

「愛」概念をめぐる

— N. K. Badhwar, “Friends as Ends in Themselves” の批判的検討 —

安彦一恵

キーワード：愛、友愛、エロース、アガペー、目的友愛、価値、便益、自己善、快樂、代替不可能性、同一性、本質、性格、性質、動機、選好、内在的、弱い人間中心主義、転成的価値、Badhwar、Aristoteles、Platon、Nygren、Kierkegaard、Kant、Norton

はじめに

本号所収の「R・ノートン「転成的価値」概念の批判的検討 — 環境倫理学関連拙稿への補遺 —」（以下「別稿」と表記する）において我々は、ノートンの「転成的価値」概念に関する基本的問題点として、本稿の問題設定に合わせて再構成するなら大要次のような主張がなされているのを確認した。

非人間中心主義が主張する「内在的価値」概念は、人間の側の便益から独立なものとして「自然」保全について有効性を欠くものである。他方、「強い人間中心主義」は、「物質的」便益の対象として、「自然」のなかにいわゆる「使用価値」（「道具的価値」）のみを見る。そうした価値の実現は — その過剰において — 「自然」破壊へと繋がるものである。求められるべきは、「弱い人間中心主義」の立場として、「自然」のうち、精神的便益の対象となる「転成的価値」概念を想定することである。この概念のもとでのみ、「自然」は有効性をもって「保全」の対象となりうる。この価値は（「消費」ではなく、むしろ逆に）「保全」として実現されるからである。

この価値—便益の関連性は、友愛(philía)に即して見るなら、まさしくアリストテレスが説いているところである。本稿では、このアリストテレスの友愛論をさらに展開させたものである N. K. Badhwar, “Friends as Ends in Themselves”, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, pp. 1-23¹ を批判的に検討するなかで（主張されるところの「友愛」概念

¹ 数字のみ付すものは、この論稿の該当ページ数である。

がエロース系のものであるのに対して対比的に) アガペー概念を浮び上がらせることによって、我々のノートン批判論に — 直接的には「別稿」10 ページ、脚注2の部分に — 補強を施したい。併せて、この間の「倫理性」概念の検討の作業¹に対しても一定の補完・明確化を行いたい。

— Badhwar の主張の概要

「友愛(friendship)」について、

相互的で平等な善意志の間の実践的・情動的(emotional)関係であり、愛情(affection)・快樂(pleasure)である。(1)

と冒頭で定義した後、「序論」において自ら三点に纏めるかたちで「友愛」概念の基本分析を行っている。

第一に、「目的友愛(ends friendships)と手段友愛(means friendships)」(1)の表題のもとで、相手を「自分の善(自己便益)を実現するための「手段」と見る後者に対して、真の友愛の第一の性質(quality)(特徴(feature))として相手を「目的」として遇することを挙げている。「最高に真なる友人」は相互に「その本性(nature)の理由によって」愛する(2)というアリストテレスの規定を受けて、「目的友愛」においては相手は、

友人が本質的にそうであるところのゆえに愛すべきであると見なされている。これに対して、道具的友愛においては、愛の対象は、第一に、あるいは専一的に他者の偶然的特徴である。(2)

と語られる。「目的として」ということを合わせて、定義的には

目的友愛においては、友人は目的そのものである。友人達は相互に目的そのものとして、つまり非-道具的に、そして彼らの本質的特徴にもとづいて愛し合う。(2)

と纏められる。

第二には、「誰かを自分自身にとっての善として愛すること」(3)の表題のもとで、「誰か

¹ 最新のものとしては、2008b を参照頂きたい。

を愛すること」に自分自身の善（快樂・便益）が伴うならば結局相手を「手段」とすることになるという G.Nakhtman の主張や、「無条件の愛」を説くカントやアガペー概念も基本的にそういう主張だとしてそれらをも退けるかたちで、

友愛は一般的に、快樂を含むと認められている。目的友愛においては、友人はその内在的尊厳(worth)あるいは愛すべきであること(lovability)のゆえに快樂・幸福の源泉である。(3)

と語られる。カントのように「高尚な、純粹に実践的な意味で」(4)、快樂を伴うことなく「義務」だけが「動機」となっている(5)ものを想定することは可能であるが — Badhwar は必ずしもそれを否定しないが — 「愛」が通常の情動的-実践的意味において使用されるかぎりでは、それは「経験を偽る(false to experience)」(4)とされる。「愛」によって快樂は「内在的(intrinsic)」な要素なのである。

最後に「唯一の、代替不可能な個人としての友人」(5)の表題のもとで、同様に日常的「直観」(5)に基づいて、

目的友愛においては、愛の対象は唯一で代替不可能な個人である。(5)

と規定される。

そして引き続いて、「どのような意味で私が愛するのは [そうした代替不可能な] あなたなのか」(5)と問う。「あなた」が「あなた」である「同一性」を問い、それは、「道具的愛」の場合、その対象は一定の性質をもつものとしての「性質的同一性(同一者)」である — その場合、「対象」はそうした「性質」をもつのであれば別のものでも構わない — のに対して、「歴史的同一性(同一者)」(5)である、と語る。Badhwar はこれを、プラトンの愛、およびアガペーやカント的尊敬との相違として説明している。彼によれば、前者は個人を愛の「ターゲット」とはするが、その「対象」は一定の性質 — それだけで存在すると見るときそれは「アイデア」という抽象者である — であって、個人はそれの単なる「実現態(instantiation)」に過ぎない。したがってまた「代替可能」なものである。そういう意味で、個人は「手段」に留まる。他方、後者においては、個人はそのものとして「目的」であるが、その目的的な個人に対する「無条件の愛」として、「個人」は「人間的存在」だけであるものとして、特定者であるとしてもいけば「裸の特定者」(6)である。これらに対して、「目的愛」の対象としての「あなた」は「具体的個性」(6)である。換言するなら、この「具体的個性」が「歴史的同一性」なのである。

¹ 以下においても引用文中の [] 内は本稿筆者の補筆である。

二 「性質」あるいは「同一性」をめぐって — 解明(1) —

Badhwar によれば、日常的理解では「あなたに対する愛」は、

[相手のうちに] 変化(alteration)を見出すときはいつでも変化するのであれば、それは愛ではない。(6)

つまり、相手(友人)が変化するときいつでも — すなわち何であれ性質を変えるとき — 愛することを止めるようでは、それは(本当の)愛ではない。かといって逆に、

あなたの性質のすべてが変化する場合であっても変化しないままであるなら、それも「あなたに対する愛」ではない。(6)

