

## 利他主義・利己主義・独我論

—トマス・ネーゲルと「行為の理由」の問題—

銭 谷 秋 生

ドイツの幼稚園でのこと。先生たちが、「そんなことをしてはいけません」と園児に注意するとき、「Man kann nicht so machen!」と言うのを聞いたことがある。なぜ、主語は“man”になって“du”にはならないのだろうか。そして、そのように注意された園児は、その注意が他ならぬ自分に向けられたものだとどうして分かるのだろうか。

### はじめに

「思考に課せられる合理的要請 (rational requirement) があるのと同様に、行為に課せられる合理的要請がある。そして利他主義とは、それら要請の一つである」[Nagel 3]。トマス・ネーゲルは、その著『利他主義の可能性』をこのように書き出している。ネーゲルの場合利他主義は、愛情や共感あるいは親切心といった情念から力を得てくる構えではなく、行為に課せられるあくまでも合理的な、したがって撞着や過誤を犯すことなしには拒否し得ない、そういう制約である。それどころかネーゲルは、利他主義が、共感などの情動的な動機付けが現存しない場合でも「機能する」[8]とこの動機的内容をもつとも考える。そこで利他主義は、次のように定義される。「隠れた動機をもつ必要もなしに、他の人格の利益を考慮して、行為する用意があること」(a willingness to act in consideration of the interests of

other persons, without the need of ulterior motives)」と [79]。このような「用意があること」が行為に課せられる合理的要請の一つだとネーゲルは言うのである。

このような主張は論理的に支持しうるものだろうか。この報告で私が行ないたいのは、このことを考えるための準備の作業である。と言うのも、ネーゲルはその主張を支えるために委曲を尽くして論証を進めるのだが、その行程は多岐にわたる複雑な論点を蔵していて、少なくとも私には容易に見渡せないからである。そこでここでは先ず、ネーゲルによる論証の骨子を大づかみに取り出すことをしてみたい。さらに、彼が自らの立場に対立するものとして描き出している二つの立場に注目する。それらは、道徳における利己主義と、彼が「実践的独我論」と呼ぶものである。これらの主張内容と、これらへの応答の様を検めることで、ネーゲル自身が拠って立つその足場を浮き彫りにしてみたい。

以上がこの報告の主たる論点となるが、これらの作業に入る前に、ネーゲルによる利他主義の擁護が前提している事柄を簡単に確認したい。それは、行為の動機付けをめぐる、今日でも論争的となっている問題に対する、ネーゲルのスタンスである。(彼の言う利他主義は、

すぐ前に見たように、行為の動機について固有の理解を含意している。）

そこでこの報告は、ネーゲルが、(1) 行為の動機付け問題にどのような立場をとっているのか、(2) 利他主義の可能性をどのように説明しているのか、(3) 利他主義に対立する二つの立場にどのように応答しているのか、という三点を詳らかにすることを目標とする。これらの作業をなし終えて初めて、その議論の批判的検討が可能となるが、それは稿を改めて行ないたい。

## I

行為の動機付けをめぐる今日の哲学的論争の輪郭を、ウォレスや成田和信の整理を参照にしながら、手短かに述べてみたい [Wallace 1990 355 ff. 成田 187 ff.]。

人間の振る舞いは、それが熱湯に触れて思わず手を引っ込めるといった反射運動や、いつの間にか何かをしていたといった習慣的動作ではない場合、つまり意図的なものである場合、一定の動機付けと内的関係にあるはずである。では、行為への動機付けという事態において「第一次的な役割 (primary role)」を担うものは何か。メタ倫理学者の見解は、この問いをめぐる二つの陣営に分かれる。

一つは「ヒューム主義的立場」に立つものであり、これによれば、そのつどの行為を動機付ける最終的な要因は行為者の先行的欲求との関連性である。「 $\phi$ することは正しい」といった理性的洞察や信念がありうるとしても、それらは、行為者が自らの先行的欲求から出発して合理的熟慮を経て到達しうるものでない限り、行為する動機を生じせしめない。ヒュームが言うように、指の些細な痛みの回避が人生における一大事だと信じる者は、痛みさえ回避できれば世界全体は滅

んでもよいと判断し行動するかもしれない。しかしそれは「理性に反しない」のである [Hume 416]。この立場は、今日では、行為の「外的」理由を認めない B・ウィリアムズによって代表されるものだが [Williams 1989]、これを欲求と (理性的) 信念の本性論から展開する論者もいる。M・スミスがその人である。その論旨はこの立場の核にある発想を端的に表している。こうである。意図的に行為する人は「目標へと方向付けられた状態 (a goal-directed status)」にあり、この状態にあつては「世界のほうがこの状態の内容に適合するよう作られねばならない」ということになる。世界を自らに適合させようとする状態こそ欲求の本性である。これに対して、世界に自らを適合させることが信念の本性である。「p である」という信念は、p ではないという知覚が現れるや消えていく傾向を持つが、p であれという欲求はそれでも持続する傾向を持ち、主体をして p を生み出す状態へとたらしめる [Smith 251]。したがって「適合の方向性 (direction of fit)」という点から考えてみても、人間を行為へと動機付けうるのは欲求であつて信念ではありえない、と。

このようなヒューム主義的立場に対立するいま一つの陣営が「カント主義的立場」である。これによれば、行為への動機付けにおいて第一次的役割を担うるのは、欲求だけではなく、行為の正しさや合理性についての理性的洞察あるいは信念でもありうる。これらは、行為者の先行的欲求が抵抗する場合であっても、あるいはこれらに関連しうる先行的欲求が現存しない場合であっても、動機付けに成功しうる。ここで「成功しうる」と記したのは、言うまでもなく、成功を阻む要因を無視し得ないからである。人間的意志決定においては、アリストテレスの言うアクラシアという現象や、合理的な実践的推論を裏切る傾向性 (コースガードが「真の不合理性」と呼んだもの) も観察

できぬ [Korsgaard a 318]。しかしこのことは、ヒュームが述べたように「理性が情念の奴隷である」[Hume 415] ことを帰結しない。カントが主張するように、死の威嚇をもって偽証を強いられる人にあっても、理性は少なくとも声を発することをやめることはないからである [Kant 1788 30]。この陣営の人々は、おおよそこのような立場を取る。(この立場からすれば、意図的に行為する人はすべて「目標へと方向付けられた状態にある」とするスミスの議論は、「それが人間の義務だから私はそれを行なう」といった、特定の目標を前提しない行為決定の余地を最初から閉ざしている点で論点先取の誤謬を犯していることになる [Shafer-Landau 135—36]。)

