

Title	自我論と人格主体論の現象学的再考（第Ⅱ部（1））：社会福祉的人間観の要諦における深化的考察
Author(s)	牛津, 信忠
Citation	聖学院大学論叢, 第 26 巻第 1 号, 2013.10 : 79-108
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/refs/modules/xoonips/detail.php?item_id=4578
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

自我論と人格主体論の現象学的再考（第Ⅱ部(1)）

——社会福祉的人間観の要諦における深化的考察——

牛 津 信 忠

抄 録

第Ⅱ部の全体において、福祉の人間学の視点から主体論の理論的基礎を再考する。そのためにまず間主観性論の本意の考察をなす。福祉領域の現実のなかで、対象化可能な見える状況と見えない隠れた状況との存立関係ないし相互性を考察することによって、間主観性の本意としての人格主体間の相互通徹を解明する。

その相互通徹といわれる状況を考察するために、シェーラー, M. の主体論の詳述をなすとともに、トボス論の導入とそこにある位相的状况の考察により二元論や矛盾の同一性を克服する論理的可能性への道を探る。そうした議論の展開において、特に、自我と人格のトボスへ至る道程に視座を定め、人間の関係性における「トボス」を主体と主体の相互包摂関係として、さらには位相幾何学（トポロジー）的關係として位置づけていく。その名称のごとくトポロジーとはまさにトボスのロゴスの追求である。そうした考察は、現状を越えていく志向意識とその継続を前提に展開されていくことになる。この論においては、アリストテレスのトボス論が参照される。さらにアリストテレスの倫理学を紐解きつつ、彼のいう幸福輪とトボス論を関連づける。この論からの示唆を重視し、トボス論（場の理論）が位相的現実を説明するためのカギないし原型論となることを抽出していく。

さらに、Ⅱ部の(2)では、事象におけるトボス論との関連性のもとに西田幾多郎の「場の理論」を取り上げ、西田の人間観からの示唆に触れる。また新田による位相性についての考察と場ないしトボス論の可能性を西田の論に発する展開として注視する。

こうした基礎考察の上に立って、本稿Ⅱ部(1)では、シェーラー、さらにメルロ＝ポンティ, M. の議論の詳述が論の内容の正当性の裏打ちとなることが説かれていく。人格主体と自我主体の相互性の構築についてという問題意識を鮮明にし、その中において人格と自我領域の相互浸透から関係性の高揚への道を探り、それを人間的前方志向性のなかで位置づける。

キーワード； 自我主体、人格主体、相互包摂、志向性、間主観性、トボス、トポロジー

第Ⅱ部 自我と人格のトボスへ至る道程(1)

第5章 福祉の人間学の視点から主体理論を再考する

——問主観性論の本意の考察

1 シューラーの幸福主義と問主観性論

- ① 問主観性に発する方向性の考察
- ② 福祉実践と問主観性論の応用的展開

2 問主観性の位相的成立

- ① 相互志向性と相互包摂の議論への糸口
- ② 主体的志向意識と問主観性

第6章 アリストテレスのトボス論からの示唆

1 アリストテレスのトボス論再考

2 トボスとしての福祉状況

3 位相的問主観性論とトボス

第Ⅱ部 自我と人格のトボスへ至る道程(2)

第7章 西田幾多郎の人間観からの示唆

——シューラー及びメルロ＝ポンティとの対比のもとで

1 西田の場所理論について—述語的世界と主語的世界

2 西田の理論における位相性—絶対矛盾的自己同一性

3 メルロ＝ポンティによる位相的思考の可能性

- ① 意識における述語性と主語性
- ② 述語性からの志向・主語性からの志向
- ③ 生の世界と位相的存立

4 シューラーにおける自我と人格の存立形態

- ① 自我における述語性と人格における主語性
- ② 相互的人格主義における主語性と述語性
- ③ 人間存在の位相的総合性への道程

(第Ⅱ部(2)は聖学院大学論叢の次号に掲載予定)

第Ⅰ部は聖学院大学論叢第25巻第1号(2012年10月)に掲載

第Ⅰ部 人間における自我と人格

序

第1章 M. シューラーによる精神と生命——自我論の位置づけの再認識

第2章 自我論の現象学的解明

第3章 身体—生命—自我の統一中枢としての人格

第4章 精神(人格)と生命(自我)の二元論からの離脱——作用としての統一体についての考察

第Ⅱ部 自我と人格のトポスへ至る道程(1)

第5章 福祉的人間学の視点から主体理論を再考する——間主観性論の本意の考察

1 シェーラーの幸福主義と間主観性論

① 間主観性に発する方向性の考察

これまでわれわれは各様の形で間主観について触れ議論を深めてきた。本論考の全体構成が社会福祉（広義）を念頭に置くものである故に、間主観性の前提的方向性としての福祉的観点を考察することから始めておく。この章では間主観性論の主唱者といえるシェーラー、M. の幸福ないし福祉に係する論に沿って、特に彼の幸福主義に関する論の展開から福祉的人間学を問うことにする⁽¹⁾。そこにおける主体理論が持つ意味を問うことにより間主観性論の持つ福祉論上の意味が明瞭になる。それにより、見えない人格主体が、どのようにして間主観の関係性のなかで作用状況として継続高度化していくのかが明らかになり、実態でも効力でも力でもないとされた主体作用が、決して捉え難いものではなく、高度化という垂直次元の、見えないが現に働いている作用力（作用のプロセスで結果を伴い高度化した作用を齎すことを意味する）として、試論的にはあるが、実態（作用そのものの動向）に即した内容を伴って明らかにされることになる。こうした作用を発揮していく、見えないが在るという態様が顕にされていく。対象化できない非実態と見えた作用の実質さらには実態性がここに示される。それは特定化して個別に示すことはできないが、無限に広がる作用力の広がりとして意味上の理解が可能となる実質・実態領域である。

福祉領域の現実の中で、以上のような意味上の力、意味上の目には映じないが、いわば隠れと現実の相互性についての理解を広げることによって、間主観性の本意としての人格主体間の、生きられてはじめてそこに航跡を辿ることのできる相互通徹 [Durch]（フィヒテ）の流れを解明することができる。その考察により、人間における主体の位置づけとその存在論上の意味を深めていくことができるであろう。こうした基礎考察が福祉領域における自我と人格に関する重要な論点の解明にもつながっていくことになる。

ところで、「形式主義」（中）においてシェーラーも言うように、何かへ向かう努力の中には、「何らかの価値の感得が、努力の像要素あるいは意義要素を基づけつつ入り込む」。これは「実践的動機づけ」と呼ばれる。この動機づけをシェーラーは、「努力と意欲が現出する感情状態」と区別する。その感情状態とは一般的動機づけとは異なる「物理的衝撃の現象を自分のうちに含む関係」と理解されている。この感情の「機能状態」は「努力の源泉或いはばね」とされる。そこには何らかの目標に向かおうとする努力を制約する「感情源泉」から発する「情緒的要素」が機能している⁽²⁾。

人間は、彼の存在の中心かつ深い層において不満足である時には常に「感情源泉」の作用を受け、満されようとする努力は、不快を快へと向かわせる感情の層の快への努力志向によって代償される。

「中心で絶望している人は、つねに新しい人間的接触のうちに幸福を求める」とシェーラーはいう。しかし、その発言には、続いて「喜びは中心的であればある程、その程度に応じてまた、外的な特殊な刺激の配合を……〔喜び〕の喚起のために必要としない」、ということが付加される。生命感情がより中心的領域に至りいっそう深くなっていけばいくほど、外的生命の歩みの可能的浮沈にますます非依存的であり、またそれは統合の核たる人格自身にとってはますます切り離せない様相を呈することになる。この議論は浄福感情について言われる次の言葉で裏打ちされる。「浄福感情と絶望は、客観的幸不幸とその感情の相関者によっては影響されずに、人格の中心を交替で充実する」⁽³⁾。

キリスト教は、このような道、すなわち「人が苦痛と不幸をなおも受けはするがそれにもかかわらず浄福に受苦しうる道」を示した、とシェーラーは説くのである。人格の存在の中心における積極的浄福が、キリスト教の苦の理論にとっては、「魂の救済」としての本質契機となる。すなわち「十字架を浄福のうちに引き受ける」ことが説かれている。「すべての苦は禍であり、そしていかなる苦も浄福に対する条件ではありえない」。しかし、われわれは、このとき「深い層の意識に引き入れられ」、「より深い層としての個の帰還の体験のうちではじめて発見するという作用源泉」へと至ることになる。ここには「自己犠牲」という形で、他者の喜びを真に喜びとし、他者の浄福ないし至福のための行為のなかに救いを見出す深い意識が作用していると捉えることができる。またそこには「動機づけ」としてのより高きところへ至ろうとする作用価値が存立し続けている。そうした「作用価値」は「特に意欲のそれ、そしてまた作用に伴うあらゆる感情は、最終的には、どちらも人格の内的価値と人格の最も中心的情緒的充実依存する」。このように、浄福と絶望とはまさしく、こうした人格自身の存在を貫き、それゆえに作用たる人格が遂行する一切のことをも貫き通し、共に規定していく感情なのである⁽⁴⁾。

これと同じ連関が「作用価値と作用の遂行に伴う感情の間に成立して」といわれるとされ、また浄福とは相反する「すべての悪い意欲は同様に中心的な不幸感情に伴われている」とシェーラーはいう。

さらに、その作用価値が依拠する意欲ないし欲求とは何か、と彼は論を進め、それを特定の財の不在による「不快感情」であり、「欠乏感情である」とする。その欠乏感情は、財の積極的な価値が、まず感得において先与されていなければ表出していかない。さらに衝動の生起の周期的な再起がなければ欲求とはならない、としている。したがって、それはその「充足が習慣的」になっていることを要するとされる。シェーラーは、このように欲求を位置づけ、通俗的な欲求論を批判して、欲求は「決して積極的価値を持つ財の発見、或いはその生産方法の根本的発明」を基礎づけるものではないとする。そうした発明は「常に人間のその都度のより深い存在層の快に満ちた力と能力の過剰から生じる」と説くのである⁽⁵⁾。

シェーラーにおける快、不快、欲求、また浄福感情といった次元は、「形式主義」のこの議論の段階ではいまだおぼろげである人格論を基軸において理解する時により明瞭に捉えることができる。シェーラー流にいうと、この欲求等の次元はいまだ自我の領域の対象化される次元であって、それ

は人格次元の垂直的な貫徹の元にはあるものの、人格に影響を与えることはないと理解されるのであるが、しかし、このような理解に至る、上述段階の論においても、自我と人格との相互性についての緩やかな記述が内在しているように思えるのである。これをもう少し掘り下げておきたい。

