

行為の理由についての研究ノート

—よきサマリア人の譬えから哲学的分析へ—

銭 谷 秋 生

I

イエスが語ったとされる「よきサマリア人の譬え」(マテ10:30-37)には、二種類の間人たちが登場する。エルサレムからエリコへ向かう途中盗賊に襲われ、けがをしてうめいている者(文脈からしてユダヤ人)を目の当たりにして、「道の向こう側を通っていった」ユダヤ教祭司とレビ人が一方にあり、「憐れに思い」けが人を介抱したサマリア人が他方にいる。

前者が用心をして「道の向こう側を通った」のは、「ひよつとして死んでいるかもしれない者に触れて儀礼的な穢れを背負わないため」であり、当時としては当然のことであつたと言われる。(祭司はもちろんのこと、レビ人もまた、神殿業務を掌る階層にある者たちだつた。)^①後者のサマリア人とは、もともとはユダヤ人と同じ民族だつたが、紀元前七二一年にサマリアがアッシリアに滅ぼされその属領となつてから異民族との雑婚も行なつたので、ユダヤ人によつて排斥されておられ、数世紀来「ユダヤ人はサマリア人とは交際しない」(山ナ4:6)という間柄にあつた。そのサマリア人が「憐れに思い(語根名詞を生かして)^②「断腸の思いに駆られて」という訳もある」けがを

しているユダヤ人を助けた。

周知のようにイエスは、この話をしてから、誰が盗賊に襲われた者の「隣人となつた」かと律法学者に尋ねる。律法学者は「その人を助けた人です」と答える。そこでイエスは言う。「行つて、あなたも同じようにしなさい」と。

かつて私は、この譬え話を念頭におきながら、「サマリア人の困惑問題」と命名した問いを立てたことがある。このような問いである。(なお、以下に登場する旅人Bとは、哲学的な問いにとりつかれた懷疑主義的サマリア人と考えて欲しい。)

旅人Aが山道を歩いていた折に盗賊に襲われ、傷つき、自ら動くこともできず、うめいていた。そこに、旅人Aとは一面識もない旅人Bが偶然通りかかった。Bは十分な旅の装備をしており、薬や携帯電話も持つていた。急ぐ旅でもなかった。Bが傷ついたAを発見したならば、そこに何かが発生するのだろうか。健全な常識は「Bに対して、可能な限りAを援助する道徳的責務が発生する」と述べるだろう。しかし、旅人Aが盗賊に襲われたことのその「原因」は、もちろん旅人Bにはない。Bがそこに居合わせ

たことも単なる偶然である。何の落ち度もなく、たまたまそこを通りかかったという事実は、なぜ旅人Bに援助の責務を発生させることになるのか。「その理由はあるのだろうか？」とBがつぶやいたとして、人はどのような言葉をBに返せるだろうか。

このようなある意味で不自然な問題設定をしたのは、この困惑を掘り進めていけば、「人が世に人としてあることのその意味」へと連なるものに突き当たるように思えたからである。と言うのも、健全な常識は人と人との間には実用的関係によつては汲み尽くしえない間柄が成り立ちえなければならぬという直観を内在させているが、旅人Bを襲った困惑は、その直観の正当性を問いただすものとなっているからである。

しかしいま改めて考えてみると、この抽象度の高い問題に取り組む前に熟慮しておくべきより具体的な問題が、同じ「よきサマリア人の譬え」に伏在していることに気付かされる。その問題の摘出と考察は「サマリア人の困惑問題」が孕む困難さをさらに深刻化させていくようにも思えるのだが、しかし避けて通るわけにはいかない重要性をもつ。そこでこの間の事情をここで報告したい。

Ⅱ

聖書解釈者であれば、「よきサマリア人の譬え」で真つ先に問題とされるべき事柄とは、譬えに登場するサマリア人はなぜ「よき」サマリア人たりえたのかという問題だと述べるだろう。精確に言い直せば、なぜイエスはよきサマリア人なる存在を語りえたのかという問題である。イエスは、当時の習慣や民族間の対立に囚われず、むしろ内発的に（断腸の想いに駆られて）それらを突破して「隣人」になりうる、

そういう人間の動性を語りえた。イエスをそのようであらしめているのは、何か。イエスはどこに足場を置いて語っているのか。確かにこれが聖書解釈の重要なポイントとなるだろう。

しかしこの問題は、もっと一般的に、次のように言い直すことができるのではないか。一定の文化の内部にいる人間が、その文化が通常は供給しないはずの展望や動機付けをどのようにしてもちうるのか、というふうに。

いまイエスその人には踏み込まず、譬えに登場する人々について少し想像をたくましくしてみよう。よきサマリア人に助けられた旅人が、けがの快復の後にエリコに帰還し、街中で「道の向こう側を通っていた」レビ人と出会ったとしてみよう。（旅人は、けがをして倒れていたときも意識があり、そのレビ人を記憶していたとしてみる。）當時としてはありえないことだろうが、いま仮に、旅人がレビ人を不人情の咎で非難したとしたらどうだろうか。もちろんレビ人は平然としているだろう。「私には神殿業務の仕事があり、穢れを避ける責務があるから」と。それに対して旅人が、「しかし、困窮する者を助けることは正しいことではないか」と述べたとしたらどうか。レビ人はそれでも次のように言うかもしれない。「君は誰に向かって言っているのか。私は伝統ある神殿業務を掌る者であり、その責務をまっとうする義務がある」と。しかしまた彼は、困惑して、次のようにつぶやくかもしれない。「私が育つてきた社会のなかで私の信念群は形成されている。その内部からは、君の言う『正しい』行為への動機が生じえないとすればどうか。わたしはそれでも非難されるべきなのか」。このつぶやきが孕んでいるものを「レビ人の困惑問題」と呼んでみよう。ここには、行為者があることをなす／なさない理由をめぐる哲学的困惑がある。しばらくこの困惑を追ってみたい。その際導きの糸とした

