

导 论

一、问题的提示——以实践为目的的伦理学

近年来，“实践哲学的复权”或者“哲学的实践化”正在成为我国的话题。在联邦德国，这个问题在很久前就议论过了，对此，我国也有过介绍。A·帕鲁兹和 F·卡鲁巴哈的著作以《伦理学的根本问题》为题译了过来。最近，H·法林巴哈的《存在哲学的伦理学》也译成了日文。这些著作对实践哲学所提出的问题中，应作为伦理学问题来把握的内容是引人注目的。

法林巴哈在《存在哲学的伦理学》中指出，既要坚持存在哲学的人学和伦理学的若干批判倾向，但又不可停留于此，应该突破它，转向对于人的现实存在所具有的社会政治立场和人的现实存在的科学分析的新的关系的考察。但是，在这部著作中，并没有解决这个问题，特别是对于实践的伦理学的展开，尚未作尝试。

可以说，在哲学的诸流派中能够看到这样的志向：在今天诸种现实条件的基础上对历来的哲学进行反省，表现出了对哲学实践化的必要性的真正自觉。

回过头来说，在科学社会主义中，其哲学本质上是实践的东西，这个思想立场从确立伊始就被自觉意识到了。正如马克思在其博士论文《德谟克利特的自然哲学与伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》中所指出的：“体系和世界的关系就是一种反映的关系。为实

现自己的冲动所鼓舞，它和其余方面〔世界〕进入了紧张的关系。体系本身的内在满足及其圆融性便被打破了。那本来是内在的光的东西就成为转向外面的燃烧的火焰。”并谈到面对着现实世界的理论精神的强烈的“实践的力量”。在《关于费尔巴哈的提纲》中进一步提出了“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界”这一有名的命题。不仅如此，而且提倡贯穿提纲整体（尤其是第一、二、九、十条等）的、以批判以往“直观唯物主义”为前提的坚持实践立场的“新唯物主义”。

在我国早就有以大西祝的《伦理学》、西田几多郎的《善的研究》、和辻哲郎的《伦理学》、金子武藏的《伦理学概论》、矢岛羊吉的《伦理学的根本问题》为主的数部伦理学著作出版。那么，站在实践唯物主义的立场，怎样研究今天日本的伦理学呢？换言之，科学社会主义的伦理学，亦即马克思主义伦理学的现代基本课题是什么呢？这就是我们提出的问题。

二、人类历史的现阶段和今天的伦理

——和平与民主的伦理

在现代，需要我们探讨的是什么样的伦理、因而还有什么样的伦理学作为它的学术的反省呢？为了明确这个问题，即使简单地考察一下人类历史的现阶段也是必须的。

我不由得想到了，马克思的如下两段话，犹如在混沌、混乱之中为我们可以看清世界现状，指明了历史前进的方向。

（1）资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式。……但是，在资产阶级社会的胚胎里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件。因此，人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。”

(2)全世界工人的联合终究会根绝一切战争。”同那个经济贫困而政治昏聩的旧社会相对立，……一个新社会……的国际原则将是和平，因为每一个民族都将有同一个统治者〔已不是资本〕——劳动。”

在上两段话中，前者标志着对阶级对立扬弃之后才来临的真正的人类历史的展望；后者标志着对何时实现持久和平的展望。这是马克思在深刻的人道主义思想基础上，根据对资本主义社会、特别是作为它的基础的经济结构的科学研究而提出来的。

我认为，按照马克思的思想，今天的人类历史正处在如下的长期过渡的运动过程中：

(1) 资本主义（帝国主义）——共产主义（通过民主主义的完成）；

(2) 战争——持久和平。

但是不言而喻，这两个过程是相互渗透、互为媒介的统一着的。在这里存在着今天人类、各民族应该完成的两个最重要课题的统一和吻合

现代世界确实处在混乱和混沌之中，以致很难看清这个前景，并且充满了诸多现实的困难。特别是超级大国的核扩军备战仍在无限度地进行。而且，它提出了有限核战争的构想，甚至反复声言先发制人地实行核武器的第一次进攻。1984年6月美国太平洋舰队配备了装有导弹的核巡洋舰，因而核战争（特别是有限核战争）的危险实质上进入了新的阶段。核扩军备战还进一步扩及到宇宙空间领域。这样，人类就被置于“全面的”和“有限的”两种核战争的现实可能性及其可怕的威胁之中。正因为核战争是导致人类、各民族悲惨的毁灭的东西，因而，它意味着对人的生命的否定、对人类迄今所完成的、未来将继续完成的伟大历史事业的全面否定。核战争的爆发使上述两个课题（两个过渡）成为根

