

## 道徳の自然主義的基盤についての検討のためのノート (3) —道徳の生成をめぐる自然主義的分析の考察—

宇佐美 公生\*

### はじめに

「道徳」の生成と可能性の根拠を語る自然主義者の記述の分析を通して、その意義と課題を明らかにし、自然主義と対置される形而上学的な議論との比較検討を行うための予備的考察を行うことが、本稿の目的である。

こうした考察の背景には、近年様々な分野で道徳に関する自然主義的研究の成果が重ねられつつあることがある<sup>(1)</sup>。そしてその成果は、これまでの道徳に関する多くの形而上学的議論、さらには道徳的判断の根拠を理性に求める理性主義の議論に再検討を迫るものでもあった<sup>(2)</sup>。

### 1. 道徳の自然主義的探究が明らかにすること

道徳に関する自然主義といっても、さまざまなアプローチがある。それらの違いを細かく分類すれば、同じ自然主義でも立場の違いが出てくるであろうが、さしあたりここでは「自然主義(naturalism)」という言葉で、自然科学的研究全般を含む実在論(リアリズム)を支持する立場の全般を指すものとしてしておく。そしてそれらが共通に批判するのは、自然的実在の外に「道徳の根拠」や「道徳の意味」を求めようとする、transcendent(超越的)ないしMeta-physical(形而上学的)な研究ということになる。

そうした自然主義的立場からの研究の一つに、人間の道徳的行動に関する認知科学や脳科学などの側からの研究がある。人が道徳的に「よい」あるいは「正しい」と見なされる行動をとっている時に、行為者の脳のどのような部位が活性化しているか。逆にある課題状況で非道徳的とみなされる行動をとりがちな人は、一般の人の脳の状態と比べ、どのような部位が活性化しているか、あるいは逆に非活性化しているか、といった事実の集積をもとに、道徳的判断のメカニズムを「実在」のレベルから解明しようとする研究である。その最も象徴的な事例は、感情の働きと相関性の高い脳のある部位(VMPFC)を損傷したことが、損傷以前とは大きく異なる非道徳的性格に人柄を変えてしまった、という事例である<sup>(3)</sup>。その後も、脳の部位や脳内ホルモンと道徳判断との相関を明らかにしようとする研究がすすんでいるが、それらの研究が明らかにしていることは、あるタイプの道徳的行動や判断とその物理・化学的基盤、言い換えれば自然的基盤との対応関係である。道徳もまた人間の活動である以上は、何らかの「実在」に

---

\* 岩手大学教育学部倫理学研究室

根差していることはたしかであり、この方面での研究は今後も進められていくものと思われる。ただし道徳的活動とその自然的基盤との対応が1対1の対応関係とは限らないし、感情と相関的な部位やホルモンが道徳的判断や行動に一定の役割を果たしていることはたしかであるとしても、道徳判断に理性の機能が一切関わっていないということにはならない。その意味では、道徳に関して感情を中核に据える自然主義が正しいかどうかは、現在のところ不明であるといわざるを得ない。

この他に近年ふたたび注目されている自然主義的研究に、進化生物学の研究を背景に、人間の道徳性の生成を説明しようとする研究がある。かつて道徳は、人間と他の動物とを分かち重要な特徴の一つとされてきた。動物は本能に従って行動するだけであり、通常は自己の生存と繁殖を主な目的として行動しているのに対し、人間は、動物的な行動に加え、知的・趣味的活動や言語活動、宗教活動、そして道徳的な判断と行為を行うことができ、その能力の違いは、主に人間に特有の自由意志と理性に由来している、とされてきた。これに対してCh・ダーウィンは、動物と人間の能力の間には本質的な違いはないのであって、人間の身体的特徴や能力、道徳的能力まで、動物との間には連続的關係がある、と主張していた<sup>(4)</sup>。

人間の道徳性の起源を、動物の社会性と、そこで自然選択的に定着した永続性のある社会的本能、さらに習慣による本能の強化との連続のうちに見ようとするダーウィンの発想は、その後の進化生物学や社会生物学、ゲーム理論などの研究成果によって概ね裏付けられ、近年は、むしろ道徳の生成に関するダーウィンの先見性が高く評価されている。ここでは、細かい議論には立ち入らないが、こうした進化生物学や進化ゲーム理論が明らかにした道徳性の生成の道筋は、おおそ以下のようなものである。

社会的動物は、親子間および自らが属する群れの成員に対して愛情や共感を抱き、相互扶助を行うことで一定の適応度を増すことができた。とりわけ二足歩行を行うようになった人類の場合には、骨盤の変形などによって、他者からの協力を得て出産と育児を行う必要もあり、相互協力に支えられた社会性はグループ（群れ）の存続にとって共感と相互扶助の能力は重要となってくる。こうして種によっては、血縁者の間で遺伝子が共有されていることを背景に、グループ内での利他性がさらに促進される（ハミルトン「血縁淘汰」説）。しかし、そのような血縁関係がない場合には、利他的な行動を促す根拠がなくなってしまう。この問題の解決に寄与したのが、「(間接的) 互恵的利他」というゲーム理論を背景にした説明である。血縁関係にない他者との間でであっても、相手と長期の交渉関係にあり、相手を識別し、過去の相手の出方を記憶できる能力を持つことによって、相互扶助の質を高め、互いの適応度を高めることができた、というものである。ただし、このような交渉相手の中に、他者の利他性に「ただ乗り」する輩（自分は相手の奉仕を受け取るが、決して見返りをしないエゴイストとしての「だましや」）がいる場合には、そのグループの適応度は下がってしまう<sup>(5)</sup>。たしかに多くの利他的で互恵的な生物が協力し合っている中で、自分だけ利益を増やそうとすれば、他者の奉仕への「ただ乗り」をするものが出てきても不思議ではない。しかし、そのようなエゴイストの形質が受け継がれ、増殖してしまえば、そのグループの適応度は下がってしまう（共有地の悲劇状況）。そこで、そうした「ただ乗り」をいかにして抑えるか、がそのグループにとって死活問題となる。もちろん、グループ内の構成員が、死活問題を自覚し、それへの対策を意識的に練っているわけではないのだが、一般には、利他的規則を破って抜け駆けした者に対して「罰を与える」とか、そのグループから追い出す、あるいは「ただ乗り」をした者の情報を仲間に

