

マクス・シェーラーの政策論と政治論 (承前)

田 中 熙

II、國民性論

現代における諸集團形態の中で最も重視すべきは云ふ迄もなく「國民」であるだらうが、此の概念はシェーラーが提唱してゐる「記述的世界觀説」に對して二重の關係に立つてゐる。第一は、様々なる宗教的・哲學的乃至は社會主義的世界觀において、國民なるものが夫々如何に異つて評價されてゐるかといふ面であり、第二は、種々の國民は神や世界や自己自身に關して如何に異つた世界觀・思考様式・道德意識をそれぞれ形づくつてゐるかといふ面である。前者にあつては國民が世界觀の對象として、後者にあつてはそれが世界觀の主體として問題とされる譯である(『社會學及び世界觀説論集』第二卷、序文)。シェーラーは差し當りその後者の部面だけを、大戰の最中或は後において論究してゐる。(さうして國民なる社會形態の本質や起源に關する所説は該論集の第四卷に載録される計畫であつたらしいが、未刊に了つてゐる。)

一、英國民における「*can't*」性 固より一國の國民性を完全に把握することは極めて困難な事柄である。分けても世界帝國の夢を描き、神による選良國民を以つて自ら任じ、老獪なる外交政策を傳統し、功利主義を説き、輿論を尙

び、紳士道を誇るところの英國々民性を完全に認識することは望み難いであらう。併しシェーラーは英國國民の道德心モラルにおいて最も重要な一面を把へてその、*'cant'* 的性格キヤクセツにありとし、是に淵源し是に歸趨するところの英國的國民性の特質を次の様に分析してゐる。

* *'cant'* の語義は、コンサイス・オックスフォード・ディクシヨナリによるならば *"n. & v. : ……; words used for fashion without being meant, unreal use of words implying piety; hypocrisy."* とある。シェーラーも此の語を以つて偽善・嘘言・形式主義的偽善などの結集したものと解してゐる。併し彼はなほ是に次の様な註釋を附け加へてゐる。即ち、通常の偽善や嘘言なれば必ず或る良心の疚しさや咎め乃至は意識的な惡意を伴つてのみ行はれ語られるところであるが、*'cant'* 的心理及びエートスにおいてはそれらの偽善や嘘言が、かゝる疚しさや咎め無しに、寧ろ知つて、良心の確信と誠實や尊大とを以つて、行はれ語られるのである。*'cant'* とは意識的ではなくして、「前意識的で有機的となつてゐる偽善や嘘言」のことである。それは知覺や判斷の形成過程自身において已に、自己にとつて望ましく、利益ある事物だけを選び上げ、自己にとつて不利益で都合惡き事物を忘れ果てゝゐる心理なのである。さうしてそれだからこそ人々の面前においても堂々と、又當然のこととして偽善や嘘言を振舞ふ態度なのである。「紳士は嘘を言はない。」併しまさにさう語ることにおいて身につききつた嘘を臆面もなく語つてゐる態度が *'cant'* なのである。*'cant'* 性こそは英國紳士の本質にして又資格である、と(『戦争の本質と獨逸の參戰』三五七—六一頁)。併し筆者は此の語を以下假りに單に『偽善』と譯して紹介して行かう。

扱て英國々民性の重要な側面を『偽善』キヤンツにありとすることによつて如何なる事柄が解釋され得るであらうか。先づ英國國民は普通一般に行動と道德判斷との間の乖離を當然のこととして容認してゐる。かくして良心は行動において無視され、行動は良心によつて咎められないといふ二重人格に陥つてゐる。或は又彼らにおいては私人道德と國家道德との間の二元背反性、即ち私人としての英國國民は成程確かに尊敬に値しやうが、英國的政策は正にその反對であると

いふ二元性が當り前のこととして看過されてゐる。彼らにあつては良心はたゞ個人心情内の作用に限局せられて少しも公共的力とならず、逆に、英國重商主義の貪婪と殘忍とは何ら個人の良心を傷けることがないのである。更に又彼らにあつては、個我と社會我との間における二元性、即ち對自的には個我の肆慾を飽くなく満たし乍ら對他的には紳士的社會我を裝つて自負するといふ性格も亦、當然のこととして通用してゐる。この様な種類の二元乖離性——さうして是こそがまさに英國的『偽善』の一つの現れなのであるが——は、倫敦の市街風景にも、新聞の論調にも、社會生活裡にも、或は英國的法典や統治組織の中にも、凡ゆる方面において映し出されてゐる。彼ら英國國民は偽善を何ら偽善視するに至らない程に迄『偽善』化されてゐるのである。

英國的『偽善』性は英國哲學の傳統においても同様に明瞭に跡づけることができる(前掲書三六九頁以下)。例へば、兩ペーコン以來英國においては、自然的眞理と啓示的眞理、或は理論的眞理と實踐的眞理とを分離するといふ「眞理の二重性」説が行はれてゐるが、是は英國的理論意識の偽善性を表明するものに外ならない。次いでヒュームは實體性や因果性の範疇の根據を人間の習慣又は信念に即ち結局は人間における合目的々な自己錯誤に求めたが、是も亦それの一つの例示であると云はねばならない。或は英國思想にあつては恆に「常識」に對して最大の尊敬が拂はれること、乃至はJ・S・ミルが守錢奴の心理に擬へることによつて「善自體への愛」の發生を説明したこと、なども同じく然りである。彼らは眞理の問題を信念の問題に還元する。又自己の存在を人間の本性と、島帝國を全世界と、英國人を全人類と同視して憚らないのである。英米的「實用主義」も亦、かの『偽善』性が英國民的な固陋や習慣信仰や功利精神などと結合して成つたものに外ならない。唯一つの例外をなすものは英國功利主義者である。彼らは餘りにも明白に

「善とは効用なり」と斷言してゐる。かゝる態度は、英國紳士が行動では此の原理に従つて居り乍らも表面では専ら「善自體」を追求してゐると公言してゐる態度に比べて、正反對をなしてゐる。英國的功利主義者はその正直さの故に却つて非英國的となつてゐる。彼らは英國的『偽善』のエートスを明確に理論化したことにおいて、却つてその裏切者となつてゐるのである(三八〇頁)。

英國傳統の政策はどうであらうか。前述の如く彼らは私人道德と國家道德とを區別し、その後者においては只管自利・侵略を逞しくしてゐる。それにも拘らず辭令上では飽く迄も、マキアヱリ主義に反對して、全人類の平和と正義、或は文化の普及こそが自己の使命なりと公言してゐる。彼らは諸民族の教化者なりと僭稱し乍ら實は諸民族の馴養者となつてゐるのである。英國における民主政と自由觀念との揚言も亦、その例から洩れてゐない。彼らはその私生活にあつては却つて極めて不自由・不信賴であり、その精神生活も偏狹固陋である——例へばシェリーやバイロンやオスカー・ワイルド達の悲惨な運命を想起せよ——。そこでその代りとして公生活にあつては逆に、言論と自由とが著しく尊ばれるだけである(三九〇頁)。英國的道德教育即ち躰けも亦『偽善』を以つて貫かれてゐる。彼らはたゞ形式的な道德原理や傳統を無條件に教へ込む計りで、現實生活の忠實なる認識やその精神化・内心化をは何ら教へてゐない。最後に英國的なユーモアの特性、或は英國的性道德の矛盾なども亦、その『偽善』的國民性からして初めて理解されるところである。

シェラーの以上の如き解剖は大戦勃發後間も無くの執筆である爲に幾らかの興奮をさへ伴つて辛辣を極めてゐる。最後に彼は英國的思考並びに道德意識に特有なる形式、即ち云はゞ英國的範疇の體系を次の様に列擧してゐる。即ち

英國國民は一般に、教養と慰安、軍人と盜賊、思惟と計量、眞理と事實、理性と經濟、理由歸結と習慣、説明と分類、神の永遠なる正義と英國の利益、善と効用、徳の尊崇と『僞善』、忠實と契約遵守、道徳と法、禮節と氣取り、世界と環境、人間的本性と英國人、人格と紳士、愛と利害連帶、共同社會と利益社會、良心の判斷と傍觀者の判斷等々或はその他にも尙多くのもの——を混同して爾も恬然としてゐる、と。

二、佛蘭西的思考の國民的特性

國民的本質又は國民精神なるものは、種々の様式と程度とにおいて、はあれ、

認識の内容や方法に對して重大な特質を與へるものである。希臘における幾何學、印度における數學、近代初期における伊・佛・英の自然科學、獨逸における精神科學の興隆などは孰れもその起因と内實とをそれが背景をなす國民的特性に負ふてゐるのである。國民精神とその上で育成される諸學問との間には明白な關聯が存してゐる——是は知識、社會學にとつての問題である。併しだからと云つてその場合「研究者が國民的思想によつて意識的に動機づけられる」といふ様なことがあつてはならない。彼はあく迄も眞理自體、事物それ自身だけに仕へるべきである。彼が屬してゐる國民精神に適合し様と考へたり、或は阿つたりしてはならない。「研究者の心構へにおける國民的なるものとは、彼の精神を云はゞ背後から動かすべきものであつて、目標又は目的として彼を牽引するものであつてはならない」(『社會學及び世界觀說論集』第二卷、二二頁)。云ひ換へるならば國民精神・國民的特性なるものは何處までも主體的なものとしておのづから表現せられるものでなくてはならぬ。さうではなくて若し研究者が國民精神・國民的特性なるものを反省の對象或は實現の目標とするならば、彼はそれを客體化することにおいて却つて自らは「國際的」な立場に移ることとなり、以つて——所期の目的とは正反對に——生きた國民精神を呼吸することができなくなる。^{*}研究者の業績は

その即物性と眞理性において却つて眞に國民精神を體現するものとなり、以つて國民的文化の世界的協働を可能ならしめるのである(同上、或は第三卷第一分冊八一頁以下をも参照)。全的捨身こそが却つて眞に生きる途であることは茲にも當てはまる言葉なのである。

* シェーラーはかゝる意識的・反省的な國民主義を「階級的に制約された國民主義」とも呼んで、是を眞の主體的・表現的な國民主義に對立せしめてゐる(前掲書第二卷、二頁)。

以上の如き注意は哲學に對して最も切實に向けられる。何となれば哲學こそは國民的・人格的制約の下にある認識體系として、國民精神と最も緊密なる聯關を保つてゐるからである。哲學においてこそは特に「反省的な國民的動機」が嚴に斥けられて、事物と眞理自體とが目標とならねばならない。哲學はその時に却つて一層、國民精神の主體的な自覺及び表現となる筈である。純客觀的な諸科學にあつても既に國民的被制約性が看取せられた。客觀(體)的「主觀(體)的な哲學においては尙更、それが具體的で普遍必然的であればある程他方では、個性的・人格的・國民的表現としてあらはれる筈である。(此の點では純客觀性を標榜する諸科學の方が却つて、抽象的で非即物的で恣意的であると云はねばならない。兎も角諸哲學——而も中世のではなくて近代の——は特に、その普遍性・即物性において、顯著に國民的特質を反映してゐる。近代英國哲學がさうであつた(前節参照)。ライブニッツ以後の獨逸哲學も亦さうである——例へば無限性の理念や小宇宙的内心性の理念が近代獨逸哲學を貫通してゐる様に——。然らば佛蘭西哲學における特殊性、特に佛蘭西的な思考様式とは如何なるものであらうか。

