

ヌスバウムの感情論について

鬼 頭 葉 子

はじめに

マーサ・C・ヌスバウムは、「ケイパビリティ・アプローチ」の提唱により、国際協力や福祉の領域でもしばしば言及される著名な思想家である。彼女は、J・ロールズから「政治的リベラリズム (political liberalism)」および「重なり合うコンセンサス (overlapping consensus)」の二つの概念を継承した上で、ロールズのリベラルな構想にケイパビリティ・アプローチを付加することを提案するという立場を明確にしている¹⁾。ヌスバウムの言によれば、「政治的リベラリズム」は宗教的な世界観のような、善に関する全てを包括する教義を回避して、「軋轢を生じさせる形而上学上・宗教上の諸原理に基礎づけられていないリベラリズムの形式」を取ることを意味する²⁾。そして「重なり合うコンセンサス」とは、形而上学または宗教上の構想が異なる人々の間でも、多元性のうちに合意また受容可能な地点を見出すことを意味している。勿論「政治的リベラリズム」は、単なる相対主義ではなく、ヌスバウム、ロールズ共に、人格の尊重を規範的なものと捉え、人々がそれぞれの善や価値について可能な限り自由に選択し得る社会形成を目指すことは周知の事柄であろう。さらにヌスバウムは、法や制度によって実現されるリベラリズムにおいて

も、個人の感情 (emotion) が重要な役割を担うことを一貫して主張している。というのもヌスバウムにとって、感情は単なる非合理でなく、法も単なる合理ではないからである。なかでもヌスバウムは「同情 (compassion)」という感情に注目し、同情が他者に対する評価や行動に結びつく可能性を示唆している。

本稿では、リベラリズムの新たな展開として、感情に注目したヌスバウムの意図を明らかにしつつ、感情の導入によるヌスバウムの試みの可能性と限界を評価することを目指す。そのため、まずヌスバウムの「同情」概念の特徴を把握し、「同情」概念の思想的な変遷を整理する。またヌスバウムは政治的・社会的場面を左右する負の感情として、「嫌悪感 (disgust)」と「恥 (shame)」という概念を取り上げて分析しているが、これらについても検討する。次いでヌスバウムの政治的リベラリズムに対する評価と、感情を導入したことによって独自のものとなる彼女の立ち位置について論ずる。最後に、宗教倫理における同情概念との比較を加えつつ、ヌスバウムの考える他者への感情、特に同情概念の妥当性と限界について考察する。

第一章 ヌスバウムの感情概念の特徴

一・一 同情概念の定義

「同情」を表す語は、英語圏に限れば、compassion や sympathy の他、empathy や pity がある⁽³⁾。哲学者らは、それぞれの仕方で (語義的な差異とは異なる仕方⁽⁴⁾)、自身の議論を展開している⁽⁴⁾。ヌスバウムは、empathy と compassion を区別して用いている。エンパシーはコンパッションと関連しているが、コンパッションとして成立するには十分ではない⁽⁵⁾。エンパシーは幸福であろうが悲哀であろうが、「他の人の経験を想像的に再構築したもの⁽⁶⁾」であり、

俳優が演技によって、見る者と感情を共有しようとするような場合の感情伝播もまたエンパシーとみなされる。このようなエンパシーは、誤りやすく道徳的に中立であるが、コンパッションと高度に関連した心の能力であると位置づけられる⁽⁷⁾。ヌスバウム自身は主要な概念となる「同情」の意として *compassion* の語を用いている⁽⁸⁾。またヌスバウムは、自身が同情についてのアリストテレスの枠組みに依拠していることを明らかにしている。アリストテレスにおいては、『問題集』第七巻「同情に関する諸問題」、および『弁論術』第二巻第八章で同情について論じられている⁽⁹⁾。アリストテレスによれば、同情 (*sympatheia*) とは、第一に、他者に重大な苦痛が生じていることを理解することを指しており、第二に、そのような目に遭遇することにふさわしくない人が、その人が招いたのではなく、一方的に被った災いによる苦痛への心情を意味する⁽¹⁰⁾。第三に、同情を抱く人とは、自分自身や自分に属する人が災いを被るかもしれないと考える想像力のある人である⁽¹¹⁾。しかし同情する主体と同情される他者は、「自分も同じような目に合う可能性がある」という点で同一視できるため、自分が陥りそうにない状態にあるような、かけ離れた存在を想定するわけではない。

そしてヌスバウムは、アリストテレスの言う同情概念における一と二の項目を継承し、三の項目を再解釈して同情概念を定義する。同情とは、以下にみるように、単なる情念ではなく三つの認識的諸要素を備えた判断である⁽¹²⁾。そしてヌスバウムにとって「同情」とは、「公的生活でも私的生活でも、合理的熟考と適切な行為にとって良い土台を提供する感情」を意味している⁽¹³⁾。

(1) 他者が被っている苦痛が、甚大で深刻 (*serious*) であると考えられる。

(2) 苦しんでいる他者は、その苦しみを受けるに値しない (*nondesert*)、つまりその窮状は本人の責任ではないと考

えられる。

(3) 幸福主義的判断 (eudaimonistic judgement) が適用される。「苦しむ人と同情を覚える人が似通っていること」は、アリストテレスのように「自分も同じ目に合う可能性」としてではなく、他者の苦痛が自分の苦痛と同様に重要であるときみなす判断として解釈される。

それでは、ヌスバウムがアリストテレスと異なる点を付加した、第三の「幸福主義的判断」について補足し、両者の差異を確認しておこう。まず同情が成立するために、相手が被った苦痛や不運を自分も同様に被る可能性が高いと認識することが必要条件とされている。この認識についてヌスバウムは「自分もそうなるかもしれない」という怖れよりも、「自分も同じような目に遭いやすい」という自らの弱さと相手の弱さを結びつけるという解釈をしている。ヌスバウムによれば、このような「弱さ (vulnerability)」は、「弱さの共同体」として、他者との連帯を促進するものと捉えられる⁽⁴⁾。次に「幸福主義」については、ヌスバウムとアリストテレスとは通低する立場にあり、ヌスバウムもまた、人間は種に普遍的な要素を、繁栄・開花させることを望ましいとみなす存在であるがゆえに、自己のみならず社会全体の幸福を目指すものと捉えている⁽⁵⁾。しかし「幸福主義的判断」においてヌスバウムは、同情する人は、そのような感情をおぼえる自身の生のより重要な部分に、苦しんでいる人 (人々) を位置づけるという判断をする⁽⁶⁾と述べ、アリストテレスと異なる点を明確にしていく。例えば、ある人物の死という苦難に同情をおぼえること、すなわちその死を悲しみ悼むためにはどのような条件が必要となるだろうか。亡くなった人物が、哀悼する人の人生の一部を形成しており、それゆえその人の生死が悲しむ人にとって重要であることが必要だろう。ヌスバウムは同情もそれと同様であると述べている。

