

善のリストを検討する（その三）

伊集院 利 明

2-4 快のない人生についての議論

このセクションでは、快は善であることを示そうとする一つの論に対して一つの問題提起を行う。その提起は2-2における私の論じ方にも刃を向けかねない。それにもかかわらずこうした中で浮かび上がってくるのは、organic unityの提起の説得力である。

A、B二人の人生が他の点は全て同じで快があるなしだけが異なるという想定から快の価値を導き出す議論には、ある種の危険が伴う。少なくとも現に与えられているあり方のままの我々には、感情情動なしに理性的思考をすることすら困難⁽¹⁾なのだから、快なしに達成等が成立するなどということはまずあり得ない。友愛にしてもそう (Badhwar 2003) だ。さらに我々は快と達成を切り離れた形では想像もできないのではなからうか。かりにできるにしてもきわめて困難である (少なくとも私にはまったくできない)。達成を思い浮かべようとすれば、どうしても達成の喜びが心の中でついてきてしまう。そしてまた一方、何もないただの快樂を想像することは、具体的な音抜きにうるささを想像するようなもので、ほとんどチャシャ猫のように不可能だろう (おそらく脳内に電極を差し込まれた経験のある人には可能なだろう)。

これは、このこと自体では上のA Bの二人の人生を用いての議論が成立しないことを示すわけではないように思われる (だから2-2で展開した私の議論についても同様である)。想像できないということはまったく想定できないということではないであろう。何も物のない絶対空間などというものを想像しようとしても、心の中に壁のようなものが浮かんでくるなどして、とても不可能であるように思えるが、それでもそうした空間 (そんなものが実際にはあり得なくとも) の想定をあたりまえのようにして話ができるように思われるが、それと上の場合とでは特に違いがないように思えるからである。

重要なことは、上のような議論の持つ危険性に対して十分注意を払っておくことであると主張したい。危険性とは、そうした議論が、現に与えられているままの我々が主に重視

しているものが何なのかから目をそらしてしまう働きをあわせもつということである。現にあるがままの状態の我々は、達成と快を独立させてそれぞれを思い浮かべることが困難である。かりに想像できたとしてもそれは意識的に人工的な態度を取ることによって、あるいはそうした態度作りに慣れ親しんでしまうことによってである。我々が通常思い浮かべるのは快楽が何かと結び付いた姿であり、とりわけ私の生にとって重要な快楽として考えるものは、快楽が、我々が何かをしているということと、とりわけ自分が何らかの意味で大切にしているようなことをしていることと、結び付いた姿である。達成についても我々がまず思い浮かべ、まず重視するのは快の伴う姿、あり方である。

このことに関連して次のことを論じておきたい。 - - Crisp 2006 (121-2) は、経験機械の議論に対抗する反論として次のような議論をする。人類にとってそもそも達成は快楽のために役に立ったが、それゆえ進化の過程で（特に狩猟時代に）達成をそれ自体で善であるとみなす見方を持つようになったのかもしれない。達成はあくまでも快楽のための手段であると思っているよりも、達成それ自体に価値があると思いきこんでしまっている方が、快楽を得るために有利である。故に現在の我々に達成がそれ自体で価値があるように見えてしまうからと言って、その見方が正しいとは言えない。

進化についての素人推量は危険である（cf. Griffith 1997 (100-136)）が、こうだったかもしれないという想定はこうした局面ではデカルト的懐疑のようなものとは別種の重みを持つことが認められよう。しかしそのように論じられるなら次のようにも考えられないだろうか（以下の論は Pianalto 2009 の論をこの目的に合わせて少しだけ変えたものである⁽²⁾）。人間にとって達成は重要であり、人間は達成をしなければそもそも生きていけないが、我々が快を持つということは達成のために有利であった。初めはこの関係について人間に自覚があったが、上の議論と同様の経緯で、快がそれ自体で好ましいものと感じられるようになり、それ自体で善いものなのだと思いついでしまうようになった⁽³⁾。

これは、あいうち状態ではなかろうか。つまり「おあいこだから、なかったことにしようよ」ということではなかろうか。

もちろんこの裁定（？）に対しては Crisp、Pianalto の双方から⁽⁴⁾ 言い分が出るであろうから、それらを想定して論じる必要が本来ならばあるはずだ。しかし、ここではむしろ上の二つの議論の不自然さに着目したい。価値というものはまず、現に与えられているままの我々にとってのものとして考えられるべきであろう。例えば、我々に感情がなかった場合の価値のあり方を考えることや、理性的存在の全く存在したためしのない宇宙における価値を考えることは困難であろう。実際のところ、価値は現にある我々にとってのものとして多くの場合は現在の哲学において扱われてきている。現に与えられているがままの

我々に見えてくるものは、同様の我々に見えてくるものでそれに特に疑念をさしはさむ材料となるような要因がない限りは、重視するということが健全な思考のあり方のはずである。

