

シェーラーの「共感」概念とその宗教哲学的背景

著者	鬼頭 葉子
雑誌名	長野工業高等専門学校紀要
巻	52
ページ	1-8
発行年	2018-06-30
URL	http://id.nii.ac.jp/1051/00001021/



シェーラーの「共感」概念とその宗教哲学的背景*

鬼頭 葉子**

Scheler's concept of "sympathy" and its religious-philosophical background

KITO Yoko

This study aims to clarify the influence of religious thought in Scheler's concept of "sympathy." Given his study of ethics, although Scheler adopts a phenomenological approach, he uses metaphysical explanation in most of his "sympathy" thoughts when considering the relationship of each personality and its origin. Because the occurrence of co-emotions such as "sympathy" cannot be explained by empirical, accidental, and mechanical relationships, Scheler requests a "Creator" who had commonly created all persons who have "common sensibility (Gemeingefühl)." Based on this, Scheler's "sympathy" concept is built on theism, and the characteristic of Scheler's "Catholic period (1912-1921)," which is the second phase of his thoughts, can be clearly seen in his "sympathy." According to Scheler, "sympathy" is based on "love." Moreover, "value" is found by the action of "love," and "love" is defined as a movement to find "value." Scheler notes that "sympathy" and "love" are combined with the concept of "value"—a characteristic point that has been continuously questioned in philosophy and ethics. The influence of Christian thought can also be confirmed in "love" and "value" associated with this "sympathy" concept. Therefore, Scheler's "sympathy" concept is combined with religious thought both in terms of its methodology and of the concept of "love" and "value" based on "sympathy."

キーワード：シェーラー，共感，宗教哲学，愛，価値

はじめに

近年、徳倫理学や、比較思想研究の分野で、「共感」や「あわれみ」は重要な鍵概念となっている¹⁾。これまで「共感」について論じられてきた哲学・倫理学として、マックス・シェーラーの思索は、よく知られており、特に彼の中期の著作『共感の本質と諸形式』（初版一九一三年、第二版一九二三年）で、共感概念についての詳細な分析がなされている。またシェーラー研究においても、「共感」概念について、シェーラーの現象学的手法を追いつつ、感情機能としての共感における対象や自他の関係を明らかにする

ことが多く試みられてきた。しかしシェーラーの『共感の本質と諸形式』での議論においては、フリングスやマクギルが批判するように「共感」に関連して「愛」や「価値」といった諸概念が次々登場し、それらが体系的に一貫していないようにも見て取れる²⁾。そのため、「共感」概念、「愛」概念、「価値」概念各々についての詳細な研究はあるが、「共感」—「愛」—「価値」の諸概念を連関づけて、その関係性を明らかにした研究は稀である³⁾。また、シェーラーの「共感」—「愛」—「価値」の概念的連関が十分に評価されていないため、シェーラー共感論の現代倫理学に対する適用可能性の限界についての議論に課題がある⁴⁾。筆者の予見では、フリングスが正しく指摘するとおり、シェーラーの「共感」概念の形成過程には宗教哲学的背景が極めて重要な地位を占めており、共感—愛—価値の派生過程にも宗教哲学が影響し、これら諸概念の連関を成立させていると考えられる⁵⁾。

* 本研究は科研費 基盤研究 (C) 17K02199 の助成を受けたものである。

** 一般科准教授

原稿受付 2018年5月18日

そこで本稿は、シェーラーの『同情の本質と諸形式』で記述された「共感」概念の背景となる宗教思想とはいかなるものか、また同書で分析される「共感」概念からどのように連関して「愛」や「価値」概念が派生するか、この二点を明らかにすることを目的とする。なお本稿では、シェーラーの広範な思想の中から分析対象を『同情の本質と諸形式』および『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』に絞ることとする⁶⁾。これによって、共感についての記述から導出される愛や価値について、その連関や派生過程をより詳細に追うことができるだろう。そのため本稿では、以下の順に論考を行う。まず『同情の本質と諸形式』における「共感」概念の特徴について、他の思想家と比較しつつ明らかにする(第一章)。続いて「共感」概念と「愛」および「価値」の連関を明確化する(第二章)。さらにシェーラーの共感—愛—価値の諸概念を結びつける宗教哲学について、その特徴を抽出し(第三章)、シェーラーが残した課題について示唆する。

1. シェーラーの「共感」概念について

1-1 感情主義の系譜とシェーラーの「同情倫理」批判

まず、シェーラーの共感概念の思想史的背景を簡単に確認しておく。17世紀隆盛した近代合理主義哲学において、特にデカルトやスピノザでは、人間存在は理性によって本性的に説明可能であり、共感に代表されるような情念は、弱さに由来する自己愛や、理性的でない人々にのみ有益なものとして、積極的な意味を有していなかった。共感などの感情を中心概念とする哲学が登場したのは、18世紀以降、道徳哲学上の議論において理性主義(rationalism)を批判する形で感情主義(sentimentalism)が提唱されてからである⁷⁾。感情主義の立場はハチスン、ヒューム、アダム・スミスらに代表され、中でもスミスは、共感概念に基づく道徳哲学の牽引者として、「共感」を人間の道徳的行為の起源として捉えている。スミスらの試みは、近代的個人の利己心と普遍的な道徳判断との対立を感情主義という地平において解消しようとするものであったと位置づけられるが⁸⁾、特にスミスは、客観的な立場として「公平な観察者」の概念を共感論に組み入れ、過剰な自己中心主義や主観的な偏りを排除した。しかし「公平な観察者」が同胞集団内の視点である限り、その道徳的価値判断は、特定の社会的・文化的状況を超えて普遍的な妥当性を持つことはない⁹⁾。

