

道徳的判断において、共感はどのような役割を果たすのか

一橋大学 太田泰幹

はじめに

ルカによる福音書の第 10 章にある、善いサマリア人の喩えについて考えてみたい。ユダヤ人の旅人が、強盗に身ぐるみを剥がされ道に横たわっていた。その道を通りかかった祭司とレビ人はユダヤ人を避けて行ったが、憐れに思ったサマリア人はユダヤ人を介抱したという¹。

ユダヤ人を助けたサマリア人は、意識的にであれ無意識的にであれ、そのユダヤ人を助けることは道徳的に善いと評価したと考えられる。このような道徳的内容をもつ評価を道徳的判断とよぶ²。本稿の関心は、この道徳的判断のメカニズムにある。どのようにしてサマリア人は、そのユダヤ人を助けることは道徳的に善いという判断を下すことができたのだろうか。

道徳的判断のメカニズムを説明する理論として、本稿は感情主義 (sentimentalism) とよばれる立場に注目する。感情主義とは、道徳的判断において感情が決定的な役割を果たすと考える立場である³。とくに、Hume などの伝統的な感情主義者は共感 (empathy) に基づいた感情が果たす役割を強調した⁴。たしかに、サマリア人の事例は伝統的な感情主義によって説明できるように思われる。サマリア人の道徳的判断においては憐れみという感情が決定的な役割を果たしているように思われるし、憐れみは共感に基づいた感情であるように思われるからだ。

しかし、すべての感情主義者が共感の必要性を認めるわけではない。反共感派の論者によれば、共感に基づいた評価は気まぐれや臆盾のようなものである、真正の道徳的判断とはよべないという。2010 年代以降、親共感派と反共感派の論点が整理され、共感の道徳的な重要性を巡って様々な議論が提出されてきた (Slote 2010; Prinz 2011a, b; Masto 2015; Bloom 2016; Kauppinen 2017; Shoemaker 2017; Kidder 2019; Read 2019)。しかし、〈共感〉という語には統一的な定義が存在しないため、それぞれの論者がそれぞれの定義に基づいて自説を展開しており、状況は錯綜している。

本稿は、道徳的判断において共感が果たす役割を明らかにすることをめざす。そのために、まずは混乱がみられる〈共感〉の定義を整理する (第 1 節)。次に、現代における伝統的感情主義の代表的な論者である Slote の議論をみる (第 2 節)。続いて、反共感的な感情主義の代表として Prinz を取り上げよう (第 3 節)。最後に、Bennett (1974) が提示したハックルベリー・フィンの事例を検討することで、Prinz が見落としている共感の役割を指摘する (第

4節)。本稿の主張は以下の通りである。共感は道徳的判断に必要とはいえないが、既存の道徳的判断と対立し、その修正を促すという役割をもつ。すなわち、共感は道徳的判断の形成には必要ないが、道徳的判断の修正に必要なのだ。

1 共感とは何か

道徳的判断における共感の必要性について論じるためには、そもそも共感とは何かを明確にしておく必要がある。そうしなければ、親共感派と反共感派がそれぞれ異なる現象について主張しあうことになりかねないからだ。しかし、現状〈共感〉という語は多義的に使われており、統一的な定義は存在しない。概念的な混乱の一因として、〈共感〉という語が心理学・心の哲学・倫理学・美学といった多様な分野で使われているという事情が挙げられるだろう。たとえば、心理学者はサイコパスや自閉症といった障害を理解するために〈共感〉という語を使う場合があるのに対し、美学者は自然や音楽などの鑑賞について論じるために〈共感〉という概念を持ち出す場合がある⁵。このように、同じ語が目的も歴史的背景も異なる中で使われている以上、〈共感〉の統一的な定義を得ることは難しい。その上、本稿のように共感の道徳的側面に焦点化した場合であっても、やはりその用法は多義的である(Read 2019)。

