

「同情」の論理 — Max Scheler の視座 —

The Logic of Sympathy: Max Scheler's Viewpoint

田 中 剛
Tsuyoshi Tanaka

abstract

This paper deals with detailed phenomenological discussion of whether, specifically from Max Scheler's viewpoint, to what extent and how it is possible for us to acknowledge others as others and to regard ourselves as members of human communities and associations which are both said to be the result of the givenness of others in social acts. Focusing on the nature of sympathy, Max Scheler helps us to understand the intersubjective and "person-centered" structure of our communication. For example, four types of emotive experiences are the basic forms of sympathy: joint feelings, fellow feelings, emotive contagion and emotive identification. And each form has its own non-logical a priori that is distinct from the rational a priori, the latter one-sidedly having been regarded by Kant as the only a priori.

キーワード：価値・心情・共苦・愛・共感・人格

本論は、人間のもつ「情意的なもの」と倫理的な観点から見た「共感」が、契約原理に基づく現代の社会システムのなかでどのように機能し、根底においてどのようにこのシステム自体を支えているのか、という問いに対する答えを探る試みです。しかし、あまりにも広範な問題なので、副題にも掲げましたが、ドイツの価値倫理学的人間学の泰斗 Max Scheler (1874-1928) が展開した心情倫理学 (Gesinnungsethik) と、その現象学的手法による説明が特徴的に浮かび上がる著作『同情論』を手がかりにして話を進めます¹⁾。

Scheler は、1923 年『同情の本質と諸形式』 (*Wesen und Formen der Sympathie*) を世に送り出しましたが、これは実は遡ること 10 年、1913 年にすでに出版済みの『同情感の現象学と理論に寄せて、ならびに愛と憎しみについて』 (*Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*) という著作の改訂増版でした。ミュンヘン時代 (1907-1910)、ゲッティンゲン時代 (1911)、それに続くベルリン時代 (1912-18)、さらにケルン時代 (1919-1927)、フランクフルト

時代 (1928) というように意欲に満ちた研究活動と思索の生涯を送った Scheler は、同僚の Husserl (1859-1938) がシャイで、図書館の静寂のなかで過ごすことを好み、いわば「静」の哲学者であったのとは対照的に、専門家のみならず一般人も多く集うカフェにおける談論風発の場面でもっとも精彩を放つ、情熱的でカリスマ的な「動」の倫理学者であったと伝えられています²⁾。

若干付言しますと、冒頭に掲げました「心情倫理学」という名称は、Scheler 自らが命名した彼独自の学問領域というのではなく、彼が頻繁に依拠する Blaise Pascal (1623-1662) の思想圏内にあるということの証左となるにすぎません。〈Gesinnung〉の意味も多様です。「志操」とか「心術」などの訳語もありえます。しかし、両者の関連は本質的で、たとえば偉大な数学者でもあった Pascal の「神を直感するのは心情 (le cœur) であって理性 (la raison) ではない。これこそ信仰 (la foi) である。心情に直感される神、理性にではない」とか「われわれが真理を知るのは理性によってだけでなく、また心情によってである」など「パンセ」(Pensées)³⁾に散りばめられた発言から Scheler は決定的な影響を受けたといっても過言ではないでしょう。わが国でも、三木清の「パスカルにおける人間の研究」⁴⁾が Pascal のこの「直感」を 3 区分して、それぞれ自然的な光 (la lumière naturelle) = 知的直感、繊細の心 (esprit de finesse) = 精神の秩序における生に属する直感 = 倫理的直感、および心情 (le cœur) = 愛の秩序における生に属する直感、というように、その明証性 (évidence) の多様な色合いを指摘しています。この区分に基づくならば、「精神・心情そして愛」という Scheler にとってのキーワードが見えてきます。「同情論」の時代、彼のテーマはこれらに取収しました。晩年の彼はこの問題意識をさらに発展させ、「心身」の問題や、それと「精神」とのかかわりを大きく前景化する努力を続けましたが道半ばにして倒れてしまいます。現在やっとな膨大な遺稿が整理され逐次刊行されているところです。

さて、Scheler において「心情の論理」(logique du cœur) とは何を意味するのでしょうか。彼はこれを解き明かすために、心情の 1 つの現象形態である「同情」に着目しました。この概念の重要性は、彼が「同情論」の第二版の「序言」のなかで、増補された部分の意義を強調するだけでなく、同時に、初版の時には彼自身いまだ強く意識していなかった当該の問題が、どれほど大きく倫理的価値の深層にかかわっているかについて再認識する Scheler の姿から読み取れます。例えば次のような表現に接します。「情意的生が因果の諸法則の下にあるということ、およびこの生が身体症状と精神物理的依存関係にあるということと並んで、感情感覚とは異なる、いわゆる「高度な」情意的諸作用と諸機能のもつ自立的な「意味の諸法則」(Sinngesetze) も存在する事実が長い間忘れられてきた」、とか「感情生活のもつ志向的 (intentional) で、かつ価値認知的な (wertcognitiv) 性質の再発見」という発言は、それに続く「私自身、「形式主義」において、Blaise Pascal の、心情の秩序 (ordre du cœur)、心情の論理 (logique du cœur)、心情の理性 (raison du cœur) というあの偉大な思想を再び取り上げ、それを彼の倫理学の礎石の 1 つとした」という発言によって裏づけられます。ここで「形式主義」とは彼の主著「倫理学における形式主義と実質的価値倫理学」(*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* 1913/16) を指しています。

他方、Scheler はこのテーマへの取り組みがいかに困難であるか、しかしだからこそまたそれがいかに壮大な人間存在の宇宙的・精神的意義へとつながる可能性をもつものであるかについて摘記します。

- ① 「同情」(Sympathie) の諸現出につながる「哲学的」諸問題が極めて多面的 (vielseitig) であること。
- ② 「同情」に関する総合的問題は、「倫理的」諸関連のなかの一面的な分析や考察 (道德観、義務感など) によってはそもそも適切に扱うことができないこと。

- ③ 人間の心に恒常的に帰属している (konstant zukommend) 「同情」の基本的な現出から出て、関連する文化圏全体を支配し続けている諸々の理念、価値評価などの「心情形態」(Gemütsgealten) を精神的に架橋しうること。

