

マックス・シェーラーの政治思想

五十嵐 靖彦

1 はじめに

マックス・シェーラーは一九二八年五月心臓発作のため急逝した。五十四歳の若さであった。その彼は死の前々年あたりから講義の傍ら矢継ぎ早に講演・執筆に没頭している。数年前一回目の発作に襲われた経験のある彼は、まるで残り時間の少ないことを予感していたかのようである。事実彼の未亡人となったマリア・シェーラーはそれを裏づける発言をしている。⁽¹⁾ 死の予感からの仕事の圧縮が心身の酷使となり、それが実は死期を早めたとも言えないことでもないのであつて、特に一九二七年の活動を見るとその感がする。その前年にも『知識の諸形態と社会』の出版、「人間と歴史」の論文寄稿、「政治と道徳」の講演と緊張は続いたが、この年には、一月に若い軍人達を前に二時間半の講演（「平和の理念と平和主義」）、二月にアムステルダムでのスピノザ死後二百五十年記念講演（「スピノザ」）、更に四月にカイザーリング知恵学園で四時間に及ぶ中断なしの講演（「人間の特殊位置」）、十一月に「調和の時代の人間」と題するベルリンの政治学園での講演、と一層の傾注が続くのである。これらの講演は後年活字になったが、いずれも同じテーマの焼き直しとか一場のアジ演説とかいった生易しいものではなく、それぞれが別個の視点からの構成要素となつてこの時期の彼の思想境位の全体を伝えることになるような重要文献であり、力のこもったメッセージであることが分かる。

焦燥感にとらわれたかのようなこれら一連の活動によって、彼は一体時代に對し何を訴えようとしたのか。この問いには、死が彼自身の手によって思想の全体骨格を明瞭な形で我々に伝える時間を与えなかった以上、我々自身を読みとり答えていくしかない。そのような制約の中で考えたとき、我々はこれらの講演の多くが、ドイツ国家の明日を担う若者、それも政治家志望の学徒を相手として語られていることに注目したい。すなわち、機会あることにかれらに、歴史の流れの方向、政治や政治活動の本質、これらと道德との関係、エリートの役割などを説き、訴えたのである。勿論、スピノザ論や知識形態論のようにアカデミックな仕事も平行して行なっているが、時局的な発言、特に自身の価値哲学からする時代への指針提示、がシェーラーの重大関心であつたことは紛れもない事実である。本稿はこのような判断に立ち、講演草稿を資料としてシェーラーの政治思想の一端を明らかにすることが趣旨である。

2 シェーラーの国家の位置づけ

シェーラーの思想は、通常初期（一九一〇年代はじめまで）、中期（二〇年代はじめまで）、そして後期（死までのほんの五、六年間）と三期に分けられる。全体としてはそれで間違いないと思われるが、こと政治思想という点に關して言えば第一次世界大戦が一つの境目となるのではないか。この戦争への当初の積極的なコミット、および戦争の長期化と祖国にとつての周知の過酷な結末、これらが以後の彼に、歴史の最も実在的な形成力としての政治世界に目を注がせる事になったと解されるのである。

シェーラーは伝えられるところでは、²⁾ 講壇哲学者として教場や書齋で地味に研究に専念している様な性格でなかつたらしいから、現実問題への関心は強く、戦争以前にも多くの社会的発言を行なっているが、³⁾ それらは政治論とは言

いがたいし、内容的にも彼の価値哲学の理想主義的適用といった感を禁じえない。それを確認する意味で彼の名著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』の中で最も政治に関わる部分と見られる国家についての考え方をしておくことにしたい。そしてそのあとに問題になっている時期の政治を正面から扱った諸講演を検討することにしよう。彼の国家についての考え方は、名著の後半部、人格論展開の一節でごく概略的に触れられているに過ぎない。すなわち総体人格との関わりで国家が論じられるのである。

まず彼の人格概念であるが、人格とは彼にあつて、知・情・意にかかわる多種多様な諸作用の遂行の只中で実存し、これら諸作用を統一づけている各自的な作用中枢である。中枢として当然諸作用の量的総計ではない。部分部分の作用・行為を統一的に関連づけ・意味づけている司令塔のようなものである。この司令塔はヴェールの陰に見え隠れするように現れているが、それ自体が客体として対象化されることは決してありえない主体である。この意味での主体は既に近代哲学、特にデカルトの発見したところであるが、シェーラーにあつて人格は、思惟実体としての認識主観でもなければ実践理性の担い手でさえもない。これらロゴノミー（律律）としての人格把握をシェーラーは強く退けた。人格が、広義の精神わけても愛の主体であるとするところがシェーラー人格論の独自の特徴であり、それはまた彼の哲学に一貫する根本思想でもある。「人間は思考したり意欲したりする存在である前に愛する存在 *ens amans* である」⁽⁴⁾という情緒主義的人間観が種々の著作で繰り返される。愛が最も規定的に働き、何を認識するかを導き、また何を行なうべきかを選択させる。何を愛し何に関心を持つかがその人格の本質をなす。愛の対象をいわば恣意的に次々と取り替えるなどということはできない。それは人格の分散であり同一性の危機である。では他の人格を知るとはどのようなことか。対象として観察し類推することでは勿論ない。相手の愛するように愛すること、すなわち、愛の共同体験・追体験による共感的自得をおいてほかにはないのである。彼はまた「愛は盲目ではない、それ自身の秩序、論理

がある」という思想をアウグスティヌスやパスカルから学んだ。そしてこの愛の秩序を現象学の方法により客観的な価値序列として提示した。こうして愛の主体としての人格には、実存の意味をそこに見いだすべき価値界の種々相と不変の道徳的道徳とが与えられたことになる。

