



Title	<書評> Philip Mercer, "Sympathy and Ethics", Clarendon Press(1972)
Author(s)	山口, 貴裕
Citation	年報人間科学. 2000, 21, p. 367-371
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/3946">https://doi.org/10.18910/3946</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

Philip Mercer

*Sympathy and Ethics*

Clarendon Press (1972)

山口貴裕

目の前にいる乞食に哀れみを感じ、施しを与える。我々が道徳的価値を持つと考える行為は、多くの場合他者への共感 (sympathy) に動機付けられたものである。それゆえ共感と道徳には、何らかの関係があると考えられる。しかし、すべての道徳的価値を持つ行為が、共感から生じているわけではないことも確かである。では、共感と道徳とはどのような関係にあるのか。評者と問題意識を共有している本書を、今回批評として取り上げた。

今まで倫理学において、特に共感の働きについて注目した人物としてD・ヒュームを挙げることができる。ヒュームは道徳感情を、社会的な共感感情によって基礎付けることができると考えていた。これら共感主義は、倫理学的には快樂を「善」とする快樂主義の特徴を持つている。この特徴は、功利主義においてより顕著になる。しかし20世紀になると、G・E・ムーアは、このように「善」を幸福や快樂といった自然な性質で定義することは「自然主義的誤謬」であるとして、快樂主義を批判した。ムーア以降、英米の倫理学は分析哲学や情動主義に主に移つていった。

しかしそれは、共感が道徳判断にまったく無関係であることを意味してはいない。共感主義に対しても、次のような批判が伝統的に存在する。道徳とは普遍的で実践的な原理なはずであるが、一方「共感」はある他者への感情にすぎず、それゆえ非実践的で不公平である。よつて道徳を共感によって基礎付けることはできない。本書も、この批判を十分に意識している。したがって本書の前半部では、ヒュームの「人性論」における共感概念を明らかにし、そのよ

うな批判が起つる理由が説明されている。後半部では、著者の新たな共感概念が導入され、それによつて道徳判断には共感が必要であることを導いている。

まず最初に「共感」の問題を扱う上で、我々の持つ「共感」の概念を統一しておく必要があるだろう。著者によると、我々が日常用いている「AがBに共感する」の意味には、次の重要な二点がある。すなわち①仲間意識 (fellow-feeling) がある、②AはBの幸福に关心 (concern) がある、といふ二点である。

①著者によると、「仲間意識」はさらに二つに分けられる。それは、共感者が自己と他者の両方について意識しているかという違いがある。自己における感情の経験と、現在の他者の状況から、他者の感情を推量するときには、自己と他者の両方の意識を必要としている。著者はこれを「認識的仲間意識 (cognitive fellow-feeling)」と呼んでいる。一方は、集団尺度の感情の伝染 (emotional infection) などである。いわば、自己や他者の存在を意識する必要はなく、著者は「非認識的仲間意識 (non-cognitive fellow-feeling)」と呼んでいる。著者は、「共感」を本能的に他者の感情に合わせる」とはなく、自己の意識と想像力とを行使することだと考えており、それには「認識的仲間意識」を必要とする。

②單に「仲間意識」によつて、他者の感情を推量しただけでは共感とは言えない。それは「同意」や「かわいそうと感じる」とことであり、他者に対する行為の動機を引き起すものではない。共感とは知的な同情ではなく、利他的な実践的概観である。仲間意識に

は、この能動的関心が欠けている。

著者は、このように「共感」を定義付けた上で、「人性論」の中でヒュームが、どのような意味で「共感」を用いていたのかを明らかにする。ヒュームによると、共感者が他者の観念を共感者に運び、この運ばれた観念が共感者の中で印象へと転換し、共感者の情念となるものが共感にほかならない。彼によると共感は、コントロールできない無意識の過程であり、伝染的仲間意識だと考へられていた。その結果、実践的関心の余地を残していない。ゆえにヒュームは、共感が実践的関心を引き起こす方法について示す必要が生じる。ヒュームの説明では、共感によつて「愛 (benevolence)」が生まれ、他者の幸福を望むようになる。しかし、「愛」がどのように共感によつて引き起されるのか、は述べられていない。このようにヒュームは、仁愛の情念を共感に関連付けようとしながら、結果的に不十分なるのである。その不十分さは、ヒュームが、共感を他者の意識を必要としない仲間意識と考えていた誤りに由来する。

