

# Law and Free Will

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2023-03-22 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 酒匂, 一郎 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://tohoku-gakuin.repo.nii.ac.jp/records/25047">https://tohoku-gakuin.repo.nii.ac.jp/records/25047</a>

講演録

# 法と自由意志

酒 句 一 郎

## ○所長挨拶

皆さん、こんにちは。ただいま司会者の先生から、ごあいさつありましたように、コロナの影響で2年間ほど開催できませんでしたけれども、今年には九州大学の名誉教授の酒句一郎先生に、『法と自由意志』というテーマでご講演をいただきます。内容については、先生のご講演をお聴きいただければと思いますけれども、人間の尊厳という観点から、あるいは、(自由意志と) 決定論という考え方も常に置きながら、私たちの行為の持っている意味というものについて、意義深いお話をいただけるのだらうと思います。私も、一生懸命、講演、聴かせていただいて、勉強させていただこうと思っております。紹介は陶久先生のほうから詳しくいただくことにしておりますので、よろしくお願ひします。ありがとうございます。

---

## はじめに\*

私たちは日々いろんなことを自分の意志<sup>1</sup>で選択して決定していると

---

\* 以下は講演原稿であり、「だ・である」調のままであることをお断りする。

<sup>1</sup> 法学では「意思」という漢字が用いられるが、ここでは自然科学や哲学の話がかなり関連するので、「意志」という漢字を当てる。

思っている。今日はどの服を着ていこうか、ランチに何を食べようかといったことから、どの会社に就職しようか、卒業旅行にどこに行こうかなど。このとき、私たちは自分の意志が自由であると想定している。また、私たちは人のさまざまな行為について責任を問うことが少なくない。約束を守らない行為、SNSで他人を誹謗中傷する行為、スマホを見ながら車を運転していて事故で他人に傷害を負わせる行為など。それらの行為について責任を問うとき、私たちはその行為をしないこともできたはずだと想定している。つまり、それらの行為は行為者の選択によるもの、行為者の自由な意志によるものであったと想定している。

しかし、ここで疑問が生じる。それらの行為ははたして本当に自由な選択、自由な意志によると言えるだろうか。それらの行為は行為者の好みや性格によるのであって、しかもその好みや性格は自分の意志によらない過去のさまざまな事情によって形成されたものではないだろうか。また、それらの行為がなされたとき、はたして本当にそれ以外のことをなすこともできたと言えるだろうか。それ以外のことをなすことができたはずだと思っているとしても、実際にはその行為を惹き起こすことになった原因を私たちが十分に知らないだけなのではないのだろうか<sup>2</sup>。

自由意志や道徳的責任が本当にあるのかどうかについて疑問を提起する考え方は決定論と呼ばれ、これを巡っては古くからさまざまな哲学的な議論があった。かつては運命の女神や全知全能の神による決定をめぐる議論があったが、今日とくに議論されているのは、自然科学が教えるさまざまな自然法則、物理学的、生物学的、神経科学的などの諸法則による決定性をめぐる問題である。あらゆる物質の運動や生物の行動と同様に、私たち

---

<sup>2</sup> たとえば、スピノザ『エチカ』第2部定理35（畠中尚志訳岩波文庫上巻135-136頁）参照。ただし、スピノザは人間の自由への感情はきわめて強いものであり（第5部定理5：同下巻105-106頁）、自由への愛が徳に合った行為をなすことへと動かしようとする（第5部定理10備考：同下巻112頁）。

の行為もこれらの法則によって支配されているとすれば、自由意志や道徳的責任といったものは幻想なのではないか。

このように決定論と自由意志や道徳的責任は両立しえないという考え方は両立不可能論（非両立論）と呼ばれる。しかし、私たちが自由に選択しているという意識の現象や、道徳や法における責任を問う実践をまったく否定することはできないように思われる。非両立論は、決定論を採って自由意志や道徳的責任を否定する立場と、自由意志や道徳的責任を肯定して決定論を否定する立場に別れる。前者はハードな非両立論と呼ばれ、後者を採用する立場はリバタリアニズム<sup>3</sup>と呼ばれる。また、この二者択一を避けて、決定論と自由意志や道徳的責任は両立しうるとする考え方があり、両立可能論（両立論）と呼ばれている。これにもいくつかのバージョンがある。

ここではこれらの問題に詳細に立ち入ることはできない。基本的な問題を概略的に検討して、自由意志や道徳的責任の可能性を考えてみたい。問題は、まず決定論ははたして決定的なのかどうか、次に両立論はどのような議論なのか、そして道徳や法は自由や責任を想定せざるをえないとはどういうことなのか、さらにそれはいかにして可能なのか、またそれは人間存在にとって何を意味するのか、である。

## 1. 決定論は決定的なのか

決定論を支持する主要な論拠は、先に触れたように、物理学、生物学、神経科学などの現代の自然科学である。自然科学は本当に決定論を支持するのだろうか。詳細に立ち入ることはできないが、簡単に検討してみよう。

近代物理学のグランド・セオリーとみなされてきたのは、18世紀初頭の

---

<sup>3</sup> 自由意志論における「リバタリアニズム」は政治哲学的な立場としてのそれとは直接の関係はない。

ニュートンの力学である。これに基づいて、19世紀の科学者ピエール＝シモン・ラプラスは、もしある時点の宇宙のすべての物質の分布状態とそれらの運動を支配する法則を完全に知ることのできる存在があるとすれば、その存在はその時点以後のすべての物質の状態を予測できるだろうと述べた。いわゆる「ラプラスの魔」と呼ばれる話で、物理学的な決定論を支持するものと考えられる。もちろん、私たちの身体も物質で構成されているから、私たちの身体の運動も物理法則によって決定されているということは否定できない。私たちは飛び上がっても重力によって必然的に地表に落ちる。しかし、これは私たちの身体の物理的運動に関する話にとどまる。また、ニュートンの運動法則ではたとえば水星の近日点の予測において誤差が生じる。法則そのものは決定論的であっても、完璧に精確な予測をもたらすとは限らないのである<sup>4</sup>。

20世紀の物理学の発展がニュートン力学の世界を超えたことは周知の通りである。とくに量子力学の知見は上記のような物理学的決定論を退けるものとみなされてきた。電子や光子などのミクロの物質は粒子という性質だけでなく波動という性質をもち（それゆえ量子と呼ばれる）、標準的な解釈（コペンハーゲン解釈）では、量子の状態を記述する方程式は決定論的であっても、量子の個々の位置などが確定的であるわけではなく（観測した結果も確率的にしか決まらない）、その意味で量子力学は非決定論的とみなされる。ただ、標準的な解釈に対抗する決定論的な解釈もあり<sup>5</sup>、量子力