つまり、相手(友人)がその者であるというただ一点 — これだけであるのが「裸の特定者」である — を除いて性質のすべてを変えてもなお愛し続けるという場合も、それは「あなたに対する愛」ではない。

いま「あなた」という「実体(substance)」とその「属性(attribute)」という概念を用いて説明するなら、これは、「あなた」が愛されるのは、その「属性」の総体でも、逆に、一切の属性に無関係な「実体」性そのものの故でもない、ということである。

たしかに、「裸の特定者」であっても「数的同一者」であり、それゆえ「特定者」であるのであるが、いわば究極の双子(一卵性双生児)でも想定 — Badhwar はここでシェークスピアの『十二夜』に言及している(7) — しないかぎり、特定者達は相互に「属性」を異にする。(Badhwar は「大部分の人々は人格上の双子ではない」(7)と述べているが) 実際には、「特定者達」は相互に性質を異にしている。実際には、「あなた」が「数的同一者」としてのみ存在するというのではないのである。(cf.7) だが他方、「あなた」が「あなた」であるのは、他者と異にするその「属性」の総体の故ではない¹。そうであれば、いずれかの「属性」は必ず変化するのであって、「あなた」は直ちに「あなた」ではなくなってしまう。やはり、他方で、「あなた」であることは、その変化を通じて同一である「実体」性にも依存する。こうした「あなた」性の事態をノージックは次のように — 「属性」を「性格」と言い換えて — 表現している。

¹ Badhwar は、様々な属性をもつ個人について、その(たとえば「美しい」という)一定の属性をもつ者(という「人格(person)の抽象的ヴァージョン」)を愛することになるとしてプラトンを批判して「全人格(whole persons)」を愛することを説く G. Vlastos — 彼によるなら、そうした全人格愛の具体例が「キリスト教の無条件の愛」(アガペー)である — の考え方を紹介している。(6) ちなみに、我々の「アガペー」理解はこれとは異なるものである。

或る大人の人が別の人を愛するようになるのは、その他人の性格の故であると言いうる。しかし、愛されるのはその他人であって、その性格ではない。愛は、同じ性格をもつ誰か他の人に転移することはない。他の人がこの性格の点でより高い「得点」をもつ場合であってもそうである。…人は、自分が実際に会う特定の人を愛するのである。愛がこういう在り方で人に付着する(attach)のであって、性格に付着するのではないというかたちで歴史的であるのは何故か、ということは興味有るが困惑させる問題である。(22)

Badhwar はここで、「属性」が本質的なものと偶然的なものとの区別されるとして(cf. 8, 19ff.)、後者が失われても前者が保持されるなら「あなた」は「あなた」のままであると考え。だが、この本質的属性は、各「人格」にまさしく属するものとしては、プラトンが想定するようなものではない。プラトンは、「性質」そのものをいわば「タイプ」として想定し — したがって「イデア」というものが語られることにもなる — 、各人格においてそれが「トークン」として「現実化」されると見るが(22)、「属性」として「人格」を構成する(本質的)性質はそのようなものではない。「スタイル」という言葉を用いて次のように語られる。

人[人格]の本質、その者を実際のその者とする本質は、その者の基底的な(fundamental)性質が表現される在り方、すなわち、その者のスタイルを含んでいる。(19)

特定の「人格」において「性質」が変化するとき、そこに特定の(その人固有の)パターンのようなものが在るのである。そして変化に、このパターンに即したものとそうでないものとの区別が在るとして、「本質」とはむしろこのパターンのことであり、その範囲内であれば変化があっても「人格」は同一のまま、すなわち「あなた」のままであるのである。

だがBadhwar は、「基底的な性質」に即して「スタイル」ということを、つまり一定の性質を「基底的」なものとしてまず措定することを前提として語っている。やはり、まず一定の性質の有意化が先行するのではなかろうか。実際、— ノージックも言うように — 少なくとも人が特定の他人を愛するようになるのは、(たとえば、その人の好みの)特定の性質に即してであろう。これが「本質」(的性質)として有意化されるのであると了解することができるかもしれない。しかし、そうであれば、その特定性質が喪失される場合、それはただちに愛の終焉を導くことになる。ノージックの言もこのことは含意していないように思える。では、どういうことなのか。

こう語られている。

共有の歴史の — 愛の歴史的次元の — 価値は、主要には、その認知的・創造的機能に在る。この両者は性格と関わるものである。共有の歴史は通常、相互の性格の知識に必要なものである。そして、知識は愛にとって本質的である。共有の歴史が、人々を相互に愛すべきものにする性格を現示するとき、それは愛へと導く、あるいは愛を強めるものである。……この創造的側面のもとで、共有の歴史は愛の対象の唯一性と代替不可能性の源泉である。(22f.)

ここを我々は(大胆に)次のように理解したい。「本質」は相手のうちにいわば自体的に存在するものではない。それは愛する側の「知識」 — その可能性の条件として、相手を一定期間経験し続けること、つまり「共有の歴史」が存在するのである — として、相手のうちに「本質」として措定されるのである。したがって、相手の或る一定の(「価値」的)性質が喪失されても、別のものが「本質」として措定されてくる — これがすなわち「創造」である — のであれば、愛は継続されていくことになる。(もちろん、その「別のもの」が — 「スタイル」から外れるというかたちで — 予想もされなかったものである場合「本質」として措定することは困難であろう。その場合、愛は終焉することになるかもしれない。しかしながら、日常的には、愛はむしろ永遠でないというのが真実であろう。)それは、別の愛になるとも言えるであろうが¹、その別の「本質」が同じ人格のまさしく「属性」である限り、同一の者への愛である。² Badhwar は、こうしたかたちで「あなた」を「歴史的同一者」と規定しているのである。

三 「快樂」をめぐって — 解明(2) —

手段的に愛する者がもつ目的は、究極的には(自己)快樂である。快樂を実現させるために、それに適合的な「性質」(をもつ相手)を愛するのである。では、「目的友愛」の場合も快樂を伴うのであろうか。Badhwar は明確にそうだと、しかも「幸福は愛に内在的である」(11) — 言うまでもなく、(ここでは)「幸福」と「快樂」とは同義である — と答えている。こう述べられている。

誰かを目的として愛することによって本質的であるのは、その者をその本性によって愛すべきものであるとして知覚し反応することである。……したがって快樂あるいは喜びが、誰かをその本性によって愛すべきものとして知覚し反応することに内在的で

¹ Badhwar, "Introduction", in: Badhwar ed., *Friendship*, Cornell UP., 1993, p. 4, n. 7 に、「両者のいずれかが相補的な仕方に変化するとき、新しい目的愛が生じるのかもしれない。」という言が在る。

² 「友愛にとって自己におけるどの変化が決定的であるかは、部分的には、当の友人達が相互に何を重要だと見るのかに依存する」(8)という記述も参考になるであろう。

ある。(12)

さらに、これに説明を加えて

それ自身での目的とみなされる何かの獲得のうちに楽しみ(joy)をもたないのであれば、その場合、その何かの覚知は熟視(contemplation)ではなく、また、その何かは愛の対象ではない。なぜなら、幸福と愛と呼ばれる価値への反応との関係は必然的結合であるからである。(12f.)

