

共感と想像力

山 崎 広 光
倫理学研究室

Sympathy and Imagination

Hiromitsu YAMAZAKI
Department of Ethics, Asahi University

Abstract

The purpose of this paper is to consider the connection between sympathy and imagination, at the same time, in the context of the cultivation of sympathy, the poorness and the richness of sympathy. Sympathy contains imagination as its essential moment. Imagination, a free and conative faculty itself, functions in a similar way to perception, and arouses affections. Therefore imagination plays an important role in each of three aspects of sympathy: cognitive, affective, and conative aspects. In addition, the richness of sympathy can be regarded as that of a lively relationship, and as "the vital contact with the reality". The cultivation of sympathy is a very important problem in the contemporary situation of the poorness or the inversion of sympathy. Sympathy can be sometimes hindered by the historical limitation of reason and morality. In this sense, sympathy which brings about the richness of the lively relationship will make it possible to rearrange such a stiff reason.

はじめに：ハックルベリ・フィンの反「回心」

マーク・トウェインの『ハックルベリ・フィンの冒険』は、主人公の少年ハックが逃亡奴隷ジムとともに、自由を求めてミシシッピ河を筏で下る物語である。その中にハックの反「回心」ともいうべき決定的瞬間を描いた部分がある。それは、ジムの所有者であるミス・ワトソンにジムの所在を通報すべく書いた手紙を前にしての場面だ。ハックは自分が今しがた書いたばかりの手紙を破り、心の中でこう叫ぶ。「よし、それなら、オレは地獄に行こう」。

奴隷制度が広く是認されていた頃のアメリカ社会において、キリスト教道徳もまたその制度に調和するよう形成されていた。ハックは必ずしも信仰心が篤いわけではなく、それどころか、養育者であるダグラスおばさんやその姉のミス・ワトソンの、信仰に基づいた教育・躾けをうっとり思っていた。しかし、ミシシッピを下りながら、結果としてジムの逃亡の手助けをしているという自覚は、ハックの中の「良心」と葛藤を引き起こす。もちろん私たちの目から見れば、これは人種主義的に歪められた「良心」であり、道徳的には非難されるべきものであろう。だが「良心」や道徳も歴史的に規定されている。この時代のアメリカにとって、そしてハック自身にとっても幾分かは、奴隷所有の正当性をキリスト教道徳が認めていたのである。それゆえ、本来ならジムの正当な所有者にジムを引き渡すよう行動するのが「良心」にかなったやり方のはずだ。ところがジムとともに旅を続ける中で、ジムへの共感的感情をハックは育てていく。それがジムを密告するいくつかの機会をハックに捨てさせることになる。その中の決定的瞬間が上に述べた反「回心」の瞬間なのである。

旅の途中、ジムはハックの留守中に捕えられ、フェルプス氏の農場に連れて行かれる。それを知ったハックは、ジムの逃亡の手助けをした自分の立場の苦しさを考える。神には何もかもお見通しであり、結局は神の配慮（＝地獄）を免れることはできない。これからは正しいことをしますと神に祈ろうとするが、ウソの祈りにしかならないだろう。そう考えたハックはあることを思いつく。ミス・ワトソンにジムを密告する手紙を書くことだ。それを書いた後で、祈ることができるかどうかやってみよう。こうしてハックは、ジムがフェルプス農場に捕えられていることを教える手紙を書く。その紙片を前にして、しかしハックの頭にはこれまでのジムとの交流の一つ一つの場面が浮かんでくる。「どの場所を思い出しても、おいらはジムのことを悪く思うことはできねえで、その反対のことばかり思い出した」。想起の中でのジムのイメージはジムに対するハックの共感的感情を強める。それが今しがた書いたばかりの手紙を破棄させるのだ。「それなら、オレは地獄に行こう」。それは「恐ろしい考え」であり「恐ろしい言葉」である。しかし「おいらはそれを、口から出たままにしておいた。悔い改めようなんて、もう考えなかった」。こうハックは独白する¹⁾。

このようなハックの反「回心」をもたらしたのはジムに対するハックの共感的感情である。

それはジムとの旅の場面場面を思い起こすことによって決定的に強められた。この場面でのハックのジムに対するイメージは想起という働きの中でのものだが、他の箇所においてもハックの想像力がジムへの共感を促す場面はある。しかしハックとジムとの交流の場面をここでこれ以上は追わないでおこう。私たちの意図は、共感の概念をできるだけ豊かにするために、共感と想像力との関係を考えることにある。

1 共感と想像力の本質的なつながり

共感と想像力の関係について考える前に、あらかじめ想像力とは何であり、イメージ(心像)とは何であるかを定義しておく必要があるかもしれない。しかしここでは想像力の問題そのものを論ずるのではなく、共感との関係においてのみ想像力の問題を取り上げる。私たちは共感を、私たちが世界あるいは他者に向かうあり方の一つと考える。その限りで想像力とイメージについて一定のおさえ方をしておくならば、サルトルにならって、想像力とはイメージという「類同代理物 (analogon)」を通して不在あるいは非在の他者をめざす自由な働きである、と理解しておきたい²⁾。共感が現前する他者をめざす、あるいはそれとともにあるあり方だとすれば、想像は現前しない他者をめざす。しかし現前しない他者についてさえ、その人柄や境遇や感情やをあれこれ考えることで、共感がいっそう深まることはある。ジムを密告する手紙を前にして、ジムとの旅のあれこれを思い返すことがハックにとってはジムへの共感を深めることになった。共感が想像力と本質的なつながりをもつことは明らかだと思われる。

(1) ヒュームとスミス

そのことを私たちはまずデイヴィッド・ヒュームとアダム・スミスにおいて見てみよう。

ヒュームは『人間本性論』において、共感 (sympathy) を、他者の感情や意見、思考傾向などを「伝達 (communication)」によって受け取ることと定義する。この伝達のメカニズムは独特の心理学によって説明される。すなわち、「観念間と印象間の二重の関係」という原理によって観念が印象に転換される、それが共感の働きである。もう少しくわしく見てみよう。私たちは他者の表情や動作あるいはその境遇や状況を見て、他者の感情についての観念を形成する。この観念は私自身の感情の観念と連合しており、さらに私の感情の観念は、その感情の内容である印象と結びついている。そして私のこの印象が他者の感情の観念に「生氣 (liveliness)」を与え、その観念はその感情の内容である印象へと転換する。こうして他者の感情に対応する生き生きした印象、すなわち感情そのものが私のうちに生ずる。このとき観念を印象(従って感情)へと転換するのが想像力の働きである。ヒュームによれば、人類の間には大きな類似性があり、それが「我々を他者の心持ちへ入り込む (enter into) ようにさせる」。そして「我々