さて個別的人格は、種々の社会集団の構成員としてそれなりの役割を担う側面と、それに埋没しない秘奥圏とを併せ持つ存在と考えられている。前者が社会的人格 (soziale Person)、後者が秘奥人格 (intime Person) である。シェーラーの表現だと「各人は社会的統一体と呼ばれる集中化された体験的諸連関の総体性の構成員であることを自認するのみならず、この全体に対する共同責任者としても与えられている。」⁽⁵⁾ となるが、要するに我々はなんらかの団体、集団、組織の一員としてそれぞれ共同体験を持つ共同存在であり、この団体なり集合なりがそれ自身独立した一つの集合的人格だ、というわけである。つまり彼は、社会を、個を単位として足し算をした総計と見たり、あるいは、単なる名辞だけの集合名詞と見なしたりするような、個人主義的社会観に与しないのである。個別人格からなるがそれとは独立したこの集合的な人格が総体人格 (Gesamtperson) と呼ばれるものであり、シェーラーの人格論に厚みを与えている論点の一つである。

このような総体人格としてシェーラーは、群集 (Masse) 以下、教会 (Kirche) までの五つを挙げる (実はこの中で本当の総体人格の名に値するものは教会のみとされるのであるが)。それぞれの特徴をごく簡単に見てみよう。⁽⁶⁾

群集とは、感情伝播 (Ausdeckung) と不随意的模倣 (unwillkürliche Nachahmung) のみがある、単なる人の群れでありどんな連帯性もない。生命共同体 (Lebensgemeinschaft) は、具体的には家族 (Familie) や種族 (Stamm)、民族 (Volk) だが、血縁的・地縁的な自然の統一体である。ここでは群集と違い解が成立しているものの、それが直接的な共同体験つまり慣習や祭儀、団体行動から独立していないために自他の区別が判然としない。連帯性はある

が各々が個別人格として未成熟であるために代替可能なロボットの観がある。したがって生命共同体では無条件の人間信頼という麗しい性状は存在するものの、自体価値としての人格価値にはまだ目覚めていない。たとえて言えば第二の誕生を前にした未成年期のようなものであろう。ただしこの人間信頼こそ契約社会である市民社会の基礎をなすものである。契約を守ることで自体の約束は生命共同体を培地とするほかないからである。その意味では確かに「市民社会なき生命共同体は成立しうるが、逆に生命共同体なき市民社会はありえない。」⁽⁷⁾

市民社会とここで意識した言葉は *Gesellschaft* である。ゲゼルシャフトは、ヘーゲルの市民社会 (*Bürgerliche Gesellschaft*) 論をおもわせる非人倫的な社会様相として描かれており、シェーラーの見た近代社会ということになる。ここでは生命共同体にあつた人間信頼が消失し無根拠の不信頼が支配的となる。利害関係の一致のみが契約を紹介して人間関係の結びつきを決定する。利害の不一致が分離を招く。人々は打算的となり、相手を手段として利用しあう。互いに騙されまいと警戒しあうから、共同体験も共同責任もはや存在しない。価値論的には、有用価値や快適価値を中心とする生活様式となつている。ただし連帯性から最も遠いこの打算的社会にも固有の意味が内属している。有用価値や快適価値という序列的には低次の価値であれ、ともかくそれらの積極的価値をこのうえなくこの世に実現しえているということは、勿論その意味の一部だが、それは別としよう。最も重要なことは、市民社会が成熟した自己意識的個別人格を育成する、ということである。群集と生命共同体には人格という個体的統一形式は現れなかつた。今始めてアトム化した形式ではあるが、自己責任を有し、自立した個人が出現したのである。とは言え、真の人格は先に見たように、精神的存在、愛する存在であるから到底このアトムの個人の知るところではない。かくしてシェーラーは、いわば生命共同体と市民社会との総合として4番目に、「自立的・精神的・個体的なる個別人格の統一態」⁽⁸⁾ という社会的統一の本質形式を掲げ、これをもって総体人格の理想とするのである。ここには成熟した個別人格、代

替不可能な連帯性、共同責任、万人の救済連帯、自己責任といった重要な倫理的カテゴリーがすべて実現している。これこそシェーラーによれば倫理的諸人格の宇宙の根本原則を満たす社会的統一の最高形式の理念であり、一切の諸他の社会体はこの影響下にあり、これに従属することになる。ところでこの最高次の総体人格は具体的には何かと言えば、2つ考えられている。それが本質関係的に関わっている精神価値の二様相に应じるものである。なおそういう意味では生命共同体は生命価値に、市民社会は前述のように快適価値と有用価値に本質関係的に関わっている。精神価値としてシェーラーは文化価値と聖価値とを区別している。このうち文化価値と対応しているのが文化総体人格 (Kultur Gesamtperson) であり、国民 (Nation) と文化圏 (Kulturkreis) とが具体的な担い手となる。他方聖価値には教会が対応する。まさに教会こそはシェーラーが最も情熱を抱き、彼の言う精神的愛の連帯性の具現態と観じている総体人格である。全ヨーロッパ、否、全世界が教会組織に編入し、愛の交わりの関係に立ち連帯することが期待されているのである。

それならば国家 (Staat) とはいかなる総体人格だろうか。シェーラーは国家の本質を力による支配意思と見る。したがって国家にとって、どこまでこの意思を及ぼすことができるかという効力範囲 (領土という空間的範囲) と、どの範囲の人々に及ぼすか (民族、諸民族、国民) ということと、何を表現するか (国家の任務) という3つが本質要素である。国家の任務、課題とはシェーラーによると①法秩序の設定と実現 (立法と司法)、②生命共同体と利益社会の成長・促進、規制と指導 (人口政策、保健)、③福祉の保全と促進 (防衛と管理) の3つである。価値序列から言えばこのうち法秩序のみが精神価値で、他の2つ、権力規制と福祉促進とは生命価値に入る。そのことからシェーラーは国家はそれ自身のうちに異質なものを含む不完全な精神的総体人格で、格下のものと位置づけるのである。精神的な人格に固有であるエートスは国家自身のうちには存在しない。ということとは、文化価値の実現と擁護に国家自身は積

