

## M. シェーラーの「愛」の思想（その2）

平 野 真 弓

### 第3章 シェーラーにおける愛の思想 ——その本質の探求——

#### 第1節 価値論と愛の思想との関係

シェーラーにおける愛と共同感情との関係が明らかになった結果、近代倫理学における愛の概念、即ち、愛と共同感情 (Mitgefühl) は同一的なものとみなされ、愛は共同感情に還元されるという考え方は否定されることとなった<sup>1)</sup>。ここから、シェーラーの愛の思想は独自の方向に向かっていったのである。シェーラーは愛をいかなるものと捉えたのか。本章においては、第2章<sup>2)</sup>でその輪郭が次第に明らかになってきたところの愛の姿をふまえつつ、シェーラーの愛に対する考え方——その本質——を明らかにしていきたい。

シェーラーは愛と共同感情を対比させることによって、愛の持つ性格が価値的で且つ作用的であることを明らかにした。愛の対象はその対象が価値を担っている限りにおいて真の対象となることができるのであり、愛の作用性には、対象の選択という価値への運動が密接に関っているのである。シェーラーにとって愛と価値とは密接な関りがあることができる。従って、シェーラーにおける愛の思想を考察していくうえでの重要な手がかりとして、まずシェーラーの価値論と愛との関係について明らかにしなければならない。

シェーラーの価値論は、その価値倫理的立場から詳細に論じられているが、ここでは、シェーラーが「価値 (Wert)」という概念に付与した性格、位置づけから概観していこう<sup>3)</sup>。

我々は日常生活において、役に立つもの、ねうちのあるもの、よいもの、即ち、「財 (Güter)」

を求めようとする。財には、価値——たとえば、「よさ」というもの——的側面と、その価値性質を一切取り去った、「物」としての側面との、二つの面がある。両者のどちらが欠けても財としての機能は果たされないが、我々が通常財を求めようとするのは、それが担っている価値性質に負うところが大きいということができよう。机を例に挙げて考えてみると、机は書き物をしたり本を読んだりすることに役立つという意味での有用性という価値性質によって統一されている。我々が机を求めようとするのは、机という財にこの有用性という価値性質が与えられているからである。しかも、机の持つ物的側面は時代の変化に伴って朽ちては、あるいは評価が変化することにより無用となって捨て去られても、その古い机と同じ有用性という価値によって新しい机が求められるのである。つまり、財の担っている価値性質は財に固有の性質ではないと言えよう。財の物的側面がいかに変化しようと、財の担う価値は何の関りもなく存在するのである。シェーラーは、価値を、色や音のように、財から独立してアプリオリに直観されうる客観的事実とみなしたのであった。

シェーラーは価値に客観性を与え、論理学や数学における法則のように、ある一定の法則が価値界にも存在し、成立しうることを強調した。価値は事物とともに変化するものではなく、従って、価値には存在物の秩序とは本質的に異なった固有の秩序が存在する。そして、この秩序を認識するには、存在認識とは全く異なった認識作用によらねばならないということを、シェーラーは明らかにしたのである。

シェーラーによれば、価値の秩序はアプリオリに与えられている。このアプリオリな秩序づけのもとにおいて価値には各々の位階が与えら

れている。価値の高低を示す段階秩序である。最も低い価値は、快・不快という感覚的価値であり、次に生命価値、精神的・文化的価値——真理の探求や芸術創作等に伴うもの——と続き、最も高い価値として、人格価値、即ち、人間の人格においてはじめて現われる聖および不聖の絶対的価値が挙げられる。シェーラーのこの4段階の価値秩序は、アプリアリ且つ絶対的なものであり、民族の違いや時代の変化等にも全く左右されない法則として定立されるのである。

この価値界独自の秩序は、事物の存在に対する認識とは異なった作用で認識される。存在認識には知覚や思惟の作用が働くが、価値認識には感得 (Fühlen) という情緒的・直観的作用が応ずる。シェーラーのこの価値認識に対する考え方は、価値序列の認識においても同様である。ただし、価値序列を認識する場合には、先取 (Vorziehen)、と後置 (Nachsetzen) という作用が伴う。価値序列を認識しようとする場合、そこには、与えられた二つ以上の価値を比較しその高低を判断する作用が不可欠の要素として存在するからである。価値の高低を判断する作用、即ち、いずれがより高いか、より低いかを認識する作用が、先取の作用であり後置の作用なのである。

以上がきわめて大づかみではあるが、シェーラーにおける価値論の大体の枠組である。

シェーラーはその価値論において独自の価値序列に関する法則を展開し、その認識には存在認識と異なる情緒的作用が機能することを明らかにした。特に価値序列の認識作用には先取と後置の作用が伴っているが、ここにはブレンターノ (F. Brentano 1838—1917) からの大きな影響がうかがわれる。シェーラーは先取と後置の概念をブレンターノの著作「道徳的認識の源泉について (Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis)」から求めているのである。ブレンターノによれば、ある対象に関して正しく愛する作用は善であり、憎むべきものを正しく憎む作用は善である。従って、「愛や憎しみの行為を経験することによって、各々の特殊な場合からの帰納を何ら用いることなく、一挙に、善と悪

との全クラスが明らかにされる」<sup>4)</sup> ことになるのである。ブレンターノにおける愛と憎しみという情緒的作用は、シェーラーにおける先取と後置のように、価値の高低を判断する作用と、その判断をなさしめるところの「判断」よりも根源的な作用とを複合した作用であると考えられる。シェーラーは、ブレンターノの、価値認識における愛と憎しみの作用に対する理解から大きな示唆を受けて<sup>5)</sup>、先取と後置という価値の判断作用を価値認識作用の中に組み込んだのである。しかし、シェーラーにおいては、先取と後置の作用はあくまでも価値序列における高低の判断作用にすぎない。ブレンターノは愛を価値認識作用である先取や後置の作用と同一視したが、シェーラーはこの点においてブレンターノを批判し<sup>6)</sup>、愛は価値序列の判断作用に先立つもの、価値認識の根本に存在するものであることを強調した。「愛の作用は、私たちの価値把握のうちで本来的に発見的役割を演じ、しかも愛の作用のみがそれを演じる」<sup>7)</sup> のである。ブレンターノにおいても愛と憎しみの作用は「判断」よりも根源的なものとみなされているが、それと同時に先取や後置と同じ価値認識作用としてもみなされている。シェーラーは、ブレンターノにおいて等置されていた愛と先取の作用を明確に区別し、愛を単なる価値認識作用ではなくして、価値認識の先駆者、案内者とみなしたのである。シェーラーにとって、「愛は、一面においてやはり価値認識を基礎づけるかもしれないが、決して価値認識そのものではなく」<sup>8)</sup>、価値認識の作用に先立つ、価値発見的役割を有するのである。第2章においてすでに明らかとなっており、愛には対象を選択するという価値への運動能力が存在するが、「愛のめざすものは価値そのものではなくて、価値を担った対象、つまり価値あるなにものかである」(Sym. S. 152) ということに注意しなければならない。愛とは対象に、即ち、価値ある対象の中心部へと向けられる一つの運動であり、単なる価値の認識作用にはとどまりえないのである。シェーラーにとって愛は価値認識作用ではなく、その認識を目覚まし、それに方向を与えるところの原作用 (Urakt) と