とある対象とのつながりが強ければ強いほど、それだけ容易に想像力はこの転換を行う」のである³⁾。共感とは、他者の経験についての観念をその心的状態に対応する印象へと転換する想像力の作用に他ならない。

しかしヒュームにとってこの転換の働きは自動的で非反省的なメカニズムである。つまり他者の身になってみるために想像力を意識して用いるものではない。それに対し、『道徳感情論』のスミスにとっては他者に意識的についてゆく努力が共感にとって重要となる。「想像上の立場の交換 (imaginary change of situation)」が共感 (sympathy) の基礎なのである。

私たちは他者が感じ経験していることを直接に経験することはできない。スミスによれば、「想像力 (imagination) によって我々は我々自身を彼の立場に置く。・・・我々はいわば彼の身体に入り込み、ある程度は彼と同じ人柄 (same person) になって、そこから彼の感情についてある観念を形成する」⁴⁾。スミスにとって想像力は共感の本質的契機であって、想像力ぬきには共感は成り立たないのである。確かに共感が「即座に (instantaneously)」生ずることがあるのをスミスも認める。だがそれは普遍的に当てはまるものではない。例えば他者の憤慨に対し、私たちは直ちにそれに共感することはなく、むしろ不快や怒りをかきたてられるのが普通だ。しかし、その憤慨の原因を知ることによって共感へと導かれる、とスミスは言う。この場合、たんなる知識が問題なのではなく、その知識に基づいた想像の働きが本質的なのである。現代の私たちはヒューム独自の心理学をそのまま採用するわけにはいかないとしても、スミスの考えは現代でも大いに参考になるだろう。共感の認知的・感情的・意欲的な三つの側面を念頭に置きながら、もう少しスミスの考えを見ていこう。

スミスによれば、他者の苦悩を表現する表情や身振りは、それだけでは十分な共感をもたらさない。むしろ、共感へのある程度の傾向とともに、「彼の境遇を調べようという好奇心」⁵⁾を作り出す。ここに言われる好奇心は、共感の意欲的側面であり、共感の出発点であるだろう。この好奇心、あるいは他者への関心が共感の認知的側面を動かしてゆく。私たちは他者の感情の原因や、その境遇、立場を知ることへと促され、それらがどういうことであるかを想像する。こうして他者の苦悩への共感が生まれる。想像力はなによりも共感の認知的側面において働くのだ。

ところで、すでに述べたように想像力は不在の他者をめざす働きとして、現前の対象から自由である。そのため、想像力が共感の本質的な契機であるということは、共感はその対象である特定の他者について、その他者の実際のあり方を越えてゆく可能性をもつことを意味する。スミスは、そのような場合として、劇中あるいは歴史上の人物 (実在しない他者)、死者、理性能力を失った人、病気の幼児、への共感についても語っている。例えば、「殺害された人の想像上の憤慨に対するこの自然な共感」⁶⁾を私たちはもつ。また、はるかな過去の英雄たちについて「我々は想像の中で、その行為が我々に提示されている当の人物になる」⁷⁾。

こうして、想像力の働きによって共感共感の対象の実際のあり方からズレる可能性を生む。それゆえカウンセリングのように、共感的理解ができるだけ正確に他者の実際のあり方に対応すべき場合には、その理解を相手に投げかけつつ、調整を図っていかねばならないだろう。しかし他方、想像力のこの自由な働きによって、私たちには文学や芸術を共感的に受容する可能性が開かれているわけである。とはいえ、いま少し共感にとっての想像力の負の影響を、スミスに拠って見ておくことにしたい。それは想像力が先入見や惰性化にさらされやすいことから来る問題である。そのことによって、実際には生じていない感情への共感が生まれることもあれば、逆に共感が成立しないこともある。

スミスによれば、想像力は富者の幸福を過大に描き出し、そのように想像された富者の歓喜に人々は入り込み共感する。逆に、長いあいだ離れて暮らして来た親子や兄弟が再会して一緒に暮らしはじめると、本来なら家族のあいだにあるはずの愛着への自分なりの想像や期待が、現実には裏切られることから、共感がうまく成立せずに、儀礼的な気づかいによって互いに接することになりがちだ、ともスミスは言う。また想像力の惰性化も共感の不成立をもたらすだろう。その例として、古代ギリシア人のあいだでの新生児殺害の慣行をスミスが引き合いに出していることを、あげておく。その行為は、未開の窮乏時代には許される必要な行為であっただろう。そうした状態を脱したギリシア時代になると、本来それは許されるべき行為ではなかったはずだが、一般に許される慣行となっていた。その理由をスミスはこう述べる。「人々の想像力はまず、社会のあのもっともはやい時期にそれに慣らされてしまい、その慣習の不変の継続が、後に彼らがその極悪さを理解することを妨げたのである」⁸⁾。惰性化した想像力は、新生児殺害の行為を想像するとき本来なら伴うべきはずの嫌悪の感情を伴うことがない。そのことはそうした行為に対する非難への共感を妨げるだろう。ここには想像力ゆえの共感の行き過ぎや、逆に不成立の問題がある⁹⁾。

想像力は共感の認知的側面に主に関わるが、感情的側面にも関わる。それはイメージ(心像)が感情と密接な関係をもつことから来る。この点でもスミスは面白いことを言っている。スミスによれば、「肉体に起源をもつ諸情念」、すなわち飢えや大食や肉体的苦痛そのものによりも、「想像に起源をもつ諸情念」、すなわち愛情や野心における失望、尊厳の喪失、友人たちの無視、敵からの軽蔑などからくる悲しみに、私たちはより多く共感する。こうして、例えば片脚を失う方が愛人を失うより一般的には本当の災難だろうが、芝居においてそういう結末の悲劇は愛人を失う結末の悲劇よりこっけいであろう。後者の場合は古来より多くの見事な悲劇を生み出して来た。そうスミスは言う。そして実際、私たちは後者の悲劇の方にこそ共感するだろう。

