

「あわれみ」概念の思想史*

鬼 頭 葉 子**

What is Compassion? —In the Contexts of Philosophy and Ethics—

KITO Yoko

Compassion, sympathy, empathy, and pity are not mainstream themes in the history of philosophy, but have been taken up frequently by philosophers. Starting with the ancient Greek philosopher Aristotle, Spinoza, Descartes, Hume, Adam Smith, Schopenhauer, and many others have discussed the concept of compassion. More recently, Jacques Derrida and Martha C. Nussbaum, among others, have contemplated it. In reviewing their patterns of thought, one can see that the shift in the concept of compassion is the transition of the answers to the questions "How do we feel compassion for other(s)?" and "Who is/are the other(s) who deserve compassion?" This study explores the development of "sympathetic imagination" in philosophy, how the subject of compassion has expanded, and where the source of compassion is found.

キーワード：あわれみ，主体，他者，動物倫理，compassion，アリストテレス，スピノザ，デカルト，ヒューム，アダム・スミス，カント，ショーペンハウアー，ヌスバウム

序

「あわれみ（あわれみ）」，あるいは「共感」や「同情」とも訳される語（compassion, sympathy）に相当する概念は，哲学史上の主流テーマではないものの度々取り上げられてきた。ギリシア哲学では主にアリストテレスが「あわれみ（ελεος）」について論じている。その後もスピノザやデカルトらによって，あわれみや共感といった概念が思索の対象とされてきたが，彼らの主要な考察対象はあくまで，理性をもって思考する人間存在であった。しかし 18 世紀に至って，「共感」概念を人間の本性を考える際の中心原理と位置づけるヒュームやアダム・スミスが登場した。ヒュームは「感情（sentiment）」を道徳的評価の基準とし，スミスは「共感（sympathy）」概念を道徳の起源と捉えている。

18 世紀後半に登場したカントは，理性が命じる義務としての道徳法則から，共感や同情の要素を排除した。一方ショーペンハウアーはカント倫理学を批判し，特に意志の完全な自律性や，あらゆる関心に基づくことなく純粋な義務からなされる行為としての道徳といったカントの図式を強く批判した。ショーペンハウアーにとってはむしろ，「共感(Mitleid)」こそが道徳的価値の根本をなすものであったからである。とはいえ，哲学における「あわれみ」の論じられ方はあくまでも副次的であり，ショーペンハウアーによるカント批判も，19 世紀の当時注目されることはなかった。しかし 20 世紀前半に至って，シェラー¹⁾やシュヴァイツァー²⁾等が，「あわれみ」概念を中心とした論考を発表するようになり，改めて「あわれみ」概念に注目が集まることとなった。今世紀では，ケイパビリティ・アプローチを提唱するヌスバウムや，徳倫理学の系譜に連なるハーストハウス³⁾らが，倫理的行為の基盤に「共感」概念を導入するようになっており，多数の哲学・倫理的論考において取り上げられている。

このように共感概念は思想史において，多様に取り上げられてきたが，「共感」を考察するにあたっては，「だれがだれをあわれと考えるのか？」といった

* 本研究は科研費 基盤研究 (C) 17K02199 の助成を受けたものである。

** 一般科准教授

原稿受付 2017 年 5 月 20 日

問い、すなわち自己と他者との関係性が重要であることは明らかであろう。そこで本研究では、「あわれみ」概念について、「あわれむ主体」と「あわれまれる対象」に焦点を当て、古代ギリシアから現代までの思想史の変遷を概観する。近年では、「あわれみ」概念が、障がいのある人々や動物など、従来は理性的主体とはみなされてこなかった存在を包括するような論考もなされている。この傾向がどのように生じたのかを明らかにしつつ、最後に現代哲学・倫理学における共感概念の可能性や妥当性について考察する。

本論で扱う compassion あるいは sympathy を指す訳語の用い方について述べておきたい。「あわれみ」と訳すべき原語は、英語圏に限っても、compassion や sympathy の他にも、empathy や pity といった語が用いられている。また英米圏の哲学の中には、compassion と sympathy をほぼ同義と考える場合が多く、まれに empathy の語を限定した意味合いで compassion と同様に用いる論者もみられる⁴⁾。本研究では、日本語であれその他の言語であれ、語の細かな違いや論者による使い分けを分類することが、「あわれみ」概念を明らかにする目的に資するとは捉えない。むしろ論者たちが類似する語を用いつつ、「あわれみ」の対象が異なっていたり、「あわれむ」自己についての理解が異なっていたりするという点こそが重要であり、本研究で扱う意義があると考えられるためである。そこで本論ではこれらの訳語として、「あわれみ」という語を主に用いるが、従来の定訳で「共感」や「同情」などの語の方が一般的であれば、それを使用する。

1. アリストテレスにおける「あわれみ」概念

ギリシア哲学では、共感概念は主にアリストテレスの『問題集』第7巻「共感に関する諸問題」⁵⁾、および『弁論術』第2巻第8章⁶⁾で論じられている。アリストテレスによれば、あわれみ (ελεος) とは他者の「苦痛」を指しており、そのような目に遭遇することにふさわしくない人が、その人が招いたのではなく、一方的に被った災いによる苦痛を意味する⁷⁾。またあわれみをおぼえる人とは、自分自身や自分に属する人が災いを被るかもしれないと考えられる人である⁸⁾。ここから、アリストテレスの考えるあわれみの対象者は、本人の責任ではない災いを被った者であり、あわれみをかける主体は、「自分も災いを被るかもしれない」という想像力を持つ存在であることが読み取れる。さらに、あわれむ主体とあわれまれる他者は、同一視できる関係であり、自