<sup>4</sup> 数理物理学者のR.ペンローズ（中村和幸訳）『心は量子で語れるか』（講談社ブルーバックス1999年）59頁によれば、ニュートンの運動法則の精度は1000万分の1であり、アインシュタインの相対性理論の精度は100兆分の1だとされる。こうした誤差はほとんど無視できるのだろうが、それでも予測の蓋然性の余地を残すといえるだろう。

<sup>5</sup> 最近有力視されているのは「多世界解釈」と呼ばれるものである。多世界解釈については、たとえば、和田純夫『量子力学の解釈問題—多世界解釈を中心として—』（サイエンス社2020年）参照。多世界解釈に批判的な立場に立つものとしては、R.ペンローズ前掲書（126-128頁）などがある。様々な解釈については、たとえば、アダム・ベッカー（吉田三知世）『実在とは何か』（筑摩書房2021年）参照。ベッカーは多世界解釈も確率の問題を抱えているという（363-365頁）。

学の解釈は近年再び活発な議論の対象となっている（その議論は「实在」をめぐるほとんど哲学的のといってよい議論である）。その意味では、物理学的にも決定論が決定的だとは少なくともいえないだろう。

しかし、仮に量子力学が非決定論的だとしても、それを私たちの自由意志の論拠とすることができるとはかぎらない。私たちの身体もミクロのレベルではこうした量子からなっているけれども、私たちの身体を構成する量子の振る舞いが私たちの行為の自由を保証するような仕方で影響しているといえるかどうかという問題がある。最近の神経科学では、神経系の情報伝達に量子に似た性質があることが指摘されて、「量子仮説」と呼ばれている<sup>6</sup>が、それが私たちの行為に関わるような脳の活動にどれほどの影響作用をもっているかは明らかではない。

19世紀の生物学で画期的だったのは、ダーウィンの進化論とモルガンの遺伝学である。生物の身体の組成だけでなくその行動にも遺伝的な決定性があり、その遺伝的な特徴は進化の過程の産物だとみなされる。こうした生物学的知見は、19世紀から20世紀初めにかけて、人種理論や犯罪学に影響を与えた。犯罪者は遺伝的素質と社会的環境によってその犯罪性を形成されているとみなされた。犯罪は犯罪者の自由な意志によるのではなく、それらの要因によって決定されているのであって、したがって応報的に責任を問うことはできず、社会的に有害な存在として隔離するか、あるいは作業や教育によって矯正するかのいずれかしかないとされた。しかし、すべての犯罪者がそうだというわけではなく、応報刑思想が完全に放棄されたわけではなかった。

20世紀後半以降、遺伝学は飛躍的な発展を遂げた。遺伝子がDNAとして分子レベルで解明されて、それが生物を構成するさまざまなタンパク質をコードすることがわかった。それらのタンパク質は生物の身体を構成する

---

<sup>6</sup> Cf. <https://bsd.neuroinf.jp/wiki/量子仮説>（2022年4月30日参照）。

だけでなく、そのさまざまな働きにも影響する。遺伝子は「生命の設計図」と呼ばれることもある。しかし、遺伝子がとくにヒトの身体や精神をすべて決定するわけではないことも明らかにされている<sup>7</sup>。細胞核の遺伝子がまったく同一のいわゆる一卵性双生児の追跡的研究は、たとえば指紋が異なるといった身体的特徴の違いや、一方が精神疾患に罹患したときに他方が同じ疾患に罹患する確率は約2分の1であることを明らかにしている<sup>8</sup>。遺伝子の発現には一対一的なものもあるけれども、多くは複数の遺伝子の重合的な作用によることや、DNAメチル化やヒストン修飾の有無などの多様性に依存することなどが明らかにされてきている<sup>9</sup>。ヒトゲノム研究に関する「世界ゲノム宣言」も個人の尊厳を考慮して遺伝子決定論を否定する条項を含んでいる<sup>10</sup>。

20世紀後半以降にはまた神経科学や脳科学が発展してきた。この分野で自由意志を否定するものとされる研究結果を示したのが、カリフォルニア大学のベンジャミン・リベットの実験である<sup>11</sup>。その実験は、椅子に座った被験者の頭蓋に電極を、手首に手の動きを感知するセンサーを着け、目の前に約3秒で回転する目盛り付きの円盤をおき、自由に手を動かすという意志決定をしたときの目盛りの位置を報告してもらうというものである。すると、手の動きが感知されるよりも平均して約550ミリ秒前に脳波の電位に変化（準備電位と呼ばれる）が生じ、しかもそれは意識的な意志決定よりも平均して約350-400ミリ秒前であるという結果が得られた。意識的な意志決定がそれに先行する無意識の脳活動によって惹き起こされていると

<sup>7</sup> たとえば、本庶佑『ゲノムが語る生命像』（講談社ブルーバックス2013年）199-201頁。

<sup>8</sup> 加藤尚武『脳死・クローン・遺伝子治療』（PHP新書1999年）108-110頁。

<sup>9</sup> 本庶佑前掲書146-150頁。これらに関する研究はエピジェネティクスと呼ばれる。

<sup>10</sup> 「ヒトゲノムと人権に関する世界宣言」（ユネスコ）第2条(b)は「個人をその遺伝的特徴に還元してはならない」とし、第3条はゲノムが進化し変異することや「さまざまなに発現する可能性」に触れている。

<sup>11</sup> B. リベット（下條晋輔訳）『マインド・タイム』（岩波書店2005年）第4章「行為を促す意図—私たちに、自由意志はあるのか—」。

すれば、その意志決定は自由だとはいえないということになるだろう。

他の研究者たちが追試するとほぼ同じような結果が得られたが、この実験の設定や結果の解釈にはさまざまな異論が提起された。設定に対する異論を一つだけ挙げる<sup>12</sup>と、被験者に意志決定の時点を目盛りの目視によって事後的に報告させるという設定は、被験者に円盤を目視するという注意を強いる（脳の活動にバイアスがかかる）ことになり、必ずしも意志決定の時点測定するのに適切だとはいえないというものがある。詳細は省くが、そのような注意を強いることのない設定での実験では、手の動きの約500ミリ秒前に意識的な意志決定がなされたという結果が得られている<sup>13</sup>。また、自由意志の解釈についても、自由に手を動かすという意志決定はむしろ「衝動」に近く、目的に向けた行為の意志決定とは性格が異なると考えられる。たとえば、目的地に行くために手を挙げてタクシーを止めるという場合、手を挙げることについて意識的に意志決定しているとはいえない。手を挙げる動作は、目的地に行くという意志決定に基づく一つの動作でしかない。ちなみに、リベットらの実験では、被験者は手を動かすと意志決定した後の約150ミリ秒の間にそれを撤回することができたが、その撤回については特に脳活動の変化は見られなかった。リベットはこの中止するという点に自由意志をみることができると考えており<sup>14</sup>、むしろ非決定論に立っている<sup>15</sup>。

以上の検討はかぎられたものであるが、少なくともそれによれば、自然科学の知見は自由意志を否定するような意味で決定論が決定的なものであ

<sup>12</sup> U. Maaoz, et al., On Reporting the Onset of the Intention to Move, in A. R. Mele(ed.), Surrounding Free Will, Oxford University Press, 2015, pp.184-202.

