

シェーラーの哲学的人間学をめぐる

五十嵐 靖彦

マックス・シェーラーは、一九二〇年代のいわゆるその後期の思想において、年来のカトリック的有神論の立場を離れ、世界根拠（最高存在もしくは、自己自身における存在 *Essense* という表現もある）の二つの属性たる精神と衝動との相互滲透による力動的な世界生成を説くに至っている。この形而上学的構想は、別名哲学的人間学とも言われるものである。シェーラー自身が予告した大著は、予期せぬ急死によって陽の目を見なかつたが、われわれとしては『宇宙における人間の地位』を中心とする諸論文やかなりの量にのぼる遺稿⁽¹⁾から、その相貌を窺うことができるのである。

それは、一言で言えば、神学と宇宙論と人間学とを一丸として包括したような、誠に規模宏大な形而上学説であり、シェーラー自ら語るようにかれの哲学的思索の歩みの総決算と呼ぶにふさわしいものであると言えよう。

世界根拠としての神は、そもそも自己のうちに衝動と精神、即ち一方では時空的秩序に従属し盲目的でモーニッシュユな生命衝動と、他方では永遠的にして洞察的だが自身では自己実現のエネルギーをもたないダイタス、という対立し合う二属性をかかえもっている。その対立の解決は、神自らにおいては不可能であり、そのまま、世界そのもの

における生命的存在と精神的存在との対立にまでもちこまれざるをえない。ここに至って人間人格にのみ委ねられる特殊な使命が提示される。なぜなら、無機的自然（ここには、両属性が共に不在である）や動・植物の有機的生命（ここでは、生命衝動が層的段階をなして遍在しているものの、精神の痕跡が見られない）とは明確に異なり、ほかならぬ生命的にして精神的な存在たる人間においてこそ、衝動と精神の対立の和解が成立する可能的場が開かれているからである。シェーラーは、この和解という課題を、「人間が人間になること」によってのみ果たされるとみる。

人間が人間らしくなるのは、その特殊な本質を顕現することである。しかるに、かれによれば、生命の成層を、感情衝迫、本能、記憶、実践的知性と、いくら辿ったところで人間の本質は開示されない。それは、「生命と名づけうるものの外部」に、すなわち、「すべての生命一般の、否人間の生命に対してすら対立する原理」にこそ求められねばならない。これがほかならぬ精神である。具体的な事物カテゴリーと実体カテゴリー、唯一の時間・空間の空虚な形式、事象性と自己意識、理念化作用によるアプリアリな知、これらの諸能力をその本性上兼ね備え、世界に対して距離をとり世界開放的に行動しうるX、それ自身は対象となりえない存在であり、純粹な作用性においてのみ実存する存在、これが精神的存在の本質特性であり、シェーラーの求めた人間本質の在所であった。しかしながら、精神は元来自身では活動エネルギーをもたない無力な存在である。溢れ出る生命衝動のエネルギーに方向性を与え、それに仮託する形で間接的にしか自己を実現できない。この仮託は二様に行われる。一方では、衝動の盲目的・直接的な解決の阻止（non fiat「為すな」）であり、他方では、精神の提示した理念や価値に見合う衝動に対する抑制解除（non fiat「為すもよし」）である。シェーラーは語っている。「理念や価値に先導された精神的な意志は、その理念や価値に逆らう衝動インパルスに対しては、衝動的行動の生ずるのに必要な表象を拒否し、待機中の衝動に対しては、理念や価値に適う表象をいわば餌のようにその眼前に提示して、衝動インパルスを調整する。」⁽³⁾かれは、精神の

