

マーサ・ヌスバウムの思想と道徳教育

——感情と文学の役割——

基礎教育学コース 大 瀧 辰 也

A Theory of Moral Education of Martha C. Nussbaum
—The Role of Emotion and Literature—

Tatsuya OHTAKI

Martha C. Nussbaum has not written about moral education directly, but her essay about liberal arts education in universities contains many tips for it. According to her, being capable of love and imagination is necessary for being an educated citizen. Today's theory of moral education criticizes "emotionalism", but does not deny completely the importance of emotion as one aspect of morality. Therefore it is valuable to investigate what "emotion" is, and Nussbaum writes a lot about it, and how to cultivate it: to read literatures.

This study reveals how she values variable emotions and how to cultivate "good" emotions through literatures, then indicates how her theory is useful in thinking about moral education in schools in Japan.

目次

はじめに

1 道徳教育における「心情追求型」「心情主義」とその批判

2 ヌスバウムの感情の理論

A 嫌悪感

B 恥

C 怒り

D 共受苦

3 文学による感情と想像力の涵養

A 『詩的な正義』の『ハード・タイムズ』論

B 『1984』と「憐れみ」

おわりに——感情の道徳教育に向けて——

はじめに

本稿で試みることは、アメリカの哲学者マーサ・C・ヌスバウムの思想およびその教育論を用いて、日本の道徳教育を考える視座を提供することである。

ヌスバウム自身は教育学者ではなく、狭い意味での道徳教育に関する議論を展開しているわけではない。彼女は多岐にわたるテーマについて発言しているが、教育者としての中心的な関心は（アメリカの）大学におけるリベラル・アーツ教育にある。全米各地の大学

での教育事情・自身の経験と理論を述べた『人間性を涵養する』のなかで、「大学のキャンパスは市民を育成するところである。教育ある市民になることは……愛し、想像することができる人間にいかんしてなれるかを学ぶことを意味する」（Nussbaum 1997:14）と述べられており、道徳と（「愛」に代表される）感情との結びつきが重視されていることがわかる（「市民」とは、他者と共存できる者のことであり、市民性は道徳性と重なりあうため）。のちの『人間性から身を隠す』（邦訳は『感情と法』）においては、具体的な感情のうち、社会の基盤となるにふさわしいものとそうでないものという観点から分析されている。そして、『人間性を涵養する』ほか複数の著作で、感情を育むための方法として文学を読むことが提案されている。このことを踏まえて、彼女の論を道徳教育の理論として読み直すための視座を提供することが目的となる。

本稿の第1章では、現在の道徳教育（論）が主な批判対象としている「心情追求型」「心情主義」の道徳教育およびそれへの批判的意見について述べる。その中で、批判者が「感情」をどうとらえているのか明らかにし、ヌスバウムの感情論と接続する。第2章では彼女の感情論の展開、第3章では文学教育論を読み、終章ではそれが道徳教育をどう考え直す手掛かりになるのかを考察する。

1 道徳教育における「心情追求型」「心情主義」とその批判

文部科学省は、2015年3月の「道徳教育の抜本的改善・充実」で、道徳の時間の課題例のひとつとして「読み物の登場人物の心情理解のみに偏った形式的な指導」を挙げている。こうした批判は数多くあり、たとえば柳沼良太は、その問題を「教えられた価値内容を子どもの日常生活に生かすよう指導されないため、その語の習慣形成や人格形成に何の影響もおよぼさないことにある」（柳沼 2012:21）としている。心情追求型の授業における資料の活用法には、登場人物の気持ちを感じ取る「共感的活用」、登場人物の考えや行為を手本とするための「模範的活用」、道徳的価値を感じ取る「感動的活用」、そして登場人物の悪い言動を批判するための「批判的活用」などがあるはずだが、今日はそのうちの「共感的活用」が圧倒的に多くなってしまったと柳沼はいう（柳沼 2012:101）。柳沼は、共感自体を否定するのではなく、共感を出発点とした批判的・創造的な思考を推奨している。

読み物の登場人物への共感のみを重視することで、人の気持ちや道徳的価値を言葉では理解できるが、その通りの行動を取れないという状況が生まれる。それについて論じているのが松下良平である。松下は『知ることの力』で、「心情主義の道徳教育」を批判しているが、こちらは今まで述べた「心情追求型」とはまた異なる。松下のいう「心情主義」とは、日常生活においてしばしば経験する「わかっているのにできない」というような事態（「知行不一致現象」）に対して、「認識や知から切り離された情意や感情なるものの欠如」（松下 2002:3）をみてとり、認識と行為の媒介として「心」や「意志の強さ」を身に付けさせようとするという道徳教育である。心情主義の問題点は多々挙げられているが、内在的な問題点としては、「知行不一致現象の拡大再生産」がある。後述するが、道徳原理を理解する（実際に行為できるようになる）というのは複合的なプロセスである以上、「知行不一致現象」の起こる理由もまた様々である。そこを「意志の弱さ」のような曖昧な（それゆえに万能な）もので済ませてしまうことは、「道徳原理を理解しようとする傾向をむしろ積極的に抑えることによって、人々を本来の理解からますます遠ざけ」、「判断や認識と行為の乖離はますます生じやすくなる」（松下 2002:151）という結果を生む。そこに再び心情主義が持ち出されるという負のスパイラルが生まれる、というものである。

