

## 古代後期思想における 同情 の否定

著者	仲島 陽一
著者別名	Yoichi NAKAMURA
雑誌名	国際地域学研究
号	17
ページ	113-121
発行年	2014-03
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1060/00006595/">http://id.nii.ac.jp/1060/00006595/</a>

## 古代後期思想における〈同情〉の否定

仲 島 陽 一 \*

### 一 問題の所在

「同情」「慈悲」「憐れみ」などをその一部として含む「共感」は、事柄そのものについてと、その現象ないし問題に関する思想についてと、二つの面から考察され得る。後者に属する本稿はその中でも西洋古代後期を対象とするが、事前の予想として大きな実りを期待しにくい。なぜなら第一に西洋思想においてこの問題が重視されるのはよりキリスト教によってであり、「異教的」古代思想は「共感」には冷淡ないし否定的と考えられる。さらにポリス崩壊後である「後期」古代思想は、盛期<sup>1)</sup>より個人主義的と性格づけられており、「共感」とはいっそういわば相性が悪いように思われるからである。

しかしある時期（学派、人物）の思想においてある問題が不在である、あるいはある事象の価値が否定されるとき、そのことの意味や理由を内的外的に考察することもできる。そうした接近法も含めて、後期古代思想において「共感」<sup>2)</sup>が何であったのか、なぜそうであったのか、それは何を意味するのかを検討するのが、本稿の狙いである。

### 二 ルクレティウス

ルクレティウス（Lucretius, BC.94c-55）はエピクロス派に属する哲学者である。彼の哲学詩『諸物の本性について』[De rerum natura]の第二巻冒頭部をとりあげたい。いろいろな意図でよく引用される有名な部分である。

大海で風が波を書きたてているとき、陸の上から他人の苦勞 [labor] を眺めているのは快い [suave]。誰かが苦しむ [vexari] のが快い快樂だからではなく、自分がそのような禍 [malum] にあっていないとわかるので快いのである。野に繰り広げられる戦争の大合戦を、自分がその危険に関与せずに見るのは快い。とはいえ、何よりも甘美なのは、賢者の学問で築かれた静穏な [serene] 殿堂にこもって、そこから他人を見下し [despicere]、彼等がみなさまよい、人生の道を求めて迷っているのを見ることである。才を競い、高位を争い、夜も昼もはなはだしい労苦をし、富と権力の頂に達しようと。<sup>3)</sup>

この文章から自然に感じられることは、冷たさないし意地悪さではなからうか。つまりはまず

\* 東洋大学国際地域学部：Faculty of Regional Development Studies, Toyo University

著者が他者に対して共感的でないことは確かであろう。そうすると共感に好意的な読者からは好感は得られず、あるいは反感を買う、つまり否定的に評価されるであろう。まず考えたいことは、その通りなのか、それとも何か弁護があるかどうかである。

