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

Title	中期フットの道徳理論と契約論的可能性
Sub Title	Middle Foot's moral theory and its contractual possibility
Author	五味, 竜彦(Gomi, Tatsuhiko)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2018
Jtitle	エティカ (Ethica). Vol.11, (2018.) ,p.75- 103
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20180000-0075

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.

中期フットの道徳理論と契約論的可能性

五 味 竜 彦

はじめに

フィリッパ・フット（Foot, Philippa 1920-2009）は徳を中心とした道徳哲学を展開したことで知られているが、その一方で、功利主義批判や道徳的ジレンマ、安楽死など広範な問題に対して議論を展開している。1980年代は、こうした多様な議論が個別に発表された時期であり、更に、彼女の最初の論文集である *Virtues and Vices*（1978）と、後期の著作の *Natural Goodness*（2001）発表の中間点にあたる。それゆえ、当時の彼女の見解を包括的に理解することは容易ではなく、また、その思想的位置付けにも検討の余地がある。特に、この時期の論考には別の時期とは異なる独自の見解が散見されており、こうした要素も当時のフットの思想を捉えどころのないものとしていると言えるだろう。

そこで本稿は、中期の中でも、特にフットが 1980 年代において展開した多様な議論を、「通常の道徳思考（ordinary moral thought）」と「善い道徳体系（good moral system）」という二つの観点から整理することで、その時代における理論的特徴を明確化していく[1]。彼女は我々が実際に有している道徳を、混在した規則と目的の集合であると考えており、広範な問題群（二重結果論、帰結主義批判、行為と許可の原理、道徳的ジレンマ）は、そうした「部分的な義務論」という枠組みにおいて語られていると考えられる。第一節では、こうした現状分析を通じて、フットがどのように通常の道徳思考を理論づけたかを整理していく。

ただし、1980 年代のフットは、これらの問題の分析とは区別されるような道徳理論を構想していたと考えられる。フットはその理想的な体系を、善い道徳体系と標榜し、それによって個々の行為者が相互利益と、道徳とは異なる善を獲得できるとした。しかしながら彼女自身はその可能性を指摘するにとどまり、具体的な理論を展開していない。そのため、第二節では、スキャンロンの契約論的な道徳的不正性の理論と、ロールズの反省的均衡の手法を参照し、続く第三節でフットの理論との整合性を確認することで、中期フットの理論的可能性を考察する。

1　通常の道徳思考

1975 年、「行為の理由は、その行為と、行為者の欲しているものないし彼の利益のうちにあるものとを直接的・間接的に関連させなければならない」と語り（VV p.179）、そのスタンスは最初の論文集 *Virtues and Vices* においても採用されている。しかし 1981 年には、「ある「欲求」を出発点に持つような、カント的仮言命法のパターンと一致しないような行為の理由がある」と発言しており（Foot. 1981 p.132）、既に行為の理由や、有徳さについての見解に大きな変化が生じていることが伺える。そのため 1980 年代の一連のフットの論考は、*Virtues and Vices* での主張とは異なる想定の元で論じられると考えるべきだろう。

それでは、我々が「通常の道徳思考」という観点により 1980 年代のフットを特徴づけることは、どのような理解をもたらすのか。彼女の思想遍歴を鑑みると、初期の頃から情動主義や指令主義の批判や、道徳的べき（ought）の分析などを通じて、日常的な道徳観と道徳哲学の理論との乖離に対する指摘は、一貫して行われている。しかし、特に 1980 年代以降、功利主義的な道徳観に対抗する形で、「普通の道徳コード（common moral code）」（MD p.71）、「通常の道徳思考」（MD p.92）等の考えを提示することから、以前に増して実際に通用している道徳を理論づけようというフッ

トの意識が伺える。そこで、本節は、彼女が論じた多岐にわたる問題群が、そうした通常の道徳思考の分析の一環として理解できることを示すため、彼女の主要な議論を整理していく。

1.1　混在した規則と目的としての道徳

最初に、通常の道徳思考の基本的な枠組みを確認しよう。フットは功利主義について論じる中で、その理論の前提とする道徳と実際の道徳の相違点を、以下のように対比している（MD p.76）。功利主義は「善い状態（good state of affairs）」や「全体の利益」等を、全ての人々にとっての共通の目的であると想定し、それによって個々人の行為を評価する。しかし、実際に我々が有するように思える道徳とは、「混在した目標と規則の道徳」であり、全ての人に共通する目的などは存在しない。つまり、共通の目的に基づいた道徳理論は、現状を正確に反映しておらず、各々が別個の目的を有する実際の人々の行為を、何らかの単一の目的を基準にして道徳的評価をすることは不可能なのである。