この3項目によってすでに、Schelerの「同情論」が単なる「共感論」ではないことがわかります。

また、後ほど検討しますが、「他者の存在」を彼が現象学の立場からどのように捕らえるのかのヒントもこの「序言」に含まれています。すなわち、「同情」の「認知機能」(cognitive Funktionen) が追体験・追感得に存するだけでなく、他者の意識主観を前論理的に捉える実在意識の源泉 (Quelle des prälogischen Realitätsbewußtseins fremder Bewußtseinssubjekte) でもあることが述べられます。Schelerの「同情論」の両輪は、こうした現象学的方法論の展開が1つ、もう1つは彼のいう「永遠の諸問題の解明」(Klärung der ewigen Probleme) を課題としています。つまり、ここまでの彼が多様な分野の多様な「同情論」の歴史的研究によって到達したとする結論は、「同情」という概念の本質は「愛」という概念の本質とともに新たな存在論的次元を見出すべきである、という風に見えます。ここにおいては、いわゆる「人間学」(Anthropology)はその存在理由を真に問われるということが起こります。彼の発言を要約して掲げます。「生命的・心的ないしノエシスの・精神的生が同情や愛の原現象なのではない。同情と愛の現出は原現象であり、発生的に生命現出からは導き出せない。とりわけ人格の核心である愛の諸現出は、有神論的・人格神論的 (theistisch) もしくは汎一神論・万有内在神論的 (panentheistisch) 形而上学と折り合う」⁵⁾。

ここで、前段の問い、すなわち Scheler の著作から浮かび上がる「心情とは?」「心情の論理とは?」に対して以下にできる限り端的に段階的に並べ、それぞれの色合いを見ていただきます。

まず、彼にとって「心情」とは、諸個人もしくは集団の塊の深層に位置し、諸行為を方向づけ、関連づける比較的恒常的な精神的傾向性であり、「エートス」(Ethos)に近い概念である、とするのが第一段階です。しかし、これでは Pascal の「愛」につなげるにはあまりにも不鮮明です。第二段階として、彼 (Scheler) にとって「心情」とは、行為を直接的に方向づける運動志向に至るまでの実質的にアプリアリな作用空間であり、いわば結果に至るまでの行為の一切の階梯を自らの価値実質で貫徹するもの、といたします。ここに「価値実質」という表現が出てきますが、これは価値認識の存在認識に対する先予性 (Priorität der Wertgegebenheit vor der Seinsgegebenheit) に基づけられた実践的な法則的内実であり、より具体的には価値の感得 (Fühlen)、価値比較的な先取 (Vorziehen)、後置 (Nachsetzen) の作用が、行為を前もって方向づけることを意味します。さらに第三段階として端的に「アプリアリな実質価値への志向性」、あるいはより具体的に「愛の秩序 (アプリアリなもの) が実践的世界と出会い、それに対して意欲的にかかわるときにとる恒常的な精神性」としてもよいでしょう。何よりも Scheler にとって Pascal とともに確実なのは、「心情はそれ自身の根拠をもっている」(Le cœur a ses raisons) ということでした。「価値世界の小宇宙」(ein Mikrokosmos der Wertewelt)⁶⁾ という表現もその言葉の直前にあります。

以上を踏まえて、「同情論」における「同情」の捉え方を見ることにします。Scheler はこれに <Sympathie=sympathy> という言葉を意図的に当てていますが、これは文字通りには <sympatēs=mitfühlend> 「思いやりのある」という意味です。しかし、本来の <Pathos> は <Passion> や <Leidenschaft> とともに、心情の奥底から噴出する感情の最高度の高まりを示す「受苦」(Erleidnis) を意味しています。すなわち、「受苦しているもの」と「受苦させているもの」とは、受動的に受苦しつつ帰依するのはわれわれの自我であり、それは生命の抗し難い力に帰依するという関係に帰着します。こういう抗し難い力を前にして、われわれは、「私は哀しみをを感じる」とか、「私は欲びを欲する」とは

言いません。むしろ、「それが私を苦しめる」とか、「それが私を喜ばせる」というように、主語に未知なるXを立てます。〈Pathos〉その他は、このような心情の直接的な感得を前提にしています。Schelerは、〈Sympathie〉という言葉のもつこのような起源を巻頭より強く前面に押し出します。しかし、日常的には、われわれはこの概念からつくられた〈Sympathie〉をかなり漠然と、また多義的に使用しています。つまり、事象価値としても作用価値としても諸価値態において定位されていない、さらに、事態を複雑にすることですが、この言葉には「感応作用」という意味もいまだ生きています。実は、これは上で述べた「価値実質」に深く関連し、現出としての諸パトスを貫いて、それを基底づけている (fundieren) ものであり、まさにわれわれの心の深層に達する原現象にかかわる多面的作用であるのです。このことは、「同情」の基底づけに当てられた第1部のⅣと、その諸機能の協力 (Kooperation) を説く同Ⅶのタイトルが、それぞれ「同情を基底づける諸法則」 (Die Fundierungsgesetze der Sympathie)、「同情の諸機能の協力」 (Die Kooperation der sympathetischen Funktionen)、そしてここに重要な下位カテゴリーが出てまいります。すなわち、「一体感」 (Einsfühlung)、追感得 (Nachfühlung)、共同感情 (Mitgefühl)、人間愛 (Menschenliebe)、無宇宙論的人格愛 (akosmistische Personliebe) となっていることでもわかります。

これらの「同情」の多様な現出のうち、紙幅の関係上、「共同感情」 (Mitgefühl) と「一体感」 (Einsfühlung) とについてのみ若干の論及を行う前に、Schelerが「共苦と共歓およびその諸相」 (Mitleid und Mitfreude und Modi ihrer Arten) — これは第1部のⅨですが — において掲げている「同情=共苦」の表現についての興味深い諸例を引用いたします。

「共苦の様相に関しては、すでにその表現法によって特徴ある区別が行われている。例えば、「かわいそうに思うこと (Erbarmen)」、単に「残念に思うこと (Bedauern)」、「思い遣ること (Teilnehmen)」などの表現があり、また状況的な作法に合わせて、「お気の毒でしたね」 (Ich nahm daran teil) とか「本当に大変でしたね」 (Teilnahme od. Mitleid ergriff mich) もある。さらにもっと強く、「あれはなんとも辛いことでした」 (Jenes Leid rührte mein Herz) となる。前者は自発的にわれわれのほうから示された気持ちが強く表現され、後者2例は他者の苦しみがわれわれのほうに流れ込んでくるのである。もっとも強い共苦の形式は〈Erbarmen〉である。〈Bedauern〉はその反対であり、はるかに距離をとり、冷淡であるので、「はなはだ残念ながら」 (Ich bedaure sehr) は、助けを請われたり、あてにされたりしたときの丁重な拒絶の形式になってしまう。」⁷⁾