とも語られる。Badhwar にとって愛は、相手の肯定的性質(すなわち価値)への快楽を伴った反応なのである。したがって、愛は「自分自身にとって善」なのである。

四 「目的」性をめぐって — 解明(3) —

しかし彼女は、その「快楽」=「善」は〈目的と手段〉という場合の目的ではないとする。「目的愛に対して幸福は手段に対する目標として関係しているのではない」(13)として、こう説かれている。

x が目的として愛される時、論理的に幸福は愛から切り離せない。異なった目的愛は異なったかたちの幸福をもたらす。これに対して、x が手段として愛される時、幸福は愛がもつ[別の]さらなる目標であり、論理的に愛なしでも存在可能である。異なった手段愛であっても、同じかたちの幸福をもたらさう。というのも、y が快楽・喜びを抱く(take)のは彼女自身の目的の満足に在るからである。(13)

愛する側がもつ「快楽」の実現という「目的」が別個に在って、その「目的」を満たすために一定の性質をもつ相手(x)を愛する訳ではない、というのである。「愛」と「自己快楽」とはいわば一つの事態の二側面なのであろう。「内在的」ということも、— Badhwar は「必然的結合」と述べているが — 言うとするなら「内的(関係的)」という意味をもって、まさしくこれを述べたものと了解できる。

五 再び「性質」について — 解明(4) —

愛と幸福とはそういう関係だとして、しかしながら、まさしくそういう関係に定位する

ゆえに（「基底的」なものに限定されるとしても）一定の「性質」が有意化されてくるのである、と我々は見ている。

Badhwar はこう述べている。

他者を快楽・喜びではなく苦痛・不満をもって見ることも在りえる。たとえば、その他者〔自身〕が苦痛と失望を抱えているときがそうである。このことを根拠に、友人関係における目的愛にとって幸福を内在的なものとするに対して或る者は異論を呈するかもしれない。そして、この異論は、まさしく他者を愛するなかで人は他者の苦痛を共有するがゆえになされるものである。このことは明らかに真実である。しかしながら私は、なお次のように主張したい。愛が他者の尊厳(worth)への反応であるかぎり、人は快楽をもってその他者を見ることから外れることはできない。その快楽が苦痛によって上回られるとしてもである。このような〔愛の〕反応の可能性を破壊するかたちで他者が変化することも在りえる。人生に対する不満が彼を不幸にし「一緒にいてもあまり面白くない」ものにするだけでなく、言うとするなら、彼を自己憐憫的、自己中心的なものにするときがそうである。そのように彼が変わるときでも、人は誠実の感覚から「友好的な関係」を保つことが可能であり、さらには、憐憫の情から一種の愛を感じることもさへあるかもしれない。だが、そうした情動は目的愛に必要な価値反応ではもはやない。(13f.)

ここで言われている「変化」とは当然「性質」上の変化である — この例では「苦痛を抱えていること」といった心的性質が挙げられているが、そうであってもあくまで「性質」である — 。その「性質」の変化によってはもはや愛の対象であり続けることができなくなることが在りえるとされているのである。そして、「快楽」が — 内在的結び付きにおいて — 得られるのは、この「性質」に即してなのである。

六 本当に「目的」愛であるか — 批判（1） —

「手段愛」と異なって「目的愛」の場合は、たしかに或る特定の快楽の実現が（目的として）措定され、それに適合的な「性質」が求められるのではないと（一応）言えるであろう。そういう意味で愛の対象は「手段」であるのではないと言っていいであろう。しかしそれは、いわば発生的に見た場合そうであるに留まると我々は考える。発生的には、他者に対する愛の開始と同時に、その他者の或る「性質」の享受＝快楽感受が始まるのであって、必ずしもそれが — 目的表象として — 先行的に想定されているわけではないと言っていいであろう。だが、Badhwar 自身、（快楽を目的としている場合と違って）愛におい

では快樂はあくまで「結果」として伴うに過ぎないとするバトラーの考察の不十分さを指摘して、こうも述べている。

自己-便益（満足、快樂、あるいは、なんであれそうしたもの）が、一定の種類の活動性[すなわち愛]の意図されぬ結果にすぎないとしても、— 過去の経験に基づいて、あるいはさらに、我々の生物学的構成に関する自然的目的論に基づいてさえ — 自己-便益の暗黙の予期が、この活動性の維持には必要である、ということが在りえる。(5)

正確には、明示的にこの「可能性」に定位すべきであると述べられているわけではないが、少なくとも、そう「可能である」と指摘されている事態が「目的愛」でないと排除されているわけではない。むしろ、発生ではなく持続という観点から見ると、（発生時に一旦経験された）快樂の予期はその愛の継続には必要であることが認められていると言いうる。

こうした、愛の継続における意識の様態としては、快樂はその（都度の）事前的内容を構成している。それは、広義には、やはり快樂目的に対して相手の性質が手段となっていることだと認めうる。だとするならばそれは — 「友愛」はそういうものだと定義するとしても — 「愛」の真義を汲み尽くしたものであろうか。

七 「(目的) 愛」に「内在」する「快樂」について、 あるいは「手段」性の二種 — 批判的解明 —

しかしながら、そうだとすると、この「手段」性は必ずしも通常の意味のものではない。Badhwar はこうも説いている。

愛に対する (to) 私の幸福の関係は、 x を見ることに對する x を見るという欲望 の関係のようなものではなく、 x を見ることに對する x を見ることの快樂 の関係である。(12)

言うまでもなく「 x を見ること」は「 x を愛すること」に相当する。「欲望」というかたちで「見る者」に（事前）措定されている「目的」に対して「見ること」が手段となっている訳ではないと説かれるのであるが、注意すべきなのは、その「欲望」の対象＝「目的」が「見ること」とは別の事態（の実現）、たとえば「気晴らしをすること」ではなく、「見ること」そのものであるということである。

では、なぜ「 x を見るという欲望の関係のようなものではない」と語られるのか。ここを我々は、先のタイプトークンの論（つまりプラトン批判）に即して、そうした「欲望」の対象が「見ること」（＝「愛すること」）そのものであって、「 x を見ること」（＝「 x を愛