<sup>13</sup> *ibid.*, 191-192. この結果が正確かどうかは議論の対象になりうるが、デジタル時計を用いるなどしたその他の実験でも、報告された意志決定の時点は一定しないという。

<sup>14</sup> B.リベット前掲書170-171頁。これについてもいろいろと解釈がありうるだろう。

<sup>15</sup> スキナー / デネット / リベット（青山拓央・柏崎達也監修）『自由意志』（岩波書店2020年）358頁。



るということを証明しているわけではないと思われる。ハードな非両立論者も決定論が真であることが証明されていると主張しているわけではない。その議論は、もし決定論が真であるならば、自由意志は否定されることになるというものである。もちろんハードな非両立論者は決定論が真であることが証明されるであろうと想定している。

では、決定論が証明されるということはどういうことだろうか。現代の哲学では、その一つの方法として他行為可能性を否定するという論証が提案されている。決定論を積極的に証明するのではなく、非決定論を論証によって否定するという消極的な方法である。そのような論証の一つとして注目されているのは、ノートルダム大学のピーター・ヴァン・インワーゲンの帰結論証というものである<sup>16</sup>(もう一つは後で触れる)。ある刑事裁判における裁判官たちの合議の場面で、評決の際に誰か1人でも手を挙げたならば被告人は無罪とされるという規則のもとで、裁判官Aが手を挙げなかったとする。もしAが手を挙げることができたとするれば、Aは次の二つの命題のいずれかを「偽」とすることができるのでなければならない。すなわち、Aが生まれるよりもはるか前の事実についての真なる命題と、その事実からAが手を挙げるか挙げないかを決定する時点までの事実の系列を支配するすべての自然法則についての命題である。Aはこの二つの命題のいずれも「偽」とすることはできないから、Aは手を挙げることはできなかった。つまり、Aには他行為可能性はなかったというわけである。

この論証は先ほど触れた「ラプラスの魔」の議論に似ているが、他行為可能性がないということ、二つの真なる命題の連言を「偽」とすることができないという意味に置き換えることに基づいている。この論証についてもいろいろと議論があり、異論が提起されている。その詳細には立ち入

---

<sup>16</sup> P. v. インワーゲン「自由意志と決定論の両立不可能性」(門脇俊介+野矢茂樹編・監修『自由と行為の哲学』(春秋社2010年)第4論文)。

らないが、この論証も事実の系列を自然法則が決定論的に支配するという想定に基づいている（ちなみに、ヴァン・インワゲンは「自然法則」に人間の自発的行動に関する法則は含めず、法則を物理法則に限定している）。しかし、この想定が証明されているとはいえないから、その限りで論点先取の瑕疵があるといえるだろう<sup>17</sup>。また、裁判官Aが手を挙げなかったのは、規範の解釈と事実の認定に基づいて被告人を無罪とすることはできないと推論した結果でありうる。過去の事実に関する言明と自然法則に関する言明を偽とすることができるかいは、その限りでは無関係だといえるだろう。裁判官Aが手を挙げなかったことについて責任を問うるとすれば、事実認定と規範解釈から結論を導く推論を故意または過失によって歪めた場合であるだろう<sup>18</sup>。

しかし、ハードな非両立論者は、決定論がいつかは証明されうらうらうという想定に基づいて自由意志を否定して、自由意志を前提とする私たちの実践、たとえば行為について責任を問うという実践、犯罪に対して部分的にはあれ応報としての刑罰を科するという実践は放棄または修正すべきだと主張するのである<sup>19</sup>。ハードな非両立論者は、たとえば、幼い頃から

<sup>17</sup> ヴァン・インワゲン自身、今のところ決定論が科学によって証明されているわけではないことを認めており、しかも自由意志を前提する道徳的責任帰属の実践を拒否できない以上、決定論を退けるべきだとしている（P. v. Inwagen, *An Essay on Free Will*, 1983, p.223）。そして、もし科学が決定論を証明したときは、両立論をとるべきだといっているのである。

<sup>18</sup> ヴァン・インワゲンの帰結論証そのものにとって、裁判官の合議の設定は必要ではない。しかし、他行為可能性の存否を論じる意図は責任を問うことの問題に関わっている。

<sup>19</sup> たとえば、D. Pereboom, *Hard Incompatibilism*, in *Four Views on Free Will*, 2007 (Kindle Version); M. Vargas, *Revisionism*, in *ibid.* こうした主張はすでにドイツの刑法哲学において論じられていたものである。Vgl., K. Engisch, *Die Lehre von der Willensfreiheit in der strafrechtsphilosophischen Doktrin der Gegenwart*, 1963. エンギッシュは、19世紀末頃からのドイツ刑法学における古典派と近代派の論争を振り返った上で、実際になされた犯罪についての他行為可能性の想定を否定して、犯罪者に他行為可能性を求めることができるとすれば、それはその「改善」についてだとしている。

ひどい虐待を受けたために、人間らしい感情をもてなくなって、残酷な犯罪を実行した殺人犯は、そのような過去をもつ性格によって決定されていたのであって、彼に責任を問うことはできないだろうといった例を挙げる<sup>20</sup>。しかし、このような例から、自由意志や責任を一般的に否定するのは、例外から一般的結論を導く誤謬推論といえる<sup>21</sup>。現代の刑法は、行為時の精神状態が心神喪失によると認定されるのでないかぎり、情状を酌量することがあるとしても、責任をまったく否定するわけではない。逆に、行為が不可抗力によるものであったとか、行為者に事実の問題として他行為可能性あるいは期待可能性がなかったと認定されるならば、行為者に責任を問うことはない。しかし、これは例外なのである。

