

〈研究ノート〉

「「憐れみ」で終わらせない「障害理解教育」の「憐れみ」について ——「共感的理解」を重視したソーシャルワーク実践論の試みのための覚え書き——

木 全 和 巳

要 旨

この研究ノートでは、ソーシャルワーク実践の視点から「障害理解教育」実践を発展させるために、改めて「共感的理解」を重視する立場から「憐れみ」概念の理解を中心に、「同情」、「共感」、「共鳴」などのその展開を含めた諸概念の検討をした。この時の手がかりの基本としたのは、花崎阜平（1981）であり、花崎が参照した内田義彦（1971）であり、大塚久雄（1966）であった。花崎をはじめ内田や大塚の思想には、スピノザ、ホッブズ、ルソー、スミス、ウェーバーなどの古典とそれぞれの独自の解釈があった。ニーチェは「同情」に徹底して批判的であった。暴力と結びつきやすいと指摘したアレントの「憐れみ」「同情」の批判と、「しょうがい」との関連で糸賀一雄（1968）の「発達の共感」も加えた。そして、現代的な視点から、動物行動学の「共感」論や平田オリザの「同情」から「共感」へという考え方や特権的なマジョリティへのダイバーシティ教育の視点からの「共感」論についても触れてみた。

キーワード：憐れみ、同情、共感（的理解）、共鳴、しょうがい、ソーシャルワーク実践

同情するなら金をくれ！ 原案／野島伸司（1994）主演／安達祐実『家なき子』

I 問題関心・目的・方法・用語

I-1 問題関心・目的・方法

2023年3月11日、畿央大学大学院主催のフォーラムがあり、わたしはシンポジストの一人として参加をした。このフォーラムのテーマは、「「憐れみ」で終わらせない「障害理解教育」——何が「社会的不利益」を生み出すのかを考えるために」であった。わたしは、この時には、「人間の「しょうがい（disability）」をどのように理解する必要があるのか？——「しょうがい（disability）理解教育」の創造の手がかりのために」をテーマにした事前の研究ノートを作成し、このノートを使い、シンポジウム前に参加者が観るための一時間ほどの公開の映像を収録した。

シンポジウムの席上、この事前の研究ノートと公開された映像を受けとめつつ、コメンテーターである日本近代教育史が専門の塩原佳典氏（畿央大学大学院教育学研究科准教授）から、いくつかの「問い」が投げかけられた。これらの「問い」の一つが、テーマの中のこの「憐れみ」概念をどのように位置づけたら良いのかというものであった。

この「問い」は、わたしの発題テーマそのものというよりも、このシンポジウムのテーマであった「「憐れみ」で終わらせない」の「憐れみ」について、わたしが事前の研究ノートの問題関心のところで少しだけ触れた以下の囲みの部分に対してであった。塩原氏からは、ルソーの「憐れみ」概念について、『人間不平等起源論』（1755）の一節を引用しつつ、この感情の重要性についての指摘がなされた。なお、わたしの表題の中に加えた「「憐れみ (pity)」で終わらせない」の「pity」という英語は、わたしが入れたものであり、シンポジウムのタイトルの中にはない。そして、わたしの事前に準備した研究ノートの問題意識の中では、この件についての指摘は次の4行のみで触れている。

「憐れみ (pity)」については、アーレント（1963）が『革命について』で書いているフランス革命のさなかにおきたテロリズムが、この「憐れみ」「同情」と深く結びついていたという指摘が重要である。現代の言葉でこの視点の重要性を言い換えれば、「憐れみ」や「同情」ではなく、「共感」に基づく「理解」ということであろうか。 <p style="text-align: right;">（木全和巳 2023 1）</p>

この4行は、本論で詳しく述べるように、アーレントが述べた「憐れみ」の感情が「テロ」や「暴力」と結びつきやすいことと、平田オリザ（2012, 2022）が強調している「同情（シンパシー）」から「共感（エンパシー）」へという主張を重ね合わせて、わたしが日ごろからソーシャルワークを実践する時に「自己覚知」とともに大切にしている「共感的理解」に引き寄せて綴った本論の展開のために書いたまえおき程度の記述であった。主催者でもあり、シンポジウムのテーマ生成にも関わっていた塩原氏には、「「憐れみ」で終わらせない」というこの表現の中に、「障害理解教育」は「「憐れみ」から始まる」という思考があったことが推察された。そこには、あとで詳しく検討するルソーの「自然な感情」としての「憐れみ」の重要性を押さえたいという意図があったということ、その後のやりとりを通してわたしは理解した。

わたしには、取り上げたアーレントの思想とともに、Shapiro（1993）の『No Pity』というタイトルの機能しょうがいのある当事者たちの市民権運動を綴った本も念頭にあり、「恩恵」「同情」「憐憫」「憐れみ」「気の毒」「かわいそう」などの感情がもつ「権力的な目線（まなざし）」に対する当事者たちの反発のイデオロギーもかなり意識をしていた。

こうしたやりとりを通して、この「憐れみ」については、わたしと塩原さんの間には理解のズレが生じていることに気づかされた。そこで、この研究ノートは、もう一度、ルソーにまで遡って「憐れみ」から始まる「共感的理解」について考え直してみたいと意図したものである。この研究ノートの方法は、ルソーの「憐れみ (pitié)」概念をルソー研究として深めるというもので

はない。シンポジウムのテーマである現代ニッポン社会の学校教育における「障害理解教育」実践について検討をする際に必要だと思われる「憐れみ」で終わらせない」という主催者が提示したテーマをより深く受けとめ、わたしがソーシャルワーク実践においても大切だと考えている「共感的理解」につなげて考えていく手がかりを得ようとする試みのための研究ノートである。「ニッポン」とカタカナ表記にしたのは、現在の社会の在り方の問題を強調することを意図している。

なお、ルソーは、スピノザを読み、ホッブズを批判的に受けとめながら『社会契約論』を書き、フランス革命に大きな影響を与えた。加えて、『エミール』(1762)を持ち出すまでもなく、教育とは何かを考えるにあたり重要な思想家であったこともわたくしは意識している。そして、スミスの同情(シンパシー)概念にも、影響を与えていた。ちなみに、ホッブズも、スピノザを読みつつ、『リヴァイアサン』(1651)において、「憐れみ」について定義をしていた。なお、別途、「障害(disability)」とは何かという原理的な問いに対するわたしなりの理解と、こうした「障害」理解に基づく「理解教育」の実践的課題については、このシンポジウムの報告書の中で論じている¹⁾。

わたしのアイデンティティは、ソーシャルワーカーである。たまたま大学の教員であるから、研究者でもあり、教育者でもあるけれど、セラピストでもあったけれど、ぴったりくるのはやっぱりどこまでもソーシャルワーカーである。グローバル定義(2014)には、「中核となる任務には、社会変革・社会開発・社会的結束の促進、および人々のエンパワメントと解放」とある。そして、ソーシャルワークの大原則は、「人間の内在的価値と尊厳の尊重、危害を加えないこと、多様性の尊重、人権と社会正義の支持」とも。これをきれい事ではなく泥臭くやっていくことがわたくしの信条である。そして、どんなソーシャルワークかという、物語り(ナラティブ)と対話(ダイアログ)と学び(ラーニング)という手法を重視して、貧困(ポバティ)と性役割と生(ジェンダー/セクシュアリティ)としょうがい(ディスアビリティ)を視野に入れた「ちから」に敏感になり「ちから」をつけあう(エンパワメント・ソーシャルワーク)を志向している。こうしたことを大切にしながら、当事者たちとの学び、事例検討、子どもの権利のオンブズパーソンなどを続けてきた。わたし自身が、一時、ストーマをつけていて、身体障害者手帳もっていた体験も、〈なまみのからだ〉をもつ〈社会的な存在〉である人間として、自分自身の〈しょうがい〉観に大きな影響を与えている。

こうした自分の〈立ち位置〉を踏まえ、〈しょうがい〉理解とその〈学び合い〉、そして、こうした〈学び合い〉が〈エンパワメントと解放〉思想と〈社会変革〉と〈共鳴〉しあう思想としてソーシャルワーク実践につながっていく〈共感的理解〉の在り方について、考え続けてきている。

この研究ノートでは、このような問題関心に基づいて、これからの「障害理解教育」の実践のために、改めて〈共感的理解〉を重視する立場から「憐れみ」概念の理解を中心に、その展開を含め検討をしてみたい。この時に手がかりになったのは、花崎阜平(1981)であり、花崎が参照した内田義彦(1971)であり、大塚久雄(1966)であった。以下がその見取り図である。

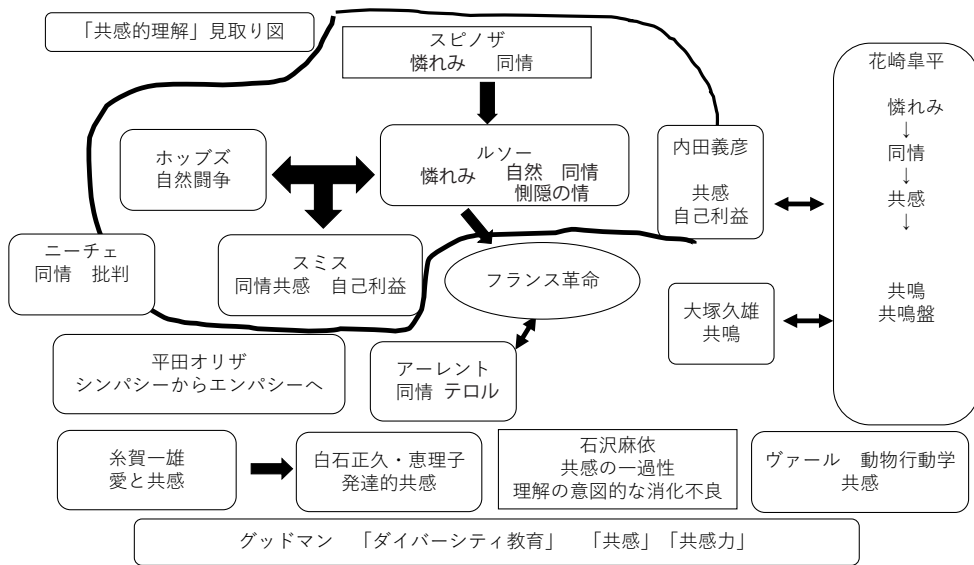


図1:「共感的理解」見取り図

I-2 関連する用語の訳語の確認と理解について

はじめに関連する用語について、Cambridge Dictionary の電子版 (<https://dictionary.cambridge.org/20230505> 確認) を利用して、関連する意味と訳語を確認しておく。英語のあとの () はフランス語である。ほぼ同じ綴りの単語である。なお「→」の後の記述は、この研究ノートの関連を書き留めたわたくしのメモである。

