

# アモラリストとしての サイコパス／後天性ソシオパスとその処罰 アダム・スミスの「正義」概念を手がかりとして

矢島 壮平

## はじめに

わが国では近年、他人に危害を加える加害者に対して厳罰を望む声が大きくなっているが、一方で、次のような問いを口にする加害者を想定することができる。すなわち、「なぜ悪いことをしてはいけないのか？」と。こうした問いを口にする加害者は、たとえば人を殺すことが悪いことであると認めることはできるが、しかし一方で、そうした考慮が自身の行為に歯止めを掛けることを否定する。このように、道徳判断を下すことはできるが、その道徳判断に従って行為を動機付けられることのない人間は、アモラリスト (amoralist, 無道徳主義者) と呼ばれる。アモラリストにしてみれば、人を殺すことが悪いというのは、法律や道徳教材において文言の上でのみ決まっていることであって、もしそうした文言に従う動機付けを持たないのであれば、たとえ人を殺すことが悪いことであっても、人を殺す欲求を抑制する動機付けは彼の中に存在しない。現実においてこうしたアモラリストに相当すると考えられるのがサイコパス (psychopath, 精神病質者) や後天性ソシオパス (acquired sociopath, 後天性社会病質者) である。私たちは彼らの問いにどのように答えるべきであるのか？ 私たちは彼らが何らかの加害行為を行った場合に、通常の間と同様に彼らを処罰すべきであるのか？

本稿では以上のような問題関心に基づき、(1) アモラリストを巡る道徳哲学的議論、すなわち動機付けの内在主義／外在主義 (motivational internalism/externalism) の議論を概観した上で、(2) それがサイコパス／後天性ソシオパスなどの経験的事例との関係でどのように位置付けられるのかを見る。しかる後に、(3) アモラリストが加害行為を行った場合の処罰という規範的な問いとの関連で、アダム・スミス (以下 A・スミス) の「正義」概念を検討し、そうした問いに答えるための事実について考察することとしたい。

## 1. アモラリストを巡る哲学的議論 動機付けの内在主義 / 外在主義

内在主義 / 外在主義という用語は、道徳哲学以外の哲学分野でも用いられ、道徳哲学内部で見てもその用語法が明確に定まっているとは言いがたい。本稿で特に問題とされる動機付けの内在主義の主張については、その代表的な定式化であるマイケル・スミス(以下M・スミス)によるものを検討することとしたい。M・スミスは、道徳判断と動機付けとの間の概念的結び付きに関する内在主義の主張として、以下の定式化を妥当なものとして提案する (Smith, M. 1994, p. 61 )

もしある主体が、自身が状況CにおいてΦすることが正しいと判断するのであれば、その主体はCにおいてΦするよう動機付けられているか、あるいは、実践的に不合理 (practically irrational) である。

つまり、自身がΦすることが正しいというある人の道徳判断は、概念的必然としてその人がΦすることを動機付けるのであり、言い換えれば、こうした動機付けは道徳判断の必要条件である。<sup>1</sup> 最後の「あるいは、実践的に不合理である」という文言は、現実に存在する「意志の弱さ (weakness of will)」等を許容するために付け加えられたものである。こうした動機付けの内在主義の主張をM・スミス自身は、「道徳判断の実践性要件 (practicality requirement on moral judgment)」(ibid., p. 62)あるいは「弱い内在主義 (weak internalism)」(Smith, M. 1996, p. 175)と呼んでいる。

M・スミスは動機付けの内在主義を擁護する立場から、デイヴィッド・O・ブリンクの内在主義批判を検討している。ブリンクの批判の核となるのはアモラリストの存在であり、ブリンクはそれを「道徳的考慮の存在を認識しながら、動機付けられない (unmoved) ままでいる者」と定義している (Brink 1986, p. 30; 1989, p. 46) もしこうしたアモラリストが存在するのであれば、それは動機付けの内在主義に対する反証となる。こうした批判に対して、内在主義者たちは通常、こうしたアモラリストと呼ばれる人々の存在自体は否定しない。その代わりに内在主義者たちは、「アモラリストたちは実際にはまったく道徳判断を下していない」と主張することで批判を回避しようとする (Smith, M. 1994, p. 67) 。つまり、彼らによれば、アモラリストが下している判断は、「道徳的であると慣習的にみなされている (conventionally regarded) に過ぎない考慮」、あるいは「他人が道徳的考慮とみなしていること」について述べているに過ぎず (Brink 1986, p. 30; 1989, pp.