分とかけ離れた存在ではない。

アリストテレスの「あわれみ」概念について、ベインはさらに二つの特徴を読み取っている⁹⁾。一つ目の特徴は、アリストテレスの「あわれみ」には「痛みの経験」が含まれるが、「喜びの経験」は含まれない点である。二つ目の特徴は、この「あわれみ」にはある種の「想像力」が伴う（すなわちその「痛みの経験」が自分自身にも降りかかってくる可能性がある）と想定している¹⁰⁾ということである。また L. M. ブラウンによれば、アリストテレスは「あわれみ」について、相手の「幸運」を増進したい、あるいはその相手の「不運」を軽減したいという欲求を伴う、「共感」の感情と捉えている¹⁰⁾。しかしいかなる特徴を持つにせよ、アリストテレスにとってのあわれみは、「美德」あるいは「卓越性 (αρετε)」とはみなされないという点が重要であろう。『ニコマコス倫理学』第2巻では、美德は魂の奥底から沸き起こるものであり、しかもそれらは魂の中で起こる条件の三つのカテゴリーのうちの一つ、すなわち感情、能力、状態の一つに該当しなければならないという¹¹⁾。アリストテレスにおいて、究極的にはαρετεとは「状態」であり、「私たちが感情に関してうまくやっていると、あるいはうまくいかない時の私たちの状態¹²⁾」である。一方、あわれみは「状態」には該当せず、怒りや恐怖、自信と羨望、喜びや愛、憎しみと嫉妬、といった感情の一例に過ぎない¹³⁾。

そもそも『弁論術』の中で、あわれみ概念が取り上げられている理由にも着目すべきであろう。アリストテレスによれば弁論術 (レトリック) とは、言論が自らの主張に証明を与え、自分がある人柄の人物に見えるようにせしめ、そして判定する人にある感情を抱かせるものである¹⁴⁾。よってアリストテレスにとっては、自分と相手が共振し、同等の感情を共有することこそが「あわれみ」の意味するところなのである。彼が想定する共同体のメンバーはアテナイ市民であるから、「他者」といっても、自身と友愛 (フィリア) によって繋がることができる限りの他者に限定される。このように、あわれみの主体も対象も、ポリス的思考のうちにとどまる点が、アリストテレスの最大の特徴であろう。

2. デカルトとスピノザ 理性主義における情念

本節ではデカルトとスピノザを取り上げる。17世紀の近代合理主義的哲学においても、「あわれみ」は主要テーマではないものの、考察対象とされてきた。しかし、デカルトとスピノザの両者とも、彼らの理

性主義的哲学において「あわれみ」概念は、美德や規範のような位置づけではない点が共通している。

デカルトは『情念論』において、あわれみ概念を以下のように定義している。「あわれみとは、その悪を被るのに値しないと考えられるのに、或る悪を被っているところの人々に対する、「愛」または善意をまじえた、一種の「悲しみ」である。それゆえ、「あわれみ」は、その対象に即していえば、「羨み」の反対であり、また、その対象を見る見方の違いからいえば、「嘲り」の反対である¹⁵⁾。言い換えるならば、デカルトにとって、悪に値すると思われるような他者に対しては、あわれみを憶えることもない。

さらに「あわれみ」は、自己の弱さから生じるといふ。すなわち容易に苦難によって打ち碎かれるような自らの弱さを自覚しており、他者の苦難や被った悪について、同様にそれらを自分が被るであろうと予測するような人々が、自己愛から抱く感情が「あわれみ」なのである。以下にデカルトが述べる通りである。「自分を非常に弱いものと感じ、不運の苦難にたやすく屈すると感じている人々は、人一倍この「あわれみ」の情念に傾くように思われる。それは、他人の被っている悪は自分にも起こりうると思うからである。したがって、そういう人々は、他の人々に対する「愛」よりも、むしろ自分自身に向かう「愛」によって「あわれみ」に動かされるのである¹⁶⁾。

しかし、自分自身が悪や苦難を被ることを恐れない人々も、自己愛とは異なるあわれみを抱く、とデカルトは言う。悪や苦難を被る人々と同様、彼らに弱い自分を重ねて自己憐憫をするのではなく、「誰に対しても善意を持つ」という「高邁さ」を有する人々もいる。このような「高邁な」人々は、他者に同情することによって「自分がなすべきことを果たした」という満足感をも得るとされる¹⁷⁾。このようにデカルトにとって「あわれみ」は弱い人々にとっては自己愛、「高邁な」人々にとってはすぐれた性質として位置づけられている。とはいえ、あわれみを皆が有すべき美德や規範として捉えてはいない。

つづいて、スピノザによるあわれみ概念を確認しよう。スピノザは『エチカ』第3部「感情の起源と本性について」において、感情の模倣に関連し、以下のように「あわれみ」概念を分析している。すなわち同情（*commiseratio*）とは、他人の幸せを見て喜びを感じ、また反対に他人の禍を見ては悲しむように人が動かされる場合の愛である。スピノザによれば、このような感情としてのあわれみは、理性的でない人においては、ある程度評価すべきものとみなされる。しかし、理性的な人間にとって、あわれ

みは「それ自体では悪でありかつ無用」と捉えられている。

『エチカ』第4部「人間の隷属あるいは感情の力について」の中で、スピノザはあわれみについて以下のように述べている。あわれみは、悲しみであるがゆえにそれ自体は悪である。スピノザの見解では、理性的でない人々については、喜びの共有もあわれみの一つと認めてもよいが、理性的な人々にとってあわれみとは悲しみの側面が大きい。すなわち「共に喜ぶ」ことは本来のあわれみではない。というのもあわれみから生ずる善とは、あわれみをかける人々が、あわれみの対象となった人間を不幸から救おうと努めること¹⁸⁾に過ぎず、このような行為は、理性の指図のみによって遂行される¹⁹⁾からである。ゆえに「憐憫は理性の導きに従って生活する人においてはそれ自体では悪でありかつ無用である」という帰結に至る。

このようにデカルトおよびスピノザの思索においては、人間は理性によって導かれることが正しい方途であり、あわれみは、弱さに由来する自己愛や、理性的でない人々へのみ有益なものとして、副次的な位置づけのみを付与されている。しかし18世紀以降、道徳哲学上の議論において理性主義（*rationalism*）と感情主義（*sentimentalism*）の対立が明確となる²⁰⁾。特に後者はハチスン、ヒューム、スミスらに代表され、中でもヒュームとスミスは、共感に基づく道徳哲学の牽引者となった。次章では彼らの共感（あわれみ）概念について概観する。

