

《シェーラーにおける価値とOrdo Amoris》

若原道昭

(一) シェーラーにおける現象学的方法

シェーラーは自らの倫理学が現象学的経験を基礎としていることを明言している(Ⅱ.29)¹⁾が、彼を現象学派における代表的倫理学者として位置づけることは大方の異論のないところである。しかるにまた彼が適用している現象学的方法なるものが、フッサールのそれとは厳密に一致していると言えないことも、度々指摘されてきた。フッサールの現象学そのものが既に幾度かの深化(転回)を経ているのであるが、それではシェーラーの言う現象学的方法とはフッサールを起点とするそれとどう違うのか。或はどの程度まで一致するのか。この差違は何に基づいているのか。

シェーラーは1907～1911年のミュンヘン及びゲッチンゲン在任時代に、いわゆる《ミュンヘン現象学派》《ゲッチンゲン学派》を形成する人々の間で現象学的方法を学んだ。《Formalismus》²⁾の第一部は1913年にフッサールの研究機関誌《哲学及び現象学的研究年報》第一巻に掲載されたのであるが、その時には彼は既にフッサール達と別れてベルリンへ移っているし、当時明確になりつつあったフッサールのいわゆる中期思想とは明らかに別の道を歩みつつあった。このような彼の移行は何に起因するのか。彼がフッサールから離れ、具体的生の特に倫理的領域へと注目して行ったのは、単に理性原理から生の原理へという当時のドイツの思想的雰囲気だけに解消されうるものではない。私は彼が現象学と出会った時点において既にそのような移行の要因が含まれていたと考えるのであるが、その点を先ず明らかにしておきたい。

シェーラーの学界へのデビューは《先験的方法と心理学的方法》(1899年)という哲学的方法に関する論文で、そこで彼はオイケンにならって、先験的方法と心理学的方法との批判から生れた《精神論的方法》を主張している(I.334)。しかしその第二版の序文(1922年)では、自らがフッサールの《論理学研究》に強く影響されて現象学的立場へ移るにおよんでこの精神論的方法の基本命題をもはや認めぬに到ったことを述べている。それでは彼が《論理学研究》からそのように強い影響を受けたのは何故か。その点を明らかにする為には、彼がそもそも哲学をそしてその

拠るべき方法をどのように考えていたのか、を知っておく必要があるが、我々はそれを彼の論文《哲学の本質と哲学的認識のモラル的条件》(1917年)の中に見ることが出来る。

彼によれば、哲学には固有の問題領域というものがある。即ち哲学的精神態度によってひらかれる特別な対象世界・事実世界がある。彼はこの《哲学的な精神態度》即ち《哲学者の理念》を明らかにすることによって、哲学の対象世界とそれに対応する認識作用とが如何なるものであるかを知らうとする。そのようなすべての哲学の基礎となるべき精神態度の本質とは、《すべての事物の本質的なものへの有限の人間の核心の関与という、愛によって規定された活動》(V.68)である。しかしこれだけでは未だ十分でない。本質的なものへの人間の関与のうちでも、哲学は認識であり認識の関与である。このように認識は知る存在者が他の存在者に関与することであるから、《知ることは存在関係である》(VIII.203)。だが本質的なものの内容は哲学的認識態度とは異ったそれにふさわしい形の関与を要求するが故に、哲学はこの前提的な非哲学的な関与形式に従わねばならない。ここで存在認識という哲学の目標に対する主体の側における条件として、モラル的態度が問題となる。このモラル的態度、根本活動とは：

- ①絶対的価値と存在とへの全体的精神的人格の愛。
- ②自然的自我と自己とを蒸餾化すること。
- ③克己と、身体的なものとして与えられ身体的に基礎づけられたものとして経験された生の本能衝動の克己による対象化と。

これら三活動の共働において、認識による存在への関与の主体としての精神的人格は、単なる生にとつての環境世界領域から哲学的世界観の対象たる絶対的存在(存在がそれ自身においてそうであるような存在そのもの)の世界領域へ導びかれる。こうして本質的なものの世界・絶対的存在の世界が、認識の関与の対象となりうる。即ち認識される。これが絶対的存在の十全な明証的な本質認識であり、哲学である。我々は彼のこの主張の中にキリスト教の影響を見うる。即ち、キリスト教において原存在者の内容