すること) (強調: 本稿筆者)、つまりは x は、その「手段」となっているのであると了解する。(こう理解する場合、「 x を見るという欲望」という表現はミスリーディングである。正確には「事後的に x のうちに見られることになる或る性質を見るという欲望」とでも記すべきであろう。) つまり、「(或る性質を) 見ること」というタイプのトークンとして「 x (の或る性質) を見ること」が在るというのである。これに対して「目的愛」においては、— ここに「唯一性」ということが関わっているのであるが — 「快楽」は特定の他者を「見ること」のうちに見るのであって、そういう個別的事態はそもそも — 事前には分らないものであって — 「(目的) 表象に基づく」 「欲求」の対象として存在しえるものではないのであろう。「欲求」充足ということ、したがって、その「欲求」充足という目的に対する手段化ということの余地をなくすのなら、こう理解する他ないと我々は考える。

しかしながら、問題は、こう理解する場合、「目的愛」における相手の一定の肯定的「性質」への定位ということが、したがって「自己の善」ということが実は言えなくなるのではないのかということに在る。愛の始まりということと言うとこういうことである。先に挙げたノージックの引用文で言う「或る大人の人が別の人を愛するようになるのは、その他人の性格の故である」のだが、この理解では「性格の故」ということが成立しなくなるからである。それでも、まったくの偶然 — (運命的) 出会い!? — によって愛が始まりうるとは言いうるが、その場合、その(開始)時に初めて知覚(認知)される「性質」に即して、或る場合は愛が続いていくが別の場合は直ちに中断されるとでもいうことになる。Badhwar は果たしてこれを認めるであろうか。

八 「(目的) 愛」の対象をめぐる — 批判(2) —

逆に見て、「手段愛」の「対象」として挙げられる「有用性(utility)」(cf. 2) (有用な性質・性格) であっても発生的にはその対象への「愛」においてそれを享受することが当初予期されていなかった — 使ってみたら(付き合ってみたら) 思いのほか役に立つことが分かったというかたちで — というケースを十分想定することができるだけでなく、さらに、以下のようなケースも想定することができる。何かの為に — それに「有用」なものとして — 或るものを使用する場合でも、その使用感を享受するといった事態が十分成立する。たとえばナイフは通常、物を切るために使用される。その目的性に適合的なものが「有用」なものである。しかしそこで、その切断の際の手応えといったものを享受し、そこに「快楽」が感じられることも在りうる。その場合、その「快楽」を求めて、切断する必要もないのにそのナイフを使ってみるということも生じうる。さらに、その「快楽」がそのナイフ使用においてのみ感じられるということも在りうる。

これは、構造としては「目的愛」の場合と同じである。しかるに、Badhwar はこのよう

なものを「目的愛」には数えないであろう。したがって、形式的に目的・手段という観点からの区別は実はできないのであるが、Badhwar にとって — そもそもアリストテレスに従っても — 二つの「愛」の区別は重要なものである。我々は、「目的愛」「手段愛」はむしろ実質的な区別に基づくものであると考えている。すなわち、本質的性質に対する愛とそうではない愛として区別されているのであると了解する。

このことを明瞭に読み取れるものとして、(愛の主体ではなく) 愛の「対象」そのものに即した議論が展開されている。イプセンの戯曲に即してこう語られている。

『人形の家』のノラは、自律への自分自身の熱望を否認しながら、面白い遊戯物・柔順な妻として夫の必要の観点から自分を規定している。彼女の自己-規定は、彼女のその後の展開によって示されているように、不適切なものである。しかしそれは、それでも彼女の同一性のなにかがしかを現示している。／論理的に、まさしく誰であっても非-道具的に愛されることが可能であるのか。目的友愛のどの分析の内部にも、この可能性を許容する逆説が潜んでいる。…… [しかしながら、] 人が追求しているそうした [他人の目的の道具となるという] 目標は、彼がその目的を裏書きする場合であっても、また彼の欲求がそれを選択するという場合であってさえ、彼のものではない。…誰かが本質的に別の者の目的の道具であるとき、その者をその者が本質的にそうであるところのゆえに愛することは、その者をそうした目的の道具として愛することを必然的に含意する。そうした人物は目的として愛されることができないということが帰結する。(18)

また、上の「その目的を裏書きする場合」の一ケースとも見うる「模倣(imitation)」について、模倣的に生きている者に対しては「目的愛」は成立しないと説かれている(18)。

そうであって、Badhwar が「目的愛」の対象で在りうるとするのは、

人が彼自身として目的であるのは、彼が追求する目標・価値が、なんらかの実質的な意味で彼のものである……ときにかぎってである。(18)

と述べられているように、— 明瞭に愛の対象を人間に限定することにもなるかたちで — いわゆる主体性をもった在り方をしている人間だけである。

これは、プラトンの言うなら「公正・高貴で、よく育まれた魂(fair and noble and well-nurtured soul) (Symposium, 210c)」(19)である。しかし Badhwar はここでもプラトンの抽象化的実体主義を退けて、上の……部分で「彼のもの」に「世界との彼自身の遭遇の所産」(18)と限定を加えて、それに即して、

人がもつ目標・大望は、したがって基底性性質は、世界との彼の遭遇の結果である。
……彼の基底性性質は、不可避免的に彼の特定の、歴史的存在によって彩られている。

(19)

として、「基底性性質」＝「本質性性質」を次のように規定する。

人の本質は、その者の特定の経験から切り離された諸性質の組ではなく、この特定の・
歴史的存在を表現し、またそれにおいて表現される諸性質である。(19)

これは、換言するなら、先に確認したように、「本質」は「スタイル」を含むということである。

Badhwar のこの議論 (の運び) は — これもすでに確認したように — 「唯一性」「代替不可能性」ということを前提としてもつものである。日常的に「かけがえのないあなた」ということが言われるところから見て、それが日常的な「(友)愛」現象の解明であることは認めるとして、しかし我々は、そもそも何故そうでなければならないのかと問いたい。相手を「目的」(存在)として愛することは我々も引き受けるとして — その場合、ここは Badhwar の批判を引き受けてプラトンの愛は (結局「道具的愛」であるとして) 退けるとして — 、単に目的存在であるだけで十分「目的愛」の「対象」となるのではなからうか。近代的な意味においては — 或る解釈を採る場合のカントの「尊厳」理念においても — 「目的愛」の対象的条件はそれだけである。¹