「同情が存在するためには、人は自分自身の目標と目的の構想の重要な部分として他の人の苦しみを考慮する必要がある。その人は、他人の苦しみが、自分自身の繁栄に影響を与えるものとして捉えなければならぬ。実際、自分自身が、他者において脆弱なものとならなければならない。つまりそれは、似たような可能性の判断ではなく、幸福主義的判断であって、同情に必要な構成要素であると思われる¹⁰⁾。」

ヌスバウムの幸福主義的判断という視点について、S・ベインは、他者の視点から世界を見るための原理的な手段となると評価している¹¹⁾。ヌスバウム自身、同情は、ある人物が自分にとって重要であるかどうかによって異なるが、人は「他人や他の生物の位置を心のなかで想定する能力¹²⁾」を有している。人は自らの周辺だけでなく、縁遠い他者の苦痛や繁栄が、自分のそれと同様に重要なものとなって来るような視点を持つことがある。この視点は同情という、情念的でありながら認識的な要素を持った感情として表出する。また先述したように、この同情は、共有される「弱さ」にも基づいている。ヌスバウムは次のように述べ、同情と弱さ、自己と他者の連続性について明らかにしている。一言するなら「同情は自己の境界を外へと拡張する¹³⁾」はたらきをなす。

「人間の繁栄についての普遍的な概念をそなえた観察者は、飢餓、障害、病氣、奴隷状態によって、人々が自分の過ちではないのに苦しんでいる世界を見てとる。彼女は、食料、健康、市民権、自由などの財が重要であることを理解している。そして、安全で特権的な状況の内部に自身が残るかどうかが不安であることも認める。彼女は多くの極貧状態が自分のことであるかもしれない（あるいはそうなる）ことも認める。この脆弱性は、観察者を自らの外側に向ける思考へと導き、財や資源の分配に関する社会の一般的な取り決めを問うものである¹⁴⁾。」

このようなヌスバウムの同情概念は、主にアリストテレスの幸福主義に依拠しているが、上記引用からも明らかのように、同情が適正な財や資源の分配に関わると捉える点において、アリストテレスの枠組みを大きく超え出ている。また「観察者 (spectator)」という言葉は、アダム・スミスの「公平な観察者 (impartial spectator)」を想起させるものでもあり、同情が自身の情念でありつつも冷静かつ客観的な判断であることを示している。次に同情概念の思想史に関するヌスバウムの言及をいくつか取り上げ、その特徴をより明確化しておきたい。

一・二 「同情」の思想史の変遷

ヌスバウムによれば、ギリシア哲学が興る「同情以前の伝統」では、不運 (misfortune) はそれを被るべきではない人々に深刻な害を及ぼすものと想定されていた²⁰。しかしソクラテスにとつては、善なる人は害を被らない。というのも「美德と自己充足についてのソクラテスの思惟」において、外的善の不足は問題ではないため、外的善が満たされないことへの同情が生じないからである²¹。ソクラテスに影響を受けたストア派にとつてもまた、追求すべきは人間の尊厳の無限の価値であつて、外的善に左右されず、感情を排したアパテイアが要請される。よつてストア派は「同情に反対する (anti-compassion)」立場となる。ストア派では、特定のものへの愛着を放棄することによつて、自身の感情も変化させる。さらにヌスバウムによれば、スピノザやカントもこの同情に反する系譜に属することになる。しかし同情の否定の根底にある動機は、平等主義かつコスモポリタ的な動機²²でもあり、特定の事物や人物への愛着や執着から解放された立場でもある。同情は、自分に近いものや愛着があるものに対して、より容易にはたらくだろう。ストア派の同情の否定は、このような同情における鼻痕や不平等の要素とは無縁となる。

他方、「同情に肯定的な伝統」として、ヌスバウムはルソーの例を挙げている。その解釈によれば、ルソーにおい

ては、平等主義的民主主義の思想的基盤、またより平等な基本的資源の分配を動機づけるために同情概念が用いられるとされる⁸⁰⁾。同情を肯定的に捉える立場によれば、身分や階級の違いが、人生の価値や成功の差異を招くが、そのような分断は、個人の尊厳の平等性をも侵食するがゆえに同情が必要なのである。ルソーの他、同情や共感を積極的に共同体形成の要素として評価する思想として、ハチソンやヒューム、アダム・スミスなど、スコットランド啓蒙の系譜も存在する。スミスによれば、他人が何を感じているかを直接体験することは不可能であるため、同じ状況で自分が何を感じるかについての想像力が、他者の感覚を能動的に捉える手段となる⁸¹⁾。またスミスは、「公平な観察者」の視点を提唱し、人間が愛着のある対象には、より強い共感を抱きがちでありながらも、一般規則によってそれを越えていくことができる⁸²⁾と論じている。ヌスバウムもスミスを意識し、我々が同情を抱くとき、他者の苦境の重大さや、その苦境における原因や責任の追及などの認知において、「賢明な観察者 (judicious spectator)⁸³⁾」の態度を取り、同情には反省的評価が切り離せないことを主張している。

このようにヌスバウムは、同情への否定的・肯定的評価を取り上げ、同情概念が思想においてコントラヴァーシヤルな扱われ方をされてきたことを示している⁸⁴⁾。ヌスバウムは同情への肯定的立場としてスミスに対し一定の評価をするが、同情が思想において根源的であるとしつつも、スミスのような立場を批判するショーペンハウアーの思想も登場した。ショーペンハウアーは、他者に属する苦しみを共有し、同情 (Mitleid) を抱く時、「私」と他者とのあいだの絶対的な区別はなくなると述べる⁸⁵⁾。R・ライリーが指摘する通り、ショーペンハウアーが言う「自我と非自我を隔てる壁の消滅」は、他者と自己が同一になることを意味するわけではない⁸⁶⁾。実存あるいは経験世界において、他者と自己は非同一であるが、他者において共に苦悩することによって、自我と非我は「本質的同一性」に至るのである。一方、ヌスバウムはショーペンハウアーのような、同情する者とされる者の「本質的同一性」のような、形而

