

「共感」について — S. Witasek 等の議論に即して —

安彦一恵

キーワード：共感 (sympathy, empathy)、心的隔たり、美学主義 (審美主義)、想定、仮像感情 (fantasy feeling=Scheingefühl)、内容-感情、想像、価値感情、美的快、カタルシス、歴史、劇 (ドラマ)、美学主義、Witasek、Meinong、Smith, B.、Husserl、Bullough、Lipps, T.、Hume、大庭健、児玉聡

拙稿「『知の理論』から『社会科』教育を問う——尚古主義的『歴史』に即して」への補完的註記 (<http://www.edu.shiga-u.ac.jp/~abiko/gyouseki/paper/apbook.pdf>)¹ の或る箇所への註記において、我々は、

Witasek (およびマイノング) からは独自の empathy, sympathy 論をも学んだが、これは「(共感) 倫理」にも (当然) 関わる場所である。ここでは、— 註に対する註となって恐縮であるが — 近いうちに所属研究室誌^[2] ^[3] 『dialogica』でこの論を手がかりとした筆者としての「共感」論を展開することのみ記させて頂いておきたい。

と記した。本稿は、この“予告的”課題を遂行するものである。

筆者はこの間、「共感⁴ (倫理)」ということに関心をもって、既稿⁵においてすでに簡単にはそれに触れたことが在る。本稿はまさしくこの「共感」をテーマにするものであるが、適

¹ これは、戸田山/出口編『応用哲学とは何か』(世界思想社、2011年4月刊)所収の拙稿「『知の理論』から『社会科』教育を問う——尚古主義的『歴史』に即して」に対する註記的補完稿である。以下、これを「前稿」と表記する。

² 滋賀大学教育学倫理学・哲学研究室。筆者は昨年度「定年退職」となったが、OB (あるいは「名誉教授」として、“所属扱い”)として頂いた。

³ なお、このように、引用文中内の〔 〕 ([] ではない)、および [] 内の記述は、以下においても本稿の付記である。

⁴ 本稿では、この「共感」という(日本)語を、包括的に、(英語で言うなら)“sympathy”“empathy”—これらが様々な内容をもって使用されているのだが—の両方を意味するものとして使用する。

⁵ 「『道徳心理学』について」(『生命倫理研究資料集V』(平成20-22年度科学研究費報告書(代表：盛永審一郎)))

筆者：あびこかずよし 滋賀大学名誉教授 (滋賀大学教育学部、関西大学文学研究科非常勤講師)
Dialogica (滋賀大学教育学部倫理学・哲学研究室) no. 14. 91: 1-28, 2012. 08. 03. 受理

宜、これも含めた諸既稿の関連箇所にも言及したい。¹

— 議論への導入 — 「心的隔たり」 —

「前稿」は全体としては本稿とテーマを異にするのであるが、上の註記を付した箇所(pp. 9-11)は本稿の議論への導入としても使えるので、まずそれを引用しておく。

[拙稿]「日常生活と知識」^[2]では、「カントは美を「没関心性」と規定している。ここから見ても美的営みは、およそ実践的でない。……純粋に理論的な科学にはこれと似たところがある。」と述べたが、これはそれだけでは不十分な記述である。(これはその後知ったのであるが、すでに) E. Bullough が「心的隔たり (Psychial Distance)」の論において、

隔たりは、対象とそのアピール〔それがもつ訴えかけ (appeal)〕とを自分自身から分離することによって、その対象を実践的必要・目的との絡み (gear) の外に置くことによって獲得される。[しかし] 隔たりは……非個人的で、純粋に知的な関心をもった関係を含意しない。逆に、それは一つの個人的な (自己関係的 (personal)) 関係を記述しており、それはしばしば高度に情動的な、しかし独特の性格の色彩をもっている。(“ ‘Psychial Distance’ as a Factor in Art and as an Aesthetic Principle”, in: British Journal of Psychology, Vol. 5, 1912, #15. 1. 引用は、J. Van Camp による段落番号を付された抜粋版 (http://www.csulb.rdu/~jvancamp/361_r9.html) を用いた。)

と述べている。「非実践性」の点では共通であっても (美 (的態度) の本質である「隔たり」、したがって) 「美的隔たり」は、「個人的」であるという点で、それが「知的」である場合から区別されることが述べられている。言うまでもなく科学はこの「知的」な場合である。我々も、この観点で「科学」と「美 (的態度)」(したがって「尚古主義」とは区別できると考える^[3]。

¹ 2010年度の日本倫理学会・共通課題「共感・共苦」シンポジウム (『倫理学年報』60集、2011年にその「報告」が掲載されている) にも触発されたが、そのシンポジウムの「討議」の部分で (仮に質疑時間が大幅に与えていただけるなら) 「共感倫理学」批判として本稿の内容を主張したかったところである。

² 中岡成文編『知識／情報の哲学』岩波書店 2008 所収

³ ただし厳密には、一般性をもつものではあるが特定の「美」と限定した方がいいとも考える。我々の (風景論関係の) 用語で言う「歴史主義的美感」(における「美」) がこれに相当する。この「美感」に対する (同様我々の用語であるが) 「モダニズム的美感」は、後に言及する「感覚的」なものに近く、その点で「個人的」でないとも言える。かつて (論稿「ヴァーチャル／リアルという問題」で) 我々は、「しかし、絵画の場合、

さらに、「この個人的であるが隔たりをもった関係」を Bullough は「隔たりのアンティノミー」とも形容しているが、「美的隔たり」は日常的語感としては実は「隔たり」ではないのもあって、そこに或る種の「近さ」が在るとも我々は考える。この「近さ」は「歴史（的对象意識）」の場合にも在るのであって、であるから「拙稿」¹⁾で我々は、「しかしながら、「歴史学」の世界記述は、いわば記述一般ではなく、「物語」と言われる場合も在るが）或る特定のスタイルをもった記述である。その「スタイル」は、特質として、現実との一体化的“(近)距離感”をもつ。」とも述べたのである。

以上は、Bullough の主張に即して、同様に非実践的であっても、美的在り方と科学的在り方とでは、その両者の「隔り」の相違として相違が在ることを説いたものである。

「前稿」では、「Bullough 自身のターゲットは（当然）「(美的) 隔たり」であるのだが、これについて、上の引用文に続けて以下のように述べられている。」として、Bullough の“美的隔たり”を説く次の議論を引用し、引き続いて、それを我々の言葉で説明した。

隔たりの独自性は、この関係の個人的性格がいわば濾過され(filtered)しているところに在る。個人的関係はそのアピール〔訴えかけ〕がもつ実践的・具体的本性を拭いさられ(cleared)しているが、しかし、その元来の構成を失ってははいない。最も知られた事例がドラマの出来事・人物に対する我々の態度のうちに見出される。この出来事・人物は通常の経験の人物・出来事と同じように我々にアピールして〔訴えかけて〕くる。ただしこのアピール〔訴えかけ〕は、直接的に個人的な在り方で通常は我々に影響を与えるであろう側面を停止(abeyance)の状態にしている。……この意味で Witasek は……ドラマを見ることのうち在る情動を *Scheingefühle* [仮想感情] と記述している。しかし……この隔たりが、人物に対する我々の関係を変えることによって、人物を仮想的な(fictious)ものにするのであって、人物の仮想性が人物に対する我々の感情を変えるのではない。……隔たりがドラマ上の行為に非確実性の見かけを第一に与えるであって、逆ではない、というこの見たところの逆説を証明するものとして、次の観察事象が在る。すなわち、我々の情緒に対する同じ濾過、実際の人・事物の同じみかけの「非実在性」が、時々、内側のパースペクティブの突然の変化によって生じるという観察である。我々は、「世界の全てが一つの舞台で

観念に——したがって描く「テーマ」に——依拠することなく、絵画そのものにおいて崇高を示すことができる。いわば画面そのものが崇高でありうる。(P. ニューマンの絵画——これは抽象画である——などはその例であろう。) 芸術とは——術として——それを可能にしているものであろう。」と述べたが、この「画面そのものが崇高」ということとも関わってくる。

¹⁾ 戸田山/出口編『応用哲学とは何か』(世界思想社、2011年4月刊)所収の拙稿「「知の理論」から「社会科」教育を問う——尚古主義的「歴史」に即して」(そのもの)のことである。

ある」という感情によって圧倒されるのである。(＃15.1)

文字通り「ドラマ」の場合だけでなく、(通常)程度は劣るが「実際」の事態であっても、我々は「仮想」「非実在」と感得することが在るのである。そしてそれは、我々の「内側のパースペクティブの変化」をもたらす「隔たり」によってなのである。我々の議論に引き付けて言うなら、「遊び」の空間内の事態はこのようなものである。たとえば「鬼ごっこ」(という遊び)において子供達は鬼(役)から逃げるわけであるが、そこには実際の鬼から逃げる場合の恐怖(という実在性)は「拭いさられて」いる。そこでも(私が)逃げるという「個人的関係」は保持されているが、その「実践」性は「濾過」されている。

同様に我々の議論に引き付けて言うなら、我々が — たとえば新聞で知る — 殺人行為には恐ろしさを感じたり、道徳的な憤りをもったりするのに対して、「歴史」上のそれ(たとえば暗殺)にはむしろ面白さを感じてしまうのも、このメカニズムで生じるものと言えよう。というか、そもそも尚古主義的「歴史(意識)」とは、事態をそのように「隔たり」において見るという在り方なのである。これは“観光”の視線の場合でも同じである。たとえば殺人事件が在った貸部屋などは(「事故物件」ということで)なかなか借り手が見つからないのであるが、それが竜馬が暗殺された部屋となると、宴会などで(むしろ)人気の部屋となるであろう。

ここでさらに、上に述べた「近さ」ということを絡めるなら、次のように言うこともできる。竜馬が暗殺された部屋が人気となるのは、あくまで幕末について一定の知識をもって、「個人的」に)そうした“激動期”に関心をもっているときだけである。何も知らない外国人の間では別に人気の部屋となることはない。(あるいは、Mr. Ryōma(という人物)が暗殺されたところと聞くと気持ち悪がってその部屋を避けるかもしれない。)この「関心」が竜馬暗殺の出来事を「近い」ものにしていて、その「近さ」の前提の上で「人気」も出てくるのである。

