

投稿論文

隣人愛と人類愛

——チャリティーとフィランソロピーについての哲学的考察——¹

菊地了

はじめに

本研究は隣人愛と人類愛をめぐる哲学的・思想史的な議論を現代の社会問題に結びつけて考えることを目的としている。より具体的に言えば、チャリティー vs. フィランソロピー論争という米国の社会的・政治的議論に、人間愛を隣人愛と人類愛に大別して批判的に検討した二人の哲学者——最近京都賞を受賞したカナダの哲学者チャールズ・テイラー (Charles Taylor, 1931-) とほぼ 100 年前にドイツで活躍し哲学的人間学の祖とされるマックス・シェラー (Max Scheler, 1874-1928) ——の考察をもとに同議論に貢献することが本稿の目的である。

研究分野に即して言えば、本稿には応用倫理的な意義と思想史的・哲学的意義があると考えられる。(他にも神学的意義があると考えられるが、論点の集約を図るため、本稿では論じない²。)

第一に、応用倫理的な意義であるが、本研究は実際の政策論争への貢献を意図している。近年米国では、慈善活動をチャリティーとフィランソロピーに分けた上で、近代的フィランソロピーを批判的に検討し、伝統的チャリティーの意義を見直そうという動きがでてきている。同議論は主に米国における慈善の歴史や実践を研究する研究者らによって政策論争の一部として展開されており、チャリティーへの反動という側面をもちながら発展してきた近代フィランソロピーの見直しへの試みであるともいえる。しかし、かれらの議論にはその根底となるはずの愛の概念に関する哲学的考察が欠如しているように思える。そこでチャリティーとフィランソロピーという二つの人間愛の実践の形式に対応する隣人愛と人類愛という異なる愛の概念を哲学的に分析することで、同議論に貢献することを試みたい。

第二に、本研究にはまた独自の思想史・哲学的意義もみとめられると筆者は考える。テイラーとシェラーは、カトリック思想の影響のもとで、社会に関する鋭い洞察によって近代批判を展開し、哲学はもちろん学問の枠にもとらわれず、政治・社会についての論壇に幅広い影響を与えている。しかし、テイラーがシェラーに触れることはまれであり、また、両者を対象とした比較研究もほとんどないようである³。よって、この二人の哲学者が集会的な人類愛の危険性を指摘したうえで人格間のふれあいを尊ぶ隣人愛を擁護したという事実は注目に値すると筆者は考える。さらにいえば、テイラーの議論には隣人愛についての価値論的な根拠づけが抜けているため、隣人愛と浄福を結びつけることによって隣

人愛の価値の優位性を根拠付けようとするシェーラーの議論は、テイラーにとっても検討の価値があるように思われる。また、現象学黎明期の立役者のひとりであり、実質的価値倫理学を提唱したシェーラーの愛の概念の分析を現代米国の政治的・社会的論争やテイラーの社会理論につなげる試みは、近年の欧米の政治哲学における愛の概念の再評価や日本の倫理学における現象学的倫理学の意義への問いとの関連からも意義深いものであるとも筆者は考える⁴。

本稿は4節で構成されている。第1節では米国におけるフィランソロピー批判を概観する。続く第2節ではその骨子を示すために、広義での「貧者」（要援助者）が隣人愛を呼び起こす宗教的福者から人類愛の理想の元に対処されるべき「課題」である社会的弱者へと変容する歴史的経緯を概観する。第3節ではテイラーの近代批判における人類愛の危険性に関する指摘とその対策としてのアガペーのネットワーク論を論ずることで近代的フィランソロピーの問題点と伝統的チャリティーの利点に関する理解を深める。続く第4節ではシェーラーによる隣人愛の価値論的考察をかれの「聖価値」や「浄福」の概念と結びつけて分析することでチャリティーに特殊な価値とは何かを探求する。そして最後に前節までの議論を総括した上で今後の展望を示す。特にフィランソロピーとチャリティーを相対的に対峙させて二者択一を迫るのではなく両方の理解を深めたうえでフィランソロピーにおいて注意すべきリスクの回避とチャリティーに特有の効果を社会的に有効活用すべきだという提言をもって本稿の結びとしたい。

1. 現代米国におけるフィランソロピー批判

現代米国では“charity”も“philanthropy”も慈善という意味でほぼ同義的に使われることもあるが、歴史的なルーツを紐解くと両者には明白な違いがある。元来“charity”はキリスト教の信仰の実践に根ざした個人的かつ宗教的な慈善の実践であり、他者との共苦を含むものであった（Gross 2003: 30）。他方“philanthropy”は17世紀後半に英国で使い始められた用語であり、理性を通じた社会改革という啓蒙主義的なプログラムと関連づけられて使用されてきた（Gross 2003: 30）⁵。

米国におけるチャリティー対フィランソロピー論争はフィランソロピー批判という形で目にすることが多い。これは近代ではフィランソロピーがそもそも前時代的とされるチャリティーの対抗馬として扱われてきたからでもあるが、貧富の差が大きな政治問題となっている現代米国政治において富裕層の財団活動が政治問題化しているからでもある⁶。つまり、同論争は歴史学者や社会学者も参加している政策論争の一部であるともいえよう。以下、最も象徴的である Amazon.com の創業者で CEO のジェフ・ベゾスを例にとってみてみよう。

2018年9月ジェフ・ベゾスは20億米ドルを主にホームレスを援助するチャリティーに寄付することを発表した（Weise 2018）。ベゾスが世界有数の規模を誇ると同時に従業員

の扱いなどに関して様々な問題を指摘されている Amazon.com の経営者であること、そしてかれがビル・ゲイツなど他の著名な経済人と比較してそれまであまり慈善に関わってこなかったこともあって、このニュースは耳目を集めることとなった。そして、決断の前年にベゾスがソーシャルメディア上で直接的な慈善戦略を選択する旨を表明したことも様々な批判を含めて大きな議論を呼んだ。ベゾスは次のようにツイートしてフォロワーの意見を求めたのである。

私は長期的な視野に立って仕事をするのがほとんどですが、慈善事業の戦略としては正反対のものを考えています。慈善事業に関しては「いますぐ」という逆のことにひかれるのです。一例を挙げるとすれば、私はここシアトルにある“Mary’s Place”に強く感化されています (Bezos 2017、拙訳) ⁷。

2018年にベゾスが寄付計画の内容を発表したときに(ベゾスの所有する)ワシントン・ポスト紙に擁護論を寄稿したのは米国有数のシンクタンクである都市問題研究所 (Urban Institute) に勤める歴史学者であり、同論争の中心人物の一人であるベンジャミン・ソスキスであった (Soskis 2018)。冒頭でまずソスキスはベゾスの意志表明がフィランソロピー業界では狂人の戯言として受け止められるものだと述べる。なぜならフィランソロピストは長期的な視野のもとで社会問題の根源を根絶すること、社会システムを改善することを目指すからである。かれはフィランソロピストの典型的な考え方を次のようにまとめている。

チャリティーは感傷的衝動に促される浪費であったが、近代的フィランソロピーは効果的であろうとする。チャリティーは症状を抑えようとしたが、フィランソロピーは病原に取り組もうとする。チャリティーは宗教的責務であったが、フィランソロピーは実験室や取締役会から学んだ論理で動く。チャリティーは視野が狭いが、近代的フィランソロピーは地域的・国家的・ひいては国際的問題までみる。チャリティーは一時的に貧しい人々の境遇を改善できるかもしれないが、フィランソロピーは貧困自体を根絶する。(Soskis 2018)

