

認識と価値評価

—— マックス・シェーラーの価値情緒主義について ——

五十嵐 靖彦

1

およそ深く思索する哲学者において皆そうであるように、マックス・シェーラーの哲学も哲学史上の幾多の高峰と幅広くかつ密接に結びついている。アウグスチヌスやパスカルに連なる情緒主義、カントのアプリオリスム、ニーチェに代表される生の哲学、フッサール現象学、価値哲学諸派等々は、シェーラー哲学の源泉として決定的影響をもつものである。これらの源泉からの受容もしくは批判的撰取の成果は、かれの著する『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』における独創的な着想が如実に示すところである。即ち、かれは、現象学的方法をもって我々の多様な情緒的生活領域に踏み込み、そこを基盤としてアプリオリにして実質的な価値倫理学を樹立せんとしたのである。

とするならば、かれの哲学の解釈・評価の試みもまた、それらの諸源泉との関連において多様な観点からなされることが可能であるし、また、なされるべきでもあることは当然と言わねばならない。

ところで、哲学的価値論という観点からシェーラー哲学をとらえるならば、かれのいわゆる価値情緒主義は、一方では価値認識を直覚的な情緒作用と限定する非合理主義であることによって、普遍妥当的「価値判断」Beurteil から

価値概念を基礎づけんとする論理主義的傾向と対決し、また他方では、その情緒作用は心理的主観の状態感情やその都度の欲求の相関物とは別箇の、絶対的合法則性を具えたものとみなすことによつて、經驗主義・心理主義の克服もまた目指す、という両批判の上に成立しているとみることが可能であろう。事実かれ自らが、当代倫理学の諸潮流を概観しその限界的問題を展望した小論文（『倫理学—現代倫理学の批判的展望—』）において、このことを裏づける論述をなしているのである。即ち、シェラーの倫理学は、大別すれば「倫理学的問題の全体を、価値という事態と概念に集中せしめ、それを哲学的、価値論として展開しようとする試み」たる新たな価値倫理学の流れに所属するが、一層限定すれば、ヴィンデルバントやヘルバルトらの如く「価値判断」概念にも依拠せず、またマイノングやエレンフェルスらの如く快感感情論を基軸ともせず、価値自体の超歴史的な客観的妥当性を主張する「絶対的倫理学」たらんとするのである。^(注1)

ところで、シェラーがかように両価値論を批判しうるのは、かれがいかなる観点に立つが故であろうか。それはむしろ理論的に言えば、主著『倫理学』が再三語るように、現象学の根本命題から出発していることであることは言うまでもないことである。だからこそ、価値意識のノエマ面として価値本質の財からの独立性と合法則性、またノエシス面として価値体験（感得・先取・愛作用）の永遠的で絶対的な合法則性、さらには両者の本質的な連関性とを主張しえ、かくしてパスカルの語つた「心情の論理」の理念を具体的に展開しうる視点も獲得せられたのである。^(注2)

このことは否定し得ぬ事実であるが、しかし、凡そ現象学は方法たる性格を色濃くもつものであつて、我々の情緒的な価値受容作用の領域にそれを適用するというのは一義的に定められているものではなく、まさにそこにシェラーの独自の現象学理解が潜んでいるというべきであらう。フッサールの現象学とシェラーの現象学は確かに異なるのである。^(注3)とすれば、シェラーをして、倫理学の基礎を情緒生活に置かしたものの、そして、有効にそれを展開する

に當つて現象学的観点から出發せしめたところの根拠は、もつと原初的な一つの選択であつたと考えることができるであらう。

我々はそのような意味での選択、基本的立場を次のように言うことができる。

我々の精神生活を、対象的世界の没価値的な表象や認識と、価値評価的な情意的感受作用とに二分した場合、シェーラーにおいては後者が決定的に重要であり、前者に対して先行的・指導的であり、むしろ、我々には全く価値中立的に世界を見る視点はそもそも与えられていない、と把握されているのだ、と。言いかえるならば、対象の存在認識に対する価値認識の優位という原理的理解こそが、シェーラーの情緒主義の積極的特長をなすものなのである。

理論的活動と実践的活動とに生活を二分する伝統がある。そのいずれにおいても、知・情・意の三つの精神作用が分かちがたく結びついている。^(注4)しかし、理論的活動においては知が、また、実践的活動においては意が指導的役割を演じている、従つて感情作用は従属的だ、とみなすのが通例である。けれど、好悪・愛憎等の感情は、客觀的たるべき理論的認識の成立を阻害し易いし、また行為の原則的一貫性をしばしば歪める因ともなるからである。かように古來の伝統にとつて、非合理的な感情の過少評価が常識的であつたのに対し、シェーラーの把握はこれと際立つた対照をなしている。かれにおいては、認識の前に関心や注意作用があり、行為に先立つて価値評価、道徳的認識があつてこれらを導いていると、理解されているのである。換言すれば、我々の精神生活においては、表象や認識という知的活動ならびに、意欲や衝動や傾動 *Streben* という意志活動に対して、決定的に感情的活動が規定力を及ぼすとシェーラーはみているのである。

以上の事柄をかれ自身の言葉で簡潔に語らせるならば、次の諸例を引用するのが適當であらう。「知覚が知覚判断に先行すると同じく、価値生活が価値判断に先行する。^(注5)」「愛する者 *Liebhaber* は、知る者 *Kenner* に先行する。^(注6)」

「価値所与の存在所与に対する優位。」^(在り)等々。これらはいずれも我々の理論的活動と実践的活動との根底に価値感情が働いており、我々にとって全くの価値中立的な存在は対象とすらなり得ないことを説いたものである。もちろんこれらの引用は、その文脈に即して理解され、確認されなければならないのであるが。そして、それについては後に述べるであろう。

ところで、我々はシェーラーの情緒主義の積極的規定として、知や意に対する情の優位という理解に立った上での、存在認識に対する価値認識の先行性の主張という点を前述した。このことから次の二つの展開課題が我々に課されるであろう。一つは、右の理解をシェーラーに即して実際に吟味する作業であり、もう一つは、知・情・意の関連如何とか、認識と価値評価の関連如何とかの問題設定の仕方、枠組そのものがいかなる意味をもつものであるか、の検討である。

