

愛の秩序と心の論理

——アウグスティヌス、パスカルからシェーラーまでの
「西方心学」について¹⁾

“Ordo Amoris” and “Logique du Cœur”:
Discussions and Annotations of “Western Theories of Mind”
from Augustine, Pascal to Scheler

張 偉*

訳：河合 一樹**

概 要

アウグスティヌスは『神の国』において「愛の秩序」の思想を提示した。この概念はアウグスティヌスの思想において重要な役割を果たしているだけでなく、西洋の学問（特に倫理学）における一つの伝統の出発点ともなった。アウグスティヌスの「愛の秩序」を理解するためには、「愛」に対する異なった理解を整理することが必要であると同時に、その倫理思想全体の中での位置づけを見ることも必要である。パスカルは『パンセ』において「愛の秩序」と「心の論理」の思想を特に強調した。それはある意味でアウグスティヌスが創始した西方心学の伝統を受け継ぐものであった。そして、シェーラーの「愛の秩序」はアウグスティヌスやパスカル以来の西方心学の伝統を積極的に引き継ぐものであるとともに、シェーラー自身の最も核心的な理論の一つでもある。西洋と東洋の心学の間には極めて大きな思想背景や問題の在り方の相違があるとはいえ、「人同此心、心同此理」であり、両者の間には似通った思想的関心と問題の展開もあると思われる。

* 中山大学哲学系、东西哲学与文明互鉴研究中心教授

** 広西大学外国語学院日語系、助理教授

キーワード：アウグスティヌス、パスカル、シェーラー、愛の秩序、心の論理、西方心学

序

第一次世界大戦のさなか、シェーラー（Max Scheler, 1874-1928年）は「愛の秩序」（*Ordo Amoris*）と題する論文を著した（1914-1916ごろ）。²⁾ この生前には未発表に終わった論文の中で、シェーラーは「愛の秩序」という概念について高度で緻密な考察を展開するとともに、「愛の秩序」の「混乱」という問題にも言及している。³⁾ 第一次世界大戦が終わった後の1921年に書かれた『倫理学における形式主義と実質的価値論』の第二版の序言においても、「愛の秩序」の際と同様に、シェーラーは自らの思想がパスカル（Blaise Pascal, 1623-1662年）と関係することを認めつつ、「パスカルが「心の秩序（*ordre du cœur*）」、「心の論理（*logique du cœur*）」という彼の概念でもって明確に表示した中心的思想もまた、まさしく現代における恐るべき心情の無秩序（*Désordre du cœur*）を背景としてこそ耳を傾けてもらえるようになった。」⁴⁾と述べている。言いかえれば、1920年代のシェーラーによれば、「愛の秩序」とその「混乱」および「心の秩序」とその「無秩序」は、当時のヨーロッパ人の精神生活においてより深く理解されるべきものである。シェーラーがこのテーマを選び展開したことは、彼がその時代の「人心」を救済しようという思想的な意図を持っていたことと密接に結びついている。

ただし、シェーラーは「愛の秩序」という思想はパスカルと関係すると繰り返しているが、「愛の秩序」という概念はパスカルにおいては大きな主題としては論じられていない。そのため、シェーラーとパスカルとの関係は、単なる術後の借用というよりもその精神を奮い立たせるものとしての側面が強い。また、シェーラーはその「愛の秩序」を巡る思索をパスカルの「心の秩序」などの思想と関連付けているが、「愛の秩序」という表現はより

早い時代にその源がある。

シェラーは著作の中でこの概念の起源について明確な説明をしていないが、管見の限り「愛の秩序 (ordo amoris)」というラテン語の表現を最も早く用いたのはアウグスティヌスである (Augustinus, 354-430 年)。『神の国』(De Civitate, 413-426 年)において、アウグスティヌスは「簡潔で真実な徳の定義とは愛の秩序である」⁵⁾と述べている。アウグスティヌスも「愛の秩序」について十分に詳細な議論を展開している訳ではない。しかし、この概念には重要な思想的意義があり、アウグスティヌスの思想において重要な役割を担っている。

アウグスティヌスがその「愛の秩序」についての論述をもって西方心学 (特に倫理 - 宗教学説) の伝統を創始したとすれば、パスカルの「心の論理」の強調はある意味で西方心学の伝統の発展であるといってよい。そうであるとすれば、この「愛の秩序」から「心の論理」に至り、さらに再び「愛の秩序」にたどり着いた思想の伝統は、なぜ「西方心学」と呼ばれるのか。その核心的なつながりはどこにあるのか。その形而上学的伝統と倫理的思索の意義は何だろうか。

一、アウグスティヌスの「愛の秩序」

「秩序」という概念はアウグスティヌスの思想において重要な意義を持っている。彼は早い時期に既に『秩序』(De Ordine, 386 年)を書いており、後に『再考録』(Retractations)の中でこの著作の主題は神の秩序には一切の善なるものと一切の悪なるものが包含されるのかどうかということにあったと振り返っている。⁶⁾

最も重要な著作の一つである『神の国』の第十九巻において、アウグスティヌスは「秩序」に対して次のような定義を与えている。「秩序とは、等しいものと等しくないものにおのおのその場を配分する配置である。」⁷⁾ア

ウグスティヌスによれば、万物はすべて神が創造した秩序の中にあり、万物の平和は秩序の静けさに他ならない。「愛の秩序」とは異なった愛の形式の「秩序」である。

「愛の秩序」についての最も明確な表現は『神の国』に第十五巻にある。アウグスティヌスは次のようにいう。「もし創造主が真に愛されるなら、つまり創造主の代わりにそうでない別のものが愛されるのではなく、彼自身が愛されるなら、悪く愛されるということはあるえない。というのは、愛そのもの—それによって、愛されるべきものが良く愛されるのである—もまた、秩序正しく愛されるべきだからである。それは、そのことによって良く生きるための徳が、わたしたちの中に備えられるためである。ここからしてわたしには、簡潔で真実な徳の定義とは愛の秩序であると思われる。それゆえ、聖なる雅歌の中で、キリストの花嫁である神の国は「わたしの中に愛を秩序づけなさい」と歌うのである。ここでの誠愛 (caritas) は、愛好 (dilectio) や愛情 (amor) を含むものである。」⁸⁾

この有名な記述において、アウグスティヌスは愛の概念を三種に区別している。すなわち、誠愛 (caritas - agape)・愛好 (dilectio - storge)・愛情 (amor - eros) である。アウグスティヌス自身はこの三種の愛はおおむね同義であると述べているが⁹⁾、細かく見ればそれらの間には差異がある。ラオカネンによれば、アウグスティヌスにおいて誠愛という概念は基本的には肯定的な意味でのみ用いられており、悪しき「誠愛」や自然秩序に混乱をもたらす「誠愛」といったようなものはない。それに対して、愛好と愛情には肯定的な側面と否定的な側面がある。「愛情」はより広く愛の全ての形式を指すものであり、例えば感性的な愛、精神的な愛、欲望を含む愛、無私な愛、自然の愛、超越的な愛などが含まれている。「愛好」は人間の政治社会とより強い関わりがあり、例えば自己や隣人に対する愛などである。この二つの概念については、アウグスティヌスは「愛の秩序」(肯定的な面)とその「混乱」(否定的な面)の両者を論じている¹⁰⁾ 先程の引用の中で、アウグスティヌ