極的責務を持っていないということでもある。もつとも国家がその構成員たる国民から遊離したものに暴走しても困るから、国家にエートスに似たものを与え、精神価値への関心を喚起し、文化の擁護者へと導くのが、直接には国民や民族の、間接には教会的統一の課題であると言ふことになる。

以上の位置づけから考えると、国家は、生命共同体としての民族や、市民社会よりは上位にあり、これらはあるいは規制しあるいは保護するなどして生活の安寧を図ることが主たる任務であるが、それ以上の価値（法秩序以外の精神価値）となるとそもそも感得能力を欠いているのであり、これについては国民や教会の指導を受けつつその支配意思の方向や内容を規定していくべきものということになる。この考え方は率直の所かなり復古的と言わざるを得ない。

古代ギリシア—ローマ帝国—中世ヨーロッパの歴史を見ると、文化は政治的な国家の興亡から独立していること、政治権力が宗教的権威の前にはしばしば屈伏すること、が容易に見て取れる。ローマ帝国は征服地のギリシアやユダヤから学問や宗教を学んだし、ゲルマン人のヨーロッパはローマ人の宗教、ギリシアの哲学などを継承した。ローマ法王は国王に戴冠の榮譽を与えたり、破門を行なったりもした。中世はカトリックにとって幸福な時代だったと言えるのではないか。というのもその後の近代以降は国家側が強力となり教会を圧迫しかねない勢いとなったからである。この時期のシェーラーの考え方は、こうした国家の権力増大は間違いであり、カトリック中世に近い形での、否、一層理想的な形態での教会の権威の再興を企てるもの、と言えよう。

ところが実際の所は近代の国家権力は強大であった。国民的エートスがそれを望んでいたか否かは別として、列強はその支配意思をどんどん外部に拡張していった。そうすれば互いの国家意思が衝突せざるをえなくなるが、これが第一次世界大戦として現実起こったのである。愛の連帯性という彼の理想を粉々にしたこの戦争に対しシェーラー

はどう反応したか。当然のことながら先に見たような立場からシェーラーは、この戦争を引き起こした真因は、各家の背後にある国民的エートスのあり方だったと見ている。そして素早く言論と行動を持って「反応するのである。次節でその辺を見てみよう。

3 シェーラーの近代批判

彼は主著刊行と相前後して一九一五年に、近代社会のあり方に対する自身の価値倫理学の立場からの分析と批判をとりまとめて出版している。後には「価値の転倒」と題されたこの論文集には、「道徳の構造におけるルサンチマン」をはじめ「ブルジョワ」など一一の論文が収められており、その多くは戦前に書かれたものである。この論文集の詳しい検討は本稿の課題ではないので省くが、⁽⁹⁾ 総体的に言えば近代社会の国民的エートスが正しい愛の秩序・価値の序列から離反していること、従って国家もまた理想と相反する形態で進行していることを鋭くえぐっている。特にこの中の代表的論文と言つていいルサンチマン論では、近代人の転倒したエートスとして博愛主義(普遍的人類愛)、価値主観主義、労働価値主義、有用価値の顕揚、の4つが指摘され、いずれもいかにゆがんだ価値感覚であるかが糾弾されている。博愛主義とは、過酷な自由競争に明け暮れるエゴイスト集団である利益社会にあつて、あたかもそのカウンターパートとして主張されたものであるが、シェーラーによるとこれは隣人愛とは似て非なるもので、神との結びつき、人格間の親和性とは無縁の抽象的で一般的な人類同士の愛ということになる。価値主観主義は、価値序列の客観性を認めず、個人の感覚や欲望の喚起力を価値と見なす個人主義・心理主義的な価値観である。到底シェーラーと相容れる立場ではない。労働価値主義とは、罪への罰・救いの試練・浄化・犠牲・謙遜の学校といった意味でのカト

リック的労働観とは異なり、ただの営利活動としての労働から、しかも、そのみから価値が生じる、従つて価値とは本人が稼ぎ貯めた所産であると思ふ。これでは先天的徳とか相続善は否定されることになり、これまたシェーラーの採らない見解である。有用価値の顕揚とは、元来有用価値は道具であり手段であるから生命価値や快適価値に從属した価値である。しかるに有用財や貨幣への物神崇拜に支配されひたすらこれらを目的自体としてありがたがっているのが現状である。これこそまさに転倒した特殊近代的な、資本主義的經濟エートスに毒されているせいに他ならない。こうしたエートスが国策に反映すると、ひたすら膨張主義の方向をとり帝国主義化してくる。第一次大戦はこうした膨張政策諸国の植民地獲得の争奪戦だった。これに対してシェーラーはいち早く対応している。

かれはこの戦争を、スクラップ・アンド・ビルトの好機と見、一九一四年に『戦争の精神』という一文を書いた。最初は二五ページ足らずのパンフレットとして発表した¹⁰⁰が、その後書き足し、それがどんどん膨らんで結局四〇〇ページを越える大著となった（『戦争の精神とドイツ戦争』一九一五）。「戦友達に！戦争もまた榮譽を担うものであり、人間の運命を動かす」というシラーの詩句を冒頭に掲げるこの著作は一種の戦争肯定論と見なしうる。現下の世界情勢に対するシェーラーの見解はいかなるものであったか。