いのは、バーナード・ウィリアムズの議論である。

III

『Aはφする理由をもつ。A has a reason to φ』あるいは『Aにはφする理由がある。There is a reason for A to φ』という形式の文には、一見すると、種類の異なる二つの解釈があるように見える。ウィリアムズは、その論文『内的理由と外的理由』をこのように書き出している[W. 101]。第一の解釈の仕方からすれば、この文は、『Aは何らかの動機をもっており、その動機はφすることによって叶えられたり促進されたりする』ということを含意している。したがってこの文は、『行為者Aはすでに諸目的をもち、かつそれらと相関的な動機をもつことを前提しており、それが満たされないときは「Aはφする理由をもつ」と述べることは偽となる。これに対して第二の解釈では、そのような前提条件が存在しない場合であっても、つまり行為者Aに適切な動機が存在しない場合であっても、理由についての文は偽となるわけではないとされる。ウィリアムズは前者を「内的解釈」、後者を「外的解釈」と呼ぶ。あるいは前者において指示される理由を「内的理由」、後者において存在するとされる理由を「外的理由」と呼び直す。そして言う。「行為のための二種類の理由が存在するかどうかということは、探究すべき事柄である」と [ibid.]。

ウィリアムズが「外的理由」と呼ぶものは、いま道徳的な行為とされるものの理由に適用してみれば、次のようにも定式化できる。

状況cでφすることが正しいならば、φする理由が存在する。⁽⁶⁾

これに対して、ウィリアムズが「内的理由」と呼ぶものは、やはり

行為の理由についての研究ノート ―よきサマリア人の譬えから哲学的分析へ―

道徳的な行為とされるものに適用してみれば、次のようになるだろう。

状況cでφすることが正しいと行為者が信じており、正しいことはしようという動機を行為者がもっているならば、その行為者にはφする理由が存在する。

このように行為の理由を二つに分けて考察することによってどんな意味があるのだろうか。

もし「外的理由」なるものが存在しうるならば、それは「行為者の動機から独立に真でありうる」[W. 107]のだから、行為者がどのような信念や欲求あるいは情念をもとうとも、その者には正しいとされる行為を行なう理由が存在することになる。つまり行為の客観的な正しさがそのまま行為の理由になるとして、行為者に課せられることになる。この考えは、行為主体の偶然的状態から独立に、正しい行為の理由を発見し、かつ行為者にそれを課してくるものがあるという思想に通底する。そのような思想を代表する者はカントであるだろう。純粋な実践理性は、行為者が置かれている世界内の境遇 (Umstände) とは独立に行行為者の格律の普遍化可能性を課してくるのであり、同時に、独力で「それ自身が目的自体であるがゆえに誰にとっても目的であるものの表象」をもたらしというのが、カントの確信だった [Kant, 389]。

このような立場と対蹠的なのが、行為の理由として「内的理由」のみを認める立場であるということになる。そしてウィリアムズはこの立場を支持する。その根拠付けの有様を順次確認しよう。

行為者がφする理由をもつためには、その理由は行為者の「主観的

動機群 subjective motivational set」と必然的な関連性をもっていないければならない。主観的動機群をSで表示すると、「Sにおける何らかの要素が内的理由を引き起こす」というシンプルな内的解釈モデルができあがる。これを「亜ヒュームモデル the sub-Humean model」と呼ぶ。これは確かにあまりに単純なモデルだが、しかし出発点に置ける。まずこのようにウィリアムズは述べる。

ここで注意すべき点が二つある。第一は、亜ヒュームモデルからすれば、ある行為が客観的に正しいとされていても、行為者においてその行為と結びつく動機群の要素が機能していなければ、その者にはその理由がないということである。これをウィリアムズは次のように定式化する。

内的理由言明は、Sに由来する何らかの適切な要素を欠くとき、偽となる [W.105]。

第二に、ここで言う「主観的動機群」は、しばしば「欲求」と同一視されるが、そしてウィリアムズによってもその意味で用いられる場合があるが、しかしそれは「主観的動機群」を「形式的」に指すいわば略語であって、本来はより豊饒な概念だということである。すなわち「主観的動機群」とは、「価値評価の傾向、感情的反応のパターン、自分が大切にしているものへの誠実さ (personal loyalties)、行為者のコミットメントを具体化するような多様な企図」などを含む信念集合態である [ibid.]。したがってここには「行為者の欲求あるいは企図が利己的でなければならぬという想定はない」。亜ヒュームモデルは、行為の理由として内的理由しか認めないが、しかし内的理由は内的であるがゆえにただただ利己的であるということにはならない。言い換

えれば、主観的動機群には、利他的な信念や義務論的とされる信念も含まれるのである。このようにウィリアムズは考える。

さて亜ヒュームモデルを提起してから、ウィリアムズは、主観的動機群のなかに偽なる信念があった場合、その偽なる信念は行為の理由を与えうるかという問題や、行為者が自分自身を誤解したり、自分についての真なる内的理由言明を知らなかったりする場合を点検しているが、その詳細をここでは紹介できない。ただ次の点だけは押さえておきたい。それは、主観的動機群のなかに偽なる信念があった場合、もちろんその主体は誤った行為をしてしまうのだが（目の前の液体が本当はガソリンなのにジンだと思い込んでいる人の例をウィリアムズは出している）、しかし、それは「熟慮 deliberation」が足りないために起こることであって、内的理由が合理性と関連しないことを意味しているのではない、ということである。むしろ「我々が三人称の内的理由言明において行為者に正しく帰属するものは、行為者が自身自身に熟慮の結果帰属させるものでもありうる」[W.103]。ウィリアムズは以下、この熟慮のプロセスに定位して主観的動機群の改訂や組換えのあり方を説明していく。

IV

「我々は主観的動機群を静態的に与えられたもの (statically given) と考えるべきではない」とウィリアムズは述べる [W.105]。この言明を手がかりにさらにその議論を追ってみよう。

