

M・シェーラー共感論の批判的考察

— Kritische Überlegungen zu der Lehre von der Sympathie M.Schelers —

熊谷正憲
Masanori KUMAGAI

はじめに

他者理解・他者知覚において共感・同感が重要な役割を占めていることは明らかであるが、私たちは既にシェーラーの共感論を、シェーラーのスマス批判、リップス批判、並びに共感に対するシェーラーの基本的見解をある程度明らかにしている¹⁾すなわち、A・スマスの「同情論」や、T・リップスの「感情移入論」を批判しつつ、シェーラーが展開している共感論によると、共感は「生得的」で「人生において獲得できない」ものであり、<独自の>情緒的機能でありながら、他の諸機能等を前提するものである。そして人格中枢の前で立ち止まるものでありながら、人格を拡大するものである。更に共感は「作用」ではなくて「機能」であり、価値認識的ではなくて「価値無記的」であり、「自発的」ではなくて「反応的」・「受動的」である。そう明言されているにも拘わらず、シェーラーの言葉からも共感と同時に自発的で、志向的・認識的な情緒的精神機能でもある。確かに共感をそれ自体として把握するときは、共感単に他者の感情に「反応する」ものであり、「価値無記的」なものであり、その意味で共感とは「本来の共同感情」とは「対立」関係にある猜疑心や嫉妬等にもなり得るものである。また愛との区別が強調されるときは、共感単に機能であり、反応的・受動的であり、価値ではなく単に感情状態に関わるもの、そして「人格」にではなくて「自我」に担われるものである。しかしながら、倫理的に価値がある「真正の、本来の共同感情」は他者の感情状態にある価値をその「価値次元においてあるがままに」把握するものであり、その意味で他者の感情状態の価値を積極的・肯定的に受け入れ、見出していくものなのである。

私たちがすでにシェーラーに従い明瞭にしてきた共感とは、それを他の類似の諸機能、特に愛と相互に比較してこそいっそうその全体像を浮き彫りにするものと思われる。他方、シェーラーの共感論に対しては様々な批判が加えられている。そういった批判を検討するとき、彼の共感論はもっと明白になるだろう。そこに同時にシェーラー共感論の意義や問題点も表に出てくるだろう。私たちは私たちの視点からシェーラー共感論をその本質と全体において解明しつつ、それに対する批判的検討を加えてみたい。そこで小論ではまず共感と類似の諸機能・作用、すなわち「感得」、「先取（優先）・後置」、「感情伝染」、「一体感」、「追感得・追体験・追生」、「相互感情」、そして「愛」とを比較検討したい。中でも特に、深い洞察が示されている愛との関係については章を変えて考察を加えたい。更にそこに明瞭になったシェーラー共感論へのマックギル、マリク、そして和辻哲郎らの批判を取り上げ、それらを検討してみよう。そして最後に、シェーラー共感論の意義と問題点について私たちの視

点から考えてみたい。

1 共感と類似の諸機能・作用との比較検討

私たちは既に前掲論文(註 1 参照)で共感を機能面、対象面、そしてその主体面から考察してきたが、共感のこういうあり方は、共感に類似の他の諸機能との比較検討を行うことによって確認され、同時に、共感の特性がいつそう明白になる。私たちは以下に共感と感得、先取・後置との、感情伝染との、一体感との、追感得・追体験との、そして愛との比較検討を行いたい。それらの諸機能は共感との比較検討に必要な限りで、取り上げられるであろう。

「感得」(Fühlen)は情緒的な精神機能として価値への志向的認識機能である(vgl. II 259ff.)²⁾ルーサーは共感の機能面の内、二側面に注目すべきであるとしている。一つは「認知的」(cognitive)側面、もう一つは「活動的」(active)側面である(Luth.70)³⁾前者は感得が価値を志向的に感得する、つまり認識すること、ひいては発見・洞察である。後者は、価値発見の「自発性」・「創造性」である。仏陀が生・老・病・死をそれぞれの具体的な場面に直面して洞察したのは、一つの顕著な例である。ルーサーの言葉を挙げれば、「感得は、自己を洞察により開放することであり、その結果、価値があるがままに己を堅持する」(Luth.72)。以上のような感得の機能からすると、共感感得の一機能であるように見える。そのことは、共感が「共感得」として感得することであることから、そして上に述べた感得の諸機能が共感のそれに通じていることから、明らかであろう。「他者の感情状態を感得することができ」なければ、「その状態を<本当に>苦しむこともでき」(Luth.52)ないであろう。確かに共感の基礎には感得の機能がある。共感感得がなければ起こり得ないものである。しかし、既に明らかなように、共感感得は以上の感得の特性を内に含みながら、それ以上の機能を有している。共感感得はそれ自体としては「価値無記的」であるとしても、積極的な場合、単に価値感得に留まらず、他者の人格に自己自身を越えて迫るものである。共感感得を基礎にしながらも、感得を超える機能である。

次に「先取(優先)・後置」(Vorziehen u. Nachziehen)は、与えられた二つ以上の価値についていづれがより高いかより低いかを感得する働きである。より高いものは先取され、より低い場合は後置される。感得との違いを含めて、先取・後置についてシェーラーは次のように述べている、「むしろ(たとえば一個人の)価値領域をことごとく拡大することは、先取と後置の作用<において>のみ生じることである。これらの作用において初めて根源的に与えられる諸価値は<二次的に>感得され得る。それ故、先取作用と後置作用のその都度の構造は、私たちが感得する価値の諸性質を境界づけている」(II 107)。これを受けて、ルーサーは先取の働きについて次のように整理している、「先取の作用はそれ自体、同一の価値内での、そして本質的に異なった諸価値の間での秩序もしくはヒエラルヒーの発見である」(Luth.83)。確かに先取・後置は「作用」とされていて、機能とはされていないが、共感感得はこの先取・後置をその機能の中に含んでいると考えたい。積極的な共感感得の場合、他者の喜び・苦しみを自己のそれと同じように感得するには、既に先取・後置の作用が働いていると見ざるを得ないからである。そのことは、共感感得に価値高低に応じた優先・後置の機能上の区別が生じることからも

窺える。価値は、それを捉える機能・作用と相対的である。そうすると、共感の対象としての価値に応じて、共感自体の価値の高低も出てくる。そこで共感が担う積極的な倫理的価値の高低をはかる第四の観点として述べられている中で次のように言われている。他者の苦しみと自己歓喜とを共感の「結果として生み出す<事象にふさわしい>喜びと苦しみとに対する共感得は、そうでないものへの共感得と比べて先取され得るものである。同様にいっそう有徳な人格状態に対する共感得は、より無価値な人格への共感得に比べて先取され得る」(VII 144)。簡単に要点を言えば、共感に先取と後置が存している。それに応じて共感自体が担う倫理的価値の高低も決まってくる。しかし、共感は単に価値の先取・後置に留まるものではない。共感はその感得において自己を越えて他者の人格に入りつつ、他者の感情状態に関して自己の中に自己と「同じ実在性の意識」を感得しているのである。

共感はさらに、たとえば悲しんでいる人を見たときに感じるあの悲哀の感情とは違うのであろうか。シェーラーは単に他者の感情が伝わることを「感情伝染」(Gefühlsansteckung)と呼び、共感から厳密に区別している。感情伝染とは、他者の感情がその場の雰囲気として、しかも「自分の感情」となって伝わってくることであり、人々の感情状態相互の間でのみ生じる(vgl. VII 25ff.)。悲しんでいる人も祭りの雰囲気の中ではいつの間にか楽しくなる如くである。感情伝染はそれ故、不随意的・無意識的である。それは「他者の表現を模倣する傾向によって規定された感情の再生産において、あるいは直接的な感情再生産において存立するもの」(VII 58)とされる。感情伝染は群衆の中だけでなく、動物の群の先導獣と後続の動物との間にも生じるようなものである。それ故、こういった感情伝染が感情を共有する点があることで、確かに共感と重なる点があるとしても、共感と根本的に異なることは既に明白である。感情伝染には、他者の存在への関与も、志向性も、認識的性格も、それ故、自発性も創造性もない。

