

情動の道徳理論とカントの「情動」理解

宇佐美 公 生*

1. はじめに

道徳の哲学においては近年、「情動」(emotion)の意義が見直されている。「情動」は歴史的に様々な哲学者たちによって注目されてはきたが、その一方で、理性や感覚のように比較的一貫した理解と位置づけがなされてきたわけではない。それは「情念」や「情念」「感情」などとの違いが曖昧だけでなく、心や精神の働きの側面と身体的働きの表れの側面があり、しかも喜びや悲しみ、恐怖、怒り、驚き、嫌悪、恥ずかしさ、憧れ、嘆き、軽蔑、罪悪感など様々な様相が含まれ、その働きや機能について、必ずしも共通の理解がなされてきたとは言えないからである。たとえば、デカルトは「驚き」「愛」「憎しみ」「喜び」「悲しみ」「欲望」の6つを基本的情念に挙げているが、スピノザは「欲望」「喜び」「悲しみ」の基本情念としている。しかも、それぞれの情動や情念がどのようにして生ずるのか、それぞれの情動は他の情動やその他の心的働きとどのような関係に立つのか。その働きは人の生においてどのような意義があるのか、などについては、哲学者ごとにさまざまな解釈が示されてきた。

しかし情動が人の人生に色合いを添え、豊かにすることもたしかである。歓喜や悲しみ、苦悩や緊張、満足感などのない単調な人生は、ひどくつまらないものであろう。「情動は人の生活の中心にある」(Prinz, 2004, 1/1)という言い方は極論にすぎるかも知れないが、情動が人生に占める位置はけっして無視できるものではない。しかしその一方で、情動は「アクラシア」のようにわれわれの行動に「不合理さ」「不可解さ」「混乱」「失敗」などをもたらすきっかけにもなり、それゆえにこそ古代ストア派では「アパテイア」の重要性が唱えられたし、その後の倫理学の歴史においても、情動の制御や洗練の重要性が説かれ、さらにそうした統御の機能は、おもに「理性」に託されてきたのであった。

情動は人の生に大きな役割を果たしてはいるが、厄介の種でもある。だがその一方で、理性と情動の働きを比べたとき、人を実践に駆り立てたり、道徳に関して重要な役割を担っているのは、理性ではなくむしろ「情動」の方であって、理性は広義の情動(情念、感情、欲望)に対して補助的な役割しか果たさない、とする考え方があったこともたしかである。人をある行動に駆りたてる原動力は、理性ではなく情念や情動であって、「理性は情念の奴隷であり、かつただ奴隷であるべきである」(Hume, 415)とするヒュームの言葉に象徴される考え方も、思想史の中ではもう一つの流れを形成していた。

しかしその後、1900年代に入ると、情動という働きの多様性と捉えづらさのせいや、倫理

* 岩手大学教育学部倫理学研究室

学における関心の対象が「理性」や「直観」などに移ったためもあって、現象学や一部の実存主義を除いて情動が哲学や倫理学の中心的主題として注目されることは少なくなっていった。さらに認知や道徳的判断と実践を分析する際も、「信念」と「欲求」という組み合わせで検討されることが多くなり、情動という働きそのものが注目されることはなかった。ところが20世紀後半、哲学の外部で脳神経科学や認知心理学が発展し、人間の非合理的行動のメカニズムの研究などがすすんでくると、信念と欲求をモデルにした行為の分析では光が当てられなかった人間の行動の非合理的側面を説明する要素として再び「情動」が注目されるようになってきた。さらに認識論などの哲学の領域でも、プラグマティズムの影響から、形而上学への拘りを捨て、心理学や脳科学、動物生態学などの経験諸科学と積極的に連携し、それらの成果を知識や認知の解明に役立てようとする自然主義的な考え方が一つの流れを形成するようになったことも、情動研究の活性化に影響している。そして今日では、脳科学者や心理学者の側から、哲学の伝統的問題に踏み込んで積極的に問題の解決案を提示する例も多く見られるようになっている。

道徳哲学の領域においてもそうした傾向は見られ、アクラシアや最後通告問題、フィネアス・ゲージの例など不合理と思われる行動のメカニズムや、路面電車問題など既存の倫理理論による説明が矛盾する理由などが、脳科学や心理学での実験成果をとおして説明されている。そしてそうした解明の過程で、「情動」が道徳的判断や行動に及ぼす影響や重要度に注目が集まっている。

ここではそのようにして注目されるようになった情動の働きの中で、とくに道徳的判断や道徳的行動に占める情動の意義について検討する。加えて理性主義的道徳理論の代表とされるカントが、自身の『人間学』において「情動」をどのようなものとして捉えていたかを、現代の情動理論と比べながら確認し、それを通して改めてカントが理性主義的な道徳の形而上学を志向した意味の一端を浮き彫りにしたい。

2. 情動の位置づけと機能

情動が人生を彩るにしても、道徳的な判断や行為と関わる範囲で言えば、むしろ情動は非合理的で、時として道徳に反する行動の元凶の一つとして取り上げられることが多い。「ついカッとして暴言を吐いてしまった」、とか「あまり嬉しくて周りのことも考えず奇声を発してしまった」といった、むしろ情動を抑えて理性的に判断したり行動すべきことが示唆されるような事例で、情動の働きらしきものに遭遇する場合が少なくない。しかし、近年の研究では、むしろ人が道徳的に行為するためにも、情動の働きが必要なものであって、情動を基盤に据えた道徳理論の再評価が進んでいる。そしてその動きは返す刀で、理性主義的な道徳理論の空虚さや無効性を指摘し、批判する動きにも繋がっている⁽¹⁾。

では、現代の「情動」や「感情」を基盤に据えた道徳理論とは、どのような主張で、どのような特徴を持っているのであろうか。実は情動を基盤に据えた道徳理論にも、様々なタイプがある。それらを網羅的に説明するわけにはいかないが、理性主義的道徳理論との対比で特徴的な理論の一つを取り上げてみたい。しかしその前に「情動」という働きの様相とその特徴を、他の心的活動や心的状態との関係で暫定的に整理しておきたい。とはいえ「情動」や「感情」については他の研究者も指摘するとおり、範囲や働きの規定が非常に曖昧であり、とうてい厳密な定義をすることなどできないし、そもそもそうした分類など社会的評価に応じたプラグマティッ