タイトルにもありますように、Schelerは「共苦」 (Mitleid)、つまりいわゆる「同情」と「共歓」 (Mitfreude) を同列に見ており、いずれも「共同感情」 (Mitgefühl) によって包含されるという印象を抱きがちですが、実は問題はそれほど単純ではありません。とにかく、まずこの引用箇所において彼は「共歓」に優る「共苦」、そうした位置関係が社会的評価の、また「同情」の人間愛的意味からしても自然のこととして一般に受け入れられる傾向を指摘するのです。彼が「真の価値関係の功利的変換」 (die utilitarische Verkehrung der echten Wertverhältnisse) と呼ぶ事態です。その上で、「共歓」の倫理的価値は「共同感情」の作用としての特性から見れば、「共苦」の価値とまったく等しいこと。いやそれどころか総体的作用 (Gesamtakt) として見れば、喜びが苦しみよりもいっそう好ましく「先取」されるという理由で、「共苦」の作用よりもさらに高い価値をもっている、と彼は指摘します。彼によれば、「共同感情」は二義性をもつものであり、すなわち他者の喜びにおいて自分も喜び、他者の喜びにおいて苦しむこと、あるいは他者の苦しみににおいて自分も苦しみ、他者の苦しみににおいて喜ぶ、ということすべてを含む感情です。各対の前者がそれぞれ「共歓」と「共苦」です。後者は事象にふさわしくない「共感得」として先取され、否定的価値に組み入れられます。このことを Scheler

は、「真の共感得作用の総体的価値は、他者の苦しみと自己の喜びとがそれを介して生起するところの事象価値態のもつ価値水準によって測られる」⁹⁾と表現しています。事象価値態はアプリアリな価値尺度ですが、高低の幅のある尺度です。つまり、他者の苦しみに「共苦」するときも、他者の喜びに「共歓」するときも、他者がどんな事象価値態を経て苦しみ、喜んでいるかが問題であり、他者にとってのポジティブな、あるいはネガティブな価値を「共に」体験することをわれわれの側からは決められない、ということです。真の共感得は決して自己に向けられた感情状態ではないからであり、例えばAとの共苦において与えられるBの感情状態はAの状態とはまったく別のものであるからです。付言しますと、ここでの「事象価値態」とは〈Sachwertverhalt〉のことですが、これは倫理的評価の「真実」がかかわる「価値態」(Wertverhalt)と、理論的判断の「真理」がかかわる「事態」(Sachverhalt)との合成概念です。Schelerの実質的価値倫理学の特徴の一端です。前者は「価値判断」(Beurteilung)、後者は「事実判断」(Urteil)をそれぞれ求めます。

さて、われわれはしばしば「誰その心情を理解する」、とか「誰その気持ちになって考える」、さらに進んで、「誰その心中を推し量る」などの日常表現を使用いたします。上述の例はドイツ語圏のものでから実用論・語用論的なニュアンスにおいて多少のずれはありますが、とりあえずわれわれのものとは基本的には共通した「同情」表現であるとみなします。しかしこれらを「共同感情」(Mitgefühl)のなかに位置づけ、なおかつ機能としてその根底にある「共感得」(Mitfühlen)がそのつどの「共同感情」の現出を強化したり弱めたり質的变化をもたらしたりする様子を見れば、なかなか難しい事態になります。上に掲げました各表現は、それらが「功利的変換」を蒙っていないとして、いかなる意味の「同情」なのか検討する余地があります。

「同情論」において、Schelerが終始異議を唱える標的は、いわゆる「同情倫理学」(Sympathieethik)です。Schelerはこの倫理学から発する「共同感情」についての誤解や先入見を除去する目的でそれを次のように特徴づけます。彼の主張を咀嚼しながら抄出します¹⁰⁾。

① それは(同情倫理学)「共同感情」(Mitgefühl)のなかに最高の道徳的価値を認め、そこからすべての道徳的に価値のある態度(例えば、愛や憎しみまでも)を導き出そうとする。このことは、人格的価値と愛の感得(Fühlen)に基づけられている「道徳的生活の事実」(dieTatsachen des sittlichen Lebens)に合致しない。

② 「共同感情」が倫理的価値判断に先行すると考えるのは間違いである。つまり、「公平な見物人」(Zuschauer)の目をもって自分をこの「共同感情」のなかで観察する(betrachten)ことにより、また「共同感情」を介して憎しみや怒りへの自己評価をすることにより間接的に倫理的価値判断ができる、と考えるのは間違いである。

③ 「観察」によって「われわれ自身の価値感得のなかに直接与えられている価値」(der unmittelbare, im Fühlen des Eigenwertes gegebene Wert)が押しのけられてはならない。

④ 「共同感情」が「観察」のための倫理的な「地」として機能することになれば、それはその本質に反する。なぜなら、「共同感情」は把握し(auffassen)、理解し(verstehen)、場合によっては追感的に生きる(nachleben)、追感得する(nachfühlen)ことと混同されてはならないからである。

⑤ 共苦(共歓)によってはじめて私に他者の苦しみ(喜び)が与えられるのではなく、私がそれに自らを方向づけながら共に=苦しむ(共に=喜ぶ)ことができるように、この苦しみ(喜び)は何らかの形式によって(例えば他者体験の何らかの価値によって)あらかじめ与えられているのでなければならぬ。

⑥ なぜなら、あらゆる種類の「共歓」あるいは「共苦」は諸々の他者体験の事実に関する、また

その本性と諸性質とに関する何らかの形式の知識（例えば生命価値や精神的価値についての直感的知識）と、いうまでもなくこのような知の可能性を条件づけている「他者の心的実在一般を体験すること」（das Erleben der Existenz fremder seelischer Wesen überhaupt）とを前提としているからである。