1) シェーラーからの引用はすべて Max Scheler Gesammelte Werke. Bd. I～X. による。

2) 《Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik》を指す。

は創造的な慈悲深い愛の無限の活動とみなされたから、そのような対象存在でなく活動存在である存在への人間の究極的関与は、認識ではなくしてこの活動の共遂行でしかありえない。従って哲学的関与においても人間の人格的な活動中心は原初的に愛でなければならない。ここに《認識に対する愛の優位》の根拠がある。このようなキリスト教的根本経験から認識と愛との関係を把握せんとするのはアウグスティヌスの試みであったが、シェーラーは自らがこの理念をうけつぐことを告白している（VI.98）。

以上のように彼のもともとの関心は、絶対領域・本質領域への認識方向であったし、それらが認識可能だということは彼の確信であった。そして彼はこの絶対的なものを捉えうる方法を現象学の中に見出したのである。彼は《本質的に如何なる意識によっても把握されえない対象が存する》という主張や現象主義（我々の認識は現象の背後に存している実在の現象についての認識であるにすぎない）に対して、現象学的本質直観に基づく哲学は外的世界・内的世界のすべての領域における絶対的存在を明証的に十全に認識しようと主張する（III.215）。彼によれば、我々の精神的な《或物についての意識》が遂行する本質把握的作用が本質直観であり、彼にとって現象学とは直接的事実そのものを経験する精神的な直観の立場を呼ぶ名前だったのである。彼は言わば《現象学の中に彼の直観的思維様式に対応した武器を発見した》³⁾のである。このことから彼は現象学を直観的プラトン主義の革新とみなしうると言う（VII.310）。そしてそのような直接的経験の内容として所与となる現象（事実）がアプリアリなのである。それ故に彼の現象学的方法は形相的還元の段階にとどまって超越論的還元には関わらず、意識内在的な観念論的な方法をとらない。

フッサールは彼の初期思想を著わしている《論理学研究》第一巻において、心理学主義への反動として、イデア的对象の自体的存在を認めるという極めて客観主義的・論理主義的な立場に立っている。シェーラーはこの点を客観主義哲学の新たな基礎づけとして注目し評価したのである。規範的諸科学が心理学へ解消されてしまうことに反対し、その為に個々の規範科学の間関係を確立することが彼の学位論文《論理的原理と倫理的原理との間の関係の確立》（1897年）の課題であったから、彼がフッサールにひかれたのも当然であっただろう。

続いて《論理学研究》第二巻においてフッサールは、この客観的なイデア的对象と認識経験との相関関係を主題的に解明する為に、現象学的立場を提唱する。それは、あら

ゆるイデア的对象が何らかの形で不可分に結びつけられている心的諸経験についての記述的研究である。そこで彼は心的活動によるイデア的对象の《構成》を問題としている。ところが中期思想においては、意識そのものの志向的な自己構成が問題となり、彼は超越論的現象学を主張するようになる。それは《構成的現象学》としてカントの先験的観念論に近づいてくる。この点からシェーラーは、彼の現象学について、《論理学研究》における見解が《厳密な学としての哲学》の中では変更されてしまっており、後者では《現象》の本質が《心的なもの》の本質と、現象学が心理学と、混同されていると批判する（III.247）。そして更にはフッサールが《イデー》の中では、パークレイヤカントの認識論的観念論及びナトルプの自我論に再び接近し、現象学を意識構造についての本質学としてのみ捉え、カントのようにこの意識構造をまた経験そのものの対象の前提とするという転回をなしている、と批判する（VII.311）。

このようにシェーラーが影響されたのはフッサールの初期思想のうちにあるイデア主義と形相的還元（シェーラーにとってはそれが現象学的還元であった）とであり、彼にとって重要であったのは現象学が新しいアプリアリスムスを基礎づけようということだった。そして彼の関心は、このような方法問題の中のみとどまることよりも、その方法をもって彼の学位論文以来の倫理的問題領域の中へ入ってゆくことにあった。

ところで通例、シェーラー倫理学の成立の学的な時代背景としては、彼の論文《倫理学》（1914年）中の叙述に基づいて、次の五つの要因が挙げられる。

- ① 哲学的倫理学における伝統的な諸倫理学。
- ② 哲学的価値論としての倫理学。
- ③ 生命主義的倫理学。
- ④ 情緒的生についての現象学や心理学。
- ⑤ 支配的モラルの系譜についての諸研究。

これらの中で特に彼は、機械的生命観とはまったく異なるニーチェの《根源的能動性》という生の理念に強く共鳴し、また精神的生が合理的なもののみならず情意をも含んでおりむしろ愛が認識を含めてすべての精神活動を基礎づけているとして、情緒的生なかんずく愛=憎の研究を重視している。

