

Title	仮言命法としての道徳： 中期フィリップ・フットにおける二種類の道徳判断
Sub Title	Morality as hypothetical imperative: Two sorts of moral judgments in Philippa Foot's middle works
Author	五味, 竜彦(Gomi, Tatsuhiko)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2014
Jtitle	エティカ (Ethica). Vol.7, (2014.) ,p.73- 99
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20140000-0073

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

仮言命法としての道徳

中期フィリッパ・フットにおける二種類の道徳判断

五味竜彦

道徳判断の客観性を巡る議論は古くからなされており、現在に至るまで様々な仕方でも論じられてきた。その中でも英米圏の哲学者であるフィリッパ・フット (Philippa Foot, 1920-2010) は、特に中期において、道徳判断を二種類に分類することで、現代において道徳の客観性を擁護しようとして試みた¹。道徳判断を二分するフットの議論は、道徳的な善さの客観性を保ちつつも、行為の理由について説明を与える魅力的な理論であると言える。しかしながら、こうした議論が展開される彼女の中期思想の内実は、必ずしも広く知られているとは言い難い。そのため本稿ではまず、中期フットの道徳判断に関する議論を整理する。その上で彼女の理論を検討することにより、道徳の客観性に対する彼女の見解の意義を論じていく。第一節ではフット自身の議論に沿いながら、二種類の道徳判断がそれぞれどのような性質のものであるかを整理する。続く第二節では、中期フットの代表的な論文である「仮言命法のシステムとしての道徳」の議論内容を、道徳判断の二分化という観点から解説していく。最後に、道徳の客観性に関する問題点を挙げ、それに応じる形でフットの理論を示すことで、中期フットの理論に見出せる意義を論じる²。

第一節 二種類の道徳判断

本節ではフットの想定した二種類の道徳判断についての議論を整理す

る。彼女によると、道徳判断は善悪の判断と、道徳的行為の理由の判断に分類することができる。前者はある人物や行為の道徳的な善し悪しを評価する際に行われる判断であり、後者はある行為者が、なぜ道徳的に行為すべきかという理由に関する判断である。以下ではそれぞれの道徳判断に対するフットの見解を整理し、道徳の客観性をフットが擁護する際の理論的基盤を確認していく。

善悪の判断

本項では中期フットにおける二種類の道徳判断のうち、まず道徳的な価値評価 (evaluation)、つまり道徳的な善悪 (good and bad) の判断³に対する見解を確認する。道徳的善悪の判断を理解するためには、まず道徳とは無関係な対象に関する判断を確認する必要があるだろう。フットの考えによれば、我々がある対象のよさを判断する際には大別して三種類の基準があり、それぞれ「語の意味」、「目的・使用」、「興味・役割」である。以下ではこうした非道徳的なよし悪しの判断において用いられる各基準の相違について、簡潔に説明していく。

例えば「ペン」という語には「文字を書く」という機能 (function) が含意されており、それゆえ「よいペン」とは文字をうまく書けるペンや、文字を書きやすいペンであることが導かれる (VV 144)。また、「農夫」とは、農業をする者を意味し、「よい農夫」とは適切に農業を行う農夫であることが分かる。この「農夫」という語には「ペン」の場合のように特定の機能が含まれておらず、具体的な仕事は地域や社会により様々である。しかし「農業をする」という特定の内容に制限されている以上、「よい農夫」の基準も「農夫」という語に含まれているのである (VV 136)。

ただし、あらゆる対象のよさが語の意味によって決定されるわけではない。例えば「黒炭」は、燃料に用いられる場合もあれば、文字を書くために使用されるかもしれないし、あるいは儀式の道具として用いられるか

もしれない。つまり、「よい黒炭」とは、その黒炭が用いられる目的や使用によって決定されるのである (VV 138)。また、語の意味によってよし悪しが決まらないものとして、芸術や文学などが挙げられる。これらのものは何か他の目的のための手段として使用されるわけではないため、目的・使用によってよし悪しは決定されない。これらのよさとは、我々の文化における「役割」(rôle) や「興味」(interest) により決定されるのである (VV 139)。

上述のように、我々はある対象のよし悪しを、その対象の「語の意味」、「目的・使用」、「興味・役割」の三種類のいずれかの基準によって判断するのであるが、ここで注意すべき点がある。それは、これらのよさの基準とは、決して個人的な観点から恣意的に決定することができない、ということである。例えば我々はペンを、通常目的以外のために用いるかもしれない。それは解読不能な暗号を書くことかもしれないし、紙面全体を真っ黒に汚すことかもしれない。ただしいずれにしろ、これらの目的は、文字を書くということではない以上、「ペン」を使用する際の例外的な目的である。そのため、たとえあるペンが最も効率よく紙を真っ黒に汚すことができたとしても、そのペンを「よいペンである」と判断することはできない。それはあくまで、紙を汚すという例外的な目的のためによいペンであり、通常の意味での「よいペン」ではない。よし悪しの基準は、いふなれば「標準的な観点 (standard point of view)」(VV 151) によって、行為者の感情や態度とは独立し、客観的に決定されるのである。

以上のように、非道徳的な判断において、よさの基準とは三種類に大別され、個々の行為者の感情や態度に依拠しないことが明らかになった。続いて、道徳的な善悪についてフットがどのように論じたかを見ていこう。フットによれば、「父親」、「娘」、「友人」といった語は、これまでに扱われた語とは事情が異なる。例えば「よい父親」とは、十分に子どもを養い、教育し、世話をするような人物だと考えられる。こうした具体的な役割は、「父親」という語の意味には含まれていないものの、ある程度特定の内容

が制限されている。そのため「父親」のよさの基準とは、「農夫」などの語と同様であると思われるかもしれないが、フットは以下のように述べる。

よい父親、よい娘、あるいはよい友人となることに関する興味深い点は、そうであることが、賢さや強靭さよりもむしろその人の意図 (intentions) に依拠しているように見えるということである。(VV 138)

