

義務論という病

スピノザの徳倫理学

柴 田 健 志

この論文は西日本哲学会第69回大会（二〇一八年、宮崎大学）での口頭発表に加筆および修正を施し、注を付したものである。発表時の題目は「義務論という病…スピノザの道徳心理学」である。口頭発表にもとづくという経緯を考慮して文体は口語調で統一した。

はじめに

『エチカ』第四部では「自由な人間」(Eth.IV.67Pr)という人間のモデルが提案されています。「自由な人間」とは「理性の導きによって生きる人間」(Eth.IV.35Cor.1.)のことです。「理性の命令」(Eth.IV.18Sch.)にしたがって自己を導くことが倫理的生のモデルとされているわけです。スピノザのいう「理性の命令」とは「自己の利益を求めよ」という命令ですが、この命令をどのように理解すべきかが問題になります。功利主義に近いように見えますが、じつは違います。無論、義務論との接点はありませんね。スピノザの倫理学は功利主義でも義務論でもない。それはある種の徳倫理学です。

今回はとくに義務論とスピノザの倫理学とのラジカルな対立関係に焦点を当てることにします。というのは、カントに代表される義務論の考

え方によれば、道徳的な命令とは「無条件」という性質を持っていると考えられますが、スピノザは「無条件」ということを認めていないからです。スピノザの存在論によれば、現実に存在する個物は原因によって決定されています。したがって、スピノザにとっての問題は決定されているかどうかではなく、外部の原因によって決定されるか、それとも自己の本性によって決定されるかという点にあります。「無条件」ということをまったくいわずとも倫理的な生を生きることができるといえるのがスピノザの倫理学です。

議論を進めるために、現代の道徳心理学の理論的な枠組みを参照してみます。道徳心理学の議論においては、心理学における「強化学習」の概念をもとに功利主義および義務論の論理に内在する意思決定アルゴリズムが明示されており、その点で図式的な対比が容易になっています。図式性には議論を単純化してしまうという弱点もありますが、議論そのものが細かな学説史というよりもスピノザの倫理学の特質を明確にするという目的でなされるため、このスタイルが選択されています。また、道徳心理学の議論においては、功利主義と義務論を対立させた上で、義務論を批判し功利主義を推奨するという傾向が強くみられます。「無条件」というのは実際には条件づけられているのに本人がそれに気づいていないだけであるという点を、実証研究をもとに主張することが彼らの批判のポイントになっています。まったく同じ論理がスピノザの中にあります。これらを重ね合わせることによって、スピノザの倫理学の反義務論的特質を明瞭にすることができると思います。「義務論という病」のタイトルはこの点に関連してつけたものですが、それが意味することは以下の議論の中で明らかにするつもりです。ただし、スピノザの倫理

学そのものが功利主義に近いかという点、まったく違います。この点は以下の議論の中で随時触れていますが、誤解を避けるためにここであらかじめ注意しておきます。

1 スピノザの徳倫理学

スピノザの倫理学を功利主義および義務論と対比させてみるためには、まずスピノザの倫理学の輪郭を描いておく必要があります。すでにいいましたが、スピノザの倫理学を分類するとすれば、それはある種の徳倫理学といえそうです。しかし、スピノザの徳倫理学はかなり特殊な徳倫理学であると考えられます。なぜなら、スピノザにとって「徳」とは「力 (potentia)」と同じものであるとされているからです。アリストテレスの倫理学にもとづく伝統的な徳倫理学において、「徳」とは人間の持ちうる「卓越性 (アレテー)」のことです。アリストテレスの考えとスピノザとの違いはいくつかの点で指摘できますが、最も本質的であると思われる違いは次の点です。アリストテレスにとって、「徳」とは習慣によって培われるものであって、人間が生まれつき持っているものというよりもむしろ文化的なものです。これに対して、スピノザが「徳」とは「力」であるというときの「力」は人間がもともと持っているものと考えられています。スピノザのいう「力」とは現実に存在する「力」のことですから、何かが現実に存在するということは「力」が現実に行使されているということの意味しています。この意味では「力」とは存在そのものであるといっても過言ではありません。実際、スピノザはそれが事物の「現実的本質」(Eth.III.7.Pr.)であると述べています。「各々

の事物が自己の存在を維持しようとするコナトゥスがその事物の現実的本質にほかならない」(Eth.III.7.Pr.)。スピノザここでは「力」という言葉を「コナトゥス」と言い換えています。同じものを指しています。ついでにいえば、「コナトゥス」は心身両面に関わり、また意識された「コナトゥス」は「欲望 (cupiditas)」と呼ばれます (Eth.III.9.Sch.)。現実に存在しているということはこの意味での「欲望」を持っているということです。