弁護する側がまず注目させたいのは二番目の文であり、他人の苦しみを見ること自体が自分の快樂ではなく、それを見ることを機縁として自分が同様の禍をこうむっていないという認知を快さの理由とするということであろう。つまりこれはサディスティックな「他人の不幸を喜ぶ気持ち」(ドイツ語でいう Schadenfreude) ではないということである。それはいちおう認められよう。弁護の立場でジャン・ブランはこの箇所について次のように注釈する。「このような信念の表明は断じてエゴイストのそれではなくて、他人がそこで滅びていく気の狂った輪舞のなかに引き込まれることを拒否する人間、のそれなのだ。」<sup>4)</sup> 確かに文脈を考えると、引用文の意図は、愚かしくも苦しんでいる人々への嘲笑ではなく、それを免れる賢者への礼賛であろう。ブランはエピクロス派の思想としてこう言う。「賢者は、他人が滅びてゆく暴風の中にありながら静かに、平和に、自信に満ちて生きる。だから自分の知恵によっていかなる禍からのがれるか、をながめることは彼には快いことだ。」<sup>5)</sup> ——しかし以上に述べてきたような解釈は、それ自体としては正しいものとしても、この思想の弁護として十分であろうか。少なくともここに同情がないことは間違いない。しかし同情そのものが道徳的に肯定されるとしても、その対象が問題とは言われ得る。財富や権力を求めて苦しんでいる「愚者」は同情に値しない、という理由でこの思想に同意する者もあろう。しかしこの弁護論もただちに納得できるものではない。金や力の追求はなるほどほめるべきものではあるまい。いとうべきものとさえ言えるかもしれない。だがそれゆえ同情に値しないとなるのか。もしそのために彼等が不正なことをするならば、確かにそうであろう。しかしここでは、それゆえ彼等は身を苦しめている、ということが問題になっており、それなら同情の余地はあるのではないか。自業自得ということはある。しかしそれは悪事を行った者がその報いとして苦しむという意味であろう。この引用文の観点は善悪の報いではなく、愚かな者がその結果苦しんでいることに向けられている。愚かな者にこそ救いを(あるいは救いが)、という宗教的思想のことはもちださないことにしよう。それでもなお、愚かな者は苦しんでも仕方がない、という思想が自動的に是認されるわけではない。裏から言えば、その観察者が実際に賢いとしても、「殿堂にこもって」その高みから愚者どもを「見下ろす」ことがよいかどうかは別問題である。まず倫理的に考えよう。それが他者の苦しみを自分の快樂の手段として意図的に利用するという意味では「利己的」ではないとしても、苦しんでいる他者を助けようとしなくて自分の安全に快樂を覚えるのは結果的に「利己的」とは言えないであろうか。「利己的」というやや理論的な用語は定義次第の問題としても、「冷酷」という日常用語には十分あてはまるのではなからうか。存在論的にも反省してみよう。観察者の賢さは何によってできたのか。自ら勉強してと言うならそれは認めることにしよう。しかしその際にも、教えてくれた先生のおかげ、勉強できる状況においてくれたまわりの人々のおかげがあるのではあるまいか。愚かな人々はそうした助けに恵まれなかったかもしれない、それを気の毒に思ってもよいのではないのか。この批評もはねつけようとするならば、いや環境に恵まれてもそれを生かす者も殺す者もいてやはり自分次第だ、と答えるかもしれない。それ自体は誤ってはいないが、だからすべては自力だと単純化するならば、すべてを他力とするのと同様に、一面的な詭弁となろう。

ところでルソーは次のように言っている。「憐れみは甘美であるが、なぜなら苦しむ者の位置に

身をおいて、しかしながら彼のように苦しんでいないことで快楽を感じるからである。」<sup>6)</sup> オーディはここに問題の思想の「無意識的記憶」をみるが、勿論文脈がまったく異なることは見逃していない<sup>7)</sup>。ルソーは憐れみを評価する観点からその感情の独自の、ある意味で逆説的な性格に触れているのだが、ルクレティウスは、「他人の苦の認知を機縁とする自らの快」という同様の感情を問題にしつつも、そこから同情の価値付けには導かないからである。同様な認知から二人が逆方向に離れていくのはなぜか。「同様な認知」と言っても、実は異なる含意があり、オーディはそれにも気づいている。すなわち彼はルソーにおいて同情は、「他者がこうむっている禍は自分自身が幸運にも免れたものであった」<sup>8)</sup> という事実に基づくとしている。その通りである。ルソーにおいて憐れみは、その瞬間においては主体が対象より「高み」にあることを含むが、しかし可能性としてはその逆もありその水平性あるいは平等のほうが本質的であって、いま上にいるのは偶然に過ぎない。ルクレティウスにおいては「賢者」が上から愚者の苦しみを「見下ろす」のは当然のこととなる。ルクレティウスの態度がルソーと異なることは、まさにルソーの憐れみ論からよく説明される。すなわちまずそれは「人は自分も免れないと思っている他人の不幸だけを憐れむ」<sup>9)</sup> とすることから、ルクレティウスの「賢者」は愚者を憐れまないことがわかる。またそれは冷酷さが、「自分は利口だから、あるいは偉いから、他人の苦しみからは免れていると感じる」ことから生じるという指摘<sup>10)</sup> は、まさにルクレティウスのこの思想にあてはまるであろう。ルソーは、この思想をこのように説明するだけでなく、最大の敵として指弾さえする。すなわち幸運の結果を功績の結果として、自分は賢くみんなは愚かだとつぶやき、自分が人々より幸福であることを感じて自分がそれにより値すると思うこと、「それが最も恐れなければならない誤りである」<sup>11)</sup> と言うのであるから。これはルクレティウスの「賢者」の理想の根本からの否定であると言えよう。