このような論に対しては、価値のそもそも何たるかやその構造の問題というものは、どのようにアポステリオリな次元で扱われるべきものではないのではないか、それは理性的存在である我々の理性的存在者としての構造においてあるもの、あるいは理性的な認識において客観的に認識されるようなものではないのか、価値の根本についての議論は上のような論よりもっとアプリオリな次元において追及されるべきではないのか、という疑念が投げかけられるかもしれない。私自身たしかに価値の考察についてはある程度のアプリオリ性の方向に向かったの希求はきわめて重要であると考えている。しかし、感情情動、快等の人間のアポステリオリな条件がどんなにかわってもかわらない姿が価値の考察において求められるべきだと言われるならば、私はそのような考えに対してはきわめて懐疑的であるし、おそらくは大多数の哲学者も同様であろう。少々繰り返しになるが、現に与えられているがままの私には情動感情なしには理性的な思考も不可能あるいはきわめて困難である。我々にとって感情情動は、そして快も、価値と強く結びついている。意欲、意志といったものも、概念的区別はともかくとして⁶⁾情動や快なしにあり得ると考えている哲学者は現段階ではおそらくは少ないであろう。何かを value するということは情動的に一定の構えを取ることであり、情動の一定のネットワーク的パターンを持つということである (Helm 2001, 2010)。価値判断するということと value するということは同じではないと多くの哲学者は考えている (後述) が、それでも後者 (一般) が成立しなければ前者が成立するとはとても考えられない。あるいは、例えば「生を肯定する」というようなもっと抽象的な次元で考えられるではないと言われるかもしれない。しかし、それは抽象的な言葉が使われているだけである。私が「生を肯定する」ということは私が生やもの、事態に対して一定の構えを取ることであり前のめりの構えを取ることである。Ja と言うということはこのようなことである。しかし、これは我々にとっては情動的な構えを取るということである (少なくともそれなしにはあり得ない)。情動や快というものがなかったら私は生の肯定というもののなんたるかを理解することはできないであろう。「生を肯定する」といった抽象性の高い表現が用いられ議論される際も、それによって理解される内容はそれとして実際には存在しているのであり、(それがだれにもわかるようなものであるがゆえに逆に) 内容が明示化されないまま議論が進行していくのだ。 - - 価値を論じる際には現に与えられているがままの我々に見えてくるものを重視するのは当然のことである。そうでなければ我々は地盤、よりどころのない空中を漂うことになるであろう。価値

の構造をもっとアプリアリな形で解明するような十分に説得力のある理論が提示されるのでない限りは（私自身は残念ながらそのようなものの存在を知らないし、1-5に書いたことから、存在し得ることに懐疑的であるが）現に与えられている姿の我々に見えるものに定位するという方針の正当性は認可するのが健全な見方であることになろう。

話を元に戻して本セクションをまとめる。快、達成のそれぞれに価値があるとされることの一つの重要な根拠は、それが直観の支持を得ているということである。しかし、であるならば、次のように付け加えることを忘れてはならない。 - - 我々が快を重視し達成を重視するのは、現にある我々にそのように見えるからだが、現にある我々に特に大切なものとして見えてくるのは、快、達成のそれぞれが独立してある姿なのではなく、それらがともにある姿なのだ。

2-5 快・苦と、クエア論法

快の反対と言えば苦であろう⁽⁶⁾。そして2-0で確認したように、苦が悪であることは、快が善であることを証拠づけているように思える。

しかし、この対には少々奇妙なところがある。最大の奇妙さは、両者の価値の非対称性⁽⁷⁾である。この点で私は Hurka 2010, 2011 の指摘が正鵠を得ているように思えるので、Hurka の主張を紹介しておこう。Hurka (2010,2011) によれば快の善と苦の悪（の絶対値）は同等ではない。+1、および+2の量の快のもつ善は、それぞれ-1、-2の量の苦が持つ悪に比べればずっと小さい。A氏の快+1を快+2に上昇させるよりも、B氏の苦-2を-1に減少させることの方がはるかに優先される。さらに快の+2と+3の価値上の差は、快の+1と+2の間のそれに比べれば小さく、快は上層するほどに増加分の価値量が減っていく（ということは、快の価値には上限があるということになる）。それに対して苦は、逆である。苦-1が-2に増える分のマイナス価値（悪）よりも、-2が-3に増える方が大きく、以下同様である（苦の悪は苦が増えるほどに加速度的に増えて行く）。

もちろん、そもそもそのような計量が可能なかなどの疑問は湧き得るが、それでも、どちらを優先させるかのケース試験からも、総合的に直観的に判断する限りで、これはかなり説得力の強い指摘のように思えてくる。

しかし、そうした場合、この、快・苦のペアは諸善悪の中で少々特異なものであるということになるように思われる。他の価値でこのような極端な非対称性を示すようなものがないのだ。（その事情の詳細はかなり煩雑になるので、注に回す⁽⁸⁾。）

快・苦の非対称性には Hurka の扱っていない更なる要因がある。それは、快、苦はそもそもの構造が大きく異なるということである。先に「like 感覚説」として取り上げた

Aydede が依拠した科学的知見によれば次のとおりである (Aydede 2000 534-554) ⁽⁹⁾。 -
- ある種の患者は自分が pain を、しかも強い pain を感じているが、しかしその pain が特にいやではなく、pain を感じていることを構わないと感じると報告する。これは多くの人の目から見れば pain という言葉の意味を取り違えているかのように映る。しかし彼らは自分がたしかに pain を感じているのだと強く主張する。実は pain というものは (健康者の場合) 高度に複合的なものであって、perceptual system と、affective/emotional system の両者の複合により成り立つ⁽¹⁰⁾。患者においてはそのうちの affective/emotional system が損傷によりうまく機能しなくなっているが、pain であるという判断は perceptual system によってなされている。pain がこうした二つのシステムの複合によって成立するのに対して、快 pleasure はまったく事情が異なる。快においては perceptual system が働いているという証拠が全くない。快は一つのシステムにより成り立つ。だから pain については体のどこが痛いということが (perceptual system の関与により) 言えるが、快はこの意味では objectless である。

後のいくつかの論点に関わる重要な内容を多く含んでいるのでやや長めに紹介したが、様々な体験等に照らし合わせてみても説得力があるものに思える⁽¹¹⁾。

さらにこの論点とは別の、もう一つの非対称性がある。それは、苦の悪には顕著な卓抜性があるということである。

私の苦は私が私であることを破壊する。私が何を大切にしている私が何をしようとしていたとしても、苦はそれを妨害する。苦痛が大きいとき私は苦痛にとらわれてしまい、ただ苦痛と向き合うか苦痛から逃げようとするかになってしまう。歯が痛いだけで私は哲学できなくなる。私がどのように自分を規定しようとしても、苦は一元的にそれとは別に私のあり方を決定づけてしまう。いじめられている子供はそれだけのものになってしまうかねない⁽¹²⁾。他方で、たしかに快は逆に私の自主決定、統一性を促進する力がかなりある。しかしこれはせいぜいのところかなりある程度というだけのものであり、とても苦の破壊性の決定力と比較できるようなものではない。苦と快の間にはこの点でも著しい非対称性があると考えざるを得ない。

