

# シェーラーにおける個別人格と総体人格

榎 本 庸 男

## 序

個と普遍，個人と共同体の関係は哲学の歴史においてつねに問題であり続けている。プラトンやアリストテレスをはじめとし，中世や近代の哲学者を経て現代に至るまで様々な試みがこの問題に対して提示されてきた。時代の差はあるものの，彼らが一様に試みたのは，個人の自由が増大する傾向のなかで，その自由の本質を損なうことなく，いかに個人と共同体の調和的な関係を築きうるかということである。したがってヘーゲルが正しく見て取ったように，これは特にフランス革命以降の近代においてより先鋭化された問題であった。

しかしながら彼らの試みが成功していると一般には見なされていない。しばしばなされる批判は，彼らが個人の共同体への包摂，個人と共同体との一体化を図るあまり個人の自由が蔑ろにされているというものである。またたとえ彼らの真意が別なところにあったにせよ，国家主義的な面のみが一面的に強調されて全体主義的な動きに利用されることもしばしばである。

シェーラーはこの問題に対して『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（以下『倫理学』と略）において個別人格と総体人格という考え方を示す。もとより同書の主たるテーマは，カント批判の上に成り立つ倫理学の基礎付けであり，国家や共同体のあり方，そこにおける人間の社会的実践は二次的な話題でしかないかにみえる。また共同体における主権や法のあり方までが詳細に解明されているわけではない。しかしながらこの総体人格という共同体の捉え方は，同書の本来のテーマである人格概念と密接な関係をもつ。というよりも

シェーラーは人格をまず社会的、連带的、共同的存在として捉える。その意味でシェーラーはアリストテレスやヘーゲルに連なる立場をとる。しかも人格が共同体的でありながら、共同体を超えるものであることを示し、この問題の解決に新たな展望を開く。

本稿ではまずこの総体人格という概念が、それまでの国家有機体説やキリスト教的国家観、ドイツ観念論の国家観とどのような点で異なるのかを示す。そしてその相違を通じてシェーラーがどのような国家、共同体を目指したかを明らかにする。

## I. 人格の個別性と総体性

シェーラーは『倫理学』において彼の人格概念を展開している。それによると人格とはまさに人間を他の動物と分かつものであり、まずもって精神的存在者として生命的領域を超越するもの、生命的価値を超えた精神的価値を感得するものとして描かれる<sup>(1)</sup>。人格にこの特性をもたらすのは、生命的レベルでの自己を超越する作用であり、生命的自己の自己否定である。この自己否定の作用によって人格は、他の動物が脱することのできない生命的環境から距離をとることが可能になり、精神的世界へと自己を開く。ここに人格がもつ価値が事物的、生命的価値を超える所以がある。

さて社会や共同体との連関で注意されるべきことは、シェーラーが人格をまずもって徹底して個別的なものとして捉えようとした点である。『倫理学』の契機の一つはカントを批判的に乗り越えることにあるが、カントが普遍性に拘泥することも批判される主な点である。シェーラーはカントのように、人格を普遍性において捉えず、また人格が後から付け加わる体験内容によって個別的になるとは考えない。人格は作用の遂行であり、その作用において体験される。「個々の具体的な作用の内にもみ人格は現れ、……その作用の内、その作用を通じて変異する」(II. 384) のであり、作用の遂行という人格のあり方、またその体験というあり方においてすでに個別的なのである。人格は本

来的に個別的であり、普遍性という視座に拠っては人格を捉えることができない。

以上のように人格は、個別的であるがゆえにこそ人格なのであり、また人格として事物的価値を超えた価値をもつ。したがって人格の価値が、何らかの社会的、文化的貢献の度合いによって測られることはない。人格はそれ自体として価値をもち、逆に共同体、社会また歴史的過程の価値は、それがどの程度人格の存在の基礎となりうるかによって測られるのである (II. 494)。