はじめに第二の問題から入ってゆくことにしよう。

2

認識の客観性と価値判断との関連如何という問題設定において、右に一瞥した限りでのシェーラーの見解とは際立った対照を示し、かつまた、それが広く熟知もされているが故に、我々に直ちに思い浮かぶのは、マックス・ウェーバーの学問論である。ウェーバーは、社会科学的方法論的基礎づけに当り、経験科学にたずさわる限りでの学者に、いわゆる「没価値的」態度の堅持を要求した。かれに依れば、事実を科学的に論究することと事実を評価的に論断することは全く別の事柄であって、この区別に刮目せず、講壇において科学の名において、実践的関心に由来する党派的主張・信仰・信条・世界観等の価値評価をおしつけることは断じて排さるべきなのである。もしさよう

なことをなす者がいたら、かれはすでに科学者ではなくて、預言者ないし煽動家である。今日科学者たらんとする者は、真理という神に仕える者として自己を限定すべきであって、例えば同時に道德の説教家ともなるということは断念しなければならぬのである。こうしてウェーバーは、認識の目指す真理価値と、道德的・美的・宗教的領域における実践的価値とを峻別した上で、善・美・聖価値の犠牲の上に真理価値が確保されるのだ、という考え方を示したのである。尙付言すれば、ウェーバー自身の没価値理論は哲学の課題への言及ではない。この理論を受け継いだ哲学観は、いわゆる世界観説である。それによれば、哲学は決して世界観を与えるものではない。従って哲学者は世界観を定立者たることはできぬ。では哲学の任務とは何か。それは、現実的に世界観に従って生きている人間の世界観の内容を、その意味を了解した上で客観的に記述すること、即ち世界観説たることである。もし、それを踏み越えて世界観そのものの提出にまで及ぶならば、その哲学は従来と変らぬ形而上学であって、形而上学とは一般に、イエスの山上の垂訓と変らぬ預言者的説教であって、学問としての哲学ではないであろう。

ウェーバーの没価値理論の背後には、真・善・美・聖の諸価値の相争う「夜」という厳しい現実認識が働いている。真なる神に仕えんとすれば、善なる神にそむかざるを得ず、また美なる神に仕えんとすれば、真や善にそむかざるを得ない。人は二神に奉仕することはできぬ。神々が相争っているのが現代だからである。かれのこうした現実認識がよくあらわれているのは、『職業としての学問』の結びの言葉であるが、そこには、預言者の不在、従って世界観定立の不可能性が、まだ明けそめぬ「夜」というイザヤ書の言葉に托して語られている。諸価値の相争う夜という時代の宿命の只中では、いかなる態度をとることが誠実であろうか。それは、徒に待つことをせず、何らかの一つの価値を自己の責任において選びとり、その実現の課題に献身することである。ウェーバー自身は、真理価値への奉仕を選びとり、他の価値への禁欲を職業倫理として把握した。知的廉直たることは、かれのエートスでもあるのであ

る。

さて、実践的評価に対する禁欲というウェーバー及びその圈内の人々の学問論に対して、当然ながらシェーラーは異論を唱えている。^(註8)その論点は二つにまとめられよう。第一は、科学は世界観定立をなすか、という点に関してであり、直接にウェーバーに向けての発言である。第二は、哲学は世界観説に限定されるべきかという点に関してである。まず第一についてであるが、シェーラーとして「科学は世界観を獲得したり、定立したりすることのためには、本質的に無意味であり、従って定立的世界観とは無関係である」という結論においてはウェーバーと同一である。ただその理由づけについて異なった見解を含んでいる。それは、「没価値性」の把握である。両者共に科学の「没価値性」を要請するが、その根拠はウェーバーにあっては、客観的価値ないし厳密に洞察される価値序列の不在たる、諸価値の対立し合う夜という現実認識であるのに対し、シェーラーにあっては、確固たる価値秩序があるにもかかわらず、対象を把握するためにあたかも価値がないかのように、意志的に価値を度外視する方法論的操作として没価値的態度を考えているのである。第二の点に関してシェーラーは、ウェーバー圏の人々のとらえ方では、哲学は世界観説にあらざれば預言者の哲学である、という二者択一となる、とみた上で、かような考え方は、哲学を狭く考えるものであって哲学の本質課題を見逃がしている、と語っている。かれにとって、哲学の課題は、形而上学的な世界観定立そのものであって、これは世界観説に先行し、かつそれを真に成就もするものなのである。

ところで、以上のことから我々にとって明白になることは何であろうか。それは次の諸点である。確かに両者は対照的である。一方は科学者として科学方法論を述べ、他方は哲学者として哲学の課題を考えている。また一方は、世界に対する禁欲を学者のエートスと把握し、他方は世界に評価的に関与することを積極的に基礎づけんとする。しかしながら、実は、論理的認識と価値評価的認識との対比という枠組においては、共通の基盤に立った上でそれぞれ異

なつた帰結に導かれていゝるのではないだろうか。

ウェーバーは、哲学的には新カント派の西南学派に結びつゝいてゐる。かれが、認識と評価を明別し、真理価値への奉仕を固守せんとする時、この態度そのものは広く言えばヴィンデルバントやリッケルトの問題意識と同一であり、そしてそれはシェーラーもまた一半では共有してゐるところのものなのである。ヴィンデルバントのいわゆる「真理への意志」(これについては後述)や、リッケルトの「無熱情の熱情」*Pathos der Pathoslosigkeit* (註10)なる概念は、その都度の主観の實踐的関心から真理価値を純化せんとしたものととして、ウェーバーの知的廉直というエートスの一つの源泉をなしてゐるのである。

