

シェーラーの典型論

阿内正弘

「典型」(Typoid)の概念を倫理学においてはじめて問題にしたのはマックス・シェーラーの業績である。例えば、カントにおいては意志の自律が道徳の最高原理とみなされ、しかもそのような自律概念が個人主義的倫理学の枠内でとらえられていたから、典型などと言ったものに対してなんらかの道徳的価値が与えられることは、そもそも全く起り得なかったし、他の思想家たちの多くも、典型の問題は少なくとも倫理学にとつては取るに足らない副次的なものと考えていたと言えよう。こうした見方に対して、シェーラーにおいては、典型は人間の道徳的生活の形成にとつて不可欠である⁽¹⁾とみなされることになる。本論稿の意図は、シェーラーのそのような典型の概念を、人格の自律の問題との関連において詳細に検討し、それが彼の倫理学の内部で有している意味を明らかにすることである。シェーラーに対しては、価値観照主義という非難がなされることが多く、それはあながち的外れであると言いつつしてしまうことが出来ない側面を有しているが、彼の典型論はそうした一面性がある意味で補なうものと考えられている。そのような見解が果して

どの程度正当なのかどうかということが検討されることになる。

一

カントと同様、シェーラーもまた人格の自律を倫理的価値の根本的な前提として認めていることは疑い得ない。すなわち、「自律は……人格の倫理的関連性の前提であり、またこの同じ人格に帰責される限りの作用の前提である」⁽¹⁾とみなされている。しかしながら、「意欲の選択の格率が同時に同じ意欲の内に普遍的法則として共にとらえられているというようにしか選択すべきでない」⁽²⁾という、カントの意志の自律の原理は、シェーラーによって完全に拒絶される。彼によれば、そのような原理の行き着く先は、フィヒテやヘーゲルにおけるような、人格の律律(Logonomie)による極端な他律化なのである。したがって、新たに人格の倫理的自律の概念を基礎づける⁽³⁾ことが、ここで要求されることになる。

そのような基礎づけに際して、シェーラーは、個人主義的な倫理観を克服すると同時に、「生の哲学」に代表される非合理主義的な

思想からも一定の距離を保つという基本的な問題意識のもとに、「それ自身で善なるものに対する人格的な洞察の自律」と、「洞察された善に対する意欲の自律」という、二種類の自律概念を区別している。彼によれば、この両者の関係は、「善であるものの完全に適合的な自律的、直接的洞察は、また善として把握されたものの自律的意欲を必然的に指定するが、その反対に自律的意欲がまたその中で『善』と思い込まれているものの完全な直接的洞察を指定しはしないということに存している」⁽⁴⁾。例えば、「服従」という作用には、命令された価値事態の倫理的価値内容に対する自律的な洞察は与えられていないが、それにもかかわらず服従する意欲は自律的でありうるのである。したがって、命令作用の中で表現されている意欲および意欲する人格の倫理的善への洞察が、服従する者に対して明証的に与えられている場合、ここには盲目的な服従と区別されて命令作用の倫理的価値への自律的な洞察および服従する意欲の自律が存しており、ゆえにこのような服従は倫理的に価値あるものとみなされ、他律的な態度として排除されたりすることはない。すなわち、シェーラーによれば、「個別者が諸価値および諸価値の關係自身への洞察へと到る道は、權威・伝統・まねびを通じて任意に媒介される」⁽⁵⁾のであって、彼自身の主観的洞察作用によって到達されることを必ずしも要求してないのである。このようにしてシェーラーは、一方において倫理的な教育や指導の可能性を確認し、地方において「意欲の自律」を要求することにより、權威への盲目的な隷従を拒げようとしたのであった。さらに、すべての価値のうちで最高のものは人格価値とみなされるが、そのような価値から要求として

出て来る理念的当為 (teleological) は規範ではなく道徳的權威としての典型であり、それゆえ典型論はシェーラー倫理学において重要な位置を占めることになるのである。⁽⁶⁾

二

典型の概念を明確にするために、シェーラーはそれと本質的に異なっているけれども密接に関連している「指導者」(Führer)の概念を対比させている。彼はこの両者を三点において区別しているが、ここでそのような区別を個々に見て行くことにしよう。