本上不可能的事情。唯有核武器，才是人类已经创造出的一切生产物中最非人性的东西。换言之，它是一点点人性都不包含的彻底反人类的东西。而容许这种东西的开发、制造和使用的恫吓，乃是世界的现实。核战争的准备者目前还不能受到世界人民法庭的审判。

岂止核武器！其他多种的、大量的非人道的杀人武器也在制造和开发。而且，为追求一切反人性的军事目标，巨额资金被浪费掉，另一方面，地球上还有五亿多人口被置于饥饿状态的痛苦之中。这样，一方面是财富的极大程度的集聚和浪费，并且是冷酷的傲慢，另一方面却是众多无辜的民众的极度贫困。迄今为止，对于解决起因于帝国主义剥削（大国的大企业、跨国企业等）的现代世界矛盾的一切办法，也还都没能采纳，这就是现状。正因如此，这种矛盾甚至在加剧。

这些问题难道和伦理根本没有关系吗？

与此相联系，我想提醒注意的是，第二次世界大战以后，不结盟运动在谴责帝国主义以新老殖民主义的形式继续剥削和掠夺发展中的各民族的罪行时所提出的如下几个重要论点。

1. 以破除新老殖民主义、经济独立、经济开发为目标的新兴独立国家的相互协力；

2. 确认帝国主义是阻挠获得符合人的尊严这个基本规范的生活水准的主要障碍，以及完全行使对自然资源的永恒主权；

3. 批判被限制的和平、被分割的和平（即坚持“和平是不可分割的”这一命题）；

4. 实现符合集团的独立自主精神和真正的民主主义要求的新经济秩序；

5. 停止妨害新经济秩序实现的军备竞赛，实行核裁军，确立永久的和平。

把这些论点归结起来，就是提出了基于人的尊严的立场，建立在反帝反殖民主义基础上（1、2）的和平（3、5）和民主主义的（1、2、4）诸要求。可以说，在这里提出了如下的伦理性的问题，即：保障符合作为基本规范的人的尊严的生活，通过集团的独立和相互协力、消除贫困和压迫、废除核武器而确立真正的和平与民主主义，等等。

在人类历史的现阶段 现代伦理学面临着这样的具体问题。然而，在非马克思主义者中间偶尔听到一种怀疑的论调，即：自从 F·尼采从根本上破坏了原有的价值体系以来，伦理学已经失去了客观的基准，伦理学本身存在的理由及其有效性也成了疑问。按照这种说法，似乎伦理学只占既成的学科分类之一角，好歹才能保住其风烛残年。另一方面，置身于马克思主义一侧的学者也不关心现实的课题，往往埋头于过去伦理思想的历史研究。我认为，现代伦理学的中心课题就在于和平与民主主义的伦理。

这里我想谈及 1978 年联合国第三十三届全会通过的《关于确立“裁军”的新哲学的决议》。它明确了这样的基本认识：对于制止核军备竞赛、实现全面裁军这个任务来说，引进伦理典范的力量是非常重要的。并强烈地申诉了确立以和平与裁军为目标的哲学的必要性。不管是马克思主义者还是非马克思主义者，不都认为这个要求是对今天的一般伦理学提出的重大的、迫切课题吗？我还想说，既然立场不同的人们在为此而真挚地协力，那就可以期待为着建构实践的理论而共同努力。

三、伦理学是什么样的学问？

那么，伦理学究竟是什么样的学问呢？首先，从伦理学以前被看作是什么样的学问说起。

1. 从伦理学书籍或辞典说起

从手头上的若干伦理学书籍或者辞典来看，对伦理学有多种解释：既有把伦理学看作是关于人的道德（或者道义的）或者道德意识和行为的学问的见解，也有把它看作是关于人的共同存在方式的学问的见解，如此等等众说纷纭。

大西祝说：“伦理学应该是在行为的道德判断中考究行为的学问同时又是从行为方面考究道德判断的学问”（《伦理学》）。这个规定同今天的教科书中常常可以看到的把伦理学看作是关于行为的道德（道义）性或者价值性的哲学研究的定义，大体上是一样的。