シェーラーはスミスにおける「同情

(compassion)」および後のショーペンハウアーの「共感(Mitleid)」を中心とした哲学・倫理学を「同情倫理(Sympathieethik)」と呼び、自らが用いる「共同感情(Mitgefühl)」とは質を異にすることを示している¹⁰⁾。まずシェーラーは愛および憎しみといった根源的な概念が、「同情倫理」においては共感的態度の形式あるいは結果とされることを批判する¹¹⁾。シェーラーの言う「共同感情」とは、人間が生得的に有する「共感得(Mitfühlen)」すなわち「他者の感情を感得することができ、その状態を真に被る(leiden)ことができる」機能によって生じた「感情の状態」を指す¹²⁾。シェーラーにおいては、共感得というはたらきは、それ自体は「価値無記的(wertindifferent)」な機能に過ぎない。共同感情は「他者の体験に即した喜びや苦しみについての感得という志向性を含んでいる¹³⁾」と言われるように、他者の感情についての志向的認識機能であるものの、共同感情を持つこと自体が道徳的行為とは捉えられない。

したがってシェーラーによれば、スミスやショーペンハウアーの「同情倫理」は、他者に同情するという行為そのものに最高の道徳的価値が付与されている点で、自身の「共同感情」概念とは大きな違いがあるのである。確かにスミスにとっては、人間がいかに利己的であっても他者への「共感(sympathy)」の情動を抱きうる存在であり、「共感」は利己的な原動力とはなり得ない¹⁴⁾。さらにスミスによれば、他者からの共感において、個人はどのような行為が社会において肯定され道徳的に正しいものであるかを知ることができる。またショーペンハウアーにおいては、一切のエゴイズムを含まない他者への「共感(Mitleid)」を動機とする行為のみに、道徳的な価値が帰せられるため、「共感」概念の道徳的価値は極めて高い¹⁵⁾。さらにショーペンハウアーの言う「共感」では、自己は他者において共に苦悩することによって、実存あるいは経験世界においては自己と非同一である他者との「本質的同一性」に至ることが示されている¹⁶⁾。シェーラーのいう「共同感情」において、ショーペンハウアーでは明確な「共に苦しむ」といった要素が、それ自体道徳的と捉えられているわけではない。むしろシェーラーはショーペンハウアーを批判しつつ、共苦それ自体に苦痛への倒錯した愛着や、「苦しむ者に賦与されている積極的な諸価値」を称揚するルサンチマンに陥りがちな傾向があることを指摘する¹⁷⁾。シェーラーの場合は、「真正な共同感情の作用は、肯定的・道徳的な価値を持っている¹⁸⁾」とあるように、共感

における道徳的価値は、その作用が結果的に価値を実現することにおいてのみ賦与される。ここまで「同情倫理」と批判された共感論の特徴に比して、シェーラーがどのような視点をとるかについて記述したところで、シェーラーの「共同感情」自体の構造について詳述していきたい。

1-2 シェーラーにおける「共感」— 共同感情 —

先述のように、シェーラーの言う「共感」は、共感行為自体の倫理的価値が注目されるのではなく、「価値無記的 (wertindifferent)」な機能として捉えられている。共感概念自体は、シェーラーにとっては人間の生得的な感情機能であり、あくまで現象学的方法によって記述される。シェーラーによる「共感」一般の分析に基づけば、広義での「共感 (Sympathie)」とは、第一に「感情伝播 (Gefühlsansteckung)」、第二に「一体感 (Einsfühlung)」、そして第三に「追感得 (Nachfühlen)」、第四に「共同感情 (Mitgefühl)」の四つの形態に分けられ、各々における「志向性」のあり方によって真の共感であるか否かが判明する。シェーラーは第四の「共同感情」のみが、真の共感現象を生み出すと言う。

第一と第二の共感は、他者の体験への志向性がなくとも成立する、非志向型共感としてまとめられる。「感情伝播」は、もらい泣きや笑いの伝染のように、他者の苦悩や喜び、他者の体験への志向性を持たなくとも成立し得る。また第二の「一体感」も他者への志向性は存在せず、集団ヒステリーや催眠の場合のように、他の自我が、自分の自我と同一化された際に生じるものとされる。

他方、第三と第四の共感、他者を志向する共感の型を持つ点で共通するが、両者は厳密に区別される。第三の「追感得」は、他者の感情を「認知」するのみにとどまっており、そこに他者への何らかの「思いやり (Teilnahme)」は含まれない¹⁹⁾。第四の「共同感情」では、「他者の苦しみ」と「私の苦しみ」が一つの事実となるような「相互感得 (Mit-einanderfühlen)」ではなく²⁰⁾、両者は異なる二つの事実であるものの、「追感得」された他者への感情およびそれに帰属する価値態 (Wertverhaltes)²¹⁾ という「実態への反応 (Reaction)²²⁾」という要素が付加される。すなわち共同感情は、他者の感情感得のみならず、その感情への受容的態度や、他者の感情への参与が含まれる²³⁾。すなわち共感とは、「我々にとって他なる存在者の体験が直接理解されるようにみえる、参与する (teilnehmen) プロセス」である。