## 2. 両立論はどのような議論か

「はじめに」では、両立論は決定論と自由意志や道徳的責任とは両立するとする立場だと述べた。これは必ずしも正確ではない。両立論が決定論と両立すると言うのは、自由意志ではなく、行為の自由あるいは道徳的責任である。両立論は古典的な両立論と現代の両立論とに区別されることがある。

古典的な両立論は17世紀イギリスのトーマス・ホブズや18世紀イギリスのデイヴィッド・ヒュームらの見解を指すものとされる。この見解によれば、人間の行為は自然的な欲求や情念によって惹き起こされ、行為への意志はそうした欲求の一つに他ならないか、または情念によって惹き起こ

---

<sup>20</sup> Cf. J. M. Fisher and M. Ravizza, Introduction, in do. (eds.) Responsibility. 彼らは1978年にアメリカで起きた事件を挙げている。なお、フィッシャーらは後で触れる現代の両立論者である。

<sup>21</sup> Cf. R. Jay Wallace, Responsibility and the Moral Sentiments, 1996, p.114-115. ウォーレスはこのような議論を「一般化戦略」と呼んで、退けている。

される<sup>22</sup>。つまり、意志はそれに先立つ欲求や情念によって決定されているのであって、意志の無制約な自由を語ることはできない。自由を語るができるのは、行為が物理的強制などによってではなく、行為者本人の意志によるものであって、かつ行為の遂行に外的な障害がないときだけである<sup>23</sup>。また、行為にいたるプロセスにおいて理性的な熟慮がなされることがあるとしても、理性は原因と結果の関係を認識する能力であって、意志に忠告や警告を与えることができるとしても、意志を規定して行為を惹き起こすことはできない<sup>24</sup>。理性と意志とは明確に区別される。

行為の遂行に外的な障害がないという条件は行為の自由にとって外的なことなので度外視すると、意志が本人のものとはいえない場合、たとえば病的な強迫観念や催眠術や何らかの薬物中毒によるものであったりする場合は、古典的両立論によってもその行為は自由とはいえないだろう。しかし、自然的に決定された欲求や情念である意志とこれらの要因によって決定された意志との間にどんな違いがあるだろうか。違いは意志が本人のものであるかどうかであるが、意志が本人のものであるということはどういうことだろうか。この問題については後で立ち戻る。

現代の両立論は、決定論の意味を他行為可能性がないこととみなして、他行為可能性がない場合でも、行為が本人の意志によるものであれば、道徳的責任を問うことができるとするものである。その議論は、プリンストン大学のハリー・G・フランクファートが提案した思考実験の例に基づく<sup>25</sup>。Aは暗殺者であり、ある市長を銃で暗殺しようとしている。ところが、そ

<sup>22</sup> T. ホップズ (水田洋訳) 『リヴァイアサン (一)』 (岩波文庫1954年) 109頁、D. ヒューム (大槻春彦訳) 『人性論 (三)』 (岩波文庫1951年) 183頁。ただし、ヒュームは、「厳密に言えば意志は情念 (passion) には含まれない」としている。意志は新しい行動や知覚の生起に伴う内的印象であるが、これを規定するのは情念だとされる。

<sup>23</sup> T. ホップズ前掲書208頁、D. ヒューム前掲書194頁。

<sup>24</sup> D. ヒューム前掲書201-209頁参照。

<sup>25</sup> H. G. フランクファート「選択可能性と道徳的責任」(門脇俊介+野矢茂樹編・監修『自由と行為の哲学』(春秋社2010年) 第2論文)。

の市長の死を願っていた脳神経科学者Bが、Aの知らないうちにAの脳内にある装置を埋め込んでいた。その装置はAが銃の引き金を引かないという兆候を感知したときはAの意志に介入して、Aに引き金を引かせる。そうでない場合には、何もしない。どちらにしてもAは市長を暗殺することになり、Aには市長を暗殺しないという選択肢はない。つまり、Aには他行為可能性はない。しかし、装置が介入していない場合には、Aの道徳的責任を問うことができると、我々は考えるだろう。それはA本人の意志によるものであったからだというわけである。

この例は突飛なものだが、道徳的責任を問えるのは他行為可能性があるときだけだ、その意味で行為者が自由であるときだけだという見解に対する反例となっている。この反例についてもいろんな議論がなされており、設定をいろいろと変えた反例（フランクファート型反例と呼ばれる）が提案されてもいる。たとえば、この設定では、Aに他行為可能性はなかったとしても、Aは暗殺しないと少なくとも意志することができたはずだ、いわば他意志可能性があったはずだと考えられる。しかし、本人の意志も古典的両立論のように決定されているとすれば、Aに他意志可能性があったとはいえないだろう。実際、設定を変えることによって、つまり上記のような装置を介在させることなく、Aの意志そのものが決定されていたとするような反例を提案する論者もある<sup>26</sup>。この場合は、逆にAの暗殺行為について責任を問うことはできないという結論、ハードな非両立論が導かれることになる。

したがって、現代の両立論も、古典的両立論と同様に、意志が本人のものであるとはどういうことかという問題に直面することになる。この問題について、フランクファートは自ら一つの解決案を提示している<sup>27</sup>。古典的

<sup>26</sup> D. Pereboom, op.cit.(Kindle Version Position No. 1516-1573).

<sup>27</sup> H. G. フランクファート「意志の自由と人格という概念」（門脇俊介＋野矢茂樹編・監修『自由と行為の哲学』（春秋社2010年）第3論文）。

両立論と同様に、意志を自然的な欲求と考える場合でも、一般の人間はそうした欲求を行為の決定要因（意志）とするかどうかについての二階の欲求（フランクファートは「意欲」(volition)と呼んでいる）をもっているというものである。一階の欲求しかもたない存在は、その欲求が生じればいつでもその欲求に従って行為することになる、あるいはその欲求に従うかどうかはたんなる気まぐれによることになるだろう。フランクファートはそうした存在を「ウォントン」(wanton)と呼ぶ。これに対して、二階の欲求をもつ存在は、一階の欲求が生じて、それを自分の意志とするかどうかを二階の欲求によって決定することもできるだろう。そのような二階の欲求によって規定された一階の欲求こそ「本当の自分」(real self)の意志だといえる。そして、本当の自分の意志によって行為がなされるときは、その行為者の道徳的責任を問うことができるのだと、フランクファートは言う。