すなわち、相手がなんであれそれ自身の「目的」をもつものであるかぎり「目的愛」の対象としうる — その「目的」の個性性とでもいったものとして、そこに「唯一性」が生起することになって、この場合は「唯一的」存在者が愛の対象となるということが成立するが、それは結果的にそうなるということであって、いわばそれに焦点が行っているということではない — のであるが、Badhwar はここに限定を加えて、その「目的」が「本質的」なものでなければならないとしているのである。(逆に Badhwar に言わせるなら、対象者がもつ「目的」が「本質」から外れてしまってもなおその者を愛する場合、 — 言うとするなら「つまらないものになってしまった者」への愛として — その愛は一種の惰性的なもの(「ルーティーン」(22))であって、本当の愛ではないということにでもなるであろう。)「内在的」ということも、先には「内的」とも了解できるとしたが、そうではなく端的に「本質的」(という意味で「内在的」)を意味するに過ぎない。先にも引いたところであるが実際こう述べられている。

¹ これは、Badhwar の立論の枠組みで言えばこうなるということであって、ここで我々が人間主義に定位しているわけではない。「別稿」の議論とも強く関わることになるが、フォン・ウリクトが言う「xの善」を語りうる存在、すなわち生物であれば十分「目的存在」として認めることができる。

我々が見てきたのは、誰かを目的として愛することによって不可欠であるのは、その者のまさに本性(nature)によって愛すべきものとしてその者を知覚し、その者に反応することである。……それゆえ、快樂あるいは喜びは、誰かをその者のまさに本性によって愛すべきものとして知覚し反応することに内在的なのである。(12)

九 再度「快樂」をめぐって「アガペー」へ — 批判(3) —

我々の理解では、ここに(再度)「(自己-) 快樂」が関わってくる。愛における「快樂」を有意化するゆえに「本質」への限定化が加えられるのであると我々は見ている。

「愛」が「情動的」現象であることは認めるとして、なぜ(限定して)肯定的情動すなわち「快樂」が有意化されるのでなければならないのか。この問いのもとに我々は、Badhwar が退けた「アガペー」を、この「(自己-) 快樂」を有意化しない「目的愛」として明確化したい。

我々もそうすべきだと考えているが、Badhwar は「アガペー」を A. Nygren に即して了解している。「そうすべきだ」と言うのは、主要には、Nygren の「アガペー」理解では、アガペーは単に特殊キリスト教的概念であることを越えて、「エロース」と対置される) 普遍的概念として了解できることになるからである。Badhwar もこれを特殊キリスト教的なものとは了解していない。この Nygren に即して Badhwar は「アガペー」について以下のよう
に要約・説明している。

Anders Nygren の指摘するところでは、アガペーの原理に基づいて組織された生は、エロースの原理、すなわち愛は善あるいは愛すべきものであるという原理に基づいて組織された生と完全に異なっている。エロースとアガペーとは、対立する「生への一般的态度」である。……／ではアガペーの本性とは何であるのか。ルターの解釈に従って Nygren は、その主要特徴を次のように総括している。アガペーは自発的で「動機づけられていない」ものである。それは「価値に対して無差別」である。そしてそれは創造的である。それは、「幸福主義的動機を伴った活動性のすべてに対立している」……のである。アガペーは獲得(gain)については少しも配慮しない。「価値に対して無差別」であるので、それは、愛のターゲットがもつ知覚される価値から促しを受ける必要はなく、また、それによって正当化される必要もない。誰かをその者の尊厳のゆえに愛することは、彼を獲得的に愛することであって、アガペー的に愛することではない。キリスト教的愛は「失われた愛」であり、「合理的計算の直接の反対物」である。

(9)¹

¹ 全般的にはニーグレン『アガペーとエロース』参照。

そして、キルケゴール『愛の業』中のフレーズを用いて、アガペーの対人間的形態である「隣人愛」に即して、

キルケゴールの言葉で言えば、「自分の隣人を愛することは、人を語の最も深く最も高貴で聖なる意味において盲目にする。それゆえ人は全ての者を盲目的に愛するのである」。(9)¹

とも説明している。

この要約において(も)最も重要であるのは、「価値に対して無差別」ということである。エロースの場合、愛は対象の性質の価値にいわば引き寄せられるというかたちを取るのに対して、アガペーはそうした価値被誘引的「動機」性の欠如において — 価値を言うなら、むしろ対象に価値を(創造的に)付与するというかたちで² — 、なんらかの「原因」によって(キリスト教的には神によって)突き動かされるかたちで対象を愛するのである。したがって、対象がもつ性質は非有意的であって、その性質の享受としての「快樂」の考量(「計算」といったものなしに、キルケゴールに従うなら「盲目的」に愛するのである³。

¹ これは、いわゆる「愛は盲目」ということを(そのまま)言ったものではない。「恋はたしかに人間を盲目にするものではあるが、それは同時にその人間を — 彼が別の人間をこのひとりの人と混同するようなことのないように! — 非常に炯眼にもするのである。このようにして愛というものはまた、それがこの一人とその他の人とのあいだに途方もない、非現実的な差別をつくりだすことを命じているという限りにおいて、その人間に対しても盲目にしている。」(『キルケゴール著作集』第15巻-118)として「自然的愛」の一種の極致を描出した後で、「しかし」として、これと異なるものとしての「隣人愛」(の盲目性)についてこの引用箇所は語られている。「自然的愛」が特定者に固執するのに対して、すべての者に向けられるのが「隣人愛」なのである。この区別のポイントは、我々の理解ではやはり「性質」というところにある。前者において「特定者」は或る一定の「性質」をもつものとして — したがって「裸の特定者」ではなく — 「特定者」なのである。この引用箇所の少し前でキルケゴールはこう説いている。「ああ、人が真に隣人を愛すべきであるならば、「いかなる人にも気を配ってはならぬ!」ということこそ肝要なのであらうに!なぜなら、対象を吟味するところのこの思慮分別は、君が決して隣人を見いだすことができない — 隣人とはまさにすべての人であり、めくらめっぽうにつかまえられた行きあたりばったりの人なのだから — という結果を生ぜしめるであらうからである。」(117)

ちなみに「すべての人」というところは、全ての者への愛、ましてや人類愛といったものを少しも含意していない。「隣人愛」とは、まさしく「行きあたりばったりの人」というその都度の特定者(のみ)への愛である。ポイントは、それが誰であっても — ということは、その者の「性質」が問題とならないということである — 対象となるということである。「すべての人」というのは、そうした意味で全ての人が対象となりうるという意味である。