スが用いているのは愛情 (amor) であるため、「愛の秩序」ということは最も広い意味での愛との関係で論じられているとあってよい。

このような意味における「愛の秩序」はなぜアウグスティヌスによって徳の定義であるとされたのだろうか。真実の徳は、秩序ある仕方で愛することであり、悪い仕方ではなく良い仕方で愛することである。アウグスティヌスはその書簡の中で、もし良い愛と悪い愛があるのでなければ、良い道徳的な徳と悪い道徳的な徳もありえないといている。¹¹⁾ では、秩序ある仕方で愛するとはいったいどのようなことなのだろうか。

アウグスティヌスによれば、神自身は「基準・数・重さ (modus, numerus, pondus)」の三つの要素を持っているとともに、神が万物を想像する際にはこの三つの要素を万物に付与された。「基準」とは万物の運動が遵守しなければならない一定の規則であり、「数」は万物の運動の過程に現れる一定の数量的な規律であり、「重さ」はある種の目的性であり、万物は特定の目的に達することができなければ安定することはない。人間というより素晴らしい生活や快樂や美を追い求める存在者にとっては、その「重さ」は神へと向かうものである。「重さ」は神に由来するものであるために、人間の究極的な目的は神へと向かうことにあり、魂の深いところには「神を目の当たりにしたい」という渴望がある。¹²⁾ この点はアウグスティヌスの神学・哲学の根本的な論点である。

アウグスティヌスはこれ以外にも類似した三要素について述べている。すなわち、「基準・種・秩序 (modus, species, ordo)」である。ここでの「秩序」は「重さ」と同様に、存在の究極的な目的を指し、事物がその「平和」あるいは満ち足りた状態にあることを指す。¹³⁾ アウグスティヌスはさらに、神は至高で満ち足りた真実の「基準」であると強調している。¹⁴⁾ このように、人間という被造物の「重さ」や「秩序」は神へと向かうという真実の「基準」にあり、人間はただあらゆる善の唯一の最高にして可能な目標 (創造主) を追求するときのみ、幸福になりうる。人間の根本的な任務は自己の生活の

中で永遠の規範の秩序を実現することにある。そして、幸福な生活は愛を通してのみ獲得される。そのため、人間にとっては、幸福な生活への道として必要なのは徳を持つことであり、秩序のある仕方であらうことである。その中でも最も重要となるのは、良い仕方であらうこと、すなわち「それ以外のものではなく、神そのものを愛すること」である。神（創造主）をあらゆる善の唯一の最高にして可能な目標（すなわち至善）として愛することであるということもできる。¹⁵⁾

では、人はどのようにして神を至善として愛することができるのだろうか。アウグスティヌスは「享受 (frui)」と「利用 (uti)」とを区別している。「享受 (frui)」とは、事物そのものによってその事物を愛することであり、その結果として我々が快楽を得ることができるものであり、別の目的を指向するようなものではない。それに対して、「利用 (uti) はあらゆる可能な手段を用いて目標を達成しようとする」とあり、自身が愛するもののために、所有する価値のあるものに集中する。そして利用することによって我々は他の目的となっているものを追い求める。¹⁶⁾ 要するに、「享受」される対象は目的そのものであり、「利用」される対象は目的を実現するための媒介や道具である。そのため、アウグスティヌスにおいては、人は神のみを「享受」することができ、神のみが「享受に値するもの」である。神を至善であるとするには、人間は神を「利用」することは絶対にできず、神を目的そのものとみなして「享受」することのみが可能であるということの意味している。¹⁷⁾ 「智慧を追い求める人（哲学者）は、神を享受するときに、幸福になる」¹⁸⁾ この世に対する態度も人間の善悪を区別するために参照される。「前任は神を享受するためにこの世を用いるが、悪人はそれと逆に、この世を享受するために神を利用するのである。」¹⁹⁾

人間は神を「享受」する場合にのみ、最高にして最終的な至善として愛することができる。神を愛し神の内なる隣人を愛することは、良き愛・秩序ある愛であり、このような仕方によってのみ正しい愛の秩序が打ち立てられる

ことになる。このような思想の背景には実はアウグスティヌスの『神の国』という著作全体の思想の核心がある。二つの国、すなわち地上の国と神の国があるという考え方である。アウグスティヌスにおいて、「国」はまず「何らかの結合の紐で結ばれた、人間の集まり。」²⁰⁾である。地上の国と神の国が互いに対立しており、前者は統治と権力に対して貪欲であり、後者は創造主に謙虚に服従するものである。前者は偶像崇拜と密接に関わっており、後者は美しい生活の超越的な原型である。そのため、二つの国の本質的な区別は、自然の差異に基づくのではなく、異なった愛の在り方に基づいている。地上の国の民の生活は「驕り」に基づいており、彼らは「俗世」を貪欲に愛して、自身の享樂や利益や権力などを最高の善であると見なし、自然秩序の「混乱」を導いている。というのも、地上の国の民の「愛の秩序」そのものが根本的に「混乱」しており、邪悪な自己への愛が神への謙虚な愛に取って代わってしまっているからである。それに対して、神の国の民は、謙虚をその生活の原則とし、神を至善として「享受」し、神を目的そのものとして愛する。これこそが正しい愛の秩序である。このような正しい愛の秩序は他の全ての形式の愛の基礎をも形作る。人間が正しい愛の秩序に従うか背くかということは、神の国に属するか地上の国に属するかを決める最も重要な要素である。²¹⁾

特に注意しておくべきは、アウグスティヌスの「愛の秩序」の学説が最終的には倫理の本質的な規定となることである。ノルベルト・ハルトマンも指摘するように、アウグスティヌスは徳を「愛の秩序」として定義しながらも、われわれの道德生活の豊富で多彩な様々な現象を切り捨ててはいない。²²⁾というのも、アウグスティヌスにとっては、正しい愛の秩序は人間が神を至善とみなして「享受」することのみを意味しているのではなく、同時にこの世を「利用」することをも意味しているからである。この世の多種多様な価値の低い事物を「利用」しながら、それらを目的とみなすことなく神を「享受」するための手段とすることも正しい愛の秩序に属している。そのため、「愛

の秩序」の学列は目的そのものに対する秩序ある愛（享受）を強調するだけでなく、手段としての他の事物への愛（利用）をも排除しない。

正しく適当な「愛の秩序」とその混乱との対立は、神の国と地上の国同様に、終末論的な意味を含んでおり、墮落と救済を巡る倫理的な叙事性がある。正しく適当な「愛の秩序」は「希望」の対象であり、最終的には人間の幸福な生活の終末における実現を意味している。