2. シェーラーにおける「共同感情」と「愛」および「価値」概念の関わり

2-1 共同感情を基礎づける「愛」

本章では、共同感情について、宗教哲学的背景に踏み込まず、シェーラーの依拠する現象学的アプローチに沿って概観する。よって本章では、共同感情／愛／価値の関連性については、未だ不十分な形となるが、次章で扱うシェーラーの宗教哲学的背景において、これら概念の関係は明確化されるであろう。愛および価値との関わりについて、シェーラー自身は、ショーペンハウアーの言う「本質的同一性」における他者への愛は、自己愛の拡張に過ぎないと批判し、共同感情は、自己と異なる他者の本質を同一化・対象化することがないという特徴を持つとする²⁴⁾。「共同感情」は、「愛の様式と深みからのみ帰結する」感情である²⁵⁾。先述のようにシェーラーにおいては共感の機能に倫理的価値はなく、共感感情よりも愛の方が、共感を基礎づける根源的な概念と捉えられている。シェーラーによれば、「共感には愛に基底づけられており、一切の愛なしにはその作用をやめるが、その逆は全く生じない (中略)。我々は愛する程度と深さにおいてのみ共感する²⁶⁾。」つまり「愛なき共感」はあっても「共感なき愛」はあり得ない。よって愛は、感情としての共感を基礎づける、より根源的な性格を持つ。愛なき共感とは相手の感情に対する気まぐれな反応に過ぎない場合もあり得るが、愛はその対象に持続的に作用するという位置づけとなる。

またシェーラーの定義によれば、愛とは「より価値の低いものからより高いものへと向かう運動²⁷⁾」とされる。愛は、「対象においていまやそのつどより高い価値を、全く持続的にしかもその運動の経過のうちに浮かび上がらせる²⁸⁾」ものであり、さらに愛とは、「価値をになうあらゆる具体的・個体的対象が、かれにとっての、そしてかれの理想的使命にしたがっての、可能的な最高の諸価値にいたる運動、あるいは、かれにとっての本来的であるとこと、かれの理想的価値存在に到達する運動²⁹⁾」と定義される。

ここで言われる「価値」には、すでに実現している価値と可能的に実在する価値とが含まれている。というのもシェーラーによれば、愛は無差別であるがゆえ、愛が見出す価値においては、経験的な価値事実と、あるべき理想的な価値像とは区別されないからである³⁰⁾。しかしこの愛は、欠点や劣性を持った対象を「あるがまま」に愛し、そこにとどまることは異なる。人は「対象のなかに感じる価値によつ

て対象を愛する」のであり、その「価値を通じて」当該対象を愛するとされているからである。また愛が「より高いものへの運動」であるというテーゼが成立するためには、「実在的なものとしてすでに与えられている価値」に対し、「積極的にはいまだ与えられていない可能的な「より高い」価値への志向」というベクトルが付加されなければならない³¹⁾からである。

シェーラーにおける「愛」とは価値を見出す運動であると帰結されるが、シェーラー自身、『共感の本質と諸形式』において、記述の半分を費やして愛について論じており、「共感」と「愛」の関係が分かりにくくなっている。シェーラー研究においても、フリングスによれば、愛や憎しみは共感のような、機能としての感情とは関わりなく成立しうる作用と解釈されている³²⁾。フリングスは、機能としての共感と、作用としての愛の関わりについて、関係性を否定しているが、筆者自身は共感と愛との連関については、宗教哲学的背景においてその連関が説明可能であると考ええる。

一方「共感」も愛と同様、精神の「作用」として、「感得」と「先取 (Vorziehen)・後置 (Nachsetzen)」のち、「愛および憎しみ」の前に生じると位置づける、ルーサーのような論者もある³³⁾。ルーサーの見解については、共感と愛が関連付ける点は賛同できるが、共感と愛が序列なのか基礎づけなのかは不明確だと言えよう。ここで論点を整理するため、シェーラー自身の記述に立ち戻ると、愛は対象において高い価値を見出そうとする運動であるため、そこに持続性が付与されるが、共感には持続性が要求されない。また価値把握についても、先取や後置のように価値の高低認識ではなく、フリングスの言を借りれば、愛は「価値把握作用に対しての基底」として、対象についての価値判断から自由である³⁴⁾。

2-2 「価値を見出す愛」

すでに「愛」と関連して「価値」について若干触れたが、シェーラーの言う「愛」と「価値」を切り離して論じることは困難であり、共感から導出される両者は密接に連関する。シェーラーの価値倫理学は、一九一六年の『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』において詳述されるが、本研究は「共感」概念を基礎づける宗教哲学的背景の探求が目的であるため、主に『同情の本質と諸形式』の記述から「価値」について導出していく。

