

Title	自我論と人格主体論の現象学的再考：社会福祉的人間観の要諦における深化的考察
Author(s)	牛津, 信忠
Citation	聖学院大学論叢, 25(1), 2012. 11 : 175-198
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4181
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

〈原著論文〉

自我論と人格主体論の現象学的再考 ——社会福祉的人間観の要諦における深化的考察——

牛 津 信 忠

抄 録

われわれは、第Ⅰ部として人間における自我領域と人格領域を区分してそれぞれを理解するとともにその関連性を追求する。

まず、第一章において、M. シューラーが言う人格にかかわる精神と、さらに自我領域としての生命について理解していく。この章の考察により、自我論の位置づけを明らかにしていきたい。

次に自我論を大成したともいえるカントの自我論を踏まえ、フサルやメルロポンティのいう自我の認識を検証し、それをベースにしてマックス・シューラーの自我論に言及し、その特性とともに、自我の限界を超える人格の働きかけを再認識していきたい。

こうして人格論を位置づけた後、章を改め、身体、生命および自我の統一中枢としての人格について詳しく解明する。さらに人格と自我の不明確なままである関係性に分析のメスを入れていく。それにより、自我論の批判的深化としてシューラーの人格論の意義を確認する。

そこではシューラーの共感論における他我認識を注視しながら、彼の主著のひとつ「形式主義」における人格とカントのいう超越論的自我を比較究明していく。それに引き続き、精神中枢の人格と生命に位置する自我の二元論からの離脱を考察する具体として、作用としての統一体についての考察を深める。そのなかで媒介項ないし媒体についての議論をなすとともに、さらにそこにある作用連関が結果として自我領域に現れ出ていく状態を考察する。それにより、生きられてある通徹ないし相互通徹（フィヒテ）を基盤にして自我ないし生命領域における実態としての関係性が明らかになる。さらに、メルロポンティの形而上学についての考察を通じてシューラーの主体論への導入項について触れていくことにする。

キーワード； 自我， 人格， 問主観性， 通徹（Durch）， 統一作用， 形而上学

第Ⅰ部 人間における自我と人格

序

第1章 M. シューラーの精神と生命——自我論の位置づけの再認識

第2章 自我論の現象学的解明

人間福祉学部・人間福祉学科

論文受理日 2012年7月31日

第3章 「身体—生命—自我」と「精神の統一中枢としての人格」

第4章 精神（人格）と生命（自我）の二元論からの離脱——作用の統一性について

第Ⅱ部 自我と人格のトボスへ至る道程

第5章 福祉の人間学の視点から主体理論を再考する——問主観性論の本意の考察

第6章 アリストテレスの福祉論からの示唆——位相的現実としてのトボス

第7章 西田幾多郎の人間観からの示唆——哲学的位相性と場の理論

第Ⅲ部 相互包摂と志向性・意識の展開——トボス形成から展開へ

第8章 人格主体と自我の相互性の場——相互浸透から高揚へ

第9章 社会福祉の場の形成とトボス論——自我から始まる主体化の条件設定

第10章 社会福祉の人間観——問主観性の段階性（自我～人格主体～秘奥世界へ）

結章 人間世界におけるトボスの展開——福祉の人格主体論

——エンパワーからリカバーへと進む人的本質への帰還

（本論考は、紙幅の都合で、三部構成とし、本号ではその内の第Ⅰ部のみを掲載している。Ⅱ部、Ⅲ部は次号以降に順次掲載予定である。）

第Ⅰ部 人間における自我と人格

序

本稿では、社会福祉という総括的表現において人間の生活問題を取り上げるに際し、主たる対象領域となる人間における自我領域をより本質的に考察するが、そこにおいて自我と人格とを区分するという視点に立って理解の明度を挙げた究明をすることの重要性を説く。それによって福祉論上の人間存在の態様がより一層明瞭になり、社会福祉、とくに援助技術および福祉施策上の人間への対応力を高度化し、実質的な支援力の増強につながる事が期待できる。言うなれば、本論は福祉の実践領域と連動している人間観を本質領域にまで遡って問うことにより、実践上の活動そのものを、浮動散逸的なことなく、現実適合的にしかも活動の全体をより堅固に統一性を持たせ、それにより社会福祉学を学問的に強化していこうとする目的を持つ。

すなわち、それは、上述したように、人間学における自我論という科学的に解明されることの容易さゆえに、その科学的接近が現実により緻密になされている領域と、科学性が到達できない領域の論（これをシェーラーにしたがって「人格」領域とする）を明確に峻別しながら、しかし両者の関連性を追求することにより、福祉的個人対応、福祉的な集団対応、福祉的なコミュニティにおける生活問題への対応等を人間の實質に即した実践とし、その問題対応における実効力を上げていく。目的に沿いながらも、本質論へ至ろうとする論の進行に伴い、本質と本稿の目的は本質還元のプロセスとしての福祉論の現象学的究明という方法論上のベースに立つことになろう。

こうした議論は、論理性を高度に保持した形では、マックス・シェーラーによって提示された人

問学に基づくのであるが、それは本文で詳しく触れるように形而上学的であるとして、その現象学的側面の有意味性を剥奪されるかのごとき憂き目を見ている。こうした批判的見解を受け止めながら、その現象学的側面を論の中において貫徹することによって、シェーラーの議論の本来性が際立ち、その示唆する事柄の価値性を明らかにしていく論理的推移が辿られることになる。

第1章 M. シェーラーの精神と生命——自我論の位置づけの再認識

議論展開のはじめに、シェーラー (Scheler, M.) の人格と自我、精神と生命、精神と身体、および心と身体の図式的把握を示唆的に見聞しておくことにする。

シェーラーは自我を心的生を中心とし(彼は「精神は心的存在ではない」とする)、これを心的本性の4段階に類別して描く。金子晴男は、このことに関して次のような図式的な内容を示している。(1)無意識・無感覚・植物的生としての感受衝動の段階、(2)低次の動物的生としての本能の段階、(3)条件反射的行動の生としての連合的記憶の段階、さらに(4)環境の変化に適應できる動物の生としての実践的知能の段階の4段階である⁽¹⁾。この諸段階を通じて自我は心的・物理的対象とかわる。シェーラーは、この自我領域に対して精神が統合志向性の中心作用としてかわるとするが、その精神の中核を「人格」とし、自我と明確に区分するのである。さて、生命はこの精神の統合作用のもとにあり、その影響下において自我と物的身体、身体魂と共存している。これを可能にしているのが身体統一性としての統一力である。この身体統一性は外的知覚および内的知覚を備え、環境との関係性を持つ。これがシェーラーの説く自我と人格についての概要である⁽²⁾。

ところで、人格は、統合作用の中心であり精神の中核とされる。それは決して対象化されることがなく作用として存立し、理解を通じて存在を知ることができる。この人格の統一性のもとに自我を含む身体統一性が位置づけられるのであるが、シェーラーにおいてはこの人格の存在性が、個人的人格の社会性を経て、総体としての人格へ、さらにその総体性に含まれる秘奥人格という宗教的人格性へと高度化していくという描かれ方をしている⁽³⁾。それは、あたかも精神の飛翔と、自我の存立する生命領域との、精神と生命の二元論的存立を明証化するための道具立てであるかの如くに見えるのである。

われわれはシェーラーにおける精神と生命の領域における思索に議論を集約するところから自我論と人格論の二元論克服の道に関する議論を開始していくことにする。

シェーラーは、上述したように心的生を中心として自我を位置づける。いわば人間の心の世界として把握できる内容世界は自我領域として認識されている。この自我論上の人間存在と呼び得る領域は、生命の流れの実態として生き生きと、その情動の流れをも加味されて描かれている。それは同情さらには共感の機能としても、われわれの目に映じて科学的に捉えることができ、具体的にその内容を記述していくことのできる領域である。

この「自我と生命」の領域に関する論から「精神」の領域に関する理論への説述は、シェーラー

における自我と人格のそれぞれを明瞭にする視座を与えている。それは図式的に区分の基軸として明示される。シェーラーにとって生命に対応するのが、身体・自我・物的身体・魂に他ならない。そうして精神に対応するのが人格と身体であるとされている。ここにおいて統一体としての身体が生命と精神の個体化に即して両者との関連をもって存立している。シェーラーの言葉を用いると「身体という統一体は外的および内的な知覚からなお全く独立的に直接的に直観的な、実質的に同一の内実として、また全体として、私たちに与えられている」として、次に、身体が環境世界に対する本質的な相対項とされると同時に統一体としての身体は人格に対立する⁽⁴⁾。しかし「〈人格〉対称面における本質的な相対項として対立するのは〈環境世界〉ではなく〈世界〉である」とするのである。続いて自我については、物体としての身体とされ、死せる物体に、また魂は身体自我に対立する。こうして、相互に区別された次のような対立項の図式が描かれる⁽⁵⁾。