(2) 心理学の知見から

共感にとって想像力が本質的な契機となることを、私たちはスミスに基づいて見た。同じこ

とは現代の心理学の知見に照らしても確認できる。すなわち、想像と知覚とが同質の働きをもち得ること、そしてイメージは感情を喚起すること、である。

ウィスベは、想像力とイメージについての先行する実験心理学的研究のいくつかを通覧し、それを自らの共感（同情sympathy）理論に組み入れることを試みている。それによれば、想像（想像力の作用）は一方では自由で流動性をもち、「自己の外に出る」経験を与え、私たちが他者の立場に立つことを可能にする。他方、心像（imagery）あるいはイメージは外的世界とある同型性（isomorphism）をもち、知覚と同質の働きをする。心理学の知見は後者に関わるものであり、それを確認する。すなわち、知覚と想像は、脳内で働く部位や顔の表情のプロセスなどを共有する。それゆえ想像は、知覚することあるいは実際に経験することと同質の結果をもたらす。例えば、ある研究において、苦痛を直接に経験することと、それをたんに見ることに、それを想像することとで、心拍数がどう違うかが実験された。すると直接経験と想像の場合はともに心拍数が増加したが、たんに見る場合では心拍数は低下した。これが意味するのは、他者の苦悩を客観的に観察するよりも、それを想像してみるほうが苦悩をより身にしみて感じることになる、ということである¹⁰⁾。ウィスベは「想像は直接的感情と似ている」とし、「被験者に『想像する』よう指示することが、なるほど直接的な感官刺激よりも強さが劣るとはいえ、苦痛への『共感（feeling for）』をもたらす受け入れ可能な途であるかもしれない¹¹⁾、と言う。

ウィスベは、イメージとともに筋肉模倣（muscle mimicry）が共感をもたらすと仮定し、心理学研究の通覧によってそれを確認しようとしたわけだが、ここではイメージに関するものだけを取り上げた。いずれにせよウィスベによれば、「筋肉模倣と視覚心像（visual imagery）がともに働くことで、共感（sympathy）を解き放つ手段がもたらされる¹²⁾。ウィスベの議論を私たちは次のようにまとめることができるだろう。他者の苦痛を見ることが直ちに共感をもたらすのではない。他者の苦痛を見ることで、自分の中に筋肉模倣が生じ、それがフィードバックされて、他者の感じているのと同じ苦痛の主観的感情が生まれる。同時に想像の働きもそうした感情を引き起こす。「視点取得」や「役割取得」と呼ばれるものは、そうした想像作用の一つであると言えよう。これら想像と筋肉模倣のどちらが最初に来るかは重要ではなく、両者ともに共感への手がかりを提供するということが重要だ。いったん両者が働きはじめれば、それらは一体になって共感を開始させるのである。

想像力は、イメージの形成において知覚と同様に実在の要素に拘束されている。上杉喬によればイメージは「知覚作用を補完するもの」であり、「われわれをとりまく世界を、安定して、正確に、全体性をもって知覚するために・・・補完的な役割・機能を果たしている¹³⁾。知覚と同じ枠組みをもつことで、想像は他者の苦悩をそれとして理解することに有益な手だてを与えるのである。しかし他方で想像力は自由でもある。それは現前の対象をこえてゆく。そして

私たちが知覚しない他者の状況や苦悩や悲しみを心の内に思い描く。イメージが感情を喚起することで、そうした想像は他者の感情の理解へとつながる。大熊保彦と鈴木晶夫は、「イメージが外界の刺激がひきおこすのと同等以上に感情を生起させるという事実」は心理学的には「ほとんど常識だといってよい」とし、さらに感情がイメージに影響することとあわせ、「感情とイメージの相互作用」の存在を指摘している¹⁴⁾。共感の感情的側面においても想像力の本質的な役割はあると、私たちは言えるだろう。

2 共感の豊かさと想像力

次に問題になるのは、想像（力）が共感の豊かさとどう関わるかということである。すでに見たように、惰性化された想像が共感を妨げることさえある。また想像力の自由な働きが、他者の現実のあり方を越えて、それに対応しない共感をもたらすこともある。それゆえ共感の豊かさというとき、共感の不成立や貧しさを考えてみることで、逆にその豊かさの何であるかが見えてくるだろう。ここで私たちは、共感の発達という文脈において、次に共感の陶冶という文脈において、その豊かさと想像力との関わりを見ておこう。

(1) 共感の発達

発達心理学者のホフマンは共感あるいはエンパシーの発達を五つの段階でモデル化する。それは、「新生児の反動的泣き」あるいは「全体的なエンパシー」→「自己中心的なエンパシクな苦しみ」→「疑似自己中心的なエンパシクな苦しみ」→「本当のエンパシクな苦しみ」あるいは「他者の感情へのエンパシー」→「状況を越えてのエンパシクな苦しみ」の五段階である。この中で「自己中心的なエンパシー」から「疑似自己中心的なエンパシー」への発達は、子どもにとって自他の分化とともにあり、それによって「エンパシクな苦しみ (empathic distress)」は、他者を助けようとする意識的な願望を伴った「シンパシティックな苦しみ (sympathetic distress)」へと変換される。それ以降、「エンパシクな苦しみ」は「シンパシティックな苦しみ」を含むものとなり、その限りで他者への援助行動も動機づけられる。ホフマンのエンパシー概念はシンパシーを含んだ包括的なものであった¹⁵⁾。

さて、想像の働きが決定的な契機となるのは「状況を越えてのエンパシクな苦しみ」への発達においてである。ホフマンはそれを「直接的状況を越えての他者の経験や一般的条件、未来への期待、に対するエンパシー」¹⁶⁾とも呼ぶ。共感の能力が十分に発達した後には、私たちは目今の他者の悲しみの表情や苦境に共感するだけでなく、その人の生活史や未来への希望、置かれている境遇などを考えて、それがその人への共感を形成することになる。他者の一般的な生活条件についてのイメージが、その場の状況の手がかりや他者の表出的行動を乗り越え、

ある程度その場から距離をとらせるように働く。こうして「相手のその場の刺激だけに反応することはもはやなく・・・その場の状況を越えたところにある相手の生活を考えたり、それを知りたがったりということが起きる」、とホフマンは言う¹⁷⁾。現前の対象から自由な想像力が状況の直接性を越えた共感を可能にするのだ。

こうした可能性をつき進めてホフマンは「普遍的エンパシー (universal empathy)」に言及しさえする。すなわち「個人の生活条件へのエンパシーからその人が属しているグループへのエンパシーへ」¹⁸⁾、さらには「グループをまたいでのエンパシー (普遍的エンパシー)」¹⁹⁾へと、共感の能力を拡げることが可能だとする。ただそれは放っておいてはできないもので、「見知らぬ者より親しい者にエンパサイズするという人間の自然的傾向」に打ち勝つための共感能力の訓練が必要だ、という²⁰⁾。人種・宗教・民族のあいだの偏見や差別を乗り越えるために、公平な法とともに、この普遍的エンパシーが必要ではないか、というのがホフマンの考えである。