共感是他者からの感情伝染と相違するとしても、他者と感情的・精神的に「一体になる」ことではないのか。たとえば母子の間に見られるように、他者との一体感は私たちが現実を感じていることである。シェーラーはそういう現象を「一体感」(Einsfühlen)と呼び、「特発生型」と「異発生型」とに分けて詳しく考究しているが、ここでは焦点を絞って考えてみよう。一体感とは、デーケンの要約によると、「ある人格が自己を自然、他者あるいは集団と同一化し、さらに情緒的一体性を感じる体験である」(デーケン⁴⁾ 47, vgl. II 105f.)。この点からすると、一体感は共感と深く結びついているだけでなく、共感成立の基本にあるように思われる。シェーラーはその形而上学的思索に基づき、一体感に関する深い考察を行っている。彼によると、人間に顕著に見られる「性愛における融合体験」(VII 135)、すなわち「性的愛の一体感」(VII 135)は「宇宙的一体感へ入っていくいわば<ドア>を形成する」(VII 135)し、この宇宙的一体感は「宇宙的生命的一体感」に通じ、その一体感の「能力を陶冶する際に決定的役割を果たすのが、全体生命の流れ(Allebensstrom)への一体感であり、この一体感は当面、生命統一体としての人間相互の間に呼び覚まされ、そして生じてくるものである」(VII 116)。「宇宙的・生命的一体感」(kosmisch=vitale Einsföhlung)は、「精神的心の相存在と神におけるその観念との同一性が単に把握できるという意味の」「神秘的一体感」(VII 135)と通じるものであろう。そこへの道には単に性的一体感だけでなく、自然との一体感も含まれるであろう。自然的一体感、そして宇宙的・生命的一体感が共感の礎になると考えられる。一体感は、後述する「追感得」の「基底付け」の働きを

通して「共同感情を基底づけている」(VII 106f.)し、それだけでなく、共感をいっそう豊かにするものである。自然との一体感は、動物との共感を生み出すものとなり、それは真の動物愛護に通じる。それが生ける宇宙の中に、そして自然と共に生きる人間の道であろう。シェーラーは、「人間と自然全体とのこの一体感が欠けると、人間もまた一つのあり様と形において人間の偉大で永遠な母なる自然から引き裂かれる、それは人間の本質にふさわしいことではないのに」と述べ、「本質法則的必然性により宇宙的・生命的一体感の退化は結局、人間愛と、人間としての人間との共同感情とを…また傷つけざるを得ない」(VII 114))としている。こうして一体感は、「共同感情が一体化(一体感)から初めて生じる」というフロイトの言葉が条件付きで認められているように、共感の基礎にあるだけでなく、共感の豊かさ・充実に根本的な貢献を果たすものである。

しかしながら、一体感もまた共感と根本的に異なっている。デーケン(Deeken)は上述の言葉に続いて、「一体感(Einheitsgefühl)は知的意識のレベルで起こることはなく、生命意識(Vitalbewusstsein)の領域に限定される。それは自動的、すなわち不随意的である」(デーケン 224, vgl. II 105)。確かに一体感が上述のように他者等と「一体化し」、「情緒的一体性」であるとすると、共感とどう区別するかが問題になる。だが、一体感の場合、その一体化が「生命意識」のレベルで生じていることが重要である。一体感には、最低の価値に相応する感情感覚や、最高価値に関わる精神感情が関わっていない。むしろそれらが機能しないときにのみ一体感は起こる。それ故、シュテックミュラーは言う、「人間は一体感においては[その一体感を持つとき]同時に自分の身体への配慮を英雄的に超出し、同様に自分の精神的な個別性を忘却しなくてはならない」(Stegm. 108)⁵⁾。共感が感性的感情に対して機能しない点では共通するとしても、共感(Mitgefühl)はあくまでも精神的感情を排除するものでは決してない。一体感(Einheitsgefühl)が共感と如何に異なるかは明白である。共感が一体感と異なるのは、それだけでない。一体感(Einheitsgefühl)はあくまでも「一体化」に成立するのに対して、共感(Mitgefühl)は「一体感によって廃棄される自己距離(Ichdistanz)を前提にしている」(VII 114)。既述のように、共感が他者との一体化ではなく、むしろ他者との違いを顕にし、その違いを前提するものなのである。

共感(Mitgefühl)はまた「追感得・追体験・追生」(Nachfühlen, Nacherleben, Nachleben)とも区別されている。追感得とは、他者の感情を、詳しくは他者の感情の質(Qualität)を感得することである。しかし、その際、共に喜んだり、共に悲しんだりしてはいない。「私たちは他者の感情の質を追感得において感得しながら、それを把握している—その際、他者の感情が私たちの中に[他者から]移り入ることはないし、また類似の実在的感情が私たちの中に生み出されることもない」(VII 20)。それ故、追感得においては「他者の苦しみの質は感得するが、その際、その苦しみを共に苦しむことはないし、他者の喜びの質を感得するが、その際、その喜びを共に喜ぶこともない」(VII 20 Anm.)。シェーラーの挙げる例で言えば、俳優や有能な歴史家は他者の喜び・悲しみを感得することに優れている。しかし本質的には、彼らはそれらの感情を共感しているわけではない。それ故、追感得はなされても、共感が生じているとは限らない。追感得には志向性、認知的性格、自発性、創造性もあるが、他者の感情を自己と「同じ実在性の意識」(VII 107)で感得することはない。他者体験への関与・関わりが欠けている。同様なことは「追体験」に関しても言えることである。だから、「追感得と追体験は他者体験へのいかなる<関与>も含んではいない。私たちは追体験において、この追体験の主体に対して全く無関

心に>向かい合うことができる」(VII 20)と言われる。追体験は私たち自身の自我の実在性と「同じ実在性」与えることがない。私たちは小説の主人公たちの喜びや苦しみをなるほど追感得はできるが、それらに対して真正の共感を持つことはない。このことは、追感得されたものによって共感と反対の感情が生じることからも分かる。

しかし、追感得なしに共感はある得るのであろうか。共感が感得に基づくのであれば、同様に追感得に基づくざるを得ない。感得、追感得によって、「他者の感情状態を感得できるし、その状態をく本当に>苦しむこともできる」(VII 53)からである。追感得によってこそ、他者の感情あるいは体験をく本当に>感得できる。共感とは他者に関する理解と追感得を前提にしている。だから「あらゆる種類の共感あるいは共苦が諸々の他者体験の事実についての、またその本性と諸性質とについての何らかの形の知と、この可能な知を制約しているところの、他者の心的実存在一般の体験とを前提にしている」(VII 19)と言われる場合、他者に関するその「知」と「体験」とは、単なる感得によるのではなく、まさに追感得・追体験によって得られるものでなければならない。「理解、追感得、追生」は「共同感情を構成する第一の要素」(VII 23)であるとされているし、「追感得は共同感情を基底づける」(VII 106ff.)と明白に述べられているし、真の共同感情として「追感得と(狭義の)共同感情」(VII 79)という言い方もされている。追感得は共感を成立させるものなのである。逆は成り立たないというだけである。しかし注意すべきは、他者に関する理解や追感得・追体験があれば、共感が生じるというものではない。追感得等の働きによってむしろ「本来の共感とは反対」(VII 140)の感情、すなわち粗野さ、猜疑心、嫉妬等が生起することもあり得るからである。

共感とは、子供の遺体を前にした両親が共に感じあっている「相互感得」(Miteinanderfühlen)とも区別されている。相互感得の場合、子供の遺体に向けられた感情を父と母が共に類似の感情を持っているにすぎない。父母は相互に志向的に相手の感情を対象として感得しあっているのではない。両者の間に異なった感情作用があり、それが向かい合っているのではない。両者が互いに追感得し合ったり、追体験し合ったりしているのではない。それ故、ここで言う<相互>とは「究極的なもの・解消し得ないもの」(Stegm. 107)のことである。だから、相互感得には「同一の苦しみ・悲しみ」、すなわち「同一の事実」はあるが、共感の場合のように、「私の苦しみと彼のそれとは現象学的には二つの異なる事実」(VII 24)があるのではない。しかし、子供の亡骸の前に茫然として佇む両親の間には、相互感得を経て、共感が生じないであろうか。シェーラーは特別に何も言っていないが、相互感得の深さはまた共感の深さになるのではないであろうか。

