

シェーラー倫理学における「価値」と「当為」

阿内正弘

倫理学の課題は、果して何であるのか。周知のように、この問いに対しては、二つの異なった立場からの解答が存在している。すなわち、一方は道徳的規範を立てることを倫理学の本質的な課題であるとみなすものであり、他方は倫理学の課題を道徳的と言われる事態の記述と説明にのみ制限し、それによって倫理学を心理学の一種へと解消しようとする見解である。前者はカントによって、後者はシュリックによって代表させることが出来る。両者の対立は、道徳的規範といったものが、そもそも存在しうるのかどうかという点に基づいている。このような、一見したところ調停不可能に思える二つの立場の対立を、シェーラーは現象学という方法に依拠することによってのり越えようとする。彼の倫理学の名著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』(以下、『形式主義』と略記)は、義務や当

為に基づいたカント倫理学に対する批判という形をとりながら、同時に、実証主義的な立場が陥らざるを得ない道徳的相対主義から倫理学を守ろうとしたものであった。シェーラーは、道徳的規範が存在しうるかどうかということにはとらわれず、「価値」の領域に現象学的方法を適用することを、自らの倫理学の出発点としたのである。本論稿の意図は、シェーラーの『形式主義』において、「価値」と「当為」「規範」「義務」「命法」などの概念とがどのような関係にあるのかということをし、とりわけカント理論との対比において明らかにし、それによって倫理学の本質に関するひとつの新しい見解を見出すことである。しかしながら、そのことは、同時にシェーラー倫理学自身の限界の解明ともなるだろう。

I

倫理学のあらゆる命題はア・プリオリなものでなければなら

69

ない、というカントの主張を、シェーラーは完全に正当なものだと認めている。財倫理学 (Güterlehre) や目的倫理学 (Zwecklehre) の一切の諸形式は、必然的に相對主義に陥るのであって、それらをすべて拒否したことは、カント倫理学の最大の功績とみなしうる。しかしながら、カントがそれと同時に一切の実質的な倫理学をも拒絶したことは、シェーラーによれば、完全な誤りなのである。⁽³⁾ カントがそのような誤りを犯した原因として彼があげていることは、次の二点に要約出来よう。すなわち、それは第一にカントが財と価値を同一視してしまったことであり、⁽⁴⁾ 第二にカントによる「ア・プリオリ」の意味の把握が正しくなかったことである。したがって、ここではまず財と価値の関係についてのシエトラーの理論を取り上げ、その次に彼による現象学的な「ア・プリオリ」の把握をカントのそれと対比して、ア・プリオリで実質的な価値倫理学がどのような基礎を有しているのかということを明らかにしたい。

(一) 財と価値

われわれがこの世界において出会う諸対象は、いったい何から成り立っているのか。西洋の近代的な世界観は、実在的な諸対象は、知覚に対しての「物」(Ding)としてわれわれに与えられているとみなした。しかしながら、シェーラーによれば、そのような見解は誤りなのである。自然的態度において与えられる諸対象は、物件 (Sache)、すなわち価値物 (wertvolles Ding) であり、そこから、価値を度外視し、物としての統一にのみ着目することによって、純然たる物への総括が始まり、反対に物

性を度外視し、価値性質の統一にのみ着目することによって、純然たる財への総括が始まる。⁽⁶⁾ したがって、シェーラーによれば、同一の実在的对象において、財と物とは異なるのである。例えば、ある絵画の色がさせるような場合、物が破壊されることなしに財は破壊されるし、その反対に、一枚のクッキーを割る場合などは、財としての性格には変化がない。すなわち、財は決して物に基づいているのではなく、「財は一定の根本価値に基づく、価値性質あるいは価値事態の、即物的統一⁽⁸⁾」なのである。