これに対置されている「知ること」とは、単に道徳的な行為とは何であるかを言語的な知識として知るだけではなく、「状況の中で身体や感情を総動員しながら具体的に思考し、新しく遭遇した事態に対応させつつ既成の自己の意味体系をじっくりと編み直すことを通じて理解しようとする」（松下 2002:154）ということである。これを彼は「深い理解」と呼ぶ。道徳的知識を具体的な行為やそれがもたらす結果と結びつけたり、知行不一致現象を「〇〇が足りない」のように単にネガティブなものとしてではなく、自身が持っている価値観などと関連付けながら何をどう理解しているのか・またはどう理解しているのかを突き止めたりするといったことが「深い理解」には含まれる。

もっとも、「深い理解」をもたらすために彼が挙げる方法は、「まず何よりもそれにふさわしい共同体実践を生活の中に用意しなければならない」（松下 2002:125）というもので、特段目新しいものではない。とはいえ、道徳性は共同体実践において総体的に育まれるという主張を誤りとする理由はない。「ふさわしい共同体実践をどのように用意するか」というような問いに答えることも、問題が大きくなりすぎてしまう。また松下は、理解とはどういうことかは詳しく述べていても、理解がどのようにして起こるのかは述べていない。

言語外の実感を伴う「深い理解」がどのようにして起こるのかを説明することは、しかし、できないか、非常に困難だと考えられる。マイケル・ポランニーは、『暗黙知の次元』において、「私たちのメッセージは、言葉で伝えることのできないものを、あとに残す。そしてそれがきちんと伝わるかどうかは、受け手が、言葉として伝え得なかった内容を発見できるかどうかにかかっているのだ」（ポランニー 2003:20）と述べ、この過程を「暗黙知」と呼んでいる¹⁾。これを道徳に当てはめると、言葉として学んだり、言葉にされずに経験したりしたものが道徳的行為の体系となって身につくプロセスは、言葉にできない要素によってということになる。どのような共同体実践や教育によっても、道徳性が「身につく」かどうかは学習者次第というところがあるとすれば、「深い理解」がいかにしてなされるのかという問題に答えようとすることは限界がある。不確かさを自覚しつつ、教育内容や方法を考えるほかない。

本稿は、心情追求型・心情主義の道徳教育に批判的だが、感情それ自体の重要性は否定しないという2人の立場に注目する。心情理解・心情追求といった授業

方法（への偏り）からの脱却ということが、他者の心情理解の意義やそもそも心情・感情とは何かということの理解を排してしまうことにつながることを危惧し、それらの理解への視座を提供しているものとして、ヌスバウムの、誰もが持つ身体から発する感情論および感情と密接に関係する文学教育論を取り上げる。

2 ヌスバウムの感情の理論

2004年にヌスバウムは『人間性から身を隠す』という題の著作を上梓した。ここでヌスバウムが行っているのは、人間がその尊厳にふさわしく生きられるような社会の法の基盤となるにふさわしい感情とは何かということの探求である。法は端的に言えば、人間や社会が損害されることを防ぎ、また損害した者を処罰するものである。法はつまり、人間は容易に損害を受けてしまうヴァルネラブル²⁾な存在だということ（これが著書名でいう「人間性」である）を前提としている。

そしてヌスバウムによれば、「感情とは、私たちが被ってきた損害、被るだろう損害、あるいは幸運にも被らずにすんだ損害を表現する反応である」（Nussbaum 2004:6=2010:7）。道徳が感情的な面を含むなら、感情やその前提である人間のヴァルネラビリティを考察することは不可欠である。ここでは、法や判決に関する彼女の詳細な議論には立ち入らず、「損害」が前提としている、すべての人に共通のヴァルネラビリティが、どのような感情によってどのようにとらえられているかを分析することで、道徳教育において重視される感情（それは社会の基盤となるにふさわしい感情ということだ）と、そうではない感情を峻別することが目的である。ヌスバウムの述べている感情は、嫌悪感（disgust）、恥³⁾（shame）、およびその類縁の感情である罪悪感や、怒り/憤り（anger/indignation）、そして共受苦（compassion）である。それぞれみていこう。

A 嫌悪感

嫌悪感とは何か。ヌスバウムは端的に述べている。「どの社会においても、嫌悪感とは、自分自身がやがて死や衰退を迎える動物であることをはっきりと思い起こさせるもの〔アニマル・リマインダー〕を摂取し、それによって汚染されることに対する拒否反応の表れなのである」（Nussbaum 2004:97=2010:123）。どういうことか。

私たちが嫌悪感をもつ対象として彼女が挙げているのは、排泄物や死体、腐りきった肉や、もともと自分の体のなかにあってそれが体外に出たもの（唾液や粘液など）である。ほかには、昆虫（簡単に死に、潰れて体液を出す）などが挙げられている。これらのものを摂取することや、臭いによって体内に取り込まれる・感染することに対する拒否反応が、嫌悪感である。感染の恐れがない、はっきりと知覚された危険物（彼女の例では毒キノコ）とはこの点で異なる。ヌスバウムは嫌悪感について、「私たちは、自分たちの死や、死を内含する衰退に対して、気楽に接することはとうていできないと思われる……生きるためには、それは避けられないのかもしれない」（Nussbaum 2004:95=2010:121）と認めている。自身の感情を否定するということは危険であるし、体を洗ったり老廃物を遠ざけたりして感染の危険性を少なくし、自分がいつ病に冒される・死ぬかもしれないということに絶えずさらされている状態を脱せなければ、およそ尊厳ある生き方とはいえない。身体の健康を維持するための嫌悪感が必要だろうし、嫌悪感健康というまっとうな目的のために、正しい対象に対して向けられるのなら問題とはならない。ヌスバウムが批判しているのは、嫌悪感が社会においてそれ以上のものになることである。