まず、我々は価値をどのように把握し得るのか。シェーラーにおいて、価値は感得という志向的機能によって認識される。価値のより高いものは、知的

判断以前に直感的に「先取」される。「先取」は、他の価値に比してある価値を感得するはたらきであるが、それに対して、より価値の低いものを把握する作用が「後置」と呼ばれる³⁵⁾。この機能において、価値の高いものを認識する（先取する）ためには、価値Aおよび価値Bの二つのうちのいずれかが優先するという事実を前提する³⁶⁾。「先取」は、二つの価値の認識機能である。

価値は、感得によって認識されるが、シェーラーは「価値を見出す」作用として「愛」の概念を導入する。「先取」の対象は「価値そのもの」だが、「愛」の対象は「価値あるなものか」「価値あるもの」といった特定の事物や人格を指し示す。志向的運動である愛において、ある特定の人物であれば、その人が有する価値Aから、その人が持つAより高い価値が見出されるのである。「愛」（および「憎しみ」³⁷⁾）は、価値認識を基底づけるが、決して価値の認識作用そのものではない。さらに価値を見出すという愛は、対象の価値あるがゆえに愛する愛とは異なる。例えば「善い」という価値ゆえに相手を愛する仕方は、シェーラーによれば「パリサイ主義的」な「善きものに対する愛」とみなされる³⁸⁾。すなわち相手を対象化・固定化する評価から愛が生じるのではなく、相手のうちにより高い価値を見出そうと試み続け、はたらきかける作用が愛なのである。

このような「価値」の感得の仕方によって、シェーラー倫理学が目標としたのは、カントに代表されるような主観主義的・形式主義的な道徳理論を超えることである。そのためシェーラーは現象学的方法とともに価値実質主義をとり、価値は人間にとってアプリアリなものであると捉える試みを行なう。フリングスによれば、カントやニーチェの主観主義的な価値理解と異なり、シェーラーの価値論は客観主義的と捉えられるが、シェーラーの価値論における客観主義とは、諸価値と価値序列には情緒的にアプリアリな所与性があるということであり、カントのようにアプリアリなものを形式的・合理的なものと結びつけた立場とは異なる。また価値は、それが取る存在形態から独立しているという客観性を持っている³⁹⁾。つまり価値の性質は、その担い手が変化し消滅しても、依然不変なのである。このような諸価値および価値序列は、主観的・社会的・歴史的要因によって変化することがないと同時に、理性や意志から演繹することもできない、精神の情緒領域に法則性や純粋性を見出すシェーラーの立場を明確に示している。

3. シェーラーの宗教哲学

3-1 共感／愛／価値の紐帯

以上のように、シェーラーの共感論は、愛や価値との関係において多層的な構造を持っており、完全な体系的議論ではないようにも見て取れる。やや錯綜したシェーラーの議論における宗教哲学的背景を考慮しなければ、その一貫性を正しく読み取ることにはできないであろう。以下、共感／愛／価値をつなぐシェーラーの宗教哲学を確認していく。

まずシェーラーにとって共同感情が真の共感であるのは、他者を単に対象化することなく、自我と異なる異質な他者の存在が維持される「共感」が生じるためである。「共同感情は、ショーペンハウアーやE・ハルトマンの主張にみられるような、人格の本質的同一性を示しているわけではなく、むしろ反対に、真の共同感情こそ純粋な本質的差異をあらかじめ前提している⁴⁰⁾。」それでは、なぜ自己と異なる他者の間で「共感」が生じることが保証されるのだろうか。シェーラーは、現象として立ち現われている共同感情は、本来人間に生得的であると言明するが、その由来はどこにあるのだろうか。シェーラー自身は「共同感情」の分析において現象学的手法に徹しており、形而上学的アプローチを取らないが、「共同感情」は「形而上学に対する素材という意味⁴¹⁾」としては唯一、人格相互の関係性と、その関係性の由来についての洞察においてのみ有効となると言う。すなわち生得的な共同感情の発生は、経験的・偶然的・力学的関係など連合説によって説明不可能であるため、この感情をあらかじめ共有しているあらゆる人格の同一の創造者を推論する基底が説明原理となる。したがってシェーラーによれば、人間の共同感情は、動物世界にもみられるような一体感や感情伝播とは逆に、世界根拠に関する汎神論的形而上学ではなく、有神論的形而上学を指し示すという⁴²⁾。

このようなシェーラーによる「共感」の現象学的分析は、本来カントのような主観主義的道德を超えることを目指す立場から生じた方途であり、間主観性の哲学の出発点として、「共同感情」という作用を位置づけたと考えられる。すなわち「共同感情」は、愛や価値が単なる自己愛や自己のみにとっての価値で終わるのではなく、他者の感情を認知し受容し、他者との社会関係において醸成されたものであることの証左となるわけである。共同感情が生得的であり、その由来として、自他を含むあらゆる人格の創造者を想定する点で、『共感の本質と諸形式』におけ

