

マックス・シェーラーの自由論

五十嵐 靖彦

マックス・シェーラーは、名著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（以下『倫理学』）の中のいくつかの箇所^{（注）}で、自由の問題に触れている。また、一九一四年公刊の『倫理学 現代倫理学の批判的概観』（以下『概観』）においても、当時の自由意志論の成果紹介と展望とを行っている。だがこれらはいずれも量的にはとるに足らぬ分量であり、内容的にも批判という消極的筆政で終始している。とうてい独自の自由論とはいえないのである。かれの、いわゆる価値人格主義の立場からする自由の基礎づけの問題は、他のいくつかの問題にあってそうであるように、計画の予告に終わっているであらうか。

ところが、マリア・シェーラーの手になる全集版の遺稿集Ⅰ（一九五七年）にはじめて『自由の現象学と形而上学』および『絶対領域と神の理念の実在措置』と題される断片的遺稿が収録公刊されたのである。執筆時期は、一九二二年から一六年まで、つまり前掲両文献と同時期と推定されている。この両論文はいずれも未完に近い断片であり、自由論として整理された論述となっていないことはむろんであるが、それを割り引いたとしても、シェーラーが自由の問題に正面から取り組もうとしていた証跡であることだけは否定しえない。われわれは、これによって、かれが引き続き自由の問題を追求していたことを確認できると共に、これを手懸りとして、かれの人格主義の下での自由観を再構成してみる方向づけとを与えられるのである。

われわれは、シェーラーの自由論の具体的分析に入るに先立ち、予備知識として、シェーラーが仮に主著の枠内で自由を取り扱うとすれば、アポリアにつきまとわれるのではないか、ということを確認しておきたい。主著の体系の中に自由を組み入れることができなかった一つの理由はそこにあるとすら思えるほどなのである。それは以下の事情による。

自由はもともと意欲や行為にかかわるすぐれて実践的な問題であり、それについての議論は自由意志論の形をとる。意志自由は内容的には種々考えられるが、特に近代の主意主義の下では、諸々の束縛から解放され、自発的に選択し、決意し行動する自由が、人格の倫理的理想として掲げられることになった。カントはそれを一歩進め、純粹実践理性の自己立法に自ら従おうとする自律の原理として概念化した。

ところが、シェーラーにあっては、道德的善悪は、意志の合法則性にあるのではなく、従ってまた、自律的人格それ自体が善なる人格なのでもない。「自律は、倫理的重要性の条件」^(註2)をなすにすぎない。シェーラーは、当時から自由を基礎づけようとする（「為すべきが故に為し能う」）カントの要請論を厳しく批判している。^(註3)カント説では、洞察的服従と盲目的服従とがひとしなみに他律として斥けられることになる、というわけである。このような批判を行うシェーラーの立場として以下の諸点を指摘できるであろう。^(註4)そしてこれらがまた、シェーラーがいわゆる自由意志論を展開する際の障害ともなりかねない立場でもあったのである。

第一は、善悪という道德的価値の担い手を根源的には人格自体だとみなし、人格を顧慮する限りで、人格の特定の能為方向と個々の行為とが次いで派生的担い手となる、とみる人格中心主義である。これについてかれは次のように

語る。「善悪は、根源的にはただ意志作用にのみ附着するというカントの主張は断固斥けられるべきである。むしろそれのみが根源的に善ないし悪と呼ばれうるもの、すなわち一切の個々の作用に先立って、またそこから独立的に善悪という実質的価値を担うものは、人格ないし人格自体の存在であり、従って私たちは、担い手という観点からまさしくこう定義しうる。善悪は人格価値である、と。」^(注5)

第二には、意欲や行為の善悪は、それを導いている価値洞察、道徳的認識の合秩序性によって決せられるとする心情倫理の立場を挙げることができる。カントもまた心情倫理だが、実践理性による法則認識を基盤としたものであり、シェーラーのような感得や先取という情緒的な志向作用が心情内実をなすものではない。シェーラーは、さらにこれらの道徳的認識を基底づけるものとして、価値対象に直接に注がれる愛作用を考えている。かれにとって愛は、認識や意欲の母であり、目覚し人でもある。何を愛し、何を憎んでいるか、その愛憎の方向が当の人格を決定づける核心であり、人格と愛の秩序とは、結晶とその化学式の関係にもたとえられるものであったのである。