主観的動機群が静態的なものではないということは、それが新たな信念を組み込んだり、古い信念を廃棄したりする動性を有しているということである。ウィリアムズによれば、この動性をもたらすのが実践的推論であるところの「熟慮のプロセス deliberative process」であ

る。熟慮は、ヒュームが考えたように、目的に対する因果的手段の発見に尽くされるわけではない。それは信念集合態としての主観的動機群そのものの組み換えを遂行しうる。ウィリアムズの言い分をそのまま引用しよう。

[W. 104-05]。

実践的推論の分かりやすい例は、へちますることが、ある人のSにおける何らかの要素を充足する最も便利で、経済的で、楽しい等々の方法だから、その人はゆする理由をもつ」という結論を導くことである。……しかし熟慮にはもつと広範な可能性がある。

熟慮は、例えば、Sにおける諸要素の充足をどのような時間順序で行なえばいいのかを考慮する、Sの要素間に調停できないコンフリクトがある場合にはどれに決定的な重みを与えるかを思考する、あるいは生産的な解決法を発見する、などとして働く。……このような熟慮の結果行為者は、以前はそれを行なう理由が自分にあるとは思わなかったことを実は行なう理由があるのだ、という

ことを了解できるようになる。こうして熟慮のプロセスは新しい、内的理由を有する行為をもたらすし、これまで行なっていた行為に新しい内的理由を供給することもできる。Sから諸要素を排除することもできる。行為者は、反省を通して、ある信念が誤りであることに気付く、それによって以前はそうする理由があると思っていたことに実は理由などないのだということを理解するかもしれない。……彼は、独力で熟慮的な推論をしたり、他者の説得に励まされたりしながら、自分が巻き込まれていたものについてもっと鋭敏な感覚をもつにいたり、その結果それへの欲求を失うかもしれない。あるいは、これとは違ってポジティブなことだが、彼の想像力は新しい可能性や欲求を創造しうるのである

このようにウィリアムズは熟慮あるいは反省に多大なリストラクチュアリングの力を認めるのだが、しかしその力を無制約的なものとは考えていない。この点に留意する必要がある。河田が鋭く指摘しているように[河田2004a 69, 2004b 79]、実践的推論は「主観的動機群における他の諸要素に制御されている be controlled by other elements in S」からである[W. 104]。熟慮や反省は、あたかも天からのように突如として主観的動機群へと射し込んできてその全体を限なく精査する純粹な理性の光なのではなく、新たな信念の獲得や感覚の鋭敏化に促されて、主観的動機群の内的構成を組み替え、かつ全体として整合させる働きなのである。だから行為の内的理由となりうるものは、既存の主観的動機群から出発して熟慮によって合理的に到達されうる信念だけである、ということになる。

もちろんウィリアムズは、行為者が権威への盲目的追従によって自分では明確な理由も分からずに行為する場合や、行為する理由を忘れてしまう場合などがあることを認めているが、しかしそれらは明らかに行為する人間の標準的なケースではない。行為の基礎的で標準的なケースとは、「Aは、自分にとつてゆする理由を構成する何らかの決定的な考慮を信じるがゆえに、ゆする」というものである。なお、この「信じる」ということが、主観的動機群への組み込みのメルクマーとなることは、多言を要しないだろう。

以上が「内的理由」についての説明の概要である。次に「外的理由」に対してウィリアムズがとる態度を検討してみよう必要があるが、しかしその前に一言補足しておかなければならない。

ウィリアムズは、「ある決定的な考慮を信じる」ことが動機を構成し

φすることをもたらすと述べる。ここにあるのは、「信念と行為する性向との結びつき」への依拠である。しかし言うまでもなく、人間的現実はこの「結びつき」を裏切るケースを孕んでいる。アリストテレスがアクラシア（無抑制）と呼んだ現象がその典型的なケースであるだろう。もちろんウィリアムズはそのような現象に無知ではない。しかし彼は、かの「結びつき」を「要求 claim」と呼び、いまはこれをもっともなことでして受け入れていこうと提案する。これを受け入れるとき、「行為者は内的理由言明が真になされうる者として立ち現われる。彼はそのSにおいて適切な動機を有する者なのである」[W. 107]。我々もまたここでは、ウィリアムズのこのような標準的なケースに定位する姿勢に従っていきたい。

V

行為の外的理由を論じるに当たってウィリアムズが依拠するモデルは、イギリスの作曲家ベンジャミン・ブリテンによつてオペラに仕立て上げられたオーエン・ウィングレイヴの物語である。ウィングレイヴ家では代々男子に生まれた者は軍人になるよう定められており、そのことがこの家族の誇りとなっている。ところがオーエンには軍人の誉れへの関心がなく、したがって彼は軍隊に入るとのようない動機も持ち合わせていない。ウィングレイヴ家の人々はそれを許さず、「おまえには軍隊に入る理由がある」と彼に迫る。このような葛藤が展開していくのがこの物語である。さて、とウィリアムズは述べる。この場合ウィングレイヴ家の人々は、「外的意味において要求している。ではこの意味とは何だろうか」[W. 106]。

モデル設定からも分かるように、外的意味において提出される「理由」(外的理由)は、道徳的命令と必然的に連関するものではない。(徴

兵制度に基づいて出される国家的要求とある個人によるその忌避という葛藤ならば、避けがたく道徳的問題を惹起するが、このモデルはそのような状況にはない。)先ずこの点を確認しよう。次に、とても当たり前のことだが、「外的理由はそれ自体である人の行為の説明を与えることがない」[W. 106]。ことに留意しなければならない。なぜなら外的理由とは、それが課せられる行為者にそれが要求する事柄を行なう動機がない場合に真となりうるからである。(行為者に外的理由の内容への動機があるならば、外的理由は外的である資格を喪失する。オーエンに軍人の誉れへの憧憬があるならば、ウィングレイヴ家の人々は外的理由言明の必要性を失う。)つまり外的理由言明は、行為者の動機とは独立に真でありうる。だからそれは本来、着地点を保証されていない言明であり、行為者にいわば降りかかってくる言明なのである。では、このように外的に真でありうるものが、宙に浮いた状態に留まることなく、行為者における内的なものへと転換しうるとすれば、それは如何にして可能なのか。言うまでもなくそれは、新しい動機の創造や獲得を通して可能となる。しかし、我々は再度問わなければならない。それは如何にして可能なのかと。

