

〈公開講座〉

情念の問題：人間論的考察

アーレントとソクラテス 建島 正秋

ルターと親鸞における苦難と信仰

—宗教的パトスの一類型— 中谷 博幸

共感と道徳 齊藤 和也

アーレントとソクラテス

建 畠 正 秋

- I はじめに一《ソクラテス問題》
- II アーレントにおける“ソクラテス観”の変遷
- III “現実拮抗的”思想家としてのソクラテス
- IV ソクラテスと〈一者の中の二者〉

I はじめに一《ソクラテス問題》

アーレントがソクラテス論を本格的に展開したのは、『精神の生活』（遺作となった未完の大書）の第一巻「思考」の中核部（第3章「何が私たちを思考させるのか」の「17. ソクラテスの答え」と「18. 一者の中の二者」）においてである。ここで始めてアーレントはいわば“生けるソクラテス”を議論の対象にしたと言っても過言ではない。本稿の目的は、アーレントのソクラテスへの関心が、一様なものではなく幾つかの段階を有したものであり（II）、最終段階としての『精神の生活』において“生けるソクラテス”論として如何に結実したか（III & IV）、を明らかにすることにある。まずこの節では、本論に入る前の予備考察として、ソクラテスその人を論じることの一般的な難しさについて、少し触れておきたい。

ソクラテスは一文すらも書き残さなかったが、弟子たるプラトンはソクラテスを主人公とした『対話篇』を一生涯かけて書き残した。現在にまで伝わっている三十数篇の『対話篇』をひとまとめにしてソクラテスについての一編の思想的伝記と見なすことが許されるのなら、これは人類史上最大長編にして最高傑作の思想的伝記ということになるだろう。師の側にある“無”と弟子の側にある“豊饒”、このアンバランスこそが、私たちを魅了し、また困惑させるのであって、そのことが根本的誘因となって、私たちは《ソクラテス問題》（=＜歴史上のソクラテス historical Socrates＞は何を言い、そして、何を行ったのか）へと導かれるのである。アランは『イデー』の「プラトン」の冒頭で、「ソクラテスとプラトンの間には一つの貴重な出会いがあった。というよりむしろ、反対するものの衝突があった。これまでにない最も驚くべき思考の運動がそこから生まれた。だから、この師とこの弟子の対比をいくら強調しても、しすぎることはないのである。」[Alain, Idées, 9=16] ^(註1) という見解を提示しているが、「反対するものの衝突があった」というのはアラン一流の文学的な直観に他ならないとしても、私はこの見解に賛意を表したいと思っている。というのは、ともすれば《ソクラテス問題》は、『対話篇』の発言のどこまでが＜歴史上のソクラテス＞に帰し、どこからはプラトン自身に帰するものなのか ^(註2) という具合に論じられがちであって、それはそれで大いに意義のあることだと考えられるが、端的に言って、《ソクラテス問題》における最重要事項はソクラテスの“実存”（=一個の人間としての在り方）を発見することにあるのであって、両者における思想内容の相違をチェックすることにはないからである。とは言っても、ソクラテスの“実存”を発見できるか否かは、次に述べる“ウロボロスの循環関係”をどのように読み解くかに懸かっている

るのであって、プラトンの『対話篇』の具体的な検討を抜きにしては、《ソクラテス問題》の解明を計ることは不可能であるに違いないのだが…。

① 私たちが持ち得るソクラテスの“実存”についての手がかりはすべて、プラトンの“天才的”著作に依存している^(註3)。

② だが、そのプラトンの“天才的”著作は、ソクラテスの“実存”に触発されて執筆されたものである。

ソクラテス論を展開しようとする限りにおいては、誰でも同じことだろうが、アーレントと言えども《ソクラテス問題》に対して何らかのスタンスを取ることを余儀なくされていることに変わりはない。アーレントの《ソクラテス問題》に対するスタンスはどのようなものだろうか。彼女は極めて簡潔かつ率直に「…正真正銘にソクラテス的なものとプラトンの教示した哲学とに間には一本の明確な分割線が存在するというのが私の信念である。」[LM, 1/168=上/194]と述べている。世の中の大多数の古典学者たちと同じく、アーレントも、プラトンの初期の『対話篇』では、＜歴史上のソクラテス＞が随所にその姿を現している¹と見なしており、そしてまた、二人のソクラテス（=歴史上のソクラテスとプラトン哲学のスポークスマンとしてのソクラテス）が紛らわしく併存している中期以降の『対話篇』に関しては、十分な注意が必要であって、場合によっては敢えてプラトンの記述に逆らって“ソクラテス的なもの”を抽出することが大切になると考えている。「彼 [=プラトン] は『テアイテトス』の中でソクラテスに“偉大な哲学者は、…若いころから市場への道さえ知らないでいる”と語らせている。」のだが、このような「反ソクラテスの言明」[LM, 1/168=上/195]を間違っても信じてはならないのであって、『対話篇』の具体的読解に取り掛かるに際して、こうした諸注意さえ怠らなければ、「現実のソクラテスについての正真正銘な情報」[LM, 1/168=上/195]の把握は十分に可能であると、アーレントは指摘している。

それにしても、アーレントが《ソクラテス問題》について語ったのがこれだけのことでしかないとするれば、次のような疑問が生じて当然であろう。つまり、“ソクラテスのソクラテス性”について直観する能力がまず読者の側に存在しなければ正真正銘のソクラテスは見えてこないのではないか、そもそもどうして『対話篇』の中の或る言明が＜反ソクラテスの言明＞であると判断できるのか、というような反論を、アーレントは予想さえしていなかったのだろうか、という疑問である。私には、“ウロボロスの循環関係”についてアーレントが無自覚であったとは到底思われぬ。というのは、先に引用した箇所のすぐ後、つまり、『対話篇』の具体的読解に入っていき直前の所で、「私の選択が歴史的に正当化されるものであることには、誰にも全く異論がないと思われる。おそらく、一人の歴史的人物を一つのモデルに変形することは、それほど容易には、正当化され得ないであろう。もっとも、その問題の人物が私たちの割り当てる機能を演じ切れるようにするためには幾分かの変形が必要であることは、疑いのないことなのだ。」[LM, 1/169-170=上/195]と述べ、“理念型”の構成について言及しているからである。

以上のことを斟酌すれば、アーレントがソクラテス論の展開に先立って、「私が望んでいるのは、私が無作為にソクラテスを選んだのではないということ、読者が信じてくれることである。」[LM, 1/168=上/194]と改めて述べているのも単なる弁解でないことが一応了解されてくる。メルロー=ポンティは『哲学を讀んで』の中で、短くはあるが感銘深いソクラテス論を展開するにあたって、「哲学者の全き機能を再発見するためには、私たちが読みもし、また、私たちがその当人でもある作家的哲学者たちでさえ、ある一人の人間をパトロンとして承認することをこれまでに一度も停止したことはない、ということを出さなければならない。その人間とは、少なくとも国家の講壇の一員としては、書きもせずまた教えもしなかった人間、街で出会う人々に話しかけてドクサと諸権力を巡っての難儀を引き受けてきた人間であ

る。要するにソクラテスを思い出さなければならないのである。」 [Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, 42=226] と述べているが、この言葉には、アーレントも間違いなく賛同するものと思われる。というのは、メルロー=ポンティの言う哲学者とは、「私たちと真理との関係は他の人々を經由している。私たちは他の人々とともに真理に赴いているか、さもなくば、私たちが赴いているのが真理でないかのいずれかである。」 [Merleau-Ponty, *id.*, 39=224] ということを実感している者のことであり、アーレントにおいても、後で述べるように、哲学者の本来的な役割は、この地球上からの、つまり＜複数性 plurality＞の領野からの遊離を決して良しとすることなく、それに対して“拮抗的關係”を保ちながら思考活動を展開するところに存在すると考えられているからである。

II アーレントにおける“ソクラテス観”の変遷

アーレントは、『精神の生活』第一巻「思考」の終末部で、「今やこれまでの長い反省の終わりにあたって注意を喚起したいことがある、…それは、私の意見のうちにあつて、何がこの探求の基本的前提となっているかということである。…明らかに私は次の述べるような人々の列にこれまで加わってきたのである。つまり、そうした人々とは、形而上学とあらゆる形而上学的カテゴリーを備えた哲学—それらはギリシャにおけるその開始から今現在までに私たちに馴染みのものとなっている—を解体すべく、今日までここしばらくの間、努力してきた人々である。」 [LM, 1/211-212=上/243-244] と述べているが、アーレントにとって形而上学的なものの方が解体されるべきであるのは、一言で表現すれば、それが“この地球上での私たちの生活あるいは活動を第一義的なものとして是認することのない”ものの見方だからである。形而上学批判の立場を終始一貫して守り続けてきたという彼女の主張に嘘偽りが無いのは明らかなことであるが、ソクラテスを＜西洋形而上学＞の礎を築いた者として位置づけるのか、位置づけないのか、この点を巡って、アーレントの“ソクラテス観”が大きな変遷を遂げてきたということも否めない事実である。その変遷は次の四つの段階を有している。

第一段階：「胎芽期」

プラトンの政治思想が＜反ソクラテス的＞性格を持つことを指摘し、“ソクラテスのソクラテス性”に注目しているが、その一方で、＜観想θεωρία＞を＜哲学＞の根本的契機（＝＜西洋形而上学＞の源泉）と見做し、＜西洋形而上学＞の端緒を開いた者としてソクラテスその人を位置づける段階。 [『草稿＜カール・マルクスと西欧政治思想の伝統＞』（1953）と『草稿＜哲学と政治＞』（1954）]

第二段階：「退嬰期」

“ソクラテスのソクラテス性”への言及はほとんど無く、プラトンやアリストテレスと同一歩調をとる者（＝＜ソクラテス学派 Socratic school＞の開祖）として、つまり＜西洋形而上学＞の礎を築いた者として論じられている段階。 [『人間の条件』（1958）]

第三段階：「移行期」

プラトンとの“二人三脚”が清算され、“ソクラテスのソクラテス性”に再び焦点が合わされていく段階。 [『過去と未来の間に』（1968）、主にそこに所収されている論文「真理と政治」（1967）]

第四段階：「開花期」

ソクラテス自身における“生ける思考”^(註4)が直接俎上にのせられる段階。 [『精神の生活』（1978）]

第一巻「思考」第3章「何が私たちを思考させるのか」]

最終的には、つまり第四段階の『精神の生活』においては、アーレントはソクラテスを、本来的な思考活動 (= “現実拮抗的” 思考活動を展開する人)、つまり、形而上学的なものの見方に真っ向から対立する人と見做している。アーレントによれば、「神に関わる事柄についてのプラトンやパルメニデスの探究と、人間的現象を結び付け決定している“見えない尺度”を定義しようという外見的にはもっと粗末なソロンやソクラテスの試みとの間には、決定的な違いがある。そして、その違いの、思想史と区別された意味での哲学史に対する関連性は、非常に大きい。」[LM, 1/151=上/174] のである。この節では、最終段階（『精神の生活』）に至るまでの、前の三つの段階においてソクラテスがどのように捉えられてきたかを極大まかに検討することにする。

(1) 第一段階：「胎芽期」 [1953・1954『草稿』]

ソクラテスとプラトンの関係については、既に次の二点が明確に主張されている。

- ① <ソクラテス裁判>を機縁として確立されたプラトンの政治思想は、<説得πελεύθειν>に対する不信感の上に打ち建てられており、<善のイデア>あるいは、<哲人王>による民衆の支配を志向するもの、つまり“反政治的”なものであった。
- ② プラトンにおいては、<ドクサδόξα (臆見)>と<真理>は敵対的関係にあるが、ソクラテスにおいては、<真理>は<ドクサ>の中にのみ立ち現われるのであり、この点に関してプラトンの真理観は<反ソクラテス的>である。

そして、②との関連で、『精神の生活』において本格的に展開されることになる“生けるソクラテス”論の素描とでも言うべきものが論じられている。“生けるソクラテス”論の屋台骨を成すべき項目は、殆んど出揃っていると言っても過言ではないのであり、それらの項目を列挙すれば、次のようになる。

- ア. <ドクサ>から<真理>を生み出させるものとしての<産婆術>
- イ. <自己と自己自身ἐμὲ ἐμαυτῶ>の内的対話としての<一者の中の二者> (=思考活動)
- ウ. ソクラテスの倫理思想の中核に在る“一人の者でありながら私自身と一致しないより全世界と一致しない方がむしろまだ良い”というテーゼ
- エ. <良心>の起源としての<自己自身と共に生きること>

(ア.については、ここで一つ特記しておきたいことがある。それは、ソクラテスの<産婆術>を巡って展開された“ドクサ論”が、『人間の条件』においては、ソクラテス自身への言及無しで、いわばソクラテス論から“乳離れ”をして、<公的領域 public realm>の“本質規定”として登場してくる、ということである^(註5)。イ.~エ.については、Ⅲ&Ⅳで詳しく論じる。)

しかし、アーレント自身がこの後すぐに「むしろ、ソクラテスという人物とその裁判において、哲学と政治の間に存在するもう一つのより深い矛盾が現れてきたというのが、真実である。」[PP, 4 of 4 folders/image11=297] と補足しているように、ここでのソクラテス論には、続きがある。そして、結論的には、ソクラテスは<観想 θεωρία> (哲学することの始めには<驚き θαυμάζειν>が在る)を第一義的なものとしており、<西洋形而上学>の礎を築いた人物として、位置づけ可能であると見做されていく。アーレントによれば、「すべての哲学の始めに存在する無言の驚きを無限に延長して、それ自体では束の間の一瞬でしかありえないものを生き方にまで展開させようと試みながら、哲学者は、<驚き>という<情念>に耐えた時に自分がその中に居ると気づいたその単独性 singularity において、自分自身を確立する。そして、いわば、自分自身の内側にある人間の条件としての複数性 plurality を破壊する。」

[PP, 4 of 4folders/image12=298] のであり、ソクラテスの〈哲学〉には、〈ドクサ〉から〈真理〉が生まれるという“政治的”契機が認められるとしても、〈驚き〉と〈観想〉を本旨としている限りは、それにも勝る“反政治的”契機が厳存しているのである。つまり、アーレントは、哲学 (=〈思考 thought〉) と政治 (=〈行為 action〉) の敵対的關係という図式を、ソクラテス・プラトン・アリストテレスの3人が共有しているものとして押さえていく訳である。

(2) 第二段階：「退嬰期」 [1958『人間の条件』]

『人間の条件』における主題は、“この世界における私たちの生活あるいは活動” (=〈活動的生活 *vita activa*〉) であって、人間におけるより高度な活動としての思考活動はそこから除外されている^(註6)。思考活動が考察の対象から除外されているとは言っても、労働、仕事、行為のように章立されて詳細に検討されることがないという意味においてであって、『人間の条件』における基本的パラダイムを構成するための一つのモーメントとしては、むしろ簡潔明瞭な考察がなされていると言ってよい。私の考えでは、『人間の条件』の基本的パラダイムと言えるものは、唯一つしかない。つまり、〈思考 thought〉と〈行為 action〉の“二項対立の図式”がそれである。『人間の条件』においては、〈ソクラテス学派〉というアーレント独自の術語が多用されているが、その学派には、ある種の“政治的”思想 (=形而上学的なものの方) を共有する者として、ソクラテスはもちろんのこと、プラトンもアリストテレスも所属していると考えられている。その共通の“政治的”思想とは、簡単に言えば、〈活動的生活〉に対して〈観想的生活 *vita contemplativa*〉 (=〈観想 *θεωροῦμαι*〉) を立て、前者 (=この世界に関わっている) に対する後者 (=この世界を超越したものに関わっている) の優位性を肯定するものの方のことである。アーレントによれば、〈ソクラテス学派〉が登場する以前には、つまり、歴史学的に言えば、ペロポネソス戦争でアテナイなどのポリスの生活が疲弊してしまう以前には、古代ギリシャ人にとっての第一義的な関心は“この世界において実現されるべきもの”として〈不死なるもの *immortality*〉を追求することであった^(註7)。別の言い方をすれば、〈前ソクラテス的〉時代における彼らには、〈ソクラテス学派〉によって始めて発見されることになる〈永遠なるもの *eternity*〉はまだ知られていなかったのである。「永遠なるものの経験」 [HC, 20=36] としての〈観想〉は、数世紀後に登場するキリスト教の「善への愛」 [HC, 76=108] と同じく、〈無世界性 *worldlessness*〉 (=この世界を“超越”していること) をその本質としているのであり、〈永遠なるもの〉が〈不死なるもの〉との間に齟齬を生じるのは〈永遠なるもの〉に内在している〈無世界性〉という性格によってである。〈不死なるもの〉と〈永遠なるもの〉の角逐を象徴しているのが〈ソクラテス裁判〉であり、皮肉なことに〈ソクラテスの死〉によって葬り去られたのは、ソクラテスその人を葬り去ろうとしていた陣営の側に在る〈不死なるもの〉なのであって、その反対にソクラテスが組みしていた〈永遠なるもの〉はその歴史的事件を境にして人間の様々な関心事の中で最高の地位を獲得していくのである。要するに、基本的パラダイムとの関連で言えば、次の二つの意味において、ソクラテスはアーレントにとって正しくキーパーソンと呼ばれるに相応しい人物なのである。つまり、ソクラテスは、①「永遠なるものを厳密なる形而上学的思考の真の中心として発見した」 [HC, 20=35] と見なされうる最初の人物であり、②自らの裁判と刑死によって「哲学者とポリスとの間の葛藤」 [HC, 12=25] が顕在化することになり、その結果、プラトンにおける政治思想の誕生に決定的な役割を果たした人物なのである。

(3) 第三段階：「移行期」 [1967『真理と政治』]

『真理と政治』^(註8) においては、“ソクラテスのソクラテス性”の理解に関して、一つの根本的に重要な展開がなされている。というのは、〈ソクラテス裁判〉の“ソクラテス自身にとっての意義”につ

いて言及されているからである。その結果、ソクラテスは、プラトンとの“二人三脚”から完全に解放された存在として、初めて具象化されてくるのである。これまでの例に洩れず、〈ソクラテス裁判〉が言及されている箇所それ自体は、ほんの二、三行でしかない。ただ、今回の場合には、主題が別のところに在って序でにそれに触れられているというのではなくて、その箇所で論じられていることが主題そのものと深く関わっている、あるいは、主題の一部をなしている、という点では、これまでの場合と大いに異なっている。その意味を踏まえて、その箇所が含まれているパラグラフの大半を提示すれば、それは次のとおりである。「“悪事を為すより悪事を為される方が良い”^(註9)というソクラテスの命題は、意見ではなく、真理であることを要求しているのである。そして、それがかつて直接的な政治的帰結を持ったことがあったかどうか疑わしいが、政治的行為に対する一つの倫理的教訓としてのインパクトは否定し得るものではない…。そして、私たちは、プラトンの対話篇から、ソクラテスが敵と同様に友に対しても彼の言明を証明しようとする時は何時でも、その言明は何とも非説得的なものであったかを知っているので、それが高度の妥当性をどのようにして獲得したかを私たち自身に問いたださなければならぬ。明らかに、この妥当性は、尋常ならざる種類の説得に由っている。つまり、ソクラテスは自分の生命をこの真理に賭けようと決意したのである。すなわち彼は、アテナイの法廷の前に姿を現した時ではなく、死刑の判決から逃れるのを拒否した時、一つの範例を示そうと決意したのである。そして、実際、この範例による教えこそは、哲学的真理が濫用や歪曲なしに為し得る唯一の“説得”の形式である。その上、哲学の真理が範例という装いにおいて表明されることができるときにのみ、哲学の真理は“実践的”となり、政治の領域の規則を犯さずに行為を鼓舞できるのである。これこそ一つの倫理的原理が確証されるだけでなく、妥当的なものと見なされる唯一の機会である。」[BPF-TP, 247-248=336-337]。『ゴルギアス』における“悪事を為すより悪事を為される方が良い”というソクラテスの命題については、「Ⅲ ソクラテスと〈一者の中の二者〉」で論じることとして、ここでは、アーレントが〈範例〉を極めて重視している点を確認しておきたい。

アーレントが〈範例〉を重視しているのは、政治という領域が事実性あるいは偶然性に満ち溢れていて、それ故に私たち自身がそこに“いかがわしさ”を感じない訳にはいなくなっているのだが、その“いかがわしさ”の陥穽を回避させてくれる唯一のものとして〈範例〉が不可欠の役割を担っているからである。この論文の最初のパラグラフで、アーレントは、「真理と政治の間の相克の物語は、起源が古くてしかも錯綜したものである…」[BPF-TP, 229=310]と述べているが、ここには何の誇張も無い。政治という領域は〈真理〉(=理性の真理)ではなく〈事実〉(=事実の真理)がものを言う領域だが、〈事実〉には多様性と偶然性が属している。そして、なお悪いことに〈意図的な嘘〉が付きものであり、その嘘が大手を振って跋扈するということが往々にして生じる。それは、ナチスの全体主義的政治体制の中で起きたことだし、アーレント自身が『イェルサレムのアイヒマン』(1963)の上梓を巡って嫌というほど経験させられたことでもある。「実際、人間には阻止できず、したがって手の下しようのない何らかの必然的発展の結果として事実を考える危険と、他方、事実を世界から否定する、つまり事実を巧みに操作しようとする危険との間のきわめて狭い小道を歩む態度を、政治は事実に対してとらねばならない。」[BPF-TP, 259=353]。〈事実〉に内在する脆さや不確かさは不可避なものであって、決して払拭できるものではない。そして、〈真理〉を政治に持ち込もうとする誘惑が、私たちの間に生じたとしても別段不思議なことではない。しかし、〈真理〉が政治に役立つことは期待できそうにない。〈真理〉には、この世界を離れて自立化しようとする傾向が潜んでいるのであって、もしプラトンの言う〈哲人王〉が〈善のイデア〉を掲げつつこの世界に関与しようとしても、挫折は免れ得ないのである。