そして最後に、第二の立場を支えるものとして、「価値が自体的に与えられている場合には、意欲の存在もまた本質法則的に必然的となる。」^(注6)とする、情緒主義的に転写されたソクラテス主義がある。ソクラテスは、善の知が徳行を導く、という命題を提起したとされるが、シェーラーは、善の知を人格に固有の愛作用と置きかえた上で、この命題を復活せんとするのである。

以上のことから生じてくる自由意志論にとつての難点は明らかであろう。価値客観主義のしからしむところ、シェーラーは意欲の善悪を、対象性に属する価値序列とそれへの情緒的明察から規定した。そうであれば、意欲には根源的には自立性はないことになり、自ら善悪の二者択一を迫られることはないことになろう。こうしてシェーラーは、意欲を重荷から解放し、ニヒリズムへの危機を回避しえたが、反面においては、自由問題を意志自由の問題として取

り扱う上での難問、つまり、自立性なきものの自発性如何を問うというもどかしさ、を引きうけざるをえないことになったことは確かであろう。

以上を前提的に確認した上でシェーラーの自由論を断片に即してみてゆくことにしよう。

二

『自由の現象学と形而上学』ならびに『絶対領域と神の理念の実在措定』の両断片は、『倫理学』との関連で言えば、明らかに論点がズレている。前者が、目的や努力、意図や企図を扱ったいわゆる行為論と直結するのに対し、後者はすでに表題（その中の個々の節の見出しまでシェーラーが付したわけではないが）からして宗教哲学に属する。

従って、秘奥人格論や典型論と文脈的につながっている。従ってわれわれとしてもその取り扱い上主題の相異に留意しなければならない。その留意上の手懸りを与えるものは、かれの次の言葉である。「自由とは、根源的には、人格の属性であり、ある作用（意欲）や、個別的なものの属性なのではない。ある人間の諸行為は、かれ自身がそうである以上には自由であることはできない。しかし、人格は、具体的には、かれが諸人格の人格たる神によって規定されている程、それだけ多く自由である。」^(注7)ここには、シェーラーの自由論のとるべき方向が基本的に暗示されている。人格の個々の諸作用の自由の前に、その作用を基底づけている人格自体の自由が問題であること。人格の自由は神を求め、神との共同遂行においてはじめて確保されること。従って、人格は絶対的な意味では自由ではないこと。こうした趣旨は、『倫理学』で展開される人格論と付節を合わせるものである。かれにとって「人格とは、相異なる本質の諸作用の具体的なそれ自らの本質的な存在統一であり、この統一性は、自体的に、すべての本質的な作用差別に先行している。」^(注8)しかも人格は、経験的な内容の差別や身体的区別によらずに、それ自らにおいて精神的・個体的存在であり、志

向的諸作用遂行の只中で自己同一を保つ。かかる唯一特殊の個体たる秘奥的人格の耳許には、ほかならぬ全体験をふまえたこの唯一無二の私が、今、ここですべき「私にとっての自体的な善」^(注9)が指示される。これこそが、この瞬間を逃せば永遠に失われてしまう、反復されえない「時の要求」^(注10)であり、これに鋭敏に耳を傾けることが、倫理的宇宙に生きる人格の最高課題でもある。かような秘奥圏における「われ―汝」は、すでに「われ―神」という服従的關係と言ってよいであろう。

右のことからわかるように、シェーラーの人格論が、人格自体論と個々の作用論とに分かれていると見うるのに応じて、自由論もまた人格自体の自由論と、個々の行為の自由、特に意志の自由論とに分けて考えるということも許されるであろう。その点から言えば、『絶対領域』の議論は、人格自体の自由に、『現象学』の議論は、行為的自由を主として取り扱っていると判断していいであろう。もとより大筋のことではあるが。

さて、人格の自由、人格自体が自由であること、とはいかなる意味であろうか。『絶対領域』の草稿は、神の証明と聖者への自己伝達の問題、信仰と形而上学の問題、『典型と指導者』に連なる神の自己伝達の諸形態について、の三つの節を含むが、この中の第三節が、これに答えるものである。人格自体の自由は、ここでは、人格の本質自由と呼ばれる。人格の本質自由とは、消極的に言えば、現存在相対的であることからの超越と同義である。けだし、超越とはシェーラーにとって「精神的人格が、あらゆる点で自我中心から最高度に自由であること、自我中心が身体中心・生命中心から自由であること、生命中心が感覺的諸衝動の多様性から自由であること」^(注11)にほかならないからである。

人間が感覺的存在であることから生命的存在へ、生命的存在であることから自我存在へ、自我存在であることから精神的存在へと超えてゆくこと。人格が、周辺から中心へ、外面から内面へ、表層から深層へ、部分から全体へと移

