

<b>Title</b>	共感的共同の現象性と基底について：福祉実践の場についての間主観的考察
<b>Author(s)</b>	牛津, 信忠
<b>Citation</b>	聖学院大学論叢, 22(2) : 207-232
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/refs/modules/xoonips/detail.php?item_id=1936">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/refs/modules/xoonips/detail.php?item_id=1936</a>
<b>Rights</b>	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

〈原著論文〉

## 共感的共同の現象性と基底について ——福祉実践の場についての間主観的考察——

牛 津 信 忠

The Phenomenon and Foundation of Empathic Interdependence  
——An “Inter-Subjective” Study on “Topos” of Welfare Practice——

Nobutada USHIZU

The elucidation of welfare practice is generally supported by scientific methodology. However, welfare phenomena are often seen from the perspective of a certain intention, and therefore cannot be completely analyzed scientifically. An ambivalent (ambiguë) situation exists between the scientific world and subjectivity, resulting in a tug of war between them: views of welfare practice fluctuate between science and subjectivity.

Nevertheless, both welfare practice and the intentions behind it are progressive.

This paper studies the progress of empathic interdependence in welfare practice between science and subjectivity (hereinafter referred to as “inter-subjectivity”) in order to discover its phenomenological structure and foundations and the perspectives behind them.

---

**Key words:** 間主観性, 両義性, 志向性, 共感的共同, 存在の基底, トポス (TOPOS)

### 第一章 福祉領域の間主観的考察とその問題点

- 1 間主観性論の本流
- 2 福祉領域の間主観性論 (例示からの考察)
- 3 福祉実践領域の間主観的把握の問題点

### 第二章 問題状況の克服と M. シェーラーへの回帰

- 1 シェーラーの現象学的共感論
- 2 メルロ＝ポンティによる存在の基底論
- 3 揺らぎとしての現象性と垂直的存在論

### 第三章 共感的共同の現象性と基底

——シェーラーにおける形而上学の克服

- 1 揺らぎのなかのパースペクティブ, そして人格主体へ
  - 2 M. シェーラーにおける相互的人格主義
  - 3 相互的存在の本質というパースペクティブ  
——秘奥人格との関わりのもとに福祉実践の道筋を探る
  - 4 共感的共同の現象性と基底
- 第四章 福祉実践における共感的共同の定立
- 1 主体的共同としての共感的共同
  - 2 人格主体論の福祉実践への応用
- 結び 共感的共同の現象性と基底

## 第一章 福祉領域の間主観的考察とその問題点

### 1 間主観性論の本流

マックス・シェーラー (Sheler, M.) の間主観性論にいたる次なる理解はきわめて明解である。「客観的な価値が私達の志向的な価値感覚のなかに与えられており, この価値の呼びかけに導かれて私達は他者との関係を生きている」<sup>(1)</sup>。シェーラーはこの呼びかけを, ロビンソンクルーソーというよく知られた例で説明する。それは「純粋な本質を直感的に探求」する「現象学」の方途に即応する。「ロビンソンが獲得した明証性は, かれの経験的明証」ではない。「むしろこれと対立する客観的にして主観的なアプリアリな明証性であり, ある直感的基盤」を持つ。それは, 空虚や欠乏等の意識に他ならない。それは「可能な社会適応作用と結び着いた場合」にのみ「本質法則的に体験する意識である」。この限定された自己経験の「空虚な動き」から「みずから『汝』のこの観念, 『共同体一般』のこの観念を形成」することになる。これは本質的にそこに含まれる他者関係とされ, その志向作用は「本質的社会作用」といわれる<sup>(2)</sup>。この関係の遂行において, 他者認識の問題, すなわち「理解」と「知覚」の問題が生じる。しかしシェーラーは, 人格間の「間主観性」たる「存在参与」による理解について語るのみであり, 「そのプロセスを明確にしていない」という側面を拭いがたく, そこに前提ないし包摂されて語られない部分, 本質へ向う理解の深化を描き出す作業が残されている<sup>(3)</sup>。

次に他我的知覚については, きわめて間主観的にその根源的な議論を展開する。これまでの理論においては「それぞれの人に最初にただ自分自身の自我とその初体験のみが与えられ」, 続いて他者へ向かうという推移がたどられた。しかしシェーラーは「自我=汝に関して」, その間には「無関心な体験流がそこに流れている」とみる。「この流れは, 事実自分のものと他者のものとを区別せず, 相互に混合した形」をとる。それが, 他稿においてわれわれが度々論じてきた「自他未分化の体験流」である。「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ている。そこには、人間が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>(4)</sup>。

ところで、シェーラーの「間主観性論はもっぱら心的生命の中核」としての自我を取り扱う。これに対し、「精神としての人格は科学の対象となりえず、他者の精神的行為に対する『共同体』と『共遂行』という『存在参与』を通してのみ他者理解に達する」のみである。こうした自我にとどまらず、「精神たる人格」に及ぶ考察は、「人格の非対称性」の究明によって人間的自己の実存に到る重要な道を開く。さらにそれは人格間の間主観性論へと進む主体的相互性の本質究明の基盤を提供してくれる<sup>(5)</sup>。われわれはこうした間主観の認識に基づき、以下の議論を展開し、自我的存立体から人格の共同体へ到る、揺らぎを伴いながらも存立する両義性のなかに人間の現象学的存在を見出していこうとする。そこにおいては共感的共同という間主観情況が層をなして存立しており、「福祉実践」とは、そこ（場）を目ざし、さらにそこ（場）から始まる志向的情況を形成するプロセスであり続けることが文脈のなかで明らかにされる。

## 2 福祉領域の間主観性論

上記の自我上の領野（心理学的側面）より共感について問うことから始める。

続いて、福祉実践上の科学における解明では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科学の対象とされ得ない「人格論」的間主観性論の重要な軸芯たる「共感」の論点へと移行させていくことにする。

### ① 心理現象としての共感<sup>(6)</sup>

心理現象としての「共感 (empathy)」については、「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」とする一般的な定義がある。この立場からする「共感」は、初期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。他稿でもふれたがロジャーズ (Rogers, C.) が、この意味における共感を、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たことはよく知られている。すなわち、「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いくことができる」。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>(7)</sup> 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。

「間主観性」論と共感論に一層近接する論点を、コフォート (Kohut, H.) 等の心理治療における「共感」の議論に例を取り垣間みておく。コフォートは初期の著作 (*Introspection empathy and psychoanalysis*, 1959年) で、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。彼の定義づけによると、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なされる<sup>(8)</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。コフォートは、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、それによって基底的な自己愛感情がみだされて、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だつと述べる。これはわれわれの観点からすると、自我論上の統合性が愛情に基底づけられているとする点において注目することができる。「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」している。しかし、これに対して、ストロロー (Stolorow, R. D.) などは、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努力を強調する。これに情動調律の態度設定が呼応していく。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<sup>(9)</sup>。治療的立場からの間主観の方途による共感の考察については、例えば、マーグリズ (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、近年多様な展開がみられる<sup>(10)</sup>。

このような共感 (empathy) の探求には、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>(11)</sup> までをも含み各種各様の広がりが見られる。こうした多様な展開と共に、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 a) 患者の経験的認識に力点を置く概念的共感、b) 治療者が経験する臆気な記憶や感情及び連想から生じる自らの経験的共感、c) 患者の内的世界における想像上の模倣的でとりとめのない形をとる共感、d) 情緒的に共鳴し合う感化力を持つ共感、という4項目の特性に分類している。ブーイェは、治療するものとされるものという限られた関係性のなかではあるが、このように共感の類型を明示してみせる。しかし、彼自身も警告するように、「こうした分類はあまりにも硬直化して」いる。そこで「実際の生活のなかにおいては共感類別の個々が混ざり合っている」と考えるのが妥当であろう<sup>(12)</sup>。