共感の独自性が、その他者理解の深いあり方が、そして共感の前提になるものが—共感成立の前提には、まだ性衝動と性愛、それに生命的衝動体系が必要であるが—⁶⁾類似の諸機能との比較でいっそう明らかになった。だが、共感の独自性、共感の既に述べた限界は愛との比較検討でいっそう明白になろう。愛についてはシェーラーは多方面から深い考察を行っているので、節を改めて、共感に関する限りで取り上げたい。

2 共感と愛との比較検討

愛についてはシェーラーは性愛から普遍的人間愛、そして無宇宙論的精神的人格愛、神の愛など幅広い考察を展開している⁷⁾。私たちは共感との関わりの範囲で愛について論ずるにとどめるしかない。さて「愛」(Liebe)は当然、感得でも、先取でもない。また一方向的な迫感得でもない。では愛は共感とはどのように異なるのであろうか。そのためには先ず愛がシェーラーによってどう理解されているかを簡単にせよ、見ておく必要がある。「愛はむしろ、或る対象に与えられているAという価値からその対象にそれより高い価値の現象が実現するような志向的運動である。そしてより高い価値がこのように現象することこそは、愛との本質関連の中にある。それ故、愛は究極的な本質に従えば既に感得された価値への<反応>でも、…<先取作用>のように、二つの予め与えられた価値に対する態度でもない」(VII 156)。愛の対象には、愛されるとき、その対象の持つより高い価値が現れ出てくる。病気の人を愛するとき、その病人がなお持っているより高い価値がその愛において現れ出てくる。「愛は〔より低い価値存在から〕<より高い価値存在>への運動」であり、そこでは或る対象ないし人格のより高い価値がその都度、初めてひらめき出てくるから、そこにこそ愛の「創造的」意義がある(vgl. VII 157, VII 160ff.)。愛は、その対象・人格が本来、持っているより高い価値を顕わにし、いわば<輝き出させる>のである。それ故、シェーラーは次のようにも言う、「愛の作用にとって、愛の作用が感得された価値の後で、あるいは先取された価値の後でその価値に<応答し>ながら、その価値に向かっていくということは、本質的ではない。そうではなくて、愛の作用はむしろ私たちの価値把握において本来、発見者的役割を果たすということ、愛の作用のみがそれを果たすということ、愛はいわば一つの運動であり、その運動の経過の中でその都度、新しくより高い諸価値が、すなわち当該の存在者に未だ十分には知られていない諸価値が光を放ち、輝き出すということが本質的なことである」(II 266f.)。

マリクは愛の特徴を3つに分けて検討している。すなわち、「1 愛運動の自発性、2 愛の方向付与的機能、3 より高める運動としての愛」(Malik 113-116)⁸⁾。愛が人格の根源的作用である以上、愛が自発性を特徴とすることは当然であろう。愛が価値に向かう以上、価値の方に、しかもより高い価値の方に方向付けられているから、愛は「方向付与的機能」(114)を有している。更に価値は、より高い価値を志向するものとして、愛は「可能なより高い価値への志向」を持っていることからすると、愛が「より高める運動」であることも是認される。

以上のような一応の愛理解を踏まえて、共感との比較検討を行ってみよう。愛と共感は深い関連を有している。「愛にはまさに他者の個性を理解しつつ、それにく介入していく」という作用が属している」(VII 81)。他者が「自己と等価値である」という意識や、他者に対する自己との「同じ実在性の意識」は、共感によって与えられて、他者に対する愛の基礎となるものである。共感によって与えられる「この同じ実在性の態度(そしてその上で初めて成立する判断)が自発的な人間愛の前提である」(VII 147)。それ故、「共同感情は人間愛を基底づける」(VII 107)と言われる。他者に対する共感なくして人間愛は成り立たないであろう。積極的な共感でなくても、ただ単に他者の体験・感情状態を感得するだけでも、つまり価値に対して白紙の感情で臨む共感でもそれは愛の基盤たり得る。共感

には他者の感情の受容・感得があるからである。だから、「価値無記的な共同感情に基底づけられて、人間と人間との間の価値区別や愛情優位の区別を作らないあの人間愛が必然となるのである」(VII 109)。人間愛が「全ての人間を包括する」(VII 107)のは、共感の力によるといわなくてはならない。この人間愛があってこそ人格への、神への愛も可能であると考えられる。それ故、「人間愛は人格及び神に対する無宇宙論的愛を基底づける」(VII 109)と言われる。そしてこの「精神的人格愛に即して初めて[愛に関する]新しい本質法則が現れてくる、つまり愛は一他の人格の単なる実存在の所与を越え出て一根源的には、他の人格を愛する人や理解する人の自発的な諸作用にのみはや単に依存するのではなくて、愛されるべき人格の、あるいは精神的に理解されるべき人の自由な考量(freies Ermessen)にも依存するという本質法則が現れてくる」(VII 110)。愛の奥行きは、共感に「基底づけられ」ながらも、共感を越えて姿を見せてくる。

しかし他方、愛と共同感情との間の「独自の本質連関」(VII 147)は次のように述べられている。「最も大切なことは、それぞれの共感是一般に或る愛において基底づけられていて、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ということである。その場合、共感が関わっていく対象の<中心>の層は・・・、共感にとって基底づけるものである愛の、予め与えられた対象の方向に、すなわち当該の層への愛の方向に向けられている」(VII 147)。共感は、それを「基底づける」愛の対象の中心の方向へ向いている。愛が共感を基底づけていることは、「私たちは愛する程度と深さにおいてのみ共感する」(VII 147)という法則から明白とされる。確かに愛していない人にも共感することはあり得る。だが愛がなければ、共感は表面的になるだけでなく、直ちにその機能を停止する。

愛は一方では共感に基底づけられ、他方では共感が愛に基底づけられている。これをどう解すべきであるか。金子は、前者は共感から愛が生じるという点で「発生的」に、後者は「現象的」なことであると理解している(金子 196)⁹⁾。前者に対しては私たちも同意したいが、後者に関しては私たちの理解では、愛は作用の点では共感を含み、愛は表層に共感を持っているという点で、共感を基底づけている。換言すると、愛の深い作用が共感を意義付け、より強い・深い共感たらしめているのである。それ故、シェラーは言う、「もし共感が単なる<理解>や<追感得>を越えてさらに進んで行くべきものだとすると、共感の作用は、それを包括する愛の作用の中になお組み込まれていなければならない」(VII 147)。共感が<理解><追感得>を越える働きをするときは、それは共感であると同時に愛であると理解されるべきではないのか。

しかし、愛は共感と根本的に異なっている。シェラーの説くところを見てみよう。愛の場合、対象が自己もあり得るが、共感ではそれはあり得ない。その点で共感は「本質的に社会的態度」(VII 153)である。愛には、同じく価値に関与している「自己愛」もあり得るからである。次に愛は精神的「作用」であって、精神的機能ではない。しかも共感が機能として「自我」を経由するのと違って、愛は人格に直接的に結びついている。人格の精神的作用である。ルーサーによると、人格であることは愛することであり、愛することは人格である(vgl. Luth. 156)。第三に共感と違って、「愛は、感得することができないような対象からの『誘い』、『招待』としても与えられている」(VII 147)。第四に愛は、応答愛(Gegenliebe)においてすら「自発的作用」が存するほど、自発的である(VII 147)。共感は一応の反応する機能として、感得する存在でなければ生じない機能であるが、それ故、植物に対しては