このような規定からのみ考えると、シェーラーの人格概念が純粹に主体的な、個別的な存在者であって、社会や共同体への通路をもたないかのように見える。しかしながらシェーラーの人格論の特徴は、人格が個別的であると同時に普遍性ならぬ総体性の視点から捉えられる点にある。

「各人は……歴史と……社会的統一体と呼ばれるところのとにかく集中化されているところの体験的諸連関の構成員として自認するのみならず、各人はまたこの全体の内なる倫理的主体としては自らがつねにまたこの総体性のうちで倫理的に重要なものの全体に対する共同活動者、共同人、共同責任者としても与えられている」 (II. 510)。

「相互共同的、体験作用のこの完結されえない総体性のうちなる体=験の多種多様な中心は、これらの中心が人格の以前に与えられた定義を十分に満足させる限り、総体人格として特徴づけられるべきものである」 (ebenda)。

「各々の有限的人格は個別人格であると同時に総体人格の構成員であり、このようなものであることと同様に自己をこのようなものとして体験することは、有限的な人格の本質のうちに端的に宿っている」 (II. 522)

カントの場合、人格は普遍性に占位し、その普遍性は論理的整合性によって満たされる。それゆえカントの人格は自己完結性によって貫かれている。しかしシェーラーの人格はそうではない。彼の場合、人格が人格であることとそれがより大なる人格、すなわち総体人格の構成員であるということは等根源的

(II. 509)なのである。

かつてアリストテレスはプラトンの国家をそれは国家ではなく家族にしかすぎないと評した<sup>(2)</sup>。プラトンが国家の一体性を強調するあまり構成員の多様性に目を向けなかったことへの批判である。シェーラーのように人格をその個別性において捉え、そこに独立した価値を認めると同時に、より大なる人格、共同体への帰属をその本質と捉えることはプラトンの国家理解の単一性を深いレベルで、すなわちその構成要素のレベルで回避することを可能にする。

それぞれの人格がより大なる人格に帰属するということは、人格がもつ非完結性に由来する (II. 511)。人格はつねにある社会的統一態の構成員であるが、この社会的統一態は、決してそれ自身で完結するものではなく、つねにより大きな統一態の構成部分であるというように無限の被包摂構造をア・プリオリな本質性として持っている。そのア・プリオリ性ゆえにこの被包摂構造は事後的、経験的な共同体において已むものではない。したがってあらゆる地上的共同体はまた人格の精神のうちで超越され、より大なる共同体の構成部分として把握されるのである。

このことはしかし各々の人格が次の階梯に依存的であり、独立した価値をもたないということではない。先にも述べたように、シェーラーの人格は全体との関係に関わりなく、それのみで固有の価値をもつ。人格のあり方は、このように一方で非完結的であり、共同体に連なり、他方で独立した価値をもつというように一見矛盾している。しかし実際のところわれわれの社会におけるあり方も多少なりともこのような矛盾的なものである。われわれは本来的に何らかの共同体に属し、しかもその構成員であることに解消され尽くすことのない個別的なものを保持しているはずである。その意味で人格は「有限であるが完全」(II. 522)なのである。

またこれはシェーラーの人格概念の根底において基礎づけられうることでもある。すなわち先に述べたように、人格の人格たる所以は、自己の「生命的な次元に対し否という」(III. 186) ことにある。これは人格がそのつどの自己の拠って立つところを否定しようということであり、自己に囚われず、より広い

次元におのれを開くということである。人格は非完結的であるがゆえに独立した価値をもたないのではない。まさに自己を閉じることなく、つねに共同体に向かって、次なる階梯の統一に向かって開かれているという非完結性に人格の価値がある。