ウェーバーは、とりわけリッケルトの価値哲学と強い親近性を有してゐる。真・善・美・聖を価値問題として把握する点(そして、これはヴィンデルバントにおいても然りであるが)。リッケルトが、哲學的世界観として全面的世界観説を主張してゐる点。リッケルトが個性化的方法とすることによつて文化科学たる歴史学を基礎づけてゐる点等。むろん、諸価値の争いという点についてはウェーバー独自のものと言わざるを得ないが。とするならば、シェーラーとウェーバーとの比較は、シェーラーの情緒主義の意義という主題に関する限り、実は単なる手懸りとなる問題にすぎず、この主題は本来的には西南学派の価値哲学における諸価値の関連づけや、知・情・意の優位關係の把握にまで及んだ上でなければ十分論じたことにはならないということが了解されるのである。

かくして我々はヴィンデルバントの価値哲學を検討し、かれにおいて認識問題と価値問題という枠組みが如何に考えられてゐるか、また、知・情・意の関連について、かれがいかなる思索を展開したか、という問題を考察することにしてしよう。リッケルトではなくしてヴィンデルバントをとり上げるのは、かれが西南学派の創始者とされるからであることもさることながら、かれの方が情意的側面に含むところを多くもつており、従つて我々の主題にとってより適

切だと思われるからである。

3

ヴィンデルバントの価値哲学を、特に主題上から、かれにあっては認識と価値評価の対比がいかに考えられているか、知・情・意の関連がいかにとらえられているか、という問題に留意してみてみることにしよう。

『哲学概論』は、かれの体系を最も明瞭に示している。それは大別して、第一部。理論的問題（知識の問題）と第二部。実践的問題（価値の問題）とに分かれる。第一部は、真理問題・存在問題・認識論等、論理学的問題を取扱い、第二部は、価値論的問題として倫理学（善・義価値）、美学（美的価値）、宗教哲学（聖価値）を論述している。この構想から直ちにわかるように、かれは哲学を論理学的部門と価値論的部門に分離しているのである。このことは、認識の問題は価値論の下では主題とならないと考えられていることを示すものである。何故にかように分けるのか。かれは、その所以を、理論的要求と実践的要求という対比的な性格をもつ哲学自身の本性、アリストテレスからカントに至る哲学史の伝統、そして人間の本性、即ち「単に表象し観念するものとしてでなく、更に意欲し行動する、単に本能的動物や運動する機関ではなく、判断によって活動する有機体」としての人間の本性、の三つから説いている。特に、第三の理由は真理問題と価値問題の関連について考えるに際して示唆的である。かれは、判断形式から両者を区別し、かつ関連づけている。即ち、前者は、主・述共に理論的内容を有し、肯定あるいは否定の形式で示される「事実判断」Urteilを取り扱うのに対し、後者は、述語が主語への承認あるいは拒否という価値関係を示す「価値判断」Bewertungを取り扱う点で区別されるが、かれにとって、事実判断は価値判断に対して従属的なのである。けだし、「知力と意欲とは本来不可分に結合した働き」であるが、「いかなる認識も、みな意志生活における力

とならうとする傾向をもつ」のであって、従って「哲学は決して単なる知識（価値を離れた思惟）ではありえず、芸術的生命、倫理的生命たろうとする。またかかる生命たるべきである」からである。^(金川)

以上によって我々は、『哲学概論』におけるヴィンデルバントの立場として次の4点を指摘できよう。①論理学と価値論の二大別②価値論⇨情意的な実践問題という把握③価値判断からの価値論の基礎づけ④価値論の認識論に対する、従って知に対する情・意の優位。

これに関連し、付記すべき事がいくつかある。「価値判断」なる概念は、それが規範に適合しているか否かの基準としての「普遍的妥当性」Allgemeingiltigkeitなる概念と共に、ヴィンデルバントの価値哲学の中心概念である、ということがまず第一点である。判断は判断主観を予想させるが、それは言うならばカント的实践理性である。それ故ヴィンデルバントは实践理性の優位の思想の継承者として、合理主義に立っているのである。価値問題の土壌を理性から情緒へ移し変えんとするシェーラーが、価値認識について「価値洞察」Werteinsichtないし「道徳的認識」sitliche Erkenntnisという概念を用いる所以はそこにある。第二点は、①に関してであるが、リッケルトの価値哲学においてはかような分離はない。真理は価値であり、論理学的領域は価値問題として整合的に体系中に組み入れられている。従って、この点のみに関しては、シェーラーはヴィンデルバントと同一の枠組で考えていると言えよう。もっとも、その場合、ヴィンデルバントがシェーラーに接近したというのがその逆よりも正しいであろうか。というのは、これが第三の指摘になるが、①及び②に関する限り、ヴィンデルバントが終始一貫同じ把握を維持し続けたとは見なしがたいからである。即ち『ブレルディエン』においては、価値論⇨規範学というとらえ方が一般的であり、实践的・情意的問題とはそれほど強くみなされていないのである。従ってまた、論理学も規範学の一部門として明確に価値論のもとに包摂されているのである。そこで我々は、このことの確認のためにも、さらには、ヴィンデルバン

トの価値哲学の内実の一層の理解を得るためにも、『ブレルディエン』の考察に移ることにしよう。

『ブレルディエン』所収の諸論文のうちで、諸価値の関連性への見通しを与えるに最適なものは、『聖なるもの』と題された一文であろう。その中の次の記述は、誤解の余地なく我々に真・善・美・聖の関連性を伝えていると思われる。「かの三つの(哲学的)根本学(即ち、論理学、倫理学、美学)は、真なるもの・善なるもの・美なるものという三つの理想的目標に対応する。それらは価値判断、即ち普遍的妥当性と規範的必然性への要求をもって、判断における真―偽、意欲と行為における善―悪、芸術的製作と享受における美―醜の三つに区別されるところの価値判断、の基礎事実から発現する。これらは、人間性の偉大な文化機能たる学問、道徳・法・歴史、芸術、についての哲学的な批判的理解を含むものである。とここでしかし、これらと並んで、もう一つの、むしろもっとも偉大な文化の力とも言えるものに宗教がある。我々は、宗教の目的と規範、理想を、聖なるものと名づける。聖なるものとは、かの三つの他のものと並ぶ特別のものであろうか。否。宗教は三つのあらゆるものに深く入りこんでいる。即ち、宗教そのものは真理として、倫理的組織として、芸術的制作物として立ち現われる。宗教は一個の認識であり、生活であり、形像なのである。だが、それにもかかわらず、宗教は同時に、それらによって汲み尽されない、より以上のもの、なのである。」^(注1)