この問題に対するウィリアムズの見解はすでに見たとおりである。ところが、この問題を「合理的熟慮 rational deliberation」の問題として捉える人々が存在する。彼ら——外的理由論者と呼ばれる——によれば、外的理由は、ウィリアムズが述べる意味での「熟慮」による主観的動機群の内発的改編によらないで、内的理由となりうる。ウィリアムズが厳しく拒否しようとするのがこの立場である。なぜそのような立場は拒否されねばならないのか。

外的理由言明を課せられた者がその内容を信じるに到るならば、そのことは「新しい動機の獲得を、本質的に、含んでいなければならな

い」。それは如何にして可能かという問いは、ウィリアムズによれば「理性はどのようにして動機を引き起こしているのか」という古くからある問いと密接に関連している[W. 108]。周知のようにヒュームは、この問いに対して「そもそも理性は、情念の奴隷であるがゆえに、動機を引き起こさない」という形で答えた[Hume, 414-15]。ヒュームに抗する外的理由論者は、「理性すなわち合理的プロセスは動機を引き起こす」と主張する。しかも、その場合の「合理的プロセス」を、ウィリアムズとは異なつた仕方で見えつつ、そのように言うのである。では、彼らはどのような点でウィリアムズと異なるのか。それは、彼らが「事柄を正しく考察する considering the matter aright」という事態に定位している点である。すなわち彼らは、「もし行為者が『正しい外的理由言明を』合理的に熟慮するならば、彼がもともとどのような動機をもつていようと、 ϕ するよう動機付けられるに到る」と考える[W. 109]。彼らは、「状況で ϕ することが正しいならば、 ϕ する理由が存在する」と主張するだけではなく、 ϕ することが正しいがゆえに ϕ する動機が生じるとするのである。

しかしこの説明は不可能である、とウィリアムズは考える。なぜか。すでに述べたように外的理由言明は、その内容が何であれ、行為者にとってはその要求どおりに行為する動機がない、そういう言明だった。してみれば「前提により、行為者には……から熟慮し、新しい動機に到る、そういう動機がそもそもない(ex hypothesis, there is no motivation for the agent to deliberate from, to reach this new motivation)」。いま仮に、行為者が以前もついていた動機群とこの新しい動機とがあるとして、外的理由言明を真であるとみなすよう強いのは、彼らの解釈によれば、以前の動機群が存在することは認めつつも、しかし新しい動機が何らかの仕方では合理的に到達されたことその

ことである。しかしながら、新しい動機は以前の動機群と合理的な種類の関係をもつはずがない。ここで言う合理的関係とは、先に論じた熟慮においては存在するのであって、それと言うのも、先のケースでは内的理由言明が先ずもつて真だったからである」[W. 109]。

極めて晦渋な言い方だが、その意味するところは次のようなことだろう。〈行為者は本来主観的動機群の諸要素(とその改編)に基づいて、つまり内的理由によつて、行為する。しかるに外的理由論者は、そのような内的理由との連関性が切れたところで、純粹に合理的な熟慮だけで行為の理由が産出されると考える。仮にそのようにして動機が生じえたとしても、それは、行為者の主観的動機群から出発して到達できるような類いのものではないし、したがつて主観的動機群とどのような合理的関係も結び得ない。新しい動機なるものは、いわばどの園車とも噛み合わず空転する園車ではない。そのようなものを想定するどのような理由があると言うのか。オーエンは、軍隊に入る道を選ばないからといって、合理的な人間であり続けることに失敗するわけではない。

VI

ここまでのウィリアムズの議論から帰結するもの。それは、行為への動機付けを生ぜしめる合理性は行為者依存的事であること、これである。行為者は、その者を育んだ歴史的・文化的諸制約に深く拘束されており(いったい主観的動機群はそれ以外のどのような場所から獲得されたであろうか)、そのような意味での有限性や依存性の只中で合理性を発揮できるのであって、それ以上の合理性——行為者中立的で、普遍妥当性を誇示するような合理性——も、それに基づく行為への動機も、自らの内部から紡ぎだすことはできない。この報告の冒

頭部分で私は、よきサマリア人によって救助された者が、彼を避けて「道の向こう側を通っていった」レビ人を詰問する場面を描いたが、その時レビ人は、ウィリアムズの議論にしたがえば、困惑してよいのである。そのレビ人は、彼が住まう社会のなかですでに形成されていた主観的動機群に基づいて誠実に行為したのであり、そしてまさにそのことを非難されたからである。

では、我々はウィリアムズの以上の議論を受け入れるべきだろうか。レビ人は、困惑の後に、あたかも何事もなかったかのように日常生活に戻るだけでいいのだろうか。以下、コースガードが『実践的理由についての懐疑論』で行なったウィリアムズの議論の検討を援用しつつ、批判的考察を試みてみたい。

ウィリアムズは、既存の主観的動機群から出発して熟慮によって合理的に到達された信念が行為への動機を形成するという「信念と行為への性向との結びつき」を「もつともな plausible」こととして受け入れていこうと提案していた。ほぼ同じ内容の提案をネーゲルもしている。それをコースガードは次のように簡潔に言い表している。

理由に基づく要求を承認することが動機を承認することを含んでいないならば、行為への理由を持ち合わせている人は次のように問えることになる。それを行なう理由をもつことを私はなぜ行なうべきなのか、と。(Why do what I have a reason to do?)

