



マーサ・C. ヌスバウムにおける感情と教育に関する 考察－子供を手がかりとして

章, 博文

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

2023-03-25

(Date of Publication)

2024-03-01

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲第8513号

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/0100482261>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



博士論文

令和4年12月9日

マーサ・C.ヌスバウムにおける感情と教育に関する 考察——子供を手がかりとして

神戸大学大学院人文学研究科博士課程後期課程文化構造専攻

章 博文

目次

目次.....	1
序章.....	2
問題提起と先行研究.....	2
本稿の構成.....	5
第一章 ヌスバウムの価値判断的感情.....	7
第一節 幸福主義と感情の価値判断.....	7
第二節 認知的な感情と非認知的な感情.....	12
まとめ・疑問.....	14
第三節 身体と感情—ヌスバウムとマインドフルネス.....	15
第二章 ヌスバウムにおける幼児期の感情と子供教育.....	20
第一節 幼児期の恥と嫌悪感.....	20
第二節 社会と子供教育.....	23
まとめ・疑問.....	26
第三節 アリソン・ゴプニックの赤ちゃんとヌスバウムの幼児.....	27
第四節 脳科学とケアからヌスバウムにおける幼児と親を見る.....	31
第三章 ヌスバウムの同情と共感.....	35
第一節 同情と共感.....	35
まとめ・疑問.....	36
第二節 キャンダス・クラークの同情理論との比較.....	38
第三節 ヌスバウムの同情に対する批判.....	40
第四節 共感と身体について—動物行動学から手の「ふれる」まで.....	42
第四章 公共感情としての同情と子供の感情教育.....	48
第一節：公共の同情と愛国主義.....	48
第二節：感情教育に対するヌスバウムの提案.....	50
まとめ・疑問.....	53
第三節 ヌスバウムの同情と孟子の憐れみ.....	54
第四節 江戸時代の朱子学と「もののあはれ」について.....	59
第五章 ヌスバウムにおける文学的想像力と感情.....	64
第一節 功利主義への批判.....	64
第二節 悲劇と同情.....	67
第三節 ヌスバウムの「詩的正義」に対する批判.....	68
まとめ・疑問.....	72
第四節 夏目漱石における自己と他者—ヌスバウムとの比較.....	73
第五節 ヌスバウムの「文学的想像」と夏目漱石の「文学論」との比較.....	74
終章.....	79
参考文献.....	91

序章

問題提起と先行研究

本稿ではアメリカの哲学者、マーサ・C・ヌスバウムの理論について、感情及び子供の教育をめぐって考察する。このテーマを取り上げる理由は二つある。一つ目は、後の章において詳述するが、ヌスバウムの嫌悪感論をテーマにした自身の修士論文の終章で、同情と感情教育に関するヌスバウムの理論に筆者は言及したが、残念ながらうまく論述を展開できなかったことである。そのため、引き続き博士論文のテーマもヌスバウムにおける感情と教育とした（同情についての論述も後の章で展開する）。もう一つの理由として、なぜ子供の教育に焦点を当てたかについて、子供の教育の歴史の視点から、子供の生活の現状を捉えてみる。

高度経済成長の過程で、子供たちの生活や遊びは、大量消費社会の一大市場として、商業主義のうちに取り込まれた。そして、情報とハイ・テクノロジーの時代となり、コンピュータや先端技術の採用などによってハイ・テク化された玩具・ゲームを生み出すことになる。そうしたなかで、テレビの普及は、その圧倒的な情報量をもって、高度経済成長とそれ以降の時代における「子供文化」の変容に関する最も重要な役割を果たしたといえよう。〔中略〕しかし、そこにあったのはテレビ画面外での「ごっこあそび」からボタン操作によるモニター画面上の擬似体験への移行である。画面上の世界に能動的に参加するという意味においては、1つの進化であるともいえようが、テレビないしモニター画面上の擬似体験は、人間としての身体接触や交歓を補償しない。それは家族間の、ひいては人間どうしの接触を奪い、他人の喜びや哀しみ、悩みといったものに共感する能力を育むこともない。子供たちの「人間関係の希薄化」や私生活への沈潜といった問題状況は、以上のような生活や遊びの変化にかかわって浮上する物であり、次にみるような学校をめぐる動向にも深く根差しているのである。

(1)

すなわち、デジタル化が進む現代社会において子供の文化・生活はテレビや玩具などの電子製品に支配されており、他者に共感する能力の欠如という「人間関係の希薄化」の危機に陥っている。特に新型コロナウイルスが蔓延した現在、対面授業の代わりに Zoom でリモート授業を行うことによって、人と人はより遠ざかり、「人間関係」に関する子供の認識や意

識が薄くなっていく危険性がある。そのような危険性について、ヌスバウムははっきり意識していた。子供に「人間関係」についての意識を喚起し、他人に共感する能力を育てるためにいかに教育、特に感情教育を行うかという問題は、現代社会にとって一つの重大な課題である。子供に対する感情教育をめぐるヌスバウムの理論を考察することは現実的な意義を持つだろう。

一九八六年に出版された *The Fragility of Goodness: Luck And Ethics In Greek Tragedy And Philosophy* は、学術界において話題となった。この頃から、ヌスバウムの思想は世界中で注目を浴びてきた。英語圏、日本、そして中国でも、ヌスバウムの思想に関する研究は多く存在する。だが、それらは主に政治と教育または感情と政治の組み合わせを中心にしたものであり、感情と教育を組み合わせた視点からのヌスバウム研究はわずかである。日本において代表的なヌスバウム研究の著作は、神島裕子の『ヌスバウム——人間性涵養の哲学』⁽²⁾である。しかし、ヌスバウムの感情理論に触れた部分はわずかである。中国では、ヌスバウム思想の初登場は二〇〇九年に出版された *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life* の中国語版である。そのため、中国におけるヌスバウム研究は政治と文学をめぐるものが最も多い。近年、日本でも中国でも、ヌスバウムの感情思想に対する関心度は高くなってきているが、彼女のほかの理論の研究と比べて感情理論に関する研究は多いとは言えない。特に感情、教育、文学という一連のテーマに関する研究はわずかである。英語圏においては、二〇一九年にヌスバウム研究の論文集 *Martha Nussbaum Ancient philosophy, Civic Education and Liberal Humanism* が出版された。この論文集に収録されているものは、ギリシャ哲学、市民教育、自由主義的ヒューマニズムをめぐるヌスバウム思想に関する研究である。編集者アンデシュ・バーマン (Anders Burman)、シンネ・ミレボエ (Synne Myrebøe) は序章において、「この三つの領域はヌスバウムの著作の中で絡み合っているが、それらに関する研究はまだ少ない」⁽³⁾と指摘している。ここで、この論文集に基づき、古代ギリシャ哲学と市民教育に関するヌスバウムの思想の概貌を大まかに捉えてみよう。

ミレボエは “Martha Nussbaum and Heraclitus: Early Notions on Interpretation” という論文で、「アクラシアの問題点は、ヌスバウムが指摘したように、知識の不足にあるのではなく、情操を養っていないことにある。ヌスバウムの著作において徹底しているように、彼女が古典的な問い、いかに善い生活を送るかを問い直すのは、それが全ての人間活動を導くべきだと強調するためである。そして彼女は文学から法そして政治までのいくつものトピックにこの問いを関係づける」⁽⁴⁾と示唆している。つまり、ヌスバウムの感情に対する問題意識は、古代ギリシャ哲学を学んだことから始まっている。そのため、彼女の理論は古代ギリシャ哲学を土台にしている。ミレボエが指摘したように、ヌスバウムの目的は、哲学を生活の方式と

して明確に述べることである。それを通して、哲学の歴史を、過去からの廃墟ではなく、現代思想及び現在の社会変化の潜在的資源として理解することができる⁽⁵⁾。

また、ヌスバウムの教育論に関して、バーマンは“Martha Nussbaum and Liberal Education”という論文において、ヌスバウムの著作、一九九七年に出版された *Cultivating Humanity* を取り上げ、ヌスバウムにおける自由主義的教育（Liberal Education）について論述した。バーマンが述べたように、「学術教育の方向を問わず、あらゆる学生に基本的な知的能力を育てる機会を与えるべきである。それは多元文化的で、民主的で、うまく機能する社会において、必要だとは言えないが、望ましいことだとヌスバウムは構想する。彼女は次の三つの能力に光を当てる。自分の偏見を批判的に検査する能力、他者の立場で自分を見る能力、自分を世界市民として見る能力である」⁽⁶⁾。要約すると、ヌスバウムは、うまく機能する社会においては、学生に自己検査の能力、他者の立場に立つ能力、世界市民として自分をみなす能力を育てることが望ましいと主張しているということである。

次に、ヌスバウムの「物語的想像力（narrative imagination）」についての論述を見ていく。バーマンがまとめたように、「物語的想像力とは他者の状況にいたとしたらどうなるかを想像する能力であり、ヌスバウムが *Cultivating Humanity* において提案する能力の一つである。さらに、ヌスバウムは『物語的想像力』が三つの能力の中で一番重要な能力だと示唆している」⁽⁷⁾。そして「同情的想像力（compassionate imagination）」について、バーマンはヌスバウムの提案を引用している。「もし文学的想像力が同情を生じさせうるのなら、そして同情が市民的責任のために必要であれば、私たちが求めるまた必要とする何種類かの同情的理解を促す作品を教える理由がある」⁽⁸⁾。つまり、ヌスバウムは、小説の語りから文学的想像力を育て、同情を促すことを提案している。しかし、それについて、バーマンは想像力を育てる手段は写実小説を読むことに限られるべきではない⁽⁹⁾と批判した。ここで、ヌスバウムの「物語的想像力」について再検討しなければならない。

また、バーマンはヌスバウムのもう一つの著作、二〇一〇年に出版された *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities* について、「ヌスバウムは子供と青少年の学校教育の問題点を指摘する。それは学校の教育が計算機科学と技術など経済成長に関する科目しか重視していないことである。それに対して、歴史や芸術や文学などの知識は初歩的であり、ジェンダー、平等、民主主義と関連する価値観の教育はより少ない」⁽¹⁰⁾と示唆する。従って、ヌスバウムはさまざまな教育方針を提案した。しかし、後期の著作、二〇一三年に出版された *Political Emotions: Why Love Matters for Justice* において、彼女の教育方針は変化したことが見られる。このことについては、また後の章で詳細に論述する。

以上、ここまで記述してきた先行研究に基づいて、ヌスバウムの感情と教育についての問

いを立てる。

1) ヌスバウムの感情論は一体どのような理論なのか。それはいかに古代ギリシャ哲学と関連しているのか。

2) ヌスバウムにとって、子供の感情はどのような特徴を持つのか。なぜ子供の感情教育を行わなければならないのか。

3) 同情とはどのような感情なのか。なぜヌスバウムは感情教育において同情の必要性を強調するのか。

4) いかに教育を通じて子供に同情を促すのか。それは公共生活に対してどんな意義を持つのか。*Not for Profit* と *Political Emotions* と比べて、ヌスバウムの教育方針にはどのような変化があったのか。

5) 教育方針の中で、なぜヌスバウムは文学、特に悲劇小説が同情に対して持つ役割を強調するのか。子供に対しても社会に対しても、ヌスバウムが主張する文学の役割は本当に果たされるものなのか。

本稿において筆者は、この五組に分けた十一の問いについて、ヌスバウムの思想を検討しながら解き明かしていく。

本稿の構成

本稿は主にヌスバウムの著作 *Upheavals of thought: The Intelligence of Emotions* (2001)、*Political Emotions: Why Love Matters for Justice* (2013)、そして、*Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life* (1995)における感情と教育と文学に関する内容を踏まえ、子供の教育を手がかりにして、彼女の理論を整理しながら検討を行う。本稿は五章から構成される。

第一章では *Upheavals of thought: The Intelligence of Emotions* (2001)の第一章に焦点を当て、ヌスバウムの感情論の全体像また特徴を捉える。第一節では、ヌスバウムの感情論の中心理論として、幸福主義理論と感情の価値判断をめぐる彼女の議論を整理し、ストア学派の感情論と彼女の関連性を論じる。第二節では、ヌスバウムが提示する感情の定義づけの要素、認知的要素と非認知的要素について、彼女の主張をまとめる。第三節では、身体的な感情の働きを明らかにするために、マインドフルネスを取り上げ、それをヌスバウムの感情論と結び付けて議論をする。

第二章では *Upheavals of thought: The Intelligence of Emotions* (2001)の第四章、幼児期の感情を中心にしてヌスバウムの議論を検討する。第一節では幼児期の恥と嫌悪感の正体について検討する。それを通して、彼女が指摘する「人間性」を明らかにする。第二節では *Not for Profit:*

Why Democracy Needs the Humanities (2010)の第三章、市民教育の内容に基づいて、ヌスバウムが示唆する学校での子供の教育が社会に及ぼす危機について明らかにする。第三節では赤ちゃんに関するアリソン・ゴプニックの理論の視点から、ヌスバウムが描く幼児像を再検討する。第四節では、脳科学と母性ケアの視点からヌスバウムにおける親子関係を論じる。

第三章ではヌスバウムの同情と共感について論述する。第一節では、感情の社会学の立場から同情の危険性を示す。そのうえで同情と共感についてのヌスバウムの理論を見直す。第二節では、キャンダス・クラークの同情理論に基づき、同情の再検討を行う。第三節では、ロジャー・クリस्प (Roger Crisp) による “Compassion and Beyond” という論文におけるヌスバウムの同情論に対する批判を論述する。第四節では、動物行動学また手の倫理の観点から、共感と身体を議論する。

第四章では、*Political Emotions: Why Love Matters for Justice* (2013)をめぐり、同情を公共生活に置いた子供の感情教育について検討する。第一節では、愛国主義に関するヌスバウムの議論を検討する。第二節では、感情教育に対するヌスバウムの提案をまとめ、前期から後期にかけての変化を見出す。第三節では、ヌスバウムの同情を孟子の憐れみと比較しながら論述する。第四節では、本居宣長をめぐって、江戸時代の朱子学を検討する。その上に、物のあわれを論述しながらヌスバウムの感情論と比較する。

第五章では、*Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life* (1995)における文学的想像力と感情に関するヌスバウムの理論を議論する。第一節では、功利主義へのヌスバウムの批判を論じる。そのうえで、社会にとっての文学の重要性を示す。第二節では、アリストテレスの悲劇論と同情を議論する。それを小説と結びつけ、ヌスバウムが提案する悲劇小説について検討し、悲劇小説によって生じる読者の同情にとっての役割を明らかにする。第三節では、ヌスバウムの「詩的正義（文学的想像力）」に対する中国の学者たちからの批判を検討する。それを通じて、文学的想像力の問題点を示す。第四節では、夏目漱石の「自己本位」論における他者との関係に関する論述をヌスバウムのものと比較する。第五節では、ヌスバウムの「文学的想像力」を漱石の「文芸論」と比較しながら、文学作品の重要性および複雑性を示す。

第一章 ヌスバウムの価値判断的感情

第一節 幸福主義と感情の価値判断

マーサ・ヌスバウムの著作 *Upheavals of thought: The Intelligence of Emotions* (2001)の第一章で、彼女は母親が亡くなった日の話を語り、自分の感情について論じている。母親の死に対する悲しみは、胃に爪を刺してねじったり、体を引き裂いたりするような体の痛みを伴っていたとヌスバウムは描写する。それから、彼女は感情の特徴を、「切迫性と情熱を持つ」、「人格性や行為への強い影響を持つ」、「愛着と結び付く」、「合理性に敵対する」、「互いに密接に繋がっている」(Nussbaum, UT: 22) と捉える。また、ヌスバウムによると、まず感情は何かに関与し、対象を持つもの (aboutness) であるが、しかし、対象に関わる方法 (way) はそれぞれ異なる (Nussbaum, UT: 27)。そして、感情の対象は志向的な対象 (intentional object) である。つまり、その対象に対してただ矢印で射るのではなく、感情と対象の関与性はより内面的であり、対象を観察する方法を具体化する (Nussbaum, UT: 27)。次に、感情は対象を観察する方法を具体化するのみならず、対象に関する信念 (beliefs) も具体化する (Nussbaum, UT: 28)。最後に、感情における志向的認識 (intentional perception) と信念の特徴は「価値 (value)」と結び付く (Nussbaum, UT: 30) とヌスバウムは主張する。また、彼女が論述するように、対象における価値は人間の繁栄に関係している。自分の人生において対象が演じる役割のために、感情の対象は重要であると考えられる (Nussbaum, UT: 30-31)。そのため、感情は幸福主義的 (eudaimonistic) である (Nussbaum, UT: 31) とヌスバウムは示唆する。そしてヌスバウムが言う幸福主義は、古代幸福主義理論、特にストア学派の理論に基づく。ストア学派の幸福主義理論に関するヌスバウムの論述を検討する前に、ストア学派における感情についての理論を説明したい。

ストア学派における感情はどのようなものだろうか？ 感情の特徴は何なのか？ ロバート・ソロモン (Robert C. Solomon) は彼が編集した *What is an Emotion* という論文集において、初期のストア学派の感情理論について、感情は衝動として、極端で、理性に従わないものである (Solomon, WE: 12-13) と記述する。また、感情は魂における動きであり、人間の本性とは正反対である (Solomon, WE: 13) とソロモンは指摘する。そして、彼によると、原始的な感情も存在し、他の感情の先を行き、道を開いていく。原始的な感情は四つある。すなわち、欲望、恐怖、痛み、喜びである。先導するのは欲望と恐怖である。欲望は明白な善に導かれる。そして恐怖は明白な悪に導かれる。これらに基づいて喜びと痛みが起こる。魂における全ての感情には信念が伴っている。信念は弱い推定であると考えられている

(Solomon, WE: 13)。つまり、ストア学派は感情を魂の非理性的動き、つまり衝動 (impulse) と見なしている。そして、信念は感情に伴っており、弱い存在であると考えられる。ここで、注目されるべきなのは、ストア学派は感情を信念と対立させるのではなく、感情に信念が随伴していると主張することである。ソロモンはストア学派に対するジュリア・アナス (Julia Annas) のコメントも載せている。アナスが指摘したように、ストア学派からすると、人間または動物において、衝動によってもたらされる行動は環境におけるあるものに対する反応である。人間はそのものに反応を命じられるのである (Solomon, WE: 13)。そして、人間が動物から区別されるのは、理性を持っているからである。したがって、全ての衝動は善い推論と関わるわけではないが、理性に関わるのならば、人間において全ての衝動、つまり、環境に対する全ての反応は合理的になるとアナスは論じる (Solomon, WE: 13)。さらに、彼女が指摘したように、衝動が理性に関わる特徴は、言語によって衝動が明瞭に表現されることである。つまり、アナスの解釈を借りれば、ストア学派において人間の全ての衝動に含まれるような信念に対して、論理的な形式についての明確な表現を我々は探求することができる (Solomon, WE: 13)。ここで、筆者が強調したいところは二つある。一つは、「衝動を言語で明確に表現する」ことである。もう一つは、「全ての衝動に含まれる信念を論理化する」ことである。つまり、アナスのコメントからすると、ストア学派は感情を非理性的な衝動として捉えるとともに、感情に信念が含まれていると考える。さらに、感情の特徴として、衝動を語って、信念を理論化することがストア学派において求められている。

また、ヌスバウムの論述に戻ろう。まず、感情の衝動的な面に関しては、先に述べたヌスバウムが捉えた感情の特徴、すなわち「切迫性と情熱」と共通している。それについて、ヌスバウムは私たちの最も重要な目標と関連付けられているため、その切迫性と情熱のある感情の構造には幸福に関する思想が組み込まれている (Nussbaum, UT: 77-78) と主張する。そして、彼女が指摘したように、ストア学派において、感情に同一視される全ての判断は共通の主題を持つ。この主題は、脆弱な物や、人間自身の制御を超えた出来事の影響を受ける物などに関係する。そして、これらの物は、人の「外在的善 (external goods)」である (Nussbaum, UT: 42)。ストア学派に関する論述を踏まえ、ヌスバウムは、「大抵の場合は、我々が自分たちの幸福に対して重要であると見なす項目、しかし、完全にコントロールできない項目に感情は我々をつなげる。その脆弱性と不完全なコントロールの感覚を感情は記録する」 (Nussbaum, UT: 43) と主張する。要するに、ヌスバウムが言う幸福主義的感情の対象は、脆弱で、制御できないものである。

しかし、ストア学派における問題点をヌスバウムは指摘する。彼女が言うように、同意 (assent) は常に自発的な行いであるとストア学派は考えた (Nussbaum, UT: 38)。そのため、

ストア学派は人格を極端な主意主義者の観点 (voluntarist view) に進展させた (Nussbaum, UT: 38) とヌスバウムは示唆する。また、古代幸福主義は大多数の人が持つ目標の計画における秩序と構造を過大評価する。しかし、人間生活における一般的に価値を持つ目的の図式から、感情は逸れることがある (Nussbaum, UT: 50) とヌスバウムは論じる。換言すると、感情の対象は脆弱であり、制御できないというストア学派の主張をヌスバウムは肯定する。同時に、感情に含まれている信念を一方的に極端化するストア学派の観点、つまり、前に論じたような「信念を論理化する」観点を彼女は否定する。なぜ一方的に信念を進展させるべきではないのか？ 彼女は古代幸福主義を批判する理由を三つあげた。

第一に、ヌスバウムは、目標や目的に関して、誰かが大切にすることは、自分にとって価値のある良いものであり、一般的に良いものだとは認識されていない (Nussbaum, UT: 50) と考えるためである。その目標は、実際には一般的に認められていないが、その人の自分なりの判断で普遍的価値を持つことになる。例えば、ヌスバウムが取り上げたように、ある人はクラリネットを演奏すること自分の人生にとって大事なことだと思う。しかし、ほかの人も音楽演奏を一般的な善として十分に認めてくれるとその人は信じていたのである (Nussbaum, UT: 50-51)。つまり、ヌスバウムが示唆するように、幸福に関わる目標は人によって異なり、具体性と特殊性がある。

第二に、彼女によれば、人は自分が大切にしているものでも自分で本当に良いとは思っていないかったり、また、他人に推奨するつもりもなかったりするからである (Nussbaum, UT: 51)。例えば多くの場合、彼らが人を愛し、家族を愛し、国を愛するのは、それを習慣として彼らが育ったからである (Nussbaum, UT: 51) とヌスバウムは言う。つまり、この場合は、感情は個人の特殊性を逸らして、一般性をシンプルに表すことになるだろう。

第三に、ヌスバウムは、「一定の感情に対しては、その対象の善さについてのかかなり多くの反省的熟慮に関わらないことがとても重要かもしれない。愛についての古代の説明において愛の無条件性と言う考えが欠けているようにしばしば思われる」 (Nussbaum, UT: 51) と主張する。以上三つの理由で、ヌスバウムはストア学派における感情の信念の観点を批判した。では、ヌスバウムがどのように信念と感情の関係を論じるかを見よう。「感情は、他の信念と同様に、真実でも偽りでもあり、正当でも不正でもあり、合理的でもあり不合理 (unreasonable) でもある。感情を持つ事実は、その人の信念が本当かどうかに関係なく、その信念が何であるかによる」 (Nussbaum, UT: 46) と示唆する。ここで重要なのは、初期のストア学派のように、ヌスバウムが感情と信念を両陣営に並べて比較するのではなく、感情を信念と対等に扱っていることである。その上で、彼女は感情と信念の間の非対称性を表現することで、信念は感情の構成にとって十分条件でも必要条件でもないとは主張している

(Nussbaum, UT: 34)。また、彼女が強調したいのは、感情的生活を考える時に、何が重要なのか、何が価値を持つのかについての人間の感覚はたびたび乱雑であり無秩序であり、そして、この感覚は必ずしも人間の思慮深い倫理的信念に基づくわけではない(Nussbaum, UT: 51)ということである。それから、感情に対する価値判断は「自己参照 (self-reference)」に基づく(UT: 52)とヌスバウムは主張する。次に、判断は感情の要素となるべきであり、ヌスバウムは「感情自体の動きで感情に定義をつけるときに、判断を感情の要因にするべきである。あるいは、判断が感情の構成要素になり、他の要素の十分要因になるべきである」(Nussbaum, UT: 44-45)と主張する。それから、彼女はそのような感情理論を新ストア学派的観点と呼ぶ。それに、感情の新ストア学派的理論において、いかに理性で感情の力を抑制するかという闘争を語ることで、感情の衝突の内なる生活についての、はるかに強制的な記述を、振動と不安定な観点は語る(Nussbaum, UT: 86)とヌスバウムは主張する。つまり、感情において、重要な認知が評価的であることを理解すれば、感情の衝突はこの世界の実態に関する論争になることを理解できる(Nussbaum, UT: 86-87)とヌスバウムは論じる。そして、彼女が言うように、感情に関する新ストア学派的観点の特徴は、感情と判断の間だけでなく、感情自体の間でも生じる(Nussbaum, UT: 87)。そして、これらの闘争は、まさしく感情的経験の判断を強化させる。また、ヌスバウムが感情が一つのグループになるべきだと主張しているのは、こうしたすべての人々が共通の特徴を持っているだけでなく、それらの間にダイナミックな関係があるからでもある(Nussbaum, UT: 87)。しかし、ヌスバウムの感情、信念と判断の関係に関する論述はかなり曖昧である。そのことは、彼女の認知的感情と非認知的感情に関する論述からでも理解することができる。

そして、いったい感情はどのように判断を下すのだろうか？ヌスバウムは、一般的な価値判断と具体的な価値判断 (general /concrete evaluative judgments)、そして背景的判断と状況的判断 (background /situational judgments) という二つのグループの判断を提案する。そして彼女はまた、各グループには独自の独立した区別があることを示す。すなわち、「一般的な価値判断と具体的な価値判断の違い、背景的な判断と状況的な判断の区別」(Nussbaum, UT:67)である。まず、前者のグループについて、ヌスバウムは「その二組の価値判断を区別するのは非常に難しいことになる。特定の感情にはさまざまな判断が作用し、すべての判断がこの感情を描き出したり解釈したりする。したがって、どちらが最も私たちの感情に関連しているかを判断する際には、自分の判断と行動のパターンについてより広範に分析する必要がある」(Nussbaum, UT: 68)と示唆する。さらに、ヌスバウムは、「背景的／状況的の違いは、一般性／具体性の違いから論理的に独立している。一般的な感情は背景にもあるが、状況に応じて変化することもありうる」(Nussbaum, UT: 73)という。例えば、グループに

対する一般的判断としての政治的正義への感情は、世界の美しさに対する驚きという背景的感情と同様である。また、ヌスバウムは、これらの判断が異なるパターンで織り交ぜられていると指摘するとともに、相互依存的であることを示唆している。次に、ヌスバウムは、悲しみの内容をより明らかにするために、再び母親の例を読み解いた。

最後に、私たちは私の事例を記述する立場に立って、そこにおいて働いている多くの異なる種類の判断を明確にしようとする。その背景についての判断には様々な判断が含まれている。つまり、母が非常に重要であるという判断—彼女が人として、そして私の人生の要素として重要であるという判断である。これらの判断は私たちが共有している特定の関係と歴史が重要性を持つという判断も含む。そして、親がいること、親を愛することが非常に重要であるという、より一般的な判断も含まれている。また、人が愛する人間は人間であり、健康が脆弱であるという判断も含まれている。私が怒りと油断によって時に母を誤解するという具体的な判断も含まれている。そして愛がこれらの間違いに取り組むことができるという判断も含まれている。そしていろいろ他の織り交ぜられたもの—愛、恐れ、罪悪感、そして希望の背景的感情に対応しているものも含まれている。(Nussbaum, UT: 75)

ここでは、ヌスバウムがいかにさまざまな判断で感情の内容を呈示しているかがわかるだろう。それとともに、判断の複雑性もわかりやすくなるだろう。前述したように、ヌスバウムは感情や判断、信念を明確に区別していない。それはアリストテレスの感情理論に関係があると筆者は考える。ソロモンによると、「アリストテレスは魂を理性的な部分と非理性的な部分に分けるが、プラトンと異なって、彼はこの二つの部分を明らかに分けていない。アリストテレスはこれらを統一されたものとして考えるべきであると主張している。感情には、信念や自分の状況への期待を含む認知的な要素、そして身体的感覚が含まれる」(Solomon, WE: 5)。つまり、アリストテレスは感情を人間の非理性の一部、信念を理性の一部とみなしている。そして、彼は感情と信念を統合し、感情には何らかの信念が含まれていると主張した。ヌスバウムはアリストテレスのように、感情と信念を一つにするつもりはないかもしれないが、彼女は、信念と感情の関連性に対し曖昧な態度を取っているように見える。また、ヌスバウムは具体的な状況に基づく感情の認知的要素を重視している。それこそ彼女が言う新ストア学派的感情理論の特徴だろう。これは端的に言えば、ヌスバウムがストア学派が主張する感情の衝動を受け入れる上に、具体的状況に対して感情の認知的内容を分析することである。それでは、ヌスバウムは感情の認知的部分と非認知的部分に関して一体どの

ように考えているだろう？ 特に感情の非認知的部分について、彼女はどのように考えているのか？

第二節 認知的な感情と非認知的な感情

感情の非認知的な要素に関するヌスバウムの議論は、感情に関する心理学的理論から始まる。彼女は「心理学者が脳活動に基づいて、いわゆるきわめて複雑な手段を開発したが、それでも感情的な状態において決定的なものとしてそれらを使用することは直感的に間違っているように思われる」（Nussbaum, UT: 58）と示唆する。つまり、脳の活動の発見を感情の定義に取り入れるべきではないと彼女は主張する。ヌスバウムはそれを「身体的プロセス」または「身体的状態」と呼んでいる。

