

Title	マックス・シェラーの共感論 : ケアの哲学のために
Author(s)	紀平, 知樹
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 32 P.55-P.68
Issue Date	1998-12
Text Version	publisher
URL	<a href="http://hdl.handle.net/11094/6225">http://hdl.handle.net/11094/6225</a>
DOI	
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

# マックス・シェーラーの共感論

— ケアの哲学のために —

紀平知樹

## 一 序 論

「われわれはわれわれにとって未知である」とはニーチエの有名な言葉である。それでは、我々は、われわれ以外のものについてはよく知っているのであろうか。例えば他者について。人間についての学問、例えば心理学や生理学や社会学などがある。しかしそのような学問において確立された人間像をつなぎ合わせてみたところで、一個人が出来る上がるわけではない。むしろ人間とは、まず最初は一つの全体として現れてくるのではないであろうか。また人間とは合理的な、あるいは理性的な把握を逃れたところにその本質を持つような存在ではないのだろうか。我々がここでとりあげるマックス・シェーラーはそのように人間を捉えていた。彼は西洋の伝統である理性の優位に異を唱え感情の優位を説いた。そしてその中でも特に愛の働きを重視し、愛こそが他のあらゆる認識を導くものであると考えていた。

我々としてはこの小論において、愛の働きを中心にしたシェーラーの共感論の分析を通じて、我々はいかにして他者を知るのか、そして他者を知ることとはどのようなことなのか、ということ明らかにしたい。

## 二 他者知覚

シェーラーはまず最初に、これまでたびたび混同されてきた様々な現象から共感を区別することから始めている。我々もこの小論において明らかにすべき共感とはどのような現象かということ明らかにすることから始めたい。

さてシェーラーの区別する現象は、相互感得 (Miteinandergefühl)、共感 (Empfindung)、一体感 (Einsföhlung) の四つである。相互感得とは、ある二人の人間が「同一の価値態のみならず、この価値態に対する同じ情緒的活動をも感得し、相互に体験している」(VII,24) <sup>1)</sup> ような状態のことを指す。感情伝播とは「もっぱら感情状態相互の間にのみ生じ」(VII,26)、また「他者の喜びに関する知をそもそも前提しない」(ibid.) で生じるようなものである。そして一体感であるが、これは「単に他者の画定された感情過程が無意識に自己自身のものともみなされるだけでなく、他我が(彼の一切の基本的構えにおいて)他ならぬ自己自身の自我と同一視される限りにおいて、一つの極限の場合である」(VII,29)といわれる。

以上三つの現象に対して、シェーラーは共感 (Mitgefühl) を「共歎および共苦とよばれる過程、ないし、我々にとって他なる存在者の体験が『直接』理解されるようにみえ、しかも我々がそれに『参与する』ようなあの過程」(VII,17)と規定している。この定義から、共感とは、感情伝播とは異なり、他者のもつ体験を前提する。また一体感とも異なり、他者との「距離を前提」(VII,34)している。それゆえシェーラーの共感論は、我々とは異なる

が、等しい実在性をもった他者を前提しているのである。従つて、我々がシェーラーの共感を論ずる際、まず我々に他者がどのように与えられるのか、また共感という観点からは特に、「この他者としての他者」の感情をいかにして知ることができるのか、ということから明らかにせねばならない。

シェーラーは他者知覚の問題を論ずるに際して、これまでになされた試みが様々な問題を十分に区別することができず、またその問題の提示の順序も間違つており、それゆえ正しい解決を与えることができなかったと主張する。そして彼は正しい問題の区分と順序を示している。シェーラーはこれらの問題を列挙した後、類推論と感情移入論による他者知覚論を取り上げ、批判する。彼の他者知覚論を理解するために、我々はこの批判を確認しておく。