彼はかねて戦争は仮に延期されることはあつても起こることは不可避と見ていた。そこで先に見たような病弊からのヨーロッパの救済とドイツの発揚をはかるのは今だと見なし、むしろ戦争の勃発を歓迎した。その理由は以下のよう¹⁰⁰に列記できよう。

①ヨーロッパの緊張のガス抜き効果がある ②英国から流れてきた資本主義的商業主義の悪しき風潮を撃退する神の鞭である ③戦争は単なる物理的暴力ではなく深い精神的出来事である ④戦争から新しいヨーロッパ人が生まれるだろう ⑤国民世論と心術を団結させドイツの国威を盛り返す絶好の機会である ⑥現代生活のアトミズム化とは

対照的に、戦争は人間実存の有機的根源への回帰である ⑦戦争はあらゆる人間の進歩、文明そのものの創造者である ⑧平和は文明にとって不断の危機である ⑨平和は心とあらゆる文明に対して道徳的・精神的害悪となる ⑩戦争と平和は、呼吸、潮の干満、日没と日昇、嵐と凪などと同じく、人生の自然的リズムの部分をなす ⑪もし長く平和が続くならルサンチマンと憎悪が諸国民の心胸に巣喰い始めるだろう ⑫戦争の後に希望の大地が開ける。なぜなら、戦争は人々を浄め平和時に堆積した軟弱な満足を洗い去るから。戦後には新たなヨーロッパ人が誕生するだろう。⑬我々は歴史的人間を、動かされるのではなく動かす者、環境によって形成されるのではなく環境を作り求める者、としてみることを学ばねばならない。

見られるように、堂々たる主戦論である。シェーラーがこの戦争をドイツにとって聖戦と見なすのは、戦争の根本原因はブルジョワ的営利主義のエートスに毒された英仏の膨張政策にあり、今まで世界史に取り残された後進国であったドイツが、伝統的な善きドイツ魂を奮い立たせその英仏を叩き、道徳的教化を行なうべき使命を持った正義の戦いと位置づけるからである。こうした見解は先に見た彼の価値論、人格論、また、近代社会批判等の趣旨から見ればそれなりに筋の通った対応と言えよう。実際この時期のシェーラーは一番ナシヨナリストに近い立場にいたとも言え、言論よりも行動が先であった。というのは独・仏・英の戦争突入が一四年八月であったがシェーラーは早くも九月にケルンの空軍補充大隊に自ら志願しているのである。もつともこのときは「あなたはもう四〇歳だ、まずは若者に譲りなさい」と断られるが。実は先の戦争論は、塞き止められたこの溢れんばかりの報国心の発露として書き始められたものなのである。シェーラーはこのとき、ドイツに連綿と脈打つ英雄主義の伝統——古くはヘーゲルやニーチエ、新しくはベルリン大学のヘーゲル主義者ライチユケや『ドイツと来たるべき戦争』のフリードリッヒ・フォン・ベルンハルデイ将軍、『商人と英雄』のゾンバルトラ——を身近に感じていただろう。

シェーラーの従軍への思いは翌年三月招集によって果たされ、以後終戦まで然るべき戦時活動を行なうことになるのだが、しかし、この戦争が四年間以上にも長期化し（二八年一月カイザーのオランダ亡命、一九年一月休戦条約）単に一部ヨーロッパの極地戦にとどまらず、全世界を巻き込む総力戦となり、その戦禍もまた未曾有の規模となる様相を呈してきたことは、予想外のことであつた。これは余りに大きい代償というものではないか。単に英仏が悪で、ドイツが正義という割り切りかたはできないのではないか。この戦争を招いた人類そのものが問題ではないのか。このような反省がシェーラーに直接沸いたかどうかはわからない。しかしそうだと窺わせるものはある。一九一六年の『戦争と再建』には、「悔いと償いによるヨーロッパの尊厳の再獲得」という言葉が見受けられる。¹¹¹ また少し後年の『人間のうちなる永遠なもの』（一九二二）は、ヨーロッパの文化的・道德的再建を果たすにはいかにしたらいいか、という問題意識で書かれている。キリスト教倫理はもはやヨーロッパ人の心胸を内面的に支配していない。それに代わり近代のブルジョワ資本主義的精神のエートスがはびこっている。ここにヨーロッパの道德的無秩序の根源がある。なぜこんなことになったのか。シェーラーは再び、博愛主義、個人主義、国家主義、権力意思、利益社会の肥大化、身分構成の排除、等々を指摘するが、詰まるところ、宗教的靈感の文化事業・人間的共同体からの脱落、を究極の原因と論定している。シェーラーにとって、人間は人格として精神的主体であり、特に宗教的存在であり、またキリストの身体の一部である。有限の人間にとつては何かを信じるしかないのであつて、信じる・信じないの選択の自由はない。この肝心要の部分で金銭とか財貨、権力などを至上価値とする偶像崇拜に陥っていることが、ヨーロッパの破局を招いた真因である、というのがシェーラーの理解なのである。ではどうしたら再建できるか。かれは共同責任、共同罪責を強調する。ヨーロッパ民族の内部でますます多くの人々がこの全ての出来事をヨーロッパ民族の共同罪責の帰結と見なし、共同謝罪し、心から共同悔恨を行なうことによって内面的に連帯的精神を回復しなければならぬ。

ヨーロッパの再建の道はこのような道徳的宗教的條件の改造なしにはありえない。「この戦争に責任のあるものは誰であるか、どの民族であるか、という問いには結局一つの答えしかありえない。——そのように問う汝自身だ、と。」⁽⁴⁾以上が大戦前後のシェーラーの時局に対する対応であつた。

