

Title	共同感情と間主観性理論 : マックシュ・シェーラーにおける 他我知覚の四区分
Author(s)	齊藤, 伸
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.52, 2012.2 : 240-261
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4217
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

共同感情と主観性理論

——マックス・シェーラーにおける他我知覚の四区分——

齊藤伸

はじめに——近現代の哲学における主観と客観の問題

本小論の主な関心は、マックス・シェーラーの哲学的人間学の基礎を成す「共同感情」に関する彼の思想を明らかにすることである。というのも、彼の人間学は一般に「愛」と「情緒的な生」の人間学であると言われていたが、それらを可能にさせる条件が「共歓」と「共苦」に代表される「共同感情」(Sympathie)だからである。⁽¹⁾したがってシェーラーの人間学を研究するにあたって、我々が共同感情の考察から出発することには確たる意義と正当性が存する。

ところで、「主観」と「客観」、「精神」と「生命」、「認識」と「対象」というクラシカルな二元論を超克しようとする試みは、近代以降の哲学が取り組んだ主要な課題の一つであった。だがデカルトのコギト説以来、「主観」の分析的探求から出発して「客観」の实在や本性を説明しようとする哲学がもつとも興隆したことは一般に認められる事実である。そのため「世界」は人間の主観によって構成されたものとして理解される傾向が顕著になり、たとえばカントは対象の本質である「物自体」は人間の理性によっては捉えることのできない超感性的な領域に属するものと理解した。

『純粹理性批判』でのカントの試みは、人間が純粹な「客観」をもち得ないことの証明であった。彼の所謂「コペルニクス的転回」は、従来の対象と認識との関係、つまり模写説を逆転させることよって全ての認識の対象を主観によつて創り出されたものとして、ア・プリアリなものを生み出す「カテゴリー」であると説かれた。こうしたカントによる客観性の放棄以降も、主観と客観の対立問題は多くの哲学者たちを悩ませ続けたが、そうした袋小路に迷い込んだかのような探求に対して新たな視座を与えたのが二〇世紀の初頭に現れたフッサールの現象学であった。フッサールは、カントが言うように、人間が自己の主観のみによつては客観を認識することが不可能であるとしても、その主観のうちには、客観世界の实在に対して確信をもたらす「疑い得ないもの」、すなわち「明証性」が存在すると考えた。そして世界についてのそうした明証性は、個々の主観のみに妥当するものではないはずであり、つまり自己の主観にとつてと同時に他の主観である他者にも妥当する、と自我は確信している。フッサールはそうした自我が他者の存在を確信したなかで他者に対してもつ意識を「間主観性」(intersubjektivität)と呼んだ⁽²⁾。たとえば、彼の間主観性理論は『デカルト的省察』の第五省察で展開されているが——こうした彼の間主観性の理解からも明らかのように——そこでの彼の議論は超越論的な間主観性理論である。しかしながら、本稿の中心的な関心となるマックス・シェーラー(一八七四—一九二八)にとつての間主観性は、カント的な超越論を意味していない⁽³⁾。というのも、シェーラーもまた現象学的な手法を用いて間主観性の理論を展開するが、そこでの彼の手法は超越論ではなく、むしろ初期フッサールの現象学、つまり記述的な純粹現象学的手法だからである。彼は人間の生活における情緒的な生の現象に着目し、そこでの明証性に基づいて独自の現象学を展開する。そのためシェーラーにとつての他者は、フッサールが言うような、自己の意識によつて構成された超越論的他者ではない⁽⁵⁾。むしろシェーラーは、自我と他我は根源的には区別されていない⁽⁴⁾。こうした考え方は、還元またはエポケー(判断停止)によつて明証を得る「純粹自我」から出発するフッサールの超越論的現象学とは異なる。

ところでデカルト以降の哲学では、「自我」の探求が強調されるのにもなつて、必然的に「他者」の要素がその後にもまわらせざるを得なかつた。しかしながら、フッサールが一貫して主張したように、人間は生まれながらに「社会性」をもつ存在である。この点はシェーラーも同様に認めるところであり、「自我」が確立されるためには、自己自身とは「異他な」(fremd)主体としての他者が前提される。そのためフッサールは、すべての人間は必然的に「間主観性」のうちに生きてしていると説いた。そのため現象学による間主観性の概念の導入以降、「人間とはなにか」という人間学最大の問いの射程が、自己の領域だけに限られずに、それを超えて拡大されるに至つた。このような初期現象学的手法を採り入れて、新たに「間主観的な」探求としての人間学を創始したのがマックス・シェーラーである。本論考では、シェーラーの人間学の中心的な問題である間主観性理論の基礎を成す「共同感情」の理解を、中期の著作『共感の本質と形式』(以下『共同感情』と呼ぶ⁶)の考察から明らかにしたい。

1. シェーラーの人間学における共同感情

本稿の主な関心事の考察へと進む前に、さしあたってシェーラーの人間学のなかで「共同感情」が占める地位について明らかにしておきたい。「共同感情」の考察が間主観性に関する哲学的探求の出発点とされるのは、シェーラーにとつて、それが愛を基礎付ける作用または機能であると理解されるからである。人間における愛の現象は、情緒的な生命の過程の現象学的考察から、その生き生きとした姿を描き出そうとするシェーラーの人間学にとつて中心的な問題となる。後に詳述することになるが、シェーラーによると愛が生じるためには発生的に、また機能的に共同感情の作用が前提される。したがって彼が自身の人間学において愛の秩序、とりわけ愛の生成、発生の秩序を明らかにするために