二、パスカルの「心の論理」

アウグスティヌスから数えて約 1200 年後に活躍したパスカルは近代思想史において特殊な人物であった。現代アメリカの思想家であるアラン・ブルームは「二人の作家が教養あるフランス人の頭脳を造り出し、また拘束している。全てのフランス人は生まれつき、あるいは少なくとも幼いころからデカルト派かパスカル派のどちらかである。（同じように、シェイクスピアはイギリス人たちの教育者であり、ゲーテはドイツ人たちの教育者であり、ダンテとマキャベリはイタリア人たちの教育者であると言うことができる。）デカルトとパスカルは民族的な作家であり、フランス人はそのどちらかを選択する。彼らは人生の永遠の問題に独特で強力な観点を提供し、人々の魂を造形する役割を担っているのである。」²³⁾ といっている。このような評価からも、パスカルが近代思想史、特にフランス思想史ないしは全フランス人にとって重要な意義を有していることが見て取れる。パスカルは当時のヤンセン（Jansenius, 1585-1638 年）派の影響を受けていたために、その思想はアウグスティヌス主義と大きな親近性を持つこととなった。その著作『プロヴァンシアルの手紙』はイエズス会に向けてヤンセン派を擁護しようとするものである。²⁴⁾

アウグスティヌスと同様に、パスカルも「秩序」(ordre) の重要性をとりわけ強調している。『パンセ』(Pensées) において、パスカルは次のようにい

う。「身体から精神への無限の距離は、精神から愛（charité）への無限大に無限な距離を表徴する。なぜなら、愛は超自然であるから。この世の偉大のあらゆる光輝は、精神の探究にたずさわる人々には光彩を失う。精神的な人々の偉大は、王や富者や将軍やすべて肉において偉大な人々には見えない。神から来るのでなければ無に等しい知恵の偉大は、肉的な人々にも精神的な人々にも見えない。これらは類を異にする三つの秩序である。」²⁵⁾

ここにおいて、パスカルは三種の異なった秩序と三種の異なった偉大さの区別を提示する。「身体」と「精神」と「愛」はそれぞれ偉大さを持っているが、それらは互いに「盲目」であり、身体は精神と愛の偉大さを見ることはできず、精神は愛の偉大さを見ることはできない。精神・肉体から愛に至るまでの三者の間には遥かな距離があり、三者は異なった秩序の中に身をおいている。すなわち、「あらゆる物体、すなわち大空、星、大地、その大国などは、精神の最も小さいものにもおよばない。なぜなら、精神はそれらのすべてと自身とを認識するが、物体は何も認識しないからである。あらゆる物体の総和も、あらゆる精神の総和も、またそれらのすべての業績も、愛の最も小さい動作にもおよばない。これは無限に高い秩序に属するものである。」²⁶⁾ このような発言と関係する形で、パスカルは「愛の秩序」という言葉に言及する。「イエス・キリストや聖パウロは、愛の秩序を持っている。精神のそれではない。なぜなら、彼らは熱を与えようとしたのであった、教えようとしたのではないからだ。聖アウグスティヌスも同様である。」²⁷⁾

パスカルの三つの秩序の思想の根本には、その「人間」の本質についての理解、あるいは「人間の宇宙における位置」に対する理解がある。パスカルの有名な比喩として「人間はいとくきの葦にすぎない。自然のなかで最も弱いものである。だが、それは考える葦である。……われわれの尊厳のすべては、考えることのなかにある。」²⁸⁾ というものがある。人間が偉大なのは、ひとえに考えることができるからである。宇宙の万物が人間を滅ぼすことができるとしても、人間はそれらの人間を滅ぼすことのできるものよりもはる

かに貴い。しかし、同時に人間は小さく、不幸で、悲惨で、空虚でつまらないものである。そのため、人間は根本的にある種の「中間者」であり、「無限に対しては虚無であり、虚無に対してはすべてであり、無とすべてとの中間である。」²⁹⁾ 人間は宇宙における「中間者」であり、本質的に矛盾に満ちている。取るに足らないものでありながら、同時に偉大でもある。人間という「この自然の辺鄙な片隅に迷い込んでいる」³⁰⁾ 存在者は「あらゆる方を眺めるが、どこにもわからないものしか見えない。」³¹⁾ そうであれば、人間はどのようにして幸福を獲得することができるだろうか。あるいは、人間はどのようにしてその生命の中で幸運にも神を見つけ出し、「隠れた神」に再び歓迎してもらうことができるだろうか。これはパスカルの思索における核心的な主題である。³²⁾

以上をまとめれば、人間という「中間者」は三種の秩序の下で生きているということになる。リュシアン・ゴールドマン (Lucien Goldmann) は、パスカルは一つの思想家たちの派閥の先駆となったのであり、彼はキリスト教の伝統や理性主義および経験主義に基づく啓蒙運動の成果を超えて、新たな倫理学を創り出しある種の「近代人」の理解を提示したとする。ゴールドマンによれば、「現代人」には大きく分ければ二つの類型がある。一つはデカルトが『方法序説』で描いたような豊富な知識を持ち、偏見や迷信に束縛されず、真理の追究にすべてを捧げる学者であり、もう一つはマルクスが『フォイエルバッハに関するテーゼ』で示したような啓蒙運動の理性主義と経験主義の実際の成果を結合させ、弁証法的統一を実現するような人間である。³³⁾ この区分に基づけば、パスカルの理解した「近代」的な意味を持った「人間」は明らかに後者に分類される。人間という矛盾した存在について、パスカルにおいては「世界を解釈すること」と「世界を改変すること」の区別が強調されておらず、この二つの面が弁証法的に超越されている。その弁証的な超越は、新たな論理や新たな秩序を発見し、それによって神への道を開くという仕方で行われる。

この新たな論理や新たな秩序をパスカルは「心の論理」「心の秩序」と呼ぶ。「心は、理性の知らない、それ自身の理性を持っている。人はそのことを数多くのことによって知っている。私は言う。心が自然に普遍的存在を愛するのも、自然に自分自身を愛するのも、自分からそれに打ち込むからなのである。」³⁴⁾「心にはそれ自身の秩序がある。精神にはそれ自身の秩序があり、それは原理と証明とによるが、心にはそれとは別なものがある。」³⁵⁾

三種の秩序説において、パスカルは「精神の秩序」と「愛の秩序」を区別する。今見たところによれば、パスカルにおいて後者は明らかに「心の秩序」と関わるものである。この対比において「精神」は主に「幾何学的精神 (l'esprit de géométrie)」として理解されており、それは推理や論証などの手段である。実は、パスカルにはもう一つ異なった意味での「精神」概念の使用がある。すなわち、「繊細の精神 (l'esprit de finesse)」である。この「繊細の精神」は、端的に言えば幾何学的な論論推論の形式に対する魂の直覚の形式であり、パスカルは「心 (cœur)」的なものであると明言している。³⁶⁾そして、人間が自身の矛盾に満ちた存在を弁証法的に超越できるのは、まさに人間に「繊細の精神」あるいは「心」が備わっているためである。

