

「共感」を基盤とする多角的な人間理解

安井 猛* 田島 裕之** 目黒 恒夫** 箭内 任** 宮崎 正美***

A Quest of Comprehending Man on the Basis of "Sympathy"

Takeshi Yasui, Hiroyuki Tajima, Tsuneo Meguro,

Makoto Yanai, Masami Miyazaki

「共感」の意義を異なった学問分野から統合的に考察する場合、そこには人間理解の豊穡さとともに多様な問題が現われてくる。「共感」は、人間の社会性を可能ならしめる概念であり、日常生活においても自明なものとして用いられる言葉である。しかし「共感」の意味内実をあらためて問えば、この概念はそれほど自明的ではなく、また共通理解の下で使用されているわけではない。むしろこの概念の歴史の変遷を見れば、その多義性が現われるのであり、それは却って「共感」における脱中心化の超克を巡る問題を露にする。この問題はさらに、「共感」において自己の自己に対する関わり、そして自己の他者に対する関わりが超越的行為として要請されることを開示する。そして問題がこのような次元になるとき、「共感」はキリスト教神学における愛との関連において、さらに人間の宗教経験との関連において吟味されうるものとなり、愛敵という意味の出来事として人間性を理解する地平もまた開かれてくる。

キーワード 共感 共感的理解 脱中心化 愛敵 宗教的多元主義

1 日常語としての「共感」の多義性

ある概念についての議論が成立するためには、議論する人たちの間でその概念がほぼ同じ意味で使われていなければならないが、「共感」についてはどうであろうか。「共感」という言葉の意味はどの程度共有されているのであろうか。

我が国を代表する国語辞典で「共感」の項を調べてみると、『広辞苑 第6版』によれば、「(sympathy の訳語) 他人の体験する感情や心的状態、あるいは人の主張などを、自分も全く同じように感じたり理解したりすること。同感。」とされており、『大辞林 第3版』には「① 他人の考え・行動に、全くそのとおりで感ずること。同感。② (sympathy) 他人の体験する感情を自分のもののように感じる。③ (empathy) 感情移入」と書かれている。両者の「共感」の説明には若干の相違点が認められるが、他者の体験する感情と同じように感じることを「共感」としている点は共通している。もし、この「共感」の辞書的定義が多くの人たちの間で共有されていれば「共感」という言葉を使用したコミュニケーションは十分に成立する

2012年9月5日受理

* 尚綱学院大学 教授

** 尚綱学院大学 准教授

*** 仙台白百合女子大学 教授

であろう。しかし、「共感」という言葉は、実際にこのような意味で使われているのであろうか。

「共感」という言葉がどの程度辞書的な意味で使われているのかを調べるため、A大学の人間心理学科学生を対象に、ある感情表出（「喜ぶ」、「悲しむ」、「落ち込む」、「怒る」、「苦しむ」、「困る」、「さびしがる」、「嫌がる」、「怖がる」、「恥ずかしがる」の10種類）を行っている人を見かけてその人に共感したときに自分自身が感じる感情として当てはまるものすべてを、各感情表出に対応すると考えられる感情10種類（「うれしい」、「悲しい」、「気が沈む」、「腹が立つ」、「苦しい」、「困る」、「さびしい」、「嫌だ」、「怖い」、「恥ずかしい」）に5種類の感情（「楽しい」、「かわいい」、「うらやましい」、「かわいそう」、「良かった」）を加えた15種類の中から選んでもらうという無記名式の質問紙調査を実施した。有効回答者数は122名であり、その年齢の平均値は19.4歳、範囲は18 - 22歳であった。有効回答者のうち男性は32名（29%）、女性は80名（71%）であった。有効回答者の学年構成は、1年生が77名（69%）、2年生が2名（2%）、3年生が33名（29%）であった。

図1は、ある感情表出を行った人に共感したときに自分自身が感じる感情として「当てはまる」と答えた人の割合を感情ごとに示したものである。他者に共感したときの自分自身の感情としてその他者の感情表出に対応したものを選択した人の割合は、他者の感情表出の種類によって大きく異なっていた。その最大値は他者の感情表出が「喜ぶ」の場合の82%であり、その最小値は他者の感情表出が「恥ずかしがる」の場合の36%であった。他者の感情表出が「嫌がる」、「怖がる」、「恥ずかしがる」の三つの場合については、その感情表出に対応する感情を共感時の自分自身の感情として選択した人の割合が特に低く、いずれも50%を下回っていた。また、他者の感情表出が「苦しむ」、「恥ずかしがる」の二つの場合については、その他者が感じている感情ではないと考えられるもの（「かわいそう」、「かわいい」）を共感時の自分自身の感情として選択した人の方が、その他者の感情表出に対応したもの（「苦しい」、「恥ずかしい」）を選択した人よりも多かった。

この調査結果は、「共感」という言葉が指し示している具体的な現象が人によって大きく異なっている可能性が高いということを示唆している。「共感」という言葉を用いたコミュニケーションは、同じ言葉を使用しているため確かに成立しているように感じられるかもしれないが、実際のところ、「共感」という言葉によって指示されている内容がこれほど異なっていることを考えれば、現実的には、成立している可能性が著しく低いと指摘せざるを得ないであろう。

2 「共感」の脱中心化と社会化

こうした心理学的知見による統計を踏まえれば、今日の大学生は、共感という考え方に対して多種多様な使い方をしていることが伺える。これは、彼らが、この言葉について正確に理解していないということを意味しているのではなく、むしろ、彼ら若い世代がこのように多様な使用をするといったことに、この言葉のもつ今日的な意味が反映されているのだと考えることができるかもしれない。これを踏まえれば、共感の意味するところが多義的であり多様であるということが理解できるであろう。