この論争は、単に動機付けという事態の心理的機序を問題にしているのではない。事は道徳的要請の本性と範囲に関わる。もしヒューム主義的立場が支持しうるものであるならば、そのことは道徳的要請が本質的に偶然性を孕んだものでしかないことを帰結する。動機付けがそれとの関連性によつてのみ生じうるとされる先行的欲求は、行為者を育て上げる文化と相対的であつて、たとえその欲求が道徳的なものを含むとしても、その欲求内容に普遍性を担保するものは見出しがたいだろうからである。

さて、我々のさしあたつた問題は、このような対立に対するネーゲルのスタンスを確かめることである。と言うのも、すでに述べたように、彼は情動的な動機付けが現存しない場合でも機能するところの動機付けを認めていこうとしていたからである。では彼は、カントが依拠する純粋な実践理性の絶対的規定力についての教説をそのまま踏襲しているのだろうか。

ネーゲルは言う。

「ある人の目標の意図的な追求のための動機が何であれ、その人が追求しているというそのことによつて事実上 (ipso facto)、その人に目標への欲求を帰することは適切なこととなる」 [29]。

このことはしかしトリビアルなことではない。目標の意図的な追求が目標への欲求を含まないことは論理的にあり得ないからである。それどころか、今大森莊蔵が用いた例を借用すれば、「5分後に起きて会社に行こう」という些細な目標設定であつても、それは「それまでは寢床にしよう」とか「今日も仕事をしよう」とか「ともかくも今日も生きていよう」といった「でずっぱり」の欲求や意志を論理的に含意している [大森 26]。動機付けや意図的行為に際して欲求が現存していることを、ネーゲルは当然のこととして認める。

しかしこの当たり前の事実を認めることは、行為への動機付けの説明において欲求のみに焦点を合わせ、そのみに説明的役割を求めるべきことを帰結しない。むしろネーゲルは言う。「私は、へすべての動機付けはその源泉として欲求をもつという前提を攻撃する」。なぜならこの前提は、「動機付けられた欲求」と「動機付けられていない欲求」の区別を看過しているからだ、と [27]。これはどういうことだろう。

「動機付けられていない欲求」とは、食欲やある種の感情のように端的に我々を襲う欲求である。その訪れを我々は阻止できないし、それが例えば「世界は直ちに滅んだほうがいい」といったある種の感情である場合は、その由来を特定することさえできない。食欲の場合は、その由来を特定できるわけだが、しかし空腹が食料の欠如によつて動機付けられていると言うとすれば、それはあまりに奇妙である。空腹は端的に訪れるものだからである。

これに対して「動機付けられた欲求」とは、様々な合理的熟慮を経

て決心によつて到達された欲求である。ある人が空腹の訪れを感じ、冷蔵庫を開いてみたが何もないので、スーパーへ買出しにいかうと決めた場合、そこでその人によつて保持されているのが「動機付けられた欲求」である。

以上の区別もまたトリビアルなものだろうか。そうではないとネーゲルは考えている。例えばこんなありふれた光景を考えてみようとは彼は言う。ある人は喉の渇きを覚えていて、ふと見ると目の前にソフト・ドリンクの自動販売機がある。そこでその人は、ポケットからコインを取り出し、自販機に投入し、ボトルを取り出して飲んだ。ここには何の謎もないように見える。

「しかし反省してみれば、喉の渇きがある人をして正に飲むよう動機付けず、投入口にコインを入れるよう動機付けるはずだということ、ミステリアスに見えよう」[33]。

もし我々が、ある動機付けられた欲求を説明するために、「常にその背後に別の欲求がある」[29]はずだという具合に欲求の連鎖を遡源することしかできないならば、そしてその遡源は結局のところ「動機付けられていない欲求」に到達することで完成すると考えるならば、この事態はミステリアスなものにとどまるだろう。なぜなら、自販機の投入口にコインを入れるよう動機付けているのは、直接的には通貨ならびに自販機の構造についての合理的な信念であつて、それは「飲みたい」という動機付けられていない欲求をどのように拡大・延長しても獲得されえない類のものだからである[33]。ネーゲルによれば、欲求の訪れや生起は、人間にあつては、それへの合理的信念による介入と編成を通して動機付けられた欲求へと仕上げられる。我々は

「正に飲む」存在ではない<sup>1)</sup>。

では、「正に」という事態を回避させ、合理的信念による介入と編成を駆動したり、指導したりするものは何か。それは「理由の力(capacity)」であるというのがネーゲルの答えである。再び喉の渇きを自販機のボトルで癒そうとする人を考えてみよう。その人は、たとえ道の傍らを川が流れていても、犬のように正に飲むことをしない。仮にその理由を問われたとすれば、こう答えるだろう。「川の水は飲むには汚なすぎる。それを飲むことは危険だからそうすべきではないと思った」と。そしてこう付け加えるかもしれない。「誰だつて汚れた水など飲まない」と。この場合「理由」は、単に私的に信憑されているわけではない。むしろある普遍性のレベルにおいて「理由」はその人の欲求を方向付けているだろう。「理由」の力が私的な信憑のレベルを超えると、後にはネーゲルが利己主義ならびに実践的独我論を論駁する際の武器になるのだが、いまは措いておきたい。ここではネーゲルが、動機付けられた欲求と動機付けられていない欲求の区別を通して取り出した事柄を確認しておく。それはこういうことである。

「欲求がそれ自身動機付けられているならば、そのように動機付けられた欲求とそれに対応した動機付けとは……同一の理由によつて可能となる」[30]。

「理由は動機付ける力をもつものでなければならぬ。(reasons must be capable of motivating)……理由がこのような力を持つたろうことは、理由が正に理由だからであつて、理由の適用条件の中に「欲求のような」動機の上で効力のあるファクターがあるからではない」[31]。

このように、行為の動機付け問題に対してネーゲルがとるスタンスは、あくまでも「理由の力」に依拠したものである。このことの含意を、ウォレスを援用することで、いまし確認しておきたい。

ウォレスは大略次のように述べている。ネーゲルが動機付けられた欲求と動機付けられていない欲求の区別を提示することで示唆しているのは、欲求の単なるタイプ論ではない。そうではなく、ネーゲルの意図は第一に、「動機付けにおいて欲求が現存していることは、動機付けの純粹に合理的な説明を必然的に排除する」という極端なヒューム主義を退けることであり、第二に、それによって、行為への動機付けが純粹な合理的原理や規範を容れうる (admit of) ものであることを示すための道を拓くということなのである。もちろん、ある人が自販機からのボトルを飲むといった例にあつては、純粹な合理的原理のような大袈裟な事柄は問題にならない。しかしこのような事例にあつても、その人の「動機付けられた欲求」が、「欲求の引き金になる状態や条件の因果的説明」とは異質なレベルで、その人のもつ他の命題的態度によって合理化されたり正当化されたりしうることを示す形での説明が可能であること、むしろ必要であることは分かる。そしてまた、それらの合理化する態度が欲求のための理由を提供することも分かる、と [Wallace 1990 364-366]。