しかし、このように「力」が人間を含むあらゆる事物の「現実的本質」であるとすれば、いったいなぜそれが「徳」と同じものかということになるのかよく分かりません。というのは、このとおりであるとすれば、すべての人間がすでに「徳」を持っていることになってしまうからです。現実に存在し、生きていることそれ自体が「徳」であるということになってしまうからです。確かに、現実に存在していることには何がしかの「徳」があると考えられることはできます。生きていること自体に意味があるということですから。もちろん、たんに生きていることは、よりよく生きていることとは違います。じつはスピノザもこの区別を強調します。しかし、以上の論理からどうしてこれらの区別が主張できるのかは、もう少し詳しい説明がないと納得できませんね。

そこで、「徳」とは「力」のことであるという先ほどの定義を読み直してみましよう。全文引用すると次のような文章です。

「徳および力という言葉で私は同一のものを理解する。すなわち、人間に関係する限りにおける徳とは、(第三部定理7により) 人間が自己の本性の法則のみによって理解されようようなことをなす能力 (potestas)

をもっている限りにおいて、人間の本質ないし本性そのものである」(Eth.IV.D.8)。

この定理では、「現実的本質」について述べている『エチカ』第三部定理7が参照されています。またスピノザがよく使う「力 (potentia)」という言葉がこの箇所だけは別の言葉 (能力 (potestas)) に置き換えられています。意味内容が変わらないと考えて問題ないでしょう。問題は引用の際に傍線を付した部分です。元のテキストにはこの傍線はありませんが、重要な部分です。人間は誰でも「自己の本性」にしたがって生きているが、かならずしもそのみにしたがっているわけではないと、スピノザは明確に主張しているわけです。この点が重要です。なぜなら、人間が「たんに生きている」ことと「よりよく生きている」ことの違いがこの点に表れているからです。

このテキストに出てくる人間の「本性」ないし「本質」とは先ほど「現実的本質」といわれていた「コナトウス」のことです。つまり現実に存在する「力」のことです。そのような自己の「本性」にもとづく「法則」のみによって理解できることをなすなら、それは真の意味で「徳」と称される、という意味ですね。スピノザがなぜこういう表現をしているかといえば、人間は自己の「本性」にもとづく「法則」のみでは理解できないような仕方で生きざるをえないと考えられているからです。というのは、人間の「本性」あるいは「本質」である「コナトウス」はつねに外部からの刺激によって「変容」し、自己の「本性」の「法則」のみでは理解できない状態になっていると考えられるからです。

人間が自己の「本性」の「法則」のみによって理解できることを行う

のが「能動」であり、そうでない場合が「受動」と呼ばれます(Eth.III.D.8)。外部からの刺激によって生じた状態のもとに活動している限り、人間は「受動」です。自分の「力」によって活動しているとしても、なぜそういう活動をしているのかということを説明するには外部からの刺激を考慮しなければならぬのでやはり「受動」です。

こう考えてみると、人間の活動というのは基本的に「受動」であり、「能動」というのはひとつのモデルであるという解釈が成り立ちます。モデルという言葉の意味は、現実には生きている人間にとつてのお手本ということです。お手本ですから、それが達成されることが主眼ではありません。むしろ、それに向かって自己の生き方を改善することが重視されるわけです。スピノザはそれを「人間本性の型 (exemplar)」(Eth.IV.Praef.)と呼んでいます。具体的には次のように定式化されています。

「絶対的に徳によって活動するということは、われわれにおいては、理性の導きによって活動し、生き、自己の存在を保存する (この三者は同じことを意味する) こと、しかも自己の利益 (utile) を求める原理によってそうすること以外の何ものでもない」(Eth.IV.24.Pr.)。

やはり最初に「徳」が出てきますね。「徳」とは「力」であり、それを能動的に行使用することがここで「絶対的に徳によって行動する」ということです。それが「理性の導き」によって生きることなのだとわれています。現実には生きている人間にそれを達成するよう求めているわけではなく、できる限りそこに近づくことを推奨しているわけです。この解釈によれば、人間が「たんに生きている」という状態 (受動) からこ

