

|                  |   |
|------------------|---|
| <b>Title</b>     | 社会福祉における共感共同の現象学的考察   |
| <b>Author(s)</b> | 牛津, 信忠  |
| <b>Citation</b>  | 聖学院大学論叢,21(3) : 155-171   |
| <b>URL</b>       | <a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=901">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=901</a> |
| <b>Rights</b>    |   |

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

# 社会福祉における共感共同の現象学的考察

牛 津 信 忠

Phenomenological Studies of Empathic Interdependence in Social Welfare

Nobutada USHIZU

Empathy is one of the most important concepts in social work. In this paper, we examine it from a phenomenological point of view and try to discern its philosophical meaning in social welfare theory. Using the theories of inter-subjectivity of Max Sheler, M. E. Merleau-Ponty, etc., we conclude that empathy is based on interdependent personalism, which is enabled by a departure from the objectification of human nature. In this way, this study aims at an analysis of empathic interdependence of human existence as it progresses toward welfare.

---

**Key words:** 間主観性 (inter-subjectivity), 人格主体, 共感共同, 現象学, 志向性

(その1) 第一章 社会福祉援助技術における「共感」の意味

- ① 直接援助技術における共感
- ② 間接援助技術における共感
- ③ 社会福祉における共感共同を考える

第二章 福祉的共感と福祉的共同について

- ① 共感とは? 共同とは? ……人格主義の立場から
- ② 相互的人格主義の包括性 主体的共同へ
- ③ 人格への存在参与と共感共同への道

第三章 共感共同の具体的実現としての福祉

- ① 「内なる時間」に迫る作業
- ② 支援実践における内的持続時間および純粹意識

[以下次号に掲載]

(その2) ③ 両義性のもとにある人間の現在からの出発

- ④ 内的持続性と「人格主体性 (個別人格と総体人格)」
- ⑤ Perspective のなかの福祉の具体

第四章 志向性としての共感共同とプロセスゴール

- ① 世界内存在としての人間の内なる人格
- ② 人格への存在参与としての対話
- ③ 意識の中における共感共同という具体

第五章 意識に還元された共感共同と福祉性

——福祉実践に即した考察

- ① 社会福祉における共感共同
- ② 間主観的に実現していく共感・共同

## 第一章 社会福祉援助技術における「共感」の意味

### ① 直接援助技術における共感

「共感」という概念とその社会福祉援助技術における重要性については、多くの関連考察がある。この小論においてはさらに深くこの概念を究明し、福祉的行為の基軸概念として、それ故に福祉的価値の根幹に関わる概念として位置づけようとする。

しかし、まず従来の福祉考察の流れに沿って、社会福祉援助技術の領域において「共感」を吟味検討する作業から始めていくことにする。

はじめに、窪田暁子による『社会福祉援助と共感的理解』に関する考察を、共感に関わる福祉上の一般的理解の例示として取り上げておく。氏は、直接援助技術の成立と展開を歴史的に追い、「援助方法としての『面接』、援助関係の形成における『受容』と『共感的理解』が、そしてまた援助者の『自己覚知』と『洞察』が、基本的方途として成立してゆき、特に『共感』と「受容」が技法的中心になっていく」としている。しかし、これも時代とともに変転し行動療法の導入に伴い、「共感認識」や「共感的関与」は援助関係論上の位置を後退させていく。そうした状況にもかかわらず福祉利用者自身の側においても「共感」を内包する在り方が進み、セルフヘルプ・グループやピア・カウンセリングの台頭の中にみられる「共感的理解」ないし「共感関係に根ざした相互援助機能」を新しい形態として再認識するという方法論上の在り方をもたらすことになる。<sup>1</sup>

### ② 間接援助技術における共感

さらに窪田は間接援助技術におけるその適用形態の広がりについて、この領域のコミュニティケアを例に取り、「新しい援助関係における相互理解と、人権の尊重の問題は、……個別の援助活動場面を含みつつ、しかしそれにとどまらず、利用施設の規則や介護の手順、施設の設備、地域との関係に至るまでの配慮を含まなくてはならない」としている。さらに、世代間の相互理解をも射

程に入れると、ことさら「共感的理解」をいっそう深く問うことが必要になる、とする。<sup>2</sup> これは、直接援助技術における共感関係が、古くからの援助関係のプロセスの内実におけるポイントであったのに対して、この間接技術領域の共感とは、まさに社会構成体の関係性の軸心的内容である。

この面については、コミュニティワーク領域の重要な課題である共感的理解を媒介とした住民の組織化について触れる時に明らかになる。この領域についての考察において、次の吉浦の考察は、きわめて示唆的である。

吉浦は、「住民の組織化をはかるには、生活の諸領域にまたがる問題認識を住民が共有すべく援助することが必要である」とし、そのためには、「個別性と一般性の中間ともいえる問題把握の方法」が求められ、それは「大規模調査による知見や既存の理論を念頭に置きつつ、中間概念としての『地域』単位で問題を捉える必要がある」と述べている。近年、このような地域を基軸に中間領域に視点を当てる手法が市民権を獲得しつつある。さらに、そのような地域的視点の貫徹のなかで、「援助が必要な個人の問題が、サービスの利用によって個別な解決に終始することなく、地域全体の問題として認識され、施策の改善や充実につながるためには、市民の体験や意識が他の多くの市民と共有されている必要がある。年齢も生活信条も異なる様々な人たちの間で、この体験や意識を共有し、個別の生活の事情や個人の考え方を偏見や差別なしに理解するためには、他者の状況を共感的に理解することが不可欠な条件となる」。ここに主張される共感的理解は、われわれが後述するように深さへの各層の解明を必要とするものの、全体的に見て中間領域の内的関係性の存立にとって、要ともいえる意識状況として認識可能である。さらに窪田論文の解題をもとに、吉浦は次のように論じている。「共感」は、「生活の全体的理解の核となるものである。断片的な情報や一元的な価値観によって、個人を規定するのではなく、個別に現れてくる多様な個人の情報に関心を持ち、新しい考え方や情報を提供し、理解しあい、共有する、そういった相互の関係づくりがコミュニティワークにおいては重要となる」。<sup>3</sup> つまり共感的理解を媒介とした生活者、地域住民の組織化そのものにより、同じ問題を持つ市民としての自律的な相互援助関係が形成されることになり、それが社会的構成体の次元において相互支援的援助としての役割を持つことになる、という理解がここにある。