まず類推論に関して、これは「我々自身の表現運動と同質的な表現運動の知覚から出発して、他人における同質的な自我の働きへと推論していく」(VII,232) というものである。しかしながら類推を用いない動物や、生後まもない乳児においてもすでに他者に対する知覚が成立している、という事実をもつて反駁することができる。さらに「表現」とはむしろ人間が自分の外に所在する現存在をとらえる最初のもの」(VII,233) なのであつて、もしも自分の表現から他者の表現を類推するならば、そこにある表現は自分の自我の表現なのであつて、「他者の自我、他人の自我」(VII,234) の表現ではないのである。つまり類推論においては決して自分の外へと出ていくことはできないのである。

次にリップスによつて代表される感情移入論に対して。シェーラーによれば、この感情移入理論においてはまず、他者の実在を確認する感情移入と美意識的な内容の感情移入との区別がつかないとする。というのもこの理論には、何に基づいて感情移入が生じるかということに関して言及がなされていないからである。確かにこの理論は、

何らかの運動を表現運動とみなし、それに基づいて感情移入が生じると述べるのだが、その運動が表現運動であるということとは、この理論の「仮定の根拠ではなく、結果」(VII,235)なのである。さらにこの理論によれば、我々は、何らかの知覚に対して、まず我々の生命感情を移入し、そして次に我々の自我の感情移入を行うことになるのである、それではやはり類推論と同じように、その結果そこに提示されるものは、自分の自我なのであり、決して他人の自我ではない。それを他人の自我であるとみなすのは専ら錯覚によるのであるとシェーラーは主張する。

以上のように、両理論とも決して他我を捉えているのではなく、結局は自分の自我を捉えているにすぎないということが明らかになった。両理論がこのような結果に陥ってしまったのは、それらが出発点としてとっている二つの前提によるものである。その二つの出発点とは、(1)我々には「さしあたり」もっぱら自分の自我のみが与えられているのか、(2)ある他人によつて我々に「さしあたり」与えられているものは何か。それは彼の身体の現出、その変化や運動等々のみであり、この所与性に基づけられて、何らかの仕方で彼の生氣化に対する、また他我の實在に関する仮定が生まれる、というものである。この二つの前提は自明なものにみえるかもしれないが、ここに重大な誤りがある。まず第一の前提に関して。我々が「体験の實在的基体」(VII,239)を前提するなら、一切の感情はそれに帰属する、と述べることはできるが、それは明らかに同義反復なのである。

それでは我々はいかにして他者としての他者にまで到達することができるのであろうか。そのことに関してシェーラーは次のような例を挙げている。例えば中世の哲学者達が自分の思想を主張する際にその思想をアリストテレスの中に読み込む。また我々が読んだものや伝達されたものに対して「無意識の追想」(Ibid.)を行っている場合

「他人の思想が他人の思想としてではなく、我々の思想として与えられる」(ibid.)ということもある。また、何か小説や詩を読んでいる場合、ある文章に出会い、まさにこれこそが今の自分の気持ちを表す表現である、ということもあるであろう。このような表現の場合、確かにそれを書いたのは他者なのであり、他者の表現なのであるが、しかしまた確かにその表現は自分の表現でもあるということもいえる。このような例から、シェーラーは「自我Ⅱ」汝に関しては無記の (indifferent) ある体験流が「さしあたり」そこに流れている」(VII,240)と結論する。そしてこの流れは自他を区別せず、それら相互を含んだかたちであり、その後徐々に自他へと分岐していくのである。従って、先の第一の前提に関して、現象学的にみれば、さしあたり与えられるものは、自分の自我ではなく、自他未分の体験流であるということである。