佛蘭西哲學の一般特性は、先づ第一に、傳統を重視しつつ同質的・統一的・協働的に發展の歩みを續けてゐるとい

ふ點にある。茲では又哲學と科學との間の相互依存も緊密に行はれて居り、一方が他方に呵責なく取つて代はる様な現象——例へばヘーゲルやヘッケルやオストワルドの體系の如くに——は見られない。哲學と國家社會生活との間の親しい關聯も亦、ルソー、コント、サン・シモン以來顯著であつた——是は獨逸哲學が大體上市民階級や科學者の裡からして生れたのに對して、佛蘭西哲學は貴族や世間的活動家や數學者・自然研究者の裡から生れたことに基いてゐる。哲學と文藝乃至は社交生活との間の分ち難い迄に親密な關係も亦、佛蘭西だけに特有な現象である。モンテーニュ、パスカル、ヴォーヴナルグ、ラ・ロシュフーコー、テーヌなどと云ふ類型は到底獨逸では見當らない。佛蘭西哲學で掲げられてゐる圖式は、獨逸哲學におけると同様に「全體」である。併し乍ら後者における全體は、寧ろ無限なる課題といふ理念的全體である。是に反して前者における全體は、明晰な秩序と形態とをもつた有限靜止の全體、従つて人間の悟性や意志によつて夫れの部分からして明白に認識し得るやうな全體である。その爲に獨逸における大哲學者は孰れも優れた綜合家であつた(ライブニッツやカントやヘーゲル)が、佛蘭西の大思想家は孰れも優れた分析家であつた。佛蘭西では神祕主義者までもが、悟性的・知性的である。更に又社會成員としての人間が存在支配の中心的地位を占め、凡ての問題は人間に始つて人間に終ると考へられてゐる(前掲書、三五頁)。英國では豊富なる現實性が、獨逸では全體者への運命的歸屬が、併し佛蘭西では思考と叙述との形式における「明徹性」^{クライトルバイト}が尙ばれる。かくして少數の原則からの美しい演繹、數學的思惟法への準據などが——。茲ではデカルトからポアンカレに至る迄、論理的と美的との兩關心を分離することが至難となつてゐるのである。

眞理の標準を「明晰と判明」とに求めたデカルトこそは、佛蘭西哲學一般のこよなき代表者となつてゐる。彼の力學

においては時間や力の概念が根本概念とはなつてゐない。彼は動力學を以つて靜力學の單なる特殊態と考へたのである(力の概念は個性及び無意識の概念と共にライブニツによつて初めて導入されたのであつた)。デカルトにおける「我思惟す、故に我在り」の命題も亦、絶對主義的舊政體の精神を遺憾なく表現してゐる。彼は思惟する自我を全存在界の絶頂に隔離せしめ、そこからして自然や生物や歴史を分析し判定せんとしたのであつた。併しかくしては個我と神との間の中間領域が排除せられ、且つ凡ての存在者が機械化されるより外ない。更に又彼における「汎幾何學」の理想からしては、力・時間・物質・強度・性質・形狀等々は混亂曖昧の觀念として斥けられるより外ない。是らのデカルト的思想は孰れも、中央集權的絶對君主制下の佛蘭西精神を最も明かに體現してゐる。さうしてそれだからこそ彼の哲學は永く佛蘭西思想を支配したのであると考へられる。ラシーヌやコルネーユやモリエールが描いた人物、佛蘭西的造園術、佛蘭西的郡縣制度、革命時における新らしい曆及び度量衡制の採用、乃至はラブラースにおける世界圖式の理想、コントにおける知識發展の三段階説、ド・メイストルにおける『法皇論』、フリーエにおける社會主義國家論、等々の裡には一貫してデカルト主義の生樣式が底流してゐると云ふことができる(三八頁以下)。

次には佛蘭西國民の道德意識はどうであらうか。一般に佛蘭西ではデカルト以來道德問題が哲學上繼子扱されてゐる。英國における經濟倫理學、獨逸における良心と義務との形而上學、などに比ぶべき情熱的研究は佛蘭西に存しない。佛蘭西における道德思想家は、哲學者といふよりも寧ろ文筆家たるか社會學者たるかであつた。その譯は茲では古來、教會の傳統や所云「良識」の理想が國民を支配してゐたからであらう。併し乍らストア的で教會傳承的なデカルト主義倫理説と並んで廣く佛蘭西國民に浸潤したものは、恐らく、十八世紀道德家——ラメトリー、エルゼシウス、

ドルバック——によつて鼓吹せられた利己主義思想であるだらう。但しその自己とは單なる自己ではなくして社會的役割においてある自己であり、かくしてその様な自己の對他的・社會的な優越や名聲を目的とする態度、——かくの如き意味での利己的道德意識が、佛蘭西國民において固有でもあり普遍でもあるのである。彼らの間では至る處で競争が行はれ獵官運動が見られる。而も彼らが一樣に目ざしてゐるものは事態それ自身ではなくてたゞ事態についての映像即ち社會的評價や名譽だけである。是が佛蘭西的道德意識の基調である。即ち茲で最も有力に働いてゐる範疇は、名聲、光榮、特權欲、虛榮等々である。又それだけである(四六頁以下)。かゝる佛蘭西的道德の特性は國家全體の道德心、即ち政策の上にも明瞭に反映してゐる。

即ち佛蘭西的政策の特殊性を最後に述べるならば、それを左右してゐる動因は正にかの名聲、光榮、特權欲などである。例へば前世紀における佛蘭西の殖民政策が左様であつた。彼らは自國內に激増する人口の掃け口を求めんとして殖民地の獲得に狂奔したのではなかつた。唯他國に對する自國の名譽・特權・虛榮を博せんとしてのみそれを求めたのである。次には隣邦の興隆を以つて直ちに自國に對する脅威と感じて備へる態度も亦左様である。是も亦佛蘭西は、自國の現實的富強よりも寧ろ對他的な特權といふことを政策の主目標とする事に起因してゐる。更には今次の大戦の責任の一半が佛蘭西的「光榮」觀念にあるとは、已に述べたところである。最後に政策の方法論に關しては、次の様な佛蘭西的特性が顯著に看取し得られる。即ち英國にあつては前述の如く、——その『偽善』性に基いて——國內政策と對外政策とが區別されて居り、一が他を懲懲したり強請したりすることが無い。これに反して獨佛にあつては二者の間に通常密接な聯關が存する。併し乍ら獨逸ではいつでも對外政策の方が重要な意義を占め、是が對内政策を指導

し決定する様になつてゐる。然るに佛蘭西では獨逸と反對に、對内政策の方が優越な地位を占め、是がいつでも對外政策を決定する様になつてゐる。而も小黨分裂の此の國では國內政策こそが屢々混亂、紛糾に陥る。その場合佛蘭西はいつでも、是の打開策を對外政策において求め様と試みる。これが佛蘭西的政治方法の常套手段である(五〇頁以下)。已にビスマルクが「國內的難局を戰爭によつて克服せんとすることは、佛蘭西的政治の慣用手段である」(ビスマルク『思想と追憶』第二卷、五三頁)と云つてゐる様に――。

三、獨逸國民における二病弊 獨逸國民の特性はどうであらうか。餘りにも悲慘で高價であつた大戰の試練は獨逸國民に何を教へ何を自覺させたであらうか。且つ又敗戦の屈辱から獨逸國民を興起せしめる爲には、その精神的道德の本源をこそ甦生させねばならないが、獨逸國民において先づ批判さるべき缺陷は如何なる點にあるだらうか。シェーラーは戦後の反省において、次の様な二つの獨逸的病弊を指摘しその緊急なる矯正を要望してゐる。第一は得意時代における傲慢と失意時代における自棄といふ兩極端、乃至は外來物に對する盲目的な歸依と抗議との兩極端、に奔つて、結局は孰れの場合においても確乎たる獨自性・自存性を喪失してゐるといふ弊である。第二は謬つた獨逸的インテリゲンチヤイト内心性なる觀念の横行といふ傾向である。

第一の病弊の歴史的起源はルッターに迄遡ることが出来る。彼による宗教改革の運動は新らしい積極的な宗教意識の自覺によつて生じたものではなくて、たゞ單に當時の教界の大なる腐敗に對する「抗議」(Protest)として生じたものであつたから――。次いでは十八世紀獨逸における、佛蘭西的文化・文學及び風習に對する盲目的な「歸依」、是に對するレッシングの假借なき批判と抗議、その後ではまたシェークスピアへの新らしい依存等々、(是らの自己を忘れた彷彿

徨は就中ゲーテによつて初めて克服されたところである)を擧げることが出来る。政治上の例を藉りるならば、佛蘭西からは非獨逸的な國民國家思想と中央集權主義とを、英國からは柄にもない海上制覇の政策を、無批判的に採用した事、乃至は戦後における所云『強制國家』の單なる顛逆などが擧げられよう。哲學思想について見るならば前世紀初めに至る迄の極端なる觀念論に對する歸崇と、それに對する『抗議』としてその後に現れたところの行き過ぎた唯物論的體系等々——。孰れの例をとつて見てもそこで窺はれる獨逸的國民性の缺陷は、單なる抗議と度外れの歸依、攻撃的な自己過大評價と自棄的沮喪、又成功時における謙抑と失敗時における矜恃とはなくて、成功時における誤つた傲慢と失敗時における絶望といふ是ら兩極端の單なる交替である(前掲論集、第二卷一五四頁)。そこには何の自己批判も品位も存しない。あるものは唯自己毀傷や動搖や偏倚だけである。獨逸戰敗の根本因は已にかゝる道德的缺陷にあつたのである。従つて又獨逸復興の一つの鍵は、かゝる病弊を自己信頼・自己批判・自己創造によつて如何に速かに矯正するかといふ點に懸つてゐる筈である。

第二の病弊たる、謬つた獨逸的「内心性」(Innerlichkeit)の横行といふ現象は、幾つかの遠因に基くとは云へ直接には、唯物主義的生活形態が普く獨逸に瀰漫するに至つて以來特に顯著となつたことである。即ち嘗て獨逸にはマイスター・エックハルトに由來する「Gemüt」又は「Seelengrund」といふ眞に高貴な言葉が存した。然るに是らの語はいつしか「Innerlichkeit」といふ卑俗な近代語に移し更へられて了ひ、それと共に以前の高貴な含蓄とは似もつかぬ低劣卑賤な意味をもつ様になつたのである。しかもそれにも拘らず近代獨逸人は此の意味内容の頹落に氣づかないで、「Innerlichkeit」を以つて傳統的な「Gemüt」と同一であると謬想し、誇り顔に濫用して憚らない譯なのである。嘗

ての「心情」は實に陶醉的で躍動的な全心の究極的統一點を意味してゐた。それが近代的な「内心性」にあつては單に微温的で通常の内心状態を意味するに過ぎなくなつたのである——例へば社會民主黨が宗教を以つて單なる私事、或は「純粹に內的なもの」と云つてゐる場合の如くに——。しかのみならず「内心性」なる概念は、プロシヤ的國家組織やその階級化等々が掩蔽し抑壓せねばならないと考へたところの、人間的缺陷や弱點や惡徳までをも意味する様になつたのである。かくして凡ての「内心的なもの」——宗教であれ、道徳であれ、藝術であれ、哲學であれ——とは、「無害で無責任で無意義なもの」、或は官僚や軍閥や階級支配にとつて「障得とならぬもの」の代名詞と化し去つたのである。換言するならば獨逸近代の「内心性」とは、支配せられ服従せしめられる大衆達が據り處とする自慰的な場所、或は彼らに對して僅かに残された、無力で果敢ない「唯一の奢侈」(二五六頁)、に顛落して了つたのである。獨逸的「内心性」は今や殆んど、何らの現實的價値・理性的活動・實現衝動・自己責任等々を有しないことになつた。即ち一方では現實からの遊離及び疎隔と空しい徒勞、併し他方ではその爲に却つて、儔ひ稀なる尊大と晦澁と現實蔑視、——これが獨逸的「内心性」の正體となつたのである。而も獨逸的現實活動家(政治家・實業家等々)と獨逸的學藝の保持者とは、この實は顛落して了つた「内心性」の美名の下において、互ひに相手の繩張りを犯さない様に相互協定・相互保證を取り結んでゐる。兩者は各々自己の事をしか考へてゐない。さうして互ひに相手を雇人視し様としてゐる。併し本當は兩者共に主人とはなつてゐないのである(二五九頁以下)。

然らば近時の濫用によつて弊害を彌々濃くした此の獨逸的「内心性」の謬つた觀念は、歴史的に如何なる段階を経て形成されたのであらうか。シェーラーによれば是には(一)ルッター的プロテスタンティズム、(二)カント哲學、(三)