しかし、これについても重要な異論が向けられる。もし二階の欲求が一階の欲求と同様の性質のものだとすれば、二階の欲求も「本当の自分」の欲求とはいえないことになるだろう。そうすると、二階の欲求によって規定された行為についても道徳的責任を問うことはできないということになるだろう。この難点を避けるために、さらに高階の欲求を想定するとしても、それも同様だとすれば、無限後退に陥るだろう<sup>28</sup>。フランクファートは、無限後退に陥ることはなく、どこかで止まるはずで、その段階の欲求が「本当の自分」の欲求であるはずだと答えているが、その欲求を同様に自然的なもののみならず、説得的な答えとはいえない。

この難点を逃れるためには、一階の自然的欲求とは質の異なるものを想定しなければならない。そのようなものとして、たとえば価値や理由が挙げられる。ゲイリー・ワトソンは、ソクラテスに依拠しながら、人間は何

<sup>28</sup> Cf. e. g. E. Stump, Sanctification, Hardening of the Heart, and Frankfurt's Concept of Free Will, in J. M. Fisher and M. Ravizza(eds.), Responsibility, 1993.

らかの価値に基づいて判断するシステム（評価システム）をもっていて、それによって一階の自然的な欲求に従うかどうかを決めることができるという<sup>29</sup>。また、ジョン・M・フィッシャーとマーク・ラヴィッツァは、人間は理由に反応して行動をコントロールするメカニズム（理由反応メカニズム）をもっていると主張する<sup>30</sup>。価値や理由はフランクファートのいう一階の欲求とは質的に異なる。一階の欲求は時間のなかで行動を直接に惹き起こしうる自然的な出来事であるのに対し、価値や理由は時間を越えた一般的な観念あるいは意味である。価値や理由を考慮することによって、人間は一階の欲求に対して距離をとり、それに反省を加えて、その欲求に従うべきかどうかを決定することができる。しかし、さらに、その価値や理由がたんに主観的なものであれば、それは経済学などでいういわゆる選好（preference）あるいは好みにすぎず、選好や好みは過去の出来事によって決定されているかもしれない。そこで、スーザン・ウルフはその価値や理由は客観的なもの、客観的な「真と善」に基づくものでなければならないと主張している<sup>31</sup>。

こうした価値や理由に基づいて自分の行為を反省的にコントロールする能力を人間がもっているということは、これら現代の哲学者たちに教えられなくても、プラトンやアリストテレスなど古来の哲学者たちも説いていたし、私たちも一般に自分たちをそのようにみなしているといえる。現代の両立論者たちの主張の特徴は、フランクファートの反例が示唆するように、たとえ事実として他行為可能性がなかったとしても、その意味で因果系列に介入しうるような無制約な自由意志はないとしても、その行為がこうした自己コントロール能力をもつ本人の意志によるものであるときは、道徳的責任を問うことができる（あるいは道徳的な真価を認めることがで

---

<sup>29</sup> G. Watson, *Agency and Answerability*, 2004.

<sup>30</sup> J. M. Fisher and M. Ravizza, *Responsibility and Control*, 1998.

<sup>31</sup> S. Wolf, *Freedom within Reason*, 1990.

きる)とする点にある<sup>32</sup>。

とはいえ、さらに問題がでてくる。先に触れたように、ヒュームは認識の能力でしかない理性 (reason) は行為を惹き起こすことはできないと述べていた。理性によって、あるいは理由 (reason) の考慮によって行為をコントロールすることができるというのは、このヒュームの見解と衝突する。他方で、プラトンは、人は善と悪を知るとその知識の命じること以外のことはできないと、ソクラテスに語らせていた<sup>33</sup>。上記のウルフも、たとえば真に親切な人は他人に親切にしないことはできないだろうと述べている<sup>34</sup>。つまり、理由は行為を惹き起こすことはできないという見解と、理由を知ると必然的にそれに基づいて行為せざるをえないという見解との対立が生じる。

しかし、すぐに思いつくように、人間はこの両極のどちらかなのではなく、その中間に位置するだろう。ヒュームも理性が情動に忠告や勧告を与えることを否定してはいない。情動や欲求は理性の忠告や勧告を聞き入れることができるということが否定されるわけではない。また、アリストテレスは、人が善を知ったとしても「意志の弱さ」(アクラシア)のために善をなすことができないこともあると指摘していた<sup>35</sup>。これも私たちが普通に

---

<sup>32</sup> フィッシャーとラヴィッツァ (ob. cit.) は、因果系列に介入しうようなコントロールを「規制的 (regulative) コントロール」と呼んで退けるとともに、自分の理由に基づいて行為を方向づけるコントロールを「ガイド的 (guidance) コントロール」と呼んでその可能性を指摘している。また、R. ドゥオーキン (Justice for Hedgehogs, 2011, Chap.10) も、因果連鎖を破る無制約な自由意志によるコントロールを「因果的 (causal) コントロール」と呼んで退け、世界について適切な信念を形成しうる能力およびその信念に基づいて行為を規定しうる能力によるコントロールを「能力 (capacity) コントロール」と呼んで、これを刑事責任の根拠としている。ドゥオーキンの見解も現代的両立論に含めることができるだろう。

<sup>33</sup> プラトン (藤沢令夫訳) 『プロタゴラス』(岩波文庫1988年) 134頁。

<sup>34</sup> S. Wolf. *ibid.*, pp.79-81. ウルフは、善をなさざるを得ない人についてはなお賞賛を惜しまないが、悪をなさざるをえない人については非難することはできないという。とはいえ、ウルフも一般の人間はその中間にあると述べている。



自分たちについて理解していることだろう。そして、このような中間に位置するという事は、理由に従って行為することと理由に反して（あるいは前者の理由と衝突する理由によって）行為することとの選択の前に私たちは立たされることがあるということの意味するだろう。

現代の両立論をめぐるここまでの議論をまとめよう。フランクファートの反例に基づく議論はたとえ他行為可能性がないとしても道徳的責任を問うことができるというものであった。そして、現代の両立論は、それができるのは行為者が理由の考慮による反省的なコントロール能力に基づいて意志して行為する場合であると論じている。しかし、このような能力は選択可能性を意味し、その限りで意志の自由を想定するもののように思われる。それでも現代の両立論が両立論であるのは、事実的な他行為可能性を否定する点においてである。しかし、道徳的責任を問うことにおいて事実的な他行為可能性の否定が何を意味するのかは、必ずしも明らかではない。また、これらの議論は道徳的責任の可能性を論じながらも、主として個々の行為者の能力に着目している。しかし、道徳的責任を問うということは私たちの相互の関係に関わっている。道徳的責任に関するこの側面が次の議論へと導いていく。