3. ヒュームとアダム・スミス

ヒュームは主として、人間の知性において認識が如何にして可能になるか、その因果を認識論的に明らかにしようとしているが、「共感」についても「我々が他者の感情をどのように認識しうるか」という点に関連して取り上げている。ヒュームは、我々が他者の意見や感情を受け取る「傾向性（*propensity*）」として、共感概念を導入する²¹⁾。ヒュームによれば、「我々が他者に共感するという性癖、すなわち他者の心的傾向や感情をそれが我々自身のものといかに異なっていようと、あるいは反対でさえあっても、伝達によって受け取るという性癖²²⁾」こそが、人間本性のうちで、それ自身において最も注目すべき性質であると評価されている。

またヒュームは共感を「感情伝達の原理²³⁾」と表現している。人間の心はその働きが類似しており、お互いの情念を鏡のように反射しあう。そのために、ある人物の情念が即座に別の人物に伝わるこ

りうる²⁴⁾。一方、感情伝達には「観念の印象への転換²⁵⁾」と定義されるような複雑な形態のものも存在する。ヒュームはこれを「因果推理 (causal reasoning)」の問題として捉えており、次のような説明を行なう。

「私が或る人物の声や身振りのうちに情緒の結果を見ると、私の心は直ちにこの結果からその原因へ移って、情緒の極めて生氣ある観念を造る。そして、観念は生氣の故にたちまち情緒そのものに転換される。同様に、或る情感の原因を知覚すれば、私の心は結果へ伝えられ、似よった情感によって湧き立たせられる (中略)。他人のいかなる情緒も直接には心に現出しない。我々はただ、他人の情緒の原因あるいは結果を感知するだけである。これらから我々は情緒を推論する。従って、これらが我々の共感を生起するのである²⁶⁾。」

マーサーは、このヒュームの共感の特徴を「非認知的共感」と「認知的共感」と呼ぶ²⁷⁾。さらにマーサーと山崎は、これら二種類の共感のうち前者の性格の方が強いことを指摘する²⁸⁾。山崎によれば、ヒュームの共感「情動的感染 (emotional infection)」であり、他者の感情を理解しようとする努力を含まず、他者への援助という実践的動機は出てこない。しかし、ヒュームの言う「仁愛 (benevolence)」および「あわれみ (pity)」「同情 (compassion)」の情念については、能動的な他者への援助の動機となり得るという²⁹⁾。ここでヒュームは「あわれみ (pity)」「同情 (compassion)」を「他人の不幸に対する憂慮 (concern)」「他人の幸福の欲望と不幸の嫌悪」と定義する。興味深いのは、ヒュームにとって「あわれみ」の対象は、あわれむ主体がその対象に愛着があるか否かとは関係がないという点である。「我々は見知らぬ者や完全に無関係なものに対してさえあわれみの情をいだく」とヒュームは言う³⁰⁾。

ヒュームが考える「主体にあわれみが生じるプロセス」とは、憐れむ対象に何らかの苦難が生じ、その結果として対象のうちに何らかの情念が引き起こされ、あわれむ主体がその情念を認知し共感することで、あわれむ主体に何らかの「模様替えされた」「二次的感情 (secondary affections)」が生じる、というものである。ここで生じる他者の苦難への共感、ポジティブな感情（「あわれみ」あるいは「仁愛」）かもしれないが、ネガティブな感情（「憎しみ」や「侮蔑」）となる可能性もある。「あわれみ」または「仁愛」が生まれるためには、その共感が「強く (strong)」また「拡張された (extensive)」ものでなければならず、それは共感の強さ (force) に依存

するとヒュームは言う³¹⁾。

ではヒュームは「あわれむ主体」をどのように定義しているのだろうか。ヒュームは共感について、全動物に共通なもの、一つの動物から他の動物へ伝達されるものと述べる³²⁾。すなわち共感を人間同士の現象に限定しない。しかしここで述べられている共感是非認知的共感であり、認知的共感を要する「あわれみ」についてはこの限りでない。むしろヒュームの関心事は、あわれみの主体が共感を通してあわれみの対象から肯定されるという是認の感情にある。たとえば「思いやり (charity)」のような主体の性質も、是認の感情によって道徳的に善いものであると規定される。この道徳的評価はより客観的であることが望ましいが、実際には「我々の位地は、人物に関しても事物に関しても、不断に動揺している³³⁾」。さらに共感の強さ (force) も、様々な要素（たとえば国、言語、血縁、教育、習慣など）によって影響される。そこでヒュームは「一般的な視点」なるものを導入する。

「ここにおいて、かような絶えざる矛盾を防止して、物事のさらに安定した判断に達するため、我々はある不動なかつ一般的な視点を定めて、思惟にあたって常に、我々の現在の位地の如何にかかわらずこの視点に自己を置くためである³⁴⁾。」

このような「一般の視点」からの共感、ヒューム自身「我々自身の利害や我々に特に縁故のある友人の利害がかかわりあっている時ほど生氣に富んでいない³⁵⁾」ことを認めている。つまり「一般の視点」を導入することにより共感の「強さ」は弱まり、結果として対象への「あわれみ」からは遠くなる。しかしヒュームにとっては、「かえって我々の穏和なかつ一般的な原理にも等しく適合する³⁶⁾」ことの方が重要なのである。

一方スミスは、シャフツベリ、ハチスン、ヒュームといった感情主義の思想を受け継ぎつつ独自の共感論を構想した。ヒューム同様スミスも、「感情 (sentiment)」や「情動 (emotion)」を道徳の起源と見なしている。スミスによれば、いかに人間が利己心を發揮しようとも、人間は「共感 (sympathy)」の情動を抱きうる存在であり、共感利他的であるという³⁷⁾。また共感、自己と自己が関心を持つ他者との間での「想像上の立場の交換 (imaginary change of situations)」によって生じる。しかし「想像上の交換」は、自己の「身体 (person)」と「人格 (character)」の中で、自己に起こるのではなく、共感を抱く他者の身体と人格の中で、自己に生じると捉えられている。この点において、スミスの共感

概念はヒュームとは異なり、自他の「一体感 (fellow-feeling)」にまで踏み込んでいる。それゆえスミスにとって、自己が抱く感情は完全に他者のためであって、自己のため一利己的の一とはならないのである。スミスは、他者の窮状に対して抱く「一体感 (fellow-feeling)」の具体例として「哀れみ (pity)」「同情 (compassion)」を挙げ、その感情のより一般化したものとして「共感 (sympathy)」を定義する³⁸⁾。

