

Title	社会福祉における共感的相互性の現象学的考察(その2)
Author(s)	牛津, 信忠
Citation	聖学院大学論叢, 22(1): 71-91
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=1804
Rights	

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的相互性の現象学的考察（その2）

牛 津 信 忠

Phenomenological Studies of Empathic Interdependence in Social Welfare 〈part 2〉

Nobutada USHIZU

Empathy is an important key concept in social work. In this paper, empathy is examined from a phenomenological point of view to determine its philosophical significance in social welfare theory. Employing theories of inter-subjectivity of Max Sheler, M. E. Merleau-Ponty, etc., it is concluded that empathy is based on interdependent personalism enabled by a departure from the objectification of human nature. Through these considerations, this study aims at an analysis of empathic interdependence of human existence in relation to welfare.

Key words; 間主観性, 人格主体, 共感的共同, 現象学, 志向性

以下は、聖学院大学紀要 20 号に掲載された《社会福祉における共感的共同の現象学的考察》（その1）に続く考察である。連続性を明示するために論考全体の目次を再掲しておく。

（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的共同性を考える

第二章 福祉の共感と福祉の共同について

- 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的共同への道

第三章 共感的共同の具体的実現としての福祉

- ① 具体としての時間性のもとで福祉をとらえる
- ② 支援実践における内的持続時間 純粹持続

（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（個别人格と総体人格）

⑤ Perspective のなかの共感的相互性と福祉の具体

第四章 志向性としての共感的相互性とプロセスゴール

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的相互性という具体

第五章 意識に還元された共感的共同性と福祉性

——福祉実態に即した考察

① 社会福祉における共感的共同性

② 間主観的に実現していく共感・共同

その1「第三章 共感的相互性の具体的実現としての福祉」②における考察に続く

第三章③ 両義性のもとにある人間の現在からの出発

晩年の著作に到る直前まで、メルロ＝ポンティは個の存在における一切を両義性のもとに描いてみせる。その例示の一つとして、幻影肢を挙げ、「世界内存在の両義性」が「身体の両義性によって表現されており、後者は後者でまた時間の両義性によって了解される」ことを説いている⁽¹⁾。「心的なもの」と生理的なものとのあいだには交換諸関係があつて、この関係がほとんどつねに、心的障害を一方的に心的なものとして、あるいは一方的に身体的なものとして定義づけることを不可能にしている。」「精神と身体との連合は、一方は主観、他方は客観という二つの外的諸項の間で、或る恣意的な政令によって調印されるものではない。それは実存の運動のなかで絶えず完遂されるものである。」⁽²⁾メルロ＝ポンティは、この身体が世界に存在している経験の一定の集約体であるとして「身体図式」という表現を提示するのである。

この「身体図式」はいかなる形で描かれるのであろうか。それは「身体の空間的・時間的統一性、相互感覚的統一性、あるいは感覚＝運動的統一性が言わば正当な権利を持っていること」の表現である。さらにそれは「経験への過程で確立された諸連合の単なる結果ではなくて、相互感覚的世界における私の姿勢についての包括的な意識」である⁽³⁾。あるいは「私の身体が世界内存在であることを表現するための一つの仕方」である。

ここで「相互感覚的」と言われるときの感覚について一言しておく、メルロ＝ポンティは感覚を「共存としてあるいはコミュニオンとして定義」している。なぜなら「もろもろの性質がその周囲にある種の実存の様態を放射したり、それらが呪縛の能力や……秘蹟の価値……を所有したりするのは、感覚する主体がそれらを対象として措定するのではなく、それらと共感し、それらを自分

のものにし、またそれらのなかに己の瞬間的な法則を見出すからである」⁽⁴⁾。

この感覚する主体については、古くからの二重感覚の議論を用いて説明されている。「自分の二つの手を互いに重ね合わせて感じられるものは、……一緒に感じられるような二つの感覚ではなくて、二つの手がそれぞれ〈触れるもの〉と〈触れられるもの〉との機能のなかで交互に交代できるような、曖昧な体制」すなわち「私はふれられている手を、すぐ次には触れる手となるであろうその同じものとして認めることができる」。これを身体一般に視野を広げて理解すると「身体は、認識機能を果たしつつある自分自身を、外部から不意に捉え、触れる自分に触れようとつとめ、〈一種の反省作用〉を粗描する」⁽⁵⁾ ことができる。

相互的な、共感し共存する両者はあくまで両義体制を指し示すが、そこには相互の存立の独立性と、相互性のなかで行為を存続させる内奥にある可能性としての瞬間的な法則ないし秩序が看取される。

自らの両手というきわめて単純な例示から他の人との両義性、さらに世界のすべてとの両義性へと例示の幅を拡大していくことができる。

このように両義性のもとに主観性を捉えるときに、そこには対他的にも対自的にも間主観性のみが存在妥当性を持つ。

こうした思想は、実に現象学の基軸的立場からすると当然と言えよう。メルロ＝ポンティ自身も言うように、「現象学の未完結性と、いつもことを始めてからやり直していくその歩みとは、一つの挫折の徴候ではなくて、むしろ不可避的なもの」、「現象学はバルザックの作品、ブルーストの作品、ヴァレリーの作品、あるいはセザンヌの作品と同じように、不断の辛苦である。……世界や歴史の意味をその生まれ出ずる状態において捉えようとする」⁽⁶⁾。

それは、まさにセザンヌの絵画の例で示されるように、奥行き^{（奥行き）}の追究のなかに求められる〈存在の燃え広がり〉としても捉えられるであろう。それは「不安定なままに抑揚が生じ始める」ことに他ならない⁽⁷⁾。

人は経験的に、自らの身体と知覚に立ち戻り、「回顧と回帰」を繰り返していくことにより、その反省的行為のなかで世界内存在としての自己と他とまた両義的に存在する全てを、それ自体の奥底から見出していくことができる。しかしそれは人間の行為という現実形態で見る限りにおいては、完遂しない「志向的行為」であり続けるのである。

このようなメルロ＝ポンティによる考察結果に基づくと、ベルグソンにおいては総じて「意識の志向性を捉える」ことに失敗している。ベルグソン哲学には、「自然的態度を乗り越える視点があつたにもかかわらず、意識の志向性についての分析が不足している」とされるのである⁽⁸⁾。このフッサールから引き継ぐ「志向性」の議論については、晩年の著作において、志向性以前すなわち意識で捉えられる前の存在そのものを「生のまま」・「野性のまま」に捉える垂直的視座を提示するに到り、破棄ないし乗り越えられたとの見解もある⁽⁹⁾。しかし、その新たな論理の展開が未完に終わっ

ているということを考慮すべきである。さらに「生の存在」に内在するとされる「原創設」の「力能」そのものが事後的に差異化の連続によって分化し、その存在の流れが連続的に形作られていくことを考慮すると、それは個別意識のもとにおける志向性と無縁ではあり得ない。詳しくは後述するが、われわれは、メルロ＝ポンティの晩年の現象学は「生の存在」と「志向性」の一体性により成り立つ現象学的存在論として定置されると理解している。

ところで、ベルグソンの哲学は前述のように「流産した現象学」と評されるが、実際にまでたどり着きついに流産に結果したと言われるものの、純粹知覚の純粹持続時間の流れる人の内奥と、外在的な世界ないし空間の世界をその全体において把握し、さらに創造性の根源としての湧き出でる純粹持続の知覚の場をもそのうちに位置づけていくことができる全体性へ向かう営みの態様把握を説いている。しかしメルロ＝ポンティ流に言うならば、上記の志向性論に照して理解するときに、その全体性は、志向性の彼方に思い描くことができるだけの臆気（おぼろげ）な領野に過ぎない。