して、価値発見的役割を有するものであると言えることができる。

ところで、価値把握における発見的態度という場合、それは低次の価値に向かうとも、また高次の価値に向かうとも、二様の意味に解釈することができるが、シェーラーは愛の作用における限り、その発見的役割を果す運動はその経過において、より高い価値を現象せしめるものであるとする。シェーラーによれば、愛が、ある対象の内奥に向かって注がれるときには、その対象において次のような運動が、即ち、「すでに現存し与えられている価値よりも高い、実現可能な価値——しかし、この価値はまだ、積極的な性質として与えられていないが——への志向 (Intention) という運動が、愛において現実的なものとしてすでに与えられている価値へと付け加えられるのであり、その場合にはじめて愛が存在するのである。」(Sym. S. 156) ここにおいてシェーラーにおける愛の本質像がかなり明瞭な形を伴って現われてくる。「愛とは……志向的運動 (die intentionale Bewegung) であり、その運動において、ある対象に与えられている価値 A から、その対象のより高い価値という現象が実現するのである。」(Sym. S. 156) 換言すれば、シェーラーにとって愛とは低い価値から高い価値へと向かう運動である。この運動における高低の規準は、アプリアリに与えられている絶対的な価値序列により既に明らかである。しかも、先取や後置の作用におけるように低い価値 A と高い価値 B というものがあらかじめ二つ与えられているのではなく、志向的運動の経過中において、ある対象や人格の、より高い価値がそのつど初めて現われるが故に、愛には創造的意義が存在するのである。このように、シェーラーは愛を価値のより高い存在 (Höhersein des Wertes) へと向ける運動である (Sym. S. 157) と捉えたのである。これは、プラトン (Platon 427—347 B. C.) によってすでに論及されているところの愛の志向性に関する定義から大きな影響を受けていると言うことができよう。シェーラーはプラトンの愛の定義を「非存在から存在への運動」と捉え、この愛の定義に

おける愛の創造的意義に高い評価を与えているのである。

さて、ここにおいてシェーラーにおける愛の作用が価値を認識せしめる原作用であり、同時に、ある対象について低い価値から高い価値へと向かう志向的運動であることが明らかになった。愛は価値認識に先立ち、ある対象において価値序列としては既にアプリアリなものとして与えられているが、その対象の中でまだ見出されていない価値を、その序列に従って発見していくのである。つまり、愛の作用こそが、絶対的且つアプリアリに与えられている諸価値間の法則の前提であり、根源的基盤となるのである。このように、愛の運動こそが価値把握の態度として最も根本的であることが明らかになるにしたがって、シェーラーは、価値界における価値序列という絶対的法則と同様に、愛においても固有の秩序、法則が存在すると考えるに至った。それは、「愛についての諸法則の発見において、すべての倫理学は完成されるのであろう」<sup>9)</sup> という記述からもうかがわれる。

かくして、シェーラーは、愛についての諸法則、換言すれば愛の秩序 (ordo amoris) の構築を試みることになるのであるが、これは、単に愛に独自の秩序づけをしようとする試みにとどまらず、広く情緒的作用全般を貫く客観的な法則性の存在を証明しようとしたものと考えられる。合理主義的立場から愛を考える場合、愛という情緒的作用にそもそも法則性が存在するのであろうかという問いが、常に発せられてきた。そして、常に、愛とは、理性と対立する感性の領域に、即ち、精神の論理的側面を曇らせ、「何か或る因果的法則にしたがって、他のいわゆる諸々の心的所与 (die psychischen Gegebenheiten) と単に結びついたり離れたりするにすぎない盲目的な感情状態の混沌」<sup>10)</sup> であるような領域に含まれるものと考えられ、したがって、そこにはいかなる明証性も存在しないとみなされているからである。シェーラーは、愛に対する——そして、情緒的作用全般に対する——このような偏見を克服するために、パスカル (B. Pascal 1623—1662) の命題に、愛の秩序づけの

基盤を見出した。パスカルによれば、「心情は、理性の知らない、それ自身の理性を持っている」<sup>11)</sup>。心情 (Seele) は「それ自身」の理性を持つのであって、悟性によって根拠づけられているのではない。色彩に対して聴覚が盲目であるように、悟性によっては決して知ることのできない領域・事実が存在する。その事実に関して、事象的・明証的な洞察を持つものが心情であり、そうであるが故に、論理学と同様に厳密で客観的且つ絶対的な心の秩序、心の論理学が存在する<sup>12)</sup>。パスカルの命題に寄せたシェーラーの信頼はたいへん深いものであり、パスカルの言うところの、悟性によっては決して知ることのできない領域が、シェーラーにとっては価値の世界であり、従って、この命題により、価値の世界に明証的な洞察を与えることのできる愛の作用にも、当然、愛の理性、愛の秩序が存在するというシェーラーの確信は強まったのであると考えられる。シェーラーにとってもパスカルと同様に、愛という情緒的作用に、知的法則性と同じく絶対的な合法則性が、しかも、知的法則性には決して還元されえない法則性が存在するのである。

この「愛の秩序」について、シェーラーにより詳細な検討が行なわれるはずだったのであるが、愛の秩序に関する論文が未完のため、シェーラーによって把握された愛の秩序の全貌を見ることはできない。この論文は、シェーラーの思索の中でも最も中心的な課題へと向かうものであったと推測され、シェーラー自身、より厳密且つ詳細な研究をするつもりであっただけに、わずかの論究がなされたまま残りの膨大な部分が書かれなかったことは、シェーラーの愛の思想を考察していくうえで、惜しむべきことである。しかしながら、シェーラーによる次の言葉は、愛の秩序を考察するうえで大きなヒントになるであろう。「この『心情の秩序』を最大に、そして最も完全に把握し生きた人格が、彼——パスカル——にとっては、イエス・キリストである」<sup>13)</sup>。この言葉はおそらく、パスカルの「イエス・キリストや聖パウロは、愛の秩序を持っている」<sup>14)</sup>という言葉と深く関わっていると

考えられる。

## 第2節 キリスト教思想と愛の思想との関係

シェーラーにとって愛とは、各々の事物、対象において、より低い価値からより高い価値へと、それに固有の価値完全性への方角へと向かう志向的運動である。この志向的運動であるという点において、プラトンにおける愛の創造的意義が見出される。シェーラーにとっても、プラトンにとっても、愛には創造的なはたらきが存在すると考えられるのであるが、にもかかわらず、両者における愛のとらえ方は大いに異なるのである。この点について、以下、比較していきたい。