まず第一に、シェーラーによれば指導と服従とは相互的な意識關係であるのに対して、典型と模倣 (Nachahmung) とはそうした關係ではない。指導者は、自らが指導者であることを知り、指導することを意欲しなければならぬのに対して、誰かにとつての典型である人格は、自らがそうであることを知っている必要はない。さらに、シェーラーにおいては、価値認識は合理的認識とは全く無關係とされているから、ある人格が誰かにとつての典型であったとしても、模倣者はそのことを判断しようとは限らないことになる。むしろ、彼によれば「その他の点で条件が等しい場合、典型としてすでに判断されているものは、そう判断されていないにもかかわらずおそらく典型として活動しているものに対して、はるかに牽引力の少ない典型」⁽⁷⁾であり、したがって何が自らにおいて典型として作用しているのかということを反省的に認識するのは、きわめて困難であるとみなされる。このような主張は、後述する個別者の典型の選択が意識的なものではないことを示しており、その結果哲学的学科として

の倫理学の役割が大きく制限されることになるように思われる。

第二に、指導者と服従者との関係は実在的社会学的関係であり、誰かがある者の指導者となりうるためには、その服従者にとって今ここにすることが必要とされるのに対して、典型と模倣者との関係は、空間、時間、実在的現在から独立した理想的関係であるとみなされる。したがって、イエス・キリストやソクラテスなどのはるかなる過去に実在した人間、さらにはファウストやハムレットなどのような歴史的に実在しているわけではない文学の登場人物といったものもまた、ある人にとって典型となりうるのである。それどころか、シェーラーは次のように述べている。

「事実的な諸典型は人間の中に、なんらかの種類の経験の対象として存する他の事実的な人間に即して、発動するけれども、⁽⁸⁾ 経歴されていようなこうした人間自体は、典型自体ではあるまい。」

例えば、子供にとって典型は原初的には父であるが、この「父」は愛する作用の志向内実なのであって、実在的な父を指しているわけではない。すなわち、理想的な典型自体と現実の歴史に現われる具体的な典型とを区別することが必要とされるのである。前者は歴史的に変化することがあり得ないのに対して、後者は時代、民族によつてそれぞれに異なっている、しかしながら、シェーラーによれば、理想的な典型自体は影のように弱々しいものであって、それが経験的素材と結合することによつては、じめて作用力を有するものになるのである。このように見て行くと、理想的な典型と事実的な典型との関係は、ア・プリオリな価値と実在的な財(Güter)⁽⁹⁾との関係と類比的にとらえられていると見ることが出来よう。

第三に、シェーラーによれば、指導者は最高に普遍的で価値自由(wertfrei)な社会学的概念であるのに対して、典型はいつでもひとつの価値概念である。前者の概念に関して彼は、社会学者フォン・ヴィーザーにならつて、「あらゆる集団は小数の『指導者』と多数の『服従者』との二つの部分に分かれる」という「小数の法則」を支持している。このような法則は、「君主国においてと同様共和国の内でも、またきわめて貴族主義的な党派においてと同様急進的に民主的な党派の内でも妥当⁽¹¹⁾」し、したがって「価値評価や世界観の対立とは全く、関係がない」⁽¹²⁾ものなのである。すなわち、指導者は救世主でありうるが、また強盗の親玉でもありうる。これに対して、典型の概念においては、完全に事情が異なる。典型は、客観的には悪しきものであるうと、それを所有する人間にとつては、善きもの、完全なもの、あるべきものとみなされている。

以上のように典型の概念と指導者の概念とを区別した後で、シェーラーは両者の関係を次のように規定している。すなわち、宗教的指導者や道德的指導者、さらには政治的指導者や教育的指導者はまた典型でありうるが、それはカリスマ的・情動的な結合の場合のみであつて、他の場合には指導者は典型ではない。⁽¹³⁾しかしながら、同時に彼は、活動的な典型は指導者の選択にとつて規定的であり、それゆえ「われわれがそれらをこつそりと、あるいは意識的にわれわれの典型とすることによつてどのような神々に仕えるかということ⁽¹⁴⁾は、われわれがどのような指導者を選ぶかということをまた決定する」と述べている。したがって、彼においては、典型を論じることと、指導者がいかにあるべきかを論じることとは、完全に一致する