このような個別人格と総体人格の理解に立って、シェーラーはアリストテレス的共同体をも近代の契約説的共同体をも超え出る。共同体への帰属が人格であることと等根源的であるとするシェーラーの立場であれば、契約説と相容れないことはいうをまたない。またそもそも各人格間の契約は、シェーラーのみるところでは、人間が元来社会的存在であり、各人格がア・プリオリにより高次の人格に包摂されているからこそ成り立つのであり、契約によって人間が社会に帰属するのではない。逆にアリストテレスのように人間を「ポリス的動物」として捉えるならば、「個別人格は……総体人格に対して派生的で……共同体の構成員であることに没頭し……独立的な固有価値をもたない」(II. 513 f.)がゆえにシェーラーの容れるところとはならない。さらにシェーラーによれば、アリストテレスは厳密な意味で人格概念を識らない。アリストテレスにとって人格は、何よりも理性であり、国家もまた理性的秩序をして語られる(II. 514)<sup>(3)</sup>。国家あるいは共同体を一個の精神的な(シェーラーがいう意味で)人格と捉えることなしには、自己の否定によって外に向かって開かれるという契機が失われる。そこでは国家、共同体は柔軟さを欠いた固定的な強制権能として現れざるをえないであろう。

## II. 総体人格と無限人格

ところで国家ないしは共同体を一つの人格としてみることは決して目新しくはない。すでにソクラテスは『クリトン』において国家と語らい、そこでは国家が、自分と個人はともに人格ではあっても同等ではないと説くが、これは単なる擬人的用法ではない。国家が単に個々人の恣意によって成り立つ強制設備ではなく、一個の全体的な人格であるという主張が含まれている。これはまた

契約説を採った場合にもみられることである。たとえばルソーも契約によって成り立つ共同体に一個の意志、一般意志を認め、構成員の有機的な一体化を説くが、彼もまた国家を一個の人格とみているのである。

人格国家説の長い歴史にあっては、人格の意味は単なる擬制的な法人格として捉えられることが多い。しかしシェーラーの総体人格は真の意味での人格、「精神的個体」(II. 514)である点に特徴がある。さらにシェーラーの考えを際立たせているのは、前節でふれた人格の非完結性という考え方である。人格は自我を否定し世界に向かって自己を開く。この人格が本質的にもつ自己否定性が人格を本質的に社会的、共同体的存在とし、つねにより大なる圏域への帰属を促し、共同体の階梯の構造を形成する。より個別的な人格を包摂するより総体的な人格であっても、それが人格として捉えられる限り、この自己否定性に基づく非完結性を欠くことはなく、次の階梯の人格に帰属する。したがってわれわれはつねに「与えられている事実的かつ地上的な各共同体を精神のうちで超越する」(II. 511)のである。

このように人格が本質的に共同体的であり、また同様に本質的に共同体を超える存在であるとしたことにシェーラーの共同体論の一つの意味がある。これによって共同体の徒な絶対化が避けられ、また共同体への徒な帰属意識も避けられうるであろう。

ところでこのシェーラーの共同体観は中世のキリスト教的国家観とどのように区別されうるであろうか。中世の国家論では国家と教会、国家と神の関係は、そのつどの政治的状況のなかで地上的国家の分限と役割を様々に捉えつつ変化してきた。「地上の国」は時には人間の邪悪を抑える強制力として消極的な捉え方をされ、また時には神の意志を地上に反映するものとして積極的に讃えられた。したがって性急な一般化はもちろん避けねばならない。しかし少なくともいえるのは、世界は神および神の国を終局目的とする目的論的秩序の下にあり、地上的国家は地上的役割において完結的意味をもつのではなく、神の国の準備として、彼岸において意味を充足するということである。それゆえ国家の構成員は国家にのみ帰属するのではなく、国家を超えて教会と、そしてま

た神に連なる。国家の構成員は国家にのみ属するのではなく、ある意味で国家を超え、国家よりも高い秩序の一員なのである。このような考え方はシェーラーの非完結性を軸とする共同体論と似通っていることはいうまでもない。