## ② 福祉実践領域の間主観性 (例示からの考察)

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引いて概括してきた。これらは、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。しかしこれが共感の全貌とはいえないのであり、われわれの視点からすると、これは共感の表層に過ぎない。この自我領域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」を究明する。

この考察に入る前に、福祉実践領域の間主観性論に触れておく。

実践領域における各援助技術論についての詳細な言及は困難であるので、全般を概括することを期して、ジェネラリストアプローチの一つを例示的に取り上げて間主観的側面に注視しながら述べていきたい。この立場は、「相互作用—交互作用アプローチ」と表現することができ、クライアントの関心やニーズに応答しながらその成長と変化を促進すべく、危機を内在させる人間の相互—交互作用に介入していくという特性を持つ。そこにあるサービスは「社会的機能、つまり人間のニーズを満たす際の人と社会システムの相互作用に焦点を当てる」。ワーカーは、その相互作用を促進するプロセスにおいて、「個人的な関心、態度、価値を意識的な思考領域に持ち込む、一種の内省的態度を維持」しながら、「体系化された自己探求に取り組む」のであるが、そこにおいて「自分自身の生活様式、人生観、道徳律、価値体系、ルーツ、生活経験、個人的ニーズ、個人の機能について」考察をしていくとされる。そうした内省を基盤にしながらクライアント及びその置かれた環境との相互作用が進められるが、それは、「効用的な意味を有しない。相手からの効用を前提にしない」とされる。ワーカーはクライアントを含む人に対して「その可能性を、その好意を、価値を、内的な動機を、信頼を、その助力」を確信してその相互性状況に挑んでいく。

ここには、自我上の間主観性への介入が、列記されている。自己を内省しつつ、自己の主観性へたどり着き、支援を必要とする人と環境へと探求を進め、支援行為をおこなっていくとする。ここでは自我上という限界のなかにおけるクライアントの主観の発見と相互性、その範囲内における間主観がある。それは、自己とクライアントとの生活問題を媒介にした逢着への道と、その道程の連続における支援技術の適用がある。「状況のなかの自分と共に、状況のなかのクライアントを理解」し、「支援のための相互作用を促進」するために「その人の支持、危機介入、気持ちを和らげ、苦痛のない身体的・情緒的状況の形成、さらにクライアントのニーズに基づき、傾聴・問題解決、ストレングス、等を駆使していく」、さらには「個別援助技術上の、言い換え・明確化・理解確認・励まし・詳述・焦点化・感情や経験への対応等々、コミュニケーションと関係づくりの技術」が用いられる。こうした技術の駆使がクライアントとその環境状況に対して行使されるときに、その人への視座のなかに対象化の弊害が侵入していく。そうして相手としてのクライアントが、主観としてではなく、客体状況を表面化させる危険が生じ、そのことが問題を孕むのである。

### 3 福祉実践領域の間主観的把握の問題点

前節の末尾に記した問題点に視点を当てて、次章に続く問題状況克服への予備的考察しておく。

自我論上の主観は、援助技術の諸方策を通じて、クライアントの直面する生活問題に対し、解決努力を遂行する現実対応の核となる。前節の後半部分の記述は、個別援助の一端を集約的に表現しているきわめて一般的な内容である。しかし、この支援のための相互作用において、傾聴の相手、ストレングスの相手、明確化や感情への対応の相手等といった形で生じるクライアントの対象化について、その在り方を熟考すべきではないか。そこにある間主観が、単なる相互関係主義に終わっていないかという検証から始めて、それが前章の一節に示した心理学上の科学主義故に生じる人間の客体視、さらに厳密に言えば、物化的対象化に陥っていないかということが検証されねばならない。

物を見つめる視座でクライアントを冷静にないし科学的に見据える。そこには、相互的であるようで、ワーカーが自己の目途にクライアントを従わせているという意味における自己主観への取り込みと支配力の行使に終わる行為が垣間みえる。こうした状況については度々専門性の弊害として警鐘が鳴らされてきた。専門的行為を遂行しているつもりで、いつのまにかソーシャルワーカーはこの状況に陥る危険がある。専門性という名で、科学的にクライアントに対応すればするほど、ワーカーはこの罠から逃れることが困難となる。

この事態からの離脱が、われわれが、この論考においても強調しようとするところであり、これについては既に「社会福祉における共感的共同の現象学的考察（その2）」（聖学院大学論叢第22巻1号）と題する拙稿においても触れた。それを一層援助技術の実態に近づけて問いつつ、そこに見られるワーカー・クライアント関係内の揺らぎとともに、志向性や両義性を福祉に即して理解しようとする。ほとんど全てのワーカーが、専門教育を受け、謙虚に冷静にクライアントに真向かって、問題解決の支援者であろうとしている。しかし、その謙虚さや冷静さのなかにも、それをなし得る自己の技法的能力特性への過信や絶対視を通して、相手としてのクライアントの物象化に陥る危険を拭えない。

さて、物化的対象化からの離脱は、いかにすれば可能となるのか、われわれは、それが真の間主観性に立つことにより可能となると考えている。しかし「真の」という表現は、きわめて危険である。その名の下で専門性という名の上記の自己の視座の固定へと陥っていき、この繰り返しに終始する。われわれは「真の」という方向性のもとで、ここでは間主観という名称における単なる従属的相互性からの離脱を求めている。その従属性の克服は、主観と主観が、まさに主体的相互性を結ぶときに可能となる。主体としてのワーカーが、問題を抱える他者の主体性を発見し、その主体性がまさに発揚されていくときに、物象化からの離脱が開始される。その開始にたどり着くために、そこに形成される福祉実践者と支援を必要とする人との相互関係の基底には、どのような存在の態様が考えられるのであろうか。

こうして、「たどり着く」という志向性と同時に、本質的相互性の基底という存在そのものをさらに問う作業が求められることになる。

## 第二章 問題状況の克服と M. シェーラーへの回帰

### 1 シェーラーの現象学的共感論

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、共感的共同とは」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) の共感論に触れつつ、前述の間主観性の議論をさらに掘り下げていきたい。

彼の言う *Sympathie* と言う用語は、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人格論へと収斂する論脈に鑑みるときに、我が国で通常訳語として用いられている「同情」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……）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にとって方向づけの力となり共感を深め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、その作用は人格主体へと真向かうことになる<sup>(13)</sup>。これは明らかに同情という、現在一種の哀れみを伴う用語として使われている言葉とは異なる。むしろ共感するその人との主体的態度を含み、さらに主体的相互性への意識化を伴う用語として理解することができる。その発端として、シェーラーの言う「共同感情」があるとすれば、それは確かに同情（情的な同一性向＝ある種の共感）という字義どおりの意味を含んでいるともみえよう。これは、仲島陽一（「共感の思想史」創風社）が指摘するように同情の本来の意味でもあった。しかし現在に至っては、これを注釈なくしてかつての意味に用いることは困難である<sup>(14)</sup>。

ところで、シェーラーにおいては、共感が愛の媒介を経て対象の人間把握の次元である自我的領域から非対象的な人格領域へと深められていく。ここには、共感という形の間主観性の深化の道が描かれている。またそこには、存在が志向性を内在させているとしてその描き出しがなされている。



われわれは、シェーラーの間主観性論により共感を理解していこうとするのであるが、ここでメルロ＝ポンティの存在の基底論に触れることにより、志向性を内在させる存在についての理解を深めておきたい。メルロ＝ポンティを介して、シェーラーの共感論ないし間主観性論を解明するとき、彼の主張が現象学としての性格を失うことなく、「形而上学に終始している」との批判を越えてわれわれの目に映じてくる。