浪漫主義的歴史主義、(四)プロシヤ原領土における人種的接觸、(五)ビスマルクにおける謬つた内心性の理想、といふ五つの發達段階が劃される(一六〇頁以下)。即ち(一)プロテスタント以前の獨逸においては宗教・藝術・道德・法制等の凡ゆる領域に亙つて、信仰と行事、内心と外形、情懷と行爲、個我と世界との間に偉大なる調和脈絡が存して居つた。然るにルッターによつて内心的信仰或は見えざる教會等々の新原理が導入せられてからは、かくの如き偉大なる諸調和が排棄される様になつた。「内心性」の觀念の本源又それが後に轉訛せらるべき萌芽は、かゝるルッター的三元論の裡にある。(二)カント哲學は種々の點でルッター主義と對立してゐるとは云へ、なほ二元論といふ點では軌を一にしてゐる。——即ち現象人と本體人、心術と行爲、道德と法律との分離など。さうして本體人における自律的な心術——此の「内心的なもの」——こそが道德の先驗的根據であると説かれたのである。併しこの「先驗的」とは、寧ろ唯、政治的受動性においてあつた獨逸市民階級が現實界で見出し得なかつたものを其處で發見しやうと考へたところの儚ない領域ではなかつたらうか。(三)獨逸浪漫主義はその寂靜主義的な歴史の觀想即ち無批判的な歴史主義の態度において、過去に酔ひ現實を逃避するに至つてゐる。學藝人の側において「體系的な無責任」といふ現象が現れたのは彼らに基いてゐる。(四)東西プロシヤが地理的に接觸し人種的に混合した事は、かの謬つた「内心性」觀念の横行に對する人種學的根據となつてゐる。何となれば隷從本能の強いスラヴ系東プロシヤ人と、その反對に、獨立的支配本能に富むゲルマン系西プロシヤ人とは、相互接觸によつて尙一層、前者は益々自己の被支配性を運命視し、後者は却つて勤勞などを蔑んで家庭生活に沈潜する様になつたからである。(五)ビスマルク——此の天才的政治家は、彼の書翰集が示す様に、他の人々には却つて宗教的・家庭的「内心性」を極力推稱した。のみならず事實、彼の鐵血政策は

市民階級からして政治的意志を奪ひ去つて了ひ、彼の富強政策は無制限で沒教養なる過重労働を國民達に強ひたのであつた。謬つた「内心性」觀念の昇華、また現實階級と學藝階級との間の二元分裂、などは彼によつて一層徹底させられた譯である。兎も角以上の如き諸段階を経て獨逸的「内心性」の謬つた觀念が形成せられ、而も或る自恃を伴つてそれは戦前の獨逸に横溢したのである。その爲に獨逸國民は自己の力の過大評價と敵手の権力の過小評價、乃至は徒らなる主觀主義と理想主義との哲學、或は精神活動の方面における餘りにも煩瑣な専門的分化（例へば獨逸のアカデミーとアカデミー・フランセーズとを比べて見よ）などを結果したのである。

* なほカント哲學の思想内容に對するイデオロギイ的立場からしての批判を、シェーラーはその『戦争の本質と獨逸の參戰』なる書の末尾に於いても附加的に述べてゐる。

附記 茲ではシェーラーにおける英佛獨の國民性に關する論考を紹介するだけに止めたけれども、彼には尙その外に、歐洲強大國における國民觀念の相違、乃至は同じく歐洲強大國における民主政の本質とその觀念的基礎とを説いた興味ある論文なども既に存してゐる（『社會學及び世界觀說論集』第二卷集載）。前者は一九一八年（但し戰爭終熄前）にE・ブートローが爲したところの獨逸帝國主義非難の講演に對して應酬し、以つて獨逸的な國家及び國民の觀念こそが眞正なる所以を闡明したものである。シェーラーは大體斯う云つてゐる。即ち英國は自己を先づ國家或は國民としてよりも寧ろ第一に帝國として自覺してゐる。戦前の露西亞は自己の終極的統一を「神とツァー」とに求めて殆んど國民なる觀念を有してゐない——一部極く少數の智識階級がそれを西歐から輸入して唱へてゐる外には——。然るに獨逸——但し特にプロシヤ的な獨逸——では自己を先づ第一に國家として次に國民として把握してゐる——カントやヘーゲルの哲學を見よ。——是らに對して佛・伊にあつては自己の終極的・統一的基礎を何よりも先づ國民として次に第二に國家として理解してゐる。かゝる區別、特に獨逸間での反對の關係は一應正當らしく思はれる。併し乍ら國民と國家との間ににおける單に形式的な本末高下の關係ではなくて實質的・歴史的な本末關係に着眼するならば、獨逸——但し眞の獨逸——においてこ

そ國家統一形成の以前からして既に明確なる國民的統一・國民的文化・國民的自覺が存してゐるのであり、國家的高昇はその後の事である。却つて佛蘭西でこそ國民意識の統一が十七八世紀の舊政體的絕對國家によつて支持培養せられ、爲に著しく政策化されて居るところである。又獨逸では國家が地上的最高善といふよりも寧ろ歴史における全體性としての最高主體と考へられてゐるからこそ、その國家が國民をも手段視し得るのである。是に反して佛蘭西では國家そのものが單に「國民の組織」或は「國民集會による構成物」に過ぎぬものと——利益社會的・市民精神的に——考へられてゐるのみならず、佛蘭西の政體は周知の如く動搖恒ならぬものである。それ故にこそ佛蘭西では國民の方が國家の根柢に置かれざるを得ないのである。獨逸と佛蘭西とは國家の概念も國民の觀念も共に本質を異にしてゐる。徒らに獨逸を強制國家的、佛蘭西を國民本位的と斷ずるは不當である。次には各國間における國民的「自」意識、或は自國民の世界史的使命の捕捉といふことも亦夫々異つてゐる。佛蘭西國民は——その「光榮觀念」に支持されつゝ——、世界に自由と平等とを齎すこと、或は「人類の指導者にして教師となること」を以つて、ナポレオン以來自國民の世界史的使命と考へてゐる。次に世界選良性と世界帝國との觀念から離れ得ない英國國民は、「生れ乍らの又稱によつて選び出されたところの、人類の支配者」たる事を以つて自任してゐる。(戰前の)露西亞では「宗教的世界國家の統一における感情的同胞性」が理想となつて居り、その理想實現の爲には劍を執つて立つことをも、又その實現過程において自國が消滅し去ることをも厭つてゐない。即ち露西亞國民は「人類に對する自發的な犠牲の仔羊」たることを志願してゐる。以上に反して獨逸では各國民が獨自的個性的であると考へられてゐる。さうして諸國民は夫々獨自の仕方でも文化を創造する事において、等しく、世界の中の自由と支配とを得るのだと考へてゐる。かゝる意味での「公正」の徳の實現がその理想となつてゐるのである、と。

次に第二の論文においては、先づ現實的政治的な黨派としての民主政乃至は貴族政 (Demokratie—Aristokratie) は社會學的世界觀的形態としての民主主義乃至は貴族主義 (Demokratismus—Aristokratismus) からして區別するべきである。従つて前者の意味における民主政は世界觀としての貴族主義と結びついて或る種の保守主義 (Konservatismus) ととなり、又世界觀としての民主主義と結びついて或る種の共產主義 (Kommunismus) ととなり得るものである。ところで英國の民主政は貴族主義的世界觀と結合して保守的となつてゐる。佛のそれは寧ろ民主主義の世界觀と結合することによつて自由主義的乃至は共產主義的となつてゐる。獨逸の

民主政はそれら兩世界觀を混合してゐるとは云へ、優越的には貴族主義的世界觀と結合してゐるといふ特色がある。或は又英佛露獨における民主政のそれぞれは、所有と政治的權利義務と教養との如何なる平等を中心課題としてゐるか、換言すれば低價値段階の平等と高價値段階の平等との孰れを如何なる「仕方」で實現せんとしてゐるか、といふ點でも互ひに相違してゐる。更に又それらは各々に固有なる世界觀や宗教的エートスや具體的國民精神などによつても互ひに相異つて特色づけられてゐる。——例へば社會的と政治的と文化的と宗教的なる民主政、或は感情的民主政と理性的民主政などと——。従つて歐羅巴諸國に共通なる民主政、所謂「歐羅巴の統一的民主政」なるものは、決して存しもしないし、又「幻影」としての外には求められもしないとシェーラーは論じてゐる。要するに以上の二論考は、歐洲諸國における國民又は民主政の觀念を中心として其處で認められる各國々民性の相違を、特殊的に記述し、横斷的に比較對照したものである。是に對して吾々が先に紹介した處は英佛獨の國民性を、全體的に、又縱斷的に分析記述したものであると云ふことができる。經緯相俟つべきは勿論であるだらう。

III、社會問題論

シェーラーにおける諸政策論の中では此の部分がかの戰爭論と並んで最も生彩に富んでゐる。彼が經濟的社會的問題に對しても夙くから關心を懷いてゐたことは『勞働と倫理』^{*}なる論文が既に一九〇一年に發表されてゐることからも察知される。斯様にして一九一三・四年頃には「年金ヒステリー」^{**}(Rentenlysterie)なる社會現象、資本主義の起源・發達及び將來、婦人運動の意義などと云ふ諸問題について立論してゐる。次いで戰後においては人口問題と世界觀との關係、或は勞働に對する諸世界觀の評價などについて考察してゐる。そうして是らにおいて彼がとつてゐる立場は、一二の例外を除いては孰れも、前節と同じき記述的世界觀說の方法と、羅馬カトリック主義の思想體系とである。吾々はそれらの中で特に興味あるものだけを紹介しやう。

* 初めは、Zeitschr. f. Philos. u. Philos. Kr. 114. Bd. に載せられ、今では『社會學及び世界觀說論集』第二卷、第二分冊に集録されてゐる此の論文は、「經濟學と哲學との聯關」を圖る爲に、「勞働」の概念——それは確かに經濟學において最根本的な範疇の一である——を取り上げ、それを論理的に分析し、世界觀說的に意味づけ、その上で最後に倫理學的に評價して居る。即ちシェーラーによれば、勞働は創作アルバイトと違つて、非理性的で不完結的な働きといふ意味、又不自由で苦痛なる働きといふ意味を必ず有つてゐる。従つてマルクス主義に於けるが如く勞働を以つて凡ての「價値の創造主」と考へることはできない。勞働はそれ自體において道德的なものではなくて、それが奉仕する目的體系や社會的・法的組織の如何によつて善とも惡とも評價されるものである。それだから道德的原则に反する組織の下では勞働を拒むこと、或は精神的・文化的向上に對する餘裕を得る爲に勞働條件の改善を要求すること等は、倫理的に——否倫理的立場或は所云「實踐的理想主義」の立場においてこそ眞に——是認される事柄である。勞働絶對視の立場にあるマルクス主義においては却つて、ストライキや勞働時間短縮要求の根據を見出し難いといふのが彼の結論のやうである。

** 是は戦前の獨逸において勞働者の公傷病に對して年金を支給するといふ社會政策が實施されて以來出現するに至つたところの下意識的な詐傷病といふ一精神病である。この社會的病理現象の蔓延は、延いて年金保險制度の存続乃至は勞働者保護の爲の社會政策一般の可否といふ根本問題に迄關聯する様になつた。シェーラーはかかる社會問題に對して該現象の心理學的分析といふ側面から一つの考察を試みてゐる譯である。さうして彼が到達した結論は、かくの如き精神病の出現を理由として社會政策一般を否定するのは過激である、併し乍ら單なる人類愛や同情に發源する社會政策一般には確かに或る限界が存する、といふ點にあつた。

一、婦人運動の意義 今世紀の初め以來各國において盛んとなつた婦人の街頭と職業とへの夥しい進出、又兩性の同權を旨とする婦人運動といふ現象については、賛否の兩論が喧しく闘はされてゐる。シェーラーは此の問題に對して如何なる態度をとつたであらうか。

