

人 格 概 念 の 一 考 察（そのⅡ）

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って

津 田 淳*

（1981年10月15日受理）

Ein Versuch des Begriffs der Person (II)

Jun TSUDA

(Received October 15, 1981)

Abstract

Das Thema dieser Abhandlung ist die kritische Prüfung der Struktur der phänomenologischen Reflexion bei Max Scheler. Jedenfalls gilt nach Scheler unumstößlich daß Akte und Personen selbst nie und in keinem Sinne gegenständlich werden können, wohl aber ihre Wesenheiten noch im Vollzug verschiedener Akte zur reflexiven Anschauung gebracht werden können. Und daß die Person als solche nur in der Liebe zu erkennen ist, wird von Scheler als ziemlich selbstverständlich vorausgesetzt. Unser Anliegen besteht darin, die Eigenart und die Grenzen der phänomenologischen Reflexion bei Scheler hervorzuheben, indem wir die Struktur der primäre Einstellung auf Akte und Personen phänomenologisch beschreiben.

目次（そのⅠ，前稿）

1. シェーラー哲学の要石としての人格概念
2. カントの人格概念に対するシェーラーの批判
3. 生体験の統一者としての人格
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

目次（そのⅡ，本稿）

1. 自我概念の諸相に対する人格概念

* 茨城大学教育学部社会科哲学研究室

2. シェーラーの人格概念に関する現象学的記述の不徹底性
3. 「現象学的反省」の構造と反省可能性としての人格
4. 人格の超対象性の特質とその超越性の性格
5. 人格における自由の構造と価値志向の意識深化

1. 自我概念の諸相に対する人格概念

シェーラーは、人格の所与性の特質に関して、人格は諸作用の具体的統一者として、直接にそのまま「直観」の本質性のうちに明証的に体験されてあると説くが、このことはシェーラーにおいては、具体的には人格が独得な現象学的「反省 Reflexion」において与えられているということに外ならない。

いいかえれば、われわれは世界の中でさまざまな対象としての存在者との関わりの中にあるが、われわれはこれらの諸対象との関わりの中で、同時に自己の人格に対しても関わりにおいてある、ということである。すなわち諸作用を遂行する存在者としての人格は、それらの諸作用を統括する中心者としての「自己の意識」をもっているものであり、そしてかかる自己の人格そのものへの独得な志向が、シェーラーによれば「反省」と名付けうる態度なのである。けれども、このような自己の人格そのものへの独得な志向としての反省は、通常の意味で使用されている反省とは異なったものであり、彼が敢えて人格は諸作用の具体的統一者として直接にそのまま「直観」の本質性のうちに明証的に体験されてあると説くのはそのためである。こうした独得な反省の構造を現象学的に開明するために、われわれはまずシェーラーの主張する「自我」と「人格」との相違、および「機能」と「作用」との相違について明らかにしておきたい。

シェーラーによれば、人格と自我とは同じではない。彼は「人格 Person」概念を丹念に「自我 Ich」概念や「自我性 Ichheit」の概念から区別する。またこれと対応させて「作用 Akt」と「機能 Funktion」とを分離する。こうして彼は、自我およびその機能——例えば、見る、聞く、味わうなどのいわゆる感覚器官の働き——は心的、物理的次元における「統一体」ないしはその「働き」にすぎず、したがってそれらは自然的な事物存在と同様に、時間・空間の形式の中で、主体的存在者たる「人格」あるいはその「作用」によって客体化され、対象化され得るものとみる。その際、事物存在と自我との相違は、前者が外部知覚の対象であるのに対し、後者は内部知覚の対象であるにすぎない。このようにみると、経験心理学や自然科学が対象とすることのできるのは「自我」やその「機能」にすぎないのであって、決して「人格」やその「作用」ではないということになる。こうしてシェーラーにおいては、人格作用のアプリオリな構造連関は直接の心理学の対象領域であることを拒否するのである。

このような観点に立てば、日常言語におけるこれらの言葉の使用法は必ずしも正確ではないといえる。シェーラーによれば、例えば「＜私 Ich＞は散歩する」と言われるときの「私 Ich」は自然的存在者の世界、すなわち外界と、対をなす心的経験の事実としてのいわゆる「自我 Ich」では決してありえない。「私は散歩する」というときの「私 Ich」は、第一に、話しかけの形式としての文法的な第一人称を意味するのであるが、本来的にはそれは話し手自身としての具体的全体である個体的「人格 Person」でなければならない。散歩するのは人格（その人）であって抽象的な自我ではない。自我は行為することも散歩することもできないのである。

したがってまた、「私は＜私自身を mich＞知覚する」という言いまわしにも問題がある。この

場合も「私は」の「私」は前の例と同じ意味に解すべきであるが、「私自身を」の「私」は、内部知覚の対象としての「心的自我 Ich」を指すのか、それとも外部知覚の対象としての「身体我 Leib-Ich」を指すのか曖昧である。本来は厳密に言えば、「私は私の自我を知覚する」あるいは「私は私の身体としての我を知覚する」のいずれかを用いるべきなのである。シェラーは別の個所で「私は樹木を知覚する」という場合の例をあげて、この「私」は「自我一般」でもなければ、自然と対峙する話し手としての個体的「自我」でもなく、むしろ専ら「汝」に対する「我」を、すなわち他者の人格に対する話し手としての個体的「人格」を意味すると述べている。いいかえれば、「ある一つの自我が樹木を知覚する」のではなく、自我をもち、自己の外的および内的知覚の遂行において自己を同一の人格として意識している或るひとりの人間がそれを知覚するのでなければならないのである。⁶⁾

もっともシェラーにおける自我と人格とのこのような区別に対しては、ニコライ・ハルトマンのように、自我を単なる「主観 Subjekt」としてではなく、人格に近づけて「人格としての自我」という捉え方によって反論することもできる。⁷⁾しかしその場合でも「人格」と「主観」とは次元において依然として相違のあることには変わりがないのであって、それは自我概念を主観に近づけるか、それとも人格に近づけるかの相違にすぎず、本質的には自我＝主観とは異なる自我＝人格を認めないわけにはいかないであろう。さらに付言すれば、われわれはヤスパースが分類し記述したように、生きた具体的全体としての人間存在の理解においては、人格概念を中核として、それを取り巻く同心円的な層を形成している自我概念の諸相を認めるのが至当であろう。⁸⁾

