

人格 (Person) と人物 (Persönlichkeit) と に関する一考察 ——人間学ノート——

豊 田 全 (倫理学研究室)

Tamotsu TOYOTA :
A Study of Person and Personality.
——Notes on Anthropology.——

まえがき

ニコライ・ハルトマン (N. Hartmann) は1950年10月9日、68才でなくなつた。その翌年に刊行されたボヘンスキー (J. M. Bochenski) の『現代のヨーロッパ哲学』(Europäische Philosophie der Gegenwart)—— 榊田啓三郎の訳書 (岩波現代叢書) あり——の存在の哲学の章のニコライ・ハルトマンに関する節に於て次のような意味のことが述べられてある。ハルトマンは疑いもなく現代哲学の最も重要な人物の一人であり、とりわけホワイトヘッド (A. N. Whitehead) やマリタン (J. Maritain) とならんで、20世紀の形而上学の開拓者とみなされねばならない。彼はホワイトヘッドやマリタンほど体系的ではないが、彼の分析は精緻を極め、その思想は明晰な形式でのべられ、その内容は深さをたゞえつゝも明瞭さに輝いている。彼の諸著作は冷静な厳密さと学問的な徹底さのまことの典型である。と。

ボヘンスキーはマリタンと同じくトマス主義若しくはカトリック的な存在の哲学の立場にある人であるから、とにかく同じく存在の哲学の立場にあるという意味に於てハルトマンに対する点数が多少甘かつたとも考えられなくはないが、——その裏からの証拠として彼 (ボヘンスキー) の弁証法的唯物論者に対するやゝ感情的とも感ぜられる批判があげられうる、——しかし彼は常に客観的中立的であるべきことを主張し自らもそのようであると自負している位であるから、それほどひどく党派的であるとは考えられない。してみると彼のハルトマンについての讃辞は、ハルトマンの哲学が事実 に於てあるよりそれほどはずれてはいないであろう。現代の学識豊かな世界的哲学者ボヘンスキーの上述の賞讃が少しは当然ぬところがあるにしても大体に於て当てているとするならば、ハルトマンの哲学は極めて優れたものであり、彼の哲学界に於て占める地位は極めて重要であるということが認められなければならないであろう。にも拘わらずハルトマンの哲学は日本に於てはそれほど多くの哲学者が傾倒的に研究するところとならなかつたようである。例えば戦前に於てはハイデッガー (M. Heidegger) ほどに多くの人々によつて問題にされず、戦後に於てはヤスパース (K. Jaspers) やサルトル (J.-P. Sartre) ほどに多くの人々によつて注意を払われていないようである。

それは何故であろうか。

それは極めて大雑把ないい方をするならば、恐らく純学問的或は純哲学的な場に於ける価値に基くのではなく、他の原因若しくは理由によるのではなからうかと思われる。しかし私はここでこの問題の詮索をしようとは思わない。ただこの際私は日本に於ける数少ないハルトマン研究者の中で恐らく唯一人の始終変わらず彼の研究に傾倒した学者を想い出す。それは今は亡き高橋敬視教授である。——これは故高橋教授がハルトマンの哲学以外に研究の眼を向けなかつたということを意味しないことは論をまたない。——（この外例えば元東京高師教授、東京帝大講師長屋喜一氏の如くハルトマンの哲学を深く研究された学者もあるが、それ等の人々はそれに於て終生変らなかつたとは言い難い。）

高橋教授は、その訳書『実在的世界の構造』（原書は N. Hartmann : Der Aufbau der realen Welt, Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre, 1940, 2. Aufl. 1949.）の訳者序に於ていわれているように、ハルトマンの主要著作は『認識の形而上学』（Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921, 4. Aufl. 1949.）を除くほか全部を全訳又は抄訳されている。詳しくいうと、ハルトマンの著作のうち次の諸著作が教授の手によつて翻訳された。即ちそれは前記の、'Der Aufbau d. realen Welt' のほか、'Zur Grundlegung der Ontologie, 1935, 3. Aufl. 1949'（訳書名は『存在論の基礎付け』）、'Möglichkeit u. Wirklichkeit, 1938, 2. Aufl. 1949'（訳書名は『可能性と現実性』）、——以上いずれも全訳——、'Ethik, 1926, 3. Aufl. 1949'（訳書名は『倫理学』）——ほとんど全訳——、'Das Problem des geistigen Seins, Untersuchung Zur Grundlegung d. Geschichtsphilosophie u. d. Geisteswissenschaften, 1933, 2. Aufl. 1949'（訳書名は『歴史哲学基礎論』）——縮訳——、等である。教授の著述はこれ等の訳書のほかに十点近くあるが、極めて若き日のそれを除いては、そのほとんど全部にハルトマンの思想がにじみこんでいるのに気付かしめられるのである。——このことはしかし教授の哲学思想が全くハルトマンのそれを出ないということを意味しない。教授自らもその著『倫理学原論、昭和11年5月発行』（因みにこの書はその後いわゆる好ましからざる書として烙印され遂に昭和16年教授はその職を退かしめられた、終戦後復職）の序に於て、ハルトマンの実質的倫理学に対しても全くは同意しない旨をのべておられる。にも拘わらず我々はこの書に於てもハルトマンの倫理学が如何に強く影響しているかを見落すことはできない。——

高橋教授は旧制松江高校の教授であつたが、この学校に勤めておられたことが実は教授のハルトマン研究に大いに役立つたと思われる。というのは当時同校の独語教師であつたフリッツ・カルシュ（F. Karsch）博士——現在はマルブルクにおられる筈である——はハルトマンの直弟子であり、教授は屢々同氏からハルトマン哲学についての色々な問題や質疑に関し有益な意見をきくことができたであろうことは十分考えられるからである。——教授は或る著作の中でカルシュ氏と話し合われたことをのべておられるし、かつて私が青年時代にハルトマン研究に関し教授に教示を乞うた時にも、カルシュ氏と相談してから答えられたことがある。——こ

のような特殊な状況におられたことも手伝って教授はハルトマン研究を生涯の最後までつづけられ、ハルトマンの死に先立つこと満2年1948年(昭和23年)10月10日なおみのり多かるべき年齢を以つて黄泉の客となられた。

さもあらばあれ、教授をしてハルトマンの哲学研究に傾倒せしめた最も大きな動力は、ハルトマンのアリストテレスにも似た冷徹な分析(実際にハルトマンはアリストテレスから強い影響を受けている)と、理解の深さ広さと、19世紀的な主観主義や観念論的立場を180度転回したところの彼の存在の哲学の独創性と、そしてまたその豊饒な理論と思想とに対して、よくそれらの価値を観取するを得た教授自らの炯眼とであつたと考えられる。

若し人がハルトマンの著作のいずれか一つをとつて静かに虚心にひもどいてみるならば、そこに如何に多くの学ぶべきものを見出すことであろうか。

この小論はハルトマンの『人格』と『人物』とに関する考察についてのべたものである。私はこれを書くにあつてハルトマンの著作を参照する場合、英訳や邦訳のあるものについても、直接に彼の原書のみによつた。原書以外の訳書をも併せて参照する暇をもたなかつたことは残念である。

I. 人間の世界に対する関係

1. 世界内存在 (In-der-Welt-Sein) と対立存在 (Gegenüber-Sein)。ヘリゲル (H. Herrigel) はハルトマンの人間の世界に対する関係についての考えについて次のようなことをいつている。⁽¹⁾

ハルトマンによると、人間は世界の内に立つている (Stehen in der Welt)。これは人間の存在の根本現象である。人間は世界を否定することができるが、しかし否定しつつも彼は世界から全く逃れたり、或はまたその外に歩み出たりすることはできない。何となれば人間が世界の内に立つというのは彼自身世界の存在に属する(世界存在の一部である)ことをいうのであるから。『世界 (Welt)』というのはただに空間的物質的世界のみならず、存在の全領域に於ける存在、即ち認識可能な存在及び認識不可能な存在、実在的存在及び理念的な存在一切を意味する。

ところがしかし人間が世界の内に立つということは同時に人間は——人間-世界-関係の内に於て——世界に対して (der Welt gegenüber) 立つていることである。彼は物質的な物のように世界内にあるのではない。また動物のようにただにその環境の内にとりかこまれてあるのみではなくして、環境に対して距離 (Distanz) をもつて立つている。というのは人間は精神的人格 (geistige Person) として主体として世界の内に立つており、そこに於ては彼は体験者であり、認識者であり、行為者であるから。世界は人間に依存することなくして存在するし、人間は世界の内に於て自由である。

したがつて人間の世界に対する関係は、世界内存在の関係と精神的な自由な対立存在の関係との二重関係である。存在としての世界は人間を包み、精神的者としての人間はこの存在を包

む。と。

精神的な自由な対立存在としての人間又は精神的人格としての人間若くは人格としての人間などといわれている人間は一体何であるか。

2. 人間の世界に対する距離 (Distanz) と客観性。人間を動物から区別するところのものは、世界に対するその態度である。動物は自分がその中心になつていところの自分の環境についてのみ知る。動物にとっては自分の欲求や生命作用に関係あるものが環境なのであるから、動物がその環境の中心にあるのは当然である。ところがこれに反して人間の目は自己中心の環境を突きぬけ、したがって世界に対して自由になる。即ち人間にとっては、自己中心の環境が唯一の世界なのではない。それは超越せられうるのである。しかし人それぞれの自己中心の環境に対する距離又は超越は端的に生得的に与えられているのではない。また「この分離 (Ablösung) は決して一押しで生じたのではない」⁽⁸⁾のである。

「人間は一般に完成した精神的意識ではない。内的な定位換え (Umorientierung) は一つのゆつくりとした過程である。それは個々人の生活に於ても、人類の歴史に於ても、そんなに容易に過程を終るものではない。人間は実際また彼が如何にだんだん高く精神をつくりあげようとも、動物であることを止めはしない。彼の中には精神的意識と精神のない意識とが引きつゞき一所にある。そしてそれ等はお互に相争うので、それ等二つがその上で相争うところの生活領域が彼にとって常にある。この絶えざる争いの中に於て、しかしまた定位換えの法則 (Das Gesetz der Umorientierung) が絶えず保持されている。——但し定位換えが引きつゞき行われ、そしてくりかえし獲得せられようとするかぎりに於てであるが。——即ち

