

シェーラーの共感論について

仲 島 陽 一*

一 はじめに

〈共感〉の問題を考えるに際して、マックス＝シェーラー (Max Scheler, 1874-1928) の著作における考察が重要であることは、異議があるまい。

その著作は、はじめ1913年に『共感感情の現象学と理論によせて、ならびに愛と憎しみについて』という題で出され、1923年の再版において『共感の本質と諸形態』と改題されたものである¹⁾。

シェーラーがこの研究を行ったのは、勿論〈共感〉という問題そのものに理論的関心があったからであろう。しかし他にも動機があることは、これらの題名からもうかがえる。まず、現象学派に属する著者が、現象学にとって困難であるが重要な「他我問題」について——、Th. リップス²⁾などと対決しつつ、——〈共感〉という側面から取り組もうということである。第二に、〈共感〉の問題圏と重なる、あるいは接する「愛と憎しみ」の心理の問題を考え、著者の倫理学や宗教思想への支えにすることである。

ただし本稿では、そのようなシェーラー自身の意向に沿ってというよりも、〈共感〉に関する私自身の問題関心と先行研究とから、興味深い点や重要と思われる点を拾っていこうとする、ささやかな試みに過ぎない。

二 「共感」の「諸形態」について

シェーラーはまず、「共感」[Sympathie] の名の下に雑然と考えられている諸現象を種々の「諸形態」[Formen] に分類することで、概念を明確にしようとする。

シェーラーは「追感得」[Nachfühlen] と「共同感情」[Mitgefühl] とを区別する (S.19-20)。前者は他者の感情の認知であり、後者はその他者と同じ感情を持つことである。

さらにシェーラーは「共同感情」を、「感情伝播」[Gefühlsansteckung] と区別する (S.25-26)。後者も「他者と同じ感情を持つ」という点では前者と共通するが、他者の感情の認知を前提しないということが特徴である。Ansteckung とは本来「感染、伝染」を意味する医学用語であり、意識を前提しない作用を示している。シェーラーによれば、ダーウィン、スペンサー、ニーチェはこの両者を混同している。(前二者はそれを肯定的に、後者は否定的に評価する点で異なるが。) (S.28)

*東洋大学国際地域学部非常勤講師

この「感情伝播」の極限状態が「一体感」[Einsgefühl]である。シェーラーは「一体感」についていろいろ興味深い考察をしているが、その一端を示そう。①未開民族のトーテム信仰などにこの「一体感」が現れている。②ディオニュソスのような古代宗教の秘儀において、この「一体感」が現れている。③催眠術において、この「一体感」がつくられることがある。④いくつかの異常心理において、患者が直接に接触する他者と「一体感」を持つことがある(フロイトの分析)。⑤こどもが人形や芝居で遊ぶ際に、この「一体感」が現れることがある。⑥「神憑り」において、信者が信仰対象と「一体感」を持つことがある。⑦「愛にみたまされた性行為」において、この「一体感」が現れることがある。⑧「群集心理」の中に「一体感」が現れることがある(ル・ボンの分析)。⑨母子関係において「一体感」が現れやすいと考えられている。⑩昆虫の中に、他の生物と共棲して「一体感」を持つとされる場合がある(ファーブルの観察)。

さて、「一体感」のこのような発現諸形態を概観した後で、シェーラーは「一体感」全般について次のように注意する。「人間は『知性』の肥大化のために動物の特殊化する一体感の能力や多くの本能を、文明人は未開人の、成人はこどもの、一体感の能力をほとんどすべて喪失した。」(S.42)これは事実問題についての彼の総括であるが、それを前提とすれば、——私は基本的にはそれを前提してよいと考えるが、——価値問題としてはどうなるか。彼はこれを単純に好ましい進歩として評価するのでなく、こうした「発展」が同時に「退廃」でもあるとして、次のように主張する。「進歩と保持との総合、ないしいまにも失われそうなものの再覚醒、そしてあらゆる種類の発展——動物から人間へ、未開人から文明人へ、こどもからおとなへの発展——の段階間の特殊な時間的分業の統合、これらこそはじめて『理想』として妥当しなければならないものである。」(S.43)「同じことは、偉大な文化圏に属する種族の根底についても指摘される。[...]世界全体の発展を文明化された男性的ヨーロッパ人へと統一的『君主制的』に集中するという純然たる『段階的』発想は、はじめから除外すべきである。」(S.43)