共感が生じない。しかし愛は、そういう制限はない。愛の対象にならないものはない。第五には愛は自発的なものとして積極的に他者に関わっていくことができる。「愛には、他者の個性を理解しながら、その中へ入って行く」という態度が帰属している(Ⅶ 81)と言われるように、共感が他者の個性の一定の限界内に立ち止まった後を受けて、それを越えて更に中へ「入って行く」ことができる。その意味で「自発的愛が初めて[共感の]限界を広げていく」(Ⅶ 78)。それによって愛は「人格の中核(Zentrum)に迫る」(Ⅶ 147)のものであり、シュテックミュラーの言葉で言えば、「他者が他者としての本来の実在性を初めて獲得する」(Stegm. 109)のものである。人格の深い中核に達する愛の能力は共感にはない。それ故、人間愛との違いとしてシェーラーは言う、「共同感情においては単に人間としてのみ人間であるというこの特殊な価値はまだ与えられていない」(Ⅶ 107)と。しかしながら、そういう能力を持った自発的な愛ですら、共感が立ち止まってしまったあの「深奥人格」の前でやはり立ち止まらざるを得ない。なるほど愛は共感よりいっそう深く入り込み、「人格の中核に迫る」ことができるとしても、なお「人格の精神中核」は開かれぬ。だが、愛は人格中核の前で立ち止まる、佇むという表現は適切ではない。愛は一体感どころか、逆に「個々の人格の間にある絶対的な距離」(Stegm. 109)を体験させる。愛もまた他者との「差違性の意識」(Ⅶ 82)を有している。しかし、愛は単にそういう他者との違いを知らせるだけの消極的なものではない。愛はむしろ、「他者の<個性>の実在性と相存在とを情緒的に非常に暖かく肯定する」(Ⅶ 81)。単に「肯定する」だけでなく、それを受け入れ、自己との相違性を他者に自覚させ、他者をして自己の独自性に目覚めさせる。それ故、「自由を与えること、自立性を与えること、個性性を与えること、そしてそれらを受け取ること、こういったことが<愛>にとって本質的なことである」(Ⅶ 81)と言われる。愛は共感同様、様々な哲学者たちが主張するのは違って、一体化を目指すものでも、一体感を与えるものでもない。むしろ、愛は共感よりいっそう他者との違いを際立たせ、そしてそれを受容し、更に他者に自らの自由・自立性を自覚させ、それを活かさせるものである。

共感もまた志向的、認識的、自発的、創造的であり、価値に関わり、そういう形で他者に関わっていくものであった。そうすると、共感と愛の違いは結局のところ、根本的な違いではなく、深淺、あるいは及ぶ範囲の程度の違いなのか。たとえば自発性に関してデーケンがシェーラーの言葉を受けて「同情も共感(Mitfühlen)も他の人格に対する感情的な反応を表現する、反作用的機能である。しかし愛は常に自発性によって特徴づけられる」(デーケン 167, vgl.Ⅶ 147. Vor allem aber ist die Liebe ein spontaner Akt. vgl.Ⅱ 266)と言う。だが、既に見たように私たちは共感にも自発性を見た。価値への関わりに関してもシェーラーは確かに「愛はそれ自体、一つの価値に関係づけられている。それ故、愛は既にどんな場合でも決して共感ではない」(Ⅶ 146)と言っている。しかし、仏陀が生・老・病・死を洞察したとき、既に愛があったのであろうか。共感に価値洞察力を認めざるを得ないし、そこには「創造性」も承認せざるを得ないように思われる。共感に厳密には愛と区別することが極めて困難な機能ではないであろうか。シェーラーの言葉をもう一度引用しよう、「もし共感が単なる<理解>や<追感得>を越えてさらに進んで行くべきものだとすると、共感の作用は、それを包括する愛の作用の中になお組み込まれていなければならない」(Ⅶ 147)。そうすると、共感が追感得以上であり、かつ愛以下の働きのものだとすると、この言葉からは共感の独自性、そして結局、愛の独自性は失わ

れてしまう。なるほどシェラー自身も共感を一方では「機能」と言いながら、他方では「作用」（「共感の作用」）（VII 147）と言ったりしている。しかしそれにも拘わらず、やはり共感と愛との根本的な違いを認めなければならない。シェラーが「愛は苦しんでいる人の苦しみに向かうものではなくて、その人が帯びている積極的な価値に向かい、ただ結果としてのみその人の苦しみを除去することになる」（VII 149）と言うとき、共感が苦しみに向かい、そして結果としてその苦しみを除去するに至るとき、その共感共感であると同時に、あるいは共感以上に人間愛になっているのではないか。仏陀の洞察は既に人間愛になっていたのかも知れない。したがって、私たちは共感にもそれが人間愛と同居するとき、換言すると積極的な共感であるときには、愛と同様、自発的であり、創造的であると考える。

最後に愛と共感の理解に関するルーサーの見解にふれておきたい。一つは共感や愛が「形而上学的」であるということであり、もう一つは、共感や愛が他者との「差違性の意識」を与えることであるということに関してルーサーが述べていること、すなわち、共感と愛の働きに存する逆説の件である。先ず共感が愛と同様に「形而上学的」であるというルーサーの主張には注目すべきである。ルーサーによると、積極的な共感、そして愛が「形而上学的」であるのは、それらが「心的・物的領域を越え出た」（Luth. 15）働きをするからである。その上、それらの機能が「Being（偉大なる存在、たとえば神）の発見」の役割を果たすからである。「世界における存在（being）の発見は直ちに、自己の、世界の、そして偉大な存在（Being）の発見なのである」（Luth. 84）と。共感が、そして愛が本来、人間そのものが性愛において相互に一体感を持つだけでなく、自然との一体感をも有し、さらにはそれらが「宇宙的・生命的一体感」と結合し、そのことを通して共感と愛が一体感に基底づけられているとすると、共感を通して、そして愛を通して他者に関わることは、それらの根底にある「偉大な存在」の発見に繋がっていく。この点からすると、ルーサーの主張のように、共感や愛に形而上学的性格を認めざるを得ないであろう。

次に、共感と愛の働きに見られる逆説についてである。共感他者との「差違性の意識」を顕にし、むしろそれを前提しているし、愛はむしろ積極的にその意識を前提しつつ、それ以上に他者の独自性を認め、受容し、他者に自由を与えるものである。そうすると、他者との溝は結局は埋まらないものに終わるのではないか。端的に言えば、アトミズム的な個人主義に帰するのではないかという疑問が生じる。これに関してルーサーは次のように言う、「最も深い次元の人格は、愛することとして具体的に現前している。愛することは、自我を具体的に現前するものとして顕にすることである。しかし愛することがあるがままの、いわば人格としての他者の方への開放性であり、創造的運動であり、愛することは、充実あるいはより深い関与もしくは浸透の方向に相互人格的存在（an interpersonal being）を具体化することである。この間人間存在は偉大な存在（Being）のより幅広い構造の中で独自の可能性を実現していく」（Luth. 166）。愛は他者との「差違性の意識」を際立たせ、他者に自らの自由を自覚させ、ひいてはいわばその自由を尊重させることであるが、実はそれが、人間が一人では存在し得ないということを現前させることになる。「愛することは… 間人間存在を具体化することである」。「他者との差違性」を際立たせることはむしろ他者とのつながりの深さを築くことになるという逆説がここには現れている。深奥人格が「連帯性の原理」あるいは「一人は万人のために、万人

は万人のためにという共同責任の構造」を通して「総体人格」に通じていくのと同じ構造がここにはある。

3 シェーラー共感論批判

(1) マックギルの批判

マックギル(V.J.McGill)は、シェーラーの思索の基本的な方向が民主制よりも貴族制の方を向き、ニーチェに影響され、結局はナチズムに近いことに反発を感じつつも、シェーラーの共感論、愛情論に対しては一定の評価を与えている¹⁰⁾。マックギルのシェーラーへの評価は、共感や愛がショーペンハウアー等の言う一体感から区別されていること、シェーラーの、現象分析に基づく個人主義的見解に向けられている。しかし、同時にシェーラーに対する厳しい批判も述べられている。共感論に関するところだけを三点取り上げたい。