4 後期シェーラーの政治論

一九九〇年にシェーラーの遺稿集第四巻(全集第十三巻)が刊行された。「哲学と歴史」と編者フリングスによつて題されたこの巻には、晩年の歴史哲学を窺わせる多くの未公刊資料が収録されているが、メインをなすのは「政治と道徳」、「平和の理念と平和主義」と題した二つの政治講演である。シェーラーによるとこの二つはセットをなしており、政治と道徳の關係に関する本質的・原理的考察とそれを踏まえた國際政治に関する価値理論、という關係をなしている。ところで、このうち後者は同じフリングスの手ですでに一九七四年に単行本として出版されており、筆者はこれを資料にして考察を加えたことがある。⁽⁵⁾そこで本稿では主として前半の「政治と道徳」草稿に基づいていわゆる後期シェーラーの政治哲学を探つてみることにする。

はじめに本草稿全体の特徴をいくつか指摘しておく、まず第一に、政治論と言つてもここには通常予想される国制論(例えば民主制)や、国家意思の内容規定(例えば憲法)・外延規定(例えば三権分立)、あるいは政策論などいわゆる政治学的な論題はいっさい扱われていない、ということである。シェーラーも言うように、あくまで政治・政治的行動の本質を道徳との関連から規定しようとの視点からのみ論じられている。その点からすれば形式的には、前半でこの問題に関する過去の諸理論を整理し、それぞれに対する批判を行ない、後半で自分自身の立場を打ち出す、

という構成をしており、典型的な論文スタイルをなしている。第二に、ではなぜこうした限定された論題を扱うかだが、これは講演のテーマであったと言うことである。自身の体系の整備のためという理論的要請から政治哲学の部分を補強したと言うわけではないのである。ここにシェーラーの真価が現れるのだが、先にも見たようにシェーラーは自身の価値論と現実社会の動きとの相即を常に考えて哲学することを怠らなかつた人である。今の時局を見ると、ドイツは敗戦による政治的・経済的痛手（四四〇条に及ぶヴェルサイユ条約は相当過酷である）もさることながら、精神的にかつてのヒロイズムの国民エートスの処理に当たつて全くだらしない状態になっている。すなわち、挫折するか、反省の虜になるか、「イエス、バット……」の不明確な日和見主義になっているか、である。こうした混沌の中にある国民エートスの立直しのためにこの問題に焦点を当て論じたということである。

第三にシェーラーの基本姿勢であるが、国民世論への訴えといつても声高に扇動するといったものとは程遠いということである。「党派論争には関わらない厳密な哲学的論述」であり、「説教しようとか教育しようとかの意図とは全く無縁の冷静な研究」たらんとしているのである。これは全ての講演に共通している特徴であり、あくまでシェーラーを扇動家から区別し哲学者としての格調を失わせない特徴でもある。しかしこの点は内容とも関わってくるだろう。彼は自身の哲学的考察として政治と道德の問題についてどんな考え方を打ち出したのだろうか。

かれは、この問題について提出された近代以降の諸理論を、四つの主要類型に区分し、批判する。シェーラー自身の見解を間接に伝えるものでもあるから最小限その論点を見ておこう。

第一類型は、政治を道德の派生形態と見る政治一元論である。これによると道德には独立性はなく、それ自身が「規模の小さい政治」に他ならない。力が正義を決定するのであり、発生的にも権力者がその都度の道德内容を決める。従つて権力闘争や階級闘争の結末が道德規範だ、ということにもなる。この考え方の基底にあるものは権力衝動・我

欲衝動を人間の本质と見る利己説・性悪説であつて、愛や利他心を否定する。具体的にはホッブズ、マルクス、ニーチェ、功利主義などが例としてあげられている。これに対してシェーラーは、政治と道德の原理的区別を主張する。すなわち政治的行動は、集团的・個人的を問わず自覚的に自己利益を図ろうとする権力衝動に根差した行動であり、そこでは他者は対象化・手段化されている。またその行為の当否は目指された関心や利益、欲求が結果において実現されたか否かで評価される結果倫理である。これに対して道德にあつては、他者は対象ではなく作用中心・自己目的であり、自他は諸作用の共感と共同体験、共遂行、追遂行によつて相交わつている。従つて「他者に生じることば原理的に私にとつて生じることと等価値である。」⁽⁵⁾また、根元的に利他的な衝動や純粹な共感、愛があるのであつて、善悪は単なる欲求や関心に還元されない。道德的行為は結果を目指さない純粹な心情倫理である。以上のような見解は主著以来すでに不変のシェーラーの人格論である。

第二類型はこれと逆の道德一元論とも言うべき道德主義的政治観である。ここでは道德が自存的で、政治とは「規模の大きい道德」である。従つて一切の政治行動が道德的立法に従属すべきである。これにも非暴力主義、道德が政治目標を決めるとする中世キリスト教哲学や自然法の立場、そこまで言わないにしても、道德が政治の許容範囲を制限するとする立場、などの変容形態がある。一と二は法治主義と徳治主義と言い換えてもいいだろう。広く見れば、一部のソフィスト説とプラトン説、法家説と儒家説の対比など古今東西に実例は多い。シェーラーの見解はこうである。現代社会にあつては、超人格的な主権国家の出現と、絶対的に秘奥的な領域を持つ自律的個人人格の存在が決定的であり、それが政治と道德の本質差異を指し示している。政治や国家に対して愛や利他性、精神性などの道德規範を求めても無意味だし、また道德に対してそれにとつて本質であるこれらの代わりに地上的な現存在への埋没を求めても同様である。「道德は人が政治的な意味で何をなさねばならないかを語らないし、何をなさざるべきかも語らない。