「一体感」についてのシェーラーのこのようなとらえかたは、共感全般に関しての、比較思想史のおよび精神史的な考察を促すであろう。

三 共感の範囲について

シェーラーは、彼のいう「共同感情の発生的理論」においては、私達はかつて自分が体験した(のと同じ他者の)感情を了解できるに過ぎない、という誤った命題がたてられるとして批判する(S.58)。ここには〈共感〉の問題の中でも難点の一つである、「共感できる範囲」の問題がかかわってくる。これに対しシェーラーは、共感の質(彼では「段階」)を考慮することによって答えようとする。すなわちまず「感性的感情」の共同感情を持つには、当の感情の再生産が必要とされる(S.59)。しかし「生命感情」においては、了解と共同感情は生物界全体にいきわたるとする。そして「心的感情、まして精神的感情」は、個人的体験に依存せず、「歴史的な、また民族的な壁を、否、人間的な壁さえも超えて、了解し、共感」できるものもあるとする(S.60)。——以上をどう考えるべきで

あろうか。

まず、「感覚感情」の場合、たとえば当事者が身体の痛みを感じている「ということ」は、その発現または表現（たとえば涙や叫び声）から観察者に了解されても、前者の痛みそのものは後者に同じ体験がなければ了解できない、と言われるかもしれない。しかし「同じ体験」とは何なのか。歯痛と胃痙攣とはまったく違う痛みのようなものであるが、未体験の一方の痛みを了解する手掛かりとして体験済みの他方の痛みを想起することは、まったくの「無意味」と言えるであろうか。逆に厳密な同一性を要求するならば、ある歯痛と他の歯痛もまったく同じとは言えないのではないか。ここから気づかれる原則として、完全に異なる二体験も完全に同じ二体験もない、と言える。そして、他者の感情を了解する際に、その手掛かりとなる自己の感情との差異と同一（あるいは類似性）のあり方が「有意味」であるかどうかを、前もってかつ一律に規定することはできず、また多くの場合「どれだけ了解できるか」という程度問題である。

さらに、感覚感情の了解の限界について、「日本人がさしみを好んで食べるときの快」を、倒錯者の快を正常者が了解するのと「同じように」難しいとする例示 (S.59) は、私達日本人としては抗議せざるを得ないであろう。無論私達は、今日のような「日本食ブーム」以前の、また「生魚」を食べることが未開野蛮のしるしと考えがちな西洋人にとって、この「了解」が困難であったろうことを「了解」できる。しかしまた食文化が民族的、地域的に多様であって、ある人々にとってそれを食することがぞっとするようなものを、他の人々が好んで食べることも、容易に知ることができる。このことを考慮すれば、シェーラー自身が刺身にそそられなかったとしても、それを「倒錯者の快」と並列したことは少なくとも軽率ではなかったか。もしも人類の大多数の側にないものを、それだけの理由で「正常」でないもの、と決め付けるなら話は別であるが。

以上の考察は、シェーラーがある先入見をもっているのではないかと言う疑いを起こさせる。この疑いは、彼が「精神的感情」の例として、「ゲッセマネにおけるイエスの悲哀」を挙げて、それが「歴史的な、また民族的な壁を […] 超えて、了解し共感することが可能」と断言する (S.60) のをみると、いっそう当たっているようにも思われる。それを私は「カトリック的普遍主義」の先入観と呼びたいが、この語で意味したいことは二つある。①「カトリック」が（その語の原義が示すように）「普遍的」であるという前提。②普遍的なもののほうが価値が高いという前提。——①については、公平ないし中立の立場から比べればカトリックとプロテスタントとが「歴史的な、また民族的な」特性を帯びていることは否定しがたいのではなからうか。同じ論法でキリスト教そのものもそう言えよう。確かにある特徴に注目すれば、それと仏教や儒家思想とも共通面があるという意味においては普遍性を認められるが、そうすれば a まさにキリスト教である所以のものは失われてしまうであろうし、b それでもそれを超歴史的とするのは飛躍があろう。②について言えば、たとえば「民族的」であることは必ずしも、自民族に対して他を低く評価したり排除したりするという意味での「民族主義的」であることを要しない。このことを考慮すれば、普遍的であることが価値が高いことに直結しないことになる。ここでさらに憶測を加えるならば、シェーラーは「共同感情」が「感情」であることを避けようとしているのではないかとの感もわく。