多くの人々は云ふ、職業や婦人運動に携はる女性の激増は愈々婦人の男性化、家庭の放棄、出産率の低下、かくし

て婦人の天職の閑却といふ憂ふべき現象を伴ふ、此の事は統計が、或は事實の觀察が明白に示すところである、と。併し乍らシェーラーによるならば、今日の經濟機構及び社會組織一般が全然男性にのみ適合する様に構成されてゐる以上は、かくの如き機構と組織との唯中に進出して幾何かの經濟的成功や物質的自立を贏ち得る様な婦人は、已に豫め彼女自身が充分に男性化、即ち合理化・打算化して——かくして又家庭や出産や育児から解放せられて——ゐねばならない。若しさうでなければ何時までも男性への隷従に甘んずるか、或は經濟上の落伍者となつてゐねばならない。女性の男性化乃至は家庭や出産の忌避といふ一般現象は、婦人の職業進出の結果ではなくして却つて逆にその前提であり選擇條件であるのである（『價値の轉換』第二卷、二二四—二六頁）。又今日の産業組織・社會制度・文化體系などの凡てが全く男性本位に形成されてゐるからこそ、婦人運動の指導者達は止むなく男性的な鬭争手段をもつて各種の平等同權を求めてゐるのである。茲でも亦婦人運動が女性の男性化を結果したのではなくて、逆に、社會全體の男性化傾向が今日の如き形式をとつた婦人運動を招來したのである。それ故に憂ふべき事柄は婦人の大量的職業進出とか婦人運動の流行とかではない、さうではなくて合理性・打算性・勞働持續性等々の諸點において男性化した婦人以外には成功せしめないといふ、今日の經濟機構・社會組織そのものなのである。又嗤ふべきものは今日の婦人運動の末梢化といふことではなくして本末を謬つた婦人運動、即ち女性固有の特質の自覺と回復とを忘れ去つて、只徒らに、今日の如き男性本位の諸體系中での・單なる形式的平等や同權に狂奔してゐる様な婦人運動、なのである。

婦人運動には謬つたものと正しいものがある。又一時的表面的な目標と眞に究極的な目標とが存する。そこで本末を轉倒した婦人運動乃至はその一時的末梢的な目標は論外として、眞の婦人運動が目ざすべき究極的目標は、前

述によつても既に察知せられた様に、今日の如く全然男性的に構成されてゐる經濟組織・社會組織などを改めて男女の共同支配・共同負擔とすること、かくして固有女性的なる勞働需要を喚び起して、以つて男性化しない婦人に對しても、或はその様な固有女性的な婦人に對してこそ、經濟的成功と物質的獨立と配遇者選擇の自由とを可能ならしむることである。さうして此の事によつて婦人の天職と女性の職業進出及解放といふことを協調することである。固より現實の諸婦人運動は勞働・政治・法律・教育等々各方面に互つて居り、それらが掲げてゐる目標や果してゐる意義も種々様々である。又數百年この方男性本位に、即ち男性的な價值や理想や能力に適應すべく構成され來つた各種の體系を一朝にして改變せしめることは不可能であるかも知れない。のみならず兩性負擔・共同支配といふ究極目的を標榜するにしても、その際とるべき手段としては男性的形態のものしか見出し難い爲に、過渡期に際しての婦人運動は或は過激奇驕の弊に陥るかも知れない。併し乍ら是らの現實事態は、決して、かの婦人運動の究極目的、かくして婦人運動の世界史的な意義を蔽ひ隠すべきではない。確かに歴史的事情の如何なる變轉にも拘らず女性的特質——例へば地上的・植物的な本性、感情的・本能的な性質、保守性、安定性、維持性等々——は、男性的特質と並立して存在權利を主張し又主張すべきであつたのである。それが何時しか婦人々格の蔑視と相伴つて、諸種の方面における男性の支配へと推轉して來、以つて兩性の協働相倚といふことが失はれるに至つたのである。それ故に婦人解放運動の眞の目標、眞の意義を求めるとならば、必然に、かゝる現在の組織や體系を打開して、再び、兩性の相互補足・共同參與を可能ならしめること、即ち經濟・社會・文化等の各領域を再び兩性の共同支配にまで再形成すること以外には存しない筈である。さうして以上のように自覺した婦人運動にあつては、女性類型の醇化、婦人の婦人化といふことこそは

強調せられても、女性の徒らなる男性化、婦人天職の放棄といふやうなことは決して標榜せられない筈である。

扱て婦人運動の眞に究極的なる目標が以上の如き事態にありとするならば、その運動の意義は寔に深大であると云はねばならない。何となれば兩性の類型的對立は單に生理的・心理的領域にのみ止まりはしないで實に形而上學的領域に迄及んでゐる(二三五頁)。即ち論理的・倫理的・美的な規範や方法、かくして思考様式や道德意識や美感や心身關係など、或はジンメルも指摘してゐる様に「人格」「理性」「眞理」「善」等の近代哲學的根本概念も亦、兩性において相異つてゐる(二三二頁以下)。この様に「凡ての有限的・心身的存在の形而上學的根源」(二三五頁)に迄及んでゐる兩性の相違を自覺し乍ら、その間の不平等を更新せんとするのが婦人運動である。のみならずそれが及ぶ範圍は、佛蘭西革命における第三階級の、近代勞動運動における第四階級の、解放に限られるのではなくして、實に全人類の半数に波及するのである。——而も全歴史を通じて恐らくは唯一なる「平和的・革命的運動として——(二三〇頁)。婦人運動の形而上學的意義、正しいその究極的目標は偉大であると云はねばならない。

シエラーは今日の婦人運動が目指すべき目的と理想、それが有する意義などを以上の様に洞見した上で、最後に、婦人參政權運動に一瞥を投じてゐる。彼の意見はカトリック的中央黨と同様に、此の運動には大體賛成である様である。即ち婦人參政權の獲得によつて兩性の社會的・政治的・文化的同權が實現せられたならば、却つて、婦人の經濟的獨立、社會的地位の向上、母性の擁護などが結果することによつて、女性の女性化、人口増殖率の回復などが達せられるだらう、と云ふにある如くである。

二、資本主義の將來　シエラーは已に近代資本主義の發生起源^{*}、乃至は近代ブルジョア精神の發達と宗教的諸力

との關係ホトシなどといふ問題について小考察をなしてゐる。併し是らは孰れもゾムバルトの著書、或はゾムバルトとマクス・ウエーバーとの間の對立、などを機縁として附加的のものされたものである。吾々にとつて一層興味深いのは資本主義の將來に對するシェーラーの豫測の論——是も亦ゾムバルトの所説と或る聯關を有するのではあるが——である。

* 『價値の轉換』第二卷に集録されてゐる『市民ブーゲン』なる論文(一九一四年一月)は、ゾムバルトによる同名の著書(一九一三)に對する評論であらう。即ち、ゾムバルトは此の著において近代資本主義精神の本質と發展とを叙述し、次いでその起源と原因とを追求し、最後に資本主義の運命を極く簡單に卜して居るが、シェーラーによるならば此の中では、資本主義的精神そのものの發生こそが資本主義經濟組織一般の第一原因であつてその逆ではないといふ斷定こそが、最も重視すべき卓見である。併し乍らシェーラーが全幅の賛意を表明せんとする此のゾムバルトの斷定に對しては、唯物史觀の立場からの反對說(即ち、資本主義經濟組織はそれ以前の古い生産關係及び經濟組織からして必然的に發生し展開して來た所であつて、決して資本主義的「精神」などの發生に負ふものではない。後者は寧ろ前者の隨伴現象たるに過ぎないと云ふ——)と、一部歴史研究家の側からの反對說(即ち、打算・營利・勞働等の經濟的動機づけの構造は各時代を通じて根本では同一である。時代と共に變るのは唯その強さ或は普及程度だけである。従つて近代になつて、資本主義精神といふ全く新しい人間類型が現れたとは考へられない。乃至近代市民階級において、在來の衝動構造や道德意識が全く新らしく變化したとも考へられない。近代においては唯、昔から存する經濟的衝動構造が、科學や技術の進歩又は人口の増加等の爲に、著しく強化——資本主義的に——せられ、普遍化——市民階級的に——せられた計りであると云ふ——)が既に存してゐる。そこでシェーラーは是らに對して、唯物史觀の方は資本主義の起源の問題とそれの變遷發達の問題とを混同し、その後者だけを論じて前者をば閑却してゐるのである。次に一部歴史家の方は、箇々の現象だけに着眼して全體の構造輪廓を綜合してゐない、その爲に前者における漸次的推移だけに眩まされて後者における飛躍的變化をば看過するに至つてゐるのである、と評論してゐる。シェーラーはかくの如き應酬を以つて、更めてゾムバルトの主張を支持してゐる譯である。

* * 此の論文(前掲書に集載)では併しシェーラーは、マクス・ウェーバーの方に加擔してゐる。即ち資本主義精神の起源及び發達に對する宗教的諸力の關係といふ問題において、ウェーバーとゾムバルトとの間には二重の對立が存してゐる(なほ同一問題に觸れてゐるトロエルチの著名な書をば、此の論文の印刷後に讀んだとシェーラーは斷つてゐる)。ウェーバーは主張する、(一)宗教的意識及びそれに對應せる道德的生活理想がそれ自身の内的必然性に應じて自發的に變化した事が、近代資本主義的精神の發生の爲の最も重要な根源となつてゐる。而も(二)宗教的諸力の中では就中プロテスタント主義、分けてもカルヰンの禁欲主義こそが、無制限なる労働衝動を宗教的・道德的義務として強調する事において、資本主義的精神の本源となつてゐる、と。是に反してゾムバルトは云ふ、(一)宗教的諸力は決して獨自に又自發的に變化するものでなくて、他の諸々の體系と相伴ひ相關聯して變化するものである。従つて資本主義的精神の根本起源も亦先づ宗教的諸力に求めらるべきではない。後者は前者にとつての單に派生的・反動的な原因たるのみである。資本主義的精神發生の第一原因たるものは寧ろ生物學的事情であり、その次に宗教的・道德的諸力、その次に社會事情の變化、近代國家の勃興、移住、金銀の發掘、技術の進歩等々であると考へねばならない。(二)宗教的諸力が資本主義的精神發生の一つの原因だとしても、必しもプロテスタント主義がそれだとは考へられない。何となればプロテスタント主義は原始基督教精神——そこでは世俗活動や所有や營利等が否定されてゐた——への復歸を標榜したものであり、かくして資本主義的發展に對する無力な「反動」たるものと解せられるから。資本主義精神の發生にとつては寧ろ最盛期スコラ哲學、就中聖トマス思想が密接な關係を有つてゐる。此の教説の中で初めて、純世俗的な營利活動に對する比較的な是認が興へられてゐるから——と。以上の如くウェーバーとゾムバルトとの間には形式的並びに實質的な二重の對立が存するのであるが、シェーラーは先づその(二)の對立を取り上げてゾムバルトの誤解を次々と指摘し、以つてウェーバーの説に賛意を表してゐる。併し乍ら(一)の對立點に關しては、簡單にはあられ、ゾムバルトの主張の方に加擔してゐる如くである。

前述の如くシェーラーによれば近代資本主義成立の根本原因は、資本主義的精神或は市民階級といふ全く新しい人間類型、衝動構造が形成された事にある。従つて又資本主義なるものは單に經濟的な所有關係の組織に止るもので

はなくて、實に一大生活體系・文化體系なのである。それ故にかくの如き資本主義は單に生産・分配・所有などの經濟關係を變革することだけで壞滅せしめ得るものではない。さうではなくてそれが成立の根源たる資本主義的精神や市民階級的人間類型そのものが——內在必然的な原因によつて或は別種の人間類型の興起によつて——拂拭せられる時に初めて、資本主義的全體系の顛落が期待され得るのである。無産階級が如何に數的に増大したとしても、彼らが依然として、缺如態においてではあれ、同じ市民階級的精神やエートスの支配下にある限り、資本主義體系そのものを改廢することは出来ない。更に又革命的方法や議會制的方法、乃至は國權の發動による諸社會政策の徹底なども亦、單に市民的精神の埒内に止つてゐる限りは、何ら根本的改善の實績を擧げることが出来ない。是らの手段は必ず反面において幾つかの弊害を伴ふ計りである。又例へば社會民主黨の活動や社會政策などは、所期の目的に反して、却つて資本主義的精神の支配跋扈を唯延長する計りである。

