

M・シェラーに於ける「共感」の位置

池上哲司

第一章	シェーラーの倫理学	九五
一	価値	
二	人格	
第二章	同情	一〇四
一	共感	
二	これまでの同情理論	
三	愛	
四	共感と愛	
第三章	共感の位置	一二六
一	用語上の問題	
二	四つの課題	

「人間とは何か」、この問は古代ギリシア以来問われ続けている。いや人間が人間として存在したとき以来問われ続けているはずである。本論文で扱われるシェーラーも、論文「人間の理念について」の冒頭で「ある意味で哲学の中心的な諸問題のすべては、人間とは何か、そして人間は存在、世界、神の全体の内では如何なる位置と立場を占めるか、という間に還元される。」(III 173)⁽¹⁾と書き、『宇宙に於ける人間の地位』(以下『宇宙』)の序文でも「この問は私の哲学的意識が初めて目覚めて以来、他のどの様な哲学的問題にもまして本質的に私が没頭してきたものである。」(IX 9)と述べている。そこで我々は、シェーラーの「同情」についての考察に於ける「共感」の位置を確定することを通して、「人間とは何か」という問への答を摸索してみたい。

第一章 シェーラーの倫理学

一 価 値

1 倫理学への出発

シェーラーが学問の道を歩み出した頃、倫理学において全く対立する二つの潮流が衝突し、統一の無い分裂状態が続いていた。一方にはカントの流れをくむ観念論的形式主義の倫理学、他方には英国の経験主義的倫理学があった。この分裂を統一し、新たな倫理学を形成するというのが、シェーラーが自らに引き受けた課題であった。このことは、彼の最初の論文の「論理的原理と倫理的原理との関係確定への寄与」という題からも見てとることができよう。形式主義によっては、現実の「生」からの具体的な問に答えることができない。他方経験主義的立場に固執する限り、倫

理学それ自体が相対主義に陥ってしまふ。この矛盾をシェラーはどのように解決しようとしたのであろうか。

ここで我々は、シェラーの思想を貫く主要な二つの軸を確認しておく必要があるだろう。第一に、シェラーは常に現実の「生」に関心を向けていた。時には過剰とも思える程に現実に対して反応したのもこの為である。第二に、彼はオイケンの下で「精神生活 (Geistesleben)」という原理を学び、ずっとこの原理を手離さなかった。しかし更に、この精神の優位への確信の底に、それを支えるものとしての彼のカトリック思想を見逃すわけにはいかない。シェラーはカトリックから一九二二年頃を境として離脱し始め、晩年には汎神論となると言われている。しかし形式的には確かに汎神論的に見えるとしても、生涯を通じて彼の思想はカトリック精神によって貫ぬかれていたのである。これら二つの軸、すなわち「生」への関心とカトリック精神とがシェラーの思想の内で脈打ち続けていたことは、晩年の生命と精神とのダイナミズムという思想にも現れているのである。彼の哲学が様々な型態をとり、相互に全く矛盾するように見える場合でも、これら二つの軸は常に働いていた。この点を見落して、シェラーの体系の無さを批判しても不毛である。我々に必要なのは、シェラーの「生と精神」という二つの軸がどのように関連し、働いているかを究明することである。そうして初めて、彼の課題としたことがどの程度果されたかも明らかにするはずである。

2 現象学との出会い

「現代のドイツ哲学」の中でシェラーは、一九〇一年エドムント・フッサールに出会い「我々の直観に与えられたものの内実は、感性的成素、その成素から発生する派生物、論理的統一形式などによってこの内実を補いうる以上のもので、本来的にずっと豊かなはずである」(VII 308)と述べたところ、それにフッサールも賛意を示したと記して

いる。こうして彼は現象学運動に参加するのであるが、このフッサールとの感動的とも言える意見の一致も、一九一三年フッサールが『イデーン』を出版することで崩れてしまう。「エドムント・フッサールは彼の最近の著作『イデーン』で、バークレーやカントの認識論的観念論に、またナトルプの自我論に再び著しく接近している。そして現象学を(偶然的経験によって変化を受けない)認識構造についての本質学としてのみ捉え、しかし同時にカントと同じくこの意識構造をまた経験の対象そのものの前提としている。」(VII 311)とシェーラーは批判する。この批判的を射たものであるかどうかは問題にしないとしても、シェーラーとフッサールとの間で生じた思想的訣別に含まれる意味は重大なものと思われる。この点については今詳しく論ずることはできないが、非常に荒っぽい言い方が許されるなら、両者が目指していたものは究極的には「生」そのものであるという点で同じなのだが、そこへと到る道程が全く逆であった、ということになるうか。すなわちシェーラーは最初から直接「生」そのものへ向おうとしたのに対して、フッサールは「生」から離脱する方向へと認識の基礎を徹底して追究したあげく、動かしようのない「大地」としての「生」を発見したのである。したがって、シェーラーはある意味でフッサールの到達するべき地点を先取りして自己の出発点としたと言えるよう。しかし、シェーラーは「生」をめぐる数々の秀れた論文を書いたが、決して彼の「生」についての理解がフッサールより秀れていたと即断することはできない。なぜならば、「生」の把握においてある点でシェーラーはフッサールよりも粗雑であったと思われるからである(この点については後述)。

シェーラーは現象学との出会いから何を得たのであろうか。彼の獲得したのは「本質直観 (Wesensschau)」という考え方であった。そもそも本質直観とは、精神作用の単なる機能法則、すなわち「悟性法則 (Verstandesgesetz)」を表現するものではないにもかかわらず、すべての偶然的現実に対して客観的にア・プリオリに妥当する、とされる。こ

うして、「客観的」「ア・プリオリ」によって経験的心理的相対主義を免がれ、「偶然的現実に対して」「ア・プリオリ」によって形式主義の空虚さを免がれることができるとシェーラーは考えたのである。

3 実質的価値倫理学

シェーラーの目指した実質的であつア・プリオリな倫理学とは、本質直観によって価値が理念的対象として把握されうるとする主張に基づくものである。彼は価値と財（善きもの）とを区別して、「色の名称が物的事物の単なる性質にあたらない様に価値の名称も我々が財（Güter）と呼ぶ物的に与えられた統一体の単なる性質にはあたらない」（385）と言う。赤は赤い花と独立に存しうるし、美しいという価値もその担い手（Trigger）の存在・非存在にかかわりなく考えることができる。したがって、我々は「価値物（Wertding）」と「事物価値（Dingwert）」とを区別すべきであり、この区別を知らなかったのでカントは財倫理学が相対主義に陥るとし、自らは倫理学の絶対性を守るため形式主義へと向つた、とシェーラーは考える。

シェーラーの実質的価値倫理学の構想を次に見ておこう。

(a) 価値には形式的本質連関があり、積極的価値と消極的価値とに価値が分けられる。さらに公理として以下の様に言われる。

「一つの積極的価値の存在それ自身一つの積極的価値である。

一つの消極的価値の存在それ自身一つの消極的価値である。

一つの積極的価値の非存在それ自身一つの消極的価値である。

一つの消極的価値の非存在それ自身一つの積極的価値である」(II 100)

(b) 価値と価値の担い手との間にア・プリオリな連関がある。たとえば倫理的価値(善・悪)は人格に担われ、快・不快の価値あるいは有用価値は事件あるいは事物に担われ、貴い・卑しいといった価値は生物に担われる。

(c) 価値は感情によって志向的に感得 (fühlen) される。⁽²⁾

(d) 価値には絶対不変の価値序列が存在し、価値優先感 (Vorziehen) および価値劣後感 (Nachsetzen) の内で与えられる。これら二つの働きは決して選択ではなく、選択されること自体がすでに上の二つの働きの内に基礎づけられているのである。したがって、価値の感得も価値優先感と価値劣後感とによって基礎づけられている。しかしこれらの働きも時代によって変化するものであって絶対的なものではない。

(e) 愛は感得しうる価値の領域を拡張する(愛の創造性)。したがって、愛は価値の認識作用の内で最も根本的な作用である。

(f) 価値には四つの様態があり、その間にア・プリオリな序列がある。生命価値は感覚価値より高い価値系列であり、精神的価値は生命価値より高い系列であり、聖・不聖の価値は精神価値より高い系列である。

価値様態	状態的感情	応答反応	価値把握の機能・作用
感覚価値	感覚的苦		感性的感得
生命価値	生命感情	ある種の喜び 勇氣・不安	生命的感得
精神価値	精神的喜び・悲しみ	氣に在る・氣に在らない 精神的同情	精神的感得 愛・憎の作用

聖・不聖の価値	淨　福・絶　望	信仰・不信仰 崇敬	人格および人格的形式をも つものへの愛
---------	---------	--------------	------------------------

この表が示しているのは、たとえば生命価値が生命的感得によって志向的に把握され、その状態的感情として生命感情があり、志向された価値性質に対する応答反応 (Antwortreaktion)⁽⁸⁾ としてある種の喜びあるいは勇気・不安が感じられるということである。

(g) 道徳的価値 (善・悪) は人格によって担われるとされ、さらにそこには次の様な公理が考えられる。

「善は、積極的価値の実現に付着するところの、意欲の領域における価値である。

悪は、消極的価値の実現に付着するところの、意欲の領域における価値である。

善は、意欲の領域において、より高い (最高の) 価値の実現に付着する価値である。

悪は、意欲の領域において、より低い (最低の) 価値の実現に付着する価値である。」 (II 48)

この様に見てくると、シェラーの倫理学を支える三本の柱に我々は気づくのである。つまり、それは価値、価値を感得する感情、価値の担い手としての人格である。あるいは、価値と愛と人格と言うこともできよう。そこで次に、価値を我々にもたらす感情について考えてみる。

4 感情の論理

シェラーは価値の本質直観をなすものとして感情を考えるが、そのとき感情には志向性が認められている。したがって感情と志向性を欠いた感情状態は区別される。たとえば、感情としての悲しむことと感情状態としての悲しさ