クなものだという意見さえある⁽²⁾。そのようなわけで、ここでの区別はあくまでも便宜上の整理と理解していただきたい。

情動 (emotion, affect) : 態度や身体的な表情に表れるような強い比較的短時間の感情であり、行為を動機づける力をもつことが多い。欲求として捉えられることもあり人間以外の動物と連続的な面もあって、身体的反応としても比較的客観的に観察できる。論者によっては、より広義の感情に近い意味で解釈されることもある。

情念 (passion) : 身体の側から突き上げてくる感情や熱情として、意識の主体にとっては受動的 (passive) 側面が強調されることもあるが、情動と比べて緩やかで持続的な感情で、行為へと人を動機づける側面を表す概念として用いられることもある。

感情 (sentiment, feelings) : 上の二つを含む意識状態を指すこともあるが、外界からの刺激などによって意識的に感じられる状態や気持ちで、主観的には意識されても身体的表情に表れるとは限らない。また尊敬の感情などのように後天的に学習によって身につく感情もある⁽³⁾。

それでは「情動」は、どのようなメカニズムで発動し、それはどのような役割を果たしているのだろうか。この問いについては、ほとんどの解説書では二つないし三つのタイプの説明が示されている。服部裕幸氏によれば、「その一つは生理的の反応への言及を本質的に含むタイプであり、もう一つは、いわゆる命題的態度 (propositional attitude) への言及を本質的に含むタイプのものである」(服部, 32頁)。前者はいわゆる「ジェームズ＝ランゲ説」と呼ばれるものであって、「泣くから悲しい」という表現に象徴される生理的・身体的反応が情動の根拠である、とする説である⁽⁴⁾。この説では、たとえば目の前に突然現れた熊を前に足がすくみ、心臓が激しく鼓動し、筋肉はこわばり、手が汗ばむといった身体変化が生じ、恐怖感を覚えるような場合が情動経験の典型とされる。つまり情動を、環境に対する身体的で生理的な反応を認知することで生まれる感情として捉えようとする考え方である。しかし心臓の鼓動が早くなったり、発汗したり、筋肉がこわばったりなどの生理的・身体的反応は、恐怖だけでなく、激しく怒ったときや、発熱したとき、冷たいものに晒されたりしたときにも引き起こされるものである。そして、ある場合には恐怖の情動の経験と言えるかもしれないが、別の場合には同じ身体反応でも恐怖の情動とは言えない経験の場合もあり、その違いを少なくとも当人は理解しているはずだと想像できる。この点が生理的の反応説にとっての課題となる。

これに対して後者は、生理的の反応の外部、つまり出来事の「認知」や「思考」・「信念」が情動の生起にとって不可欠である、と考える立場である。例えば花子の悲しみが、次郎の予期せぬ死の知らせによってもたらされたとすれば、それは「悲しみ」という情動経験と言えるが、次郎が死んでもいないのに同じような脳状態が、薬物によって生起したとすれば、花子は次郎の死を悲しんでいるとは言えず、悲しみの情動が生起しているとは言えない。つまり、「悲しみ」という情動にとって、次郎の死という信念は本質的な役割を演じるのである」(服部, 37頁)。こうした立場は一般に「認知説」ないし「認知主義」と呼ばれる。情動に関する認知説は、世界についての命題内容 (信念) との関係が情動にとり本質的であるとする一種の「意味論的外在主義」(同上, 36頁) と言ってもよいであろう。なお、認知説の側に立つロバート・C・ソロモン (Robert C. Solomon) は、恐怖を覚えることは「世界とのある種の連動状態」(Solomon, 32) にあることであって、そうした世界の状態 (たとえば何らかの危険) の「認知」でないとしたら、それは「恐怖ではない」(ibid.) とした上で、心理学で有名な「シャクター＝シンガー説」を引き

合いに出している。すなわち「われわれが恐怖の身体的兆候を自覚したら直ちに、われわれは恐怖がどこからきたか、その原因とおぼしきものを見つけようと、外界に目を向ける。シャクターとシンガーという二人の心理学者は、1960年代の初期に有名な実験を行い、エピネフリン(アドレナリン)のような刺激性の興奮剤を被験者に与え、彼らを(与えられたのは特別なビタミンだと言われて)様々な状況においた。結果的にそれらの被験者は自分の興奮の原因を理解していなかったのだが、自分自身が置かれた(腹立たしい、おかしい、恐ろしいなどの)各文脈に応じて、自分の情動を認定したのであった。この実験から分かったことは、人々は情動を、自分の内的興奮だけでなく、それぞれが置かれた状況の知覚に応じて自らに帰している、ということである」(ibid., 32-33)⁽⁵⁾。

ところがこの認知説にも問題はありとされる。われわれは、世界と連動してはいない、単に想像されただけのものに対しても恐怖を覚えることがあるからである。例えば「ジョーンズは海にたくさんサメがいるのではないかと怖れている」といった、実際に認知はしていないがその状況を想像して恐怖を覚える場合である(cf., Prinz, 2004, 22-23/36)。認知説も、そうした事例があることを認めた上で、批判を回避するには、連動すると考えられているものを「世界の状態そのものではなく、・・・世界についての命題(の内容)」と考えればよい、と解釈する(服部38頁, cf. Prinz, ibid.)。だが、そうだとすると情動を持つためには、命題内容に含まれる「危険」や「害」などといった「概念」をも理解している必要があることにはならないだろうか。情動の指標(名目的内容)となる表情や身体的変化(例えば驚きや笑い)は、そうした認知や命題内容を形成しているとは思えない動物や幼児においても観測できる、とされている⁽⁶⁾。さらに近年の脳神経科学によれば、ヘビを見たときの恐怖の反応は、情報が視床を経て扁桃体に送られ、そこから中心灰白質外側部や腹側灰白質、三叉神経、髄質など(逃避、緊張、心拍上昇、呼吸、ホルモンレベル等の)身体反応を引き起こす各部に信号を送るが、こうした反応を新皮質、つまり認知や概念的理解に関わる部位を働かせることなく引き起こすことができる、とされている(cf., Prinz, ibid., 34/54-55)。またもし認知が情動にとって本質的なのであれば、例えば怒りや恐怖の情動の原因と考えられていた認知が間違っていたことが判明した後では、認知に依存する情動も当然変化したり沈静化するはずである。しかし実際には、たいがいの場合情動は変化せずしばらくは持続することからも、情動にとって認知が必ずしも本質的ではないという考えが裏付けられるだろう、と生理的反応説は主張する(cf., Prinz, 2004, 35/56)⁽⁷⁾。もちろん情動が認知作用(考えること)によって生成する場合もあり、概念化された情動といったものがあることは認められる。しかしそれはあくまでも派生的な事例であって、環境に対する生理的反応こそが情動の基本だ、という点に生理的反応説はこだわる。