資本主義的精神そのものの、かくして資本主義體系全體の、根源的な頹落を囑望せしめるのに最も有力と考へられるものは、寧ろ先づ人口問題であるだらう。此の事は已にゾムバルトが極めて簡單にはあれ指摘してゐるところである。即ち彼は資本主義衰滅の內在因として、資本家の平凡なる利子生活化と官僚化の傾向と共に人口増殖率の低下(即ち需要と勞働力との双方向的な遞減)といふ事態を擧げてゐる。併し乍ら彼は單に人口の減少といふ量的側面に着眼してゐる計りである。——かくては彼における、資本主義的新精神の發現といふ卓見にも矛盾することとなる——。吾々は是に反して人口問題の量的側面と共に質的側面をも取り上げ、その後者をこそ重視せねばならない。即ち量的並びに特に質的人口問題こそが資本主義的人間類型の將來に重大關聯を有つてゐると考へねばならない(『價値の轉換』第二

卷、三三二頁)。然らば如何にしてであらうか。シェーラーによれば市民階級に特有な労働衝動・營利衝動・労働への喜びなどを通じて底流してゐる根本精神なるものは、打算性(Rechenhaftigkeit)といふ特性である。此の根本特性はそれから派生せる他の市民的特性、即ち合理化欲・裕福欲・節儉・狡猾・多忙・寡産欲等々と相協同して、必然的に彼らにおける生殖意志に影響を及ぼし、以つて彼らにおける人口増殖率を低下せしめずにはおかないと豫測される。現に過去の事實に徴して見ても市民階級は特に、その利害打算性・事業欲・奢侈欲・感能的刺戟の追求等々に促されて階級婚や財産婚や賣笑制などと云ふ弊風に奔り、それによつて自らの生命力と遺傳價值とを次第に弱めてゐる。現實の獨逸の事實について見ても猶太系富豪の特別な漸減といふ事實、或は市民階級化の程度が著しいプロテスタントに比べてそれが遅いカトリック教徒では一般に、生活程度は低くても出生率は高くなつてゐるといふ統計が存する。従つて此の傾向は將來において一層助長されるだらうと推測して何の無理があらう。打算性と合理化とを礎石として築き上げられてゐる高度資本主義文化は、その指導者達やその支擔者達の間における人口の漸減といふ事、及び彼らに「特にな遺傳價值」の喪失といふ事の故に、「自分で自分の墓穴を掘つてゐる」のである(『社會學及び世界觀說論集』第三卷第二分冊、一四八頁、同卷第一分冊、二〇六頁をも参照)。資本主義的精神又は市民階級がかくの如き量的・質的な人口問題において自己没落の途を辿つてゐる事は、「近代西歐の高度資本主義文化に特有な人口法則」なのである(第二分冊、一四七頁)。然らば市民階級の量的漸減・質的變化において、是に代るべき新しい精神又は人間類型として漸次現れ來るものは何であらうか。それは今日の「不安で打算的な類型」ではなくて「篤信で生命的に信頼に充ち且つ勇邁なる類型」である(『價値の轉換』第二卷、三三三頁)。要するにかくの如き人口の質的轉化こそが最も根本的に資本主義没落の必然的

運命を暗示してゐると云はねばならぬ。

併し乍らかくの如く資本主義の運命は暗澹としてゐても社會全體の將來は却つて輝かしいと云ふことができる。何者、今迄の資本主義的人間類型に代はる、此の新らしい類型、新らしいエートスは、未だ微かながらも又經濟界以外の領域においてではあれ、既に現實の事實として現れ初めてゐるからである。例へば新らしい世代の關心は貧富對立の問題からして寧ろ、結核對策とか住宅問題とか多種の青年運動などといふ心身的國民保健の問題へ、乃至は經濟的關心からして政治又は宗教への關心へ、と推移しつゝある。今日の青年達の世界觀も亦今迄の懷疑主義・相對主義・歴史主義・主觀主義からして事象自體の直接的體驗といふ新方向へ轉化しつゝある。彼らにおける性愛の理想や結婚の標準も亦、前述の如き市民階級的頹廢に抗つてより堅實自由な傾向に向ひつゝある。更には又新らしい諸精神文化の指導者達も亦、漸次、今迄の諸文化が餘りにも——素材の選擇・様式・表現形態・思考法等々において——市民的嗜好に追従し、資本主義的精神に侵蝕されてゐる事を悟つた爲に、自己革新の計畫を立てゝゐる(三三六頁以下)。滅びゆくべき資本主義全體の最も根本的な克服を望ましめるものは、單なる階級や黨派の争ではなくて、以上の様な新らしい人間類型や精神やエートスへの轉替であると云はねばならないのである。

三、人口問題と世界觀 前節においては人口問題が資本主義の將來への豫測との聯關において論ぜられたが、同じ問題が今度は敗戰國獨逸の興起を圖る爲に最も緊要な對策の一つとして取り上げられる。即ち戰敗の獨逸は領土・資源・殖民地等々よりも何よりも、莫大なる人口をこそ喪失した。それに加ふるに精神的絶望、道德的墮落、病毒の蔓延などに襲はれた。此の間にあつては誰しも氣づく様に、人口問題、人口政策こそが切實至要の關心事となるから

である。而も事態が一變した現状の下では、此の問題についても亦全く新らしい指嚮・全く新らしい規準が選ばれねばならない。かくしてシェーラーは人口問題に對する最も統一的で根本的な解決を可能ならしめる爲に、先づ、一般に人口問題に關する諸世界觀の相違を比較し「記述」してゐる。何となれば結局は世界觀こそが最も恒常的に又最も究極的に、人口問題を制約してゐる——已にユリウス・ヴォルフ（一九二二年）などが指摘してゐる如く——からである。

確かに世界觀は次の様な諸點において一般人口問題に對する普遍的最後の規定因素となつてゐる。（一）世界觀は生殖意志や生殖形態（＝結婚の形式）そのものに影響を及ぼすことにおいて量的・質的な人口問題を共規定してゐる。

（二）世界觀は人口問題に關する凡ての理論的・教育的・政治的學說に對して重要聯關を有つてゐる——例へば世界觀が歴史觀や人口政策に著明な相違を來さしめる様に——。（三）人口の増減を「評價」する際には、1、國民的標準——人口の増大を以つて國民富強の源泉として歓迎する場合、2、生物學的衛生學的標準——人種保健や住宅問題等との連關において人口の増減を喜憂する場合、3、社會的標準——社會的生計維持の立場からして人口の餘剩或は不足を評價する場合、4、經濟的標準——徒らなる出産率の上昇よりも幼兒死亡率の低下や平均定命の向上等による人口の増大を歓迎する場合、5、文化的標準——精神的向上・文化的教育の爲に人口の増減を喜憂する場合、等々の標準が採られるが、是らの中で如何なる標準を特に重視して爾他を輕視するかといふ事は、結局、世界觀の如何によつて定まる筈である。（四）世界觀は更に尙、結婚——財産婚か身分婚か戀愛婚か或は早婚か晩婚か——、離婚、墮胎、私生兒、母性保護、産兒制限、私娼制、婦人運動、性道德などといふ人口事實に直接關係ある實踐や理論や政策にも影響を及ぼす（『社會學及び世界觀說論集』第三卷、第二分冊、一一七—一二四頁）。扱て然らば今迄の代表的世界觀——併しシェーラーは特

に基督教的と自由主義的と社會主義的との三世界觀だけを選び上げてゐる——は、人口問題との關聯において夫々如何に異つた主張をなしてゐるであらうか。

第一に「基督教的の世界觀」は人間の生殖意志に對して如何なる見解を把つてゐるか。佛教を例外とせる既成世界宗教は一般に、人口の増殖を裁可し、生殖の意志を祝福してゐると云ふことができる。舊約における「生めよ殖せよ」の言はその代表的表現である。併し乍ら古代猶太教における此の思想は純宗教的といふよりも寧ろ選良國民の永續を企圖するといふ國民政策的特性を帯びてゐた。是が基督教になると、性道德の中に純潔の理想が加はることによつて禁欲の色を濃くし、且つ又結婚による生殖の義務が一國民ではなくて凡ての人間に課せられることになり、更には結婚自體が宗教的神聖性をかくして嚴重なる一夫一婦制を確保することとなり、最後に結婚は宗教的救濟の爲といふよりも寧ろ心的靈的な愛の爲の結合といふ意味を一層強く有つこととなつた。基督教における愛及び結婚の觀念には三つの發達段階が區別せられるが、その中では特にアウグスティヌスが重要な意義を有つてゐる。彼によれば性作用は全く生殖の爲に人間に賦與されて居るのであり、此の自然的目的において神の意志が顯はされるのである。そこで彼はかくの如き「自然理性の命令」を根據とすることによつて避妊を嚴禁する様になつてゐる。或は又結婚外の性作用や多婦婚や墮胎や單なる官能的快感の追求などの執れをも、自然理性に反する行爲として罪惡視するに至つてゐる。一般的に云つてカトリック的人口觀は、健全なる人口増殖にとつて極めて適切な見解を含んでゐるのであるが、是は一應アウグスティヌスによつて確立せられたと考へられるのである。

* シェーラーは「調停」の立場に立ち乍らも尙基調としては此のカトリック的生殖觀及び結婚觀に衷心加擔してゐるといふことは、

断るまでもないところである。彼はこのカトリック的人口觀において優れて價値ある特色として、次の如き諸點を要約して擧げてゐる。(一)神の擁護に對する篤信で信頼に充ちた態度。(二)家族生活や全體性の意義の重視、かくして人口問題に對する社會的・經濟的標準ではなくて國民的動機の強調。(三)結婚による正統な生殖に對しての宗教的形而上學的な祝福。(四)結婚「秘蹟」觀に基いて恣意的官能化を斥ける態度。(五)浪漫主義者における戀愛婚、市民階級における財産婚、に對して、今尙身分婚を保持してゐる態度。(六)教會の譏誨臺による統制(前掲書一五一—五二頁)。

然らば近世プロテスタントイスマスは以上の思想に對して如何なる變改を齎したであらうか。正統ルッテル派及びカルギン派は成程一方ではカトリック教と同じく避妊、墮胎、殺兒等の行爲を禁止した。併し他方では中世におけるが如く必しも純潔性を禮讚せず、又結婚における生殖目的を一義的に強調せず、進んでは或る官能的満足を以つて人間を生殖にまで誘ふ過程として一部容認する迄に至つてゐる。茲では又崇高なる戀愛の讚美といふ事も著しく稀薄化し、一般に結婚の意味が平俗化市民化、即ち個人的契約化せしめられるに至つてゐる。併し最も重視すべき事は、此のプロテスタント主義においては、結婚及び生殖作用における神からの命令といふ客觀的權威が排除せられて、生殖意志が全く人々の個人的良心や内的責任に根據づけられるに至つた事である。即ち茲では、生殖に際して両親は豫め自己及び生れ出る兒に對して責任を負ふことこそが道德法とされるに至つたのであつた、——カトリック主義では、生れ出る兒の行末は神の手に信頼をもつて委されたのに對して——。一言で云ふならば生殖意志が近代市民階級的に「合理化」——但し社會主義に對しての如くに實質的ではなくて形式的に——される様になつたのである。此の傾向は降つてシュライエルマッヘルになると、浪漫主義化せられたよりも以上に徹底せしめられたと云はざるを得ない。何者シュライエルマッヘル及び彼の思想母胎たりし敬虔主義においては、成程一方では再び深い愛の内實が結婚の

基礎として再認される事になつたとしても、他方では、性作用は決して生殖を第一目的とせず、それは單に戀愛の「表現」たるに過ぎぬと主張されるに至つたからである。即ちシュライエルマッヘルにおいてはかの猶太教的・カトリック的原則が完全に被却せられて、結婚の一次的目的は生殖よりも寧ろ兩性の相互補足・道徳的相互完成に置かれた。結婚は「性」共同體たるよりもより以上に「愛共同體」となつたのである。ところで結婚において愛と生殖とがかくの如くに分離せられたとするならば、是からして避妊等々の容認に到着するのは僅かに一步である。シュライエルマッヘルは初期プロテスタントの生殖觀をも乗り越えて、完全に近代的な市民階級の思想と握手する譯である。