それでは、道徳的な規則や目的が混在している状態とは、どのようなものだろうか。フットの考えでは、道徳規則とは、命令や義務の形をとり、その例として「叫ぶな」という命令が挙げられているが（MD p.99）、例えば他には、「嘘をつくな」「約束を守れ」といった無数の規則が想定されていると考えられる。そして、これらの道徳規則に従わないような行為は、道徳的に非難される（morally objectionable）行為や、許容不可能（impermissible）な行為であると評価される。すなわち、道徳規則は、行為者に特定の行為を命じる行為の指標として機能すると理解できる。ただし、道徳規則は、それとは別種の事柄にも言及する。例えば、人助けのような実際の行為とは別に、他人の幸福を心から望む人は、慈悲ある人とされる。あるいは、正義の徳を持つ人は、不正義への怒りを抱き（MD p.71）、それを改正しようという目的を持つだろう。つまり、道徳は、ある人がどのような目標を持つかについても関係しているのである。以上の

ように混在した規則と目標の道徳とは、社会内に形成された様々な規則の遵守と目的の保持により、人々の行為ないし性格の正誤が判断されるような、「部分的な義務論」（MD p.101）の形態をとっているのである。

1.2　道徳的ジレンマ

上述のように道徳的評価に関連する規則が複数並存するならば、当然、それらの関係が問題となるだろう。特に、規則同士の内容に対立が生じる場合、それはある行為者に対する道徳的ジレンマの形で現れるのではないだろうか。フットはこの問題に対し、以下のように説明している。道徳的ジレンマは、道徳規則の命じる行為が同時に実現不可能な時に生じると考えられているが、まずは、道徳規則に含まれる「べき（ought）」に、2 種類の意味があることを確認する必要がある。一方は、ある行為者がどのように行為すべきかを命じるような、行為の指標（action guidance）の意味を持つ（MD p.41）。この意味の「べき」含む規則は、一つの状況に対して複数適応される場合があり、そうした時にジレンマは生じうる。他方で、別の意味の「べき」には、命令に反する行為は真となりえないような意味を持つ（MD p.44）。つまり、「X すべきである」の中には、「「X すべきではない」は偽である」という意味が含まれる場合があり、両者が真となるのは言語的に不可能である。そのため、この意味での「べき」が用いられる規則の場合、ジレンマは生じえないのである。

以上の区別に従って、行為の指標として道徳規則が理解される場合、同時に実行不可能な規則間でのジレンマが生じる。フットはこうした状況に対し、道徳規則同士のジレンマが生じるとしても、対立し合う規則のいずれも真であることを認める（MD p.51）。つまり、道徳規則は、あらゆる状況で行為を指導できるとは限らない共約不可能性（incommensurability）を有するものであり、それを解消する必要もないと考えているのである（MD pp.55-57）。こうした複数の規則の対立を許容するフットの見解は、道徳規則の混在性という考えを反映していると言える

だろう。

1.3　制約としての正義と二種類の義務

しかしながら、たとえ道徳規則間での対立を生じうるとしながらも、決して全ての規則の実行が許容されているわけではない。つまり、ある行為者が何らかの道徳規則に従おうとした時、別の規則によってその行為が制約（constrain）を受ける場合や、行為を実行することが道徳的に非難される場合があるのである。フットの理論においては、「公平性と誠実な取引についての特定の規則の追従や他人への干渉に対する尊敬ある禁止に関係する」（MD p.71）ような、正義の徳がまさにこの役割を果たしている。例えば、慈悲は他人の幸福を促進するよう命じるが、その目的のために誰か別の人物が不本意な犠牲を強いられる場合、正義の規則に反する（MD p.99）。その時、その行為は実行されるべきではないと制約され、その行為により達成されるであろう他人の幸福は、善ではないと条件づけられる。つまり、個々の道徳規則はそれぞれの内容に関する行為や目的を行為者に命じるが、それが権利の侵害など正義に反する場合、その行為は道徳的に実行できない（cannot）行為となり（MD p.42, p.72）、それを行う行為者は道徳的非難の対象となる。また、正義に反する行為は、目的の条件づけという形で、道徳規則の内容自体までも変更しうるのである。