上学的・存在論的議論には立ち入らない。それは彼女の立場が政治的リベリズムを提唱するものとして一貫しており、「本質的同一性」のような本性的存在について語ることは、人間にとつての「究極的な価値」（例えば魂の不死性のような）を提唱することにも繋がるからであろう⁽³¹⁾。ヌスバウム自身はこれまで述べてきたように同情を人間存在にとつて重要な要素とみなしているが、同情は、またリベラルな社会の市民が醸成すべき「必須の感情」ともいわれる。一方でヌスバウムによれば、リベラルな社会の諸価値と相反する感情が存在する。次章では嫌悪感と恥という二つの感情についてのヌスバウムの見立てを追ってみよう。

一・三 嫌悪感と恥に関する分析

ヌスバウムが言うリベラルな諸価値とは、自由な選択という善や人格の尊厳を指す。よつて人格の尊厳を毀損するような感情は、これらの諸価値と相いれない。嫌悪感と恥という感情は、その点で、人格の尊重を促進する感情である同情とは異なっている。嫌悪感を形成するものは「自己への汚染 (contamination)⁽³²⁾」である。人間がやがて死に至る存在であることや、人間もまた排泄したり衰退したりすること、すなわち人間が動物的身体を持つことを思い起こさせるもの (animal remainder) は嫌悪感の対象となる。死を迎える動物であることを思い出させるものを摂取し、それによつて汚染されることを人は拒否するのである。そしてヌスバウムは、「清浄な国家という妄想」を例に挙げ、これは攻撃的な外国人への嫌悪感と隣り合わせであることを指摘する⁽³³⁾。嫌悪感とは、政治的な従属、脆弱な集団や人物の周縁化 (marginalization) を行う時には、危険な社会的感情となる⁽³⁴⁾。嫌悪感とは「特定の集団と個人を排除しようとする社会的努力」のなかで、歴史的に多用され続けてきたものである⁽³⁵⁾。嫌悪感とは法の形成や適用にも関与する。例えばある法は、社会のメンバーの犯罪に対する嫌悪感を表現するものでもある。しかし特定の集団に向けられ、そ

れを排除しようとするとき、危険なものになる可能性をもっている。よって市民の平等と相互尊重を阻害するような嫌悪感を阻止することは国家の義務であるとヌスバウムは言う。

一方、恥は自己自身に由来するものであって、欠点が「露わになることに対して生じる苦痛の感情⁸⁹⁾」であり正常(normal)とみなされるものからの逸脱である。この恥はさまざまなかたちの目標や理想に関わって人を駆り立てる。恥は罪悪感とは異なるとヌスバウムは言う。恥は自己を隠し、自己を閉ざしている。自己の真の姿からの撤退が恥である。一方罪悪感とは、不毛な自己逃避に終わる恥とは異なり、償いや赦しといったものに変化しうる可能性を含んでいる。そして嫌悪感の感情と同じく、ここでも人間の脆弱性が問題となっている。どちらの感情においても人はその脆弱性と向き合うことをしない。

「正常な人々は、自分の肉体がもろく脆弱であることを知っている。しかし肉体的な障害をもつ人々にステイゲマを付与することができたなら、彼らは自分の人間としての弱さについて、ずっとまじだと感じることをできる⁹⁰⁾」

この恥が社会に反映された事例として、ヌスバウムは障害者差別を挙げる。ヌスバウムによれば、心身に障害のある人々の集団ほど「痛々しくステイゲマを付与された⁹¹⁾」ことはない。このような嫌悪感と恥という感情は、先に検討した同情のような、リベラルな社会形成に寄与する感情とは大きく異なる。しかし嫌悪感法形成において実際に機能しており、また恥は社会活動において、特定の集団を排除するような行為へと人間を促す感情である。ヌスバウムによる嫌悪感と恥という感情についての分析は、彼女にとってリベラルな社会の実現が第一の価値であることをよ

く示している。つまり人が自然に持つ感情という事柄について、それらが社会の実現にふさわしいかどうか問われ、同情は教化促進の対象となり、嫌悪感や恥は抑止の対象となっているからである。メンバー間の相互尊重と相互依存、人間の尊厳への配慮というリベラルな社会の理念は、動物性と死を避けようとする嫌悪感、また「正常」に囚われる」恥といった感情によつて損なわれる。ヌスバウムは嫌悪感および恥という感情が法に及ぼす作用を制限しなくてはならないという。このように、嫌悪感や恥のような感情であれ、同情であれ、どちらもリベラルな社会の実現という観点において分析されているのはヌスバウムの感情論の特徴である。

第二章 リベラリズムと同情概念

ヌスバウムは、リベラリズムの系譜にありながらも、それとは異なる観点を付している。まずヌスバウムがリベラリズムにおいてどのような立場にあるのかを確認しておこう。「新しい形の強力なりベラリズム」として、ヌスバウムは「政治的リベラリズム」を挙げる。政治的リベラリズムは、人格の尊重を規範として有しており、また個々人の選択の自由を善であるとなすゆえに、単なる価値中立な社会ではない。そして社会における様々な宗教的・道徳的価値の不一致はなくなると見る。究極的な価値や善の問題を取り扱うような「包括的教義 (comprehensive doctrine)」については、人々は一致しない。したがって前述したように、政治的リベラリズムは、宗教や形而上学、道徳など世界解釈としての信念や価値を提供する包括的教義が存在し、様々な善が競合することを認めつつ、その中の「重なり合うコンセンサス」を構成することを目指すものである。後期ロールズのような政治的リベラリズムは、政治的生から「価値」を排除するべきだと主張するわけではなく、人格の尊重を基礎的な価値と想定する限り、決し

て中立たりえない⁽³⁹⁾。政治的リベラリズムは、価値そのものを否定する試みではなく、人々の多様な価値が相違しつつ並び立つ状態において「人格の尊重＝基礎的な価値」と捉える立場なのである。ロールズは、自身の政治的リベラリズムについて、それは個々人の人生についての多様な意義や価値規範を含む道徳や宗教のような「包括的教義」ではないことを明言している⁽⁴⁰⁾。「人格の尊重」は、多様な価値集団の間でも、究極的な価値とは異なり、一致可能な「重なり合うコンセンサス」となる可能性を持つ。ヌスバウムも、政治的リベラリズムに関し次のように述べている。政治的リベラリズムとは、「人間の尊厳という理念に基づくとともに、相互依存 (reciprocity) と、人間の生における究極的な善についての異なる構想への相互尊重とによって特徴づけられる社会関係に基づく社会秩序⁽⁴¹⁾」についての考えである。