ヌスバウムによれば、「もし心理学で感情を定義すると、すべての感情はある種の身体的状態になるとはいえ、脳は本能的で可塑性のある非常に能動的な器官であるため、すべての身体的状態が私たちの感情的経験に関係しているわけではない。例えば、左脳にひどいケガをすると、右脳のニューロンが情報をコピーする。そのため、ある感情を引き起こすニューロンがかなり多く、それを用いて感情を定義することは難しい」（Nussbaum, UT: 59）。つまり、ヌスバウムは身体的状態で感情を定義することに対して、消極的な態度をとっている。しかしながら、彼女は人間の気分（feeling）を二種類に分ける。

私たちは二種類の「感情」を区別しなければならない。一方で、豊かな志向的内容を含んだ感情—ある人がいなくなった人生の虚しさ、その人への不幸な愛情など。このような感情は、ある種の感情のアイデンティティ条件に入るのかもしれない。しかし、「感情」という言葉は、私たちの認知用語における「知覚」や「判断」と反する物ではなく、単に術語的な変形にすぎない。〔中略〕一方、豊かな志向性や認知内容のない感情がある。それらを疲労感、余分なエネルギー、沸騰、震えなどと言おう。これらは、正に私たちが言った身体の状態のはずだと私は考える。ある種の感情を伴う場合もあれば伴わない場合もあれば、伴うこともあるが、絶対に必要というわけではない。（Nussbaum, UT: 60）

つまり、一つは、「豊富な内容」を備えたある種の「判断」でもある。それは認知的な感情である。もう一つは、ある種の身体的状態であり、あるいは非認知的な感情である。そして、無意識的感情の状態（nonconscious emotional states）について、ヌスバウムによ

ると、無意識的感情の状態—例えば、死に対する無意識的な恐怖あるいは、無意識的な怒りを私たちが意識するのならば、その感情タイプに必要な現象学的条件をもたらすことは不可能になる (Nussbaum, UT: 61)。また、完全に無意識的な感情は好まないとしても、ある感情タイプに関連して人々が特徴的に経験する感情状態には非常に大きなばらつきがあることを認識すべきである (Nussbaum, UT: 61) と彼女は主張する。つまり、ヌスバウムは、無意識的感情状態の役割を完全に否定していない。むしろ、彼女は特定の感情における無意識的感情状態の役割をある程度認めたと言える。ただ、その無意識的感情は変わりやすく、人々の特徴的な経験と結び付けながら判断しなければならないとヌスバウムは言う。それに、私たちは無意識的感情を感情の定義に加える際に、独立した認知的要素を加えないことがある (Nussbaum, UT: 63-64) と彼女は指摘する。つまり、前に述べたように、ヌスバウムにおいて、無意識的感情は認知的感情から独立させられたが、感情の定義に対する無意識的感情の重要性は否定されていない。しかし、痛みについて、ヌスバウムはアリストテレスの痛みに関連する感情の定義を借りてこう論じている。

アリストテレスの痛みに関連する感情の定義は、常に「...中の痛み」のように記述されており、痛みそのものは認知的な内容を持つ志向的な状態として捉えられている。その場合、私はそれが正しいと信じる。悲しみ、恐怖、憐れみに関連して、志向的ではない痛みがあるかもしれない。それは、鈍い痛みであったり、神経が痛く刺激されるような身体的な感覚である。しかし、これらは「沸騰」と「震え」のようなものであり、よくある相関関係であるが、感情のアイデンティティには必要ではない。

(Nussbaum, UT: 64)

いずれにせよ、ヌスバウムは、非認知的身体状態は、たとえそれが何らかの感情と関連しているとしても、感情の定義にとって必要な要素ではないと主張する。さらに、無意識的感情を永続的に認識できるように、具体例を追加して、分析しないといけないと彼女は提案する。一方、他の認知要素に関しては、ヌスバウムによって最初に取り上げられたものは驚きである。彼女によれば、驚きは感情に対して、重要な認知的な要素である。たとえば、ヌスバウムが説明するように、「母親が亡くなった最初の夜に彼女が夢の中で輝いたように、悲しみは私たちが失った大切な人にある種の美しい輝きを作ることができるだろう」 (Nussbaum, UT: 54)。ここから、ヌスバウムが主張するように、驚きは想像力と密接に関連していることが分かる。さらに、彼女は、愛情と同情に対する子供の能力の発達における驚きの重要性を示す。ヌスバウムによると、子供の愛と同情の能力の発達に、驚きは重要な

役割を果たす (Nussbaum, UT: 54)。また、想像力を働かせた遊びを通して、子どもたちのこの世界への対応力が高まり、非占有的な愛を育まれ、遠く離れた他者を自分の目標や計画のシステムに組み入れる能力が高まる (Nussbaum, UT: 54) と彼女は主張する。つまり、ここで、想像力の力で、驚きを同情と結んでいく。言い換えれば、ヌスバウムは想像力を子どもたちの驚きから同情と愛への橋にする。子どもたちはその橋を通して、自分たちが愛し、同情している人たちにたどり着くという。また、彼女は想像について、「感情的判断は通常、想像力と関連しており、想像の中で出来事を具体的に描くことにより、他のより抽象的な判断状態と区別される。時には、この想像は、対象物と幸福主義的なつながりを作るための最もよい手段として理解される」 (Nussbaum, UT: 65) と提示する。このことから、想像力が感情の価値判断に対して具体的文脈を提供し、それが幸福主義とつながると彼女は主張する。それに、ヌスバウムは同情と幸福主義的な判断について、「同情においては、対象を自分の最終的な目的の一部として見なければならない。つまり、感情が生じるためには、最終的に幸福主義的な判断が形成されなければならないのである」 (Nussbaum, UT: 54) と示唆する。要するに、同情も幸福主義に基づいているという。それでは、ヌスバウムの感情論において、子供の感情はどのように理解されているのだろうか。そして、子供の感情は同情とどのように繋がっているのだろうか。以上の内容について、また後の章でヌスバウムの議論を展開する。

まとめ・疑問

これまでのヌスバウムの感情に関する論点をまとめる。一つ目に、彼女は感情が価値判断または評価的判断であると主張すること。二つ目に、ヌスバウムはその価値判断は幸福主義的判断に基づくことを主張すること。つまり、感情の価値判断は、人生の最終的な目的や計画に関わるものであり、人生の繁栄を中心とすることである。そしてその中には人間の脆弱性が潜んでいるという。三つ目に、彼女は人生の目的や計画は人それぞれなので、感情は価値を判断するものであり、具体的な文脈が必要となると提案すること。四つ目に、ヌスバウムはストア学派の感情についての理論を受け入れながら批判すること。つまり、彼女は感情の理性的な側面を重視しているのに対し、感情の非理性的な側面に関しては、ヌスバウムはストア学派に反対し、感情の衝動や激動をポジティブに考える。激動の感情は、この世界に対する私たちの最も真なる反応であるので、それを抑制するべきではなく、その激動の文脈を分析し判断しなければならないと彼女は提案する。その上、ヌスバウムは感情に認知的な要素と非認知的な要素が含まれることを主張するが、彼女はそれらをはっきり区別せず、融合させて

いる。

ヌスバウムの感情論の中で、最も魅力的なところは二つある。一つ目は幸福主義論とのつながり、感情の文脈を重んじるところ、また感情の非理性に立ち向かうところだと筆者は理解する。もう一つは幸福主義的感情の価値判断によって人間が世界と関わる底にある脆弱性である。ところが、この二つについて、筆者は問いも投げかけたい。一つ目の問いは、身体の状態としての非認知的感情は感情を定義する必要条件ではないというヌスバウムの主張についてである。つまり、それは非認知的感情（身体の状態）が人間に与える影響に対して、ヌスバウムは過小評価していないかという筆者の問いである。例えば、ヌスバウムは痛みについてのアリストテレスの理論に言及した。非認知的感情としての痛みは常にほかの認知的感情に伴うが、感情の定義には必要ではないと彼女は指摘した。筆者はヌスバウムの指摘には検討の余地があると考ええる。痛みは人の幸福において重要な役割を演じているからである。加藤節は『ジョン・ロック——神と人間との間』において、ジョン・ロックの「プロパティ」論を取り上げた。『プロパティ』は、動産や不動産のようなモノとしての資産やそれに対する各人の所有権を意味するものとされていた。それに対して、ロックのいう『プロパティ』は、十七世紀の用法よりもはるかに広い意味を与えられていた。それは、『資産』のほかに、人間の身体や人格にかかわる『生命、健康、自由』までをふくむものとされていたからである⁽¹¹⁾と加藤は記述している。つまり、身体の健康は人間の資産として捉えられ、人間の幸福に対して重要である。そして、ロックの医師としての側面に注意を向けるイレイン・スキャリー（Elaine Scarry）は医師である同僚へのロックの手紙に焦点を当てた。スキャリーによると、ロックは自分の痛みに対して非常に敏感である。さらに、ロックは患者の痛みに対しても敏感である。彼は患者の痛みを生々しく語るができる⁽¹²⁾。さらに、ロックは個人の患者にだけではなく、公共的健康の問題にも関心を払う⁽¹³⁾とスキャリーは指摘する。したがって、痛みは身体的感覚として重視されるべきであると筆者は考える。また、次の節で、私はヌスバウムにマインドフルネスの観点を結びつけながら、無意識的感情を、またそれと身体の関係を検討する。そして、二つ目の問題は、幸福主義的感情の価値判断の底にある脆弱性は何なのかという問いである。またそれは同情とどう結びついているかという問いである。この問題に関して、私は第二章で幼児期の感情また子供の道徳教育に関するヌスバウムの議論に基づいて検討する。

第三節 身体と感情—ヌスバウムとマインドフルネス

マーク・ウィリアムズ（Mark Williams）らは *The Mindful Way through Depression: Freeing*

Yourself from Chronic Unhappiness (2007) (日本語版は二〇一四年に出版された『うつのためのマインドフルネス実践——慢性的な不幸福感からの解放』である。本節において、筆者は日本語版を参考にする) という著作において、人間の身体的感覚と無意識的感情に焦点を当て、瞑想やマインドフルネスに基づいて、感情と身体関係を論じている。それによって、さまざまな方向から私たちへ感情の扉を開く。まず、呼吸と身体のマインドフルネスをするときに、ウィリアムズらは「できるだけ、身体中の感覚が生じている場所の現在の様子を瞬間ごとに穏やかに心を向けましょう。そして、心地よさ、不愉快さ、中立性などのあらゆるフィーリングに気づくようにしましょう」(ウィリアムズ 2014 : 166) と述べている。つまり、マインドフルネスをすることは自分のあらゆるフィーリングに注意を向けることである。そして、どのようにフィーリングに気づくのだろうか？ ウィリアムズらは次のように記述している。

不愉快で不快に感じるものであれば、感覚が強いほど、注意が呼吸あるいは身体全体という焦点を合わせようとしていたものから外れて、繰り返しそこに引っ張られてしまうと感じるかもしれません。そのような瞬間には、姿勢をずらすよりも(もちろん、いつでもそうする自由があるのですが)、試しに短時間でも、意図的に注意の焦点を最も感覚が強い部位に運び、穏やかで賢明な注意を払いつつ、そこにある感覚の性質は正確にはどのようなものか、厳密にはどこに位置しているのか、それは時間と共に変化するのか、または身体内で1カ所から別の所へと移動するのか、に注意を向けてみましょう。(ウィリアムズ 2014 : 167)

引用文において重要なのは、意図的に注意の焦点を感覚が強い部位に当てて、そして感覚の移動に注意を向けることである。つまりマインドフルネスは無意識的感情、言い換えると身体的感覚に注意を払いそしてそのプロセスを繰り返すことである。マインドフルネスにおける感覚はヌスバウムが言うような身体状態としての感情とは異なる。瞑想あるいはマインドフルネスにおける無意識的感情は常に変化したりするが、深呼吸のような身体の動きは、特に繰り返し練習することによる動きは、その感情を感じて識別することができる。ここでは、ヌスバウムが提案したように感情の文脈を分析する必要はないのではないかと筆者は考える。さらに、ネガティブな感情について、ウィリアムズらはこう述べている。

不愉快な感情には、必ず身体感覚やフィーリングが伴います。私たちがこういった強烈な感覚や不快の部位そのものの中に、穏やかに注意を集中すれば、即時的効果

も長期的効果も現れます。すぐには役に立たない心の回避傾向を弱めることができます。また、悪循環と気分の螺旋への下降を持続させてしまう、身体感覚、フィーリング、思考の間の自動的な連鎖を切断できます。長い目で見ればより巧みに、不快な経験とかかわりながら存在する方法を育てることができます。不快な経験を「悪い、脅かしてくるもの」と受け止めて回避を誘発し、苦しみにとらわれるはめになるのではなく、等身大の不愉快な経験を見、受け流していくのです。過ぎ去っていく心的出来事、すなわち身体感覚、フィーリング、思考の束として見始めるということです。できる限り、心配、憎悪、恐怖の感覚ではなく、興味と好奇心の感覚をもってそれらに挨拶しましょう。歓迎して招き入れるのです。(ウィリアムズ 2014 : 191)

要するに、マインドフルネスにおけるネガティブな感情に対しての取り扱い方は身体感覚、フィーリングそして思考の一連鎖を切り離すことである。また、そのネガティブの感情を歓迎するのである。換言すると、ウィリアムズらがまとめたように、「困難な感情に関する価値判断を一時停止し、私たちの知覚の仕方を変化させる」(ウィリアムズ 2014 : 202)。そして抱擁する。なぜならば、ウィリアムズらが述べたように、「何か自分にとって脅威となるものを予期して、緊張したり、身構えたりしていることが身体を通じて感じ取れたときには、脳が回避モードに転換しつつあることを示しています。それへの対応として、私たちのマインドフルネスは好奇心、共感、好意のような接近の性質を持ち込み、脳が回避パターンに転換する傾向を『歓迎』に関連するパターンを持って相殺する」(ウィリアムズ 2014 : 190)からである。さらに、「こういったフィーリングが、この瞬間に自分の一部となっていると悟り、徹底的に受容すれば、心が『嫌悪スイッチ』をオンにするのを防止するのに役立ちます。嫌悪スイッチは、そのフィーリングを除去しようと必死に考えを重ねるという事態に到るものです」(ウィリアムズ 2014 : 203)とウィリアムズらは述べている。つまり、マインドフルネスにおける感情に対する対策は、ヌスバウムのようにその中の文脈(対象、原因、幸福主義的考えなど)をいちいち繊細に分析して価値判断をするのではなく、価値判断をせずに、脳の反応のパターンを変えて、その不愉快の感情を「徹底的に受容する」ということなのである。それを通じ、人間は嫌悪などのネガティブな感情に陥ることを回避することができる。実際、マインドフルネスとヌスバウムには共通点もある。それは、感情についてはどちらも受け止めるべきであり、逃げるのではないと主張することである。とはいえ、感情を受け入れる方法が異なる。マインドフルネスは、私たちの体によって、感情を知覚することを通じて直接に受け入れるという。一方、ヌスバウムからすると、理性によって、感情の内容を詳しく描いてから受け入れると提案される。したがって、ヌスバウムと比べると、マ

インドフルネスのほうが人間の無意識の感情（あるいは、定義のない感情）を重んじる上に、身体が感情に対する影響をはっきり意識していると言えるのではないか。

そして、マインドフルネスの論述において興味深いところは、感情にバロメーターという概念を付け加えることである。それは、「私たちのフィーリングには多くの次元があるでしょうが、それを下から支えているのは心の単純な秤であり、これは経験を『ポジティブ』『中立的』『ネガティブ』として登録しているだけなのです。まるでこの能力は内なるバロメーターとして機能するかのようです」（ウィリアムズ 2014：152）と述べられる。つまり、感情が経験を登録することをバロメーターという。さらに、それがどう働いているかについて、次のように詳述されている。

ある経験が心地よいと登録されれば、反応の連鎖は一方向に進む傾向があり、最後にはその経験をもっと延ばしたいと望んでいることに気づくかもしれません。ある経験が不愉快だと登録されると、反応の連鎖は別方向に段々滝のように流れ落ち、終いにはそれが消えて欲しいとか、それから逃避したいと望んでいることに気づくかもしれません。たいてい、これはほとんど自動的に起こり、意識の表面下で進行します。私たちが特定の瞬間や状況への反応連鎖に意識を向けることを実際に実践するならば、そのたびごとに、2つのものの間の強い連結を分断するよいチャンスを手に入れます。この2つのものとは今述べた基本的な「本能レベルのフィーリング」と、直後に続いて起こる完全に自動的でまた大半は無意識に起こる反応、特に私たちが嫌悪と描写してきたような反応です。「不愉快さ」はあらゆるネガティブな感情—悲しみ、怒り、反感、不安—に共通で基盤にあるもので、意識に浮上してくる際にそれがどのような形態を取っても、苦痛を与えるあらゆる感情に対して、共通の「早期警告システム」を展開していくことがあります。（ウィリアムズ 2014：153-154）

要するに、経験が感情によって、特定の或るフィーリング（不愉快）として登録され、意識の表面を流れる。そして、その新しいフィーリングが嫌っていると表現され、その新しいフィーリングと本能レベルのフィーリング（the basic gut feeling）の連結は分断されることになる。これがバロメーターが働くプロセスである。それは、ヌスバウムがいうことと矛盾しているように見えるだろう。なぜかという、感情は具体的状況、あるいは経験によって判断されるのではなく、バロメーターは基本的に、感情が一つのグループとなって経験を識別し登録することになるからである。しかしながら、違う方向から見てみると、感情が経験を識別できるのは、そもそも感情に認知的な要素が入っていることが認められるからである。

したがって、そういう点から見ると、バロメーターという概念は完全にヌスバウムと矛盾していると言えないだろう。また、「不愉快さは、悲しみ、怒り、不安などと共通の基礎である」ということによって、バロメーターの概念において、感情における具体性は欠けていない。むしろ、それはヌスバウムより無意識の感情を明らかにすることができるだろう。そして、無意識の感情と身体の関係については、ウィリアムズらによって次のように述べられている。

脳の中でも最も古い部位は、虎のような外的脅威と、将来への不安や過去の記憶のような内的脅威の間に区別をしません。心の中でネガティブな思考やイメージが湧き起こると、身体のどこかで収縮や硬直、こわばりの感覚があることでしょう。顔がこわばる、胃がむかつく、青ざめる、腰や背筋の緊張などです—これらすべてが、戦うか、逃げるか、または動かずにいるかへの準備の一部なのです。ひとたび身体がネガティブな思考やイメージにこうした形で反応してしまうと、脅かされている、動揺しているといった情報を心にフィードバックします。調査研究では、私たちが全く意識していなくても、身体状態が心の状態に影響することが示されてきています。(ウィリアムズ 2014 : 31-32)

言い換えれば、マインドフルネスの観点から、私たちは、身体の状態が無意識の感情に与える影響を無視することはできない。この本は主にうつ病に悩んでいる人々のために書かれたので、無意識の感情と身体関係にたいする議論はうつ病の患者に対して、意義があると考えられる。ヌスバウムの感情に対する考えは、感情と関連する具体的な事例の分析をより重視しているため、感情の文脈に対してより全面的に理解することができるかもしれない。しかしうつ病の患者にとって本当に良い参考になるとは言えないと筆者は考える。もしうつ病の患者が、ヌスバウムが言うように、自分の不愉快さを分析するために、想像力を生かし文脈を考えようとするのなら、その不愉快さは想像によって、無限に拡大される可能性があるだろう。

第二章 ヌスバウムにおける幼児期の感情と子供教育

第一節 幼児期の恥と嫌悪感

本章では、第一章で述べた問題、つまり幸福主義的感情の価値判断の底にある脆弱性、またそれが同情とどう結びついているのかについて、ヌスバウムの議論を検討する。まず、ヌスバウムは、私たちの幼児期に焦点を当て、幼児期の状態を次のように述べている。

人間の乳児は、自分が作ったわけでもなければコントロールもできない世界に、無力な状態で生まれつきます。乳児がいちばん最初に経験することのひとつに、この上ない充足感——そこでは、ちょうど子宮にいたときのように、世界全体が自らの要求を満たすために回っているように感じられます——と、よいことが望むときに起こらず、それを起こすために何もできないときに感じる、苦しいまでの無力感の目まぐるしい交代があります。人間の身体上の非力さは動物界では例を見ないものですが、それがきわめて高い認識能力と組み合わせられているのです（たとえば、生後一週間の乳児でさえ、母乳が自分の母親のものかそれとも他の母親のものか嗅ぎ分けられることが、今では知られています）。「内なる衝突」が何なのかを理解するには、この奇妙で独特な物語、つまり、人間の持つ、能力と非力さの奇妙な組み合わせ、非力さ、死、有限性と私たちとの厄介な関係、ふつうの人であれば受け入れがたく感じられる状況を克服したいという絶えざる欲求について考えなければなりません。（ヌスバウム 2013 : 40-41）

要するに、新生児は無力な状態で自分が支配できない世界に生まれるが、幸福で満ち足りた状態を求め、世界と急激な交互の転換を経験するとヌスバウムは指摘する。そのうち興味深い点は、幼児の「無力感（非力さ）」と「世界への要求」、そしてその間の矛盾である。さらに、もう一つの点は、「内なる衝突」である。つまり人間の「非力さ」と「高い認識能力」との衝突である。非力さは死と有限性と関連している。そして、死や有限性などの状況を克服する欲望は高い認識能力と関連する。幼児はその衝突と戦うことを通し、この世界と戦っていると筆者は理解する。幼児がどのように世界と戦っているのかについてのヌスバウムの描写は以下のようなものである。

乳児は発達するにつれて、自分の身に起きていることを次第に意識するようになり

ますが、自分ではどうすることもできません。つねに世話をしてもらえると期待感―「赤ん坊陛下」というフロイトの言葉がかくも見事に言い表している「全能な乳児」のことです―に、実は自分は全能ではなく、どうしようもなく無力なのだと知ることから来る不安感と恥辱感が加わります。こうした不安感と恥辱感から、完全性と充足性への切実な欲望が生まれます。この欲望は、自分は命に限りある弱い生物からなる世界のほんの一部でしかないということをどれだけ子どもが学んだところで、完全に拭い去ることはできません。そして、不完全さに由来する恥辱感を乗り越えたいというこの欲望が、著しい不安と道徳的危機につながるのです。(ヌスバウム 2013 : 41)

ヌスバウムによれば、幼児は自分が全能ではなく、無力だと分かるようになってから、不安や恥の感情を持つようになる。そしてその不安と恥のため、自分の完全性と充足性を欲求するようになる。矛盾はまさに、不安や恥にある。また、幼児がその欲望と自分の無力さの間でもがくことに道徳的危機があるとヌスバウムは示唆する。彼女がルソーの言葉を踏まえて言うように、「ルソーは子どもが生まれつき悪だと考えていたわけではないのですが―実際彼は、子どもの本能が愛と共感に向かうことを強調しています―、道徳を歪め、残酷な行動へとつながりかねない力学は、まさに人間の乳児の弱さと依存性から生まれ、それを防ぐためには、支配願望とナルシシズムへの志向をより生産的な方向に向けなければならないことを理解していました」(ヌスバウム 2013 : 42)。要するに、ヌスバウムは、幼児と関わる道徳的危機という根源は「自己愛」や「他人への支配」にあるとしている。その「他人」とは子供の看護人としての親（主に母親）のことである。ヌスバウムは母親の機能を「自分であり続けること、乳児に共感すること、自発的なジェスチャーを受け取るためにそこにいること、そして喜ぶこと」(Nussbaum, PE: 175) であると述べる。また、子供と母親との関係について、乳児は攻撃的であっても愛すべき親に良い貢献ができるという自信を育て、幼児の不安は、攻撃的な衝動に対する道徳的に豊かな罪悪感へと徐々に変換されていく。親との関係は、道徳的なものになる (Nussbaum, PE: 175) とヌスバウムは主張する。つまり、親（主に母親）との関係は幼児の道徳の育ちになるという主張である。また、彼女は「自分の無力さ―ときには期待するように促される至福の充足性を自力では実現できないこと―に子どもが覚える恥辱感についてはすでに述べました。『原初的な恥辱感』とでも呼ぶべきこの恥辱感に、やがてもうひとつの強力な感情が加わります」(ヌスバウム 2013 : 42) と指摘する。その中で筆者が強調したいのは、ヌスバウムが「根源的恥」を嫌悪感に関連づけている点で

ある。その嫌悪感にこそ、まさにヌスバウムが言う道徳的危機の起源がある。

序章で言及したように、筆者は修士課程学生の時にヌスバウムの嫌悪感論をテーマにした研究を行った。当時は子供の視点からではなく、主にヘイトスピーチなどの社会の差別問題に焦点を当て、ヌスバウムの嫌悪感を取り上げた。しかし、幼児の根源的恥の視点からヌスバウムの嫌悪感論を捉え直す必要がある。まず、感情心理学において、嫌悪感は大衛ソンによってまずい食べ物に対する味覚の反応に由来すると考えられた⁽¹⁾。そして、ロジンはそれを発展させ、嫌悪感の理論を提案した⁽²⁾。さらに、この理論について、「まずい味に対する反応として成立した『まずさ』(distaste) から、病気の原因や伝染病の感染源となる対象への嫌悪感が生じるとする。この中核的な嫌悪感とは、単にまずいことや、食べると危険なこと、食べるのが文化的に不適切であることなどとは区別され、口から取り込む感覚、不快な感覚、感染可能性があることが感情生起の要素となる」⁽³⁾と説明されている。ヌスバウムはロジンの嫌悪感理論を踏まえ、「人間の嫌悪感とは私たちが動物と共有するもの、例えば、排泄物や鼻汁などの老廃物を対象にする」⁽⁴⁾と示唆する。そして嫌悪感の根源は、人間の衰退や死に関連しているとヌスバウムは主張する。つまり、人間が自分の排泄物などの汚物を見て嫌悪感を感じるのは、自分の衰退や死などの「動物」的特性を連想するからであり、死や衰退へ恐怖や不安を感じるからである。そして人間は自分を綺麗で、不死不滅の天使側に置き、汚物を自分から排除しようとするからであるとヌスバウムは主張する。つまり、人間は自分にある「死ぬ、衰退する、不完全である」という「動物的」特性を否定し、「天使的な「人間性」だけ受け止めるようにするとヌスバウムは指摘する。さらに、それは人間性の根源にある脆弱性であるという。

そして、嫌悪感のうち「動物性」と子供の関連において、ヌスバウムは「自らの身体老廃物に対する嫌悪感とはたいていの感情と同様に、生物としての発達に由来するものですが、そこには学習も関係しているため、子どもの認識能力がかなり成熟する排便訓練期までは現れません。したがって嫌悪感が向かう方向については、社会が影響を及ぼす余地が多くあるわけです」(ヌスバウム 2013 : 42) と述べている。つまり、嫌悪感とは身体老廃物によって子供の感情育成において重要な役割を担っており、社会に影響を受ける感情である。また、動物性に対する嫌悪感を子供の自己愛に結びつけると、ヌスバウムは「嫌悪感とは、人間の子どもが根本的に持っている自己愛と結びついて本当の害を及ぼしはじめます。自らの動物性と完全に距離を取るための効率的な手段のひとつは、動物性の特徴―悪臭、分泌物、ぬめり―を他の人々に投影し、その人々を汚れていて不浄な存在として扱い、社会の最下層に位置づけ、不安を抱いている当人とけがらわしいとされて怖れられる動物性とのあいだの実質的な境界線、緩衝地帯にしてしまうことです」(ヌスバウム 2013 : 43) と指摘する。要するに、

ヌスバウムは、自己偏愛の子供は嫌悪感によって自分自身を動物性から隔離させ、身体的境界を作るようになるという。それでは、ヌスバウムにおいて、恥や嫌悪感、自己偏愛は社会にとってどのように害をなすのか？そしてそれを克服するために子供にどのような感情教育を行うべきなのか？この二つの問いについて筆者は次の節において議論する。

第二節 社会と子供教育

ヌスバウムは心理学の観点から、社会に対する嫌悪感の危害を示している。つまり、彼女によれば、嫌悪感「我々」を、汚く、邪悪で汚染された「彼ら」と対峙させ、人をグループに分類させるようになり得るという点で社会の危機になるという。そして、その危機に関して、ヌスバウムは次のように述べる。

嫌悪感の投影は、自己否定と、否定した自己を、社会的により無力なだけで本当は投影を行っている側と何ら変わらない人間集団に転位させている点で、いつでも疑わしいものです。かくして、両親を奴隷に変えたいという、子どもが生来持っている自己愛的な欲望は、社会的ヒエラルヒーを作り出すことによって満たされることになり
ます。この力学は民主的な平等にとってつねに脅威です。(ヌスバウム 2013 : 44)

ヌスバウムが強調しているのは、子どもは自分の動物性を否定することによって生じる嫌悪感を社会の他の集団へ投射するようになるという点である。そしてそれを通じ、子供初期の欲求、つまり両親を奴隷にしたい欲求が満たされるようになる。その「投射的嫌悪感」は社会の民主的な平等に害をなすものであるという。

また、ヌスバウムは「嫌悪感という病理の中心は、『純粋な』ものと『不純な』ものに世界を二分すること―非の打ちどころのない『私たち』と不潔で邪悪でけがれた『彼ら』を構築すること―です。国際政治における悪しき思考の多くがこの病理の痕跡を示しています。他の集団は邪悪で汚れているが自分たちは天使の側にいるのだと、人々はあまりにも安易に考えがちです」(ヌスバウム 2013 : 47)と指摘する。つまり、社会の集団的問題は人間の自分は天使だという自己認識と繋がっているという。そして、その社会問題を抑える手段としてヌスバウムは教育と同情を提案する。すなわち、ヌスバウムは子供に物語を語ることによって、同情や尊敬の教育を行うことを提案している。そしてそれを通じ、社会制度や社会的規範が発展すると主張する。そして、「ジャン＝ジャック・ルソーは、人間の根本的な弱さを学ぶことを彼の教育観の中心に据えました。私たちはそうした弱さを知って初めて社会的