かれの論旨は明白である。しかしそれは、『哲学とは何か』、『規範と自然法則』、『歴史と自然法則』等の諸論文に一貫して流れている根本把握を前提してのことであるが、その前提とは、簡明に言えば、我々の心理的機能は、表象・意欲・感得、即ち、知・意・情で尽きているのであり、各々の機能には、単に因果必然的な自然過程としての側面と、命令に従うべしという規範的立法としての側面、換言すれば、「Müssen」と「Sollen」とが、拮抗し、二律背反をなしているというのが意識の抗い難い事実であるということである。それは判断形式では、事実判断と価値判

断の区別である。とすれば、ここに精神生活の三機能に対応する、事実の説明学と価値批判的規範学とが成立するであらう。前者は諸科学であり、後者は哲学である。いかにしたら表象が普遍的妥当性を得て真なる価値を獲得するか、を論ずるのは論理学の課題である。同様に、意欲や感情の規範適合性は、倫理学・美学の問題となる。かくして論理学、倫理学、美学の三分野が哲学的根本学として並列的に価値論の下に包摂されるのである。

以上の前提をふまえた時、「聖なるもの」の位置づけもまた容易に理解できよう。聖価値とは、真・善・美と並ぶ四番目の価値というよりは、むしろ、論理的・倫理的・美的生活のそれぞれにおいて良心現象を通じて体験される、時空的制約を越える普遍的規範なのである。「聖なるものとは、内容的には、論理的・倫理的・美的生活において支配している規範の総括概念 *Indegriff* と規定される。」^(注13)「聖なるもの」は、知的に形象化しきれぬ、秘密に満ちた「神性」にほかならぬ。そして、かかる「神性」が、真・善・美に導入する時、即ち我々の知的生活、意志生活、感情生活のそれぞれが聖価値によって支配されている時こそ、我々の生活は時空的制約を超越した絶対的妥当性をもつ文化価値の創造活動に寄与しうることになるであらう。しかし、同時にかかる宗教的生活は、全体意識との関連においては「墮罪」を意味する以上、受難もまた覚悟しなければならぬのである。

さて、以上みたように『ブルディエン』の構想では、真・善・美は同列的に価値論の論題となっている。従って論理学と価値論を区別した『概論』の立場と微妙にズレていることは事実である。(そのことはまた、リッケルトとの近き、シェーラーとの遠さをも意味する。シェーラーは、その学位論文以来一貫して真理は命題の性質であって、それ自体は価値ではない、従って論理学と価値論とは別箇のものである、というとらえ方をなすからである。)しかし、このことは決して「実践理性の優位」の立場の放棄を意味しない。ここでは、規範意識を軸として価値論を展開しているわけで、規範意識そのものは普遍的妥当的な価値判断を下す主観として実践理性を前提しているからである。ヴィ

ンデルバントは一貫して主意主義者であったのである。

ところで主意主義と規定されるには、我々が第一節でシェーラーの情緒主義の積極的規定を述べた際にふれたように、知・情・意の原理的優位関係に関して、単に前提したり自覚したりするだけではなく、明確に基礎づけてもいるということが大切な目安である。その点については、やはり『プレルディエン』所収の「思考と追考」と題される講演論文が最適の資料であろう。

知・情・意の活動の連関性は、価値哲学の一つの重要な問題である。価値はその受容作用を抜きにしては意味をなさない。諸価値を区分することは、同時に価値体験の区分ともなる。真は知的活動に、美は情的活動に、善は意志活動に、それぞれ応じた価値規範である、とみるのがヴァインデルバントの立場であった。では、三つの活動は相互にいかに関連しているのだろうか。かれの論文に即して「意志の影響力が、我々の思考運動の性格を決定的な仕方です更する」^(注14)のはいかにしてであるか、をみてゆくことにしよう。

かれは知的活動たる広義の思考を、「思考」Denkenと「追考」Nachdenkenとに区別する。「追考」とは、自覚的意図をもって何事かを思索する活動であり、従って意志を媒介として遂行される。対して「思考」は特別な意図なしに行なわれる非意志的な思考を指す。これはむしろ、我々の思考が画然とこの二つに分けられるとの主張としてではなく、思考意欲 Denkvollen の介在の有無を強調するための一種の論理的設定、として受けとめるべきである。さて、「追考」においては、その定義からして思考が意志の指導下に行なわれる。明確なテーマ設定、思考への着手、思考続行のいずれをみても、「思考意欲」が「追考」に影響を与え、導いていることは明白である。問題は「思考」もまた意志の従属下にあるか、である。ところで「追考」は、先行する思考材料を動機とし、手懸りともし、それに意図を加えて意志的に行なわれる、文字通り、「追考」である。従って「あらゆる追考は、本質上前提に満ち