(ここで(再度)「科学」ということを考えるなら、それはこの殺人の場合、たとえば事件を調べる刑事において成立していると見ることができる。刑事は当然、事件に関心をもっているのであるが、それは決して「個人的」なものではない。自分と関係が在るから事件に関心をもつわけではない。その意味で(或る種)「知的」に事件に対してしているのである。そして、この「知的」スタンスがその場所に対する気持ち悪さの感情を消去させると同時に、そこに“面白さ”を感じたりすることを防いでいるのである。それは、たとえ“竜馬暗殺”の場合であっても同様である。この場合、(現在)刑事事件の対象となることはないのであるが、研究者がこの事件を調べるとき、その“事件”と関連のない、竜馬にまつわる様々なエピソード

ドに（面白がって）関心が拡散していったりすることは生じない^[1]。ちなみに殺人事件を描いたテレビ・ドラマはたくさん在る。典型的には山村美沙の“京都ものサスペンス・ドラマ”がそうであるが、そこには（「拡散的」に）事件（解決）とは直接関係のない — まるで“京都観光案内”とも言える — 描写が含まれている。これによって「殺人」の実践性が「濾過」されるのであるが、上の「竜馬」（ブーム）は、このサスペンス・ドラマのようなものである。）

二 empathy と sympathy、および美的感情

以上、Bullough の主張の美的隔たりに関する部分を拙稿から長く引用したが、そこで示したように、彼の議論は Witasek の（さらには Meinong の）“Scheingefühl”（“Phantasiegefühl”）の議論に依拠している。そして、— ここから本稿の議論の“本論”となるのであるが — Witasek は、この“Scheingefühl”の一種として“empathy”（Einfühlung）を規定し²、それを“sympathy”から区別している。厳密に言うなら、その場合、「感情」の対象は端的には人間であって、その対象の側に（も）感情性が在るのであるが、主観の側のその感情を感じ取る在り方に二種の区別が在るとして、それを“empathy” “sympathy”として区別している。B. Smith による敷衍的説明を援用するが、次のように説かれている。

……我々はまた〔舞台劇の「地下牢に入れられたグレートヘン」のシーンを見ると、その登場人物である〕その少女に sympathy と compassion とを感じる。我々は、Witasek が参与（involvement）の感情〔Anteilsgefühl〕と呼ぶものを経験する。このような sympathy-feelings は……、主観が所与の対象を自分自身に表象するとき自分自身が真正にもつ感情である。これに対して empathy-feelings は、時には（人格の特徴をもつ表現的对象に対している場合）、それを喚起する対象がもつ真正感情（genuine feelings）〔=Ernstgefühle〕に対応するものとして表象されはするが、単に仮像（phantasy）における自分自身の感情であるというかたちで、主観が経験するものである。／明瞭なことだが、或る対象に対して我々は、そ

¹ 「拡散」していくのは、— ここで言う「研究」は「歴史」研究であるのだが — 厳密には尚古主義的「歴史」の場合である。しかし、非・尚古主義的「歴史」にも、したがって「歴史」全般において、— 「歴史」は「科学」一般から区別される或る特質をもつのであって — 或る種の（「尚古主義」のそれに限定されない）「近さ」が在るとは言わなければならない。

² たとえば *Grundzüge der allgemeinen Ästhetik*, 1904 で次のように述べられている。

独特なかたちで、そして不可解なかたちで描出されることの多い Einfühlung という出来事は、そのように、その本質的な特徴において心理的に正しくかつ明瞭に理解されうる。第一にその“Fühlen”ということに関するが、主観は実際、客観によって表現にもたらされた心的状態を体験する。ただし、その際、大抵の場合、Phantasie においてのみであって、したがって、現実的感情としてではなく仮像感情としてであるが。（133）

れに対する我々の態度が完全に中立的な関係に在るなら、それを目前にしてもそのような参与の感情をもたないであろう。sympathy-feelings は、実際、我々とその感情を喚起する対象との間の同朋感情(fellow-feeling)という或る一次的な関係を前提するという事実によって、区別される。¹「我々が大事にしもしないし愛しもしない、また憎みもしないし嫌いも

¹ この(アダム・スミスというよりは、「感情伝染」とも規定する)ヒュームの「同朋感情(fellow-feeling)」をも想起させる)見方は、Witasek 自身のものとは少しく異なると思われる。Smith はここに引き続いて次の引用を行っており、— したがって、この「相異」を意識していないことになるのであるが — ここでの「同朋感情を前提とする sympathy-feelings」という捉え方は、この感情を一つの原初的な心的状態(たとえば、シェーラーが(リップス「感情移入」論を批判して)提示する「共同感情(Mitgeföhl)」「これは、たとえば *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 所収 Davis, Z./Steinbock, A. 執筆項目“Max Scheler”の英訳では fellow-feeling である)として把握していることを了解させる。我々もこういうものとして(Smith の)“sympathy(-feeling)”を了解し、かつ Witasek にも(半ば自己不整合のかたちで)これが含意されていると了解する。「不整合」と言うのは、この原初性と、次の引用文に示されているような「関心」性とでは少なくない相異も在ると思われるからである。前者がいわば受動的事態であるのに対して後者は或る種意志的である。

本稿最終修正中に、たまたまであるが桑村幸恵「共感的恥と心的距離」を読んで、以下のような記述を目にした。

このような恥喚起場面に対して、佐々木(2005)は、自分が行為者である場合、その行為を誰に見られるかによって恥の感じ方が異なることを明らかにしている。彼らは、心的距離が中程度の者が観察者であった場合にもっとも恥を強く感じ。「心的距離：近群」、「心的距離：中群」、「心的距離：遠群」で羞恥心の得点が逆U字的関係になると述べている。／しかし……自分が行為者でない場面でも恥を感じる場合がある。……〔他〕人の行為を見て恥ずかしいと感じる恥を Miller(1987)は、共感的恥として位置づけている。共感的恥は、行為者と観察者の関係によってその感じ方が異なることが示されている(Miller, 1987)。……共感的恥の場合は、共感的に相手を見ることができかどうかによって、恥の感じ方が異なる。そして、心的距離の近い者ほど、共感しやすいと考えられるため、共感的恥の場合、心的距離の近い者の恥行為を目撃する時に最も恥ずかしさを感じると考えられる。(122)

多重比較の結果、〈自分が行為者〉>〈家族が行為者〉>〈友だちが行為者〉>〔あるいは〕≒〈見知らぬ人が行為者〉の順であった。(123)

実証科学においても似たようなテーマの考察がなされていることを知ったわけであるが、本稿の主張をこれに重ねるなら、「恥の感じ方」が単に量的に異なるだけでなく、「真正の(恥)感情」と「仮像的(恥)感情」という質的差異が計測しえるのかも調べていただきところである、とまず述べたい。そうさせて頂くとして、1) そもそもの「心的距離の遠近」が単純に物理的(血縁的、空間的)な距離に比例するものと想定されているように了解できるが、ここに問題はないのか。逆に言って、他者の質(他者がもつ性質・特質)といったものによっても「遠近」が規定されるということはないのであろうか。たとえば自分と価値観を等しくする者は「(心的距離が)近い」ということ — ここは後で触れる「価値感情」ということとも関わってくるであろうが — はないのか。2) 「恥」に関する自他間の非対称性が何故に生じるのか。3) ヒュームやスミスの「観察者」概念について、この考察が提示しているような観察事実はどう処理され(う)るのか。4) 「共感的恥」という言い廻しによって — あるいは、「共感的恥の場合は、共感的に相手を見ることができかどうかによって、恥の感じ方が異なる」という言い方から端的に了解できるように — 桑村(おそらく Miller も)いわば「共感」という心理(感情的)事態がまず在って、その上に「恥」感情が成立すると(そもそも)見ているようであるが、そうではなくて自分も「恥」を感じるというかたちで「共感」が成立しているということではないのであろうか。逆に言って、この「恥」を含めてたとえば「罪」「悦び」等々の感情の基底にある「共感」(自体)というのは(それが在るとして)何であるのか。5) 本文のこの箇所そのものと関連づけて言うなら、この観察結果を踏まえて見て、そもそも「同朋」(感情を感じることができ範囲)はどう規定されることになるのか。(とりあえず)より問題のない理解として私見を提示しておく:「同朋」という集団がそれ自体として(桑村によるなら、(より)「共感的に見ることができ」集団として)在(って、そのメンバーの者の行為により「強い」恥を感じ)るというのではなく、一定の(「同朋」という種類の)「感情」を感じることができ範囲が(存在として)同朋集団となる、というふうに見るべきである。実際スミスも次に、「我々が大事にしもしないし愛しもしない、また憎みもしないし嫌いもしない人々に対しては、……」という部分を引用している。

しない人々に対しては、我々は、その人々が幸福であるときに快をもったり、その人々が不幸であるとき憐みをもったりはしない。」(p.155) (“Pleasure and Its Modifications: Witasek, Meinong and the Aesthetics of the Grazer Schule”, in: L. Albertazzi, ed., *The Philosophy of Alexius Meinong (Axiomathes VII, nos. 1-2)*, 1996. 引用はネット版を用いた(15)。なお、ほぼ同一の内容の論稿が “Alexius Meinong and Stephan Witasek. On Art and Its Objects” として Smith, B., *The Legacy of Franz Brentano*, Open Court, 1995 に第5章として収められている。)

我々としても — 後段の部分にはなお検討すべき点があると考えるが — 曖昧に「共感」と語られる在り方に二種類のを区別すべきだとまず主張したい。すなわち “empathy-feeling” と “sympathy-feeling” とである。実は、“empathy” (そのもの) の原語として “Einfühlung” が、そして “empathy-feeling” のそれとして “Einfühlungsgefühl” が Witasek において用いられているのに対して、“sympathy-feeling” そのものに相当する表現はない。用いられているのは “Sympathie” のみである。しかし、これも一つの感情状態であって、それを前面に出すなら “sympathy-feeling” という (Smith の) 言い方も十分妥当であると了解する。そして、上の引用文前半の纏めに従って、両「感情」の基本的相違を、前者が「仮像感情」であるのに対して後者は「真正感情」であるということに (我々も) 設定する。Witasek そのものでは、これはたとえば、

