慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	前期フィリッパ・フットにおける道徳判断と徳
Sub Title	Moral judgment and virtue in the early period of Philippa Foot
Author	五味, 竜彦(Gomi, Tatsuhiko)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2015
Jtitle	エティカ (Ethica). Vol.8, (2015.) ,p.111- 135
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20150000-0111

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.

前期フィリッパ・フットにおける道徳判断と徳

五 味 竜 彦

はじめに

本稿は現代英米圏の道徳哲学者・倫理学者であるフィリッパ・フット（1920〜2009）の前期に該当する著作を検討し、その理論的特徴を明確化することを目的とする。周知のとおりフットは現代の倫理学において徳の概念の重要性を訴えた論者であるが、その一方で、道徳的用語に対する言語分析や、道徳判断と行為の理由の関係の問題といったメタ倫理学の領域でも多くの議論を残している。ただし、特に前期の著作において顕著であるのだが、彼女の議論には「よい」や「べき」といった一般的に道徳的用語と見なされる語と、「正義」や「深慮」などの徳の概念が混在して用いられている。そのため、彼女の理論における道徳と徳の関係を理解することは、必ずしも容易であるとは言えない。その結果、彼女が道徳哲学を展開する際に、なぜ徳の概念を重要視したのかという理由も、一読するだけでは判別しがたい。さらに、彼女の徳に対するアプローチが時期ごとに大きく変化していることも、彼女の思想を理解する上での妨げとなっている。

そこで本稿はまず、フットの分析した道徳的用語の特徴と、そこから導かれる徳の概念の働きについての見解を確認する（第一節）。次に、彼女がそうした見解に基づいて、どのように適切な道徳判断を規定したかを整理する（第二節）。こうした上で、道徳と徳、さらに自己利益という三つの領域の概念の結びつきを説明し、前期フットの特徴を明確にしたい（第三節）。

第一節　道徳判断の条件としての徳

フットが自らの理論において徳の概念を中心に置いたのはなぜか。彼女が徳に重要性を見出した大きなきっかけとなったのは、当時主流であった情動主義と指令主義に対する疑念であった（GG 33）。彼女の理解によると、それらの理論は道徳判断の条件を個々の行為者の態度や感情によって説明するものであった。そのため、例えば「ナチスによる強制収容所での行いは正しかった」というような道徳判断でさえも、判断した行為者が適当な態度を有しているならば、十分に適切な道徳判断であると見なされてしまう。しかし当時最先端であったはずの道徳理論において、なぜこうした問題が生じてしまったのか。その原因に関するフットの最初の見解を確認しておきたい。

「よい」と「黄色」

フットは最初期の論文において、「黄色い」と「よい」の二種類の語の相違に着目している（PDM 313）。彼女によると、「黄色」などの種類の語の意味は、適用対象によって決定されるが、「よい」という語はそうではない。「黄色」の語の場合、「黄色い」と呼ばれる様々な対象に共通する性質が見出されており、そうした共通の性質を有する対象にのみ「黄色」は適切に用いられる。一方「よい」などの語は、行為、性格、事物など無数の対象に適用され、それらに共通する特徴を見出すことはできない。つまり「よい」の語の意味は従来の適用対象によって決定されないのである。それゆえ「よい」は「黄色」と異なり、全く新しい対象や、他の誰も適用しないような対象に対して、論理的な矛盾なく適用することができるのである[1]。

この分析に従うと、「よい」の語はどのような対象についても適用可能であるように思える。しかしそれは、あらゆる対象に対して道徳判断が可

能であると意味してしまうのではないだろうか。この点に関して、フットは以下のように説明している。

> しかし、いずれにしろ何が真であるかを理解する助けとなるのは、道徳判断とは倫理的用語[2]が適用される行為によってではなく、その状況の他の特徴によって区別されている、ということである。（PDM 316）

つまり彼女は、道徳判断か否かは、その判断に道徳的用語が含まれることではなく、他の条件によって決定すると考えているのである。

道徳判断の条件

それでは、道徳判断とそれ以外の判断を区別するのは、どのような条件だろうか。彼女は決して、道徳判断の条件を、行為者の選択や推奨、態度にはもとめようとはしない（WPMP 107）。なぜなら、もしそのように条件づけたならば、道徳判断をしている行為者の主張している内容が、「具体的に、理解可能でなければならない」という事実が見落とされてしまうからである。仮にある人が、「歩道の隙間を踏んではならない」という判断を「道徳判断」であると主張したとしよう。その人は、その判断に従って一貫性をもって行為し、他人には彼と同じように行為するよう説得し、また失敗したときには後悔を感じるかもしれない。しかしそれだけでは、その判断が道徳判断であるとは言い難く、我々の目には単に彼が奇妙な態度をとっているようにしか映らないだろう。なぜならこの場合、なぜ彼の行為がよいのかという理由が全く説明されていないからであり、我々はそのような理由がなければ、個々の判断を道徳判断だと認めることができないのである。

それでは一体、道徳判断とそれ以外の判断との区別を可能にする理由

とは何であるのか。フットはそれを、ある特定の「背景」であると言う（WPMP 105）。例えば、「明るい服を着るべきではない」と判断する人がいた場合、もしその人がクエーカー教徒の身なりをしていたり、あるいはその人の文化には誇示（ostentation）という概念があると知ったならば、我々はその判断が道徳判断に含まれるだろうと理解することができるようになる[3]。つまりフットは、「よい」や「悪い」などの道徳的用語を用いた判断が、道徳判断であると見なされるためには、徳や悪徳の概念[4]を背景として不可欠であると考えたのである。