共感にそれだけのものを期待できるのか、そして期待すべきなのか、疑問が残る。私たちとしてはむしろ、ある特定の個人への共感をもつ可能性に着目したい。つまり、ある他者への共感をもたらすその他者とのつながりが、私たちの主体としての自己の形成と、その他者を含めた人と人とのかかわりの形成を可能にする、という可能性である。それゆえ私たちの考える共感の豊かさとは、共感的理解の広さ深さだけでなく、自己形成とかかわりの形成をもたらすような豊かさである。いうならば生き生きとした共感的かかわりの豊かさである。そういう意味での共感とはたんに人間としての自然な成長の中で発達してゆくだけでなく、意識的にも無意識的にも陶冶されうるものではないだろうか。エンパシーとしての共感とは、サイコセラピーの一つの重要なスキルであり、訓練によって能力を高めることが可能なもの、とされる。おなじように私たちもまた共感 (包括的な) の陶冶について語りうると思う。そうした文脈において、共感の不成立や共感の貧しさといった問題とからめながら、共感の豊かさと想像力との関係について、次に考察しよう。

(2)共感の陶冶

想像力の惰性化や想像的期待が裏切られることによる共感の不成立は、それが自己への関心を呼び覚ますことによって、あらたな共感への契機となりうる。他者への関心を含みこんだ自己への関心が、あらためて呼び起こされるだろう。花崎皋平はこのことを、共感と自己への関心との弁証法的関係という。花崎によれば「共感とは対象との差異をつうじて自己への関心のみちびくはたらきをとまなっている」。もともと共感とは他者との差異の認知を含んだ想像的同一化の働きであるが、その同一化は自己と他者とのへだたりに橋を架けようとする働きである。そのような「へだたりに橋を架けるものとしてイメージがつくられる」。そのイメージが裏切られたとき、他者への関心がなおもあるならば、新たなへだたりの意識は自己への新たな関心を

呼び覚ますだろう。自己への新たな関心は新たな自己認識をもたらし、それが他者への共感を深める。もちろん重要なのは自他の差異をふまえた自他相互のイメージであり、そうしたイメージの深化である。こうして「共感がイメージをつくり、イメージをふやすという一方通行路」とともに、「たくわえられたイメージがバネになってより大きな共感が得られるという帰り道」も可能となる。そう花崎は言う²¹⁾。

長い別離の後の親子や兄弟の再会は、想像的期待を裏切るものであるかもしれない。だがそれは他方で、そのような期待を持ってしまった自分、そしてそれが裏切られて傷ついた自分を、あらためて自覚することでもある。それは、「家族とずっと一緒にいた自分」が期待できるものと「家族と長く離れていた自分」が期待できるものとのズレの自覚である。そして、同じことが相手にも当てはまるのだと分かれば、双方のぎこちない接し方も受容でき、共感もできるだろう。そうした共感の中で家族らしい関係性も徐々に育っていくかもしれない。自己の形成とかかわりの形成がともに進むのである。

惰性化された想像力の場合、そもそも他者への生きた関心をそれは薄れさせるものであり、事柄はより難しいと思われる。とはいえ、例えばスミスが指摘していた古代ギリシアのような、新生児殺害に慣れきってしまった習俗に対し、異議を申し立てる異質な他者が出現するならば、そうした他者へのとまどいや共感の不成立が、かえって自己への関心をあらためて喚起するきっかけとなるかもしれない。もちろん他者ないしは人間への好奇心が共感の出発点として失われていない限りで、ではあるが。

惰性化された想像力ゆえの他者への生きた関心の薄さは、現代に特有の共感の貧しさあるいは共感の転倒という問題と重なる。そこには共感における自己の問題がある。万羽晴夫は、現代人がその中で生きているシステムの非人間性の裏返しとしてのなれあいの「共感」を、現代の共感の貧しさとして指摘する。すなわち、現代人は非人間的なシステムへの「配慮」を強制されるがゆえに、それだけいっそう人々への配慮や気づかいを強制され、また欲求する。しかしこの配慮や気づかいは、「人間の自律性を否定しながら」、「システムや集団に個人が屈服する形で」求められる。これは「共感の転倒、あるいは仮象としての共感」である。そこでは「自己と他者は生き生きとした個性あふれる人格としてあらわれてこない」し、また「自己と他者それぞれの個別性は無視される」のである²²⁾。このように現代社会システムに屈服して生きている個人は、ばらばらの個人であり孤独であるように見えるが、その「孤独」は「常に己の内部に自己を融解する群衆・集団を保持している」のであり、「自己のない孤独」である²³⁾。

万羽の議論は1980年代のものだが、現在はこの傾向がさらにすすみ、人々への配慮や気づかひの強制は、感情レベルでの対人関係スキルとして推奨され、また各人が積極的に求めるものにさえなっている。森真一はこれを現代社会の「心理主義化」として批判的にとらえる。それによれば、現代は効率性、計算可能性あるいは数量化、予測可能性、テクノロジーによるコン

トロール、の四つの次元の徹底による合理化が進んだ社会であり、そこでは労働者の移動・分散が能力主義の名の下に正当化される。こうした現代社会の「共同意識」が強力であるため、各人は「共同意識」からズレないように相互に監視しあい、また自分自身でも自己をコントロールしようとする。この高度な自己コントロールが「感情マネジメント」として推奨され、対人関係スキルとしての「他者への共感」がもてはやされる。しかしそれは、「つねに“いま・ここ”の状況の独自性を読み取り、適切に対処することによって、“いま・ここ”の状況に対人関係上の問題が起きるのをふせぐスキル²⁴⁾」である。このような感情マネジメントのできる労働者は、容易に他の場所に移動可能となる。このように森は論ずる。