これらの外的要因と並んで、彼自身の内的要因として無視しえないのは、彼の生来的とも言えるカトリシズムへの性向である。特に彼の倫理学において重要な役割を演ずる愛や人格の理念はカトリシズム的道德観・世界観の伝統と

3) N. Hartmann : Kleinere Schriften III. S. 353. 《Max Scheler》

影響とを抜きにして考えることはできない。のみならず私は彼の倫理学から宗教的意味を除去して解釈しようとするのは誤りであると考え。彼は言う — 《宗教的倫理学は人間の歴史の多くの世紀を通じて唯一の活々とした倫理学であったし、今でも暗々裡にはそうである》(V. 321)。彼は青年カトリック運動の指導的地位にもあった。また論文《現代のドイツ哲学》(1922年)の中では、自ら近代形而上学のうちにあって有神論的方向に属していると述べている(VII. 313)。しかし後年にはカトリックを離れ、極めて形而上学的・汎神論的な立場へ移行して行った。《Formalismus》第三版の序文(1926年)の中で彼は自らが、形而上学・宗教哲学の本質的問題において見解を変え自分をもはや有神論者と呼びえない、と認めている。そしてにも拘らずこの《Formalismus》を改訂せずに第三版として出版するのは、倫理学を神の本質や理念等に関する前提の上に基礎づけることを考えていなかったが故にその宗教的な根本見解の変更によっても《Formalismus》の思想そのものは変更をうけなかったからである と自己の立場を弁護している(II. 17)。しかしこの叙述をもって彼の倫理学に対するカトリシズムの影響を否定することはできない。特にそれは、絶対的客観的価値世界秩序とそれに対応するOrdo Amorisとの考え方に色濃くあらわれている。この二つは彼の倫理学を理解する上で重要であることは勿論だが、更に後の彼の宗教哲学・哲学的人間学における人間存在の捉え方へとつながってゆく契機をなしている。彼は哲学の中心問題のすべては或る意味で人間の問題であると言う(III. 186)。その意味において彼の広範囲な研究はすべて人間存在を問題としていえるが、その中でも私は《価値》と《Ordo Amoris》とが重要な鍵をなすと考えるのであり、以下においてこの二つを考察してゆきたいと思うのである。

(二) 価値

倫理学と認識論・価値論とのおのずからなる連関のうち、シェーラーの認識論の見解について現象学との結びつきが先に検討された。倫理学と価値論との結合は、彼が学位論文の中で既に確信していた事柄である。そこで彼は、倫理学が価値論(Axiologie)の中で与えられた諸価値に依存していることを述べている。《すべての倫理学は人間の心情に対する価値規範の確定にかかわる》(I. 158)からである。それでは彼は価値をどのように考えているか。

シェーラーはまず個々の物が物的性質と価値的性質とをもつがこの両性質がまったく異なる領域に属することを主張しようとする。だから価値をこの価値にない手である物

の価値以外の(価値無記的な)性質に還元することはできない。そのような性質によっては本来記述されえない現象(事実)なのである。即ち価値は原現象(Urphänomene)である(II. 258)。この規定によって、価値を存在するものの物的性質から導出しようとする一切の価値論(いわゆる価値と存在の一元論)が否定される。価値はそれ独自の領域をもち、他の如何なる現象にも還元されえない。

価値と存在との区別という主張は、価値を《妥当するもの》とみなす考え方を想起させる。それによれば、現実はず先ず価値無記の対象として我々に与えられ、それに第二の経験即ち当為判断が加わることによってはじめて価値ありとされることになる。つまり価値は当為に基づくものとなる。しかしシェーラーによれば価値は特定の経験様式に属する《事実》であり《明瞭に感得しうる現象》であるから、価値は存在するのではなく妥当するものであるという見解も誤りである。

また価値をこのような当為判断だけでなく一切の価値《判断》に基づけることは誤りである。実際には価値判断というものもあるが、この判断的態度において価値がはじめて所与となるのではない。知覚が知覚判断を基礎づけつつそれに先行しているように、価値経験は価値判断を基礎づけつつそれに先行している(I. 383)。このように価値経験は理論的領域での《判断》にでなく《知覚》に対応している。即ち受容的な所与性とその対象(価値)の自立を前提している。このことによって、価値が現象的客観性をもつことが明らかとなる。