以上の要約から分かることは、共苦体験と共同感情はいずれも生まれ出ずる他者体験としての苦しみを感得し、追感得や追隨的生とは異なる「共に」という汝の実在 (Du-Evidenz)、汝の明証性 (Du-Existenz)によって基底づけられた原現象の共有である点です。ですから、Scheler はここで、「共感得は他者の感情についての単なる知でもないし、他者がその感情をもっているという単なる判断でもない」、と述べるのです。翻って、もしこの他者体験がなかったら「私の実在の明証性」は危ういものとなるのです。これは後段で述べることを先取りした言い方ですが、しかし確かにそのようなものとしての「原現象の共有」ということがここで起こるのです。彼が、共苦体験と共同感情についてさらに、「いずれもがあらかじめ理解され、把握された他者体験へと歩み寄る」と付け加えるとき、理解ある共感得というものは、われわれの悲しみや喜びがまさに他者の悲しみなどの志向的感得、他者の感情を感得しつつ「理解」することによって基づけられていることを意味しています。「汝の明証性」を共感得のなかに打ち立てることによって「私の明証性」も可能となる、という点に関する議論は後段でいたします。ただ、ここで付け加えたいことは、「共感得」は他者に対する単なる注意ではないという点です。しかし、これはあまりにも自明なことと言及に値しないとどなたも思われるでしょう。ところが、この「注意」が自分のみに向く感得盲目が問題となりえます。これを単なる他者に対する愛の欠如とは解釈できない場合です。つまり、他者が何かについて苦しんでいることを「見る/注意する」ことは、他者における苦痛という表現現象そのものを「見る/注意する」こととは異なります。後者は、この苦しみを見て見ぬ振りをするというようないわば倫理的にネガティブな態度、与えられている他人の心情状態に対する態度ではなく、「一見ごく自然に」他者の苦しみに反応しない場合です。これは愛の欠如ではなく——なぜなら、愛の作用という働きは、他人の表現現象のなかにそうした心的状態を感得する認知作用のうえにはじめて成立するからですが——、他人のあるがままの状態や他人の意向を感得し受け入れるのを拒んでいるものこそ「自己」のみへの注意/感得といえます。感得の方向というものは大変重要な事項です。われわれにとって「自然な」錯誤傾向は、他者の心的状態を自分のものと思い込むことであり、「自然」でないのは、自分のものを他者のものと思い込んだり、自分の心的状態を他者において模倣したり、そちらへと移入したりすることです。いずれの錯誤の場合にも「共感得」もここでは成り立ちようがありません。他者の苦しみと喜びを感得することがまだ「共感得」ではないことはもちろんです。Scheler はこのような感得の特徴を現象学的に洞察していました。

「他人のあるがままの状態や他人の意向を感得し受け入れる」、端的に「他人の心情状態を感得する」という言い方をいたしました。この関連で Scheler がこのような人間の心の態勢を「生得的」であると捉えていることを取り上げておきます。以下の引用のなかに、「共同感情」、「共感得」、「同情 (Sympathie)」の概念相互の関係も示唆されています。

「私は、共同感情が精神の究極の本源的機能を提示している事実、この機能についてはそれがけっして個人の生活における再生産、模倣、幻想、幻覚のような他の諸々の経過から発生的・経験的にはじめて生じたものではない、ということをお見せした。つまり言いたかったのは、同情がどの個別的人間にとっても『生得的』であるということだけでなく、またそもそもすべての感得しつつ生きる存在者の体質の一部でもあるということである。しかしさらに言うなら、共同感情もまた生得的であり、けっして個々の生活において獲得されたものではないのである。」¹⁰⁾

Scheler がこのように断言できるのは、彼の「アприオリな洞察」(apriorische Einsicht) についての、Kant (1724-1804) とは異なった見解に基づいているからです。彼にとってそれは現象学的に根源的な直観の内実であって、当該の問題の分析に不可欠のものなのです。

次は「一体感」についての考察です。この問題は、他者理解の根幹にある困難なテーマです。種々の議論の様態がありえますが、ここでは「同情論」の第3部「他者について」(Vom fremden Ich) のⅢ「他者知覚について」(Die Fremdwahrnehmung) を参照しつつ述べます。

Scheler が分析の「立場」として現象学を基本的に受容し、それに依拠して実質的価値論理学を展開していることにはすでに何度か触れてきました。彼の立場は Husserl とは厳密には重なりませんが、以下では後者の提起したキネステーゼ意識 (kinästhetisches Bewußtsein) が「他者」をいかにして構成してゆくかを見ながら、それが Scheler の論述の根底と、表現こそ異なるものの、共通した現象学的洞察に基づいていることを明らかにいたします¹¹⁾。

一般に、「感情移入論」(Einfühlungstheorie) の出発点は次のような認識です。Husserl 的に表現いたします。まず、私に「原現前」(Urpräsenz) において与えられているのは、他者の身体、厳密には物体としての身体 (Körper) だけであって、もしそれがもつ心的なものの内面性ということであれば、それは「準現前」(Appräsenz)、すなわち「付帯的な現前」を介して経験されるにすぎない。しかし、私の心身の相関と他者の心身のそれが相互に客観的な実在としての人間を獲得するのは、まさにこの「付帯的な現前」を介して、私が私の自我主観を他者のそれへと感情的に移し入れることによってである。そして、そこに私の身体におけるような外的知覚の局在化や、内的知覚、つまり精神的なもの、内面的なものを読み取る (Eindeutung, Komprehension) という間接的操作によって他者を構成するのである、と。このような「類推」(Analogieschluß) と「感情移入」との合体理論に対して、Scheler は自問します。すなわち、われわれにはさしあたり、もっぱら、自己自身の自我のみが与えられている、とか、またある他者によってわれわれにさしあたり与えられているのは、彼の身体の出現、その変化や運動、これを基にしての彼の「生氣化」(Beseelung)、それによる他者の実在に対する仮定などについてです。

Scheler の自答は、さまざまな立場の見解を比較し分析しながら説明されますが、注目に値するのは、自己体験がしばしば他人の体験として、ないしは他人の体験から取り入れられたものとして現れることを、志向的体験の第1次的所与 (primäre Gegebenheit) と捉えていることです。また、これを「共同感情」の源泉としていることです。この次元は、いわゆる「同一視」(Identifizierung) ではなく、まさに現象学的立場から洞察されるべき、同じ体験がわれわれのものとして、かつ他者のものとして混在する次元を意味しています。ここでは他者の感情状態が表出現象そのものにおいて根源的に把握されているわけで、したがって投射された「感情移入」はまったく不要であるとされます。この現象学的な自我/他者構成にかかわる次元は、Scheler によって以下のように比喩的文体で語られます。Husserl とはまったく対蹠的です。引用いたします。