> 「誠実」「正直」「殺人」「窃盗」「誇示」「裏切り」といった語は、他の人々の正邪の問題に関する観点を、私たちが把握できるようになる際に、重要な役割を果たしている…こうした語の概念は、新奇で、ともすれば驚くべき「よい」「悪い」の適用を、他の事例の集合に結びつけることを可能にするのである。例えば、明るい服を着るのは悪いということが、非難と同じ方法であるというように。そしてこうした表現はそれぞれ、何かをある特別な方法で見ることをもたらしている。（WPMP 108）

「誠実」などの概念は、どのような行為や性格が、賞賛や非難といった評価に値するかを表している。そのため、こうした評価的概念が背景にある場合にのみ、「よい」などの語を用いた判断が、道徳判断であると見なされるのである。すなわち、これらの徳と悪徳の概念[5]こそが、道徳判断とそれ以外の判断を区別する条件なのである。さらに、たとえある判断において、従来は「よい」と呼ばれなかった対象が「よい」と呼ばれたとしても、その判断に関連する徳の概念を見出すことができるならば、我々はその判断を道徳判断であると見なすことが可能になる。つまり徳の概念は、ある判断が道徳判断であることを理解可能にする働きも有するのである。

以上により、フットがなぜ道徳哲学において徳や悪徳などの概念を重

要視したのかが理解できるだろう。「よい」や「悪い」といった用語の意味は、適用対象と独立しているため、従来には適用されていなかった対象に対しても用いられうる。そのため道徳判断の条件を個々の行為者の態度にもとめるような理論が台頭したのだが、そうした考えに基づくと全く理解不可能な判断も道徳判断に含まれてしまう。それにより、個々の判断が道徳判断であるためには、徳や悪徳の概念が背景として必要である――すなわち、徳の概念こそが道徳判断の条件であるとフットは考えたのである。

さて、ここまで確認すると、次のような疑問が生じると考えられる。1. 徳の概念を背景として想定した場合、どのように道徳判断がなされるのか。また、それらの背景を置かずとも、十分に適切な道徳判断は可能ではないか。2. そもそも、なぜ徳の概念が道徳判断の条件のとなりうるのか。どのように徳が道徳判断の根拠となるのか。1. については、次節において、道徳判断の議論の規則としてフットが展開した理論を見ていくことで説明したい。また 2. については、第三節で、前期のフットにおける道徳判断と徳の関係を整理することにより、答えていきたい。

第二節　道徳判断における事実と価値

前節では、フットが徳の概念を重視した理由について確認した。彼女は、「よい」などの道徳的用語は言語的にはあらゆる対象に適用可能であるが、ある判断が道徳判断と見なされるためには、その背景として徳の概念が不可欠だと考えていたのである。それでは、フット自身は、どのように適切な道徳判断がなされると考えたのだろうか。

この点を理解するには、彼女が先行の理論にどのような問題を見出し、そして対処したかを見ていくことが有効だろう。彼女によると、情動主義であれ指令主義であれ、どちらの理論に従ったとしても、最終的には道徳的な問題について意見の一致がもたらされない可能性がある――つまり、道徳的議論は常に決裂しうるというのである[6]（VV 96-99）。彼女はこうし

た事態の原因が、両理論に共通する前提にあると分析する。

> 〔これらの理論は〕事実の命題と価値の命題の間にはいかなる論理的結びつきもないという考えに支配されている。そのため、各人はある行為の評価と関連している事実について、彼独自の決断をすることができる。（VV 98）

つまり、どちらの理論も事実と価値（あるいは記述と評価）の論理的な分離を前提にしているのである。そのため、たとえある同一の行為について複数の人々が共通の事実的前提を有していたとしても、その行為についての各人の評価的結論には、前提と論理的結びつきを有していないため不一致が生じうるのである。それではこうした事態にフットはどのように対処し、適切な道徳判断のあり方を示したのだろうか。

価値評価における前提と結論

彼女はこの問題を、前提と結論とを結びつける「証拠（evidence）」という論理関係を用いることによって解決しようとする。それは一言で言うならば、「ある前提がある結論に対して妥当な証拠である時、その前提を受け入れたならば、その結論を受け入れなければならない」というものである。こうした証拠と結論の関係が、事実的前提と評価的結論との間でも立証できるだろうか。もしそれが可能ならば、道徳判断において、事実的前提を認める一方で、評価的結論を認めないことは、論理的に矛盾し、退けられることになるだろう。

まずフットは、事実的前提と評価的結論との区別をつける（VV 101）。仮にある語が評価語であるとき、その語は性質 f を有するとする。この性質 f は、感情ないし態度、あるいはそれ以外の性質かもしれない。しかしいずれにしろ、この性質 f は、記述語には含まれず、評価語にのみ含まれ

るものである。このように仮定した時、もし性質 f を含まない前提が、性質 f が含まれる結論の妥当な証拠であったとする。それは評価語を含まない前提から評価語を含む結論の証拠とであることを意味し、事実的前提が評価的結論への証拠となり得ることを意味するのである。

それでは具体的にどのように事実的前提から評価的な結論に導かれるだろうか。フットの提示した「無礼（rude）」という評価語の例に沿って、彼女の見解を確認しよう（VV 102）。我々が通常、「その行為は無礼である」と言うとき、その命題にはその行為を非難したり、その行為をすべきでないという否認が含まれている。このように「無礼」の語には、評価対象の行為への否定的な態度が含まれており、これがすなわち性質 f に値する。それに加え、さらに重要な特徴が「無礼」の語にはある。それは「特定の記述がなされる場合にのみ適用される」ということ、すなわち、ある行為が「尊敬の欠如を示すことにより気分を害する」場合にのみ、その行為に対して「無礼」の語が用いられるということである[7]。つまり、「無礼」の概念には、「気分を害すること」が含まれているのである。そこで、仮に「気分を害する振る舞いは無礼である」という命題を命題 R とし、「ある行為は誰かの気分を害している」という断定を断定 O とするなら、命題 R と断定 O との関係は以下のようになる。それは、「少なくとも、O を受け入れ、かつ R を拒否することは不可能である」というものである。評価的性質 f は R には含まれているが、O には含まれていないため、上記の関係を立証することにより、事実的前提から価値的結論への移行が可能であることが示されることが理解できるだろう。