けれどもこの場合、ここで注意しておきたいのは、われわれは人格概念と自我概念とを分離する余り、両者を相互になんの繋がりもなしに、並存する二つの領域に、それぞれ二元的分裂のままで別々に住まわせてしまうことはできない、ということである。むしろ現実的な人格は生きた具体的全体として一つの統体としての存在者であり、いいかえれば、そのような具体的存在者は、さまざまな自我相を自己自身のうちに含みもち、それらを統合する一個の主体的存在者であり、それはまた、そのような生きた具体的全体的構造連関としての組織統合体として総観されることを要求するような存在者なのである。しかしまたこのことは、他方で人格の領域と自我の領域とを連続的に一元化し、人格を自我に、あるいは反対に自我を人格に解消させてしまうこともできないということでもある。それらの間には次元的な相違が依然として存し、両者にはそれぞれ独立した原理があり、人格に接近する道と自我に接近する道とは、それぞれ本質的に異なった原理に基づく道を辿らなくてはならない。対象内容の基本的な次元的相違は対象研究の方法論を支配するのであって、この両者は原理的にいって、いずれからも超え得る可能性をもたないのである。

さて上述のように、シェラーは自我とか自我性が何らかの意味で対象であるのに反して、作用や人格は決してそれ自身対象化されえないと主張するのであるが、彼はそれにも拘らず、人格の所与性の在り方について、先述の如く、人格は諸作用の具体的統一者として直接にそのまま「直観」の本質性のうちに明証的に体験されてあると説き、またこの人格の開示される独得な仕方が「反省」と名づける態度であるとするのである。

「作用」は決して対象とはならない。なぜなら、たとえ素朴な作用遂行と並んで、この作用知が反省の中に存してはいても、この反省は——それが作用遂行の瞬間においてであれ、反省的直接の想起においてであれ——例えば、一切の内部知覚や、まして内部観察 innere Beobachtungにおいてはますますそうなのであるが、それらに帰属しているような対象化の働きはなん

ら含まないからである⁹⁾。そして、さらに

「すでに作用が決して対象にならないとすれば、まして作用遂行において生きる人格¹⁰⁾も決して対象とはならない」のである。

このようにして、人格や作用は自我や機能とは異なって对象的認識をゆるさず、むしろただ「反省」において直接に知られてある、というのがシェーラーの主張なのである。いいかえれば、人格存在や作用の本質は、自我や機能が対象化されるのと異なって、ただ作用の遂行それ自身の中に体験されてあるということであり、この作用の遂行それ自身の中に体験されてあるとは、独得な意味における「反省」の中にそのまま直接与えられている、ということに外ならない。したがって、ここで注意を要するのは、この「反省知 das reflexive Wissen」の構造が通常の対象認識における反省とは異なっている点にあるということである。彼によれば、

「それゆえに作用は決して第三次的な回想作用によって再び対象となることはできないのである。素朴な作用遂行を超えて、なおそれを知らせる反省においては、作用は決して＜対象＞とはならないからである。反省知は作用に＜伴っている begleiten＞のであるが、作用を対象化するのではない¹¹⁾」のである。

こうして唯一にして独得な人格の所与性の在り方は、ただ人格の作用遂行そのものであり、また人格作用への「反省」の作用遂行である。つまりここでは、生ける人格が同時に自己を体験する人格の作用遂行なのである。

ところで、この人格の所与性の独得な構造は、自己の人格に関してのみ妥当する構造ではない。他者の人格が問われる場合にも、その所与性の在り方は同様であって、他者の人格やその作用そのものは、われわれの直接の対象化認識を許さず、われわれの観察や調査、あるいは評価や判定といった対象認識的操作からはみだしてしまう。ここでもわれわれに対象化認識が可能な領域は他者の自我、つまり他我であり、またその諸機能であって、他者の人格やその作用ではない。シェーラーによれば、他者の人格がわれわれに開示されるのは、他者の作用をわれわれが「共遂行し Mitvollzug」あるいは「追従し Nachvollzug」あるいは「先遂行する Vorvollzug」ことにおいてのみである。他者の人格が本来の意味において己を開示してくれるのは、観察者の単なる心理分析や、あるいは調査、探索といった対象分析的認識の方法においてではなく、「われ」と「なんじ」とが共に生き合う関係においてのみであり、それは究極的には「愛」の作用においてであり、いいかえれば、単に所与としての価値に対する「享受」や「選択」といった価値反応的態度においてではなく、むしろ対象のうちにある本来の自己を開示せしむるような「価値開眼」の作用においてであり、またこの意味では、それは「魂への祈り」ともいうべき価値創造作用においてであるとされるのである。¹³⁾なお、この点に関してはここで論じることを止めて、後述する「人格における自由の構造と主体的価値志向の意識深化」の章にその詳述をゆずりたい。

2 シェーラーの人格概念に関する現象学的記述の不徹底性

さて上述のようにシェーラーにおいては、人格が自らを開示する地平ともいうべき「反省」の特質は、すべての内部知覚や、まして内部観察、あるいは他者の人格の場合においても対象分析的観察などからは厳密に区別された。だがシェーラー自身においては、この作用に伴う素朴な「反省」の態度そのものの、とりわけそこに開かれる「反省の分裂的構造」に関する現象学的な具体的記述は展開されてはいない。この点に先述のように、N・ハルトマンなどの批判を招く理由が

あったと思われる。しかしわれわれは、ここでシェーラーに対し単に超越批判を行うのではなく、むしろ内在的に彼の真意を汲みとり、彼の現象学的記述の方法と彼の意図の中にあったものに忠実に、その分析を深めておきたいと思う。そしてまずはじめに、そのために必要な限りで、ただそのような限界内で、シェーラーの現象学的方法の不徹底性や後期の思想にみられる彼の限界を指摘しておきたい。

シェーラーは『道徳の形成におけるルサンティマン』（Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, 1915）の序文の中で、学問の方法論にふれ、彼自身の立場とした学の方法論としての現象学的方法を、自然科学の影響のもとにある心理学の方法と区別して、次のように述べている。

「内部知覚の事実としての所与を概念的に精査し、これを複合体として組み立て、さらに観察あるいは観察と実験とによって、人為的に変化するこの複合の条件と結果とを探究するために、それを究極的な＜単純な＞諸要素に分解することと、人間の生の全体的連関そのものの中に含まれているが、決して人為的な＜構成＞や＜分解＞によって創られたものではない体験統一体と意味統一体とを記述し了解していくこととは同じではない。前者の方法は——方法論的に自然科学に影響された——分析的＝構成的心理学、説明心理学の方法であり、後者の方法は総合的＝記述的な了解心理学の方法である。¹⁴⁾」