プラトンによれば<sup>15)</sup>、「エロスはポロスとペニアの息子である。」ポロスとは「才能や資産に富むこと」あるいは「行きづまって困窮することのないこと」を意味し、ペニアとは「貧困、欠乏」を意味する。従って、「エロスは、人がふつう考えるように華奢で美しいなどというものではなく……母の性をうけてつねに欠乏と同居する者である。しかし、他面、父の血をうけて、父と同様に、美しいものと善きものを狙う者、勇気があり、……懸命に努力する者、……生涯、知を愛しつづける者……ソフィストである。……つまり、エロスは、けっして困窮しないかわりに、また富んでもいないのであって、さらにまた知と無知の点に関しても、その中間に位する者なのである。」プラトンのこのような愛の定義は、愛を所有と非所有との間の仲介者として捉えている。プラトンにおける愛とは、「『低いもの』が『より高いもの』に向かい、『不完全なもの』が『完全なもの』に、『形成されていないもの』が『形成されたもの』に、『非存在』が『存在』に、『仮象』が『本質』に、『無知』が『知』に向かう傾向 (Tendenz) である。」<sup>16)</sup> この場合、運動の方向は常に、低いものから高いものへと向かう図式に従っており、しかも常に、「愛するもの (der Liebende)」と「愛されるもの (der Geliebte)」という、二つの価値存在が前提されているのである。この二つの価値存在は、より低い価値を有するものと、より高い価値を有す

るものと区別され、愛されるものの方が常に高貴で完全である。プラトンの言によれば、「エロスの対象というものは、なんらかの意味で善きものでないかぎりには、半分でも全体でもない。……人々の恋する対象は善きもの以外の何ものでもないのである。」<sup>17)</sup> この意味においては、プラトンの愛は、善きものへと到達する一つの道であり、一つの方法であると考えられる。そして、プラトンにおける愛は善きものへの愛であるが故に、善きものへと到達したとき、愛の有する運動性、即ち、「あるものへ」と向かう志向的運動は消滅するのである。その端的な例として、「神々にあっては、神はすでに知者であるから、知を愛することはなく、知者になろうと熱望することもない」<sup>18)</sup> のであり、従って「われわれが神であるとすれば、愛することはない」<sup>19)</sup> と考えられるのである。プラトンの愛は、その志向性が最高の高みに到達したとき、その本来の役目を果し終えて運動は消滅する。プラトンの愛における創造的作用とは、欠乏しているものを補足し、より高みへと充足せしめる、という意味で静的、消極的であり目的적であるといえることができるであろう。

シェーラーにおける愛もプラトン同様、より低い価値からより高い価値へと向かう志向的運動であるが、愛における創造的作用の内容把握において、プラトンのそれと大いに異なっており、この点において、シェーラーとプラトンの愛の概念は大きく異なると考えられる。

シェーラーの愛における「より低い価値」と「より高い価値」とは、すでに与えられているところの価値に対する評価や反応ではない。プラトンとは異なり、より低い価値を有するものと、より高い価値を有するものとが、あらかじめ二つの価値存在として与えられているのでは決していないのである。より高い価値というものは、対象における愛の運動の中ではじめて開示されるものであり、それは、いわば可能性にすぎない。従って、愛されている対象において、「より高い価値がすでに実在しているのかどうか、（たとえば、まだ知覚されておらず、発見されていないにすぎないのかどうか）、あるいは、より高い価

値がまだ実在せず、その対象において存在すべきであるにすぎないのかどうか、ということは、いまだに、まったく未決定である。」(Sym. S. 159)それ故、より高い価値が対象の中に存在しているであろうし、存在するはずである、と前提するかのような態度で絶えずより高い価値を対象の中に求めていこうとする姿勢は、もはや愛とはいえないのである。しかも、「愛においてより高い価値を探索したとして、もしも、求めるような、より高い価値が発見できなかったなら、一体どうするのか。」(Sym. S. 161)——この問いに、シェーラーは次のように答える。即ち、より良い価値を求めることが愛であるならば、その価値が得られなかったときに生ずるのは幻滅であり、その時点で価値の探索は中止される。しかしながら、愛の本質が志向的運動という作用である以上、愛において作用の中止ということはあるにない。したがって、より良い価値の探索という態度は真の愛とはいえないのである、と。同時にシェーラーは、「たとえば、ある人を『より良く』しようと試みたり、より高い価値の担い手となるように、ある人に手助けをする」(Sym. S. 159)というような、より高い価値とその実現をめざすための努力的態度も真の愛とは異なる、とする。このような態度は、愛の作用の結果の一つとは考えられるかもしれない。しかし、そこには改善しようとする意欲が存在しており、その意欲が存在する限り、現在の愛は消極的なものになってしまう。しかも、現在の愛を消し去ってしまう態度が常に前提としてその意欲の底に存在しているのである。

シェーラーにおける愛のより高い価値への志向的運動というものは、対象の中にあるべきものとして設定された価値を探索していくという態度とは全く異なっている。また、より高い価値を担っているからその対象を愛する、という態度でもない。より高い価値というものは、前にも述べたように、シェーラーにとって、あらかじめあるべきものとして与えられているのではなく、愛という作用において実現され、開示されていくものである。そして、この点において、シェーラーにおける愛の思想は、プラト

ン的な愛の理念と決定的に異なっているのである。

善きものなる対象を愛し、対象の中にある「べき」価値を期待してそれを求めようとする態度を、真の愛から切り離す。シェーラーのこの考え方は、プラトンよりもむしろキリスト教における愛の思想に非常に近いものと考えられる。愛の作用の中に目的的なものを認めず、むしろそれを拒絶するシェーラーの態度には、キリスト教における愛の理念の中でも最も重要な命題からの強い影響が認められるからである。シェーラー自身もこのことについて次のように述べている。『『汝かくあるべし (du solst so sein)』』ということが、いわば愛の『条件』としてみなされるときはいつでも、それは、愛の本質を根本的に破壊する。そしてこのことは、たとえば、福音書の愛の理念の正しい理解にとって、きわめて重要である」(Sym. S. 161) と。

プラトンの愛の理念においては、愛されるものとしての対象に含まれている——であろう——短所は関心外のことであり、それはむしろ愛の作用を鈍らせ、停止させるものとして拒否されるべきものである。これに対し、シェーラーにおける愛の作用は、対象の中に、追求すべき価値、即ち、その作用の目的となるものを一切前提としていない。これは、対象をあるがままの姿で受け入れるということであり、したがってその短所も長所もすべて認めたくて愛の作用がなされるということである。そして、この両者の本質的な違いを明らかにするために、シェーラーはルカの福音書の中から、イエスの足に香油を塗った罪深い女の話と、放蕩息子の物語を例に挙げている。この点からも、シェーラーがその愛の本質象の原型を福音書の中に求めたことは明らかであるということができよう。

さて、ルカの福音書によれば、イエスは罪深い女に対して、「あなたは二度と罪を犯すべきではない。このことを私に約束しなさい。そうすれば、私はあなたを愛し、あなたの罪を赦すであろう」とは言わなかった。(Sym. S. 161) そうではなくむしろ、イエスはその女をあるがまま