態度および感情の制約

さて、フットはこの O と R の関係に対して生じるであろう様々な批判を想定し、いずれも適切ではないと退ける[8]。その中でも、(a) 行為者の態度は周囲の反応により制約を受けるという指摘と、(b) 態度や感情が事

実の影響を受けるという指摘は、道徳判断から恣意性を除去するというフットの目的において重要であるように思える。そのため以下では、それぞれの議論を確認しよう。

（a）例えば、気分を害する行為に対する態度と全く同じ態度を伝統的（conventional）な行為に対して行うことによって、無礼な行為とは伝統的な行為を意味するのだと主張する人がいるとしよう（VV 104）。しかし、たとえその人がどのような態度をとったとしても、伝統的な行為に対する社会的反応と、気分を害する行為に対する社会的反応は異なる。そのため、気分を害する行為への態度と全く同じ態度を伝統的な行為への態度としてとることは、不可能である[9]。

ここでフットの言う「社会的反応」について、注釈を加えるべきだろう。仮に我々が誰かの気分を害してしまったことに気付いたならば、我々はその相手に対して、自身の振る舞いを謝罪するかもしれない。我々の謝罪に対し、相手側は、無礼だと非難するかもしれないし、あるいは許すかもしれない。一方、誰かに対して伝統的な振る舞いをしたことを謝罪した場合はどうなるだろうか。我々が「謝罪」した相手は、我々がなぜそのような振る舞いしているのかを理解できないだろう。仮に我々が、伝統的な行為をしてしまい、そのため謝罪していることを伝えたとしても、少なくとも、「謝罪」された相手は、それだけを理由に非難したり、許したりすることはないだろう。つまり、個々の行為者の態度は、一見、当人自身によっていかようにも振る舞うことができるように思われるが、実際は周囲の反応、すなわち社会的反応による制約を受けているのである。

（b）またフットは感情や態度が事実によって制約を受けるとも指摘している。彼女は「誇り（pride）」という感情を例に、我々はあらゆるものに対して誇りを持つことはできないと述べる（VV 113）。我々が誇りに思う対象とは、自分の所有しているものや、自分で獲得したものでなければならない。そのため、もし自分のものと勘違いして他人のものに対して誇りをもったならば、それは誤って誇りを感じたことになる。このような場

合、個々人の感情が適切であるか否かは事実に依拠していることになる[10]。

こうしたことは態度に関しても同様であるとフットは続ける（VV 114）。例えばある対象を「危険」だと言って周囲の人々に警告する場合、我々はその対象から遠ざかることや近づかないといった行為を奨励している。そのため、もしその対象が危害をもたらさないことが発覚し、その信念が本当は間違いであったならば、以前に発した「危険」だという発言は誤りとして撤回されなければならない[11]。そのため、「危険」という評価語の使用が適切か否かは、その対象が実際に危害をもたらすか否か、という信念に左右されていることになる。このように、ある行為についての評価が、その行為への奨励ないし非難という態度であるとみなされる場合、その評価の適切さはその行為に関する信念の適切さに依拠している。それはすなわち、個々の態度の適切さも、事実の影響を受けざるを得ないことを意味しているのである。

これまで挙げられた数々の概念は、価値評価の適切さが事実によって制約されることを例示していた。つまり、事実的前提（O）と評価的結論（R）との間には、「O が R の証拠である」という論理的な結びつきを、個々の行為者は自由に変更することはできないのである。こうしたことを踏まえ、フットは以下のように結論づけている。

> 〔無礼の語の場合、〕ある人が、ある振る舞いを無礼と言うか否かに関わらず、彼は他の人と同じ基準を用いる必要がある。そして、もし O が真ならば、そうした基準が満たされているのだから、彼は O を肯定する一方で R を否定することはできない。それは、もし P が Q を導出する十分条件が、P の肯定が Q の否定と矛盾するということなら、ここで我々は、ある評価的な結論が演繹されるような非評価的な前提の一例を持つことになる。（VV 104）

我々は、ある評価語を用いて推論したり議論したりする際には、その語が

用いられるための基準を共有する必要がある。つまり、ある行為が無礼か否かを議論する際には、「無礼」に関して「O は R の証拠である」という基準を各人が受け入れる必要がある。そうしなければ、各人は同じ語を用いながら、同一の概念ではなく、それぞれ全く異なる概念について語っていることになってしまうからである。そしてもし共通の基準を受け入れたならば、O を承認した時には R を拒否することはできない。こうしてフットは、評価的ではない前提から評価的結論を導くことの可能性を示したのである[12][13]。

道徳判断における議論の規則

さて、これまでフットの提示した「無礼」や「誇り」、「危害」といった様々な語の適用条件を例に、事実から評価的結論に至るための議論の規則に関する理論を見た。彼女はこうした議論の規則は、事実から道徳判断へ至る議論に対しても当てはまると言う。

> 道徳的用語を用いる人は誰であれ、ある道徳的命題を断定するにしろ否定するにしろ、それらの使用の規則に従わなければならず、それには該当する道徳判断への賛成ないし反対のための証拠についての規則も含まれる。（VV 105）

要するに、道徳判断においても、前提と結論の論理的関係は保たれているため、道徳的用語を適切に用いるためには、議論の規則を守らなければならない。「無礼」の語の場合、その語を含む結論 R は、前提 O が成立するならば必ず妥当であったが、これは「O は R の証拠である」という規則に従い、「無礼」の語が適切に使用されたこと、つまり、無礼な行為について適切な判断がなされたことを意味する。同様に、「よい」や「べき」などの道徳的用語を含む結論は、（R とっての O に値するような）何らか