次に第二の前提の分析に移らねばならない。ここで重要なことは、我々にまずもって与えられるものは、「感性的感覚の複合体」(VII,254)ではなく、「一つのまとまりを持った全体性」(VII,255)であるということである。例えば我々が何か思い違いをしていたとか、騙されているのではないかと思ひ、相手の目を見つめるような場合、我々は単に相手の目を見ているだけではなく、「彼がわたしを見つめていること」(ibid.)や「彼がわたしを見つめていることを私によってみられているという事実をあたかも避けようとして、私を見つめている」(ibid.)ことまでもみているのである。従って、我々に与えられるものは、単なる物体としての身体やその運動などではなく、表現なのである。そのことによつて「人間と人間との交通の原基形態」<sup>②</sup>が可能になるのである。以上で二つの自明だとみなされていた前提がどちらも正しくはないということが明らかになり、またシェーラーの他者知覚論の要点も明らかになったと思われる。つまり我々にさしあたり与えられるものは、自他未分の体験流であり、それゆえ

我々は自我の枠を越えることが可能であるということ、さらに他者の身体は一つの全体として、また一つの表現として与えられる<sup>③</sup>ということ。

しかしこのシェーラーの結論は重大な難問を孕んでいるように思われる。最初にあげた共感の定義からすれば、自他の差異が前提されねばならないが、これまでに明らかにしたところでは、自他の差異ではなく、むしろ自我未分の体験流がこの共感を支えている。というのも我々が自我の枠を越えていくことが可能になるのは、「さしあたり」与えられた自我未分の体験流によるからである。この自我未分という状態は、共感というよりも、一体感と呼ぶほうが適切であろう。そうであるならば、我々は、またシェーラーも、未だ他者との距離を前提とした「共感」についてはなにも論じてないことになるのではないであろうか。

自他の差異を前提とすること、それは自分と他人が別々の個体であるということである。ショーペンハウアーは個体化の原理を空間と時間に求めたが、シェーラーはそれを批判して、個体化は人格によって生じるという。つまり人格は「その作用の実質や作用の内容および対象によって、あるいは体験の記憶『連関』、その他の時間的『連関』によって個体化されるものでもない。そうではなくて、体験流の持つこれらすべての内実や連関は、この連関が帰属するそれ自身のうちで個体化された当の諸人格が、その相存在において異なっているという事実によって、すでに異なったもの」(VII, 86)なのである。従って、我々があの差異を前提とした共感を考察するためには、「さしあたり」与えられた自我未分の体験流ではなく、その後それぞれに分岐していった諸人格間の交流を考えなければならぬのである。

### 三 精神（人格）と生命（自我）

以上で明らかになった問題を考えるために、我々はシェーラーの人間に関する三元論的な見解を検討しなければならない。シェーラーは、『宇宙における人間の地位』（以下『宇宙』と略記）において、「人間とは何か？」という問に解答を与えようとしており、これがその三元論的見解と密接に結びついている。

さてシェーラーは『宇宙』において生物の段階秩序というものを考えている。それには四段階あり、そして彼は、それぞれの段階における本質形式を提示している。

第一の段階においては、まだ感情と衝動は区別されておらず、対象をもたず、単なる快と苦という二つの状態性があるだけである。第二段階としては本能があげられている。第三段階の形式としては連合的記憶があげられる。これはいわば条件反射とよばれるものである。第四の段階として、実践的知能があげられる。

さて動物にも知能が認められるならば、動物と人間の差異は知能の程度差ということになるのだろうか。彼は、人間と動物をわけるのは、知能ではなく、精神であるという。これまでみてきた四段階の生物は、世界繫縛的であるが、精神的存在である人間は、「世界開放的」である。これこそが人間とその他の生物を分け、人間をその特殊地位にまで押し上げる原理なのである。我々を他の動物から分け、その特殊地位につけている精神の力によって、我々は世界を有することができるのである。つまり「人間において初めて、対象的環境世界と自己 $\parallel$ 自身の $\parallel$ 体験とが分離」(IX,99)するのである。それに反して「動物は決して対象を持たない」(IX,34)のである。

