

「道徳性」について：『倫理学年報』第 58 集（2009 年）三論稿への書評

安彦一恵

キーワード：道徳心理学、理性と情念、観念、理想、動機付け、道徳感情、欲求、共感、（動機）内在主義、信念-欲求理論、功利主義、愛、林誓雄、佐藤岳詩、児玉聡、Hume、Hare、Bentham

「倫理性」概念の考察¹を続けてきている本稿筆者にとって、今年の『倫理学年報』は — 例年になく — 注目すべきものであった。我々のこの考察作業にとって重要な手がかりとなる論稿が複数含まれていたからである。その論稿は、以下の三稿である。

林誓雄、ヒュームにおける道徳感情と道徳的な行為の動機づけ、93-107

佐藤岳詩、R・M・ヘアにおける道徳の優越性について、231-245

児玉聡、百万人の死は、一人の死の何倍悪いか — 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、247-259

以下、これらに批判的なコメントを付すというかたちで — したがって、「書評」というタイトルは付すが、内容紹介的な部分を主にする通常のものとは異なることになる —、「倫理性」概念の考察の — それぞれ（別の）テーマで書かれた論稿に閑説するものとして、我々の考察そのものの展開ということにはなりえないと思うが — 方向性といったものを提示してみたい。（あるいはむしろ：三人はいずれも（比較的）若手の（生きのいい）研究者であるが、本稿筆者の「倫理性」概念考察の作業を引き取って頂きたいというのが真意であるとも言える。）なお、三論稿とも「道徳（性）」を論じるものであるが、その「道徳（性）」は我々の言う「倫理（性）」と基本的に同義と了解して頂きたい。（言及に分量的な多少の別が在るが、それは重要度の差に由来するものではない。本稿筆者の馴染みの程度に応じて、それが低いものが、あるいは客観的に — といっても我々の関心に応じてだが — 情報量の多さに応じて分量的に多くなっている。）

¹ 2008 年（度）段階の（一応の）まとめとしては「「倫理性」概念の再構築」（平成 17～19 年度科学研究費補助金（C）研究成果報告書『「倫理性」概念の社会倫理学的研究』）を、その後のものとしては『dialogica』第 12 号所収の拙稿を参照頂きたい。

一 林論稿

1. 内在主義・外在主義 林論稿の主旨は、ヒューム道德説研究を大きく「動機内在主義」「動機外在主義」に分け、後者の妥当性を論証することである。しかし、ここで言われる「内在主義」「外在主義」は — 筆者自ら注記するように — 「ヒューム研究におけるものに限定」(96)されたものである。この用語の通常の(メタ倫理的)用法では、ヒュームの信念—欲求理論²に即して言うなら、「信念」だけで動機付けが与えられると考えるもの(端的にはカント)が「内在主義」、動機付けには「欲求」が不可欠であると考えるものが「外在主義」と分類される。(ただし、ほとんど逆の用語法も在る。)そして、通常ヒュームは「外在主義」に分類される。

2. 動機内在主義・動機外在主義 ところが、ヒュームは他方、「道德とは情念を引き起こし、行為を生み出したり妨げたりする」(95)とも説いている。林によるなら、或る論者達はこの(言を含む)「テキスト」を、「「道德判断を下しているとき、すなわち道德感情を抱いているとき行為者は必然的に動機づけられている」と読むのである。かくして、「信念—欲求理論」を受け入れても、欲求の側に分類される「道德感情」が行為者を動機づけるという意味で「ヒュームは動機内在主義を採る」、あるいは「動機内在主義を提唱している」と解釈されるのである。」(95) これを受けて林はさらに、「メタ倫理学では「知識や信念が動機づけるかどうか」で「内」「外」が区別されるのに対して、「ヒューム研究では「道德感情が動機づけるかどうか」で「内」「外」が区別されている」(95)と、特殊ヒューム解釈的用語法に注意を喚起する。

² これは「ヒューム主義」とも呼ばれているが、これについて、林も言及している(105)田村圭一「道德的な実在論と道德的な動機づけ」(『思想』2004年5月号)は「まとめ」として次のように例示している。

「密柑が冷蔵庫の中にある」という信念は、「密柑を食べる」欲求が伴って初めて、冷蔵庫を開け、密柑を取り出すように行為者を動機づけることができる。しかし、「密柑を食べる」欲求があるとしても、「密柑が冷蔵庫にある」という信念を欠くとき、行為者は冷蔵庫を開けるように動機づけられ得ない。「密柑が冷蔵庫にある」という信念は「密柑を食べる」欲求を方向づけ、行為者を冷蔵庫に向かわせる。(67)

これは、(実践的)三段論法を想起させる。すなわち、大前提:「密柑を食べたい」、小前提:「密柑が冷蔵庫にある」、結論(行為):「冷蔵庫を開け(て密柑を食べ)る」というかたちで「信念」が小前提の位置を占めるかのように了解される。こう了解するとき、「方向づける」ものとして「信念(内容)」に「欲求内容」を超える部分が含まれている。

これに対して我々は、少なくとも林論稿の議論展開では — 三段論法的構図を成立させないものとして — 「(道德的)信念」が内容的に「欲求内容」を超える部分を含まないかたちで想定されていると了解しておく。「密柑」の例で言うなら、それは「冷蔵庫の密柑を食べるべきである」という — 「冷蔵庫の密柑を食べたい」という「欲求内容」を超える部分をもたない — かたちをとることになる。こう見るなら(あるいは、こう見ることよって初めて)「内在主義・外在主義」の問題は、「信念」を起点として、そのいわば信念状態に対して「行為」へと至るには付加的に欲求状態というものが要るかどうかの、換言して「方向づけ」はすでに与えられているとして、それが実行されるために「欲求」がさらに必要となるかどうかの問題となる。

3. 道徳感情 以上の参照箇所からも明らかのように、(少なくとも林の理解による) ヒュームでは、道徳に関する「信念」(知識) = (それを信念を抱くという側面から見て) 「道徳判断」(を下すこと)は、一定の感情(「道徳感情」)を抱くことである。それは、換言するなら一定の「情念」(をもっていること)である。しかし、「情念」には「間接情念」(たとえば愛・嫌悪(93))と「直接情念」(たとえば善意・怒り(99))の別が在って、(行為への)動機付けを与えるのは後者 — すなわち、「快苦の感覚から即座に、直接的に生じるものであって(97)、「欲求」とはそういうものである(cf.99)のだが — のみである(cf.99)。林のヒューム道徳論解釈は、— 彼も『人間本性論』に焦点を合せるのだが、もっぱらその第三巻「道徳論」のみを対象とする旧来の在り方を超えて、それに先立つ第二巻「情念論」をも重視して — 「道徳感情を情念論との関係で捉える」(93)近年の研究法に定位するものであって、彼にとってこの区別は重要なものである。

4. 「内在主義—間接情念」説 しかるに、「標準的」(93)解釈では「道徳感情」は「間接情念」である。したがってこの解釈では、「道徳感情」はそのものとしては動機づける力をもたない。(林によるなら、厳密に言って、「親の子に対する愛情、困窮者に対する善意や博愛など」(106)の)「自然的徳の場合」「人間が生来的に持つ動機によって道徳的な行為が引き起こされる」が、そこでは(そもそも)道徳判断が下されていない。したがって、考察の対象となるのは、道徳判断が下される(=道徳感情が抱かれる)「人為的徳」 — 「正義」がその典型である — の場合だけである。(96) この徳=道徳感情は、他者への「共感」によってその他者の感情を自らのものとするかたちで、かつ、「社交や会話」を介して得られる「一般的観点」の下で、したがって同時に「穏やかな」ものとして形成されるものである(98)。)そこで Ardal は、— 愛・嫌悪に即して「道徳感情」を捉えつつ — 「間接情念の中でも、愛と嫌悪には、「善意」と「怒り」という「動機づけの力を持つ直接情念」が常に伴っている」(99)というヒュームの言に依拠して、この「常に伴う」ということによって「道徳感情」は必然的に行為を動機づけると解釈する。

5. 「内在主義—直接情念」説 これを Radcliffe は、この「善意」「怒り」はあくまで「他者の幸福や不幸を目指す欲求」であって、そうしたものが「自分」の有徳的行為を動機づけるとは考えられないと批判する(99)。そして彼は、Ardal 同様ヒュームの言(99)

……人は、そのために自分自身を嫌悪し、……その[有徳な]行為を遂行し……(T 3. 2. 1. 8; SBN479)

に即して、そこで言われる「嫌悪」はヒューム自身が「定義」する「間接情念」(のもの)

ではなく「より正確に言えば「自己否認、自己非難」の感覚〔直接情念〕である」と解釈し、「この自己否認の感覚こそが、道徳感情でありかつそれ自体で動機づける感情である」とする。(99)