第二、近世市民階級における「自由主義的世界觀」は人口問題に關して如何なる態度をとつてゐるか。彼らは先づ結婚や生殖意志を教會的宗教的拘束から全く解放して了つた。さうしてそれを個人の自由意志と責任とに附托した。彼らと雖も一夫一婦制を確持したけれ共、結婚の一義性を次第に奪つて行つた。民事婚姻の導入によつて結婚が純然たる個人的契約となつて了つたからには、離婚の自由が容されることは當然である。彼らは又徹底せる打算性と合理性とを原理にしてゐる。夫故に愛と生殖意志とを結婚において分離し、體系的な避妊を認めるに至ることも亦當然の歸結たるに過ぎない（二五三頁以下）。なほ又彼らは、客觀的宗教や普遍妥當的道德によつて人口問題を規制すること並びに一般に人口政策なるものに對して、強い疑問を提出する。彼らは人口と食糧との關係は自然的な調和に委せるのが最上であつて、法律的道徳的な干渉は却つて徒らに自働的調和を攪亂する計りであると考へる。自然主義・自由主義の代表的哲學者スペンサーの人口政策否認論。彼ら自由主義的世界觀においては又、新性道徳としての「自由戀愛」が唱道せられる。或は私生兒の權利擁護、母性保護の爲には墮胎を容認すること、避妊技術の普遍化等々——。最後に彼ら

は人口の單なる量的増加を獎勵するところの國民主義的人口政策に強く反對する。彼らは人口問題における文化的標準を最重視して、單なる量の増大よりも質の高上を、即ち「良く教育せられた少數の兒供」をこそ歡迎するのである。或は國家の立法による政策よりも寧ろ、優生學的啓蒙による教化の方を推稱するのである。近代市民階級が營として築き上げたところの自由主義的世界觀——此の巨大なる思想體系は、人口問題においても亦合理と精緻とを誇り顔にしてゐる。

第三、「社會主義並びに社會民主黨の世界觀」は此の自由主義思想と親近な關係に立つてゐる。兩者共に宗教及び教會から全然獨立してゐる事、結婚の一義性を破却した事などはその一例である。併し乍ら對立的立場にある兩者が尠からぬ差異點をも有することは當然である。社會主義的世界觀が結婚及び生殖に對して、かの單に個人的・形式的な合理化に止らずして客觀的・實質的な合理化(斷種法の立法化等々)を強行せんとすること、或は人口問題に對して文化的標準を排し社會的經濟的標準に立つこと、などはその一例である。尤も人口の増減を價值判斷するに當つては、社會民主々義の内部においても種々の異論がある。一つの説はA・ベルンシュタインによつて唱へられたところの、商品人間の供給停止を説く「出産ストライキ」説である(二六一頁)。——併し乍らかくの如くに冒瀆的な、又大衆ヒステリー的な思想に對しては獨逸國內において既に多くの反對説が現れてゐる——。他の説は出来るだけ多くの勞働階級を出産することによつて彼らの政治的權力を強化しやうとする説である。併し何れにせよ彼らにあつては、質的量的人口問題が専ら階級の見地からして社會的經濟的に、考察されてゐる事が根本特色となつてゐる。かくの如き觀點は、マルクスがマルサスの人口論に對して加へたあの著名な反駁において已に基礎づけられてゐる。なほ最後に此

の社會主義的世界觀からして、賣笑制發生に對する社會的説明、私生兒と嫡出兒との間の同權要求、離婚や避妊や墮胎や自由戀愛等々の更に擴張せられた容認、などと云ふ事柄が歸結されてゐることは周知の通りである。

扱て人口問題に對する諸世界觀の對立を以上の如くに述べた後で最後に彼は差し當り次の様な現實的結論を開陳してゐる。即ち人口問題・人口政策は今迄の獨逸に於いての様に、單に國民的見地からして、只管量の増大だけを目的とすべきではない。何となれば今次の戰爭は人口増殖率の最も低い佛蘭西が勝利を得、その高い國たる露西亞・埃太利・獨逸が、而もその高い順序にまさるに比例して逸早く敗れた事を實證したから——。固より上述の諸世界觀中では基督教的、就中カトリック主義的世界觀が、人口問題に對しても亦、最も適切で價値高い思想を含んで居り、是をこそ新しく復活することが肝要である。併し戰前においては此の基督教的の世界觀の指導者達さへもが、上記の如き國民主義的人口論に無節操に左袒してゐたのである。それ故に今日の急務は單にカトリック主義思想を復活せしめ、人口理論及び人口政策を是に新らしく指嚮せしめる計りではなくて、尙その上に此のカトリック主義的世界觀の全體系を確乎として首尾一貫せしめることである。是が今日の人口問題並びに人口政策を徹底的に解決せしめる唯一の途である、と。

四、勞働と世界觀 戦後の疲弊困憊沮喪の裡からして獨逸國民を再び振ひ立たせる爲の焦眉の對策は、次には、正しい「勞働への意志と力と喜び」とを國民の間に湧き上らせることである。而も戰前の獨逸に於いての如くに單に専ら勞働の過重だけを強要するのであつてはならない。それは對内的にも又對外的にも有害無益な結果に陥るより外はないから。問題は茲でも勞働の「量」ではなくて當に「質」でなくてはならぬ。即ち刻下の狀勢下において最も肝要な事

は、勞働についての正しい宗教的・道德的把握と評價とを、國民の心に薰習することである。かくすることによつて初めて國民は正しい「勞働の意志と力」とを、全く新しく喚起することができるのであらうから。それは當に宗教的・倫理的問題、即ち「世界觀」の問題であり、又あらねばならぬ。「人間の超感的存在目標に對する勞働の關係、是が中心問題である」(『社會學及び世界觀說論集』第三卷第二分冊、八八頁)。然らば今迄の代表的諸世界觀は勞働なるものを如何に考へ、如何に評價してゐるであらうか。

先づ古代希臘人は勞働を輕視否蔑視したと云ふことができやう。古代希臘人にとつては宇宙は形相化され完成せられたものとして永遠調和的に安らつてゐるものであつた。彼らにおいては創造主としての隠れたる神、その神への協力者としての人間、従つて又歴史などの觀念は缺けてゐた。彼らにおける神は最高形相として世界の裡にあるもの、さうして自己觀想をなすものであつた。そこで理性者としての人間も亦當然に、かゝる神に倣つて宇宙の形相を驚異と淨福とにおいて觀想すべきもの、「閑暇」を楽しむべきものと考へられた。即ち彼らにあつては肉體的勞働は低い階級又は奴隸大衆の負擔すべきものとして蔑まれたのである。——勞働がやゝ高く評價されるに至つたのは漸くキニク學派においての事である。

是に對して基督教的・世界觀は「働かざる者は食ふべからず」、「働く者の食物を得るは宜なり」などと説くことにおいて、全く新しい勞働觀を齎した。茲では勞働が實に凡ての人の義務となされたのである。云ふ迄もなく此の基督教的勞働觀の根源は古代猶太教に發する。猶太教においては勞働なるものが凡ての人間に課せられた苦しい責罰であるとの思想が既に存する。即ち樂園状態にあつた原人は遊逸と創作だけを有して、何ら勞働の苦しさや私有財産の必

要を感じなかつた。併し墮罪によつて樂園から追放せられた後の人類は事物の法則に服従し他人の強制を受け自らの額に汗して勞働せざるを得なくなつたのであるといふ思想が——。原始基督教は此の思想を繼承して勞働を以つて全人類の運命であり義務でありとし、延いては奴隸制の廢止、全人間の解放などを標榜したのである。ところが、是が中世カトリック主義においては勞働義務觀からして一步進んで勞働神聖觀に迄理論づけられる。即ち勞働こそは墮落せる人間にとつての「救濟及び贖罪の手段」であり、忠實にして謙讓なる勞働には氣高きや純粹さや偉大さなどが伴ふといふ觀念、又勞働は神の世界形成に協力する所以であり、且つ隣人即ち自己の周圍の諸社會(家族・自治體・國家・教會など)に奉仕——勞働の單なる量ではなくて質を愛することにおいて——しつつかの「犠牲」或は「連帶性」の徳を充すものであると云ふ觀念(「働くことが祈りである」との思想)、又勞働は事物それ自身の法則に服従することを要求するから是こそはかの「謙讓」の徳を訓練せしめるとの觀念(「怠惰が凡ての惡徳の初めである」といふ聖トマスやエックハルトの思想)、が現れて來る『社會學及び世界觀說論集』第三卷第二分冊、九六一—〇〇頁)。しかのみならずかの勞働義務觀は勞働權利觀にまで發展する様にもなる。何となれば元々神が人間の精神を肉體の中に創り入れたのであるから、各人は本能的に「生存權」を有つてゐる。その限り凡ての人間は「勞働への義務」のみならず、それと並んで「勞働への權利」(Recht zur Arbeit)乃至は「勞働要求權」(Recht auf Arbeit)を有つ筈と考へられたからである。その外なほ中世においては私有財産を以つて人間が正しく使用する爲に神から預けられた抵當と觀る思想、或は教父達や聖トマスによる「客觀的勞働價值説」——但しマルクスに於けるものとは本質上異つてゐる——、なども亦基礎づけられてゐる。が中世カトリック主義の勞働觀において最も注目し値する點は、以上の如き勞働尊重にも拘らず次な様な四つの制限

が勞働に課せられてゐる事である。即ち(一)中世においては無制限なる勞働ではなくて家族の身分に適しい生活需要を充すだけの勞働、乃至は吝嗇と浪費との中間の所得を得るだけの勞働のみが是認せられる。(二)人間は勞働の奴隷ではなくして、飽く迄もその主人として止まらねばならぬ。従つて他面信仰や奉仕や感謝の心を忘るべきではない。(三)勞働は精神的全體生活の一部であるからして、理論上でも規範上でも勞働を以つて單なる商品と觀ることが許されない。(四)基督者の勞働においては同時に勞働者の名譽が重んぜられねばならない、即ち彼の品位を汚す様な勞働や生産は禁ぜられる。要するにかくの如くにして勞働の「正しい」觀念は中世カトリック主義によつて略形成せられたと吾々は考へることができる。

然るに近世になると先づプロテスタント主義が是に變革を加へる。例へばルッターはその宗教改革の理論的實踐的歸結——僧侶制の廢止、僧院及び教會財産の世俗化、教會における經濟生活支配の廢止など——として、各人が職業的勞働に精進することを奨励するに至つた——市民階級發生の根源。即ち彼は世俗的職業奉仕の外に神への奉仕が獨立に存すること、或は觀想生活が實際生活の上位にあることを拒んだのである。又彼はアウグスティヌスに反對して凡ての職業の平等を説き、職業的勞働への義務は平等に、神へ奉仕する爲の唯一最高の手段である、隣人への愛、神への愛も亦職業へのいそしみにおいてこそ實現されると説く。カルチンは職業及び勞働の觀念を一層市民階級的に高揚せしめた。彼は無制限なる營利的勞働を以つて神を崇める人間の最高義務とした。彼や清教徒達にあつては禁欲主義との結合において、職業及び勞働が神の榮光を顯はす途と考へられたのである。プロテスタント主義を母胎とする近代自由主義並びに合理主義が同見解を懷くことは當然である。但し茲では勞働への動力中から宗教的契機が殆んど全