政治はそれ独自の自律的な合法則性を持つ。」¹⁰⁶ここでは教会や国民による国家の指導を説いた主著の面影はない。国家は、確かに法秩序の理念という精神価値の一部に関わるが、「そのくせ国家そのものは実体的な法秩序に断じて従わない」¹⁰⁷まさに超法規的存在である。こうしてシェーラーは近代の権力国家の実態に即した見解に転じているのである。

以上によつてシェーラーの立場が、政治と道徳の峻別、完全な二元論であることが明らかとなった。しかしそこから何が出てくるというのだろうか。それぞれが別個の道を歩み、互いに干渉しあわないようにしようともいうのか。シェーラーは実はこの分離した二つのもつと高次の統合を考えている。そしてそれが彼の後期の思想境位であり、同時に彼の最後の言葉ともなった。しかしそれに触れる前に、他の二類型——これはいずれも二元論のタイプである——からもシェーラーの見解の他の側面を拾つておくべきだろう。しかも実際シェーラーは、ある意味で自説と近いこれらとの論判に論述の比重をかけてもいる。

第三の類型は、政治と道徳の一方的な従属関係、規制関係あるいは統一を否定し、それぞれの自存性を認める二元論である。といつても政治の側の道徳からの解放に力点がある。この説によると、道徳法則の存在は確かに認められるものの、政治家はその行動において一切これらの規範には束縛されない。いつでも自身の出世、権力欲、国家の権益、国家理性などのためには無視し踏みにじつていい（場合によつて尊重する見かけを装う必要があるとしても）とする。この説の代表的主張者は周知のようにマキャベリである。シェーラーは論説全体の眼目をマキャベリ論に置いているようである。毀誉褒貶半ばする彼の評価の歴史、彼の置かれていたイタリアの政治状況、彼の立論の根底に置かれているヴェルトウ、必要、運命（フォルチュナ）という三概念の分析、そして最後に自身の総合的な評価、と筆が運ばれるのであるが、我々にとっては最後の部分が肝要である。彼の批判は二点にまとめられる。¹⁰⁸①衝動存在と捉える誤った自然主義的人間把握。しかも諸衝動の中で権力衝動のみを絶対化する誤り。この根本欠陥によつて、人間

は衝動存在であるがそれだけではなく精神的存在でもあること、生命価値に還元されない精神価値や自律的理性が存在すること、衝動には権力衝動のみではなく性衝動・生殖衝動や栄養衝動もあること、内に向かう権力衝動もあること、等々が見落とされている。②無形而上学、無宗教性、教会の意義の否認という誤り。彼には、人間の世界被拘束性・歴史被拘束性・歴史哲学・形而上学への理解が欠如しており、また、特殊時期の教会の悪弊から教会一般の意義への軽蔑を導いた。以上の二つを踏まえ、「彼の二元論は誤りである。その理由は、政治を道徳に従属させなかつたからではなく、政治と道徳を超えて永続し、人間の使命と善の理念のもとに内的統一的に結合している、宇宙的な、否、宇宙を超えた尊厳を持つ客観的諸価値の体系を知らなかつたからである。」と論定される。ここで、「政治と道徳を超えて永続する諸価値の体系」と「人間の使命」という両概念を銘記しておくべきであろう。後に触れる。

第四類型は、道徳一元論と類似性はあるがそれとも区別されるもので、道徳そのものに主観的な個人道徳と客観的な国家道徳の二種を想定する二元論である。後者がまさに国家の人倫性である。政治は意義と重みにおいて道徳から超然としており、個人道徳を持つては計りえない。ヘーゲルで言うところ、歴史に残る政治家は世界精神の担い手であり、客観的な人倫国家の実現に寄与する(仮に本人がその意義を自覚していないにしても)。一般的に言つてシェーラーは学位論文以来、ヘーゲルに言及すること再三であり、しかもネガティブな物言いしかないが、いずれも名指す程度であり正面から扱つてはいない。唯一この箇所では彼の国家論の批判の文脈で比較的多くの紙面を割いている。といつて彼の見解が他の箇所と違つているわけではない。それ故長々と論じるまでもないだろう。シェーラーによれば、歴史は世界精神の弁証法的な展開ではないし、理性の狡智も働いていない。国家には、無論精神的な法則が働いていることは事実であるが、それと同時に人間の衝動体系に根差した非ロゴスの諸力、大衆支配の権力機構、国家利益への生々しい動機などの自然的要素が働いており、ロゴスの具現とか地上の神とかではない。国家の聖化の誤りは主観

的道德 (Moralität) の尊厳への無理解と表裏をなしている。ヘーゲル説は精神的人格の根元的権利、国家を超えるその崇高性、秘奥人格の国家からの独立性、良心の自由などを攻撃した、とされる。この文脈で次の一文が目を引き。「関心、衝動力、大衆の心をつかむ諸理念のみが歴史的に現実となる。……理念と価値が力を獲得するのは、まず、人間人格によって、次に、昇華と精神化を通じた彼らのうちなる衝動によってである。」ここには精神と衝動の協同による価値の現実化という、特有の歴史哲学が現れている。

以上の四類型の分析と評価によって、すでにわれわれはシェーラーの政治論（といっても道德との対比においてだが）の概要をつかむことができた。従ってここでもその要点を摘記することによって確認することとし、次節において若干の補足的考察を行なうことにしたい。

①類型二及び四の批判から窺えるようにシェーラーは、政治に対する道德の指導性を、結局は理性や精神の、社会や歴史に対する積極的・優位的な役割を否定している。以前のかれ自身の立場からの後退が見られる。

②しかしまた、類型一及び三の箇所が述べるように、道德や精神的価値が政治や権力衝動の思うままに操られる、それ自体としては虚妄な従変数でもない。

③政治の道德からの独立性、政治の贅沢品などではない道德の固有価値、こうした相互従属関係の否定の意味するものは二元論に他ならない。政治と道德は根元を異にする二つの別のものである。