は、まづもつて共同感情とは何かを現象学的に明証な事実に基づいて明らかにしなければならなかった。

また、彼は『共同感情』第二版の序言において述べているように、彼以前の思想界において「共同感情」がまったく不当な扱いを受け、多くの誤謬に満ちた理論の後ろ盾とされているのを目の当たりにした。後述するイギリスの倫理学や、心理学者たちは、共同感情を一方ではただ経験的・発生的に考察し、また他方では倫理学の基礎付けに用いようとしたために、未だ真正な意味での現象学的考察の対象とはされてこなかった。そのためこの研究の出発点として、シェーラーはその初版の序言において次のように彼自身の意図を明言する。すなわち、「以下の研究は、哲学的倫理学に現象学的な基盤を与えようとする諸研究の大きかりな連関のなから生まれたものである。この連関から一応はなれ、この連関を提示すべき仕事に先立って以下の研究を公刊するにあたり、著者としては、かならずや、この研究の対象が倫理学者だけでなく、共同感情、愛、および憎しみという諸事実のもつ価値的側面に対してあまり関心をはらわない認識論の専門家や心理学者に対しても、十分に魅力あるものとなることを願わずにはいられない」と。(7)

これも明らかなように、シェーラーの意図は単に認識における共同感情の役割を説明しようとするものでなければ、またはそれを倫理学の機軸となるべき主要概念として確立しようと試みるものでもない。むしろ彼は、純粹に現象学的な手法を用いて、そうした様々な分野から独自になされてきた探求を統合することによって新たな間主観性理論の構築を試みる。だが、彼が主張する共同感情の概念には、彼自身の用語上の曖昧さが存在しているし、また彼の難解にして複雑な論述によってその本質を捉えることは容易ではない。(8)

そのため我々はシェーラーの外的な表現のみに囚われることなく、むしろ彼の本来的な意図を捉えなければならぬ。したがって本稿が意図するように、シェーラーが「共同感情」という言葉によって何を意味するのかを明らかにすることは、それに基づいて展開される「愛」の現象学にとつても有意義であろう。そこで我々は上述したシェーラーの基本思想を出発点として、続く考察で詳細な解明を試みたい。

II. 共同感情と倫理的価値判断

シェーラーは人間における情緒的生活の価値を現象学的に把握するために、第一に愛憎 (Liebe und Haß) と「共同感情」 (Mitleid/Sympathie) を区別する。なぜなら、彼によれば人間の共歓や共苦といった「共同感情」は、道徳的・倫理的価値に対して原理の上では盲目であるという点において「愛憎」とは異なるからである。つまり我々人間は、善や悪といった道徳的な価値とはいっさい無関係に共同感情を抱くことが可能だからである。そのため価値・無価値を必然的にその内に含まざるを得ない「愛」や「憎しみ」は、共同感情から区別されなければならない。このような区別については、シェーラーが『共同感情』の構造的な区分、すなわち第一部「共同感情」、第二部「愛と憎しみ」そして第三部「他我について」という三つの構成によってそれぞれを分けて論じていることが象徴的であろう。しかしながらシェーラーのこうした確な区別に反して、イギリスの倫理や、ルソー、そしてショーペンハウアーが展開した所謂「同情倫理」は、「共同感情」の中に道徳的確信の基礎を置き、そこから最も高い道徳的価値を見出そうと試みた。そのためシェーラーはこれらの学問においては、社会内での共同感情から引き出されるべき特定の価値があらかじめ前提されていると言う。アダム・スミスもまた、そうした前提をもって出発した。スミスは人間が自己に対して正しく倫理的価値判断を行うことができるのは、常に第三者的な「公平な観察者」のなかへと自己を投入し、その観察者の視点によつて成されると考えた。しかしながらシェーラーによると、そこでは社会が誤るはずがないという、社会の「万能性」を前提している。そうしたオプティミズムな社会への信頼が明らかかな幻想であることは、これまで社会全体が幾度となく、倫理的価値判断を誤ってきたという歴史的事実が反論の余地がないほど明瞭に示している⁽⁹⁾。したがって純

粹な倫理的価値判断を社会的多数性のみ委ねることによって、社会内での感情伝播を通じて浸透した「社会的暗示」(soziale Suggestion)が真実を覆い隠している可能性を考慮しなければならない。そのためシェーラーは、「自己評価が同情的作用の介入なしに遂行され得るだけではなく、——他者の評価もまた、決して共同感情を通して遂行されてはならない⁽¹⁰⁾」と言う。

(二) 共感の諸機能

こうして共同感情は、倫理的な価値判断とは異なる領域に置かれる。そこで次に、シェーラーが言うところの「共同感情」とは何かを明らかにしたい。前節において倫理的な価値判断から区別された「共同感情」は、より厳密な表現を用いれば、続く考察において「共感」(Sympathie)と呼ばれるものに相当する。これはシェーラー自身の語法が一貫していないために、「共同感情」(Miteinanderfühlen)と「共感」の区別が曖昧になっているが、「共感」は「共同感情」を包含するより広義な概念であり、⁽¹¹⁾彼はそれを次のように定義する。すなわち、「共感および共苦と呼ばれる過程、または我々にとって他なる存在者の体験が直接〈理解〉されるようにみえ、しかも我々がそれに〈参与する〉(Teilnehmen)過程」である、と。⁽¹²⁾こうした定義は、狭義の「共同感情」にも妥当する部分が多いが、それらの相違は、「共感」は「共同感情」とは異なる感情をも含むという点にある。そこでここでは、シェーラーにとつての「共感」の諸機能の理解を考察してみたい。