シェーラーが人格論において、先述の如く、人格は「反省」の中にそのまま直接に体験として与えられると主張するのは、彼が人格に関する探究の方法論において、後者すなわち総合的＝記述的な了解心理学の立場に立つからである。もっともシェーラーが一般に心理学と呼ぶのは、分析的＝構成的心理学のことであって、シェーラーにおいて心理学が人格作用とも、あるいは人格作用のアプリオリな構造連関ともかわりがないとされるのはこのためである。しかしシェーラーにおいては、¹⁵⁾ディルタイのいう了解心理学の立場は彼の現象学的方法における本質諦視の立場と一致するのである。

けれどもシェーラーは、上述のような現象学的記述の立場に必ずしも常に忠実であったわけではない。先にもふれたように、とりわけ後期にいたると、ギリシャ的思惟の系譜に立つ精神と感性との二元論に基づく伝統的な形而上学に傾斜してゆき、理性主義的な対象認識における観念論に逆行し、初期における折角のキリスト教的な実存感覚も、また現象学的な対象へのアプローチにおける了解的態度も後退してしまったと考えられる。以下に彼の哲学的方法における曖昧性とその限界を、一つの事例を通して簡単に考察しておきたい。

シェーラーが晩年の『宇宙における人間の地位』（Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1927）において、人間の固有な能力としての「精神 Geist」の超越的性格を、人間が動物と共有する「技術的知性 praktische Intelligenz」と区別して、「理念化の働き Akt der Ideierung」として説明しようとするとき、彼は現象学的本質諦視の態度をすてて、ヘレニズムの流れに生育した本質抽象、本質対象化を行っているのである。

ここでシェーラーが取り上げた例は「苦痛 Schmerz」の場合であるが、¹⁶⁾彼によれば私がいま腕に痛みを感じているとすると、自然科学的な「技術知」はそれがどのようにして生じたのか、またどうすればそれを除去できるかを問題にするが、私の「精神」はこの同じ痛みに対して距離をとり、この痛みを世界がそもそも苦痛に充ちているという本質的事柄の事例として把えることができるのである。いいかえれば、精神は痛みそのものの本質を問い、さらに何故に人生がそもそも苦痛であるのか、という原理的問いをも問題にする。このような態度は、シェーラーによれば特定の「この痛み」という現象の現実的性格にとらわれたり、またその中に埋没したりすること

なく、しかもフッサールの考えたとは異なって、単に痛みの事実に関する判断を排除して、痛みをその本質に即して取り扱うだけではなく、むしろ現実印象の全体を除外し、「非現実化する *entwirklichen*」といういわば「禁欲的な行為 *der asketische Akt*」を遂行するものであって、¹⁷⁾こうしてはじめて、人間は本質的に動物とは異なった高度の存在となるとされるのである。

けれどもこの点に関しては、すでにM・ブーバーが指摘するように、痛みの本質は、精神によって対象化され距離をとることによって把握されうるものではないのである。ブーバーによれば、痛みの本質は、「いわば観覧席で、痛みの演じる劇を一つの非現実的な典型として観賞する」¹⁸⁾ことによっては得られる筈もない。むしろシェーラー自身の説く現象学的方法に基づけば、痛みの本質は「精神が痛みの外に全面的に出て、それを非現実化するのではなく、この現実の痛みの深淵に身を投じ、痛みの中に住み込み、痛みに自らを開け渡し、痛みを徹底的に熟知し盡すとき、¹⁹⁾こうしてはじめて、いまや痛み自身もいわばこのような身近さにおいて自己を開示する」のでなければならない。精神の理念化の能力は、まず精神自身が「舞踏の列に自ら加わらなくてはならない」²⁰⁾のである。それは恰も「原始時代の密儀」のような素朴で直接的な第一次の理念化であり、それは抽象的な第二次の理念化に先行しているのでなければならない筈であろう。²¹⁾こうした手続きなしの痛みの本質の *Ideation* は単なる抽象になり終わるほかはない。

シェーラーが現象学的反省に関して、それが通常的反省と異なり、そこでは反省された意識が客体化されるのではなく、現実的存在者とのかかわりにある作用そのものが、特殊な自己分裂の形態において、そのまま現実体験の全景を——この全体は自らを顕わしつつ、また同時に隠蔽しはするのであるが——照明しようとする直接的な体験的自己理解であると解していたとすれば、ここでの彼の痛みについての記述は、まったくその本質を見逃してしまった、というほかはない。ここでは詳述する暇はないが、先述したようにシェーラーの哲学は、一方でヘブライズムの土壤にその生命の根を下しておりながら、他方で抽象化を特徴とする異質の土壤に育ったギリシャ的思考法の毒麦の混入をゆるしているのであって、基本的に彼が現象学的本質諦視をプラトニズムにおける本質直観と混同しているとすれば、彼の現象学的方法が、²²⁾実存的思考を究極的には排除してしまう結果になるのは致し方ないことと思われる。²³⁾

そもそもシェーラーの採用した現象学は、フッサールの「純粹意識の学」としての対象構成的現象学ではない。シェーラーはフッサールにおける現象学的還元に含まれる二つの手続きのうちの「先験的還元」の道を捨てて「形相還元」の立場にのみ立ち、こうすることによって対象を志向する意識からは独立な、絶対的な対象存在の本質を、あるがままに明証的に把え得ると主張する。しかしこの方法が、果たして真に現象学的といえるかどうかは問題なしとしないのであって、種々論議がなされてきた点である。確かにシェーラーの指摘するように、「先験的還元」は現象学的心理主義の危険を含んでいることは事実である。けれども彼自身も絶対的对象存在の本質を把える主体の側の認識の構造を無視するわけにはいかず、「情意のアプリオリスムス」に依拠しようとするのであるが、この情意のアプリオリスムスが心理主義を免れることができるかどうかは問題であろうし、またさらに、この情意の直観の客観性を保証する何ものもないことは問題とせず、情意のアプリオリスムスに対応する「形而上学的アプリオリスムス」をあくまで強調することは疑問とせざるを得ない。²⁴⁾彼の現象学が絶対的存在のアプリオリな本質を現象学的本質直観において把えうるとすることによって、あくまで形而上学の復権を意図する「形而上学的アプリオリスムス」であったとすれば、先述したように彼の現象学がギリシャ的伝統に立つ本質抽象、本質対象化を免れえず、こうしてその人格論においても、人格の現象学的反省の構造の記述にな