通常このような問いは馬鹿げているとされるだろう。それは、「理由が動機とならないならば、理由は行為を促すことも説明することもできない」からであり、同じく「理由が動機とならないならば、我々は実践的に合理的であると言われ得ない」からである。だから、と彼

女は続ける。「実践的理由は我々を動機付けうるということが、実践的理由についてなされる要請であるように思える」と。この要請を彼女は「内在主義の要請 internalism requirement」と呼ぶのだが、これに関してはウィリアムズも同意するはずである [K. 317]¹⁰。

ところで、この内在主義の要請はなぜ「要請」なのか。それは、コースガードが「真の不合理性」と呼ぶ事態が想定可能だからである [K. 320]。つまり、ある人が因果的推論にコミットでき、したがって目的に對する手段を指示する実践的推理に従事できても、しかしそれによつてその手段を——十分利用可能であるにも拘わらず——採用するよう動機付けられないという事態が、想定可能だからである。してみれば内在主義の要請とは、「合理的考察は、我々が合理的である限りに於いて、我々の動機付けに成功する」[K. 321, 322] という要請であつて、条件付きのものであることになる。(この条件を、私の言葉だが「合理性条件」と呼んでみたい)。この当たり前の事柄の確認はしかし、次のことを含意するだろう。すなわち「ある人を動機付けることに失敗する合理的考察が存在する」。あるいは「合理的考察は、ある人の動機付けに失敗することがあつても、合理的であることをやめないし、動機付けの力を全面的に喪失するわけでもない」。このように言つていいとすれば、ある合理的考察は、たとえウィリアムズが言うところの「主観的動機群と合理的関係を結びえない」としても、存立しうることになる。それは、ある人にあつては「空転する歯車」ではないとしても、しかしだからと言つて全く無意味なものに化すわけではない。少なくとも、「合理性条件」を満たす人々において何らかの動機力をもつ可能性は残るのである。これがコースガードの基本スタンスである。これによつて、内的理由のみに行為への動機の資格を認めるウィリアムズの議論の一角が崩れたことになるだろう。

VII

ここで、少しコースガードからは離れることになるが、しかしそれに関連する私見を述べてみたい。それは、ウィリアムズの言う「主観的動機群」としての信念集合態は行為者依存的ではない要素を含み得ないのか、という問題に関するものである。(この問題は、いわゆる「共同主観性の存立構造」をめぐる大きな問題系に連なるものだが、その全面的な展開は別の機会に譲るとして、ここではコースガードの議論に呼応する論点に限定して論じていきたい。)

例えば私にはわずかばかりの数学の知識があり、それに基づいて私は、種々の住宅ローンの金利を比較し、どのようなローンを組めばより楽であるかということを考量できる。ローンを組んで住宅を購入するという行為へと動機づけるものは私の「主観的動機群」に内在する。この動機は私に依存的である。しかしそれと同じ意味で数学的知識が私に依存的であるということにはもちろんならない。むしろ私は、金利の計算などをするとき、私自身のほうを数学的知識に一致させなければならぬ。——私は、幸いにも授かった子どもに言葉を教えるが、それはまた日本語の使用の規範を教えることでもある。その規範もまた私に依存的ではない(私は私的言語を教えることができない)。そもそも私自身が日本語で話すとき、何を話すかということは私の「主観的動機群」に拠っているが、日本語の規範に関してはこれを受け入れていなければならない。その意味で、私にとって言語規範は内在的にして同時に拘束的である。——さらに言語の使用に関して述べれば、私は発話するときに「正直に話す」という規範をも同時に意識せざるを得ない。また他者の発話を私は、特別な事情がない限り、少なくとも嘘言ではないものとみなし受け入れるのが普通である。この

「意識せざるを得ない」という事態、あるいは他者の言葉を少なくとも嘘言ではないとして受け入れるという事態は、コミュニケーションの継続の根源的条件が、私の主観的動機群を斟酌することなく、課してくるものである。ウィンチが述べるように「Winch, 242」『正直に話す』ということが規範となっていない言語共同体は成立しえないからである。

これらの些細な例が示しているのは、「主観的動機群」は主観的ではありえないものによっても、したがって公共的であつたり規範的であつたり普遍妥当的であつたりするものによっても、織りあげられているということである。私は特定の時代と場所において生を受け、個人史を作りなしてきたのだが、しかしその中で形成してきた「主観的動機群」は全面的にローカルなものではないし、またそうではありえない。より一般化して言えば、私は「共同主観的なコギタムスの主体として自己形成をとげ」ており、しかもその共同主観的性格はより普遍的なものに開かれているということだ。^①

ここから次のことが帰結するのではないだろうか。すなわち、私は、私の主観的動機群のなかにあるものを考慮することなく私に課せられるものがあることを承認しなければならないということ、したがって、それを行なう動機を自ら紡ぎだすことはないにしてもしかしそれを受け入れて行為せざるを得ない、そういう事柄があること、これである。(通常のコミュニケーションの場で、正直に話すことが正しいならば、そのように話す理由が存在する)のであり、私は発話において常にすでにその理由に拘束されている。時としてこれを裏切ることがあるにせよ。)

このように言つていいとすれば、ウィリアムズが指摘する「熟慮や実践的推論の被制御性」(熟慮や実践的推論が主観的動機群に内在する

他の諸要素によって制御されているという事態」もまた、全面的に正しいわけではないということになるだろう。(してみれば、ウィリアムズが外的理由を論じようとしてオーエン・ウィングレイヴを引き合いに出したのは、必ずしも適切ではなかったということになる。オーエンが直面した問題は、家族の名誉を引き受けるか否かというローカルな、したがって非公共的な問題だったからである。)ただし言うまでもないことだが、主観的なものが非主観的なものを孕む、あるいは後者によって拘束されその意味で自己閉塞していないという指摘だけでは、そしてコミュニケーションにおける規範の存在の指摘だけでは、状況でゆすることが正しいならば、ゆする理由が存在する」という定式化に現われるような外的理由の、その積極的で全面的な証明にはなりえない。