このような精神と生命との区別は、『同情の本質と諸形式』と同時期に執筆された『倫理学における形式主義と



『実質的価値倫理学』においては人格と自我との区別として示されていた。人格と自我の差異は何かというと、人格は、決して我々に対象として与えられることはないのであるが、自我は対象として与えられるとシェーラーは主張する。つまり人格とは「共同 $\parallel$ 遂行（共同 $\parallel$ 思惟、共同 $\parallel$ 意欲、共同 $\parallel$ 感得、追 $\parallel$ 思惟、追 $\parallel$ 感得など）を通してのみ、存在に参与しうる存在」(IX, 219) なのであり、自我とは心理学において対象とされるようなものなのである。またこの二つの極から発せられる志向性においても、その極の違いにより区別されねばならない。人格から発せられるものをシェーラーは作用とよび、他方自我から発せられるものを機能とよぶ。この区別をさらに愛と共感の相違に即して明らかにしておく。

まず、愛の特徴について。第一に愛とはそれ自身一つの価値に関係するものである。そして第二に愛とは感得することではなく、一つの作用であり、また運動でもあるということである。この作用という語をシェーラーは人格に結びつけている。また愛とは自発的作用である。それに対して共感とは、価値盲目的であり、また感得することであり、それをシェーラーは機能と名づけている。そしてまた愛とは逆に共感とは反応作用であるとする。愛は運動であるといわれたが、それは、ある価値からより高い価値へとむかつて動く運動である。しかし愛のこのような運動にとって、高い価値と低い価値が与えられている必要はない。つまり愛とは選択ではないし、また利害関係によつて規定されるようなものでもない。我々にある対象が与えられ、愛がそれに向かうなら、我々はその対象に対し価値を見いだしていることになるが、その対象に対する愛が深まれば、その時にその対象の持つさらに高い価値を愛は発見させるのである。それをシェーラーは愛の創造的意義とよぶ。例えば我々がある人格に対して愛を向ける場合、愛が深まれば深まるほど我々はその人格を深く知ることになるし、またその人格の持つさらに高い価値を

も見いだしていくことになるのである。

さて、共感がそもそも自他の差異、あるいは距離を前提としたものであるなら、その理論は共感という機能よりもむしろ絶対的に個別的である人格から発せられる愛という作用を究明しなければならない。シェーラーは人格は参与 (Teilnahme) によってのみ他の人格を了解することができると述べている、この参与こそ彼が愛とよぶところのものである。

それでは我々はいかにして参与によって他者を理解することができるのか、これを明らかにせねばならない。シェーラーによると、知るということは全体と部分という二つの存在形式を前提とする存在関係であるとされ、それは「ある存在者が他の存在者の相存在に関与 (Teilhaben) する関係である」(IX, 111) とされる。この他者の相存在は、我々によって関与されたからといって何ら変化を蒙ることはないのであるが、しかし関与するという作用によってその相存在は「志向的存在者」となるのである。志向的存在となるということは、それが一つの意味として与えられるということである。それゆえ、その存在者は、なんらかのある表現として与えられるということでもある。シェーラーの他者知覚論でこれまで自明なものとされてきた二つの前提の二つ目を分析していき、我々にとって与えられるのはある表現であるということが明らかになったが、それはこのような意味で表現として与えられるのである。もしそうでなければその存在は我々の知識とはなんの関わりもなく「外部に、その彼方に」(ibid.) あるのである。この関与を導く作用こそが「自己自身と自己自身の存在とを超越する」(IX, 112) 参与なのである。次にここで語られている事態について詳しく見ていくことにする。まず志向的存在者について。現象学においては意識とは常に何かについての意識であるとされる。そしてこの意識の特性が志向性といわれる。この特性によつ

て我々が何かを意識するという場合、それはその対象そのものというよりはむしろその対象をある意味として捉えているのである。それゆえある対象は、一つの意味をあらわす表現としての役割を果たしているのである。<sup>(4)</sup>このことをシェーラーは他者の眼差しを見るところに即して解明していたのである。