先述の通り、農業を適切に行う人物が「よい農夫」と判断される。つまり「よい農夫」を判断する際に問題となるのは、実際に判断対象となる人物が有している能力である。一方、「父親」を判断する際に基準となるのは、家計を支えるための経済力など、実際に判断対象となる人物が有している能力ではなく、むしろよい父親になろうという意図や性格であると言うのである。注意すべきなのは、ここで用いられる「意図」が、単に何かをしようという予期だけを意味するわけではないことである。別の個所でフットは、道徳的な人物の行為の理由とは、その人の利益になるものではなく、その人の欲しているものであると述べている (VV 154)。そのため、先の引用個所での「意図」には、行為者の欲求や、ある特定の性格の人物が有するような欲求や目的という意味合いも含まれているのである。つまり、ある人物の道徳的善悪を判断する際には、その人物がどのようなことを欲しているか、どのような目的を有しているか、あるいは、どのような人物になろうとしているか、という欲求や目的、意図によって判断されるのである。以上のように、第一の道徳判断である善悪の判断は、行為者自身の有している欲求や目的を基準に判断されるということが、理解できるだろう⁴。

このような考えを踏まえると、よい父親の有する目的や、よい友人の有する欲求なども、他のよさの基準と同様に、個々の判断者によって恣意的に決定されないことが分かる。子どもを全く育てる気のない父親や、友

人の助けに全く応じない友人は、何か例外的な状況において「よい父親」、「よい友人」と判断されるかもしれない（「全く育児をしなかった結果、子どもがたくましく育った」、「助けに応じなかった結果、友人が成長した」など。）しかしそうした状況も、あくまで例外であり、標準的な状況においては、やはり「悪い父親」、「悪い友人」と判断されるのである。

このように「標準的な観点」によって善悪の判断の客観性が保証されるという主張は、一見説得力のないものに聞こえるかもしれない。なぜなら、そういった観点が、地域や社会によって異なると予測できるため、仮に異なる価値観を有する社会の人々が同一の問題について話し合ったならば、全く意見が異なるかもしれないからである。こうしたいわば相対主義の問題はそれだけで議論に値するが、ここではフットの主張に関連した補足を若干行うにとどめたい。

まず確認しなければならないのは、善悪を含めた価値評価は、個々の行為者によって恣意的に行うことはできないということである。例えば我々が誰かを「無礼である」と評価するとしよう。「無礼な行為」とは誰かに対して「尊敬を欠いて侮辱する行為」を意味し、そうした特徴は事実によって判断可能である。しかし、ただ単に誰かを侮辱する行為が行われただけでは、その行為が「無礼な行為である」と評価されるわけではない。そのように評価が可能であるためには、多くの人がそうした類の行為に対して特定の反応をすることが求められる。具体的には、誰かが名誉を傷つけられ、侮辱された場合に、侮辱した本人が咎められたり、非難されたりすることが標準的ないし通常である必要がある。つまり、ある特定の価値評価や善悪の判断がなされるためには、それらの評価や判断が成立するための背景が必要であり、「標準的な観点」とは、そうした背景を言い換えたものであると考えられるだろう⁵。

また、善悪の判断がこうした背景に則ってなされるとしても、それは決して従来の価値観や慣習に盲目的に従うことではない。もし異なる価値観を有する人々が同一の問題に対して意見を異にしたとしても、両者の意

見の不一致が決定的であるとは限らない。なぜなら、意見の不一致が生じることにより、従来の価値観が見直されることで、より適切なものに修正されることが可能だからである。「標準的な観点」とは、完全に慣習と同義ではなく、より正確なものに改定される余地は常に残されているのであり、それに基づく客観性も、常に妥当なものへと改善されていく類のものだと考えることができるだろう⁶。

道徳的行為の理由の判断

さて、これまで確認してきたのは、善悪の判断に関する理論であり、これは二種類の道徳判断の内的一方であった。本項ではもう一方の道徳判断である、道徳的行為の理由に関する判断、すなわち、ある行為を道徳的にすべき (ought) であるという形式によってなされる判断に対するフットの説明を整理していく。まず、行為の理由に関するフットの見解が明確に示されている個所として、以下の一説を引用したい。

私自身は、あらゆる行為の理由は、行為者の利益（ここでは彼の利害関係を意味する）か、彼の欲求のどちらかに依拠しているという見解をとりたい。…おそらく全ての行為の理由は欲求に依拠している (desire-dependent) だろう。(VV 156)

先に確認した善悪の判断とは、行為者自身の主観的要素とは独立して決定されるものであった。それに対して、行為の理由の判断は、行為者自身の欲求によって決定されるというのである。このことから、フットによる行為の理由に対する理論を形式化するならば、「X が行為 a をするための理由を有するのは、X が行為 a によって行為者の欲している目的を獲得できるか、あるいはその行為 a 自体を行いたいと欲している場合、かつその場合にのみである」という命題によって表すことができるだろう。

このように、行為の理由に対するフットの見解は、行為者の欲求のみに依拠するという非常に簡潔なものである。ただし、この一見非常に簡潔な理論には、我々が何らかの行為の理由を説明する際に、欲求こそが最終的な理由づけを与える要素であるという彼女の考えが反映されていると言える。では、それはどのようなものだろうか。

行為者の欲求により最終的な理由づけがなされるというフットの考えは、正義に反する行為に関する議論の中において顕著に現れている（VV 127）。彼女によると、ある行為をすべきではない理由として、「なぜならその行為は不正義であるからだ」という理由を示すのみでは不十分である。なぜなら、「不正義である」という理由によって行為を説明することは、「倦怠感や孤独、痛み、不快感、ある種の不可能さ（incapacity）」（VV 127）によって説明することとは異なり、更なる理由を問われるからである。我々は通常、「なぜ倦怠感を欲しないのか」と問うことはない。なぜなら、我々が倦怠感を欲しないということは、我々が不快感を欲しないという以上に説明することができないからである。つまり我々は、ある行為の理由を説明する際に、「なぜそのようにするのか」と問い続けていくと、最終的にはそれ以上説明できないような理由に辿り着く。そしてそのような最終的な行為の理由の中には、何かしらの「望ましい特性」（desirability characterization⁷）が含まれている。フットはそうした「望ましい特性」の中でも、行為者自身の欲求が全ての人の最終的な理由づけに含まれていると想定したのである。そのため、「なぜなら私は倦怠感を欲しないからだ」や、「私はその行為をしたいからだ」といった理由は、行為者自身の欲求に関係した理由であるため、最終的な理由づけをもたらしていると考えられる。つまり、行為者自身の欲求とは最終的な行為の理由をもたらすために、全ての行為の理由が欲求に依拠していると主張できるのである。