そのなかで、山手による指摘にもあるように、インフォーマルな支援ネットワーク、医療関係者やホームヘルパー、ソーシャルワーカーなどによるフォーマルな支援ネットワーク、さらには患者・家族ボランティアなどによる自助・互助ネットワーク、それらが総合的に連結される必要性が近年順に増大してきている。専門職および市民が相互支援の関係性を深め、地域福祉の「主体」の一翼をそれぞれに担い合うとされる。<sup>4</sup>

このことを上に述べた議論の延長線上に位置づけると、そこには専門職を含めた「共感共同」<sup>5</sup>の関係性ないし「共感」ネットワークが、いわゆる地域福祉の深まりのなかで捉えられることになる。ここにいう「共感共同」とは、人格と人格とが、相互に共感状況を深めていく時に生じる主体的共同のことを意味している。福祉の次元における共感とは、表層の共感に始まり、根底において

は主体的共同を志向するものである。このことは、以下において次第に明らかにされていく。

## 第二章 福祉的共感と福祉的共同について

われわれは共感・共同を社会福祉援助技術上の自明の概念としてみてきた。ここに示した概念は、決して例外的なものではなく、多くの関連記述のなかに基底的に見られる。この段階で、その概念を援助技術に使用される意味を継承しながらも、さらに深く問うことにする。

その作業は、上述の福祉論の基礎概念がそれによって位置づけられる心理学さらにはそれを基礎付ける哲学的考察に言及することからはじめられる。

### ① 共感とは？ empathy と sympathy ……人格主義の立場から

共感や共感基準また共感共同については、精神医学、カウンセリング、心理学全般の領域において広く議論されてきた。

この英語の用語は、ドイツの美学に起源を持つとされる。それは、さらに古代ギリシャ語の *empathia* に溯ることができ、アリストテレスの用法では、精霊信仰的な意味をもつ。それは、しばしば芸術的な価値をもたらす特殊な質的狀況を意味していた。19世紀遅くに、その言葉は、ドイツ語の *Empfindung* に派生し、美的な認識形態を表すようになる。<sup>6</sup>

1846年ヒュームはコミュニケーションの一傾向として *sympathy* を捉えている。ヒュームがこの用語を用いた意図は、おもに他者の困難や悲しみへの倫理的な判断や道徳的な動機付けに関するものであった。彼は、*empathy* を *sympathy* の下に位置づけるつもりはなかったが、相違はするものの *sympathy* は *empathy* の拡大概念と考えていた。<sup>7</sup>

近年、ブランチャード(Blanchard)のような人々によって、哲学的考察の潮流のなかで、*empathy* を間主観性との関連のもとで捉えるようになった。この傾向をベースにわれわれの論点にかかわる状況把握をしておこう。

スピーゲルバーグ (Spiegelberg, Herbert) は *empathy* を心理学者と現象学者の両者によって説かれた初期の論題の一つとして観ている。この状況の下に、*empathy* は1900年の早い時期に心理学と哲学の両者によって広範に取り上げられるようになる。<sup>8</sup>

こうした流れのなかの際だった人々を捉えておく。ブレンターノ (Brentano, Franz) の弟子と言えるフッサール (Husserl, Edmund) とフロイド (Freud, Sigmund) は、どちらも *empathy* の考察の貢献者であるリップス (Lipps, Theodor) との関連が大きい。フッサールは *empathy* の把握に際しリップスを批判したが、それにもかかわらず、リップスの *empathy* 概念を後に採用し、形を変えて使用している。フッサールの弟子であり初期の共同研究者であったシュタイン (Stein, Edith) が、この *empathy* 概念を拡大していった。シュタインは現象学的視点から共感について次のよう

に言う。「共感の實在と言うことについて判断停止して、意識内において共感を記述的に把握すると、それは、心理学者、社会学者あるいは生物学者による問題の如何なる処理方法にとっても基礎となるものである」<sup>9</sup>と。

関連概念の sympathy について言うと、現象学者シェーラー (Sheler, Max) によって彼の主要な関心が情動の現象学にあった時期に援用された。<sup>10</sup> シュタイン, E. は、シェーラーについて、「かれはさまざまな事象内にある同一感情やストレスを異なる人が保有するという現象を強調している。しかし統合された行為がその事象に対する個々人の多様性を保持することなく、それに基礎を持つ高次の単一性を持つと言うことを考慮していない」と批判している<sup>11</sup>。このことは、シェーラーの初期の (sympathy に関する) 著作においては、当為を得ていると言えよう。

さて、われわれはまず心理学的側面より共感について問うことにする。それによって従来の科学的な志向のみでは明らかにされなかった側面が、その理解に内在することが明らかになる。そこで次に、科学において明らかにされ得ない側面を抽出しながら、次第にわれわれの視点を「人格論」に基礎づけられた共感の論点の解明へと前進させていくことにする。

一般的定義によると、心理現象としての共感 (empathy) とは、「対人関係において一方が他方の内的世界 (気分, 感情, 情動の動き, 考えなど) をあたかも自分のものであるかのように感じること」をいう。「共感」が、初期の母子関係をはじめとした乳児と養育者との関係を原点にすると言う心理治療の立場は、よく知られている。ロジャーズ (Rogers, C.) は、この共感を、治療行為における治療者とクライアントとの対応関係のプロセスで活用していこうとした。彼の次の主張は、その方向性ないし基本的立場をよく示している。「その治療が、深さにおいても広がりにおいても最良の条件を持っているならば、そのときはクライアントと、きわめて個人的な、主観的な関係の中に入って行くことができる」それはまた「治療者がクライアントを、無条件の自己価値を持った人間として、つまりその人の状態、その人の行動、その人の感情がどのようなであろうとも、価値のある人間と感じているということなのである。」<sup>12</sup> そうして、クライアントはこのような無条件の受容状態のなかで「自分のなかでだんだん奇妙なものになり、わかりにくくなり、危険なものになっていくもろもろの正体を探求する」ことができるようになっていく。そうして「十分に機能する人間」への道がたどられるようになるということであろう。