「所与性のこの段階こそが、このように「与えられた」体験の材料が「われわれ」自身と「他者」へと、次第に、ますます規定の度を加えて分配されてゆくための出発点を、すなわち「自己のもの」の、ますます強く規定される接収と、「他者」の抵抗とのための共通の出発点を形成するのである。したがって実際には、あの理論、すなわち「われわれ」の体験の「さしあたり」与えられた材料から他者の体験の像を形成することになるのであり、ついでこの体験を——これはけっしてわれわれに直接的に「他者」の体験として提示されえないものだが——他者の身体的諸現出のなかへ差し入れるのである、と唱える先述の理論が仮定したようなことにはならない。そうではなく、自我-汝に関しては無関心な、

ある体験流が「さしあたり」そこに流れていると見なければならぬ。この流れは、事実上、自分のものと他者のものとを区別せず、相互混在のまま含んでいる。そしてこの流れのなかで、ゆっくりと形態化の度を強めた渦巻きがはじめて形成されてゆき、この渦巻きはゆっくりと常に新しい流れの諸要素をその輪のなかに引き入れる、そしてこの経過のなかで、その渦巻きは継起的に、また非常にゆっくりとさまざまな個体に配属されてゆくのである。¹²⁾

そもそも「他者」という言葉は、「他の自我＝他我」と「自我（私）に疎遠なもの、異質なもの」の二つの意味を有します。前者は自我と本質的共通性をもった別の個体を意味し、後者は共通性をもたないもの、異他的なものを意味します。Scheler はここではもちろん前者の意味でこの言葉を使用していますが、例えば彼が自我にかかわる病理的な議論をする場合には、後者の意味を強く滲ませます。いずれにしても、「共感得」ないし「共感」—— すでにお気づきだと思いますが、これまでしばしば登場した「共同感情」は、「共感」と「同情」との組み合わせによってできています—— の生まれる根がこの次元にありそうです。Scheler も引用箇所のすぐ後に述べていますように、自我性と女性の未分化な次元において「共感」が問題になるときは、われわれが自分の体験を他者へ差し入れる、いわゆる感情移入の錯覚ではなく、それと対立する方向、つまりわれわれが他者の体験をわれわれ自身のものとして体験するほうがより優勢であり、「正常」であると考えられます。しかし、ここで議論は終わりません。いったい本当にこのような方向性が妥当し、他のそれは「異常」であるのでしょうか。上の引用箇所において Scheler が指摘したことを少し深く見てゆこうと思います。

さて、これまでの主要ないくつかの論点から、「身体の構成」という「共感」の議論には不可欠な問題が生じてまいります。Scheler が美しく表現した「体験流」や「渦巻き」は、実は「自我と他者（他我）」とが共有する空間の構成と身体の構成に深く関連しています。少し微細に過ぎますが、このことを現象学的に見ますと、① 自我に属する諸現出と現出者の関係を拡張する、② 自我は直接的には自我に属さない諸現出、つまり他者に属する現出を、把持に類比的な自己移入によって受け取る、③ この諸現出を突破して、自我は自らと他我にとって同一な現出者を志向的に構成する。そしてこの後に客観的空間が構成される、ということになります。「現出者」はなにも人間存在、あるいは現存在を指し示しているわけではありません。「人格」(Person) そのものでもかまいませんし、「愛」(Liebe) でも結構です。

ここで、「共感」とは単なる「感情移入」ではないということを別の視点から述べます。すでに言及していましたが、われわれのもつ志向的体験は「キネステーゼ意識」(運動感覚的意識) によって構造化されます。谷底深く、他者経験の原初形態は未発動の原キネステーゼ意識、立ち止まる原初の記憶、「ここ」と「そこ」の空間的位置づけは未だなく弛緩している、ここは私が動き、空間的な対象の諸現出の感覚が一体になる「以前」の次元です。「自我-汝に関しては無関心な体験流」と Scheler が呼んだ状態です。言い換えますと、後に自我の身体へと構成される身体的質料(ヒュレー)と、後に他我的それとなる身体的質料(ヒュレー)が浸透し合っているわけです。ところが、キネステーゼ意識の発動とそれに伴う自我の構成が、現出を自我の身体運動に従うものとししますので、ここからは自我中心化・身体中心化が推し進められていきます。このことによって、自我/身体はおのれを客観的空間の「ここ」に位置づけて固体化したします。すなわち、志向的中心化を担う自我がすべてを自我中心にとりまとめていきます。これが「共感」のいわば素地になります。一般の心理学的実験が既存の客観的空間を前提するのに対して、現象学はこのキネステーゼ意識/身体が自己の内部から空間を押し広げていくと考えます。