## 2 メルロ＝ポンティによる存在の基底論

メルロ＝ポンティ (Merleau-Ponty, Maurice) にとって、知覚世界は、「世界空間の多形的発現可能性の内から抽出された相対的」現象とされる。それは知覚そのものの性質からくと理解される。即ち、知覚そのものが「多形的」なのである。この相対的領野から、彼は次第にその根源を捉えようとするが、それは、本質究明の学としての現象学にとって自然な流れと言えまいか。「知覚による把握」即ち「主観の構成の意味付与」という行為は、その根源の「事後的な顕在化であり、二次的な派生的な」世界に過ぎない。しかし、ここで捉えられる根源とは感性的基底に過ぎないことが、われわれに了解されていなければならない、それは人間の限界のなかにおけるあくまでそれが保持する範囲における「感性」の到りうる「<sup>なま</sup>生の」領野としての世界である。これが「あらゆる自然的、歴史的、科学的な経験にとって、さらには超越論的经验にとっての」、その範囲での「基盤」なのである。われわれの経験は、すべての『存在の内部から生ずる存在』であり、『この存在の内属性において、この内属性によって』のみ生起する『世界知覚』に基づいており、そこには存在論的第一的な秩序たる<sup>なま</sup>生の世界が前提としてある。このようにメルロ＝ポンティは、あくまでも現象学から離れることなく存在論へ到ろうとする。それは「知覚的世界の〈始原論〉」を探ろうとする「現象学的存在論」の試みと言える独自の試行である<sup>(15)</sup>。しかし、その試みは、超越論的な還元へ到ろうとするものではなく、あくまで、「現象学の現象学」と言える「辛苦に満ちた運動」への還元へ他ならない。そこでは揺らぎとしての可逆性を保持しながら存在が意識される。これを少しく構造的に解明していこう。そこに見えてくるのは、揺らぎとしての現象性が垂直的に捉えられた存在の基底に位置づけられながらも、その湧き出す力との間に、さらに揺らぎが生じ、意識で捉えて固定して本質把握へ到ろうとしても、揺らぎから逃れることはできない。ただ、存在の基底を捉える垂直性のさらに前方からの垂直的な統合性を意識で捉えることによって、この揺らぎを志向性へと前方志向化させ得るのみである。

## 3 揺らぎとしての現象性と垂直的存在論

知覚によって捉えられる世界は、両義性 (ambiguïté) を有し、それは揺らぎとしての可逆性を保持する。そこに知覚によって捉えられる世界が有する性向があるといえる。それは何らかの志向性を保持するなかで、揺らぎを、志向する流れのなかに段階的に収束させ、それを継続させていき、

さらにより高度な揺らぎと志向性が発現されていく。あるいは、可逆作用が生じる、逆行する志向性が現揺らぎのもとで生じていくということもあり得よう。

メルロ＝ポンティは、この知覚世界とそれを捉える知覚を掘り下げて、その《始原》に到達することの出来る「新しいタイプの可知性」を探究していくのである。それは「地平的ではない垂直的な構造」として表現される。それは、現在における知覚から同時性の次元へ、すなわち「時間と空間がまた過去と現在が同時に存立する、狭い意味の時間や現在を越えた諸次元が共に存在する普遍的次元」として説かれている。またそれは、「流れる垂直性」としても表現可能である。さらに「志向的分析には捉えがたい現在と過去のメタ志向的な同時性」ともそれは表現される。すなわち、「時間、空間、実存、事物といったあらゆる水準において、顕在的なものは潜在的な領野を自らに集約しているとともに、また自らを潜在的な領野に開放しており、従って顕在性と潜在性との互いに包含し合う集約的な、開放的な同時性が存在する」。それこそが「メタ志向性としての同時性」そのものである<sup>(16)</sup>。その流れる垂直性の中には、全てに開かれた志向性が凝縮されて潜在している。それは生まれ出る力としての人間存在の基底を形成している。この基底はそれぞれものが孤立して存立するものでは毛頭なく、それは知覚の成長をその開放性のもとに個の差異化を同時的に伴いながら成し遂げ、それとともに、人間の個次元における領野へと展開を果たしていく。そこに、人間の差異化に基づくその個から発した自己存在との両義性や存立基盤との両義性等のなかで、その個の志向性が描かれ始めることになる。

メルロ＝ポンティは晩年において存在論に到り、現象学を捨てたとされる。しかし、晩年の著作や研究ノートは未完結であり、われわれはその議論には疑念を感じる。現象学からの離脱は暫定論の観を免れがたい。そこに主張される「生の存在」や「野性の存在」「肉の存在」といった存在論上の思索は、それまでの考察を打ち砕くのではなく、それと「両義性論」や「志向性論」と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解釈した方が自然である<sup>(17)</sup>。すなわち、メルロ＝ポンティは晩年の著作によって「知覚の現象学」を乗り越えたと理解するとしても、その場合、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にされているとする方が妥当であろう。

そうはいつでも、たしかに晩年のこの展開は、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ぞれの現象性は、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らし出そうとする。そこには現象の根底としての本質へ到ろうとする姿勢を見ることができる。しかし上に見たように、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明らかにされるのであり、その解明を完成するには意識のはたらきを待つしかない。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保持している

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 (Indifferenter Strom der Erlebnisse)」の流れのなかに包摂される (あるいはそれを包摂する)。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と同じくする。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。またこれが、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。そこに現前化するの<sup>なま</sup>は、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」が一体となるような関係性で存立している。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させる<sup>(18)</sup>。

その継続の限りにおいて、シェーラー流にいうと、それは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という存在の図として描くことができる。

ここには揺らぎとして捉えられる現象性が看取される。その揺らぎが意識化され、それは意識内で記述化される。その記述化は、固定化に到る場合と揺らぎと共に全体を意識に記銘しようとする行為とに分かたれよう。そのなかにある現象性と垂直的存在論を内包する全体が、メルロ＝ポンティの現象学的存在論としてわれわれが理解する内容である。

### 第三章 共感的共同の現象性と基底

#### ——シェーラーにおける形而上学の克服

##### 1 揺らぎのなかのパースペクティブ、そして人格主体へ

前節で述べられたような揺らぎのなかで、知覚的次元におけるパースペクティブな志向が発現されていく。それは対自的、対他的、それを含む対世界的に現出していく。絶えず垂直次元<sup>なま</sup>の存在に基底を持ちながらも、その始原性の影響下における同時性が、開放性を示し続ける限りにおいて、続行していくプロセスがそこにはある。ここでシェーラーにおける対自性と対他性を人格論に依拠しながらみていくことにしよう。

知覚に捉えうる限りにおいて、それぞれを検証すると、自我上の人間の内面と他我における内面がそのおかれた環境ないし世界との相互性の下に把握される。そこには見える見られる自我論上の世界が広がる。その見える、従って科学的把握が可能である自我論上の領野は、シェーラーによると人格主体の統合作用の下にある。

その人格とは、個的人格と総体人格との同時存立として描かれるのであるが、その上位人格として真実の愛を伴うことにより存立しうる「秘奥人格」があるという構図をシェーラーは描くのである。個の人格は捉えることが出来ない、統合作用としてはたらきのみがあり、作用として自我的人格に関わる。これこそが、人間における主体であるとシェーラーは説く。それは人格主体として存立する。

それでは、この人格主体とは、前述してきたメルロ＝ポンティの描く、<sup>なま</sup>生の存在、志向性、両義性、また可逆性などという構図のなかでどのような位置を占めるのであろうか。あるいは全くそこには位置づけを認めることができないのであろうか。