46-47) その意味でアモラリストの判断は道徳用語を「引用符付きの意味 (“inverted commas” sense)」で、すなわち通常使用されるのとは異なる意味で使っているに過ぎない (Brink 1986, p. 30; 1989, p. 46; Smith 1994, p. 67; cf. Hare 1952, pp. 124-126 and 163-165)。したがって、アモラリストが下している判断は道徳判断ではないので、たとえアモラリストが自身の判断により動機付けられることがないとしても、そのことは道徳判断が必然的に動機付けを伴うとする内在主義の主張の反証とはならないことになる。アモラリストは定義上、道徳判断を下しながらもそれによって動機付けられない人であるので、こうした内在主義的解釈に従ってアモラリストが道徳判断を下していないとするのであれば、それはもはや真のアモラリストではなく、プリנקの言うように「見かけ上のアモラリスト (apparent amoralist)」に過ぎない (Brink 1986, p. 30; 1989, p. 46)。

しかしプリנקは、こうした内在主義者の主張に異議を唱える (Brink 1986, p. 30; 1989, pp. 46-48)。内在主義者は上のM・スミスによって定式化された主張が概念的真理であると述べるので、「アモラリストを概念的に不可能なものとする」が、道徳判断を下しながらそれによって動機付けられないアモラリストを私たちが想像することは可能である。たとえそれが実際には存在しないとしても、私たちは依然として「そうした人間がありうる」と考えるのであり、もしそうならば、「私たちはアモラリストが道徳を気にかけるべき理由の説明を試みなければならない」のであって、その意味で内在主義者は「アモラリストの問題を深刻に受け止めていない」と言える。

こうしたプリנקの議論に対し、まずM・スミスが指摘するのは、道徳用語の「駆使 (mastery)」に関する説明が内在主義者と外在主義者では異なる点である (Smith, M. 1994, pp. 70-71)。プリנקのような外在主義者は、アモラリストが通常の人々と同様に道徳用語を用いていることが、彼らがそれらの用語を駆使していることの証拠であると考え、「適切な条件下で適切に動機付けられることは、道徳用語の駆使の条件ではない」と考える。一方で内在主義者は、そうした動機付けを持つことが、道徳用語の駆使の条件であり、道徳判断を下していると言えるための条件であると考え。ここで必要なのは、「駆使に関するどちらかの説明を受け入れるための独立した理由」であり、M・スミスは内在主義の説明の方が好ましい理由として、「善良 (good) で意志が強い (strong-willed) 人における道徳判断と動機付けとの間の確実な結び付き」に関する妥当な説明を提供できるのが、内在主義の説明のみであると論じる (ibid., pp. 71-76)。

M・スミスによれば、道徳判断の変化のあとに、「確実に (reliably)」動機付け

の変化が生じるのは「驚くべき事実 (striking fact)」であり、この事実に関して内在主義的説明と外在主義的説明とを考えることができる。道徳判断と行為の動機付けとの間の概念的結び付きを主張する内在主義者にしてみれば、こうした事実は内在主義的主張の「直接の帰結に過ぎない」と言える。一方で外在主義者は、善良で意志が強い人が、善良であるがゆえに持つ動機付けの内容に訴えてこの事実を説明しようとする。善良で意志が強い人、あるいはアマロリストと対置される意味での「モラリスト (moralist)」(Smith, M. 1996, pp. 176ff.) は、善良であるという定義上、正しいことであれば何であれ行うという動機付けを「非派生的 (non-derivative)」(Smith, M. 1994, p. 74)、「非手段的 (non-instrumental)」(Smith, M. 1996, p. 180) な欲求として持っているはずである。したがって外在主義者は、道徳判断の変化に伴う動機付けの変化を次のように説明することができる。あるモラリストは、善良であるがゆえに正しいことを何であれ行う欲求を非手段的に持っており、また、Aという行為を行うことが正しいと判断していた。Aという行為を行うことは彼の非手段的欲求を充足する手段であるので、この人はAという行為を行う欲求も手段的 (instrumental) な欲求として持っていたと言える。しかしあるとき、この人はAという行為ではなく、それとは両立しないBという行為を行うことが正しいと判断するようになった。こうした判断の結果は、正しいことを何であれ行うという非手段的欲求と併せて、AではなくBという行為を行う手段的欲求をもたらすことになる。