それだけではなく、「理性」や「幾何学的精神」が真理を認識することができるのと同様に、「心」あるいは「繊細の精神」も真理を獲得することができる。「われわれが真理を知るのは、理性によるだけでなく、また心によってである。われわれが第一原理を知るのは、後者によるのである。それに少しも関与しない理性が、それらの原理と戦おうとしてもむだである。……それを理性によって証明することについてわれわれがどんなに無能力であろうとも、この無能力は、ただわれわれの理性の弱さを結論するだけであって、われわれのすべての認識の不確実を結論するものではない。」³⁷⁾そのため、人間にははじめから「二種の論理」と「二種の心理」があることになる。すなわち、「理性の論理 (logique de raison)」と「心の論理 (logique de cœur)」であり、「理性の真理」と「心の真理」である。

この「心の真理」は「愛の真理」「信仰の真理」でもある。そのためパスカルは次のように述べている。「神を感じるのは、心であって、理性ではない。信仰とはこのようなものである。理性にはなく、心に感じられる神。」³⁸⁾「むしろ反対に、理性などの必要は少しもなく、すべてのことを本能と心によって知ることができたら、どんなによかっただろう。」³⁹⁾このように、パスカルは「心の論理」と「心の秩序」を発見し強調することによって、あるいはより根本的には「心」という器官を発見し強調することによって、その哲学の最も大きな問題を解決し突破したと見てよい。「心」は人間の最も内なる部分で、その核心・本質であり、一切の認識原則の総概念である。「心」は認識と信仰の「器官」であり、それを通して人間は神への道を開くことができる。⁴⁰⁾

パスカルのこのような哲学上の突破は、デカルトに対する二つの批判を展開する中で生じたものである。第一に、パスカルはデカルトの理性主義に対して精緻な批判を展開しながら、「心」をある種の認識における機能を持った器官として捉えることで、理性的推論とは異なった新たな可能性を見出した。パスカルは徹底的に理性を否定したわけではないが、理性の濫用には反対した。科学においては、パスカルは実験的方法や「繊細の精神」を固く守った。⁴¹⁾第二に、パスカルはデカルトの形而上学についても批判を加え、「無益で不確実なデカルト」⁴²⁾といった。「無益」というのは、デカルトの形而上学が「唯一の必然」に触れようとしなからである。「不確実」というのは、デカルトの万物の体系がある種の仮説としての先天的な原則の上に打ち立てられたものに過ぎないからである。そのため、パスカルは次のようにいう。「私はデカルトを許せない。彼はその全哲学のなかで、できることなら神なしですませたいものだ、きつと思っただろう。しかし、彼は、世界を動きださせるために、神に一つ爪弾きをさせないわけにはいかなかった。それからさきは、もう神に用がないのだ。」⁴³⁾

パスカルが発見し展開した「心 (cœur)」は一種の器官であり、それは「理

性 (raison)」や「意志 (volonte)」とはことなった「第三の概念」である。⁴⁴⁾ 「心の論理」と「心の秩序」およびそれらの「愛の秩序」との関係を強調することによって、パスカルはアウグスティヌスの「愛の秩序」の理論を受け継ぐこととなった。アウグスティヌスと同様に、パスカルもある種の「秩序」の「無秩序」に言及しているとともに、それを「墮落」と関係するものとして捉えてもいる。「われわれは生まれつき不正である。なぜならすべてが自分に向かっていてからである。このことは全体の秩序に反する。われわれは一般的なものに向かうべきである。自分への偏向は、戦争、政治、経済、人間の個々の身体などにおける、あらゆる**無秩序** (désordre) のはじまりである。それゆえに、意志は**墮落**している。」⁴⁵⁾

もちろん、パスカルは「心の論理」の概念を提示しその本質を把握していたが、その内容を詳細に描き出した訳ではない。その作業の完成は、シェーラーとそれに続くハルトマン (Nicolai Hartmann, 1882-1950 年) を待たなければならぬ。⁴⁶⁾

三 シェーラーの「愛の秩序」

シェーラーはパスカルに影響を受けたドイツの思想家の中で最も重要な人物の一人である。早くもその博士論文『論理的原理と倫理的原理との関係確定への寄与』(Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien, 1897 年) において、シェーラーは論理的原理と倫理的原理の関係の問題を取り上げている。それによれば、人間は判断力・認識力・価値感得などの組み合わせさせた混合物であり、道徳行為は人間の認識ではなく価値感得と生命体験に基づく。そして、価値感得が客観的に妥当な価値と関わる時にのみ、それはある種の心理学を超えた意義を持つことになる。そのため、概念的思考の形式としての論理学と感得 (特に価値感得) としての論理は区別されなければならない、後者は質料 (material) を

有するものである。倫理学で重要となるのは価値と価値を感得する人間であり、人間の認識に関わる論理学的原理と人間の道徳的行為に関わる倫理学的原理は相互に独立している。伝統的な意識や理性に基礎を置く倫理学は根本的に誤っており、感得（特に価値感得）こそがわれわれを倫理的行為へと導く唯一の指針となる。

この時期において、すでにシェーラーは自らが人生を捧げるべき哲学の研究領域（例えば、倫理学・人間およびその感情－感得といった領域・価値問題など）を基本的には定めており、後に成熟した形で示されることになる思想の萌芽を数多く提示している。ただし、それと同時に、彼は思想的苦境にも陥っていた。シェーラーは近い時期に「形式論理学の諸原理を除いて、それから哲学が、形而上学としてであれ、認識論としてであれ、倫理学としてであれ、美学としてであれ、出発することができるような絶対的に堅固で、自分自身の内で明証的な与件は存在しない。」⁴⁷⁾とも言っている。そうであるならば、その倫理学や哲学全体はどのようにして客観性を獲得することができるだろうか。ある種の倫理的な感得（価値感得）はどのようにして先験的で絶対的なものになり得るだろうか。

現象学的方法論こそが、その初期の問題を突破させ新たな理解をもたらすことになる。具体的には、まず「直観」の概念が「範疇直観」へと発展し、直観は感性直観だけに限定されるものではなくなった。さらに「本質直観」の概念が「価値直観」と「道徳的洞察」に拡大され、本質直観は理論理性における方法ではなくなった。これらのことによって、ミュラーは初期の論理学的原理と倫理学的原理の区別はより確かなものとなった。倫理学的原理は志向的感得と志向的感情に基づくものであり、論理学的原理と同様に明証性や確実性を持っている。シェーラーは『超越論的方法と心理学的方法』（*Die transzendente und die psychologische Methode*）の第二版序言（1922年）で倫理学には「絶対的に堅固で、自分自身の内で明証的な与件は存在しない」という主張を明確に放棄している。⁴⁸⁾