二種類の道德判断の分離

これまで見てきたように、フットは道德判断を二種類に区分して論じている。一方は善悪の判断であり、これは客観的な基準により決定される。もう一方の行為の理由の判断は、行為者自身の欲求という、非常に主観的な要素により決定される。ここで問題となるのは、両者は常に一致するか、それとも一致するとは限らないか、ということである。なぜなら、もし二種類の道德判断が一致しない場合があるならば、ある行為が道德的に善いと判断されたとしても、その行為を行うための理由はない、という事態が生じうるからである。

非道德的判断において、両者が必ずしも一致するとは限らないことは明確だろう。我々が多くの場合「よいペン」を選択するのは、「よいペン」が文字を書くという目的に最もふさわしいためである。しかし、もしインクで染みを作るという目的のためにペンを欲しているのならば、必ずしも「よいペン」が選ばれるとは限らない。我々は多くの場合において「よいペン」を欲しており、それゆえ「よいペン」を選択するための理由を有している。しかし時には、標準的な観点においては「悪い」と判断される対象を選ぶための理由を有するのである。

ところが、多くの論者にとって道德判断とは、行為者の欲求や目的と無関係に行為の理由をもたらすものであり、その点において非道德的判断とは大きく異なると考えられている。この想定に対し中期フットは、明確に異を唱える。なぜなら彼女は、道德がそれ自体で行為の理由を与えるという想定が、道德の教えられ方に由来すると考えているからである。つまり彼女によると、道德は社会的規範や教育的配慮により、「自分の欲求とは無関係に考慮されるべきである」と教えられるというのである（VV 153）。要するに、道德のみが他の判断と区別されるのは、単にそれぞれの地域や社会の教育の産物であり、何か道德それ自体に想定されているような、特別な要因のためではない。フットは、道德的な行為の理由も、他の

場合の行為の理由と同様に、通常の仕方、すなわち、行為者の欲求や目的と一致することで、初めて生じるのだと主張するのである。

このような彼女の主張は、道徳判断が普遍的・必然的であると唱える一連の理論と真っ向から対立している。フット自身もこのことを重々承知しており、論文「仮言命法のシステムとしての道徳」において、道徳が定言命法であるという考えを否定するための議論を展開している。そこでの議論がどのようなものであるか、節を変えて検討していくことにしよう。

第二節 仮言命法としての道徳

前節ではフットにおける二種類の道徳判断について説明した。それぞれ善悪の判断と、道徳的行為の理由の判断であり、多くの場合両者は一致するものの、時にそうならない場合もある。そのため、道徳的に善いと判断された行為であったとしても、その善い行為を行うための理由が必ずしももたらされとは限らないのである。しかし、こうしたフットの主張とは異なり、道徳判断はそれ自体で理由をもたらず、という理論は多くの支持を受けている。そこで本節では、こうした考え、すなわち、道徳判断が定言命法であり、行為者の欲求とは無関係に行為の理由をもたらずという考えを、フットがどのような議論により否定したかを見ていきたい。

仮言命法と定言命法の区別

仮言命法と定言命法は、どのようにして区別されるのだろうか。フットは命法に用いられる「べき」(ought または should) の使用法により、両者が区別されていると分析する (VV 159-160)。我々が通常用いる「べき」には仮言的「べき」と、非仮言的「べき」の二種類がある。まず、前者の仮言的「べき」について説明しよう。この「べき」が用いられた命法の適切さは、用いられる対象となる行為者の欲求や目的によって決定され

る。例えば、一人の旅行者が我々に対してどの電車に乗ればよいかを尋ねてきたとする。彼と会話することにより、彼が家へ帰りたいと思っているのだと考え、「あなたは A という電車にのるべきだ」と言った。しかしそう言った後に、更に彼との会話を進めることで、彼が実は全く別の方向にきたがっていることが判明した。この時、我々は先の発言が誤りであるとして撤回する必要があるだろう。なぜなら、我々が旅行者に対して伝えた「べき」の命法は、旅行者が自身の欲求や目的を得るための適切な行為を命じていないからである。このように、仮言的「べき」を用いた命法が適切であるか否かは、行為者の欲求や目的に依拠している。言い換えれば、仮言的「べき」の命法は、行為者の欲求や目的といった論拠が提示されることで、初めて適切な命法となるのである⁸。

他方、非仮言的「べき」が用いられた命法の適切さは、行為者の欲求や目的には依拠せず、この非仮言的「べき」は、道徳判断の中で用いられていると考えられている。すなわち道徳判断の適切さは、判断対象の行為者の欲しているものや、獲得しようとしているものによっては決して決まらなないと想定されているのである。例えば「あなたは盗みをしてはならない」という命法は、命法の対象である行為者が何かを心の底から欲しがっていたとしても、そうした欲求を理由に撤回されることはないだろう。この場合の「べき」を用いた命法は、仮言的「べき」を用いた命法とは異なり、行為者の欲求や目的という論拠がなくとも適切なものとなるのである。

以上のように、命法に用いられる「べき」には二種類の使用方法があり、フットは仮言的「べき」が用いられる命法は仮言命法であり、非仮言的「べき」が用いられている命法が定言命法であると説明する。つまり、道徳判断には非仮言的「べき」が用いられているために、それゆえ定言命法であると見なされてきたのである。しかし彼女の見解によると、道徳判断を定言命法であると主張する論者たちは、多くの場合こうした「べき」の相違以上の特別な要因を想定している (VV 160)。例えば、道徳の「拘束力」(binding force) や、「厳格さ」(dignity) といった要因によって、道徳

判断と他の種類の判断との区別が論じられ、ひいては、そうした要因を有するために道徳判断はそれ自体で行為の理由をもたらすと主張されているのである。しかし前節で確認した通り、フット自身の考えによれば、行為の理由とは行為者自身の欲求や目的に依拠しており、それはたとえ道徳と関係する理由であったとしても同様である。そのため彼女は、欲求や目的と無関係に道徳判断が行為の理由をもたらすという考えを否定するための議論を展開していく。以下では、それがどのようなものであるかを整理していく⁹。

