

## 共感と共同体

——「共感の共同体」批判をめぐる——

山 崎 広 光

倫理学研究室

### Sympathy and Community

—— Regarding the Criticism of 《Community of Sympathy》 ——

Hiromitsu YAMAZAKI

*Department of Ethics, Asahi University*

共感は善いもの望ましいものとして語られることが普通であろうが、逆に疑わしいものとして否定的に語られることもある。本稿ではそうした事態の一例として、酒井直樹によって提起された「共感の共同体」批判を取り上げ、考察を加えたい。

もとより共感が社会（あるいは共同性 [体]）の形成にとって一定の役割をはたすことは認めよう。例えば花崎皋平は、現代社会にある二つの価値体系を指摘する。つまり「生存—自由の価値体系」と「類的な共同性への志向」である。前者は生産力の発展、分業—協業の発達、私有財産制度によって実現され、後者は孤独をのがれ他者と合一したいという動機として、愛によってむすばれる共同性を志向させる。いずれも個人レベルでの動機をなすものであるとともに、社会形成の原理でもある。花崎は後者のうちに共感の働きを位置づける。もちろん前者を経済活動として捉えれば、アダム・スミスが言っているように、そこには共感の働きも含まれていよう。それゆえ、二つの価値体系が今日では矛盾対立していることを踏まえながら、両者を統御する主体の自覚の深まりを共感能力の陶冶を通してめざす、とするのが花崎の議論であった<sup>1)</sup>。

しかし、共感が人間の社会的実践の場で働くことで、社会あるいは共同性の形成に一定の役割をはたすとしても、歴史的に見れば個々人の共感はある既成の社会を前提にする。つまり共感のありようはその時々、あるいはその人が属する共同性によって影響される。そこで、**〈共感を可能にする空間〉**と**〈共感が可能にする空間〉**との関係という問題が出てくる。共感

の陶冶・回復のためにはどのような社会的空間が必要かという問題もあろう。また、〈共感が可能にする空間〉が結局は〈共感を可能にする空間〉を再生産することで終わる場合も、反対に〈共感が可能にする空間〉が〈共感を可能にする空間〉を破り、乗り越えていく場合も、あるだろう。さらに言えば、そのとき主体が既成のまままでとどまるか、新たな地平に立たされることになるか、ということも絡んでこよう。

いずれにせよ本稿では、〈共感が可能にする空間〉が結局は〈共感を可能にする空間〉を再生産することで終わる場合の一例として、酒井が言う「共感の共同体」を取り上げる。共感を肯定的に語るためには、それが否定的に語られる場合を無視することはできないだろうから。

まず酒井が「共感の共同体」と呼ぶもののあらましと、そこで共感がはたす役割のメカニズムについて酒井の議論を参照する。そしてその議論に関する私なりの考察を述べる。

### 1 「共感の共同体」としての「哀悼の共同体」

酒井は「共感の共同体」をまた「自己憐憫の共同体」とも呼ぶ。それは日本の場合なら第二次大戦の敗北によって引き起こされる日本（人）の自己憐憫が相互に結びつける共同体であり、アメリカの場合ならベトナム戦争の敗北が自己憐憫によってアメリカ（人）を相互に結びつける共同体である。またそれは高橋哲哉が加藤典洋の議論を批判して「哀悼の共同体」と呼ぶものでもある。加藤と高橋の議論をまずは見てみよう。

加藤典洋は『敗戦後論』の中で第二次大戦後の日本の「ねじれ」を指摘する。それは、現在の日本の平和の礎となっている日本の兵士の死を悼むことと侵略戦争に出かけていった兵士の罪を指弾することとのあいだの「ねじれ」であり、軍事力の行使を放棄する憲法が軍事力を背景にした圧力のもとで「押しつけられた」ものだという「ねじれ」、等々である。この「ねじれ」ゆえに日本（人）は被侵略国たるアジア諸国への戦争責任を真にはたすことができずにいる。そこで、「謝罪主体の構築」を可能にするためには「新しい死者の弔い方を編みだすこと」が必要だ<sup>2)</sup>。それは「日本の三百万の死者を悼むことを先に置いて、その哀悼をつうじてアジアの二千万の死者の哀悼、死者への謝罪にいたる道」<sup>3)</sup>である。こうして従来のナショナルな共同性を抜け出した新しい「われわれ」＝「国民主体」の立ち上げをめざすべきだ、と加藤は言う。

いま、歴史認識の問題や戦争（後）責任の問題などを踏まえてのくわしい批判は措くとして、このように立ち上げられるべき国民主体は「日本国民に閉じられた、日本国民内部で完結する追悼の共同体」「哀悼の共同体」だとして、加藤の議論を批判するのが高橋哲哉である<sup>4)</sup>。高橋によれば、自国の兵士の死を優先的に哀悼するために立ち上げられるべき国民主体は、歴史認識を妨げることで、結局はアジアの被害者の記憶を排除し、在日朝鮮人や沖縄の人々を排除することになり、「日本の戦争責任をあいまいにする」<sup>5)</sup>。確かにどこの国の人であれ、またた

とえ戦犯として指弾される人であれ、自分の身近な者の死を悼むのは個人のレベルでは自然なことであり、非難されるべきものではない。ところが死者への哀悼が集団のレベルで行われることになると、高橋が指摘するように、どうしても「政治性」を帯びてくる。国のレベルでまず自国の兵士の死を先に悼むということになると、悼まれる死と悼まれない死との線引きが政治として行われるだろう。この「哀悼の共同体」は新しい形でのナショナリズムだとする高橋の批判はもっともだ。

