

# 道徳的ジレンマにどう向き合うか

—— 功利主義的選択対義務論的選択から抵抗経験を通した共感へ ——

森 邦 昭

相反する2つの事柄の板挟みになって、どちらとも決めかねる抜き差しならない状態に陥ることは、日常茶飯事とまでは言えないかもしれないが、避けて通ることは難しいと思われる。もちろん、こうした二者択一、つまりジレンマないしディレンマ (dilemma)、特に道徳的ジレンマに陥ることがないように日頃から備えておくことが重要である。にもかかわらず、もしジレンマに陥ったらこれにどう向き合うべきなのだろうか。このことについて、ここでは、正義論と神経哲学における事例をもとに、生理学とディルタイ心理学の視点から共感の役割について考察を進めたい。

## 1 暴走する路面電車（正義論）

マイケル・サンデルは、「正しいことをする」とはどんなことをするのかという道徳問題を考えるための糸口として、数多くの事例的状況を設定している。その一つに、「暴走する路面電車」という設定がある<sup>(1)</sup>。路面電車が時速60マイル（時速約96キロメートル）で疾走している。運転士が前方を見ると、5人の作業員が線路上にいる。運転士は電車を止めようとするが、ブレーキがきかないため、電車を止められない。このままでは電車が5人の作業員をはねてしまい、全員が確実に死亡することは明白だという状況である。そのとき、運転士は、右側へそれる待避線があることに気づく。しかし、その待避線には、1人の作業員がいる。電車を待避線へ向ければ、1人の作業員は死亡するが、5人の作業員を助けることはできる。もしあなたが路面電車の

運転士だったら、このとき、どうすべきか。(事例1)

次の設定は、これとは少し違っている。あなたは路面電車の運転士ではなく、線路を見下ろす橋の上に立っている傍観者である。線路上を電車が走ってくるが、今回は待避線がない。ここでもブレーキがきかないので、電車は前方にいる5人の作業員をはねてしまわざるをえない。そのとき、あなたはあなたの隣に、「とても太った男」がいることに気づく。その男を橋の上から突き落として電車の行く手を阻めば、その男は死亡するが、5人の作業員は助かるという状況である。もちろん、あなた自身のみずから電車の前に飛び降りることもできるが、小柄すぎて電車を止められないことがわかっているとする。このとき、あなたはその「とても太った男」を突き落とすべきか。(事例2)

事例1の場合、ほとんどの人の回答では、5人の命を救うために1人を犠牲にするのが正しい行為だと思われるようである。その理由としては、何の罪もない1人を犠牲にするのは悲劇には違いないが、5人を殺してしまうよりはましだということが考えられているようである。しかし、事例2の場合、5人の命を救うために1人を犠牲にするという事態はまったく同じであるにもかかわらず、ほとんどの人の回答では、その「とても太った男」を突き落とすのは完全な間違いで、実に恐ろしい行為だと思われるようである。もし助かる作業員の人数と犠牲となる作業員の人数が重要だとするならば、5人の命を救うために1人を犠牲にするという事例1の原理は、同一の事態なのになぜ事例2に適用されないのだろうか。

その理由は、「とても太った男」を突き落として殺すよりも、作業員1人を路面電車ではねて殺す方が、残酷さがより少ないとほとんどの人が感じるからではないかと思われる。たしかに、「素手」で男を突き落とす方が、電車を待避線に向けるために運転台の「ハンドル」を回すよりも、より残酷な仕打ちであるように感じられる。しかし、もし「素手」を用いる必要はなく、たとえば橋に設置された何らかの「ハンドル」を回すと「落とし戸」が開いて男を線路上に落とせるとしたら、どんな判断が帰結するのだろうか。そのように考えれば、どんな判断が帰結するかは、犠牲者に与えられる被害状況ではなく、「決定を下す人の意図」<sup>(2)</sup>に左右されていることが明らかになる。

たとえば、単純に幸福の最大化を図ろうとするジェレミー・ベンサムのような功利主義者であれば、犠牲となる人数の原理を用いて決定を下すのではないかと考えられる。しかし、ジョン・スチュアート・ミルのようなもう少

し賢明な功利主義者であれば、「とても太った男」を突き落とすことは避けるべきだと判断するかもしれない<sup>(3)</sup>。なぜならば、たまたま橋の上にただけで突き落とされることがあるとなれば、多くの人たちが橋の上に立つことを怖がるようになるといった二次的影響によって、長期的には効用が減少することが懸念されるからである。しかし、行動の「動機」を重視する哲学者のイマヌエル・カントであれば、全体の福祉のために人間を利用するのは誤りだと考えるはずである。なぜならば、ミルのような理由から突き落とすことをやめたとしても、このこと自体は他者の幸福のための「手段」として捉えられていて、人間の尊厳が尊重されていないし、人格そのものが究極目的として扱われていないからである。

カントの考え方では、ある行動が道徳的であるか否かは、その行動がもたらす結果ではなく、その行動を起こす意図によって区別される。つまり、ここで重要なのは「動機」である。しかも、その「動機」は「決まった種類の動機」でなければならない。何らかの不純な動機から行動するのではなく、「そうすることが正しいから」という理由から行動するときのみ、道徳的な行動が成り立つ。カントは、行動に道徳的な価値を与える動機を、「義務の動機」と呼んでいる。しかし、残念なことに、カントは、義務の具体的内容や、道徳の最高原理が命じる内容を明らかにしていない。とはいえ、カントは、私利や必要性、欲望や選好、生理的要求などを満たそうとする「傾向性の動機」からは、道徳的な行動は成り立たないことを明らかにしている。

カントにおいては、道徳的に行動することは、「義務の動機」から行動することであり、道徳法則のために行動することである。道徳法則を構成しているのは、定言命法である。定言命法は人格それ自体を究極目的として尊重することを要求するが、定言命法に従って行動するかぎり人間は自由な行動をすることができる。なぜならば、仮言命法に従って行動すれば人間は外部から与えられた利益や目的のために行動するしかなく、この場合は自由に行動できないからである。それに反して、自分自身が定めた法則に従って自律的に行動すれば、自然や状況から課される命令から逃れることができ、自由に行動できる。