同情は共感の一種であるが、愛もまた共感と近いものであり、かなり重なるとする見方もあり得る。ところでルクレティウスは恋愛に対しても否定的である。その主観的目的である他者との一体化を不可能とし、また愛欲の結果として肉体的、精神的、社会的な損失を受けることを挙げる。エピクロス派がめざす「快楽」は精神的なものであるから肉欲をしりぞけることは整合的であるが、精神的な愛の喜びを認めないのは、その「快楽」が苦の不在というあまりに消極的な規定のためと思われる。そこに肉体的快の限界をおく点では過度に快楽主義的な現代での意義も感じるが、精神面でも愛の「虚しさ」を説く点では、その思想のほうに私達は虚しさを感じるのではなからうか。

### 三 キケロ

キケロ (Cicero, BC.106-43) はまず何より、古代ローマにおいて共和制を死守しようと奮闘し、暗殺で最期を遂げた劇的な政治家である。目の前の政治活動と結びついた弁論のほかに、多くの思想的著作も残した。哲学者としては、プラトン以来のアカデメイア派の流れに乗りながらも、他からも旺盛に摂取する折衷的立場とされる。また彼自身の思想に劣らず、ギリシャ哲学を——ラテン語での訳語や術語化を含め——ローマ文化に移植した文化的功績が大きいともされる。

キケロは『トゥスクルム荘談義』で、次のように言う。①ギリシャ語の  $\pi a \theta \eta$  を直訳すれば morbus (病気) である。②しかし慣用語法からすれば perturbationes animi (心の惑乱) と訳される。憐れむこと [misereri]、嫉むこと、歡ぶこと、快楽に浸ること、これらすべてをギリシャ人は、

理性に従わない魂の運動として病気と呼んだと<sup>12)</sup>。この①についてキケロの誤りとする解釈があり、ロエブ版もそう注し<sup>13)</sup>、邦訳の注でもそのまま使われたりしている。しかし兼利琢也氏は精密な調査により、これは語学的誤謬ではあり得ず、「情念」を「病気」とみなす正当ストアの理解に基づくことを明らかにしている<sup>14)</sup>。ただしロエブの次の注は、「逍遙学派とアカデメイア派とは、これらの情念は源においては自然的だが抑制を必要とすると考えた」<sup>15)</sup>とストア派との違いに触れており、この理解を助ける。彼が情念論においてはストア派に従うことは確かであるが、それはなぜであろうか。従うと言ってもまた折衷的と言っても、彼がひとかどの思想家であってただの祖述者でないならばその理由を考えてもよからう。

いずれにせよ情念に対して否定的であるキケロは、同情に対しても否定することになる。同書のもっと後で、次のような論議がある。「妬むこと、はりあうこと、憐れむこと [misereri] が有用である [utilis] と主張される。もし助けられるならばなぜ憐れむことのほうがよいのか。慈悲 [misericordia] なしでは私達は寛大 [liberalis] になれないのか。他人の苦悩を引き受けるべきでなく、できるならば、軽減させるべきなのである。」<sup>16)</sup>——この論理はあまり説得的でない。少なくとも四つの問題が指摘され得る。

第一にここでは、憐れみが援助行動に有用という論法を念頭において、憐れみは援助の必要条件ではないと言う。しかしでは他の何によって可能なのかはここでは言われていない。特に自足の評価という倫理的風土においてそれは疑問となる。苦しんでいる他者を助けるのは可能な者には義務であるとか、特に不当に苦しんでいる者を救うのは正義であるとかの観念が、いわば純理性的に形成されるとか言うのであろうか。

第二は、ここで他人の苦しみへの同情とその軽減とが対立的にとらえられていることである。ニーチェは、同情によって苦しみが、同情される者と同情する者とで倍になると考えた<sup>17)</sup>が、キケロもここで同じ前提に立っているのか。だがまさに同情されることによって苦しみは「軽減」されるというのが実相ではないのか。確かに同情する側については、そのことでいままでもなかった苦しみに少なくとも幾分かは負うとは言えよう。しかしそこにおいて「憐れみは快い」という独自の感情性も帯びることを、先ほどルソーからの引用で示した。同じ著者の小説『ジュリ』における登場人物の言葉を次に引用するが、そこにはおそらく古代ローマとまったく異なる心性がみられよう。「私が咎めるのは [...] あなたといっしょに泣く喜びを奪っているということなのよ。心と心の交流が悲しみに何かしら甘美な感動的なもの、満足のうちにはないものを刻むことを、ご存じないのかしら。それに友情は痛みを軽くし苦しみを慰めるために、不幸な人々に特別に与えられたのではないかしら。」<sup>18)</sup>ところでこういう文言にみられる心性から、ルソーは意図的に憐れみの状況を求めているような解釈も出るようである<sup>19)</sup>。ところがそうした自己満足的で不毛な憐れみはまさにルソーが批判するところであり、悲劇の観客において典型的にみられるとする<sup>20)</sup>。キケロがここで問題にしているのはまさにそれだとすれば一見両者は一致するようであるが、キケロは本来の、援助行動を促す憐れみは言わないのであるから、やはり根本的な対立を見るべきであろう。また同情される側については、仮にこれで苦しみが軽減したとしても、それを望むのは虫が良すぎ、望まずに援助されても恩義を受けたことで新たな苦しみが生まれ、したがってむしろ同情されないように努めるべきだとの考えもあろう。これは前述の憐れみの本質的平等性を見ないことからくる。ヌスバウムはこれを「恩着せがましき」[condescension] とし、現代人の憐れみ観としてはあり得る