く排除される事になる——例へば自由主義においては利己的衝動が勞働への唯一の動機とされた様に。茲では今迄の神恩説や召命説に代つて獨立なる個人、自由なる意志が置かれる事になる。即ち人間が神の王座に取つて代り、人間の力と建設能力だけが此の上なく高調されるに至るのである。カントやフィヒテの哲學はその一表現である。特にフィヒテにあつては勤勞と活動とが最高の徳であり、怠惰と停滞とが唯一の惡徳なのであつた。不斷の活動が神と考へられたのである(一一二頁)。此の觀念論的な「勞働の宗教」(Religion der Arbeit)が唯物論的な「勞働の宗教」に顛倒せられる時にはマルクス主義的勞働觀が現れる。マルクス主義世界觀は云ふ迄もなく、近代的實證主義や實用主義と同じく「工作人」的人間觀を土臺としてゐる。従つて茲では、人間は神から創造されたものではなくて動物の裡から自己自身の努力即ち勞働によつて進化發達し來つたものである、人間の本質は道具と技術とを驅使して勞働することにあると考へられる。凡ての理論や學問乃至は凡ての精神文化は勞働に淵源し勞働に奉仕する。勞働が凡ゆる價値の唯一の根源であり是等の「創造主」であり神であると説かれる。かの「勞働の宗教」といふ語はディーツゲンによつてマルクス主義に名づけられたところである。

シエラーは以上の様に基督教的勞働刑罰觀から始まつてマルクス主義的勞働宗教觀に至る世界觀的變轉を叙した後で、最後に次の様な結論を下してゐる。即ち戦前の獨逸における無制限なる過重勞働と現下(一九二〇—二二年)の勞働忌避とは共に、勞働動機を「單に假言的で又地上的相對的」な目標にのみ求めてゐる事、換言するならば「餘りにも宗教的・道德的な、又絶對的・內的な勞働衝動が缺如してゐる」事に基いてゐる。従つて今日最も必要なことは勞働への宗教的な動機と喜びとを再興せしめることである(一一二—一三頁)、と。シエラーの結論は茲でも亦カトリック主義世界

觀の復活と、それによる獨逸救済とであるのである。

IV、宗教政策論

先述の如くシェーラーの諸政策論は彼の全思想體系と同様にカトリック主義を根據としてゐるのであるが、此の事は彼の宗教政策論において最も直截に表明されてゐる。茲で彼は、大戦中及び大戦後においてカトリック教會並びにカトリック的世界觀が荷ひ且つ果すべき使命や責任を端的に省察し、以つてカトリック主義そのものを宣揚せんと努めてゐるからである。併し吾々は此の節については要旨だけを簡單に紹介するに止めたいと思ふ。

第一、シェーラーは先づ大戦によつて惹起せられた未曾有の混亂と激動とに對してはカトリック教會こそが淨化收拾の衝に當るべきことな——一般獨逸人と等しく自國の勝利を確信し乍ら既に大戦中において——述べてゐる（『社會學的新指嚮と戦後における獨逸カトリック教徒の課題』一九一六年——『……論集』第三卷第一分冊集載）。併し乍ら此の中で吾々にとつて興味深く思はせるものは次の如き思想である。即ちシェーラーは云ふ。已に日露戦争以來徐々に歐羅巴歴史の自立性と内在性と終りを告げて、亞細亞民族——特に日本——の参加による「眞の世界史」が成立し初めて來た（二二二頁以下）。歐羅巴は最早世界史の唯一の本舞臺ではなくなり、亞細亞は歐羅巴的殖民の單なる對象ではないことになつた。従つて精神界においても亦同様に、亞細亞は最早基督教的——而も英國風の——傳道の單なる對象たることを止めて、今日では「歐羅巴と亞細亞との形而上學的・宗教的・人生觀の對立」といふ新しい現象が生起する様になつてゐる。そこで特色ある東洋的形而上學及び宗教に對して歐羅巴的基督教の眞理と權威とを護らんが爲には、先づ歐羅巴にある教會と宗派とが再び強力なる團結を形成する必要がある——而もその言葉の原意に適はしくカトリック教會を中心として（二二四—二二六頁）。更に又亞細亞的宗教と西歐的宗教とを理念型的に特質づけるならば、前者にあつては超越界に對する能動性と現實界に對する寂靜性が、是に反して後者にあつては超越界に對する受動性と感覺界に對する最高活動性といふ態度が攝られてゐる。ところでカトリック教會の思想及び精神こそは是ら二つの正反對なる宗教性を調和し綜合する意味を有つてゐる。「カトリック教會はまさしく宗教的・形而上學的統一としての亞細亞と歐羅巴との間の橋渡となつてゐる」（二二八

頁)とシェーラーは極論してゐるのである。

第二、シェーラーは次には戦争の惨憺たる事實に對して冷靜なる基督教者一般として深く宗教的・形而上學的に自己反省し、延いては基督教國民が現在と將來とに互つて當に負ふべき課題につき論じてゐる(「基督教的愛の理念と現在の世界」一九一七年——『人間における永遠なるもの』集載)。即ち今次の戦争の野蠻荒廢を傍觀して特に東洋人などは「基督教の破産」、「山上垂訓の廢棄」といふことを公言して居るが、寔に此の戦争は基督教的歐羅巴國民自身に對しても亦暗澹たる絶望感をしか抱かせないかに想はれる。此の驚くべき擾亂と頽廢とに對しては基督教的眞理の體現者たる基督教々會や僧侶や教師自らが責任を負ふべきであるのだから、それ共基督教的眞理と教會とから背き去つた近代歐羅巴の市民精神が負ふべきであるのだからか。若し基督教が今尙「事實」上歐羅巴の精神界に君臨してゐるとするならば前者の責任であるだらう。併し乍ら基督教が既に久しい以前からして指導的役割を失つて居り無力化して居るとするならば後者の責任となるだらう。シェーラーは斯様に問ひ糺すことにおいてその後者の見方に從つてゐる。即ち基督教は今日最早歐羅巴における支配力を失つて居り、基督教的理想や價値は今日殆んど無力化して居る。さうして是に代れるものとして「特に市民階級的・資本主義的なる精神のエートス」が横行してゐる。従つて所云歐羅巴の「破産」の責任者は、基督教的教會や僧侶等々ではなくして、基督教を見棄てた近代市民階級的精神そのものである(三四頁以下)。此の近代的精神は(一)基督教的愛の代りに博愛平等の人道主義を唱道すること、(二)自立的人格の道德的連帶性を排棄して一面的な個人主義か或は偏つた社會主義かに奔ること、(三)絶對國家としての權力意志・支配意志を無制限ならしめること、(四)基督教における世界主義に反對して政治上・文化上の偏狭な國民主義を鼓吹すること、(五)利益社會化・階級對立化の傾向を醸成せること、(六)資本主義的經濟倫理に從つて自由競争を激化せること、(七)基督教では見られなかつた相對主義・歴史主義・懷疑主義を攝り入れたこと、などを特質として居り、是らの諸點において夫れば既に夙く頽廢と沒落との途を辿る計りであつたのである(一三六頁)。従つて所云西歐の沒落、歐羅巴的精神の破産を防ぐ唯一の途は、今次の悲惨なる戦争を機會として歐羅巴全體が總體悔恨をなし、以つて近代市民階級的・資本主義的精神の蝕害からして再び以前の基督教的の精神に復歸し甦生することであるとシェーラーは結論してゐる。さうして彼は基督教的理想の中でも特に「基督教的愛」の理念と「基督教的共同體」の理念とを重視し、是ら二つの理念を

今日の社會・經濟・政治等の各生活の方面に復活すべき所以と過程とを詳説してゐる。

第三次には戦争によつて危機に瀕した歐羅巴の精神的・文化的統一を再建する爲には新世代の人々——分けても政治家・教育者・官吏・牧師等々——は如何なる精神活動、如何なる教育、如何なる指導理念、如何なる陶冶理想を必要とするであらうか。此の戦争は高價なる代償を拂つてではあれ兎も角、協商國と同盟國との双方の側において極めて緊密なる精神的結合を招來したが、此の統一結合は如何にしたならば「全」歐羅巴の復興再建といふいと高き目的の下に打つて一丸とされ得るであらうか。かゝる問題についてシェラーは同じく大戰後半において一考察を巡らしてゐる（「歐羅巴の文化的再建に就いて」一九一七年——『人間における永遠なるもの』集載）。是に對する彼の答は（一）戦後における歐羅巴の文化的精神的復興は、平和の締結そのものが公正なる法的新秩序と適切なる政治的・講和條件とに基いて招來せられた時に初めて可能である（二〇頁以下）。（二）次には今次の戦争を以つて箇々の國民の責任として轉嫁し合ふことなく、歐羅巴全民族の共同罪責として總體悔恨・總體懺悔をし、その上で新建設に向つての相互的協力に進むことである。單なる再構成ではなくて全く面目を一新せる復興を所期する爲には如是道德的條件が肝要である（二二三頁以下）。（三）歐羅巴の精神文化の基體として云ふ迄もなく古代の諸理想と基督教的傳統とルネサンス以後の近代文化との三者が數へられるが、今次の戦争の眞源が近代市民階級の精神の頹落にありとするならば、戦後の再生が據り所として求むべき陶冶理想は初めの二者である（二三四頁以下）。即ち一方では物質文明過重の弊や「反省的文化國民主義」（前出）を打棄し、他方では古代的價値を愛し理解すると共に、なほそれ以上に基督教的諸理念を復活することである。且つ又近時益々顯著なる東方諸邦の覺醒といふ世界的事實に思ひ至るならば尙一層、これからは今迄とは逆に東方から西歐へといふ文化傳播の方向、かくして東西文化の相互補足といふことを重視されなければならない（二四六頁以下）、と。

第四、獨逸革命の混亂期に當つてはシェラーは、基督教と社會主義との結合を圖つて所云「豫言的社會主義」（*prophetischer Sozialismus*）なるものを提唱してゐる（「豫言的社會主義がマルクスの社會主義か」一九一九年——『……論集』第三卷、第二分冊集載）。即ち彼によれば本質的的意味においては然らずとするも、實踐的・時代史的意味においては基督教的社會主義——行き過ぎた個人主義的風潮を基督教的「團體」等の諸理念によつて訂正せんとする思想——を高唱することは可能であり必然でもある（一

二一三頁)。殊に社會主義なるものが必しもマルクス主義だけに限局されない以上、現下の狀勢に處すべく基督教的社會主義を以つて臨むことは基督者にとつて義務でもある筈である。ところでシェーラーによるならば在來の空想的、科學的、浪漫主義的及び修正派的諸社會主義に對抗して基督教的社會主義が獨自の特色を發揮する爲には宜しく「豫言的」でなくてはならない。豫言的社會主義は空想的社會主義の様に斯く／＼の社會が「道德的理想」上出現すべきだとは云はないで飽く迄も具體的歴史の實現社會の實狀に即してゐる。併しそれと共に又科學的社會主義の様に歴史的發展の必然法則に従つて「天文學的」に將來社會を豫測することゝもしないで、人間の自由行爲と人間の神に對する協力とを認める。従つて一方では現實社會を以つて必然生起的ではなくて一回的で繰返さぬ個性者と考へ、爲に他方では唯「條件づきの豫言」をなす計りである。言ひ換へるならば歴史の現實を以つて人間精神の參畫と神の攝理の支配との兩者に基くと見る爲に、現在の具體的歴史の裡において恆に神の警告の聲を聽き出し、それを人々に證示する事によつて人類社會をキアタストローフから救ひ出さうとするもの、かくの如き豫言者の態度を擁るものが即ち豫言的。基督教的社會主義である。それは西歐文明の現狀に照應して必然に悲觀主義的色彩を——マルクス主義の樂天觀とは反對に——帯びるではあらう。併し刻下の狀勢は此の種の社會主義をこそ切望してゐる、といふのがシェーラーの主張である。

第五、最後にシェーラーは「東方基督教と西方基督教」との間における諸々の思想的差違について説いたり(『論集』第一卷集載)、或は「諸信條間の平和」について説いたり(『論集』第三卷、第一分冊集載)してゐる。前者は露西亞と西歐との間における信仰形態や道德心の相違からして、延いては國民性の相違に迄觸れたものであり、後者は戦後の獨逸革命の擾亂期に際して、徒らに深刻なる「諸信條」の對立が却つて基督教全體の運命を危険に瀕せしめることなきかを憂へ警しめたものである。さうして所云信條の平和なるものの正しい意味、それを妨げ來つた原因、その過去における形態と將來に對する想望などについて説いてゐるのである。

