

「道徳心理学」への誘い — 「道徳性」について：『倫理学年報』第58集（2009年）三論稿への書評¹への補遺 —

安彦一恵

キーワード：道徳心理学、動機づけ、情動、感情、義務論、帰結主義、功利主義、自然主義、脳神経科学、メタ倫理学、観念、林誓雄、佐藤岳詩、児玉聡、Hume、Bentham、Hare、Kant

ここで言う「道徳心理学(moral psychology)」とは、何年か前から明示的にも「倫理学」の一領域あるいは一アプローチとして活発化してきているもののことである。昨年、Walter Sinnott-Armstrong 編で端的なタイトルの三巻本 (*Moral Psychology*, The MIT Press) が出版されたが、これはこの傾向を顕著に示すものである。そこでは、心理学、社会（心理）学、経営学等、そしてとりわけ脳神経科学との協同が見られるが、しかし我々が言っているのは、そうした諸科学における道徳考察 — 端的には心理学の一領域としての「道徳心理学」 — のことではない。あくまで「倫理学」としての「道徳心理学」である。近年のこれがこれら諸科学の知見を踏まえているのは事実であるが、それは決して諸（道徳）科学へと自己解消を目指すものではない。それは、或る意味で、伝統的な倫理学的道徳論の延長上に在るものでもある。例えばカントについてもその「道徳心理学」が語られているところから見ても、それは容易に言いうところである。

前稿「道徳性」について — 以下「前稿」と省略表記する — では、「書評」ということで三人の論文執筆者の方に（メール連絡で）Reply を要請し、なんらかの対応の用意が在るといふ返事を頂いているが、要請の際、「真意は道徳心理学的考察への誘いである」と併せて記させて頂いた。本稿は、この「誘い」をより明確化する主旨で、「前稿」に対して若干の補完を試みるものである。

— （一種の）自然主義

上ではネガティブに諸科学との区別を強調したが、しかし逆に、我々が強調する「道徳心理学」も、諸科学の知見を踏まえるものではある。その限りでこれは、「哲学」一般

¹ 『dialogica』 12. 91 号所収 (http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/hsk.pdf)

の、とくに認識論上の「自然主義」 — むしろ適切には「自然科学主義」と言うべきか — と方向性を一にするものであると言えよう。

論文副題で「道徳心理に関する近年の実証研究が功利主義に持つ含意」(247)と記す児玉(以下も敬称を省略させて頂く)の場合は明瞭であるが、林=ヒュームの場合、「自然主義」に対してどういうスタンスを採っているのであろうか。ロックについてその認識論がボイルの粒子説を踏まえたものであるということはよく語られるところであるが、ヒュームにもそうした自然科学的知見への依拠が在るのではなかろうか。佐藤=ヘアは、これはこれでまた明瞭にメタ倫理的スタンスを採っている訳であるが、その「分析」が「言語分析」であることと、経験科学的知見というのはどういう関係に在るのであろうか。対象とされる「言語」は日常言語である。したがってヘアは(日常的道徳観という)日常知を分析していることになるのであるが — 「自然主義」は「自然科学主義」という意味合いを強くもっているのであるが、これとの対比で言うならヘアは「日常主義」である — 、これと「科学」はどういう関係に在ると見られているのであろうか。

林の場合は、自然主義的認識論とは逆に(また児玉とも逆に)、学説(ヒューム道徳論) — それを「人間の本性(自然)」の研究であるとみてあえて一種科学的道徳論であるとして — に対する(解釈的)研究に「メタ倫理学的概念や手法を適切に用いる」(104)²という方向性のものである。したがって、等しく「協同」といっても、その方向性には多様性が在りうる。これは、どのように(区別しつつ)整理すべきであるのか。

また、児玉(論稿の結論部分)の場合、その「協同」は、「このような[実証]研究がわれわれの倫理観にもたらす含意を十分検討することにより、科学的知見が悪用されたり誤用されたりすることを防ぐのも、倫理学研究者に課せられた仕事の一つだと思われる。」(257)というかたちで、むしろ規範倫理(学)との関連が語られていて、メタ倫理学ということは考慮の外に置かれている。ここは(むしろ)佐藤に割って入って頂いて、(メタ倫理学を中心とする)倫理学そのものと科学的道徳研究との関係を語って欲しいところである。また、これに関して、林には — 他方で「メタ倫理学とヒューム研究それぞれにおける概念の違い」(94)とも語られているが³ — メタ倫理的「概念」の在り方といったものについても語って欲しいところである。