しかしM・スミスは、正しいことは何であれ行うというモラリストのこうした非手段的欲求は「道徳的妄執 (moral fetish)」であるとして、外在主義的説明を退ける (Smith, M. 1994, p. 76; 1996, p. 183) 。その際に彼が持ち出してくるのが、妻と赤の他人のどちらを救うべきかという問題に関するバーナード・ウィリアムズの見解である (Williams 1976) 。道徳の不偏性を強調する哲学者たちは、赤の他人ではなく自身の妻を救うことを動機付ける思考として、(1) その人が自身の妻であるということと、(2) この種の状況において妻を救うことは道徳的に許容できるということの二つがあると考えているが、妻が望むのは(1)の思考だけが動機付けとして働くことであり、(2)の思考というのは「一つ余計な思考 (one thought too many)」である (ibid., p. 18) 。M・スミスはこうしたウィリアムズの見解と平行な形で、「自身が正しいと考えることに直接的な配慮を払うことが、道徳的に善い人の構成要件である」(Smith, M. 1994, p. 76) と述べ、正しいことを何であれ行うという非手段的動機付けが、モラリストにとって「一つ余計な思考」であるとして、外在主義的説明を批判する。正しいことを何であれ行うという動

機付けから、正しいと判断されることを手段的に行うよう動機付けられる人は、正しい行為に「直接的な配慮」を持つ人間ではなく、ただひたすら正しいことを行うことのみ執着する「道徳的妄執」に囚われているに過ぎない。そしてこの意味で、外在主義的説明は善良な人の動機付けに関する説明として不適切である。なぜなら、私たちが道徳的に善い人と呼ぶのは、道徳的妄執に囚われている人ではなく、「自身の行為を正しいものとしている、自身の行為の特徴そのもの (very features) によって動機付けられる」人だからである (Smith, M. 1996, p. 183)。

以上の議論をまとめると次のようになる。動機付けの内在主義は、道徳判断が必然的にそれに従った行為の動機付けを伴うと主張するが、もし道徳判断を下しつつもそれに従った行為の動機付けを持たないアモラリストが存在するのであれば、それは内在主義的主張の反証となる。これに対し内在主義者は、現実に存在するように思われるアモラリストが、実は道徳用語を引用符付きの意味で用いており、実際には道徳判断を下していないと主張する。ここでの問題は、道徳用語の駆使に関する説明が内在主義と外在主義とで食い違っていることであり、どちらの説明が正しいのかを決定するには、独立した理由が必要とされる。道徳判断の変化に伴う行為の動機付けの変化という事実の説明について考えてみると、モラリストの欲求を道徳的妄執として捉える外在主義的説明よりも、内在主義的説明の方が妥当であり、少なくともこの点において内在主義を支持すべき理由が与えられる。

結論として動機付けの内在主義が正しいとすれば、それは「アモラリストが存在することはありえない」(ibid., p. 176) ということであり、実際にはアモラリストなどいないということになる。しかし一方で、サイコパスや後天性ソシオパスと呼ばれる人々は、一見道徳判断を下しつつもそれに従って行為していないように見える。次節では、経験的事例との絡みでアモラリストの問題がどう議論されているのかを見て行く。

## 2. アモラリストとしてのサイコパスと後天性ソシオパス

現実に存在するアモラリストの候補として、サイコパスと後天性ソシオパスが挙げられるが、後天性ソシオパスの代表例とされるのが、フィネアス・ゲージである。1848年、25歳のゲージは米国バーモント州での鉄道建設工事の現場監督として、周囲からの信頼も篤い有能で良識ある人間だったが、線路敷設の障害となる岩石を爆破する作業中の不慮の事故によって、彼の頭部を作業用の鉄棒が貫通

した。しかし、彼は奇跡的に一命を取りとめ、さらに驚くべきことであったのは、金属棒が明らかに彼の脳に損傷を与えたと考えられるにも関わらず、彼の身体能力や言語能力に目立った障害が見られなかったことだった。しかし、事故から時間が経つにつれて周囲の人間が気付いたのは、「ゲージがもはやゲージではない」ということだった。彼は社会性に欠ける気まぐれで非礼な人間となっており、無計画で不適切な言動によって周囲を困惑させた（Damasio, A. R. 1994 p. 8）