広め、注意を喚起する、などの戦略がとられる。こうして、多くの社会性をもった動物には、何らかの「協調性のおきて」と、それへ違反に対処する「制裁のシステム」が見られることになる。人間の道徳性のルーツには、このような「協力」と「制裁」の機能の長期にわたる蓄積が連なっている、というわけである。

これらの自然主義的研究が明らかにしたことは、利他性や公正さへの関心など道徳的行動の傾向やそれを支える共感能力などは、基本的にそれぞれの生物が自然選択において環境に適合する中で獲得・定着してきたものであり、それは人間に限らず、多くの社会的動物の中に見られる機能である。ただしそれぞれの身体的特性や生存条件に応じて、それぞれの行動戦略は異なっている（チスイコウモリ、オオカミ、etc）。人間の場合にも、チンパンジーやボノボなどの類人猿とは似ているが、厳密に言えば同じとは言えない。つまり公正さへの関心や利他的傾向は、それぞれの生物種が、その生物種が必要とする条件下での生き残りにとって都合よく働いてきた形質であって、「それ自体として」絶対的に正しかったり、善かったりするわけではない。もちろん特定の身体的・知的能力（例えば二足歩行、言語能力、多産性など）をもった生物としての人類が、環境の中で生き残り、繁殖していくのに有利に働いたという意味で、その種にとっては「よい」ことではある。しかし、それはあくまで進化の中で、ある限られた能力を持った生物種にたまたま有効に働いた形質であるということに変わりはない。

「価値」は既に自然の「事実」の中に埋め込まれている、と言うことはできる。ただしその場合の「価値」はあくまでも、生物の生存と繁殖にとっての有効性という意味においてである。実際、文化人類学者の報告によれば、多くの狩猟採集民族においては、獲物の平等な配分が厳格になされており、狩猟の成果を自慢したり、またこっそり自分の利益を図ろうとした者は、厳しく罰せられ、ひどい場合には一族から放逐されるということである<sup>(6)</sup>。しかしこれはあくまでも、彼らの生存と繁殖に必要な限りでのルールと考えるべきであろう。人類の歴史でも、農耕や牧畜が始まり、富の蓄積や貨幣を介した交換が盛んになり、広範な分業と貧富の差が生まれてくると、そこで通用するルールも、狩猟採集民族の場合とは異なってくる<sup>(7)</sup>。

もちろん、生き残りがかかった長い自然選択の積み重ねの中で、人類の本能にまで定着した「共感」や「公正さへの関心」といった資質は、その後も受け継がれ、人類の知覚能力や情動的傾向を（本能的レベルで相変わらず）支配していることはたしかかもしれない。しかし、それらの資質が環境が変わっても、悉くかつてと同じような機能で活用されているとは限らないのではないだろうか。素朴な狩猟採集生活の時代に比べれば、交易と分業、資本の蓄積がすすんだ近代以降は、一定の制限付きで利己的な欲求の解放や個人の経済活動の自由が認められるようになったことは明らかである。しかも、そのような社会的・文化的展開の中で洗練された道徳意識は、自らの行動の意味を反省し、行動の正当性を社会生活の中に位置づけ直すことまで行ってきた。

長い淘汰の中で培われてきた自然的基盤としての「遺伝子型」は、簡単には変わらないにしても、その基盤の上に環境などの影響で獲得された「表現型」（身体的特徴や特殊な言語能力）が異なることはある。逆に「表現型」が同じように見えても対応する「遺伝子型」が異なることもある。さらにそうした表現型を基盤として人間自身が作り上げた（文化的、社会的、そして自然的）環境の上で繰り返される「文化的な表現型」とでもいうべきものは、時代と共に絶えず変化してきた<sup>(8)</sup>。しかも文化的表現型の側が短期的には自然的基盤の働き方に対して影響を与えることがあることも、近年の脳科学では確認されている。道徳現象はたしかに自然的基

盤を背景に形成されているとしても、その間に介入する要素は多様であると言わざるを得ない。

問題は、広い意味での自然的基盤を源泉とする道徳性を、現代を生きる人類の道徳の構造と機能そして意味を理解する上で、どのようなかたちで考慮すべきか、ということである。自然的基盤を完全に逸脱し、自然的基盤が開く可能性を無視して道徳の幻想を語ることはできないかも知れないが、しかし少なくとも自然的基盤に支えられた能力のどの部分を、より強調し、どの部分を抑制するかといったことを考慮し、その「道徳」における意味を検討する余地はあろう。そこで、以下では人類の自然的基盤と目される諸能力に配慮しながら、われわれの道徳的な諸活動をどのように理解・説明し、再構成することができるかを、二人の近代を代表する道徳的自然主義者の見解を手がかりにしながら考えてみたい。

## 2. 自然の事実を基盤にした道徳の説明

倫理の世界では、「事実」と「価値」の区分を前提に、「自然主義的誤謬 (naturalistic fallacy)」という名で、事実の集積から価値や当為を導く議論は長らく批判されてきた。たしかに、多くの人があるものを欲しているという「事実」から、それを欲すべきとする「当為」を導く議論には論理的飛躍がある。しかし、その一方で、当為が示されても、実際に人間の行動に結びつかなければ、それは単なるお題目にしかならず、人間を動機づけることにつながらない、という自然主義側からの批判にも尤もなところもあり、「べし」の領域を行動の事実「ある」の領域に架橋することは、どのような形でなら可能となるかが問われてきたこともたしかである。