になり、他の人間と向き合うことができる。したがって、私たちの不完全さそのものがよき社会への希望の礎となりうるのだと彼は主張したのです。フランスの貴族たちはこうした教育を受けていない、自分たちはふつうの人間よりも優れている教わって成長し、そうした強さへの欲望が他者に対する彼らの支配欲を助長してきたのだ、と彼は指摘しています」(ヌスバウム 2013 : 45-46) とヌスバウムはルソーの観点を記述する。彼女が強調する一つ目の点は、人間の不完全さや弱さを認識することを教育の中心に置くべきだということである。そして二つ目の点は、ルソーが指摘した「優れている自分」、「強さ」などをめぐるメッセージである。つまり、「完全性」、「強さ」、「支配」などのメッセージが学校や家庭教育の場において子どもに伝えられることは多くの社会問題をもたらす根本的な原因になる(ヌスバウム 2013 : 46) とヌスバウムは指摘する。子供の同情を養うことに戻ろう。彼女は次のように述べる(以下、邦訳『経済成長がすべてか?』からの引用文において、「同情」は「思いやり」と訳されている)。

内なる衝突と対極にあるのが、思いやりを寄せ、他人を単なる手段ではなくその人自身として捉える能力の発達です。すべてが順調な場合、時が経つにつれ、子どもは自らの欲求を支えてくれる他人に感謝と愛を感じるようになり、そうした人々の立場から世界を想像できるようになっていきます。関心を寄せ、思いやりと想像力を持って応答するこうした能力は、私たちが受け継いできた進化に深く根ざしています。(ヌスバウム 2013 : 48)

すなわち、ヌスバウムが述べる子供への同情教育の重要な点は二つある。一つ目は同情する相手を「自身として捉える」ことである。二つ目は「想像力」である。また、ヌスバウムは「思いやりは感情移入、すなわち『立場を変えた思考』の能力——別の個体の観点から世界を捉える能力——と結びついています」(ヌスバウム 2013 : 80) と指摘する。この「感情移入」は「共感」を指す。さらに、彼女は「立場を変えた思考は思いやりに必要なというわけではありませんし、それだけでは十分でないことも確かです」(ヌスバウム 2013 : 80) と示唆する。つまり、共感や同情に対して必要ではなく、十分でもない。しかし、ヌスバウムによれば、共感や同情の感情を形成するために大いに役立つものであり、同情は救済行動と関連しているのである(ヌスバウム 2013 : 80)。そして子供における共感や同情の発達に関して、彼女はさらに次のように述べる。

共感や思いやりの能力が発達すると——それは感情移入によって相手の立場に立つ

経験を通じてのことがしばしばです—子どもは自分の攻撃性が他の人間にしてきたことを理解し、その人に対する気遣いを深めていきます。こうして子どもは自らの攻撃性に後ろめたさを感じ、他人の安寧に真の関心を寄せるようになります。感情移入は倫理ではありませんが、倫理に必要不可欠な要素を提供しうるのです。関心が高まると、自らの攻撃性を抑制したいという願望も強くなっていきます。他人が自分の奴隷ではなく、彼ら自身の生を送る権利を有する別個の存在であることを子どもは認識するのです。(ヌスバウム 2013 : 49)

ここで筆者が強調したいのは、ヌスバウムが共感とは道徳性ではないと示唆した上で、共感が道徳性をもたらしうると主張していることである。この道徳性とは「他人に関心を寄せる」ことであり、「他人が個別の存在だと認識する能力」である。さらに、「家庭内での肯定的な躰を良質な教育と組み合わせることで、他人の欲求に思いやりと関心を寄せ、他人を自分と同じ権利を持った人間であると見なすように子どもを導くことは可能です」(ヌスバウム 2013 : 49) とヌスバウムは指摘する。さらに、彼女によれば、良質な教育を通じて社会における偏見の問題に対抗し、共感と互惠性の重要性を子供に理解させることが可能である(ヌスバウム 2013 : 49-50)。また、ヌスバウムは「他の悪しき理由のために、思いやりを抑制することもあるかもしれません。たとえば私たちは、不運に苦しんでいるのは本人の責任だと誤って非難してしまうかもしれません」(ヌスバウム 2013 : 49-50) と指摘する。つまり、人は誤った理由で同情を抑制することになる。その危害について、ヌスバウムは次のように論じる。

このような思いやりの欠如は、嫌悪感と恥の有害な力学と結びつきかねません。社会のある特定の下位集団が恥ずべきで嫌悪すべきものとみなされると、その構成員は、動物的で臭く、汚いうえにけがれをもたらすといったように、主要な集団の構成員とは大きく異なり、劣っているように見えます。したがって彼らを思いやりの対象から除外することが容易になり、彼らの観点から世界を見ることも困難になります。こうした同情の不足は、嫌悪や恥という有害な力と関係してくる。〔中略〕要するに、思いやりを育むだけでは、奴隷化と従属化を求める力を克服するのには十分ではないのです。なぜなら思いやり自体が嫌悪感や恥辱感とつながり、エリート間の連帯を強め、下位集団の人々との間にさらに距離を作ることになりかねないからです。(ヌスバウム 2013 : 50-51)

つまり、同情の不足は嫌悪と恥とつながっているという指摘である。ヌスバウムから見ると、同情を間違えて扱うことは、嫌悪と恥の根底にある「動物性」を排除する力を妨げるものである。そして、ヌスバウムは同情自体に問題があると考えている。その点に関しては、次の章でさらにヌスバウムの議論を検討する。

まとめ・疑問

ここから、本章の冒頭にある問題に答えながら、ヌスバウムの論点をまとめる。まず、幸福主義的価値判断に根付いた人間の脆弱性について、ヌスバウムはその脆弱性が幼児期の無力に対する私たちの恥や不安と結びついていると指摘している。つまり、私たちは幼児の時に、自分の「全能感」を失い、恥や不安を感じるのである。そしてその恥は嫌悪感と繋がっているとヌスバウムは示唆する。すなわち、人間は自分の排泄物への嫌悪感や恥から、自分が動物と共通している「死亡、衰退」などの「動物性」を感じ、そこからその「動物性」を排除しようとする。さらに、その根底には「自分は綺麗で、不死不滅」な「天使」だという人間性だけを受け入れるような自己偏愛的な意識がある。そこには人間としての脆弱も潜んでいるとヌスバウムは指摘する。

そして、恥と嫌悪感とは社会の道德危機を煽る危険性があることもヌスバウムは主張している。つまり、幼児は恥により親を支配する傾向があり、その支配する欲望に道德的危険性があるという。また、その支配する欲望になる恥とつながる嫌悪感とは、想像を通じて自分の「動物性」を否定することから社会のグループや集団へ投射されるようになるという。そのため、筆者が修士論文で述べたことと同様に、その「投射的嫌悪感」は偏見や差別など社会の道德問題を引き起こすとヌスバウムは示唆する。したがって、社会の道德危機を抑制するために、共感や想像力の練習を通じて、幼児期から子供に同情や尊敬を養う教育を行う必要があると彼女は提案している。そして、子供は尊敬や同情の教育を受け、他人を尊敬するようになるという。そこで、ヌスバウムが言う同情はいったいどんな感情であるのか、ヌスバウムは同情と共感の関連性についてどう考えているのか、そして彼女は教育によってどのように子供の同情力を高められると考えているのかなどの問題について、第四章で筆者は検討する。

嫌悪感や幼児期に起源する恥が社会へ道德危機を及ぼすということに関するヌスバウムの論述は、とても明晰で独特である。だが、筆者は幼児が自分の全能感を奪い戻すために、親を奴隷にし、支配するという部分に疑問がある。ヌスバウムがそれを主張するのは、大人の立場からあまりにも否定的に幼児を見ているためではないかと筆者は考える。つまり、幼児の実際の認知能力に対して、ヌスバウムは正しく認識していないのではないかと疑問

を筆者は抱いている。そのため次の節では、幼児の認知に関する観点から、幼児はいかに認知能力を持つのか、親との関係はどうなるのか、そして幼児はいかに道徳性を持つのかという問題をめぐり、ヌスバウムの観点とともに再検討する。

第三節 アリソン・ゴプニックの赤ちゃんとヌスバウムの幼児

二〇〇九年に出版された、*The Philosophical Baby: What Children's Minds Tell Us About Truth, Love, and the Meaning of Life*（日本語版の『哲学する赤ちゃん』は、二〇一〇年に出版された）という著作において、心理学者であり哲学者である著者、アリソン・ゴプニックは、心理学の理論に基づき、哲学の視点から大人としての私たちよりも賢く、思慮深く、さらに意識が高い赤ちゃん（ヌスバウムの「幼児」と区別するために、ゴプニックのそれを「赤ちゃん」と呼ぶことにする）の姿を示す。まず、彼女は「反実仮想の力(counterfactuals)」という心理学の理論を提示する。「反実仮想の力」は、実際に起こったことに対して別の可能性を想像するものである。ゴプニックは、赤ちゃんが反実仮想の力を持つのかを研究するために、子供を対象として実験を行った（ゴプニック 2010：37-38）。それは赤ちゃんがよく遊ぶリングゲームである。たくさんのリングの中から一つを取り出して、それをテープで巻いてから元に戻す。そして子供にリングを棒に通させ、その「いたずらのリング」を手に入れた赤ちゃんの反応と行動を観察するという実験である。実験の結果は興味深いものであった。生後一五カ月の赤ちゃんの場合は、ほかの普通のリングを何本かつけた後、「いたずらのリング」を持って失敗した後、困った顔をして、リングを見つめたり、棒につけてみたりなどした。その後も何度も繰り返して棒に通そうとした。ほとんどの赤ちゃんは、やめるまでずっと繰り返した。その反対に、一八カ月のある赤ちゃんの場合は全く異なっており、ほかのリングをすべて棒に通したのである。その後、「いたずらのリング」を持ち上げて、そして「ふん、だまされるもんか」という顔をしてすぐに棒に通すことをやめた。また、ある赤ちゃんは、最初からそのリングを取り出して部屋のどこかへ遠く投げ捨てたという。また、「別の可能性を思い描く」能力を赤ちゃんが持っていることを証明するもう一つの実験においても、ほぼ同じ結果が出た。その実験の結論に関して、ゴプニックは次のように述べる。

このように、新しい課題に出会った場合、単純な試行錯誤によりたまたま解決できることもありますが、手のかわりに頭を使う、つまり、あらかじめいろいろな可能性を思い描き、その中から洞察により最適な答えを見つけ出すほうが効率的です。やや成長した赤ちゃんは、リングを棒に通そうとしてもできない可能性、熊手をでたらめ

に動かしてもおもちゃが取れない可能性を思い描くことで、そうした行動を回避したと考えられます。この能力の境目は、これらの実験のように、生後一五カ月と一八カ月の間とも限りません。〔中略〕ホモ・サピエンスの成功に大きく貢献したのは、道具を使い、計画を立てる能力であることを人類学も認めています。頭の中で可能性を予測する能力は、その前提となるものです。まだ言葉も話せない赤ちゃんのうちに、その能力が早くも芽生えていることが見てとれるのです。（ゴプニック 2010：39-40）

この中で、注目すべき点がいくつかある。一つ目は、年長の赤ちゃんと小さな赤ちゃんの間には差があるということである。二つ目は、「小さな赤ちゃんでも洞察力を持っていたりいろいろな可能性を描いて問題解決できるようになる」ということであり、また子供は対象を理解すれば、うまく仮想できるということである。確かに、ヌスバウムが言うように、小さな幼児は反実仮想が苦手で、自分がしたいことを自分がコントロールできない外在世界（条件）にうまく合わせることができないとはいえるが、ただ何ヶ月か経って、すぐに外在世界に合わせるができるようになる。そこからヌスバウムへの疑問に答える手がかりを掴むことができるだろう。前述したように、幼児に対するヌスバウムの論点は、全能感を失った幼児は自分の無力さを意識し始め、不安や恥、または嫌悪を感じるようになり、それから親や外部世界を支配したり、奴隷にしたいと考えるようになるというものである。また、そのような恥や嫌悪感は社会に道德危機をもたらすことになるという。ヌスバウムが大人の立場に立って幼児を過小評価したのは、ゴプニックが提示したような赤ちゃんが実際に知的能力を持っていることを認識していないからである。端的にいうと、赤ちゃんは驚くほど早く成長しており、実際に無力感や不安を感じる時間は長くなく、むしろそれを感じる暇もないということである。そのため、幼児が外部世界を支配する欲望を持っているというのは適切とは言えないだろう。また、たとえ赤ちゃんが何かのものを扱うとしても、もし失敗したら、実験で示されたようにすぐにやめるのであれば、誰かを奴隷にしたり支配したりはしないと考えられる。だが、角度を変えると、ゴプニックとヌスバウムには共通点もある。それは二人とも赤ちゃんないし幼児の自由な想像力や創造力を認めていることである。赤ちゃんはその想像力を持っているからこそ、ヌスバウムが提案したように、早期から子供に感情と道德教育を行うことが可能である。

さらに、赤ちゃんがどのように自分のことを意識しているかについて、ゴプニックは「エピソード記憶(episodic memory)」および「自伝的記憶(autobiographical memory)」という心理学の理論を提示する。エピソード記憶は、自分の記憶を自分のものにし、自分の人生を連続的に物語ることができる意識体験であり、自分の体験に関わる部分は自伝的記憶である（ゴ

プニック 2010 : 192)。赤ちゃんは「エピソード記憶」を持っている。ゴプニックはここである実験の例を取り上げる。赤ちゃんは、実験者がおでこで箱を触って光らせるのを一度だけ見る。一カ月後、再び箱を見た赤ちゃんは、自分のおでこで箱に触れた。この特異な出来事を、赤ちゃんははっきりと覚えていたのである（ゴプニック 2010 : 197）。さらに、赤ちゃんは成長すれば言葉を覚えるようになる。しかし彼らは、最初に母と一緒に遊んだ時に教えられた短い単語しか覚えられない。それに、また後日にその単語を聞かれたら、母からヒントをもらわないと、思い出せなくなる（ゴプニック 2010 : 197）。それはゴプニックが言うように、「これもエピソード記憶の一種ではありますが、心の中で自由再生されるのではなく、外から促されなければ再生されません」（ゴプニック 2010 : 198）。そして「再生される情報は本物なのですが、手がかりがないと引き出せないのです。このように記憶の再生の仕方が二種類あるところは、注意に内因性注意と外因性注意があるのと似ています。記憶も内因だけでなく、外因によっても左右されるのです」（ゴプニック 2010 : 198）とゴプニックは指摘する。それに関して、ゴプニックは次のように詳しく述べている。

乳幼児には、自伝的記憶はなくても、エピソード記憶はあるのです。過去の出来事を詳細に記憶しています。ただそれを時系列に並べられないだけなのです。なぜそれを知ったか、知ったときどう思ったかを思い出すことができません。直接知った出来事を間接的に知った出来事より重視するということもありません。乳幼児の心の中には、過去と現在の心をつなぐ「内なる自伝作家」、ただ一つの自我がないのです。ついさっきまで、箱には鉛筆が入っていると思っていた「ぼく」、おなかがいっぱいになる前はクラッカーを欲しがった「ぼく」、ビデオに撮られたときおでこにシールをつけていた「わたし」を実感できないのです。（ゴプニック 2010 : 209）

つまり、赤ちゃんの意識には大人が持つ「記憶を時系列に並べる」能力がないため、自分の過去の経験と今の自分をうまく繋げることができないということである。これをヌスバウムの言う無力への幼児の恥を結びつけて考えると、幼児は自分の無力を継続的に覚えることすらも難しいため、恥を感じることはないのではないかと考えられる。たとえ幼児の時に恥や不安などを感じても成長してもそれをずっと覚えている可能性は低いのではないかと筆者は考える。赤ちゃんはまさに、ゴプニックが言うように、「過去と未来に投影される『わたし』がないらしいのです。過去の自分の精神状態を思い起こすこともできません。何があったかは覚えていても、それについて自分がどう思ったか、どう感じたかは忘れています。同じように、すぐ先の未来は思い描けても、遠い未来の想像はできません。未来の自分が何

を考え、何を感じるかを予測することができないのです」(ゴブニック 2010 : 217)。そして赤ちゃんはただ大人のように、「実行制御 (executive control)」ができない。ゴブニックによれば、赤ちゃんの内部意識において、「自由連想」や入眠時の思考のように、様々なイメージ、思考、感情が自然に浮かぶ(ゴブニック 2010 : 219)。さらに、「旅や気づきの瞑想と違い、意識は外でなく、内に向かいます。断片的になり、不安定になって、イメージから記憶、記憶から思念へ、とりとめなく漂い、ときに感動的な豊さ、不思議さ、奥深さが得られます」(ゴブニック 2010 : 220) とゴブニックは記述する。そして彼女が言うように、「外部意識のスポットライトを消すと、広範囲にわたる外部知覚が得られるように、実行制御から開放された内部意識も、自由奔放に広がっていきます」(ゴブニック 2010 : 220)。ここから見ると、赤ちゃんはヌスバウムの「幼児」のように、自分の全能感を取り戻すために親や他人への支配に執着しないようになるのではないかと考えられる。では赤ちゃんと比べて、大人の意識はどうなっているのかについて、ゴブニックは次のように述べる。

わたしたちが当然のように思っていること、たとえば私は数秒前に自分が何を考えていたか知っていると、意識は一つの流れであるとか、自己は唯一のものである、といった想定が、子どもを見ていると瓦解してしまいます。意識が特定の性質をもつ統一的な現象でなくなってしまうのです。外部の世界に向けられる鮮明な意識と、内部の「わたし」を感じる感覚とは別のもののようであり、その感覚は想像力や過去の出来事を想起する能力ともまた違うようなのです。乳幼児にもたしかに意識はあります。でも、その意識は、大人の意識とは非常に異なっているように見受けられます。

(ゴブニック 2010 : 228-229)

ゴブニックによれば、赤ちゃんと違って、大人の意識は「切れ目のない流れ」であり、自己を統一するようになっているという。ここでいうゴブニックの「大人像」は、「実行制御」に従う人の意識の形である。つまり、ある目標を達成するために計画を立てそれに従いながら順序立てて目標を実現するように進めていくというものである。それはヌスバウムの「感情の幸福主義的価値判断」と共通点がある。すなわちヌスバウムが言うように、人の感情は自分の人生の計画や目標に対して、大切だと思う人や物事、またそれと関わっていることに基づき価値判断を行う。その点で「大人」に対するゴブニックとヌスバウムの考えは酷似している。ゴブニックが言うように、赤ちゃんはそのような「大人」に反抗するといえ、断片的な記憶によって自分は自分だという意識までも継続的に維持できず、過去の経験を今の自分と融合させる意識もない。すなわち、赤ちゃんは、ただ、この世界の中に生きていて、目

の前のことに驚いたり、喜んだり、泣いたりしている存在である。さらに、ゴブニックとヌスバウムの問題意識は共通している。それは両者とも自分の目標や計画を中心にする大人の悩みや課題を解決するために、赤ちゃんへその解決方法を求めている点である。ヌスバウムは主に、恥や嫌悪感などのネガティブの感情の起源を探求するという目的で幼児を見る。それは間違っているとは言えない。不安や恥や嫌悪感は、そもそも幼児に起源を持つと言っても、それらを外部世界へ蔓延させるのはあくまで大人である。したがって、幼児や子供が教育を受けると言うよりは、彼らは大人の世界に入るために教育を受ける必要があると言っても良いだろう。

第四節 脳科学とケアからヌスバウムにおける幼児と親を見る

幼児と親（主に母親）の関係はどのようになっており、ヌスバウムが本当にそれを主人と奴隷という関係として捉えたのかという問題に関しては、ヌスバウムは完全に消極的な態度を取っていたとは言えない。まず、彼女によると、幼児期の子供は母親から食べ物をもらう、つまり授乳してもらい、それを通じてこの世界の物事を認識し始める。つまり、母親は世界を感じる幼児の媒介である。それは近年発達している脳科学によっても実証される。脳科学の実験例には、赤ちゃんの顔への好みと顔の識別能力という実験がある。それは「生後2ヶ月の赤ちゃんにおしゃもじに顔の特徴を描いたものを見せると、じっと見つめる。一方、目、鼻、口、眉のパーツは存在するが、配置をでたらめにした図、及び顔の特徴がない顔には赤ちゃんは興味を示さない」⁽⁵⁾というものである。そして、実験の結論として「脳には、顔の特徴を抽出するためのメカニズムが遺伝的に備わっていると考えることは早計である。胎児の視覚体験は乏しくとも、母親のお腹の中で、目や口を開けたり、手をしゃぶったり、動きや触覚としての自分の顔の知覚は体験している。これが顔知覚の基盤になっているかもしれない。そして『生き物らしい動き』が識別できる」⁽⁶⁾と述べられている。この実験を通して、ヌスバウムが示唆するような「媒介」としての母親は、乳児の「世界の認識」に重要な役割を持っていることがわかる。そして、それはヌスバウムの「共感」と「同情」理論にも繋がっていると考えられる。では、人間の知覚や脳をテーマにする脳科学において、共感と同情はどのように捉えられているのだろうか？ 後の章で、ヌスバウムの共感と同情理論を繋げながら議論する。

そしてヌスバウムは物や物語に対する強烈なイメージを持ち得る幼児は、洞察力と深い愛につながるがあると考ええる。例えば、親の気持ちを子供の頃に考えたことで、大人の愛や願いを理解することができ、親の互恵的な愛を子供の頃に確信することで、大人のパート

ナーを疑うことなく愛することができる（Nussbaum, PE: 178）と彼女は示唆する。つまり、子供は親同士の愛に対する共感を持っているという。そしてそれを通じて「愛」というものを習得することができるという。それに関して、脳科学の研究からの支持もある。つまりそれは幼児期の「愛着形成の発達」と呼ばれるものである。それについて、脳科学者の中村俊は次のように述べている。

生後、他個体を見聞きすることなく、同種の個体に対する感覚的な選好性を持っていること、その選好性を基盤に、他個体を見聞きすることにより他個体に接近するなど愛着行動を獲得すること（刷り込み学習）、さらに刷り込み学習を安定化するための社会学習である。〔中略〕親の側にも、幼若な個体を養育するためのさまざまな行動が獲得されており、その行動はホルモンによる制御を受け、幼若な個体とのコミュニケーション（高周波の音声など）を介入して始動される⁷⁾。

ここで注目すべきところは、「他個体に接近」、「見聞きする」、「音声」という部分である。これらは全て身体関係の知覚や動きである。愛や共感などとどのように関連しているのかについて、次の章において筆者は検討する。また、ヌスバウムによると、保育人（主に母親）は子どもの独特のリズムや個人的なスタイルに敏感になることが大切となる。無関心さと押しつけがましき、注意とスペースの与え方のバランスを適切に取らなければ、その結果は信頼できなくなる（Nussbaum, UT: 188）。なぜなら、前に述べたよう母親の機能は、自分自身であり続け、乳児に共感することだけではなく、幼児の行為を受け取ることである。これを通じて、乳児は愛しい親に良い貢献をすることができる自信を育む。幼児の不安は、攻撃的な衝動から徐々に道徳的に豊かな罪悪感に変わる。親との関係は道徳的なものになる

（Nussbaum, UT: 175）とヌスバウムは主張するからである。その結果として、「子どもの感情は、うまくいけば、比較的安定した環境の中で、驚きや喜び、そして安定した愛情や感謝の気持ちを育むことができる。保育人が出入りし、子どもを支え、自分で行動できるようにすることで、子どもは恐怖や喜びなどの感情を進化させながら、世の中をどうやって生きていくかを学んでいく」（Nussbaum, UT: 209）と彼女は主張する。つまり親は保育人として幼児の感情の道徳的成長において、重要な役割を持つとヌスバウムは主張する。したがって、ヌスバウムによれば、親は保育人であり、教育者である。ここまでの幼児と親の関係についてヌスバウムの観点から、その議論はかなり偏っているのではないかと筆者は考える。つまり、ヌスバウムの論述において、乳幼児は悪者や野蛮人のように捉えられている。幼児には元々、必ずしも道徳性がないとはいえない。言い換えれば、幼児をケアすること自体が母親

側に対しても道徳的意義があると思われるべきである。

二〇〇三年に出版された *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* という著作において、著者のネル・ノディングスはケア問題をテーマにして議論している。彼女が言うケアをする人は母親だけを指すのではないが（ヘルパー、看護師、先生なども含まれる）、彼女の論点に基づき、ヌスバウムと関連させながら母親のケア問題を筆者は論じる。ノディングスによれば、母親が子供をケアすることは、関係作りをすることである。互いに親しく関係を作りあっていく中で、片方の道徳性が一方的に高まるのではない。あるいは片方が一方的に道徳性をもらうのでもない。母親と子供は交互に道徳性を養い合うべきである。母親は自分が子供から唯一愛され、信頼されうる（幼児期）保育人として意識され始めてから、道徳の主体となる。つまり、母親になった瞬間「私は～ねばならない(I must)」という義務的意識が芽生えるようになる。そこから赤ちゃんに対して最もいい自分を作り出して、赤ちゃんとお互いに最も希望に満ちた穏やかな関係を作るようになる。これをヌスバウムと結びつけると、赤ちゃんはかえって母親がより良い母親、もしくはもっと良い人間になることの原動力になるはずである。つまり、ノディングスが言うように、母親は継続的にケア関係を保つために、赤ちゃんのニーズに合わせて道徳的にケアをしているかを確認めながら、ケアのやり方を修正する。例えば、ケアの範囲を拡大したり、縮小したりする⁽⁸⁾という行動である。

さらに、母親の場合はもっと厳しくなる。なぜかという、赤ちゃんが大きくなるにつれて、赤ちゃんがわかりやすいように社会のルールを伝えなければならないからである。そのために、母親は社会のルールに対して、自分なりの考えも持たなければいけないことになる。それは、子供に道徳教育を行うというより、改めて社会のルールや道徳を母親は学ぶことができると言えるだろう。そして、そのチャンスは子供のおかげでもたらされる。それに、ノディングスによれば、道徳的ケア関係を築くことは、ケアを受ける相手を優先することではなく、自然にケアすることに基づく⁽⁹⁾。そして、道徳的行為の源は二つの感情と関わる。それは直接に他人を感じることに最も良い状態になる自分を感じてまたその自分を受け入れることである⁽¹⁰⁾。それを親子関係から見ると、良い親としての関係を作るために、ノディングスが述べたように、母親はよく赤ちゃんのことを感じなければならない。そして、親は全能のような立場に立って子供を優先するのではなく、自然に子供と接するべきであると理解することができる。一方、母親自身は子供のために作り出したその新しい自分を十分知らなければならないというノディングスの指摘はヌスバウムの感情理論と共通している。つまり、「他人を感じる」ということである。この点がヌスバウムが言う、他人へ共感することと共通していると考えられる。ところが、その「直接に」と言うところも無視できない点

である。それこそケア関係に対して、最も注意すべき点である。

反面、母親が子供とのケア関係を作るときに、より良い自分を作り出すことができるという点は、ヌスバウムがいう親関係とはかなり異なる。すなわち、ヌスバウムは完全に幼児をものを受けてばかりいる受け身として見ている。それは間違っているとは言えない。確かに幼児はうまく歩けない、自分ひとりでご飯を食べることも難しいなど、さまざまな場面で親の助けがなければ、うまく活動できない。そのような幼児を理解して支えなければ感情教育や道徳教育を行うのはかなり難しくなる。その点ではヌスバウムの理論はとても有用である。しかし、ノティングスが指摘したように、道徳性は、ケアする方とケアされる方が一緒に作ってきた関係の中にあるべきである。つまり、お互いに道徳の主体でもあり、道徳の客体でもあるべきだという考えである。感情教育も同じように考えられるべきである。ヌスバウムにおける共感と同情とは一体どのような感情なのか、また同情と共感はどんな関係を持っているのか、いかに感情教育を通して子供にこの二つの感情を養うのかという三つの問題に関して、次の章で論じる。

第三章 ヌスバウムの同情と共感

第一節 同情と共感

まず、同情の定義と役割について述べよう。ヌスバウムが指摘したように、「同情は、他の人が深刻な困難や喪失に苦しめられているのだという考えを伴っており、そして、そうした喪失に立ち向かうための援助行動を引き起こす上で、この考えは主要な役割を果たす」⁽¹⁾。つまり、同情は他人の喪失や苦しみを感ずる感情である。そして同情の役割は他人に援助を提供することである。また、ヌスバウムは同情に三つの条件があるとしている。*Upheaval of Thought* において、彼女は同情の認知要素をこう示唆する (Nussbaum, UT: 321)。1、大きさの判断 (the judgment of size)。つまり、重大な悪い出来事がある人に起る。2、当然の報いではないという判断 (the judgment of nondesert)。つまり、この人自身の責任で苦しんでいるのではない。3、幸福主義的判断 (eudaimonistic judgment)。つまり、同情する人自身が持つ目標の計画に対して、この人あるいはこの生物は重要な要素になる。さらに、アリストテレス的類似の可能性という判断 (The Aristotelian judgment of similar possibilities) は幸福主義的判断に対して必要ではないが、認識論的な助力になるとヌスバウムは示唆する。すなわち、ヌスバウムが主張する同情の判断要素はアリストテレスの幸福論と関わっている。それに、この三つともについて、慎重にその感情の具体的内容を判断する必要があるとヌスバウムは示唆する。また、*Political Emotions* において、ヌスバウムは同情に関する記述における「判断」という早期の言い方は完全に適切ではないと強調した。そして彼女は「判断」を「考え (thoughts)」に言い換えた。なぜなら、それらの「考え」は言語で明確に述べられうると考えられる必要がないからである (Nussbaum, PE: 142) と彼女は解釈する。それから、ヌスバウムが言うように、同情は動物の感情の領域に広げうる。また、同情は四つの考えから構成されなければならないと彼女は主張する (Nussbaum, PE: 142-145)。1) 深刻さの考え (thought of seriousness)、2) 無責任の考え (thought of nonfault)、3) 類似の可能性の考え (thought of similar possibilities)、4) 幸福主義的思想 (eudaimonistic thought)。もし筆者がこの四つの考えを *Upheaval of Thought* における同情の三つの判断要素と比べれば、「類似の可能性の考え」は独立的な要素として見なされていることが明らかである。そして、ヌスバウムは類似要素をルソーが主張する脆弱性と関連させる。つまり、他者は自分と同じように脆弱性を持つという考えである。だが、*Upheaval of Thought* において主張したように、彼女は類似要素は同情に対して必要な条件ではないと指摘する。