ベルグソンの場合は、きわめて形而上学的に捉えられた知覚的時間であり、そこに広がる全体性と、その本質把握への希求という次元に止まる。しかしベルグソンの描く思想を、直感により意識に捉えられた実存という観点に立って、そこから彼の思想全体へと視野を広げていくことは不可能ではない。それはまた、シェーラーの人格主体の議論に関しても同様の観点に立つことにより、その形而上学的とされる一面を払拭し、現象学からの乖離と見えた側面に説明的表現を加え、現象学の脈絡へと引き戻すことを可能とする。

現象学的還元によってわれわれが現実には、ないし具体としてたどり着けるのは、メルロ＝ポンティの言う志向性の視座までである。パースペクティブの先端部分に、或いは志向性の彼方にベルグソンの内的時間性が想定されるとしても、それはたどり着いてそこに在る姿を見ることはできない。しかし、たどり着こうが着くまいが、その人にとっての時間は、「自他未分化の体験流」に発して、間主観的に存立しており、見えないまでも、確実に相互性の意識のもとで本質把握することが出来る相互主観性の構造を持つ。ベルグソンの思想を現象学に近接させながら再定式化すると、このような時間性の直観的把握が浮かび上がってくる。

こうした理解のもとに、われわれは、ベルグソンの時間論からシェーラーの人格論へ、さらにメルロ＝ポンティの両義性とパースペクティブの議論へと、あくまで、仮説的な構図上の理解に止まるが、次節のように議論を展開させてみよう。

そのなかにある「現象学の現象学」といわれるメルロ＝ポンティのさらなる反省の徹底が、現象学の新たな地平を開示してくれる。その晩年における完成されなかった考察をも交えてさらに議論を進めていく。

④ 内的持続性と「人格主体（個別人格と総体人格）」

メルロ＝ポンティの晩年における未完成の考察「見えるものと見えないもの」さらに「研究ノート」に表現されている位相（トポロジー）空間的な現象学の新たな展開を思わせる構想⁽¹⁰⁾は、近年多くの研究者によってその解題が進められている。しかし、それは論者それぞれの解釈によって異なるところが多く、議論を集約して述べることは困難である。

しかし、それが知覚される以前の存在そのものに到る「垂直的可知性」と呼称される垂直的存在の解明であることは、上記の諸著作に頻出する記述のなかに明らかである。

メルロ＝ポンティは水平的で線的に意識で捉えられる志向性を持つ現象把握をさらにその以前に溯り、位相空間的に捉える試みを開始していたようである。そのようなもう一つ踏み込んだ現象の根源たる存在の解明によって、彼は現象そのものをさらに純粋に捉える可能性を指し示そうとした。赤いリングは意識によって赤いと捉えられるよりもまえに始原の赤を備えている、だから赤と捉える知覚構造が形作られる。意識で捉えられる以前にそうであるところの始原性を現象の本質として捉えようとする。これをもってメルロ＝ポンティは志向性の現象学から離脱して、存在そのものを垂直に、その「生の存在」、「野生の存在」において捉えようとした、とされる。しかし、そこには当然意識への還元との相補性が前提にされていると考えるべきであろう。それは、意識で捉えられて始めて赤と感じられるのであり、そこには相互志向性があるというべきである。存在の根底としての生の存在性から湧き出た人間存在がその意識で「生の存在」たる「赤」を捉える。そこでは現象分析たる現象学の絶えざる併存が可能である⁽¹¹⁾。したがって、簡単に前述したが、メルロ＝ポンティは晩年の著作によって「知覚の現象学」を乗り越えた、あるいは転向したという論評には疑念の余地がある。上記の例の場合、むしろ存在の根底から湧き出る相互に志向し合う両軸が捉えられることが前提されていると理解する方が妥当であろう。

そうはいても、晩年のこの展開は、決してそれだけに止まらない重みを持っている。その「生の、また野生の存在」、さらに「肉の存在」とも表現されるそれそのものの現象性は、過去をも、現在をも、未来をも、垂直に捉えうる同時性を有しており、そうした時間性ととともに、空間性をも、実在性においても、事物性においても潜在的に内在化された実存を明らかにし、世界開放性のなかの存在を照し出そうとする。そこでは存在の根底に視座が注がれている。それは位相幾何学にいう、ねじ曲げられても変わらない形状の性質、円の外の点と内部の点と連続して描きうる円周上の各点との関係性のようなものであり、現象の内奥の恒常性という意味における本質であるとして理解される。しかし上述のように、これも、現象の本質を意識に捉えようとする志向性との間の相互性のなかで把握がなされるのであり、その解明を完成するのは意識のはたらきを待つしかない。それによって、個々人において差異化されたその人の意識による本質把握がなされることになる。この相互性を図式的に捉えるならば、垂直的な開放的存在が意識との相互性を持つ図として把握ができるであろう。そうしてその存在の根底、相互性の基底には自他未分化の開放世界状況がある。そ

それはまさにメルロ＝ポンティの意味における「肉の存在」（これは決して身体のみを意味するものではなく、それをも含む存在、生活世界を意味している）というに相応しく、さらにいうならば、そうした原初的存在とは、シェーラーのいう「自他未分化の体験流」に包摂される（あるいはそれを包摂するという結論に到るかもしれない）と見ることができる。これはまさにシェーラーの示す間主観性を基底づける底流にある概念と軸心を同じくすると見える。存在の根底は、このように本質を捉えたときに、世界開放性のなかに飲み込まれていく。しかし、これが、人間の相互存立のルーツでもある。それは一切の差異化の源泉であり、同時に差異化の出発点でもある。それはまさに「原創設」の名に値する。こと人間存在を対象領野とするときに、その個々は、差異化の現時点での結晶であると理解することが出来ると共に、それはルーツとしての生の存在に絶えず包摂された存在でもある。そうして、そこに現前化するの、広大な生の存在（肉）を裏面とした面上に見出すことができる差異化の連続のなかで個としての意識を持つに到った無数の点の存立という図である。意識する点と点は自他未分化の体験流を介して間主観的に存立し合っている。こうして本質存在は、「生の存在」と「差異化を経て意識する点となった存在」が一枚の紙の両面を持って一体となるような関係性で一体化している。差異化の結晶としての個の意識は、間主観性のもとで、相互に志向的存在であり続ける限りにおいて、その生命存在の限界のなかで存在を継続する。その継続の限りにおいて、シェーラー流にいうと、統一中枢としての人格の作用が高度化を伴いつつ存立する。このような存在の図式化が可能である。

試論的に、存在論を基底にして現象学の可能性を救出する方途を探ってきたが、それは、メルロ＝ポンティの晩年の思索をシェーラーの哲学によって解釈し、それによってメルロ＝ポンティの生涯思索の一貫性保持を図るという結果をもたらすことになった。志向性の破棄ではなく、志向性の深化的理解がここにはある。

つぎに、ベルグソンに再度触れつつ、それと、もはや無関係とはいえないシェーラーとメルロ＝ポンティの論における関連性を追及していこう。

例えベルグソンが純粹持続時間という名を付したとしても、その作用態様として示される「深まりゆく自我が達していく人格」への道とは、シェーラーの言う人格の統合作用の元に吸収され、そこに総体人格との関連を同時的に持つ作用連関があると、その作用形態を把握することができる。