ウォレスの指摘はこの場合適切であると思われる。では、こうして動機付けにおける合理性の成立可能性が開かれることは、ネーゲルの本来の問題である利他主義の可能性を根拠づけるという試みと、どのように関連していくのだろうか。これが次の問題である。

## II

行為への動機付けという事態をあくまでも「理由の力」に焦点を当てて分析すること。これがネーゲルの一貫した姿勢である。しかしその姿勢は、どのようにして利他主義の可能性の根拠付けと結びつくのか。ネーゲルは、「行為する理由がある」という事態が内包するものの一つひとつ明るみにもたらす作業を通して、それを行なおうとする。その作業のいくつかの重要なポイントを押さえていきたい。

ここでもネーゲルが用いている例に沿って考察を進める [58]。例えば仕事のため、イタリアに長期間滞在することが決まった人のことを考えてみよう。その人は英語を母語としており、これまでイタリア語を習ったことがないとしてみる。イタリアに長期滞在する以上、英語だけで押し通すことはできないだろうとその人は予想できるから、自分にはイタリア語を学ぶ理由が生じたと判断するだろう。「私にはイタリア語を学ぶ理由がある」というこのありふれた実践的判断は、理由なるものについてのどのような事柄を内包しているだろうか。

先ず言えることは、理由が一定の状況によつてもたらされた「必要」に対応していることである。この人は、特別な事情もなしに突如として「イタリア語を学びたい」という欲求に襲われた人なのではない。

したがつて第二に、ここでの理由は、この人に生じたのと重要な点で相違のない状況に立ち至った他の人においても成立する理由であることが指摘できる。つまり「私にはイタリア語を学ぶ理由がある」というこの人の判断は、「誰であれ、イタリアに長期滞在する、イタリア語を知らない人には、イタリア語を学ぶ理由がある」という判断に転換可能である。むしろ「誰であれ、イタリアに長期滞在する、イタリア語を知らない人には、イタリア語を学ぶ理由がある」から、そして

その「誰」が今の場合私だから、「私にはイタリア語を学ぶ理由がある」というのが、この場合の実践的判断の筋道だろう。(これに対して、突如として「イタリア語を学びたい」という欲求に襲われた場合は、このような筋道は通れないし、したがって先の転換も不可能である。)

第三に、いま述べた「誰であれ……する理由がある」という判断、したがって「私にはする理由がある」という判断における理由は、本来「無時制的に (tenselessly)」表現されるものである [69]。「無時制的に」という術語は奇異な印象を与えるが、これは、ネーゲル自身は特に言及してはいないけれども、英文法における「中立時制 (neutral tense)」を想起してみれば理解しうると思われる。中立時制とは、現在形の時制をとる命題のなかでも特に「常に真」なる内容をもつ命題の時制性格を指すものである。もちろん「常に真」という性格をもつところのその内容は、数学的真理のように文字通り無時間的なものから、「地球は太陽の周りを回っている」といったア・ポステリオリに真なる内容までも含む、緩やかなものである。しかしそれらは、過去形や未来形といった他の時制をとりえない現在形になっているという点で「中立的」と呼ばれる。ネーゲルの提出している例をこれに準じて考えてみると、イタリア人の大多数がある日突如として一斉に英語を話し出すといった事態は想定不可能である以上、「イタリアに長期滞在する外国人にはイタリア語を学ぶ理由がある」という判断ならびにそこに現われる理由は、「常に真」であり、過去形や未来形をとりえないという意味で「無時制的」なのである。このことの含意はこうである。行為は、実際には、誰かによって一定の時と所において実行されるが、そのことは行為の理由をも一定の時と所に貼り付けることをもたらさない。むしろ「行為の理由を与える状況の無時制的な特定があれば、人は、一定の行為が引き受けられるべきだと結論

できる」[70]ということである。<sup>(2)</sup>

第四に、「私にはする理由がある」という実践的判断は、することを「信じる」理由を受け入れることではなく、「行なう」理由を受け入れることを含意している [64]。つまり理由に基づく実践的判断は、ネーゲルの用語を用いれば「動機的内容 (motivational content)」をもつのである。そうでなければ、「それを行なう理由のあることを私はなぜ行なうべきなのか (Why do what I have a reason to do?)」といった不合理な問いがいつまでも繰り返されることになる。

こうして「私にはイタリア語を学ぶ理由がある」という実践的判断における「理由」は、一定の必要に対応し、私的にはなく遍く無時制的に適用されうる、ある正当性を内包しており、しかもその正当性は動機付けの力を有している、ということが見えてくる。ネーゲルによれば、我々は行為する理由をもつことで、あるいは私には行為する理由があると判断することで、このような水準にある事態へのコミットメントを遂行している。

このことを踏まえてさらに何が言えるかを確認する前に、二つの点について補足しておきたい。

いま私は「私にはする理由がある」と判断する場合、その理由は、私において生じた事情と重要な点で相違のない事情に立ち至った他の人においても成立すると述べた。これはネーゲルの用語で言い直せば、私は人称的 (personal) 判断と非人称的 (impersonal) 判断の双方をなしていることを意味する。これはまた、私が私の自己をかけがえのない「私」として把握しつつ、同時に、実在する人々のなかの一人として把握しうることをも意味している。このような二重の観点をよくしうることなしには、「私にはする理由がある」という判断を「誰であれする理由がある」という判断へ転換したり、後者によって前

者を支えたりできないことになる。これに対して、ある人が下す実践的判断のなかには「誰であれ」同じような判断を下すとは言えないものもある、という反論がありえよう。例えばある人が、朝蜘蛛の巣を壊すとその日には悪いことが起きるという信念に強いこだわりを持っているとしたら。そこでその人は、出勤に使う自転車に張られた蜘蛛の巣を払いのけないで乗ろうとする。このときその人は、「私には蜘蛛の巣をそのままにしておく理由がある」と判断しているが、この判断は確かに「誰もが」下すものではありえない。このような反論に対しては二つの回答が可能である。一つは、「その人と同じこだわりを持つ人であれば」という条件を明示さえすれば、「そのような人は誰でも」同じ判断を下すと言える、いうものである。（そのような人が多くいるとは思えないが。）いま一つの回答は、理由という語はより限定して用いる必要がある、いまの例では理由という語の代わりに例えば「事情」という語を用いるべきだ、というものだろう。「私的な」理由という語は個人的事情を指し、それはしばしば言い訳であったり居直りであったりすることで、公共的な理由であることを予め断念していると見なせると。ネーゲルは実際には、これに類した事例とそれに基づく反論に言及してはいないが、そのスタンスからすれば、第二の答え方をするだろうと思われる。彼によれば、理由とは人々の間で正当なものとして共有されうるものでなければならぬからである。以上が第一の補足である。