また、認知説では、情動と評価とが同一視され、評価は「有機体の福利(well-being)」に関わるような環境と有機体との関係の表象とみなされている(cf., ibid., 25/40)。例えばヘビを怖れるとは、ヘビを自分の福利に関係をもつ危険なもの(環境)だと「みなす」ことである。これ以外の情動も、基本的には情動が指し示しているテーマ(ラザルスの言う中心的関係テーマ)、例えば「怒り」の情動は自分への侮辱的侵害、「不安」は実存的脅威、「恐怖」は身の危険、「恥」は自分の理想にかなっていないこと、「悲しみ」は取り返しのつかない喪失、などによって区別され、それ等はそれぞれ有機体にとっての価値評価である。つまり、それぞれの情動は自分が置かれている環境に関する価値評価を含んでおり、それは結局世界のありかたについての認知的判断だ、というわけである。

プリンツは、情動が本質的に認知を含むかどうかという問題に関しては、情動は基本的に受動的であり、「情動の実例の多くは典型的な自動反応」(ibid., 49/81)であって、そこには認知作用(考えること)は含まれていないとしている。さらにわれわれは、怒っていたり、怖れている状況を意図的に想像することはできるにしても、それは記憶され概念化された情動であって、現実の情動ではない。現実の情動はほとんどの場合、外界によって制御されていて「認知的ではない」と結論する(cf., ibid., 50/82-83)。ただし彼は、認知説が主張する情動の評価的側面の仮説だけは、条件つきで承認している。すなわち情動は、有機体の福利に関わる環境との関係の表象であるという認知説の主張に対し、評価の非身体的側面よりも身体的側面を重視する形で、彼はこの主張を認めている(cf., ibid., 51/83-84, 77-78/131-132)。

「情動」の位置づけや機能をめぐっては、この他にも幾つかのテーマについて議論が交わされている。例えば情動は生得的なもので、どんな人間にも普遍的に備わっているといえるのか、それとも情動は社会的に構成されたもので、当該の情動を抱く人が生まれ生活している社会の文化・社会的環境ごとに異なったものであるのか、という議論もその一つである。どんな文化の人々でも、例えば笑顔の表情と嬉しさや、驚愕の表情と驚きなど、共通した表情と情動との対応が指摘でき、それは人類進化の過程で自然選択的に機能してきたものであるとする研究がある一方で、日本人にとっての「甘え(amae)」やドイツ人にとってのSchadenfreude(他人の失敗は蜜の味)、ミクロネシアのイファラク島民のFago、チェコ文化のLiostのように、他文化に見られない、各文化に特有の感情や情動の存在からすれば、それぞれの社会の文化的・社会的特質によって形成されたものであり、普遍的とは到底言い難いという主張もある(cf., Prinz, 2004, 131/227, Barrett, 147/245)。さらにラディカルな構成主義者バレット(Lisa, F. Barrett)によれば、そもそも情動には各情動に特化した神経回路が存在するわけではなく、「多数の基本的パーツから構成されたものであり、・・・しかも本人が構成するものであることがわかってきたのだ。情動は、さまざまな身体特性、環境に合わせて自身を配線する能力を持つ柔軟な脳、文化、養育の結合として生じる」(Barrett, xii-xiii/12)なのであって、情動の实在は、「分子やニューロンが実在する」というときの客観的意味での实在ではなく「『お金は現実のものだ』などと言うときの意味で現実なのであり、情動は幻覚ではなく、人々のあいだで得られた同意の産物なの」(ibid.)である、とされる。それゆえ情動は生得的なものではなく、仮に普遍性があるとしても、それは具体的経験の事例の類似性をグループ化した「概念の共有によってである」(ibid., 38/76)。そしてバレットは、それぞれの文化に様々にある情動語は「コンピューターファイルのごとく脳内に蓄積されている、世界内に実在する情動的な事実に関する情報なのではない。それには、私たちが情動に関する知識を用いて、外界から入ってくる単なる物理的な信号から構築した、種々の情動的な意味が反映されている。・・・情動は世界に対する反応ではなく、私たちが築いた、世界に関する構築物なのである」(ibid., 104/177)、と語っている。

ところで生得説と構成主義との対立も、もし生体に普遍的な構造による基礎的な情動と派生的で文化相対的情動の区別ができるとすれば、調整の可能性も開けるかもしれない。しかし基礎的情動そのものの存在／非存在をめぐっては、今なお議論が交わされているのが現状のようである(大平, 57-63参照)。ちなみにプリンツは、情動の要素ごとに文化によるものと進化によるものとの簡単に区別することはできず、両者は「継ぎ目なく(seamlessly)統合されている」(Prinz, 2004, 158/274)と語っている。一方バレットは、脳の神経的基盤は遺伝的に生得的であるにしても、情動は(ニューロンネットワークの可塑性のもとで)あくまでも一人一人の経

験を通して構成されるものである、としている (cf., Barrett., 39/76, 143-144/240)。怒りや恐怖のような情動は、その徴表の類似性からして一見人類に共通のように見えても、はたしてそれらが厳密に同じことを意味しているといえるかは分からない。構成主義からすれば、たまたまそれぞれの文化で構成された情動語の用法とそれが冠せられる状況とが類似しているだけのことである、ということになる。情動をめぐることは、このほかに、他の感情との関係はどのようなものか。情動に評価的な働きがあるとしても、それは客観的と言えるのか、それとも単に主観的なものか、など情動の特質、働き、意義などをめぐる議論は、脳科学や心理学の研究の進展と相まって今のところ収束する気配はない。本稿では、情動の特質や機能をめぐる議論についてはこれ以上立ち入らず、そうした情動の理解を背景にした道徳理論の事例を次に見てみることにしたい。