またリベラリズムの祖であるミルに関して、ヌスバウムは評価しつつ批判を加える。ヌスバウムによれば、ミルは個人が自分自身の基準によって選択をしたり、意見を表明したりする自由こそが社会の善であると捉えている。ミルにおいて個人の自由な行動の選択は、他者がその選択に干渉したり、社会が特定の価値を押し付けたりすることによって阻害されてはならない。ヌスバウムは、リベラリスト達もまたミルの考えに基づき、個人が自分自身の選び取った規範によって、選択や発言、生活をする自由を「きわめて重要な社会的な善⁽⁴²⁾」とみなしていると指摘する。自由な選択を可能にすることが「善」とみなされる点で、ヌスバウムの理解ではリベラリズムは価値中立なものとはならない。リベラリズムは、選択の自由を重要な善であると評価する際に、価値の問題について完全な中立性や不可知論に関与しているのではなく、むしろ選択の自由を保障することにおいて善に関与している⁽⁴³⁾。とはいえ、功利主義をとるミルにおいて、権利とその保護がどのように位置づけられているのかは不明確であることをヌスバウムは指摘している⁽⁴⁴⁾。政治的リベラリズムが依拠する個人の尊厳という要素が不可欠のものとして確立されていないということ

である。この点では、ロールズなども功利主義を批判し、それを社会正義の理論とすることに反対している。ミルの功利主義的立場は、以下の特徴からも明らかである。ミルは自由を真理との関係において論ずる。すなわち人々が自由に意見を表明するべきなのは、そこに真理を明らかにするような発言や解釈が含まれる場合があるからである。しかしヌスバウムは、実際には真理や社会福利を促進しないような発言も擁護されてしまうことを指摘し、またミルが「個々人の自尊と繁栄に寄与するから真理は善い」というのでなく、個々人の繁栄と尊敬とを、真理に従属させていることを批判している⁴⁶⁾。ミルにおいては、自由の目的が、個々人の尊敬や繁栄そのものではなく、社会全体の福利であることが明らかになる。

さらにヌスバウムは、政治的リベラリズムにおいては、それぞれの包括的教義に対する尊重がなされなければならないが、ミルは宗教的教説に対する配慮（多元主義）を持ち合わせていないと批判する。ミルにとっては何が真理であるかを明らかにすることが重要であって、それぞれ個別の宗教的教説が尊重されることが最終目標ではない。またミルは、天才的な人間の能力が発揮されるような余地を社会がつくる必要があるとあり、「卓越主義者の要素 (particisanist strand)」を認めているが、ここにみられる非平等主義をヌスバウムは批判する⁴⁶⁾。彼女が擁護するようなりベラリズムでは、人格間の相互尊重と、個別の人格の平等な価値という理念に依拠するべきであって、社会の幸福を実現し、人間の能力を發展させるためであっても、卓越した人間に特別な自由を与えることは容認されない。その結果、ヌスバウムによれば、ミルの議論は、政治的リベラリズムの核となる考え方、等しい尊重や相互依存、人格の不可侵性に関心を持つ人にとって、それほど役立つものではない⁴⁷⁾。

このようなロールズやミルへの評価から、ヌスバウムが依拠するリベラリズムの特徴がみえてくる。政治的リベラリズムにおける人格の尊重や不可侵、人格間の平等といった理念に彼女は明確に依拠する。いかに正義にかなった社

会を目指すべきかというその構想については、ヌスバウムは政治的リベラリズムと一致するだろう。しかし政治的リベラリズムに不足するところが、嫌悪感や恥といった負の感情によって露わになる人間存在の緊張状態への認識や、人間を脆弱なものとなす人間観なのである。彼女は共同体主義的リベラリズムも契約主義的リベラリズム⁽⁴⁸⁾も、どちらも「正常な人々」から障碍のある人々に対して下されるステイグマの問題を未解決のままにしているという⁽⁴⁹⁾。共同体主義的リベラリズムでは、恥と嫌悪感が社会が容認すべき「公的動機」とみなされ、人々の間で社会的なヒエラルキーが進展するとヌスバウムは見る。契約主義的リベラリズムでは、契約を交わす人びとをニーズや条件においてほぼ同等とみなすため、多くを必要とする人のニーズなどは、あらかじめ社会契約において考慮されることなく、社会制度が設計される。そして、いわゆる「正常な人々」と、重い障碍をもった人のようなニーズの異なる人々との間に、ステイグマによる分断を生じさせてしまうという。このような課題のあるリベラリズムに対しヌスバウムは、人間が感情を社会形成に取り入れていることを認識したうえで、負の感情を阻害し、同情のような善なる感情を促進することを提唱する。感情と政治の関係を考えることは、より人々の実情に即した社会正義のために重要なものとなる。同情をめぐっては、ヌスバウムが指摘するように賛否両論の立場があった。そして同情を否定的に捉える立場の思索は、感情に関する現代的な議論のレトリックに強く影響を与えてきた、とヌスバウムは述べている。よって感情と理性の対比は、法律や公的生活の中にも遍在している。しかしヌスバウムは感情と理性のコントラストは不明確で、我々は感情に適用される「非合理的」という言葉が、「思考を伴わない」ことを意味するのか、「標準以下の悪い思考を伴う」ことを意味するのか、よく分かっていないと指摘する⁽⁵⁰⁾。そして、哲学のある立場において感情が「非合理的」で「思考を伴わない」とみなされてきたことに対してだけでなく⁽⁵¹⁾、法や政治制度においても、同情のような感情に積極的な意義を見出そうとするのがヌスバウムの試みである。

まず同情のような感情そのものが、暗黙のうちに「人間の繁栄の構想と、人間の生の主要な苦境についての構想」であり、観察者として把握可能なものと捉えられる⁵²⁾。また感情は、価値に関する「評価的信念」を形成するものでもある。何らかの価値判断を含む同情のような感情と法体系、また同情とリベラルな政治的姿勢とはどのようにに関連するのだろうか。法と感情との関係性について、ヌスバウムは次のように述べている。

「(中略) 感情は無分別な情動のうねりではなく、世界における出来事と、個人の重要な価値や目標に調和する知的な反応なのである⁵³⁾」

「そもそも感情に訴えかけない法など実際には想像できない(中略)。法は普遍的に人々の感情の状態に配慮する。犯罪者の心理状態は、ほとんどの刑法においてきわめて重要な要因である。(レイプや恐喝などの)被害者の心理状態もまた、しばしば、犯罪が起こったのかどうか、犯罪が起こったとするならば、どれほど重大なものを決定するのにかかわっている(中略)。感情を考慮に入れなければ、多くの法的実践は理解することが難しくなる⁵⁴⁾。」