さらにこのことに直結することとして、精神的なものと肉体的なものとの違いの問題がある。この二つの分け方がふさわしいかはわからないが、快に単に肉体的な刺激にすぎないものと、様々な活動性などと連動する深みを持ったものとの間の差があることは明らかであろう。苦痛の場合⁽¹³⁾単なる肉体的な刺激にすぎないようなものも、程度が重ければそれだけで上に見たように私を破壊し、大きな重みと人間のあり方そのものに関わる深みを持ってしまうことになる。

このセクションをまとめる。快と苦の間には大きな非対称性がある。このような非対称性は他の価値反価値のペアには見出せない。このペアはかなり変わったものである。

このことから、快と苦のペアは反対物と考えるには余りにも奇異なものであるということや、快が善であることはあり得ないというようなことは帰結しないであろう。また、2-4で論じたような構造の解明の主張の正当性も、ここでは特に導き出されないように思える。しかし次のことは確実に帰結するように思われる。- - 苦が悪である以上快は善であるということは認められるが、だからと言って苦の悪からすぐに快の善についてそれ以上の何かしらのことを推定してはならない。両者は程度だけでなく意味も全く異なる。快の善の意義、重みを測ることは、慎重になされなければならない。苦に惑わされてはならない。あなたがこの世界から人々の苦を取り除くことに必死になっているとしても、苦のない状態がどんなにすばらしいことであっても、それをすぐに快の価値の判定根拠にしてはならない。快の価値はあなたがイメージしているものよりもかなり差し引いて考え直されねばならない

2-6 aggregationとParfit (試論)

(この部分は試論的色彩の強いものになることをお断りしておく⁽¹⁴⁾。)

Parfit 2011 a,bの提唱する三重理論は、カント的理論、契約論、帰結主義の三つを合体する大統一理論だが、三つのそれぞれに(直観との適合性などを考慮して)一定の修正を加えたうえで取り入れ合体させる。三者のうちの二番目だが、契約論と言ってもcontractarianismは扱っておらず、実質的にScanlonのcontractualismに限定される⁽¹⁵⁾が、Scanlon 1998を取り入れるにあたり、二つの修正をほどこす(Parfit 2011a (360-370), b (191-243))。一つは、拒否の根拠となる理由をpersonalな理由に限定するとするcontractualismの制限を撤廃しimpersonalな理由を認めるようにすること。二つは、aggregationの禁止という制限(小さな利益を人数で合わせた量でもって一人の大きな損害に打ち勝たせることを禁止すること)を撤廃すること。

Scanlon - Parfitが奇妙な同盟関係にあるとはいえ、これはScanlonサイドからすればきわめて大きな改変である(二つとも目玉商品である)。

ここではaggregationについて扱う。

功利主義を否定するaggregationの禁止は、Scanlon 1998の理論の一つの核であり、また同時にかなりうけの(当然のことながら)悪いものと言ってよいと思うが、これを論じるために提示された具体例(Scanlonの発明とは言えないのだが)は印象深い(Scanlon 1998 (235))(後の話の展開を分かりやすくするため、ほんの少し設定を変える)。- - ワー

ルドカップのサッカーの実況中継が行われている。テレビ局の事故で重傷のけが人が出る。今すぐ手術をしなければ彼は（死にこそしないが）ひどい苦しみを長い時間与えられる。しかし手術をするためには、局のある部分の電源を切って15分間テレビ放送を止めなければならない。このような際に、小さな快樂の加算量が（大人数を考えるとかなりの量だが）彼の苦痛を上回るにしても、そのようなことは関係がない。

この例を含めた議論に対しては、Parfit 2011b は、より恵まれない者の側の理由が強くなると考えればよいと論じる。“Scanlon should say that people have stronger moral claims, and stronger grounds to some principle, the worse off these people are.” (Parfit 2011 b (202)) それによって contractualism と規則帰結主義は直観にそぐう形でうまく合体することになるというわけである。

もちろん本稿は Scanlon の contractualism の成否を論じるつもりはなく、この具体例および応答から考えられる快の問題を扱うだけである。

Parfit の考え方は、上の例以外の様々な事例を考えるとそれなりにもっともなように映るのだが、この例に限って言うと Parfit の論が成功しているようにはどうしても見えない。Parfit の主張からすれば、恵まれている側の福利を小さく計算する計算式で快樂の総量が上回れば放送オンにすることになると思われるが、これはかなり受け入れがたい帰結を生むように思われる。例えば一人の命がかかっている状況で、試合が全宇宙人に放映され、試合を楽しみにしている人間の人数が100億の100乗だとしたら、恵まれている人の福利をどんなに値切って計算しても圧倒的な数にはかなわない。なんなら人数をもっと増やしてもよいのだ。明らかにテレビ放送などより手術が優先されるべきに思えるのはなぜなのだろう。

Aggregation の禁止という考えがかなりうけがわるいとしても、それが正しいかもしれないということは本来ならば考えておかねばならないのだが、しかし、ここではかりに正しくないとしてみよう。そうだとすると、この例のような事態はどのように説明することが可能なのだろうか。（なお、ここで問題なのは well-being 内の価値の対比、対立の問題ではない。）いくつかの可能性を考えて検討してみたい。

- 1、快はほとんど価値がない。
- 2、ここにあるのは、道徳的価値と快の価値との対立であり、道徳的価値が快の価値にうちかつ。
- 3、道徳的価値は打ち勝つのではなく、silence⁽¹⁶⁾させる。
- 4、快は状況によって価値が異なる。