共感概念の歴史の変遷

じつは、共感の意味するところは哲学の歴史においても同様であった。古代ギリシアの時代、

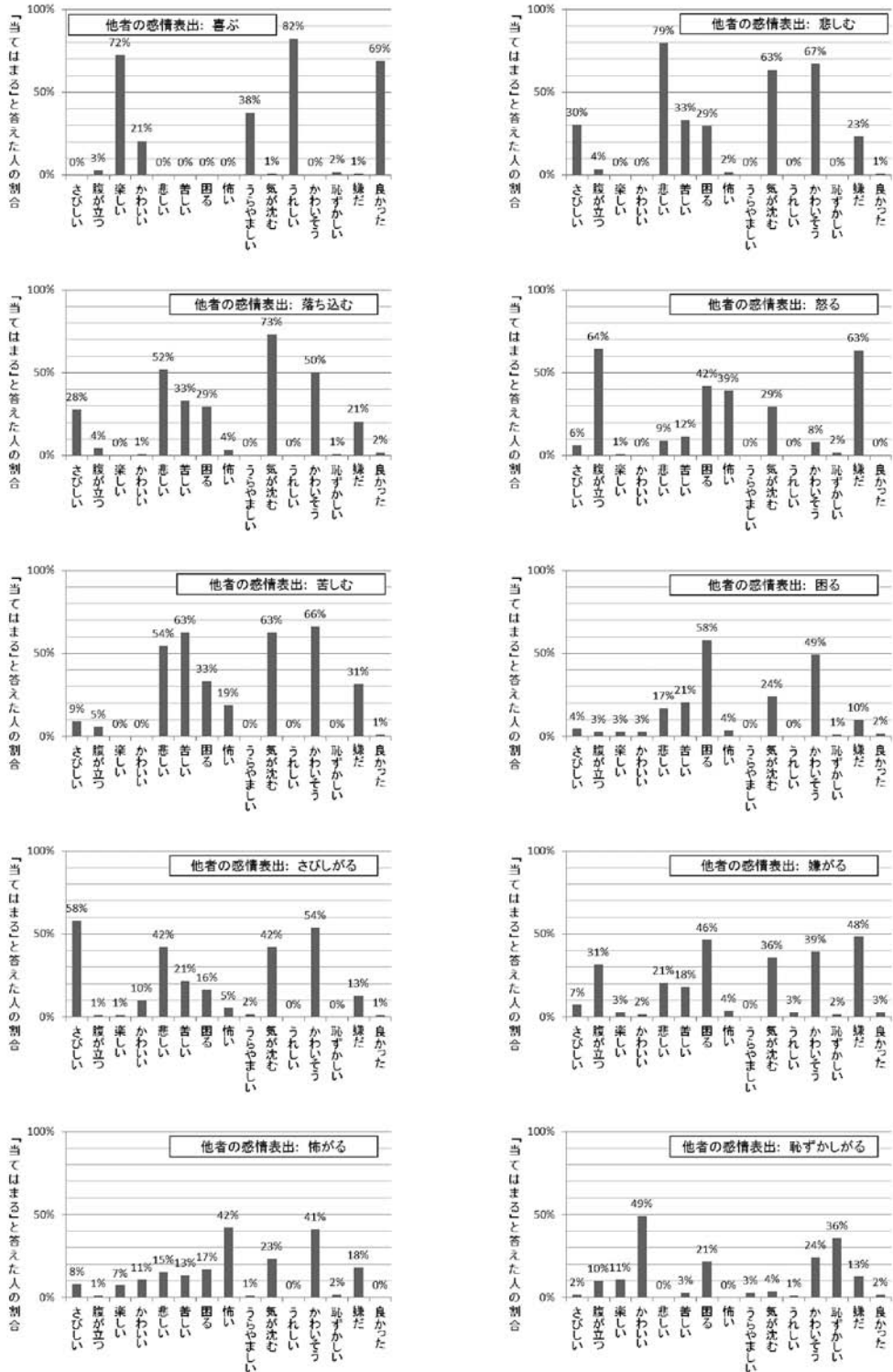


図1 ある感情表出を行った人に共感したときの自分自身の感情

アリストテレスが認識における感覚の優位性を論じたことから、そのことは始まっていた。人間には「共通感覚 (sensus communis)」があり、その共通感覚は知性の反省的な契機と不可分とされたのである。人間の知性による反省、および想像力にはこのような根源的な感覚が必要とされていると考えられた。この考えはローマへと引き継がれ、キケロによって、社会的な共通の判断能力(常識)とされることになった。さらに、ストア派の考えによれば、自然及び世界の中に「ロゴス」を観ることによって、共感単に「自己」内在的なものばかりではなく、「自己」を超え「自然」現象との関連で知られるところのものとなったのである。しかしそれは、今日意味するところの物理学的自然という範疇にとどまるものではなく、自己の内に「ロゴス」としての自然や世界を観るというものであった。

「自我を知覚の束」としたイギリス経験論の哲学者ヒュームは、この自己を形成する作用を知覚に求めた。知覚を規則的にまとまりのあるものとして束ねていく類似や接近、因果のプロセスが想像力であり共感と呼ばれるものとした。想像力としての共感が他者との「類似」を感じとり、ある経験をまさに共有できるものとするのである。そしてその感覚から生じるものとしての情念が、ある個人から別の個人へと移行すること、あるいは伝達されること、これが共感として定義された。ヒュームには、このように事実の理論から倫理を導きだそうとする試みがあったのである。つまりそれは、道徳的な規範からではなく、事実としてのそれぞれの感情である同情から他者への接近可能性を語り、そこから倫理を導きだそうとするものであった。この直接的な感情作用にスミスは、人々には異質性があるがゆえにそこに「同感」としての理性的な考慮が必要であるとした。スミスもヒューム同様に、道徳的な判断を、理性や知性によるというよりもむしろ感覚的な知覚経験に求め、その道徳的な判断をまさに共感そのものであるとしたのである。人はたとえ利己的であるにせよ、同情やあわれみといった感情をもっている。しかしその感情は想像によって他人と同じ情念を抱くことによって生じる。つまりこの意味で共感を理解すれば、それは他者の立場に身を置くことである。これは自らを「観察者」の立場に置くことであり、その観察者の視点に公平性を担保させることによって、道徳的判断の中立性を確保しようとするのである。スミスによれば、これもまた人々が社会的な生活を営むうえで不可欠な倫理学の基盤を与えるものとして理解される。第三者の立場から観ることによって、特定の利害から離れ公平に判断を下すことができるものなのである。さらにカントにしたがえば、「判断力」の格率は「他のあらゆる人の立場に立って考えること」であり、我々がおこなう認識の普遍的伝達可能性としては「共通感覚」を必然的に前提とせざるをえないということであった。