行し、かくして人格の全体が、不動の一点によってますます統一づけられ、基底づけられるに至ること。これが超越的自由にはかならない。その結果、人格はますます、偶々の状況や個別的経験の相違に左右されない、一貫的な原則的態度をとり続けるに至るであらう。こうしてまた、人格は精神的個体として、ますますその唯一無二性を増し加えるであらう。人格の本質自由とは、かくして、あらゆる経験的な事態諸要素 *Sachfaktoren* からの超越による個体的人格の確立のことにはかならない。

ところがしかし、人格の本質自由は、シェーラーにとって実は積極的には、自発的な愛作用の主体となることを意味する。他の文献『愛の秩序』の断片)でも述べられているように、まさに何を愛し、何を憎むか、が当の人格の各自性を決定づけている。それ故、ある人間の愛の秩序をもつものは、その人間をもつことにもなるのである。まことに愛は人格の核心であり、人格の一切の作用の最深・最高の源泉力でもある。

シェーラーは、愛憎の現象学を『同情の本質と諸形態』の中で詳細に展開した。^(註12) 愛とは、①定義不可能であり、作用の究極の本質として観取されるはかない。②諸衝動や共同作用や反応作用などからは基礎づけられない。③対象のもつ、価値にかかわる情緒的認識としての感得や先取とも異なり、価値対象(よしんば、現実的に価値が与えられていなくても)に向かう自発的作用である。④従って、いまだ積極的性質として与えられていない、可能的なより高い価値への運動志向を含む点で、価値発見的な作用である。⑤愛には独自の明証性・秩序性があり、愛する者は決して盲目者ではない。⑥愛は、非人格的な対象へも向かうが、他人格へ向かう時に、それが対愛 *Gegenliebe* (愛へ返す) を呼びさまじうる点ですぐれた道徳的価値の担い手である。⑦とは言え、自己の利害関心からとか、他者のもつ特定の性質や才能、徳性や行為の故に愛するというのは本来の愛ではない。これらの愛は他人格を対象的にとらえた場合に生ずる。⑧真の愛は、他者の人格自体へ、その「理想的存在」へ向けて直接に注ぎ込まれる。⑨その場合、決して

特定の行為や意欲を相手に要求するものではない。その意味で、愛は束縛せず、自由にする。Freigeben ⑩だが、愛された人格には、新たなより高い価値への上昇運動が生ぜずにはおかぬ。たとえば、「行きなさい、そして今後これ以上罪を犯さぬように」と諭された者のうちには、おのずから諭す者への道徳的服従が、すなわち、愛の共同遂行が生ずるであろう。⑪こうして、愛は、相互愛を呼びさますことによって、道徳的存在者の連帯性の原理である。⑫かくして、愛は最高価値への通路と言うべき自存的・基底的秘義を蔵している。

基本的な要点において、右のように愛の意義をとらえるシェーラーが、人格の本質自由を語る断片の文脈でも、自発的な愛の作用について触れるのは当然である。

「愛の作用のうちには、本質必然的にこの作用なしには（先取や感得に対して）現われないような、或るものの可能な価値（より高いという方向への）が現われる。しかし、人格から人格そのもののへの愛という、最高価値に満ちた精神的作用のうちに、当該人格の理想的な価値本質が現われる。このことが、愛する者が愛の作用の出現に先立ってすでに感得されたもしくは先取された価値に目を向け、しかる後に、誰を愛そうかと選択するのだ、と語ることが理不尽であることの理由である。むしろ、先取に目を向けるのは選択であり、しかるに、先取は（神にあって人間にあって）愛の方向に従うのである。」^(註13)

愛は価値対象へ向かう。その意味では価値応答的ではある。しかし、感得や先取が、いわば、現実的に顕わな価値への志向であるのに対し、愛は対象をその価値性故に愛するのではない。探し求める価値が現実に見当たらないからと言って愛が止むことはない。愛は、可能的な価値対象に注がれると言っている。感得や先取は、原理的には愛の後から遂行される。愛の指し示すところ、それに導かれて、先取や感得が働き、さらにそれらに基づけられて選択が付随的に起るのである。かくして愛は、自己活動的であり、他の一切の精神作用の究極的源泉であると言えよう。かかる