次に、共感について、ヌスバウムは共感他者の状況を想像する能力であり、他者の観点

を取ることになる (Nussbaum, PE: 145)。そして、共感と同情の関係について、彼女は共感を同情とはっきり区別しなければならないと主張するとともに共感には不十分であると指摘する。人は楽しい経験や穏やかな経験に共感を持ちうるが、ヌスバウムが言う同情は、その対象が深刻な不幸になることが必要条件とされる。しかし、悲しい出来事があっても、共感するだけでは、同情にはならないという (Nussbaum, UT: 327)。つまり、ヌスバウムによると、ある不幸に共感した上に、不幸の深刻さに対する判断を追加すると、同情が生じる可能性がある。そしてヌスバウムによれば、「同情に対して共感が必要な条件にならない」 (Nussbaum, UT: 330)。そして、彼女によると、もし共感が同情と密着に関連して、自分のためではなく他の人のために同情を感じるのであれば、苦しむ人のひどい状況と、それが自分自身のものではないという事実の両方を認識しなければならない。もし、自分の身体に痛みを本当に経験すれば、他者の痛みを他者として理解することはできないはずだ (Nussbaum, UT: 327)。

しかし、ヌスバウムは共感の役割を否定していない。共感とは心理的ガイドとして重要である。共感がなければ、私たちは鈍感で無反応のままであり、私たちが見ている苦境を理解する方法さえ知らないかもしれない。それは、他の人と何が起きているのかを理解し、つながりを確立することにおいて非常に重要な道具である (Nussbaum, UT: 330-332) と彼女は主張する。

ここまで見れば、ヌスバウムが同情に対してとても厳しい条件をつけているだろう。その理由は第二章で述べたように、ヌスバウムが同情に不安を持っているからである。つまり、彼女は同情に社会的問題があると考えている。彼女が指摘したように、同情の一つ目の問題は、同情を感じるべき対象に同情を感じない、という同情の不足の問題である。もう一つは、同情の不足が恥や嫌悪感に繋がることになるため、社会において階層化の問題をもたらす危険性があるという点である。

まとめ・疑問

共感と同情の関係について、ヌスバウムの論述から、感情に対する彼女の見事な分析力が示された。すなわち、彼女がいうように、感情を判断するときは具体的な文脈に対して具体的に分析しなければならない。以下に、ヌスバウムの同情と共感理論をまとめる。ヌスバウムによれば、同情は社会の援助活動に対して良い影響を与えているという。なぜかという、ヌスバウムの重要な点は「共苦」である。つまり、苦境に苦しんでいる相手を感じて、助けようとする感情である。さらに、不当な同情は社会において道徳的問題をもたらすことにな

ると彼女は指摘する。そのため、ヌスバウムは同情について四つの要素を提案する。一つ目は、「類似」要素である。つまり、相手が苦しんでいることは私もいつか遭遇する可能性があるということである。そして他者は自分と同じように脆弱性を持つということである。そして、二つ目は「深刻さ」の要素である。すなわち、その人は本当に深刻に苦しんでいることを確かめる必要があるということである。三つ目は、苦しむことはその人の責任ではないという「無責任」の要素である。四つ目は、「幸福主義的思想」の要素である。これは自分にとって大切なもの、あるいは人が苦しんでいることを想像することである。ここで注意すべきなのは、「幸福主義」とは、必ずしも自分と関わっているため大切だという「自我主義」の基準で判断するのではなく、その苦しんでいる人自身が人間として大切な存在だと判断すべきということである。この四つの要素から同情は構成される。これらの中で、一番大切な要素は「幸福主義的思想」である。私たちはそれを踏まえて、二番と三番の要素を明確に判断しなければならない。「幸福主義」はヌスバウムの感情論の中心である。前述したように「幸福主義」は人間としての私たちの「脆弱性」と繋がっている。ヌスバウムの同情判断もその「脆弱性」に基づいている。

そして、共感について、ヌスバウムは同情にとって十分な条件ではないという。なぜなら、もともと共感には道徳性を持っていないためである。つまり、相手が何も苦しんでいなくても、相手の気持ちに共感することができる。苦しんでいる人に共感しても、何の助けにもならない可能性がある。それに、共感と同情を区別する時に、自分と他者の立場を明晰に区別しなければならないと彼女は主張する。つまり、その苦しんでいる人は、私ではないということ意識しなければならないということである。そして、実は、共感には同情に対して、重要な役割があるという。共感がなければ同情が生じない可能性があるからだヌスバウムは主張する。

ヌスバウムは同情と共感、それらの関係について、独特な考え方を持っている。しかし、筆者は疑問を持っている。まずは、社会学において、同情自体が社会に対して多くの問題をもたらすことが示されている。同情は本当に社会に対してよいものなのか、また同情がもたらす社会問題に対して、ヌスバウムは何か見逃していないかと筆者は問いを抱えている。そして、なぜヌスバウムは共感に道徳性が備わっていないのかという点である。彼女は、まるで共感を同情の付属品のようになしているのではないかと筆者は考える。また、同情を感じる時は、他者と自分を分けなければならないということについて、検討の余地がある。そして、ヌスバウムが取り上げた例、自分の身体に痛みを感じる経験があったら、他者の痛みを他者として理解することができなくなるという部分について、より深く検討する必要があるのではないかと筆者は考える。痛みを経験したからこそ、十分その痛みを理解でき

るようになるのではないかとも言える。共感は人間にとって、一体どのような役割を果たしているのか、本当に同情と比べて道徳性が欠けているのかという問題に関して、次の節で検討を行う。

第二節 キャンダス・クラークの同情理論との比較

社会学者のジョナサン・H・ターナー、ジャン・E・ステッツは『感情の社会学理論——社会学再考』においてキャンダス・クラークの同情理論を取り上げる。ターナーらが指摘したように、クラークによれば、私たちは同情を「他者に感じる悲嘆と憐憫を人間社会の土台と見なしている」（ターナー 2013：120）。そして、ターナーらはミクロ経済学とミクロ政治学の視点から、クラークの同情理論に関して、次のように論じる。

ミクロ経済学について、一人の個人として他者に向ける感情表現はつねに意味の交換をとまなうとクラークは論じる。感情資源は別の資源が返されるという暗黙の期待と一緒に与えられる。つまり個人は感情交換において心理的利得を実現しようとする。親切や利他性としての同情でさえも、交換力学に従う。アメリカ社会、そしておそらく他の西欧社会の文化も善行が互惠化されることを要請する。同情の受け手は同情の送り手に何かお返しをしなければならないのだ。〔中略〕ミクロ政治学についていえば、個人はいつも、たとえ個人が他人を犠牲にして地位を獲得しようと努力していることに気づいていないとしても、個人はいつも他人と比べて自分の立場と地位を強化しようとする。こうした他者との「立場」をめぐる競合が出会いに不平等を、したがって不平等によってつねに引き起こされる緊張をもたらす。全ての集合感情と同じく、同情は出会いにおいて自分の立場や地位を強化するための重要な用具なのである。

（ターナー 2013：121）

要するに、ミクロ経済学からすると、同情は個人の一方的な感情ではなく、相手との善行が互惠化される感情である。一方、ミクロ政治学から見ると、同情は「自分の立場を強化する用具」になる。そのため、他者と不平等の関係になり、「緊張」をもたらす。ここで、筆者はクラークの同情理論の視点からヌスバウムの同情論を検討する。ヌスbaumは自分の関心圏以外の他者へ関心をもつようになるために適切に同情を生じさせるべきであると提案する。つまり、ヌスbaumの同情論の着目点はあくまで「自分」である。そのため、クラークが言う同情の「互惠化」と同情によって生じた「他者との不平等あるいは緊張の関係」は

ヌスバウムの論述では見えていないと筆者は考える。また、同情の四つの判断要素というヌスバウムの提案に対して、クラークは「同情限界値」という概念を提唱する。ターナーらは「クラークの概念化においてもっとも興味のもてる概念は、個人に与えられる同情信用の引受量の発想である。各個人は、基本的に、同情限界値を持っている。これはどれほどの同情がその個人に利用できるかを指示する感情信用の限度量である」（ターナー 2013 : 128）と評する。例えば、ターナーらが取り上げたように、「家族員が最大の同情限界値を持つ」（ステッツ 2013 : 129）こと⁽²⁾、また「別の役割における親切さや善良さを認められた人たちは大きな同情限界値を与えられる」（ターナー 2013 : 129）ことである。すなわち、前文に引用したように、クラークは第三者の視点から、「同情限界値」を「受け手に与えられた同情限界値」と「送り手が持つ同情限界値」に分ける。それと異なり、ヌスバウムにおける同情を判断する四要素は一方的に、「送り手」が「受け手」に同情するべきかどうかをいかに判断するかをめぐって提案される。さらに、ターナーらが指摘したように、クラークにおける「同情限界値」には信用限度がある（ターナー 2013 : 129）。信用限度を超えないために、クラークは「同情作法の規則」、つまり同情を生じさせることに関する禁止事項を呈示する（ターナー 2013 : 130-131）。1）不当な要求をしてはならない（信条を失わない）。2）問題について、あまり多くの同情を求めてはならない（安易に同情を求めてはいけない）。3）感情を管理する。互惠化すると交換関係はすべての行為者の同情信用のレートが上がってしまう。4）同情を与えてくれる人に感謝と高い評価による互惠化をしない（自己と他者の権力のバランスを取る）。クラークが提案する同情の規則は同情を送る方と同情を受ける方との「互惠化」を重視し、「自己と他者の権力のバランス」を強調する。そのため、政治学の領域に焦点を当て、クラークの理論をより詳しく検討する必要がある。ターナーらはクラークの理論についてこう述べる。

場所の考慮を「政治的に」させるのは、個人が他者に対して対人的な力を維持し、またもしできることなら権力を失うことを回避しながら、もっと多くの権力を獲得しようとするところにある。クラークは、この種のマイクロ政治は伝統社会ではあまり明白ではないと論じている。より大きな社会構造における個人の地位が特定の出会いにおける彼の場所をも規定するからである。しかし社会が高度に分化し、そして個人主義が優勢な文化イデオロギーになると、出会いにおける場所はますます攻撃的な力づくの作戦の様相を帯びることになる。他人が自分の劣等感を表す感情を持って彼に互惠化させる感情を表現すると、個人は場所において上位者の位置をうまく確立し、保てるかもしれない。ある種の戦略的なドラマツルギーが関係しているかもしれない。クラ

ークは望ましい場所を獲得するためのいくつかの戦略を概括している。(ターナー 2013 : 132-133)

要するに、クラークによると、人間は自分が持つ権力を維持するために、もしくは、より多くの権力を獲得するために、他者と攻撃的関係を持つようになる。さらに、社会は作戦の場になる。そして、同情が引き起こす社会問題をクラークはこう示唆している(ターナー 2013 : 132-133)。1) 他人に向けて否定的感情を開示し、彼らに劣等感を抱かせる。2) 他人の弱点、傷つきやすさ、問題や位置の低さを強調するようなやり方で感情的な贈り物を与える。3) 他人をおだてるようなやり方で肯定的感情を与える——上位者との間の距離が縮まる。4) 他人に義務や責任を思い出させる——罪や恥意識を芽生えさせる——同情の受け手に互惠化する責任をおわす。5) 他人から感情的制御を失わせ、社会統制の独占を保つ。ここまで示したように、クラークの立場では、同情は良い社会秩序に貢献するが、多くの悪影響をももたらす可能性があるといわれる。つまり、同情は社会において上位と下位の関係また攻撃的な関係をもたらす危機を持つというクラークの理論は、同情の危機に関するヌスバウムの論述に対して補足になるのではないかと筆者は考える。社会学では、同情は「利己主義」的に見える。同情は本当に「利他主義」的かという疑問に、ヌスバウムは「人は物乞い(beggar)を助けないから」(Nussbaum, UT: 335)と指摘する。彼女の考えでは、人は自分の「脆弱性」を受け入れないため、「物乞い」を見ることで自分の「脆弱性」を思い出すので、「物乞い」と一緒にはならないということである。

第三節 ヌスバウムの同情に対する批判

ヌスバウムの同情の判断要素に対する批判には以下のようなものがある。“Compassion and Beyond”という論文で、ロジャー・クリップ(Roger Crisp)はヌスバウムの同情(主に *Upheaval of Thought* をめぐる)に対して批判を行った。彼によれば、同情を感じることに對して、共感が必要ではない⁽³⁾。それは人は他人の苦しみや悲しみがでてきた時に、想像を通じなくても、その苦しみと悲しみの原始の形式を取ることができるという主張である。それについては筆者は異論がある。たとえ、直接に他人の苦しみや悲しみの原始状態を理解することができても、必ず同情を感じるわけではない。例えば、赤ちゃんが泣いた場合、確かにその悲しみは聴覚と視覚を通じて理解できるが、しかし、その泣いている赤ちゃんに、同情の感情までも持つとは言えない。赤ちゃんが泣いた原因が不明であるため、同情が生じる理由はないからである。クリップが言うのは同情のことではなく、むしろ共感のことではない

かと筆者は考える。

そして、ヌスバウムが提案する同情の「大きさの判断」に対してクリスプは、同情とは恐怖や怒りなどと似たある種の感情と気分であり、それが切れてしまうような閾値があることを期待すべきではないという。そして、私たちは他人の不幸のために同情を感じるのであり、他人の不幸が小さな不幸であれば、私たちは同情を小さく感じる⁽⁴⁾とクリスプは主張する。つまり、ヌスバウムが言うような「大さの判断」は同情に対して必要ではないということである。それに関して、まず、クリスプが言う「同情は恐怖や怒りと似ている」ことについて、筆者は異なった考えを持っている。同情とは、感情心理学によれば、援助行為とつながる感情であるため（怒りも援助行為とつながると考えられているが、攻撃行為を伴うため、同情より不安定な要素が大きい）、社会的道徳と関連する。そのため、ヌスバウムの「大さの判断」は他人の不幸を測るというより、援助行為をどの程度提供するかを判断する要素であるだろう。ヌスバウムが言う「大きさの判断」は、同情に対して必要がないとは言えないのではないかと筆者は考える。

また、ヌスバウムの「無責任の判断」に関して、クリスプは三つの理由で反論する。まず、監獄訪問者は囚人にも同情するという反例である。そして、感情に徳を特徴づける最良のアプローチは広義のアリストテレス理論を取り上げることであるとクリスプは指摘する。クリスプは、人間の生活とその感情的側面を異なる領域に分け、それぞれの領域における最も中心となる感情または徳の説明をするという。また、単一の領域におけるある感情を拡大することでは、結局何も得られないとクリスプはいう。最後に、クリスプはヌスバウムは同情の文脈を繊細に分析しすぎていると批判し、同情の核心は他人の苦しみに対する非認知的苦しみであると主張する⁽⁵⁾。

「無責任の判断」に関するクリスプの論点について、筆者はその全てについては賛成できない。まず、囚人の反例については、前述したように「同情」はあくまで「援助行為」とつながるものであり、その対象や状況に対して、基本的な判断が必要である。そして、第二点と第三点に対しては賛成である。第一章のマインドフルネスの節で述べたように、繊細に感情の文脈を分析するヌスバウムのアプローチは、立法や陪審員制度において応用することができると言っても、うつ病の患者には、効果がないかもしれない。また、子供にとっては、ある文脈を説明するよりも、直接に感じるほうが良いだろう。それについては次の章で議論を進める。

第四節 共感と身体について—動物行動学から手の「ふれる」まで

ヌスバウムの議論において、共感は同情に伴う要素として捉えられている。そのため、共感について筆者は疑問を持った。共感自体は道徳的役割を担うことが可能なのか、そして社会に対してどのような意義を持っているのかという二つの疑問を解決するために、共感の再検討を行わなければならない。動物行動学者のフランス・ドゥ・ヴァールは『共感の時代へ—動物行動学が教えてくれること』という著作において、共感について議論した。ドゥ・ヴァールは動物行動学の視点から、あくびや笑いなどの身体の動きに共感を結び付けて論じている。

まず、笑いに関して、チンパンジーたちの笑い声を聞いて笑い出すドゥ・ヴァールは、「笑いは種の壁を越えて伝染する」（ドゥ・ヴァール 2010：73）と主張する。ドゥ・ヴァールによると、人間は身体的にも感情的にも互いに繋がっていて、感情は容易に左右される（ドゥ・ヴァール 2010：73）。そしてあくびに関して、彼は「あくびも種の壁を越えて伝染する」（ドゥ・ヴァール 2010：74）と主張する。そして「あくびという反射行動はじつに簡単に連鎖反応を引き起こすので、共感の本質的な要素である気分の伝播を解明する手掛かりを与えてくれる。だから、チンパンジーも他者があくびをするのを見てあくびするという事実には、なおさら好奇心をそそられる」（ドゥ・ヴァール 2010：74）とドゥ・ヴァールは指摘する。さらに、彼は次のように論じている。

あくびの伝染は、無意識の同調の力を反映しており、この力は他の多くの動物に劣らぬほど私たちの中にもしっかりと根づいている。同調性は、あくびのような体の小さな動きの模倣として表れることもあるが、移動など、もっと大きな規模でも起きる。その生存上の価値は容易に見て取れる。もしあなたが鳥で、群れの一羽が急に飛び立ったとしよう。何が起きたのか、のんびり考えている暇などない。あなたも一緒に飛び立つ。そうしなければ、誰かのランチにされてしまう。（ドゥ・ヴァール 2010：75）

引用文において筆者が強調したいところは「無意識の同調の力」である。つまり、ドゥ・ヴァールが論述したように、群れへの無意識の同調の力は動物の生存にとって重要である。ここでいう同調性の意味について、ドゥ・ヴァールは「同調性は、他者との調和の最も古い形だ。その同調性は自分自身の体を他者の体に重ね合わせ、他者の動きを自分自身の動きにする能力に基づいている」（ドゥ・ヴァール 2010：79）と解釈している。さらに「同調性の力は良い目的で利用することができる」（ドゥ・ヴァール 2010：76）と彼は主張する。ドゥ・

ヴァールは以下のような例を挙げている。洪水から生き残った馬を救うために、四人の女性が乗馬クラブの馬を走らせた。そして、生き残った馬の群れに合流し、笛吹きで群れを引き連れ、一緒に水の浅いところに進んでいった（ドゥ・ヴァール 2010 : 76-77）。また、「動きの連携は、絆を反映すると同時に強める。たとえば、いっしょに荷車を引く二頭の馬は、とても親密になる。初めのうちは押し合いへし合いし、好き勝手な方向に引っ張り、それぞれが自分のリズムを貫く。だが、何年もいっしょに働いていると、やがて二頭が一頭のように振る舞い、クロスカンントリー・マラソンの間には、猛スピードで荷車を引き、恐れることなく水中の障害を突破し、互いに補い合い、すっかり一心同体となったかのように、少しでも引き離されるのを嫌がる」（ドゥ・ヴァール 2010 : 77）とドゥ・ヴァールは述べている。つまり、動物は体の動きの連携を通して、他者と親密な関係を築くことができる。ここで、他者との関係において、身体の動き、もしくは他者と同調性を持つ身体の動きの重要性が示されている。

そしてドゥ・ヴァールは同調の力を共感と思いやりに結びつけ、「共感や思いやりは、他者が走れば自分も走り、他者が笑えば自分も笑い、他者が泣き叫べば自分も泣き叫び、他者があくびをすれば自分もあくびをするといった、身体同調とともに、じつに単純なカタチで始まった」（ドゥ・ヴァール 2010 : 74）と述べている。ここで注目されるべきところは、共感と思いやりが未分の状態で捉えられていることである。また、共感の定義を説明するときに、ドゥ・ヴァールはドイツの心理学、テオドル・リップスが提唱する「Einfühlung」の意味を基にしている。つまり、彼が言ったように、共感とは「感情移入すること」を指す。なぜドゥ・ヴァールが「Einfühlung」を選ぶかについて、彼自身は「一人の人間が他者の中に自分を投影する動きが伝わるからだ」（ドゥ・ヴァール 2010 : 97）と述べている。そして、ドゥ・ヴァールは共感を本能と主張するリップスの理論を踏まえ、次のように共感を論じている。

私たちが他者との間に持っている特別な伝達経路の存在を初めて認めたのがリップスだった。私たちは、自分の外で起きることは何も感じられないが、無意識のうちに自己と他者を同化させることで、他者の経験が私たちの中でこだまする。このような同一化は、学習や連想、推論といった他のどんな能力にも還元できないとリップスは主張した。共感とは「他者の自己」に直結する経路を提供してしてくれる。（ドゥ・ヴァール 2010 : 97）

ここで重要な点は「無意識のうちに」と「他者の経験が私たちの中でこだまする」である。

つまり、ドゥ・ヴァールによると、共感は無意識の状態において生じる。そして、共感を通じて、人は他者の経験から影響を受ける。このようにして自己と他者は直接に繋がる。ここで、共感を同情に伴う要素として見なすヌスバウムと比べると、ドゥ・ヴァールは共感を独立させ、より具体的に考えていると言えるだろう。

次に、思いやりに関するドゥ・ヴァールの議論に焦点を当てる。後の議論において、ドゥ・ヴァールは思いやりを同情と呼び、アメリカの心理学者ローレン・ウィスペの理論を借りて「同情の定義は、二つの部分から成る。まず、他者の感情に関する認識の高まり、そして次は、何であろうと必要な行動をとり、他者の苦境を緩和したいという衝動である」（ドゥ・ヴァール 2010 : 128-129）と述べている。そして、同情と共感の区別について、「共感とは、他者についての情報を集めるプロセスだ。対照的に、同情とは、他者に対する気遣いと、他者の境遇を改善したいという願望を反映している」（ドゥ・ヴァール 2010 : 128）とドゥ・ヴァールは指摘する。また、「私は同情するより共感することのほうが多い」（ドゥ・ヴァール 2010 : 129）とドゥ・ヴァールはいう。そして彼は、動物に対する愛を例にして説明している。「共感是我的生活の糧であり、私は動物の生活をじつくりと見守り、彼らの行動を見てその理由を理解しようとすることで、多くの発見をしてきた。これは、彼らの身にならなければできないことだ。私は、苦もなくそれができし、動物を愛し、尊敬している。そして、その分だけ、彼らの行動をよく研究できると固く信じている」（ドゥ・ヴァール 2010 : 130）とドゥ・ヴァールは述べている。ヌスバウムが同情を提唱する一つの理由は、他者に対して同情を送ることにともない、愛が生じてくるからである。しかし、ドゥ・ヴァールの論述からすると、共感することによって愛も生じる。言い換えると、人が愛を生じさせることに同情は必要な感情ではない。そして、「私の同情は、私の共感から真っ直ぐ流れ出てくるのではなく、迂回して合理性のフィルターを通ってくる」（ドゥ・ヴァール 2010 : 129）とドゥ・ヴァールは指摘する。さらに、彼は「共感容易に呼び起こされるが、同情は個別のプロセスで、まったく違う仕方では制御され、けっして自動的に起きるものではない」（ドゥ・ヴァール 2010 : 129）と示唆する。つまり、ドゥ・ヴァールにおける同情は合理性と関連している。そして、容易かつ自動的に呼び起こされる共感と異なり、同情は自動的ではない。つまり、同情は容易に起きない。また、ドゥ・ヴァールは、『ママ、最後の抱擁——わたしたちに動物の情動がわかるのか』において、「私は同情心もたっぷり持っているが、それは共感ほど自発的ではなく、計算次第のところが多い。迷子のペットを助けて世話をし、健康を取り戻させるような、動物へのほとんど果てしない同情を示す人もいる」（ドゥ・ヴァール 2020 : 144）と述べる。要約すると、ドゥ・ヴァールにとって、共感の特徴は自発的であり、同情の特徴は人間の計算によって働くことである。これはヌスバウムが言う同情と

共通している。つまり、ヌスバウムが同情の判断に四要素（特に、不幸の深刻さの判断）をつけることは、計算のうえで同情することになる。そして、「同情は行動志向なのだ。共感に根差していることが多いが、その先まで行く」（ドゥ・ヴァール 2020 : 145）とドゥ・ヴァールは指摘する。言い換えると、同情は共感に基づくことが多いが、共感より深く力強い感情である。

「同情は本質的に好ましいのに対して、共感はずしもそうではない。とくに、他者を理解する能力が濫用されたときにはそうだ」（ドゥ・ヴァール 2020 : 145）とドゥ・ヴァールは示唆する。すなわち、共感には濫用される危険性がある。例えば、彼が取り上げたように、「サメやヘビのような脳の小さい動物は、おそらく共感を濫用できない」（ドゥ・ヴァール 2020 : 145）。反対に、「類人猿は脳が十分複雑なので、承知の上で苦痛を与える。他者を理解する能力を使って、他者を痛めつけることができる」（ドゥ・ヴァール 2020 : 145）。さらに、ドゥ・ヴァールは「人間が底知れぬほど互いに無慈悲になりうる理由は、共感に関する。他者の情動への感受性や他者の立場の理解といった、共感の典型的な定義は、思いやりについては何一つ語っていない。知能や体力と同じで、共感も中立的な能力だ。本人の意図次第で、善いことにも悪いことにも使える」（ドゥ・ヴァール 2020 : 139）と指摘する。ここで重要な点は「共感の中立的な能力である」というときの「中立」と「能力」である。つまり、ドゥ・ヴァールにとっては、共感とは感情であるだけでなく、人間が持つ能力である。そして好ましい同情に対しては、共感も中立的で、善いことも悪いことも引き起こす。さらに、「共感とは、他者を助けるために進化した。最初は子育ての中で進化した。利他主義の元型や、その他のものの青写真となった」（ドゥ・ヴァール 2020 : 139）とドゥ・ヴァールは主張する。つまり、共感とは進化した、他者を助けるような感情、あるいはドゥ・ヴァールが言う能力になる。ここで注意すべきことは、共感とは善い方向に進化することができても、悪いことを引き起こす可能性がなくなるとは言えないことである。従って、共感には道徳性が含まれると言える。ただ、この道徳性は両方向性を持つのである。

次に、ドゥ・ヴァールは、「哺乳類では、母親は子育てをせざるをえないが、父親にとって、それは任意の選択だ。哺乳類は子供に授乳する必要があるが、メスにしかそれはできない。したがって、驚くまでもないが、メスのほうがオスよりも養育が得意で、共感的だ」（ドゥ・ヴァール 2020 : 139）と論じている。つまり、共感には性別差がある。人間の場合は、女性は男性より共感が起きやすいと考えられる。なぜかという、一つの理由は、引用文において取り上げられているように、女性は母親になり子育てをすることを通して、共感の能力を高めるからである。さらに、「誕生時に、女の赤ん坊は男の赤ん坊より長く人の顔を見るのに対して、男の赤ん坊は機械仕掛けのおもちゃのほうを長く見る。その後の人生で、女の

子は男の子よりも向社会的で、表情を読むのがうまく、声に敏感で、誰かを傷つけた後に深く後悔し、他者の視点に立つのが得意だ」（ドゥ・ヴァール 2020：141）とドゥ・ヴァールは論述する。すなわち、女性は先天的に共感の能力を持つと考えられている。

そして、親子関係における行動の一つである慰めについてドゥ・ヴァールは議論を行う。彼によると、「慰めをもたらす体の触れ合いは、私たち哺乳類の生物学的特質で、母親が子供に乳を与えたり、子供を抱いたり、抱えて移動したりすることに元をたどれる。だから、人はストレスの多い状況に置かれると、体の触れ合いを求めたり与えたりする」（ドゥ・ヴァール 2010：136）。つまり、身体の接触は人間の感情において重要な役割を演じていると考えられる。また、「人間が（いや、犬やチンパンジーでさえ）、他者を慰めようとする時、その裏にはどんな動機があるのだろうか？ 自分をなぐめようとする場合もあるのだろう。泣いている人を見ると私たちは動揺するので、他者を慰めれば自分自身も安心させられる」（ドゥ・ヴァール 2010：141）とドゥ・ヴァールは論述する。つまり、人を慰めると同時に自分自身も慰められるということである。なぜかという、ドゥ・ヴァールが言ったように、人間は他人を慰める時に体が触れ合う身体的動きを行うからである。伊藤亜紗は『手の倫理』において、「さわる」と「ふれる」に関する坂部恵の理論を「ふれるという体験にある相互嵌入の契機、ふれることは直ちに触れ合うことに通じるという相互性の契機、あるいはまたふれるということが、いわば自己を超えてあふれ出て、他者のいのちにふれ合い、参入する契機が、さわるということの場合には抜け落ちて、ここでは内—外、自—他、受動—能動、一言でいってさわる物と触られるものの区別がはっきりしてくるのである」⁽⁶⁾と述べる。そして、『『ふれる』が相互的であるのに対し、『さわる』は一方的である」⁽⁷⁾という坂部の主張について伊藤は記述している。また伊藤は、『『ふれる』は人間的なかわり、『さわる』は物的なかわり」⁽⁸⁾であると解釈している。さらに、「そこにいのちをいつくしむような人間的なかわりがある場合には、それは『ふれる』であり、おのずと『ふれ合い』に通じていきます。逆に、物としての特徴や性質を確認したり、味わったりするときには、そこには相互性は生まれず、ただの『さわる』にとどまります」⁽⁹⁾と伊藤は説明する。しかし、彼女は「重要なのは、相手が人間だからといって、必ずしもかわりが人間的であるとは限らない」⁽¹⁰⁾とも指摘する。ここで、伊藤は坂部が取り上げている痴漢の例を借りて、「相手の同意がないにもかかわらず、つまり相手を物として扱って、ただ自分の欲望を満足させるために一方的に行為におよぶのは、『さわる』であると言わなければなりません」⁽¹¹⁾と議論する。すなわち、「ふれる」は道徳性を持つことが呈示されている。