まず、把握できない人格には統合作用としてはたらきのみがあるとしても、その作用が及ぼされる自我主体すなわち自我上の人格は捉えることができる。知覚化することのできるこの人格は、対自的に、対他的に、また対世界において両義性を持ち、その両義性の揺らぎのなかで、あるいはその可逆性において現存在としての自己が知覚されている、というよりもその運動の継続のなかであり、それは絶えざる揺らぎを伴う。そこでは、この現在における自己存在の人格の様態が、知覚の多角性のなかで、さらなる揺らぎを顕現するという様態が粘着していることになる。その揺らぎが止揚するのは、垂直に現在をさらには過去・未来を貫く生の存在、野性の存在に到ったときである。その存在の始原性に到り、顕在的な領野が潜在的な集約された領野へと自らを開放していくことになる。こうして揺らぎが湧き出ずる始原の力の下に統合されるという可能性が開かれる。しかし、現実には、これも運動として存立を許されるのみであらう。この流動的な潜在性という固着化しない流動性を土台にして、人間は垂直的にそこに及ぼされる統合力を意識化することができる。意識のなかで統合力があるということを前提することにより、見えない人格に出会うことができるようになる。シェーラーのいう捉えることのできない統合力としての作用たる人格に意識のなかで出会う（存在参与する）ことができる。主体としての人格は、個的に、同時に総体的に、このような意識化を可能にしており、これは上からの垂直性の下にある実在との出会いが、いつも開かれていることを意味している。こうして対自的にも対他的にも、最終的に流動性から統合力の下にある存在へと離脱することができる。これはシェーラーの説く「秘奥人格」の力による他はない。秘奥人格は、人間存在をさらなる高みへと引き上げる垂直次元へと連続させてくれる力であるとも理解できよう。ここにいう秘奥人格の統合作用は、愛によって可能となる。このようなシェーラーの説く内容に耳を傾け、高みを意識するときに、われわれの存在の内に、遠近法的視座とそれに添った志向性がそなわっていることに気づかせられるのである。これがシェーラーの人格論をメルロ＝ポンティの現象学的存在論にある構図によって理解した結果である。

## 2 M. シェーラーにおける相互的人格主義

シェーラーの人格論は、きわめて形而上学的であるといわれる。統合性としての作用を基軸とす

る人格論は、シェーラーが限定的な位置しか与えない自我論上の人格論およびその基礎論を提供する心理学および自然諸科学領域の学問からすると、単なる形而上学としか見なされないであろう。しかし、シェーラーはきわめて慎重に現象学的還元を行った結果、真の主体としての人格論にたどり着いている。それは、科学と称される領域が前提にしている諸観念から自由になり、純粹に意識にかえて本質へ向かい内省を繰り返した結果である。

マックス・シェーラーのこの側面における思索に焦点をあてる時に、まず解明すべき諸点が浮かび上がってくる。それは対自的、対他的関係性のなかにおける人格の在り方に関する考慮すべき諸点である。第一には、自我と社会的共同体の間における本質関係の解明であり、そこある本質的結合とは何かということに関係する諸事であり、自我と人格との間の存在連関を問う存在論上の問題がある。第二には認識主観としての自我はどのような権利に基づいて、共同体の存在、特定化された他者の自我存在、および他者の人格そのものそれぞれについて、現実的な判断を下すことができるのかという認識論上の問題がある。第三には、共同体と他我との知識を獲得する場合の整序プロセスが共同体意識と他者意識一般の起源になるということに関する問題を考察せねばならない。第四には、経験心理学による他者の心的中心についての知識的解明は可能であるのかという問がある。第五は、これまでの伝統的な他者知覚であった類推説や感情移入説がもつ問題点の把握がある。最後に、倫理的価値が全ての他者に対する社会的義務に依存することはないということ。このような解明を要する事柄がある<sup>(19)</sup>。

シェーラーはこうした諸問題に応えて、現象学的な分析手法を用いて、間主観性論という観点を維持しながら議論を展開している。

人間の生の存在性には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考察の原点としてある。そうした〈自他未分化の体験流 (Indifferenter Strom der Erlebnisse)〉が根源的心的領野に存在する」とシェーラーはいう。「自他に共通な根源」、これはまさにメルロ＝ポンティの生の存在や野性の存在という人間存在の人間世界領野における基底論と通底する。

関連するシェーラーの議論を引くと、「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」。また「この自我は本質必然的に自我個体である。」さらに「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>(20)</sup>とされるのである。

こうして、「自他未分化の体験流」を基礎にして間主観性論が重要かつ根源的な位置を占め、「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>(21)</sup>。従来の間主観性論は、自我がその自己意識から他我の意識に向うと捉えられたが、「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、自他の分化もそこから説明されている」。そこにおいては、先に引いた内容を再度引いて確認すると、「人間が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>(22)</sup>。

シェーラーは『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（以下『形式主義』と略記する）において、「人格」を定義して「種類の異なる本質の諸作用の、それ自体に〔われわれにとってではなく〕全ての本質的な作用差別（とりわけまた外部知覚と内部知覚、外部意欲と内部意欲、外部感得、愛、憎と内部感得、愛、憎などの差別）に先行する、具体的でそれ自体の本質的な存在統一」である、としている。それを人間存在の本質方向ないし方向のなかの領野としている。

こうした人格は「精神の真髓的実在化」に他ならない。

さらに、「人格は作用であり決して対象ではない」とし、対象としての「自我」との間に明確な線を引く。「自我性はまだ形式なき直感の対象であり、個性的自我もまだ内部知覚の対象である。これに対して作用は決して対象ではない」「作用の素朴な遂行と並んで反省の内になおこの作用の知がたとえどれほど存在しようとも、この反省は対象化しうるものを何も含んではいないからである」。「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、シェーラーは断言している。「人格の与えられる唯一無二の様式はむしろただ人格の作用遂行そのもののみであり、この作用遂行の地に行きながら人格は同時に自己を体験するのである。あるいは、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」<sup>(23)</sup>。

このように人格は「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」であるとも表現される。「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ことができる。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>。

対象化することができないその作用には、「存在参与」と「共遂行」することが可能とされるのみである。「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>(25)</sup>。

金子晴勇はこのことに関連して次のような解明を与えている。

シェーラーは、「人格の非対象性を提示し、人格に対する認識を〈理解〉にもとめている」とし、

「人格には」この「さとり知る」＝「理解」という「独自の認識方法」を取って接近する方途を採用できるとみなす<sup>(26)</sup>。続いてシェーラーを引用し「人格としての〔精神的〕人格は、……現存在に關してもっぱら共同―遂行を通してのみ、存在に参与しうる存在である。この存在参与のみが客観化して知りうる諸対象についての知の代わりになりうるものであり、それが可能なのは、知そのものが単に存在参与の一変種、つまり対象化しうる存在への存在参与に過ぎないからある」<sup>(27)</sup>。

ところで、シェーラーは上述のように「人格の個別性」を主張してはいるが、既述のことから明らかなように、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として「総体人格」を位置づけるのである<sup>(29)</sup>。

またさらに、「生命共同体における代替可能な連帯性に代わって、この社会的統一では代替不可能な連帯性の原理が支配的となる」共同体の形式が加えられるとされる。そこでは、個人人格が総体人格のなかでの位置づけをもち共同責任を負うことになる。それゆえ、各々の個別者は常に「自分にとってそれ自身で善なるもの」を洞察し、共同責任のもとにそれを実現しなければならない。このような人格共同体は、生命共同体としての社会はいうに及ばず近代以降の利益社会もそれに従属させられる最高の社会的統一の形式であるといえる。それは精神的価値に対応する共同体という位置づけを与えられる<sup>(30)</sup>。

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、物象化され、それとの関連の下に対象化される個性的領域であり、したがって、そうした客体存在に対して主体という位置づけを与えることはできない。

このような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内容とは根本的に異なる。われわれが通常の福祉援助のなかで行うような、対象化され、自我の中核主体として強化を図ろうとするような自我領域で人格をとらえる方法をシェーラーは拒否しているのである。

各種の人格観が存在するが、われわれは、上記の論拠によりシェーラーの「人格」論に基づいて思索を続けるが、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も、われわれが福祉の考察をする際には重視せざるを得ない。福祉が、人間の生の問題に総合的に関わることを要件とするかぎり、自我論上の人間把握から出発せざるを得ないからである。それは、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られる。しかしこの対応は、「人格」への存在参与という視点からみると次なるステップの必要条件に止まるのみである。