共感概念の現代的理解

なかでも、カントが述べた「判断力」に関する没利害性(関心なき敵意)という考えは、狭い意味での主体(自己)を離れ、そこに普遍的な伝達の可能性の下地を見ようとしたものであった。そして、この共通感覚を「政治的な」意味へと翻訳したのはアーレントである。彼女は、カントが取りあげた共通感覚を「他者を現前させ、公共的になりうること」示すものとして理解した。アーレントは、政治的な事象にかかわる領域を開示するような判断力をカントから学び、この共通感覚という概念に「共同体の感覚」としての展開可能性を見てとったのである。彼女は、カントの「構想力」に対する理解を、政治領域の範疇で理解した。さらに、ハーバーマスはアーレントのこの考えを受け、「他者の観点に立つ」ということを「コミュニケーション

ン論」と「人称」の接合という問題に関連させた。それぞれのコミュニケーションに参加している参加者が、そのつどの発言者や聞き手（場合によっては、その場に居合わせる第三者）の役割をも引き受けること、換言すれば、一人称や二人称だけではなく三人称の役割を引き受けること、このようなことがコミュニケーションには前提とされているというものである。このような「人称代名詞」を一つのシステムとしてとらえ、コミュニケーション構造を理解する方法や、そしてその中にある役割分担を抽出し明らかにする方法は、立場が異なる者が「相互理解」を行おうとする過程においては不可欠であり本質的なものである。そして、その際に顕現してくるもの、覆いを剥がされ明らかになってくるものこそがまさに「理性」であると彼は指摘した。そのため理性は事後的に確認され「発見」されるものとなる。アーレントとハーバーマスの両者は、カントが美をとらえる際にその不確定性を判断する「批判の力」（理性）を实体論から迂回させることによって、換言すれば、人間本性にアприオリに根付く理性という観点からのみ共通感覚や共同体の感覚を捉えることを拒み、それを政治社会的な意味へと変容させることによって、あらたな社会空間（ハーバーマスによれば討議に基づく「公共圏」）として再構成したのである。

近代の共通感覚に関する議論はカントをもってその嚆矢とするが、その議論は、アーレントやハーバーマスの議論を経由することによって、社会的な意味を担うものへと変化するに至った。このような変化は、カントにおいては潜在的に明示不可能な伝達可能性であった「共（通）感（覚）」を、言語行為に基づいた人称理解によって分節化可能な「相互理解」へと転換させることでもあった。要するに、カントによる没利害的な共通感覚は没利害的であるがゆえに却って、アーレントによって「社会性」や「公平性」を生み出しうるものである共同体感覚とされ、さらにハーバーマスによって「言語的コミュニケーション」の領域へと置き換えられたのである。

共感概念の内在的問題

こうして見てくると、共（通）感（覚）という考え方は、感覚的な理解や知的な理解といった次元でのみ理解されるものでもなければ、そこに自己のみが主題化されているわけでもない。それを超えて社会的な次元をも含意しなければならないものともなった。それを考えれば、我々が考察している共感という言葉には、コミュニケーションを可能とする場として様々な人称が織りなす「公的な空間」の意味も込められていることになる。そしてそれは、共感という言葉で意味するところのものが、いかにして自己を越え出ることができるのかという問いに出くわすことでもある。共感という言葉を論じることによって、我々自身の「脱中心化」の可能性を探ることが重要となり、また「内在的自己超越」の可能性を社会連関的に捉えることが必要とされるのである。

それは、共感が閉鎖空間や閉塞状況を暗々裏に作り出してしまうことを危惧することでもある。自己充足的にのみ語られる共感概念であっては、その共感が差し向けられる「宛名人」は、それを恣意的に用いる自己や集団によってそこへの帰属を強いられてしまう。それは、そこに帰属し得ない個人や集団に対して自らを閉ざすとともに、彼らを排除するという構造も生み出すことに等しい。これを勘案すれば、可能な限り利己的な感情から距離をとる公平な立場からの共感が求められなければならない。

しかし、このことは、果たして可能なのか。それに応えるには、ふたつのことを絶えず念頭

に置いておく必要があるだろう。もちろんその一つは共感の脱中心化であり、そのために、共感を「私」－「あなた（汝）」関係からだけ理解するのではなく、そこに可能なかぎり「第三人称的な観点」を取り入れて理解しようとすることである。それは、「共感する行為」を遂行している際に観察的な視点を取り入れることによって「反省」的な次元を組み入れることであろう。そして次に、その「場」に居合わせる者が「理解」しようとする前提を等しく「共有」することである。その際、示唆となるべきものが、本節で述べてきたように、共感の「脱中心化」であり「社会化」であろう。

本節で確認した共感概念の歴史的経緯から派生してくる脱中心化と社会化を踏まえつつ、次節では、共感における自己と他者との関わりについてさらに検討を進めていくことにしたい。

3 「共感」における自他の関わりの問題

共感概念が自己中心性という性格をもち、その脱中心化と社会化が問題になることは、いずれも共感における自己の在り方及び他者への関わり方の問題として現われる。共感における自他の関わりはどのような問題を含んでいるであろうか。

共感の性格

共感を、他者と同じ感情が自分にも生じる過程、あるいは他者と感情を共にする過程とする場合、当の感情は、常に特定の対象に志向的に関わる。一定の対象をもたない気分と異なり、感情は、ある出来事、事実、事柄、また他者など特定の対象に関連する。喜びは何かについての喜びであり、悲しみは何かについての悲しみである。この対象への志向的な関わりにおいて、感情はその対象を開示する作用をもつ。喜びはその喜びの内実を、悲しみはその悲しみの内実を開示する。個々の感情は、肯定的な感情であれ、否定的な感情であれ、あるいは好意的な感情であれ、敵対的な感情であれ、各々の感情の内実を、すなわちその対象を開示する。そしてこの感情の開示的作用は、その対象に対する何らかの理解を伴う。漠然と感得するような理解であれ、明確な概念による理解であれ、常に対象に対する理解を伴う。感情は、その対象の理解によって受動的に生じる側面をもつのである。

したがって、共感という他者との感情的同一化の過程は、他者の感情を引き起した対象について自らも同じようにその対象に対する理解を伴う過程であり、その理解によって自分にも他者と同じ感情が受動的に生じる過程である。