3. 情動主義 (Emotionism) の道徳理論

情動主義の道徳理論と言うと、かつて論理実証主義が華やかなりし20世紀半ばにエイヤー (A. J. Ayer) やチャールズ・スチーヴンソン (Ch. L. Stevenson) が唱え、「情緒主義」などとも称せられる立場 (Emotivism) が有名である。エイヤーによれば「他人のものを盗むのは悪いことだ」といった道徳判断は、その言明について真偽を争える記述的言明ではなく、話者による態度・感情の表出であって真偽を争えない主観的な言明、感嘆符のようなものである。それは、そうした情緒的姿勢を表すことで、相手に対する自らの姿勢を明確にしたり、相手の行動の変更を迫るものでもある、ということであった。この立場は、その後ブラックバーン (S. Blackburn) やギバード (A. Gibbard) などの表出主義 (Expressionism) にも繋がっているが、ここで取り上げたいのは、上で見てきたような、生体と環境の相関に根差した「情動」が道徳判断や行動への動機づけにおいて重要な役割を果たしているとする (ヒュームやアダム・スミスなど道徳感情を重視する思想の系譜に属する) 立場であり、理性主義的道徳理論に対して「情動」や「感情」の意義の復権を (近年の脳科学や認知科学の成果を背景に) 唱える立場としての「情動主義」 (Emotionism) である。例えば前節で見た、J・プリンツ (Jesse J. Prinz) はそうした立場の代表的な一人である。

プリンツは『道徳の情動的構成』 (*The Emotional Construction of Morals*, 2007) において自らの道徳理論を展開しているが、Emotionism について彼は二つの種類を区別している。一つは形而上学的情動主義 (Metaphysical emotionism) であり、もう一つは認識論的情動主義 (Epistemic emotionism) である。前者は、「道徳的性質は本質的に情動と結びついている」 (Prinz, 2007, 14) とする主張であるのに対して、後者は「道徳的概念は本質的に情動と結びついている」 (ibid., 16) とする主張である。この違いをテーゼの形で表すなら、S1 形而上学的テーゼ：「ある行為について、普通の観察者にとり一定の条件下で、是認 (否認) の感情が引き起こされる場合に、その行為は道徳的に正しい (間違っている) という性質を持っている」ということである。これに対し、S2 認識論的テーゼ：「S1 で言及された情動を感じる傾向性は、通常正義 (不正) の概念を持つための条件である」ということになる (cf., ibid., 20-21)。

ところで、「このリングは200グラムである」という言明は、対象のリングを計って実際に200グラムであれば、真である。そしてそのリングが200グラムであることは (地上では) 「事実」と言える。では「このリングは赤い」という言明はどうであろうか。たしかに赤ければ、そ

れもまた「事実」ということになる。しかし「赤い」というのはそれを知覚する「主観にとっての赤さ」でしかないと言う人もいるだろう。では「幼児虐待」を目の当たりにして「幼児虐待は道徳的に悪い」と言うとき、この悪さは単にそれを感じる人の主観にしかないのか。それとも「事実」としてそこにあると言えるだろうか。「それは不正だ」とか「それは悪い」と言える「道徳的事実」というものが「ある」とする考えを「道徳的实在論」(Moral realism)と呼ぶとすれば、形而上学的情動主義とは、道徳的事実が情動(的反応)に依拠して成り立ち、そのような道徳的事実を捉えることができるとする道徳的实在論の一種である。ベンサムのような古典的功利主義も「幸福=効用」を「情動」とみなす限りでは、幸福の最大化を道徳的事実とする形而上学的情動主義に立っていると言える。だが实在論にも幾つか種類があって、主体がどう見なすかに関わりなく、aが善であるという事実がなり立っていると考えるとすれば、それは外的实在論(external realism)であるが、aが善い/悪いと主体が見なすことに事実が依拠しているとすれば、それは内的实在論(internal realism)ということになる。いくつかの形而上学的情動主義は内的实在論であって、その中に道徳的性質をちょうどJ・ロックの言う(レモンの酸っぱさという性質がそれを味わう経験に依存している)第二性質のように考え、この感受に相関的な性質を「実在的」と見なす考え方がある。この立場は、「感受性理論」(sensitivity theory)と呼ばれ、マクダウエル(J. McDowell)やウィギンス(D. Wiggins)が代表的な提唱者なのだが、プリンツもこの「感受性理論」を自らの形而上学的立場として採用している(cf., *ibid.*, 14)。

ところで功利主義も感受性理論も、そして徳倫理も、それぞれに道徳的性質の本性に関する形而上学的主張を行っており、彼らはいずれも道徳的事実を認識するには、それぞれに相応しい道徳的概念を把握している必要があるはずである。「道徳的概念が道徳的性質を指示し、道徳的性質は常に情動に関係づけられるのだとするならば、道徳的概念を捉えることには情動が含まれている、と考えることは合理的なことである」(*ibid.*, 15-16)。古典的功利主義では、幸福の概念を持つことなくして何が善かを理解することはできない、と言うだろう。これに対して感受性理論はさらに強い主張を行う。一般に「道徳概念は情動概念によってではなく、情動そのものによって定義されなくてはならない」(*ibid.* 強調は原著者)、と。プリンツはこうした立場を「認識論的情動主義」と呼んでいる。

認識論的情動主義とは、道徳的事実を認識する際には情動が不可欠であって、道徳的判断には「情動」の働きが(本質的に)伴っているとする立場である。たしかにわれわれは、いじめの現場に遭遇して「いけない!」と判断するとき、そこには憤りの「情動」も伴っているだろう。そして近年の脳科学や道徳心理学の研究によれば、そのような道徳的判断を行っている時の脳状態をfMRIに依ってモニターしたところ、たしかに情動的反応と結びついているとされる脳の内側前頭回や後帯状回といった部位が活性化していることが確認されている。こうしたデータは道徳判断に情動が伴っているわれわれの経験をなるほど裏付けてくれるように見える。だがこれだけでは、道徳判断にとって情動が不可欠であるとまでは言えない。例えばサイコパスのような存在は反道徳的な行為を行っても何ら罪悪感を感じないが、彼らも道徳的判断のように見える言明を行うことはできる。しかしサイコパスは、道徳的義務と単なる社会的規約との違いを理解してはいない。そのため、たとえ彼らが虐待の現場で「虐待をしてはいけない」という言明を仮に発することができたとしても、それは「日本では自動車は道路の右側を走ってはいけない」といった規約に則した言明と同じ意味でしか語られていない可能性がある。それでは本当の意味での道徳判断とは言えない。こうした事例に加え、A・ダマシオが報告したフィ

ネアス・ゲージやエリオットなど脳の前頭前野腹内側部 (VMPFC) の損傷事例や、路面電車問題の「歩道橋のジレンマ」に関するJ・グリーン等による検証事例からも、道徳的事実の認知には、情動が必要とされる状況証拠は数多く挙げられ、それが今日、道徳に関する感情理論の復活の原動力になっている⁽⁸⁾。