さて、こうした探求によって、科学の到達可能な領域と到達できない領域を明確にしながら福祉における科学的処理ないし対応といわれる方途の可能性と限界をも見定めてゆくことができる。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る新たな対応の在り方を探る可能性の考察、すなわち科学的対応による対応可能領域とそれを越えねば到りつくことのできない人間の人格主体上の精神的価値領域に関わる福祉について理解を進めることが肝要である。

この議論は、対象化できない人間の主体的な本質の理解に基づき、科学的な対象化を余儀なくされながらも主体的存在を支える領域を開拓していく福祉論の構築への道となる。

ところで度々前述してきた自我は、どのような位置をもつのであろうか。ここで、福祉実践という視点から自我と人格の連動の場を考察することを避けえない以上少しく自我についても触れておかねばならない。自我とは感受的衝動、本能、条件反射領域（連合的記憶）、実践的知能の四段階<sup>(31)</sup>に区分される心的生の中核であるとシェーラーは位置づける。彼は、この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する。この意味で身体は、心的生の全体を基底づけている。この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体としての人格が人間を構成している。

そのような身体の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となる領域であり、自我論上の科学的解明の対象領域とともに、福祉において重要な意味を有する。

### 3 相互的存在の本質へのパースペクティブ

#### ——秘奥人格との関わりのもとに福祉実践の道筋を探る

われわれの議論は、社会福祉実践における共感共同の真の意味をその本質にまで跋行して捉えようとするが、まさに、その結論へ到る前段にまで到達しようとしている。福祉実践上の結論への糸



口がこの節で語られることになる。

それは、自我論上の人格から、それに統合的に作用する人格主体へ、さらにその次元へ個的にも共同的にも作用を及ぼす、シェーラーのいう「秘奥人格」について簡略化して前述したパースペクティブの方向性を見ることができないが意識する、その意識に基づき実践の道筋として基底的に作用意識化することの実質的な意味をたどる行為となる。

シェーラーのいう「秘奥人格」の議論を詳細にたどることから始めておく。

「各人格がそれによって倫理的宇宙の全体に編み込まれている構成員性」を如何に前提としたとしても、人格はこれに没入してしまうことはなく、「その務めを果たすことによって全体としての人格を阻止ないし促進するすべての体験の背後に」「この全体を越え出たところに独特の自己存在が突出しているのを感知し、この自己存在において各人は自己が孤独であることを知る」。シェーラーは、ここにおいて「可能な自己体験のこのような本質形式において各人の所与性に到達するもの」を「秘奥人格」と呼称している<sup>(32)</sup>。また「それぞれの総体人格は自らが秘奥人格の主体であるのと同様に、またその構成員各自の秘奥の人格圏の対立項でもある」「ただ個別人格に対してのみ秘奥圏と社会圏との区別は適応においても絶対的であり、彼の秘奥人格はもはや再び個別人格の対立項とはならず、端的に秘奥人格である」。シェーラーは、このような秘奥人格の本質性を示す孤独を社会的範疇内で消失してくというような表層的なものとして捉えることを排し、孤独が本質的にそこに位置づく唯一の共同態関係を指し示す。彼はそれを「神との関係」と説く。「神はその理念に従えば個別人格でも総体人格でもなく、神の内では個別人格と総体人格とがなおも連带的である。従って神の内、ひとり神のうちのみ秘奥人格は自己が保護されも裁かれもしていることを知っている」としている。さらに「秘奥人格がこれをなし得ることは」「彼が同時に自己の総体人格一般との連帯性、第一に教会との連帯性を間接的に自覚することなしには不可能であり、もしもこの自覚が欠けているならば、彼に現存するものは神ではなく、ただの最高存在者の錯誤対象即ち幻覚神に過ぎないであろう。」とするのである<sup>(33)</sup>。かくして、「人格の人格としての総体的に秘奥的な体験内実が最高度に達するのは人格が宗教的共同体」にはいることという断言がなされる。カトリック教徒としてのシェーラーにとって、このことは「教会にはいること」そのものである。総体的人格の秘奥人格圏の特性はこのように描かれる。個別者の総体的に秘奥的な体験層の共通的特性についてもシェーラーは言及する。「総体的にきわめて秘奥的な存在と体験が入り込むと同時に、またきわめて個性的なものも入り込む形態があるが、それは友人関係と夫婦関係である」「こうした形態が理念的な最高度の表現に顕わされるように、またそれが宗教的な心情共同体と文化共同体、さらに国家共同体を併存させるときに、これら諸形態は限界性のなかにある人格が相互に持つことができる最も秘奥的な歩みと共同態がそこに示されることになる」。これこそ、両者の関係における「愛の真実における体験、愛の本質に向けられた志向性の実質に超越的な特徴と永遠なる意味とを与えるものである」とシェーラーは説いている<sup>(34)</sup>。これが、それぞれの個人における社会的領域と区別され

た秘奥的領域である。

このようにみえてくると、シェーラーにおける秘奥人格及び社会的人格との対比と秘奥人格が持つ共同形態の把握が、間主観性の高揚のなかに位置づけられていることに気づくのである。そうしてそれは秘奥性の垂直性が間主観性の横の広がりとの逢着のなかで秘奥人格へと高揚させられていく人格領野における両義性の永遠なる愛に真向かう志向性への開放とも見える。シェーラーは、垂直次元に力点を置いて人間存在、この項の本題に添えば人格を捉えることに終始せず、「共同体との積極的な関連において人格を捉えながら、同時に神との内的な関係を捉えている」<sup>(35)</sup>。それが同時的であることは、その逢着が間主観性的な本質において見事に捉えられていることの明証である。それはまた、間主観性が水平次元と共に垂直次元をも、その内的、秘奥的志向性のなかに包摂していることを示している。

ここでわれわれのメルロ＝ポンティに関する垂直次元の理解を想起しておこう<sup>(36)</sup>。彼における垂直次元は存在における<sup>なま</sup>生、野性を明らかにしてくれている。そこには存在における潜在性が躍動している。われわれは、これを彼流の志向性と両義性の議論との連続の下に理解したのであるが、われわれの議論の展開において、これはさらなる秘奥人格へと連続していくことが、むしろ秘奥人格を貫く垂直性がこの<sup>なま</sup>生の存在性にも及ぼされる力であり、これが志向性に逢着することが明瞭にされた。ここに明らかにされる逢着とは、まさに両義性の実質を指し示している。その可逆性のなかに人格の実質性向がある。われわれのいう人格とは秘奥人格と社会的共同人格とを区分的に内在する総体人格及びそれと同時に個的人格を志向的に位置づけながら自他未分化である<sup>なま</sup>生の存在との両義的存立を瞬時、瞬時の差異化の経験を経て可逆的に存立を持続させていく人間の存在現象に他ならない。われわれは、このような現象学的存在を前提にしながら、福祉実践への応用を求めて思索を続けていく。

現象学的存在論としては、実践への応用は至難であるが、福祉実践において、これまで用いられてきた共感論をベースに、共感的共同を既述の考察と関連させながら理解していくときに、福祉実践への応用の道が開かれていく。

われわれの把握する共感的共同とは、上述してきた両義的存立体の逢着が各様のまた各層においてもたらず情況に他ならない。それは別項でシェーラーを引きながら示したように、愛によって高揚をもたらす。その生の次元から精神上の最高の高揚にまで到る広がりを持ちながら。両義的な揺らぎと志向性を絶えず保持している。逢着も人間においては決して固定し得ない。

福祉上の実践においては、こうした共感的共同に達する相互的人格次元を求めた、個別的、同時に集団的、同時的に地域的等の場における逢着の努力が実践されていく。

#### 4 共感的共同の現象性と基底

先に「共感」という言葉を心理学や福祉の技術上の用途とに関わらせ問うたのであるが、再度その意味を明確にしておくためにその意味の歴史的変遷について問うておく。洋の東西を問わず意味解明をすべきであるが、紙幅の都合上また前述の議論の関わる範囲ということもあり、ヨーロッパにおける意味探査に限ることとする<sup>(37)</sup>。