- 1 人格——世界
- 2 身体——環境世界
- 3 自我——外界
- 4 物的身体——死せる物体
- 5 魂——身体自我

上記1に示されるように、人格一般の事象相関態としては世界が位置づけられる。当然、個における人格「個的人格」には個的世界があると理解される。これはまた社会的人格としての「総体人格」においても同様である。しかしこれらの世界は「一つの世界の、人格の世界の部分としてはじめて十分に具体的となる」。こうした世界は「その本質的構造において、事物本質性の間に存立している本質連関と構造連関とにアプリオリに結び付けられている」とされている⁽⁶⁾。

「あらゆる〈人格〉に〈世界〉が、あらゆる世界に人格が対応するならば、具体性はただ単に現実的なものの経験的な現実存在のみならず現実的なものの本質に属している」⁽⁷⁾。

ここにおいて、唯一の同一的・現実的世界という理念——これが「大宇宙（マクロコスモス）」とされ、その内にあるものとして、小宇宙（ミクロコスモス）が存在する。個的な人格世界が大宇宙の部分とされる。

すなわちこの大宇宙たる世界の対立項は「無限的な完全的精神人格」とされ、この作用が、可能的人格の作用へと「作用現象学の本質規定に従って」与えられることになる。シェーラーによると「神の理念は本質連関に基づいて世界の統一性と同一性とともにも与えられている」。この「神そのものの理念を現実的に定立するきっかけを与えるのは具体的人格のみである」。具体性は現実性の本質そのものに属する。その世界の統一性や唯一性は、「これら人格の、諸人格中の人格に対する可能的な共同体すなわち神との共同体に基づいている」。このようにシェーラーの人格と世界の相関態は、彼の神学的態度と緊密にかかわりながら定立されている⁽⁸⁾、といえよう。

これと区別され身体と環境世界の概念が提示される。それらが、人間（個人）と環境世界の正確

な意味として人格と世界の所与性に対応して確定される。いわく「〈個人〉と〈環境世界〉という区分は心的物的には無差別であり、したがって各個人は自分自身においてと同様に自分の環境世界においてもまた〈心的〉構成部分と〈物的〉構成とを有する」とするのである。さらに「個人の物的環境世界には、他のものに加えて彼の物的身体もまた、それが外的知覚の諸現象において彼に与えられている限りにおいて属する」。また「統一体としての身体」は「諸作用の統一体」としての「人格」に対立している⁽⁹⁾。次にこの統一体としての身体の関係領域と関係性が問われるのであるが、それは「その時に応じた何かについての意識およびこの意識の様式や様相との対象領域に所属する」とするのである。まず身体は「その直接的な総体知覚が身体魂という所与性ならびに身体物体という所与性を基礎づける」根本現象である⁽¹⁰⁾。こうした認識のもとに、シェーラーは、念を押すように身体と環境世界についてそのそれぞれが、「〈心理的〉と〈物理的〉との区別の前提ではない」と明示しながら、まず、「身体性」はそれに「所属する心理的自我を顧慮せずに原理的に与えられうる」。さらに「我々はあらゆる心的体験のうちに自我性を把握するために何らかの所与性を原理的に通過することを必要としない」⁽¹¹⁾と。まさしく「心理的体験はそれぞれ自我の全体性を別様に規定するが自我そのものは継続と相互外在のうちに存しないものとして持続することも中止することもできない」⁽¹²⁾。

次に、自我の多様性と身体の間で成立する関係の根本規定について、シェーラーは、真実の「自己のうちにある相互内在」「自我の外部ではなく自我のうちにある体験の真実の存在を提示する心理的多様性、またこの多様性における結合様式の存在を注視する」と、説いている⁽¹³⁾。

こうした自我の構造的把握のもとに、その存在特性への言及がなされる。

シェーラーは彼の人間理解において、人間を「本質的に社会的存在」として捉えている。「社会は個体の中に最初から内的に現存している。」「そのため人間は外的に社会の一部であるだけでなく、社会もまたそれに関連する成員としての人間の本质となっている。」したがって人間には「自己と他者とに分化する以前の共通な根源」たる「自他未分化の体験流」が内在している。すなわちそれゆえに「他者の意識が自己意識に先行し、体験された心的生の全体の流れから個別的なものは次第に自己意識に達し、自他の分化もそこから説明された」。このようにしてシェーラーは、人間存在を関主観的な、しかも他者から自己に至る間主観的存立性のもとに描くのである。それゆえ、自我は、他者意識の流れの総体ともいえる自他未分化の体験流からの分化ないし特殊化を経て成立をしていくことになる。それは本質的に関主観的存立構造を保持しているといえる。上に記したようにこの自我領域は人間科学によって把握することができる。しかし「自我を中心とする心的領域に制限される」⁽¹⁴⁾。これが生命の心的領域のシェーラーによる把握である。

シェーラーは、このような自我の把握に相對して、精神の領域とその中枢としての人格の把握をなすという前述してきた捉え方をしており、これが彼の人間把握の特色をなす。それは、著名な「世界開放性」の概念を根源としている。この議論は、自我にもう一本の基軸を加えて、表面的にはど

う見ても二元論的な立論としか思えない思索である。

彼は人格の非対称性および対象化の不可の主張によって人格を形而の世界から完全に飛翔させるかのごとくである。曰く「人間は環境を超えて世界に開かれており、世界を超えたところから、それを対象としてとらえることができる。」「人間は世界を超越したところに自己の作用中枢を持ち、一切の行動に作用統一を与えることができる」とし、シェーラーは、この領域を「人格」と呼ぶ。彼はまさに「人格の非対称性を力説」し、「人格に対する認識」というと、究極においては「理解」に求めるのみである。さらに「(精神的)人格は」「客観化できない存在でありまさしく作用と同じように現存在に関してもっぱら共同一遂行を通してのみ、存在に参与しうる存在である。」それは「知そのものが……対象化しうる存在への存在参与であるにすぎないからである」という⁽¹⁵⁾。こうしてシェーラーの生命と精神、自我と人格の二元的構図が形而上学的な論としか言えない形で示されるのである。

しかしこれは単なる形而上学なのであろうか。二元論としか見えない把握を、さらに現象学の方途を徹底させるときに、シェーラーの提示する内容を現象学によって掘り下げていき、そこにおける説明の尽くされていない足らざる内容を補いながら、一貫した論理構成へと再構成をしていくことはできないのであろうか。

シェーラーの豊かな可能性の一層の開花的定立を求めながら論を進めていくことにしよう。

ここでカッシーラーのシェーラー批判に視点を当て、その思索によってシェーラーと彼の生命および精神に関する論点明示を試みている金子の議論に触れる。それが上記したわれわれの問題意識にとってきわめて示唆的であるからである。カッシーラーはシェーラーの生命から精神への発展（ないし高揚）の否定論に注目する。シェーラーは人間を最広義の生命の外部存在としてみる。人間は生命一般に対立する原理のもとにある。従って生命の自然的な進化によって人間が成立するのではないとする。それは、生命に対して否定的に存立している精神の存在ゆえである。精神の活動と生命の基本方向とは相反するとされる。「精神的存在の根本規定は、生命的なものの魔力・抑圧・依存からの解放。自由。免除である」。すなわちこれが前述した人間の「世界開放性」である。これは衝動や周囲世界からの拘束から自由であり、かえって世界を所有する。そうして世界を見ることができ、これに抵抗し反応することができる。この精神は、それ自身は無力であり、その力を生命から取り出すとみなされている。そのため精神は、「それ自身の理念構造と意味構造において、生命の諸力に特定の目標を支持する」のみである。この点、理念を単なる課題としてではなく、「実体的な力」としたヘーゲルと大きく異なる。ヘーゲルとの対立点は次のシェーラーの言葉に明瞭である。「人間の精神と人間の意志の力は指導や管理以上の意味を持つことができない。」⁽¹⁶⁾

このような精神の作用は、強要ではなく、導きや指導という形の方向づけに近いといえよう。それはアリストテレスの言う「純粹な作用」(actus purus)とも見える。精神は方向づけの作用ではあっても、力ではありえない。無力である。とするならば、そこに生じる関係性の存在さえ否定さ

れることになり、したがって生命への影響そのものが否定されることになる。

その関係性が、もし何らかの形としてはあるということができればなら、そこには、精神と生命のシェーラーが伏在させてしまっている前提のもう一步踏み込んだ本質還元が必要になるといわざるを得ない。