もちろんこの問いに対する最も明快な答えは、中世思想においては個別者が個別者としての独自の価値を認められることが少なかったというものである。もちろんこの答えそのものは誤ってはいない。しかしシェーラーもまた人格の各階梯が神において収斂すると見なしており、少なくとも『倫理学』の時期の共同体論は、近代以降の議論のなかでは十分すぎる以上に教会や神といった概念に拠るところが多く、中世の国家論との相違はもう少し慎重に見極める必要がある。

シェーラーによれば、あらゆる有限的人格（相対的であると個別的であるとを問わず）は、終局的には無限的人格としての神の理念に従属している（II. 514）。また各有限的人格は決して総体性、社会性に還元できない秘奥圏をもつ（II. 548）。この全体性を超え出た秘奥人格において各人格は絶対的に孤独であるが、ただ神とのみ共同的关系を保持する（II. 549）<sup>(4)</sup>。これら神と諸人格との関連をみれば、シェーラーは未だ伝統的な立場に留まっているかに見える。しかしここでシェーラーが神を、無限人格とはいえ、あくまで人格として捉えていることが重要である。つまりシェーラーは伝統的なキリスト教哲学で論じられる神が真の意味での人格であるとは見なしていない。彼によれば、従来のキリスト教哲学は「キリスト教の衣をまとったギリシア哲学」（VI. 87）である。そこでの神は形而上学的に捉えられた「それ自身においてあるもの」、「不動の第一動者」であり、本来的には非人格的なものである<sup>(5)</sup>。なぜならそれはギリシア的伝統に基づいた、下方から上方への、憧憬としての愛の対象でしかないからであり、自ら下方へ働きかけることをしないからである（III. 72）。これに対し真のキリスト教的愛の特徴は、むしろ神から人間への働きかけ、神が自らを否定して世界に下るところに集約されている（ebenda）。そして神は人格の中の人格として、知の対象ではなく、個々の人格との愛の相互作用のうちで体験される<sup>(6)</sup>。

以上のようなシェーラーの神理解が、ドイツ観念論、特にヘーゲルからの影響を顕著に受けていることはいうまでもない。ヘーゲルもまたキリスト教の本質が神から人への働きかけであることを見て取っていた。「神は有限なものへの運動 (**Bewegung**) であり、したがって自己自身への有限なものへの止揚であり」、それゆえに「生きた神」なのである (**H. 16. 192**)。有限なものへの働きかけは神が自らを否定して世界を創造し、神人を世界に遣わし、人もまた自己を否定してこれを受け入れるという自己否定を媒介とした神と人との共同、すなわち精神と精神の共同 (**H. 17. 480**) において成り立つ。このように両者の影響関係は、一見して明らかである。両者の異同を述べることは稿を改めねばならないが、ごく暫定的にいうならば、ヘーゲルが「感情的、表象的精神に委ねられていたものを結局は思想によって把握する」(**H. 12. 27**) 立場であるのに対し、シェーラーがあくまで愛を中心とした情動的立場に留まったことに相違が認められるはずである。

さてこのように神をあくまで人格と捉え、神と人との相互的、共同的作用のなかで神を体験する立場を理解するならば、シェーラーと伝統的キリスト教的共同体論との相違が明らかになる。神が人格である限り自己を否定する契機をもち、それによって各人格に働きかけるのは上でみたとおりである。神もまた自己を否定し、その無限を世界に対し開くならば、無限人格もまた完結したものではない。したがってシェーラーの立場では、あらゆる総体人格が帰属する「神の国」も固定的な終局目的ではない。無限人格は無限である以上、さらに何者かに帰属することはない。しかしつねに各人格の秘奥圏に働きかけ、悲劇的とも称される (**II. 577 f.**) 人間の有限性に作用すべくつねに開かれてある。

### III. 人格と国家

神概念に関してのドイツ観念論からの影響は上でみたとおりであるが、非完結的な共同体という考え方もまたそこからの影響をうかがわせる。たとえばヘーゲルの国家は「人倫的理念の現実態」(**H. 7. §257**) として客観的精神のう