上述したように「実践的動機づけ」と呼ばれる動機づけが「努力と意欲が現出する感情状態」とは区別され、その感情状態は「物理的衝撃の現象を自分のうちに含む関係」として理解される。これは「機能状態」としては「努力の源泉或いはばね」であるとされた。このような捉え方のなかには、実践上の動機づけという現実適合性とは区分して努力や意欲といった感情基盤を踏み台として状況を理解するという細やかな内的把握が見られ、そこには、「浄福感情と絶望は、客観的幸不幸とその感情の相関者によっては影響されず、人格の中心を交替で充実する」といった感情次元と人格次元の関わりについての状況把握がある。それは「努力や意欲のばねという作用源泉」として人格という作用に相互作用力による対応をなし得るという理解を可能にする。さらにいうと、感情という自我論上の領域が人格主体との関連を作用段階で持つ様相をここに見ることができる。

浄福感情や絶望も、まさしく、「人格自身の存在を貫き、それゆえに人格が作用において遂行する一切のことをも貫き通し、共に規定する感情である」といわれる表現のなかから、人格が垂直的に自我次元に影響を与えるのみでなく、感情次元という自我領域の作用も、たとえそれが対象化による影響ではなくとも、その作用力は人格の主体作用へと「貫き通す」という形の「共規定」ないし相互性的関係を維持すると理解される。ここには区分的共存在といえる存在形態を見ることができる。

このような関係性を維持しながらシェーラーは一般化された絶望や苦、禍の感情と深い次元における「受苦」とを区分している。ここに説かれているのはまさしくキリスト教の苦の理論に他ならず、「受苦」の受け止めが「人格の存在の中心における積極的浄福」とされることによって、それが「魂の救済」としての本質契機となるとされている。

こうした本質契機の次元においては、自我上の感情の次元と区分された真の人格主体次元への道が明示されていると理解することができよう。ここにおいて本質次元の価値が動機づけあるいは「ばね」となるときには、本項①の初めに述べたように、価値上の「動機づけ」と「意欲や努力との異なり」によって、(自我)感情の媒介なく人格へと至るという理解が自然に成り立つことになる。

② 福祉実践と関主観性論の応用的展開

福祉現場の組上において、本節における項①で述べた内容の具体的解題となる議論を加えておく。この議論は第Ⅲ部、特にその後半において、それまでの議論の集大成として福祉の実際に一層即した形で述べられるのであるが、ここでこれまでの論軸の福祉論に即した面を確認するためにも反芻部分を交えて記述しておく。

ソーシャルワーカーは、援助技術上の客観的諸対応を通じて、感情や情緒等を含む自我論上の主

体に対して、その抱く生活問題の解決に向かい実践を展開していく。支援を必要とする人への個別援助の軸芯の態様においても同様であるが、ここでは、支援のためのクライアントとワーカー間の相互作用における技術内容を具体において取り上げる。

そこにおいてわれわれは、傾聴やストレングスの相手に対して、まさに対応の相手としてのクライアントを対象化することになる。それによって生じる危険のある物化的対象化に対して、その在り方を熟考すべきとの警鐘を鳴らさざるを得ないことが多い。物化的対象化は人としての尊厳を損ない、その人の内側の可能性を損なう恐れを多分に持つからである⁶⁾。

より深い存在の層に至る関係の全体のなかで、浄福と絶望が貫く個別人格次元が人と人の相互的存在における情緒的次元を内包しながらも、すなわち自我上の相互存在をも同伴させながらも、人と人の、われわれの福祉領域においてはワーカーがクライアントとの相互性やプロセスでのニーズ対応の維持を継続させながら作用源泉に向かう。こうしてシェーラーのいう「存在参与」、しかも相互的存在参与が続行されていくのである。これが総括的にはニーズ対応の度合に即して存立する存立体の各様の不充足・不調整状況を越えながら、対象化できないその人の次元（すなわち作用統合の次元）へ向かう時に人の統合性とかかわりとともに相互包摂の関係が生じる。これは社会的な人格性ないし社会的な人格主体間においても同様である。さらに秘奥的人格次元においても、その深度が増すなかで相互包摂が実現していくことになる。このシェーラーのいう秘奥的段階では、上記された意味における浄福の内で「十字架の苦」の受け入れによって浄福の作用源泉に達していくことも規定される、という主体的作用が通徹していく道もあると理解することができる。これは何かへ向かう時に、前方の内実が自己へと入り込むという作用結果が、その内実の中心的位置に近ければ近いほど喜びとなっていくという働きがあるとして理解できる。その中心に近い幸福感が浄福という状態をもたらして、人の存在性を深めていくことに結果する。

以上のようなプロセスに少しく詳細に渡り目を向ける。われわれは、ワーカー／クライアント関係における間主観が、単なる相互関係主義のみに終わってはいないかという危惧を持ち続け、その両者の関係についての検証を通じて、それが心理学上の科学主義（表層的なそれからの離脱の動きもあるが）故の人間の客体視、直言すれば、物化的対象化に終始していないかをワーカーとして絶えず自己分析していくということを専門性の根底において求め続けなければならない。また福祉に関わる機関・団体においては、さらに行政施策の内容等々においても、そのような人間の物化的対象化への危惧があるがゆえに、人間におけるニーズ不充足・不調整への対応プロセスにおいて絶えざる検証を行い続けねばならない。間主観の次元では、この感情次元、情緒性が重要であるが、これが相伴う人格次元における浄福の次元（それは切り離して捉え難いのであるが）の高揚のなかでそれぞれの連続する諸次元に対応しながら作用源泉に近づいていくことになる。

上述のことをさらなる具体においてみておく。客体を厳格に（実証的に）把握するという視座でクライアントを科学的に見据える。そこには、ワーカーとクライアントとの間に福祉上の専門的相

互性があるとみえるのであるが、ワーカーが自己の目途にクライアントを現在の専門性によってニーズ対応における善き方向とされる在り方に従わせ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ことも多いといわざるを得ない。この次元においてはあくまで自我的段階の次元でしかない相互性に終始する。これに留まり、その広がりや深みを失うのみの状況であれば、人格の作用源泉から遠のくばかりであり、相互性の実質のなかで浄福感情が自我を越えていく道が閉ざされ、人格の作用との断絶さえも生じ、人格主体から隔たるとともに、ワーカーが自己の情緒的世界の達成感に埋没してしまうことになりかねない。こうしてクライアントとワーカーとの人格的相互性からさらに遠のくことになる。そのためニーズ充足の表層的対応があるのみとなり、真の当該ニーズ充足とは程遠くなるといわざるを得ない。ここにはワーカーのクライアントへの存在参与の空転があるのみである。これは度々専門性の弊害として警鐘が鳴らされてきたことの内的経緯として理解ができるであろう。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性のなかにある。専門性という名のもとに、現状に即して科学的にクライアントに対応すればするほど、ワーカーは専門的効力の成就や、成功に執着し、クライアントの人格作用の源泉からはなれ、クライアントの中心的・主体的位置からの距離が増すことになる。その隔たりのなかで、ワーカーは専門性の目途の位置を見間違い真のニーズ充足に至りえないという罠から逃れることが困難になる。

この事態から離脱するためには、上述した絶えざる専門的対応の検証、福祉実践に際して絶えざる内省を必要とする。これについては既に「共感的共同の現象性と基底について」⁽⁷⁾と題する拙稿においても触れてきた。そこでは、援助技術の実態に即して問いつつ、そこに見られる主体と客体における、また主観主義と客観主義との揺らぎのなかで、志向性や両義性を福祉実践と関連させて理解しようとしてきた。ほとんどのワーカーが、専門教育、さらに豊富な経験に支えられ、謙虚に冷静にクライアントの問題解決の支援者であろうとする。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、さもなければ、それに依拠せねば自己を支え得ない困難な対応状況にあり、その対応態度のなかに相手としてのクライアントの物象化に陥る危険を拭いえない⁽⁸⁾。

本稿で前述してきた議論においては、われわれの従前からの議論に加え、当該問題性をさらに詳述し、厳格に論じようと試みたのである。

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ることができる。自我段階ないし対象化による相手の把握に終始する段階の間主観という名の「単なる従属的相互性」から離脱することがここでは求められる。それは情緒的・感情的次元の自我上の関係性から、「努力や意欲のばねという作用源泉」の作動によって浄福へ達する道にあり、それゆえにクライアントをその（患者・対象者という意味の）名称を越え出て、対象化されない関係性、切り離せない「価値的な動機づけ」による人への存在参与

の連続のなかで、しかもその自然な内在性のもとで福祉実践を遂行していく。それこそが、表面的な科学という名の技術手段ではない真の専門性の在り方である。現在の科学もやがてはこの包括的段階へと達することが期待される。

その克服の基本理念は既に前章において述べられている。それは主観と主観が、まさに主体的相互関係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に基づく行為と同時に、「本質契機や価値的動機づけ」と表現してきたような本質的相互性の基底から考察し、総括的にかつ詳細に存在の場（トポス）そのものをさらに問う作業が必須となる。

2 問主観性の位相的成立

① 相互志向性と相互包摂の議論への糸口

問主観性の論を考究していくと、それが単なる人間の表層的な相互存在を提示するような「生きている人間の関係性の表現」⁽⁹⁾ではなく、むしろ、主観の様々な層における相互志向的な行為の実態に関する議論、従ってその実体上の様相が発現していく場の議論を内容とする、ということが明らかになる。そうした問主観的な人間の相互性に視点を定めることによって、心理的に人間の内的状況をモデル化して見ていくステレオタイプ化した理解を乗り越えていける。それはともすればモデル化した理解をしがちな人間の性癖などについての情緒的側面の説明においてもいえることである⁽¹⁰⁾。問主観性の議論の出発点を切り開いたフッサールに回帰して問主観を再考することによってそのことが見えてくる。

フッサールによる志向性概念を基軸にしてみようときに、問主観の場の様相が浮かび上がってくる。フッサールは、意識そのものを志向性としてその本質理解をしている。彼の意識論のルイベン、W.による理解はわれわれにとって資するところ大である。それは「意識する」ということの本質的な意味は、われわれが、「意識自体、認識自体とは異なる何らかの実在を志向しているということ、つまりそれらに向かって関心を持つということ」である。「意識を越えて、意識とは異なる実在に即した現れ」が存在する。実在の世界があるがゆえに意識は意識となる、とみる⁽¹¹⁾。実在に即しての現存とそれとの接続というこの考えについては、「最初に意識を分離しておいて後から実在に結ぶということではない」ということを強調しつつ、「意識はまさに実在に連結している」のであると、断言する⁽¹²⁾。ルイベンは、関連してさらにサルトルの捉える意識論についても言及し、サルトルは「意識の本質」を「意識とは異なる実在へ無限に接近する客観的な運動」であると捉えているという。またさらにルイベンは他の論者への言及をも伴って、デカルトのいうようなコギトのなかに何らかの観念をもたらす指標になる世界があるという考え方に対して現象学は否定をもって臨む