側からの衝動への働きかけのうち、理念や価値の提示の方を先導 *Leitung*、また、「為すな」及び「為すもよし」を通じての衝動解発の方向づけを補導 *Lenkung*、とも語っているが、いずれにしてもこの調整はすべて消極的であり間接的である。精神は決して「為せ」*fiat*と命ずることはないのである。⁽⁴⁾この点かれは精神に関する積極理論に対する明瞭な反対者である。とは言え、精神の自存性を全く否定する説に与してもいいない。なぜなら、間接的関与とは言えその働きかけの帰結に大なる意義を見出すからである。その帰結とは、精神に導かれた生命活動の出現である。これは精神からみれば生命化することであり、生命からみれば精神化することにはかならない。世界が生成するのは、まさにこの精神的生命の活衝を通じてである。それ故、世界歴史は無方向・無秩序なものとならないであろう。精神と生命との相互滲透が行われれば行われる程、換言すれば、人間がますますその精神の輝きを増し人格化する度合が大である程度に依じて、世界がその意味を充実してくるという関係が成り立つわけである。しかしながら、そのような人間生成による世界生成は、もとをただせば、神が人間を通じて歴史のうちに自らの「身体」を獲得する過程にはかならない。⁽⁵⁾すなわち、最高存在たる神のうちなる精神（デイトス）の生命化が、有限人格たる人間のうちなる、精神の生命化を通じて顕現するのである。「永遠の実体は、解決を求める原緊張を含んでいる。この解決は、神生成と世界生成、身体（世界）生成と人格形成という二重の過程である。」⁽⁶⁾「最高存在が神的現存在となるのは、世界の歴史の衝動において、人間のうちに人間を通じて永遠のデイトスを実現する度合に依じている。」⁽⁷⁾

かようなシェーラーの人間学の最深の核心をなす、神の人間化と人間の神化の思想は、ブーバーの異議にもかかわらず、⁽⁸⁾確かにスピノザ流の神の自己愛——人間の神への愛は畢境神の自己自身への愛に帰一する——を彷彿とさせずにおかないであろう。

さて、本稿の主題は、右のようなかなり杜撰な形で素描したシェーラーの哲学的人間学の思想内容を、さらに詳細に再現し補修することではない。それは必要に応じた最少限にとどめることにする。そうではなくして、一体かような宇宙論的人間神学——こう言ってよければ——は、かれが主著で確立した価値人格主義の見地からみた場合、一貫した脈絡があるのか、もし思想に変化をきたしているとすればどういふ点か、を吟味しつつ、その内包する問題点を探ることを課題とする。

そこでまず、価値人格主義とはどういう主張であるか、を確認してみよう。

二

シェーラーの哲学には、フリリングスも言うように、常に五つのテーマ、愛・価値・人格・世界・神が去来し、相互に連関する。価値人格主義の立場においては、大胆に述べれば以下のような呼応関係がある。

人間は、単なる動物と異なる諸特性が認められることによって、即ち精神的作用が働いている点で人格存在である。しかし、人格がその真の本来性に達するためには、価値秩序と関係づけられねばならない。価値への精神の眼差しは、なかなんなく愛である。すなわち、「思惟する存在」、「意欲する存在」としての人格ではなくして、「愛する存在」*ens amans*としての人格こそが、人間の本質である。愛は、より高い価値対象への傾注であり、その実現へ向けて知や意欲を導く。従って、愛する存在は、道徳的存在とも言える。ところで、最高の道徳性は、他の「愛する存在」を愛するところにある。けだし、有限界において最高価値は、人格にはかならないからである。さて、かかる人格相互の「愛」と「愛し返し」*Gegenliebe*が成立するためには、「全愛者」*Allieher*にして無限人格たる神の導き

——宗教——なしには不可能である。この導きが、啓示によって最も恩恵多く贈られた者、それが聖人である。われ

われは、かくして、聖人を典型としつつ、神を求め続け、この地上に、神—自己—他者の三極的愛の共同体を形成しなければならぬ。この共同体こそが、神の身体とも言うべき、マクロコスモス、即ち、世界にほかならない。