の前提が成立するならば必ず妥当な結論になると考えられ、それは例えば、「「行為 a は P である」ことが「行為 a はよい行為である」ことの証拠である」という規則に従うと、「よい」の語が適切に使用さている――つまり、適切な道徳判断がなされている――ことになるだろう[14]。そのため、ある道徳判断が適切になされるためには、十分な証拠を要請されるのであるが、これは裏を返せば、全ての適切な道徳判断には十分な証拠が必ず存在することになることを意味する。

それでは、フット自身はそうした適切な道徳判断のための証拠として、どのようなものを想定していたのだろうか。この点を考慮するためには、再び徳の概念について考える必要があるだろう。と言うのも、我々はまだ、フットの論じた徳と道徳の関係について、全ての議論を扱ったわけではないからである。前節の最後で述べたように、フットは道徳判断の条件を徳の概念であるとした。つまり、個々の判断の背景に徳や悪徳の概念が存在することによって、我々はそれらを道徳判断として理解できるようになるのである。しかし、そもそも、なぜ徳の概念は道徳判断を理解可能にするのだろうか。確かに、ある対象について道徳判断をするためには、少なくともその対象に関連する徳の概念が不可欠であるだろう。しかし、たとえある対象を推奨ないし非難するような徳の概念が実際に存在し、我々がそうした概念の存在を知ったとしても、その対象についての判断を道徳判断であると理解するためには不十分ではないだろうか。本稿でこうした問題は未検討であった。そのため次節では、前期フットが展開した、徳と道徳と自己利益との関係を巡る議論を整理するによって、これらの問題を検討していきたい。

第三節　道徳、徳、自己利益

前節では価値評価および道徳判断における議論の規則について前期フットが展開した理論を整理した。それによると、我々が何かについて議論

する時、ある前提が結論に対する十分な証拠であるならば、前提を認めると同時にその結論を否定する、ということはできない。この規則は道徳判断にも当てはまるため、ある対象についての事実的前提は、その対象に対する道徳判断（という評価的結論）に対する証拠となり、両者の関係を個々の行為者は恣意的に変更することはできない。そのため、複数人が同一の対象に道徳判断をする際には、もし各人が同一の事実認識を有しているならば、同一の道徳判断がもたらされることになる。そこで生じるのは、どのような証拠が示されることで適切な道徳判断であると見なされるのか、また、そもそも徳の概念はどのように道徳判断を理解可能にするのか、という二つの問題である。それらを検討するために、例えば以下のような記述を参照してみよう。

> いかにして危害、便益（advantage）、利益、重要さなどの概念と、正しさ、義務、よさ、責務、そして徳のような異なる道徳的概念が関係しているかは、最も忍耐強い調査を要するが、それらが関係していることは否定できないように見える。そして、ある人が、複数の道徳への証拠と見なすような考慮を個人的に決定することができないことが導かれる。（VV 106）

> 道徳的徳が人間の善と危害（human good and harm）と関係しているに違いないこと、そして、何でも好きなように善あるいは危害と呼ぶことは全く不可能であることは、明らかである。（VV 120）

どちらの個所においても、これまで見てきたような、道徳判断の証拠を恣意的に決定できないという主張が述べられている。しかし第一の引用では、「よい」や「正しい」といった道徳的用語に加え、徳の概念が、利益や便益などの概念と対置されている。一方第二の引用では、道徳的徳が、「人間の善と危害」に値するものと対置されている。つまり両者の主張は微妙

に異なっているのだが、これらの用語の意味をフットが明記していないため、現時点では、これらの記述は曖昧さの誹りを逃れえない。しかしいずれにしろ、前期フットの理論において「道徳」と「徳」と「利益」という三つの領域が深く結びついていることは事実である。以降では、これら三つの領域の概念がどのように結びついているか、その関連性を見ていく。そうすることで、徳の概念が道徳判断を理解可能にするとはどのようなことか、そして適切な道徳判断への証拠とはどのようなものかを示したい。

評価語の機能

まずは前期フットの考える、道徳的用語を含めた評価語の特徴に注目しよう。彼女は「傷害（injury）」の語を例に用い、評価語が以下のような機能を有すると論じる（VV 121）。例えばある人は、四肢や眼球に傷害を受けることにより、それらの機能を適切に発揮することができなくなる。そのためある部分に傷害を負った行為者は、自身の欲求の実現が妨げられることになる。それゆえ、傷害とは「必然的に悪いものであり、それゆえ全ての人が常にそれを避けるための理由を有するようなもの」（VV 122）である。このことから、評価語の機能とは行為の理由を与えることであることが分かる[15]。

ただしフットは、傷つくことによって必然的に生じる損益よりも、それによって偶然もたらされる利益の方が上回るような場合があることを否定しない。（例えば、「健全な肉体を持つ者は打ち首にする」といった命令が出された時など。）そのため、時には、傷害を避けるよりも、積極的に傷害を受ける理由の方が勝る場合がありうることが容易に想定できる。こうしたことから、「傷害」といった評価語の機能は、「誰もが傷害を避けるための*ひとつの*理由を有することだけを意味するのであり、当人がそうすべき優先的理由を有することは意味していない」（VV 123）。つまり、「傷害」の語は実際の行為を導くわけではなく、あるひとつの行為の理由をも

たらすのだが、他の理由が勝る場合も十分あり得るのである。要約すると、フットにとっての評価語の機能とは、動機づけ理由ではなく、ひとつの正当化理由をもたらす、ということだと理解できるだろう。