四 共感の比較思想

シェーラーは、ショーペンハウアーに代表される、「形而上学的一元論」を退ける³⁾。ここで問題になるのは他者の問題である。共感が「一体感」や「感情伝播」と区別される限りにおいて、「真の共同感情の能作とは、[…]『他人』を『他人』として等価の実在性を持つものとして把握することだ」(S.76)とするシェーラーは正しい。しかし彼が、「共同感情はショーペンハウアーや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[…] 純粋な本質的差異性をあらかじめ前提している」というのは、逆の行き過ぎではないかと疑問が持たれる。差異が本質ならなぜ共感が成り立つのか。これにシェーラーはこう答える。共同感情はそれゆえこれ「をもともと共有しているあらゆる人格の同一の創造者へと推論していく共同の基底になる。」(S.77)紐帯は人々相互の間にあるのではなく、その外の超越神によって与えられるとするのである⁴⁾。

シェーラー（一般にキリスト教）におけるこうした超越神の要請は、内在的な紐帯への悲観的認識と結びついている。「他人の絶対的に内密な人格[…]について私達は、[…] あらゆる可能的な共同体験にもかかわらず、絶対的に閉ざされたままであると言う事実をアプリアリに知っている」

(S.77)と彼は述べる。再び言えば私はこれは一面的な誇張であると思う。だが個人的感想でなく彼の立場の理論的問題点を考えるならば、その「人格」概念が吟味されるべきであろう⁵⁾。「共同感情は、相対的に内密な人格を前にして、——面識、交際、友情、婚姻、さらに社会、共同体、国家、文化圏など、要するに人々を相互に結びつけるどんな形態の紐帯が問題かにしたがって、人格はその都度その「形態」において了解できる様々な『充実様式』を含むが、——理解の限界を自分自身の側から絶対的に内密な人格の領域へとおしあげることとはできない」(S.78)。このように「人格」の最内密の領域として、社会的な諸紐帯をいわばひっぺがしていくならば、残るのは「物自体」としての人格であろう。そしてカントの「物自体」をヘーゲルが適切に批判したように、そのように空虚な「物自体」が認識不可能であるのは当然の話で、むしろ物の本質を諸現象の捨象としてでなく、諸現象の総括として把握する必要がある⁶⁾。わが国のある詩人のように「わたくし」は一つの「現象」と言うのは逆の極論かもしれないが、シェーラーの人格概念は、個体としての実体に偏しているという問題があろう。

シェーラーの共感論はこのように、彼のキリスト教評価に影響されている。しかし彼は一面的に「異教」を断罪してはいない。そこを考察することは彼の共感論をより全面的にとらえるのに必要なだけでなく、興味深いことでもある。すなわち彼はユダヤ由来の思想が、自然との一切の一体感を「異教的」として排斥したことを問題視する(S.94)。そしてこれを乗り越える「偉業」を、アッシジの聖フランチェスコにおいてみる。彼はこれを、「キリスト教がもたらした万人への無宇宙論的、人格的な[…]愛の神秘主義」と、「自然的存在と生命との宇宙生命的な一体感情をただ一つの生命の過程の中に統一し統合しようとする試み」と位置付ける(S.97)が、この規定は私達にはわかりにくい。またシェーラーはプロテスタンティズムについて、「自然に対するあらゆる種類の異教的な一体感

の破棄、したがって自然を人間の支配と労働の独占的対象として格下げするユダヤ的ならびにキリスト教的な根本傾向を強力に高揚する」(S.104)として批判的にみているのが、私達にとっては興味深い。