彼女は、嫌悪感はいしばしば「呪術的な（magical）思考」にもとづいていると指摘する。上記のような、健康を損ないうるものを摂取することの忌避という合理的な範囲を嫌悪感を超えて、たとえば写真であっても嫌悪感の対象を見ながら、虫の形をしたお菓子を食べたがらない・見ようともしないし、「死」という直接的な言葉を避けて婉曲表現を用いたりするといったことを挙げることができる（これらのことが悪いというのではない）。嫌悪感とは、身体的というより観念的であり、「自分とは別種のものになりたい、つまり、動物以外のものになりたい、不死身になりたいという望みを中心に据えている」（Nussbaum 2004:102=2010:130）ということが指摘されなければならない。つまり、ヴァルネラビリティとしての人間性の否認である。否認それ自体は誰しも行っていることだが、問題は、しばしば否認したものをある種の人びと（女性や同性愛者などが典型）に投影、スティグマ（烙印）を付与し排除するというかたちを取ることで、嫌悪感が社会的に拡張されるとき、根底にあるのは、「支配集団は、従属集団に人間もどきの動物という身分を与えることによって、自分たちの動

物性からはるかに遠ざかることができる」(Nussbaum 2004:114=2010:145) というものだ。したがって嫌悪感とは道徳教育において重視すべき感情とはいえない。

B 恥

動物としての自身の姿を見ないようにするものとしての嫌悪感に対して、ヌスバウムははっきりと否定的であった。恥はより人間としての側面の強い感情である。まず、恥とは、自分の「異常な・規範的でない (abnormal)」ような「欠点の露呈に対して感じる苦痛の感情である」(Nussbaum 2004:173=2010:221)。何が「正常 normal」であるかについての社会的な基準には限りがないため、誰も少なからず「異常」であることを恥じるようになってしまう。これが、ヌスバウムが恥を社会の基盤として不適切だと考える理由の一つである。誰もが自分を恥じたり恥じるようになることに怯えたりして、自尊心を持ちかねるような社会は受け入れられるものではない。

これは、いわば社会的な構築物としての恥である。ヌスバウムはより根源的な、幼児期に起源をもつ恥を考察しており、彼女はそれを「原初的な恥 (primitive shame)」と呼んでいる。幼児が幼児の全能感にひたっているうちは、自分自身と世界とを区別できない以上、自分自身に欠如を感じることはないのだから、強いて感情をもつことはない。このような状態は「黄金の時代」などと呼ばれる。しかし幼児はしだいに、自分自身に属するものとそうでないものを区別できるようになる。それにつれて、自分を満たすもの、典型的には愛情や母乳といったものが思うように手にはいるものではないとわかったとき、恥の感情を抱くとヌスバウムは考えている。「ここで理解しているかぎりの恥とは、何らかの理想的な状態に達しえなかった感覚に対する苦痛の感情なのである」(Nussbaum 2004:184=2010:235)。「理想的な状態」とは、充足した全能で完全なものである。嫌悪感と同じで、自分の不完全さをただ受け入れるということは、人間には難しいのだろう。問題は、恥の感覚は、完全であろうとする不可能な欲求を課し、自分に対しても他人に対しても不寛容になってしまうことである。それがより強く現れているとみられるのは、少年たちのようだ。

D. キンドロンと M. トンプソンは、『危ない少年たちを救え』⁴⁾において、特に少年たちが自身の感情を表現することを期待されず、よって自身の感情を認めることが困難になっているということを描いた。より深刻なのは、気づかないことだけではない (それなら

気づかせるための教育を考えればよい)。「学校に行くようになるまでには……欠乏や悲しみが恥ずべきものであると、思い込んでしまっているのだ。彼らに常に送られているメッセージと言えば、耐えよ、こらえよ、男たれ、ということなのだから」(Nussbaum 2004:201=2010:256) と、自身の感情を認めても同時に拒絶するように教育されていることが問題なのだ。原初的な恥が、その後の教育によって強化される。学校生活においても、授業、スポーツ、生活態度など、自分を劣っていると感じてしまうような場面は常にあり、少年たちはつねに恥を感じ続けることになってしまう。「自分が何を感じているのか理解しないままに、彼らは塞ぎこんでいき、あるいはさらに激情で満たされていく場合もある」(Nussbaum 2004:201=2010:256)。自分でもわからない感情をもつことに苦痛を感じ、ともすると否定までされる(「お前は何が気にいらないんだ!」と怒鳴られるなど)としたら、その子は苦痛を感じ続けるか、自身の感覚を麻痺させて「何も感じないようにする」ほかない。

いずれのケースにおいても、恥がもたらす最大の問題は、「尊厳ある市民に当然認められるべき自尊心に属するものが奪われている」(Nussbaum 2004:206=2010:262) ことにある。恥の場合も、根底にあるのは今の自分の否定、「自分とは別種のものになりたい」という願望なのだ。