このようにヌスバウムは法の形成や運用においても、感情の要素を排除できないことを指摘する。法における感情の要素は、個別の状況や当事者感情に答えうると同時に、法の恣意的解釈や社会への迎合が法体系を危うくする両面があるだろう。そこで嫌悪感や恥のような感情は、リベラルな社会とは相容れない感情とみなされる。ある集団に対する負の感情や、ステイグマのような、特定の社会で流布している「さまざまな場所と時代において影響力のあつた

広く普及している社会的態度⁶⁸⁾は、リベラルな社会においては批判されるべきとヌスバウムは捉えていた。一方、同情は、先述のように三つの認識の要素を備えた判断であり、「公的生活でも私的生活でも、合理的熟考と適切な行為にとつて良い土台を提供する感情」を意味していた。したがって同情のような感情は、法体系においても適切な基盤として機能することになる。

また先述のように同情において、人間は脆弱性を自他で共有することが示唆されていた。ヌスバウムは、人間が法を必要とするのも、そこには「私たちが危害や損害によって傷つきやすい」ということの認識が根底にあるからだと述べている。弱さは、他者の繁栄を自分の繁栄同様に重大とみなす認識、すなわち同情を生起させる。それでは同情における境地のように、自他の「弱さ」を承認し、人間という種に普遍的な要素を、繁栄・開花させることを望まないとみなす幸福主義に基づくことは、社会においていかなる行為に結実するとされるのか、次にヌスバウムが提唱する「ケイパビリティ・アプローチ」について確認しておきたい。

第三章 「同情」と実践 —異なる視点からの議論—

三・一 ケイパビリティ・アプローチと同情

ケイパビリティ・アプローチは、財を用いて人々が実際に何かになったり何かをしたりする能力のことを指している。またケイパビリティ・アプローチは、前期ロールズに特徴的な契約主義、ならびに功利主義において、少数者や、より多くの財やケアを必要とする人々のニーズに答えるという点で限界があることを指摘し、双方を超えることを目指すものである。彼女自身、ロールズが「正義の構想」ではなく「一群のリベラルな構想」のひとつとして提唱

した政治構想に、ケイパビリティ・アプローチを付加することを提唱するという立場を明確にしている⁵⁶。ケイパビリティのリストの中に、ロールズが『正義論』において提唱した基本財も含まれているが、自由、健康や知性、想像力などの自然的財も含まれている⁵⁷。ケイパビリティ・アプローチは、ロールズの政治的リベラリズムの批判的継承であると同時に、アリストテレスの政治的構想の批判的継承でもある。ケイパビリティ・アプローチがアリストテレスに依拠することは、以下の引用からも明らかに見て取れる。

「私は、ケイパビリティ・アプローチが、契約主義と功利主義の立場よりもよいものであると直観的に信じる。ケイパビリティ・アプローチは、生き物に対する基本的な驚嘆と、繁栄・開花への願い、そして多様な生き物が繁栄・開花する世界の希求という出発点において、契約主義を超えている。またそれは、快樂と苦痛だけでなく、生命の複雑な形態と機能に関心を有するため、功利主義の直観的な出発点を超えている。ケイパビリティ・アプローチは、個々のものがそれぞれのものとして繁栄・開花するのを見たいと願うのである⁵⁸。」

このようにヌスバウムは、生物の多様な仕方での繁栄を善とするアリストテレスの自然観を基に、人間を合理性だけでなく「動物性 (animality)」を持った存在と捉え、理性的存在者としての権利を与えられてこなかった動物や障碍のある人々をも含めた他者の繁栄・開花を追求する。

ケイパビリティ・アプローチは、可能性や能力を繁栄・開花できないでいる者に積極的に関与することを個人や社会に求める。人間にとって種に普遍的な要素を、繁栄・開花させることは望ましいことであり、ゆえに人間は自己のみならず社会全体の幸福を目指すという観点に基づくのである。このようなケイパビリティ・アプローチは、本稿第

一章で述べた、「幸福主義」に依拠している。同情もまた、繁栄できないでいる他者に対して、自分も同じ脆弱性を持つという認識から生まれ、結果的には他者の繁栄を求めようとする感情である。同情において、他者の繁栄への積極的な関与や、ニーズへの応答が、人間が共有する脆弱性の承認を動機として生じる。共有された脆弱性についての考察を通じた自己への関心は、自らの自由の追求にとどまらず、他者の自由を保障するような、「社会の底上げをする原理の選択」を促進するという⁶⁰。よってケイパビリティ・アプローチは、他者の繁栄を自己の繁栄同様に捉える「同情」概念と、幸福主義を介して接続し、他者の苦痛や不運を最も実効的な仕方改善する社会的実践として構想されたものであると考えられる。ケイパビリティ・アプローチへの評価については、グローバルな倫理が必要となる現代世界にとって有効であると述べる論者もいる⁶⁰。次節では、ヌスバウムの同情概念の特質をさらに明らかにするため、ヌスバウムと異なった立場から同情について考察する宗教倫理の立場を参照しつつ、簡単に比較考察を行っていく。

三・二 宗教倫理と「同情」

ここでは、ヌスバウムの同情概念に対して、宗教倫理の観点から加えられた批判について見ておこう。D・F・ケイツは、同情概念をめぐって、感情が思考の形式をとるというヌスバウムの見解を評価しつつも、道徳的価値や感情の構造分析は、最終的には宗教倫理の領域に踏み込まざるを得ないものであると反論している⁶⁰。すなわち生の究極的な意味や価値についての異なる判断は、感情についてもまた異なる理論構築につながる。またケイツは、ヌスバウムの同情では、苦難を被るべきではないと判断される相手には適用可能だが、本人のせいで苦難を招いた人々への同情が不可能となる点を批判している。

ケイツの他、M・V・エインデは、ヌスバウムの同情を、「カルナー (Karnia、慈悲)」と比較し論じている。エインデは、仏教思想において生きとし生けるものすべてが我々の関心となる一方、ヌスバウムの同情は、他者を自分の関心のうちに取り入れる際の評価を下すはたらきをするとし、「擬似的な倫理的達成 (quasi-ethical achievement)」にとどまると捉えている⁶³⁾。