ことになる。このような主張を支配の正当性という観点から検討する時、シェーラーはカリスマ的支配のみを本来的な支配関係であるとみなし、ヴェーバーの分類による他の二つの支配の理念型、すなわち合法的支配（その最も純粹な型は官僚制的支配）および伝統的支配に、積極的な価値を与えていないことが明らかであろう。ここに働いているのは、疑いもなく官僚制的支配による近代資本主義社会と、伝統的支配による生命共同体の両者を克服するものとして人格的・カリスマ的支配による人格共同体をとらえようとする、彼の根本的な問題意識である。しかしながら、その一方でヴェーバーにおいては、カリスマ的支配は合法的支配や伝統的支配とは異なっており、非日常的な社会関係であるとみなされていることが注意されるべきであろう。したがって、そのような支配は不安定であり、カリスマ的資格は血の中にあるという考えに基づく「世襲カリスマ」や、典礼を通じて官職の地位へと普遍化された「官職カリスマ」など、さまざまな型で日常化されなければならない。こうした世襲カリスマや官職カリスマは、純粹なカリスマ的支配を源泉にしているにしても、もはやその本質が失われてしまっていることは明らかであり、シェーラーもこれらカリスマ的結合に含めていない⁽¹⁶⁾。してみると、彼の指導者についての理論は、きわめて特殊な場合のみをもっぱら問題にしているわけであって、そのような意味で抽象的なものになっていることは否めないのではないかと思われる。次章においてわれわれは、シェーラーが提示している価値人格類型（Wert-personen）、すなわちあらゆる事実的な典型に対する純粹モデルとしての理念的な典型自体を価値論との関連においてとらえ、その

倫理学的意義を明らかにしたいが、そこでも指導者についての理論と同様の抽象性が存していないかどうかが注意されなければならないであろう。

三

先にも触れたように、シェーラーによれば、価値人格類型はあらゆる歴史的变化を免れたア・プリオリなものであって、決して歴史的人間から抽象された経験的概念ではない。そのような類型は、聖人（der Heilige）、天才（der Genius）、英雄（der Held）、文明の指導的精神（der führende Geist der Zivilisation）、生の芸術家（der Lebenskünstler）の五種類から成っているが、これらはそれぞれ、聖価値、精神価値、生命価値、有用価値、快適価値という、最高のものから最低のものへと位階をなす五つの価値様態に対応している⁽¹⁸⁾とみなされる。具体的な典型は、これらのモデルの混成物である。以下、われわれはそれぞれの人格類型の基本的な性格について個々に見て行くことにしたいが、その前にここでひとつのことを指摘しておかなければならない。それは、根本的な価値様態にそれぞれ対応するものとして価値人格類型を考えるという試みにおいて、個人と社会とが明らかにアナロジーとしてとらえられているという事実である。なぜなら、五つの根本的な価値様態は、本来人間におけるさまざまな作用に対応しているが、他方、典型は社会の人格的中心とみなされているからである。後に、われわれはこのようなアナロジーがどの程度正当なものかについて検討しなければならぬであろう。

さて、五つの純粋な人格類型のうちで、われわれが最初にとりあげなければならぬのは、それらの最高位に位置している聖人である。シェーラーによれば、聖人は、根源的な聖人および創設者、創設者と直接に交流のあった弟子、殉教者、教父、随従的に聖なる者（ベルナルドなど）、宗教改革者の六種に分類される。しかしながら、いずれの場合においても、こうした典型を測るのは「神との同一性」(Gottgleichheit)、「神との類似性」(Gottähnlichkeit)という尺度なのである。さらに、聖人は神について、自然的・普遍妥当的理性を越えた特別の認識を有していることを不可欠の条件としている。すなわち、「聖人はその志向において、いつでも根源的に神的なものへ愛し直観することに関連づけられている。……服従者は、聖人が『直観する』ものを『信じ』、彼ら自身は『直観する』ことが出来ない。』⁽¹⁹⁾

聖人は他の典型と、その後継者に対する働きという点で本質的に異なっているとみなされる。すなわち、英雄はその行為を通じて、天才はその作品を通じて後継者へと作用するのに対して、聖人は、直接的な随従という媒介によって彼自身が後継者の中に現存する。したがって、「人格自身の存在のみが——それゆえ、徳ではなく、ましてや作用、わざ、行ないあるいは行為でもない——他の諸人格へ働きかけるといふことが、典型的な聖人にとって本質的である。」さらにシェーラーによれば、歴史的存在者としての聖人に関する知識は、われわれに何も教えることがなく、その生を共に、あるいは追って行けることが、聖人についての基礎的な知識を与えるのである。

シェーラーの価値人格類型の位階における第二のものは、精神価値の担い手としての天才である。天才とは、規則なしに何か根源的なもの、模範的なものを生み出した人間であり、その作品の内に彼の精神的な個性の個的なものが、直観的に現存している。⁽²¹⁾ 天才は精神的な愛によって「環境世界」を越えて豊かな「世界」へと進んで行くが、「世界」についてのわれわれの直観は、それを通じて拡大されるのである。なおシェーラーによれば、精神価値は美、正義、純粋な認識という三種に分けられるが、そこから芸術家、立法者、哲学者という天才の主要な形式が導き出される。