と、明言するのである。ルイベンによるフッサール理解をさらに紐解くと、フッサールの志向性重視の現象学は、實在論にいう「即自的世界という實在を意識の有効範囲の外に設定」という在り方を克服しようとしている。フッサールは「鏡面が外界を正確に反射するように、意識が受動的に實在を模写する」というような受動的に意識を捉える在り方をも退けている。曰く「意識はすでに世界に巻き込まれて能動的に活動」しており、それはすでに「志向性」であるからである、と説くのである⁽¹³⁾。現にそこにおいてすでに「世界に巻き込まれ能動的に活動している」とされる「能作的意識」が意識として捉えられていると理解することができる。すなわち、意識とは「世界に巻き込まれている仕方」としてのすでにそこに内在する「志向性」なのである。それは實在の「能動的な開示」であるともいえる。こうしてルイベンは意識を「實在の開示」による真理との「邂逅^{かいこう}」であると述べるに至るのである。従って一切の真理は能動性のゆえに、動的状況のなかで相対的であり、主観的であると断言する。そして「志向性」を、クワント（Kwant, R. C）を引用しつつ「世界と意識との相互の包み合い」として総括的に捉えるのである⁽¹⁴⁾。

このようにとらえていくと、われわれがこれまでたびたび用いてきた「相互包摂」という用語は、意識が存立し持続性がある限りにおいて、そこに必ずある意識と世界の連鎖を表現しており、それはまた相互志向性の存立でもある。またそれは世界に巻き込まれながら関係性が存立する場において志向的な関わりを遂行し続ける作用以外の何物でもない。

さらに、このフッサールの志向性の把握についてメルロ＝ポンティが説く内容に耳を傾ける。フッサールの方法論上の議論とのかかわりについて、彼は次のような理解を示している。フッサールは「純粋な理性的内面性」の要求と、人間行動についての「外的規定の学問としての心理学」等との間に相入れない諸要素があると考え、「この克服のための認識様式を見出そうとした」とメルロポンティはいう⁽¹⁵⁾。そのために、「事実の特殊性に還元できない〈意味〉を開示する」、すなわち個の「偶然的な経験を通じて普遍妥当性を持ち同時に具体的である意味を捉える」という方途による「本質直観」を提示しようとした。この本質直観によって上記二者、すなわち普遍的でありかつ具体的でもあるという二面性の相克を克服していくことができる。すなわち、具体的かつ普遍的であるという特性によって心理学を改造できるとするのである。それは経験を生き、かつこの経験の意味を取り出していくことを可能とする。いわば「形相的直観」によって意識という志向性から志向対象を取り出していくことによって、意識の形相的分析が可能になっていくとする。

いうなれば、個の「意識はその先行する諸条件によっては」、個へ作用を及ぼす「出来事の偶然性に結び付けられている」。しかし「前に向かつては、意識がある目的を志向」する限りにおいて、個の生活に与えられる状況の瞬間、瞬間の顕現があると考えるのである⁽¹⁶⁾。

本質直観による「現象学的還元」によって、「〈哲学的我れ〉は事実的な諸条件から身を引いてそれらの条件に気づき、理解し、自分が知らないという状態のままにそれに左右されることが無いようになる」。これによって、「私のまわりに世界を構築したり、私の経験的自我を構成していくよう

な、さまざまな意味の純粋な〈源泉〉を私のうちに出現させそれを明らかにしようとする」という行為が可能性を帯びることになる⁽¹⁷⁾。

この本質直観について、メルロポンティが、現象学の開拓をした論者ら、特にシェーラーの論について解題する内容を引いておく。いわくシェーラーは『形式主義』の中で、「個人が持っている物理的、生理学的、歴史的・特殊などはいささかも交えることなく本質直観」をなす。フッサールは、少なくとも「本質直観には無意識の要素を持っていることに気づいていた。彼の方がシェーラーよりも意識的かつ厳密であった」としている⁽¹⁸⁾。従ってわれわれは、シェーラーの足らざるをフッサールの本質直観の在り方（特に彼による本質直観における無意識の要素の位置づけ等）を方法的に導入して本質直観の本質への道を辿ることをメルロ＝ポンティに教えられるのである。しかしそれは単なる導入ではなく、その結果によりシェーラーの現象学的な本質還元の綿密な再吟味を可能にするということを意味する⁽¹⁹⁾。

フッサールは、後世の論者による彼の解題にも見たように、本質直観のもとで事象の本質に至ろうとする。それによる「現象学的還元」というフッサール的方法によって捉えられた人間における関係性に視点を当てることにしよう。その関係性は原初的ないし発生的には、自己は他者との同時的存立体であり、したがって自己が置かれている世界は「間主観的な自然的周囲世界（die intersubjektive naturliche Umwelt）」である、とする思想に立脚している。そこには相互的な時間定立があるといえる。榊原はこうした側面に関して、『イーデンⅡ』におけるフッサールの発言を取り上げ、これが「共同精神の客観世界」であるとして、それは「間主観的に構成された諸客体からなる一つの世界であり、共同体集団に属する主観ならだれもが、自分なりの仕方、自分の立場から、この世界を所与とすることができる、とする。また同時に、どの主張も自分に与えられている世界と仲間のおおのに与えられている諸世界とが同一の世界であることを相互了解によって認識することができる」。すなわち「生き生きした現在、あらゆる諸相のあらゆる発生が一緒に機能する生き生きした発生の原・現場である」⁽²⁰⁾と理解する。

フッサールは、この生き生きした現在を「私自身の意識」たる「純粋意識」でもってとらえる⁽²¹⁾。彼は周囲の一切を遮断してこの意識に立ち帰ろうとする。もちろん「その都度の身体知覚は純粋な自我意識の成素であり、しかも決して欠けることのない成素である」ことは認識している。しかし人間が自我について、また自我の成素についても判断するときの自我とは自我そのものではなく、「知覚、あらゆる種類の表象、感情、願望、意欲のこの絶対的に与えられている連関である」とフッサールはいう⁽²²⁾。「内在的」な意識連関及び意識流について、「判断をし、そうした連関との関係のうちで言表されうるものだけを、確定」しようとする。これら連関は想起、経験の過程における予期（それは無意識の体験をも含む）、それら「外界の一断面」に留まらず、視野の背景近くにも目を向けることになる⁽²³⁾。また「他者身体の知覚としての感情移入」も人の意識の連関に属している。またこれに加えて、動機づけ連関があり、「この連関の内に、しかじかの意識変化、及びしかじかの

相関者が動機づけられる」。かくして、純粹意識に対応するわれわれの態度のなかで、感情移入を自分の意識の構成要素であり動機づけそのものとして考察するとともに、他者の意識の措定として基礎的位置を与えることができる⁽²⁴⁾。フッサールは、ここに述べられてきた措定の全てを「純粹に主観的な事実として主題にしよう」とする。そうしてその全てを「新たな知覚（反省という知覚）や新たな判断のための基底」にしようとする⁽²⁵⁾。こうした認識の連続は、さらに「一般的認識の確定」へと進んでゆくことになる。この認識は、時には純粹意識たる意識一般の本質に関わり、また意識の内において働く経験的な規則にも関わることになる。更にコミュニケーション連関のなかにおける他者の意識、精神的な相互性——それは「一つの精神の内容的に……規定された表彰、判断、感情、意志についての確信が……他の同様な作用を規定する在り方」を明らかにしていくことにもつながっていく。結論的にいうと「個別的な精神の生、更にまたそれが経過してゆく中にある社会的生の全体、感情移入に基づくこうした多数の個別意識の絡み合い、これらが純粹に心理学的な探求の客観となり、即ち本質探求及び経験的探求の客観となる」とフッサールは明言する⁽²⁶⁾。

かなりの紙幅を割いたが、フッサールの間主観的還元に関わる論をたどることにより、彼のいう間主観性上の本質還元の心理学的側面との関わりが明らかにされた。

このようなフッサールの間主観に関する結論は、本稿において取り上げているシェーラーによってさらに批判的に展開され、さらにメルロ＝ポンティによって一層精緻化され、次のようにいうことのできる議論へと推移していくことになる。

その内容は、前述した本質直観の間主観的本質性との連続性を保持する。また、いわゆる形相的本質直観への道は、注意深く論理をたどり方途的な限界を究明していく時に、間主観領域におけるシェーラーの自我領域から人格領域を通底する論脈を探る方途をわれわれに示してくれる。フッサールの論をシェーラーは継承的に論理発展させてはいないが、メルロ＝ポンティによってそれは生かされ展開を見たといえる。そうして、シェーラーによる人格論上の可能性への道がメルロ＝ポンティの考察によって救い出されることになる、ともいうことができる。われわれは、こうした論の推移へと後述の議論のなかでたどり着くことになる。さてそこに至る前に、シェーラーの間主観性論の理解に類似する側面をも多く有するが、しかし独自性をも有するメルロ＝ポンティによる間主観性の論の概略について触れておく。

後期のフッサールが取り組んだ重要な論題であった間主観性論を、メルロ＝ポンティはその特質を生かしながら受け継いでいる⁽²⁷⁾。これが意識としての純化がなされる前の「無名の身体的な志向性」としての身体性ととともに位置づけられる「自己と他者の認証的な分離に先行するいわば無名の共同的な志向性」とされ、それが彼の間主観性の論となる。これを情況的にとらえ、メルロ＝ポンティは「受肉」と呼んだ。この間主観の本源については、さらに「自我—他我の鏡ないしこだまの現象、いいかえれば……肉的一般性に基づけられているのであり、似た者同士の魔術的作用……、受肉した私と世界との融合に基づくのである。」⁽²⁸⁾と、より透徹した表現がなされる。

こうして世界開放性が、あるいは社会的な生が生まれ出ずるにあたり正に共同出生が生じるとされるのである⁽²⁹⁾。自己と他者また自己と世界をメルロ＝ポンティは、「垂直の間主観性」としてとらえる。二つの肉の接触面を境界としてではなく、「肉の巻きつき」ないしは「浸食の関係」として捉え、自己と他者の間においても、こうした「垂直の間主観性」が存立するとして捉えるのである。これはまた「根源的共同体の生成」でもある。これはすなわち、世界の上での受肉した多種多様な主体における共一現前である⁽³⁰⁾。われわれはこのメルロ＝ポンティのいう垂直の間主観性を「主体的共同」の相互的關係性の基底とも表現することができるであろう。