すなわち、ベルグソンのいう人間の内に流れる純粹持続時間とは、空間的に把握されることのないそれとは対極に存立する内なる世界（ベルグソンは内的自我と表現する）である。それは「感じたり熱情に燃える自我、思案したり決心したりする自我」であると表現され、「一つの力であって、その諸状態や諸様相は密接に浸透し合い、それらを空間の内に繰り広げるために互いから引き離すや否や非常な変更を蒙る」⁽¹²⁾。それは、それそのものを見ることのできない即ち対象化できない存在である。このような表現のもとでベルグソンが捉えようとしていた内実には、とくにその人間学的側面を意識に捉え直し、そこに内在する志向性をも共に人間存在の態様として表現するならば、

シェーラーの人格論という自我から人格主体に到る領野における作用を包含している、と理解することが出来る。

シェーラーのいう人格は作用であり、見る対象ではありえない存在であり、人間および人間共同体の内にあり、しかもその軸心にある。それは統合性という作用であり、人間存在の自我的側面に作用を及ぼし、さらに各存在間において相互性を持つ。したがって、それは内なる持続時間の作用を、「現象学の流産」という不幸を避け、人間の全体象に向かって意識への還元をしつつ究明を進めていったとき、その深まりのなかで表現される作用内容としての統合的な包摂であると、ベルグソンの内的自我や持続時間をシェーラーの論点と関連づけて理解することができる。すなわち、それはベルグソンの世界を人間の相互存在の領域に限ってであるがシェーラーの論理展開によって捉え直したときに顕わになる領野である。

議論を進めて、ベルグソンの時間に関する思考を、上述のメルロ＝ポンティの晩年の展開をも視野に入れ、現象学的に再構成すると、シェーラーの議論を一層際立たせていくことができる。前述したように、それは「純粹知覚の純粹持続時間の流れる人の内奥と、外在的な世界ないし空間的世界をその全体において把握し、さらに創造性の根源としての湧き出でる純粹持続の知覚の場をもそのうちに位置づけていくことができる全体世界への営みの態様把握を説明してくれている」⁽¹³⁾として捉えることができる。まさに垂直的存在の流れの元にありながらも、間主観的に自他未分化であり、開放性のもとにある人間にとっての体験流としての世界内存在である。

すなわち、ベルグソンのいう時間とは、人間存在の領野から捉え直す限りにおいて、意識やそれに内在する志向性の場ないし視座までたどり着くことなく想念された、個別人格と総体人格を保持する人格主体がまさに統合性の中核的作用を発揮する場である。その元にある意識を通じて、そこから世界へと向かおうとする、世界とのかかわりがそこから始まることになる場を逆転した形で捉えている。彼はそうした形で、人間と世界の関わりの全体を説明しようとした。その内容を現象する軸心としての存在の根底から焼き直し、まさに存在への垂直性の元に理解するならば、人間における内的持続性としてのシェーラーの言う「自他未分化の体験流」が世界内存在としての人間の生そのものの土壌であり、人間における人格主体が中枢となって統一作用として各層各段階性を持って差異化され個を形作る人間存在に働きかける。それによって人間の内的存立「身体自我」の高度化を遂げていくことができる。そのプロセスは、このようにも表現できる。すなわち、志向性をもって開かれた態様を保持し、その人格は、人がまさにその人自身として空間的時間を生きる自我的存在に統一性を与え、統一的存在として身体的自我を通して世界に向き合うその中枢にある。純粹持続時間とは、この中枢における内的統合という作用のプロセスそのものであると理解することができるであろう。シェーラー流に言う、われわれはこれに存在参与することのみが可能である。これが「流産した」と評されるベルグソンの、とくにその内的時間の現象学的な捉え直しである。論脈を微細にたどる考察は別稿にゆずるが、ここではあくまで仮説的に、現象学的立場からの可能性

の発掘を試みた。

われわれは、次にシェーラーの立場に立ち、またベルグソンの考察を意識しながらメルロ＝ポンティの上述の説明にさらなる吟味検討を加えていく。

⑤ パースペクティブ（Perspective）のなかの福祉の具体

ベルグソンにとっては、上述のような純粹持続が流れているまさにその生が人間にとっての生命の神髄であるとされる。その生とは意識の流れそのものである。しかし、この意識は、空間的存在としての外的自己とは切り離された存在である。即ち形而上の世界に飛翔している存在である。

この意識論は現象学的還元によって、さらなる重要な地点、現象そのものの本質へと帰還することを要求される。

ところで、フッサールのいう「それ以上にはさかのぼることができない純粹意識の領野」とは、この現象学的還元の極限の明示であるかに思えた。しかし、メルロ＝ポンティはこのような「完全なる還元は不可能である」とする。そこへ至ろうとする「志向性」のみが可能だけである。さらにこの志向性とは、上述のような全てに開かれた志向性、すなわちメタ志向性（研究ノート）である。それを可能にするのが志向性以前の存在の根底たる「生」ないし「野性」の存在であることが晩年において明らかにされる。

この志向性の議論は、シェーラーの人格論についても、人格の意識化へ到ろうとする行為プロセスにおいて適合する側面を持つ。われわれはシェーラーのいう意味での自我上の存在を維持しつつ身体を持って生きている。この身体的存在から対象化されない人格主体の統合作用に存在参与していこうとする。個別人格へまた同時的に総体人格へと参与行為がなされる。その行為においては、メルロ＝ポンティ流にいうと、根底的存在論を前提にした上で、その完遂はなく、志向性を持ちパースペクティブのなかでの行為のみがある。その行為には垂直的存在への流れの持続がある。意識にこの行為を還元しようとしても、そこに志向的行為の持続によるその行為プロセスの還元はあり得ても、人格そのものが対象化し得ない故に人格そのものの把握はない。存在参与、まさにその人格へとジャンプし、そこに共感のまなざしを向けることに止まることなく、絶えざる共感の実態化としての行為の連鎖がその内容をなす。参与という行為の態様を現象学的に還元することによって、その深化・向上を推し量ることが可能であるのみである。

ところでシェーラーは、その人間学において形而上学的側面を垣間見せる、との言説に言及した。後期の著作においてそれはかなり比重を増すかに見える。シェーラーは「晩年になると人間学をも従来の西欧的な形而上学から基礎づけようと試みる」「彼は人間科学の成果を積極的に受容したが、それは自我を中心とする心的領域に制限され、精神の領域においては伝統的な形而上学にとどまった」という指摘もある⁽¹⁴⁾。

これは、シェーラーの人格論における精神性の所在に明瞭に現れているかにみえる。確かに、シェーラーの説く内容のみによっては、そうとしか捉えようのない側面を否定しようがないものの、それは単なる形而上学として位置づけられる論理なのであろうか。この議論にこの段階でさらに添えてこれまでの考察と整合化を図っておく。

われわれは、この論理的に対象化されうる「自我論上の領域」と対象化されない「人格領域」という二元論とも見える論理構成に、メルロ＝ポンティにみてきた両義性とパースペクティブの論理、さらには超越的存在把握の論理を加味することによって、シェーラーの論理が形而上学的存立を離脱し、現在においても十分に蘇りうると考える。むしろ以下のような理由から、現在の人間科学偏重の傾向を是正し、人間科学と哲学のコラボレーションを形づくるために資するところの大きい論理を再評価のもとに見出すことができる。