以上のことから、完全さを求め、自身の不完全さに苦痛を覚えるという恥の感情を、社会の基盤とすることは個人に対しても社会に対しても破壊的な結果を招くといえる。とくに彼女のいう原初的な恥は、自分の無力さの自覚という発達の過程に必然的にもなうものであり、これに対処しなければ、市民が恥を感じずにすみ、自尊心を保てるような社会とはなりえない。原初的な恥に対するヌスバウムの「解決策」は、「細やかなやりとり (subtle interchange)」である。これはドナルド・ウィニコットが「愛を経験するために必要なもの」とした要素で、不完全な者同士での柔軟で創造的なやりとりである。これに喜びを感じることで、子どもは「欠如を恥じるべきではないのだと学んでいき……全能の欲求は和らげられていき、幼児は他者との信頼関係を認めてそこに身を挺していくようになる」(Nussbaum 2004:191=2010:243)。この「細やかなやりとり」は、制度化することは難しく、具体的には一人ひとりの人間を間近で見る必要があるだろう。

心情理解を重視する道徳教育は、「感情の表現をしてもよい」というメタ・メッセージを送ることで、上

記の少年たちのような事態を防ぐことを期待できる。また、「特別の教科 道徳」の、一人ひとりに対する記述式という評価方法は、教師と生徒の関係性が適切なら、今の自分に対して嫌悪や恥といった苦痛を感じることを和らげる「細やかなやりとり」という形で活かせると考えられる。

C 怒り

ある程度「細やかなやりとり」によって全能への要求が緩和され、他者との関係に身を挺せるようになっていくことを前提として、社会の基盤とするにふさわしいとヌスバウムが考えている感情は、怒り/憤り、罪悪感、そして共受苦 (compassion) である。

まず怒り (anger) または憤り (indignation) である。私が読む限りヌスバウムは両者を区別していないので、「怒り」で統一する。後者は日常的に用いる語ではないが、indignity (「侮辱」「不正な扱い」だが、そのまま読めば「尊厳の毀損」) に対する反応、という意味のある語だ。彼女のいう怒りとは、セネカが『怒りについて』で述べるような復讐心といった破壊的な激情ではない。怒ることは、「自分または自分にとって大切な誰かないし何かが、ほかの人の意図的な行為によって、不当な扱いを受けたり害されたりした、という信念を要求している」(Nussbaum 1995:61)。これに従えば、問うべきは、①それは私にとって大切なものなのか・なぜ大切なのか、自分が大切にしているものとは何なのか、②行為は意図的だったのか、③不当な扱いを受けたというのは事実か、ということになる。①からは、自分が何に価値を置いているのかを表明し、それを認めてもらうことが求められる。②を明らかにするためには、相手の「意図」への想像力が必要になる。③は、事実を冷静に認識する必要がある。これらは先述した松下の「深い理解」と重なり、怒りは自らの道徳性を発達させる契機となることが示唆される。彼女の考えからも、また indignation すなわち「尊厳毀損」という語からもわかるように、怒りの反応は、不正の是正や価値あるものの回復を目指さなければならず、相手の尊厳を毀損しかえす「復讐」(身体を損なったり、スティグマを付与したりすること) であってはならない。彼女自身が「社会の道徳的進歩はそれが嫌悪感を危険や憤りから分離させる程度に応じて測れる」(Nussbaum 2004:116=2010:148) という以上、「呪術的な思考」である嫌悪感や、完全性という不可能なものへの欲求である恥とは区別されなければならない。怒りが守るものは、ヴァルネラビリティとしての

人間性に基づくものである必要がある。

罪悪感、恥とは区別される。恥は、自分自身に対して感じるものであるが、罪悪感とはもっぱら自身の行為に向けられる。他者の行為に向けられれば怒りになるものが、自分の行為に向けられると罪悪感になる。ただ、「意図的に」ではなく、「意図せずに」だろう。意図的に危害を加えた者は罪悪感を覚えない。罪悪感とは自分の行いが他者に危害を加えてしまったときに感じるもので、「自己から分離された対象や人間の全体の回復を目指している」(Nussbaum 2004:207=2010:264)。このとき、罪悪感を抱く人は、相手を自分と分離した個人として考えていながら、自分と同じように尊敬を持った存在としてみている。これが、自分の人格と自分の行為とを区別できなくなってしまうと、恥になってしまう。自身が不完全な人間であることを認めながら、他者に危害を加えたことに対して自分に怒りを向け是正を試みることは可能である。

D 共受苦

共受苦 (compassion) は、傍観者の視点から他者を憐れむことではなく、「いくつかの点で自身と似ている人が、少なくとも全面的にはその人が責めを負うのではないしかたで、深刻な苦痛や不運に苦しんでいるという認識」であって、そこには「苦しんでいる人は自分だったかもしれないという考えを躊躇うことなくおこす必要がある」(Nussbaum 1997:91)。つまり、①相手と自分を「似ている」と感じられること、②その人が苦しんでいることがわかること、③その人に起こっている自体が、その人が全面的に責めを負うものではないと理解できること、の3つの条件がある。①には、自分や相手の状況や感情・思考を考慮することが必要になる。①をふまえれば、②は、自分がどういうときに苦しかったか、また苦しむと思うか想像するという感情の自覚が必要になる。苦しみを軽蔑の対象としてしか見ない人に共受苦は不可能である。③は、その人が何をしたのかを認識する必要がある。怒りと同様に、共受苦もまた認知的な面を多分に含んでいる。それだけでなく、自分が苦しむこと、ヴァルネラブルな存在であることを受け入れていることが必要である。

ここで、相互に類似・関連した概念である共感 (empathy) と好感 (sympathy) および共受苦を区別する必要がある。共感と好感はたとえば以下のように区別されている。「共感についてよく考慮することは……沈黙させられてきた人々の経験に対する解釈を求めて、以前は見過ごされてきたそれらの経験の力強い