ここで、シェーラーは、価値性質が物や財から独立であることを、色との類比において示そうとする。われわれが赤や青などの色を、単なる外延的性質として所与とすることが可能なと同様、あらゆる種類の価値は、物や人間の性質として表象されることなく把握されうるのである。⁽⁹⁾ したがって、ある特定の価値の担い手に共通の性質を問うことは、例えば青い物すべてに共通の性質を問うことと同様、全く無意味である。⁽¹⁰⁾ そのような問いに対しては、同語反復を犯さずに答えることが不可能であろう。さらに色との類比を続行すれば、青いボールを赤くぬっても、青という色そのものが赤くなるわけではないのと同様、例えばある有用な机が古くなって捨てられたとしても、有用性価値そのものが捨て去られたわけではないのであって、価値性質はその担い手の変化によって影響されることはないのである。⁽¹¹⁾

このように、シェーラーによれば、価値性質はわれわれの思

い込みには全く依存しない固有の依存性や位階の法則を有する価値界の中に配列されているのであり、しかもそれは、財の世界の現存や変化からは完全に独立で、その経験に対してア・プリーオリなのである。¹² シェーラーは、価値を「理念的客体 (Ideale Objekt)」と呼んでいるが、¹³ そのような価値の位階は、彼によれば、一義的に当該の財世界を規定してしまうわけではないにしても、それに対して可能的なるものの作用空間を標示するものであり、したがって、反対に価値は財から抽象されたものに過ぎない、とみなすことは、事態の転倒なのである。¹⁴ そして、以上のように価値が財から独立な実質である、ということを示すことによって、今やシェーラーは、価値に基づいた新しい実質的倫理学の基礎を築いたのであった。すなわち、彼によれば、カントが一切の財倫理学を拒絶したことは正当だが、そのことは価値倫理学の拒絶を意味しないのである。

(二) 「ア・プリーオリ」の意味

前節においてすでにシェーラーが、価値を財からは独立なア・プリーオリなもの、とみなしていたことが述べられた。ここでは、彼が「ア・プリーオリ」ということをどのように理解していたのかということ、そのカント批判の中に見ていかなければならない。その際、彼のカント理解がどの程度正当かという問題は、あまり重要ではないだろう。¹⁵

カントは、ア・プリーオリなものを形式的・合理的なものと同視し、一切のア・プリーオリな倫理学は形式的でなければならぬと考へたが、そのようなことはシェーラーによれば完全な

誤りなのである。こうした誤りは、カントがア・プリーオリな倫理学が依拠すべき事実圏を見失っていることに帰因する。

シェーラーによれば、「ア・プリーオリ」とは「それを思考する主体やこの主体の實在的な本性的性質のあらゆる種類の指定を度外視し、またそれが適用される対象のあらゆる種類の指定を度外視した上で、直接的直観の内実を通じて自己所与性へと至るような、あらゆる理念的な意味統一または命題」¹⁶ であり、したがって、ア・プリーオリな認識はカントが考へたようにすべての経験に絶対的に依存せず成立するものではなく、それはすべての帰納的な経験には依存しないけれども、現象学的な経験に依存して成立するものである。¹⁷ 現象学的経験によつて看取される本質性とその連関は、帰納的経験によつては検証も反証もなされ得ない。¹⁸ そのような経験のみが事実をそれ自身で与え、またそこでは思念されたものと与えられたものが完全に¹⁹ おおひあつているのである。したがって、シェーラーによれば、ア・プリーオリなものとは決してあらゆる可能的経験の前提などではなく、ア・プリーオリとア・ポステリオリという対立は、それが現象学的な経験によつて与えられるか非現象学的な経験によつて与えられるかということに基づいている。直観の事実によつて充実せしめられないようなア・プリーオリな概念、などは、彼によれば全く無意味なのである。

このように「ア・プリーオリ」の意味をとらえ直せば、カントによるア・プリーオリなものと形式的なものとの、ア・ポステリオリなものとの実質的なものとの同一視は根拠を失う。ア・プリー

オリなものとア・ポステリオリなものととの区別は絶対的であるのに対して、シエーラーによれば、形式的なものと実質的なものととの区別は完全に相対的である。例えば、「この花は赤い」という命題と、「この花は赤くない」という命題のうちのひとつは偽である。」という命題に対して、「AはBである」という命題と、「AはBでない」という命題のうちのひとつは偽である。」という命題は形式的であると言えよう。しかしながら、後者の命題もまた「あるものの存在と非存在は両立しない。」という現象学的直観の実質に基づいている。²¹