² 以下においても、括弧内で数字のみ挙げるものは、『倫理学研究』第58集のページである。

³ 林にも言及が在るが、近年の内在主義/外在主義論の一つの軸としてM. Smithの議論が在る。それに関してヒューム研究者でもある奥田太郎(「マイケル・スミスのヒューム主義とヒューム道徳哲学の比較検討の試み」『実践哲学研究』27号、2004年)は、 — 林とはむしろ逆に — スミスのヒューム理解の問題性を語っている。この点、(ヒューム)学説の思想史的解釈の在り方について、林に一言語って欲しいところである。

二 「メタ倫理学」的議論の受容を

経験科学内部で、一方では、

相当の量のリサーチが道徳的判断の二重プロセス理論を支持している。この理論によるなら、特徴的に義務論的判断は自動的な情動的反応に動かされて下され、他方、特徴的に功利主義的判断は統制された認知的プロセスに動かされて下される。

(Greene, J. D., “Dual-process Morality and the Personal/Impersonal Distinction: A Reply to McGuiire, Langedon, Coltheart, and MacKenzie”, in: *Journal of Experimental Social Psychology*, 45-3, 2009, p. 1)

と語られているが、他方では、こうした義務論理解を批判して、義務論の典型であるカントに即して、

カント的被造物に関する我々の特徴づけは、Greene の特徴づけと完全に異なっている。Greene にとって……カントは義務論的見解に与するものであり、これら [被造物] は情動的と見られる。我々は、これはカントと食い違っていると考える……

(Gausser, M. D. et al., “Reviving Rawls’ s Linguistic Analogy: Operative Principles and the Causal Structure of Moral Actions”, in: *Moral Psychology*, vol. 2., 2008, p. 142 n. 3)

とも語られている。

これは端的な事例であるが、我々は、この見解の相違は基本的に（「義務論」という）概念使用の相違に基づくものでないのかと見ている。諸経験科学が行う「倫理学」（的伝統）概念の“借用”は安易であるのではなかろうか。「倫理学」が最新の科学的知見を援用するのに対して、諸科学の「倫理学」（概念）援用は、倫理学そのものの近年の展開を必ずしも踏まえていないように思われる。倫理学の最近の議論では、義務論（vs. 帰結主義）という伝統的枠組みでは道徳現象は十全に捉えられないと見られている⁴。一括りに「義務論」とされる諸理論は、相互に大きく異なる内容をもっており — 帰結主義も同様である —、少なくとも我々は、さらなる（下位）分類が必要であると見ている。

端的に「メタ倫理学」であるなら、まずなすべきはこうした基本概念の検討であり、諸科学に対しては、そうした検討作業の成果を提示することや、そこで用いられている

⁴ 最も詳細には Schroth, J. が「義務論」用法の類型化を試みて、類型化の観点として 17 個の論点を挙げている。その紹介を含んで「義務論対帰結主義（功利主義）」という類型化を問う拙稿として安彦一恵「「倫理性」概念の再構築」等を参照頂きたい。

概念使用の曖昧さを指摘することこそが重要である、と我々は考える。

三 規範倫理学とメタ倫理学

「義務論」「帰結主義」は通常、規範倫理学上の分類概念と見られている。我々は上では、これをメタ倫理学的概念としたのであるが、我々は、そもそも両概念はむしろメタ倫理学的概念であると見ている。たとえばカントやベンサムはそれぞれ規範倫理を説いている。(勝義に) 規範倫理学としては、それぞれ根拠づけ(「正当化」)をもって自説が展開されている。その規範理論がそれぞれ「義務論」「帰結主義」(功利主義)の代表例と今日分類されているのであるが、そうした(整理)分類は、我々はむしろメタ倫理学的成果であると見ている。⁵

そして我々は、こうしたメタ倫理学的考察のさらなる展開として、現時点では、もはや「義務論 vs. 帰結主義」という単純な二分法では駄目であると見なされるに至っていると述べているのである。

ただし厳密に言って、(行為の) 正当化に関する分類枠組みとしてはこれはなお有効であるかもしれない。しかし現在概念彫琢がなされているのは、主要には、行為を嚮導する(action-guiding)理論(道徳説)としての両説に関してである。「道徳心理」も — 行為場面における人々の心理に関するものとして — この側面に関わってくるものである。「道徳心理学への誘い」と我々が言うのも、この点を優位的に見てのものである。