ところで、上述したシェーラーの言う精神の主軸たる人格は主体であり、これが生命の主体である自我主体との間で、間主観的人間の内部構造を形作る状況にわれわれは論の進行の中で注視することになる。そのプロセスの内実は動物的存在からの引続く進化の継続の中にある生命の特性の形成に影響を与えられつつ、精神ないし人格の統合性と間主観性の相互的営みとして発現されていく様態そのものである。その相互的作用を「二重の運動」、「引力と斥力の絶えざる交替運動」などと捉えることもできるであろう⁽¹⁷⁾。われわれはこれを間主観という主体間の自我と精神のそれぞれの存立体の間における相互性のもとに捉えていく。この議論は、次章で自我論を現象学的に紐解く作業をしたうえで、3および4章でさらに論理的な深化を伴い展開される。

第2章 自我論の現象学的解明

ここでの議論は、前章の自我の領域論を、さらにいくつかの論理的関連性を持つ自我論を交え考察を進めるなかで、より明瞭にすることを目途とする。そのために自我論を現象学的に紐解く作業をしておく。

近世を経て「自我 (ego)」は、意識に捉えられた自己の像という段階から、この自我を捉えて(対象化して)これが自我であると認識する、カント (Kant, Immanuel) 流の表現に従えば「超越論的自我」と捉えられる自我そのものとの働きが二重に捉えられることになる。これは働きでしかなく実態ではないが、この働きの側に、次第に主体としての位置づけが与えられるという推移が堅固に見られるようになる⁽¹⁸⁾。カントは、二重の自我を「多様と統一、内容と形式、規定されるものと規定するもの、感性と悟性」といった特性において表現していく。この後者の統一という形で規定する自我は、主体性、同一性、普遍性を持ち、したがって個別性においては従来の自我特性から外れることになる。そうしてこの後者における自我の当為性(自律)において「人格」が成立する、とカントは考えている。このカントの自我理解に対し、フィヒテは、この個別性の側面に明確に光を当て、普遍的自我を個別的制約のもとで、自我の個人的意識と結びつく捉え方によって自我の個性を説くのである⁽¹⁹⁾。

しかしフィヒテにおいても、「理性的生が現実化されるための場として個人が」重視されるに留まる。さらにカントの自我論を少しく分析的に見ておこう。カントにおいては「我」が世界のすべてを構成する。それは外的世界をも、内的世界をも含みすべてを構成する能力に他ならない。すなわち、カントにおける自我論とは、彼の「超越論的な自己認識における内実解明、ないしその在り方の解明」であった。このようにして、カントにおける「超越論的統覚」としての「自我」の位置づ

けが与えられる。この構成の上において、自己や他者との内的な経験が現実・具体として姿を明らかにしていく⁽²⁰⁾。

シェーラーは、カントにおいては「我考う」を「対象一般の理念の根本条件とみなした」とし、その論への批判を展開する。ここにある「自我」を、シェーラーは「対象の統一のために追加された相関概念ではなく、その統一性と同一性は対象の統一性と同一性の条件である」としている。すなわち「あらゆるものが、自我によって同一化される」。このように自我は対象の同一性の根源としての位置を与えられている。自我の作用が、あらゆる「対照的な経験統一の根本条件であり、同時に（略）対象一般の理念の根本条件」としてシェーラーはカントの自我論の総括理解をしている。

次にフッサールによる自我の論議に目を転じると、彼は自我を志向的に働く意識活動として捉える。「自我は、それ自身のなかに思惟作用と思惟対象との差異を発生させつつ、同時にその両項を関係づける」。また自我は、そうした対象に相対し意味付与的に構成し、そのようにして「対象を個人的に経験させる超越論的主観性」である。こうした「フッサールの言う自我は、特殊や偶然を総合統一するような、普遍的で目的論的な理性を予想」させる⁽²¹⁾。

ところで、フッサールとカントの自我認識を純粹自我に焦点を当て、フッサールの視点からカントを検証する試みを注記（注22）しておく。この作業により、フッサールの現象学的考察の強化が図られることを期するものである⁽²²⁾。

注記のようなフッサールによるカントへの批判的見解は、自我論についてのカントによる根源的理解にも同様に適用できるものであり、それがシェーラーにもかなりの部分について引き継がれているといえる。

カントの言う「超越論的主観性」としての自我を、シェーラーは純粹に形式的としており、これは感性が受容した偶然的で相対的な実質と異なり、形式的、理性的である、とする。これに対し、シェーラーは自我を、主観的、形式的なものが実質的であると説き、感覺的、情緒的なものが強調され、それが表出されるのが人間の間に現象する間主観性という本質領域としている。すなわち情緒的側面にこそアプリアリがあるのであり、カントの言うように純粹に理性的側面においてはなるとする⁽²³⁾。このようにしてシェーラーにおける自我は、心的生の中心と捉えられる。これは明確な人間の内的機能としての五感や感情、身体に即した共楽や共苦などを含む領域である⁽²⁴⁾。それではカントの言う根源的統一作用「統覚」はシェーラーによってどのように捉えられているのであろうか。シェーラーはこれをも、確かに多様な知覚内容を統一していく作用ではあるが、「思惟する自我」に特有な理性作用の遂行とみなしている。彼は人格に統一作用を認めるのであるが、それは統覚の統一作用をさらに超え出た本質的統一・統合作用であるとされる。人格はすべての存在を基底づける人間全体にかかわる存在統一なのである。これに対し自我は対象の知覚において自己の内面を把握する場合に、心理的自我にかかわっており、それゆえに自我は心理学的考察をなしうる領域であるといえる。しかし、人格は、知覚を超え、超意識的存在たる統一作用としてあり、心理学的

に対象化して把握することができない⁽²⁵⁾。

自我論をさらに深めてゆこう。自我論上の人間把握においては、自己認識がまず前提にされ、その心的領域そのものは、内的知覚と直観によってもたらされる。それは総じて自我個体とその体験を前提とするということによって可能となる議論である。もしこの前提を、さらに現象学的に推し進め、体験的事実による把握に基づく努力を進めるならば、という問いを深め、シェーラーは体験の所与性が自己と他者に分化する以前の「自他未分化な体験流」という「根源的心的領野」の存在に至る議論を展開していく⁽²⁶⁾。

人間の体験は、自己と他者においては両者に区別できない混合した流れがあり、この中で「徐々に固まって形をなす渦巻きがはじめて形成され、この渦巻は、ゆっくりと絶えず新しい流れの諸要素をその輪の中に引き入れ、この経過の中で順次にまた非常に漸進的にさまざまな個体に秩序が与えられていく」とされる。このプロセスの中では、次の三つの命題が常に機能している。①すべての体験は常に自我一般に帰属する。②自我個体があらゆる体験において現在している。③自我性と汝性の存在があるが、体験が帰属する自我個体の第一次的所与においては、自己が他者の体験を自身のもとして体験する⁽²⁷⁾。かくして「人間は自己自身においてよりも他人においてより多く生きているし、かれの個体におけるよりも共同体においてより多く生きている」⁽²⁸⁾という主張がなされる。こうした考察の例証として、シェーラーは「子供の生活の諸事実」および「民衆のあらゆる原始的な心的な生活の諸事実」を取り上げている。その中に「心的生命の流れ」から次第に自分自身を発見していく姿の中に「他人においてより多く生きている事実を発見していく」⁽²⁹⁾。彼の間主観性論は、このように自他未分化の「渦巻き」の中から個体に秩序が与えられていくという主張なのであるが、その議論を一層明確化させていくためには「自他の体験の区別」の可能性を問うこと、および自我と「他者の心的生活の知覚」についてさらに問うことが求められる⁽³⁰⁾。ここで内的知覚と外的知覚の問題が取り上げられる。そこにおいて「内的直観というのは一つの作用方向である」。そうして「これに属する諸作用をわれわれは自身と他人との両方に対して遂行することができる」。すなわち「可能な内部知覚のあらゆる作用には、可能な外部知覚のそのような作用が帰属している」とされる。またその「外部知覚の作用には」「外部感覚的な基盤が帰属している」とみなされている。かくして、ある一個人の内的直観の作用は、その人の心的過程のみならず、心が実在する全領域を区分し得ない体験流として包摂する。「この背景において、自我存在もあらゆる他人の体験も原理的に〈共に含まれている〉もの」として与えられる⁽³¹⁾。

こうして、内的知覚そのものも、自他未分化な体験流に包摂されているという認識が存立する。こうした見解にシェーラーの間主観性論の特質が表現されている。

次にシェーラーが知覚との関連で表現を重視する点に注目しておく。彼は「表現傾向」から「表現現象」への推移を強調する。それによって他者知覚における「統一された全体像」を浮き彫りにする最初の知覚により「一つのまとまりをもった全体」が把握される。シェーラーは、これまでの