このような現象学の志向性を用いたノエマとしての「価値」とノエシスとしての「志向的感得」およびその両者の間の本質連関（相関の先験性）とといった方法によって、シェーラーは伝統に対抗しうる見解に至った。—「哲学は今日まで、歴史的にはその起源を古代の思考法にもつ偏見に屈している。その偏見は、精神の構造に全くふさわしくない「理性」と「感性」の分離のうちに存する。」⁴⁹⁾—「価値の先験性」と「情緒の先験性」および両者の間の「相関の先験性」は、情緒や感性が特殊な合法則性あるいは特殊な「秩序」や「論理」を持つということを保証する。⁵⁰⁾

シェーラーはまさにこのような意味において、自らの現象学の志向的感得の説はアウグスティヌスやパスカルと関係するものであるとする。「ごくわずかの思想家だけがこの偏見をゆさぶった。しかしそれだけに過ぎなかった。というのは、彼らもまた〔その思想を〕仕上げるまでにはいたらなかったからである。そのような思想家のうちで私は、アウグスティヌスとブレーズ・パスカルを挙げる。パスカルの著作には、彼が或る時には「心の秩序」という語で、また或る時は「心情の論理」という語で読んだ理念が赤糸のように貫かれているのが見いだされる。「心情はその理由（理性）をもつ」と彼は言う。その言葉で彼が理解しているのは、純粋な論理学と同様に絶対的ではあるがどのようにしても知的法則性に還元されえない、感得すること、愛すること、憎むことの、永遠的で絶対的な合法則性である。この秩序に直観的に参与した人々について、生活や教義においてそれを表現した人々について、彼は偉大な、気高い言葉で語っている。」⁵¹⁾ここでは、シェーラーはまだ「愛の秩序 (Ordo Amoris)」という概念を使い始めてはいないが、感得や情緒の志向性と先験性を強調している。そして、すでにアウグスティヌスやパスカルの「心学」の問題意識を引き継ごうとしている。このような点から、筆者はこの時期のミュラーの仕事は「情緒の法則」を明らかにすることにあつたといつてよいと考える。⁵²⁾

『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』の第一部を発表した 1913

年から二、三年の内に、シェーラーは「愛の秩序」を書いた。この論文が書かれた時期（1914-1916）が第一次世界大戦中であったことを考慮すれば、シェーラーがアウグスティヌスのこの概念を用いた背景には社会的な現実への関心が隠されていることが容易に想像できる。

では、シェーラーにおいて「愛の秩序」とは何であろうか。最も単純な意味では、「愛の秩序」は「愛」の強調である。もちろん、ここでいう「愛」とは、パスカルの「心」やシェーラー指針の志向的感得に他ならない。このような意味での「愛の秩序」あるいは「情緒の法則」は、伝統的な哲学における感性を常に乱雑で無秩序なものともみならず見解への反駁である。パスカルにとっての思想上のライバルがデカルトであったとすれば、シェーラーにとっての思想上のライバルはカントであった。シェーラーの感情が先験的であるとする主張はカントの理性が先験的であるとする主張に対するものである。シェーラーの現象学・倫理学の核心はまさに次のような点にある。「倫理学がその歴史において、絶対的・アプリアリのかつ合理的倫理学として形成されるか、あるいは相対的・経験的かつ情緒的倫理学として形成されるか、どちらかであったということである。絶対的かつ情緒的倫理学が存在しえないのかどうか、そして存在しなければならないのかどうかは、少しも疑問に付されなかった。」⁵³⁾

第二に、「愛の秩序」は「秩序」の強調でもある。シェーラーにおいて、愛の「秩序」や情緒の「法則」は最終的には「価値秩序」を体現するものである。

「悟性」にはその対象が完全に閉ざされている経験の仕方がある。悟性はその経験の仕方に対して、耳と聴力が色に対して盲目であるように盲目である。—しかし、この経験の仕方というのは、私たちに真正な客観的諸対象を、そしてまたそれらの間の永遠的秩序を提供する、すなわち、まさしく価値を提供するのである。そして、この経験することのこの秩序や法則は、論理学や数学のあの秩序や法則と同様に、一定で、正確で、洞察的である。すなわ

ち、価値や価値認定やそれらのうえに築かれる先取等の作用の間には明証的な関連や衝突がある。そしてこれらに基づいて、道徳的諸決定やそうしたものの対する法則の真なる基礎づけは可能的であり、かつ必然的なのである。」⁵⁴⁾

論文「愛の秩序」ではより詳細な定義と区分が示されている。シェーラーによれば、先験的な価値等級の秩序は一人一人の個人における愛の秩序と対応しており、それは個人の一切の行為の根源であると同時に、先験的な価値秩序の縮図でもある。「ある人間の愛の秩序をもつものが、その人間をもつ。彼は、道徳的主体としてのその人間に対して、水晶の形式が水晶に対してあるところのものをもつ。彼は、およそ人が一人の人間を見透しうる限度まで、その人間を見透す。彼は、あらゆる経験的な多様性と複雑さの背後に、つねに単純に走っている彼の心情の基本線を目の前にみるのであるが、この心情こそ、認識や意欲よりいっそう精神的存在としての人間の核とよばれるにふさわしいのである。彼は、この人間から生ずるすべてのものにひそかに栄養を与えている源泉 (Urquell) を、一つの精神図式において所有する。」⁵⁵⁾ 人間の最も根本的な道徳の中心はその「愛の秩序」であり、一つの人格を真に把握することは、その「愛の秩序」を把握することを意味している。

シェーラーはさらに「愛の秩序」の二重の意義を区別している。すなわち、「規範的な意義」と「記述的な意義」である。前者は愛の秩序と人間の「意欲」と関連するある種の内在的要求であり、「一つの意欲によって人間に命ぜられたとき、はじめて規範となる。」⁵⁶⁾ この「規範的な意義」は最終的にはシェーラー倫理学の人格主義的「規範」倫理学としての傾向を示すものである。後者については、「愛の秩序」はある種の「媒介」あるいは「手段」(Mittel) であり、それによって「道徳的に重要な人間的行為、表現現象、意欲作用、習俗、習慣、精神的所産の最初は混乱している事実の背後に、合目的的に働く人格核心の最も基本的な目的の最も単純な構造を見出す」⁵⁷⁾ ことができる。一つの個体の人格は、あたかも道徳的な基本公式であるかのよう