メルロ＝ポンティは、前述の知覚論と時間論の議論においても述べたように、「知覚の現象学」において、現前としての意識そのものたる主観性を時間として捉えている。ここに還元し尽くすことは不可能でも、その絶えざる途上のもとに時間を位置づけることができる。この主観性は、対自的にも対他的にも、さらに対世界的にも存立する。すなわち間主観的に存立する。シェーラー流に言う、個別主観は総体主観と同時的である。彼は、ここにおける自己よりも先行するとして「自他未分化な体験流」を基底状況として自己に先行する他者を捉える。しかし、「知覚の現象学」から、さらに存在論を志向した晩年におけるメルロ＝ポンティは、意識のパースペクティブに先立つ存在の基底たる生・野性さらには肉の存在から自他の差異化が生じ、さらなる差異化の元に個的存在、それを個としての自我存在と呼ぶこともできようが、これが形成され、志向性の元に生きるという行為が遂行されていく。しかし、晩年のメルロ＝ポンティの「ノート」の断片を通して前にみたように、この志向性以前の生の存在そのものとそれへの関与を「原創設」として捉えようとする意図が見られる。われわれは、この「創設」を生の存在に肉薄した志向性と捉え、まさに原志向性という名称を付すことの出来る原創設と理解する。

メルロ＝ポンティの志向性論は、この論理の内実を、プロセスの解明を伴って、つぶさにたどらせてくれる内容を議論の推移のなかに内包している。

シェーラーの人格論をベースに、その再吟味を試みてこの議論を深めていこう。

シェーラーに拠れば「人格」は対象化できない真の主体として、それには存在参与という形でしか関わるることができない統合性の作用中枢（Aktzentrum）であると説かれている。一見すると、対象化できない人格は形而上学の世界に飛翔したかに見える。しかし、シェーラーは、見えるものと見えないものを明瞭に区分しつつ人格を確実に描き出している有能な画家でもあるのである。ここには自我論上の人格ないし主体と真の人格との共存がある、しかしこの関係はあくまで両義的であ

る。セザンヌの絵画を解明することによってメルロ＝ポンティが示しているように、存在には「生まれ出ようとする秩序」が内在している「現在からの可能性への道」が描かれている、と理解できる画法がある。「真の人格」とは、メルロ＝ポンティ流に焼き直して表現するならば、統合をもたらす可能性としての秩序そのものである。それは、自我主体からはじまる可能性の追求の道に位置する。それは、絵画的な遠近法をもって、そのパースペクティブを辿る道を思い描くならば、容易に理解できるプロセスとなる。現時点から捉えうる見える世界、その向こうに臆気（おぼろげ）ながらも、さらなる領野が開けている。さらにその向こうにも領野が広がっているがそれは、在ることを思い描く、あるいはそうした形で意識化ができるのみである。そこにたどり着いたとしても、その道はその時点という現在からの可能性の道ないし領野の始まり以外の何ものでもない。結局、人は、「宇宙の一点に穴を開け」、そこにある「宇宙を捉えようとしている」のみであることに気づかざるを得ないのであるが、われわれには、人間存在を領野とする限りにおいて、そうした試みを遂行する以外に道はない。そこには微視的に、真の人格への存在参与というプロセスが、自我領域と人格との相互性（多様な相補性）を保持して存続していく。

それは、生の、また肉と表現される世界存在の根底からの「差異化」の連続は、それが肉への関与に原創設とされる、われわれのいう原志向性を内在させているなしにかかわらず、差異化をもたらす知覚の志向性へ、さらにその延長線上に位置づけられていく⁽¹⁵⁾。統合作用への存在参与という志向は、前方にある対象として捉えることの出来ない人格へ向かう意識の現前化によって遂行され、それは、段階的に高度化して層をなしていく。行為され現前化し、科学的把握を伴いつつ捉えられた段階で、自我論上の人格の高度化部分として取り込まれていくことも可能であり、その部分は見える世界となっていく。

また、前述の自己に先行する他者として、人格的次元で、主体と主体の、相互的人格主義のもとで他者と向き合うとき、そこには、一体性を持ちながら両義性がある、と言う実在作用状況が相互の存在参与のもとでプロセスゴール化していく。

上記されたような人格への存在参与の持続によって、人は対自的にも、対他的にも、対世界的にも、人格の内側へと歩んでゆくことができる。そうしてそこにある絶えざる統合への志向性、その意識化によって、その行為は深められ、高揚していくとも理解できる。

シェーラーは、この高揚の中に個的人格と同時的に社会的である総体人格を見るのであるが、さらに「秘奥人格 (intime Person)」という絶対的孤独存在へと到ることも説いている。こうした存在を連帯性へと解き放つのが神との関係における愛に他ならない⁽¹⁶⁾。

われわれは 以上のような考察により福祉上の具体に即応すべく、時間概念（それは主観性のなかで同時的なのであるが）を導入しながら、動態的にも共感構造を把握しようとしてきた。さらにそこに、人間を問題にする以上、絶えずその軸心となる人格主体の議論とも接合を図り、人格と人

格が、相互の志向性のもとで、共感的共同性を保持し合うという次なる章の議論の土台を整えてきたのである。

第四章 志向性としての共感的相互性とプロセスゴール

前章の議論をさらに具体化して福祉上の共感構造をさらにこの章でも究明していく。

① 世界内存在としての人間の内なる人格

ここで「人格」間に成立する共感の理解を深めるために、マックス・シェーラーの身体論を概観しておく。これにより上述の議論がより一層明らかになるであろう。

シェーラーのいう身体とは、「身体という統一性」として、すなわちそれを統一性の連関において捉え、「物的身体」とは区分される。したがって、この身体を含めて人間と世界との相関関係（そこ周囲世界が存在する）を問うことができる。これによって、人間の世界における全体が明らかになる。

シェーラーによると、この統一性としての身体は、「外的知覚の対象としての身体物体」および「内的知覚の対象としての身体魂（身体自我の領域）」という両者を「基底づけ」ている。このように把握される身体統一性は、「周囲世界」との関係のもとに存立している⁽¹⁷⁾。これに人格がさらなる統一性として存在し、これと世界とが相関していると理解されている。この人格と相関関係にある世界のなかで、周囲世界が身体統一性に有効かつ重要な体験内容を形作る。この周囲世界が、身体との適応関係という視点で捉えられるときに、それは「環境」と呼ばれる。シェーラーによると人格と身体は、心身の全体構造統一の両極として理解されている。しかし、この身体と人格については、その関係における特性として、人格は「自己の身体に対する支配が直接的な現象となり、自己自身を直接的に自己の身体的主人として感じ知り体験している人間に属する」とされる。すなわちそれは主体そのものである。これに対して、「自己が身体を支配せず、その意識がこの身体意識の内実と同一化して生活している人は人格ではない」とされ、身体に対する人格の優位・支配性が浮き彫りにされる⁽¹⁸⁾。

ところで、シェーラーは、自我を中核とする心的生が宿る場として、身体と心の連関を説明している。この意味で身体は、心的生の全体を基底づけている。ここに表現される自我論上の心的生とそれを宿す身体の統一性、それに作用を及ぼす精神の中核統一性として人格があり、その全てが人間を構成している。この人格の高揚が、前述のように、秘奥人格という宗教的次元の広がりを持すると、シェーラーは愛との関連でその究極への道を披瀝している。

さて、そのような身体が相関する領域としての周囲世界、それが人間の身体適応と係わる限りにおいて把握される環境は、適応状況の科学的解明の対象であり、また自我論上の科学的解明の対象