説くところから類推されるように、これを内と外に分化されていないとする。シェーラーは画家の例示を用いて次のようにいう。「画家は、まず眺めてそれから描くのではなく、模写の過程においてその外的対象の色彩、光及び影の豊かさのなかへとはじめて迫っていく、それと同じように自己知覚もまた、知覚されるものが表現傾向へ自らを置き換えることと結びついている」、事実「意識の特定部分から内部知覚の明るみへとわれわれを導くある種生き生きとした諸価値の……心的流れのなかへの分節化と分配とが行われる」⁽³²⁾。ここから出発していくのであるが、遡ってシェーラーと共に歩むと、はじめにわれわれが直観できるのは、「一つのまとまりを持った全体性」である。「この直観内容は、まず第一には、〈内部知覚〉と〈外部知覚〉の方向へ分化していない。」この直観された内容を所与として「第二に、われわれは、外部知覚あるいは内部知覚のいずれかの方向に態度をとることができる。」これは「外部知覚と内部知覚のいずれにとっても近接しうるある可能的対象が与えられて」いることを意味する。これを「直観的諸内容の間の本質連関」とし、シェーラーは、それは「私自身の観察や機能によって獲得されるものではない。この連関は、一般に生命の形式を持った存在者一般に妥当する」としている。また「この段階の現出に含まれるあらゆる〈表現統一〉はこの生命形式の統一という個体的全体としての全体に従属している統一である」。この現出の統一は「いまだ象徴機能をまったく伴っていない」。象徴機能の獲得に伴って、各々の諸統一および諸構造の形成へと至ることになる、とシェーラーは説いている。それにより個体の身体と自我の統一性や構造が異なっていく⁽³³⁾。

第3章 「身体—生命—自我」と「精神の統一中枢としての人格」

3および4章において、これまでの議論の論理的深化を図る。

自我領域と、精神の中核たる人格との関係性に、人間存在の本質を見出し、ここにある間主観性にとって、存在継続という価値前提と存在の現状維持ないし停滞、さらには終結というさまざまな価値前提のいずれを選択するかが人間に絶えず課せられている。この前者の価値前提は、実態力としての精神主体ないし人格主体の作用によって支えられ、終結からの離脱とともに、個的、社会的、さらに世界において、人間の理念的統合としての志向性を持って作用し続けることになる。

この精神主体に関する議論は、第一章の問いに対する解答でもあるとともに、シェーラーにおける形而上学に終始するとも見える論理展開における記述、すなわち「精神の無力な存立」という前述した内容を、現象学的本質に引き戻す議論ともなる。

上記の前提された価値に基づく志向作用は、「精神の無力」という消極的発言とは裏腹に、シェーラーによって生命と精神のダイナミックな統合として描かれている。彼はその二者について、「精神と生は対立する」と明言し、それが「あらゆる事物の根拠の中にまで及ぶ」としている。この両者について、「生は非空間的存在ではあっても、なお時間的存在である」が、精神は「空間を超えているばかりか時間をも超えている」⁽³⁴⁾としている。しかしシェーラーは次のようにも言う。この二

者が「どんなに本質的に相異しているとしても、なおかつ両原理は人間において相互に依存し合っている。」「精神は生を理念化する」。また「単純な作用活動から、精神的意味内容を有するさまざまな業績」の全体を含み、「精神を活動させ実現することは、ひとり生だけがなしうる」⁽³⁵⁾。精神と生とは、根源的な敵対関係にも根源的な闘争状態にもない。二者は「相互に秩序付けあっている」とみなされている⁽³⁶⁾。

このように、精神と生命との間には、実態としてではなく、対象化できないままの相互性、それは「秩序付けの原理」であり、力動的に相互に依存し合う作用連関としての「統一作用」とそれによる秩序付け、さらにそれによる統一性の維持・持続があるということができようであろう。精神と生命は、ここにおいては、「二元性」とそれらの「ダイナミックな統合性」のもとに捉えられている。その展開の中で、前述したシェーラー著の「宇宙における人間の地位」からの引用に明らかなように、次第に、一元的な形而上学的傾向を強めることになる。このダイナミズムから一元化への道程の論理的解明はシェーラーにおいてきわめて希薄という他はない。その解題の手掛かりは、「実態的ではないが、ダイナミックに統一的な結合へとすすむ」という生と精神の相互関係性の把握に残されているのみといえよう。ある一定時点においては明確に把握できないが、それが達成されたときにその姿が顕現するとでも言えようか。しかし、シェーラーにおいては、この論脈に対してその解きほぐしに至ることなく、前方からの垂直的な一元化の統一的論理が覆いかぶさってくる論理の形となっている。しかもそれは生命の側から見ると、精神は、「生のみが活動させ実現させ得る」とされるほどに無力なものでしかない。つまり、作用としてのみある精神の中核の存在は、生命ないし生命身体の存立状況によって、如何様にも左右されてしまうのであり、それ独自の力を生命的には、さらに目に見える実態としては有しない存立体である。シェーラーはこれを精神の中核としての人格主体とみているのである。シェーラーにとって、人間の中核は、観念的領域の作用ともみえる統一性であり、それが人格であるということになるが、これは単なる観念としてのみ、またあまりにもか細くしか把握できない、としか言えない議論に終始しているかのように見える。

「形式主義」において、シェーラーは、上述の「作用」概念を断定的ではあるが、位置づけようと試みている。それは対象との関連を追及して次のように述べられる。「作用はけっして対象ではない。なぜならただ実行そのことのうちのみ体験され反省のうちに与えられることが作用の存在の本質に属しているからである」。したがって「作用がたとえば回顧する作用によって新たに対象となることは決してありえない。」そこにある「反省知は作用に〈随伴〉するがしかし作用を対象化するものではない」⁽³⁷⁾。このような内容を作用の本質理解とするシェーラーにとっては、その定義上ともいえる内実把握において、作用とは事象の流れそのもの、したがって実行の遂行とみなされており、そこに多くの中核作用のもとに推移の連続が存立している。それは流れという性格性ゆえにその形態を明確に意識対象として捉えることが困難である。「過去においても、予測的にもその実行の流れは捉えきれない」とシェーラーはいう。この対象化の困難性は、人格論の議論においては、

そこに適用されたときに明瞭さを増す議論になる。人格は作用であり、それは対象化され得ない。あくまで何らの対象化をも寄せ付けない作用であり、すなわち主体としてのみ作用を発揮する。この人格主体の議論は、対象として客体化がなされない、明らかな主体としてのその統合作用の中核の位置を明瞭にしている。どこまでも主体としてのみ存在する。その理論的ベースがここに与えられる⁽³⁸⁾。

われわれはこの議論を先へ進め、「精神と生命、人格と生命中枢との間には、実態的ではなく、全く動的に因果的な統一的結合が成り立っている」とするシェーラーの説こうとするしかし解明の途上にしか至り得なかった内実を究明していきたい。

われわれはこうした形而上学に飛翔するかと思える議論を、その結果、適合性の論理的結末の可能性に身を任せるのみではなく、現象の本質論を辿りつつ論理展開を進め可能な道筋を探求していくとする。

そのときにフッサールに遡った論点から間主観性⁽³⁹⁾ さらに志向性の論理的視点⁽⁴⁰⁾ を再度検証していくことの必要性を感じるのである。前者はシェーラーにおいてより明確にされた、また後者はメルロ＝ポンティにより完成の域に達したといえる論点であるが、これを我々は現象学の域内でさらに明瞭にしていく作業を試みていくことにしよう。

フッサールの間主観性を紐解くためには、彼の純粹直観からの出発に注視せねばならない。この純粹直観はその意識プロセスにおいて原初的に受動的である。すなわち、対象そのものの与える意味を純粹に受け止めていく。こうしたことを前提にすると、自己と他者との関係における共通項において、シェーラーとフッサールは、所与としての共通項を捉えるあり方において基本的には同様である。しかし、シェーラーがこのような捉え方を身体における自我領域に限定するのに対し、フッサールは、自我と他我を対として捉える、すなわち「受動的総合の一つの根源的形式」たる「連合」ともいえる「対化」によって把握していくとする。そうして彼は身体と他我を共に現存するとして捉える⁽⁴¹⁾。

人間の身体は他の身体機能との対化によって機能すると捉えられ、「現象を見て取る」ことによる「他の身体とのつながり」がこの表現の中に内包されているといえる。この対化はメルロ＝ポンティが「間身体性」と表現する内容と同じであると考えることができる。「自己と他者の相互の居合わせ」がそこにはある、と見ることができる。この自己と他者の身体性の把握がフッサールの間主観性論そのものの基礎となっている。

こうして自己の身体は「現象するものでありながら、対化の中で現象を見て取る。人間は本質的に間主観的存在である。この現象するものと現象を見て取るもの両者は決して一致することがない⁽⁴²⁾。すなわち、完全に見て取ることはできない。ここで注視すべきは、「ここに生じる隔たりこそが、われわれを本質的存在性へと誘ってくれる可能性をあたえてくれる」ということである。このことは自己身体に関して、また自己と共存在性を保持する他者に関して、さらに世界に関して同