以上の連関を今少し詳しく辿ってみよう。シェーラーは人間に三態を区別するかのようである。まず、人間としての人間であり、これは動物と並列する一生命にすぎない。しかるに人間には、動物に見られぬ特性、即ち、成熟性 *Mündigkeit*、正気 *Volksinnigkeit*、所有性、責任性、とが認められることによつて、第二に人格的存在である。だが、かかる人格は、形式的・理論的意味での人格の規定にすぎず、いまだ本来的人格ではない。なぜならば、人格は行為する中でのみ実存し、行為はまた価値と関係するからである。理論的人格は、行為の主体たりえても、善き行為の主体たりえない。極論すれば、犯罪者・悪徳者でも人格と呼びうるであろう。そこに人格の本来性としての「愛する存在」としての人格という第三の在り方がでてくる。この考え方は、図式的には、カントの人格論即ち、自己意識の主体たる限りの人格と、道徳的行為の主体としての人格の区別と相似する。もとより、内容的には、理律 *Logonomie* を否定し、主情主義的愛倫理学を展開することが、シェーラーのいわゆる「倫理学的人格主義の新たな基礎づけの試み」の趣旨とするところにはかならない以上、はるかなへだたりがあるわけであるが。

シェーラーにとつて「愛」は人格の本質に属している。愛しない人格は、本来人格と呼べない。「愛する存在」という人間観は、シェーラーの終生変わらぬ根本直観であつたと言えよう。愛は、パトスの一種で、非合理的な感情作用である。感情は、一般的には刺激や出来事に触発される受動的な情動であり、環境が変化すれば当然変る。シェーラーは、かような変転常なき感情を状態感情と呼ぶ。しかし愛は、志向作用、即ち、対象の価値本質に原本的に注がれるアプリアリ性を備えた感情であり、決して状態感情の一種ではないと、現象学者としてのシェーラーはみるのである。愛は、好悪などと混同されず、主体や客体のその都度性（気分や環境）との相関を免がれている。仮に、自分

の一人が卑劣にも自分を裏切ったとしても、友情自体をうるわしいとみる評価には変化はきたさないであろう。かくして、愛は価値対象の本質そのものに誤りなく（誤解や偽造がない限り）注がれるのである。

シェーラーは、かような愛の自存性と優位性、先与性を多面的に論じている。⁽¹¹⁾

加えるにかれは、愛の対象たる価値の世界には、アプリアリな合法則的連関があるともみる。いわば「愛の秩序」に呼応する対象界の秩序である。その最重要な連関とは、価値には積極的・消極的の区別があること、さらに、快適価値—生命価値—精神価値—聖価値の高低の序列があること、の二つである。道徳的価値は、まさにこの序列から規定されている。すなわち、善とは「積極的価値の実現に付着するところの、意欲の領域における価値である」と共に、「意欲の領域において、より高い（最高の）価値の実現に付着する価値である。」

この規定をふまえて、愛と道徳性と価値との関連を考えれば以下のことが順次明らかとなる。

① 愛は、積極的価値、より高い価値の開示性として、道徳性の先条件である。②さらに愛は、知と意欲を促し、行為におもむかしめる規定力としても働くから、「愛する存在」は、また「道徳的存在」とも言える。③道徳性には、相対的と絶対的の区別が考えられる。なぜなら、積極的にして最高の価値の実現を図る意欲こそが絶対的善と言えるからである。④愛は、価値一般の感得や、価値比較的先取作用とは別であり、より根源的・指導的である。⑤愛の作用は、事物や対象にも向かうが、本来的には、人格に向かうところに最高の発現がみられる。そこに尊敬と区別される愛の独自性がある。⑥従って、たとえば、相対的な価値レベルにおいて積極的価値やより高い価値の実現を図る人間は、たとえ道徳的存在のうちに入りうるとしても、本来的「愛する存在」とは言い得ないことになる。⑦絶対的道徳的存在は、最高価値の担い手——神——への愛に導かれた人格にはかならない。⑧かかる神を求める人格は、有限人格としては、それ自身が最高価値に列せられる。⑨とすれば、愛の本質からして、この「神を求める人」自

身が他の人格の愛の対象に変わる。しかしてまた、かような他者の自己への愛に報いる応答的愛としての「愛し返し」もまた不可欠となってくるであろう。^⑩ここには、先にふれた愛のコイノニアが成立している。それは三つの愛から成っている。神の人間への愛、自己の神への愛、自己の他人格への愛、である。人間は神への愛に導かれて、それへの愛し返しを、またそれとの並行関係において、人間関係の相互愛を実現しなければならない。