1. 人間がその都度 (jeweilig), 物を単に彼にとつて (für ihn) あるものとして把握することを越えて行くかぎりに於て、その物は却つてはじめてほんとうに彼に対して (für ihn), その物がそれ自体であるところのもの (Was sie an sich sind) になる。そして
2. 人間がその都度、物の関係点としての自己を度外視するかぎりに於て、彼は却つてはじめてほんとうに自己に対して (für sich), 彼がそれ自体であるところのもの (Was er an sich ist) になる。というのは正にそうすることによつて、彼は主観に、詳しくいうと客観のほんとうの関係点に、なり、そして客観の主観として彼はおのれ自らに通じる。⁽⁹⁾」

人間が世界に対して距離をもつことは生れながらにして与えられた能力ではなく、人間の精神の発達と共に高まるものなのである。そして人間が如何に高等になつても世界に対する距離を持たない動物の傾向から全くは脱することはできないし、またおのれの内なる精神と動物性との葛藤を人間はのがれることはできないのである。だがしかし人間が世界に対して原理的に距離をもつことは人間の動物に対する優越であり、そこに科学の誕生の根拠があり、それが客観性をもつ知識の体系を産出するのである。世界に密着した衝動 (これは動物的衝動である) にかられている人間——それは未だ精神的人格ではないが——はその衝動の対象の本然の姿をみることはできないし、また彼は世界に対する自己の本然の姿をみることもできないであろう。精神的人格でない彼に対しては世界の客観性も彼自身の客観性も開示せられない。世界に

対して立つ (距離をもつ) とは世界への密着をたち切ることである。否定することである。この否定性のないところに客観性はない。客観性のないところには如何なる科学もありえないであろう。

上述のように精神的人格は世界及び自己を客観性に於てとらえるのであるが、客観性はしかし認識上問題になる客観性につけるものではない。「精神は単に写す精神ではない。精神が世界を把握することだけが精神の世界に対する関係を規定するところの唯一のものではない。精神の世界把握は同じ世界に対する他の諸関係の充溢の中へ置き込まれており、そしてこの諸関係によつて共に規定せられている。精神は生活連関の現実 (Aktualität) の中へ引き入れられている。精神は行為し、なやみ、期待し、恐れ、心配し、希望を持ち、創造し、もがく。」⁽⁴⁾ 単に世界を客観性に於て写すという関係に於ては未だ蔽われていたところの人間と世界との間の他の結びつきが、行為、悩み、期待、恐れ等々の諸関係に於て発現するのであるが、我々はその中にも精神的なるものをみるのである。こゝで人間と世界との間の他の結びつきというのは、就中、人と人との間の関係、我と汝の関係に示されるような人間独特の対世界存在 (Für-die-Welt-Sein) のことである。それは関与 (Anteilnahme) の関係であり、この関係は共人間 (Mitmensch) 或はまた対象を自分自身の必要或は目的のために利用することに於てのみ成立する関係ではなく、他人をその自体存在 (Ansichsein) に於て正当に取り扱うように配慮している関係である。関与は人間の人間に対する実在的关系の一要素であり、理論的態度そのものには無縁であるが、しかしそれはまた認識の中にもすでに含まれてあることができる。

関与は客観性の反対の側に立つてはいない。却つて正に関与に於て客観性が精神的意識の世界に対する根本態度であることが明らかになる。精神が現実 (Aktualität) との関係に引き入れられることは、客観性をなくすることにはならないということは注目し値する。何となれば客観性は衝動からの分離と共に発現し、衝動へおちこむことは、とりもなおさず客観性の解消となるにちがいないのであるが、精神の特徴はそれが関係している事柄に対して、生活連関に於てといえども、距離を確保することにあり、そしてそれが距離を失う場合に於ても原理的には距離をもつ能力があるということにあるのであるから、関与が精神的なるものの関与であるかぎり、そこに距離は保たれ、衝動からの分離があり、従つて客観性が保持されうるのであるからである。精神が遂行するのは正に、獲得した距離と客観性とを以つて、全ての混雑した生活連関を受けとり、精神の仕方では以つて統御する (meistern) ことである。この統御はただ支配すること (Beherrschen) だけではない。実際、世界の支配は無論客観性の根柢の上に於てのみ可能ではあるが、しかし科学や世界に於ける人間の行為やを力と支配への意志に還元し、そしてただその意志のみから理解することができると信ずる人は、それによつて支配の精神的性格を取り外してしまうことになる。若し人がひたむきに力や支配へはしるならば、一般に客観性は喪失し、科学の如きも消え去ることになり、かくては却つて混雑せる生活連関を統御することはできなくなるであろう。精神のないところに真の世界の統御はありえない。欲求の衝動は世界支配への最初の切つかけを与えるかも知れないが、それはしかしそれでもつて未だ客

観性への能力，世界をその自体存在に於て認識することへの能力を与えはしない。そのためには精神的距離即ち精神的自由を必要とする。ハルトマンは次のようにいつている。「世界は、開かれたるそして価値論的に聡明なるものとしての精神のものである。精神がみずからを開く限り、すべてがそれのものになる、ということは、精神の不可思議である。そこにこそ世界のより高い対精神存在〔das höhere Für-ihn (Geist)-Sein der Welt〕が存する。ただ精神が世界に対して、精神がそれ自体であるところのものである限り、世界は実に精神に対して、世界がそれ自体であるところのものである。⁽⁵⁾」

人間は世界の内にあるばかりでなく精神として世界に対してある。世界は物である場合もあれば人である場合もある。人間の生活連関に於ては、物や人が入り組んでいる。このような世界に対して精神たる人間は距離をもつて立つ。精神の精神たる所以は認識に於てであろうが、行為に於てであろうが、或は悩みに於てであろうが、世界に対して距離をもつことにある。世界に対して距離をもつとは世界に密着しないことであるが、それには人間が自らの衝動にそのまま従うことなく、それに対して立つことが条件になる。自らの衝動に対して立つ人間は世界に密着することなく、世界に対して距離をおいて立ち、そのような人間は彼に対して真に世界が自体存在に於て開示せられるであろうところの一つの条件を具備しているといわれねばならない。精神に対してのみ世界のあらゆる事柄のまことの相が開示せられる可能性がある。こゝにいわれているこのような精神は世界精神とか世界理性とか概念とかいわれるものとは異なり、それは生きている精神(lebender Geist)である。それは宙に浮いている精神(schwebender Geist)ではないのである。同じく生きている精神といつても、歴史をになうとされる共同精神(Gemeingeist)そのものではなく、個別精神(Einzelgeist)である。このような精神はそれぞれの人間がもっているところのものである。この精神の持ち主を我々は通常人格(Person)とよんでいる。

Ⅱ. 人 格 (Person)

3. 人格と意識。人格とは一体如何なるものであるかに関し、ハルトマンに依りもうすこし考察を進めて行きたい。

ハルトマンの1949年発表の ‚Das Ethos der Persönlichkeit‘⁽⁶⁾ という論文によると、人格は主観でもなければ自我でもない。それはまた意識でもなく自意識でもない。それは認識する主観、従つて客観性と環境の諸物に対するその特徴的な距離とをもっている精神的意識、を前提するにはするが、しかしそれはなおそれ以上の或るものである。それは未来を予見し、用意し、目的を定立し、行為し、行為に於て自由に決断するものである。それは同時に価値と無価値に対する感覚を持ち、善悪について知り、そして自ら善く或は悪くありうる。

4. 人格と環境。——人格とその影響圏——。人格はその動作を通じて世界に対して開かれている。即ちそれは環境からはずみを受け、そして自分の側で行為しながら環境に手をさしこみ、環境を変え、生起のしかたをかえる。それは諸物を欲しそれをを用いながら、自分に属する

ものの領界を自分のまわりに引く。この領界は人格領界(Personensphäre)と名づくべく、それは人格の所有の領界即ち人格の直接的な力と影響の領域である。それはこの領界が尊重せられることを要求する。何となればその領界が侵かされることは人格の侵害になりうるからである。

5. **人格の相互承認。**人格は他の人格が自分を承認してくれることを要求する。そして自分の方でも他の人格を(その人格領界をもこめて)人格として承認する。この要求の内的相関者は人格の倫理的自意識や自尊(Auf-sich-Halten)や自負や品位や羞恥やである。

6. **人格の共同性。**お互に承認し合うところに人間共同体がなり立つ。人は本性上社会をつくる生物であるというアリストテレスの人間の定義は人格に関するものである。それは人格はただに衝動をもつのみならず他の人格との結合を組織する能力をも有するというを意味する。

更に人格は自己を訓練する能力、人格に対して生れながらには与えられてはおらず、その種の本能からは生じないが、しかし後天的に人格に対して価値意識の基準になるところの要求或は法則に自己を従わしめる能力をもっている。これらの能力からしてはじめて連帯性や他の人格の境遇や行いに対する共同責任やのいろいろな段階が発展する。か様な段階には法の下に於ける平等、信頼関係(忠実と信用)、普遍的な隣人愛(利他主義)がある。

7. **人格と文化。**人間はただ単純に自分自身から人格になるのではなくて、常に一つの文化連関の根底の上に於て人格になる。——この文化連関は歴史的精神として前から存しており、世代の交替のうちにつくりあげられたものである。——各人はこの連関の中へ入れられて成長し、成長しながらこの連関をうけとる。そしてその連関を次の世代に譲り渡す。しかし彼はそれを受動的にするのではない。彼は彼の能力に応じて、彼のものをその連関につけたすのである。この置き換え(Umsatz)がその上で行われるその精神領域は、言語、法律、習俗、道徳、知識、生活様式、芸術、宗教、技術その他である。

各人格はすべてのこれ等の領域に於て生きている伝統の担い手である。人格が如何なる領域に於ても全体を包含しないということは、それが伝統の担い手であることの妨げにはならない。多くの領域に於て、文化財を更に伝えて行くために、特別の施設(教育施設)や特別の教育者を必要とする。何となれば精神は——肉体的な性質や多くの心的性質のように——遺伝せられなくて、積極的に伝え行くことを必要とするからである。それ故人格は精神史に直接に仕えるものであるといえる。