現代の脳科学において彼の逸話が古典として語り継がれているのは、彼の脳損傷の事例が二つの点において興味深いからである。第1には言うまでもなく、脳損傷によって彼の人格が反社会的なものへと変化した点であり、第2には、脳損傷によって言語能力や知覚能力等の認知能力が損なわれなかったと考えられる点である。つまり、ゲージの脳の損傷部位は、人間の社会的能力に特異的な役割を果たしていると考えられるのであり、ハナ・ダマシオらは保存されていた彼の頭蓋骨から、三次元再構築技術により彼の脳とその損傷部位を特定し、彼が脳の前頭前野腹内側部（ventromedial prefrontal cortex）に損傷を負っていたことを明らかにした（*ibid.*, p. 32; Damasio, H. *et al.* 1994）

それでは、ゲージのように前頭前野を損傷した後天性ソシオパスは、動機付けの内在主義の反証となるアモラリストなのだろうか？ アディーナ・ロスキーズはこの点に着目し、前頭前野腹内側部損傷患者（VM patients, VM患者）が動機付けの内在主義の反証となりうると論じる（Roskies 2003）。ロスキーズはまず、「内在主義は、道徳的信念の性質に関する、やや弱くて哲学的な関心を引かない命題であるか、さもなければ内在主義は偽である」というジレンマがあることを指摘する（*ibid.*, p. 53）。「やや弱く哲学的な関心を引かない」内在主義の例として挙げられるのは、前節で見たM・スミスによる定式化などであり、こうした内在主義的主張は「道徳判断の性質に関する実質的（substantial）主張」をしていないとして退けられる。<sup>2</sup>代わりにロスキーズが妥当であるとする実質的な内在主義の主張は、以下のように定式化される（*ibid.*, p. 55）

もし主体が、状況CにおいてΦすることが正しいと信じるのであれば、その主体はCにおいてΦするよう動機付けられる。<sup>3</sup>

ロスキーズは動機付けの内在主義の主張をこのように定式化した上で、後天性ソシオパスであるVM患者は、こうした内在主義の主張が「経験的に偽である」ことを示すと論じる。ロスキーズは主にダマシオらによるVM患者研究の事例

(Damasio, A. R. *et al.* 1990) に依拠して、VM患者が「道徳的問題に関する宣言的知識を持ち、通常のレベルで道徳的に推論することが可能であるように見える」と同時に、「適切な動機付けや感情の反応を欠いているように思える」ことから、「VM患者は、道徳的信念と動機付けとの間に必然的結び付きが存在するという主張の反証例である」と結論付ける (Roskies 2003, pp. 57 and 59)。

これに対し、ジャネット・ケネットとコーデリア・ファインは内在主義を擁護する立場から、サイコパスと後天性ソシオパスの双方について、内在主義の反証とはならないと論じる (Kennett and Fine 2008)。サイコパスとは人格障害であり、感情移入および罪悪感や後悔の欠如、感情の薄さ、無責任、行動制御の効かなさなどによって特徴付けられ、診断にはサイコパスチェックリスト改訂版 (Hare Psychopathy Checklist-Revised, PCL-R) が用いられる (Blair 2008, p. 149; Kiehl 2008, pp. 119 and 121)。サイコパスも、ゲージのような後天性ソシオパスと同様に、知的能力に問題はなく道徳的善悪の宣言的知識を持ち合わせているが、積極的に反道徳的・反社会的行動を行う点や感情反応の違いなど、多くの点において区別される (Blair, p. 150; Kiehl 2008, pp. 119-120 and 124-125)。サイコパスは後天性ソシオパスと異なり、遺伝的素因があることが示唆されているが (Blair, p. 150) 前頭前野や扁桃核 (amygdala) といった部位における脳機能不全が直接的原因とされる点では後天性ソシオパスと共通する (Blair, p. 151; Kiehl 2008, pp. 145-149)。ケネットとファインはサイコパスについて、彼らの道徳判断が前節で述べたような引用符付きの意味でのもの、つまりは単に他人の道徳判断を引用したものに過ぎず、彼ら自身に道徳判断を下す能力はないため、サイコパスに道徳的動機付けがないとしても、そもそも彼らは道徳判断を下しえないのだから内在主義の反証とはならないと論じる (Kennett and Fine 2008, p. 178)。さらに、彼らの批判の矛先はロスキーズによる後天性ソシオパスの議論に向けられる。ケネットとファインは、(1) ダマシオらの症例のVM患者の道徳判断は三人称判断であるが、内在主義を論駁するには一人称判断を行っていることを示さなければならない、(2) VM損傷患者の行動は、反道徳的 (immoral) であるとかアモラルであるとは言えない、(3) VM患者に皮膚電流反射 (skin-conductance response, SCR) がないことは、道徳的動機付けを欠いていることの裏付けとはならないといった論点を挙げ、ロスキーズの主張に対し内在主義を擁護する (ibid., p. 188)。

