

共感について

嶋田厚

A・ホワイトヘッドの小さな書物『シンボリズム』(一九二七)の中に次のようなエピソードが挿まれている。

「しかし時として人間は、事物の本性における因果的要素に、不亂の注意を向けることから過労におちいる。だがある疲労した瞬間に、突如たる弛緩がやってきて、世界の単なる提示的側面がその空虚感をもって圧倒する。フランス革命戦争というもつとも暗黒な時期を通じて英国の宰相であったウィリアム・ピットが、英国の危機のどん底に際して臨終の床にあつた時、次のようなつぶやきを洩らしたのだった。

へわれわれはなんとという青白さだ、そしてなんとという影法師を追っていることか!」

彼の心は、突如として因果的能動性の感覚を喪失してしまい、自分の生活を包んできた強烈な感情と、感覚提示の中にうつろいゆく世界の不毛な空虚さとの対比を、まざまざと想起したのであつた。」(市井三郎訳)

このエピソードが例示する問題は、ホワイトヘッドがこの論文で主張した論点のうち、もつとも中心的なものであつた。彼はここで人間の象徴作用を説くにあたって、その構成要素である知覚の問題に触れ、知覚の二つの様態すなわち、〈提示的直接性〉(presentational immediacy)と〈因果的実効性〉(causal efficacy)(引用の訳文で市井氏は因果的能動性と訳しておられるが)を指摘して、ヒューム、カントらの伝統的な知覚観を正面から批判した。手短かにいえば、ここでいう〈提示的直接性〉とは一般にセンス・データのことであるが、従来の見方は、知覚に与えられ

る所与は純粹な感覺所与だけであり、「 \wedge 因果的実効性 \vee 」とは、所与に関するある種の思惟あるいは判断を所与の中に持ちこんだもの」と見なしていた。しかし、とホワイトヘッドは反論する。 \wedge 因果的実効性 \vee の知覚様態は、人間のような高度な有機体だけでなく、感覺所与が比較的乏しい遙かに原始的な有機体の中にも蔽として存在している。「感覺提示に与えられる世界は、後になって因果的な実効性への推理によって成熟させられねばならぬところの、低級な有機体にも初めからある経験なのではない。実際はその逆なのである。まず初めは経験の因果的側面が支配的なのであって、次いで感覺提示がその微妙さを増大させてゆく。」

環境のさまざまなリアリティが持つ因果的実効性を直接に知覚することはできないと考える従来の見方の誤りは、時間をただ単に純粹な継起という類的概念だとする仮定そのものから惹き起されていると指摘した上で、ホワイトヘッドは、それを「置き違えられた具体性」の一例だという。検討すべきは、直接的過去との具体的な関連における直接的現在なのである。「われわれは自分たちの肉体の諸器官に順応し、またそれらを超えた向うに横たわる漠然たる世界というものに順応する。われわれの原始的な知覚とは、漠然たる \wedge 順応 \vee (conformation) の知覚であり、またよく判断されない背景の中で、より漠然と \wedge 自分自身 \vee と \wedge 他人 \vee という関係事項を知覚することである。」

「怒りや憎しみ、恐れ、戦慄、魅力、愛、飢え、熱意、大きな楽しみ、といったようなものは、 \wedge ……から退却する \vee とか \wedge …… \vee 向かって押し進む \vee という原始的な機能と密接にからみ合った感情、ならびに情動である。」

「これらの原始的な情動は、われわれ自身に反作用している他の現実的諸事物の、きわめて明瞭な認知を伴っているものである。……われわれが憎しみを持つ時、われわれが憎むのは人間であって、感覺所与の寄せ集めを憎むのではない。因果的で実効性を持つ人間というものを憎むのである。」

ここに展開された重要な議論は、また後にふり返ることとして、再び冒頭のエピソードを思い浮かべよう。宰相ピットの眼前に展示された世界が、そのように影のような世界、彼にとって意味のない世界となったのは、ピットがすでに、世界への順応を停止してしまっただからである。