とは違うというわけである。感情一般について彼は次の様に区別する。

(a) 感情状態

(b) 応答反応

(c) 志向的な「何かの感得」

(i) 感情状態の感得

(ii) 気分性格の感得（感情性質は与えられるが感情としては体験されない。）

(ii) 価値の感得（認識的機能をもつ。）

(d) 情緒的作用

(i) 価値優先感・価値劣後感

(ii) 愛・憎

(c) (d)共に志向性を有するが、シェーラーは前者を機能、後者を作用と呼ぶ。こうして彼は、これまで混沌としたものとのみ考えられていた感情の内に一定の秩序あるいは論理を見出し、感情こそが価値の認識作用を司るものであると主張するのである。つまり、価値経験とは感情にのみ開かれている経験であり、悟性的なものには全く閉ざされているとされる。シェーラーは感情の内でも愛を最高のものと考え、この愛によって我々の価値への眼が開かれ、それを通して他者を人格として実現させると言う。愛については第二章で扱うとして、次節では人格(Person)についてのシェーラーの考え方を見ておこう。

二人格

1 作用中心 (Aktzentrum) と人格

シェラーによると、人格は道徳的価値を担うものであり、また決して単なる論理的主体Xの如きものではない。作用としての価値を担う人格とは、価値感得およびすべての作用を統一的に遂行するものである。「人格は様々な本質をもつ諸作用の具体的で、それ自体本質的な存在統一である。」(II 388) したがって「人格の存在は本質的に異つたすべての諸作用を「基礎づけている」。(II 388) しかし人格を何らかの固定した実体として考えることはできない。「人格はいかなる意味でも「作用の背後」あるいは「作用を越えて」あるのではなく、また作用の遂行や作用の経過を「越えて」静止した点としてある様なものではない。」(II 389) 人格は具体的作用の内にあり、作用の内、かつ作用を通じて「変異する (variieren)」のであって、事物が時間の内で「変容する (verändern)」のとは全く違う。その変異によって、人格は「他のものとなる (Anderswerden)」。しかしそのとき、「個的人格の同一性」は不変である存在によってではなく、この純粹な他のものとなることの質的方向そのものによってもたらされる。この様にシェラーは人格を作用中心と考えるが、そのとき作用を機能からはっきりと区別する。機能は身体と結びつけてしか考えられず、自我に属し、心的性質をもつとされる。それに対して、作用は人格によってのみ遂行され、身体や自我に関わることがないとされる。この点について「我々は作用の本質、すなわち志向性と意味充実性とをもつものすべてを精神と名づけることによって、作用の全領域に対して「精神」という言葉を要求する。そこでまた、あらゆる精神は本質必然的に「人格的」であり、「非人格的精神」という考えは「不合理」である」(II 388) とシェラーは言う。

2 人格は対象化されえない

機能は身体と関係させて考えざるをえないことによって対象化可能であるが、作用そのものは絶対に対象とされえない、とシェラーは主張する。なぜならば、「遂行そのものの内に於て体験され、反省に於て与えられるということが作用存在の本質に属するからである。したがって、一つの作用は第二のいわば回想的作用によって再び対象となることは決してありえない。というのは、作用をその（ありのままの）遂行を越えてなお知ることのできるものとする反省に於ても、作用は決して対象ではないからである。反省的知は作用に「伴う」けれども、作用を対象化するわけではない。」(II 374) 作用が対象化されえないとすると、作用の内にまさに存する人格もまた決して対象化されえないことになる。当然ここで他の人格の作用は如何にして我々に与えられるのかという問題が生ずる。しかし、この問題は他我認識の問題として第三章第二節で論ずるので、ここでは他我認識との関係には触れずに、人格の作用の与えられ方のみを考えてみる。他の人格の作用は常に遂行 (Vollzug) という形でしか存しない。したがって、その様な作用を対象化することは遂行を中止させることにはかならず、そのとき作用はすでに作用であることをやめているはずである。そこで他の人格の作用が我々に与えられるとするなら、それは我々も他の人格の作用を共に遂行することによってのみ可能となる。つまり、「共遂行 (Mitvollzug)」によって他者の作用体験が我々に与えられるのである。

人格が対象化されえないということは、精神が心的身体的に制約を受けないということでもある。心的身体的なものは常に外界と結合している。たとえば、自我性は外界性と、個人的自我は社会と、身体は環境と結びついている。しかし精神である人格には世界が開けている。精神は外界や環境から制約されることなく、逆に外界や環境を、さらに身体や自我をも対象化できる。いやそれどころか精神はそれらに対して「否」と言うことさえできるのである。

「かくて自己とすべての生命を越える人間の志向がまさに人間の本質を形成する。」（II 236）つまり、人格とは単に世界に開かれているだけではなく、世界をもまた対象化できることによって世界をも超越できるのである。こうして人間は人格として初めて自由でありえ、その限りに於て責任が問われうると言えよう。

さらにシェラーは、人格が各々全く違った個性を有していると考えた。したがって、如何なる条件の下でも、「人格が同一になる」という考えに対して反対する。それ故、後述の共感（Mitgefühl）の最高型態とされる「相互に共感する（Miteinanderfühlen）」場合であっても、自我間隔（Ichdistanz）が無となることは認めても、「何かの感得」としての機能の点、また個人的自我としての意識の点で相違がある、とシェラーは考える。彼の考えている人格とは常に具体的に個的な人格なのである。

以上我々は極めて簡単にではあるがシェラーの実質的価値倫理学を支える三本柱、価値・感情・人格について見てきた。第二章では、シェラーの「同情（Sympathie）」についての考えに焦点を合わせることにしよう。

第二章 同 情

シェラーが彼の「同情」論を展開する『同情の本質と諸型態』（以下『同情』）で、彼は「同情」を総称的な言葉として使用している。人間の間に生じる同一的感情一般が「同情」と呼ばれるので、その内には「一体感（Einsfühlung）」から、ときには愛までを含めて考えられている。このことに關して以下で論じることになるが、シェラーにとって「同情」の中での真の「同情」として「共感」が考えられていたということは予め留意しておいてよいだろう。

シェーラーは「共感」を混同されがちな他のふるまいから区別することから始める。すなわち、他者の体験の把握、理解、追生 (Nachleben)・追感 (Nachfühlen) に資するすべてのふるまいから共感を区別するのである。しかし我々は共感を中心として「同情」を統一的に把えるために、シェーラーが基礎づけ (fundieren) の関係によって説明した順序に従って「同情」を考える。シェーラーは『同情』の中で、一体感が追感を基礎づけ、追感が共感を基礎づけ、共感が人間愛 (Menschenliebe) を基礎づけ、人間愛が無宇宙論的人格愛 (akosmistische Personliebe) を基礎づけるとしている。この基礎づけの関係を基本的枠組として、さらに感情伝染 (Gefühlsansteckung) と相互共感を加えて並べると、(a)感情伝染、(b)一体感、(c)追感、(d)共感、(e)相互共感、(f)人間愛、(g)無宇宙論的人格愛、となる。この節では(a)から(e)について考え、第二節で他の同情論を第一節で得られた視点から検討し、第三節で(f)と(g)とを含めた愛について考え、第四節で共感と愛との関係を基礎づけということと絡めて考察する。

1 感情伝染

動物の世界では、リーダーが恐怖を感じて逃げ出すと同時に群の動物すべてが恐怖に襲われ逃げ出すといったことが起る。人間の場合でも集団、群集となると、後からではどうしても説明できない感情状態に容易に陥ってしまう。また悲しい気分のしていた者も、酒場などの陽気な状態の内に入るといつの間にか陽気な感情状態になっている。以上の様な感情伝染は感情状態を同じくするにはするが決して真の同情と呼ばれない。何処が真の同情、共感と違っ

ているのだろうか。シェラーは「感情伝染には他者の喜びや苦しみへと向う感情の志向もなければ、他者の体験への何らかの関与もない」（VII 26）と言う。すなわち、共感とは他者の喜びや苦しみへ向う感情の志向をもち、他者の体験へと関与するものである、ということがここで明らかになる。他方、感情伝染の特徴として、情緒的機能や作用のレベルでなく感情状態のレベルで生ずること、他者の体験についての知識を前提としないこと等があげられる。さらに、たとえ我々が自分から感情伝染を受けようと意識して行動することがあっても、その過程はほとんどの場合不随意的（unwillkürlich）であり、無意識的である。正確に言うならば、感情伝染の過程を意識的に意志の目標とすることはできても、過程そのものの経過は不随意的、無意識的である。だからこそある感情状態が次々と人々の間に伝染して行くことも、また感情伝染の源となった者へも感情伝染が波及し雪崩の如く増大して行くことも可能となるのである。

以上の点で感情伝染と共感とは区別できるし、また区別せねばならないが、多くの人々はこの両者を混同しがちである。たとえば、ダーウィンやハーバート・スペンサーは共感を高等動物の群意識や群習慣から導き出そうとした。しかし、感情伝染が起こるところでは共感是完全に排除されてしまうのである。

2 一体感

シェラーは感情伝染の極限の場合として一体感を考える。「一体感が極限の場合であるというのは、ここでは他者の、限界づけられた感情過程が無意識の内に自分自身の感情過程とみなされるばかりでなく、他我がまさに（すべての根本的態度に於て）自己の自我と同一化される限りに於てである。またこの一体感では同一化は不随意的、

無意識的である。」(VII 29) 自我と他我との同一化に一体感の特徴が見られるが、その同一化にも、他我が自我によって完全に吸収し尽されてしまう特発性の (idiopathisch)⁽⁴⁾ ものと、他我の内に自我が埋没してしまう異発性の (heteropathisch) ものがある。そしてこの二つを両極としてその間に様々な一体感が存在している。さらに同一化の際に現存在 (Dasein) をも同一化する場合と相存在 (Gesein) のみを同一化する場合がある。これらについては例をあげながら触れて行くことにしよう。