第二の補足として、ここまでの議論では必ずしも表立ってこない事柄なのだが、理由は一定の価値を表現するとネーゲルが考えていることを挙げておきたい[46]。「私にはイタリア語を学ぶ理由がある」と判断する人は、イタリア生活の安寧という価値を念頭においているし、川の水を飲まない人は、一時の喉の渇きを癒すことよりも永続的

な健康の保持を価値あることとして優先している。したがって、ある人の一定の理由に基づく行為が阻まれたり、訴えが棄却されたりした場合、その人に訪れるのは悲しみの情念であるよりは「憤り (resentment)」なのである[83]。そして憤りは、その有様を見ている人にも立ち上がってくる。それは「トランキライザーを服用する」[ibid.] ことで鎮めうるような類のものではない。そうネーゲルは言う。この指摘は、理由が動機的内容をもつという先の指摘の傍証となつていえると思われる。悲しみは通常な術もない事柄が引き起こすものだが、憤りは、なす正当な術があり、だからなそうとする、そのような姿勢が阻まれるときに立ち上がってくるからである。

### III

以上のような準備的考察を踏まえてネーゲルは、利他主義が人間的行為に課せられる合理的要請という身分をもつことの説明を行なおうとする。そのやり方の骨子を再構成してみたい。その際私は、『利他主義の可能性』での議論のみならず、ネーゲルが他の場所で展開している議論をも参照する。同書での議論の内容は補助線を引くことでより鮮明になるからである。

『利他主義の可能性』では、少々唐突に利他主義は次のように語りだされる。

「私が弁護したい合理的利他主義は、我々に馴染み深い議論によつて直観的に表現されうる。その議論とは、〈君が他者にするのと同じことを、他者が君にするならば、君をそれを受け入れたいだろうか (How would you like it if someone did that to you?) 〉というものである」[82]。

ネーゲルによれば、この議論は程度の差こそあれ我々すべてが受け入れうるものだが、しかしそれはこの議論が単に情念に訴えているからではない。我々がこの議論に接してもし情念しか問題にできないとすれば、それはあまりに幼稚であるだろう。例えば、とネーゲルは言う。君が誰かを意図的に苦しめているとしてみよう。そのことを別のある人が見咎め、この議論が言うように注意したとする。そのとき君は、相手の立場に身をおいたときの自分の有様を想像して不愉快な感情をもち、迫害の手が鈍るかもしれない。将来の仕返しを思い描いて、いくばくかの逡巡を感じるかもしれない。しかし君の頑なな思いは固く、そのような感情を持たないかもしれない。するとこの議論はその時点で終わり、何も残らないことになる。情念の水準でのみこの議論を考えようとすれば、こういう結果になるだろう。しかし、この議論はそれだけの内容しか含まない訳ではないし、これに接したときに我々が直観的に捉えているものもこれに尽きない。

「もし君が君自身を無価値だと考えないならば」という条件がこの議論の根底にあると考えてみよう [Korsgaard b 207]。するとこの議論が情念の水準を超える問いかけを内蔵していることが判然としてくる。それは例えばこんなふうに表現できるだろう。へもし君が君自身を無価値だと考えないならば、その迫害という行為が君自身に向けられたとき、君はそのことをどのように判断するだろうか。」と。

いま私は『利他主義の可能性』では明示的に述べられていない事柄を、コースガードの講義へのネーゲルのコメントを参照して補助線として導入したが、彼の思考の筋道が同書においてもこの線に沿って動いていることは確かだと思われる。同書のなかで彼は、いま私が試みに定式化してみた問いにあたかも答えるかのように、かの議論が本来

的に含むものについてこう述べるからである。「本質的な事実は、誰かが君をそのような仕方ですべて迫害という仕方ですべて扱うならば、君はそれを嫌悪するだけでなく、君はそれに対して憤るということである」[83]。ネーゲルの用語系からすれば、すでに指摘したように、憤りは理由が表現する価値の毀損によって惹起されるものだった。してみれば、ここでの憤りの生起は、理由という用語を用いて次のように説明できよう。すなわち、自分自身を無価値だと考えない人は、その価値を守るために、自分が陥れられた苦境が他の人々にそれを終わらせる理由を与えると判断するが、それが達せられないが故に憤りが生起するのだと。

このように解きほぐしてみると、ネーゲルがかの議論に読み込もうとした事柄が見えてくる。かの議論は、ある人(A)による他者(B)への行為がその人(A)に再帰した場合、その人(A)自身によって認証されうるかどうかによって、その行為の正しさを判断するよう促している。と解しうるが、ネーゲルによれば、その認証は好悪を規準とすべきではなく、自分自身を無価値だと考えない人が等しく受け入れる理由を規準とすべきなのである。これがかの議論の本来の含意なのだ。このことを理解できるならば、人々は、自らの他者への行ないや自らに向けられた他者の行ないが、この規準を満たしえない場合は、あるいはこの規準に背く場合は、自らそのような行ないを差し控えたり、差し控えを要求したりする理由に直面する。このことを準備的考察を踏まえて言い直せば、次のようになるだろう。「私には君に対しての理由がある」という言明とそれに基づく行為が正当性を持ちうるのは、「誰であれ理由がある」と言える場合であると。さらに、そのような理由は自分自身を無価値と考えない人が等しく受け入れうるものであるのだから、人間の重要な「必要」に由来し、し



たがって無時制的に特定可能なものであり、当然のことながら行為への動機的内容を具えたものでもあると。

こうしてネーゲルは、自己の行為の自己再帰に対する認証可能性の如何がその行為の正当性の試金石になるという「馴染み深い」議論を、自他が等しく受け入れうる理由を自己の行為に帰しうるかいなかという水準において理解すべきだと考える。ここで注目すべきことは、この議論をこのように解すると、自己ならびに他者の固有名の重要性が消えるということである。なぜだろうか。それは、ここで問われているのは、理由が誰のものかということではなく、理由そのものの正当性や相互的受容可能性だからである。このことをネーゲルは次のように説明している。迫害する君がかの議論を受け入れて、迫害される側へと想像的な立場交換をしたとして、そのとき「この苦境は他の人々に対してそれを終わらせる理由を与える」と判断するならば、その理由とそれが表現する価値や利害は君のものだから重要なのだというわけではないことを認める用意がなければならぬ。つまり「他者は君の利害を考慮すべきであると君が信じるその理由は、その利害が特に君のものだからそうなのだ、ということであってはならない。この点が肝要である。(It is important that the reasons which you believe others have to consider your interests, should not refer to them specifically as yours.)」それだからかの議論の働きを説明するためには、我々は、君自身の必要・欲求・利害に対する君の態度がもつアスペクトを、君がそれらを君自身ではなく単に誰かの必要・欲求・利害として考慮に値するものと見なすことを許すものとして、見出すべきなのだ」[83-84]。