ロスキーズはケネットとファインの批判に逐一応答しているが (Roskies 2008)、論点として特に注目されるのは、道徳用語が引用符付きの意味で用いられているとする論法に対するロスキーズの主張である。ロスキーズはこの点について、V

M患者は「自身の信念や判断を述べていると主張する」のであり、「VM患者の意味の把握が変化したという証拠は存在しない」と述べている(Roskies 2003, p. 60)。

しかし、例えばケーニヒズら(Koenigs et al. 2007)の研究が示しているのは、まさにVM患者が道徳用語を引用符付きの意味で用いているということである。ケーニヒズらは、6人のVM患者と、対照として脳神経に異常のない群および前頭前野以外の脳部位を損傷した患者群について実験を行った。実験で被験者は、一人の命を犠牲にして多くの命を救うかどうかというような道徳的ジレンマに対して、「はい」か「いいえ」で回答した。VM患者と対照群で有意な差が見られたのは、対照群内で回答が分かれる「高対立(high-conflict)」、かつ、他人への直接的危害が含まれる「对人的(personal)」な道徳的ジレンマであり、これらのジレンマ全てにおいて、天秤に掛けられているのは「集合的利益(aggregate welfare)」と、通常強い社会的情動を喚起すると考えられる「他人への危害(harm to others)」とであった。一方で「低対立(low-conflict)」ジレンマでは、このような社会的情動を喚起する葛藤がなく、VM患者と対照群との回答も一致していた。こうしたことからケーニヒズらは、VM患者は宣言的な明示的規範の知識(この場合には功利主義的原理)に従って判断しているために「低対立」ジレンマでは対照群と一致するが、「高対立」ジレンマでは情動を欠いているために対照群と一致しないと解釈し、前頭前野腹内側部が道徳判断を直観的/感情的に導く神経系として重要であり、意識的/合理的に導くものとしては重要ではないと結論付けている。

ケーニヒズらの実験が示唆するのは、VM患者が判断を宣言的知識に従って下しているということであり、その結果として対照群とは異なる判断を下すことがあるということである。このことは、まさにVM患者が道徳用語を引用符付きの意味で用いており、そうした通常の意味と異なる意味で用いているからこそ、判断が対照群と異なることを示唆する。この実験は、道徳判断と動機付けとの関係について何も言っていないので、内在主義を確証するものではまったくないが、しかし一方で、道徳用語の使用に関しては、VM患者がそれを通常の意味では使っておらず、したがって彼らがそもそも道徳判断を下していないという内在主義の主張を支持する証拠となる。ロスキーズはケーニヒズらの実験について、「微妙な違いが判断を非道徳的なものとするのではない」(Roskies 2008, p. 196)と評しているが、VM患者がアマラリストとして内在主義の反証となりうるかを考えるとき、この実験結果を無視することはできないだろう。

以上本節では、サイコパスと後天性ソシオパスが動機付けの内在主義を反証するアマラリストと言えるかどうかに関する経験的議論を追ってきた。決定的な結



論は出ていないが、少なくとも、動機付けの内在主義が経験的に反証されるまでには至っていないと言えるだろう。さらに言えば、サイコパスや後天性ソシオパスが、内在主義者の言うような見かけ上のアモラリストであるにしる、外在主義者の言うような真のアモラリストであるにしる、少なくとも、彼らの行為の動機付けが私たちと同様に道徳的であるということはありません。両者が共に認めるところである。内在主義者は、彼らが道徳判断を下しておらず、それゆえそれに従った動機付けを持たないと主張する。外在主義者は、彼らは道徳判断を下しているが、それに従った動機付けを持たないと主張する。いずれにしてもサイコパスや後天性ソシオパスは、モラリストである通常の人々と、道徳的な動機付けにおいて明らかに異なる。以下では議論のため、本来の定義から外れて、こうした道徳的動機付けにおいて通常の人々と異なると考えられる人々をアモラリストと呼ぶが、こうしたアモラリストと通常の人々との間の動機付けの違いは、上で述べたように、彼らの脳機能障害に起因するものである。それでも、道徳的に悪いと私たちが判断する行為をアモラリストが行ったとき、私たちは彼らを罰すべきなのだろうか？ 次節では、A・スミスの「正義」概念を手がかりとして、こうした問いに答える際に私たちが考慮すべき事実について考察したい。