スミスは「共感」について、相手が好ましい状況、好ましくない状況のいずれであったとしても働く感情であるとする。この点はヒュームの共感概念と同じであるが、一方でスミスはヒュームと異なり、共感する者の「想像力」「認知」にも注目する。

「他人が何を感じているか、我々はそれを直接体験することができないから、他人が心を動かされる仕方を知る方法は、同じ状況にあれば自分が何を感じるか想像する他にない。(中略)我々は、想像によって自分自身を彼の立場に置き(中略)それをまるで彼の身体であるかのように理解し、こうしてある程度まで彼と同じ人物になる³⁹⁾。」

つまり「想像力」「認知」によって、他者の感覚を能動的に捉えることができるようになる。これをスミスは「想像上の立場の交換」と呼ぶ。さらにスミスは、以下のように述べる。

「共感は、場合によっては他人の情動を目撃するだけで生じるように見える。激情 (passion) は、場合によっては瞬時に、しかも主要な関心的になっている人物が何に興奮しているのかしらぬまま、ある人物から他の人物へ吹き込まれるように見える(中略)。だがこれは、あらゆる激情について普遍的に妥当するわけではない(中略)。他人の悲嘆や歓喜に対する我々の共感でさえ、その原因を突き止めるまで、つねにきわめて不完全なものに留まる(中略)。それゆえ共感は、激情の観察からよりも、状況の観察から呼び起こされる場合のほうが、ずっと大きくなる⁴⁰⁾。」

ヒュームが認知的共感よりも情動的感染による非認知的共感に重点を置いていたことと比べると、スミスは共感の主体による能動的「想像力」「認知」を重視する。またスミスは、共感相互的でなければならないことも指摘する。

「謝意がもつばら望むことは、恩恵を受ける人物にも、次に快楽を感じさせるだけでなく、彼の過去の振る舞いのおかげで報奨を受けていると気づかせること、彼がその行為を喜ぶようにすること、さらに、彼の任務の適切な遂行の対象であった人物が間

違ひなくそれに値したということ、このようなことを彼に納得させることである⁴¹⁾。」

つまり、「共感」の対象から私も「共感」されることが重要であり、スミスはこれを「相互的共感 (mutual sympathy)」と呼ぶ。この相互的共感が「是認」を生み、これこそが行為の「適宜性 (propriety)」または「不適宜性 (impropriety)」を決定する⁴²⁾。自己と他者、双方からの共感が得られるかを冷静に評価し、双方の側からの歩み寄りが生じると、中庸が見出される。スミスにとってはこの「中庸」が重要なのである。しかしこのような冷静な評価は容易ではない。人間は自分が愛着のある対象には、より強い共感を抱きがちである。そこでスミスは「公平な観察者 (impartial spectator)」なる概念を提唱する。スミスによれば愛着は、完全否定されるものではないが、「公平な観察者」によって可能になる「一般規則 (the general rules)」によって乗り越えられるべきものとされる。

「特定の場合においては、つまり、通例このような生まれつきの愛着 (natural affection) —そう呼ばれているように—を生み出す環境が、何らかの出来事が原因で出現しない可能性はあるが、やはり、ある程度まで一般規則の尊重がその役割を代行するだろうし、完全に同じではないまでも、なお、このような愛着にきわめてよく似たものを提供できるだろう⁴³⁾。」

確かにスミスの共感論は、ヒュームに比べより能動的、認知的である。しかし、共感の個人ごとの偏りに対する批判から、ヒュームが「一般の視点」を導入したのと同様、スミスも「公平な観察者」を導入している。またスミスは、ヒュームが導入した「共感する対象からの是認」という視点から、さらに進んで「相互的共感」を「適宜性」「不適宜性」の判断根拠にまで押し上げている。

ヒュームとスミスは、共感の主体と対象との関係性を「一般化」「普遍化」しようと試みたと言える。しかし、鈴木は公平性を追求する共感論について、スミスを例としつつ以下のような問題点を指摘する。すなわち「共感」がある時代のある集団における「日常的思考」内にとどまるならば、「公平な観察者」は普遍性を持てなくなるのではないか。また、個人の利己心を克服する特定の集団における共感、他の集団や異質な他者を排除する可能性を持ってしまうことになるのではないか⁴⁴⁾。

ヒュームとスミスの共感概念において検討された普遍性という課題は、次代のカントやショーペンハウアーにおいて、それぞれ全く異なる形で追求され

ることになる。

4. カントとショーペンハウアー 理性信仰と理性批判

カントとショーペンハウアーは、道徳の起源について、全く異なるアプローチを用いる点で際立った対比をなしている。カントは同情や共感に基づく行為を全く評価しない。カントによれば、「同情心に富む人道」による親切的行為は道徳的だと定義されず、むしろ冷淡で同情心（Sympathie）をほとんど持たない人が義務に基づいて親切を尽くす場合に道徳的価値が生じる⁴⁵⁾。以下、カントにおける道徳的行為を概観する⁴⁶⁾。カントの第二批判『実践理性批判』によれば、道徳法則はそれ自体が「神聖さ（Heiligkeit）」である法則に他ならない。またこの道徳法則は「完全な存在者」である神にとってはその意志と完全に一致する「神聖性の法則」であるが、有限な理性的存在者である人間の意志にとっては「義務の法則」となる⁴⁷⁾。しかし人間はこの法則に対する「尊敬」を通じ、自らの行為を規定する法則として、現実には達成できないとしても意志と神聖性との完全な一致を無限にめざすことが求められている⁴⁸⁾。そして人間存在自体決して神聖ではないが、人間が神聖な道徳法則の主体になりうるという点において、人間の人格性もまた神聖なものとみなされる。したがって人間の人格性は道徳的主体である限りにおいて神聖であるが、その人間を道徳的行為へと促すのは当の道徳法則である。道徳法則は神聖であると同時に、人間にとっては道徳的行為の動機づけそのものとなる。勿論カントにとって、道徳的行為は純粋に道徳法則への尊敬からなされる事柄であり、善行による自己満足やよい結果のための行為は決して道徳的とはみなされない。