このように、道徳的に行動するということは、たしかに、規範や規則に従って行動することだと言うこともできる。しかし、アリストテレスの考え方から見れば、そのような行動には、「美徳」<sup>(4)</sup>が有している重要な機能が必

要不可欠である<sup>(5)</sup>。なぜならば、たとえ適切な規則があったとしても、その規則をいつ、どのように適用するかという実践的能力が備えられていなければ道徳的行動は成立しないからである。したがって、道徳教育においては、「ここではこの規則をこのように適用すべきである」という判断ができるようになる実践的能力の育成が行われなければならないことになる。

サンデルはアリストテレスに即して美徳についての考察を進めるが、美徳は両極端の間のどこかに存する中庸にあるということに着目している。中庸(mesotes)はアリストテレスの徳論の中心概念であり、そこでは過大と過小の間の最適点を見定めることが重要である。たとえば、臆病と大胆の間に勇気的美徳を見定めることによって、質的に異なった美徳の次元に達することができる。もちろん、中庸を見定めることは容易ではない。しかし、ある適切なことを行おうとする場合、適切な人に、適切な度合いで、適切なときに、適切な動機から、適切な方法で行うことが求められる。美徳には判断が必要であり、その判断は実践的な知恵である。

「暴走する路面電車」における判断の問題は、電車を待避線へ向けるか否か(事例1)、「とても太った男」を橋の上から突き落とすか否か(事例2)という選択の問題だと捉えることもできる。サンデルは、功利主義、リバタリアニズム(自由至上主義)、カントの哲学、ジョン・ロールズの正義論、アリストテレスの目的論的思考などを検討した後で、次のように述べている。「これまで提示してきた哲学的議論と取り組み、そうした議論が社会生活においてどう展開されるか観察してきた結果、私はこう思う。選択の自由は——公平な条件の下での選択の自由でさえ——正しい社会に適した基盤ではない。そのうえ、中立的な正義の原理を見つけようとする試みは、方向を誤っているように私には思える。道徳にまつわる本質的な問いを避けて人間の権利と義務を定義するのは、つねに可能だとはかぎらない。たとえ可能であっても、望ましくないかもしれない。」<sup>(6)</sup>

それでは、サンデル自身はどうすればよいと考えているのだろうか。何が正しい行動かについて百家争鳴の状態になれば、政治や行政などの公共部門が関与するようになって、さまざまに立場を異にする論者どうしの結びつきはますます弱くなることがあるかもしれないが、サンデルはこれとは逆の発想をしている。「道徳的不一致に対する公的な関与が活発になれば、相互的尊敬の基盤は弱まるどころか、強まるはずだ。われわれは、同胞が公共生活に

持ち込む道徳的・宗教的信念を避けるのではなく、もっと直接的にそれらに注意を向けるべきだ——ときには反論し、論争し、ときには耳を傾け、そこから学びながら。困難な道徳的問題についての公の討議が、いかなる状況でも同意に至るという保証はないし、他者の道徳的・宗教的教条を学べば学ばほどそれが嫌いになるという可能性は、つねにある。しかし、やってみないことには、わからない。／道徳に関与する政治は、回避する政治よりも希望に満ちた理想であるだけではない。公正な社会の実現をより確実にする基盤でもあるのだ。」<sup>(7)</sup>

## 2-1 トロッコ問題（神経哲学）

信原幸弘は、きわめて興味深いことに、問題状況としてはサンデルの「暴走する路面電車」とまったく同一の状況設定から、「道徳の神経哲学」(neurophilosophy of morality) という新しい領域において、道徳と感情の関係について論じている<sup>(8)</sup>。ただし、その問題状況は、ここでは「トロッコ問題」<sup>(9)</sup>と呼ばれている。ブレーキが故障したトロッコが暴走している。その先の軌道上に5人の作業員がいて、このままでは全員がひき殺されてしまう。しかし、軌道の脇に転轍機があり、それを切り替えると、トロッコを別の軌道へ向かわせることができる。ところが、その軌道上には1人の作業員がいて、今度はその作業員がひき殺されてしまう。このとき、あなたは転轍機を切り替えるべきか。(事例1)

次の設定でも、やはりブレーキが故障したトロッコが暴走していて、このままでは5人の作業員がひき殺されてしまう。しかし、トロッコと5人の作業員の間に、軌道をまたぐ歩道橋があり、その歩道橋の上に、あなたとあなたの隣に「太った男」がいる。あなたは軽量なので軌道に飛び降りてもトロッコは止まらないが、あなたが「太った男」を突き落とせばトロッコは止まって5人の作業員は助かる。しかし、その「太った男」は死亡する。このとき、あなたは「太った男を」突き落とすべきか。(事例2)

事例1では大半の人が「はい」と答え、転轍機を切り替える方を選択し、事例2では大半の人が「いいえ」と答え、「太った男」を突き落とす方を選択しないという。なぜ、そのような結果になるのだろうか。グリーンらの研究によれば、事例2においての方が事例1においてよりも「感情的な負荷」が

大きいのではないかという理由が考えられている<sup>(10)</sup>。もしそうだとすれば、道徳的判断に感情がかかわっているということになるが、それでは、感情は道徳的判断にどうかかわっているのだろうか。

何が道徳的に善なのかという問題については、古代から議論がなされている。主要な立場としては、サンデルも取り上げていたように、アリストテレスの徳論、ベンサムやミルの功利主義、カントの義務論などがある。心理学では、20世紀以降、特に子どもの道徳的発達に関する研究が行われているが、善悪を判断する理由がどれだけ理性的・普遍的であるかによって発達段階を3レベル6段階に区分するコールバーグの道徳性発達段階説がよく知られている。1980年代に入ると、道徳に関する脳科学的研究も行われるようになった。1990年代になると、機能的磁気共鳴画像法(fMRI)などの手法を使って、脳の活動を詳しく調べることができるようになった。この頃から、脳に損傷のない健常者を対象にした脳科学研究が行われるようになった。2000年頃からは、fMRIを用いて、たとえばトロッコ問題のような道徳的ジレンマに直面したとき、どの脳部位が道徳的認知に対応しているかを探り出す研究が行われるようになった。