6. 林の(内在的) Radcliffe 批判 林は基本的にこの Radcliffe 説を評価するのであるが、同時に問題も含まれるとする。Radcliffe は、ヒュームが(「直接情念」として)言う「一般的に善へと向かう欲と、一般的に悪を避けたい気持ち」が自らの言う「自己否認の感覚」であると解釈する(99f.)。しかし林によるなら、これを — 「善へと向かう」からといって — 「道徳感情」と解釈することは誤りである(100)。

7. 動機外在主義へ このように両説を批判して林は、それらが — 解釈上 — 問題を含むことになるのは、そもそも(共通に)「動機内在主義」を採るからだとして、自らは「動機外在主義」を採る(100)。(これは、直ちに通常の(メタ倫理的)「外在主義」をヒュームに帰すことではない。因みに、101 頁で例えば「テキストXは、ヒュームに内在主義を帰す根拠にはならない」と語られる場合、あくまで「動機内在主義」のことである。)

8. 行為を動機づけるもの 林はまず、「ヒューム哲学において、動機づけに深く関わるものは「快苦の感覚」である」として、自身も Ardal 説を退けるかたちで「間接情念それ自体が快苦の感覚である」とする(101)。そして、「行為者を動機づけるのは〔間接情念である〕快苦の知覚そのものではなく、快苦の知覚が引き起こす〔直接情念的な〕「快を取り込もうとする欲求」ないし「苦を避けたい気持ち」である」として、「快苦の感覚〔そのもの〕」を「動機づけの直接情念」と同一視する Radcliffe を批判する(101f.)。

9. 動機外在主義 林はそして「まとめ」のかたちで、妥当なヒューム解釈として次のように語る。

本稿は道徳感情を、共感を介して獲得される「穏やかな間接情念」と解釈する。間接情念は快苦の感覚を持っており、これが欲求(直接情念)を引き起こす。それゆえ行為者は道徳感情ではなく、この欲求(直接情念)によって動機づけられる。かくして、知識や信念が行為者を動機づけないことはもちろんのこと、道徳感情すら行為者を動機づけないと考えられる。行為者が動機づけられるためには、必ず欲求が必要となる。したがって、本稿はヒュームに「〔動機〕外在主義」を帰すのが妥当であると考えるのである。(102)

10. 動機づけの仕組み 林によるなら、ヒュームに「動機外在主義」を帰す論者は多数居る。しかしそれらは欠陥を有している(106f.)。そして林は、「道德感情を間接情念とし、動機を快苦に関わる欲求としている点で」特に Botros は評価できるが、しかし、「外在主義的な動機づけの仕組みに関する掘り下げた考察がな」い(107)として、この「仕組み」を次のように提示する(102-4)。

義務とされている行為を履行しない人物Aは、まわりの人々によって非難される。まわりの人々に共感することでAが受け取る嫌悪の情念(道德感情)は、最初のうちは「穏やかな間接情念」である。しかし、この場面で非難されているのはA自身に他ならず、Aは「穏やか間接情念」を抱いたまま、「自分自身」について熟慮するようになる。ヒュームによれば、共感が働くときに「自分自身との関係」が考慮に入ると、抱かれる知覚に驚くべき変化をもたらされる。

すなわち

活気の弱い観念が活気の強い印象に変わる。……道德感情の活気が強まると、それが持っている不快感も強烈なものになる……。

そして

強烈な不快感に耐え切れなくなったとき、行為者はこの不快感を回避しようとして義務的行為を遂行する

11. まさしく動機外在主義である所以 この「仕組み」に即して林は「動機外在主義」である所以を次のように説く(103f.)。

以上のように解釈できるものの、非難された人が実際に義務的な行為を遂行するかどうかは、まわりの人々からの非難を自分に向けられたものとしてきちんと受け止めるか否かによるところがあり、これはまさに、その人の性格次第と言える。……道德感情を抱いて実際に行為に至る場合と至らない場合との違いは、道德感情の活気の強さに求められると考えられるのである。

すなわち、「道德感情」が抱かれるとしても、それが十分に強いものとなって行為へと至るかどうかは人の性格次第であり、そういう意味で「道德感情」と行為との関係は「偶然的」(102)なのである。

12. コメント1：世間志向的道德？ 「性格次第」というところから林は、そうした「性格」の育成ということでヒュームの（性格に定位する）「徳倫理」的側面を強調するわけであるが、そこで求められる「徳」とは、他者（世間）を気にすること（能力）という言葉であれば他人志向性（の卓越）のことであろう。それは（例えばカント的な）自律性の強調とは異なるところである。同時に「徳」は、そうしたいわば（自己）認知的能力であることと共に、いわば「自分」のこと（自分の「不快感」）を気にする点で優れているということでもなければならぬ。これは逆に言えば、（合理的に＝冷徹に）「不快感」に耐える力がそれほど強くないということである。これがまさしく人間の（自然）「本性」であることは認めうるが、これもカント的と言える「良心」 — たとえば「良心の自由」と言われる場合の「良心」 — は、世間の非難（に由来する不快感）から独立に自らの信念に忠実であることとして、これとは逆立するものでもあろう。

13. コメント2：「(動機) 外在主義」？ 林の解釈は、「義務的な行為を遂行するかどうかは……否かによる」「実際に行為に至る場合と至らない場合の違いは……活気の強さに求められる」というものであるが、それは換言すれば、「道徳判断を下しているとき、すなわち道徳感情を抱いているとき行為者は必然的に動機づけられている」という（(動機) 内在主義）の「必然性」の主張に対して、「偶然性」を対置するものである。しかしこれは、直ちに「内在主義」を否定することになるであろうか。たとえば、「道徳的信念」がそれだけで「道徳的行為」を帰結しようと「内在主義」を説くマクダウエルでも、いわば単に「信念」がもたれているだけでは「実際に行為に至らない」ことになることを認めている。「行為に至る」ためには、「信念」を本当に「信念」としてもつことができるための「徳」の形成が必要であると説いている。「徳」が形成されていない場合は「信念」が在っても「行為へと至らない」のである。これは、換言して「信念」と「行為」との関係は — 「徳」の形成・未形成に依存するというかたちで — 「偶然的」であることを認めていると解することも可能である。（しかしながら、マクダウエルの場合、逆に「徳」が形成されている場合、「信念」と「行為」との関係は「必然的」であるのだが、それはいわば定義的なものである。「行為」へと至らない場合、それは — 「徳」が未形成であって — 「信念」が本当に「信念」として存在してはいない、とするかたちで。この「必然性」の関係はあるいは「論理的」と言ってもいい。これに対して林の場合、「必然性」は因果的必然性であろう。）

14. コメント3：「義務感」をめぐる 通常ヒュームには、動機付けにおける「欲求」の必要性を主張するものとして「外在主義」が帰されている。これに対して、「道徳は信念を引き起こし、行為を生み出したり妨げたりする」というフレーズをめぐるなされる議論は、「欲求」が不可欠であるとしても、それは通常の（信念—欲求理論と言われる

場合の「欲求」とは別種のもの — 言ってみれば「信念実行への欲求」 — であるとして（逆の）「内在主義」を採っている、と見ることもできる。そう見る場合、林自身「責務や義務の感覚(sense of obligation and duty)」こそが、正義の場面で行為者を動機づけると語っている」と述べている(96)その「義務感」ということが問題対象となる。これをカント的なものとする場合、そこに「欲求」が在るとして、それは通常の「欲求」とは異なったものでありえるだろう。「動機内在主義」はこの別種の、言ってみれば理性的欲求をヒュームのうちに想定しうるのではなかろうか。そして林はこれに対立するかたちで — 換言して、単に「偶然性」を言うことを超えて — 、通常（の意味で）の感性的欲求（むしろ自愛的欲求）に定位して、「道德感情」（＝道德信念を抱くこと）から一種逆立的にこの「欲求」が生じてくるメカニズムを提示しているとするのが妥当なのではなかろうか。これは是非確認したいところであるが、そのために林には、註で「ダーウォル[1995]は動機を「規則的責務の感覚」とする。だが、テート(Tate, M. W. [2005]……)が指摘するように、これはヒュームにない要素であり受け入れがたい。」(106)と述べたところをいまいし説明して欲しいところである。

15. コメント4：道德信念（そのもの）ではなくて「道德感情」？ 「動機内在主義・外在主義」の林の区別はいわば「道德感情」を、というか「道德（信念）」を「道德感情」として前提するものである。しかし、林も引用する久米論稿（「ヒューム哲学における道德言明と動機内在主義」『関西学院哲学研究年報』第40号、2006年）では、ここに焦点を合わせて異なった論じ方をしている。「道德的区別をなすということは論理的に動機づけを含んでいる」と見るのが「動機内在主義」であると久米は語るが(2)、これは換言して「(道德) 信念」をもつことそのものが「動機づけ」を含むということでありうる。そして、久米は「言明先行解釈」を退けて「感情先行解釈」を — それこそが「動機内在主義」だとして — 採るのであるが、両者の区別は「(道德) 信念」と「道德感情」（そのもの）との関係をめぐるものである。（たとえば、「道德言明は道德感情という動機を論理的に含意するという動機内在主義」と語られている(12)。）ここから見るなら、「内在」とは「信念」に「感情」が内在するということ（そのもの）であって、この限りでは、林は — 前提的に — （そもそも）内在主義である。さらに久米はこう説いている(16)。