ヌスバウムの方は、キリスト教倫理に対して、特にアウグスティヌスの思想を取り上げ、その二世界論的な要素や、この世における社会改革への無関心について批判的な立場をとる⁶⁴⁾。ヌスバウムの批判は、アウグスティヌスの一側面に注目する限りでは正当かもしれないが、キリスト教倫理全般にあてはまるものではない。キリスト教倫理の根幹には、「正しくないものを正しいとする不正義」をも含んだアガペーが想定され、同情は先行するアガペーを成立背景とするからである。ケイツも指摘するように、宗教倫理においては「自業自得」の苦難への同情が想定される。キリスト教倫理の場合、「放蕩息子と父」や「善きサマリア人」の物語に見られる、他者への「法外な自己犠牲」の事例が、人間間においても、同情モデルとして提示されるのである。

また現代を代表するキリスト教倫理学者の一人であるS・ハワーワスは、ヌスバウムの言う、人間の尊厳は合理性のみにとどまらないという見解に賛同しつつも、彼女のケイパビリティ・アプローチが、実際に社会正義を促進するか否かについては懐疑的である⁶⁵⁾。彼は、ヌスバウムのケイパビリティ・アプローチが、ロールズの正義論の枠組みに規定されていると捉えているが、その限りにおいて、具体的ではなく、障碍のある人々が、それぞれケアを受ける権利を保証する理論を提示しているものの、単なる理論に過ぎないと批判する。例えばハワーワスの指摘するように、ケアを提供する家族や他者に恵まれず、誰からもケアを受けられずにいる障碍者は、社会においてどのように扱われるべきなのだろうか。またハワーワスが事例として挙げる、出生前診断によって障碍を持つことが想定される

「人々」をどう扱うべきかについては、ヌスバウムの政治的リベラリズムでは考察されていない⁶⁵。出生前に排除される人々の問題は、ヌスバウムの政治的リベラリズムの範囲外であろう。確かにヌスバウムは、リベラルな政治構想において、初期ロールズが提唱したような契約主義的な社会構想には障害のある人々が含まれず、障害者のニーズが当初から無視されていることを批判し、人間の合理性のみに依拠する正義論とは違う仕方でも、まっとうな社会を構築することを目的としてケイパビリティ・アプローチを提唱してはいる。しかしハワースの批判は、重要な問題提起をしている。今現在、社会に存在している障害者に対する正義だけでなく、社会の構想において、将来にわたって共同体が障害者をメンバーとして受容していくべきかどうかという共同体の将来的選択の問題が問われているからである。まだ存在していない「人間」の尊厳については、ヌスバウムの理論では想定されていない。

結び ヌスバウムの感情論の可能性と限界

本稿では、ヌスバウムの思索における感情、特に同情概念について分析し、政治的リベラリズムおよびアリストテレスの自然観を成立背景に持つ同情概念が、幸福主義に基づき、ケイパビリティ・アプローチとも結びつくことを明らかにしてきた。最後に、ヌスバウムの感情論の可能性と限界について総括する。

ヌスバウムがいう同情は、身近な者により強く発揮されることを認めつつも、そこにとらわれてはいない⁶⁶。ヌスバウムの同情概念は、「種としての繁栄」を目指す「幸福主義的判断」の要素によって、特定の場所や文化に拘束されない、普遍的なニーズに応えることが可能になるという特性をもっている。このような特性は、彼女が取り組んできたグローバルな開発支援において、人格の尊重に基づき基本財を保障する「文化を超えた規範⁶⁷」を提供してき

た。開発途上国の女性への同情やケイパビリティ・アプローチは、同じ種としての女性全般の繁栄・開花に資するものだろう。ヌスバウムのいう「自己の境界を外へと広げる」同情の機能によって、遠くの他者の繁栄をも気に掛けることができる。つまり、近くの他者への配慮が優先されるといふ感情の一般的特性から来る限界を回避することに成功しており、また幸福主義的判断という原則から、物理的距離の隔たりを越えて遠くの他者の繁栄を企図することができる。この結果、感情主義の欠点とも言われる配慮の対象との距離の問題を乗り越えることが可能になってくる。これが一点目の長所である。

二点目の長所は以下の点にある。感情が社会を形成し、法体系を作り上げると捉える点は、従来の政治的リベリズムが十分顧慮してこなかった議論を含んでいる点で優れており、我々の歴史感覚あるいは日常感覚とも合致するものである。具体的には従来の政治的リベリズムにおいて捉えきれなかった、同情あるいは嫌悪感、恥といった感情の社会構築に対する影響を正しく評価しており、より人間の状況に即した分析となっている。またリベラルな社会の実現について、社会を分断する感情（嫌悪感や恥）を阻害して同情を促進するという明確な手段を提示することで、社会におけるリベリズムの進展を描いている点も、従来の政治的リベリズムとは異なる明快さがある。そして人間が脆弱性に苦しんでいるという認識は、リベリズムの目指す社会においても、人が完全に独立した存在ではなく、相互に支え合う存在であることを示しているともいえる。このような立場は、ロールズのように人間をカント的な自律した存在と捉える見解とは異なっており、新たなリベリズムの可能性を示す。同情は、人間の尊厳や相互尊重という理念の実現に寄与することになるのである。

一方で限界も見えてくる。同情においては、身近なところに限界があると思われる。直接の利害関係が不明確な他者に対して、同情に基づいた支援をすることは比較的容易であっても、近い距離にある、利益相反する他者への同情

は困難ではないか、という疑問を提起することもできるからである。

さらに言えば、ヌスバウムのいう同情は、感情を正確に捉えていないという点を挙げることができる。人間の同情は常に、幸福主義的判断のもと、公平なものでありうるだろうか。ヌスバウムのいう同情においては、本人の責任なく窮状にある人のみが同情の対象となると考えられていた。本人の責によって窮状に陥った人、いわば「自業自得」の人には同情する余地はない。しかしその人の窮状が本人の責であっても敢えて同情すること（あるいは「うっかり同情してしまう」こと）は人間にはありうるだろう。ヌスバウムのいう同情は、人間の尊厳などリベラルな価値にとって必要だという限定がつけられたものである。しかし「本人の責任」が果たしてどこまでが本人の問題であり、どこからが社会の問題であるか、それを見極めることはできるのかという課題はつきまとう。またヌスバウムの場合、多様な感情のうちでもリベラリズムの価値に合致する感情のみが善きものとして選ばれるわけだが、このような感情とは、リベラルな社会を形成するための手段になっていないか、感情を社会の将来構想を実現するための単なる道具としていないか、疑問が湧くところである。リベラルな社会の構築に役立たないような感情は無視される。同情のよくな正当な感情と嫌悪感や恥のような不当な感情とを分け、前者がリベラルな社会の構想に寄与すると捉える点において、ヌスバウムの感情論はその可能性を示すとともに、その限界をも示している。それは人間の尊厳を掲げつつも、「同情に値しない」人々を排除し、彼らの尊厳を考慮しないことにもつながるのではないだろうか。人間の尊厳とは、その人が同情に値するか否かによって決定される性質のものではないはずである。感情が人間の本性に根差し、た心の動きとするならば、人間の本性に信頼を置き、人間の本性から導かれる幸福を社会において実現させることが妥当な目標となる。その仮定の下ではじめて、感情を目指すべき社会の構築と結びつける意義が生まれるし、感情ゆえの動的性質（激しき、強き、可変性、柔軟性など）の社会構築における強みが出てくる。感情と、目標とする社会