8. **人格と歴史的使命。**これらすべてをこえてなおもつと大きな課題が人格に与えられる。即ち人格は歴史の過程を左右する使命を与えられているのである。若しかりに固有の活動能力をもつ超個人的意識があるならば、人格としての人間はこの歴史を左右する使命のよびかけから自由であるでもあろう。がしかし事実⁽⁷⁾に於て個々の人格を越えた上位には如何なる意識もない。歴史的な共同精神は意識をもたない。人格的精神のみが洞察や目的定立の能力をもち、方向を定める力をもつ。しかし人格的精神は、こゝでそれにふりかゝるこの巨大な課題にとつては、

まさしく不十分である。その予見と目標設定は個人的生活とそのせまい視野の私的な需要に適合している。しかし人格的精神は、その行動の果実を収穫するであろうところの将来の人類に対する責任を担う。このジレンマから人間は逃れることはできない。

Ⅲ. 人 物 (Persönlichkeit)

9. 人物の一回性と唯一性。人格とはどんなものかについては以上によつて大体明らかになつたと思うが、しかし現実にある人間は一般的な人格以上のあるものである。すべての人間は人格たりうるが、しかし私は私以外の人間であることはできない。私の人物 (Persönlichkeit) は彼の人物と同一であることはできない。「人物性 (Persönlichkeit) は一人の人間に於ける彼のみが持つているところのものであり、彼以外の者に於て帰つて来ないものである。それは一つの人格にのみ固有の一回的のものであり、唯一のものである。」⁽⁸⁾人はそれぞれに独特の人物性をもつているのである。この独特の人物性は単なる人格性 (Personalität) 一般ではない。それ以上のものである。「これ (人格性) はすべての人に共通であるが、人物性はそれぞれ別々である。人物性は個性的 (individuell) である。しかしそれは個性 (Individualität) と同じ意味ではない。一つの共同体や一つの制度や一つの状況や一つの物やも個性的である。ただ個性的人格のみが人物である。」⁽⁹⁾こゝで注意しなければならないのは『人物』という言葉についてである。この『人物』は『或る優秀性をもつた人』を意味する。例えば比較的大きな実行力を持つている人とか、或は多くの人々に対して強い影響力をもつている人とか、或は彫りの深い性格の人とかについて、「あの人は人物だ」という。しかしこのような用法に於てあらわれている『人物』はこの小論で取りあつたつて『人物』の意味の本質にふれていない。何となればこの小論に於ける『人物』は前にもいつたように彼だけの特徴、一回的なもの、唯一性、他によつて代えることのできないことに関わるのに、前の用法に於ける『人物』はなお類型的なるものを脱していないからである。「彼は芸術家的人物である」というが如き場合にはこの類型的用法が極めて明瞭に示されている。

実は前にもいつたように、人物のみが個性的なものではない。すべての実在的なものは個性的であり、唯一的である。しかし物や低級な生物に於ては、唯一存在が我々の関心を引かなくて、全く我々に気付かれぬ。ところが人間に於ては唯一存在は人物性に基くから我々にとつて重要さをもち、著しく我々の関心を引く。「若し仮りに人間が人間に対して何か特殊なものがないならば、我々は恐らく世界に於て如何なる個性的なものをも発見することはできないであろう。」⁽¹⁰⁾

10. 重層的複合体としての人間。それぞれの人間は現実的具体的に生存しているのであるが、彼は色々な存在層の複合体である。例えば人間は先ず引力の法則に従わねばならない物体としての肉塊としての身体をもつている。だがしかし身体は単にそのような肉塊ではない。それは生命を宿すものとして生物学的乃至生理学的法則の支配を受けている。さらにしかし身体は人間の身体としていわゆる心と結合して心身の結合層をつくる。そしていわゆる心の側について

みても、単なる意識の段階をこえて精神にまでいたるのである。人間はいうなればこのように肉塊、身体、意識、精神の存在層の重層的複合体である。⁽¹¹⁾

11. 人物性の開示。ところで複合体であるそれぞれの人間の各層には下から上まで彼の人物性が行きわたっている。換言すればこれ等すべての層に於て人物性ができあがっているのである。身体に於て我々は直接に感覚的に個性的人物性を知覚することができる。人物性は心身の領界に於ては内なるものの外なるものに於ける表現として我々に観透かされる。それは人の道徳の本質に於ては性格としてあらわれる。こゝにいう性格は、或る人間を他の人間達に対して精密に比べると、前者を後者から明らかに際立たせるところのものである。しかしこの性格はその奥底に於ては認識せられないし、また言い表わされ得ないものである。それ故「彼はどんな人物であるか」という問に対して、彼の人物性について徹底的には答えることができない。答は常に不完全でしかない。この場合に、それ自体では見られることのできない心的内的なものは、外的なもの——こゝで外的なものというのは外的な形態のみならず動作や顔面の表情などのような動態のことでもある——によつて、直接的、具体的に顕示せられるということは本質的なことである。或る人物性が人間に示されるのは、このような現れ方によるのである。言葉によつては心的な個性のただ一部が知られることができるだけだ。「人物性は、自己を示すためには、開示のずつと分化せられた形を必要とする。人物性については一つの芸術作品の精神的質容 (Gehalt) についての場合に似ている。思惟や思惟の論理はこゝではあまりにも鈍重である。計量することのできないものの中に、ただ瞬間的にいなくまのように閃くものの中に、正に本質的なものはある。そしてただ最も鋭敏な感覚的な把握のみが超感覚的なものを——いわば飛行中に (im Fluge) ——捉えることができる。」(この章の 16. 人物と愛のまなざしを参照せられたし。)しかしまた人物と芸術作品との間には大きな相違がある。人物についていえば、人間の精神的心的實在があらわれるのであり、現実的に生きている人物性が人間の外的現相に顕われるのであるが、芸術作品に於ては、構想に於て観得せられ、芸術家によつて客観化へ高められるものが開示せられるのである。

12. 人物の共同性 (人物と歴史)。—— 献身と自己忘却 ——。人物そのものは一回的であり、世界に唯一つしかないものであるから、それはあらゆる考量を絶し、鋭敏な感覚によつてはじめて捉えられる底の個性と具体性とをもっているのであるが、この一回的唯一的であるということは、それが共同体と無関係であることを意味しない。却つて人物が他の多くの人格と並んで一つの人格として共同体の一員となり歴史的運命を担うところにその核心がある。かくすることによつて人物はより高い責任の重荷を意識的に自己に引き受けるのである。人物は人格として共同体の一員となり、歴史的運命を担うことによつて、大きな重荷を背負うことになるのであるが、そのことによつて彼は強くなるのである。こゝに於てはじめて人物の真なる徳性 (Ethos) が示される。

個人が徒らに自意識をもつところに、真性の人間的人物はない。自己を唯一の自己目的にし、礼拝の対象にする生活は、その人物を発展せしめるよりはむしろ過るものである。「人間

の真実の特徴は、人間がその目標をはるか自己の上におき、そして彼が自己をはなれて上に引っぱつて行かれる課題に自己を捧げるところに成長する。……人物の真なる徳性は自己自身をめぐしたり、或は自己を貫徹したりする徳性ではなく、献身と自己忘却の徳性である。」人間はその人物性を超えるところに、その最も徹底した人物性を保つのである。

人格としての人間はいわば固定性(例えば昨日の我也今日の我也同じ我であるというような)をもっており、このようなものとして人格はより大きな人格の結合体を形成する。そうしてこの際人格はその結合体を成り立たせるといふ課題から引きはなされるならば、人格は自己の地盤を失うことになる。つまり人格は他に対する存在であることによつて孤立存在たることができず、他人格との結合体を形成するのである。同じことが人物についてもいわれる。人物が人物であるのは、誰かに対してであるといふことは本質的なことであるからである。

13. 人物とその影響圏。前(14頁)にもいつたように、人格存在はそれに帰属するものの圏界、人格が自分のものとして刻印するところの力と影響の領界を囲む線を、自分のまわりに引くのであるが、このことは人物についてもいえることである。我々は、人物の家庭的日常の圏界、その影響圏、その特殊な選択による友人圏、そして理念によつて規定せられた師弟圏、のような人物の刻印をうけた生活上の領界を知っている。例えば彼の友人を見れば彼の人物が分るといわれるのは、彼が如何なる友人を選ぶかは、彼の人物(の徳性)によつてきまることを物語るものである。

14. 人物の二次的実体性。扱て人格は現実の世界に於て比較的強い固定存在(Konsistenz)としてはたらいっている。即ちそれは相当長い時間にわたつて自己同一であるものである。それは永久的自己同一ではないので、厳密な意味に於て実体とはいわれぬが、しかし二次的実体(sekundäre Substanz)とよばれてもよいであろう。このような実体性があるから人格の共同体が成立しようと考えられることはさきにのべた。ところでこの人格の二次的実体性を説明するために、形而上学的観念論がなしたように人格的自己同一性を他の大きな存在秩序の統一に移すようなことはしないように用心しなければならない。(人格)より大きな様式の超人格は何処にもない。人間共同体は人格から成り立つてはいるが、それ自体人格的統一をかたち造らないし、またそれは人間より大きな様式の主観或は意識でもない。人間共同体は歴史的個性を持つてはいるが、しかし人間共同体について上にいわれたことは正しい。人物とより大きな存在秩序との関係についても同様のことがいえる。即ち人物は個々人についてのみあるのであつて、個人より大きな存在秩序は人物ではない。人物は二次的実体であるが人物の結合体は実体ではない。

15. 人物と人間通。生活経験によるいわゆる人間鑑識に長けていること(Menschenkenntnis)は無雑作に人物を知る通路にはならない。人間通(Menschenkenner)の把えるところは、常にただ個々の特に浮び上つた性質、能力或は弱点である。そしてこれは類型化的な把握の仕方になる。「ところが、すべての類型的なものは正に個性の反対である。人間通は常にくりかえし出会う根本的な特徴に従つて人の記録をなし、これを越えて人間の中に入りこもうとする気