としてもそれを過去に遡及することを戒めている<sup>21)</sup>。「恩着せがましき」的憐れみが特に現代に顕著であると私も認めるが、異教的古代にまったくみられなかったかどうか（アリストテレスの *ἔλεος* は確かに違う）については保留したい。

第三に、第二の論点からは、キケロが問題を合理的な問題解決に資するという意味で「有用」[utilis] かどうかという観点からみていることがわかる。不幸な人はしばしば同情そのものを求めている。確かに自己満足という意味での不毛な同情をではないが、助けたいという意図または心情でも含まれるならば、結果において「有用」でなくても、その気持ちだけでもかなり救われることがある。キケロはそのような感情的事実のみないか、あるいは否定的にとらえている。

第四に、この説全体の論法として、キケロは、憐れみを妬みやはりあいと並べて悪＝病とする。そして徳を「中庸」とするアリストテレスを意識して、中庸な悪はないとする。したがって対処としては、これらの情念の中庸化ではなく根絶を主張することになる。この勿論論議の余地あるストア的な根本思想が論議の枠組みになっていることである。

#### 四 セネカ

セネカ (Seneca, BC4/AD1-65) はローマにおけるストア派の哲学者である。皇帝ネロの師傅として宮廷政治にも携わったが、最後はこの暴君によって死を賜った。

セネカの著作のなかで『怒りについて』は直接に感情を扱ったものである。そこで彼は、「慈悲 [misericordia] や愛 [amor] や内気のような心の優しさはより穏やかな欠点 [vitia、「病」の意もある] に結びついているのではないか<sup>22)</sup>」として、同情に否定的である。また『寛大について』で、「慈悲とは何か」を問うて言う、「多くの人がこれを徳としてほめ、慈悲深い人をよい人と呼ぶ。しかしてこれも心の欠点である。」<sup>23)</sup> そして彼は、「厳格という口実で残酷に、寛大という口実で慈悲に」陥ることを警告する。彼が評価する「寛大」[clementia] と「慈悲」との関係性を納得するのは簡単ではないが、ここで一つ納得しやすいことはある。セネカの観点からも、「残酷」と「慈悲」とが対照的な位置にあることである。彼は続けて、「すべてのよい人は寛大は示すが、慈悲は避ける」と言う。「他人の禍をみて負ける弱い心の欠点だからである。したがって最も劣った者に最も縁の深い悪徳である。極悪人の涙に動かされ、できるならば牢を破るようなのは、老婆や小娘たちである。慈悲は原因でなく境遇をみる。寛大は理性と結びつくのだが。」<sup>24)</sup> ここでの彼の例示からもわかるが、ストア派は男性的な思想と自他ともに認めてきた<sup>25)</sup>。マッチスム（男性性をより高い価値とすること）が、同情はもとより感情一般を低くみることは常識的にも了解されるが、近年バロン・コーヘンが脳科学の立場から共感能力の低さを「過度に男性的な脳」と関係付ける研究を行っている<sup>26)</sup> ことがここで想起される。

セネカはまた、エピクロス派やキケロと同様に「賢者」を理想とし、賢者は「憐れまない、それは心の悲惨なしには起こらないから」という。ただしここではこの思想への予想される批判に答えて、「賢者は憐れまないが手助けし助力し共通の援助と公共の善に生まれており、その分け前を与える」と言う<sup>27)</sup>。これはストア派がエピクロスとは違って、公共的行為に積極的意義をおくことを示している。またこの態度がどこから来るのかについても示唆している。すなわち世界全体の理法 [λογος、ratio] を各人が分有しているという世界観からである。しかしそれは世界との