### 3. アモラリストの処罰とアダム・スミスにおける正義

A・スミスが正義 (justice) を主題的に論じるのは、その著書『道徳感情論』第2部においてである。A・スミスにおける正義の徳の内実を説明するには、正義と対照をなす徳である仁恵 (beneficence) と関連付けつつ、行為の功績 (merit) と罪過 (demerit) について説明することから始めなければならない。『感情論』第2部は、「功績と罪過について、あるいは、褒賞と処罰の対象について」と題されており、観察者が行為者の行為の功績と罪過を判断する原理が語られる。A・スミスによれば、行為が他人に「有益 (beneficial)」な結果をもたらせば、その行為には「功績」があり「褒賞 (reward)」に値すると判断され、逆に行為が他人に「有害 (hurtful)」な結果をもたらせば、その行為には「罪過」があり「処罰 (punishment)」に値すると判断される (Smith, A. 1976, Li.3.7, p. 18)。ある行為がどのようにして褒賞 / 処罰に値すると判断されるのかについて彼は、褒賞 / 処罰に値する行為とは、人間を最も直接的に褒賞 / 処罰へと駆り立てる感情の「適切にして是認された対象 (proper and approved object)」であり、人間を最も直接的に褒賞 / 処罰へと駆り立てる感情とは「感謝 (gratitude)」 / 「憤怒 (resentment)」

であるので、褒賞／処罰に値する行為とは、感謝／憤怒の適切にして是認された対象である行為であると述べている( *ibid.*, II.i.1.1-3, pp. 66-67)。

それでは、どのような行為が感謝／憤怒の「適切にして是認された対象」であるのだろうか？ この点について A・スミスは、感謝や憤怒の「適切にして是認された対象」である行為とは、「全ての不偏の観察者( *impartial spectator* )」に対して、共感的感謝／憤怒を生じさせる行為であると述べている( *ibid.*, II.i.2.2, p. 69 )。つまり、行為者でも行為を受ける者でもない、行為の結果として生じる利害の絡まない「不偏」の第三者の立場にある観察者に共感的感謝／憤怒が生じるとき、行為者の行為は感謝／憤怒の適切にして是認された対象であり、褒賞／処罰に値すると観察者によって判断され、功績・罪過があると是認・否認されるのである。

さて、このようにして定義される功績のある行為を行う性格が仁恵の徳を構成し、一方で、罪過のある行為を行わない性格が正義の徳を構成する。このように行為を「行う」ことによって特徴付けられる仁恵と異なり、「行わない」ことによって特徴付けられる正義は「消極的徳( *negative virtue* )」と呼ばれ、私たちは正義の規則を「じっと座って何もしない」でいるだけで満たすことができる( *ibid.*, II.ii.1.9, p. 82 )。さらに仁恵との対比で重要であるのが、仁恵が強制を伴わない不完全義務であるのに対して、正義が力による強制を伴う完全義務である点である。そしてこの強制をもたらすのが、上で述べたような処罰であり、その処罰へと駆り立てる感情であるのが憤怒である。憤怒は防御のために与えられたのであり、それは「正義の番人および無辜の者の護衛」として、犯罪者を処罰によって悔い改めさせ、罪を犯そうとする者の行為を処罰される恐怖によって抑制するのである( *ibid.*, II.ii.1.3-5, pp. 78-80 )。しかし、正義はこのように処罰によって強制される一方で、仁恵が強制されることはない。それでは、なぜ正義はこのように強制されるのだろうか？ そこに何らかの意義があるのか？ 言い換えれば、正義を処罰により強制することの有用性( *utility* )とは何なのか？

A・スミスにおいてアモラリストが問題となるのは、まさにこうした処罰による正義の強制の有用性を語る場面である。本稿冒頭で述べた通り、アモラリストとは「なぜ悪いことをしてはいけないのか？」という問いを私たちに突きつけてくるのであり、そのとき、私たちはそれに答えることを迫られる。プリンクが正しくも指摘していたように、私たちは「アモラリストが道徳を気にかけるべき理由の説明を試みなければならない」( *Brink* 1986, p. 30; 1989, p. 48 ) のであって、この問題について、多くの倫理思想史に名だたる哲学者たちと同様、A・スミスも論じている( *Smith*, A. 1976, II.ii.3.8, p. 89 )。A・スミスによれば、「最も神聖な