意味での愛の自発的作用のうちでこそ、積極的な意味での人格の本質自由が輝き出るであろう。

ところでしかし、有限人格としての人間にあっては、愛は憎しみを伴いもし、錯誤や転倒に陥りもする。現実的に価値なきものと見えるものを憎むのが常である。自発的愛が横溢していないことからくるいらだち、不安がしばしばルサンチマン的な価値偽造を敢てなさしめる。人間人格はとうてい全愛者とはなりえないであろう。全愛者に比すれば、部分的に愛する者でしかないのが、人間人格の宿命的事実であろう。だとすれば、全愛者の人格の本質自由からみれば、人間人格の本質自由は、まさに不自由であり、不完全であるほかないことになる。人格の自由はまさに相対的な意味でそう言われるにすぎない。ここに全愛者たる神と共に愛すること、聖人が愛するように愛すること、このような愛の服従こそが、有限人格にとつての最高の自由であることになる。そのためには、神の自己伝達の可能的な自己了解に対し、崇拜と祈りの中で、「自らを開放しておくこと」^(註14) Siehoffen が不可欠であり、これこそがわれわれのとるべき道徳的基本態度 *Habitus* だと言えるであろう。

かくして、シェーラーの人格の本質自由は、「神を求める人」において、最深の意味づけを与えられているのである。

ところでシェーラーは、人格の本質自由たる愛的作用とは別に、人格の個々の作用の自由についても論じている。

文獻的には、『自由の現象学と形而上学』がそれである。それに移る前に、人格自体と個々の行為、言いかえれば、愛と意欲の關係について、今少しくわしくふれておこう。この問題は、後期思想における精神と生との關係のとらえ方にも尾を引く重要な問題でもあるからである。

シェーラーは確かに簡単に言つて「愛あれば意欲あり」の立場に立つわけだが、この両者は原理的には別作用であり、必ずしも必然的に結合されているものではない。愛は意欲を強制するものではないし、また、行為に表われない

からと言って直ちに愛の欠如の証拠とはならない。実際、そもそも何らの意欲をも惹き起さない愛、何らの行為をも要求しない愛もありうる。たとえば、神や典型への愛、わが子の安らかな寝顔に見いる母親の眼差し、芸術作品の純粹な鑑賞などがそうである。行為がなされるためには、状況の現存と行動対象、ならびに、行為によって実現されるべき内容とが不可欠の前提条件である。そうした内容を実現しようとする努力発動が意欲であるが、かかる意欲が実行となって現われるためには、さらにいくつかの諸段階を経過しなければならない。行なおうとする行動意欲、及び、能為領域に入るか否かのチェック（これによって子供じみた遠大な計画や空想的な夢は、単なる願望に留まり、断念される）。こうして意図の定立へ。定立された意図は、熟慮や企図を経て決心に至る。ここにおいてはじめて身体活動との結びつきが始まる。ここでも、さまざまな抵抗、活動と結びつく感覚や感情が体験される。これら一連の過程が行為という統一体に属しているのである。

この場合、「愛あれば意欲あり」、すなわち、愛が意欲を基底づけるというのは、愛が意欲それ自体の発生を必然的にうながす、というのではなくして、意欲の内容をその価値要素に関して規定するということを意味するのである。すなわち、何らかの意欲が起るとすれば、その意欲内容の価値的高さは、当の主体の愛のあり方に依存する、というわけである。意欲自体の発生の鍵を愛がもっているというわけではないのである。意欲自体はそれ自身の発生のメカニズムをもっているであろう。愛は発生した意欲の方向を左右しうるにすぎないのである。だとすれば、意欲的行為を要しない愛がある反面では、逆に意欲が存在しないために、愛がその補導力をもてあますといったこともありうることになる。実際シェーラーは愛と衝動との関係について触れた文脈で定式的な表現で次のように述べているのである。「①愛作用が、……中略……實在化されるのは、愛の運動が目標としてめざす当の領域と等しい価値領域に対して、衝動活動が現に存在する場合である。②与えられた客観的に存立する価値の諸性質の国の中から、實在する存在

者にとって、愛することのできる諸価値として摘出される価値は、その価値を帯びた實在する物質的担い手がまた何らかの仕方では衝動体系を解発する場合の価値だけである。^(注15)

価値界は無限に深くかつ広い。人間に愛され発見されたことのない価値が無限にあると共に、感得されたことがあつても、関心背景の中で消えさり、衝動を解発しないで終る価値もある。そうしたものでありながらも、しかし漸進的には人間は価値の開示者として、世界を価値に満ちたものに変じてゆくであらう。それを担うものはまさに意欲であり、行為である。ではその自由とはいかなるものか。^(注16)