ちでは最高の包括的地位を占める。しかしそれは客観的精神の枠内のことであって、ヘーゲルの体系がそこで閉じているわけではない。またそれぞれの国家は他の国家との関係において、そしてまた歴史のなかで相対化される。それゆえヘーゲルの国家は、彼の絶対者と同様に、固定的な絶対ではない。それは変化を許容するというよりも、自ら変化を求め、発展する相の下で捉えられるべきものである。

それでは共同体や国家に関してシェーラーとヘーゲルの相違はどこに求められるであろうか。ここでまず確認しておかねばならないのは、シェーラーが国家を人格とは見なさないということである。シェーラーはすべての社会的統一態が総体人格であるとはいわない。真に総体人格でありうるためには、まず第一に共同体が精神的個体としての個別的人格の道徳的連帯性から成り立っていないなければならない。さらにそれは精神的個体として精神的価値を志向するものでなくてはならない<sup>(7)</sup>。以上のような理由で群衆や生命共同体、利益社会は真の意味での総体人格から除外される。なぜなら群衆には個別者も連帯性も見あたらず、生命共同体にも個別者が存在せず、あったとしても生命レベルでの連帯性の下での個別者でしかないからである。また利益社会で求められているものは、快適価値であり、有用価値であり、その意味で総体人格の名に値しない。これに対し人格共同体と呼ばれる真の総体人格の例として国民ないしは文化圏と教会があげられ、この両者はそれぞれ文化価値と聖価値に対応するものとされる (II. 533)。

これに対し国家は、シェーラーによると、「完全な精神的総体人格ではなく」また「純粋に精神的総体人格でもない」(ebenda)。なぜならそれは「精神的総体意志の最高の中心」、「自然的生命共同社会の上にも及ぶ支配意志」(II. 532) だからである。カントであれば意志をもって人格の主たる徴表とするであろうが、シェーラーの場合はそうではない。意志が発動するのはつねに価値の把握がなされてからであり、意志自身は価値の把握をなさない。それをなすのは精神ないしは精神的な人格なのである。したがって国家は、国家を超えて立つ精神的総体人格のエートスに服さねばならない。つまり国民や国家が所属す

る文化圏，もしくは間接的には教会に由来するエートスに服し，国家が直面する課題を実現するのである。

以上のようにシェーラーは，ヘーゲルのように国家に高い地位を与えない。それは最高の人倫的実体ではなく，背後のより高次の総体人格の意を受けて動く執行機関でしかない。このようなシェーラーの国家は，近代の契約説が説く，いわゆる夜警国家であるかに見える。ヘーゲルは契約説的夜警国家をさして，それは国家ではなく「市民社会にすぎない」(H. 7. §258)と批判した。そのような国家が単に各個人の私有の保護にのみ関わっており，市民社会がもつ様々な問題を解決する能力に欠けると見なしたのである。なぜならそれらの諸問題は私有を原因として生じるのであり，私有の保護を優先させるレベルでは解決し得ないからである。したがってヘーゲルは私有を超えたレベルで構成員を統べる人倫的統一態としての国家を主張したのである。

しかしながらシェーラーの意図が契約説的な国家を主張することになかったことは前節までの議論で明らかになっている。共同体への帰属は人格に本質的なことであって，後天的に契約によって付け加わる要素ではない。しかしシェーラーの場合，人格がまず帰属すべき共同体は総体人格としての国民，文化圏そして教会なのである。ヘーゲルは『法哲学』等における記述の順序とは逆に「現実の世界では国家こそがむしろ一般に最初のもの」(H. 7. §182 zu. 256)とする。国家こそが人倫的世界の基礎であり，それなくしては家族も市民社会も成り立たないのである。