Scheler にとって、志向的経験としての「純粋な共同感得」(reines Mitfühlen) とは、「他者へと、

またその個体的な状態へと真に手を伸ばして入り込むこと、真にまた実際に他者自身を超越すること」(ein wahres Hintübergreifen und Eingehen in den anderen und seinen individuellen Zustand, ein wahres und wirkliches Transzendieren seiner selbst)¹³⁾でした。ここでの「超越」とは単なる優越という意味ではなく、「共感」というよき (positiv) 価値を目指して意識/身体を他者へと押し広げていくことです。このような馴染みの薄い哲学用語が使用されるには理由があります。われわれは静止画像を眺めるようには共感する他者を観察いたしません。さらにこの他者を単なる個体ともみなしません。「現出者」において他者と出会う、共感することを Scheler は言いたいのです。これが「超越」であり、われわれはみなこの志向的体験をもちえます。したがって、「純粋な共同感得」は実在的な痛みや悲しみの過去における体験や記憶を前提としません。われわれは常に他者との苦しみや喜びの、生き生きとした共同感情をもつことができ、直接的に共感することができますし、他者を介して、かつて体験したことのない特別な性質の、第三者の苦しみに対してさえも共感することができます。しかし、何故の「超越」なのか、「共同感情」はこれで達成されたのか、あるいは「充実」されたのか、という疑問を誰しも抱きます。Scheler はそれに次のように答えています。① 共感された心情状態をもつ他者の個体的「人格」を超越すること、② 他者の絶対的に内密な「人格」を超越することが、他者を他者として等価な実在性をもつものとして「共同感情」において理解することになるのだと。他者との最大の接近に際しても、彼が「本質必然的に」(wesensnotwendig) そこにいるという事実、あらゆる可能な共同体験にも絶対的に閉ざされたままの他者がそこにいるという事実が「超越」を根本的に要請するのです。彼はここにおいて、本論の冒頭近くで掲げました有神論的・汎一神論的な見方に傾くわけです。付言しますが、Scheler は「感情」について少し厳密に振舞います。彼が「感情の深層の4段階」(vier Gefühlstiefenstufen)¹⁴⁾と呼んだ ① 精神的感情 (geistiges Gefühl) ② 心的感情 (seelisches Gefühl) ③ 生命感情 (Vitalgefühl) ④ 感覚感情 (Gefühlsempfindung) のうち、④については理解されたり、追感得される前に、過去の体験や記憶の喚起、再生産が必要とされますが、その他の感情は「共感」のために開かれています。彼の視野には人間存在に属する感情のアプリオリな価値秩序が捉えられています。この秩序を以下に述べる「愛の秩序」へと止揚して「共感」のあるべき境地を指し示す存在として Scheler の念頭に浮かぶのはイエスでした。

「ゲッセマネにおけるイエスの悲哀は、歴史的な壁、また民族的な壁を、否人間の壁さえも越えて理解し共感することが可能である。その悲哀のなかに深く沈んでいるあらゆる開かれた心情 (Herz) にとって、それは自分ひとりだけの大小の苦しみを思い起こしたり、再生したりする手段ではなく、今まで知ることのなかったより大きな、そして新しい苦しみの啓示である。」¹⁵⁾

Scheler はこのように捉えられた「他者」体験を、価値倫理学に基づけられた人間学の方向に推し進めました。無機的でない、常に有機的な生命現象の、精神現象の、また心身と精神の、精神と生命の人間における現われを、例えば「同情論」におけるように、われわれの誰もが自らと向き合うことのできる、しかし実はこのうえなく大きな、しかし身近なテーマをあえて「自我」ではなく、「人格」としての人間存在の視点から語りました。この視点は、彼が明証的な作用存在の「人格」の核心には「愛」があり、ここでは「真理」ではなく「真実」が求められるとする信念に支えられています。彼の情緒主義的な——パスカルの発言と見紛うような——人間観が端的に表出された言葉を掲げます。

「人間というものは、思惟する存在、もしくは意欲する存在であることに先立って、愛する存在である。」¹⁶⁾

この発言から、西洋の認識論と実践論が「愛」の価値倫理学と激しく衝突している様が見取れますが、そのことについての詳しい議論はまたの機会に譲ることにいたしまして、この「愛」が Scheler

においてどのように捉えられているかの要点を最後に見ておきます。

彼は「人格」という精神的作用価値から出発します。その意味は、「人格」のような倫理的本質存在をアприオリな認識形式の「可能的対象」とはみなさない、ということです。対象（および非対象）が存在（あるいは実在）していることと、存在が対象としてある（現存在している）こととは別のことであるという立場です。いわゆる〈quid est〉と〈quod est〉の捉え方の問題です。存在は対象として可能な存在よりもはるかに広範囲に及ぶこととして、ここから Scheler は対象存在としての（つまり、現出としての）「人格」ではなく、また無方向的作用系列に埋没した「諸人格」でもない、人格的作用中心が第一に「愛」中心であって、「認識」中心ではないような「超意識的存在」(überbewußtes Sein)¹⁷⁾としての「人格X」というものを考えます。この「愛」の秩序が「人格X」の本来の核心であり、現出する「人格」の全作用、全行為を基底づけるわけで、そのことは次の言葉に凝縮しています。

「人間の愛の秩序をもつひとは誰であれ、人間そのものをもつ。彼は、道徳的主体としての人間にとっての、結晶の化学式が結晶に対してもつものをもつ¹⁸⁾。

「愛」を原作用 (Urakt) と捉える Scheler は、それをさらに認識や意欲の前提とし、「共同感情」、「共感」もこの作用によって基づけられているとします。すなわち、存在者は — この限定された存在者であることをやめることなく — 自己自身を去り、別のある存在者に対して志向的存在者 (ens intentionale) — しかし両者が何らかのかたちでお互いの実在的部分 (reale Teile) となることのないようにして — 関与し、思い遣るのだ、ということです。他方、精神的な「人格」への「愛」があってはじめて人間の特殊な生命自我や心の自我の個々の内容を超越して、他人格のノエシス的作用も認識し、理解することができるとしても、こうした「人間愛」は他人格からの「応答愛」(Gegenliebe) がなければ成立しません。われわれは沈黙し、自分の心を閉ざすこともできますし、開くこともできるとすれば、「端的な自己開示可能性の本質的条件は、人間愛に答える純粋な応答愛である」¹⁹⁾とする Scheler の見解は、先述した「他我」問題へと回帰してゆきます。ただ、たとえ沈黙によって自分の意欲内容・思惟内容・判断内容についての他者による判断を、自分の自由な作用や自己裁量によって左右することができたとしても、アприオリな精神的作用価値としての「人格」は自己の「現存在」を隠すことはできない、とも述べて、「応答愛」が単に観念的なものに還元されないということを示唆しています。

最後に、「エートスとしての共感」について述べます。実はこの表現は一般的ではなく、ある種の誇張と問題提起を含意させるために作られたものです。「誇張」というのは、「エートス」とは Scheler も的確に述べていますように、超時代的な価値そのものの感得や諸価値の優先構造と愛憎の規則（愛の秩序 *ordo amoris*）とは異なり、時代的に制約された価値の感得規則という意味での歴史の原理であるからです。したがって、「共感」にとって「エートス」という位置を付与されることは意に適わないことでしょう。また、「問題提起」といいますのは、「共感」という言葉が、現代においてあまりにも多義的・主観的に使用されるばかりでなく、その意味が極めて希薄化してきたことと関連しています。例えば、次のような質問には一体何と答えたらよいのでしょうか。① 「共感」の達成を判断する基準は何か、② 「共感」不可能な（つまり、達成できない）場合があるのではないかと、③ 「共感」が無用の（つまり、達成する必要がない）場合があるのではないかと、④ 「共感」では不十分な（つまり、達成してもなお「支えられない」）場合があるのではないかと、などです。これは現代の医療人間学分野に真剣にかかわる方々の素朴な疑問ではありますが、なぜこのような専ら機能主義的な「共感」の理解の仕方が一般化してしまうのでしょうか。「共感」は単なる「機能」でも「物」でもなく、これまで述べてまいりましたように、人格的・個的・有情の人間存在相互の「愛」に基づけられた交わりです。