に最も根本的な構造を有しており、その構造に基づいてこそ道徳的に生活することができる。

さらに、シェーラーは「記述的な愛の秩序」の中に二つの異なった次元を区別している。すなわち、「事実的な愛の秩序 (faktischer ordo amoris)」と「明証で普遍妥当的な愛の秩序」あるいは「正しい真の愛の秩序の理念」である。後者の二つを「理念的な愛の秩序 (idealer ordo amoris)」と呼んでもよいだろう。⁵⁸⁾ この二つの次元に応じて、シェーラーは「個体的使命 (individuelle Bestimmung)」および「召命 (Beruf)」と「運命 (Schicksal)」とを明確に区別している。個体の「運命」はその事実的な愛の秩序の形成と関わるものであり、貫通的な意味の統一である。ある個体の幼年期からのある種の原初的な愛の価値の対象が徐々にまとまって明確な法則を形成し、その法則は個体自身の意志や意図を超えてその生の経過を支配するものとなり、最終的には個人の特性とその身に起こった一切の出来事の中の「個体的な本質共属」を形成する。他方で、「個体的使命」は「理念的な愛の秩序」と関係するものであり、「人格性の形式におけるそれ自身無時間的な価値本体」である。それは人間の精神によって措定されるものではなく、認識されるものである。⁵⁹⁾

両者を比べれば、「個人的使命」はある種の「明証な事実」であるのに対して、「運命」は個体によって形成される必要のあるものであり、それ自身は価値に関して盲目的 (wertblind) である。そのため、人格は「運命」の中で「事実に」生活しており、それがその人格の「事実的な存在様式」である。しかし、同時に「正しい愛の秩序の無秩序」や「愛の秩序の混乱 (Verwirrung)」も存在している。

シェーラーの愛の秩序の混乱や価値の転倒に関する論述は、その時代や社会の弊害に対する診断に基づいており、彼は「時代の医者」を呼んで世の中を治療しなければならないという。そのため、人格はその「運命」の中で「事実に」存在する (sein) だけでなく、「個人的使命」を通して「正しい

愛の秩序」を打ち立てなければならない。根本的な意味において、「行為実体」としての人格の基本的な存在様式は、「記述的な愛の秩序」に向かって生活し存在すること（zu-sein）によって、あるいはより明確に言えば「理想的な愛の秩序」に基づいて存在することによって体现される。人格は根本的に動態的なものであり、「常にそれ自身に向かって生成するもの」であり、その真の存在様式は「実存（Existenz）」あるいは「人格生成（Personwerden）」、すなわち人格の理想的な価値の本質に向かって生成し存在することである。⁶⁰⁾

結

シェーラーは1906年のヘルトリング（G. v. Hertling）に宛てた手紙の中の倫理学や宗教哲学に言及する第四部分において、自らの哲学的な立場はカントに反対するものであると同時に、アウグスティヌス主義やパスカルなどの思想を引き継ぐものであると明確に述べている。⁶¹⁾シェーラーは西方心学をある程度積極的に引き継ごうとしていると見てよいだろう。アウグスティヌスやパスカルからシェーラーにいたる西方心学の伝統全体の中で、シェーラーの「愛の秩序」に関する議論は最も豊富であるとともに、西方心学の最も直接的な発展でもある。

シェーラーはその代表作『倫理学における形式主義と実質的価値論』において「愛の秩序」という表現を用いておらず、また後期の主要作品において再び「愛の秩序」という概念が現れることもなかった。しかしながら、それは疑いの余地なくシェーラーの最も核心的な理論の一つである。この概念に注目することで、シェーラーの現象学における多くの思想の内在的な関係を理解することができる。例えば、価値理論と愛の理論の関係、人格理論と愛の理論の関係、「愛の秩序」およびその「混乱」と「価値の転倒」や「ルサンチマン」との関係などである。特に重要なのは、この概念によってシェー

ラーの哲学的倫理学と実践倫理学とを架橋することができる点である。

これまで見て来たアウグスティヌスとパスカルからシェーラーにいたるまでの思想の発展を改めて簡潔にまとめると次のようになる。

1、「愛の秩序」や「心の論理」と倫理学・宗教哲学の結びつきを強調し、「愛の秩序」あるいは「心の秩序」の正しく適当なあり方とその混乱や無秩序について、また正しい「愛の秩序」を建て直すことと倫理的な救済の強い結びつきについて最初に論じたのはアウグスティヌスである。問題関心の相違はあるが、パスカルとシェーラーはともにそれを引き継いだ。

2、「悟性の論理」と「心の論理」あるいは「論理的な原理」と「倫理的な原理」の間の対立を強調し、デカルトやカントなどの理性主義への批判を基礎として、新たな「精神」や新たな「器官（心）」および絶対的で先験的な情緒を近代哲学的な意味で追求したのはパスカルであり、それはシェーラーによって受け継がれた。

3、「愛の秩序」や「心の秩序」を価値世界の小宇宙であるとし、「人格形成」の核心であるとするような「愛の秩序」説によって人格の存在様式を闡明し、「人間の宇宙における位置」へと目を向ける。このような問題の在り方はパスカルの思想の中にも暗に含まれていた。ただし、それをより明確に論じたのはシェーラーである。

4、より厳密に、現象学的方法を用いて「愛の秩序」を論じると、そこには「規範的な意義」と「記述的な意義」があり、「記述的な意義」にはさらに「事実的な愛の秩序」と「理念的な愛の秩序」のことになった次元がある。そして、「愛の秩序」は価値秩序として規定される。このような議論はシェーラーが伝統的な思想を推し進め発展させたものである。

以上のように、本稿ではアウグスティヌスに端を発し、パスカルを経てシェーラーに至ることでさらなる発展を遂げた「西方心学」の伝統の流れを見てきた。ここで中国の思想の伝統を顧みると、「心学」の伝統にはおおむね次のような特徴がある。(1)心を宇宙の本体とする。(2)心を一身の主宰とす

る。(3)多くの理・多くの徳は全て心に帰着する(衆理衆徳皆撰帰於心)。(4)聖賢の工夫は心に求めるべきである(聖賢工夫当求諸心)。⁶²⁾ 本稿で検討して来た「西方心学」は「心」の器官を強調し、「心」の秩序と論理を強調し、倫理的な救済と「心」の工夫(「愛の秩序」や「心の秩序」を建て直すこと)を強調していた。それと同時に、「愛の秩序」や「心の論理」は価値世界の小宇宙であり、先験的な価値秩序の縮図であると見なされていた。このような点に鑑みると、西洋と東洋の心学には極めて大きな思想背景や問題の在り方の相違があるが、「人同此心、心同此理」であり、両者の間には似通った思想的な関心や問題の展開がある。筆者はこのような大きな枠組みの中で「西方心学」という言葉を用いたいと思っている。

王陽明は「象山文集序」において、「聖人の学は心学なり。堯舜禹の相い授けて曰く、「人心惟れ危ふし、道心惟れ微かなり。惟れ精、惟れ一、允に厥の中を執る。」此れ心学の源なり」⁶³⁾ といっている。この中の「人心惟危、道心惟微。惟精、惟一、允厥執中」の十六字は中国心学の「口訣」である。もし西洋心学の中からこのような「口訣」を選ぶならば、アウグスティヌスの次の言葉が最もふさわしいだろう。「外に出てゆこうとしないで、汝自身のうちに帰れ。真理は人の心のうちに宿っている。(noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas) ⁶⁴⁾」