のモデル（能動）にできる限り近づいていくことが「よりよく生きていく」ということの意味であると考えられます。それが「自己の利益を求める」ということの意味であると思います。それができればできるほど、人間に「徳」が認められるということになります。ですから現実存在する人間にとつての「徳」とは「力」の能動性が高まることを指していると思います。ですからアリストテレスのように「勇敢」や「節制」のように具体的な「徳」を挙げてそれを分析すること、スピノザはしていません。スピノザはむしろ「感情」に注目しています。人間が現実存在するということは自らの「力」を行使しているということですが、すでに述べたように「力」すなわち「コナトゥス」は外部からの刺激を受けて生じた受動的な状態（スピノザの用語では「変容 (affectio)」）をもとに行使されています。ところが、外部からの刺激を受けて生じた状態は人間の「コナトゥス」の活動を促進する場合もあれば逆にそれを阻害してしまう場合もある。これは経験によって誰でも確かめることができます。積極的に活動している場合と、やりたくないことを我慢してやっている場合の違いです。こういう場合の人間の精神の状態が「感情 (affectus)」です。前者が「喜び」であり後者が「悲しみ」です。「喜び」とは「精神がより大きな完全性へ移行する受動」(Eth.III.Sch.)であり、「悲しみ」とは「精神がより小さな完全性へ移行する受動」(Eth.III.Sch.)です。「完全生」とは「能動」というモデルのことです。そこに近づいていることが「喜び」として表示され、そこから遠ざかっていることが「悲しみ」として表示されるというわけです。ですからスピノザによれば「喜び」は人間に「徳」をもたらすことがあります。しかし、「悲しみ」は決して「徳」をもたらしません。しかし、真

の「徳」とはこれら受動的な「感情」の中ではなく、能動的な人間に生じる「喜び」(Eth.III.59.Pr.)およびそこからもたらされる「強さ」(Eth.III.59.Sch.)の中にあります。

スピノザの徳倫理学の輪郭は以上のようなものです。はじめに断っておいたように、スピノザの倫理学は功利主義とも義務論とも一線を画すものですが、今回は功利主義との対立点にも適宜触れた上で、義務論との対立に議論の重点を置くつもりです。

2 行為と帰結

義務論に対するスピノザの考えを考察するために、現代の道德心理学における「二重過程 (dual process)」理論の分類 (Cushman 2013) にしたがって、功利主義と義務論それぞれの意思決定アルゴリズムを定式化しておきたいと思います⁽¹⁾。

- (1) 功利主義・・・帰結にもとづく (outcome-based) 意思決定アルゴリズム
- (2) 義務論・・・行為にもとづく (action-based) 意思決定アルゴリズム

これらの違いは、(1) が行為それ自体に内在的価値を認めないのに対して、(2) は行為それ自体に内在的価値を認めるという点にあります。「嘘をつかない」という規範を例にしてこれらの区別を具体的に考えてみることにしましょう。

(1) のような意思決定アルゴリズムを採用すれば「嘘をつかない」ということそれ自体は善でも悪でもない。「嘘をつかない」ことがどんな帰結をもたらすかによってこの行為の価値が決まるからです。

(2) のような意思決定アルゴリズムを採用すれば、「嘘をつかない」という行為それ自体に価値を認めることになります。

殺人者から逃れてきた人を匿っているという状況を設定することによって、「嘘をつかない」という行為にどれほど価値があるかを吟味するという課題をカントが提案しています (Kant 1996)。この課題を二種類の意思決定アルゴリズムにインプットしてみましょう。すると次のようなアウトプットがえられます。

(1) 嘘をつかなければその人が殺されてしまうという帰結を考え、その事態を避けるために「嘘をつく」という行為が価値あるものとして認定される。

(2) これまでの経験では「嘘をつかない」という行動によって報酬をえてきた(人々から信用されてきた)ということから、この行為それ自体に価値が認められているがゆえに、この状況でもその行為に固執する。

このように二つの意思決定アルゴリズムを定式化した上で (2) を批判的にとらえ、(1) の有効性を主張するというのが道徳心理学のトレンドになっているようです (Greene 2008; Greene 2014; Greene 2017)。義務論の論理を心理学的条件づけに還元することによってその権威を低下させて、功利主義的アルゴリズムの優越を主張することが意図されていると考えられます。

このような議論がカント自身の意図をまったく無視しているという点

は、カントのためにつけ加えておく必要がありますね。カントは、グリーンのような現代の道徳心理学者が主張する点を認識していました。「無条件」の命令である「定言命法 (Imperativ kategorisch)」はじつは「仮言命法 (Imperativ hypotetisch)」ではないかと疑われる可能性にカントは言及しているからです。「仮言命法」とは「もし〜したければ」(あるいは「もし〜したくなければ」という条件を設定した上で、その条件を満たすような行為を命じるものです。この条件は個人が持っている欲望です。道徳的な命令はこのような個人の欲望を前提してはならないというのがカントの考えです。しかし、いつけん「定言命法」のように見えても、本人が意識していないだけでじつは条件づけられた命令である場合が考えられます。「定言命法のように見えるすべての実例が、じつは隠れた仮言命法ではないかと用心すべきである」(Kant 1994: 40)とカントは述べています。しかし、そうであるとすれば、何か経験的な実例をもとに「定言命法」について説明することは危険です。本人には意識できない隠れた動機、隠れた欲望がつねに想定できるからです。そこでカントは「定言命法の可能性の探究はまったくア・プリオリになさねなければならない」(Kant 1994: 41)と指摘しているわけです。「定言命法」の定式がまったく形式的なものであるのはそのためですね。