第三の価値人格類型は、生命価値に関連する英雄である。シェーラーは英雄を「高貴なもの的人格化、すなわち純粋に精神的ではなく、生命—精神的な諸才能および諸徳の総体の人格化」と定義し、⁽²³⁾ 勇気、大胆さ、克己などをその本質と認めている。英雄は現実の間であり、天才がただ見るだけの理念を世界の具体的な素材へとともたらず。英雄の主要な類型として、政治家、将軍、植民地開拓者があげられる。

ところで、シェーラーの価値人格類型についての理論において最も問題になるのは、第四の文明の指導的精神という類型であり、それを詳細に検討することが必要とされるが、ここでは彼の説明をそのまま見て行くことにしよう。それによれば、この類型には、研究者、技術者、経済の指導者が属しているが、彼らは他の諸類型とは異なつて、人格としての価値を有せず、その行為と業績によって価値を有する。⁽²⁴⁾ 指導的精神は、永遠ではなく一時的な価値の進歩に仕える。彼らは進歩を欲するべきであつて、ロマン主義におけるよう

にそれを制限しようとすることは大きな誤りとみなされる。

最後の最も低い人格類型は、快適価値に対応する生の芸術家である。快適さの享受が彼らにとっては至上の芸術となる。すなわち、「彼の存在原理は、快適なものを不快なものに対して先取するといふ、ただひとつのことである。」⁽²⁵⁾生の芸術家は、ぜいたくを生じさせるが、それによって指導的精神ははじめて目標を得る。したがって、彼もまた進歩に貢献しているのである。

以上、われわれはシェーラーが提示している五つの価値人格類型の性格について簡単に見てきた。このようなモデルは、それだけを取り出し見るならば、それなりの説得力を持つものであると言えよう。しかしながら、このモデルを、彼が価値様態について論じている部分と比較した場合、そこには明らかな不一致が存在している。それはすなわち、人格類型論においては、有用価値に対応するものとして文明の指導的精神という類型が独立したものと扱われているのに対して、価値様態論においては、有用価値は独立した価値様態とはみなされず、快適価値に対する従属価値として扱われており、したがって価値様態は四つになっているのである。⁽²⁶⁾そもそもシェーラーによれば、有用価値は従属価値である限り、それが快適価値に現象的に関係づけられなければならないのであり、そうでなければ価値であることをやめようと思なされる。⁽²⁷⁾それゆえ、その他の人格類型と異なり、文明の指導的精神のみは人格としての自己価値を持たないとされていたのである。しかしながら、そうだとすると、仮にこのような類型を独立させて扱うにしても、自己価値である快適価値に対応している生の芸術家の上位に置くことは不

適当であろう。かと言って、その反対に生の芸術家を文明の指導的精神の上位に置くことは、明らかに常識に反しているように思われることも事実である。おそらく、このような矛盾は、個人と社会とをアナロジーとしてとらえる試みの限界を示すものである。すなわち、個人のレベルにおいては、有用価値を生命価値や快適価値に対して先取し続けるような人間は、明らかに転倒しているとみなされるのに対して、社会のレベルにおいては、有用価値を生み出す人間は、それをただ享受するだけの人間よりも常識的には高い価値があると考えられるのである。両者の相違の解明に役立つのは、ライナーの「自己相対的価値」と「他者相対的価値」との区別であろう。自己相対的価値の三種に分けられるが、そのうち客観的に意義のある価値は前二者のみであって、自己相対的価値、すなわち自己自身にのみ役立つ価値を実現することは、それだけでは倫理的善とはみなし得ない。⁽²⁸⁾このことを先の例で考えれば、個人のレベルにおいては、そこで問題になっている価値はすべて自己相対的価値であるのに対して、社会のレベルにおいては、文明の指導的精神が実現するとされるのは、絶対的価値ではないにしても他者相対的価値であり、そこに両者の決定的な相違が存在しているのである。シェーラー自身もこのような相違を感じ取っていたから文明の指導的精神を生じる芸術家の上位に置いたのであろう。しかしながら、それによって個人と社会とをアナロジーとしてとらえようとする試みの限界が際立たせられることになったのは疑い得ない。