解釈を発見する」(Nussbaum 1997:105)。相手自身にも独立した思考や感情があることを知り、理解しようと努めることが共感という行為である。いっぽう、好感は、「共感と推量の習慣は、特定のタイプの市民性と特定の形のコミュニティへと導く。他者のニーズに対する好感的な応答を育んだり、分離性とプライバシーを尊重しながら環境がそれらのニーズをどう形作るのか理解したりする」(Nussbaum 1997:90) というように、肯定的評価を含んだ共感といえる。共感を前提として、ヌスバウムが重要視しているのは好感よりも共受苦であり、これは共受苦がヴァルネラビリティとしての人間性を前提にしているからであろう。好感は創作上の完全な人間に対してもできてしまう(むしろ、そうなりやすい)ため、不完全性の承認へと行き着くとは限らないからである。共受苦は、実際的には、その人を苦しめているものは何かと問い、是正へと働きかけていくことになる。

以上から、道徳教育において重視される感情は、何よりもすべての人間に共通のヴァルネラビリティを受け入れているものであること、その共通性をふまえた認識が存在していることである、といえる。では、それらを育むためにどう文学を用いるのか。それを見ていくこととしよう。

3 文学による感情と想像力の涵養

他者の思考や感情といった内面を生き生きと想像する力を彼女は「物語的想像力(narrative imagination)」と呼び、感情とそれを養うために文学を読むことを推奨している。小説は、単に知識を得るためではなく、人物に着目して読むことを促す。そのうえで、描かれていることは極めて具体的(人・場所・年代などが特定されていることが多い)だが、そこに人間の普遍性(個別の状況を批判するためにはこれが必要だ)が現れている。また、小説が扱うのは、悲劇がしばしば英雄的人物を主人公にすることに比べていわゆる「普通の人」であることが多い。彼女が考えているのはあくまで「普通の人」の教育であるため、この点も文学の長所となる。さらに、ヌスバウムが人間について述べるとき、そこにはつねに政治的・社会的な状況への意識がある。そのため、何らかの社会批判へと結びつくような作品を選んでいのだが、大学のリベラル・アーツ教育ならともかく、中学生までの道徳教育でそこまでの視点は持ちづらいと思われるため、今回はその点の詳述は控える。最後に、彼女が重視する

のは、物語の悲劇性が示している「人間の尊厳」である。馬上美知は「登場人物が運命に翻弄され打ちのめされるのを見れば恐ろしいと感じ、過酷な運命がその人物の人間性を完全に打ちのめさなかった時、それを素晴らしいことだと我々に感じさせる、『何か畏敬の念を抱かせるもの』」を、また特定の状況を「悲劇」だとして「あってはならない」ことだと感じさせる何かを、ヌスバウムのいう「尊厳」だとしている(馬上 2009:29)。悲劇性をもつ作品を取り扱うことで、人間の尊厳を直観することができる。

以上の視点から、チャールズ・ディケンズの『ハード・タイムズ』、ジョージ・オーウェルの『1984』という2つの作品に対するヌスバウムの論考について述べていく。それぞれについて彼女は感情を重視したまとまった論考を発表している。

A 『詩的な正義』の『ハード・タイムズ』論

『詩的な正義』は、『ハード・タイムズ』の登場人物である、経済人・教育者グラッドグラインド氏への言及から始まる。氏は事実と数的計算のみを追求する「合理主義者」である。彼は文学を無用、お飾りにすぎないなどとして無視するのではなく、「ありもしないものを生み出す」ものとして、家に入ってくることも許さない姿勢ではっきりと敵視している。ヌスバウムは、文学を危険なものともみなす「グラッドグラインド氏は正しい」と挑発的に返答し、その危険さゆえ、氏が重視する経済的観点ではない視点を公共性に取り入れることができると考える。ところで、氏は異様な悪魔的な人間ではなく、当時(『ハード・タイムズ』は1854年発表)の政治経済を覆っていた功利主義の(おそらくは極端な)体現者として描かれている。むしろ、功利主義といっても実に多様であり、「諸人格の等しい価値の強調は、古典的功利主義の理想の比類なき価値ある側面だと信じる」(Nussbaum 1995:16)というように、彼女自身その価値を認めてはいる。しかし、現実に生きている個々人が、その個別性を捨て去り、常に人間全体にとってよい選択をなすということは、過度だけでなく不適切な要求である。

こうした理想は現実には、一人ひとりの複雑な内的世界の捨象へと行き着き、グラッドグラインド氏のように、事実と数字だけを重視し、自身の感情や個性を無視する(非)人間観が生まれてしまう(ヌスバウムはこれを「平面化」と呼ぶ)。たとえば、氏の妻が死の床についていて、娘に「お母さん、痛い?」と聞かれたとき、「部屋のどこかに痛みがあることはわか