このような批判に対してソスキスは伝統的なチャリティーを擁護する。チャリティーの側からのフィランソロピストへの批判は単純に次の一言でまとめられる。「フィランソロピストは人類を愛していると主張するが、それぞれの人間を愛しているようにはあまり思えない。」(Soskis 2018) チャリティーは、苦しむ人々と直に関わり、被援助者の主体性を尊重し、野心的ではなく謙虚である。そして、このようなチャリティーは冷淡で傲慢で官僚的で鈍感な現代社会においては創造的破壊をもたらす存在となれるのではないかと

ソスキスは主張するのである。

さて、ソスキスが述べている通り、チャリティーとフィランソロピーの対立はいまに始まったことではない。ソスキスは同記事では少なくとも16世紀頃からそのような対立が始まっているというが、慈善活動が組織化・専門化されると個人間のチャリティーで培われてきた人間性が失われてしまうのではないかという懸念は、慈善の現場には常に付き物であり続けたといえよう。しかし、近現代におけるフィランソロピー事業の高度化・大規模化——産業化——によって伝統的なチャリティーが極端に脅かされるようになったこともまた事実であろう⁸。そこで以下第2節ではこの流れを歴史的に追ってみたい。

2. 宗教的福者から社会的弱者へ：慈善史における「貧者」の役割の変遷

「チャリティー」(charity)の語源がラテン語で神の愛を表す「カリタス」(caritas)であることから明らかであるように、本来、チャリティーは宗教性の高い行為であった。貧者の救済が神の意志であるという考え方はすでにユダヤ教においてみられたが、貧者の姿にイエスの現存をみるキリスト教では、マタイ福音書の「最後の審判に関する譬え」(マタイ 25: 31-66)においてみられるように、愛の実践である慈善は特に救済に直結する行為であると信じられてきた。聖クリュソストモ(347-407)は次のように述べている。「貧しい信者を見かけたら、祭壇を目の前にしていると思いなさい。乞食と出会ったら、侮辱するのではなく、尊敬しなさい。」(Chrysostom 1979)。

古代教会における慈善の実践の場は手工業や農業などの経済活動の中心である所帯が主であった。つまり、現代では公共の福祉と渾然となるキリスト教の慈善は——例えばドイツでは同国最大の雇用者数を誇るカトリックの福祉組織カリタスとプロテスタント系のドイツ福音主義教会の運営するディアコニーで働くおよそ100万人が多く医療・福祉施設を担っている(Braun 2017)——古代キリスト教では家庭中心のもてなしから始まったのである(Pohl 1999)。やがて、中世がはじまり、修道院や慈善施設が中心的な役割を担うようになったあとも、信者自身が対象者に接して慈善を施すことは宗教的に重視されていた。聖餐(Eucharistia)と奉仕(Diakonia)は当時のキリスト教信仰において不可分な関係にあるとされていたからである(Pompey 2006)。宗教改革後、慈善による恩寵が否定されたプロテスタント諸国において慈善活動は一時期衰退の憂き目を見たが、代わりに公権力による福祉政策が進むこととなった(Pompey 2011)。

南北戦争前、産業化の進む米国では、いわゆる第二次大覚醒(1800年代-1830年代)の波を受けて、千年王国の到来を招くためにユートピア社会の構築を促そうというキリスト教信仰が流行し、さまざまな社会運動が起こった(Soskis 2010: 10-74; Beer 2015b: 42-44)。また南北戦争後、富の蓄積と労働者の貧困、科学主義の広がりなどを背景に、社会改革の推進による貧困や罪の撲滅が叫ばれるようになり、いわゆる進歩主義の時代(1890年代-1920年代)には、「科学的慈善」(Scientific Charity)の重要性が強調され、「その場し

のぎ」の伝統的チャリティーは前時代的であるとする見方が広がった (Soskis 2010: 75-128)。

この背景にはまた米国における多数派プロテスタントと少数派カトリックの宗教的対立もあった。(これは同時にアングロサクソン系対アイルランド系やイタリア系の「人種」対立でもあった (Jacobson 1999) 。) 伝統的なチャリティーの実践にこだわり続けたカトリックの慈善活動家の多くは近代的フィランソロピーの実践者に時代遅れな自己満足だと批判され、敵視された (Soskis 129-200) 。ピューリタンに独特の貧者像を表す「乞食はキリストの名を濫用し、貧困を使って怠惰を偽装している」という言葉はまず自立自尊の自覚であったのだろうが、まさに上記の聖クリュソストモスの言葉とは好対照をなしている (Gross 2003: 34) 。とある「科学的慈善」の実践者によると、新時代の善きキリスト者は、善きサマリア人のようにただ窮地に陥っている人を助ければよいのではなく、「エルサレムとエリコを結ぶ道における強盗対策と男たちに山賊となることを強いる社会状況の是正」を同時に期するのである (Soskis 2010: 72-73) 。

戦略的な取り組みを重視する近代的フィランソロピー活動が生活水準の向上をもたらした反面、その貧困を神の恩恵や救済の契機ではなく解決すべき課題と捉える視点は社会における貧者の存在を「問題」とみなすことにつながっていった。たとえば、援助に値する者と値しない者を分別することは、伝統的チャリティーの論理とは相容れない手法であったが、近代的フィランソロピー活動においては常套手段となった (Soskis 2010: 45; Beer 2015b: 41-52) 。また、援助対象者の生活態度を調べ上げ、生活指導を援助の条件とする団体も出現したが、そのような一方的な関係性は過干渉など多くの問題をはらんでいた (Soskis 2010: 45; Beer 2015b: 41-52) 。その最たる例として、ニューヨークのアイルランド系移民の子供が政府の協力を得た「慈善団体」によって半強制的に西部などの遠隔地に養子に送られるということが何万件もあったとも報告されている (Brown & McKeown 2000: 15-18, Fitzgerald 2006: 78-149) 。

社会改革による貧困の撲滅を謳う近代的フィランソロピー活動の出現によって精神世界における貧者の役割は——良くも悪くも——宗教的福者という肯定的存在から社会的弱者という否定的存在へと変容を遂げた。それでも富者と貧者が生活の場を共有し都市毎の共同体意識が非常に高かった 18 世紀まではまだ援助者と被援助者の間に人間的な触れ合いもあったが、経済発展と都市化の進展とともに慈善団体の組織化と専門化が進み、富者と貧者の接触の機会も次第に減少していった (Gross 2003: 39-46) 。

そしてこの時代に「貧者＝問題」という図式の「科学的」支柱となってチャリティーとフィランソロピーの断絶を決定的にしたものはハーバート・スペンサーの社会進化論である。19 世紀の近代的フィランソロピー活動の立役者の一人であるアンドリュー・カーネギー (1835-1919) は伝統的チャリティー活動を批判して次のように述べている。

われわれ人類の改良の最大の障害の一つは無差別なチャリティーである。怠け者や酔

っ払いなど援助に値しない者を蔓延らせるために富裕層の数百万ドルの資産を費やすくらいなら、かわりに海に投げ捨てたほうがましである。(Carnegie 1965、拙訳)