さらに、現象学的直観は、合理的であることも情緒的であることも可能であり、したがって、シエーラーによれば、カントによるア・プリオリなものと合理的なものの同一視は誤りなのである。シエーラーはカントの合理主義の中に、所与の世界はカオスであり、人間は機械的な衝動の束であるという、西洋近代の思想に特有の、世界敵視とも言うべき存在了解の典型を見出したのであった。すなわち、「ヒュームの自然は、存在するためにカントの悟性を必要とする。だろ、うし、ホッブスの人間はカントの実践性を必要とする」²²のである。シエーラーはカントに対抗して、情緒的なもののア・プリオリ主義を要求する。シエーラー倫理学の基礎をなす「価値」は、「感得」(Fühlen)「先取」(Vorziehen)「後置」(Nachsetzen)という情緒的な認識作用のア・プリオリな内実とみなされており、したがって、「知覚や思考の能力しか有しない精神は……同時にまた絶対的に価値盲目なのである。」²³

以上のように、シエーラーはカントによるア・プリオリなものと形式的なもの、合理的なものととの同一視を批判することによって、ア・プリオリで実質的、情緒的な価値倫理学が可能であることを示したのであった。ここで、シエーラーがどのように「ア・プリオリ」を把握していたかということについての検討の締めくくりとして、われわれは彼による「ア・プリオリ性」と「普遍妥当性」の同一視に対する批判を見ていかなければならない。この点は、後に論じるシエーラーの当為概念の理解のための不可欠の前提である。彼によれば本質性(≡ア・プリオリ性)は、それ自体としては普遍的なものでも個別的なものでもなく、「個別的な本質性や、個別者間の本質連関も存在している」²⁴。さらに、妥当性はいつでも「にとつての」関係を含んでおり、それゆえ普遍妥当性は「ある『悟性』を有するすべての主観『にとつての』妥当性」を意味しているが、これに対してア・プリオリ性はこうした「にとつての」関係を含まない。²⁵したがって、カントにおいては、倫理的なものの絶対性はその普遍妥当性と等しかったのに対して、シエーラーによれば、「私にとつてそれ自身で善なるもの」²⁶が存在しうるのである。このような「個別的な本質性」の存在という思想は、彼の生涯を貫くものであり、そこにわれわれは、相對主義と絶対性の立場とを調停しようとするひとつの努力を見ることが出来る。²⁷

II

前章においてわれわれは、シエーラーがどのようにア・プリ

オリで実質的な倫理学の基礎を築いたのを見て来た。本章では、まずシェーラーの価値論の中で「善」「悪」という道德的価値がどのような位置を占めているのかということを検討し、次にそこから道德的規範の存在が導き出されるのかどうかという問題について論じてみたい。

(一) 価値の位階と善悪

シェーラーによれば、価値はすべてその担い手からは独立な、一定の秩序を有する実質的性質であるが、それは二通りの仕方によって区分することが可能である。それは第一に、純粹に形式的な区分であり、あらゆる価値は本質的に積極的価値と消極的価値とに分けられる。例えば、「美」という積極的価値には「醜」という消極的価値が対立しているのである。さらに、積極的価値と消極的価値の関係は、①積極的価値の存在はそれ自身積極的価値である、②消極的価値の存在はそれ自身消極的価値である、③積極的価値の非存在はそれ自身消極的価値である、④消極的価値の非存在はそれ自身積極的価値である、という四つの公理に表わされる。³¹⁾

第二の、より重要なものは、価値の位階の区分である。シェーラーは価値の高さの基準として、①持続性、②非分割性、③基礎づけ関係³²⁾、④満足の深さ、⑤絶対性をあげ、それによって、低い方から①快適価値、②生命価値、③精神価値、④聖価値という四つの価値様態の位階を提示している。³³⁾しかしながら、このような価値位階の中に、道德的価値は属していない。シェーラーによれば、善という価値は、先取あるいは後置の作用によっ