四 規範倫理と記述倫理

そうであるとして、論を(三論稿に関わる)実質的な論点へと移行させていくとして、まず問われるべきは規範倫理(規範理論)の位置である。

まず児玉論稿について言うが、人間において事実としては「システム1思考」が優越であろう。児玉自身が言及する「進化論」(252f.)は、それをうまく説明するものである。だが児玉は、事実として人々の「システム1思考」優越について、

しかし、シンガーも指摘しているように(Singer 2005)、進化と道徳的進歩の間には、何ら必然的な関連はない。スロヴィックやガザニガが言うように、直観的なシステム1思考は、進化の過程でわれわれが身に付けたものであるとしても、それが今日われ

⁵ 「メタ倫理学」は、現在では「英米系」現代倫理学の一潮流と — いわば固有名詞的に — 了解されがちでもあるが、それは本来、(規範)倫理(学)説に対する「分析」の学(一般)を意味する。

われが直面している状況に適した道徳的判断を生み出すかどうかは全く自明ではない。ちょうど、地球が動いていることをわれわれが感覚によって直接知ることができないのと同様に、統計的な人命に関しては、われわれは直観のみによっては正しい道徳判断や行為を生み出せないのかもしれないのだ。

と述べている(254)。

第一に、これは何に基づくものであろうか。Singer の議論そのものも踏まえて言うなら、こういうことであろう。進化論的に見て、「種」(すなわちヒト)の繁栄のためには(同一種内の)他者に配慮することも必要である。前近代的世界においては、関わってくる他者は — 基本的に — 「顔の見える」他者であった。したがって、「顔の見える」者に配慮することは種の繁栄にとって有利なことであった(「前稿」三-4参照)。ところが、近代において世界はグローバルな世界(「グローバルな村」(Singer, “Faming, Affluence and Morality”, in: *Philosophy and Public Affairs*, 1-3, 1972, p. 232)) となっている。そこでは他者は必ずしも「顔の見える」者として関わってこない。したがって、種が繁栄するためには「顔の見える」者を越えて配慮が及ぶのでなければならない。こういうかたちで近代は「異なった」「道徳的状況」(ibid., p. 232)の世界なのである。しかるに、世界のこの変化に「進化」は(まだ)未対応であって、進化論的に長い時間をかけて形成されてきた我々の(「直観的」)道徳体制と世界との間にズレが在るのである。それゆえに、場合によってはこの「体制」を越えるかたちでまさしく「合理的」に対応する必要が在るのである。そこに、規範性が事実性を越えなければならないところも出てくるのである。

Singer=児玉の合理主義(「功利主義」)をこう理解するとして、ヒュームで言えばこれは、場合によっては「自然的徳」を越えるかたちで「人為的徳」(「正義」)が作動しなければならないということを意味する。林に問いたい、人為的徳論をこのように理解して構わないか。しかし、そうだとすると、児玉の事実認識はヒュームが言うところの(「正義」を支える共通利害の)「一般的感覚」の普遍性が成立していないことを報告していることにもなるのではなからうか。⁶

しかし第二に、問題はそうした合理的道徳の — 正当性ではなく — 動機性である。人はどのようにしてそうした合理性へ動機づけられうるのか。ヒュームによるなら道徳的行為を動機づけるのは「情念」である。児玉はこの「情念」性を — 「実証研究」を援用して — どう考えるのか。ヘアで言うなら、これは「批判的思考」の動機性を問う

⁶ ここはベンサムについてよく言われる「総督府(government-house)功利主義」ということと関わりところであるが、人々(国民)の大多数が「一般的感覚」をもつことは困難なのであって — つまり、人々自身が(純粹に)功利原理を自己の行為原理とすることは無理なのであって — 「統治(者)」が法によって(サンクション制度の下に)そういう方向へと人々を統制するのだからなければならないのではなからうか。そこを児玉は「教育」に決定的比重を置く(255)ことによって克服しようとしているとも言える。

ものでもある。ヘア＝佐藤は、この動機性をどう考えているのか。

五 利己主義と利他主義

ベンサムは主著『道徳および立法の諸原理序説』第一章の冒頭でこう記している。

自然は人類を苦痛と快樂という、二人の主権者の支配のもとにおいてきた。われわれが何をしなければならないかということを示し、またわれわれが何をしようかということを決めるのは、ただ苦痛と快樂だけである。(山下重一他訳『世界の名著 38』中央公論社、昭和42年、81ページ)