さてプリンツは、自らの「感受性理論」としての情動主義 (Emotionism) を、以上の認識論的情動主義と形而上学的情動主義を両方とも認めるものとして位置づけている。つまり、彼の立場は、道徳的事実というものが、情動が機能することで捉えられる第二性質として実在はするが、それは客観的な事実ではない、とする立場である。道徳的判断には常に情動が伴うだけでなく、情動が道徳的概念の形成に深く関わり、道徳的判断と行動への原動力を担っている。こうした情動は、生得的な機能として身体に根付いており、後天的に文化や環境、社会体制などによって影響される部分もあるが、道徳が成立するための重要な土台を提供している。この土台の上に「規則形成能力」や長期的な「記憶力」、[模倣能力]、[他人の心を読む能力]など、それ自体としては道徳とは関係ない汎用的能力が加わることで、情動の傾向性としての「感情」が形成され、さらにそうした感情についてのメタ情動を獲得することで、われわれの道徳性が形成されるとされている。つまり道徳性とは、「道徳規則の獲得のために進化したわけではない諸能力による副産物 (Byproduct)」である、というわけである (cf., Prinz, 2007, 270-271)。

構成主義者のバレットは独自の道徳理論を展開しているわけではないが、「理性」と「情動」という対立図式からなる人間に関する古典的理論には異を唱えていた。そして道徳に関わる判断に常に情動が伴わざるを得ないことを前提した上で、「情動の粒度」(emotional granularity) に配慮すべきこと、そしてその判断の「意味」に配慮すべきことを語っていた (cf., Barrett, 241/393)。道徳もまた情動を伴った社会的構成の一つであるとすれば、それは自ずと相対性を免れ得ないが、しかし修正や調整の可能性にも開かれていると考えているようである。

ここでプリンツの情動主義の道徳理論について立ち入った検討を行うことは残念ながらできない。ただ彼の理論はつまるところ道徳性をめぐる経験的な探究の成果をできるだけ包括しながら、メタ倫理的問題に答えようとして、最終的に「道徳的实在論にして主観主義」という奇妙な立場に行き着いてしまうことになる。そしてそれは自ずと道徳の相対主義を受け入れることにつながってしまう (cf., Prinz, 2007, 303)。たしかに道徳は特定の文化圏内では一種の定言的命令の性格を持つから、実在的でありながらも当の規範を(情動を核にして)信じる人々にしか有効に機能しない、ということは言えるかもしれない。しかしそうだとすると道徳的判断が人々の間や複数の文化の間で対立したときに、対立を解消したり、乗り越えたり、改善を図る道は最終的にはないのであろうか。プリンツは道徳(体系)そのものの内部にそうした進歩や改訂の可能性を期待できないとして、むしろ道徳外の価値に頼るべきである、と言うにとどまっている (cf., *ibid.*, 307-308)⁽⁹⁾。

4. カントにおける「情動 (Affekt)」と「情念 (Leidenschaft)」

プリンツの「感受性理論」に支えられた道徳的情動主義は、道徳における情動の位置づけや、道徳の主観性など、いろいろな面でカントの理性主義的道徳理論と対極をなしていることは明らかである。プリンツは自らの立場を認識論的情動主義にして形而上学的情動主義として特付けしていたが、それを他のいくつかの道徳理論と対比する中で、奇しくもカント主義の道徳理

論を自らの理論の対極に置いて説明している。すなわち、カント主義倫理は「形而上学的情動主義」も「認識論的情動主義」も共に拒む立場である、と。ちなみにプリンツの分類では、認識論的情動主義を受け入れ、形而上学的情動主義を拒んでいるのが「情緒主義」(Emotivism)で、逆に形而上学的情動主義を受け入れ、認識論的情動主義を拒んでいるのが「古典的功利主義」ということになっている(cf., Prinz, 2007, 20)。

道徳的に悪い行為は、カントの場合、それを普遍的な法則として意志できないが故に悪いのであって、私がそれを嫌悪するからではない。約束を守ることも、困っている人に親切にすることも、そうしなければ「不合理」な(普遍化すれば自己矛盾に陥る)結果になるからであって、怒りや嫌悪感を招くからではない。カント主義にとって正しいとか不正と判断する時、情動的反応が伴っている必要はない。その意味で、カント主義の合理的道徳判断は、サイコパスによる冷めた判断と似ているとも評される(cf., Nichols, 72.)。また道徳的事実の实在に関しては、カントの場合その解釈が分かるところであるが、少なくとも道徳的事実の認定が感情による感受性に依存していないという点では、プリンツの言う「形而上学的情動主義」も受け入れられない、ということとはたしかであろう。

このように「感受性理論」とは対照的なカントの理性主義的道徳理論であるが、しかしカント自身は、前批判期の『自然神学と道徳の原理の判明性に関する研究』(1764)や『美と崇高の感情に関する考察』(1764)において「感情」の機能について詳細に考察を加えているし、また批判期に入ってからでも道徳法則に対する「尊敬の感情」という形で、特殊な感情の働きに言及していた。その意味ではカント自身が実践に関わる「感情」に関してけっして無関心であったわけではない。むしろ人間の感情の機能についても然るべきレベル以上の理解を持ち得ていたからこそ、道徳の根拠を改めて理性の能力に求めるようになったとも考えられる。ここではそうした道徳の根拠に関するカントの思索の展開も視野に収めながら、批判期のカントの理性主義の意義を感情の側から逆照射し、さらに上で見てきた情動主義的な道徳理論と比較するための足掛かりとして、あまり論じられることのないカントの『人間学』の中の「情動」に相当する部分の論述に光をあてて、カントが当時の視点で「情動」と呼ばれる心の働きをどのように見ていたかを最後に検討してみたい。

カントの『実用的見地における人間学』(1798)(以下『人間学』と略記)は晩年の著作であるが、退職するまで20年以上に亘って大学で続けられた「人間学」という講義をまとめて公刊されたものであり、その講義は「自然地理学」と並んでカントの人気の講義の一つであったとの記録も残されている。「人間学」の講義は、バウムガルテンの『形而上学』の「経験的心理学」の巻を参考にしつつ行われたそうであるが、もちろん現代の心理学とは異なるものである。しかし知識や道徳、趣味判断などの可能性の根拠を問う三批判書とは異なり、当時の科学的知識の下で経験的に観察された人間の諸能力の分析が記述されているという点では、現代の経験諸科学の姿勢に通ずるものがあるとも言えよう。進化論も登場していないし、ましてや今日のような脳神経科学や実験心理学などによる観測、検証手段もない中での分析であることを考えれば、自ずとその誤りや限界は致し方ないことであるが、それでもその論述からは、現代の情動研究に繋がる先見的な考え方も読み取ることができるといえる。