るけど、それが私のものだと言いきれないの」と答える。イメージしがたいが、この箇所をヌスバウムは、夫人は自他の境界について弱い感覚しか抱かず、「この小説の最も寒気を催す、また素晴らしい瞬間の一つにおいて、グランドグラインドの理論の眼を通して自分自身を見るということがどうということなのかわかる」(Nussbaum 1995:22)と述べている。痛みという身体感覚と、「この私」という意識が結びついていない。娘はこの箇所以外にも、人生は短いと感じると氏にこぼして、平均寿命は上がっているんだよと答えられ、私自身の人生の話だといっても答えてもらえないでいる。こちらのエピソードは、自分自身だけでなく、他者をグランドグラインドの理論の眼を通して見るとどうなるかをも示唆している。この夫婦は、自分や娘に限らず、誰の痛みを取り除こうとすることもできないと考えられる。これは決して推奨すべき事態ではないし、「人格の価値を尊重する」という功利主義の価値を実現してもいない。端的に表れているのは氏の教え子ピッツァーで、自身の誤りを認めた氏が弱って「ピッツァー、お前にheartはないのか」と尋ねたとき、不思議なことを訊くなど笑い、「それがなければ血液は循環しません……私がheartを持つことを疑うものはおりますまい」(Dickens 1908:257)と答える。彼は、悪意があるわけでも、冗談を言っているのでもなく、heartという言葉の意味上も、事実としても誤ったことを言っているわけではないが、読者がこの発言を「正しい」として受け入れられないとき、読者は「事実以上の何か」、心臓ではない「心」を人間に対して見出すことになる。ピッツァーは「そのもともとの動機からいって彼はよき功利主義者の主体たりえていない。他者の苦痛を理解しそれに応答することに完全に失敗している」(Nussbaum 1995:67)。ディケンズは感情や想像力を排した世界を描くことによって、逆説的にその重要性を主張しているのだ。

ヌスバウムが注目する『ハード・タイムズ』のもう一つの側面は工場労働者たちの描写である。詩にない具体性が小説にあらわれるのはたとえばこのような描写である。当時に限らず、自分(読者)とまったく異なる境遇のらびとの暮らしを体験することは不可能でも、文学を読むことで想像が容易になる。たとえば、悲惨な境遇に適應してしまい、平等や尊厳など主張できなくなってしまったらびとの姿を作品に読み取って「深刻な剥奪の最悪の点の一つは、人々から彼ら自身の尊厳に基づく強固な感覚より発する願望や不満を奪ってしまうことである」(Nussbaum 1995:50)と考

えるということだ。彼女はそれを満足ではなく諦めだと思えるが、ここでももし読者が「本人たちが不満を表明しないからといって、このような状況が許されるとは思えない」と考えるなら(それを期待されているのだが)、すでに他者への共受苦が生まれている。これは、現代でも、また労働者階級が対象でなくても持ち得る感情である。

このように、『ハード・タイムズ』を読むことから、個別の人間に目を向けることの重要性、苦境にあるらびとの状況や心情に対する想像力が引き出される。

B 『1984』と「憐れみ」

『1984』は、ディストピア小説と言われるように、「ビッグ・ブラザー」率いる党(イングソック)が支配する全体主義社会を描いたもので、そのテーマは歴史の改ざんと記憶・忘却、ニュースピーク(らびとの思考を制限するために語彙を減らし規則を単純化した新言語)、管理社会などである。1947年に発表されたこの作品は、全体主義社会のシステムを描いたものとして読まれるのが通例である。ところがヌスバウムは、「憐れみの死」において主人公ウィンストン・スミスのパーソナリティにも焦点を当てて読む。作者オーウェルの人物についての研究は多いが、このような読解は珍しい。ウィンストンは、党に敵対することを考え——作中ではそれは「犯罪思考」と呼ばれる——、逮捕され、党の人間であり知人でもあったオ布莱イエンの物理的・精神的な暴力(作中では「愛情省」による「矯正」とされる)によって「改心」し、ビッグ・ブラザーを愛するようになる。彼女は「なぜウィンストンは抗しきれなかったのか」を問う。『1984』のようなディストピアを、社会現象として巨視的に考えるのではなく、個人・集団の感情の面から読み解くことで、市民性・道徳性の基盤とすべき感情を探る。

彼女はまずオ布莱イエンの言葉を引用する。「われわれの文明の基礎は憎悪にある。我々の世界には恐怖、怒り(rage)、勝利感(triumph)、自己卑下(self-abasement)以外の感情は存在しなくなる……ビッグ・ブラザーへの愛以外に愛はなく、敵を打ち負かした勝利以外の笑いはない」(Orwell 1992:279-280, Nussbaum 2005:279)というものだ。ウィンストンははじめ、そんな感情に基づいて文明を作るなど不可能だと反論する。自分の打ちめされた肉体を憐れみもする。ウィンストンの「改心」によって失われたのはこの「憐れみ(pity)」の感情ではないかというのが彼女の論である。

憐れみは、今では苦しむ人に対する優越感をともな

う感情を指して用いられもするが、もとはギリシャの悲劇を成り立たせる感情で、(劇の登場人物を含む)他者に自分と同じ弱さを認めることであった。他者の苦境を認める感情を、彼女は共受苦と読んだが、それに対して悲劇的感情である憐れみは、「自身の人生全体の意味付けと重要性にとって非常に大切である誰かいないし何かが非常に苦しんでいるという思考を要求する」(Nussbaum 2005:283) というように、より自分自身と結びついた感情である。憐れみを感じていない者は、共受苦も感じ得ない。ウィンストンはたびたび、いなくなった母親の夢を見るが、そこで「悲劇ははるか昔のものだ」と感じている。「今日あるのは恐怖、憎悪、苦痛であり、感情の尊厳や深い複雑な感情は存在しない」(Orwell 1992:283) と彼は考える。それは作中が管理社会だからというだけでなく、彼の家族との体験に問題があり、ナルシズムすなわち全能感への欲求を捨て去ることができていなかったというのがヌスバウムの見方である。