このエピソードとそれにまつわるホワイトヘッドの議論は、これに触れて以来、長いこと私にとって気になる問題であった。誰にもこうした心に懸かっていたままでも忘れられない問題というものがあるのだろうか、私にとっては、まさしくこれがその一つであった。ところがたまたま、二〇年ばかりを距てて、このエピソードをまざまざと想起させた一冊の書物に出遭った。それは中村雄二郎の『共通感覚論』（一九七九）であり、なかんずくそこに引かれたW・ブランケンブルク『自明性の喪失』（一九七二）中の一節である。

「私に欠けているのは何でしょう。ほんのちょっとしたこと、ほんとおかしなこと、大切なこと、それがなければ生きていけないようなこと……。」

「だれでも、どうふるまうかを知っているはずです。だれもが道筋を、考え方を持っています。動作とか人間らしさとか対人関係とか、そこにはすべてルールがあつて、だれもがそれを守っているのです。でも私にはそのルールがまだはつきりわからないのです。私には基本が欠けていたのです。」

「私に欠けているのは、きつと自然な自明さということ（「当りまえのわかりきったこと」なのでしよう）」

これらの言葉は、分裂病患者の若いドイツ人女性アンネ・ラウのものである。ブランケンブルクは、これらの症例を研究するなかで、その特徴を要約し、アンネ・ラウの言葉をそのまま使って、表題としたのである。ブランケンブルクは、こうした〈自然な自明性〉の喪失、あるいはアンネ・ラウの別な表現では、〈感情の自明さ〉の喪失を、コモン・センスの欠除という病理として扱えたが、このブランケンブルクの仕事に強い関心を寄せ、この書物の訳者の一人となった木村敏は、さらにこれを離人症の研究に拡げて、次のような症例を二四才の若い女性から得ている。

「音楽を聞いても、いろいろの音が耳の中にはいり込んでくるだけだし、絵を見ても、いろいろな色や形が眼の中にはいり込んでくるだけ。何の内容もないし、何の意味もない。」（「離人症」一九七六）

木村は、ブランケンブルクの〈ヘコモモン・センス〉の概念をさらに思想的に掘り起して、その源流であるアリストテレスの〈共通感覚（センス・コムニス）〉の概念にさかのぼり、これに注目する。

「アリストテレスが——と木村氏はつづけていう——〈共通感覚〉と名づけたこの基本的な感受性は、人間と世界とを根源的に通路づけ、われわれ人間にとって、そもそも〈世界〉といわれうるものを現前させる働きをもっている。そしてこの感受性が欠けるとき、〈世界〉は単なる〈感覚刺戟の束〉としてただわれわれの感覚表面に突きささってくるカオスにすぎなくなる。われわれの方からそれを積極的に〈世界〉として構成することがどうしてもできなくなる。すでにアリストテレスは〈共通感覚〉を〈構成の能力〉と見なしたが、この〈構想〉とは単なる想像や空想の意味をこえて、現勢的な構成的知覚に際していつでも一緒に働いているものなのだ。」(『共通感覚論』)

中村のブランケンブルクと木村に寄せる強い共感、書中にトレスしながら、それを自ら語っている。両者の知見と判断に触れたことが、恐らく、中村にこの書を書かせるにあたっての激励ともなり支えともなったに違いない。私にとっても、この精神医学からのアプローチとその症例は極めて興味深いものだった。大宰相ウィリアム・ピットにおとずれた心の状態と、片や、社会から疎外された若い無名の店員アンネ・ラウや日本の一女性のそれとの間に、何と共通したパターンが存在していることだろう。中村と木村は、こうした異状な心の状態を〈共通感覚〉の欠除ないし機能停止として見ている。ホワイトヘッドならば、すでに見てきたようにこれを〈因果的実効性〉という知覚様態の喪失と解釈するに違いない。実例の類似性もさりながら、どちらもそこに欠落したものを認めて、一方はそれを〈共通感覚〉と名付け、他方はそれに〈因果的実効性〉の名を与える。それぞれが違った名辞によって追求している隠された構造および機能とは、いわば同じコインの表と裏に当るのではないか。