さて『人間学』は、第1部「人間学的な教訓論」と第2部「人間学的な性格論」からなっており、第1部では認識能力(第1編)、快・不快の感情(第2編)、欲求能力(第3編)について論じられている。「感情」という意味では快・不快の感情を扱った第2編や人類の性格を扱っ

た第2部の性格論も検討の対象にはなり得るが、ここでは現代の情動理論で扱われている「情動」の特質への近縁性と実践（行動を引き起こす力）との関係を考え、第1部第3編の「欲求能力」に対象を絞りたい。ところで冒頭で触れたように、「情動」という用語の外延や「情動」と「情念」の違いなど、概念規定で曖昧な部分もあり、カント自身が第3編で取り上げる *Begehrungsvermögen*（欲求能力）の諸様相として、*Beierde* (*appetitus* 欲望)、*Neigung*（傾向性）、*Wunsch*（願望）、*Sehnsucht*（憧憬）などが挙げられているが、それらの概念と機能が現代心理学の用語の意味にどこまで対応しているかは不確なところがある⁽¹⁰⁾。それでもこの章では、上でみてきた「情動」の意味に近いと思われる心の感情的機能が「傾向性」の一種として取り上げられているので、まずはその説明を見てみることにする。

「主観の理性によっては制御することが難しい、もしくは不可能な傾向性は *Leidenschaft* である。これに反して現在の状態における快と不快の感情であって、主観のうちに反省（その感情に身を任せるべきか、あるいはこれを拒むべきかを理性的に表象すること）が生じる余地の無いような感情は、*Affekt* である」（VII. 251）。ここで *Leidenschaft* の訳語に充てられているのは「欲情」や「情念」、*Passion* であり、*Affekt* の方には「情動」や「興奮」、*emotion*、*affect* が充てられている。本稿では、さしあたり *Leidenschaft* に「情念」、*Affekt* の方に「情動」という訳語を充てた上で、（共に上で見た広義の情動に含まれるものと解し）カントの説明を追ってみることにする。

「情動 (*Affekt*) とは、心の落ち着き（自分を支配する魂 *animus sui compos*) が失われるような、感覚を通しての不意打ちである。情動はそれゆえ性急であって、反省を不可能にしてしまうほどに感情の度合いを急速に高める（情動は無思慮である）。——行為への動機の強さを減ずることなく無情動でいる (*Affektlosigkeit*) ということは、よい意味の粘液質 (*das Phlegma*) である。・・・怒りの情動は、迅速さという点ではすぐに行動に移るが、いとも簡単に忘れてしまう。しかし憎しみの情念 (*Leidenschaft*) の方は、時間をかけて深く根を下ろし、相手への恨みをいつまでも忘れないのである」（*ibid.* 252）。

この後、カントは「情動」と「情念」の特質を、様々な実例を通して説明しているが、そこには現代的情動理解を先取りするような説明も見られる。例えば情動の事例で、「激怒」して部屋に飛び込んでくる人には、穏やかに座るように勧めるのがよい。そうすれば罵る声も穏やかになるだろう、と。身体のくつろぎが気を鎮めるのに効果的だから、というカントの説明は、「情動」に関するジェームズ＝ランゲ説に通ずるものがある。そのような「情動」はまた、「堤防を破壊する激流」や「一晩寝れば醒める酩酊」にも喩えられている。それに対して「情念」の方は、「河床を深くえぐる大河」や「慢性的で対処療法に頼るしかない根治不能な病」に喩えられている。情動や情念のこのような理解は今日では正しくないと言われている（*cf.*, Barrett, 225/369-370）。それでも興味深いのは、たとえ激しい「情念」であったとしても、「情念」の場合はその目的を実現するために「熟慮を重ねられる (*überlegend*)」とされている点である（*vgl.*, *ibid.*）。カントの記述では「情動であれ情念であれ、それに屈することはどちらも理性の支配 (*Herrschaft der Vernunft*) を排除することになるのだから、どのみち・・・心の病気 (*Krankheit des Gemüts*) である」（VII, 251）、とされているところからすれば、両方とも理性的なコントロールができない活動のようにも見える。その意味では、カントもまたバレットが批判する古典的理論の例に漏れないことになろう。ただし「情念」に関しては「熟慮」を活用し自らの目的を達成する側面もあることから、情念と（何らかの）理性的働きが関係ないものとは見なされていない（*vgl.*, VII, 266）。むしろ敢えて言えば、情念の目的達成のために、手段を提供する道具的理性の活用の可能性が、

ここでは暗示されていると言えよう。

さてカントは、「情動 (Affekt)」に属す様々な種類の感情を、いくつも具体例を交えて取り上げている。例えば「驚愕 (Schreck)」「恐怖 (Frucht)」「怒り (Zorn)」「歓喜 (Freude)」「悲嘆 (Traurigkeit)」「不安 (Angst)」「恥辱感 (Scham)」などであるが、それ等は基本的に自然が設えた機能、つまり生理的に生ずる感情であって、おおむね短期的には制御不可能なものだが、時に生命力を刺激したり促進してくれるものとして、また時に生命力を弛緩させ、場合によっては生命を脅かす危険性を孕んでいるものとして描かれている。人は「情動」を冷静に統御したくてもなかなかできないものだが、理性的に統御できそうな「情念」の方だったらましかと言えば、そうとも言えない。カントは、そもそも自由を失ってまで、情念に捕らわれたいと思う人などいないはずだ、としている (vgl., VII, 253)。それでもカントは「情動」(Affekt)の制御の可能性の例としてストア派の「アパテイア」の原理をあげ、それを「崇高な道徳原理」と讃えている。しかし一方でアパテイアを保つことができる気質をたまたま備えているからといって、「賢者というわけではない」(VII, 254)、とも評している。大事なものはそれがあくまでも「理性」の手綱の下にあることであるが、そのような統御が「情動」の場合はいかに難しいことかが、それぞれの情動に即して解説されている。とは言え、こと情動に関しては、カント自身はそれほど否定的に評価しているわけでもない。むしろ例えば「自然がわれわれのうちに情動への素質を植えつけたということは、自然の知恵だったのであって、それは理性が相応の強さに達するまでの間、暫定的に手綱をとるためだったのである」(ibid.)、といった記述も見られる。情動 (Affekt) はたしかに人間の身体と内面を同時に襲う嵐のようなもので、一時的に興奮と混乱、そして禍をもたらす厄介な側面もあるが、その一方でそうした (例えば驚きのような) 情動があるお陰で時に理性は鼓舞され、また (例えば剛胆さや笑いによって) 人間の徳と健康が促進される面もある、という形でカントは情動のある面では肯定的にも捉えている (vgl., ibid., 261-263)。