人間がいかに幼児的な全能感を手放していくのかということについては、2で述べたとおりである。幼児的全能感を手放すことはもちろんだが、それにとまなう原初的な恥を克服することも同じくらい重要である。『1984』の舞台であるオセアニア(現実のオセアニアとは無関係)は、幼児的な全能感への欲求にとどまっている。全能感を求めるものの関心事は、周囲の人や物を思い通りに動かすことのみであるから、他者を対等な存在として愛することはない。それゆえ、自分や自分にとって価値ある人・物が不正に侵害されたという意味での怒り(anger/indignation)も存在しない。「このような怒りの型は、内的な価値という感覚を必要とする」(Nussbaum 2005:286) が、「価値あるもの」を見出すことがないからである。オプライエンのいう怒り(rage)は、精神分析が「ナルシスティックな憤怒」と呼んだもので、「自分自身の支配と十全なコントロールに対するあらゆる脅威に対する怒り」(Nussbaum 2005:286) である以上、幼児的なものに過ぎない。支配とコントロールが達成されたものが勝利感であり、同様である。では、自己卑下はどうか。ナルシズムと自己卑下は一見矛盾するが、彼女はナルシスティックな勝利感は継続的な自己卑下を必要とすると考えている。ここでいう自己卑下は、ヌスバウムのいう原初的な恥に近いものである。『1984』では、集団への無批判な同一化と「ビッグ・ブラザーへの愛(服従)」によってそれが克服される。「壊れやすい(他者と異なっているという明瞭な感覚すら持ち得

たことのない)自分が勝利感を得られるのは、ただ集団の意志に全面的に服従すること、つまり自身の個別性と正当な主張を放棄し続けることによってのみである」(Nussbaum 2005:288)。オーウェル(ウィンストン)はこうした、同一化によって全能感をもたらしてくれる対象を「情愛あふれる胸(loving breast)」と呼ぶ。これは「子どもを胸に抱きかかえる母親」のイメージであり、幼児的全能感をもたらしてくれるものにほかならない。ここからいえるのは、ウィンストンが全能感への欲求を捨てきれていなかったこと、ナルシズムへと後退したことだ。

彼女によれば、原初的な恥の感情は克服していたとはいえ、「ウィンストンの生全体は、彼の母と妹の死において彼が果たした役割を覆う罪悪感に支配されていた」(Nussbaum 2005:289)。理由として挙げられているのは以下の経験である。子どもだったウィンストンは、決まって食べ物を多くもらおうとし、妹から取り上げようとしたこともあった。ある日、チョコレートが配給されると、母親とまとも執拗な言い争いが始まる。結局彼は4分の3もらうが、残った妹のものを取り上げて逃げ出した。数時間街をうろついて帰ってくると、母親と妹はいなくなっており(当時は珍しいことではなかった)、彼女たちと二度と会うことはなかった。彼女たちが連れ去られたのか否か、生きているのか否かもわからない、というものだ。

彼の性格や行いは、許す(permit)ことはできないが、いずれは赦す(forgive)べき子どもの行いにすぎず、生涯責め悔いるようなものではない。子どもが利己的・自分勝手なのはある程度仕方ないことであり、それは罰したり恥じ入らせたりすることによってではなく、他者とのやりとりを通じて克服することである。ところが、チョコレートを奪い取るということと、母と妹が失踪するという二つの出来事が偶然同時に起きたことで、「二つの事件を、非合理的であるにもかかわらず、心の中で因果的に結びつけてしまった」ことにより、「決して自分自身を赦せなかった」(Nussbaum 2005:290)。

彼は自分が母親と妹を殺してしまったという罪悪感に苛まれ続けることになる。「利己的すぎて愛に報いることができなかった」とは、幼い子どもの親への態度を評する言葉とは思えないもので、彼の自罰的心情をよく表すものだ。関係のないことが同時に起きたときに関連付け、「自分のせいだ」と思うってしまうということはあることであり、頭で関係ないとわかっていてもそう感じてしまうということも、単に「非合

理的だ」と言って切り捨てられない（こう考えるには想像力を要する）。幼いころの勝手な言動やこうした無根拠な罪悪感、すでに述べたように、「細やかなやりとり」、この場合では母親がウィンストンを赦したり、「あなたのせいではない」と繰り返し言うことによって克服されることになるだろうが、それは不可能だった。罪悪感をもっている本人（子ども）が自分で自分を赦すなどなおさら不可能である。

罪悪感が原因かは定かではないが、彼は他者と親密な関係を取り結ぶこともできなかった。作中に彼の親友と言える人物は出てこず（思い起こすこともない）、その性的な奔放さに惹かれて関係をもった女性ジュリアに対して、作中を通じて細やかな愛情のようなものは示さない。

ウィンストンは以上のように、表立って自身の生に対する完全な支配を望んでいたわけではなかったが、自分自身を赦すことができなかった結果、対等に愛し合うことができず、代わりに自分（のナルシズム）を受け入れてくれる「情愛あふれる胸」を求め、「ビッグ・ブラザー」の「愛」に屈服することとなった。罪悪感の克服が豊かな感情を持つことを可能にするということに加えて、『1984』に描かれているような全体主義社会としてのディストピアが全能への欲求という幼児的な心性によって少なからず支えられているということ、したがってそうした心性の克服が全体主義の克服の可能性を与えることを、彼女の論考は示唆している。