領域であり、福祉実践においては対応対象の糸口として重要な意味をもつ。これらが、人間におけるニーズやそれとの関連で、ニーズ「充足」あるいは「不充足」及び「不調性」を取り巻く構造として把握される生活構造及び構造要因等に他ならない。

引き続き人格領域における議論を深め、「主体」の位置づけを福祉論の俎上（そじょう）で問うという作業をしていこう。

われわれは、上記した事項を、個に止まる「自己同一性」から共同的統合へと到る「相互的自己同一性の可能性」として位置づけ、福祉論や福祉制度の現況と照合しながら考察する。それによって、シェーラーの思想が福祉論において持つ意味がさらに深められる。

シェーラーにおいては、他者がわれわれの内的知覚の作用によって直接的に直観されるが、それは単なる知覚とは異なり、「心の実在するすべての領野」を包括して把握され、根源的には前述した「自我未分化の体験流」からそれが解明され、この心的領野の内的知覚に与えられている広大な現象野は、個々の心的中心（自我）が他者との「距離」と「対象化」を通して自覚される過程を経て生じていく。この心的世界をその背景にある生成を含めて全体的に直観するということが強調される。

しかし、このシェーラーの議論に対し、ことさら彼の晩年の著作に対し、前述したように、形而上学的であるとの批判がなされる。その問題性の指摘を再度振り返りつつ、その克服の道を具体化する。「シェーラーは」「自我を中心にする心的領域に制限され、精神の領域においては伝統的な形而上学にとどまった。ここには二元論に基づく中途半端な人間学しかない」⁽¹⁹⁾、という批判がなされてきた。

この二元性を克服する示唆的な考察を「両義性」と「志向性」さらに「垂直的存在の流れ」に集約させながら前節の末尾に述べたが、これについて視野を拡大させながら議論を深めておきたい。

次のような考察を解明の糸口として、次節でそれについて考察する。「現象学は意識現象を解明するゆえに、他者をも意識において把握する。そこにおいては自我の反映があるのみとし、他者はこちらで予想することができない仕方では自己を表明する。このような異他的な他者との出会いは対話のなかで生じてくる」として、対話の哲学へと歩を進める⁽²⁰⁾。

② 人格への存在参与としての対話

対話の哲学は、周知のようにマルチン・ブーバー（Buber, Martin）によって創始される。すなわち、「他者との関係の現実に立ち向かい、本質の関係を見出そうとすると、それには他者に〈汝〉といって対話的に関わる〈本質的な関係〉の世界に歩み入る以外に方法がなく、〈それ・彼・彼女〉という三人称の世界では真実の関係は生じることはなく、純粋な単独者も純粋な社会も共に抽象的なものに過ぎない」とされる。「単独者は、他の単独者との生きたかかわりに踏み込む限りにおいて

実存的事実である。……人間の実存の基本的事実人間と共存しつつある人間である」と言われるこの事実は、対話的状况のなかに存在しており、この「間」を彼は「人間的現実の原－範疇」と称している⁽²¹⁾。「対話的状况が含んでいる最も強力な瞬間には自称をめぐる円の中心は個人性の上にも、社会性の上にもなく、ある第三者の上に在るということがまぎれもなく明らかとなる。主観性の彼方、客観性の此方、我と汝が出合う狭い屋根の上に、間の国は存在する」⁽²²⁾。

また他者を具体的な全体性において知覚する意識の作用をブーバーは「リアルファンタジー」と呼ぶ。これによってのみ人格間において現前化された他者を意識によって明確に捉えることができる。このとき、生ける相手との関係のうちに在って他者に対する真の認識が、その全体性、単一性、唯一性において得られることになる。

ここに「私にとっての他者は他者自身の自己となる」。それゆえ個体の認識は相互に受け入れあい・肯定しあい・証しあうという相互性と一体になって生じている⁽²³⁾。

この認識をベースにしながら金子晴勇はこれをマルセル（Marcel, Gabriel）と対比し、彼においてほとんど同一結論が提示されることを指摘している。

「マルセルは存在を客体化し、所有物となしえず、ただ共同的に関与し、主体と他者との交わりのなかに留まる程度に応じて存在に到達するとする。そのためには自己が他者や実在と共にあり、それと出会わねばならない。これによって自己存在が大きく変化する。人間的愛の経験のなかで自己中心の生き方は打ち破られ、〈汝〉との交わりから新しい存在が創り出される」。こうした人間的愛と兄弟愛、また平等との関係についても触れられている。とくに「平等の権利要求」に関連して、兄弟愛は平等の権利要求が自己主張であるのに相違し、他者に向かう人間の有限性にこそ人間の本質的な尊厳があるとする愛の姿である。人間の自由と尊厳は「他者に対して献身的に参与する態度」としての兄弟愛にあるような「相互的主体性」にあるとみなすのである。

こうした人間の対話的本性を、「人間の自己超越の能力」として位置づけることができたとしても、その側面に絶えず立ち向かう「責任性」が重要であり、そのことの人間による自覚が不可欠である。その責任性のもとに、「この自己超越能力は他者や他の実在に対話的に参与し、対話の相互性において自己を捉えることもできる」とされる。したがって「対話は一方的なかわりからではなく、交互作用によって成立する」⁽²⁴⁾ ことになる。

こうしたブーバーの主張する「対話の原理」と称される概念は、シュトラッサー（Strasser, S.）によっていっそう明瞭にされており、それをいっそうブーバーに近づけていうならば、「我」が「汝」に関わってそれを現前させる仕方は、「汝」が「我」に現れてくる顕現に同調することにあると言えよう。このようにして「汝は我よりもいつも先行している」さらに「関係の主体は関係的客体と交互に交代しうる」また「〈汝〉がわたしを〈我〉たらしめている。ここに汝の我に対する優位性がある

る」。金子は、こうしたシュトラッサーによる対話概念の把握に、対話概念の拡大を見ている。

シュトラッサーはこのように「フッサール現象学の発展とブーバーの〈対話の哲学〉の現象学的存在論によって、間主観性理論を新しく基礎付け、展開させている」とみなすことができる⁽²⁵⁾。

金子は注記（注25）のようにシュトラッサーの議論を集約した後、次のような短いコメントで応えている。「対話は言語を超えた領域にも拡大され、共感や共鳴などの身体的・情緒的關係さらに実践レベルの無名な全ての関係も対話の一段階と規定されている」。これには、対立関係のなかの対話、緊張関係のなかの対話、批判のなかの対話、さらには敵対関係のなかの対話も含まれる。

このような対話についての理解の道筋は、シェーラーの「秘奥人格」の作用を深く読み取るときに、またその表現されなかった可能性として、読み込んでいくことも可能であろうが、その議論はここでは論究しない。ただ上記のように人格への存在参与の対話的実質をさし示すにとどめておく。

こうして共感的相互性のプロセスが、具体的現実的に、人格的共同（この共同とは共にあろうとする行為の連鎖、協同連鎖と同義と理解されたい）への道として明らかになっていくのである。

この種の対話の持続的存立が、絶えず人間の存在価値の次元にちりばめられた価値を照らすことによって、対象化という科学的方途で人間性を破壊することなく、科学的接近をなす場合においても、そこにおいて矯正の媒介を挿入していくことができる。このことを付言して先に進むことにしよう⁽²⁶⁾。