……。この心情(Gemüt)は、[小説で] たとえば Jörn Uhls の若い夫人の死に心を動かされ、痛切な悲しみを感じる読者にも求められるが、この悲しみにおいてはその程度は、読者が自ら愛しい者の死の床の傍らに立つ、あるいはこの死について聞くときに比べると、各段に低度のものである。心情は、後者においては現実(Wirklichkeit)であるのに対して前者では単なる仮像(Schein)である。感情の前提となっているのは、後者においては一つの判断であるのに対して、前者では一つの想定(Annahme)である。心情は、後者においては真正のもの(本物 “Ernst”)であるのに対して、前者では仮像感情(Phantasiegefühl)である。(150)

といった記述に示されている。

同時に “sympathy(-feeling)” の方は、— Witasek において用法が実は一義的でなく、そして我々はそこに「共感 (倫理)」の問題性が在ると見ているのだが、そのことは以下で触れていくことになるとして、— まずは、日常的な「共感」をも含意するものだと見ておく。実際 Witasek でも、この語について、

ここで考察の対象となってくる多様な参与感情のもとで、その中心的な位置のゆえに特別な留意に値するものが在る。すなわちいわゆる「Sympathie」である。(154)

と語り出されている。Smithは「或る一次的な(primitive)関係を前提する」(すなわち「同朋-感情」を前提とする)と述べているが、そうしたものであれば、たとえば母子関係における「共感」— そこでは子供における感情がそのまま母親の感情となっている — がその典型ケースであろう。(ちなみに言うなら、“sympathy” “empathy”は、多くはここで言うのとはむしろ逆のニュアンスで、後者の方が「参与の感情」的なものとして了解されているように思える。)

これは上で「なお検討すべき点が在る」としたところを我々として考察開始することに(も)なるのだが、そもそもの舞台劇鑑賞において、それを“楽しんでい”ときは、なんらかの「美的快」が成立していると考えられる。そしてそれは、「少女」などの)登場人物に対して“empathy-feelings”をもっているだけであってもである。実際、引き続く部分で以下のように説かれてもいる。

……舞台上の種々の行為。これらは参与を引き起こす。ドラマに対する美的な悦び(enjoyment)は、実際、我々が知覚する人物達との特殊な種類の「心地よい sympathy」に依存しているように思える(cf. [*Grundzüge der allgemeinen Ästhetik*, 1904] 151)。しかし、これら種々の行為はまた、empathy-feelingsをも引き起こす。しかしながらその感情は、仮像-質料として経験されるだけのものである。さて、これら二種類の感情が、さらなる真正の感情、ドラマによって引き起こされる美的快の感情の前提として働く。……Witasekが主張しているのはむしろ、美的悦びは一つの真正の感情であるので、それは必然的に何らかの適切な種類の真正の対象に関係しているということである。……なによりも注意して欲しいのは、時間を通して展開する美的快の真正感情は、ここでは、結びついているempathic-sympathic な情動的喚起に対する依存と感受性を示している、ということである。したがってWitasekが述べているのは、美的快は実際、そのような(変容させられた)情動的喚起のうちに在ると考えられる、ということである。表象行為の新しい層が必要なのであるが、それは、自分[観客]自身の内部における仮像-質料のこの遊動(play)に向けられたものであるだろう。というのも、この新しい層は、美的快の原因であるドラマの内容によって一定の仕方で自分が情動的に影響されていることのうちに在るのではなく、むしろ、この影響を自分が気づくに至ることのうちに、いわば、自分自身の心的な興奮を味わうことのうちに在るからである。(ibid., 16)

この主張は「美」をターゲットにしたものであるが、その点で確認するなら、すなわち、「新し

い層」においてだが、Witasek 自身によっても、ドラマ鑑賞のうちに、そこで登場人物に対して empathy-feeling をもつだけであっても「美的快」が成立することが認められているのである。そして、そういう（「快」を含む）かたちで「美的感情」の特質が説明されているのである。

三 「仮像感情」としての empathy

Witasek=Smith は「我々が知覚する人物達との特殊な種類の「心地よい sympathy」」と述べている。「特殊な」というのは（おそらく）、舞台上で演技する役者の心のうちで生起する（「ドラマ」としての純粋な（＝典型的な）、また多少とも誇張された）feeling との sympathy であるからであろう。（また、「心地よい」というのは、それが悦びといったポジティブなものである場合に限ってのことであろう。）しかし、そうした「心地よい sympathy」は（別に「特殊」ではないものとして）日常的にもごくありふれて成立しているものである。先に挙げた日常的（日本語）表現としての「母子関係における「共感」」も、彼らのカテゴリーでここで言われる sympathy のものである。「感情伝染」といった言い方がよくなされるが、それは、情動のまさしく（伝染的）影響関係のもとで成立する事態である。

これに対して empathy は、対象の心的状態を、いわばリアルにではなくヴァーチャルに（自らの心中で）感じることである。フッサールの用語法で「中性的に」感じると言ってもいいであろうか。適切に表現することはなかなか難しいのであるが、こうした感情は明らかに存在するところである。典型的には、（実在人物ではなく）舞台上の人物の感情を観客が感じ取るときが（通常は）そうである。「感じ取る」のである限り、その場合もなんらかの感情が自分（観客）自身の内に流れている。しかし通常は、役者は「実在」の人間なのであるが、その役者の振舞い（演技）に、役者（自身）の感情ではなく、役者が演じている人物のものとして感情が感じ取られていて、いわばこの「として」性が自分自身の感情の流れの内にもあって、それが「ヴァーチャル」感を伴わせている、とでも言えようか。そして、彼らのメインの主張で言うなら、通常感情が「真正 (genuine=ernst)」の feeling であるのに対して、この感情は「仮像感情 (phantasy feeling=Scheingefühl)」であるのである。

しかし同時に、後者もあくまで feeling であって「知的」事態ではない。Witasek のテーマは「美的感情」であるのだが、彼は、「表象 (presentation) [=Vorstellung]」を「直観的表象」と「知的表象」とに区別しつつ、それを前者を前提とするものと規定している。Smith はこれを説明して、そもそもの両「表象」について、それぞれラッセルの「熟知による知」「記述による知」、フッサールの「充足した志向」「記号的」ないしは「空虚な」志向」と重ねつつ、

直観的表象は、なによりも、知覚の作用において、あるいは、私自身の現在の感情・情動を私自身に内的に表象する私の作用において生じる。知的表象が生じるのは、私が自分に対象を、純粹に、自分の心のうちでその対象の記述を遂行する(run through)という意味で表象するときである。(8)

と述べている。そして、「美的感情」を「直観的表象」を前提とするものとして、Witasek から次の具体的記述を引用している。

二種類の表象のうち、美的感情の前提として考慮の対象になるのは直観的表象だけである。楕円の形は、見つめると美的に心地よいものである。解析幾何学が同じ形を知的把握に対して表象する方程式は、まったく美的感情を喚起しない(77)。(8)

しかしながら Bullough によれば、「美的感情」が「依存」しうるところの empathy-feeling は通常の「真正感情」ではなく、あくまで「仮像感情」である。

そもそも「仮像感情」とは何であろうか。ここには、いわゆる「想定(Annahme)」の理論が前提となっている(#15.1)。Smith=Witasek によるなら、

変容された心的現象を論じるとき、混乱を避けることが重要である。仮像感情は変容された感情である。それは、真正の感情を想像すること(imagining) (一つの変容された表象) と同一視されてはならない。仮像判断は一つの変容された判断である。それは、真正判断を想像することと同一視されてはならない。//……真正感情-質料の場合においては、前提は判断である。仮像-質料の場合においては、前提は単なる想定(assumption)、実在となんらの関わりももたない、そして、もつことを望まない一つの「フィクション」である。(12)

ということである。すなわち「仮像感情」は、主観が自らのうちに(過去にすでに)感じている(真正の)感情を対象のうちに「移入(投入)」したもののことではない。“Einfühlungsgefühl”(中の“Einfühlung”というところ)からそう了解されてしまうかもしれないが、そうではない。「仮像感情」は、(移入して)対象のうちにも在る(ものとして)と「仮想(仮像)」されている感情のことではない。そうしたプロセスを前提とするとしても、そういう対象の側の感情ではなく、あくまで、(それをさらに感じている) — そして同時に、それが実際に在るとしても、いわばその実感を伴わず、単に在ると「想定」しているだけの — 「仮像」という様態における主観の側の感情である。

そして、Bulloughによれば、

想像的な(imaginative)情動的反応が基づいている「想定」は、かならずしも隔たりの条件ではなく、しばしばその帰結である。すなわち、その場合、通常述べられる理由とは逆のことが真なのであろう。この隔たりが、人物に対する我々の関係を変えることによって、人物を仮想的な(fictitious)ものにするのであって、人物の仮想性が人物に対する我々の感情を変えるのではないのである。(＃15. 1)

すなわち、「仮像感情」はむしろ「態度」の事柄なのである。「態度」の事柄であるので、「仮像感情」は、(観劇の場合のように) 主として対象によって(あるいはむしろ、「劇場」という空間、「演劇」という制度によって¹⁾ 喚起されるだけでなく、実在の人物に関わる場合であっても主観の側のまさしく「態度」によっても生起する。

“sympathy-feeling”においては対象の心的(感情)事態が — 情動感染において、すなわち受動的に — そのまま主観の感情であるのに対して、(この“感染”の結果である自分における感情との対比で言うなら、) empathy-feeling は、感情を私のものではないとして(態度的に)能動的にいわば非我有化するとき生じる事態、あるいは、— この言い方は、さらにそれを対象とする二次的感情が成立している場合の言い方であって、いわば一次的にはむしろ — (当の相手のうちに在る感情そのものに対して言うなら) 相手のうちに在る感情を、フッサールの言う(中和)変容して — あくまで知的に理解することではなく — 感得している(感じ取っている)のであるが、元の相手自身の感情そのものは共有されてはいないという事態が、「仮像感情」なのであるとも言えようか。(感情の認知性ということが語られる場合も在るが、文字通り「認知」の場合で(比喩的に)言うならこれは、自分の体のたとえば色を(たとえば「顔色が悪い」として)認知している場合に対して、対象物の色を認知している場合 — ここにはさらに、物理的には自分の身体であっても、心理的にはそれを、したがってその色を自分のものではないと認知している場合も含んで構わない — に相当するであろうか。) ²