にはならない。正にこゝにこそ人間通の命中確実性があるのであるが、彼はこのような単純化によつて本来の人物の無限定に分化しているところには決して精通することはできないであろう。人間通の速く完結する判断は人物性の犠牲によつて購われる。彼は彼の実際生活上の着眼点に於ては真の人物性を見ることは全くできない。⁽⁶⁴⁾」

16. 人物と愛のまなざし。人物は、それに対して個人的に特に関心を持ち、そのところに長く心をとどめ、愛情に充ちてその中に沈潜する人のまなざしのみに対して、閃光のように開示せられて捉えられる。このような沈潜には時間が必要であり、献身が必要であり、自己の打ちこみが必要である。人物が、この献身的な人物の中に沈潜するまなざしによつて一度び実際に射られ、理解せられ、評価せられていと感じるとき、このまなざしによる把握は人物にとつて高い価値をもつ。人物にとつて、この把握は、その人物自身では自己に与えることのできない意味成就 (Sinnerfüllung) である。それは他の人物の鏡の中に於けるその人物がそれであるところのそのものについての意識である。

愛のまなざしは人物に於ける二つの面をとらえるともいわれうる。二つの面とは、経験的な人物性と理念的な人物性とである。前者は人物の生活とその運命とを通じて、でき上つたところのものとしての人物性であり、それはその弱点と、それ固有の本質からいろいろに外れることと、をともなう経験的な性格 (der empirische Charakter) である。後者はその人物がそれであるべきであろうような独特な性質——叡知的性格 (der intelligible Charakter)——である。愛のまなざしはこのような経験的人物性を見うるのみではなく、これらすべての経験的人物性の背後に理念的な人物をも捉えうる。多くのことが現実の人間を彼の最本来的即ち彼の個性的価値から外らすことが屢々ある。人間の生活は彼の叡知的性格を過まるかも知れないし、或は成就するかも知れない。そうして出来上つた経験的人物の中では常にしばしば非常にひどく両方が入りまじつているので、その人物の中の本来的なものは非本来的なもの下からほとんど見出されることができないほどである。しかし愛のまなざしは非本来的なものを貫き本質に出会い、そして人間をその本質の光の中で見ることができる。

人物の背景に上にのべたような個性的な価値があるということは、人物の本質に於ける最大の不可思議である。それがほんとはじめて本来的に人物の個性的徳性になる。しかしみんなに共通でなくしてただ個々人にそれぞれ独特であるような一つの価値が内容的に如何なるものを本質としているかということを行うことはむづかしい。しかしこのような価値が存在していること、而も現実の人間に於てそれが実現される程度の如何に拘わらず存在していることは争われぬ。人間に向う人物的愛 (die persönliche Liebe)⁽⁶⁵⁾ は正にこのような価値を感じることをその本質としている。愛する人はその目前にあるものを見ないで——それに対してはしばしば却つて盲目である——価値が現実化していないときでも、現実の^{うしろ}後にあるものをみる。「この意味に於て愛する人は唯一の見る人である。⁽⁶⁶⁾」

個性的人物価値を直接に努力して獲得することは可能でない。人物価値を獲得しようとすることは、自己の意識的礼拝を生みだすでもあろう。そうしてこのような礼拝が容易に自惚れる

自意識に急変し、粗雑な自己過誤におちいることは、世間周知のことである。しかし他人の愛のまなざしは一人の人をその人物価値に向けることができる。愛する人は愛される人にその人物価値を意識させる必要はない。愛する人は愛せられる人を単に自分の愛の力によつて彼の人物価値の方に向ける。「人物的愛は、その対象を、対象の中に於てそれが愛するところのものに変える……。」⁽⁴⁾即ち人物的愛(のまなざし)は人間を、その活動力によつて、その人間の本質へ向かせる。そしてこのことは人物的愛(のまなざし)が人間を彼の人物の真の自己実現へつれていくことになる。

Ⅲ. 人物価値 (Persönlichkeitswert)

扱て人物価値という言葉がすでに数回用いられたが、これについては未だ立ち入つては述べられていない。

一体人物価値とは如何なる価値か。

17. 価値探究の現状。人物価値は価値の王国 (das Reich der Werte) の中で道徳的価値に属する。ハルトマンによると、価値という言葉はもと経済的見地から出たものである。経済的見地にとつては貨財 (Güter) の領域が最も近くにあり、その領域には第一番に物的貨財が、それからすべての種類の生命的、社会的、そして精神的貨財がある。道徳的、法律的、国家的、芸術的生活の諸価値は後者と密接に関係している。そして多分これらの諸価値を以つて価値の王国は閉ざされてしまつていのではないであろう。我々人間が行つた価値探究はまだ若く、我々の持つてゐるあらゆる展望はこれまでのところまだむしろ偶然的であり、体系的ではない。それは総括的な視点を欠き、そして総括的視点を獲得しようとするこれまでのあらゆる試みは、めくら減法にさがしたり、手探りしたりするものであり、確実性を欠いだ。価値の王国の構造と秩序についての我々の知識はまだ全く手探りの段階にある程度である。我々は特殊な価値から即ち我々の手がとどく個々の価値群からのみ価値王国にのぞき込むことができるが、しかし全体の展望から個々の価値を演繹的に規定することはできない。そこで近隣の価値領域から、或は一つの普遍的価値理説から、道徳的価値そのものと思われるものを得る見込みはほとんどない。逆に比較的高い価値域の中に於て最も早く手のとどく領域である道徳的価値の領域が普遍的価値理説への手がかり点を与えなければならない。兎に角、倫理的価値探究に於ては他の側からの指南は当に⁽⁴⁾ならない。

18. 道徳的価値と貨財価値等。では道徳的価値はどんな価値であるか。倫理的に重大である価値がすべて道徳的価値であるとは限らない。人間の徳性は道徳的価値でない価値に関係する。道徳的態度は無論常に人に対する態度であるが、しかし同時に常にあらゆる種類の価値的なものと反価値的なものに関する。或る意味に於ては、世界内のすべてのものは、倫理学の視点からして外見上最も遠くあり最も無関係であるところのものですら、倫理学の視界のもとで価値的と反価値的とに別たれるといふことができる。だがしかしこれ等すべての価値が必ずしも道徳的価値とはいわれ得ない。

本来的な道徳的価値は物や物の状態には着かない。それはただ人格にのみつく。人格の作用のみが善であり、悪でありうる。しかし倫理学はこのような道徳的価値のみを取りあつかつてすまずわけにはいかない。道徳的価値はかのもつと広い価値領界と関係することなしには現れない。この二つの価値の結合は外的なものではなく、本質的内的なものである。「道徳的価値の質料 (Materie) は貨財価値 (Güterwert) の質料を前提し、その質料と共に同時にその特殊な価値性格そのものも前提する。」⁽⁶⁹⁾ 例えば正直 (ぬすみの反対の意味の正直) は道徳的価値であるが、正直者とぬすみをする者との区別は、前者が尊重する他人の所有物を後者はぬすむところにあると考えられる。しかし他人の所有物は単に物であるのではなく、何等か価値あるもの即ち貨財であるのでなければ意味をなさない。人が正直という道徳的価値を持ちうるのは他人の貨財を尊重し、ぬすまぬところにある。即ち道徳的価値たる正直は必然的にすでに貨財の事物価値 (Sachwert) を前提する。正直は実質的には事物価値に基く。隣人愛を例にとつてみると、他人に贈物をしたり或は他人の重荷を自分で引受けてやつたりする隣人愛は、贈物の貨財価値或は他人のために重荷を軽くすることの状態価値 (Sachverhältnswert) を前提する。しかし道徳的価値は作用価値 (Aktwert) であつて、前提せられる貨財価値、乃至状態価値とは全く別のものである。道徳的価値の大きさは貨財価値等の大きさと共に増したり減つたりするものではなくて、全く他の契機の規定によつて増減するものである。道徳的価値は明らかに貨財価値等より高い価値である。しかしながら前提せられる貨財価値等がないならば、作用の道徳的価値も亦成り立たない。

19. 道徳的価値の力求可能性 (Erstrebbarkeit) の限界。 上にのべたことは次のようにもいわれる。道徳的価値は人格即ち精神の作用がなされるとき、それに背負われて現われる価値である。⁽⁶⁹⁾ 精神の作用に背負われる限り、その作用の志向する対象が前提されなければならない。この対象は他の種類の価値或は貨財である。かくて精神的作用に背負われる道徳的価値は精神的作用が志向し目標とする他の価値或は貨財を前提するということになる。このことは道徳的価値について注意さるべき重大なことであるが、これと関連して作用に背負われて現れる道徳的価値そのものは直接的には志向不可能であり、力求不可能であるということである。だから己の徳のみを志向し力求している人は反つて徳を実現することはできない。自己の徳をつみうる人は直接にその徳を志向するのみではなくして、却つて貨財の価値或は状態価値を志向する人々である。しかし道徳的価値が直接には志向不可能であり力求不可能であるということは、一般に志向又は力求不可能性を意味しない。それは直接的には不可能であるというだけであつて、如何なる意味に於ても不可能なのではない。従つて一般の徳目 (道徳的価値の種目) 例えば節制、忍耐、勇気、正直……は或る意味に於て間接的には志向し力求されてるのは勿論である。価値論的にいえば、高い価値ほど直接志向及び力求が不可能なのであつて、それは間接に或は知らず知らずの間に実現され得ることになるのである。

20. 人物価値の力求可能性に対する強度の制限と実現可能性。 人物価値は道徳的価値の中でも最高のものであるから、直接的には志向或は力求が不可能である。これは人物が己れを空しう