- ① 「pity」 (pitié) (a feeling of sadness or sympathy for someone else's unhappiness or difficult situation) 「他人の不幸や困難な状況に対する悲しみや同情の気持ち」→「あわれみ」「憐れみ」 ホップズ, ルソー, アーレントが使用している。
- ② 「compassion」 (compassion) (a strong feeling of sympathy and sadness for the suffering or bad luck of others and a wish to help them) 「他人の苦しみや不運に対する強い同情や悲しみ、そして彼らを助けたいという願望」→「同情」 アーレントが使用
- ③ 「commiseration」 (commiseration) (an expression of sympathy for someone, especially someone who has lost a competition) 「誰か、特に競争に負けた人への同情の表現」→「側隠の情」 ルソーが使用 「commiseration」 スピノザ『エチカ』の中で「憐憫」と訳されていた
- ④ 「sympathy」 (sympathie) (an expression of understanding and care for someone else's suffering) 「他人の苦しみを理解し、気遣うことの表現」→「同感」「同情」「共苦」時に「共感」も スミスが主に使用
- ⑤ 「empathy」 (empathie) (the ability to share someone else's feelings or experiences by imagining what it would be like to be in that person's situation) 「その人の状況がどのよう

「「憐れみ」で終わらせない「障害理解教育」の「憐れみ」について

なものかを想像することによって、他の人の気持ちや経験を共有する能力」→「共感」 平田オリザが使用 シンパシーからエンパシーへ

他にも、仏「malheureux」→英「unfortunate unhappy miserable」「不運な」「不幸な」「惨めな」など。そして、ニーチェは、mitleiden（独） 共苦 同情。

この研究ノートでは、こうした関連する概念については、できるだけ「原語」も表記した。それぞれの訳者は、文脈に応じて、同じ pity でも sympathy でも、いろいろなニッポン語訳にしている。ルソー、スミス、アーレントなどの古典の原語版については、現在、ネットの中でPDF化されている。これらを適宜、参照している。

II 塩原氏のルソーの「憐れみ」概念をもとにしたコメント

塩原氏は、前置き程度のわたしの数行の記載に対して、シンポジウムのテーマだからこそ、主催者の一人としてこだわりがあったのであろう。「「憐れみ」ルソー的な文脈では社会を成り立たせるのに必要な感情」という見出しをつけて、次のルソーの『人間不平等起源論』（1755）の一節を引用していた。以下、下線は研究ノートの筆者、傍点は原文の著者である。

したがって、憐れみの情が、各個体において自己愛の活動を和らげ、種に属するすべての個体が相互に保全するのを助ける、自然にかなった感情であることは確かである。苦しんでいる人々を見たとき、反省するまでもなく、助けにいくようにわたしたちを駆り立てるのは、この憐れみの情である。板倉裕治訳（2016）講談社学術文庫（84）

そして、このように引用した上で、次のような指摘をしている（塩原佳典（2023）シンポジウム当日の資料より）。

→「仲間が困っている（自分なら耐えられない）から助ける」という意味での「惻隱の情」
ルソー（1755）『人間不平等起源論』
→「思いやり（情）だけ、では差別は解決しない」ので、「仲間」も非「仲間」も等しく支援する制度
神谷悠一（2022）『差別は思いやりでは解決しない』集英社新書

最初の「→」が、この研究ノートのテーマとなる「憐れみ」概念である。二つ目の「→」は「人権」と「差別」に関する課題解決に向けての主体形成者論という別の問題となる。

ルソーがここで言いたいことが何なのか気になったので、原文から検討したい。

Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce.

C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir: c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix: c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs; c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée:

Jean-Jacques Rousseau (1754) Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.38.<https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Discours-sur-lin%C3%A9galit%C3%A9-1754.pdf> 20230409 確認

参考までに、手元にある二つの翻訳も載せていこう。ややニュアンスが異なる。考察のために後半の部分も載せておく。

だから、あわれみが一つの自然的感情であることは确实であり、それは各個人における自己愛（アムール・ド・ソワ・メール）の活動を調節し、種全体の相互保存に協力する。他人が苦しんでいるのを見てわれわれが、なんの反省もなく助けにゆくのは、この憐れみのためである。また、自然状態において、法律、習俗、美德のかわりをするものはこれであり、しかもその優しい声にはだれも逆らおうとしないという長所がある。すべての丈夫な未開人に、どこかほかで自分の生活物資が見つけれられるという希望があれば、か弱い子どもや病弱な老人が苦勞して手に入れた生活物資をとりあげる気を起こさないのは、この憐れみの情である。

本田・平岡訳（1972）岩波文庫（74 - 75）

だから憐れみの情が自然な感情であること、これがそれぞれの人のうちの自己愛（アムール・ド・ソワ）そのものの働きを緩めて、種のすべての個体がたがいに保存しあうことを手助けすることは、确实なのである。この感情があるからこそ、わたしたちは苦しんでいる人を見ると、何も考えずにその人を助けたいと思うのである。そして自然状態においても、この感情こそが法と習俗と美德の代わりをするのである。自然状態の善さは、誰一人としてこの感情の優しい声に逆らおうとする人がいないということである。逞しい野生人はこの感情のために、か弱い子供や衰えた老人がやっと苦勞して手にいれた食べ物を奪うことはしないのである（もっとも別の場所で手にいれることが望める場合に限ってということだが）。

中山元訳（2008）光文社文庫（107）

pitiéの訳語は、「あわれみ」「憐み」「哀れみ」「惻隱の情」などどれがふさわしいのかは、これもむずかしい。この研究ノートでは、とりあえず「憐れみ」としておく。

ルソーは、ここでは、「憐れみ (pitié)」は、人間には誰もが本来もっている「自然な感情 (sentiment naturel)」であることを強調していることは確認できよう。この「自然的 (naturel)」という概念も「社会的 (social)」という概念とともに、これも理解が難しい概念である。

III ルソーの「憐れみ (pitié)」概念の発展

ルソーが『人間不平等起源論』の序論において、「憐れみ (pitié)」を「自愛心 (amour de soi)」とともに「理性に先立つ二つの原理」として挙げていることはよく知られている。

その一つはわれわれの安寧と自己保存とについて、熱烈な関心をわれわれにもたせるものであり、もう一つはあらゆる感性的存在、主としてわれわれの同胞が減び、また苦しむのを見ることに、自然に嫌悪を起こさせるものである。(中略) 人間の憐れみという内的衝動に少しでも逆らわないかぎり、他の人間にも、また、他のいかなる感性的存在さえも、けっして害を加えないであろう。ただし、自分の保存に関わるために、自分を優先しなければならない場合だけは別である。ルソー『人間不平等起源論』本田・平岡訳 (1972) 岩波文庫 (31)

j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables

et tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même.

Jean-Jacques Rousseau (1754) Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.17-18.<https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Discours-sur-lin%C3%A9galit%C3%A9-1754.pdf> 20230409 確認

引用した「自己に対する愛」と「憐れみの情」が「理性に先立つ二つの原理」ということであり、わたしの議論にひきつくと、後の「共感的理解」の「理解」という理性の働きの前提ということにつながっていく議論でもある。序章では、「pitié」ではなく、「commiseration」が使われている。ルソー研究者たちは、ルソーにおいては、それほどの違いはないという見解である²⁾。ちなみに、「commiseration」を、本田らは「憐れみ」と、中山は「同情」と、板倉は「惻隱の情」と訳していた。

関連して、少しだけホッブズを取り上げておく。『人間不平等起源論』の中で、ルソーが「自然状態」に関連して、先に引用した「憐れみの情」の前の節の「野生人と道徳」のところでホッブズを批判しているからである。ルソーは、「ホッブズは自然にかなったあり方からして大胆不敵で、相手を攻撃し、戦うことしか考えない」と書いている。このようにルソーは「性善説」であるが、ホッブズはいわゆる〈性悪説〉である。「自然状態」が、ホッブズの主張通りであれば、ルソーが指摘するように、子どもたちも兄弟姉妹間で敵同士になり、殺し合いをしているはずである。そうならない理由として、ルソーは、「人間はその本質として先天的に自然な憐れみの情」があり、「人間の自然の美德であり、原理であり、もって生まれた素質であり、普遍的に備わっているもの」と考えたのであろう。

フランス語版の「ウィキペディア」の「pitié (philosophie)」の項目のはじめのところに興味深い記述がある³⁾。「純然たる人間の感情としての憐れみ」とあり、フランス革命初期の中心的指導者であるミラボーの「憐れみは純粋な人間の感情」であるという以下の書簡を引用している。

この無意識の憐れみの本能が、人間を愚かで凶暴な動物から区別しなければ、人間は人間にとっての狼となる。この計り知れない優しさの能力は、ほとんど無意識のうちに、仲間に頼るよう警告し、常に彼らを助ける準備ができている相互の博愛を私たちに鼓舞して、人間だけが仲間と付き合うことができる。

そして、続けて、ルソーの『エミール』を引用しながら、次のように書かれていた。

ルソーは、『エミール』という教育論の中で、人間がもともともっている自然な能力である憐れみ (pitié) を道徳哲学の軸のひとつに据えている。ルソーは、この憐れみは「自然の摂理に従って人間の心に触れる最初の関係的感情 (premier sentiment relatif)」であると書いている。それは、「自分と同じように苦しんでいる存在がいる」という知識から生まれる。したがって、私たちは、「自分自身を自分自身から運び出すことによって」、憐れみに心を動かされることを許すのである。

『エミール』は1762年、『人間不平等起源論』は1755年の出版である。ちなみに『社会契約論』は1772年である。

「かれら(民衆)をまえにおいて、感動をこめて、憐れみ (pitié) をこめて、人間について語るがいい。しかし、軽蔑をこめて語ってはいけない。人間よ、人間を辱めてはいけない (Homme, ne deshonore point l'homme)」 「人間を構成しているのは民衆だ。民衆でないものはごくわずかなものだから、そういうものを考慮に入れる必要はない。人間はどんな身分であろうと同じ人間なのだ」ということが並ぶ『エミール』の「第三の格率」、 「他人の不幸に対する同情は、

「憐れみ」で終わらせない「障害理解教育」の「憐れみ」について

その不幸の大小ではなく、その不幸に悩んでいる人が感じていると思われる感情に左右される」の解説の中に、この「憐れみ」が出てくる。

わたしたちが不幸な人 (malheureux) をあわれむのは、その人があわれむべき状態にあると考えられるかぎりにおいてである。わたしたちの不幸の肉体的な感じは見かけ以上にかぎられている。それを連続的にわたしたちに感じさせるのは記憶力なのだ。それを未来にひきのぼして、わたしたちをほんとうにあわれな人間にするのは想像力なのだ。共通の感受性はわたしたちと同じように動物にも同化させることになるとしても、動物の苦しみにたいしては人間の苦しみにたいしてよりもわたしたちが冷淡である原因の一つはそこにある、とわたしは考える。

ルソー『エミール』中 (岩波文庫) 今野一雄訳 (1963. 34 - 35)

TROISIÈME MAXIME

La pitié qu'on a du mal d'autrui ne se mesure pas sur la quantité de ce mal, mais sur le sentiment qu'on prête à ceux qui le souffrent.

On ne plaint un malheureux qu'autant qu'on croit qu'il se trouve à plaindre. Le sentiment physique de nos maux est plus borné qu'il ne semble; mais c'est par la mémoire qui nous en fait sentir la continuité, c'est par l'imagination qui les étend sur l'avenir, qu'ils nous rendent vraiment à plaindre. Voilà, je pense, une des causes qui nous endurcissent plus aux maux des animaux qu'à ceux des hommes, quoique la sensibilité commune dût également nous identifier avec eux.

Jean-Jacques Rousseau (1762) *Émile, ou De l'éducation*. 238 - 239

<https://philo-labo.fr/fichiers/Rousseau%20-%20Emile&20> (Grenoble). pdf 20230505 確認

死後、刊行された『言語起源論』(1781)にも、「憐れみ」について、次のように書かれている。この『言語起源論』は、『人間不平等起源』と『エミール』の間に書かれたという説が有力である。

われわれにおいて、社会的な感情はわれわれの光明とともに初めて発達する。憐憫の情 (pitié) は人間の心に自然なものであるが、それを働かせる想像力がなければ永久に活動しないままであろう。われわれはどのようにして憐れみに心動かされるのであろうか。私たち自身の外に身を置くことによって、つまり、苦しんでいる存在に同一化する (identifait) ことによってである。彼が苦しんでいると判断するのでない限り、われわれが苦しむことはないのであって、われわれは、自身のうちではなく、まさに彼のうちで苦しむのである。この転移がいったいどれほど多くの獲得された知識を前提としているか考えてほしい。自分がそれについての何の

観念も持っていないような不幸をどのように想像する (imaginer) というのであろうか。他人が苦しんでいることを知りもせず、また、彼と私のあいだに共通するものがあるということを知らなければ、他人が苦しんでいるのを見ながら、どうして私が苦しむだろうか。決して反省 (reflechir) したことの無い人間は、寛大でも公正でも憐れみ深く (pitoyable) もありえない。そのような人は邪悪でも恨み深い人でもない。何も想像しない人は自分自身しか感じない。彼は人類のただ中で孤独である。ルソー (2016) 増田真訳 (58 - 59) () は筆者が加えた

Les affections sociales ne se développent en nous qu'avec nos lumières. La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme, resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié? En nous transportant hors de nous-mêmes; en nous identifiant avec l'être souffrant. Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre; ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons. Qu'on songe combien ce transport suppose de connaissances acquises. Comment imaginerais-je des maux dont je n'ai nulle idée? Comment souffrirais-je en voyant souffrir un autre, si je ne sais pas même qu'il souffre, si j'ignore ce qu'il y a de commun entre lui et moi? Celui qui n'a jamais réfléchi ne peut être ni clément, ni juste, ni pitoyable; il ne peut pas non plus être méchant et vindicatif. Celui qui n'imagine rien ne sent que lui-même; il est seul au milieu du genre humain.

Jean-Jacques Rousseau, (1781) Essai sur l'origine des langues. 30.

http://www.espace-rousseau.ch/f/textes/origine_des_langues.pdf 20230506 確認

「憐れみ」の感情には、「同一化する (identifiant)」「想像する (imaginer)」「ふりかえる (réfêchi)」という働きがあるという指摘は重要であろう。佐藤真之 (2010) は、「憐れみ」から「良心」へ」というタイトルでルソーの「憐れみ」概念が『言語起源論』から『エミール』に至る過程の中で、変遷を遂げているという興味深い論文を書いていた。

関連して、花崎、内田との関連で、ルソーの「憐れみ」概念を検討する時には、堀尾輝久 (1978) が「ルソー＝マルクス問題」と称している「共苦の連帯」という概念に象徴される初期マルクスの『経済学・哲学草稿』(1844) との関係についても、本来であれば、触れなければならないであろう。渡邊益男 (1998) が「共苦」と「受苦者の連帯」の思想」という論文の中で詳しく検討していた。渡邊は、ルソーの「共苦」の思想について、ルソー研究者である樋口謹一 (1978) から「ルソーのいう憐れみ (pitié) の概念は同時にコンミゼラシオン (commiseration) という語も用いられているところから、これを『共苦』とでも訳しうる」として、「苦しみを通しての連帯という志向にこそ、ルソー的な『貧乏人』、『不幸な人びと』の哲学の独創性が存したとしたことによると思われる。pitié, compassion, commiseration はいずれも「同情」, 「あわ

れみ」を意味する語であるが、commiseration は compassion より能動的な意味をもつ語であるから、そこからルソーの「憐れみ」を「共苦」としてよいのかも知れない」(28)と書いていた。

内田義彦(1971)は、ルソーのこの「pitié」概念について、上から目線の意味合いはないと指摘していた。「憐れみ」というニッポン語の訳の問題であると。しかしながら、フランス語版の「ウィキペディア」の「pitié (philosophie)」の項目では、一般的に「pitié」と「compassion」の違いについては、次のように書いていた。

憐れみ (pitié) は一種の軽蔑に基づくといえるが、それは思いやり (compassion) には見られず、社会的配慮を超えて共有された人間性の感覚を意味し、したがって憐れみよりも道徳的に優れている。(中略) 思いやりは間主観的であり、憐れみは一方的である。(中略)、憐れみは短く、実行可能ではないが、思いやりはその持続時間と強さによって区別され、それが他人の苦しみを癒すための行動を駆り立てる。(前掲)

現代のフランス哲学では、このように「思いやりは間主観的であり、哀れみは一方的である」という理解が主流のようだ。英語圏でも、pity は、あまり使用されなくなっているようである。英語圏でも、「かわいそう」と言いたい時に「I pity you」という言い方で、「pity」をあまり使わなくなってきたという記事を見つけた⁴⁾。私たちは、現在使われている文脈の中でつついこうした言葉を「理解」して使用してしまう。したがって、ルソーの「憐れみ (pitié)」概念との区別も必要になってくる。

IV 同情と共感 ホッブズを経てルソーからスミスへ

IV-1 内田義彦によるルソーの「憐憫」とスミスの「共感」の理解

花崎阜平(1981)は、「やさしさ」の感情について、「ルソーの「あわれみ (ピティエ)」、スミスの「共感 (シンパシー)」につなげて考えようとした」(78)ときに、内田義彦のいくつかの作品に影響を強く受けていたとして、内田によるホッブズ、ルソー、スミスの理解を手がかりに、花崎なりの「共感」についての分析を深めていく。花崎の考察の前に、『道徳感情論』の冒頭の「共感・同情 (シンパシー) について」のみを引用しておく。この研究ノートでは、スミスの『道徳感情論』そのものやその中の「共感」について検討する余裕もない。膨大な研究の蓄積があるからだ。あくまでも、「内田-スミス」の理解について花崎を通して確認しつつ、わたしなりの意味づけをしているにすぎない。

いかに利己的であるように見えようと、人間本性の中には、他人の運命に関心をもち、他人の幸福をかけたがえのないものにするいくつかの推進力 (principles) が含まれている。人間がそれから受けとるものは、それを眺めることによって得られる喜びの他にない。哀れみ (pity) や

同情 (compassion) も、この種のもので、他人の苦痛を目の当たりにし、事態をくっきりと認識した時に感じる情動 (emotion) に他ならない。 (スミス 2013 高哲夫訳 30)

次に、わたしが重要と考える内田義彦 (1971) から理解の要点を先に示しておく。

スミスは、ルソーのピティエという概念をシンパシーという言葉を用いて踏襲します。しかし、利己心を人間本来の性質たる自愛心と対立的にとらえるというルソーの考えは否定する。ルソーが嫌った野心というものを、スミスは、人間が人間であるかぎり捨て去れないものと考えたわけであります。スミスはたいへん現実的な人で、次のようにルソーを批判する。人間が野心のとりことなり、人の足を引っぱったりしながらあくせく働いたそのあげく、果たして自分は幸福を得たかと思うことは確かにある。病気になったとき、あるいは一人ぼっちになったときがそうで、その限りルソーの言うことは正しい。しかしそう思うのは、病気のとときであって、病気が直るとまたやっさもっさ働きます。それが人間というものだ。現に、野心を捨てろと言う御当人に野心がないかどうか、お得意の胸に手を当てて考えてみる。「野心を捨てよ」は自分にいきかせるべき倫理ではあっても、道徳哲学の前提として野心を捨てた人間をおくことはできない、とルソーを批判する。といっても、スミスは人名をあげないのがクセで、ルソー批判であることは明らかです。

こうして、スミスはルソーが批判した利己心を自己への関心 (セルフ・インタレスト) という意味に広げつつ、再び人間の普遍の本性として確認する。確認したうえで同じ利己心をもつ者としての他人への同感あるいは共感やはりあるんだ、とスミスは言います。どんな悪い人間でも、他人に「ついてゆき」、他人の立場に「身をおいて」考える共感能力がある、ということ。それを彼は、読み古した本でも他人と読めば、その人のもつであろう新鮮な興味にひかれてまた面白く読めるとか、(中略)、いろんな例をあげて説明しています。(153 - 154)

内田は、「ルソーが否定した旧社会をスミスはどのように否定したか。スミスが一見ホブズを逆転しながら、利己心を人間の自然として確認した意味はどこにあるか。ここに利己心と共感という、スミスが道徳哲学の基礎においたものについて、いま一度振り返ってみる必要」(160)を強調する。そして、「スミスの共感本能は二重の意味をもたされている(同)」と指摘する。そして、次のように書いている。

一つは他人に共感する能力、いま一つは共感獲得本能、他人の共感を得たいという本能であります。この二つの意味を含んだ共感がセルフ・インタレスト (自己への関心・自己の利害への関心) と結びつき、相互に規定しあっている。それが人間の本性としてスミスが見たものです。他人からなんらかの関心を示されないほどみじめなことがあろうか。他人に見下げられたくない。胸を張って歩きたい。地位を得たい。これが共感獲得本能と結びついた人間的利己心

でありまして、ですから富も、社会の外にある人間の幸福の手段としてではなく、より多くの共感を得るための手段、つまり地位とか社会的支配力の手段として考えられています。この共感獲得本能と結びついた利己心を、地位向上の面で捉えたのが野心ですが、一方で野心をもち、他方で同じく野心をもった人間に「ついていき」理解する共感能力をもつ。こういうことをスミスは、人間に独自の、他の動物には見られない特色と考えています。(中略)

支配の本能としてもあらわれ、同時に同等の存在としての相手方に対する共感によってチェックされ、交渉と交易の本能としてもあらわれてくる、これが共感と結びついた利己心であります。もう一度、「共感」が、「共感獲得本能」(＝野心)でもあるとともに、他人の立場に身を置く「共感能力」であることに注意しておきましょう。スミスが人間の本性として見たものは、繰り返すようですが、決して個人を社会から分離したところで観察して得たものではありません。社会における人間をかれはみる。「利己心と共感」は、人間の社会を他の動物のそれと比較しながら、人間に独自の社会を形づくり、そのなかで生きつつある社会的人間の本性—das menschliche Wesen—として捉えられるものです。(160－162)

「他人に共感する能力、いま一つは共感獲得本能、他人の共感を得たいという本能であります。この二つの意味を含んだ共感がセルフ・インタレスト(自己への関心・自己の利害への関心)と結びつき、相互に規定しあっている。」

ここには、スミスがルソーのホップズ批判を受け止め、さらにホップズそのものをくぐり抜けつつ、「道徳哲学体系」の基礎としての「利己心と共感」をどのように意味づけたかの「内田による理解」の一端が記されている。こうした「内田－ホップズ－ルソー－スミス」を花崎は読み拓きながら、花崎自身の「共感」論を練り上げていく。

IV-2 花崎阜平による「共感」の理解

花崎の「共感」理解を簡潔にまとめることは、むずかしい。いくつかの文章を抜きだしておく。

わたしたちが、現代をまともに対象としてとらえ、そこでどう生きるべきかを思想としてわがものにしようとするとき、とりわけ切実なこととして、共感能力の回復と陶冶が浮かび上がってくる。
(花崎阜平 1981 4)

続けて、「言語過剰のあり方を批判し」つつ、「身体性を軸」とした思想に学びつつ、「「からだ」一般論ではなく——現実の文脈に組み込んで、いかに生きるべきかという課題とどう世の中をかえるべきかという課題とがまじわる視野のもとで考えるべきでないか、という身体性論」(5)の批判に至る。そして、北海道とともに暮らすアイヌ文化との出会いを通して、次のような「共感」理解を得ている。

その文化においては人間は生類（しょうるい）の一員として、他のすべての生類とともに、自然のなかに住まわせてもらっている存在であった。だから、人間はすべての生類といのちをわかちあって住まうものでなければならなかった。木や魚やけものはもちろん人間の使う道具や家にも、人間に語りかけるように語りかける対話性に実際にふれた感動は大きかった。その対話性の基礎には、すぐれた共感能力があった。対話性の基礎に共感能力を見いだしたことによって、わたしは、アイヌ文化を、アニミズムとか汎神論とか自然宗教とかいう分類のひきだしにしまいこむことによって「ああわかった」とすますイデオロギーの枠をとりはらうことができた。(6)

AI技術とSDGsの時代、40年以上前のこの花崎の自然との共生をも含む対話性と共感能力の思想を受けとめなおしつつ、「共感」論を再構築していく必要がある。

もう一つ花崎の「やさしさ」と「共感」との関係を押さえておきたい。

わたしは、現実のうちにつくりだされる否定的関係が、そこに投げこまれた諸個人にとって覚醒のきっかけになるという弁証法の立場をとってきた。そして、自分が「もの」として、一個の消耗品として、現実の諸関係のなかに投げこまれていることをリアルに見ることができるならば、そのとき自他の優劣を問う区別の論理がくずれ、自分は他人とまったくおなじ運命——人力によって変えうる体制によって押しつけられたものではあるが——のもとにあるという認識に到達できるだろうと思った。その判断には、わたし自身の実感もこめられていた。無にひとしいものでありながら、自分とおなじ運命のもとに他人もまたおかれていることを、身につまされて感ずることができたら、そこに生まれる感情は、「やさしさ」と名づけられるだろう。つまり、「やさしさ」とは、疎外された社会的個人のありようを、共感という方法でとらえるときに生ずる感情である。このような感情を触媒にしてはじめて、人民相互の社会連帯が結晶となるのではないだろうか。この「やさしさ」と「決断をふくむ理性」——形式的合理性に対立する実質的合理性——とのむすびつきに、わたしは社会変革をめざす実践の領域を見ようとした。(12)

「やさしさ」とは、疎外された社会的個人のありようを、共感という方法でとらえるときに生ずる感情」という花崎の思想は、「「しょうがい」理解教育」における「共感的理解」を考えていくうえで重要な手助けとなる。

IV-3 内田義彦（1971）によるニッポン問題に関する重要な指摘

内田は、ホップズが『リヴァイサン』の記述において、スピノザの『エチカ』の諸定義とは重なりを認めつつ、スピノザの「大陸らしい精神の運動」とホップズの「イギリス人らしい人間の行動」という特徴を指摘する。スピノザの『エチカ』の「憐憫」（定理22の備考、定理27の備

考)などの「憐れみ」に関する定義は、「我々はこれを他人の不幸から生ずる悲しみであると定義する」(畠中尚志訳, 193), 「感情のこの模倣が関する場合には憐憫と呼ばれる」(同 196)とある。内田は、こうしたスピノザの「憐れみ」の定義を受け止めたホップズの『リヴァイアサン』における定義をそのまま引用して解説を加えている。以下、内田の引用である。内田の引用の後には、ホップズは、「したがって、大きな悪事から生じた災厄に関しては、最良の人間は最小限の同情しか持たない。そして、そうした災厄に対する同情を嫌う人間は、自らがそうした災厄からもっとも遠いと考える人間である」(加藤節訳上, 99)と続ける。また、ここでの「同情」は「pity」の訳となっている。

あわれみ 「他人の災難に対する悲しみは、あわれみ（ピティ）であり、同様の災難が自分の身にもふりかかるかもしれないとの構想（イマジネーション）から生じる。それ故、それは共感（コンパッション）とも呼ばれ、現今の言い方では、同情（フェロウ・フィーリング）と呼ばれる。
(内田義彦 1971 101)

内田は、「ピティがコンパッションとかフェロウ・フィーリングという言葉と等置されている」ことに注意を促した上で、ニッポン語の翻訳の問題について、以下のように書いている。

「ピティ」や「フェロウ・フィーリング」に対して「あわれみ」や「同情」という日本語は上から見下すみたいでまずいのですが、といて他にいい言葉ありません。「同類相あわれむ」という日常の用例を、自由・平等・フラテルニテというフランス革命のスローガンと結びつける形で理解すればいいかとおもいます。そういう理解が自然に可能になるかどうか、そこまで正確かつ自然にふくらませうるかどうかは、日本語の問題であると同時に、日本社会そのものの問題として、皆で解決してゆくべき問題です。(102)

内田の「「ピティ」や「フェロウ・フィーリング」に対して「あわれみ」や「同情」という日本語は上から見下すみたいでまずい」という評価は重要である。わたしもこうした理解に惑わされていたところがある。ルソーの「あわれみ」概念、特に『言語起源論』や『エミール』における使用法には、こうした見下し感はない。

ここでは詳しく検討しないが、こうしたニッポン語の「翻訳問題」については、柄谷行人(2007)『日本精神分析』講談社学術文庫、丸山真男、加藤周一(1998)『翻訳と日本の近代』岩波新書、大澤真幸(2012)『近代日本思想の肖像』講談社学術文庫などが参考になる。柄谷行人(1997)は、「日本精神分析」の中で「漢字は日本語の内部に吸収されながら、同時につねに外部的なものにとどまっている」(77)と書いている。「漢字で書かれたものは抽象的なものと見なされる」。これは、奈良時代以降、仏教や儒教などが典型である。中国から漢字が入り、こうした性質を帯び続ける。同じことを大澤真幸(2012)『近代日本思想の肖像』のまえがきで、柄谷に

学びつつ、「外来語の外来性は、文字の使い分けによって、いつまでも明示されるので、決して消去されることはない」(28)と書いている。

IV-4 花崎皐平による内田をくぐり抜けた「共感」の理解

花崎の内田(ルソーとスミス)をくぐり抜けた「共感」理解を簡潔にまとめることはさらにむずかしい。花崎の内田の理解と花崎の押さえを要約しておく。

スミスは、ルソーとちがって共感とともに利己心をも社会的人間の本性として認める。人間はぎりぎりのところでは、愛他精神よりも自己の利益に対する関心の方がつよい。それは人間の本能なのだから非難することはできない。まして法律などで規制すべきではない。もしあえて法律で人は愛他的たるべしと強要すれば、その法は人間の自然に合わぬ法として無視されるか、(それをさらに無理強いすれば)抑圧の体系とならざるをえない。現代の社会主義国家の法には、この種の抑圧の問題はふくまれているのではないか。(83)

花崎は、「人間はぎりぎりのところでは、愛他精神よりも自己の利益に対する関心の方がつよい」という認識である。続けて、「内田-スミス」の理解を深めていく。

人には、しかし、利己心とともに他人に対する共感もおなじくらい強力で普遍的な感情として存在する、とスミスはいう。利己心と共感の両方を人間の本性に認めることによって、人間はまさに社会的人間としてとらえられる。内田義彦の適切な表現によれば「社会をなして存在するまで拡大される。利己心は、他人の賞讃のまともになりたい、見下げられたくない、地位を得たい、という共感によって規定された利己心へと社会化される。この場合、共感とは、他人の共感を得たいという本能(共感獲得本能)としてはたらいっている。この「共感」本能によって規定をうけた「地位」への本能は、ルソーによって野心と名づけられていたものである。(83-84)

「野心」についてこう続けている。

「野心を捨てよ」と自分にいいかせることはできる。しかし、道徳哲学の前提として野心を捨てた人間をおくことはできない。それがスミスのルソーへの批判である。(中略)。このリアリズムは重要だ。人間を社会的存在(社会をなして存在する個体)としてとらえるときには、野心を捨てた人間を前提することはできない。「やさしさ」を社会的人間の根本に置くだけでは、人間の社会的な存在の仕方をリアルにとらえることはできない。だいいち自分自身をリアルに見ることもできない。(84)

以下が、「内田－スミス」の花崎なりのまとめである。

「経済人と見えざる手」の名で知られるスミスの経済学がとらえられる。共感と利己心を自然的本性としてもつ人間（経済人）の行為を、共感の手法によって、動機に即して理解してゆきながら（動機理解）、人びとの行為に一定の型をあたえる社会機構の問題を掘りおこす。そうしておいて、その機構を、人間が自然と、おこなう歴史貫通的な物質代謝過程という面にとらえると、どんな特徴（型）をもつかという観点から分析するのである。この共感と分析の二つの手法は、たんにスミスの手法であると学史上のこととしてだけ語られているのではない。内田義彦自身の手法として身につけられ、使いこなされている。いいかえれば、かれはスミスにおいて社会科学認識に貫通的な方法を得ているのである。（86）

この「共感と分析」については、次に考える。

V 共感と分析と理解

V-1 共感と分析と理解

花崎阜平（1981）では、「II 共感から知へ」の項目の一つとして、「I 共感と分析」を取り上げている。この「分析」という概念は、「共感的理解」の「理解」に関連する⁵⁾。「分析」は「理解」の方法として重要な活動である。また、「認識」というのは「理解」と深く結びついている。そして、「共感的理解」は「認識」と「感情」との「統合的理解」でもある。

「認識」とは「ある物事の存在を知覚して知ること」や「ある物事の本質・意義・特性などを知った上で知った内容を保持すること」を意味している。「理解」は「ある物事の内容・経緯などが分かったと確信できること」や「人の思考・気持ち・状態などが分かったと思えること」を意味している。「理解」には、ものごとがわかることと自分や他者の思考や感情などがわかることの二つの意味がある。

花崎は、「人間の問題を社会科学に送りこむ」という節の中で、「やさしさ」を関係のリアリティをもつものにしようとして、「主体形成を軸にしない対象認識も、対象認識を欠いた主体形成もリアリティをもちえない」（76）という重要な指摘をしている。そして、「この考えは、わたし個人にとってたいへん重要な意義をもっていたし、いまもっている。しかしそれだけではなく、人間の精神発達一般にとっても重要であるように思う」（同）と、「人間の精神発達一般」にも広げている。

「あわれみ」とこの「やさしさ」という感情についての区別は必要である。また、「思いやり」というこうした感情をとまなう行動についても、更なる検討が求められよう。

V-2 他者との共存と共感と理解に関連して

奥村隆(1998)は「他者との共存」と「理解」との関連で、現象学哲学者シュッツの「理解」の理論を押さえながら、次のような興味深い問いとしての指摘をしている。

「理解」は、他者と共存するためのひとつの有力な「技法」である。私たちは、これをよく知っており、じっさいにいつも行っている。また、それと関係するある悲しさも知っている。私たちは、よく「私のこと理解してくれない！」と嘆いたり、「私はあの人を理解できない！」と叫んだりする。わかってくれないこととわからないこと、とのふたつは、他者といるときによく起こる問題である。そして、わかられたいこと、わかりたいことが、私たちがしばしば望むことである。いや、それ以外にも、さまざまな問題や望みがあるかもしれない。どうか、いま、「理解」あるいは「わかる」ということをめぐって生じる問題と望みを、思いつくままに列挙してほしい。(218)

奥村は、シュッツの「社会的世界」と「希望と怖れ」という概念を押さえながら、先の問いを受け止めつつ、①「理解の過少」と②「理解の過剰」という概念を使用し、「身体」と「暴力性」の鍵の概念として、「他者との共存」に関わる「理解」についての興味深い議論を展開している。

①「理解の過少」とは、「身体」という「最大限の徴候 (Signs)」によって他者と出会う場面から離れていくとき、私たちは「類型」によって他者を「理解」しようとする(231)。「私が他者を「理解」しているために開発して在庫している「類型」と、他者の「ところ」でじっさいに起こっていることそれ自体は、その精密さにおいてずれをもつ可能性をもつ。おおまかにいって、「類型」の方が粗くて、他者の「ところ」で起こることを描ききれないことの方が多い。」(同)これが「理解の過少」である。こうした「理解の過少」は、「差別」に結びつくという。

こうした現象に対して、②「理解の過剰」は、現実にはありえないが、「完全に他者の「ところ」が「理解」できたとしたら」という仮説である。このような知りすぎた事態は、さらされてもあり、「理解されてしまうことの苦しみ」をもたらす。理解されてしまうと「自由」がなくなる、特に「まちがえる自由」を奪われてしまうと書いていた。まとめるかたちで、「わかりあえないけれどいっしょにいる技法」を探っていることの重要性の指摘があった。単なる「理解」ではなく、「共存」と「共存のための在り方」まで含めて考えていく必要性を示唆している論考である。

ある機能しょうがいの当事者が、「理解」などされたくない、シンポジウムで発言していた。「そう簡単にわかられてたまるか」という声を聴いたこともある。

V-3 共感的理解に関連する認識と感情との関係

波多野完治(1975)は、認識と感情との関係について、次のように書いていた。

「認識」がなければ、なにごともしまらないが、しかし認識で「おわる」わけではない。認識ははじめであるが、おわりではないのである。おわりはいつも「行動」「行為」または「運動」である。これは赤ん坊のときの、ごく初歩的な反射から、高等な精神的作用まで通じての共通の特徴で、「実践」が重んじられるのである。けっきょく人間は、物との関係または人との関係を、自分が「うごく」ということで最終的に解決するよりほかにないからなのである。(2)

実践であるが、これを決定するきめ手となるのが「感情」なのである。「認識」は……物や人、または状況についての性質や形、またそれらの「うごき」の動向についておしえてくれる。すなわち、認識は物や人についての「構造」をつかませるが、それがどういう価値をもっているか、そこから出発して自分はこれからどうしたらいいか、という行動への起爆力を認識はもたない。いや、どうしたらいいか、というものも一種の認識だとすると、そこまでは知性がやってくれるでしょう。しかし、そこでおわりである。そこからさきの「行動」をおこすのは認識の仕事ではないのである。そうしてそこに「感情」の役割があるのである。(2-3)

「人間にとって、最終的に大切な行為または行動を起こさせてくれるので、感情は人間にどうしてもなくてはならないもの」(3)、「感情は「精神力」とふつういわれているものの源泉」(3)、「意志」は感情が発達して、ある固定的な性質を得たときにでてくるもの」(3)、「感情が認識を害するにせよ、また逆に助けるにせよ、認識にはかならず「感情」がついてまわる」(5)。

「共感」は「感情」に重きをおく概念である。一方で「理解」は理性や知性に重きをおく概念である。「共感的理解」という概念は、その両者が統合されている。「認識なき感情も、感情なき認識もない」からである。

VI 共感と共鳴

VI-1 共感から共鳴へ

この「共感から共鳴へ」という言葉は、花崎阜平(1981)の「Ⅲ 解放のイメージ 一 共感から共鳴へ」の見出しで使われている。先に触れたように、花崎は、この本の「Ⅱ 共感から知へ 一 共感と分析」のところで、ルソーの「憐れみ」とスミスの「共感」とを内田義彦を手がかりに読み拓きながら、この二つの概念について整理をしていた。そして、「Ⅲ」においては、韓国の詩人金芝河の思想「恨(はん)」と1980年の光州事件における民衆の運動を重ね合わせつつ、この「共感から共鳴へ」という思想を展開していた。

あるヴィジョンに共鳴するということは、共感に基礎づけられた同意を意味する。共鳴を区別するとすれば、後者は価値理念を媒介にしてのものであるといえるだろう。音を打つ側と打たれてひびく側とのあいだをつなぐものは共通の周波数をもつという性質である。人と人とのあ

いだにおいて、この共通の周波数に当たるものを、価値理念やそのヴィジョンと見なしてもよいのではないか。(162)

単なる「共感」ではなく、「ヴィジョンへの共鳴」があってこそ、「解放」と結びつくソーシャルアクションにつながるという発想は、興味深い。「共感に基礎づけられた同意」という定義は、重要であろう。

VI-2 「共鳴盤」という概念

前記の引用の1ページ前には、花崎自身が、大塚久雄(1966)から読み取ったウェーバーの「共鳴盤」概念も登場していた。まずは、花崎の前に、大塚自身がマルクスとウェーバーとのちがいを浮き彫りにしつつ、大塚がウェーバーから読み取った「共鳴盤(Resonanzboden)」のところの記述を抜き出しておく。

同一の利害状況のもとにあっても、さまざまな思想が或いは生み出され、或いは導入されることが可能である。このことは、現在の日本の思想界や宗教界を考えてみられればよくわかることであろうが、ともかく、そうしたさまざまな「思想」は大衆を求めて争い合う。そして、そのばあい、ある社会層の利害状況が、そのうちどれかの「思想」にとって適合的な共鳴盤となったとき、その「思想」がその社会層を、さらには広く社会全体をつかんでいわば肉体化することになるわけです。こうして、社会全体は新しいヴィジョンを与えられ、それによって歴史の動く方向がぐっとかわってくるというわけなのです。ところで、これがおそらくマルクスと決定的にちがってくる点だと思いますが、ウェーバーによると、そうした思想とその担い手となる社会層のあいだには或る親近な適合的な関係はあるにしても、法則的な必然的關係などあるわけではない。或る社会層を共鳴盤とするような「思想」は決して単数ではなく、複数であり、したがってそのあいだに烈しい闘争がおこる。いずれかが勝ち、いずれかが敗れる。そして、そのうちのどの「思想」が勝利を占めるかは、その後の歴史の方向を大きくかえることになるような、そうした決定的なちがいを惹き起こす。(大塚久雄 1966 91)

花崎は、「大塚-ウェーバー」とニッポンでは呼ばれる大塚のウェーバー理解の中の上記の「共鳴盤」概念を受け取りつつ、「共感から共鳴へ」という社会運動という実践の機動力を描こうとした。

わたしは、ソーシャルワーカーなので、ソーシャルワーカーとして、ソーシャルアクションを実践する時の視点としても、この「共感から共鳴へ」という考え方はとても参考になる。もちろん、ソーシャルワーカーであるとともに、立憲主義の中で生活するまっとうな自治と参加を基本とする民主主義社会を構成する一市民であり続けることは、当然のことである。同時に、労働者でもあり、大学の自治の構成員の一人であり、学問の自由を大切に研究する研究者でもある。そして、

未来のソーシャルワーカーを育てる「教育者」でもある。

VII アーレントにおける「憐れみ」「同情」と「暴力」「テロリズム」

ここで、花崎や内田の視点にはなかったアーレントの議論を少し加えておきたい。

アーレント(英1963独1965)は、フランス革命とアメリカ革命が対比的に取り上げられている。アーレントのこの本には、英語版を訳した『革命について』(志水速雄訳1995)と独語版を訳した『革命論』(森一郎訳2022)がある。フランス革命については、「権力」の形成に失敗し、暴力が極限化した革命として論じている。この研究ノートとの関連で注目されるのは、フランス革命の指導者ロベスピエールが、貧困という社会問題を抱える人びとに対する「共感」(compassion)と「憐れみ」(pity)を公的領域に「現われ(appearance)」させたというアーレントの指摘である。ルソーとフランス革命とテロルと同情について、アーレントは、次のように書いている。

ルソーの教義やの解釈や帰結が理論的にどうあれ、中心的な問題は、ルソーの無私やロベスピエールの「徳のテロル」の根本にある経験を理解するためには、フランス革命を準備し、その過程で活動した人々の心のなかで、同情(コンパッション)がどのように決定的な役割を果たしていたかを考慮しなければならないということである。(アーレント1995 119 原著77-78)

ルソーの説を理論的にどう評価し、その実践的帰結をどう査定するにしろ、あくまで決定的なことは、ルソーの無私徳の徳を造り出し、ロベスピエールの「徳の恐怖」をかき立てた本来の経験は、フランス革命において行為者となった人々の心や頭の中で同情の演じた役割を考慮に入れなければ理解できないということである。(アーレント2022 96)

河野勝・三村憲弘(2015)は、「他者への支援を動機づける同情と憐れみ」というサーベイ研究の序論で、アーレントの「同情(compassion)」と「憐れみ(pity)」について、『革命について』を参照しながら、次のように要約していた。

同情についてアーレントは、それが苦難を被っている他者との「共苦("co-suffering")」を通じて生じる感情であると定義している。つまり、それは能動的でなく受動的に惹き起こされる心の動きであり、他者の苦難が「あたかも伝染する(contagious)かのように」起こるものであるとされる。この定義をふまえて、アーレントは、同情という感情が「単一性(singularity)」もしくは「個別(the particular)」志向性とも呼ぶべき特徴をもつことを強調する。すなわち、同情の対象としての他者は、あくまで苦しんでいる個人にとどまる。逆にいうと、同情という感情が同時に複数の人々——たとえば階級や民族といった集合体——にまで拡張する

ことはない。同情という感情は、アーレントによれば、「一般化する能力 (capacity for generalization)」をもたない。

アーレントは、同情を「感情」(passion)」の一つとして明確に位置付けているのに対して、憐れみは「感傷 (sentiment)」であると述べている。一般に、感傷とは、他者をめぐる心の動きではなく、むしろ自分自身の空想の中で満たされる欲望に関係している。そこで、極端に言えば、憐れみを感じる者にとっては、他者が被っている苦難は（自分が描くシナリオの一要素として）空想上の欲望を充足するために利用されるにすぎない。アーレントが憐れみを「徳の源泉としての苦難の賞賛 (praise of sufferings the spring of virtue)」と呼んでいるのは、この意味においてである。憐れみという心の動きが、他者の苦難を除去しようとする態度や行動を動機づけることもあるが、それはあくまで自らの徳を誇示するためだ。というのである。

不遇を強いられている対象との心理的な距離あるいは位置関係という点で、アーレントの区別する同情と憐れみとは、およそ対照的だといえる。同情が「共苦」から生まれるという時、アーレントは同情を寄せる者と苦しむ他者とのあいだの距離が一挙に飛び越えられると考えている。客観的には、自らに責任のない不遇を強いられる確率は、すべての個人にとって平等なはずである。それゆえ、目を覆いたくなる悲惨な境遇を強いられている人々をみると、われわれは自分自身も同じような苦難をこうむる可能性がある（あった）かもしれないと感じる。それは、いってみれば二人の立場が代替可能であるという感覚である。この感覚が自分を苦難の当事者として想像することを可能にし、アーレントのいう同情が成立するのである。

他方、アーレントのいう憐れみのもとでは、憐れむ側と憐れみの対象との間の位置関係は、あくまで非対称的である。そして、自分は苦難の当事者ではなくそれを観察している者にすぎないという心理上の距離が前提となり、憐れみは一般化された集団——「恵まれない人びと」や「貧しい者たち」——に対しても向けられることになる。このことの延長として、アーレントは、憐れみという心の動きが、苦難を被っている人々を自らの力では変革できない無力な者として見下すようになる可能性を指摘している。つまり、彼らは、外部からの支援がなければ自己統治ができない存在であり、いつしか外部からの介入を求める者たちと見なされるというのである。ここに、アーレントは憐れみが「権力への渴望 (thirst for power)」をうちに宿しているとして、その政治的危険性を嗅ぎ取っている。(67 - 69)

「暴力」との関連については、河合恭平(2012)は、現代に引き寄せて、興味深い指摘をしている。

「憐れみ」は、「憐れみのため、人間に対する愛のため、非人間的になれ！」という言葉でアーレントが引用するように、無制限な感傷として捉えられているが、「憐れみ」によって「貧困を克服するためにあらゆることが許される」という形で、革命における暴力の奔流の解放をも助けてしまうのである。「権力」形成はこうして失敗する。こうしたアーレントの議論は、弱

者への「共感」を当然のものとするのが、「共感」しない者に対する暴力を正当化してしまうという今日的な問題にも対応している。(30)

ルソーの思想は、周知のようにフランス革命に強い影響を与えている。問題意識のところで述べたわたしの「憐れみ」概念に対する危惧の一端は、ここにある。

河合は、「アメリカ革命に至る建国の歴史は、権力は、群衆の際限のない暴力を解き放つことなしに「革命を遂行する」ことに成功した公共性の「始まり」の経験であるとされ」、「そこで重要な役割を果たしたのが「約束」概念である」と、「約束 (promise)」の重要性を指摘していた。「活動」である限り、「潜在能力」がうまく機能しない場合には予言不可能な「活動」の暴力が避けられなくなることも考えられる。これについては彼女自身が述べているように、「約束」は、「人間事象の予言不可能性と人間の頼りなさをそのまま残しており」、あくまで一定程度の確実性を予期させるための道標が打ち立てられているにすぎないのだが、そうだとすると、「約束」こそが「活動」の暴力、とりわけそれが極限化することの回避に繋がるのであり、共通世界の形成に不可欠」という(30)。このような指摘は、権力を行使するソーシャルワーク実践が暴力化しないためにも重要な論点である。同時に、アーレントが『人間の条件』で述べた「権力」が実現されるのは、ただ言葉と行為とが互いに分離せず、言葉が空虚でなく、行為が野獣的でなく、言葉が意図を隠すためでなく、リアリティを暴露するために用いられ、行為が関係を侵し破壊するのでなく、関係を樹立し新しいリアリティを創造するために用いられる場合だけである(322)も説得力がある。

VIII 「共感的理解」概念を深める時に大切な視点

VIII-1 共感の一過性という特徴

作家の石沢麻依(2023)は、「記憶を刻んでゆくこと」という戦争と記憶をテーマにしたエッセイの中で、「共感には一過性という特徴がある」ことを次のように指摘していた。

何かに共感する時、隅々まで思いが覆いつくすようだが、実際のところ比較的早く、関心が別のものへ移ってしまうのではないだろうか。というのも共感とは、印象付けられた物事との間に、瞬発的に生まれるものだからだ。日々更新する情報や目まぐるしい生活の中に、共感を引き起こすものはあふれている。特に、自分と深く関わりのある物事に対しては、なおのこと感情的な強度は上がるに違いない。すると、強い感情をもたらすものと出会う度に、背後に追いやられ忘れられるものが出てくることになる。共感とは消費される可能性が高いために、一時的に強く刻印された「忘れない」という思いも、いつしか跡を残さず消えてしまうだろう。そして、共感可能なものだけに目を向け、耳を傾けるうちに、気づけば分かりやすい物語や言説に取り込まれている可能性もある。しまいには、戦争のプロパガンダや差別を正当化する言い回しに

| 惑わされかねない。

この共感の一過性の特徴、つまりは上の文をまとめると〈長続きはしない〉という指摘は、ソーシャルワーカーとして、「共感」と「共感的理解」を深めようとする時に重要である。

VIII-2 「理解」は意図的な消化不良の先に

続けて石沢は、「理解」について、次のように書き進める。

物事との距離は、自分で調整することができる。慎重にピントを合わせ、自らの内に像を結んでゆくこと。その際大切なのは、「理解する」姿勢である。全体像の把握のために情報を集め、事実と信頼できるものを選び出し、それを思考の起点として生まれるのが、理解というものではないだろうか。当然ながら、それには時間がかかる。すぐに結論にたどり着き、「分かった」と満足感を得ることが目的ではないからだ。

つまり、理解するために大切なのは、答えにたどり着かず、常に問い続けることなのだろう。言い換えれば、自分の思考や眼差（まなざ）しの方向性を完全に信頼しないことなのだ。自分に寄り添いすぎず、少し距離を置いて見つめること。この過程で浮かんでくる像こそが理解の形であり、やがては記憶として自らに刻み込まれることになる。既製品のような言説で満足せず、自分の足で土地を歩いて見回し、誰かの声に耳を傾け、読書や調査など独自の方法で、物事に対する視点を築き上げること、それこそが「記憶すること」なのである。そのように時間をかけて出来上がったものは、簡単に壊れはしない。そして、新たに何かを得る度に形を変えつつも、深く根付き育まれることになる。

対象である他者（たち）とも自分とも、ここで語れる「距離」という感覚は、ソーシャルワーク実践においても大切な感覚である。このときに「理解する」姿勢の重要性が強調されていた。事例検討の際に、事例の「理解」の深度を測る時にも、役立つ示唆でもある。わたしは、「そう簡単にわかってたまるか」という当事者の声をよく思い出す。「よくわからない」から「わからなさ」をよくよく探りながら、寄り添い、付き合い、関係を取り結ぶ。

わたしの中の実践の「記憶」とも重ね合わせつつ、綴るという「記録」との関連にもおいても、次の一文は、「共感」、「共感的理解」を考えていく時に、説得力があった。自分の中の「わからなさ」を大切にできる感覚にもつながる指摘でもある。

記憶するという行為は、簡単に消化しかねないものを引き留めることなのかもしれない。共感には物事を噛（か）み砕き、消化を促す作用がある。意図的に消化不良を起こせば、内に留まるものに目を向けるきっかけとなるだろう。その時、一過性のものではない、理解に依（よ）る感情も生まれてくるに違いない。

IX 「共感的理解」のちから——平田オリザによる「シンパシー」から「エンパシー」へ

ソーシャルワーク演習の中で、ソーシャルワーカーにとって必要なちからを考え合うワークをすると、必ず上位にあがるのは、「コミュニケーションのちから」である。演出家の平田オリザ(2012)は、サブタイトルに「コミュニケーションの能力とは何か」とある『わかりあえないことから』の中の「第7章 コミュニケーションデザインの視点から」で、「シンパシーからエンパシーへ」ということを述べている。

平田は、「俳優の本当の仕事は、「普段私は他人には話しかけないけれども、話しかけるとしたらどんな自分だろうか」と探ることだ」(197)と述べる。そして、「俳優の仕事は、自分の個性と、演じるべき対象の役柄の共有できる部分を捜しだし、それを広げていくという作業」だとも。「いつもの自分と異なるコンテキストの中で自分の内面を探ること」を「シンパシーからエンパシーへ」と呼んでいる。「英語訳はむずかしい」としつつも、「同情から共感へ」「同一性から共有性」としていた。そして、「この事象のもっともわかりやすい例」として、「いじめのロールプレイ」をあげていた。そして、「同情する」とは自分から完全に離れて相手と自己を完全に同一化しようと試みることであり、「共感する」とは全く同じ経験ではないかもしれないけれど、「もしかしたらこうかもしれない」と、自分のコンテキストの外側に身を置きながら、自分の内側のコンテキストと結びつけてゆくことであり、異なるコンテキストが重なり合う場所、共通する意味を探ってゆくことの重要性を指摘する。

平田は、「わたしたち演劇人は、ごく短い時間の中で、表面的ではあるかもしれないが、他者とコンテキストを摺りあわせ、イメージを共有することができる。そこに演劇の本質がある」(200)とも。

別の本で、平田(2022)は、「日本人は、「シンパシーを持つのは得意」だが「エンパシー」を持つのが苦手」だと指摘する。そして、「「シンパシー／同情」は、「自然に湧き出てくる「かわいそう」という感情」であり、「エンパシー／共感する力」は、「異なる他者を理解するための、行為、態度、あるいは想像力」であると指摘する。ここには、「異なる他者理解」という重要な言葉が出てくる。そして、「コロナのような状況において、他人が何を大切にしているか、その人の行動の背景に何があるかを想像して理解する力は、「エンパシー」にあた」と書く。「多様化していく価値観を認めあい、ともに生きていくためには、「かわいそうだから助けてあげよう。エンパシー／シンパシーではなく、エンパシーは演劇は観ないけど、君にとって演劇が大切なことはわかる」という想像力、つまり、「同意」はしなくても、「共感」できるエンパシーの力が必要」(101)と続く。そして、「なぜ他者はそのように考え、行動したかについて思いをはなせること」とまとめている。

わたしは、ここ20年、ソーシャルワーク演習では、こうしたことを意識して、ロールプレイの手法を用いて、事例検討を行ってきた。こうしたちからは、演劇人だけではなく、ソーシャルケ

アワーカーを含むソーシャルワーカー対人援助職にとっても、重要なちからであることはここで確認するまでもないであろう。具体的な応答まで落とし込むと、一例だが、「同情」(わかるよ)、「共感」(そうだね)、「共感的理解」(そうおもうんだね)というニュアンスの違いであろうか。

X 糸賀一雄の「共感の世界」と白石正久・白石恵理子の「発達の共感」

ここでは糸賀一雄の「共感の世界」について簡単に確認しておく。このことばは、1968年11月17日、糸賀一雄(2009)の「最後の講演」中で語られた。この講演の最後のところで、糸賀は、「この子らを世の光に」と繰り返す途中で倒れ、翌日亡くなっている。

ここにね、重症心身障害とか、精神薄弱とか言われる人々と、その私たちとは実は根が一つだという、本当の発達観から見ても根っこが一つなんだという共感の世界を、理屈ですよ、理屈の上でもせめて共感の世界というものの根拠があるということ、私たちは知りたいと思います。(43)

そして、同年2月に出版された『福祉の思想』(1968)の中で、糸賀は次のように書いている。

重症児が普通児と同じ発達のみちを通るということ、どんなにもわずかでもその質的転換期の間でゆたかさをつくるのだということ、治療や指導はそれへの働きかけであり、その評価が指導者の間に発達の共感をよびおこすのであり、それが源泉となって次の指導技術が生み出されてくるのだ。そしてそういう関係が、問題を特殊なものとするのではなく、社会の中につながりをつよめていく契機になるのだということ。そこからすべての人の発達保障の思想と基盤と方法が生まれてくるのだ。(172)

この糸賀の思想を受け継ぐかたちで、白石正久・白石恵理子(2023)は、「発達の共感が創り出す実践」をサブテーマにした連載を行っている。白石らは、前記の糸賀の思想を以下のようにまとめ、評価をしていた。

共通の発達の道すじがあるという発達観は、決して杓子定規(しゃくしじょうぎ)に子どもの発達を縛り付ける見方ではありません。それは先述した「レッテル貼り」になります。ねがいを読み取っていこうとする不断の努力のなかで、『人間』という抽象的な概念ではなく、『この子』という生きた生命、個性あるこの子の生きる姿の中に共感や共鳴を感ずるようになる」のです。私たちは、自分たちを含めた人間発達の普遍性と、一人ひとりのかけがえのない「この子」を徹底的に尊重するまなざしとの間をいくたびも往還しながら、子どもを見る目を鍛えつづけていく必要があるのでしょう。(26) 文中の糸賀(1968)の引用は(175)

加えて、「共感には年季がかかる」という見出しで、糸賀の「本当に共感できるかどうか、「人間の愛情が教育的愛に高まっていく」には年季がかかる」(27)という言葉も紹介している。

この「発達の共感」という概念は、指導者・支援者たち一人ひとりとその集団が、子どもの人格発達に関して、実践を通して共感的に把握しあう過程の重要性を指摘している。これは、親子でも、仲間同士でも、お互いの人間的なちからを高めあい、確認しあえるときに、事実と見る目も含めて、認めあえるなかで起こる「共感」という感情であり、理解であろうか。糸賀(1968)の中で、「共感」だけではなく「共鳴」という言葉も使っていることは、花崎、大塚-ウェーバーの関連でも、興味深い。

「共感的理解」とともにこうしたちからを高めあう「発達の共感」という概念はこれからもソーシャルワーク実践においても、重要な概念となろう。

XI 動物行動学の知見から

ごくごく簡単に、動物行動学の視点から、フランス・ドゥ・ヴァール(2010)の指摘を確認しておこう。『共感の時代へ』という本の中の「体に語る体」の章では、ミュラーニューロンの発見と綱わたりをしている映像を見ると、はらはらしたり、ドキドキしたりするのは、曲芸師のからだか自分のからだの中に入り込んでいるような感覚や気分になるという「身体的模倣」の特性を紹介している。この時に、ドイツ語の「Einfühlung」について触れている。英語でもそのまま使用することもあるが、これまで書いてきたように、英語圏ではempathy(共感)と訳されて定着している。『世界大百科事典』(第2版, 1998, 平凡社)では「他人や芸術作品や自然と向かいあうとき、これら対象に自分自身の感情を投射し、しかも、この感情を対象に属するものとして体験する作用をいう」とあった。

ヴァールは、一世紀前のドイツの心理学者リップスの古い論文を引用しつつ、「私たちは、自分の外で起こることは何も感じられないが、無意識のうちに自己と他者とを同化させることで、他者の経験が私たちの中でこだまする。私たちは、他者の経験をわが事のように経験する。このような同一化は、学習や連想、推論といったどのような能力にも還元できない」(97)というリップス説を紹介し、「共感とは「他者の自己」に直結する経路を提供」と書いていた。

また、「他者の身になる」の章では、チンパンジーの「同情」の行動を紹介しつつ、「同情」と「共感」との違いについて、次のように書いていた。「同情は行動につながる点で共感とは異なる。共感とは、他者についての情報を集めるプロセスだ。対照的に、同情とは、他者に対する気遣いと、他者の境遇を改善したいという願望を反映している」(128)と。加えて、心理学者ウィスぺの定義を紹介している。「同情の定義は、二つの部分から成る。まず、他者の感情の認識に対する高まり、そして、次は、何であろうと必要な行動をとり、他者の苦境を緩和したいという衝動である」(128 - 129)と。

ここまでの記述で明らかのように、ヴァールによる動物行動学の「共感」と「同情」の理解

は、これまでの理解とは、用語の使い方が反転している。「共感」とは模倣と単なる情報収集のプロセスであり、認識と感情の動きと衝動を「同情」としていた。そして、「慰めの抱擁」などは前意識も含めた「同情」として理解され、解説されていた。

他には、あまり論評する価値があると思えないが、ブルーム（2018）による『反共感論』というものもあった。また、マカロー（2022）による『親切の人類史』という「共感」とも関連する「利他の心」の獲得について書かれた本もあった。

XII 多様性と社会的公正（正義）のための「教育」の文脈において

最後にごく簡単に、「「憐れみ」で終わらせない「障害理解教育」——何が「社会的不利益」を生み出すのかを考えるために」というシンポジウムのテーマにも関連する「社会的公正（正義）教育」の視点から書かれているグッドマン（2017）『真のダイバーシティをめざして』の中の「共感」と「共感力」の記載を紹介して、コメントをしておきたい。原著はGoodman（2011）。この本が重要なのは、「特権に無自覚なマジョリティのための社会的公正（正義）教育」をテーマにしていることである。「しょうがい」とある人たち、子どもたちと「しょうがい」についてともに学び合う時の「共感的理解」を深めるために、示唆に富む著作の一つである。わたしが、ソーシャルワーク実践の中で重視する「学び合い」とも深く関連する。

グッドマンは、「共感」とは、「他者の立場や感情と一体感を持てるということであり」、「共感には感情的要素と認知的要素があり、他者の生活の感情的側面を共有する能力と、他者の目から見た世界を想像できる認知的能力の両方を必要としている」としている。まさしく、単なる「共感」ではなく、「共感的理解」である。「想像的同一化（imaginative identification）」という概念を「他者の苦痛を、たとえそれが自分自身は経験したことがない苦痛であっても、理解し感じることができる能力」であると紹介している。

そして、「共感は憐憫」とは違うとして、次のように書いている。

憐憫の場合は、他者の状況を自分自身のそれより根本的なところで、劣っている、ないし異なっていると見なし、自分自身は他者やその苦痛とは切り離されている。憐憫というのは、路上でホームレスを見てかわいそうに思いながらも、「私はああいうふうにはならない」と考えることである。その一方で、共感はずしろ思いやりに近い。思いやりとは、自分自身と他者との違いを認識しながらも、人間に共通する弱さを認めることであり、ホームレスを見て「私もああなるかもしれない」と考えることである。自分も同じ人間として、彼らと同じように不幸や従属といった状況に陥りかねないことを認識しているのだ。

(Goodman, 2011, 122 – 123 訳書 182)

「共感力の育成」、「他者への共感力を高める」ためには、「知性と感情の両方を巻き込む必要が

ある」として、「共感を育むためには相手に対する知識を最大化して自分の気持ちを相手にしっかりと重ね合わせる必要があること」、「相手の物の見方や気持ちへの想像力をはたらかせることにより相手の置かれた状況をさらに理解することができるようになること」、「相手に対する感情的・物理的距離を縮め顔のない人間としてではなく（これは共感力を妨げるため）一個人として相手を知り相手の生活環境を経験することが有益であること」を指摘しつつ、そのためには、「他者視点能力を育てる」、「他人の現実に触れさせる」、「自分の経験を語ってもらう」という方法が有効であると書いていた。

「共感力に潜む落とし穴」として、①「私有化のパラドックス (paradox of appropriation)」という相手の経験の中に自分を置いてみるといった行為には、相手の状況における特殊性を排除し、お互いの経験を等しいものと捉える傾向が見られるということ、②「同一視のパラドックス (paradox of identification)」という優位集団と劣位集団の経験の相違点やこうした経験が起きる大きな社会的・歴史的な文脈を無視することで異なる経験の類似性を強調しすぎる点があるということなどを挙げていた。次の指摘は、重要である。

共感を促すときは、類似性を強調するあまり、相違点が不明瞭にならないように注意しなければならない。権力や社会的立場の違いを認め、その違いについてきちんと話し合わなくてはならない。さらに、相手に共感するだけで「何かをしている」気分になる人もいる。しかし、共感そのものは行動ではない。共感の出発点であるが、最終到達点ではないのである。

(同上 138 訳書 205)

そして、「共感を感じることへの障壁となるもの」として、①「認知能力の欠如」(他者視点を持ってものごとを捉えるには、一定の認知能力が必要であること)、②「情緒的柔軟性の欠如」(自分自身の感情を自覚しにくく認めにくいといった人は他者の感情を察し理解することが難しいこと)、③精神的・情緒的余裕の欠如(他者に比べて自分の状況がより切羽詰まったものだと感じている場合は共感を抱きにくいこと)、④被害者を非難する(被害者の境遇について考えるとき本人が悪いのであり自業自得だと見なす人は被害者に対して共感をほとんどあるいはまったく感じないこと)、⑤共感的バイアス(人はあまりにも自分とは違うと感じる相手に共感しにくいものであること)、⑥精神的脅威(虐待など類似する経験が共感を促す一方で、その経験がもたらす精神的脅威が大きすぎると感じる場合においては共感力を阻害する可能性があること)の6つを挙げている。

また、「共感に頼ることの限界」として①「過度な共感」(共感することで、自分の心の痛みや苦しみに圧倒されてしまうこと)、②「無力感」(他人や他集団の悲しみを軽減できないとき、人は被害者を非難することによって自らの行動力のなさを正当化すること)、③「非援助的な社会的文脈」(被害者たちの窮状は自業自得であるという見方を推奨する文化の中で生きていること)の三つを挙げている。そして、「共感を用いて、社会的公正をめざした進歩的な行動がとれるよ

う動機づける」には、「①他者の経験に感情的にも理性的にも共感できるよう促す、②人は利他主義のほかにも、個人的なニーズによっても動機づけられることがあると理解する、③共感したことにより行動しようとする人々が直面する個人的、小・社会的な明：暗を取り除くことができるよう対処する」の三つを提案している。「共感の一つのスタート地点ではあるが、終着点ではない」という言葉も紹介している。

XIII 暫定的なまとめ

かつてわたしが書き留めた「しょうがい」に関する論稿がきっかけとなり、畿央大学大学院主催の「障害理解教育」のシンポジウムのお誘いを受けた。このシンポジウムのテーマが、「「憐れみ」で終わらせない」であった。このテーマを掲げた主催者の一人である塩原さんとの小さなやりとりが動機となり、この研究ノートを書いてみた。一人のソーシャルワーカーとして、当事者の青年たちともこの「しょうがい」について「自分研究」と称して学び合いを積み重ねてきた。同時に、支援者たちとも、支援の目的や内容や方法について、実践的な研究を続けている。このようなわたしが、改めて、「憐れみ」からはじまりながら、「同情」、「共感」、「共鳴」へと、行きつ戻りつしながら続く「しょうがい」というものとともにありつつ生活を営む個人の総合的な「学び」も含めての「理解」の在り方について、この機会に少しでも整理をしようと思いたち、書き留めたのが、この研究ノートである。

こうして振り返ってみると、もう40年以上前、1981年、当時のゼミの教員に進められて大学3年生の時に読んだ花崎阜平(1981)『生きる場の哲学—共感からの出発』(岩波新書)の枠組みに未だに強く影響を受け続けていることに改めて気づかされた。すでに黄色く、ページもばらばらになり、セロハンテープでとめてある、書き込みだらけのこの新書は、わたしにとって大切な一冊である。花崎は、1931年生まれ、わたしの父と同じである。ちなみに、山田洋二、谷川俊太郎、山中恒とも、花崎の時々の時代との格闘を綴った思索については、許す限りずっと尊敬の念をもちつつ、追いかけてきた。

結果的には、スピノザ、ホッブズ、ルソー、スミス、アーレントという古典をつまみ食い程度であるが、読み返すことになった。手がかりとしては、花崎阜平を主軸に、内田義彦、大塚久雄、そして、波多野完治など、こちらは、学生時代、院生時代に読んだ1970年代、80年代の岩波新書を読み返すことと重なっている。糸賀一雄の「最後の講義」も1967年である。新しいのは、平田オリザぐらいであろうか。「新しい戦前」と呼ばれる混迷の時代のまっただ中であって、こうした市民派の先達の思想を受け継ぎ、分厚く多様に発展させることができなかつた政治的な弱さや誤りがあったの「現在」であることも、痛感している。

こうして読み返しをしてみて、わたしのルソーの「憐れみ」の理解が中途半端なものであったことに気づかされた。アーレントにひきずられすぎていた。もう一つは、内田が指摘するように、ニッポン語の訳語のもつ悪しきニッポン文化に理解が歪まされていた。『エミール』も学生

時代に買って読んでいる。内田も同様である。それぞれ何度か読み直しているけれども、きちんと読めていなかった。やはり、読むときには、今回のように、自分なりの読みのテーマ、切り口、視点、方法が必要なのであろう。

もう一方で、現在の研究においては、「しょうがい」とある人たちのみならず、女性や性的マイノリティや多様な文化的背景をもつマイノリティの人々もいて、「インターセクショナルリティ」と呼ばれる思想と実践を確認することも重要であろう⁶⁾。こうした分野での特に「特権に無自覚なマジョリティ」を対象とした教育において、「共感」概念の重要性和限界も指摘されるなど、ソーシャルワーク実践も密接に関連する実践的な研究もある。

「自己覚知」を伴う自分の「立ち位置」をつねに確かめつつ、「しょうがい」理解とその「学び合い」、そして、こうした「学び合い」が「エンパワメントと解放」思想と「社会変革」と「共鳴」しあう思想がソーシャルワーク実践につながっていく「共感的理解」の在り方については、終わらなき問いである。伊藤亜沙編(2021)による「利他」と「共感」の問題など関連するテーマは山積している。ニーチェの「同情 (mitleiden)」「共苦」の否定についても、つっこんだ検討が必要であろう^{7) 8)}。こうしたテーマについては、これからも、実践しつつ、考え続けていきたい。

註

- 1) 具体的な内容については、畿央大学大学院のHPを参照のこと。報告書の原稿は書いたがまだ公開されていない。事前の研究ノートを共有しながらのビデオ講義の映像は期間限定公開のため、現在は視聴できない。
- 2) 吉田修馬(2012)註3を参照。「comiseration」を「pitié」の同義語として、ルソーは『エミール』などでも何回かこの語を用いている。ルソーが人間本性の精神的基盤の一つとするのは、憐れみ [pitié] の感情である。彼はこれを「同情」[compassion] または共苦 [comiseration] とも言い換えている。
- 3) [https://fr.wikipedia.org/wiki/Piti%C3%A9_\(philosophie\)#:~:text=La%20piti%C3%A9%20comme%20sentiment%20purement%20humain&text=Jean%2DJacques%20Rousseau%20fait%20de,%20ordre%20de%20la%20nature%20C2%BB.](https://fr.wikipedia.org/wiki/Piti%C3%A9_(philosophie)#:~:text=La%20piti%C3%A9%20comme%20sentiment%20purement%20humain&text=Jean%2DJacques%20Rousseau%20fait%20de,%20ordre%20de%20la%20nature%20C2%BB.) 20230405 確認
- 4) 「かわいそう」の意味でテキストには「pity」がでるが、文法的にあっているが、今の時代では使わない。「かわいそう」と言いたい時に「I pity you や what a pity を言わないでね」とあった。<https://ameblo.jp/janicaeigo/entry-12327553220.html>. 20230326 確認
- 5) キーン(2014)は、「理解」のための方法として、「関連づける」「質問する」「イメージを描く」「推測する」「何が大切かを見極める」「解釈する」「修正しながら意味を捉える」の七つをあげ、「共感」とも密接に関連していることを指摘している。
- 6) person with disability はしょうがいとある人たちと理解すべきである。詳しくは木全和巳(2007)。
- 7) ニーチェの「同情 (mitleiden)」「共苦」の否定について、とりあえず神崎繁(2002)、仲島陽一(2007)を参照のこと。
- 8) 仲島陽一(2006)はこの研究ノートを作成する上で参考になった。

文献

日本語

- 石沢麻衣 (2023) 「記憶を刻んでいくこと」朝日新聞 20230421
- 伊藤亜沙編 (2021) 『「利他」とは何か』集英社新書
- 糸賀一雄 (1968) 『福祉の思想』NHK 出版
- 糸賀一雄 (2009) 『糸賀一雄の最後の講義—愛と共感の教育 (改訂版)』中山書店
- 内田義彦 (1971) 『社会認識の歩み』岩波新書
- 大澤真幸 (2012) 『近代日本思想の肖像』講談社学術文庫
- 大塚久雄 (1966) 『社会科学の方法』岩波新書
- 奥村隆 (1998) 『他者という技法』日本評論社
- 神谷悠一 (2022) 『差別は思いやりでは解決しない』集英社新書
- 柄谷行人 (2007) 『日本精神分析』講談社学術文庫
- 河合恭平 (2012) 「H・アーレントの共通世界と「活動」の暴力をめぐる関係」『年報社会学論集』25号, 25-36
- 河野勝・三村憲弘 (2015) 「他者への支援を動機づける同情と憐れみ」『年報政治学』66巻1号, 61-89
- 神崎繁 (2002) 『ニーチェ どうして同情してはいけないのか』NHK 出版
- 木全和巳 (2007) 『「障害」概念の発展と『自立』概念の展開』荒川智他編『障害者の人権と発達』全障礙出版部
- 木全和巳 (2023) 「人間の「しょうがい (disability)」をどのように理解する必要があるのか？」畿央大学大学院フォーラム研究ノート
- 佐藤真之 (2010) 「「憐れみ」から「良心」へ」『哲臈』No.124 77-107
- 塩原佳典 (2023) 「畿央大学院教育研究科シンポジウム「憐れみ」で終わらせない障害理解教育 趣旨説明とコメント」当日資料
- 白石正久・白石恵理子 (2023) 「発達のなかの煌めき」『みんなのねがい』4月号 24 - 27
- 仲島陽一 (2006) 『共感の思想史』創風社
- 仲島陽一 (2007) 「ニーチェの同情批判について」『国際地域学研究』10号 61-72
- 花崎阜平 (1981) 『生きる場の哲学』岩波新書
- 樋口謹一 (1978) 『ルソーの政治思想』世界思想社
- 平田オリザ (2012) 『わかりあえないことから』講談社現代新書
- 平田オリザ (2022) 『学びのきほん ともに生きるための演劇』NHK 出版
- 堀尾輝久 (1978) 「ルソーにおける教育と人間の思想」『ルソーエミール入門』有斐閣新書
- 丸山真男, 加藤周一 (1998) 『翻訳と日本の近代』岩波新書
- 吉田修馬 (2012) 『「エミール」における憐れみについて』『エティカ (Ethica)』Vol.5 23 - 42
- 渡邊益男 (1998) が「共苦」と「受苦者の連帯」の思想』『明星大学社会学研究紀要』No.18 27 - 45
- 波多野完治 (1975) 『子どもの認識と感情』岩波新書

日本語訳書

- アーレント・ハンナ著志水速雄訳 (1995) 『革命について』ちくま学芸文庫 原文は1963
- アーレント・ハンナ著森一郎訳 (2022) 『革命論』みすず書房 原文は1965
- キーン著山下・吉田訳 (2014) 『理解するってどういうこと』新曜社
- グッドマン著出口真紀子監訳 (2017) 『真のダイバーシティをめざして』上智大学出版
- スピノザ著畠中尚志訳 (2006) 『エチカ上下』ワイド版岩波文庫
- スミス著高哲夫訳 (2013) 『道徳感情論』講談社学術文庫
- フランス・ドゥ・ヴァール著柴田裕之訳 (2010) 『共感の時代へ』紀伊國屋書店
- ポール・ブルーム著高橋洋訳 (2018) 『反共感論』白揚社

- ホップズ著加藤節訳（2022）『リヴァイアサン上下』ちくま学芸文庫
マイケル・E・マカロー著の場知之訳（2022）『親切の人類史』みすず書房
ルソー著中山元訳（2008）『人間不平等起源』光文社古典新訳文庫
ルソー著板倉裕治訳（2016）『人間不平等起源』講談社学術文庫
ルソー著本田・平岡訳（1972）『人間不平等起源』岩波文庫
ルソー著増田真訳（2016）『言語起源論』岩波文庫
ルソー著桑原・前川訳（1954）『社会契約論』岩波文庫
ルソー著中山元訳（2008）『社会契約論』光文社古典新訳文庫
ルソー著今野一雄訳（1962・63・64）『エミール 上中下』岩波文庫
マルクス著長谷川宏訳（2010）『経済学・哲学草稿』光文社古典新訳文庫

外国語

- Arendt, H. (1963) *On Revolution*. Penguin Books
Arendt, H. (1965) *Ueber die Revolution*. PIPER
Shapiro, J. P. (1993) *No Pity: People with Disabilities Forging a New Civil Rights Movement*. Crown
Goodman, D. J (2011) *Promoting Diversity and Social Justice*. 2th Routledge
Frans de Waal (2009) *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*. Crown