カーネギーを始め近代的フィランソロピー活動の実践家や理論家の多くはスペンサーの影響を色濃く受けており、カーネギーに至ってはスペンサーを師と仰ぎ私淑すらしていた(Soskis 2010: 216-217; Beer 2015b: 69-77)。そしてのちにカーネギー財団やロックフェラー財団などの莫大な資金力と政治力を誇るフィランソロピー団体に支えられて発展した優生学運動は、70,000人以上の米国人男女を被害者とする強制断種政策を生み出すこととなった(NPR 2016)。この官民一体の一大運動に当時も今も米国人に英雄視されている人々が関わってきたことは決して忘れてはいけない事実であろう。ドイツ第三帝国や大日本帝国の場合も同様といえようがこのような人間の尊厳が集団的に脅かされる危機的状况を作り出した人間たちが「無能力・狂気・強制」によったなどという神話は真実を覆い隠してしまうからである(カプラン 2008; 84-86)。

たとえば、米国史上最も高名な法律家の一人で当代一流の知識人とされたオリバー・ウェンデル・ホームズ・ジュニア判事は強制断種政策の合憲性を認めた最高裁判決文の一節で次のように述べている。「退廃した子孫が犯罪者として処刑されるか低能さゆえに飢餓するかを待つよりは、明らかな不適格者たちの存続を社会が防止する方が世のためである。低能者が三代も続けば十分であろう」⁹。(ちなみに近年の研究によると「精神薄弱者」として強制断種手術を施されたキャリー・バックは実際には性犯罪被害者であったようである(NPR 2016)。

また、産児制限運動の提唱者であり女性の権利の擁護者として有名なマーガレット・サングァー(1879-1966)はある著書で以下のスペンサーの記述を援用している。

役立たずを養うために優秀な人間に負担をかけるのは無慈悲の極致である。それはわざわざ後世に苦難を貯めておいてやるようなものだ。増殖し続ける低能者や怠け者や犯罪者の集団を子孫に遺すこと以上の災いは他にないだろう。[中略] 目前の状況の改善に気を取られて長期的な影響を顧みない感傷的な慈善活動は、極端な利己主義より多くの悲劇をもたらすと考えてもよいだろう。(Sanger 2008: Ch. V; 引用元は Spencer 1996: Ch. XIV)

むろん本稿では産児制限活動や女性の権利の問題について議論をすることは目的としない。しかし、ユートピア的な排除の理論のもつ「彼らが存在しないことが、他の人々のせひとも望む事態(desideratum)である」ということの危うさは明らかであろう(ラフルーア 2008: 313)。ひとたび「貧者」を「集団的課題」として見つめ始めると、根本的な改革を目指す積極的施策が促される反面、「課題解決」の視点から出られなくなって、一人ひ

とりの人間の顔が見えなくなる。そして究極的には米国優生学から生まれ出た大量殺戮計画を含む実行計画は欧州へと輸入されていわゆる「ユダヤ人問題の最終解決」を含むナチス・ドイツの諸政策へとその姿を変えるのである (Black 2003; Black 2012)。

もちろん、フィランソロピーによって社会的弱者の救済が効果的に実施されるようになったということは事実であろう。しかし、今に至るまで格差や不平等は続き「社会的弱者」は存在し続けており、かれらに対する差別や蔑視も根深くなっているのもまた真実ではないか。そこで伝統的なチャリティーの意義を見直し人間的な触れ合いを重視する慈善の形を検討することが現代米国のチャリティー擁護論者によって求められているのである。

その一人であるジェレミー・ビアは「真の人間的交わりの機会を増やし、その可能性を強める」ことを慈善活動の主目的とする「慈善ローカリズム」を提唱しているが、かれは自身の提言とチャールズ・テイラーの哲学との親和性を主張している (Beer 2015a)。そこで次節ではテイラーが近著『世俗の時代』で展開する人間主義批判とアガペーのネットワーク論を検討することで同問題への理解を深めたい。

3. C. テイラー：差異を横断する隣人愛のネットワーク

チャールズ・テイラーは『カトリック的近代?』 (Taylor 1996) や『世俗主義の時代』 (Taylor 2007) において、生命以上のもの (すなわち「超越的なもの」) に価値を認めない生命至高主義に基づく世俗的な人間主義を「排他的人間主義」として批判している。テイラーによれば、排他的人間主義の特徴は生命価値に至高性を認める「生の肯定」であるという。それは「生を保持すること、成功を獲得すること、及び世界規模で苦痛を減少させること」に強い関心をもち、「何らかのより高次のものが存在し、人間の生はそれ自体を超越したものを目指すという継続的に提起される強い感覚」を否定する (Taylor 1996: 14, 18, 24; 訳は高田 2011: 83 から引用)。テイラーはこのように人間の生命以上の価値を認めないことを「霊的ロボトミー」や「生命至上主義」と呼んでいる (Taylor 1996: 14-15; 21)。また、このような人間主義は苦難や死に対して避けるべき危険や戦うべき敵としてしか意味を見いだせないともテイラーは批判している (Taylor 1996: 21)。

さらにテイラーは社会構造の変革によって弱者救済を目論む社会活動家が弱者虐待に陥るという罫を排他的人間主義の構造的欠陥によって説明している。テイラーによると人類愛を掲げる活動家はもともと人間に対して抱く理想が高いために、欠点だらけで強情な個々の人間という現実と直面すると、挫折感や焦燥感から諦めに陥るか強硬な手段に頼ろうとする傾向にある (Taylor 2007: 695-699)。すると、本来愛とは真逆であるはずの、蔑みや嫌悪や攻撃性が生じ、だんだんと抑圧的で非人道的な態度をとるようになり、しまいには保護者を気取った支配者へと変貌してしまう。テイラーは例として、ソビエト共産党による一党独裁主義やオーストラリアにおけるアボリジニの強制教育を挙げているが、上述した米国における優生学思想に基づいた断種政策や児童の強制移住などもその好例とい

えるだろう。

テイラーによると世俗的な現代社会は「啓蒙主義的市民主義」と「人間の尊厳」と「正義」という三つの理念によって支えられている¹⁰。しかし「高度な自尊心」に頼る啓蒙主義的市民主義においては「他者への献身」が「気ままな自己満足」に陥りやすいという脆弱性がみられる。また「人間の尊厳」に対する高い意識は弱者の現実と直面したときに「蔑みと嫌悪を動力とする支配」へと変わる危険をはらむ。そして「正義」は「被抑圧者の救済への激しい情熱」をしばしば「邪魔するものへの苛烈な憎しみへ」と転化させる。よって20世紀が進歩と恐怖の世紀であり、「アムネスティ・インターナショナルと国境なき医師団と同時にアウシュビッツやヒロシマを生み出した」のは偶然ではないと、テイラーは指摘する (Taylor 1996: 37)。

テイラーは、人間性への過剰な期待と信頼によって生じる問題を回避しながらも人々を慈善へと促す力として、アガペー (キリスト教的愛) のネットワークを提唱している。テイラーの考察の中心となるのはイバン・イリイチによる善きサマリア人の譬えの解釈である (Taylor 2007: 727-738)。善きサマリア人の譬えは「すべての人を愛せよ」という博愛の「規範」をあらわすものだとして解釈されることが多い。しかし、イリイチによるとこの譬えに凝縮される福音書の原理は新たな「規範」を示すものではなく、従来のエートスの中心となっていた人格間の分断につながる (a) 倫理の主体としての「われわれ」意識、(b) 汚れと清め、(c) 宇宙的価値秩序という三つの枠組みの超越を促すものなのである (Taylor 2007: 737-744)。テイラーはイリイチの考察をまとめたうえで次のように述べている。