### 3. 道徳や法は道徳的責任や自由意志を想定せざるをえないというのはどういうことか

道徳的責任を問うということは私たちの社会的関係に関わっている。道徳的責任に関する現代の議論でこの点に着目するものとして活発な議論の対象となっているのは、ピーター・F・ストローソンの「自由と怒り」という論文である<sup>36</sup>。ストローソンは、他人が自分や第三者に対して理不尽な

---

<sup>35</sup> アリストテレス（高田三郎訳）『ニコマコス倫理学（下）』（岩波文庫1973年）16-18頁。高田訳では「無抑制」とされている。

行為をしたとき、私たちは怒りや憤りの反応を示し、一定の場合（責任能力がない場合など）にはその反応的態度を抑制するというところに注目する。ストローソンによれば、私たちのこの反応的態度は人間のきわめて自然的な（人間本性に基づく）態度であるのに、決定論を退けて形而上学的な自由意志を維持しようとする悲観主義（リバタリアンの非両立論に当たる）も、社会的有用性をもつ責任帰属の実践と決定論とは両立するとする功利主義的な楽観主義（古典的両立論の一種とみることができる）も「知的」に考えすぎて、この反応的態度を看過している。道徳的責任を問うことはこの反応的態度に基づくのであって、それを抑制することがあるとしても、それは決定論の真偽の信念とは無関係なのだ、ストローソンは主張する。

ストローソンのこの議論は道徳的な責任帰属の実践について重要な洞察を含んでいるが、異論もありうる。たとえば、怒りや憤りの反応そのものが決定されているといえるのではないかといった異論が考えられる。ストローソンは怒りや憤りの反応を逆に「自然的」に捉えすぎているといえるかもしれない。しかし、人の行為に対する怒りや憤りの反応は、たんに自然的な反応にすぎないものではない。そのような怒りの反応はある「知的な」側面をもっている。それはそのような行為がなされないことに対する期待があったことを意味している。その反応は、そのような期待が裏切られたことに対する反応であり、その行為はなされるべきではなかったという反応、つまり、「べし」、当為、規範の意味を含んだ反応である<sup>37</sup>。このような反応の前提となっている期待を、ドイツの社会学者ニクラス・ルーマ

<sup>36</sup> P. ストローソン「自由と怒り」（門脇俊介＋野矢茂樹編・監修『自由と行為の哲学』（春秋社2010年）第1論文）。

<sup>37</sup> ストローソンもこのような反応的態度が「要求や期待」に基づいていることを指摘しているが、反応的態度を基本的に「道徳感情」として捉えている。ストローソンの反応的態度を規範的な反応として捉え直して、責任帰属の実践を説明するものとして、前に触れたR. Jay Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments*, 1996がある。なお、ウォーレスも、道徳的責任のためには反省的コントロール能力があることが必要だが、リバタリアンの意志の自由は必要ではないとしている。

ンの用語を借りて「規範的予期」と呼ぶことにする<sup>38</sup>。そして、その期待が裏切られたという反応は規範的反応、さらに道徳的反応と呼ぶことができるだろう。

このこともあらためて言うほどのことではない。しかし、このことには道徳的責任や自由意志にとって重要ないくつかの含意がある。第一に、ルーマンは規範的予期を認知的予期と対比している<sup>39</sup>。認知的予期はたとえば私たちの環境世界における物体の運動や動物の行動などに対する予測である。規範的予期は先に触れたように他人の行為に対する期待である。認知的予期が外れたときは、その予期が間違っていたという認識が生じ、今後のためにその予期を修正することになる。これに対して、規範的予期が外れたときも、その予期は撤回されたり修正されたりすることなく維持されて、予期に反した行為に対して上記のような規範的反応が生じる。ただし、常にそうであるわけではない。規範的予期に反した行為が、不可抗力によるものであったり、期待可能性がないものであったりする場合は、規範的予期そのものは維持されるけれども、規範的反応は撤回される。これは先にみたように、刑法においてすでになされていることである<sup>40</sup>。

第二に、認知的予期は自分一人でももつことができるけれども、規範的予期はそれが他人と共有されていなければ意味をなさないということが重要である<sup>41</sup>。他人に対して認知的予期しかもたないとき、その他人は規範的予期を共有する「人」とはみなされていないことになる。その場合、他

<sup>38</sup> N.ルーマン（村上淳一・六本佳平訳）『法社会学』（1977年岩波書店）49頁。

<sup>39</sup> ストローソンも反応的態度と対比して「客体としてみるという態度」に触れている。ここでの「認知的予期」による態度に相当するだろう。

<sup>40</sup> いわゆる「修復的司法」と呼ばれる取り組みは、犯罪者を被害者や共同体と和解させる試みであるが、その場合でも犯罪者が自分のなした犯罪についてその意味と責任を心から認めることが前提される。

<sup>41</sup> 認知的予期しか持たない状態からどのようにして規範的予期の共有が生じうるかについては、理論的には困難な問題があるが、規範的予期の共有は現に存在しているを私たちは知っている。

人が認知的予期に反して自分に危害を加えるときは、規範的反応としての「怒り」や非難で応えるのではなく、たんに実力によって反撃するかあるいは逃げるだけである。他方、相手が規範的予期を共有しうる「人」であっても、意思疎通が不十分なために、規範的予期がすれ違うことがある。相手に対して特定の規範的予期をもっていたが、相手はそれを共有していなかったとか、相手の「怒り」がこちらの共有していなかった相手の特定の規範的予期によるものであったとかで、いさかいになったり気まずい思いをしたりするということは、日常的に一般に起こることである。

第三に、規範的予期は、さきに触れたように、予期に反する行為がなされないことに対する期待である。この意味で、規範的予期は予期に反する行為がなされないことが可能であるということ、他行為可能性があることを含意する（「べし」は「できる」を含意する）。道徳や法の規範は一般に他行為可能性があることを前提しているのである。それは規範に適合した行為が可能であることを想定するだけでなく、規範に反する行為が可能であることも想定している。「殺してはならない、傷つけてはならない」といった規範は、殺すことや傷つけることがありうることを想定している。道徳や法の規範は、先にみたように、人間が中間的な位置にあることを前提している。「あるべき」こと、その意味で「善い」ことの実現を求める規範は、それが実現されない可能性をも前提しているのである。