て価値の位階を認識し、そのより高い(あるいは最高の)価値段階の中で、消極的価値との区別において積極的価値を実現する作用に付着している、意欲の領域における価値である。³⁴⁾したがって、善という価値は実現作用の実質には決してなり得ず、「本質必然的に、いわば意志作用に『背負われている』」³⁵⁾シェーラーは、このような点においてはカントが完全に正しいことを認めるが、カントが善悪を実質的価値と見ずに、意志作用の合法性という形式に還元しようとしたことは、完全に誤りであるとみなす。彼によれば、善および悪という実質的価値を、あらゆる個々の作用に先立って独立に担っているのは、人格であり、人格の存在自身なのである。³⁶⁾

(二) 価値と当為

カントの倫理学は、「当為」の概念に基づくものであると言えよう。彼によれば、あらゆる命法は、われわれが欲するある別なものに到達する手段としての可能的行為の、実践的な必然性を提示する仮言的命法であるか、それ自身で独立した、別な目的への関係がないものとしてのある行為を、客観的で必然的なものとして提示する定言的命法であるかのどちらかであり、さらに、道德的当為、義務当為は、定言的命法としてわれわれに向けられる。このような見解に対して、シェーラーは「当為」はすべて「価値」に基づいているのであって、その逆ではないと主張する。彼によれば、「価値判断の当為判断への還元不可能性は、価値判断の領域が当為の領域よりもはるかに大きい、という単純な事実がすでに示している」³⁷⁾例えば、「この花は

美しくあるべきだ」などという命題は、何も意味しないのである。それに対して、後で論じるように、当為が問題とされる場合には、いつでもある価値が把握されていなければならぬ。

シェーラーによれば、当為はすでに価値の中に理念的に含まれている。そのような「理念的当為」(Ideales Sollen)は、「正義は存在すべきである」という命題のように、誰かがなすべしということについては語っていない。シェーラーによれば、理念的当為と直接に結び付いている価値は、前節で示された、価値の存在に基づく価値のみであり、したがって理念的当為と価値との関係は、①積極的価値を有するものはすべて存在すべきである、②消極的価値を有するものはすべて存在すべきでない、という二つの公理によって規制されているのである。そして、「何かが存在する『べき』である」とわれわれが言う場合、われわれは——同一の作用において——この何かを現存していないもの『として』把握している⁴¹⁾のであるから、このような形式のすべての命題においては、「当為がそこへ帰着するものとしての(積極的)価値の非存在が前提とされている。」⁴²⁾さらに、シェーラーによれば、積極的価値の非存在はそれ自身消極的価値であった。したがって、「あらゆる当為は、消極的価値を排除することへ向けられているのであり、積極的価値を定立することへと向けられてはいない。」⁴³⁾のである。

理念的当為は、その内容を実現しようとする可能的な意欲に関して体験されることによって、「要求」(Forderung)となる。⁴⁴⁾そのためにはある命令作用が前提とされるが、そのような命令

作用が、内側から具体的に体験されれば、「義務」(Pflicht)と呼ばれ、ある行動の普遍的性格にかかわる内的諸強要として体験されれば、「規範」(Norm)と呼ばれる。⁴⁵⁾したがって、「規範的当為」あるいは「義務当為」は、「君は正しくあるべきである」といった命法の形をとる、シェーラーによれば、「あらゆる命法は……それらがある理念的当為に帰着し、間接的にこの理念的当為に属する価値に帰着する場合にのみ、それ自身正当な命法⁴⁶⁾とみなされうる。しかしながら、同時に命令者は、彼から命令を与えられる者の内に、理念的に存在すべきものに對抗する努力傾向が存在することを認めていなければならぬのである。それゆえ、シェーラーによれば、「こういう諸傾向が欠けていることが少なくとも可能的には洞察されていて、それにもかかわらず命令が与えられるならば、仮に理念的に存在すべきものが命令される場合でも、命令の働き自身に含まれている作用は、ある道徳的な反価値あるいはある悪の担い手である。」⁴⁸⁾すなわち、ある積極的価値を自ら洞察し、実現しようとしている者に対して、「そうせよ」と命令されれば、まさにそれが命令されたことによって、彼の内に「強情」という反動が定立されるのである。⁴⁹⁾