道徳規則を嘲笑し、「最も忌むべき行為の原則を公言」するアモラリストからの挑戦に対して私たちは「憤り」を感じ、これを論駁しようと試みるのであるが、こうした憤りのみに訴えて反論することは不適切であるように私たちは思う。なぜなら、私たちがアモラリストたちの行為原則を憎み嫌うのは、それが「憎悪と嫌悪の自然で適切な対象 (natural and proper objects)」であると前提しているためである一方で、「かくかくといった仕方で行うべきでないのはなぜか」とアモラリストに問われたとき、私たちはその問いを問う者が、そうした前提を共有していないと考えるからである。そこで私たちは、正義の規則を処罰により強制すべき理由として、そうした憤りや嫌悪といった感情以外の根拠に訴えなければならないと考える。そこで持ち出されるのが、「社会の維持の必要性」という理由である。

しかし、A・スミスによれば、「個人に対して犯される犯罪の処罰に対して、私たちが最初に (originally) 関心を持つのは、社会の保存への顧慮によってではない」( *ibid.*, II.ii.3.10, p. 89 )。処罰による正義の強制が持つ有用性は、確かに社会の維持という目的にかなったものである。社会は仁恵の徳がなくとも存続しうるだろうが、互いに害し合うような社会、正義が達成されていないような社会は存続しえない ( *ibid.*, II.ii.3.3, p. 86 )。仁恵は社会という大建築を飾る「装飾 (ornament)」に過ぎないが、正義は建築全体を支える「大黒柱 (main pillar)」である ( *ibid.*, II.ii.3.4, p. 86 )。したがって、処罰により正義を強制することは、確かに社会の維持という目的の達成につながる。しかし重要なのは、私たちが他人を処罰しようと憤怒に駆り立てられる際には、社会の維持という目的が頭の中にあるわけではないということである。A・スミスのこうした主張を理解するには、彼の神学的前提を知らなければならない。

A・スミスは「自然の創造主 (Author of nature)」である神が、「人類の幸福」を目的として人間を創造したと考えており ( *ibid.*, III.5.7, p. 166 )。したがって、私たち人間の心、人間本性 (human nature) もそうした神の目的を達成するための手段として作られたと考えている ( *ibid.*, II.ii.3.5, p. 87 )。人間は「社会においてのみ生存しうる」( *ibid.*, II.ii.3.1, p. 85 ) ので、神の目的から言っても社会を維持することは重要である。A・スミスは、処罰を是認する感情が処罰を「社会の繁栄と保存」という目的を達成する手段であると捉える、人間の「理性」による思考とは独立して与えられたものであると論じる中で、こうした神の目的とその手段としての人間本性との関連性について述べている ( *ibid.*, II.i.5.10, p. 77 )。彼は、人類の幸福、社会の維持という目的への「非常に強い欲求」が人間に与えられているこ

とは否定しない。しかし、それとは別に、処罰感情という「独自の直接的な本能」が神の目的を達成するための手段への欲求として与えられているのであり、神の目的に思い致すことなくその手段が、人間によって「それ自体のために (for their own sake)」追求されると述べる。私たち人間が悪人を処罰したいと思うのは、処罰という手段が「社会の繁栄と保存」という目的にとって有用であると理性的に考えるからではなく、「処罰の有用性に関するあらゆる熟慮に先立って」( ibid., II.i.2.5, p. 71 ) そのことを促す感情、憤怒が私たちの心に神によって植えつけられているからなのである。

## おわりに

アモラリストが(おそらくは脳機能障害ゆえに)「なぜ悪いことをしてはいけないのか?」と問うてきたとき、A・スミスが言うように、私たちが悪いことをしてはいけないと思う本当の理由ではなく、社会の維持などの言わば後付けの理由を挙げがちである。しかし、こうした問いに対して、そうした後付けの理由から答えるのは、おそらくアモラリストに対して真摯に向かい合っているとは言えないだろう。前節で述べたA・スミスの神学的前提は、現代の私たちの多くにとって受け入れがたいものであるだろうが、それでもおそらく彼が正しくも指摘していたのは、私たちが他人を処罰したいと思う第一義的な理由は、加害者に対する憤怒であるということである。私たちは社会を維持したいから加害者を処罰するのではなく、加害者に対する憤怒に駆り立てられて処罰したいと思うようにできているのであり、それが結果として社会の維持という目的の達成へとつながっているのである。