三

自由な意欲、自由な意志決定とはいかなる意味か。

われわれは通常動物に自由を想定しない。動物にあつては、餌の知覚とそれに結びつく飢えの感情が直ちに補食衝動・攻撃行動へと転化し、その間に何らかの選択による動機づけが働いているとは考えられないからである。しかし、シェーラーによれば、自然必然性に支配される不自由な動物の行動と言えども、植物や無機物との比較においてみると、跳躍しうるといふ点では自由なのである。かように自由は相対的なものであり、自由を語る場合には、常に「しうる」という能為体験を基盤とせねばならない。シェーラーは、『倫理学』でカントの自由論を、能為から當為をではなく、當為から能為を引き出そうとする義務倫理学の誤謬に陥っていると批判し、能為は直接に体験される事実であると主張している。^(注17)かくしてシェーラーの自由論は能為の分析から始まる。

能為には二種ある。一つは、ある内容を抱き意欲しうる意志力そのものであり、何であれ、ともかく一定内容の意志決定を為しうる力を自発的に備えている、ということの意味する。他の一つは、多くの可能性から一つを選び出し

うるといふ選択決定の能力である。従つてそこには常に「他のようにも決心しうる」といふ意識が伴っている。しかも、かかる選択は目標や目的、手段、行動に対して働くであらう。

シェーラーは、とりもなおさず、かような能為意識に発する行為が自由な行為であり、意欲が自由な意欲だと考えるのである。われわれはここに、意志力そのものの自由と選択の自由とを得ることになる。^(註18) 後者は、そのうちに目的規定の自由や行動の自由などを含むわけである。この両者は密接に関連するが、シェーラーは、前者を後者に対して規定的なもの、従つて根源的なものとみなす。なぜなら、選択の自由は選択の可能性の幅に比例して増減し、極端な場合、選ぶ余地がない場合には選択能力ゼロとなりうるが、そのような場合にあつても意志力そのものは現存しうるからである。従つて両者の間には、「意志力大なるほど、選択が増大する」^(註19)のであつて、その逆ではないという關係が成立する。それ故、意志力が自由にする、と言えよう。實際われわれの生活においても、不退転の決意や強靱な意志力が、あれこれの選択を案出し、ついには状況打開に導くことがしばしば体験されるところである。

さて、それでは右にみたような自由は、われわれの意志生活の中でどのような形で見い出されるであらうか。シェーラーは、自由とは理論的考察によつてではなく、体験的事実として理解できるとする。事実、人生にはいたるところ二者択一——あることを為すべきか為さざるべきか、あることを為すべきか他のことを為すべきか、さらには、このように為すべきかかのように為すべきか、の二者択一——が満ち満ちている。日常のこまごまとした処理からして然りである。とりわけこの体験が明瞭かつ深刻にあらわれるのは、あらゆる敢行 *Wagen* においてである。敢行にも等級があり、単なるある習慣の廃棄というような軽度のものもあれば、道德的回心のような、その後の全人生を決定するような、内的根本志向にかかわる二者択一もある。かような重大な敢行は、まさに人格自体の再生と呼んで然るべきであらう。かような意味では、人生は、まさにその刻々の局面が、無限の自由な選択によつて貫徹されているこ

とが知られるのである。

ところが、以上のような直接的な自由体験に対して、因果論の見地から、それは原理的には幻想であり、たまたま行為を決定づける動機がわれわれに隠されているが故にそのように見誤るのだ、という駁論がしばしば加えられる。

それらの議論は、広義には、因果論的決定論の立場と言っているに過ぎないであろう。シェーラーは、この議論を、「自由を前にした不安」^(註20)から発する、目標を達成しえない議論として斥ける。実は、因果決定論批判は、シェーラーにとっては、

『倫理学 現代倫理学の批判的概観』の中ですでに行なっているのである。^(註21)この議論には三種ある。機械的・物理的

決定論すなわち、外部自然の法則性が意志を一義的に決定するという立場がまず第一。シェーラーは、この立場は影響力をもはや持っていないとして一蹴している。第二は、主としてヴントの唱えた心理学的決定論である。なるほど意志作用は自然現象並みに予め因果的に予測はできないが、しかし、諸々の心的要素から因果必然的に継起することが、回顧的研究の末に知られる、とする説である。第三には、リップス流の人格論的決定論の立場であり、各人の意志作用は、その人の人格からおのずと決定されるとみる。ただし、その場合リップスは人格概念を、ある人間の個々の行為を説明するために想定される諸素質の恒常的な原因性としての性格と等置しており、事実上、性格論的決定論と言っているであろう。