共感 (empathy) は、語源的には古代ギリシャ語の *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、美的な認識を表すようになる<sup>(38)</sup>。

1846年ヒューム (Hume, David) 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>(39)</sup>。

ブランチャード (Blanchard) などが、哲学上の考察として *empathy* を間主観性と関連させて捉えるようになって以来、この流れのなかで、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するようになった。こうして、*empathy* は1900年の早い時期に心理学と哲学の両者に広範に取り上げられるようになる<sup>(40)</sup>。

こうした流れにおける際だった人々をみていく。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。フッサールはリップスを批判したが、*empathy* に関してはこの概念を後に採用し、それを形態的には変容が見られるものの用いている。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) は、この *empathy* 概念を拡大して主要概念として用いている。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。「共感の実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>(41)</sup> と。

関連概念の *sympathy* について言うと、シェラー (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重視され、それに関する重要な著書も編まれている<sup>(42)</sup>。上述したシュタイン, E. は、シェラーについて、「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することを考慮していない」と批判している<sup>(43)</sup>。このことは、シェラーの初期の (*sympathy* に関する) 著作においては的を射ているといえる。

シェーラーの間連議論を再度概説しておく、「一体感、追感得、共同感情、人間愛、人間と神に対する無宇宙論的な愛、これらに基底付けの本質法則的關係が存在するであろうか」<sup>(44)</sup>という問を發する。そうして、一体感は追感得を基底づける。追感得は共同感情を基底づける。共同感情は人間愛を基底づける。さらに「人間愛は人格及び神に対する無宇宙論的な愛を基底づける」としている。彼はそれぞれの協力關係にも重点を置いて取り扱っており、そこにおいて「資本主義社会の精神並びに全てを運動可能な量と見なすような精神に本質的に属する世界像」から「一体感を新たに呼び覚ます」ことを提唱している<sup>(45)</sup>。しかし、シェーラーは次のようにもいう。「sympathy と様々な愛を総括した諸形式において、宇宙的・生命的一体感と、神への愛に基礎を置く無宇宙的人格愛とは、いわば相互に対立する極をなしている」。

この二つの極の間に他の全ての愛の形式がいわば段階的に置かれている<sup>(46)</sup>。その間における一段一段の歩みが、志向的に提示されている。これは愛を基底的に述べた基底論というよりも、むしろ基軸論という方が適切な記述の仕方である。

しかし、シェーラーは、次のようにも言う。「愛は自発的作用であり、『応答する愛』……のなかでもやはり自発的である。これに反して一切の共感のはたらきは、一つの反応作用の態度である。例えば、人はもっぱら感得する存在者に対してのみ共同感情を持つことができるにすぎないが、愛はこのような制限からまったく自由である」<sup>(47)</sup>。このような愛と共感の把握にもかかわらず、彼は相互の間に「本質的諸關係」を認めている。前にも触れたように彼は「その最も重要な關係は、あらゆる共感のはたら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消滅する」という。かれはこの逆はないという。「かくして、共感の対象が関わってゆく対象（人格の周辺の状態あるいは深部、すなわち、感覺的、生命的、及び精神的な諸感情）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、つまり当の層へと向けられたこの愛の指示するこの方向に従うのである。」しかし、これは、そこに愛がなければ共同感情が「人格中枢にまでせまることがない」と言うのみであり、「共感する対象を同時に愛する」ことができるということの意味するものではない。「愛していない人間と共感することは十分可能であるが、愛している場合に共感しないと言うことはあり得ない」というのみである<sup>(48)</sup>。愛は共感の十分条件という意味で基底であるが、同時的に共感には愛の必要条件とはいえない。ここで、われわれは秘奥人格と社会的人格が総体人格の高揚の程度において各様に人格特性として作用化されていくということを思い起こさねばならない。例えば、ワーカーがクライアントに共感する場合、これが何らかの愛により基底づけられているとしても、この愛が人格を意識化し、さらに人格中枢までその共感が及ぶためには、秘奥人格のはたらきが伴われねばならない。このように愛の深まりと共感の深まりを考慮し、人格の高揚を考慮することにより、シェーラーの言う「共感」の次元をさらに深く理解できよう。これは、これは本稿の表題に掲げる「福祉実践」において、ワーカーが福祉の専門的態度を維持するにあたってきわめて態度設定上重要な共感の把握である。

ところで、科学的解明のみに依拠するのを待つことなく、人間の存在は、まさにここにおいては基底と言い得ようが、その存在の垂直的全存在の基盤たる、まさに生の存在からの湧きだしの元から歩み始める。その湧き出た力は固有の差異化を前提として、志向の現出から人格の統合性への包摂へと続く。しかし、捉えきれない人格への道は、それと両義性の元で出会う統合的垂直性との関わりないし作用としての秘奥人格へと、さらに前方からの垂直次元と逢着するという歩みを進めていく。これが社会的横断的な統合性と総体人格次元で逢着の各層を形作りながら共同感情なくし共感、さらにもっと広く愛の基礎の上に立つ共感としての sympathy への段階的歩み、各層のなかにおける揺らぎを伴いながら、層をなしつつ各様な逢着を内容とする共感的共同を形作っていく道となる。これは主体の経験における両義性を前提にしなければ捉えることができない。

このことをさらに明瞭にしておく。

すなわち共感的共同の成立する場とは、「知覚をはじめとする主体の経験を、それをいわば対象の側に超越したところに見出される客観世界の様々な構成契機間の相互関係として解読しようとする経験主義ないしは自然主義をしりぞけ」、さらに「同じその経験を、主体をいわば内側に超越したところに見出される理性や知性一般の認識装置の方から解読しようという主観主義や観念論的な思考をもしりぞけ」、主体の経験を、「そのどちらでもない間の場所」という直観的思考の場所、すなわち両義的な場に位置せしめる<sup>(49)</sup>。ここに表現される「場」という意味をもって、両義性の本質がきわめて明瞭に看取できる。それは揺らぎながら、柔らかに弾性を持って出会いながらも既に次の潜在的動きを内包するという「生きている場」を指し示す。その「場」とは、そこで何事かが生じる場面の「背景としてのでき事や事物を浮かび上らせる基盤や下地」という理解も可能であろうが、ここでは、むしろ存在の意味が形成される土壌とそこから生じる志向性を含んで「場」として理解している。（「事典哲学の木」講談社、2002年、783-785ページ参照）それは、対自的、対他的、さらに対世界的に層をなして存立をし、生の基底的存在との関係を伴いつつ現象化していく。

ここには、間主観的また両義的な、しかも既に志向的な逢着の場が描き出される。そこに描かれる主観現象の関係構造を基礎にして、われわれのいう共感的共同が包括的に形成されていく。

## 第四章 福祉実践における共感的共同の定立

### 1 主体的共同としての共感的共同

上記してきた「間の場所」、そこにおいては、シェーラーがそのプロセスを示すことをしなかった捉えることのできない作用としての人格の位置もこのような間の場の連続において理解される。さらにそうした流れとしての間主観の場を基礎にすることによって、人格が相互にあるいは共にある場が明らかにされることになる。そこにある人格は、前方への志向性の意識化によって、その作用の継続が保持されるのである。

科学的対象化はされないが、自他の人格性を意識化しようとする志向性のプロセスを歩むときに、その間の領野が揺らぎのなかにも意識に捉えられ、また双方向の揺らぎを伴いながらも、意識状況の高度化が許容されていく。