お不徹底さを残さざるを得ず、その混乱が後に彼をして作用＝実体とか人格＝実体という表現をとらせるに到ったともみられるが、これはつまるところ、彼においてヘブライの伝統の個体的実存感覚が基本的には不十分であったことを証するものの²⁵⁾ように思われるのである。

3 「現象学的反省」の構造と反省可能性としての人格

シェーラーの現象学の方法における限界は多々あるにしても、われわれはまた他方で、彼の人格に関する反省の構造の記述において、とりわけ人格と自我との相違を明確にしようとする意図の下に、彼が行った記述においては、それが現象学に忠実であることは認めなくてはならない。ただ問題なのは、彼は人格が素朴な作用遂行を超えて、なおそれを知らせる独得な反省知の中に決して対象化されるのではない形で、直接そのまま与えられていると主張するのみで、それがいかにしてかを明らかにしていないのである。いいかえれば、人格の直接的所与性の構造を反省知の有する具体的構造にそくして十分には記述していないのである。しかしわれわれは、この独得な反省知の構造をさらに現象学的に丹念に開明していかななくてはならないのである。

シェーラーが反省的態度と呼ぶものの、この直接体験を忠実にその構造にそくして開いていけば、ここにおいても一般的反省の構造におけると同様に、反省する人格と反省される人格とは、決して説明的、分析的に対象化されるという形においてではないが、やはりある意味では両者は別れているとみなくてはならない。ハルトマンがシェーラーを批判して、人格は認識の対象ではないが、あくまで倫理的、価値論的態度決定の対象であることに変わりはないと主張するのは、この点を指摘したことになる。²⁶⁾確かにシェーラーは、人格が決して客観的に対象化できないという点の強調に専ら囚われていたため、人格も「反省」という独得な作用の中に直接に与えられている独得な対象であるということの把握が、とりわけその反省の構造の奥行の記述が、彼において不足し、また薄弱であることは認めなくてはならないし、またこの点では批判に甘んじなければならない。

ところでシェーラーにおけるこの「反省」の概念は、直接にはフッサールの「現象学的反省 Phänomenologische Reflexion」に発するものであるが、この反省の系譜は更にアウグスティヌスの「ドゥビト Dubito, ergo sum」やデカルトの「コギト Cogito, ergo sum」にその先蹤を見ることができ概念である。この「反省」は通常の意味での自然的態度を超えてることのできない内部知覚や自己観察、あるいは心理学的自己省察や内省などでないことはシェーラーのいう通りである。それは通常的反省とは異なって、反省された意識を客体化することなく、存在者とのかわりの中にある作用そのものが、特殊な自己分裂的な態度をとり、そのまま自己を照明しようとする直接的、体験的自己理解であり、こうして人格そのものが、独得な作用の中に直接与えられる「ある独得な対象」でありうるのであり、これこそ言葉の正しい意味で「自覚 Selbstbewußtsein」と名づけるものであるといえる。

上記のように解することができるのであれば、確かにサルトルがフッサールの反省の概念に批判を加えたように、この「反省」という言葉は、こうした直接的、体験的自己理解を言表するには如何にも不十分であり、不適切であったといってよい。通常「反省」という態度は認識するものと認識されるものとを対立させるために、意識をそのまま全体性において直接に明らかにすることができないのである。サルトルがデカルトやフッサールに反対して、存在論的な省察を意識によって二次的、派生的に構成されたものではない「非反省的な意識」と規定し、このよう

な素朴でより原始的な「反省以前の Cogito」は、存在者への意識であることに伴う自己の作用の意識であり、それは本来「自己の意識 conscience de soi」であるとするのは、このような意味において正当であったと思われる。²⁷⁾ しかしいずれにしても、このような非反省的意識においても、作用遂行における人格とそれを意識している人格とがあくまで一つではありながら、なお自己の中で別れてあるのである。この「非反省的知」は作用に伴っているのではあるが、それは構造上一体なのではなく、内に分裂を含み、あくまで二つに別れてあるといえるのである。

けれども更に、ここで注意しておかなくてはならないのは、この「非反省的知」の構造においては、それが単に上述のように独得な分裂的構造にあるというだけでは、その記述が十分に盡されたとは言えないということである。この「意識の自己開明」においては、自己が自己を意識し、さらに意識する自己を意識するという仕方で、無限に意識を深めることができるという動的な構造になっている。それは恰も二枚の鏡を向き合せにして映し合う構造連関に似ている。もしそうだとすれば、人格はこのような無限に反覆可能な意識に現われる限りにおいてのみ規定されうるといえるのである。したがって、こうして人格は、その「意識の可能性」に成り立つばかりではなく、更にいえばむしろ「意識の可能性そのもの」であるとさえ言えるのである。

しかしこの際、先述したように、人格がこうした可能性を「持つ」というならば誤解を伴うのである。人格が存在者としてまず存在し、そのうえで人格存在が一つの性質や能力としてそのような可能性を「持つ」というのではなく、純粋な現象学的経験に現われる限りでは、人格とはこの「意識の可能性そのもの」であると言わなくてはならない。いいかえればこの場合、意識可能性とは人格の存在様相そのものの規定なのであるといえる。人格は、こうして絶えず自己実現を試みる諸作用の「秩序の構造連関 Ordnungsgefüge」²⁸⁾ に外ならない。人格の特性としてのこの動的な分裂的構造連関についての考察に当たっては、キェルケゴールの実存理解における自己開明が示唆に富んでいる。キェルケゴールは『死に至る病』(Krankheit zum Tode, 1849)の中で、人間実存の真の在り方を「自己 Selbst」の概念のもとに、次のように把握した。

「人間とは精神である。では精神とは何か、精神とは自己である。では自己とは何か。自己とは一つの関係（態度）、その関係それ自身へとかかわる一つの関係、すなわち、その関係において、その関係がそれ自身に関係をとるということである。いいかえれば、自己とは関係そのものではなく、関係がそれ自身にかかわることなのである」²⁹⁾。

上記のように、キェルケゴールにおいては自己としての人格は、自己自身への関わりの無限に動的な「関係構造の連関そのもの」として捉えられているのである。人格においてはその「現実性」が同時に「可能性」としてあるということ、いいかえれば「関係の可能性全体」として、未だ存在しないものを含む意味において「無」に差しかけられてあるということに、その特色を見出し得るのである。この無についてはここでは詳述する暇をもたない。

4 人格の超対象性の特質とその超越性の性格

上述のように、われわれは人格概念を「意識の可能性そのもの」、「自己自身への関わりの無限に動的な関係構造の連関そのもの」として規定したが、このことは、われわれが意識の段階をどこまでも深めることによって、無限の可能性としてこの未知性を含む人格を次々と際限なく発見し、自己に対立させることができるということである。しかしいいかえれば、それはこの過程の如何なる段階においても、人格はその背後に働いている作用人格を残さざるを得ないというこ