それに比べて「情念 (Leidenschaft)」も人間の欲求能力に付きまとう本性的なものではあるが、こちらに対するカントの評価はあまり肯定的でないどころか、むしろ非常に危険なものとして捉えているように見受けられる。「感性的な欲望のうちで主観にとって規則 (習慣) となった欲望を傾向性 (Neigung) (inclinatio) と言う。その傾向性のうちでも、理性がそれをある種の選択に関してあらゆる傾向性の総和と比較しようとするとき、その理性を妨げるものが情念 (Leidenschaft) (passio animi) である」(VII, 265)。そしてこの情念は、情動のように無思慮に突っ走ることなく、沈着な熟慮とも両立して詭弁さえも受け付けるのであって、情動が酩酊だとすれば、「情念はどんな薬も受け付けない一種の病気」(ibid., 266) であり、また情念は「純粹実践理性にとっては癌であって、大抵の場合不治である」(ibid.) とも評している。

カントは自然な (生得の) 傾向性による情念として「自由奔放の傾向性」と「性の傾向性」を挙げているが、それは情動に連動するような生命体としての本能であって、それ自体としては不可避なものである。むしろここで注目したいのは、カントが挙げている人間の文化に起因し、「理性の色彩を帯びている・・・妄想の傾向性 (Neigungen des Wahnes)」(VII, 270) としての「名誉欲 (Ehrsucht)」や「権勢欲 (Herrschaftsucht)」[「所有欲 (Habsucht)』である。「情念は常に傾向性によって主観に刷り込まれた目的に向かって行為するという、主観の格率を前提している。だから情念はいつも主観の理性と連動している」(VII, 266)、とあるように、理性の誤用を招きかねない危険性を抱えている。そして「例えば慈善心といえるようなものを目指す場合であって

も、それが情念として燃え上がるやいなや、実際のな害をもたらすというだけにとどまらず、道徳的にも忌まわしいものとなるのである」(VII,267)と評している。自由を求める自然の傾向性は、権利という形で純粋実践理性によって規制可能なものだが、それに対して文明化された世界で構築された「名誉欲」や「権勢欲」「所有欲」といった情念は、他人に対して影響力を持つ能力に執着する傾向性として、「技術的に実践的な理性」(VII, 271) (=道具的理性)と手を取りあって自らの傾向性を満足させようとする策略をめぐらし、ある場合には名誉を、ある場合には権勢を、そしてある場合にはお金を無際限に得ようとする。しかも人はこれら情念を逆手にとって、そうした情念を抱える他人を、道具的理性を用いることで操ることが可能になり、ますます当の情念自体を増長させることになる、と言うのである (vgl.,VII, 272)。このような情念の増殖は文明化された人間の宿痾のようなものである。ここには構成主義的情動理論を先取りするような、人間によって作られた情動とその認知を活用することで増殖する情動の危険性の認識を見て取ることができる。

カントは進化論も人類進化の歴史も知らなかったわけだが、そこに描かれているのは、自然本性(本能)に備わった素朴な情念が、文明化の過程で道具的理性の力を恃むことで変質し、増殖して、互いに他者を自らの情念の目的を達成するための手段として扱おうとすることで、人類の素朴な幸福を脅かし、最終的に自らを蝕むようになった病態の数々である。しかし、理性が情念の手先になって、情念の目的、欲望を満たそうとしても、その目的を達成することが覚束ないだけでなく、それどころか理性自身に矛盾してしまう結果をもたらしかねない (vgl.,VII,266)。こうした理解は、恐らく道徳における理性の位置づけをめぐるカントの考え方の背景にあるものと思われる。

カントは『道徳形而上学の基礎づけ』において次の様に語っていた。「理性と意志をもつ存在者において、その存在者が維持され順調であることが、一言で言えばそれが幸福であることが、自然の本来の目的であるとすれば、自然はこの被造物の理性を自然のこうした意図の遂行者として選ぶことによって、きわめてまずい措置をとったことになる。なぜなら、この被造物がこうした意図の下になさねばならない全ての行為と、そのふるまいの全ての規則とは、理性によるよりも本能による方がはるかに正確に被造物に指示されたであろうし、そのことによってかの目的(幸福)ははるかに確実に手に入れることができたであろうからである」(IV,395 傍点引用者)。理性は本来、欲求能力、延いては情念の手助けをするために自然によって与えられたのではなく、別の目的のために人間に与えられたはずである、という思いがカントにはあった。ではその理性本来の目的とは何か。それはア・プリオリな形で純粋な道徳的善さの可能性を示し、道徳の原理を(再)構築することであったと思われる。

むすびにかえて

カントが語っている「情動」や「情念」はプリンツの対象とする「情動」と必ずしも重なり合っているわけではない。冒頭で述べたように、ここにはどこまでも感情に関する用語の意味規定に関する曖昧さがつきまとっている。そうした無理を承知で本稿では、道徳理論上で対極に位置するプリンツの情動解釈とカントの情動解釈をあえて並べて見た。プリンツは、情動は自然選択の中で人類の生き残りと福利に必要な機能として備わり、人類が住み着いたそれぞれの社会で独自の展開を見せたが、それらは同時にそれぞれの文化における「道徳」を主観的レベル

で支えるものとして機能していると考えていた。これに対して、カントの形而上学的理性主義の背景には、言わば生物としての人類の生得的に備わった情動とは別に、文明化の過程で人間の文化の中で獲得され、人間の中に巣くってしまった「情念」が(手段的理性と結託して)、道徳の達成を妨げる元凶になっているという思いが見てとれる。素朴な情動に罪はないが、情動が社会的にもたらす負の側面を制御しつつ、敢えて民族や文化の相対性を越えて普遍的な道徳の可能性を切り拓こうとするならば、経験の世界を越えた形而上学のレベルで、しかも無制約的なものを求める純粋な理性の能力だけを手がかりに形式的な原理の形で道徳の可能性を構想するしかない、と考えたのであろう。ただだからといってカントはこの形而上学的理想が、人類において簡単に経験世界に実現するとも思っていないようである。それは義務として示される道徳の形而上学的理念型であり、既存の道徳観念を絶えず反省するための鏡のような存在として、その機能が期待されているのである。その意味で、プリンツとカントが考える「道徳」の意味が根本的に違っている可能性もあるが、しかし既存の道徳を見直す上で、整合性や安定性などの道徳外的な価値を導きの糸とせざるを得ないという点では、両者の間になお対話の可能性が残されているのではないだろうか。そのことを確認して、ここで一旦考察を締めくくることにする。