また、「接触」についての検討はケア倫理においてよく行われている。西村ユミは『語りかける身体——看護ケアの現象学』において、接触について「一見『見ること』を意味する

ような『視線が絡む』という経験は、全身で相手にのめり込んでいくある種の〈身体〉の運動であり、これには皮膚『接触』のような感覚が伴っていた。そしてこうした接触感覚は相手との一体感、つまりその他者との対の関係を導くと共に、相手のケアへと向かおうとする志向性を喚起していた⁽¹²⁾と述べている。そして、西村は接触を「手の感触」と呼び、例を挙げている。患者の住田さんを看護していたAさんは、住田さんを亡くしてから、手に残った住田さんの感触に気づいた⁽¹³⁾。また、西村によると、「『手の感触が残る』という表現からは、手と手が、あるいは手と〈身体〉のどこかが触れ合っているときの感覚であることは想像できるが、それが単に記憶として残るより鮮明に、また長期に及んで、Aさんの〈身体〉に残っていたというのである」⁽¹⁴⁾。つまり、ここではケア関係における身体的接触の重要性が示されている。

第四章 公共感情としての同情と子供の感情教育

第一節：公共の同情と愛国主義

本章では、公共の同情の形式について、*Political Emotions: Why Love Matters for Justice* (2013) におけるヌスバウムの議論をまとめて論じる。まず、彼女は同情の範囲を公共生活や国の領域まで広げた。それとともに、単一文化の国における同情の有限性に対してもより一層認識している。すなわち、ヌスバウムは単一的な文化が同情に対して多くの難問を招くと主張する。彼女によれば、単一文化から生まれた同情の関心力は非常に不安定になり、時間が経つにつれてだんだん消えていくかもしれない。そうすると、継続的に援助を提供することが難しくなる (Nussbaum, PE: 157)。そして、ある悲惨なことの具体的事情がわかると、従来しがたってきた原則から離れて間違った価値判断することになる (Nussbaum, PE: 157) と彼女は示唆する。さらに、彼女は価値判断には二つのシステムがある、つまり、公平原則に基づくシステムと、想像と深遠な思考に基づくシステムである (Nussbaum, PE: 157) と示唆する。また、私たちは同情を公共生活的選択に対する非批判的な基礎として見なすべきではないと彼女は主張する。そして、完全に感情主義的態度をとるのは感情無視の態度と同じように社会を害することになる。つまり、私たちは同情に含まれる情報、つまり同情の文脈を無視してはいけない、それとともに、公平原則において重要性と動機づけの効能の欠陥も重視しなければならない (Nussbaum, PE: 157) と彼女は指摘する。ここで、同情に対して、ヌスバウムの論点は自己批判になると言えるだろう。つまり単一的に感情の具体的文脈(認知的内容)を強調することでも感情の激動の意義を強調することでもなく、ヌスバウムは公平原則を感情の価値判断に入れるという。ヌスバウムの転換は納得できる。なぜなら、クリスプが言うように、国のような広い範囲で同情を単一の感情として拡大するのは、かえって危険性があるからだ。ヌスバウムは *Political Emotions* においてその危険性を意識していると言える。

したがって、彼女は公平原則と同情を生じさせるための鮮やかな想像の間に、継続的で慎重な対話を私たちが手配しなければならないことを指摘する。これに基づき、想像を公平原則に一致させるような最適なアプローチを私たちは探るとヌスバウムは主張する。反対に、公平原則に従うために、想像力に挑戦することを通じて、想像された事件と公平原則の間に橋を掛けるようにすべきであるとヌスバウムは主張する。生々しく描かれた個別の事件によって、人が想像した不幸は、実際に、もっとはるかに広く、深刻になっているということを人に注意させるべきだからである (Nussbaum, PE: 157)。ここで、ヌスバウムが同情理論を改良する意欲が見られるが、彼女は同情の文脈をあくまで重視していると筆者は理解する。

つまり、彼女は公共の同情の認知的内容を分析することを公平原則と繋げるだけであり、同情に対するヌスバウムの主張は、内面から見れば実際には変わっていない。言い換えれば、結局同情は繊細な内容分析から逃げられない、さらに、公平原則というひもに縛られ、より一層困難になるかもしれないのである。

そして、ヌスバウムは国家的感情は「支点 (fulcrum)」であり、最終に全人類に拡大する寛大な感情になる (Nussbaum, PE: 207) というマッツィーニ (Mazzini) の理論を踏まえ、愛国主義を批判的に検討する。まず、自由平等な国を築くことに対して、国家的感情は最も基本的で価値あるものであるとヌスバウムは主張する。そして、彼女によれば、国家は幸福主義と関連しているため、人の心と想像を掴むことができる。それを通じて、私たちは狭い共感の範囲を拡大することができるという (Nussbaum, PE: 207)。また、国への愛を通して、私たちは普遍的政治原則を推進力と効果的方式として擁護することができるというヌスバウムは主張する。さらに、彼女によれば、国への愛を含んだ公共の愛により、国に対する私たちの考え方は変わる。つまり私たちは国のことを抽象的存在として考える代わりに、特定の歴史を持ち、独特な物質的特性を持ち、理想や抱負を実現できるような存在として考えるようになる。そして、愛国主義には危険性もあると彼女は指摘する。その第一は、対象を誤った価値観の危険性と排除的価値観の危険性である。第二は、愛国主義的儀式を執行することが、少数派団体の良心に負担をかける危険性である。第三は、独立性と同一性を強調しすぎることによって、批判的精神を欠く危険性である (Nussbaum, PE: 207)。しかしながら、ヌスバウムはある程度で愛国主義を認めている。つまり、彼女は愛国主義的感情が必要であると主張する。なぜなら、それは自己偏愛が満ちた私たちに対して、普遍的幸福を導くある種の強い感情が必要となるからである。そして、ヌスバウムはその普遍的幸福を求めることにより、人々は共同的善を支えることになることを主張する。さらに、その強い感情の推進力には、人間性というような抽象的対象ではなく、具体化されたものが必要となる。例えば、充足の土着性、私たちに属するもの、十分具体化されるものである (Nussbaum, PE: 207)。

また、彼女によると、その愛国主義的感情を推進する方法は公共の同情にある。同情を広げること (例えば、全人類の幸福を代表する大きな公共機関を通して同情の影響を拡大すること) によりまた想像と公平の原則との対話により利他的国家に対する感情は作られうるといふ。それとともに、私たちは批判的態度で継続的に愛国主義的感情を点検しなければならないため、道徳規則 (公平原則) と具体的感情との対話を無視してはいけなとヌスバウムは示唆する。

そして、ヌスバウムは同情の内なる二つの対抗性を指摘する。まず、同情は個人の不幸を

語るにより生じる感情なので、その個人的特殊性はしばしば公平原則の安定性を壊すと考えられる。そして、市民は、すべての人に公平な政策を支持するかもしれないが、身近なところで逆転現象が起こると、自分の家族やグループへの強い同情心が生まれ、全体の利益が優先されてしまう（Nussbaum, PE: 317）とヌスバウムは指摘する。それに関して、「良い原則が確立されていても、特殊な個体への生き生きとした同情は、その公正な運用を脅かすものとなる。そのため、その危険性を認識し、感情の力とその洞察力を失うことなく、それを回避する準備をしなければならない」（Nussbaum, PE: 318）とヌスバウムは主張する。つまり、ヌスバウムは、同情の危険性を認めても、同情の洞察力と道徳的力を否定しないと示唆する。ここまで、公共感情としてのヌスバウムの同情理論と愛国主義的感情への提案と批判を整理した。要するに、同情論と批判的愛国主義論においてヌスバウムが強調したいのは、具体化される感情（同情や国家的愛）と公平原則、そしてその間の対話と橋である。しかし、同情の批判に対する彼女の提案から見れば、ヌスバウムにとって、その「対話と橋」のバランスを取ることは問題になる。すなわち、同情は公平原則に危機をもたらすことになっても、同情の道徳性を疑わないという彼女の考えは問題があるのではないかと筆者は考える。そのため、同情の道徳性に対して、より深く検討する必要があるだろう。その前に、次の節で、実践教育の角度から、ヌスバウムの感情理論がどのように展開するのかについてヌスバウムの具体的な方針を検討する。

第二節：感情教育に対するヌスバウムの提案

第二章で述べたようにヌスバウムによれば、子供は無力であり、不安や恥と嫌悪感を感じる自己偏愛の存在である。そのため、嫌悪感は社会へ道徳的危機をもたらす可能性があるという。その社会的危機を起源から抑制するために、ヌスバウムは家庭と学校で子供に同情の育成を行うことを提案する。その中心は、まず、自分の脆弱性を認めることであると彼女は主張する。それに基づき、想像力を通じて他者の視点から他人の存在と世界に共感して同情的な関心を持つようになるという。それでは、いかに感情教育を行うか、つまり、具体的方法や方針はあるか。本章で、このことについて、ヌスバウムの提案を検討する。まず、家庭教育の場合は、ヌスバウムは主に幼児を対象にして次のように述べている。

子供の最初の物語、ライム、歌の中には、他人の内面世界を想像するための練習がすでに含まれている。子供は「ファンシー」の中で、奇妙な形に人生とニーズを与えることを学ぶ。しかし、幼少期の驚きと想像力の育成によって準備され、心理的に自分

以外の人間に関心を持つことができるようになった子どもは、他の人間の形を共感や推測といった物語の習慣を持って迎え入れ、この他の形式が何を感じ、何を考えているのかを理解しようとする。〔中略〕同時に、彼女は生き物の苦しみになんたな鋭さで気づくように促されるかもしれない。(Nussbaum, UT: 426-427)

引用で述べたように、幼児からの感情教育に関して、ヌスバウムの論点は「物語」や「ライム」、「歌」をめぐる。つまり、物語を通じて、子供に発想を抱かせ、他人の形や社会の姿について関心を持つようにさせるということである。すなわち、ヌスバウムの提案の基礎は、子供に感情の具体的文脈を作ることである。目的は、「想像力」と「共感」を練習することである。そして、彼女によれば、子供が社会の感情のボキャブラリーの基礎(rudiments of society's emotion vocabulary)を習熟するにつれて、子供は人間の命の弱さをよりわかりやすく表現した物語に触れることができるようになる。病気、死、奴隷、レイプ、戦争、裏切り、国の喪失などを知ることができるようになる (Nussbaum, UT: 428)。つまり、人間の脆弱性について物語を通し、子供に示すことである。そして子供がもっと大きくなった後、悲劇を鑑賞させること (Nussbaum, UT: 428) をヌスバウムは提案する。すなわち、悲劇を見ることを通じて、人間の脆弱性の具体化されたイメージを子供に見せるという悲劇教育である。また、ヌスバウムは音楽の教育も重んじる。彼女がいうように、同情を育成する市民教育にとって多文化的な教育は重要である。ここまで、述べてきたように、ヌスバウムの教育の方針は「物語」、「悲劇」、「歌」をめぐるものである。その中で、想像力と共感が大切な役割を演じていることも明らかになる。また、学校教育から得られる教訓について、また教訓に対する教育方法について、次のようにヌスバウムは述べる。

- ・他者、特に劣っているあるいは「単なるモノ」と社会が見なしている人々の観点から、世界を捉える能力を生徒に養うこと。
- ・人間の弱さや無力さに対する態度を教え、弱さは恥ずべきことではなく、他人を必要とすることは女々しくないと示唆すること。欲求や不完全さを恥じるのではなく、協力と互惠性を築く機会と捉えるように子どもに教えること。
- ・近くの、また遠くの他者に対して、真の関心を持てる能力を養うこと。
- ・さまざまなマイノリティの人々を「より劣って」いて「けがらわしい」と見なして嫌悪し、避ける傾向を和らげること。
- ・他の集団（人種的・宗教的・性的マイノリティ、身体障害者）の現状や真実を教え、ステレオタイプとそれに付随しがちな嫌悪感に対抗すること。

- ・一人ひとりの子どもを責任ある主体として扱うことで、説明責任を養うこと。
- ・批判的思考、および異議を唱えるのに必要な能力と勇気を強く奨励すること。(ヌスバウム 2013 : 58-59)

見たように、学校教育に対するヌスバウムの方針も「自分の脆弱性を受け入れる」、「関心を他者へ広げる」、「批判的思考を促す」ことなどを中心に行っている。そして、*Political Emotions: Why Love Matters for Justice* において、ヌスバウムは学校での愛国主義に対する教育の方針、また、一般市民に対する感情教育の方針を提案する。まず愛国主義の教育について、ヌスバウムは五個の方針を提示する。一つ目は、「愛から始める」ということ、つまり、国の歴史を物語にして子供に語ることから始めることである (Nussbaum, PE: 250)。二つ目は、早期に批判的思想を紹介すること。そして、継続的に批判的思想を子供に教えること。三つ目は差異を含む位置決めの想像を使うこと。つまり、違う社会的身分の役を子供たちに演じてもらうこと。それを通して、子供たちにスティグマや投射的嫌悪の被害者の感情を感じてもらうこと。四つ目は過去の戦争を誤魔化すことなく、その理由を明らかにすること。最後に、歴史的真相への愛、また、国の真なる姿への愛を教えることである (Nussbaum, PE: 249-254)。

そして、第一章で述べたように、*Upheavals of Thought* において、感情の身体的要素をヌスバウムは見過ごしていたと筆者は考える。*Political Emotions* においては、身体に対するヌスバウムの問題意識が見られた。あらゆる社会は期待を潰さないような方法で公共の悲しみを管理すべきだと彼女は主張する。それを通して、同情を地方からより広く広げるといふ。そのためには、身体への正確な態度を作ることが必要となると彼女は主張する (Nussbaum, PE: 261)。そしてヌスバウムは喜劇を提案する。彼女が言うように、喜劇は嫌悪を催す汚いものを素材にして演じる。彼女は踊りの例を取り上げている。リック・アントニー (Rick Anthony) はこの例について「ヌスバウムは歌や踊りの効果を説明し、歌ったり踊ったりして直感的に感動することが、国や国民に対する明確な認知的見解を採用し、維持することにつながることを強調している」⁽¹⁾と指摘する。またアントニーは、踊りに対するヌスバウムの論述から、体に対するヌスバウムの考えが変化したことが分かったと示唆する。ヌスバウムは *Political Emotions* において、確かに、幾度も踊りの場面を描いた。また身体や声を詩を結びつけ分析した。しかし彼女の論述は、身体と感情や人間関係との関係について論じるのではなく、その詩、その踊りにある文脈や雰囲気を描写するのである。そのため、ヌスバウムには身体を感情に関連づけようとする意識が明らかであるが、しかし、身体は非認知的要素としてどのように感情と関連するかについて、またその中に潜んでいる道徳性については、ヌスバウムは明らかにしていないと筆者は考える。さらに、彼女は身体の役割より、個々の

感情の認知的情報に対する分析を重んじる。

まとめ・疑問

本章は主に *Political Emotions* を取り上げ、同情と教育問題に関するヌスバウムの論述を記述した。まず、彼女は単一文化における同情の困難を指摘する。つまり、関心力が弱くなるにつれて、公共感情としての同情は不安定な状態になる。それに、同情とつながる援助行為は継続的に行うことが難しくなるという。そのため、公共生活の価値判断は二つの判断システム、つまり公平原則のシステムと感情に対する深遠な思考のシステム（主に同情に対する思考）に従うべきだとヌスバウムは主張する。そして、公平原則と想像の対話を重視しなければならないという。つまり、対象の状況をよく想像して、公平原則を作るという。さらに、公平原則は想像と継続的に対話する必要がある。そして、強い想像力は想像と公平原則の間の橋になる。公共生活の同情はその対話と橋を重視すべきだとヌスバウムは指摘する。そして、愛国主義について、ヌスバウムは肯定的な考えを持つ。彼女によれば、脆弱性を持つ人を自己中心の愛から解放する方法は愛国主義的感情にある。そして、その感情を促すために、同情を具体化し広げなければならないと考えられる。それとともに、愛国主義的感情を検査するために感情と公平原則と継続的に対話すべきであるとヌスバウムは主張する。また、彼女は同情の危険を指摘する。つまり、特殊の個人に対する同情は公平原則に害する危険であり、また集団への同情により、全体利益を優先することである。*Political Emotions* において、同情に対するヌスバウムの理論には変化したところがある。それは同情と公平原則との繋がりと、特に、「橋」、「対話」が強調されることである。つまり、同情と公平原則の間の互惠性をヌスバウムは重視する。そして、身体に対する論述は以前の感情論に対してある種の補足だと言える。残念ながら、ヌスバウムはまだ身体と感情との関係を明らかにしていないと筆者考える。

そして学校において愛国教育を行うことに関して、彼女は五つの方針を提案する。つまり、国の歴史を物語にして子供に語ること、批判的思考を練習すること、違う社会集団を想像して演じること、誠実に戦争の理由を子供に説明すること、歴史の真実と真実に従う国を愛することである。そのほか、悲劇と喜劇も国家的感情の中で重要な役割を果たしているとヌスバウムは主張する。それに、ネガティブな感情を管理するために、体に対して正確に認識しなければならないとヌスバウムは主張する。そのほか、自己偏愛の子供の同情関心を育成することを、ヌスバウムは家庭での幼児教育と学校での子供教育に分ける。まず幼児に対する教育は物語を中心にする。つまり、物語を通して、幼児に想像力と共感力を練習させる。

そして、物語の内容と素材を変えることにより共感の練習から同情の育成へ移すという。それに、多文化教育（音楽など）も重視すべきだとヌスバウムは主張する。また、学校教育の場合は、脆弱性を受け入れることが中心にされる。その上で、社会の多様性を理解し、他人へ関心を持つことを促すという。

ここから、筆者の疑問を述べる。まず、ヌスバウムの同情について、疑問を投げかけたい。前述したように、同情の内なる対抗性に対して、ヌスバウムの提案は同情と公平原則のバランスを取ってないと筆者は考える。そのために、別の角度から同情の道德性を再検討しなければならない。そして、ヌスバウムが提案した教育方針について、疑問がある。「脆弱性を受け入れる」ことを、子供教育の内容に入れることは適切なのだろうか？ヌスバウムが言う脆弱性について検討する必要がある。さらに、もう一つの問題は、幼児教育について筆者は疑問を持っている。つまり、ヌスバウムが提案した教育方法は制限があるのではないかなぜなら、「悲劇」、「歌」、「音楽」（ヌスバウムの音楽は主にクラシックをさす）とは、誰でも鑑賞できるわけではなく、誰でも聞くことができるわけではないからである。言い換えると、ヌスバウムの教育方針はどうしてもエリート教育であると思われる。そのため、ヌスバウムの教育方法においては、西洋と西洋以外の国との差異に関する考慮が欠けているのではないかと筆者は考える。

第三節 ヌスバウムの同情と孟子の憐れみ

前文にまとめたように、ヌスバウムの同情理論の特徴の一つは、人間性が「脆弱性」に基づいていることである。もう一つは感情の認知的内容を重視することである。この二つの特徴はアリストテレスの「人間性」に起源をもつものである。*The Fragility of Goodness: Luck And Ethics In Greek Tragedy And Philosophy* (1986)にて、ヌスバウムはアリストテレスの「人間の善」の特徴は「脆弱」であると主張する。その脆弱性はいくつかの形で生活において存在するという。一つは良い生活を文脈化することである。すなわち、私たちは外部世界のさまざまな出来事に対しての対応力を人間の内なる道德の涵養と結び付けるべきであると彼女は主張する。そして、もう一つはアリストテレスにおける「関係の善」（例えば友情）にあるとヌスバウムは指摘する。それもヌスバウムの感情の幸福主義的価値判断の基盤となる。しかしながら、中国の学者、劉永春らはアリストテレスに対するヌスバウムの解釈は不適切だと批判した。まず、脆弱性に関して、劉らは「アリストテレスは人間の有限性と生命の脆弱性を示すが、人間は気の強さと勇気でそれを超越することができる」という²⁾。そして、劉らによれば、アリストテレスは人間は脆弱性を持って、精神的生活を求めうるということ

を強調しているという。そして、良い生活の文脈に対して、劉らはアリストテレスの良い生活は文脈だけではなく、最終目的があるはずだという⁽³⁾。それに、ヌスバウムが指摘した「関係の善」について、劉らはアリストテレスの「関係の善」は脆弱ではなく、それは自足性を強化させることになり、自律性の外化であると批判する⁽⁴⁾。また、ヌスバウムにおける同様の道徳性について、別の方向から見る必要があると筆者は考える。

早期の儒学において、感情は重要であると考えられていた。中国の学者たちは、早期の儒学の感情論を「美情説」と呼ぶ。感情は真実的で美しい物であり、人間の本性における重要な部分として捉えられていた。また感情は人間が人間になる重要な特徴であると考えられていた⁽⁵⁾。つまり、人間が感情を持つことは、人間が人間性を持つ特徴の一つである。さらに、儒学における情は、心から生じた真なる感情を指すが、生理的欲望などを指すのではなく、道徳的感情を指すのであると考えられていた⁽⁶⁾。言い換えると、儒学における感情にはそもそも道徳性が備わっているのである。また、同情と最も類似する感情は、周知のように、孟子が言う「惻隱の心」である（以下の論述において引用文に合わせるために、筆者は「憐れみ」という言葉を使う）。

ここから、「道徳の基礎づけ」の視点から同情の多様性を検討する。フランソワ・ジュリアンは『道徳を基礎付ける』において、孟子、カント、ルソー、ニーチェをめぐって、道徳問題について議論を行った。筆者は、主に孟子を中心にし、ジュリアンの論述を踏まえ、孟子の観点を述べながら、ヌスバウムと比較する。ジュリアンが指摘したように、「孟子が引き合いに出した忍びざる反応（孟子の中の公孫丑編の『不忍人之心・人に忍びざるの心』）は他人を脅かすものを目の前にした動揺から出発しているという行動を描いた。それは西洋の『憐れみ』と完全に一致する」（ジュリアン 2017 : 53-54）。つまり、「苦しんでいる人を見て反省する間もなく援助に行く」（ジュリアン 2017 : 54）という行動である。この描写から、すでにヌスバウムの同情との違いを理解することができるだろう。違いは「反省する間もなく」にある。ヌスバウムのように同情の認知内容を確認しなくても、援助行為を出しうることである。それはなぜかという、ジュリアンによれば、「孟子によって、忍びざる反応は、『人間らしさ』の感情の基盤にあり、この仁の感情に道徳性が集約されている」（ジュリアン 2017 : 54）からである。つまり、孟子の仁自体にはすでに道徳性が十分備わっているというので、その「憐れみ」に対して、価値判断する必要がない、「憐れみ」が出てきたこと自体が、その一瞬、すでに援助行為の十分条件になる。孟子の憐れみとヌスバウムの同情とは異なる。それに、「憐れみ」に対して、「孟子は、他の古代の中国人と同様に個人の存在を否定しようとは考えもせず、世界を形而上学的に二分化することとも全く無縁であった。彼はまた、自然的なものであると同時に公正無私であるという『憐れみ』の特徴に

思い悩むこともなかった」(ジュリアン 2017 : 54) とジュリアンは示唆する。ここで注意すべきところは「憐れみは自然的なもの」と「公正無私」である。筆者は孟子の憐れみを擁護したい。孟子がいうように、「憐れみ」は自然的なものであり、必ず人間的知性が必要であるとは言えないと筆者は考えるからである。そして、「公正無私」については、筆者は違う意見を持っている。「憐れみ」はいつも公正無私とは言えないと考える。なぜなら、ヌスバウムが指摘するように、同情をより広い範囲に広げると、より慎重な考慮がなければ、道徳的危機を催す可能性があるからである。そのため、後者の「公正無私」について、私はヌスバウムの主張に賛成する。

そして、道徳の基礎の矛盾的傾向について(理性の責務の傾向、人間本性の傾向など)、孟子の対策は「議論の布置を変え、用語を再考して、別の視線を手に入れ、新しい始まりを見つけなければならない。そうしてそれには、別の視線を手に入れ、新しい始まりを見つけなければならない。それは問いを再び動かすためのものだ」(ジュリアン 2017 : 81) とジュリアンは記述する。孟子の憐れみはある程度の柔軟性を持っているようだが、ヌスバウムと異なって、さまざまな角度から一つの感情の内容を分析するのではなく、新しい問いを発して考えるのである。例えば、ジュリアンが取り上げたように、『他人を脅かすものに直面して、恐れや苦しみに心が駆けられない者は、人ではない』(無惻隱之心、非人也)、さらには何が善で何が悪かを判断する『是非』の心を持たない者も、『人ではない』(ジュリアン 2017 : 81) ことである。つまり、それは孟子の道徳の基礎をつける方法である。そして、孟子の四端を検討しよう。ジュリアンは次のように述べる。

第一の心の形式は、私たちの中にある、人間性という徳(仁)の「端」である。二番目は、正しさという徳(=義)の「端」、三番目は、倫理的な序列を尊重する能力(礼)の端であり、最後の四番目は、価値を判断する才能(智)の端である(公孫丑上六「惻隱之心、仁之端也。羞恥之心、義之端也。辭讓之心、礼之端也。是非者之心、智之端也」。告子上六も参照)。孟子が提示した道徳性の諸形式の目録ではなく、むしろ、こうした心の諸形式がどのように道徳性を現すかという点にある。というのも、孟子はこうした心の諸形式がそれ自体として道徳性をなしていると言っているのではなく、それらは私たちの中の道徳性の端だと言っているからである。(ジュリアン 2017 : 81)

ここで、興味深いところはその順番である。つまり、「仁」が一位であり、「仁」は孟子の思想の中心であることがわかる。「仁」は同情、愛と理性を含め、自然に調和することで、広い範囲の愛になり得る。そのため、「仁」は中国古代の帝王の徳に対して最も重要だと思

われている。ヌスバウムが提案する感情における認知的内容と比べると、孟子の四端は簡潔で明晰であるだろう。さらに、孟子の四端は感情だけではなく、直接に感情または行為に道徳規則をつける。さらに、憐れみと羞恥心に関して、ジュリアンは次のように論じる。

憐れみや羞恥心といった内的心のあり方、すなわち「情」（告子六上）として自然に現れる性向は、端緒にすぎず、私たちの内的道徳性がそこから現れ出る（他人を脅かす危険や、為された悪事に直面して不意に抱く反応が無ければ、内的な道徳性に気づかないだろう）。換言すれば、この自然的反応は、道徳心の徴候として受け取られなければならない。それはただ道徳心を露わにする物であり、それを示す物なのだ。羞恥や憐れみの反応が生じると、その時不意に、経験の領域に道徳性が姿を覗かせる。その際、道徳性はありありと感じられていて、その瞬間には否定し得ないものであり、糸を手操るようにして、隠されたその根底へと遡ってゆける。（ジュリアン 2017 :82-83）

孟子は道徳性が人間の中にもともとあるという「性本善」と主張するので、感情や行為などは、自分の内的道徳性を外部世界に露わにするものである。そのため、前述したように、孟子の忍びざる反応が現れてきた瞬間、すでに道徳心も一緒に外へ現れるという。反対に、ヌスバウムは人間の「脆弱性」を強調しているので、感情の教育を通じて、その脆弱性の「悪」を抑制しなければならないと主張する。

そして、他者との関係について、「中国思想が教えるのは、人間的であることは、他人との関係で人間であるということである。『仁』という概念は、イエズス会士によって、『人間性』の徳と翻訳されてきたが、その字は『人』と数字の『二』から作られている。それ以上に、何の意味の付加もない。人間の徳は人間の中にあり、人が二人いれば、現れるという意味である」（ジュリアン 2017 : 151）とジュリアンは示唆する。さらに、ジュリアンが指摘したように、中国の注釈者たちはこの「仁」の感覚を身体に関連づける。すなわち「中国の医学では、手や足と言った四肢の末端の痺れを否定形の『不仁』で示している」（ジュリアン 2017 : 157）。さらに、「人が仁でなくなるということは、本性が不随となり、心が痺れることである。自他の相互依存の感情、つまり、本来的に心から心へと移るもの（実際には、感動や気）、あるいは共同体の『成員＝四肢』の間で、心と心を連帯させておくものを表現したのである。一つの気が、痺れていない時には、身体の隅々まで巡っているように、それぞれの心も、凝り固まっていない時には、他者との感じ合う関係を保ち続けている」（ジュリアン 2017 : 157-158）とジュリアンは記述する。言い換えれば、孟子の仁の思想は心を身体に一体化し、自分の存在と他者の存在を感じ合うことである。さらに、孟子の仁について、

ジュリアンは次のように議論している。

孟子の願いは、「仁」に達することであり、そのための道が示されているのである。わたしたちがなすべきは、他人に関して有する思いを、自分の行ないに拡充するだけである（これが、「恕」の意味であって、二つの注釈がある。「自分の心から、他人の心を判断する」『朱子語類』巻一八「以恕己之心恕人」、「自分の仁の感覚を、他人に推し及ぼす」朱熹『孟子集注』尽心上四「恕、推己以及人也」）。この仁の感覚をそれ自体は、汲み尽くせないし、すべての定義を越えているために、孟子は注意深く還元的な定式を一切避けて、それに「近い」ものを示すことで満足した。（ジュリアン 2017 : 155-156）