るシェーラーの「共感」概念は、その構造上、思想的変遷の第二期とされる「カトリック期（一九二〇—一九二一年）」の特徴が明らかに見て取れる。

しかしシェーラーが共同感情によって、愛や価値の共同体性を確保し、共同感情の生得性という特徴から有神論を要請する仕方については、異なる説明原理もありえ、それもまた説得的であることを指摘しておきたい。愛や共感などの情緒的領域における直観に表出する本質の観取というアプローチは、現象学的方法論の特徴を表すと共に、この世において神を知る方法として、情緒的作用において本質直観を認めるという点で、シェーラーが当時依拠していたカトリックの受肉思想に影響されているように思われる⁴³⁾。したがって別のアプローチをとる場合、異なる説明原理が用いられることになる。例えばプロテスタンティズムの立場からは、パウロ・ティリッヒのように、実存の状況下、本質的な価値や愛などは直観されることはなく、現実存在は常に実存と本質との混合であると捉える見方もある⁴⁴⁾。また言語や事物など有限なものによって表象された「本質」は、表現形式の有限性に限界づけられ、断片的なものでしかあり得ない。

さらにシェーラーによれば、一体感、追感得、共同感情、人間愛、人間と神に対する無宇宙的な愛といった情緒的領域には、それぞれを基底づける本質的法則的關係が存在する⁴⁵⁾。まず「一体感」は進化や成長の未発達段階でも見出される感情であるが、「追感得」は発達した状態において見出される。例えば幼児は母親との一体感から、自我とは分離した存在としての相手の感情を認知することができるようになる。「追感得」における他者の感情についての認知は、他者の感情を受容し引き受けることによって「共同感情」となる。

そしてこのような「共同感情」は、「人間愛」を基底づける、とシェーラーは言う。真の人間愛は、善人と悪人の区別すらしない。共同感情は相手の感情に反応する受動性を持つものに対し、人間愛は共同感情の機能する領域を、特定の相手にとどまらず拡張していくという能動性を持つ⁴⁶⁾。「なにびとも、罪あるものも、その場合に理由なくみすごされないためには、普遍的人間愛を欠くことはできない(中略)。このためには価値とは無関係な共同感情に基底づけられ、決して人間相互のあいだに価値の区別や愛情の優劣をつけない人間愛が必要なのである⁴⁷⁾」そして「人間愛」は、「人格および神に対する無宇宙論的(akosmistisch)な愛」を基底づけるとされる⁴⁸⁾。「無宇宙論的な人格への愛は、本質的にも必然的に

も有神論と関連している⁴⁹⁾。」

フリングスによれば、シェーラーの現象学的価値研究は、最高価値としての人格価値の直観に至り、人格についての研究は諸人格の人格である神へと至る、という意味で一貫性が確保される。このようにシェーラーの倫理学は、明らかに彼の宗教哲学に裏づけられている⁵⁰⁾。さらにシェーラーにとって、共感する感情は美德ではなく、徳の諸価値を本質的に担うものとしての、人格そのものに価値が付与される。「人格価値に対する愛、すなわち人格価値をつらぬく現実性としての人格に対する愛は、すぐれた意味における道徳的愛である⁵¹⁾」シェーラーにおいて価値は序列があり、人間もまた生命的価値、精神的・文化的な価値、人格的価値をそれぞれ有している⁵²⁾。シェーラーは価値を人格的な枠組みにおいて機能するものとみなしており、人格価値は価値序列の最高の地位を占める。

このように、シェーラーの言う価値では人格的価値が最高位となり、また愛では人格的愛が最高位として序列化されている。これらの人格的価値、人格愛の範型となっているのが「神における愛」であるとされる。神と人間との愛においては、人間が神を対象物として「神に対して」愛を持つことは本来ではない、シェーラーは言う。神への愛の最高の形式は、「神の世界に対する愛」および「神の神自身に対する愛」との共同遂行であり、アウグスティヌスが「神において愛すること」と呼んだ状態を指す⁵³⁾。「神において愛すること」は、「神を愛すること」以上のことであり、「人間に対する神の先行する愛によって制約されたものとして体験され、思惟される」とシェーラーは言う⁵⁴⁾。神の「共同遂行」というモチーフは、人格間にも適用されている。すなわちある人格の自己が、自己を愛するという行為を「共同遂行」することによって、人はその人格に参与可能となるのである⁵⁵⁾。

したがって、シェーラーの「共同感情」は他者を対象化しない、社会的な感情機能として愛に連結し、「愛」は他者のうちにより高い価値を見出す作用として価値に連結し、「価値」は「人格的価値」と「人格愛」、さらに「神における愛」へと展開するのである。この連結は、人格としての神における他者への愛という、宗教哲学的背景なくしては成立し得ない。むしろ筆者の見解では、シェーラーは自身の宗教哲学を立証する方法として現象学を用いたのではないかとも考えられる。

3-2 価値と存在の問題

ここまで筆者は、「共同感情」や「愛」、「価値」な

どのシェーラーの概念を分析することにより、シェーラーの三つの思索的特徴、すなわち現象学的方法への確信、有神論的宗教哲学という根拠、情緒的領域における価値アプリアリについて明らかにした。これら三つの特徴は、同時代の思索家らが各々の方法で取り組んだ、倫理的相対主義および価値と存在の問題に対するシェーラーの挑戦であったと考えられる。シェーラーは道徳命法における普遍的妥当性を追求したカントの見解を批判し、価値のアプリアリ性は個々人の直観において把握されるため、万人にとっていかなる時代状況でも妥当するような道徳的要求は成立しないとする。その一方でシェーラーは、価値がアプリアリ性を持つという立場において、価値や道徳が単なる主観主義には陥らない道を行こうとする。