共感的理解と客観的理解

共感におけるこのような理解は、一般に共感的理解と呼ばれる。共感的理解は、他者の視点（他者の認知の枠組、他者の認知の仕方）に基づいて、他者と同じように対象を理解することである。換言すれば、共感的理解は、他者がどのようにしてその感情に至ったか、この過程を他者の視点で理解することである。それはまた、その過程における個々の出来事の連関を他者の視点で理解することである。例えば、「泣いている子ども」を見た場合、その子どもが「泣いている」ことは見ただけで感得できる。しかし、なぜ「泣いている」のかは見ただけでは理解できない。悲しくて泣いているのか、悔しくて泣いているのか、寂しくて泣いているのか、それとも嬉しくて泣いているのか、その理由や原因は「泣いている子ども」を見ただけでは理

解できない。理解できないならばその子どもに対する共感、すなわち悲しい、悔しい、寂しい、嬉しいという子どもの感情に対する共感も生じ得ない。

勿論、「泣いている子ども」を見ただけである感情が生じる場合がある。「泣いている」ことはその子どものある感情の表出であるが、その表出の状況についてこれまでの自分の経験に基づいて何らかの想像をし、ある感情が生じる場合がある。しかし、その感情は自己の視点に基づいて生じる。これに対して共感とは他者の視点に基づいて生じる。例えば、「飼っていた犬がいなくなって悲しくて泣いている」という泣くに至った過程をその子どもの視点で理解してはじめて、あるいはその場に居合わせて、しかも当の子どもがその出来事を認知する枠組みで、その出来事をその子どもと同じように理解してはじめて、その子どもに対する共感も生じ得るのである。

他者の視点で理解することは、他者の視点とこの視点によってなされた他者の理解（対象について他者が理解したこと）を、あるがままに受け入れることを前提とする。したがって共感的理解は、それゆえ共感もまた、おのずと他者に対する無批判的な受容と無批判的な理解という傾向をもつ。無批判的とは、肯定も否定もしないという意味であり、他者の視点で他者が対象について理解したこと、またその表出があるがままに受け入れることである。そのことによって、共感的理解や共感が可能になる。

その際、共感と共感的理解は各々異なった営みである。この相違は、各々の営みの対象から明らかである。共感の対象は他者の感情であり、共感的理解の対象は他者の感情を生じさせた過程であり、その過程における個々の出来事の連関である。各々の営みの相違にもかかわらず、共感という他者との感情的同一化の過程において各々の営みが連関しているのである。ここから共感が有する人間形成の一つの意義が現れる。それは、共感の感情の開示的作用と、この開示的作用に伴う共感的理解にある。すなわち、自他関係における出来事についてその意味を付与し理解しつつ、このような意味連関として自他関係を構築していく人間形成の営みである。それは、他者とのより深い関係、より親密な、好意的な、友好的な関係を生み出す営みであり、他者に対するより深い理解を生じさせる営みである。

他方で、このような共感的理解は、他者の感情を引き起した対象について客観的に理解することとは異なる。対象の客観的理解とは、その対象に即して理解することである。すなわち、他者の視点を超えて、さらには自己の視点をも超えて、他者がその感情に至った過程及びその過程における個々の出来事の連関を、それらに即してその意味を付与し理解することである。このような客観的理解によって、自他関係において生じる出来事に対して、その出来事に即して自らの在り方を方向づける可能性が現われるのであり、またそれに即して他者との関係を構築する可能性も現われる。このこともまた人間形成の一つの意義を有する。

理解の限界と自他の関わり

しかし、共感的理解と客観的理解は、両者とも理解である限り、理解に伴う限界をもつ。理解は、その対象を対象化し、意識化し、表現化することによって、換言すれば言語的な表現を通してなされる。このような言語的に表現できる領域はおのずと限界をもつ。対象は、言語的に表現し尽くしうるものではないし、また言語的表現によって理解し尽くしうるものではない。理解し尽くせない対象に人間はいかに関わりうるのであろうか。

人間は常に自他の関わりにある。この関わりには、自然との関わり、文化的所産や社会の組

織や制度との関わり、そして他者との関わりが含まれている。人間は、自他の関わりにおいて、出来事、事実、事柄、そして他者を共感的に理解し、また客観的に理解しつつ、これらの理解に基づいて自らの行為を方向づけ、自らの生を営む。

このような理解に基づいた自他の関わりは多様な仕方で現われる。人間関係においては感じ方、考え方、価値観の相違も現われる。共感的関係や信頼の関係だけでなく、敵対的關係や不信の關係も生じる。このような多様な關係を生じさせるものは何か。それは、自他の関わりを通して自己の内的な営みである。すなわち、感情、意識、意志、思考、そして理解等々、自己の内に生じる営みである。これは、「他」を経験する自己の営みである。自己は、「他」を経験し、それに意味を付与し理解する。しかし、これらの営みは、常に自他の関わりを通して「他」を対象化する営みである。経験し対象化することにとどまる限り、それらは自己の内に生じることであって、自他の間に在ることではない。すなわち、「他」と関わること、「他」との関わりそれ自体ではない。確かに、自己は「他」を経験する。否、自己は常に「他」を経験せざるを得ない。しかし「他」は経験されるものとして在るのではない。確かに、自己は意味が付与され理解されたものとして「他」との意味連関をもつ。否、自己は常に「他」との意味連関をもたざるを得ない。意味連関の喪失は、自他の関わり喪失、そして自己の生の否定にもつながるからである。しかし「他」は意味連関として在るのではない。これら「他」を経験し、「他」を対象化し、「他」の意味を付与し理解する営みは、自他関係という間に在ることではなく、自他の関わりを通して自己の内に生じる営みなのである。したがって、自他の関わり問題は、自己の対象への関わりそれ自体の問題となって現われる。

共感的理解は他者の視点で対象を理解することであるゆえに、それが可能になるためには自己の視点を開放する在り方が必要となる。客観的理解は対象に即して理解することであるゆえに、それが可能になるためにはここでもまた自己の視点を開放する在り方が必要となる。そして、いずれの理解も限界を有するがゆえに、対象への関わりには、それを絶えず問題にしつつ意味付与し、意味理解する自己の在り方が要請される。