特発性一体感として未開人の例をシェーラーはあげる。彼等は自己のトーテムと、あるいは自己の祖先と自己とを全く同一のものとして考える。ここで現れていることは、祖先崇拜とは全く別の事柄である。というのは、祖先崇拜の場合には、自分と祖先との間隔が存在していて同一化しているわけではないからである。未開人は自らがトーテムを、祖先を生きていると考えている。他方古代の宗教的密儀に見られるのは異発性一体感の例であり、恍惚の内に神と合体するという仕方で自己が神の内に吸収され尽してしまう。この種の他の例として催眠術者と被催眠者との関係をあげることもできる。しかしさらにこの例にはもっと別の重要な意味が含まれている。つまり、未開人の思考では現存在までもが同一化されたのに対して、催眠の場合には相存在での同一化が起っているということである。詳しく言うならば、被催眠者の精神層の働きが人為的に低下させられてしまったところに催眠術者の精神層での働きが接続されているわけである。しかしこの場合にも、厳密には相存在での根底的な同一化は起っていないのである。ここからシェーラーは、生命中心と精神中心とを分けることに着目し、一体感は人間の生命的レベルで起ると考えた。この二つの中心から人間を考えて行くという発想は後期になって明確になるものであるが、シェーラーの人間を動的に具体的に把握しようという基本的姿勢にもかかわらず、この発想にはなおいくつかの曖昧さを残すと言わざるをえない

のである（この点については第三章で）。

次では一体感と他の現象との関係を、生命的レベルとは人間にとってどのようなものかという角度から一体感の位置という形で考える。

3 一体感の位置

一体感によって生命的レベルで相手が全体として与えられ、あるいは自己が相手に吸収されてしまうのであるが、いづれの場合に於てもそれらが共感と呼ばれないことは明らかであろう。なぜならば、それら一体感は普通の人々の間で起こるものではないからである。ここで「普通の人々」とはどんな意味をもっているのだろうか。二つの意味が考えられる。第一の意味は、A・R・ルサーが「他者としての他者の認識をこの一体感⁽⁵⁾は含んでいない」と言うときの、「他者としての他者」ということである。彼は「他者としての他者」という言葉で人間そのものを、とりわけ人格としての人間を考えている。しかし、この他者・人格・身体・心・肉体について、さらにこれらと共感・認識との関係についてシェラーがどの様に考えていたかはきわめて難しい問題であって、研究者達の間でもこれまで様々な意見が出されている程である。しかし、この問題は第三章の主題として取り扱われるので、今は問題点として確認しておくだけにする。

「普通の人々」という言葉に含まれた第二の意味は、シェラーの考える一体感の位置を追って行くことで明らかとなるだろう。シェラーによれば、他者が生命的レベルで全体として与えられることの上に追感も共感もさらには精神的了解さえも基礎づけられるのであり、そこでこそ一体感が生じうるのである。ところで現代人、大人あるいは

動物に対しての人間は、「一体感本能(Einsühlungsinstinkt)」とも呼ぶべきものが鈍麻してしまっているため一体感を感じにくい、それに対して未開人、子供あるいは動物は、一体感本能が未だ鈍麻していないので一体感にひたることが起りやすいとされる。「生命と人間はこの「発展」で単に本質的能力を「獲得」したばかりでなく、またこの様な本質的能力をも失ってきた。」(VII 42) そこで「……他のところでも示した様に文明化された人間は、宗教的・超越的「感覚」を著しく失ってしまっているので、以前の人類がなお「見出し」「直観した」「本源の」にもっていた)ものを、「守り」「信ずる」ことが必要となる。」(VII 43) ここからシェーラーは、発展の各段階毎に各々の他に還元できない価値があることを指摘し、それらのすべての総合こそが理想とされるべきであると主張する。そしてその総合の方法として、「生命的レベルでは一体感によってのみ、また精神的レベルでは他の世界観型態や世界観構造の了解、という技術によって、次第に各段階の独特な特殊さ、狭隘さが除かれる」と言う。

一体感が追感とも共感とも異なる現象であることは明らかとなったが、さらに一体感を他の現象から区別する特徴たる「生命的レベル」という言葉の具体的内容が明確になってきたと思われる。要するに、一体感の起る「場所(Ort)」の問題である。それは、人間の精神的かつ心的物理的本質統一の全体構造の内、身体意識と作用中心としての人格存在との中間に位置している。身体意識とは、すべての器官感覚と局所的感情感覚とを包括するものである。他方人格存在は、すべての志向的作用の作用中心である。したがって、常に両者とも本質的に全く個人的なものであって、合一・融合である一体感は両者の中間地点、すなわち生命的レベルで生ずるのである。⁶⁾しかしこれに対して、いわゆる「神秘的合一」を主張する立場から、我々の神的魂は神と融合するがその融合は真に十全的な現存在の神化(Daseinsvergotung)である、と反論されるかもしれない。しかし彼等の神秘説は結局自然主義的・汎神論的なものである。

つまり、彼等のいう神とは常に神の理念であり、世界の宇宙生命としての神であって決して純粹な精神存在としての神ではない。神の本質である精神のレベルで合一が起るのでなく、生命のレベルで合一が起っているというのが実相であり、結局それらは一体感にすぎないのである。融合を獲得するのは、我々の個人的精神的作用中心ではなく、我々の生命的自我（Vitalich）である。要するに、精神のレベルと生命のレベルとが混同されているのであり、「人間の人格中心と神とが二重に誤って生命化（すなわち完全な、ないしは部分的な非精神化）」（VII 45）がなされているのである。これに反して神的作用の「共遂行」を通してなされる「精神の眞の神秘説は、常にすくなくとも神への「志向的な現存在間隔（Daseinsdistanz）」を最小限度の間隔として保持し、せいぜい非十全的相存在結合に到るだけである。」（VII 45）各人の人格中心は各人毎に独特であり、たとえ身体的・心的相違が無視されたとしてもこの精神的・人格的相違は決して解消されるものでなく、ここにこそ人間の人間たる本質が存するとシェーラーは考える。したがって、すでに述べた様に彼は全的融合を主張する意見に反対し、それを一体感であるとするのである。

この一体感という考えは一九一三年の『同情感情の現象学と理論』（『同情』の実質的初版には未だ見られないが、一九二二年の『同情』にあつては一体感を含めて大幅な書き加え、書き換えがなされている。ここに我々は、シェーラーの思想のいわゆる変化を見ることができよう。しかし、この点については後に検討することとして、さしあたってはシェーラーの一体感という考えの秀拔さを確認しておけばよいだろう。というのは、一体感の構想によって、眞の同情としての共感という現象がこれまで以上に明確になつてきているからである。シェーラーは一体感の場所としての「生命意識」を、その中心としての「生命中心」を考える。つまり、共感は生命意識や生命中心とは別の所で生ずるのである。共感を考えて行くために最後に一体感の特徴を要約しておこう。（a）「一体感は常に「自動的」に生じ、

その発生は決して「随意的」でも「連合的機械的」でもない。我々の術語では、一体感特殊な生命因果性 (Vital-kausalität) に従うと言われる。」(VII 46) また一体感は無意識の内に生ずる。(b) 一体感が起るのは、ノエシス的精神領域・理性領域と、肉体としての身体的感覚領域・感情領域とが内容的に空虚になるとき、すなわち両領域で働いている諸機能、諸作用が一時的に停止したときである。

4 追 感

追感是一体感に基礎づけられ、他方共感を基礎づけるとされるが、その関係を検討してみよう。

一体感によって我々は、他者と生命的レベルで同一化し他者と同一の感情状態になる。しかし、このとき感情状態の質は意識されておらず、他者と自己との間隔が意識されて初めてその感情状態の質は対象的に意識される。これが追感の働きであり、一体感と区別される点である。では共感を基礎づけるとはどの様になされるのか。また共感と追感とは如何なる点で区別されるのか。共感が起るためには共感の対象の感情が与えられていなければならない。したがって、他者の感情は共感を通して与えられるのではなく、すでに何らかの形で存在しているのでなければならない。つまり、共感の対象たる他者の感情がまさに追感によって与えられているのである。ここでこの「感情」は、状態としての感情だけでなく、機能としての感情をも含んでいる。⁽⁷⁾ 追感によって機能としての感情が与えられることで共感が可能となる。では追感と共感とはどこで区別されるのか。「私はそのことでは貴方にきわめて十分に追感はそののですが、貴方に何の共感も抱きません。」(VII 20) この言葉使いに現れている様に、「追感」はなお認識、行動の領域に留まり、道徳的に重要な作用では決してない。」(VII 20) 追感と共感とが区別されるのは追感の認識的な点に於

である。

さらに機能の点に於ても両者は区別される。我々は以前示したシェラーの感情状態と感得との区別を思い出すべきだろう。ある価値事態に対して、我々は感情の感得作用によって志向的に価値性質を把握する。同時に我々は状態的感情をも抱く。シェラーの分析によれば、価値感得によって志向された価値性質が今度は我々に対して応答反応を要求してくる。この様な状態にある他者が対象であるとき、我々は一体感によって他者の状態的感情を得、さらに追感によって他者の感得している価値を、そしてその価値性質によって惹き起されている他者の応答反応を感得する。しかし、追感是他者の体験を共に体験するのでなく、他者の体験していることを横で感得しているにすぎない。これに対して共感では、他者の体験は他者の体験として追感された上で自己の体験としても共に体験される。したがって、追感では他者の体験への関与が生じないのに対して、共感では価値、価値性質が惹き起す応答反応を共に感得することによる他者の体験への関与が生れてくる。すなわち、追感では未だ自己の体験の内に留まっているのに対して、共感では自己の体験からの踏み越えが見られるのである。しかし、それも結局自己の体験として他者の体験を共に体験するにすぎないのではないか、との批判がなされるかもしれない。これに対してシェラーは、事實はまさしく逆で、共感によって他者が自己と同等のものであることが明らかとなり、自己中心的な考えが破棄されるのだ、と答えるだろう。シェラーへの批判も、それに対するシェラーの答も、両者ともなお問題を含んでいると思われる。この点は第三章でシュッツのシェラー批判を検討する際に言及するとして、ここでは一応シェラーに従っておくことにする。さて志向性とは単に何かを志向する性質というだけでなく、自己でないものへと向うことによって自己を越え出る性質でもある。したがって、我々が共に感得する際、その感得は我々の感得でありながら同時に我々自身を越え