道徳判断と他の種類の判断の相違

道徳判断が果たして仮言命法であるか否か、この問題を検討するために、フットは、道徳判断と同様に非仮言的「べき」が用いられているにもかかわらず、仮言命法であると見なされている規則の存在を示す。このような規則として挙げられるのが、エチケットの規則とクラブ・ルールである（VV 160）。例えば、「三人称で招待された場合は三人称で返事をするべきである」といったエチケットの規則は、それに従うことが無意味であると感じている人や、エチケットにまったく無関心な人に対しても適用される。あるいは、クラブ内での自分の評判をまったく顧みない人に対しても、「喫煙所に女性を連れて入ってはいけない」というクラブ・ルールは適用されている。そのため、これらの規則の中で表現されている「べき」は行為者の欲求や目的に応じて撤回されるような類の「べき」、すなわち仮言的「べき」ではない。それゆえ、エチケットの規則やクラブ・ルールにおいて用いられる「べき」は、道徳判断と同様に、非仮言的「べき」なのである。しかし、エチケットの規則等はそれ自体で行為の理由をもたらすとは考えられておらず、また、定言命法であるとも見なされていない。そのため、規則や判断において非仮言的「べき」が用いられていたとしても、それらが必ずしも定言命法であるとは限らないことが分かる。このこ

とから、道徳判断と、これらの非仮言的「べき」が用いられた規則との間に、何らかの相違点があることを証明されない限り、道徳判断も仮言命法であることになる。

それでは、道徳判断とエチケット等に区別をもたらすような要因として、どのようなものが候補として挙げられるだろうか。フットはまず、「道徳判断に反する行為は非合理的である」という見解を取り上げる。この主張は要するに、もしある人がある行為を道徳に反すると認めているにもかかわらず、その行為を行っているならば、その人は非合理的であり、矛盾を犯している、というものである。この意見に対してフットは以下のように反論する。非合理的な人とは自分が不利益を被るような行為をしたり、誤った手段により目的を達成しようとしたりする人を意味する。それに対し、道徳に反する人とは、必ずしもそうした非合理的な行為をするとは限らない。そのため、道徳に反する人は、たとえ非道な行為により非難の対象になる場合があるとしても、常に非合理的な人であるとは限らないのである (VV 161)。

ただし、もしある行為者が、ある判断を承認しているにもかかわらず、その判断内容に反するような行為をするならば、やはりその行為者は矛盾して行為しているのではないか、という疑念は残ったままである¹⁰。つまり、ある行為者 X が、「私は道徳的に行為 a をすべきである」という判断を認めながら、それと同時に「私は行為 a をすべき理由がない」と主張して行為 a を行わないならば、X は矛盾していることになるのではないだろうか。

この疑問に対してフットは以下のような内容によって応じている (IMSH 54)。確かに X は「道徳的に a すべきである」という判断を正当化している。しかし、判断を正当化することと、X 自身が行為 a をするべき理由を有することとは、区別して考えなければならない。判断の正当化と行為の理由を有することとの区別は、二種類の道徳判断という観点から説明することにより、明確になるだろう。「道徳的に行為 a すべきである」

という判断自体を正当化することは、「道徳的に行為 a すべきである」という判断自体が、道徳という観点から正当化できることを承認している。つまり、「道徳的に行為 a すべきである」という判断に対して善悪の判断をおこなっているのである。一方「私は道徳的に行為 a をすべきである」という判断は、道徳的行為の理由に関する判断である。前節において強調したように、中期フットの理論において善悪の判断と行為の理由の判断は明確に区別されている。そのため X は矛盾を犯してはいないのである。

次にフットは、「道徳判断は他の規則よりもより強い拘束力を有する規範である」という考えを検討する。ここで彼女は、道徳が教育される際に、道徳判断は他の判断と比べて厳しく教えられるという事実を指摘し、道徳判断のみが有するとされる「拘束力」は、そうした厳しい教育によって植えつけられた感情と結びつけない限り理解することできないと述べる (VV 162)。つまり、道徳の「拘束力」とは、道徳教育の結果生じた感情によってもたらされたのであり、道徳判断が普遍的に有する要素であるとは主張できないのである。

最後に否定されるのは、「道徳判断は「必ずしなければならない (must, have to)」ことを命令する」という考えである。フットによると「～しなければならない」という表現は、(1) 身体的・心理的強制がある、(2) 何らかのペナルティがある、(3) 疑問の余地のない承認や役割がある、というこれら三つの場合に用いられる (VV 163)。しかし道徳判断はいずれの場合にも当てはまらないため、この指摘も誤りであると結論する。

以上のように、フットは道徳判断と他の種類の判断とを区別するものとして想定されている要因を、すべて取り除いていった。これらの要因が否定されても、なお我々が道徳判断を特別であるように感じてしまうことを、フットも認めている。しかしその原因は道徳判断特有の性質ではなく、教育によって我々が抱くようになった感情を反映しているのに過ぎないのであり、そうした感情を定言命法の論拠とすることはできないのである。

このように、フットは道徳判断とエチケットの規則等との間の相違点

は全くないと結論した。しかし彼女のこの主張に対して、「道徳判断はエチケットの判断よりも優先される」という指摘がなされている¹¹。例えばある会合において主人と客とが挨拶をする場面では、ある時は握手をすることがエチケットとして適切であり、またある時はお辞儀をすることが適切であるとされている。ところが一人のお客が、お辞儀をする方が適切な場合であるにもかかわらず、主人に手を差し出した。この時主人はエチケットに従えば握手をするべきではないことを知っているにもかかわらず、道徳的考慮により、握手に応じる。つまり主人は、エチケットに配慮しているにもかかわらず、その規則に従うべきではないと考えており、こうした場面においてはエチケットの考慮が道徳的考慮により覆されるのだと考えられるのである。

こうした例を踏まえると、エチケットの規則等は道徳判断によって覆されるのに対し、道徳判断は他の判断によって覆されないことが示されるかもしれない。なぜなら、こうした場合の道徳判断とは、行為の手段と目的がどのような性質のものであるか、ということについての判断であり、そのような判断はいかなる場合においても常に問われると考えられるからである。そのため、このように道徳判断がなされると見なすならば、道徳判断は仮言的ではなく、定言的であることになるだろう。

