

苦悩の意味

池 上 哲 司

はじめに

ドイツにおいてここ数年「実践哲学の復権」ということが言われ、それについて議論がさかんなにされている。しかし、「実践哲学の復権」という言葉によって何が目指されているのかは未だ十分に明らかになっていない。しかし、現在の時点で目につく点を挙げるならば、言語、未来、実践という三つの観点から議論が進められていると言えよう。②具体的には規範と基礎づけということがこれら三つの観点から問題にされているのである。③このことから逆に、現代においては我々が頼りにするに値する確固とした規範が失われているのではないかと考えられる。この点に「実践哲学の復権」が言われる理由を求めることができよう。

しかし、何故今「実践哲学の復権」なのであろうか。ニイチェによる「価値の転倒」、あるいはシュペングラーの『西洋の没落』によって、すでに依るべき規範の解体は明らかにされていたのではなからうか。とするならば、何故今「実践哲学の復権」なのかの理由は更に別の点に求めねばならないであろう。

実践すなわち我々の生の問題化は、すでに「危機」という形で様々な人々によって論じられてきた。例えばフッサールは『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』で、科学の生に対する有意義性の喪失をヨーロッパの科学文化の危機として捉え、科学がそこから生み出される地盤としての生活世界の重要性を説いた。④またオルテガは『危機の本質——ガリレイをめぐる——』において、確信の体系と

しての知が複雑化し硬直したものとなることによって——つまり確信がそこから得られたもとの経験が忘れられることによって——現実での生の場面で役に立たなくなる所に、危機の発生を見た。いずれにせよここでは、我々の生の方向づけをなすものが失われていると考えられているのである。しかしこれらの危機論にあつては、いまだ人間の理性、精神というものが信じられ、それによって危機からの脱出が画されていた。つまり、フッサールの理性主義は言うに及ばず、オルテガにあつても人間が環境世界によって拘束されないことに自己沈潜の能力を見、そこに危機脱出の糸口を探るのである。

これに対してピカートは人間がもはや人間たりえないこと、すなわち人間そのものの危機を指摘している。ここにおいて危機というものが、フッサール、オルテガにあつてより、より一層根深いものとして把え直されていると言えよう。我々の置かれている状況がピカートの考えるようなものであるとするならば、何故今「実践哲学の復権」なのかも了解できるように思われる。というのは、我々自身に疑問が付せられている状況であればこそ、我々の生を導く規範というものが現在ことさらに問われていると考えられるからである。しかしピカートの深い洞察は彼の信仰によ

って裏打ちされたものである。この点に関して現在の我々はピカートとは別の仕方ではしか現実には立ち向えないと思われる。つまり現在の我々にとって信への直接的な道は閉ざれている。何ものをも信じることができない。依ることができない、そのようなものとして我々の状況を一旦は認めるべきではなからうか。したがって、たとえ我々が現在危機に陥っているとしても、それを危機であると単に主張することはできず、まず我々自身がどのような在り方を具体的にしているかを一つ一つ点検していくことが重要と思われる。換言するならば、我々の危機（もしそう呼んでよいのなら）は危機と認めることができないう程我々のものになつているということである。

このように考えると、何故今「実践哲学の復権」なのかという点がいささか分りやすくなったと思われる。まず、一切のものに依拠せずに、いわば暗闇の中を手探りで一つずつ確認していくことにおいて実践哲学なのである。しかし、何ものも信じず何ものにも依拠しないといっても我々は何かに依つて行為せざるをえない、したがってそこで我々が依るのは現実の生に対していかに誠実に対するかというその誠実さである。このことによって実践哲学でもある。以上のように我々の現状を把えた上、次節以下では我々