以上のように、シェーラーはあらゆる「義務」「規範」「命法」などが窮極的には価値に基づかなければならないことを示し、それによって、カントの「定言的命法」を中心に据えた義務論としての倫理学が、転倒していることを明らかにしようとしたのであった。それでは、シェーラー倫理学において、ど

のような具体的な命法や規範が与えられるのだろうか。この点においては、前章の最後に述べたように、シエラーが「ア・プリオリ性」と「普遍妥当性」を無関係とみなしていたことが重要である。すなわち、彼によれば「汝の意志の格率がいつも同時に普遍的立法の原理として妥当しうるよう行為せよ」というカントの命題は、完全に誤りとみなされなければならない。道徳的価値の担い手としての「人格」は、完全に個的な本質を有しており、そのような価値本質はまた「人格的救済」と呼ばれる。⁵⁰したがって、そのような個的価値に基づく当為も、完全に個的でなければならぬ。言い換えれば、ア・プリオリな価値の段階の内部においてすでに個的人格に対する指示が存在しているのであり、それゆえ、道徳的価値に含まれている当為は、ある特定の人格のみに対しての「呼びかけ」として発布されるが、そのような個的当為の洞察とは、「私にとってそれ自身で善なるもの」の明証的認識に他ならないのである。⁵¹普遍妥当的価値は、価値の最小限を提示するにすぎず、反対に「個的な発展系列のそれぞれの生活時点は、完全に規定された一回的な価値と価値連関の認識可能性を同時に提示し、それに応じて決して反復され得ず、それ自身で存立する道徳的価値段階の客観的な連鎖の中で、この瞬間に(そしてこの個別者)に対してのみいわば予定されており、さらにもし利用されなければ必然的に永遠に失われてしまうところの、道徳的課題および行為に対する強制をも提示する。」⁵²さらに、シエラーは、哲学的学科としての倫理学は、普遍妥当的価値や当為のみを扱って

るのであって、それゆえ「倫理学は決して個的良心を代理し得ないし、またすべきではない」⁵³、と主張している。このような観点から見れば、シエラー倫理学は具体的な「規範」「義務」「命法」などを提示することが、原理的に出来ない、ということが明らかになるであろう。

結語

ハンス・ライナーは、道徳的規範が存在しうるかという問題に関して、現象学的倫理学は、そのような問題をさしあたり「カッコに入れ」、道徳的事態を徹底的に検討することによって規範の存在を証明する、と述べている。⁵⁴したがって、彼によれば現象学的倫理学は規範的倫理学の側に立つことになる。⁵⁵今までわれわれが見て来たように、シエラー倫理学に関しても、そのような主張は誤りではないように思われる。しかしながら、シエラー倫理学において、「規範」「義務」「当為」などは、全く本質的な役割を果していない、ということが同時に明らかであろう。すなわち、シエラーによれば、道徳的価値である善悪は、人格が積極的に価値を洞察し、実現することに基づいているのであり、価値が洞察されていれば「規範」「義務」「命法」などは全く意味を持たないばかりでなく、有害であるとすらみなされるのである。実際、シエラーは、「ある人の高き道徳的本性に対して特徴的なことは、彼の努力活動およびこの努力活動が『目標とする』実質的価値の不随意的・自動的な発動がすでにある先取秩序において行なわれる」とまで

の具体的な命法や規範が与えられるのだろうか。この点においては、前章の最後に述べたように、シエラーが「ア・プリオリ性」と「普遍妥当性」を無関係とみなしていたことが重要である。すなわち、彼によれば「汝の意志の格率がいつも同時に普遍的立法の原理として妥当しうるよう行為せよ」というカントの命題は、完全に誤りとみなされなければならない。道徳的価値の担い手としての「人格」は、完全に個的な本質を有しており、そのような価値本質はまた「人格的救済」と呼ばれる。⁵⁰したがって、そのような個的価値に基づく当為も、完全に個的でなければならぬ。言い換えれば、ア・プリオリな価値の段階の内部においてすでに個的人格に対する指示が存在しているのであり、それゆえ、道徳的価値に含まれている当為は、ある特定の人格のみに対しての「呼びかけ」として発布されるが、そのような個的当為の洞察とは、「私にとってそれ自身で善なるもの」の明証的認識に他ならないのである。⁵¹普遍妥当的価値は、価値の最小限を提示するにすぎず、反対に「個的な発展系列のそれぞれの生活時点は、完全に規定された一回的な価値と価値連関の認識可能性を同時に提示し、それに応じて決して反復され得ず、それ自身で存立する道徳的価値段階の客観的な連鎖の中で、この瞬間に(そしてこの個別者)に対してのみいわば予定されており、さらにもし利用されなければ必然的に永遠に失われてしまうところの、道徳的課題および行為に対する強制をも提示する。」⁵²さらに、シエラーは、哲学的学科としての倫理学は、普遍妥当的価値や当為のみを扱って