さて以上のような諸々の決定論に対し、シェーラーは、ヴィンデルバントが『規範と自然法則』で論じた独特の立場を受け入れ、批判している。もとより、論脈からして全面摂取も、全面批判もありえないわけではあるが。さて、ヴィンデルバントは以下のように主張した。意志生活が自然法則的・因果的に継起するか、それとも偶然的・自由に継起するか、という問題は、実は、事態の真相がいずれか、というような問題ではなくて、因果的考察をするか、価値評価的考察をするかという、二つの考察仕方の相違の問題にすぎない。すなわち、一方は価値を無視し、因果的制

約を辿って説明しようとする心理学的方法であり、他方は因果関係を無視し、意欲の内的価値、すなわち善・惡に着目して取り扱おうとする規範学的・了解的方法である。従って、実は両方の考察（説明と了解）が同時に可能なのである、と。

シェーラーは、このうち、考察仕方の別という見解は認めるが、並存可能という点については決して寛容ではない。人格や意志生活が問題となる限り、説明の方法はきっぱりと斥けられねばならないとすら考えている。そのゆえんは、『概観』論よりも、本節で辿ってきた『現象学』が詳細に述べている。再び立ち帰ることにしよう。

因果的方法是、全現象を外部から対象化し、諸部分に解体し、出来事の経過として観察し記述しようとする。客体を説明せんとする立場である。これに対して了解的方法は、諸行為と諸決心の内的な生きた仕事場に目を注ぎ、諸作用を追生 *Nachleben* しようとする、人格了解的な立場である。前者の欠陥は明らかであろう。観察者の立場に立つ限り、あらゆる心的経過は、すでに終ったもの *Letzt* として与えられ、その内的生動性を失ってしまう。人々をあたかも群衆の一員として、状況の一般性・人間的衝動の平均的作用から把握しようとする。内的な自我から統一的に直観しようとし、かかる因果的方法では、とうてい全人格を眼前に見い出すことができないであろう。説明と了解とは逆説的關係をなしているのであり、「ある人間が了解されなければされない程、それだけ多く説明可能となる」のである。^(注22)

すでにふれたように、人格の核心は、その愛の秩序にある。愛の秩序を把握するためには、その人間が愛するものを共に愛さなければならない。そうだとすればもはや外部からの客体説明の立場は無縁のものとなるであろう。

ところで愛の秩序とは、変化する状況やその都度の経験に左右されない、愛の一貫した方向を示すものであった。そうだとすれば、ある人と愛を共にし、内的に了解している者がいるとした場合、その人にとってはその他者に関し

て不可解なものもない、ということになるであろう。あの人にして、かくかくのことをなす、と予測がつくことになるであろう。この点においてシェーラーの自由論は重要な進展を示す。その進展とは、二者択一の岐路に立つことの自由から一步踏み出し、自らの愛の方向の指し示すところに従って、その岐路を乗り越えるところに生ずる規定された自由への進展である。シェーラーは、リップスとは異なる意味で、人格主義的決定論に立っているのである。そのことをみてみよう。

人生は至るところ二者択一に満ちており、その選択と決定がわれわれの能為のうちにあることによって、われわれは自由である。しかしこのことは決してゆきあたりばつたり偶然に事を処理していいということの意味しない。もし意志不決定論が意志偶然論を意味するとすれば、気まぐれ者や狂気者にとって最適な事態となるであろう。かれらを真の意味で自由と呼ぶ者はいないであろう。自由は決定性 *Determination* と同居できないわけではなく、むしろ愛の秩序による決定性こそが自由であると言っている。シェーラーは語っている。「ある精神の人あり、かれは自己の行動の自由な作用の積極的体験のうちにあって常に自由に合法的に振舞おう、同じ条件の下では同じように振舞おうと決心したとしてみよう——しかもこの決心はあらゆる場合に内的同意によって持続されてゆき、しかもかれはその決心を実現する力をも所有しているとしてみよう——このとき、かれの行動と行為の外的形姿は偶然性のなものも含んでいないであろう。すなわち完全に予測可能 *berechenbar* である。だからと言ってそれぞれの作用がそれだけ自由でないということはないのである。^(註23)」

ここに意志自由とは、一貫した態度に貫ぬかれていることによって、他者から予測可能である状態のことであり、かかる人格こそが自由な人格であると等置されていることが知られるのである。このような一貫した決定性による自由の例として、貞節、約束、友情などが考えられる。これらは、たえず変化する折々の環境刺激、諸々の誘惑、その