シェーラーは「一体感」について、それを共同感情なかんずく「愛」と同一視する見解を厳しく退け⁷⁾つつも、後者のための「基底付け」において前者が必要である所以を述べる⁸⁾。それゆえ彼は前者に否定的なプロテスタンティズムを批判することになるのである。そしてそれはヴェーバーの有名な『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(1904-05)と重なるものがある⁹⁾。ヴェーバーの言う「合理化」の過程を、シェーラーは「歴史的にユダヤ教から派生した、人間による一方的な自然支配の思想」(S.113)と規定する。ところでこの合理化を一方的に否定しているのではないことも、ヴェーバーと共通する。すなわちこれについては、『科学的』な、つまり技術と産業にとっては最高度に必要な、形式的・機械的な自然考察は、[...]専門科学の人工的な態度様式のみには制限しなければならない」(S.113)と限定的な位置を与える。そして積極的には、「宇宙生命の一体感を再び展開して、資本主義社会の精神（ならびにすべてのものを運動可能な量とみなす、この精神に本質的に属す世界像）をもったヨーロッパ的人間の中に眠り込んでいる状態から、この一体感を新たに呼び覚まさなければならない」(S.113)と問題提起する。

ここにおいて彼の姿勢はヴェーバーと微妙に異なる。ヴェーバーのいう「合理化」論については、はじめは「近代主義」的な、つまりそれを評価し推進しようという意図を読み込む解釈が多かった。しかし今ではむしろその点でヴェーバーは「両価的」であった、すなわちそれを正負両面あるものと受け止めていたとする理解が多くなり、中には特に「近代批判」の面を強調しようとする受容さえある¹⁰⁾。前者では「ヨーロッパ」の普遍性が高唱されるが、後者ではそれはまさしく「私達ヨーロッパ人」の思い込みに過ぎないとして相対化される。私自身の解釈としては、ヴェーバーは事実問題としては、「ヨーロッパ的合理化」を単に地域的でない意味を持つと認めつつも、価値問題としては、確かにそれに両価的で、その悪い面、いわば「非人間的」ないし人間疎外的な面をも強く問題視していたと考える。しかしそこで彼はシェーラーとは異なり、だから「私達ヨーロッパ人」は東洋人などからも学ぶことがあり、また両者の総合によって正しい道につくことができるとは考えない。そうした構想は彼にとっては楽観的に過ぎ、換言すればヴェーバーの見地はより悲観的である。この違いはどこからくるのか。単純なものではないが、その一つはいま挙げた、「事実問題としての」ヨーロッパ的合理化の威力の承認ということにあらう。素朴に考えるとシェーラーのより希望の持てる構想のほうが受け入れやすいし、とりわけ私達東洋人にとってより好感を寄せやすい立場である。しかしこうしてヴェーバーと比較してみると、感情的に受け入れやすいものに安直に肩入れするのではなく、理性的かつ批判的に吟味する必要を意識することができる。アドルノとホルクハイマーによる「自然支配」の告発、ハーバーマスの「生活世界の植民地化」の問題提起などは、この「合理化」の否定面にかかわるものである。それがこのように持続して追究されていることは、かえってシェーラーの考える対策が、少なくとも彼が思ったほど容易に成功するものでないことを、示しているのではなからうか。

ともあれシェーラーは、「アジア的エートスとヨーロッパ的エートスとの相互的な調停」(S.113)を課題とする。しかし彼がヨーロッパ人にとってのその方策としてまず述べるのは、(すぐ思いつかれるような)「異文化の理解」や「交流」ではない。より内在的なものである。すなわちヨーロッパ人が学ぶべき宇宙的一体感は、まず生命の統一体としての人間相互の間に呼び覚まされるとし(S.116)¹¹⁾、それは思春期以後の「愛に満ちた性行為」においてみられるとする(S.117)。であればヨーロッパ人も、「それ以外のすべての地域の文化的民族によっては異口同音に承認された」形而上学的意味をそこに再付与すればよい(S.118)ということになる。

こうした「エロス」の意義付けは、私達に再びフランクフルト学派——特にマルクーゼ——を思わせるであろう。しかしここでも差異面を見落としてはなるまい。すなわち「フロイト左派」と重なる「初期フランクフルト学派」は、本能を敢えて重視する生物学主義的傾向が強い(この点でフロムは異なる)。しかしシェーラーは性愛を性欲に還元する考えには強く反対するのである。