以上のように価値人格主義を概括できるとすれば、後期思想と比較してのその特徴点は明らかであろう。ここでは、価値序列観の強調とそれに対応する愛という主体的契機の基礎づけが顕著である。むしろ後期においても価値序列観が背後に控えているのであろうが、そもそも価値区別それ自身というよりも、価値応答的な精神態度が一般的に重視されているにすぎない。どういう状況でどういう価値を先取し、実現するか、という問題ではなく、精神による衝動一般の指導如何という形で問題が立てられていることはすでに見た通りである。また同様に、愛の作用の強調も潜在的にはあるが、そこではいつも精神の他の作用、即ち知的作用 *Wissen* と意欲作用 *Wollen* と一括して扱われる。たとえば次のように。「精神はたしかに理性という概念も含んでいるが、観念的思惟とならんで一定種類の直観、すなわち、根源現象や本質内容の直観をも含み、さらには好意、愛、悔恨、畏敬、感嘆、淨福と絶望、自由な決断などの、一定部門の意志的・情緒的な諸作用をも含む。」⁽¹²⁾これではまるで、愛の独特の意義が見失われてしまうであろう。むしろ、シェーラー自身⁽¹³⁾の気持では決してそういうわけではなく、依然として愛の規定的な作用を保持しているらしいことは垣間見える。しかし、主著で「愛あれば意欲あり」とするソクラテス主義を標榜し、『同情』論で他の諸感情との峻別、なかならず、先取や感得にもみられない特別の意味合いを力説した立場からすれば、そのトーン・ダウンは一目瞭然であろう。精神を、決して愛と等置しえない視点に立っているのである。

次に、衝動の取り扱いをめぐって、際立った変化がある。後期には、衝動は世界根拠の一屬性にまで浮上している。精神は、衝動に対して決して「bit」を発することはできないのである。このような自存性は、価値人格主義の下では、衝動に与えられていたと見ることはできない。むしろ盲目的衝動が、愛や価値感得に導かれて、洞察的衝動となること、衝動の触発は常に、企図という価値イメージに従属してなされること、が主張されていた。⁽¹⁴⁾ 愛による衝動の規定ということと、精神による衝動指導ということ、この両者は趣旨においては同じでも、前者は直接的優位、後者は間接的優位、という違いがある。それだけ、衝動が制御しがたい自立性を持つに至ったと言えるであろう。

愛と並ぶ、知と意の強調、および衝動の意義増大、という第一、第二のことから、第三に、宗教的契機の減少と形而上学への接近という変化も指摘しうる。この両者は密接にからんでいる。シェーラーは、当初倫理学への関心からその哲学的思索を踏み出すが、次第に知識の問題、認識論的関心を抱くに至った。そして、一九二〇年代に入って、ニコライ・ハルトマンが「年ごとに彼をとらえるに至った、实在性問題の重みが、彼をして転回を強制した。その頃諸人物によって同時的にとりあげられていた、オントロジーの問題が彼をとらえたのである」⁽¹⁵⁾と語るように、世界の实在性の認識論的基礎づけを中心主題とみなすようになった。その解答が、世界に遍在する衝動への抵抗体験としての現存在の实在性の基礎づけであった。以上のような、倫理学から形而上学への進展は、その宗教論へも波及効果をもたないわけにはいかない。その最も早期の形而上学への論及と言われる『絶対領域と神の实在措置』の第二節では、あらゆる有限意識が必然的に形而上学をもつ、と語られつつも、神性への愛としての信仰もまた不可避とされ、結局、学的形而上学が矛盾的な思想として斥けられているのである。⁽¹⁶⁾ シェーラーの宗教論たる『人間のうちなる永遠なもの』においても、現象学的な宗教意識の本質分析が主関心であって、形而上学の構築はみられない。⁽¹⁷⁾ だが後期シェーラーは、超越神への信仰、及び聖人という典型の意義をトーン・ダウンさせ、人間のうちなる遍在する神性とい