とである。とすれば、人格は自己の人格自身に対する「未知性 Anonymität」を克服できないと言わなくてはならない。われわれは意識の無限の可能性の方向に、その極としての根源的「元人格 Urperson」を想定することはできるのであるが、それは現実経験の如何なる段階においても、われわれには到達できないのである。たとえ如何なる誠実さをもってしても、人格の全き自己開示は不可能なのであり、また如何なる語りかけもこの枠を超えでることはできない。これは先にもふれたシェーラー自身の実存的な「孤独な内奥人格」の考えとも関連するのであるが、この原理に基づけば、われわれは他人の人格についても、自己の人格についてと同様に、決して決定的、断定的判断を下すことは許されないことになるといわねばならない。³⁰⁾

このようにみえてくると、N. ハルトマンがシェーラーを批判して、人格存在も自然的事物存在と同様に、まったく自然的で普遍的な一次的志向作用の対象となるのであって、両者の相違はただ価値論的志向と存在論的志向との相違にすぎない、と主張している点には疑問が残るのである。同様にまた、ハルトマンは、人格に超越性が含まれているとしても、それは事物そのものにも当て嵌ることであって、この超対象性は決して人格のみの特権ではないとするが、事物そのものに³¹⁾上述したような人格存在にのみ特徴的と考えられる非反省的意識志向の可能性そのものとしての特質を認め得ないとすれば、シェーラーの主張するように、事物の対象性格と人格そのものへの独得な意識志向の対象性格とは本質的に異なる側面を有するものであることは認めるべきであろう。サルトルの言葉を用いて言えば、「即自存在」と「対自存在」との相違と、それらの間の超現象性、超対象性の性格はそれぞれ異なったものとみるのが至当である。

さて上述の如くであるとすれば、人格存在としての人間は単なる生物学的概念では理解しつづいえないことになる。人格存在の独得な意識構造においては、自己が自己自身をつねに超え出ているのであり、その意味では人格は己れ自身を意識の全き明るみに照し出すことができず、つねに自己が自己自身に対して「暗闇」を残さざるを得ないが故に、それは決して認識の対象として知り盡されたり、あるいは意識主体の全面的支配や全き所有に服するものではありえない。そして作用主体としての人格においては、このような事情は、自己が自己自身の人格にかかわる関係においても、自己の人格が他者の人格にかかわる関係においても同じである。こうした作用主体としての人格概念において人間を理解する限り、内奥人格において、一方で「私は私である」はかないにも拘らず、他方でまた、私が私自身を知り盡しえず、私が私自身を支配することができないとすれば、私が私自身の根拠ではありえないのであるから、「私は私ではない」という根本の事実がつねに存在するのであり、こうして私自身の中に私の根拠が全面的に存在するわけにはいかないという、私の存在の根底における「根本の事実」を認めなくてはならない。いいかえれば、こうした認識論の側面からいっても、私の存在の根底は私自身を超えた「無」なのであるといわなくてはならないのである。とすれば、私は私であり、私の存在の根拠は私自身の中にあり、したがって私は私の存在を所有し、私は私自身を自由に意のままに支配し、また処理できるとする考え方は疑問なしとしない。³²⁾

この点に関しては、更に「人格と身体との関係」あるいは「身体としての私」の問題が開明されなくてはならないが、これらについての詳述は後にゆずるとして、とにかくここでは、人格は道具性の世界における単なる「文化価値」の次元において理解されうる存在ではないこと、まして文化的、社会的次元における交換可能性においてのみ維持されうる「価格 Preis」とは直接には関わりがないこと、むしろ人格存在の特質はつねに自己自身を否定的に超出する可能性そのものにあるとすれば、そのような主体的な人格存在はある意味では「目的それ自身」なのであり、

こうして決して手段化を許さない主体的な「それ自身としての価値」をもつもの、いいかえれば、「聖なるもの」、「侵すことのできない尊厳をもつ存在」とされうるものであることを指摘しておきたい。

人格の超越性の問題は、上にみてきたように、もはや単に認識論的次元における問題ではなく、優れて価値論的次元における考察を捲き込むのであるが、またこの価値論そのものの根拠は、更に人間存在そのものの根底に関する本来は「存在論」の視野とその次元における地平においてのみ明らかにされ得るものであるが、ここでは「存在論」そのものを取りあげる暇はない。いまはただ、人格が時間・空間の次元を超出し彼岸性に開かれてあるという超越性に根拠をおきながら、いいかえれば、人間存在の根底が、存在論的に「無」であり、存在者がこの「無」に浸透されているにも拘らず、同時に存在者が存在の根底の「創造的力」に肯定され受容されてあるという存在の「根本の事実」に基礎をおいて、人格の無限の意識可能性そのものとしての人格の超越性の特質にふれておきたいのである。³³⁾すなわち、先にもふれたヘブル的人格概念にみられるように、時・空の世界を超えた、いわば「上へ」の超越とかかわりつつ、同時になお、既成の自己を時・空の歴史的現実において、いわば歴史的地平を「前へ」と超出し、新しい自己を創造し形成していく超越性にこそ、人格の超越の優れて具体的な構造があることを指摘しておきたいのである。この意味では人格はいわば「内在における超越」をぬきにその特質を論じることとはできないと言わねばならない。

こうした人格の超越性の内実については、さらに人格における価値深化の構造連関についての記述を通して、より具体的に考察することにするが、いずれにしても、ここでは人格は単なる生物学的概念ではあり得ないことを確認しておかねばならない。³⁴⁾シェーラーは晩年の汎神論的な色彩を濃厚にした言い方においてではあるが、その著『哲学的世界観』の中の「知識の諸形態と教養」と題する論文の中で次のように述べている。

「自然的人間（homo naturalis）は……生物としては全く疑いもなく自然の袋小路……であるが、これに反して、可能的な精神的存在者としての人間は、……同時にこの袋小路からの明るく開かれた壮大な＜出口＞であり、……このような人間は、静止した存在ではなく、つまり一つの実事ではなくして、むしろ一つの可能的な過程の方向 Prozeßrichtung にはかならず、また同時に自然的存在者としての人間にとっては、一つの永遠の課題、一つの永遠の光明としての目標である。正しくこの意味では、事物としての人間は存在せず、存在するのはただその時その時に自由に実現さるべき可能的な永遠の人間化 Humanisierung であり、有史時代においても決して止まることのない人間生成 Menschwerdung だけである」。³⁵⁾