そこで、本節では〈共感〉の統一的な定義を求めるのではなく、親共感派と反共感派とが議論の基盤として互いに受け入れられる共感の特徴を特定化する。具体的には、親共感派の代表として Slote を、反共感派の代表として Prinz を取り上げ、両者が合意できる共感の特徴づけを探る。

まず、親共感派の代表である Slote の共感論を確認しよう。Slote は Hoffman (2000) の発達心理学的議論に依拠して自説を展開している。Hoffman によれば、共感とは自分の状況よりも他者の状況に適合的な感情をもたらす心理学的過程である(Hoffman 2000: 30)。たとえば、大切にしていた鞆が壊れて悲しんでいる友人を見て、あなたも悲しくなったとする。このとき、悲しむべきことが起こったのはあなたではなく友人なので、あなたの悲しみはあなたの状況よりも友人の状況に適合的であり、したがって共感的な悲しみだといえる。

このように共感を定義した上で、Hoffman は主体の発達段階に応じて共感を成熟した共感とそうでない共感(以下、未熟な共感とよぶ)に分ける。Hoffman は、未熟な共感と成熟した共感を区別するいくつかの特徴に言及しているが、本節では Slote や Prinz も含めた後続の論者に大きな影響を与え

た条件づけ（conditioning）と視点取得（perspective-taking）という特徴に焦点化して Hoffman の議論を整理する⁶。

まず、Hoffman によれば未熟な共感は条件づけによって特徴づけられる。条件づけとは、特定の刺激に対する反応を学習させることだ。Hoffman が挙げているのは、親の不安を感じ取る赤ちゃんの例である。赤ちゃんを抱いている親が不安を感じると、親の体の強張りを通じて赤ちゃんも不安を感じる。このとき、親の不安は体の強張りだけでなく、表情や声の緊張にも表れる。そのため、繰り返し親の不安を感じることで、やがて赤ちゃんは親に抱えられていなくても、その表情や声音だけで親の不安を感じられるようになる。これが条件づけによる共感だ。

次に、Hoffman によれば成熟した共感の視点は視点取得によって特徴づけられる。視点取得とは、他者の立場になることで情動が引き起こされる過程である。たとえば、友人の家族が事故に遭ったと伝え聞いたとしよう。このとき、たとえ友人の姿を目にしていなくても、私は友人の立場になることで悲しみを覚えることができる。これが視点取得による共感だ。視点取得は条件づけに比べて高度に認知的な能力を必要とするため、より後期の発達段階において可能となる。そして、第 2 節でみるように、Slote はこの成熟した共感こそが道徳的判断において決定的な役割を果たすと主張した。

続いて、反共感派の代表である Prinz の共感論を確認しよう。Prinz によれば、共感とは他者が感じているであろう感情を代理的に（vicariously）感じることである（Prinz 2011a: 212）。この定義は、多様な仕方で生じる共感的感情を広く〈共感〉として捉えようとする点で Hoffman の定義と似ている。すなわち、親の表情を見て親が感じているであろう不安を感じる赤ちゃんの不安であれ、家族が事故に遭った友人の立場になって友人が感じているであろう悲しみを覚える場合の悲しみであれ、Prinz の定義に従えばこれらは共感的感情だということができる。そして、第 3 節でみるように、このように定義される共感には道徳的判断に必要ないと Prinz は主張する。

ここまでの議論を整理しておこう。まず、Hoffman と Prinz はどちらも、共感を自分の状況よりも他者の状況に適合的な感情をもたらす心理学的過程として捉えていると考えられる。これに対し、Slote は Hoffman が整理した共感のメカニズムに基づいて、（視点取得によって特徴づけられる）成熟した共感こそが道徳的判断には必要だと主張している。それでは、結局どのように共感を特徴づければいだろうか。本稿は、Prinz のように共感を広く特徴づけるべきではないと考える。理由は以下の通りだ。Slote を親共感派の代表としてみるならば、親共感派が道徳的判断における共感の必要性を主張す