との関係は、一方が他方に従属する関係ではないにもかかわらず、ヌスバウムの言うリベラリズムが感情を従わせてはいないだろうか。ヌスバウムの感情論は、政治的リベラリズムにおける人間の尊厳や相互尊重といった理念により寄与しつつも、なおその枠組みを用いることによって、感情のおもむく射程を狭めている可能性があると考えられる。

そして、ヌスバウムがいう「理性」の問題もよく吟味しなくてはならない。ヌスバウムによれば、「理にかなっている (reasonable)」こととは信頼すべき正しい理由があることを指し、一方「非合理 (irrational)」であることや「理にかなっていない (unreasonable)」こととは、根拠がなく、誤った考えに基づいていることを指す⁶⁸。嫌悪感や恥がリベラルな社会と相反する方向へ進むとき、それは制限されなくてはならないが、この制限を課す際の判断基準は「理にかなっている」かどうかである。しかし各人の「理にかなっているかどうかという判断」はどこまで信頼に値するものだろうか。ここでヌスバウムは、理性とリベラルな価値とを結びつけており、「理にかなっている」という判断が「理性的」であって錯誤を含まないことさえ前提しているようにも見える。人は「理性」にしたがって行為したにもかかわらず、リベラルな価値に反するようなふるまいをすることはあり得るのではないか。「信頼すべき正しい理由」には、事実誤認や思い込みが入り込む余地がある。フェイクニュースですら一部の人々の熱心な信頼を勝ち取ることは可能であり、彼らが「正義」のためにヘイトクライムに走るような事例も起きていることに鑑みれば、ヌスバウムの理性への信頼、あるいは理性とリベラルな価値との結合については批判される余地があるだろう。

また政治的リベラリズムの限界を指摘することもできる。政治的リベラリズムでは、包括的教義の尊重がうたわれる。しかしある集団が、基礎的な価値としての「人格の尊重」を認めるべきではない、といった排除の主張を含む包括的教義を有する可能性もあるだろう。ヌスバウムの見解は、このような問題に対して楽観的である。彼女は、黒人

や女性は平等な政治的権利や公民権を持つべきではないという見解を持つ宗教を例に挙げるが、そのような考えは社会的合意と対立しているため、「理にかなっていない」とみなされると述べている⁶⁹。すでに制度上、民主的な手続きが成立している社会の場合、ヌスバウムのこの見解は、ある程度あてはまるかもしれない。しかし「理にかなっていない」価値が民主的に支持されることや、あるいはすでに支配体制のうちにあるといったケースは容易に想定される。ラディカル・デモクラシーを提唱するS・ムフは、「理にかなっていない」と「理にかなっていない」ことを区別することそのものうちに支配構造を見出し、ラーモアや後期ロールズの政治的リベリズムを批判している。ムフの見解では「包括的教義」を認める政治的リベリズムにおいても、結局「理にかなった」と判断される主張のみ公共性を認めることとなり、それは「自由と平等の価値に同意しない人々」を合意や対話の外側に置いたがために、一見合意が成立したように捉えられているに過ぎないことになるというが、この批判はヌスバウムに対しても妥当するだろう⁷⁰。

ここまで、ヌスバウムの感情論の可能性と限界について述べてきた。ヌスバウムは感情と政治的リベリズムを結びつけることで、感情主義の物理的距離に関する問題を回避しつつ、感情と社会構築との関わりについての新たな枠組みを提示することに成功した。しかしヌスバウムの感情や理性についての理解には不十分な点もあり、理論的には改良の余地があるだろう。取り得る理論的改善を指摘することは難しいが、たとえばリベラルな社会の理念さえも討議の対象とできるような公共圏を指定し、そこに参与しうる主体も拡張することで、ヌスバウムの理論の問題点を補う可能性はあるかもしれない。

- (1) 注
 Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, p.6. 『正義のフロンティア 障害者・外国人・動物という境界を越えて』神島裕子訳、法政大学出版局、二〇一二年）
- (2) *Ibid.*, p.6.
- (3) Cambridge Dictionary にては、‘sympathy’ empathy’ compassion および pity は次のように定義されている。sympathy: (an expression of) understanding and care for someone else’s suffering (他人の苦しみを理解し気遣うこと) あるいはその表現)‘empathy’: the ability to share someone else’s feelings or experiences by imagining what it would be like to be in that person’s situation (自分がその立場になったらどうなるかを想像すること)‘他人の感情や経験を共有する能力)‘compassion’: a strong feeling of sympathy and sadness for the suffering or bad luck of others and a wish to help them (他人の苦しみや不運に強い共感 (sympathy) と悲しみを感じ、助けたことと思ふこと)‘pity’: a feeling of sadness or sympathy for someone else’s unhappiness or difficult situation (他人の不幸や困難な状況に悲しみや共感 (sympathy) を感じること)。
- (4) たとえばヒュームは、『人間本性論』において共感 (sympathy) の語を用い、他者の感情が自らのものといかに異なっているとも、我々は伝達によつて、他者の傾向性や感情を受け取る性質を持つと述べている (David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, 2nd Ed., Oxford Clarendon Press, 1978, p.316)。またアダム・スミスは、他者の悲惨さを見たり、あるいは生き生きとした仕方ですれを認知したりするときに感じる情動 (emotion) のことを compassion あるいは pity と呼んでゐる (Adam Smith, *The Theory of Moral sentiments*, ed. Knud Haakonssen, Cambridge University Press, 2002, p.11)。スミスによれば、‘compassion’ や ‘pity’ は他者の悲哀の情動に対する同胞感情 (fellow-feeling) で、本源的には共感 (sympathy) と同じ意味であるという。周知のようにスミス自身は他者と同じ喜びを感じる情動も含めた sympathy 概念を中心に用いて道徳感情を分析している。(Smith, op. cit., p.13 ff.)。このように、compassion や pity は他者の悲哀に関して生じる感情であり、sympathy や empathy は喜びのみも含めたより広い他者への情動を網羅する意味で用いられている。
- (5) Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: the Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, 2001, p.328.
- (6) *Ibid.*, p.302.
- (7) *Ibid.*, p.333.