引用文において筆者が強調したいのは「恕」の概念である。ジュリアンは、「恕」の意味を「他人に関して有する思いを、自分の行ないに拡充する」と解釈している。実は、ジュリアンが言う「恕」は朱子が言う「恕」とわずかに異なると筆者は考える。ジュリアンが指摘したように、朱子は「恕」を「自分の仁の感覚を、他人に推し及ぼす」と主張する。つまり、朱子の「恕」は「自己」を出発点にする。これに対し、ジュリアンにおける「恕」は他人を出発点にする。実は、ジュリアンの「恕」は現代中国語における「恕」に近いと筆者は考える。現代中国語においては、「恕」は「寛恕」や「饶恕」のように動詞として使われることが多い。「を許す」と言う意味である。つまり、多くの場合は、「恕」の焦点は他人に置かれる。もし筆者は古代中国語の「恕」を現代中国語の「恕」と結びつけて考えると、孟子における「恕」または「仁」を自他未分の状態であると理解することができるだろう。またジュリアンの議論を借りると、「孟子は自己の感情からではなく、他者を自己の内に有しているという感情から始めている。つまり孟子は個人を否定しているのではなく、個人をあらかじめ他者との関係から分離していないのである。孟子にとって、憐みの反応において、他者を感じることは、問題にならない」（ジュリアン 2017 : 158）。つまり、孟子の思想を含め、中国の思想からすると、人間は関係にある人間であり、自他未分の状態である。そして孟子において、「自己」はどのように理解されるべきだろう。ジュリアンはこう述べている。

わたしは、万物と根底的な関係を持つ。つまり、万物が存在の根底で、わたしを擱んでいるということ、万物に連なっているということ、したがって、本来的に万物と関わっているということである。自分自身に反り、他人に関わるすべてを本当に感じていることが確かめられると、わたしは自分が本性と合致していることに気づく（これ

が「誠」の意味である)。だからこそ、「これ以上の楽しみ」は無いのである。(ジュリアン 2017 : 156)

要するに、孟子における自己は、他者との関わりにおいてだけではなく、「万物が存在の根底」において存在する。また、孟子における「聖人」に関して、ジュリアンは「太古の昔に遡り、世界の始まりに思いを馳せる時でも、孟子は、純粹に人間的な地平に身を置いている。一人の人間（聖人）が現れ、仁によって行いを律した。そして、その行ないを実地に発揮し、人々の運命に心を砕いたのである。遠い昔には、水が大地を覆っていたが、この洪水は神の徴ではなく、何も象徴してはいない。そもそも孟子は、物事の起源や結末＝目的を問わない」（ジュリアン 2017 : 164）と論じている。要約すると、孟子の「聖人」は仁である自分に基づく。ここで、筆者は孟子の思想をヌスバウムの思想と比較する。ヌスバウムが主張する人間関係は幸福主義に基づく。つまり、「脆弱性」を持つ自分が関心圏の中心になる。まずは自分の脆弱性を受け入れること、そして私たちは想像や共感と同情を養うことにより他人への配慮をするようになる。つまり、ヌスバウムにおける自分に対する認識はいわゆる人間内在主義的である。したがって、自己に対して、孟子とヌスバウムの理解は異なる。すなわち、孟子とヌスバウムの人間関係はそもそも出発点から異なる。孟子の憐みの思想にふれることを通し、違う方向から同情をより深く我々は理解することができるだろう。孟子思想の魅力は、同情を自然な感情として見ることであり、また、人間の内在の道徳性を認めることであると筆者は考える。ヌスバウムの同情も独特である。感情の認知内容と人間の脆弱性を受け入れることは現代社会にとって意義あるだろう。

第四節 江戸時代の朱子学と「もののあはれ」について

前の節において、筆者は孟子の「聖人」に言及した。江戸時代の国学家、本居宣長は「聖人」を批判した。山泰幸は『直毘霊』における宣長の議論を引用し、こう解釈している。「宣長は、まず異国が昔から乱れていたといいます。そして、狡賢くて、人をうまく手懐けて騙して、人の国を奪い取り、また人に奪われないことばかりを考えて、人々を政治的にうまく支配しようとする者を、中国では『聖人』というと述べるのです。宣長は、聖人をはっきりと否定的に捉えていることがわかります」⁽⁷⁾。そして、山は「宣長は、自己の利益のために人々を騙して支配する作為と欺瞞に満ちた人物として聖人を捉えているのです」⁽⁸⁾と指摘する。つまり、「聖人」に対する宣長の認識と孟子が主張する仁に基づく「聖人」の間に大きな差異が見られる。

ここで、孟子における聖人と天下に関する議論を検討しなければならないと筆者は考える。ジュリアンの論述に戻ろう。「聖人を特徴づけるのは、この世界（『天の下』なるこの世界）に対して持つ、『憂い』である。その憂いは、物質的な憂いであり、かつ道徳的な憂いである。聖人は周囲の現実を無視して、それを超越しようとするのではなく、現実の諸困難を断固引き受け、それに立ち向かう。この世界だけが唯一の現実であるからこそ、それを何とか整えようとするのである」（ジュリアン 2017：165-166）とジュリアンは論じている。要約すると、孟子が主張する聖人は天下を統治するのではなく、天下に対して憂いという道徳的な感情を持つのである。この「憂い」を持つ聖人は、宣長が示唆する自己のために人々を騙して支配する聖人ではなく、現実世界において、天下の人のために、諸困難に立ち向かって戦う聖人である。なぜこのような差異があるだろう？

周知のように、江戸時代の国学者としての宣長は朱子学から大きな影響を受けていたからである。アリム・トヘティは日本における儒学について、「徳川時代初期に起こった儒学は、漢唐の儒学ではなく、新しい儒学—宋明儒学である。中国の元代末期には朱子学の新しい教えが漢唐の古い教えとともに科挙の科目として認定される」（トヘティ 2020：50）と述べる。そして、徳川時代の儒学の急速に発展した理由について、トヘティは「その一、江戸時代幕府の出現と社会機構の変動により、新しい世界観と倫理観に適用するための潜在的な刺激が育成されたという点である。徳川幕府設立と同時に、まず思想分野における統一を図ることが求められた」（トヘティ 2020：50）と記述する。つまり、トヘティが述べたように、社会変動のため、朱子学は人倫秩序の再構築の第一として徳川社会において広く普及して受け入れられた（トヘティ 2020：51）。そして、「その二、日本は様々な戦争を経験しているが、その戦争意義が日本に刺激を与えており、徳川儒学の台頭にもある程度関係しているという点である」（トヘティ 2020：51）とトヘティは指摘する。また、トヘティは「その三、徳川幕府の統治に対する儒学の態度という点である」（トヘティ 2020：52）と示唆する。つまり、トヘティによれば、日本において儒学が発展していたのは、中国の聖人の教えを「すぐに天下を取りたければ、すぐに天下を統治してはならない」と徳川家康が理解していたからである（トヘティ 2020：52）。ここで、なぜ宣長が「聖人」に対して否定的な態度を取っていたかの理由が明らかになっているだろう。つまり、「聖人」が批判されたのは、統治者は天下を統治するという目的で、「聖人」の思想を道具として捉えたからである。では、日本における朱子理学が主張する聖人は、いったいいかに天下を考えているだろう？ 土田健次郎は『江戸の朱子学』において、朱子学が主張する聖人について、次のように記述している。

朱子学の言う聖人とは「思わずして得（ことさら意識しなくても、心のはたらきが自

然にうまくいう)」（『中庸』）、「心の欲する所に従って矩をこえず（内心が外界に反応するままにしておいても、道徳から逸脱しない）」（『論語』為政篇）という心境の所有者であって、これは外界に常に内心が自然かつ的確に反応する人間のことである。

（土田 2014 : 106）

要するに、朱子学における聖人は、人間の心を強調する。言い換えると、人間は心によって外界へ道徳的に反応することができると考えられる。また、内心と外界の関係について、「儒学では天と人の合一を言う伝統がある」（土田 2014 : 106）と土田は指摘する。そして彼が述べたように、「朱子学は天人合一論自体は維持した。それは朱熹とても人事と自然界の感応関係自体は否定してはいないということとともに、彼にとっての天と人の合一は、自然界と人の心の合一論にまでスライドされていく性格のものであったからである」（土田 2014 : 107）。つまり、朱子学において、人間の心と自然との合一が主張される。次に、個人と社会の関係に関して、周知のように、朱子学は格物、致知、誠意、正心、修身、齐家、治国、平天下と主張する。さらに、土田は「このうち格物から修身までが個人の修養、齐家から平天下までが家庭を含めた社会への感化である。なお最後の平天下は、天下を統治することではなく、それぞれの天職を務めることを通して天下の安定に貢献することだと朱熹はしている（『大学或問』）。これは自己の内面を完全な人格である聖人に向かって向上させようとする内的欲求と、近世社会が求める分業完遂の要請を両立させるものであった」（土田 2014 : 109）と解釈している。筆者が興味深いと考えるのは、土田の解釈において、ヌスバウムの主張と共通しているところが見られるからである。つまり、個人の修養を高める。次に、家庭から社会へ関心を広げる。最後に社会の安定に貢献する。しかし、自己に対する認識からすると、ヌスバウムも朱熹も心を強調するが、実際は異なる。自己の内なる脆弱性を認識するヌスバウムの主張に対し、朱熹は天人の合一を主張する。すなわち、ヌスバウムの自己は内向きであり、朱熹の自己は外向きである。次に、また宣長に戻ろう。孟子の「憐れみ」をいえば、宣長の「もののあはれ（あわれ）」が思い浮かぶだろう。吉田悦之は『日本人のこころの言葉 本居宣長』において、『石上私淑言』における「もののあはれを知る」説を現代語訳とともに記載した。筆者はこの中の二箇所について検討を行う。

月花を見ては、あわれを愛ずる顔すれども、よき女を見ては、目にもかからぬ顔して
過るは、まことに然るにや。

【現代語訳】（出家者が）月や花を見たら感動した面持ちになるのに、きれいな女性とすれ違うとき一瞥もしないで通り過ぎていくのは、本心なのか疑わしいものです。

つまり、相良亭が指摘したように、宣長は外界の物に触れて歎息することを通して、自分の心を深く自覚しているのである(相良 2014 : 74)。そして相良は「"ああ"とたのしむも、宣長にとってはあわれである。もともと、深く感ずる深いあわれが悲哀であり、悲哀にしばしばあわれが限定されてくることを認める」(相良 2014 : 74)という。つまり、宣長にとって、悲しみを感じることもあわれである。また、「このように、宣長にしたがって『あはれ』を主体の感動と受け止めた上で『物のあはれをしる』という言葉に接すると、この言葉自体が主体の感動を指す言葉としてうけとられてくる。『物』をかるくうけとり、『あはれをしる』をあわれと動くとうけとるとこのようになる」(相良 2014 : 74)と相良は解釈している。重要な点は「主体の感動」である。つまり、宣長によると、人が世界における物事を発見したり、ものに触れたりすることによって、感情は動くようになる。そして、感情が動くことによって、人は自分の心を深く理解することができる。ここで、筆者は「もののあはれ」をヌスバウムの感情論に結びつける。第一章において筆者が述べたように、ヌスバウムは世界における出来事に激しく反応する感情によって世界と自分を認識すると主張する。それは物のあわれと共通しているのではないかと筆者は考える。しかし、ヌスバウムが重んじる点は感情における認知的内容である。それに対し、「もののあはれ」や「憐れみ」のような感情自体が心に響くことによって、人は自分を理解するようになるというのが宣長の主張である。つまり、吉田が指摘したように、宣長にとっては、主体の感動能力だけが問題になっている(相良 2014 : 74)。宣長の感情に対する扱いはより純粋なのではないかと筆者は考える。次に、物のあわれと物語についての宣長の説を検討しよう。

とかく物語を見るは、物のあわれを知るというが第一也。物のあわれを知ることは、もの心を知るより出で、物の心を知るは、世のありさまを知り、人の情に通ずるより出ずる也。

【現代語訳】そもそもなぜ物語を読むのかというと、それは物のあわれを知るためなのです。物のあわれを知ることは、物の本質を理解することに始まりますし、物の本質を理解するということは、世の中の出来事や人の心をよく知るところから出発するのです。(『紫文要領』巻上)⁽¹⁰⁾

要するに、宣長は人が物語を読むことを通して、「もののあはれ」を知ると主張する。ここで、ヌスバウムとの共通点は明らかだろう。つまり、物語を読むことを感情と結び付ける

ことである。物語と感情に関しては、次の章において、筆者はまた議論を展開する。

第五章 ヌスバウムにおける文学的想像力と感情

第四章で述べたように、ヌスバウムは子供に「悲劇の物語」を語ること感情教育の方針として提案した。「悲劇の物語」を「悲劇」と「物語」に分けること、そして、その起源を探究することは、ヌスバウムの早期著作、*Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life* (1995) 及び *The Fragility of Goodness: Luck And Ethics In Greek Tragedy And Philosophy* (1986) まで遡ることができる。そして、「悲劇」はヌスバウムの同情理論と関連する。一方、「物語」はヌスバウムの文学的想像力から見出されたものである。そのため、なぜヌスバウムが「悲劇の物語」を提案するのかという理由を明らかにするのならば、ヌスバウムの文学論、またそれと感情との関連性を探究しなければならないと筆者は考える。本章では、ヌスバウムの文学論の概貌を解説し、それに基づいて文学と彼女の感情論との関連性を解明する。前章で述べたように、文学的想像力はヌスバウムの文学論にとって重要な理論である。さらに、文学的想像力は適切な人間感情、特に同情を養うために必要であるとヌスバウムは主張している。それでは、ヌスバウムにおける文学的想像と感情はどのように関連するのか。そして、感情の中から、ヌスバウムはなぜ同情を文学的想像力に対して主要な感情として強調するのか？ この二つの問いのもと、ヌスバウムの議論を検討する。

第一節 功利主義への批判

ヌスバウムが哲学に関心を持つようになったきっかけは哲学者ではなく、チャールズ・ディゲンズ、フョードル・ドストエフスキーなどの小説を読むことであつたと言われている⁽¹⁾。そのため、文学（特に小説）と倫理的問題の関連はヌスバウムの中に根づいたものである。つまり、彼女は倫理に対する文学の力を信じているのである。*Poetic Justice*⁽²⁾において、彼女は文学的想像に対する三つの功利主義的批判に反論している。「第一は、文学的想像は非科学的で、むしろ、科学的社会思想を破壊するという。第二は、感情への文学の関与は非合理的であるという。第三は、文学的想像は、法律や公共的価値判断に関連する公正性や普遍性とは関係ないという」(Nussbaum, PJ: 4)。つまり、ヌスバウムは「文学的想像は科学的社会思想を破壊しない。感情と文学の関連は合理的であり、そして文学的想像は法律や価値判断に関連する公共生活に関係する」と主張している。また、ヌスバウムは功利主義的合理的選択理論(rational choice theory)を批判している。つまり、ある尺度で量的に公共利益を計算すること、個人差を無視して価値を一般化すること、資源を最大化して利用すること、

人の生活方式の差異を埋める政策決定の基礎となること（Nussbaum, PJ: 14）にヌスバウムは反対の立場を取る。彼女によると、「合理的選択は質的差異を量的差異に変える。また、それぞれ質の豊富性及び人の独立性、神秘的内在世界とその深さ、希望、恐怖なども見出されていない」（Nussbaum, PJ: 26-27）。そして「そういう人間生活の神秘性と複雑性を表現することには、適切な思考能力と言語的資源が必要である」（Nussbaum, PJ: 26-27）とヌスバウムは主張している。言い換えると、功利主義的合理的選択理論に影響されてしまうと、社会は人間の差異を無視する冷淡な社会になるということである。また、文学はそのようなことを避ける力を持つとヌスバウムは考えていた。

また、感情への文学の関与について、肖艷平が指摘したように、ヌスバウムは「感情は常に心理学から見られるものであり、不安定で急激であると捉えられているため、感情に関わる判断は信用できないと考えられている」⁽³⁾と指摘する。それに対するヌスバウムの反論は、第一章で述べたように、感情は信念にもとづいたものであるという主張である。言い換えると、感情はある志向的な対象に関与し、信念と切り離すべきではないのである。そのため、感情は完全に非合理であるとは言えず、ある程度の合理性を持つはずだと彼女はいう。それと同時に、ヌスバウムは文学作品における感情の複雑性や不完全性を認識し、道徳と政治理論とを結びつけながら政治理論の正確性を見なおさなければならないと示唆する。そして、ヌスバウムは小説を文学における重要な形式とみなしている。学者の湯擁華が指摘したように、ヌスバウムは、小説が生命を持つ形であり、社会の文化にとって、最も重要で魅力的な虚構形式であることを信じている（Nussbaum, PJ: 26-27）。具体的には、読者は小説の叙述に付き添い、人物や物語が徐々に展開していくのを見る。人物の外見、表情、行動、言葉などが呈示される。そして、人物の歴史と生活環境が徐々に構築されてくる。それを通して、私たちは彼らの心の奥まで進み、彼らと共通している人間なりの生活問題を理解するとともにその中の悩みや感情などに共感することができる（Nussbaum, PJ: 27）とヌスバウムは述べている。そのため、共感と想像力が不可欠になる。共感と想像力を通じて、読者と小説のあいだにある種の倫理的関係が作られるとヌスバウムは指摘する。小説における想像力

（fancy/imagination）についてヌスバウムは、「想像力はあるものを他のものだと、または、あるものが他のものにあるとみるという、小説がもたらす力である」（Nussbaum, PJ: 36）と述べる。これが、ヌスバウムが提案する文学的想像力である。また、共感について、ヌスバウムは小説の具体的な描写から、小説人物におけるさまざまな感情に共感することで、読者の感情は複雑になると指摘する。したがって、読者はある程度安定した感情を信じなければならないとヌスバウムは主張している。それでは、私たちはどの感情を信じるべきか、どのような読者としての関係によって私たちは価値ある感情と価値ない感情を選別することが

できるのか。それについて、ヌスバウムはアダム・スミスが提案した「公平な観察者」理論（the judicious spectator）を取り上げる。

スミスの「公平な観察者」は公共理性の範例を提供するために道徳的判断を下す者を指す。アダム・スミスは『道徳感情論』において、「しばしば我々は、他人の悲哀に対する共感を抑えるためにもがく。我々が被害者の注意深い観察の目にさらされていなければ、我々はいつでも、我々自身のために、できるかぎり悲哀への共感を抑え込もうと努力するが、それでもなお、成功するとは限らない」⁽⁴⁾と論じる。つまり、そのため、ヌスバウムが述べたように、「観察者はまず、自分自身が事件に巻き込まれるのではなく、関係者以外の立場で、当事者に気を遣うこと」（Nussbaum, PJ: 73-74）が必要である。スミスは次のように述べている。

友人の不幸に関して、おそらく以前それほど彼のために深く感じたことがない、優しくて涙もろい愛の激情—に喜んで耽ることになる。だが、主たる当事者にとってはまったく反対である。置かれた状況のなかで、主たる当事者は、恐ろしかったり不快であったりするものから、可能なかぎりおのずと目をそらすよう余儀なくされる。彼に対して強烈な印象を与えかねない周囲の状況に本気で注目しすぎると、もはや節度の範囲内に留まれなくなり、自分自身を観察者の完全な共感と是認の対象にすることができなくなる、と彼は恐れる。それゆえ、主たる当事者は自分自身の思考を快適なもの—彼の寛大な英雄的行為によって、まさに受けるに値する拍手喝采や賞賛—だけに絞り込む。⁽⁵⁾

ここで、観察者と当事者の関係に注意すべきである。つまり、事件に巻き込まれなくても、傍観者は当事者に対して全く無関心ではいけない。スミスから見ると、観察者の無関心は逆に当事者を傷つけることになる。そして、公平な観察者は関係者の感情ではなく、傍観者の感情を持つこと（Nussbaum, PJ: 73-74）が必要である。それに、傍観者の目標は自身の怒りや恐怖および他の感情を選別することである。急激で不適切な感情（例えば過激な怒り）の影響で誤った判断を下すことを避けるべきである（Nussbaum, PJ: 73-74）とヌスバウムは指摘している。ここで読者に話を戻すと、前述したようにヌスバウムによれば、読者は自分の感情を選別しなければならない。ヌスバウムに対する肖艶平の解釈からすると、「小説を読むうちに生じた全ての感情体験においては、公共生活に有利なものもあれば、信用できない、また公共生活から排除されるべきな感情もある」⁽⁶⁾ということである。それは、スミスが言う「公平な観察者」が持つ理性的感情と共通している。そのため、彼女はスミスの「公平な

観察者」を借りて、小説の読者も賢明で、公正で中立な観察者になることを主張している。つまり、小説を読むことを通して、その中の人物に対して道徳的判断をすることである。それによって読者自身の道徳も洗練されることになる。つまり、『公平な観察者』の読者は小説を読むことを通し、中立的で善なる市民や審判官になる」(Nussbaum, PJ: 75)。また、学者の郭賢全、張宏偉が評したように、「その『中立性』は『冷たく普遍性と関連する中立性』ではなく、『歴史的具体性と関連する中立性』であり、『科学的な抽象性』とつながるのではなく、『人間の世界観』とつながるのである」⁽⁷⁾。「歴史的具体性と関連する中立性」とは、それぞれ自分なりの歴史を持つ読者が同時に中立性を持つことを指す。そのような読者は小説を読むことで、小説人物の歴史的世界に入り、情報を得て中立的に道徳的判断をする。だが、ヌスバウムが指摘したように、小説を読むことは小説の人物と交流することであるが、読者のある経験の記憶が呼び起こされたり、人物と共感したりと、読者にさまざまな感情を生じさせる。そうすると、正確に道徳的判断を行うことは難しくなる。したがって、中立的に道徳判断を下すために、読者には自分の歴史から自分を切り離すことが求められる。さらに、さまざまな感情の中で、そのような「公平な観察者・読者」には高度な同情力が必要であるとヌスバウムは示唆する。なぜヌスバウムは文学的感情において同情を提案するのか。それに関して、悲劇に関するヌスバウムの論述を筆者は整理しながら、同情を選ぶ理由を検討する。

第二節 悲劇と同情

アリストテレスは『詩学』の第六章において「悲劇」を「真面目な行為の、それも一定の大きさを持ちながら完結した行為の模倣であり、作品の部分ごとに別々の種類の快く響く言葉を用いて、叙述して伝えるのではなく演技方により、〔訳者注：ストーリーが観劇者に生じさせる〕憐れみと怖れを通じ、そうした諸感情からのカタルシス（浄化）をなし遂げるものである」⁽⁸⁾と定義している。『善の脆弱さ：ギリシャの悲劇と哲学における運と倫理』において、ヌスバウムはアリストテレスの悲劇理論を解釈し、悲劇の力そして人間に対する意義は私たちの善と良い生活の間、私たちの存在（人格、意図、願望、価値観）と人間としての実践活動の間の大きな差を探ることであると指摘する（Nussbaum, FG: 318）。また、ヌスバウムによると、悲劇は、神ではなく脆弱な人々が良い人格を持ちながら、不幸に遭遇することを解釈し、善なる人間性を持つだけでは幸福を得ることができないことを示してくれる（Nussbaum, FG: 318）。ここで、「良い人格を持つ人」と「実践活動」に注目したい。アリストテレスは人の具体的行動からその人の品格を見出すことができると主張している。そ

れと同時に、人間は誤った行動をすることがあると指摘される。つまり、ヌスバウムが述べたように、アリストテレスは、悲劇が起こるのは誤った行動をしたからであると主張している。そして、誤った行動をするのは、誤った判断を下すからであると指摘している。そこでアリストテレスは、行動の誤りだけではその人の品格を否定することができないと強調する。なぜなら、誤った判断をすることを、それに関連する具体的な文脈に戻し、分析し、その悪因を見つけなければならないからである。ここで、ヌスバウムが提案する「同情の判断要素」における「無責任判断」の意味が出てくると筆者は考える。言い換えると、不幸になる人を非難しないということである。そして、悲劇の定義に戻ると、悲劇の機能は悲劇的人物の行動から私たちの憐れみと恐怖によって浄化（カタルシス *katharsis*）を引き起こすことである（Nussbaum, FG: 388）とヌスバウムは主張している。憐れみと恐怖について、ヌスバウムの解釈からいうと、アリストテレスが言った悲劇における人物を見る人の「憐れみ」と恐怖は、自分が悲劇における人物と同じような脆弱な人間だという信念と関連しているからである。つまり、私たちも悲劇における人物と同じように脆弱性を持つので、同じく不幸になることを恐怖する（Nussbaum, FG: 384-385）という。それは、同情の「類似要素」と繋がっていると見えるだろう。そして、ヌスバウムはそのような「憐れみと恐怖」を「哀れで恐ろしいことを述べる」（Nussbaum, FG: 381）と解釈し、アリストテレスが言う「浄化を引き起こす」ことに「感情的応答が必要である」（Nussbaum, FG: 381）と指摘する。さらに、ヌスバウムによれば、我々が悲劇的な人物を見る時に何か価値あるものを意識するのは、ある考えに応えることによるのではなく、ある「感情に応える」ことによるのである。そして、感情的応答によって、私たちはより真実的でより深い自分の一面を認識する。ここまでの議論の中で、ヌスバウムが提案する「同情の要素」を見出すことができるだろう。したがって、悲劇に対するアリストテレスの理論を論述していることから、同情に関するヌスバウムの考えはすでに明らかであるのではないかと筆者は考える。また、同情と悲劇小説に関して、ヌスバウムは *Upheavals of Thought* において悲劇作品は人の同情を養うと主張している。つまり「悲劇小説は想像力と連結して私たちの関心を遠距離にある人々の生活へ拡張することを促す。そのため、悲劇は幸福主義的判断の範囲を拡大する重要な装置である」（Nussbaum, UT: 352）ということである。

第三節 ヌスバウムの「詩的正義」に対する批判

李勇と于恵は共著の論文「詩的正義はいかに可能か？——ヌスバウムの『詩的正義』による発想」⁽⁹⁾という論文でヌスバウムの文学論における問題点を指摘する。まず、李らはある

程度においてヌスバウムの文学論を認める。彼らから見れば、「ヌスバウムが言うように、世界は冷たい数字だけでなく、感情や個性また希望もある。文学理論の立場からすれば、ヌスバウムのヒューマニズム的な立場は間違いない。文学は、他者を単純化するのではなく、世界の感情的な側面を示すものである。また人間にはそれぞれ個性があり、感情的な、ユニークな、具体的な存在だということも示される」⁽¹⁰⁾のである。それに対して、文学理論からすると、「詩的正義（文学理論）」を法律に応用するというヌスバウムの提案は、文学にない役割を求めていると李らは指摘する。

文学が果たしうる社会的機能は、肯定的・建設的な意味で、世界の意味や価値を探究し、人間の心や感情を慰め、浄化することであり、現実社会の特定の出来事（例えば法律の裁判）に直接影響を与えるものではない。仮に優れた文学の涵養を持つことを裁判官の必須条件にするとしても、文学的想像を裁判の基礎としなければならないことの証明にはならないだろう。⁽¹¹⁾

つまり、李らは文学的涵養が法律などの社会制度に対して持つ機能を認めない。彼らが次に述べたように「ヌスバウムは社会に対する文学の関与が直接的ではないことをはっきり意識してない」⁽¹²⁾。その理由は次のように詳しく述べられる。

文学作品は、社会生活に直接関与するのではなく、社会生活の中から探究の意味を表現できる素材を選び出し、文学の想像世界に取り込むことで、社会生活と結びつくことになる。それを通し、読者は人生と世界の意味と価値を考えるようになる。そして、文学作品に選ばれた素材は、当然ながら読者に影響を与える。しかしその影響は、読者自身の状況や、文化的、社会の背景によって異なる。それに、読者自身の状況、文化的背景、また美的嗜好、価値観、心理的欲求などの要素は、読者がいかに文学の影響を受け取ることにも関連する。したがって、文学の素材を選ぶという点からしても、そして選ばれた文学が読者にどのように受け取られるかという点からして、文学の社会生活への影響は直接ではないことが分かる⁽¹³⁾。

引用から考えると、李らは読者側の立場に立って、読者と文学作品の関係を解釈することによって、ヌスバウムの文学理論を批判している。つまり、彼らは読者自身の複雑性から、社会に対する文学の役割を見る。しかし、ヌスバウムは李らが言う読者自身の複雑性を意識してないのだろうか？ おそらく、そうではない。彼女が提案する「文学の公平な観察者」

においてその理由を確認することができる。前述したように、ヌスバウムの「文学の公平な観察者」は、実は、観察する対象を二つ持つ。一つは、小説に登場する人物を指す。もう一つは読者自身である。ここでもう一度「公平な観察者」の概念を解明する必要がある。そのため、アダム・スミスの「観察者」概念に関する肖艶平の解説に戻る。

アダム・スミスによれば、私たちが自分の行動や感情を吟味するとき、あたかも自分を二つの「私」に分けているように、一方の「私」は審査し判断する責任を負う観察者であり、もう一方の「私」は、前者に観察され審査される「行為者」である。観察者である「私」は、他者の目を使うように「審査される私」の品格や行動を観察する。

「観察者の私」は、自分自身の感情や行動を他者よりも十分に理解することができるため、自分に対する評価が他者よりも客観的かつ全面的である。「観察者の私」は、自分を社会の他のメンバーの中に置き、他者や社会全体の目を通して「行為者の私」を檢視することになる。こうして、「観察者の私」は、自己を公平に観察する者となる⁽¹⁴⁾。

肖の解説から見ると、ヌスバウムの「文学の観察者」も同じ特徴を持つわけである。つまり、読者は小説を読んでいるうちに生じた感情を観察するだけではなく、自分を「行為者」として観察しなければならない。「行為者」は個人とされるとともに、アダム・スミスが言うように、「行為者」は社会の中に置かれて観察されるべきである。そういう「行為者」には肖がいう文化や社会の背景が含まれるべきである。そのため、ヌスバウムは実は、読者自身の複雑性を意識していると筆者は考える。また、おそらく、ヌスバウムは社会に対する文学の関与が直接であると言っているわけではない。ヌスバウムの「文学の観察者」は何を強調しているのか？ 学者の紀小清、江寧康は「詩的正義から社会正義まで：ヌスバウムの正義論の構築」⁽¹⁵⁾という論文において、「ヌスバウムの『文学の観察者』は小説を読むことを通して、自分の内在を豊かにすることによって、内在で自己を構築することができる。そして文学と感情によって、人が自由に発想することができ、世界の複雑性に注目を向けるようになり、他人に関心を持つようになる。さらに、読者は全面的に深く物事を理解することができる」⁽¹⁶⁾と解釈する。つまり、文学的想像力に関してヌスバウムが強調する点は読者の内なる涵養に対する文学の役割である。また李らの論述に戻ろう。彼らによれば、「文学の機能には有限性がある。ヌスバウムは文学が負うべきではない責任を文学に負わせる。文学は人間の涵養に役に立つものである。その領域を越えると、例えば法律や教育など具体的な社会問題に対して、文学は解決方法にならない」⁽¹⁷⁾という。そして、文学の社会的機能に