ある種の共感とは言えないのであろうか。実際ストア派一般においてそのような観念も散見される<sup>28)</sup>のだが、それが実際の他者への共感につながるようにはみられない。そこで考えられることの一つは、共感はその対象範囲が広められるほど薄められる、ということである。セネカはここで「共通の」[communis]「公共の」[publicus]のような語を用いているが、現実の共同体を念頭においてはいない。

ソストーソンは、ストア派（特にセネカ）と同時代のキリスト教（パウロの手紙など）を比べて、通説に反して前者のほうが倫理的射程が広いとする。前者に普遍的人間愛があり、後者では「我々」と「彼等」の宗教的区別が条件付けられているからとするのである<sup>29)</sup>。これは事実問題としては興味深い指摘であろうと思う。ただしその意味についてこの著者とは別に考えれば、ここにはストア派的「人間愛」の観念的な抽象性、自ら残酷にならないとしても身近な残酷さにも抗議しない無力さの裏面でもあると言えないであろうか。セネカは、ふつう死によって終わる剣奴競技や処刑者が野獣に食われるローマ特有の見世物について、文化人仲間への書簡では遺憾の念を示している<sup>30)</sup>。しかしその廃止を興行主である君主に求めたり、見に行かないように大衆に訴えたりするような、社会的行動はしない。また彼自身の悲劇作品も、元ねたであるギリシャのものとは比べても血なまぐさいとの指摘もなされている。

たしかに、観念的人類愛の抽象性が物足りないからと言って、宗教的（人種的でも民族的でもいいが）優越を条件とする倫理がよしとされるものではない。他方同情倫理のほうでは、対象が広がるほど薄まるという欠点はある。しかしここから、非感情的な理性倫理が唯一正しいという帰結が必然的とは言えまい。私としては、「我々」と「彼等」の感情的差異を残しつつも、他者性を尊重する寛容の倫理によって、同情倫理を補完することが有効かつ必要であると考えている。

ストア派における同情への反対としては、消極的理由のほかに、積極的理由として感情を病気とみなすことが加わる。「慈悲 [misericordia] は悲惨 [miseria] に近い。前者は後者の幾分かを持ち、後者に由来する。[...] 人が笑えば常に笑うのは、楽しさの表れでなく病気であり、人があくびをすれば大口をあくのも病気である。慈悲は悲惨に過度におびえる心の欠点である。」<sup>27)</sup> あくびの伝染はミラー・ニューロンの作用であり、模倣作用の根本にある生理的機構と考えられる<sup>31)</sup>。（それゆえ病気ではない。）また今日では憐れみ（同情）に否定的な者も、喜びを共にする共感（共歓 Mitfreude）は退けまいが、それをもよしとしないセネカの論述は、ストアの徹底ぶりを発揮している。

「隠れて生きる」ことをすすめる個人主義的なエピクロス派と違って、公共的義務を重んじるストア派ではあるが、やはり社会的共感は位置づけられなかった。私達はその理由として、その観念性と主知主義とをみてきたが、最後に彼等の運命論をも挙げられよう。彼等の「徳」は、現実の不幸を実践的に克服することによりも、それに「雄雄しく(?) 耐える」ことに向かっていた。苦しみを訴えたり、それに同情したりすることは、むしろそれに反することになるのである。

## 五 まとめと課題

エピクロス派は快樂主義であるが、その「快樂」は精神的であるとともに苦がないという消極的なもので、共感の喜びが語られることはない。また道徳的にも、彼等がめざす賢者は衆愚の苦しみ

を見下ろして自らの静穏に喜悅する知的エリートである。折衷的なキケロは公的義務を重んじる点では禁欲的なストア派と共通するが、情念を心の病とする点でも重なるので、苦しんでいる他者への同情はともに徳とはみなさない。キケロの場合、過度の名誉心が、弱者や敗者への思いやりを妨げるし、セネカは寛大や人間愛を言うが、それは抽象的理性によるもので観念性が強い。

盛期ローマの代表的思想家と言えるこの三人は、共通して同情を否定的に評価する。彼等の哲学の源はすべてギリシャにあり、合理主義という点ではこれを継いでいる。しかし古典期ギリシャ哲学においては合理主義の枠内でも位置づけられていた道德感情（プラトンの *ἔρωσ*、アリストテレスの *φιλία*）がここではうせる。これは古代ローマ人のエートスによるものであろうか。その建国者が人でなく狼に育てられたという彼等の伝説に、その非情さの象徴をみたのはヘーゲルであった<sup>32)</sup>。彼はそれを、法という抽象的普遍性の契機をうちたてたという彼等の世界史的功績と表裏一体としている。普遍的人類愛という点ではキリスト教と重なるが、後者の隣人愛は憐れみという感情的要素（Passion「受難」の語が示すように）と分離できない<sup>33)</sup>。古代ローマの実用主義と軍国主義が人情の評価を妨げたように思われる。