の姿で愛し、赦したのであり、その結果、その罪深い女はイエスの愛に感動して二度と罪を犯してはならないことを、イエスへの愛と共に悟るのである。つまり、「この人が多くの罪をゆるされたことは、わたしに示した愛の大きさをわかる。ゆるされることの少ない者は、愛することも少ない」<sup>20)</sup>のである。これと同様のことが、放蕩息子の物語<sup>21)</sup>においても示されている。父親は息子を赦し、愛をもって迎え入れたのであるが、それは、息子が悔い改めを行なったことが条件となっているのではない。父親は放蕩息子としての息子をそのまま無条件に赦し、愛したのであり、その父親の愛に触れることによって、息子の悔い改めはより一層強いものとなったのである。この二つの物語には、罪人が愛の作用を受けることにより、その罪人の中に潜在的な可能性として存在していたところの、より高い価値が、いかなる努力的作用も目的意志によるはたらきかけもなしに自然に現われ出てくる様子が、端的に示されており、シェーラーにおける愛の志向的運動の展開される過程が最もよく描かれている。シェーラーは、罪深い女と放蕩息子の悔い改めを通して、対象をそのあるがままの姿で愛することこそが、愛の創造的作用を発現せしめるための不可欠の条件であることを示したのである。

対象の中により高い価値の存在を前提としてそれに向かっていく愛、即ち、「善きものへの愛」という理念をめぐる、プラトンとシェーラーは、換言すれば、プラトンに代表される古代的愛の理念とキリスト教的愛の理念は相反した立場に立っている。ここで、シェーラーの愛の本質像を明確にするためには、シェーラーの愛の理念において、「善きものへの愛」という概念は愛の本質を示すものではないにせよ、愛の諸相の一形態として良きものに向かう「愛」という作用が存在するのか、あるいは、そもそも「良きもの」へ向かう愛は、シェーラーの愛の概念においては、愛の意味を持たない、愛とは別種の作用であるのか、この両者を検討しなければならない。「善きものへの愛それ自身が存在するのかどうか」(Sym. S. 164)が問題となるのである。

る。

シェーラーは、「善きものへの愛」の存在を認めるか否かという点に、「古代の愛の理念からキリスト教的な愛の理念への重大な転換点が存在する」(Sym. S. 164)と見なした。プラトンの愛の理念によれば、「善きものへの愛」という概念によって、愛の志向性や創造性は根拠づけられている。善きものを前提としそれに向かう作用こそが、愛の最も本質的かつ特徴的な姿である。しかし、キリスト教的愛の理念によれば、「あらゆる価値への愛、あるいは、あらゆる価値に『基づく』すべての対象への愛は存在するが、『善きものへの愛』はまったく存在しない。」(Sym. S. 165)「善きものへの愛」はパリサイ主義として否定される。「善き人びとを愛し、悪い人々を憎め」というパリサイ主義の命題は、「価値を担っているかぎりでのすべての人々、即ち、善人をも悪人をも愛せ」という、キリスト教の命題と完全に対立する。(Sym. S. 164)そしてこのパリサイ主義の命題は、シェーラーの立場とも対立する。第2章で明らかなように<sup>22)</sup>、シェーラーにおける愛の作用は、価値そのもの、即ち、独立した価値理念には向けられず、あくまでも価値を担った対象に向けられる。したがって、パリサイ主義におけるような善悪という価値理念のみの追求は愛の作用ではないのである。シェーラーによれば、たとえ悪人であっても、その人間は決して「悪」そのものではありえない。悪い面を持ちながらも、同時に何らかの価値を担っている存在者として存在しているのであり、悪人であるとはいえ、愛されることによって、つまり、その対象におけるより高い価値へと向かう志向的運動によって、「善き人」になる可能性を秘めており、「善き人」にならないとは断言できないのである。「善きものとしての善きものへの愛は、それが、必然的にパリサイ主義であるから、それ自身悪いのである」(Sym. S. 164)

ここから、善きものへの愛それ自身の存在は、キリスト教的立場からも、シェーラーの立場からも完全に否定されることになる。そして、ここにおいて、シェーラーにおける愛の思想と、キ

リスト教における愛の命題とが、その本質において一致しているということができよう。シェーラーの愛の思想は、キリスト教思想からの影響を受けているというよりもむしろ、キリスト教思想そのものを、その愛の思想の中核を支える基盤としていると言っても決して過言ではないと思われるのである。

「善きものへの愛」それ自身の存在は否定されたが、では愛と善なるものとはいかに関るのか。

シェーラーは、「価値を担っているかぎりでのすべての人々を、即ち、善人をも悪人をも愛せ」というキリスト教の命題が成立する理由について、次のように述べている。「人格が道徳的に善なる存在であるということは、……人格が持っているところの愛の尺度に従って決められるのである。」(Sym. S. 165)と。前述したように、シェーラーによれば、愛の作用においてのみ、悪人が何の意図的努力もなしに善人になる可能性が存在するのであるが、それは、悪人や罪人が悔い改めて、そこにより良い、高い価値が発現した結果として善き人となる可能性が存在するのである。そして、この可能性は、愛するという作用の応答愛として引き出されるのである。それ故に、ルカによる福音書の二つの物語からも明らかなように、大きく愛するからこそ、愛された方がその愛に対して大きな愛で応え、より強い悔い改めが生ずるのである。つまり、「愛の作用の遂行の中で、最も根源的な意味における『善き』価値が、愛するものにおいて輝き出る」(Sym. S. 166)のであり、したがって愛の作用そのものが善きもの、即ち、道徳的に善なる価値の担い手なのである。このことから、あらゆる善きものの中の最も善きもの、最高善は、愛そのものであるということができるのである。

シェーラーにおけるこのような愛と善との関係は、我々に福音書の有名な章句<sup>23)</sup>を思いおこさせる。最高善は愛そのものである、ということは、換言すれば、最高善であり無限の存在形式を有している存在者としての神の本質が愛である、ということにほかならない。神は、その本質であるところの愛するという作用によって、はじめて、世界を創造し、意欲する。愛に基づ

いて世界を創造した人格神としての神は、『善の理念』や『形式の整った秩序』およびロゴスを、もはや自己自身以上には持たず、自己よりはるか下に持つ<sup>24)</sup>こととなり、その結果、アプリアリに与えられている価値秩序というヒエラルキーの頂点に位置することになるのである。

価値秩序の頂点に立つ神は、自己の愛の作用によって愛に値する価値を創造する。この意味においてシェーラーは、「愛の秩序は、神の秩序としての世界秩序の中核である」<sup>25)</sup>ことを主張する。最高善としての愛に値する価値秩序は、人間の愛によっては決して創造されず、人間の愛は神へと秩序づけられている愛の秩序に従わねばならない。それ自体が善きものである愛は、プラトンにおけるような、低次のものから高次のものへと向かう志望 (Streben) ではありません、「高きものから低きものへの、神から人間への、聖人から罪人への……愛にあふれた下降」<sup>26)</sup>の中に、その本質を有するのである。これを、シェーラーは、愛の方向性の転換とみる。古代的愛の理念において愛の運動方向は低次から高次へと高みに向かうものであったが、キリスト教的愛の理念において、愛の方向性は神から人間へとという下降の方向に向けられたのである。愛の秩序の中で、人間は、先ず神によって与えられた愛に応答する。そして、この応答愛によって人間は価値秩序の頂点に位置する神に向かう。換言すれば、人間は、アプリアリに与えられた価値秩序における最高にして究極的な価値に向かうために、神への応答愛として、神の愛するものを神と共に愛されなければならないのである<sup>27)</sup>。(Sym. S. 166)