(1) 相互感得 (Miteinanderfühlen)

シェーラーによると、頻繁に「共同感情」と混同されるのがこの「相互感得」である。これに関するシェーラーの叙

述は簡略なものであるが、それは共同感情とは「現象学的に異なる二つの事実」であると理解されるために重要な区分である。彼はそれをわが子の亡骸の傍らに立つ二人の親を例にして説明する。彼らは互いに「同じ」苦しみ、悲しみを感じている。この場合、親Aの苦しみを親Bが共苦しているのではない。その場に第三者としてのCが現れ、両親Aと「共に」その「両親の苦痛を」苦しむとする。この場合、CにとつてABの苦痛は「対象化」されているが、AとBは互いの苦痛を決して対象化することなく、ただ相互に苦しみを感得している。このような非対象的な感情を感得することを彼は「相互感得」と呼ぶ。

(2) 共同感情と追感得

続いて「共同感情」について考察してみよう。これは広義の「共感」にも、また狭義の「共同感情」にも同様に妥当するが、シェーラーは他者と共同感情をもつ行為、すなわち「共同感得」(Mitfühlen)は、「追体験」(Nacherleben)や「追感得」(Nachfühlen)とは異なる行為であると言う。なぜなら、後者は他者の体験を認識する態度(Verhalten)だけが求められるのであり、それが捉えるのは対象化された他者の感情の「性質」であるから。そのためシェーラーが言うように、「我々は共に苦しむことなしに他者の苦しみの質を感得するし、共に喜ぶことなしに他者の喜びの質を感得する」⁽¹³⁾、または「あなたのおつしやることは十分追感得できますが、しかし決してあなたとの共苦はもちません」⁽¹⁴⁾という表現が可能である。したがって彼によると、自己が他者と共歓や共苦をもつためには、さらに一歩進んで共同感得が成されなければならない。追感得や追体験においては、感情の主体(他我)とはまったく無関心に関わっており、ここでは他者の人格への「思い遣り」(Teilnehmen)を含む必要はないのである。それに対して共同感情は、他者の歓びや苦しみを感得しようとする「志向」(intention)をその内に含んでいる。そのためシェーラーは、それを次のように特徴付ける。

共同感情はそれ自体で「感得」(Fühlen)として次のような方向に向けられている。すなわち、それは「他人が苦しみを感じている」という判断や、そうした表象によって初めて可能になるのではなく——むしろ、それは他者の苦しみを目の当たりにして生起するのみならず、またその他者の苦しみを「思念し」(meinen)、そしてそれは感得する機能そのものとして思念するように方向付けられている⁽¹⁵⁾。

したがってシェーラーにとって共同感情は、同時に共同感得であり、それは感性的な感覚印象から構成されるものではない。それは「感得」であるために、志向的性格をもち、その際に志向の対象となる他者の感情は相互感得の場合とは異質である。つまり先にシェーラーが挙げた例を再び用いれば、同一または同質の苦しみを共有する両親A Bは互いの感情を相互感得するのであるが、第三者であるCは、追体験によってA Bの身に起きた不幸を追感得し、それによつて与えられる苦しみを共同感得するのである。しかしながらその際にCが感得する感情は、A Bと同質の感情であるとは限らない点に留意しなければならない⁽¹⁶⁾。そのため本節の最初に述べたように、シェーラーは他者の何らかの感情を看取するだけの「追感得」は、共歓や共苦といった共同感情をもつ「共同感得」(Mittählen)とは異なると説く。

こうして追体験および追感得は、共同感情からは区別される機能であるが、それら無しで共同感情が成立するのではないことは明らかであろう。すると、先に引いたシェーラーの言葉の冒頭で、「共同感情はそれ自体で〈感得〉として」と言われているように、それは共同感情と同一ではないが、それに含まれ、その上で成り立つ一つの機能である。また、さらにその追感得は、「一体感」(Einsföhlung)によつて基礎付けられていると彼は言う。つまりシェーラーの理解では、自我と他者との関わり合いは、大きく分けて四つの段階に区分され、下層から順に①一体感、②追感得、③共同感情、④愛となる。だが次の考察では、もつとも本源的な他者体験と言われる「一体感」に進む前に、既に倫理的価

値判断の考察において言及した彼が言うところの「感情伝播」を先に考察してみたい。

(3) 感情伝播 (Gefühlsansteckung)

シェーラーによると、感情伝播は相互感得と同様に、共同感情とは異なる現象であるにもかかわらず、頻繁にそれと混同されてきた。⁽¹⁷⁾ 単なる感情伝播と、共同感情が区別されるのは、それが不随意的に生じること、またそれが必ずしも他者の感情体験を必要としないばかりか、一見すると他者の苦しみが私に伝播するように思われるとしても、それは他者の苦しみとしてではなく、「私の苦しみ」として生じている点である。既に見たように、共同感情はあくまでも「他者の感情」への志向、つまり他者の感情に対して共歎したり共苦したりすることである。それに対して、シェーラーによると感情伝播は次のような特徴をもつ。すなわち、感情伝播においては「他人の喜びや苦しみへの感情志向も、他人の体験への何らの思い遣りも成り立たない。むしろ伝播にとつて特徴的なことは、それがもつばら感情状態相互の間のみ生じること、他者の喜びに関する知をそもそも前提しない点である」。⁽¹⁸⁾