人間が不可避免的に出会う「苦悩」の意味について考えてみたい。

一 現代の我々の苦悩

現在規範というものがこれ程強く求められ、かつ同時にその存立が執拗に吟味検討されているという事実、我々の現在の在り方の二面性が端的に現れているように思われる。その二面とは、先述したごとく我々がそれに依るべきものに対する我々の信と不信とである。そしてこの信と不信との間に張られた空間に現在我々は宙吊りにされているのである。したがってこのような状態が危機と呼ばれるにしても、現在においてその危機は我々にとってなら特殊なものではなく、むしろ我々の普通の在り方とさえ言うことができると思われる。つまり、危機が深まることによつて逆にその危機は日常化され相対化されてしまっているのである。

同様のことが、苦悩についてもあてはまると思われる。つまり苦悩が問題とされる時、一旦それは我々の普通の在り方として把え直されねばならない。その上で改めて、問題とされるならば問題とされねばならないのである。なぜならば、右の手順を欠くとき苦悩はなにか人間の特殊な

在り方とされ、苦悩を問題にし語ることがそれだけで重要なことのごとくみなされてしまうからである。しかし大事なのは苦悩がいかに苦悩されるかという点であると考えられる。したがって事態はむしろ逆で、いかに苦悩されるかということによってその苦悩が苦悩として我々に出会われると考えるべきであろう。つまり、あえて今規範ということとを論じざるをえないという、まさにその点に信と不信との間に吊り下げられた我々の在り方が示されているわけである。

しかし、我々がこのような状況に在ることがそのまま我々の苦悩であるとはいえない。苦悩とは我々の状況から直接生れるものではなく、我々の状況に我々が関わる所に生まれるものだからである。そこでもし我々にとって苦悩が日常化され相対化されてしまっていると言いうるとするならば、それは我々が状況によって不断に苦悩という地点へと強いられていることを示すものであろう。したがって我々人間の生のどんな小さな事実にも、人間の苦悩が埋めこまれているはずである。にも拘らず我々は苦悩を苦悩として引き受けることをしない、状況から強いられる地点に立つことを拒否し、逃走する。⑥ここにいて、いわば苦悩は現代の我々すべてが直面するものであると同時に誰の苦

悩でもなくなっているのである。このことを、いかに苦悩するかという観点から見ると、苦悩を強いられるという共通の状況に現在我々があるということによって苦悩は我々の普通の在り方であり、他方その各人の苦悩を各人がいかに苦悩するかということによって苦悩はきわめて個人的特殊な我々の在り方である、と言うことができるだろう。

しかしここで留意しておくべきことがあると思われる。それはまず、我々の現在の状況がきわめて矛盾に満ちたものであることによって我々すべてが苦悩に直面させられており、したがって苦悩を苦悩として引き受けるか否かがすべての人に對して向けられた問となっているという現代の独特な在り様である。次に、右のような事情にも拘らず、内外の様々な事柄によって苦悩を苦悩として正面から引き受けることが妨げられ、あるいは苦悩が隠蔽されてしまっているという現代の別の側面である。特に第二の点に関しては、哲学以外の様々な学問によって明らかにされねばならないと考えられるが、本稿では一応この点は後の課題として保留しておきたい。そこで第一の点に關して言うならば、これまで状況と苦悩とを一応切り離して考察してきたが、現代にあってその分離はきわめて困難になってきてい

るということである。それだけ状況に我々が包み込まれてしまっていることであろう。

二 苦悩ということ

前節において、我々の時代そのものが苦悩を課せられた時代であると考えたわけであるが、それでは苦悩とはそもそもどのような事柄なのであろうか。

苦悩はまず苦痛と区別されねばならない。苦痛にあって我々に与えられているのは、我々の身体的な痛み感覚である。すなわち苦痛にあって問題なのは苦痛そのものである。それに対して苦悩の場合には、苦悩それ自体ではなく、苦悩を越えたものが問題となっている。その苦悩を越えたものを、我々に苦悩を与えるものと考えすることはできない。たしかに苦悩を与えるものによって我々は苦悩を感じさせられることになる。しかし苦悩を感じるというそのことの内では、その苦悩の直接の原因だけではなく、苦悩するというそのこと自体によって明らかにした我々のある在り方も同時に指示されているのである。そこでもし感情の志向性ということとを認めるとするならば、苦悩は苦悩を越えたものを志向していると言うことができよう。