アメリカでの2001年9月11日の出来事とその後の事態に関連して、同種の議論がジュディス・バトラーによってなされている。それは公共的哀悼の差別化とでも言うべきものに関連してである。バトラーによれば、9・11以降のアメリカは「ナショナルな鬱病状態」にあり「ある種の悲しみが国家を挙げて承認され増幅される一方で、他の喪失は考えられることも悲しまれることもない」と言う。「アメリカ合州国が殺してきた名前やイメージや物語の公的な場における表象の抹殺」がある一方で、「アメリカ合州国自身が失ったものは、公的な哀悼をとおして聖なるものとされ、それが国民構築の一環をなす」<sup>6)</sup>。加藤と高橋の議論の中で「哀悼の共同体」は、めざされるべきものとされ、またそのようなものとして批判もされる。一方、9・11以降のアメリカではそれは現実のものである。「哀悼の共同体」は、公共的に悼まれる死とそうでない死との線引きを政治的に行いつつ、その際、死者への哀悼という自然で正当な感情を集団的に動員するのである<sup>7)</sup>。

ではこうした「哀悼の共同体」がなぜ「共感の共同体」でもあるのか。酒井直樹は『日本／映像／米国』の中で国民共同体が「共感の共同体」としても形成されることを論じ、二つの映画を取り上げて分析する。つまり、『ビルマの豎琴』の日本人主人公が、一方ではアジアの死者への同情を閉ざしているとともに、他方イギリス人に対しては共感を分かちあうことを求めている、とする。同じく映画『ディア・ハンター』では、ベトナム戦争で死んだアメリカ人の仲間の死を悼む感情を主人公たちが共有する映像と、他方で敵となるアジア人への反感を喚起する映像とを、指摘する<sup>8)</sup>。「哀悼の共同体」において見た、悼まれるべき死とそうでない死との線引きという問題がここにもあり、それゆえ酒井の言う「共感の共同体」は「哀悼の共同体」と重なるのである。

## 2 「共感の共同体」—同情の自己回帰・自己憐憫・対形象化—

さて酒井の議論をもう少しわしく見てみよう。ここでは酒井が用いている「同情の自己回帰」、「自己憐憫」、「対形象化」という三つの言葉をキーワードとして、「共感の共同体」がどのようなものとされているかを見ておきたい。

まず「同情の自己回帰」だが、これは1988年の昭和天皇危篤の際に見られたものとされる。

天皇の容態の悪化と危篤そして死へといたるまでマスコミはそれを刻一刻大きく報道し、あわせて日本国民の多くがそれに心を痛めているとする風潮を増幅した。そこで形成されたのは心配・同情を共有すると想像された日本国民の仲間意識であった。「皆が同じ形象を心配しているのだから、国民ひとりひとりの感情はバラバラに孤立したものではなくお互いに伝達・伝染し、感情の共有としての共感になるとなんとなく信じさせられたわけである」(傍点引用者)と酒井は言う<sup>9)</sup>。ここでしかし、心配・同情の対象である天皇(の身体)それ自身は大部分の日本国民にとって「不可視」であるため、この同情は同情する者自身に帰ってくることになる。多くの人がこの同情を持つという想いと、その人々は「日本人」であるという括りによって、不可視の他者である天皇の形象の下、同情は同情を共有する日本人という共同性の枠組みを作り、それを強める。酒井はこれを「同情の自己回帰」<sup>10)</sup>と呼ぶ。「ひとから悲しく感ずることを期待されているから悲しみ、同情することを期待されているから同情することになる。同情は同調と全く重なり合ってしまうのである。したがって、共感<sup>は</sup>共同体の感情転移の結果以外の何物でもなく、そこからは他者の他者性は徹底的に排除されることになる」(傍点引用者)<sup>11)</sup>。天皇への心配・同情→共有されたパッションへの参加→共同性/共感の共同体、という図式である。もちろんここで、天皇への心配・同情という項の前に、ある種の想像された共同体を先在的項目として置かねばならないだろう。

次に酒井は、太平洋戦争での敗戦以降の日本、および70年代後半ベトナム戦争での敗北以降のアメリカについて議論するなかで、「共感の共同体」を「自己憐憫の共同体」とも呼ぶ。すでにちょっと触れたが、日本映画『ビルマの豎琴』とアメリカ映画『ディア・ハンター』の分析を通して酒井が示すのは、戦争の死者への哀悼と敗北の悲しみという傷を共有し共感しあうことで、いかに共同性が、あるいは国民共同体が作られるかということである。『ディア・ハンター』で、ベトナム戦争に従軍して死んだ仲間の死を悼むために集まった登場人物たち。ここでは「リンダの先導でアンジェラを含めた仲間は泣き声で『美しいアメリカ』つまり、短調で歌われた愛国歌を合唱し始める……。合唱、つまり同時に歌うという共時性に基づくパトスの共有の儀礼を通じて、彼らは共感(sympathy)を達成する。……『美しいアメリカ』をともに歌うことによって自己憐憫の情緒を共有できることになり、自己憐憫の情緒を国民・民族共同体への共感へと投射することによって『故郷』としての国民・民族共同体に回帰することになる」(傍点引用者)<sup>12)</sup>。酒井によればそこには「集団的な敗北と個人の敗北を接合する」メカニズムがある。つまり、自己の喜びが他者の喜びであり他者の苦痛が自己の苦痛であるような心理的メカニズムがあるとき、それは自己と他者の境界がなくなり、個人が集団へと融合してしまうような現象となる。こうして「敗戦を共に苦しむ、集団的な自己憐憫の空想」が生ずる。「私が『共感の共同体』とよぶのは、このような個人と集団(主として国民あるいは民族)の融合合一の空想のこと」(傍点引用者)である、と酒井は言う<sup>13)</sup>。9. 11以降のアメリカ