価値と歴史状況との関連についてデーケン⁵⁶⁾は、シェーラーが第一次世界大戦中、「時の要求」と「カイロス」の概念を具体化したことの意義を指摘している。シェーラーは、世界大戦という歴史の現在の瞬間がカイロスであり、西欧諸国が知的・精神的・宗教的な新しい方向へと進む機会を提供し、カトリック思想が西欧世界と東アジア地域を調和的に統合するという構想を持っていた⁵⁶⁾。

同時代においては、宗教社会主義の展開を「カイロス」からの要請と捉えたティリッヒなどの思想家が代表的である。しかしシェーラーとティリッヒの大きく異なる点は、価値の問題について、存在論的なアプローチを行うか否かということにある。ティリッヒはこの当時から晩年期まで、変化や展開がありつつも一貫して存在論に依拠している。宗教社会主義については、ティリッヒは米国亡命（一九三三年）以後、カイロスとして取り上げることはなく、彼のカイロス論も変化していくが、価値の歴史性・カイロス性についてはティリッヒの立場は明確である。

ティリッヒは倫理学に関する一九五七年の講演「価値に関する学は可能か？」の中で、シェーラーとN・ハルトマンの名を挙げ、「彼らは価値哲学を押し進めて、存在論的な問いをもちや避けることができないうちにまでもたらした⁵⁷⁾。」とその功績を評価している。しかしティリッヒは、シェーラーらの価値哲学の試みを讃えつつも、妥当的な価値を単なる評価から区別するためには、価値の根元を存在そのものの構造のなかで提示する他ないとして、価値への接近方法における存在論の必然性を強調する。ティリッヒによれば、現象学的方法は「現実中存在するいくつかの実例において本質を観る」試みである

が、ティリッヒ自身は、「価値は実存からは導きだされえない」という立場をとるからである⁵⁸⁾。そのためティリッヒにとっての倫理的価値は、実存の状況下にある人間が不完全に有する本質的本性から導き出されるため、人間にとっての普遍的な要素を有し得る。一方、存在論的根拠を欠く価値論は、プラグマティズムの論者らが被った歴史的变化を免れ得ない。しかしティリッヒの論を取るならば、本質的性格から由来する価値を人間がいかにか認識するかという問題においては、実存の条件下にある人間は、現象学的直観にもプラグマティズム的経験に依拠することもできず、価値認識は実存の冒険的要素を免れない。

またシェーラーの価値論では、人格への愛、神における愛が最高位となるが、ティリッヒの場合は、愛が存在論的根拠を持たなければ、愛と正義の相克（受容する神と罰する神の相克）を克服できないことになる。というのも、愛との存在論的統合において、正義は賞罰に倣う分配的正義を超えて、受け容れられないものを受け容れる法外さを獲得した「創造的正義」となる。この「創造的正義」は、正義との存在論的統合によって、情緒的・主観的性格を超えた愛でもある。フリングスは、シェーラーに存在の問いを形而上学的術語で論ずることへのためらいがあったことを指摘している⁵⁹⁾。それゆえシェーラーの著作のほとんどすべての箇所、存在の問いは「諸価値の体験」という形で扱われていると言う。また浅野博之も、シェーラーは「価値と存在のあいだ」を行こうと試みたとの解釈をしている⁶⁰⁾。このようにシェーラーは価値の直観という現象学的方法に徹することによって、存在論を回避しようとしている。彼の宗教哲学が、従来プロテスタンティズムで考察対象となってきた、神の愛と義の相克とその調停といった課題から解放されているのも、存在論の不在および彼のカトリック的立場を示唆するものであろう。

カトリック期の彼の思想において、宗教哲学が根底にあったことは明らかであるが、現象学的方法によって、アプリアリな価値本質を直観する情緒作用を解明する仕方は、その背景にある宗教哲学もまた、本質的本性として直観されたものとして説明される性質を持つのではないだろうか。シェーラーの宗教哲学が、共同感情の機能や人間愛といった情緒的作用によって記述されているのは、存在論の不在に由来すると考えられる。シェーラーは、R. オットーのヌミノーズ経験としての宗教概念を高く評価しているのも、ヌミノーズ経験が直観的性格としての宗教

をよく表しているからであろう⁶¹⁾。たしかにシェーラーの宗教哲学は直観性という要素においては、第三期（汎神論期）に至るまで一貫している。しかし、シェーラーの宗教哲学がカトリシズムから汎神論へと移行し、シェーラーの思索は共感や人間愛を中心とした倫理学から、ミクロコスモスとしての人間存在における本質直観を記述する哲学的人間学へと変容した。その結果、シェーラーの宗教哲学からも、人格性や共同体性が消失してしまったのかもしれない。本質直観としての宗教哲学が抱える課題として、自己の直観と他者の直観との共有可能性があり、自他を架橋する「共感」がなければ、個人的な宗教哲学に終わってしまう可能性が高いだろう。