しかしでは苦痛とは単なる我々の痛いという感覚にすぎ

ないものなのだろうか。物理的に全く等しいはずの感覚的痛みも、様々な条件の下で、又各人それぞれによって痛みとして感ぜられる場合もあれば感ぜられない場合もある。

極端な場合には、我々が苦痛と感ずるものを心地よいものと感ずる人もあるであろう。つまり、我々にとって純粋な裸の刺激なるものは存在しないということである。したがって純粋に感覚的なものと見なされた苦痛さえも、実はそこに我々の側からのなんらかの働きが作用していると考えられるのである。とするならば、我々の先に示した苦痛と苦悩との区別は再検討を必要とするのではなからうか。

確かに苦痛は感覚的痛みとして片付けることはできない。しかしたとえそのときどのような仕方でも痛みが痛みとして感ぜられていようと、先述したとおり、苦痛にあって問題とされているのはその痛みである。この点において苦痛は苦悩とは異なる。事実我々は苦痛と呼ばれているものを決して苦悩と呼びはしないのである。しかしまた、何故私はこの苦痛を受けねばならないのかと問うとき、我々が聞っているのはすでに苦痛ではなく苦悩と呼ばれるものである。このとき苦痛は我々にとって苦痛以上のものを指示するものとなっているのである。つまり我々にとって苦痛が苦痛として自己完結的な場合には苦悩は生じはしないの

である。言いかえるなら、苦痛と苦悩とは意味という点つまり意味追究的か否かという点によって区別されるのである。

また苦悩は苦悶ということとも区別されねばならない。なぜならば苦悶にあっては、その闘うべき対象はあらかじめ確定しているし、闘うことによって状況が変りうる、それに対して苦悩の場合対象は意味といったきわめて抽象的なものであり、また苦悩によってその状況が変るといふこともない。そもそも苦悩している者が置かれていた状況が変りうるものならば、それは苦悩でもなんでもないはずである。この状況ということに関して苦悩は苦慮とも区別される。というのは、苦慮にあっては矢張状況の打開ということが目指されているからである。ここでは状況が我々にとって不可避のものとなっていない、つまり状況即我々というわけではないのである。しかし、先述したごとく、苦悩にあっては状況がそのまま我々の在り方として引き受けられている。いわば苦悩は我々の存在そのものに深く絡みついていてのである。苦慮にあってはなお未だ我々には余裕がある。しかし苦悩する者には最早どのような余裕も残されていない、問題になっているのはまさに自己自身なのである。自己自身の存在の意味が果して有るのか無いのかと

いう問いの前に立たされた者が苦悩しているのである。例えば、自分が受ける苦痛の意味を問うとき、我々にはその意味が与えられていないのである。与えられていないからこそ、その意味を我々は問わざるをえないと言えよう。そしてその与えられていない意味を問うことによって、苦痛を受けている我々自身とその苦痛との和解を我々は目指すわけである。しかし意味は与えられず和解は成立しない。和解が成立せず我々は我々の無意味さに打ち当たる。すなわち我々は全くの無意味の内に苦痛を受けとることを強いられることになる。こうして、苦悩とは我々の無意味さの苦悩であると考えることができるのである。

もう少し一般的に苦悩ということを考えてみよう。苦悩する者は自己がなんらかの矛盾に陥っていることを知っている。それと同時に苦悩する者はその矛盾から抜け出せないことをも知っている。更にその人にとって自己の陥っている矛盾をそのまま肯定することはできない。ここにはもう一つ別の重大な矛盾が現れている。つまり、一方に状況から逃れられないという状況被拘束性があり、他方でなおかつその状況を肯じようとしないうという対立である。見方を変えるならば人間の自由ということが問題になっていると言うことができよう。またオルテガの言葉を使うなら環