についても酒井は言及し、「集団的な自己憐憫と『歌』を通じて、『共感の共同体』の空想が、あつという間に合州国の人々を捉えていった」とする<sup>14)</sup>。いずれにせよここでは、戦争の傷(戦死、敗戦による苦しみ)→共有されたパッションへの参加→共同性/共感の共同体、という図式がある(9. 11は本来は戦争ではないが、時のブッシュ政権によって「戦争」(「テロとの戦い」)と位置づけられた)。

ところで集団の敗北と個人の敗北との接合というとき、集団→個人の方向と個人→集団の方向との二つがあるように思われる。前者は太平洋戦争(ないし十五年戦争)の敗戦とそれに由来する恥辱を自らの敗北・恥辱として感ずるもの。後者は自らの敗北(戦争での敗北であれ、今日の競争社会での社会的敗北であれ)を集団の敗北(太平洋戦争での敗北)と重ねてしまうもの。後者のような空想は、現代のナショナリズムの風潮、反中国・反韓国の雰囲気若者のあいだに、それも経済的には下層におしやられている若者のあいだに、広がっていることを説明するだろう。とはいえ、他者の苦楽を自らの苦楽として感じるとというのが共感であるとしても、逆に自らの苦楽をそのまま他者の苦楽でもあるようなものとして空想することは、それがあつ種の間意識=共同性の意識の形成と一体となっていて、はじめて可能となるだろう。つまり共感あるいは自己憐憫の共有に先行するあつ種の共同性(体)の意識が、<共感を可能にする空間>としてあつはずだ。

さて「共感の共同体」ないし「自己憐憫の共同体」における対形象化という問題に話を移そう。すでに述べたように「共感の共同体」においては悼まれる死と悼まれない死との線引き、あるいは苦痛に共感できる他者と苦痛に共感できない他者との線引きがあつ。従軍慰安婦をめぐる日本人の反応にもそれは現れていて、元従軍慰安婦の苦痛に応答することよりも、その声を「代弁」すると称する正義のロジックによって糾弾される「加害者」の痛みをまずは思いやるべき、とする議論が一定の力を持っていることを高橋哲哉は指摘する<sup>15)</sup>。同様に酒井も、日本人のある部分に引き起こされた元慰安婦への反感・憤激に触れて、「従軍慰安婦」は「国民=民族的な男性性をめぐる同一性の空想を侵食するような反=空想の比喩」となりうるのであつ、「現在の新自由主義的な社会の再編のなかで男性性に危機を感じている日本人であればあつほど、『従軍慰安所』の存在を否認しようとするのはこのためである」<sup>16)</sup>とあつ。そこでは元慰安婦への否定・反感・憤激を通して、あるいはそれと対をなして、自己の形象化が図られる、あるいは自己を共同体のなかに帰属させる、というメカニズムがあつ。それを酒井は「対=形象化の図式(shema of configuration)」と呼ぶ。すなわち「国民共同体が自らに対してそれ自身を表象し、そうすることで主体としてのその共同体を構成するための手段」<sup>17)</sup>であり、ただし「他者の形象を可視化することによってこの主体は自己構成する」<sup>18)</sup>のである。そしてこの国民共同体が植民地主義的なものである限り、それは他民族を差別・排除の対象としてしか表象できない。戦争による近親縁者の犠牲の理不尽さに対する怒りが「共感の共同体」形成

へと動員されるなら、「自己憐憫」の共有という空想と敵である他者への憎悪とのセットへと、それは転換されてしまう。「共感の共同体は・・・対一形象的にしか自己を限定できない。つまり、特定の他者との差別的・排他的対立を通じてしか自己を表象できないのである」<sup>19)</sup>。

### 3 共感における第三者＝観察者の問題

ところで酒井の議論のなかで興味深いのは共感における第三者＝観察者の問題である。「共感における第三者」という言い方は私たちのもので、酒井のものではないが、『ディア・ハンター』の観客についての酒井の分析に、それを読みとることができる。

共感とは、共感する当事者と共感対象との間で成り立つが、同時にその事態の観察者＝第三者の存在は重要な意味をもつ。観察者の存在は一般に人間の抱く感情の適宜性をもたらす方向へと当事者の感情を制御する役割をはたす。共感についても同様で、共感の当事者は自分の共感的感情が第三者によって共感的に是認されることに関心をもつため、第三者＝観察者の視点に入り込み、そこから自分の共感的感情が適宜性をもちうるように、共感のあり方が規定される。こうした理屈はアダム・スミスによって展開されたもので、この観察者視点の内面化は利己性を統御する役割をはたす一方、多数者の思考枠組み（世論）に個人を組み込むことにもなるのである。スミスにとって観察者は「公平な (impartial)」観察者でなければならず、当時の現実の世論の道徳的腐敗に直面して、最終的にはストア的な「自然のロゴス」に根ざした観察者概念へとスミスは行き着いたのであった<sup>20)</sup>。