このようにメルロ＝ポンティはフッサールが結果的には閉じた形でしか示すことができなかった自我的意識の世界を生まれいずる生の状況として、志向という本性を持ち続ける作用力として示して、その關係性の広がりをも含めてわれわれの前に広がる世界とわれわれとの編み合わせられた全体へと、さらにまたその展開へと挑戦するのである。

われわれは、この相互的關係性としての主体的共同を、このなかであらゆる可能性を含み人間を開いてゆくことのできる存在様式、志向性を内在させる柔軟な存在様式である、と位置付ける。次にこの内実解明を試みる。

② 主体的志向意識と間主観性

前節の議論内容を簡明に総括しておこう。意識そのものともいえる志向性は、志向意識の継続、それは生命の存続を前提とする限りにおいて、その福祉的側面を開示することになる。またそれは、独裁や無政府状態という経済、政治、社会状況を排し、市民的合意の可能な体制上の前提をもさらに付加的に置かねばならないが、人が生きるという時にその存在における問題状況への取り組みを個的にあるいは社会的に実行しうる道を探るものでもある。その目途とそれへの志向性は先験的に志向主体のうちに生まれ、その実態化も純粹志向の次元においては、われわれの捉える意味における間主観的に進行していく。それは間主観的に内にあるものの実現意志からはじまるとも捉えることができる。しかし、その行為の遂行は、実態的な力として対象化できないとされた。また志向の方向性内においても、さらに無論のことであるが志向の終局をも実態として指し示すことはできない。そこにあるのはシェーラー流にいうならば作用継続のみである。この議論内容については、前節にみたシェーラーの「価値的動機づけ」という形の実現意志ないし志向性と自我的な把握可能な世界たる「感情世界」の区分が重要な論点となる。しかしわれわれがみてきたようにこの区分された二者とも本節に検証してきたフッサールからメルロ＝ポンティに至る意識に関する議論に照らす時に、両者の通徹状況が明らかになる。さらに付言しておく、その二者における連続のなかにおいては、主体性の次元、あくまでも客体化されない主体次元への跳躍の想定が可能な状況のなかにおいて、作用の継続があることを知ることができる。すなわち、対象化できない、見えない主体の存立の想定があってはじめて主体としての作用の可能性を確信できる。その主体が、生の段階における

実態としての志向の結果を、相互的主観の成果物として形作っていく。

こうした主体的志向性ないし志向意識は垂直的に存立するといえる。またさらに相互主観の議論において述べたメルロ＝ポンティのいう巻きつきながら存立し合う関係性も同時的にある。その主体意識の志向性は情緒的、感情的、また前述したメルロ＝ポンティの指摘にもあった無意識性の作用をも受けながら、しかしその主体性は人格主体として保持され続け、その限りにおいて浄福への道がたどられていく。人格主体は、人類の類的特質として備わった内的な人間存立条件であり、相互存立する垂直存在の相互性の中における存在参与によって培われさらなる芽吹きとともに内的高度化作用の道程がたどられていく。

こうした作用連続についての考察は、それを徹底させていくときにいかなる存在把握の概念が基底にあるのであろうか。

われわれは、次に以上述べてきた間主観の場ないしその本質としての「トボス」を取り上げてゆくことにより、そこに働く位相的かつ可逆的な関係性に発しながら、生命次元において形を成す意識を、自我から人格への志向性の流れとして明らかにするとともに、それが社会福祉という領域、すなわち困難かつ良化を必須とする生活上の問題を担いつつ対応ないし支援を待つ人々の状況にいかなる条件をもって臨むことができるかを問うことにする。

かくして我々は、人間における相互的な志向性とそれを可能にする位相性という用語の示す現実状況を軸としながら相互（間）主観性が相互包摂情況として現出するあり様を探る作業を始めることになる。

第6章 アリストテレスのトボス論からの示唆

1 アリストテレスのトボス論再考⁽³¹⁾

われわれはこれまで述べてきたような相互性や相互包摂性を念頭に置いた論を手掛かりに歩を進める。この章では特にわれわれがその源流と考える論点に遡って、そこからいくつかの本質論に向かうための論理的用具を取り出すことにする⁽³²⁾。

前章までの議論は福祉の人間学を本質還元の道のなかで捉えているのであるが、ここではその関係性、人と世界との関係性を関主観的に捉えるという議論に即しながら、関係性の場に焦点を当てていくことにする。それにより間主観という概念が具体から超越論的世界にまでの広がりをもって層をなして捉えられることになる。

われわれは、アリストテレス（Aristotelēs）の幸福論や場（トボス）の理論のなかに、間主観状況の把握についての基礎ないし源流といえる諸論点を発見することができる。

まず彼の幸福論に触れるために、その主たる論点を「ニコマコス倫理学」（以下「倫理学」とする）のなかにみる。そこに示される幸福論の構造と、言い尽くされなかった未完の部分を抽出し、それ

を補うとともにさらなる考察の進展に有効とされる論を我々のこれまでの考察の流れに即して汲み取りつつ詳察していく。さらに、その幸福論とアリストテレスの自然学に見ることができるトポス（Topos）論、また特にその言語的側面に視点を集中させて論じられたトピカ（Topica）論について、次節においてさらなる考察を加えることによって、トポス論が内包している位相的側面を同時に説明しうる鍵となる概念に言及していくことにしよう。

総じてこの章ではアリストテレスの幸福論からの示唆を通じてトポス論に至る道程を解題してゆく。

アリストテレスは、「倫理学」第一巻4章に「われわれの達成すべきあらゆる善のうちで最上のもの」とは何か、という問いに答えて、「幸福にほかならない」とする。彼は、この幸福を「よく生きていること」「よき働き」等と捉えている。こういった把握は、一応の合意・了解を与えられるかに見えるものの、しかしその内実を見てゆくと「快楽や富や名誉」など多様な内容を持つ。したがって幸福の理解については、まず自明な事柄へと至りそこから出発する他に道はないとされ、それは「何をなすべきかということ」を出発点にする以外にない、とアリストテレスはいう⁽³³⁾。

そこで善に関する議論に戻って論じると、究極的な「善」は自足的であると説かれる。したがって「幸福」も究極的・自足的な在るものとして描かれる。そうしてその自足性は「人間の最も善き、もっとも究極的な卓越性に即しての魂の活動」として機能する、とされるのである。このように善との関連付けのもとに描かれる「幸福」とは、人間の努力による活動によって得られるとされるのであるが、それ以前に神与のものである、とアリストテレスはいう。それでも、アリストテレスは、その幸福はそれが「何をなすべきか」と言いう問いかけのもとにあって、なすべきことをなしていく「活動」を決定的な条件とすると考えている。それを大前提とする以上、継続的な生の営みの努力を不可欠とする。それとともに外的な善に恵まれていることをも求められる。このような形でアリストテレスの幸福に関する主張は続いていく⁽³⁴⁾。

アリストテレスは、こうした議論に内包される活動を根本的な魂の活動として描いており「幸福とは究極的な卓越性に即しての魂のある活動」であることを何度も繰り返し主張する⁽³⁵⁾。

そこで、その卓越性について彼の見解を見ておく。それは「人間的卓越性」であり、「魂の卓越性」とであるとされる。それはまた魂の優れた意味における有理的な、すなわち「知性的」かつ「倫理的」な卓越性である。前者は教示されその経験の長さによって規定され、後者は習慣づけに基づくとされる。そうして「知性的」かつ「倫理的」な両卓越性の「状態」が経験や習慣づけのための「活動」によって実現へと向かうプロセスをたどる⁽³⁶⁾。

このような卓越性、さらには親愛、快楽といった考察を経て、アリストテレスは再度幸福について正面からの記述をする。特に幸福は、状態ではなく活動であることが再度強調される。それは実現プロセスの活動の連続において獲得されていく。また幸福は「即自的に望ましい活動」とであるとされる。つまり人それぞれにとっての「最も望ましい」活動がその人の卓越性に即して展開されて

いくことによってその人の幸福がもたらされていく。その卓越性が、人間の内なる最善の部分における卓越性であることはいうまでもない⁽³⁷⁾。

そのために必要とされる諸条件が究極にまで求められ、その実現のための活動の続行における各段階の状況が幸福への道であるとするならば、究極へ近づく道は、人間存在を超え出て神的世界において在るといわざるを得ない。したがって人間存在の次元にとっては、その「観照の働きのおよぶ範囲に幸福も及ぶ」にすぎないとして捉えられる⁽³⁸⁾。

アリストテレスは、こうした議論のプロセスをたどるにあたっては、「全生涯にわたって法律を必要とする」と考えている。またさらに「立法者の素養を積んだ人」による政治上の営みのなかで実現へと進むということを述べている。したがってアリストテレスのいう人間にとっての幸福は、人間的かつ現実的次元で至りつくことができる人間それ自身にとっての卓越的で望ましい最高善を目指す活動としてプロセスにおける段階性を持って位置づけられている⁽³⁹⁾。さらに「最高善が幸福であることは万人の容認せざるを得ないところである」が、前述したように「幸福の何たるか」については様々な見解があるとして、「善」とか「幸福」とかは、一定の快楽や名誉や富、等に依存してはいても、その内容保持のみによって条件づけられるものではない、という。すなわち、最高善とは現実を経由しながらも究極的な意味における目的であり、また自足的でなくてはならないのである。あくまで究極の目途としてあり、今このときに現実化されるものではない。幸福はプロセスにおいて仰ぎ見続けられ、その時点、時点において自己の現況の範囲で充足の可能性を持つという意味における次元高度化のなかにおける自足的活動である、と考えられている⁽⁴⁰⁾。

さらにこの論を掘り下げるために、G. F. ロイド教授によるアリストテレス理解に耳を傾ける。教授は、アリストテレスのいう「倫理学」から引用し、これが「人間的善、さらには最高善を探求しようとする」ものであるという内容について言及し、この善が、「幸福」と呼ばれ、倫理学が幸福論でもあることをベースに考察を進める。この幸福が何かという問いについては、上述の箇所でもアリストテレスの本文を引いて見たような条件のもとにある。幸福に関する見解の多様さは、「人間特有の機能」の多様さに起因するものであり、さらには動物との比較における「理性的存在としての人間」故である、と理解することができる。ロイド教授はこの点に着目し、「人間の固有機能は理性に即した或いは理性の含みを持ったプシュケー（Psychē）の活動」とするアリストテレスの善ないし幸福に関する根本理解を取り上げて議論する。教授はこのアリストテレスの見解を「徳ないしは卓越性に即して」いる限りにおいてその範囲においてこれを許容することができるとする。……そうして……予備的定義「人間的善とは人間の徳・卓越性に即したプシュケーの活動であり、またもしその徳がいくつかある場合にはその内の最も良いもっとも究極的な特性に即したプシュケーの活動である」という理解に至りつく⁽⁴¹⁾。