この批判に対してフットは、道徳判断が常に優先されるように見えるのは、例外事項が道徳の内部に組み込まれているためである、と説明する。

…エチケットは道徳とは異なり、場合によっては破られるような固定した (rigid) 規則の集合として教えられる。我々は、そうしてきたように、握手やその他のことについての規則に対する例外を組み込まない。…しかし道徳を我々は異なった仕方では教える。道徳法則は時に無視することが正しいような固定した規則ではない。むしろ我々は、嘘を言うことや、約束を破ることは、時に**道徳的に認められるもの**だと教えるのである。(VV 186-187)

我々は通常エチケットを子どもにしつける際、いかなる場合においてもそれに従わなければならないと教えることはない。エチケットとはそのような規則としてではなく、例えば非常時やエチケットよりも優先される考慮がある場合は、破られても構わない規則として教えられるのである。そして、「相手を侮辱する可能性がある場合にはお辞儀をしなくてもよい」といった例外事項は、エチケットの規則の中には含まれていないのであり、エチケットの規則によって承認されているわけではない。それに対して道徳は、常に従わなければならないものとして教えられ、規則の中自体に例外を含んでいる。つまり、「自己利益を得るために嘘をつく」ことが道徳によって認められない一方で、「より大きな被害を防ぐために嘘をつく」ことが認められるのは、後者が例外事項として道徳の内部に含まれているため、道徳的に認められているからである。このように、道徳がエチケットや他の規則と比較された際に「無条件」あるいは「絶対的」であるように見えてしまう原因は、道徳の有する「柔軟性」に由来している。道徳判断が他の考慮よりも必ず優先されるという考えは、道徳がその規則自体の中に例外を含む柔軟なものとして教育されるために生じるのであり、この主張に基づいて道徳と他の規則とを区別することはできないのである。

以上の議論により、フットは道徳判断とエチケットやクラブ・ルールとの間に想定されている相違点を、すべて否定した。その結果、道徳判断は他の種類の判断と同様に仮言命法であり、もしその判断に従うための理由が見つからなければ、「道理にかなって (reasonably) それらに従うことを拒否する」(VV 164) ことができる。すなわち、我々は自らが欲しない限り、道徳的に行為するための理由はもたらされないと、結論したのである。

ここでフットの議論を整理しておこう。仮言的「べき」(hypothetical ought) は仮言命法 (hypothetical imperative) の中で用いられる。この仮言的「べき」が用いられる仮言命法は、行為者の欲求や目的と一致した場合

にのみ適切な命法であり、命法の対象である行為者に対して行為の理由をもたらす。それに対し非仮言的「べき」(categorical ought) は、一見したところ定言命法 (categorical imperative)、すなわち道德判断のみに用いられるように見える。そのため定言命法は、行為者の欲求や利益とは無関係に、それ自体で行為の理由をもたらすと想定されているのである。しかし非仮言的「べき」は道德判断以外にも、エチケットの規則やクラブ・ルールの中でも用いられている。そしてエチケットの規則等はそれ自体で行為の理由をもたらすとは考えられていないため、仮言命法に属すると考えられている。つまり実際には、非仮言的「べき」は仮言命法の中にも用いられているのである。

ここまでの議論により、道德判断がその形式によって他の種類の判断と区別される、という考え方が否定されていることが理解できるだろう。道德判断は非仮言的「べき」の用いられた判断であり、その形式はエチケット等の他の種類の判断においても同様である。そのため、判断の形式のみによって道德判断を特別なものすることはできないのである。

更にフットは道德判断とエチケットの規則等の類似性と相違性を検討することにより、形式以外での道德判断に想定されている特別な要因は見出し得ないことを示した。以上の方法により、道德判断は他の種類の規則と同様に、非仮言的「べき」が用いられている仮言命法であると結論したのである。

さて、ここまで確認したように、フットは道德判断を非仮言的「べき」の用いられた仮言命法であるとした。それならば我々は、非仮言的「べき」を維持すべきなのか。それとも、放棄すべきなのだろうか。彼女の議論を読み解くと、一方では非仮言的「べき」が適切に用いられる場面があると主張しているように見えるが、他方では完全に放棄すべきだと語っているようにも見える¹²。それでは、一体フットはどちらの主張をしているのだろうか。

この問いに対して彼女は、非仮言的「べき」を維持するか否かは「両

方の選択の結果を理解する限り、あまり重要ではない」(VV 177) と述べており、我々に彼女の主張を読み取ることで、その発言の真意を理解することができるだろう。まず、非仮言的「べき」が維持された場合を考えてみよう。この場合我々には、行為の理由を全くもたらないような判断が残される。我々は誰かに対して「その行為をすべきではない」という判断を下すことができる。しかしその判断は、その人自身の欲求や目的に見合わない限り命法としては機能しないため、全く無意味な判断でしかないのである。ただし、「道徳の観点から」や「エチケットにより」という条件付けを加えることで、無意味な判断であることを回避することができる。なぜならそのような条件付けにより、道徳やエチケットを重視する人に対して有意味な命法と機能するからである。しかしながら、こうした条件付けを行った非仮言的「べき」の判断は、もはや事実上の仮言命法である。以上の理由により、フットが非仮言的「べき」の維持を瑣末な問題であるとした理由が明らかになっただろう。つまり、たとえ非仮言的「べき」が維持されたとしても、我々には全く無意味な判断か、事実上の仮言命法のみが残されるのであり、それはすなわち、実際に行われるすべての判断は事実上仮言命法であることを意味するからである。

道徳の客観性

前項において、道徳判断が、他の種類の判断と同様に、行為者の欲求や目的に依拠するという、すなわち仮言命法であることが示された。しかし、もし道徳判断が仮言命法であるならば、道徳の客観性が失われてしまうのではないかという印象を受けるかもしれない。しかしそうした疑念は、全くフットの意に反するものだと言えるだろう。なぜなら、これまで仮言命法として語られてきた道徳判断とは、道徳的行為の理由の判断であり、もう一方の、善悪の判断の客観性は保たれているためである。善悪の判断は、行為者がどのような欲求や目的を有しているかによって判断さ