このケースに関する限りここで働いている構造の説明としては4が妥当であるように思

える。1はそれ自体としてかなり強い主張であるが、ここでの説明としては機能してない。ほとんどなくともゼロでない限りは人数をさらにふやせば話が違ってしまふ。2について言うと、価値の対立は葛藤を生むものだが、この例については、暴動を抑えるために無実の人を殺す保安官の事例や、トローリーや fat man の事例にあるような葛藤が生じるとはとても思えない。多くの人とはそれほど躊躇せずにテレビを消すであろう。3について言うと、道徳にそのようなサイレンス力があるかどうかはかなり問題のように思われる。少なくとも持たない場合があるように思われる。倫理学文献でよく取り上げられる例である、夫としての義務を放棄してタヒチに行ってしまった芸術家の問題は、問題を投げかけるような例であるからこそよく取り上げられるのであると理解したい。テレビを消すのと同じような勢いでこの人を非難する人はそれほど多くないのではあるまいか。

4については逆にそれを支持する材料を挙げることができる。A、Bが放送を中止しようか議論している。A「この状況を知った人はテレビを見る快などどうでもいいと思うだろう」、B「それでも見たい、楽しいからそれを優先させたいと言う人もいるかもしれない」A「そんな人のそんな快楽などどうでもいいではないか」 - - これはあまりにも当人の意向を無視した話のように見えるかもしれない。しかし大多数の人は、状況を知れば自身のそれでも見たいと思う気持ちを満足させるような快に、たいして価値などないと当事者的に思うであろう、つまり当事者的にAのような考え方をするだろうし、状況を知らずにテレビを見てしまった後で状況を知った時にいやな気持ちになるだろう。さらに今の「大多数」からもれる人のうちのかなりの割合の人は、人生のある時期に振り返って、その時の自分の快の重視はばかげたものだったと思うだろう。(この多数派の割合は哲学の議論で「大多数の人の直観」が重んじられる際の大多数よりも上になるだろう。)

2-7 happinessとwell-being

Happinessとwell-beingをHaybron2008のように区別するにせよ、well-beingにとってhappinessが何らかの形で重要でないわけがないであろう。そしてその上で、快楽はhappinessにとって決定的に重要と思われるかもしれない。

Haybron 2008 (61-77) はhappinessとは快である、快が多くあることがhappinessであるとするhappinessのhedonismを次のように否定する(もちろんwell-beingのhedonismを否定する論駁議論はそのままで使えない)。快には取るに足らないような多くのものがある。痒いところをかくだけの快、ジャンクフードを食べる、等々、これらの快がhappinessを形成しているとは考えられない。快の蓄積がhappinessをもたらずとしても

それはそれ自体で happiness を構成するのではなく、それが安定した心の状態を引き起こすからであり、そうした状態こそが happiness を構成するか、もしくはそれにとって決定的となる。そもそも快というものはその場その場で起こる episode 的なものにすぎず、back-looking な性格のものであり、私のあり方を forward-looking に決めて行く力をそれほど持たない。それに対して happiness というのは心のある種の安定した状態であり、私のあり方を forward-looking に決めていくような性格のものである。 - - 私には Haybron 2008 のうちのこの部分は説得力の強い議論であるように思える⁽¹⁷⁾。

happiness が well-being にとって重要だとしても、快は happiness にとってあまり重要ではない。もっともこれだけなら快樂が well-being につながる道としての happiness ルートという一つの道だけがふさがれただけの話である。しかし上の議論は快の well-being 全体における役割を考える上でもかなり重要な視点を提供するように思える。

Well-being が私の生の価値である以上、私の生を私がそれなりの全体としてどのようにとらえ重んじているかということは well-being を考える上でやはり重要な要因になるはずである。達成については第3節で論じることになるが、達成が人生全体の価値にとって重みを持つのはある程度長い単位にわたる人生に関わるような局面において、場合によってはライフプラン、生の見通しといったものに関わる場面においてであろう (第3節で論じる)。友愛にしても然りである。快樂が善そのものでない限り、つまり達成等の価値を認める限りは well-being というものはかなりの度合い、割合においては、ある程度の生の全体性や長いスパンが問題になるような場面において構成される。Well-being を考える上で断片的なその時々のある方だけに焦点を当てるという考え方はそれ自体かなり極端なものであり、我々が人生の善さ、「幸福」といったようなものを考える際の考え方の現実に適合しているとは言えない。多くの人は、例えば温泉に入っている時の満足感よりも自分の人生のある程度のスパンを見たとえでの人生への満足感のようなものを重視するはずだ⁽¹⁸⁾。この観点に立つ限りにおいて、快樂が episode 的性格を強く持つものである以上は、快樂の well-being への貢献 (あるいは構成率) をそれほど高くは見積もれないことになる。

快は、happiness にとって決定的であり、そしてそのようにして決まる happiness こそが well-being に大きくかわるといのが多くの人が漠然と頭に思い描いている図式ではないであろうか。そうならば快樂と well-being の関係についての何らかの、見方の大きな変更が必要になるようである。本セクションの論からは、快が well-being にとって重要ではないということは帰結しないだろう。しかし、快は通常思われているよりは限定された局面で、あるいは通常思われているのとはやや違う形で力を発揮すると考えるべきであることになるように思われる。

2-8 態度説とそれに関連する問題

先に述べたように態度説の代表者とされることが少なくない Feldman は実際にはやや特殊な立場であるので、2-9に送り、態度説を、快の本質ないしは共通項をなすのは肯定的な態度がとられることであるという一般的な形でおさえて検討する。もちろん本稿で扱うのは態度説が正しいかどうかではなく、態度説を前提とした場合に快樂の善さがいかに理解されるか（あるいはされないのか）である。 - - 混乱を避けるため、用語についての断り書きをしておく。快樂とはいかなるものであるかについての一つの立場を「態度説」と呼び、態度説を取った上で快樂こそが善であると主張する立場を「態度的快樂主義」と呼び分ける。（後者については本稿は批判的な態度を取らねばならない。）