コフォート (Kohut, H.) も心理治療における「共感」に力点を置いて述べている。1959年の初期の著作 *Introspection empathy and psychoanalysis* において、彼は精神分析的治療における empathy の中心的役割に注目している。彼の定義づけにおいては、価値自由の認識による治療者の患者に対するスタンスとしての意味づけが観られる。<sup>13</sup> 丸田俊彦は、コフォートに言及し、「共感的環境としてある母親に自分の要求をためらいなく向け、母親と相互交流する、アサーティブな存在」

として乳児を捉え、そこに「情緒的な体験の統合としての自己対象との交流」を見出し、そうした母子間の共感状況を治療場面においても応用しているとする。彼はコフォートについて言及して、治療者の共感的態度が「クライアントには自己を確認し自己を高く評価する意味をもち、それによって基本的な自己愛感情がみたされて、ばらばらでまとまりのないクライアントの自己がしだいに統合され、独立した自己が形成されるのに役立つ」とのべる。コフォートは「共感がセラピストのとるべき一般的態度であることをこえて、もっと強く治療的な意味をもつことを主張する」のである。さらに、ストロロー (Stolorow, R.D.) との対比のもとに、彼などが、患者に接する態度としての共感と、検索方法としての共感を区別し、治療者は、持続的な自省を通してクライアントの主観に近接していこうとすることに注意を促す。これに「情動調律の態度設定」が呼応していく<sup>14</sup>とする。これはストロローの間主観性の立場、まさに主観と主観の出会いを探索していく在り方から当然といえよう。間主観の方途による共感の考察も、例えば、マーグリイズ (Margulies, Alfred) のように間主観領域を通じて個人的精神領域の旅を物語るという形で人の心への接近を試みるなどの多様な展開がなされている。<sup>15</sup>

このような共感 (empathy) の探求は、上に示すような間主観的な現象学的解明を各様に展開する論から、共感の原点を家族の重要性に見出し、子どもの成長と共感感情の育成に関して説いていく、きわめてオーソドックスな議論<sup>16</sup>までもを含み各種各様の広がりが見られる。さらに共感を、総合的、体系的に捉えようとする試みも同時に進行している。一例に触れておくと、ブーイェ (Buie, D.H.) は、empathy を4項目の特性に分け、① 患者の経験的認識に力点を置く概念的共感、② 治療者が経験する程度の記憶、感情、関連性と結びつく自らの経験的共感、③ 患者の内的世界の創造的も法的とりとめのない形と言える共感、④ 情緒的に共鳴し合う巻火力を持つ共感、を提示している。<sup>17</sup>

以上心理学的次元の共感の基本的理解を初期の関連著作に例を取って概括してきた。それは、自我の領域に表面化する一定の心理現象として把握される共感であるといえる。しかしこれが共感のすべてであるとはいえないのであり、われわれの視点からすると、これは共感への重要な入口ではあるが、しかし表層に過ぎない。次節において、この自我における共感とともに、人間の内奥に発見される作用領域の中核たる人格にも考察領域を広げ、「共感」を究明していくことにしよう。

### ③ 相互的人格主義の包括性……主体的共同への道と「共感」

上に示した議論の道程は、共感構造を総合的に明らかにすることに繋がる。まず、その議論を進めるために、真の共感とは、共感共同とはという問いに答える作業に手をつけておくことにする。

この議論に当たり、われわれは、マックス・シェーラー (Sheler, Max) の共感論に触れることなく論を進めることはできない。

彼の言う *Sympathie* という用語は、福祉論で言う用語理解の文脈と、順次述べていくシェーラーの後述していく人格論へと収斂する論脈に鑑みると、我が国で通常訳語として用いられている「同情」という言葉よりはむしろ「共感」として理解されるべきである。

これは、愛との関連で述べられた次の議論において明瞭である。「愛と共同感情との間には独特の本質的諸関係が認められる。その最も重要な関係は、あらゆる共感の働き一般がある種の愛に基底づけられており、一切の愛を欠くときには共感もまた消滅すること、この関係は終始逆にはならないことである。」「共感のはたらきが関わっていく対象（人格の周辺の状態或いは深部、すなわち、感覚的、生命的、および精神的な諸感情）の中心層は、共感のはたらきを基底づけている愛によってあらかじめ与えられた対象へと全面的に指向する」「共感する対象をわれわれがより深く愛していない場合、われわれの共同感情はただちに終焉し、人格中枢にまでせまることは決してない」。しかしシェーラーも言うように、共感しているから愛しているということにはならず、「愛が共感を基底づける」という「愛」は共感を方向づける力になるという関係にある。

このように共感とは、人格中枢への重要な道筋であり、それが愛を伴うときに、その作用は人格へと真向かうことになる。<sup>18</sup> このような議論の流れに添うて、‘*sympathie*’をとらえるとき、それは「同情」としてではなく、愛との関連をもつ「共感」として捉えられることが明らかである。