先に感情伝播は「不随意に生じる」と述べたが、確かに一種の感情伝播である社会や世論の動向などを、個人の恣意によつて変化させることは容易ではない。つまり個人の感情は、彼を取り巻く周囲の感情に「引き込まれる」ことによつて、それが本来は異他な対象である世論の感情であつたものを、その感情に引きこまれた——彼がそのこと自体に気づいていようと、いなくとも——自己自身の感情として感じるのである。⁽¹⁹⁾ ここに感情伝播を共同感情から決定的に区別すべき異質な要素が見出される。⁽²⁰⁾

(4) 一体感 (Einfühlung)

一体感是人間のみならず、他の生物からも同様に見出される生き生きとした他者体験の現象である。それは心的な

高揚や、特殊な状況下において生じる「自己自身の自我と、他者の個体的自我との真の一体感へないし一体的投入」である。⁽²¹⁾ そのため一体感においては、単に他者の感情が自己のものとなることを意味するのではなく、むしろ自己と他者が完全に同一視されるという点において「極端な事例」(Grenzfall)であるとシェーラーは言う。さらにそれは、「精神」と「生命」という二元論的構図においては、純粹に生命の領域のみに属する現象である。⁽²²⁾

リップスの感情移入説　ところで、Th・リップスはこうした一体感が「感情移入」によって生じると説いた。それによると、サーカスにおける綱渡りの演目において、観客が自己の感情を投射的に演者のなかに移入することによって一体感が成立していると言う。このリップスによる仮説はフッサールにも大きな影響を与えており、彼がそれを無批判的に受容したわけではないにせよ、この「感情移入」という用語は晩年まで放棄されることなく用いられた。⁽²³⁾ したがってリップスのこうした考えは、シェーラーが言うところの「一体感」とは異なる。というのも、シェーラーによれば、それは既にE・シュタインの『感情移入論の新しい問題』(一九一七)によって批判されたように、ここでの観客は演者と一体化しているのではなく、単に意識が演者の側に立っているだけに過ぎないからである。⁽²⁴⁾

シェーラーの「一体感」理解　そこでシェーラーは、「一体感」とはリップスが説くような瞬間的で偶然的な出来事ではなくて、むしろ恒常的な性格をもつ現象として理解する。ここではシェーラーが提示する例のいくつかを考察してみたい。

シェーラーによれば、一体感はさしあたり二つの異なった型によって現象する。すなわち、一方は特発性型(idiopathischer Typus)であり、他方は異発生型(heteropathischer Typus)である。⁽²⁵⁾ 前者は自我が他我を取り込むことによつて生じる現象であり、それによる一体感「特発的一体感」と呼ばれる。そして後者はその反対、つまり自我が他我によつて取り込まれて生じる一体感であり、それは「異発的一体感」と呼ばれる。シェーラーはこれら二つの型における「一体感」を、それぞれ例を用いて解説している。⁽²⁶⁾

しかしながらシエラーが言うところの一体感の現象には、こうした主-客関係の一体感のどちらにも分類されない一体感が存在する。シエラーはそれを「相関的融合現象」(gegenseitiges Verschmelzungsphänomen)による一体感であると主張し、それを「真の一体感」と呼ぶ²⁷⁾。シエラーによると、相関的融合現象による一体感は、「愛に満たされた性行為」において——何らかの目的によって動機付け、または方向付けられたのではないという意味での——人格を陶酔的絶頂のうちに忘我することによって生じる。また、それはちょうど、秘教の加担者たちが全ての生命を「能産的自然」という源泉に全ての個性性を解消するのと同じである。さらに、こうした相関的融合による一体化の現象は、性愛の領域のみに限られるのではなく、未組織な集団の心理からも見出されるとシエラーは言う。

愛の一体化説——母と子の一体感　母と子の一体感は、両者の生における合一、または適合であり、そこには愛や保育本能とは異なる一体感が存在する。乳児における空腹のリズムが、母親の乳房が張ってきてふくませようとするリズムと一致するのは、両者の間に「経験を超えた結びつき」が存するからとシエラーは言う。さらに、こうした生理学的な一体感とは別に、母と子の間には心理的一体感が存する。すなわち、母親以外の人間にはまったく感知されないような、生命過程における「有機的な記号体系」といったようなものを両者が共有し得るのである。シエラーによれば、母親は子供の発病に対して、医者が驚くほどの直感的な予見的診断をすることがあるし、また足音などの子供がたてる微かな物音に対して特異的なほど敏感に反応することがある²⁸⁾。それは、母が子に対して感情移入をするとか、あるいは子の自我を母親が吸い上げることによって生じる現象ではまったくない。こうした意味においては、母と子の間には第三者によつては代わるることのできない何らかの「生命心理的統一」が存在するとシエラーは言う。

アナ蜂とアオ虫の一体感——ベルクソンの「共応説」　シエラーは、ベルクソンがファーブルの『昆虫記』から導出した生物間での「共応」(Sympathie)という考え方を受容する。それによれば、アナ蜂は自身の卵をアオ虫などに植え付ける。その際にアナ蜂は、卵管である「針」でアオ虫を刺すのであるが、その箇所は必ずアオ虫が死なずに麻