義務論に批判的な現代の道徳心理学者たちはこの点を知らないのか、知っていて無視しているのかはよく分かりません。いずれにしても、彼らはそういう形而上学的な議論そのものに興味がないのではないでしょう。経験的な快と苦を原理にしている功利主義に対して彼らが極めて好意的なのはそのためであろうと思われます。以下に見るように、スピノザの倫理学は義務論的アルゴリズムを心理学的条件づけに還元すると

いう点においては道徳心理学のコンセプトを先取りしています。ただし、意図はまったく違います。スピノザの倫理学はカントと同じように形而上学的であり、この点で功利主義とは相容れないからです。スピノザが「定言命法」のような道徳原理を受け入れないのは、形而上学的な次元で決定論を取っているからです。スピノザの考えによれば、すべてのものは原因によって決定されています。換言すれば、原因によって条件づけられています。したがって人間の意志や衝動も決定されています。ところがそれらの原因を人間は知らない。「人間は自分の意志作用と欲求を意識しているが、自分を欲求することおよび意志することへと向かわせている諸原因のことは知らない」(Eth.I.4pp)。この立場からすれば「無条件」というようなものは人間の空想でしかないことになります。この点において、スピノザとカントは根本的に対立します。そして実際に、義務論の論理を心理学的条件づけに還元する論理を『エチカ』の中に発見することができます。以下ではその論理を再構成していくことにします。

3 報酬系の論理

人間にとってまったく「無条件」と見えるものにも何らかの原因が存在している。これがスピノザの論理です。その論理を再構成するため、現代の道徳心理学者たちの議論が役に立ちます。彼らの指摘によれば、功利主義的アルゴリズムが行為の結果という客観的なものによって拘束されているのに対し、義務論的アルゴリズムは行為のみを考慮しています。そうすると、行為する本人の主観が問題になりますね。という

より、もはや主観的なものしか問題にできません。では、人間の主観を拘束するのはどんなものでしょうか。何が人間の行為を動機づけているのでしょうか。自分の利益すなわち報酬です。行為の動機はほかにもあるかもしれませんが、報酬というものが有力な動機づけであることは間違いないでしょう。現代の道徳心理学が理論的に依拠している神経学においては、このような動機づけの論理は「報酬系」の論理といわれています。

ここで「自己の利益を求めよ」という『エチカ』の命題が思い出されますね。これは「理性の命令」ですから、もう少し丁寧にいえば「自己にとつての真の利益を認識してそれを求めよ」ということです。主観的に期待される報酬とは正反対のことを述べているわけです。ところが、すでに述べたとおり人間は常に外部からの刺激を受けて「変容」した状態にあります。この状態は「喜び」または「悲しみ」の感情として意識されています。人間の「現実的本質」は現実存在しようとする「コナトゥス」ですから、どうしても「喜び」をもたらず外部のものに惹きつけられます。「精神は身体の活動能力を増大あるいは促進するものをできるだけ表象しようとする」(Eth.III.12.Pr)。また逆に「悲しみ」をもたらずものを忌避します。「精神は身体の活動能力を減少あるいは抑制するものを表象するとき、そういうものの現実存在を排除するような事物をできるだけ想起しようとする」(Eth.III.13.Pr)。これらは人間精神の法則です。つまり、誰もがそうしています。しかし、「喜び」をもたらずものが自分にとって真の利益になるものであるとは限りません。例えば、ほとんどの人は甘いものが好きですが、甘いものが人間の健康にとっていいものであるとは限らない。むしろ悪い場合が多いです。これに対し

て、健康とは人間が「自己の存在を維持する」ことですから、真の利益です。したがって、甘いものを食べることは人間の真の利益に反することになります。ところが、甘いものは主観的には良いものとして表象されてしまします。「精神は身体の活動能力を増大あるいは促進するものをできるだけ表象しようとする」というのが人間精神の法則ですが、それが歪んだ形で行使されているわけです。これが「報酬系」の本質です。『エチカ』はこの法則をもとに人間精神の思考回路を分析しています。

人間身体に対して外部から刺激が与えられると、人間身体には「変容」(Eth.II.13.Dem.)が発生します。そこで、人間身体に二つの刺激が同時に与えられたと仮定すると、人間身体には混合された「変容」(Eth.II.17.Dem.)が発生すると考えられます。とすれば、後にそのうちのひとつの「変容」が生じた場合には、それに連動してもうひとつの「変容」が再生されるはずで、「人間身体がかつて二つあるいは多数の物体によつて同時に刺激されたとしたら、精神は後でそのなかのどれかひとつを表象するときに他のものを想起するであろう」(Eth.II.18.Pr.)。