ひとこと重要な付け加えをしておく。2-8で直接的に扱うのは態度説だが、ここで得られる成果は、感覺説における快の善のとらえ方にも一定の重要な制約を与えることになる（2-8-4）。その意味では2-8では態度説のみが扱われるのではなく、快の善の一つの局面がより総合的な形で問題にされることになる。

2-8-1 エウチュフロン問題から

何かを欲求するからその何かが良いのか、それとも何かが良いからそれを欲求するのか。何か肯定されるからよい感じであると言えるのか、それとも、もともと肯定されるような共通の一定のよい感じという質があるから、肯定されるのか。正直に言って態度説に対してどうしても私にはこの単純な疑念がぬぐえない。「欲求するからよい」「肯定されるからよい感じなのだ」という選択肢は私にはどうしてもそれ自体としておかしいものに思えてしまう⁽¹⁹⁾。

もちろんこれは一方的である、いや本稿が自らに課した制限、つまり、快樂説のいずれを採用した場合にも、そして well-being 説の（快樂主義以外の）いずれを採用した場合にも主張できることを論じるとした制限を、逸脱した範囲の話になる。例えば、態度説が欲求充足説を取るなら、そのまま「欲求するからよいのだ」と言えばよい。そしてこれは理由の主観主義と客観主義の対立という本稿ではとても扱いきれない範囲の問題領域へと連動していくことになる。

しかしこのことを契機として、態度説をとった場合の快の善さのあり方を巡って考えねばならない様々な問題がうかびあがってくるように思われる。

まず欲求と言っても単なる盲目的 urge でも何でもよいのかということがある。理由の客観主義者なら、単なる urge ではない理由を伴ったものを desire として区別することが

できるが、そこにおける理由は、desire されるからでは説明にならないので、客観的理由にならざるを得ないのだ、と、論じるところであろう。いずれにしても、どんな欲求、衝動でも構わないのかということは問題になることであり、そして、こうした問題領域から、態度説が正しいとした場合に快の価値はかなり相対化されたものにならざるを得ないことになるという問題が浮上してくることになるように思われるのだが、このことは2-8-2以降で論じていくことになる。

もうひとつ、態度説が快の善さを主張するとした場合に、態度説はどのような形態をとることになるのかについて、この段階で考察を加えておかねばならない。ここからの2-8-1の後半の論は場合によってはあまり重要性のない単なる整理、あるいは多くの態度説論者が実際に採用している主張の確認にすぎないものに映るかもしれない。しかし本節のこの部分の論は、2-8のここから後の論にとって重要な礎を与えるだけでなく、2-9の論の礎ともなり、またすでに展開した2-1での態度説の扱いも（そこで記したように）ここでの論を前提していた。その意味でこの論は第2節の論全体の基礎としてかなりの重要性を持っている。こうした事情から、しばらく学説の歴史的経緯を度外視して論理構造そのものに着目していただきたい。

扱うのは次の選択の問題である。快が肯定的態度である、ないしは肯定的態度を共通項とし、それが肯定的態度であるがゆえに快が善いのであるとすると

a、肯定的態度により肯定されるもの（肯定される対象である、感覚、ないしは物、事象など）が善いのか

それとも

b、肯定的態度自体が善いのか。

このうちbを選択するという論は、それ自体として見てかなり奇異な考え方のように思える。善いものが肯定される、ないしは肯定されるものは肯定されるからこそ善いのだという主張は意味をなすように思えるが、肯定すること自体がどうして善いと言えるのだろうか。たしかに「いいね」というときの気持ちは善いように思える。だが、そうした場合の気持ちはよいから善いのだという答えを取れば、それは感覚質のゆえに善いのだということに認めてしまうことになり、また、感覚質の多様性にも関わらずなぜ快と言えるのかという振り出しに戻ってしまうように思える。態度説でかつbの路線をとるということの意味がわからなくなってしまうだろう。また先に態度説は欲求充足説とうまく接続する可能性があることを述べたが、この場合は好ましくない結果を招くだろう。欲求充足説はexplanatoryな説でenumerativeにはその都度欲求されるものが項目になるわけだから、それをbバージョンと合体させれば、私は事物や感覚に肯定的態度（欲求する、好む等）

をとるが、私は欲求したり好んだりすることを、(またさらに) 欲求してそれが充足されるから善いのだということになってしまう。これは珍奇な定式化であり、現実の実態にもそぐわないであろう⁽²⁰⁾。(bについてのより詳しい検討は2-9で行う。)

残るところはaであり、私にはこれが好ましい選択肢であるように思われる。しかしこれで齟齬はないのだが、態度説がとり得る形態は一定の(あるいは、かなりの)制限を受けることになると思える。まず、快樂とは肯定的態度である(is)とするのなら、快樂が善であることの説明としてうまく機能しないことになるだろう。肯定されるなにかが快樂でなければならぬ。この結果態度説は(態度が快樂であるという論ではなく)態度により快が快として成立し、快として統一されているという論だということになる。もう一つ問題になるのが、何に対して肯定的態度がとられるかである。肉体的 sensation に対してならば、ある一定の肯定的態度が向けられる sensation ならどれでもよいのだという説明が可能に思える。その場合、善いのは sensation であることになり、また、肯定的態度は、全ての快樂に共通してはいるが、肯定的態度自体が快樂である(is)のではなく、むしろ多様な sensation がどれもが快樂であることを支えているのが、ある種の肯定的態度であるという説明になる。問題は、テニスを楽しむ、中日が優勝したことを喜ぶ等をどう扱うかである。テニスをする、や、お会いできたことは、テニスをする、お会いできたことなのであって、それ自体を快樂と呼ぶのはおかしい。このルートでは、態度説+「快樂は善い」は、快よりもテニスをする、中日が優勝したことに何らかの sensation なり feeling なりが感じられ、それに肯定的態度が向けられている場合にそこにおいてそれらの感覚等が快であるという形で考えざるを得ないであろう。