福祉実践そのものを取りあげていうと、上述してきた人格的な逢着は、実践行為のための基盤となる相互的な共感的共同の場を形作っていく行為プロセスとなる。そこにおいては、例えば、支援者たるワーカーの人格とクライアントの人格とが逢着し築きあげられる場の形成が念頭に置かれる。それは心<sup>ココロ</sup>の場であるが、これを可能にする場を条件的に築く試みが、例えば、精神保健の領域において広がりを持つようとしている。まさに心<sup>ココロ</sup>の場を先駆的に視野に入れざるをえない領域ならではの深い試みである。このことは柏木昭によるトボス論として提唱されている。前記（注49）の中村雄二郎の議論とも交錯する人間存在に関する理解を条件的に活用していこうとするソーシャルワーク論的誘いの一環である。それは主体からの阻害状況にあるとされる人と共感的共同を築く場（条件）となる、程遠いと思われる状況の幻がそこにおいて、さらに段階性を踏んだ条件の向上を伴いつつ、現実化していく、あるいはその可能性にたどり着いていく。かくして主体的経験が、主体的共同を形成し、そこにおいて福祉実践が問題解決へと歩み始める道筋が見えてくる。

このよう方向性を、個別援助の実践においては全て共通的にたどりうるであろう。それにとどまらず、集団援助技術の実践や地域援助技術の実践においても同様に可能とされよう。

## 2 人格主体論の福祉実践への応用

上記のように、すでに「間の場」の構造化という基盤の元に、すなわち間主観的、両義的構造の描き出しによって、ワーカーとクライアントという個への支援状況における人格と人格の逢着ないし出会いの志向に拠る人格主体の発揚を可能にする場の理論が、福祉実践のなかで応用されている。

これは、さらに理論的に集約すれば、人間の生の存在としての基底から湧き出る志向性と、そこから、その層をなして形成されていく両義的な場を土台にした人格主体の探求とその意識化、およびその成果の現実化（描き出し）に他ならない。

これは前節に示したように、個別援助技術、集団援助技術さらに地域援助技術といった、さらには福祉実践におけるジェネリックな総合的援助実践の基礎的論理ともなる。個に対しては、揺らぎのなかにおいても、自己の人格とクライアントの人格の意識化を志向するなかで、両者の逢着を求め、経験主義ないし自然主義と主観主義ないし観念主義の間の両義的な場という性向を保持しつつ、その意識化たる志向性のなかにおいて共感的共同を築きあげる可能性が開かれていく。この関係性から信頼が生まれ、そこから様々の具体的技術が展開されていく。そのプロセスは、生<sup>なま</sup>の、野性の存在における潜在力の湧き出ずる内実と、そこにある潜在力と、その向き合う人がもつ人格の統合作用力<sup>なま</sup>の元で生かされる側面を意識化し、さらに、共感的共同を支える愛という基盤的条件を維持しつつ、人格上の高揚への道をたどることにより継続されていく。

集団的援助技術においても、この個別の方途の原則性にちなながらも、個別人格と同時的である総体人格の社会的人格たる側面、また秘奥人格たる側面への人格的対応を進め、相互的人格主体化を志向していく。ここでは、個別対応の技術に比べると社会的人格が重視されることになる。同時的とはいえ、先行するあなたへの対応の相互保持が、技術の軸芯として考えられる。当該対応力の相互保持がグループ内において保持・高揚することが期待され、そのための条件の整備・提供が絶えず期待される。

地域援助技術においては前二者と密接に関連しながら、個や集団への対応よりも一層包括的に、とくにその条件整備という側面において実践がなされていくことになる。それは、対応する人ないし人々という人間の個的存在を包摂する生活問題の解決や予防を発端とした「場づくり（相互的人の関係の形成を含む）」という意味を濃厚にもつ。そこでは、個々が関係性を結びうる相互性の条件整備とさらにそこにおいて人格がその湧き出る可能性を生かしうる社会条件の整備が重要になる。また、そのプロセスへの参加とその継続によって参加者個々人が一層の主体化の道をたどり人格の高揚を見ることが期待される。

地域内における生活上の安全・安定、快適性等とその関係基盤たる共同（協同）性という目途が、それそのものの達成もさることながら、その行為遂行のなかで主体化が前進するように、絶えず技術内での条件的工夫をしていくことが課題となる。その際に形成方向性における共通項が重点的に取り扱われることになるが、そこにおいても地域における個と集団の人格性の存立と高揚とが注視されていなければならない。実態としての相互的人格参与がそこには期待されている。

地域福祉という名で形作られる共生、共苦、共楽といった共感的共同には主体的人格共同が志向的に内在し、再度述べるならば、個的・集団的な逢着の中の揺らぎが、収斂しながらも、さらなる揺らぎを伴いつつステップを高揚へと踏み続ける可能性を与えられる。

これは地域福祉にいうコミュニティ形成を援助技術上の実体として捉える時に、より一層現実味を増す方向性である。その具体への糸口として、かなり以前からいわれていたネットワーク論を引いておく。今井賢一と金子郁容は「従来のネットワーク」を「自己と他者を固定的に分離してとらえている」とし、実体としてネットワークとは「自己はそれが持つすべての関係の重なりとして定義される」とする。自己は「オープンエンディット」で「関係のなかでしか認識されない」。この議論は「さまざまに変化する経路をアイデンティティの基礎とせざるを得ない」ことを示唆する。（今井賢一・金子郁容著「ネットワーク組織論」岩波書店、1988年、182-183ページ、188ページ）

以上のような関係性のなかで「選択」しつづけ変化しつづける個が他者との間で相互に関係性を再構築していき、その地域内連続がコミュニティを形成していくことになる。われわれの論脈の下にこれを捉えるならば、この連続のなかで、その根底に相互的人格参与が存立していくことにより、コミュニティ性が、さらに福祉コミュニティ性が確実化されていく。

こうして、存在の基底としての生の存在の持続のなかで差異化されつつ内的に保持される志向性が存立し、さらにその志向性は絶えず両義性を包摂する。そのような間として存立する両義的存在の性向のなかには自我領域の対象化され科学的把握を可とする領野と観念としてのみ描かれる領野がある。その間の領野に、作用としてのみありそこに存在参与することのみ可能である人格の領野がその意識化という志向の結果生じることになる。この「変化する経路」としての間の場は、それを支援の技術という方途と関連づけることによって、人間とその社会的可能性の高揚へと連続させていくことができる。

### 結び 共感的共同の現象性と基底

上述された志向性は、パースペクティブのもとに開放性を持って存立している。現状においては、科学によってその志向性を保持する自我上の自他さらにそれを包含する世界についても明証性が確保されるかに見える。しかし、福祉条件としての社会的・制度的環境においては、また個としての自己や他者の情況においても、存在の現実そのものは自然科学的把握と主観性や観念による理解の「間」にあり、その間の場において、高揚ないし後退のプロセスの一端を形作りながら存立を保持している。すなわちそれは揺らぎの元にあることが理解されていなければならない。そのような「場」を構成する相互的な存在参与者によって「人格主義という志向性」が意識化され、福祉実践のなかに相互的な人格主体化への歩みが伴われるときに、背後的にあるいは基盤において垂直的に捉えられた潜在的な湧き出ないしその力の発揚が差異化の連続のなかで可能性としての側面を現実化していき、「間」の場における前方志向性が歩み出されていくことになる。また加えて、条件としての「間」すなわち環境世界が磨かれた存立へと歩みだしを可能にしていき、それによって共感的に形作られた相互性がさらなる高揚を果たすことが許容されることになる。

まさに、「間としての現象性」に垂直的な統合性が作用し、それと両義的に存立する生の基底との相互の関係性という構造的側面を前提に、基底的な生の存在から現象性の構造としての両義性の場へ、さらに意識化による人格と人格の逢着の場へ、そしてパースペクティブのもとにあって福祉的存在性という「トポス」<sup>(50)</sup>へと、位置づけられる場から歩みだす連続的な可能性が与えられることになる。こうした志向性のなかで成立していく共感的共同性が、そこに包摂されている潜在性を顕現させていくことになる。