スピノザは心理学のいう「オペラント条件づけ」のアイデアを先取りしています。ここでスピノザが解明しようとしているネットワークは、「レバーを押す」↓「エサが出る」という、ネズミを使った基本的な条件づけと同様のものです。重要な点は、「レバーを押す」と「エサが出る」のあいだに形成されるネットワークは客観的なものではなく、ネズミの内部に形成された主観的なものにすぎないという点ですね。いっけんすると客観的なものであるように思われるかもしれませんが、じつは違います。「レバー」という対象と「エサ」という対象のあいだにはもともと客観的なつながりがないからです。スピノザはこの点をはっきりとつ

かんでいます。二つの対象が連動して認識されるという現象は「人間身体の変容の秩序および連結にしたがつて生じる」(Eth.II.18.Sch.)ものにすぎないと指摘しているからです。

人間がこれまで報酬をもたらした行為に価値を認めるのは、このようなネットワークが形成されるからであるということが以上から説明できます。例えば、人間にとって他者からの賞賛は極めて価値の高い報酬ですね。子供を見ていれればすぐ分かります。どんなに上手くやっても大人や友達から注目されないことにはすぐに興味を失ってしまいますよね。逆に、これまでの経験で人々から賞賛された行為を思い浮かべるだけで人間は「喜びに刺激される」(Eth.III.30.Pr.)。これは「精神は身体の活動能力を増進ないし促進するものをできるだけ表象しようとする」という人間精神の法則の応用ですが、重要な点は「ある行為」↓「賞賛」というネットワークが「レバーを押す」↓「エサが出る」という主観的ネットワークと同型であるという点です。こうして、人々からの賞賛という報酬が与えられるかどうかは客観的には不明なのに、人間はその行為に固執するようになります。しかし、人間はこうしたネットワークそのものを意識することができません。まさにそれゆえに、行為それ自体に価値が認められることになります。その行為が道徳的な意味を持つ場合、本人はいいことをしていると誤っているわけです。ところが、認識の構造としては甘いものを食べている人と大差ありません。極端な場合には、人間は状況を度外視してその行為を行なうよう動機づけられてしまします。傍目には訳が分かりません。それで、どうしてそれほどこだわるのかと聞けば、「どうしても」という答えが返ってくるはずで、この「どうしても」という答えを難しく表現すれば「無条件」ということになら

ないでしょうか。この点に焦点を絞って考察を進めよう。問題は「嘘をつかない」という道徳規範です。どうして人間は「嘘をつく」という行為を忌避するのでしょうか。「定言命法」という難解な哲理に従った結果とは思えません。それなら、この道徳規範は主観的ネットワークから生み出されたものである可能性があると考えてみる事ができるでしょう。

4 義務論という病

「レバーを押す」↓「エサが出る」という「オペラント条件づけ」を使った興味深い実験があります。それを以下の考察の手がかりにしてみます。

- ①レバーを押すとエサが出る装置のなかでネズミにこの行為を学習させる（オペラント条件づけ）。
- ②ネズミをいったん装置から出して十分なエサを与える。
- ③飽満状態になったネズミを装置のなかに戻す。

すると、どうなるでしょうか。驚くべきことに、ネズミは「レバーを押す」という行為を反復します。エサはもう十分食べたから、エサを取るためにやっているわけではありませんね。では、どうしてそんな不合理な真似をするのか。このネズミにとっては「レバーを押す」という行為がそれ自体に価値が内在しているからです。この意思決定アルゴリズムはその行為が何をもたらすかを度外視して端的に「レバーを押せ」と命じます（Greene 2017）。ネズミにとって、この命令は「無条件」ではな

いでしょうか。もちろん、実際には条件づけられています。ネズミがそれを認識していないだけです。人間についてもじつは同じことがいえると思います。実際、人間はどんな場合にも他者から賞賛されると思われる行為に惹きつけられ、また逆に非難されると思われる行為を忌避しますね。つまり、他者からの賞賛および非難が条件づけとなって行為を制御しているわけです。そのような条件づけによってもたらされる欲望をスピノザは「名誉欲」と呼んでいます。

「ただ人々の気に入ろうとする理由だけであることをなしたりひかえたりするこのコナトゥス〔欲望〕は名誉欲と呼ばれる。特に、我々や他人の損害になるのもかまわずあることをなしたりひかえたりするほどまでに熱心に民衆の気に入ろうとつとめる場合には」（Eth.III.29Sch.）。