痺するだけの急所である。その行為は極めて精巧に、また画一的に行われる。この場合、アオ虫が死なずに麻痺する急所をアナ蜂が「知っている」ことになるのだが、その知は決して経験によつて得られたものではなく、まったくア・プリオリな知であろうことは明らかである。ベルクソンは『創造的進化』（一九〇七）において、全体的な生の流れという関係から見た場合、このようなアナ蜂とアオ虫の関係は、単なる二つの異なる有機体間としてではなく、二つの異なる活動間での関係として捉えられるべきであると言う。彼によれば、両者は生の中で一体となつていたのであり、どちらか一方が他方に自己を投射して得られた知に基づいてはならず、むしろアオ虫は自ら刺されるべき急所を知らせ、またアナ蜂は「共応」によつてそれを知る。シェーラーはこうしたベルクソンの理解を受容して、次のように主張する。「ここで問題になり得ることは、ただアオ虫の生の過程と身体の中へ入り込むスズメ蜂の或る種の一体感、すなわち単一の生命中枢から発現し、アオ虫の神経組織ならびに身体感覚をも自分の身体によつて規定し、導いている統一的な生の過程への一体感だけである」と。⁽²⁹⁾

発達と一体感の関係 近代的な人間における一体感、とりわけ大人においては、それ以外の生物や子供がもち得る一体感の多くを失っている。シェーラーによると、「人間は〈知性〉の肥大化のために動物の特殊化する一体感の能力や多くの〈本能〉を、文明人は未開人の、成人は子供の、一体感の能力をほとんど全て喪失してしまった」。⁽³⁰⁾こうした感覚意識は発達段階に応じて異なることは明らかであり、それは他の段階によつては代替不可能なものである。そのためシェーラーは、現代の文明化された人間は、以前の時代が発見して直観したもの——たとえば宗教的・超越的な感覚——を、ただ受け継ぎ、そして保持することだけが可能であると言う。そのためシェーラーの哲学では、「発展とは決して単なる進歩ではなく、耐えざる退廃でもある」⁽³¹⁾と説かれる。

一体感が現象する場 ところで、これまで述べてきた一体感は、随意的に生じる現象ではなく、それは「自動的に」(automatisch)に生じる。そのためそれは、ノエシス(意味付与)的な契機とは関係なしに、「生命的因果性」に

従つて現象する。そしてシェーラーは、人間における一体感が生じるのは、人間の本質を構成するものの間の「中間領域」においてであると言う。つまり、それは人格的な精神と、身体との中間に位置するものであり、シェーラーはそれを「生命意識」(vitalbewußtsein)と呼ぶ⁽³²⁾。そして一体感が生じるためには、人間的な意識の二つの領野——意識の「ノエシス的」な精神と理性の領野、または身体的感覚と(感性的)感情の領野——が「空虚」にならなければならない。そのため彼は、「人間は一体感に達するために、彼の身体および身体にとつて重要な一切のものを超えて、〈勇ましく〉高揚しなければならない」と言う。先に述べたように、一体感は生命の領域に属す他者との関わりであり、それに達するためには人間に固有な精神的な尊厳を放棄して生命の流れに身を任せなければならない。そのためそれは常に確実な出発点としての自我を前提する共同感情や追感得などとは明確に区別されなければならない。

III. 共同感情の發生的秩序

これまでシェーラーによる他者経験の理解を典型的に考察してきた。彼によると、それらはそれぞれ次のような特質をもつ現象として要約される。すなわち、もつとも根源的な他者経験である「一体感」、他者の感情を自己の感情として生起させる「感情伝播」、また純粹に他者の感情状態へ志向して、その質を感得するだけの「追感得」、そして広義での「共同感情」には、他者と現象学的に同等・同質の感情を感得する「相互感得」と、他者と共歓・共苦する「共同感情」とに区分される。またそれらはシェーラーによると、次のような構造によつて成立する。すなわち、(1) 一体感
は追感得を基礎付け、(2) 追感得は共同感情を基礎付ける。また、(3) 共同感情は愛を基礎付ける⁽³⁴⁾。これがシェーラーの人間学における共同感情から愛へと発展する他者経験の發生的秩序である。そこで本節では、既に考察したそれぞれ

の他者経験の特質を前提として、シェーラーの思想における共同感情の秩序を明らかにしたい。

(一) 一体感 は 追感得 を 基礎 付ける

シェーラーによれば、機能的秩序においても、また発生的秩序においても一体感 は 追感得 を 基礎 付けており、また前者は後者に先立っている。彼はこの事実を例証する。たとえば、まったく素朴に先祖を追想することによって自己と先祖とを同一視する際には「一体感」が成り立つが、その行為が「供養」として先祖を対象化した場合、それは最早一体感ではなく先祖の生活への「追感得」となる。さらに、既に一体感に関する考察の中で述べたように、一体感が不随意に生じる現象であるのに対して、追感得は常に随意的に行われる「他者の感情の性質への志向」である。つまり、追感得においては他者と一体感をもとうとする主体的な意識が前提されるために、機能的な秩序においても一体感が追感得を基礎付けている。