たものだ^(注15)が、かれはこの前提をなすものこそ「思考」であり、「思考」が「追考」の基底であるとみなすのである。とするならば、かれの論述は、「追考」や「思考意欲」の基底をなしている「思考」が、遍く意欲によって規定されているのである、という主張へと方向をとるのは当然である。さて、「思考」は、心理的有機体における自動的な表象メカニズムの運動とみなされよう。このメカニズムはいかに運ばれるか。その場合、二つの事が留意さるべきである。まず、純粹に機械的な表象作用なるものはほとんどありえない、ということである。なぜなら、この作用は要素的には、外界から感覚印象を経て内界に生じた新たな表象と、更にこれと結びついて想起された古い表象という二重の表象の連続運動だが、もし純粹に機械的に「思考」が行なわれるとすれば、前者では環境が決定要素をなし、後者では一律的な自然法則としての連想法則が支配していることになり、いずれも眼覚めている我々にとってありえない仮定だからである。「かかる状態は、せいぜい深い眠りの中で近似的に現われる」にすぎないのである。かくて、表象は、機械的・因果的には決して生起するものではないのである。ではいかように行なわれるのか。ここに第一の留意点がある。それはかれの言葉に従えば、「非意志的表象作用の気紛れ *Launenhaftigkeit* と予量しがたさ *Unberechenbarkeit*」^(注17)である。かれはこれを「秘密」とも語る。我々の表象が、決して環境から一律因果的に決定されるものでないことは、経験的にも納得される事である。同一対象の表象も人により千差万別であり、また同一人においても、時・所・他との関係・状況如何で異なったものになるのが通例である。五官の働きにより外界からの刺戟を受け、かくして我々の内にとり結ばれる表象は、実は考えてみれば、無数の他の生起してもよいはずの諸表象との暗闘の末に、それらの犠牲の上選ばれたものと言うことができるのではなからうか。むしろ、この選択、他の表象の排除は、決して自覚的になされるものではなく、従って、当の「思考」にとつては、表象の出現の根拠は「秘密」に留まるにしても。

では ヴィンデルバントは、かかる表象メカニズムに伴う「秘密」をいかに解き明かそうとするか。かれは「感情の遍在 *Allgegenwart der Gefühle*」なる概念でこれを説明する。これは当代心理学上の成果たる、次のような把握である。即ち、我々の精神生活においては、感情が遍く機能しており、「たとえ微弱とは言え、ある仕方では感情作用と結びついていない、いかなる表象状態もありえない」^(註18)従って、あらゆる表象が最も内的に感情と結びついているのだ、という把握である。この説を援用してかれは、表象決定の「気紛れ」と「予量しがたさ」を、「意識は、あらゆる瞬間に内外からひき起される表象の中で、最も生き生きとした感情を伴ってくる表象をとらえる」^(註19)という理解によって説明する。これによれば、無数の可能的表象の中から現実的に我々の内にひき起される表象は、それと結合して生きづかんとする感情が選ばしめるのであり、従って表象運動は、その背後に感情の生動性を真の先導者としてもっていることになるのである。表象決定なる競技においては、表象は単に「仮面」にすぎず感情こそ「真の競技者」なのである。^(註20)

さて、以上によって、知に対する情の優位ということについては跡づけられたが、一体感情とは何であるか。それと意志はいかに関係するのか。かれによれば、感情は無意識的意志、衝動の一種の派生物であり、「それによって我々が、我々に固有の無意識的意志によって一般に或物を経験する、中間層 *Mittelglied*」^(註21)にすぎない。かれにとって「感情」とは、決して還元不可能な魂の根源的一活動ではなく、常に意と結びつき制約され、情意として働くのである。表象と意志との中間層を、それぞれ意識的レヴェル、無意識的レヴェルにおいて形成しているのである。中間層たる以上、表象決定の真の動因は、実は感情の根底にある衝動・欲求・傾動等の意志的作用だと言えよう。それ故、知・情・意は分かちがたく連動するが、原理的には意↓情↓知という規定関係をもっていることになるであろう。かくしてヴィンデルバントは、「思考」と「追考」の別を問わず、「あらゆる思考が、その作用において例外なく

意志の影響下にある」のであり、「自覚的意志の表象運動に対する影響は、思考の意志一般への普遍的依存関係の特殊例にすぎない」と語りうるのである。^(注22) フィヒテやショーペンハウエルに連なる主義主義がここに明確に提示されていると言えるであろう。

さて、かれの主意説に関連して、補足すべき重要な事が残っている。それは、生命論的主意説からの区別にかかわるものである。かれの主意説は、生命に即した欲求の重視ではなく、絶対的に妥当する価値の実現を目ざす超越的意志の確保をその内容とする。かような意志は、知的領域においては「真理への意志」Wille zur Wahrheit と呼ばれる。では「真理への意志」はいかにして基礎づけられるか。

さて前述した如く、知の根底には情意が働いているが、一般に情意作用は、単に外的対象に即した状態たるに尽きず、基本的には自己についての感情であり、自己から発現する意志である。即ち、自我性はその活動の核心をなしているのである。自我感情が、感情、衝動、表象作用の統括者となしているものであり、従って「自我感情が我々の表象作用の、最高かつ最後の決定的法廷をなす」^(注23)のである。ところで自我感情の基盤をなすものは、個人的な、とりもなおさず身体的関心である。とするなら、情意作用には、身体的欲望・個人的利害・人間的願望・希望・期待・懸念等総じてその都度の関心・注意に起因する利己的主観性が必須につきまといっていると言わねばならない。しかも、これらが応々にして我々の価値評価や意見・信念を形成する主因ともなり易い。ところで、遍く思考が情意によって規定されており、その情意がまた主我的関心に支配され易いものとするならば、一般に真理の客観性はいかにして確保されるであろうか。これについてヴィンデルバントは、リッケルトやウェーバーに対し、その問題設定において先達であると共に、またかれらと少し異なった解決を与えてもいる。これは注目すべき点である。かれの特徴は、その問題の立て方、即ちアンチノミーによく現われている。かれは、一方では、ある対象について有する関心がそれについて

の思考過程の生産・再生産の能力を与えるものであるとし、関心が思考の原動力であることを強調するテーゼを立て、他方では、我々の虚妄が願望・呪詛・希望・恐れ等の人格的関心に根差すとして、関心による判断の歪みを指摘するアンチ・テーゼを立てる。そしてこれを、「最も注目値する対立」^(注24)とみるのである。これは、人間の自我性そのものに起源する矛盾と観じていることを物語っている。この対立の特徴は、関心の思考への影響を、必要は発明の母なるものの類として認めた上で、それに伴い易いマイナス要因としての自我性をいかに排するか、という設問の仕方にある。即ち、関心一般が全面否定されるのではなく、ある種の関心を排せよ、という方向に定められているのである。あたかも関心によって得た思想を、さらに一晚熟慮せよ、と語るが如くである。リッケルトでは、かような理論と実践上のアポリアはない。もっと主知主義的である。ウェーバーの「知的廉直」がこれに近いと言えよう。いずれにしても、この三人のうちでシェーラーに一番近いのはヴィンデルバントであることは確かである。