それでは、私たちはアモラリストの問いに対してどう答えるべきだろうか?そして、彼らが加害行為を犯した際には、私たちは彼らを処罰すべきだろうか?こうした問いに対し、ここで直接何らかの規範を答えとして提示することは難しい。しかし、少なくとも規範に関する事実として言えるのは、私たちは他人が加害行為を行ったときには、それがモラリストであろうが、脳機能障害を持ったアモラリストであろうが、加害者に対して怒りを感じるようにできているのであり、そのことで私たちは加害者の処罰へと駆り立てられるようにできているのである。こうした規範に関する事実についての理解と知識を深めることは、私たちがどのような立場から規範を定めるにしろ役立つはずであり、そしてそうした事実の探究は、(とりわけ応用を志向する)哲学の課題であると言えるだろう。

付記：本稿は、平成 20 年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

---

<sup>1</sup> こうした内在主義の主張は、スティーヴン・ダーウォルによる内在主義の主張の定式化では「判断内在主義（judgment internalism）」に分類される（Darwall 1997, p. 308）。

<sup>2</sup> ロスキーズによる M・スミスの定式化に対する批判の論点は、「あるいは、実践的に不合理である」という文言に十分な説明がないので、内在主義がトリヴィアルに真となってしまうというものである（Roskies 2003, p. 53）。同様の批判がアレグザンダー・ミラーによってもなされている（Miller 2003, p. 221）。ロスキーズに対する M・スミスの反論については、Smith, M. 2008, pp. 211-215 を参照のこと。

<sup>3</sup> この定式化は、M・スミスが意志の弱さ等を考慮していないとして退けたものとはほぼ同じものである（Smith, M. 1994, p. 61）。

## 参考文献

- Blair, R. J. R. (2008). The Cognitive Neuroscience of Psychopathy and Implications for Judgments of Responsibility. *Neuroethics 1*, 149-157.
- Brink, D. O. (1986). Externalist Moral Realism. *The Southern Journal of Philosophy XXIV, Supplement*, 23-41.
- Brink, D. O. (1989). *Moral Realism and the Foundation of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Damasio, A. R. (1994). *Descartes's Error: Emotion, Reason, and the Human brain*. New York: GP Putnam's Sons.
- Damasio, A. R., D. Tranel, and H. Damasio (1990). Individuals with Sociopathic Behavior Caused by Frontal Damage Fail to Respond Automatically to Social Stimuli. *Behavioral Brain Research 41*, 81-94.
- Damasio, H., T. Grabowski, R. Frank, A. M. Galaburda, and A. R. Damasio (1994). The Return of Phineas Gage: Clues About the Brain from the Skull of a Famous Patient. *Science 264*, 1102-1105.
- Darwall, S. (1997). Reasons, Motives, and the Demands of Morality: An Introduction. In S. Darwall, A. Gibbard and P. Railton (eds.), *Moral Discourse and Practice*, Oxford: Oxford University Press, 1997, 305-312.
- Hare, R. M. (1952). *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.
- Kennett, J. and C. Fine (2008). Internalism and the Evidence from Psychopaths and “Acquired Sociopaths.” In W. Sinnott-Armstrong (2008), 173-190.

- 
- Kiehl, K. A. (2008). Without Morals: The Cognitive Neuroscience of Criminal Psychopaths. In W. Sinnott-Armstrong (2008), 119-149.
- Koenigs, M., L. Young, R. Adolphs, D. Tranel, F. Cushman, M. Hauser, and A. Damasio (2007). Damage to the Prefrontal Cortex Increases Utilitarian Moral Judgments. *Nature* 446, 908-911.
- Miller, A. (2003). *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity Press.
- Roskies, A. (2003). Are Ethical Judgments Intrinsically Motivational?: Lessons from “Acquired Sociopathy.” *Philosophical Psychology* 16(1), 51-66.
- Roskies, A. (2008). Internalism and the Evidence from Pathology. In W. Sinnott-Armstrong (2008), 191-206.
- Sinnott-Armstrong, W. (ed.) (2008). *Moral Psychology Volume 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Smith, A. (1976). *The Theory of Moral Sentiments: The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith 1*. Ed. by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Oxford: Clarendon Press. Reprinted by Liberty Fund.
- Smith, M. (1994). *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Smith, M. (1996). The Argument for Internalism: Reply to Miller. *Analysis* 56(3), 175-184.
- Williams, B. (1976). Persons, Character and Morality. Reprinted in B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 1-19.