他の諸影響の下にあって、決して打ち負かされないであろう。しかも強制や束縛によってではなく、自らの自由な意志によってである。かかる意味での自由な意志は、人格の核心たる愛の秩序によって規定された意志であり、洞察的な動機によって貫徹されている。

シェーラーは、かくして価値論的動機論に歩を進める。

シェーラーにとって動機とは、意欲の動根 *Beweggrund* としての、そこに与えられている特有の価値要素のことである。従って動機論は、決して実在的な起因性一般、たとえばメカニク的な起因性、刺激と反作用、衝動や本能からの心理的起因性など、には還元されない。その意味で誤解を避けるためにシェーラーは、動機を、「企て」*Projekt* という概念で呼ぶ。企ては、対象 *Gegenstand* と対立する。観察者は、知覚や表象、思惟をもって世界に立ち向かう。このとき世界は対象的存在として立ち現われる。それに対し、意欲者にとっては、その意欲の遂行において、何らかの内容とその価値とが「実現すべきもの」として与えられる。かように意欲者には、決して孤立した表象内容のみではなく、常にそれと結びついた価値内容とが同時に与えられているのであり、この複合物こそが企てと呼ばれる当のものなのである。しからば、企てを研究すべき動機論にはいかなる手続きが必要であろうか。シェーラーは二つ挙げている。①意欲の基礎づけ、②意欲の了解、である。①は、当の意欲を導く動根となっている価値の指摘、すなわち、意欲内容に含まれている価値要素が、価値序列上のいかなる位置を占めているか、を指摘することであり、②は、その企てに含まれる客観的価値そのものではなくて、それを媒介し、ある行為へと導くに至った意欲者の側の感得や、彼の価値優先法則、すなわちエートスを考察することによって可能となるであろう。

このような動機論を背景に考えるならば、自由意志とは、シェーラーにとって意志本来の自立的な活動性というよりも、むしろ感得や先取、そして愛の方向によってその内容が規定され、導かれている意欲のことだ、と知られるわ

けである。確かに意欲はそれ自らの力、能為の意識を伴っている。意志力大なる程選択力も増す。これらの力は意志の自由に属している。しかしこの自由は、本来的意志自由の前提条件であるにすぎない。積極的には、二者択一の岐路に立つ個々の状況に臨んで偶然性に支配されることなく、決然として自らの愛の指示に従がおうとする一貫的な態度のことと知られる。そしてこのことは、「無関心的自由意志」liberum arbitrium indifferentiae という、スコットス主義的想定を虚妄とみるシェーラーの当然の帰結でもあると言えるであろう。

最後にわれわれはこれまで再構成してきたシェーラーの自由論を全体として回顧してみよう。

四

シェーラーにとって自由とはなによりも人格の自由であり、人格は横溢する自発的愛作用の遂行者であることによって本質的に自由である。しかし人格は個々の行為において実存する。この場合には、意志力そのものの自由や選択の自由、行動の自由が問題となる。行為の場面において自由であるとは、シェーラーにとって自らの明証的な価値洞察に基づき、一貫した道徳的基本態度をとりつづけることにはかならない。こうした態度によって人格は、一過的な状況の制約からますます解放され、ますます決定性の色合いをもつに至るであろう。またこれによって、人格は時の流れの中ですます時から自由になり、歴史的因果性からますます解除されてゆくであろう。こうして、シェーラーにとって自由とは結局は相対的なものにならないことになる。絶対的には、全愛者としての神のみが真に自由である。かれはこうして、神から動物に至る自由の段階系列を構想してもいるのである。もとより着想にとどまるものではないが。そうであるならば、自由は決して単に一屬性として他の特性と並んで人格に付着しているのではないことが知

られる。シェーラーは主著で人格の特性を論ずるに当り、正気 Vollständigkeit、成熟性 Mündigkeit、身体の支配、責任性の四つを指摘した。自由は排除されている。だからと言って自由を人格と無縁のものとみなしているのではないことはこれまでの叙述から明らかであろう。^(註24)

さてシェーラーの自由論に対し、そのソクラテス主義を難する立場から、「自由意志は価値実現に際し、感得に対抗しえない」、従って自立的でない、とする批判がある。^(註25)これは至極もつともな批判であり、シェーラー流の自由論のアポリアを衝いたものとは言える。しかしもしもこの批判がスコットゥス主義に依存するものであるならば、そこからは何もかも産まれないであろう。人間を「愛する存在」ととらえる人間観こそがシェーラーの根本思想であり、情緒的ソクラテス主義はシェーラーのゆずりえない立場だからである。