るときに擁護したいのは、成熟した共感の必要性である。そのため、共感の必要性の検討において争点となるのは、視点取得によって特徴づけられる共感の果たす役割であって、そうでない共感の役割ではない。しかし、Prinzのように両者を含む仕方で共感の特徴づけてしまうと、反共感派の批判が前者に向けられているのか後者に向けられているのかが曖昧になってしまう。そのため、親共感派と反共感派が何について争っているのかを明確化するには、共感的感情一般を捉える特徴づけではなく、そこから成熟した共感を区別できる特徴づけを採用すべきだ。以上の理由から、本稿では以下の通り共感的感情の特徴づける。

共感的感情

感情 E が共感的感情であるための十分条件は、E が自分の状況よりも他者の状況に適合的であり、かつ、視点取得による感情であることだ。

この特徴づけについて、2点明確にしておく。第一に、これは条件づけによる共感的感情の存在を否定しているわけではない。しかし、そのような共感的感情も〈共感〉とよんでしまうと、上で述べた理由から議論の混乱を招くため、本稿ではそうよばないというだけである。第二に、視点取得を制御的・意識的な過程に限って理解する必要はない。たとえば、サマリア人の憐れみは視点取得による、ユダヤ人の立場になっての感情である一方で、自動的・無意識的に生じたと考えられる。そのため、本稿は〈視点取得〉という表現を、その過程が自動的・無意識的か制御的・意識的かに中立的に使う。以上で共感の特徴づけについては満足することにして、論を進めよう。

2 共感基底説

はじめに述べたように、Hume などの伝統的な感情主義者は道徳的判断における共感の役割を強調した。現代では、Slote が伝統的な感情主義を Hoffman などによる心理学的知見と接続することでアップデートしている。本節では、その Slote の議論を確認しよう。

まず、Slote によれば成熟した共感とは道徳的な行為を動機づける。あらためて、善いサマリア人の喩えについて考えてみよう。Slote に従えば、サマリア人は憐れみという成熟した共感に基づいた感情によって、ユダヤ人を助けるという道徳的な行為を動機づけられたといえる。逆にいえば、ユダヤ人を助けなかった祭司とレビ人は、道徳的な行為を動機づける成熟した共感を欠いていたと考えられる。

次に、Slote によれば成熟した共感は行為者だけでなくその観察者にも違いをもたらす。すなわち、成熟した共感を備えた観察者は、同じく成熟した共感に動機づけられた行為に対しては温かい感じ (warm feeling) を抱き、成熟した共感を欠いた行為に対しては冷たい感じ (cold feeling) を抱くという。つまり、温かい／冷たい感じとは行為者の共感に向けられた共感 (empathy with empathy) である (Slote 2010: 34-5)。そして、成熟した共感を欠いた観察者は、温かい／冷たい感じのどちらももつことができないと Slote はいう。

その上で、Slote はこのような温かい／冷たい感じこそが Hume のいう是認 (approval) / 否認 (disapproval) であると主張する。Slote の理解するところによれば、是認 / 否認とは行為者の動機に向けられた肯定的 / 否定的な感じであり、かつその行為が善い / 悪いという道徳的判断を構成する。たしかに、温かい／冷たい感じはそのようなものに思われる。まず、温かい感じは行為者の成熟した共感に、冷たい感じはその欠如に向けられるので、これらは行為者の動機に向けられた肯定的 / 否定的な感じだといえる。そして、このような温かい／冷たい感じは、その行為が善い / 悪いという道徳的判断を前提としない、より基礎的な心的状態だろう。そうだとすれば、成熟した共感に基づいた温かい／冷たい感じこそが Hume のいう是認 / 否認である、という Slote の見立てはもっともらしい。