しかし、この両者のバースペクティブは、多くの接合面を共有しながら、微妙なずれ違いを見せている。中村の試みは、アリストテレスに原型を持ち、やがて常識Ⅱコモン・センスや良識Ⅱボン・サンスといった概念にいわば風化されていった〈共通感覚Ⅱセンス・コムニス〉という概念を現代に蘇らせ、その深化発展を目指したものである。彼にこの概念に注目させるに至った所以は、それが、いわゆる五感の一つ一つと違った感覚であると同時に、それら五感を統合し、それを全体として秩序づける役割を担うものと考えられていたためであった。中村は現代の経験科学

による感覚についての様々な知見を博捜し、また現象学や身体論を参照しながら、改めて五感の組み替えを行ない、その統合の中心に〈共通感覚〉に替えて、新しい概念として使用されてきた〈体性感覚〉を置く。

知覚の統合を、直ちにロゴスの働きと見なさずに、知覚そのものの中に見出そうとする点において、中村とホワイトヘッドは共通する。しかし、ホワイトヘッドの〈因果的実効性〉が、それ以上の分析は困難ながらも有機体とその環境との物理的な相互作用に強く着目した客観的でダイナミックな概念であるに對し、中村の捉えた〈共通感覚〉は実存的な個人とその身体の内部分で行なわれる相互作用が結果として世界に向かう主体性を保証するという、比較的にいえばややスタティックな概念である。いまはこれ以上立入って両者の比較を試みる余裕はない。ただ、どちらかといえは、私が惹かれるのはやはり、前者のペースペクティヴであることを匿す必要はないだろう。しかし、この両者の関係を検討するに當って、留意すべきは、対立性よりも相補性にある。

ところで、私がこの小論を知覚に関する問題から書き出したのは、知覚と感情との分かちがたい関係を考えるからである。知覚についての構成主義理論、すなわち、ホワイトヘッドによって批判された伝統的なセンス・データ理論の枠組みにおいては、感情はいつでも蚊帳の外であった。その点、これまで触れてきた独自の知覚観は、そのペースペクティヴのなかに、感情という経験の大きな領域をおのずから取り込まざるをえない。なぜならば、〈因果的実効性〉といおうとも〈共通感覚〉といおうとも、それは知覚者が環境のリアリティに、あるいは世界に対して行なう応答を含むからである。

再び、W・ピットやアンネ・ラウの心の動きを思い出してみよう。彼らの心には明らかに五感のそれぞれを通してきた感覚印象の束が展開されていた。欠落していたのは、それらが自分に対する関係の意識、あるいは、それらに對する自分の構え、対応の意識であった。そこに無いのは、それらへから退却する〈とか、それらへ向かって押し進む〉という原始的な機能と密接にからみ合った〈感情〉を伴なう知覚の介在であった。アンネ・ラウが、自分が見出しえない〈自然な自明さ〉ということを、時には〈感情の自明さ〉といい替えたのは、極めて自然であったと同時に

また適切でもあったのである。

周知のようにデカルトとパスカル以来、感情に関して述べられたものは多い。だが、現実生活ですべての人間が経験しているにもかかわらず、そして、すべての人間がそれを重視しているにもかかわらず、これほど明確な輪郭を欠いた概念も少ないのではないか。類語を含めてこれをめぐってさまざまな議論はあるが、ここでは、それが、ホワイトヘッドの用語を借りれば、有機体が環境に対して行なう〈順応〉に付随する経験であるという点だけを確認して、話を進める。