(二) 追感得 は 共同感情 を 基礎 付ける

人間の他者経験が追感得から出発して共同感情が生じるということは、既に共同感情の考察において明らかにしておりであり、先に挙げた例では、人は他者の経験を追感得しても、共苦をもたないことが可能である。そのため追感得を行った後に、それに対する共同感得がなされることによって他者との共歓・共苦という共同感情が生じる。ここでもまた、機能的にも発生的にも追感得は共同感情に先立っていないなければならないことは明証である。

(二) 共同感情は人間愛（フマニタス）を基礎付ける

シェーラーが言うところの人間愛の対象は、「すべての人間」である。つまり、彼によれば「真の人間愛は、同民族とか異民族、無法者と善人、人種的優劣、教養と無教養、さらに善と悪……等々のはじめをつけない。真の人間愛は、共同感情とまったく同じようにすべての人間が動物と神から区別された特殊な意味での人間であるという理由によつてのみ、すべての人間を包括する⁽³⁵⁾」。こうした人間愛が生じるためには、まずもつて共同感情が前提とされるとシェーラーは言う。というのは、まさにそうした人間愛の対象となるべき他者の实在性が与えられるのは、共同感情の作用によつてだからである⁽³⁶⁾。追感得は、既に述べたように、他者の感情の質を感得する作用であり、それによつて私が他者の实在の確信に至ることはない。それに対して共同感情は、私たちが共感をもつ他我が、現にそのように振る舞う態度へと志向するのであり、それは「虚構」や「イメージ」などに対してではない。そのためシェーラーは次のように主張する。すなわち、「自体愛、おそるべき自己中心主義、本物の独我論、そして利己主義の完全な克服は、まさに共同感情の作用において初めて生じる⁽³⁷⁾」と。そのためシェーラーの人間学では、愛を共同感情に還元することはできないが、他者に対して共感をもつ行為（共同感得）を通じて、世界に自我とは異質な自我が存在することを知るようになり、それによつて人間愛が運動することが可能になると説かれる。

おわりに

これまでシェーラー中期の著作『共同感情』第一部において展開されている彼の間主観性理論を考察してきた。冒頭に述べたように、彼の人間学は近代以降の純粹に主観的な人間学とは異なり、それは相互に関わり合いをもつ存在としての人間の考察をもって始められる。そのためシェーラーは人間の生活における実際的な関わりから、自己が他者の感情と関わるとは現象学的にいかなることであるのかを考察した。こうした探求が必要であったのは、既述したように、彼の人間学が主要な問題に据える「愛」の現象に対する先行研究として不可欠であったからである。本稿での考察からも明らかのように、他者の感情を経験し、またそれに参与すること無しに愛は生じ得ない。そのためには必然的に他者と共歓したり、または共苦したりする共同感情が前提される。

ところで、シェーラーの『共同感情』における功績は、ただ共同感情の分析的考察や、形而上学的基礎付けに終始したのではなく、むしろそれをも基礎付ける他者経験へと遡上して体系的にその構造を解明したことである。彼の「一体感」に関する考え方は、上述したようにリップスが「感情移入」と呼んだものとは異なる。彼が真の一体感と呼んだ「相関的融合現象」は、どちらか一方が他方の中へと埋没するのではなく、そこでは同一の生命の課程で一体感を得る。したがって彼の間主観性理論においては、他者の認識は類推や感情移入を必要とせず、生命的な領野のみにおいて直接的に可能であると説かれる。そのため彼は精神と生命とを峻別し、二元論的な学説を展開した。『共同感情』における二元の構成に関しては、金子晴勇によつてその特質が次のように指摘されている。すなわち、「シェーラーの間主観性学説は人格から切り離された生命の心的領野において展開し、この限定された領域で形而上学的基礎付けによつて心

的経験の共通の領野が解明されたのである。彼はこの間主観性の心的領野において自他の自我が一つの心的生命に融合する現象に直面し、従来の〈感情移入〉(Einführung) 説に替わる〈一体感〉(Einstimmung) 説を提起したのであるが、その相違は僅かにs一字の挿入にあったように見える³⁸⁾と。このように、シェーラーの間主観性理論における一体感とは、それまでの「感情移入説」に僅かに「s」を一つ加えただけであるにもかかわらず、それを生命の領域のみに限定することによって、いつそう際立った二元論的特質を帯びている。だが、それは単なる形而上学的な二元論であるとして退けられてはならず、一般的に認めるように、彼の「一体感」を基礎概念として出発する秩序立った共同感情の学説は、それによって人間の情緒的生の根源現象を明らかにするための視座を与えたという点において優れた洞察を含んでいる。そのためこうした彼の間主観性理論の基礎概念の理解をもって初めて、我々の探求は人間に独特な現象としての「愛」へと発展させることが可能となるのである。

注

- (1) シェーラーは「Sympathie」という用語によって、共感(共歎)と同情の両方を意味しているために、我が国の言葉ではあまり多用されることはないが、あえてそれらの両方を含むものとして「共同感情」が相応しい。というのも、「共感」や「同情」という語はそれぞれ一面的な他者の感情への志向を連想させるために、シェーラーの意図が過って理解される恐れがあるからである。
- (2) フッサールが言うところのintersubjektivitätは、「間主観性」ではなく「相互主観性」と訳されることがある。たとえば、