道德判断には心動かされる・動機づけられることが含まれているが、意志に反映されることや、ましてや、実際に行動に反映されるということは必ずしも含まれていない。

久米論稿冒頭部分の「善と悪との「道德的区別」をなすということは道德感情を感じることであり、道德感情を感じるということはまさに、善をなし悪をさけることへと動機

づけられることを含んでいる」(1)という件は多少異なった印象を与えるが、上の引用文は林の — 「動機外在主義」としての — 主張と同じものに見える。久米は続けて、

動機内在主義の主張は、道徳判断を採用しているのに全く心動かされていないということはある、ということである。

として、これを「動機内在主義」として主張するのであるが、林がこの「動機内在主義」をも否定しているというかたちで我々は 14. では、「必然的ではない」というのは（林自身にとって）本質的でない、その真意は、「善をなし悪をさけること」というまさしく道徳的動機づけとは（種類の）異なったかたちで動機づけが成立するという含意をもつものと了解しつつ、「通常の感性的欲求（むしろ自愛的欲求）に定位して、「道徳感情」（＝道徳信念を抱くこと）から — 、そこからいわば安直に — 『道徳原理の探究』的に？ — 共感道徳説（利他的欲求として「共感」が道徳行為を動機付ける）を採ることを退けつつ — 一種逆立的にこの「欲求」が生じてくる、と説くことである」のではなかろうか、と述べたのである。再度、（まず）この理解でいいのか確認したいところである。

16. 解明（あるいは説明要請）1：「自己否認」－「欲求」をめぐって 8. で確認したところであるが林は、「快苦の感覚」を「動機づけの直接情念」と「同一のもの」と見なすと Radcliffe を批判する。しかしこれは、「快苦の感覚」と「動機づけ」の関係をめぐって言えば（「情念論」解釈的な）形式的な批判であろう。要点はむしろ、それに続いて語られる「それに伴い、直接情念を「道徳感情」と解析することもできないと考える。ヒュームによれば、快苦の感覚とそれが引き起こす欲求とは別個のものであり、快苦の感覚それ自体が行為者を動機づけることはない。」(102)ところに在ると考えられる。ここも“形式主義”を含むのではあるが、ここで「自己否認の感覚」が — ここは Radcliffe に譲って、ただし「間接情念」として — 「道徳感情」であるとして* — そうでなければ、「道徳感情すら行為者を動機づけない」(102)と語られるところの当の「道徳感情」が確保されないのではなかろうか — 、そこから（これに伴う（快）苦の感覚にいわば触発されて）発生する「欲求」（そのもの）についてそれが — まさしく「直接情念を「道徳感情」と解することもできない」と記されているのであるが — 利己的なものであると明示すべきなのではなかろうか。この「欲求」が道徳的行為を帰結するのであるが、その動機（欲求）はたとえば「非-道徳的であるとして世間の非難を受ける不快は解消したい」 — 「非-道徳的であると見られて世間から白い目で見られて不利にならないようにしたい」では道徳を知性化することになるか？ — という利己的なものであるとして。そうするなら、（道徳感情でもある）「信念」に対して内容的に別種のもので動機づけを

与えることになって、まさしく「動機（の種類に関して）外在主義」となるのではなからうか。

17. 「観念」としての「道德感情」？ しかしこれ（16.の*箇所）は、なお説明を要するであろう。当の「自己否認の感覚」であるが、ヒュームの

ある人々に不快感を与える何らかの事物が現れるとき、その人々に共感することによって私は苦しい pain 否認の感情を獲得することができる。……(T 3. 3. 1. 23;SBN586)

という言葉(102)から読み取られる「自己の感情」が「道德感情」であるのは自明であるとして、まさに「自己否認の感覚」が読み取られる

何らかの有徳な動機や原理が人間本性のうちに普通に見られる場合、その原理が自分の心に欠けていると感じる人は、そのために自分自身を嫌悪し、……(T 3. 2. 1. 8;SBN 479)

の部分(99)は — 少なくとも林の例示的説明(102f.)では — 、そもそも状況が上の場合とは別であって、この「嫌悪」そのものを「道德感情」と見ることは躊躇われる。それは、— 自己（に関する）「感情」ではあるが — 「自分は道德に反している」という罪責感といったものではなく、(まさしく「不快感」として)「非-道德的であるとして自分を(白い目で)見る世間の視線を感じている」状態であると了解されてしまうからである。しかし、そこで実は「道德感情」など生起していない、その者は単に — 知識として — 「有徳な動機や原理」を認知しているだけだとするなら、「道德感情すら行為者を動機づけない」という当の(Aにおける)「道德感情」が不在であるということになる。ここに「道德感情」を確保するのなら、たとえば「(第三者の)他者が自分(A)を「非難」しているとき、その他者のうちに感情を読み取ってそれを — まさしく(反省的に)自己に関わる事柄としつつ「共感」によって — 想像してみる」とでもいったかたちで生起するものであろう。しかし、そこで成立しているのはいわば「共感の共感」、私(A)の非-道德的行為の動機を「共感」によって読み取った他者のその私に関する感情を(二次的に)さらに私が「共感」によって自己内に喚起するということであろう。その感情内容が「不快感」であるのだが、それは“他人の不快感の(共感による)コピー”とでもいったものとして当初はまさしく「観念」であろう。これが「非難されているのはまさしく自分(A)である」と反省することによって「印象」となるというのであるが、当初は「観念」である。この「観念」としての「不快感」というのはどのようなものであるのだろうか。

18. 解明 (あるいは説明要請) 2 : 「自分」をめぐって しかし、以上 (16., 17) は「嫌悪の情念 (道徳感情) は、最初のうちは「穏やかな間接情念」である。」(102)の部分を無視することになっているものである。林でもここに明瞭に「道徳感情」が確保されている。しかし問題は、「人物Aは、まわりの人々によって非難される。まわりの人々に共感することでAが受け取る嫌悪の情念 (道徳感情) は、……」と直前に記されることによって、この「穏やかな情念」が「穏やか」であっても (最初から) 自分に向けられたもの (特定化されたもの) とみなされてしまうことに在る — この問題性は当のヒュームの言 (T 3.2.1.8;SBN479) にも、厳密に言うなら、先に引用を確認したが Radcliffe = 林 (cf. 99) のように読んでいく限りで、指摘できる —。(であるから、「この「嫌悪」を「道徳感情」と見なすことには躊躇われる」とも上 (17.) では述べた。) 「最初」の段階で「嫌悪の感情 = 道徳感情」を確保するのなら、この「自分」(A) が自分からみて (も) 他人として (他人事として) 見られているのでなければならないであろう。いわば非難される (タイプの) 者の (単なる) 一例として見られているのでなければならないであろう。したがって、そこに成立している「不快感」 = 「道徳感情」は誰か (他者の — 「自分」であるとして、他人としての自分である —) の非道徳性に対して誰か (そして、誰かの一人としての私) が抱くものであろう。(Radcliffe もこういうものとして「自己否認の感覚」を直ちに「道徳感情」としえたのではなかろうか。) そして、この他人事がまさしく自分の事となる — 「Aとは俺のことだった」として。そして、そこで (初めて) 「(まさしく) 俺が嫌悪されているのか！」という自覚のもとでいわばリアルな「不快感」が生じてくる。そしてまた、これは (もはや) 「道徳感情」ではないのではなかろうか? つまり、「活気が強まる」なかで、同時に、「不快感」も内容的に道徳的質のものから自愛的質のものへと変化するのではなかろうか。³ それとも (やはり) 一種の罪責感といった「道徳感情」であるのか? — かたちで「活気が強まる」のである。(引き続き「共感が働くときに「自分自身との関係」が考慮に入ると」と語られる場合の「自分」は、この後者としての「自分」のことであろう。) このように見ると、次に、この「当初」の自分はまさしくAでなくても、非難されるタイプの人であっても構わないことになる — この場合、「考慮に入る」ということは、「反省してみるなら俺もこのタイプの人間だ」と気づくというかたちをとる —。そして、まさしくこういうかたちで当初の嫌悪は「観念」であると考えられるのである。

³ 当のヒュームの言 (T 3.2.1.8;SBN479) も「その [有徳な] 原理が自分の心に欠けていると感じる人は、自分自身を嫌悪し、その [有徳的] 動機を持たずとも……その [有徳的] 行為を遂行し、……」(強調: 安彦) となっている。