そしてこれは「共同感情」、「共同感得」、「共苦」、「共欲」、「人間愛」等、多様な色合いをもって現出します。

さて、Scheler は「エートスとしての共感」という表現はしておりませんが、その『ルサンチマン論』において、「近代的人間愛」というものの本質を深く分析しております。その議論の一端は「同情論」においても見られます²⁰⁾。ここで扱われる問題が、われわれ現代に生きる人間にとって前景化してきているわけです。われわれが「共感」と名づけることを常としているこの人間愛は、精神的、また思考的な本来の愛の作用や運動ではなく、しかしだからといってわれわれの感覚的・身体的構造にア priori なものでもない。これは「感情」(Gefühle)であり、しかも厳密には「状態感情」(zuständige Gefühle)であって、けっして他者が痛みを苦しみ (leiden)、喜びを享受 (genießen) していることに対する志向的「共感」に基づけられてはいない、というのが Scheler の基本的な考えです。ただし、本論では彼の宗教哲学的立場によって裏打ちされた上記のテーマに関与することはいたしません、いずれにしても、冒頭にありました「同情=共感、感得」(sympathy)という言葉、その意味の曖昧さは、実はこの概念が単なる「感情移入」(Einfühlung)、いわゆる「共感」(empathy)や、一体感(Einsfühlung)などと価値論的に錯綜し、いつの間にか感情伝播と状態感情共有の総合概念へと降格してゆき、ついには「人間愛」の本質を了解させる中心位置を占めるようになったことから生じたことです。

ここで整理いたします。「愛」の現象のこうした没落のメカニズムは、「共同感情」ということでわれわれが思い浮かべる次のような錯誤に反映している、と Scheler は考えます。その主要なタイプは、特発的 (idiopathisch)、異発的 (heteropathisch)、感情移入的 (einfühlungsmaßig) と呼ばれます。「共苦」にこれを当てはめると、それぞれの場合、「他者の苦しみを自分の苦しみとみなす」、「他者の苦しみに引き込まれる」、「他者の苦しみを心的に模倣する」となります。Scheler はこれら多義的でひどく擦り切れた「同情」の概念に、「他者としての他者の苦しみを苦しむ」という「共同感得」を対峙させます。そして後者こそ、自己に向けられた感情状態でも、他者に投射されたそれでもない、他者の本性 (Natur) と実在 (Existenz) およびその個性性 (Individualität) を共苦と共欲の取り入れるものであるとして、「みなす」、「引き込まれる」、「模倣する」に共通な「一体感」への傾向を批判的に見ます。彼は、「共苦」を特に取り上げて、「共苦の場合、他者との、あるいは他者の苦しみと私の苦しみとの何らかの一体感や同一視は (現象学的事実としては) けっして問題にならない²¹⁾」と断言いたします。Scheler はまた神秘主義的な合一の傾向についても、それが「精神的個性 (geistige Individualität) の忘却あるいは意図的看過である」と、否定的な判断を下します。これらはまさに冒頭で掲げました「同情倫理」への明確なアンチテーゼであるとともに、こうした考え方の発生源が何かという究明も視野に入っています。それはすでに言及しました『ルサンチマン論』においてなされますが、本論では主として「同情論」に依拠して、その範囲内で具体的な同情の諸現出の問題に焦点を当ててまいりました。

また、今回は Scheler の有神論的な側面について論じませんでしたし、Scheler が提起した個々の哲学上の係争項目 (特に、Kant 批判、Husserl 批判など) について解釈的なコメントもいたしませんでした。両者と倫理学者 Scheler、Kant と他の 2 人の間にはそれぞれ人間相互の「共通了解可能性」とは何か、という問題への取り組み方に関して本質的な相違が指摘されています。しかし、現在社会的認知を受けたかに見える「生命・倫理」という概念が指し示す事象内容には、長い間西欧において培われてきた人間学的諸思想 (けっして「人間学主義的諸思想」ではなく)、言い換えますと、人間学的愛の倫理的価値の核心をめぐって熾烈に闘われた諸思想——Pascal 以外にも Augustinus (354-430)

や Aquinas (1225?-1274) など — の、内実ある成果が欠けていると言わざるをえません。より明確な表現を使いますと、「普遍的人間愛」(allgemeine Menschenliebe) — Scheler において、これは「価値とは無関係な共同感情によって基底づけられ、けっして人間相互間に価値の区別や愛情の優劣をつけない人間愛」を意味しますが — の本来の倫理的価値が、ある科学的・明示的な変換形式へと変質されつつあるのではないかという危惧です。仏教的慈悲の観念ではなぜいけないのか、プラトン(427-347 v. Chr.) 的愛の理念ではなぜいけないのか。道思想ではなぜいけないのか。論拠が示されねばなりません。Scheler は、これらの思想圏をも跋渉しながら倫理的認識を深めていきました。20世紀初頭に生きた彼の視野にはすでに、現在のわれわれを取り囲む労働価値主義、価値の主観化、有用価値の頭揚のみでなく、ゲゼルシャフト主導型、数量的思考法、主意主義的傾向もまた捉えられていました。それらは彼が「先取」したのではもちろんなく、「与えられていた」(gegeben) のです。われわれの生活世界に浸透したこのような文化価値的表徴の功罪の決定権はわれわれの手中にはないのかもしれない。しかし、それにしても、ここから真の「同情」を、否「人間存在の人格的位階」を救い出していくことが、われわれにとっての今後の課題であることは確かであると考えます。