さらにカントは『実践理性批判』に「最高善」の概念を導入することで、最上の状態としての徳性と幸福との結合を主張している。徳だけでなく「幸福」の視点が導入された点については、古くは和辻哲郎のように哲学的な手続きの破綻とみる論者や、逆にカント哲学の形成過程において必然的な成り行きとみる論者もいる⁴⁹⁾。カント自身は徳／幸福の二項対立としてストア派とエピクロス派の論争を事例として取り上げ、自らは徳と幸福との調停を「最高善」概念を通して試みることを宣言している⁵⁰⁾。カントによれば、徳および幸福は、「最高善」を形成する種別的に異なる要素であるため、分析的に両者の結合を認識することはできない。徳／幸福の結合・連立はアプリアリに、「実践的に必然的なものとして」認

識され、しかも徳を原因として幸福を結果とする総合であって（原因と結果の逆転は背理）、経験に基づいて認識されるものではない⁵¹⁾。

他方ショーペンハウアーは、このように義務から行為されるカント倫理学への批判的立場を明らかに示し、倫理学とは人間が何をなすべきかを提示する学であることを否定する⁵²⁾。ショーペンハウアーにとって、倫理学は経験的方法によってその基礎を見出されねばならない⁵³⁾。そして「いかなる行為も動機なしには起こり得ない⁵⁴⁾」がため、彼は人間の行為の根本的な衝動に注目している。ショーペンハウアーによれば、人間は以下の三つの原理的な衝動によって動かされる⁵⁵⁾。すなわち、①自分自身の快を欲するエゴイズム、②他者の不快を欲する悪意（意地悪）、③他者の快を欲する同情である。そしてショーペンハウアーにとって、③の行為のみが、道徳的価値を持つとみなされるのである。すなわち、「同情のみが、自発的な公正とあらゆる真正な人間愛の基礎」であり、「行為は、同情に関するかぎりにおいてのみ道徳的価値をもち、これ以外のどのような動機に発する行為も、すべて道徳的価値を持たない⁵⁶⁾」。

ライリーは、ショーペンハウアーにおいて「共感（Mitleid）」とは、すべての道徳的価値の基本であると捉えている⁵⁷⁾。ライリーによれば、ショーペンハウアーにおいて共感的な人は、苦しんでいるのは自分ではなく他者であると認識しつつも、他者に属する苦しみと共有し得る。「同情がこころのなかに動くやいなや、他者の快・不快が、これ以外の場合にはわたしの快・不快のみがそうであるのとまったくおなじ種類の直接性をもって、つねに同程度の直接性をもってではないにしろ、わたしのこころのなかに存在する。つまり、そのとき、わたしと他者とのあいだの区別は、もはや絶対的なものではないのである⁵⁸⁾」。ライリーは、ショーペンハウアーが言う「自我と非自我を隔てる壁が消滅する」ことがすなわち、他者と自己が同一になることを意味するわけではないと指摘している⁵⁹⁾。他者と自己は本質的には同一であるが、実存あるいは経験世界において、他者と自己は非同一である。ショーペンハウアーが言う自我／非自我との間の垣根の解消は、他者において共に苦悩することによって、本質的同一性に至っているのである。共感（共苦）に基づく本質的同一性においては、他者と自己は本質的には区別されない。したがってショーペンハウアーにおいては、人間と動物との間であっても、両者の区別は「理性とよばれる抽象的認識能力」以外には存在し得ない⁶⁰⁾。

またショーペンハウアーは、カントの「最高善」

概念を強く批判し、「外見だけ無償で動く徳のためにあとから要請される報酬⁶¹⁾」と述べている。カントの「最高善」概念における「幸福」の要素は、傾向性を満足させるという意味でない。ここでカントが考える徳と合一した幸福とは、個人が自分自身を目的として追及する幸福ではなく、理性が幸福と判断したものでなければならない。しかしカントは『実践理性批判』で「道徳法則が最高善を通じて人間を宗教へと導く」ことを示唆している⁶²⁾。人間は道徳的完成に向けて不断的努力をしなければならず、それゆえ神聖な道徳法則に対して常に謙譲でなければならない。そこで不断的努力を続ける動因ともなり、完成の希望を託すことが「許されている」確信ともなる「神」が要請されることになる。ショーペンハウアーが、このようなカントの「最高善」を目指す道徳哲学が、「変装した神学的道徳⁶³⁾」と呼ぶのにも理がないわけではない。

このような、カントとショーペンハウアーにおいて、道徳的行為の動因や、あわれみの対象となる「他者」の範囲は大きく異なっている。ショーペンハウアーに対する同時代人の評価はカントと比べるべくもないが、「あわれみの思想史」においては、ショーペンハウアーの立場は、きわめて先駆的であった。それでは次に、ショーペンハウアーのような自己－他者理解が、現代哲学・倫理学におけるあわれみ概念の形成にどのように継承されたのかを概観していこう。

5. 現代哲学・倫理学とあわれみ概念

5-1 あわれみの対象の広がり

近年、哲学・倫理学において、あわれみ概念がしばしば取り上げられるようになってきている。特にあわれみを抱く主体のあり方について、異なる捉えられ方がなされるようになり、またあわれみをかけられる対象の範囲が展開してきていることに着目すべきである。中でも、契約主義と功利主義を超える試みとしてケイパビリティ・アプローチを提唱するヌスバウムは、ロールズの正義論では、社会の構成メンバーとして動物が切り捨てられている点に批判を加えている。ヌスバウムによれば、ロールズの立場は「カント的な人格の構想と社会契約的見解の構想のため」、カントとは異なり「人間には動物に対する多少の道徳的義務がある」としつつも、その正義は人間の領域に限定されていると理解される⁶⁴⁾。

ここでヌスバウムは、ロールズの正義論を基盤としつつ、「アリストテレス的な方法論」として「想像力 (imagining)」を導入する⁶⁵⁾。「ロールズの議論

では強調されていないが、アリストテレス的な方法論では、想像力が用いられている。私たちはよく、政治原理の異なる可能性について、それらがどのような生活の形態を構築するだろうかを想像し、そうした原理が統治する生活にはどのような苦痛や繁栄・開花があるだろうかを自問している⁶⁶⁾。特に「共感的な想像力 (sympathetic imagining)」を用いることによって、「種の壁を横断することは不可能とは思われない⁶⁷⁾」とヌスバウムは述べている。