¹ ということは、その「空間」「制度」がそういうものとして理解されていることを前提とする。子供が劇を見てたとえば泣いてしまうのは、彼にはその理解が欠如しているからである。

² ヒュームに関連づけるなら、ここには「印象」の「観念」化が在ると言うことができようか。—— ここであえてヒュームに関係させるのは、彼の「共感」論(解釈)について識者の見解を聞きたいからである。まず記さねばならないが、— これは一般的理解であると思われるが — 柘植尚則(『良心の興亡 近代イギリス道徳哲学研究』ナカニシヤ出版、2003年)によるなら、ヒュームは

共感とは「観念を印象に変えること」[3. 3. 2. 6/379]であり、それによって「感情や情念の伝達」[3. 3. 2. 2. /378]を行なうものである。それは「情念に生気を与える原理」[2. 2. 5. 15/235]でもある。(91)

と説いている。

しかし我々は、そうであるとしても、(いわゆる「人為的徳」が問題となる) 大きな社会において遠い関係に在る他人との関係においては、事情は異なるを考える。この場合における「共感」についてヒュームは(たとえば)、

四 「美的快」

我々は「美」の本質を「美的感情の快」に見ている。「感情」がポジティブなものであるとき、そこに「快」があり、したがって、それは「快感情」である。対象（者）におけるこれを主観が感じているとき、それが「真正の感情」である場合は、同時にそこに（も）「快」が成立している。sympathy においては、相手の「快感情」がそのまま自分の「快感情」になるのである。だが、empathy の「仮像感情」の場合はどうであろうか。「仮像的美的快」というものが成立するのであるか。これは我々自身の問いであって、それが我々のメインの問いなのであるが、これを考察するためには、Witasek 自身の美学的議論をまず辿っておく必要がある。

Witasek によるなら、Smith が

Witasek が主張するところはむしろ、美的悦びは真正の快であるので、それは適切な種類の

こうした共感は、我々自身の利害や我々に特に縁故のある友人の利害がかかり合っているときほど生気に富んでいない。換言すれば、我々の愛情または憎悪の情にさほどの影響を及ぼさない。却って、我々の穏和な且つ一般的な原理にも等しく適合する。……〔こうして、例えば〕我々は歴史で読んだ悪い行動を、ついこのあいだ近隣で営まれた悪い行動と等しく誹謗する。そういう意味で他でもない、我々は、前者の行動を後者と同じ位置に置いたとすれば、前者もまた後者と同じ強い非難の心持を喚起したであろう、と省察によって知る、ということなのである。（強調：安彦）（大槻春彦訳『人生論』（四）、197 頁）

と述べている。ここでは、「共感」によって得られた「印象」（が在るとして、それ）は（本稿で問題としているタームで言うなら）「仮像感情」であり、したがって、その「共感」はむしろ“empathy”であるのではなかろうか、と見ている。というか、ヒュームの「共感」概念は曖昧であり、またその位置づけも一義的ではないと見ているが、「大きな社会」に関しては、そう（“empathy”的なものと）見る方が（解釈としても）妥当なのではなかろうか、と考えている。そして、そうであるなら、これをヒュームの用語で言うなら、そうした「印象」は — たとえば「感情伝染」における「感情」とは異なって — むしろ「生氣」を欠いたものとして「観念」と呼んだ方がいいのではなかろうか。これが、ここで「印象」の「観念」化と表現した所以である。

一定のメカニズムを介して、こうした「共感」から始まって、人は道徳的に判断を下したり行為を行ったりできるのであるが — これについては林哲雄「ヒュームにおける道徳感情と道徳的な行為の動機づけ」『倫理学年報』58 集、2009 年（および、この林のヒューム解釈の趣旨の再確認を求めた拙稿「「道徳性」について：『倫理学年報』第 58 集（2009 年）三論稿への書評」「道徳心理学」への誘い — 「「道徳性」について」への補遺 —」、林リプライ稿「ヒュームにおける動機づけ問題と道徳性」『dialogica』12, 91, 12. 92, 13 号、2009 年）を参照 —、次に、その場合の判断・行為は、相手の感情に直接的に反応したものというより、そしてなんらかの内発的な動機に基づくものでもなく、或る種、それに（まさしく「心的隔たり」をもって）傍観者的に世間的な眼を気にするだけの一つの「演技」といったものとして遂行されるものではなかろうか。（これについては、A・スミスについてだが、まさしく山崎正和『社交する人間』への言及を含みつつ、スミスの「装うこと」に着目した島内明文の関西倫理学会シンポジウム報告「スミスの道徳的感情説における共同性の問題：ヒュームとの比較を軸にして」『倫理学研究』39 号、2009 年 を参照すべきと記しておきたい。この側面がヒュームにも在ることがむしろ確認されるべきだという趣旨を込めて。我々は「だけ」としてネガティブなニュアンスを込めたが、山崎＝島内によれば、（むしろ逆に）それこそが「倫理」である。山崎がたとえば、「この倫理形成の意識過程がどのように展開するか、その典型的な姿は当然ながら社交のなかに見いだすことができる。そこでは人間が空間的に適切な距離をおいた他人を持ち、その批評的な視線のまゝで行動のリズムを活性化しうる」（304）と述べているとき、それは明瞭である。）併せて一般的要請として、世紀転換期におけるドイツ哲学の概念枠組みで — 逆に T・リップスがヒュームを研究していることは知られているが — ヒューム（およびスミス）説を記述するとどうなるかを語って欲しいと述べさせて頂く。

真正の対象と関係しているはずである、ということである。(16)

と纏めているように、「美的快」として成立している場合は、その「快」は「真正の快」である。「仮像的」な対象に対する「快」という「仮像的快」が在るのではなく、「快」はそのものとしてはあくまで、「真正」の対象に対するものとしてそれ自身「真正」のものとして存在するのである。問題は、そうしたものがどのように成立するのかということである。

逆の「不快」で考えてみるのが有効である。アリストテレスによく知られた「カタルシス」の理論が在る。これを Witasek は次のように纏めている。

主体における一つの情動的喚起は、それ自身で、さらに何かが加わることなしに、その同じ主体における第二の情動的喚起の原因である。つまり、empathetic な不快の感情、たとえば、主人公の失脚を目にしたときの痛みが、すでに、それがそこに在るというだけで、美的悦びという快感情を引き起こしうる(150f.)。(Smith, 16 から引用)

そして Smith は、これを (Witasek に従って) 「誤った推定」であると — 「内在的に」と言ってもいいであろうが — 批判する(16)。そして、“正しい理論”として先に引用したところを提示するのである。すなわち、自分自身における不快感情 (それは快感情であってもよい) をいわば (他有化的に) 対象化し、それからのまさしく「隔たり」において、「意志」をもって (したがって「態度」をもって) 自由にそれを眺めるところに「美的快」が成立するのである。これを Smith は具体的に次のようにも記述している。

舞台上で演じられているドラマを鑑賞することにおける悦び……は、そのドラマを見る内的な眼が自分自身の内部で解き放つところの、その内的な眼に従うものと密接に結びついている。(16)

そうであるとして、「美的快」が「真正の快」であるのは、それがいわば二次的感情であるからである。そういうものとして、それが対象とする一次的感情が「仮像感情」であっても、そうした対象を — 上の引用文中の表現で言うと「質料」として — まさしく対象とするという点で「真正」のものであるからである。仮像感情それ自身は「仮像的なもの」であるとしても、二次的にそれが対象として意識されるとき、まさしく「対象」として「真正のもの」であって、そこに喚起される「美的感情」の「快」は「真正の快」なのである。

五 「美的感情」とは何か

換言するなら、Witasek によって語られる「美的快」は二次的快である。一次的な快・不快に対するいわば反省的構え（「態度」）において成立するものである。しかしながら、そもそも（「美的快」がその一属性であるところの）「美的感情」とは何であるのか。それが二次的なものであることは確認したが、しかし、それはどういうものなのか。

（遡って）ここから確認していかなければならないが、Witasek によるなら（心的現象一般がそうであるように）感情は「作用(act)」と「内容(content)」との二成分をもつ。それらを彼は「作用-感情」「内容-感情」と術語化している(Smith, 9)。そして彼は、「美的感情は感覚的感情から、前者は表象の内容に関係し、後者は作用それ自体に関係するという事実によって区別される」と説き、具体的に、

美的感情の場合は違うが感覚的感情の場合は、作用の性質・強度に対して直接的に感受的である。感覚はすべて、一定の強度を越えるとき苦痛である。さらに、感覚的感情は、消失するか、少なくとも、感覚（知覚）から記憶における再生産的表象への移行においてほとんど気づかれない程度の強度へと縮減される。これに対してメロディーは、「私がそれを聴いているか、単に〔イメージーションあるいは記憶において〕私自身に表象するかにかかわらず、快によって彩られている。というのは、メロディーはすでに内容の事柄であり、知覚から再生産への移行によって影響される必要がないからである(199)。(9)

と説明している。

だが、「美的感情」が「内容-感情」であるということは確認できたとして、そもそも「内容-感情」とは何か。K. Mulligan に “Gestalt” というタイトルの小論稿 (<http://www.unige.ch/letters/philo/enseignants/km/doc/EmotionGestalt.pdf>) が在る¹。そこで簡便にこれが説明されている。次のように記されている。

感情は、それ自身、複合的な全体であり、少なくとも4つの部分から成るエピソード(episode)である。すなわち感情は、(a)喜んでいる・賞賛しているといった情動的側面をもつ。それは、局所的な痛みのような種類の情動的感覚とは異なっている。そして感情は、その(b)知覚、判断、仮像（想像(fantasy)）といった基礎ないし前提に依存する。この基礎は次の二つの部分から成る。一つは、(c) 見ること、判断すること、ヴィジュアルにイメージす