道徳的認知に感情がどう関与しているかを調べたfMRI研究としては、グリーンらの研究とモルらの研究が代表的だとされる<sup>(11)</sup>。信原幸弘は、グリーンらの研究を基にして、道徳的ジレンマに直面したときの脳活動をfMRIで計測した結果を紹介している。グリーンらは、ジレンマの内容を次の3種類に分けている。

- (A) たとえば、時間内に目的地に行くのにバスで行くか電車で行くかの  
ように、道徳的内容をもたないジレンマ
- (B) たとえば、トロッコ問題の事例1のように、道徳的内容をもつもの  
の「非人身的」(impersonal)なジレンマ
- (C) たとえば、トロッコ問題の事例2のように、道徳的内容をもってい  
て「人身的」(personal)なジレンマ

「人身的」と「非人身的」の区別については、次の3つの基準をすべて満たすものが「人身的」であり、そうでないものが「非人身的」だとされる。

- ① 深刻な身体的危害を引き起こすことが十分予想される。
- ② その被害が特定の人に及ぶ。
- ③ 単に既存の脅威を回避しようとした結果として別の人に危害が及んで



いるというのではなく、直接的にその危害が引き起こされている。

事例1では、①と②の基準は満たされるが、転轍機が切り替えられての1人の作業員の死は5人の作業員の死を回避しようとした結果に他ならないので、③の基準は満たされていないとされる。したがって、事例1は非人身的ジレンマだとされる。事例2では、隣の「太った男」を直接的に突き落として殺すので、①と②だけでなく、③の基準が満たされているとされる。したがって、事例2は人身的ジレンマだとされる。グリーンらがfMRIで脳活動を計測した結果、中前頭回、後帯状回、角回という感情に関する脳部位の活動は、人身的ジレンマ考慮中(C)の方が非人身的ジレンマ考慮中(B)より有意に高かった。さらに、人身的ジレンマ考慮中(C)と道徳的内容をもたないジレンマ考慮中(A)を比較しても、(C)の方が(A)より有意に高かった。このことから、(B)は(C)よりも(A)に似ていて、(C)だけが感情に関する脳部位の活動が有意に高いということがわかった。

事例1の非人身的ジレンマでは、1人を犠牲にして5人を救うという選択をする人が多い。グリーンらの見解では、この選択の方がもう一方の選択に比べて幸福の総量がより大きいとみなされる。そのような理由から、この選択は「功利主義的選択」と呼ばれる。これに対して、事例2の人身的ジレンマでは、1人を犠牲にしないで5人を死なせるという選択をする人が多い。グリーンらの見解では、この選択は「人間を目的としてではなく単なる手段として扱ってはならない」という(カント的な)道徳法則に基づいているとみなされる。そのような理由から、この選択は「義務論的選択」と呼ばれる。

サnderは「正義」という哲学的・思想的観点から選択の原理について考察を加えているが、グリーンらの研究では、「功利主義的選択」と「義務論的選択」という概念を用いるのが妥当かどうかの問題はあるにしても、人間が道徳的ジレンマに直面したとき、ジレンマの内容によって脳の活動状態が異なるということに着目している。つまり、道徳的認知に感情が関与しているのではないかという点が着目点であるが、それでは、その関与のメカニズムはどうなっているのだろうか。これに関しては、グリーンらの「認知的制御モデル」とモルらの「皮質辺縁系統合モデル」の2つが挙げられる。

## 2-2 認知的制御モデル（グリーンらの研究）

グリーンらは、次のように考えている。トロツコ問題の事例2の場合は、「太った男」を突き落とすことに対しては自動的に否定的感情が生じる。しかし、このことと並行して「1人を犠牲にしても5人を救う方がよい」という抽象的推論も行われる。にもかかわらず、そのような理性的推論過程によっては、感情的反応を認知的に制御しきれない。それゆえに、「太った男を突き落とさない」という選択が行われる。トロツコ問題の事例1の場合は、転轍機を切り替えることに対しては否定的感情がほとんど生じない。したがって、それを認知的に制御する必要もほとんど生じない。それゆえに、「1人を犠牲にしても5人を救う方がよい」という抽象的推論が完遂されて、「転轍機を切り替える」という選択が行われる。

つまり、グリーンらの考え方では、道徳的選択を迫られた場合、人身的ジレンマでは「功利主義的選択」が理性的には支持される。しかし、それを否定する感情も生じる。この葛藤を解消するために、感情に対して認知的制御が行われる。この制御が成功すれば、「功利主義的選択」がなされる。反対に、この制御が失敗すれば、「義務論的選択」がなされる。とはいえ、かりにこのモデルが正しいとしても、すべての人身的ジレンマにおいて、そのような「葛藤と制御」が起きるのかという問題が出てくる。グリーンらは、この問題に気づいて、人身的ジレンマを「容易なジレンマ」と「困難なジレンマ」の2つに分けることを提案している。「容易なジレンマ」では、選択するのにあまり時間を要せず、大多数の人が同じ選択を行う。「困難なジレンマ」では、選択するのにかなりの時間を要し、人々の間で選択が分かれる。

「容易なジレンマ」とは、たとえば「嬰兒殺しのジレンマ」である。親が自分の生活のために、生まれたばかりの赤ちゃんを殺すかどうかというジレンマに直面したとしても、葛藤はほとんど生じず、赤ちゃんを殺すことは直ちに否定されてしまう傾向にある。「困難なジレンマ」とは、たとえば「泣く赤ん坊のジレンマ」である。敵兵に見つからないようにするため、村の人たちが一緒に隠れているとき、赤ん坊が泣き出してしまった。赤ん坊の口を塞いで殺さなければ、敵兵に見つかってしまい、皆殺しになってしまうとしたら、どうしたらよいのだろうか。赤ん坊を窒息死させるかどうかの選択は、「困難なジレンマ」である。