さてここでシェーラーの人格論へと目を向けることが必須となる。

シェーラーの人格論に言及するにあたって、われわれは、彼の人間主体についての議論から始めていかねばならない。

一般的に、福祉的支援に際し、われわれは、まず人間におけるシェーラーの言う自我論上の領野（科学的解明が可能な心理学的自我領域）に対し、主体化へ向かう専門的対応をすることが求められる。しかしそのような対象化領域の主体と対比され、人間における統合性の要に人格主体があることが説かれる。ワーカーは支援をするその人のまさに主体的人格へ真向かうことが核心において求められ、それによって、クライアントとしての個的人格の発揚の条件を整えるという行為を通じた支援をしていこうとする。さもなければ、支援を必要とする人は、いつまでも物的対象化（物としての対象化）のなかで、真の主体性への道をたどることができない。しかし、われわれは、自我論上の主体を糸口としながら、その人の人格主体への志向性を維持し続ける可能性をいうのみであって、あくまでもその主体性へたどり着いてそれを現前化する、ないし白日のもとに把握することを主張しているのではない。もしそれが完遂されるのであるならば、支援者はその人を物的対象そのものとして見ることになる。あくまで主体として人格の作用を内奥から發揮していくのは、その人自身であり、その人格が作用する条件を整えることのみが支援者によってなされ得るにすぎない。したがって、人格そのものは、言うまでもなく目で捉えることはできず、したがって客体ではなく主体なのである。

次に、この人格主体の議論を、さらにシェーラーを引きながら深めておきたい。



#### ④ 人格への存在参与と共感共同への道

シェーラーによる間主観性の学説においては、現象学的な分析手法が採用されている。とりわけ日常的に与えられている人間の「体験の所与性が自己と他者とに分化する以前に見られる自他に共通な根源が示されているが、そうした〈自他未分化の体験流 (*indifferenten Strom der Erlebnisse*)〉が根源的心的領野に存在する」とされる。この根源的視点をまず注視しておきたい。シェーラーによると「(1) あらゆる体験は自我一般に帰属し、体験が与えられるところでは、つねに自我一般もまた与えられる。(2) この自我は本質必然的に自我個体である。」さらに「(3) 自我性と汝性一般が存在する」なかで「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、彼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」<sup>19</sup>とされる。シェーラーにおける「自他未分化の体験流」という存在論上の人間把握は、その間主観性論において重要かつ根源的な位置を占めており、しかも「この根源的な未分化の状態においては他者の認識は自己意識に伴われているだけでなく、これに先行してさえいる」<sup>20</sup>。したがって「これまでの間主観性の学説は、自我がその自己意識から出発していった他者の意識に向ったのに対し、シェーラーでは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」達していくと理解されている。「自他の分化」は、そこから説明されるのである。そこには、人間は「本質的にまた必然的に社会的存在であり、家族のような生命共同体のなかで完全に統合された生活を開始し、徐々に自己の境界を区切るようになる」という認識が底流にある<sup>21</sup>。

このように自我一般が自他未分化の体験流のなかで捉えられるが、これに作用していく統合力として、人間の厳格な意味における主体、すなわち「人格」が説かれるのである。科学的把握が可能な「自我はまだ対象として把握される」。しかし、「[人格の]作用はその本質上遂行や反省においてのみ与えられる」とするシェーラーにおいては、そこにある作用の知的把握が存在したとしても、作用遂行の反省には対象化の完遂はあり得ないし、さらに、自我に対する前方からの主体的関わりという前提を入れて考えると、その対象化は全く不可能である。したがって、「志向作用の遂行のうちに生きている人格は決して対象化されえない」と、シェーラーは断言するのである<sup>22</sup>。

このように見てくると、シェーラーにおいて、「人格」が「心理的意識内容の統一としての自我」とは異なる存在として捉えられていることが明白である。すなわち、「自我」とはどこまでも実験科学的な考察の対象であり、知覚によって捉えられる。したがって知覚不可能な主体的な意味を有していない。われわれはこの自我領域をシェーラーに添って「自我論」上の領域と表現する。それに対して、彼の集約的な表現を加味して言うと、「人格は事物や自我が対象化されるようには対象とはならない。それは『作用』であり、しかも多様な人間の作用を統一的にまとめる『作用中心』である」とする。

このような「人格」についての現象学的な解明と記述がなされる<sup>23</sup>。

この人格は「精神の作用」として捉えられるが、この精神の作用とは「(1) 理念的思惟と直観、2)

意志的・情緒的作用などが考えられ、これらの精神の異なった性質の諸作用の統一」が「人格」である。「人間は精神の力により事物と環境から、さらに自己の心的状態からも自由になって、それらに距離を保って対象として関わるができる。それゆえ精神は心理学と物理学との対象には本質的にはなりえず、かえってこれらを対象として所有している」と集約される。<sup>24</sup> また彼は、「人格」と「持続的な意志素質、あるいは精神的・知性的素質及び記憶素質のようなその他の素質」としての「性格」とを明瞭に区別している。また、人格は心的な病気によってまったく変化することが無い。それゆえ人格の責任性は破棄されることはないが、「引責能力」は破棄され得る。このような見方からすると、心理学をはじめ実験的な科学はまさしく「人格」に到達できないのである<sup>25</sup>。

その対象化され得ない人格について、シェーラーは人間の本質的領域に言及してさらなる解明を進めている。

この側面について考察をすると、シェーラーの「世界解放性」の議論に光を当て、次のような論点とその解題をなすことができる。「人間は動物と異なり、環境を越えて世界に対して開かれており、世界に向かって距離を保って、それを対象として捉えうる。〈世界開放性〉としての人間の根本特性がここにある。」さらに「人間は自己意識のみならず、自己の身体的・心的特性をも対象的に把握することができる。それゆえ人間は世界を超越したところに自己の作用中枢をもち、一切の行動に作用統一を与えることができる。この中枢は生体と環境との対立を超えており、〈人格〉と呼ばれる」。すなわち、こうした原理的解明により、上述の「行動に作用統一を与える作用中枢が人格である」という人格の根本特性がいつそう明らかにされるのである<sup>26</sup>。その「作用」は、対象化することができないが、しかし、それへの「存在参与」と「共遂行」によって、その理解へと到達していくことが可能であるとされる。他者の人格に対する認識についても「共遂行」を通してなされる「存在参与」を基本とする理解によってなされ得るとされる。「この存在参与もしくは理解というものは、ある人格の自由な行為、つまり自己自身を他者に対して開示するか否かを決断できる自由を前提としている。したがって、人格は他者に向かい対話的に自己を開示することによって他者の存在参与を可能にしている」<sup>27</sup>。