このような価値は色や音の性質がそうであるように《理念的客体》(II. 43)である。しかし美の理念を知らなくても美を感じうるということから明らかのように、価値は理念的意味の領域の中のみ存在するのではなくして、実質的直視の事実である。そして価値は《質の範疇に包摂される》(II. 249)ものであるからには、存在における一つの質であり、存在における或るものである。ただ価値以外の領域に属する存在概念で捉えることができないのである。シェーラーが《価値とは何であるか》という問いに対して、《ある(ist)》が存在の表現として考えられている限りにおいて価値は決して存在しないと答える時(I. 99)、それは価値が事物の感性的或は非感性的な特性として事物の存在に結びつけて理解されることを避ける為であった。このように見ると、彼が《価値は存在ではない》と言う時の《存在》というのは、《既にそこにこれこれの物的性質のものとして在る一定の在るもの》を意味していることが理解できる。こうして《価値と存在とは互いから導出されえない対等の概念である》(I. 98)。

次にシェーラーは、価値が存在するものに即して現われてはいるがしかし経験的具体的な存在するものの性質から抽象された概念ではないだけでなく、究極的にそのにない手たる存在するものから独立な自立的現象として独自の世界を成していることを証明する為、物（価値あるもの）と財（価値物）と事物とを区別し、それらと価値との関係を明らかにする。

我々の日常的経験において与えられる《物》は価値のにない手即ち《価値あるもの》である。つまり物的性質と価値的性質とを有する。この物の価値的性質としての統一性が《財》であり、物的性質としての統一性が《事物》である。それ故に、純粋に価値無記的な事物というのは人為的な抽象作用によってはじめて得られる。こうして財と価値性質との関係は、事物とその事物の特性である性質との関係に等しい。ところで今、財と価値性質、事物と事物性質が区別されたが、この両性質そのものは本質的に異なるのみならず、それぞれ全く異なる認識作用が対応している。それ故に価値の受容的感得は直接に価値性質を感得するのであって、表象・判断などの事物性質の認識作用に媒介されてはじめて対象領域と結びつくのではない。感得においては対象世界そのものがその価値側面からのみ我々に対して自己を開示するのである。だから価値取得が表象作用に先行することができる。そしてその明証性は後者の明証性から独立である。その意味で《対象の価値は対象の特性の最初の使者である》(Ⅱ.40)。これが《存在所与に対する価値所与の優位》の原理であるが、それが価値と存在とを（それ故にまた価値経験と存在経験とを）厳密に分かつことに基づいていることは上に述べたとおりである。ただし価値と存在との等根源性から言って、それ自体において存在に対して価値が先在性を有するのではないから、この価値所与の優位はあくまでも認識者にとっての所与の順序ということである。所与の順序における価値の優位は、世界に対する我々の精神態度の根底的あり方が価値感得の情緒的なものであることに基づいている。

以上のようにその存在において究極の独立性を有する価値は、我々の帰納的経験によって証明も反証もされえないという意味でアプリアリ（しかも実質的なアプリアリ）である。そしてこのような原現象としての価値性質は志向的

情緒的経験において感得的に所与となる。こうして感情に《対象の経験》という関係を認めることによって、情緒的な価値論が樹立される。

このように価値は現実的には特定の物的性質をもったにない手に即して、或る主体の意識において感得される。従って理念的な価値は現実的存在に対して、にない手としての存在と感得者としての存在とへの、二重の本質連関を有していることになる。⁴⁾ このことは、価値がそれだけで考えられうるにしても、決して完全に孤立したものでないことを意味している。そして原現象としての価値性質そのものをそれ以上説明することはできないが、この二重の現実への関連に即して、様々の種類に区別され相互に序列づけられうる。

さて、このような価値論の中で与えられた価値の序列秩序に基づいて、シェーラーは如何なる価値実現作用が道徳的価値《善》《悪》をになうものであるかを規定する。即ちここに実質的価値倫理学が成立する。

しかしシェーラーは、具体的状況に一切かかわりなく常に価値序列に従って最高の価値を実現しなければならないとするのではない。状況を見極め、その中で為しうる最高のことだけを為すのである。従ってそこでは生の全体を絶えず見渡して、普遍的価値と具体的個別的状況価値とを総括的に直観することが必要とされる。状況倫理学は状況に先立ってあらかじめ何が善であるかを語ることはできないとしつつ、やはり何らかの大前提的原理の必要性を認める⁵⁾ シェーラーの倫理学はこのような主張と対立するものではないのみならず、具体的な状況倫理的な判断に客観的根拠を与える。彼は具体的状況の中でその都度直観される《私にとっての即自的善》(Ⅱ.482)を認めているからである。彼の価値序列思想は一つの絶対化された知識としてイデオロギー化されてしまってはならない。