以上のようにシェーラーは愛と共感とを鋭く区別しているのであるが、それら二つは全く関係がないわけではない。シェーラーによると「我々の愛の程度と深さに従つてのみ我々は共感する」(VII,243)のである。つまり「愛の作用は、その波及する範囲を通してはじめて、共感が可能となる領域を限定する」(VII,244)のである。

しかしまた逆に、共感が愛を基づけるということもいえる。というのも、我々が他の人格に参与する場合、まず我々はその人格を志向的存在として捉えているのであり、それは一つの表現、一つの意味であるからであつて、それは未だ自他未分の体験流においてなされていることであるからである。そこでシェーラーは基づける法則というものもを提示している。その順序としては、(1) 一体感、(2) 追感得、(3) 共感、(4) 人間愛、(5) 無宇宙論的愛。それゆえ、確かに愛と、一体感としての共感とは区別されるべきではあるが、しかしこの法則から考えるならば、全く切り離して考えられるものでもない。ここにシェーラーの論述の揺れ、あるいは動揺が生じる原因があるのである。

#### 四 ケアの基盤として

以上シェーラーの共感理論について論じてきたわけであるが、次にここでは現在、哲学においても注目されるようになってきたケアとの関連において考察してみたい。というのもケアとは自分と他者、あるいは他のものとの間

に生じるものであり、それは共感において論じられる範囲と重なるものであるからである。

今日特に看護の場面において、従来までのキュアに対しケアの重要性が説かれている。これはアメリカにおける患者の人格の尊重という主張から導かれてきたものと考えられる。しかしキュアとケアとを二つの異なったものとみなすべきではない。むしろキュアとは、生命に対するケアであると考えべきであろう。というのもシェーラーにおいても人格と自我、あるいは精神と生命という二項対立の図式が描かれていたが、しかしそれは「基づけ」によつて最終的には統一されるべきものである。またこの基づけの法則から明らかのように、人格への参与というものは、それより低次の一体感によつて基づけられるものである。しかしながら基づけられたものはそれ独自の価値を持つのであり、基づけているものに還元されることはできない。<sup>⑤</sup>

シェーラーは倫理的価値の位階を提示しており、それによると最も低い価値は感覚価値であり、その次に生命価値があり、次に精神価値、そして最も高い価値として聖価値があるとされている。ここで我々はシェーラーの共感論によるケアの理論への寄与の一つを明らかにすることができる。例えば、ある患者に対する治療の場合、その疾病が手術によつて回復するということは明らかにしているが、しかしそれによつて、日常生活には支障はないが、後遺症が残ることも明らかになっているとする。そしてその患者は、後遺症が残るということを嫌がり、手術を拒否したとしよう。その場合どちらを優先させるべきかという点、我々は人格的価値を優先させるべきであり、手術はすべきではないと主張することができるであろう。<sup>⑥</sup>

次にシェーラーによれば、我々が他者を捉えようとするならば、それは感情移入によつてではなく、参与によつてなされるべきであるということが明らかになった。ケアにおいても同様であつて、ケアする相手のためによかれ

と思つたことが、却つて相手を傷つけるということがある。これはケアする側が、自分しかみていない独我論的な態度でケアを行っているといえるであろう。ミルトン・メイヤロフのようにケアにおいてはその相手が「わたしとは別のものとして」認められることが必要なのである。しかしケアにとつてさらに重要なことは、このような差異を認めた上で、相手との同一性が求められるということである。そうでなければ相手の要求するものを理解できず、ケアが失敗に終わつてしまうからである。この点こそシェーラーの共感論が、ケアについて非常に示唆に富むところである。というのも彼の共感論においては他者との差異を前提としつつ、しかし共——遂行によつてその他者との同一化を可能にするからである。距離が全くなくなつてしまうような、いわば一体感ではケアは成立しないのであつて、ケアにはある程度の距離が必要なのである。