政 治 論

それぞれの思想中に瞥見せられる興味に索かれてではあれ、吾々はシェーラーにおける政策論即ち時事的特殊問題

の方の紹介に餘りに永い時を費し過ぎた様である。吾々の主要關心は寧ろ一般的・原理的なる政治本質論の方にあつた筈である。優れた洞察力と流動的現實性、更には或る實際的活動力をも併せ備へた彼からして、政治活動一般の本質や意義や理想や方法について、詳しく聽き得たならばとは誰しもが一應懐く期待であるだらう。

併し乍ら恐らくは政治の本質や理想にも觸れてゐるだらうと想はれる彼の『政治と道德』なる遺稿は未だ吾々の前に公刊されてゐない(前述)。又彼は假令既にその實質的價值倫理學や知識社會學などの隨處において政治現象につき論及してゐるとは云へ、なほそれらは孰れも附加的斷章たるに止つてゐる。従つて吾々は茲に再びそれらの斷章——例へば歪められざる先天的價值段階即ち彼の所云「絶對的倫理學」を原則としての哲人政治の理想とか、或は「實在因素」としての政治の形態は各國における諸知識の生成及び發展に多大の聯關を有するといふ思想など——を、彼の各書から更めて抽出して集約しやうとも思はない(是らの點については拙著『マクス・シェーラー』参照)。それ故にシェーラーの政治論乃至は政治哲學として紹介し得るものとしては未だ僅少に止まらねばならないのである。吾々は纔かに遺されてゐる彼の「理想像」に関する省察、分けても「政治家」の特性^{*}についての分析(『理想像と指導者』——『遺稿集』第一卷に集載)、を茲で最後に述べることによつて、此の稿を畢つて置きたいと思ふ。

* 惟ふに政治一般の本質や意義や動向に關する論、即ち政治哲學は種々の點で組織化せられるであらうが、自然的因素——領土や民族など——、人的因素——指導者即ち政治家と大衆など——、精神的因素——宗教や道德や文化など——、といふ三方面に分けて立論することも可能であるだらう。若し然りとするならば茲でシェーラーはその第二の部門中の一根本問題を、價值論的及び類型學的に考察してゐる譯である。

シェーラーによれば個人並びに歴史及び社會の生活は恒に所云「少數者の法則」に従つて、即ち理想像(Vorbilder)へ

の追隨と指導者(Führer)への服従とによつて形成せられ推轉せられるものである。就中理想像こそは指導者とは違つて無意識の裡に、且つ又箇々の意志行爲ではなくて吾々の存在・心術及び人格中心そのものを具體的に形成することによつて、個人並びに社會の「運命」をも規定し歴史の核心となつてゐるものである。さうしてその理想像——是は指導者を因果的に規制してゐる——とは要するに「人格的に形象せられた價值形態」であり、存在的要素と當爲的要素とを結合せるものである。夫故に價值性質に靈的・精神的・生命的・感覺的といふ四つの段階が存するのに應じて箇々の具體的理想像の「範型」たるべき人格類型にも聖者と天才と英雄と文明の指導者乃至は享樂の技巧家といふ四種(シェーラーは是を五種とも云つてゐる)が先天的に分けられる筈である(前掲拙著一七一頁以下参照)。そこでシェーラーはかの論文において是ら四種の人格類型の各々につき、更に詳細なる類型別や特性づけや薰化様式の規定などを——本質現象學の立場で——試みてゐるのである。ところで茲で問題となるのはその中で特に英雄(Der Held)についての論である。何者民族や國家の運命を負荷せられつゝ、廟堂に立つ「政治家」なるものは、三軍を統率する將軍や殖民地開拓の先驅者或は探險家などと相並んで『遺稿集』第一卷、二一六頁及び四三三八頁参照)まさに「英雄」——これは特に「高貴」といふ「生命價值」の増進及び保持に身命を賭する人々のことである——の一類型に所屬するからである。然らば一般にこの「政治家」なるものは如何なる本質を具備し如何なる條件を滿すべきであらうか。

前述の如く英雄とは靈的・心的又は感覺的な價值をではなくて特に高貴といふ生命價値の實現を使命とせるところの理想的・半神的・神的な人格類型である故に、彼の、従つて又その中の一種である政治家の根本徳は、身心兩方面における卓抜とそれに適はしい「高貴感」とであらねばならぬ。或は單なる福祉や單なる精神的創造力ではなくて、特に

強烈なる衝動生活をもなほ克服し得る様な精神的意志力の優越であらねばならぬ。英雄は意志人であり權力人である事を本質として居り「克己」といふことを最高の根本徳としてゐるのである(二二五—二六頁)。自らを支配し得る人にして初めて大衆をも支配し得るのであるから——。さうして精神的意志力に對する衝動生活の強弱多少などによつて、二元分裂的な英雄、攻撃的な狂熱者、禁欲的・悲劇的な英雄、耐忍的・受能的な英雄などといふ類型が細分されるであらう。

英雄はまた徹底的な現實人でなくてはならぬ。即ち彼は勿論精神的文化や宗教的意識にさへも目覺めて居らねばならないが併し一次的には飽く迄も現實在と觸接し角逐してゐねばならぬ。その意味で偉大なる現實主義者——實際家であることを必要とする。更に又英雄従つて政治家は單なる權力人ではなくて最大の責任感を隨伴せる權力人であらねばならない。それ故に彼の資格たるべき根本徳はまた、責任の擴大に對する愛好、進取、大膽、勇氣、精悍、決斷力、爭鬪愛、冒險、延いては受苦耐忍の力、堪能性、知人に對する犠牲等々である。英雄は「收得人」たるよりも「支出人」たることを本性としてゐる(二二六—二七頁、四三九頁)。要するに英雄とは「高貴」の價值が「人格化」したものである。即ち上述の如き諸徳を體現し乍ら、何よりも先づ生命價値を發展し保持し、且つ全體的生命の領域を凡ゆる危難を克服しつゝ擴大する人のことである。或は聖者はその「存在」において、天才はその「作品」において仰がれる人であるが、英雄は特にその「功業」——是は箇々の「行爲」とは違つて更に全體的なものである——によつて仰がれる人である(四三八頁)。

以上は英雄一般の特質の概観であるが、その中の一主要類型たる「政治家」は特に、「支配術としての政治の巧者」の

ことである。即ち彼の所屬する國家を現在よりもより高い發展段階に昂上せしめる——強い自己責任感と共同責任感とに基いて——者が即ち政治家なのである(二一八頁)。成程彼の活動は自然法や條約等によつて掣肘されてゐるとはしても、尙彼の目標は法よりも寧ろ權力欲でなくてはならぬ。是こそが宗教人や天才からして特に政治家を區別する本質である。權力を畏怖して單なる批判に陥ること程政治家にとつて適はしからぬ態度はない。併し乍ら先述の如く彼の飽く無き權力欲は個我の自己保身の爲の權力ではなくして國家の權力、又國家と民族とに對する責任感に裏づけられた權力欲であらねばならぬ。政治家にとつての最大の惡徳は個我の虛榮や卑小な名譽欲——大衆の附和のみを目的とせる——である。政治家は宜らく神と民族精神と人類の將來とに對して良心的な責任感を有せねばならぬ。かくの如き道德的眞摯と法の理念や客觀的價值段階に依據することとは偉大なる政治家にとつての必要條件である。輕率と弄戲性といふことは政治家における第二の惡徳と云はねばならない。成程政治の技術としては徒らに沈鬱で事務的専門的であるよりも寧ろ戲遊的で大局把握的であるべきであるだらうが、意欲においては深く自己責任と共同責任とを併せ被擔して、民族とその精神との根源に沈潛してゐねばならない。

政治家は更に又普遍的な精神文化や時には宗教的靈感(モハメッド、クロムウエル)によつてさへ支持されてゐねばならぬ。かゝる價值理念を缺いては政治が盲目となつて了ふ。又確かに新しい政治の精神は恒に政治の「背後」において創り出されるのだからである。併し乍ら政治家は此の様な普遍的理念のみならずそれと共に同時に具體的な理念、即ち唯一にして固有なる「瞬間の要求」をも把握して居らねばならない。若しさうでなければ單なる公式政治家、原則政治家又は心術政治家に墮して了つて、責任を完全に被擔することができなくなるからである。政治家の肚中では恒

に、理念と現實、一般と特殊とが緊張し乍ら去來してゐるのである。かくの如き肚の人であつてこそ初めて如何なる危機に際しても「適時における適人」たることができる。政黨の領袖は綱領を適用するだけで好いだらうが、政治家の綱領は不斷に推轉せねばならないのである。尙又政治家の直接の目標たるものは何よりも先づ自國の興隆と福祉とであつて世界の最善——是は教會の目標である——ではない。併し乍ら彼らの活動は他方文化圏と世界との連帶性によつて限界づけられてもゐる。國家における所云「神聖なる利己主義」には或る制限が認められるべきである。政治家は同時に神を畏れ、且つ歴史と人類との審判を尊ばねばならない(二二三—二四頁)。

政治家と他の人格類型との關係を考へるならば、先づ政治家と將軍とは、同一人格に結合してゐる場合もある(ケザル、アレキサンダー、フリードリヒ大王等)が、併し二者が分れてゐる場合には、戰爭が政治の延長である限り、將軍が政治家に従屬せねばならぬ。次に政治家と外交家との關係は、宛も軍略家と戰術家との間の如くに前者に後者が服従せねばならぬ。さうして外交家は狡猾であつても政治家は公明正大であるべきである。政治家と經濟指導者との關係は經濟と政治そのものが不可分離に結合してゐるほどに然く親近ではない。何者經濟人はその本質上國民經濟ではなくして私經濟のみを考慮に入れてゐる。又眼界が専門化して狭くなつて居る爲に本末顛倒の弊に陥り易く、且つ他國民への感情移入などを爲し難い。のみならず單に營利と福祉とを目的とする經濟人なるものは、高貴といふ生命價值を理想とする政治家(英雄)とは本質的に異つた價值段階・人格類型に——即ち「文明の指導者・享樂の巧者」に——屬するのである。夫故に經濟人は政治家として不適切であると云はざるを得ない。最後に正常なる政治家と謬れるそれとを分けるならば煽動的政治家がその後者の例として擧げられる。煽動的政治家とは責任感を全く忘失して、その代りに

單に虚榮や野心や修辭に俘はれてゐる政治家のことである。正常の政治家でも議會制的共和國にあつては屢々同時に偉大なる民衆煽動家であるだらうが、併し是は唯手段や技術として然る計りである。純粹の煽動政治家はこれに反して、民衆の一時的な信頼と偏愛とを博することを目的の自體として躍つてゐるのである。彼は指導する人ではなくして却つて指導されてゐる人である。彼は責任なき權力を求め、彼は確信を有しないで、唯云はゞ催眠術と暗示とによつて目前の創造を圖るのみである。彼は民族「全體」に對する責任を忘れて單に「大衆」に媚び阿つてゐる。併し眞正の政治家は大衆の昂奮に抗つて——大衆侮蔑の態度——でも永遠なる價值段階を堅持しつゝ、民族全體の運命をして歴史の審判に堪へしめねばならない。シェラーは此の煽動的政治家排撃の論において重ねて、道徳と宗教とに對する政治の依據といふ思想、即ちプラトンの哲人政治の理想に立ち還つてゐるのである。

扱て此の單なる紹介の筆を擱くに當つて吾々が得た結論は略々次の如くである。第一は、上來述べられたシェラーの諸政策論や政治論は、彼の全思想傾向に通有なる特色と缺陷とを孰れも擴大して吾々に示してゐるといふ事である。第二は、シェラーの全哲學體系の支持根據となつてゐるアウグスティヌスのカトリック主義は此の政策論においてなほ一層直截に表明されてゐるといふ事である。第三は、始めに「ロゴス」のあつた歐羅巴では、現實社會における如何に具體的特殊な問題に關しても世界觀的な對立と遡源とが可能であつて、此のことは吾々の國風と著しい對照をなす——併しその何れが倖であるかは夫々の國民の「實存性」によつて決せられるところであるが——といふ事である。第四は、併し乍ら明治以後西歐の科學と共にその世界觀をも取り入れた吾が國民は、今や更めて最根本的な思想對策の課題に直面してゐるといふ事である。(了)