ヘーゲルの国家が単なる執行機関でなく，人倫の統一態として働く所以の一つは，それが市民社会の構成員がもつ特殊性を否定し，普遍へともたらず点にある。国家は，

「一切の個別的なものと特殊的なものに対する絶対的威力として生命と所有とその権利，ならびにその他の諸々の仲間集団に対する絶対的威力として，これらのものが空無であることを事実として示しかつ意識させる」  
(H. 7. §323)

とされる。もちろんヘーゲルは市民社会における主体的自由や個人としての権利をすべて否定するつもりは全くない。むしろそれは歴史が積み上げてきた重要な成果としてみており、それなくしては真の個を実現する共同体は築きえないとさえ考えている。しかしそれはあくまで普遍の一契機として普遍に包摂されねばならない (s. z. B. H. 7. §258, 260, 270)。この包摂なくしては、市民社会の問題は何一つ解決されず、共同体は原子論的個人の集合と墮す。

これに対しシェーラーはあくまで個別者の立場に立つ。先に述べたように、普遍に拠っては人格は捉えられない。普遍に解消され尽くさないものこそが人格なのである。それゆえ国家が何らかの普遍化を社会にもたらすにしても、その普遍化は人格に及ぶものではない。むしろ国家の統一は社会の人格ならざる部分に関わっている。シェーラーの言葉によると国家に関わる価値は法価値と権力価値と福祉価値である (II. 533)。このうち権力価値は国家の支配下にある諸共同体の私有や生産の維持、発展を事とし、事物価値、快適価値、有用価値を目指す。また福祉価値は文字通り共同体内部の生命価値の維持に関わる。法価値のみは精神価値であるが、生命共同体における実定法秩序の設定と実現を志向する (ebenda)。以上のように国家は諸共同体を支配する。しかしそれが支配し、統一する対象は生命的、事物的価値による統一態であり、決して精神的人格ではない。国家は人格ではない。なぜならそれは人格と「精神と精神との共同」と呼ばれるような関係には立ち入らないからである。

シェーラーは国家を人格と見なさないことによって個別人格の固有の価値が国家から独立であることを守ろうとしている。シェーラーは人間の精神的な領域への国家の介入を許さない。しかしだからといって彼の国家は契約によって成り立つ恣意的形成物ではない。人間が共同的存在である以上、生命共同体や利益社会は人間にとって必然的であり、それらに関わる国家もまた人間にとっての必然である。

#### 注

シェーラーおよびヘーゲルからの引用は文中 ( ) 内に引用箇所を示した。その

際シェーラーからの引用はローマ数字で巻号を，アラビア数字で頁を示した。またヘーゲルからの引用は最初に **H** を冠し，その後に巻号と頁を示した。

- (1) たとえば以下の引用を参照せよ。  
「あらゆる生命とそのうちの自己自身とを超越する存在者であり，またそうなりうる」(III. 186)。  
「精神的存在者の根本規定とは，……有機的なものからの彼の実存の面での解放であり，生と生に基づくすべてのもの，……したがってまたおのれの衝動に基づく知能……の桎梏や抑圧や依存から彼が，または少なくとも彼の現存在の中心が自由になり解放されることである」(IX. 32)。
- (2) アリストテレス『政治学』，1261 a.
- (3) アリストテレスは，実際のところ，プラトンのように国家を精神的實在としては捉えない。それは質量としての個人を前提とする形相である。
- (4) シェーラーによれば，秘奥人格と社会人格の区別は個別人格と総体人格の区別とは異なる。(s. dazu II. 548 f.)
- (5) マンフレート・フリングス『マックス・シェーラーの倫理想』以文社，p. 142
- (6) 単に神の側からの一方向的な関係ではなく，相方向的な関係である。  
(s. dazu V. 324 f. u. a. Peter H. Spader, *Scheler's Ethical Personalism*, New York, 2002)
- (7) シェーラーは総体人格の条件として共同責任制，連帯責任制をあげる。これはシェーラー倫理学の重要な部分を構成するが，紙幅の関係上ここではふれない。