この議論は、さらに思慮や中庸の思想が加味されることによって、深められていく。こうした思想は人間における徳性について次のように展開されていく。「徳性とは選択の能力を備え、かつ中

庸即ちロゴスに基づいて定められ、思慮を備えた人々によっても承認されるような、われわれにとっての中庸をその本質とする習性である」とされる。特性や卓越性という幸福ないし善の中核に、このような「中庸」が据えられるのである⁽⁴²⁾。

中庸の精神について、ロイド教授は「倫理学」における「しかるべき時に、しかるべき事柄について、しかるべき目的のために、しかるべき仕方ですれを感じるということが中庸的で最善である」という箇所を引き、これを単なる算術的平均的な中庸ではなく、「われわれにとっての中庸」であるとしている。ここに述べられるのは、単なる主観的中庸論ではなく、一人一人の実情を考慮しつつ、中庸を状況に応じて発見、具現していかなければならない、とする思想である⁽⁴³⁾。

「アリストテレスのいう『中』や『中庸』は、本来最も積極的な、自立した自我の態度を含意している」という見解もある。この自我論上の見解は、きわめて一般化した現実的な自我の働きに即して中庸を説明してくれる。「それは単に感情や欲望の強さを量的に程々にしておくというようなことではなく、理性と感情の間に相応しい関係を保つこと」を意味する、とする見解も注視すべきである⁽⁴⁴⁾。

こうした見解のもとで中庸について次のようにいわれる。「このような意味での中庸を実現した時に人は幸福であるということが出来る」「これこそが人の最善の在り方である」と。この中庸を探る人間の機能の十全なることが幸福への道である。自我が「連続的、同一的、主体的」に機能し、「自発的に世界の中心に立ち続け、周囲の世界の変化を冷静な絶対的観察者とみている、という近代的自我モデルが早くも見いだされる」。こうしたアリストテレス理解は、上述ロイド教授のプシュケー論に至るアリストテレスの現実適合性の側面を明確に表現するとともに、さらなる展開へと橋渡しをしてくれる内容だと言える⁽⁴⁵⁾。

再度アリストテレスの「徳」について触れると、徳のある人とは状況を把握するに秀でた性格であり、状況にふさわしく対応できる能力を持つ。その状況把握および自発的、持続的、主体的自我を前提に可能となるとされる。そうした自我機能のうちに、知性を加味し、自己克服的に機能する、いわば知性的徳が「賢慮」として前提されていると理解される。このような賢慮へ至る道が最高善であり、幸福はそこにあるとされると理解できるのである。そこには明瞭な自我主体が「基体」としてある。こうした意味における最高善へ、幸福へ至る道の基体たる自我主体を前提にした古代哲学は、各様の理論的開花のもとで近代ヨーロッパの自我論、自我主体論を形成するベースとなっていくのである⁽⁴⁶⁾。

われわれはアリストテレスの上述した中庸論のなかに、現実的自我論的適合性の概念に通底する近代を見るカギを把握することができるが、しかしそれに留まることなくこの概念を超えて新たな共概念、意識的に共を創るという脱近代の論理をも、プシュケー論に沿いつつ看取していくことができる、と考える。次節で間主観的に創られる共的状況を念頭に置きつつ、それを場の理論を交えて解き明かしてゆこう。

2 トポスとしての福祉状況

前節の問いに答えるために、シェーラーの議論の特に関主観に関する共感「Sympathy」論の再認識から始めていく。シェーラーの共感論においては、自我主体論ないし自我論上の考察が深められており、前節に見たアリストテレスの古代ギリシャからの自我に関連する流れを心情の階層の生活心情といえる生活密着型の領域において継承しているとみることができる⁽⁴⁷⁾。それはアリストテレス流の幸福論と結びつく側面を持ち、「自我論上の主体領域」と表現できる存在態様と近似する。そうした自我主体が底流の現実在即した側面に存立していると見ることができるのである。

それはシェーラーの人格論という真の人格性への志向性を限りなく内に含みながらも、自我領域に留まる人間における対象化可能な活動的側面に他ならない。

シェーラーの自我論上の領域とは、現実にも適合し、それに共振的な「幸福」との整合性を持ちうる領域でありながらも、さらなる高みを前提にする「幸福」との密接不可分な領域でもある。それは人格上の統合性への途上にあるという意味で、内部的に人格主体への志向性を包み込みながら、それへと向かう動きとの間にあって試行錯誤の連鎖を繰り返すという存立状況を呈している。

次に、アリストテレスのいう神的領域が、この幸福論とどのように関わるかに触れておく。この関わりの議論のなかに、自我と人格の動態的連関状況を解き明かすさらなるカギがあるのである。

アリストテレスにおける善や、徳や中庸といった価値世界は、人間の対象世界に放置されるような、またそれが独立して存在するという領域ではなく、プシュケーの作用によって、価値上の目途は究極へ広がる可能性を持ち、「受動理性は減ぶべきもの」とされるが、「人間をこえた能動理性のみが不死にして永遠なるもの」とされる。理性の持つ神的な性格をアリストテレスの根底に把握することができる。プシュケーのこの部分は、超越的な神の世界と関わることによって志向性を許容され内なる力の発揚を可能にするという存立態様を示す領域である⁽⁴⁸⁾。

こうした関わりのあり方そのものについて解答を与えるアリストテレスにおける著作が、「プシュケー」論を要としながら「トピカ」論、さらに「自然学」に関する諸作品である。

われわれがこの論考でフィールドとしている社会福祉の領域にとっては、特に「トピカ」や「自然学」に視点を置いて論じていくことが論点適合性を持ち、方向性を明示してくれると思われる。社会福祉という現実展開する実際の場の実態として即するとともに、それを本質へと誘う多くの状況展開を整序した形でわれわれの前に指し示し、われわれの本質解明にとって有効な媒介項となるとともに、その媒介を経てさらに本質へ進む志向の要を知らしめてくれるからである。それを集約した表現でいうならば、「トポス」として表現することができる。

われわれがトポス論として総括する内容とは、とくにアリストテレスの「自然学」（天上の自然学にも通じる）に記述されている包み込みの概念としての場の理論を出発点として議論展開されている。注記（註49）しているアリストテレスの自然学という場の議論⁽⁴⁹⁾からその総括理解をすると、

「場」とは包み込んでいる包摂体と被包摂体の区分なき間における連続性の作用・保持状況である。この「場」の議論に添って古代ギリシャにおける宗教上の世界を思い浮かべると、そこにいう場においては神と人間は連続的存立の一側面を可能にすると考えられるのも当然といえるであろう。そうして神は人間を包摂し、人間は神に包摂されながら、自我主体的に独立して生きていくことが許されている。その関係性を世界すべての事象に広げてより明確にみるためには、アリストテレスのトポス論そのものを考察するのが有効かつ適切であろう。アリストテレスの場の理論はその場所論的自然学という論とともに言語学領域ともいえるまた論理学とも重なる議論をも兼ね備えた修辞学ないし弁論術に関する「トピカ」論を参照するときに、その抽象化されながらも、しかし本質状況の解明につながる「場」（トポス）の理解へと到達してゆけることに気づかされる⁽⁵⁰⁾。

池田康男は氏による翻訳書「アリストテレス トピカ」において詳細な解説を付記し、「トピカ」という用語について綿密な解題をしている。「トピカとは、トポスという用語の形容詞の中性主格単数形であるトピコンの複数形である。そのトポスとは、場所を意味するが、地域や一定領域という意味をも持つ。同時に、議論、論争における相手を論駁するための論理における拠り所、論拠、すなわち論理における位置としての場をも意味する」。つまりトポスとはあらゆる学の起点とも云える。その意味で論拠というすべての起点たる「場」を意味すると理解できるであろう⁽⁵¹⁾。

さらに池田は、上述訳書「トピカ」に付記した論考のなかで、トポスの形容詞に連なるトピコンの複数形としてのトピカについての当該原著における散逸的な議論の整序を試みている。

ここではこの原著「トピカ」全般の解題ともいえる論考を基軸にしつつ、「トピカ」本文に言及していくことにする。池田はアリストテレスの「弁論術」におけるトポスの定義により「それへと多くの弁論証明が帰着するところのもの」すなわち「ストイケイオン (Stoicheion) でありトポスである」とする。「ストイケイオン」とは「事物が第一にそれから構成され、かつその構成された事物に内在していて、もはや他のものへ分割されないもの」である（形而上学、第5巻第3章）とされるが、これとトポスが同一視されて論じられる。さらに同時に「ユークリッド幾何学における証明されえない前提にされるべきものがストイケイオン」であるとされる。トポスも「弁証的問題がそれを原理とし、それに基づいて証明がなさるところのもの」を意味する。「トポスは法則である限りにおいて、証明の決定的な契機をなすものであり、原理であり、多くの議論に通用する前提」とみなされる⁽⁵²⁾。

こうしたトポスについての理解をベースにして、池田はそれを5項目に整理して述べているが、このなかでわれわれの議論にとっては2と5が後述の論ともかかわり重要である。簡潔を期すためこのふたつの項目のみを取り上げる。(2)一つのトポスは同一種類の多くの弁証的問題に適用される。さらに(5)法則的部分にのみ着目するというならば「存在するもののうち特定の類の物をではなく、いかなるものを主語としてであれ、ある主語についてある述語が述語様式の一つとして述語されるとき、述語されるものである限りにおいて満たすべき必須条件のことである。」⁽⁵³⁾

ここですべての議論の要諦となる論拠としてのトポスに関する論を念頭に置いたうえで前述してきたアリストテレスのいう「幸福」について再考すると、幸福とは人間存在の自我的領域における相互主体的関係性が、それを位置づけている論拠、ないしその全体を包み込む意味づけの場という全てを貫く論拠たる包摂軸によって守られながら存立を可とする状況である、と理解することができる。換言すると、人間の存在や行為に関係するトポスとは「幸福」という論拠によって、或いはそれを媒介にしながら、自我領域の相互性における各種各様の人間の存立・存在にかかわる論拠から志向性の持続によってさらに高揚していく、そのような場に他ならない。そこには、これまでも用いた単純化した図式的表現を用いるならば、自我から人格に至る段階的な間主観性構造が、さらには、垂直的な各段階性の段階に応じて横に広がる間主観的な構造がある。いうまでもなく全体的態様としてはそのように捉えられたとしても、実態は複雑に絡まり合う存立の様相を呈するのであるが。