「事実」と「価値」、あるいは「である」と「べし」の区別を指摘したD・ヒュームは、事実の言明から価値の言明への安直な移行に対して警鐘を鳴らしてはいたが、彼自身は、そうした移行が不可能であるとは考えていなかった。ただ、十分な根拠ある説明が多くの場合に欠けていることを指摘しただけであった。むしろ、この区別を際立たせ、「事実」と「価値」の間に架橋しがたいほどの断絶（「ヒュームのギロチン」）を設けたのは、非自然主義者、あるいは形而上学的道徳理論を打ち立てようとした哲学者たちの側である。「彼らはこのギロチンを使いまくり、進化の論理や神経科学を人間の道徳性に当てはめようとする試みについて、最も慎重なもののさえ含め、そのいっさいを葬り去った」(de Waal, p.162, 邦訳, 207頁)。しかし、なぜある行動が他の行動よりも好まれるのかを説明する理由や、いろいろとあり得たかも知れない道徳性の中で、どうして現在あるような道徳が生成してくるようになったのかを説明する上で、科学的探究の成果は、ヒュームが求め、説明しようとした「根拠」を補足してくれる。現代の自然主義者たちは、このように語ってヒュームを擁護し、再評価している。(cf. ibid, pp.162-3, 邦訳, 207-8頁参照)。

たしかに人はどのように道徳的判断を下し、なぜ道徳的に振る舞おうとすることができるのかを、人間の自然的機能、しかもなるべく人々に共通で、プリミティブで、限られた人間の機能（利己性と共感能力）を土台にして解明しようとしたとき、ヒュームの知見は、現代の自然主義的研究の成果を先取りしていると言える。そこでヒュームの議論に沿って「道徳」の構造を見てみよう。

ヒュームでは、まず道徳的な是認・否認の区別が「観念 (idea)」ではなく「印象 (impression)」による、としているところから、それが理性的推論によるものではなく、「印象」を受け取る「感覚」に由来しているということが強調される。さらに道徳への動機づけに関しても、「理性だけで

は、けっしてそうした影響力を持ち得ない」(THN, Bk.3, Part 1, Sec. 1, p.458)として、それが情念を介してはじめて、行動に結びつくことを示唆している。そして有徳性（道徳性）の有無は、その対象（行為、性格）が自他にもたらす快・不快の感情によって評価される。この快・不快の感情は、特殊だがあくまでも直接的なもので、それを感じるときには、直ちに有徳である（悪徳である）と感じてもある、というわけである。こうした道徳の感覚をヒュームは、共感から解き明かしていた。この点で、道徳的な善悪の区別や道徳への動機づけを、「道徳感情」や「仁愛の徳」に求めようとするF・ハチスンよりもヒュームの方が、「共感」というより自然で素朴で普遍的な人間の根源的な感情の機能にその起源を求めようとしているところからも、「自然主義」の名にふさわしいと言えよう。

他人の表情や行動、発話という刺激が、データ（観念）となって観察者に伝わり、それが直ちに印象に変換され（勢力と活気を得て）オリジナルの対象が持っていた情念に近い情念を生み出す。このように一方（行為者）の情念が他方（観察者）の側に「因果的に」伝わる事態、あるいはそれを受け取れる能力をヒュームは「共感」としている。それはいわば、弦の共鳴のようにリアルな伝播であり、現代ならばミラーニューロンを引き合いに出して語られる機能に類似していると言ってよいかもしれない。「われわれは、ある性格が快楽を与えるがゆえに、それが有徳であると推論するのではない。そうした特定の仕方では快楽を与えられるのを感じることで、それが有徳であると実際に感じているのである」(THN, Bk.3, Part 1, Sec.2, p. 471)。徳の認知は、直接的な感情による認知であって、理性的・推論的認知ではない。しかも「特定の仕方での快」の感覚は、他人の情動の表出が、観念を通して自分に伝わり印象に変換されることで、元の(他人の)情念とほぼ等しい情念を自分に抱かせる(cf., THN, Bk.2, Part 1, Sec.11, p.317)というわけで、まるで波動の物理的伝播のように「共感」の働きがイメージされている。そして自分にとって直接的な利益をもたらすとは限らない他人の徳や正義がなぜ称賛されるかと言えば、それがもたらす利益を享受する人々の快に対して「共感」するからである。こうして行為者が受ける利益・効用（不利益・被害）についての感情への共感が、道徳的区別の根拠となるというわけである。「徳と悪徳とを識別させるものは、ある行動や心持ちや性格をただ単に見て熟察するとき当の行動その他が与える快苦なのである」(THN, Bk.3, Part 1, Sec.2, p.475), と。つまり最終的には、その性格や行為がもたらす快苦が、自他の当該の性格や行為に対する評価を決定することになる。

しかし、それでは行為がもたらすものの如何によって行為の評価が決まるかというと、他方でヒュームは「すべての有徳な行為は、その価値を有徳な動機からだけ引き出すのであって、行為は単にそれらの動機の徴表と考えられる」(THN, Bk.3, Part 2, Sec.1, p.477), とともに語っていた。まず有徳な動機というものがあるが、それが行為を有徳にしている、というわけである。徳には、本人にとって有用な「勤勉さ、思慮、儉約」、本人にとって快適な「平静、快活、威厳」、そして他人にとって有用な「正義、誠実、博愛、仁愛」、さらに他人にとって快適である「上品さ、礼儀正しさ、機知」といったものがあるが、それらが行為を有徳にするのは、それがもたらす結果への配慮によってではない。あくまでも有徳な動機の方がまずあって、それが有徳な行為をもたらす、その結果として自他に快をもたらすのである。そして「このような動機は、ある（行為の徳性とは）別の自然的動機ないし原理でなければならない」(ibid.)として、それらの徳の殆どが自然的に備わったものであることを、ヒュームは強調している。

しかし、このように徳を自然なものとして捉えれば、道徳の機能は人間の自然的本性に備わって

いるとはいえ、その偶然性が浮き彫りになり、裏面で後天的な教育や知識の獲得による教化や修正の困難さを認めることにならないだろうか。もちろん、他人からの称賛や外面的な行為が世間からどう見られるかを動機に、有徳に見える行為を模倣する「見かけの道德性」を形成できる可能性はある。しかしそうした見かけの道德に比べ、自然に備わった純粋に有徳な動機から、利害打算や二心なく為される行為が有用さや快適さをもたらすからこそ、本来の有徳な行為が称賛されるのだ、という考え方も分からなくはない。しかも小賢しい後知恵からではなく、自然本性から湧出した「有徳な動機から」こそ道德的行為はなされるべきなのだ、とする考え方は、まさに自然主義の名にふさわしく、自然選択の中で培われ定着してきた（動物とも連続的な）道德性に注目する現代の自然主義的道德論者からも、先駆的考えとして称賛されるかも知れない。ただしヒュームは、このように人間本性に本来備わる有徳さによる動機づけを強調した上で、こうした動機を欠いているが、有徳な行動があり得ないかどうかとも検討している。そしてヒュームもそうした行動がありうることを認めてはいる。