シェーラーにおいては善悪の規定原理は価値の高さ（序列）に基づくものだけであるが、状況的観点を多くとり入れてこれを詳細に規定したのはライナーである。彼はシェーラーの原理とハルトマンの価値の強さに基づく原理との他に、なお九項目の原理を示している。しかし道徳的行為というのは単に技術の問題ではない。具体的状況の中では道徳的行為者は、錬達の武芸者の身のこなしのように、如

4) このように確かに価値は存在と一定の本質連関を有するが、あくまで両者は厳密に区別されねばならない。これに対してハイデッガーは《ニーチェの言葉・「神は死せり」》の中で、価値を《存在者の存在の内部での維持・高揚の諸条件》とみなすニーチェの価値論には同意し、価値を存在者に相対的なものとしている。それ故に彼によれば、価値定立ないし《価値において考える思惟》は在るものを人間の評価対象として価値に応じてのみ考える。《存在は価値となった》(細谷貞雄訳 s.64)。これは本然のままに存在するものの存在を取り去ってしまうことに他ならない。即ち価値的に思考することは存在の《根本的な殺害》(s.70)である。そして彼はこのことの中にニヒリズムを見る。このように彼はニーチェにならって価値を存在から導出される概念とするが故に、哲学は存在者の存在を問うべきであるのに価値を問うことによって存在をゆがめ履てしまうと考えたのである。

5) 小原 信：《状況倫理の可能性》s.241。

何なるとつさの場合にも心情において常に誤りなき優先価値を直観しなければならない。その為には既述の三つのモラル的根本態度を日常生活態度としていること。⁶⁾ 即ち善人(善い心の持ち主)のみが善行を為しうる(VI.76)。ライナーも善悪の基準を詳細に検討してはいるが、通常の道徳的な実践では行為決定は一種の実践的・道徳的な《勘》に基づくと言っている。⁷⁾ こうして、心情において愛ある人格を如何にして形成するかが、シェーラーの道徳教育論の中心問題となる。

ところで今日、様々の《価値論》が語られているが、それらの価値論の間でだけでなく一価値論のうちにおいても、用語上の混乱が価値論につきまとう或る種の不明瞭さの一因となっているように思われる。これはひとつには《価値》という語自体が、《尊さ》と《値する》という二つの異質的とも思える意味をもっているからであろう。以下において私は、価値という語のこの二義性と、価値についてよく言われる《絶対的》《相対的》という区別とを考慮しながら、少し整理してみようと思う。

① 価値そのものについては、上述のように我々が価値を任意に感得することはできないということ、知覚における対象の性質と同様に対象の価値規定性は我々の選択意志にかかわらないということ、から絶対的に客観的なものであると言っている。しかしそれ自体としては絶対的な価値も、財において即物化され感得されるという意味で現実的存在に相対的である。そのうちで更にシェーラーは、純粹の感得(その機能と機能法則とが、感性の本質と生の本質とから独立な感得)に対して存する価値を絶対的価値と呼んでいる(II.115)。だから感性的及び生命的な感得において与えられる価値は相対的価値であることになる。更にこのようにして感得された価値のうち、快価値のようにその都度の感得者にとってのみ相対的に意義のある価値と、多数の人が共有でき多数の感得者にとって意義のある価値とがある。ライナーは前者を主観的に意義のある価値、後者を客観的に意義のある価値と呼んでいる。また価値そのもの間においても、他の価値から独立に自己の価値を有する《自体価値(Selbstwert)》と、例えば有用なもののように他の価値への現象的關係性を本質的にもつ《付随価値(Konsequativwert)》とが区別される(II.120)。この付随価値は自体価値に相対的な価値であると言っているが、価値と存在の一元論の多くはこれのみを価値としている。