こうしてわれわれは、論拠としてのまたそれが基軸的に作る場としてのトポス論的考察がわれわれの課題とする内容、すなわち間主観の関係性、その自我上の存立体と、そのさらなる高揚作用である人格上の存立状況の相互性を本質的に把握するために、自我及び人格という両者の再確認作業を進めることができる段階に達した。上述してきた幸福論をさらに現代における「福祉論」に置きかえて必要に応じて参照しながら論述してゆくことにしよう。

狭義から広義に至る社会福祉における人間の生活問題へのアプローチには、そのパーソナルな関係性（個的及び集团的）に帰着する事柄を閉じた形で問うのみならず、広く地域的に、かつまた物理的環境との相互性がもたらす問題状況、制度的環境がもたらす問題状況、そのほか文化・教育環境、経済環境上の事柄等、諸関係性のなかにおける問題群を対象にして、広く問題を取り巻き、それを包み込む「場」が問われねばならない。このように生活問題対応的な福祉論上の場を問う時に、この問題状況の発生因子という形で存在する過去の産物への対応から、志向状況を経て、「賢慮」の作用による幸福への道程が、築かれねばならない。そうした場の解明のためには、如何なる問題状況の場であってもそこに通底している存在の状況が問われ、それを方向づける志向性の流れと、その志向性と個的かつ集团的な存在（その環境状況を含み）がどのような関係性のもとに置かれているかが問われねばならない。また、例えば物理的環境としての関係の基底性がある場合、それが人間にとって如何にして基底性であるのかを問うためにも、人間の意識に還元して問いを深めることが求められる。また、それが制度的な基底性を持つ場合も同様である。このように現象学の本質還元の方途に基づいて思考を進めるとき、人間の個的、集团的関係性とその内部的かつそれを取り巻く各様の基底的な問いのもとに置かれ、それが意識に還元されることになる。

このように社会福祉における生活問題の克服過程を問題とする道程においては、その基底的な場が、人間の意識に還元され、総合化ないし関係づけられ人間学的に総合化されていくことが求められるのである。われわれは、この様な道程を経て見出される基底的な場を、別稿に於いて、その個

的意識の底流に在るものとして、自他未分化の体験流（シェーラー，M.），或いは，その近似的表現ともいえる「生の存在^{なま}」ないし「肉の存在」（メルロ＝ポンティ，M.）として把握した。

この体験流ないし存在性のもとで，人間存在が個として集団として存在し，さらに存在の特性を内的発揚性のなかに形作りながらその特性に応じて，個ないし集団的な分化状況がさらに進んでいくことになる。またその分化のプロセスのなかでは，絶えず滞りや個や集団の間における断絶を生じることをも前提的に予期しておかねばならない。

その滞りや断絶が内的・外的な生活問題となることもあれば，生活問題故に滞りや断絶が発生することもあるであろう。個および社会関係上の諸事項を原因として問題状況がもたらされるときに，それが（社会的）生活ニーズの不充足や不調整という形での全般的な福祉問題状況の生起となる。それに対する問題解決的，支援的かつまた調整的な働きかけが福祉問題を克服していくプロセスである。そのようなプロセス認識に基づき思考を続けるならば，その問題性の存在故の生活閉塞状況をさまざまな関係性との開きへ向かって変容させる方途が問われる。存在の内なる志向性の「開き」によって前方志向性を可能にしていく。調整や充足を含む問題解決とはこのような関係性の開きという条件的な作動を前提にして実践されるのである。

このような作用が作動するまさに「場」を解明していくためには，より具体的例示のもとに，しかしこれまで述べてきた論理と整合化させながら人と人との関係性の間主観的状况把握とその展開を究明するとともに，それと密接不可分でありそれを限定する要因ないし諸条件，しかもその環境世界との関わり，最終的には世界との関わりを問うことが必須となる。この関わりの作用たる相互性が，状況としての場を構成する内容に他ならない。このように場の解明のためには，場そのものを作用上の位置づけの根源として把握するということとそれを相互性の保持状況として全体的総合的に把握するということを同時的に行うことが必須である。それを論拠という根源と存在の内なる志向性の作用状況，両者の同時的総合的把握として位置づけておく。

その究明においては，人間や社会さらに環境との「横の関係性」と，その関係性の個々が前方志向的に作用を実態化させていく，いわば「縦の関係性」の試行錯誤の探究が絶えず意識されねばならない。そこには横の間主観性と縦に構築されていく間主観性がある。そのような状況解明がなされねば，またその解明に依拠せねば，狭義から広義さらに生活問題対応から幸福への道といった福祉問題の解明から解決に到るときに不可欠とされる「個的にかつ全体的に対応する」という福祉における総合的対応としての支援的対応に近接していくことはできない⁽⁵⁴⁾。

この究極かつ絶対的な把握の完遂が困難であるのはいうまでもない，換言すると，空間的また時系列的な問題とその解決方策の完全掌握は不可能であるが，少なくともそのプロセスをたどる道筋を示す，そのために全体を通して作用状況を明らかにしていくことは可能である。そのプロセスにあって形作られていく生きるための諸条件の形成が生活問題の諸状況への対応，さらにその高度化としてわれわれがなし得ることであり，その限界状況を認知し，可能性へのあくなき探求を

なし続けることがわれわれのなし得るすべてである。たとえいかに科学的とされる方途がそこに用意されたとしても、この現時点での科学の限界を乗り越えてある程度は前進できたとしても、絶対の水準に達することは不可能であろう。むしろ不可能を知ったうえで、可能性を追求し続ける道が問題解決への道をより解決に近づけるというのが表現としては正しいであろう。その限りなき志向の連続が福祉問題の存在状況に課せられている。生活問題のなかにある人そのものの問題状況の解明が人の目に映じる部分をその範囲内において明らかにするための諸条件の発見につながり、対応の設定へと進む端緒となる。また目に映じることのない側面に、同時的に引き続いて対応条件の探究のために分析的な努力を傾注していく。このことが人の生への意味上の質的変容に直結していく。さらに、それは量的な把握や対応が容易な領域にも変容をおよぼし、制度・政策的対応を生み出し充実させていくことにもつながっていく。

このように、この節での議論は、福祉上の理念、支援技術、さらに制度・政策にとって、前述のフッサール、シェーラー、メルロ＝ポンティらの基礎考察の議論内容との連続性を保持しながらアリストテレス流の場（トpos）として総合化され、さらに具体にとっても実り豊かな方向性を与えてくれるのである。

3 位相的間主観性論とトpos

前節に示した福祉的ないし生活問題対応的な道程をたどって人間の個別的あるいは集団的な生活ニーズに解決的に応答していくためには福祉問題のトpos論的解明、即ち、生活問題全体に作用を及ぼしている論拠たる中核軸とその作用展開の状況をニーズ即応という志向性のもとに見きわめる思索のさらなる遂行が求められる。

前述したように、作用展開の全体状況そのものを空間的また時系列的にさらにそれを越え出た段階はなおさらであるが、完全掌握することは不可能である。しかし、問題そのものを、それが包み込まれている全てたる「場」ないし「状況」として捉え、その構造や機能を把握し、さらに構造の根底的論脈とその志向を流れとして把握することを通じて場の状況解明をなすことは可能である。それをこの節では抽象から具体までを射程に入れて密度を高めて考察していこうとする。そのためには、問題そのものを、またそれを担う人そのものを、またその人が生きる環境たる状況自体をその相互作用の全体様相をも捉えながら知らねばならない。またその全体を包み込んでいる場たる「トpos」そのものが、すなわち包摂内容に全体的関係性を持つ様相の核となる本質そのものが、縦と横の関係性における基軸、しかも主体としての人間相互の関わり、間主観状況として把握されていくとともに、さらにはその作用連関のもとにある環境条件との関係解明をも伴いながら総合的全体性のもとで把握されねばならない。

それは前述の議論を反芻すると、「トpos状況」（核の所在状況）における一般性をもった拘束条件の考察とそれを特殊化する拘束条件として集約することができる。そこには、複雑に絡まる拘束条件と、それに包み込まれながら切り離せない関係を維持する主体さらにはその主体的存立の有

様を軸芯とする間主観的に存立する人間の相互性の全体情況が縦と横の関係性の下に総合的に在ることが見えてくる。

これを構造的な関係性の把握（具体的例示として）のために用いることを意図した「主語—述語関係」（この段階ではいささか唐突であるが次章において詳述している）として記述していくと、そうした包み込んでゆく広がりとは、述語的として、またその述語的展開のある部分の特殊化として個々の主語的存立があるということも見えてくるのである。この議論については西田幾多郎の論を引きつつ本稿の第7章で詳述される⁽⁵⁵⁾。

その主語的存立は自己限定の意識化、さらにその拡大深化という展開をたどるが、述語的展開と複雑に絡まり、自己存在をもその絡まりと密接不可分である場にあつて、さらに自己限定しながら、その有り様の生育・成長に伴う展開に応じて、自己統合性を獲得していく。それは、自我領域の統合性に発しながらも、条件性に応じた形で、可能性としての個的、社会的等の統合性を、同時に保持内在させている。

シェーラー、M. の論に沿いながらもその論をトポス論的に展開していくならば、人間存在の軸芯たる人格と人格性の行き着く「秘奥」的な統合性（シェーラーはこれを宗教性に即した人格性としている）にまで続く展開を潜在的に内在させているといえる。

ところで福祉の支援に即していうと、福祉問題を抱えるその個人に支援者として関わる或いは問題状況に直面している専門集団においても同様であるが、その対応において、上述した場を解明し、そこに可能な限りの科学的対応力を駆使して、問題離脱から良化の条件を探り、その条件設定をなし続けるとしても、その核心においては、自我上の対応を通じながらも、人が潜在的に保持しているその人の可能性への働きかけにおける条件を探るということになる。それはその人の個性的な「身体図式（メルロ＝ポンティ）」への働きかけから潜在的な「身体図式」への生育を求めた働きかけのプロセスをも含み、広がりを持って捉えることができる。さらにまたこの身体図式が人格的統合との接合を図ることができるまで志向的試みは支援対応として続き、その高揚の継続的展開も内在する。そうして、この身体図式の論にいわれる身体として世界と関わる個的な存在に発する場の全体的関係状況を知らしめるのである。現実の福祉対応においては、このような可能性に向かう条件整備・設定の高度化を伴う展開の連続という道標を見失うことなく、限界を意識しながらでざる限りの科学的対応を駆使していくのみである。強いて言えば、そこには、問題とそれを担う人ないし集団、及びその問題状況への解決的対応に直面する専門ワーカーとの相互連関という現実に発する試行錯誤を伴う志向的行為が在るのみであり、さらに換言すれば、問題の担い手とワーカーとが、それぞれに、また個としての生命の営みの相互的存立において、統合性に向かうという構造的な道標が在るのみであり、それを越えて垂直的に作用する指針に身をまかせる宗教的次元の議論をここで説いているのではない⁽⁵⁶⁾。