このようにして利他主義の可能性が確保される。「自分自身を無価値だと考えない」人が、かの「馴染み深い」議論をネーゲルが言うよ

うな含意をもつものとして受け入れるとき、その人は、自らが有する一定の必要や利害が行為の理由たりうると信じるならば、その理由は、したがってそれが表現する必要や利害は、誰においても成立することを認める用意がなければならぬ。そうでなければその人は、「誰であれゆる理由がある」という非人称的判断の水準に転換しえないところの行為の「私的な理由」に留まっていることになるが、そもそも「私的な理由」なるものは、行為に到った事情や「原因」ではありえても、行為の理由という身分をもちえない。逆に、「誰であれゆる理由がある」という水準に転換しうる行為の理由をもちうるとき、その人は、一定の必要や利害が誰においても考慮に値することを、つまり誰においても充足されても望ましいことを認める用意がなければならぬ。この「なければならぬ」は論理的な要請を意味する。利他主義はこうした論理的要請なのである。してみれば、これを受け入れるのに、合理的であろうとすること以外の何か特別な動機付けも必要ないことになる。以上が、ここまでのネーゲルの議論だったと思われる。

しかしこのような説明に接するとき、我々は様々な疑問に矢継ぎ早に襲われる。そのなかでも真つ先に立ち上がってくるのは、〈君が他者にするのと同じことを、他者が君にするならば、君はそれを受け入れたいだろうか〉という他者の視点を強要する議論を、あるいは他者の立場に自らを想像的におき移す作業を強いる議論を、なぜ人は考慮しなければならぬのかという疑問であるだろう。この疑問には、二重の問いが内在していると私は考えたい。一つは、〈私はなぜ他者に関心をもつことを要求されるのか〉という利己主義者が当然にももつだろう問いである。しかしその背後にはさらに、〈私や君のそれぞれの事情が相互に考慮されたり参照されたりしうると考えること自体が

虚妄ではないか」という、独我論者が当然にももつだろう問いがある。私が痛んでも、だからといって君が痛むわけではなく、逆もまた真であるならば、相手の立場に立つとは何かを意味しうるだろうか、という問いである。

そこで次に、これら二つの問いへのネーゲルの応答の様を検めながら、彼自身のここまでの議論が孕むものをより明確にしてみたい。

#### IV

利己主義とは、ネーゲルの定義によれば、「各個人の行為の理由と行為のための可能的動機付けは、『すべて』その人自身の利害と欲求から『のみ』生じるはずだ」と考える立場である[84]。この立場からすれば、ある人の利害が別の人を行為へと動機付けたり、別の人に行為の理由を提供したりしうるのは、その利害が別の人との利害と結びついた、共感などの何らかの感情の対象となる場合だけである。利己主義者は、そのような媒介なしに「他の人格の利害を考慮して行為する用意がある」というあり方などあろうはずがないと考える。

だから彼は、無辜の民が故なく迫害されているのを目撃したとしても、そしてその者たちが苦境を訴えてきたとしても、それが自らの利害と取り結ぶ局面を確認できなければ、そして特別な感情の訪れも感じなければ、行為する理由を見出しえない。しかしまた同様に、これはネーゲル自身が提出している例だが[85]、利己主義者である私が電車の中で隣りの人に足を踏まれて痛みを感じているとき、そのことは、私には自分の足を移動させる理由を与えるが、足を踏みつけている人にはその足を移動させる理由を与えない。私の足が痛んでいるのであって、他者は痛みを感じておらず、したがって私の痛みが直接的にその人の「利害と欲求」に結びつくと考えることができないから

である。つまり私は、私の足を踏みつけている人はその足を移動させる理由をもつと結論付ける前に、「そのことがその人にとつてどういうことなのか」という問いに答えることができなければならないが、私はその人でないが故に、この問いに答えることは遂にできないのである。したがって私は、痛みを感じることはできるが、憤りを感じることはこれを阻まれていることにもなる[ibid.]。

純正の利己主義者がこのような者だとすれば、その者において看取できるある種の欠如は重大なものであることになる、とネーゲルは考える。利己主義者にあつては、他者に対する直接の関心の欠如が見られるだけではなく、「自分自身の関心が他の人々にとつても関心事であると見なす能力の欠如 (an inability to regard one's own concerns as being of interest to anyone else)」が見られるからである。コースガードの講義へのコメントのなかで用いられる言い方を再び援用するならば、私が利己主義者でしかない場合、「私の利害は、それに先立つ他の人の動機と連動しうるのでない限り、他のすべての人の利害と同様に、他者に対して行為する理由を与えない」ということになり（あるいは『与えうる』と言いうる能力を決定的に欠いていることになり）、したがって私は「私自身には価値がないと見なす (regarding myself as valueless)」ことになる[Korsgaard 2007]。私は、ハイヒールのかかとで足を踏みつけられていても、そのことが他者に対して一定の仕方で行為するよう要求する理由とはなりえないかもしれないと考えざるを得ない。そのようにして私は、私の生存の価値を他者ならびに私自身の恣意に晒し、やがて逸するのである。

それでも構わないと述べる利己主義者がいるかもしれない。ネーゲルはその可能性を必ずしも否定しないし、そのような人には非人稱的な視点からの価値評価を押し付けることができないことも認めてい

る。しかし仮にそのような人がいたとして、その人は例えば「各人はそれぞれ気に入った原理にしたがって振舞えばよい」[91]というような主張すらできないとネーゲルは断っている。その主張は、「望ましい状態に対して客観的な価値を割り振る」ことを伴うが、利己主義者はそのような価値の割り振りをそもそも断念せざるを得ないからである。利己主義者はこの意味で一種自滅的な立場選択を強いられる。

ここからしてネーゲルは、「我々が自分自身を無価値と考えないならば、我々は自分がつ行為の理由のうち少なくともいくつかに、より一般的な重要性を与えなければなら」ず、その重要性は「他の人々の人生において生まれてくる、同様な諸理由にも与えられるだろう」ことを認めざるを得ないと結論し、すでに述べた利他主義の可能性を擁護する。

しかし問題はまだ終わっていない。

ネーゲルの言う利己主義者の立場からは、私が隣りの人に足を踏まれても、そのことは自分の足を移動させる理由を与えるが隣りの人の足を移動させる理由は与えないということになるのだった。なぜなら、私の足の痛みが直接的に隣りの人の「利害と欲求」に結びつくとは考えられないから、と。ネーゲルはここに利己主義者の重大な欠損や無能力を見出すのだが、それは正しいだろうかときらに問いうる余地が残っている。「もし私が感じるものが常に私の痛みだとすれば」とウィトゲンシュタインは『青色本』で自問している、「誰か別の人が痛みを感じるという想定は何を意味しうるのか」と [Wittgenstein a 92]。我々はさらに、次のような問いをこれに続けることができるのではないだろうか。「私の痛みは、他者の何らかの行動に接続する質をもちうるのだろうか」と。「もちえない」とするのが、ネーゲルが言う「実践的独我論」の立場である。

次にこれに対する彼の取り組みを検討してみたい。

## V

我々がある状況下で必要に基づいて一定の実践的判断を下す場合、その拠りどころとなる理由は、それが理由という身分をもつ限り、単なる私的な信憑を超える水準にある。喉の渇きを川の水で癒そうとしない人は、その理由を問われれば「誰だって汚れた生水は飲まない」と答えるだろう。ここに姿を現わしているのは、繰り返しになるが、一人称的判断と非人称的判断の相即性という事態である。もちろん我々は、〈朝蜘蛛の巣を壊すと凶事が出来する〉といった思い込みに囚われたり、最晩年のカントのように〈空中電気が頭痛を引き起こす〉といった妄想を懐いたりする存在ではあるのだが、しかし仮に私がそのような思い込みや妄想を行為の理由として申し立てたとしても、それらが私のもつ他の合理的信念のネットワークとどのような整合的関係を保ちうるのかと逆に問われるだろう。あるいは、私に少しでも正気が残っていれば、自分に取り付いたそのような想念の整合性を自ら問い質しうるだろう。このような問い質しは、ネーゲルの用語で言えば、人が非人称的立場を取りうることを前提にしている。非人称的立場とは、「私は汚れた生水を飲まない」が「誰だって同じように飲まない」と言いうることを可能にする立場であり、言い換えれば、自身自身の固有の視点 (vantage point) を可能的他者たちの中の一視点として再把握する立場を指す。ネーゲルによれば、我々は、自らの個人的な人称的判断の拠りどころとなるものを、非人称的立場から正当化しうる場合に初めて「理由」と呼んでいいのである。かの、行為の自己再帰の受容可能性を問う議論は、このような意味での「理由」の成立可能性を直観的に問うものだった。

しかし、このような非人称的立場へのコミットメントは、自己と他者の双方に一義的に適用されうる諸概念を前提とするが、そのような諸概念の適用が必然的に失敗する事態があるとすればどうだろうか。実践的独我論者はそのような事態に定位する。そのようにして、誰においても成立しうる行為の理由という利他主義の可能性が依拠する水準を一気に突き崩そうとする。しかし我々は、独我論に譲歩して、利他主義の可能性を断念すべきなのだろうか。最後に確認したい問題はこれである。ただしここでは、ネーゲルが実践的独我論と呼ぶものに焦点を当てて、それへの彼の応答を検めることが目的なので、独我論そのものの認識論的検討は必要最小限にとどめたい。

ネーゲルによれば、独我論とは「一人称の心理的帰属によって意味されるものは、誰か別の人については言われえない、(a first-person psychological ascription cannot be said of someone else) とする見解」[104]を指す。「一人称の心理的帰属によって意味されるもの」とは、例えば「私の痛み」である。独我論者とは、痛みについて次のように述べる者である。「痛みとは、私が関節炎に罹ったときのこのような何かだ。私によって経験されていない何かがこの種の出来事でありうるだろうか」[105]と。これに対して我々は通常「そのような痛みは関節炎に罹った人であれば誰もが経験するものだ」と返答するが、しかしそれは独我論者を満足させない。なぜならこの返答は、他者において経験されているかもしれない何事かを自己におけるそれと比較する操作があたかも可能であるかのように前提しているが、それは不可能だと独我論者は考えるからである。彼において起こっていること、それは彼によってこれとしか言われえないものであって、それが他者における何らかの内的出来事と類似しているのかどうか、そもそも他者における何らかの内的出来事といった事態を有意味に語り

うるのかどうか、これには答えがないとするのが独我論である。ただし独我論者は、おそらくは行動主義者として、他者に何らかの「経験」を帰属することはありうる。しかしその際彼が用いる道具立ては、他者の身振りや表情から一定の内的状態を推理するための「個人的な変換原理のシステム」[ibid]であり、それは彼だけが理解しうる「私的言語のルール」であるだろう。彼は、自己と他者に非人称的に適用可能な心理的用語を拒否するからである。「痛みとはこれなのだ」というのが、彼が依拠しているものだからである。

こうして独我論者は、自らの内的状態について非人称的な記述を当てることは根源的にそぐわないことだと主張し、ひいては、我々が非人称的立場から誰かに何らかの心理的帰属をなしうると考えることも否定する。これがネーゲルが理解している独我論の基本的な構造であり、これは、彼によればウィトゲンシュタインが『青色本』で問題化した独我論の筋道に沿っている。

そこでいまネーゲルからは少し離れて、ウィトゲンシュタインの見解を思い起こしてみよう。彼は、痛むという私秘的な出来事と「痛み」や「痛い!」という言語ならびにその発話を区別し、後者は、痛みの私秘的な体験から意味を汲みだしてくるのではなく、言語ゲームのいわば「駒」として、身体による痛みの原始的な振る舞いを代行することの意味をもつのだ、という主張をもってこの種の独我論と対峙した[Wittgenstein b §244]。そこには、我々一人ひとりが言語ゲームの参加者として、おおむね一致した生活形式において生を営んでいるという洞察がある[cf. Wittgenstein b §241]。ネーゲルもまた、ウィトゲンシュタインのこのような見解を踏まえて、次のように述べる。「独我論の拒否のためには、自分自身と同じような他の人々という理解が、自分自身の経験という觀念の中に組み込まれていなければなら

ない」と[106]。おおむね一致した生活形式を営む人々のなかの一人として、他者が「痛い」と言えばそれが援助や慰めを求める行為を代行しているとして了解し、自らの「痛い」という訴えも同じように受けとめられると予期しうる、そういう相互性の受容と共に私の経験は形作られた。本来であればここから考え始めるべきだ、というのがネーゲルの、そして彼が依拠するウィトゲンシュタインの立場である。ネーゲルはこのことを確認してから、本来の問題である実践的独我論の検討に進んでいる。我々もまたその歩みに付き従ってみよう。