またヌスバウムは、アリストテレスの自然観・人間観を敷衍し、「アリストテレス的な構想は、人間の道徳性と合理性を人間の動物性 (animality) の内部にしっかり位置づけており、また人間の動物性それ自体に尊厳があると主張している⁶⁸⁾」と指摘する。このようにヌスバウムは、自然学者としてのアリストテレスにおいては、人間の道徳性や合理性だけが重要とみなされているわけではないこと、共同体形成には共感的な想像力が必要であるとみなされていることを指摘する。ケイパビリティ・アプローチは、こうして「判断と想像 (judgement and imagining)⁶⁹⁾」の両者を用いた方法として提唱されるのである。ヌスバウムにとって「共感 (compassion)」とは、「公的生活でも私的生活でも、合理的熟考と適切な行為にとって良い土台を提供する感情 (emotion)⁷⁰⁾」として肯定的に評価されている。

5-2 人間の傷つきやすさとあわれみ概念

ヌスバウムが共感概念を提唱した背景には、アリストテレスの世界観が見て取れた。ライリーは、ヌスバウムの共感概念について、その「共感」はギリシア悲劇の登場人物が被る災厄と、それに同調する観察者の感情を基盤として、そこに留まっていると批判し⁷¹⁾、自分自身の「共感」理解について以下のように述べている。「共感的に行為するとは、自分自身の、苦痛に対する傷つきやすさ (vulnerability) を理解し、そして、それゆえ、他者の傷つきやすさを感情的に理解する能力を発展させることにある⁷²⁾」。

筆者自身は、ライリーの言う「自己の傷つきやすさ」に由来する共感概念に同意しつつ、ヌスバウムに対しては、ライリーとは異なる論点から批判的見解を述べたい。すなわちケイパビリティ・アプローチにおいては、「なぜ、またどのように他者の潜在能力を開花させるべきなのか」という積極的動因および基準が脆弱であるように思われる。ケイパビリティ・アプローチの実現性は、開花の可能性を相手に与えることができる、という善意ある他者に委ねら

れてはいないだろうか。可能力アプローチを試みるべき動因となるものは、共感だけではなく、ヌスバウムにとっては「共感(compassion)は正義(justice)と重なり合っている⁷³⁾」。例えば、動物という他者に対する正義についてヌスバウムは以下のように述べている。「悪事の責めという要素を加えて、動物を苦しめるのは不正(wrong)であるという考えが共感の義務にはともなわれる、と述べることにしよう。その苦しみが不正な行為によって引き起こされる場合、共感の義務はその不正の認知をともなうだろう。つまり、共感の義務はただ共感を覚える義務ではなく、共感を引き起こす苦しみの原因となる種類の行為を控え、禁じ、罰するという(共感の結果生じる)義務となるのである⁷⁴⁾。」

そしてヌスバウムは、他者にとって何が適切なレイパリティ・アプローチであるかは、「政治的に定義された種の規範(species norm)⁷⁵⁾」が基準になると言う。種の規範が、繁栄・開花する、あるいはしない場となる政治的・社会的共同体という文脈を決定するからである。動物の場合であれば、その動物種の典型例が規範となるだろう。しかしある動物種の典型がいかなるものであるかについては、人間を中心とした社会において、すでに政治的に定義されてしまっているのではなかろうか。

ライリーが言うような、自己の「傷つきやすさ」から他者の傷つきやすさを理解するという共感の仕方は、すでに20世紀以降の哲学や文学等においても提唱されていた。デリダは『動物を追う、ゆえに私は<動物である>』の中で、カントの『人間学』を引きつつ、人間の文化の社会化は、動物の訓致すなわち獣の家畜化と軌を一にしており、「政治的なものは家畜を前提とする」と述べている⁷⁶⁾。

さらにデリダは、動物福祉の思想的基盤となったベンサムの間い、「動物は話すこと、推論することができるかどうかではなく、動物は苦しむことが可能か?」という問いを以下のように言い換えている。すなわち「苦しむことができることはもはや力能ではない。それは力能なき可能性、不可能なものの可能性なのである。われわれが動物たちと分有している有限性を思考するもっとも根底的な仕方として、生の有限性そのものに、共苦の経験に属する可死性は宿っているのである、この非一力能の可能性を、この不可能性の可能性を、この可傷性の不安および不安の可傷性を、分有する可能性に属する可死性は⁷⁷⁾。」このようにデリダは、人間と動物が共有する「有限性」や「可死性」、「非一力能」や「可傷性」といった弱さや傷つきやすさにおいて「共苦」—あわれ

み—を経験し得ることを指摘しているのである。ウルフは、デリダのこのような問いかけの中核にあるのは、「私たちがヒト以外の動物と分かちあう傷つきやすさと有限性であり、そしてこうした共通性のおかげで可能となる憐憫の情⁷⁸⁾」であると指摘している。

またクツェーは、『動物のいのち』の中で、登場人物エリザベス・コステロの言を借りて以下のように述べている。「心とは、ときどき他の存在を共有できるようにしてくれる共感という能力が宿る場所です。⁷⁹⁾」「他の存在の立場になって考えてみられる範囲に限界はありません。共感的な想像力に限界はないのです⁸⁰⁾。」デリダやクツェーの思索における、他者としての動物理解の詳細について述べることは紙幅を超過するためここでは取り上げないが、「あわれみ(共感)」概念の前提として、主体の傷つきやすさや有限性が示されている点は、思想史上の着目すべき転換点であろう。このような思想の転換は、理性主義や人間中心主義を超え、倫理的思考や宗教的真理にも通低する共通項を有している。

『新約聖書』に描かれた「善きサマリア人」の譬え(ルカによる福音書10章25節から37節)では、サマリア人が道端に倒れていた人を目にして、「憐れに思い⁸¹⁾」との記述がみられる。「あわれみ」とは、同胞であるから、あるいは自分が同じ境遇になるかもしれないから、といった理由からではなく、自他が本質的に傷つきやすさや有限性を共有するが故に生じるのではないだろうか。