現代の消費化・情報化された社会で、「共感」あるいはその能力がシステムに順応するためのスキルとして推奨され、それにまつわる言説が供給かつ消費される、という心理主義的現状に私たちは自覚的でなければならないだろう。もちろんスキルとしての共感を全否定すべきではない。だがそれが、結局は他者の人間性を全体として感じとるものではなく、その場で許容された範囲内での役割に相手を（そして自分も）はめ込むだけのものでしかないのであれば、それは真に人間的な共感とは言い難い。そのうえでしかし、共感の豊かさを自己形成とかかわりの形成にとって有意義と考えるためには、共感における自己の問題を捉え直してみる必要がある。先にあげた万羽も、共感の世界は三つの項のダイナミックで矛盾的な運動によってできている、とする。それは、「自他の混同・不可分性」、「他者に向かっての自己の飛躍」、「自己と他者の区別・断絶・距離性の意識」、である。共感が、成熟した、真に人間的な共感となるためには、他者からの切断としての「孤独」が必要だ、と万羽は言う。ただしこの孤独は、自己に閉じこもる孤独ではなく、「世界への関心を己の内部で育て、自己の所属する世界を常に異化することのできる人間的孤独」である²⁵⁾。各人が属しつつ自ら順応しようとする場をこうした孤独が異化できるならば、森が指摘した心理主義に包含され得ないものとして、共感を擁護する途も開けるのではないだろうか。そうした方向性において、共感の不成立もむしろ積極的なものと考えられよう。

想像力とは“いま・ここ”の状況から自由な働き、“いま・ここ”の状況には不在のものをめざす働きであった。共感にとって本質的なものである想像力が十全に働くならば、共感の不成立はむしろ、自己と他者の差異の明瞭な認知をさらに促すことによって、自己への関心を深め、他者への共感的理解を進める契機になるのではないか。ホフマンが指摘していたように、共感の発達の中で、状況の直接性を越えた共感の成立ということは重要な一段階であった。それゆえ共感能力の陶冶というとき、それは、現前の対象・状況から自由な想像力を育むことや、他者との距離・切断に耐える自己ないし「孤独」の形成、といったことを含むのでなければならない。なるほど共感の不成立が他者との関係の解消に向かうのではなく、自己への関心をばねにしてより深い共感へと向かう契機になるためには、その他者への関心の持続のみならず、

人間とこの世界への一般的な根本的関心が必要である。共感の発達そのものがこうした人間への関心を含んでいるのであれば、それを支えにして、想像力や自己(「孤独」)形成とともに共感を陶冶することができよう。

そしてここで、共感の陶冶は共感の限界としての知の問題と接する。万羽の言う「己の内部に自己を融解する群衆・集団を保持している」孤独とは、森の言う「共同意識」が個人に内面化されたものであろう。そのように内面化された「共同意識」を明瞭に自覚し、自己のうちでそれを切り離した孤独を形成するためには、客観的な社会認識を介しての自己認識が必要となる。それは直接的な“いま・ここ”への順応から距離をとり、具体的な生活の場を認識や分析の対象としつつ社会の中に位置づけることである。このような対象認識が共感的世界の中で要求され、また逆に対象認識が共感の世界の中に持ち込まれる。分析的な対象認識と共感の働きとが対立しつつ相互に促進しあう。そのようにしての主体形成が社会科学の学びとともになされることを、花崎は「社会科学の思想化」²⁶⁾と呼ぶのである。

このようなわけで、私たちが考える共感の豊かさとは、生き生きしたかかわりの豊かさであり、現実すなわち他者やこの世界との生き生きした接触を可能にするもの、である。そうした共感の豊かさにとって、想像力は本質的な契機であり、また共感の限界としての知の必要性にも私たちは触れた。そこで私たちは、いま一度、ハックルベリ・フィンの物語に戻り、理性と共感および想像力との問題を考えてみたい。

3 共感・想像力・理性

共感の働きが認知的側面を含む限り、理性的認識が共感のあり方に影響を与えることは言うまでもない。例えば病院スタッフが、自分勝手な患者ないしその家族に当初は良い感情を持つことができない場合でも、その人のかかえる境遇や状況を理解することで、より共感的な態度で接することができるようになることはある。この点は患者・家族と病院スタッフとを媒介する医療ソーシャルワーカーの役割が期待されるところであろう。さてしかし、その人の境遇・状況のより深い認知が共感を可能にするのは、理性的認識における判断ないし評価のゆえであると思われる。つまり、患者の自分勝手な振る舞いが、その患者の境遇・状況の認知によって、無理もないものとして肯定的に評価されたとき、その患者への共感を妨げていたものが除去されるのである。共感それ自体は判断や評価の働きではなく、その人へと関わらせるもの、ただし肯定的に関わらせるものであろう。それゆえ理性のもつ肯定的あるいは否定的な評価・判断は、共感のあり方に影響を与えるのである。

とすれば、逆に理性が共感に対立する場合もあることになる。言い換えれば、理性の否定的判断が現実ないし世界との生き生きした接触を妨げる場合である。そしてそこには共感が理性

を組み直してより豊かにするという可能性もあるだろう。私たちはいま一度ハックルベリ・フィンの物語を取り上げたい。それは良心と共感的感情との対立・葛藤の物語でもあるからだ。

ある場面に注目しよう。ハックとジムはミシシッピ河を下りながらオハイオ河との合流点であるケイロをめざしている。そこからオハイオをさかのぼってジムは自由州に行きたいわけである。自由州に着いたら真っ先にしたいことをジムはハックに語って聞かせる。それはお金を貯めて、自分の女房と子どもたちを買い戻すという計画だ。もしその主人が売ってくれなければ、アポリショニスト（奴隷制度即時廃止論者）に頼んで盗み出してもらおう、と言う。ハックはそれを聞いて「凍りつく思い」をする。ハックはこう独白する。「おいらは残念だった。ジムがそんなことを言うんでな。それは、奴の値打ちをすごく下げるものだった」²⁷⁾。ジムのこれらの言葉はジムにはふさわしくないとハックの理性は判断する。ジムの自由への想いや、家族と共にいたいという想いに、ここではハックは寄り添うことができない。それは人種主義的に規定された良心あるいは理性の、ジムに対する否定的評価のゆえである。このようにハックは、ジムとの旅を続けながら、それがジムを自由にする手助けとなっていることに、良心の強い疼きを感じるのである。

そこでハックは自分の良心に言い聞かす。岸に明かりが見えたら漕いでいってジムを密告する、と。やがて明かりが一つ見えてくる。ハックはジムに適当に言い繕って、カヌーで筏を離れ、岸に向かう。ところがそのとき二人の男が乗ったボートがやってきて、ハックが後にした筏をさし、あれに乗っているのが黒人か白人かとハックに訊ねる。ハックは答えようとするが言葉が出てこない。勇気を出して、黒人だと言おうとするができない。結局ハックは「白です」と答える。ジムを密告しようとしたのに、できなかった。ハックは「ウサギほどの勇気もなかった」と自分のことを考える²⁸⁾。「自分は間違ったことをしたんだ」と考える²⁹⁾。ハックの良心がハックを断罪する。