う把握に立ちつつ、形而上学的な、世界説明を試みているのである。ここには、年来の宗教的関心が、实在性問題との連関において存在論的問題視座の下に展開されているのを見ることが出来る。シェーラー自身にとっては、一つの大きいなる前進であり、総決算と言ええる境地であったであろうが、見る者によっては、たとえば、マルティン・ブーバーにとつては、「神の、時間への従属化」としてがまんのできない変節であったと言えよう。

ところで、最後に我々にとつて是非確認しておかなければならないことは、たとえ初期、中期、後期のそれぞれにおいてそのアクセントの強弱は別として、道徳的存在として人間を把握することは、シェーラーにおいて常に変わらぬ核心的思想をなすものであった、ということである。

『学位論文』は、そもそも倫理学の圏内に終始しており、魂の恒常性としての心情の徳が追求されている。

中期の名著『倫理学』でも、先にみたように、相対的・絶対的道徳性へ向けての人間人格の課題が示された。「相対的」とはシェーラー自身の命名ではないが、相対的価値序列にある一般的諸価値の実現行為に伴う道徳的価値である。言いかえれば地上的人間のさまざまな営みに付着する善である。しかし、ここではこれと並んで「絶対的」善、即ち、神的存在への愛が同時に強調されている。言わば、世界内でも道徳的価値は実現できるが、本来的には、超越的な神への愛こそが、その究極の本質である、との視点である。

後期においては、言わば、この最後の視点が取り去られ、地上への没頭のみが語られる。しかも、聖化された形で。すなわち、われわれが為すこと、働きかける一切の対象世界は、そもそも神の事蹟であり、世界根拠によって支持されているのである。それ故、精神的人格は、徒手空拳な世界―内―存在でもなければ、単なる文化人でもなく、神との共同事業者としてこの世界の悪を追い払い、善の実現を図る道徳的存在なのである。愛に促がされ、知力・意志力を総動員して、他者と連帯しつつ自らの価値本質を成就すべく献身する存在たるべし、これが人間存在の崇高な

形而上学的使命ということになるであろう。

さて、以上のような検討に立って、シェーラーの哲学的人間学の試みに含まれている問題点を吟味することにする。これには、批判者の主張が有益な通路となりうる。

真先に経験的立場に立ったゲーレンの生物学的人間学を素材としよう。

三

ゲーレンは、『哲学の現状からみたマックス・シェーラー』⁽¹⁸⁾という論文集に「マックス・シェーラーの人間学回顧」という一文を寄せているが、その論調は全体としてはシェーラーの追憶と讃辞（人間学の着想の獨創性、その定義者としての意義、神とのではなく、動物との比較を手引きとする人間本質の探究など）に満ちてはいるもの、やはり基本的批判点は押えている。それは結局、シェーラー人間学は、初期以来一貫している倫理的要求と現象学的要求とが、フロイトの昇華理論と結合した形で濃厚に付着している形而上学的人間学である、ということである。このように述べる彼自身の立場は言うまでもなく、人間に関する総合科学としての哲学的人間学という方向である。その意味は次の三点と考えられる。①科学たる以上、あくまで経験的人間学たらねばならぬ。②諸々の人間に関する諸科学を包括する体系的統一性をもたねばならぬ。③方法的には、自然科学と同様、仮説を立て検討し、理論化するという手順をふまねばならぬ。

かくして、ゲーレンは、シェーラーが生物学的次元から一気に形而上学的領域にふみこんで行った安易さを批判し、あくまで人間を生物としてとらえた上で、他の動物種と異なる人間種の獨自性を見い出そうとするのである。そ