「嘘をつかない」ことを金科玉条にしている人間は、どうしてもそうしなければならぬという強い衝動を感じてそうしているわけですが、その理由を認識しているとは思えません。では、「嘘をつかない」ことによって他者からどんな賞賛を期待しているのでしょうか。他者からの信用だと思われます。人間のうちに社会の中で生きている存在にとって信用は賞賛です。したがってまた、それは報酬です。信用されるから何か得をする、例えばお金を貸してもらえとかではなく、信用されるということが自体が報酬という意味をもっていると考えられます。事実、人間は他者から信用されていることを表象すると喜びを感じてでしょう。「嘘をつかない」ことによって報酬がえられることが社会生活の中で学習された結果として、「嘘をつく」という行為に対する大きな抵抗が発生

するでしょう。エサが必要なのにレバーを押し続けるネズミのように、人間はいかなる場合においても「嘘をつかない」ことに固執するはずです。この状態は潔癖症のような神経症の症状に似ていると思います。実際、スピノザは「名誉欲」を病とみなしていました。

「強欲、名誉欲、性欲等は、病の中に数えられていないが、実際は譫妄 (delirium) の一種である」 (Eth. IV. 4. Sch.)。

「嘘をつかない」ことを「無条件」に選択しているとき、人間は「名誉欲」という「譫妄」の状態にあるのかもしれませんが。もちろん断定はできません。しかし、「場合によっては嘘も役立つ」と考えた方が少なくとも精神衛生のためにはいいはずです。では、まさに行為の善悪はそれがもたらす帰結に依存して決まると考える功利主義的な意思決定アルゴリズムが正しいのでしょうか。確かに、それはひとつの選択肢でありえます。しかし、スピノザの考えは違います。この点を最後に考えて考察を閉じたいと思います。そのために、はじめに述べたスピノザの徳倫理学を別の角度から追求してみたいと思います。

5 知性の力

功利主義の意思決定アルゴリズムは行為そのものではなく行為の帰結を基準にしています。人間の「快」を増大させ、かつ「苦」を減少させるような帰結を生み出すと考えられる行為が道德的に善き行為とみなされます。なぜなら、「快」の増大および「苦」の減少が幸福ということ

の意味であると考えられているからです。ただし、幸福ということで問題になっているのは個人の幸福というよりもむしろ社会全体の幸福のことです。社会のために善いこととは何かを考える際に、「快」の増大および「苦」の減少という基準は、実際の運用はともかくとして、考え方としては非常に分かりやすいものです。道德的なし倫理的に正しい行為とは、自分のためというよりも社会のためになされる行為であるという考えがここに前提されていますね。カントが「定言命法」を重視したのも、じつは同じ前提からです。「仮言命法」は自分の欲求を満たす行為を命じるものですが、「定言命法」はそれを否定しています。「汝の格率が普遍的法則となることを汝が同時にその格率によって意志しうる場合にのみ、その格率に従って行為せよ」 (Kant, 1994: 42)。ある行為を行う際、人間には自分の方針というものがありますが、その方針つまりカントのいう「格率」がすべての人間あるいは理性的存在者が従わなければならない法則であることを意志できるなら、その方針に従うことが道德的な行為の基準だということですね。その方針には「無条件」に従わなければならない、というわけです。ここでは、社会全体が承認しうる法則性が要求されることによって、個人的な欲求が排除されています。ですから、基本的な論理だけ見れば功利主義の論理と意外なほど一致しています。功利主義と違うのは、カントが幸福を問題にしていないという点でしょう。カントにとって重要なことは、ある行為が幸福をもたらさうかどうかではなく、それが義務として行われるかどうかからです。

さて、このように整理してみると、個人と社会の対立が道德性ないし倫理性が思考される枠組みとして機能しているという点が明瞭になりますね。スピノザの倫理学もこの枠組みの中で理解することができます。

スピノザの論理は独特ですが、どちらかといえばカントの発想に似ていると思います。そこで功利主義の主張をよく見てみると大きな欠点があることに気づきます。それは社会がたんなる個人の集合として考えられているという点です。幸福というものを「快」と「苦」に還元してしまっただけで、社会全体の幸福とは「快」を増大させ「苦」を減少させる個人ができるだけ多くなるという状態を指すことになります。それ以外に考えられないからです。すると結局、問題になっているのは個人の幸福であることになります。この考え方には明らかに問題がありますね。なぜなら、個人の幸福あるいは個人の利益を求める態度を道徳的とはみなさないという前提から出発して、結局個人の幸福に戻ってきてしまっているからです。この点をいち早く見抜いて批判したのはデュルケムでした。次に引用しますが、よく知られているようにデュルケムの道徳論はカントの延長線上で発想されています。「私の利益であれ他人の利益であれ、個人の利益というものが道徳的でないというのなら、複数の個人的利益も道徳的ではないことになる」。「集合的利益は、それが個人的利益の合計にすぎなければ、それ自体として道徳的なものではない。したがって、社会というものが道徳的行為の規範的目的として考えられるためには、そこに個人の合計以外のものが認められなければならない」(Durkheim, 1963: 51)。確かにデュルケムのいう通りでしょう。実際、功利主義の考え方は人間どうしの連帯感のような、真に社会的な要素を考えることができませんね。例えば、何らかの政策(法律や条例)によって得をする人が十分多ければその政策は正当化されてしまいます。しかし、それによって得をした人と損をした人のあいだに分断が生じるのではないのでしょうか。