様にいうことができる。これを自己自身に関して掘り下げてみると、「この隔たり、そこに生じる現象とそれを見て取るものとの不一致は、自己同一性という自己の統合性との隔たりを意味する。しかし、その時点における自己同一性を後れながら、また先んじながら保つことができる」という理解が可能になる⁽⁴³⁾。その隔たりを包摂しての自己存在を保つことができる。これは前述のように他者に関しても、社会に対しても、総括的には世界に対してもいえる。それはなぜなのか、そこにはどのような身体機能が働いているのであろうか。

それは結論を先取りしていえば、「自己同一性への志向性」の存在に他ならない。換言すれば、対象化の連続において、現象するものと現象を見て取るものの作用の継続があるということに他ならない。その確実な継続性をもたらす志向作用が自己同一性に結果している。今ここには、現実の隔たりを乗り越える志向でしかない作用が、その時点での自己の同一性を形作っていく。これはブレターノからフッサールに受け継がれる「志向的内在」という論理的な展開のうちに見ることのできる視座である。すなわち「作用」が内容をその内に志向性という形で包み込んでいる。しかし「この作用の諸内容への志向的關係は、内容のうちに実質として包み込まれているわけではなく、そこにある心理作用によってのみ成立している」。したがって作用への「反省」にのみ注意が向けられる。それでも、ここにある志向的内在は、反省的にもすでに内的経験によって肯定的に確証されている。心理現象として志向する内容がすでにそこに内在することになる。しかし、これは単なる心の中における内在に終わるのではないか。この観念のみの存立を現象上の存立と見ることはできない。自己同一性という統合性は、単なる観念の内在に終わるものではなく、確実にそこに作用している志向性である。自己同一性は確実にそこに形作られ、高度化もするのであるから⁽⁴⁴⁾。

第4章 精神（人格）と生命（自我）の二元論からの離脱——作用の統一性について

上述の議論のプロセスを通して見るように、人間の存在は、(動物的存在から)引続く進化的継続の中にあり、さらに生命の特性形成に影響を与えられつつ、精神ないし人格の統合性との間主観性の相互的営みとして発現されていくと理解することができる。われわれはこうしたプロセスにおいてみる「能作としての志向性」を、シェーラーの自我論上の人格(自我上に見ることのできる個的特性たる統合性[暫定的統合性])と精神の中核としての人格ないし人格主体(真の人格統合)との関係において理解を進め、シェーラーの前述した不十分な二元論から形而上学的一元論への粗雑ともみえる議論を細かく見つめることによってその議論に内包されている本質的な考察を再考してゆき、その道から自我上の領域から人格論上の領域に向う人間存在に関する総合的間主観性の論を見出してゆきたいと思う。

ところで、上述のような議論をしていくに際し、精神と生命の二元論に関する古くからの議論に対し、われわれなりに応えておく必要を感じるが、「デカルト主義者の二重性の拒否」と副題を付けた Stuart F. Spicker の編集による“Philosophy of the Body”について、少々長文とはなるが、注記

(注45)の中で触れることによってその責を果たしておきたいと思う⁽⁴⁵⁾。

注記の議論をも前提にし、この段階でわれわれは、フッサールにより本格化する現象学の、またその思考様式の科学との緊密性について触れておきたい。メルロ＝ポンティによると、フッサールの哲学的努力は、「哲学の危機と人間に関する諸科学の危機とさらに科学一般の危機を同時に解決する」ことにあったという。

ここで関連して、しばしフッサールの捉えた間主観性の本意を振り返ってみておく。フッサールの言う間主観性とは？と問うときに、上述のように彼は、自我と他我の(単子)的同一状況ないし共通項を導き出し、ここに関主観の構成を見出そうとしている。この間主観への還元によって、前提されている世界の構成にたどり着くことになる⁽⁴⁶⁾。

こうした他我の捉え方によるのみでは、明確な他我と自我の出会いは捉え難い。そこへ至る漠とした形式上の間主観がおぼろげに示されるのみである。これを、われわれは彼の示す意識の志向性に引き戻して捉えなおすことを試みることにしよう。それは彼による現象学の本質還元の段階的考察に戻って考察することを意味する。意識はその意識の対象の所与性やかかわりの在り方とに分けて考えることのできない本質的特性を持つ。これはまさにブレンターノにおける心理現象の把握と通底する。フッサールは、ブレンターノに依拠しつつ、そこにある統一的な心理作用が、ある内容に向うことによって相互に関係し合い結合されていく。ここに内部に含まれる形で関係が存立していると捉える。これをブレンターノは「志向的内在 (intentionale Inexistenz)」と呼んだ。ここに見出すことのできる「内容に向う志向的關係」は心理作用によって成立し、作用への反省によって存立が受け止められる。しかし、志向關係は反省の前に内的に経験されている⁽⁴⁷⁾。このようなブレンターノの志向をフッサールは受け継いでいる。まさに意識が何者かについての意識であることを明らかにしたということが出来る。意識とその対象とは相互關係にある。すなわち意識の志向性の在り方と対象の存在の仕方について分析することによりこれを明らかに出来る。この分析は、意識する存在者が原初的に与えられる経験の時点からなされる。さらにこの知覚は、知覚する身体を前提として存在する。またその知覚の存在は上述したように知覚される対象と相関關係にある。身体は、このように捉えられるとき、主体であると同時に客体であるという、またその反対でもあるという關係の中に同時的におかれることになる。しかし、こうした思考は、上述の「内在」という固定化をさらに離脱することを求めることになる。反省によって、前提されている知識による考察を判断停止 (エポケー [epoche]) し、現象学的還元をすることによってもたらされる。これによって超越論的地平が開示され、純粹な形で志向性を発見できる基盤が与えられ、分析の下地ができる⁽⁴⁸⁾。

われわれは、この純粹な志向性が存立する次元における間主観の形成をフッサールの間主観性の把握の中に発見していくことを原点にして間主観性を問い返すことにする。

フッサールの間主観性論は彼の「デカルト的省察」の他我認識に関する考察に明瞭に示されている。まず純粹志向性の地平において他我の現象学的解明がなされ、そこでは他我が対象として自我

の前に与えられている。その認識をなす意識は経験的原初性において受動的である。フッサールはこのように意識の原初的受動性を提示し解明している。この受動性の存在ゆえに他我と自我は相互に基礎的に「共通性」を有する。フッサールにおいては、この「共通性」が、あらゆる間主観の共通性の基礎としての「自然の共通性」、さらにそれと一体になって、「心理物理的自我とそれと対をなす異なる身体および異なる心理物理的自我との間の共通性」を含むという理解がなされている⁽⁴⁹⁾。

次に身体に関して触れると、フッサールにとっての身体は、自我領域において他我と共存関係があると捉えられ、これにはシェーラーの言う意味における人格領域の共遂行をも含んでいると理解される。ここには、社会性の次元における自我と他我の間主観を単なる共通項で括る以外になく、その特性ある共遂行という現実の存在性の存立を不可能とすると見える状況がある⁽⁵⁰⁾。

これを乗り越える論点を含み、さらにシェーラーの示唆しようとしたが形而上学的二元論とされるに至った側面にも回答を与え得るのは、メルロ＝ポンティの晩年の完成を見ることのなかった現象学のさらなる展開である。彼は主体としての身体を提示することによって、そこにあるアンビバレンスに注目する。そこにはまさに主体と客体が両義的に存在する。それはそこにある「自他共同」ないし「自他共生」の存在ゆえであるとされる。これはシェーラーにおける「自他未分化の体験流」とほぼ同様な内容である。これをベースに本流からの分化により個別的自我の存立が生じてゆく。このときメルロ＝ポンティは、この個別性の形成ないし個別的主観への移行を「身体図式」の提示によって説明する。自己の身体全体の総合性とその総合連関的営みにより自他の世界に対する個別化が生じていく⁽⁵¹⁾。

フッサール、シェーラー、さらにメルロ＝ポンティにおいて、「共同存在」「自他未分化の体験流」「経験的原初性による共通性」と表現され、またその意味するところのそれぞれにずれはあるものの、人間の、それゆえの共通項が示され、それを基盤に置きながらも、分化ないし特殊化が自他を分けてゆくというプロセスが示される。さらに、その分化による個別存在は、基盤とその分化プロセスの世界内的共通性に影響されながら、それゆえの主観の相互的存立たる間主観を形作っていくことになる。この間主観の中にこそ、人間存在の本質が、その還元の純粹領域への到達度に応じて明らかにされていくことになる。そこにいう純粹領域とは、上に述べた純粹志向性としての意識の領域をさすが、この志向性の中に、間主観の実質がある。われわれはこれを詳論していくことにより、シェーラーの人格論の真意に達するとともに、フッサールやメルロ＝ポンティの自我領域に埋没されてしまう危険をはらむ人間理解にさらなる明確化の方向性を見出してゆくことができると考える⁽⁵²⁾。