但是，仅仅以对道德和道义的判断或行为为中心来考察的见解，就不能完全把握对共同体侧面中人的意识和行为的考察这个方面。

与此相反，提出共同存在的侧面的是和辻哲郎。在他那里，伦理学是形成和调节人的共同存在（人与人的关系）的秩序或者方法，换言之，是关于社会存在的法则的学问。按照这种说法，伦理学就成了范围非常广泛的东西。“对伦理的探究毕竟是对人的存在方式的探究，因而无非是对人的探究。就是说，伦理学就是人的学问。”（《伦理学》）

其次，根据金子武藏编的《伦理学辞典》（1957年），伦理学在狭义上是以道德为对象的东西，在广义上则被当作同习俗和人伦（具有历史哲学的内容）相联系的东西。再有，在森宏一、古在由重编的《哲学辞典》（1971年）中，伦理学被理解为从生活的意义的角度，从其社会性、历史性方面研究道德行为或者行为的道德性质的学问。伦理学是“考察人类生活所希望的状态以及善恶，确立行为的规则，明确什么东西是值得努力的、生活的意义在哪里等问题，同时，研究道德的起源、建立道德规则的法则及

其历史性质的学问。”

2. 哲学史的回顾

其次，对这个问题有必要作哲学史的考察。把关于西欧古代伦理的体系的思想加以展开，留下著作的是亚里士多德。在他那里，伦理学是为着使每个人作为人、作为城邦市民（国民）具有善的性格（德行）的学问。所谓德行，是根据它可以判断人是“什么样的人”的东西，即指这个人本身的品性。但是，可以认为，人之所以具有作为德行的各种各样的德（卓越性、才貌德）既不是由于自然，也不是因为反自然，而是由于适应自然而产生出来的。我们借助于习惯、社会风尚而形成的。所以，所谓德行，可以说是第二自然。在亚里士多德看来，人的善是以城邦的学问为目标的，达到和保持城邦的善是值得从根本上重视的事情。

因此，一般地说，在亚里士多德那里的伦理学，是在与共同体的联系中考察人的德性或者道德的行为的学问，而德性被当作以习惯为媒介作为善而形成的东西。对他来说，城邦可以说是作为最大的共同体的象征而出现的，而超越城邦的共同体还没有考察。撇开由于历史条件的限制其视野的狭隘性不说，这种认为不是单纯的个人形成道德，而是同共同体不可分割地、并在共同体之中形成人的道德的观点，是值得重视的（当然，这里实际展开的是个人伦理上的事情，而且从今天看来，关于各个人的独立性的主张也是不充分的）。

① 提出外国的 φ·托罗布尼斯基的定义仅作参考：“伦理学是以道德的东西作为整体，即以作为人的活动的最重要的侧面之一的历史生活的特殊现象、社会的意识形态的道德为对象的哲学的学问。它明确道德在其他社会关系体系中的地位，分析作为社会制度的道德的本性、内在结构、作用，研究人类史中道德的起源和发展，为这样、那样的道德体系提供基础”（见 φ·B·康斯坦丁诺夫主编《哲学大百科辞典》，1970年）。

让我们飞越遥远的时代谈谈康德。对他来说，伦理学的课题可以说是为道德上的善提供基础。任何人都应该遵守的道德法则，应是不受任何条件限制的绝对命令。且认为只有自由才构成道德法则存在的根据。但是，康德停留在道德性（*Moralität*）领域中存在（*Sein*）与应当（*Sollen*）的二元对立的立场上。

黑格尔认为，康德的见解是主观意志的立场，自由不过是被简单地抽象地思考了；而自由应该是在现存世界中客观地实现的东西。换言之，在黑格尔看来，在康德的道德性的立场上，善仅仅是应该存在的善，而缺少现实性。真实的善应该是客观地实现的定在的自由（在这里存在与应当的对立在客观上被扬弃），这样就形成了扬弃道德性的人伦性（*Sittlichkeit*）的立场。黑格尔在某个地方也说：“伦理的东西（*dasethische*）就是人伦性和道德性”。不过，黑格尔的人伦性的领域，包括了家庭、市民社会、国家乃至世界史，如果把这些都作为伦理学的对象，那就把过于宽的领域都交给这门学问了。

3. 伦理学的定义

基于上面的考察，我想按其对象对伦理学作如下的规定。即：伦理学是这样一种哲学的分支学科，它是在历史所给予的与共同体的确立、维持和发展的关联中（并以此为前提、条件和基础），从道德的侧面研究诸个人、诸人格作为通过自己的活动参与共同体的确立、维持和发展的能动主体，趋向于人类的善的内在个性及表现这种个性的行为。