二 佐藤論稿

1. 道徳的判断の特徴 ヘアは「道徳的判断」の特徴として、— 例えばヘア道徳説を「普遍的指令主義」と規定して — よく言及されるところの「普遍化可能性」「指令性」に加えて、第三の要素として「優越性(overridingness)」を挙げている(232)。すなわち「道徳的判断」には、それが他の判断と「衝突」するとき、これを退けて自らを「優越的に扱う」という特徴が在るのである(233)。佐藤がヘア道徳説の要点として取り出すのはこれである。

2. クッションの例 この説明のために佐藤は以下のヘアの言を引用する(233)。

ある人が妻から誕生日に深紅のクッションを贈られる。だが彼の美意識に照すと自分が持っている緋色のソファにはその色はあわない。そこで彼は「緋色と深紅とを並列すべきではない」という判断と「妻の感情を害するべきではない」という判断を比較することになる。そして最終的に、ソファの上にクッションを置くことにする。その際、彼は後者の判断を前者の判断に優越させている。この優越性をもって、「妻の感情を害するべきではない」という判断は彼にとっての道徳判断であることになる。

3. 「道徳的判断」の二義 しかし同時に、以下の言も引用されている(234)。

もしわたしが色の不調和を禁ずる原則を優越的なものとして扱い、したがって、どんなに妻の気持ちを害しようがクッションを捨てるべきだと考えたとしたならば、「道徳的」という語を優越性によって定義した以上、その原則を道徳的原則に格上げしたことになるろう。

これらから佐藤が確認するのは、ヘアは — 「道徳的判断」をいわば「道徳的判断を下す」という（言ってみれば「意味論的」ではなく「語用論的」）次元で問題として、それに合わせて — 「優越性」を「優越的なものとして扱う」こととして考えているということである(233f.)。「並列すべきではない」＝「捨てるべきだ」という判断もそのようなものとして「道徳的判断」でありえるのである。しかし他方その場合、(退けられた)「感情を害するべきではない」という判断は「やはり道徳的判断であるようにも感じられる」(235) — これはヘア自身からしてもそうなっているところである — 。ここから言えるのは、ヘアにおいて「道徳的判断」には二義が在るということである。すなわち、優越性をもって規定されるいわば形式的意味のものと、内容的に規定される(常識的な)ものとである。

4. 「優越する原則」と「一見自明な諸原則」 佐藤はこれを、ヘアに即してそれぞれ、前者の「他のものがそれに優越することをその人が容認しない普遍的指令的諸原則」と、後者の「一見自明な諸原則」とに分類する(235)。この分類はいわゆる二層理論とも関わるものである。それとも関連させて言うなら、前者は「批判的思考」(そのもの)によって下される判断のことである(cf. 235)。

5. 単にその場で下されるものではない 判断を優越化して「道徳的判断」とするのは、佐藤=ヘアによるなら、「単にある判断にその場で[優越視して]偶然的に従うこと」ではない(236)。「それ以上の意味が込められている。……その判断に従った生活・生き方を受け入れる、ということがある判断を優越させるということである。それは生き方の選択を行うことであり、ひいては私はいかに生きるべきかという問いに答えることである。」(236)

6. 道徳的判断は欲求・好みの判断ではない そうであるとしてこのことは、判断が道徳的判断であるのは優越化する主体に委ねられていることではあるが、佐藤によるなら、それは決して主体の「好み」に委ねられているのではないということの意味する(cf. 237)。そもそも、単なる「欲求・好み」の表明は普遍化可能性・指令性を要件としない(238)。佐藤によるなら、(単なる)「マナーやエチケット」も — それが優越化されることが在っても — 同様である(238)。

7. 理想的判断は道徳的判断でありうる 佐藤によるなら「自分の理想についての判断」の場合は、これとは話は別である。B・ウィリアムズは「絵を描き続けるという理想的生活のために家族を捨ててタヒチへ移住し」(238)たゴーギャンを例に挙げて、道徳的判断(この場合、「家族と共に居るべきである」)は優越性など備えていないと批判しているが、佐藤=ヘアによるなら、この場合、「移住すべきである」という判断の方が — 優越するものとして — 道徳的判断である。確かに、「家族と共に居るべきである」というのはそれ自身一道徳判断であるが、ゴーギャンにとってそれは「世間一般に流布している常識的道徳……に過ぎない」のであって、「家族を捨てても絵を描くという生き方を優越的に扱う、と彼が宣言した時点で、その判断は彼の新しい道徳原則を示すことになるのである。」(239)

8. コメント1：マナー・エチケットが理想へと格上げされることはないのか 佐藤は「マナー・エチケット」と「理想」とを区別しているわけだが、それは内容に依拠したものである。あるいは、前者は「常に他の判断に優越して用いられるほどに強い要請ではない」として — 「用いられる」という — 事実性に依拠してもいるが、これはヘア

の上述の形式主義とは齟齬を来している。確かに、単なる欲求や好みの判断は普遍化可能性・指令性を要件とはしない（と定義されている）。だが、「マナー・エチケット」には、たとえば「スープを飲むときは音をたててはいけない」という（食事）マナー判断には、単に「私はそういう作法を好む」ということを超えて、（他人からそう言われた場合でも）「私もそうする」という「指令性」に加えて、「およそすべての者はすべての場合そうすべきである」という含意をもって「普遍化可能性」が含まれていると考えられる。そうすると問題は、やはり第三の要素としての「優越性」に在ることになるのであるが、ここを佐藤は事実として常に優先されているわけではないと処理しているのである。だが、— これは、ファナティズムをめぐる問題系へと、したがって「理想」の問題系へと繋がっていくことになるのだが — ファナティックに食事マナーを説く人の場合どうなるのであろうか。その場合はやはり「道徳的判断」が／として判断が下されているのではなかろうか。

9. 「選好充足等についての「事実」から「優越的なものとして扱うべき判断」へ 佐藤は次のようにヘアの批判的思考規定を紹介している(243)。

ヘアが主張する批判的思考とは、普遍化可能性と指令性という「論理」と、関係者の選好充足等についての「事実」に従った思考である。具体的には、自分と他人の選好を含めた関係者全員の選好（指令）を平等に考慮し、それらを最大充足する行為を行うことが要請される

これは、佐藤自身注記しているように、ヘアにおける功利主義的成分である。佐藤はここで、「功利主義論の成否については本稿では立ち入らない」(243)としているが、実質上、功利主義的原則を用いて、「優越的なものとして扱われる判断」を超えて「優越的なものとして扱うべき判断」（強調：安彦）を語っている。端的に言って、功利主義原理に合致するものが（それに限って）「優越的に扱うべき判断」として措定されているのである。ゴーギャンの判断（「タヒチへ移住するべきである」）が道徳的判断であるのも、（家族の不幸を上回るかたちで）彼の絵が人々に与える幸福をもって正当化されるからである。しかし佐藤は同時に、このゴーギャンのように自分の好みと一致するケースは稀であって、功利主義的結論はむしろ自分の好みとは葛藤を来すものであって、いわば真の「理想」はそういうものであるという含意のもとで、そういうかたちで自分の好み（「欲求」）を「超えて困難なことを為すことを要請する点にこそ、道徳の崇高さがある。優越性という概念はそれを教えてくれるのである」(243)とする。

10. コメント2：ヘア説の常識（適合）化？ 「道徳は崇高なものである」というこの

言は確かに我々の常識に適合するものである。しかしこれは、ヘア理解としては少しく妥当性を欠くのではなかろうか。(厳密に言うなら後期の)ヘアにおいては、或る事態への自分の「選好」(「欲求」)が — 量的に — それと矛盾する関係者全員のそれぞれの選好の合計を上回る(と「批判的思考」において判断される)場合、その事態を実現すべきであるという判断は道徳的判断である。つまり、「道徳的判断」そのものは「崇高」性を要しないのである。そうしたケースが — 事実としては — 稀であるとしても、それは「論理的に」(＝「道徳」という言葉の意味によって)排除されているわけではない。

11. 打算的判断をめぐって 佐藤は、「優越化」のうちに「生き方の選択」という側面を確認していて(5.参照)、これも常識的な道徳観に適合するものであるが、しかしこれに関わって、実際佐藤自身、「ヘアのような立場では、道徳的判断は自分の利益だけを考える打算的判断と区別することができなくなる」とするフランケナやバイアーらを批判して(241)次のように説いている(242)。

どのように行為することが打算的価値を持つか、という内容についての判断と、その判断を優越的に扱うべきかという道徳的判断は、そのレベルが異なっている。……打算的かつ道徳的な判断というものは存在しうる。