まず、マックギルの第一の批判はシェーラーの哲学そのものに起因するものであるが、シェーラーはその主張を「永遠の本質構造に訴える」という方法に基づけているから、共感に関する社会的・時代的な違いを認めようとしないうし、それに関する考察も展開していない(McGill 277)。シェーラーは「社会的事実もしくは社会的視野への敵対的態度、もしくはそれへの完全な無視」を行っている(McGill 278.vgl.279)。これは、偏にシェーラーが価値をアプリアリなものとし、それに対応する感情のあり方もまたアプリアリなものとし、そして共感もまた直接的・直観的なものとしている点に基づいている。それ故、マックギルによると、共感にも、それによって得られたものにも、シェーラーの場合、それらを「相互主観的に妥当性をチェックする確実な方法がない」(McGill 291)ということになる。次に、共感や愛の重要性や意義についてシェーラーが深い洞察力を示し、そこで獲得した優れた共感論、愛情論が一つの理想だとしても、シェーラーには、そういう共感や愛をどのように入手する方法論がなく、そこへと至る「教育的力を洞察していなかった」(McGill 288)。感得や共感の力が生得的で直観的なものであるとすると、それを個人が後天的に獲得することは、不可能ということになり、それを得る方法論もまたあり得なくなろう。それ故、シェーラーには優れた共感論や愛情論があるにも拘わらず、それらを社会的に「実現するための効果的な手段の分析が欠落している」(McGill 291)と言われてもやむを得ない。それはシェーラーの「理想実現の熱意を疑わせる」(McGill 291)のものである。更にシェーラーの価値論そのものに起因する批判は、愛の「創造性」にも向けられている。愛を創造的としながら、その愛に「価値創造」を認めないのは一貫性がない(McGill 283)。このことは、共感にも妥当しよう。そして、共感のあり方そのものへの批判もなされている。共感愛よりいっそう多くの人に向けられるものであるが故に、愛よりもっと幅広く働くものであるはずである。にも拘わらず、そのことが把握されていない(vgl.McGill 278)。最後に、共感論はシェーラーではその目的を達しようとして達しまいと、善であるとされたが、意図のみを重視し、結果を不問に付すのは疑問が残ると言わざるを得ない(McGill 289)。

以上のマックギルの批判の第一点に関しては、特に価値論に関して、そしてその現象学的方法論の限界等については様々な研究者がそれぞれの立場から批判的な見解を行っていることに通じるもので

ある。シェーラーの言う共感が社会的・時代的超越性を有しているかどうか、逆に言えば、共感の社会的・時代的違いをどう把握するか、ということである。シェーラーには彼なりの反論があり得ようが、しかしここでは、シェーラーの主張する価値のアプリオリ性、感得や共感等の直観的アプリオリ性といった彼の根本的思想そのものの超時代的・超社会的妥当性が問われているとみなすことができる。シェーラーの価値論、直観論、共感論の「相互主観的」妥当性を「チェックする方法がない」として、現象学的方法そのものが問題視されているのである。マックギルのこの批判にどう応えるかは、シェーラーの哲学そのものを根本的に、そして批判的に考察することであり、相当に慎重な検討が必要であろう。私たちとしては価値や直観のアプリオリ性、そして明証性に関しては、それがどんなに優れた天才の所産であろうとも、社会的な検証が必要であるとする点で、マックギルの批判を是認せざるを得ないのである。¹¹⁾

第二の批判点に関して確かにシェーラーは、他者理解や他者の追感得の能力は「練習」によって増大すること(VII 140)、そして一体感を獲得する方法についても言及している(VII 46)が、しかし、共感や愛そのものの力を高める個人的な方法や教育の在り方に関する言及が、管見するところ、共感論、愛情論には見当たらないのである。¹²⁾

更に共感や愛の「価値創造性」をシェーラーが認めない限り、彼が共感や愛の「創造性」を主張したとしても、それには一貫性がないとするマックギルの批判には疑問を呈せざるを得ない。共感や愛の対象である者に、共感や愛の作用によって、その者が未だ気付いていない価値を「輝き出させる」こともまた「創造性」の発揮と言えるからである。自分が気付いていなかったものが新たに見出されることもまたまさに発見として「創造的な」ものと呼んでよいのではないか。ただし、価値創造を新たな価値のまさに「創造」と理解するなら、マックギルの言うとおりである。

第四に、共感が愛より幅広いのにその点の言及がないという批判は的を得ていないように思われる。既に見たように、愛のない共感があり得ることをシェーラーはしっかり主張している。しかも、「共感は人間愛を基底づける」として、普遍的人間愛の中に共感が吸収されていく側面も私たちが述べたところである。愛は共感から基底づけられ、共感から発生しながらも、逆に愛に規定づけられてこそ積極的な共感になり、その時には、共感は既に愛の側面を有しているのである。ただし、愛のない共感と、愛と重なり合う人間愛との厳密な違いをどこにおくのか、考えてみる余地がありそうである。そういう点では、共感の及ぶ範囲の広さや程度に関してもっと立ち入った考察があり得るように思われる。

最後に共感の意図のみでなく結果も問題にすべきだとする見解は、共感が愛に通じるものを持っていることからすると、換言すると、認識的機能、創造的能力を有していることからすると、シェーラーでは考えられている。というのも積極的な共感の場合、共感はその対象にその価値を輝き出させるものたり得るからである。

(2) マリークの批判

マリークは、私たちが一部既に紹介したように、全体としてシェーラーに好意的に主として愛情論について整理した考察をしている。彼もまたシェーラーの価値客観論を批判しているが、私たちが共

感論について特に注意したいのは、愛と意欲等の主観的要素との関係に関してである。マリークは言う、「シェーラーは愛から、意欲・努力・欲求のような主観的要素を奪い取っている」(Malik 127)。

シェーラーは確かに愛は意欲、努力、欲求の問題ではないとしている。この点は共感もまた同様である。積極的な共感や愛も自発的・創造的であると言われる場合、その自発性とは、共感や愛が人格の内面から自然に、自ずから生じることであり、創造性とは、共感や愛がその対象が本来持っている価値を「輝き出させる」ことである。そうすると、共感、そして愛には意欲や努力は不要となろう。このことは、共感や愛がその意識を伴わないまま生じることから首肯され得よう。しかしながら、共感や愛にも意識が伴うこともあり得るのではないか。意欲・努力がほとんどそうであるように。もしそうだとすると、愛や積極的な共感もまた、意欲や努力と結びついてくる可能性がある¹³⁾。シェーラーはマリークの批判を甘受しなければならないのではないか。

マリークの主張は、共感や愛が命令の対象になり得るかどうかという面からも、支持を得ることができるように思われる。シェーラーでは共感や愛は自発的に生じるものであり、それ故、命じられて初めて生じ得るものではない。しかし今道友信によると、イエスは「愛すべし」として愛を命令し、愛の概念を大きく発展させた。「これら一連の命題〔イエスが愛について述べていること〕が志向しているところは、まず愛を個人の自然な感情という領域に沈潜している状態を、そこから解放して意志の対象とするということにある」(今道 81)¹⁴⁾。共感や愛が自然に生じ、その限りで対象の持つ価値に向けられているとすると、その価値に気付いていない人は決して共感や愛を持ち得ないことになり、共感や愛はそういう人に対しては永久に起こり得ないものになろう。なるほど、今道が「キリスト教の考えでは、好ましいから愛するのではなく、立派だから愛するのではなく、愛することが好ましいことなのであり、愛することが立派なことなのである」(今道 83)と述べる時、今道の言う「好ましい」あるいは「好ましくない」は<一般の人>から見た場合であろう。しかし、イエスの目から見たら、人間存在である以上、「好ましくない」者はいないし、人間としての価値を有しない者はいない。換言すると、共感や愛の対象にならない者はいない。イエスほどの人なら共感や愛はどんな者に対してであれ、自然に生じ、その人の持っている価値を輝き出すことができる。その点では、シェーラーの主張は肯定されるべきである。しかし、イエスほどの眼を持たず、イエスほどの人格を有しない大部分の私たち凡人はどうすればよいのか。シェーラーに欠けているのはまさにこの点ではないのか。イエスほどの共感や愛を欠いている者、あるいはそれを不十分にしか持っていない者にも共感や愛の作用を身に付ける可能性は残されているのではないか。いや、そういう人たちこそ、共感や愛がもっとも必要な人であろう。イエスの言葉の真意もそこにある。それ故、共感や愛が命令の対象になり得るとするイエスの主張では「愛についての考えがいわば逆転されている。このことは、愛の思想史の上で、もっとも大きな事件の一つと言わなくてはならない」(今道 83)。