関して、次のように李らは述べる。

文学が社会的機能を果たすメカニズムは複雑である。文学がどのように機能を果たすかを定める要素は、社会文化の文脈である。文学の社会的機能は、社会への誘導や放射ではなく、むしろ社会文化を構成することである。文学の社会的機能は、読者による文学作品の読解に直接関係している。文学の社会的機能は、文学作品の読解に直結しており、読者がどのように作品を読解するかは、完全に個人的な選択の問題ではなく、彼らの読書経験や視野は、社会文化の文脈の中で形成される⁽¹⁸⁾。

ここで、社会に対する文学の機能の複雑性が示される。確かに、ヌスバウムの論述においては、その複雑性は明らかにされていない。むしろ、ヌスバウムは文学の役割に対してそこまで求めてないと私は考える。また、劉鋒傑は「ヌスバウムの『詩的正義』論とそれに対する批判」⁽¹⁹⁾という論文において、ヌスバウムの著作の翻訳者、丁曉東⁽²⁰⁾のヌスバウムに対する指摘を述べる。「丁曉東によると、ヌスバウムの文学論（詩的正義）は主に『人』を注目し、『人』をもって基にする、また、彼女は科学的結果を重んじる経済的功利主義に対する不満を示す」⁽²¹⁾。そして、劉は『詩的正義』における問題点について、「ヌスバウムは経済的功利主義を批判するが、功利主義に存在する根本的な方向性の誤りを指摘してない。また『詩的正義』は『経済的正義』や『法律的正義』を代替することができない。文学的想像に頼りすぎると、逆に人間を十分認識できなくなる」⁽²²⁾と示唆する。

劉の指摘に対して、筆者はヌスバウムの文学論を擁護したい。まず、ヌスバウムの論述から見れば、彼女は「詩的正義」を「経済的正義」と「法律的正義」の代替品として捉えていない。ヌスバウムは文学的想像を「経済的正義」、「法律的正義」に対して、感情要素の補足として記述する。つまり、文学的想像力を養うことによって、適切な感情のシステムを構築する。それを通し、人は内面から人間に対する認識を豊かにするようになり、中身が豊かな人になる。それから、経済問題や法律問題を検討する時に、冷たい数字や法律の条文によるだけではなく、少しでも感情を持つ理性で、人を基にして、温度ある判断を下すことが求められる。また、丁が言う「文学的想像に頼りすぎると、人間を十分認識できなくなる」点についても解釈できるだろう。文学的想像に完全に頼ることをヌスバウムは主張していない。李らが評価したように、「ヌスバウムの詩的正義論は美しい仮想であり、ヒューマニズム（人文主義）を出発点にして、文学が人々の心を癒し、感情を薰陶することになる」⁽²³⁾。つまり、ヌスバウムはそもそも文学的想像で具体的な生活問題を解決することを求めてないだろう。彼女の文学論はあくまで「内在本質主義」⁽²⁴⁾である。言い換えると、ヌスバウムの文

学論の着目点は人間の内在の主観的な経験に基づいている。

まとめ・疑問

ここまで、文学と感情に関するヌスバウムの主張をまとめたい。まず、ヌスバウムの論述は経済的功利主義への批判から展開される。文学の社会的機能に関する功利主義者たちの批判から、文学の社会的地位を守るために、ヌスバウムは反論を出す。まず、データ計算を主な手段とする「功利主義的な合理的選択理論」に対して、ヌスバウムは人の個人差を無視してただ量的に格差を埋めるのは不適切であると批判する。それに対して、人間内在の個性や豊富な質を理解するために、文学、特に小説から力を借りる必要があると彼女は主張する。つまり、読者は小説のナラティブを吟味することを通し、想像力を生かして、小説人物の経験や感情を体験する。それを通じて読者は徳性を涵養し得るということである。

さらに、小説の中から道徳的価値がある内容を識別するために、ヌスバウムはアダム・スミスの「公平な観察者」という理論を援用し、「文学の公平な観察者」という概念を提唱する。読者は「公平な観察者」の立場にいて、自分の感情と小説人物の感情を分けて、道徳的判断を下すということである。

次に、小説のジャンルについて、ヌスバウムは悲劇小説を読むことを提案する。この提案はアリストテレスの「悲劇理論」に基づく。悲劇人物の行動から人は憐れみや恐怖によって浄化されるという。従って、悲劇小説を読むことを通し、読者は小説人物の悲惨な遭遇を想像しながら、小説人物に対して同情を引き起こすことができる。そして、小説人物を同情するように、読者は現実生活においても、他者に関心を払い、同情を喚起することができる。それから、人は幸福主義的範囲を他者へ広げていくことになるヌスバウムは主張する。

ここで筆者は疑問を持つ。我々は文学的想像をうまく果たして小説を読むことを通してより善い自分になれるのか？ 私たちは「公平な観察者」の立場に立つとしても、文学的想像をうまく果たすことができるのか？ デウィ・ゼファニア・フィリップス (D. Z Phillips) が指摘したように、「読者としての私たちは、邪魔になった自分個人の感情を抑制し、小説人物の経験や感情を鑑賞することができないのではないか」⁽²⁵⁾。ここで、違う視角から、ヌスバウムの文学論、または文学的想像力を検討する必要があると私は考える。それは文学自体の観点からである。つまり、ヌスバウムは文学自体の特徴またその複雑性について十分認識していないため、文学的想像を現実化する困難を意識していないかもしれない。したがって、次の節で、筆者は夏目漱石の文芸論を取り上げ、文学作品の特徴を捉える。その上で、

文学的想像が直面する問題を示す。

第四節 夏目漱石における自己と他者—ヌスバウムとの比較

小さい頃から、夏目漱石は漢文を熟読することになり、古代中国の文化、特に儒教に深く影響を受けていた。一九〇〇年から、漱石はイギリスへ二年間留学した。その二年間で、漱石は西洋思想、特に個人主義思想の影響を受けると共に、金力至上の資本主義社会を嫌悪していた⁽²⁶⁾。西洋人に媚びる日本人を漱石は批判していた。

今まで他人本位で、根のない浮草のように、そこいらをでたらめに漂っていたから、駄目であったという事によりやく気がついたのです。私の他人本位というのは、自分のお酒を人に飲んでもらって、後からその品評を聴いて、それを理が非でもそうだとしてしまういわゆる人真似を指すのです。一口にこう云ってしまえば、馬鹿らしく聞こえるから、誰もそんな人真似をする訳がないと不審がられるかもしれませんが、事実は決してそうではないのです。近頃流行るベルグソンでもオイケンでもみんな向こうの人がとやかくいうので日本人もその尻馬に乗って騒ぐのです。ましてその頃は西洋人のいう事だと云えば何でもかでも盲従して威張ったものです。だからむやみに片仮名を並べて人に吹聴して得意がった男が比比皆是なりと云いたいくらいゴロゴロしていました。他の悪口ではありません。こういう私が現にそれだったのです。(漱石 2007 : 112-113)

引用文において指摘されたような当時の日本人の姿をきっかけに、彼は自分の「他人本位」を反省し、古代中国の文化を西洋の思想と融合させて、「自己本位」を核心とする個人主義を提案する。これについて、「私の個人主義」という講義において漱石は詳しく説明している。「自分の個性が発展できるような場所に尻を落ちつけるべく、自分とぴたりと合った仕事を発見するまで邁進しなければ一生の不幸である」(漱石 2007 : 123)。その上に、三つの条件を加えなければならない。つまり漱石の言葉を借りると、「第一に、自己の個性の発展を仕遂げようと思うならば、同時に他人の個性も尊重しなければならないという事。第二に、自己の所有している権力を使用しようと思うならば、それに付随している義務というものを心得なければならないという事。第三に、自己の金力を示そうと願うなら、それに、伴う責任を重んじなければならないという事」(漱石 2007 : 126)である。要するに、漱石の個人主義論の特徴は、1) 個人の個性の発展を強調する点、2) 他人への尊重を強調する点、3)

権力に伴う義務と金力に伴う責任を強調する点である。

ここで、漱石の「自己本位」をヌスバウムが主張する「自己像」と比較したい。二人とも人間の個性の発展を強調するが、その根底にあるものが異なる。つまり、ヌスバウムは脆弱性を中心に人間を捉えている。この脆弱性は衰退、死亡、不完全さなど人間における動物的特徴を指す。それとともに、幸福主義に基づく他人との関係が脆弱であることも指す。したがって、ヌスバウムは自分を他者に関連させることを主張する。そしてヌスバウムの人間像に対し、漱石が主張する個人主義の人間像は自己意識から始まる。彼は「模倣と独立」という講演で、人間の特色は模倣することであると指摘する。漱石がいうように、「人間は自然天然に独立の傾向を有っている。人間は一方でイミテーション、一方で独立自尊、というような傾向を有っている」(漱石 2007 : 159)。つまり、前述したように、漱石はイギリスの留学で経験した日本人が西洋人を盲従する現象を反省したことをきっかけに、「他人本位」から「自己本位」へ転変した。つまり、彼の個人主義において焦点は他者から自分へ変化した。そして、他者との関係について、二人とも他人を尊重すべきだと主張するが、実際は異なる。漱石は「権力とはさっきお話した自分の個性を他人の頭の上に無理矢理に押しつける道具なのです。道具だと断然言い切ってわけるければ、そんな道具に使い得る利器なのです。金力も同じく個性を拡張するために、他人の上に誘惑の道具として使用得る至極重宝なものになる」(漱石 2007 : 20-21) と指摘する。そのため、彼の他者尊重は「自分の個性を他人に押しつけてはいけない」ということを前提している。つまり、漱石の他者尊重は、自分の個性を無理矢理他者に押しつけないように、他者を自分と同じく自由を持つ存在として見ることを強調する。一方、他者との関係に関するヌスバウムの主張は、第二章子供教育の論述において言及したように、まず自分の脆弱性を認識して認めた上、他者の存在を自分と同じく脆弱な存在として認めることを前提とする。それから、同情の感情が生じることによって、他者を自分の関心圏から排除していくのではなく、自分の関心圏を他者へ広げていくことになる。ここで、もし図形で喩えてみれば、漱石による自己と他者関係は平行線のように考えられ、ヌスバウムによる他者との関係は同心円のように思われるだろう。

第五節 ヌスバウムの「文学的想像」と夏目漱石の「文学論」との比較

夏目漱石の『文学論』の動機は「『英語に所謂文学』に対する違和感を根底に据えながらも、敢えて自己の『好悪』や感受性、趣味の領界を踏み越えることによって、自己の属する文学伝統から遠く隔たる異質な他者のなかに、文学の普遍性の根拠と原理と模索する点にある」⁽²⁷⁾と指摘される。つまり、漱石の文学論は「自己」と「他者」に関する検討によって、

文学の普遍性を探求する理論である。漱石の文学論の目的はヌスバウムの「文学的想像」の目的と共通しているが差異もある。つまり、各自の文化背景や文学に対する着目点が異なる。したがって、漱石の文学論の視点から、ヌスバウムの文学論を再検討することは意義があるだろう。

漱石は「文学的内容の形式」について、「凡そ文学的内容の形式は $(F+f)$ なることを要す。 F は焦点的印象または観念を意味し、 f はこれに付着する情緒を意味す」⁽²⁸⁾と主張する。『文学問題 $(F+f)+$ 』という著作における山本貴光の解釈からすれば、「どんな文学作品も『認識すること (F) 』とその『認識に伴って生じる情緒 (f) 』とを内容としている」(山本 2017: 69) のである。重要な点は「認識 (F) に伴って生じる情緒 (f) 」という点である。

漱石に対する木戸浦豊和の解釈を借りると、「文学的内容の形式」は「認識的要素 (F) と情緒的要素 (f) との結合」からなる「 $(F+f)$ 」として定位され、この命題が『文学論』の中核的な主張として漱石に提示される⁽²⁹⁾。また、木戸浦が解釈したように、『 $(F+f)$ 』の命題によって、文学の定義を試みる漱石の主張の要点は、第一義的には、文学における『情緒的要素 (f) 』の強調にあると言ってよい。しかも、『文学論』における『情緒』とは、文学作品を媒介に作者と読者との協同によって生成される親密な経験・現象としてあらわれる⁽³⁰⁾。この中において注目すべきところが二つある。一つ目は、「漱石の主張の要点は、『情緒的要素 (f) 』の強調にある」というところである。『文学論』の中国語版の訳者王向遠の解釈からすると、「漱石が F と f を $(F+f)$ の形にするのは、文学の内容となるのはこの二つの要素を結合したものでないといけなことを強調するからである。それに、 f は F に付属する」⁽³¹⁾。その解釈から見れば、漱石はヌスバウムと同じく、文学の感情要素に焦点を当てている。また木戸浦の解釈に戻ろう。

そして強調すべき二つ目のところは、『文学論』における『情緒』とは、文学作品を媒介に作者と読者との協同によって生成される親密な経験・現象としてあらわれる⁽³²⁾というところである。つまり、漱石が言う感情要素を連結するのは、ヌスバウムがいう読者と小説人物との感情連結ではなく、作者と読者との感情連結なのである。漱石の文学論のもう一つのポイントは「焦点的印象また観念」、つまり F である。山本は漱石の「 F 」について次のように説明する。

漱石が F という場合、これは「意識の焦点が当たっている印象または観念」を指している。「意識の焦点が当たっている」とはどういうことか。わが身を材料にして考えてみればよい。私たちは、少なくとも目覚めているあいだ、絶えず何かしらの意識状

態にある。〔中略〕かつてこうした精神のあり方を見事な譬えで捉えた人がいた。アメリカの心理学者ウィリアム・ジェームズは、意識を川の流れのようなものと表現している。漱石がここで援用しているのは、ロイド・モーガンという心理学者だ。モーガンはジェームズの説を借りてさらに工夫している。つまり、意識を波のようなものと捉える考え方である。波を描いてみると頂点がある。その波の頂点をちょうどいま意識の焦点が何かに当たっている状態と見立てるわけである。〔中略〕放っておけば、私たちの意識の焦点は、それこそ次々と寄せる波のように入れ替わっていく。

(山本 2017 : 75)

引用から見れば、漱石が言う「F (意識の焦点)」は波のように絶えず変化している。即ち読者や作者の意識の焦点は波のように次々と変化している。ここで、ヌスバウムの「文学的想像」と結びつけてみると、彼女が描写してきた読者と小説人物との感情的交流には漱石のような流動性が欠けているだろう。また、作者の意識に対する認識についてはヌスバウムの論述は展開していない。したがって、ヌスバウムの「文学的想像」はあくまで読者の一方的な想像である。小説を作る作者の姿はその「想像」において消えているようだ。また、漱石が主張するように、読者が文学作品を読む時、意識の焦点は絶えず変化している。そのため、ヌスバウムが言う読者はいつでも「公平な観察者」の立場に立つことが難しくなり、価値判断することもより困難になるだろう。

また漱石に戻ろう。漱石は「文芸の哲学的基礎」において、自己意識に関して、死亡から逃避するために、意識の連続を維持する。一選択することによって理想を孕んで、実現する一意識が分化し、明瞭になる一関係を統一して時間と空間に客観的存在を与える一時間と空間を抽象して一定の連続を統一して因果の法則を抽象する(漱石 2016 : 49)と記述する。そして、理想の実現に関して、次のように記述する

我々は意識の連続を希望します。連続の方法と意識の内容の変化とが吾人に選択の範囲を与えます。この範囲が理想を与えます。そうしてこの理想を実現するのを、人生に触れると申します。これ以外に人生に触れたくても触れられよう訳がありません。そうしてこの理想は真、美、善、壮の四種に分けられますからして、この四種の理想を実現し得る人は、同等の程度に人生に触れた人であります。(漱石 2016 : 104)

要するに、漱石によれば、人の意識はある選択できる範囲内で変化している。この範囲内では人生の理想において「真」「美」「善」「壮」が存在している。そしてこの四つの理想に

触れることによって理想的な人生を実現するという。一体どのように、理想的な人生を達成するか？ 漱石は次のように記述する。

四種の理想は分化を受けます。分化を受けるに従って変形を生じつつ進歩する機会を早めます。この変形のうち、尤も新しい理想を実現する人を人生において真意義を認めた人と言います。変形のうち、尤も深き理想を実現する人を、深刻に人生に触れた人と申します。(いうまでもなく深刻とは真、善、美、壮の四面にわたって申すべき形容詞であります。悲惨だから深刻だとか、暗黒だから深刻だとかいうのは無意味の言語であります。) 変形のうち尤も広き理想を実現する人を、広く人生に触れた人と申します。この三つを兼ねて、完全なる技巧によりてこれを実現する人を、理想的文芸家、即ち文芸の聖人というのであります。文芸の聖人はただの聖人で、これに技巧を加える時に、始めて文芸の聖人となるのであります。聖人の理想と申して別段の事ありません。ただ如何にして生存すべきかの問題を解釈するまでであります。(漱石 2016 : 105)

要約すると、人生において理想を実現することには、まず「四種の理想：真、善、美、壮を分化して受ける」、そして「変形して進歩する」、最後に「尤も新しい理想を実現する」という三つの段階がある。それから、その三つの段階を実現する人に完全なる技巧を加えると、「文芸の聖人」となる。すなわち、彼は文芸家の観点から、文芸家自身に「文芸の聖人」という理想を持つわけである。ここで、ヌスバウムの文学論を結びつけながら論述したい。前述したように、文学によって、特に小説を読むことによって読者が道德体系を構築するとヌスバウムは提案する。そのことが学者たちに批判される一つの理由は、あらゆる文学作品は道德を構築することに値するわけではないということである⁽³³⁾。それに対して、漱石は私たちに返答を提供しているかもしれない。道德の構造に価値がある文学作品を識別する責任はヌスバウムが言う「文学の公平な観察者」の立場を持つ読者側にある一方、道德的価値がある文芸作品を創造するのは文芸家たちの責任であると漱石は言う。言い換えると、道德に対する文学の機能を果たすために、読者と作家は協力しなければならない。従って、漱石の「文芸者論」はヌスバウムの「文学論」の補足になるのではないかと私は考える。次は、文学作品に焦点を当てよう。理想的な文学作品について、漱石はこう述べる。

発達した理想と、完全な技巧と合した時に、文芸は極致に達します。(それだから、文芸の極致は、時代によって推移するものと解釈するのが、尤も論理的なのでありま

す) 文芸が極致に達した時に、これに接するものはもしこれに接し得るだけの機縁が熟していれば、還元的感化を受けます。この還元的感化は文芸が吾人に与え得る至大至高の感化であります。機縁が熟すという意味は、この極致文芸のうちにあらわれた理想が、新しき点において、深き点において、もしくは広き点において、啓発を受ける刹那に大悟する場合をいうのであります。(漱石 2016 : 105-106)

要するに、漱石が文芸作品に求めているのは「発達した理想（真、善、美、壮）と完全なる技巧と合した」文芸作品である。そして、読者はこのような文芸作品を読んで、「還元的感化」を受けることになる。つまり、漱石の視点からすると、読者は理想なる文芸作品を読むことによって還元的感化を受けることになる。それはヌスバウムが言う読者の立場と相当異なる。ヌスバウムによると、読者は「公平な観察者」的立場にいて、小説を読みながら、次々と道徳的価値判断をしなければならない。その点についても、前述したように、自分の感情と小説人物の感情をはっきり分化して判断するのはなかなか難しいのではないかと批判する学者もいる。ここで、漱石から言えば、読者は小説の内容に対して、道徳的判断をする立場にいてのではなく、小説から伝わってきた「至大至福の感化」を受ける立場にいてのである。さらに、社会に対する文芸作品の役割に関して、彼は次のように主張する。

一般の世が自分が実世界における発展を妨げる時、自分の理想は技巧を通じて文芸上の作物としてあらわれる外に路がないのであります。そうして百人に一人でも、千人に一人でも、この作物に対して、ある程度以上に意識の連続において一致するならば、一歩進んで全然その作物の奥より閃き出づる真と善と美と壮に合して、未来の生活上に消えがたき痕跡を残すならば、なお進んで還元的感化の妙境に達し得るならば、文芸家の精神気魄は無形の伝染により、社会の大意識に影響するが故に、永久の生命を人類内面の歴史中に得て、ここに自己の使命を完うしたるものであります。(漱石 2016 : 112-113)

つまり、漱石によると、読者の意識の連続が文芸作品に一致することができるのならば、四種の理想に合することができる。そして、「還元的感化の妙境」に達し文芸家の精神に接しうる。そして「社会の大意識」に影響することになる。ヌスバウムも漱石も社会の進歩に対する文学の力を信じている。

終章

ここから序章で立てた十一の問いを踏まえて、ヌスバウムの観点をまとめながら、本稿の結論を出す。議論の方法として、筆者は各章の内容に沿って一組ずつまとめて論じる。まず、第一組は、要するに、ヌスバウムの感情論の特徴、また、古代ギリシャ哲学との関係を問うことである。第一章で述べたように、ヌスバウムの感情論の大きな特徴はギリシャ哲学から継承した感情の幸福主義的価値判断である。つまり、自分を中心として、自分の幸福と関係ある人や物事に関わっていくことである。そして、その底にあるのは人間性の脆弱さである。しかし、価値判断を持つ感情（意識的感情）をヌスバウムが高く評価することと反対に、無意識の感情や身体に関する議論はヌスバウムの中で展開されていないようだ。第三節において取り上げたマインドフルネスの視点からすると、無意識の感情や、深呼吸、身体の動きなどは実は感情、特にネガティブな感情を癒すことができる。そのことから見れば、無意識の感情や身体の動きはヌスバウムが主張する感情の定義に必要であるだろう。

第二章において論じたように、人は自分の嫌悪、恐怖、不安などのネガティブな感情を制御し、他者へまたは他者のグループへネガティブな感情を蔓延させないようにすべきであるとヌスバウムは主張する。そのために、彼女が提案するように、自分における脆弱性に対する認識に基づき、人間は適切に同情を喚起する能力を身につけなければならない。この主張に筆者は賛成する。同時に、その主張には問題点があると筆者は考える。ヌスバウムが提案する同情を喚起することは、人間が嫌悪、怒りなどの他者に向ける志向性を持つ感情を抑制することに役立つかもしれない。だが、不安のような—もともと他者に向いていない—もしくは時々、人間の無意識の状態において生じる感情の場合には、人間はいかに同情を喚起しても、不安を解消できないことが多いだろう。したがって、ヌスバウムが主張する同情という対策には有限性があると筆者は考える。これに対し、マインドフルネスは良い方法を提供してくれるだろう。つまり、呼吸を繰り返す練習を通して、人間は内なるバロメーターを起動する。つまり、呼吸という身体的動きによって、人間は不愉快なフィーリングと登録される不安に焦点を当てるようになる。そして、ウィリアムズらが言うように、人間は瞬間ごとに身体バロメーターの感覚に集中すれば、ありのままの感覚と共に存在することができる。人間が瞬間瞬間、「今、ここ」に焦点を合わせることによって、不安の感覚は思考や判断を避けて、その瞬間瞬間の燃料源になり消えていく（ウィリアムズ 2014 : 177-178）。つまり、マインドフルネスが不安を解消する方法は、ヌスバウムが主張する感情に対する価値判断を避けることであると筆者は理解する。

それから、感情と価値判断について、筆者は再検討したい。信原幸弘は『情動の哲学入門

価値・道徳・生きる意味』において、「価値判断より情動のほうが正しい場合があるのは、多くの経験の積み重ねによって情動の感受性が研ぎ澄まされ、そのような研ぎ澄まされた感受性によって形成された情動が、ときに体系的な価値判断より事物の価値的性質を深く精密に捉えることができるからである。情動のほうが価値判断より正しい場合、情動は価値判断に再考を迫る」（信原 2017：75）と論じている。つまり、信原によると、多くの経験に基づく情動と価値判断は相互に影響を与え合っている。ここで、筆者は「情動」という言葉に焦点を当てたい。信原ははじめにの箇所において、「感情」ではなく「情動」を用いる理由について説明している。彼は「あえて『情動』という言葉を選んだのは、無数の名もなき情動たちをそこに含めたかったからである。『感情』という言葉を用いれば、『情動』という言葉を用いるよりもさらにいっそう、意識的に心に感じる状態（日常的な名前をもつ顕著で典型的な状態）だけを意味するように思われがちである」（信原 2017：XI）と述べている。つまり、信原には認知的内容が含まれるかどうかによって、感情を区別する意図はない。「情動」はあらゆる感情の形式を包括する感情の集合である。

そして、信原は「価値判断は体系をなしているから、この再考はたんに一部の価値判断の見直しを迫るだけではなく、価値判断の体系の全面的な見直しを迫る。つまり、それは価値判断の体系の再編成を迫るのである」（信原 2017：75）と指摘する。つまり、多くの経験の積み重ねによる情動は価値判断の体系を再編成させる力を持っている。この中において、「経験の積み重ね」は重要な点である。言い換えると、多くの経験に基づく情動だけが、価値判断の体系を変動させる。したがって、認知的内容を含む感情も、無意識の感情も、身体的感覚も、皆我々の生活において重要な役を演じていることは明らかである。

そして、第二組は、簡潔にまとめると、子供には乳児期において、感情においてどのような変化があるか？ そして、子供に感情教育を行う必要があるのか？ という問いである。ヌスバウムによると、人間性の底に潜む脆弱さは幼児期からの自己意識と関連している。言い換えると、幼児は乳児期の「全能感」を失いつつ、不安や恥を感じるのである。また、ヌスバウムにおける幼児は、恥が生じるにつれて親を支配する欲望を持つようになると示唆される。そして、彼女によると、恥から生み出された他者を支配する欲望は嫌悪感とつながる。嫌悪感「投射的嫌悪感」になり、ヘイトスピーチや、差別など社会問題を引き起こすとヌスバウムは示唆する。そのために、子供に感情教育を行わなければならないと主張される。ヌスバウムは斬新な角度から、人の本性を解説する。

しかし、第二章で論述したように、ゴブニックの理論を踏まえ、ヌスバウムにおいては、幼児の認知能力の豊かさが十分に評価されていないのではないかと筆者は考える。ゴブニックによると、まず幼児は「反実仮想の力」を持つため、すぐに結果が出ない事に執着せずに、

すぐあきらめてしまうかもしれない。つまり、ヌスバウムが示唆する幼児—失った全能感を取り戻すためにもしくは自分の中に生じた恥を取り除くために、外界へ欲望を示し、親を支配するようになる幼児—はどうしても手に入らない物をすぐにあきらめるかもしれない。そのため、親を支配するようにはならないのではないかと筆者は考える。また、ゴプニックが指摘したように、幼児は「エピソード記憶」だけ持っている。つまり、大人が持つ「自伝的記憶」——過去の自分、現在の自分そして未来の自分を統一する「自伝的記憶」——を幼児は持っていない。第二章において筆者が述べたように、幼児はこの世界において、周りの物事を一瞬一瞬で感じて生きているのである。したがって、ヌスバウムが言ったように、人間の脆弱性や不安が幼児にあると筆者は考える一方、幼児の認知能力や内なる世界をよりポジティブに捉える必要があると筆者は主張する。

次に、親子関係に関するヌスバウムの議論を筆者は検討した。脳科学の「愛着形成の発達」理論を基にし、ヌスバウムをノディンクスと対比すると、ヌスバウムがケア関係における道徳性の双方向性の意義を十分に把握していないことも理解することができる。もし筆者がノディンクスをヌスバウムに結びつけるならば、親子関係は次のようになるだろう。親は子どもに善い行いなどを示して教育するために、より道徳的な自分を作り出すようになる。そして子どもは親の「愛の教育」によって、自分を認識するとともに道徳性を持つようになる。次に、幼児は親を支配する欲望を持つというヌスバウムの観点について、筆者は再検討をしたい。第三章で筆者が取り上げた『ママ、最後の抱擁』において、ママの役割についてドゥ・ヴァールは議論を行っている。彼によると、「ママは並外れて恰幅が良く、長くて強力な腕を持っていた」（ドゥ・ヴァール 2020 : 33）。そして「ママの優位性は、体つきよりも堂々たる態度に負うところがさらに大きかった」（ドゥ・ヴァール 2020 : 33）。また「ママは少なくとも、権力に関しては率直だった。彼女は権力を持っており、それを行使した」（ドゥ・ヴァール 2020 : 40）。最後に「ママは仲裁の達人だった」（ドゥ・ヴァール 2020 : 41）。要するに、ドゥ・ヴァールが観察したママは、もしくは、チンパンジーママは力強く権力を持つ存在である。実は、人間の母親も同様であるだろう。したがって、親子関係において、誰かが誰かを一方的に支配するというより、「戦い合っている」と言っても良いと筆者は考える。この戦いにおいて愛は満ちている。親子互いの愛である。この戦いによって、親も子どももより善い自分、つまり、道徳性が備わる人間になる。

それから、第三組は同情と同情教育に関する問いである。ヌスバウムは同情の重要な点は「共苦」であると指摘する。つまり、苦境に苦しんでいる相手を感じて、援助を提供する感情である。また相手に同情するかどうかに関してヌスバウムは四つの構成要素を提案する。つまり「深刻さ要素」、「類似要素」、「無責任要素」、「幸福主義的思想要素」というのである。