さて、ヴィンデルバントの提起した「対立」は、純粹無関心という意味での没価値的態度を元来予想せず、ある種の関心、即ちエゴイズム色を払拭した関心の必要を求めている。「われわれ自身の故にのみなそうとする事には、すべてカインの刻印 *Kainmal* がその額に付着する。単に個人的欲求の偶然的衝迫のみがその根底にあるようなすべの意図的思考は、同様の別の偶然的衝迫が常にとって代わるといふ歴史のみを経験する。」^(注25)かれにとって、学問的思考からカインの刻印をぬぐい去るものは、人格的関心をすて、真理の実現のみを課題ともし目的ともする、真理に関心を抱く意志にはかならない。ここに「真理への意志」という概念が主張されるのである。これについては次の三点が説明を与える。①真理こそは、思考意欲の求める最深の価値であり、真理への努力なき自覚的思考にはいかなる価値もないこと。②かような真理への意志は、主我的関心を排しているという点で、狭義には無関心的意志とも称しうること。③真理への意志の持続による真理の実現が、一つの倫理的目的であること。

真理への意志は、倫理的意志である。不断の自己教育を通じて、真理への意志の確保を図り、「真理の偉大な思想へ倫理的に献身する」ことこそ思考にとつての倫理的義務なのである。かかる義務の習熟が、思考の自然法則となること、即ち、当為の法が自然の法となることを要請して『思考と追考』は結ばれている。そして、この思想は、『規範と自然法則』へと直結するのである。

以上によって我々は、ヴィンデルバントの主意説は、決して生命的なものではなく、超越的な性格をもつことがわかるのである。そして、そこには、やがて後年論じられることになる『聖なるもの』についての思想が蔵されていることをも知りうる。

4

本節では、第一節で第一の問題とした、シェーラーの情緒主義の吟味の問題を取り扱おう。ただ我々はそこでふれたようにこの言葉をきわめて限定した特殊な意味で用いている。単に感情や情緒を重視し、そこに非合理的価値論の展開基盤を求めているとか、また情緒的認識のうちには、その都度の経験の主観や価値財への依存から独立した、価値本質への志向的な直観作用が含まれているとみなすとか、あるいはまた、我々は自ら好むもの、愛するものを喜んで表象し思考し想起するといった日常自明の事とかを意味していない。これらを消極的規定とみなしているのである。積極的には、認識と価値の問題、論理学と価値論を原理的に分けた上で、価値問題の領域を情緒作用と指定していること、しかも加えて、そのように指定する根拠が単に前提されたり自覚されたりしているだけではなく、精神生活の三領域たる知情意の関連性において基礎づけられてもいる、ということが重要な内容をなしているのである。シェーラーは学位論文で「論理的原理と倫理的原理」の差異について論じた。価値一般は取り扱われていないけれ

ども、ここにはすでに真理問題と価値問題とを明別する基準が示されている。それは、ある命題が真であること、と真である命題を認識していることとは別の事であるという把握に示されている。前者は矛盾律に従う命題の性質であり、後者はさまざまな等級の確信の度合いをもっている。この識別からかれは、「真理」と区別される「真実」Wahrhaftigkeitなる概念を基礎づけ、それによってジグワルトの論理学を批判している。論理学についてシェーラーは古典的な形式論理学を考えているようである。独自の知識論への萌芽は、まだないと言わねばならない。かくしてかれは、論理学と倫理学の相互導来関係を否定した上で、価値問題の基盤を非合理的な感情生活に求め、「心情倫理学」Gesinnungsethikを提示するのである。(注27)

以上の把握自体は主著に至るまで一貫するようである。しかし、その間現象学受容という大きな発展がある。その意義は、感情に即した固有のアプリオリ性を詳細に取り出し、もって、実質的にしてアプリオリな価値倫理学を展開する要石とした、ということであろう。わけても、価値諸様態のあいだの序列と価値志向的な情緒作用の成層についての考え方や、絶対的倫理学と時代のエートスの研究とは別であるのとらえ方は、常にシェーラーと共に語られるべき独創性のある思想と言えよう。

それでは、『倫理学』では、我々の規定した意味での情緒主義が十分基礎づけられているか、という点からみればどうであろうか。

『倫理学』が、「心の秩序」「心情の論理」の展開であることはすでにふれた。これは並列的に「精神の秩序」「理性の秩序」がありうると考えていることを予想させる。事実かれは、「純粹論理学と並んで純粹価値論がある。(注28)」と述べている。ということは、両部門の峻別という外形においては、『プレルディエン』におけるヴィンデルバントよりはむしろ『哲学概論』におけるヴィンデルバントに近いということである。しかしむしろ形式的相似にすぎず、

その両者の関係という点になると、ヴィンデルバントは哲学は知の本性として、理論的な論理学たるに留まり得ず、実践的な価値問題へと進展せざるを得ないという把握をなすのに対し、シェーラーはむしろきっぱりと分離し、価値論独自の領域を確保せんとする意図を前面に出している。知覚や思考がいかに価値に対して盲目的であるか。いかに伝統的に感情が感性の下に軽視されてきたか。「価値認識」ないし「道徳的認識」は知覚や思考と全く異なる価値感情であること。それは諸価値の世界への唯一の可能な通路をなすこと。事物の価値はその像表象に先立ち、それに依存せずに与えられるということ、等々がきわめて強調されるのである。そこには、^(金29)価値論の展開こそ哲学の本分であり、論理学者たることは哲学者として必ずしも義務づけられてはいない、とみなす気負いに近いものすら読みとれるのである。独自の知識論の展開意欲はまだ出ていないとみなさざるを得ない。事実かれは、真理は価値ではない、とする議論をここでもより鮮明に論じている。理論的判断における「真」と美的・倫理的評価における「美」や「善」とはいかに区別されるだろうか。