ただし忘れてはならないことは、共感や愛が意欲や努力を<本質>とするのではなく、それ故、<本質的には>命令の対象にはなり得ないということである。共感や愛と同様、シェーラーの言う如く、自然に、自ずから出てくるものである(vgl.VII 145ff)。N・ハルトマンがニーチェに学びつつ、隣人愛や遠人愛の上に、それらよりより高い価値を有するものとして「贈る徳」(schenkende Tugend)をもってきていることが想起されなくてはならないであろう。¹⁵⁾

(3) 和辻哲郎の批判

和辻のシェーラー批判は人格論から価値論、総体人格論、共同体論までに及んでいるが、ここでは共感論に限って検討してみよう。和辻は「肉体的感覚の共同性」を時候の挨拶等、日常生活の現場から明らかにしようとしている(和辻 67頁)¹⁶⁾。たとえば痛みは「本質的に非共同的であるのではない」と言われる。痛みを表す共通の言葉があるからである。その共通の言葉に共感の地盤があり、そこから各人の感じ方の違いも生じている(和辻 76)。それ故、和辻からすると、シェーラーが肉体的感覚や感覚的感情から意識の独立性を主張し、痛みや快感の感性的感情に対する追感得や共感を否定したのは、理解しがたいのである(和辻 79)。その他の感覚についても、「味覚の共同性」があるから、私たちは共同の食事を味合うことができるし、「肌触りの共同性」があるから、「衣服の流行」も生じる(和辻 80)。「肉体的感覚の共同性」はまた「感情の共同性」に通じていく。たとえば、ホメロスの詩を多くの人と共に聴くとき、その美しさに「共に酔う」ことができる。そこにこそ芸術が成立する基盤がある。「感情の共同性が芸術の形成作用の基礎をなす」(和辻 54頁)と言われる。感覚や感情の共同性を見抜かずして、それらを語ることは、「個人的な意識より更に根源的な層として間柄」(和辻 54頁)があることを忘れていているからである。更にもっとも個人的と思われる人間の死すら、「誕生や結婚と共に・・・孤立的個人の事ではない」(和辻 332)とされているのである。

上述のような和辻の批判は、シェーラーが意識の独立的個別性を主張しているだけでなく、「意識作用を一方的な志向作用として前提」(和辻 81)しているところから来ている。和辻によると、人間の「個々の作用は既に他者の作用によって規定されて」おり、それ故、他者との共同意識がその人独自の表現になって現れてくるのである。痛み等の感覚的なものに関しても同様である。痛みを感じる時、既に他者と同じように感じ、それを表現するとき、既に私たちは共通の言葉で表現している。私の意識作用は、感覚作用を含めて、既に他者のそれによって規定されている。私しか分からない痛みも実は既に他者によって媒介されたものである。私自身について知ることは、他者について知ることからくる、換言すると、私に関する知の根源には他者の知がある。「汝の明証は自我の明証よりも根源的である」(和辻 89)。こうして和辻はむしろヘーゲルを引用し、「己を捨てることが己を得ること」とする彼の愛の見解を評価する。「人において思惟するものは、・・・その人の社会の共同体である」(和辻 91)。

和辻のこういった見解は彼の根本的な人間理解に由来している。「人間とは『世の中』であると共にその世の中における『人』である。だからそれは単なる『人』ではないと共にまた単なる『社会』でもない。ここに人間の二重性格の弁証法的統一が見られる」(和辻 17)。人間は一方では世間的・社会的でありながら、同時に他方では孤立的・個人的である。それを態度・行為において統一させるところに人間の「ある」は存している。その統一は、人間存在の根底にある「行為的連関の動的統一」(小牧 146)¹⁷⁾と言われたりする。その「動的統一」は、「個人の立場から」の「全体性の否定」であり、同時に全体性の立場からの「個別性の否定」であるという「二つの否定」の統一に成立する。しかし、個別性と全体性とこの「弁証法的統一」は、和辻では結局は全体性の方に比重が置かれることになる。一人一人の個人の立場から見ると、個人の行為は自らの特殊性を否定し、個別性の克服となっていくからである。したがって和辻は言う、「個人の行為とは全体性の回復の運動である。否

定は否定の否定に発展する。ところで人間存在が根源的に否定の運動であるということは、人間存在の根源が否定そのもの、すなわち絶対的否定性であることに他ならない。個人も全体もその真相においては『空』であり、そうしてその空が絶対的全体性なのである。・・・だから人倫の根本原理は、個人（すなわち全体性の否定）を通じて更にその全体性が実現せられること（すなわち否定の否定）に他ならない」（小牧 149）。個人の行為・態度のあり方は、「全体性の回復」とか「全体性の実現」を目指すものである。和辻の人間理解は決して単純な全体論ではないとしても、多くの研究者が指摘するように、個人よりも全体が重視されているのである。「和辻倫理学では、基本的には間柄、つまり全体性の方が個人よりも優位に立っている」（湯浅 334¹⁸⁾とか、「人間存在ないし倫理の根本構造・根本倫理には、何としても個に対する全体性の優位が伺われる」（小牧 226）と言われるのである。和辻の人間理解における「全体性」の重視が上述のシェーラー批判にも端的に現れている。極めて個人的・個別的と思われる痛み等の感覚に対しても和辻が他者との「共同性」を主張するのは、人間の全体性、他者との共同性を根本において人間を理解している結果である。

和辻が「感情移入論」を批判するのも、それが結局は、彼が批判している個人主義的・自我中心主義的な見解に基づくものだからである。人間の共同存在性が存している「等質的空間はコギトの立場では導出せられ得ない。相互関係や感情移入、言い換えれば、人間の社会的存在の立場においてそれは成立する」（和辻 187）。コギトに代表される西欧近代の「個人主義」の問題点をつき、その限界を指摘しようとする和辻からすると、感情移入論もまた人間の本来の「共同性・全体性」への洞察を怠っているものである。

和辻のシェーラー批判に対してどのように考えるべきか。私たちが既に見たように、確かにシェーラーは感性的感情に対する共感を否定して言っている、「人は心的な苦しみ(*seelische Leid*)のみを感得することができる。たとえば身体的な痛み(*physische Schmerz*)や感覚的感情(*sinnliche Gefühl*)は感得できない。共通の痛み(*Mitschmerz*)は存しないのである」(VII 24)。同様なことは「感性的快」についても言える。「確かに感性的快に対する共感¹⁹⁾は存するが、(共同感情感覚の意味での)共通の快(*Mitlust*)は決して存しないのである」(ebd.)。しかしシェーラーは、スミス批判に関連して、他者の身になって思慮するとき、感性的感情の感得ができる余地を残していたし(VII 51)、またリップス批判に関連して、感性感情に対する感情移入を或る程度認めている。感情移入による感情の再生産は感性的感情の場合には生じる得ると考えている(vgl.VII 20ff., 59)。ただしそれは、日本人の刺身への嗜好を理解するのが困難なことから考えても大変難しいとしていた。難しいとしても、感性的感情への理解があり得ることを決して全面否定していないのである。一方では「共通の痛み」や「共通の快」はないといいながら、他方では感性感情の再生産を容認している。しかしながらシェーラーの主張の根本は、感性的感情の共感があるとしてもそれは大変難しいし、本質的にはできないとする点にあると見てよい。実際に私たちは他者の痛みや他者の快を他者と同じように感じることができようか。家族、地域、国家において一定の共通の味覚や肌触り等もあるだろう。しかし、他者とまさに同じ味覚を味合うことができようか。同じことは痛みや快についても言えよう。