の結果シェーラーの見なかつた多くの事柄を見出し出した。人間は生物としてみた場合驚くべき欠陥生物であること（この点はシェーラーもいわゆる従来の人間観の第四番目に指摘してはいる）、かかる負担を、動物進化の原則、すなわち、器官発達による進化とは逆に、諸々の代替器官を発達させることによって免除されてきたこと、従つて器官は退化もしくは消失しさえしているのである。このことは何を意味するかと言えば、人間はそもそもその実践的知性そのものの次元で動物と質的に異なる特性をもっている、ということである。動物の知性はあくまで環境に従属し、本能圏を脱却していない。しかし、人間にあつては、一才未滿からすでに学習による知識習得の徴候が現われる。すなわち、あれっ？という驚きと疑い、試行を通じての技術習得、不断の学習を通じての知識獲得と集積、詮じつめれば、行為する存在たるところにこそ人間の本質はある、というわけである。人間はまさに、行為によって自らに課題を立て、能力を伸長し、事物への習熟性を獲得する。「行為とは、予見と計画に基づいて現実を変化させるということであり、こうして変化させられた、ないし新たに作られた事実とそれに必要な手段との総体を文化と称する。」⁽¹⁹⁾

文化という点に注目するとき、人間社会は文化社会である。その意味でゲーレンは「文化が自然のうちに入りこんでその毒を消し、己の自由のために適合させて自然から切りとつた範囲の中にだけ具体的な人間社会は存在する」とも語るのである。ゲーレンの人間学は、出発点は生物学的人間学だが、帰結としては、文化人間学ということになる。その点を一層明瞭にし、押し進めたのが、ロータッカーやラントマンの人間学である。⁽²¹⁾

ゲーレンの議論の詳細、ロータッカーやラントマンの主張は別の機会にとりあげることにして、ここでシェーラーを再登場させよう。

ゲーレンは確かにシェーラーを批判するわけだが、多くの点で共通の人間理解をもっている。人間がその種に固有の環境世界に限定されず、世界開放的であることがまず第一点。この場合概念上は厳密には同じではないが。すなわ

ちシェーラーはこれを時空的超越性に傾いて用い、ゲーレンは脱文化圏という形而下の意味に傾いて用いている。とはいえ、活動版図を無限に拡張してゆく可能性を秘めた存在とみる点では同一であろう。第二に、共に人間が「距離をとりうる」*distanzfähig* 存在であることを強調する。シェーラーにとって精神的存在は、自己の眼前の関心対象にとられず、事物を事物そのものに即して客観的に観察することが可能である。またゲーレンにとっても、直接性の覇件からの脱却こそが行為の前提条件となるものである。衝動と行為との間に間隙を与えるものがこの脱却にほかならない。さらに、第三に、衝動の過剰という点も同一である。シェーラーにとって人間は、「新しきものの最も熱愛的な動物」であり、その心胸には、常に満たされない衝動の不満足感がつきまとい、空虚である。この空虚感が、世界の唯一の空間・時間というカテゴリーを可能とさせる、とみるのがシェーラーとすれば、ゲーレンは、遊びやマニア、芸術へと促がし、文化の原動力となる、とする。微妙に理解を異にしながらも、以上の三点はほど共有点とみているであろう。

それはそれとして、われわれは一つの疑点をゲーレンに呈しうるのではないかと思われる。それは本節冒頭に述べた箇所の中にある。ゲーレンは、価値や理念の実現を人間の使命とみるシェーラーの態度を、すなわち、倫理的要求と現象学的要求とを、すでにして形而上学的な強固な前提であるとしてそもそも斥けようとしているのである。このうち、現象学的要求の方は別として、人間が倫理的要求をもつことがそれ程不当なのであるうか。「この私がいかに生きるべきか」という実存的関心に促がされ、一般に人間はいかなる課題を有しているかを問いかけ——この点については、ロータッカーも指摘する如く、⁽²²⁾ 実存哲学の側からの反撥があるかも知れぬ——世界の方向性を思索するといふ観点、結局は歴史哲学的問題設定が無意味だとは首肯しにくい。シェーラーは、先にもふれたように一貫して人間を道徳的存在と規定している。後期においては、人間による価値実現は、神との共同遂行による世界生成であり、世