境被拘束性と自己沈潜ということになる。しかしすでに述べたように、自由も自己沈潜という能力も、我々はそれらを無前提に直接的に持ち出し依拠することはできない。なぜならば、そのようなもの一切が（我々の主体性・人間性を含めて）疑問に付せられていることにこそ我々は苦悩しているのだからである。したがってむしろ、苦悩というものをどのように理解するかということの内から逆に、我々人間の自由・主体性・人間性等々が果して可能か否かが答えられるべきなのであろう。そこで以下では、シェーラー、フランクルの苦悩論を手掛りとして苦悩というものを考えて行くことにしたい。

三 シェーラーの苦悩論

シェーラーは「少なくともある種類の感情は、その体験それ自体の内での意味、意義」といったようなものを与える」とし、その種の感情に苦悩や苦痛を数え入れる。そこで、「被造物のすべての苦悩と苦痛には一つの意味が、すくなくとも一つの客観的意味がある」とされる。ここにおいてすでに我々とシェーラーとの相異点が明らかになっている。つまりシェーラーにあっては、苦痛が苦痛自体で一つの意味をもっているということになる。したが

って苦痛感覚すらも意味をもつのである。それはどのような観点から考えられてのことであろうか。ここでシェーラーは犠牲という概念を導入する。「すべての(苦痛感覚から形而上学的・宗教的絶望に至るまでの)苦悩がその下にもたらされるべき最も形式的かつ普遍的上位概念は、犠牲の概念であるように思われる」と。一例として死は、種の繁殖のために有機的個体が負わねばならない犠牲とされる。客観的に見るならば確かにそうかもしれない。しかし死というものはそれだけに尽きるものであろうか。シェーラー自身も死をそれだけのものと考えているわけでないことは明らかである。しかし、そもそも死というものを客観的に規定しようとする立場と死そのものの意味を明らかにしようとする立場とが両立するのであろうか。死とは各自にとって退つ引きならない事柄のはずである。そのような死を先に示したような犠牲という観点から果して理解しうるものかどうか疑問であると考えざるをえない。ましてその犠牲なるものが、「全体の部分の、より高い価値のための低い価値の」犠牲とされるとき、我々の死の、あるいは我々の苦悩の退つ引きならなさというものはどのように理解されうるのであろうか。ここにはシェーラーのキリスト教を背景とした思考様式が露出していると思われる。そ

して、それは彼が標榜する現象学的方法を裏切るものとして彼の論文の各所で見られる事態なのである。^⑩

この点はさておいて、シェーラーは犠牲という概念の内に二つの事柄を含ませている。つまり、全体と部分ということと低い価値から高い価値へということである。そしてそれらを「あるもののための (für etwas)」ということによって統一している。犠牲という概念を一旦は放棄した地点から歩みを進める我々にとっては、この「のための」という点が重要なものと思われる。というのは、二において我々は苦悩という現象を、意味を求めながらもその意味が見い出されえず無意味さの只中に置かれた我々の在り方を示すものとして捉えたのであり、そのとき問われている意味とはまさに「のための」ということと思われるからである。そこで、シェーラーのこの「のための」という考えをもう少し追ってみる必要がある。

シェーラーは歴史上に現れた様々な苦悩論を挙げつつそれらに批判を加え、最後にキリスト教の苦悩論を引きあいに出す。つまりキリスト教にあっては、苦悩は苦悩として端的に承認され、苦悩し抜かれる (Durchleiden)。「しかし、この苦悩を甘んじて受けることに對する、……ある全く新しい力の源泉が今や湧出する。そしてこの苦悩を甘んじて

受けることが一つの新しい意味を持つ。つまりそれは苦悩を魂の友として贈る神の慈悲深い愛による浄化という意味である。^⑩そしてその浄化とは、我々の魂の中心において低次なものがより高次なものから次第に脱落することであるとされる。ここに先述した「のための」の一方の意味が示されている。もう一つの意味、すなわち全体と部分ということに関しては明瞭な形では触れられていない。しかしシェーラーの他の著作で示された思想を考慮するとき以下のように考えることができる。すなわち、全体と部分ということは『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』の二部において展開された「連帯性の原理 (Solidaritätsprinzip)」との関連で言われたものであろう、と。というのは、シェーラーは苦悩というものを自苦 (Eigenleid) だけに限らず共苦 (Mitleid) としても考えているからである。