た我々のものならぬ感得でもある。この共感の、いや情緒にみられる志向性が人間にとってどんな意味をもつものは、愛との関係を含めて後に考える。

5 共感・相互共感

一体感、追感の本質を明らかにする過程で消極的な形で共感というものが扱われてきたが、ここでは主題として共感を考えてみる。これまで明らかになった点を確認しておこう。共感¹は他者との間隔を保つ点で一体感から区別され、他者の感情を自らの感情として感じ、かつそれによって自己を超出し他者の体験へ関与をする点で追感や理解から区別される。追感、理解にも他者との間隔が存在し、他者への志向性が認められるが、未だその志向性は単なる認識のレベルに留まっていて他者の体験への関与は認められない。すなわち、共に感得することである共感の特徴は以下の如くまとめられる。(a)他者との自我間隔の存在、(b)他者の体験への志向、(c)他者の体験の感得、(d)他者の体験への関与、(e)反応的行動。(b)~(d)は同一のことを別の視点から見たものであり、(e)は共感以前にすでに他者の体験が与えられていて初めて共感が可能となることから明らかである。ただこの反応的ということ、共感が作用であるのか機能であるのかが問題になるが、この時点では未決定のままにして共感の極限の場合とされる相互共感を考えてみよう。

相互共感の具体例としてシェラーは、愛する子供の遺体を前にした父と母との場合をあげている。「彼等は相互に「同一の」苦悩を、「同一の」痛みを感得している。」(VII 23)「両親達に加って、「彼等と共に」あるいは「彼等の苦悩」を共苦する友人Cに両親の一方Aの悲しみが「対象的」となる様には、両親の他方BにAの悲しみが「対象

「的」となることは決してない。」(VII 23c) ここでは、他者の体験の追感を基礎とするこれまでの共感は見られない。志向的に他者の感情を共に感得するのでなく、「価値様態としての「悲しみ」も、機能性質としての「悲しみ」も、この場合には全く同一のものである。」(VII 24) こうして相互共感共感の最高型態とも言われる。しかし、ここで注意せねばならないのは、相互共感他者の体験に対しての反応的感情ではないという点である。この点だけに關して言うならば、相互共感共感の粹をはみ出しているのである。逆から言うなら、共感の特徴としてあげた(e)の項は本質的には共感を規定するものではないと考えることもできよう。こうして共感共感は相互共感を媒介として愛と結びつけられる可能性をもつのである。このことは、共感が作用か機能かという先述の問題と共に、共感と愛との關係をめぐる問題として後に論ずることになろう。次節では、これまでの同情理論を本節で得られた視点から批判的に検討する。

二 これまでの同情理論

同情という言葉でこれまで様々なことが主張されてきたが、いずれも眞の同情としての共感を言い当てていないものばかりであった、とシェラーは考える。これまでの理論には二つの大きな流れがある。第一は、発生学的理論をも含んだ経験的心理学的理論であり、第二は形而上学的理論である。

1 経験的心理学的理論

(a) 勘案 (Überlegung)

勘案を同情と考える人が実に多いのであるが、勘案を真の同情と呼ぶことはできない。というのは、勘案とは、もしそれが私に起ったらどうであろうかと考えることであって、このとき私と他者との間隔は完全に忘れ去られているからである。「……真の共感是他者の性質と存在とを、また他者の個性を、共苦 (Mitleid) あるいは共喜 (Mitfreude) の対象の内に含むのである。」(VII 50) 勘案を同情と考える理論は、人間の自己中心的性質を前提としているため、共感さえも自己中心的な類推にすぎないと考えるのである。しかしシェーラーにとっては、人間はあくまで社会的存在であり、本質的に他者への志向性を有する存在であった。

勘案としての同情からは「見せかけの共感」が生れる。そして、その見せかけの共感にも一体感と同様に、特発性のもものと異発性のもものが考えられる。前者にあつては、他者の悲しみは理解されるが、感得の志向は他者の悲しみに向うことなく、もっぱら自己の反応としての悲しみに向っている。この例としては、私が他者の悲しみ、痛みを見ていられないからというので、他者からそれらを取り除くといった行為があげられる。あくまでも自分が問題なのである。次に異発性の場合には、自己の生が他者の生へと吸収されてしまい、自己の生はもはや生きられることをやめ他者の生が生きられることになる。つまり、自分を「よし」とするのは、他者の前で「よし」とされるときであり、そのときに限られる。しかしながら、二つの場合とも決して真の共感と言えないことは明らかである。なぜならば、共感では自我間隔の存在が必要条件であり、自己意識、自己感情あるいは自己自身の生が前提とされているのに、勘案による見せかけの同情ではこれらが全く欠けているからである。そこに存在しているのは、自己のみ、あるいは他者のみである。

(b)再生 (Reproduktion)

他者の体験は自己の同一体験を再生することで理解可能であるという人々は、共感もまた再生説で説明できると考へる。つまり、再生された自己の体験が他者の内に感情移入された現象として共感を説明するのである。しかしこの説は誤りである。というのは、他者の体験は自己の体験の再生によって理解されるのではなく、表現現象の内では与えられているからである。再生説に従えば、我々が共感できる感情は、我々自身がすでに体験した感情に限られてしまうことになる。この場合にも、人間の自己中心性、自己閉鎖性が前提とされている。しかし人間は感情の志向性に示されている様に自己を超出して他者へと関与する存在である。「積極的に純粹な共感とは、他者の内へ、他者の個人的状態の内へ、真に手を差し伸べることであり、歩み入ることであり、自己自身からの真に現実的な超越である。」(VII 5) 我々は体験したことのないことでも理解できるのである。したがって、他者の感情を共感する場合にも再生を必要としない。再生を必要とするのは感情感覚すなわち状態的感情だけである。というのは、この感情感覚だけが状態としての感情であって決して共感することはできないからである。たとえば、我々は共苦できても共痛は不可能である。機能としての感情を我々は共感できるのである。したがって、感情の四段階、すなわち(i)感情感覚、(ii)生命感情、(iii)心的感情、(iv)精神的感情の内、(ii)から(iv)は再生を必要とせず、(i)から(iii)さらに(ii)へと上昇すればするほど再生を必要としなくなる。そうだからこそ、「ゲッセマネでのイエスの悲哀は、歴史的制限あるいは民族的制限いやそれどころかまさに人間という制限に左右されることなく了解可能であり、共感可能なのである」(VII 60)とシェーラーは考へる。

(c) 系統発生学的理論

ダーウィンやスペンサーは、同情を生物の進化の過程で形成されたものとして系統發生的に説明しようとする。そ

ことで、同情感情の発生と形成は、群居本能の発生と形成からの結果としての現象であり、一度形成された同情感情は知的進化と利害の連帶性が高まるにつれて高まる、とされる。ここではしかし、関与という作用全体の内での要素としての理解と本来の共感とが混同されている。さらに言えば、動物が他の動物の体験を理解する仕方と共感とが混同されている。すなわち、理解と共感とが同一視され、さらに理解ということが人間以外の動物の内にも見られることが重要視されるあまり、共感が生物の進化の過程で形成されてきたものであると考えられているのである。これに對してシェラーは、確かに他者の体験を理解する仕方は社会的な生活の営み方の程度と関係の豊かさにと依存して變るが、その生活の営み方そのものが理解の仕方と同一なのではないと考える。社会的な生活形式は、積極的異発性行動様式と消極的異発性行動様式とを条件づけているが、ダーウィンは前者のみに注目して後者に気づかなかつたので誤った考えを抱くことになったとシェラーは言う。

だがここで我々は新しい問題に直面しているのである。というのは、共感にも積極的共感と消極的共感があるのではないかと思われるからである。通常我々は共感という言葉を前者の意味でのみ用いているが、他者の苦しみを私が喜びながら共感するといった共感も可能ではなからうか。このことが可能であるとすると、以下の様な共感の分類が考えられる。



M・シェラーに於ける「共感」の位置（池上）

シェラーは、共喜と共苦について「共感作用という資格では、共喜の純粋な道德的価値は共苦のそれと全く等しい。しかし全体作用としては、共喜は共苦作用よりも即自的に価値豊かである。というのは、喜びは苦しみよりも優先されねばならないからである。」(VII 143)と言う。また右の分類に関して、(i)系列の共感は道德的に積極的価値があるのに対して、(ii)系列の共感は道德的に消極的価値があるとする。しかし、共感が志向によって自己を超越して他者へ向うものである限り、また共感が共に感得することである限り、(ii)系列の共感を共感とは呼べないと思われる。それは共感ではあっても共感ではない。(i)系列のものこそ真の共感と呼ばれうるものであろう。このことはシェラーも十分に分っていたと思われるが、あえて彼が共感として(ii)二系列を提示したのは、ダーウィンの考えの不十分さを言おうとしてのことであると考えられる。しかしそれならばなおさら、シェラーは共感の志向的感得という面を強調して、ダーウィンの同情に含まれる他発性を指摘しておけばよかったのではなからうか。要するに、群居性が共感の前提なのではなくて、共感が群居性の前提なのである。