徳と自己利益

さて、これまで「傷害」の語の例により評価語が行為の理由をもたらす、というフットの考えを見てきたが、ここで注目すべき個所がある。それは「傷害」などの語がひとつの行為の理由をもたらすが、それらは「「不正」のような語とは異なる」と述べている部分である（ibid）。それでは彼女は、通常の評価語はひとつの正当化理由をもたらすが、道徳的用語は他の理由よりも優先される理由をもたらすと考えているのだろうか。

フットは道徳的用語も、「傷害」の語と同様に、行為の理由と結びついていると主張するものの、それに続いて以下のことを付け加える。

> もし「よい」が真正な価値評価において用いられたならば、実際の行為が要請されるのだと想定してきた哲学者たちは、意志の弱さに関する困難を抱えてきた。そして、もし誰もが徳を目指し悪徳を避けるための理由があるということを示されたならば、彼らは確実に十分だと考えるだろう。（VV 123）

ここで彼女は、価値評価が必ずしも行為を動機づけるわけではないが、徳と悪徳に関わる判断は、全ての人に対して普遍的に行為の理由を与えることが示されうると主張している。つまり、全ての人が「傷害」を避ける理由を有するように、「勇敢」、「深慮」、「節制」、「正義」といった徳の概念は、全ての人がそれらを身につける理由を有するというのだ。自らの目的を達成するためには、適切な手段を選択するための「深慮」がなければならないだろうし、別の対象への誘惑に耐えるためには「節制」の徳も必要

だろう。また、目的達成のためには、何らかの恐怖を克服する「勇敢」が必要な場合もあるだろう。つまり、我々はこれらの徳を身につけることによって、「よく行為する（act well）ようになる」（VV 125）のだ。ただし、ここでフットの想定するよい行為は、特定の意味に限られている。「深慮、勇敢、節制はそれらを持つ人に利益をもたらす性質である」（ibid）という発言から明らかな通り、彼女はここで徳を「利益をもたらす性質」と規定しているのである。

ところがこの徳の規定が、すぐさまフット自身に「正義」の問題、すなわち、「正義はむしろ他人の利益になるように見え、正義ある人自身には不利益を被る」（ibid）という問題を生じる。彼女はここで、我々が正義の徳を持つための理由をもたない可能性があると危惧したのである。この問題をフットは深刻に受け止める。なぜなら、この問いに答えることができなければ、少なくとも前期の彼女の理論において、正義の徳が徳に値しないかもしれないからである。そのためフットは、我々が正義であるための理由を説明してくことになる。

さて、ここまでは、フットが徳を自己利益によって定義したものの、正義がその定義に当てはまらない可能性があるため徳としての立場が危ぶまれているということまで確認した。ここで、そもそもなぜフットは自己利益によって徳を定義してしまったのか、という疑問が生じるかもしれない。自己利益の代わりに、義務や公共の福祉といった他の概念によって徳を定義したならば、こうした問題は避けられたのではないか、傍から見ればこのような考えが浮かぶかもしれない。しかし繰り返しになるが、フットは徳の概念を道徳判断の条件として想定したと考えられる。それはすなわち、正義の徳を義務の概念によって基礎づけるのではなく、義務を果たす行為を正義の徳によって基礎づけることが彼女の理論の方向性であることが理解できるだろう。ただし、義務の概念がフットの目論見にそぐわないことが明白になったとしても、やはりなぜ徳は自己利益でなければならないのか、という問いは残り続ける。その問いについては、以降の正義あ

ることへの理由に関する見解によって、答えられるように見える。

徳と理由づけ

徳を自己利益によって規定した際、正義の徳は正義ある人自身には不利益をもたらすのではないか。こう考える時我々は、「なぜ正義であるべきか。なぜ不正をすべきではないのか？」という問いに直面していることになる。フットはその答えとして、「不正とは「してはならないこと」を意味するのだから、そのように問うこと自体誤りである」と説明することは不適切であると考えていた。その点を彼女は、ヒュームの考えを用いつつ、ある問いに対する理由づけの問題として、以下のように説明している。

> 一般的には、ある人が欲しているものへの手立てを示された時、その人は行為の理由をもたらされている。しかしさまざまな欲求に関して、「なぜあなたはそれを欲しているのか」と問うことが有意味な場合もあるだろうし、無意味な場合もあるだろう。この区別において正義は、快楽や利益などとは反対側に置かれているのは明白である。「なぜ私はそうすべきなのか」という問いは、「なぜならそれは不正だからだ」という言葉によっては回答されていない。その行為が退屈、孤独、痛み、不快感、特定の種類の不可能さをもたらすと示すことによって回答されるようには、回答されないのである。（VV 127）

ここでは二つの種類の理由づけが対比されている。「なぜ苦痛を避けるのか？」といった問いは、「それが苦痛であるからだ」と回答するしかない。つまり苦痛を感じるという回答は、それ以上理由づけをすることができないような、最終的な理由なのである[16]。しかし「それは不正であるからだ」といった回答は、さらに「なぜ不正を犯してはならないのか」という更なる問いを有意味に問うことができる。つまり、「それは不正であるか

らだ」という答えは、フットの見解では最終的な理由づけとはなりえないのである。そのため、もし「不正である」という答えが最終的な理由づけとなるならば、そのためには、正義や不正といった徳ないし悪徳が、「人の欲するものと必然的に結びついていること」が示されなければならないと言うのである（ibid）。

以上の考えを踏まえると、フットが自己利益によって徳を説明しようとした意図を把握できるだろう。我々は何かについて議論する時、「なぜそのように考えるのか」と、理由を尋ねる。理由を尋ねられた者は、自身の判断に対して次々と理由づけをしていき、最終的にそれ以上遡れないような理由に辿り着く。そしてこの最終的な理由として、フットは誰もが「欲するもの」、すなわち自己利益を提示したのである。また、こうした最終的な理由づけとして挙げられる「快楽」や「利益」、「痛み」、「不快感」などは個々の行為者によって恣意的に善悪を決めることのできないものであり、前期フットは「人間の善と危害」という言葉によってこれらの概念を指していたと考えられる。