¹ これには、“An abridged version of this entry is to appear in eds. David Sanders & Klaus Scherer, *Oxford Companion to the Affective Science*, OUP” という注記が付されている。

ることといった様相なしは性質である。もう一つは、(d)たとえば Sam の表象、イメージ上の婦人の表象、あるいは雨が降っているという命題的内容である。情緒(emotion)の情動的側面は一面的にその基礎に依存する。雨が降っているという信念に基礎をもつ不快(感)は消失しうる。対して、信念は持続する。Meinong と Witasek(1904)は次のように論じている。感情の情動的側面は、直接的に、あるいは主要に、その前提の様相か内容に依存する。第一の〔様相に依存する〕場合には、感情は作用-感情である。第二の〔内容に依存する〕場合には内容-感情である。美的感情は内容-感情である。実際、メロディーを聴くことにおける美的快は、メロディーを聴くことに基づいて快であることも、またメロディーを想起することに基づいて快であることも在る。しかし、雨が降っているかどうか知りたいと思い、そしてそれに成功する誰かのことを考えてみよう。降っているかどうか分かったときの彼の快は、作用-感情である。しかし、雨が降っているという信念に基礎をもつ不快は、内容-感情である。この不快は、直接的には、その情緒の内容、すなわち雨が降っていることに依存する。そして間接的には、その基礎がもつ様相なしは性質、すなわち信じることに依存する。……

感情は、「真正の(serious)」作用と状態、判断・信念・知覚等々に基礎をもつと正しいであろう。しかしまた、ヴィジュアルなイメージングあるいは想定(suppositions)に、すなわち仮像的な見ることや仮像的な判断にも基礎をもつことも在る。仮像的感情〔というものが〕在るのだろうか。この問いに対する肯定的な解答が Meinong と、次いで Husserl とによって与えられている。その解答は、仮像的感情(現在ではしばしば“make-believe emotion”と呼ばれるもの)においては、情動的側面それ自身が仮像的な作用・状態である、というものである。Witasek はこれに不同意である。彼によれば、人がスクリーンに怪物を見るときに恐怖のような感情状態は、make-believe とそのスクリーンのヴィジュアルな知覚とに基づくものではあるが、実際に恐怖である。仮像感情は真正の情動的側面と make-believe 前提とをもつのである。

以下は(検討の不十分さも在って)まだ仮説的主張に留まるのであるが、「仮像的感情〔というもの〕」に関して Mulligan が Meinong, Husserl と Witasek との“相違”と述べている点に着目すべきであると考え。ここでの例で言うなら「人がスクリーンに怪物を見るときに恐怖」を、Mulligan によれば、Meinong, Husserl は、「情動的側面それ自身」が「仮像的」と考えるのに対して、Witasek は、「真正の」(「実際の」)恐怖であると考え。しかし、我々からするなら、これは、上で見てきた“二次性”ということを見ていない、あるいは、それと一つにしてしまったような了解と見るべきであろう。正確には次のようにでも言うべきであろう。Witasek にとって、この場合の「恐怖」は、一次的なそれ自身は「仮像的」で(も)在る感情を「感情-質料」として、二次的にそれを対象として(反省的に)意識している状態のものなの

である。そして、Meinong, Husserl がいわば総体として「仮像的」であるとするのに対して、その二次的意識作用において「真正的」なのである。

しかしながら重要なのは、Witasek の場合、(先の確認に引き続いて問題とすることになるが) (美的感情が「感情-質料」として対象とする)「内容」そのものに (も) 在る変容が在るように思えるということである。ここは、Husserl が「中和性変容(Neutralitätsmodification)」として問題としたところと重なる。Husserl の場合、そこで「内容」の「存在性」の措定がいわば中断される(「非-措定性」)だけである(ように思える)のに対して、Witasek は、(少なくとも「美的感情」の場合) その「内容」(自身) に一定の「変容」が加えられると見ているように思える。

これに関わるかたちで、Witasek=Smith に「悲しみ(sandness)」を表現した音楽を具体例とした議論が在る。次のように語られている。

[通常の意味で] 悲しんでいるものは誰であっても、自分が何について悲しんでいるのかを知っている。自分の悲しみの感情の前提であるのは、このことへの思考[たとえば「〇〇が亡くなった」と思うこと]である。しかし、一片の音楽が悲しみを「表現し」ているとき、その音楽自身は、この悲しみの原因[すなわち、「〇〇が亡くなった」という出来事]については何も語らない。そして、聴衆がこの感情-内容に沈潜し、悲しみに浸っているとき、それがたとえ強くであっても、自分のうちにおけるこの仮像-感情を喚起しているのは、或る悲しい苦痛な出来事への思考ではない。／「……たとえば[通常の意味での] 悲しみは、或る喪失、或る不幸な出来事への関係において感じられる。トーンあるいはメロディーへの関係において感じられるのではない。美的快を生じさせるようなトーンあるいはメロディーへの関係において感じられるのでは確実でない。悲しみの通常的前提であるのは或る喪失の実際を知っていて、トーンの表象ではない。」(135)(17)

すなわち、悲しみを表現した(トーンあるいは)メロディーを聴いても、そこで悲しみの感情が喚起されるのであるが、それはすでに「内容」的に変容されているのである。たとえばベートーヴェンの『英雄』交響曲(第2楽章(通称「葬送行進曲」))を聴くときがそうである。それがナポレオンの死を(先行的に)表現したものであっても、楽曲自身からそれを知ることはできない。そこに在る「内容」は、実際にナポレオンの死を前にしたとき(あるいは、それを想起したとき)とは異なって、「ナポレオンが死んだ」という悲しみの感情ではなく、死の悲しみ、さらには悲しみそのものという感情なのである。

さらに言うなら、これはナポレオンの死を表現したものだ知っている場合 — その端的な場合は、実際にナポレオンの死に遭遇しているときである — でも、そこで「ナポレオンの死」

という「内容」へ（も）意識が向いているのであるが、「仮像感情」においてはその「内容」が変容されている。言ってみれば、生身のナポレオンではなく、『ナポレオン』という名前の人あるいは『ナポレオン』という名前の一人の英雄の死が（内容として）意識されるに留まる。これが、さらに純粹に音楽として『英雄』が聴かれる場合、そこに在るのは「悲しみ」という「内容」だけであるのである。Husserl は他方で「射影(Abschattung)」ということ語っている。知覚においては対象はこの射影性をもって意識される。対して、明瞭には Sartre が説いているように「想像(imagination)」における対象は射影しない。Witasek においては、これが「想像」だけでなく「知覚」の場合にも生じるのであるが、「美的感情」における対象は（「内容的に」）このようなものであろうか。この限りでは、Witasek は Husserl と同様である。Husserl には（も）「ファンタスマ(Phantasma)」という概念が在る。しかしこれは、(Pantasia(ren)という) 特定の「作用」の相関項とされているようにも思える。これに対して、Witasek では、実際の知覚においても「仮像感情」が伴われる場合が在り、そしてその場合においては「内容的に」一定の、理念化とも言う「変容」が施されているように思われる。

六 「美的快」

「美的感情」はこのような「仮像感情」に「依存」して生じるのであるが、ではさらに、そこに伴われ「快」＝「美的快」とはどのような「快」なのか。上に K.Mulligan の論稿“Gestalt”の一部を引用したが、まず、そこですでに語られた「快」に焦点を当てて、Witasek 自身の議論をも踏まえて、その引用箇所を説明的に敷衍しておく。

「感覚的感情」は、その「作用感情」(の成分)において — それが同時に持ちうる「内容-感情」が「快」であっても — その「作用」の「強度」によっては「苦痛」(不快)となる。たとえば砂糖は甘く、それが強度的に適度であるときは(美味しくて)快が — 「内容的に」甘さとして — 感じられる。しかし、それがあまりに“甘すぎる” — その「強度」は「作用-感情」として感覚される — とき、それはむしろ(不味くて)不快である。これに対して「美的感情」は、「甘さ」に関するものであっても、その甘さという「内容」にのみ関わるのである。実際には、そうしたものを砂糖そのものから感じるのは(ほとんど)不可能であろうが、たとえば砂糖の絵からは — もちろん「記憶」との連動を要するであろうが — そうした「内容」(のみ)を感じる事ができる。上の「メロディー」はこの“砂糖の絵”のようなものである。そもそも芸術作品とは、— それも物理的なものであって、その限りで「感覚的感情」をもたらしものであるが — いわば物理性(「メロディー」の場合たとえば音量)を巧みに操ることによって、「内容-感情」のみを表象しやすくしたものである。

上に『英雄』を例とした考察を提示したが、その『英雄』を聴くとき、— それが、第二楽章であっても — そこで一つの「快感情」が喚起されうる。それは、演奏が奏でる音そのものではなく、そのメロディーが意識されているからである。音（の連続）そのものを聴く（だけの）場合、そこで喚起されるのは悲しみの不快感情だけであろう。（にもかかわらず）快が感じられるのは、演奏において悲しみという「内容」が（二次的に）意識されるからである。

しかしながら、次に、この例で言うなら、実際のネポレオンの死に遭遇する場合はどうであるのか。Witasek に従うなら、ここでも「美的快」が成立しうる。それはどのようにしてか。その場合、第一に喚起されてくるのは「不快感情」である。それを前提としつつ（も）どのようにして「快感情」が成立するのか。ナポレオンと「同朋関係」にない場合は、第一次的に成立するのは“empathy feeling”としていわば「仮像的不快」である。そして典型的には、悲劇上の人物を観て喚起される感情がこれである。これを前提として（も）どのように「快感情」が成立するのであろうか。ここに在るのは、すでにアリストテレスが上で簡単に触れた「カタルシス」として、そして一般的には「悲劇の快」として問題とされてきた事態である。