そもそもヒュームが、共感概念に興味を持ったのは、行為の動機を引き起す機能に対してもなく、道徳判断の媒体としての機能の可能性であった。ヒュームは、道徳判断とは道徳感情である、すなわち感情や感覚に依存している特別な分析できない感情である、と考えていた。そのような道徳判断は、対象の感情による快・不快が、共感によつて対象から共感者へと伝わると同様に、対象の道徳判断による賛成・反対も、共感によつて対象から共感者へと伝わ

る。つまり、他者の快・不快と賛成・反対のどちらもが、共感を通じて伝染する。しかし、共感は不公平な原理である。ある人が賛成であり、別の人気が反対であつた場合、共感者は片方だけに共感しているかもしれない。そこで、道徳的普遍性を持たせるために、ヒュームは公平な観察者による共感という観点を取り入れる。それは、行為に影響された人々と、動作主との両方に関心をもつということである。

しかし、ここで矛盾が発生する。ヒュームは、共感主義の批判でもある「共感の不公平さ」を解決するために、公平な観察者の共感という観点を導入した。そこで、行為に影響される人々と、動作主との両方の価値を考える上で、この観察者の共感による道徳判断に必要なものは理性である。ヒュームによると、道徳とは行為に影響するものなので、動機を引き起す実践的なものでなくてはならない。しかし、理性は動機を引き起すものではないので、行為に影響しない。ヒュームのように、共感を単なる感情の伝染であるような仲間意識と捉えるかぎり、他者の幸福への関心がどのように起るのかという問題は、避けられない。

ところで、同時代にはA・スミスの共感理論もある。スミスの共感は、他者の状況に「自分」を置くと想像することである。スミスは、道徳判断をヒュームのような道徳感情で行うのではなく、動作主と観察者が互いの状況に移入し、互いが互いの感情を共感し合う循環を、道徳的是認だと考えた。そのような違いはあるが、スミスの共感が伝染的仲間意識であることは、ヒュームと同じである。スミス

の共感では、動作主と観察者が互いの状況に共感し合えば、それは道徳的に是認される。つまり、道徳は社会で認められていることと同一視されてしまう。それが本当に道徳であるかどうかを判断するには、やはり理性が必要であり、ヒュームと同じになってしまふ。それゆえ、共感を伝染的仲間意識と捉えて、道徳判断を説明したいなら、ヒュームの矛盾かスミスの循環に行き着く。

ここで著者は、動能的共感 (conative sympathy) という考え方を導入する。この動能的共感が、ヒュームらが共感として考えている仲間意識と異なる点は、仲間意識が他者の幸福に対する関心を引き起さないのに対して、動能的共感は他者の幸福への関心を引き起す共感であるという点である。しかし、動能的共感は動作主と対象に対して各々に共感するためには不公平であり、それだけでは公平さを必要とする道徳判断を行うことはできないので、仲間意識のような理性による制限が必要になると、著者は主張する。今までの仲間意識とは別に、この動能的共感という概念を導入する」とことで、共感が他者への関心を引き起すことを説明することができる。

さらに著者は、動能的共感によって引き起された共感的動機は、無条件に価値があると主張する。これは、ヒュームの道徳感情による道徳価値に代わるものである。しかし、全ての共感的行為が道徳的価値を持っているわけではなく、全ての道徳的に価値のある行為が共感的であるわけでもない。では、どのような意味で道徳性は共感に基づくと言えるのか。

共感能力を持つことは、道徳的動作主の必要条件ではないという

反論の余地がある。これは、共感を欠いている人間でさえ道德的であることができる、という考え方と捉えられる。著者はこれに対し、共感は道德の前提条件であるという説を推し進める。

良心の動機から人を助けることは義務であるが、常に義務からのみ人を助けることは可能なのか。現代の哲学者であるアクトンによると、そのような合理的な存在は、合理性から自動的に行為するだけであり、合理性だけでは何をするべきかを十分に理解することはできない。つまりそれには、過去によく似た状況で共感した経験があることが必要である。合理的原則からなされた行為は、過去の共感的行為の「拡大、復活」と見なすことができる。以上のことから、義務という合理的原則には、それ以前の共感が必要である。

著者によると、他者を助ける動機を持つ前に、その状況でその人を助ける可能性や適切さを知っている必要がある。これには仲間意識、いいかえると受動的共感 (Passive sympathy) を必要とする。したがって仲間意識や受動的共感は、善行、道徳的義務、公平の論理的的前提である。また動能的共感は、個人を個人として尊重する原理、正義の論理的前提である。これら善行、道徳的義務、公平、尊重、正義が道徳的議論の基礎概念である限り、動作主にとって道徳的判断が可能であるためには、動能、受動の両方の共感を必要とする。

本書で最も重要な概念は、動能的共感であろう。しかし本書は、共感と道徳的価値との関係を探求するものであり、動能的共感がどのように働くものなのかという説明はなされていない。ただ共感に

よつて行為の動機を引き起こすには、動能的共感という概念が必要であると主張しているに過ぎない。だが、動能的共感という概念が正しいのかどうかを評価するためには、動能的共感とはどのように働くものなのかを考えてみる必要があるだろう。そこで、動能的共感が、どのように働くものでなくてはならないかを以下で少し考えてみたい。

ヒュームのように、共感を仲間意識だと捉えると、他者の幸福への関心が起らなくなる。そこで、他者の幸福への関心を引き起こす動能的共感が必要であると述べられている。このように、著者は動能的共感と仲間意識とを対照的に捉えている。そこでまず、仲間意識としての共感の特徴をまとめておこう。著者は、共感を自己の意識と想像力とを行使することだと考へている。だとすると共感に必要なものは、自己の意識を手がかりにして、他者の意識を共感する仲間意識である。それは、ヒュームの類推説と同じである。

しかし、このような類推に必要な仲間意識だけでは、共感の実践的な側面を説明しきれない。そこで、動能的共感という概念が導入される。したがって動能的共感は、類推とは異なるものでなくてはならない。そこで、どのような点が異なるのかを考えてみよう。類推説は、自己の側での心身関係と、他者の側での心身関係とが対応しているはずだという前提において、他者の心的状態を推量する説である。それには、自己の心身関係が類推の主体にとつて明確である必要がある。類推には自己の心身関係が明確である必要があるならば、動能的共感はそれらを必要としないものであると仮に考える。

、」ことができるだろう。

それでは、自己の心身関係の明確さを必要としない共感とは、どのようなものなのか。発達心理学の知見にあるように、幼児期の体験においては、自己の心身関係が明確になる前に、表情を知覚することを踏まえるべきであろう。この「表情による知覚」は、自己の心身関係の明確さを必要としない。これは、共感とは「表情による

知覚」のみであって、類推はまったく行われていないと言いたいわけではない。動能的共感と仲間意識とを区別するには、「表情による知覚」という概念を用いるべきであるということだ。現在、「表情による知覚」には様々な議論があるがここでは、世界はまず表情意味として現出し、我々の知覚や感覚は本質的に相貌的なものであるとしておこう。(1)

このように、著者の概念である動能的共感を、「表情による知覚」と理解することで、動能的共感という概念に、どのような評価を下せるようになるのか。「表情による知覚」とは、類推などの想像力を必要としない直接的な能力である。つまり、理性ではなく情念の働きである。したがって、感情の働きであるからこそ行為の動機となることができる。これでヒュームの言うように、理性は動機とはならないことと、動機には情念が必要であることも衝突しない。これららの点で、著者の動能的共感という概念は評価できる。

しかし、他者の情念を動能的に共感し自己の情念としたとしても、それが他者の幸福への関心へそのままつながるわけではない。他者と同じように苦しむことと、他者を助けたくなることには、大きな

差がある。この点では、著者の他者の幸福への関心を引き起こす動能的共感なるものが存在するという主張だけでは、少しも説明されない。動能的共感という概念によつて、単なる行為の動機を引き起こすことを説明することはたやすいが、他者の幸福への関心を説明するには到つていない。

(1) 「表情による知覚」には次の先行研究がある。カッシーラー『シンボル形式の哲学(三二)』(木田元・村岡晋一訳) 1994、岩波文庫、ユクスキユル『生物から見た世界』(日高敏隆・野田保之訳) 1973、思索社、廣松涉『表情』 1989、弘文堂、菅野盾樹「記号過程の表情原理」『言語』 1997、7月号。