石田三千雄は後者の訳語を用いて『フッサール相互主観性の研究』（ナカニシヤ出版、二〇〇七年）を著している。本稿ではより一般的な訳語である「間主観性」を用いることとするが、超越論的現象学が意図するところでは、「相互主観性」のほうがより誤解を生みにくいことは確かである。なぜならそれは、上述したように、飽くまでも自己の意識の中で生じる自我とは異なる自我、すなわち他我についての主観性であるために、自己を超えた領域に属する意識として理解されてはならない。

(3) フッサールとシェーラーにおける間主観性の相違について、トーマス・オーウェンスは次のように叙述する。「したがって、シェーラーの間主観性に関する考え方は、フッサールのそれと同じようには認識論的に他の主観の実在を（正当化する）という問題に巻き込まれていない。その問題はフッサールの思想に困難をもたらし、また彼の有名な『デカルトの省察』において不確かな解答に直面させたのである」と。Thomas J. Owens, *Phenomenology and Intersubjectivity, Contemporary Interpretations of the Interpersonal Situation*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, p.54.

(4) 当初シェーラーはハイデガーと同様に、師であるフッサールの純粹現象学を是として採用した。しかしながら二人は、『イデー』以降、超越論的自我の分析に傾倒したフッサールには追従しなかった。というのも、フッサールとシェーラーでは探求対象が異なっていたために、結果として異なった方向へと進まざるを得なかったのである。こうした二人の現象学における方法論的相違については、金子晴勇『マックス・シェーラーの人間学』創文社、一九九五年、四一六頁を参照。

(5) シェーラーのカントに対する態度は、『共同感情』以前に、既に『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』において表明されている。金子晴勇によると、そこでシェーラーは、カントの形式主義的な倫理学を批判し、自己の「実質的」な倫理学を確立しようと試みた。こうした手法は、彼の間主観性理論と同様であり、観念によって作り上げられたものではない、実質的な人間と人間との関わりを彼は考察する。金子晴勇、前掲書、一〇四頁以下参照。

(6) 『共感の本質と諸形式』という表題は、一九二三年の第二版以降から用いられたものであり、一九一三年の初版では『共感感情の現象学と理論によせて、ならびに愛と憎しみについて』と題されていた。シェーラーは初版から第二版への改訂時に、時代の変遷に応じて第三部「他我について」をはじめとした多くの議論を加えた。Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW, Bd.7, Francke Verlag Bern und München, 1973, S.10-11（「シェーラー著作集」第八巻、青木茂・小林茂訳、白水社、一九七七年）、一七一―一八頁を参照。以下、邦訳での出典箇所は（ ）内にて記す。

- (7) Max Scheler: op. cit., S.9.
- (8) たとえば『共同感情』の第一版の表題では、シェラーは「共同感情」(Sympathie)ではなく、「共感感情」(Sympathie-*geföhle*)という語を用いている。両者が意味するものは同一であると考えられるが、後者の用語においては、それが「共感(共歎)」と「同情」の両者を意味することが強調されている。そのためやはり、Sympathieを単純に「同情」という語によって置き換えるのでは不十分であろう。
- (9) シェラーはここで中世のヨーロッパにおける魔女裁判の例を挙げている。彼は言う、「多くの魔女たちがみずから魔法に對して罪責感をもち、死刑の宣告をみずから正しいと感じたときの事情がまさにそうであった」と。Max Scheler, op. cit., S.18 (三三頁)。
- (10) Max Scheler: op. cit., S.18 (三三頁)。
- (11) このような「共感」と「共同感情」における広義と狭義の区別は、石田三千雄『フツサル相互主観性の研究』ナカニシヤ出版、二〇〇七年、二二八―二二九頁を参照。
- (12) Max Scheler: op. cit., S.17 (二九頁)。
- (13) Max Scheler: op. cit., S.20 (三六頁)。
- (14) Max Scheler: op. cit., S.20 (三四頁)。
- (15) Max Scheler: op. cit., S.24 (四二頁)。
- (16) シェラーは「追感得」と「共同感得」が異なることを「残忍な人間」の現象学的考察から証明する。つまり、残忍な人間Aにとつての「快」は、他者Bの苦痛を追感得することによって得られるものであるが、この際にAがBに対して共同感情、つまり共苦をもっていないことは明らかであるから。そのため残忍な人間は、「快」を感覚しているという点において、「無感得」(fühlos)なのではない。
- こうした例証は極めて特殊な事例によるものであるとしても、追感得が必ずしも共同感得には一致しないことを現象学的に証明している。
- (17) たとえばシェラーはH・スペンサーの誤謬を指摘する。彼によれば、スペンサーは人間の共同感情を、動物の「群れ」の意識や習慣から導出しようと試みたために、伝播した個体の感情を共同感情と同一視してしまったと言う。