第四に、これが決定論との関係で重要なことだが、規範的予期、一般に規範が想定する他行為可能性は、実際に起こった事実的な行為に対する事実的な他行為可能性である必要はない。フランクファートの反例が示しているように、事実的な他行為可能性がなくても道徳的責任を問うことができるということ、そして道徳的責任を問うということが規範的予期に基づいているということは、規範的予期における他行為可能性は事実的な他行為可能性とは異なるということの意味する。その他行為可能性はいわば規範的に期待される他行為可能性、規範的な評価の観点からみた他行為可能

性である<sup>42</sup>。そして、規範的な他行為可能性はそのような規範的予期を共有することのできる標準的な行為者を想定している。したがって、繰り返して言えば、規範的予期の共有を一般に想定することのできない存在、たとえば責任無能力者に対しては規範的反応で対応することは意味をもたないし、また特定の状況において規範的予期の共有を期待できなかつた場合には、規範的予期は維持しつつ、規範的反応は撤回されるのである。

最後に、この規範的な他行為可能性の想定は責任を問うこと的前提であるだけでなく、自由意志をも想定する。しかし、この場合の自由意志もさしあたり規範的な意味での自由意志である。標準的な行為者は、先に見た理由の考慮によって自己をコントロールすることができる存在とみなされる。かりに決定論が真であるとしても、私たちは規範的予期を共有することができるかぎり、相互に規範的な他行為可能性がある存在、その意味で規範的な自由意志をもつ人格とみなすことになる。決定論は、このような規範的予期を共有している人々の実践、相互に自由意志をもつ人格とみなしてそのように取り扱っている人々の実践を、20世紀イギリスの法哲学者 H. L. A. ハートの言葉でいえば<sup>43</sup>、外的な観察者の視点からみる。これに対して、そのような実践の関与者である人々はそれを内的な視点からみるのである。

#### 4. 自由意志は可能か

以上、道徳や法が道徳的責任や自由意志を想定せざるをえないということとはどのようなことかについて述べてきた。それも私たちが普通に理解していることだといえるだろう。それでも、自然科学に依拠するハードな非

---

<sup>42</sup> 滝川裕英『責任の意味と制度—負担から応答へ—』（勁草書房2003年）80頁は「事実的他行為可能性」と区別される他行為可能性を「意味的他行為可能性」と呼んでいる。

<sup>43</sup> H. L. A. ハート（長谷部恭男訳）『法の概念』（ちくま学芸文庫2014年）152頁。

両立論者は、道徳的責任や自由意志の想定は幻想であり、そしてそれらの想定に基づく道徳や法などの規範的实践も幻想に基づいたものにすぎないと主張するかもしれない。視点の違いを言うだけでは、問題の解決にはならないという異論もある。自由意志はいかにして可能だと考えられるか、これが次の問題である。

現代のリバタリアンの代表的な論者の一人にロバート・ケインという法学にも造詣のある哲学者がいる。ケインは決定論を否定して自由意志の存在を強力に主張している。彼は次のような例を挙げている<sup>44</sup>。いま、あるビジネスウーマンがとても大事な経営会議に出席するために通りを急いでいる。ところが、ある街角である人が暴漢に襲われて今にも暴行を受けそうになっているのを目撃する。彼女は会議に遅れないためにその場を立ち去るか、それとも会議に遅れることになっても誰か助けを呼ぶために立ち止まるかの選択に迫られる。道徳的葛藤の事例である。このときその選択肢のいずれにするかを決定する因果的な要因はない。それは彼女の自由意志によるのであり、それゆえに彼女の選択には道徳的責任が問えるのだと、ケインは主張する。もっとも、その選択は彼女の性格によって規定されているのだといえるかもしれない。しかし、ケインによれば、その性格を形成することになった類似の状況が過去にあったはずであり、その状況における行為によって彼女の性格は形成されたはずである。ケインは、究極の道徳的責任はそのような「自己形成行為」に帰属させることができると言う<sup>45</sup>。

ケインのこの議論に対しては、もしその選択が決定されていないのだとすれば、その選択は「偶運」(luck) によるものにすぎないだろうとする異論がある<sup>46</sup>。この異論に対して、ケインは、そのような選択に迫られている

---

<sup>44</sup> R. Kane, *The Significance of Free Will*, 1996, p.126.

<sup>45</sup> R. Kane, *ibid.*, pp.33-35.

とき、行為者はそれらの結果を考慮してどちらを選択するかについて努力をしているのであり、選択はこの努力の結果であって、たんなる「偶運」によるのではないと応じている<sup>47</sup>。しかも、その努力はそれに対応した脳内の競合する二つのプロセスとして捉えることができると言う。つまり、ケインは自由意志の想定を脳科学と調和的に説明することを試みるのである。とはいえ、この説明のかぎりでは、脳内の競合する二つのプロセスのどちらが優位することになるかはなお「偶運」によるということになるかもしれない。

また、18世紀から19世紀初頭にかけてのドイツの哲学者イマヌエル・カントは、意志が真に自由であるといえるのは、意志を規定する根拠がいつさいの経験的要素を含まない場合、つまり自然的な原因の作用をまったく含まない場合であると論じた。そして、そのような意志の規定要因を「定言命法」として定式化してみせた<sup>48</sup>。「あなたの意志の格率がつねに同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ」というものである。詳細には立ち入れないが、この定言命法は純粹に形式的な行為の理由と言ってよいだろう。そのような理由によって意志が規定されるとき、その意志は経験的な原因によって決定されていないのであって、真に自由だといえるというのであった。

このカントの議論に対しては、再びヒューム的な異論が向けられうるかもしれない。そのように形式的な観念にすぎない理由が、どのようにして

<sup>46</sup> たとえば、A. R. Mere, Kane, Luck and Control, in D. Palmer(ed.), *Libertarian Free Will*, 2014. ただし、この種の異論は行為を規定する要因を自然的なあるいは機械的な「原因」に求めることに基づいていると思われる。先にみた現代の両立論は行為の規定要因として非時間的な意味である「理由」を挙げている。「原因」と「理由」は区別しうる。もっとも理由の「考慮」は脳内のプロセスである。それが決定されているといえるかどうかの問題となりうる。

<sup>47</sup> R. Kane, *New Arguments in Debates on Libertarian Free Will*, in D. Palmer(ed.), *ibid.*

<sup>48</sup> I.カント（波多野精一・宮本和吉・篠田秀雄訳）『実践理性批判』（岩波文庫1979年）73頁。

意志を規定して行為を惹き起こすことができるだろうか。これについて、イギリスのカント研究者ヘンリー・E・アリソンは、カントのいう格率は行為者の主観的な意欲を含んでいるのであり、それに普遍的な立法の原理が取り込まれるという仕方で、意志は規定されるのだといった説明を与えている<sup>49</sup>。とはいえ、アリソンはカントの経験的原因を超えた自由という概念（超越論的自由と呼ばれる）を受け入れない人にとっては説得的とはいえないかもしれないとも言う。