「身体的感覚の共同性」や「感情の共同性」から和辻がシェーラーを批判することには無理があると言わざるを得ない。無理があるのはシェーラー批判だけでなく、その批判の根拠になっている彼の

立論そのものに問題があると思われる。シェーラー批判の根底にある和辻の全体性・共同性重視の考えは、いろんな研究者から厳しく批判されている。小牧は言う、「個人的な苦悩、孤独、死の不安、虚無、絶望など、人倫的全体へ解消され得ない実存的私的なものの考察が和辻倫理学には不十分である」（小牧 227）。個人性・個別性がおろそかにされている和辻の立論がそうなっている理由を湯浅は次のように述べる、和辻は「我—汝関係の場に自ら主体的（実存的）に入り込もうとせず、いわばその関係の外に立つ第三者の傍観的立場から、全体性と個人性の関係だけをながめているに過ぎないのである」（湯浅 350）。「傍観射的に捉えられた『全体性』としての『人間』には『人間』という個人心理的機能は備っていない」（湯浅 350）。「要するに和辻倫理学は、間柄という日常的経験を絶対化し、これを超越しようとする一切の試みを拒否すると共に、自己自身はその我—汝関係の外に立つ傍観者の立場に身を置いて、全体と個人との関係だけを問うのである」（湯浅 352）。傍観者の立場からは、個人の痛み・苦しみ、そして快の感情は蚊帳の外のことになろう。真正の共感が成立するところは、決して「傍観者の立場」ではない。

感性的感情に対する共感の本質的な不可能性は「意識の独立性」であり、何よりも人格の個別性・独自性・固有性である¹⁹⁾。既に見たようにシェーラーでは、他者への愛はその人へ「自由を与えること、自立性を与えること、個性性を与えること」であった。しかし、これは決して他者との「共同性」を直ちに否定するものではなくて、むしろそれによってその他者との繋がりを築くものである。愛はまた、愛する人が認めた他者の「自由、自立性、そして個性性」を「受け入れること」でもある。既述のように共感と愛における逆説こそシェーラーの主張しようとしたことであった。この点からすると、私たちとしてはまず感性的感情から精神的感情まで他者との違いを、すなわち、「私たちには決して与えられ得ない、その人の自我の絶対的内容領域」を認め、それを活かすところこそ、真の交わりがあると考えたい。それを可能にするのが、共感であり、結局は、愛である。

同時に私たちが忘れてはならないことはシェーラーと和辻が根本において通底するものを持っていることである。シェーラーによると、人格は「自分が精神界及び人類の全体と一つに連帯していると感得している(fühlen)」（II 15）し、「人間の存在は根源的には自らだけの存在(Fürsichsein)であると同様にまた共同存在・共同体験・共同活動でもある」（V 371）。シェーラーもまた和辻同様、人間が根本的に個別的存在であると同時に社会的存在であることを認めている²⁰⁾。人間相互の連帯性の根拠はそこに見出されるのである。両者のそういう通底性にも拘わらずシェーラーの場合、他者との間に橋を架けることがいかんともし難い「溝」、「差異性」が存し、しかもそれを是認し、認めることにしか、交わりはあり得ないとしている。シェーラーは共同性を人間存在の根本に置きながら、犯しがたい個別性を認めているのである。他者あるいは社会に媒介される個人の独立的個別性は厳然として認められており、その点では和辻が言うようにシェーラーもまた西欧近代の個人主義の中にいると言えよう。しかしながら、シェーラーの場合、そういう個人の犯し難い個別性・独立性こそ、個人相互に共感や愛が成立する根拠となるし、また根拠とせざるを得ないものとなる。個別性を認めることが同時に共同性を成り立たしめるという逆説にこそシェーラーの主張がある。個別性と共同性が「弁証法的に統一」されるという立場をとらないのである。

4 シェーラー共感論の意義と問題点

共感に関して私たちはスミス、リップスに対するシェーラーの批判、そしてシェーラーの見解、更にそれに対する研究者たちの批判を見てきた。シェーラーにおいて共感とは「生得的な」、「直接に共感する」感得「機能」の一つであるが、他の諸機能を前提し、その点において他者についての知・体験を前提にして成立するものである。確かに共感とは人格中枢の前では立ち止まるものではあるが、しかし、人格を拡大するものである。共感を<それ自体において>捉えるときには、共感とは「反動的」であり、「受動的」であり、その点では「価値無記的」な単なる機能である。しかし、共感を「真正の、本来の共同感情」として把握するときは、共感とは他者の感情状態の価値をその「価値次元においてあるがままに」把握する「作用」であり、その意味で他者の感情状態の価値を積極的・肯定的に受け入れ、見出していくものである。

以上のようなシェーラー共感論の意義はどこに見出されるべきか。まず第一に共感を他の類似の諸感得機能とできるだけ区別して解明しようとしている点が挙げられよう。特に、従来ともすると、一体化されて考えられてきた「感情伝染」や「一体感」、そして「追感得・追体験」と厳密に区別し、共感の働きを明らかにしている。特に、共感を「基底づける」愛と区別し、両者の関係を解き明かそうとしている。第二に、「それ自体において」存する共感と、「真正の、本来の」共感との区別があることが考えられ、前者は価値無記的な機能でしかないが、後者は他者の価値に対する積極的・自発的な価値把握作用としてその倫理的・社会的意義が強く力説されていると思われる。他者との深い代わりを可能にする点でも、共感とは人格を拡大するものである。更に共感作用を、他者を「根源的に」あるいは「直接的に共感する」作用として捉えて、他者知覚の「明証性」を浮き彫りにしようとしている。それがシェーラーの社会哲学の基本をなす「連帯性」概念、そしてひいては「総体人格」概念の礎になっているのである。それ故、シェーラーの共感とは A・スミスの「同感」のように「他者の境遇に身を置いて考える」こと、あるいは「想像上の境遇の交換」でも、T・リップスのように「感情移入」を行うことでもない。第四に、共感とは他者の感情価値を受け入れるものではあるが、決して他者の人格中枢には入っていけないものであり、その点で他者に対する越えがたい溝を感じるものである。愛は共感の溝を越えていけるものではあるが、その愛すら人格の「深奥性」を克服できない。こうしてシェーラーは人格の独自性・孤立性、その孤高の輝きを共感論、そして愛論において解き明かそうとしている。しかし第五に、大切なことは共感も愛も、むしろその他者とのその差異性を肯定し、それを受け入れるところにこそ、成立するものであることを示そうとした。唯我論や単なる個人主義をこうして彼は突破していることになろう。

シェーラー共感論には考え直されるべき問題点もある。まず第一に共感を「それ自体において」捉える場合と、「真正の、本来の」共感とをどのように統一的に把握すべきなのか。強盗に襲われて倒れているユダヤ人を見て見ぬ振りをして通り過ぎた祭司と、「憐れみ」を感じ旅館まで連れて行ったあのサマリア人（『新約聖書』、ルカ 10 章）との違いはどこにあるのか。前者が「他者の苦しみを喜ぶ」ものではないとしても、他者の感情状態の価値を把握し、それを自らに受け入れていなかったと、その行為から考えざるを得ない。共感が「愛に基底づけられ」ていないとき、共感が愛の前段階の位

置に置かれぬとき、共感は単なる感得作用に墮してしまふ。それすら「共感」と呼ぶ理由はどこにあるのか。この点でルーサーがシェーラーの意図に沿わないとしても、一貫して「真正の、本来の」共感作用に注目していることは評価されてよい。

第二に共感とは他者に関する知や体験を前提にするものであるが、上記のサマリア人は当該のユダヤ人に関して何らかの知や体験を持っていたのか。他者の知や体験を前提にすると言うとき、共感が「直観的」なものである限り、その前提は無意識的なものであると考えざるを得ない。共感はその点で、無意識的なもの、意識的なものを含む総合的な作用と解することができよう。しかしシェーラーにはそういう考察は見られない。私たちが「知らない」世界や出来事に共感できると言うとき、その「無知」は決して私たちの人間としての範疇を越えるものではないし、共感のまさに前提になる、その場での諸感得作用までを否定しているものでもない。