2 形而上学的理論

形而上学的同情理論の代表としてショーペンハウエルの同情論を考えてみよう。ショーペンハウエルの功績は、倫理学に於て情緒機能の重要性を指摘した点、あるいは共苦を「推定」に基づくものとせずに他者の苦しみへの「直接的」関与であるとした点に認められる。さらにまた、彼の力点が共苦という感情機能に偏っていたことは事実としても、彼はその時代の思想をはるかに越えていたのである。というのは、共苦が志向的意味をもち、魂の盲目的状態として因果的にのみ説明されてはならないと彼は考えていたからである。共苦とは他のものに還元不可能な根本現象で

あった。確かにそうである、しかし共感の本質は未だ十分に解明されていないのではないか。ショーペンハウエルの共苦に於て、積極的―道徳的価値をもつのは共感の機能ではなく、「苦しみこと(Das Leiden)」である。彼にとって苦しむことが本来的な救済の道であるので、共苦も苦しみ的一种として積極的価値をもつことになる。また道徳的救済価値を生み出すのは、苦しみの減少ではなくて救済の道としての苦しみの増加である。しかし果してそうだろうか。むしろ他者の苦しみを共苦するとしながらも、そこになんらかの慰めが見られているのではないだろうか。自分に実現できない望みを諦める際、自分も苦しんでいるが他の人もあの様に苦しんでいるのだから、という仕方である。

ショーペンハウエルは、追感と共感とを混同している。というのは、慰めとか諦めとかは変えることのできない運命の追感的認識を準備するだけで、共感の内での苦しみへの反応を準備することはできないからである。また彼は共苦をすべての基礎と考えて、そこから愛をも導出しようとするが、愛は決して共苦から導出されないとシェーラーは言う。さらにショーペンハウエルの誤りは彼の形而上学的一元論的見方にあるとされる。というのは、共苦が直接的直観的な仕方では、我々から存在の統一を隠している幻影のヴェールを引き裂くというときの「存在の統一」に一元論的思考が現れているが、自我間隔が無いところでは共感も消滅してしまうのであるから、ショーペンハウエルの考へでは共感と一体感ないし感情伝染とが混同されていると考えられるからである。

三 愛

シェーラーは『同情』の第二部「愛と憎」で愛についての詳細な検討を加えている。また一九二二年の第二版を出す際に第一部「共感」を大幅に書き直す過程で、第一部に於ても愛について加筆がなされた。すなわち、一体感とい

う考えを第二版で書き加えるとき、愛についても一体感との関係から加筆がなされたのである。したがって、本節ではまず一体感との関係から愛を見た上で、次に『同情』第二部での考え方を検討することにする。

1 無宇宙論的人格愛 (akosmistische Liebe)

一体感の場合には個性も失われて他のものと合一してしまうが、愛の場合には個性が失われるどころか個性がますます際立つことになる。シェラーは徹底して一体感と愛とを区別するのである。たとえば、個の実存が全体生命 (Allleben) の内に吸収されてしまう宇宙的一体感 (kosmisches Einsgefühl) は愛ではないとされる。死んだ物体に対しては一体感が生じないことから考えて、宇宙的一体感が成立するのは、死んだものとしての物体が、その物体を世界という有機体の内に位置づける直観によって把握されるときである。すなわち、「宇宙的一体感が存在可能なのは本質的に、世界直観の志向の内で世界が「全体」として、あるいは「単一」の生命が染み渡っている全体有機体として、与えられるときに限られる。」(VII 92)ここにシェラーは一元論を見ているのである。シェラーにとって愛とは本質的に個性的なものであるので、その個性が失われること、またその対象が人格を欠いたものであること、これらは愛にとって致命的なことと思われたのである。

宇宙的一体感の対極として彼は無宇宙論的人格愛を考え、さらにこれは神の愛に基礎づけられているとする。しかしこの場合、神の内で我々の個性が吸収され失われてしまうことはないのだろうか。シェラーは、「神秘的合一 (unio mystica)」という言葉で我々の人格と神との関係を説明する。「我々が人間に於ける精神的人格の本質と、神に於ける「同じ」本質とのすなわちこの精神としての魂の理念との「神秘的合一」を言うとき、我々は汎神論を定立した

り、説いたりしているわけではない。というのは、「精神的合一」とは、実在的融合の意味で、あるいは有限な人格は實際は神的精神の単なる様態ないし機能にすぎないとする後から補足された認識の意味で言われているのではなく、単に精神としての魂の相—存在と神に於けるその魂の理念との同一性が把握されうということの意味するにすぎないからである。」(VII 135) 神と人間とは決して同一ではない。しかし、人間の精神的人格と神の本質とが精神性という点に於て同一であり、人格の本質は神の本質の一部である。こう考えるからこそ、シェーラーは人間を「小なる神(Mikrotheos)」と呼んだのである。

無宇宙論的人格愛に於ては、人格の個性が、すなわち個人的本質中心が志向されるのである。「無宇宙論的人格愛はすべての人間に、「汝の個人的本質にしたがって在るところのものに(経験的に)成れ」と呼びかけ、この愛の運動の作用の内、まさにこの——単に「普遍妥当的」ではない——使命像をさながら人間の前に彼の本然の「理想」としてかかげるものである。」(VII 136)

2 愛の定義

「愛とは運動(Bewegung)であり、その運動の内では、価値を担うすべての具体的個人的対象が、対象にとっての、そして対象の理想的使命に従っての、可能な最高の価値を獲得する。あるいは、その運動の内、愛の対象が対象にとって固有の理想的価値本質を獲得する。」(VII 164) 愛の運動は、より低い価値からより高い価値へと向う。ここで注意しておくべきことがいくつかある。(a)より低い価値あるいはより高い価値が予め存在している必要がない。(b)より高い価値が存在しているということ、あるいは存在していないが存在すべきであるということとは全く無関係であ

る。(c)愛の運動は価値それ自体への運動ではなく、価値対象 (Wertgegenstand) への運動である。この運動を愛についてシェラーが言う「創造的 (schöpferisch)」ということと関係させて考えるなら、「愛は価値のより高い存在へと向う運動である」という言葉から明らかな様に、(d)愛は、より高い価値に向うのではなく、価値のより高い存在に向う。すなわち、愛が価値を生み出すのではなく、愛によってより高い価値への精神的眼が開かれるのである。換言するならば、愛の運動の内であり高い価値が開花するのであって、前もってより高い価値を目指して愛の運動が行われるのでも、愛が新しいより高い価値そのものを生み出すのではない。

また愛の定義にあたって理想的価値本質と言われているのは、前項の無宇宙論的人格愛で個人的本質中心と呼ばれたものであると思われる。したがって、人格は愛の内ですべて自己自身の本質を開花し実現することができるのである。

四 共感と愛

1 共感と愛との相違

第一、第二節で共感について、第三節で愛について考えたが、英国の倫理学が考える様に果して愛を共感に還元することができるのだろうか。シェラーは「できない」と考える。

(a)愛は決して「感得(機能)」ではなく、「作用 (Akt)」であり「運動」である。これに対して共感とは「機能 (Funktion)」である。(b)愛はあくまでも価値志向的であるが、共感それ自体に価値志向性はない。(c)愛は自発的作用であり、いわゆる「応答する愛 (Gegenliebe)」でもなお自発的作用である。これに対して共感とは反応的行動にすぎない。した

が、共感は何かを感じている存在者に対してのみ可能であるが、愛はこの様な制限から全く自由である。(d)最も重要なのは、すべての共感一般が愛の内に基礎づけられており、愛が無いところでは共感も不可能となるということである。したがって、我々が愛している度合だけ、我々は共感できるのである。

しかし、確かに愛が存在するときには共感せずにはおれないが、他方愛が無くとも共感することは可能なのではなからうか。そうではあるまい。愛を欠いたままで共感するとは、最早真の意味での共感することではなくなっている。たとえ人が「いや真の共感だ」と主張するとしても、それはむしろ残忍な行為でしかない。たとえば、我々が通常「同情」という言葉をなんとなく胡散臭いものと感じざるをえないのは、同情ということがそれだけでは成立しえないことを心の底では気づいているからである。したがって我々は、同情がそれだけで愛の裏付を欠いて主張されるとき、そこに悪意ともいえるものを見てとってしまうのである。

2 共感と愛との関係

第一節で、一体感が追感を基礎づけ、追感が共感を基礎づけることは述べた。本項では、共感と人間愛と無宇宙論的人格愛との関係についてのシェーラーの考えを辿ってみる。

共感とは、他我一般が我々自身の实在性と同等の实在性をもっていることを意識にもたらす。そしてこの同等の实在性をもつことが、自発的人間愛の運動の前提となる。ここで人間愛とは、ただ人間である、すなわち人間の顔をしているという理由で対象の存在へと向う愛である。ところで、追感によってはこの同等の实在性は与えられない。というのは、追感とは主体の状態の質にのみ関係しているからである。これに対して、共感とは共感される主体の**実在的**態度

と本質本則的に結合している。

次にこの人間愛が人格愛を基礎づける。確かに人間という類の生命的魂は、存在的には人間の内の精神的人格を實在的に条件づける単なる土台（Unterbau）にすぎないし、人格中心の道具（Werkzeug）にすぎない。しかし、所与の順序、発展の順序に於ては事態は逆で、他者の生命自我が自己の生命自我と同等の實在性を有していることが共感によって与えられることで人間愛が可能となり、さらに人間としてのより深い層での人格愛が可能となる。したがって、共感が人格愛をも間接的に基礎づけていることになる。このことは一見すると前項の(d)と矛盾するように思われる。しかし矛盾ではない。なぜならば、存在的には共感が人格愛の内に基礎づけられているのだが、事實的經驗的には共感が人格愛を基礎づけていると言えるからである。しかしここに於て、これまでの様に共感を經驗的に与えられる順に、いわば下から考察することは最早不可能である。というのは、共感の形而上学的意味が問題になってきているからである。その問題に入る前に次のことだけは確認しておこう。すなわち、共感を經驗的と形而上学的、二つの方向から考察することはよいとしても、共感の經驗的意味のみを問う、あるいは形而上学的意味のみを問うというのは本末転倒である、と。なぜならば、共感そのものとしての共感はその内に經驗的かつ、形而上学的意味を含んでいると思われるからである。