さて、以上の私の指摘は、コースガードがウィリアムズを批判する重要なポイントと呼応している。ここで再びコースガードの議論を参照しよう。

VIII

「ウィリアムズは純粋な実践的理由が存在することを疑う理由があると考えているようである。一方、内在主義の要請からは次のことが帰結する。すなわち、もし我々が純粋な実践的理由に由来する考察によつて動機付けられるならば、そのような力量 (capacity) はすべての理性的存在者の主観的動機群に属すると」[K. 328]。このように述べてからコースガードは、主観的動機群が文字通り主観的なものや行為者依存的なものによつて独占されていると考えるべきいわれはないことを指摘する。「主観的動機群が諸目的あるいは欲求だけを含むと論証することはできない。なぜなら、その論証が真となるのは、全て

の推論が手段／目的のバラエティについての推論であるか、あるいはその自然的な拡張であるか、いずれかである場合だけだからである」。しかし、もちろん推論がそのような制限された働きしかもちえないと考える必要はない。むしろ、とコースガードは続ける。

主観的動機群にどのような種類のアイテムが見出されるのかということは、どのような推論が可能なのかということを制限するのではなく、まさにこれに依存するのである。さらに主観的動機群が単に個人的なあるいは特異的な (idiosyncratic) 諸要素だけからなると想定することもできない [K. 328]。

例えば (これはコースガードが出している例ではないが) 我々は、他者には約束の遵守を要求しながら自らは平然と約束を破り利益を得ようとする者を目の当たりにしたとき、その行ないは「判断の普遍化可能性原理」に反するがゆえに、論理的に正当化されえないと推論できる。このとき働いているのは、もちろん「手段／目的」に関わる推論ではなく、「個体SにQという理由でPという述語を帰属させるならば、Qという理由が当てはまるすべての個体(Sx)に同じ述語Pを帰属させねばならない」という論理的な推論であり、これは「合理性条件」を満たすすべての理性的存在者に妥当する。(ここで「レビ人の困惑問題」に立ち戻れば、「困惑するレビ人」は、例えばユダヤ人の正典である『創世記』の冒頭に思いを馳せ、全ての人間が神による創造の恩寵に与っているという信仰を自らに蘇らせ、そこから、けが人を見捨てた己れの振る舞いの是非へと推論できたはずなのである。『創世記』は一定の歴史的由来を持つローカルなものに違いはないが、しかしそれがもつポテンシャルをもローカルなものに切り結める必要

はない。その切り詰めを敢えて行なうならば、それは、それを行なう者に責めがあると言っているのではないか。^⑬

このようにしてコースガードは、ウィリアムズに抗して、そしてカントの立場を遠望しつつ、いま引用した文章を次のように続ける。

そのような想定は、論証なしに、(理性は、すべての理性的存在者が承認しなければならず、かつそれによつて動機付けられる、そういう結論を与えうる) という可能性を閉ざしてしまうことになる [ibid.]。

そのような可能性を性急に締め出す必要はどこにもない。これがウィリアムズに対するコースガードの診断であり、これは、Ⅶにおいて私が提出した立場に呼応するものである。

以上、極めて不十分ながら「サマリア人の困惑問題」の手前にある問題の姿を、ウィリアムズの議論に則して確認した。しかしこの問題とその考察はなぜ「手前」なのか。それは、ウィリアムズの議論へのここまでの反論が仮に成功しているとしても、まだ、言語規範や言語使用に内在する規範に限定されなところの道徳的な「外的理由」の存在が、つまり普遍的な拘束力をもち、かつ「合理性条件」を満たす全ての人の行為への動機を与える道徳的規範の存在が、十分に証しされていないからである。ウィリアムズ自身、別の論考で次のように釘をさしている。「人あつて、道徳性という制約それ自身が合理的熟慮者とされるものの概念の中にビルド・インされていると主張するとしても、その人はこの結論をただ、手に入れるわけにはいかない」と [Williams, 1995, 37]。この発言に真に抗しうる論証を展開できたと

き、「サマリア人の困惑問題」の解への展望を得ることができかもしれない。^⑭ その課題に取り組むことが私の次の仕事となるのだが、しかしそのような取り組みは、合理的説明に回収されえないかもしれない「事の成り立ち」をも視野に入れていなければならないと私には思える。「補論」という形で、最後にそのことについても触れておきたい。

補 論

ウィリアムズは、注(8)に記したように、実践的推論としての熟慮のプロセスは、「発見的プロセスであると同時に想像的プロセスでもあり、合理的思考から靈感・改心にいたる連続体に固定された境界は存在しない」と述べていた。しかし、これはかなり乱暴なくくり方であるように思える。合理的思考は理性的存在者の自発性に由来するが、靈感や回心は我々にいわば到来するもの、その意味で我々はそれに対して受動的であらざるを得ないものだからである。では、このような「我々に到来するもの」に定位して「サマリア人の困惑問題」を考えることはできないだろうか。そのような試みは、普遍的合意を目指して論理的に進行しなければならないはずの哲学的分析をはみ出してしまふのだろうか。

多くの人はここで、レヴィナスが『全体性と無限』で展開した「顔visage」をめぐる考察を想起するだろう。「汝、殺すなかれ (tu ne commettras pas de meurtre)」という「最初の言葉」そのものであるり、そのようなものとして現出する「顔」についての考察である [Levinas, 73]。しかしここでは、いわば「外から」到来するものについて立ち入らず、むしろ「内から」到来するものについて少しく考えてみたい。手懸りにしたいのは、大岡昇平の名高い小説『野火』である。