注

- 1) 本稿は2017年度国家社科基金重大项目(項目番号:17ZDA033)および広州市人文社会科学重点研究基地資助項目の成果の一部である。
- 2) Scheler, „Ordo Amoris“, in: Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, hrsg. von Manfred S. Frings, Bonn: Bouvier-Verlag 1986. 中国語訳: シェーラー「愛の秩序」倪梁康訳(『中国現象学と哲学評論 第二十三輯 均衡時代中的舍勒と亞洲思想』上海、上海訳文出版社、2018年、239 - 283頁所収)。
- 3) シェーラーは当初この文章の題目を「愛の秩序とその混乱(Vom Ordo Amoris und seinen Verwirrungen)」にしようとしていた。Scheler, GW X, S. 516 参照。
- 4) Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW II, Bern:

- Francke-Verlag, 1980, S. 15. 中国語訳は、舍勒『倫理学中的形式主義と質料の価値倫理学』（『舍勒全集』第二卷）、北京、商務印書館、2019年。『シェラー著作集』第1巻、p.24]
- 5) Augustinus, *Der Gottesstaat/ De Civitate Dei*, übers. von Carl Johann Peal, Paderborn/München/ Wien/ Zürich: Ferdinand Schöningh 1979, XV, 22. 中国語訳：奥古斯丁『上帝之城—駁異教徒』上中下、吳飛訳、上海、三聯書店、2007-2009年・奥古斯丁『天主之城』上下、吳宗文訳、長春、吉林出版集团、2010年・奥古斯丁『上帝之城』上下、王曉朝訳、北京、人民出版社、2006年。
 - 6) Augustine, *The Retractions*, trans. by Sr. Mary Inez Bogan R.S.M., Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1999, p. 13 参照。
 - 7) Augustinus, *Der Gottesstaat/ De Civitate Dei*, XIX, 13. 中国語訳：吳飛訳前掲書下巻、147頁。
 - 8) Augustinus, *Der Gottesstaat/ De Civitate Dei*, XV, 22. 中国語訳：吳飛訳前掲書中巻、262頁。
 - 9) Augustinus, *Der Gottesstaat/ De Civitate Dei*, XIV, 7 参照。
 - 10) 羅明嘉『奥古斯丁〈上帝之城〉中的社会生活神学』張曉梅訳、北京、中国社会科学出版社、2008年、63-70頁・Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Edited and with an Interpretive Essay by Joanna Vecchiarelli Scott & Judith Chelius Stark, Chicago & London: University Of Chicago Press 1996, pp. 38f. 中国語訳：阿倫特：『愛と聖奥古斯丁』王寅麗・池偉添訳、桂林、漓江出版社、2019年、第84-85頁・Nobert Hartmann, „Ordo amoris. Zur augustinischen Wesensbestimmung des Sittlichen“, in: *Wissenschaft und Weisheit* 18 (1955), S. 7 参照。
 - 11) Augustine, “Letter 155: To Macedonius”, in: Augustine, *Letters, Vol.. III (131-164)*, trans. by Sister Wilfrid Parsons, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1953, p. 314 参照。
 - 12) 参閱奥古斯丁『「創世記」字疏』上、石敏敏訳、北京、中国社会科学出版社、2018年、4.3.7・周偉馳『奥古斯丁的基督教思想』北京、中国社会科学出版社、2009年第二版、182-184頁参照。
 - 13) Augustine, *The Nature of the Good/ De Natura Boni*, in: Augustine, *Earlier Writings*, edited and translated by John S. Burleigh, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press 2006, iii, p. 327. 中国語訳：奥古斯丁『論秩序：奥古斯丁早期作品選』石敏敏訳、北京、中国社会科学出版社。2017年、287頁参照。
 - 14) 参 Augustinus, *Über das Glück/ De beata vita*, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Ingeborg Schwarz-Kirchenbauer und Willi Schwarz, Stuttgart: Verlag Reclam 1982, 34, S. 61, 63. 中国語訳：奥古斯丁『論幸福生活』（奥古斯丁『論秩序：奥古斯丁早期作品選』所収）、45頁。

- 15) 参関 Augustinus, *Die christliche Bildung/ De doctrina Christiana*, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Karla Pollmann, Stuttgart: Verlag Reclam 2002, S. 33f. 中国語訳: 奥古斯丁『論靈魂及其起源』石敏敏訳、北京、中国社会科学出版社、2004年、32頁。
- 16) Augustinus, *Der Gottesstaat/ De Civitate Dei*, XI, 25. 中国語訳: 吳飛訳前掲書中巻、104-105頁・Augustinus, *Die christliche Bildung/ De doctrina Christiana*, S. 16-18. 中国語訳: 奥古斯丁『論基督教義』16-18頁参照。
- 17) 参関 Augustinus, *Die christliche Bildung/ De doctrina Christiana*, S. 27-29. 中国語訳: 奥古斯丁『論基督教義』、26-28頁。
- 18) Augustinus, *Der Gottesstaat/ De Civitate Dei*, VIII, 8. 中国語訳: 吳飛訳前掲書上巻、292頁。
- 19) Augustinus, *Der Gottesstaat/ De Civitate Dei*, XV, 7. 中国語訳: 吳飛訳前掲書中巻、236頁。
- 20) 参関 Augustinus, *Der Gottesstaat/ De Civitate Dei*, XV, 8. 中国語訳: 吳飛訳前掲書中巻、240頁。
- 21) 羅明嘉前掲書、63頁。
- 22) Nobert Hartmann, „Ordo amoris. Zur augustinischen Wesensbestimmung des Sittlichen“, in: *Wissenschaft und Weisheit* 18 (1955), S. 118 参照。
- 23) 艾倫・布盧姆『美国精神的封閉』戰旭英訳・馮克利校、南京、訳林出版社、2011年、第7頁。
- 24) 帕斯卡爾『致外省人信札』晏科佳・姚蓓琴訳、北京、商務印書館、2012年。
- 25) Blaise Pascal, *Pensées, Oeuvres complètes*, L. Lafuma (ed.), Paris: Éditions du Seuil, 1963; 德译本 Blaise Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände*, zweite, vermehrte und verbesserte Auflage, Übertragen und herausgegeben von Ewald Wasmuth, Berlin: Verlag Lambert Schneider 1940; 中国語版: 帕斯卡爾『思想録』修訂版、何兆武訳、上海、上海人民出版社、2007年。当該箇所はブランシュビック (Burnschvicg) 番の分類番号 (B と略記) とラフユマ (Lafuma) 版の分類番号 (L と略記) によって示す。強調は筆者。
- 26) Pascal, *Pensées*, B 793/ L 308.
- 27) Pascal, *Pensées*, B 283/ L 298. 強調は筆者。もちろん、パスカルが三種の異なった秩序の理解において「愛の秩序」を論じる際には、アウグスティヌス (および後のシェーラー) が用いる「愛の秩序 (ordo amoris)」と術後が完全に一致している訳ではない。しかし、その思想の内容には深い関りがある。
- 28) Pascal, *Pensées*, B 347/ L 200. B 348/ L 113, B 146/ L 620 参照。
- 29) Pascal, *Pensées*, B 72/ L 199.
- 30) Pascal, *Pensées*, B 72/ L 199.