とすると、生き残る態度説は

「様々な sensation ないしは feeling に対して、また、pleased that ○○の場合は that ○○についての feeling なり sensation に対して、肯定的態度が向けられることにおいて、それらの sensation, feeling が快として成立する。それらの多様な sensation, feeling を快として成立させ、また、快という共通性を持たせているのは、それらに向けられている肯定的態度である」
というものになろう。

先にも述べたように、この論は読者によっては無駄な論に映ったかもしれない。それにはもっともなところがあるが、しかし論じた意味もかなり大きいと思われる。もっともというのは、この論で生き残ったバージョンは実際に多くの態度論者の採っている立場だからである⁽²¹⁾。しかしそれが多数派になるのは事柄的事情があつてのことなのであるという

ことが明確に確認された。先にも述べたようにこれが2-8-2~2-9の論の基盤となる(また2-1の論のうちの一部の基盤であった)。

以上を土台として本格的な考察に移る。

2-8-2 全体の中で

態度説が肯定的態度としてあげるのは、欲求、気に入る、続いてほしいと思う等々である。しかしこれらに類する肯定的態度というものは、快の態度以外にも我々にはきわめて多く備わっている。快が特になくても欲求することはある。

我々の欲求などというものは様々あり、そして様々な場面で齟齬を起こす。そして我々はそれを調整する。この網の目の中にはemotion(感情情動)も当然含まれるのだから、この網はそれなりに大きなものである。こうした中で調整を受けることによってはじめて位置づけが与えられるとすれば、快についても同様のことになり、その意味では快の肯定的態度の肯定的態度としての効力価値は、様々なその網の目の中の一環にすぎないものとして一定の相対化を受けざるを得ないことになるように思われる。

上のaの路線で生き残ったバージョンのあり方をつきあわせて考えてみるとこのことの問題性はよりはっきりするようになる。上のバージョンでは快として問題になり、肯定的態度が向けられるのは、つまり肯定否定が問題になるのは、常に個々の感覚(sensation, feeling)である。だから、肯定否定の評決(意識的でなくとも、とにかくどちらかに決まること)はつねにその場その場でなされねばならず、感覚のよさは個々の場面で問題になる。ところが感覚は、それに相関する事物、行動、事態等とは、それとしては独立した存在とみなせる側面があるとはいえ、それに対する肯定否定となってくると、相関する事態や事物にどのような態度がとられるかということと、何らかの連動関係を持たざるを得ない。個々の事物や事態と人間との関係というのは、それがその人の生の中での位置づけにおいて問題になる以上、これは一人の人間というそれなりに統一性のある独立体のあり方としての問題となってしまう、valuingの問題の中に組み込まれることになる。

valuing、to valueは、哲学では(たいてい)単なる価値判断とは異なり、事柄に対してある種の情動的態度や、行動などを示すこと、つまり行動に対する傾向性をもつこと、そうしたあり方を人間がとることを表すものとして考えられている。こうした、(統一性をそれなりに持った)人間の行動、生き方の観点からすると、快、感情などを含めた様々な態度の連関の網の目に組み込まれることで、快はあくまでもその中の一環に位置づけられるものとしてその力を相対化されてしまうのではなかろうか。

これを次にさらに展開していく。

2-8-3 Helm説とその批判

こうした valuing のあり方における感情の役割を総合的全体的網の目の構造として追及することを推し進め、快をその中の一環として組み込んで扱うのが Helm (2001,2002,2010) である。2-8-2の論述は Helm の論点の参照を下敷きにしている⁽²²⁾。

例えば他人を大切にするとき、私は彼女がうまくいっている場合には嬉しく感じ、また別の場合には別の感情を持つというような総合的な感情パターンを持つし、またそのように持つことが適切である。一つの感情は独立してあるのではなく全体的な連関の中に位置づけられ、その人の価値を作っていく。感情情動は felt evaluation である。様々な感情、肯定的態度はこうした網の目の中で調整を受ける (Helm 2001,2010)。こうしたことを基盤として、愛というものも、とりわけ愛においてある種の合一がありながらお互いの独立性、自立性が保たれ尊重されるということの構造も (愛についての Helm の議論の詳細の説明はここでは略す) はじめて明らかになる (Helm 2010)。さらに Helm は快をもこの枠組みの中で理解し felt evaluation としてとらえていく (Helm 2002)⁽²³⁾。

Helm の考察のうちの快樂論の部分については批判がある。(Helm の論点のその他の部分を認めたとしても) 快樂というのは Helm の言うように可塑的にはできていない。快樂は網の目の中の圧力に対して独立性を有し、また必ずしも動機と結び付かない (Katz 2006, Brax 2003)。Katz の挙げている、子供 (Helm の想定するような広いパターン形成を欠く) の快の事例や、苦がそのようなネットワークと関係なく存続するなどの例は強い説得力があるように思えるし、また気持ちよくなる感じに対して否定的な態度を取っても気持ちよさが続くなどの経験は確かに誰にでもある。

しかし、この批判が妥当であるということは、本稿のここでの論旨に特に影響を与えないと主張したい。本稿で扱っているのは快樂の価値であり、Helm へのいまの批判が扱っているのは事実問題である (cf. Brax 2003 (44)⁽²⁴⁾)。網の目の中の加圧がかかること、それで評価が問題になるということ自体には変わりがなく、単に快が力を頑としてはねつけるような性格を持っているというだけのことである。だからこれは、態度説にとっての問題を減じるというよりはむしろ際立たせることになるように思われる。