- 1) 盛期古代思想における「共感」の問題として、拙著『共感の思想史』（「第四章アリストテレス」）（創風社、2006）を参照。
- 2) 『共感』をめぐる語彙の問題については、同書、第一章を参照。本稿における「憐れむ」「慈悲」「同情」は意味内容としては同じと考えている。
- 3) Lucretius, *De rerum natura*, 2,1-13.
- 4) J. Brun, *L'épicurisme*, PUF, 1969, p.112.
- 5) *Ibid.*, p.112.
- 6) Rousseau, Emile: *Œuvres complètes* t.4, Gallimard, 1969, p.504.
- 7) P. Audi, *L'empire de la Compassion*, Edition Les Belles Lettres, 2011, p.61.
- 8) *Ibid.*, p.62. 強調はオーティによる。
- 9) Emile, p.507.
- 10) *Ibid.*, p.545.
- 11) *Ibid.*, p.537.
- 12) Cicero, *Tusculanarum disputationum*, 3-4. 同書 4-14 でも、「慈悲」を「苦悩」および「不安」と並べて「心の病」と述べている。
- 13) Cicero, *Tusculan Disputations*, Harvard U.P. 1945, p.232.
- 14) 兼利琢也「魂の病気、情念と性格の弱さ」『倫理学年報』第45集、慶応通信、1996。
- 15) *Tusculan Disputations*, pp.232-233.
- 16) *Tusculanarum disputationum*, 4-26.
- 17) Nietzsche, Morgenstein, 137: *Sämtliche Werke*, Bd.3, Walter de Gruyter, 1980, S.130.
- 18) Rousseau, Julie(4-1): *Œuvres complètes* t.2, Gallimard, 1964.
- 19) 拙著『ルソーの理論』北樹出版、2011、110-1頁。
- 20) 同書、111頁、および、Audi, *op.cit.*, p.77 参照。
- 21) M. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, Cambridge Uni. Press, 2001, p.301.
- 22) Seneca, *De ira*, 2-15.
- 23) Seneca, *De clementia*, 2-4.



- 24) *Ibid.*,2-5.
- 25) Cicero,*op.cit.*,3-22.
- 26) S.Baron-Cohen,*The Essential Difference: The Truth About the Male and Female Brain*,Basic Books,New York,2003.
- 27) Seneca,*op.cit.*,2-6.
- 28) 内山勝利（責任編集）『哲学の歴史、2、帝国と賢者』中央公論新社、2007、241,252頁、参照。
- 29) R.M.Thorsteinsson,*Roman Christianity and Roman Stoicism*,Oxford Uni. Press,2010,p.209.
- 30) Seneca,Epistolae morales,80:2-3,90:45。ただし残酷さより肉体重視を批判。
- 31) 拙稿「共感の生理学と病理学」『国際地域学研究』第12号、東洋大学国際地域学部、2009、参照
- 32) Hegel,Vorlesungen über die Philosophie des Geschichte : *Werke* 12,Suhrkamp,1970, S.348.
- 33) 拙著『共感の思想史』（「第五章原始キリスト教」）を参照。

## Denial of the <compassion> in Western Late Ancient Thoughts

Yoichi NAKAJIMA

Thinkers in the late ancient European world didn't approve the ethical significance of the compassion which is a kind of sympathy.

Lucretius, a philosophical poet of the Epicurean school, describes <the wise> who look down on the sufferers from their secure castle. The poet justifies this by the teaching of the non-emotional pleasure [*ῥαταραξια*] of this school.

Cicero, an eloquent statesman and writer, brands the compassion like other emotions as a defect and disease of the mind. He rejects it also in terms of the <utility> for the good deeds.

Seneca, a Stoic philosopher, and the tutor of the emperor Nero, shows the same negative attitude toward compassion. Public duties, according to Stoicism, should be done by reason, which orders men to bear their destiny without sentimentality [*παθησια*].

Though classical Greek philosophers appreciated moral sentiments, these Romans represented the inhuman rationalism and utilitarianism. And for all the achievements of the Latin civilization, we must not overlook, in this pagan <wisdom>, the coldhearted military spirit of ancient Rome.