- 31) Pascal, *Pensées*, B 229/ L 429 参照。
- 32) Winfrid Hover, *Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal*, Fridingen a. D. 1993, S. 25 参照。
- 33) 呂西安・戈德曼『隱蔽的上帝』蔡鴻濱訳、天津、百花文芸出版社、1998年、246-249頁参照。
- 34) Pascal, *Pensées*, B 277/ L 423. 強調は筆者。
- 35) Pascal, *Pensées*, B 283/ L 298. 強調は筆者。
- 36) Pascal, *Pensées*, B 1/ L 512 および Blaise Pascal, „Betrachtungen über die Geometrie im allgemeinen – Vom geometrischen Geist und Von der Kunst zu überzeugen“, in: Blaise Pascal, *Kleine Schriften zur Religion und Philosophie*, Übers. Von Ulrich Kunzmann, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2005, S. 69-108 参照。中国語訳：帕斯卡爾「論幾何学精神和説服の芸術」(帕斯卡爾『帕斯卡爾文選』莫利亞克編、陳宣良・何懷宏・何兆武訳、桂林、広西師範大学出版社、2002年、64-94頁所収)。
- 37) Pascal, *Pensées*, B 282/ L 110.
- 38) Pascal, *Pensées*, B 278/ L 424.
- 39) Pascal, *Pensées*, B 282/ L 110.
- 40) Winfrid Hover, *Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal*, Fridingen a. D. 1993, S. 11 参照。
- 41) Hermann Platz, *Pascal in Deutschland*, Salzburg 1990, S. 220 参照。
- 42) Pascal, *Pensées*, B 78/ L 887.
- 43) Pascal, *Pensées*, B 77/ L 1001.
- 44) Fritz Paepcke, „Nachwort“, in: Blaise Pascal, *Die Vernunft des Herzens*, Auswahl und Übersetzung von Fritz Paepcke, München: Verlag C. H. Beck 2010, S. 85 参照。
- 45) Pascal, *Pensées*, B 477/ L 421. 強調は筆者。
- 46) Hermann Platz, *Pascal in Deutschland*, Salzburg 1990, S. 238f 参照。
- 47) Max Scheler, *Frühe Schriften*, GW I, Bern: Francke-Verlag, 1971, S. 334. [『論理的原理』 p.451]
- 48) Scheler, GW I, S. 201. [『超越論的方法』 p.239]
- 49) Scheler, GW II, S. 259. [『形式主義』第2巻、p.158]
- 50) Scheler, GW II, S. 82 参照。
- 51) Scheler, GW II, S. 260. [『形式主義』第2巻、p.160]
- 52) 張任之『情感的語法：舍勒思想引論』北京、中国社会科学出版社、2019年参照。
- 53) Scheler, GW II, S. 260. [『形式主義』第2巻、p.159]
- 54) Scheler, GW II, S. 261. [『形式主義』第2巻、p.161]
- 55) Scheler, GW X, S. 348. 中国語訳：舍勒「愛的秩序」241頁。[『愛の秩序』 p.225]
- 56) 参阅 Scheler, GW X, S. 347. 中国語訳：舍勒「愛的秩序」241頁。[『愛の秩序』 p.224]

- 57) 参関 Scheler, GW X, S. 347. 中国語訳: 舍勒「愛的秩序」241 頁。[[愛の秩序] p.224]
- 58) このような説明はサンダーの研究を参考にしている。A. Sander, *Mensch – Subjekt – Person, Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers*, Bonn 1996, S. 286ff 参照。
- 59) Scheler, GW X, S. 350ff. . 中国語訳: 舍勒「愛的秩序」243-246 頁参照。[[愛の秩序] p.227-]
- 60) より詳細な議論は、張任之『質料先天と人格生成——対舍勒現象学的質料価値倫理学的重構』台北、政治大学出版社、2013 年、北京、商務印書館、2014 年、第 7.5 節参照。また、関連する研究として次の者がある。M. S. Frings, „Der Ordo Amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 20/1 (1966), S. 57-76.; Eugene Kelly, “Ordo Amoris: The Moral Vision of Max Scheler”, in: *Listening: Journal of Religion and Culture* 21/ 3 (1986), pp. 226-242; Philip Blosser, “Scheler’s Ordo Amoris. Insights and Oversights”, in: Bermes, Chr./ Henckmann, W./ Leonardy, H. (hrsg.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH 1998, S. 160-171; A. Sander, „Normative und deskriptive Bedeutung des ordo amoris“, in: Bermes, Chr./Henckmann, W./ Leonardy, H. (hrsg.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH 2003, S. 63-79.
- 61) W. Henckmann, *Max Scheler*, München: C. H. Beck Verlag 1998, S. 19f.; Hermann Platz, *Pascal in Deutschland*, Salzburg 1990, S. 218f 参照。
- 62) 章政通『中国哲学辞典』王水校勘、長春、吉林出版集團、2009 年、200-201 頁・張祥竜『儒家心学及其意識依拠』（『儒家哲学史講演録』第四卷、北京、商務印書館、2019 年所収）、第一から第五講参照。
- 63) 王陽明「象山文集序」（『王陽明全集』新編本、第一冊）、卷七、文録四、吳光、錢明、董平、姚延福編校、杭州、浙江古籍出版社、2010 年、260-261 頁。
- 64) Augustinus, *De vera religione*, 39. 72, in: http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm.

※西洋の文献の引用に関しては以下の邦訳を参照した。『神の国』や『パンセ』については頁数以外の形での参照が可能なため略したが、シェーラーの著作については [] 内に邦訳の頁数を示した。また、中国語版や本文中の記述との訳語の差異がある場合には、多少表現を改めたものもある。

アウグスティヌス『神の国』（『アウグスティヌス著作集』第11巻～第15巻、教文館、1980年所収）。

シェーラー「愛の秩序」（『シェーラー著作集』第10巻、白水社、2002年所収）。

シェーラー『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』第1巻～第3巻所収）。

シェーラー「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』第14巻、2002年所収）。

パスカル『パンセ』（『世界の名著 パスカル』中央公論社、1966年所収）。

※本論文のキーワードとなっている「西方心学」という言葉に関しては、中国の心学との対比として用いられていることからそのまま残した。なお、「西方」は「西洋」の意味である。