われわれは、こうして人格の根本特性とその認識方途を知ることができる。

ところで、シェーラーは「人格の個別性」を主張してはいるが、彼は決して人格を個人人格だけに限っているわけではない。すなわち「作用のある種の組のうちでは可能的な共同体への志向は本質的であり作用そのものの本性とともに与えられているから、少なくとも共同体についての意味と共同体の可能的な現実存在とは一般に、経験的確定に到るまで採用を留保され続けているような想定ではない。ここでの想定はむしろ外部世界と内部世界の想定と同様に〈人格〉の意味と等しく本質的であり等しく根源的にその意味と結びつけられている」という<sup>28</sup>。

このような観点からすると、「道徳的主体としての個体は全て、また同時に共同活動者、共同的人間、共同責任者としても存在している」。そうした共同体験の全体における体験の中心を、シェ

ーラーは、「総体人格」と呼ぶ<sup>29</sup>。

この「総体人格」論は、シェーラーの「良心論」に即し、より明瞭に表現される。道德主体としての個的人格は、その「良心の作用により個でありながら総体人格へと到る」ことができる。この良心の行程の類型に①一般化された他者の目を意識するとき人間に内在する社会の掟の声、②実践理性の命令としての理性の声、③「永遠の法廷」としての神の声という三つの声による領域を推定している。この段階論を用いると、人間は道徳的責任を持つ存在としてこの三行程を経て、より高い総体人格への道を歩むと理解することができ、こうして個的人格と総体人格がより立体的に描かれるのである<sup>30</sup>。

あらゆる有限的人格は個別人格であると同時に総体人格の成員である。この総体人格の成員は、社会のなかに癒合していた「自他未分化の体験流」から「人格の個別」化に伴い分化しながらも、そこにおける上記三行程のいずれかに位置し、個別人格であると同時に総体人格でもあって共同性を保持する。

以上のような「人格」の中核的存在こそが人間における主体であり、それに比しわれわれが科学の名によって捉える自我領域というのは、前述のように、物象化され、それとの関連の下に対象化される個的性格の領域であり、したがって、それは客体存在に他ならず主体という位置づけを与えることはできない。

このように自我領域ないし自我論上の領域を越えたシェーラーのいう統一作用として「人格」を捉える考え方は、自我領域の主体としての人格把握とは根本的に異なる。しかし、われわれが、ことに社会福祉という領域で人間の生の姿としての生存をまたその生活上の問題を扱う以上、生身の対象化される人間存在からの出発をなさざるを得ない。

したがって各種の人格観のうち、シェーラーの「人格」論を採用して思索を続けていくとするならば、自我論上の人格ないし個的特性をもつ人間存在と、統一作用としての「人格」が関わる場ないし連結の場についての探求を、われわれが福祉上の考察をなすに際しては不可欠とする。「自我論上」の人間存在から「人格主体」にまで及ぶ「人間の全体である福祉」が、人間の生活問題に総合的に関わることを要件とするかぎり、福祉は自我論上の人間把握から出発し人格主体にまでいたらざるを得ない。

この生活問題が発現する場は「生活構造論」との関わりのもとに、<sup>●●●●●●●●</sup>限界を意識しながらも科学的対応が可能である領域として位置づけることができる。しかしこの対応においては、「人格」への存在参与という視点から観ると次なるステップの<sup>●●</sup>必要条件に止まることが明確に自覚されていなければならない。この連結項についての議論は、別項で論じているので、ここでは割愛したい。<sup>31</sup>ここでは、シェーラー流の「人格主体」という方向性を自我主体からの方向性のもとに捉えることの

重要性を確認するにとどめる。

このように考察を進めていくことにより、われわれは、人格が相互に存在参与し合い、主体的共同を形作る時に生じる真の共感さらに共感共同の状況を深くさらに全体的に捉えることが出来る。おそらく、その本質の実質的貫徹は現実には困難であろうが、その「パースペクティブ」ないし志向性は確実にそこに示され得る。人格共同としての方向性のもとで、共感共同が根底的な様相を顕現させていくプロセスがそこに示されるのである。

さて、福祉領域への日常的対応は、自我論上の主体を強化する方策に終始している場合がほとんどであるが、この対応における自我論上の方策の限界と真の主体としての人格を意識することにより、共感に向かう対応の在り方を深く、しかも具体的に探ることが可能になる。

### 第三章 共感共同の具体的実現としての福祉

前章では、自我論上の主体から人格主体への志向性のもとで、共感の構造的な理解を進めてきた。われわれは次に、こうした、いわば共感の静態的理解とも言える考察に加えて、共感の動態的理解をなし、共感構造を、現実の福祉対応に耐えうる具体として全体的視座を定めた把握をしておきたい。

#### ① 「内なる時間」に迫る作業

われわれの福祉的対応、それは動態的な生活構造論上の各要素相互の関連性のもとで把握される必要がある。生活構造内の各要素としては、生活時間、生活空間、生活用具構造、生活文化構造、経済構造等という構造要因があるが、そのなかでも動的生の根源としての時間についての考察を基軸的に取り上げ、議論を進めていくことにする。

生活構造論上という時間とは、自我主体の位置する時間であるが、これは、ベルグソン (Bergson, Henri) によると、「空間的時間」と呼ばれる。福祉が、人間の生活問題への支援や回復、さらには予防を問題としていくことに顧みると、その問題状況のなかにあるその人ないし人々が空間的とされる現時点及び時間の経過にそった空間の連鎖として存在している。その存在の状況が問題とされねばならない。

われわれは、人間を人格論的に掘り下げていく作業のなかで、通常、自我論上の現代的に見える世界をまず問題とすることから実践を始める。上述の福祉的支援、回復等の実践行為は、この見える世界を場として始まっていく。この行為の方向性として、人格共同へと続く真の共感への道を示すことができるのであるが、この章においては、まさに問題を抱える人の存在の状況を、より具体的に把握するために、具体としての時間性のもとで福祉をとらえる作業をしておきたい。