ところがここでハックの考えは転回するのである。ハックは独白する。「ちょっと待てよ——もしおまえが正しいことをして、ジムを引き渡したとしたら、どうだ。今よりも、もっといい気分になっていたか?」。そして、「いいや、と、おいらは言った。気分は悪いはずだ——今とまったく同じような気分であるはずだ」。ジムを引き渡したとしたらどういう気分になるかをハックは想像する。そこには、そうなったときのジムの気持ちはどうかという想像も含まれているはずである。良心が命ずる「正しい」行為と共感的対応との対立。「そこで、そんなことにはもう頭を悩まさずに、これから先は、なんでもその時その時で一番やりやすいことを、いつもやることにしよう、と思った」とハックは言う³⁰⁾。こうして、ジムへのハックの共感的対応は想像の働きによって一定の支えを得る。そしてもし、「良心」(人種主義的に、従って歴史的に、規定された良心)の命令にもかかわらず、人間性がひどく歪んでいるのでない限り、自然な共感に従う行為がハックにとって「その時その時で一番やりやすいこと」なのである。ある

いはその「やりやすい」行為ないしは反応が、共感なのである。同時にそれは、客観的に見れば、あるいは後世の私たちから見れば、むしろ正義により多くかなう行為だったのである。

理性や良心あるいは道徳的合理性は歴史的に規定された内容ないし枠組みを持たざるを得ない。そのような理性がときに現実や他者との生き生きした接触を妨げる場合もあるのだ。そうした場合、共感が理性や良心とは異なった仕方では他者に対する応答を促すこともあろう。そしてそれは共感が理性を組み直すことへとつながるのではないだろうか。ルソーは『人間不平等起源論』において「憐れみ (pitié)」が理性の「支え」だと言う。憐れみは「あらゆる熟慮に先立つ (antérieur à toute réflexion) 自然の純粹の動き」であり、例えば「我々が苦しんでいる人々を見て、よく考えもしないで (sans réflexion) 我々を助けに向かわせる」ものである³¹⁾。ルソーの言う憐れみを私たちが共感として捉え返してよいとすれば、共感による理性の組み直しあるいは組み替えの可能性を、ルソーは指摘していたと言ってよい。ハックが「一番やりやすいこと」に従うと言うとき、それはハックの理性ないし良心が共感による組み直しを受けつつある、ということの意味する。これは後半部においてはより明瞭になる。

フェルプス農場でトム・ソーヤーと再会したハックは、ともにジムを奪い返す計画を立てる。折しも、旅の途中で道連れになった二人のペテン師が町でインチキ芝居をしようとして逆に町の人たちにつかまり、リンチのために連れてゆかれるのを見る。それを見て胸を痛めながら、ハックはこう考えるのである。「いつだってこうなんだ。正しいことをしたって、間違っただけを、なんの間違いもねえんだ。人間の良心ってえものは、分別なんかもってねえんだ。だから、人を責めるんだ、どっちにしたってな。もしオレが犬を飼っていて、そいつが人間の良心と同んなじぐれえワカラズヤだったら、毒を盛ってころしてやりてえくらいだ」³²⁾。ここではハックの良心に揺らぎが生じている。以前はハックの良心は「正しさ」の側だった。つまりジムを密告するのが正しいと判定した。しかし今は「正しい」ことをしても「悪い」ことをしても、どの場合も(「どっちにしたって」)ハックの良心はハックを責めるように思われた。ペテン師たちの仲間であったという「悪い」ことでもハックを責め、ペテン師たちがしばり首になるという「正しい」ことでもハックを責める。ペテン師たちの運命への同情をハックの良心の半分は受け入れているのだ。こういうワカラズヤの良心なら毒殺してしまえとさえハックは考える。ハックの良心ないし理性は、以前の人種主義的に硬直したあり方から、ほんの少しだがやわらかい良心ないし理性になってゆこうとする。ジムとの共感的な交流がハックの理性を組み直すのである。

あらためて確認しよう。共感とは理性的判断によってもたらされるのではない。理性的に考える限りハックはジムを肯定あるいは是認できなかった。にもかかわらずハックはジムの逃亡を助け、物語の最後にはフェルプス農場に捕えられたジムを奪い返す。ハックはそのようにしてジムの意志や希望や感情に寄り添うのである。理性的判断ないし良心にもかかわらずハックが

そのようにジムに対応するのは、ジムへの共感ゆえである。あるいはそのようなジムへの対応そのものが共感である。他者に寄り添い、ともにあろうとすることが、その他者への是認ないし肯定を含むとすれば、ハックの共感には明らかにジムへの是認が含まれている。ただしそれは理性的判断ないし道徳的評価としての是認ではない。確かに理性的認識や場合によっては理性的判断が共感を支える、あるいは深めることはある。しかし両者は別のものであり、従って共感の含む他者への是認は理性的判断による是認とは異質である。一方、想像力はより直接的に共感をもたらし、また深めるのである。

4 現実との生命的接触としての共感

私たちは共感の豊かさを、生き生きしたかわりの豊かさであり、現実すなわち他者やこの世界との生き生きした接触を可能にするものとして、考える。それはミンコフスキーの言う「現実との生命的接触 (le contact vital avec la réalité)」である。ミンコフスキーによれば、共感 (sympathie) とは「我々の同胞たちの喜びや悲しみを自分のものとし、完全にそれらに浸透され、彼らとの完全な共通性を感じ、一体となる」ことである。ただしそれは「集団的な歓喜や悲嘆」とは違うとも言う。つまり、情動的感染や一体化とは区別される。そしてそうした共感のうちに我々は「現実との生命的接触の本質的特徴を苦もなく見出す」。それは持続 (durée) であり、他者の感情の分有 (participation) であり、それ自身で価値を持ち (sa valeur propre)、現実への十全でまったく自然な応答 (la réponse adéquate et toute naturelle) である。共感とは「生命の根源的で本質的な一現象 (un phénomène primitif et essentiel de la vie)」なのである³³⁾。