この意味でシェーラーの位置を次のようにおさえることができよう。すなわち彼は存在論的形而上学(たとえばショーペンハウアー)に反対する。他方で多かれ少なかれ科学的手法による研究(スペンサー、リップス、フロイト)を不十分とする。こうした位置は、彼の哲学上の師と言えるフッサールに既にみられる。すなわちこの「現象学」の創始者は、形而上学を排しつつ、ガリレオ以来次々と自立していく「科学」によって哲学そのものの場が失われていく趨勢に、激しく立ち向かおうとしたからである。フッサールにおいては、認知や思考が中心的な問題圏であったが、シェーラーにおいては感情や倫理が中心となる。

ここで戻ることにして。シェーラーは「一体感」を「人格愛」に対してもその「基底付け」として必要としたわけだが、後者を前者に還元することに反対である以上、前者の後者への自然的な移行は認めない。さきほどと逆の問題設定になるが、では私達はどのようにして「人格愛」を学ぶことができるのか。しかもシェーラーによれば両者の間には「段階」「梯子」があって後者のほうが高いとされている(S.137)のだから、これを「昇る」ことは当為とみなされることになる。とりわけ「男女両性間における本来の個体的愛をまったく知らない」(S.184)、と断定されている私達日本人にはそれはどのようにして可能なのか。キリスト教を信じよとでも言うのか——と言うのは、いささか意地の悪い反問であろう。むしろ私達は、彼のキリスト教的な立場がここでは何を意味するかを問うべきであろう。つまり東洋的「一体感」に欠けて西洋的「人格愛」にあるとされるものは何なのか。それは他者性であろう。私達日本人は「可哀想だた惚れたってことよ」とばかり、共感ないし同情をすなわち愛ととり¹²⁾、それは like という英単語の二義が示すように、「似ているがゆえに好き」なのだが、それと西洋人の言う「愛」とは異なるという問題¹³⁾にここで再会したのである。

では私達はどのようにして他者性を承認することができるのか。シェーラーによれば、まさに彼のいう「愛」によって、ということになる。実際、概念的にはけっして汲み尽くし得ない他者の個性性は愛においてだけ純粋な姿を現すとし(S.163)、空間・時間的秩序を唯一の個体化ノ原理としたショーペンハウアーを批判する(S.76)¹⁴⁾のは、卓見であろう。しかしここで問題となっているのは、私にとってのある他者と他の他者との違いであって自他の区別ではない。すなわちこの「個体的愛」

は自他の非同一性にもかかわらず可能な愛であっても、この非同一性そのものを可能にしているものではない。

この問いに正面からは答えていないように思われるシェーラーを離れるならば、事柄そのものはどう考えられるか。一つは、個人史における他者認識の発達面から考察できる。しかし東洋と西洋の比較という点では、これは直接には役立つまい。すると社会史が考察されるべきであり、私の考えでは、西洋における「労働の分割」[die Teilung der Arbeit]の進展を機動力とする市民社会の進展が、東洋における共同体の根強さと対比されて浮かび上がってくる。またそうするとこの問題に実践的にどう方向付けすべきかも予見されてくる。

すなわち自他の同一性と差異のどちらかだけに固執することは一面的であろう。現実の場面としてはどちらかに力点をおきつつも、一般的には両者の止揚がめざされるべきであろう。そしてそれを根底において進めると考えられるものは、「労働の転換」[der Wechsel der Arbeit]であろう。勿論この経済的基底は、(民主主義的な)政治や、教育、文化などの各方面で補足され、あるいは媒介される必要があるだろう。

五 同情倫理について

シェーラーは「同情倫理」を批判する。これは「共同感情の中に最高の道徳的価値を認め、共同感情から道徳的に価値ある一切の態度をひきだそうとする」(S.17)ものとして規定される。具体的に念頭におかれているのは、アダム＝スミス、ルソー、ショーペンハウアーなどである。