「ある有徳な動機ないし原理が人間本性にふつうに見られるときに、ある人物が自分の心の内を覗いて、この動機を欠いていると感じたら、彼はそのことで自分を憎むだろう。そしてこの有徳な原理を実践的に獲得しようとして、あるいは少なくとも有徳な原理の欠如をなすだけ隠そうとして、動機なしに、ある義務感だけから(without the motive, from a certain sense of duty)、有徳な行動を営むであろう。例えば、自らの気性の内に感恩の情を実際には少しも感じない人でも、やはり喜んで感恩的な振る舞いをする。この人は、これによって自己の義務を満たしたと考えるのである」(ibid., p.479)。

有徳な動機が生まれつき備わっていない人でも、(サイコパスでさえそうするように)学習によって有徳な行動の仕方を学び、その行動への義務感から行為することはできるかもしれない。しかしヒュームからすれば、このことが示唆しているのは、お手本となった有徳な動機から為された行為の方が本来の道德的行為であって、それに倣って義務感から為された行為は（たとえ日常的に屢々見られることだとしても）、あくまでも表面的・二次的で非本来的な価値しか持たない、ということである。カントが『道徳形而上学の基礎づけ』第一章において念頭に置き、それを受け入れつつ乗り越えようとした対象の一つには、まさに上で見たような考え方があったと思われる。カントは、行為の道德的価値が結果ではなく動機にある、という点は認めるものの、その動機が、将来の自己利益に配慮した伶俐さはもちろん、自然が配慮してくれた徳性でさえなく、(愛情のない継母めいた自然が僅かばかりの天分しか与えなかった人＝有徳な動機が備わっていない人にも分かる) 純粋実践理性にもとづく「義務」からのものでなければならない、としていた(Vgl., Kant, Ak.IV, SS.394-5)。この点をここでのヒュームの見解と対比すると、両者の徳についての考え方の類似性と差異を確認することができよう。

ところで、もちろんヒュームも、仁愛などの自然的に有徳な動機があるとはいっても、他方で自愛の事実がある以上、(強盗の慎み、借金の返済、公共の利益への配慮といった)「正義」に配慮すべき自然による動機づけを十分に説明できないところから、正義の徳については、それを「人為的徳」としていた。「正義と不正義との感覚は自然に由来するものではなく、人為的に(artificially)、ただし教育と人間の黙約とから必然的に生じるのである」(THN. Bk.3, Part 2, Sec.1, p.483)。正義だけは、人間の利己性と協力の必要性、さらに財物の希少性などから、共通の利益についての一般的な感覚(a general sense of common interest)が磨かれ、互いに暗黙の約束(convention)を意識するようになる、としている(cf., ibid., p.490)。こうして

互いの所有物の安定を図る「正義」の観念が生成してくる。そして自己の利益だけでなく公共の利益への「共感」が、正義の徳を重んじ、それを追求する動因となる、というわけである。

「自己の利益が正義の成立への根源的な動機(the original motive to the establishment of justice)であるが、公共の利益への共感が正義の徳に伴う道徳的な是認の源泉(the source of the moral approbation)である」(THN, Bk.3, Part 2, Sec.2, pp.499-500)。このようにヒュームは、「正義」に関してだけは、社会性を備えた人間だからこそ構築できた人為的な徳としていた。しかし近年の動物生態学等の研究成果をふまえ、(所有権のような高度な規則とまでは言わないにしても)「公正さ」のようなプリミティブな「正義」の感覚であれば、何らかの社会性を備えた人間以外の動物にさえ見て取ることができることを考えるなら、正義をも含む「道徳性」はヒュームが考えたよりもより自然な形で潜在的に働いていたと言えるかも知れない<sup>9)</sup>。

ともかくもヒュームでは、自己(抑制的)利益と「共感」能力という自然の感情を基盤としつつ、人間の社会性と人間を取り巻く環境に配慮しながら、いかにして人間の社会において道徳が生成し、また道徳へと人間を駆りたてる仕組みが成り立っているかを説明してくれているという意味で、まさに彼の考えは現代の自然主義的道徳論のルーツの一つと見なすことができる。ここで2.の最後に掲げた問題との連関でヒュームの立場を説明し直せば、彼は道徳を、自他の快苦を感じる力、とりわけ共感能力に注目しつつ、人に自然的に備わった性格や行為がもたらす有用さや効用によって一般的に認められる事態と捉えようとしている、ということができる<sup>10)</sup>。

### 3. 道徳感情の洗練と危うさ

ヒュームにとって道徳の成立要件が、人間に自然に備わった徳性と快や有用さを感じる情念の自然的性質にあり、しかも道徳的判断は、快や不快の感情の直接的作用関係として分析されていたのに対して、アダム・スミスの場合には、ヒュームと同じように「共感(sympathy)」能力に注目しながらも、道徳的な判断の根拠を、情念の「適正さ」(propriety)に求めている。

スミスの『道徳感情論』(*The Theory of Moral Sentiments*, 6th ed., 1790)の第一部、第一篇、第一章は次の様な文章から始まっている。

「人間がどんなに利己的なものと想定されうとしても、明らかに彼の本性の中には、何らかの働き(principles)があるのであって、それによって人間は、他人の運不運に関心を持ち、他人の幸福を、それを見る喜び以外に得るものがなくても、自分にとってなくてはならないものだと感じるのである。この種類に属するのは、哀れみまたは同情(compassion)であり、それはわれわれが他の人びとの悲惨な様子を見たり、生々しく思い描いたりしているときに感じる情動である。われわれが、他の人びとの悲しみを想像することによって自分も悲しくなることがしばしばあることは余りに明らかであって、例を挙げて証明するまでもないことである。この感情は、人間本性がもつ他の根源的情念同様、おそらく高潔で慈悲深い人間が最も鋭敏に感じるだろうが、そのような人間に限られるわけではない。手の施しようのない悪党や社会の法の最も冷酷で常習的な侵犯者でさえ、それを全くもたないわけではないのである」(TMS, Sec.1, Ch.1, p.1)。

