすれば彼は自分の先祖の所有地に帰ることができる。彼らはわたしがエジプトの地から連れ出した、わたしの奴隷だからである。彼らは奴隷の身分として売られてはならない」(レビ記25;39~42)。

また出エジプト記21章には次のように記されている。「あなたがヘブル人である奴隷を買うときは、6年の間仕えさせ、7日目には無償で自由の身として去らせなければならない」(出エジプト記21;2)。「女奴隷がもし彼女を自分のものと定めた主人の気に入らないときは、主人は彼女が賤い出されるようにしなければならない。彼は彼女を裏切ったのであるから、外国の民に売る権利はない」(出エジプト記21;8-9)。「自分の男奴隷、あるいは女奴隷を杖で打ち、その場で死なせた場合は、その者は必ず復讐されなければならない」(出エジプト記21;20)。

34) Boethius, *De duabus naturis*, e. 3.

35) ここでアウグスティヌスの「ドゥピト」とデカルトの「コギト」とが、ともに人格の主體的構造を明らかにしたものとして取りあげたが、近代的思惟の典型であったデカルトにおいては「コギト」という形をとった疑うべからざる主観がある意味では絶対者になるのに対し、アウグスティヌスにおいては、問われているのは決して専ら自己とか世界に対してのみ対峙する独立な人間存在ではなく、むしろ神との対話を通し、神とのかかわりにおいてのみ自己と世界とに意味を見出す実存感覚をそなえた人間であったということを注意しておきたい。Vgl., H-H Schrey, *Weltbild und Glaube im 20. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1955. S. 48-49 (シュライ「二十世紀の世界像と信仰」津田淳訳新教出版社, 1964)

36) Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, B. II, Chap. XXVII § 9, 10.

37) Kant, *Anthropologie*, I Buch, §1, Vgl., K. d. r. V., A 361.

38) Vgl., F. Hammer, *Theónome Anthropologie ?* S. 65ff

39) *Der Formalismus*, S. 504

40) *Neues Testament*, Römer, §7-§8; I Korinther, 6; 17-19

41) *Das Ressentiment*, S. 90 f. S. 107 f. なおパスカルも、ヘレニズム的系譜の「幾可学的精神」(esprit de géométrie)に対して、ヘブル的思惟の系譜に立つ「繊細なところ」(esprit de finesse)に優位を与え、このような立場に立って、「人は精神を多くもてばもつほど、独特な人間がいつそう多くいることに気づく。平凡な人は、人びとのあいだの相違に気づかない」とのべている(B, Pascal, *Pensées sur la religion*, B7, 1670)。

42) *Der Formalismus*, S. 413 f. Vgl., F.

Hammer, *Theónome Anthropologie ?* S. 93 f

43) *Sympathie*, S. 80, S. 73

44) *Der Formalismus*, S. 549 Vgl., *Sympathie*, S. 134

45) *ibid.*, S. 549 Anm. 2, なお、また個がその内的な本質において、個に対して個であるとき個体が生れるが、個が同質性において多や全体に対して個であるだけでは真の個体にはならない。この点については *Das Ressentiment*, S. 107f 参照。Vgl., A. R. Luther, *Person in Love*, P. 4

46) 注26), 27) 参照。

47) *Der Formalismus*, Vorwort zur 3 Auflage S. 20

48) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kants Werke Bd., IV. Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co. 1968, S. 401, Anm.

Kant, *K. d. p. V.*, Bd., V S. 71 ff

Kant, *Die Religion*, Bd., VI S. 27-28
なお、拙稿「前掲書」252頁参照。

Ein Versuch des Begriffs der Person (I)

In dieser Abhandlung behandeln wir die Bedeutung und die zentrale Stellung des Personalismus in der philosophischen Anthropologie Max Schelers.

Das Anliegen dieser Studie aber ist es, die Mischungen und die Komplikationen von beiden Denkweisen, d.h. der hebräischen und der griechischen Denkart im Schelers Personbegriff, wo bald das eine, bald das andere Element überwiegt, zu zeigen, indem wir die Struktur der Subjektivität der Person in Schelers Einzelanalysen im Zusammenhang mit dem Kantischen Personbegriff hervorzuheben suchen.