シェーラーはこれに対して、たとえばそれ自体価値ある感情との共同感情だけが、道徳的価値を持ち得る、として批判する。しかしこのことは、多かれ少なかれ「同情倫理」の主張者によっても指摘されていた¹⁵⁾。すなわちシェーラーの規定の前半、「共同感情の中に最高の道徳的価値を認める」ことに「同情倫理」の本質があるのなら、その批判は比較的容易であると思われるが、問題はむしろ後半であろう。シェーラーはこの後半に当てはまる理論としてアダム＝スミスをひく¹⁶⁾。実際彼は他人が共感できる態度に、道徳的な「適切さ」を与えた。それに対するシェーラーの批判は、中世の魔女裁判の例をもってするが、これは説得的であろうか。私は疑問に思う。たとえば民主的に決定された事柄がすべてよい(ないし正しい)とは限らないが、それは手続きとしての民主主義のよさ(ないし正しさ)を否定する十分な根拠と言えないのと同様であるまいか。結局、問題は次のところにあるように思われる。「同情倫理」は、道徳性というものが社会的に成立するという考えに属するのに対して、シェーラーがこの考えを認めない、というところに。

シェーラーははっきりと言う。「道徳現象はけっして本質的に、まして独占的に『社会的』現象ではない。道徳現象は、たとえ社会が崩壊しても依然として存続するであろう。他人への、あるいは共同体への関係は、そもそも道徳現象一般を本質的に存立せしめるための不可欠の条件ではない。」

(S.83)「倫理学の社会的基底付けはすべて最も厳しく退けられなければならない。」(S.83)——しかしこの断定に対して、シェーラーはどんな根拠を挙げているのか。彼は彼自身の倫理学の内容が、

「価値の客観的序列についての教説たるあらゆる理論的倫理学の中核は、『自我と他人』『個人と社会』の事実的存立に対するなんらの考慮なしにも構築され得る」(S.83) ことの実証と言うかもしれない。しかしそれも、道徳意識を(他人や社会でなく)「神と自己自身とに対する特定の価値にみちた関係」を根源的に規定する(S.83)、という彼の立場を前提しなければ、必ずしも説得的でないのではなからうか。

裏から考えてみよう。道徳を「社会」からひきだす理論へのシェーラーの批判は十分か。彼が出す「魔女狩り」の例は、確かに二十世紀においても無効ではない。アダム＝スミス流の同情倫理の場合、「では多数決(による決定内容)が常に正しい(道徳的な)か」という問題、シェーラーが正当に「良心」の問題と結び付けている事態が生じる。実のところスミスもこれには薄々気づいていたようで、『道徳感情論』の改版において「神」の比重が大きくなるのもこれと関係するとの議論もある。しかし具体例を考えてみよう。国民の多数の賛成により侵略戦争が行われ、これに反対する者が処罰されることがある。その際私達は民主主義一般を支持するとしても、この反対者を単純に不道徳と断定できないであろう。その際彼の「道徳性」の根拠として、何か超越的な掟なり命令なりがあることも確かに可能である。また、殺したり殺されたりすることはいやだという個人的な「感情的」理由にはたしてまたどれだけ「道徳性」を認められるかは、難しい問題である。しかし第三に、形式上処罰されても多数意見に抗することがこの場合はまさに祖国のためという考えが理由のこともあり得る。そのとき彼はありうべき国民からの同感を自らの道徳性の根拠にしていることになる。一般にこうした可能的な国民や人類を想定すれば、狭い意味での経験的な同情倫理ではないが、宗教的ないし形而上学的な倫理でもない。そしてヒューム・スミス・ルソーらの倫理思想にも、多かれ少なかれそうした側面が含まれていた。しかしシェーラーはそれを切り捨てて、社会による倫理を狭く限定しておいて、それでは道徳性を十分に説明しないと非難する。これは論理的に欠点があり、公正でもない論法であろう。