ここは真意を取り難いところであるが、ゴーギャンの例と重ねるなら次のように了解できる。ゴーギャンが仮に(あるいは実際もそうであろうが)自分の「絵を描き続けたい」という「(自己)利益」(選好)の実現可能性ということだけで「打算的に」タヒチ行きを選択したとしても、(後に、あるいは第三者が)「批判的に思考」してみても、その判断(内容)が功利主義的に正当化されることが可能である。その場合、この判断は — 常識とは背反するかたちで — (別の「レベル」で)一つの「道徳的判断」であるのである。(ただし、語用論的に — 意味論に判断内容を越えて — 、判断を判断を下すこととして見(て、そこで打算と道徳を区別する)場合、これは微妙となる。その場合、まさしく「判断を下すこと」として判断者が何に定位しているかが問われるからである。)

12. コメント3：「生き方の選択」ではなくて功利主義が 「生き方の選択」という場合 — それをまさしく常識的に見る場合 — 「自らの信念を貫く」といった在り方が — 言うとするなら自己道徳として — 含意されがちである。しかし(初期の)ヘアは、これを理想追求型の道徳として退けて、(自分のものも含めて)人々(関係者)の「選好」に配慮することを、そして — 功利主義的に — その充足の最大化を道徳性の基準とすることを対置している。佐藤が「批判的思考」の要件として挙げた「事実」も、この人々の「選好」の「事実」であった。(併せて「想像」が要件として挙げられているが、それ

も、人々の「選好」の事実を認識するものとしてである。)「普遍化可能性」「指令性」をもつものであっても、こうしたものとしての「事実」を — 「真正のファナティック」 — として、自分自身の欲求 (の事実) であっても — 非有意化する理想的判断 (美的判断) を (初期においては) ヘアは (功利主義型の) 「道徳」から区別したのである。(先の「クッション」の例で言うなら、「美の理想を追求すること」を退けて「自分の好みと妻の気持ちとを比較考量すること」に定位するのである。「クッションを捨てるべきだ」という判断が下される場合であっても、それは端的に自分の「選好」が妻の(「気持ち」上の) 「選好」を上回るからである。「美」の理想そのものが貫徹されているわけではない。)そしてそれは、(単に)「生き方」の(理想定位的)選択がなされているからといって直ちに「道徳」であるわけではないということを含意する。これについて、ヘア理解として、「功利主義論の成否について」「立ち入」って欲しいところである。その際、初期と後期との異同についても検討して頂きたいと思う。

三 児玉論稿

1. 「共感能力」の作動の問題性 児玉は(も)「われわれを行動へと動機付けるのに必要な情動を引き起こすものとして「共感能力」に定位して道徳を考察する。しかし彼によるなら、対象を人間に限定するとして、行為者に対するその(共感の対象としての)人間の現われの仕方によってこの共感の作動が大きく異なるとする心理学的データが在る。(247)

2. 「特定個人」と「統計的人命」 その心理学的データとして取り上げられているのは Slovic のものである。彼は(貧困者・災害被災者に対する)「援助」行為について、その対象者が「特定」性をもって現示される場合と、「統計的人命」として単にその数だけが示される場合とを比較して、援助者は事実として、数が少なくとも前者の方により多くの援助金を寄付する傾向に在ると報告している⁴。

3. 「心理的麻痺」 Slovic は、この事態を、われわれの「共感」の働き方が特定者に向かいがちであるということから説明し、より多くの者を助ける方が妥当であるということに基づいて、それを — 逆の統計的人命(抽象者)には心が動かないという側面か

⁴ 「環境倫理」的場面で、— 具体的にはCV (M) をめぐって — 「スコープ無反応性」という事実が確認されていて、たとえば絶滅危惧種救済のために寄付するとして、対象個体が100個体である場合と1万個体である場合とで寄付額に有意的な差が見られないとして、それについて、「寄付」は実は「自分が環境に関心をもっている」という倫理性を(自己)確認するために行われるのである(CVMテストは「道徳的満足」を測るだけである)という(批判的)解釈も存在する。この事実はどうに関わってくるのであろうか。

ら — 批判的に「心理的麻痺」と呼ぶ(248)。

4. 「経験的思考」と「分析的思考」 しかしながら、同様心理学者のEpsteinによるなら、これは単純に我々の規範性の欠陥であるというのではなく、規範的判断に導く我々の「思考」に — 脳科学的に確認できるものとして(251f.) — 二つの「プロセス」＝「システム」が在って、そのうちの「経験的思考」が作動するとき特定者の有意化に向うのであるとする。(逆に、「分析的思考」が働くときは抽象的観点(数)が有意化されることになるとする。)これに関してSlovicは、この「経験的思考」の作動には「進化論的」な根拠が在るとする。種の存続には当然身近に居るもの(すなわち近親者ないしは同一種のもの⁵)に「援助」することが有利であるのだが、そうした近傍者は援助者にとって特定者として存在するものである、という訳である。

5. コメント1：(人間の援助行動の場合) 近親者と特定者そのものとは必ずしも同じでない しかしながら、件の貧困者・災害被災者に対する援助行為の場合 — 端的には西欧世界の者がアフリカの人々を援助する場合 — 特定者は近親者ではない。そして心理学事実として、そうした見知らぬ者に対する場合であっても、対象(者)が具体的に特定されている場合と統計的に単に困窮者の数のみが提示されている場合とで大きな差が在るというのである。この事実は、単に(他の動物種にも当てはまる)進化論的な事実ではなく、人間の思考の働き方に固有のものであると我々は考える。これは、実験的には、具体者一般でなく諸種の具体者を被験者に提示してみることによって検証できるであろうが、たとえば、同じ具体者であっても自分の“好み”の容貌の者とそうでない者とでは有意的な反応差が在るのではなかろうか。また、— これは必ずしもヴィジュアルな提示でなくても — 被援助者にまつわるストーリー(性)の内容について(たとえば「内戦の被災者」であるのか「台風の被災者」であるのか)、それが援助者のいわば(感動)図式に適合する場合とそうでない場合とでも反応差が在るであろう。こうしたものは明らかにヒトに固有のものであるが、そこに働く「共感」のメカニズムはどのようなものであろうか。

6. マザー・テレサと(ビル・)ゲイツ(夫妻) そうだとして児玉は、「経験的思考」の典型例として、「(助けを必要としている)群集を目にしても、わたしは決して助けよ

⁵ 但し、「身近」は必ずしも物理的なものでなく、一種心理的なものである。「身近」とは端的に例えば(認知的に)「見え」において一定の者(自分と同じ“姿”の者)、つまり端的に「近親」の者を意味するのかもしれない。遺伝学的にはここは「緑ひげ遺伝子」に関わる場所であるが、こうしたものが存在しない場合、— 種内利他性のいわば誤作動として — 単に身近に居る他種の具体者へ「共感」が働くことが在りえる。しかしながら、— 次の「コメント1」に関わる場所であるが — この誤作動は具体者に対して働くわけであるが、そこには — 進化論的等、生物体の事実としては — 「物理的」に一定の限定性が在ると考えられる。

うとしません。それが一人であれば、わたしは助けよういたします」と述べたマザー・テレサを挙げ(248)、「分析的思考」の典型例として、「寄付先を決めるさい、共感ではなく、「どの問題が、最も多くの人々に影響を及ぼしているか」、「過去に無視されてきた問題は何か」という二つの原則に従っているという」ゲイツ夫妻を挙げる(256)。そのしてこの二タイプを児玉は、Greene 等に従って、(後者の)「功利主義的判断」と(前者の)「非功利主義的な判断」の別だとも分類する(252)。

7. 功利主義的徳のために 児玉は、「功利主義的判断」に与して、実践的提案として、人間の「経験的思考」性の事実即して、功利主義的対応を貫徹するための方途を提案している。教育によって「分析的思考」を強化することや、「戦略」的にメッセージのイメージ化を工夫すること — 「顔の見える」戦略 — などが提案される(255)。

8. コメント2：何が功利主義を動機づけるのか 「共感」が「情動」を引き起こし、したがって行為へと動機づけるのは当然であるとして、では、「分析的思考」は何によって動機づけられるのか。これは換言するなら、功利主義の動機性を問うているものでもある。

四 残された論点

A. 「一般的観点」をめぐって

林はこう述べている。

ヒュームによれば、人為的徳における道徳感情は共感を介して獲得されるものである(T 3. 3. 1. 11;SBN579)。だが、道徳感情が共感によって獲得されるとするなら……変動してしまう。道徳というものが時と場合に応じて変動するというのはおかしい事態である。したがって、ヒュームのように道徳を共感に基礎づけることは誤りである、と反論される。そこでヒュームは、共感に一般的観点という要素を加えることで解決をはかる(T 3. 3. 1. 14-18;SBN580-4)。一般的観点とは、社交や会話を繰り返すことで獲得される観点であり、この観点に立てば、あらゆる観察者が同じ判断を下せるようになる(T 3. 3. 1. 30;SBN591, T 3. 3. 3. 2;SBN603)。さらに、社交や会話の場において、共感を介して他者と感情を交流させることは、獲得される感情を穏やかなものにする。