[善きサマリア人の行為は]かれの世界に許された「われわれ」の境界を超越する。それは「われ」の自由な行為である。イリイチの語る自由は現代人を欺くかもしれない。善きサマリア人の行為は単にみずからのうちから創出されるものではない。それは目前の人に対する反応なのである。かれは「反応することが求められている」と感じるが、かれの反応を求めるのは何らかの当為の原則などではなく、傷ついた人そのものなのである。その反応によってかれは「われわれ」という呪縛を逃れる。そして、入念に構築された聖なるものや邪悪な霊や (よそ者を「不浄」とみなす見方によく示されるように) 「われわれ」の文化や社会や宗教に設けられたさまざまな形態の防護柵の外部にて行動するのである。 (Taylor 2007: 738-739)

道端で倒れていた人物と善きサマリア人との関係は、部族や宗教といった従来の帰属分類によるのではなく、ある人格とある人格との間に偶発的に結ばれた絆である。さらにいえば、サマリア人の譬えは、「隣人」も含めて、「人間」や「人格」や「神の似姿」や「理性的存在」などというように新たなより包括的な帰属分類をつくりだそうという試みでも

ない。善きサマリア人の反応は「はらわた」（ギリシア語の”σπλάγχνα“ (“splanchna”)は、肉体的には内臓を示すが、そこは感情の宿る所ともされ、特に攻撃的な感情、怯み、母親の愛情などと関係づけられており、新約聖書では「心」とも訳される¹¹⁾による反応なのである (Taylor 2007: 741)。テイラーはイリイチの遺作への序文で次のように述べている。

「カントにとっての原理は、われわれが理性や人間性による調整を合理的動因として第一に置くことである。われわれが見たように、アガペーのネットワークはまず特定の人間に対して心底から湧き起こる反応を第一位に置く。この反応は一般的規則には還元できない。」

(イリイチ 2006: 15) また、イリイチ自身は善きサマリア人を突き動かすのは「徹底的に感覚的で身体的で彼岸的である経験」への眼差しであり、善きサマリア人の行為によって結ばれるべき二人の絆は「人間存在の自然な性情に照応」していると述べている (イリイチ 2006: 345-346)。

このように人格愛に超越的かつ至高的な価値を見出すことにより人格間の邂逅による愛の絆の生成を妨げる障壁を取り払ってアガペーのネットワーク (キリストのからだである教会) を構築していくことがカトリシズムの本義本願であるはずだったと、テイラーはイリイチとともに主張する (Taylor 2007: 739)。それに反して「教会」はやがて高度に組織化され、近代的な官僚制度や規範主義的倫理を生み出し、人間を「規則と規範のフェティシズム」に陥らせる事態となった (Taylor 2007: 742)。しかし、われわれ人間の霊的生活の中心となるべくは、偶然性を受容したうえでの「生きた関心」のネットワークであって、制度的組織や規範ではないのではないかとテイラーは問う (Taylor 2007: 743)。つまり、たまたまそばを通りかかった人を助ける善きサマリア人のように、たまたま生まれ落ちた境遇からはじまって人生で出会っていく多様な隣人たちと様々な障壁を越えて愛の絆を結び、ともに生きていくことがキリスト教的愛の実践の本来の形なのだとテイラーは考えるのである。そして、その動力として「教会」を「復活」させることが、テイラーが「差異を横断する統一性」と理解するカトリシズムの現代社会における意義だとされるのである (Taylor 1996: 8)。

前節の最後で言及したジェレミー・ビアの「慈善ローカリズム」は「規則や規律や組織というシステムによって組織化された世界では、偶然性は障害やひいては敵や脅威としてみなされる」 (Taylor 2007: 742) というテイラーの批判を慈善団体に当てはめたうえで、アガペーのネットワークの構築を慈善の本義とした理念と考えることができる。高度に組織化された現代の慈善団体は、公正や中立の理念に基づき、必要性に応じて合理的に物資を分配するが、その合理的 (規範的かつ理性的) な倫理は、主観と偶然と所与に満ちた愛の心情的な倫理と衝突する。もちろん、本来公共の福祉を目的とする政府や中立公正の名の下に人道支援を担う赤十字のような非政府組織には合理性が求められて当然だろう。しかし、市民グループや宗教団体などは人々との触れ合いのうちに慈善を実践する機会を提供することを通して「生きた関心のネットワーク」を樹立するような活動に存在意義を見

出せるのではないだろうか。また、個人として社会事業に関わったり寄付したりすることももちろん必要かもしれないが、何より自らが周囲の人々と絆を結び、寄り添い、ともに生きること、つまり「生きた関心のネットワーク」を育てながら生きていくことも人が人として生きていくためには大切なことだといえるだろう。

さて、テイラーのアガペーのネットワーク理論は単にキリスト者に向けたキリスト者の言説であるとして片づけてしまっているものだろうか。テイラー自身は、儒者の装いで中国宣教に励んだイタリア出身のイエズス会士マテオ・リッチ (Matteo Ricci, 1552-1610)¹²を模範として、世俗化された現代西洋に通じる形でキリスト教の信仰について語ろうとしているらしい (Taylor 2006: 36)。それでは、テイラーも主張する隣人愛の価値の普遍性というものにはなんらかの根拠があるのだろうか。

百年ほど前の欧州で活躍したマックス・シェーラーは、テイラーと同様に、カトリック思想の影響の下、極端な世俗主義に走りがち近代社会において隣人愛が見失われつつあることに警鐘を鳴らした。さらに初期現象学の一端を担い価値倫理学そしてのちに哲学的人間学を提唱したシェーラーは人間愛を分析して集団的人類愛と人格間の触れ合いである隣人愛とに分けたのち、隣人愛を「聖なるもの」や「浄福」などの概念に結びつけることによって、人類愛に対する優越性を主張した。そこで、次節ではシェーラーの考察を通してチャリティーの意義の再確認につなげたい。

4. M. シェーラー：隣人愛と浄福

本節の論旨は複雑なためまずその要旨を記すことから始めたい。本邦でもしばしば言及されている「道徳の構造におけるルサンチマン」でのシェーラーはニーチェのルサンチマン論を土台としていたこともあり当初は人類愛の意義そのものを否定していた¹³。いわゆる人類愛というものは普遍的な人類愛の障害となる個別的な存在の否定と表裏一体となっており、例えばみずからの人生の挫折から目を背けることやみずからを疎外した社会への憎しみに起因する個別存在の否定の裏返しに博愛であるという議論をシェーラーは展開したのである。シェーラーはのちにこの極端な立場を修正し、人類愛の存在自体は認めることとなる。しかし、シェーラーは引き続き人類という集団を対象とする人類愛よりは個々の人格を対象とする隣人愛の方が価値論的に上位に位置すると主張する。この価値論的な優越性についてはさまざまな解釈が可能であろうが、本稿ではシェーラーの浄福論における隣人愛との関係に注目する。つまり、シェーラーは、隣人愛は浄福をもたらす浄福は隣人愛をもたらすという好循環の存在を指摘しているのであるが、ここにまさにチャリティーの意義が隠されているのではないかというように筆者は考えるのである。