スミスは他者の情動の共感能力の自然性(生得性)を、ヒュームと同じように自明で普遍的な能力と捉えているが、ここで注意しておくべきは、共感をヒュームのように直接観察者の情

念に伝わる作用の結果というよりも、「他人の立場に身を置く」ことによって、他人が感じていることについての観念を一旦想像し、そこから（厳密に他人の情念とは同じでないにしても）近似の情念をいただくような事態、と捉えている点であり、そこで想像を介して感じられる情念が「適正」なものであるか否かの「評価」が伴われている点である。

われわれは「他人が感じていることを直接体験するわけにはいかない。したがって同じような状況におかれたら自分自身がどう感じるかと思い描いて(conceiving)みない限り、他人がどのように心を動かされるかを知る方法はない」(ibid.)。そのため、「他人の立場だったら自分がどう感じるか」を想像によって思い描くしかなく、仮に他者の情念に「共感」を抱くとしても、それは自ずと間接的なものにならざるを得ない。スミスは、そのことを前提した上で、観察者が他者の情念に共感できるかどうかを測り、情念が「適正」であるかどうかによって道徳的承認・否認についても考えようとしている。ヒュームが「推論するのではない」としていた徳に関する直接的判断に比べれば、スミスが考える道徳判断は、それを支える基盤の段階ですでに「間接的なもの」と言わざるを得ない。

行為者が何らかの対象や事態に抱く情念(AE)について、観察者が行為者の立場にあると想像して抱かれる情念(OE)が、行為の当事者の情念と調和するならば、当事者の情念は、観察者にとって正当で「適正」なものとして「是認(approve)」される。しかしもし観察者の想像による情念が(OE)が、当事者の情念(AE)と一致しなければ、当事者の情念は、観察者にとって「適正でない」と判断される。例えば、声を殺して嗚咽し悲しむ様子の人を前にしたとして、その人が大切な身内を亡くした知らせを受けたためだと(原因を)知ったとする。そこでその人の立場に自分を置き入れて想像し、やはり自分も同じように悲しむだろうと思って彼の感情に共感できるならば、その人の感情や(泣く)行為を適正なものとして「是認」できるであろう。またその「是認」が相手に伝われば、相手に分かってもらえたことを快く思うであろう。しかし仮に当事者の立場と状況が、観察者から見て泣いて悲しむような事態でない(例えば身内の死ではなく、賭けに外れただけ)と分かれば、観察者はそれを不適正と感じ、否認するであろう。これがスミスが「共感」(ないし「同感」)と呼ぶ事態の基本的な構造である。

人間にはこうした共感能力がもともと備わっているが、私が他人の感情や行為についてその「適・不適」を判断する一方で、他人もまた私の感情や行為に関心を抱き、私が露わにした感情や行動の「適正」を評価していることを知る。そうして人は、自分が他人の目にどのように映っているかを意識するようになる。ところが、当事者と観察者の間で、その情念の程度が一致するとは限らない。ふつう観察者は当事者ほど強い情念を抱かない。そこで観察者は行為者の情念に入り込むように努め、行為者の方も観察者に共感してもらえるように、情念の程度を制御しようとする。こうした経験を重ねるにつれて共感能力は洗練されてゆく。人は自分の感情や行動が他人から「是認」されれば快いが、「否認」されれば不快を覚える。他人との(利害に絡む)交際の中で、そうした経験を重ねるうちに自ずと人はなるべく他人からは是認されたい(否認されたくない)と願うようになる。しかし、あまねく他人からは認されようと願っても、交際するすべての人たちからの是認を得ることは至難の業であることを身をもって知る。「ひとりの人を喜ばせようとして、殆ど確実に別の人を怒らせる(disoblige another)ということ、さらに場合によっては、ひとりの人の機嫌をとることによって、他のすべての人を苛立たせる(irritate a whole people)かもしれない」というわけである(TMS2, Part 3, Ch.2, p.207)。こうして人は他人からの一方的な判断から身を守るために、自分と周囲の人との間に立ち、しか

も自他に対して何ら特別な利害関心をいだかない「公平で公正な」裁判官を自らの心の内に形成し、彼の前で行為していると思うようになる。これがスミスの言う「公平無私な観察者 (impartial spectator)」（*ibid.*, p.208）である。一旦このように公平な観察者を自己の内に形成してしまえば、人は成長するにつれて、自分の直接の感情や利害打算を離れて、他人の感情や行為だけでなく、自分の感情や行為をもこの観察者のもとで判断・評価できるようになる。この公平無私な観察者は、自分の為してしまった行動を公平無私な観察者の視点から「是認」したり「否認」したりするだけではなく、行動の選択の際の基準としても活用する。行為するにあたっては自分が為しかけている振る舞いを吟味し、内なる公平無私な観察者が認めてくれるように行為を修正するようになる、というわけである。例えば、自分が落ち込んでいるときに華やかな場に出席しなくてはならなかったり、逆に嬉しいときに悲しむべき場に出席しなくてはならなかった場合でも、内なる公平な観察者は、他者の立場に立ってその場の人々の感情を推し量り、自分の直接の感情を抑え、その場にふさわしい態度で振る舞うように要求するのである。

このようにスミスは、「共感」を基盤に据えながらも「公平な観察者」という概念を核に道徳判断の生成の仕組みを詳細に描くことで、道徳に関わる人々の心理の機微を様々に説明している。ここでその一つ一つを吟味する余裕はないが、われわれの課題との関係で重要と思われる論点を幾つか取り上げてみる。