(98)

次いで林は神野（『モラル・サイエンスの形成 — ヒューム哲学の基本構造』名古屋大学出版会、1996年）の言い回しを受けて、「一般的観点」からの判断が「客観性」を有するとする(98)。

しかしながら、神野はこの「客観性」を「相互主観性」「間主観性」とも換言している。これを林の言い回しで換言すれば「まわりの人々」(103)（強調：安彦）がまさしく「人々」の判断として有していることである。これは、さらに換言すれば世間の判断の特性というものであろう。だが、世間が歪んでいるときどうなるか。これは「相対主義」の問題とも絡んでくる場所であるが、佐藤＝ヘアによるなら、真の道徳判断はそうした世間的判断（常識）と場合によって対立するものである（7.参照）。ヒュームは、この対立性の問題をまさしく問題として捉えてはいないと思える。その限りでヒュームの道徳は世間的道徳であると言えるのではなからうか。

端的に言うなら：この「一般的観点」によって「公正 equity）」をもった判断が下せるといっているのであるが、「一般的観点」の下で、理想的には人々の間で「同じ」(96)判断が下せるといっているのであるが、これは（そのままでは）人々を「同等に」扱うことを保証するものではない。人々が一致して差別を認めているときがそうである。これを我々の上に「歪み」と言ったのであるが、「人々の間で同じ」ということと「人々を同じく（扱う）」ということとは区別して了解しておかなければならない⁶。功利主義は一つの平等主義（一人を一人として数える）を内含していて、これが一定のかたちで後者を保証しているとして、そしてヒュームにも功利主義的要素が在る（と言われている）として、この要素はどのような位置を占めるのか、あるいは、どのようにして成立してくると説明されているのか。

合理論なら、ここで（普遍的）理性とそれに基づく普遍的原理ということを経易に言う。そして、その内容として平等性を取り込むことができる。このこともあって、先(14.)には「義務感」ということを、厳密に言ってカント的な意味でそれを了解する余地はないのか、と問うたのであるが、ヒュームからそうしたものを採り出すのは無理だとして、いわば事柄そのものとして、この理性的道徳観についてどのように了解すべきか。

B. 合理主義をめぐる

功利主義は一つの合理主義である。児玉論稿はこれを実証（実験）科学に即して採り出したものでもある。もちろん、その科学的知見として、人間の思考における「経験的

⁶ 唐突であるがハーバマス「討議倫理学」に関連させる場合、これは“D”（討議原則）と“U”（普遍化原則）の別という問題系に関わるものである。拙稿としては「現代倫理の新潮流Ⅰ — ドイツの場合 —」（小熊／川島／深谷編『西洋倫理思想の形成Ⅱ』晃洋書房、1986年）参照。

思考」の事後的優位性が報告されている。児玉は、にも拘らず「分析的思考」の方を採用する。経験論的と言われるヒュームだが、彼ならこうした児玉にどうコメントするであろうか。代理者として林にもなにがしか語って欲しいところである。

「分析」に定位するヘアの場合、事情は微妙である。特に功利主義ということを紹介して児玉論稿と関連させてみる場合、彼も「分析的思考」 — ちなみにこれは我々が今いった「分析」とは（一応）別義である。ヘアの場合「分析」は「道徳」という言葉の「分析」である — を採っていると見ることが可能ではあるが、それは端的に合理主義と言えるものではないであろう。我々は特に初期に即して功利主義へのコミットを強調したが、それは理想主義に対抗する観点からのものと了解可能である。そして、それはいわば並みの道徳への定位であるという側面も有している。（これは或る種「常識」適合的であるとも言えるが、先（11.）に佐藤論稿に対して「常識的な道徳観に適合するもの」というコメントも付したが、そうした要素は確かにヘアにも在るのだが、それはここで言う「常識」とは別である。先のは、あえてイギリスの文脈で言うなら「ヴィクトリア朝的な（一種理想主義的）道徳の常識」という意味である。）この点ではむしろヒュームに近いところを感じさせる。

一般にイギリス経験論は、デカルト的な（大陸）合理論に対して経験主義的という側面を指摘されるが、同時に端的にはドイツ観念論的な理想主義（カントにもこれは在る）に対していわば現実主義であるという特徴ももつ。そして、そこには — 理性主義と区別するなら悟性主義というかたちで — 合理主義が含まれていると見ることができる。ヒューム道徳論においてもこの合理主義的側面は確認できるであろう。（これは、特に宗教論において確認できるところではないであろうか。）そして、児玉が提示した「分析的思考」というのも、この合理主義である可能性が在る。そうであるとして、児玉が言及する「分析的思考」やヘアのものは、この意味での合理主義であろう。

しかしながら、こうした（合理主義の）「分析的思考」と「経験的思考」との区別とは何であろうか。確認するが、Epstein-Slovic の主張を児玉は次のように紹介している（251）。

経験的システムの特徴は、情動(affect)を基盤にしている……。情動とは、最も基本的な感情(feeling)であり、ある事柄が良いまたは悪いという……感覚(sense)である。情動を基盤にした経験的システムにおいては、連想によって正・負の感情と結合している視覚的イメージ、言葉、匂い、記憶などが重要な役割を果たすとされる。／分析的システムの特徴は、理性を基盤にしており……。……その重要な役割は、システム I 思考 [経験的思考] によって形成された直観的な判断の質を評価し、修正することである。

また、関連して Bechara 等の主張が次のように紹介されてもいる (251f.)

感情が直接引き起こされる直観的な思考……においては主に扁桃体が、思考や内省を通じて感情が引き起こされる理性的な思考……においては、主に大脳の腹内側前頭葉皮質 (VMPC) が活性化される

この「直観的思考」「理性的思考」は、言うまでもなくそれぞれ「経験的思考」「分析的思考」に対応づけられている。これを含めて確認したいことであるが、ここでは — 端的に「情動」が関わるものとそうでないものとはなく — いずれも「感情が引き起こされる」として、それが「直接的」であるのと「思考や内省を通じて」であるのちに区別されている。紹介部分からは推測を含むことになるが — 兎玉に確認して欲しいところである — 、この区別は、「行動」は — 「判断」を伴って — 「感情」が生起して初めて惹起されるとして、その感情の（行動への）作動＝動機付けが「直接的」である場合と「媒介的」（思考・内省を介する）場合との区別である。しかし、さらに厳密に言うなら、「行動」を惹起するのは「情動」であって、「直接的に引き起こされる」場合の「感情」はこれである。「分析的思考・理性的思考」においては、その「感情」から出てくる — 「行動」のいわば直前の — 「判断」に「評価・修正」が加えられるというのであるが、そのときのいわば対象化的に現出している場合の「感情」が「……を通じて引き起こされる」と記述されているのであって、内容的にはそれも「情動」であろう。したがって、両「思考」は一種連続的であって、「行動」関係的という意味で「実践的」と言うなら、「理性的思考」といっても（「実践的」に対する）「理論的」という別種の在り方であるわけではない。それも一つの「実践的」なものである。（また逆に、「判断」に至ることという点から見ていずれも「判断」プロセスであるとして、共に「思考」と言われるのはその限りであろう。）

これをヒューム的に言い換えると、媒介され、対象化的に措定されている「情動」としての「感情」が「間接情念」に、「情動」（そのもの）が「直接情念」に当たるのではなかろうか。そうだとすると、厳密には「信念」 — 「欲求」という（完全）二分法は間違いであって、すなわち純粋に認知的（信念的）な状態というのは一種理念型（あるいは概念的な分析類型）であって、現実にはそこに（動機付けを含む、すなわち欲求的な）情動的成分が含まれている。（およそ「正・負」がいわば方向性を与えるものとして判断＝行動を惹起するものだとすると、これを（あえて）認知的側面から言うなら、「正・負の感情と結合している視覚的イメージ……」ということになるのではなかろうか。）

ヒュームは「知覚」を「感覚」と「内省」 — たとえば「[内なる] 省察」という語感（兎玉論稿における「内省」ではこの含意は当然である）を排するなら「反射」「反照」と訳すべきか — とに分けたが、すなわちこれは抽象化的概念分類であって、「感覚」（的

事態) にすでに「内省的」成分が、そしてその(うちの「観念」に対する)「印象」としての「情念」的成分が含まれていると考えられる。⁷ そして、ヒュームは「観念」を「印象」から区別しつつ、理性をこれに関わるものとしているが、「観念」が「印象」から区別されるのはいわば(質的にではなく)量的にであって、すなわち両者は連続的であり「観念」は「活気が弱い」場合の「印象」であって、その「内省的」成分はすでに弱い「情念」であると言っていると考えられる。「観念」のいわば関連づけが「考えること(thinking)」であり、「印象」のそれが「感じること(feeling)」であるとして、両者は連続的であって、思考=理性も情念的成分を含むのである。(ヒュームに、情念の動き[feeling]が穏やかであるとき理性[thinking]と混同されてしまう、といった主旨の言が在るが、我々に言わせれば、「混同」されるのではなく、理性といえども情念的成分を含んでいるのである。)