まず問題を抱える人ないし人々の現時点における状況を知り、また過去の状況の流れを知り、将

来的な状況の改善をも射程に入れて、まさに共同者として実践をなしていこうとする。これは時を追い、時を溯りながら、その人の「内なる時間」に迫る作業とも言えよう。

しかしわれわれは、この作業を単に対象化できるその人の存在に代表されている状況把握をなすのみによっては果たし得ない。その人の対象化による科学的把握とそれを基点とする対応では、その人の存在全体への視座を喪失することになる。そこには部分的な試行錯誤の道しがなく、きわめて不徹底な実践に終始することになる。したがって、われわれは、総合的な時間論的立場を導入し、人間を総合的時間のなかで捉えることによりその人の全体性への視座へと迫りたい。それによって人の担う生活問題への具体の全体的かつ根底的考察へと近接していくことが出来る。

そのために、意識の中でとらえられる時間を考えることから始めていくことにしよう。福祉ニーズを抱える人は、この意識の中でとらえられる時間をまさに生きている。われわれの存在が、この分断されることのないこの時間そのものの流れといえるならば、それはベルグソンのいう「持続時間」ないし「純粹持続時間」とされる、ということになる。「福祉ニーズを抱える人」は、当然この時間の中でとらえられる人として把握される。そうしてこの持続時間は、その人のものでありその人自身の中に流れている、すなわち他と区別されるその人の時間である。

金森修はこのことに関して、ベルグソンの時間論に即しながら「意識を流れる時間」を次のようにいう。それは、「日常的な功利性や実利性、切迫性を離れ、本来の意識の中に沈潜する」とし、「空間的な時間とは異なる」「本当の時間」があると気づかされる。ベルグソンは、これを「純粹持続」と呼ぶ。<sup>32</sup>

ベルグソンが**時間と自由**にいうように「純粹持続」とは、前にも垣間見たように、空間とは異なる次元にある。「空間は三次元の境域」である。しかし「要するに純粹の持続は、解け合い浸透し合って、明確な輪郭もなく、何らの相互排除の傾向もなく、数と何の親縁をも持たない、性質的変化の一継続」である。<sup>33</sup>「持続の相継ぐ瞬間は数えられるし、時間は数との関係によって、始めは、測定のできる、全く空間に類似した大きさのように見える」。しかしわれわれは、「一つの旋律の諸の音のように、区別されない又は性質的の、数とは何の相似も持たない多様性と呼ばれるものを形成するように、それらが互いに浸透し合い有機的におり合わさるのを知覚する」。こうして「純粹持続の像を得ると共に、また等質的境界又は測定できる分量の観念から全く解放される」。ここには、まさに「純粹知覚」のはたらきがある。<sup>34</sup>

## ② 支援実践における内的持続時間および純粹意識

福祉実践に立ち返って思考を続ける。福祉ニーズを抱える人に対する個別支援の実践において、まずそこにインテークをなし問題の特定をするに当たって、われわれがまず直面するのは、見えている生活構造すなわち空間的構造としてのその人自身の生かつその実態である。さらにいうならば空間の流れとしてのその人の外在的時間ともいえる。その人のおかれた生活構造としての地域空間、

物理的空間構造，関係構造，用具構造，家計・経済構造，さらに文化構造等々が時間の直線上に構造をなし配列され，その時間構造が直接的に目に映じて明らかにされる。あるいは明らかにされることが待たれる。

しかしこれは生活の表層に過ぎない。ベルグソンによると，これが意識にとらえられるときに，その人の内的時間への糸口が開かれ始める。それでも，その意識においても，外在性を払拭し時間の実質へ至ることは容易ではない。

ベルグソンに即して，表層から意識の深みへの道を辿ってみよう。「自我は表面で外界に触れており，相継ぐ感覚は，互いの内に解け合っているが，その原因の客観的性格である相互排除性の幾分かを保持する。それゆえに，表面的な心理生活は等質的領域の内に繰り広がる」。しかし，これは「真の持続の記号的影象である等質的時間」にすぎない。「この表象の記号的性格は，一層意識の深みに貫き入るに従って，ますます顕著になる」。それは，この深みにおける「内的自我」の次元では，「非常な変更を蒙ることになる」。<sup>35</sup>

この表面的自我と「一層深い自我」は，同一の仕方で持続するように見える。けれども，「真の持続の外苑的記号である等質的持続の底に，異質的諸瞬間の互いに相浸透する持続を，意識状態の数的多様性の底に性質的多様性を，諸状態のはっきり規定されている自我の底に，継続が融合と組織とを含む自我を，注意深い心理学は見分けるのである」。しかし，「大抵は前者すなわち等質的空間に投影された自我の陰に満足している」状況にある。そうして「根底的自我を見失う」。この自我を再発見するためには「内的な生きた心理的事実を，先ず屈折してそれから等質的空間の内に固定されたその影から隔離する分析の力強い努力が必要である」とされる。さらにベルグソンの議論に従うと，「われわれの知覚や感覚や感情や観念は二重の相の下にあらわれる。一つは明晰の確だが非人格的な相であり，も一つは漠然とし無限に動いて言表のできない相」である，という，<sup>36</sup>自我の深い相に人格のさらなる深まりゆく相を見出すことができる。ここに純粹に持続する，内的時間は，空間的時間によって見えにくくなっているものの，深く根底的な時間として見出されるのである。<sup>37</sup>そうして，その領野は「行為が全人格から出る」次元として描かれる。さらにその次元における真の「自由」が説かれる。<sup>38</sup>

ここでわれわれは，ベルグソンの知覚論に基づく時間把握から離れて，その影響が大きくその内奥に見られるものの，新たなかつまた革新的な理論構築をなしとげたメルロ＝ポンティ（Merleau-Ponty, Maurice）の「知覚論」に基づく時間論を紐解くことにしよう。それは，ベルグソンの意識や知覚論によって解明されえなかった，しかしヒントを提供してくれていた側面の，解明と発展を含むと同時に，現象学の立場から前述した人格論に対しても内容豊かな方向性を付加し，人間とその生活に関して総合的解明をなすに際し，深さと何にもまして現実性を提供してくれる。