例えば「この花は赤い」という判断と「この風景は美しい」や「かれは善良だ」という評価との区別を考えてみよう。「真」という述語は、「この花は赤い」という判断について下さるのであり、赤い花の表象について下されるものではない。表象そのものに真・偽を云々することは無意味であり、例えば、「この花は黄色い」という別の判断に対抗してはじめて真理性を主張できると言えよう。これに対し、「美しい」や「善良だ」の方は、直接主語たる「風景」や「かれ」に述語されるのである。「花」は決して「真」の主語たり得ない。「真」の主語たりうるのは、A||B||という結合そのもの、すなわち命題なのである。故に、「真」「美」「善」を同列の価値評価とはみなせないのである。むしろ「この風景は美しい」や「かれは善良だ」という評価についても、これが命題たる以上、その真理性を問うことは可能である。それは何によって検証されるか。シェーラーはこれについて、理論的判断の真は、その命題

と事態との一致、また美的・倫理的評価の真は、価値態 Wertehalt との一致によってだ、と述べる。しかも、この後者について「すべての価値判断には、ちょうど知覚が知覚判断に先行するのと同じく、価値生活が先行する」とも語っているのである。^(註10)とするならば、かれのいわゆる「絶対的倫理学」とは、それに従って倫理的評価の真・偽が判定されるべき、価値生活の秩序を定式化しようとする構想だ、とも言えるであろう。

以上をふまえるなら、我々は『倫理学』の立場を次のようにまとめることができるだろう。ここでは、論理学と価値論の関連如何という問題設定の下に考察が進められており、両者は合理的な真理問題と非合理的な情緒的問題というように原理的に明別されている。しかも、その情緒作用が知や意に対していかに独自性と優位性をもつものであるか、が十分なまでに強調されている。しかし、かれはその場合、情緒作用についての伝統的な取り扱いへの反論という関心からそれを論ずるがために、情を知や意から区別する方に力点を置いており、その帰結として、精神生活において、知・情・意がいかに関連し合うか、という、かのヴィンデルバントが設定したようなテーマの下で感情の優位性を基礎づけるという視点が不十分なのである。従って、我々が規定した意味での情緒主義者たるためには、かれには一つの課題が残っていると言えることになるであろう。

そうした観点からみるとき、『愛と認識』なる論文は、シェーラーなりの仕方でのこの課題の解決だ、とみなし得よう。かれは、アウグスチヌスを、愛を中心に据えた主情主義者と解釈した上で、全面的にかれに賛同する。キリスト教的愛の理念とは、象徴的には、異端者と断定できるのはその主義教説をもってではなく愛の忘却によってだ、という考え方に如実に示されている。即ち、存在に対する価値の、認識に対する愛の優位、という逆転こそがその核心をなしているのである。かれによれば、アウグスチヌスこそかかる逆転運動を身をもって果たし、愛の体験そのものに基礎を置く哲学を構想した人なのである。だが、かれの嘆くことには、この構想はそのままでは成就されず、歴史

的にはキリスト教的裝飾をもつギリシャ哲学が展開されたのみで、ついにキリスト教哲学は形成されなかったのである。

さて、そのアウグスチヌスについてシェーラーが次のように語ることは、そのままかれ自身の主情主義の主張でもある。「アウグスチヌスの主張することは以下のことである。即ち、あらゆる知性的作用の、並びにそれに従属する形象内容・意義内容の根源は、……単に外的対象の存在及びそれに起因する感官刺激・再生的刺激の存在、とのみならず、加えて関心作用・注意作用、結局は愛憎作用と本質必然的に結びついているのだ、ということ。故に、かれにとってこれらの作用は、すでに予め意識所与をなしている感官内容・知覚内容に単に付加されるといったものでもなければ、また、その所与が純粹に知的活動に依存する、といったものでもないのである。或物への関心把持、或物への愛が、最も一義的なものであって、あらゆる他の作用を基礎づける作用であり、一般に我々の精神が可能的対象を把握するのはかかる作用においてなのである。」(註1)

ここでは知覚・表象・判断・想起などの知的活動の眞の指導者として、その根底に関心・注意・愛憎の情緒作用がひかえていると直截に語られている。我々には先天的に感覺・知覚の能力が具わっており、これを通して外界が感官内容・知覚内容として受容され諸表象が生じ、しかる後に特定の対象を意志的に選択し、思考しかつ評価し、感情を抱く、といった類の、「知↓意↓情」なる考え方は、前述のようにヴィンデルバントが否定した。表象決定は遍在する感情によって支配され、更に感情の奥底には自我の欲求作用としての意志が働いているというのがかれの思想であった。しかし、シェーラーは異つた結論を下す。かれにとつては、感覺・知覚、対象的世界の開示、表象決定、想起、思考内容の充実等のすべての知的・意的活動には、関心・注意・愛憎作用が貫徹し、これを導いているのである。これらの作用なしには何事も起り得ない。我々の世界像の諸契機の内容構造・連関そのものが、すでに愛と関心

作用の形成物・方向性・結合によって規定されているのである。かくして、我々がいかなる世界像を有するともそれは、先行する情緒作用によって支配されているのであり、かかる意味で我々には、世界観からの自由は与えられていないということにもなるであろう。

さてしかし、シェーラーが主情主義に立つことは、直ちには主意主義への批判とはならない。かれにおける意志の位置づけをみてこそヴィンデルバントとの差異も一層明瞭化するであろう。やはりかれがアウグスチヌスについて語る言葉がその手懸りを与える。「アウグスチヌスの場合、意欲と表象とは、あらゆる意識の第三の最も根源的な統一源泉たる愛に従属する。このことはしかし次のようにしてである。愛がまず認識を動かし、次にそれに媒介されて傾動や意欲を動かし、というようにして。従って、認識と意欲との関係は、トマスの場合と全く同様であり、両者とも意志の知性に対する優位という、あらゆるスコツス主義とは最も対立しているのである。」^(注22)我々は、ここに知・情・意関係についてのシェーラーの考え方の最も簡單明瞭な定式化を見ることができよう。と同時に、かれの近代的なものに対する呪詛の源泉をも看取し得よう。近代的なものは、意志がその原理的支柱をなしている。このことをカントは「実践理性の優位」という思想で示した。シェーラーは、その起源をスコツス主義に認め、それを否定して、情↓知↓意の関係ととらえる立場に立つことを主張する。あらゆるスコツス主義というとき、すでにカント、ヴィンデルバント等への批判も暗示されているのである。