まず、スミスは人間の利己性（自己愛）というものを積極的に承認している。それは道徳的観点から見たときに単純な抑制の対象ではなく、むしろ儉約、勤勉、分別などを促す有徳さの点からも有用なものであって、道徳が問題にするのは、その「適正さ」の観点からである、としている点である（*cf.*, TMS, Part 7, Sec.2, Ch.3, pp. 537-8）。その一方で「公平な観察者」の視点を打ち立てることで、道徳的判断の可能性を確保しているが、興味深いのは、それによって「共感」の層を「多重化」している点である。

素朴なレベルでは自分が行った行為が他者によって「適正」なものとして是認されることは、行為者自身にとっても好ましいものであり、人は自己の利益を図る場合でも、そうした他者の共感による是認を得られるような節度ある行為を意識する。しかしわれわれの行為が常に他者の共感を得られるとは限らず、得られる共感も是認だけとは限らない。動機そのものが反社会的で、行為の結果が他者に危害を与えるような（窃盗や詐欺、殺人などの）単純な場合だけでなく、動機となる情念が適正でも、行為の結果が適正（有益）とは言えない場合や、何の意図も持たないにかかわらず、他者に有害な作用をたまたまもたらしてしまった場合などでも、世間から厳しい非難を受けることがある。われわれの行為には常に「運・不運」が付きまっており、望んだ結果が実現しないこともある。しかし世間とはかく内面的な動機よりも結果に目を奪われ、結果から行為を是認したり否認したりしがちになる。こうした事態への人々の対応を、スミスは複層的に分析する。一面で人は世間からの評判を気に掛け、世間に認められ、後ろ指を指されないように努めるようになる。しかし他面で、成熟した内なる「公平無私な観察者」を抱えていれば、世間の評価が仮に適正でなかったとしても、公平な観察者が自らを慰め（あるいは非難し）、爾後の有益な成果へと鼓舞してくれる（あるいは良心の呵責をいだかせる）かもしれない。このように「共感」の層には、少なくとも「世間」と「公平な観察者」という二つの層が考えられ、人はとかく世間の評価を気に掛けるが、スミスに言わせればそれは「弱い人(weak man)」の態度で、真に「賢い人」は世間の評判よりも「公平な観察者」から

みて「称賛に値する」(praise-worthy)行為を行うものである。「そもそも人は、褒められたいと思うだけでなく、称賛に値する人になりたいと欲する」ものである(TMS, Part 3, Ch.2, p.195)。しかしその満足を得るには、「公平な観察者」の視点から自己を観察する必要があるのであって、たとえ称賛されても、それにふさわしい(適正な)理由がなければ、満足は得られない。スミスの喩えで言うなら世間の評価は、裁判における「一審」の判決であるのに対し、公平無私な観察者による評価は「二審」の判決である。そして真に「賢い人」は、現実的な世間の称賛ではなく、「公平な観察者」の称賛に値するように行う、というわけである。

しかしスミスの語る「公平な観察者」は理想的ではあるが、必ずしも客観的で絶対的な存在なわけではない。それはあくまでも諸個人の内で経験を積み重ねることで成長し、洗練されてゆく、可能な限り客観的と思われる視点でしかない。しかも「世間」といわれる側に属する不特定多数の人たちの内にも様々な程度で「公平な観察者」は存在するはずである。してみれば、目に見える行為の結果に目を奪われがちとは言え、世間の目も必ずしも完全な節穴とは言えないはずである。また公平な観察者も完全に世間の目を超越した神聖な高みからの観察であるかどうかは分からない。そのため「冤罪」のように世間による否認の濡れ衣を着せられた場合は、「弱い人間」はもちろんのこと、「公平無私な観察者」と一体化できているはずの「賢い人」でさえも、根拠のない世間からの非難に対して、超然として平静でいることはできない。何の罪も犯していない人がどれほど志操堅固な人であっても「無実とはいえ重大な罪の濡れ衣を着せられたと知ったら、衝撃を受けるだけでなく、心底悔しがることであろう。不運にも、そうした汚名が偶々いかにもありそうなことに見えたとしたら、なおさらのことである。自分がそのような罪を犯しかねない卑しい人間だと誰かが考えるかも知れないと想像するだけで屈辱感を覚える」ものである(TMS, Part 3, Ch. 2, p.205)。その苦しみは、実際に罪を犯して捕まり死刑になる悪党の苦しみに比べて何倍も恐ろしく陰鬱なものである。そしてこのような不運に苛まれた人の場合には、もはや来世での慰めを用意する宗教にでも縋るよりなくなってしまうのである。

スミスの『道徳感情論』は、なぜ冤罪のようなものが生み出されてしまうか、そのメカニズムの分析を軸に読み解くべきである、と評する論者もいる<sup>99)</sup>。たしかに冤罪ほど極端でないにしても、共感を基盤にした道徳感情による評価は、人をより公正で有徳な人間へと駆りたてる可能性がある一方で、世間による誤解にもとづく歪められた共感を背景に様々な悲劇的な状況を招く危険性も孕んでいる。そうした悲劇を回避するには、スミスに従えば各人がそれぞれに内なる「公平な観察者」を十分に練り上げ、正確な情報を手がかりにしつつ道徳感情というものを洗練させて行くしかないのだが、常に世間の評価を気に掛ける「弱い人」にとっただけでなく、まだ内なる「公平な観察者」を形成しえていない未成熟な子どもたちにとっては、周囲の者からの誤解を孕んだ噂や無責任なレッテル貼りは、冤罪に翻弄される大人の苦悩と同じように、あるいはそれ以上に苦しみをもたらしかねない。ましてやそれが道徳の名の下に浴びせられる非難であるとすれば、その弊害はあまりにも痛ましいものである。

スミスの道徳に関する分析の素晴らしい点は、とにかく「自然性」の名の下に神秘化されがちな「道徳感情」というものの基礎を、情念の「適正さ」に関する「共感」に求めながら、同時にその陥穽、つまり道徳感情が招きかねない様々な危険性に関しても目を配り、自覚的に分析している点にある。感情を基礎にした道徳には相対性や不確実さ、独善性が付きまとう可能性があることは、夙に指摘されてきたことではあるが、それでもスミスはあくまでも感情を土台