して他の価値の実現に打ち込むとき、却つてその人物に発現し発達するところの価値である。これは他の色々な道徳的価値を間接的にではあるが熱心に力求実現して行くところにひとりてにそだつて行く価値である。道徳的価値はその高さに応じて力求可能性が減じてき、最高の道徳的価値たる人物価値に於て最小限に達するのであるが、道徳的価値の力求可能性と実現可能性とは強固な関係をもつとはいわれない。特に人物価値に於ては然りである。人物価値を志向力求すれば、却つて人物価値は実現されない。これはこの志向力求される人物価値が自己のであろうと他人のであろうと同様である。総じて道徳的価値実現の本質は自分以外に心に向けていること、従つて正に自己の固有価値を志向しない事に於て、却つてそれにも拘らず自己の固有価値を実現するという点に存するのであるが、他面に於て他人の人物価値を直接志向力求することも自己の人物価値を実現することにはならない。即ちこの場合には他人の人物を模倣することになるであろうが、これは却つて自分の人物を偽造することになり、自分の人物価値から外れることになる。しかしまた前にものべたように人物価値をも含めて大抵の道徳的価値が何等かの意味で志向及び力求可能性をもっていることも亦認められねばならない。例えば正直であろうとつとめることは各人に可能であり、また意味がなければならぬ。——そしてこの際同時に他人の財物を尊重することを直接志向し力求することが正直を実現する他の条件になるが——。若し道徳的価値が全く如何なる意味に於ても志向し力求することができないものであるならば、道徳教育は不可能であるであろう。道徳的価値が人格即ち精神作用に担われて実現されるところの価値である——マックス・シェーラーの言葉によると、行為の背にのつて (auf dem Rücken der Handlung) 現れる価値である——ならば、この価値の実現への要求は当為 (Tunsollen) 的性格をもつことになる。しかし若し道徳的価値が全く力求不可能であるならば、例えば「正直であれ」というが如き道徳的命 (要求) はナンセンスである。然るに人生の現実に於て我々に対して道徳的な無上命法としてせまつているのは、カントの所謂純粹実践理性の根本法則「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ。」⁽⁹⁾ の如き普遍的法則ではなくして、「正直であれ」とか「隣人を愛せよ」とか「誠実であれ」とか「殺す勿れ」とか様々な道徳的価値の要求又は命令である。これらの命令は一体単なるナンセンスに過ぎないのであろうか。我々にはそうは思われぬ。しかしそれがナンセンスでないためには道徳的価値の力求可能が存せねばならない。そして我々はこの力求の姿を現実の人生に於てみる事ができるし、またこの力求あるによつて他の価値に対する直接力求がよび起され、終に道徳的価値が実現されうるのをみとめることができる。

21. 道徳的価値の実現可能の限界の二側面。さてところで道徳的価値の実現については二つの面から限界があると考えられる。一つは、それぞれの人物の徳性の性質によつて実現できない道徳的価値があるということである。即ちある人物にはその徳性の性質上実現できる道徳的価値が他の人物にはその徳性の性質上実現できない場合がある。その二は、或る特別の道徳的価値群は、その価値の高さの故にでもなく又個性的である故にでもなくして、その価値の質料の構造の故に、実現不可能であるということである。例えば、純潔 (Reinheit) や無垢

(Unschuld) の如きである。これ等は一度失うと再び 帰つて来ない価値であつて、今持つて
いるものを大切に保存することを力めうるだけである。⁽²³⁾

22. 理念的人物価値と実在的人物との関係 (人物価値の成就)。以上に於て、道徳的価値とし
ての人物価値について、道徳的価値の一般的諸性質と関連せしめて述べてきたのであるが、次
に人物価値を直接の探究目的として取り上げてみる。

「人物価値の質料は各人に於てそれぞれ異つてゐる。それは一群の価値分子 (Wertkomponent) から構成せられてゐる。この分子は普遍的であるが、しかしこの分子の複合の仕方は常に別様である。そうして価値複合が一般にそして常に新しい価値性格を生ずるように、この複合的綜合に於ても、すぐれた意味に於てそうである。この意味に於て人は人物価値を個性的価値 (individueller Wert) とよぶことができる。各人はそれぞれ彼独自の価値をもつ。⁽²⁴⁾」しかし上のことは特殊な価値複合がそのまま現実の人物に於て実現されているということの意味しない。この特殊な価値複合は人物の価値論的理念を表わすのみである。それは人物の理念的徳性である。経験的な個人はこの彼の理念のうしろにおくれている。あたかもそれは普遍的道徳的価値の不許不要求 (Sollensforderung) のうしろにおくれているのと同様である。現実の人間の倫理的的存在は彼の理念的的存在と決して一致することがない。この点、人物的価値は一般的な価値と同様である。人物価値はその実現の程度に拘らず存しているところの厳密に理念的な自体存在をもつてゐる。人物価値は他の人物価値と共通なものではないが、人間の価値をはかるよりどころである。それは現実の人間によつて成就されたり成就しそこねられたりする。成就の度はあらゆる考え得られる段階をなすのである。この際、成就は価値意識によつては決して条件づけられない。むしろあらゆる価値観照に関係なく、あらゆる人間に於て、あらゆる瞬間に、理念的人物価値と実在的人物との間には一つのへだたりがある。このへだたりの関係は色々に変化する。それはたえずうごいてゐる。しかし動くのは常にたゞ実在的人物の側である。その理念的価値はあらゆる理念的的存在と同様に不動である。そうしてこの動きは必ずしも理念的価値に近接するものとは限らない。理念から遠ざかる場合即ち自己の徳性から次第にそれる場合もある。それでは人間が自己の徳性からそれるのはどんな場合かといへば、それには次の三つがある。その第一の場合。人間が強い人物に対するとき、しばしば起ることであるが、他の人物徳性の模倣に陥る場合には、いつでも彼は自己からそれる路上にある。その第二の場合。人間の中のより低級な諸力の大群を支配できない場合にも、彼はより高級な自己の徳性からそらされることがある。その第三の場合。各普遍的価値の専制的支配もまた人物価値を追放する可能性がある。この最後の場合には人間は多分高い程度に於て或る共通の要求をみたすにはみたすのであるが、しかし彼は彼自身の本質の内的要求はそらすのである。「人は人物の理念的徳性 (人物価値一述者註) を正しくも人物の内的目的地 (innere Destination) と名づけることができる。それは最も事情がよい場合に人間がそれにまで高まることのできるころの特殊な道徳的存在形である。⁽²⁵⁾」このような存在形の本質の中に正に原理的に外れる可能性がある。

価値の実現そのことが価値あることであるということはすべての価値の本質に属するのであ

るが、人物の理念的徳性の実現も亦勿論道徳的価値である。人物が道徳的にあることは、その人物のすべての錨を彼の理念の中に投ずること即ちその最も固有な性質の中に内的に根を下すこと、も一度言いかえると、その最も固有な性質（理念的徳性）が経験的性格（*der empirische Charakter*）を貫くことである。我々は経験的性格といえ、直ちにそれに対置せられるカントの叡知的性格（*der intelligible Charakter*）を思い出すが、若し我々がカントの普遍主義のまつわる理性の形而上学をふるい落とし、本来的な言葉の意味に帰るならば、このカントの『叡知的性格』は人物価値の正確な概念でありうるであろう。というのは価値王国は『叡知的（*intelligible*）』本体（*Wesenheiten*）の国であり、『性格（*Charakter*）』はあらゆる単なる類型に対立する个性的特質のための表現であるからである。このように考えると、人物の道徳的価値は全く一義的に「経験的人格に於ける叡知的性格の成就（*Erüllung des intelligiblen Charakters in der empirischen Person*）」⁽⁶⁸⁾と言われるでもあろう。

こゝで留意しなければならないのは、人物の道徳的価値が、自己の理念的徳性に向つて意識的に努力するところになり立つ、と考えることの危険についてである。実際人物価値のすべての価値分子はおのれの外へ、他の人格へ、状態価値へ向けられてあることに於てある。「この自己の外へ向けられてあること（*Aussersichgerichtetsein*）はすべての道徳的態度の根本形式であり、人物価値の意識的力求の中にあるでもあろうような自己に向けられてあること（*Aufsichgerichtetsein*）は正にこの根本形式に矛盾する。」⁽⁶⁹⁾すでにさきにふれたように、力求可能についての困難性は特に人物価値についてのみあるのではなく、すべての道徳的価値に共通である。勿論この困難性はあらゆる道徳的価値に於て同じ程度ではなく、それぞれ相異つた度合に於てあることもすでにのべた。又力求不可能なことが直ちに実現不可能なことを意味しないことについても前にのべた。（本章の20、人物価値の力求可能性に対する強度の制限と実現可能性、を参照されたし。）

23. 理念的人物価値（理念的徳性）の成就に対する人物の責任。 扱て人間が自分自身の理念的徳性を直接に力求することは可能でないことが原理的に認められるからといつて、人間は彼の人物的徳性の成就に対して責任をもたないということ即ち彼の徳性からそれることは何等悪ではなくまた彼の道徳的負目にならないということにはならない。人間に責任があるための条件として、道徳的価値が直接に力求可能であることは全く必要ではない。そのためには基礎になる価値（例えば状態価値）が力求可能であれば足りる。各人は個性的に彼の仕方で（*in seiner Weise*）一般的な力求可能な諸価値に近づく（を実現する）ことによつて彼の個性的な徳性を実現するのである。彼がこの一般的な本分（*Bestimmung*）からそれると、彼は正にそれ故に彼の個性的な本分からもそれるのである。というのは後者は一般的な本分を成就する特別な仕方に於て成り立つからである。「自己の徳性の成就に対する責任は、一般に人間の力と自由の中にあるところの全くすべてのものに対する責任と一致する。……まことに人間は彼固有の本質からそれることに対して責任を負う。そうしてこの固有の本質の成就は言葉の完全な意味に於て彼の徳（*Tugend*）」⁽⁷⁰⁾である。」

24. 人物価値の普遍性と個性性。さて価値は理念的の本体であり、その認識可能性は純粹に先験的である。従つて当然に価値は普遍的である。処が前に人物価値（人物価値も価値である点には変りない）は個性的（個別的）であるといわれた。然らばこの二つの矛盾するかに見える命題は如何にして調和するであろうか。人物価値は本当の本体ではないのか。若しそうだとすると、人物価値は本当の価値でもないことになる。そこで一体人物価値が普遍的であるといわれたり、個性的であるといわれたりするの、如何なる意味であるか、ともう一度問うてみる。そうすると次のように答えられる。人物価値が普遍的であるといわれるのは結論をいうと、価値として次の二点からである。