以上から、シェーラーによって把握された愛とは、価値秩序というヒエラルキーの頂点たる神へと向かうにあたって価値秩序を認識する際の源泉であり、同時に、そのヒエラルキーの頂点たる神の本質であると言うことができる。つまり、愛とは、価値世界という情緒的世界における全体の源泉にして同時に目的なのである。

ここまで、シェーラーの考えを辿りながら、愛の作用について眺めてきたが、次に、その愛の作用の担い手について、簡単に触れておこう。

小論においては、シェーラーの人格論に立ち入る余裕がないので、その内容の詳細な検討は後日に譲りたいが、シェーラーにおいて、愛の作用の担い手は「人格 (Person)」である、ということは、シェーラーの愛の思想を検討する上で重要な要素であると考えられるので、ここに示しておきたい。シェーラーは人格の本質規定として次のように述べている。「人格とは、相異なる本質を持った諸作用の、具体的にして、それみずから本質的な存在統一であり、……人格の存在はすべての相異なる作用を『基礎づける』<sup>28)</sup>と。したがって、この定義から明らかなように、愛の作用の担い手は「人格」であるということが示されるのである。前章において述べたように、愛は一般に価値的対象に向かうが故に、人間のみならず自然や芸術に対しても志向することが可能である。しかし、人間にアプリアリに与えられている価値秩序によれば、人格価値が最高の価値を担っており、したがって、人格に向かう愛というものが、最も高い価値を担う愛ということになる。このような優越した意味における愛の作用において、そしてまた、この愛の作用によってのみ、人格価値は与えられるのである。それ故、愛の作用の担い手たる人格は、愛の作用によってはじめて開示されることになるのである。(Sym. S. 168) 愛の対象には、価値を担っている対象である限りにおいてあらゆるものが含まれるが、愛の目指すところは、価値序列からも明らかなように、究極的には人格存在なのである。ただし、人格というものは、「認識されず、『知』においては決して与えられない、個体として体験されたところの、一つの存在者が遂行するあらゆる作用の統一実体である」(Sym. S. 168) ので、決して「対象」としては与えられない。人格は物でも、実体でも、対象でもない<sup>29)</sup>のである。シェーラーによれば、愛は価値を担っているかぎりでの対象に向かうが、ここでの「愛の対象」という対象性は、そこにおいてのみ人格が実存し、それゆえにまた出現しうる、いわば場所である (Sym. S. 168) と考えられる。対象としては与えられない人格に対する愛とは、したがって、個体的な作



用の中心としての他者の人格から生ずる諸々の作用を、「わたし」が「共に、後で、あるいは先んじて」遂行するということを意味するのである。

人格を対象として愛することができないということは、最高の人格存在たる神においても妥当する。神を神として愛することは、神への真の愛ではない。「愛される人格が我々によってはるかに優れたものとして感じられた場合、その場合こそ我々がその人格自身の自己愛の作用を共に遂行し、共に遂行された作用において、我々に与えられたものに目をとめることにより、その人格存在を我がものとする」(Sym. S. 169)というシェーラーの言からも明らかなように、神に対する真の愛とは、「神が自己自身を愛する愛へ参与すること」(Sym. S. 169)、つまり、神がその自己愛・自己創造によって地上に贈った他者の人格を愛するということなのである。つまり、自他の人格を、それにおける諸々の作用を共に遂行するという仕方では愛することが、同時に、神を愛し、神から愛されるということにもつながるのである。シェーラーにおいては、愛の作用によってはじめて、究極的に、人格が神において救済されるのである、と考えることができるであろう。

かくして、シェーラーの愛の思想においては、個体的存在者としての人格が他者の人格を愛することによって、究極的には神への愛に向かうという、非常にキリスト教的色彩の濃い愛の理念が、というよりもむしろキリスト教の愛の理念そのものが、その根本に横たわっているということが、今や明確な事実となって現われてきたと考えられるのである。

### 第3節 愛と本能的衝動との関係

これまで、シェーラーの愛に対する考え方を辿って明らかになったことは、シェーラーにとって愛の作用とは根源的に精神的な作用であり、原理的にはキリスト教思想における愛の理念に含まれるということであった。たしかに、価値論やキリスト教思想との関係において捉えたシェーラーの愛の本質像は精神的であるという

ことができるが、愛という作用は、本来、人間の存在全体と密接に関っているものであるから、人間との関りにおいて愛の姿を捉えなければ、一面的になることはいうまでもないことである。しかもシェーラーにあっては、愛の問題について考察する場合、——愛のみに限らず、他のいかなる領域を問題にする場合でもそうであるが——純粹に分析、抽出された「愛」そのものとしての理念のみを論ずることが目的なのではない。その背後には、人間についての探求という大きなテーマが控えているのである。したがって、シェーラーの愛の思想を探求するうえでの締めくくりとして、最後に、人間の本能的側面との関係において愛の姿を捉えていきたい。

シェーラー自身、その哲学的人間学<sup>30)</sup>において認めているように、人間には、精神と本能的衝動(Triebimpulse)の二面性が存在する。即ち、人間には、精神的な作用としての愛と本能衝動的な性愛とが存在するということになる。これまで多くの哲学者がこの愛と衝動との関係について論じてきたが、この両者の関係をシェーラーはいかに把握したのか、以下、この問題について考察していくことにする。

シェーラーによれば、従来、愛と衝動との関係はとりわけ自然主義的理論(die naturalistische Theorie)によって、愛とは本能的衝動のなにか洗練され、純化されたものであり、結局のところ、愛は衝動から生み出されると考えられてきた。ここでシェーラーの挙げる自然主義的理論とは、イギリス経験論やルソーなどに見られる共同感情の理論、ダーウィンやスペンサーの系統発生的理論、あるいは、歴史哲学的理論、フロイト(S. Freud 1856—1939)の理論等を示している(Sym. S. 176)のであるが、これらの理論によってなされた両者の関係づけを最も的確にあらわしている例の一つとして、シェーラーはフロイトの理論を挙げている。フロイトによれば<sup>31)</sup>、その内部に性的衝動のエネルギーを含んでいるところの「リビドー(Libido)」が人間の活動の根源となるものであり、愛はリビドーの変種の一つにすぎない。愛よりも衝動の

ほうがより根源的なものとみなすのである。このフロイトに代表される自然主義的理論は、シェーラーの立場からはどのように捉えられるであろうか。

シェーラーによれば、「自然主義的理論の誤りは、生氣にあふれた個体的愛 (die beseelte Individualliebe) とか聖的、精神的愛という、これらの愛という言葉によって特徴づけられた諸々の事実を正確に眺めてはいるけれども誤って、あるいは不十分にしか『説明』しなかった、という点にあるのではない。そうではなくて、この理論は、そもそもこれらの事実を全く見ておらず、まさしくこの事実に対して、本来的に盲目だったのである。」(Sym. S. 180) 愛よりも衝動の方に根源的性格を与える自然主義的理論は、愛の有する作用性や価値というものに関心を払うことなくその論をすすめていった。その結果、人間の生物的側面のみを重視することになり、人間を、そして愛をも、衝動の複合体として、あるいはその何らかの結果として捉えるに至ったのである。シェーラーは自然主義的理論における愛の概念についてこのように解釈し、さらに、聖的愛 (die heilige Liebe) と心的愛 (die seelische Liebe) の二つの概念を取りあげて、この理論を批判する。