- (18) Max Scheler, op. cit., S.26 (四五頁).
- (19) この点についてニーチェは、「苦しみが共苦によって伝播する」と捉えた点に誤りがある。なぜならシェーラーによれば、苦しみ自体は決して共苦によつては伝播しないからである。Max Scheler, op. cit., S.28 (四九頁)を参照。
- (20) シェーラーはこうした「引き込み」は、自身に対しては自己の意図によつても生じると言う。そこで彼が挙げる例は、人が自己の「気晴らし」のために、にぎやかで楽しい会合に参加するとき、彼は決して周囲の人間と共歓をもとうとしているのではなく、自己の歓びとして、それらが伝播することを期待している。そのためこの場合もまた、彼が抱く感情は会合場に集まった人間との共同感情ではない。Max Scheler, op. cit., S.27-28 (四七頁)を参照。
- (21) Max Scheler, op. cit., S.29 (五〇頁)。
- (22) 金子晴勇はシェーラーによる「一体感」の概念を次のように叙述する。「したがつて生命的一体感の領域は精神層と身体的感覚の層とから切り離された〈人間の生命層〉である。しかるに、愛は人格の間に生起交流する作用であり、同じ生命の中に融合する一体感とは本質的に領域を異にしている現象である」と。前掲書、一四四頁。
- (23) 浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』創文社、一九九五年、一三六頁参照。
- (24) シェーラーと同様にカッシーラーもまた、類推説やTh・リップスの感情移入説を批判して次のように主張する。「類推と感情移入という」この二つの理論はいずれも、それ自体ある特定の理論的解釈の結果でしかないものを實在的な事実として前提にしている。つまり、それらは現実の分離を、つまり現実を〈外部〉と〈内部〉、〈物理的〉存在と〈心的〉存在へ二元論的に区分することを既定のこととして受け入れてしまい、まさしくこのように分離すること自体の可能性の諸条件を問おうとはしないのである」と。Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, dritter Teil, Phänomenologie der Erkenntnis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, S.99 (『シンボル形式の哲学』第三卷「認識の現象学〈上〉」木田元、村岡晋一訳、岩波書店、一九九四年、一七二頁)。
- (25) Max Scheler, op. cit., S.29-30 (五一頁)参照。
- (26) たとえばシェーラーによると、特発性型の典型例はトーテムや先祖との歴史的同一視において現れる。多くの地域や民族から見出される土着的な信仰としての「先祖崇拜」は、それが信仰の「対象」とされる以前の形態においては、自己を今ここで生きる先祖の一人と同一視するという特発的一体感に起源をもつ。そして異発性型は、古代秘教の儀式のなかに

見出される。ここでは密儀によって一人の人間が男神、女神、生および運命と一体となる。Max Scheler, op. cit., S.30-31 (五二―五三頁) 参照。

(27) Max Scheler: op. cit., S.36 (六一頁) 参照。

(28) Max Scheler: op. cit., S.39 (六五―六六頁) 参照。

(29) Max Scheler: op. cit., S.40 (六七頁)。

(30) Max Scheler: op. cit., S.42 (七一頁)。

(31) Max Scheler: op. cit., S.43 (七三頁)。

(32) Max Scheler: op. cit., S.45 (七六頁) 参照。

この「生命意識」に関してシェーラーは、次のように補足した説明を加える。すなわち、「客観的・有機的な生命過程の意識的ならびに無意識的な意識の相関者」と。Max Scheler: *ibid.*

(33) Max Scheler: op. cit., S.46 (七八頁)。

(34) こうで言うところの「愛」(Liebe)は、人間愛(フマニタス)と「人格および神に対する無宇宙的な愛」とに区別され、前者が後者を基礎付けている。シェーラーの人間学における「愛」の問題は、金子晴勇『マックス・シェーラーの人間学』第四章において詳細に考察されている。それによると、シェーラーはアウグスティヌスに淵源する「愛の秩序」が、パスカルによって再び近代に提起されたものを「彼の全思想を統合するライト・モチーフ」とした。前掲書、一六五頁以下参照。

さらに金子晴勇は他の著作の中でシェーラーにとつての「愛」を次のように理解する。すなわち、「現代の思想家の中でアウグスティヌスやパスカルが説いた〈愛の秩序〉の伝統を受け継ぎ、自分の思想の核心にすえて発展させたのがマックス・シェーラーであり、愛の秩序の思想史において最も重要な位置をしめています」と。金子晴勇『愛の秩序』創文社、一九八九年、一三八頁。Max Scheler: op. cit., S.108 (一八〇頁) 参照。

(35) Max Scheler: op. cit., S.107 (一七九頁)。

(36) シェーラーはこの点について次のように論じる。すなわち、共同感情が「個々の場合における〈他我一般〉を、我々自身の自我の实在性とまったく等しい实在性をもつものとして意識へもたらす」と。Max Scheler: op. cit., S.107 (一七八頁)。

(37) Max Scheler, op. cit., S.107 (一七八頁).

(38) 金子晴勇、前掲書、一四五頁。

参考文献

- Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW, Bd.7, Francke Verlag Bern und München, 1973 (『同情の本質と諸形式』シェーラー著作集第八巻、青木茂・小林茂訳、白水社、一九七七年)
- Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen, Husserliana*, Bd. 1 (フッサール『デカルト的省察』浜渦辰二訳、岩波書店、二〇〇一年)
- Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, dritter Teil, Phänomenologie der Erkenntnis, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977* (シンボル形式の哲学第三巻『認識の現象学(上)』木田元、村岡晋一訳、岩波書店、一九九四年)
- A.R. Luther, *Persons in Love, A study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1972
- Thomas J. Owens, *Phenomenology and Intersubjectivity, Contemporary Interpretations of the Interpersonal Situation*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970
- パスカル『パンセ』世界文学全集11、松浪信三郎訳、筑摩書房、一九七五年
- 金子晴勇『マックス・シェーラーの人間学』創文者、一九九五年
- 金子晴勇『現代ヨーロッパの人間学』知泉書館、二〇一〇年
- 浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』創文社、一九九五年
- 石田三千雄『フッサール相互主観性の研究』ナカニシヤ出版、二〇〇七年