前者については上ですでに触れたが、「美的感情」の「内容」性ということを確認した上で、これを再度テーマ的に考察すべきである。上では、アリストテレスのカタルシス論は誤っているという Witasek=Smith の見方を紹介したが、実は必ずしもそうは言えない。当の『詩学』の部分は解釈が一義的に確定されていないようだが、次のような解釈も可能であろう。悲劇を観て不快感情が喚起されるのであるが、その悲劇事態への反省において端的には「私はそうした運命からは免れている」ということが意識され、そこに、不快感情が「浄化」されつつ一つの（たとえば安堵感といった）快感情が生ずる、といった解釈も。

しかしまた、人は実際の悲劇的事態に遭遇し、かつ、その悲劇的人物が自分と「同朋関係」にあつて、その者の不快感情がそのまま sympathy として感受される場合も在る。Witasek によると、そうした場合にも、いわば美的スタンスが可能であつて、したがって（美的）快感情が成立しうる。それはどのようなものであるのか。

七 「悲劇の快」とは何か

Smith の解説論稿では言及されていないのだが、当の Witasek 自身では、この点に触れうる（さらなる）考察もなされている。まず、見通しを得るために、渡邊吉治『現代美學思潮』（第一書房、昭和5年）収集の「主著「一般美學概論」を要約した」「ギタゼーク」（130-143）の「第五節 感情事實の共作用」から該当箇所（S. 271-326）の（極めて）簡略な要約を挙げておく。（以下、表記は現在のものに修正してある。また、ルビとして付されている原語のカタカナ表

記は原語・ドイツ語に置き換えてある。)

我々の具体的なる全体験に於いては之等の多くのものが結合し共作用している。先に述べた所によって明らかなる如く単純感覚対象、形態、価値美、表現的の四つの美的根本対象が純粹美的態度を想定している。そして之等の要素の結合の仕方によって種々なる美的様態が成立する。たとえば模様的美の如きは単純感覺的美であり、動物美になると表現美も現れて来る。更に表現に於ける移入感情が苦痛悲哀になると悲壯的(tragisch)なものに近づいて来る。此の不快なる移入感情[Einfühlungsgefühl]に同情感情が共作用して快感を生ずると悲壯(das Tragische)となる。而も此の同情感情の美的快感が悲壯の美的快感である。即ち悲壯は「不快をもつ同情感情(unlustvolles Anteilgefühl)」を特質とする。此の意味で悲壯は美的の様態でも美的感情の様態でもなく美的対象の様態である。又、移入感情の対象に他の感情事実、例えば倫理的感情が入って来ると崇高となる。(141f.)

これによって得られた見通しの下で、次に Witasek のテキストの該当箇所(等)に当たりたい。ポイントとなるところを訳出して提示する。議論の都合上、一定のブロックに分けて引用し、それぞれに記号を付す。

A :

美的享受に対する不快な要素のこのような共作用の最も重要で最も意義に満ちたケースは、悲劇的なもののケースである。／悲劇的なものは、一般的かつ本質的に、不快に満ちた参与の感情(unlustvolle Anteilgefühle)によって特徴づけられる。悲劇的な対象は、人間であれ、人間の共同体であれ、出来事であれ、同情(共苦(Mitleid))、悲嘆、驚愕、狼狽を喚起するに適している。— 悲劇的なものに即した(an)美的享受は、第一には、この参与の感情に即した美的快である。この種の心の動きの観察は……快の源泉である。(298)

B :

しかし、この仮像世界、仮像上の諸形態(Phantasiegestalten)は……参与の感情を喚起するには一定の好都合な要素を必要とする。……このような好都合の要素が与えられるのは、仮像上の諸形態が特別に高い程度で我々の肩入れ(Zuneigung)・Sympathie を自分に引き付けるときか、圧倒する量や崇高性によって我々の心情により高い影響力を行使するときかである。……Sympathie、肩入れは、価値感情(Wertgefühl)である。これらは快感情である。人が苦悩にあるのを我々が見るとき、この価値感情は高められた強さをもって認知される、ということは実際確かに本当である。そこには、……同情に含まれているような固有の快混合状態

(Lustbeimischung)が在る。しかしながら、悲劇に即した美的享受をこれらの快要素に言及することによって説明しようとするなら、この美的享受に対して……公正ではないであろう。同じ程度で、崇高なもののこの観察における快は美的享受感情と同一ではない。両要素は、二次的な本性であって、せいぜい全状態の快強度を少しばかり高めえるだけである。／……それゆえ悲劇は、卓越して魂を映しだすものである。／……さて人間の内面が明白となるのは、なによりも、人間の行為、とりわけて、この行為が障害と闘っているときである。……そのように悲劇的なものはその目的の達成のために、一般的に有利には劇的なものと結びついている。(298ff.)

C :

悲劇的なものは美的なものの変容として把握されるのだが、それは美的感情の変容ではなく美的対象の変容である。なぜなら、美的感情はここでは……表象感情であるのであるが、しかしその前提は不快な参与感情の直観的(知覚-)表象として規定されているからである。それゆえ、悲劇的なものは単に美学の事柄であるのでは全くない。悲劇的なものは、生の美的関心領域外においても十分に適合する(sich ereignen)。結局こういうことである。すなわち、出来事が悲劇的なものの印象に特徴的な参与感情を喚起し、それがその悲劇的なものの美的享受において美的な享受感情の表象前提を提供する、ということである。(301f.)

D :

主観内の感情諸傾向のうち、もちろん、大部分は完全に外美的本性である。換言するなら、主観は、美的なものに属さない数多くの感情能力をもつのである。(305)

E :

様々な感情傾向から成るグループが在るのであるが、しかしながら、一般的な広がりを持ち、重要であり、それゆえここで特別に考慮されるべきなのは、倫理的感情という傾向である。／……倫理的承認(Billigung)・否認(Mißbilligung)の感情は、他のすべての価値感情と同様、第一には判断感情である。すなわち、それはその前提に判断を有し、したがって現実の出来事、現実の行為に関係する。……ファウストのグレートヘンの悲劇が現実に我々の眼前で生じているとき、……倫理的関心が我々を支配する。もちろん、そこには個人による相違が在る。芸術家達や、際立った美的関心によって支配されている他の人々においては、時には逆の態度が妥当している。……もしかしたら、古代ギリシアのカロカガティアという理想は二つの価値に対する程度を等しくする感激を記念するものかもしれない。(309ff.)

F :

我々の是認・否認の倫理的感情が喚起されるのは、生の現実に対してだけではなく、また芸術の提示された仮像現実に対する場合もある。……それゆえ、我々のうちに喚起される倫理的感情が第一には真正感情ではなく仮像感情(Phantasiegefühle)であることも在るのである。／……美的振舞いにおいて倫理的是認・否認のこのような仮像感情が演ずべき役割は、他のあらゆる仮像感情のそれと本質的には同一である。(311ff.)

G :

対象の偉大なもの・崇高なものの直観へと沈潜する者は、高い価値を仮像的に(phantasie-mäßig)追体験すること(Nacherleben)のもとに留まっははいない。自分自身の体制全体において、そこから前進して、それに対応する真正感情へと移行していく。……真正感情、しかも当然に倫理的本性のそれ[へと]。崇高なものを観る者は、その直観を通して、より高い世界価値・人間価値に向けられた感情の作動へと誘導される。移入(Einfühlung)の対象の状態において、より広い範囲で自らの心情に従って価値のことを考える自由をもつ場合、それだけいっそう誘導される。崇高なものの直観において、各精神は、その直観に長く・広く満たされる限りで、自ら崇高となる。(324f.)

H :

有用なもの・実践的なものにより多くを向ける感覚をもつ者も、山岳地帯の旅行が全く一般的にさらに大きな危険・苦難を孕んでいた時代においては特にそうであるのだが、対象を別様に把握することが全くなくなるというかたちで、すでにこの否定的価値(そして、その否定的な価値美)によって満たされていた。それゆえ、ローマ人達はアルプスを前にして実際、嫌悪・恐怖だけを表明していたのであるが、交通手段の改善によって[アルプス越えの]実践に対する恐怖が消失し、仮像が自由になったときに初めて、満足する関係の心情が展開しえたのである¹。……／崇高なもののアコーディオンにおいて、人間の魂の倫理的な、そして美的な弦がそのように相互に入り込んで鳴り響くのである。(325f.)

本章のテーマは「悲劇の快」であるのだが、Witasek はまさしく「悲劇的なもの」について、「悲劇的なものは、一般的かつ本質的に、不快に満ちた参与の感情(unlustvolle Anteilsgefühle)によって特徴づけられる」(A)と規定している。そして、「悲劇的なものに即

¹ ここで我々の研究テーマの一つである「風景」論と関連させて註記させて頂けるなら、こうした「満足する関係の心情」のいわば相関項として「風景」(事態)が成立するのであり、そしてそれは「実践に対する恐怖が消失す」ることを前提とするのであり、その前提条件が一般的となるのは近代においてなのである。

した美的享受は、第一には、この参与の感情に即した美的快である」(A)として、その「快」の源泉を「参与感情」に見ている。しかしながら、なぜ「参与感情」が「快感情」をもたらすのであろうか。「しかし、この仮像世界、仮像上の諸形態(Phantasiegestalten)は……参与の感情を喚起するには一定の好都合な要素を必要とする」(A)と述べられているように、「参与感情」それ自身がさらに何か(「好都合な要素」)を必要とし、それは「価値感情」として説かれている(B)。すなわち、対象のうちに「価値」が感得されることによって初めて、「参与感情」が、したがって「快感情」も喚起させられるのである。