道徳判断の理解可能性と証拠

ここで、これまでのフットの考えを整理しよう。まず、自己利益とは誰もが欲するものであり、徳を身につけることは自己利益をもたらす。つまり、徳を身につけることと悪徳を避けることには十分な理由がもたらされている。さて、第一節で述べた通り、道徳判断の条件とは徳や悪徳の概念である――すなわち、全ての道徳判断には、その判断対象に関する徳ないし悪徳の概念が存在する。そのため、全ての道徳判断には、それぞれの対象を肯定するにしろ否定するにしろ、十分な理由がもたらされることになる。

こうした考えを踏まえて、本節の初めに提示した問いを振り返ろう。まず、そもそも徳の概念がどのようにして個々の道徳判断を理解可能にす

るのか、という疑問が生じていたが、もはやこの問いへの答えは明白だろう。上述の通り、徳の概念は全ての人に行為の理由を与えるため、適切な道徳判断には必ずその対象を行うないし行わないための理由がもたらされる。つまり徳の概念がそれぞれの道徳判断に行為の理由をもたらしているために、我々は道徳判断を理解することができるようになるのである。

また、道徳判断に対する証拠がどのようなものか、という問いに対しても答えられるだろう。フットは、道徳的徳が人間の善と危害と関係していなければならないと発言していたが、その「人間の善と危害」とは、利益や苦痛といった、最終的な理由づけとなる概念であった。そこで、道徳判断への証拠とは以下のように説明できるだろう。まず個々の道徳判断に対しては、それぞれに対応する徳や悪徳の概念が、判断対象を推奨ないし否定するための理由を与える。さらになぜそれらの徳の概念に基づいて判断しなければならないのか、と問い求められたならば、それは利益や不快などの人間の善と危害に結びついているからだ、と説明することができる。このようにして全ての道徳判断には理由、すなわち結論への証拠が示されることが明白になっただろう。

正義の徳の重要性

さて、徳を欲するための普遍的な理由があるため、あらゆる適切な道徳判断は十分な理由を有するという考えは、フットがなぜ様々な徳の中でもとりわけ正義の徳を問題にしたか、その理由を理解できる。例えば、「なぜ無実の人を殺してはならないのか」という問いに対し、「それは残酷であるし、また不正義な行為であるからだ」と理由を述べたとする。すると「それではなぜ残酷であってはならないのか、なぜ不正義な行為をしてはならないのか」と尋ねられ、その問いに対して十分な理由を示さなければならない。この他にも、「なぜ約束を破ってはならないのか」、「なぜ盗みをはたらいてはならないのか」「なぜ嘘をついてはならないのか」とい

った様々な具体的な道徳的問いが想定できるが、これらの問いの全てに正義が関係していると考えられる。つまり、道徳的問題の全てではないものの、正義は極めて多くの問題と関係しているため、フットの理論において正義が徳であることを証明する必要があったのだと解釈できる。

このように考えると、フットの理論において正義を徳に値すると証明することは極めて重要な作業であることがわかる。ところが彼女の用いた説明とは、我々が周囲の人々と共に暮らしていく上で正義は不可欠である、という非常に素朴なものであった（VV 129）。たとえ強者であったとしても、周囲の人々と生活していくならば、まったく正義の徳をもたないとは考えにくい。常に利益をもたらす機会に不正をはたらき、それを周囲から隠し通すことができるかと真剣に考えれば、「実際のところ、不正が正義より利益になるという想定は、まったく疑わしい」（ibid）。時にある人の臆病さや節制なさが、偶然利益をもたらすことはあるが、不正が利益をもたらすことも、それと同じくらいの偶然の産物でしかない。このようにフットは、現実の状況を踏まえると、実際には不正が行為者に利益をもたらすことは皆無であり、それゆえ正義の徳を有することが行為者自身に利益をもたらすと論じたのである。

さて、徳を自己利益によって定義し、全ての人が正義であるための理由を有するというフットの議論は、どれほどの説得力を持つだろうか。本稿ではその理論的意義を問うことは不可能であるが、少なくともフット自身はその説明は不十分であると考えるに至った[17]。それゆえ彼女は後に別の方法によって正義を徳として擁護していくことになり、そうした内容が中期の理論として展開されていくことになる[18]。しかしこれまで確認してきた三つの要点―個々の道徳判断が恣意的に正当化されないこと、理由が示されなければならないこと、また、その前提として徳の概念が不可欠であること―これらは、フットが前期に確立した立場であり、それ以後も維持していくことになる。

おわりに

本稿は前期フットの行った重要な議論を整理し、その理論的特徴を明確にすることを目的とした。まず彼女は道徳判断の条件を行為者の態度や感情に帰着させるような考えが生じた原因を、道徳的用語の適用条件の特殊性によるものとした。そこで彼女は道徳判断の条件を徳の概念に見出し、適切な道徳判断は事実を証拠として議論されることを示した。これらの理論により道徳判断から恣意性を排除したフットは、全ての人に対して徳が利益になり、それを有する理由をもたらすと論じ、あらゆる適切な道徳判断には十分な理由がもたらされ、それゆえ理解可能であることを説明した。このような徳と道徳判断についての図式を用いることで、前期フットの展開した様々な議論――道徳的善が人間の善と危害と関係していること、徳が利益をもたらすこと、正義が徳であると証明する必要があること――を結びつけることができると考えられる。

（ごみ・たつひこ　慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程）

＊　本稿ではフットの著作を以下の略称で表記する。

PDM: “The Philosopher’s Defense of Morality”. *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy* Vol. 27, 1952

GG: “The Grammar of Goodness: An Interview with Philippa Foot.” *Harvard Review of Philosophy* Vol.11, 2003