述べている。そこには、「当為」などが存在する余地はないばかりでなく、規範学としての倫理学の不可欠の前提条件としての「自由」が本質的なものとして扱われていない。さらに、客観的な価値位階の内に、ある個別者に対してのみ「予定」されている道德的課題がすでに含まれているとするなら、シェーラー倫理学は、それ自身ひとつの「決定論」とみなされるように思われる。⁵⁷⁾ それに対して、客観的な価値位階の中に個的にのみ妥当する道德的課題が「予定」されているとしても、そのような課題を果すかどうかはその個別者の「自由」ではないか、という反論がなされるかもしれない。しかしながら、シェーラーによれば、積極的価値の「洞察」はその「実現」に等しいのであるから、人が現象学的態度にある限りは、いくつかの可能的行為の間の「自由」な決断、などはそもそも不必要なのである。理想的な道德的事態においては、「私は何をなすべきか」といった疑問は全く生じ得ないのであり、そのような場合には「倫理学」などというものは全く不必要とみなされるだろう。シェーラー倫理学が具体的な「規範」「義務」「命法」などを提示し得ないのも必然的なことなのである。そのような観点から見れば、シェーラー倫理学は「規範学」などではなく、本質的にはきわめて樂觀主義的な「人間学」であるとみなすことも出来よう。⁵⁸⁾ しかしながら、自動的な行為がそのまま客観的な価値の秩序に従っているような、理想的な段階にわれわれすべてがいるわけではないのであって、したがってシェーラーの解釈による「現象学的還元」そのものを、そのような段階に至るた

めのひとつの命法としてとらえることが可能であるように思われる。すなわち、彼によれば、フッサールの判断中止は不充分であって、現象学的還元において求められているのは、現存在判断を保留することだけではなく、現存在判断の述語を充実させる實在性の契機を与える機能を無効にし、契機そのものを取り除くことであるが、實在性の意識は体験された意欲にとつての抵抗に依拠しており、それゆえあらゆる意志や努力などの作用を可能な限り鎮静させることが前提となっているのである。⁵⁹⁾ そのような現象学的態度は、「愛による世界への献身」とも呼ぶべきものであるが、そこにおいて始めて価値の洞察が可能となり、人格はより高い段階へと至る、そのために、生命的な欲望⁶⁰⁾ に対して「否」を言わなければならぬ、ということが、シェーラー倫理学に含蓄されている普遍的な命法であるように思われる。

註

- (1) Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthik. Ges. Werke. Bd. 2. 6 Aufl. (Bern: Francke Verlag, 1980).
- 以下、Formalismus と略記。
- (2) Formalismus, S. 29.
- (3) ebd.
- (4) Formalismus, S. 32 ff.
- (5) Formalismus, S. 66.
- (6) Formalismus, S. 44.

(17) Vgl. Formalismus, S. 43.

(18) Formalismus, S. 43.

(19) Formalismus, S. 35.

(20) Formalismus, S. 37.

(21) Formalismus, S. 41.

(22) Formalismus, S. 45.

(23) Formalismus, S. 43.

(24) Formalismus, S. 44.

(25) 実際のところ、シェーラーのカント解釈は、新カント派の影響が見られる。

(26) Formalismus, S. 67.

(27) シェーラーは、そのような意味では自らの理論は「経験論」

であることについて、Vgl. Formalismus, S. 71.

(28) Formalismus, S. 69.

(29) Formalismus, S. 70.

(30) Formalismus, S. 72.

(31) Formalismus, S. 72-73.