おわりに——感情の道徳教育に向けて——

彼女の感情や文学に関する論考は、アメリカの大学教育を念頭において書かれているため、日本の小中学校の道徳教育にそのまま活用はできない。それでも彼女の文学論は、単に登場人物の心情を言い当てる心情追求型を超え、感情・思考や身体感覚、社会への批判的視座などをすべて用いた教育を思考可能にするものだといえる。彼女の文学作品の選定や読解に用いている思考に学ぶところは大きいのではないか。

また、感情を言葉のみでとらえるのではなく、その感情の背後にある思考や感覚に注目することで、激情にとらわれないかたちで真に「感情豊かに」生きることが思考できるようになる。心理学の知見を用いた彼女の感情論を小中学生に直接教えて理解させることは難しい。しかし、たとえば教師がこうした知見を持ち、子どもが嫌悪や恥の感情を示した（具体的には「汚い」

「近づくな」「恥ずかしい」というような言葉を発した）とき、ただ叱責・否定するのではなく、どうしてそう思うのかと根気強く話を聴き、その奥に自己嫌悪や、完全性への欲求（そうあれと強いられてきたこと）がないのか注目する。もし子どもがそうした類の表現をしたときは、自分の身体を嫌ったり、不完全さを恥じたりする必要がないことを（「細やかなやりとり」によって）感じるよう促すといったことは可能ではないだろうか。

以上のように、感情を身体や人間関係から発しながら社会の基盤となるものとして理解し、感情のもつ両義的な力を認識し、破壊的な力をもつ感情に対しても建設的な力をもつ感情で応じることを道徳の基盤、さらには市民性の条件とするような教育を、ヌスバウムの論から引き出しうるのである。

註

- 1) 安富歩は、「暗黙知」の原語が tacit knowing と動名詞になっていて、これが実体的な知識ではなく「暗黙に知ること」という過程であることに注目し、あらゆる知識の背後にこの作動が不可欠であると主張する（安富 2010:99）。
- 2) vulnerability には「可傷性」「傷つきやすさ」などさまざまな訳がある。『人間性から身を隠す』の邦訳『感情と法』では「脆弱性」と訳されているが、これはコンピューターのシステムによく使われる語で端的に否定的な意味合いをもち、あまり適切ではない。
- 3) 『感情と法』においては「羞恥」「恥辱」などと訳し分けられている。確かにヌスバウムの shame に対する理解は単純ではないが、同じ shame という語の訳にニュアンスの違いを出して理解が深まるわけではない。少なくとも、『感情と法』において、理解の助けになるほどの明確な訳し分けがなされてはいない。それよりも、同じ恥という感情がそのつどどう起こりはたらくのかをみるほうが重要であると考え、引用するときも「恥」で統一する。
- 4) 原題は *Raising Cain: Protecting the emotional life of boys* で、内容はおよそ副題のとおりである。カインは旧約聖書に登場するアダムとイブの息子で、弟のアベルの贈り物だけが神に受け入れられたことについて神に抗議するが返答はなく、また周囲にも彼の心情を理解してくれるものはおらず、神ではなく（関係ないはずの）アベルに怒りを向け殺してしまう。男子が自身の感情（ここではおそらく悲しみ）を尊重されず、抑圧したり暴力的に噴出させたりするという例の原型を著者はここに見て取っている。

引用・参考資料

- Dickens, C. 1908 *Hard Times*, New York: Dutton.
- キンドロン, D・トンプソン, M.『危ない少年たちを救え』湯河京子訳, 草思社, 2003年。
- 馬山上美知「ケイバビリティ・アプローチにおける「自由」及び「平等」の概念について—教育における公共性概念の再考のために—」『東京大学大学院教育学研究科教育学研究室研究科紀要』第

- 35巻, 2009年, 23-32頁。
- 松下良平『知ることの力 心情主義の道德教育を超えて』勁草書房, 2002年。
- Nussbaum, M. 1995 *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston: Beacon Press.
- 1997 *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge: Harvard University Press.
- 2004 *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton: Princeton University Press. [『感情と法——現代アメリカ社会の政治的リベラリズム』河野哲也監訳, 慶応義塾大学出版会, 2010年]
- 2005 “The Death of Pity: Orwell and American Political Life”, in *On Nineteen Eighty-Four: Orwell and Our Future*, edited by Gleason, A. Goldsmith, J., and Nussbaum, M., C., Princeton University Press, pp.279-299.
- 2010 *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton: Princeton University Press. [『経済成長がすべてか?』小沢自然・小野正嗣訳, 岩波書店, 2013年]
- Orwell, G. 1992 *Nineteen Eighty-Four*, London : David Campbell Publishers Ltd.
- 邦訳として, オーウェル, G. 『一九八四年[新訳版]』高橋和久訳, 早川書房, 2009年を使用。
- ボランニー, M. 『暗黙知の次元』高橋勇夫訳, 筑摩書房, 2003年。
- セネカ 『怒りについて 他二篇』兼利琢也訳, 岩波書店, 2008年。
- 柳沼良太 『「生きる力」を育む道德教育——デューイ教育思想の継承と発展』慶応義塾大学出版会, 2012年。
- 安富歩 『経済学の船出 創発の海へ』NTT出版, 2010年。

(Webサイト)

文部科学省「道德教育の抜本的改善・充実」2015年
<https://doutoku.mext.go.jp/pdf/improvement.pdf>, 2018年9月30日情報取得)

(指導教員 田中智志教授)