グリーンらは、次のような予想をした。「容易なジレンマ」では、「功利主義的選択」への否定的感情が圧倒的に湧き起こる。したがって、葛藤が生じない。それゆえに、認知的制御も行われない。その結果、直ちに「義務論的選択」がなされる。これに対して、「困難なジレンマ」では、否定的感情と理性的結論の間で葛藤が生じる。したがって、認知的制御が行われなければならない。この制御が成功すれば、「功利主義的選択」がなされる。反対に、この制御が失敗すれば、「義務論的選択」がなされる。

この予想を検証するために、グリーンらはfMRIで脳活動を計測した。その結果、「困難なジレンマ」考慮中の方が、「容易なジレンマ」考慮中よりも、「前頭前野背外側部の前部」と「帯状回皮質の前部」の活動がより高かった。「帯状回皮質の前部」は、葛藤が存在しているときに賦活すると考えられている部位である。「前頭前野背外側部の前部」は、認知的制御を行うと考えられている部位である。このことから、グリーンらは、「困難なジレンマ」では「功利主義的選択」に対して否定的感情が生じて葛藤と認知的制御が起こり、「容易なジレンマ」では葛藤も認知的制御も起こらず直ちに「義務論的選択」がなされるという予想が裏づけられたと考えた。

## 2-3 皮質辺縁系統合モデル（モルらの研究）

グリーンらのモデルでは、トロッコ問題の事例2の場合、「太った男」を突き落とさないという「義務論的選択」は、突き落とすことに対する否定的感情を理性によって認知的に制御しきれないためにやむをえない非合理的選択になっている。つまり、このモデルでは、感情が果たしている役割は、合理的な道徳的認知を妨げるだけになっている。もしそうであれば、感情はそのような否定的役割しか果たさないことになってしまう。それに反して、モルらは、グリーンらとは異なって、感情に肯定的役割を与えるようなモデルを提唱している。モルらのモデルによれば、道徳的認知においては、「理性的認知を司る皮質」と「感情を司る辺縁系」は一つの統合的システムをなしていて、この「皮質辺縁系統合システム」のなかでそれぞれの選択肢が「認知と感情の両面」から評価され、最も高く評価された選択肢が選ばれるとされる。

たとえば、「1人を犠牲にしても5人を救うかどうか」というトロッコ問題

では、「1人を犠牲にする」という選択は5人を救うことにはなるが殺人の苦悩を一生背負うことになるという観点から評価され、「1人を犠牲にしない」という選択は1人を殺すことはしないが何もしないことによって5人を死なせる責任を負うことになるという観点から評価される。このように、皮質辺縁系統統合モデルでは、2つのそれぞれの選択肢について、認知と感情の両面からの評価がなされる。その評価の結果、より高く評価された方が選択されるという考え方がなされる。グリーンらのモデルでは、理性と感情はそれぞれ無関係に選択肢を評価し、理性が選択した選択肢と感情が選択した選択肢が食い違う場合に、理性が感情を抑止しようとするという考え方がなされていた。これに対して、モルらのモデルでは、理性と感情が一体となって2つの選択肢を評価することによって、よりよい選択がなされようとする。モルらの考え方から見れば、グリーンらが考える「理性と感情の葛藤」は、実際に起きている葛藤ではない。実際は、理性と感情が葛藤しているのではなく、それぞれの選択肢が理性と感情の両面から評価された結果、どちらの選択肢も選択しにくいという状況で「2つの選択肢の葛藤」が起きているというのがモルらの考え方である。

このような考え方をする皮質辺縁系統統合モデルでは、トロッコ問題の事例2の場合、「太った男」を突き落とすことに対して生じる否定的感情は「適切な感情」だとみなされる。そして、そのような「適切な感情」が「理性的な認知」と協働して、正しい道徳的認知を形成しようとすると言われる。殺人に喜びを感じるような「不適切な感情」は正しい道徳的認知の形成にとって妨げとなるであろうが、「適切な感情」は正しい道徳的認知の形成を促進するはずだと考えられる。このことは、理性についても同様に捉えられている。理性も適切に機能すれば道徳的認知を促進するであろうが、不適切に機能すれば道徳的認知を妨げるはずだと考えられる。

さらに、モルらの考えでは、感情は道徳的認知を促進するだけでなく、「動機づけ」の役割も果たす。理性の面から「多くの村人を救うために、泣く赤ん坊を窒息死させる」という選択をしたとしても、その選択の結果を支持する感情が伴わなければ、その行為を実際に遂行することは難しい。したがって、感情は道徳的判断に関与しているだけではなく、判断の結果として選択された行為を実際に遂行させるための「動機づけ」の役割も果たしていると考えられる。

## 2-4 純粋に理性的な考慮システム

たとえば「泣く赤ん坊のジレンマ」のような「困難なジレンマ」では、理性と感情が一体となった皮質辺縁系統合システムによって両選択肢が評価されて選択されると考えるモルらのモデルの方が、理性と感情が個別に両選択肢を評価し、理性が感情を制御した結果として選択がなされると考えるグリーンらのモデルよりも、たしかにより説得力があるように思われる。しかし、感情から独立した「純粋に理性的な考慮システム」（純粋理性的システム）も存在するかもしれないという考え方もある<sup>(12)</sup>。つまり、これは、感情に左右されることなく、純粋に理性的に考慮することによってのみ成り立っている選択システムというものも存在するかもしれないという考え方である。この考え方では、そのメカニズムはどうなっているのだろうか。

実際問題として、「泣く赤ん坊のジレンマ」において、赤ん坊の口を塞ぐべきだと判断したにもかかわらず、最終的には赤ん坊の口を塞がないことを選択することもありえる。さらに、この場合、最終的に赤ん坊の口を塞がなかったとしても、赤ん坊の口を塞ぐべきだという判断それ自体は何ら変わることはないということもありえる。このような苦渋と矛盾に満ちた選択は、たしかに皮質辺縁系統合システムにおいてなされているように思われる。しかし、赤ん坊の口を塞ぐべきだという判断それ自体は、感情抜きで純粋理性的システムによって下されていると考えることもできる。