と言うのも、次のように考えられるからである。思い (belief) と物の見え方の相克の例としてよくもちだされる次の例を考えてみよう。まず等しい長さの二本の線分を私は見る。この段階で私には二本は等しく見えるし、私は二本は等しいと思っている。次に私の目の前でだれかがこの二本の直線の両端にそれぞれ矢羽を、一方は閉じた方向に、他方は開いた方向につけ、ミュラー・リヤー錯視の図に書き換える。すると私はその段階で二本

の長さは等しいと思ったままであるが、それでも二本は私に等しくは見えない。見え方は(多くの場合に)思いに逆らい、訂正されないものであり、思いの加圧をはねのける力を持つ。一方で見え方と思いはこの場合対立しており、その意味で同じ土俵の上にある。態度説を前提とすると、快楽は肯定的態度により成り立つが、そうした肯定的態度とその他の肯定的態度は、異種性はあっても、生や行動に関わるものとして、今の場合と同様に、同じ土俵上のものとして扱われざるを得ない。(実際のところは態度説に立たなくとも、快楽には肯定的態度が伴わざるを得ない以上は、同じことが成り立つことになるが。)我々は二本の線が同じ長さの線なのに違って見えることに違和感を覚える(何回もこういうことをやって慣れてこになったり、錯視について研究していてこういうものなのだとわかることにおいてはじめて抵抗がなくなる)。つまり、網目の中の加圧は、はねのけられているだけであり、加圧は確かに存在しているのだ。快楽の例にしても別種の肯定態度ではあっても同様のことになる。肯定的態度(がある)ということを経験に快の善を主張しようとするなら、こうした事情の中では快の価値は相対化されざるを得ないであろう。

錯視の例の場合はいくら見ても誤って見えるというだけのことであるが、価値観、行動、生き方に関わる欲求などの場合は葛藤を引き起こすだろう。そしてこういったこと(等々)があるからこそ、快は古～近代哲学で、おおむねのところはあまりよい扱いを受けないできたと言える。これに対して、感覚説なら、それでも、よく感じられることそのこと自体はそれとして善いのだと主張することでそれなりの権利を主張することができるかもしれない。態度説の説明枠組みの中では、快の価値はそれ以上に相対化されたものにならざるを得ない。

注

- (1) 感情情動についてのほとんどの概説書に書かれていることなので、引証は省略する。なおemotionを「感情」と訳すと問題が生じるが、「情動」という日本語を私は学問の世界以外では聞いた覚えがない。
- (2) Pianaltoに対してTaylor 2010は、快とwell-beingの関係は、patch of colorと絵全体のような関係ではなく、ナチの部分的悪とナチの悪全体のような関係なのだからということで、反論しているが、そのような関係であるかどうか自体こそが争点になるようなことであるから、あまり反論になっているようには思えない。
- (3) Pianalto2009 (35) は進化論的議論に加えてそれを補足するものとして快と事柄との間に恒常的關係性があると論じているが、これは実質的には前の論の繰り返しと大差ないように思える
- (4) Pianaltoの方が時期的に後のものだが、Pianalto 2009には今問題になっているCrispの議論についての言及はない。
- (5) それすらも怪しいという声がある。
- (6) Rachels 2004は、この対置は適切ではないとし、その根拠として、苦は鎮痛剤によって、あってもなくともかまわなくなるが、快については同様のことが成り立たないことを指摘しているが、こ

の問題については（簡単にそんなものは苦ではないとは（鎮痛剤の場合なら私なら苦をそもそも感じなくなるように思えるが、似た例で別種のもので問題になるものがあるので）片づけられない）、すぐ後で扱うAydedeの論点を参照されたい（「苦」が二義的な語と考えることもできる）。

- (7) Weijers 2011によれば、非対称性はないとするのが功利主義者などのデフォルト設定である。それは確かにそうだろうが、彼らが単に当然視してしまっているだけで、対称性を主張するための積極的な論の用意が彼らにあるようにも思えない。
- (8) Hurka 2010は他のものにも非対称性があるとするが、これについてはあまり説得力があるように思えない。少なくとも快・苦の場合のようなひどい非対称性は認められない。徳とdesertについてHurkaは非対称性を主張するが、これについては言葉で説明しているととても大変になるので大変申し訳ないが、Hurka 2010（ネット上にある）（PP. 205, 210, 213）の表を見ていただきたいのだが、なるほど確かにある種の非対称性はあるが、上下の非対称性であって、左右は対称的である。また、知についてはHurka 2010（218-220）は次のように論じる。外界の知は、great goodだが、外界についての誤った想念はgreat evilではない。そして、世界と自分がどのように関係するかということに関してのものについて言うと、知はそれほど善ではないが、誤った想念はgreat evilである。しかし（私の反論だが）これはとりわけ知の特異さ、非対称性を示すものではないように思える。世界と自分の関わり方の知の善悪についての判定に関して言えば、これは知のあり方自体の問題ではなく、世界の中における私のあり方の問題と考えるべきであろう。また、外界の知については、誤った想念というのは単なる欠如ととらえることのできるものだ。知のある状態というものにおいても我々は何らかの誤った想念を抱えており、そうした事情は知の体系的なあり方の中に組み込まれている。
- (9) 正直に言うとAydede 2000, Katz 2006らが科学的知見を扱った部分については私は結論だけ追うのが精いっぱいである
- (10) 苦痛における情動の重要性についての科学的データについて本稿執筆段階で、中江、真下2010にて勉強した。ちなみに痛みについての国際学会（IASP）での痛みの定義は“Pain is an unpleasant sensory and emotional experience associated with actual or potential tissue damage, or described in terms of such damage”（下線は伊集院）とのことである。
- (11) もっともAydedeによれば脳神経等の構造的メカニズムから、そうしたことについての直観、内観はミスリーディングなものになるのだそうだが、そう言われた上でもなお内観との強い合致があるように思えてしまう。
- (12) Korsgaard 1996（179）の指摘する、苦痛は自分のアイデンティティに対する脅威を非反省的に拒否する形の理由の知覚であるということも大きく、またこれに関連するであろう。
- (13) 肉体的な苦痛も精神的苦痛も脳の同じ部位が関与しているとのことである（Dunbar 2012）。
- (14) 正直に言うと私はScanlonのaggregation論に対する諸説をあまり多く読んでいない。2-6の部分は試論的色彩の強いものになる。
- (15) ロールズの扱いはきわめて簡略的である。Parfitの頭の中では、カントは現在に生きる哲学の代表だが、ロールズは過去の存在でしかないらしいと、つつこみを入れたくなる。
- (16) “silence”はMcDowellが言いだした言葉なのか彼以前にあったのか歴史的経緯を私はあまりよく知らないが、今日では様々な文脈でよく用いられるものである。
- (17) もちろん本来ならばFeldman 2010のような対立する考えを検討してから論じなければならないのだが、別の機会に期し、先を急がせていただく。
- (18) 一言述べておくと、life satisfactionすらもHaybron 2008（79-103）によればhappinessではない。「人生に対する満足は」その時々状況や、理念などに左右されるし、我々はしょっちゅう人生を見返しているわけでもない。
- (19) cf. Tannsjo 2007（84）なお、態度説を廻る議論の中でなぜか「エウチュフロン問題」という言葉が登場することがそれほど多くないように思われる。Heathwood 2007はこれに真正面から取り組み、“we desire them in advance because we know we will be desiring them when we get them”（39）という巧みな答えを与えているが、しかし、得た時に欲するのは善いからなのかという問題が