以下、シェーラーの文献を参照しながら、上記の議論をつまびらかにしていきたい。

シェーラーによると、人格愛は単なる価値応答や善意ではなく「ダイナミックな実在としての人格」としての相手へと向けられている「存在のより充実した実現」を目指した運

動である（『同情』：256-271）¹⁴。このような人格愛理解を踏まえ、マックス・シェーラーの思想におけるキリスト教的愛と人類愛の違いは以下のようにまとめられる。

キリスト教的愛は、かけがえのない人格としての個人、その精神的核、個人の中に受肉した人格的価値へと向けられる。一方、人類愛の対象は個人ではなく、個別化されない全体としての人類と、人類の非人格的な福祉である。主観的側面では、キリスト教的愛は本質的に能動的、創造的で精神的な活動である。それに対して人類愛は、おもに心理的伝染を通して生じる受動的な感情によって特徴づけられる。（デーケン 2005: 140）

シェーラーはキリスト教的愛と人類愛を「対象」と「主観的側面」という二つの側面において比較対照している。まず、キリスト教的愛の対象は人格としての個人であるが、人類愛の対象は人類とその福祉であるとしている。そして、主観的側面においては、キリスト教的愛は「能動的、創造的で精神的な活動」である真正の愛であるが、人類愛は「自分自身から目をそらして、他の人々の問題に夢中になる衝動」などに触発された「心理的伝染」であり、いわば見せかけの愛であるとした（『転倒（上）』：160-166）。

後年シェーラーは人類愛の主観的側面については動機の積極性を認める形で上記の批判を修正したが、人類愛を「普遍的人間愛」と「ユートピア的」な「最も遠いものへの愛」（以下「遠人愛」とする¹⁵）に区別したうえで、これらを「キリスト教的な人格愛」や「隣人愛」の上位に位置づける「価値の転倒」については引き続き強く非難している（『同情』180-181）。

それでは、どうしてシェーラーは「普遍的人間愛」や「遠人愛」は「キリスト教的な人格愛」や「隣人愛」の下位に位置付けられるべきだと考えるのだろうか。

シェーラーによると、快価値、生命的価値、精神的価値、聖と不聖の価値（以下「聖価値」とする）の四つの価値様態は階層的秩序をなしており、より上位や下位の価値に還元されないという点でそれぞれ完全に独立している。そして、実質的価値の秩序はア・プリオリな真実であるとしている（『倫理学（上）』202-208）。また、これらの価値様態はそれぞれ対応関係にある感情状態によって感得される。快価値は「快適」や「不快」または「愉快」や「不愉快」などの感覚で感得される。生命価値は「生命的感得作用」の把握する価値である。これには「健康、生命力、病気、老化、弱さ、さらには迫り来る死の予感」などの感覚である生命感情が対応している（デーケン 2005: 44）。精神的価値は美醜や真偽や正・不正に関するものであり、これらの価値に応じてわれわれは精神的な喜びや悲しみを感じる。最後に、価値階層の頂点を占める聖価値は「聖なるもの」と自己との距離感に関する感覚であるが、これには後述する通り「浄福」という感情が関わってくる。

上記のような価値の秩序を前提としたうえで、シェーラーによる愛の秩序と価値の秩序

の相関関係は以下のように説明できる。

まず、シェーラーによると、普遍的人間愛の対象は全体としての人類とその福祉であり、その価値は「全体の福祉」の促進にあるとされている（『転倒（上）』155）。また、「『幸い』あるいは『福祉』という意義領域のうちに存している一切の諸価値」は生命価値に從属している（『倫理学（上）』203）。よって「普遍的人間愛」は福祉・幸福価値の從属する生命価値以上の価値とは対応しないと考えられる。ゆえに、近代的人間愛において求められるのは「人間の人間に対する人格的な愛の行為ではなく、何よりもまず非人格的な『制度』つまり福祉制度」なのである（『転倒（上）』158）。

それでは、遠人愛の対象は何だろうか。遠人愛は未来に存在すべく高貴な人類への愛であると考えられるが、高貴な人類とは「生命」の充実した存在であるとするならば、これは高貴に対する愛である生命的愛であり、生命価値と対応していると考えてよいだろう（『同情』：282）。また、科学や芸術や生活様式など文化面において新たな境地を達成する未来の人々が愛の対象とされる場合には「文化価値に対する自我の愛」とも考えられるが、これは精神的価値に対応しているといえる。

ここまでの説明が正しければ、人類愛とは高貴に対する生命的愛あるいは生命価値に從属する福祉・幸福価値に対する愛あるいは文化価値に対する自我の愛であり、いずれも「愛の最高の形式」である「聖なる人格への愛」の下位に位置づけられると結論づけられよう。

それでは「聖なる人格への愛」とは何であろうか。シェーラーによると、神を愛することが神とともに愛することであるように、聖なる人を愛するとは聖なる人とともに愛することである（『同情』：280）。よって最高の愛の形式は聖なる人格である神や聖人とともに愛することである（『同情』：282）。つまりキリスト教的な文脈からいえば、キリストに倣い隣人を愛することが「愛の最高の形式」といえるのである。ゆえに、神の愛を前提としたキリスト教的な人格愛と隣人愛は「聖なる人格への愛」ともいえるだろう。

さて、隣人愛が「聖価値」と結びついており人類愛の上位に位置づけられるということはキリスト教信仰の真偽に依拠しているのだろうか。この問いに答えるのは難しいが、少なくともシェーラーは隣人愛と聖価値の結びつきを啓示的真実ではなく人間学的事実と考えていると思われる。その理解の鍵となるのがシェーラーの浄福の概念である。

シェーラーによると隣人愛に聖価値を結びつけるのは聖価値と対応する「浄福」感情である。浄福感とは「人格の核から私たちの実存と私たちの『世界』の全体を充実」する「形而上学的な、そして宗教的な自己感情」であり、「幸福感情の最も深い層」における「情緒的」肯定感である。そして「小さき者、弱き者への愛や犠牲や援助や身を屈すること」であるキリスト教的愛は「最も深い内面において救われていて自分の現存在と生命とが破綻なく充実しているという強力な感情」に基づいて「浄福と内面の安らぎを伴いつつ力が溢れ出る」ことでもあるとシェーラーは述べている（『転倒（上）』115-116）。

それでは浄福と隣人愛の関係はどのようになっているのであろうか。シェーラーは浄福

な人が隣人愛を実践する、また、隣人愛の実践によって人は浄福に至るとも考えているようである。以下、順に検証してみよう。

浄福な人が隣人愛を実践するとはどういうことであろうか。シェーラーは、次のことをそれまで「見逃され」てきた「単純で偉大な真理」と呼んでいる。「あらゆるよい意志方向はその源泉を最も深い層の積極的な感情の過剰にもち、そしてあらゆる「比較的よい」態度は、比較的深い層の積極的な感情の過剰のうちその源泉をもつ。」(『倫理学(中)』294)。つまり浄福感覚——ハイデガーの「気分」(Stimmung)やラトクリフの「実存感情」にも比される——はある種の存在規定として意志を左右する場として機能するために慈善がなされるというように理解できるであろう¹⁶。よって「浄福と絶望は、決して私たちの意欲によって作り出されない感情である(というのは、それらはまさに意欲する人格それ自身の存在にしみ込んでいるのだから)」とも言えるのである(『倫理学(中)』294)。浄福や絶望によって意欲が規定されるという方向性は一方通行であって浄福や絶望を意欲によって直接に生み出すことはできないのである。「浄福と絶望はまさしく、人格自身の存在——これは人格の意欲のかなたにある——を貫き、そしてそれゆえに人格が作用において遂行する一切のことをも貫き通し、共に規定する感情である。」(『倫理学(中)』295)だから浄福が隣人愛の実践に先立つのである。