結論

本論では、「あわれみ」概念について哲学・倫理学上の思想的変遷について、明らかにしてきた。我々是如何に「あわれ」に思い、誰を「あわれむ」のか。アリストテレスにおいては、あわれむ対象は同胞であり、あわれに思う動因は、「自分も同じ目に遭う可能性」という同一化にあった。デカルト、スピノザの理性主義においては、あわれみは自己愛や理性的思考の弱さに由来しており、きわめて理性的な人間にとってのみ「あわれみ」は高邁さの表れとして捉えられた。一方彼らの理性主義に対し、ヒュームやスミスは感情主義を思索の中心とした。ヒュームの「共感」は、他者の思考や感情を認識する手段であり、スミスにおいては、同胞に抱く一体感として位置づけられた。ショーペンハウアーにおいては、感情に基づく道徳的行為を否定するカントを批判しつつ、他者の苦しみを共有することによって自他の壁を超えるという本質的同一が提唱された。現代哲

学・倫理学では、共感的な想像力によって、種の壁をも超え「他者」に動物も含めた思索がなされるようになった。さらに動物という他者へのあわれみは、人間という自己の傷つきやすさや有限性、死すべき運命や受苦性などに基づく「単なる優しさにとどまらない正義の問い⁸²⁾」へと展開している。以上のように、あわれみの主体と対象に焦点を合わせ思想的に評価することで、各思想家の際立った特徴と思索の歴史的变化を明確に見て取れる。

註

- 1) シェーラーは次の著作において「あわれみ」概念を集中的に論じている。Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Felix Meiner Verlag GmbH, 2017[1948]. (マックス・シェーラー『シェーラー著作集 8 同情の本質と諸形式』飯島宗享・小倉志祥・吉沢伝三郎訳, 白水社, 1977 年)
- 2) シュヴァイツァーの「あわれみ」概念については以下の著作を参照。Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, Biederstein, 1953. (アルベルト・シュヴァイツァー『シュヴァイツァー著作集 7 文化と倫理 文化哲学第二部』氷上英廣訳, 白水社, 1957 年)
- 3) ハーストハウスの「あわれみ」概念については以下の著作を参照。Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1999. Rosalind Hursthouse, 'Virtue Ethics and the Treatment of animals', in: T. L. Beauchamp and R. G. Frey (eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford University Press, 2011.
- 4) 現代の empathy に関する議論については、以下の二名の論考を参照。Daniel Batson, 'These things called empathy: eight related but distinct phenomena', in: J. Decety and W. Ickes (eds.), *The Social Neuroscience of Empathy*, MIT press, 2009, pp. 3-15. Lori Gruen, *Entangled Empathy: An Alternative Ethic for Our Relationships with Animal*, Lantern Books, 2015.
- 5) ただし、後代の加筆と考えられる。
- 6) *Rhet.*, 1385b10-15. なお適宜, 邦訳 (アリストテレス「弁論術」山本光雄訳, 『アリストテレス全集 16』所収, 岩波書店, 1968 年) を参照した。
- 7) *Rhet.*, 1385b12-21.
- 8) *Rhet.*, 1385b12-21.
- 9) Steve Bein, *Compassion and moral guidance, Society for Asian and Comparative Philosophy Monograph Series*, University of Hawai'i Press, 2013.
- 10) Lee M. Brown, "Compassion and Societal Well-being" *Pacific Philosophical Quarterly*, 77, 1996, p.216.
- 11) *NE*, 1105b15-30. なお適宜, 邦訳 (アリストテレス『ニコマコス倫理学』高田三郎訳, 岩波書店, 1971 年) を参照した。
- 12) *NE*, 1105b26.
- 13) Steve Bein, *Compassion and moral guidance, Society for Asian and Comparative Philosophy Monograph Series*, University of Hawai'i Press, 2013.
- 14) *Rhet.*, 1356a; 1377b. cf. 仲島陽一『共感の思想史』創風社, 2006 年, 72 頁。
- 15) René Descartes, *Les Passions de l'âme*, Flammarion, 1998[1649], art. 185. 適宜, 邦訳 (デ

- カルト「情念論」花田圭介訳 (『デカルト著作集第 3 巻』所収), 白水社, 1973 年) を参照した。傍点筆者。
- 16) *Ibid.*, art. 186. 傍点筆者
- 17) *Ibid.*, art. 187.
- 18) スピノザ『エチカー倫理学』島中尚志訳, 岩波書店, 1951 年, 第 3 部定理 27 系 3.
- 19) 同書, 第 4 部定理 37.
- 20) 島内明文「ヒュームとスミスの共感論」『実践哲学研究』(実践哲学研究会) 25 号, 2002 年, 3 頁。
- 21) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd edition, Clarendon Press, 1978. [1738-1740] (*THN*), p.316. 適宜, 邦訳 (ヒューム『人性論』大槻春彦訳, 岩波文庫), および二次文献 (山崎広光『共感の人間学・序説 概念と思想史』晃洋書房, 2015 年。仲島陽一『共感の思想史』創風社, 2006 年。島内明文「ヒュームとスミスの共感論」『実践哲学研究』(実践哲学研究会) 25 号, 2002 年) 内の翻訳を参照した。
- 22) *THN*, p.319.
- 23) *THN*, p.427.
- 24) *THN*, pp.575-576.
- 25) *THN*, p.427.
- 26) *THN*, p.576.
- 27) Philip Mercer, *Sympathy and Ethics: A Study of the Relationship between Sympathy and Morality with Special Reference to Hume's Treatise*, Clarendon Press, 1972, pp.30-44. Cf. 島内明文「ヒュームとスミスの共感論」『実践哲学研究』(実践哲学研究会) 25 号, 2002 年, 3 頁。
- 28) *Ibid.* 山崎広光『共感の人間学・序説 概念と思想史』晃洋書房, 2015 年, 164 頁。
- 29) 山崎広光『共感の人間学・序説 概念と思想史』晃洋書房, 2015 年, 174 頁。
- 30) 一方で「仁愛」は、愛するものが対象となる。
- 31) 山崎広光『共感の人間学・序説 概念と思想史』晃洋書房, 2015 年, 175 頁。
- 32) *THN*, p.363, p.398.
- 33) *THN*, pp.581-582.
- 34) *THN*, pp.581-582.
- 35) *THN*, p.582.
- 36) *THN*, p.582.
- 37) アダム・スミス『道徳感情論』高哲男訳, 講談社学術文庫, 585 頁。
- 38) 同書, 33 頁 (第 1 部 第 1 篇 第 1 章 5)。
- 39) 同書, 30-31 頁 (第 1 部 第 1 篇 第 1 章 2)。
- 40) 同書, 33-35 頁 (第 1 部 第 1 篇 第 1 章 6-10)。
- 41) 同書, 184-185 頁 (第 2 部 第 3 篇 第 1 章 4)。
- 42) 同書, 43-62 頁。Cf. 山崎広光『共感の人間学・序説 概念と思想史』晃洋書房, 2015 年, 192 頁。
- 43) 同書, 406-407 頁 (第 6 部 第 2 篇 第 1 章 8)。
- 44) 鈴木信雄『アダム・スミスの知識=社会哲学』名古屋大学出版会, 1992 年, 195-196 頁
- 45) Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp Verlag, 2000[1785], S.24. 適宜, 邦訳 (カント『道徳形而上学原論』篠田英雄訳, 岩波書店, 1960 年) の該当箇所 (32-34 頁) を参照した。
- 46) カントの道徳的行為の詳細については拙論を参照。鬼頭葉子「ティリッヒとカント ―道徳と宗教のあいだ―」京都大学基督教学研究室紀要, 第 4 号, 2016 年, 19-33 頁。
- 47) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften V (KpV), Walter de Gruyter, 1788, S.82. 適宜, 邦訳 (カント『カント全集 7 実践理性批判・人倫の形而上学の基礎づけ』坂部恵・伊古田