われわれは、ここに対話の論点を導入することによって二元論的とみなされるシェーラーの議論からの離脱可能性を示唆してきた。このブーバーからシュトラッサーに到る議論は、前述のメルロ＝ポンティの両義性とパースペクティブの議論の導入による二元論克服の試みに、より一層の具体性を与えてくれる。両義的にしか捉えられない二者、私とあなたが「我」と「汝」として対話を通じて、パースペクティブを持って各層の歩みを段階的に、ある場合には飛躍的到達を経由して、両者のより高次の共感的相互性へと、その共同（interdependency）への志向性をもって歩み続ける。そこには、先行する汝への存在参与の具体という、対話の連続が真の相互性への道として描かれる。そこには各層の共感によって到りうる共同（共に、相互的に在ることの出来る状況）が、各様の形を取って存立する。ここにはシェーラー流にいうと、「秘奥人格」のはたらきを見ることができる。

さらに、これをメルロ＝ポンティによる晩年における議論を参照することによって補っておきたい。それは、さらなる具体としての二元論克服の営みをわれわれの前に繰り広げてくれる。

前述した晩年のメルロ＝ポンティのいう垂直的存在論を加味して理解を広げていくと、存在の根底としての「生の」「野生の」存在すなわち世界における人間存在を人間たらしめている、その差異化の帰結として人間としての統一を可とする身体における、さらにその精神の領域における中枢た

る作用を存在における人間に即する側面を想定することができる。そこにおいて、生の存在が問いかけをなし、意味を見出していくプロセスが芽生え、さらにその連続性が形作られていく。絶えざる志向性が、その高度化をもたらしていき、意識する行為により、前方に精神の統一中枢のはたらしきを現前化するに到るのである⁽²⁷⁾。それはいうまでもなく個的存在であるとともに総体的存在でもある。それをシェーラーのいう真の主体としての人格と捉えることができるのである。これを差異化のプロセスの解明をすることによって、その対象を共通項に区分していき、共通認識の人間把握、世界把握へと進むことができる。これが科学的人間把握と言える内容を形作っていく。しかし、科学は、眼前に広がる広大な領野をないがしろにし独善に陥る危険性がある故に、絶えざる反省に基づきながら瞬時の連続において根底存在に立ち帰る努力が求められる。

間主観的に存立し合う意識の元で捉えると、自我主体としての対象化できる人格からパースペクティブをもって、その現象性の統一中枢として作用する人格主体が、前方に、さらに前方に意識される。人格が現時点の人間存在そのもののなかに、過去・現在・未来における同時性を保持して確実にあることに気づかされるのである。それは、存在の開放性によってもたらされる。前方にパースペクティブの元に意識される人格は、垂直的存在性の流れのなかで、高度化しながら見えないが確実に実態としてある人格へと垂直性を保持しながら移動する存在のなかにあり続ける。それは志向性のなかにある人格と、現にある人格との相互補完のもとに存立していくのである。

③ 意識の中における共感的共同という具体

ここで社会福祉における問題解決行為に戻って考察していこう。その問題状況を意識に還元し、それと真向かう自己を意識に還元して把握しようとする専門ワーカーがいるとする。彼は、もし人に対するならばそれをなし続け、そこにその真向かう人の人格への存在参与をなし続けようとしていく。その行為持続の中にあって、形作られていくのが信頼に基づく共感的共同である。さらに視野を広げて地域社会における地域生活問題が課題である場を考えると、上記の対個人の場合に比し、共感を形作るのは至難となる。それには、共同的存在参与が可能な領域からの問題へのアプローチが必須条件として求められることになる。そのためには、コミュニティの形成とそこに成立することが期待される討論や合意に基づく共感的共同が形作られねばならない。そこでは合意の具体的身が形成され、それを軸に政策中枢を動かす仕組みが求められていくのである。

これには、コミュニティ型の共セクターの形成を介在させることがまず条件とされねばならない。社会的行動主体（「コミュニケーションをなしあう公衆」）として生活者が福祉に関する各種の決定に規定力を行使していく時、それを相互主義の結晶ともいえる「中間（共）セクター」の諸行動として、構造的に把握することが出来る。それは周知の日本における基礎構造改革の前後になされた日本型コミュニティの福祉体制および活動を集約する地域福祉に関する論議のなかで表現がなされ

ている。生活ニーズをかかえる地域社会のなかで、その社会に共同性を築きながら共にニーズを充足できる状況を形づくろうとする。それにより官僚化し、トップダウン型さらに机上の論理となりがちな公的福祉形成過程を是正し、また利用者をないがしろにする営利本位の福祉商品化を防ぎ、さらに福祉の常態化や高度化にも対応することを期待できるとも多くの人が主張するようになった。

これに対し、いわゆるボランティア・セクターを社会福祉領域において捉え、さらにそれを中心にして、セクターとしての一般化普遍化を図るべく、体制構造とくに福祉国家体制などに関連させながら見ていくことをも別稿で試みた⁽²⁸⁾。

ところで、かつて、ヘゲーデウス（Hegedus, Andras）などが公的生活の二重性を指摘したことがあった。この二重構造の前者は、極めて官僚的な権力機構としての側面である。他方は、同じ「公」といっても、公（共）の部分で、「社会的コントロールの実際の場所」といわれる側面である。これは自主的・自発的に人々（市民ないし生活者）が参与し協同性を保ってゆくことのできる側面である⁽²⁹⁾。われわれはこの「権力機構」と「私」の間に存立する「中間（共）セクター」と呼称しうる位置、公的生活の二重の場の後者を重視する。とくにその特性を見つめるならば、まさに「共セクター」と呼ぶのが相応しいであろう。これは英国の例を引いて例示的に見ることができるボランティア・セクター（voluntary sector：民間非営利部門）にほぼ一致する⁽³⁰⁾。（Jeremy Kendal and Martin Kapp, *The Voluntary Sector in the United Kingdom*, Manchester University Press, 1996, p. 19 を参照されたい。）

それが内と外に対して前節に述べた人格への存在参与の相互的存立という意味の「出会い」に向かうとき、そこに共感共同の具体と言える状況、ないしその志向性が如実に現出していく。それは福祉次元の個の人格間と同時的に総体人格において展開されていき、社会的次元においては、広く「共セクター」が実質化する可能性を与える。そのプロセスの積み重ねにより、福祉の高度化も図られていくことになる。

第五章 意識に還元された共感的相互性と福祉性 ——福祉実態に即した考察

① 社会福祉における共感的相互性

この論考の（その1）において、直接的援助技術とくに個別援助技術においてこれまで重視されてきた「共感」について、援助技術の展開に即して触れてきた。それはこの（その2）の考察のなかに述べられた内容をワーカー・クライアント関係に適用していくことによって、直接的援助の哲学として、また、出会いという人格への存在参与のプロセスにおける思想基盤として理解していく

ことが可能である。

簡潔にワーカーとクライアントが、支援の関係を形作る場を取り上げて考察する。その場において、両者の自我世界の関係性を糸口にして、ワーカーは、クライアントとの専門的關係性を築いていこうとする。その際、ワーカーは自我主体の操作的な目論見の世界を次第に離れ、クライアントとの人格上の関係性、すなわち出会いを課題として、その人との対話を重ね、それによる人格への存在参与を遂行していく。その深まりは、愛の深まりによって可能となっていく。そこには、「秘奥人格」の作用が大きく関わってくることになる。