純粋理性的システムでは、赤ん坊の口を塞ぐか否かの両選択肢が、もっぱら理性によって評価されていく。たとえば、赤ん坊の口を塞げば、赤ん坊は死ぬ。しかし、多くの人が助かる。多くの人を助けるために赤ん坊を犠牲にすることは、その赤ん坊を「目的のための手段」として扱うことであるから、道徳的に問題がある。にもかかわらず、多くの人が助かることは、それ自体としてよいことである。これとは反対に、赤ん坊の口を塞がなければ、敵兵に見つかって皆殺しにされてしまう。赤ん坊も殺される。けれども、赤ん坊をみずから手で殺さないで、「目的のための手段」として赤ん坊を扱わないですむ。そのような比較考量をひたすら理性的に遂行していくのが、純粋理性的システムである。

とはいえ、純粋理性的システムから最終的に下された判断は、実際に行動に移されるのだろうか。もしモルらが主張しているように、行動への動機づ

けを与えるのは感情だけだとすると、感情を排除してしまっている純粋理性的システムだけによって、判断結果を実行するのは難しくなってしまうざるをえない。さらに、ハイトのような論者は、純粋理性的システムの役割そのものを疑っている<sup>(13)</sup>。

ハイトによれば、道徳的ジレンマにおいて対立しているのは、感情と認知ではなく、道徳的直観と道徳的推論だとされる。道徳的直観は、自動的かつ迅速に生じ、通常、感情を含んでいる。ここでは、結論を導き出すに至るまでの過程は意識されることなく、ただ結論が善か悪かだけが意識される。これに対して、道徳的推論は、善悪に関連している事柄を意識的に考慮して結論を導き出す過程である。モルらの皮質辺縁系統合システムはほぼハイトの道徳的直観に相当し、純粋理性的システムはほぼ道徳的推論に相当すると考えられる。ハイトは、道徳的認知に関して、「直観優先原理」を唱えている。

たとえば、われわれは子どもが虐待されている場面を見ると、通常の場合、そのことに対する否定的感情を含んだ直観的反応を自動的に起こし、「それは悪いことだ」と直ちに判断する。言葉を用いて意識的に推論することもありえるが、そのような制御された冷静な推論がなされるのは、直観的反応が起こった後である。しかも、その推論は、直観的反応が正しかったことを証明するための「事後の正当化」として行われるとも考えられる。子どもを虐待するのは悪いことだと直観的に判断した後で、たとえば「子どもに苦痛を与えるのはよくないからだ」とか、「その苦痛を子どもに与える必要はなかったからだ」とか、すでに下した直観的判断に有利に作用する理由を見つけ出そうとする場合がそれに当たる。

道徳的推論が道徳的直観の事後の正当化になっている証拠をハイトは数多く提出しているが、ヨハンソンらの「選択盲の実験」もその一つである<sup>(14)</sup>。ヨハンソンらは、被験者に対して、「一対の異性の顔写真」を次々と見せて、その度ごとに「どちらが好みか」を尋ね、好みとされた方の顔写真を手渡した。そして、「なぜそちらが好みか」を尋ねた。すると、被験者は、「目が大きい」とか、「鼻筋が通っている」とか、好みの理由を答えた。ところが、実際は数回に一回トリックが使われていて、被験者が選んでいない方の顔写真が被験者に手渡されていた。にもかかわらず、被験者はそのことに気づかず、その方が好きな理由を同様にすらすらと述べた。

この実験が示すように、道徳的推論がすでになされた選択の事後の正当化

になっている事例は、実際のところ枚挙にいとまがないと思われる。しかし、すべての道徳的推論は事後的正当化なのだろうか。たとえば「泣く赤ん坊のジレンマ」で、「口を塞ぐべきではない」という道徳的直観が優先され、「口を塞ぐべきだ」という道徳的推論が選択されなかったとしても、やはり道徳的推論の方が正しいのではないかという思いが残ることがあるとすれば、それは一体なぜなのだろうか。この問いは、道徳的推論がつねに道徳的直観の支配下で遂行されるわけではなく、道徳的推論がそれ自体で自律的に遂行される可能性を示唆していると考えられる。もしそうなら、道徳的推論に相当する純粹理性的システムは、皮質辺縁系統合システムとは別の役割を果たす存在として考えられるが、それはどんな存在なのか。存在するなら、それは脳のどの部位に存在し、どの系によって担われるのか。これらの問題は、今後の脳科学の発展によって徐々に解明されるべき問題だとされている。

### 3 共感する脳

以上のように、「道徳の神経哲学」におけるモデルでは、人間が道徳的ジレンマに直面したとき、問題解決が脳のどんなシステムによってなされるかの解明がめざされている。ところで、脳神経系の相互作用の関係から考えれば、そもそも人間の「心の状態」はどのように表現されることができるのだろうか。有田秀穂は、光の三原色になぞらえて、「心の三原色」<sup>(15)</sup> という言い方をしている。ドーパミン、ノルアドレナリン、セロトニンという代表的な脳内物質が「心の状態」を作り出していると考えられ、ドーパミンはポジティブな赤、ノルアドレナリンはネガティブな青、セロトニンは安定した状態を表す緑にたとえられる。

光の三原色が混じり合って、いろいろな色ができる。これと同じように、3つの脳内物質が組み合わされて、いろいろな「心の状態」ができると考えられる。有田秀穂は、光の三原色の赤青緑の3色がバランスよく混じり合うと無色透明になるように、ドーパミン、ノルアドレナリン、セロトニンの3つがバランスよく保たれると「心の状態」が安定した状態になるとしている。

ドーパミンがたくさん出ると、快の神経が非常に高まっている状態になる。ドーパミン神経は、快感情の回路である。この快を感じる神経が興奮させられると、「もっと、もっと」と快を際限なく追求するようになる。した

がって、ドーパミン神経は、依存症の回路でもあると考えられている。そしてまた、ドーパミン神経は、報酬回路でもある。そのときの報酬は快である。たとえば勉強やダイエットに励んで、よい成績や美しさといった結果が快感情をもたらし、それが報酬となって、その報酬回路は強化され、ますます意欲的な取組がなされるという循環が確立される。