結び

ここまでの論述で、シェーラー倫理学と、その根底にある宗教哲学について考察してきた。デーケンはその当時のシェーラーの試みについて、カントの道徳哲学のように倫理の普遍性・絶対性を強調する倫理学が具体的な歴史・文化状況に応答しきれないことに対し、ニーチェやディルタイなど、生の哲学を提唱し倫理学の歴史的側面を強調した思想家らが倫理相対主義に陥った状況を調停する道を目指した点で、現代倫理学との近接性があると評価している⁶²⁾。しかし筆者自身は、現象学的記述に徹したシェーラーの倫理学は、宗教哲学的背景に依拠せざるを得ず、しかもその宗教哲学はシェーラーのカトリシズムとそこからの離反という、彼の実存状況と切り離すことができなかつたのではないかと考える。

第二期のカトリック期から第三期の汎神論期へといった急激な思想的展開を見せつつ、シェーラーの現象学的倫理学は体系的には未完成に終わっている。五四歳で急逝したシェーラーには自身の思想を振り返り体系づける時間は残されていなかったことも要因であろう。シェーラーの思索は、現象学的手法における倫理学の困難さとその困難さへの挑戦を示したと言える。

註

- 1) 近年の共感に関する代表的な論考として、以下の著作を挙げる。Steve Bein, *Compassion and Moral Guidance*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013. Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999. Martha Craven Nussbaum, *Upheavals of Thought: the Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001
- 2) フリングスによる批判は、次を参照。マンフレート・S・フリングス『マックス・シェーラーの倫理思想』深谷昭三・高見保則訳、以文社、1988年、19頁。ここでフリングスは、自身の論に加えオルテガのシ

- ューラー評として「明晰さと無秩序」も引用する。またマクギルの批判については次を参照。V. J. McGill, “Scheler’s Theory of Sympathy and Love,” *Philosophy and Phenomenological Research*, vol.2, 1942, および熊谷正憲「M.シェーラー共感論の批判的考察」『徳島大学総合科学部人間社会文化研究』, 第5号, 1998年, 10-11頁。
- 3) 「共感」-「愛」-「価値」の諸概念を連関づけた研究としては、フリングスの上掲書を参照。フリングスはシェーラーの価値倫理学と宗教哲学との関連を示唆している(上掲書, 134頁)が、宗教哲学については十分に論じていない。
 - 4) Cf. 紀平知樹「マックス・シェーラーの共感論-ケアの哲学のために」『待兼山論叢』, 第32号, 1998年, 55-68頁。吉川孝「共感の道徳的価値をめぐって-M.シェーラーにおける「ケアの倫理」の可能性-」『行為論研究』, 行為論研究会編, 第3号, 2014年, 37-50頁。
 - 5) フリングス, 1988年, 143頁。なお, 浅野博之, 浅野貴彦, 金子晴勇らは, シェーラーの宗教哲学を共感概念から切り離し単独で論じている。
 - 6) シェーラー思想の時代区分については, フリングスの時代区分(第一期(前現象学期, 1912年まで), 第二期(現象学期・カトリック期, 1921年まで), 第三期(形而上学期・汎神論期, 1928年まで))に従う。『共感の本質と諸形式』(初版1913年)および『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』(1913-1916年)は, いずれも第二期の著作群である。よって, 本稿における宗教哲学的議論についても第二期を中心に扱う。シェーラーの宗教的観念が大きく変化する第三期については, 紙幅の都合で扱うことができない。
 - 7) 島内明文「ヒュームとスミスの共感論」『実践哲学研究』, 第25号, 2002年, 3頁。
 - 8) 山崎広光『共感の人間学・序説 概念と思想史』晃洋書房, 2015年, 185頁。
 - 9) シェーラーは, スミスの文化依存的な道徳的観点を批判的に捉えている。特に中世社会における「魔女」裁判の事例を挙げ, 「観察者」の評価が全ての価値判断を決定してしまうことの問題点を指摘している。Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Die Deutsche Philosophie der Gegenwart, Max Scheler Gesammelte Werke Band 7, Bonn: Bouvier Verlag, 1973 (2005), S.25. 以下, GW7と略記。(シェーラー『シェーラー著作集8 同情の本質と諸形式』青木茂・小林茂訳, 白水社, 2002年, 32頁。)
 - 10) シェーラー『同情の本質と諸形式』, 29-33頁。
 - 11) 同書, 29頁。
 - 12) 同書, 53頁。傍点筆者。
 - 13) 同書, 24頁。
 - 14) アダム・スミス『道徳感情論』高哲男訳, 講談社学術文庫, 585頁。
 - 15) Arthur Schopenhauer, “Die beiden Grundprobleme der Ethik,” Frankfurt a.M.: Hermann, 1841, S. 107. (ショーペンハウアー『ショーペンハウアー全集9 倫理学の二つの根本問題』前田敬作・芦津丈夫・今村孝訳, 白水社, 1973年, 324頁。)
 - 16) 同上。
 - 17) シェーラー『同情の本質と諸形式』, 108頁。
 - 18) 同書, 144頁。傍点筆者。
 - 19) 同書, 35頁, 43頁。
 - 20) 同書, 41頁。
 - 21) 同書, 43頁。
 - 22) 同上。
 - 23) シェーラーが現代倫理学でも鍵となる「共感」という情緒的概念を中心に用いたことは先駆的であった。しかしシェーラーの「共同感情」はそれ自身が道徳的価値を持たず, 共感が生得的であって訓練し習得するものではないと捉えられる点で, 現代の徳倫理学のように「共感的な (compassionate)」振る舞いを美徳ある人の行動とみなす立場とは異なる。シェーラーの「共同感情」について, ケア倫理学との近接性を見出す論者もあるが, シェーラーの場合, 共同感情は「他の人格についての知や体験」に限定される。ケアの対象が言語コミュニケーション可能な人格だけでなく, 重度障害者や動物など多様な他者を含むのであれば, 共有可能な他者の感情のみならず, 他者が置かれた状況やその生を構成する物語, 将来予想される転帰等についての正しい知も必要だろう。L.グルーエンの見解では, 「ケア」概念は, 関係性を持つものをいかに遇すべきか, 相手を正しく理解しようとする姿勢において考慮する, 知的かつ情的な営みと捉えられる。さらにグルーエンは, 「繋がりあう思いやり (entangled empathy)」という概念を導入し, 動物倫理におけるケアの倫理の可能性を擁護している。「繋がりあう思いやり」とは「相手が福利を得るように注意を払うケア的認知の型 (a type of caring perception focused on attending to another’s experience of wellbeing)」と定義される。Lori Gruen, *Entangled Empathy*, New York: Lantern Books, 2015, および拙論(鬼頭葉子「動物倫理とフェミニズム」『長野工業高等専門学校紀要』第五〇号, 2016年, 1-6頁)を参照。
 - 24) 同書, 127-128頁。
 - 25) 同書, 131頁。
 - 26) 同書, 147頁。
 - 27) 同書, 263頁。
 - 28) 同書, 264頁。
 - 29) 同書, 271頁。
 - 30) 同書, 264頁。
 - 31) 同書, 258頁。
 - 32) フリングス, 1988年, 64頁。
 - 33) Arthur R. Luther, *Persons in Love: a Study of Max Scheler’s Wesen und Formen der Sympathie*, The Hague: Nijhoff, 1972 (1973), p.123 and 161.
 - 34) フリングス, 1988年, 64頁。
 - 35) シェーラー『同情の本質と諸形式』, 249頁。
 - 36) 同書, 257頁。
 - 37) Cf. 同書, 257-259頁。憎しみはより高い価値を破壊し, 諸価値を感得不可能にする作用である。つまり憎しみは, より低い価値の可能性への積極的な眼差しと結びつく。
 - 38) シェーラー『同情の本質と諸形式』, 272頁。
 - 39) Max Scheler, *W Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Max Scheler Gesammelte Werke Band 2, Bonn: Bouvier Verlag, 1954 (2009), S.39-40. (シェーラー著, 吉沢伝三郎訳『シェーラー著作集1-3 倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』白水社, 2002年。)
 - 40) 同書, 128頁。
 - 41) 同書, 128頁。
 - 42) 同書, 128頁。
 - 43) 現象学の立場から受肉を論じた思索としては以下のものがよく知られている。Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Éditions du Seuil, 2000 (ミシェル・アンリ『受肉-「肉」の哲学』中敬夫訳, 法政大学出版局, 2007年)。またチャールズ・テイラーの政治哲学も, カトリシズム的受肉概念を内包する。この点については次の論文を参照。鬼頭葉子「Ch.テイラーにおけるカトリシズムの特徴とその妥当性」『基督教学研究』,