このニーズ対応的な営みの全てをわれわれは総括的に「^{なま}生の存在」からの本質への志向性として

位置づけることができる。さらにそのプロセスでは、総じてそこに生じる相互的關係性を、間主観的相互存在の連続を浮き彫りにしていくことになるのである。

以上に示唆する相互關係性のなかにおいては、いうまでもなく、問題情況のなかにある人、さらには集団、その地域環境、制度的環境等を状況内容とする場が存在している。相互的關係性の実質が、その場に影響を持つ「核」には集約されている。トボスとは、これまでも触れてきたように、この「核」それ自身といえる作用状況である。包摂状況を述語的と捉えるならば、トボスとは、福祉問題に直面する個々人が、個の内奥、集団性、および地域性等々のなかで抱く志向性を絶えず全体性の包括体として包み込む述語的情況の核である。上述したようにそれは作用状況であり、その全体は対象化され、把握されつくすことが可能な実態ではない。それは、そこに見えて存立しているものから発してはいても、見えてあるものは全体の一部でしかないという包括体を解明するための足取りのなかにあって、間主観的相互性を何らかの整合化へ導く可能性として現実の事象世界に存立可能性としてある「状況」とそれを核芯であるが故に全体的に關係性を持つという形で包み込む状況の「核」である⁽⁵⁷⁾。このトボスの展開情況とそこに働く核としてのトボスそのものの理解によって、人間存在の間主観性が、個的、集団的さらに社会的に整合性を持って明らかにされていく。

ここにトボスを想定（前提）し、解明することによって、単なる状況の整合化から離脱し、その整合的な存立体を基盤にしつつ前方志向性を保持していくことが可能になる。古代からの修辞学に言う「論点」ないしさらに究明の結果得られる「論拠」なくして問題解明と解決のため前方志向性の糸口は開かれていかないのである⁽⁵⁸⁾。

論点・論拠、それそのものの解明はいうに及ばず、その所在状況についての解明がなされねば問題としての事柄は明らかにされていかない。

論拠ないし論点は主体である人によってその意志的存立たる主語によって形作られるようであるが、しかしそれは、あるひとつの存在状況からの特殊化の試みであり、その存在そのものは述語的一般性によって包摂される、とも見ることができる。今、この段階において、われわれにとってはこの包摂的關係性が重要である。この包摂状況を相互性のもとに捉える思考を展開し、さらに議論の密度を高めて後章の議論へと進んでいくが、ここではこの議論を解き明かす糸口のみを示しておこう。

そのために倫理学からする幸福論と場に関する論とを総合化することの是非を問いながら、トボスないし場の理論における包摂論を人間学的に用いて包括的糸口を開くことにする。

まずトボスとは「論拠」によって作られてゆく状況としての「場」であり、それは述語的情況の核ともいえる。そうして、その核は、自我主体の志向性ないし（その意味での）意識そのものでもある。そこにある志向性とは、湧き出でる可能性であり、一定の枠づけは困難である。しかし、われわれは、これを「幸福への道」を前提にする福祉的倫理学のもとに位置づけてきたのである。それは本稿の副題とした「福祉的人間学の要諦における」という限定性にも表現されていた。これま

での議論は、その流れのもとにある。そこには、前述した議論を借りると「賢慮」による「最高善」に至る道に志向性の核たる方向性を置くことを意味する。これは、しかしこれまで度々論じてきたように、自我主体領域においては達成されない。それは、対象化されない人格主体によって、その統合化によって作用継続してゆくことができる。その包摂がそこでは絶えず前提されてゆくことになるのである。このわれわれのトポス（場）の状況論をさらに解明してゆくことにする。

その解明の糸口は、あくまでも抽象理論の世界においてはあがあるが原理的に掘り下げると、第I部のなかにも用語として散りばめておいた位相理論と表現できる幾何学において展開されてきた理論的領域との関連のもとに論ずることができる。

この理論的展開により、あくまでも捉え難い世界、見えない世界がその形姿を幾何学的に理論上捉えうることになり、捉えられない形而上の世界が、内容においてばかりではなく、その様相においても「かくある」ということが幾何学的にイメージできるようになる。このようにして目には映じなかったその存在が確実に存立しようということが理解されるようになる。すなわち、上に「そこに見えて存立しているものから発してはいても、見えてあるものは全体の一部でしかない」と述べた包括体解明の足取りのなかにあって、間主観における相互性を何らかの整合化へ導く可能性として取り上げることができる。すなわち現実の事象世界に存立可能性としてある『状況』とそれを核心であるが故に全体的に関係性を持つという形で包み込む状況の『核』として示したトポスないしトポス状況が、この位相理論によって作用状況として把握できる。

あくまでトポス論の位相論的側面に関する糸口について概要を提示するに過ぎないが、この章の最後に「位相幾何学（トポロジー）と位相論とは」、という問いに答えて、上述の議論に関連させて短く付記しておく⁽⁵⁹⁾。

英語で topology（トポロジー）とされる位相幾何学は、数学のあらゆる分野に応用されて現代に至っている。「ユークリッド幾何学が紀元前に存立していたことに顧みると、オイラー（1707-1789）やポアンカレ（1854-1912）等の働きによって形作られたといえる位相幾何学（トポロジー）は、新しい数学の領域であり、また位相論も新しい思想の領野である」、といえる。そうして「20世紀に独り立ち」したとされる。それでは新しいとはいえ、培われてきた位相論領域に通底している思想的基本概念はどのように捉えられるのであろうか。上述のオイラーは、「球面と同相な表面を持ち、各部分面が円と同相なあらゆる多面体について関係式 $V - S + F = 2$ が成り立つ（多面体の頂点の数を V で、辺の数を S で、面の数を F で表す）」ということを発見した。これをオイラーの定理という。こうした内容を代表例に多くの展開が図られている⁽⁶⁰⁾。位相理論を意味するトポロジーの名称はギリシャ語のトポス（τόπος）とロゴス（λόγος）の合成語として現在に至った言葉であると理解することができる。いうなれば「場」の「論理構成、ないし学問」として理解できるであろう。そのトポロジーという用語は、現在の位相幾何学の理論に照してみると、「図形の形や相互の配置の性質を研究する幾何の分野」ということになる。その特性を集約してシュルビンスキー、W. は「一対一の

写像のどちらからの写像も連続となる変形をする時に無くならないような性質」に関する学問とする。事柄が連続することを基本軸とする概念である、といえる。その連続性の概念はいうまでもなく解析学にも内包されているが、それを上回り、トポロジーにおいては連続性がさらに強く基軸概念として保持されているのである⁽⁶¹⁾。

このトポロジーという用語の言語内包的な特性はわれわれのこれまでの思想的発意の根底に限りない可能性を与えてくれる。メルロ＝ポンティにいわれるまでもなくこのトポロジー的性質の存在はわれわれの世界把握とその作用展開の態様把握に根源解明的な視座を開いてくれる⁽⁶²⁾。

上述してきたトポスという人間や世界存在の核心に関する思想ないし論拠に関する思想、またさらにその状況の存立としての場の理論とは、ここに紐解きを始めた「連続思想としてのトポロジー」が指し示す性質に依拠することのできる論理展開であるということができる。

かくして見えない世界と見える世界、対象化可能な世界と対象化が不可能な世界、こうした相反すると思われる世界の同時存在のみならず、その連続性を確実に念頭に置きその両者が論拠において連続していることを仮説的前提にして論じてきたこれまでのわれわれの議論は、示してきた各種の論拠とともに、それを数理論的にみるときに、まさにこのような位相的把握方途、すなわち連続の世界観に立脚しているといえるのである。

これまで議論が、位相論の世界観、ないし連続の世界観を前提にすることによって成立する理論世界であることをこの位相幾何学の理論は際立たせ、その立証可能性を一層明瞭にしてくれる。そうした議論は形而上学的想念の世界として現代の科学優勢の世界においては、排されることが多いのであるが、上述のわれわれの議論においては、その形而上学的世界を同時的に含みつつ進行する、まさしく見えない世界と見える対象化の世界が同時進行的に存立することによってしか成り立ちえない人間とその福祉の問題状況への対応の営みが課題であった。そこにおける非連続としか把握されなかった状況が連続しているとして、それが理論的にも可とされる状況克服の営みは、トポス及びトポス状況への視座、その直視、そうしてそこにある位相世界の解明、そうした論理の深化という方途によってしか、現在のところ超克への道はないように思われる。それは確実にある道でありながら、これまでは二元的としてしかとらえられなかった。しかし、その方途的かつ論理的抽象化の次元ではあっても、確実に示しうる志向性と解決の道筋の把握とが、二元的と思われた思考のひとつの段階の乗り越えの次段階を見事に示してくれる。通底や通徹というかつての表現がその方向性としてパースペクティブや志向性としてしか示しえなかった対象化不可能な彼岸領域と、対象化可能な見える領域との連続を位相的思想は明瞭にしてくれる、あるいはその可能性を与えてくれるのである⁽⁶³⁾。

こうしたことの意味を再度確認しておく。抽象化された現時点の表現、概括的包括性のなかで表現するのみにとどめておくが、現理論段階における位相性ないしトポロジーの論理的連続性のなかで、われわれは人知の一定の枠づけのなかで断絶ないし矛盾的存立としか思えない状況が実は彼岸

的ながらも連続性を有するという意味で一体性を保持していることを見出していくことができるのである。この抽象段階の論理は、次章、さらに第Ⅲ部の福祉的現実の具体的方法的解明をしていくなかで、例えばエンパワー、ストレングス、リカバー等の論の展開を通じてさらに明瞭にされる。

こうした議論を念頭に置き、アリストテレスの幸福論から場の理論（アリストテレスのトポス論）を拠り所にして、さらに近年のトポロジー論の展開にいう「連続する基底」を明確に把握し、その本質動向に基づく福祉論を見極めようとするなかで、第Ⅱ部(2)として福祉の場に関わる各領域とその展開をさらに多岐にわたり深め究明していくことにしよう。