第一章ですでに述べた様に、シェラーの考えでは知性的認識以前に常に価値の情緒的感得が先行している。したがって、「共感としての追感は、形而上学的實在的に存在しているものの客觀的価値認識を我々に媒介し、またこの實在的存在者の相存在の理念認識を必然的に準備する。」（VII 68）しかし共感としての共感の形而上学的意味は、共感としての共感が積極的認識であるのではなく、むしろ——すべての自然的な世界觀と世界の位置づけ方の内に含まれ

ているような——錯覚を揚棄 (Aufhebung einer Illusion) するという点にある。共感とは、他者の体験への関与であると同時に自己からの超越であり、さらに自己中心主義の破棄である。というのは、共感によって他者が人間として自己と「同等の価値があること (Gleichwertigkeit)」が把握されるからである。自己中心主義から独我論、利己主義などが生れるのであって、これらも共感の働きによって破棄されるのである。しかし、共感によって他者は他者として、すなわち人格として我々に与えられるのであろうか。この点に関してシェーラーは極めて曖昧な言い方で微妙な立場を採っている。したがって断定的には言えないけれども、共感は確かにその志向が他我の本質に向う限りで他者を自己と同等の価値あるものとはするが、ここでも未だ完全には他者が人格として与えられてはいない、と現時点では言うことができる。

他者が人格として与えられるのは、まさに愛の内でのみである。そもそも我々にとって人格としての他者は、決して解消することのできない二重の超越である。第一に、形而上学的同情論に於て我々の人格が本質的に同一であると考えられたのとは全く逆に、人格はその具体的作用中心としての人格それ自体の相存在によって絶対的に個的である。第二に、沈黙することによって人格は他者にとって理解不可能となる。この第二の超越である「絶対的秘奥人格 (esoterisch intime Person)」にまで理解の限界を拡張することは共感にはできない。ただ自発的愛のみが、その純粹な精神性の内で他者の理解の限界を拡張できるのである。というのは、人格が沈黙を破って自己を開示するのは、まず人間愛に対して応答する愛に於てであり、さらに開示された人格への人格愛に対して応答する愛の内では人格が一層開示される……という具合に人格は愛の内では人格として自己を実現するのであり、具体的個人として現れるからである。そしてこれらすべてのことも、人格がまさに愛そのものであるから可能となるとシェーラーは考える。こうして、「愛

の種類と深さにのみ共感は「従う」ことになる。」(VII 78)

第三章 共感の位置

前章では共感の本質を他の現象と比較、区別することによって明らかにした。しかし、第一章、第二章を今一度省みると我々はある問題に直面していることに気づかざるをえない。それはシェラーに於ける共感の位置の問題である。

一 用語上の問題

1 機能と作用

シェラーが機能と作用とを截然と区別したことはすでに述べた通りである。第一章第一節の4で感情についての区別を示した様に、彼は志向的感得を機能とし、価値優先感、価値劣後感、愛、憎を作用としている。さらに人格のところでも述べた様に、機能が自我に属し、また対象化されうるのに対して、作用は精神に属し、対象化されえないとされる。したがって、シェラー自身が共感は作用でなくして機能であり、自発的でなく反応的であると言うのだから、当然共感はい自我に属するものと考えてよいだろう。したがってまた共感の内では人格が人格として与えられないということも理解できる。しかし、シェラーは「共感の作用」という言葉を使うこともあるし、「・・・純粋な共感が人間の精神の本質に属するならば、まさにそのことによって共感は、「他者の価値一般」というア・プリオリな実質を伴うア・プリオリな作用としても証明される。」(VII 71)とも言う。こういった例は他にも沢山ある。次に、機

能と作用とに關係して、自我と人格との問題がある。

2 自我と人格

機能は自我に属し、作用は人格によって担われる。ではこの自我と人格とはどのような關係にあるのか。第一章第二節で触れたが、自我と人格とを分つ最大の点は、前者の対象化可能性に対する後者の対象化不可能性であった。「すでに示した様に「自我」は、この語のあらゆる意味に於てなお対象である。すなわち、自我性は形式なき直観のなお対象であり、個人的自我は内部知覚のなお対象である。」(H 36) 他方、人格は対象となりえず、人格の作用の共遂行・追遂行・先遂行によってのみ人格が与えられるのである。しかし、この様に自我と人格とが区別されているが、『倫理学に於ける形式主義と実質的価値倫理学』(以下『形式主義』)に於ては未だ自我と人格とが完全に切断分離されてはいない。そしてこのことは、A・アルトマンが指摘している様に、むしろ事態に即していると思われる。実際また『同情』に於ても、『形式主義』を書いたのとは同じ頃に書かれた初版では「人格の自我」となっていた箇所が、一九二二年の第二版では「人格の自己」と書き改められている。さらに、初版で「自我」となっていたのが第二版では「人格存在 (Personsein)」に変わっている。これらのことからみて、一九一三年頃と一九二二年以降では自我と人格との考え方に大きな違いができていると考えられる。また今井仙一氏が指摘する様に、シェーラーが「精神的自我」あるいは「作用遂行的自我」という表現をするところから考えるに、シェーラー自身の内でも自我と人格との關係が絶えず揺れ動いていたと考えねばならないだろう。そうであるならば、なおさら我々は一義的に共感を機能として自我に属するとはできなくなる。つまり、言葉の上での矛盾、あるいは整合性を追っているだけでは、最早こ

の問題を解くことができなくなっているのである。ここで我々は四つの課題に直面している様に思われる。

第一の課題とは、「人間とは何か」という問にシェラーがどんな答を提出しようとしていたかを確かめることである。

第二の課題とは、シェラーの答の限界を確認することである。

第三の課題とは、「人間とは何か」という問に対して我々自身の答を提出することである。

第四の課題とは、以上の三つの課題を踏まえた上で共感の位置を確定することである。

二 四つの課題

1 第一の課題

手掛としてシェラー晩年の『宇宙』と『同情』の第三部「他我について」を採り上げることにする。『宇宙』に於てシェラーは、「心的なものの限界に関して言えば、それは生きているもの一般の限界と一致する。」(IX 12)とし、心的なものが外に向ったときには「生物」として、内に向ったときには「魂」として表現されると主張する。ここから如何なる結論が導き出されるのであろうか。最初に無機体と有機体とが分けられ、次に有機体が心的能力の段階によって分類される。

(a) 心的なものの最も下の段階は、意識を欠き感覚を欠いた「感受性衝動 (Gefühlsdrang)」である。ここでは未だ「感受性」と「性向 (Trib)」とが分離されていない。性向には方向性、目標性があるが、感受性衝動には単なる「その方へ (Hinzu)」と「それから離れ (Von weg)」があるだけである。植物などがこの段階の例である。また心的エネルギー

ギーの源がこの感受性衝動である。

(b)二番目の段階は本能的動作である。本能的とは、(i)意味適合的(全体としての有機体に対して目標指向的)、(ii)リズムカル、(iii)種に対して有意義、(iv)生得的で遺伝的、といった意味で、これらの行動は低級な動物に見られるとされる。

(c)三番目の段階は連合的記憶である。これは条件反射の段階であって純粋な連合とは言えない、なぜならば衝動などに条件づけられているからである。

(d)四番目の段階は実践的知能である。高等動物の場合がそうで、W・ケーラーの猿の実験によって明らかになった様なことである。

以上の如く分類された心的能力のどの段階に人間はいるのだろうか。四番目の段階であろうか。シェーラーはそれに対して「否」と答える。というのは、他の生物から人間を区別させるものこそ精神であると彼は考えているからである。そしてその精神によって、人間は世界に開かれており、生を超越することができるとされるのである。『宇宙』に於てシェーラーは、生命と精神という二つの原理を前面に押し出している。しかしこのことによって、自我さえもが生命の内へと吸収されてしまうことになった。すなわち、『形式主義』に見られた自我と人格との複雑な関係は姿を消し、生命と人格という形に変わっているのである。

このことは『同情』第三部「他我について」でも見られる。そこでは、「身体 (Leib)」が物的に見られるとき「肉体 (Körper)」として現れ、心的に見られるときには「自我」として現れるとされる。他の箇所でも見られることであるが、第二版以降書き改められた部分では生命と精神、あるいは身体と人格といった区別が顕著となる。シェーラー

の他我認識論には、たとえば他者の体験が直接我々に全体として与えられ、その際身体は他者の体験の表現野として存在しているといった卓抜な着想が認められる。しかしそれにもかかわらず彼の他我認識論が全体として明確な像を結ばないのは、自我が生命の内に吸収されてしまうことで、シェラーの思想に於ける自我の位置が不明瞭なままに留まらざるをえないからである。⁴⁰⁾ その結果、「他者の体験」での「体験」のレベルが研究者によって各自に都合の良い様に解釈されることにもなっているのである。⁴¹⁾

何故シェラーは右の様な混乱に陥ったのだろうか。理解・了解ということを手掛としてみよう。一方で理解(Verstehen)は追感と近いものと考えられている。他方、他者の行為を精神的中心からの志向的行為として体験し、追遂行することが了解(Verstehen)の本質とされる。「Verstehen」という語が様々な意味で使われているわけである。

「Verstehen」に様々な段階があることは確かであろう、しかしシェラーは各段階の関係を明らかにすることを怠った。だからこそ「他者認識」とすべきを「他我認識」としたのであり、そうしたことの背景には自我の位置の動揺があったはずである。シェラーは、自我の対象化可能性と人格の対象化不可能性を対立させる。さらに、人格がその内で生きて働く作用に自発性を認め、他方対象がすでに与えられている際に働く機能を自発性を欠くとして作用から排除する。こうして機能の属するものとしての自我と人格とを区別することによって、シェラーは人格の本質たる精神の卓越した地位を確保したのである。そして、これこそシェラーの「人間とは何か」という問への答だったと考えられる。第一章で述べた様に、精神の優位こそシェラーの思想に一貫して流れる特徴であり、彼の思想の長所も短所もここに存すると思われる。しかし、この点をめぐる評価は別としても、シェラーは精神の優位を重んじるあまり、多くの点で偏った位置づけをしたのではなからうか。