是認 / 否認が感情の一種だとして、Hume の感情主義は〈是認 / 否認という感情が、道徳的判断を構成するという仕方で、道徳的判断において決定的な役割を果たす〉というテーゼとして理解できる。Slote はこの Hume のテーゼを受け入れつつ、是認 / 否認のメカニズムを Hoffman などの心理学的知見によって説明することで、伝統的な感情主義を現代的にアップデートした。Slote によれば、行為者の共感に向けられた共感が是認を構成し、是認がその行為は善いという道徳的判断を構成する。また、行為者の共感の欠如に向けられた共感が否認を構成し、否認がその行為は悪いという道徳的判断を構成する。〈共感が、是認 / 否認の構成を通じて道徳的判断を構成するという仕方で、道徳的判断において決定的な役割を果たす〉という Slote の見解を、以下では共感基底説とよぼう。

3 心情基底説

共感基底説は、Hume のテーゼを心理学的知見によって現代的にアップデートした見解なので、Hume の伝統を受け継ぐ感情主義者であればこれを否定する理由はないように思われる。しかし、Prinz は Hume のテーゼを受け

入れた上で、共感が是認／否認を構成するという見解はもっともらしくない
とあって、共感基底説を批判する。本節では、Prinz の反共感的な感情主義
を確認しよう。

まず、Prinz は共感基底説が否認の説明に困難を抱えていると批判する。
共感基底説によれば、否認は行為者の共感の欠如に向けられた共感によって
構成されているのであった。しかし、Prinz によればそのような説明は不自然
である。たとえば、私たちはユダヤ人を助けずに避けて行った祭司とレビ
人に何かしら否認の感じをもつだろうが、その感じは祭司とレビ人の立場に
なつての感情ではないように思われる。Prinz によれば、そのような否認の
感じは、むしろ怒り・嫌悪感・軽蔑などの共感的ではない感情として理解し
た方がもっともらしい (Prinz 2011b: 219)。そうだとすれば、少なくとも否
認は共感によって構成されているわけではないことになる。

次に、Prinz によれば、共感が道徳的判断を構成するという見解は少なく
とも二つの点でもっともらしくない。第一に、道徳的判断は道徳的行為を動
機づけると考えられるので、その構成要素も動機づけの力をもつと考えられ
るが、共感はそのような力をもたないと Prinz は指摘する。Prinz によれば、
共感によって他者の苦痛を感じたとき、私たちは他者を助けるのではなく、
むしろ他者から距離を取る場合がある。そうだとすれば、共感が道徳的行為
を動機づけるかは偶然的であることになるので、共感は道徳的判断の構成要
素としてもっともらしくない。

第二に、道徳的判断は認識的に信頼できる (i.e., 善い行為によって是認が、
悪い行為によって否認が引き起こされる確率が高い) と考えられるので、そ
の構成要素も認識的に信頼できると考えられるが、Prinz によれば共感
は認識的に信頼できない。Prinz は、Slote も依拠している Hoffman を引
いて、共感が親近性バイアス (familiarity bias) や今ここバイアス (here-and-now
bias) を抱えていると指摘する。親近性バイアスとは、何かしらの点で自分
と異なる対象よりも似ている対象に強く共感が働くというバイアスであり、
今ここバイアスとは、そのときその場にはいない対象よりもいる対象に強く
共感が働くというバイアスである。そうだとすれば、共感の働きは行為の善
悪とは無関係な情報に左右されることになるため、共感は認識的に信頼でき
ない。したがって、この点でも共感
は道徳的判断の構成要素としてもっともら
しくないと Prinz は批判する。

以上 2 点より、たとえ道徳的判断において共感が動機づけ的・認識的役割
を果たしているように思われたとしても、Prinz によればそれは偶然である
(Prinz 2011b: 222-4)。そうだとすれば、共感
は気まぐれや臆のようなもの

のに過ぎないことになるだろう。気まぐれや臆慮によって行為する人は、気分や相手によって道徳的な行為を動機づけられたり動機づけられなかったりするし、そのような人の判断が認識的に信頼できるとは思われなからだ。そのようなものが道徳的判断を構成するという見解はもっともらしくないため、Prinzに従えば共感基底説は間違っている。

