

# 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。<sup>1</sup>

## II 相手の立場に立つこと<sup>1</sup>

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、<sup>2</sup>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。<sup>3</sup>

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。<sup>4</sup>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。<sup>5</sup>

「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。<sup>6</sup>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。<sup>7</sup>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、情はものを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。<sup>8</sup>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。<sup>9</sup>

「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。」<sup>10</sup>

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。<sup>11</sup>ここでは対象の価値の感情的な認識ともい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つた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。<sup>12</sup>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、さまざまかきあらはして、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。<sup>13</sup>

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」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つまねぬゆゑに、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。」<sup>14</sup>

「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。<sup>15</sup>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 は自然的であるが故に規範的なものである。<sup>16</sup>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。<sup>17</sup>

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。<sup>18</sup>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。<sup>19</sup>

#### 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。<sup>20</sup>

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。<sup>21</sup>

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。

<sup>22</sup>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。<sup>23</sup>「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。<sup>24</sup>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。<sup>25</sup>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。<sup>26</sup>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。<sup>27</sup>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。<sup>28</sup>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」<sup>39</sup>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。<sup>39</sup>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ひ違ひすることなく、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。<sup>31</sup>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則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。<sup>32</sup>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、そのようなころを持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。<sup>33</sup>

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。<sup>34</sup>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。<sup>35</sup>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。<sup>36</sup>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。<sup>37</sup>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「もののははれ」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。<sup>38</sup>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ものでもないものを、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たというのが、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は得られない。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。）