そして、同情と共感については、ヌスバウムは自分と他者の立場によって区別する。言い換えると、自分を他者と明らかに区別しないといけな感情は同情であり、共感自分を相手と一体化する感情である。それに、ヌスバウムは同情を強調するのに対し、共感を同情を促す一つの道具として捉えている。ヌスバウムにおいて、同情は他者との関係に対して重要な感情だと強調されている。例えば、自分の関心圏の外で苦しんでいる人に同情すると、他者との距離が縮まる。しかしながら、感情社会学の視点から見れば、同情は様々な深刻な社会問題をもたらす。例えば、同情する方と同情される方の間の地位の差が生じる、つまり同情する方は優位になり、相手に劣等感を感じさせる。つまり、社会学における同情は、人間関係の矛盾性また闘争性を示す。だが、ヌスバウムの同情論は現代社会に対して、意義があると筆者は考える。他方で、共感について、ヌスバウムは過少評価している。それから他者との関係に対する共感の役割を明らかにするために、筆者は動物行動学また接触の視点から、共感と身体の問題を検討した。共感と身体的接触は自分と他者の関係において重要な役割を担うという結論を筆者は得た。したがって、他者と感情的関連をつけるなら、ヌスバウムが言う同情を育てることと共に、共感と身体的接触も重視しなければならないと筆者は考える。

最後に、第四組と第五組は密接に関連しているので、二組を合わせて論じる。同情の教育と公共生活に関する問いと文学に関するヌスバウムの主張への問いである。早期の著作において、ヌスバウムの教育方針は主に読書を中心していた。彼女は小説の語りを吟味することを通して、小説人物の感情を想像し、自分の感情を涵養すると主張する。そして子どもの教育について、子供の批判的に物事を考える能力を高める教育と共に、ヌスバウムは多元的な文化教育を主張する。具体的な内容は、歌、音楽、文学などである。教育を通じて、子供は人間としての自分と他者と同様に、脆弱性を持つことを認識するようになる。そして、想像力を練習することを通して、子供は他者に関心を広げる、あるいは適切な同情を喚起するようになる。なお、ヌスバウムはさまざまな教育方針を呈示するが、その中で中心的な方針はあくまで文学をめぐるものであると筆者は考える。また子供の場合は、文学は物語の形になる。つまり、物語を語ることを通し、他者に向ける共感や同情を子供に育てることをヌスバウムは主張する。さらに、悲劇小説を提案するとともに、彼女は悲劇的内容を物語に入れることも主張する。次に、公共生活において、同情を公共的感情として市民教育を行う必要があるとヌスバウムは主張する。さらに、彼女は喜劇と身体的動きを教育の方針に追加している。

そして、ヌスバウムの主張と提案について、筆者はさらに二つの問いを投げかけた。1、我々は同情を公共的感情として子供に教育するべきか？ 2、人間の脆弱性に関する教育、または悲劇の教育を子供に行うべきか？ この二つの問いを解き明かすために、孟子の「憐

れみ」と本居宣長の「もののあはれ」そして、ヌスバウムの「同情」との比較を筆者は行った。孟子は「憐れみ」を「道徳が伴う感情」として捉える。つまり「憐れみ」が生じたこと自体に既に、道徳性が備わっていると孟子は主張する。言い換えると、孟子によれば、道徳性はそもそも人間の心の底に潜んでいて、「憐れみ」を感じる瞬間に表出するようになる。すなわち、周知のように、人間の脆弱性を強調するヌスバウムと異なっており、孟子は人間の本性は善であると考えている。そして、宣長の「もののあはれ」の理論は、人間は外部世界にふれて驚嘆することによって、自分の心、もしくは心にある悲しみをより深く知るようになるという主張である。ここから、「憐れみ」と「もののあはれ」の理論をヌスバウムの「同情」と結びつけて、先に述べた二つの問いを明らかにしよう。子供に同情の教育を行うヌスバウムの提案は、実は彼女が指摘する人間の脆弱性に基づくのである。換言すれば、人間は脆弱性を持つからこそ、同情の教育を受けなければならないということである。しかし、孟子と宣長からすると、人間の本性はそもそも、善的なものであり、悲しいものである。そのために、孟子と宣長において、もしくは儒学において、同情の教育は必要ではないと考えられていたのではないかと筆者は理解する。

最後に、筆者はヌスバウムの「文学的想像力」に焦点を当てた。適切な同情を促すためにまた価値ある文学作品を識別するために、ヌスバウムはアダム・スミスの「公平な観察者」の理論を借りて、読者も「公平な観察者」のように、公平な立場に立って、自分の感情と登場人物の感情をわけて、小説の内容に道徳的判断を下すことを主張する。しかし、批判者たちが論じたように、おそらくヌスバウムは読者自身の複雑性と文学の複雑性を十分認識していないと筆者は考える。そして、筆者は文学の複雑性を明らかにするために、夏目漱石の文学論を検討した。まず、漱石の「F（焦点）+f（情緒）」という理論を取り上げた。漱石によると、あらゆる文学作品を読む際に、読者において「F（焦点）+f（情緒）」という活動、つまり、焦点が生じて、そして焦点に情緒が伴うという活動がある。言い換えると、読書をする時に、読者の中において、文学の内容によって生じた認識と情緒は明らかに分けられていないということである。さらに、創作者の立場から論じられる漱石の文学論からすると、理想的な文芸作品を創作するために、まず理想な「文芸聖人」になることが必要であると主張される。そして読者はそのような文芸作品を読むことによって「還元的感化」を受けることになるという。ヌスバウムも漱石も文学が持つ人に対する重要な影響を強調するが、ヌスバウムにおいて、文学作品自体の複雑性に関する議論が欠けている。そのため、彼女が主張する「文学的想像」の社会的影響は再検討の余地があるのではないかと筆者は考える。

以上のように、ヌスバウムの感情理論と教育理論をまとめた上で、筆者は彼女におけるさまざまな問題点を提示して議論を行った。一方で、感情と教育に関するヌスバウムの理論の

大きな意義を肯定しなければならないと筆者は考える。そのため、本博士論文の最後に、筆者は現代社会に対するヌスバウムの主張の重要性を述べる。第一に、ギリシャ哲学を基にするヌスバウムは改めて人間の感情を議論する。彼女は感情に対する新たな考え方を示している。そして第二に、幼児に関するヌスバウムの観点は、子供教育に対して大きな意義を持つ。第三に、彼女が指摘した自己像によって、我々は人間関係について斬新な考えを持つようになる。第四に、同情教育において彼女が提案する多元主義的な教育の方針は、個人を涵養する方法だけではなく、公共感情を育てる可能性を示している。最後に、ヌスバウムが主張する文学的想像は、経済的成長を中心にする社会に対して文芸のもしくは文学の重要性を呈示している。

略号表：

本博士論文において引用された著作については、以下の略号を用いる。

Nussbaum, FG: Martha C. Nussbaum. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, 1986.

———. PE: Martha C. Nussbaum. *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2015.

———. PJ: Martha C. Nussbaum, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston: Beacon Press, 1995.

———. UT: Martha C. Nussbaum. *Upheavals of thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press, 2001.

Solomon, WE: Robert C. Solomon ed. *What is an Emotion? Classic and Contemporary Reading*. Oxford University Press, 2003.

ゴブニック 2010 : Alison Gopnik. *The Philosophical Baby: What Children's Minds Tell Us About Truth, Love, and the Meaning of Life* (Farrar, Straus and Giroux Press, 2009)の邦訳書『哲学する赤ちゃん』青木鈴訳, 亜紀書房, 2010 年.

ジュリアン 2017 : フランソワ・ジュリアン『道徳を基礎づける 孟子 vs. カント、ルソー、ニーチェ』中島隆博, 志野好伸訳, 講談社学術文庫, 2017 年.

ターナー 2013 : ジョナサン・H・ターナー, ジャン・E・ステッツ『感情の社会学理論——社会学再考』正岡寛司訳, 明石書店, 2013 年.

トヘテイ 2020 : アリム・トヘテイ『日中儒学の比較思想史研究——その解体と最構築に向けて』明石書店, 2020 年.

ドゥ・ヴァール 2010 : フランス・ドゥ・ヴァール『共感の時代へ——動物行動学が教えてくれること』柴田裕之訳/西田利貞解説, 紀伊国屋書店, 2010 年.

——— 2020 : フランス・ドゥ・ヴァール『ママ、最後の抱擁——わたしたちに動物の情動がわかるのか』柴田裕之訳, 紀伊国屋書店, 2020 年.

ヌスバウム 2013 : Martha C. Nussbaum. *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton University Press, 2010. の邦訳, 『経済成長がすべてか? ——デモクラシーが人文学を必要とする理由』小沢自然/小野正嗣訳, 岩波書店, 2013 年.

ウィリアムズ 2014 : Mark Williams, John Teasdale, Zindel Segal, and Jon Kabat-Zinn. *The Mindful Way through Depression: Freeing Yourself from Chronic Unhappiness*. The Guilford Press, 2007 の邦訳, 『うつのためのマインドフルネス実践——慢性的な不快感からの解放』越川房子, 黒澤麻美訳, 星和書店, 2014 年. また、読点を本博士論文の表記に合わせた。

- 相良 2014 : 相良亨『本居宣長』講談社学術文庫, 2014 年.
- 漱石 2007 : 三好行雄編, 『漱石文明論集』岩波書店, 2007 年.
- 漱石 2016 : 磯田光一編, 『漱石文芸論集』岩波文庫, 2016 年.
- 土田 2014 : 土田健次郎『江戸の朱子学』筑摩選書, 2014 年.
- 信原 2017 : 信原幸弘『情動の哲学入門 価値・道徳・生きる意味』勁草書房, 2017 年.
- 山本 2017 : 山本貴光『文学問題 (F+f) +』幻戯書房, 2017 年.
- 木戸浦 2013 : 木戸浦豊和「Sympathy の文学論——夏目漱石『文学論』における「同感」と「同情」をめぐって」『日本近代文学』88 号, 2013 年.
- 肖 2017 : 肖艳平「努斯鲍姆“诗性正义”概念辨析」, 《西安石油大学学报 (社会科学版)》, 26 卷 2 期, 2017 年.
- 李勇, 于惠 2016 : 李勇, 于惠「诗性正义何以可能? 努斯鲍姆 诗性正义 引发的思考」, 《蘇州大學學報 哲学社会科学版》第 5 期, 2016 年.

注：

序章と第一章

- (1) 江藤恭二, 監修篠田広他編『新版 子どもの教育の歴史 その生活と社会背景をみつめて』名古屋大学出版会, 2011 年, p. 264, 265, 267.
- (2) 筆者は修士論文において『ヌスバウム——人間性涵養の哲学』を先行研究として取り上げた。
- (3) Anders Burnman, Synne Myrebøe, eds. *Martha Nussbaum: Ancient Philosophy, Civic Education and Liberal Humanism*, Södertörn University Press, 2019. p. 9.
- (4) Ibid. p.15. 「akrasia」はアリストテレスの『ニコマコス倫理学』の邦訳において「抑制のなさ」と訳されている。「衝動的な人」や「衝動性」はその一形態として論じられている。
- (5) Ibid., p. 19.
- (6) Ibid., p. 69.
- (7) Ibid., p. 81.
- (8) Ibid., p. 82.
- (9) Ibid., p. 83.
- (10) Ibid., p. 85.
- (11) 加藤節『ジョン・ロック——神と人間との間』岩波新書, 2018 年, p. 87.
- (12) Elaine Scarry. *Thermonuclear Monarchy: Choosing between Democracy and Doom*. Norton. 2014. p. 159.
- (13) Ibid., p. 159.

第二章

- (1) 大平英樹編『感情心理学・入門』有斐閣アルマ, 2015 年, p. 80.
- (2) Ibid., p. 80.
- (3) Ibid., p. 80. なお、引用に際して引用文中の読点を本博士論文の表記に合わせた。
- (4) Martha C. Nussbaum. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law* (Princeton University Press, 2004) の邦訳を参照した。河野哲也監訳『感情と法——現代アメリカ社会の政治的リベラリズム』慶應義塾大学出版会, 2010 年, p. 114.
- (5) 中村俊『感情の脳科学——いま、子供の育ちを考える』東洋書店, 2014 年, p. 71.
- (6) Ibid., pp. 74-75.
- (7) Ibid., p. 109.
- (8) Nel Noddings. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (University of California Press, 1984) p. 89.
- (9) Ibid., p. 80.
- (10) Ibid., p. 80.

第三章

- (1) Martha C. Nussbaum. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law* (Princeton University Press, 2004) の邦訳を参照した。河野哲也監訳『感情と法——現代アメリカ社会の政治的リベラリズム』（慶應義塾大学出版社, 2010 年） p. 436.
- (2) そのほかに、社会的価値（富、教育、権威、美貌、名声などの形の社会資本）をもつ人は大きな限界値を保っていること、自ら立ち上がろうとしているけなげな貧困者は大きな同情限界値を与えられることをステッツは取り上げている。ターナー (2013: p. 129).
- (3) Roger Crisp, “Compassion and Beyond,” *Ethic Theory Moral Practice*, Vol.11, No.3, Jun, 2008: 223-246, p. 241. また翻訳については、中国語訳（陈桥见訳「同情及其超越」《杭州范大学「社会科学版」》第 4 期 2015 年 7 月: pp. 59-68）を筆者は参考にした。
- (4) Ibid., pp. 236-240.
- (5) Ibid., p. 235.
- (6) 伊藤亜紗『手の倫理』（講談社選書メチエ, 2020 年） p. 4.
- (7) Ibid., p. 4.
- (8) Ibid., p. 4.
- (9) Ibid., p. 4.
- (10) Ibid., p. 4.
- (11) Ibid., p. 4-5.
- (12) 西村ユミ『語りかける身体——看護ケアの現象学』（講談社学術文庫, 2021 年） p. 168.
- (13) Ibid., pp. 168-169.
- (14) Ibid., p. 171.

第四章

- (1) Rick Anthony Furtak. Martha C. Nussbaum’s Political Emotions” in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 13 (4), 2014, p. 649.
- (2) 刘永春, 席玥桐「对纳斯鲍姆“脆弱之善”的批评」, 《科学・经济・社会》第 33 卷 第 1 期 2015 年, pp. 47-48.
- (3) Ibid., p. 49.
- (4) 引用箇所は、Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge University Press. 2001, pp. 309-310, p. 325) からのものである。筆者は、劉が批判した箇所がすべて正しいかどうか評価するつもりはない。批判があること自体には問題はないと筆者は考える。なぜなら、違う思想文化を持つ人によってアリストテレスに対する解釈は異なるからである。

- (5) 朱喆, 蕭平, 操奇《儒道情感哲学及其现代价值》(社会科学文献出版社, 2018 年) p. 40.
- (6) Ibid., p. 41.
- (7) 山泰幸『江戸の思想闘争』(角川選書, 2019 年) p. 165.
- (8) Ibid., p.165.
- (9) 吉田悦之『日本人のこころの言葉 本居宣長』(創元社, 2015 年) p. 40.
- (10) Ibid., p. 45.

第五章と終章

- (1) 范昀「文学倫理的两張面孔：瑪莎・努斯鮑姆的文学観及其內在緊張」《文艺理论研究》第 5 期, 2022 年, p. 70.
- (2) *Poetic Justice* の中国語版は二〇〇九年に北京大学出版社から出版され、中国語に翻訳された最初の著作となっている。それもあってか、中国においては *Poetic Justice* に関する研究が多く行われている。本節の論述もそれらを参考にする。
- (3) この箇所は肖 (2017, p. 82) におけるヌスバウムへの評価を引用したものである。
- (4) アダム・スミス, 高哲男訳『道徳感情論』(講談社学術文庫, 2017 年) p. 94. なお、「傍観者」は「観察者」と訳されている。
- (5) Ibid., pp. 101-102.
- (6) この箇所は、肖 (2017, p. 83) におけるヌスバウムへの評価を引用したものである。
- (7) 郭貿全, 張宏偉「文学想像建构社会正义的理论通道, 实施进路与效用边界——论玛莎努斯鲍姆的诗性正义思想」, 《重庆广播电视大学学报》第 28 卷第 3 期, 2016 年 6 月, pp. 71-72.
- (8) アリストテレス『詩学』(光文社古典新訳文庫, 2019 年) p. 40.
- (9) 李勇, 于惠「诗性正义何以可能? 努斯鲍姆 诗性正义 引发的思考」, 《蘇州大學學報 哲学社会科学版》第 5 期, 2016 年. 日本語の題目は筆者による試訳である。
- (10) 李勇, 于惠 (2016), p.125.
- (11) Ibid., p.125.
- (12) Ibid., p.125.
- (13) Ibid., p.126.
- (14) 肖 (2017), p.83.
- (15) 紀小清, 江寧康「从诗性正义到社会正义：纳斯鲍姆正义观的构建」『甘肅社会科学』第 5 期, 2020 年. 日本語の題目は筆者による試訳である。
- (16) Ibid. p.106.
- (17) 李勇, 于惠 (2016), p.126.

(18) Ibid., p. 126.

(19) 刘锋杰「努斯鲍姆“诗性正义”观及其争议辨析」,『河北学刊』第37卷 第5期,2017年9月. 日本語の題目は筆者による試訳である。

(20) 丁晓東は、*Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life* の中国語版の訳者である。劉は、丁晓東の評論から引用している。

(21) 刘锋杰「努斯鲍姆“诗性正义”观及其争议辨析」,『河北学刊』第37卷 第5期 2017年9月, p. 97.

(22) Ibid., p. 97.

(23) 李勇, 于惠 (2016), p.127.

(24) Charlotta Weigelt は“Nussbaum, Aristotle, and the Problem of Anthropocentrism”という論文において、「ヌスbaumは彼女の人間観を『内在本質主義 (internal essentialism)』と呼ぶ。それは、主観的な経験との関係においてのみ現実感を持つという信念に基づいている」と指摘する。Cf. Charlotta Weigelt, “Nussbaum, Aristotle, and the Problem of Anthropocentrism” in *Martha Nussbaum, Ancient philosophy, Civic Education and Liberal Humanism*, pp.56-57. Elanders, Stockholm 2019.

(25) D.Z Phillips’s review article in *Studies in Philosophy and Education* 17: 193-206, 1998, p. 200.

(26) 夏目漱石の留学などの経緯は、李先瑞「试论夏目漱石『我的个人主义』」(1998)と杨雯雯「西洋的“自我”与儒家的“道义”——夏目漱石小说中的个人主义思想」(2022)を参考にした。

(27) 木戸浦 (2013), p. 19.

(28) 夏目漱石『文学論(上)』(岩波文庫, 2011年) p. 31. なお山本は、人が日常経験する印象や観念には大きく三種類(1. Fだけがある場合、2. fがない場合、3. Fに伴ってfが生じる場合)があるとする点に注目している。山本(2017, p. 67)。

(29) 木戸浦 (2013), p. 19.

(30) Ibid.

(31) 中国語訳：王向远译《文学论》(2016年)の前書きを参照。

(32) Ibid.

(33) 李勇, 于惠 (2016), p. 126.

引用文献・参考文献

- Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield, eds. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press, 2008.
- Roger T. Ames, Jinhua Jia, eds. *Li Zehou and Confucian Philosophy*. University of Hawai'i Press, 2018.
- Anders Burman, Synne Myrebøe, eds. *Martha Nussbaum: Ancient philosophy, Civic Education and Liberal Humanism*. Elanders, Stockholm, 2019.
- Roger Crisp, "Compassion and Beyond". *Ethic Theory Moral Practice*, 11, (3), (Jun, 2008): 223-246.
(中国語訳:「同情及其超越」 陈桥见訳,『杭州师范大学报「社会科学版」』第4期, 2015年7月, pp. 59-68.)
- Rick Anthony Furtak. 2014 "Martha C. Nussbaum's Political Emotions" in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 13 (4) (2014): 643-650.
- Alison Gopnik. *The Philosophical Baby: What Children's Minds Tell Us About Truth, Love, and the Meaning of Life*. Farrar, Straus and Giroux Press, 2009.
(邦訳:『哲学する赤ちゃん』 青木鈴訳, 亜紀書房, 2010年)
- Suzanne Keen. *Empathy and the Novel*. Oxford University Press, 2007.
- Joel Marks, Roger T. Ames, eds. *Emotions in Asian thought: A Dialogue in Comparative Philosophy*. State University of New York Press, 1995.
- Nel Noddings. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press, 1984.
- Martha C. Nussbaum. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton University Press, 2004.
(邦訳:『感情と法——現代アメリカ社会の政治的リベラリズム』 河野哲也監訳, 慶應義塾大学出版社, 2010年)
- . *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton University Press, 2010.
(邦訳:『経済成長がすべてか? ——デモクラシーが人文学を必要とする理由』 小沢自然/小野正嗣訳, 岩波書店, 2013年)
- . *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2015.
- . *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Beacon Press, 1995.
- . *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*.

- Cambridge University Press, 1986.
- (中国語訳：《善的脆弱性：古希腊悲剧和哲学中的运气与伦理》徐向东，陆萌訳。凤凰出版传媒集团译林出版社，2007年)
- . *Upheavals of thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press, 2001.
- D.Z Phillips, a review article. *Studies in Philosophy and Education*, 17(1998): 193-206.
- Elaine Scarry. *Thermonuclear Monarchy: Choosing between Democracy and Doom*. Norton, 2014.
- Robert C. Solomon, ed. *What is an Emotion? Classic and Contemporary Reading*. Oxford University Press, 2003.
- Mark Williams, John Teasdale, Zindel Segal, and Jon Kabat-Zinn. *The Mindful Way through Depression: Freeing Yourself from Chronic Unhappiness*. The Guilford Press, 2007.
- (邦訳：『うつのためのマインドフルネス実践——慢性的な不幸福感からの解放』越川房子・黒澤麻美訳，星和書店，2014年)
- 相原博「カントの崇高論：H・バーメの解釈の検討」，『法政哲学』，2013年，pp.1-13.
- アダム・スミス『道徳感情論』高哲男訳，講談社学術文庫，2017年.
- アリストテレス『詩学』三浦洋訳，光文社古典新訳文庫，2019年.
- 『ニコマコス倫理学（上）』渡辺邦夫・立花幸司訳，光文社，2015年.
- アリム・トヘテイ『日中儒学の比較思想史研究——その解体と最構築に向けて』明石書店，2020年.
- 磯田光一編『漱石文芸論集』岩波文庫，2016年.
- 生田久美子『『ふれる』から『知る』を問い直す——Knowing by touching から Knowing by sensingへ』，『教育哲学研究』第124号，2021年，pp.1-18.
- 池田華子「距離と接触——『注意』概念による『ケアの倫理』の再考」，『教育哲学研究』第124号，2021年，pp.19-38.
- 奥藤里香「脳科学からみた絵画・言語におけるメタファー的感情表現」，『言語文化学会論集』第51号，2018年，pp. 191-199.
- 大瀧辰也「マーサ・ヌスバウムの思想と道徳教育——感情と文学の役割」，『東京大学大学院教育学研究科紀要』東京大学院教育学研究科編58，2018年，pp. 259-268.
- 伊藤亜紗『手の倫理』講談社選書メチエ，2020年.
- 江藤恭二監修・篠田広他編『新版 子どもの教育の歴史 その生活と社会背景をみつめて』名古屋大学出版会，2011年.
- 大平英樹編『感情心理学・入門』有斐閣アルマ，2015年.
- 嘉指信雄「ジェイムズから漱石と西田へ——“縁量”の現象学，二つのメタモルフォーゼ」

- 日本哲学会編『哲学』第48号, 1997年, pp. 82-96.
- 加藤節『ジョン・ロック——神と人間との間』岩波新書, 2018年.
- 神島裕子「差別を正す『おそれ』はあるか——ヌスバウムの正義論と動物」, 『倫理学年報』第七十一集, 2022年, pp. 20-29.
- 神島裕子『マーサ・ヌスバウム——人間性涵養の哲学』, 中公選書, 2013年
- 木戸浦豊和「Sympathyの文学論——夏目漱石『文学論』における「同感」と「同情」をめぐって」, 『日本近代文学』88号, 2013年, pp.17-32.
- 章博文「マーサ・C・ヌスバウムによる『嫌悪感』論に関する考察——ヘイト・スピーチを例に (Martha C. Nussbaum's Perspective of Disgust: Taking Hate Speech in Japan as an example)」, 『愛知: φιλοσοφία』30, 2019年, pp.167-183.
- ジョナサン・H・ターナー, ジャン・E・ステッツ『感情の社会学理論——社会学再考』正岡寛司訳, 明石書店, 2013年.
- 相良亨『本居宣長』講談社学術文庫, 2014年.
- 田中将人「政治・情動・正義——ヌスバウムの政治的リベラリズムの批判的検討」, 政治思想学会編『政治思想研究』20号, 2020年, pp. 249-279.
- 土田健次郎『江戸の朱子学』筑摩選書, 2014年.
- 茶谷直人『アリストテレス 自然・魂・幸福』晃洋書房, 2019年.
- 中村俊『感情の脳科学——いま、子供の育ちを考える』東洋書店, 2014年.
- 夏目漱石『文学論 (上・下)』岩波文庫, 2007年.
- (中国語訳:《文学论》王向远訳, 上海译文出版社, 2016年)
- 夏目漱石「我的个人主义」高继芬, 孙冬梅訳『九州看護福祉大学紀要』Vol.19, No.1, 2018年, pp. 69-78.
- 西村清和『感情の哲学——分析哲学と現象学』勁草書房, 2018年.
- 西村ユミ『語りかける身体——看護ケアの現象学』講談社学術文庫, 2021年.
- 野口裕二『物語としてのケア——ナラティブ・アプローチの世界へ』医学書院, 2002年.
- 信原幸弘『情動の哲学入門 価値・道徳・生きる意味』勁草書房, 2017年.
- フランス・ドゥ・ヴァール『共感の時代へ——動物行動学が教えてくれること』柴田裕之訳, 西田利貞解説, 紀伊国屋書店, 2010年.
- 『ママ、最後の抱擁——わたしたちに動物の情動がわかるのか』柴田裕之訳, 紀伊国屋書店, 2020年.
- フランソワ・ジュリアン『道徳を基礎づける 孟子 vs. カント、ルソー、ニーチェ』中島隆博・志野好伸訳, 講談社学術文庫, 2017年.

- 三好行雄編『漱石文明論集』岩波書店, 2007 年.
- 室井麗子「『市民社会』という感情の共同体とルソーの異論」,『教育哲学研究』第 125 号, 2022 年, pp.1-17.
- 山本貴光『文学問題 (F+f) +』幻戯書房, 2017 年.
- 山泰幸『江戸の思想闘争』角川選書, 2019 年.
- 吉田悦之『日本人のこころの言葉 本居宣長』創元者, 2015 年.
- (中国語訳:《模仿与独立》, 杨晓钟訳, 陕西人民出版社, 2017 年.
- 常骄阳「夏目漱石的“自我本位”思想」,《外国问题研究》第 2 期 1998 年.
- 范昀「文学伦理的两张面孔——玛莎·努斯鲍姆的文学观及其内在紧张」,《文艺理论研究》第 5 期, 2022 年, pp. 69-81.
- 郭贸全, 张宏伟「文学想象建构社会正义的理论通道, 实施进路与效用边界——论玛莎努斯鲍姆的诗性正义思想」,《重庆广播电视大学学报》第 28 卷第 3 期, 2016 年, pp. 70-75.
- 紀小清, 江寧康「从诗性正义到社会正义: 纳斯鲍姆正义观的构建」,《甘肃社会科学》第 5 期, 2020 年, pp.103-109.
- 孔丘, 陈典 译注《论语》, 江西人民出版社, 2016 年.
- 李先瑞「试论夏目漱石『我的个人主义』」,《日本研究》第 4 期, 1998 年, pp. 85-88.
- 李勇, 于惠「诗性正义何以可能? 努斯鲍姆 诗性正义 引发的思考」,《蘇州大學學報 哲学社会科学版》第 5 期, 2016 年, pp. 121-127.
- 梁心怡「文艺活动中“情感”问题的再认识——从努斯鲍姆《诗性正义》谈起」,《合肥师范学院学报》第 33 卷 第 1 期, 2015 年, pp. 12-17.
- 刘慧姝「公民素质培养与社会正义构建——论玛莎·努斯鲍姆的审美教育思想」第 6 期 第 10 卷, 2019 年, pp. 46-51.
- 刘科「对努斯鲍姆尊严观的反思」,《道德与文明》2018 年, pp. 57-63.
- 刘锋杰「努斯鲍姆“诗性正义”及其争议辨析」,《河北学刊》第 37 卷 第 5 期, 2017 年, pp. 92-98.
- 刘永春, 席玥桐「对纳斯鲍姆“脆弱之善”的批评」,《科学·经济·社会》第 33 卷 第 1 期 2015 年, pp. 46-49.
- 潘立永《一体万化: 阳明心学的美学智慧》北京大学出版社, 2010 年.
- 让-雅克·卢梭《爱弥儿》叶红婷訳, 台海出版社, 2016 年.
- 史佳利「从努斯鲍姆《功利教育批判》中看当代的人文教育发展」,《戏剧之家》第 26 期, 2018 年, p. 189.
- 汤拥华,「小说、道德哲学与“后形式主义”的难题——以努斯鲍姆与罗蒂的分歧为中心」,《学术研究》第 9 期, p. 167-176.

肖艳平「努斯鲍姆“诗性正义”概念辨析」,《西安石油大学学报(社会科学版)》26卷2期
2017年, pp. 80-86.

杨雯雯「西洋的“自我”与儒家的“道义”——夏目漱石小说中的个人主义思想」,《日本
问题研究》第36卷第2期,2022年, pp. 46-52.

张正萍「情感正义论:从诗性正义回到苏格兰启蒙」,《浙江大学学报(人文社会科学版)》
第44卷第3期,2014年, pp. 102-114.

朱喆, 萧平, 操奇《儒道情感哲学及其现代价值》社会科学文献出版社, 2018年.

左稀「论亚里士多德情感观的认知性」,《兰州学刊》,2013年, pp. 17-21.