凡例

引用文中の下線は原著者の、斜字体は引用者の強調。前者は省略したところもある。

- 1) Max Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, 6 Aufl., Francke Verlag, Bern, 1973. 以下、本書からの引用はこの版のページ数のみを本文中に示す。訳文は青木・小林訳『シェーラー著作集、8』白水社1977を参照させていただいたが、私の先行研究における用語法との統一などのために変更したところもある。なおこの両訳者による書名邦訳は『同情の本質と諸形式』。
- 2) リップスとフロイトとの理論と〈共感〉との関係については、拙稿『「共感」と『感情移入』の概念』(『フィロソフィア』第87号、早稲田大学哲学会、1999)を参照されたい。
- 3) ショーペンハウアーの共感論については、拙稿「ショーペンハウアーとフォイエルバッハにおける『受苦』と『共苦』」(『国際地域学研究』第6号、東洋大学国際地域学部、2003、を参照されたい。
- 4) この点は、(ニーチェの言うのとは違ってキリスト教でなく)近代ヒューマンイズムこそが「ルサンチマン」であるとして批判するシェーラーの思想と関係づけられる。Vgl. Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in: Vom Umsturz der Werte, Francke, Bern 1972.
- 5) シェーラーの「人格」概念については、石関敬三『実質的価値倫理学の研究』(第4章第1節)前野書店、1955、参照。

- 6) 近現代の心理学における「たまねぎの自我」の問題点について、次の論文が興味深い。永井務「心理学とポストモダン」『東京国際大学論叢 人間社会学部編』第7号、2001
- 7) 「この著作 […] が示そうとしたことは、 […] 同情が、愛とはまったく異なった現象であること」スピーベルパーク『現象学運動』世界書院、2000、476頁。また Cho Jeong-Ok, Liebe bei Max Scheler, München, 1990, S.48. 参照。
- 8) ただしチョーが言うようにシェーラーの「基底付け」の概念は一義的に明確ではない。Cho Jeong-Ok, op. cit. S.48.
- 9) 資本主義の起源をめぐるゾンバルトとヴェーバーの周知の論争において、シェーラーは後者に好意的な立場である。vgl. Scheler, Der Bourgeois und die religiösen Mächte : op. cit.
- 10) ヴェーバーの受容として「近代主義的」なものの代表として、青山秀夫『マックス・ウェーバー』岩波新書、1951、また反近代主義を代表するものとして山之内靖『現代社会の歴史的位相』日本評論社、1982、などを挙げられる。いわゆる大塚史学は無論前者の系列に属する。
- 11) ここになお「ヨーロッパ的人間中心主義」をみることもできよう。なお中村真一郎は性愛の本質を「一体感」にみてその東洋思想における史的意味を探求した（『色好みの構造』岩波新書、1985、など）が、同時にきわめて「近代的自我」の主張者でもあり（『愛と美と文学』岩波新書、1989、など）、私のみるところでは両者をつなぐ論理は構築しなかった。後者を前者が「代償」していたとするのは穿ち過ぎた解釈だろうか。
- 12) 拙稿「夏目漱石と高貴な未開人」『桐——文芸と教育——』第11号、大東文化大学第一高校、1994、参照。
- 13) 土居健郎『漱石文学における「甘え」の研究』角川文庫、1972、51頁、参照。
- 14) シェーラーによればショーペンハウアーは「個体化」を「特殊化」と混同している。A.R. Luther, Persons in Love: A Study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie, Nijhof, The Hague, 1972, p.44.
- 15) たとえば Rousseau, Emile : Œuvres complètes, t. 4, Gallimard, 1969, p.548.
- 16) アダム＝スミスの共感論については、拙稿「ヒュームとスミスにおける〈共感〉の問題」『国際地域学研究』第4号、東洋大学国際地域学部、2001、参照。

Von der Theorie der Sympathie bei Scheler

Yoichi, NAKAJIMA

In diesem Beitrag versuche ich zu zeigen, dass Max Scheler <Formen der Sympathie> (Einsgefühl, Gefühlansteking, Mitgefühl) genau unterscheidet und bestimmt. Zwar wird die Theorie strikt abgelehnt, nach der das Mitgefühl aus der niedrigeren Emotionsphänomenen entsteht, aber wird indessen die Beziehung der <Fundierung> zwischen diesen Formen angenommen. Dennoch kritisiert er die Mitleidethik, weil er dem Mitleid keinen moralischen Wert beilegt.

Es fällt uns zwar schwer, Schelers Ethik positiv einzuschätzen, weil sie ja endlich nicht ganz gesellschaftlich ist; allerdings gibt sie uns tatsächlich Anlass dazu, die Sympathie komparativ und philosophisch zu betrachten.