人間における作用連関に関して：われわれは、ここで間主観論に一層深く分け入るために、人間における作用連関性に焦点を当てて前述した作用理解の内容に加えて、シェーラーが解き明かそうとした内実に分け入り考察してゆくことにしよう。

シェーラーは「作用」について、他所においても触れたが、次のようにいう。「作用はけっして対象ではない。なぜなら、ただ実行そのことのうちでのみ体験された反省のうちに与えられることが作用の存在の本質に属して」いる。作用は道程であり、志向性の遂行途上にある状況に他ならない。それは内容把握という形では対象とはなり得ない。固定して把握したのではその本質を喪失するからである。それは関係性の途上で形姿を志向性にゆだね続け、さらにそれが統合性を持って遂行され続ける限りにおいてまさに「作用」であるという把握をしかなし得ない。それが作用に関して至ることのできる内容把握の限界である。その把握形式の内容のみが対象化の限界の明示であり、その明示は作用の対象化の不可能性を明らかにするのみである⁽⁵³⁾。

こうした一般的に把握される作用の意味を人間において位置づけ、その人間における本質還元をなすために、われわれはさらにシェーラーの説く自我を本質連関において把握しておかねばならない。前述のように、カントのいう「自我」とは、対象の統一性と同一性の条件としての統一性ならびに統一性そのものであるがゆえに、「同一性は対象よりは自我により根源的に帰属し、対象はそれを自我からはじめていわば采色（いろどり）として受けている」といえる⁽⁵⁴⁾。このようなカントによる自我理解に対し、シェーラーはこれを否定する。そうして「自我もそれ自身がなお対象である」とする。「自我は唯一の知覚の在り方の形式のうちに、しかも内部知覚の作用＝形式と、これに本質法的に対応する多様性の形式との内に与えられている。」なぜなら「われわれが知覚のこれら形式の相違と、この多様性に対応する直観的な諸形式を形式なき直観の作用に還元するならば、作用としての知覚の方向規定としての内部知覚という作用の実行中にはそれ自体はただ近くの形式としてのみ現れる自我そのものも近く特定の質料（素材、形相）」といえるのであり、カントがいうように「時間直観の形式に内在する対象の単なる理念或いは〈論理的な主語〉の理念ではない。」かくして「自我そのものは対象中のひとつの対象にすぎず、しかも自我の同一性は、同一性が対象の本質徴表である限りにおいて存立する。」シェーラーは、自我の同一性については、「対象の本質的共属の一つの特殊の場合にすぎない」とみなしている。このような論拠により、シェーラーは、「自我によって或いは自我性の本質を身に備えている認識者によって経験或いは認識されうことは、世界或いは世界存在の『条件』である」とは「全くいえない」とする。考えることは、「本質連関の意味において『条件』であり、」また「世界存在が考えることの〈条件〉である。」⁽⁵⁵⁾

このような自我性や、対象また作用に関する思索からは、「人格性の認識に一步たりとも近づけない」、とシェーラーはいう。人格への認識は、作用統一体、すなわち「作用の担い手を自然機構へ還元することによって作用の諸々の本質性がはじめて取り出されるこうした機構からなおも完全に独立してこれらの作用本質そのものを統一性へ結び合わせる」ことによって可能になる。

シェーラーによる作用本質たる人格への認識を、さらに詳述していくことにする。

シェーラーは、人格を「相異なる本質の諸作用の具体的なそれ自らの本質的な存在統一であり、この統一性は自らにおいてすべての本質的な作用差別に先行する」、さらに「人格の存在はすべての

本質的に相異なる作用を〈基礎づける〉とする⁽⁵⁶⁾。ここにいう作用とは、個と人格にかかわる限り、精神作用としてとらえることができる。その精神ないし精神作用とは「生」の外部に存在する。「人間を人間足らしめる唯一のもの」、それは「すべての生一般に、いな人間の生に対してすら対立する原理である」。シェーラーはこれを「あらたなる本質事実とすら表現」して、「自然的な生進化には還元することができない」としている⁽⁵⁷⁾。この精神とは、理性（理念的思惟作用）を含み、「観念的思惟」とともに「一定の直観、すなわち根源現象や本質内容の直観を含み、さらには好意、愛、悔恨、畏敬、感嘆、浄福と絶望、自由な決断などの、一定部門の意志的・情緒的な諸作用」をも含む、と考えられている。この精神の作用中心が人格である。⁽⁵⁸⁾

「機能とともに必然的に身体が定立され、それらの現象の所属する環境が定立される。」「人格と世界とともにはまだ身体は定立されず、人格には環境ではなく世界が対応する。」「作用は人格に発して時間の中に入るが、機能は現象的な時間領域における事実である」。さらに精神との関連で、その用語を作用や志向性や意味充実性についての本質を保有するすべてを精神とするシェーラーの意味において、「人格は、具体的精神が問題となる限り、精神の本質必然的な唯一の実存形態である」としている。このように「志向的作用の遂行のうちのみ実存して生きる」ことが「人格の本質に属している」とみなされるのである。そうしてこの人格一般の対立体として世界が位置づけられる⁽⁵⁹⁾。

こうした人格とは、具体的な人格作用においてはただ抽象的特徴を模写するのみであり、またそうした作用の単なる総和としては了解されず、「むしろそれらの作用の各々のうちに生きながら、また各々の作用を固有な形で十分貫徹しているのは人格自身である」とされる。さらに「人格の与えられている固有の様式はただ人格の作用遂行（自己反省の遂行）のみであり、この作用遂行の中に生きながら人格は同時に自己を体験する」。或は「自分以外の人格が問題である場合には、人格の与えられる様式は、他の人格の作用を共に遂行するか、あるいは後から遂行するか、前もって遂行するかによってのみである。」「そこにも対象化するものは何も存在しない。」「機能」と「作用」の相違を念頭においてみるならば、ここで「作用は遂行され、機能は自らを遂行する」、ということが明らかに見えてくるであろう⁽⁶⁰⁾。

ところで、前述したように、シェーラーにとって生命に対応するのが、身体・自我・物的身体・魂であった。そうして精神に対応するのが人格と身体であるとされた。ここでは統一体としての身体が生命と精神の個体化に即して存立すると考えられている。シェーラーは「身体という統一体は外的および内的な知覚からなお全く独立的に直接的に直観的な、実質的に同一の内実として、また全体として、私たちに与えられている」とする。次に、まず生命においては、身体が環境世界に対する本質的な相対項とされると同時に統一体としての身体は人格に対立する。

しかし、「〈人格〉対称面における本質的な相対項として対立するのは〈環境世界〉ではなく」、再度くり返すと「〈世界〉である」とされている。さらに自我は外界に、物体としての身体は、死せる物体に、魂は身体自我に対立する、とされた⁽⁶¹⁾。

このように見ていくと、応えることなく問いとして残してきた「精神と生命、人格と生命中枢との間には、実態的ではなく、全く動態的に因果的な統一的結合が成り立っている」とする叙述にいう人格と生命、人格と身体についての関係における人格を主体としながら、その生命との関係において弱い位置づけをしか与えることができなかつたシェーラーの真意が見えてくる。それは環境世界における身体や生命の見える側面さらに科学的に把握できる側面からすると、対象性を持ちえない人格領域は弱く、見えない存立体でしかないかのごとくである。しかし、作用動態としては、そうした位置、そこに統合力があり、身体生命はそれによって実体として統合されている。その意味で人格は統合主体である。また、人格に対するのはその対立項たる世界であり、環境世界ではない。シェーラーにとって人格作用とは、最終的な作用力たる主体そのものであり、その意味で根底である。ここには、現象学的本質論のまさに本質を示そうとしたシェーラー流の表現が明瞭にされる。それは自我の位置する生命と精神中核の人格のダイナミズムである。あくまで生命的次元の自我に留まる限りにおいて、そこには身体的存立があり、さらに自他未分化の体験流からの学びに発して、自我的な存立態様が、与えられた内容として機能して人間の個のかつ社会的存在が維持される条件が整えられるであろう。そうしてそこには自我主体が相互性を持って位置づけられる。しかし、自我主体の働きはそこまでである。それは（シェーラーによってあるとして位置づけられている人格という人間における本質ないし基底的主体の作用にとっては）、環境世界に留まる限りにおいては目に見える力となる。人格主体も生命身体の各種の状況次第で大きな影響を受ける、生命の終焉によって身体の死とともにその個人的人格主体も終焉を迎える。生命次元の飢えによって人格の支え手たる命も危機を迎える。病の状況によって、その影響を受けないとされる人格主体の統合力が実質において弱まることもあろう。統合力としてあるとされる作用が人格として高揚の中にあつたとしても、それは、あるとされる限りにおいて意識の中にゆるぎなくあるのであり、その作用そのものの統合力の現実作用は条件により強弱が伴ってくる。