共感是一般に感情の一形式と考えられてきた。実はこの小論の表題を、はじめはシンパシーという外来語をそのまま使うつもりでいたのだが、あえて、共感という国語を選んだのは多少の理由がある。英・独・仏で共通に使用されるこの語が、パトスを共にするというギリシャ語に由来するのは、よく人の知るところである。しかし、これが日本語に訳されると、あるいは共感となり、あるいは同情となる。この両者が現代の日本語として持つ含意の違いは明らかである。ところが西欧文化圏の共通語であるシンパシーはこの一つの語の中に右の二つの含意を持つ。マクミラン版社会科学百科辞典の当該項目の執筆者であるL・ウィスベは、理論においても日常的にも、ネガティブな感情、つまり同情の含意が支配的であると述べているが、その彼が、近代においてこの語にかなりの厳密さで体系的な定義を与えた最初の人と称んだアダム・スミスは、『道徳感情の原理』一七五九）明らかに、ネガティブならざる感情、共感の含意を認めているし、同じくウィスベがもつとも真剣に現象学の立場からシンパシーの理論の構成を企てたと紹介しているマックス・シェーラー（『シンパシーの本質と形式』一九二三）の場合、明確な意識をもって対象化したのは、喜びも悲しみも包含する共同感情、すなわち共感一般であった。私が念頭に置くのは、この意味でのシンパシー、共感であって、この際、たまには日本語の特性を生かしてみたかったまでである。

先に述べたように、共感は感情の一形式であるけれども、それは他者の経験との関連の中に生ずる点に特色がある。そして、この特色が、同時に難問の種となる。なぜなら、感情の一形式である共感の対象は、他者の感情に他ならな

い。他者の感情は、他者の経験であつて、目に見える他者の身体そのものではない。他者の経験はどのようにして把握されるのか。把握されない他者の感情は、共感の対象となりうるはずがない。他者の経験、あるいは他我の知覚はどのようなにして可能となるのか。

マックス・シェーラーが『共感の本質と形式』で提出した問題はまさしく右のことであつた。ウィスベのいうように彼ほど真正面から共感の問題をその核心において取上げた者はいない。彼が反発したのは、共感の成立を類推による推理に置く伝統的な教説と、当時流行の感情移入の教説であつた。とくに前者はアダム・スミスの有名な「想像の中で他人に入れ替る」という章句に代表されるような見方であつて、それが、前に触れた感覺所与——この場合は他者の身体的表現——を知的操作によつて構成する——この場合は他の内的経験を推理する——という伝統的な知覚観と連動していたのは明らかである。

シェーラーがさまざまな側面からそれまでの共感理論を批判したのちに下した結論は、端的にいつて、他我の経験の知覚を可能にするもの、すなわち、共感の成立の根拠は、自他の境を超えて存在する経験の流れであるというものであつた。恐らく、この書物のもつとも良き理解者であると同時に最も正当な批判者でもあつたと思われるアルフレッド・シュッツが認めたように（『シェーラーの間主観性理論と他我の一般定立』一九四二）、『シンパシーの本質と形式』には様々な矛盾と不整合が満ち満ちている。しかし、暗がりの中に模索されたその洞察は、E・フッサールやG・H・ミードらの思索の援用によつて整序するとき、立派に次の前進への一步となるであろう、というシュッツの解釈と、その方向で進められた彼自身による読みかえの努力は高い評価に値いすると私は思う。

へ自他の境を超えた経験の流れの存在」というシェーラーの主張には、何ら神秘的なものはない。なぜなら彼がこの理論を支持するのは、シュッツもいうとおり「超越的領域の内部での分析によつてでなく、児童心理学や未開人の研究からもたらされた経験的事実を参照して」であつたのだから。しかし、シュッツは、この主張を認めながら、それに付随するシェーラーの自己と人格という理解しがたい二重性を持った自我論を批判し、そこにある矛盾をG・H

・ミードの理論枠組み、とくに自我論ならびに時間論（The Philosophy of the Present, 1932）を適用することによって除去しながら、先の主張の正当性の強化を試みたのであった。