さて、こうした現実との生命的接触が現代社会において妨げられがちであることを、私たちはすでに見た。それは共感の貧しさあるいは転倒として、さらには現代社会の心理主義化として捉えられていた。しかし、現実との生命的接触あるいは生命の根源的一現象というとき、たんにその疎外された形態としての共感の貧しさあるいは転倒としてだけでは捉えきれないものが、あるようにも思われる。それは人間の自然的ないし根源的残酷さとも言うべきものである。私たちはこの点をも見ておこう。

1997年、神戸で複数の小学生が当時14歳の中学生に殺傷される事件が起きた。いわゆる「酒鬼薔薇聖斗事件」である。この事件は、死体損壊の態様や声明文、犯人として逮捕されたのが14歳の少年であり、以前から猫を殺し首を切るなどを繰り返していた、などの点で異常なセッションを巻き起こし、様々なコメントがなされた。その中で、少年の共感性の欠如や他人の痛みへの無知という指摘とは異なり、宮台真司が『まぼろしの郊外』で述べていることに注目したい。同世代の中学生が少年に対し、さらにはその行為に対してさえ、多く「共感」を示

したことを指摘した後で、宮台はある少女の言葉を紹介する。「酒鬼薔薇少年は痛みが分からないという大人がいるけど、違うと思う。昆虫じゃなくて温血動物を殺すのは『痛み、もがき苦しむ』からだ。その痛みや苦しみを感じるからこそ、感じる瞬間にこの世界に実在できるんだよ。あたしには分かる」³⁴⁾。

犯人の少年に寄せる同世代の「共感」や、小動物さらには人間に対する殺傷行為における「痛み」への少年自身の実感に、共感の歪みを見るのはたやすい。しかし、同世代の者にとってそうした行為が自分を「世界に実在」させるものだ、という証言は必ずしも無視できるものではない。つまり、この世界ないし現実とのリアリティのある接触、まさに生命的接触が、そこにはあると言うのだ。もちろんこの事件じたいは、宮台の言う「学校化状況」のような社会学的状況の中に置いて考えなければならないだろう。しかし、現実との生命的接触の一形態として、生き物の命を奪う行為がもたらす<いのち>の「痛み」の実感は、このような犯罪事件としてデフォルメされる以前に、昔からあったように思われるのである。遠からず抜け出る、子ども時代の特徴として。

誰しも子どもの頃は面白半分昆虫を殺したり、カエルやヘビを殺したりすることはあったのではないだろうか。大正6年発行の萩原朔太郎詩集『月に吠える』の「蛙の死」という作品には、「蛙が殺された、／子供がまるくなつて手をあげた、／みんないつしよに、／かわゆらしい、／血だらけの手をあげた、／・・・」³⁵⁾とある。また、昭和3年発行の草野心平詩集『第百階級』の「ぐりまの死」には、「ぐりまは子供に釣られて叩きつけられて死んだ／取りのこされたるりだは／葦の花をとつて／ぐりまの口にさした／・・・」³⁶⁾とある（「ぐりま」も「るりだ」もカエルであること、言うまでもない）。こうした行為それ自体が健全な行為であるのかどうか私には分からない。しかしこの子どもたちの大半は、健全な大人、つまり面白半分に猫を殺すことも、まして人殺もしない大人に育ってゆくだろう。それでも、小動物を殺すことは子どもにとって<いのち>を感じ、その痛みを感じることを可能にする。このような仕方<いのち>と接触しようとする衝動を人間が本来もっているとすれば、それは人間の自然的ないし根源的残酷さと言えるものではないだろうか。

おそらく昆虫を殺すこととカエルを殺すこととの間には断絶とともに連続があり、猫を殺すこととの間にはさらに大きな断絶とともに連続がある。そして人を殺すこととの間には決定的な断絶と、それにもかかわらずある種の連続もあるのではないか。この断絶がきちんと作られるのはどのようにしてか、また逆に連続が顕在化してしまうのはどのようにしてか、という問題はきわめて大きな問題であって、ここで私には答えることはできない。ただ共感のあり方に即して少しばかり考えてみるだけである。

歪んだものであったにせよ、酒鬼薔薇少年に共感の能力がなかったとは思われない³⁷⁾。すでに考察したことだが³⁸⁾、共感をエンパシーという軸で考えるならば、サディストにも十分なエ

ンパシーはある。それはシンパシーなきエンパシーであって、残酷さの道具となる。小動物を殺すことに現実との生命的接触を感じるといとき、そこにあるかもしれない共感とは、シンパシーを欠如させてエンパシーだけに歪められてしまった共感である。そしてシンパシーにあってエンパシーにはないもの、それは、他者の苦難を除去すべき何ものかとして実感する能動性あるいは意欲性である。たんに他者の感情や苦境へと感情的に与るだけではなく、苦しんでいる他者がその苦しみを終わらせたいと願うその意欲(「気づかい」)を自らのうちに取り入れること、である。その点で他者を主体として理解し、主体としての他者の視点を取るることなのである。たんなるエンパシーにはそうした主体としての他者の意欲への視点取得がない。子どもが成長の過程で面白半分にカエルなどを殺すことが残酷なのは、主体としての他者の視点を取ることがないからである。それゆえ成長とは他者を主体として捉え、応答することを学ぶことによってなされる。大人になれば普通は猫を殺すことはないのである。

おわりに

共感とは想像力を本質的な契機として含む。想像力は知覚と同質の働きをすると同時に、現前の対象から自由な働きである。それゆえに、想像はそれ自体が感情を喚起するものであり、しかも直接性を越えた様々な手がかりによって他者の内面を推し量ることを可能にする。そのことによって共感とは“いま・ここ”の状況を超えて他者のありように向かうことができる³⁹⁾。こうした共感の発達とともに、共感の豊かさを共感の陶冶という文脈において考えてみるならば、現代における共感の貧しさないし転倒という問題が浮かび上がる。それが逆に照射するのは、共感の豊かさとは生き生きしたかわりの豊かさである、ということだ。そこから、共感における自己あるいは孤独の形成とかかわりの形成という現代的課題が見えてくる。

一方、共感の豊かさにとって理性の働きは有意義なものだが、理性ないし良心でさえ歴史的な規定を免れるものではなく、そこからは逆に理性的思考が共感を妨げるということも起こる。もちろんそれは他者やこの世界との生き生きした接触を妨げるという限りでのことだ。共感がそのときそのときの理性の限界を乗り越えて、現実との生命的接触をもたらすなら、共感とは理性ないし知そのものを組み替える契機とさえなるだろう。このとき理性ないし良心の否定的判断にもかかわらず共感が働き得るのはなぜなのか、という問題も生ずるが、これは今後の課題としたい。いずれにせよ理性とは別次元にある共感の豊かさを私たちは見るのである。