ケアにおいて他者は、「かけがえない価値を持つている」と感じられるのである、というのもケアにおける他者とは他の誰かではなく、ある特定の個別的な他者だからである。このこともシェーラーが、ある人格を知れば知るほどその人格は個別的になり、それだけかけがえないものになると述べていたことと重なり合う。<sup>⑧</sup>しかしここにケアにとつての非常な難問が隠されていることを指摘しなければならぬ。それはある人格を知れば知るほど、その人格について知ることができないところが現れてくるということである。なぜなら、ある人格を知れば知るほどのその人格の個性が浮かび上がってくるのであつて、それゆえ我々は絶対的な差異に直面し、また知りえない部分も浮かび上がるのである。例えば我々が初対面の人と出会い、徐々に友人になつていくという過程を考えてみよう。最初は同じ映画や小説が好きで話をするようになったとする。しかしながらつきあいが進むにつれ、同じ映画ではあれ、自分とは全く違つた部分に彼が興味を引かれており、自分にはそれが全く理解できないという場合が

ある。このようにして浮かび上がってくる私にとっては知りえない彼、これをシェーラーは秘奥人格と名付ける。ケアにとっての難問とは、ケアすればするほどケアする相手のことについて知りえないところが現れてくるという一種の逆説である。

しかし、知りえないということは専ら否定的のではなく、そのことによつて他者との距離感が確保されるといふ肯定面もある。また人格を深く理解すること、それは、我々の愛が他者へと深く入り込んでいくことであるわけであるが、同時に愛の運動によつて、他の人格を今ある価値よりもさらに高い価値へと押し上げていくことにもなるのである。

従来ケアの議論は、ケアの意義については論じていたが、<sup>10</sup>そもそもそれがなぜ可能なのかということについてはあまり言及されていなかったように思われる。しかし我々はシェーラーの共感論をみることによつて、他者をいかにして知ることができるか、そして他者を知り、他者に関わるということがどのようなことかということをいくらかは明らかにできたのではないだろうか。そういう意味でシェーラーの共感論は他者に参与することとして、ケアの基盤になっているといえるのではないだろうか。

## 注

(1) 本文中の(ローマ数字、アラビア数字)の表記は全て *Max Scheler Gesamte Werke* のものであり、それぞれ巻数とページ数を示す。

(2) 熊野純彦、「《共感》の現象学・序説 シェーラー他者理論に寄せて」、『現代思想』、15(7)、30—53

(3) しかし全体が与えられるということが、すぐさまその全てを隈無く知りうるということの意味するのではない。

- (4) 上記の二つについて Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer Verlag, 1980, 1 Unter., 5 Unter. を参照。
- (5) *vgl.*, *ibid.*, 3 Unter.
- (6) この問題は SOL と SOL のどちらを優先させるかという問題とも重なり合うものである。そして現在の趨勢から見れば、この主張は一般的なものであるといえるであろう。しかしシェラーの議論は、価値の序列という明快な判断基準を用意しているという点で、バイオエシックスでなされている議論よりも説得的であろう。しかし、この価値の序列がいかなるものに裏付けられているのかということに慎重に吟味する必要がある。本論においてはその問題について論じる余地はないので、稿を改め、価値錯誤との関連で論じてみたいと思う。
- (7) Milton Mayeroff, *On Caring*, Harper Perennial, 1990, P.7
- (8) *ibid.*, p.8
- (9) *vgl.* VII, 129
- (10) 例えば、シモーヌ・ローチは『アクト・オブ・ケアリング』（ゆみる出版、1996年）において「ケアリングは人間の存在様式である」（15頁）と述べている。また広井良典は『ケアを問い直す』（筑摩書房、1997年）において、「人間はケアする動物である」（13頁）と述べている。しかしそもそもそれがいかにして可能になっているか、ということについてはなにも言及されていない。またケアをそのように、人間にとって根本的な働きであると主張しているが、彼らはその肯定面しか述べておらず、否定面、つまり憎しみとしてのケア（配慮、気遣い）ということについては言及していない。

（大学院後期課程学生）