むしろわれわれは、自由と道徳的善悪の関係の問題にこそ残された多くの問題点を見い出すことができるのではないかと思われる。

カントにとっては、自己立法への自己遵守すなわち自律は、まさに道徳的価値としての善意志そのものであった。しかしシェーラーにあっては自律（カントと必らずしも同義ではないが）は、それ自体は善悪の彼岸にある。すなわち、善なる自律もあれば悪なる自律もありうる。自律は、善悪の先条件をなすにすぎないのである。人間にあっては、自由な自発的愛作用といえども、正しい愛、合秩序的な愛でないならば、悪に転落する。また、自由な意欲、自由な行為にあっては、正しい愛に基底づけられていないものならば、悪意・悪行となるであろう。

そうだとすれば、われわれは、「日々の要求」に従いつつも、しかも、これこそが「汝へ!」と呼びかける神命だと確信しさえしていても、それでもなお、誤りに陥る危険を恐れずにいられるものであろうか。ここには、いわば「愛のためらい」とでも言うべき、愛そのものにおける二者択一の問題が顔をのぞかせている。

しかし、シェーラー的に言えば、こうしたためらいは、言わば「愛を前にした不安」からくる幻想なのかもしれない。なぜなら、能為的選択は意欲の次元の事柄であり、愛そのものの領域には及ばないからである。「愛しうる」、すなわち、愛の能為という概念は、シェーラーには存在しないかにみえる。不変の価値序列の考え方がここにも働いている。

いずれにしろ、シェーラーの自由論が、サルトル流のそれとはむろんのこと、自由な価値応答を道徳的基本態度とみなすヒルデブラントのそれとも大いに異なることは確かである。

注

- (1) Scheler, M., *Gesammelte Werke*, Bd. 2. *Formalismus in der Ethik und die materiale Werethik*, 1966年版. S. 211, 240—245, 373, 419, 469, 488, 496.
- (2) *ibid.* S. 486.
- (3) *ibid.* S. 240—245, 373.
- (4) 以下の諸点については、拙稿「マックス・シェーラーの道徳的価値論」(弘前大学人文学部「文経論叢」第十五巻第一号、昭和五十五年、所載)で、かつて取り扱ったものであるので叙述は最少限にとどめる。
- (5) *Formalismus*, S. 49. なお、『論理学』と『同情論』からの引用に際しては、その訳文を白水社版シェーラー著作集(飯島、小倉、吉沢編)に負っている。
- (6) *ibid.* S. 87.
- (7) Scheler, M., G. W. Bd. 10, *Nachlaß* Bd. I, s. 174, *Formalismus*, S. 382.
- (8) *ibid.* S. 482.
- (9) *ibid.* S. 485.
- (10) *ibid.* S. 485.
- (11) *Nachlaß*, S. 235.
- (12) 以下の簡条書きは、次の箇所からの要約である。Scheler, M. G. W., Bd. 7. *Wesen und Formen der Sympathie*. 1973年版 S. 150 以下。

- (13) Nachlaß, S. 234.
- (14) *ibid.* S. 236.
- (15) *Sympathie*, S. 186.
- (16) 右に述べた愛と意欲の関係について筆者は、次の拙稿で主題的に取り扱った。『実存と倫理』（以文社、昭和五十八年）所載の「愛と意志のはなれ」。
- (17) *Formalismus*, s. 240—245.
- (18) ハイニンツ・レオナルディは、その著作で (Heinz Leonardy, *Liebe und Person*, Hague, 1976) シェーラーの自由概念を、愛の自由と、選択の自由との二つに分けている。大筋では確かにそうなのだが、筆者はこのうちの選択の自由をさらに、能為そのものの自由と選択の自由とに二分しようとするのである。能為の善としての徳価値ということを顧慮するからであらう。
- (19) Nachlaß, S. 157.
- (20) *ibid.* S. 157.
- (21) Scheier, G. W. Bd I. *Frühe Schriften*, 1971 年版, S. 405—7.
- (22) Nachlaß, S. 160.
- (23) *ibid.* S. 159.
- (24) この点次の文献は、シェーラーの人格の特徴づけを論するに当り、正気、成熟などと合わせ、自由を並記しているので、示唆的である。Felix Hammer, *Theonome Anthropologie?*, Haag, 1972, S. 233.
- (25) たとえば、ハイニンツ・レオナルディの前掲書 161 ページ。