しかし、逆に、愛の実践は浄福をもたらすともいえる。シェーラーによるとわれわれを喜ばせたり幸せな気分させたりするのは個々の価値ある物事ではなく、聖なるものと自己との距離感を示す「人格存在自身の道徳的価値」である(『倫理学(中)』286)。これはキリスト教の文脈でいえば、隣人を愛する人はイエス・キリストとの距離が近いために自らの道徳的価値ないし聖価値を浄福のうちに感得するのである。しかし、キリスト者がイエスのように愛するものを聖なるものと感得するのは、彼がキリスト者であるからではない。つまり、キリスト者がキリストへの距離感によってみずからの聖俗を感得するのはキリスト教信仰を尺度としているからではない。むしろ人がイエスのように愛する者を聖なる者と感得するからこそ、人はキリストに対する信仰を抱くのである。(換言すれば、神は愛であるという信仰は論理的に導かれる命題ではなく感得されるべく価値的事態なのである。)ゆえに、われわれの感ずる自身と聖なるものとの距離感はわれわれがどれだけ隣人を愛するかということのみに直接にかかってくるのである。(だから、自分と聖なるものの距離感を愛以外のものによらずと思いつくことができてもそれは浄福にはつながらない。たとえば世俗的な富が神からの祝福の証だと信じる者も決してそれだけでは浄福感をもつことはできないのである。)よってシェーラーは「愛そのものと与えるはたらきのなかで人は浄福である！」とか「愛の卓越した価値と愛の作用に結びついている浄福」(『転倒(上)』167)とか述べているのだと考えられる(『転倒(上)』121)つまり隣人愛は浄福をもたらすのである。

シェーラーの人類愛と隣人愛に関する価値論的考察は現代米国におけるフィランソロピ

一批判への示唆に富んでいる。人類愛に基づくフィランソロピー活動は精神的価値や生命価値の増進に貢献するので文化的な喜びや充実した生をもたらしてくれる。しかし、チャリティー活動は他の人格を隣人として愛することのうちに自らとその生きる世界に対する肯定感情と連関しているため、人間の実存の根底に関わる行為なのである。チャリティー活動の価値は「愛されること」のみならず「愛すること」にもあり、しかも「愛すること」には終末論的な救済や信仰の証という信仰者に固有な役割ではなく、みずからとその世界に対する肯定感情という人間的な役割がある。そして、本節での議論が正しければ、これは実践者のキリスト教信仰の有無に依存しない人間学的な事実であるのだとも考えられるのである。

おわりに

福祉の充実や文化の発展のみならず社会構造の革新と科学技術の発展を支えるイデオロギーの主力が進歩主義的人類愛であることは明白な事実であり、それに基づくフィランソロピー活動の人類への貢献は明らかである。皮肉なことであるが、第1節のソスキス自身も指摘しているようにかれのフィランソロピー批判はカーネギー財団やロックフェラー財団の財政的支援によるものであるし (Soskis 2010: ii)、筆者の所属する上智大学のグローバル・コンサーン研究所も考え方によってはイエズス会のフィランソロピー事業の一部である。しかし、テイラーの指摘するように、人類という集合への思いが強すぎると、目前の個人である人間が見えなくなる危険があることも心に留めておく必要がある。

宗教的な理由や政治的な理由から米国におけるチャリティー派とフィランソロピー派は対立する傾向にあるが、本質的には両者は協働関係にあるべきだろう。ある歴史家が指摘しているようにわれわれは善き医師のように痛みや苦しみの緩和と病の根絶の両方を目指すべきなのである (Gross 2003: 31)。ゆえに、フィランソロピー自身を断罪するような極論は避けながらも、フィランソロピーにある種の危険——フィランソロピーリスクとでも呼べるだろうか——が伴うことを認めることによってそれを回避するように努めることがわれわれには求められている。そして、そのためには本稿で挙げた様々な研究を範としてフィランソロピーリスクについてあらゆる角度から学際的に研究をすることが重要であると筆者は提言したい。

また、シェーラーの主張したように、チャリティーには人格と人格が触れ合うことによる特別な意義があると考えられる。シェーラーによって主張された隣人愛と浄福の関連性は宗教哲学的にはより詳細な議論が必要とされるだろうし、本当に浄福が至上価値と結びついているかどうか倫理的には大いに議論の余地があるだろう。しかし、人間の実存の深みからくる肯定感や人間存在にとってどんな物質的条件よりも大切であると筆者は思う。富裕で公正な社会でも——たとえSDGsがすべて達成された未来でも——愛がなければ「絶望」のうちに自殺する人々は多く存在するだろうし、貧困と不正の蔓延る社会でも

— もしかすると共に苦しみ助け合い愛し合うことが必要な世界だからこそ — 「浄福」のうちに愛に生きる人も珍しくはないのである。「愛が可能なかぎり存在するような世界こそ最善のものであろう」というシェーラーの言葉をわれわれはいまよく考えてみるべきではないだろうか（『転倒（上）』155）。

¹ 本稿の執筆にあたっては指導教官の寺田俊郎教授をはじめ、多くの人々に世話になった。特に、日頃から研究を支えて頂いている上智大学の哲学研究科とグローバル・コンサーン研究所、本稿の元となった発表に耳を傾け、批評をくださった、日本倫理学会大会における研究発表への参加者のみなさま、2018年度に支援をいただいたカトリック奨学金、そして査読の労をおとりくださった二人の匿名の研究者にこの場を借りて感謝の意を表す。

² キリスト教の文脈における慈善の特殊な価値については当然のことながら古代より神学的議論の集積がある。また、特に近年は主にドイツ・カトリックの論壇において、キリスト者の信仰の実践としての慈善であるカリタス（独語の“Caritas”は英語の“charity”の元となった羅語“caritas”に由来している）の宗教的意義への問いをカトリック教会の慈善団体としてのカリタス（独語：“Caritas”）のアイデンティティの問題と重ねて考察する試みが多くなされてきた（例えば Baumann (2017)参照）。筆者は同議論との関連を通して本稿にも神学的意義があると考えている。

³ テイラーはごくまれにシェーラーに言及しているだけだが（例えば Taylor (2007: 113)）、両者には現象学的倫理学という手法的共通点があるということが最近の研究によって指摘されている（Roothan 2018）。

⁴ 政治哲学において愛の役割に注目する議論はドイツの Spaemann (1989)や米国の Nussbaum (2013)などが知られている。日本における現象学的倫理学の意義への問いに関連しては、例えば 2018年度の日本倫理学会大会においてシンポジウムが実施されたが、責任者の吉川孝はその報告において「現象学的倫理学が現代倫理学として一定の地位を占めているとはいいがたい」と述べている（吉川 2019: 86）。また、宮村悠介はシェーラーにおける「徳と幸福との結びつき」に着目し、現象学的倫理学にその解明を期待しているという（宮村 2017: 43）。このような中、筆者はシェーラーにおける隣人愛と幸福との結びつきにこそ現象学的倫理学の現代的意義が示されていると考えている。

⁵ 本稿では主に米国史における慈善の概念を扱っているが、当然ギリシアルーツの“philanthropia”もあるし、ラテンルーツの“caritas”もある。（たとえばギリシアにおけるフィランソロピーに関しては土井（2016）が詳しい。）また、キリスト教圏の諸言語でもそれぞれの歴史的展開があり、相互に影響を及ぼしてきたはずでもある。

なお日本でも最近米国を拠点とする日本人研究者によってフィランソロピー研究の重要性が指摘されている（大西 2017）。

⁶ 近年米国では、税金の控除のうえに成り立ちながらも実際には寄付者の意向を強く反映して活動する財団の存在は、実際には民主主義の理念に反しているのではなかろうかという議論が注目を浴びている（例えば Reich (2018)）。

この議論を理解するためには米国社会の事情を考える必要がある。米国の都市部ではホームレスが急増しており、貧富の差は大統領選をはじめ政治の大きな争点となっている。そのような中で、公益法人として米国政府により税法上優遇されながらもめいめい思いのままに活動に励んでいるフィランソロピーセクターが非難的となってきている。フィランソロピーと民主主義における公平性に関する問題は本論の主旨とは直接には関係ないが、フィランソロピー批判の一つの重要な側面であるため、ここで短く論じておく。

米国政策研究所（Institute for Policy Studies）で経済的不平等を研究しているチャック・コリンズ研究員がネーション紙（The Nation）に発表した論考「億万長者のフィランソロピー

一による脅威」ではフィランソロピーにまつわる制度の改革が米国の民主主義の未来に重要だとされている。

億万長者が1ドル慈善団体に寄付するごとに「人民」[we the people]は37-57セントを税金の減収という形でカンパしていることになる(実際の金額は寄付者の節税戦略の程度による)。つまり、納税者は実質的に個人的寄付者の定めた優先事項に合わせて資金を提供しているのである。美術館の新棟増設とか私立学校の真新しい演奏芸術センターとかのために。(Collins 2019、拙訳)

コリンズは加えて富裕層が寄付によって子供をエリート大学に入学させたり、親族を財団で雇って養ったりなど、様々な形で私的な利益を追求していることを指摘している。コリンズも当然教育や芸術への貢献を悪いと思っていないわけではないが、貧困によって衣食住や基礎レベルの教育にまったく欠けている人々が多く存在している米国社会では他に優先すべきことがあると考えているのである。

⁷ ベジスは“philanthropy”という単語を使っているが、ここではチャリティーと対比する意図はないと解釈できるため「慈善」と訳出した。なお本稿における欧文からの引用は特に言及しないかぎり拙訳である。

⁸ 例えば近年の米国におけるフィランソロピー財団の総資産の合計はGDP比で5%にもなる(Johnson 2018)。

⁹ *Buck v. Bell*, 274 U.S. 200 (1927). (ホルムズの著したバック対ベル(1927)の法廷意見(多数意見)からの引用である(合衆国判例集274巻200頁掲載)。)

¹⁰ 高田(2011)はテイラーの世俗主義批判を政治理論の立場から考察している(本稿のテーマに関しては特に80-86; 91-94; 166-174を参照)。また、坪光(2014)は同論を宗教学的視点から考察している。

¹¹ N. ワルター、「はらわた」、『ギリシア語 新約聖書釈義事典』日本語版、荒井献・H. J. マルクス監修、教文館、第III巻、304-305。

¹² 二川佳巳、「リッチ」、『新カトリック大事典』初版、新カトリック大辞典編纂委員会編、研究社、2009、1269-1270。

¹³ 金子(1995: 217-225)、五十嵐(1999: 81-101)、デーケン(2005: 121-149)参照。

¹⁴ 紙面の都合上本稿では議論できないが横山(2015)は親密圏におけるコミュニケーション論の観点からシェーラーの愛の概念の解釈を試みている。

¹⁵ 「最も遠いものへの愛」(Fernstenliebe)に関してはニーチェの言及が有名である

(*Zarathustra*: Erster Theil, „Von der Nächstenliebe“)。また、同概念はシェーラーも高く評価していたニコライ・ハルトマンの『倫理学』第56章でも詳細に分析されている(Hartmann 1962: 502-509)。

¹⁶ ラトクリフはハイデガーの気分の概念や統合失調症の事例などを参考にこのような心場を「実存感情」と呼んでいるが(Rattcliffe 2008: 41-75)、Yokoyama (Forthcoming)はシェーラーの「浄福」や「絶望」をこの実存感情と結びつけている。また、ニーチェはこのような人生と世界への全体的な肯定感を溢れ出る生命の充実と関連づけているが(*Genealogie*, „Vorwort“, §5)、これはシェーラーの浄福論にも共通している。「人間の生を組織してゆく最高の精神的原理」である「キリスト教の愛の理念」は同時に事実上「高揚してゆく」生の表現を示すのである(『転倒(上)』166)。また、愛する魂は「高貴」である(生命感が充実している)(『転倒(上)』122)。

【凡例】

シェーラーからの引用については読者の簡便性を図るため邦訳の著作集を用いて書籍名の一部と頁数で引用先を示した。本稿で参照した著作集は以下の通りである。

シェーラー、マックス (2002) 『シェーラー著作集1 倫理学における形式主義と実質的価値倫理学 (上)』吉沢伝三郎訳、白水社。

___ (2002) 『シェーラー著作集2 倫理学における形式主義と実質的価値倫理学 (中)』吉沢伝三郎訳、白水社。

___ (2002) 『シェーラー著作集4 価値の転倒 (上)』林田新二ほか訳、白水社。

___ (2002) 『シェーラー著作集8 同情の本質と諸形式』青木茂ほか訳、白水社。

【参考文献】

五十嵐靖彦 (1999) 『愛と知の哲学——マックス・シェーラー研究論集——』花伝社。

イリイチ、イバン (2006) 『生きる希望——イバン・イリイチの遺言』デイヴィッド・ケイリー編、藤原書店。

大西たまき (2017) 「フィランソロピー概念の考察——西欧におけるフィランソロピー研究のシステムティック・レビューと日本のフィランソロピー研究の発展に向けて——」『ノンプロフィット・レビュー』17号1巻、1-10。

カプラン、アーサー (2008) 「悪の倫理学——ナチスの医学実験がもたらした課題と教訓」(2008) 『悪夢の医療史：人体実験・軍事技術・先端生命科学』ラフルーア W、ペーメ G、島藪進編著、中村圭志 秋山淑子訳、勁草書房、83-110。

金子晴勇 (1995) 『マックス・シェーラーの人間学』創文社。

高田宏史 (2011) 『世俗と宗教のあいだ——チャールズ・テイラーの政治理論』風行社。

土井健司 (2016) 『救貧看護とフィランソロピア——古代キリスト教におけるフィランソロピア論の生成——』創文社。

デーケン、アルフォンソ (2005) 『人間性の価値を求めて——マックス・シェーラーの倫理思想』阿内正弘訳、春秋社。

坪光生雄 (2014) 「世俗の時代の「護教論」：チャールズ・テイラーの神学的な歴史」『一橋社会科学』6、51-64。

- 宮村悠介 (2017) 「M・シェーラーの徳理論と現象学的経験——カントと現代のあいだ」
『生きることに責任はあるのか——現象学的倫理学への試み』弘前大学出版会、27-56。
- 吉川孝 (2019) 「現象学的倫理学の最前線」『倫理学年報』68、86-96。
- 横山陸 (2015) 「シェーラーの愛の概念のアクチュアリティ」『倫理学年報』64、117-131。
- ラフルーア、ウィリアム (2008) 「知恵の木とその二重の果実」『悪夢の医療史：人体実験・軍事技術・先端生命科学』ラフルーア W.、ベーム G.、島菌進編著、中村圭志・秋山淑子訳、勁草書房、1-15。
- Baumann, Klaus (Hrsg.) (2017), *Theologie der Caritas: Grundlagen und Perspektiven für eine Theologie, die dem Menschen dient.*, Echter.
- Beer, Jeremy (2015a), “Charles Taylor on the sources of the philanthropic self”, *HistPhil*, Nov. 15, 2015, <https://histphil.org/2015/11/25/charles-taylor-on-the-sources-of-the-philanthropic-self/>.
- ___ (2015b), *The Philanthropic Revolution: An Alternative History of American Charity*, University of Pennsylvania Press.
- Bezos, Jeff (2017), *Twitter@JeffBezos*, June 16, 2017.
- Black, Edwin (2012), *The War Against the Weak: Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, Dialog Press.
- ___ (2003), “Eugenics and the Nazis – the California Connection”, *SFGATE*, November 9, 2003, <https://www.sfgate.com/opinion/article/Eugenics-and-the-Nazis-the-California-2549771.php>.
- Braun, Michael (2017). „Die Kirche als Unternehmen – Wirtschaftsbetriebe mit religiösem Etikett“, *Deutschlandfunk*, Mai 24, 2017, https://www.deutschlandfunk.de/die-kirche-als-unternehmen-wirtschaftsbetriebe-mit.769.de.html?dram:article_id=387033.
- Brown, Dorothy M. & Elizabeth McKeown (2000), *The Poor Belong to Us: Catholic Charities and American Welfare*, Harvard UP.
- Collins, Chuck (2019), “The Perils of Billionaire Philanthropy”, *The Nation*, September 11, 2019, <https://www.thenation.com/article/archive/philanthropy-charity-inequality-taxes/>.
- Carnegie, Andrew (1965), *The Gospel of Wealth, and Other Timely Essays*, Edward C. Kirkland (ed.), Belknap Press of Harvard UP.

- Chrysostom, John (1979), *Homily 20 on Second Corinthians*, translated by Talbot W. Chambers, from Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, Vol. 12, WM. B. Eerdmans.
- Fitzgerald, Maureen (2006), *Habits of Compassion: Irish Catholic Nuns and the Origins of New York's Welfare System, 1830-1920*, University of Illinois Press.
- Gross, Robert A (2003), "Giving in America: From Charity to Philanthropy", *Charity, Philanthropy and Civility in American History* ed. LJ Friedman and MD McGarvie, 29-48.
- Hartmann, Nicolai (1962), *Ethik*, Walter de Gruyter, 502-509.
- Jacobson, Matthew Frye (1999), *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, Harvard UP.
- Johnson, Paula D. (2018), *Global Philanthropy Report: Perspectives on the global foundation sector*. Hauser Institute for Civil Society at Harvard University.
- Margaret Sanger (1922), "The Cruelty of Charity", in *The Pivot of Civilization*, Brentano's.
- Nietzsche, Friedrich (1999), *Also Sprach Zarathustra*, in Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe, Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.), Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, 1999.
- ____ (1999). *Zur Genealogie der Moral*, in Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe, Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.), Walter de Gruyter.
- NPR (2016). "The Supreme Court Ruling That Led to 70,000 Forced Sterilizations", *Shots*, March 7, 2016, <https://www.npr.org/2017/03/24/521360544/the-supreme-court-ruling-that-led-to-70-000-forced-sterilizations>.
- Nussbaum, Martha (2003). *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Harvard UP.
- Pohl, Christine D (1999), *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*, W.B. Eerdmans.
- Rattcliffe, Mathew (2008), *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*, Oxford UP.
- Reich, Rob (2018), *Just Giving: Why Philanthropy Is Failing Democracy and How It Can Do Better*, Princeton UP.

- Roothaan, A (2018), “A Pragmatic Ontology of Religious Value Experience: A discussion with Charles Taylor, William James and Max Scheler”, in P. Nullens, A. Roothaan, & S. van den Heuvel (eds.), *Theological Ethics and Moral Value Phenomena: The Experience of Values*, Routledge, 17-30.
- Pompey, Heinrich (2011), „Das Engagement für Arme im ausklingenden Mittelalter und in der frühen Neuzeit“, in Konrad Krimm (hrsg.): *Armut und Fürsorge in der Frühen Neuzeit*, Thorbecke: 41-68.
- ___ (2006). „Caritas professionell jedoch „häretisch“ – Liturgie feierlich jedoch folgenlos? Zur inneren Verbundenheit von Diakonie und Eucharistie sowie von Glauben und Liebe“, in Barbara Haslback (hrsg.): *Wer hilft, wird ein anderer: zur Provokation christlichen Helfens; Festschrift für Isidor Baumgartner*: 99-121.
- Soskis, Benjamin (2017), “What If Philanthropy Isn’t the Best Way for Rich People to Help Others?”, *The Washington Post*, June 30, 2017.
https://www.washingtonpost.com/outlook/what-if-philanthropy-isnt-the-best-way-for-rich-people-to-help-others/2017/06/30/88afcb6e-5d15-11e7-9fc6-c7ef4bc58d13_story.html.
- ___ (2014), *Both More and No More: The Historical Split between Charity and Philanthropy*, Hudson Institute, October 15th, 2014.
<https://www.hudson.org/research/10723-both-more-and-no-more-the-historical-split-between-charity-and-philanthropy>.
- ___ (2010), *The Problem of Charity in Industrial America, 1873-1915*, UMI.
- Spaemann, Robert (1989). *Glück und Wohlwollen*. Klett-Cotta, Stuttgart. (『シュペーマン、ローベルト (2015) 幸福と仁愛——生の自己実現と他者の地平』宮本久雄・山脇直司監訳、東京大学出版会。)
- Spencer, Herbert (1996), *The Study of Sociology*, in *Herbert Spencer – Collected Writings*, Routledge/Thoemmes Press.
- Taylor, Charles (2007), *The Secular Age*, The Belknap Press of Harvard UP.
- ___ (1996). “A Catholic Modernity?” *Marianist Award Lectures*. 10.
https://ecommons.udayton.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1009&context=uscc_marianist_ward.
- Weise, Elizabeth (2018), “Amazon CEO Jeff Bezos announces \$2 billion fund to build preschools,

help homeless families”, *USA TODAY*, Sept. 13, 2018. www.usatoday.com.

Yokoyama, Riku (Forthcoming). “Value and Norm: Max Scheler’s Value Ethics in Comparison with Windelband’s Transcendental Value Philosophy”, in: *Max Scheler: His Thought and Influence*, Springer.

菊地了 (きくち りょう) (上智大学大学院文学研究科博士後期課程哲学専攻 / グローバル・コンサーン研究所研究補助員 / rkiku7@gmail.com)