シェーラーによれば、我々の人格は個别人格 (Einzelperson) であると同時に総体人格 (Gesamtperson) の構成員でもあるとされる。その証拠として、「社会的・作用、つまり可能的共同体の内でのみ充実を見出しうる作用」があることを挙げている。たとえば母性愛、祖国愛などがそれであって、「それらが志向する対象が具象的に与えられていなくても、活動の内に現在しうる」^⑪ものと考えられている。こ

のように等根源的に総体人格の構成員であることによって個别人格はその総体性の内で「共同責任者 (Mitverantwortlicher)」として現れるのである。ここにおいて苦悩は当然他者と共に苦悩するという共苦でもありうるわけである。そしてそのとき、苦悩は総体人格のための個别人格の苦悩とすることができると思われる。

更に、シェーラーが総体人格として国民・文化圏と教会とを考え、愛の共同体としての後者に重要性を見ていることを考慮するならば、「のための」で示された二つの意味はここにおいてびたりと重ね合されたと見ることができよう。なぜならば、「神において愛すること (amare in Deo)」こそをシェーラーは究極の理想と考えていたと思われるが、そうであるとするならば、共同責任性とはまさに神の前での責任性であり、浄化とは神の愛による浄化だったからである。

ここまでシェーラーの苦悩論を追ってきたわけであるが、我々は差し当たり次の二点を確認すれば十分であろうと考える。第一に、苦悩それ自体に自己ならぬ他なるものへの志向が含まれているということ。第二に、これまでと異ったより高い価値世界が苦悩の内で開かれるということ。これら二点が果してどのような形で、我々の苦悩という現象

の内で示されてくるのであろうか。この点については、次節でフランクルの苦悩論を検討した後に考察することしたい。

四 フランクルの苦悩論

フランクルの苦悩論を検討するにあたって、まず我々は彼の提唱する人間に可能な三つの価値実現について耳を傾けねばならない。それは、第一に創造による価値実現であり、第二に体験による価値実現であり、そして第三に逃れられない運命に対して我々の採る態度による価値実現である。したがってフランクルによれば、苦悩はそれ自体で一つの価値を実現しうる、つまり無意味についての苦悩がそれ自体で意味をもつのである。「それ故苦悩はまず第一に一つの業績たりうる。」^⑩しかしそれはどのようにしてなされるのであろう。態度によって実現される価値をフランクルは態度価値と呼ぶが、この態度価値は不可避の状況にどのように態度を採るかによって実現される。したがって態度価値実現のためには、「苦悩する力 (Leidenst higkeit)」が必要とされる。ここで苦悩 (Leiden) は引き受けられ苦悩し切られる (Erleiden) ことになる。また態度価値がどのように苦悩するかによって実現されるとするならば、「苦悩

の意味を実現する可能性は限られていない」^⑪ということになる。ここにフランクルは人間の自由を見て、次のように言う。「すべての制約、状況へからゝ自由であり、運命を内的に克服することへへとゝ自由であり、正しい毅然とした苦悩へへとゝ自由である」^⑫と。

更にフランクルは苦悩に二つの区別を導き入れる。それはまず、意味豊かな苦悩と無意味な苦悩との区別であり、次に必然的な苦悩と不必要な苦悩との区別である。ところで、苦悩を引き受けるためには苦悩が志向されねばならないが、そのとき苦悩は最早苦悩ではなくなる。なぜならば苦悩は志向されることによって苦悩でなくなるからである。^⑬「しかし、苦悩を志向しうるためには苦悩を超越しなければならぬ。換言すれば、私が苦悩を志向し意味豊かに苦悩しうるのは、ただ私がなにかのために、だれかのために苦悩するときに限られる。」^⑭したがって意味豊かな苦悩とは「……のための (um... willen)」苦悩であり、決して自己目的とはなりえないのである。もう一つの区別、つまり必然的な苦悩と不必要な苦悩に関してフランクルは次のように考える、「態度価値という意味での価値可能性は、運命的な必然性が与えられたときにはじめて与えられる。かくして態度価値の実現とはまさしく本来的に、必然的な苦