「われわれはそれぞれ他者の思想や行為をその生き生きとした現在のなかで経験しうるのに対して、どちらも自身自身を反省という仕方でも過去のものとしてしか捉ええないかぎり、われわれがそれぞれ自分自身の意識の流れについて知っている以上に私は他者について知っており、彼は私について知っている。われわれ二人に共通なこの現在へわれわれの純粹領域である。そしてわれわれがこの定義を受け入れるならば、われわれは「われわれ」の領域が自己の領域に先立って与えられている、というシェラーの信条に同意しうる。……われわれは反省という作用なしに「われわれ」の生き生きとした同時性に関係するのに「私」は反省的転向の後でだけ姿を現わす。われわれの理論はまた、作用は対象化できないこと、そして「他者」の作用はそれらを共遂行することによってのみ経験されうる、というシェラーの言明と（たしかに別のレベルで）合致する。というのは、われわれはわれわれ自身の作用をその直接の現在において捉えることはできない、つまりわれわれは、われわれの作用のなかで過去のものしか捉ええないが、しかし、われわれは他者の作用をそれらの生き生きとした振舞いのなかで経験するからである。」（深谷昭三訳）

因みにいえば、他者の意識の流れを生き生きとした同時性においてこのように経験することを、シュッツは「他者存在の一般定立」と呼び、それは「経験心理学や社会の学の基礎に対する十分な座標系である」とはつきりそこでききっている。

それにしても、A・シュッツがここで適切にもG・ミードを想起したことを、私は大変興味深く感じる。誰かがいったように、ミードの生きた期間は、ダーウィンの進化論とホワイドヘッドの有機体哲学が興隆してきた時期と一致する。彼はまさしくこれらの伝統の中に生きたプラグマティストであった。自我の発生を先行する社会過程の中に求め、この観点で独自のコミュニケーション論を展開したことも、今ではよく知られた事実であろう。

『精神・自我・社会』（一九三四）の始めの方で、彼は意図的なコミュニケーションの発生を次のように書いてい

る。

「われわれは他人の行為の意味を、おそらく当の他人がそれを意識していないときにも読みとる。そこには、目的がなにかをあきらかにしているなにかがある。——たとえば、ほんの眼の一瞥、そして、反応にまでつながる身体の構えなどだ。諸個人のあいだで、このようにいとなまれるコミュニケーションは、きわめて完成されたものになる。身振りによる会話は、音節化された言葉になれないほどにいとまれる。このことは下等動物の場合にもあてはまる。たがいに敵対的な構えでむかい合っている犬は、身振りの言語というものをを用いている。かれらは、たがいに唸り、いがみ合いながら相手のまわりをめぐり、そして攻撃の機会を待っている。ここに言語の発生を可能にする過程がある。」(滝沢正樹訳)

彼はこの直ぐ後で、C・ダーウィンの『人間と動物における感情表現』(一八七二)を重要文献として挙げている。「ダーウィンのしたことは一連の動作あるいは動作のはじめの段階というものがあって、それが情動を表現させる一定の諸反応をひきおこすことを明らかにすることだった。」たとえば一匹の犬の行動が、第二の犬の怒りを表わす激しい反応をひきおこす。「それが犬の情動的な態度の表現である一組の態度だ。そして、このような分析は、人間の感情表現にも適用できる。」と述べている。この二匹の犬の間には、意図的なコミュニケーションこそないけれども、そして、それが後に反省されることもないであろうが、少くともへ自他の区別のない生き生きした経験の流れへすなわちへ共感へだけは存在するに違いない。右の言明をシュッツがそこまで認めるかどうか、私には判らない。しかし、そこまで認めないかぎり、シュッツが先の議論で折角ミードを援用した主旨は首尾一貫しないものとなるだろう。地下のシュッツがそこまで踏みこんで認めているならば、私は、コミュニケーションを研究する学徒の一人として、彼の「他我存在の一般定立」が「経験心理学や社会の学の基礎に対する十分な座標系である」という言明に一層のへ共感へをもって同意したいと思う。

(しまだ・あつし 筑波大学哲学・思想学系教授)