まず、シェーラーは自然主義的理論による聖なる愛の説明の不可能性を示している。

「聖なる愛」の現象は非常に稀である、とシェーラーは前置きしながらも、仏陀や、アッジの聖フランチェスコの例を提示している。(Sym. S. 182) 両者はいずれも財産や名誉に恵まれた豊かな生活を送っていたのであるが、自己の自由意志によって聖なる愛のために貧困を引き受けた。この現象に対する自然主義的理論の解釈として、健全な生命衝動の倒錯 (Perversion) とか、ルサンチマン (Ressentiment)、聖的愛へのリビドーの昇華 (Sublimierung der Libido)、等が挙げられるが、シェーラーはいずれの解釈をも退ける。その理由として、仏陀や聖フランチェスコは、日常の何不自由のない生活に対してはや善なる価値を見出せなくなったから貧困を選んだのではなく、生の価値より

も、もっと高い価値を有するものを見出したからこそ、それに向かうためには喜んで貧困をも引き受けたのだ、という見解をシェーラーは挙げる。たとえば、親の財産をうまく管理できないという無力さの裏返しとして貧困を欲したとするルサンチマンの考え方は、シェーラーによれば「あまりにも愚かしい見解」である。なぜなら、自己の財産管理に対する無力さを自覚したからといって、神や世界への愛に向かう必然性はまったく無いからである。愛よりも本能的衝動を人間の活動の根源とする考えからすれば、貧困へと向かうよりも豊かな生活へと向かうほうが、人間としてごく自然の振舞いであると言えることができる。したがって、自然主義的理論の立場に立てば、聖フランチェスコや仏陀は、ある意味で狂人と見なされても不思議はないと考えられる。しかるに、両者とも聖人であって、狂人などではないということは周知の事実である。つまり、愛ではなくて衝動を、人間の行為の源泉として見なす考え方からは、本能的衝動を満足させるもの、——たとえば物質的豊かさを捨てて精神的豊かさに向かうという人間の態度を説明することはできないのである。シェーラーの考えにしたがえば、このような人間の態度を説明することができるのは、精神的作用としての愛による場合のみである、ということになる。

次に、心的愛に関するシェーラーの見解 (Sym. S. 183) について検討してみよう。

シェーラーによれば、心的愛には性的な行為も含まれる。したがって、このような意味での心的愛は性的衝動と密接な関りを有しているが故に、自然主義的理論によって把握されることが可能であるように思われる。たしかに、愛し合っている男女の性的結合という形態を考える場合、そこにおいて性的衝動が作用していることは明白である。しかしながらここで、性的衝動を源泉とする性的行為と心的愛とは異なるものであるということに注意しなければならない。なぜなら、シェーラーによれば、心的愛にはたしかに性的行為が含まれはするが、その基盤となるのはあくまでも「愛」であって、性

的な衝動ではないからである。この点について明らかにするために、シューラーは、一夫一婦制という結婚の形態を例示する。(Sym. S. 184)

もしも結婚における心的愛というものが性的衝動を基盤とするならば、結婚の目的は「生殖」ということになり、その対象は何人でも、また誰でも構わないことになる。したがって、この場合、一夫一婦制は「根拠のない強制にすぎない」ことになる。また、老年になって夫婦の間の情熱的關係が変化してくれば、両者の間にはもはや愛は存在しないということになってしまう。しかし、心的愛に基づいた夫婦においてこのような問題は生じない。それは、シューラーによれば、個体に対する愛 (Liebe zum Individuum) が基盤となっているからである。そして、このような個体的愛があるからこそ、一夫一婦制が成立するのであり、老年になってからも夫婦の愛が継続的に保持されるのである。結局、性的衝動によって引き出されるのは性的行為であって、いかなる意味の愛も引き出されはしないのである。性的愛 (die geschlechtliche Liebe) もまた同様であり、性的衝動に愛の基礎づけがなされてはじめて性的愛が生ずるのである。しかも、シューラーは愛に基づかない性行為は反道徳的行為であるとして、愛のない性行為と、愛に満ちた性行為即ち性的愛とを厳しく区別している。シューラーによれば<sup>32)</sup>、快楽を目的にするのであれ、生殖を目的にするのであれ、愛の伴わない性的行為には倫理的な「当為 (Sollen)」が存在せず、いずれの場合においても、相手を自己の目的を達するための手段としてしか見なすことができないという点で反道徳的行為なのである。生殖が目的の場合には、生まれるであろう子供もその目的の手段にしているという点で、二重の反道徳行為になる。このように、「意志的目的という意味において人間を人間によって産出すること (Hervorbringung)」を、シューラーは「完全に背理的な思想である」と考えた。(Sym. S. 198) このような「生殖」が目的の性行為、換言すれば、愛のない性行為はたしかに子供を産出するかもしれないが、しかしながら創造的作用ではない。それは「仕事、産

業、戦争などのための『人的資源 (Menschenmaterial)』として人類を保存することにすぎない」(Sym. S. 200) のであり、創造ではなく、単なる再生産にとどまる。ところが、真の性的愛は「創造的な生の力であり、与えられた生の段階からより高い現存在の形式へとたかまり、さらにそれを越えていこうとする……崇高なる生の永遠なる開拓者」(Sym. S. 186) である。それ故に、両者は決定的に異なるのであり、シューラーによって厳密に区別されたのである。

以上から明らかなように、シューラーにとって愛とは、本能的衝動の複合体でもなければ、その衝動が純化、洗練された形でもない。愛はあくまでも精神的な作用であり、本能的衝動の持つエネルギーに方向づけを与えうるものと言うことができる。つまり、価値の内容を実質的に規定するものは本能的衝動であるが、その価値をアプリアリな価値序列において認識、判断して、そこに方向性を与えるのが愛の作用なのである。したがって、愛と本能的衝動との関係は、「制限 (Einschränkung) と選択 (Selektion) の関係」(Sym. S. 186) なのである。

シューラーの愛の思想は、原理的にはキリスト教の愛の理念に含まれる考え方であり、純粋に精神的な作用という性格づけがそこには与えられている。愛と本能的衝動との関係に関するシューラーの考え方を検討することによって、シューラーの愛の思想における特質が、より明確になったといえることができるであろう。

#### 第4章 シューラーの哲学において愛の思想が持つ意味、およびその背景

シューラーは、哲学的人間学を構想した晩年に至るまで、その哲学の中で、「人間とは何か」という問いを提示し続けてきた。「人間」を問い続けてきた哲学において、愛の思想はいかなる位置づけを持つのか。本章においては、この点について、シューラーの思想的背景をも含めつつ考察を加えていきたい。