注

- ¹⁾ Aus: Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*. In: *Gesammelte Werke*, Bd.7, Ed. Manfred S. Frings. Bern: Francke Verlag, 1973.
- ²⁾ Manfred S. Frings (2001). *The mind of Max' Scheler*. (pp.181-192) Milwaukee: Marquette UP.
Philip Blosser (1995). *Scheler's Critique of Kant's Ethics*. (p.1) Ohio: Ohio UP.
- ³⁾ Blaise Pascal (1964). *Pensées*. (pp.146-147) Paris: Édition Garnier Frères.
- ⁴⁾ 三木清 (2004). *パスカルにおける人間の研究*. (pp.188-191) 東京: 岩波文庫.
- ⁵⁾ Scheler, Bd.7 (pp.9-15).
- ⁶⁾ Scheler, Nachlaß: Bd.1 (p.361).
- ⁷⁾ Scheler, Bd.7 (p.142). 筆者訳出。なお、原文は以下のとおり。
 „Was die Modi des Mitleidens betrifft, so macht schon die Sprache charakteristische Unterschiede. Es gibt z.B. ein <Erbarmen>, ein bloßes <Bedauern>, ein <Teilnehmen>, sowie in der Art des Gegebenseins die Unterschiede, die zum Ausdruck kommen in: <Ich nahm daran teil> und <Teilnahme, Mitleid ergriff mich>, oder noch stärker: <Jenes Leid rührte mein Herz> — dort mehr von uns spontan ausgehend, hier das fremde Leid gleichsam auf uns zuströmend. Die stärkste Form des Mitleids ist das <Erbarmen>. Das <Bedauern> ist sein Gegenteil und ist so distanziert und kalt, daß die Wendung <ich bedaure sehr> sogar zu einer höflichen Ablehnungsform erbetener oder erwünschter Hilfe geworden ist.“
- ⁸⁾ *ibid.* (p.144). 筆者訳出。なお、これは以下の原文を縮約している。
 „Die echten Mitfühlensakte tragen positiv-ethischen Wert, keineswegs die heteropathischen Gefühle überhaupt. Dieser Wert bemißt sich in seiner Höhe nach dem Werte des Sachwertverhaltes, über den das fremde Leiden und Sich-freuen erfolgt.“
- ⁹⁾ *ibid.* (pp.9-15).
- ¹⁰⁾ *ibid.* (p.137). 筆者訳出。なお、原文は以下のとおり。
 „Daß das Mitgefühl eine letzte ursprüngliche Funktion des Geistes darstellt, die in keiner Weise genetisch empirisch aus anderen Vorgängen wie Reproduktion, Nachahmung, Illusion, Halluzination im Leben des Einzelnen erst entstanden ist, habe ich gezeigt. Dies heißt nicht nur, Sympathie sei <angeboren> (jedem einzelnen Menschen), sondern auch: sie gehört zur Konstitution aller fühlenden Wesen überhaupt. Außer- dem aber ist das Mitgefühl auch angeboren und in keiner Weise erst im Einzelleben erworben.“
- ¹¹⁾ Edmund Husserl (200). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. (pp.473-478) Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

¹²⁾ Scheler, *ibid.* (p.240). 筆者訳出。なお、原文は以下のとおり。

„Diese Stufe von <Gegebenheit> ist es aber, die den gemeinsamen Ausgangspunkt bildet für die Entfaltung der allmählichen, immer bestimmteren Zuteilung des so <gegebenen> Erlebnismaterials an <uns selbst> und an <andere>; für die immer bestimmtere Requirierung des Eigenen und die Zurückstoßung des <Fremden>. Nicht so also verhält es sich, daß wir, wie jene Theorien annehmen, aus einem <zunächst> gegebenen Material <unserer> Eigenerlebnisse uns Bilder der fremden Erlebnisse aufzubauen hätten, um diese Erlebnisse — die niemals unmittelbar als <fremde> aufzuweisen wären — dann in die körperlichen Erscheinungen der anderen einzulegen; sondern ein in Hinsicht auf Ich-Du indifferenten Strom der Erlebnisse fließt <zunächst> dahin, der faktisch Eigenes und Fremdes ungeschieden und ineinandergemischt enthält; und in diesem Strom bilden sich erst allmählich fester gestaltete Wirbel, die langsam immer neue Elemente des Stromes in ihre Kreise ziehen und in diesem Prozesse sukzessive und sehr allmählich verschiedenen Individuen zugeordnet werden.“

¹³⁾ Scheler, *ibid.* (p.57).

¹⁴⁾ Scheler, *ibid.* (p.59).

¹⁵⁾ Scheler, *ibid.* (p.60). 筆者訳出。なお、原文は以下のとおり。

„Die Trauer von Jesus in Gethsemane ist verständlich und mitfühlbar unabhängig von historischen Schranken und Völkerschranken, ja Menschenschranken; und für jedes offene Herz, das sich in sie vertieft, ist sie nicht ein Erinnerungs-, sondern die Offenbarung eines größeren und neuen, das es vorher nicht gekannt hat.“

¹⁶⁾ Scheler, *Nachlaß: Bd.1* (p.356). 筆者訳出。なお、原文は以下のとおり。

„Der Mensch ist, ehe er ein ens cogitans ist oder ein ens volens, ein ens amans.“

¹⁷⁾ Scheler, *Nachlaß: Bd.1* (p.151).

¹⁸⁾ Scheler, *Nachlaß: Bd.1* (p.348). 筆者訳出。なお、原文は以下のとおり。

„Wer den *ordo amoris* eines Menschen hat, hat den Menschen. Er hat für ihn als moralisches Subjekt das, was die Kristallformel für den Kristall ist.“

¹⁹⁾ Scheler, *Bd.5* (pp.331-332).

²⁰⁾ Scheler, *Bd.7* (pp.108-111).

²¹⁾ Scheler, *Bd.7* (p.48).

参考文献

Roman Ingarden (1998). *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

ジルソン (Etienne Gilson) / ベーナー (Philotheus Bühner) (1998).

アウグスティヌスとトマス・アキナス. 服部 / 藤本訳. 東京: みすず書房.

アルフレッド・シュッツ (Alfred Schütz) (1998).

シェーラーの相互主観性理論と他我の一般定立. (アルフレッド・シュッツ著作集第1巻所収).

マックス・シェーラーの哲学 / マックス・シェーラーの認識論と倫理学. (アルフレッド・シュッツ著作集第4巻所収). 東京: マルジュ社.

菅野盾樹 (2001). *人間学とは何か*. 東京: 産業図書.

(たなかつよし 医療コミュニケーション論)