C. 一般観念としての「嫌悪」

ここは林論稿コメントの 16.-18. を直接に展開するものであるが、我々の見方では「当初の「嫌悪」は一般観念である。「人々」という一般者が抱くものとして必然的にそうである。これが「共感」 — この場合、厳密には、いわば「共感」一般ではなく、“*extensive sympathy*” と言われる場合のものであろう — によって私のうちに取り込まれて生起するとしてもそうである。そして、「嫌悪」が「道徳情念」であるのは、 — 義憤ということが在るが、それに当たるものとして — いわば義・嫌悪であるからである。(これが取り込まれて) 自分が嫌悪していても、それはいわば(自ら)一般者として — 「本音」に対する「建前」としてと平たく言い換えてもいいであろうか — 嫌悪しているのである。また、これに応じて嫌悪の対象も(タイプとしての)「有徳な動機」をもたない人間一般(としての者)である。

林のヒューム理解では、これが(直接)欲求を引き起こす訳ではない。そこに「不快感の強烈[化]」が必要である。林の論述を表面的に読むなら、これは単に量的なプロセスであるが、我々の(深)読みでは、そこには質的な転換が在る。上の言い廻しで言うなら、「義(公)・嫌悪」から「私・嫌悪」への転換である。同時に前者が「道徳感情」であるとして、後者は(むしろ) — 林はこれを明示的に語っているわけではないが — 「自愛感情」とでも言えるものである。

しかし、ここは厳密に語らなければならないであろう。義・嫌悪はいわば義・愛 — これは換言すれば(ひとまず言って)「人間愛」である — の逆である。しかし、両者は共に(=前者も)道徳的感情である。つまり、内容的に反対であるとしてもいわば感情の方向性としては同一である。これに対して、端的に私・愛がそのまま自愛感情であると

⁷ 唐突であるが、「アフォーダンス」という事態を想起してみたい。

して、私・嫌悪の場合、 — 「私」であるからといって — これもまた直ちに非-道徳的感情であるとは言い難いところが在る。それは非-道徳的な私を嫌悪するという内容をもつものとして逆の道徳的なものとも解しえる。であるから先には「罪責感？」とも述べたのであるが、しかしながら「不快感」というのは、この私の非-道徳的状态の感受に起因するものだけではなく、それを非難する（他者の）感情のものも在りえる。それを私は「共感」によって感受するのであるが、そこから生じる「不快感」は — それが対象をもつとして、そこで逆転が起こって — 私に関する他者の感情に対するものであろう。「そういう感情をもって私が見られているのは不快だ」というかたちで。したがってそれは、いわば論理的に、 — 「そういう自分がかawaiiそうである」とでもいったかたちで — 自愛性を伴っていると解しえる。

そうであるとして話を元に戻して、義・嫌悪=義・愛、換言して「人間愛」とはどういうものであろうか。林の議論から了解するなら、それは「(一般) 観念」のものである。「分析的思考」というのは、(ヒューム的に) 換言するなら、この「観念」について作動するものであろう。その作動の結果として「行動」が生じるとするなら、そこに在るのはどのような動機付けであろうか。ヒュームはこれを退けてもいるが理性的欲求というものであろうか。

これは、「功利主義」(〜) の動機付けを問うことでもある。林によるなら、そこに「観念の印象化」が必要であるのだが、土屋恵一郎はベンサムについて

パノプティコンというベンサムの建築の理想は、効率と整然さではなく、むしろ、この崇高さへの欲望によって作られた。最大多数の最大幸福という功利主義の原則の背後にも、数量の巨大さがもたらす崇高の美学があったのだ。」(『ベンサムという男』青土社、1993年、112ページ)

これを見る限り、「原則」(という「観念」) がまさしく情動を動かす「印象」となっていると感ぜられる。我々はかつて (は) (「ベンサムの (もう一つの) 科学主義」『実践哲学研究』第20号、1997年) この解釈を退けて、むしろ共感道徳系のもので解釈する大庭健の見方を採用した。

しかし、実はそれは問題であって、そうした「観念」 — それは「人間愛」に相当するのだが — がどのようにして動機付けを与えるのかと問うているのである。

D. 人間愛か隣人愛か、それとも合理道徳か、あるいは……

この間の我々の考察を踏まえて言うなら、 — ヒュームの「自然的徳」と同じように — いわば自然に動機性が了解されるのは、具体的・個別的に現出する他者、したがって、

その者の苦が「共感」 — ここは明瞭に上記の“*extensive sympathy*”ではない — においてそのまま「印象」を形成しうる — というか「同感(empathy)」を通して私を直に動機付ける — 「隣人」に対してであって、抽象的な他者(すなわち「人間」)に対してはそのままでは動機性が不在である。この「人間」に対する「愛」はまさしく「道徳感情」であるのだが、林が強調するように、これがそのまま動機付けを与えるとは了解しがたい。まさしく林が強調するように、ここに何かがないと動機付けは生じないと考えられる。上で挙げた土屋の「崇高」(感情)は、この「何か」に相当すると考えられる。(「人間愛」が崇高な(自己)理想として意識されることも在りえる。)だが我々は、これをベンサムのうちに見るのは無理であると(依然)考える。したがって、ベンサムは功利主義(採用)への動機性を語りえていないと見ていることに(も)なるのだが、ここは見玉の見解を知りたいところである。

土屋の「崇高」をポイントとするベンサム理解では、その動機性は(実は)自愛的なものである。崇高感の享受、厳密に言って — これはカントの議論からでもこう解しえるのだが — 崇高なもの(対象)に対峙すべく高められた自己に関する一種の(自己)高揚=肯定感の享受が動機となっている。(理想主義型の道徳の動機メカニズムもこれと同じであると我々は見ている。また、「人間愛」が崇高な(自己)理想として意識されることも在りえるであろう。佐藤が(一面で)評価するまさしく「崇高」な「道徳」(9.)も、メカニズムから見ると、 — 初期ヘアが退けた — 「理想主義」型のもの(限定して)見るべきではなかろうか。⁸⁾我々は安彦他編『なぜ悪いことをしてはいけないのか』(ナカニシヤ出版、2000年)では、これを道徳性として、それは「(自己)価値実現道徳」「価値肯定道徳」とカテゴライズした(安彦第1論稿第1節)。

「隣人愛」はこれにまさしく逆立するものである。自己を徹底的に非有意化するものが(アガペーであって、したがって、その対他者的形態である)隣人愛の特質であるからである。しかし他方それは、具体性・個別性において他者と向き合うものである。したがって、それはいわば射程が(極限的に)狭い — 「隣」とはまさしく「眼前の」ということであって、それが誰であってでもであるが、(その時々において)まさしくその特定のその者にのみ関心がいくことになる — という問題性をもっている。拙稿「「人間中心主義 vs. 非-人間中心主義」再論」(『dialogica』11号、2008年)では「偏愛」性というかたちで問題としたが、それは近親優遇的(ネポティズム)ということでは全くない。また、自分の好み・価値観に応じて — このためには或る程度抽象化的スタンスが必要である — ということとは逆のものである。(拙稿「「愛」概念をめぐって」(『dialogica』12号、2009年)参照。)

⁸⁾ 佐藤論稿で紹介されているゴーギャンの例で言うなら、批判的思考では「タヒチ行き」の非が判定されるとして、それにも拘らず、自分の画家としての — 「生き方としての」 — 「理想」を追求するという具体例を考えることができる。このように見れば、理想主義が(「一種」ではあるが)自愛的であることが了解されるだろう。

この二つのかたちの問題性を回避するなら、— 結局ベンサムもそうであると我々は理解しているのだが — (林の) ヒューム (理解) に即して、世間における道德感情 (しかも「人間愛」的な広がりをもったものとして) の存在を所与として、つまり人々が「観念」的レベルにおいて道德感情を有しているとして、私が道德を実行しないときの非難から来る「不快感」に即して、— その解消への「欲求」として — 道德性を考えるべきかもしれない。(確認するなら、さらに、その「不快感」は、— 場合によってはその「道德感情」が良心 (的感情) としていわば内化されていてそこで生起する — 良心の苦痛といったものでもなく、まさしく「(この私が) 世間から白い目で見られている」という不快感である。)しかし同時に、— これもヒュームが説いているところであるが — (佐藤=ヘアの用語では「打算」的ということになるだろう) そこには、社会の一般的利益 (公共の利益) を介するかたちで自分の利益を冷静 (合理的) に追求するという成分が在るであろう。⁹ それは、(理性主義ではなく、一種常識的な)「合理主義」が — カ