④この二つの別のものの根元を探ると、道德は勿論人格的存在に固有の精神的作用の一つであり、政治はその地下給水源であり衝動発条である権力衝動に帰着する。かくして広義には精神と衝動という二元論となる。

⑤とところでその衝動であるが、マキャベリ批判から見て取れるようにシェーラーは衝動として権力衝動以外にも性

愛衝動、生殖衝動、所有衝動など幅広く認めている。同時期の別の著作・草稿では、それぞれの特徴と加齢による変動、また実在的な歴史形成要素としてのその役割、衝動客体の変化の法則、などについて論じており、この期のかれの生命哲学・歴史哲学の要となっている。こうした衝動論への傾斜は、精神の実在形成因としての無力さの強調を伴わずに置かないが、いずれにしてもこうした後期シェーラーの生物学主義的形而上学（と表現してもよいだろう）の色彩は、フロイトの影響抜きには考えられないことである。

⑥さてシェーラーは政治と道徳の両者を原理的に分けるだけでなく、彼の価値理論の中での統一も考えている。すなわち、政治は、生命価値、福祉価値、法秩序価値の実現を、また、道徳は善価値（これは必ずしも精神価値の全てではない、その一部に過ぎない¹⁰）の実現をそれぞれの領域において図るといふ別個の「人間の使命」を有しているのであり、両者共に「宇宙を超えて永続する客観的な諸価値の体系」への奉仕者なのである。その意味では、政治や政治家は自国のみならず全人類の福祉価値を忘れることは許されなし、道徳は道徳で、「人間の善さ」を最高のものとする。みる独善性を戒めなければならないことになる。

⑦では政治と道徳、ひいては衝動と精神とは没交渉で、両者の間にはまったく通路というものはないのだろうか。先に触れたように、「昇華」という概念（シェーラーはフロイトのそれと区別するためかむしろ再昇華という概念を用いる）がここに登場する。シェーラーにおいて昇華とは、生命の持つ多様にして過剰な衝動がその有り余るエネルギーの捌け口として精神の言い分を聞き入れ、訓馳される働きであり、それと同時に、それ自体としては無力な精神がその固有の価値や理念を衝動の手を借りて実現する機会が生じる。こうして両原理は実在的な歴史の形成に共に関与することになる。とはいえ精神の側のこの関与は必ずしも必然的ではなく、実現されないままの理念、いつになるかわからないが実現を待機している諸価値があることも忘れてはならないだろう。

まず先の概括で当然のこととして触れなかったことを補足しておく。シェーラーが国家や政治行動が道德的命令に服さない、あるいは、善悪の評価の対象外だ、というのは集合体としての国家なりその国策、およびそれを立案執行する公人としての政治家が、であつて、私人としての政治家個人ではないということである。政治家も個人的には良心も持つし責任感、忠実、悔恨、献身などといった道德感情を（ときには悪徳的なものさえ）備えてもいるだろう。

それらは彼の公人としての政治行動にそれなりに効果的に反映することが多いだろう。ただ、そうした心情がかれの国家利益を体した公人としての政治行動の価値評価の対象とはならないと言ふのである。国家や政治家にあつて、正しいか否かを決めるのは、人類的連帯による生命価値・福祉価値の実現、少なくともそれに背くものであつてはならない、という大枠の中にあつて、さらに自国並びに諸国家の正しい現状認識を踏まえて、国益を結果において確実に実現したか否かということなのである。そういう意味では政治家にも道德的徳目とは同じでないにしても、先見性とか私利私欲を捨てるとかの一種の公人としての心的資質が要請されるのであつて、シェーラーといえども例えばウエーバー流の政治倫理を否定しえないのではないか。ただし、彼がそうした政治家の職業倫理を彼の言う道德性の範ちゅうには入れないだろうことは確実である。なぜなら、それは大きな国家道德と小さな個人道德というヘーゲル的な二元論につながることもさることながら、こうした倫理には秘奥人格に発する超越性が欠けているからである。

さて、政治と道德という互いに排除しあう固有の人間活動を、共にそれぞれにおいてその目指す価値実現を計る「人間の使命」であると見なすのがシェーラーの立場であつた。かれはこれを「善悪という道德的価値ばかりが価値では

ない」と達観する。「宇宙的純粹價值論」の観点とも呼んでいる。この立場は冒頭に挙げた同時期の諸講演、草稿類と同じ脈絡の中にあり、全体として彼の後期思想を伝えている。その視点から言えば、政治と道徳の対立・葛藤は、言うならば世界根柢たる神性（デイタス）の両属性としての衝動と精神という両原理の代理戦争のごときものである。この両者はまさに人間における昇華作用を通じて曲折を経ながらも順次和解し定在化していく。それが文化であり歴史である。シェーラーの歴史観は、歴史のうちにはなんらかの一本の法則性が貫徹していて必然の道筋を取る、といった楽観主義史観でもなければ、特定の個人の力や恣意、気紛れで歴史が作られるとする偶然史観でもない。こういう意味での歴史形成者としての人間の意味を彼は「宇宙における人間の地位」で論じた。また、単に科学技術的な支配知が知識のすべてでなく、本質知や救済知という形而上学的宗教的な知識があることは、『知識形態と社会』で論じられている。そこではまた、衝動の実在規定力と、その客体変化の法則、精神の間接的指導と補導についても触れられている。「平和」論では、永久平和を望見しながらの当面の道具的軍国主義が説かれている。そこでも衝動客体の変化の法則が再び取り上げられている。