周知のようにこの小説は、太平洋戦争中レイテ島に送られた一兵士の彷徨を描いた作品である。兵士の名を田村一等兵と言う。彼は結核に冒されたがゆえに、数本の芋を渡されて本隊を追放され、原野をさまようことになる。極限的な状況のなかで餓死への淵に立たされた田村は、やがて友軍兵士の屍体を喰らうという抗いがたい誘惑に襲われる。人肉嗜食は、彼の周辺ですでになされている。原野での彷徨を重ねたある日、田村は瀕死の状態にある半ば狂った一人の将校と出会う。将校は、死ぬ間際、ふと清明な意識を取り戻し田村に言う。「俺が死んだら、ここを食べていいよ」。彼が示したのは左手上膊部だった。大岡昇平は、田村が息を引き取った将校の腕を切り落とそうとする場面を次のように描いている〔大岡、131〕。

私はまず屍体を蔽った蛭を除けることから始めた。上膊部の緑色の皮膚（この時、私が彼に「許された」部分から始めたところに、私の感傷の名残を認める）が、二、三寸露出した。私は右手で剣を抜いた。

私は誰も見ていないことを、もう一度確かめた。

その時変なことが起った。剣を持った私の右の手首を、左の手が握ったのである。

田村一等兵の左手は、彼が屍体に触れることなく離れるまで右手を握り続けた。

このとき、田村に到来したものをどのように呼べばいいのだろうか。大岡は記している。「私は起き上がった。これが私が他者より、動かされ出した初めである」と。ここで、小説の仕掛けに誘導されて、その「他者」とは田村を見つめ呼んでいる神であるとあっさり言い切っ

てしまうと、何か根源的な消息とでも言うべきものを取り逃がしてしまうことになる。私には思える。では、ここに姿を現している根源的な消息とは何事なのか。

それを正確に言い表すべしを私はもっていない。ただ次のように述べうるだけである。それとは、いわば人間であることの証しの原初的な記憶であるだろう、と。

このように述べるのが、『野火』全体を美しいヒューマニズム物語として読んでしまう危険性を招き寄せることを私は承知している。そしてそのように大岡昇平を読むことが彼を愚弄すること以外の何ものでもないことも承知している。田村一等兵は、この場面に先立って、侵入した海辺の教会のなかで武器をもたない若いフィリピン女性を撃ち殺している。すでにして彼はイノセントではない人間なのである。

しかし、それにも拘わらず、その左手は右手を掴み、人肉嗜食をおし止めた。そのように大岡は書く。左手をしてそのように動かしめたもの。イノセントではない人間の中にさえ、その意に反して、到来したもの。それは、それを放擲しないことであらうじて人間が人間と呼ばれうる、そういう何事かの記憶だったのではないだろうか。これが、あくまでも私の読みなのだが、大岡の小説によって呼び出されてくる事柄であり、私が手放したくはないものである。（言わずもがなのことだが、大岡の書いているものはフィクションであり、現実の人間の有り様の記述とは異なる）という意見に私は与しない。そのような意見は文学の力を決定的に見誤っている。）

さて、そのようなものが、人間に、いつ、どのようにして宿るのか。また、それが宿る場合とそうでない場合があるのかどうか。私には十分に語ることができない。しかし、それが誰にでも宿りうるものであるという信頼を語ることが、全く無意味であるとは思えない。

ウィリアムズは行為の理由を「外的理由」と「内的理由」に区分けしてから、後者のみを認めた。それによって、行為者による主観的動機群の改訂力は認めつつも、行為の普遍的理由たりうるものの存在に行為者が触れうることは、これを拒否した。コースガードは、理性による自発的推理の力に準拠して行為の普遍的な理由への展望を開こうとしたが、しかし行為者に否応なしに到来するものについては語らない。むしろその論旨は、行為の理由を「外的／内的」と区分するウィリアムズの議論に依拠していた。しかし、根源的に内的であり、つまり行為者が恣意的に選べないほど内的であり（したがって主観的動機群の改訂力もそれには及びえず）、そのことによってかえってローカルな行為者依存性を破り、「人間」であることへの立ち返りを求める、そういう要求の到来を考えることはできないのだろうか。思えば、よきサマリア人は「断腸の思いに駆られた」のだった。

しかし、このような思索は我々をどこへ導いていくのだろうか。その「先」が私にはまだ十分見通せない。また、その「先」が仮に見えてくることがあったとして、ではその「先」なるものが、カントを代表とする理性主義的試みと、したがって哲学なる営みと、どのように組み合わさっていくのか、組み合わせられるのか、についても今は暗中を模索していることを報告せざるを得ない。

註

考察の主たる対象としたウィリアムズとコースガードの論文は、それぞれ[W]、[K]で表示し、引用に際しては該当ページをその後に記した。その他の引用の場合には、「」内に著者名とページ数等を併記し、文献の書誌的事項は文献表に記した。

- (1) この点については、[大貫 2003, 104-105]ならびに[宮本 1997, 105, 1999, 145]を参照。
- (2) [宮本 1984, 26]を参照。
- (3) 語根名詞は「スプランクノン」であり、これはもともと「生贄に使った内臓」を意味する。
- (4) [宮本 2003, 11]
- (5) けがをしたユダヤ人の旅人は祭司たちに見捨てられたのであり、その意味で「聖なる選民」のカテゴリーから排除されてしまっている。そのような者がレビ人を詰問することはありえない。ここでは私の問題意識に形を与えるために、あえてこのような設定を試みた。なお、[宮本 1997, 105]を参照。
- (6) マイケル・スミスによる定式化である。[河田 2004b, 75]から借用した。
- (7) だから、「Sの一要素であるD（欲求）は、もしDの存在が偽なる信念に依存しているか、あるいは、Dの充足のためにゆることが適切であるとするAの信念が偽であるか、いずれの場合に、Aにゆする理由を与えないだろう」と言われる[W. 103]。
- (8) 実践的推論としての熟慮のプロセスは、「発見のプロセスであると同時に想像的プロセスでもあり、合理的思考から靈感・改心にいたる連続体に固定された境界は存在しない」とウィリアムズは述べている[W. 110]。
- (9) 原語は“disposition”。ディスポジションとは通常「もし一定の状況に置かれれば、一定の（物理的ないし心的）振る舞いをする」という形式をもつ多数の条件文の集合によって表される性質を指す（cf. [G. Ryle 1949, 43]ならびに[成田 2004, 193]）。ウィリアムズもこの意味でこの語を用いていると思われる。