れる。フットはこの理論を更に深め、徳ある人の欲求と、徳ある行為の関係について論じていく。

彼女によると、例えば慈悲ある人とは、自分の行為によって得られる他人からの評判や、他人を助ける役割への満足といったことは目的としない (VV 164)。彼は、ただ他人の善だけを欲しており、他人の善それ自体を目的にすることによって、初めて慈悲ある人と呼ばれる。つまり、他人の善という「慈悲の徳にふさわしい目的に愛着を持っている」ために慈悲ある人と判断されるのである。このように、行為者の有する目的によって徳を説明することにより、隠れた動機を有する人と、本当に徳ある人との区別が可能になる。つまり、一見徳ある行為を行っていたとしても、実は周囲からの称賛や評判などの隠れた動機により行為している人々は、本当に徳を有する人であるとは判断されないのである。

更に、他人の善を目的としてなされた慈悲ある行為は、他人の善自体を目的としている以上、単なる偶然として他人の善を促進するわけではない。確かに、他人の善を求める行為が必ずしも成功するとは限らない。しかし行為者自身が目的としている以上、他人に善がもたらされるという結果は、単なる偶然の産物と説明することもできない。つまり、慈悲ある人の行為は、他人の善という行為の結果と、いわば必然的に結びついているのである。

以上の説明から、道徳的行為の理由の判断が仮言命法であったとしても、徳ある人が存在し得ることが理解できるだろう。道徳的な目的のために献身している人々は、正にそうした目的が献身に値するという理由により道徳的行為を行っているのである。すなわち、フットの理論において、本当に徳ある人とは、行為の目的の内容を理由に道徳的行為をする人物を意味する。そのため、たとえ道徳判断がそれ自体で行為の理由をもたらさないとしても、徳ある人は徳ある目的を欲しているために、道徳的に行為するための理由を有することになるのである。

このように、フットの想定する道徳的人物とは、徳ある目的を欲して

いる人であると理解できる。しかしこのような道徳的人物は、本当に道徳的であると言えるだろうか。なぜなら、本当に道徳的な人とは、単に道徳的な目的を欲するために行為するだけではなく、「道徳的観点から承認または求められることとして行わなければならない」¹³という指摘がなされるからである。これによると、フットの想定する道徳的人物は、実際に道徳的に善い行為を行っているかもしれないが、「その行為が道徳的に善い」という理由によって行っているわけではない。そのため、フットの想定する道徳的人物とは、まったく道徳に無関心な人物と根本的に相違ないのではないか、という批判が生じてしまうのである。

この批判が妥当であるためには、道徳的観点と、他の種類の観点（例えばエチケットの観点）とが、どのように異なるかを証明する必要がある（VV 177）。もしそれらの相違を明示できないのであれば、道徳的観点によって善い行為を行う人物と、エチケットの観点によって上品に振る舞う人との間に相違がないことになる。そのため、道徳的観点の特別さだけを断定するだけでは、フットの理論に対する十分な批判とはなりえない。フットが論文「仮言命法」において提示したのは、道徳判断はその形式によってのみでは他の種類の判断と区別することができないということであった。そのため、もし彼女の理論に対して反論するのであれば、道徳判断と他の種類の判断との間に見いだされる更なる論理的相違点を提示し、その上で、そうした相違点が道徳判断の特別さとどのように結びついているかを明示する必要があるのである。

第三節 中期フットの理論の意義

本稿では中期フットの展開した二種類の道徳判断に関する理論内容を検討してきた。以下ではこれまでの内容を踏まえた上で、道徳判断の客観性をめぐる問題を取り上げていく。それらの問題に対して彼女の理論がどのように回答できるかを検討していくことで、その意義を提示していく。

行為の理由への説明

まず、道徳が定言命法であるという理論に対するフットの見解を振り返ろう。彼女によると、もし道徳判断が定言命法であるならば、それは道徳判断それ自体が行為の理由をもたらすことを意味する。そのため、もしそうした考えを採用したならば、我々は自分の欲求に反する行為や、自身に危害をもたらすような行為に対しても、行為の理由を有する場合が生じてしまう。他方、非道徳的な判断においては、行為者自身に危害をもたらす行為をするための理由は生じることはないし、もしそうした行為をするための理由があると主張するならば、それは非合理的な判断であると見なされる。しかし道徳判断においては、そうした非合理的な判断が、あたかも当然のことであるかのように認められてしまうのであり、ここにフットは道徳判断特有の問題を見出したのである。

この問題に対して、フットの理論に基づくと、以下のように説明することができるだろう。我々は道徳判断と他の種類の判断が明確に区別される特徴があると想定しているが、しかしそうした特徴はすべて否定される類のものである。そのため、道徳的行為の理由の判断とは、他の種類の判断と同様に、仮言命法である。つまり我々は、道徳に関わる行為に関しても、自分自身の欲求や目的に応じて理由の有無を判断できる。そのため、自分自身に危害をもたらすような行為をするための理由があると主張する必要はないのである。

しかし、道徳的行為の理由が行為者自身の欲求や目的に基づくというフットの見解は、反道徳的な人や、道徳に無関心な人を容認してしまうことにならないだろうか。なぜなら、たとえ道徳に反するような行為であったとしても、行為者自身の欲求や目的に相応しい行為である以上、その行為をするための理由がもたらされてしまうからである。

それでは、中期フットの理論とはこうした類の人々を、手放しに肯定

してしまうのかと言うと、それは全くの誤解である。確かに道徳的に善い行為に対して何かしらの欲求や目的を有さない人に対しては、行為の理由を提示することはできない。そのため、理論上、道徳的に悪い行為をするための理由を十分に有する場合はあると言える。しかし道徳判断には二種類あり、道徳的行為の理由の判断とは、その一方でしかない。我々は、もう一方の道徳判断である、善悪の判断を、反道徳的な人々に対して下すことができる。つまり、何か道徳的に悪い行為をしようとしている人に対して、我々は、「彼はその行為すべきではない」と判断することはできないが、「彼の行為は悪い行為である」と判断することは常に可能なのである。

善悪の客観性

しかし、こうした主張に対し、反道徳的な人々は、道徳判断とは個人により異なると反論するかもしれない。例えば、ある行為に対する善悪の判断とは、同じ事実を根拠にしたとしても、その行為に対して個人が有する態度によって異なるという主張がなされるかもしれない。そのため、行為の理由の判断だけでなく、善悪の判断にも客観的な基準を想定することは誤りである、という批判が提示されるかもしれないのである。

こうした批判に対しては、以下のように応えることができる。例えば慈悲ある人の場合を考えてみよう。フットによると他人の善のみを目的に行為する人、つまり他人の善それ自体を欲して行為する人は慈悲ある人である。この時、他人の善とは、その人にとってどのようなことが利益であるか、またはどのようなことをすればその人の欲求が満たされるか、ということを考えることで理解できる。そして、ある人にとっての利益や欲していることが何であるかは、個々の判断者の態度に左右されない。それゆえ、他人の善とは、事実のみを考慮することで判断される。また、他人の善を欲している行為者自身の欲求や目的も、個々の判断者の態度によっては決定されない。そのため、ある行為者の有する欲求や目的がどのよう

なものであるか、という基準は、事実のみに基づいて用いられるような客観的な基準である。そのため、善悪の判断とは、客観的な基準によりなされていると説明できるのである。

しかし、こうした説明に対し、反道徳的な人は更に反論をするかもしれない。確かに道徳的な善悪は、判断者の主観によってではなく、客観的に決定されるかもしれない。しかしフットによると、道徳判断と他の種類の判断とは、どちらも仮言命法である。それは、道徳的に悪い行為と、エチケットやクラブ・ルールに反する行為との、質的な相違の消失を意味しているように見える。そのため、道徳的な善悪と、他の種類のよし悪しは、根本的に変わらないことになり、慈悲や正義には、上品さ等と同程度の重要性しか見出せないことになってしまうのではないだろうか。

このように、道徳的善さと他の種類のよさが区別できないという反論に対しては、道徳判断とエチケットの規則等の類似点と相違点を明示することで対処できる。確かに、両者とも非仮言的「べき」が用いられた仮言命法である。つまり、どちらの判断も、行為者の欲求や目的に合わない限り行為の理由をもたらすことはない。しかしフットの理論においては、両者は形式以外の面において大きな相違があることが論じられていた。それは、行為者の欲求や目的によって道徳的な善悪を判断すべきであるという考えと関係している。確かに、道徳的に善い行為とエチケットに相応しい行為は、どちらも結果的には人々に対して何らかの善をもたらすかもしれない。しかしここで重要なのは、両者の目的が大きく異なるという点である。他人の善を目的にしてなされた行為と上品に振る舞うことを目的にしてなされた行為は、それらの目的が異なる以上、区別されることになる。更にフットは、道徳的に善い目的のためになされた行為が善をもたらす必然性について述べている。エチケットに相応しい行為は、行為者自身にとって良好な交流関係やよい評判をもたらすかもしれないが、そこでの行為と結果の結びつきは偶然的である。しかし他人の善を欲してなされた行為は、必ず他人に善をもたらし、そこでの行為と結果の結びつきは必然的で

ある。そのため道徳的行為の善さと他の種類の行為のよさとは、大きな相違があると説明することができるのである。

以上のように中期フットの理論では、道徳判断を二種類に区別するという方法により、道徳判断の客観性を保つことが可能になったと言える。第一に、道徳的行為の理由の判断が、行為者の欲求や目的に依拠すると結論したことにより、行為者に危害を加えるような行為をするための理由があると主張する必要がなくなった。つまり、道徳的な行為に関して、通常の意味において合理的な判断を下すことができるようになったのである。第二に、善悪の判断は、行為者の欲求や目的とは独立して下されるため、個々の判断者の態度によって善悪が決められることない。第三に、道徳判断と他の種類の判断を内容によって区別することで、道徳的な善さと他の種類のよさとの区別も明確になったのである。

中期フットの展望

ただし、二種類の道徳判断を分離したことによって、全く問題が生じていないわけではない。それは、善悪の判断と行為の理由の判断を区別したことで、従来我々が自然に行っていた推論が、不可能になったというものである。この点に関してフットは、以下のように述べている。

「べき」と行為の理由との間の強固な結びつきを確保するために、もし我々がエチケットや道徳といった領域において「べき」の非仮言的な使用を諦めると決めたならば、別の結びつきが崩れるだろう—それは、二つの種類の道徳判断の間の結びつきである…。(VV 178)

従来理論ならば、「行為 a は道徳的に善い」という善悪の判断は、「道徳的に a すべき」という行為の理由の判断と論理的に結びついていた。そのため我々は、「行為 a は道徳的に善い行為であるため、行為 a をすべき

である」という推論を、自然に行うことが可能であった。しかしフットの理論によると二種類の道徳判断は峻別されているために、上記のような推論は不可能になったのである。彼女自身はこの結果として、行為者の性格を評価する場合と、何らかの危害を加えようとしている行為者に対する一つの基準として提示される場合を除いては、道徳は考慮されないと述べている (VV 171)。しかし、たとえ善悪に関する道徳判断の客観性が保証されたとしても、性格の評価のみを行い、まったく人々の行為の理由と結びつかないならば、それは一体どれ程の意味があるのだろうか。道徳判断の客観性が保たれ、道徳的な善さの擁護が達成されたとしても、我々が道徳判断をするための意味を、中期フットの理論は不明瞭にしていると言えるかもしれない¹⁴。

それでは中期フットの試みは、全くの失敗だったのだろうか。確かに彼女は、善悪の判断と行為の理由の判断との間の論理的結びつきを断ち切ることにより、従来の仕方での推論を不可能にした。しかし我々は、中期フットのこうした試みを、議論の終着点ではなく、むしろ出発点と見なすべきだろう。彼女の分析により、道徳判断をその形式により特権化する思考から脱することができたのであり、道徳に有するとされてきた曖昧な効力を過信する必要がなくなった。そしてなにより、善悪が客観的に判断可能となるような視座がもたらされたのである。これらの功績を踏まえた上で、善悪が行為の理由とどのように関係しうるか、それとも平行線を描いたまま両者は決して結びつかないのか、あるいは、そもそも彼女の辿った道筋は全くの誤りだったのか。これらの問題に対する検討は本稿執筆者の今後の課題となる。ただ、道徳判断を二種類に分類するという中期フットの理論は、道徳判断の客観性や道徳と行為との関係を巡る様々な問題を考察する上で、一つの指標となりうることは確かだろう。

(ごみ・たつひこ 慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程)

-
- * フットからの引用は文献名を以下の略号で示し、頁数はアラビア数字で示す。
 IMSH: "Is Morality a System of Hypothetical Imperatives?" A Reply to Mr. Holmes."
Analysis Vol.35, No.2, 1974
 MD: *Moral Dilemmas* Oxford: Oxford University Press, 2002
 VV: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy* 2nd ed. Oxford: Oxford
 University Press, 2002
- 1 フットは道徳判断や徳を客観的である (objective) と論じているが、彼女における客観性の意味は、以下の部分において顕著に表れている。「もしそれら〔徳と悪徳〕が、通常的事実言明のように、客観的であるならば、不一致が生じた場合、一方の人の意見と他方の人の意見のどちらかが正しいかを定めるような、何らかの方法があるだろう」(VV 77)。つまり彼女の意味する客観性とは、個々の判断者の感情や態度とは独立して、真偽を適切に問うことができることであると言えるだろう。
 - 2 フットは現代の倫理学において徳 (virtue) の重要性を提唱した哲学者の一人であることは周知の通りであり、初期から後期に至るまでその立場は一貫している。そのため本来ならば彼女の展開した徳の理論を検討すべきであるという指摘があるかもしれない。しかし彼女の徳の理論は彼女自身の道徳判断と行為の理由に対する理論を基盤としているため、こうした議論を前もって検討することは有意義であるだけでなく不可避であると言えるだろう。そのため本稿ではフットの徳の理論への言及は最小限にとどめ、道徳判断と行為の理論に関する議論のみを考察していく。
 - 3 本稿では道徳的なよさに関して評価する判断を総じて「善悪の判断」と表記し、道徳とは無関係な事柄に対する評価の判断を「よし悪しの判断」と表記する。
 - 4 フットの言及する欲求 (desire) は、善悪の判断基準という重要な役割を担っているにもかかわらず、少々多義的であるように見える。彼女は徳ある人の有するような欲求の例として、私的な情愛 (private affection) や同胞感情 (fellow-feeling) あるいは他人の善や自由などを挙げている (VV 154-155)。その一方で、欲求には、お茶を飲みたいというような一時的な傾向性 (passing inclination) を含め、また、グループの目標達成など長期的な目的も含めている (VV 158-159)。フットが同胞感情や他人の善などを、一時的な傾向性を含めていないとは明言していないものの、道徳的目的の達成には方策や自己制御を必要とすると述べているところから、道徳的に善い欲求は一時的な傾向性とは異なり、長期的計画に含まれると考えられる。
 - 5 ここでの議論はフットによる "Moral Arguments" での「無礼 (rude)」に関する議論 (VV 102-104) 及び "Moral Relativism" における議論 (MD 23-24) を

参考した。

- 6 標準的な観点の改定の余地についての議論は、Hacker-Wright による前期フットへの解釈を参考にした (Hacker-Wright, John. *Philippa Foot's Moral Thought* London: Bloomsbury, 2013)。
- 7 Anscombe, G.E.M. *Intention*, 2nd ed, Cambridge: Harvard University Press, 1963, p.72.
- 8 欲求や目的に依拠しているということから分かる通り、仮言命法は行為者の欲求や目的に依拠しているため、普遍的に妥当な命法ではない。ただし注 4 で触れた通り、仮言命法は、一時的な感情や傾向性を満たすための方法のみではなく、家族や国家のための目的や、長期的な計画を達成するための手段なども、含まれている。
- 9 フットは「道徳判断がそれ自体で行為の理由を与える、あるいは、自動的に行為の理由を与える」という考えを否定するための議論を行っている。ところが、そもそも彼女がこうした文脈で想定している「行為の理由」の意味が、極めて曖昧であるという批判がなされている (Holmes, Robert L. "Is Morality a System of Hypothetical Imperatives?" *Analysis* Vol.34. No.3. 1974. p.98)。それによると、もしこの場合の「行為の理由」が「動機づけの理由」(motivating reason) を意味しているならば、フットの指摘は的外れなものになってしまう。なぜならカントの論じている「定言命法」とは、道徳判断の立場に関する理論であり、道徳判断それ自体が動機づけの理由をもたらすとは彼も考えていないからである。彼女がこうした批判を受けて、自身の考察している「行為の理由」とは「動機づけの理由」の場合だけでなく「正当化の理由」の場合も対象にしていると応えている。(IMSH 53-56)。また、定言命法が道徳判断の立場に関する理論であることについても、彼女は把握していると考えられる。なぜなら、道徳判断の立場が定言命法であると示すことの困難さについては既に多くの議論がなされているため、彼女自身の議論は、カントの道徳哲学を全て受け入れないとしても、定言命法と仮言命法の区別は認めているような論者たちを対象に議論するということを、予め明示しているのである (VV 157)。このことを踏まえると、批判において指摘されたような道徳判断の立場に関する議論を、フットはあえて行わなかったと理解するのが妥当であると言えるだろう。
- 10 Holmes. 1974. Ibid.
- 11 Holmes. Ibid.
- 12 Frankena, William. "The Philosopher's Attack on Morality" *Philosophy*, Vol. 49, No. 190, 1974. p.346.
- 13 Franken. Ibid.
- 14 ここまで検討してきたフットの理論は、道徳判断の動機づけ (motive) につい

ての問題ではないことに注意する必要がある。道徳判断が行為の理由をもたらすか否か、という問題と、行為の理由が動機づけをもたらすか否かという問題はそれぞれ別の問題領域であると言える。彼女はあくまで前者の問題のみを扱っており、本論から確認できる通り彼女は道徳的な行為の理由に関する外在主義の立場をとっている。すなわち、道徳判断それ自身が行為の理由をもたらすわけではない。それでは、動機づけの問題についてはどうだろうか。この場合においても、少なくとも中期フットの立場は、外在主義である。「私は「理由」という語を、「何か行為に動かす傾向のあるもの」としては用いていない…動かされることはそれゆえ、理由を有することの必要条件でも十分条件でもない」(VV 179)という発言から、彼女が動機づけに関する外在主義であることは明白である。しかもここでの発言は、道徳的な行為の理由だけでなく、非道徳的な領域を含めた行為の理由一般に対するものである。そのため、彼女は道徳判断の動機づけに関する問題はそもそも念頭に入れておらず、道徳判断と行為の理由に関する問題のみを扱っていることが理解できる。