というのは、〈哲人王〉は、「真理を語る者の立場」 [BPF-TP, 259-354] から政治的な生を裁断すべきであると考えているからである。結局のところ、この世界で生をおくる私たちには、〈真理〉にしろ、〈事実〉にしろ、どちらか一方だけを拠り所にして活動することは禁じられているのである。私たちは一種のジレンマに陥ってしまうのだが、解決策が無い訳では無い。〈範例〉がその唯一の解決策である。アーレントによれば、ソクラテスこそが、思考活動に精通していて、しかも、ポリスの現況から目を背けることなく為すべきことを為した人物という意味で、最も典型的な〈範例〉と見なされるべき人物なのである。アーレントがソクラテスに強い愛着を示す根本的な理由はここにある。

Ⅲ “現実拮抗的” 思想家としてのソクラテス

アーレントは「真理と政治」の最初のパラグラフで、「不能であることは、正に真理の本質なのであり、そして、欺瞞的であることは正に権力の本質なのであろうか。公的領域は、生まれてきては死んでゆく人々、すなわち、自分たちが非存在から出現してきて、そして、しばらくの後に、また再び非存在へと消え去ってゆくということを知っている存在者たち、に対して、他のどの人間的領域にもまして、実存の現実性を保障するのだが、その公的領域において、真理が無力であるならば、それは一体どんな種類の現実性を所有しているのだろうか。最後に、無能な真理は、真理というものに心を留めもしない権力と同様に、卑しむべきものではないだろうか。」 [BPF-TP, 228=307-308] と記述しているが、この文章の真意は、『精神の生活』からの“逆照射”において考慮された時、具体的に言えば、真理という言葉的思考活動という言葉に置き換えてみた時、始めて明らかになると思われる。つまり、〈この世界の複数性〉に対して無能な“現実遊離的”思考は〈卑しむべき〉ものであるということが、アーレントの言いたかったことなのである。思考活動は〈形而上学の伝統〉においては「〈存在〉の真理を観想するための侍女 handmaiden of contemplating the truth of Being」 [HC, 292=460] であった。今や思考活動をその伝統から切り離して理解すべき時が来たのである。真に要請されるべきは、〈現われの世界 world of appearances〉と「かみ合った」 [LM, 1/24=上/30] 思考活動なのである。この要請に適った人物として、アーレントは“現実拮抗的”思想家つまり“哲学者ならざる哲学者”ソクラテスを登場させてくる。というのは、ソクラテスこそが、唯一の“例外的”思想家、つまり、「思考することと行為することに対する、見かけ上は矛盾する二つの情熱を統一化した」 [LM, 1/167=上/193] 思想家に他ならないからである。

以下、私たちは、『精神の生活』の「17. ソクラテスの答え」の叙述に従って、アーレントの最終的に提示した“ソクラテス論”が如何なるものか見ていくことにしよう。

最初に、アーレントは二つの具体的な事柄に注目している。一つ目は、初期対話篇の〈アポリア的〉様相であり、二つ目は、ソクラテス自身の在り方を巡る三つの〈比喩〉である。

A. 初期対話篇の〈アポリア的〉様相

アリストテレスは、『形而上学』第1巻の中でソクラテスについて、次のように述べている。「ところで、ソクラテスは倫理な事柄については研究したが、全自然についてはまったく顧みることがなかった。そして、倫理的な事柄において普遍者を探究し、定義について始めて思いを巡らせた人であるが…。」 [Aristotle, *Metaphysica*, 987b1-4]。古代哲学史を少しでも齧ったことのある人たちは、アリストテレスのこの言葉に倣って、ソクラテスを「“概念”の発見者」 [LM, 1/170=上/197] と見なしている。しかし、実際のところ、プラトンの初期対話篇においては、〈倫理的な事柄〉について

<何であるか>という問いが発せられ、<定義>の追及がなされるのだが、<定義>の発見という点では、ソクラテスの対話はことごとく失敗に終わっている。定義づけが“きっちり”破綻した所でいつも対話の幕は降ろされている。対話がそういう終わり方をしているからといって、それが無意味だった、結果的に何もなされなかったということにはならない。ソクラテスが対話において何かをなしたことは確かである。一言でいえば、それは、正義、勇気、敬虔などの<概念>を徹底的に吟味したということである。ただし、日常的経験の延長線上でそうしたということ、これが肝心の点である。「身体が目で見られる正しい行いあるいは勇気ある行い、そうした行いに対する賞賛的驚きは、勇気とは何かとか、正義とは何かとかの疑問を生み出してくる。勇気や正義の存在は私によって見られている、つまりそれらは私の感覚によって指示されているのだが、それら自身は感覚的知覚のうち現前している訳ではなく、それゆえ自明な実在としては与えられていない。」 [LM, 1/165=上/191-192] のであって、勇気や正義など分かってはいるのだが説明できない<概念>=<言葉>と格闘すること、そのこと自体がソクラテスの<対話>の内実を形成しているのである。アーレントは<概念>=<言葉>について「その元々の意味を見い出そうと欲する場合にはいつでも、思考することによってそれを解凍しなければならない凍結された思考のような何か。」 [LM, 1/171=上/198] との説明を与えているが、この説明は非常に当を得ていると思われる。

B. ソクラテス自身の在り方を巡る三つの<比喩>

ソクラテスは自己自身を、『弁明』では<虻>に、『テアイテス』では<産婆>に、『メノン』では<シビレエイ>に、それぞれ喩えている^(註10)。ところで、「徳の教育可能性 teachability of virtue」 [LM, 1/171=上/198] (=<徳知説>) は“通俗的”ソクラテス像の要をなすトピックであるが、それとソクラテス自身の在り方を巡る三つの<比喩>とは、どうも齟齬をきたしてしまうようである。というのは、三つの<比喩>は人を<困惑>させるという側面を通底的に有しているからである。ソクラテスは一切の<教説>とは無縁の所に自己自身の立場を置いている。だからこそ、<教説>を振り回す他の人々に対して、<虻>であり、<産婆>であり、<シビレエイ>なのである。<虻>は一刺して惰眠を揺さぶる、<産婆>は陣痛を起こさせる（また時には流産させる）、<シビレエイ>は文字どおり痺れさせる。三つの<比喩>の内でも最も“ソクラテスのソクラテス性”を明らかにしているのが<シビレエイ>であろう。何故なら、<虻>にしろ、<産婆>にしろ、他の人々のあり方に介入するにせよ、自らはいわば覚めているのに対して、「“シビレエイは自分自身をしばれさせることによるのみ他の人々をしばれさせる…”」 [LM, 1/172=上/199] からである。『メノン』には、「実際、私は自分がアポリアから抜け出ている他人をアポリアに陥らせるのではなく、誰よりも自分がアポリアに陥っていて、そして、他人をアポリアに陥らせるのである。」 [Plato, Meno, 80c8-d1] と、ソクラテス自身が述懐する場面があるが、多分これは実際の場面でもあったに相違ない。アポリア的状况における<困惑の共有>とそのことによる“知の対等性”（というよりも“無知の対等性”）は、<シビレエイ>の<比喩>においてのみ、私たちに明示されているのである。

こうした事柄に注目しつつ、アーレントが確認することは、思考活動の<自己破壊的>在り方である。アーレントは、クセノフォンの『ソクラテスの思い出』においては、ソクラテスが思考活動を<風>に喩えていることを指摘している。<思考の風>は一度吹き始めると私たちの日常的な言語体系や思想を“融解”してしまうところにその特徴があり、そこから様々な問題が派生してくる。例えば、その“融解”を経験した後では誰でも「何をするにしても思考せずにそこに巻き込まれていた間は確実に思われていたものが不確かになってしまったという感じ」 [LM, 1/175=上/203] をどうしても抱いてしまうということや、

時にはその“融解”を逆手にとって「敬虔が定義できないものであるなら、不敬虔でも構わない」[LM, 1/175-176=上/204]と結論づけるアルキビアデスやクリティアスのような連中がソクラテスの取り巻きの中からも出現してくるということ、などがそれである。そもそも＜思考の風＞が絶えざる自己破壊を志向するものであるならば、それは＜ニヒリズム＞の様相を帯びざるを得ないが、アーレントの言によれば、「私たちが普通に“ニヒリズム”と呼んでいるものは、…実際的には思考活動それ自身に内在している危険なのである。」[LM, 1/176=上/204]。＜自己破壊的＞思考は、いわば“無の水準”^(註11)に身を持しているのであり、だからこそ＜ニヒリズム＞なのであり、私たちにとって危険極まりないのである。結局のところ、思考の＜自己破壊的＞在り方に関しては、ソクラテスは一つのことだけを私たちに明示したと、アーレントは考えている。「彼自身 [=ソクラテス] に関する限り、たとえ思考が人々を決して賢くしたりしなくても、あるいは、思考自身が問いかけてくる問いの答えを彼らに与えたりしなくても、思考を剝奪された生というものは意味のないものである、ということ、言っていることはそれ以上でも以下でもない。ソクラテスのしていることの意味はその活動それ自身の中にある。言い方を変えれば次のようになる。思考することとフルに生きていることは同じことである。そして、このことは思考はいつも新たに開始されなければならないことを含意している；思考は生きていることを伴った一つの活動であり、そして、私たちは生きているのだから人生で起きることは私たちに対して起きてくるのであり、正義や幸福や徳などの概念はその起きたあらゆることの意味を表現するものとしての言語それ自身によって私たちに供されるものであるが、それらの概念に思考は関与しているのである。」[LM, 1/178=上/206]。＜思考のない生＞とは＜吟味されない生＞であり、ソクラテスの信条は「吟味されない生は生きるに値しない」[LM, 1/176=上/204]ということなのである。

ここまでのアーレントの話を極めて大雑把に纏めてしまえば、ソクラテスにおける思考は＜対話＞における終わりのない＜生の吟味＞である、ということになる。もしこれだけのことであるならば、ソクラテスに関するレクチャーとしては、新鮮味に乏しいと言わざるを得ないだろう。しかし、アーレントはここから更に歩みを進める。

まず、アーレントは、思考がいつも“エロスの”に機能していることを強調する。思考活動が“エロスの”であるのはどのような意味においてだろうか。ここで思い出さなければならないのが、アーレントが日常的な言語使用を巡るパラドキシカルな事態として指摘していた一つの事態である。それは、「日常的な意見というものは、“諸概念”すなわち毎日の話の中で思考が顕示しているものを自在に扱えると思っていて、認識の結果であるかのようにそれらを取り扱おうとして事を構えるのだが、終わってみれば、賢い人は誰もいないということの明白な例示をまた一つ提供し得るに過ぎない。」[LM, 1/176-177=上/205]という事態である。私たちは、日常的に物を言ったり考えたりする時に、様々な概念を使用しているのだから、それらを良く知っていると思っている。しかし、私たちは、時にそれらの概念の明確な説明を求められても、それが往々にして出来ない。そして、良く知っているというのは思い込みで、実は良くは知らなかったと気付くのである。私たちの日常的な言葉 (=概念) の使用にはある種の“錯綜した関係”が潜んでいる。この関係こそが思考を“エロスの”に機能させてゆくのである。言い換えれば、この“錯綜した関係”を解きほぐしたいとの欲求こそが思考活動なのである^(註12)。ソクラテスはこの関係を知悉していたが故に、つまり＜無知の知＞を自覚していたが故に、“思考の達人”と見なされたのであり、そして、ソクラテス自身が自らを“エロスの達人”と称したのである。

次に、アーレントは、思考の“エロスのな機能構造”との関連で、＜悪と思考の欠如の関係＞について一つの見解を提示する。その見解とは、以下のようなものである。「思考的な探究は一種の欲望的な愛な

のだから、思考の対象になりうるのは、美や知恵や正義など愛すべきものだけである。醜さや悪はほとんどハナから思考の関心事から排除されている。それらが登場することはあっても、欠落しているものとしてである。醜さは美の欠如において存しているし、悪 kakia は善の欠如において存している。そのようなものとして、それらは、自分自身のルーツや思考が捕まえることのできる本質を持つこともないのである。もし思考することが積極的な概念を元々の意味へと解き放つのであれば、その同じ過程が、それらの“否定的な”概念を元々の無意味さへと、つまり思考する自我にとって何ものでもないものへと解き放つに違いない。誰も自らすすんで悪事を為すことはできないということをソクラテスが信じていたのは、このことがその理由なのである。…。悪と思考の欠如の関係に関しては、ソクラテスは次に述べること以上のことは何も言わなかったかのように見える。つまり、美や正義や知恵を愛していない人たちは、思考が不能となるのであり、それとはちょうど反対に、吟味することを愛し、かくして“哲学している”人たちは、悪をなすことが不能となるのである、と。」 [LM, 1/179=上/207-208]。 “誰も自らすすんで悪事を為すことはできない” というソクラテスの有名なテーゼについてのここでの見解はそれこそ達見と呼ぶにふさわしいものだと思う。私たちは<愛すべきもの>しか思考することはできないのである。しかも、その概念のいわば“より一層のカロス化”を目差してのみ、思考活動を展開することができるのである。もしその概念の中に“カロス化”を阻む要素が内在していれば、その概念は自ずから“無意味化”し、私たちにとってどうでも良いものとして、置き去りにされていく訳である。私たちは、思考している限りにおいて、悪なるものから遠ざかり、善なるものへと近づいているのである。アーレントは、別の箇所であらゆる徳は、それに捧げられた賛辞でもって始まる。私はそのことによって徳とともに在って喜んでいることを表現する。賛辞は、世界への、人々に対して私は現れ出ているのだがその彼らへの、ある約束を内包している。その約束とは、私の喜びと一致した仕方で行為するという約束である。偽善というものを性格付けるのは、その内包された約束を破ることなのである。…。偽善に適用されるテストは、全くのところ、ソクラテスの“あなたが現れ出たいと欲するように**在れ**”という古い言葉である。この言葉は、偶々あなたが一人きりで自分自身以外には誰に対しても現れ出していない場合でも、他人に対して現れ出たいと欲しているようにいつも現れ出なさい、ということの意味している。」 [LM, 1/36-37=上/43-44] と述べているが、徳と思考とは、“振れ” (= “秩序化” を阻むもの) を排除していくという一種の傾向性あるいは志向性を共有している。<知>の<徳>とは、<知>への<賛辞>であり、別の言い方をすれば、<知>への“ベクトル”つまりフィロ・ソフィアである。<知>を実体化したり、テーゼ化したりすることは、ソクラテスが決して行わなかったことである。こうした意味においてのみ、私たちは、ソクラテスが<徳知説>を保持していたことを肯定し得るのである。

「17. ソクラテスの答え」でのアーレントの論述をここで結論的に整理しておこう。アーレントによれば、“無の水準” (= <自己破壊的>な在り方) に常に己が身を持して<生の吟味>に飽くことなく邁進し、<対話>によって<知への賛辞> (= フィロ・ソフィア) を実践している<思想家>、それがソクラテスなのである。

IV ソクラテスと<一者の中の二者>

アーレントは「18. 一者の中の二者」の冒頭部分で、「ここまでの結論は、ソクラテス的な“エロス”、つまり知恵や美や正義への愛に鼓舞された人たちだけが思考可能な状態にあり、したがって信頼に値する、

ということである。」 [LM, 1/179-180=上/208] と述べているが、驚くべきことに彼女にとって「17. ソクラテスの答え」を通じて獲得した結論は、一つの“中間的な結論”に過ぎないである。というのは、<知恵や美や正義への愛>としての思考は、一応“現実拮抗的”思考ではあっても、「プラトンの言う“高貴な本性”」 [LM, 1/180=上/208] の<少数者>にのみ開かれた思考であって、<私たち>すべてに開かれた思考ではないからである。彼女の“政治哲学”の立場から言えば、そうした思考は<複数性>とはまだ完全にくみ合っていない思考なのである。「もし思考の中に人々が悪を為さないようになしうる何かがあるなら、それは思考の対象に関係なく思考それ自身の活動に内在的なある特性であるに違いない。」 [LM, 1/180=上/208] という想定に立って、ソクラテスの思考活動が<一者の中の二者 two-in-one > という観点から再検討されることになる。

実を言えば、<一者の中の二者>はアーレントにとってお馴染みの概念であって、ソクラテスやプラトンの<思考>について論じられた際にはいつも必ず<内的対話>とセットにして言及されてきた言葉である^(註13)。しかし、いずれの場合も他の主題との関連で手短かに触れられているだけで、今回初めてそれについての本格的な議論が展開されるのである。しかも、ギリシャ語原典（主に『ゴルギアス』）に立ち返りつつ、その概念が再検討されるのである。

『ゴルギアス』についてアーレントが論じていることは二つある。①この対話篇では<反ソクラテス的>神話が物語られているということである。『ゴルギアス』の最後部で「褒賞か刑罰かという来世の神話」 [LM, 1/180=上/209] が登場し、それまでの議論が陥っていたすべての困難を解消するのだが、アーレントによれば、この神話は、「プラトンが（大衆を御するには説得よりも）脅迫に頼る方がより賢明であると考えていた」 [LM, 1/180=上/209] ということを証明する何よりの証拠となるものである。このアーレントの見解は、目新しいものではない。つまり、プラトンの<政治思想>（=<哲人王>による専制政治の是認）についてアーレントが主張していたこと（1953・1954『草稿』）の再確認である。②そうした対話篇であるにもかかわらず、『ゴルギアス』においては、ソクラテス自身の二つの<積極的な言明>が登場しているということである。「第一：“悪事を為すより悪事を為される方が良い”…。第二：“私のリラや私が指揮するコーラスが調子はずれでがなりたてたり、あるいは人々の大多数が私と意見を異にしていたりしても、それらのことの方が、私は一者であって、私自身と不調和だったり、私と矛盾したりすることよりも、私にとってより良いのである。”」 [LM, 1/181=上/209-210]。この第一の言明については、「真理と政治」において二箇所論じられており、その中の一箇所については、前節「Ⅲ “現実拮抗的”思想家としてのソクラテス」において<ソクラテス裁判>と<範例>との関係ですでに取り上げた。もう一箇所では、第二の言明にも言及がなされているのだが、次のように論じられている。「私は、“悪事を為すより悪事を為される方が良い”というソクラテスの命題を人間の行為に関わり、これゆえ政治的な含意をもつ哲学的言明の一例として取り上げた。私がそうした理由は、一つには、この文が西洋の倫理思想の始まりとなっているためであり、また一つには、私の知る限り、それが飛び切り哲学的な経験から直接に導き出すことのできる唯一の倫理的命題であるからである。…。この命題を防衛するために言い得るあらゆることが、プラトンの様々な対話の中に見出される。その主要な議論においては、一者である人間にとっては、自分自身と不和であって矛盾しているよりも、世界全体と不和である方がより良いことであると述べられている…。」 [BPF-TP, 244=331-332]。この文章から明らかなように、「真理と政治」においては、“悪事を為すより悪事を為される方が良い”という第一の言明は、思考経験から発して、しかも、論理（=<真理>）と倫理（=<行為>）に対して通底的に機能する唯一の命題であり、また、第二の言明は第一のその“傍系”である、と考えられていた。しかし、今回の再検討によって、その考えは修正さ

れることになる。まず、アーレントは、次のような認識を提示する。それは、当時のアテナイの法体系では、民事事件では訴訟の自由が認められていたが、刑事事件は必ず訴訟しなければならなかったのであり、そして、“悪事を為す、あるいは為される”ことを巡って、ソクラテスが論じようとしていることは、市民の立場からは論点に成り得る筈のないものであって、思考する人の立場に立って始めて論点として成立する、という認識である。そして、この認識に基づいて、アーレントは、ソクラテスによって力点の置かれているのが第一の言明よりも第二のそれであるということを、修正的に確認するのである。思考経験に照らし合わせれば、第一の言明よりも、第二の言明の方がより一層根本的なものであり、前者こそが後者の“傍系”なのである。ソクラテスのあらゆる言動は、＜一者の中の二者＞つまり「ある差異性が私の一者性の中に挿入されている」[LM, 1/183=上/212]という“根源的事実”にその根拠を置いているのである。

『ゴルギアス』についての以上のような検討を踏まえて、アーレントが最後に問題にするのが、＜一者の中の二者＞の“倫理的”意味である。アーレントは、『カント政治哲学の講義』の中で「ソクラテスが実際にしたことは、思考過程—私の中で、私と私自身との間で、無言の内に進行する対話—を、議論において公共のものとするのであった。ソクラテスは、フルート奏者が晩餐会で演奏した流儀でもって、市場で演技した。それは純然たる演技であり、純然たる活動である。そして、ちょうどフルート奏者がうまく演奏するために何らかの規則に従わねばならないように、ソクラテスは、思考を支配する唯一の規則である一貫性の規則（『判断力批判』の中でカントが呼んだように）を、あるいは後に呼ばれたように、無矛盾性の公理を、発見した。この公理は、ソクラテスにとって“倫理的”（一者であって、自分自身と不和であるより、すなわち、自分自身と矛盾しているより、多数者と不和である方が良い）であると同様に、“論理的”（無意味なことを語ったり、考えたりするな）であったが、アリストテレスによって、思考の、しかし思考のみの第一原理となった。」[KLPP, 37=51-52]と述べている。ソクラテスの＜一者の中の二者＞は、アリストテレスの＜矛盾律＞^(註14)を介して、カントの＜定言命法＞へと地下茎のように繋がっているのである。もう少し具体的に見てみよう。