ここまでみてきたように、Prinzによれば〈是認／否認という感情が、道徳的判断を構成するという仕方、道徳的判断において決定的な役割を果たす〉というHumeのテーゼを認めたとしても、共感が是認／否認を構成すると考えることはできない。そこで、Prinzは以下のようなオルタナティブを提案する(Prinz 2011a: 215)。Prinzによれば、是認／否認は称賛／非難の心情(sentiment)によって構成されている。称賛／非難の心情とは、称賛／非難の感情(i.e., 道徳的感情)をもつ傾向性である。たとえば、私が強盗に襲われて、あなたが私を助けてくれたとしよう。このとき、私が自分への援助行為に対して感謝など称賛の感情をもつ傾向性を備えていれば、私は是認の感じを抱き、あなたの行為は善いという道徳的判断を下す。また、私が自分への危害行為に対して怒りなど非難の感情をもつ傾向性を備えていれば、私は否認の感じを抱き、強盗の行為は悪いという道徳的判断を下すことになる。〈称賛／非難の心情が、是認／否認の構成を通じて道徳的判断を構成するという仕方、道徳的判断において決定的な役割を果たす〉というPrinzの見解を、以下では心情基底説とよぼう。

本節を終えるにあたり、共感基底説に対する心情基底説の優位性を確認しておく。まず、共感基底説は否認を行為者の共感の欠如に向けられた共感として説明する点でもっともらしくないのであった。心情基底説は、否認を怒り・嫌悪感・軽蔑といった非難の感情をもつ傾向性によって説明するため、そのような困難を抱えない。次に、共感動機づけの力が弱く、認識的にも信頼できない点で道徳的判断の構成要素としてもっともらしくないのであった。しかし、道徳的感情は共感よりも動機づけの力が強いだけでなく(Prinz 2011a: 218-21)、認識的にも信頼できるとPrinzは主張する。Prinzによれば、私たちは条件づけによって称賛／非難の感情を備える(Prinz 2011a: 229)。たとえば、自分への援助行為に対して感謝を、自分による危害行為に対して罪悪感を条件づけられることで、私たちは特定の行為タイプ(action-types)に対応した道徳的感情をもつことができるようになるという⁸。そうだとすれば、善い行為によって称賛の感情が、悪い行為によって非難の感情が引き起こされる確率が高いので、たしかに道徳的感情は認識的に信頼できる。したがって、Prinzによれば道徳的感情は共感よりも道徳的判断の構成

要素としてもっともらしい。以上より、たしかに心情基底説は共感基底説のオルタナティブになっている。

4 対立事例

はじめに述べたように、Slote と Prinz が親共感派と反共感派の論点を整理して以降、共感の道徳的な重要性を巡って様々な議論が提出されてきた。しかし、それぞれの論者はそれぞれの共感の定義に基づいて自説を展開しているため、状況は錯綜している。そこで、本稿は第 1 節において親共感派と反共感派とが議論の基盤として互いに受け入れられる共感の特徴を特定化した。以下では、まず、本稿の特徴づけに従えば、同情 (sympathy)、心配 (concern)、憐れみ (pity)、思いやり (compassion) など、広く仲間意識 (fellow-feeling) とよばれる感情を共感的感情としてみなせることを確認する。次に、ハックルベリー・フィンの事例における主人公の同情について検討することで、Prinz が見落としている共感の役割を指摘しよう。

仲間意識の感情の例として、あらためてサマリア人の憐れみについて考えてみたい。憐れむべきことが起こったのはサマリア人ではなくユダヤ人なので、サマリア人の憐れみはサマリア人の状況よりもユダヤ人の状況に適合的である。そして、第 1 節で述べたように、サマリア人の憐れみは視点取得による感情だと考えられる。このように、憐れみなど仲間意識の感情は共感的感情としてみることができる。