第一に人物価値は主観にとつて普遍的 (subjektiv allgemein)⁽²⁴⁾ である。即ち人物価値は価値を把握するあらゆる主観に対してかわらずに認められる。——これは各主観が誰でも人物価値を把握できねばならないという意味ではない。（人間はそれぞれの価値感に限界をもっており、或る人は或る人物価値には近づけないようにできているのが普通である。）それは各主観が彼の把握力を以つて価値に達するならば、その価値を、必然的に、その価値が自体で存在しているところのものとして、そして何等か他のものとしてではなしに、把握するにちがいないという意味である。あたかも数学的命題があらゆる主観にとつて普遍的であるのと似ている。数学に於てもすべての人が数学の法則を洞察しうるわけではない。しかしその法則を洞察する人は、必然的にそれ自体であるように洞察し、別様には洞察しない。

価値が主観にとつて普遍的であるということは、対象が個性的であることをさまたげない。このための最も明瞭な証明を美的価値が行う。美的価値は最も完全に具体的な場合には常に唯一の対象の価値（例えば一つの美術品の価値）であるが、しかしこのような価値としては、対象を彼の美的感覚に於て把えるところの人に対して、かわらずに認められる。人は芸術品の価値をみのがすかも知れないが、しかし、それだからとて彼はその価値をかえることはできない。同様に人は道徳的人物の価値をみのがすかも知れない。否、実に、一人の人物の価値をまざまざと把握する人は常にまことに少ないのが通常である。しかし一般に一人の人物価値を把握するところのすべての人にとつて、この人物価値は変わらずに認められる。

第二に人物価値は客観的に普遍的である。それは次のような次第である。理念的領界はその成体 (Gebilde) に於て最高の具体性と複合性をもつが、厳密な個性をもつことはない。個性は唯一性である。即ちそれは内容的複合の最高より以上のものである。一つの理念的成体は、それに対してただ一つの実在の場合が対応するという風な意味で、或はそれに対してただ一つの実在の場合が近づくという風な意味で、特殊的でありうる。そのとき人はそれは実在界に於て個性的に（唯一的に）代表されているといつてもよい。しかし理念的成体そのものはそれ故に個性的であるのではない。若しかりに理念的成体に対して第二の実在或は更により多くの実在が対応するとしても、それはその成体の本質に實際全く矛盾しないであろう。しかしこのような仮定は事実に於ては通用しない。しかしこの事実は理念的成体の側によるのではなく、実在者の側によるのである。「すべての唯一性は、理念的なるものからみれば、偶然的で

ある。それは単に事実であり、単に現実存在の事柄である。しかし人物価値のみがもちうる個性の意味を人物価値に与えるためにはこの事実で十分である。人物価値はまさしく、厳密にいうと、個性的価値 (individueller Wert) ではなくして、ただ個性的なるものの価値 (Wert eines Individuellen) 即ち唯一の実在的な人の価値である。個性は——他の場合に於てと同様に——こゝに於ても亦理念的なるもの (価値性格) そのものの中にあるのではなく、実在的なものに対するその関係の中にある。価値の担い手のほんとうの実在的唯一性が人物価値の個性をつくり出す。⁽⁸⁹⁾こゝでは理念的なものと実在的なものとの特殊な結合が問題になる。この両者の間には永遠の距たりがあるにしても、なお結合が存している。即ち実在的な人がその人物価値に全く相応しくなることはほとんどないにしても、彼はその価値に如何様にかは結びつけられている。彼の道徳的存在と非存在とはその価値に対する近接関係の中に存する。彼は彼固有の個性的な徳をもつておる。この徳は他の如何なる人の徳でもない。このような事情からして、人物価値は原理的には価値として普遍性をもっているにも拘わらず、個性的である。しかしそれはただ間接的にのみ個性的である。即ち人物価値はそれ自体では個性的でなく、ただ現実に於て個性的 (in Wirklichkeit individuell)⁽⁹⁰⁾である。いうなればただその実現に於てのみ、或は現実への関係に於てのみ個性的である。それは論理的 (logisch) に個性的ではなく、ただ非論理的なもの (das Alogische) 即ち実在的担い手によつてのみ個性的である。

人物価値の普遍性と個別性との意味が上述のようであるならば、矛盾はないことになる。

25. 道徳的人格価値と人物価値とのアンチノミー。 上述の根本関係を心にとめておくことは大切である。人物価値はその本性上普遍的価値に絶対に対立するものではない。それは価値質料の具体化と個性化の極端な場合である。特殊化の連鎖は、最初のほとんど空虚な普遍性から、この人の固有価値に至るまで、断ち切られることがない。この両極端の間に色々な種類の価値が段階をなしてある。しかし理念的的存在性格はどこでも弱まらず貫通しており、人物価値に於ける理念的的存在性格もなお善一般に於けると同様であるということは注目に値する。人物はただに各人に於てそれぞれ異つてあるのみならず、各人に於てそれぞれ異つてあるべきでもある。そうして彼の^{あるべき}当在 (Seinsollen) の相違性 (Andersheit) によつて正に人間は唯一になり、他によつて代替されないものになる。彼の存在の特殊な価値方向は、ただ一回だけ即ち彼に於てのみ現存する。この特殊な価値方向は人間的存在の普遍的価値方向と共に彼の中に存在する。彼に於て個性的徳性は共通な徳性の上に重なつてある。「人間に於ける道徳的当在は正に普遍的道徳的価値の当在で以つてつきるのではない。それはこの人の特別な道徳的価値の先端にまで至ることによつてはじめて成就される。かくて普遍的人格価値と人物価値との間の価値対立、否、アンチノミー (二律背反) が生ずることになる。というのは同じ人間が同じ行為に於て両価値に対して同時に副うべきだからである。」⁽⁹¹⁾

一般に価値には二律背反の関係⁽⁹²⁾にあるものがあるのであるが、(例えば正義と隣人愛との対立の如きは道徳的価値の相互の二律背反の典型的な姿を示すことがある)、⁽⁹³⁾一般的な道徳的人格価値と人物価値との間にもはげしい対立がありうる。特に平等を要求する限りに於ける正義や

少くとも品位を区別しないところの隣人愛やが人物価値と対立することは否認するわけにゆかない。一般的な価値に捕われている人は常に人物価値を誤認する傾向があるし、人物価値に目をやる人は一般的な道徳的価値を誤認しやすい。人間平等に立つ限りでの正義の下では各人は同じである。法がこのような正義に立脚しているものとすれば、このような法関係の下にある限り、人物は彼独特のものを主張することはできない。人物の領域は如何なる法関係も達することのできない世界である。しかし勿論実際には二つの領域がお互に入りこんでいる広い境界地帯がある。こゝは正に現実生活の場である。そしてこゝでは相対的な不正が行われると共に人物の無保護も著しい。すべての法的保護はただ個(Individuum)としての人格そのものの上にだけ手をさし出すのであつて、個性的なもの(Individualität)即ち人物の上には手をさしださないのである。法律は非人物的であり、人物は非法律的である。

しかし実生活に於て正義と人物価値との葛藤を殊更に尖鋭化して考える必要はない。法が個々の人の人物を認めないでただ手段としてみなすことをしないでしても、その法を不法であるときめてしまうことはできない。個々の人を手段としてみなすことは法の真実の傾向ではない。ただ法は連帯性の強さによつて人物を圧迫するのであり、人物が不法をはらんでいる場合にのみ人物はすべての人に対抗して立つている。

26. 最高の道徳的価値としての人物価値とその自己立法 (Selbstgesetzgebung)。 より低い道徳的価値は人生に於てより強く、より高い価値は弱い。(人物価値は最も高い価値である。)従つて人物価値は正義の強さには席を譲らなければならない。しかしこのことは人物価値が萬人に共通な道徳的価値より優位を占め、他のすべての道徳的価値の上に輝く最高の価値であることを否定しはしない。より強い道徳的価値の基礎の上にきずかれていない人物価値は実践の世界に於て空虚であるけれども、なお人物価値は他の道徳的価値の上に位しているのである。

「諸徳の上に築かれるこの人物価値に於て、個々の人間そのものは価値論的に自律であり、自発的であり、創造的である。この人物価値に於て彼は……言葉の厳密な意味に於て道徳的存在の立法者である。彼は彼の意識を以つてそうあるのではないが、しかし彼の理念的道徳的存在そのものを以つてそうあるのである。そして各人は自分自身に対してのみまことに立法者であり、また自身に対してのみ立法者であるべきである。というのは他の人もそれぞれ自己に対して立法者であるから。立法一般は全くすべての道徳的価値に存する。しかしながら自己立法であるのはただ純粋な人物価値のみである。」⁽⁸⁴⁾

27. カントの無上命法と人物価値。 ところでこのような人物価値は普遍的立法の原理となることはできない。そこでカントの「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるやうに行為せよ。」という無上命法は人物価値の成就に向う人物には無理であるように思われる。「彼(人物としての人間)はむしろ同時にすべての普遍妥当性を越えてなお彼独自のもの即ち彼に代つて他の如何なる人もそれをなすべきでなくまたなすことをゆるされないところのものが彼の行為にあるやうに意欲しなければならない。彼がそのことを断念するならば、彼は多数の中の単なる番号になり、誰によつても代られうるものになる。彼の人物的実存は無

用の長物となり無意味となる。⁽⁶⁵⁾ 人物価値の意味の中には、他の人物は意欲もできなければまねもできないようなその人物独特のあるものを彼の意欲や行為の中に常にもつ傾向があるということ⁽⁶⁶⁾を蔵している。彼は各行動に於て多くの人の中の一人としてより以上のものであろうとする傾向、人生に於て彼固有の価値を持つようとする傾向が存する。確かにこの傾向は決して意識されたそして意志を意識的に規定する原理の形をとることはできない。この傾向は価値感情の中にのみ存しうる。