- (10) なお、ネーゲルへのコースガードの言及は、『Nagel 1978, 9』に基づく。
- (11) 引用は『廣松 1972, 18』から。「私」がそれへと開かれている「より普遍的なもの」の仔細とその存在論的身分については、稿を改めて論じたい。
- (12) 成田和信は「価値の認識」が主観的動機群から独立した反省的欲求を生むと述べ、ウィリアムズの乗り越えを企図するが、ここではその問題に踏み込まない。その前に主観的動機群の構造を問題にしなければならないからである。〔成田 1984, 102-103〕を参照。
- (13) 田川健三によれば、創造信仰はこのようにユダヤ民族絶対主義を凌駕する力を秘めていたがゆえに、旧約のユダヤ教では「周辺のな挿話の位置」しかかちえなかったのだという。cf. [田川 2004, 7]
- (14) コースガード自身による取り組みは、『Korsgaard 1996b』Lecture III で展開されている。その中のキーワードは『identity simply as a human being』[1996b, 121] なのだが、紙幅の制限もあるのでその検討についても稿を改めて行ないたい。
- (15) 大岡昇平による先の戦争を題材にした小説に描かれる兵士たちが「無垢||イノセント」ではないことを強調し、しかもなお彼らにおいて「倫理とも言えないような倫理性」が問題とならざるをえない様を浮かび上がらせる仕掛けを作りえた点に、大岡文学の特異性と卓越性を認めるものとして、奥泉光の指摘があり参考にした [井上/小森, 351 以下]。

文献表

- 廣松 渉 1972 『世界の共同主観的存在構造』(勁草書房)
- Hume, D., 1739-40 *A Treatise of Human Nature*. ed. by L. A. Selby-Bigge (Oxford UP 1975)
- 井上ひさし/小森陽一編著 2003 『座談会 昭和文学史』第4巻(集英社)
- Kant, I., 1785 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Aka. Ausg. Bd. IV
- 河田健太郎 2004a 「個体における実践的合理性—ウィリアムズとマクダウェルにおける『正しい熟慮』—」(『倫理学年報』日本倫理学会編 No. 53)
- 2004b 「実践的合理性への懷疑論」(『思想』岩波書店 No. 961)
- Korsgaard, C. M., 1996a *Skepticism about practical reason*, in her *Creating the Kingdom of Ends*. (Cambridge UP)
- 1996b *The Sources of Normativity*. (Cambridge UP)
- Lévinas, E., 1961 *Totalité et Infini*. (Martinus Nijhoff)
- Nagel, Th. 1978 *The Possibility of Altruism*. (Princeton UP)
- 成田和信 1984 『欲求と道徳的理由』(三田哲学会編「哲学」No. 78)
- 2004 『責任と自由』(勁草書房)
- 宮本久雄 1997 「イエスの譬え話」(宮本/山本/大貫『聖書の言語を超えて』東京大学出版会)
- 1999 『福音書の言語宇宙』(岩波書店)
- 大岡昇平 1952 『野火』(新潮文庫 2003)
- 大貫 隆 2003 『イエスという経験』(岩波書店)
- Ryle, G., 1949 *The Concept of Mind*. (Penguin Books)

田川健三 2004 『キリスト教思想への招待』（勁草書房）

Williams, B., 1981 *Internal and external reasons*, in his *Moral Luck*. (Cambridge UP)

—— 1995 *Internal reasons and the obscurity of blame*, in his *Making Sense of Humanity*. (Cambridge UP)

Winch, P., 1959-60 *Nature and Convention*, in *Proc. Arist. Soc.* Vol. LX

八木誠一 1984 『イエスと現代』（日本放送出版協会）

銭谷秋生 2003 『カントと困窮にある他者への援助の義務について』（茨城キリスト教大学紀要 No. 37）

追記

小論は、二〇〇四年七月十七日に学習院大学の一室を借りて行なわれた私的な研究会での報告に手を加えたものである。小論を読んでいただければお分かりのように、その報告は私の拙い研究活動の経過報告のような内容だったのだが、それにも拘わらず、研究会のメンバーの方々からいくつもの貴重なコメントをいただくことができた。また、本学のR・バスキン氏と浅野敏夫氏は、晦渋なウィリアムズの英文解説に際して共に頭を悩まして下さった。記して感謝に代えたい。

(2004. 8. 12)

A Note on the Reasons to Do Action

Akio Zeniya

錢
谷
秋
生

In "*Internal and external reasons*" Bernard Williams argues that there are two kinds of reason claims to act, or two ways of making reason claims to act. Suppose I say that some person *P* has a reason to do action *A*. If I intend this to imply that person *P* has a motive to do action *A*, the claim is of an internal reason; if not, the claim is of an external reason. Williams is of the opinion that only internal reasons really exist, because the reasons, which can motivate an agent to do action, can get their forces only from the agent's subjective motivational set.

If this is true, it looks as if all practical reasons to act would be relative to the individual, because they are all conditioned by what is in the subjective motivational set. An agent can't acquire any motivation which does not come from their personal history, that is, any motivation which can be valid for every rational human being.

Against the view about motivational force of reasons expounded by Williams, Korsgaard argues that there can be external reasons to act, which impose certain form of action on agents regardless of their subjective motivational set. These reasons to act can, according to Korsgaard, come from pure practical reasoning. One can not assume that the subjective motivational set consists only of individual or idiosyncratic elements. Assuming so is to close off without argument the possibility of us being motivated by the reasons that every rational being must acknowledge and be capable of being motivated by.

This article surveys and examines the arguments by Williams and Korsgaard's criticism of them. The main problem considered is this: can one acquire motivations that the history and culture in which one has been brought up and lives do not usually supply? Or can our practical reason by itself motivate us independently of our habitual desires and beliefs?