続いて、仲間意識の感情である同情を共感的感情とみた上で、Prinz が見落としている共感の役割が存在することを指摘しよう。具体的には、道徳的判断において共感がいかなる役割も果たさないとすれば、心情基底説は Kumar (2016) が対立事例 (conflict cases) とよぶ事例を説明できないことを示す。対立事例とは、主体がまるで反対の道徳的判断をもっているかのように推論・行為する事例である。そのような事例の典型として、Kumar は Bennett が提示したハックルベリー・フィンの事例を挙げているので、まずはその内容を確認しよう。

小説『ハックルベリー・フィンの冒険』(以下、『冒険』とよぶ)は、主人公のハックルベリー(以下、ハックとよぶ)が逃亡奴隷のジムと共に筏で旅をする物語である。『冒険』第 16 章で、ハックは逃亡奴隷を探す男たちと出会い、筏に逃亡奴隷は乗っていないかと尋ねられる。逃亡奴隷を匿うことは道徳的に悪いと信じていたハックはジムを通報しようとしたが、どうしても同情してしまい、結局嘘を吐いてジムを助けた。

この事例において、たしかにハックは逃亡奴隷であるジムを助けることは

悪いという道徳的判断と、そのジムを助けることは善いという反対の道徳的判断を同時にもっているように思われる。これは小説の事例だが、現実私たちがこのような葛藤を抱えることはあるだろう。そのため、道徳的判断のメカニズムについての理論は、このような対立事例について何かしらの説明を与えられなければならない。

心情基底説はハックの事例をどのように説明するだろうか。まず、Prinzは同情を道徳的感情として認めていないので、同情に基づいた評価は真正の道徳的判断とはいえないことになる⁹。そのため、他に道徳的判断を構成する道徳的感情が働いていなかったとすれば、〈ジムを助けることは悪い〉という評価と〈ジムを助けることは善い〉という評価はどちらも真正の道徳的判断とはいえない。つまり、心情基底説によればハックは気まぐれや臍膺によってジムを助けたのと変わらないことになる。

それでは、どのような場合にハックは真正の道徳的判断に基づいてジムを助けたといえるだろうか。心情基底説は、条件づけによる称賛／非難の感情が道徳的判断を構成すると考えるのであった。そのため、もしハックが自分による危害行為に対する罪悪感を十分に条件づけられていたならば、ハックはその罪悪感に基づいた真正の道徳的判断に従ってジムを助けたと断言できる。このように、心情基底説に従えば、ハックの事例は条件づけが不十分な子どもが、共感によって偶然他者を助けただけの事例であることになる。

しかし、このような説明はハックの事例、ひいては対立事例における葛藤の核心を捉え損ねているように思われる。なぜなら、本当に苦しい葛藤は真正の道徳的判断に対して生じるように思われるからだ。実際、『冒険』を読み進めれば、ハックの事例はそのような対立事例として解釈可能である。

『冒険』第31章で、とうとうジムが捕まってしまう、ハックは再びジムを助けるべきか苦悩する。やがて、旅の道中でジムがどれほど良い友人だったかと思い至り、「いや、おいら、地獄に行く」と決意して、ハックはジムを助けに向かった。

この第31章は、すでにハックが罪悪感を十分に条件づけられていたことを示している。ただし、この罪悪感が向けられているのはジムに対する危害ではなく、ジムの〈持ち主〉に対する危害である。したがって、ハックは危害行為に対する否認の心情を備え、それによって構成された〈ジムを助けることは悪い〉という真正の道徳的判断をもっていたにもかかわらず、ジムを助けたことになる。やはり、このような葛藤は現実にも可能だろう。しかし、心情基底説に従えば、「地獄に行く」ほどの決意を導いたハックの同情さえ気まぐれや臍膺のようなものであり、むしろ〈ジムを助けることは悪い〉とい

う道徳的判断に基づいた行為を妨げただけであることになってしまう。これは受け入れ難い帰結だろう。

このように、共感が気まぐれや臆負のようなものに過ぎないとすれば、心情基底説は対立事例を説明できなくなってしまう。そのため、心情基底説は共感が道徳的判断において次のような役割を果たすと認めるべきだろう。すなわち、共感はいずれの道徳的判断と対立し、その正しさを主体に疑わせるという役割をもつのである (Bennett 1974) ¹⁰。そうだとすれば、ハックは〈ジムを助けることは悪い〉という道徳的判断を下したものの、ジムへの共感によってその正しさに疑いを抱き、葛藤しながらもジムを助けたと説明することができる ¹¹。

おわりに

Slote の共感基底説は、共感が道徳的判断に必要だと考えた点で間違っている。Prinz が指摘したように、共感を伴わない道徳的判断は可能であり、また、Slote の想定よりも共感の動機づけの力が弱く、認知的にも信頼できない。ただし、Prinz は共感が道徳的判断の修正を促す役割をもつことを見落としている。対立事例は、共感がいずれの道徳的判断と対立し、その正しさを主体に疑わせる力をもつことを認めなければ説明できない。以上より、共感はいずれの道徳的判断の形成に必要とはいえないが、いずれの道徳的判断を修正するために必要だと本稿は結論する。

最後に、今後の展望を2点述べる。まず、道徳的判断が共感と対立するのであれば、その対立を通じて道徳的判断は変化していくと考えられる。したがって、第一に、感情主義は道徳的判断の形成だけでなく、その変化のメカニズムにも目を向けるべきである。関連して、共感が道徳的判断の正しさを主体に疑わせるのであれば、道徳的判断の通時的なメカニズムを説明するためには、まず道徳的判断の〈正しさ〉とは何かを明らかにしなければならない。これはメタ倫理的な問いだ。したがって、第二に、本稿の道徳心理学的な議論はメタ倫理的な議論に接続されるべきである。

謝辞

本稿の執筆にあたっては、井頭昌彦氏、吉沢文武氏、および匿名の査読者2名から大変丁寧なコメントを頂戴した。ここに記して謝意を表す。

注

(1) 善いサマリア人の喩えと共感の関係については、次のエントリーを参

考にした。Agosta, L., “Empathy and Sympathy in Ethics,” *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/empathy-sympathy-in-ethics/>, August 6, 2023.

(2) 何を道徳的判断とよぶかを巡っては、認知主義と非認知主義の対立がある。認知主義によれば道徳的信念こそが、非認知主義によれば道徳的感情こそが道徳的判断だとされる。本稿は Kriegel (2022) の多元主義に従い、どちらも道徳的判断だと考えることにする。

(3) 感情主義と対立しうる立場としては、道徳的判断における理性の役割を強調する理性主義 (rationalism) が挙げられる。両者の対立については永守 (2016) を参照のこと。

(4) Hume 自身は sympathy という語を使っていた。しかし、これは当時 empathy という語がなかったためであり、意味としては empathy だったとされている (Stueber 2019)。

(5) 心理学における〈共感〉の用法については Cuff et al. (2016) を、美学を含めた哲学全般における〈共感〉の用法については Fagiano (2016) を参照のこと。

(6) Hoffman (2000) では役割取得 (role-taking) とよばれているが、Hoffman (2014) では視点取得と改められている。〈視点取得〉は共感の特徴として広く使われている用語なので、本稿ではそちらに表現を統一する。

(7) 道徳的判断が道徳的信念だとすれば、温かい／冷たい感じは因果的に道徳的信念を構成するように思われるし、道徳的感情だとすれば、温かい／冷たい感じそのものが道徳的感情であることになるだろう。いずれにせよ、温かい／冷たい感じは道徳的判断を前提としないように思われる。

(8) 第 1 節で整理したように、条件づけによる感情が共感的であることは可能だ。しかし、Prinz のいう道徳的感情は他者が感じているであろう感情ではない。たとえば、自分を襲った強盗に対する怒りは、(たとえ強盗が自分に対し何か恨みがあって怒っていたとしても) 強盗が感じているであろう感情とは異なる。そのため、Prinz による特徴づけであれ本稿の特徴づけであれ、道徳的感情は共感的感情ではない。