しかし一旦スミスをはなれて考えるならば、観察者になるほど当事者の経済的利害からは離れているとしても、観察者はその人自身の利害・価値・思考の枠組みをもっている。そのことを酒井は、観察者はたんなる認識主観ではなく「主体」なのだ、という言い方で述べている<sup>21)</sup>。もちろん現実の社会の中で観察者は常に観察者であるのではなく、ある場合には共感の当事者にもまたその対象にもなり、またある場合には共感の当事者やまたその対象も、観察者となりうる。そこで、ある人が特定の他者（第二人称の他者）に共感する場合、その当事者が観察者（第三人称の他者）の存在に関心をもっている限り、その観察者のうちに想定された視点に立って自らの共感のあり方を制御する。つまり観察者の思考枠組みに沿って共感のあり方が作られるのである。これを観察者の側から見れば、共感の当事者とその対象とのあいだでの共感の事態を観察する中で、自らにも共感が引き起こされ、そしてそれは自らの思考枠組みを同定することにつながってゆく。『ディア・ハンター』のロシアン・ルーレットの場面に関する酒井の分析はそのことを考えさせてくれる。

それは捕虜になったアメリカ兵が敵（ベトナム兵）からロシアン・ルーレットを強いられる場面である。酒井はそれが観客の側の「自己画定 (self-identification)」を呼び込むことを可能

にする場面だとして、こう言っている。「登場人物を『かわいそうな白人兵』として認め共感の対象として措定することは、観客がヴァーチャルな物語のなかに入り込み、自らが登場人物の立場に画定する (identify) ことそのものである」、その意味でこの映画は「観客に人種主義的な偏見を押しつけるのではなく、観客のなかの民族主義を喚起するのである」<sup>22)</sup>。映画にとって観客とは観察者＝第三者である。おそらく映画の登場人物にとって、またその制作者にとってさえ、自分たちの利害関係からは離れた第三者である。しかしその映像の大衆的成功は多くの観客の思考枠組みをどれだけ喚起するかにかかっている。『ディア・ハンター』で、ベトナム戦争に従軍して死んだ仲間の死を悼むために集まった登場人物たちの間で自己憐憫の感情が共有される時、第三者である観客の間にもまたその感情が共有される。むしろ逆にそれは、観客の中に想定される視点を映画自身が内在化することで、それぞれの場面が構成されているのだと言えるかもしれない。

映画（の登場人物や制作者）にとって観客は第三者＝観察者として想定される存在であり、その視点を内面化することで映画は作られる。また、元従軍慰安婦や天皇に対する日本人の感情も、第三者＝観察者として想定された存在を内面化することで、形成される。その第三者は決して公平無私な観察者ではなく、すでに一定の実践的關係の中にあつてある理念や価値の負荷をもつ主体である。「共感の共同体」は、共感の当事者と対象（あるいは対象の無さ）と第三者との絡み合った關係のなかで形成されるのである。

#### 4 「共感の共同体」の「共感」は共感であるか？

共感が否定的に語られる文脈とはこのようなものである。すると問題は、共感を肯定的に語る議論の中にそれをどう組み入れていくのか、ということになる。それにしても今しがた見てきた酒井の議論はアダム・スミスが直面した問題と類似する。スミスにとっても共感が世論＝多数者の思考枠組みに個人を組み込み、そのようにして主体の形成と社会秩序の形成がなされるという把握があつた。そして時代の道徳が腐敗しているとき、共感に依拠しつつ、しかも多数者の思考枠組みを個人が越え出ることがいかにして可能なのか、という問題があつた。以前の論稿で私たちはその問題に対し、一方では共感論を超えて歴史認識の必要性ということによって、他方では共感そのものの可能性ということによって、一応は答えておいた<sup>23)</sup>。しかしここではその議論を繰り返すのではなく、共感論をより深めること、つまり共感に基づいての人間理解を深めることによって、問題の把握ないしは考察を進めてみたい。そこでまず「共感の共同体」における「共感」は真に共感と言えるものなのかを吟味する。次に共感論を深めるために、「共感的管理」と人間關係の非対称性という論点、および共感の無力とく傷つきやすさという論点を、取り上げる。

さて、「共感の共同体」批判の文脈において語られる「共感」が真の意味での共感でないことは、明らかであろう。先に傍点を付しながら引用した箇所は「共感」とされるものがどのようなものであるかを浮き彫りにする。あらためて取り出すならば、感情の「伝達・伝染」、「感情の共有」、「同調と全く重なり合ってしまう」、「共同体の感情転移」、「自己憐憫の情緒を国民・民族共同体への共感へと投射する」、「個人と集団・・・の融合合一」、である。それらは本来は共感とは異質な「非認知的同胞感情 (non-cognitive fellow-feeling)」である。すなわち、「情動的感染」であるか、あるいは「情動的同一化」であるか、また「感情の共有」であるか、さらにはそれらが混合したものか、であろう。

くわしくは他の論稿にゆずるとして、真の意味での共感とは「認知的同胞感情 (cognitive fellow-feeling)」と「能動的関与 (conative/active concern)」とにより特徴づけられる。マーサーにならって言えばそこには次の条件がある。①共感の当事者は共感の対象である他者を感覚的主体として認知している。②当事者は他者の心の状態を知っている (と信じている)。③当事者は同胞感情をもつ、すなわち想像力によって他者の心の状態を自らのうちに実感できる。④当事者は利他的に他者の福祉に関与している。とくに①は非認知的同胞感情を共感から区別するものである<sup>24)</sup>。

確かに先の議論での「共感」にも、主体としての他者の認知が含まれていることはあろう。戦死者の友人あるいは恋人の悲しみに共感するという場合がそうだ。しかしこうした個人対個人の間での共感さえも、集団性の意識へと融合・還元してしまうところに「共感の共同体」はある。当事者にとっても対象についても、意識・感情の帰属先としての中心という自覚が共感においてはあがるが、その帰属先＝主体の存在への自覚があいまいになり、自分の抱いているこの感情がそもそも誰の感情なのかが不分明になる。昭和天皇危篤に際してマスコミなどにより増幅されたのは、誰のものとも定かならぬ心配・同情の感情であった。これは野球場やサッカー場で人々の間に一定の感情が伝染していくのと同じで、「情動的感染」と言える。また、先に見た『ディア・ハンター』の一場面、つまりベトナム戦争に従軍して死んだ仲間の死を悼むために集まった登場人物たちの場合、その死への哀悼や死者の恋人の悲しみへの共感が、「美しいアメリカ」を皆で歌うことによって自己憐憫の感情の共有へと溶かされてしまう。登場人物の間での「感情の共有」と並んで、映画の観客にとってはその登場人物への「情動的同一化」が起こる。そして情動的感染にしても感情の共有にしても情動的同一化にしても、最終的にはナショナルな共同体への情動的同一化をもたらすのである。

問題は主体のありようである。真の意味での共感が自己を自己の外に出させ、他者へと向かわせる力をもつのに対し、「共感の共同体」においては主体は新たな地平に立つことがなく、既成の共同性 (体) に融合して、いわばやすらっている。そこでは主体は個人ではなく何らかの集団的なもので、しかもそれはある別の集団の差別的・排他的な形象化と一体になっている。



他の民族・国民として対形象化された集団の成員が哀悼の対象ないし共感の対象として立ち現れるべきときに、自らが属すると想定された集団の主体に融合した個人は、哀悼・共感の対象となる者とそうでない者との線引きを（おそらくは無自覚のうちに）行ってしまうため、異質な他者との共感的な出会いを実現することがない。国家主義的・国民主義的な共同体は、非認知的同胞感情によって既成の〈共感を可能にする空間〉を再生産するだけで、外部へ向かって〈共感が可能にする空間〉を開いていくことがないのである。

## 5 「共感的管理」と人間関係の非対称性

共感是他者とかかわる一つの仕方である。それは共感の当事者＝主体のありようを問う。しかも他者が主体にとって何者であるのか、どのような意味をもっているのかを問うという仕方で、主体のありようを問うのだ。共感論を深めることは、共感的に他者とかかわることの問題性を自覚することであり、また共感において他者の何に気づくのか、他者の何に応答するのか、そしてそのようにして自己の何に気づくのか、を自覚することである。共感論の陥りやすい錯覚の一つは、共感を通して他者の心を全面的に理解しなければならない、理解できるはずだ、と考えてしまうことだ。共感の本質は必ずしも他者の理解をめざすところにあるのではなく、むしろ他者とかかわりを作るところにある。確かに他者の心の理解は共感にとって必須だが、その完全な理解が共感にとって必要だと考えるのは誤りだろう。それは森岡正博が「共感的管理」と言っているものであり、この問題を次に取り上げたい。

森岡は『生命学をひらく』の中で、支配の一形態として「父性による管理」と並んで「母性による管理」をあげ、それを「共感的管理」とも呼ぶ。それは、母親が子どもの精神・感情に「同情的」に「共感」という仕方で、しかも自己犠牲的に「うちの子」に限定・集中しながら、子どもの内面を支配しつつ、母親の望む方向に子どもの自己決定を誘導する、というものである。子どもの側も、そうした母親の気持ちに「共感」してその意向に従おうとする。子どもはなかなか自立できず、そのまま「母性管理のもとで創られた自分のパーソナリティを直視しなくてもいいようなシステム（＝結婚 [引用者]）に、自分をゆだねてしまう」<sup>25)</sup>ことになる。また、従軍慰安婦問題にも触れて、「戦争に行ったこともない、レイプされたこともない、性奴隷にされたこともない私が、女であるというだけで、どうして慰安婦の人たちと連帯できるのか」<sup>26)</sup>という問題があり、このような他者の極限の苦痛や精神的外傷に対して「わかる」と言う場合、「共感の押しつけ」という落とし穴がある、それは「母性管理の問題ともつながっている」、と言う<sup>27)</sup>。

実際、元従軍慰安婦の提起した問題や日本におけるその支援活動に対する日本人の反応は、決してたんに「哀悼の共同体」・「共感の共同体」批判の文脈だけに位置づけられるものばかり

りでなく、森岡の言う「共感の押しつけ」へのためらい、「わかる」とは言い切れないことの自覚からくる一種のしりごみも、あるだろう。しかしすでに確認したように、元慰安婦への共感があるとすれば、それは支援活動や（たとえそこまでいかないとしても）その他の応答としてあるので、その苦痛・苦悩が「分かる」かどうかはその応答の中ではじめて問題になる事柄である。もし共感において応答と理解とを切り離し、理解だけを問題にするならば、ただちにその不可能に直面して容易に逆の反感・憎悪へと倒錯してしまうことになりかねない。「わかる」と言い切れないという自覚は本来は応答の中で気づかれることである。元慰安婦を支援する立場から発言している高橋哲哉もその点を、「被害者の証言、あるいはその沈黙に直面したとき、彼女らを『代弁』するとか、容易に『連帯』できるといった甘い考えは、すぐ粉々にされてしまう」<sup>28)</sup>、と言う。

それにもかかわらず、極限の苦痛をこうむった他者への共感的理解は必要である。それは人間関係の非対称性の承認と他者の主体としての尊重との中で必要なものである。たとえば『21世紀の子どもたちに、アウシュビッツをいかに教えるか?』の中で、ジャン＝F・フォルジュはアウシュビッツの悲劇を学ぶことに関して「歴史のないし科学的認識と、人間の条件の体験」との両方が必要だと言う<sup>29)</sup>。この後者に共感（コンパッション。邦訳では共感・共苦）は関わる。とはいえ、こうした共感的理解ないしコンパッションにおいて私たちは相手と対等になるのではなく、決して分かりえない部分が相手に残ること、その意味での非対称性が「わたし—あなた」の関係のうちにあることを、承認しなければならない。そしてそれこそが相手の主体としての尊厳を認めることである。教育に関してだが、フォルジュは「相手の答えを理解できない事態を甘受しなければならない」として、「対話を始めた瞬間に、対話を実らせようとする欲望を断ち切っている」のだが、「この不可能性を受け入れることは、だからといって、われわれの能力を捨てることではない」、「相手が自分が何者であるかを言うのも、・・・この犠牲をはらうことにおいてなのである」、と言う<sup>30)</sup>。「教育するとは、その場が予見されもせずプログラム化されもしないことを甘受しつつ、相手のために場をつくることである」<sup>31)</sup>。

教育は支配ではないとフォルジュは言うのだが、それは他者の苦痛への共感においてもあてはまる。森岡が指摘する「共感の押しつけ」の何が問題なのかと言えば、「わかる」と言い切ることによって相手の立場を私の立場に回収してしまう点だ。共感には想像的に他者の視点を取る（perspective taking）という重要な契機があるため、他者の視点に私が立つという態度から私の視点・立場がその他者の視点・立場だとする態度に陥る危険性がある。しかも私が相手への援助者として現れている限り、私の行為は相手の行為を代理すると思込むことになり、相手はその固有の立場を奪われてしまう。確かにこれは一種の「管理」・「支配」であって、他者の主体であることを否定・無視することであるだろう。それを避けるには、「理解できない事態を甘受」すること、「相手が自分が何者であるかを言う」ように、「予見されもせず

ログラム化されもしないことを甘受しつつ、相手のために場をつくること」が、必要なのである。つまり相手と私との非対称性の承認の中で相手を主体として尊重することである。

人間関係の非対称性があらわになる一つの典型は「罪悪感」においてであり、これについては久重忠夫の興味深い分析がある<sup>32)</sup>。それは「私はあの人に悪いことをした」という事態についての分析だが、しかしここでの私たちの議論から言えば、直接の加害者ばかりでなく、加害者と同民族・同国民の一員とみなされる者にとっての「罪悪感」あるいは「罪責」が、非対称性との関わりで問題になる。自分が直接手を下してもいないことに、ただ同民族・同国民（の子孫）であるというだけでなぜ責任を負わねばならないのか、それこそ「自己憐憫の共同体」に戻るだけではないか、という疑問も生じよう。理性的な歴史認識という点で言えば、たんに同民族・同国民であるというだけであっても、自国の過去の加害の歴史を認識する責はある。だがそこからは他民族・他国の被害者に対する罪責が直ちに生じてくるはずはないし、生じてくるべきだとも私は考えない。しかしもしここに被害者が現前し、その過去の被害の経験とそれゆえの現在にまで続く苦痛・苦悩が現前したら、どうか。このとき共感とは、その経験の理解ではなく、その経験を担い続ける主体への応答であり、その主体の現前によって私が問われているという気づきに、他ならない。このとき他者は私にとって問責者として現れる。

共同体の外部の者からの問責とそれへの私の応答という関係を、酒井直樹は「共在性」と呼び、それを求めることが「共感の共同体」を解体し開くことにつながると言う<sup>33)</sup>。しかし私たちとしては、外部の他者、異質な他者への共感（sympathy/compassion）としてその「共在性」を捉えたいと思う。その際、他者と私との非対称性の自覚が必要となる。まず、問責者の苦悩はそのすべてを被問責者が理解できるものではなく、共感には限界がある。そのため被問責者は理解不能・共感の限界ゆえの負い目を常にもたざるをえない。一方、問責者にとって問責行為は自らが自己であること、すなわち人間としての尊厳と一体である。だが被問責者にとってその問責への応答は自由なままにまかされている、つまり自らが自己であるために応答の責をとることは必要がない。それゆえここには非対称性の相互性といったものがある。私は問責者の問責に一方的にさらされている。他方でその問責に応答するかどうかは私の自由である。この非対称性の相互性を対等性で見誤ってはならないだろう。対等性はあくまで両者の主体としての尊重という点にあり、それは相互的な非対称性の承認のうえにあるはずだ。そしてこの相互的な非対称性において、問責者からの一方的問責という行為こそが原初的な非対称性なのである。

## 6 共感の無力と＜傷つきやすさ＞

本稿の最後の論点は共感の無力と＜傷つきやすさ＞である。何度も触れた元従軍慰安婦問題

への一部の日本人の反発・憤激という反応は、その心理過程のうちに共感の無力ということがあるように思われる。この点で興味深いのは神崎繁『ニーチェ どうして同情してはいけないのか』である。同書は「同情の禁止」をキーワードにしてニーチェの人生と作品を読み解くというものだが、その中でニーチェの『曙光』(同書では『朝焼けの輝き』とされる)からの引用がある。「他人の不幸は、われわれの感情を害する。われわれがそれを助けようとしなければ、それはわれわれの無力を・・・確認させるであろう。・・・他人の不幸と苦しみのなかには、われわれに対する危険の指示が含まれている。そして人間的な危うさと脆さ一般の印というだけでも、それらはわれわれに苦痛を感じさせる(『朝焼けの輝き』第133節)」(傍点引用者)<sup>34)</sup>。そしてその苦痛に対する報復行為が「憐れみ」=同情なのだとする内容の引用が続く。そうした報復は自分の弱さに基づくエゴイスティックなものだから、その弱さそのものを克服するために「同情」や「憐れみ」は克服されねばならない、ということになる。

他者の不幸に対する私たちの無力ゆえの苦痛がその他者への同情・共感の拒否をもたらすというのではなく、同情・共感こそがその苦痛への報復なのだとするニーチェの論理は理解し難いし、神崎もその点を明確に論じてはいない。しかし、心理学者ホフマンが指摘するように、共感には、他者の苦痛を終わらせようとする願いに対応する「シンパシティックな苦しみ(sympathetic distress)」と、他者の苦痛を自己の苦痛としてそれを終わらせようとする願いに対応する「エンパシティックな苦しみ(empathic distress)」がある<sup>35)</sup>。そこで、他者の苦痛への無力が自己の苦痛を増大させるだけと感じられるとき、そうした自己の苦痛に対処することだけに私たちが向かうということは、それが優越的な「憐れみ」であれ同情・共感の拒否であれ、ありそうなことである。いずれも共感の無力が根底にはあり、ときにそれが無力を感じさせる他者に対する怒りへと倒錯することもあるだろう。パターンリスティックな庇護によって他者の苦痛に応じようとする人ほど、そうであると思われる。

共感の無力は他者の苦痛に対して大抵の場合に私たちが直面する事態ではないだろうか。しかし、私たちとしてはそこから共感の拒否ではなく、共感のさらなる深みへと自覚を進めるみちをとりたい。それは共感が開示する人間の<傷つきやすさ(vulnerability、ヴァルネラビリティ)>である。フォルジュが、アウシュビッツの悲劇を学ぶことに関して「歴史的ないし科学的認識と、人間の条件の体験」との両方が必要だと言っているのを、思い出そう。この「人間の条件」こそ<傷つきやすさ>であり、共感はその<傷つきやすさ>の他者における気づきに他ならない。久重によれば、アリストテレスの「パトス」の概念のうち「受動」という面はデカルトによって引き継がれたが、「受苦」という面は近代以降の情念論・感情論では議論されることがなかった。しかし現代の様々な課題に倫理的に対応するとき、「受苦」の概念、したがって人間の「受苦可能性」(=傷つきやすさ)を問題にすることが重要である、と<sup>36)</sup>。

人間はたんなる理性でも認識主観でもなく、具体的な身体として具体的な歴史的状況の中に

生きている。人間の身体は容易に傷つき、破壊さえされやすいものである。それが人間である限り共通の「人間の条件」であろう。「自分の愛する者・自分の職業・自分の財産から無理やり引き離され、孤独と過密状態と、肉体と精神の極度の悲嘆のうちに移送された人びと」の苦悩を想像してやる必要がある、とフォルジュは言う<sup>37)</sup>。こうした想像力によってもたらされる共感が人間の〈傷つきやすさ〉の開示である。苦悩する他者が私にとって問責者として立ち現れるとき、私に問われているのはこの〈傷つきやすさ〉への応答なのだ。しかも共感、他者の〈傷つきやすさ〉を開示するだけでなく、自己の〈傷つきやすさ〉をも開示する。そうやって人間に共通の条件に気づくならば、共感、共感の当事者を新たな地平に立たせることを可能にするのではないだろうか。

それは共感によって「共感の共同体」を越え出る可能性をもたらすものだと思う。苦悩する異質な他者の現前が〈傷つきやすさ〉への気づきを通して共感的な応答を引き起こすなら、共感の主体は新たな地平に立たされる、つまりその他者との新しい関係性を求めるよう促されるのではないだろうか。また問責する他者自身にとっても、その問責するという行為は〈傷つきやすさ〉の承認を踏まえた新たな関係性への要求なのである。そのような要求を私たちに気づかせてくれるのが共感である。

バトラーは「可傷性」(=傷つきやすさ)の承認が「倫理的な出会い」を可能にするとして、次のように言っている。「私たちがだれか他人を承認するとき、あるいは自分自身を承認してほしいと頼むとき、・・・私たちが以前にそうであったようにその他者との出会いの前からそうだったような私たちを承認してほしいと、私たちは望んでいるわけではないのだ。・・・私たちが他者に自己の承認を迫るとき、その要請するという行いにおいて、すでに私たちが何か別の新しい存在となっている。なぜなら、私たちはそう他者に呼びかけることによって、もっとも広い意味で言語によって営まれる他者の必要、他者への欲望によって自己構築されるからであり、そのような他者がいなければそれは不可能だからである。・・・それはある生成を願うこと、変化をうながすこと、つねに他者との関係において未来を招きよせることだ」<sup>38)</sup>。共感とはこのような呼びかけへの応答なのである。