そのまま残ってしまうようにも思える。

- (20) もちろんFrankfurtのような人もこのような説は認めないであろう。
- (21) 2-9で確認するようにFeldman 2004によれば、これ以前の態度説はこの路線である。また比較的最近の態度説の代表格のHeathwoodのdesire theoryも（少なくともsensational pleasureに関する限り）この路線である（Heathwood 2007, 2006）。2-9で論じるようにFeldmanはこの路線ではない。
- (22) Helmはよい仕事をしている人であり、例えばHelm 2010は愛についての哲学研究分野では私が知る限りでは今のところ最もすぐれた研究と言える。Helmの研究はemotionの哲学研究の領域では採りあげられることがやや少ないように見受けられるが、それだけに快研究でしばしば取り上げられ論題にされることに私は、快感を感じる、あるいは、肯定的態度を取る
- (23) ただしHelm 2002をもとにまとめられたHelm 2010の一セクション（53-71）では2002段階での快に関する記述の部分だけが大部分省略されている。これは論述、主題の都合かもしれないが、批判を受けての態度変更が一部あったのかもしれない。
- (24) Braxは的確に、“I think they [pleasures] *should* motivate but I do not think they do so *necessarily*”（イタリックは原文）と記している。

付記 本連載はその七までの全体が2015年9月に完成され投稿されたものである（投稿規約による）。

文献

その三で言及したもののみ。間接的言及等は除く。また翻訳を使用した場合も、著作年は原著の発行年を記し著者名も原語で記す（分かりやすさへの配慮のため）。

- ・ Aydede M. 2000. An Analysis of Pleasure vis-a-vis Pain. *Philosophy and Phenomenological Research*, 41, 537-570.
- ・ Badhwar N. 2003. Love. in H. LaFollette (ed.), *Practical Ethics*. Oxford. 42-69.
- ・ Brax D.(=Bengtsson D.). 2003. The Intrinsic Value of Pleasure Experiences. *Lund Philosophy Reports*, 2003, 29-61.
- ・ Crisp R. 2006. *Reasons and the Good*. Oxford.
- ・ Dunbar R. 2012. *The Science of Love*. Farber and Farber.
- ・ Feldman F. 2004. *Pleasure and the Good Life*. Oxford.
- ・ Feldman F. 2010. *What is This Thing Called Happiness ?*. Oxford.
- ・ Griffith P. 1997. *What Emotions Really Are*. Chicago.
- ・ Haybron D. 2008. *The Pursuit of Unhappiness*. Oxford.
- ・ Heathwood C. 2006. Desire Satisfaction and Hedonism. *Philosophical Studies*, 128, 539-563.
- ・ Heathwood C. 2007. The Reduction of Sensory Pleasure to Desire. *Philosophical Studies*, 23-44.
- ・ Helm B. 2001. *Emotional Reason*. Cambridge.
- ・ Helm B. 2002. Felt Evaluations. *American Philosophical Quarterly*, 39, 13-30.
- ・ Helm B. 2010. *Love, Friendship and the Self*. Oxford.
- ・ Hurka T. 2010. Asymmetries in Value. *Nous*, 44, 199-223.
- ・ Hurka T. 2011. *The Best Things in Life*. Oxford.
- ・ Katz L. 2006. Pleasure. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. revised 2006.
- ・ Korsgaard C. 1996. コースガード. 『義務とアイデンティティの倫理学』. 寺田他訳. (訳は2005年). 岩波. (原著は *The Sources of Normativity* Cambridge).
- ・ 中江文、真下節. 2010. 痛みと情動. *Pain Research*, 25, 199-209.
- ・ Parfit D. 2011a. *On What Matters vol. I*. Oxford.

- Parfit D. 2011b. *On What Matters vol.2*. Oxford.
- Piantato M. 2009. Against the Intrinsic Value of Pleasure. *The Journal of Value Inquiry*, 43, 33-39.
- Rachels S. 2004. Six Theses about Pleasure. *Philosophical Perspectives*, 18, 247-267.
- Scanlon T. 1998. *What We Owe to Each Other*. Harvard.
- Tannsjo T. 2007. Narrow Hedonism. *Journal of Happiness Studies*, 8, 79-98.
- Taylor T. 2010. Does Pleasure Have Intrinsic Value ?. *The Journal of Value Inquiry*, 44, 313-319.
- Weijers D. 2011. Hesonism. *Internet Encyclopedia of Philosophy*.