ただし、シェーラーの説くこの人格の超越性には「存在論」的分析が欠落しているために、彼の人格論が「汎神論」に帰着してしまっていることは批判されなくてはならない。彼のいう生物学的概念を超出する「可能的な精神的存在者としての人間」は、むしろ「神化 Deifizierung, Vergottung」され得る存在とされることによって、人間存在の根底が「無」に浸透されているということ、いいかえれば、人格存在が自己自身の根拠を自己自身のうちにもっていないがゆえに本来「私は私ではない」ということ、総じて人格存在も根本的には全く否定的条件の下にだけ存在する存在者にすぎないという点の考察が全く無視されてしまっているのである。ここでは、しかしこの点の現象学的記述がなされない限り、「超越」の概念はあくまで抽象になり終わらざるを得ないことを注意しておくに止めたい。³⁷⁾

5. 人格における自由の構造と価値志向の意識深化

以上において、われわれは意識の自己分裂的構造とその反覆可能性に関し、シェーラーの叙述における不十分な点を補いながら、人格の超対象性の特質と人格の超越性の具体的性格を詳述してきたが、敢えてこのような記述を試みた理由は、さらにシェーラーの人格概念が価値との関連においてその頂点に達することに注目して、人格と価値および人格と価値深化における「善悪の価値」との関係を、人格における意識の構造に即して考察するためである。いいかえれば、こうした分析を通してはじめて、人格の存在様相における具体像がより現実的な形態において、直接の確かさを以て開示されうると考えられるからである。

シェーラーによれば、人格は諸対象を通して対象的「事態価値」を志向しているのであるが、上に見てきたように、この人格の価値志向作用そのものの志向こそ「本来の反省」あるいは「非反省的な意識」と言えるならば、この意識を深めることは同時に価値志向の深化を伴うものとみなくてはならない。

周知のように、シェーラーは諸価値をすべて序列において考えている。彼は価値を、感覚価値、生命価値、精神的価値、宗教的価値に分類するが、これらの価値はすべて相互に高低の関係に立っており、この高低の関係を把握する能力が、価値感得の作用としての「選取 *Vorziehen*」と「後置 *Nachsetzen*」の働きであるとされる。ところが彼によれば、善悪といわれる道徳的価値は、上述の諸価値の序列のいずれかに属するような価値ではない。善悪の価値は、それらの諸々の事態価値の実現作用に伴って現われる価値であって、それはその他の事態価値とは次元を異にする高次の「作用価値」なのである。いいかえれば、価値実現の作用において、その志向する価値実質が選取される価値に「一致し *übereinstimmen*」、後置される価値に「対立する *widerstreiten*」価値実現の作用が善であり、選取される価値に対立し、後置される価値に一致するような価値実現の作用は悪なのである。ただし、注意すべきはこの「一致」や「対立」に善悪の価値がそのまま成立するのではなく、それらは善悪の価値に対する本質必然的な「標識」にすぎない³⁸⁾のである。

善悪の価値は、善悪の価値以外の事態価値とは異なって、価値志向の直接の対象とはならず、むしろそれらの事態価値への関わりにおいて見出される二次的な、より高次の独得な作用価値なのであるとすれば、この点からパリサイ主義者の倫理観における誤謬も明らかになる。そもそも原理的にいって、パリサイ主義者といえども作用価値あるいは人格価値としての善悪の価値を直接に意志志向の対象とすることはできないのである。彼らが現に追求し、また彼らに追求可能なのは、志向される価値実質の選取される高い価値との「一致」やその低い価値との「対立」にあるが、その場合、彼らが陥っている誤謬あるいは錯覚は「善の可能な諸々の担い手と、（単なる担い手としての）それらに共通な標識（一致や対立）とを、その当の価値そのものの、あるいは当の価値の本質と見做している」という点にある。パリサイの徒が直接に意志志向の対象とするこの一致や対立の行為は、善の担い手として、なるほど善い行為の実現ではあるが、道徳的価値ではない事態価値の序列におけるより高い価値の実現を端的に志向することに伴って現われる高次の作用価値としての「善」ではないのである。パリサイの徒の行為が「偽善」と呼ばれるのはこのためである。例えば、隣人に配慮ある行為を行う場合、こうした行為においてパリサイ主義者が志向しているのは隣人における直接的な価値実現ではない。彼らはこの機会を「自己の義」を示すための「手段」として利用しているにすぎないのであって、そこでは隣人における価値の実現が直接の関心事になっているのではない⁴⁰⁾。シェーラーがこの「一致」や「対立」にある意味

で善悪が成り立つとしながらも、なおこの一致や対立に直ちに善悪の価値があるのではなく、それは善悪に対する本質必然的な「標識」にすぎないと主張するのはこのためである。

さて、この価値実現の問題を先述の「反省以前の意識」の構造との関連にそくして、以下にさらに具体的に記述を進めてみたい。人格存在は諸対象への志向を通して、対象的「事態価値」を志向しているのであったが、さらに人格の価値の志向作用そのものへの志向としての「非反省的知」において、人格はある意味で自己の人格に対立し、自己の人生態度や他者に対する行為の善悪の価値を、決して二次的、派生的に構成された分析的説明的対象化においてではないが、直接そのまま自覚的に知り得るわけであり、またこの非反省的意識の特徴はその無限の反覆可能性にあったとすれば、この意識は自己の人格をこの価値次元との関わりにおいて無限に開示していくものとみなくてはならない。したがって、その際こうした自覚的人格はさらに「高度の意識深化」を行うのでない限り、人格そのものとしては知られていないとも言えるのである。なぜなら、この意識は、いわば諸作用の背後からつねに働きかけているとしても、意識が価値志向の次元において高次の意識深化になっていなければ意識的人格存在は価値論的にみて無内容に止まり、本来的自己を開示してはくれないといわなくてはならないからである。いいかえれば、この意識が正しい意味で高次の意識深化となるのは、価値志向作用の深化を絶えず伴うときであって、われわれは価値志向の深化を伴うより高次の意識深化により「本来的自己 *eigentliches Selbst*」を顕わにしていけるのだ、とみることができる。価値志向の深化を伴わない意識は、無意識なのではないが、本来的自己を開示しないという点で「無自覚」、あるいは自覚が足りないといわれることにならざるを得ない。このようにみると、先に述べたパリサイ主義者の行動様式は、この意識における価値志向の深化あるいは高次の意識深化を、自己義認や自己防衛的行為に摩替えてしまっているものであり、こうした形骸化され、変質された価値志向の意識深化においては、本来の善の価値が実現されているのではなく、単に善を装う行為が顕示されているにすぎず、またそのようなものとして「偽善」と呼ばれうるのである。またそこでは形式の上では善の価値が成り立つが、それは実質的には善の価値本質そのものではないがゆえに、倫理学上いわゆる「形式主義」として批判されねばならないのである。⁴¹⁾