2 第二の課題

自我と人格とについてのシェーラーの考えを一番的確に批判しているのはA・シュッツである。シュッツ以外の人々によっても批判がなされているが、いずれも単なる批判に終始しシェーラー以上に豊かな結果を生み出していない様に思われる。たとえば、A・アルトマンの批判は数々の点で当たっているにもかかわらず、シェーラーが何故そういった矛盾に陥らざるをえなかったのかは究明されないのである。シュッツの批判はシェーラーの他我認識論に向けられる。すなわち、シェーラーは他我認識の問題を考察するにあたって六つの問題を課題として立てるが、この問題の区別をシェーラー自身が混同しているとシュッツは批判するのである。シュッツの批判を具体的に検討するに先立ってシェーラーの他我認識論の要点を確認しておこう。

シェーラーはこれまでの他我認識論として類推説と感情移入説とを批判する。彼によれば、両理論とも二つの誤った仮定に基づいているのである。(a)我々に「第一に」「与えられる」のは常に自己の自我のみである。(b)他人から我々に「第一に」「与えられるのは他人の肉体の現出のみである。第一の仮定に対してシェーラーは、同一の体験が「我々の体験として」かつ、「他者の体験として」与えられるのであり、一つの体験が単に「与えられる」だけで未だ体験が、自分の体験としても他者の体験としても与えられていない場合がある、と批判を加える。第二の仮定に対しては、「我々が共に生きている他人に於て知覚するのは、(我々がまさに外科医的研究に携っていない限り)「第一に」「他者の肉体」でも、他者の「自我」や「魂」でもなく、統一的全体である。」(VII 255)と批判する。さらにシェーラーは幼児の例を示して、「人間は「第一に」自分自身の内よりもむしろ他者の内により多く生きる。」(VII 241)と主張する。シェーラーによれば、類推説や感情移入説が有効なのは経験心理学的段階に限られ、それ以上の超越論的段階で

は妥当しないとされる。

シュッツはこのシェラーの批判を認める。しかし同時に、この批判が実は超越論的領域での分析から導かれたのではなく、児童心理学や未開人から得られた経験的事実によるものであると批判する。そしてシュッツは、他我問題に於ける超越論的問題を棚上げして生活世界という現世領域でシェラーの理論を吟味する。ここで当然我々は、他者をめぐる超越論的領域と現世領域との関係如何という問題に直面するわけであるが、本論では直接これを主題とせずシュッツの後を追いつつながら間接的に接近することになる。シュッツのシェラー批判を支えているのは、「反省によって作用をも対象化できる」、「素朴に生きているときには作用は対象となりえない」という二つの主張である。このような観点からシュッツは、シェラーが誤った構想を抱くに至る理由を分析する。「(a)「人格」という考えに含まれる矛盾。シェラーの「人格」という觀念の源泉は、彼の宗教哲学や倫理学の内に求められねばならない。神性をそなえ、倫理的行為の自由な主体たる対象化不可能な「人格」という觀念が、半ば現象学的な認識論に使用され、超越論的主観性という概念と結びつけられたのは結果としてすぎないのである。(b)第二の理由は、「自己」に属している単なる「機能」と、「人格」に属している「作用」との不自然な区別である。(c)第三に、社会学と歴史哲学の分野で彼のいくつかの理論を確立するために、超個人的意識という概念を保持する必要があった。」理由の(a)、(b)がこれまで我々の追求してきたものである。シュッツの洞察の鋭さは右の引用に続く次の文章に含まれている。「しかし、この哲学者が反省によって作用が把握されるという可能性を否定することになったのには別の理由があるのかもしれない。彼は何処にも次の様な問題に言及してはいないけれども、おそらくその問題は彼の概念の根底にあったのであろう。」¹⁰³シュッツはここで何を言っているのか。次の様な問題とは何であらうか。

それは、「生」と「知識」あるいは「生きること」と「知ること」という問題である。我々が生きているとき、我々自身の体験は生き生きとした現在として流れている。しかしそれを反省的に把握しようとするとき、把握されるのは過去の我々としてであって、現在の我々としてではない。我々の生きていること、すなわち「生」は決して我々にとって対象となりえない。このことを認識した上で「生」そのものを究明せんとしたからこそ、「作用は対象化できない」とシェーラーは主張したのである。そしてこの点のみを主張するのがシェーラーの間違いであるとシュッツは批判する。この批判は正しい。この指摘によって確かにシェーラーの考え方の欠陥が明らかとなった。しかし、シュッツ自身が示した「生」と「知識」というシェーラーの根本的発想が、シュッツの批判によって蔽い隠されてしまうのではないか。さらにシェーラーの他我論に含まれる欠陥は、シュッツの指摘した点だけで尽されてしまうのであろうか。次節では、シュッツによって明らかにされたシェーラーの限界を踏まえた上で、なおシェーラーが目指していた方向での可能性を追求する。

3 第三の課題

シェーラーが「作用は対象化できない」と言うとき、彼自身明確に意識していなかったとしても、そこには二つの意味が含まれていたと思われる。第一には、生きられている作用は対象化されえずに、対象化されうるのは過去時制のみであるという意味が。第二には、作用としての人格が自らは対象化されえないが、自我や身体を対象化しうるという精神の自己超越性の意味が。シェーラー自身「対象化できない」という言葉のこの二重性を認識し区別していなかったからこそ、「対象化」をめぐる混乱が生じ、機能と作用あるいは自我と人格といった区別に常に曖昧さ

が残ることとなったのである。事実T・J・オーエンスは、シェラーの他我認識を自我の層でのものとするのに対して、A・R・ルサーは人格の層でのものとする。しかしシェラーの記述に従う限り、この様な見解の相違が生じても止むを得ないと思われる。にもかかわらず、他我認識を自我の層に限定してしまうことも、あるいは人格の層に限定してしまうことも、共に誤りであると我々は考える。というのは、シェラーの自我あるいは人格の考えに含まれる曖昧さを残したままで、他我認識の成立する層を確定することなど到底できないからである。

シュッツは生と知識との対立を示すことによってシェラーの考えの欠陥を明らかにした。しかし彼が当面の問題領域を現世領域のみに限定してしまうために、シェラーの主張する人格の精神性という問題が触れられぬままとなってしまう。シュッツの目指すものがあくまで事実的レベルでの問題であって、人間の超越論的レベルでの問題が等閑にされるのなら、そこで得られる「人間とは何か」という問に対する答は不十分なものでしかないであろう。現世領域での事実そのものを徹底的に究明することが重要な言うまでもない。しかし、事実そのものの究明から明らかにするのは事実的経験的レベルのものでしかない、と考えることは決してできないのである。これらすべてを承知の上でシュッツは問題を現世領域に限ったと思われる。それ程超越論的レベルでの他我認識の問題には多くの困難な事態が含まれていると言えよう。しかし我々は、我々の在り方を事実的経験的レベルのみに縮減することなく、一つの統一をもった全体として考えて行きたい。なぜならば、そのときにのみ「人間とは何か」という根源的な問に対して答えを与えることができるからである。

ここで、シュッツによる批判をも考慮に入れて、「対象化できない」ということに関して纏めておく。(a)我々が生きていく「生」そのものの内では、機能も作用も決して対象化されえない。(b)しかし我々がそれらの機能ないし作用

を反省的に考えるとき、それらは対象化されうる。(c)「対象化できない」という言葉の第一の意味に関しては、機能と作用といった明確な区別などない。

こう言うからといって、我々は単なる喜びと愛とを同一のレベルで考えてよいと主張しているわけではない。この点については、「対象化」という言葉の第二の意味を考えながら明らかにして行こう。シェーラーは「機能」と「作用」、「自我」と「人格」とを区別することによって、精神の超越性を確保しようとした。しかし機能と作用とをそれほど分離せずとも、すなわち第一の意味で機能と作用とを区別しなくとも、第二の意味の精神の超越性は保証されうらと思われる。そもそも人間を「自我と人格」あるいは「生命と精神」と、その様に截然と分離できるものだろうか。シェーラーは、「私は散歩する」と言うとき散歩をするのは自我でなく人格であると考える。しかし散歩をするのはあくまでこの「私」であって、「私の自我」でも「私の人格」でもないはずである。この生を生きる具体的な在り方をした「私」が精神性、人格性によって際立つことがあるとしても、「私」は精神そのものでも、人格そのものでもない。この「私」という統一をもった全体から出発せずに、肉体、生命、自我、精神といったものを寄せ集めたところで矛盾が生ずるのは火を見るよりも明らかである。したがって、自我と人格とを区別するあまり、内容となるものをすべて自我層へ、すなわち生命の層へと帰することによって、人格とはいわゆる純粹自我にすぎないというA・アルトマンの主張も生れてくるのである。しかしシェーラーの人格概念を純粹自我と同一視すること自体は、シェーラーの真意を理解しているとは言えないし、また事実としても誤っていると言えよう。

では、我々は人格、精神性をどの様に考えたらよいのであろうか。シェーラーは、『宇宙』に於て「生命と精神」の二原理をもって「人間とは何か」という問に答えようとした。そのとき彼は重要な点に触れていたのだが、その点