こうした行為の連続のなかで、状況としての共感性による共同性が形作られ、信頼のなかで、問題を抱える人への支援的対応が進行していくことが期待される。

ところで、次に間接的援助技術に視点を移すときに、共感的相互性の議論を具体に即して、少しく解題して福祉実践に対応させていく可能性を示す必要を感じる。そこで、前出した論文（吉浦輪「コミュニティワーク」）の結論部分を例示的にとりあげてわれわれの議論へと近接する内容を拾っておく。

共同領域から発想される多様な取り組みの可能性がここでの課題となる。当該論文の結論部分で、吉浦は、金子郁容を取り上げ、ネットワーク論の観点から彼が述べる「在宅ケアとネットワークについて」の議論に触れる。そこでは、「病院中心主義から在宅ケアへの転換をはかることは、病院に入れておくという社会的安定状態を不安定化させることであり、それによって多様な人との関わりが必然となりネットワークが広がる、という考え方」に注目している⁽³¹⁾。そして、佐藤智のライフケアシステムの例⁽³²⁾を取り上げて、訪問看護の有効性を指摘している。さらに地域におけるネットワークについて、そうした専門職の実践展開によって「自動的に生み出されるものではなく、援助専門職との1対1の関係に留まらない、多様なボランティアの参加によって、専門職と当事者とボランティアの関わる共同作業の領域が創出され、そこから展開される」と指摘する。そこには、広義に捉えた、英国流の「ボランティア・セクター」の幅広い展開がケースに応じて形作られていくことが期待される。すなわちボランティアな活動体と共にある民間の諸活動の動的展開である。それについては、いうまでもなく、施設ケアにおいても同様である。とくに「精神障害者福祉の分野では、量的には不十分であるが、地域の共同作業所やグループホームなど、いわば『個』の変動に応じた多様なケアのユニットがあり、そこでの実践や研究も一定の成果を上げてきている」、という実践状況を見ることができる。

われわれが上記の認識を取り上げたのはこの考察が行き着いている下記の内容を重視するが故である。それはわれわれの共感的共同性に関する実践上の方向性に示唆を与えてくれる。

現状では、「ケアの問題を量的にとらえて、一般性を重視すれば、多様な『個』を狭い枠組みの中に収斂させてしまうことになり、逆に『個』の多様性を全て受け入れれば、問題が『個』の多様性に拡散してしまい、量的にとらえることができず、社会的システムの形成は困難になる。質量とも

不十分な施設ケアと介護負担の重い在宅ケアの両極に事実上、選択肢が限られてしまっている高齢者福祉の実態こそ、その問題を表している。そこでは、必然的に、両極に依拠しない、地域での多様な取り組みが必要とされる」。

「在宅ケアは、個別ケースにおけるケアの質の向上をはかろうとすると、生活の個性への対応に際限がなくなる。一方、施設は、建物とその空間を多数で共有しているために、個性を重視して質を上げるには限界がある。したがって、これからの地域ケアにおいては、このような生活の個性の確保を一定考慮したケアハウスやグループホームなどの実践をも視野に入れ、保健・医療・福祉の専門職と住民・当事者による多様な活動を援助することが、新たな価値の創造につながる」とする⁽³³⁾。これはわれわれが指摘する個・共同性の方向を実践領域で説きながら、その方向性をたどりつつ価値を問いかけていく方途へとわれわれを誘ってくれる。

われわれの人格への存在参与を軸にした共感的共同性に関する議論は、まさに上述の実践行為のなかで個・共同を形成し、個の内面への深さを伴った共感を形作っていこうとする方途のなかの価値態度に他ならない。

われわれは、こうした実践のなかに、その基底に流れる相互性の本流こそ、「間主観的に実現していく共感的共同性」であると理解することができる。それを掘り下げた記述が、前出の哲学的次元の諸考察であったが、これを最後に実践哲学の次元で再確認しておきたい。直接的援助技術、間接的援助技術さらには、そこに流れる共感的共同性への希求が制度政策次元の思想の底流にも流れることになる存在の根底認識からの考察を、示唆に止まるが最後になしておきたい。

② 間主観的に実現していく共感的共同性

上述の議論において、地域という生活の場とそこにおけるケアの例示のなかで、共感的共同性へ向かう实际が述べられた。

それをわれわれの主軸とする論点に従っていうと、主体的共同への道と表現できる。即ち、主体と主体が人格的に触れ合う中で成立していく社会福祉の現実そのものである。

その主体即ち統合主体の作用を、これまでの考察結果に従って述べ、より具体的な作用として示すならば、それは福祉支援者による、支援を必要とする人への存在参与であり、さらには、それと同時的なその人による支援者への存在参与である。そこには相互参与的状況が生じるのであるが、それは、換言すれば相互存在同士の「対話」の連続によって成立していく。すなわち、「我と汝」の関係性における「出会い」がそこには期待されるのである。それは、先行するあなたへの受容からはじまり、理解しつくすことのできないあなたへの参与の継続即ち対話の連続のなかから、その真摯な態度と態度の間に信頼関係が生まれ、共感できる状況が生まれていく。その共感とは、人の内奥

に自律や自己決定を能力として目覚めさせていく。結果的には、それはその人が内在させている潜在的能力の開放すなわち顕在化から発揮のプロセスでもある。この行為の前提には、垂直的存在性、すなわち相互的生の自他未分化の体験流を基底に発する共感の深まりがある。その志向性の深まりは、愛によって進められていく。

これは対人的状況においてもおよびコミュニティというような集団状況の中においても、福祉問題解決への志向を糸口として進行するプロセスとなる。それは、段階的に高度化していく。シェーラー流に言う、良心の働きによる個別人格及び総体人格の作用化の進展による志向化の営みであるといえるであろう。

コミュニティワークに言う住民主体の原理などという周知のあり方とは、このような良心の目覚めを持って総体人格を誘い出すことに他ならないのであり、政策的に道具化を併存させる単なる表面的な住民の自主性の呼び起こしではない。

こうしてみても、共感ないし共感的共同性とは、シェーラー流の人格共同への道程における、段階性を持った志向性の営みとして現前化すると言える。それは人格の作用における統合性への帰還といえる主体的共同の形成プロセスにおける現れとして捉えることができる。

それは人間を真の人格主体へと誘おうとする条件設定たる個別援助技術においても、コミュニティを活用する間接援助技術においても、また政策的対応においても、志向性の明示とそれに添った内省の連続という形で、実質化がなされ続け、その連鎖のなかで、福祉上の有効性を発揮する価値的また技術的意味を持つ。その志向性が、決して技術論的に規定されたものでなく、むしろ存在の根底からわき出てくる生の存在が持つ開放性、すなわち表現を変えれば、「メタ志向性」として、捉えられることを、既述したメルロ＝ポンティの晩年の現象学的考察は教えている。こうして人間の根底から人間を人間とする湧き出る潜在力としての存在統一の作用たる存在の人間現象性、すなわち人格の作用遂行性を捉えることができる。

この人格を、すなわち湧き出る存在の中枢を、共感という相互対応の在り方を通じて、そのプロセスにおいて垂直的可視性のもとで捉えようと志向する実践がなされていく。こうして世界における「汝」が共感という存在参与の試みによって潜在性を顕現化する連続的可能性が与えられる。共感的共同性がこのような志向性のもとで実践されていく時、人間を真の自立へと導きこうとする存在の根底から福祉へ向かう道が糸口を与えられることになる。