そして、「価値」が感得されるというこのことは、換言するなら、「美的対象の変容」(C)と説かれているが、対象がそういうものへと「変容」されているということである。それは、「劇的なもの」(B)と語られているが、「対象」(とりわけて人間)が、その行為に即していわば或る“筋”¹をもって提示されていることであり、そして「価値」というのは、それが主観の側の人間(行為)観に適合している²からなのであろう。適合しているから「参与」(いわば“我が事となる”こと)が可能なのでもあり、そしてそういうかたちで「美的享受感情」(美的快感情)を喚起するのである。(ここはあるいは我々の“読み込み”過ぎが在るかもしれないが、我々としては「劇的なもの」を核とする記述B全体、および、或る箇所(S. 156)における「Sympathieは根底的には価値感情である。一人の人物が私に sympathisch であるということは、その人物が私に一つの価値の担い手(Träger)であるということ、antipathisch であるということは一つの非価値の担い手であるということである」といった箇所に即して、こう理解することが可能であると我々は見ている。SmithはWitasekのいわば原論的部分を要約・紹介しているのだが、そこで、「快」の側面から、「我々の美的経験の最も基本的な構成要素」の論をも紹介している。その「要素」は次の四つである。「1. 感覚的なものにおける〔を経験することにおける〕快、2. 調和的あるいは有機的に構造化されているものにおける快、3. 完成における、つまりよく-作られたもの、あるいは適合しているものにおける快、4. 表現、ムード、雰囲気等々における快」。そして、Witasekが説くところとして、経験の対象の側の四つの形がそれぞれ対応するとして、3.について「規範との合致(conformity)をもつゲシュタルト構造、合目的性あるは典型性というゲシュタルト構造」が挙げられている(4f.)。我々が言う「適合」ということもこの原論的なレベルでの「合致」をも念頭に置いたものである。ただし、Smithによるなら、Witasekは「フォルマリスト」的に「芸術作品の「意味」」に役割を与えていない、「美的対象の分類において、我々なら物語的存在と呼びうるもの、すなわち事態・出来事・行為等々、我々が通常プロット

¹ 言うまでもなく、これは“筋書”という場合のそれであって、またジャンルで言うなら「物語論」のテーマとなるところのものである。

² 拙稿「学の脱「フィクション」化に向けて」(『世界思想』第38号、世界思想社、2011年)の言い方に従って、これは「我々の「解釈図式」に適合していること」だと言ってもいいかもしれない。

として考えているものの余地さえ与えていない」(6)。したがって、ここからは、我々の上の関連づけは不適切ということになるのだが、しかし続けて、「しかし、演じられた(represented)事態やそれに類するものは、Witasek によって我々の美的対象のクラスからそれにもかかわらず排除されていない。というのも、我々の美的経験において表象された事態等が演じるであろうと思われる機能が、実際上は、表現のゲシュタルトによって、第4カテゴリーを構成する「内的美的対象」によって取り上げられているからである。」と説かれている(6)。厳密に言うなら我々は、第3カテゴリーと、この「意味」「プロット」を有意化する(ことになっている)第4カテゴリーとを一つに(することができる側面に即)して了解しているのである。

しかし次に、「仮像上の諸形態が特別に高い程度で我々の肩入れ(Zuneigung)・Sympathie を自分に引き付けるとき」と(も)述べられているが(B)、正確に言うなら、これは(文字通りの)「演劇」に即して、そこでは(舞台上の)人物の心情が単に empathy をもって感じられるだけでなく、その筋が劇的であるとき sympathy となるという方向で語られたものである。しかしながら、「仮像上の」ではなく)実際の行為を見る場合が排除されているわけではない。Smith の敷衍に従って言って「或る一次的な関係」を前提とする場合、そこには(いわば最初から) sympathy が成立している。すなわち、実際の行為についても、それを適恰な“筋”のもとに見る(見ることができる)ときは、そこに「享受感情」(快感情)が喚起されるのである。であるから(逆に)、「悲劇に即した美的享受をこれらの快要素に言及することによって説明しようとするなら、この美的享受に対して……公正ではないであろう。同じ程度で、崇高なものこの観察における快は美的享受感情と同一ではない」(B)とも語られるのである。

Witasek は、このように「悲劇的なものは、生の美的関心領域外においても十分に適合する」(C)とも説くのであるが、そこで、その典型例として提示するのは「倫理」である。すなわち、「倫理的感情」というかたちの「享受感情」(E)が指定されるのである。Witasek は、この感情を「倫理的・否認の感情」の(価値)感情であるとも述べているが(E)、しかし彼はこれを、美的感情の場合と同様に、明らかに、主観の人間観との適合性に基づくものと想定している。であるから、そもそもこれも(Witasek の意味で)「価値感情」となるのである。渡邊の要約によるなら、「倫理的感情が入って来ると崇高となる」と考えてられていて、「倫理的感情」は、「悲劇的」(渡邊訳では「悲壯」)の美的感情とは区別されているとも了解できるかもしれないが、我々の理解では区別(が在るとしてそれ)は程度の差に過ぎない。実際、「対象の偉大なもの・崇高なもの直観へと沈潜する者は、高い価値を仮像的に追体験することのもとに留まってはならない。自分自身の体制全体において、そこから前進して、それに対応する真正感情へと移行していく」(G)と語られており、仮像的に感得されたものが生活の全範囲、したがってそもそも「真正」的状态である倫理を含むかたちでいわば外延的に展開していくだけである。また、「崇高なもの」の感得に因る「倫理的感情」において人間は「自ら崇高になる」とも — カ

ントをも想起させるたちで — 述べられているが (G)、しかし質としては「倫理的感情」は「美的感情」と同質なものと想定されているように思われる。であるから結論的に「崇高なもののアコーディオンにおいて、人間の魂の倫理的な、そして美的な弦がそのように相互に入り込んで鳴り響くのである」(H)とも説かれるのである。

「共感倫理」を基本テーマとする我々からするならば、ここは問題的なところである。そして、その問題性の核心は、「美的感情」と同様に「倫理的感情」においても「快」が伴うとされることになるということである。通常の「共感倫理」理解では、その核心は（「共苦」＝「同情」として）相手の苦を自らも感じるところに在る。したがって、そこに在るのは「不快」だけであるはずである。Witasek では二次的次元でこれが「快」となるのである。しかしながら、通常の「共感」理解においても実は「快」が伴われていると了解されている場合が在るのではなかろうか。そもそも我々が Witasek の主張をフォローしているのは、そのメカニズムを認識するためであった。すなわち、対象者の「悲劇」的事態に直面してそこに不快が感得され自らも不快となるとしても、それを「価値」的事態として自らの人間観へと「変容」的に適合化されるかたちで快が感じられているのである。

（ちなみに、このような一種「美的」な（共感）倫理観は T・リップスの場合と基本的に同型である。『倫理学の根本問題』（島田四郎訳、玉川大学出版部 1960）で、「感情移入」を「美的」と「実践的」とに区別して、両者の相違について、

美的享樂は美的感情移入の享樂であるという命題に対して、利他的動機のある作用は「実践的」感情移入の作用であるという外の命題が、おなじ正当さを以て対立する。／これら二種の感情移入の相違は、ただ美的感情移入においてはその「客観化」は、客観化されたものが……はたして現実に存在するかどうかの問題にはなんの関係もなく、ただ単純な、素朴な、反省のない体験であるのに反し、実践的感情移入においては、その客観化は、このような現実的存在の意識をそれら自身の中に含んでいるということだけである。(30)

と述べられている。）

八 「倫理性」における「快」

これはそもそも Witasek 等の問題関心のうちには入っていないことだと思うが、本稿の最終

的ターゲットとして、「倫理的満足」¹とでも呼びうる事態について考察してみたい。これも、「満足」として一つの「快状態」であると我々は考える。これはどのような在り方の「快」であるのか。倫理的スタンスという観点から少しく考察してみたい。

まず「隣人愛」的スタンスであるが、これを我々は、(理念的的に) 狭義に、いわば二次性のないものと規定したい。それはとりわけて、対象者の「苦」に関わるものである。対象との sympathy において主体が自身も「真正」の「不快」を感受していて、それに直接的に反応して — したがって、我々はかつて²それを「本能的」とも形容した — 振舞う在り方である。ここには、基本的に主体における「快」は不在である。

しかしまた、empathy において主体が「仮像的」な「不快」を感じている場合 — そこには、対象が「同朋」でなくいわば自然にそうである場合と、「同朋」であっても「意志」的にそうである場合との両方が在ると見うる — も想定できる。これも「感情」が動いているものとして広義には(「愛」として)「隣人愛」に包括可能であるが、上のものとは区別すべきであろう。「仮像的」な不快では行為が誘発され難いとも考えられるからである。(「倫理」としては、この「不快」に基づいて対象に対してその「不快」(その原因としての「苦」)を取り除くという対応の振舞いをするようになるのでなければならない。)

そして、ここで「意志」が働いて一つの二次性が成立している場合も在るが、我々は、そこに(二次的)「快」が成立している場合と、そうではない場合とを区別(というか峻別)すべきであると考え。そして、「倫理的満足」というのはこの前者の場合として規定可能であると我々は考える。そしてさらに、「純粋な利他主義」「不純な利他主義」というカテゴリー区別³と関連づけて、「倫理的満足」を、この二次的快が自己目的となっているもの(後者の利他主義に相当)と、随伴的目的となっているもの(前者の利他主義に相当)とに区別可能である、と考える。(ちなみに「真正の利他主義」は、二次的快が目的とされていないもの、あるいは、そもそもそれが成立していないもの、と規定可能である。「隣人愛」がその典型である。)

ここで問題とすべきなのは、相手が「苦」の状態に在って、そこに在る「不快」を主観が感じ取っている場合の、その場合、主観のうちで(さらに)二次的に「快」が成立しているケースである。前章と関連づけていうなら、それは — 相手の「快」をそのまま主観も「快」としている状態を「優美」系とするとすれば、これに対して — 「崇高」系のものである。ここでも、

¹ “moral satisfaction” という原語で主として環境経済学で用いられている概念が在るが、これを踏まえたものでもある。ちなみに、我々はこれがカントにも在ると見ている。拙稿では上記「『道徳心理学』について」参照。

² 「『道徳』ということの分析を介して」(安彦他『なぜ悪いことをしてはいけないのか』晃洋書房、2000年) 39頁。

³ この厚生経済学(とくに環境経済学)起源のカテゴリーについて、拙稿としては「『人間中心主義 vs. 非-人間中心主義』再論(『dialogica』11号、2008年。微修正を施したものを『「倫理性」概念の社会倫理学的研究』(平成17-19年度科学研究費補助金(C)(2)研究成果報告書)に再録)参照。