いわゆる「心理的利己主義」である。

人間(を含んで若干の高等動物)が生命一般と異なるところは、「種」に対する「個(体)」の出現である。その本質は、個体が — 所属種全体の利益と対立する場合であっても — 自己の利益を志向するという事態である。ベンサムが「心理的利己主義」として確認したのは、人間本性のこの事実である。

しかし、この語(の一般的使用)は(やや)曖昧である。厳密に見るなら、ベンサムが言うのは、いわば「心理的・快樂主義的利己主義」である。人間の心理的事実として、自分の快を求め、苦を避けるという本性の存在を確認したものである。この主張では、行為の動機も自分の快苦に在る。曖昧だというのは、この快樂主義に限定するとして、第一に、「心理的利己主義」をもって人間の行為の動機はすべて快苦であるとする見方 — ベンサムのはこれである — が意味される場合もあれば、快苦である場合が多いとして、それ以外の動機性の余地が認められる場合もあるからである。そして第二に、「快」について、いわゆる物質的快を基本としてあらゆる快を快として同等視する場合と、物質的快とそれ以外の(種類の)ものを区別する場合とが在る。快を「高級」「低級」に区別するミルの主張が後者の代表例であるが、ここではカントにおいても語られることの在る「道徳的快」⁷に着目したい。ここで簡単に、(議論を単純化して利己主義を快樂主義的

⁷ 「別の場所『ベルリン月報』で私は、情念的快と道徳的快の区別を、考えているとおりに、きわめて簡潔に表現しておいた。すなわち、法則に合致して行為がなされるために、法則の遵守に先行しなくてはならない快は情念的であり、その行為は自然秩序に従う。しかし、快が感受されるために、法則がその前を先行せねばならない快は、人倫的秩序のうちにある。」(樽井正義/池尾恭一訳。『カント全集 11』岩波書店、2002年、239ページ)ここでは、「道徳的快」が事後的なものであるという含意があるが、しかし、— 我々はこれと同義と見ているが — 「われわれは、ところで、幸福という語のように享受を示す語ではなくて、しかもみずからの存在にたいする快を示す語を、すなわち徳の意識に必然的に伴わなければならないような、幸福と類比的なものを示す語をもっていないだろうか。じつをいうとわれわれはもっているのであって、その語は自足(*Selbstzufriedenheit*)である。」(坂部恵/伊古田理訳。『カント全集 7』岩波書店、2000年、294ページ)と語られる場合には、必ずしもその含意

利己主義に限定して、その心理的) 利己主義を分類しておきたい。「利己主義」あるいは「自己利益」を語る場合、その「利己」という在り方を分節することが必要であると考えられるからである。

1. 全般的利己主義
 - 1A. 一元論的全般利己主義
 - 1B. 二元論的全般利己主義
2. 部分的利己主義
 - 2A. 一元論的部分利己主義
 - 2B. 二元論的部分利己主義

同様人間の事実として他方では「利他主義」が語られている。言うとするなら「心理的利他主義」である。しかしながらこれは、端的には 1. と矛盾する。そこで 2. をとって、— この場合、2A. と 2B. との区別はほとんど重要でないが — 人間に非-快樂的動機性の存在を認め、人は快樂から独立に他者の利を志向して行為できると説かれることになる。(快樂から独立に自己の利が志向されるということも論理的には想定できるが、ここではそれは捨象する。)

他方、人の行為はすべて自己の快苦が動機となると見る場合 1. を採ることになるのであるが、A. B. の別に応じて、1B. を採用して、自己の快が志向されるとして、その種類によっては同時に道徳が志向されることになる場合があるとして、そこに道徳的な種類の快(志向)が措定される。「道徳的快」はその端的な場合である。

1A. が採られる場合は、自己の快が志向されるとしても、それは行為としてはその結果において利他を帰結することが説かれている。サンクションの存在を前提とするがベンサムの道徳観はその典型例である⁸。また、ゴーシエ(ゴティエ、ゴージェ)

はない。

ちなみに、ここに着目する論者の一人に Packer, M. (“Kant on Desire and Moral Pleasure” in: *Journal of the History of Ideas*, 50-3, 1989) が居るが、彼はこの論稿の或る箇所ですべてのように説いている。