社会福祉の援助技術はこの場を創り、この進行を支援していく役割を担う。以上述べてきた存在の基底と現象性の「共感的共同としての関わり」の考察が、社会福祉の援助技術において絶えず支援遂行の中で意識されることが求められる。それによって支援の方向性が、人間存在の志向化に添い、相互的「人格」の高揚へと歩み出しながら、同時的に抱える問題からの離脱を可能とすることになる。



## 注

- (1) 金子晴勇「マックスシェーラーの人間学」創文社、1995年、107ページ。
- (2) 上掲書121-122ページ。Zur Phänomenologie der Sympatiegefühle und von Liebe und Hass, published by Niemeyer, Halle, 1913 (first edition) ; second edition以降は現在の版と同じ。Scheler, Max, 1948, Wesen und Formen der Sympathie, Fünfte Auflage, Verlag G. Schule-Bulmke Frankfurt/Main, 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, 376-377ページ。
- (3) 同書「マックスシェーラーの人間学」123ページ。
- (4) 同書132ページ。上掲書「同情の本質と諸形式」(著作集8) 380及び394ページ。
- (5) 同書143-146ページ。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. [Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values, A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism, translated by Manfred S. Frings and Roger L. Funk, Northwestern University Press, 1973] 及び[飯島宗享・小倉志祥・吉沢伝三郎編「倫理学における形式主義と実質的価値倫理学」(下)](シェラー著作集3)白水社, 2002年, 38-44ページ。Crossley, Nick は, 間主観性を「根源的な位相」と「自我論的位相」に区別し, 前者を「ブーバーの『我と汝』関係と等しい」とし, 「無条件的」な「自己意識の欠如と他者のコミュニケーションの開けを意味する」としている。後者を「フッサールから引き出」され, 「自己を他者の位置に想像上で移し入れることによって, 他者性を経験する自己移入的な志向性を意味する」という。(ニック・クロスリー著西原和久訳, 「間主観性と公共性」新泉社, 2003年, 55ページ)。  
われわれの本文中の間主観性理解(詳しくは拙著「社会福祉における相互的人格主義Ⅰ, Ⅲ」久美出版2008年)は, この両者の位相を「層化した形態」と「志向性」のもとに位置づけている。
- (6) 牛津信忠「社会福祉における共感共同の現象学的考察」聖学院大学論叢, 第21巻第3号, 2009年, 159-160ページ。
- (7) 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。
- (8) Sharma, P. M., Understanding the concept of Empathy and its Foundation in Psychoanalysis, Edwin Mellen Press, 1993, pp. 33-34.
- (9) 丸田俊彦「間主観的感性」, 岩崎学術出版社, 2002年, 84ページおよび90ページ。
- (10) Margulies, Alfred, The Empathic Imagination, Norton Professional Book, 1989.
- (11) Gordon, Mary, Roots of Empathy, Changing world, Child by Child, Tomas Allen Publishers, 2005.
- (12) Buie, D. H., Empathy: its nature & limitations, Journal of the American Psychoanalytic Association, 29: 1981, pp. 281-307.
- (13) a. a. o., Max, Wesen und Formen der Sympathie, 「同情の本質と諸形式」著作集8, 白水社, 243-244ページ。
- (14) 仲島陽一「共感の思想史」創風社, 2006年, 19-23ページ。
- (15) 篠憲二「現象学の系譜」世界書院, 1996年, 130-134ページ。
- (16) 同書, 136-137ページ。
- (17) Maurice Merleau-Ponty, "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。
- (18) 上掲同書, 331ページ, 339ページ, 343ページ, 348ページ, 355ページ他参照。
- (19) 前掲「マックス・シェーラーの人間学」, 114-118ページ参照。Scheler, Max の上記の議論については以下の書物を参照。: a. a. o., Wesen und Formen der Sympathie., S. 210-225. [The Nature of Sympathy, translated by Peter Heath.; Routledge & Kegan Paul] 1954, pp. 216-233] 及び飯島宗

- 享・小倉志祥・吉沢伝三郎編, 青木茂・小林茂, シェーラー著作集 8 「同情の本質と諸形式」, 白水社 2002 年, 347-366 ページ。
- (20) 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。
- (21) 上掲同書「マックスシェーラーの人間学」 132 ページ参照。
- (22) 同書 132 ページ。上掲著作集 8 「同情の本質」 395-397 ページ参照。
- (23) a. a. o., Scheler, Max, Formalismus, S. 386, [前掲著作集 3 (下) 38-39 ページ] および阿内正弘「マックスシェーラーの時代と思想」春秋社, 1995 年, 149 ページ参照。
- (24) 前掲書, 「マックス・シェーラーの人間学」 306 ページ参照。
- (25) 同書, 308-309 ページ。
- (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, 25 ページ。
- (27) a. a. o., Scheler, Max, Wesen und Formen der Sympathie [著作集 8 巻「同情の本質と諸形式」 360 ページ。], 上掲同書「人間学講義 現象学的人間学をめざして」 26 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) 同書 152 ページ参照。
- (31) その 4 段階とは, 感受的衝動, 本能, 条件反射領域 (連合的記憶), 実践的知能を意味している。金子はこれを前掲書「マックス・シェーラーの人間学」 108 ページにおいて明解に図示している。
- (32) 前掲 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) 白水社, 2002 年, 292-293 ページ。
- (33) 上掲, 「倫理学における形式主義」(下) 294-295 ページ。
- (34) 同書, 298-299 ページ。
- (35) 前掲「マックス・シェーラーの人間学」 324-325 ページ。
- (36) 本稿 9-11 ページにおいて詳述。
- (37) 以下, 前掲「社会福祉における共感共同の現象学的考察」 158-159 ページ参照。
- (38) Sharma, P. M., Understanding the Concept of Empathy and its Foundations in Psychoanalysis, The Edwin Mellen Press, 1993, p. 1.
- (39) *ibid.*, p. 2.
- (40) *ibid.*, pp. 4-5.
- (41) Stein, Edith, On the Problem of Empathy, translated by Stein, Waltraut, Martinus Nihoff, 1964, translator's introduction VIII.
- (42) *op. cit.*, Understanding the Concept of Empathy pp. 5-6.
- (43) *op. cit.*, On the Problem of Empathy, p. 17.
- (44) 前掲書「同情の本質と諸形式」(著作集 8) 174 ページ。
- (45) 同書 188 ページ。
- (46) 同書 226 ページ。
- (47) 同書 242-243 ページ。
- (48) 同書 243-244 ページ。
- (49) 鷺田清一「メルロ＝ポンティノ可逆性」講談社, 2003 年, 82-83 ページ。この「場」についての議論は, 中村雄二郎によってかつて語られたトポス (場) の理解とも通底する所がある。彼はトポスを「ある問題を議論するときに必要な, その問題についてのさまざまな考え方が全部仕舞われたところ」, 「論理や概念よりも『シンボル』や『イメージ』がずっと重要になる」「流動的で固定しない」状況として表現しようとする。(河合隼雄・中村雄二郎「トポスの知」TBS プリタニカ 1984 年, 134-136 ページ, 141 ページ。なお中村雄二郎には, 本格的なトポス論として「場 (トポス) 所」弘文堂, 1989 年がある。参照されたい。) われわれのトポス (場) の理解は, これをむしろ現象学的な

本質分析に近接させたものである。この比較検討を交えた考察は他稿で詳述することにする。ここでは、「場」が存在の基底と関連しながら、主体を志向性のなかに浮かび上らせる条件として重要視される。

- 50) 柏木昭は、社会福祉領域におけるこの「場」を「トポス (Topos)」として位置づけている。(JJPSW, Vol. 40, No. 3, 2009年, 192-193 ページ) この場を、われわれは、自我論上の実践がそこに到りまたさらなる深さを持ってそこから始まる場としてその存立を位置づける。それは限りなく前方にパースペクティブを有し、立体性と幅を持って存立する社会福祉実践の場であるとわれわれは理解している。