- 第三二号, 2012年, 117-132頁. 坪光生雄「切断に抗して: チャールズ・テイラーの受肉の思想」『宗教研究』, 第八九号, 2015年, 53-77頁.
- 44) Paul Tillich, "Morality and Beyond", in: Main Works / Hauptwerke, Vol 3/Bd 3 Writings in the Social Philosophy and Ethics / Sozialphilosophische und ethische Schriften, Berlin/New York: De Gruyter, 1998, pp.663-672.
- 45) シェーラー『同情の本質と諸形式』, 174-184頁.
- 46) 同書, 178頁.
- 47) 同書, 182頁.
- 48) 「無宇宙論的」であるとは, 端的に人格的關係の愛であることを意味すると思われる. Cf. アルフォンス・デーケン『人間性の価値を求めて マックス・シェーラーの倫理思想』阿内正弘訳, 春秋社, 1995年, 239頁.
- 49) シェーラー『同情の本質と諸形式』, 184頁.
- 50) フリングス, 1988年, 134頁.
- 51) シェーラー『同情の本質と諸形式』, 277頁.
- 52) 同書, 189頁.
- 53) 同書, 274頁.
- 54) 同書, 184頁.
- 55) 同書, 280頁.
- 56) デーケン, 1995年, 109-110頁.
- 57) パウル・ティリッヒ「価値に関する学は可能か?」『ティリッヒ著作集第二巻 倫理の宗教的基礎』水垣渉訳, 白水社, 1999年, 120-128頁.
- 58) 同書, 124-125頁.
- 59) フリングス, 1988年, 212頁.
- 60) 浅野博之「形而上学と宗教の「あいだ」—マックス・シェーラーの絶対領域論を手懸りにして—(其の二)」『論集』印度学宗教学会編, 第20号, 1993年, 56頁.
- 61) シェーラー『同情の本質と諸形式』, 262頁.
- 62) デーケン, 1995年, 9頁.