自己の人格における価値志向の意識深化において、自己の本来の人格が開示されていくという構造は、他者の本来の人格が開示されていく構造にかかわっている。先にもふれたように、シェーラーによれば、他者の人格がわれわれに開示されるのはその作用との「共遂行」⁴²⁾においてのみであるが、この「共遂行」とは単に所与としての他者の有する諸価値に対する「享受 *Genießen*」や「選取 *Vorziehen*」といった「価値反応の態度」ではなく、いいかえれば、価値の担い手としての他者に対する観察と評価、調査と心理分析、あるいは価値判定といった対象認識的操作ではなく、むしろ他者の人格のうちに潜在的可能的に存在する本来の価値を開示させる「価値開眼の作用」⁴⁴⁾を伴う働きなのである。そこでは自己の人格にかかわる場合と同様に、自己自身の価値志向の意識深化が他者の本来的自己を開示し、こうして他者の人格における価値上昇運動が惹起されるのでなければならない。シェーラーは、単なる価値反応の態度とは異なる「共遂行」としてのこの価値開眼の作用を「愛 *Liebe*」の働きと呼ぶが、この愛は価値の担い手たる具体的な個体⁴⁵⁾に固有な理念的価値本質を実現させる志向運動であり、それはいわば「魂の祈り *Gebet der Seele*」ともいうべき価値創造的作用であるとしている。しかしここで再度誤解されてはならないのは、この愛による理念的なより高い価値の実現作用は、対象の中により高い価値を探し求める作用でないばかりでなく、また対象の中により高い価値を創り出そうとする努力や「教育的態度」なの

でもないということである。この愛の作用は、欠乏や貧困のゆえに、所与としての高い価値を憧憬し、 $\mu\eta\ \acute{o}\nu$ から $\acute{o}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{o}\nu$ へ向う努力や追求としてのギリシャの系譜に立つ愛 $\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma$ ではない。むしろこの愛は、充実と豊饒のゆえに自らを与え、貧困なるものへ身を没落させることによって、対象のうちにある可能的「本来の自己」を開示させるような価値開眼を伴うヘブライズムの系譜に立つ $\acute{\alpha}\tau\acute{\alpha}\nu\eta$ としての愛である。⁴⁶⁾ こうして、それは「理念的な為さるべき価値の実現の要求」というのではなく、「あるがままの存在者」をそのまま「受容する」ことによって、かえてその存在者のうちにある可能的な本来の自己が開示されてくるという構造をもつ。それは、「汝かくあるべし *du sollst so sein*」ではなく、いわば「汝があるところのものに成れ *Werde der du bist*」と言われる場合における価値上昇運動なのである。そしてシェラーによれば、この愛の作用はあらゆる他の諸作用を基づける中心的、指導的役割を果し、人格の最も根源的な中核に位置する作用である。⁴⁷⁾ このような愛は、自己自身の人格へ向う場合にも、同様であって、そこでも「あるがままの自己」をそのまま「受容する」という「自己受容」としての形をとるのであり、これは単なる「利己愛 *Egoismus*」とは本質的に異なった「自己愛 *Selbstliebe*」と呼び得るものなのである。⁴⁸⁾

このようにみれば、あらゆる作用の根底にあってそれらを導く基本的な真正の愛の作用による価値志向の意識深化は、それに伴う自己および他者の人格における価値上昇運動を惹起するのであって、自己および他者の人格におけるこうした価値上昇運動を伴わない意識深化には「愛」が欠けているのであり、その場合の意識深化は「空虚」であり「無内容」だということになる。とりわけ、この意識深化が、自己の内的貧困や空虚さに基づく逃避的行為から発する、対象のなかに敢えてより高い価値を探し求める「依存的疑似愛」や、あるいはまた多くの犠牲を払った対象への囚われとしての執着愛、あるいは愛の対象を自己義認の手段とするパリスイ的疑似愛などに導かれるときには、この意識深化の構造における価値志向の内容は空洞化され、真正の愛に導かれるときとは反対に、価値感得作用における真の洞察が欠け、価値盲目の状態と、それに伴う自他の人格における価値下降運動が招来されることにならざるを得ない。⁴⁹⁾ この間の事情を明らかにするためには、さらに人間存在におけるエロスとしての愛の次元における価値追求と、人間存在におけるアガペーとしての愛の次元の価値実現の作用との間の「否定」を媒介とする構造連関についての現象学的開明を必要とするが、ここではこの問題を詳述する暇はない。⁵⁰⁾ いずれにしても、上記のようなエロスとしての価値追求の次元における意識深化は、本来の意味における高次の意識深化とはいえないのである。

われわれは以上において、人格概念を「価値論」との関係でシェラーの所論に即しながら考察してきたが、この観点からすれば、前節で取り上げた「人格の超越性」に関する価値の根拠は、人間存在におけるアイデンティティに独得な構造を附与している人格の無限な「意識深化の可能性」そのものの中にのみ求めるべきではないと言わざるを得ない。むしろ「人格における超越性」あるいは「人格の自由」の特質は、この意識深化の可能性における価値の上昇運動を伴う意識深化に求められなくてはならない。いいかえれば、単なる意識反覆の可能性そのものとしての人格に、その優れた「超越性と自由」の価値の根拠があるのではなく、むしろそれは、この意識深化の可能性の内実における「高次の価値志向の意識深化」に求められなくてはならないのである。こうして、人格のこの意識深化の可能性としての「自由」は、その自由の内容となる「実質的な主体的作用価値」、いいかえれば道徳的価値としての善悪の価値、を抜きにしては論じることが

できないことになる。人格における自由は人間存在の意識構造に成り立つとしても、「内容のない自由は空虚」たらざるを得ないのであり、また人格概念そのものも、この価値論を欠いては空虚のままになり終わらざるを得ない。ただ先にも注意しておいたように、この価値論自身がその根拠として「存在論」を要求するものであることを附言しておく。