② 存在しているものの価値についてはどうであろうか。

我々は日常において、存在しているもの(事物・事態・人間)の価値を《私にとって…に値する》という観点から判断している場合が多い。しかし他方では我々がどう考えるかに関係なくそれ自体で価値があるものが存するようにも思っている。《誰かにとって何かの為に》という観点のみが価値のあるなしを決定するなら、それ自体で価値あるものは在りえないだろう。しかしそのような価値観は結局はニヒリズムに陥る。逆に、それ自体で価値があるもの(即ち《尊さ》という意味での価値)がありうるとしたら、それはそれ以外の何ものにとつての或は何ものかに値するものとしての価値でもない。まさに《それ自体が在るに値するものとして在る》のでなければならない。私はこれを《絶対的価値》をになうものと呼ぶ。それに対して《値する》という意味での価値は交換可能な《相対的価値》である。シェーラーも、《即自的に価値あるもの》とそれの我々に対する関係によってになわれる価値とを区別し、後者をそのもの自体の価値とみなすことが我々の価値錯誤の最強の源泉だと言う(II.249)。

それではそれ自体で価値あるものは何であろうか。ここで想起されるのは《存在するものはすべて善い(Omnens est bonum)》という命題である。シェーラーはこの命題を、ヨーロッパの伝統的価値観である存在と価値との同一視に基づいて解釈するのではない。存在と価値とを同一視し、善を存在完全性(完全な存在)として捉えるなら、悪(消極的価値)が現実存在していることを説明できない。これに対して彼は、この命題の善を《価値あるもの一般》とみなして、この命題を《存在するものはすべて何らかの積極的又は消極的価値をになっている》と解釈している(V.302)。しかし善という語の意味の積極性を考慮するならこれでは十分でない。私はこの命題は《存在するものはすべて在るに値するものとして在る》と解釈されるべきだと考える。美なるものも醜なるものも在るに値するものとして在る。美なるものが有する在るに値するという尊さの価値は、そのものが在ること自体に結びついていて、それに対してそのものになっている美という個別的な価値はその在るものが如何なるものとして在るかという内容的性質と相即している。そして後者は常に何らかの意味で人間相關的である。それ故に両者はまったく異なる次元に属する価値である。

単に《在る》のでなく《在るに値するものとして在る》と見る時、世界は一挙に宗教的色彩を帯びてくる。《在る

6) つまり、価値アプリアリとその序列とを認識し(道徳的認識)、それに基づいて善を行うというシェーラーの道徳的態度は、たしかに現象学的直観という学問的方法を前提するが、更にその為のモラル的条件があるのである。

7) Hans Reiner:《義務と好悪》(松本良彦訳)下巻 s.90。

に値するもの》とせしめている超越的主体が考えられるからである。それは個々の在るものに究極的な意味を与えている永遠なるものである。それが《聖》の理念と結びつくことは明らかであろう。単に《在る》の根拠を追求するだけでもそこに神聖なものを見出すことはできるが、それは信仰の対象となるようなものではない。⁸⁾ 自己を含めて世界を《在るに値するものとして在る》と経験することは、存在の絶対的肯定たる神の愛を経験することである。それ故に《哲学的神論は原初的に存在論でなく価値論に基づく。宗教哲学は価値無記的な対象の理論的経験でなく心情経験（何よりも純粹の愛）の現象学に基づく。》(X, 184)。この背後には《根源的にキリスト教的な意味における神は世界を既に愛から創造した》(VI.92)というキリスト教的な神の理念がある。だから《在る》ということは《在るに値する》ということであり《愛するに値する》ということである。そしてこの神の愛に対する愛のいわば《問いかけ》に応答して世界が自己の完全な存在と価値とにおいて自己を開示するのである。それ故に世界認識・世界の価値認識の成立は、世界が自己を《啓示》するという性格をもつ。そして実はこの考え方をシェーラーはアウグスチヌスから受けついたのである(VI.98)。そしてこのように或る意味で、絶対的価値が自らを人間において啓示したのであるが故に、価値論の全体が人間学に他ならない。シェーラーにおいて価値は現実的な人間存在との連関において説かれている。彼は彼の倫理学の中心概念である《価値》を本質的对象性において捉えるが、それだけであれば彼の倫理学は主体たる人間の道徳的経験の事実を離れてしまうだろう。それを避ける為に彼は客観的価値の問題から次第に人間存在の構造へと視点を行かねばならなかった。彼はハルトマンが価値を《理念的な即自存在》⁹⁾と規定するのに論駁して、生命ある精神一般の本質と遂行とから独立に存する当為的な理念界・価値界を強く否定している(II.21)。これはあくまで対象と作用との相互的な本質連関に基づいて価値経験を分析・解明しようとする彼の現象学的方法態度によるものであろう。しかしまたこのことは価値がその本性上、人間存在とは切り離されたところで論じられえな