では「自己の利益を求めよ」というのが「理性の命令」であるとするスピノザの倫理学において、はたしてこの問題が解決できるのでしょうか。結論だけ先にいえば、スピノザにおいては確かに自己の利益が重視されています。しかしそれと同時に、社会全体の利益と自己の利益は調和するというのがスピノザの考え方です。というところ、ごく通俗的な考えかたのように見えるかもしれませんが。しかしですね、大切なことはそのために何が要求されるかという点です。それは知性である、というのがスピノザの答えです。通俗的どころの話ではありませんね。では、知的であるということは具体的にいうとどんなことなのか。また、それがどうして倫理的であるための要件となりうるのか。これらの点が重要です。この節の見出しを「知性の力」としておいたのはこのためです。ちなみにこれは『エチカ』第五部のタイトルの一部です。

スピノザにとって「徳」とは「力」でした。問題は「力」がどんなふうに行使されるかという点です。外部からの刺激によって生じる「変容」を起点にして「力」が行使される場合には受動的にのみ「力」が行使されています。しかし、真の「徳」とは人間が自己の「本性」の「法則」のみによって理解できることを行うことです。その場合には「力」が能動的に行使されています。これらについてはすでに述べました。この場合には、人間の活動はもはや「変容」を起点にしていません。では何が起点になっているかといえ、真の認識すなわち理性による認識です。スピノザが「理性の導き」に従って生きるといつて生きているのはこのことです。ひとことで表現すれば、真の認識にもとづいて生きることが「徳」であるというわけです。「報酬系の論理」のところで、主観的な認識のネットワークの形成を説明しました。繰り返しになりますが、それは「人間

身体の変容の秩序および連結にしたがって生じる」ものです。ところが、このテキストにはそれが客観的な認識のネットワークと区別されるということが銘記されています。客観的な認識のネットワークは「知性の秩序にしたがって生じる連結」(EthII.18.Sch.)といわれています。

この考え方をごく平易な言葉でまとめると次のようになると思います。倫理的に生きるということは、外部から来た情報をそのまま受け入れて生きるのではなく、自分で考えて生きるということである、と。この観点から見ると、真の情報を隠蔽することあるいは誤情報を故意に拡散することは倫理的な意味で悪質な行為です。それらは人間が自分でものを考えることを阻害するからです。スピノザもこの点を重視していました。実際、『神学＝政治論』の序文をスピノザは「迷信」(TTP.5)から説き起こしています。「迷信」とは誤情報のことですが、人間がこれを避けることは難しいとスピノザは考えているようです。なぜなら外部の刺激によって「変容」が絶え間なく生じるために認識もまたそれによって誘導されてしまうからです。「すべての人間は本性において迷信に従属する」(TTP.6.)とスピノザは断言します。この点を踏まえれば、倫理的に生きるということはある種の抵抗という意味合いを持つでしょう。では、いったい何を足掛かりに抵抗すればいいのでしょうか。神の認識です。意外な感じがしますが、スピノザは本当にそう述べています。「精神の最高の善は神の認識であり、精神の最高の徳は神を認識することである」(EthIV.28.Pr.)。スピノザにおいて、神とはあらゆるものの原因を指しています。したがって、神の認識からは諸事物の客観的な秩序が導き出されるはずですが、この認識によって、主観的な認識のネットワークとは異なるネットワークを構築することができますね。そのよう

なことを認識している時、人間の知性の「力」は最大限に行使されていると考えられますから、それが「最高の徳」といわれるのは当然でしょう。ところがそれはまた「最高の善」であるともいわれています。知性の「力」を倫理の要件とするスピノザにとって、神の認識こそがあらゆる「善」の中で最も重要なものであるということです。