注

- 1) M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. — Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus —, G. W., Bd. 2, Francke Verlag, Bern und München, 5 Aufl., 1966, S. 386. Vgl., *ibid.*, S. 90 Anm. 3, S. 374. (以下 *Der Formalismus*).
- 2) M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1947. S. 42. (以下 *Die Stellung*).
- 3) *Der Formalismus*, S. 373~76, 387.
- 4) M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*. 5 Aufl., Verlag G. Schulte-Bulmke, Frankfurt/Main, 1948. S. 240f. (以下 *Sympathie*) ; *Der Formalismus*, S. 386 ff. ; *Die Stellung*, S. 38, 48. Vgl., Felix Hammer, *Theonome Anthropologie?* Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972, S. 92. Anm., 119.
- 5) *Der Formalismus*, S. 389, Vgl., E. W. Ranly, *Scheler's Phenomenology of Community*, Martinus Nijhoff/The Hague, 1966. p. 29.
- 6) *Der Formalismus*, S. 94 f.
- 7) N. Hartmann, *Ethik*. 3 Aufl., Walter de Gruyter & Co., Berlin. 1949. S. 228 ff., S. 233 f., なお E. W. ランリーも作用と機能とを区別するシェラーの説を支持し難いとしているが、その根拠についての明確な分析は行っていない。E. W. Ranly, *Scheler's Phenomenology of Community*. p. 60.
- 8) K. Jaspers, *Philosophie*, II — Existenzzerhellung — 4 Aufl., S. 24 ff.
- 9) *Der Formalismus*, S. 386. Vgl., *ibid.*, S. 374, 389 ; *Sympathie*, S. 180, 235, 241.
- 10) *Der Formalismus*, S. 386.
- 11) *ibid.*, S. 374.
- 12) *ibid.*, S. 386 ; *Sympathie* ; S. 180 ; *Die Stellung*, S. 49.
- 13) *Sympathie*, S. 124, 165, 172 ff. ; M. Scheler, "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen", in : *Vom Umsturz der Werte*, G. W., Bd. 3, Francke Verlag, Bern. 4 Aufl., 1955, S. 71 ff. (以下 *Das Ressentiment*). M. Scheler, "Liebe und Erkenntnis", in : *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, G. W., Bd. 6 S. 88, 97. (以下 *Liebe und Erkenntnis*).
- 14) *Das Ressentiment*, S. 35. シェラーはこの個所で前者を総合的＝構成的説明心理学, 後者を分析的＝記述的了解心理学と記しているが、これはむしろ本文に記したように、分析的＝構成的, 総合的＝記述的とするのが正しいと考えられる。
- 15) *Der Formalismus*, S. 386 ff., 470. Vgl., F. Hammer, *Theonome Anthropologie?*

- S. 91f.
- 16) *Die Stellung*, S. 50 ff.
 - 17) *ibid.*, S. 55
 - 18) M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1961. S. 143 f.
 - 19) *ibid.*, S. 144.
 - 20) *ibid.*, S. 145.
 - 21) *ibid.*, S. 145.
 - 22) シューラーは自己の説く現象学の本質とプラトンのイデア論との相違について語っていないわけではないが、彼の立場は基本的にプラトンの形而上学の復権であることに変わりがないといえる。Vgl., *Der Formalismus*, S. 394.
 - 23) ヘレニズム的思惟の特質とヘブライズムの思惟の特質の相違点については、拙稿「存在の根柢としてのアガペー」（『愛』日本倫理学会論集16, 所収）46頁～47頁, 参照。
 - 24) 拙稿「マックス・シューラーにおける善悪の概念」（『文化』第28巻, 第2号, 東北大学文学会）96頁, 参照。なお亀井裕「価値世界とその崩壊」（『哲学』第9巻, 岩波講座）155頁, 参照。
 - 25) 拙稿「人格概念の一考察（その一）」（茨城大学教育学部研究紀要, 第27号）5頁以下, 参照。
 - 26) N. Hartmann, *Ethik*, S. 230.
 - 27) J. -Paul Sartre, *L'être et le néant*, — Essai d'ontologie phénoménologique Librairie Gallimard, 1955. p. 18～20.
 - 28) *Die Stellung*, S. 49.
 - 29) Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, G. W., 24, 25. Abt. E. Diederichs Verlag, 1957, S. 8.
 - 30) *Der Formalismus*, S. 556 f. Vgl., F. Hammer, *Theonome Anthropologie* ? S. 246 f.
 - 31) N. Hartmann, *Ethik*, S. 232.
 - 32) 拙稿「存在の根柢としてのアガペー」（『愛』日本倫理学会論集16）45頁～47頁, 参照。
 - 33) 同上 42頁以下, 参照。
 - 34) *Die Stellung*, S. 38 ff.
 - 35) M. Scheler, "Die Formen des Wissens und die Bildung" in: *Philosophische Weltanschauung*, Dalp-Taschenbücher Bd. 301, Lehnen Verlag München, 1954, S. 27.
 - 36) *ibid.*, S. 27. Vgl., *Die Stellung*, S. 89 ff.
 - 37) 拙稿「存在の根柢としてのアガペー」（『愛』日本倫理学会論集16）42頁以下, 参照。
 - 38) *Der Formalismus*, S. 47 f.
 - 39) *ibid.*, S. 37.
 - 40) *Sympathie*, S. 175 ff. ; 拙稿「マックス・シューラーにおける善悪の概念」（『文化』第28巻, 第2号, 東北大学文学会）84頁以下, 参照。
 - 41) Vgl., *Der Formalismus*. S. 48 f. シューラーによれば、カントは行為の動機に着目して、道徳法則との単なる一致は「適法性 Legalität」であるに過ぎず、それは本来の意味での「道徳性 Moralität」ではないと主張しているにも拘らず、結局は善を義務適合の概念と同一視してしまうと

とによって、善人であるために善をそれ自身のために為し、したがって義務を「義務から」なさなくてはならないと結論するとき、彼自身がパリサイ主義に陥っていることに気づいていないのである。

- 42) *Die Stellung*, S. 49 ; *Der Formalismus*, S. 386 ; *Sympathie*, S. 177, 180.
- 43) *Sympathie*, S. 165.
- 44) *ibid.*, S. 171.
- 45) *Liebe und Erkenntnis*, S. 97.
- 46) *Ressentiment*, S. 71~73 ; *Liebe und Erkenntnis*, S. 88 f.
- 47) *Sympathie*, S. 171 f.
- 48) *Ressentiment*, S. 104 f. ; *Sympathie*, S. 163.
- 49) *Sympathie*, S. 174.
- 50) 拙稿「存在の根柢としてのアガペー」（『愛』日本倫理学会論集16）42頁以下，特に50頁以下，参照。