换一种说法，它是研究这些个人的道德性的社会本质、内容和结构，以及道德性在人类历史中的起源和发展及其规律性的哲学科学。^①

我认为关于伦理的社会学研究也是成立的，它也可以包含在伦理学之中。本书是在承认这一点的前提下，作了如上的规定。

下面对这一规定作若干补充说明。

(1) 共同体、特别是作为人类的共同体

说到共同体，当然要考虑到人类、国家、民族、阶级、城市、农村、家族等等。历来就有只着眼于单一的国家、民族的单线的历史发展的倾向，而把人类作为共同体从全面的发展的观点来把握，在今天已成为不可缺少的事情。我们应该从人类历史的现阶段的观点来把握现代的各种问题。

(2) 人格、人性

就“诸个人、诸人格趋向于人类的善的个性”而言，在这里，人格、人性以及后面强调的人的尊严的观点是特别重要的。我认为，应该积极地继承卢梭、康德的见解。^①

与此相联系 卢梭如下的话是值得注意的：“应该通过人研究社会，通过社会研究人。把二者分开来论述的人，恐怕对其中哪个方面都不能理解。”（《爱弥尔》）对人、个人、人格的考察同对共同体的考察是不可分割的。

(3) 行为和历史的现实

关于“作为内在个性的表现的行为”这个方面，存在着内在的东西和外在的东西的区别与统一、换言之，即道德的内在动机和外在行为的关系问题；在这里，存在着所谓心情伦理和结果伦理的统一问题，责任的所在问题。康德把应该，即可能的行为同单纯自然的行为严格区别开来。然而，正如黑格尔所认为的那样，对行为不能抽象地、形式地把握，而必须从具体内容上、在社会的、历史的场合中来理解。历史的现实是各种行为实现的前提，同时，各种行为又创造出现实；主体的行为在现实的场合进行，同

康德说过：“可以把理性的存在者命名为人格”，“作为理性存在者的人的尊严”，存在于人格中的人性；人的尊严的观念（《道德的形而上学基础》）

时，又由他们的行为而形成现实的内容。而且，这时，主体进行自我选择，内在的东西，可能的东西转化为现实的行为。

(4) 主体的角度和共同体的角度

正如上面引用的卢梭的话所指出的，在伦理的研究中，对下面两个支点的统一理解是不可缺少的。亦即：一个支点是社会关系的确立、维持和发展的观点，更确切地说，是共同体的角度；另一个支点是，活动着的人的观点，换言之，是自我实现的主体的角度。到了近代，后者受到重视，尽管如此，甚至停留在道德性立场的康德，也可以说是达到了把前者作为其中的前提的认识。但是在今天，二者的分裂显然是达到了极点：一方面，片面地强调抽象的孤立的单独的个人的存在，导致了极端个人主义一利己主义；而另一方面，是把个性纳入整体的集团主义。然而，主体性必须以共同性为媒介，同时，共同性也必须以主体性为媒介。这里当然存在着矛盾，我们应该坚持通过这种矛盾而达到统一的观点。

(5) 人类的善

在伦理学中，必须提出人间的善的问题。在西欧，柏拉图曾把“善的观念”作为一切事物的终极根据提了出来；亚里士多德认为，作为以德为根据的灵魂（内在的东西）的现实活动的幸福是最高的善。伊壁鸠鲁高呼快乐是第一个天生的善，斯多葛学派主张以德为唯一的善。在东方，有孔子的仁、孟子的仁义、墨子的兼爱思想。这些本来是远古时代的事情。

探究人间的善的伦理学传统，连续不断地贯穿于伦理思想史中。那么，在现代什么是善呢？它应该是继承过去时代的丰富思想的同时，在各种历史条件的基础上，带有新质的创造性的东西。正像伦理的东西是全部历史的东西一样，善也当然是历史的东西。

说是历史的东西，那么，它是否意味着只不过是相对的东西

呢？不，不是这样。尽管总是相对的（特殊的）东西，同时也包含着超越相对的东西（普遍的东西）的，才是历史的东西。作为这样的东西，历史的东西总是具体的、个别的。因而，所谓历史的发展，是特殊与普遍的具体的统一，是通过这种统一的诸形式的发展的诸过程、诸阶段的媒介，在连续性中非连续地、动态的展开。那么，今天的人间的善，作为这样的东西，究竟是什么呢？^①这是我想重新提起的问题。

四、现代伦理学各流派的原理及其批判

如前所述，我提倡发展能够回答现代人类历史的课题的伦理学（至少是个尝试）；我认为，在这方面，马克思主义哲学具有回答这个课题的最大可能性。从这个意义上说，常常可以看到脱离关于现实人类社会的发展的科学研究——简单地说，是科学的社会认识——的情况下的‘禁欲的’哲学或者伦理学的抽象研究因此就出现了什么任意决意呀、任意决断呀、任意选择呀的说法，这样，回答现实地提出的课题的伦理学的确立，恐怕就很难期待了。就是近年在联邦德国提倡的、在我国也介绍并议论的实践哲学的复权，如果仅限于根本不联系对人类社会发展的具体展望和社会实践中提出的具体问题的抽象构想，恐怕也无法回答今日的现实问题。

下面我打算对现代非马克思主义伦理学的几种主要倾向特别是它们的原理作批判地检讨。当然，那些立场也有各自成立的根据，在伦理学问题上也具有一定的意义。

在面临增加生产核武器、大国主义的军事干涉、进而医疗中的荒废（例如进行内脏器官的不必要摘除等等）的今天，还应该严肃地提出恶是什么的问题。

根据我的见解 可以认为 正如在黑格尔的《精神现象学》中展开了批判地包括以往时代和同时代的各哲学派别的体系一样，马克思主义伦理学也具有发展地扬弃现代伦理学诸流派的立场的巨大可能性，这样，马克思主义伦理学自身就会变得更加丰富，而成为更有活力的东西。但是在这里不能不限于简略的检讨。

1. 元伦理学

元伦理学的立足点是把伦理学的任务设定为对伦理命题作逻辑的（形式逻辑的）反省。据此，伦理学作为学问的任务就被完全限定了。

（1）构成元伦理学的一种立场的是 G·E·摩尔的直觉主义。按照他的著作《伦理学原理》（1903年）历来都提出善是什么的问题，作为对这个问题的解答所给出的各种各样的定义，都犯了逻辑错误。摩尔重点批判的是，想根据具有某种自然性质的经验事实来规定善的自然主义倾向的伦理学。根据他的意见，所谓定义，无非是把较复杂的概念分解为简单要素的概念，而“善”这个概念是无论如何都不容许作那样的分解的简单概念，作为命题只能说“善就是善”。这样以来，善就被当成只能靠直觉来把握的东西了。

在摩尔之后 W·D·罗斯主张“正义”是不可能定义的东西；A·C·尤英克主张“应该”（ought）是不能定义的东西。

摩尔的见解给其后的分析伦理学流派以很大影响；在一部分人中间，它被看作是今天给现代伦理学提供出发点的东西（参阅堀田彰：《伦理学的根本问题》，载堀田、片木编著：《现代伦理学》，1974年版）

摩尔的立足点是要说明仅限于像上面那样下“定义”的善是不可能定义的东西。但他在原理上显然是不成功的；假如以此为出发点的话，有成果的伦理学的创立恐怕是不能指望的。在伦理

学史上，迄今为止，对于人间的善作了大量的考察，积累了丰富的思想，但是谁也不曾尝试在把复杂的概念分解为简单概念那种意义上给善下定义。

当采取一看就能看清定义这样的表达“所谓善就是……”等等）时，是经过了以人类生活中的生活实践为根据的伦理学的持续考察，在其结论上采取这种表达形式无非是以所谓终极的善如何如何的形式，来概要地表示其思想。在这种情况下，即使所谓直觉也起作用，但是仅仅靠单纯的直觉一定不能得出这样的结论。在这里也会有从经验的水平向理论的水平发展的过程吧！

（2）考察一下作为元伦理学的另一种立场的逻辑实证主义即分析哲学的见解。路德维希·维特根斯坦在《逻辑—哲学论稿》（1922年）中的“可说的东西要明晰地说出，对于不可说的东西应当沉默”的说法是很有名的。所谓明晰地说，就是以科学的方式记述世界，这样的命题被当作有意义的命题。规范伦理的命题、一切形而上学的命题，乃是同世界的界限的彼岸、即不可说的东西相关的东西。他认为世界上不存在价值。

由于继承了维特根斯坦的这部著作的基本思想，并在马赫主义的实证主义基础上把符号逻辑学作为工具来使用，从而形成了逻辑实证主义即分析哲学学派。其代表人物之一鲁道夫·卡尔纳普主张，对包括关于价值和规范的命题的形而上学领域作判断的命题是无意义的。而且他还认为，伦理的表达不过是情绪的表露。A·J·艾耶尔也阐述了同样的见解，认为伦理学的概念是虚假的，不可分析的。

在他们那里，事实判断和价值判断被严格区别开来。前者换言之，事实和记述的领域的问题是语言分析的课题，超越它的领域处于科学之外。作为科学的价值论也好，规范的伦理学也好，都是不成立的。

在伦理中确实也有情绪的侧面、激情的侧面。但是，就此而言，即使是科学的认识也具有激情的、热情的、意欲的侧面。古代的“对人的爱存在的时候，对学问技术的爱也存在”这个希波克拉提斯箴言也表明了这一点。问题勿宁说是首先在于这些分析哲学家把哲学的课题局限于语言分析，而且主张伦理学作为科学是不成立的。为了此种目的，他们在伦理问题上陷入了非理性主义的情绪主义之中。H·法林巴哈也指出了这种立场的没有成果，它排除了规定人伦义务的正当要求，使它在情绪决定的私念中解体了。

元伦理学不能在原理上对现实问题作出任何回答。与其说只是他们自己放弃了对伦理学的客观基准的探究，不如说他们反对这种探究本身，封闭在“元”的孤垒中了。

2. 实用主义伦理学

众所周知，实用主义不理解客观真理的观点，把真理看作只是从适应环境的角度来看的有用性。在伦理问题上也是这样，把善当作有用的东西。约翰·杜威也把伦理学的问题简要地归结每个人的嗜好和行为，认为伦理学就是解决在适应环境过程中观念作为工具是成功还是失败这种问题的。就是说，如果有效地起作用就是善的。因此，可以认为实用主义坚持这样的信念：各人所怀有的善和目的是不同的，即存在着许多种善和目的，而原理、规范、法则等等不过是为了分析各种状况而在当时方便地使用的工具。因此，正如大家所看到的，伦理学，甚至认识论，也都没有客观标准，勿宁说他们拒绝这种客观标准。

实用主义的鼻祖 C·S·皮尔斯在《信念的确定》这篇论文中论述说，不是以真的信念的确定、而仅仅以信念的确定为探究的唯一目标。这是因为，判定信念的真伪是丝毫没有必要的，如果能够有益处的强固的信念得到实现的话，那么，它真也好、伪也

好都能使人得到满足。对此，美国的马克思主义哲学家 H·K·威尔斯批判道，这种全面否定客观真理的发现的见解，认为在一定的集团中强行通过的信念一确立就足够了——无论真还是伪都可以——，这样，就成了连白色人种的种族歧视也要加以肯定的逻辑（《实用主义》，1954 年版）。实用主义的真理观和道德观就这样轻而易举地成了越南战争合理化论，成为肯定有限核战争的构想首先使用核武器的政策的理论，而且成为论证把中子弹称为“人道的武器”的耸人听闻的反伦理的工具。

3. 现象学的伦理学

现象学派——其创始人是艾德蒙德·胡塞尔——的伦理学代表人物是马克斯·舍勒尔。“面向事象本身，这个口号是有名的，但现象学中所谓“事象”不是指个别的感事物，也不是指独立于人的意识的客观事态。当从这样的外部世界返回到给我们提供纯粹意识的直接经验的、被当作根源的生存世界，并在那里记述凭本质直观把握的东西时，就形成了现象学的固有立场。舍勒尔站在这个现象学的经验的立场上，想展开与康德的形式主义伦理学不同的实质上的价值伦理学。

舍勒尔提出了诸价值的体系的序列。就基于价值的形态的序列而言，是指感性的价值（舒适与不舒适）、生命的价值（高贵与卑贱）、精神价值（美与丑、正义与非正义、真理认识的价值）、圣（与不圣）的价值构成的序列。最后的东西可以说是宗教的价值。这个序列存在于从低到高的关系中。所谓最高的“圣”的价值与绝对的领域相联系，一切其他价值可以看作是它的‘象征’。