このように、神を認識することによって個人の知性の「力」は高まると考えられます。では、社会にとって神の認識とは何を意味しているのでしょうか。スピノザの考えは次の定理の中に表明されていると考えられます。「徳に従う人々の最高善はすべての人間に共通であり、かつすべての人間がそれを等しく享受することができる」(EthIV.36.Pr.)。客観的な秩序は誰が認識しても同じです。ですからすべての人間がそれを認識できます。一読してそういう意味であることがわかります。しかし、重要なことはこの定理が含意していることです。「迷信」は人間を対立させます。お互いに根拠がないことを信じているわけですから。ところが、客観的な認識のネットワークは誰にとっても同じなので、原理的には対立を発生させません。したがって次の定理のようになります。「徳に従う各々の人は、自分に対して求める善を他の人間たちにも求めるであろう」(EthIV.38.Pr.)。真の認識に従って自分で考えようとする人間が「迷信」に従う人間に取り囲まれていると孤立しますね。ですから他の人間にも真の認識に従って自分で考えて欲しいと願うのは当然のことです。そうならば、正直に意見を述べ合うことのできる真の連帯感が生まれるからです。それは社会にとって利益です。相互に対立し、利権を奪い合っている社会ではこれできませんからね。社会全体の利益と個人の利益は調和するというのはこのようなことを意味していると考えら

れます。スピノザはそれが成立する論理を構築しているわけです。カン
トが追求したかったのも同じことではないかと思いますが、その方法が
まったく違っているわけですね。

以上見てきたようなことは「人間本性の型」として考えられています。
つまり、それは生き方のお手本であって、現実には生きている人間はこの
モデルに近づくことでよりよく生きることができるということになりま
す。ということは、現実には生きている人間がこのモデルに近づくことに
貢献するようなものは倫理的にすべて善であるということになるでしょ
うね。スピノザも次の定理でそういつています。「人間の共同社会に役
立つものの、すなわち人間たちが和を以て生きるようにするものは有益で
ある。対して、国家の中に不和をもたらすものは悪である」(Eth. IV. 40.
Pr.)。この考えは重要です。あらかじめ「和」が成立している場におい
て人間は自由に意見を述べ合うことができます。これがモデルに近づい
ていく条件です。「迷信」はこれを台無しにするでしょう。根拠のない
情報を拡散することが社会にとって有害であると考えられるのは当然な
わけです。人間は社会全体にとって利益になることを考えることなしに
「自己の利益を求めよ」という命令に従うことはできません。「よりよく
生きる」ということは個人的な課題ですが、その課題は自分の利益のみ
を追求しても達成されないというのがスピノザの「徳」の論理の帰結で
す。

凡例

『エチカ』(Ethと略記)の参照箇所は以下の要領で本文中に挿入する。

定義：D. 定理：Pr. 証明：Dem. 注解：Sch. 系：Cor. 序：Praef. 付録：
App.

使用テキスト：Gephardt(ed.) 1972, SPINOZA OPERA II, Heiderberg

『神学＝政治論』(TTPと略記)の参照箇所はページ数で本文中に挿入する。

使用テキスト：Gephardt(ed.) 1972, SPINOZA OPERA III, Heiderberg

注

(1) このモデルは「情動」と「認知」のペアからなる「二重過程」理論が
「強化学習」意思決定理論の成果を踏まえて洗練されたものです。ち
なみに「強化学習」理論は「情動」と「認知」を区別せず、そのかわ
り意思決定が「モデル」にもとづく(model-based) かもとづかないか
(model-free) という区別を本質的なものとして扱います (Dolan&Dayan 2013,
Gesiarz&Crocket 2015)。

文献

- Cushman, Fiery 2013, «Action, Outcome, and Value: A Dual-System
Framework for Morality» *Personality and Social Psychology Review*, 17(3), 273-
292
- Dolan, Ray & Dayan, Peter 2013, «Goals and Habits in the Brain» *Neuron*, 80,
312-325
- Durkheim, Emile 1963, *L'éducation Morale*, PUF
- Gesiarz, Filip & Crockett, Molly 2015, «Goal-directed, Habitual and Pavlovian

- Prosocial Behavior» *Frontiers in Behavioral Science*, vol.9 art.135, 1-18
- Greene, Joshua 2008, «The Secret Joke of Kant´s Soul» Thomas Nadelhoffer, Eddy Nahmias, Shaun Nichols(Ed.) *Moral Psychology*, Wiley-Blackwell, 359-372
- Greene, Joshua 2014, «Beyond Point-and-Shoot Morality: Why Cognitive (Neuro) Science Matters for Ethics» *Ethics*, 124, 695-726
- Greene, Joshua 2017, «The Rat-a-gorical Imperative: Moral Intuition and the Limits of Affective Learning» *Cognition*, 167, 66-77
- Kant 1956, »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen« *Werke* VIII, Suhrkamp
- Kant 1994, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner