



Title	気分明朗剤と快樂主義
Author(s)	佐藤, 岳詩
Citation	応用倫理, 3, 45-62
Issue Date	2010-03
DOI	10.14943/ouyourin.3.45
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/51832
Type	bulletin (article)
File Information	03_satoh_oyorinri_no3.pdf



[Instructions for use](#)

気分明朗剤と快楽主義

佐藤岳詩（北海道大学）

要約

本稿では気分明朗剤（mood-brighteners）の服用の是非とそれを通して快楽主義的功利主義の是非について論じる。快楽主義とは快や幸福のみが善であると主張する道徳的な立場であり、経験機械の議論をはじめ様々な批判にさらされながらも一定の支持を集めてきた。しかし近年開発された気分明朗剤という薬がもたらす倫理的問題は、快楽主義に対して新たな疑義を呈しうるように思われる。気分明朗剤とは簡単に言えば不安を緩和し気分を明るくする薬物であり、服用者の快につながるものである。そのため気分明朗剤の使用は快楽主義的に見て肯定されるものである。しかし一方で我々の間にはこの薬物に対する否定的な感情、道徳的な直観がある。この直観が妥当なものであるならば、気分明朗剤の服用は否定されるべきであり、また気分明朗剤の服用を肯定する快楽主義もまた否定されるべきということになるだろう。そこで本稿では主に気分明朗剤の服用を批判する言説を検討し、それが妥当であるか否かを検討する。筆者の考えるところでは、L.カスらが呈示する偽物と本物の区別、適切な感情などに基づく批判は誤りであり、気分明朗剤および功利主義に対する決定的な批判とはならない。しかし苦痛とその受容が持つ価値にかかわる議論は快楽主義にとって直接的な疑義を投げかけうる。

キーワード：気分明朗剤、快楽主義、功利主義、経験機械、エンハンスメント

序論

本稿では気分明朗剤（mood-brighteners）の服用の是非とそれを通して快楽主義的功利主義の是非について論じる。1974年『アナーキー、国家、ユートピア』においてR.ノージックは経験機械という思考実験（第3節で詳述）によって、快楽主義的功利主義を鋭く批判した（Nozick 1974）。それは機械が与える人工的な経験とそれを通じて得る快楽など誰も望みはせず、そのようなものを善とする功利主義は支持されないというものであった。ノージックのこの批判は強力で、功利主義者らが快楽主義一元論を捨て、選好主義や欲求充足説などの多元論へと移っていく流れを加速させることになった（Griffin 1986 他）。しかしそれから30年がたち、選好主義の行き詰まりを前に快楽主義は再びじわじわとその支持者を増やしてきた。たとえば20世紀を代表する功利主義者の一人であるR.B.ブランドは、一度は欲求充足説を採用したものの、後に再び快楽主義の立場を採っている。快楽主義はノージックの経験機械の問題によっては否定されないと彼らは主張している（Brandt 1996, Crisp 2006, 安藤 2007 他）。しかしたとえ経験機械の議論を乗り越えたとし

でも、彼らは新たな問題に直面するように思われる。それが気分明朗剤の問題である。

気分明朗剤とは、簡単に言えばその名の通り気分を明るくする薬である¹。その多くは本来、抑鬱などの病気の治療を目的として開発されたものであるが、さほど深刻でないような不安を解消する効果もあるとされている。そのため、この薬を治療を超えた増進的介入、いわゆるエンハンスメントとして使用することが可能である。たとえば、試験などを控えてなんとなく気が重い、あるいは自分に自信が持てず不安である、というような場合に、気分明朗剤を飲むことで、我々はそうした憂鬱な気分を解消することができると考えられている。

この気分明朗剤は明らかに人々の中の快楽の総量を増やすものであるため、快楽主義者は気分明朗剤については諸手を挙げて肯定せざるをえないように見える。しかし一方で我々の間にはこの薬物に対する否定的な感情、道徳的な直観がある。この構図はまさに経験機械と快楽主義の間に生じたものと同じである。経験機械の議論は機械による人工的な経験から得る快楽は偽りのもので、我々はそれを望まないというものであった。そして気分明朗剤は一見したところ経験機械と同様の偽りの快楽をもたらすようにも思われる。とはいえ、快楽主義者らは経験機械の議論を克服したと考えている。したがって経験機械と気分明朗剤がもたらす問題が完全に同じものであるならば、改めて議論を行う必要はない。しかしながら、本稿の考えるところでは、気分明朗剤は経験ではなく、感情に作用する点で、経験機械よりもやっかいな問題を含みうる。すなわち気分明朗剤は虚構の世界を通して快を与えるものではなく、あくまで現実の世界を通して快楽を与えるものであるという点で、経験機械以上に説得力をもつかもしれないのである。

そこで本稿では主に気分明朗剤の服用を批判する言説を検討し、それが妥当であるか否か、そして経験機械以上に快楽主義を脅かすものであるかどうかを検討する。我々は気分明朗剤を肯定して快楽主義も肯定するのか。それとも両者をともに否定するのか。あるいはその間の道があるのか。まずは第1節では気分明朗剤とは何であるのか、という点を論じ、ついで第2節では気分明朗剤と快楽主義の関係を述べる。そして第3～5節では気分明朗剤にまつわる代表的な批判3点を検討する。筆者の考えるところでは、そのうち最初の2点は誤りであり、気分明朗剤および功利主義に対する決定的な批判とはならない。しかし第5節で扱う問題は快楽主義にとって直接的な疑義を投げかけうる。

1. 気分明朗剤とは

自分や他の人々の気分を操作しようという試みは非常に古くから行われてきたものであり、またとてもありふれたものでもある。たとえば明るい音楽は聴く者の気分を高揚させ、暗く陰惨なモチーフの絵は見る者を落ち込ませる。気分に対してより直接的な影響力をもつものと言えば、煙草が生まれたのは500年以上前であり、アヘンやアルコールにおいてはその歴史は5000年を数える。人々はその歴史において常に自らの感情をコントロールしようと試みてきた。一杯の珈琲、一服の煙草が、我々の精神的な負荷を和らげるために日々役立っている。

1 L. カスらは、抗うつ剤、気分変更剤、気分高揚剤、陶酔薬などの名称も考慮しているが、どれも十分に適当とは言えないとした上で、不正確ではあるが「気分を高めるだけでなく、自己自身に対するものも含めた人間観や世界観を向上させるという能力を忘れることがないように」(Kass 2003, 239) 気分明朗剤という語を採用している。本稿でもそれにならうものとする。

しかしながら、今日エンハンスメントの文脈で問題となっているのはそれらよりはるかに歴史の浅い、鬱病の治療等のために人工的に開発された薬物である。中でもしばしば言及されるものは選択的セロトニン再取り込み阻害剤（SSRI）である。現在市販されているものではプロザック、デプロメール、パキシル、ゾロフト、エフェクサーなどが代表的なものである²。SSRIはセロトニントランスポーターに作用してセロトニンの再取り込みを阻害し、シナプス中のセロトニン濃度を高める作用がある。セロトニンが人体に与える影響は正確に同定されたわけではないが、一般にSSRIは人々の気分を高めるのに大きな効果をもち、それにもかかわらず副作用や常習性が少ないとされている（Kass 2003）。

とはいえ、現段階ではその錠剤を飲めばただちに気分がよくなって、目の前の不安が霧消するというものではない。現在発売されているものでは、服用し始めてから効果が出るまで早いもので2週間、通常4週間以上がかかるとされている。また服用をやめる場合にも、急激なセロトニン濃度の減少は健康に少なからぬ被害を及ぼす可能性があるため、徐々に薬の摂取量を減らしていく必要がある。そのため現状ではちょっとした不安に抗するために安易に使うことは許されおらず、当然、医師による処方が必要である。あるいはプロザックに関しては、攻撃性の増加、および服用者が立て続けに自殺するという事例も報告されており、副作用に関する不安も完全に払拭されたとは言い難い。そのため安全面や使い勝手という点では現在の気分明朗剤はまだまだ多くの困難を抱えている。しかしそれでも、ある調査によればアメリカの学生の20%が気分明朗剤を服用したか、したことがあるとされている（Glader 2002）。カスらはその報告書においてこの数字が決定的であるとは考えていないが、それでもうつ病の診断がますます軽い症状の方向へと拡大され続けているとしており、将来的に安全性等の面が改善されれば、気分明朗剤使用経験者の割合がさらに増すことは想像に難くない。

ところで「気分がよくなる」とは、具体的にどのような効果が見込まれることなのか。SSRIの効果や作用機序はまだ正確にはわかっていない。しかし大まかに言えば「さまざまな否定的感情の減少と肯定的感情の増加、そしてかつては過剰あるいは死に絶えていた感情が中庸・適切な感情に変化する」（Kass, 245）などである。つまり、ネガティブな気持ちをポジティブな方向に押し上げること、極度に過敏な反応をより穏和なものにすることである。たとえば人に悪口を言われても、気分明朗剤を飲んでいれば傷つく度合いが少し緩和される。あるいはそれまでなら非常に落ち込んでいたような事柄に対しても、その落ち込みの度合いが和らぐとされる³。

そしてそれゆえに注意が必要であるのは、気分明朗剤は決して「幸福感を得られるようなことを何もしなくても、人が幸せになれるような物質」を意味しているわけではないということである（Kramer 1993）。気分明朗剤はその服用者に直に快樂を与えるものではない。たとえば試験前の過度の不安がやわらぐということはあっても、突然、意味もなく嬉しくなるということはないという点で、コカインなどの麻薬や覚醒剤、多幸感を与えると薬と気分明朗剤はまったく異なるものである。

2 なおプロザックはアメリカでは広く使われているが、現在までのところ日本では認可されていない。

3 この変化をもたらす理由としてカスは、セロトニンの量の変化が、(1) より冷静な性格の持ち主にするなど、服用者の気質の変化をもたらす、(2) 服用者の中に幸福のベースラインを生み出す、(3) そもそも服用者の人格を作り替える、などの仮説を検討しているが、これまでのところではどれが決定的であるかは不明であり、またこれらが複合的に現れているのかもしれないとも言われている（Kass, 245-250）。

2. 気分明朗剤と快樂主義

気分明朗剤の是非を巡っては様々な論点があり、様々な立場がある。しかし中でも明確に気分明朗剤の使用を支持するであろうと思われる一つの倫理的立場がある。それは快樂主義 (hedonism) の功利主義である。快樂主義の功利主義は基本的には快樂のみが善であり、苦痛のみが悪であるとする道徳的主張である。これは J. ベンサムらによって提唱されたもので、現在では古典的功利主義と呼ばれることもある。また近年では快樂の他にも幸福 (happiness)、楽しみ (enjoyment) なども効用を含める場合がある。彼らによれば、唯一の善は快樂であり、最大多数の最大幸福を実現することが、我々のなすべきことである。

そして快樂や幸福の総量を増やすという点から見ると、気分明朗剤は明らかに善いものであるように見える。たとえば私の友人が重要な学会発表を控えて、強い不安を覚えているとしよう。この不安のために研究の効率は落ち、何をしても落ち着かず、他のことも手に着かない。もしかするとその不安自体が発表の失敗を招くかもしれない。すなわち、不安のせいで彼の QOL は著しく低下している。このとき、もし彼が気分明朗剤を服用することで不安を和らげたならば、彼の QOL は向上するだろう。快樂主義的な功利主義にとって、これは直ちに歓迎すべき事態であるように見える。実際、カスはこの点について次のように述べている。

最も傑出した倫理思想である功利主義は、最大多数の最大幸福を追求するが、ここで言われている幸福は、もっぱら自己申告された喜びや満足によってだけ測られることが多いものである。このような見解からすると、気分明朗化技術は疑う余地のない善でありより多くの人々が幸福になるのに直接的に貢献し、その技術が引き起こす副作用や依存性などによって何らかの喜びが妨げられるか、さえぎられる可能性が、その唯一の代償であるということになるだろう。(Kass, 287)

このように副作用のもたらすマイナスを度外視すれば、一見して快樂主義の功利主義は、人々が快樂を感じる量を増やし、苦痛を感じる量を軽減してくれる気分明朗剤を肯定することが予想される。

しかし我々は気分明朗剤の安易な服用にはどこか間違ったところがあると直観的に感じないだろうか。実際、多くの人々はそれらの使用に対して懐疑的である。もちろん短絡的に「それが薬という手段によるものであるからよくない」という薬に対する先入観に基づく嫌悪感に由来する反応もある。しかしこれから扱うような入念な議論に基づいた批判もある。もしもそれらの直観や批判が正当なものであるならば、気分明朗剤の使用は倫理的に認められないものとなり、さらには気分明朗剤を肯定した快樂主義の功利主義そのものにも何らかの瑕疵があるということになるだろう。

ところで、今からおよそ 30 年前にも実際にこれと同じ形の議論が倫理学において問題となったことがあった。すなわち R. ノージックの経験機械による快樂主義批判を巡る論争である。ノージックはまず快樂主義が経験機械を支持するだろうことを示し、ついで我々が経験機械を支持しないことを示すことで、快樂主義を鋭く批判してみせた。そしてその批判によって実際、多くの

功利主義者が快楽主義を捨てるに至った。

とはいえ、経験機械には実現される見込みが極端に低いという弱点があった。それに対してSSRIをはじめとする気分明朗剤は、明らかに快楽主義に対して経験機械がもたらした様々な論点を引き継ぎつつも、すでに実際の開発が進んでいる。あるいは第1節で述べたようにアルコール、煙草、音楽などのレベルではその使用が日常化していると言ってもよい。それでは、気分明朗剤は快楽主義に対する現代の、そして現実の経験機械となるのだろうか。その点を明らかにするため、次節以下では気分明朗剤に対する様々な批判について検討してみたい。

3. 本物の感情

気分明朗剤に対して向けられる最初の批判はたいいてい、薬によって引き起こされた感情に基づく幸福は偽物であり、薬によらない本物の感情から得られた幸福とはまったく異なるものであって、価値をもたないというものである。この本物と偽物を巡る論点は明らかに経験機械の議論におけるノージックの批判を受け継いだもののように思われる。そのため、ここで経験機械に関する議論を大まかに見返しておきたい。

3.1 経験機械

従来、快楽とはそれを感じている心の状態であると考えられてきた。つまり快楽を効用と考える快楽主義的功利主義では、ある人の心の状態を特定のもの（快楽を感じている状態）にすることが善であることになる。しかしここである人が脳に挿された電極を通じて、その人の望むどんな経験でも与えてくれるような、経験機械につながれている状況を想定せよ、とノージックは述べる。被験者はその機械がもたらす経験を通じて快楽を感じている。たとえば偉大な小説家になりたいと彼が望んでいたならば、彼は自分が小説家になるという経験をし、そこから快楽を得る。またこのとき、彼は自分が機械につながれていることを知らず、すべてが現実に起こっているものとする。この場合に彼が得ている快楽は、少なくとも心の状態という観点のみから見れば、機械につながれずに得られた快楽と違いはない。

快楽主義的功利主義者は、この機械の使用を奨励するはずである。なぜなら快楽の総量を増やすことが彼らの目的であるためである。しかし現実には我々は普通、そうした機械につながれた一生を望まない。その理由をノージックは三つ挙げている。第一に「我々は、あれこれの事柄を行いたいと思うのであって、それらをしているという経験だけが欲しいのではない」(Nozick 1974, 43)。たとえば彼は小説家になりたいのであって、小説家になる経験をしたのではない。第二に「我々は特定の形で存在し、特定の形の人格でありたいと望んでいる」(*ibid.*)。彼は自分自身が小説家という存在になることを望んでおり、機械につながれた存在であることを望まない。第三に「経験機械に繋がれることは、我々を人工の現実に限定するが、これは人々が構成しうるもの以上の深さや重要性をもたない世界」(*ibid.*)に過ぎない。彼は「より深い」現実世界において小説家になりたいのであって、薄っぺらな人工世界で小説家になりたいわけではない。これらの理由から、ノージックは経験機械を否定し、快楽主義を否定するのである。

そしてこの本物と偽物、現実と人工物を対比し、たとえどれだけもたらされる快楽の量が多く

とも、我々は偽物ではなく本物に価値を見出すという姿勢は気分明朗剤についても当てはまると快樂主義批判者は考える。すなわち彼らによれば、気分明朗剤によって与えられる感情がどれだけよいものであっても所詮は偽物であり、真の感情とは言えないというのである。

実際、経験機械の議論が提出された1970～80年代においてこの論証は説得力を持ち、多くの功利主義者は快樂主義による一元論を捨てて、真正さ (authenticity) などにも価値を与える多元的な功利主義へと転換をはかった。中でも快樂主義の代替案として、欲求や選好の充足に価値を見出すタイプの功利主義は多くの支持を集めてきた (Griffin 1982)。

しかし近年、この選好主義に不満を覚えた功利主義者の中に、快樂主義を再評価しようという動きがある (Brandt 1996, Rønnow-Rasmussen 2002, 安藤 2007 他)。そして彼らは経験機械のもたらず本物と偽物という区分に真っ向から異議を申し立てる。ここでは特に R. クリスプの議論に注目してみたい (Crisp 2006)。

クリスプはまず現実世界に生きる P と生まれたときから経験機械につながれた Q を想定するよう述べる。そこで両者は人工的かどうか以外に違いのない経験をしており、同じだけの楽しみを得て、同じ厚生レベルにあるとする。この場合に、反快樂主義者らは P は経験を得るだけでなく、実際に何事かを達成している点で、P の人生の方がより望ましいというかもしれない。しかしこの達成というものはクリスプの考えでは多くの楽しさ (= 快) をともなう。その上で達成がもたらず快も含めて、P と Q は同じだけの幸福レベルにあると想定されているのである。したがって何事かの達成をもって P の人生を Q よりも望ましいと考えることは、P と Q が同じ厚生レベルにあるという最初の仮定に反する点で、快樂主義を論駁する議論にならない。あるいは達成だけでなく真正さ、その他の価値は単に進化の過程で社会的に構成された価値に過ぎないとも考えられる、とクリスプは言う。同様に、行為者性というものも不当に高い価値を与えられているものにすぎないかもしれず、我々はそれらが快樂よりも高い価値を持つという直観を疑ってみる必要がある、とクリスプは主張する。

そこで P とまったく同じ経験をしているが、一切の快樂を感じていない R を想定してみよとクリスプは言う。R は偉大な小説を書き上げるが、そこにまったく楽しみを見出さない。何かを達成することが自分の厚生を増進させるという考えは彼に何の動機付けも与えない。「R の人生が彼自身にとって何かの価値をもつものであると考えることはもっともらしいだろうか。私たちは、R が何かを達成したということはよい人間の生活の一部として賞賛に値すると考えるかもしれない。あるいは何らかの意味ではその達成は彼の人生を意味あるものにすると考えられるかもしれない。しかしもしその人が自分のすることや考えることを楽しんでいないとして、そしてその意味でそれらのことを何ら気にかけていないとして、それでもその達成はその人の人生をよりよいものにしようと言うことは本当に説得的だろうか」 (op.cit., 122)。

クリスプの主張は、人工の経験であろうと本物の経験であろうと、結局のところ問題はそれらが厚生や快樂につながるかどうかであるというものである。ノージックが出した三つの条件は、なぜ人々が本物を望むのかということが快樂への言及無しに説明されない限り、快樂主義への反駁になりえない。人々が機械につながれない人生を望むというのは、実際には最初の仮定に反して、内心で現実の世界の方が多くの快樂をもたらすと考えているからに過ぎない。そして現実世界の方が多くの快樂をもたらすならば、快樂主義は経験機械を否定するだろう。しかしそうでないの

ならば、経験機械を否定する根拠は存在せず、むしろ我々の経験機械に対する最初の直観の方が誤りであったことになる。

3.2 気分明朗剤と本物の感情

では上記と同じ議論は、気分明朗剤をめぐる本物と偽物の間の区別にも当てはまるだろうか。実際、手段のレベルで言うならば、クリスプの議論は気分明朗剤などの薬物に対しても妥当である。たとえば薬で病気を予防することは抵抗力を人工的に高めている点で偽物であるといわれるかもしれないが、普通、我々はこれをやめるべきだとは思わない。あるいはオリンピック選手が現代科学に基づいたトレーニングを行うことも一般に認められているだろう。

しかし感じ方の点から考えると、この快樂主義の論証にはなお疑義が呈される。それは経験機械と気分明朗剤の間に存在する差異にかかわる。すなわち経験機械において人工的に生み出されるものは各人の得る経験であり、それに対する感情、感じ方は基本的に自然のもの、当人に由来するものである。使用者自身が小説家になれたらとても嬉しいだろうと感ずるために、彼は小説家になるという経験を与えられるのである。実際、ノージックは「次の二年間用にあなたの人生経験群を選び出すことができる。二年が過ぎればあなたは、十分間あるいは十時間ほどタンクの外に出て、次の二年間の経験を選ぶ」(Nozick, 42-43) という形で経験機械の例をたてている。従って経験が人工的であっても、それは快樂を得るための手段が人工的であるに過ぎず、その経験からどれだけの快樂を得るかという感受性は自然のままである。

それに対し、気分明朗剤の場合、彼が得る経験は現実のものである。彼は薬を飲んでも相変わらず現実世界に生きている。しかし彼の感受性は人工的な操作を受けている。つまり経験機械と違って、快樂を得るための手段としての経験自体は自然で現実のものであるが、その経験からどれだけの快樂を得るかという受け手の感受性は自然なものではなく操作されたものである。そのため手段が現実のものであったとしても、それが本物の（あるいはもともとの私が求めていた）快樂につながっていない可能性があるのである。現実の小説家になることを達成しても、それが本来の私の幸福に貢献しないのならば、その達成は無駄となってしまうのではないか。実際、カスは次のように述べて気分明朗剤の使用を批判している。

このような薬を飲むことによって幸せを手に入れたとしても、そのうちの多くの者は、自分の新しく見出した幸福が完全に自分自身のものであるのか、そしてこの意味で、完全に本当のものであるのかという疑いにさらされ、悩み続けることになるかもしれない (Kass, 255)。

カスによれば問題はどちらの感情が本当に自分のものか、ということである。特に薬の力を借りて生み出された自己は本当に自己と呼ぶことができるのか。さらには薬の場合、効き目が切れると新たに生み出された感情は消えてしまう。薬が効いているときと、効いていないとき、どちらが本当の私であり、どちらの快樂を私は追求すべきであるのか。

さて、これらの気分明朗剤に対する批判の含意は次の二つに区別することができる。第一に、これはカスが採用する路線ではないのだが、薬によって生み出された感情は偽の感情であり、価

値をもたないとする批判である⁴。第二に、もともとの感情と薬によって生み出された感情はどちらも価値をもちうるがどちらが自分自身のものであるかわからないのだから、アイデンティティの維持という観点からいって、気分明朗剤の使用は認めがたいという批判である。

第一の路線から見よう。この批判が快楽主義に対する批判として機能するためには、次の三つを示さなければならない。第一に、本物の感情と偽物の感情という区別が存在すること、第二に、人工的な感情は偽物の感情で価値がないこと、第三に、快楽主義は人工的な感情を推奨することである。快楽主義者は、第三の点は認めるだろう。快楽主義は確かに気分明朗剤によって作られた人工的な感情であっても、それが快楽である以上、肯定する。しかし第一の点については議論がわかれる。もちろん強固な快楽主義者は本物の快楽と偽物の快楽の違いなど無いと主張する。しかしながら、現実には我々は泥酔したときに吐露された感情を「違う、あれは本当の私の感情ではない」と捉え、それが価値を持つものとしてはカウントされないよう求めることがある。その意味で第一のことは考慮する余地があるかもしれない⁵。

しかし仮に第一と第三の点を認めたとしても、反気分明朗剤論者はなお第二の点で失敗している。たとえばD. ドウグラチアはグラバーの言葉を借りて、人はそもそも「自己創造」するものであると述べる (DeGrazia 2000)。自己は時と共に変わっていくが、それはある程度まで自らの手で変え、創り出すものである。その変化が単に自然に起こったものならば本物で、自分の手で直接に行ったものならば不自然な偽物であるということはおかしいと彼は主張する。気分明朗剤の使用者は自分が薬物を摂取していることを自覚している。その上で、気分明朗剤の使用者はまさに自らの手で自己を創造しようとしているのである⁶。問題はその創造された自分を自分であると言えるかどうかであり、彼女がそう思えるかどうかである。これは意識的に選択した自己だけが本物であるという議論ではない。時間と共に自然に変化した自己が本物でありうるように、自己の手によって（急速に）変化した自己も本物でありうるということである。彼女が新しい自己を肯定するならば、それを他人が偽物であるということとはできない、とドウグラチアは結論する。その理由は、究極的に言って自己とは自分がその価値を承認したものであるためである。たとえ効き目が切れて元の自分に戻ったとしても、薬が効いているときの自分こそが本当の自分だと考えるならば、その人は再び薬を飲んで自己を取り戻すだろう。本物と偽物という問題において重要なことはどんな手段を用いたかではなく、本人が対象を承認できるかどうかである⁷。従って気分明朗剤が生み出す感情が常に人工的で偽物であるとはいえない。現に煙草や音楽などによって得られた感情でも我々の多くは自分の本物の感情であるとみなしているように思われる。新しい自己を自己と承認しうるならば、その自己がより多くの快楽を得るということは、気分明朗剤を肯定する理由になる。したがって、快楽主義を批判するための前段階として、偽物と本物という

4 カスはSSRIによって生み出された生活を誤りだとか偽りだとか言うことは、公正ではないと述べている (Kass, 254)。

5 本稿では快楽主義を大まかにひとつのものとして扱っているが、実際には快楽主義も一枚岩ではない。特に価値の実在論的なアプローチをとる快楽主義者は快楽は人間から独立してそれ自体価値を持つと考えるため、人間の目から見ると本物とか偽物という区別を設けない。しかしたとえば表出主義、投影説などに基づく非実在論的な快楽主義もありうる。こちらはあくまで現実の人々が快楽をよいものと肯定し、承認していることに基づく。その承認によって快楽に価値が投影されるため、彼らが快楽一般を承認しながらも、ある種の快楽にだけは承認を与えない場合、承認されない快楽は偽物ということになるだろう。ここで言う承認とはそれが本人にとって価値を構成することを保証する条件であると考えられている。

6 もちろんこのこと自体がすでに不遜であるという議論もある (Sandel 2002)。この「贈りもの giftedness」として対象を受け入れるという論点については、本稿第5節で論じる。

7 その意味では麻薬によって生じた自己というものも存在しうる。しかし実際にはそのような自己を承認するような人物はほとんどいないであろう。もっとも一部の特殊なアーティストなどは麻薬によってあらわれた自己を承認するかもしれない。

区別を仮に導入しようとしても、それは気分明朗剤の使用を無制限に禁止する理由を提供しえないように思われる。

では第二の議論、もともとの感情と薬によって生み出された感情はどちらも価値をもちうるが、どちらが本当に自分自身のものであるかわからないのだから、人格の同一性やアイデンティティの維持という観点から考えて気分明朗剤の使用は認められない、とする議論はどうだろうか。こちらの路線は偽物と本物という区別を放棄するが、人格の分裂を問題にする。この批判に対して快楽主義は、人格の同一性の重要性それ自体に疑問を呈することで対応するだろう。たとえばD. パーフィットは脳の分割などの例を用いて個別的な存在としての人格を議論から消去することで、結果として個人を代替可能なものとする功利主義を擁護しており、クリスプや安藤などはこの路線を採用している (Parfit 1984, Crisp 2006, 安藤 2007)。彼らにとってはそもそも連続した存在としての「私」という人格は重要性を持たない。安藤によれば「人格は諸時点での諸意識が心理的継続性や物理的継続性によって緩やかに結びつけられた以上のものではない。我々の人格はそれを構成する各時点での各意識としてのみ道徳的重要性を持つに過ぎない」(安藤, 228)。そのため快楽主義者は徹頭徹尾第三者、統治者の目線に立ち、「確かにそれはもともとの「貴方」の快楽を増進しないかもしれない。しかし我々の目的は社会全体における快楽の総量を増やすことであり、今の「貴方」の快楽を増やすことではない。したがってそれがもしより多くの幸福をもたらすのならば、たとえそれが「誰に」快楽をもたらすことになろうと、気分明朗剤を使うことには何の問題もない」と応答をすることだろう。

快楽主義者にとって、もし気分明朗剤使用の問題を巡って人格の同一性が意味を持つとすれば、それは薬を飲むことによってこれまでの自分が存在しなくなることに対する恐怖が苦痛をとまなうであろうということである。たとえばカスは「疑いにさらされ、悩み続けることになるかもしれない」(Kass, 255)と述べているが、快楽主義者はこれを「悩み続けることは苦痛をもたらすかもしれない」という形で理解するだろう。もしそれが気分明朗剤の使用で得られるものにみあわない大きなコストであるのなら、その使用は停止されるべきだろう。たとえばクレイマーが挙げるサムの事例はその境界例にあたるかもしれない。クレイマーによればサムはプロザックを服用することで、「以前にくらべてイライラしなくなり、とげとげしさもやわらいだ。しかし彼はこうした変化を損失と受けとめた。これまでの長い年月に培い守ってきたスタイルが、もはや彼の一部ではなく病気であるかのように思えたからだ」(Kramer, vii)。快楽主義者はサムに対して気分明朗剤の使用をやめるよう述べることもあるだろう。しかしそれはサムが薬の服用によって別人になる等の理由からではなく、単に見込まれる苦痛の量が大きいという理由からである。彼が感じる損失のもたらず苦痛が、新しいスタイルのもたらず快楽よりも大きいならば、快楽主義者も気分明朗剤の使用をやめるように提案する。

4. 適切な感受性

またカスらは次のような批判を述べている。「気分明朗剤に関する中心的な懸念は、それがよいものであろうと悪いものであろうと、出来事や経験にそれに相応しい仕方で反応することを妨げ、感情面で実際の生活から我々を引き離してしまう可能性があるということである」(Kass,

255)。あるいは総じてエンハンスメントに肯定的なポストロムらでさえも、感情が当人の人生のイベントと対応していることは重要であり、薬物によって感情と出来事を完全に切り離してしまった人物は人間性にとって非常に重要なものを失うことになる」と述べている (Bostrom 2007)。彼らの考えでは、大切な人との離別、目的を達成できなかつたり、崇高な原則を守ることができなかつたりした時、あるいは友を裏切った、もしくは友に裏切られた時などは、我々はそれに応じた苦しみを味わった方がよい。「自分と実生活の浮き沈みを薬理学の力を借りて遮断したり、遠ざけたりすることで精神的な距離をとろうとするならば、感情的・心的生活のきめ細かな肌触りを失い、人生にもっとも大きな意味を与える人間の心情への正しい認識が弱まって、愛は儂くなり、気遣いは薄れる危険を冒すことになるかもしれない」(Kass, 257)。

これらの主張はしばしば見られるもので、経験機械も現実に起こっていることとタンクの中の私が感じているものの乖離を指摘していると考えれば類似の問題を含む。しかしながら、そもそも問題として、この批判が快楽主義批判として有効かどうかという以前に、気分明朗剤に対する批判として成り立っているかどうかを問わなければならない。つまり、気分明朗剤が本当に出来事と感受性の乖離をもたらすのかどうかである。確かに経験機械や麻薬の類は現実に起こっていることと、感じられる快楽の乖離をもたらす。特に麻薬は出来事と関係なく強制的に快楽を生じさせる。しかし気分明朗剤はそのようなものではないと考えられるのである。実際、カスら自身が SSRI の効果を「否定的感情の減少と肯定的感情の増加」(*op.cit.*, 245)「中庸・適切な感情への変化」(*Ibid.*)あるいは「感情面での反応の強さを弱める」(246)「SSRIは何らかの感情や気分を直接引き起こしたり阻止したりすることはない」(247)「一定の感情や気分への傾きやすさを生みだし、感情や気分の濃度を具体的に決める何か、しかし単にそうした感情や気分を心の中に植え付けるものではない何かが生じているのである」(*Ibid.*)と述べている。これは否定的感情をまったく無くすことではない。あるいはクレイマーも SSRI は他人から拒絶されることに敏感でありすぎることを緩和するのだと主張している。第1節でも述べたように、気分明朗剤は服用者に問答無用で快楽を与えるような薬ではなく、また、苦痛を完全に無くしてしまうものでもない。むしろ人生で出会う様々な出来事に対し、過度に落ち込むことなく、適度に反応することができるためのものと捉えられている。気分明朗剤がもたらすのは感情の量的な変化に過ぎず、質的な変化はもたらさないのである。クレイマーの患者の一人は「全体として、恐怖心を抱かなくなり、自分を信頼でき、他人のものを見方を受け入れ、同時に彼女自身の対応に自信がもてるようになった」(Kramer, 106)と述べているという。この発言のすべてを鵜呑みにはできないとしても、この実感は、カスらが述べることが気分明朗剤に伴う必然的な結果であることを否定する材料にはなるように思われる。従って、質的な問題としての適切な感情という側面では、端的に幸福をもたらすような薬とは違って気分明朗剤は否定の対象とはならない。

とはいえ、たとえ気分明朗剤がもたらすものが感情の量的な変化でしかないとしても、実際にはこの感受性の適切性についての批判は成り立ちうる。それは J. エルスターや A. センが主張している適応的選好形成の議論による批判を援用する場合である。エルスターによれば、我々は悲惨な環境などをやり過ごすために、本来もっていた自律的な選好とは異なる選好を形成してしまうことがある (Elster 1983)。たとえば我々はあるものが手に入らないことがわかったときに、無意識のうちにそれに対する欲求を消滅させたり変化させてしまったりすることがある。それは本来

のあるべき選好を失うことであり、許容されるべきではないとエルスターは主張する。これは本来、功利主義の中でも選好主義・欲求充足説に対して向けられたものであるが、選好と快楽を入れ替えれば、カスの批判と類似の形をとる。つまり量的な違いであるとしても、本来得るべき量の快楽あるいは不快を得ないということを気分明朗剤は引き起こす。特にセンが挙げるような社会的抑圧の文脈で言うと事態は深刻になる。たとえば、社会から不当な扱いを受けている人々は気分明朗剤を飲むことで、不満や苦痛を和らげることができるとすると彼らは今、手にしているものだけで満足するようになり、結果として差別的な社会制度を受け入れてしまうかもしれない。

このことは自らの意志でそれと接続されるかどうかを選ぶことができる経験機械の際には問題にならなかった。もちろん気分明朗剤も自らの意志で服用するものであって、適応的選好形成のように無意識に行われるものではない。しかしながらそれは完全に当人の意図に基づいて服用されるものとも言い切れない。カスは「奴隷的な自己」(Kass, 267)にかかわる問題として、気分明朗剤が利用可能になり、また実際に使用されるようになれば次のような危険性が生じ、またその危険性からさらなる薬の使用が促進されるようになると述べている。

社会的な目標や期待、あるいはそれに即した、生産的になれ、地位と評価を得よ、金を稼げという外圧が「気分明朗化された社会」をもたらし、学生、被雇用者、究極的にはすべての人にとって精神への薬理的介入が標準的なこと、期待されることになってしまうのではないか。……自分の価値が他者の目や競争社会での成功だけで測られて、自分の権利を主張するためか社会の要求に対応する機会を増やすために、気分明朗剤や他の薬を用いるというものである (Kass, 266-267)

我々は社会をはじめとした過度の外圧から身を守るために、気分明朗剤を飲まざるをえなくなるかもしれない。実際、人はしばしば「酒でも飲まなければやっていられない」と嘯く。しかし、安易に気分明朗剤を用いることは、抑圧的な社会を許容し促進することにつながるとカスらは主張する。彼らの考えでは、気分明朗剤を受け入れることは、本来感じるべき社会への抵抗感を捨てて社会の奴隷となることを受け入れることなのである。

あるいはあからさまに抑圧的でないとしても、現代的な社会は我々に気分明朗剤を用いるように仕向けてくる。新しい薬の開発、大がかりな宣伝、緩められた診断基準によって増える心の病、これらが「これまで決して存在しなかったところに、心の健康への新しい不安、そして気分明朗剤への新たな欲望を作り出し始めている」(Kass, 267)とカスは主張する。あるいはC. エリオットは、特にアメリカでの精神的なアンハンスメントへの欲求は、市場や製薬会社が幸福の追求を煽り、自分に自信がもてないことを不名誉だと盛んに広告した結果として生まれたものだと論じている (Elliot 2003)。気分明朗剤は社会によって植え付けられた不安を解消するだろう。しかしそのような仕方では得られる快楽に価値はあるだろうか。

しかしながら、このような適応的選好形成に基づく議論には二つの仕方では反論が可能であるように思われる。一つは長期的な利益に基づく論証であるが、これは次節で論じる。もう一つは自律と非自律に関する論証である。エルスターは、適応的選好形成が自律的ではないということ

問題としている⁸。つまり選好が当人に意識的・意図的に形成されたものであるということが非常に重要であり、意図的に形成されていない選好はその価値が損なわれているというのである。これは快樂の文脈に即して言い換えれば、意図的に形成された快樂の性向（何から快樂を得るかについての傾向性）だけが本物であり、意図的に形成されていない快樂の性向は偽物であるということである。

しかしながら本稿では3.2において、すでに本物の感情と偽物の感情という区別に基づく気分明朗剤の批判が失敗することを見た。同じことが、ここでも言える。まず一般的な快樂主義者は本物の快樂と偽物の快樂という区別を認めない。たとえ意図的に形成されていない感情であっても、同等の価値がある。「快樂説にとってその快樂がどのような事態の変遷によってもたらされたのかはいつでもよいからである。行為主体の選択によるものであろうと無かろうと生じた快樂は快樂である」（安藤, 192）。あるいは仮に本物の感情と偽物の感情があるとしても、意図的に形成されていない感情のすべてが偽物で価値の損なわれたものであるということではできない。自然であれ人工であれ、結果として生み出された自己を自己が承認できるならばそれは本物であると述べたように、意図的であれそうでないのであれ、結果として生み出された感情が承認できるものであるならばそれは本物でありうる。たとえばおそらく私は論文を書き終えると非常に多くの快樂を得るだろう。しかしこれは論文を書き終えると快を覚えるようにと私が自らを意識的に仕立て上げた結果ではない⁹。とはいえ、私はこの快をよいものとして承認する¹⁰。従って、意図的に形成されたかどうかという観点で本物と偽物を区別する企ては失敗するように思われる。

5. 悲しみが教えること

ここまで本稿では本物の感情および適切な感情にかかわる論点について検討してきた。以下で扱う論点は、悲しみがもつ意味にかかわるものであり、これはある意味で快樂主義に対する真っ向からの批判にもなりうる。カスらによれば「気分がよい」ことは、それ自体としても、また我々にとっても、常によいことであるとは限らないのかもしれない」（Kass, 258）。というのも「幸福を探そうとする際にも、悲しみが教えることや不満が招くもの、つまり、より完全でより豊かな人生を生み出す向上心や英知への飢えと熱望と直観を見過ごしてはならない」（*Ibid.*）ためである。悲しみや不満は時として、他者の苦しみへの理解、日々の生活への感謝、より大切な物事への気づきなどをもたらすとカスらは述べる。苦しみを味わったことがあるから他者に優しくすることができるのであり、不満があるから自己を磨き向上しようと思うのである。「SSRIには、不

8 エルスターの考える自律性は錯綜しており明確な定義に基づいたものではないが、大まかに言えば自律的な選好とは意図的に形成された選好のことであるとされる（成田 2003）。したがってここでも、自律的とは意図的であることとして議論を行う。

快樂ではなく、選好の自律性を巡るエルスターへの批判は成田 2003 を参照。

9 ただしもちろんすべての快樂の性向が自律的でないというわけではない。たとえば長い時間をかけて自分の理想とする人物像の方向へと自分の性格を変えていくことは可能であるように思われる。

10 しかしこの「承認」という概念に対してやはり疑念を覚える読者もいるかもしれない。すなわち純粋な快樂主義者であれば、承認された快樂であろうとそうでなかろうと、どちらも同じだけの価値をもつと考えるはずである。この点については注5で述べたことであり、5.3でも論じるが、ここでいう承認は私が快樂主義者であるための条件をなしている。三人称の統治者の視点に立つならば、本文中で述べたように当事者の承認は本質的には必要がなく（コストの点から見ると実際には要請されるように思われるが）、快樂の間に区別はない。しかし一人称の観点で言うならば、つまり私が快樂主義者として快を増やそうという動機をもつためには、私は快をよいものとして承認している必要がある。そうでなければ、私は決して快樂主義者にはならないであろうし、快樂の総量を増やそうとは思わない。快樂主義が道徳的に見て快樂を増やすことが善であるというならば、私は道徳的であろうとすること自体をやめるだろう。cf. Williams 1980, 1985

幸や惨事の経験から学ぶ能力や、他者の苦境に共感する能力を失わせ、精神的苦痛を感じる能力一般を鈍くしてしまう可能性がある」(259)。

同様の点について、島藺は他者への共感、苦痛を受け入れることをより強調する立場から次のように述べている。

私たちは身体の苦難をできる限り退け、快や満足を増進することによっても生命の価値を得るが、思いがけない不運に見舞われ、痛みや苦難を免れがたいことから、もっと重く基本的な生命の価値を感得すると思われる。招き寄せるのではなく訪れてくるものにかかれてあること、与えられたものによってこそ生きていることを知り、そしてそれを喜びをもって受け入れることにこそ善き生の要諦があるという考え方も広く分けもたれている。自己の彼方から訪れる生命の恵みの感受力は、痛みの経験と切り離しがたい。また、痛みを免れがたいことの経験は、他者の痛みや苦難に対する慈悲共感の念を育てる。それは謙虚さや責任感や連帯意識の源泉となるものである。そこに善き生活を形作る共同性の基礎が育まれる。(島藺 2005, 25)

こうした主張も安易に苦痛を避けようとする社会を鑑みると説得力のあるものである。あるいはベクトルこそ違おうが、森岡は『無痛文明論』の冒頭において「苦しみを遠ざける仕組みが張りめぐらされ、快に満ちあふれた社会のなかで、人々はかえってよろこびを見失い、生きる意味を忘却してしまうのではないだろうか」(森岡 2003, 3) と述べている。彼によれば「われわれはまず『苦しみは少ない方がいい』という思想と正面から対決しなければならない。これは身体の欲望との正面对決である。苦しみは少ないほうがいいというのではなく、苦しむべきときにはきちんと苦しむこと。その苦しみの体験があったからこそ、苦しみのあとで発見できるとても大切なものごとがある」(op.cit., 213)。

これらの主張は苦痛をどのようなものと見ているかによって、三つの解釈ができるように思われる。まず、彼らは苦痛をよりよい目的への道具的価値を有すると主張しているとする解釈と、彼らは苦痛自体に内在的価値を見出しているとする解釈で二つにわけることができる。さらに前者は「よりよい目的」が苦痛の回避によって得られる快樂とどのように違うかによって、質的差異に関する解釈と量的差異に関する解釈の二つに分かれる。しかしそのうち、快樂主義にとって問題となりうるのは内在的価値説のみである。

5.1 道具的価値説——量的差異

先に道具的価値説から見てみよう。第一に、苦痛とその受容という道具が用いられる目的、つまり「本当に大切なもの」とは大量の快樂をもたらすものだと考えてみよう。これは快樂主義者がかつとも自然に考えることである。第4節で述べたように、クリスプは達成を快樂の点から説明する。同様に、快樂主義者は「慈悲共感に満ちた善き生」をまさに長い目で見てより多くの快樂をもたらすものと捉えることができる。実際、ベンサムによれば苦行に励む修行僧は「自分を今苦しめている苦痛のひとつひとつについてやがてそれを遙かにうまわる快樂が得られるはず

だ」と考えているのだ (Bentham 1996, 17)¹¹。彼によれば「禁欲主義は、もともと、せっかちにものを考える人々の幻想であったように思われる。彼らは、ある種の快樂が、ある状況のもとに生み出される場合に、長い目で見ればそれをうわまわる苦痛をとまなうことを知って、またはそのように想像して、快樂という名のもとに現れるすべてのものを非難するはめに陥ったのである」(op.cit. 21)。気分明朗剤を一貫して拒否しようとする人々はまさにこの罠に陥っている。確かに常にすべての苦痛を取り去ることは、善き生を導かないだろう。しかし実際には苦痛や不安を取り除いた方が善き生につながる場面も少なからず存在するだろう。重要な学会発表を控えて不安にとりつかれた友人は、もしかしたら会場へ向かう飛行機に乗ることをやめてしまうかもしれない。そしてそのことは彼が得ることができたはずのチャンスを逃すことにつながるかもしれないのである。

あるいはポストロムは、たとえ手段が目的のもつ価値に影響を与えても、その目的がまったく達成されないよりは多少価値の劣る手段を用いてであれ、それを達成する方がよいということがありうると主張する (Bostrom 2007, 13)。確かに不安があるからこそ、その不安を払拭するために努力をするのであり、向上という目的のためには不安や不満は重要である。しかし不安のために向上を諦めてしまつては本末転倒である。本当に不安に打ちのめされた人間は前を向くこともできないであろう。その遺書にも述べられていたように、芥川に死を選ばせたものは実に「ぼんやりした不安」である。あるいはサルトルはモルヒネをうちながら著作を書いていたとも言われている。もちろんそのような手段に頼らずに目的を達成することができるならば、それは最善である。しかし産みの苦しみを乗り越えられずに未刊に終わった書物と気分明朗剤に頼りながらも最後まで書き上げられた書物では、我々は両者が1ページあたりの内容において同等であるならば、最後まで書き上げられた書物を評価してもよいのではないだろうか。

また、この量的差異にまつわる議論は前節で述べた適応的選好形成にまつわる問題も解決する。カスらは、新薬の開発や市場原理・競争原理などが、誰もが気分明朗剤を用いようと思つてしまふ社会、あるいは用いざるをえない社会、すなわち「気分明朗化された社会」を導くだろうと述べる。しかし果たして「外圧によって」もたらされた気分明朗化された社会はそうでない社会よりも明らかに快樂の量が多いということがありうるだろうか。ここには3.1で経験機械の議論について述べたことと同様の事態が起こっている。すなわち人々が外圧によつてもたらされる気分明朗化された社会を望ましくないと考えるのは、実際にはそれがそうでない社会よりももたらす快樂の総量において劣ると考えているからに過ぎない。他者によつて自己をコントロールされることは大きな苦痛をとまなう。さらにコントロールされる同朋を見ること、コントロールされることへの潜在的な脅えもまた苦痛をもたらす。特に薬という異物の強制的な投与は、それ自体が大きな苦痛をもたらす可能性が高い。これらのコストを考えると、抑圧的な社会や理不尽な差別の横行する不平等な社会は結局のところ、非抑圧的な社会と比較した際に、長い目で見て経験的に快の総量を増やさない。もちろんコストを上回るだけの快を気分明朗化された社会がもちうる

11 森岡は自分の考えは苦行の思想や禁欲主義などとは異なると述べている (森岡 2003, 213)。彼が乗り切らねばならないと考える苦痛とは、身体の欲望の充足とは質的に異なる、生命の欲望を充足させるために必然的に必要な苦しみであり、欲望を消し去るために自らに課す苦行とは異なることがその根拠である。しかしベンサム の考えでは修行僧は来世での幸福を得るために、必然的に必要な現世での苦しみを味わっているのである。どちらにしても今ある幸福や欲求の充足を偽りの幻として否定した上で、神に祝福された来世のために修行を行うことと、自らの中心軸に支えられた自己の充足のために戦いを挑むこととどれほどの違いがあるのだろうか。

いうのならば、快樂主義はそれを肯定し気分明朗剤の使用を奨励するだろう。実際、エンハンスメントとしてではなく、鬱病などの深刻な病気の治療としてはすでに気分明朗剤の使用は社会的に承認されている。とはいえ全体の快を長期的なスパンで眺めるならば、治療以上のものを目的とした抑圧的な社会によるコントロールとそれを気分明朗剤によって堪え忍ぶことは正当化されない見込みの方が高い。したがって、外圧によって気分明朗化された社会は快樂主義によっても否定される。

5.2 道具的価値——質的差異

では第二に、カスらの批判は目的の質的差異にかかわる主張だとする解釈ではどうか。苦行の果てには、それまでの偽りの快樂では得られなかった「真に」価値あるものが待っている。これらの主張は苦痛を乗り越えた先にあるものは、苦痛をやり過ぎて得る快樂と「質的に」異なり、前者が本物、後者は偽物であるというふうに理解される。実際、たとえばカスは「『すばらしい新世界』に出てくる「ソーマ」という薬の例は、薬によって引き起こされる偽りの満足のくだらなさを教えてくれる」(Kass, 260)と述べている。また島蘭は苦痛を経てこそ「もっと重く基本的な生命の価値」を見ることができるとし、森岡も不毛な身体の欲望を満たすことをやめ、よりよいものである生命の欲望を満たすべきであると考えている。しかしそのように読むならば、これらの主張はどれも気分明朗剤によって得られる快樂は偽りのものであるという第一の批判と同じ発想に支持されていることになる。しかし第3節で述べたように、薬を用いたから偽りであり、自分の力によるから本物であるという二分法はここでは役に立たない。従って、苦痛の回避によって得られる快と苦痛を乗り越えた際に得られる快の間に質的差異は成り立たない。

このように、苦痛とその受容に道具的価値を与える仕方は苦痛と向上や善き生が必然的に結ばれたものでない以上、気分明朗剤に対する決定的な批判にはなりえない。

5.3 内在的価値

では苦痛とその受容に内在的な価値を与えるという解釈はどうだろうか。一見するとこれはもっとも不可能そうな選択肢であると言われるかもしれない。しかし本稿の見るところではむしろこの路線がもっともシンプルかつ強力に気分明朗剤と快樂主義に立ち向かうものである。これは苦痛だけに内在的価値を与えるという論ではない。苦痛にも内在的価値を与えようということであり、その意味で快樂のみが価値を持つという快樂主義に対抗するものである。島蘭は「招き寄せるのではなく、訪れてくるものに開かれてあること、与えられたものによって生きていることを知り、そしてそれを喜びをもって受け入れることにこそ善き生の要諦がある」(島蘭, 25)と述べる。「喜びをもって」の箇所は強すぎる主張のように思えるが、「訪れてくるものに開かれてあること」「受け入れることにこそ善き生の要諦がある」というには説得力があるようにも思われる。

しかしなぜ説得力があるように感じるのか。それには少しメタ倫理的な立場から事態を眺める必要がある。快樂主義とは一般にメタ倫理学上、自然主義に分類される立場である。それは快という自然的な性質に依拠して善を定義するためである。しかし数ある自然的な性質のうち、なぜ快だけが善なのだろうか。なぜ我々を訪れてくる多くのもののうち、快だけを受け入れるべきだと快樂主義者は自信を持って言うことができるのだろうか。その答えは一つには価値を実在する

ものと捉えた上で、それを道徳的直観によって理解することができるとするものである。彼らは自らの道徳的直観として、善である快を捉えている。しかしたとえばG.E. ムーアはかつてこのことに対して「快は善いか」と問う未決論法を提示し、快以外に美なども内在的価値をもちうると主張した。快が他から区別される形で価値を有し、かつそれ以外の価値は存在しないという議論が満足行く形で提示されないのなら、苦痛を含めた様々なものに価値を認めて受け止めるという姿勢、道徳的直観もまた一考の余地がある。実際、あきらめるのではなく、粛々と自らに起こるすべてを受け入れることができる人、というのは我々の憧れる人物像のすべてではないとしてもその一つに感じられないだろうか。気分明朗剤を拒絶するこの人物は、価値の実在論に基づく快樂一元論の限界を示しているように思われる¹²。

あるいは価値の実在論的アプローチを採らない場合、これまで第4節、第5節で触れてきた承認という概念が重要性をもつ。規範倫理学理論としての快樂主義者とは、快樂に道徳的価値を見出す人々のことである。それは言い換えれば、あまねく快樂が価値を有するものと直観しそれを承認する道徳共同体である。そのとき、B. ウィリアムズが指摘するように、道徳というものはその価値観を共有する共同体の中でしか機能しないものである (Williams 1985)。そのためこの同じ価値観をもたない人、すなわち快樂の価値を承認しない人はこの共同体から離脱する。そのような共同体外の人には共同体の道徳の支配力は及ばない。そのため快樂の承認をとりつけることは、快樂主義を相手に対して影響力ある規範倫理学理論として成り立たせるために必要なものである。

その上で、我々は快樂だけでなく、苦痛をそれ自体として自らに重要なものとして承認し、受け入れることができると思われる。私は私に訪れるものとして等しく苦痛にも価値を認めてやりたいのだと言って気分明朗剤を拒否する人物は、まさにそのような承認を表している。自ら苦痛が価値をもつような世界像を選び、共同体を去る人に対して、快樂主義はそれ以上、気分明朗剤を勧める言葉をもたない。

しかしこれは同時に快樂主義を選ぶ人に対して、痛みを積極的に勧めることができないことをも意味する。両者は属している価値の共同体が違うのであり、見ている世界、そして生きようとしている世界が違うのである。もちろん相手を自分たちの側へと呼び寄せようとする説得は可能である。しかしそれは相手の誤りを指摘することではなく、何らかの別の基準に基づいて自分たちの理論の方がメリットがあるという呼びかけにしかない。ここに至っては、もはやそれぞれが有する価値に対する直観のみによっては、両者の間の議論は決着がつかないのである。この衝突を解決するためには、道徳的価値以外のものでお互いにとって共通のもの、たとえば価値言語一般の持つ論理や合理性などが要請されることになるだろう。R.M. ヘアが提唱した選好功利主義やJ. ロールズが提唱した重なり合うコンセンサスに基づく議論などはそうした試みの一つである。しかしそれについてはまた稿を改めて論じる必要があり、またたとえ決着が付いたとしても、それは一応の解決に過ぎず、快樂主義と非快樂主義のどちらが価値理論として優れているかを定めることにはならないのである。

12 さらに価値の実在論に対する批判としては Hare 1997 他を参照。

結 論

本稿では気分明朗剤の服用の是非とそれを通じての快楽主義の是非を論じてきた。本物の感情、適切な感情などの決定的ではないような議論を削ぎ落としていくと、最終的に、経験機械以上に、気分明朗剤は快楽主義に対するアキレス腱となりうるということがわかる。それは経験機械がもっていた現実か虚構かという論点を超え、価値あるものは快楽だけか、苦痛は価値を持ちえないのか、という快楽主義にとってより直接的な問題へと、気分明朗剤の問題が切り込んでくるためである。苦痛をそれ自体に価値あるものと承認して受け止め、それゆえに気分明朗剤を飲まないということを選ぶ人の価値観は、快楽主義と文字通り衝突するものであり、どちらが優位とは少なくとも道徳的な価値のレベルでは決めることができない。それは個人が「どのように生きたいか」という思慮の末に見出す答えであり、他人が口を出せることではないからである。結局、ウィリアムズが指摘したように道徳的価値観を同じくする人同士の間でしか、道徳に関する対話は成り立たない。それでも社会制度として気分明朗剤の問題を考えねばならないとなれば、あとは彼の言うところの政治、合理性による解決に任せるしかないだろう。しかしながらそれを論じることは本稿の手に余る。ここでは気分明朗剤を巡る人々の主張から、我々に与えられた選択肢は快楽主義だけではないということを改めて確認しただけで満足すべきだろう。

さて、島藪らの提唱する苦しみを受け入れることのできる人間という像はとても美しく、魅力的である。しかしそれでも私は数ある選択肢の中からあえて快楽主義の提示する世界を選びたいと思うだろう。それは端的に私が楽しいことが好きであり、また周囲の人々に幸福であってほしいからである。そして島藪らの言う「受け入れる」人間像の中に逆説的に、苦しみに立ち向かう強い人間像を見出してしまふからである。この点はたとえば「強さ」を求めるエンハンスメントに反対して、「人間の「弱さ」の価値」を重視するよう主張している松田の思想にすら現れているように思われる。たとえば彼は「ストレスの多い社会であれば、少しでもストレスが少なくなるように、職場環境や労働条件の改善や人間関係の改善に努める、あるいは自身の心のありよう、心構えを改めるのが筋であろう。「プロザックさえ飲めば気分スッキリ」はあまりにも安易だ」(松田 2007, 185) と述べている。しかしそのあまりに安易な道を選ぼうとしてしまうのがまさに人の「弱さ」なのではないだろうか。そして物語や舞台において、やめるべきだとわかっていながららついつい酒を飲んでしまう登場人物をこそ我々は愛してきたのではないか。気分明朗剤を擁護するということは、弱さを撲滅し強者を目指そうということではない。むしろ乗り越えることとセットにされた弱さの許容には、結局のところその背後に苦難に黙ってじっと耐える精神的タフさを求める思想があるように思えてならない。それよりも時には気分明朗剤に頼ったりしながらも、適度に明るく前向きに生きること、それが「善く生きる」ということであってもいいのではないだろうか。

文献

- Bentham J., 1996, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* Burns, J.H. & Hart H.L. (eds.), Oxford Clarendon Press
- Bostrom N., “Ethical Issues in Human Enhancement”, <http://www.nickbostrom.com/ethics/human-enhancement.pdf>, accessed 2009. 12. 01
- Brandt R.B., 1996, *Facts, Values, and Morality*, Cambridge University Press
- Crisp R., 2006, *Reason and the Good*, Oxford University Press
- DeGrazia D., 2000, “Prozac enhancement, and self-creation”, *Hastings Center Report*, 30 (2), 34-40
- Elliot C., 2003, “American Bioscience Meets the American Dream”, *The American Prospect*, vol. 14 no. 6, June 1, 2003.
- Elster J., 1983, *Sour Grapes* Cambridge University Press
- Gensler H.J., 1998, *Ethics: a contemporary introduction* Routledge
- Glader P., 2002, “From the Maker of Effexor : Campus Talks on Depression”, *Wall Street Journal*, 10 October 2002
- Griffin J., 1982, “Modern Utilitarianism”, in *Revue Internationale de Philosophie* vol. 36 (141), 331-375
———, 1986, *Well-Being*, Oxford University Press
- Hare R.M., 1997, *Sorting Out Ethics*, Oxford University Press
- Harsanyi J.C., 1988, “Problems with Act-Utilitarianism and with Malevolent Preferences”, in Seanor D. and Fotion N. eds. *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, Oxford University Press 1988
———, 1997, “Utilities, preferences, and substantive goods”, in *Social Choice and Welfare* vol. 14, 129-145
- Kass L.R. & Safire W., 2003 *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness A report of the President's Council on Bioethics*, http://www.bioethics.gov/reports/beyondtherapy/beyond_therapy_final_wbcorrected.pdf, accessed 2009. 12. 01 (邦訳『治療を超えて——バイオテクノロジーと幸福の追求』倉持武監訳、青木書店、2005年)
- Kramer P.D., 1993, *Listening to Prozac*, New York (邦訳『驚異の脳内薬品——鬱に勝つ「超特効薬」』堀たほ子訳、同朋舎、1997年)
- Nozick R., 1974, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell (邦訳『アナーキー・国家・ユートピア——国家の正当性とその限界』嶋津格訳、木鐸社、1992年)
- Parfit D., 1984, *Reasons and Persons*, Oxford Clarendon Press
- Rønnow-Rasmussen T., 2002, “Hedonism, Preferentialism, and Value Bearers”, in *The Journal of Value Inquiry*, vol. 36, no. 4, 463-472
- Sandel M.J., 2002, “What’s wrong with enhancement”, The President’s Council on Bioethics, <http://www.bioethics.gov/background/sandelpaper.html>, accessed 2009. 12. 01
Wall Street Journal, 10 October 2002
- Williams B., 1980, “Internal and External Reason”, in *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981
———, 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press
- 安藤馨 2007『統治と功利 功利主義リベラリズムの擁護』勁草書房
- 島蘭進 2005「増進的介入と生命の価値——気分操作を例として」『生命倫理』第15巻第1号(通巻16号)
- 成田和信 2003「適応的選好形成と功利主義」慶應義塾大学日吉紀要、第18号、87-108
- 松田純 2007「エンハンスメント(増強的介入)と〈人間の弱さ〉の価値」上田昌文・渡部麻衣子(編)『エンハンスメント論争——身体・精神の増強と先端科学技術』社会評論社、2008年
- 森岡正博 2003『無痛文明論』トランスビュー

※なお本稿は平成21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。