² ここで「創造的」と言っても、それは、Badhwar が言うものとはいわば次元を異にする。端的に、「(何であれ)価値が在るとみなす」ということである。まさしくエロース—アガペーの対比で言うなら Helm, B. の次の言が参考となるであらう。「Brentlinger は、「我々は誰かをその者が有価値であるから愛するのか、あるいは、その者は我々がその者を愛するから有価値なのか?」というエウテュプロ-に似た(Euthyphro-like)問いを発している。もちろんエロースは前者の形態の愛であり、アガペーは後者の形態の愛である。」ただし、Brentlinger 自身の議論はそう単純でない。彼の議論については別途検討の必要が在るが、我々のアガペー — エロース対比図式との関係でいまのところ否定的に見ている。ちなみに、この(Helm)問いは、Zimmerman, M. J. 2007 の議論を受けて安彦 2008a-ch. 7-(2)=111ff. で論究したものの別表現となる。

³ ここでやや強引ではあるが、「選好」ということに一焦点を当てた「別稿」(ノートン論)との関連性を Badhwar の別稿(1993-20)で確認することができる。やや広く引用するがそこではこう述べられている。「特に、我々は友愛を隣人に対する神の愛によって鼓舞されたものとして理解できるであらうか。それがどう

「盲目的」ということは、詰るところ他者の性質の本質性・偶然性に「盲目的」であるということであって — したがって、上に記したような「つまらない者」もまた対象となりうることになる — 、他者はまさしくその「価値」性に無関係にただそこに居るもの — 「隣人」とはそういうことである。また、Badhwar が否定的に見る「裸の特定者」も、その別記述であるとも了解しうる — として愛の対象であるのである。

十 感受的事態と意向的事態 — 解明的批判 —

そもそも「愛」には、— ここを Badhwar は強調しているのだが — 対象に対する感受的事態に加えて、言うとするなら意向的事態¹ — これは心的状態であるが、これが物理的に「行為」として現われることになる — も在るのではなからうか。特に（「愛している」に対して）「愛する」という場合、これが前面に出てくる。そしてそこには、「何かを実現する」という目的性が在る。端的にはそれは「善」と総括できるが、「愛」にはなんらかの「善」を（目的として）目指す（あるいは願う）というところが在る。Badhwar は、「手段愛」の場合、「自己善」という「目的」に対して（愛の）相手が「手段」となっているのに対して、「目的愛」の場合、「自己の善」が伴うとしても、それは「愛」に「内在的」なかたちにおいてであって、相手は「手段」となっていない、と説いているのであるが、それは結局、感受的事態に即してのみ「（目的）愛」を捉えているからではなからうか。

確かに、感受的事態が同時に自己の善（快樂）となるということは事実として在りうるところである。しかしそれは結局、— たとえば「愛でる」という言い方が在るが — 一種美的（愛好）なものとして愛を捉えていることになるのではなからうか。まさしく美的鑑賞においては — Badhwar 自身「快樂あるいは喜びは……愛される人を熟視 [鑑賞] すること (contemplating) に内在的である」と語っている — 、それに「内在する」快樂が目的であって、その限りで他の目的に対して鑑賞対象が手段となるということはないとも言いうる。先に引用した

愛に対する (to) 私の幸福の関係は、x を見ることに對する x を見るという欲望 の関係

ようにしてかということを理解するのは困難である。友愛は選好的 (preferential) であるので、そのモデルは、自分の被造物に対する神の非選好的 愛ではありえない。友人を彼自身として (for his own sake)、実際そうである者として愛することは、彼をその実際の者とする諸性質のゆえに彼を愛すること であるので、隣人そのものへの神の動機づけられない愛に結びつけることは不可能である。したがってまた、友愛が神自身への我々の愛の現示と見られることも不可能である。それゆえ、アウグスティヌスに従って、友情を *frui* (目的) 愛ではなく *uti* (手段) として目的論的に正当化する以外にはないことになるのであろう。」(ちなみに、アウグスティヌス解釈においては、(人間による)「隣人愛」は結局「手段愛」になってしまうのではないのかという問題性が語られている。)

¹ フランクファートに「愛は情動的でも認知的でもない。それは意志的 (volitional) である」(1999-129) という言い廻しが在る。我々は、「願う」という事態を含むものとして、これよりは広く「意向的事態」を措定している。(本稿では、Helm2005 から引用した。)

のようなものではなく、xを見ることに対するxを見ることの快樂の関係である。(12)

という件は、まさしく、この事態に定位したものであろう。¹

しかし、「愛」には別の側面も在るのであって、我々は、感受的事態との対比においてそのうちの意向的状态（とでも呼べるもの）を取り出している。(Badhwar 自身、「友愛」の定義として「実践的關係」ということも成分として挙げていた。²)そして、エロースに対してアガペーが対比されてくるのは、この側面においてなのである。すなわち、意向として結局「自己の善」が目的とされるものと、「他者の善」が目的とされるものとの対比が存在しているのである³。この目的性は一定の反省性を前提とする。(Badhwar が言う)友愛においても、その「持続」を求めるとき、この反省性が生じている。そしてここでは、この「自己の善」が目的として措定されている。「善」を「快樂」と等置するとして、Badhwar は、アガペーにおけるこの自己快樂の不在を否定的に見ている訳だが、それは反省性の次元では結局、この自己快樂を目的として他者を手段としていることである。そうではないと語られてもいる訳であるが、それは基底的には、「愛」を審美的に感受的事態としてのみ見ているからである。

だが他方、逆に感受的事態から見て自己善の不在を、その感受的事態の一種の手段化だとして批判することも可能ではあろう。端的にはアウグスティヌスが神以外のものの「享受(frui)」を禁じて、それは「使用(uti)」されるだけでなければならないと説いている。

「使用」とは何かのための使用であって — アウグスティヌスの場合は「神(の享受)」のための「使用」である —、その「何か」という目的のための手段であるということが成立していると言いうる。ここから見て、(自己の善ではなく) 他者の善が目的とされてはいても、それは他者に対する関係そのものの手段化である、とも言うるのであろう。しかしながら、それは他者との関係の手段化ではあっても、他者そのものの手段化ではない。確かに目的とされるのは 他者の善 であって、それは 他者そのもの ではないと言いうる。しかし、他者の善とは独立に他者(そのもの)を目的とするとはどういうことであろうか。他者の目的化とは、その他者の善の目的化以外に在るであろうか。(逆に、他者の善を目的化しないとき、他者は一体どのようなものとして遇されているのであろうか。Badhwar は「内在的」ということを言っているが — その「内的」という意味では — それはむしろ、

¹ 例えば E. C. Hargrove に、「エマーソンによるなら、「芸術は一つの目的として美を目指す」、すなわち、道具的価値ではなく内在的価値として美を目指す。そして美は、自然においても芸術においても、それ自体で(for their own sake)善であり、我々に、それ自体で、かつ独力で(in and for itself)喜びを与える」という記述が在る(1992-204)。Badhwar が美的鑑賞=友愛に「内在する」という快樂は、この「喜び」のようなものである。

² 上に引用した 2003 年の別稿では Badhwar 自身「[選好的に]愛する」ということを語っている。

³ ただし「愛する」という場合、(たとえば「自分はどのような在り方をすべきか」という問いを受けるかたちで) 自分の在り方として「愛する」ということ(そのもの)を目的としている場合を含みうるが、本稿ではこのケースは捨象している。前稿(安彦他 2000-27ff.)で述べたように、そうしたケースにおいては「善」は「自己の善」である。

彼女が言う友愛関係と（自己）快樂との間ではなく、他者を目的として遇するというところと、その他者の善を目的とするところとにこそ在るのではなかろうか。）我々は、他者を目的化すると、まさしく他者の善を目的化することであると考える。

十一 アガペーの可能性の根拠

キリスト教的にはアガペーは第一には神のものである。その神と異なって人間は感性的存在である。そこでは、純粋に理性的意志は不可能であって、そこに不可避的に情動が絡んでくるとも言いうる。（神ならぬ）人間においては、なんらかの情動が「原因」となって行動（愛）が生起するのだと見ることができる。我々は、「同感(empathy)」ということここに位置づけることができると考える。情動が行動を引き起こすとして、通常はそれは自己に生起する情動そのものである。しかるに、「同感」概念が取り出したのは、他者の情動が（そのまま）自己において生起し、その情動が人を動かすということである^{1 2}。その意味では、他者の情動が（自らの）行動を引き起こしうるのである。³

十二 利他主義としてのアガペー

他者における情動は、通常、その他者をしてその者にとっての善を導くことになる。たとえば「喉の渇き」（という情動）は、水を飲むという行動を介して「渇きが癒える」という善を帰結させる。「同感」において、この他者の「渇き」が自己の「渇き」として感取さ

¹ ちなみにカントの義務行為の場合は、相手のうちに生じる情動は非-有意的である。たとえば相手のうちに「苦痛」の情動があるとしても、同情というかたちでそれに反応した行動をなすのではなく、「苦しんでいる者を助けよ」という「道徳法則」を「義務」として義務感から行為することが求められている。（ここでも「道徳法則」に当てはまるケースとして了解されるために相手が「苦しんでいる者」として、その意味で相手の「情動」が知覚されているのではあるが、その（情動）知覚はいわば — フッサールの用語を用いるなら — 「中和化」されている。知的なものへと「変容」されている。）

² 先に引用したところであるが、Badhwar は「他者を快樂・喜びではなく苦痛・不満をもって見ることも在りえる。たとえば、その他者〔自身〕が苦痛と失望を抱えているときがそうである。このことを根拠に、友人関係における目的愛にとって幸福を内在的なものとするに対して或る者は異論を呈するかもしれない。そして、この異論は、まさしく他者を愛するなかで人は他者の苦痛を共有するがゆえになされるものである。このことは明らかに真実である。」と語っていた。Badhwar はいわば「共苦」という — 「快樂」の反対の「苦痛」が感受されている — 感受的事態に留意しているのであるが — そして、これはBadhwar も退けるであろうが、苦の「共」という事態に一種の「快」が実現されるという見方も在りうるが —、我々は「同感」をそうした、自分の感受的事態を（も）有意化する — したがって「共」ということが語られてくることになる — ものとしては位置づけていない。（逆に、「共感(sympathy)」はそうした事態を指示する言葉だと了解することができる。なお、ここでアダム・スミスの「共感」を念頭に置いている訳ではない。そもそも彼の「共感」概念は「同感」と未分化のものでもあって、別途検討の必要が在る、とのみここでは述べておく。）

³ その生物学的基底として本能を、また神経科学的に「ミラー・ニューロン」をここで語ることもできるであろう。

れるわけであるが、しかし、— 自明のことであるが — それを引き起こす行動は、「自分が水を飲む」という行動ではなく、「相手に水を飲ましてあげる」という行動である¹。

この、相手の情動が自分の行動の原因となるということは、そのものとしては前-反省的なものである。しかし、それが反省的な形態を採ることもある。我々が意向論的次元において「アガペー」を有意化したのは、この反省性の次元においてである。そして人は、こういうかたちで、他者の善を目的とする利他行動を行うことができるのである。

その善の実現として、それ自身（別の）情動である「快樂」が相手のうちに生起するとも言いうる。そして、いわば二次的にこれが自分の「快樂」を帰結することも在りうる。言ってみれば「人が喜ぶのを見て自分も喜ぶ」という事態が成立しうる。我々の例で言うなら、「共感」系の場合は、「渴き」（あるいは相手の「渴き」を感受する）という「苦痛」からの解放としての「快樂」が目指されるという事態も在りうる。Badhwar なら、（さらに）これを有意化するであろうが、しかしアガペー概念にはその成分は含まれていない。

「利他主義」に関する厚生経済学（環境経済学）起源の分類を用いるなら、アガペーが「真正(genuine)利他主義」であるのに対して、この事態に定位するものは、— 「愛」であるから一応「利他主義」とするとして — 「純粹(pure) 利他主義」か「不純(impure) 利他主義」である。後者が専らこの二次的自己快樂を目的とするのに対して、前者は他者における快樂実現をも目的とするものである²。Badhwar の愛の「手段性」「目的性」の区別は、好意的に見てこの区別だとみなすこともできよう。これに対してアガペーは、「真正利他主義」として、専一的に相手の快樂実現のみを目的とするものである。^{3 4}

¹ あるいは、人は他者の否定的事態を「憐れんで」行動を起こすとも言われるが、そうした憐れみ(pity)は（自己の）情動としては反省的（二次的）なものであろう。

² 「利他主義」の類型化については、拙稿としては 安彦 2005a, 2005b 参照。

³ 義務行為遂行に或る種の肯定的情動が伴うことはカントでも認められている。（具体的には、『実践理性批判』で語られる「消極的適意」（＝「満足」）「尊敬の感情」、あるいはより端的に『人倫の形而上学』で語られる「道徳的快」のことを想起している。これらについては別途の考察を要するが、ここでは、それらは他方で語られる“*sympathia moralis*”のことではないとだけ急いで言っておきたい。これは先の註で言及したまさしく「共感」系のものである。）別稿 2008a-n. 22=121-n. 1 では、カントにおいても結局この情動の生起が目的とされている可能性を指摘した。これに対してアガペーはそうした肯定的情動をも目的としはしないものである。ちなみにカントが「理性の事実」を言うとき、それは — まさしく端的な「事実」＝「無根拠」として「快樂」目的を根拠としてもたないものとして — 義務意識にこの感情的目的性が伴われない場合である。これに対して言うなら、「同情」（からの行為）はいわば「感性の事実」である。安彦他 2000-ch. 4 で我々は、「それ [愛の道徳] は恐らく理由づけ不可能であろう。換言するなら、「愛」は欲求を動機とせず — 一つの本能であって？ — その充足をもって理由とはできないのである。」と述べたが、そこで言った「本能」も — 先註の生物学的意味での「本能」ではなく — この事実性の意である。

⁴ 因みにアリストテレスの友愛論そのものでは、結局「利己主義」となるのではないかという異論に対して、相手の — あるいは、むしろ相互の — （我々が Badhwar の主張に即して取り上げた）「本質」への定位に即して、その「本質」としては自他の区別はいわば無化されるのであって、そこでは「利己主義」「利他主義」という対立がそもそも止揚されていると説かれている（土屋 1990 参照）。これは、高橋久一郎が言うように一定の「形而上学」を前提とするものである（1997-25）。Badhwar は — 日常的了解到に定位するかたちで — この前提を退ける立場で論を展開している。しかしその限りで、結局「利己主義」的要素が残らざるをえなくなっていると見ることもできよう。

おわりに

本稿は、筆者としては、冒頭に記したように — Badhwar 理解に対しては外的であるが — ノートンに関する「別稿」への補強を狙ったものである。この点から我々は、ノートンの言うとするなら「精神的人間中心主義」と Badhwar の主張との相同性を確認しておきたい。

Badhwar が言う「目的愛」「手段愛」は、実は、(形式的に) 相手の善を目的とするものと自己の善を目的として相手を手段とするものとして区別されるのではなく、端的に共に自己善を目的として、しかし一方の相手の本質的性質への愛において自己善を享受するものと、他方の相手の偶然的性質の愛において自己善を享受するものとの区別である。

元来(環境倫理としての)「非人間中心主義」と「人間中心主義」とは自然を目的とするものと人間の利益のために自然を手段とするものとの対比を退けて、Badhwar の友愛論と相同的に、利益=善(便益)を(彼女の言う「本質的」なものに当たる)精神的なものと物質的なものとに区別し、前者に定位するものとして「弱い人間中心主義」を主張している。

ノートンは、精神的利益の実現が同時に自然の保全(自然の利益)になると説き、「転成的価値」概念によってその弁証を行っているのだが、これを Badhwar の本質への愛=自己善と重ねるなら、その「本質」が(相手の)客観的性質であることに相当する。しかし、Badhwar の場合、この客観説については微妙なところが在る。むしろ逆に主観説的に「本質」は愛する側によって措定(「創造」)されるものだと見られているところも在る。我々も価値論一般としては主観説の方が妥当だと見ている。そこからするなら、ノートンの「転成的価値」概念は、— Badhwar が事象分析的に忠実であろうとして、その分、曖昧であるのに対して — 主観的なものを客観的なものと偽装したものだと批判できる。(それは、自己の価値観を絶対視するということでもある。)

最後に本稿筆者のこの間の「倫理性」概念分析の作業と関連づけるなら、Badhwar のエロース系の倫理とアガペー系の倫理という基本類型を取り出し、さらに前者を我々が言う「自己善の倫理」の一具体形として位置づけることができる。これに対して、後者を(我々が言う)「善き世界の倫理」に結びつけることは、なお考察が必要なところである。この点についてはさらなる論究を約束して本稿はここで閣筆としたい。

引用・参考文献

安彦一恵 2005a: 「論点のさらなる整理のために」(『倫理学年報』第54集)

— 2005b: 「いかなる倫理が「私」を超えうるのか — 公共性と倫理 — 」(『dialogica』第8号)

- 2008a : 「人間中心主義 vs. 非-人間中心主義」再論 (『dialogica』第 11 号) (微修正版 : in: 安彦一恵『「倫理性」概念の社会倫理学的研究』(平成 17 年度～平成 19 年度科学研究費補助金 (C) (2) 研究成果報告書) 2008)
- 2008b : 「「倫理性」概念の再構築」(安彦一恵『「倫理性」概念の社会倫理学的研究』(平成 17 年度～平成 19 年度科学研究費補助金 (C) (2) 研究成果報告書)
- 安彦他 2000 : 『なぜ悪いことをしてはいけないのか』(所収拙稿) ナカニシヤ出版
- Badhwar, N. K. 1987 : "Friends as Ends in Themselves", in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 48-1 (本稿は Soble 1989 に再録されている。「元の論稿に対する約 10 箇所の修正を含む」(165) と記されているが、この修正箇所については本稿筆者は(入手したばかりであって) 未確認・未検討である。)
- 1993 : "Introduction", in: Badhwar, ed., *Friendship. A Philosophical Reader*, Cornell UP.
- Frankfurt, H. 1999 : "Autonomy, Necessity, and Love", in: *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge UP.
- Hargrove, E. C. 1992 : "Weak Anthropocentric Intrinsic Value", in: *The Monist*, 75-2
- Helm, B. 2005 : "Love", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
- キルケゴール (武藤一雄/芦津丈夫訳) 『キルケゴール著作集』第 15 卷 (愛の業 第一部)、白水社、1964
- Soble, A. 1989 : *Eros, Agape, and Philia. Readings in the Philosophy of Love*, Pargon House
- ニーグレン 2007 : (岸千年/大内弘助訳) 『アガペーとエロース』(全 3 卷)、新教出版社 (オンデマンド版。初版は 1954, 55, 63)
- 高橋久一郎 1997 : 「アリストテレスの友愛論」『千葉大学 人文研究』第 26 号
- 土橋茂樹 1990 : 「アリストテレスのフィリア論 — 自己愛と友愛 — 」『哲学』第 40 号 (本稿では net 版を参照した。)
- Zimmerman, M. J. 2004 : "Intrinsic vs. Extrinsic Value", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

安彦論稿の電子版については、<http://www.edu.shiga-u.ac.jp/~abiko/gyouseki/paper.html> からアクセス可能である。また *Stanford Encyclopedia of Philosophy* は、言うまでもないことであろうが電子百科事典であって、<http://plato.stanford.edu/> (他にミラー・サイトも在る) からアクセスできる。

本稿は平成 20 年度学術振興会科学研究費補助金による研究の成果の一部である。