とはいえ、努力した結果が報われれば幸いであるが、努力しても報われないことも多い。そうなると、場合によっては、人間は報酬という結果だけを得るために手段を選ばなくなるという可能性もある。たとえばカンニング、裏口入学、不正取引など、報酬さえ得られればよいという方向への短絡が起こりえる。このような歪んだポジティブ志向では、ドーパミンだけが暴走している。努力することなく成功したい、蓄財したい、幸福になりたいといった人たちが多い社会は、ドーパミンに引きずられた「ドーパミン社会」だという言い方もなされている。

ドーパミンにはポジティブな効果があるものの、それが歪んで暴走すると、ひたすら快だけを求めたり、短絡的思考に陥って手段を選ばずに結果だけを求めたり、場合によっては依存症になったりする危険性も秘められている。したがって、このドーパミン神経をうまく制御する必要性が出てくる。この制御機能を果たしているのが、セロトニン神経である。たとえば依存症に対して、セロトニン神経を活性化するような薬（SSRI セロトニン再吸収阻害剤）を使えば、実際に効果があることがわかってきている。それでもやはり、依存症の治療には、依存の対象からの離脱がまず必要である。たしかに、セロトニンは、ストレスが原因で暴飲暴食に走る比較的軽い摂食障害などに効果的であるが、セロトニンだけでどんな依存症もたちどころに治せるわけではない。セロトニンの効果は、依存症を起こしにくくすることにある。もちろん、薬によってではなく、太陽の光を浴びながら速足で30分程度歩くなど、生活のなかでセロトニン神経を活性化すれば、ドーパミン神経をうまく制御できるとされる。

ドーパミンが快に関係しているのとは反対に、不快に関係しているのがノルアドレナリンである。不快とは、ストレスとして感じられるということである。ストレスに関係する感覚刺激を受けると、ノルアドレナリン神経が反応する。たとえば、何らかの恐怖に遭遇すると、脳の覚醒レベルを上げたり、交感神経が興奮して心臓がドキドキしたり、怒りの表情になったり、逃



げる行動をとったり、刺激に対する反応が即座に生じる。その反応の中継をしている神経が、ノルアドレナリン神経である。このようなストレス反応が生じるからこそ、個体は現実うまく対応して生き延びていくことができる。その意味で、ノルアドレナリン神経は、「脳内危機管理センター」と呼ぶことができる。

このノルアドレナリンは、前頭前野のワーキングメモリー機能と関係している。ワーキングメモリーとは、人間が学習や仕事などでさまざまな作業をするときに用いている重要な機能で、要するに「テキパキと仕事をする」能力である。つまり、注意と集中の状態を作り出しているのが、ノルアドレナリン神経である。しかし、ノルアドレナリンが過剰になると、人は極度に緊張して、入力情報を正確に受け取って、それを判断し、的確に出力できなくなってしまう。反対に、ノルアドレナリンが少なくなりすぎると、注意や緊張感がなくなり、ぼんやりとした状態になってしまう。

したがって、ノルアドレナリン神経は、本当に危機的状況でのみ反応し、些細なことに対しては簡単に警報を発しないように制御されていなければならない。たとえばパニック障害に見られるように、ノルアドレナリンが適切に機能していなければ、些細なことに対してすぐに危険信号を発して、誤作動の信号が全身に回って大変な状況になってしまう。このノルアドレナリン神経が誤作動を起こさないように制御しているのが、またしてもセロトニン神経である。

ドーパミン神経が暴走して快に引きずられていると、依存症などに見られるように、特定の何かがなければ生きられない状態になったり、短絡的な結果だけを求めるようになったりする。ノルアドレナリン神経が暴走すると、ストレスに押しつぶされそうになる。どちらの暴走に対してもブレーキをかけて、心を安定した状態に戻すのが、セロトニン神経である。つまり、セロトニン神経が活性化することによって、ドーパミン神経とノルアドレナリン神経の両方が適切に機能する状態が作り出され、心が安定した状態が保持されることになる。

さて、脳内物質が作り出す「心の状態」という観点から、認知的制御モデル、皮質辺縁系統合モデル、純粹理性的システムを見れば、どんな解釈ができるのだろうか。管見ではこのような観点からの研究はなされていないようであるが、私見ではここにはそれなりの対応関係が存在しているように思わ

れる。もちろん、以下の考察は、何らかの実験によって検証された結果ではなく、単なる仮説的予想にすぎない。

認知的制御モデルによれば、人身的ジレンマでは「功利主義的選択」が理性的には支持される。かりに功利主義が快を追求するものであるとすれば、このときの脳の全体状況はドーパミン優位になっているのではないだろうか。人身的ジレンマで「功利主義的選択」をしようとしても、それを否定する感情も生じる。このことについては、それはまさにノルアドレナリンのなせる業であるように思われる。もしそうであるなら、ここで生じる葛藤は、ドーパミンとノルアドレナリンの葛藤だと考えられる。否定的感情に対して認知的制御がなされ、制御に成功すれば「功利主義的選択」が、制御に失敗すれば「義務論的選択」が行われる。この制御をしているのは、セロトニンではないかと考えられる。

皮質辺縁系統合モデルによれば、道徳的認知では「理性的認知を司る皮質」と「感情を司る辺縁系」が統合的システムをなし、そのなかでそれぞれの選択肢が「認知と感情の両面」から評価され、最も高く評価された選択肢が選ばれる。このシステムが有効に機能することができるのは、セロトニン神経が活性化することによって、ドーパミン神経とノルアドレナリン神経の両方が適切に機能する状態が作り出され、心が安定した状態が保持されているときではないかと思われる。

純粋理性的システムにおいては、感情抜きで、もっぱら理性によって選択肢が評価されて、最終的な判断が下されることができると考えられている。しかし、純粋理性的システムの役割そのものを疑っているハイトは、道徳的ジレンマで対立しているのは「感情と認知」ではなく、「道徳的直観と道徳的推論」だと考え、道徳的直観は皮質辺縁系統合モデルに、道徳的推論は純粋理性的システムにほぼ相当するとしている。しかも、ハイトは道徳的認知に関して「直観優先原理」を唱え、道徳的推論は直観的反応が正しかったことを証明するための「事後的正当化」として行われると考えている。