注

- (1) 飯島宗享・小倉志祥・吉沢伝三郎編「シェーラー著作集2」,「倫理学における形式主義と実質的価値倫理学 中」白水社,2002年における「幸福主義の問題」の議論を参照。
- (2) 同書「著作集2」287-288。
- (3) 同書289-290。
- (4) 同書291-295頁。
- (5) 同書297-298頁。
- (6) 牛津信忠著「社会福祉における場の究明—共感的共同からトポスへ至る現象学的考察」丸善ブラネット2012年,125-126頁。
- (7) 牛津信忠「共感的共同の現象性と基底について—福祉的实践の場についての間主観性的考察」聖学院大学論叢,第22号,第2号,2010年。
- (8) 同論文「共感的共同の現象性と基底について」,226頁。
- (9) 牛津信忠「社会福祉における相互的人格主義I」Kumi出版,2008年,56頁。Davidson, Donald, "Subjective, Intersubjective, Objective", Oxford University press, 2001, p. 83.
- (10) Diamond, Nicola and Marrone, Mario, "Attachment and intersubjectivity", Whuee Publishers, 2003, Forwad p. vii & p. 1.
- (11) ルイベン, W. 著, 菊川忠夫・丸山敦子訳「現象学と人間の回復」イザラ書房, 1978年, 24-26頁。
- (12) 同書, 「現象学と人間の回復」32-33頁。
- (13) 同書, 33-34頁。
- (14) 同書, 36-37ページ。
- (15) メルロ＝ポンティ著, 木本元・滝浦静雄・竹内芳郎訳「人間の科学と現象学」みすず書房, 2001年, 57頁。
- (16) 同書, 「人間の科学と現象学」58-59頁。
- (17) 同書, 67頁。
- (18) 同書, 142
- (19) シェーラーの論の形而上学的側面として批判される部分に対して, 上述の議論はその克服への示唆の一部として受けとめることができる。
- (20) 榊原哲也著, 「フッサール現象学の生成」, 東京大学出版会, 2009年, 106, 339頁。
- (21) フッサール, E. 浜化辰二・山口一郎監訳「間主観性の現象学—その方法」筑摩学芸文庫2012年, 153頁。
- (22) 同書, 「間主観性の現象学」154-155頁。
- (23) 同書, 155-157頁。
- (24) 同書, 157-160頁。
- (25) 同書, 162頁。

- (26) 同書, 163-165 頁。
- (27) op. cit. “Attachment and Intersubjectivity”, pp 18-19
- (28) 鷺田清一「メルロポンティー可逆性」講談社, 2003 年, 146 頁。メルロ＝ポンティ 著 滝浦静雄・木田元訳「世界の散文」みすず書房, 1979, 38 頁参照。
- (29) 鷺田清一著「メルロポンティ」231-232 頁。
- (30) 同書, 286-287 頁。
- (31) 前掲, 牛津信忠著「社会福祉における場の究明—共感的共同からトポスへ至る現象学的考察」丸善プラネット, 2012 年, 75-77 頁。
- (32) Hunter, Lynette, “Toward a Definition of Topos”, Macmillan, 1991,
- (33) アリストテレス著, 高田三郎訳「ニコマコス倫理学 (Ethics Nicomachea)」河出書房新社 (世界の大思想), 1969 年, 19 頁。
- (34) 同訳書, 26 頁。
- (35) 同書, 35 頁。
- (36) 同書, 38-39 頁。
- (37) 同書, 223-224 頁
- (38) 同書, 226-227 頁。
- (39) 同書, 229-232 頁。
- (40) 同書, 17-18 頁。
- (41) ロイド, G.E.R. 著, 川田殖訳「アリストテレス—その思想の成長と構造」みすず書房, 1998 年, 182-183 頁 (ニコマコス第一巻7章に即して)
 さらにアリストテレスのこうした見解の包括性を浮き彫りにする。そこでは幸福が完全性へ近づくためという前提のもとで問われる「美や健康」といった諸条件, 「富や財産」の必要性についても言及されている。これらは, 幸福であるための必要前提的な外的条件であり, アリストテレスにはこれらにも目を向けている現実適合性が, そうした包括的な視座が顕著にみられる, としている。しかし, 原点に帰ると幸福それ自体の実質はプシュケーの活動であり, 人間の努力の結果に基づき獲得されていくとされる。あくまで実質においてはプシュケーの活動が基軸となる。それが「最善, 最上かつ最も快適」な状態たる幸福をもたらす, とされているのである。ロイド, G.E.R. 著, 川田殖訳「アリストテレス—その思想の成長と構造」184-185 頁。このようにロイド教授の理解においても, アリストテレスのいう幸福とは人間的善の機能展開によって生じていく。そして人間的善, それを位置づける基盤たる「徳性ないし卓越性に即したプシュケーの活動」に立ち帰らねばならない, とする本質回帰が教授においても強調される。このいわば倫理的卓越性は, 「習慣づけから生じる」とする。アリストテレスは, この卓越性は自然的本性から受け入れられるというのであるが, そのためには, それが放置されることなく特性に即した実践をすることによって徳性そのものを獲得していけるということが重要である。それは習慣によって形成される選択に関する性格性による, とされる。同書, 川田殖訳「アリストテレス—その思想の成長と構造」185-186 頁。
- (42) 同書, 187-189 頁。
- (43) 同書, 189-191。
- (44) 酒井潔著「自我の哲学史」講談社現代新書, 2005 年, 232 頁。
- (45) 同書, 232-233 頁。
- (46) 同書, 234-236 頁。
- (47) 前掲, 牛津信忠著「社会福祉における場の究明」84-85 頁。
- (48) 上掲ロイド, G.E.R. 著, 川田殖訳「アリストテレス」173 頁。
- (49) アリストテレス「自然学」第4巻 [場所と時間について] (田中美知太郎編『アリストテレス』, 世界古典文学全集 16, 筑摩書房刊所収, アリストテレス「自然学」第四巻森進一訳, 1966 年) のなかで, 「場所 (トポス)」は次のように捉えられている。1) 「場所」は, それがその場所となっている,

その物体を包むものである。2)「場所」は(それが包んでいる)ものの一部分ではない。3)物の直接の「場所」は、物よりも小さくも、より大きくもない。4)「場所」は、それぞれの物から取り残される、それから分離している。5)「場所」は上と下を持つ。物体は、固有の場所に運ばれ、その中に留まる。(訳書380)さらに「場所とは何か」と直接的な問いを發し、それは「包まれるものの形相ではなく、質料でもない、また包むものの内側の面との間にある[拡がり]でもない。それは包むものの面そのもの『包む物体の境面』とされる。(訳書382)。このような場所の捉え方には、十分理解されえない諸点も残存しているが、包摂の面的側面であるとともに、そのような作用の実際と理解できるであろう。これはあくまで自然学のなかにおける場所の把握であるが、本文中に取り上げるトピカ論というトポスの理解を重ね合わせて理解することにより「場所」はさらに本質に近づいて捉えることが可能になる。

- 50) アリストテレス著、池田康男訳「トピカ」京都大学学術出版会、西洋古典叢書所収、2007年。
- 51) 同書、「トピカ」174頁。
- 52) 同書、412-413頁。
- 53) 同書、414頁。
- 54) 前掲書、「社会福祉における場の究明」101頁。
- 55) 第Ⅱ部 自我と人格のトポスへ至る道程(2)の7章として掲載。
- 56) 上掲書、「社会福祉における場の究明」102-103頁
- 57) 同書、103-104頁。
- 58) 同書、120-121頁。
- 59) Johnstone, P. T., "Topos theory", Academic Press, 1977. はトポスに関する二つの数学的展開の明示から説きながら、その議論を Grothendieck Topology の展開へと集約させていく。その議論は Cohomology (相互位相合同) のフレームワークの提示へとつながっていく。この考察については後述の位相論の議論において再度取り上げて詳述する。
- 60) ボルチャンスキー、エフレモヴィッチ共著、山崎昇・松野武訳「トポロジー入門」東京図書株式会社1971年、9頁、26-29頁。さらにシェルビンスキー、W. 著、熊谷隆康著「集合と位相」東京図書、1969年、70-71頁。
- 61) 上掲同書、「トポロジー入門」p 9、さらに上掲「集合と位相」、70頁。
- 62) メルロ＝ポンティは、彼の遺稿集ともいえる「見えるものと見えないもの」などにおいて、位相世界について本質把握にかかわらしめて数多く記述している。Maurice Merleau-Ponty, "Le Visible et L'invisible" suivi de notes de travail, Editions, 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頁等。
- 63) われわれは、実証科学の現段階においては、見ることができる形而上の世界から目で捉えることのできない形而上の世界を仰ぎ見るのみであるが、その両者は位相論的に捉えるときに一体化しているあるいは連続している世界であると表現可能な状況に近接していく。そこに捉えられる世界は、形而下の世界においては一面的にしか捉えきれないが、生きられてはじめて姿を現わす部分とともに、前方の統合性の永遠性のもとにあつて、さらに「対象化不可」、「目に映じることがない」、しかし連続しているという部分とが存続していくと理解されよう。

Phenomenological reconsideration from Ego theory to Personal-identity theory

— Enhancement consideration in the hinge of views of social welfare humanity —

Nobutada USHIZU

Abstract

Through a whole description of part II, we reconsider the theoretical bases of subject theory from the viewpoint of welfare humanics. For that purpose, I consider the real intention of intersubjectivity theory first. I determine the mutual foundation (durch) between personal subjects to be the real intention of intersubjectivity by resolving the reciprocity in relation with the invisible and hidden situations in the reality of a welfare domain. In consideration of the situation called the mutual Durch, while we specify Scheler's subject theory, we explore the way by which we develop a theoretical possibility of overthrowing dualism or inconsistent identity through the introduction of topos theory, which is related to topological considerations. In the development of the argument, we provide a viewpoint of the process of ego and personality towards topos especially, and describe the "topos" in human relationships as mutual inclusion between one subject and another subject, and, furthermore, topological relations. Topology means just the pursuit of the logos of topos, as the word itself shows. Next, we argue for the development and continuation of intentional consciousness over the present condition. We just refer to Aristotle's topos theory in the deployment of this argument. Furthermore, we relate the happiness theory of Aristotle with his topos theory, cf. Aristotle's Ethics. We make a point of suggestion from this argument, and suggest that topos theory (place theory) becomes a key or a prototype theory for explaining topological reality. In addition, we take up 'the theory of the place' of Kitarou Nishida on the basis of its relevance to topos theory in phenomena, and consider the suggestion from the human view of Nishida's. Moreover, we observe the explanation about the topological nature by Nitta and the possibility of place or topos theory as development of Nishida's argument. It is explained that, based on such fundamental consideration, the detailed explanation of arguments of Scheler and Merleau Ponty which constitute support for the justification of the content of our argument. We make clear an awareness of the issues of the construction of the reciprocity of personality subject and an ego subject, and through doing so, we explore the way to the upsurge of relationship through the interpenetration of personality and ego domain, and observe and position primal

human intentionality.

Key words; ego subject, personal subject, mutual inclusion, intensionality, intersubjectivity, Topos, Topology.