さらにこのような試みの限界を明らかにするのは、典型の選択と

いう問題である。いったいわれわれは、自らの道徳的生活を形成するために、どのような典型を選択すべきなのだろうか。こうした問いは、シェーラー倫理学にとって明らかに重大な意味を有しているが、その解答を得ることは必ずしも容易でない。あるいは、シェーラーにおいて、個人が倫理的に善であるのは、きわめて一般的に言えば、多くの価値が同時に問題になっている場合に、価値位階においてより高い価値をより低い価値に対して先取する場合であるとみなされているが、こうした事態を典型の選択に対してもそのまま当させ、価値人格類型において最高のものとされている聖人を自らの典型として選ぶことがいつでも倫理的に最善であると言うことが出来るのだろうか。おそらく、そのような結論は決して出て来ないのである。シェーラー自身、この問題については次のように述べている。

「ひとりの人間が、あらゆる徳を持ち、あらゆる悪徳を持たないということは不可能である。各人は『真正』でなければならずまた自分の立場においてあらねばならない。彼は自分の長所を発見しなければならぬ。彼は自らに適した典型を求めなければならぬ。――『求める』ことがここで可能である限りは。」⁽²⁹⁾

したがって、ある個人にとっては聖人を自らの典型にすることがふさわしいが、別の個人にとってはまた生の芸術家を自らの典型にすることがふさわしいともみなされるのである。⁽³⁰⁾ ここには、プラトンの有名な比喩と同様の考えが背後に存している⁽³¹⁾と見ることも出来るよう。すなわち、社会というレベルで考えれば、あらゆる個人が聖人のみを自らの典型に選ぶことは明らかに不都合なのである。ここ

にも、個人と社会とのアナロジーの限界が存していると言えよう。さらに典型の選択において問題となることは、先にも触れたように、それが意識的に行なわれるとは限らないという点である。それどころか、シェーラーによれば、典型の有効性が強ければ強いほど所有者は自らの典型を知ることが少ないとみなされている。⁽³²⁾ して見れば、シェーラーの倫理学においては、どのような典型を選択すべきかという問いは、本質的には問題となり得ないのではないかと思われる。われわれは、このような点に、指導者の理論においてと同様、ある種の抽象性を見ることが出来る。

結語

シェーラーは、典型を五つの主要なモデルに分けてとらえ、それが人間の道徳生活の形成に対して重要な役割を果たすものであることを明らかにした。彼によれば、典型は普遍的な道徳規範よりも基本的なものであるとみなされるが、このような主張は道徳的事態の記述としてとらえれば一応の正当性を有しているように思われる。しかしながら、同時に彼の典型論は、どのような典型をわれわれが選ぶべきかという点についての基準を提示することが原理的に出来ないことが明らかであり、そうした点で抽象的なものにすぎないとも言えよう。すなわち、典型を選択する際に彼が要求するものは、他者の人格の価値を情緒的に洞察するという非日常的な体験であるが、そのような非日常性は普遍的な倫理学によっては説明し尽くせないともみなされているのである。もちろん、現象学とはそもそもある種の非日常性を要求するものであろう。しかしながら、

シェーラーにおいては、日常性から非日常性への移行はあまりにも安易にとらえられている。言い換えれば、彼の現象学には、フッサールのそのような厳密な方法論が欠けているように思われるのである。それゆえ、あたかも彼によれば、われわれは意識的な選択を行なうことなく自らの典型を獲得し、それを模倣することによってたやすく道徳的になりうるかのようであるが、このような楽天的な見解は思想としては無力であろう。そのことは、シェーラーの死後ドイツ国民をどのような典型が支配することになったのを見れば、なおさら明らかである。もちろん、先に見たように、彼自身も「洞察の自律」と「意欲の自律」とを区別することによって、盲目的な追従を拒け、非合理主義に陥ることを避けようとしていた。しかしながら、その際これらの自律概念と意識性との関係があいまいにされているため、そのような意図が果たされているとはいえない。したがって、この必要とされているのは、典型の選択を通じての意識的な方法論を確立することであるように思われる。

中

- (1) Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Ges. Werke, Bd. 2, 6Aufl. (Bern : Francke Verlag, 1980), S. 487. 『エチカ』 Formalismus と略記。
- (2) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. (Felix Meiner), S. 65.
- (3) Vgl. Formalismus, S. 372.
- (4) Formalismus, S. 490.