人格と統合力はあることを前提にしたうえで、一定の個的存在たる人間の中に理解ないし存在参与できる何らかの内実としてある。これは世界においてあるということが生きられてはじめてあり、存在参与してはじめてあることが実感できる実行の流れがそこにはある。これがシェーラーの描く真の主体としての人格である。

このようにみてゆくと、われわれがフィールドとしている社会福祉の領域において、人格主体を前提にすることによって多くの危機的事例に解決への手掛かりを、さらには解決への前進を見出すことができる。シェーラーの説くことが、もし実証的段階で検証されたとしても、シェーラーは、次元の違いをもって否定するであろうが、実証的にも正しい、といえる。これが精神の中核たる人格が、生命的に見れば弱くか細いが、作用統合としての働きかけを持つ主体であるということを示している。たとえば、福祉実践領域において、この形として捉えられなくとも、見えない形でそこに作用力を有する主体を前提にすることによって、人権尊重が貫徹され、人格のもとにおける人と

しての存立が絶えず念頭に置かれ、生きられる状況への道が築かれることが現実となる。これはそこにある可能性へと永遠に続く人格存在の顕現である。その実践行為こそが、それを信じて対応する人格の統合性へのその人による参与、傍らの支援者による支援を必要とする人への人格参与そのものである。

この人間存在の本質回帰により多くの社会福祉上の技術的、制度的等の問題対応上の方途が開示・展開されることが期待される。

こうした人格論の批判的論点を踏まえながらの検証を基礎にして、さらにシェーラーの傑出した論の可能性を引き出す作業（第Ⅱ部以降）に入る前に、その批判の対象となる学説上の主要点に解明の光を当てておきたい。金子がシェーラーにおける「形而上学的二元論の問題」を批判の対象としたことは、先に述べたが、しかし、同時に精神と生命の二元的分裂の克服、両者の統一理解を求める形而上学的前提から自由になる考察をも示唆しているのである。その多様な展開の中でも特にメルロ＝ポンティの貢献に大きな期待が寄せられる⁽⁶²⁾。

この章の最後にこのメルロ＝ポンティの形而上学についての考察を取り上げ、そうした視点を基底において、第Ⅱ部第5章の福祉上の具体における間主観性の考察へと進んでいくことにしよう。

「人間の科学と現象学」におけるメルロ＝ポンティの形而上学についての考察に触れておく。そうした議論の中における「人間の内なる形而上学的なるもの」によると、メルロ＝ポンティはその形而上学的なるものは科学によって否定されたかに見えるが、作動中の形而上学として[文学や詩]の中に見られるとしている。メルロ＝ポンティは、これを人間科学的な「地平線上」に見出しているようにする⁽⁶³⁾。彼は、形而上学とは、「われわれの経験についての主観性と、その真理たる価値とを分かちがたいと認め、この二重性を事実とし、それを記述しようとする」ことからはじまっていく、とする。さらに「形而上学とは、自らの個人的歴史や集団の歴史や集団のあらゆる状況の中で、このパラドックスについてなす経験、およびパラドックスを引き受け、それを理解に転ずる行為のことである」という。このように形而上学はあらゆる分野におけるパラドックスに目を向けその体系に捕らわれることなく理解のメスを振るっていかうとする行為、或いはまさにメルロ＝ポンティがその行為的前提と示している[決意]であるということができよう⁽⁶⁴⁾。「形而上学とは意識と真理、交換と伝達の逆説を断乎として記述しようとする決意である。」また「問いかけである」。したがって、形而上学の完結はなく、知識体系を作り上げて終結することなく、知識を堅固にしていこうとする「鋭敏な」意識の連続として理解されるべきであろう。さらに科学との関連において、「原理的に体系を拒否する形而上学と、己の公式がその表現すべき事実に対して持つ隔たりを正確に測定しようとする科学との間には、ベルグソンがいうように、おのずから収斂関係がある」。その真意は、「科学的認識と、その科学的認識を繰り返し、その責務に直面させる形而上学的地との間には敵対関係はない」とする表現の中に、すなわち真理へのあくなき挑戦の決意の中に見出すことができるであろう。「形而上学を行うということは、パラドックスに満ちた経験をすることであり、人間の間

主観性の不調和な働きを繰り返し検証することである。科学の対象と同じ現象を究極まで考え抜き、その原初の超越性と奇異性を回復してやろうと試みること」である。このようにメルロ＝ポンティは形而上学を描きつくそうとする⁽⁶⁵⁾。

この形而上学の捉え方をメルロ＝ポンティの思想に従って推し進めると、可逆性の解明との関連づけを経て、位相的世界についての解明を必要とする。「見えるものと見えないもの」へ至る議論がこれを導いてくれる。ここでは、科学と形而上学の議論を位相幾何学的に解釈してみるという方向性を確認するのみとし、詳しい議論は後述（第9章）することにする。

注

- (1) 金子晴勇「マックス・シェーラーの人間学」創文社、1995年、108ページ。
- (2) Scheler, Max, 1927: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 3. Verlag, Halle, 飯島宗享・小倉志祥・吉沢伝三郎編「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」白水社、2002年、260ページ。
- (3) 「シェーラー著作集3」「形式主義 下」VIB, 白水社、2002年。
- (4) 同著作集1, 259-261ページ。
- (5) 同書259-260ページ。
- (6) 同著作集3, 47-48ページ。
- (7) 同書51ページ。
- (8) 同書53-54ページ。
- (9) 上掲著作集1, 259-260ページ。
- (10) 前掲著作集3, 58ページ。
- (11) 同書69, 72ページ。
- (12) 同78ページ。
- (13) 同書83ページ。
- (14) 金子晴勇「現代ヨーロッパの人間学」, 知泉書館, 2010年, 45ページ。
- (15) 上掲同書44ページ。
- (16) 同書56-57ページ。
- (17) 同書62ページ。
- (18) 酒井潔「自我の哲学史」講談社、2005年、24-26, 30ページ。中島義道「カントの自我論」, 日本評論社, 2004年, 178-179ページ。
- (19) 上掲書「自我の哲学史」68-69ページ。
- (20) 上掲書中島義道「カントの自我論」, 14-15ページ。
- (21) 前掲書「自我の哲学史」70-73ページ。
- (22) Joseph J. Kockelmans, "Husserl and Kant on the pure Ego" in *Husserl, expositions and Appraisals*, ed., with introduction by Frederick A., Elliston and Peter McCormick, university of Nortre Dame Press, 1977, 269-270ページ。フッサールは、カントの批判哲学の主要論点を厳しく批判する。純粹自我に関するフッサールとカントの議論を比較検討した論考の中で、Joseph J. Kockelmansは次のような数多のフッサールによるカント批判の論点を抽出している。1) カントはPrioriという概念の実質的な意味を誤認し、カント自身が採用した形式上のprioriということに加えて、Bolzanoの意味における非形式的或るいは物質的prioriの導入必要性を見落とした。2) カントは感覚と理性をあまりにも厳格に分離した。3) カントはノエシスとノエマの区分をなすことなく、意識のノエ

ティックな側面の注意深い検証を怠った。4) カントは認識論上問題の本質根源を前方に押し開くことなく、彼自身の哲学における未検証な多くのドグマ的仮説を保持していた。5) カントは超越的還元法の必要性を理解していなかった。6) カントのいうそれ自身の中のもの (thing-in-itself) は否定されるべきであり、それは再解釈の余地を残す現象概念である。7) カントは主体について自然心理学的概念を保持しており、超越論的主観性に向かう前方志向の必要性を見落とした。8) カントは真に超越的経験の可能性をいまだ理解していなかった。9) カントは、内的時間意識がすべての構成上の諸問題を関心の対象とすれば、最も深いレベルを形成するという見落とした。10) カントは科学的客体の構成が関連を有する問題は生活世界の原初の公正に関係する問題を前提とすることを理解しなかった。11) カントは形式論理の超越的研究を開発しなかった。12) カントの逆進的一構成的な方法論は超越的諸問題を取り扱うためには不適切である；彼の方法は現在の制度的前提の上で、原初の所与性を持つことを派遣され見出される内容によって置き換えられねばならない。

- (23) 前掲書「マックス・シェーラーの人間学」105-106 ページ。
- (24) 同書 108-109 ページ。
- (25) 同書 111-112 ページ。
- (26) 同書 126 ページ。
- (27) Scheler, Max, *Wesen und Formen der Sympathie*, Fünfte Auflage, Verlag G. Schöne-Bulmke Frankfurt/Main, 1948 飯島宗享・小倉志祥・吉沢伝三郎編「シェーラー著作集 8」「同情の本質と諸形式」白水社, 2002 年, 394 ページ。
- (28) 同書 395 ページ。
- (29) 同書 395-397 ページ。
- (30) 同書 398 ページ。
- (31) 同書 399-400 ページ。
- (32) 同書 402 ページ。
- (33) 同書 418-421 ページ。
- (34) 飯島宗享・小倉志祥・吉沢伝三郎編「シェーラー著作集 13」「宇宙における人間の地位」白水社, 2002 年, 95 ページ。
- (35) 上掲書 96 ページ。
- (36) 同書 102 ページ。
- (37) 前掲著作集 3, 20 ページ。
- (38) 同書 32-33 ページ。
- (39) Frederick A., Eldston and Reter McCormick, (ed. with introduction), *Husserl, Exposition and Appraisals*, University of Notre Dame press, 1977, pp. 223-225.
- (40) *ibid.*, pp. 160-162
- (41) 浜渦辰二訳, フッサール著「デカルト的省察」岩波書店, 2001 年, 192-194 ページ, 2001-2002 ページ。
- (42) 齊藤慶典「フッサール起源の哲学」, 講談社, 2002 年, 184-185 ページ, 186-187 ページ。
- (43) 同書 187-189 ページ。
- (44) 榊原哲也「フッサール現象学の生成 方法の成立と展開」東京大学出版会, 2009 年, 16-20 ページ。
- (45) Stuart F. Spicker は自ら編集した“Philosophy of the body”に「デカルト主義者の二重性の拒否」と副題を付け次のように述べている。彼はアリストテレスに言及しながら次のようにいう。「アリストテレスは、人間の身体を魂と区分し、魂という言葉は生命の原理と関係するのみでなく、特定の生命を持つ形態と関係している」。(それでも)彼はかなりはっきり、「身体は魂ではありえない」という。「身体は物体であり、それ自身に帰属するものではない〈独立した存在ではない〉」。このよう

にアリストテレスは、人間のものを見る目—における動物との類似性を指摘する。「目それ自身は、物体或るいは物質である、そして視力が、物質や物的土台にあたる。もし視力が働かなければ、目は適切な意味においてもはや目ではなく、名だけのものに終わる。すなわち実際の人間の目ではなく。静物の目以外の何物でもない」。こうした叙述から明らかのように、アリストテレスは、「人間の魂がその身体なしでは行為し得ないということをいうことによって身体—魂の二重性以上のものを求めようとしている」。かくして、われわれは、魂は身体なしでは機能することも機能させられることもないのかどうかという問題に直面させられる。一般論として、怒り、情熱等というようなものは何らかの魂の動物的生命の物的土台から分離している。そこで魂が分離した存在であるかどうかという問題については、少なくとも人間の身体と同時的結合を必要としない魂の存立があるのであれば問題は唯一決着をみる。アリストテレスは、そうしたことは例外的であるが、「考える」という行為が最もありそうな、そうした例外であるように見えるといっている。Book De Animaにおいて、アリストテレスは、「考える」ということは、身体との分離や独立を把握できる人間の魂の特別な行動であるとする。これは「認識される事象がその素材から離れていくに応じて、思惟の働きも素材から離れていく」という彼の発言をヒントに考えることができる。質料を持つ身体を置き換えると、質料たる身体が考える対象としてあり、その対象が非質料となる程度に応じて、それは身体という質料から独立していくと考える。かくして魂と身体が考えることにおいては離反するということになる。(神崎繁、熊野純彦、鈴木泉「西洋哲学史 I」講談社選書 2011年、280-283 ページ、参照)。

ところで、アリストテレスは、二重の論点、古典的な二元的袋小路を一般化している。1) は理性、ある種の想像性のような身体と単一で分離され得ない形態を持つ。2) は身体との関係から独立して分離した魂の行動。このようにアリストテレスの思想は、「考える」という行為における、人間的独立性を、魂と身体との分離され得ない状況と同時的に位置づけながらも、その質料的状況からの離反に伴い魂の考えるという部分が独立してくるといふ、袋小路内の議論に見えて、その胎動の中には、考えるという行為の基盤を明確に捉え、それとの関連のもとに人間を位置づけている。これは関連の中で独立し、独立の中で関連し合っている関係性をわれわれに知らしめている。しかしデカルトはこの身体と心を二重性によってしか位置づけようとしなない。それでも次第にデカルトは彼が感覚や心象が物的身体との結合を通じて心の中で単に生じるといふことに同意するようになり、ある程度彼の二重性理論を変更している。デカルトのいう身体論によると、人の身体とは、ものについての非動物的外的世界の特別な変更体とみなされる。デカルトのいう身体、その純粹知性の働きは頭脳すなわち身体過程を必要としない。それは、アリストテレスがすでに示したように全く身体から独立している。しかしながら感覚や心象は本質的に頭脳また他の神経系統に関わる行動によって左右される。こうした活動がないと感覚や心象は実際に生じない。デカルトは自らが合成的全体であることをわかっている。彼は次のような提示をなしながらそれを説明しようとする。すなわち 1) 心の全体は、身体全体に統合されている。2) 心は脳の中に存在する。3) 心はある所では足から頭までの間の中間に位置する。彼は 1) と 3) を認めない。2) を受け入れるのである。

この注は内容全体にわたり、Stuart F. Spicker (ed. with an introduction), *The Philosophy of body, Rejections of Cartesian Dualism*, Quadrangle Books, 1970, pp. 3-19. を参照している。

- (46) 加藤精司「フッサール (人と思想シリーズ)」, 清水書院, 135-136 ページ。
- (47) 前掲「フッサール現象学の生成」18-20 ページ。
- (48) 同書 85-86 ページ, 93-94 ページ, 109-112 ページ。
- (49) フッサール著、浜渚辰二訳「デカルト的省察」岩波文庫, 2001年, 216 ページ。
- (50) 前掲「マックス・シェーラーの人間学」149 ページ。
- (51) 同書「人間学」154-155 ページ。
- (52) 前掲「フッサール現象学の生成」112 ページ。
- (53) 前掲著作集 3 「形式主義 下」20-22 ページ。
- (54) 同書 19 ページ。

- 55) 同書 20-22 ページ。
- 56) 同書 29 ページ, 33 ページ。
- 57) 前掲著作集 13 「宇宙における人間の地位」 47 ページ。
- 58) 同書 47-48 ページ。
- 59) 前掲著作集 3, 40 ページ, 42 ページ。
- 60) 同書 36-39 ページ。
- 61) 上掲著作集 1, 260-261 ページ。
- 62) 前掲 「マックス・シェーラーの人間学」 146-147 ページ, 155-156 ページ。
- 63) Maurice Merleau-Ponty, "Les Sciences de L'homme et la Phénoménologie, Editions Gallimard, Paris, 1945; メルロ＝ポンティ著, 木田元・滝浦静雄・竹内芳郎訳「人間の科学と現象学」内所収「人間の内なる形而上学的なもの」, みすず書房, 2001 年, 221 ページ。
- 64) 同書 239-240 ページ, 244 ページ。
- 65) 同書 241-244 ページ, 246-247 ページ。

Phenomenological Reconsideration from Ego Theory to Personal Identity Theory

—Enhancemental studies in the hinge of social welfare views of humanity—

Nobutada USHIZU

Abstract

In the first part of this study, each of the ego domains and personality domains in human beings is classified and defined and the relation between ego and personality domains is explored. First, in Chapter 1, the life in an ego domain is understood to be the spiritual in connection with the personality, as M. Scheler states. The positioning of the ego theory is clarified in this chapter. Next, the definition of ego which E. Husserl and M. Merleau-Ponty made on the basis of the ego theory of Immanuel Kant, by whom the theory was propounded, is verified, and mention is made of Max Scheler's ego theory, making such arguments into a foundation for a new appreciation of influences of the personality which exceeds the characteristic limits of the ego. In this way, after a positioning of a personality theory in this chapter, details about the personality as the body, a life, and a center in unification of the ego are resolved. Furthermore, an analytical consideration and a thorough investigation of the relationship between personality and ego, which is still indefinite, is made. The meaning of Scheler's personality theory as critical enhancement of ego theory is thereby confirmed. Understanding of personality in Scheler's "Formalism" and Kant's transcendental ego is achieved through examination of the alternative recognition of ego in Scheler's empathy theory.

Following this, a concrete study of the united whole as an operation is made in order to consider the secession from the dualism of ego as located by the personality and the life of a spiritual center. As a result, in arguing about the mediation term or the medium, the state where the existence of operative connection appears in an ego domain is considered, so that the relationship becomes clear as the actual condition in ego or life domains as based on "Durch" (Fichte) or interdependent "Durch" in life existence.

Furthermore, an examination of the introduction to Scheler's "subject theory" is made through a study of Merleau-Ponty's metaphysics.

Key words; Ego, Personal-Identity, Inter-subjectivity, integrated operation, Durch (独), Metaphysics