悩のありうべき意味を充実することであると判明するのである」と。つまり、この観点からも苦悩は自己目的とならない。こうして、我々は苦悩によって運命を事実の次元から実存的なものの次元へと移す、とフランクは考えるのである。

五 苦悩の意味——結語にかえて

三、四において我々はシェーラーとフランクの苦悩論を検討した。これらを踏まえた上で我々はどうのように苦悩というものを理解することができるようか。以下十分ながら私見を述べることにしたい。

一において述べたように、苦悩とは我々の現在の在り方、つまり信と不信との間に宙吊りにされているという在り方をすぐれて示すものと考えられる。しかしそれと同時に、苦悩が無意味さを引き受けることによって、まさにそこにおいて意味というものが志向されている。そしてその苦悩をどのように引き受けるかということを通して、フランクの言う態度価値なるものが実現されていると考えたい。しかし、そこに態度価値なるものが実現しているとどうし言うことができるのであろうか。いや、それは言えないのである。苦悩する者自らが己の苦悩に価値ありとするこ

とは原理的に不可能である。なぜならば、苦悩はその苦悩の内では苦悩を越えたものを志向していることによって、自己完結的ではありえないからである。苦悩が自己完結的でないとは、苦悩には常に欠如が含まれているということとも考えられる。そしてこの欠如によってついに苦悩は苦悩としてしかありえないのであろう。このことは、我々人間存在が自己完結的ではありえず、常に欠如を内に抱えているといった事態に対応すると思われる。したがって我々人間存在の在り方自体が苦悩という在り方をしているのであり、この現代にあつてはその事態が特に顕在化していると考えらるべきなのであろう。

では苦悩によってなんの価値も実現されないのであろうか。ここで我々は「のための」に含まれた自己ならぬものへの志向性ということに注意を向けることにしよう。これは苦悩の自己完結的でないことを示すものであると同時に、苦悩の意味がもし充足されるならば、それは自己ならぬものによってであるということをも示していると考えられる。つまり、苦悩によって価値が実現されるとき、そこではその価値実現をそれと認める自己ならぬ他者が必要不可欠なのではないだろうか。ここに「のための」に含まれた価値の高低ということが関係してくると思われる。つま

り、これまで価値実現が不可能とされていたその真只中に新しい価値の世界が開かれたのであり、そのような状況においてもなおかつ実現されるという意味で、その価値は我々の自由により深く結びついたより高次の価値と考えることができるのである。

最後に我々は自由ということにも触れておかねばならない。確かに我々が自由でなくては苦悩を苦悩として負うこともできないであろう。しかし、我々が自由であると前提することはできない。であるからむしろ事態は逆で、我々が苦悩を苦悩として負い抜くことによってまさに、我々が自由であるという事実が示され確保されるのではないだろうか。換言すれば、どのように苦悩を苦悩し抜くかという点に、我々がどれ程自由であるかが現れるのである。したがって自由は、最も苛酷な状況の中で最も充実したものとして現れると考えることができる。したがって我々が人間であるということは、我々が苦悩をどのように苦悩し抜くかということを問われていることに等しく、またそれは取りも直さず我々がどのような人間として生きるかということでもある。人間は苦悩する、苦悩し抜く。しかしその苦悩を苦悩として認める者が常に存在しているわけではない。苦悩は苦悩とも知られずただひたすら苦悩され続ける。