⁹ 児玉が紹介している脳神経科学的知見、その一つにVM(ventromedial)皮質が損傷を受けた患者に関する報告が在る。これについて、Damasio 等の実験知見を踏まえて哲学者の Roskies, A., "Are ethical judgments intrinsically motivated? Lessons from "acquired sociopathy", in: *Philosophical Psychology*, 16-1, 2003 はまず一般論として — 「内在主義」を否定する主旨で — こう述べている。

彼らは通常の道德的信念を有しており、道德的判断をするが、その信念・判断に従って行動する傾向性をもたない。(51)

すなわち、「信念」が「動機付け」を引き起こすかどうかは脳の一定の部位 (VM皮質) の存在に依存するのであって、したがって両者の関係は「必然的」ではない、という訳である。

しかしながら、患者は動機付け全般を喪失するのではなく、特殊に道德的動機付け (を含むグループの動機付け) が損なわれるのであるとして、さらにこう述べられている。

これらの患者の動機付け上の欠陥のなかには重要な特殊性が在る。VM患者は、空腹のときは食料を探し・食べるという動機付けのような欲望的 (appetitive) 動機付けは保持している。また、他の人達が一緒にいることを欲しているように見えるし、そして、賭け事上の課題において金を得る試みにおいて証拠立てられるように、金銭的に成功することを欲しているように思える。(57f.)

たとえば、美的判断、味覚的趣味の判断は影響を受けない。損傷は、報酬・処罰が後に与えられる場合の、その予期に関するような行為を含んでいるという証拠が在る。これは、倫理的状況における動機付けにしばしば含まれる自愛の思慮的な (打算的な) (prudential) 動機付けにおける欠陥を示している可能性が在る。(58)

これはすなわち、VM皮質の存在に依存せず、その意味では「必然的」に「信念」が「動機付け」を引き起こす場合も在るということである。「損傷」によって「動機付け」が不発になるのはあくまで「道德的信念」(等)に限られるということで、これは換言するなら「道德的内在主義」の否定である。

だが、その場合の「道德的信念」とは何か。それは、たとえば「人は他の人々と一緒に居るべきである」といったものは含まないものである。あえて読み込んで了解して、ヒュームに合わせて言うなら「自然的徳」に関わるものは排除するものである。実際、こうした「損傷」の状態について Damsio 達はこれを「社会的病 (sociopathy)」(56)と呼んでいる。「prudential な動機付けにおける欠陥」と述べられているが、「徳」として言うならこれは「人為的徳」に関わるものである。それは — ヒュームにおいても — 社会的規範に関わるものである。

しかしながら、これは (そもそも) どういうことか。我々の読みでは、Roskies が語るところから読み取れるのは、ポイントは (むしろ) 「信念」の方に在るということである。厳密に言うなら、その内容によって — いわば信念の信憑性 (の様態) の点で — 信じられるかそうでないかの別が在って、「社会的規範」知の場合 — 「報酬・処罰」が「後に」なるので、それが「明示的」(58)でなく — その内

ントのタームで言うなら「適法性」として — 行為としては「道徳」を導くということである。しかし、これは結局「観念」が — 「印象」に転化することなしに — 動機付けを与えると見ることになるのであろうか。あるいは別義で「外在主義」的に、動機付けは（打算的に）自愛的であるとして、ただ、そこからの行為が結局道徳性であるとして、単にその行為の（道徳的）「正当化」が与えられるだけと見なすべきなのであろうか。それとも、理性は — しかし実践的理性として — それ自身の（つまり、なんらかの自愛的成分によって補完されない）動機性をもつのであろうか。

【付記】 本稿は、書評というかたちで一定の制約を課すものである。これに伴って、（林が言う）「メタ倫理学」的な議論に筆者自身として関わるものではない。これについては別途考察をしなければならないと考えている。しかし他方、“制約”は、筆者の関心から来る自発的なものでもある。筆者はこの間、「観念性」ということを問題として、それは自己完結的なものでなく、そこに一定の感情性が伴われている（場合が多い）のではないかと考えている。いわば純粋理性といったものはないのであって、理性の作動には感性が関与しているのではないかと考えている。3論稿は、これに関わる部分をもっており、したがって、“制約”は自発的なものでもあるのである。

だが、「メタ倫理学」的ないわば再構成も必要であると同時に見ている。「メタ倫理学」はなんといっても議論が精密であるからである。筆者自らの「メタ倫理学」的考察への

容 — これはさらに、「自分の利益」という、いわばそれに向かうという自然的な動機付けが存在するところのものとの関係に関わる部分をもつ — が信じられず、それ故に動機付けが引き起こされないのではなかろうか。（脳神経科学的知見の解釈については、専門の児玉に考察を依頼したいところである。）

このように見るなら、Damasio 達の脳神経科学的知見は、「道徳」を「知」（信じる）の事柄とするベンサムのものもその道徳観と適合的である。児玉は当然として — これも確認したいが — 林はこれを（ヒューム解釈として）認めえるであろうか。「信念」内容によって、それがいわば自然的なものであるとき直ちに「信じられる」ことになって、それは同時に「動機付けられる」ことになるのであるが、内容が社会的なものである場合はVM皮質に依存する、というかたちで信念内容 (belief) と信じること (believing) との関係がポイントとなっている。

「信念」は「信じられること」に至って「行為」を帰結する。そのとき「情動」が作動しているのであるが、「信念内容」の — それが社会的なものかそうでないかの — 別によって「情動」の作動が左右されると見ることもできる。VM患者において、「内容」が社会的であるときは「情動」が作動しないのである。それは、林的に言って「自分自身との関係」が媒介的であるからである。林の主張（の我々の理解）では、それは（さらに）、「自己利益」との関係が媒介的であるということである。道徳的信念で言ったらたとえば、「法律は守られるべきである」という「信念」と「自己利益」とは「公益」によって媒介されている。この媒介性によって、社会的な信念は自己利益との関係が了解されないで、「情動」が発動されないのである。「信念」に加えて「情念」が在って始めて — 「信じられて」 — 行為へと動機づけられるというのではなく、もちろん「情念」が発動されないかぎり「動機づけ」は与えられないのであるが、その（当の）「情念」の発動が「信念内容」に依存するのである。「内在・外在」ということも、（むしろ）この「信念内容」と「信じられること」との関係性であるとも言えるのではなかろうか。

「VM患者」に関わる脳神経科学的考察（の文献）について、筆者もいま読み始めているところである。端的に「腹内側皮質の損傷は功利主義的道徳判断を増加させる」といった — 児玉を挑発するかのよう — タイトルをもったものも在る（M. Koenigs et al., “Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgements”, in: *Nature*, vol. 446, 2007, pp. 908-911）。ここを我々は（とりあえず）「判断」と判断に従った（動機づけられた）「行為」を別のものとして了解すべきであると考えているが、（この）私見を提示する前に児玉自身の理解・考察を知りたいところである。

移行の手がかりとして、田村上記論文の次の記述を挙げて、(とりあえず) ネーゲルが問題となるということはここで (も) 言っておきたい。

ヒューム主義 [行為者を動機づけるものは信念と欲求の組み合わせである。ただし、行為者を動機づける力は欲求に由来する。だから、信念のみで行為者を動機づけることはできない。] の改変はネーゲルに始まる。ネーゲルに言わせると、打算的な (prudential) 信念は欲求なしに行為者を動機づけることができる (Nagel 1970:29)。 「何らかの行為 a が自分の利益に適う」という信念を獲得するとき、行為者は欲求なしに当の行為 a を遂行するように動機づけられる。(67f. [] 内は 59)

田村によるなら、ネーゲルの反ヒューム主義 — すわなち「内在主義」 — を受けついでマクダウェルは「有徳な行為」も「欲求」なしに「信念」だけから帰結すると考えている(68)。

これで (メタ倫理的に) 言うなら、我々の問題提起は、これは本当に「内在主義」であるのか、あるいはむしろ、我々のこの間の関心で言うと、そこに働いている理性は純粋な理性であるのであろうか、ということである。

なお、特に「コメント」に関わる場所であるが、本稿は (基本的に) 3 論稿のみに基づいて執筆されたものである。3 論稿それぞれで挙げられている諸テキストには — 未入手のものもかなり在るということもあって — 当たっていない。(但し、過去に読んでいてその記憶が残っていて、それに基づいている部分は (当然) 在る。) このため、あるいは防ぎえた誤読が在るかもしれない。その意味で、本稿は万全な「書評」とはなっていない。しかしながら、特にコメントするかたちで更なる考察を要請しているのであるが、「諸テキスト」の (再) 考察も、私が行うよりも、各執筆者にやって頂きたいとも感じている。(それゆえ、本稿について各執筆者に reply をお願いする予定である。)

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。