#### 注

- 1) 花崎皋平『生きる場の哲学』(岩波新書、1981)
- 2) 加藤典洋『敗戦後論』(ちくま文庫、2005)、110頁。
- 3) 同84頁。
- 4) 高橋哲哉『靖国問題』(ちくま新書、2005)、63頁。
- 5) 高橋哲哉『戦後責任論』(講談社、1999)、151頁。

- 6) ジュディス・バトラー『生のあやうさ』(本橋哲也訳、以文社、2007)、8頁。
- 7) このことは時代、場所を問わず、あると言えよう。しばしばひかれる古典的な例はソポクレスの『アンティゴネー』である。オイディプスの悲劇の後テーバイの王になったクレオンは、オイディプスの息子たちのうち、クレオンに叛きテーバイ攻めに加わって戦死したポリュネイクスの弔いを禁止する一方、テーバイを守って戦死したエテオクレスには正式な弔いを行う。弔いも哀悼も禁じられてさらされたままのポリュネイクスの死骸に、妹のアンティゴネーは王の禁令に背いて弔いの儀式を行う。その行為を詰問し、死んだからといって仇が味方になりはしないと云うクレオンに、「私は、憎しみを領けるのではなく、愛を領けると生れついたもの」とアンティゴネーは応ずるのであった(ソポクレス『アンティゴネー』呉 茂一訳、岩波文庫、38頁)。戯曲ではあるが現実の政治を反映したものであることは言うまでもない。また、時代は現代に飛ぶが、イランにおける1979年のイスラム革命以降の状況を何人かの女子学生とともに本を読むことで生きたアーザル・ナフィーシーにも、同様の証言がある。ある聖職者の死を悼む人々の熱狂に自らも加わりつつ、ナフィーシーは「こうした集団的な弔いにおけるやみくもな熱狂状態の快感」を経験し、それが「感情を分かちあえる唯一の場所」だったとする。同時にその政治性を、「のちに、イスラム共和国は哀悼の儀式を通じて生きのびるというホメイニーのスローガンを見たとき、私はその言葉の正しさを証言できた」と指摘する(ナフィーシー『テヘランでロリータを読む』市川恵理訳、白水社、2006、129頁)。
- 8) 酒井直樹『日本／映像／米国』(青土社、2007)
- 9) 酒井直樹『日本思想という問題』(岩波書店、1997)、84頁。
- 10) 同85頁。
- 11) 同上
- 12) 酒井直樹『日本／映像／米国』、111頁。
- 13) 同19～20頁。
- 14) 同20頁。
- 15) 対話集会実行委員会編『<コンパッション>は可能か』(影書房、2002)、18頁。
- 16) 酒井直樹『日本／映像／米国』、40頁。
- 17) 酒井直樹『日本思想という問題』、28～9頁。
- 18) 同29頁。
- 19) 酒井直樹『日本／映像／米国』、139頁。
- 20) アダム・スミス『道徳感情論(上、下)』(水田洋訳、岩波文庫)。Adam Smith, *The theory of moral sentiments*, ed. by D. D. Raphael & A. L. Macfie, Clarendon Press, Oxford, 1976. 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) 参照。
- 21) 酒井直樹『日本思想という問題』、193頁。
  - 22) 酒井直樹『日本／映像／米国』、98頁。
  - 23) 拙稿「アダム・スミスの共感論」、とくに(下)を参照。
  - 24) Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972. 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。
  - 25) 森岡正博『生命学をひらく』(トランスビュー、2005)、59頁。
  - 26) 同71頁。
  - 27) 同75頁。
  - 28) 高橋哲哉『戦後責任論』、168頁。
  - 29) ジャン＝F・フォルジュ『21世紀の子どもたちに、アウシュビッツをいかに教えるか?』(高橋武智訳、作品社、2000)、21頁。
  - 30) 同234～5頁。
  - 31) 同235頁。
  - 32) 久重忠夫『罪悪感の現象学』(弘文堂、1988)；同『非対称の倫理』(専修大学出版局、2002)
  - 33) 酒井直樹『日本／映像／米国』、240頁以下。
  - 34) 神崎 繁『ニーチェ どうして同情してはいけないのか』(NHK 出版、2002)、44頁。
  - 35) M.L. ホフマン『共感と道徳性の発達心理学』(菊地章夫・二宮克美訳、川島書店、2001)。  
M. L. Hoffman, *Empathy and moral development*, Cambridge University Press, 2000.  
拙稿「シンパシーとエンパシー(上)」参照。
  - 36) 久重忠夫『非対称の倫理』、17頁以下。＜傷つきやすさ＞は、傷つき苦しむ者にだけあるのではなく、またそうした人の援助へと向かう者にもある。この点で、ボランティアという行為が自らの＜傷つきやすさ＞を開示するという、金子郁容『ボランティア』(岩波新書、1992)の議論は興味深い。
  - 37) フォルジュ前掲書、21頁。
  - 38) バトラー前掲書、87頁。