カントは、道徳的幸福の感情については名称がないというヒュームの観察(『道徳原理の研究』付録 IV) に対する反応として[*]、自己-満足(self-contentment) [自足] の概念を導入している。カントはこの感情を、意志を規定する傾向性から自由であることの認知に発する消極的満足として記述している。この観念は本論文で探究される種類の道徳的快と似てはいるが、同一ではない。Division 5a に属するこの種類の道徳的尊敬は、積極的であり、かつ、第二批判のこの節で導入される自己-満足よりも強いものであることが証示されるであろう。」(432, n11)

そして、「尊敬の感情」に即して — (むしろ第三批判に即して、) 美的快との類比で — さらに積極的な議論を展開している。

* 引用されている箇所を挙げておく。「価値を自覚するときの感情、すなわち自己自身の行動や性格の吟味から発する自己満足、然り、あらゆる他の感情にもまして最も普通であるが、我々の国語には適当な名前のないこの感情」(渡部峻明訳、哲書房、1993年、192ページ)

⁸ ベンサムは他方、

(Gauthier, D.)は、サンクションなしでこの機制が成立することを説いている。

六 観念性

合理主義的な道徳説では、我々の上の枠組みで言うなら 2. の線で、快とは独立に善悪が認知され、かつ、その善悪に応じた行為ができると説かれる。我々はこれに対して — 2. の可能性を否定するのではないが — いわばその範囲を狭めて、逆に快が作用する範囲を拡げて考えてみたい。やはり、ベンサムが確認した心理的利己主義の事実は重いと見ているからである。その“拡大”のポイントは、合理説が理性的動機性というものを想定しているところについて、— 1B. の線で — それが通常退けられる種類の快(物質的快)とは別種の快を動機性として想定しているのではないのか、と見ることである。この主旨で我々は、「道徳的な種類の快」に着目したい。上では「道徳的快」をも語るカントに即して、その「合理主義」も実はそうではないのではないのかと問うているのであるが、我々はこの視点を一般化して考察すべきであると考えている。

一般に「快」は外界(の事物の)知覚を介して、したがってヒューム的に言うなら一定の「印象」を介して、それに(直接的に)触発されて — それ自身「印象」として — 生じるものである。そういうかたちでそれは感性(感情)的なものである。(ヒューム的に厳密に言うなら(おそらく)、そこから直接的に — 端的には「快」実現への「欲求」という — 「情念」が生み出されるものである。)これに対して、「知性」は「観念」と関わるものである。我々は、これについて、この「観念」(としての知覚)が情動を触発

慈愛の快樂とは、慈愛の対象となりうる存在がもつと想像される快樂を考えることから生まれる快樂である。……それはまた、好意の快樂、共感の快樂、慈悲深い感情、または社会的感情の快樂と呼ぶこともできる。(同上、118 ページ)

とも説いている。この場合、快樂の種類としては一様なものを前提とする — その点で、カントの「道徳的快」とは異なる — が、それが他者の快樂を介するものであるという点で「利他的」である。したがって、この場合は 1B. と分類される。また厳密には、厚生経済学起源の概念を用いて、この場合のベンサムの主張が「純粋な(pure)利他主義」であるのに対して、カントのは — そういう他者の快を介さない*という限りで — 「不純な(impure)利他主義」であると区別できるかもしれない。しかしカントの「道徳的快」志向は、(R・ノーマンの概念を用いて、さらに限定化的に)「道徳的利己主義」の内容をもったものとすべきであろう。本稿でも言うが因みに我々は、これで言うなら「真正な(genuine)利他主義」の具体例として「アガペー」を理解している。

* これは次のかたちで明瞭に示されている。「傾向性は、理性的〔存在〕者にとってはつねにわずらわしいものであり……。義務にかなった事柄にたいする(たとえば慈善にたいする)傾向性ですら……。……同情や心優しい思いやりの感情ですらも……。／以上に述べたところから、つぎのことがおのずからあきらかになる。すなわち、いかにして純粋実践理性のこの〔自由という〕能力の自覚が、行い(徳)を通じて、自己の傾向性にたいして優位にたつという意識、それゆえ傾向性や、ひいてはまた傾向性につねに伴う不満感から独立しているという意識を生みだすことができるか、それゆえ自分の状態についての消極的快さを、すなわち充足感(Zufriedenheit)を、生みだすことができるかということであり、この充足感はその根拠においてみずからの人格のあり方についての充足感なのである。」(同上『カント全集 7』295 ページ)