しかし抽象的な形に於てこれを法則として形式化し、無上命法——これも亦道徳的全行為の抽象的形式にすぎぬのであるが——の逆さの形にすることができる。「汝の意志の格率が決して残る隅なく普遍的立法の原理となり得ないように行為せよ。」⁽⁶⁷⁾ というのがカントの無上命法の逆の法則である。或はまた次のように言つてもよいであろう。「決してただ単に図式的に普遍的価値に従つてのみ行為することなく、常に同時に汝の人物の本質がその下にあるところの個性的価値に従つて行為せよ。」⁽⁶⁸⁾ 或はまた、「汝の普遍的良心——道徳的価値感情一般——に従うほか、常に同時にまた汝の私的良心 (Privatgewissen) ——汝の個性的価値感情——に従つても行為せよ。」と。

人物価値の要求とカントの無上命法の要求とは、あたかも逆であるかの如く見えるけれども、しかしよく検討してみると必ずしも相矛盾するものではない。というのはカントの無上命法はすべての人が同じに (Gleich) 意欲すべきことを言つてはいないし、またそれは私が一般にそして全く、すべての他の人が意欲すべきように、意欲すべきことを言つてはいないからである。もしこのようなことを言つているとすると、それはすべての他の人が同じ状況の中にあるべきことをも要求せねばならないであろう。格率は全く状況に対して相関的であり、異なる状況に於て同じ格率によつて行為することは正に全く道徳的に間違いであるであろう。而も独特のその都度都度の状況がくりかえされることを望むことはナンセンスであるであろう。だからして無上命法はすでに状況の或る類型を前提していると考えられる。このように考えてくると他の人も同じ葛藤状態に至るとということが想定せられる限りに於てのみ、無上命法は意味があることになるが、この想定は、すべての個性化された生活状態に於ても実際に存するところのかの類似性の限界内に於て、是認せられる。しかしこの想定は、状況の構造はこのような類型だけにつけるのではなく、むしろ現実には全く厳密に個性的であること、否、精確にいうと二つの完全に同じ人或はまた物が無いのと同様に、二つの全く同じ状況はないという事実を見のがしている。諸状況は実在的であり、あらゆる実在的なものは、完全な具体性に於て理解すると、唯一であり、一回的であり、決して繰かえされない。ところが人はすべての意識的道徳的熟考を概観の限界内に於て即ち或る類型の限界内に於てする習慣があるので、上のような見のがしをするのである。しかしこの意識的熟考の及ぶところはまことに狭い。熟考や類型化は人物価値に対しては物の用にたたない。一般に具体的個物には如何にしても類型学の及ばないところがある。こゝに、人についても人の生活の状態についても類型学に対する限界が設定せられる。カントの無上命法は、それを正しく理解する (こゝで『正しく』というのはカン

ト自身がこのような考えをもつていたことが歴史的事実であつたという意味ではない)と、類型的な意味をもつのであるが、そのような意味に於てそれはやはり上に言つたような限界をもつ。

さてそこで無上命法は、私は現実的に同じ事情の下に於ては誰でも意欲すべきであろうように意欲すべきであるということを要求することになるが、この『現実的に同じ事情 (die wirklich gleichen Umstände)』は私の個人的な徳性の独特性を包含するので、命法の要求は全く個別的なものにならざるを得ない。即ち命法は異なる人格が完全に同じ意欲をなすことを道徳的に正しいとはしないのみならず、積極的に私の意欲の独特性並びに各他人の意欲の独特性を要求する。——このことはしかし私の意欲と他人の意欲を当為のやゝ粗雑な類似性の下に服せしめるところの一般的な類型論をそこなうものではないし、類型論の方でも各個人の独特の意欲に対して無制限に活動余地を与える。無上命法が事実^に於て意欲の個性化——私の格率の独特性——をも共に要求するということとは、如何なる人物についても妥当する、即ち例えばAはAの格率、BはBの格率によつて、それぞれ独特に行為することを共に要求するということは、如何なる人物にとつても妥当するという意味でこの命法は普遍的である。一般に各人が彼の人物の徳性の意味に於て個別的に意欲し、そして行為すること、従つて或る一定の状況に於ける一定の人物のそれぞれの格率がそれぞれの状況と人物とに應ずる独特性をもつことは、正にすぐれて普遍的な要求である。

以上によつて大体明らかのように、無上命法を逆にすることは、この命法の公式の本来の意味から全くはずれないということが出来る。各人物の意欲の固有の権利を確保するために、無上命法を否定するを要しない。各人みんなが必ずしも意欲すべきでなく、また意欲することを許されないように意欲せよ、という要求は、みんなが意欲すべきであるようにのみ意欲せよという普遍的な要求に矛盾しない。というのはそれ等は異なる平面で動いているからである。このことが人物価値の権利を普遍的な徳の価値の権利と調和させ、そして独特の秩序の徳価値としての人物価値に普遍的な徳価値とならんで活動の余地を与えるところのものである。

28. 人物価値と普遍的道徳的価値との関係。人物価値が他の道徳的価値(徳価値)と次元を異にして活動余地を有するということは、道徳的固有価値としての人物価値の理解のために決定的な意義を有する。が誰でもがこの活動余地に目をむけるとは限らない。そこからして人物性がその要求を掲げると常に普遍的な要求が危くされると信ずるところの厳密主義の無理解が由来する。価値を広く見渡す人は、それぞれの人に対して常になお一つのより高い秩序の権利を承認する気持をもち、この人間は他の人間がなしてはならないことをなしてもよい、そして彼は彼が現にあるように固有なあり方をしてるのであるから、それ(他の人間がなしてはならないこと)をなすべきであるという気持をもつ。生き生きした人物性に接して、時々なりともその独特な価値を感じることをせず、そしてそのように独特な価値を感じる人はまた普遍的な不許不(Sollen)の最も厳密な要求をも最も正当に認めることができる人であることに気づかない者は、まさしく諸人物の道徳的存在に対する眼力も感覚も持たない人である。「彼はその価値

感情によつて人物性に達しない。しかし正にその彼は同様に偏頗な常に突飛になりやすい実に倫理的に危険な個人主義に陥ることが最も少ない。』

各人はその個性的徳性に従つてあるべきであるが、普遍的価値の犠牲に於てそうあるべきではない。普遍的価値が許す限界内に於てできるだけそうあるべきである。正義、誠実、忠実、或は隣人愛などの命令を充たすことなくして、人物であることは、内的な不均合を生み、それは道徳的基礎なき迷わされたる見せかけの道徳性 (desorientierte Scheinsittlichkeit ohne moralisches Fundament) を生む。このような人物のはたらきは空虚であり、彼は道徳的詐欺紳士の行動をとる。すべての道徳性に於て普遍的諸価値が基底の性格を有つ。その諸価値の上にはじめて人物的価値存在のより高く分化した成体が聳えうる。

しかしこのことは人物価値の当在の性格を原理的に何等変化させるものではない。即ち人物価値はそのものとして高くかがやくのである。ただ一人にのみ妥当する一つの価値の当在はより少く絶対的であるように見えるが、しかしそれは客観的妥当範囲と妥当そのものの存在性格即ち当在そのものとを混同しているのである。この誤りは誰でもがよく陥りやすいものであるが、それだからとて、ちよつとした誤りだといつてすましておくわけには行かない。

今一つは当為に関して誤る場合がある。人間は彼の個性的な徳性 (人物価値) の成就を力求すべきであるということはそのままではいただきかねる。人物価値はその本性上決してその人物価値への志向 (Besinnung) に於て顕わになるのではなく、他の諸価値への志向に於て顕わになる。だからして人物価値に於ては、直接力求については、当為はありえない。しかしこの点について人物価値が他の道徳的諸価値と原理的に異なるのではなく、そこに程度上の差異があるだけであることはすでに明らかである。(尚これに関しては本章、19、及び20を参照されたし。)

29. 模倣 (Nachahmung) と私淑 (Nachfolge)。 これもまた前にのべたが、人物価値の担い手に於て人物価値が意識されることは人物価値の本質からはずれる危険をとまなうこともその力求不可能性と関連する。自己の人物価値を明確にみることはむづかしい。それよりか、他の人物の徳性を対象的にみることの方が容易である。しかし自分自身の人物たろうとする危険な衝動にかられている人が、他の人物を眼前にしてよくみることによつて自分自身の人物性からそれたりそれを偽造したりすることが実際起るのである。特に力強い人物の威圧下にある人がこの誤つた道に陥りやすい。この現象は、人物価値は厳密に個性的であり、或る人物価値は一人の人にとつての人物価値であり、彼の徳性であつて他の人物の徳性たり得ないことを示すといえる。こゝからして他人物の模倣が笑止千万であることが理解せられる。

ところが道徳的努力に於ける私淑は模倣と全く別のものである。私淑者は生きた人々の中から一つの模範を、彼自身ですでもつている価値視点の下に、その模範が体現しているところの価値故に、選ぶ。これは勿論この価値が普遍的であり、すべての人にとつて妥当するか或は少くとも多くの人にとつて妥当するかである場合にのみ意味をもつ。私淑は隣人愛、正義、誠実、等々に於てはあるが、「人物そのものに於ては、私淑は模倣になり、写しになり、真正な

らざる人物になる。模倣者はそのものとして人物でないのみならず、直接に彼固有の真なる人物の本質の破壊者であり偽造者である。彼は人間ではなくして人間という猿(der Affe des Menschen)である。⁽⁴⁰⁾

30. 愛のまなざし。前にもいつたように、そもそも人物価値を徹底的に把握することは殆んど不可能である。それは根本に於ては非合理的である。しかし人間には理念的徳性に対する価値感情があつて、人物価値が直覚的にそしていなすまの如くに開示せられる。するどい「価値眼は実在的人物を謂わば直覚的に貫き、経験的人間の限界を貫き破り、経験的人間を貫き通して、彼の中に暗示的にのみ含まれているところの或他のものを直観する。この価値眼は人物を見透すのである。⁽⁴¹⁾」人物を貫き通して見られるものはしかし何か。「それは正に人物の理念的本質であり、その真なる徳性である。それは人物にとつて内的な根拠を意味する価値であり、人物の観知的性格である。⁽⁴²⁾」そして或人物のこの観知的性格を直観しうる鋭い眼は他の人物の愛のまなざしである。愛のまなざしはそれによつてみられる人物をそれがみるところの理念的本質に近接せしめ、彼をして人物価値を成就せしめる。(本論文Ⅲ章、16. 人物と愛のまなざし、を参照せられたし。)