そして、この対象が他者である場合、この他者への関わりには、経験し対象化される存在としてではなく、相互に人格として向かい合う自己の在り方が要請される。なぜなら、他者は意味付与し意味理解する対象として存在しているのではなく、むしろ意味付与し意味理解し尽くし得ないところに他者の人格性が現われてくるからである。

対象への関わり、他者への関わりは、自己の視点を開放する超越的行為として要請される。しかしこのような要請において、人間として絶えず直面する人間の有限性という限界状況の問題が現われる。問題がこのような次元になれば、有限な自己の超越的行為として、人間の宗教性から共感を考察する側面が出来る。

4 「共感」の神学的考察

共感と愛

マックス・シェーラーは『同情の本質と諸形式』の中で、共感を扱っているが、共感を人間の実存の基底において重要な意味をもつものとして指摘すると同時に、愛とは区別されるものでありながらも関連すると述べている（同書242-243頁）。しかもこの愛が根源的な役割をはたしているとする。

「愛と共同感情とのあいだには独特の本質的諸連関がみとめられる。その最も重要な関係は、あらゆる共感のはたらき一般がある種の愛に基底づけられており、一切の愛を欠くときには共感もまた消滅すること、この関係は終始逆にはならないことである。かくして、共感のはたらきが関わってゆく対象……は、共感のはたらきを基底づけている愛によってあらかじめ与えられた対象へと全面的に志向する、つまり……この愛の指示するこの方向に従うのである。」(同書 243 頁、傍点は同書のまま)

このように、人間学的主題として共感は、ペルソナ間の愛による関係性を念頭において考えられねばならないであろう。そしてこうした大きなテーマの論究に資するために、サン＝ヴィクトル学派のリカルドゥスの『三位一体論』第三巻の主要な部分を対象にして、三位一体の論証のなかでいわれる愛について考察する。

「他者に向かう愛」と「自己愛」

リカルドゥスの論証の最も基本的な原理は、『三位一体論』第三巻第2章の「愛が向けられるためには、愛は他者に向かわねばならない」である。

ところがそれに先だって、もう一つ別の愛が述べられていた。「自己に対する私的で自己的な愛」「自己を愛すること」、いわば自己愛である。これが彼の三位一体論の最初の出発点であった。これは「自己」が「自己」を愛する、という主語と目的語が同一の再帰的・循環的・閉鎖的な愛の行為である。しかしそれは愛であろうか。愛される自己を対象化したままで、「自己に愛される自己(対象化された自己)」が、「自己を愛している自己(主語)」を、愛し返すということはできないのである。自己愛は、他のペルソナに向かう愛とは本質的に異なるのであり、(他者に向かって)愛するという行為は、他者を単なる対象としてではなく本質的にペルソナとして受容して、はじめて可能になる。したがって、「私」という一人称単数の存在のみで成り立つ自己愛は、自己の枠を超えて他というペルソナに向かう愛ではない。この点から、リカルドゥスがペルソナの複数性を論証するのは理に適っている。

ただし、自己愛が、ペルソナとしての自己存立に欠くべからざる意味を、正当にもち得るとすれば、むしろ自分自身が「ペルソナとして、何者かによって既に愛されている」という点に注目することで可能なのであろう。とすればなおのこと、自己にとって他者の存在、他者との関係がより根源的であることは注意しておきたい。

「相互愛」に関して — 自他の区別と一致

自己愛に対して、単独の者が単独の者を一方的に愛するいわば「片思い」の愛は、確かに「自己」の枠組みを超えて「他者に向かう」。しかし、「相互の愛でなければ喜ばしい愛はありえない」(『三位一体論』第三巻第3章)。愛が結実するには、相互の応答が必要である。この相互愛について、リカルドゥスは「片思い」の愛と区別してはいないが、ペルソナとしての二者の関係性においては、この二種類の愛の相違は小さなものではない。すなわち、自己愛の枠を超えて他者へ向かう「片思い」の愛は、一人称単数(自己)から二人称単数(他者)への一方向の行為であるが、相互愛では、二人称単数(他者)から「愛される」という新たな事態が加わるだけでなく、その愛によって一致を実現させようとする別の事態をもひき起す。

これは、人間の経験によっても知られる。すなわち男女間においては恋愛感情をともなうての一致、それ以外で我々一般が経験したことは、「クラス対抗」「学年対抗」「学校間対抗」といっ

た、様々なレベルの社会の構成枠の大きさによって、個々のアイデンティティ（自己同一性）を生じさせるような、一体感である。世代という枠、文化という枠、様々な枠組みの重層化によって、個人の帰属感が不明瞭になると、人為的に強力な枠組みをあてはめようとする考えが生じる。ヒトラーの独裁も第三帝国の人々の「相互の愛」を目指していたのではなかったか。どの国籍に属していても生まれ育った場所や文化からの影響を受けた「愛国心」があるのは自然だが、愛国心の教育によって、「われわれ」というアイデンティティを付与すると同時に、その枠の外に存在する人々を、時と場合によっては「敵」とみなす観念を植えることができる。現代カトリック神学者H. ミューレンの聖霊論では、父と子の Ich-Du 関係に対する「愛の実りそのもの」としての Wir を聖霊とみる。しかしこれは、聖霊をペルソナとして認め切れていないだけでなく、また三人称的対象の無視につながるだけでなく、他者としての二人称が一人称に収斂される可能性を見逃している。

一人称と二人称との関係性は、文法上の意味から考えると、互いに異なる存在であるという前提にたちながらそれら二者が「場を共有する」事態が含意される。しかし、たとえ「愛によって」めざす一致であっても、同じ場を共有しながら目の前で向かい合う「あなた（二人称単数）」である他者を、一人称（「われわれ」）へと還元してしまうことは、「二人称の死」、他者という存在の「死」を意味する（レヴィナスの思想における他者への「暴力」）。これは、異なるものを一つに結びつける愛の、相互に矛盾する側面である。

なお、自己以外の同じ「他者」といっても、二人称的他者と三人称的他者を考えることができる。前者は同じ場の共有によって、たとえ憎しみのような負の感情によってであれ、ペルソナとして受け入れ認める前提にあると考えられよう。一般に共感という語によって考えられるのは、おもに二人称的他者を対象とするものである。では三人称的他者、すなわち一人称あるいは二人称とは異なりその場を共有しない他者を愛することが可能かという問題が生じる。

「共通愛」に関して ― 第三のペルソナへの愛

人間の相互愛（一人称単数+二人称単数）によって、ペルソナ間に一致がもたらされ「われわれ」（一人称複数）としてのアイデンティティが生まれ、それによって相互愛が自己愛の延長へと変化する。「他者への愛」の否定につながるそうした事態を避けるためには、何が必要か。

ラテン語では人称代名詞は一人称と二人称のみで、三人称代名詞の代わりに指示代名詞を用いる。目の前にいる相手あるいは場を共有する相手と、三人称として語られる相手とは文法上区別されている。その類比で考えると、「われわれ」に還元されかねない二人称的他者と、「われわれ」に還元され得ない（その場を共有していない）三人称的他者とは、別の見方で考えられる。リカルドゥスは人称的区別ではなく愛によるペルソナの関係から考察しているが、最高に完全な愛は「それ以上のものがありえない」愛として、第三のペルソナを対象として共通に愛を向ける愛を論理的に導き出す。

このようにしてリカルドゥスは、唯一の神に最高の愛が存在するはずであることから、三つのペルソナが要求されることを論証するが、これは「われわれ」性の突破としての意味をもつ。

敵としての他者への愛

もしリカルドゥスが、真に最高と言える愛に基づいて三位一体を考えたならば、その三人称

的他者の中には敵をも愛する愛を含むことになるであろう。「自己の存在そのものを脅かす」という意味で、敵は自己との間に最も強烈な関係性をもつ。二人称的他者ではなく三人称的他者としたのは、場を共有できず「われわれ」として一致する可能性が見出せない関係にあるからである。本来、三人称的他者とは、利害関係を想定しない対象である（2節）が、以下においてはその中でも敵としての他者を愛の対象とすることに限定して考えてみたい。それは、共感という語で一般に考えられる状況や愛による関係性とは正反対に、実際に敵を赦し愛した数限りない実例があることよって、我々が向き合うべき課題が確かにここにあると考えるからである。

他者との敵対的関係を否定する立場、絶え間なく歴史に引き起される「戦争そのものを否定する立場（pacifism）」に立つならば、勝者と敗者の区別そのものの否定でもあり、それは「非暴力（nonviolence）」や「無抵抗（nonresistance）」の運動と結びついてきた。日本においては、その歴史・文化のなかから共感可能な人間観に基づいて平和構築に貢献できるものとして、日本国憲法第2章「戦争の放棄」（第九条）、宇宙との調和によって他者と闘わない合気道なども含むかもしれない。そしてこの国に住む者が平和のうちに生きる営みそのものも含むのではないか。平和は単なる概念でもなく実際に生きることによって初めて存在するものだからである。しかしそのために何を担保にできるのであろうか。

「敵を愛し……なさい」（マタイ5. 44）は、隣人を愛せと命じる律法を越えるイエスの教えであり、「悪人にも善人にも」ともに愛を向ける神の啓示として人々に語られたことになる。

しかし「人を見捨てない神の愛」を伝えたはずのイエス自身が、神に見捨てられ（マタイ27. 46）て死んだ。それによって、イエスの言葉はイエスの死（神の見捨て）によって否定され「神は人を見捨てる」可能性が現実的になってしまったことを意味する。もし神が存在するならば、ましてイエスが伝えたような人を愛する神が存在するならば、神に呪われた（ガラテヤ3. 13）者となったイエスを見捨てるはずがない。この時点で「敵を愛すること」は意味を失ったに等しい。ただし、イエスは神に見捨てられた人々と同じ者となった、ということではある。神を父と呼び、他の誰よりも神に信頼をおいたイエスだからこそ、神の見捨ては、人間が経験し得る最大の苦痛であったとも言える。

そのイエスを神が復活させられた。つまりそれは、たとえ人が最も呪われるべき者であっても神は決して人を見捨てないことの証しでもある。神は人間に対する敵対関係の解消の担保を得てそうしたのではなく、理屈抜きに人を愛された。復活を信じることは、神のイエス自身とその言葉に対する承認であり、「敵を愛せ」という命題は死なず生きていることになる。

敵としての三人称的他者との関わりを変容させた実例として、神戸連続児童殺傷事件いわゆる酒鬼薔薇事件で、愛娘の彩花さんを殺された山下京子さんが、憎しみに捕われることから越え出たことを引用してよいであろう。京子さんは手記の中で犯人の少年に宛てた手紙を次の言葉で結んでいる。「共に苦しみ、共に闘おう。あなたは私の大切な息子なのだから。」ここには人間の邪悪さの渦中であってなお、娘への愛に基づいて、絶対に共感不可能と思われるはずの三人称的他者を愛そうとする、人間の愛あるいは自己超越の神聖さが認められるのではないか。この現実にはキリスト教の枠を越えて存在するのである。

宗教・民族・文化を問わず、すべての人間（個人および共同体）は、時に、絶対的に異質な他者である神を恨み憎み、敵対する。それに対して、神は最高の愛をもって、絶対的に異質な他者である人を愛するのではないか。ただし人が神を愛し返すまで「両想い」とはならないと

いう問題は残る。神学がキリスト教の立場での言及である以上、神学的考察はここまでとし、宗教を越えた共感理解については次節で述べる。

5 宗教の多元的状況における共感理解

宗教の多元的状況の中でキリスト教と諸宗教の間の対話を可能にすべき宗教理解はあるだろうか。このような宗教理解はキリスト教と諸宗教との出会いと折衝をとおして出てくるべきなのだけれども、特定の宗教から独立したものでなければならない。しかもその助けを借りてキリスト教と諸宗教を比較でき、それぞれの特徴を理解できるものでなければならない。宗教学者はこのような意味で宗教経験を観察するための視座となる理論を入手したいという願いをもつ。このこととの関連において彼は、ウィリアム・ジェームスの『宗教経験の諸相』に出会う。ジェームスは世界中の様々な文化圏における様々な形態の宗教経験を描写した。彼はこの書の結びの後半において「宗教経験が明らかに証明している唯一のこと」として五点を挙げているが、それらは以下のように要約できる。

- (1) 私たちは自分より大きいあるものとの合一を経験する時、最大の平安を経験する。
- (2) 各人の理想を支えるより大きな力は、各人を超えて、各人と連続したところにある。
- (3) 各人は自己よりも大きいものの不完全な表現でしかなくなる。宇宙はそういう自己が、様々な程度の内容をもったものが寄り集まったものである。
- (4) 世界の救いは、一つ一つの単位が自分の分を成し遂げるその成功度に左右される条件つきのものである。
- (5) 人は宗教多元論的立場を取ることができ、人間性の中で成算を当てにしつつ喜んで生きる。その在り方があきらめを基調とする生活と希望を基調とする生活との差異を作る。

ジェームスは宗教経験に関するこれら五つの原則から、東西の様々な形と内容の宗教経験を解釈したが、それはまた日本におけるキリスト教と諸宗教の対話の質を測るための解釈枠としても役立つと思われる。

義と仁・惻隱の心

新渡戸稲造は武士階級出身のキリスト教徒であり、近代日本国家の建設のために働く傍ら、日本の道徳と宗教を欧米に知らしめるために『武士道』を著した。この書は今日に至るまで一般に読まれ、特に国家の危急存亡のときには日本人の道徳および宗教のための道しるべとして国民の精神生活に貢献した。新渡戸稲造はこの書の中で広範囲にわたって武士道を描写した。最初に説明される三つの概念は「義」「勇」「仁・惻隱の心」である。「義」とは正しいことと正しくないことを区別する能力である。それは「勇」と結びついて決断あるいは裁断力を意味する。「道理に従って決心して猶予しない心」のことである。「死すべき場合に死し、討つべき場合に討つことなり」と言われる。

「義」と「仁」は新渡戸によると武士道において決定的な役割を果たすと言われる。彼は「仁は人の心なり、義は人の道なり」という孟子の言葉を引用する。

では、「仁」とはどのような心のことをいうのだろうか。新渡戸はそれを「愛、寛容、愛情、同情、憐憫、慈悲」という言葉を使いながら説明した。「仁は柔和なる徳であって、母の如くである。実直なる道義と厳格なる正義とが時に男性的であるとすれば、慈悲は女性的なる柔和

さと説得性を持つ」とも言う。「仁」は母性あるいは女性的であり、正義および道義は男性的である。新渡戸によると、人はそのどちらにも偏ることは許されない。彼はそれゆえ、「義に過ぐれば固くなる、仁に過ぐれば弱くなる」という伊達政宗の言葉を引いた。「義」にも「仁」にも偏ってはいけないというこの言葉を押さえたうえで、新渡戸が「武士は…孟子の説きし仁の力に対して全き同意を表した」と言ったことに注目しなければならない。彼は既に孟子が「仁が不仁に勝つはなお水の火に勝つがごとし」と言い、「惻隱の心は仁の端也」と言ったことを読者に想起させた。惻隱の心とは「いたわしく思うこと」、「あわれみ」のことであり、この心は仁の端緒となる。それのない人はそれゆえ、もはや人ではない。このことについて新渡戸は、孟子はアダム・スミスの道徳哲学の基礎とした「同情」をすでに説いていたのだとした。さらにまた武士道が孟子から受け継いだ惻隱の心はすでにヴェルギリウスも知っていたと言う。この詩人は「敗れたる者を安んじ、傲ぶる者を挫き、平和の道を立つること—これぞな（汝）が業」という詩句を残した。新渡戸が惻隱の心をこのように詳しく世界思想史的関連の中に置きながら評価することを確認するなら、この心がいかに新渡戸にとって重要な概念だったかが理解される。

パウロの勧めにおける愛敵

パウロがローマの教会にあてた手紙の「キリスト教生活の規範」（ローマ 12: 9-21）の中に異教世界にある彼の教会が迫害されていることが言及されている。パウロは「あなた方を迫害する者のために祝福を祈りなさい」と言う。迫害する者と闘うのではなく、迫害には祝福を返してあげよ、と言う。呪うな、と。さらに「誰に対しても悪に悪を返すな、むしろ善をおこなえ」「（自分たちに悪をおこなう者たちを）自分で復讐するのではなく、（彼らを）神の怒りにまかせよ」「あなたの敵が飢えていたら食べさせ、渴いていたら飲ませよ」「悪に負けることなく、善を以って悪に勝て」と。すべてこれらの言葉は愛敵の言葉である。これは通常の論理ではない。通常の論理から言えば説明できないものである。むしろ、「悪には悪を返せ」というのが普通の論理であろう。愛敵は不可能で、理不尽な論理である。迫害する者は呪うしかない、しかし、それにもかかわらずパウロは彼らを祝福せよという。空腹な敵に食べ物を与えよ。これもまた常識を破る逆説である。パウロはしかも、これらの勧めがただ単に仲間のキリスト教徒にだけ当てはまるのではなく、キリスト教徒以外の人々にも等しく当てはまるとした（ローマ 12: 17-18）。「誰に対しても悪に悪を返さず、すべての人の前で善をおこなうよう心がけなさい」という文における「誰に対しても」は、そしてまた「できればせめてあなた方は、すべての人と平和に暮らしなさい」という文における「すべての人」は共に、迫害する異教徒とキリスト教徒の両方を含む。このようにして「喜ぶ人と共に喜び、泣く人と共に泣きなさい」という「共感」への勧めはローマ教会の教会員にのみ語りかけられたのではない。互いに思いを一つにすることは有限な人間の超越的行為として、教会内外のすべての人間の関心事でなければならないとされるのである。

このように見ると、武士道における仁・惻隱の心、すなわち倒れた敵をいたわしく思う心、敵をあわれむ心はパウロの愛敵の勧めに通ずるものがあると言える。すでに前章において我々は三位一体論と愛敵を結び試みを見た。三位一体論とは父なる神と子なる神と、そしてこの両者から流れ出、両者を結ぶ愛の霊は三にして一、一にして三であるというキリスト教に伝統的な教説である。子なる神であるイエス・キリストは父なる神に従いながら、被造物としての人

間の世界に下った。人間は神に敵対し、罪の中にある。子なる神イエス・キリストは罪なる人間への愛のゆえに、その罪を除去しようと自ら人間の世界に入り、十字架の上で自らの命を人間の罪の犠牲として捧げた。それは、人間がその罪にもかかわらず赦されて、再び神へ向かうためだった。これが、キリストが人間に対して示した愛敵の行為、彼の人間への非合理的なあわれみ、孟子の言葉を使うと、「惻隱の心」だった。このことを基盤としながら人間は自分よりもいっそう大きなものとの合一の真実を信じ、平安を得、有限な存在でありながら「希望を基調とした生活」を送る人格的前提を得るのである。

6 結び

共感という言葉は自明なものとして用いられているがゆえに、日常生活においてその意義を問題にすることはほとんどない。しかし心理学的調査によって、その言葉の多様な使用が明らかになる。このことは、共感の意味内実とその意義をあらためて問題にすることを迫るものである。

この課題は、今日的な問題だけではなく、むしろこの概念の歴史の変遷からも理解されるように、共感という概念それ自体に内在する問題を顕示している。それは、人間の社会性を可能ならしめる吟味を反映しつつ、共感に附随する閉鎖性を超え公共性を獲得しようとする問題、すなわち共感における脱中心化と社会化の問題となって現われてくる。

さらにこの問題は、共感における自己の在り方と他者への関わり方の問題に通じ、共感あるいは共感的理解のみならず、客観的理解が可能になるためには自己の視点を開放する超越的行為が要請されることになる。しかもそれは、理解し尽くし得ない他者への関わりとして要請されるがため、人間は有限性という限界状況に直面する。

ここにおいて人間の宗教性から共感の意義を考察する側面が現われてくる。カトリックとプロテスタントの両者の教理学においては、パウロにおける共感が愛敵と関係づけられるのである。その際、愛敵は二重の意味をもつ。一方は、神がその御子キリスト・イエスを、罪人を罪の世界から救うために犠牲にするという愛、つまり神の人への愛であり、他方は、人間が相互に敵視し合うにも関わらず、キリストにおける神の愛により和解されるという互いに愛する愛、すなわち人間相互の愛である。いずれの場合であっても、人間はその罪性から逃れられない。それゆえに愛することはあわれむことであり、善をもって悪に勝つことである。

この点で、武士道における仁・惻隱の心はパウロの愛敵に隣接するものとなる。つまり、仁・惻隱の心は「弱者、劣者、敗者」に対していたわしくあるいはあわれに思うことを意味しており、この場合の弱者、劣者、敗者は権力争いにおけるそれであって、惻隱は弱者、劣者、敗者に対する報復の手加減を加える徳であるとされるのである。確かにこの徳とキリスト信仰における愛やあわれみがどの程度相容れるのかについての問題は残るものの、共感というものが、愛敵という極めて宗教的な行為の内にも理解されなければならないということを確認することはできるのである。

本稿の目的は「共感」を多角的な側面から捉えることによって人間理解を深化させることにあった。心理学的調査を端緒とし、人文学的な知見、そして宗教学的な学識へと至る歩みの中にそれを求めたのである。もとより、その「多角的な」人間理解は各学問間の易々たる併存によって得られるものではない。異なる学問が、それぞれ自らの真理を主張し真摯に対峙したう

えでそれぞれが了解し合意しうる方向性を見出すこと、これが「多角的」な人間理解を得ようとする「リベラル・アーツ (liberal arts)」の存在理由にほかならない。こうした試みによって、人間理解に対する新たな地平が開示されることになる。それぞれの学問が奏でる調べは、ともすると不協和な旋律に陥りがちである。しかし、新たな人間理解を求めようとする人間存在の営みも止み難い。それを考えれば、たとえそこに不協和音を耳にすることがあるにせよ、我々はそれを「宿痾」として請け合う必要があるだろう。

【参考文献】

- Klaus Berger, *Was ist biblische Spiritualität?* Gütersloher Verlagshaus, 2000.
Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*. Klostermann, 1941, 6.Aufl., 1980.
_____, *Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*. Kirchheim, 1949.
_____, *Philosophie der Erkenntnis*. Kohlhammer, 1970, 2.Aufl., 1981.
Martin Buber, *Ich und Du*. Insel, 1923. Gütersloher Verlagshaus, 15.Aufl., 2010.
Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, 27.revidierte Aufl., 6.Druck, 1999.
Richardus de Sancto Victore, *De Trinitate*: Richard de Saint-Victor, La Trinité. *Texte latin. Introduction, traduction et notes de Gaston Salet*, Sources Chrétiennes [SC] 63, Paris 1959, pp.160 – 223.) 邦訳：小高毅訳「三位一体論」『中世思想原典集成9 サン＝ヴィクトル学派』所収、平凡社、1996年
Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, G. Schulte-Bulmke, 1923, 5.Aufl., 1948. 邦訳：青木茂、小林茂訳「同情の本質と諸形式」『シェーラー著作集8』所収、白水社、2002年
アリストテレス『形而上学』岩波文庫、1986年
ハンナ・アーレント『カント政治哲学の講義』法政大学出版局、1986年
イマヌエル・カント『カント全集 第8巻』理想社、1975年
キケロ「宿命について」『世界の名著 13巻』所収、中央公論社、1968年
イヴ・コンガール著、小高毅訳『わたしは聖霊を信じる』第三巻、サンパウロ、1996年
ウィリアム・ジェームズ『宗教的経験の諸相 上下』岩波文庫、2010年 (The Varieties of Religious Experience, 1901 – 02, 英国、エディンバラ大学でのギフォード講義)
アダム・スミス『道徳感情論』岩波文庫、2003年
ユルゲン・ハーバーマス『哲学的・政治的プロフィール』未来社、1984年
デビッド・ヒューム「人性論」『世界の名著 27巻』所収、中央公論社、1968年
ウラジーミル・ロースキー著、宮本久雄訳『キリスト教東方の神秘思想』劉草書房、1986年
鳥巢義文『三位一体の神と救い－現代人のための一論考』新世社、2005年
仲島陽一『共感の思想史』創風社、2006年
新渡戸稲造『武士道』岩波文庫、2007年
松見俊『三位一体論的神学の可能性－あるべき「社会」のモデルとしての三一神』新教出版社、2007年
山下京子『彩花へ「生きる力」をありがとう』河出書房新社、2007年

本研究は、尚綱学院大学共同研究（「『共感』を基盤とする多角的な人間理解」2010～2011年度）の助成を受けたものである。なお、本研究の主たる内容は、「シンポジウム形態による大学教育の一実践－『共感』を題材にして－」として「大学教育学会第34回大会」（2012年5月27日、北海道大学）において発表された。