(9) Prinz (2009) によれば、同情は動機づけの力をもつが、バイアスの影響を受ける (Prinz 2009: 532-4)。したがって、同情は他の共感的感情と同じく、認識的に信頼できないことになる。

(10) Bennett によれば、私たちは「自らの道徳性を、同情を含む、何であれ〔道徳性の修正を迫る〕正当な圧力に曝しておくことで、それを修正の可能性に開いておくよう努めなければならない」([] 内筆者、Bennett 1974:

133)。本稿の議論は、反共感派の議論をふまえてもなお、この Bennett の指摘が有効であることを示すものだ。

(11) ただし、ハックは依然として逃亡奴隷を助けることは悪いと信じていたと考えられる。なぜなら、『冒険』第 40 章で「おいら、ジムは中身は白人だってわかってた」と発言しているため、ハックはまだ奴隷制を容認していると考えられるからだ。そのため、ハックの事例は道徳的信念同士ではなく、道徳的信念と道徳的感情が対立した事例だと考えられる (Döring 2013; Kumar 2016)。

文献表

- Bennett, J., 1974, “The Conscience of Huckleberry Finn,” *Philosophy*, 49(188): 123-34.
- Bloom, P., 2016, *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*, Ecco. (高橋洋訳、2018、『反共感論——社会はいかに判断を誤るか』白揚社)
- Cuff, B., Brown, S., Taylor, L. & Howat, D., 2016, “Empathy: A Review of the Concept,” *Emotion Review*, 8(2): 144–53.
- Döring, S.A., 2013, “Emotion, Autonomy, and Weakness of Will,” Kühler, M. & Jelinek, N. eds., *Autonomy and the Self*, Springer, 173-90.
- Fagiano, M., 2016, “Pluralistic Conceptualizations of Empathy,” *The Journal of Speculative Philosophy*, 30(1): 27–44.
- Hoffman, M., 2000, *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge University Press. (菊池章夫・二宮克美訳、2001、『共感と道徳性の発達心理学——思いやりと正義とのかかわりで』川島書店)
- , 2014, “Empathy, Justice, and Social Change,” Maibom, H. ed., *Empathy and Morality*, Oxford University Press, 71-96.
- Kauppinen, A., 2017, “Empathy and Moral Judgment,” Maibom, H. ed., *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*, Routledge, 215-26.
- Kidder, W., 2019, “Resisting Empathy Bias with Pragmatist Ethics,” *Contemporary Pragmatism*, 16(1): 65-83.
- Kriegel, U., 2022, “Moral Judgment and the Content-Attitude Distinction,” *Philosophical Studies*, 179: 1135-52.
- Kumar, V., 2016, “The Empirical Identity of Moral Judgment,” *The*

- Philosophical Quarterly*, 66(265): 783–804.
- Masto, M., 2015, “Empathy and Its Role in Morality,” *Southern Journal of Philosophy*, 53(1): 74-96.
- Prinz, J., 2009, “The Moral Emotions,” Goldie, P. ed., *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford University Press, 519-38.
- , 2011a, “Is Empathy Necessary for Morality?,” Coplan, A. & Goldie, P. eds., *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press, 211-29.
- , 2011b, “Against Empathy,” *Southern Journal of Philosophy*, 49(s1): 214-33.
- Read, H., 2019, “A Typology of Empathy and Its Many Moral Forms,” *Philosophy Compass*, 14: 1-12.
- Shoemaker, D., 2017, “Empathy and Moral Responsibility,” Maibom, H. ed., *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*, Routledge, 242-52.
- Slote, M., 2010, *Moral Sentimentalism*, Oxford University Press.
- Stueber, K., 2019, “Empathy,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/empathy/>>.
- 永守伸年、2016、「感情主義と理性主義」、太田紘史編『モラル・サイコロジ
——心と行動から探る倫理学』春秋社、187-218