注

- 1) マーク・トウェイン『ハックルベリ・フィンの冒険』(大久保博訳) 角川文庫、467-468頁。
- 2) Sartre, J-P. *L'imaginaire*, Gallimard, 1940, p. 41etc. 邦訳『想像力の問題』(平井啓之訳) 人文書院
- 3) Hume, D. *A treatise of human nature*, Oxford, 1973, p. 318.
- 4) Smith, A. *The theory of moral sentiments*, Oxford, 1976, p. 4.
- 5) *ibid.* p. 31.
- 6) *ibid.* p. 99.
- 7) *ibid.* pp. 105-106.
- 8) *ibid.* p. 304.
- 9) スミスの共感論については拙稿「アダム・スミスの共感論(上・下)」(朝日大学「一般教育紀要」第31、32号、2005、2006)を参照されたい。
- 10) これとは異なる通覧を首藤敏元は行っている。それによれば、他者の苦境をフィルムで視聴したときの被験者の反応として、悲しみの表情と心拍数の低下が共感的関心と関係があり、嫌悪の表情と心拍数の増加が個人的苦痛の状態と関係がある、という。他者の苦痛や恐怖を自分のことのように実感する限りでは心拍数は増加するが、それが他者への援助傾向をもたらそうとする場合には心拍数は逆に低下する、ということであろうか。首藤敏元『幼児・児童の愛他行動を規定する共感と感情予期の役割』風間書房、1994年、60-61頁。
- 11) Wispe, L. *The psychology of sympathy*, Plenum Press, 1991, p. 143.
- 12) *ibid.* p. 155.
- 13) 『イメージの基礎心理学』(水島恵一・上杉喬編集) 誠信書房、1983年、43頁。
- 14) 同、221-223頁。
- 15) 拙稿「シンパシーとエンパシー(上)」(「名古屋音楽大学研究紀要」、第18号、1999) 参照。
Hoffman, M.L. "The contribution of empathy to justice and moral judgment" (*Empathy and its development*, ed. by N.Eisenberg & J.Strayer, Cambridge University Press, 1987); *Empathy and moral development*, Cambridge University Press, 2000. 邦訳『共感と道徳性の発達心理学』(菊池章夫・二宮克美訳)、川島書店、2001年。ホフマンは1987年の論文では四段階でエンパシーの発達を描いていたが、その第二段階である「自己中心的なエンパシー」が、2000年の著書ではさらに「自己中心的なエンパシクな苦しみ」と「疑似自己中心的なエンパシクな苦しみ」の二つに分けられ、合わせて五段階でその発達を描いている。
- 16) Hoffman (1987), p. 50.
- 17) Hoffman (2000), p. 83. 邦訳93頁。
- 18) *ibid.* p. 85. 邦訳96頁。
- 19) *ibid.* p. 295. 邦訳325頁。

- 20) *ibid.* p.298. 邦訳328頁。
- 21) 花崎皋平『生きる場の哲学』岩波新書、1981年、62-63頁。
- 22) 万場晴夫「共感に問われるもの（上）」(「教育」国土社、1983年11月号)、123頁。
- 23) 万場晴夫「共感に問われるもの（下）」(「教育」国土社、1984年1月号)、77頁。
- 24) 森真一『自己コントロールの檻』講談社選書メチエ、2000年、145頁。
- 25) 万場前掲論文（下）、78頁。
- 26) 花崎前掲書、87頁以下。
- 27) 『ハックルベリ・フィンの冒険』、214頁。
- 28) 同、216頁。
- 29) 同、219頁。
- 30) 同上。
- 31) Rousseau, J-J. *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité*, Pleiade, 1964, pp. 155-156. 邦訳『人間不平等起源論』(原好男訳)、白水社(「ルソー選集6」)、51-53頁。
- 32) 『ハックルベリ・フィンの冒険』、503頁。
- 33) Minkowski, E. *Le temps vécu*, Delachaux et Niestlé-Neuchatel, Suisse, 1968, pp. 61-62. 邦訳『生きられる時間⁽¹⁾』(中江育生・清水誠訳) みすず書房、1972年、86-88頁。
- 34) 宮台真司『まぼろしの郊外』朝日文庫、2000年、264頁。
- 35) 『萩原朔太郎全集』第一巻、筑摩書房、1975年、46頁。
- 36) 『草野心平全集』第一巻、筑摩書房、1978年、60頁。
- 37) 町沢静夫によれば、酒鬼薔薇少年は医療刑務所での精神科医の努力のおかげで、「極めて異例なこと」ではあるが、共感性を獲得することができた、という。町沢『いじめ・虐待そして犯罪の深層』丸善株式会社、43頁、参照。この書には「失われていく共感性」という副題がついていて、いくつかの社会問題を共感性の欠如という観点から描いている。
- 38) 以下の拙稿を参照されたい。「シンパシーとエンパシー（上・下）」(「名古屋音楽大学研究紀要」第18、20号、1999、2001年)；「感情と共感」(「朝日大学一般教育紀要」第34号、2008年)
- 39) この点で興味深いのは、共感の存在を方法的に否定し、「推量的想像力」によってそれと換える久重忠夫の議論である。
- 久重忠夫『非対称の倫理』(専修大学出版局)、2002年。同書の「方法」として、「わたしが他者の感情を共有できるとする共感（同情）とか共苦という錯覚はまず排除されます。それは日常的にはともかく、学問的には認めがたい、ロマンティックな見解です」、と久重は言う（186頁）。ただし、「推量的想像力」はたんに知的あるいは理性的な認識ではなく、感情を含んだ他者理解であると思われる。他者に暴力をふるうことを取り上げて、それは「私の手、私の拳の下で、他者の肉体を感じること」であり、「私は他者の苦痛の呻き声、叫びを聞きます」、と久重は言い、そして「この行為の体験、その記憶、反省などから、私はそ

の他者に悪いことをしたという直覚的感情をもつに至ります」、と言う（215頁）。ここに推量的想像力が働いているわけだが、それが様々なデータの分析から悪い行為だと結論する一種の知的計算ではなく、「悪いことをしたという直覚的感情」であるためには、ある程度は他者の苦痛の感情的理解ないし再現があり、その苦痛を終わらせたいという他者の主体的視点の取得があるのではないだろうか。そうした働きを私たちは共感と呼んでいるのである。