こうしてかれは衝動と精神のそれぞれの作用の詳細、その関係に触れるのであるが遺憾ながら死によって体系化の完成が妨げられたとの観は拭えない。例えば、彼の「精神」論には美的哲学が欠けているのではないか。美は聖や善、義、真と並ぶ精神価値である。当然視野には入っていたはずであるがまとめられるいとまがなかった。また、その「衝動」論には、他の生命衝動にはそれなりに触れられているが、財貨や自然へと向かう所有衝動論が欠けているのではないか。これはいうならば広義の経済哲学である。生態学や生命倫理、環境問題などもそれには包括されるだろう。無論彼にも市民社会論、特殊近代的な禁欲主義への言及はある。それは彼の以前の立場である。ここで言うのは新しい思想境位のもとの衝動論としての経済哲学のことなのである。わけてもこのことは惜しまれることではないか。

なぜなら、彼の二〇世紀の長期展望によると、客体変化の法則から次第に衝動の主「客体」が「物」へと向かうようになり、人種間・国家間・イデオロギー間・階級間・男女間・文化圏間、等々の性や権力を巡るこれまでの争いが順次緩和され、「調和の時代」が到来するとされるが、¹⁾ そうなればその調和時代の行動論理たる経済哲学が不可欠だからである。第二次大戦があつたが、その後は、東西政治対立の緩和、人権思想の普及・スポーツ国際大会・種々の問題での国際ルール作り・経済自由化の一層の進展、などシェーラーの予言にとつては、しかも我々自身にとつても歓迎することであるが、好都合な世界歴史の推移を前にして我々自身がそれを考えるほかないであろう。

註

- (1) Wilhelm Mader. Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. rowohlt monographien. 1980. S. 133-134. 「マックス・シェーラーの夫人で遺稿管理者であるマリア・シヨイは、1947年に分厚い報告書の中で次のように書いている。『マックス・シェーラーは生存の最後の年にまもなく死がやってくることを直感的に予感していた。死に関する彼の最後の草稿の多くはそのことを証している。』死は彼を不意に襲つたものではなかった。」
- (2) John Raphael Staude. Max Scheler 1874-1928. An Intellectual Portrait. The Free Press. 1967. pp. 27-28. 「シェーラーとフッサールとは氣質的にも哲学的にも大きく違っていた。フッサールはシャイで引込み思案であり、講演者というよりもどちらかと言えば研究者であつた。シェーラーは容易に聴衆を虜にし何時間も彼らの心をとらえることのできる華麗なシヨーマンであつた。シェーラーがゲツチンゲンでの講演場所としてカフェを選んだという事実は象徴的である。……」
- (3) シェーラーは離婚問題が原因で一九一〇年に教授資格 (venia legendi) を失い、以後数年間フリーランス・ライターとしてドイツ社会や文化に関する論評を書いている。例えば、「婦人運動の意味について」(一九二二)、「年金ヒステリーの心理学に寄せて」(一九二二)など。
- (4) Max Scheler. Gesammelte Werke. Band 10. Schriften aus dem Nachlass. Bd. I. Zur Ethik und Erkenntnis-lehre. hrsg. von Maria Scheler. Francke. 1957. S. 356.

- (5) Max Scheler. *Gesammelte Werke*. Band 2. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. hrsg. von Maria Scheler. Francke. 1966. S. 510. なお、訳文は白水社版「シェーラー著作集³」二二二ページ。
- (6) 以下の「群集」から「国家」までの内容は、シェーラーの『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』で記述されている総体人格論のかなり簡単な要約である。前掲書 S. 515-548. 白水社版 3 卷二四〇—二九二ページ。
- (7) 前掲書 S. 520. 白水社版 3 卷二四七ページ。
- (8) 前掲書 S. 522. 白水社版 3 卷二五一ページ。
- (9) 拙論「マックス・シェーラーの近代社会論」(弘前大学人文学部紀要『文経論叢』第一七卷第三号、昭和五七年三月)は、『価値の転倒』論を主たる資料としてシェーラーの近代社会批判の特徴を検討したものである。
- (10) 以下の記述に際しては、ストードの前掲書「マックス・シェーラー」の第3章「戦争の精神」(pp. 63-94)を参考にした。
- (11) Max Scheler. *Gesammelte Werke*. Band 4. *Politisch-Pädagogische Schriften*. hrsg. von Manfred Frings. 1982. S. 282.
- (12) Max Scheler. *Gesammelte Werke*. Band 5. *Vom Ewigen im Menschen*. 第5版、1968. S. 416. 白水社版 第9卷二四〇ページ。
- (13) 拙論「マックス・シェーラーの平和論」(弘前大学人文学部紀要『文経論叢』第二三卷第三号、昭和六三年三月)。
- (14) Max Scheler. *Gesammelte Werke*. Band 13. *Nachlassband 4. Philosophie und Geschichte*. hrsg. von Manfred Frings. 1990. S. 12.
- (15) *ibid.* S. 20.
- (16) *ibid.* S. 25.
- (17) *ibid.* S. 23.
- (18) *ibid.* S. 30-35.
- (19) *ibid.* S. 35.
- (20) Max Scheler. *Gesammelte Werke*. Band 12. *Nachlassband 3. Philosophische Anthropologie*. hrsg. von Manfred Frings. 1987. 拙論「マックス・シェーラーの生命哲学の一考察」(弘前大学人文学部紀要『文経論叢』第二五卷第三号、平成二年三月)は本巻を主たる資料とした考察である。
- (21) Max Scheler. *Gesammelte Werke*. Band 13. *Nachlassband 4. Philosophie und Geschichte*. hrsg. von Manfred Frings. 1990. S. 50.

☞ Max Scheler. Gesammelte Werke. Band 9. Spätschriften. Philosophische Weltanschauung. Der Mensch in Weltalter des Ausgleichs. hrsg. von Manfred Frings. 1976.