VV: *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy 2nd ed.*, Oxford, 2002

WPMP: “When Is a Principle a Moral Principle?” *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary* Vol.28, 1954

1　彼女はこれら二つの種類の語の違いを明確にするために、黄色いと呼ばれる全てのものを青いと呼ぶことは論理的に不可能であるが、よいと呼ばれる全てのものを悪いと呼ぶことは可能である、という点を挙げている（PDM 313, 316）。それは、従来「黄色」の語が適用されてきた全く同じ対象に対して、従来の

「黄色」の意味を意図しながら、「黄色」以外の語を用いることはできない、ということである。「黄色」と呼ばれる対象に「黄色」の語を用いなければならないのは、権威（例えば言語を使う多数派）によって決定されており、それを変更することはできない。ただし、従来の「よい」の語の意味を保持しながら、従来「よい」とされてきた事柄全てに対して「悪い」の語を用いることは、可能なのである。

2 「ethical terms」の訳。フットは 1952 年の論文で基本的に「moral terms」の語を用い、稀にこの「ethical terms」の語を用いるが、論旨から察するに両者の意味的な違いは見受けられない。

3 もちろん我々はさらに、それでは「なぜ明るい服を着ることが誇示にあたるのか」といった問いや、「なぜ誇示だと呼ばれる振る舞いをしてはならないのか」といった問いをその人に問うことは可能である。しかしその問いに対してその人が十分な回答をできるか否かはここでは問題ではない。

4 フット自身はここで用いてはいないものの、ここで言及される諸概念を「濃密な概念（thick concept）」と言い換えることもできる。（Chappell, Timothy. “Virtue Ethics in the Twentieth Century”, ed. Russell, Daniel C. *Cambridge Companion to Virtue Ethics* Cambridge University Press, 2013, p.160（立花幸司訳「二十世紀の徳倫理学」立花幸司監訳『徳倫理学』春秋社、2015 年、p.244）.

5 以下「徳の概念」と略称。

6 フットは以下のように道徳的議論の決裂を説明している（VV 97）。スティーヴンソンによる情動主義において、道徳的な議論は、信念を表す前提と、評価的発話を表す結論より成る。この時両者は決して論理的に結びおらず、単に因果的な関係を有するだけである。それゆえ道徳的議論における評価的結論の妥当性とは、その評価的結論に対する発話者自身の心理的態度に依拠している。そのため、たとえ同じ前提を有している人々の間であっても、同一の結論に至るとは限らない、すなわち、道徳的議論は常に決裂しうるのである。また、ヘアによる指令主義の理論も同様の結果を招く。確かに、指令主義では、道徳的用語の中に指令や推奨といった評価的意味の他に、事実を表す記述的意味が含まれるとされている。そのため、記述的意味に従って論理的な推論が可能である。ただし、個々の道徳判断には、最終的な理由づけとなるような、究極的な道徳原理が想定されている。どの究極的道徳原理を選択するかについては、それ以上のいかなる理由づけもされえず、また、他の人からその断定に対しての非難を受けることはない。そのため、他人からの非難を受けることのない不可侵の領域がある以上、ヘアの理論もスティーヴンソンの理論と同様に、究極的には、道徳的議論において決裂を生じるのである。

7　ここで「尊敬」も評価語であるのだから、フットは評価語を含む前提から「無礼」という語の含まれる結論が導かれる例を提示しているという批判は相応しくない。「問題なのは単に尊敬の欠如を示すと見なされ、それゆえ無礼だと見なされるような事実があるかどうかである。」（Hacker-Wright, John. *Philippa Foot's moral Thought* Bloomsbury, 2013, p.36）。つまり、ある社会において誰かにたいして尊敬を欠いた振る舞いをし、その人の気分を害することが無礼だと見なされるか否かは、個々の行為者の態度についての問題ではなく、そのような推論がなされる社会習慣があるか否か、という事実の問題に還元できるのであり、その点では「尊敬」が評価語であったとしても問題ないのである。

8　フットはまず個々の行為者によって「O は R の証拠ではない」と主張することにより O と R の関係を否定できるかと検討する（VV 103）。例えば、ある人が、自身にとって無礼な行為の証拠とは「その行為が伝統的であること」であり、それに当たる振る舞いをした人が無礼と呼ばれるのだと主張したとしよう。（つまり、命題 R に含まれる「無礼」の語には、「誰かの気分を害する」ということではなく、「伝統的である」ということが含まれていると主張することによって「O が R の証拠である」という関係を否定しようと試みていることになる。）しかしそのような主張は、「無礼」の語の意味は全く別の意味に変容されていることになる。そのためこのような主張は、「無礼だ」と言葉の上では言っているものの、本当に無礼だと思っていることにはならず、O が R の証拠であることを否定できていない。

　さらにこのように意味を変容して用いることが、記述語では不可能であるものの、評価語では可能ではないか、という批判が生じるかもしれない。なぜなら、評価語には態度という要素が含まれており、評価語の意味は態度によってもたらされると考えられているからである。こうした反論を念頭にフットは、態度をとるためには、その理由となる信念が必要であることを指摘する（Ibid）。そしてその信念の内容は、特定の条件が満たされているか否か、というものであり、これは R にとっての O が成立しているか否か、ということに他ならない。「無礼」だと評価する対象に対して非難の態度をとるならば、それは痙攣などの身体的な反応とは異なり、何らかの証拠が不可欠である。もしある態度に対して何の証拠も明示されなければ、それは確かに何か曖昧な気分や感情の表れと見なすことができるかもしれないが、少なくともそうした感情を「無礼」なものに対する非難であると確定することはできないのである。

9　「気分を害する行為への態度」とは、「O ならば R（「その行為は気分を害している」ならば「その行為は無礼である」」において R に含まれる性質 f（無礼な行為への非難やその行為をしたことへの謝罪）であると言える。つまりここ