いことにも基づいている。価値問題の根拠は人間存在の中へこそ求められねばならない。

我々が《在るに値するもの》として宇宙の中に処を得させられているという自覚¹⁰⁾(即ち神の愛の経験であり、《喜び》である)に基づき、神の愛に愛でこたえることによって、即ち《世界と自分自身とへの神の愛を共遂行すること》(VII.166)によって、その宇宙(価値世界)へかかわってゆくこと。¹¹⁾ この《喜び》から湧き出る行為が、シェーラーにおける道徳的行為の核心である。《喜びはすべての善き存在・生の本質要素である》と彼はルターを引用して述べている(VI.76)。

(三) Ordo Amoris

客観的価値は人間存在の構造に即して説かれねばならなかったのであるが、厳密に言えば、客観的価値に対応しているのは情緒的生としての人間存在の構造である。価値に対応するこの情緒的生の秩序を Ordo Amoris という概念が表現している。《価値は主体の Ordo Amoris の客観的側面を示している。》(X 348)こう見ると、価値倫理学が客観的価値を論じつつ主体的人間の存在の問題へと論及して行かねばならなかった、その移行の橋渡ししが Ordo Amoris の問題であると言えよう。

さてシェーラーは、パスカルの思想である《心の秩序》《心の論理》を彼の倫理学の基礎づけに用いる。即ち彼は、精神の情緒的なものも帰納的経験から独立なしかも思惟からの借り物でない固有の根源的なアприオリな内容を有し、それらの間には知的法則へ還元されえぬアприオリな法則が存することを、パスカルのその言葉によって言い表わす。このように悟性には全く閉ざされているような仕方の経験において与えられる客観的な事実領域が価値領域なのである。ここにシェーラー倫理学の情緒的アприオリスムスの根拠がある。そしてこのような情緒的運動の客観的に正しい秩序が Ordo Amoris と呼ばれるのである。それは人間にとって出会われる対象世界を規定する。主体の出会う対象世界そのものが既に情動的に(Ordo Amoris の共働によって、そして内容的には価値構造に従って)規定されてい

8) オッターの言うように、《神聖なもの》を単に超世界性として表現するなら、超世界性は全く存在関係であるが価値関係の言葉ではないのであって、それ自身において尊敬を要求する価値をあらわしていない。従って《神聖なもの》の絶対的な価値性が強調されねばならないのである(《聖なるもの》山谷省吾訳 s. 95)。

9) N. Hartmann Kleinere Schriften III. S. 316. 《Über die Stellung der ästhetischen Werte im Reich der Werte überhaupt》

10) これはシェーラーが、《自己の価値と自己の存在充実についての素朴で非反省的な意識、自体価値の意識、即ち自立的に宇宙に根を下しているというような自己充実感の意識》(III. 47)と言っているものと異ならない。

11) この考え方はマルセルの《存在と所有》という二つの秩序に一致する。《所有》という秩序の中心にあるものは相対的な誰かにとっての価値への執着であるのに対し、《存在》というのは私が所有する何かではない。むしろ私は存在の根源である絶対的存在によって存在する。《信ずる》とはそのような絶対的な存在に自己のすべてを委ねることである。存在を所有の秩序の中で扱うことはシェーラーの言うように我々の価値錯誤の源泉であろう。逆に我々が善を為しうするためには所有の秩序から存在の秩序への転回が必要である。

るのである。こうして Ordo Amoris は主体における情緒的運動の客観的秩序であると同時に、情緒的運動の対象となりうる一切の事物の秩序を意味する。正しい Ordo Amoris に従っている愛の運動は、まさに愛されるにふさわしい事物に対する愛である。この意味で Ordo Amoris は愛されるにふさわしい対象の秩序でもある。ところでこのような志向的情緒的運動の対象とは、客観的な序列の中に秩序づけられた価値であるから、人間精神と価値世界とは同一の客観的秩序に従うことになる。このことは、絶対的な原存在者の内容を無限の愛の働きと考える世界観に基づいている。即ち Ordo Amoris は神秩序としての世界秩序の核であるに他ならない。だからこそまた愛-憎が情緒的諸活動の全体を包括し基礎づけている最根源的な活動とされるのである。

即ち、愛は《原活動 (Urakt)》(X. 356) である。この活動によって存在者は自己自身を離れて他の存在者に関与する。我々が認識と呼んでいるものもこの原活動を前提していることは既に述べられた。また愛は価値を発見することによって意欲作用に先行しそれに方向と内容とを与える。こうして愛が我々のすべての理論的な認識・思惟に対する及び実践的な態度に対する共通の根底をなすことになる。愛に先立って愛を導くものは何もないのである。¹²⁾ このようにモラル的実践の世界と理論的世界とは本質連関によって結合されているが、この理論と実践の問題はシェーラーの学位論文以来のテーマでもあった。