- 理・平田俊博訳, 2000 年, 岩波書店. カント『実践
理性批判』波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳, 1979
年, 岩波書店)を参照した.
- 48) KpV S.32.
- 49) 川村三千雄『カントの宗教哲学』小樽商科大学人文
科学研究会, 1974 年. 宇都宮芳明『カントと神』岩
波書店, 1998 年, 84 頁.
- 50) KpV S.111-112.
- 51) KpV S.113.
- 52) ショーペンハウアー『ショーペンハウアー全集 9 倫
理学の二つの根本問題』前田敬作・芦津丈夫・今村
孝訳, 白水社, 1973 年, 305 頁.
- 53) 同書, 305 頁.
- 54) 同書, 319 頁.
- 55) 同書, 325 頁.
- 56) 同書, 324 頁.
- 57) Richard Reilly, *Ethics of Compassion: Bridging
Ethical Theory and Religious Moral Discourse*
(*Studies in Comparative Philosophy and Religion*),
Lexington Books, 2010, p.22.
- 58) ショーペンハウアー『ショーペンハウアー全集 9 倫
理学の二つの根本問題』前田敬作・芦津丈夫・今村
孝訳, 白水社, 1973 年, 324 頁.
- 59) Richard Reilly, *Ethics of Compassion: Bridging
Ethical Theory and Religious Moral Discourse*
(*Studies in Comparative Philosophy and Religion*),
Lexington Books, 2010, p.27.
- 60) ショーペンハウアー『ショーペンハウアー全集 9 倫
理学の二つの根本問題』前田敬作・芦津丈夫・今村
孝訳, 白水社, 1973 年, 367 頁.
- 61) 同書, 207 頁.
- 62) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*,
2000[1785], S.276-283.
- 63) ショーペンハウアー『ショーペンハウアー全集 9 倫
理学の二つの根本問題』前田敬作・芦津丈夫・今村
孝訳, 白水社, 1973 年, 269 頁.
- 64) Martha Craven Nussbaum, *Frontiers of Justice:
Disability, Nationality, Species Membership*,
(Belknap Press, 2006), p.382. 適宜, 邦訳 (ヌスバ
ウム『正義のフロンティア—障害者・外国人・動物
という境界を越えて』神島裕子訳, 法政大学出版局,
2012 年)を参照した.
- 65) Ibid., p.353.
- 66) Ibid.
- 67) Ibid., p.355.
- 68) Ibid., p.356.
- 69) Ibid., p.355.
- 70) Martha Craven Nussbaum, *Upheavals of
Thought: the Intelligence of Emotions*,
Cambridge University Press, 2001, p.299.
- 71) Richard Reilly, *Ethics of Compassion: Bridging
Ethical Theory and Religious Moral Discourse*
(*Studies in Comparative Philosophy and Religion*),
Lexington Books, 2010, p.22
- 72) Ibid., p.3.
- 73) Martha Craven Nussbaum, *Frontiers of Justice:
Disability, Nationality, Species Membership*,
Belknap Press, 2006, p.337.
- 74) Ibid., p.336.
- 75) Ibid., p.365.
- 76) ジャック・デリダ『動物を追う, ゆえに私は<動物
である>』鶴飼哲訳, 筑摩書房, 2014 年, 180 頁.
- 77) 同書, 59 頁.
- 78) Cary Wolfe, 'Exposures', in: Stanley Cavell, Cora
Diamond, John McDowell, Ian Hacking & Cary
Wolfe, *Philosophy and Animal Life*, Columbia
University Press, 2008, p.18.
- 79) J. M. Coetzee, *The Lives of Animals*, Princeton
University Press, 1999, p.34. (クッツェー『動物の
いのち』森友祐希子・尾関周二訳, 大月書店, 2003
年, 56 頁.)
- 80) Ibid., p.35.
- 81) ルカによる福音書 10 章 33 節 (『聖書 新共同訳』, 日
本聖書協会, 1987 年, 1988 年). 原語は
「ἐσπλᾶγγισθη」である. 新約聖書には計 12 回登場
する語であるが, いずれも共観福音書のみで使用さ
れている. そのうち 8 回が奇跡物語の文脈で, 3 回
が譬え話の中で用いられており, いずれもイエスな
いし神が憐れむ主体となっている. なお新約聖書学
者の佐藤研は当該箇所を「腸のちぎれる思いに駆ら
れた」と訳している (『新約聖書 (2) ルカによる福
音書』岩波書店, 2004 年, 235 頁).
- 82) Cary Wolfe, 'Exposures', in: Stanley Cavell, Cora
Diamond, John McDowell, Ian Hacking & Cary
Wolfe, *Philosophy and Animal Life*, Columbia
University Press, 2008, p.18.