第三に共感論に関する和辻のシェーラー批判についてはどうか。和辻は人間の「間柄性」あるいは人間の根源的「共同性」に基づき、「身体的感覚の共同性」や「感情の共同性」が存在するとする。和辻の見解は、「他者との本質的な差異性」、ひいては人間の根源的な個別的「深奥性」を主張し、むしろそこにこそ本来の共感や愛が成立すると考えるシェーラーの見解と相容れない。確かにシェーラーの言うごとく、「他人の痛みは分からない」。しかしそれでも私たちは他人の痛みをほつてはおけない。なぜか。シェーラーによると、「苦しみに対する真正の共同感情が私たちがその痛みから解放する」からであろう。なぜそういう共同感情が生じるのか。シェーラーでは他者を「直接的に共感する」直観的作用が存するからである。ではなぜ「他人の痛みは分からない」のに、他者への直観的共感作用が生じるのか。シェーラーではこれが説明できない。しかし他方、和辻のように「身体的感覚の共同性」等を簡単に主張できるのか。こういった問題については、「苦しみは分かち合えば半分になり、楽しみは分かち合えば倍になる」というドイツのことわざに存している考えをも念頭に置いて、共感の無意識性や意識性を含めた共感の総合的作用の側面等から、改めて論究してみる必要がある。

第四に、共感が直観的感得作用の一つであり、他者に対する情緒的明証性に基づくものであるとすると、他者への共感に対する疑問が生じたとき、あるいは共感が生じないような人に出会ったとき、根本的には自分に関しても他者のその明証性に対する懐疑が生じたとき、どうするのか。共感が直観的作用であるだけに、それはもはや如何ともし難いものとなるのではないか。同胞の怪我したユダヤ人を見過ごしたあの祭司は、直観的共感をできなかった者として救い難いこととなるのではないか。その祭司は直観的には自己超越して他者と「同じ実在性の意識」を持つことはできなかったのである。共感においてはたとえ「他人の痛みは分からない」としても、その痛みを持っている「他者と共に考える」ことは重要なことではないのか。この点ではスミスから学ぶべき点がある。シェーラーではそのことが出てこないように思われる。この問題は、マックギルの批判にも関連するが、愛に基底づけられていない積極的な共感が考えられるだけに、検討を要するものであろう。

第五に、共感とは「志向的な」ものとして他者に向かう。しかし、シェーラーではその「他者に向かう」ことが具体的にどういうことか、示されていない。共感を起こしたり、その力を高めたりすることが考えられていないし、それ故、その方法論もない。共感が「生得的な」直観作用だからであろう。

共感が「相手と共に考える」こととされてはいないから、共感作用を持っていない者はどうするのかということになる。共感を起こす、あるいは現にある共感を高めるにはどうすればよいのか。マックギルの主張するような、共感に対する「教育的力の意義」が忘却されていると思われる。意欲や努力から切り離された共感のままに努力の対象にはならない。このことは愛に関しても同様である。愛を忘れていた人に対して「愛すべし」と命じることはシェーラーでは、意味のないことになっているからである。シェーラーでは、共感も愛の能力と同様に、既にそれらを所有していない人には近づき得ないものということになるのではないか。ここには、そういう能力を有している一定の人間があらかじめ考えられていると思われる。シェーラーに貴族制志向があると言うマックギルの主張は是認せざるを得ないことになろう。共感の力を個人的に高め、社会に広める方法はシェーラーでは考えられなくなってしまう。

以上のようにシェーラーの見解にも問題としなければならない点が多々ある。しかし、シェーラーの問題提起を私たちは重く受け止めなければならない。シェーラーの共感論のに欠けている点をどう今後補い、新たな共感論を構築するかは私たちの課題であろう。その際、私たちが念頭に置くべき点はまず第一に他者知覚・他者理解をどう体系的に、しかも根源から把握するかである。次にその際、既に指摘したように、共感の総合性、換言すると、意識的側面と無意識的側面をどう整合的に結びつけて統一的に捉えることができるかが大切なこととなる。フロイト以降の無意識論に対する主として精神的諸科学の諸成果を考慮しつつ、思索を展開し、深めて行かなくてはならないであろう。

註

- 1) 拙論、M・シェーラーの共感論について、『徳島大学総合科学部 人間社会文化研究』、第4巻、1997
- 2) M・シェーラー、M.の文献引用はローマ数字で下記のように行う。
II : Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, GW 2, Bern, 1980
V : Vom Ewigen im Menschen, GW 5, Bern, 1973
VII : Wesen und Formen der Sympathie, GW 7, Bern, 1973
なお、訳には『シェーラー著作集』（吉沢伝三郎外訳）、白水社刊がある。
- 3) A.R.Luther, Persons in Love, A Study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie, The Hague, 1972, p.123, 161 他。この文献の引用は、以下では Luth. としてそのページ数で記す。
- 4) A・デーケン、阿内正弘訳『人間性の価値を求めて—マックス・シェーラーの倫理思想』、春秋社、1995。以下、デーケンの同書からの引用は、デーケンとして頁数を示す。
- 5) W.Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, 4.Aufl., 1969, S.108 以下、同書からの引用は Stegm.として頁数で示す。訳には『現代哲学主潮流』I、II（中埜・竹尾監修訳）、法政大学出版局刊がある。
- 6) この点については、別途、検討を要する感情と無意識の関係等の問題がある。
- 7) 愛は憎との関係においてみられるとき、その本質的像もいっそう明白になるし、シェーラーもそのような考察をしているが、小論では共感との比較検討が主題なので、以下には特に愛に焦点を絞っている。
- 8) J.Malik, Wesen und Bedeutung der Liebe im Personalismus Max Schelers, Phil.Jahrb., 71, 1963, S.113-116 以下、Malikの同論文か

らの引用は、Malikとして頁数で示す。

- 9) 金子晴勇、『「愛の秩序」の思想史的研究』、岡山大学文学部研究叢書5、1990、196頁
- 10) V.J.McGill, Scheler's Theory of Sympathy and Love, Philosophy and Phenomenological Research, vol.2, 1942 以下、同論文からの引用はMcgillとして頁数を示す。
- 11) 参照、拙論、「価値明証性について—M・シェーラーを中心に—」、隈元忠敬編『哲学と宗教』 溪水社、1991
- 12) 感得や共感等の生得論によって、カントの定言命法が私たちの人格形成に果たしている程の役割が獲得されるのであろうか。そういう疑問が生じてはくるが、共感や愛に関する修養論、教育論についてシェーラーの『典型と指導者論』などを踏まえつつ、検討してみる必要はあろう。
- 13) 共感や愛と意識との関わりについては本来、もっと深く考えなければならない問題がある。それらにおける意識と無意識の境界の問題などがそうである。
- 14) 今道友信、『愛について』、講談社現代新書、1977、81頁。以下、同書の引用は今道として頁数で示す。
- 15) N. Hartmann, Ethik, S. 504ff.、拙著、『N・ハルトマンの自由論の研究』、溪水社、1991、477頁以下を参照されたい。
- 16) 和辻哲郎全集第10巻・『倫理学』、上、岩波書店、1990、67ff.。以下、同書からの引用は和辻として頁数で示す。
- 17) 小牧治、『和辻哲郎、人と思想』、清水書院、1993。以下、同書からの引用は小牧として頁数で示す。
- 18) 湯浅泰雄、『和辻哲郎』、ちくま学芸文庫、1995。以下、同書からの引用は湯浅として頁数で示す。
- 19) これがまた和辻のシェーラーの人格論批判に通じて行く。参照、和辻哲郎全集第9巻、『人格と人類性』、岩波書店、1990
- 20) 参照、拙論、「連帯性について—M・シェーラーを中心に—」、『徳島大学総合科学部紀要』、第3巻（人文・芸術研究篇）、1990