- (5) Formalismus, S. 492.
- (6) シェーラーが典型について主に論じているのは、Formalismusの第二部V章Bの後半部分で、Vorbilder und Führer (in : Schriften aus dem Nachlaß Bd. 1, Ges. Werke. Bd. 10, 1 Aufl., Bern : Francke Verlag, 1957) である。(以下、後者をNachlaß Iと略記。)前者は一九一六年に公刊され、後者は一九一一年から一九二一年にかけて書かれている。両者の相違点については、後述。
- (7) Formalismus, S. 564. 『エチカ』 Nachlaß I, S. 267, を参照。
- (8) Formalismus, S. 568.
- (9) Vgl. Formalismus, S. 570.
- (10) Nachlaß I, S. 260-261. 『フォン・ヴァーザーについては、J. R. Stände MAX Scheler. 1874-1928, An Intellectual Portrait. (New York, 1967) を参照。
- (11) Nachlaß I, S. 261.
- (12) ebd.
- (13) Vgl. Nachlaß I, S. 263.
- (14) ebd.
- (15) 当時のドイツにおいては、人格的に強力な指導者への希求が、特に青年たちの間に広まっていた。したがって、シェーラーの議論もこのような時代状況とのかかわりにおいてとらえることが必要であろう。この点については、生松敏三『現代思想の源流』(河出書房新社 一九七七)とわりわけその中の「ウエ

「バーの学問論をめぐる対立」および、上山安敏『神話と科学』（岩波書店 一九八四）などを参照。また、シェーラーにおける人格共同体の概念については、拙論「シェーラーの人格概念」『倫理学4』一九八六（筑波大学倫理学原論研究会）を参照。

(9) Vgl. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Grundriss der verstehenden Soziologie, 5.Auflibesorgt von Johannes Winkelmann, 1972, Zweiter Halbband, Kapitel IX Soziologie der Herrschaft, S. 541-868. マーローは、カリンターの日記には「*聖善の類*」の記述をみつけた。

(17) Vgl. Nachlabl, S. 258.

(81) Vgl. Formalismus, S. 570, Nachlabl, S. 262.

(91) Nachlabl, S. 280.

(92) Nachlabl, S. 281.

(12) Nachlabl, S. 288.

(22) Vgl. Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: Späte Schriften. Ges. Werke. Bd. 9. 1.Aufl. (Bern: Francke Verlag, 1980).

(23) Nachlabl, S. 339.

(24) Vgl. Nachlabl, S. 315.

(25) Nachlabl, S. 317.

(26) Vgl. A. Deeken, *Process & Permanence in Ethics*: Max Scheler's Moral Philosophy. (New York: Paulist Press, 1974), p. 199-220. マーローは「*この点*」を違つて Formal-

ismus と Vorbilder und Führer との相違としてとらえてゐるが、注(18)に掲げたように、Formalismus の内部において明らかな不一致が存している。

(27) Vgl. Formalismus, S. 120. マーローの点については Vom Unsturz der Werte, Ges. Werke, Bd. 3. 1. Aufl. (Bern: Francke Verlag, 1955), S. 126 ff. を参照。

(28) マーロー『哲学としての倫理学』（松本良彦訳 大明堂）一五三ページ以下参照。

(29) Nachlabl, S. 262-263.

(30) しかしながら、Formalismus においては、また次のようにも主張されている。「この『典型』（この A は私の典型である、と語る場合の典型）は、その中に純粹な典型モデルの位階が保たれている場合にのみ善である。しかしながら、その中である人格が標本として他の人格に対して先取される作用と、ア・プリオリな実質的先取法則がその中で充実されている時にのみ『正善』である。」(S. 569.) このような主張は、明らかに、快適を享受する能力がその長所である人間にとっては生の芸術家を自らの典型とすることがまたおもしろいとみなす先に引用された部分（一九二一年に書かれている）と一致しないであろう。おそらく、ここでは各個人にとつて生まれつき与えられた、善となる能力の相違といったものが考えられているように思われる。すなわち、聖人を自らの典型としうる人間にとつては、生の芸術家を自らの典型とすることは悪とみなされるが、そのような素質を欠く人間にとつてはそうでないのである。そ

の意味で、シェーラーの倫理学は、まさしく少数のエリートのためのものであると言えよう。(この点については、Ständeの前掲書を参照。)いずれにせよ、価値の絶対的な位階を提示すると同時にその相対性をも認めようとする試みは、非常に大きな困難に直面することになるように思われるが、その問題についてはいずれ稿を改めて論じたい。

(31) プラトン『国家』(藤沢令夫訳 岩波書店) 二九八ページ以下参照。

(32) Vgl. Nachlab1, S.267.

(あうち・まさひろ 筑波大学大学院哲学・思想研究科)