愛に関する詳細な検討からも明らかなように、シューラーは、人間における情緒的側面の考察を非常に重視した。その理由は、以下によ

る。

「人間」に関する考察は、哲学における主要テーマの一つとして古代から現代に至るまで継続的に行なわれてきているが、古代ギリシアの哲学においてすでに伺うことができるように、従来、人間を考察するに際して重視されるのは人間の理性的側面のみであった。人間の有するもう一つの側面、情緒的側面は「感性」という概念によってあらわされ、非合理的で、ときには理性をも曇らせるのという非常に消極的な意味においてしか捉えられない傾向を有するのである。人間の全体像を把握するうえで、その理性的側面のみを考察するということは一面的であるといえよう。そして、人間把握におけるこのような一面的傾向が、シェーラーの人間把握における情緒的側面の重視にとっての一つの契機となったのであるが、人間における理性的側面の重視という、従来の人間把握における問題点から、もう一つの問題点が付随してあらわれ、シェーラーに与えた影響としては後者の問題点の方が大きいと考えられる。その問題点とは、つまり、人間の理性的側面を捉えることが第一義的な問題であるが故に、その情緒的側面を考察しようとする場合においても、理性的な論理的証明という方法のみを適用して問題を解明しようとする姿勢である。シェーラーの生きた時代(1874—1928)は、とりわけ自然科学が急速に進歩した時代であり、哲学の領域においても合理的且つ実証的な科学的方法論が盛んに浸透してきたのである。なかでも心理学の発展はめざましく、フロイトやユング(C. Jung 1875—1961)等によって人間の情緒的側面を科学的に解明しようとする傾向が高まっていった。シェーラーは、心理学そのものには大きな評価を与え、彼自身その著作の中に様々な形で取り入れてはいるが、このような傾向に危惧の念を抱き、哲学が自然科学の婢になることを案じたのであった<sup>33)</sup>。実証的傾向に対するシェーラーのこのような態度には、彼の師であるオイケン(R. Eucken 1846—1926)<sup>34)</sup>の影響が見られる。オイケン

は新カント派の主知主義的傾向や自然主義的傾向に抵抗し、心理学的人間学にも与することが

なかった。オイケンが精神の優位を主張したのである。このような諸々の要因によって、シェーラーは人間の情緒的側面の考究に力を注いだと考えられる。特にシェーラーは情緒的側面の理性的、論理的な解決という問題を克服しようと試みたのであった。

シェーラーは、彼の学位論文において、「思考と意欲、知と行為、善なるものと真なるもの、との間に、結合しえない裂け目」<sup>35)</sup>の存在することを示し、人間の情緒的側面と関係する道德の領域においては、論理的証明のみで解決がつかないという鋭い洞察を与えた<sup>36)</sup>。人間の情緒的側面を考察、解明するには、理性的側面における問題を合理主義的態度で解決するように、感情的な情緒主義的態度というような固有の方法的立場が必要であるということを、シェーラーは看取したのである。

かくして、シェーラーはその哲学において、情緒的立場における認識様式の最も根源的なものとしての「愛」という概念を提示したのである。したがって、「愛」の概念はシェーラーの哲学にとって大きな意味を有するのである。シェーラーは「愛」に認識の源泉であるという本質的規定を与え、さらに、「愛」に対して、人間を人格存在者として人格を担った真の人間たらしめ、究極的には最高人格たる神へと向かわせる作用をするという意味づけを与えた。その結果、「愛」という概念は、シェーラーの種々の領域にわたる哲学の中で、その哲学体系全体を支えるともいえるべき「基盤」としての地位を獲得したのである。「愛」に対してシェーラーがこれだけ重要な意味を与えた背景にはオイケンの下においてアウグスチヌスやパスカルの思想に接し、その精神優位の哲学を学んだことが大きく影響していると考えられるであろう。愛が認識よりも優位に対つというシェーラーの考察は、シェーラー自身述べているように、アウグスチヌスの「意志の優位」の思想から大きく示唆を受けている<sup>37)</sup>。また、人間の情緒的世界に固有の明証性を与えるべく構築しようと試みた、シェーラーの愛の秩序論が、パスカルの「心情の秩序」論に拠るものであることは、前章で既

に明らかである。この二人の思想家から受け継いだ精神優位の学説がシェーラー哲学における一貫した思想であることから、シェーラーの人間理解が、従来の主知主義的把握から大きな隔りを持っているということが明らかになるといえよう。

パスカルやアウグスチヌスから精神の哲学を学んだシェーラーは、彼らと同様に、キリスト教思想をその哲学のベースとしたのであるが、それはおそらく、情緒主義的立場を支える基盤としてキリスト教思想の果す役割が大きいものであり、且つシェーラー独自の論理を展開するうえで力強い背景になると考えたからではないかと思われるのである。そして、キリスト教思想が愛の思想であるということを考慮に入れてみれば、シェーラーが彼の哲学の中核に「愛」を位置づけたことは、ある意味においては、至極当然のことであるということもできるであろう。キリスト教にとって、「神は愛である」という命題によって示される愛の理念が、その思想を支える大前提であるように、キリスト教思想と密接な関りを有しているシェーラーの哲学においても同様に、愛についての思想は彼の哲学を支える大前提であるということができるのである。

シェーラーは他に、ブレンターノやフッサール（E. Husserl 1859—1938）からも多大な影響を受けている<sup>38)</sup>が、とりわけ、フッサールとの出会いによって、彼から現象学の方法論を吸収し、自己の哲学を構築するうえで、大いに参考としたのである。なかでも、フッサールの現象学における本質直観の思想は、シェーラーによって価値直観の思想へと適用されて、客観的な価値原理を構成するうえで大きな役割を果たしたのである。このように現象学からも大きな影響を受けてはいるが、シェーラーの思想それ自体は、本来的に、「愛」をその基盤に据えた、キリスト教的色彩を色濃く帯びている思想であるということが出来る。

シェーラーは、その時代における思想の傾向、つまり、合理的で実証的な思想傾向とは反対に、愛の思想を正面に押し出して、精神優位の哲学

を展開していった。それは、シェーラーが人間の中に、すでに失われたかに見える理想、即ち、人間は本質的に他の生物とは異なり、精神的存在であり、且つ神に連なっているような存在である、という理想像を保持し続けた結果であるとも考えられるのであり、また、当時主流であったところの、合理主義的、実証主義的思潮に対する反動であるとも考えられる。そして、シェーラーが究極的に目指したことは、人間と神との関係の発展に啓示を与えるものとして「愛」の思想を提示することにより、当時の時代精神や諸々の状況の中で次第に大きく成長し、人間の内部に忍び寄ってきたところの「不安」に対して、魂の救済という一つの解答を示すことだったのではなかったかと思われるのである。