たとえば「泣く赤ん坊のジレンマ」で、「口を塞ぐべきではない」という道徳的直観が優先され、「口を塞ぐべきだ」という道徳的推論が選択されなかったとしても、やはり道徳的推論の方が正しいのではないかという思いが残ることがあるということが、純粋理性的システムの存在を示唆しているとされる。しかし、それではなぜ道徳的直観は、「口を塞ぐべきではない」という選

択をするのだろうか。「口を塞ぐべきだ」という道徳的直観は、ありえないのだろうか。あるいは反対に、道徳的推論はなぜ「口を塞ぐべきだ」という結論を導くのだろうか。「口を塞ぐべきではない」という道徳的推論は、ありえないのだろうか。私見では、どんな直観がなされるか、また同様に、どんな推論がなされるかは、その状況における「心の状態」と無関係ではないのではないかと思われる。

以上の考察は、道徳的ジレンマに対する脳の処理メカニズムを解明する際に、脳（全体）の状態、つまり「心の状態」を前提に組み入れて考える必要があるのではないかという私見から発している。というのも、人間はそもそも孤立しては生きていけない社会的動物であり、人間は「共感する脳」<sup>(16)</sup>をもっているからこそ、社会的動物として生きていけるようになっていると考えられるからである。しかも、セロトニン神経が活性化されると、共感性が高まるという事実が判明している。ただし、セロトニン神経が活性化されると共感脳が働くようになるのか、共感脳が働くとセロトニン神経が活性化されるのか、どちらが先かは現在のところまだ解明されていない<sup>(17)</sup>。

人間は、単なるヒトではなく、人間関係に生きる社会的動物である。人間関係はたしかにストレスのもとになるが、人間関係を避けると共感脳が衰えて、他人の気持ちがわからず、誰とも共感できなくなってしまう。共感する力というものが、人間が社会のなかで生きていくことを可能にしていると考えられる。この「共感力」とは、「他者の経験を理解し共有する能力」<sup>(18)</sup>だとする定義がある。サンデルは、困難な道徳的問題についての討議が同意に至るという保証はなく、他者の道徳的・宗教的教条を学べば学ぶほど嫌いになるという可能性があるにしろ、それ以外には進むべき道はないのではないかと考えている。そのような考え方の前提として、人間の脳はそもそも共感脳として機能するようになっていくということを指摘できるのではないかとと思われる。

#### 4 ディルタイ心理学

それでは、共感脳が有する共感力、つまり「他者の経験を理解し共有する能力」は、どのような仕組において成り立っているのだろうか。この問題を考えるために、ここではディルタイ心理学に着目したい。伊藤直樹は、ディ

ルタイ心理学には二面性があると見ている<sup>(19)</sup>。一つは「人間学としての心理学」であり、もう一つは「認識論としての心理学」である。「人間学としての心理学」は、人間の心的生を対象にし、それを記述分析することによって、個々の学問の営みが前提にしている人間観を自覚化させるという機能を担っている。

これから着目したいのは、その「人間学としての心理学」ではなく、もう一つの側面の「認識論としての心理学」である。この心理学では、認識論、つまり人間はどのようなメカニズムで認識をしているのかの解明がめざされる。ディルタイ心理学は、「意識の事実」という考え方から出発する。「意識の事実」とは、私の意識のなかに入ってきたものが事実であり、事実は私の意識として存在するという考え方である。要するに、事実とは、私の意識にとっての事実であり、私の視点から捉えられた事実であるとされる。この「意識の事実」は、「認識論としての心理学」によれば、「覚知」(Innewerden)という作用を通して、「実在性」を有するものとして与えられる。ディルタイは、次のように述べている。

「覚知という言葉で私が表しているのは、私の自己観察というものをつねに改めて提供してくれる事実のことである。意識主体に対して何らかの内容を対置する（前に立てる＝表象する）のではなく、何の区別もされることなく何らかの内容が成り立つ意識が存在している。この意識においては、内容を形成しているものと、それを生じさせている作用は、決して別々のものではない。覚知するということは、覚知の内容を形成しているものから分離されていない。」<sup>(20)</sup>

ディルタイの考えでは、「意識の事実」においては、内容と内容を生じさせる作用は、一体のものとなっている。このことに気づかせるのが、「覚知」という認識の仕方である。内容そのものは知覚や感情や意志によって生じさせられるが、内容を生じさせているものが知覚であれ感情であれ意志であれ、そのそれぞれに「覚知」は伴っている。つまり、どんな仕方の認識であれ、そこでは認識内容と認識作用が一体化している。そして、ここで、「抵抗経験」というものがなされる。これは、「なるほど」と腑に落ちるためには避けて通れない経験になっていると言える。この「抵抗経験」において、他者や外界が立ち現れてくる。それとともに、自己も自覚されてくる。そして、まさにこのときに、実在性についての信念が生じる。他者や外界や自己が単な

る意識ではなく、実在として捉えられることを可能にしているのが、「抵抗経験」である。

「抵抗経験」には、「抵抗感覚」と「意志過程を伴った阻止経験」の二段階がある。ここには、ヘルムホルツの無意識的推論からの影響があると考えられている。ヘルムホルツにおいては、内と外、つまり知覚内容と知覚対象は、無意識的推論によって、因果的に関係づけられていた。ところが、デイルタイはこの関係を、因果関係ではなく、「能動と受動」の関係に組み換えた。つまり、知覚内容と知覚対象は区別されうるものではなく、それは一体化しているために、「能動と受動」が「抵抗経験」として同時に生じる。ヘルムホルツにおける「内＝外」という関係は、このような組み換えによって、デイルタイにおいては「自＝他」という関係に変換され、このことによってはじめで「追体験」ということが可能になる。