事実、『哲学の本質について』なる論文はこれを裏つけている。かれはそこで、カント、フィヒテ、ヴィンデルバント等を念頭に置きつつ、「実践理性の優位」の思想が、古代人にみられた、道徳的態度を哲学者たるもの前提条件とみる考え方を放逐してしまつたとし、近代における価値転倒の一つとみているのである。かれによれば、フィヒテにおいて理論理性は、実践理性に単なる「一部隊」として編入されるに至るが、その結果、「事物の存在は、判

断作用を通じての、単なる承認要求と等置される」ことになり、事物存在は意志相関物になり下がり、かくて事物存在の客観的秩序自体が実践関係に從属するといった事態が招来したのである。^(註39) シューラーの哲学観は、哲学者と、かれが関与をめざしている事態領域たる真実在との関係という点についてのみ言えば、古代のそれと近似している。共に、哲学者たる者は、事物への実践的つながりを克服し、禁欲的かつ謙虚に真理を愛求しなければならぬ、とみる。だが、シューラーが、宇宙の永遠のロゴスを観想するといった理論理性優位の考え方ではなく、非合理的な情緒主義に導かれるのは、ひとえに、かれにとっての哲学の対象領域としての真実在の内容上の特殊な性格の故である。かれにとって、真実在は対象—存在としての存在界ではなくて、作用—存在としての価値界なのである。価値界は「愛の秩序」でもある。それへの最高の関与は、愛を共にすることをおいての他にはありえない。かくして、「愛の秩序」の愛求が哲学の本分となるのである。ここでは、情と意とは協働し合うものとしてではなく、むしろ反対のもの、すなわち 意は自我に由来し、対象界を前提しない能動的・自発的活動であり、対して情は、客観的な価値界への受動的な眼差しとしてとらえられているのである。

我々はこれまでごく狭い範囲でながらも、ヴィンデルバントとシューラーを比較し、主意主義と情緒主義の対立としてとり出した。前者においては、意的なものが情的・知的なものに優位する。そこから、理論的にも実践的にも、フロネーシスの権利に由来する、首尾一貫した原則的主体的な生き方が基礎づけられる。これはまた、近代のエートスでもある。後者においては、情的なものが 知的・意的なものに優位する。そこから、永遠の価値序列のアブリアリな直観作用——道徳的認識——に導かれ、価値実現のために知性と意欲とを動員する心情適合的な生き方が、道徳的態度とされる。このことは、『倫理学』における実質的価値間の優先法則のⅡ^(註40)からも明らかであろう。道徳的価値はそれ独自の価値領域を有せず、他の価値の実現作用の「背に乗って」生ずるのである。

と云ふが、シェーラーは『愛と認識』で、愛の知や意に対する優位を説くわけだが、その際いわば「存在的」優位としてとらえているのではないであらうか。このことは、「事柄にとつて」と「われわれにとつて」のちがいに留意するとき、示唆的である。情の優位を認識するとき、すでに「我々にとつては」知が情に優位しているのである。だとすれば、かかる意味での知はいかに考へたらよいであらうか。これは情緒主義に立脚した上で知識論を展開するという課題にほかならない。これが、その後シェーラーに残された一つの問題だったとみることができらう。

并

- (1) Max scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 1. Frühe Schriften, 1971, S. 381. ff.
- (2) Vgl. *ibid.* Bd. 2. Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1966, S. 68, 270.
- (3) 以上は言及した論文を一一挙げる。Eduard Spranger, *Rickerts System*. Logos XII, 1923/4
- (4) この結びつきについては、小倉志祥氏「価値の哲学—序説—」(講座『哲学』四、所収、東大出版会、一九七三)から多くの御教示を受けた。
- (5) Bd. 1, S. 383. (6) *Werke*, Bd. 5. Vom Ewigen in Menschen. 1954, S. 81. (7) *ibid.* S. 82.
- (8) *Werke*, Bd. 6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, 1963: S. 13~26. (9) *ibid.* S. 17.
- (10) H. Rickert, *System der Philosophie*, I, 1920, S. 155.
- (11) W. Windelband, *Einführung in die Philosophie*, 1914. 邦訳 清水清「哲学概論」玉川大学出版部昭35、36~41頁。
- (12) W. Windelband, *Präludien*, Bd. 2. 1921, *Das Heilige*, S. 297. 邦訳は筆者。 (13) *ibid.* S. 305.
- (14) *ibid.* Über Denken und Nachdenken, S. 25. (15) *ibid.* S. 28. (16) *ibid.* S. 33. (17) *ibid.* S. 38.
- (18) *ibid.* S. 37. (19) *ibid.* S. 38. (20) *ibid.* S. 40. (21) *ibid.* S. 42. (22) *ibid.* S. 47. (23) *ibid.* S. 52.
- (24) *ibid.* S. 48. (25) *ibid.* S. 54. (26) *ibid.* S. 57.
- (27) 以上については、拙論「初期M・シェーラーにおける『心情』の倫理学」(日本倫理学会編『倫理学年報』第24集、昭50)が関連する。
- (28) *Werke*, Bd. 2, S. 83. 本著からの引用論文は現在刊行中の『シェーラー著作集』(白水社)に依らせて頂いた。
- (29) *ibid.* 卷2 S. 86~S. 87. (30) *ibid.* S. 196~S. 198. 及び Bd. 1, S. 382~S. 383. (31) *Werke*, Bd. 6, S. 95.
- (32) *ibid.* S. 94. (33) Bd. 5, S. 78. (34) Bd. 2, S. 48.