に据えた経験主義の地平にとどまり、その中で道徳性の形成とその過程で付きまとう課題の克服の可能性を考えている。人間の内には、公平な観察者と並んで、感情に左右され、気まぐれで、利己的で、世間の評価を気に掛ける自己が存在している。そしてスミスによれば、ありがたいことに自然は、われわれをしてその心の内に、「正義」と「慈恵」の一般的規則を形成せしめ、さらにその中でも「他人の生命、身体、財産、名誉」の毀損を禁じる「正義」を「公平な観察者」が第一に求め、社会の存立にとっても不可欠な規則として尊重するように誂えてくれた。そのおかげでわれわれは「正義」の一般的規則を顧慮する「義務の感覚」を身につけることができている。スミスに言わせればこの正義に関する「義務の感覚」こそ人間の生活において最も重要な原理であり、一般の人間が自己の行為を導くことができる唯一の原理である(cf., TMS, Part 2, Sec.2, Ch.3, pp.146-7, and Part 3, Ch.6, pp.301-3), ということになる。この点は、先に見たヒュームの考えと対照的である。

このように、正義を重視し、義務感を背景に行為の自己制御の重要性を主張するスミスの道徳観は、限りなくカントのそれに近づいているように見える。しかし、重要なのはあくまでもスミスは、これらの議論を経験論の地平に極力とどまって主張しようとしているところにある。人間において道徳はどのように形成され、どのようなメカニズムでそれにしがうようになっているのかを、できる限り素朴なレベルから（生成論的に）再構成しようとした点で、スミスの分析はまさに現代の道徳に関する自然主義研究の先駆をなすものと言えよう。

#### 4. むすびにかえて

カントがアダム・スミスの思想に注目し、『道徳感情論』を読んでいたであろうことは、弟子の書簡から間接的にうかがえるが、どの程度その内容を意識をし、どのような点で影響を受けていたかはさだかではない<sup>29</sup>。なるほど「立場の交換」や「自然」を主語にした表現、さらに「義務」を重視し「(称賛に) 値する」人間であるべきとする道徳観など、その影響を連想させる表現は至る所に見いだすことができるが、それもせいぜい状況証拠でしかない。カント自身が、道徳性の根拠を「感情」ではなく「理性」に、しかも形而上学的に求めたことは明かであり、根本的にスミスと立場を異にする以上、仮に何らかの影響関係があったとしても、重要なことは、道徳に関する両者の考え方の違いを体系的に明らかにすることであろう。体系的という表現は大げさすぎるとしても、少なくともカントは何故、道徳に関する経験主義の立場にとどまることなく、理性と形而上学の裡に「道徳の基礎」を求めようとしたのか、という立場の違いの理由（ないし根拠）については答える必要があろう。道徳の意味を、単なる社会性を有する生物種の振る舞い方の諸傾向性の事実を越えて、自由な人間にとって特別な価値を有する行為の規則として確立しようとしたためとか、自然からの偶然の賜物としての性格や能力を越えて、万人に開かれ、誰にとっても最低限従うべき義務としての道徳的規則の必然性を明らかにしようとしたため、など幾つかの理由は考えられる。しかし、ここでは残念ながらそれらの考察を展開できるだけの余裕はない。ただ、これまで見てきた道徳の形成をめぐる自然主義者による一連の考察の意義と絡めて、上記の課題に向けてのコメントを加え、ここでの考察を締めくくことにする。

人はどのようにして道徳を顧慮するようになったのか、その形成のメカニズムを説明しようとした自然主義者たちの議論、とりわけスミスの議論は、ダーウィンの『人間の由来』を先取

りし、さらには現代の進化生物学的研究をすら先取りしていると言われ、しかもその分析は、ヒュームのそれよりも明らかに現代の自然主義者の視点に近いものであった。しかし上記の課題との関わりで考えるなら、スミスの考察の優れた点は、道徳の形成の過程で、生物種の社会的生存を可能にするはずの道徳それ自体が、その中に暮らす生物種の生存を脅かしかねない危険性を孕んでいる、ということを明らかにしてくれている点にあると考えられる。広い意味で自然が作った道徳のメカニズムの欠陥なのだから、その解決も自然自身の手委ねてしまえばよい、という考え方もありうるかも知れないが、しかし少なくとも道徳そのものを反省の対象とできるようになった近代市民社会の人間の道徳に関する限り、スミスはそのようなには考えていない。彼はそうした道徳の欠陥を克服する道を、あくまでも当の道徳を支える人間固有の能力の内に求めようとしている。それは一言で言えば、経験を通した一人一人の内なる「公平な観察者」の洗練と成熟である。

だがスミスの死後200年以上経過しても、その課題は解決しないどころか、局面的には深刻化している部分さえあるように思われる。この間、様々な形での道徳批判が行われてきたにもかかわらずである。もちろんだからといって、理性や形而上学の視点を導入すれば、それで課題が解決するというわけではないだろう。なるほど、例えば目的自体としての「人間の尊厳」や「人権」といった形而上学的考察を基盤にした新たな理念が、道徳自身がもたらす危険性を回避する上で一定の役割を果たした部分もあったかもしれない。しかし、それとても現実との間の溝を十分に埋めることができないまま現在に至っている。

道徳の生成に関する自然主義的な考察は、生物の生き残りのレベルから人間の社会的交際の豊かさと裏面でのリスクに至るまで、その仕組みと機序を明らかにしてくれているし、今後もそうした解明はより精緻に進められていくものと思われる。スミスの考察は、そうした探究の一つの源泉であっただけでなく、道徳という制度が抱える課題を解決するためのそれ自体「道徳的な考察」の可能性も提供してくれている。問題は「公平な観察者」を洗練し、成熟させるとはどういうことなのか、さらにそもそもなぜ公平な観察者に従う必要があるのか、ということである。特に後者の問いは、道徳の形而上学的研究の意義を検討する上でも大切な問いになると思われるが、その検討は別の機会に譲ることとする。