「追体験」が可能になれば、自己が自己の目的を有しているように、他者は他者自身において他者という自己の目的を有していることが理解されることができるようになる。そうになると、自己にとって、他者は「他者性」(Fremdheit)を有するものとして立ち現れてくる。この「他者性」が十分に生じないかぎり、「他者の経験を理解し共有する」ということはできないと考えられる。なぜならば、他者の経験は自己のものではなく他者のものであり、そのままでは理解しようとしても単に想像するしかないけれども、他者の立場に立って他者の経験を追体験すれば、つまり「他者性」が生じれば、他者の経験を理解し共有することができると考えられるからである。

そのような「他者性」を可能にしているのは、まさに「抵抗経験」である。サンデルの主張によれば、道徳問題でわれわれが困難に陥ったとき、同胞が公共生活に持ち込む道徳的・宗教的信念を避けてはならない。ときには反論し論争し、ときには耳を傾けそこから学びながら、もっと直接的にそれらに注意を向けるべきである。もし異なった見解をもつ者たちの間の共通理解も「抵抗経験」を経ることによって形成されることができれば、サンデルのこの主張は非現実的な主張ではなく、むしろ人間の認識過程にうまく当てはまる主張になっていると捉えることができる。

本稿のタイトル「道徳的ジレンマにどう向き合うか」という問題については、もちろん容易には答えられないが、それぞれの選択肢の比較考量を十分に行うことが重要であることは間違いないと思われる。ただし、たとえばト

ロッコ問題のように、ほぼ瞬時に判断を下さなければならない場合もある。したがって、比較考量を「十分に」行うと言っても、その程度はそのときの状況に依っている。そのように限られた条件のもとで、自分の納得がいく選択ができるかどうかは、それぞれの選択肢をどれだけ理解できるかに依っているとされる。そのときに、どんな理解がなされるのか。それは、われわれの共感性の状態に依っているのではないかと思われる。

### 註

- (1) マイケル・サンデル『これからの「正義」の話をしよう——いまを生き延びるための哲学』、鬼澤忍訳、早川書房、2010年、32－35頁参照。
- (2) サンデル『これからの「正義」の話をしよう』、34頁。
- (3) サンデル『これからの「正義」の話をしよう』、145－147頁参照。
- (4) サンデルの訳書では「美德」という言葉が用いられているが、これはギリシア語の *aretē*、ラテン語の *virtus*、英語の *virtue*、ドイツ語の *Tugend*、フランス語の *vertu* であり、日本語には単に「徳」と訳される場合も多い。プラトンは魂の機能を、国家における3つの階層と類比的に、理知的部分・気概的部分・欲望的部分の3つに区分し、これらの相互関係に基づいて、勇氣・節制・正義・知恵という「四元徳」を設定した。アリストテレスは徳を、知性的徳（思考にかかわる徳）と倫理的徳（人柄にかかわる徳）の2つに区分した。知性的徳には、技術や学的知識だけでなく、思慮＝実践知も含まれる。しかし、伝統的な徳目である正義・勇氣・節制などは、すべて倫理的徳に含まれる。倫理的徳には、「行為と感情にかかわる、選択の基礎となる性向としての中庸性」という一般的規定が与えられる。『岩波哲学・思想事典』、1998年、1172－1175頁参照。
- (5) サンデル『これからの「正義」の話をしよう』、257－258頁参照。
- (6) サンデル『これからの「正義」の話をしよう』、284頁。
- (7) サンデル『これからの「正義」の話をしよう』、344－345頁。
- (8) 信原幸弘「道徳の神経哲学」、苧阪直行編『道徳の神経哲学——神経倫理からみた社会意識の形成』、新曜社、2012年、1－24頁参照。
- (9) この「トロッコ問題」については、信原幸弘は次の文献を基にしている。Foot, P. (1967). The problem of abortion and the doctrine of the double effect. *Oxford Review*, 5, 5－15. おそらくサンデルもこの文献を基に問題状況を設定しているものの、表現には若干の変更が加えられたのではないかと推察される。
- (10) 信原幸弘「道徳の神経哲学」、2－3頁参照。グリーンらの研究とは、次の文献である。Green, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 293, 2105－2108.



- (11) 信原幸弘「道徳の神経哲学」、6頁参照。グリーンらの研究とは、上記註(10)の文献に、次の文献が加えられる。Green, J. D., Nystrom, L. E., Engell, A. D., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2004). The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment. *Neuron*, 44, 389–400. モルらの研究とは、次の文献である。Moll, J., Zahn, R., de Oliveira-Souza, R., Kruger, F., & Grafman, J. (2005). Oponion: The neural basis of human moral cognition. *Nature Reviews Neuroscience*, 6, 799–809. Moll, J., de Oliveira-Souza, R., Moll, F. T., Ignácio, F. A., Bramati, I. E., Caparelli-Dáquer, E. M., & Eslinger, P. J. (2005). The moral affiliations of disgust: A functional MRI study. *Cognitive and Behavioral Neurology*, 18, 68–78.
- (12) 信原幸弘「道徳の神経哲学」、18–21頁参照。
- (13) 信原幸弘「道徳の神経哲学」、21–24頁参照。ここでは、ハイトの次の2つの文献を基にして論が進められている。Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108, 814–834. Haidt, J. (2007). The new synthesis in moral psychology. *Science*, 316, 998–1002.
- (14) 信原幸弘「道徳の神経哲学」、22–23頁参照。ヨハンソンらの「選択盲の実験」とは、次の文献である。Johansson, P., Hall, L., Sikström, S., & Olsson, A. (2005). Failure to detect mismatches between intention and outcome in a simple decision task. *Science*, 310, 116–119.
- (15) 有田秀穂『共感する脳——他人の気持ちを読めなくなった現代人』、PHP新書、2009年、94頁。「心の三原色」に関する考察については、94–125頁参照。
- (16) 有田秀穂『共感する脳』、152頁。
- (17) 有田秀穂『共感する脳』、130頁参照。
- (18) 有田秀穂『共感する脳』、24頁。
- (19) 伊藤直樹「ディルタイ心理学について——その批判と意義」、日本ディルタイ協会『ディルタイ研究』第23号、2012年、38–55頁参照。
- (20) Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. XIX, Göttingen 1982, S. 66.