しており、そこに別種の快が存在しているのではないかと見ている。

唐突であるが、いわゆる「形而上（学的）詩人(metaphysical poets)」を評価してエリオットがこう述べている。

ダンやロード・ハーバード・オブ・チャーベリーの時代とテニスンやブラウニングの時代のあいだにイギリス精神には一大変化が起こったのだ。言ってみれば、知的な詩人と内省的な詩人との相違だ。テニスンやブラウニングだって詩人だ。彼らも考えた。だが、彼らは自分たちの思考を、ちょうど、バラの香りと同じように身近に感ずることはなかった。ダンにとって、思考はひとつの経験であった。（「形而上派の詩人」（吉田健一他監修『エリオット選集』第二巻、弥生書房、1967年所収）、208ページ）

「だが」以降の部分は有名なフレーズであり、また精神科医の中井久夫が引用している（『徴候・記憶・外傷』みすず書房、2004年、20ページ）ことでも知られている — その際、「思考」は「観念」と訳出されている⁹ — ところであり、それゆえ我々も引用しているのであるが、ここから言えるように、「形而上（学的）詩人」ダンにおいて、思考＝観念であっても — ヒュームの枠組みで言って — 「印象」と同じように、あるいは「印象」として「経験」対象であり、すなわち情念を喚起するものであるのである。

ただし、この引用箇所を我々の議論に端的に援用するのは（おそらく）適切でない（また、中井も妥当性を欠いている？）であろう¹⁰。より適切にはたとえば近年の味覚論で語られている味覚の「観念的要因」でも挙げるべきであろう¹¹。そこでは、「観念」性が味覚に一定の質を与えるといったことが語られている。「観念」は「情報」とも換言されているが、およそ「印象」ではありえないもの — 「印象」において知覚されるたとえば羊羹に「情報」として付着している「……（社・店）製であるということ」 — が、（単なる知識ではなく）あたかも「印象」であるかのように — 「……製」であれば食べたいというかたちで — 情念を喚起しうるのである。

⁹ 他所では、“transmuting ideas into sensations”とも記されている。ネット版の“The Metaphysical Poets”から引用。

¹⁰ 「……、そのとき眼前にうかぶのが自分の学資をつむぎ出さうとする老いたる母の糸車で、それは現実的な、生きた「もの」である。ところが、私たち以後の人々は、儒教を知的に理解してみても、もはやそれを心そのものとはしてゐない。学問は何のためにするのか、××博士などは、おそらく真理のため、世界文化のため、あるいは国学のためなどいふだらうが、それらは要するに「もの」ではなく、宙にういた観念にすぎない。」という言などに即して、「「もの」がなくなれば、孝行心はたんなるイデオロギー的な押しつけになるほかない。柳田の考えでは、近代文学者が格闘した家とは、すでに崩壊し「観念」としてあらわれたものにすぎなかった。」／「観念では学問的情熱を支へることができにくい」と柳田はいう。だが、実際は逆に、「支えるもの」がなくなったときにこそ、観念が要請されるのである。」と語る柄谷行人（『意味という病』講談社文芸文庫、1989年、289-290ページ）の「観念」も我々のものに相当する。ここでは、我々のものに（さらに）対応するかたちで、「観念」の歴史性（近代性）が含意されている。

¹¹ 山本隆他「食べ物のおいしさと脳の科学」『日本味と匂学会誌』4巻2号、1997年 等参照。

ここ（で）は、単なる導入であるので厳密に語り出すことは必ずしも必要ないのであるが、こうした観念が情動を喚起しようという主張は在りうるのである。そして、たとえばカントにおける「道徳法則」もそうした観念として存在しようのである。¹²

心理学・神経科学の領域に関わって見るならたとえば McGeer, V. が、通常「情動性に乏しい」と見られている自閉症者についてこう述べている。

自閉症的諸個人は、典型的に発達した道徳的行為者性のバックボーンを提供している種類の同感的同調(attunement)に欠けるところがあると言っている。しかし他方、彼らは、秩序立っていて予測可能である……ような種類の世界のなかで生きることに對して強い情動的な(affective)関心をもっている。(“Varieties of Moral Agency”, in: W. Sinnott-Armstrong, *Moral Psychology*, vol, 3, p. 246.)