## 結 び

以上の論述により、シェーラーの愛の思想が、キリスト教における愛の理念と非常に密接な関係を有していることが明らかになった。

シェーラーは、愛において、理性的世界とは性質を異にする独自の明証性が存在するという見解を有しているが、このような愛の独自性を明らかにするために、シェーラーは近代以降の倫理学において把握された、「愛は共同感情に還元される」という愛の概念が誤りであるということを描する。愛と共同感情とは、各々の有している本質的特徴において根本的に異なっているということが明らかになり、その結果、愛は共同感情に還元されないということが、そして、愛の独自性が、シェーラーによって示されるのである。独自の性質を有することが明らかになった愛の概念は、価値論との関係において、価値序列の認識の源泉であることと、対象において低い価値から高い価値へと向かう志向的運動、即ち、創造的作用そのものであるという本質的な性格づけを獲得するのである。しかも、その創造的作用とは、プラトンのような愛の理念におけるような低次から高次へと向かう運動方向ではなく、高いものから低いものへという下降的な運動の方向性を有するのである。したがって、善きものへの愛というものはそもそも存在せ

ず、愛こそが善きもののの中の最も善きもの、即ち、最高善となるのである。

このようなシェーラーの愛に対する見解は、まさしくキリスト教の愛の理念を支え、跡づける見解であるということができる。なぜなら、シェーラーによれば、愛とは認識の源泉であり、同時に最高善であるが、これは福音書における神の概念と同義だからである。シェーラーも、その愛の思想を論述する際に、神の本質そのものが愛し奉仕することであると述べ、彼の愛の思想とキリスト教の愛の理念との関りに言及しているのである。人格論と愛との関係において、シェーラーは、神からの愛に応答することは他の人格を愛することであると述べているが、人格と愛との関係に対するこの見解は、福音書における隣人愛に対するシェーラーの解釈であると言っても過言ではないであろう。

シェーラーの愛の思想は、したがって、原理的にキリスト教の愛の理念に含まれているということができるが、同時に、シェーラーが独自の価値論や人格論を通して、キリスト教の愛の理念に、客観性、および普遍性を与えようとしたのであるとも考えられる。そしてその結果として、シェーラーの目指した、愛における独自の明証性が実現されるのではないかと考えられるのである。

シェーラーの哲学はその領域が宗教哲学に及んでいることから明らかなとおり、非常にキリスト教的色彩の濃い哲学であるということができる。したがって、キリスト教において、その基盤が愛の理念に存在する如く、シェーラーの哲学においても、その基盤が愛の思想に存在するということは明らかなこととすることができる。

かくして、シェーラーの愛の思想は、キリスト教的な性質を有すると共に、シェーラーの哲学を理解するうえで重要な役割を果たすということが明らかになったのである。

シェーラーの愛の思想の把握において重要な要素の一つである、人格論と愛との関係について、小論においては詳細に立ち入ることができなかった。シェーラーの人格論についての検討

は今後の課題としたい。

## 注

価値 (1・2・3): 「倫理学における形式主義と実質的価値倫理学」(シェーラー著作集 1・2・3 白水社 吉沢伝三郎・岡田紀子・小倉志祥訳)

ルサンチマン: 「道徳の構造におけるルサンチマン」(シェーラー著作集 4 白水社 林田新二・新畑耕作訳)

認識: 「愛と認識」(シェーラー著作集 9 白水社 梅本信介訳)

秩序: 「愛の秩序」(シェーラー著作集 10 白水社 平林幸二郎訳)

世界観: 「哲学的世界観」(シェーラー著作集 13 白水社 亀井裕・安西和博訳)

1) 拙論「M. シェーラーの『愛』の思想(その1)——『共感』論を中心として——」(新生学術研究 第2号 1982年所収) 参照。

2) 同上, p. 86~p. 96 参照。

3) 以下、価値論の概観については、小倉貞秀「価値倫理学研究」(理想社)および、小倉貞秀「マックス・シェーラー」(塙書房)に従う。

4) F. ブレンターノ「道徳的認識の源泉について」(世界の名著 51 中央公論社 水地宗明訳) p. 75~p. 76 参照。

5) "Wesen und Formen der Sympathie" (Max Scheler, Gesammelte Werke, BAND 7. Francke) S. 151

6) ibid., S. 151

7) 価値 2 p. 170

8) "Wesen und Formen der Sympathie" S. 151  
以下、本書からの引用文には、Sym.と略して本文中に記す。

9) 価値 2 p. 170

10) 秩序 p. 248

11) B. パスカル「パンセ」(世界の名著 29 中央公論社 前田陽一・由木康訳) 断章 277 p. 181

12) 秩序 p. 249

13) 同上 p. 160

14) B. パスカル「パンセ」断章 283p. 183

15) 以下のプラトンの引用は、プラトン「饗宴」(世界の名著 6 中央公論社 鈴木照雄訳) p. 155より。

16) ルサンチマン p. 108

17) プラトン「饗宴」 p. 159

18) 同上 p. 156

19) ルサンチマン p. 109

- 20) 「共同訳」ルカによる福音 第7章 47節  
（日本聖書協会） p. 220
  - 21) 「共同訳」ルカによる福音 第15章 11節  
～32節 p. 260～262 参照.
  - 22) 注2)参照.
  - 23) 「共同訳」ヨハネの手紙Ⅰ 第4章 7節  
～21節 p. 817～819 参照.
  - 24) ルサンチマン p. 111
  - 25) 秩序 p. 240
  - 26) 認識 p. 141
  - 27) 同上 p. 143～144 参照.
  - 28) 価値3 p. 33
  - 29) 小倉貞秀「価値倫学研究」p. 46
  - 30) 「宇宙における人間の地位」(シェーラー著作集  
15, 白水社 亀井裕・山本達訳) 参照.
  - 31) Sym. S. 175～179. および哲学事典(平凡社)「フ  
ロイト」「リビドー」の項参照.
  - 32) Vgl. Sym. S. 196～198
  - 33) 世界観 p. 114
  - 34) 小倉貞秀「マックス・シェーラー」および、哲  
学事典「R. オイケン」の項参照.
  - 35) 「論理的原理と倫理的原理との関係確定への  
寄与」(シェーラー著作集14, 白水社, 五十嵐  
靖彦訳) p. 14
  - 36) 拙論「初期シェーラー哲学の基本的構造」(生活  
学園短期大学紀要 第7号 1984年所収) 参  
照.
  - 37) 認識 p. 149～152 参照.
  - 38) 小倉貞秀「マックス・シェーラー」参照.
- 尚 “Wesen und Formen der Sympathie” の訳出に  
あたっては、「同情の本質と諸形式」(シェーラー著作  
集8, 白水社, 青木茂・小林茂訳) を参考にした.
- 上記以外の参考文献
- Liebe und Erkenntnis (Max Scheler, Gesam-  
melte Werke, BAND6. Francke)
- Ordo Amoris (Max Scheler, Gesammelte Werke,  
BAND10. Francke)
- J. R. Staude, Max Scheler, (New York 1967)
- 北森嘉蔵「愛における自由の問題」(東海大学出版  
会)
- 今道友信「愛について」(講談社)
- 小倉志祥編「講座哲学4——価値の哲学——」(東京  
大学出版会)
- 小倉貞秀「愛の価値論的考察」(以文社)