主な引用・参考文献

本文中の引用や参照箇所の提示にあたっては、原則的に原著者名・出版年と頁数のみを()内に記したが、邦訳のあるものに関しては、原著頁の後に/として邦訳頁を記した。またI・カントからの引用・参照に関しては、アカデミー版カント全集(*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften)の巻数をローマ数字で表し、アラビア数字で頁数を記した。

Barrett, Lisa F., *How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain*, Houghton Mifflin Harcourt, 2017 (高橋洋訳『情動はこうしてつくられる一脳の隠れた働きと構成主義的情動理論』紀伊國屋書店, 2019年)

Cohen, Alix (ed), *Kant on Emotion and Value*, Palgrave Macmillan, 2014

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford U. P., 1978

Nichols, S. *Sentimental Rules; On the Natural Foundations of Moral Judgement*, Oxford U.P., 2004

Prinz, Jesse J., *Gut Reactions*, Oxford U.P., 2004 (源河亨訳『はらわたが煮えくりかえる』勁草書房, 2016年)

Prinz, Jesse J., *The Emotional Construction of Morals*, Oxford U. P., 2007

Solomon, Robert C., *True to Our Feelings*, Oxford. U.P., 2007

大平英樹(編)『感情心理学・入門』有斐閣, 2010年

服部裕幸「情動の本性」(信原幸弘・太田紘史編『新・心の哲学III 情動篇』勁草書房, 2014年, 所収)

注

(1) 例えば、カント的な理性主義道徳理論批判としてはJ. Greene, *Moral Tribes*, Penguin books, 2014, (竹田円訳『モラル・トライブズ』(上・下), 岩波書店, 2015年)などが象徴的である。筆者も理性主義的な道徳理論に対する近年の自然主義的道徳理論を検討する中で、感情や情動を基盤に据えた道徳理論の検討を行ったことがある。拙稿「道徳の生成と形而上学的概念」『フィロソフィア・イワテ』第50号, 2019年, 及び拙稿「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年を参照。またヒュームやアダム・スミスなどの道徳感情に関する理論についても以下で検討した。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（3）—道徳の生成をめぐる自然主義的分析の考察—」『岩手大学文化論叢』第9輯，2017年参照。

- (2) 感情に類する概念のカテゴリー化の問題については、以下を参照。河野哲也「感情と心理学的カテゴリー化—理論心理学からの検討—」、『科学哲学』52-2，2019年，K・ダンジガー『心を名付けること：心理学の社会的構成（上）（下）』，勁草書房，2005年。
- (3) 心理学や認知科学，脳科学などでは，情動と感情について，それが生じるメカニズムも含めて説明されることが多いが，そうした領域でも現在のところ，正確な理解には至っていないようである。ちなみに感情心理学の入門書では，「原因が明らかで，はじまりと終わりがはっきりしており，しばしば生理的覚醒（*physiological arousal*）を伴うような強い感情を「情動」（*emotion*）と呼ぶ。生理的覚醒とは，交感神経系や内分泌系の活動を伴う身体の興奮状態を指す。私たちが経験する情動のうちの，怒り，恐れ，悲しみ，喜び，などのいくつかのものは，進化の過程で形成されてきたもので，動物とも共通性が高いとも考えられている」（大平英樹（編）『感情心理学・入門』，有斐閣，2010年，6頁），と解説されている。また情動のうちで生物学的な基盤として「基本情動」のようなものがあるかどうかに関しては，心理学においても議論が分かるとされている。
- (4) この定式化はジェームズの真意を誤解している，とする解釈もある（cf., Barrett, 161/268）。
- (5) ここで挙げられている実験は，そもそも情動的な反応は原初的には何ものでもなく，後付け的に自分の反応を「何か」として同定していることを示唆している。つまり状況認知との関係ではじめて意味づけられるものである，というのが認知説の主張でもある。ちなみに構成主義的情動理論の新たな提唱者バレット（Lisa F. Barrett）も，情動の知覚には情動の事例を表す（恐れや，怒りなどの）「概念」は必要とされないとする基本情動測定法に基づく古典的理論の間違いを，自らの実験によって検証している（cf., Barrett, 43-52/83-96）。
- (6) 構成主義によれば，幼児の場合の反応はどのような情動なのかがまだ十分理解されていない事例として説明できる，としている（cf., Barrett, 47/88-89）。ましてや動物のそれは，人間が動物に投影したものでしかない（cf., *ibid.*, 279/455）。
- (7) 持続する情動についても構成主義では，内受容予測を働かせる脳の身体予算管理領域（体内環境へ指令を送る機能）が，予測されたニーズがとうに不要になったあとでも，予測に基づいて調整し続けるため，落ち着くまでの時間を要するのだ，と説明されている（cf., Barret, 77/134）。
- (8) 道徳判断と情動や感情の関係の問題についても，前掲拙稿「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年を参照。そこでも検討したが，道徳判断にとって情動的要素が不可欠で本質的であることが仮に認められたとしても，それと併せて理性的認知機能もしかるべき役割を担っている，とする可能性は否定されていない。それどころかバレットの理論では，脳の部位の活性化に理性や情動などの働きを割り振って評価すること自体が間違っているわけだから，理性主義と情動主義という対立構造そのものが見直される必要があることになろう（cf., Barrett, 81-82/140-141, 239/391）。
- (9) 構成主義的情動理論から見ても，道徳はけっして普遍的でも改訂不可能でもなさそうである。そしてプリントだけでなくバレットも示唆しているように，それ自体は非道徳的な諸概念との関係で道徳性も見直される可能性があるのだとしたら，合理性や整合性の価値を掲げる理性主義との対話の可能性もありうると思われるが，その点についての検討は別の機会に譲りたい。
- (10) カントの『人間学』における「情動」関係用語の分類とその意義については，以下の論文を参照。Deimling, W.,

情動の道徳理論とカントの「情動」理解

Kant's Pragmatic Concept of Emotions, in Cohen, Alix (ed), *Kant on Emotion and Value*, 2014.

本稿は、平成30年度～令和3年度科学研究補補助金，基盤研究(C) (課題番号18K00003) 及び平成30年度～令和4年度科学研究費補助金，基盤研究(S) (課題番号18H05218) による研究成果の一部である。