を認識していなかったと思われる。その点とは、「私」なるものが生の内で顕になるという観点である。生命と精神とを対立させることなく、統一的「生」を考えることは不可能であろうか。「生」こそ私が具体的な「私」となる場である。そこで私は、人格として、あるいは自我として、身体として現れるのである。しかし私が「私」でありうるのは、精神性によって一つの統一を形成しうるからである。さらにこの精神性とは自己超越性でもあることから、「私」がそこで生きる「私の生」は閉じたものでなく常に開かれていることになる。この主張はシェーラーが『宇宙』で展開している考えと同様のものと思われるかもしれない。しかし我々の狙いは、「生」という語によって具体的な「私」という在り方を確保する点にある。この私が精神性によって自己を越え出て行くその過程でこそ、私の人格が実現されるのであり、精神性の程度が強い程その人格が人格として際立つのである。機能と作用にしても、この精神性の程度によって区別されるにすぎない。すなわち、心的、身体的条件によって制約を受ける度合に従って作用と機能とが区別されるとも言えよう。私が「私」である限り、つまり単なる物体としての肉体でない限り、常に精神性が働いているのであるから、機能に関しても人格は関与していると思われる。こう考えることによって初めて、「他我認識」ということでシェーラーが真に言わんとしていたことも理解できるものとなる。彼は「他我認識」とせずに「他者認識」とすべきであったのである。しかしここではその点にこれ以上立入ることをせず、これまでの考察を基礎として「共感」の位置ということを考えることにしよう。

4 第四の課題

「対象化できない」に含まれた二重の意味から、機能と作用とを、自我と人格とを無関係のものとして切断する必要

はないと考えられる。そこで我々は再びシェーラーの共感についての記述に戻って彼の真の狙いが何かを探ってみよう。シェーラーの考えでは、共感それ自体が倫理的価値を有するが、それは決していわゆる「同情倫理学」が倫理的価値を同情から導出することができると主張する意味ではない。共感の倫理的価値を決定するいくつかの規準があげられる。(a)感情の段階に従って。たとえば精神的共感、心的共感、生命的共感、感覚的共感の順で価値の高さが減少して行く。(b)相互共感と感情伝染とを両極とするその間の何処に位置するかに従って。後者は消極的価値を担うのみである。(c)共感が人格性の中心での自己感得あるいは自己尊敬に向っているのか、単に人格性の状態に向っているのかに従って。(d)事象的価値事態の価値に従って。

またシェーラーは、『同情』、『形式主義』あるいは論文「苦悩の意味について」の内で感情を感情感覚、生命感情、心的感情、純粹精神的感情と四段階に分けている。そして心的感情の説明では、「この感情は直接的に自我に関係している」とか「同情という型態の内で追感ないし共感されうる」(VI 39)と言われる。さらに第一章での価値の四様態に於て、精神価値の応答反応に同情があることを思い出すならば、シェーラー自身の考えている共感の位置も大體見当がつくのである。すなわち、シェーラーは共感を心的なレベルに位置づけていたと思われる。しかし共感の倫理的価値規準をめぐって、心的共感以外の共感についても言われていたことをどう考えたらよいのであろう。その場合シェーラーが「共感」と呼んでいるのは総称的な意味で、つまり「同情」の意味で用いていると考えることができよう。というのは、(a)愛の型態を述べているところでシェーラーは、身体作用、自我作用といった語を用いている。愛の本質としては人格作用としての人格愛のみなのであるが、それが基礎となって他の愛を可能すると考えているので、愛という語も総称的に用いられることがある。この愛の場合と同様に共感の場合にも考えられる。(b)「追感とし

ての共感」と言うことがある様に、共感を事象的經驗的な意味で基礎づけているものをも共感の内に含めて考えるときがある。以上の理由はシェーラーの言葉使いからのものである。最大の理由は、(c)我々が考える様に共感を位置づけない限り、シェーラーによってなされた「同情」型態の分析すべてが無駄になってしまう、というものである。なぜならば、感覺的共感などないとシェーラー自身が度々力説しているからである。シェーラーは共感を心的レベルに位置づけた上で、愛がそれと共に作用するとき精神的共感が生じると考えていたと思われる。そう考えなければ、共感の倫理的価値標準の第二、第三が問題となるはずがないのである。

以上の様にシェーラー自身の共感の位置づけを確認した上で、次には我々自身の共感の位置づけが問題となる。前項ですでに触れた様に、共感を心的レベルに位置づける以前にまず共感を具體的生を生きる「私」の一つの働きと考えるべきであろう。とすると、「私」として「心的なもの」とは何かがあらためて問題となってくる。この問題に十分な答を現在与えることはできないが、ここでは「心的なもの」とは具體的「私」をある側面から見た「私の在り方」とだけは言うことができよう。したがって、シェーラーが共感の自己超越性を強調することにも留意した上で、我々は共感を「私の」機能的働きと考える。しかし機能的でありながらも共感は精神性を帯びることでも自己を越え、他者の体験へと関与できるのである。さらに愛の本質が精神性であることから、共感が事象的經驗的に愛を基礎づけているが、存在論的には愛が逆に共感を基礎づけているという事態も理解可能となる。愛によって我々人間に精神性の領域が開かれるのである。しかしこの愛も我々の具體的な「私」を通して、働き現れる。（決して私が、愛を現わすのではない。）したがって、我々とは常にこの具體的生を生きる「私」以外の何ものでもなく、それとは別に固定的に共感を自我の層に、あるいは人格の層に限定することは誤りである。むしろ逆で、共感を通して我々は我々の「私」の

在り方を開示するのであり、精神性を帯びた共感、愛を通して自己を越え他者へと関与することで我々は新しい自己となるのである。他者との関係に着目して言うならば、その内で初めて他者が他者として現れてくる様な我々の「私」の在り方こそが共感の位置なのである。

註

- (1) 以下、括弧内の数字は、ローマ数字が『シェーラー全集』の巻数を、アラビア数字が頁数を表わす。

Scheler, M., *Gesammelte Werke*, Bern/München.

- (2) 感情が価値を志向するという考えを、シェーラーは F・ブレンターノから学び、他方 E・フッサールから理念的客体としての価値という考えを学んだと言えよう。しかしシェーラーが両者の考えを実際どれ程理解していたかはよく分らない。ここでは感情について、シェーラーと両者との相違点を見ておこう。ブレンターノは感情が価値を志向するとしたが、そのとき志向する側(内)と志向される対象(外)との分離が前提とされていた。さらに愛を単なる価値優先の感情と同一視する点でもシェーラーと大きく異っている。フッサールは、ブレンターノが前提とした内と外との分離を批判し、究極的事実は現象学的還元によって *ego-cogito-cogitatum* として扱えられる意識の流れであるとした。この *cogitatum* にあたるノエマとしての意味の位置にシェーラーは価値をおき、価値を主観主義からも単なる客観主義からも守ろうとした。感情についてブレンターノとフッサールは、表象に基づけられたもの、認識的意味を含まないものと考えた。それに対してシェーラーは、感情を表象に基づけられることのない独自の作用であり、さらに認識的意味をも含むとした。すなわち認識以前に価値が感得されるのであり、価値感得されたもののみが認識されるというのである。

- (3) 応答反応は対象への方向をもっているが、その遂行の内で対象が現れてくるものではない。それに対して志向的感情はその遂行の内で対象が現れてくる。したがって前者では *über etwas, an etwas* と言いい方がなされるが、後者では *unmittelbar etwas fühlen* と言いい方がなされる。

- (4) 特発性というとか特別な原因がある様に感じられるが、医学用語としては異発性(原因がそれ自身以外にある)の消極的反対概念にすぎない。つまり、原因が確定できないがすくなくともそれ自身以外には原因がないといった程度の意味である。

- (5) Luther, A. R., *Persons in Love*, The Hague 1972, p. 34.
- (6) この『同情』第二版を書いている頃シェーラーはすでに晩年の『宇宙』での人間の二原理としての「生命と精神」といった考えを萌芽的にはあれ抱いていたと思われる。したがって、ここでも彼は「生命と精神」といった視点から一体感の位置を考えているのだが、そうなると肉体、身体、自我、人格といったものの関係はどうなるのかという難問が生ずる。しかしここでは暫定的に、生命的レベルに対応するものとして身体を、身体の物的現象として肉体を、身体の心的現象として自我を考えておく。したがって、この註の直前で言われている身体意識 (Leibbewußtsein) とは肉体としての身体を意識を意味していることになる。
- (7) 感情の区別のところで示した様に、感情には状態としての感情(感情状態)と機能あるいは作用としての感情とがある。追感によって与えられるのは機能としての感情であり、作用は共遂行、追遂行によってのみ与えられる。したがって愛が働いている場合には、追感によって他者の作用としての感情も与えられる、いやそのとき追感を追遂行となっているのである。この点で単なる理解とも追感は異っていると思われる。
- (8) Altmann, A., *Die Grundlagen der Wertethik. Wesen/Wert/Person*, Berlin 1931. オルトマンは、シェーラーが自我因果性 (Ichkausalität) ということを主張することから、自我と人格とが極めて近い概念であると考えている。彼によるとシェーラーが次第に自我を精神から分離し、最後には生命の内に吸収させてしまう原因は、作用と作用によって志向される対象とを固定的にシェーラーが考えた点に求められる。
- (9) 今井仙一「他我認識の問題」『哲学の立場』カホリ書房、一九四七年、四六頁以下。
- (10) 自我と人格との関係の曖昧さに関連して、価値様態での精神価値と聖の価値との間の曖昧さを指摘できよう。E・W・ランリィは、シェーラーが様々な現象に適用した四段階の階層をそれぞれ図式化した上で、「しかし、それらの図式はすべて精神価値と宗教価値との間のいささか曖昧な区別を含んでいる」と言っている。cf. Ranly, E. W., *Scheler's Phenomenology of Community*, The Hague 1966, p. 98f.
- (11) Owens, T. J., *Phenomenology and Intersubjectivity*, The Hague 1970. オウエンズは「他我認識を自我のレベルのものと解する。それに対してルサーは、シェーラーの他我認識を人格をも含んだレベルで考えている。
- (12) Schutz, A., *Collected Papers I*, The Hague 1973, p. 171f. ⑬ *Ibid.*, p. 172.