このとき苦悩は果して無意味なのだろうか。いや、そうではない。黙って苦悩する者には、一人の他者がありありと感ぜられているかも知れないのである。

註

- ① この動きを象徴的に表すものとして M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Bde., Freiburg 1972. など。
- ② この点について A. Baruzzi, *Was ist praktische Philosophie?*, München 1976. 拙訳「実践哲学とは何であるか」『倫理学の根本問題』(晃洋書房)を参照されたい。
- ③ W. Gölz, *Begründungsproblem der praktischen Philosophie*, Stuttgart 1978. W. Oelmueller (Hrsg.), *Materialien zur Normendiskussion*, 3 Bde., Paderborn 1977. M. Riedel, *Norm und Werturteil*, Stuttgart 1979. 等。
- ④ Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, 1933. 英訳 *Man and Crisis*, New York 1962. オルテガは知というものを生における地図として考えることによって、真理あるいは問題というものをあくまでも生の連関の中で捉えようとする。この点において道具主義的な面が見られるが、他方人間に対しては開かれた世界が対応するという点で後に述べるシェーラーの思想とも通ずる所がある。
- ⑤ M. Picard, *Die Atomisierung der Person*, Hamburg 1958. もっともピカードは一九二一年以来現代人の姿をこの

ように把え我々に示してきた。したがって時間的にはフッサール、オルテガに先立つことになる。

⑥ 逃走するといってもそれはただ苦悩から逃れることばかりでなく、苦悩するに値しないものを苦悩するといったことによってもその逃走はなされるのである。後者はいわば前方に逃げることも呼ぶべきであらうか。真の苦悩と偽の苦悩とについては後に触れることになる。

⑦ M. Scheler, *Vom Sinn des Leidens*, in: *Liebe und Erkenntnis*, 2. Auflage, Bern 1970, S. 29.

⑧ *ibid.*, S. 31. ⑨ *ibid.*, S. 33. ⑩ *ibid.*, S. 33.

⑪ というのは、我々は現象学というものを、*ソマツオアウ*（*ソマツ*）の先入見を排してすなわち自然的態度（*natürliche Einstellung*）を離れて、対象そのものに向う学と理解するからである。この点フッサールはシェーラーに較べてきわめて厳密であったと言ふことができよう。しかしそのフッサールについて、究極の所で人間の理性というものを信頼しすぎているという面は否定できないのではなからうか。したがって、そもそも先入見を全く排してということが果して可能なかどうかという問題が問われねばならぬであらう。cf. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.

⑫ M. Scheler, *op. cit.*, S. 65.

⑬ 感情における共感（*Mitgefühl*）というものの重要性を究明しようとしたのが、まさに彼の『同情の本質と諸形式』であった。そしてこの *Mit* という我々の根源的感情作用という

視点から他我認識の問題にシェーラーは取り組んだ。（本稿においても若干この点に触れることになる。）それはある意味で十分なものであったが、フッサールの辿った道とは全く別の道であったし、またそれなりにフッサールを凌いでいる面も認められるのである。cf. A. Schütz, *Scheler's Theory of Intersubjectivity and The General Thesis of The Alter Ego*, in: *Collected Papers I*, The Hague 1973.

⑭ 後述するがフッサールは国民²⁷、教会などを総体人格として考へているが、これらを人格と言いうるか否かは問題となるべきであらう。この点に関しては稿を改めて考へたい。

⑮ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Ges. Werke Bd. 2, Bern 1966), S. 511.

⑯ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (Ges. Werke Bd. 7, Bern 1973), S. 173.

⑰ V. E. Frankl, *Homo Patiens*, 1951, S. 64.

⑱ *ibid.*, S. 59. ⑲ *ibid.*, S. 66.

⑳ *paradoxe Intention* と呼ばれるものであって、一般にあるものがそれを目前に志向されると、逆にそれが失われてしまった事態に関つて言われる。但しこのおいて苦悩を志向するのではなく、苦悩の志向性とは区別されねばならぬ。

㉑ V. E. Frankl, *op. cit.*, S. 69. ㉒ *ibid.*, S. 73.

（本学専任講師 倫理学）