あとがき

個々の人の中には、或はその背後にはといつた方がよいかも知れないが、それぞれの理念的存在がひかえている。そうしてこれは、個々の人と結びつく限りに於て個別的になり一回的である。即ち人物価値はそれが価値である限りに於て普遍的であるが、しかしそれは正しくは人物の価値である故に常に個別的(個性的)であり唯一一回的である。カントの用いた『経験的性格』と『観知的性格』は、若しそれからカントの普遍主義的まつわりをぬぐい去るならば、人物の担うところとなる。あの人物、この人物、それぞれに独自の観知的性格をもつ。各人について彼の観知的性格が如何なるものであるかを概念的に把むことはできない。それをとらえるのは彼に向けられた愛の眼である。彼に対する愛のまなざしを持つ人は、『愛は盲目なり』という諺の如くにその眼前にあるものに対しては盲目であろうとも、目の前にないもの即ち眼前にある彼を超えてその奥にあるもの、彼の人物の観知的性格、人物価値に対しては真にみる人である。愛のまなざしによつて真におのれの独自の理念的存在をみられた人物は、おのれをそのおのれに於てみられた理念的存在(自分自身で理念的存在を意識するのではないが)にまで高め、創造する。そして愛せられる人物が愛する人物を逆に愛しかえすという必然性は認められないけれども、そのようなことも亦多くの場合にあることである。このように人物的愛は単に感情的なるものではなく、独特な認識力でもあり、創造力でもある。

ハルトマンは彼の著『倫理学』の初版の序言に於て言つている。マックス、シエラーによつて初められた「内容的価値倫理学は人々の目に価値王国の戸を開くことによつて、著しく異なる地盤の上に歴史的に成育し対立に於て互に尖鋭化した二つの根本思想即ちカントの道德律の先験性と遙か遠方からのみ観られたニーチェ(F. Nietzsche)の価値多様性ととの両思想を、

その実績によつて総合し、……それは倫理的先験主義に対しては、それ（倫理的先験主義）に固有な豊かな内容を再び与え、価値意識に対しては、人間の評価の相対性の真只中に於て不変の質容の確實性を再び与えた、」のであるが、しかしシェーラーに於ては未だその道が示されただけであり、彼はまだその道を歩いて行つてはいない。我々はこの仕事の発端に立つてゐるのである。そしてこの新しい道を歩いて行く上に大きな援助を与えてくれたものはアリストテレスの価値探究の成果であつた。かくて我々は「我々が立つてゐる倫理学の転換期に際して、カントとニーチェとの総合よりは大きな規模の歴史的総合即ち古代の倫理学と近代の倫理学との総合が問題であること」を知る。と。

これによつてみると、内容的価値倫理学の立場に立つハルトマンがカントとニーチェの総合を志し、更に古代倫理学と近代倫理学の総合を志し、入口に近いところとはいえ、その道を歩いたことは明らかである。しかし人物に関するハルトマンの見解が、この小論に於て述べられた如きものであるとするならば、マックス・シェーラーがその『人間と歴史 (Mensch und Geschichte)』⁽⁴⁾に於て言つてゐるように、ハルトマンの人間学は「哲学的に最も厳密にまた純粹に上の（ニーチェの超人の）理念を描き出している。」と考えられなくもない。

人間は社会的存在である。これは何人も否定することのできない事実に基いた命題であらう。如何なる人も他者との関係なしには生きて行かれない。和辻博士の言を以つてすれば、人は間柄に於てあるのである。このことは人間存在に於ける原本的な事柄である。——このことに関しては、私はすでに『人間の社会性』なる論文（島根農科大学研究報告第3号及び第4号）に於てふれた。——人間はそれがそこに於てあるところのその社会によつて形成せられ、彼が現にもつてゐるところのすべては社会から得られたものである、という者もあるけれども、なお個人はそれぞれに独自のものをもつてゐる。関係に於てある人間はそれぞれの身体と精神とを持つた個人である。それはこの人、あの人などの如くそれぞれに異なる人物である。人間関係がこのような個性的唯一的一回的人物の関係であり、人物なしには人間関係はあり得ないことも亦事実である。

然るに産業革命以来著しくなつた世界の機械化は、最近に於て益々その速度を増し、人間の平均化は愈々顕著になりつゝある。今や個々の人々の独自性は後方におしやられ、無用のものにされてしまう傾きがある。人間は全く一樣なロボットになり、機械になろうとしている。このようなことは人間性にとつてまことにゆゆしき大事といわれねばならない。人間の品位は失われてはならない。世界に於ける人間の意義が再び自覚せられなければならない。このときにあつて、ハルトマンは個性的唯一的一回的人物の価値に着目し、それを理念的存在との関連に於て描き出し、如何なるものによつても代替せられない人物の高貴さを厳密に哲学的な仕方に於て示したのである。我々はこゝにくめどもつきぬ香高きヒューマニズムの泉に洗われるのである。 (1957, 12, 15)

註

- (1) vgl. Hermann Herrigel; Das Verhältnis des Menschen zur Welt : in Zeitschrift für philosophische Forschung, Band X Heft 4 S. 580~581.

ハルトマンに於ては人間と世界との関係をみる場合にも、成層構造に於ける独自性と依存性との関係が根底におかれているのは勿論である。拙論『人間の社会性』（島根農科大学研究報告第3号）Ⅱを参照されたし。

- (2) vgl. N. Hartmann; Das Problem des geistigen Seins, 2. Aufl. 1949, S.112.

(3) // S. 122~123.

(4) // S. 124.

(5) // S. 172.

- (6) vgl. Kleinere Schriften von Nicolai Hartmann, Band I, 1955, S. 311~

- (7) vgl. Aristoteles Politica, 1253a.

尙 Aristoteles Politik, neuübersetzt u. mit einer Einleitung u. erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Theol. Eug. Rolfes, S. 4 では „politikon zoon“ を „ein staatliches Wesen“ と訳し, Aristotle politics, with an english translation by H. Rackham, p. 9 では „a political animal” と訳している。

両者とも全く正鵠をえた訳とは言い難い。

- (8) vgl. Kleinere Schriften, S. 311.

- (9) vgl. N. Hartmann; Ethik, 3. Aufl. 1949, S. 509.

- (10) vgl. Kleinere Schriften, S. 314.

- (11) 拙論『人間の社会性』（島根農科大学研究報告第3号）Ⅱ, 129頁~130頁参照

- (12) vgl. Kleinere Schriften, S. 314.

(13) // S. 315.

(14) // S. 316~317.

- (15) ハルトマンは „Ethik“ に於て人物的愛について大凡そ次のようにのべている。即ちこの愛は普遍的な隣人愛 (Nächstenliebe) や遠人愛 (Fernstenliebe) とはちがう愛である。またそれは 贈与者の愛 (Die Liebe des Schenkenden) とも異なる。それはより狭いそしてより 充満した意味に於ける愛であり、専ら個別者に向けられた個別者の親密な愛である。このことはその生活を影のように 普遍性と原理の中につきさせない人にはよくわかる。前にいつた愛の諸型は人物に関わらない。あれらは人間の最も内なる本質に関与しない。あれらは人間の全体と価値の充溢の中に最も内なる本質を求めない。人物的愛はしかし人物そのものに向かう。人物的愛は汲みつくす傾向をもち、一つの 格別の接近である。この近さに比べると最も近い隣人ですらなお遠いといえる。

人物的愛は人物に関する人物の徳であり、それ自身愛する人の人物価値に属し、そうして愛せられる人の人物価値に向けられる。人物的愛は愛せられる人への献身である。無論すべての愛は価値に向けられており、すべてのエロスは如何様にか理念へ向っている。しかしそれは理念(価値)へ向うことに於て人物的愛と異なる。隣人愛は人格の人間普遍的価値に向かい、それ故に選択しない。遠人愛は直観せられた人間の理想に向かい、贈与徳 (schenkende Tugend) は精神的貨財に於ける関与に向かう。これ等すべてに於て愛の対象の中の 個性的本質は認められない。しかしこの 個性的本質は特別に価値を感じる関与によつて充分評価せられることを要求する。というのはそれ自体で価値のあるものはすべてそれはまた誰かに対して価値があるということに於てその意味を成就するからである。愛せられる人が愛する人によつて充分評価せられるところに彼の意味成就がある。このような意味成就は人物的愛のみのよくするところである。(尙、詳しくは Ethik, S. 532~544, 58. Kapitel Persönliche Liebe を参照されたし。)

- (16) vgl. Kleinere Schriften, S. 317.
(17) " S. 318.
(18) vgl. N. Hartmann; Ethik, 3. Aufl, S. 250~251.
(19) " S, 252.
(20) このようなハルトマンの考え方はマックス・シェラーのと同系統である。前者と後者との色々な問題についての捉え方や結論が相違していることについて述べることは重要であるが、小論ではそれらについて立入らない。尚、こゝでは M. Scheler; (Gesammelte Werke Band2) Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, I Teil, II, B, 2 Werte und Wertträger, を参照せられるならば幸である。
(21) vgl. I. Kant; Kritik der praktischen Vernunft, Erster Teil, I, Buch, 1. Hauptstück, §. 7.
(22) vgl. N. Hartmann; Ethik, 3. Aufl. S. 252~269.
(23) " S. 511.
(24) " S. 512.
(25) " "
(26) " S. 513.
(27) " S. 514.
(28) " "
(29) " S. 515~516.
(30) " S. 516.
(31) " S. 517.
(32) " S. 325~332.
(33) " S. 452~453.
(34) " S. 519.
(35) " S. 523.
(36) " S. 524.
(37) " "
(38) " "
(39) " S. 526.
(40) " S. 529.
(41) " S. 532.
(42) " "
(43) vgl. M. Scheler; Philosophische Weltanschauung, 1929, S. 43.