理由あるいは理性はどのようにして行為をコントロールすることができるのかというこうした問題について、現代の脳科学は一定の説明を与えてくれるかもしれない。道徳的葛藤の有名な例として「トロリー問題」がある。1人を犠牲にして5人の命を助けるかどうかという問題である。被験者を機能的磁気共鳴画像法（fMRI）の装置に寝かせてこの問題について考えてもらい、その際の被験者の脳の活動を調べるという実験が行われている。隣の人を線路上に突き落として5人を助けるかどうかという設定では、健常人は自分が直接に手を下すことへの恐れからか、突き落とすのに困難を覚える。ところが、前頭連合野内側部に損傷を負った被験者は感情に左右されることなく1人を犠牲にする選択をする割合が有意に高いようである<sup>50</sup>。前頭連合野内側部は道徳的感情に関わるとみなされており、この部分が作用せず、合理的判断に関わると考えられる前頭連合野外側部が主に作用しているからだろうと考えられている。

道徳的判断と自己利益が衝突するケースについては最後通牒ゲームを用いた実験がある。2人の被験者の一方に一定の金額を渡して、自分と相手

---

<sup>49</sup> H.アリソン（城戸淳訳）『カントの自由論』（法政大学出版会2017年）88-100頁。

<sup>50</sup> 渡邊正孝「第5章 行動の認知科学」（甘利俊一監修・田中啓治編『シリーズ 脳科学2』（東京大学出版会2008年））248頁。このような道徳的感情に関する脳部位に事故により損傷を受けて人格が変わったとされる例として、18世紀のフィニアス・ゲイジの事例がある。



にそれを分配することを求められるが、相手がその分配を拒否した場合は、どちらもその金額を得ることはできないという設定のゲームである。純粋に合理的な判断の観点からみると、自分に分配される金額がどれほど少なくてもその提案を受け入れるはずである。しかし、分配される金額がかなり少ないと提案が拒否されることも少なくない。この場合、痛み（この場合、利益を失うこと）に関わる部位（「島」と呼ばれる）と公正さの判断に関わる前頭連合野背外側部と呼ばれる部位が活動しており、しかも右側の前頭連合野背外側部が意志決定に関与しているとみなされている<sup>51</sup>。

また、積極的な道徳的義務に関わると思われる実験もなされている。自分にコストのかかる慈善行為（賛同すると5ドルの寄付がなされるが、自分が2ドルを拠出しなければならない）に賛同する場合、報酬に関する脳部位（中脳や線条核）と前頭連合野の前方部に活動が見られるという<sup>52</sup>。前者は快をもたらし、後者は目標を実現しようとする行動において複雑な状況を考慮しながら意志決定することに関わるとされる。2ドルのコストでは葛藤を生じさせないのかもしれない。また、報酬に関する部位と状況を考慮した意志決定に関する部位のどちらが主導的なのだろうかという疑問も生じる。この実験ではこれらの点は明らかではない。

以上のような実験によれば、恐れや感情や快苦の感情に関わる脳部位（大脳基底核や大脳辺縁系や前頭連合野内側部など）とは異なって、前頭連合野のとくに背外側部と呼ばれる部位は、合理的判断や道徳的判断、そして意志決定に関わっていると考えられる。これらの部位の間での情報（電気信号）の循環的フィードバックを通じて意志決定がなされ、しかも感情の作用に対して合理的なまたは道徳的な判断が優位することもありうることになる<sup>53</sup>。現代の両立論が主張する理由に基づいて反省的に自己をコント

---

<sup>51</sup> 渡邊正孝前掲249頁。

<sup>52</sup> 渡邊正孝前掲252頁。

ロールする能力、リバタリアンやカントが想定する道徳的理由の考慮に基づいて意志決定する可能性、その意味での自由意志の可能性を示唆するものといえる。とはいえ、これらの実験によって非決定論的な自由意志が証明されたと結論するのは尚早だろう。とくに、これらの実験が示す脳活動と私たちの意識の内的経験（意識的な意志を含む）との関係はまだほとんど明らかになっていないのである。

## 終わりに

最後に二つだけコメントして、本稿を締めくくりにする。まず、自然法則に依拠する決定論は私たちの規範的実践を外見的視点からみて、それが幻想にすぎない可能性を示唆する。しかし、ストローソンが示唆したように、私たち人間も自然の一部であり、そうするとその規範的実践も広い意味で自然の一部であることになる。人間が規範的予期を形成し、道徳や法といった規範的実践をもつようになったのは、進化論的にも有利な戦略であったのだといえるかもしれない。すべてを狭い意味での自然、とくに物理的自然に還元する決定論はこうした人間の自然の側面を看過しているといえるだろう。

第二に、先に述べたように、規範的予期はそれが共有されなければ意味をもたない。現在の世界の政治的状况では規範的予期が十分に共有されていないと考えざるをえないような事件や出来事が少なくない。しかし、世界規模での規範的予期の共有の手がかりとなるものがないわけではない。

---

<sup>53</sup> 意識的な理性の作用が情動を制御しうる可能性については、ウォルター・J・フリーマン『脳はいかにして心を創るか』（産業図書2011年）175-179頁なども参照に値する。フリーマンは、行動に関わる脳の認知的な活動の内発性を「志向性」と呼び、その神経活動をマイクロ・メゾ・マクロのレベルで分析して、メゾレベルにおけるニューロン集合のカオス的な状態が脳の全域的なマクロレベルで循環的プロセスを経て一定の方向へと調和的に導かれることのうちに、自由意志の可能性をみている。

すなわち、国際人権規範である。その最も基底的な規範は「人間の尊厳」である<sup>54</sup>。人間の尊厳に関する規範的予期が、たとえ完全にではないとしても、よりいっそう現実的に人類の間で共有されるようになることへの希望は、私たちの日々の規範的予期の実践の延長線上に間違いなく位置づけられるだろう。

---

<sup>54</sup>「世界人権宣言」や「国際人権規約」の前文に謳われている。なお、ここでの議論は「人間の尊厳」を規範的予期の共有が実際に可能な人々に限定するものではない。規範的予期の共有が潜在的に可能である幼児や植物状態の人、規範的予期に反する行為をなしたとみなされる犯罪者も「人間の尊厳」をもつものとして扱われなければならない。