自己はパートナーとして自己自身を持ち、何よりもまずそのパートナーの＜同意＞を取り付けることが、“倫理的”であることの第一歩なのである。このことにおいては、ソクラテスもカントも全く同一歩調を取っている。「結局、カントの定言命法が訴えていることは、あなたとあなた自身との同意の重要性をかなり単純に考慮しなさいということである。命法ということに力点を置くなら、“その格率が普遍的な法になることをあなたがその格率をとおして欲することのできるような、そのような格率に基づいてのみ行動せよ”とは“あなた自身に矛盾するな”という命令である。」[LM, 1/188=上/218]。そして、このソクラテスとカントの同盟にはアリストテレスも当然加えられなければならない。というのは、アリストテレスにとって＜自己自身と志を同じくしている＞ことが＜善き人＞の基本条件だからである[Aristotle, *Ethica Nicomachea*, 1166a13=『ニコマコス倫理学』]。＜いやしい人たち＞においては、「彼らの魂は自分に向かって反乱を起こしている」[LM, 1/188=上/218]なのであって、自己自身が自己の友であるどころか、自己の敵となっている。私たちの誰にしたところで、そうした“振れた”精神状態を望ましいものとは決して思わないに違いないのである。「悪事を為すよりも為される方が良いのは、被害者の友であることができるからである；一体誰が、殺人者の友であることや殺人者と一緒に生きなければならないことを欲するだろうか。」[LM, 1/188=上/218]。従来＜良心＞は＜神の声＞や＜自然の光＞として理解されてきたのであるが、実はそれは内的対話（＝思考）の「副作用」[LM, 1/191=上/222]として生じてくるものなのである。アーレントは、＜連れ＞のことを話題にするソクラテス（『ヒippiアス大』）に言及しつつ、＜一者の中の二者＞に基づく“良心論”を提起する。「良心とはあなたが家に帰ればそこで待つて

いる連れを予期することである。」 [LM, 1/191=上/223]。内的対話 (=思考) をする人は、〈連れ〉 (=友としての〈もう一人の自己〉) を大切に作る人であり、そして、このことがそのまま良心を持っているということなのである。こうしたことは逆に、「無言の会話 (そこで私たちは私たちが言ったことや行ったことを吟味する) を知らない人は、自分が自分自身と矛盾していても気にならない…。」 [LM, 1/191=上/222] のであって、良心を持っていないのである。したがって、「後悔の念でみだされること」がない [LM, 1/191=上/222] のである。また、アーレントは「思考することのない人生も全く可能である…。思考しない人たちは夢遊病者のようである。」 [LM, 1/191=上/222] とも述べている。

アーレントは、この“良心論”の提起でもって、「17. ソクラテスの答え」、「18. 一者の中の二者」と展開してきたソクラテス論に終止符を打っている。アーレントは「思想家自身にとっては、この道徳的副作用は、一つのマージナルな事柄である。…私は生きている限り私自身と一緒に生きなければならないということは、政治的な“限界状況”において以外では思い付くことのない一つの考察である。」 [LM, 1/192=上/223] と補足することを怠っていないが、“良心論”を導出することがソクラテス論 (=〈思考活動〉論) の一つの大きな目論見であったことは間違いのないところであろう。この意味では、アーレントは予定していた港に確実に到着している訳である。しかし、これまでの議論の運びに全く異論がないにしても、ここで議論が終焉を迎えるということには、到底賛同することは出来ない。というのも、“良心論”は、〈一者の中の二者〉の〈二者性 duality〉に基礎付けられた論に他ならない訳だが、“二者化”されたものは再び“一者化”される筈であり、どのようにして〈二者〉の“一者化”がなされるのかという問題がまだ残されているからである。そしてまた、その問題には、“ソクラテスのソクラテス性”を理解する上での一つの根本的なエレメントが含まれているからである。アーレントにしてみれば、〈思考する自我 thinking ego〉は「実際的には二者性においてのみ存在する」 [LM, 1/187=上/217] のであり、〈二者性〉は根源的である。だから、〈二者〉の“一者化”の問題は、アーレントにとって思考活動の内部の問題では決してなく、思考活動と〈この世界〉の“間”の問題なのである。アーレントは次のように言う。「しかし、再び、統一体を構成する、つまり〈一者の中の二者〉を統合するのは、思考活動ではない。その逆に、〈一者の中の二者〉は外部の世界が思考者に侵襲してきて思考過程を中断した時に再び一者になるのである。思考者が名前を呼ばれて現われの世界に呼び戻されると、いつもそこではそうであるように一者となるのだが、その具合はちょうど思考過程によって引き裂かれ二者だったものが再びピシャリとくっつきあうといった具合である。」 [LM, 1/185=上/214]。果してアーレントの主張するとおりなのだろうか。〈二者〉の“一者化”は、思考活動の“外的事項”なのだろうか。そうではなくて、思考活動の“内的事項”なのではないだろうか。私としては、こうした疑義についての若干の検討でもって、この論文に終止符を打ちたいと思う。

この疑義に関わる一つの根本的な問題は、自己と自己自身の同意あるいは矛盾がどこで開示 (=露呈) されるか、ということである。アーレントはどう考えていたのだろうか。〈内的対話〉においてなのか、それとも、実際の対話 (=〈他者〉との対話) においてなのか。この点に関して、アーレントはどうも曖昧なように思われる。ソクラテスは思考の達人つまり内的対話の達人であるのだが、かと言って、実際の対話よりも〈内的対話〉の方を大切なものと考えていたのだろうか。決してそんなことは無い筈である。

『ゴルギアス』には、アーレントが論及した、第一、第二の〈積極的言明〉の他に、第三のそれが存在しているのだが、何故かアーレントはそれを論点として取り上げていない。その第三の〈積極的言明〉は次のようなものである。「では、私はどのような者でしょうか。私とは、もし私が何か真実でないことを言っているのであれば、喜んで反駁されるし、また、人が何か真実でないことを言っているのであれば、

喜んで反駁するような、そのような者です。とは言え、反駁されることが反駁することよりも、より不愉快であるという訳ではないのです。なぜなら、反駁されることは、より大きな善であると思っているからです。それは、自分自身が最大の害悪から解放される方が、他の人がそれから解放されるよりも、より大きな善であるのと同じ程度に、そうなのです。というのも、議論の対象として今私たちが取り上げているその事柄についての誤ったドクサほど、人間にとって害悪になることは、何もないと私には思われるからです。」 [Plato, Gorgias, 458a2-b1]。この“反駁されることが反駁することよりも良い”という言明は、明らかに実際上の対話に関わっている。

アーレントがこの言明に触れていないという事実には“潜む”問題性を明らかにするために、特に〈二者〉の“一元化”に焦点を合わしつつ、思考活動の本質について、私なりの考えを多少述べてみたい。私の考えでは、思考活動において自己は自己から“差異化”され、かつ自己へと“同一化”される、それが思考のムーブメントである。私の頭の中で命題 (=判断) が定立される度に、自己は“自己から出て自己へ帰る”、つまり、“差異化”と“同一化”が同時に行われるのである。自己が自己から“差異化”されないで、どうして言葉が発せられるだろうか。自己が自己へと“同一化”されないで、どうしてその言葉が私の言葉となることができるだろうか。〈一者の中の二者〉は“一なる二”と“二なる一”の二つの契機を持っているのであって、自己が自己から“差異化”されるというのが“一なる二”の契機であり、自己が自己へと“同一化”されるというのが“二なる一”の契機である。そして、この二つの契機は一つの思考過程の表裏をなしているのである。その過程をとおして定立された命題は、私以外の他者にも共有される命題でありながら、私自身の命題なのである。思考過程によって定立される命題については、二つの点を確認しておく必要がある。一つ目は、それが“自己定立的”性格を持っているということである。その命題には、それが自覚されるか自覚されないかは別にして、“私は…と思考する”ということが常に付随している。“自己定立的”と“自己合意的”とは同じことであり、思考においては“自己矛盾的”命題は原則的に定立され得ないのである。二つ目は、その“自己定立的”性格が“自己吟味”をさしあたっては不可能化あるいは無意味化するということである。平たく言えば、本人は定立された命題を正しいものと思ひ、自己吟味の必要性をさらさら感じない(本人としては“考え抜いた”つもりになる)ということである。「思考することのない人生も全く可能である…。思考しない人たちは夢遊病者のようである。」というアーレントの文章については先に“良心論”の所でも取り上げたが、実は〈思考しない人たち〉ではなくて、“思考したつもりでいる人たち”こそが〈夢遊病者〉なのである。〈思考しない人たち〉は極論すれば人間ではなくて動物と同様の存在であって、〈思考しない人たち〉に対する〈反駁〉 (=吟味) は原則的に不可能である。〈反駁〉は“思考したつもりでいる人たち”に関わる事柄なのである。アーレントの問題構制では、私たちは“思考する人”か“思考しない人”かのどちらかに区分されざるを得ないのであり、彼女の思考活動論の一つの欠陥がここに現われていると見ることができるだろう。私たちは私たち自身の思考活動によって、さしあたって一つの命題 (=判断) を定立する。しかし、その命題は、自分自身のうちに留まっている限りは、ドクサつまり上述したこととの連関で言えば“思考したつもりのこと”でしかない。このドクサがエピステーメー (=“真なる知”) へと現成してゆくためには、ソクラテスはもちろんのこと、私たちの誰にとっても、“自己吟味を催促する”という意味での“他者による反駁”つまり〈対話〉が絶対的に不可欠なのである。結論的に言えば、アーレントが言うところの思考過程はいわば“開き放し”であり、“ソクラテス的”文脈に素直に従うのであれば、疑問ありとせざるを得ない訳である。というのも、衆知のように、ソクラテスによる〈反駁〉 (=吟味) は、対話者自身における思考過程の結果が、差し当たってのものであるにしても、一つの命題としてソクラテスに提示されて始めて、

開始されるからである。

さて、私の論文「アーレントとソクラテス」を締め括るに当って、エピローグ風に最も基本的なことを一つだけ確認しておきたい。それは、アーレントのソクラテス論の眼目が何かということである。語弊を恐れずに一言で言えば、ソクラテスは<範例example>であるという主張がそれである。しかし、何についての<範例>だろうか。それは、“悪事を為すより悪事を為される方が良い”という言明についての<範例>ではない。そうではなくて、『精神の生活』において本格的に検討された、思考活動それ自身についての<範例>である^(註15)。アーレントは『カント政治哲学の講義』の中で、カントの言う<範例的妥当性exemplary validity>に言及しつつ、「あらゆる特殊な客体—例えば一つの机—は、私たちがそれによってその机を一つの机として認識する一つの相応した概念を保持している。…“プラトンの”アイデアあるいはカント的図式としての(机)…。さもなければ、…あらゆる机に共通の特性を最小限に備えた**抽象的机**…。これら以外にも一つの可能性が残されている。そしてこの場合の机は、認識ではない判断力と取り結ばれて存在しているものである。机というものが実際的にどのようなものであるべきかについての範例として、つまり**範例的な机**として(“範例”は *eximere* つまり“或る特殊なものを選抜すること”に由来している)、或る机に遭遇したり、それを評定したりすることは、私たちによく起きることである。この範例的なものは、正にその特殊性において、他の仕方では定義されえない普遍性を顕示する或る特殊なものであり、またそのようなものとして在り続ける。勇氣はアキレスに**似ている**。等々。」[LKPP, 76-77=118-119]と述べている。アーレントが「17. ソクラテスの答え」と「18. 一者の中の二者」を通じて論じてきたことは、<見えないもの>としての思考活動は、ソクラテスその人において顕在化している、しかも、<この世界>の<複数性>と“拮抗関係”を保ちつつ顕在化している、ということに尽きると思われるが、もしこのことが正しく了解されるならば、「思考はソクラテスに**似ている**」という<比喩>がいまここで提示されたとしても、私たちはそれを違和感なく容易に受け入れることができるだろう。そして、「勇氣はアキレスに**似ている**」よりも「思考はソクラテスに**似ている**」の方が出来の良いく<比喩>だと思えてくるに違いない。というのは、<範例>が問題になってくるのは、明らかに<この世界>という<複数性>の領野に属する或る特殊なものとの関わりにおいてであって、神話上の非実在的なアキレスは原則的に言って象徴とは成り得ても<範例>とは成り得ないからであり、アーレント自身も指摘しているように、私たちは、実際に或る机に出会い、それを<範例的な机>とするのであって、<範例>と成り得るものは、<この世界>において現に実在しているもの、あるいは歴史上において実在していたものでなければならないからである。つまり、アキレスではなく、ソクラテスその人こそが、<範例的妥当性>の問題を検討する場合に<範例>として引き合いに出されるべき第一の適格者に他ならない訳である。しかし、誤解が生じないように、蛇足ながら一言付け加えておくべきだろう。それは、いまここで私が述べたことは、アーレントに対する批判や異議では毛頭なく、アーレントのソクラテス論から学び得たことの一つの帰結あるいは効用に過ぎない、ということである。私たちがアーレントのソクラテス論から獲得できる最大の収穫は、「思考はソクラテスに**似ている**」という<比喩>の真実性なのである。【了】

- (注1) 本論文においては、次のような表記が引用文に付加されている。[著者, 著作名, 原書頁=邦訳頁]。著者の項が省略されているものは、すべてアーレントの著作である。また、アーレントの著作名は略号で記されている(その略号に関しては、《参考文献》を参照のこと)。なお、邦訳頁は便宜上記載したものであり、当該の訳文は、邦訳本から採用されたものではなく、すべて筆者自身によって訳されたものである。
- (注2) 具体的に言えば、〈無知の知〉や〈産婆術〉はソクラテスのものであるにしても、〈魂の不死説〉や〈イデア論〉は、ソクラテスのものなのか、それともプラトンのものなのか。
- (注3) キエルケゴールは、多少“穿った”見方をしている。つまり、『イロニーの概念』において、アリストファネスの『雲』こそがソクラテスの“実存”を最も正しく捉えていると主張している。
[Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Socrates, 3-12]
- (注4) アーレント自身の言葉で言えば、〈生きた経験としての思考 thought as a living experience〉 [HC, 324=503]。
- (注5) 「…公的領域のリアリティは、無数のパースペクティブや側面が同時的に現前していることに依存している。それらのパースペクティブや側面の中に、共通世界は自らを提示するのであり、また、それらのパースペクティブや側面に対しては、共通の尺度や公分母をけっして考案することはできないのである。…。ものごとがそれらの同一性を変えることなしに多くの人たちによって多様な側面において見られることができ、それ故、ものごとの周りに集っている人たちが全くの多様性において同じ事柄を見ていると知っている場合においてのみ、世界を巡るリアリティは、真実なものとして、また信頼しうるものとして、現われてくることができるのである。」 [HC, 57=85-86]。
- (注6) このことも一つの動機となってやがて『精神の生活』が執筆されることになる。
- (注7) 古代ギリシャ社会においては〈公的領域 public realm〉=〈ポリス〉と〈私的領域 private realm〉=〈家庭〉との間には明確な一線が画されており、前者に固有なものとして内属する〈言論と行為 speech and action〉 [HC, 175=286] によって目指されているのが〈不死の名声 immortal fame〉 [HC, 197=317] である。
- (注8) 〈アイヒマン裁判〉 [1961年] の傍聴ドキュメントである『イエルサレムのアイヒマン』 (1963) が上梓されると、〈悪の陳腐さ〉というアーレントの考え方を巡って、全世界に一大喧騒が生じた。「真理と政治」は、その一大喧騒に巻き込まれた経験をバネにして執筆された重要な論文である。
- (注9) 『ゴルギアス』では“悪事を為すより悪事を為される方が良い”という言明が一字一句違わないまま出てくる箇所はないのだが、幾つかの箇所によく似た表現を見出すことができる。アーレントは474b や483c などを指摘している。しかし、469c の箇所が最もポピュラーである。「だが、もし悪事を為すかそれとも悪事を為されるか、そのどちらかが止むを得ないとすれば、悪事を為すよりも悪事を為される方を選ぶだろう。」 [Plato, Gorgias, 469c1-2]。
- (注10) (1)〈蛇〉: [Plato, Apologia, 30e] =『ソクラテスの弁明』。(2)〈産婆〉: [Plato, Theaetetus, 149a] =『テアイテトス』。(3)〈シビレエイ〉: [Plato, Meno, 80a-c] =『メノン』。
- (注11) キエルケゴールは〈絶対的否定性〉と呼んでいる(『イロニーの概念』)。
- (注12) アーレントは〈知性 intellect: Verstand〉 (=〈認識活動〉) と〈理性 reason: Vernunft〉 (=〈思考活動〉) を峻別している。前者は〈真理〉に関わり、後者は〈意味〉に関わるのである。そして、

肝心なことは、〈真理〉の探究にはその都度の終わりが存在しても、〈意味〉の探求にはそれさえ存在しないということである。「真理が思考から導出されてくると期待することは、思考したいという欲求を知りたいという衝動と取り違えていることを物語っている。思考は知ろうとする試みに採用されうるし、また採用されなければならない。しかし、この機能の実行においては思考は決して思考自身ではない…。意味という答えようのない問いを課することによって、人々は自分自身を問いを立てる存在 question-asking beings として設立するのである…。」 [LM, 1/61-62=上/72-73]。

(注13) 論文「イデオロギーとテロル」(1953)には、次のような記述が既に存在している。「孤独 solitude において、私は“一人で”、私の自己と一緒にいる。それ故に、一者の中の二者 two-in-one である。しかるに、孤立 loneliness においては、私はあらゆる他人から見棄てられて、現実的に一者である。厳密に言って、あらゆる思考は、孤独の中でなされる。それは、私と私自身との対話である…。」 [IT, 324/ OT, 2nd ed., 476=3/321]。

(注14) 根源的な意味においては自己が自己自身に矛盾しないことである。アーレントによれば、次に示す『分析論後書』の箇所が、そうした意味における〈矛盾律〉についてアリストテレスが最初に定式化した箇所である。「[何事についても] それ自身によって必然的であることや必然的であると思われることは、ヒュポテーシス (仮説) やアイテーマ (要請) が [私たちに] もたらすことではない。何故なら、アポダイクシス (論証) は外なるロゴス (言葉) に向けられたものではなく、魂の内なるロゴスに向けられたものであるから。また、シュロギスモス (推論) でも事情は同様である。実際、外なるロゴスに反対することは常にできるが、内なるロゴスに反対することは常にできるとは限らないのである。」 [Aristotle, Analytica Posteriora, 76B24-27=『分析論後書』]。

(注15) 井上忠は「プラトンのソクラテス像」(『哲学の現場』所収)において、ソクラテス自身に関するアリストテレス(『形而上学』)の“3つの記述”に論考を加えつつ魅力的なソクラテス論を展開しているが、ある箇所でプラトンの〈イデア論〉の問題性を指摘しながら、次のように述べている。「では何故定義と範例の混在 (=〈範例イデア論〉の誤謬) が生じたか。それは、プラトンの定義の途、ロゴスによる全哲学の開拓の原動力として、ソクラテスそのひとが、実質上、範例なるイデアの位置を占めていたからではないか、とわたしはひそかに思う。」 [23]。既にプラトンにおいてソクラテスその人が〈イデア〉の〈範例〉として機能していたという井上の主張は傾聴に値すると思われる。

≪参考文献≫ (プラトン、アリストテレス等のギリシャ語文献については省略)

■ Alain

1939 《Idées》 Librairie Ernest Flammarion = 1980 『イデー』 [アラン著作集6] (渡辺秀訳) 白水社

■ Arendt, H.

1953 【略号：IT】 < Ideology and Terror : A Novel Form of Government > The Review of Politics (July 1953, 15/3, pp.303-327) /Included in the 2nd enlarged edition of 《The Origins of Totalitarianism》(1958)=1972-75『全体主義の起源』 [1・2・3] (大久保和郎他訳) みすず書房

1953 【略号：KM】 < Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought > The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress (<http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/mharendtFolderP05.html>) = [所収] 2002『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』(佐藤和夫編) 大月書店

- 1954 【略号：PP】 < Philosophy and Politics : the Problem of Action and Thought after the French Revolution > The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress (<http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/mharendtFolderP05.html>) = [所収] 同上
- 1958 【略号：HC】 《The Human Condition》 University of Chicago Press = 1994 『人間の条件』 (志水速雄訳) ちくま学芸文庫
- 1963 【略号：EJ】 《Eichmann in Jerusalem : a report on the banality of evil》 Viking Press = 1969 『イェルサレムのアイヒマン』 (大久保和郎訳) みすず書房
- 1967 【略号：BPF-TP】 < Truth and Politics > / Included in 《Between Past and Future : eight exercises in political thought》 (1968) Viking Press = 1994 『過去と未来の間』 (引田隆也・斎藤純一訳) みすず書房
- 1978 【略号：LM】 《The Life of the Mind》 Harcourt Brace & Co. = 1994 『精神の生活』 [上・下] (佐藤和夫訳) 岩波書店
- 1982 【略号：LKPP】 《Lectures on Kant's Political Philosophy》 The University of Chicago Press = 1987 『カント政治哲学の講義』 (浜田義文監訳) 法政大学出版局
- Kierkegaard, S.
- 1841 《Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Socrates》 = 1966-67 『イロニーの概念』 [上・下] [キルケゴール著作集20・21] (飯島宗享・福島保夫・鈴木正明共訳) 白水社
- Merleau-Ponty, M.
- 1953 《Éloge de la philosophie》 Gallimard = 1966 「哲学を讀えて」 / 『眼と精神』 (滝浦静雄・木田元訳) みすず書房
- 井上 忠
- 1980 「プラトンのソクラテス像」 / 『哲学の現場』 勁草書房

ルターと親鸞における苦難と信仰

—宗教的パトスの一類型—

中 谷 博 幸

- I はじめに
- II ルターにおける苦難と信仰
- III 親鸞における苦難と信仰
- IV 内面化と受動性

I はじめに

本稿は、2004年度の香川大学生涯学習センターの公開講座、「情念の問題：人間論的考察」の第三回「ルターにおける受苦（パトス）と孤独」および第四回「親鸞における苦悩と信仰」において筆者が行なった講義をもとにしている。建島正秋と齊藤和也、および私の三人で、昨年度と今年度、人間論にかかわる問題を公開講座で取り上げた。昨年度はH・アーレントにおける「思考」の問題を取り上げ、今年度は「情念」に関わる問題を扱った。建島は哲学的観点からアーレントとスピノザを主に扱い、齊藤は倫理的観点から、アダム・スミスにおける共感の倫理と本居宣長の「もののあわれ」との比較を行なった。筆者が担当したのは、情念における宗教的問題である。

この情念という言葉は、ギリシア語のパトス(πάθος)に相当する。パトスは、「外から影響を受ける、被むる」などの意味をもつπάσχωに由来し、「人に降りかかる事柄、出来事、人が被った事柄、経験、苦難、不幸、受動的状態」などを意味し、特に人間の魂に関して使われる場合、「情熱、感情、情念」を意味する¹⁾。アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』の第二巻第五章で「情念(パトス)とは、欲情・憤怒・恐怖・平然・嫉視・歓喜・愛(フィリア)・嫌悪・憧憬・意地・憐憫、その他総じて快樂または苦痛を伴うところのものの謂いである。」と語っている²⁾。ラテン語ではパトスは passio と訳され、「苦難、出来事、現象、情念」などの意味の他、特にキリストの受難を意味するようになる³⁾。

宗教的観点からみた場合、パトスは苦難、受苦、受動性といった意味合いをもっている。ところで苦難や受動性は否定的に考えられるのが一般的である。しかし、宗教的な生において、苦難や受動性が積極的意味をもち、主体性の確立につながる事が起こる。以下において、このような例として、マルティン・ルター(1483-1546)と親鸞(1173-1262)を取り上げ、そこにみられる宗教的パトスの特徴を明らかにしたい。

II ルターにおける苦難と信仰

「私の小さな娘エリーザベトが息を引き取りました。彼女は私に何と病弱でほとんど女性のような心を残したことでしょうか。彼女を失ったあまりの悲しみに私は打ちのめされています。父親の心が子どもに

対してそのように敏感な感情をもちうるとは以前なら信じられなかったでしょう。どうか私のために主に祈って下さい。」⁴⁾

以上の文章は、ルターが1528年8月5日に友人N・ハウスマンに宛てた手紙の一節である。彼の娘エリーザベトは1527年に生まれ、翌年8月3日にわずか一歳で死亡した。ルターは1525年6月13日に元修道女のカタリナ・フォン・ボラと結婚し、六人の子どもをえたが、二人の娘の死に立ち会わねばならなかった。もう一人は次女のマグダレーネである。彼女は1529年に生まれ、1542年9月20日に死亡した。彼はその三日後、友人のJ・ヨナスに次のように知らせている。

「私の最愛の娘マグダレーネがキリストの永遠の王国へ再生したというわさがあなたのもとにとどいていることと思います。私と妻はそのような幸福な出発と祝福された終わりとに対して感謝をささげるべきなのでしょう。マグダレーネはそのことによって肉やこの世、トルコ人、悪魔の力から逃れることができたのですから。しかし、肉親の愛 (στοργή) は大きく、心の中で叫び嘆くことなしには、あるいは私たち自身の死を経験することなしにはこのことをなしえません。というのも、たいへん従順で人々を敬った娘のしぐさや言葉や動作が心の奥深く刻まれています。」⁵⁾

とりわけマグダレーネの死は、ルターの心に後々まで傷を残した。娘の死から約3年後の1545年6月3日に、ペストによって同時に妻と娘をなくした友人A・オジアンダーに、ルターは、「あなたが再び十字架に、奥様と愛する娘さんの死を通じてまさに二重の十字架に見舞われたということをお聞きしました。私は自分の愛する娘の死によって知っておりますが、あなたの悲しみはいかばかりでしょうか。奇妙に思われますが、私は今なおマグダレーネの死を悼んでおり、彼女のことを忘れることができません。」⁶⁾と書き送った。

このような彼自身の悲しみもあって、彼は近親者をなくした多くの人々に慰めの手紙を書き送った。ルターの書簡にあらわれた死生観は別に論じるので⁷⁾、ここでは、近親者をなくすという苦難を乗り越えるうえで、ルターが強調した二つの点を書簡から指摘したい。

第一は、肉親の情の重視である。ルターは、『マリアの賛歌 (マグニフィカート)』(1521年)で人間を、霊 (Geist, πνεῦμα) と魂 (Seele, ψυχή) とからだ (Leib, σῶμα) の三つに区分した。霊は「人間のもっとも高く、もっとも深く、もっとも高貴な部分で、理解の難しい、目に見えない、永遠の事柄をとらえる」もので、信仰と神の言葉に関わる。魂は、「からだにかかわる目に見える事柄を理解し、判別し、知り、認識する能力」に関わり、「理性がこの家の光」である。同時に、憎悪、愛、喜び、恐怖もここに関わる。からだの「働きは、魂が認識し、霊が信じるところをただ実行し、適用することにある。」⁸⁾ 肉親が死ぬという苦難においては、ルターは、魂における自然の愛である肉親の情や嘆きを重視し、霊による一元論からそれを押さえることを戒めた。人がキリスト者として死ぬことは、霊によれば、この世の苦難や罪の支配から逃れ、世の終わりに復活するときまで眠ることを意味したから、喜ばしいことであった。しかし、残された者にとって、同時に自然の情によればそれは辛い別離であり、その嘆きを押し殺すことは決してよくないことであった。1544年にヴィッテンベルク大学の学生が急死したとき、その死を父親に告げる手紙の中で、ルターは、「私もまた一人の父親であり、私自身の子が一人ならず亡くなるのを体験してきております。また、死よりも厳しい逆境も経てきています。私は、これらの事柄が、いかに痛ましいものであるかをよく知っています。しかし私たちはその痛みを耐えて、永遠の救いの知識をもって慰められねばなりません。神は、私たちが自分たちの子どもを愛することを望まれ、子どもたちが私たちの手から取り去られたときは、嘆くことを望んでおられます」⁹⁾と、書いた(1544年12月13日付G・ヘルズ宛書簡)。ルターは情の人でもあり、彼自身しばしば、悲嘆にくれて自らを情にゆだねることがあった。

たとえば、彼の友人N・ハウスマンが1538年に急死したとの連絡が入ったとき、周囲の人々はルターにそれをすぐに知らせなかった。そのことを知ったとき、ルターは深く嘆き悲しみ、「一日中すわりこみ、泣き悲しんだ」という。¹⁰⁾

しかし、嘆きに浸るだけでは苦難に耐えることはできない。上に引用したヘーゼル宛書簡は、「しかし嘆きはあまりにも激しくなってはいけません。そうではなくて永遠の救いの信仰が私たちを慰めるべきであります」¹¹⁾と続いている。ここで信仰という言葉がでてくるが、その意味はあとで考察することにして、書簡に見られるもうひとつの点を指摘しておきたい。たとえば、夫を亡くした夫人に次のような書簡を送っている。

「あなたの悲しみは人の子らの中で味わわれたものの中で最大の悲しみではありません。百倍もの苦しみに耐えなければならなかった多くの人々がいます。しかも、私たちの地上のあらゆる苦難 (leiden) を積み重ねても、神の子が私たちのため、私たちの救いのために無実にもかかわらず受けられた受難 (leiden) に比べれば、無に等しいものです。なぜなら私たちの主であり救い主であるキリストの死に比較されるいかなる死もありません。私たちはすべてキリストの死によって永遠の死から救われているのです。」¹²⁾

ルターはここで、人が受ける苦難とキリストの受難を比較し、人が苦難に耐え、それを克服するうえでの後者の絶大な価値を強調した。ここで語られている受難 (passio, Leiden) とは、もちろんイエス・キリストの十字架での死を意味する。新約聖書の記述によれば、イエスは弟子の一人ユダの裏切りにより、ユダヤ教団の指導層によって逮捕され、自らを神と称した罪によって死刑の判決を下される。しかし当時、ユダヤ教団の最高評議会であるサンヘドリンには死刑執行権がなかったので、ローマの総督ピラトの裁判を受けさせた。ピラトはイエスに罪を認めなかったが、ユダヤ人の暴動を恐れて、イエスの処刑を認めた。ローマの処刑方法に従い、イエスは二人の犯罪者と共にゴルゴタの丘の上で、十字架刑に処せられた。彼が十字架上で言った言葉が全部で7つ福音書に記されているが、マルコはたったひとつ、「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか」という詩篇22篇の言葉を記している。

ルターは自ら二人の娘をなくすという経験をしたが、その経験もあって、肉親をなくした多くの人々に慰めの手紙を送った。その中でルターは、嘆きの大切さを語るとともに、魂の状態にとどまることなく、霊の事柄としての信仰と、キリストの受難の意義を強調した。ではキリストの受難と人の苦難や信仰とはどう関係するのか。またなぜ人は苦難にあわねばならないのか。1518年頃から22年頃にかけてルターが公にした著作と説教を中心に、これらの問題を検討したい。

宗教改革は周知のごとく、1517年にルターが贖宥符問題を批判した『九十五箇条の提題』を公にしたことから始まった。当時ルターは、アウグスティヌス修道会に属する修道士であるとともに、ザクセン選帝侯領のヴィッテンベルク大学神学教授として聖書講義を担当していた。ルターの贖宥符をめぐる主張は、当時の活版印刷の普及に伴って印刷され、急速に知識人や都市市民に支持者を見出していった。それに伴って、当初ルターの批判を重要視していなかったカトリック教会も、これを取り上げざるをえなくなる。まず、ルターが所属するアウグスティヌス修道会が、1518年4月、ハイデルベルクで討論会を開いた。同年6月にはローマ教皇レオ十世がルターの審問に乗り出し、同年10月にアウクスブルクで枢機卿カエタヌスによるルターの審問が行なわれた。翌年の1519年7月にはライプチヒでインゴルシュタット大学教授エックと論争した。ルターは聖書のみが信仰と教義の唯一の基準であることを明言するとともに、教皇制の神的性格を否定し、1415年に異端者として処刑されたフスの見解の一部を認めたので、カトリック教会との対立は決定的となった。これらを受けて1520年6月15日に教皇レオ十世は60日の期限付きで破門威

嚇書を送った。ルターは同年10月10日に受取るが、期限切れの12月10日、教会法令集などとともに、これを燃やした。これによってルターの破門は確定した。このような対立を背景に、ルターは1520年に宗教改革の三大文書と言われる『ドイツ国民のキリスト教貴族に与う』、『教会のバビロン捕囚』、『キリスト者の自由』を続けざまに公表して、自らの立場を明らかにしている。1521年になると、皇帝カール五世がヴォルムス帝国議会でルターの問題を取り上げ、彼を召喚した。4月に帝国議会に出頭したルターは自説の撤回を拒否し、帝国追放の刑が宣告された。そこで身の安全が保障されなくなったルターを保護するため、彼の君主、選帝侯フリードリヒは、彼をアイゼナッハ郊外のヴァルトブルク城にかくまった。ルターはそこで新約聖書のドイツ語訳につとめ、22年9月に出版する¹³⁾。

以上のように急速にルターは時の人となり、否応なく時代の渦に巻きこまれていくが、同時にヴィッテンベルク大学神学部教授として、審問や討論のためヴィッテンベルクを離れた時以外は、詩篇、ローマ書、ヘブル書、ガラテヤ書などの聖書講義を淡々と行なっている。そのような聖書講義は生涯続けられていく。また彼はヴィッテンベルク市教会の説教者をも兼ねて、教区民への説教を行なっていく。それらの多くは、自らの手によって、あるいは筆記者の原稿をもとに出版された。また一般の信徒を対象にした信仰書も書いており、本稿で取り上げる『死への備えの説教』や『マリアの賛歌』はこのジャンルに入る。このように、1518年から22年にかけて、ルターはカトリック教会と決別し、自らの見解を明確にしていった。この時期のルターの著作をとりあげるのは、そのような理由による。

ルターはイエスの受難をどのようにとらえたのか。まずこれについて検討したい。ルターは、新約聖書の記述と同様、キリストは十字架の受難において、人間一人一人の罪を背負って死んだ、と考える。『キリストの聖受難の考察についての説教』（1519年）で、ルターは次のように述べている。キリストの受難は、あなた自身の罪が原因である。「一本の釘がキリストの両手もしくは両足を貫き苦しめるならば、あなたは永遠にそのような苦痛、否、もっと激しい釘の苦痛を受けてしかるべきである。」¹⁴⁾ それゆえ受難を考えるとはず、自分の罪を知り、それを罰せられる神の厳しさを知って、神を恐れることである。「キリストが私たちの罪のために、からだと魂に悲痛なまでに責め苦を受けられたように、私たちもキリストにならって同じように、私たちの罪のため良心に責め苦を受けねばならない。」¹⁵⁾ これは良心が絶望に陥る恐ろしいことであり、とりわけ死の床においてキリストが受けられた苦しみをわが身を感じることは恐ろしいことである。この恐れと絶望から救われるためには、キリストの受難によって、同時に自己の罪が赦されていることを信じるのが大切である。

この問題を、死との関わりにおいて扱ったのが『死への備えの説教』（1519年）である。ルターは、死の床で、死について、また自らの罪や死後の世界について考えることはよくない、と強調する。「臆病で無気力な人間が、死の姿 (bild) をあまりに深く自分の心に刻み付け、あまりにこれを見つめすぎると、いよいよ増長して、恐るべきものとなってくる。…罪も、またあまりにこれを見つめすぎたり、あまりに深く考えすぎると、増大してくるものである。それに、私たちの良心が弱くて、自ら神の前に恥じたり、はなはだしく自己を責めたりすると、ますますその勢いを助長することになる。…そのために人はまたしても絶望におちいり、死をいとうようになって、結局神を忘れ、死に至るまで不従順にさせられるのである。」¹⁶⁾ しかしこのことは、死や罪や地獄について考えてはいけなく、という意味ではない。第一に時期が問題である。臨終のときではなく、元気なときに考えるのが大切である。第二に自らの罪を見つめるのではなく、罪や死や地獄の姿 (bild) がキリストの十字架と復活によって克服されていることを信じるのが大切である。「十字架上のキリストがあなたの罪をあなたから取り去り、それをあなたに代わって

担い、その息の根をとめてくださる、これが恩寵でありあわれみである。このことを堅く信じ、目の前にもち、これを決して疑わないこと、これが恩寵の姿 (bild) を注視し、心の中にその姿が形づくられていく (bilden) ことなのである。…キリストの崇高な姿 (bild) を見るがよい。キリストはあなたのために地獄にくんだり、永遠にのろわれた者のひとりとして、神から見捨てられた。だから、キリストは十字架の上で…、「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのですか」と叫ばれた。見よ、この姿 (bild) の中にこそ、あなたの地獄は克服され、あなたの不確かな予定は確かにされるのである。」¹⁷⁾

このように、受難において自らの罪が罰せられていることを考えて神を恐れることと、同時にその罪がキリストの受難によって神に赦されていることを信じ感謝すること、この二つが不可分になされることが、ルターにとって重要であった。

ではそのようなイエスの受難が人の苦難とどのように関連するのであろうか。この時期、ルターは二つの点からその問題を考えている。ひとつは、書簡で述べていたように、自らの苦難の時に、イエスの苦しみをもって励ましを受けることである。『キリストの聖受難の考察についての説教』の後半では、「あなたが不幸や病気に苦しめられるときには、キリストが [十字架で受けられた] 茨の冠や釘 [の苦痛] に比べて、それがいかに取るに足りないものであるかを思うがよい」、と語っている。単に苦悩だけでない。

「高慢があなたを試みるときには、あなたの主が嘲弄され、盗人とともに卑しめられたことを見るがよい。みだらな思いや欲望にあなたの心が襲われたなら、キリストの柔らかな肉がどんなに痛ましくむち打たれ、刺し貫かれ、たたきのめされたかを思うがよい。…」¹⁸⁾

第二は、humilitas (ドイツ語ではルターは一般に demut をあてている) に関わる。humilitas は、謙遜と訳される場合があるが、日本語の謙遜とは意味が異なる。ルターは、神の humilitas と人の humilitas を考える。両者の関係を扱っているのが『マリアの賛歌』である。ルターは神を次のように描写する。「神は至高者であり、その上には何もかも存在しないので、ご自身の上を見ることはできない。また神に等しい何もかも存在しないので、ご自身の横を見ることはできない。それゆえ必然的に神はご自身とその下を見るよりほかに仕方がない。そして誰かが彼のはるか下、底深いところにいればいるほど、いっそうこれを顧み給う。」¹⁹⁾ この底深いところとは、「貧困、恥辱、窮迫、苦悩、不安」²⁰⁾ であり、その状態こそが humilitas である。「humilitas は軽蔑され、醜く、卑しい存在あるいは状態に他ならない。たとえば、貧しい人々、病む人々、飢えている人々、渴いている人々、囚われの人々、苦難にある人々、死に瀕している人々がそうである。…これが、すでに述べたように、底深いところである。」²¹⁾ humilitas というラテン語は、ドイツ語では、nichtigkeit (無) や unansehlich wesen (顧みられることのない存在) にあたるとルターは考える。しかし、「このように底深いところにいる顧みられることのないもの (unansehlich ding) を顧みる (sehen) のが神のやり方である。」²²⁾ この神の顧み (sehen, ansehen) がイエスの受難となってあらわれる。「神は、彼の最愛のひとり子であるキリストご自身をあらゆる苦悩の底深いところへ投げ込み、神の顧み、その働き、助け、流儀、忠告、御旨、それらすべてがどこに向けられているかを、キリストにおいて明確にお示しになった。」²³⁾ 神はひとり子キリストを十字架につけて、humilitas へと貶められた。顧みられることのない無価値な存在 (humilitas) を顧みるため、自ら humilitas となる。これが神の humilitas である。ここに神の顧み、愛があらわれる。

「神が底深いところを顧み、貧しい人びと、軽蔑された人びと、苦しんでいる人びと、悲惨な人びと、見捨てられた人びと、まったく無である人びとをのみ助けてくださる方であることを経験するとき、神は心から愛すべき方となり、心は喜びであふれ、神から受けた大いなる歓喜でおどり、満ちあふれる。」²⁴⁾ しかし人は、「抑圧と底深いところを耐えようとはしない。」²⁵⁾ 逆に、上にあるもの、すなわち「名誉、

権力、富、知識、良き生活、またすべて大いなるもの、高いもの」を追求する²⁶⁾。「神の働きと願みは底深いところへと向かい、人の目と行為はただ高いところへと向かう。」²⁷⁾人は神から好意を示されない限り、神を賛美しない。また好意を得た場合も、神を純粹に賛美しないで、自らを誇ろうとする。humilitasも、それが人間の手に握られるとき、誇りの対象へと倒錯してしまう。人はそのままでは神の願みを理解し、受け止めることはできない。自己の働きを誇り、さらに上へ上へと高いところを求める誇り高ぶりが存在するからである。神を認めるためには、自己を見るという偽りの目をえぐり出さねばならない。「地上におけるこのような多くの苦難や死、あらゆる労苦がこのことに役立つ。…私たちは辛苦し労苦することによって、偽りの目をえぐり出す。」²⁸⁾このように神は苦難を通して、人を humilitas へと強制し、高ぶりを砕く。これが人の humilitas である。ここに苦難の意義がある²⁹⁾。

苦難によって強制的に humilitas にさせられることを通じて、自己の高ぶりが朽ち砕かれるとともに、神の humilitas の行為であるキリストの受難を内から理解することが可能となる。『ハイデルベルク討論』は、この点を神による人の救済という視点から論じている。神による救済はおおよそ次のように述べられている。私たちは実際「無 nihil であり、愚か者であり、悪しき者である」。しかし私たちはそれに気がつかないし、逆に自己信頼におちいり傲慢になる。「神は律法によって、また私たちの罪を示すことによって、私たちを humilitare する。」ルターはこの箇所でも humilitare という動詞を使って、humilitas の動的性格をさらに明確にしている。この神による humilitare を通じて、「私たちが無であり、愚か者であり、悪しき者であることが、人びとの前にも私たち自身の前にもあらわとなる。」³⁰⁾私たちは罪認識によって humilitas とさせられる。これによって私たちは自分自身に絶望することとなるが、humilitas の重要な点は、自己を見つめることから離れて、恩寵へと開かれることにある。「罪の認識によって humilitas が得られ、humilitas によって恩寵が得られる。こうして義人たらしめるために、罪人たらしめつつ、神の非本来的な働きは、ついに神の本来的な働きを導き出す。」³¹⁾

『マリアの賛歌』と『ハイデルベルク討論』から明らかとなるのは、ルターが humilitas の本質として理解するのは、自らが罪ある状態であるということである。しかし人はそれを見ようとはせず、逆に上へ上へと高さを求める。この上への追求は理想を追い求めるというかたちをとる場合もあるが、自らが罪人であることを忘れた場合には、高ぶりに転化する。苦難は自らのそのような罪ある状態を気づかせる。またそのような理解にたつとき、最大の苦難は良心が神によって責められ、神のさばきにおののくことである。しかし同時に、このような humilitas 理解なくしては、神の恩寵に目が開かれない。

humilitas を自覚する中で、キリストの受難にあらわれた神の恩寵に自らが開かれ、そのような神の恩寵を信じ受け入れること、これがルターのいう信仰である。ルターの信仰は humilitas を内にもつので、自らに絶望しつつなおかつ、神の恩寵を信じるという性格をもつ。これはいかにして可能となるのか。ルターは、信仰とは自らが生まれつきもっている信仰心や信頼とは異なることを強調する。「あなたは自分の痛悔に決して頼らないで、あなたの最も恵み深く、最も誠実な救い主イエス・キリストの言葉そのものに頼るように注意しなさい。あなたの心はあなたを欺くであろうが、…、彼はあなたを欺きたまわないであろう。」³²⁾（『贖宥の効力についての討論の解説』1518年）信仰の基礎は神の願み、神の働きにあり、信仰は神の言葉の説教によって生み出される。信仰は受動的性格をもつ。

このように信仰の受動性は、ルターの場合、神の言葉の働きと結びついている。ここから主体性と寛容とが導き出される。主体性の問題はIV節で述べることにして、寛容の問題をここで考えておきたい。すでに述べたようにルターは1521年5月以降、ヴァルトブルク城にかくまわれていた。ヴィッテンベルクでは、その間にカトリック教会の儀式が具体的に改革されていく。儀式の中心であるミサでは、司祭がパンとぶ

どう酒の両方にあずかったのに対して、信徒はパンのみしかあずかれなかった。ルターは聖書に従って、二種陪餐と呼ばれる、信徒もパンとぶどう酒の両方にあずかるやり方が正しいと考えていた。21年10月以降、ヴィッテンベルクでは、実際に二種陪餐を伴ったドイツ語礼拝が主張され、実施されていった。さらに改革運動は過激化し、教会にある聖画像取り壊しなども起こり、ヴィッテンベルクは混乱状態に陥った。これを受けてルターは急遽ヴァルトブルクから帰還する。22年3月6日にヴィッテンベルクに到着すると、一旦改革を白紙にもどして、9日から『八日間の連続説教』³⁹⁾を行ない、彼の改革の基本的な考え方を明らかにした³⁹⁾。

彼はその説教で、たとえば二種陪餐が正しいことを認める。しかしそれにもかかわらず従来のやり方をもうしばらく残すべきであると主張する。それは今までのカトリックのミサが正しいとなお思っている人びとが多数存在するからである。このような人びとに、見た目には正しいやり方を強制した場合、外的には正しくても、彼らの良心をつまずかせることになる。客観的正しさではなく、内的受容が重要である。このようなルターの考えから、信仰を核として宗教の内面化が生じていることがうかがえる。では、ミサを廃止しないとすれば、どうすべきか。良心や心に働きうるのは神の言葉のみである。よって、まず御言葉の宣教がなされ、そのことによって彼らが自主的に二種陪餐を望むまでは、今のままを維持しなければならない。

「陶工が陶器を自分の好みに従ってつくるように、そして神がすべての人々の心に自由に働きかけて、回心させたりかたくなにさせたりなさるようには、私は人々の心を手の中にもってはいない。私は[人間の]言葉でもって耳にまでしか達することはできず、心には至りえない。人は信仰を心の中に注ぐことができないので、誰も信仰へと強制されたり押しつけられるべきではないし、そうすることはできない。ただ神のみが、ご自身の判断と御心にしたがって、そのことをなさり、[神の]言葉を人々の心にいのちあふれるものとなさる。それ故、人は[神の]言葉を自由に働かせしめ、私たちの業を加えてはならない。…私たちは[神の]言葉を説教すべきであって、結果は神にゆだねなければならない。」³⁹⁾

ルターは、人間には神の言葉しか触れることのできない部分があると考えた。それゆえそのような部分である良心や心に対して、神の言葉以外のいかなるものも、強制することはゆるされない。これがルターのいうキリスト者の自由の重要な側面である。このキリスト者の自由が他者に向けられたとき、寛容となり、自己に向けられたとき、主体性の確立をうながす。

さてこれまでルターの宗教的生について検討してきたが、受動性と内面化が核として見られることを指摘してきた。次に親鸞における苦難と信仰の問題を取り上げる。

III 親鸞における苦難と信仰

1214年、親鸞42才のときのことである。彼は家族とともに越後から常陸国笠間郡の稲田郷へ移住する途中、上野国佐貫(群馬県邑楽郡明和村)で浄土三部経(『無量寿経』、『観無量寿経』、『阿弥陀経』)を千部読誦することを発願した。その背景として、当時付近一帯が飢饉あるいは疫病に襲われていたと推測されている。親鸞は人々の苦難を目の当たりにして、衆生利益のために、宗教的行為として三部経を千回読むことを始めたと考えられる。しかし、彼の妻恵信が後に記したところによると、「名号のほかには、何事の不足にて、かならず、経を読まんとするや」(『恵信尼消息』弘長三年二月十日)と言って、親鸞は四、五日して中止した。これは食物を分けあったり、互いに助け合うことを否定しているのではない。ここで問題なのは、苦難の救済のために、自らの宗教的行為を改めて断念したことである、と佐藤正英氏

は指摘している。親鸞は人一倍、人の苦悩に心を動かされる人であった。『歎異抄』第4条には、「今生に、いかにいとをし、不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ」という親鸞の言葉が記されている³⁶⁾。

親鸞は何故、当時一般に行なわれていた宗教的救済行為を断念したのか。これは親鸞にとっても、心に傷の残ることであった。恵信は、その17年後、やはり同じく飢饉の激しかった時期に、親鸞が病気で寝込んだときも、読誦を始めたことを記している。やりきれなさをおそらく一方で感じながら、何故、読誦を断念したのか。ここに親鸞の苦難への対処の本質が存在するように思われる。この点を考えるため、それまでの親鸞の歩みと、彼の宗教的原点を振り返る必要がある。

親鸞は1173年、中堅貴族、日野有範の長男として生まれたが、1189年出家し、官僧をめざすことになった。1189年には延暦寺戒壇院で大乘菩薩戒を受け、以後12年間比叡山に籠もって、常行三昧と半行半坐三昧による止観業に励むこととなった。「半行半坐三昧は、法華経に説かれているところの釈迦仏の『真にして実なる』在りようを体得することをめざす行法」で、「場と身とを浄め、釈迦仏を迎えて礼拝し、煩惱に起因する罪業や悪業を懺悔し、釈迦像のまわりを行道しながら心に釈迦仏を思い、また静坐して法華経を読誦し、心に釈迦仏を思いみる」。常行三昧は、「阿弥陀像のまわりを行道しながら、念仏を称え、阿弥陀経を誦し、心に阿弥陀仏を思いみる行法である。」³⁷⁾しかし親鸞は、止観業の宗教的目的を達することができなかった。彼は1201年、ついに比叡山を下り、官僧の道を捨てて隠遁を決意する。そして周知のように、六角堂に籠もって後世を祈ること95日目の暁に、聖徳太子の示現にあずかり、後世の救いをえるため、法然の門に入った。法然と出会って、親鸞ははじめて、宗教的救いを体験する。

法然(1133-1212)は源信の孫弟子叡空の弟子である。源信は日本の浄土教の先駆者であった。彼は、六道(地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天)を離れ、極楽浄土を逃げるために、念仏をすすめた。しかしその念仏は、後の称名念仏とは異なって、仏を観想する観察を中心とする視覚的なものであった。また源信は往生を逃げるために、副次的に布施、読経、持戒などの宗教的善行を認めた。専修念仏は法然から始まる。彼は中国の浄土教の大成者善導(613-681)の影響を受ける。法然は『大無量寿経』に述べられている阿弥陀如来の本願を基礎においた。その経典によれば釈迦が現れるはるか昔、法蔵菩薩は生きとし生ける者の救済のため四十八の願をかけ、それが成就するまでは仏にならないと宣言した。数々の修行をへて法蔵菩薩は本願を成就し、阿弥陀如来となって、西方極楽浄土にいる。法然は、後生の救いはこの法蔵菩薩の四十八の本願によって成就したと考えるが、その中心を第十八願、すなわち「もし我仏を得たらむに、十方の衆生、心を至し信樂して、我が国に生ぜむと欲して、ないし十念せむに、もし生ぜずといはば正覺を取らじ」、におく。石田善応氏の現代語訳によれば、「もしも、私が仏となることを得たとしても、あらゆる生きとし生けるものが、心をつくして信じ願って、私の浄土に生じたいと思い、少なくとも十遍念じても、それで往生しなかったならば、それまでは私は完全なさとりを得た者とはならないであろう」である³⁸⁾。法然は「ないし十念せん」を善導の解釈に従って、念と声とは同一であり、一度念仏を唱えるだけでよいとした。すなわち、阿弥陀仏の本願を心から信じて、一度「南無阿弥陀仏」と唱えれば、阿弥陀如来の本願に従って、極楽浄土に行けると解釈した(『選択本願念仏集』)³⁹⁾。法然の重要な点は、称名念仏に専修し、念仏と信心を結びつけた点である。念仏を唱えることと信心とを結びつけたことによって、宗教の内面化が生じる。念仏はあくまで信じている当人にのみ有効となり、代替不可能な行為となる。

問題となるのは、その場合の信心とは何か、である。法然は、『選択本願念仏集』で、『観無量寿経』

と善導の『観経疏』と『往生礼讃』によりつつ、至誠心、深心、回向発願心を具えなければならないという。至誠心とは、真実の心である。深心とは、深く信じる心である。これは二つに分かれる。第一に自己が「罪惡生死の凡夫」すなわち、「つねに煩惱のなかに埋没し、迷いの世界をあてもなくうろつき、さどりの境地に到達する縁すらない」⁴⁰⁾ 存在であることを深く信じることである。第二に、そのような凡夫であるにもかかわらず、阿弥陀の本願によって救済されることを深く信じることである。回向発願心とは、「自分が行ってきた一切の善を生ずるもとをことごとく、みなふりむけて往生を願う」心である⁴¹⁾。そして、『拾遺和語燈録』の「念仏往生義」では、「三心といへる名は格別なるに似たれども、詮ずるところはただ一向専念といへる事あり。一すじに弥陀をたのみ念仏を修して、余のことをまじへざる也」と表現した⁴²⁾。それは「愚者になりて往生」することであった(親鸞『末燈鈔』文応元年11月13日)。

親鸞はそのような念仏と信心との結びつきを法然から継承し、信心の内面化を受動性の方向に展開させる。親鸞は『正像末法和讃』で「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のこのみにて 清浄の心もさらになし」とうたった。「真実の心はありがたし」とは、三心も「一向専念」も自分にはない、ということである。では信心がないのに、いかにして救われるのか。

親鸞は主著『教行信証』の『信巻』序文を、「信楽を獲得することは如来選択の願心より発起す」と書き始める。信心は、自力から生じるのではなく、阿弥陀如来の本願の心から起こる、というのである。

『信巻』の前半は、その解明に向けられる。自らの主張の根拠としていくつかの經典を引用するが、その中に、『無量寿経』から第十八願の成就文、「所有衆生、その名号を聞きて信心歡喜せむこと乃至一念せむ、至心に回向せしめたまへり」を引いている。石田瑞麿氏は、これを「すべての人が阿弥陀仏のみ名の意味を聞いて信心を起こし、喜びにあふれるのも、ないしは往生のさだまる信心がえられるのも、阿弥陀仏が真心からそのような恵みをお与えになっているものである」と現代語訳している⁴³⁾。ここで二つのことに注目したい。ひとつは、「至心に回向せしめたまへり」という箇所、親鸞は往生のさだまる信心は阿弥陀仏によって与えられるものである、としている。回向は一般に自分の善行を他人に振り向けることであるが、親鸞は阿弥陀仏によって振り向けられると考え、その意味を180度転回させる。信心の主体は自己ではなく、阿弥陀仏となり、自己は阿弥陀仏の働きを受ける存在となる。ここに信仰の受動性が明確にあらわれる。もうひとつの点は、「その名号を聞きて信心歡喜せむこと乃至一念せむ」の箇所、そのような受動的信仰は、阿弥陀仏の名の意味を聞く中で生じる。このような理解にたつて、阿弥陀の本願の第十八願で述べられる至心〔心を至し〕、信楽、欲生〔生ぜんと欲して〕の主体は信じる自己ではなく、阿弥陀仏の心の在りようであることを經典解釈によって明らかにしていく。第十八願の至心、信楽、欲生は、法然のところで述べた『観無量寿経』の三心と対応する。すなわち、至誠心は至心に、深心は信楽に、回向発願心は欲生にあたる。こうして親鸞は、三心や一向専修に自らの信心の働きを認めた法然と相違して、信心が自己の働きではなく阿弥陀から与えられるものであることを明らかにして、信仰の受動性を強調していった。

親鸞はこのような念仏理解、信心理解によって、自らの宗教的行為を一切意味のないものと考えた。1214年の読誦断念は、そのような理解にたつてのうえであった。『歎異抄』第4条の次の親鸞の言葉はそのことをよく示していると思われる。「慈悲に聖道浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐること、きはめてありがたし。浄土の慈悲といふは、念仏していそぎ仏になりて、大慈大悲心をもて、おもふがごとく衆生を利益するをいべきなり。今生に、いかにいとをし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし。しかれば念仏まうすのみぞ、すゑとをりたる大慈悲心にてさふらふべき。」

IV 内面化と受動性

あらゆる宗教が信仰を中心とするわけではない。信仰を核とする宗教はどのような特徴をもつのか。そのような宗教の例としてⅡ節、Ⅲ節においてルターと親鸞を取り上げ、彼らの宗教的生には、受動性と内面化という特徴が見られることを指摘してきた。最後に信仰における受動性と内面性の理念型的整理を若干試みたい。

宗教は信仰によって内面化される。外面的な行為は、自己も他者もそれを見ることができる。たとえば念仏を唱えることによってだけ救われるとすれば、誰が救われて誰が救われないかは、誰の目にも明らかである。しかし念仏を唱える時に信心をもたねばならないとすれば、その宗教は内面化される。もはや誰が救われるかは、外面的には明らかでなくなる。信心はそれ自体としては、目に見えないからである。法然や親鸞はそのような内面化を行なった。ルターも「信仰のみによって救われる」と主張した時に、内面化をおしすすめた。

このような内面化から、二つのことが生じる。ひとつは、代替不可能という点である。外面的な宗教的行為は、場合によっては他の人物が代わってそれをするのが可能である。多くの宗教においてなされる死者への働きかけは、そのような考えを前提としている。カトリック教会の煉獄にいる死者のためになされるミサや祈祷がそうである。死者のことをおぼえて生者が行なう儀式の効用が死者に移し替えられる。しかし、内面的行為は他者が代わって行なった場合、それは内面的ではなくなってしまう。信じる者は、あくまでその当人が信じなければならない。ここに、信じる「私」というものが強く意識されてくる。信仰による宗教の内面化は、信じる主体の重要性をクローズアップする。この点については、あとでもう一度取り上げる。

内面化がもたらすもうひとつの点は、目に見えないという特徴から、主観性の危機と呼びうる事態が生じることである。救済における行為主義は、誰が救済されているかを、行為する当人に対してばかりでなく他の人びとにも、明らかにする。それに対して、信仰による救済は、特にその信仰が生き生きとした生命を減退させたとき、当人に、果たして救済されているのかどうかという深刻な動揺をもたらす。信仰とは内面的なものであり、見えることによる客観性がない。誰の目にも見えるわけではないからである。誰が本当に信じているかどうかは見えないので、外からも誰が救済されているか判断し支えることはできない。また信じていると思っている者にとっても、完全に疑いがないか突き詰めていくと、そこに不安が生じてくる。ウェーバーが禁欲的プロテスタンティズムにおける予定説でとりあげた、いわゆる救いの確証の問題が生じる。これに対する解決策は、二つ考えられる。

ひとつは、救済されていることを示す何らかの外的なしるしを復活させることである。行為主義の復活である。たとえば、浄土教における多念義をその例としてあげることができるであろう。法然門下において一念義と多念義をめぐる論争が生じた。一念義は一念の信心、あるいは南無阿弥陀仏を一回となえるだけで往生には十分であり、それ以上の称名は不要であるとする説であり、多念義は死に至るまでできるだけ多くの念仏をとこなすべきであるとする説である。ちなみに親鸞は両説を退け、「浄土真宗のならひには、念仏往生とまふすなり。またく一念往生・多念往生とまふすことなし」と述べた（『一念多念文意』）。

救いの確証のもうひとつの解決策は、外的なしるしを廃して、内面的な心情に没入しようとするものである。ルターと同時代の心情的ラディカリストはそのような特徴を帯びている。一念義にもそのような特徴がみられるであろう。このタイプは、近代に入って、実存的な信仰のバトスに賭けるというかたちであ

らわれる。その具体例として、キルケゴールにおける実存や、ドストエーフスキーにおけるキリストへの「信仰」をあげることができるであろう。ドストエーフスキーは、シベリア流刑から帰還した後、同じくシベリアに流されていたことのある女性に次のような書簡を送った。

「わたしは自分のことを申しますが、わたしは世紀の子です。今日まで、いや、それどころか、棺をおおわれるまで、不信と懷疑の子です。この信仰に対する渴望は、わたしにとってどれだけの恐ろしい苦悶に値したか、また現に値しているか、わからないほどです。その渴望は、わたしの内部に反対の論証が増せば増すほど、いよいよ魂の中に根を張るのです。とはいえ、神様は時として、完全に平安な瞬間を授けて下さいます。そういう時、わたしは自分でも愛しますし、人にも愛されているのを発見します。つまり、そういう時、わたしは自分の内部に信仰のシンボルを築き上げるのですが、そこではいっさいのものがわたしにとって明瞭かつ神聖なのです。このシンボルはきわめて簡単であって、すなわち次のとおりです。キリストより以上に美しく、深く、同情のある、理性的な、雄々しい、完璧なものは、何ひとつないということです。単に、ないばかりでなく、あり得ない、とこう自分で自分に、烈しい愛をもって断言しています。のみならず、もしだれかがわたしに向かって、キリストは真理の外にあることを証明し、また実際に真理がキリストの外にあったとしても、わたしはむしろ真理よりもキリストとともにあることを望むでしょう。」(1854年2月下旬 N・D・フォンヴィーゲン夫人宛)⁴⁰

近代の懐疑による信仰の瓦解の危機のなかで、自らの「信仰」の拠りどころについてドストエーフスキーは語っている。ここで二つのことが重要である。ひとつは、「真理がキリストの外にあったとしても、わたしはむしろ真理よりもキリストとともにあることを望む」と語っているように、その「信仰」が客観的な真理に依存しないということである。もうひとつは、客観性にかかわって、「自分で自分に、烈しい愛をもって断言しています」と語っているように、自らのパトスがそれを支えている点である。このようなパトス理解は、ルターや親鸞の受動性のパトスとは明らかに異質である。

この二つの解決策とは異なる第三の解決策が、ルターの「信仰のみ」の立場であり、親鸞における他力本願の立場である。親鸞とルターは信仰の内面化の危機を、信仰の受動性を徹底させることによって、解決をはかった。それは、信仰を自己の信頼心ではなくて、神や阿弥陀から賜ったものだと捉え、そこに自己の信仰心の頼りなさから脱出する基盤を見出そうとする。信じた後、たとえ外的に何らよくなったことがなくても、また自分自身の信仰心に動揺がみられたとしても、その信仰は神や阿弥陀によって生み出されたものであるため、救済は確実だとする。彼らは、信仰による宗教の内面化がもたらす主観性の危機を、信仰の受動性のある面で徹底させる方向で克服しようとした。

しかしルターや親鸞の場合、この内面化の危機は非常に深刻である。彼らの場合、危機は信仰の本質を構成すらしている。ルターについては第Ⅱ節で、*humilitas* に触れて述べた。それは彼自身の修道士時代の経験をもとにしている。彼は1505年にエアフルトのアウグスティヌス修道会に入り、07年には司祭に叙品された。彼は他の誰にもまして徹夜や祈りの修行に励み、自らの宗教的わざによって、神の前に義を獲得しようとした。しかしそのうち彼は、良心が罪によって責められるようになる。その当時を振り返って、「私は、神のまえで全く不安な良心をもった罪人であると感じ、私の償いをもって神が満足されるという確信をもつことができなかつた。だから私は罪人を罰する義の神を愛さなかつた、いや、憎んでさえいた」、と記している。親鸞も『歎異抄』第2条で「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」と述懐した。このような自己認識の真に危険な点は、自己に閉じこもって他者に目が開かれない可能性がある点にある。これが絶望である。ルターはこの危険性をよく認識していた。しかしこの自己認識がなければ真に他者に目が開かれることもおこらない。この点がルターや親鸞の場合の特徴で

ある。ルターの場合これが苦難と関連する。苦難の意義は自らが強制的に低くされることにある。しかし自らが低くされることは、絶望をも生み出しうる。それは自己の中に閉じこもり、そこからの脱出を期待しない、あるいは期待できない状態である。信仰の立場から見た場合、苦難が絶望を内包する点に最大の危機がある。しかし、苦難によって自らが低くされ、救済者としての他者に心が開かれたときに、転換が起こる。

このような転換をたとえば親鸞は「自力のころをひるがへして、他力をたのみたてまつ」と表現した（『歎異抄』第3条）。そしてそのような転換は救済者である他者の働きによって生じる、と考える。信仰の危機が受動性の徹底を通じて解決される。その場合、他者の働きが他者の外的な語りかけを通じておこると考える点に、親鸞とルターの共通点が存在する。この点で内面化の心情的ラディカリズムはルターや親鸞と異なる。ルターや親鸞は内面化と外的しるしとが不可分の関係にある。親鸞の場合「南無阿彌陀仏」と唱える念仏行為とそれを保証する阿彌陀の本願およびそれを記した経典があるゆえに、受動性の徹底が可能となる。ルターの場合も、彼が強調する神の言葉は、外的な聖書と人間の声を通して語られる説教であって、心情的ラディカリストの神秘主義的な内なることばではない。受動性の徹底の宗教は、経典宗教という性格をとる。一方、内面化が外的しるしと結びつかない場合、受動性の徹底はおこなわれず、自己の心情を強調する第二の類型に転化する。

第二の類型としての実存的パトスも、受動性を核とするルターや親鸞の宗教的パトスも、後者の想定する他者を客観的に確認することはできないので、結局は同じように主観的なものであると考えることもできるかもしれない。絶望の可能性を内包する自己認識という点で、たとえばキルケゴールや親鸞、ルターは同じ特徴をもつであろう。しかし、ルターや親鸞にはキルケゴールに感じる悲壮感が見られない。この違いは受動性の有無によって生じていると考えられる。それゆえ、実存的パトスと宗教的パトスはその生の類型を異にするといいようであろう。このように、宗教的パトスの核は受動性にあるというのが本稿の結論である。

最後にそのような受動性が、主体性を確立することを指摘しておきたい。宗教の内面化は代替不可能という特徴をもつことをすでに指摘した。これは信じる「私」のかけがえのなさをもたらす。それが受動性と結びついたときに、逆説的ではあるが、主体性が生じてくる。ルターや親鸞においてそのことを指摘することができる。受動性は、自己を救済者である他者に依存させる。これは一見主体性ともっとも異質なように思える。しかし、自己が救済者たる他者に全面的に依存していることは、そのような救済者としての他者以外のいかなるものからも自由であることを意味する。ルターのような良心宗教の場合、救済者以外の他者が自らの良心に介入してくるとき、それをはっきりと否定することになる。彼がヴォルムス帝国議会に呼び出され、自説の撤回を迫られたとき、これを否定して、「私の良心は神の言葉にとらえられています。…私は取り消すことはできませんし、取り消すつもりもありません。良心に反したことをするのは、確実なことでも、得策のことでもないからです。神よ、私を助けたまえ、アーメン。（私はここに立っている。私はほかのことをなさない。）」と語ったのは、その主体性の性格をよく示している。唯円に対して「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」（『歎異抄』結文）と語った親鸞にも同じような主体性を見ることができる。他方、この自由は他の人びとにも向けられる。自分と同じように、他の人びとの内面を犯すことはゆるされない。たとえ事柄自体が正しいことであつたとしても、それが他の人びとの良心を犯すことになる場合には、救済者たる他者への受動性から、それが否定されるのである。

こうして、宗教的パトスの受動性は、自らに対しては主体性をもたらし、他の人びとに対しては、良心

の自由をもたらさうるのである。

注

- 1) *An intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford, 1975.
- 2) アリストテレス『ニコマコス倫理学(上)』(高田三郎訳、岩波文庫)、66頁。
- 3) *A Latin Dictionary*, Oxford, 1975.
- 4) ルターの著作に関しては、以下のワイマール版全集を用いた。*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, 1883-1983. 以下、WA と略記する。(邦訳『ルター著作集』第一集、聖文舎。『著作集』と略記。) 邦訳のあるものはそれを参考にし、引用にあたっては、それを利用していただいた。ただ一部変更しているところもある。書簡については、*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*, 18 Bde, Weimar, 1930-1985. WA Br. と略記する。『卓上語録』については、*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden*, 6 Bde, Weimar, 1912-1921. WA Tr. と略記する。WA Br. 8, 511.
- 5) WA Br. 10, 149f.
- 6) WA Br. 11, 114.
- 7) 拙稿「マルティン・ルターと死者の『死』」『香川大学教育学部研究報告』第一部123号、2005年3月、1-18頁。
- 8) WA 7, 550ff. (『著作集』第四卷、内海季秋訳、167-168頁。)
- 9) WA Br. 11, 699.
- 10) WA Tr. 4, Nr. 4085.
- 11) WA Br. 11, 699.
- 12) WA Br. 10, 63.
- 13) Martin Brecht, *Martin Luther*, Bd. 1, 1983, S.173ff.
- 14) WA 2, 137. (『著作集』第一卷、福山四郎訳、462頁。)
- 15) WA 2, 138. (『著作集』第一卷、463頁。)
- 16) WA 2, 687. (『著作集』第一卷、福山四郎訳、582頁。)
- 17) WA 2, 690. (『著作集』第一卷、588頁。)
- 18) WA 2, 141. (『著作集』第一卷、468-469頁。)
- 19) WA 7, 547. (『著作集』第四卷、162頁。)
- 20) WA 7, 547. (『著作集』第四卷、162頁。)
- 21) WA 7, 560. (『著作集』第四卷、182頁。)
- 22) WA 7, 560. (『著作集』第四卷、182頁。)
- 23) WA 7, 548. (『著作集』第四卷、164頁。)
- 24) WA 7, 548. (『著作集』第四卷、164頁。)
- 25) WA 7, 554. (『著作集』第四卷、173頁。)
- 26) WA 7, 547. (『著作集』第四卷、162頁。)
- 27) WA 7, 549. (『著作集』第四卷、166頁。)
- 28) WA 7, 564. (『著作集』第四卷、188頁。)
- 29) このような苦難のとらえ方は、その後も一貫してルターの神認識の中心であり続けた。たとえば、

1539年の『ドイツ語著作集第一巻序文』で、神学研究の三つの柱として「祈りと瞑想と試練」をあげ、試練について、「試練こそ試金石である。試練は知り、理解することをあなたに教えるばかりでなく、神の言葉がすべての知恵にまさる知恵としていかに正しく、いかに真実で、いかに甘く、いかに愛すべく、いかに力強く、いかに慰めにみちているかを経験することをも教える。」(WA50, 658f.)と書いている。また、「すべてのキリスト者がよくよく認識すべきことは、試練を体験しなければキリストをよく知ることができないことである。…このような溢れんばかりの神の贈り物をいただきながら、もし試練がなかったら、私は傲慢のために地獄の底に落ちたであろう。」(Wa Tr. 1, 141)というルターの言葉が記録されている。

- 30) WA 1, 356f. (『著作集』第一巻、115頁。)
- 31) WA 1, 361. (『著作集』第一巻、125頁。)
- 32) WA 1, 596. (『著作集』第一巻、藤代泰三訳、314頁。)
- 33) WA 10 III 1-64.
- 34) M. Brecht, *Martin Luther, Bd. 2 1986, S. 66ff.*
- 35) WA 10 III, 15.
- 36) 親鸞の著作は、『(原典対照現代語訳) 親鸞全集〈新装版〉』(石田瑞麿訳、4巻、別巻、春秋社、2001年)によった。法然や親鸞については、佐藤正英『親鸞入門』(ちくま新書、1998年)、同『歎異抄論註』(青土社、1989年)、石田瑞麿『教行信証入門』(講談社学術文庫、1995年、第6版)、石田慶和『親鸞「教行信証」を読む』(筑摩書房、1985年)、星野元豊『講解教行信証』(4巻、補遺、法蔵館、1977-1995年)、山折哲雄『悪と往生』(中公新書、2000年)、武内義範・石田慶和『浄土仏教の思想九 親鸞』(講談社、1991年)などを参照した。特に親鸞の全体的な理解には、佐藤『親鸞入門』に多くを負っている。佐藤正英『親鸞入門』、136頁。
- 37) 佐藤正英『親鸞入門』、30頁。
- 38) 『日本の名著5 法然』(中央公論社、昭和58年)、123頁。
- 39) 同上、131-132頁。
- 40) 同上、148頁。
- 41) 同上、159頁。
- 42) 阿満利麿『法然を読む』(角川書店、1998年)、145頁。
- 43) 『親鸞全集』石田瑞麿訳、春秋社、第一巻、123頁。
- 44) 『米川正夫訳ドストエーフスキー全集』16巻書簡上(河出書房新社、1970年)、154-155頁。

共感と道徳

斉藤和也

- I はじめに
- II 相手の立場に立つこと
- III 「もののあはれ」と共感
- IV 世間体と自己統制
- V 義理人情と義務
- VI 行為の値打ちと欠陥

I はじめに

人々のつながりが薄れつつある現在、他者の苦しみに同情する気持ちも薄れつつある。同情することがそのまま助け合うことにつながっていた時代は過去のものとなった。身近にいるものが助け合わなくても、困難な事情を抱えている人は国家や自治体の行う福祉政策によって生き延びることはできる。しかし、そのようなシステムや制度に支えられていても、人の情けに支えられているとは感じられないことも多い。困難な状況にある人は、物質的な援助を必要としているとはいえ、他人の同情も必要としているのではないだろうか。優しい言葉をかけられることこそが必要である人もいるのである。かつては、人々は貧しく、隣近所は助け合いの場所であった。貧しさの共有が共感を生みやすい土壌を醸成していた。隣の人の苦しみは容易に理解され、相談にのることも多くあった。しかし、すでに貧しさは過去のものとなり、人々はそれぞれの家庭に閉居するようになった。貧しさからくる苦しみが少なくなってきた一方で、人々の体験する苦しみはますます個人的になっている。病の苦しみにしても、精神の苦しみにしても、家庭内の苦しみにしても、人には話せない苦しみになりつつある。苦しんでいるもの同士が互いに悩みを聞き合うということがなくなり、その代わりに、仕事として苦しみを聞き和らげてあげようとする人々が現れてきた。同情でさえ金で買わなければならない時代になってきたのである。他人の優しさを金銭で買うことが一部の人々の特権ではなく、広く一般の人々の状況になりつつある。それは、人々が互いに疎遠になっているばかりではなく、苦しみをお互いに共有できないほど、我々の生活様式が個人主義的になってきているということを意味している。

このような状況にあるにもかかわらず、依然として、日本人は共感能力が高いと言われている。確かに、道徳教育では、相手の立場に立つことが道徳の基本だと説明され、一般社会においても道徳とはまさにこのことであると考えられている。しかし、共感にしても立場の交換にしても、その内容が実は問題なのであって、いずれも一義的なものではない。本論の目的は、イギリスの道徳学者アダム・スミスの共感論を参照基準として用いながら、日本的共感の特徴を明瞭にすることにある。¹

II 相手の立場に立つこと¹

相互に相手の立場に立つことは、黄金律と呼ばれているように、²社会的な秩序を維持するための基本的な原則である。しかし、ひとくちに相手の立場に立つとは言っても、その意味するところは一義的ではない。子供が親から「相手の立場に立って考えなさい」と叱られるのは、たいていは、自分の行為が他人に有害な影響を与えていることをはっきりとは認識していない場合である。自分の行為が他人に与えた影響を認識するには、影響を受けた相手の感情を共感能力を働かせて理解しなければならない。この能力は自分自身を相手の立場に置いて、自分の行為のために相手がどのような苦痛や感情を経験したのかということ想像する能力である。このような形で想像力が機能するには経験が必要である。例えば、殴った相手の苦痛を想像するには、殴られた経験がなければならない。相手の立場に立つには、かつての自分の経験から抽出された感情の一般的様態を相手の身に移し入れる能力が必要である。³

相手の立場に立つことのもう一つの意味は、「相手の立場から自分を見る」ということである。自分の行為が直接に影響を与えた相手から見たら自分がどのように見えるのかを想像するということである。これは、一般的な他者の視点に立って自分を想像してみることとは異なり、自分が直接に影響を与えた特定の人物の視点を借りて自分について想像するということである。したがって、その視点には、自分の行為が有害であったか有益であったかに応じて負荷が掛かっているということになる。つまり、それは、快や不快、感謝や憤慨などといった感情的な負荷がかかった見方なのである。

このように、相手の立場に立つことは両義的な様相を示しているが、これは一つの事柄のふたつの側面であると言ってよいかもしれない。社会的な相互行為の場面においては、自分の為した行為が他人に影響を与え、その結果が、影響を受けた人からの反応として帰ってくるから、普通の社会人であれば、自分の行為の影響や相手の反応を予め予想して行動する。或る行為が熟慮されたものであるかどうかは、予め相手への影響とそれに対する反応の様々な可能性について、どれだけ想定していたかということにかかっているのである。このように、一連の流れの中のふたつの局面であるにしても、これらの意味は区別されるべきであるから、小論では、これらをそれぞれ、「相手の身になる」ことと「相手の視点に立つ」ことと呼んで区別しておきたい。

さて、「相手の視点に立つ」ことは、想像力を働かせて相手の視点から自分の姿を見ることであるが、上述のように、これは、「他者の視点に立つ」こととは異なる。「他者の視点に立つ」ことは、第三者として観察する人物の視点に立つことを意味する。スミスが共感 (Sympathy) として語っているのは、このレベルのことである。当事者の行動に影響された相手の感情を、当事者の行動が妥当かどうかの判定基準にすることは、明らかに、判定という観点からいえば、不公平なものである。したがって、ある人の行動の適宜性 (propriety)、すなわちその行動が時宜にあって相応しいものかどうかの判定には、その人の行動に影響された相手の視点ではなく、スミスの語る第三者の視点が必要である。“Sympathy”は、もともと他者の苦痛や悲哀に対する同胞感情である「同情」や「哀れみ」を意味していたが、スミスは、その意味を拡張して、他者の歓喜のような肯定的な感情に対しても同胞感情があり得るとして、広く他者の感情に対する同胞感情を“Sympathy”と呼んだ。さらに、スミスは、このような広い意味での“Sympathy”が、想像上の立場の交換に基づくことを明らかにして、この言葉に〈道徳的能力としての共感〉という意味を含ませた。それは、想像力によって、当事者の境遇に自分の身を置き、どのような感情が生じるかを推量する能力である。このような道徳的能力を公平に働かせられるのは第三者として観察する者であって、観察の対象となる当事者の行動に影響された人物ではない。スミスの倫理学が目標としているの

は、或る状況において為された行動が相応しいものとして是認されるときに判別根拠を与えることにある。⁴たとえば、ある人が肉親を亡くして悲嘆にくれているとしよう。悲嘆にくれているその状態が、第三者として観察している者にとってどのように見えるのかが、受難者の感情と行動の適宜性（ふさわしさ）を判定する基準となる。観察者は、想像上の境遇の交換（the imaginary change of situation）によって、当事者の悲嘆の振る舞いが尋常であると感じたならば、当事者の感情と行動を是認し、異常な振る舞いであると感じたならば、これを否認して、「さぞかし悲しいことだろう」とか、「あれほどまで嘆き悲しむものではない」とか、「情のない冷たい人だ」という判断を下すのである。この観察者は、当事者に対して完全に無関心であるような通りがかりの傍観者なのではなく、その当事者の事情を知りうる立場にある人である。その人が当事者の友人であれば、当然、世間の人よりも多くの同情を寄せることになる。しかし、当事者の感情と行動の適宜性について判定を下すには、当事者に好意的な人たちよりも、客観的な立場にある世間の人の方が適当である。われわれは、友人や親戚に対する場合と、世間に対する場合とでは、異なる振る舞い方をするものであるが、スミスの考えている観察者とは、世間の人のことなのである。というのも、当事者が自分の中に取り入れて自分で自分をモニターするのに使う第三者の視点とは、さしあたっては、この世間の眼であるからである。この場合、当事者は、自分の感情と行動を「相手の視点に立って」見ているのではなく、「第三者の視点に立って」見ているのである。⁵

「相手の立場に立つ」ことは、日本的な共感論にとっては、いわば当たり前の前提であるが、以下において、スミスの語る「第三者の立場に立つ」という観点を通して、日本的な共感論の特徴と問題点を明らかにしていきたい。

Ⅲ 「もののあはれ」と共感

まず、日本における代表的な共感理論である本居宣長の「もののあはれ」論について考察しよう。スミスの枠組みから見ると、「もののあはれ」論は、観察者の視点から為された共感についての理論として捉えることができる。この理論は、もともと文芸的価値の自律性を確立するために構成されたものであって、道徳理論や社会関係論として立論されたものではない。だが、これは、共感作用の一つの側面を詳細に分析しているという点で検討に値すると思われる。

人情の積極的肯定が宣長の感情論の根本をなしている。宣長によれば、感情を抑制した男らしくきつとした態度は、世間の風習や書物に感化されて、まことの心を抑えながら作りあげられたものである。⁶人間のまことの心は欲望を直截に肯定するものである。おいしいものを食べたい、きれいな服を着たい、よい家に住みたい、財産を得たい、人に尊重されたい、長生きをしたいというのが人の本当の気持ちである。⁷このように語る宣長は欲望の否定的な側面に関して殊の外無関心である。まことの心に発している限りは、すべての欲望が肯定されるのである。この欲望論は、実は、情との差異を明確にするために持ち出されているにすぎない。欲望は願い求めるだけの心の作用であって、そこには感慨というものはないが、情はもの感じて慨嘆する心の作用である。そして、恋は欲望に発しつつも情の持つ感慨の領域に深く関わっていくものである。⁸この慨嘆する心の作用としての情が、「もののあはれ」の源泉である。⁹

「すべて世中にありとある事にふれて、其おもむき心ばへをわきまへしりて、うれしかるべき事はうれしく、おかしかるべき事はおかしく、かなしかるべき事はかなしく、こひしかるべき事はこひしく、それぞれに情の感くが物のあはれをしる也。」¹⁰

物や事の心（本質）をわきまえ知るということを前提として、この物や事の心、あるいはおもむきに、情（こころ）が感（ウゴ）くことが「もののあはれ」を知ることである。¹¹ここでは対象の価値の感情的な認識ともいふべきものが主張されている。「もののあはれ」を知る人とは、美しいことや悲しいことに出会ったときに、適切に心が動かされる人である。そのときに心が動かされなければ、言葉の上だけで知っているにすぎず、本当の認識ではないということになる。「もののあはれ」を知らない多くの人は、美しいことや悲しいことに出会っても、美しいとも悲しいとも思うことさえないということを考慮すれば、「もののあはれ」を知るということをふたつの局面に区分する実際上の必要はないのかもしれないが、物や事に感ずる心が長い間の経験とそこから一般化という知的な営みを必要とすることを言外に含みながらこの箇所が書かれていることを考えると、このような区別は重要な意味を持つと思われる。宣長は、古の物語や和歌を数多く読むことがこのような感性を培うことにつながると考えていた。¹²宣長が源氏物語を愛するのは、「殊に人の感ずべきことのかぎり、さまざまかきはして、あはれをみせたるもの」であるからであり、とりわけ、それが「もののあはれ」を深く感じさせる恋について物語っているからである。¹³

このように、「もののあはれ」は、物や事の本質を洞察して、それに対して感情的に応じる心の様態を意味している。それは、物や事の本質を知った上でおのずから生じてくる自然の反応である。その心は、人のこころざしを察して、「さぞかし」と思うときにも現れてくる。宣長は、人のこころざしを察することを「推し量る」こと、あるいは「推察する」ことと呼び、次のように述べる。

「また人の重き憂へにあいていたく悲しむを見聞きて、さこそ悲しからめと推量るは、悲しかるべきことを知るゆゑなり。これ事の心を知るなり。その悲しかるべき事の心を知りて、さこそ悲しからむとわが心にも推量りて感ずるが、物の哀れなり。その悲しかるべきいはれを知る時は、感ぜじと思ひ消ちても自然と忍びがたき心ありて、いやとも感ぜねばならぬやうになる、これ人情なり。物の哀れ知らぬ人は何とも思はず。その悲しかるべき事の心をわきまえぬゆゑに、いかほど人の悲しむを見ても聞きてわが心にはすこしもあづからぬゆゑに、さこそと感ずる心なし。」¹⁴

「その悲しかるべき事の心を知る」とは、「悲しみ」とその「いわれ」との関係が妥当であるとの認識を持っていることをいう。それは、「事の心（本質）を知る」といわれているように、一般化された認識内容を含むのである。「しかじかのことがあれば悲しむのは当然である」という認識がそこにはある。「もののあはれ」を知る人は、「どのような場合に悲しむことが当然であると見なされるか」を知っているから、当該の個別的な事態に遭遇したときに、「さぞかし悲しいことだろう」と推量することができるのである。もちろんこれは、「もののあはれ」を知る人が、一般的認識を命題的知識として持っているということを言っているわけではない。それは、「もののあはれ」を知る人には、その都度出会う人々の感情に対して一般化された認識内容を適用できる心の状態（用意）があるということの意味しているのである。

この箇所において重要なのは、当事者の感情の推量が原因の認識（「悲しかるべきいはれ」）に基づくこととされていることである。相手の表情や様子からその内面的な感情を推量するのではなく、「悲しかるべきいわれ」から「悲しみ」の感情を推量するといわれているのである。これは、一般に人間がどのような境遇にあればどのような感情を持つようになるのかという、人間性についての洞察に基づいた認識である。ヒュームは当事者の表情や動作の観察から得られる観念を生き生きとした印象に変換することによって共

感が生じると考えたが、スミスは当事者の境遇の観察に基づく想像上の立場の交換によって共感が生じると考えた。¹⁵この箇所では明らかに、宣長はスミスの分析した共感の仕組みに言及している。

悲しかるべきことの本質を知る人は、悲しかるべき境遇にいる人の心の状態がいかなるものであるかを知っているから、そのような境遇の中で悲しんでいる人に出会うと、おのずから共感の感情を持つことになる。おのずから生じるこの共感其自然的であるが故に規範的なものである。¹⁶この自然的であるが故に規範的である「もののあはれ」を知る人の感情は、「もののあはれ」を知らない人に対する判別基準として機能する。然るべき時に然るべき仕方において心の動かない人は、「もののあはれ」を知らない人であるが、そのような人はまた、意見の表明においても自説に固執する「我執の強き人」になりやすいとして批判の対象とされるのである。¹⁷

スミスの共感論は、対象となる人の感情と行動を第三者的に是認したり否認したりするものであった。つまり、そのめざすところは対象の評価である。これに対して、「もののあはれ」論の眼差すところは、状況に相応しい感情に達することにある。我々は散る桜に心を動かされるべきであり、それが物の心をわかまえて「もののあはれ」を知ることなのである。さらに、桜散る季節に心動かされる人を見て、その人の心を推察して、そのように心が動かされるのはもっともであると感じる人が、「もののあはれ」を知る人なのである。後者の場面において、人倫的な次元との接点が生まれる。

「もののあはれ」論自体は、スミスの共感論と同じく、当事者における感情の生起を観察者が判定するという構図を取っているが、この論理を特殊人倫的に適用した箇所では、観察者による当事者の第三者的评价ではなく、当事者として、相手の身になり、相手の視点に立つことが説かれる。「親の子供を思う気持ちに哀れと子供が感じるならば、世の中に不孝な子供は存在しなくなるだろう」というのである。つまり、自分と直接の影響関係にある「親の身になって」その心持ちのつらさを想像してみるものが求められているのである。¹⁸不孝な子にならないために宣長が求めるのは、子供を慈しむ親の視線を想像しつつ、それを自分に向け、わがままな欲望や情動を統制しようと努力することなのである。宣長のいう、「もののあはれ」を知ることは、観察する者による対象の評価を前提とするが、スミスにおけるように、対象となる物や人の第三者的评价に止まるものではなく、その対象との積極的な感情の共有、さらにはそれとの情感的一体化を求めるものである。このような特徴は、不孝な子にならないための要請に反映されていると思われる。このように、対象となる物や人との距離を保つ第三者的な評価は宣長には無縁のものであった。それは、「もののあはれ」論が、歌の実作や物語の実践的な解釈から生まれてきたことと無関係ではないだろう。

「もののあはれ」論は、観察者の立場からの共感能力を対象としたものであるが、世間の批評の先取りとしての「世間体」は、当事者の立場からの共感能力に関わる。次節では、スミスの共感論を援用しながら、日本的共感論の重要な要素を為す「世間体」の概念に分析のメスを加えてみたい。¹⁹

IV 世間体と自己統制

スミスによれば、観察者の想像力が当事者の心情に向けられるばかりではなく、当事者の想像力も観察者の心情に向けられる。前者のすぐれたあり方が人間愛の徳を形成し、後者のすぐれたあり方が自己統制の徳を形成する。人間愛は、当事者の諸感情に入り込もうとする観察者の努力の上に、自己統制は、自己の情動を観察者がついていけるものにまで引き下げようとする当事者の努力の上に基礎づけられる。²⁰

観察者は、当事者の感情の程度が、自分が当事者の境遇にあるとした場合に抱くであろう感情の程度に

一致するか否かによって、当事者の感情と行動を是認したり否認したりする。観察者は、当事者の境遇の細かい点まで知った上で想像上の境遇の交換をする用意がなければならない。一方、当事者は、観察者が想像上の境遇の交換により抱く類似の感情が、自分の原本の感情の激しさに近づくことはないことに気づいて、自分の周りにいる人々の情動に調和する程度にまで、その激しさを弱めなければならない。このような相互的調整を行なうことによって社会的な調和が保たれるのである。²¹

当事者の感情と行動を是認または否認する観察者には公平さが要求される。公平な観察者 (the impartial spectator) とは、当事者の感情と行動に直接的な影響を受けることなく、冷静かつ客観的に当事者の置かれている状況を認識することのできる人物である。彼は、自分が当事者の境遇に身を置いた場合、果たしてどの程度の感情を持ち、どのような行為に至るのかということ想像できる人物であって、当事者の悲嘆によって心が乱れることはない。彼は、近親者のように直接的な影響を受けることはないが、悲嘆の程度については社会的に容認される程度の中庸の状態を想像できる人物なのである。社会的に容認される程度の感情と行動について想像できる人物が、当事者の感情と行動について審判する資格を有する。

²²このような資格を有する人物の視点は、「相手」の視点ではなく、「第三者」の視点である。観察者が第三者であって、当事者の行為の影響を受ける相手ではないということが、共感の作用に関して、スミスの理論が「相手の立場に立つ」ことを勧める議論とは異なる点である。「相手の身になる」という言葉の中には、できる限り、感情的な一体感を持つべきであるという含意がある。極端な場合には、自分の殴った相手が苦痛に苦しんでいるときに、その苦しみを共有することができるかどうか重要な問題になったりする。感情の共有が相手の痛みを軽減させるとされ、想像上で相手の境遇に身を置くことによって同様な感情を味わうことが目差されるのである。このように、相手の立場に立つことは、二者関係に閉じていてそこに社会的な視野が入ってこないために、この限りでは、この関係を越えて、自他を対象として判定する視点が生まれにくいのである。

観察者の共感作用におけるこのような差異は、当事者の共感作用における差異に反映する。というのは、観察者に対する当事者の共感作用は、基本的には観察者のそれと同様の構造を持っているからである。つまり、当事者は観察者の視点に自分自身を置いて、そこから自分自身の行為を眺めるのである。そして、その観点から眺めたときに自らの内に想像上生じる感情が、当事者自身の現実の感情と行動に一致するかどうかによって、自分自身の感情と行動を是認または否認するのである。当事者は第三者としての観察者の持つ冷淡さを知っているため、自分の行為に対する観察者の感情的反応を或る程度予測し、観察者がついていけるところまで自らの感情を抑制する。当事者における感情と行動の自己統制は、世間体を気遣う人の行動様式にもあてはまる。しかし、スミスにおける自己統制者は、世間体を気にする人と次の点で異なっている。スミスは、当事者が観察者の視点を先取りする場合、できるだけ公平で中立的な人の立場を想定する必要があるとする。当事者は公平な観察者の視点を自己の中に取り込むことによって義務を遂行することができる。ところが、このような公平性・中立性を獲得することは困難であり、自己の利害関係がじゃまをしてなかなか公平で中立な視点にはたどり着けない。そこでスミスは、それを矯正するために一般的規則を参照することを勧める。一般的規則は、それが命題のかたちで表現される限りでは安定的に機能するが、これは初めから与えられているものではなく、個々の経験から帰納的に獲得されるものである。この一般的規則への顧慮から行為することが義務の感覚である。このように、自己を統制する者は、一般的規則を義務として遵守することを志向するが、これに対して、世間体を気遣う人は、このような意味における一般的規則を遵守しようとするわけではない。世間体を気遣うことは、世間の価値であると思われるものを受け入れ、それに基づいて、自分の行動を自己規制していくことであるが、そのような

規制は社会的制裁の回避を直接の動機とするものである。ところが、世間の価値基準というものはきわめてあいまいなものであって、基準が不明確であるにもかかわらず世間体を気にするという心的な機制だけが一人歩きすることが多い。スミスにおいては、一般的規則が義務として明確に提示されるが、世間体が依拠する世間の基準は義務として提示されるものではない。それは制裁を回避するための基準でしかなく、世間体を気にする人は常に、あいまいな世間の常識なるものを基準とせざるを得ない状況に自らを置く。彼らが気にする他人は、客観的な評価を与える存在ではなく、評価すると同時に制裁を加える他人である。その他人とは、スミスが語るような、「すべての細かい点までを知った上で判定するような公平な観察者」ではなく、その人たちの感情を害した場合にはすべてが失われてしまうような「相手」なのである。知られること自体が制裁に直結するような事態がそこにはある。

夏目漱石の『こころ』では、主人公である「先生」が、良心と世間体の間で揺れ動く姿が描かれている。「お嬢さん」に対する「K」の気持ちを聞かされていながら、駆け抜けをして「K」を裏切ってしまった「先生」は、「K」に対して良心の呵責をおぼえるが、「お嬢さん」や「奥さん」への気遣いによってその良心もかき消されてしまう。そして、その良心が再び現れる前に「K」は婦らぬ人となってしまった。「お嬢さん」や「奥さん」への気遣いが「先生」の世間体をなしていたのであって、「先生」が世間体を気遣うということは、「お嬢さん」や「奥さん」に事が知られないようするということでしかなかった。つまり、「お嬢さん」や「奥さん」が「先生」に対して持っている自分のイメージをこわさないための気遣いが「先生」の「世間体」の内容をなしていたのである。²³「先生」は、自殺した「K」が書き遺した遺書に自分の卑劣さへの言及がないことを「確認」して安堵する。

「私はちょっと眼を通しただけで、まず助かったと思いました。（固より世間体の上だけで助かったのですが、その世間体がこの場合、私にとっては非常な重大事件に見えたのです。）」

世間体を気遣うという事態は、観察者が当事者に直接の影響を与える人間関係において、あるいは当事者にそう思われているような人間関係において成立する。スミスでは、当事者は、直接の利害関係や影響関係のない観察者の感情的反応に調和するように自己の感情を規制するが、先取りして調子を合わせる当該の感情的反応は公平で中立的なものであった。それは個別的な経験から抽出された一般的規則に合致したものであるから、それには一定の信頼性がある。その規則に従って行動したことが、当事者に直接的な影響力のある人の癪に障り、予想外の感情的反応を引き出したとしても、そのことは当事者の責任ではなく、過剰な反応をした相手の責任になるのである。これに対して、世間体を気遣う人は世間の感情的反応を予測しえないのであり、どのような反応をされても、それが判定の基準になってしまうのである。世間体を気遣って生きる人ができるだけ事の真相を隠そうするのはそのためである。

このような意味での世間の批評への気遣いは、スミスの理論では、称賛の欲求や非難の恐怖にあたるであろう。これらは称賛に値することの欲求や非難に値することの恐怖とは異なる。称賛に値することや非難に値することとは、公平で中立的な観察者の視点から見られた、然るべき自分のあり方のことである。称賛に値しないにも関わらず、称賛されることを欲求するのは虚栄と呼ばれる。虚栄は世間体の一種であるが、非難に値しないにも関わらず、非難されることを恐怖することも世間体の一種である。世間体を気にする人間は、周りの人間の眼差しを気にかける。しかし、称賛に値することや非難に値することを目差さずに、ひたすら称賛を求め非難を回避しようとする限り、その人は周囲の眼差しに晒される不安に自己を失っていかざるを得ない。自分の周りにいる人間達の視点を先取りする習癖をもつようになって、やが

てその視点が自分の内部に巣くうようになると、内なる世間体が我々を支配するようになる。人はこのような事態の中で眼差しの地獄の中に閉じこめられてしまうのである。内なる世間体は、或る特定の人物や集団の価値評価を取り入れたものであるから、世間の眼差しは、第三者として観察する人たちの視点なのではなく、当事者として観察する人たち（相手）の視点なのである。スミスの理論では、称賛や非難に値することを指し示すのは第三者の視点であり、公平で中立的であることを理念とする視点である。第三者の視点は、当事者の感情と行動が、その人の置かれている境遇との関係において適切であるかどうかを判定する視点であって、特定の人物や集団によって為される価値評価の視点ではない。それは、一般的規則を成立させる方向へと向かわせ、現実の具体的な人たちの視点に固着することを回避させる。スミスは、この第三者の視点から生まれる一般的規則の最終的な根拠付けとして、最高存在者の法を想定しており、その意味では、この視点は現実を超越する可能性を秘めている。しかし、スミスは、そのような想定を前提としつつも、道徳的行為の是認と否認、道徳的行為の値打ちと欠陥の成立の次第を、あくまでも現実の人間同士の間における想像上の境遇の交換という概念から説明しようとしている。²⁴そして、行為が則るべき一般的規則も、個々の行為について判断を積み重ねる経験を通して形成されるとするのである。

V 義理人情と義務

日本的共感の倫理の一形態である義理人情についても、義務の観念と比較しながらその特徴を明らかにする必要がある。義理には、世話になったことへの返礼を仕方なしに行う場合の冷たい義理と、人情を込めて返礼を行う場合の暖かい義理とがある。²⁵現代では、お歳暮やお祝いの返礼などの形態で残るほかは、あまり意識されない文化となってしまったが、暖かい義理、すなわち人情と一体となった義理の観念は依然として生き続けているようである。義理の理想概念として分析された、「好意に対する返しとしての義理」、「信頼に対する呼応としての義理」という観念は、いまだに我々の胸裡に響くものを持っている。²⁶われわれは返しの義務としての義理という観念には社会的強制を感じるが、自発的になされた好意に対してはお返しをしたいと心底から思うし、自分を信頼してくれる人に対してはその信頼にできる限り応えたいと考える。これは義理の概念を分析してきた人々が指摘してきた点である。²⁷それらの成果を踏まえて、以下において、これらの理想的な義理の観念が現れている西鶴の物語を見てみよう。

『武士義理物語』に「死なば同じ浪枕とや」という話がある。²⁸神崎式部と森岡丹後とは、摂州伊丹の城主、荒木村重に仕えていた同役の武士であった。ある時、式部は主君の次男のお供をする仕事を命じられ、東国へと旅立つことになった。息子勝太郎の同行も許されたが、同時に丹後の息子丹三郎も同行を許された。丹後は多くの人の中から特に式部を選んで、彼に「はじめての旅立ち、諸事頼む」と語り息子の諸事を託した。さて、一行が大井川にたどり着いた頃、折節の雨が降り続き、川の水かさは次第に増していたが、血気盛んな城主の次男は無謀にも川渡りを命じ、そのために多くの連れの者どもが流れにのまれて命を落としてしまった。式部は、勝太郎を先に立て、次に丹次郎を渡らせ、人馬に十分注意を払いながら、自分は後に続いた。しかし、流れの途中で丹次郎の馬の鞍がひっくり返り、そのまま丹次郎は浪に呑み込まれてしまった。式部は、既に渡り終わっていた勝太郎を呼び寄せ、「丹次郎儀は、親より預り来り、ここにて最後を見捨、汝世に残しては丹後手前武士の一分立がたし。時刻うつさず相果てよ」と命ずる。勝太郎は即刻その命に従い濁流の中に飛び込んでいった。

この物語は武士がその一分（面目）を立てようとして行った義理死の悲劇である。これが悲劇となるのは式部の心情が肯定的に受け取られているからである。神崎式部は、城主の次男の旅に同行した役人が多

くいる中で、特に自分に対して信頼を寄せてくれた森岡丹後の気持ちに応えようとして、自分の子息を無駄死にさせた。自分の子供だけが生き残っては丹後に対して武士の面目が立たないというわけである。もとはと言えば、主君の子息の勝手な行動に起因することであるが、そこに責任を帰することのできない身分社会の中で相手の信頼に応える意思を示すにはこのような悲惨な方法しかなかったのである。信頼に応える意思を持っていることを示すためには、今となっては、悲惨さを共有する方法しか残されていないと考えたのである。丹後には息子が多かったが、式部の息子は勝太郎ただひとりだけであったという事情が悲劇を増幅させる。帰郷後、式部は世をはかなみ妻と共に仏道に入る。後に丹後は勝太郎の最後の次第を人から伝え聞き、式部のこころざしに感動して妻子ともども式部の後を追って仏道に入った。丹後もまた、式部のこころざしに共感しその悲哀に同情したのである。

式部は丹後の息子を守りきれなかったことを、丹後の信頼に応えることができず、また彼との約束を守りきれなかったこととして捉え、その補償として自分に罰を加えたと考えられる。これは信頼への呼応としての義理の裏返しである。相手の信頼に応えられなかったことの代償に、相手の不幸の等価物を自分に罰として与えたのである。義理人情は呼応の倫理であって、信頼や約束に答えようとする心情を証明するために、義理人情の倫理に生きる人間達は自罰的行動をとる場合がある。式部の行動は、そのような倫理が内面化したものであり、相手にそれを示すことなく、自分自身で納得することで十分であった。武士の面目が保たれない状況を回避すればそれで良かったのである。丹後があとで人づてにそれを聞き及び、式部のこころざしを知ったときに心が動かされたのは、このような場合における自罰的行動が彼らの理念に反するものではなかったことを意味している。そこまでしなくてもよかったのにと我々なら考えるが、義理に生きる人々は、「武士の義理ほど、あわれにして美しきはなし」²⁹と考えるのであろう。義理的関係は、等価物を要求する関係であるが、この場合、その対等性を担保するものとして情感の等価性（悲惨の等価性）が求められたのである。義理人情の世界においては、情感における等価性が人間同士の対等性を保証すると考えられているのである。それは、この場合のように、悲劇を生むこともあるし、また逆に、そのことが身分社会の中で人間の対等性という観念をかいま見させることもある。

近松門左衛門の『心中天の網鳥』には、義理人情が、社会的差別を越えて対等の関係を作り出す次第が描かれている。³⁰紙屋治兵衛の妻おさんは、遊女の小春を蔑むことなく、内緒の手紙で、「女は相見互いごと。切られぬ所を思ひ切り、夫の命を頼むへ」とかき口説き、「身にも命にもかへぬ大事の殿なれど、引かれぬ義理合、思ひ切る」との返事を小春から受け取った。後日、小春の身請けの噂を聞いたおさんは、それは小春の嘘で、小春は死ぬ覚悟であると悟り、夫治兵衛に小春を請け出すよう説得する。小春を殺しては「女同士の義理が立たぬ」と言うのである。小春は身分を越えて「女は相見互いごと」と、対等の関係にある者として懇願してきたおさんに義理合いを感じた。その言葉は、女としての対等と女の悲惨の共有を意味するものであり、この言葉を読んだ小春はおさんの心情に共感したのである。彼女は、紙屋治兵衛の妻としてのおさんの苦悩を理解し、薄幸の中で辛うじて手に入れた治兵衛との愛さえ犠牲にしようとしたのである。一方、おさんも、小春のそのような決断の苦悩を理解し、自分を理解してくれた小春の心遣いの賢さに報いなければならぬと感じたのである。互いを理解し互いの信頼に応えようとする小春とおさんの心の動きに当時の観客は心を動かされたのであろう。このように、理想化された義理人情の関係は、身分社会においてさえ対等の人間関係を成立させる潜在力を秘めてはいるが、それは二者関係の道徳に限局されたものである。それが二者関係を越えたときには、等価交換的社会関係の機能的潤滑油としての冷たい義理として現れざるをえないのである。しかし、義理的関係は人情的な要素を常に潜在させており、一般的な規則を規範として通用させようとする志向性は弱い。

投資相手に与えてしまった損失を補填する商慣行が問題になったのは、それほど昔のことではない。ここには義理観念の誤った適用があるように思われる。補填する側は、自分の損失を覚悟で融資相手に補填を行うが、実は、補填する側は、二者関係で事を運んでいるにすぎない。融資相手と補填側のみが存在する世界ならば、おそらく両者の関係は対等の義理的な返しの世界なのである。信頼への呼応や好意への返しという観念さえ取引関係者の間には生じている可能性がある。しかし、彼らはその行為が市場においては不公平を生み出すことを故意に無視する。市場においては、どのような行為も第三者の視点から評価される。運用取引における損害の補償は法で定められた範囲内で行われるべきものであるが、取引関係を第三者の立場から見るという習慣がなければ、法の順守にも内的な動機が欠けることになる。相対する二者関係を重要視する義理人情の人間関係は、一つのルールによって運営される取引関係を形成するには適しない。義理人情の関係は二者の間に閉じた個別的关系であって、どの二者関係を取ってみても不公平な扱いを生む。ルールが適用されないところには公平性が成立しないからである。

市場においては、各人は、自己利益を最大化するように行動する経済人としてお互いを承認し合わなければならない。お互いを擬制的に抽象的な個人として承認することが市場システムに対応したルールに基づく人間関係を形成する基盤となる。しかし、このような擬制に堪えきれない心性が義理人情的な関係をそこに滑り込ませたときに、上述のような不公平が生まれてくるのである。市場社会では、この擬制を生き抜く以外にシステムを保全していく方法はない。共感が相手と同じ情感に浸ることであると思いきわなく、自分の状況は保持したままで想像の上だけで相手の心情を察しつつ、第三者の眼から見て公平であると判断される措置をしなければならないのである。市場取引に私情を交えてはならないというのは、感情を捨てるべきであるということではなく、公平性の視点を何よりも優先しなければならないということなのである。公平性は一般的規則を適用する判断力によって保たれるが、この判断力を阻害する要因が取引相手に対する人情である。

商取引においては人情を排除して公平性を徹底することが結果的に成功するが、道徳の世界では人情を無視することはできない。その意味において、第三者の公平な視点を基礎としているスミスの共感理論は、共感の倫理を切り開く可能性を含んでいる。義理人情は私的な人間関係の倫理としては成立するが、公的な世界の倫理としては成立しにくい構造を持つ。だが、共感自体は私的な関係においてのみ生起するものではなく、スミスが語るように、第三者的視点からも可能である。公的な倫理は一般的規則にのみ基づいて処理されるべきであるという考え方もあるが、一般的規則の体系としての義務論的な体系だけでは、いわゆる義務の衝突という事態を処理することが難しい。³¹悪党に追われている人をかくまっている人物が、強盗からその人の所在を尋ねられた場合でも嘘を付いてはいけなかったカントの有名な議論に見られるような義務論の硬直性を回避するには、状況を柔軟にかつ適格に判断してその中から一般的原则を引き出してくる能力が必要である。その能力は道徳に関わる感覚と呼んでも良いものである。³²また、全体としての利益の最大化を眼差す功利主義において、不利益者や犠牲者の存在をどう評価するかをめぐっても最終的には、状況を適格に判断する道徳的な感覚が求められる。義務論にしても功利主義にしてもその原理を貫き通すこと自体が問題を発生させるのであって、その修正のためには、当該状況において適切に判断する能力が必要とされる。スミスは、人々の行為の是非を判断する基準を、公平な視点に立つ観察者の感情がどれだけ当事者の行為についていけるかに置いたが、この場合に働いているのは、当事者の感情と行動がその人の置かれている境遇から見て適切かどうかを判断する能力である。通常、社会通念に合致している行為は是認され、それから明確にはずれた行為は否認される。しかし、かつての社会通念が時代に適応しなくなっている場合に、人々の感情や行動の当否が判断されるのは、社会通念ではなく、観察者の良

識による。そのときに良識を支えるのは健全な感情的反応である。良識が時代に適応した判断を積み重ねることによって新しい社会通念の形成は可能になる。人々の道徳的な感覚が壊れてしまわない限り、このような社会通念と良識の相互調整的關係は継続する。

スミスの理論は、一般的規則を義務の規則とする点で、それまでの義務論的体系を前提にしているが、理性の原理ではなく共感の原理によってこのことを可能にしたのは、共感の視点が公平な観察者の視点であったためである。公平な観察者の視点から見て、当事者の境遇に相応しい感情と行動であると判断されればそれを是認し、相応しくないと判断されれば否認するというスミスの共感概念においては、観察者は冷静な状態にとどまっていられる。それゆえに、観察者による想像上の境遇の交換が、当事者の感情と行動の判定基準となりうるのである。そこで求められるのは、当事者の感情と行動の是認と否認に関わる判定であって、当事者との感情的一体化ではない。感情的一体化においては、一体化される対象と主体の感情は共に個別的なものであるが、第三者的判定においては、他の同様な場合にも同様な判断を下す用意があるという意味において、その下す判定は一般的に適用されるものとなる。一体化を逃れつつ、他の場合にも同様に適用されるとすることによって、それは一般的規則として記述可能になる。スミスにおいては、この一般的規則は個々の行為を是認したり否認したりする中から確立されてくるが、その最終的な根拠は神の法に求められている。しかし、この点について重要なことは、客観的な道徳的内容を含む一般的規則として義務が成立するのは、第三者の公平で中立な視点に基づいているということである。義務の観念は、公平な観察者の視点を内面化することによって成立する良心の判断基準になるとともに、第三者の視点による自己統制という重要な徳目につながる。公平な観察者として他者の感情と行動に対して、たとえ自分がその当事者の精神状態に共鳴していなくても、当事者の境遇を認識することから、それに相応しい感情と行動を想像できる人であれば、その人自身が当事者になったときに、公平な観察者の眼を自分の中で働かせて、自分の感情の激しさを抑制して、あたかも他人が見るように自分を評価することができるのである。

義務は、何を為すべきかという行為の問題の中に現れてくる。義務論においては、行為は他の行為とは一応切り離して評価されることになる。個別的行為が義務としての一般的規則に合致するかどうかによってその是非が判定されるのである。これに対して、義理の道徳においては、常に他人からの恩恵が先行していて、それに対する返しの行為が意味を持つ。さらに、義理が相手の好意や信頼への呼応という心情的要素を含む義理人情というレベルになると、他人からの恩恵に対する感謝を抜きにはできないことになる。義理人情の道徳において重要なのは、恩恵に対する感謝のころであり、受けた恩に報いようとする心情である。義理人情の道徳に生きようとする限りは、そのようなころをもち続ける必要があるが、受けた恩はいつ返せるか未定だから、感謝の気持ちを持ち続けることが要請される。ここから、情と共感の文化が生まれるのである。³³

情と共感の文化は行為を測定する基準を用意しておらず、行為の結果の評価について理論を持たない。その点では義務論や功利主義とは対照的である。義務論や功利主義では、偶然に支配される部分は除くとしても、何を行ったかについては決定することができるが、義理人情の道徳では、受けた恩恵に対する感謝という心理的要素が重要であるにもかかわらず、これを客観的に測定する理論的枠組みがない。どこまで返せば感謝の念が表せたことになるのか明確ではないのである。この点についても、スミスの理論は参考になるだろう。

VI 行為の値打ちと欠陥

スミスによると、行為の動機となる感情は、ふたつの観点から考察できる。³⁴一方において、行為の動機となる感情はそれを引き起こした原因や対象との関係において考察される。地震に驚愕して慌てふためく場合、彼の驚きの感情とその現れとしての慌てた行動とは連動している。彼の感情と行動は、公平に観察する人から見て、それを駆り立てた原因あるいは対象に釣り合っているかどうかによって、適宜かどうか判断される。他方において、行為の動機となる感情は、それが眼差す、あるいは生み出すことになる効果との関係において考察される。怒りに駆られて人を殴った場合、殴られた相手はその痛み（効果）の故に憤激するし、親切心で荷物を持ってあげた場合、疲れていた相手はその疲労からの解放感から感謝するであろう。親切心や怒りから生み出された行為の効果は、以下に述べる条件の下で、行為の値打ちや欠陥として認識される。

感謝と憤激は、為された行為に対して返礼された感情である。³⁵二者の関係においては恩恵や被害を受けた人の感謝や憤激が、恩恵や被害を与えた人に対する唯一の返礼となるが、スミスは、行為の客観的な値打ちと欠陥を決める場合には、こうした感謝や憤激ではなく、公平な観察者の感情がその評価基準になると主張する。スミスによると、「感謝や憤慨の正当な対象とは、感謝や憤慨の自然な対象であり、あらゆる中立的な観察者の心が調子を合わせられるもの」である。³⁶恩恵を授与する人物の行動の動機に適宜性がない場合、それを受ける者の感謝に対する共感はほとんど存在しない。たとえば、つまらない動機から最大の恩恵を与える場合、被恩恵者の感謝に対して公平な観察者は共感することができない。これと同様に、危害を与える人物の行動の動機に適宜性がある場合、それを受ける者の憤慨に対してはいかなる共感も存在しない。たとえば、非人間的な忙殺者が検察官に憤慨するような場合、忙殺者の憤慨に公平な観察者は共感することがない。行為の適宜性についての我々の感覚が、行為する人物の諸意向と諸動機に対する直接的共感から生じるように、その値打ちについての我々の感覚は、行為する人物の動機に対する直接的な共感と恩恵を受ける人物の感謝に対する間接的共感の複合から生じるのである。³⁷このように、スミスは、ある行為が現実的に感謝と憤慨の対象であるだけでは、その行為が感謝と憤激の正当な対象であるには充分ではないと考える。恩恵や被害を与える者と受ける者の両者における感情が、第三者から見て調子を合わせられるものかどうか、感謝や憤激の正当な対象であることの、したがって値打ちや欠陥を持つことの最終的な判断根拠になるのである。

このように、スミスは、第三者の眼を介在させることによって、行為の客観的な効果を測定する方法を提起したが、同じようなことは、義理人情の関係においては、間に人を立てて、二者関係の脆弱さを補う知恵に現れている。義理人情の関係は二者の間に成立する関係であるが、感情や意向に基づくその関係の危うさを少しでも補うために、その関係を二者以外の人に知っておいてもらい、適宜に助言を得るという仕組みがそれである。これは単純な義理的行為である歳暮や贈り物などにおいて、いろいろな人に助言を求めることにも現れていることである。スミスの理論では、間に立つ人は助言者ではなく、二者の関係を裁定する人物である。

第三者の眼を自己の中に取り込んだ当事者は、受けた恩恵に対して自然に沸き上がる感謝の念を表す場合に、その原本の感情をあらかじめ反省し修正した上で、相手に感謝の念を伝えるであろう。このように、一呼吸おいて感情を表現することが成熟した人間関係においては必要な知恵である。このような知恵は、実は、人間の感情や行動は公平で中立的な視点を通して初めて正当に評価されるというスミスの理論に通じるものである。現実の社会においては、数え切れないほどの恩恵や被害の行為がなされ、それに対する

感謝や憤慨の念であふれかえっている。我々は、そのような人間関係に埋没し、感情的なしこりを残しながら、時間がそれを解決してくれることを期待している。しかし、スミスの語る公平な観察者の視点を自分の中に取り込み、自分の行為や他者の行為に対する応答をこの視点に照らして反省して暮らして行くなから、徐々に、如何に行動すべきかについての、様々な場面における一般的規則を経験の中から紡ぎ出すことができるであろう。行為のための一般的規則は、個別的な事態に対する辛抱強い反省的な思考に基づく個別的な判断の積み重ねの中からしか生まれないのである。

以上の論述において、スミスの理論との比較対照によって、日本的な共感の倫理のいくつかの側面を検討してきた。

宣長の「もののあはれ」論は、日本的伝統における事物や人物に対する理解能力の高さを示している。また、世間の批評の先取りとしての「世間体」は、世間の批評を内面化したものであり、或る意味における自律的な行動様式を示している。しかし、そこには、同じく世評の内面化に起源を持つ良心を分離して行くような契機が欠けている。一般に、現世を超越した宗教的背景がなければ、誤った世論に対して徹底的に闘うことのできる良心を形成することは難しいと考えられているが、超越的視点を最終的な根拠として持たなくても、反省的思考を支える道徳的な感覚があれば、行為の一般的規則や行為の評価の客観的な基準を生み出していくことは可能であると考えられる。³⁸行為の一般的規則や行為の評価の客観的基準を生み出す共感の方式が明確にされるならば、義理人情に潜在している倫理的な感情を活かす道も可能になってくると思われる。そこでは公平な観察者の共感という概念を核とした倫理的な感情論が展開される必要があるだろう。われわれが生きている場面において重要な役割を果たしている感情を道徳的判断の要素として取り上げて理論化したアダム・スミスの倫理学は、現代の日本において再評価すべき内容を含んでいると考えられるのである。

-
- 1 アダム・スミス (1723-1790) は、いうまでもなく、『国富論』(1776)の著者であり、古典経済学の創始者として有名であるが、在世中は『道徳感情論』(1759)の著者としての名声も高かった。グラスゴウ大学の道徳哲学の教授(1752-62)として行った講義は、当時のスコットランドの流儀に倣って、自然神学、倫理学、法学の三つの部門を含んでいた。法学講義では「法と統治の歴史」と並んで『国富論』の主題となる「便宜」が扱われていたという。D. ラファエル『アダム・スミスの哲学思考』(雄松堂書店)14頁以下参照。
 - 2 黄金律 (the golden rule) とは、「イエスの山上の垂訓」(『マタイによる福音書』第5~7章)の一節(「何事でも人々からしてほしいと望むことは、人々にもそのとおりにせよ。」)を指す。キリスト教道徳の伝統では、この行為の規則は道徳の基本的な原理であり、隣人に対する義務の要約であると考えられている (cf. *Britannica CD 99*)。これは、ギリシア・ローマの思想家にも、中国の思想家にも見られる。孔子はこれを恕(思いやり)として捉え、「己の欲せざる所、人に施すことなかれ」と語った。
 - 3 その意味では、相手の立場に立つことは主観的なことのように見える。しかし、この場合、主観的であるということは、必ずしも偏っているとか誤っているとかということの意味するわけではない。すべての認識が主観的であるという意味において、すなわち、わたしの知覚は私が経験している知覚であり、わたしの認識はわたしが経験している認識であるという場合と同じく、想像力もまた、わたしの経験か

ら抽出された経験の一般的様相を思い浮かべるとい意味において、主観的である。スミスは、共感における想像力の働きについて次のように述べる。「われわれの想像力が写しとるのは、かれのではなくわれわれ自身の、諸感覚の印象だけなのである。想像力によってわれわれは、われわれ自身をかれの境遇におくのであり、われわれは自分たちがかれとまったく同じ責苦をしのんでいるのを心にえがくのであり、われわれはいはばかれの身体にはいりこみ、ある程度かれになって、そこから、かれの諸感動についてのある観念を形成するのであり、そして、程度はもっと弱いがまったくそれらの感動に似ないのでもないものを、なにか感じさせるのである」（アダム・スミス『道徳感情論』（岩波文庫・上）25頁）。

- 4 スミスの用いる用語についてコメントする。「観察者」と訳される“spectator”は、共感の主体となる立場にある人を指す。観察される人物は「主要当事者（the person principally concerned）」と呼ばれ、これは受難者（sufferer）や行為者（agent）を包括している。受難者には肉親の死に悲嘆する人や、他人の行為によって被害を受け憤慨する人などが含まれる。本論では、「主要当事者」を「当事者」と表記する。
- 5 ここで世間というのは、英語では the world にあたる。スミスは、良心の起源は世間の権威にあるとしつつも、世間の喝采や非難に対する良心の独立を強調する（同上306頁参照）。良心は世間の眼を内面化することを通して形成されるが、やがて公平な観察者という理念を介して良心は世間に対して独立した次元を確保することになる。
- 6 「人情と云ふものは、はかなく児女子のやうなるかたなるものなり。すべて男らしく正しくきつとしたる事は、みな人情のうちにはなきもの也、正しくきつとしたる事は、みな世間の風にならひ、或は書物に化せられ、人のつきあひ世のまじはりなどにつきて、をのづから出で来、又は心を制してこしらへたるつけ物也。もとのありていの人情と云ふものは、至極まつすぐにはかなくつたなくしどけなきもの也」（本居宣長『排蘆小船・石上私淑言』（岩波文庫）63頁）。
- 7 「うまき物くはまほしく、よきゝぬきまほしく、よき家にすまほしく、たからえまほしく、人にたふとまれまほしく、いのちながゝらまほしくするは、みな人の真心也。…又よに先生などあふがるゝ物しり人、あるは上人などたふとまるゝほうしなど、月花を見ては、あはれとめづるかほすれども、よき女を見ては、めにもかゝらぬかほして過るは、まことに然るにや…」（本居宣長『玉勝間』四の巻 78「うはべをつくる世のならひ」（日本思想体系40『本居宣長』岩波書店、137頁）。
- 8 「欲はたゞねがひもとむる心のみにて、感慨なし。情はものに感じて慨嘆するもの也。恋と云ふものは、もとは欲よりいづれども、ふかく情にわたるもの也」（『排蘆小船・石上私淑言』49頁）。
- 9 宣長の後期との関係については、ここでは触れることができない。宣長の歌学の中心であった「物のあはれを知る心」が、「道」の学問では、そのまま「人のまごころ」となるのである、との小林秀雄（『本居宣長』下87）の指摘は妥当であろう。田原嗣郎、上掲書105頁。日野龍夫「宣長学成立まで」、日本思想体系40『本居宣長』解説、589頁。
- 10 本居宣長『排蘆小船・石上私淑言』（岩波文庫）189頁、さらに、本居宣長『紫文要領』（『新潮日本古典集成 本居宣長集』所収、125-6頁）を参照。
- 11 『本居宣長事典』（東京堂出版）241頁、田原嗣郎『本居宣長』（講談社現代新書）、75頁参照。宣長によれば、「俗に悲哀をのみあはれといふ」が、それは、他の情感に比べて悲哀が深く感ずる情感であるためであって、本来は「すべて人の情の事にふれてうごく」ことを「あはれ」と云うのである。（『排蘆小船・石上私淑言』（岩波文庫）、187-8頁）。「あはれ」という言葉の意味に関するこのよ

- うな指摘は、もともと同情や哀れみを意味する“Sympathy”という言葉がすでに共感一般を意味する言葉になっていることをスミスが指摘したことに似ている。
- 12 「とかく物語を見るは、物の哀れを知るといふが第一なり。物の哀れを知るとは、物の心を知るより出で、物の心を知るは、世の有様を知り、人の情に通ずるより出づるなり」（『紫文要領』46頁、日野龍夫氏注参照）。
- 13 宣長は、その源氏物語論（『紫文要領』）において、光源氏が妻の不倫相手である柏木の死に際して、深く心を動かされる箇所を取り挙げ、紫式部が『源氏物語』という作品全体の中で評価する「良き人」とは道徳的分別心のある人のことではなく、「もののあはれ」を知る人のことであると独創的な解釈を披瀝する（『紫文要領』91-2頁、155-6頁）。また、相手の切ない恋をかなえてやるという気持ちも、「もののあはれ」を知る心持ちから生まれるとされる（『紫文要領』88頁）。
- 14 『紫文要領』126頁、「推察」については、『紫文要領』236-7頁を参照。
- 15 新村聡氏は、ヒュームとスミスの共感概念をそれぞれ〈表情観察からの共感〉、〈境遇観察からの共感〉と呼んで明快に対照させている。「ヒュームとスミスの共感論」『経済学の成立』（御茶ノ水書房）115頁以下。
- 16 スミスのいう行為の propriety（適正、適宜性、ふさわしさ）の観念にも、自然であるという性格がある。スミスの場合は、それを、自然法的に根拠づけている。
- 17 「万の事、わが思ふ方のみを立てて、世の人のいふところをひたすらにいひ貶すは、これすなわち物の哀しらぬ我執の強き人也」（『紫文要領』115頁）。この文脈では女房選びが主題であるが、一般化できる内容を含んでいる。
- 18 『源氏物語玉の小櫛』二の巻、本居宣長全集（筑摩書房）第4巻225頁。
- 19 世間体の問題については、井上忠司『世間体の構造』（NHKブックス）がわかりやすい。
- 20 『道徳感情論』（岩波文庫上）61頁参照。
- 21 同上、56-7頁参照。
- 22 もちろん、このような人物は理念的存在であって、公平な観察者は「共感現象における永続的で、普遍的で、合理的で、自然的であるものの人格化」であるという言い方も可能である。Cf. G. R. Morrow, *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*, p.37, 1923, New York.
- 23 もちろん、「先生」にとっての世間は、「お嬢さん」や「奥さん」だけではない。「先生」には、いわゆる広い世間における客観的な地位、つまり明治期の知識エリートであることに伴う道徳的優越性があり、その優越性に対する矜持が「先生」の自尊心の実体をなしている。本論との関連では、金子晴勇『恥と良心』（教文館）21-5頁、187-91頁が参考になる。
- 24 さらに言えば、公平な第三者の視点が内面化されることにより良心が成立する。良心は、「胸中の偉大な同居人という、想定された中立的な観察者」と呼ばれる。しかし、良心も神の代理人として神学的な位置づけをされている（『道徳感情論』308-9頁）。スミスは、「自然の創造者は、人間を人類についての直接の裁判官とした」として、良心を地上における上級審とし、世間の称賛と非難をこの直接の裁判官の下級審とする（同上304-9頁）。道徳的行為の是認の根拠を現実の人間同士の感情的一致に求めつつも、最終的には超越的なものに根拠付けを求めているというのが、スミスの倫理学の実相であろう。
- 25 源了圓『義理と人情』（中公新書）Ⅱ 義理の構造。
- 26 これらから、「契約に対する忠実としての義理」、「信頼や契約を保持しようとする体面としての義

- 理」が導かれる。
- 27 源了圓『義理と人情』Ⅱ 義理の構造。
- 28 『武家義理物語』巻一の五、対訳西鶴全集（明治書院）8、26-30頁。この物語の解釈は、源了圓『義理と人情』93-98頁、同『義理』（三省堂・一語の辞典）82-5頁参照。
- 29 太宰治の翻案には創作の要素が強いが、このような翻案がなされるということは現代においても西鶴の義理物語に何らか訴えかけるものがあるということを示している。引用は『お伽草子・新釈諸国噺』（岩波文庫）269頁。西鶴の原文では、「武士の義理ほど悲しいものはない」という考え方が基調であって、「武士の義理ほど美しいものはない」という表現はそこにはない。
- 30 この箇所解釈は、源了圓『義理と人情』137-50頁、廣末保『心中天の網島』（岩波書店）132-58頁参照。
- 31 この問題の解決策として、D.ロスが義務間の衝突が存在しない場合には、当該の（一応の）義務を遂行し、義務間の衝突が存在する場合には、それらの間に付けられた序列にしたがって上位の義務を優先的に遂行するべきであるという説を立てたが、序列の根拠付けに難点があった。R.M.ヘアーは、特殊の内容を含む命題でも、人々の間に合意が可能であれば、普遍化可能性の原理のもとに、それを道徳的規則とすることができると主張した。たとえば、「身の危険のある人のために嘘を付くことは許される」という命題をおそらくほとんどの人は認めるであろう。これは、「嘘を付いてはならない」という命題の普遍的な内容を限定した特殊な内容を持つ命題である。しかし、この命題は、そのような状況に立たされた人は誰でもそのように振る舞うべきであるという意味において普遍化可能なのである。
- 32 H.アーレントは、カントの思想を受け継ぎ、このような判断能力を反省的判断力と呼び、個別的な事例を一般的規則に包摂する規定的判断力とは異なる判断作用を行うとする（『カント政治哲学の講義』（法政大学出版局）128頁）。
- 33 「情と共感」の文化という規定は、源了圓氏の規定である。『義理と人情』Ⅰ 参照。
- 34 『道徳感情論』上、176頁。
- 35 「即座に直接報奨するように我々を促す感情は感謝」であるが、「感謝の正当で是認された対象であると見える行為が、我々にとって報償に値するように見える」のである。同じく、「即座に直接処罰するように我々を促す感情は憤激」であるが、「憤激の正当で是認された対象であると見える行為が、我々にとって処罰に値するように見える」のである（『道徳感情論』上、177頁）。スミスは、感謝と愛、憤激と憎しみの違いを簡潔に説明する。感謝は愛とは異なる。愛の対象である人が我々の補助によらずに幸福な状態になるとしても愛は満足されるが、感謝はそうではない。なんらかの仕方では我々の補助がその人の幸福に寄与しなければ、負債を返したという満足感を得られない。憤激もまた憎しみとは異なる。憎しみはその対象である人物が我々の補助によらずに不幸な状態になるとしても満足されるが、憤激はそうではない。何らかの仕方では我々の補助がその人の不幸に寄与しなければ復讐心は満足されないのである（『道徳感情論』上、178-80頁）。
- 36 『道徳感情論』上、181頁。
- 37 同上、193頁。
- 38 ここにいう道徳的感覚とは、社会的不正や、地震のような破局的な事態に遭遇した場合に、おのずから生じてくる反撥の感覚や同情の感覚のことである。

（本論は、2004年度香川大学生涯学習センター公開講座における講義をもとに書かれたものである。）