メルロ＝ポンティは，「時間は〈意識の所与〉だ」とは言わずに，もっと正確に，「意識が時間をくり広げ，構成する」という。しかし「構成された時間は時間そのものではなく，時間の最終的な

記録」でしかない。意識は、過去や未来から、現在へと自由に行き来する。したがって時間は「生成するのであって存在するのではないということ、決して完全には構成されていない」。これが、「時間の本質をなしている」。<sup>39</sup>

こうして彼は「生誕の状態にある時間、出現しつつある時間を解明」していこうとする。そうして、「時間は誰かであるということ」、「時間の諸次元は」、「そのすべてがただひとつの炸裂ないただひとつの推力を表出しており」、それは「主観性に他ならない」とする。すなわち「時間を主観として、そして主観を時間として了解しなければならない」。しかし、究極の意味においては、主観性は時間的ではなく、「主観性は時間を引き受け、あるいはそれを生き、生のひとつの連関であるからこそ、時間のなかに存在しない」。「時間は〈自己による自己の触発〉である」。「時間の推力とは現在から現在への移行以外の何ものでもないのであるから、触発するものと触発されるものとは全く同じものということになる。この脱自、不可分の力がそれに現前している項へこのように自己を投影すること、これが主観性である。」このように時間性のなかに主観性があるのではなく、主観性は時間性そのものであるとされる。<sup>40</sup>

このようにして、メルロ＝ポンティは時間を持続として捉えるベルグソンに対して、現前としての意識、主観性、すなわち生の連関として時間を捉えている。

松葉祥一らが、メルロ＝ポンティの立場から解明しようとする表現を借りれば、ベルグソン哲学は「流産した現象学」ということになる。<sup>41</sup>それではいかなる側面をもってそのようにいわれるのであろうか。その解明のために現象学的存在解明の方法をまず概観しておくことにする。

木田はハイデッガーを引用し、現象学を次のように簡明に説く。即ち「意識への帰還の必然性を原理的に解明する」、この「途とその辿り方を根源的かつ明確に規定」し、そこに「開示される純粹主観性の領野を原理的に画定し、体系的に踏査すること」を現象学とする。続けて曰く「個別科学」は、「その領域的特性だけを問題にする」しかし「存在者は領域的現象としてとらえられるに先立ってまずは存在するものとして理解されている」。哲学においては「その存在への問いは、つねに、思惟や主観性、一言でいうなら意識へ向けて問われてきた。」「意識への帰還は通常無自覚的に」行われてきた。これを「主題化し、その必然性を根拠付け、その根拠に基づいて意識への帰還を方法的におこない、……存在論に確固たる基礎を据えようとする」。<sup>42</sup>続いて木田はフッサールに触れ、「意識はもはや『実在』する世界内部の一存在者とはみなされず、むしろ『実在』するといわれるそうした世界の存在意味さえもがそこで規定されることになる根源的な場となる」。そうしてフッサールとハイデッガー両者の現象学的定義の共通性を確認するのである。<sup>43</sup>

さらに、木田元によるとメルロ＝ポンティは「現象学の現象学」を求めるとされる。彼は、「科学的思考からさらにわれわれの日常的思考にまで浸透している実証主義的潜入見への反省」という改革方途はいうまでもないことであるが、これに続き、「第二の反省」すなわち、帰還による現象野とは「超越的存在者の存在意味が」わき出す「超越論的領野」であるとする。しかしこれは普遍

的構成意識ではなく、あくまで「両義的な生」であるとされる。<sup>44</sup>

そのような両義性を持つ理解を念頭に置いてメルロ＝ポンティをみていくと、彼は、何かを知覚する、そのために見るとは、「何処かから見る」ということである。そのとき、「その展望の中に閉じこめられてしまわない」状態で見ると対象への近接の仕方、〈まなざし〉の解明がなされねばならない。<sup>45</sup>それは、世界内存在としての身体が世界に対する自らの視点を基軸にして存立しているがゆえである。この「純粋意識」たる〈まなざし〉が「含蓄ということもなければ障害物も曖昧さもない形で、一切を自己の眼前に繰り広げる」。<sup>46</sup>

[以下の考察（第三章③④⑤，第四章，第五章）は、紙幅の都合により、次号に掲載される。]

#### 注

- 1 窪田暁子「社会福祉援助活動における研究『社会福祉援助と共感的理解』」, 1994年57-58ページ
- 2 同論文62ページ
- 3 吉浦輪「コミュニティワークからみた保健医療の総合化」大原社会問題研究所雑誌 No.476/1998.7, (インターネット公表論文) 6ページ。
- 4 山手茂『福祉社会形成とネットワークング』亜紀書房, 1996年において、このような主張が一貫してなされている。特に「Ⅱ 保健・医療・福祉の総合化とネットワークング」「Ⅲ 専門職と研究者の課題」の2部において、詳しく論じられている。
- 5 「共感」と「共同」という言葉は、人間の相互関係における内面の関係と社会的関係という線引きのもとに理解されることが多い。しかし、ここでは、この区分が人格レベルの関係性、さらにそれ故に主体的関係性という意味において、共通基軸を持つとして理解され考察が進められている。また本文全体を通して、共感的相互性 (empathic dependency) の志向の方向性を「共感共同」という総括的表現に代表させてこの言葉が用いられている。
- 6 Sharma, P.M., Understanding the Concept of Empathy and its Foundations in Psychoanalysis, The Edwin Mellen Press, 1993, p. 1 .
- 7 ibid., p. 2.
- 8 ibid., pp.4-5
- 9 Stein, Edith, On the Problem of Empathy, translated by Stein, Waltraut, Martinus Nihoff, 1964, translator's introduction VIII.
- 10 op.cit., Understanding the Concept of Empathy pp.5-6
- 11 op.cit., On the Problem of Empathy, p.17.
- 12 Kirschebaum, H., (ed.), 1989, 伊藤博・村山正治監訳「ロジャーズ選集 下」誠信書房, 2001年, 191ページ。
- 13 op.cit., Sharma, P.M., 'Understanding the concept of Empathy'. pp.33-34.
- 14 丸田俊彦「間主観的感性」, 84ページ。90ページ。
- 15 Margulies, Alfred, The Empathic Imagination, Norton Professional Book, 1989.
- 16 Gordon, Mary, Roots of Empathy, Changing world, Child by Child, Tomas Allen Publishers, 2005.
- 17 Buie, D.H., Empathy: its nature & limitations, Journal of the American Psychoanalytic Association, 29:1981, pp. 281-307
- 18 Scheler, Max, Wesen und Formen der Sympathie, Fünfte Auflage, Verlag G. Schule-Bulmke Frankfurt/Main, 1948, 飯島宗享・小倉志祥・吉沢伝三郎編, 青木茂・小林茂訳「同情の本質と諸形式」(著作集8), 白水社, 2002年, 243-244ページ。