これは、(さらなる) 解釈にもよるが、そうした世界という観念性への(あるいは、それによって触発されている) 情動であると理解することもできる。

土屋恵一郎の解釈では、ベンサムにおいて「功利原理」はそのような情動性の対象として在る、と「前稿」では述べた。(ただし、その解釈を我々は採らぬ、とも。) また、「前稿」でも挙げた(功利主義者) Greene も、— それもまた土屋とは異なるようであるが — (彼は「帰結主義」を「功利主義」と同義に使用しているが) こう述べている。

より特定化的に言うなら、道徳判断は(帰結主義的判断を含んで) すべてなんらかの情動的(emotional)要素をもっているはずであるというヒュームの主張に私は賛同している。(“The Secret Joke of Kant’s Soul”, in: *ibid.*, p. 41.)

特に児玉には、功利主義の情動的要素についてどう考えるか述べて欲しいところである。また林にも、— とくに我々が「前稿」C. で「一般観念」として問題としたところについて — なにがしか語って欲しいところである。

¹² 情動を喚起するという事は、したがって行動を導くということである。児玉論稿(「前稿」三参照)における問いの始まりは、「特定個人」の窮状を — ヒューム的に言って「印象」として — 知覚する場合容易に「共感」が作動するのに対して、「統計的人命」を — 「観念」として — 知覚する場合はそうでない、という人間事実の確認に在るのだが、これに即して言うなら、たとえば「眼前の飢餓者の救済に走る」ということに対する「(飢餓者救済という) 大義のために殉ずる」という行動における「大義」といったもの — (「理性性」とは言いえても) およそ「合理性」とは言い難い(「前稿」B. 参照) — 情動性を我々は問題にしているのである。これは、これも唐突であろうが、「理想(理念)のために生きる」と語られる『ギエーライエの手記』においてキルケゴールのうちにも見ることのできる事態である。

七 個別的補完

1. 林の主張について「前稿」で我々は、「解明（あるいは説明要請）」として「……ではなかろう」と記したが、その林の主張に対する我々の解明化的理解は、— その後、この論稿を読んだのであるが — Radcliff が “Moral Internalism and Moral Cognitivism in Hume’s Metaphysics”, in: *Synthese*, 152-3, 2006 で、— 1996 年の自論稿の「サマリー」において — 可能な「外在主義的解釈」として挙げて（しかし否定して）いるものに近いと思えた。この点について（も）確認して頂きたいところである。

2. 「利己主義」に関する上記の分類の A. B. の区別に応じて、（そうした利己主義的「欲求」の側面から、それを二種に区別することも可能である。これについて佐藤には、ヘアが『自由と道徳』で述べている（170=訳書 240）欲求の「広義」「狭義」ということについてどう見るか述べて欲しい。

3. 「メタ倫理学」的に言うなら我々が問うているのは（一種の）「内在主義」の可能性だとも言う。その代表的な論者として McDowell がいるが、彼の（同時に「認知説的な」）「内在主義」の彫琢として、— 今（たまたま）この論稿を読んでいるのだが — Zagzebski, L., “Emotion and Moral Judgment”, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 66-1, 2003 は、「(言語) 分析哲学」的に — ちなみに、再度言うなら我々の理解する「メタ倫理学」は、この「分析哲学」的倫理分析を代表潮流とするものである — 、B・ウィリアムズの「厚い(thick)評価的概念」の考えを展開して、(逆の)「薄い(thin)」評価的概念である「善」「正」といったものに即した「……は善である／正しい」という（「薄い」）判断を「レヴェル3判断」と呼び、それが（それでも）「反応」を引き起こすとして、その機制について語っている。我々は必ずしもこれを（そのまま）受け入れるわけではないが、そこで対象となっているのは、その「薄さ」において我々の言う「観念」であり、彼女も（また）観念（の知覚）が動機づけを与えるその在り方を問うていと了解できる。

彼女、あるいは彼女を含む（「分析哲学」者）R. Adams, T. Carson, J. Hare 達 (cf. Hare, J., “Review of Linda Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, Cambridge UP., 2004”, in: *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2005. 02. 13.) の議論に関する林達の評価を知りたいところである。

* 本稿は平成 21 年度学術振興会科学研究費補助金による研究の成果の一部である。