での例は、性質 f に当たる態度を O の行為ではなく C（「伝統的な行為である」）の行為に振る舞うことで、「O ならば R」ではなく「C ならば R」ということを（恣意的に）主張しようする試みである。

10 こうした事態をフットは南瓜の品評会という（いささか奇妙な）例をもとに描いている。それによると、ある人が自分の育てた南瓜が品評会の賞を受賞したと思い、その南瓜に誇りを感じた。しかし実はその南瓜は他人のものであり、その人は自分が誤った南瓜に対して誇りを抱いたと知った、というものである。

11 なお、「恐怖」といった感情であれば、その発言を撤回する必要はない（VV 115）。なぜなら、たとえ危険ではない対象に「恐怖」を感じたとしても、恐怖を感じた時にはその対象を危険であると信じており、それゆえその時の「恐怖」は適切であったからである。ただし、一度でもその対象が無害であると知ったならば、もはや我々はその対象を恐ろしいと判断することはできなくなる。仮に「恐怖」の語をその対象に用い続けたとしても、それは同一の語を用いながら、以前の意味とは別の新しい意味を含ませていることになる。以上のことから、ある評価語が感情や態度を表す場合においても、その語の対象と関連する信念によって適切な使用か否かが左右されているのである。

　こうした恐怖心と誇りとの適用条件の違いは、その対象の性質の違いであると考えられる。誇りの対象はそれを感じる行為者の所有物である必要があり、その性質は事実が発覚する以前も以後も変化しない。しかし恐怖の対象は危険であると思われるものであり、そうした性質は、危険ではないという事実が発覚したならば、失われることになる。

12 ただし彼女は、議論において事実的前提から評価的結論を導くことから逃れる道があると示唆する。その方法とはいわば、実際に議論に参加しない、というものである（VV 105）。しかしその方法では、たとえその議論から逃れることは可能であったとしても、自分自身の評価的結論を正当化することにはならない。そのため、もし自分自身の価値評価を妥当なものであると説明しようとしたならば、その証拠を提示する必要がある。その際には、上記のような議論の規則に則った議論を行うことが不可欠なのだ。

13 ここでの議論が、事実的前提から価値的結論を導くことに成功していないのではないか、という批判が複数ある（Cohen, Jonathan. “Are Moral Arguments Always Liable to Break Down?” *Mind* Vol.68 No. 272, 1959）（Stigen, Anfinn. “Mrs. Foot on Moral Arguments” *Mind* Vol. 69, No.273, 1960）。しかしそうした批判についての回答は既に Hacker-Wright が行っているため、ここでは繰り返さない（Hacker-Wright, John. Ibid. pp.36-39）。ただし、我々が注意すべきなのは、フットは決して、「ある事実がそれに対する評価を導出（entail）する」という論理

的関係ではなく、「ある事実はそれに対する評価に対する十分な証拠（evidence）である」という論理的関係について議論しているということである。

14　こうした考えの先例として彼女は、ベンサムの理論における功利性原理と道徳的用語の関係性を挙げている（VV 105）。彼女によると、ベンサムは「べし」や「よい」といった道徳的用語の意味が、功利性原理と結びつけられることによって、初めて意味を成すと主張したのであり、この点においては正しかった。これは言い換えるなら、ある行為を「無礼」と評価するための適切な証拠が、「その行為は気分を害している」という条件を満たすことであったように、「べし」や「よい」などの道徳的用語を用いた評価的結論に対して、「その行為は功利性原理を満たす」という条件が満たされたことが、証拠の役割を果たす、ということになるだろう。すなわちフットは功利主義を含む帰結主義については一貫して否定的であるものの、道徳判断や道徳的用語の使用の適切さについての事実と価値との関係については、ベンサムと同意見であったと明言しているのである。

15　フットは、「我々が傷害と呼ぶ対象を欲する人がいるかもしれないではないか」という趣旨の反論を想定して以下のように説明する（VV 122）。もし本当に傷つくことを欲している人がいたならば、その人は傷害を避ける理由などないことになるかもしれない。しかしフットは、そうした想定を誤りだと言う。仮に、全く何も欲しない人を想像したならば、その人は自分自身の身体が傷つき、自分の欲求が実現不可能になったとしても問題ないだろうし、それゆえ傷害を避ける理由を持たないだろう。しかしそのような例外を全ての人間に普遍化することは不可能である。「人間存在についての事実を改変し、全ての偶然を予測可能に出もしない限り」（VV 123）、眼球や四肢が全く無用であるとは主張できないのだ。個々の行為者が変更できないような種類の欲求や嫌悪については、後述の、最終的な理由づけとなる「人間の善と危害」に含まれると考えられる。

16　理由づけに関するこうしたフットの説明はアンスコムから多大な影響を受けている（Hacker-Wright, John. Ibid. p50）。

17　自己利益によって徳を定義づけようとした自身の試みを、フットは後に誤りであったと記述している（VV x, xv, 130）。しかし他方では、正義の徳をひとつの傾向性（disposition）としてとらえ、その傾向性自体が合理的であることと示そうとするような、前期フットの延長線上にある議論がなされている（Thompson, Michael *Life and Action* Harvard University Press, 2012）。

18　中期においてフットは、道徳判断を行為の理由の判断と道徳的評価の判断の二つの領域に分けて議論する。詳細は拙稿（「仮言命法としての道徳」『エチカ第

7 号』、慶應義塾大学倫理学研究会、2014 年）を参照。また前期から中期にかけての理論的推移に関しては、Lawrence（Lawrence, Gavin. “The Rationality of Morality” ed. Hursthouse, Rosalind. & Lawrence, Gavin. & Quinn, Warren. *Virtues and Reasons* Oxford University Press, 1995）も参照。