界はそれによってたとえ直線的進歩の方向ではないとしても、いよいよ価値に満ちたものに変じていきうると、みている。

ゲーレンにおいては、世界の将来、人間の課題・使命如何、我々は何を為すべきか、といった価値的・主体的視点があまり見受けられない。道徳も生物としての機制から考えられるとされるし、シェーラーが重要視した愛概念もほとんどふれられていないように見受けられる。確かに、技術の進歩発展、文化の向上ということは強調される。しかしながら、たとえば技術文明の発達をもって、生存条件の向上という積極面と、死を招く危険の増大という消極面とを含む、とするとところから明らかなように、人間の将来、世界の未来を冷やかな客観的観察者の眼差しをもって分析している。⁽²³⁾ その言わんとするところ、テクノロジーに偏した文化への警告という文明批評とも解しえないこともないが、そもそもそうした破局的事態を回避するためにはどうすべきか、といった提言が行われないのである。このことは、個別諸科学で獲得された豊富な人間に関する知識を、それらの個別科学につきまとう粹をのりこえ、総合するところに、経験的人間学としての哲学的人間学の使命がある、とする立場からはむしろ当然かもしれない。

しかし、世界の生成を、人間における精神と生との相互滲透、すなわち、人間の人格化の度合いの従変数をみなす主体的観点からは、当然とはみなしえないであろう。

その点からすると、われわれは人間の本質を「状況内存在」と規定するロータッカーの人間学をもって、シェーラーとゲーレンの間を架橋するものと位置づけることができるであろう。ここでは、多くの有限性に拘束されながらも、諸々の理念を導きの星として超越せんと欲求しつつづける存在としての人間像がくつきりと浮かび出ているからである。⁽²⁴⁾

注

- (1) Max Scheler, Nachlass, Band I, 1979.
- (2) Scheler, Gesammelte Werke, Bd.9, Späte Schriften, S.31 邦訳『シェーラー著作集13巻』(白水社)四七ページ。
- (3) *ibid.*, S.49. 邦訳前掲書七五ページ。
- (4) Scheler, Nachlass, II, S.210.
- (5) *ibid.*, S.201.
- (6) *ibid.*, S.209.
- (7) Scheler, G.W., Bd.9, S.55 邦訳前掲書八五ページ。
- (8) Martin Buber, Das Problem des Menschen, 1948. 邦訳『人間とは何か』(理想社)昭三六年版、一四一ページ。
- (9) Manfred Frings, Max Scheler, "Zeitschrift für Philosophische Forschung, 28, 1974.
尚「J・シヤンマック編の『大哲学者の根本問題』(富士書店)所載の論文「シェーラー：衝迫と精神」の中でも、かれは同趣旨のことを述べている。
- (10) Scheler, G.W., Bd.2, 1966, S. 471. ff.
- (11) これについては、価値認識の存在認識に対する優位、他の価値認識に対する先与性、種々の状態感情に対する自存性などを指摘するところがある。
- (12) Scheler, G. W., Bd.9, S.31. 邦訳前掲書四七、八ページ。
- (13) たとえば、Scheler, Nachlass, II, S.64.
- (14) 拙稿「愛と意志のはなま」(『実存と倫理』(以文社)、及び「マックス・シェーラーの自由論」(弘大『文経論叢』第十九巻)参照。
- (15) Nicolai Hartmann, Max Scheler, Kant-Studien, Bd.33, 1928, S.XIV.
- (16) Scheler, Nachlass, I, S.201 ff.
- (17) 『人間のうちに永遠なもの』から哲学的人間学へのシェーラーの歩みを「危険な試み」として内在的に批判した文献として次のものがある。Eugen Kelley, Max Scheler, p.162-182. かれは、これを意識の現象学的な本質分析からの逸脱であると述べている。
- (18) ed. Paul Good, Max Scheler in Gegenwartsgeschichten der Philosophie, 1975.
- (19) アルノルト・ゲーレン著、亀井他訳『人間学の探究』(紀伊国屋書店)一七ページ。

- (20) 前掲書一九ページ。
- (21) これについては、茅野良男『哲学的人間学』（塙新書）に、概略的説明があるので参考とした。
- (22) Erich Rothacker, *Philosophische Anthropologie*, 1982, S.50-55.
- (23) ゲーレン前掲書「二一八ページ以下。「人間学の見地からみた技術」
- (24) Rothacker, a. a. O., S.174-199.