- (8) エンパシーについては、M・スロートがその倫理学の中心概念として提唱したこともあり、近年注目されている (Michael Stone, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, 2007)。エンパシーの語は「心理学者C・D・バットソンらが指摘するものに、もともと英語にはみられなかった。一八七三年、R・ヴィッシャーによって「ドイツ語の *Einfühlung* が英語に導入され、その後一九〇九年、E・テイッチナーによって、思考過程の実験心理学に関する講義で「エンパシー」という語が紹介された (Edge 2016, pp.30-31) (Batson 2009, p.6)。エッジによれば、「エンパシーは「認知的 (cognitive)」と「情緒的 (affective)」の両者に分けられる (Edge 2016, p.31)。まず「認知的エンパシー」とは、他者の位置を投影的に捉え、自分がその場所でのように感じるかを想像し、それによって自分の認識、思考、感情をそれらから分離できる知的能力を指す (Edge 2016, p.31) (Batson 2011, p.13)。一方、「情緒的エンパシー」は、より身体的な意味であり、ある人が別の人の状態や苦しみによって、自身の感情にどのように影響を受けるかを含んでいる (Batson 2011, p.16)」。C. Daniel Batson (2009). *What Is Empathy?* In: J. Decey and W. Lakes eds. *The Social Neuroscience of Empathy*, MIT Press. Batson (2011). *Altruism in Humans*, Oxford University Press. Matt Edge (2016). *Political Philosophy, Empathy and Political Justice*, Routledge. Michael L. Frazer (2010). *The Enlightenment of Sympathy: Justice and the Moral Sentiments in the Eighteenth Century and Today*, Oxford University Press.
- (9) アリストテレス「弁論術」1385 b 10-15. なお適宜、邦訳 (アリストテレス「弁論術」山本光雄訳、『アリストテレス全集16』所収、岩波書店、一九六八年)を参照した。以下 *Rhet.* と略記。
- (10) *Rhet.*, 1385 b 12-21.
- (11) *Rhet.*, 1385 b 12-21.
- (12) Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: the Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, 2001, p.321.
- (13) *Ibid.*, p.299.
- (14) Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press, 2004, p.50. 『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、慶應義塾大学出版局、二〇一〇年]
- (15) Nussbaum, 2006, p.346 ff.
- (16) Nussbaum, 2001, p.319.
- (17) *Ibid.*
- (18) Steve Bein, *Compassion and Moral Guidance*, University of Hawai'i Press, 2013, p.44.

- (19) Nussbaum, 2004, p.24.
- (20) Nussbaum, 2001, p.300.
- (21) *Ibid.*, p.320-321.
- (22) *Ibid.*, p.356.
- (23) *Ibid.*
- (24) *Ibid.*, p.359.
- (25) *Ibid.*
- (26) Adam Smith, *op. cit.*, p.15.
- (27) Nussbaum, 2004, p.50.
- (28) Nussbaum, 2001, p.354.
- (29) Arthur Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, in : *Über die Grundlage der Moral*, Felix Meiner Verlag ; Aufl. 1, 2016, S.107.
- (30) Richard Reilly, *Ethics of Compassion : Bridging Ethical Theory and Religious Moral Discourse*, Lexington Books, 2010, p.27.
- (31) Nussbaum, 2004, p.60.
- (32) *Ibid.*, p.99.
- (33) *Ibid.*, p.107.
- (34) *Ibid.*, p.171.
- (35) *Ibid.*, p.107.
- (36) *Ibid.*, p.173.
- (37) *Ibid.*, p.219.
- (38) *Ibid.*, p.305.
- (39) *Ibid.*, p.321.
- (40) John Rawls, *Political Liberalism*, expanded edition, Columbia University Press, 1993, p.24.
- (41) Nussbaum, 2004, p.321.

- (42) Ibid., p.56.
- (43) Ibid., p.59.
- (44) Ibid., pp.324-325.
- (45) Ibid., pp.327-328.
- (46) Ibid., p.330 ff.
- (47) Ibid., p.334.
- (48) 共同体主義的リベラリズムは、リベラルな国家と、共同体主義的な価値やモラルセンスが結びついたものを指し、契約主義的リベラリズムは、政治的リベラリズムを提唱する以前のロールズを指すと思われる。
- (49) Nussbaum, 2004, p.341.
- (50) Nussbaum, 2001, p.354.
- (51) Ibid.
- (52) Nussbaum, 2001, p.310.
- (53) Nussbaum, 2004, p.37.
- (54) Ibid., pp.5-6.
- (55) Ibid., p.16.
- (56) Nussbaum, 2006, p.6.
- (57) 吉田竜平「ケイパビリティ・アプローチの再検討―その限界と今後に向けて」北星学園大学社会福祉学部北星論集第57号、一三一―一三頁、二〇一〇年。
- (58) Nussbaum, 2006, p.349.
- (59) Nussbaum, 2001, p.321.
- (60) Maureen H. O'Connell, *Compassion: Loving Our Neighbors in an Age of Globalization*, Orbis Books, 2009, p.100.
- (61) Diana Fritz Cates, *Conceiving Emotions: Martha Nussbaum's *Upheavals of Thought**, *Journal of Religious Ethics*, 2003, Wiley Online Library, p.330.
- (62) Maria Vanden Eynde, *Reflection on Martha Nussbaum's Work on Compassion from a Buddhist Perspective*, *Journal of Religious Eth-*

- ics, Vol.11, 2004, p.47.
- (63) Nussbaum, 2001, p.527 ff. Cates, op. cit., p.339.
- (64) Stanley Hauervas & Jean Vanier, *Living Gently in a Violent World: The Prophetic Witness of Weakness*, IVP Books, 2008, p.175.
- (65) ヌスバウムの「ケイパビリティ・アプローチ」については、「ケイパビリティのリスト（生命や身体への不可侵、感情など、十項目が挙げられている）の閾値を満たせない人々を包括できない可能性を持つ」という批判がある。吉田、前掲論文、一九頁。
- (66) 感情というものが、身近な他者に対して強く働くことの問題点はアダム・スミスらによって指摘されてきた。スミスが「公平な観察者」という観点を提唱したのは、この問題を解決するためでもある。
- (67) Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, 2000, p.34 f.
- (68) Nussbaum, 2004, p.33.
- (69) *Ibid.*, p.61.
- (70) Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, 2005 [1993], pp.143-144.