その「快」を伴いつつ、相手の「苦」を除去しようという行為に出る場合は、したがって一つの倫理として在りうる。だが、その場合も含んで、そもそも「不快」に基づいて「快」が成立しているというのは十分問題的な状態であろう。同様に、前章に即して見るなら、これは、相手の「苦」の状態を、一つの“筋”において有意味なものとして（つまり「価値の担い手」として）、そこに「価値感情」というかたちで感じられている快状態である。「前稿」では「歴史的スタンス」にこれを確認したとも言うのだが、これは昨今の、東日本大震災について語られる「絆」言説にも観取できるものである。被災者の「苦」に同情してそれとの連帯感（参与感情）を感じつつ、しかしそこで同時に「苦」を有意味化するかたちでそこに「快感情」が流れているとも見ることができる。ただし、より厳密に言うべきであろう。我々が想定しているのは、この「快感情」をもって、被災者の「苦」それ自身に向かって、たとえば復旧の支援をするということではなくて、同様に「支援」と言えるとしても、被災事態の（価値的）「意味」を記念すること（そのもの）に貢献するといった活動性である。

上の両「利他主義」は、いずれも、そもそも「利他主義」に相当するとするかぎりでは対象（者）に「利」を与える、つまりなんらかの利他的振舞いを行なうことを前提とする。したがって、「満足」の「快」は、そうした対応行為への「満足」の「快」であって、その限りでいずれも「倫理性」に分類可能である。これに対して、一見「倫理性」と見えても、行為へと至ることなく単に対象の心的状態に「共感」しているだけの場合もあり、そして、そこでさらに二次的にその「共感」状態に「快」を感じている場合も在りうる。換言するなら、上で「問題的」としたのはこの事態である。それはおよそ「倫理性」ではなく「美的状態」と規定すべきではなかろうか¹。（ただし、行為（表明行為を含む）へと至らなくても、対象の心的状態の快を（ひそかに）一緒に喜んでいる場合、また逆に不快（苦）を — 同時に「快」をもつことなしに — 一緒に感得している（「共苦（同情）（Mitleid）」）場合は、一種の「倫理性」とも見なしよう。）

対象の苦（不快）を empathy において自ら感知しつつ、しかし二次的にそれを対象として「快」を感じている場合も在りうるのであるが、「快」を感じることに、一次的な「不快」が（sympathy としての）「真正感情」ではなく、「仮像感情」であるほうが心理的に容易である。美とは（本来）そうした（一次性における）empathy-feeling を基底的条件とするものとも言う。少なくとも我々は美をそう規定している。本稿の導入における「美的隔たり」論への定位もこのためのものであった。しかし、美がいればその本来の領域を越えて（現実の）他領域に関わるとき、そうした美的在り方は、— 或る意味で美的状態であることを越えて — 一つの問題的事態である。我々がこの間「美学主義」として批判しているのは、美的在り方がそ

¹ 拙稿「二つの「合理性」概念」『哲学』50号、1999年、「宗教的美学主義」『実践哲学研究』30号、2007年参照。

の固有領域を越えて他の、端的には倫理的領域に適用されているこの事態である。

倫理が関わってくる領域においてこの在り方が採られている事態が、我々には特に問題적이다。それは、一つの反-倫理的事態であるとも言う。サディズムはこの在り方の具体例であろう。この場合（サディスティックな）行為において自ら相手のうちに「苦」（「不快」）事態を作り出すことを伴っていて、相手の「苦」をいわば所与としているこの美的在り方はこれとは異なる。しかし、その相手の状態に対する感情的スタンスはサディズムと基本的に同じである。上で「問題적이다」としたのは、こうした事態を想定してでもある。

ちなみに、対象の苦（不快）を感取（認知ではあってもいわば感知）することなく、対象を（純粋に）知的に理解して、かつ二次的に快を感じている状態も考えうる。これは、サディズム（等）とは区別すべきであると我々は考える。これは、感受能力 — 快感情は在るわけだからあくまで感受能力である — の欠如として、「冷酷な人間」として一つの非-人間性状態である。しかしまた、ここで注意すべきなのは、ここから見るならサディズム等は反-倫理性ではあっても（「邪悪な人間」として）人間性状態の或るかたちであるということである。（これは大庭健への基本的異論でもあるのだが¹）我々は、この「(非-) 人間性」と「(反-) 倫理性」とを峻別すべきであると考えている。

と同時に、empathy（さらに sympathy）をもちうることは、「人間性」状態ではあるとしても、

¹ 「何が論点であるべきか」（上記『なぜ悪いことをしてはいけないのか』所収）95頁をも参照。

上記日本倫理学会シンポジウムでは、司会の藤野寛氏の「論点整理」（pp. 5-7）によって“大庭共感倫理学”が一つの論点となった。その「論点整理」を受けて「（一般）討議」冒頭で大庭は「道徳的行為を正当化する理由もそれへの動機づけも、共感するという能力に錨をおろしていないことには出てこない」（p. 10）等々と発言した。それをさらに受けて筆者は「規範倫理学のうちの一つの（例えば理性道徳に対抗する）立場として共感倫理を採るのか、それとも道徳性の可能性の条件として共感を捉える超越論的議論をしているのか」（p. 11）と発言したが、その趣旨を敷衍的に説明すると、1）（大庭は明らかに「超越論的」前提として「共感」を位置づけているが、我々からするなら、それは（「道徳性」ではなく）「人間性」 — 再確認するがこれは、善悪両面を含んだトータルとしての「人間性」である — の前提である、2）それが同時に「道徳」の前提であるかのように主張されているのは、規範的に「道徳」を「共感」道徳として（「改革的に」）定義することが伴っているからである。3）そこにはさらに、当の「共感」を（「道徳」と適合的にすべく）狭く限定することが伴っている。「知的ゾンビは、目の前で起こっている出来事に関する客観的情報を集めることはできるかもしれないが、その出来事を「悲惨な出来事」とパターン化することができず」と述べているが、これで言うなら“（知的ゾンビではなく）そうパターン化できるが（邪悪であって）道徳的に振舞わない”という場合 — これは、たとえば“相手に心理的なダメージを与える”といったかたちで、明らかに存在する — の余地を排除している。（“why be moral?”問題のコンテキストでかつて大庭は、「自己」（成立）の可能性の条件として「呼応」を、かつそれを「道徳性」として説く、これもまた超越論的議論を提示したが（『道徳の理由』昭和堂、1992年、25-6頁）、その「呼応」はたとえば泣いている赤子を母親が — ミルクを与えるのではなく — 蹴飛ばすというものであっても構わない（つまり、それでも「自己」が成立することになるが、そうしたケースがそもそも想定外に置かれている、という同じ問題性を指摘できる。）本稿のメイン・テーマで言うなら、この「余地」を保証するものとして（sympathyではない）empathyが在るのもである。4）ちなみに藤野は「カントの尊敬の倫理学」（共感倫理に）対置したが、本稿はこのカント倫理学についても一定の問題性を指摘してある。5）大庭流共感倫理は、上述（12頁）の山崎=島内（的A・スミス）の言うならば“（成熟した）遊び的な”共感倫理に対して、或る“真面目さ”をもつもののだとも言う。ここに在るトーンの相違といったものも一つの問題点となるであろう。ちなみに大庭は、上記『道徳の理由』所収稿では、「自己論」とはまた別に（カント的な？）「尊厳論」をも提示していて、この両論には論理的には不連続が在るが、このトーンにおける同一性が在るとも言う。

それは「倫理性」とは別の事柄とすべきであろう。というのも、いま倫理性を行為に即して規定するなら、そこに、一切の感情性の関与なしに倫理的行為が遂行されるというケースも想定できるからである。状況認知が直接に倫理的振舞いを作動させるメカニズム体というもの、いわば倫理的機械とでも言いうるものを想定するなら、そこにも倫理性が在るとも規定しうる。そこにはそもそも意識がないので「倫理性」とは見なしえないとも言うるであろうが、「倫理性」からこの在り方を端的に排除することは問題でもあろう。これを排除するなら、或る種の動物の振舞いにも「倫理性」が欠如しているとすることになる。¹（上の「冷酷な人間」の逆の（これは造語だが）「冷寛・冷優な人間」といった者（対象の感情を自ら感情として感得することができない（「冷」）が、いわば対象認知がそれだけで倫理的振舞いを帰結する（「寛」「優」）者）、かつ、その際に二次的「快」をも（完全に）もたない者として想定することも可能ではあろう。）この状態は —（或る種の）機械性として— 非-人間性であって、そのことが通常は非-（あるいはさらに反-）倫理性を含意させがちであるのだが、行為に定位して見る場合、倫理性の一つのかたちであると規定すべきであろう。²（これを二次的快の欠如という側面から見るなら、最初に触れた「隣人愛」はこの機械的倫理性と近いと言えるかもしれない（「本能性」ということもこれと関連しているであろう）。³）

http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/abiko-sympathy.pdf

（本号目次ページに戻る = http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/1491.html）

¹ 端的には Similansky の道徳性論を想起していただきたい。拙稿「「自由意志論争」の諸論点」（『dialogica』13.92号、2010年（同14号、2011年に再録）54頁参照。

² 唐突であるが、ここでカント道徳論（の或る一面）を想起してみたい。カントは「道徳性」を人間の「道徳性」、二重的、つまり理性と感性との両方をもった存在の道徳性として考え、それを（純粹）理性的な存在者（神）の在り方から区別した。これは「神聖性(Heilichkeit)」と術語化されているが、我々がここで一つの倫理性と見ているものはこれと近いとも言うる。

³ そうだとすると、たとえば児玉聡が『功利と直観』（勁草書房、2010年）で紹介している「思考の二重プロセスモデル」— これについて児玉は、功利主義と直観主義の対立を（論理的な）「分析的思考」と（情動的な）「経験的思考」の対立に基づきつつ(239)。前者の思考プロセスが働くとき功利主義的判断がなされることになると紹介している — が説いている。情動的な「経験的思考」に対置される論理的な「分析的思考」、そしてその代表事例だとされる「功利主義」は、このような機械的倫理性であるのであろうか。ちなみに筆者の見解は、（そういうバージョンも想定可であるが）通常の功利主義は必ずしもそうではないというものである。拙稿「道徳心理学」について（『生命倫理研究資料集V』（平成20-22年度科学研究費報告書（代表：盛永審一郎））参照。