- 19 a.a. o., Scheler, Max, *Wesen und Formen der Sympathie*, S. 240f. [op.cit., *The Nature of Sympathy*] 及び [著作集 8] 「同情の本質と諸形式」 394-95ページ。
- 20 金子晴勇著「マックスシェーラーの人間学」132ページ参照。
- 21 同書132ページ。上掲著作集 8 「同情の本質」 395-397ページ参照。
- 22 Scheler, Max, 1927: *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 3. Verlag, Halle, a.d., S.386, [前掲著作集 3 同訳書 (下) 39 ページ]。
- 23 前掲書, 金子晴勇「マックス・シェーラーの人間学」, 306ページ。本稿ではここにいう対象化される自我領域は「自我論」上の領域と表現し関連議論を展開している。
- 24 同書, 306ページ参照。
- 25 前掲書, 阿内正弘「マックス・シェーラーの時代と思想」150ページ参照。
- 26 金子晴勇「人間学講義 現象学的人間学をめざして」知泉書館, 2003年, 24ページ。
- 27 前掲書, 「マックス・シェーラーの人間学」308-309ページ。
- 28 シェーラー著作集 3 巻 「倫理学における形式主義と実質的価値倫理学 (下)」230-231ページ参照。
- 29 上述総体人格については全般に前掲「マックス・シェーラーの時代と思想」, 150ページ参照。
- 30 シェーラー著作集 2 巻 「倫理学における形式主義と実質的価値倫理学 (中)」256-259ページ参照。
- 31 牛津信忠「社会福祉における相互的人格主義 第 I 巻 5 章」久美出版, 2008年 参照。
- 32 金森修「ベルグソン——人間は過去の奴隷なのだろうか」NHK 出版, 2003年, 34-35ページ。さらに, ベルグソンの言う純粹持続とは, 「多様性に満ちた質的变化が継続して生じる」こととされる。「この変化は互いに解け合い, 浸透し合い, 正確な形を持つことなく, ……」(同書, 36-38ページ)。とその把握の可能性には程遠い作用特性が述べられる。それは, 空間的時間によって隠され見えにくくされているという表現も用いられるが, われわれは, むしろ外在的な止まりを越えて瞬時, 瞬時に持続する特性により際だつ作用として捉えている。これは「意識内部の純粹持続」そのものである。ベルグソンは純粹持続をメロディに例えて, 「我々が身をまかせ抱かれる旋律の相継ぐ音がそうであるように, 有機的に織り合わされ」る, という (Bergson, Henri, *Essai sur les données immediate de la conscience*, Paris, 1889, 「時間と自由」服部紀訳, 岩波書店, 昭和40年, 101ページ)。
- 33 以上 Bergson, Henri, *Essai sur les données immediate de la conscience*, Paris, 1889, 服部紀訳「時間と自由」, 岩波書店, 昭和40年, 101-102ページ。この書については, 英訳 *Time and Free Will, An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, Authorised Translation by F.L. Pogson, George Allen & Unwin, first published in 1910, eighth impression 1971 を以下の各所で参照している。
- 34 同訳書103ページ。このように言うベルグソンにおいては, メルロ＝ポンティが言うように「心的事象を実在とする自然主義ないし科学主義的態度」を重視するものの, しかしそれにとどまらない側面を内在させていることが上述の純粹持続時間, そこにおける純粹知覚の記述において明らかである。
- 35 上掲訳書120-121ページ。
- 36 同書 123-124ページ。
- 37 ベルグソンにとって「純粹持続から湧き出る本当の声は概念的な言語ではない」。知覚を純粹持続との連関で捉えると, 「現在というときは, その内容をほとんど有しない。それは過去の追認に他ならない」。前掲書, 金森修「ベルグソン」73-74ページ。さらに, 外在的に生きる人には見えなくなっているものの, その同じ人の内奥には非空間的な純粹持続時間が流れている。同書95-97ページ。
- 38 前掲訳書「時間と自由」164ページ
- 39 Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la Perception*, 「知覚の現象学 2」竹内芳郎・木田元・宮本忠雄訳, みすず書房, 1974年, 312-313ページ。この書については, 英訳 *The Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith, Routledge and KeganPaul, 1962: translation revised by F. Williams, Routledge, 1974 を以下の各所において参照した。
- 40 同訳書329ページ
- 41 久米博, 中田光雄, 安孫子信編「ベルグソン読本」法政大学出版局, 2006年, 所収, 松葉祥一『メ

- ルロポンティのベルグソン読解』184-185ページ。
- 42 木田元「現象学の思想」筑摩学芸文庫47-48ページ。
- 43 同書 50-51ページ
- 44 同書 53ページ
- 45 前掲書, 竹内芳郎・小木貞孝訳, みすず書房, 1967年, 125ページ
- 46 Merleau-Ponty, Maurice, *La Structure du Comportement*, 「行動の構造」滝浦静雄・木田元訳, みすず書房, 1964年, 内所収, アルフォンス・ド・ヴァーレンによる序文「両義性の哲学」1ページ。