(32) Formalismus, S. 85.

(33) シェーラーは、バスキアの「心情秩序」(ordre du coeur) という表現を好んで用いている。Vgl. Formalismus, S. 82, 260.

(34) 「感得」はあるひとつの価値を認識する作用であるのに対し、「先取」はある価値が他の価値よりも高いことを認識

する作用であり、「後置」はある価値が他の価値よりも低

いことを認識する作用である。しかしながら、シェーラー

によれば、二つの価値が感得され、それに続いて先取ある

いは後置がなされるのではない。先取あるいは後置は、選

択一般と異なつて、努力なしに行なわれる。すなわち、「あ

る価値がより高いことが与えられ」ているのは、先取に先

立ってではなく、先取においてなのである。Vgl. Forma-

lismus, S. 104 ff.

(25) Formalismus, S. 87.

(26) Formalismus, S. 94.

(27) ebd.

(28) この場合の「にどつて」は、「私がそれをなすことは絶対的に善であるが、他の人がそれをなすことはそうではない」という意味である。Vgl. Formalismus, S. 482.

(29) しかしながら、「個別的な本質性が存在する」という主張は、

その宗教的背景を抜きにして考えれば、実質的には、「本質性は存在しない」という主張とほとんど同義であるように思われる。それゆえ、シェーラーの思想が、実存主義者

たちに多大な影響を与えたことは、あながち偶然ではない。

(30) Formalismus, S. 100. 別の箇所では、シェーラーは、積極的価値を単に「価値」、消極的価値を「反価値」(Uwert) と呼んでいる。Vgl. Formalismus, S. 216.

(31) Formalismus, S. 100. しかしながら、このように「価値の存在」、自身にまた価値をつけ加えることは論理的に矛盾を

含まないのか検討の余地があろう。

- (32) ある特定の価値 *b* が所与である場合にのみ、ある特定の価値 *a* が所与でありうる時、価値 *b* は価値 *a* を基礎づける。例えば、快適価値は有用価値を基礎づけている。Vgl. Formalismus, S. 112.
- (33) 例えば、快適価値は感性的存在者と相対的であるのに対して、最高の価値は絶対的である。Vgl. Formalismus, S. 114 ff.
- (34) Formalismus, S. 104 ff.
- (35) Formalismus, S. 48.
- (36) ebd.
- (37) Formalismus, S. 49. シェーラーの人格論については、本論稿において詳論する余裕がなく。
- (38) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, (Felix Meiner), S. 34.
- (39) Formalismus, S. 193.
- (40) Formalismus, S. 214.
- (41) Formalismus, S. 214-215.
- (42) Formalismus, S. 216. カッコ内は論者の付加。
- (43) ebd.
- (44) Formalismus, S. 218.
- (45) Formalismus, S. 200.
- (46) 両者は同じ意味で用いられている。
- (47) Formalismus, S. 220.
- (48) Formalismus, S. 221.
- (49) Vgl. ebd.
- (50) Formalismus, S. 481.
- (51) Formalismus, S. 482.
- (52) Formalismus, S. 485. このような思想は、ゲーテの「時の要求」という概念の影響を受けている。
- (53) Formalismus, S. 486.
- (54) ライナー『哲学としての倫理学』(松本良彦訳 大明堂) 6 ページ。
- (55) 同上。
- (56) Formalismus, S. 63.
- (57) シキミセも、同様の点を指摘している。Vgl. Shimomise, Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik, (Martinus Nijhoff, 1971), S. 118 ff.
- (58) それゆえ、シェーラーの立場は、倫理学を道徳的事態の記述とみなすシキリクらの立場にも近いように思われる。
- (59) Vgl. Idealismus-Realismus, in: Späte Schriften, Ges. Werke, Bd. 9, 1. Aufl. (Bern: Francke Verlag, 1976).
- (60) 「生命的な欲望」という概念は、*die Lust* Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: Späte Schriften, 5. Aufl., 拙論「シェーラーの知識形態論」『比較思想の途4』一九八五(筑波大学比較思想コロキウム)を参照。
- (あうち・まことひろ 筑波大学大学院哲学・思想研究科在学中)