根据舍勒尔，是情绪起着认识价值的作用。其中有感悟的作用，有作为更基础的东西的选取和后置的作用（对某种价值进行选取、把其他价值置诸于后的这种选择作用）进而还有作为根本的东西的爱与憎。在情绪作用中没有理性的契机

善恶的道德价值可以从它与价值序列之间的关联来考察。使积极的价值得以实现或将要实现的作用就是善，反之便是恶。并且认为，绝对是善的东西，是最高价值形态中积极的价值（圣）的实现，其他价值的实现仅仅是相对的善。

舍勒尔把自己的价值现象学称为“情绪的生（生活）的现象学”。在这里，道德上的善和宗教的净福达到了最深刻的一致。

这样，根据舍勒尔的意见，伦理学就在排除理性的情绪的领域，换言之，在情绪的生活领域中确立起来。如前所述，虽然提示的是“客观的”价值序列，但它却仅仅是作为现象学的纯粹经验中的本质关联的东西。当舍勒尔谈论“精神”时，拒斥理性——而且是黑格尔所说的那种客观理性——的意义，归根到底是〔把精神〕作为非理性的东西（生）来理解的。F·托列鲁奇指出了他“天主教的尼采”的特征。这样一来，在现象学中，世界就被归结于人的非理性的精神即“生”也即主观体验的水平上了。

值得注意的是，在圣的领域中伦理和宗教的一致思想，可以认为是那个“所期待的人品”中的“宗教情操”、“敬爱之念”〔参见本书第一部之八之（二）之3〕等的一个根据。

4. 存在主义伦理学

克尔凯郭尔 存在主义固执地坚守作为存在的自我的立场。

现代现象学者梅洛-庞蒂也说：“只有在这个栩栩如生的生活的世界上，我们才能了解客观世界的权利和它的诸界限。”现象学把一切的一切，从而一切科学认识，当成从这个主观世界中取回的东西。“‘面向事象本身’这个现象学方法论的准则，实质上无非是一切现代哲学和现代诸科学的方法论态度的归纳”（木田元：《现代哲学》，1969年版）。

- ② R·奥兹托的著作《神圣的东西》是继承地发展休拉依艾鲁马贝的宗教论（在感情之中能够理解宗教的本质）的东西，他所说的“ヌミノゼ”是对莫名其妙地超越的东西、神圣的东西的激动的感情（情绪），它构成宗教的基础，是“所期待的人品”的根据。但他不属于现象学派。

提供这个出发点的是批判地对抗黑格尔体系的普遍性思想的 S·克尔凯郭尔。对于他来说，所谓存在的东西，是他人不可代替的自我、作为孤独的东西而存在的自我。然而，按照他的看法，众多的人作为单纯的大众丧失了本来的自我。因此，所谓伦理的东西，就是使埋没于大众之中的自我从那里摆脱出来返回到本来的自我的存在的东西。但是，克尔凯郭尔认为，伦理上的存在还不是那本来的自我，而是把根据超越这个本来的自我的信仰而进行自我拯救的宗教的实在作为最高的东西。正因为如此，孤独者被认为具有同上帝这种超越者之间以绝望为媒介的真正的联系。

海德格尔 与克尔凯郭尔不同，主张没有上帝的存在（以 F·尼采的有名思想“上帝死了”为媒介）的是马丁·海德格尔。他还把埋没在人（作为大众的）中的非本来的存在同本来的存在区别开来。后者是自觉为孤独者的存在。对此的自觉是由于直面死亡、生活的不安所使然。真正的存在，是在于由于每次进退两难的状况，每次为了恢复本来的自我而决断的情况之中。尽管海德格尔没有特别谈论伦理的东西，但是他的哲学把人看作是应有的存在，在这一点上可以说包含着伦理的内容。

克尔凯郭尔把当时的民主主义的要求当作使人平均化、使真正的存在迷失的东西来反对。无论是克尔凯郭尔还是海德格尔，都提倡作为同反大众性不可分的东西的孤独者。不应该忘记在第二次世界大战期间，后者曾支持纳粹的事实。

萨特 对于 J·P·萨特来说，上帝是不存在的。创造出人的是人本身。无须探究人的本质，唯有存在是一切（《存在先于本质》）。他说：“除了人的自我创造，什么也没有。”人在这种自我创造中是完全自由的。这是因为，〔人〕是从虚空中创造出来的。人是各自孤独的。在他那里什么依靠都没有，什么援助也没有，时刻处在创造这种刑罚中。人的存在无非是由虚无所支撑并不断从