#### 引用・参考文献

- Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 6th ed., 1790, in: *The Works of Adam Smith, LL.D.* Vol.1, Alen Otto Zeller, 1963. . . . TMSと略記
- Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 2th ed., London, 1761, . . . TMS2と略記
- David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed L.A. Selby-Bigge, Oxford, 1978 . . . THNと略記
- Frans de Waal, *The Bonobo and the Atheist*, Norton Paperback, 2014, 邦訳『道徳性の起源—ボノボが教えてくれること』紀伊國屋書店, 2014
- Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Hersg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV, 1911.
- なお、引用内の傍点は、すべて引用者による。

## 注

- (1) それらの成果の例をいくつか挙げるとすれば、A・ダマシオが『デカルトの誤り』(A. Damasio, *Descartes's Error*, Penguin Books, 1994, 邦訳, ちくま学芸文庫, 2010年)において紹介したフィニアス・ゲージ等の例をきっかけに展開された道徳的行動と脳の部位, とりわけ感情に関わる部位との相関関係の研究。あるいはオキシトシンなど脳内ホルモンと利他的感情等との相関関係の研究 (ex. cf. P. Churchland, *Braintrust*, Princeton U.P., 2011)。動物生態学や人間学, 文化人類学などの研究成果を背景に, 人類が類人猿から如何に進化し, その過程でどのような能力を獲得し, それが道徳性の発達にどのように影響しているかといった研究。理性主義が語る義務について, それだけでは人を行動へと動機づけることはできない, として欲求ないし感情的要素の動機づけの働きを明らかにしようとする研究。利他性や公正さに関する類人猿との行動の比較研究 (ex. Frans de Waal, *The Bonobo and the Atheist*, W.W.Norton & Co., 2013)。さらには「血縁淘汰」や「互恵的利他」などの進化生物学の知見とゲーム理論を駆使して, 「正義」や「人権」といった概念がどのように生成し, 必然的なものとして成立するかを解明する研究などが挙げられる。
- (2) 私自身も注(1)で挙げた論点について, これまで形而上学的議論や理性主義の再検討の意味も込めて考察してきた。拙稿「道徳の自然主義的基盤についての検討のためのノート」『岩手大学教育学部附属教育実践総合センター研究紀要』第12号, 2013。「道徳の自然主義的基盤の検討のためのノート(2)」『岩手大学教育学部附属教育実践総合センター研究紀要』第14号, 2015参照。なお, 本稿で扱う論点について, これらの拙稿と一部重複する部分があることをお断りしておく。
- (3) Cf., A. Damasio, *ibid.*, 1994, also J. D. Greene, R. B. Sommerville, L.E. Nystrom, et al., An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment, *Science*, 293, 2001, and J. Haidt, The emotional dog and its rational tail, *Psychological Review*, 108, 2001.
- (4) 「人間と高等な動物, 特に霊長類とは, いくつかの本能を共有することが示された。人間も高等動物もすべて同じ知覚能力, 直感, および感覚を持つ。また, 似たような情念, 情愛, および情動をもち, 驚きや好奇心も感じる。彼らはまた, 程度は非常に異なるにせよ, 模倣, 注意, 記憶, 想像および推論の同様な能力を持つ」(Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, 2nd, ed., 1874, Part 1, Ch.3, A Public Domain 邦訳『人間の由来』, 上巻, 講談社学術文庫, 2016, 69頁。なお, 邦訳は1871年の初版を原本としており, 章立てが第2版と異なっている。)ダーウィンはこの後に続けて, それでもこれまで多くの著述家たちが, 人間と下等動物との大きな違いを, 改善能力, 道具の使用, 財産の所有, 言語の使用, 自意識, 抽象化能力, 空想力, 感謝や神秘の概念, 美意識などの面から強調してきたことを確認しつつ, それでも動物にも環境に応じた改善能力や道具の使用, 言語能力の兆候は見られることを明らかにしている。
- (5) 有名な例は, R・ドーキンズがJ・メイナード・スミスの知見をもとに描いてくれた, 命に関わるダニを互いに取り除きあう鳥の例である。この場合は, 多くの利他的な「お人よし」の中にわずかな「ごまかし屋」がいることで, 「ごまかし屋」の遺伝的型質をうけつづものが徐々に優勢になり, 最終的にはこのグループは絶滅してしまう。ところがこのグループの中に「ごまかし屋」に遭遇した場合には, その特徴を覚えていて, 二度と毛繕いをしてあげな

い「恨み屋」がいることで、徐々に「恨み屋」が優勢になり、そのグループは適応度を上げることができる。ただし「ごまかし屋」は最後まで細々と生き残るらしい。R・ドーキンス『生物＝生存機械論』紀伊國屋書店、1980、292頁以下参照。

- (6) Cf., Christopher Boehm, *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism and Shame*, Basic Books, 2012, p.37, and Ch.3, 邦訳『モラルの起源』, 白揚社, 49頁及び第3章参照。
- (7) 例えば, NHKスペシャル取材班『ヒューマン なぜヒトは人間になれたのか』角川文庫, 2012, 第4章, 466頁以下参照。
- (8) 例えば, 恥, 名誉, 尊さ, 権利などの概念をここでは念頭に置いている。
- (9) ドゥ・ヴァールが示した動物に於ける公正さへの関心の事実などがその一例である。cf., Frans de Waal, *The Bonobo and the Atheist*, p.16, 邦訳, 27頁参照。さらには, 進化生物学やゲーム理論を用いて正義の原則の合理性を根拠づけようとする以下の研究で, 著者自身が, ヒュームへの讃辞を送っていることは象徴的と言えよう。cf. Ken Binmore, *Natural Justice*, 2005, 邦訳『正義のゲーム理論的基礎』, NTT出版, 2015参照。
- (10) その意味では, ヒュームを功利主義への先駆者としての位置づける解釈にも肯ける部分がある。
- (11) 管賀江留郎『道徳感情はなぜ人を誤らせるのか』洋泉社, 2016, 423頁以下, 及び510頁参照。
- (12) 高田純『カント実践哲学とイギリス道徳哲学』梓出版社, 2012, 第IV部参照。

本稿は, 平成27～29年度科学研究補助金: 基盤研究 (C) (課題番号 15K01976) による研究成果の一部である。