ところでこの Ordo Amoris は人間にとって客観的には価値秩序としてあらわれる。それではその価値世界に対する働きとして愛は何を為しうるのか。愛はすべての事物をそれに特有の価値完全性の方向へ導びいてゆく活動である。即ちより低い価値からより高い積極的価値へと進んでゆく運動である。その意味でその都度より高い価値を発見する創造的な働きをする。憎はまさしくその逆の働きをする。ところで我々は価値を愛するのでなく或る有価値的な対象そのままを愛する。その愛において元来有価値的である対象のその価値が閃めき出、それが感得される。従って愛は既に感得された価値に対する情緒的反応ではなく、逆に価値の感得を基礎づけている。愛は価値認識作用に開拓者・先導者として先行するが、単なる認識作用には入らないのである。それ故に合理主義者には愛は《盲目》と見えるのである。このように愛-憎は我々の志向的情緒的生の最高段階をなし、しかも道徳的実践を基礎づけているから、この愛-憎の法則を明らかにすることがシェーラー倫理学の

完成にとって必然的課題となるのである。その法則のひとつに《憎に対する愛の優位》がある。例えば我々は健康を愛するが故にのみ病気を憎む。我々の心は原初的には憎むことでなく愛することに定められているのである。ところがシェーラーによれば近代の道徳というものは、まさしくこのような愛の反対である世界憎悪に基づいている。その結果、近代の市民的・資本主義的な世界観とエトスとが、キリスト教精神によって導びかれた生秩序・世界秩序に取って代った。彼はこの《無音の魂の過程》を諸価値の転覆と呼ぶ(Ⅲ. 8, 10)。自己の価値と自己の存在充実とについての意識、そしてそのような内的な平安と自己の生の充実から生れる愛、をもたぬ《卑俗な》人間は、自分と他者の価値の把握を自他の価値比較に基づいてしかなしえない。このような態度が自分の力についての自信と結びつく場合に彼は出世主義者となって競争社会を生み、自己の無力さの意識と結びつく場合に《ルサンチマン》となる。いづれも存在固有の価値内容を見ない価値錯誤をもたらし、道徳が人間相互の原理的不信に基づくことになろう。このような近代市民道徳においては愛が失われているから、世界(自然・人間・社会)を支配され克服さるべき敵のようにみなすという世界憎悪が基本となる。それこそシェーラーに言わせれば Ordo Amoris に対する反逆である。こうして近代の機械的世界観というものも、生の根源的価値を見失った生の衰退現象であり、生の真の性格の誤解・偽造に基づくものであるが故に、彼はそのような世界観に対するアンチとして《生の哲学》を評価する。彼の近代市民道徳批判の中に特にニーチェの影響を強く感じ取ることができるのもその為である。彼は生の哲学の中に、機械論的な牢獄の中に囚われている近代ヨーロッパ人を神の世界たる花盛りの庭へ導びきうる力のきざしを見た。そしてそれによって生の充溢という理念から刺激をうけつつ、なおも人間の中に生の要求を超えた精神の自由な充溢を見出したのである。

こうして彼はこのような転覆された人間の心の永遠の秩序即ち Ordo Amoris を、キリスト教的な公民の理念で再建しようとする。彼は言う — 《道徳的に価値あるものは、孤立した人格でなくして、根源的に自己が神と結びつけられていることを知っており、愛において世界へ向けられ、自己が精神世界・人類の全体と連带的に統一されていることを感じている、そのような人格のみである》(Ⅱ. 15)。これこそが彼の倫理学のめざすところであった。また時事問題や文化評論などに関する彼の積極的な発言も、そのよ

12) 愛はこのように原活動であり、根源的に自発的な作用である。それ故に愛より出る行為は根源的な自律に基づく。従って、シェーラー倫理学が客観的価値秩序を前提しているが故に自由を軽視しているという批判はあたらない。

うな宗教的立場からなされたものであった。これらの点から、シェラーの実質的価値倫理学は人々を価値の概念によって神へ導びて行くものであると言えよう。そしてこ

のように彼においては倫理は人間存在の宗教性に基づいて新しい共同主体性の形成をめざしているということの中に、我々は彼が後年に宗教哲学や哲学的人間学を問題とせねばならなかったその根拠と動機とを見ることができる。