福祉の実践における共感的共同性とは、そうした意味をもつ福祉の真髄にある福祉理念にはかならないのである。

注

- (1) 前掲（その1）訳書「知覚の現象学1」153 ページ。
- (2) 同書 158 ページ。

- (3) 同書 174 ページ。
- (4) 同訳書「知覚の現象学 2」18-19 ページ。
- (5) 同訳書「知覚の現象学 1」165 ページ。
- (6) 同書 1 の 25 ページ。
- (7) Merleau-Ponty, Maurice, *Eloge de la Philosophie L'oeil et L'esprit*, 滝浦静雄・木田元訳「眼と精神」みすず書房, 1966 年, 286 ページ。この書については, 英訳 *Eye and mind, translated by Dallery, in the primacy of perception and other essays*, edited by Edie, Evanston, J. IL, Northwestern University Press, 1964, を参照した。
- (8) 前掲（その 1）, 久米博, 中田光雄, 安孫子信編「ベルグソン読本」185-186。
- (9) 例えば, 篠憲二著「現象学の系譜」世界書院 1996 年, 123 ページ, 136 ページなど。「志向性という名称を排除して, 超越的なものの現象とそれへの関与を原創設 (Urstiftung) という語によって捉えようとさえしている。」
- (10) Merleau-Ponty, Maurice, "Le Visible et L'invisible" suivi de notes de travail, Éditions Gallimard, 1964, 滝浦静雄・木田元訳「見えるものと見えないもの」みすず書房, 1989 年, 303 ページ。
- (11) 上掲同書, 331 ページ, 339 ページ, 343 ページ, 348 ページ, 355 ページ他。
- (12) 前掲（その 1）, Bergson, Henri, 服部紀訳「時間と自由」, 121 ページ, 参照。
- (13) 前掲「時間と自由」, 及び「知覚の現象学(2)」の記述を参照し, 再構成した。
- (14) 前掲（その 1）, 金子晴勇「人間学講義」, 27 ページ。
- (15) 前掲「見えるものと見えないもの」213-15 ページ, 336-339 ページなど。
- (16) M. シェーラー著作集 3 「倫理学における形式主義と実質的価値倫理学 (下)」293-295 ページ。
- (17) シェーラー著作集 (訳書) には 'Fundierung' の訳語として「基礎づけ」が充当されているが, ここでは金子に従い「基底づけ」を用いている。さらに周囲世界 (ないし環境世界) との関連については, 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)」260-266 ページ参照。
- (18) 前掲書「マックス・シェーラーの人間学」244 ページ。シェーラー著作集 3 「倫理学における形式主義 (下)」171-172 ページ参照。
- (19) 前掲書, 「人間学講義」27 ページ。
- (20) 上掲書「人間学講義」, 26-28 ページ参照。
- (21) マルチン・ブーバー「人間とは何か」児島洋訳, 理想社, 174 ページ参照。Buber, Martin, 'Between Man and Man', translated by Ronald Gregor Smith, Kegan Paul, 1947, pp. 202-203.
- (22) 同書, 177 ページ。op. cit., p. 204 参照。
- (23) このページのブーバーによる対話の原理についての記述は, 前掲書「人間学講義」28-29 ページ参照。またブーバーに関して, 本稿では, 'I and Thou', translated by Smith, Ronald Gregor, T&T Clark Ltd., 1937 を参照した。関連して, 特に記しておく, マルチン・ブーバーによる 'Ich und Du' Scoken Verlag Berlin, 1923. は, 彼の思想の再公式化という形で 1918 年に書き始められた。しかし, ブーバー自身の証言によると 1916 年時点からその作業は始められていたということである。かなりの思索の煮詰めを経て, 1922 年にこうした思索の検討結果が集大成されていく。Horwitz, Rivka, 'Buber's way to I and Thou', Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures "Religion als Gegenwart", Verlag Lambert Schneider, 1978. は, この書を用い上記ブーバー著書の成立史を追うことができる。ブーバーの思想上の流れを知る上で参考になる。
- (24) 同書 35-36 ページ参照。
- (25) 金子晴勇「マックス・シェーラーの人間学」, 参照。要点を示すと次のようになろう。
 - a 「ブーバーの力説した関係の相互性は主観と客観の間にも生かされ, 相互性の原理により対象は主観の一面的理解を超えてリアルな現前にもたらされる。……関係の主体は関係的客体と交互的に交代しうる。対話にかかる関係存在を端的に示している」。
 - b 「〈汝は我よりもいつも先行している〉との汝の優位性が説かれる。」

c 対話概念の拡大が試みられ、共感、共鳴、また対話には対立・緊張・批判も前提にされる。

d 「認識における〈対話的構成〉が間主観的認識理論」として展開される。

こうしたシュトラッサーの議論はシェーラーの形而上学的想定の不可解さを払拭し、その主張をより現代的に生かす役割を果たしているといえよう。

(26) 同書、152-153 ページ参照。

(27) 以上は、試論的ではあるが、メルロポンティの存在論と存在の作用たる意識の志向性を、統一中枢のもとに置き、再整合をさせて既述した。

(28) 牛津信忠『福祉社会における中間セクターの役割』、経済社会学会編「戦後日本経済と社会」内所収、時潮社、1986 年

(29) ヘゲーデウス, A. 「社会主義と官僚制」平泉公雄訳、大月書店、1980 年、274-281 ページ参照。

(30) 上掲書、牛津信忠『福祉社会における中間セクターの役割』163-165 ページ参照。この「共セクター」を福祉領域に明確に位置づけるとすればどのような集団・組織・活動体がそこに見出されるのであろうか。ここでは、それを「公」及び「私」セクターとの関連を交えて理解しておく。中間ないし共セクターのなかで、区分けされた各セクターのサブセクターを取り上げておくと、まず最も共セクターの「共」の度合いの強い部分が、①公私の間に独自の協同領域として示され、そこに社会福祉協議会、その他社会福祉諸団体、消費生活協同組合・福祉協同組合・高齢者協同組合などが位置する。次なる領域は、②「公」に所属しながら中間セクターとして区分けされ、ここには地域に根づいた公的体制、まさに公共の性格が強力に保持される福祉関連領域、保健所・福祉事務所（地域密着型でないと実質的業務遂行が困難）などをはじめ福祉公社、公の下部機関としての諸団体組織などが位置する。さらに③公私でカバーしきれっていない領域に、自主的自発的にまた先駆的に取り組む活動体や諸組織体が位置する領域を考えることができる。ここに位置する活動体などには、純粋なボランティアリズムに基づくボランティア団体・活動体や、先駆的な市民運動体や活動体などを考えることができる。

最後の領域には、④私的なメリットないし利益の形成を目指し相互に協力し合う組織作りを推進する、さらには企業体を設立するなどという動きが広がりをもって存立する。現時点においては、このような「共セクター」として機能する極めて活発な動きが見られるようになってきた。これには預託型といわれる福祉活動体や団体、有償でしかも一定の利益（営利企業との差異は、その社会的使用において明確に識別されるべきである）を生みその配分が成される福祉活動、当事者グループ・活動体、家族の会活動、企業による福祉事業（フィランソロピー型）などがある。

(31) 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, 10-11 ページ。金子郁容『ボランティア もう一つの情報社会』岩波書店、1992 年、130 ページ。

(32) 金子、上掲書、133～147 ページ。（佐藤智『在宅老人に学ぶ』ミネルヴァ書房、1983 年、等の例示）

(33) 上掲論文「コミュニティワークからみた保健医療の総合化」11-12 ページ。