## VI

実践の領域で独我論の相似物に当たるのは、「人は、実践的判断を、自分自身のケースについて下すのと同じ意味で他の人々に下すことはできない」という一つの「無能力」を主張する立場である(an inability to make practical judgments about other persons in the same sense in which one can make them in one's own case)[107]。この立場を実践的独我論と呼ぶ。この立場に立つ人がたまたまあるビルに立ち寄ったところ、そのビルに「爆弾を仕掛けた。あと数分で爆発する」という予告電話が入ったとしよう。彼は「私は直ちに逃げるべきだ」と自らの振る舞い方について判断し、実行するだろう。しかし彼は、呆然として立ち竦んでいる隣りの人に対して「何をしている! 君も逃げなくては」と、自分自身について下したのと「同じ意味」の判断を差し向けることができない。なぜだろうか。彼は、「身の危険として感じられているのは、私におけるこれだが、それが他者においても同様に成立するか否かは論理的に不明だ」と考えているのかもしれない。しかし、仮にこのような実践的独我論者がいるとして、彼に欠けているのは、単に三人称の心理的帰属能力だけではない。このことを

ネーゲルは二段階に分けて論じている。

まず、実践的独我論者ではない人が、爆破予告の報を聞いて「私は逃げるべきだ」と判断する場合を考えてみよう。彼がそのような判断に到るのは、一つには自らが置かれた状況がもつ諸特徴の認知による。彼は爆弾のもつ効果を考えるし、飛び散ったガラスの破片一つでも人間を殺傷しうるという人間の有するヴァルネラビリティを思うだろう。同時に彼は、へ人は生き延びることを可能とする選択をすべきである」という方針を採用している。ネーゲルによれば、これら状況の特徴認知も、そこから行為を導出することを支える原理も、非人称的に言表可能である。つまり「私は逃げるべきだ」という結論に到る場合、その人は非人称的水準にある事柄にコミットし、それを導きとしており、その意味で「自分自身を他者たちの中の単なる一人の者として把握している」[107]。だから彼は、他者についても、同じ趣旨の判断を下せるのである。

しかし彼は、出口に殺到する人々を押しつけて、自分が優先的に助かることを目指すかもしれない。つまり、実質的に自分自身を特別な存在(人々の中の単なる一人ではない存在)と見なすかもしれない。しかしそのことは、いまカントの用語法を援用すると、事実において起こりえても権利においては成立しえない。なぜなら、私が誰であるかという人称的要因は、状況の客観的認知とそこからの行為導出において重要な条件とはならないからである。「私が燃えさかるビルから逃げなければならぬ」と信じているとき、私は、自分がトマス・ネーゲルであるかどうかには関わず、逃げるべきだと信じる」[108]。

このように考えてみれば、実践的独我論者に欠けているのは、まず、非人称的水準へのコミットメント能力であり、自らを実在する他者たちの中の一人として捉える能力であると言えそうである。しかし、こ

れに対して実践的独我論者は次のように反論するだろう。へい、状況の非人称的把握ならば、私もしている。だから逃げようと判断したのだ。ただ私は、その状況把握が私と他者両方に同様の行為を求めるとは思わないだけだ」と。

そこで、第二の考察が必要になる。「何をしている！ 君も逃げなくては」という判断を他者に指し向けることができない者に本質的に欠けているもの。それは、一人称の実践的判断のみならず非人称の実践的判断もまた「動機的内容 (motivational content)」をもつことの理解である。このようにネーゲルは言う。この点を確認しよう。

ネーゲルの言う「動機的内容」とは、「何かをなすための、あるいは欲するための、正当化の受容 (the acceptance of a justification for doing or wanting something)」といふことであり [109]、それは、すでに触れたように、行為の理由の承認と実質的に同義である。イタリアに長期滞在が決まった人が「私にはイタリア語を学ぶ理由がある」と判断した場合、その一人称の実践的判断は「すべきことと本来的に (inherently) 連関している」のであって、その人はそのように判断すると、それをした自分がいいたということをもたまたま発見する訳ではない [111]。ただしネーゲルは「ここで必要以上に強い主張はしない」と断り、「個人XはAをする理由を承認している」が「個人XはAをなす、あるいはAをなすことを欲する」を論理的に含意すると強く考へるには及ばず、むしろ「そのような承認は、それ自身で、適切な方向への動機付けを与えることができる (such an acknowledgment is by itself capable of providing a motivation in the appropriate direction)」と考へるほうがいいと述べている [ibid.]。

さて問題は、ある状況についての一人称の実践的判断が有する動機的内容は、同じ状況についての非人称の実践的判断においても現存す

るのか否か、ということである。現存し得ないとするのが実践的独我論者である。その者に対してどのような応答が可能なのか。ネーゲルが提出する例とそこから彼が導きだす議論を辿りたい。

「私は痛風に罹っており、特に左足に重い痛みをもっている」としよう。私はベンチに座っている。私の隣りにも一人の人が座っている。その人は、何を思ったのか、その右足を動かし、私の痛む左足を踏みつけそうになる。それを見て私は、私の左足を移動させたほうがいいと判断し、実際に移動させて難を逃れる。いま例にした状況は「私」の視点から記述されていたが、この状況は非人称的にも記述される。ある人(A)はその左足に痛みをかかえており、その左隣りの人(B)はその右足を動かし……というふうになる。このような非人称的記述においても、「ある人(A)はその左足を移動させる理由をもつ」という非人称的判断が成り立つ。もちろん、「私」の視点からの状況把握とその記述を非人称的記述に転換した場合、「私が」人(B)の横にいる人間(A)だという信念は失われる。しかし「私が」というファクターは、状況の認知や判断理由に関して相違をもたらさない。だから、これはネーゲルの例には登場しないケースだが、左足にギブスをはめている人が、その左足を隣りの人に踏まれそうになってもそれに気づかない場面に遭遇した場合、我々はたいいてい「危ない！」と注意するのである。

ここまではクリアーであるとネーゲルは言う。ところが、次のように考え進めると、我々はアンクリアーな場所に連れ出される。こうである。人(A)はその左足を移動させる理由をもつ」という判断は非人称的に下されう。しかし足を移動させるといふ実際の行ないはプライヴェイトにしか実行されない。すると「人(A)はその左足を移動させる理由をもつ」という非人称的判断に「私が人(A)である」

という一人称的な前提が付加される時、その時初めて私において動機的内容が成立する。したがって非人称的判断それ自身は動機的内容を欠いている」と。

このような考えが我々をアンクリアーな場所に置き去りにしてしまふのは、「人(A)はその左足を移動させる理由をもつ」という非人称的判断における「理由」の身分が、この考えにおいては不明だからである。この場合の「理由」は、動機的内容をもたないとするならば、いったいどのような機能を有するのだろうか。どのような機能ももちえないと言うべきだろう。実践的独我論者とは、一定の状況についての非人称的判断が拠りどころとする「理由」は、それ自体では空転する歯車でしかないと見なし、その空転を止めるには「理由が私に該当する理由である場合に起こることに注意せよ」[13]と語る特別な原理が必要だと考える者を指す。その特別な原理は、彼が自分のために私的に使用するものであるが故に、彼は「何をしている! 君も逃げなくては」という他者への呼びかけができないのである。これは、認識論的独我論者が、「頭が痛い」と訴える他者を前にして、その他者の内面において生じているかもしれない何事かを推理するために、特別な「個人的変換原理」を私的に必要とするのと相似的な事情である。してみれば、実践的独我論者とは、多くの人が住まう「理由の空間」の住民ではありえない。

以上、ネーゲルによる利他主義の可能性の説明と、利己主義ならびに実践的独我論への応答の概観した。ここから浮かび上がってくる事柄とは何だろうか。それは、利他主義が、その素性も定かではないのになぜか課せられる特別な徳目なのではなく、我々が現に生きている場で常にすでに働いている規範であるということである。言い換

えれば、行為の原因ではなくその理由を問いあい、慮りあう、そういう「理由の空間」に住まう人間の倫理だということである。ここには道徳性の新しい原理ではなく、ただその新しい定式化しかないではないか、と訝しく思う人がいるかもしれない。かつてカントもまた、道徳の基礎付けに関する自著に関して同じような批評を寄せられ、次のように答えた。「そもそも誰が、すべての道徳性の原則を新たに導入し、あたかも彼以前には世間が義務が何であるか何一つ知るところがないかのように……道徳性を言わば最初に発見しようなどと思うだろうか」[Kant 1788, cf 1785 391]と。これはまた、ネーゲルの立場でもある。

#### 註

考察の対象としたネーゲルの『利他主義の可能性』からの引用に際しては該当ページのみを記した。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) 「水が飲みたいという欲求」を、目の前の飲料水を飲む行動を惹き起こす物理的性質をもつという(二階の)性質に機能的に還元するキムの方法に対する、太田雅子の批判を参照されたい[太田 46-47]。

(2) 理由の無時制的性格の指摘は、瀧川裕英の「原因の連関は時間的な出来事を結合するのに対し、理由の連関は無時間的な命題を結合する」という「理由過程の無時間性」の指摘と通底している[瀧川 105]。

(3) 北田暁大はこの点に関して、ネーゲルを非人称的視点の採用を

強制執行する「道徳管財人」として厳しく批判している [北田 154]。「窃盗の廉でとり押さえられたにもかかわらず、『なぜ私が非難されなくてはならないのか』とわめき散らす『規範の他者』に、ネーゲルが言うような非人稱的視点を強要しても無駄である、というのが北田の論点である。《規範の他者》とは、「制度が自分に押しつけてくる行為要請…に従わずに、自己利益にもとづいて行為する『力』、いわば根元的自然権としての『力』をいまだ手放していない」者として北田が想定したものである[152]。しかしそれでは、そのような者は「窃盗」や「非難」といった言葉をどのような意味において用いるのだろうか。

(4) ネーゲルは『利他主義の可能性』では、「すべての理由が客観的価値の表現として構成可能である」と述べており [88]、コースガードへのコメントとのずれを見せている。「理由」という語を極めて限定的に、公共的に受容可能なものとしてのみ用いるならば、同書の議論になるが、ここでは修正ヴァージョンに従う。

# 文献表

- Hume, David, 1739-40 *A Treatise of Human Nature*. ed.Selby-Bigge, Second Edition. (Oxford UP 1975)
- Kant, Immanuel, 1785 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Aka.Ausg. IV)
- 1788 *Kritik der praktischen Vernunft*. (Aka.Ausg. V)
- 神崎ほか編 2002 『研究報告——メタ倫理学における内在主義と外在主義』(『実践哲学研究』No.25.)
- 北田 曉大 2003 「責任と正義 リベラリズムの居場所」(勁草書房)
- Korsgaard, C.M., 1996a Skepticism about practical reason, in her

## Creating the Kingdom of Ends. (Cambridge UP)

- 1996 b *The Sources of Normativity*. (Cambridge UP)
- 黒崎 宏 2002 「ワイトゲンシュタインと『独我論』」(勁草書房)
- Nagel, Thomas, 1970 *The Possibility of Altruism*. (Princeton UP)
- 成田和信 1997 『動機付けに関する合理主義の批判的検討』(倫理学年報 No. 46)
- 太田雅子 2006 『心的因果から心的説明へ』(『思想』No. 982)
- 大森荘蔵 1982 「新視覚新論」(東京大学出版会)
- Shafer-Landau, R. 2003 *Moral Realism*. (Oxford UP)
- Smith, M. 1988 Reason and Desire. (*Proceedings of the Aristotelian Society*. 88)
- Sturgeon, N. 1974 Altruism, Solipsism, and Objectivity of Reasons. (*Philosophical Review* 83)
- 瀧川裕英 2003 「責任の意味と制度 負担から応答へ」(勁草書房)
- Wallace, R.J. 1990 How to Argue about Practical Reason. (*Mind*, 99)
- 2006 *Normativity & the Will*. (Oxford UP)
- Williams, B. 1989 Internal and external reasons. (in his *Moral Luck*. Cambridge UP)
- Wittgenstein, 1984 a *Das Blaue Buch*. (Suhrkamp)
- 1984 b *Philosophische Untersuchungen*. (Suhrkamp)
- 追記
- 小論は、二〇〇六年四月十五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。行く先も定かではない私の研究に辛抱強く付き合ってくれる研究会のメンバーの方々



に、この場を借りて感謝したい。

(2006. 9. 10)

## Altruism, Egoism, and Solipsism

Akio Zeniya

錢  
谷  
秋  
生

Thomas Nagel argues in *The Possibility of Altruism* that just as there are rational requirements on thought, there are rational requirements on action, of which altruism is one. According to Nagel, the altruism, that is a willingness to act in consideration of the interests of other persons without needing ulterior motives, is not to be confused with general affection for humanity. Altruism is not a feeling, but a rational requirement on desire and action, which one can't refuse in so far as one can recognize the reality of other persons and have the capacity to regard oneself as merely one individual among many. Can this claim be justified rationally? This article summarizes and examines the arguments for Nagel's claim.

There are ethical views denying the rationality of altruism. The typical views are, according to Nagel, egoism and practical solipsism. He discusses these ethical views and tries to refute them. This article also examines his rebuttal, thereby clarifying the foundation of his own ethical theory.