以上のような正義の制約の内容は、義務（および権利）を二種類に峻別することにより、より明確になる（MD pp.82-83）。一方の積極的義務とは、誰かに対してサービスや、善いこと（goods）をもたらす等の行為を要求する義務である。例えば、貧困救済のための募金をすることは、第三者の健康や生活条件を向上させるための財やサービスの提供に協力する行為といえるだろう。しかし、自分の生活のために募金をしないことが許容可能であるように、積極的義務を侵害する行為は、必ずしも許容不可能な行為と判断さるわけではない。他方、消極的義務とは、誰かの権利を侵害しないよう要求する義務である。換言すれば、それは、「不干渉の権利（a

right to non-interference)」(MD p.83) を保証するよう我々に要求している。そのため、誰かに危害を加えることや、誰かの所有物を奪うことなどが、この権利の侵害にあたり、そうした行為は許容不可能な行為と判断されるのである。

1.4　行為と許可の原理

こうした積極的義務（権利）と消極的義務（権利）の区別は、「行為と許可の原理（principle of doing and allowing)」を展開する上で不可欠な要素である。この原理は、前期においてフットが人工中絶を議論する際に考案したものだが（VV Ch.2)、1980 年代に帰結主義を批判し、通常の道徳思考を理論づける際に論じられた主要な理論の一つでもある。結果が同一でありながら、道徳的評価に相違が生じるとするこの原理は、どのような内容だろうか。

フットは二つの仮想的状況に基づいて持論を展開する（MD p.81, p.89)。事例 1 では、5 人の水難者の知らせを受けた救助隊が、現場へ向かう途中で 1 人の水難者を見つけた場合である。この時、1 人を救助すると、5 人を救助することが不可能となる。そのため、救助隊は、5 人を救助するため、1 人が溺死するままにしておくことになる。一方の事例 2 では、5 人の水難者の知らせを受けた救助隊が、現場へ向かう途中でどうしても通行できない道に行き当たった場合である。この時、全く健康で安全な 1 人を下敷きにしない限り、5 人を救助することが不可能となる。そのため、救助隊は、5 人を救助するため、1 人を轢き逃げすることになる。

両者の事例は、いずれも 5 人が生存し 1 人が死亡するという結果においては同一である。しかし、上述の二種類の義務の区別を踏まえると、二つの事例の相違は明確になる（MD p.83)。まず、事例 1 における救助隊は、5 人を助けるか、1 人を助けるかという積極的義務の間で選択を迫られている。そのため、仮に 1 人を救助しないことを選択した場合、それは積極的義務の侵害であり、許容不可能な行為を行うわけではない。それに

対して、事例 2 は事例 1 と異なり、5 人を助けるという積極的義務と、1 人の生命を奪ってはならないという消極的義務との間で選択を迫られている。つまり、5 人を救助しないことは、積極的義務の侵害であり、許容不可能ではないが、1 人を殺害することは消極的義務の侵害であり、許容不可能な行為となる。そのため、事例 1 とは異なり、事例 2 においては、5 人を救助することではなく、1 人を轢き逃げしないことを選択しなければならないのである。

こうした事例において道徳的評価を下す際にフットが重要視するのは、一連の出来事における救助隊の関与の仕方である（MD p.90）。事例 1 の場合、1 人の死亡という結果の因果的な要因はすでに開始されており、救助隊はそれを阻止することができなかった。すなわち、一連の出来事の因果連鎖を許可（allow）したために、1 人の死亡という結果が生じたことになる。他方で、事例 2 は、1 人の死亡という結果の因果的要因は、救助隊によってなされた。すなわち、救助隊は轢き逃げという行為（doing）によって、一連の出来事の因果的連鎖は開始したのであり、彼らが 1 人の死亡という結果をもたらした張本人である。このように、たとえ結果が同一であると見なされても、ある出来事における個々の人物への道徳的評価は、その結果を許可したか、あるいは開始したかという立場や行為によって、相違が生じる。フットはこうした道徳的相違を、「行為と許可の原理」によって説明したのである。

ただし、フットは、ある出来事を許可する立場ならば誰しも非難を免れると考えたわけではない。なぜなら、仮に行為と許可によってのみ道徳的評価に相違が生じるならば、溺れかける子どもを助けずにいることと、直接的に彼を溺死させることとでは、後者のみが道徳的に非難されるという結論が導かれてしまうからである（Rachels. 1975）。こうした問題に対するフットの対応は、以下の論法で説明される（MD pp.84-85）。一方の、子どもを意図的に溺死させることは、端的に消極的権利の侵害をしている。他方の、溺死したままにすることは、慈悲の徳の要求と子どもに対して

我々が有する配慮の義務によってもたらされる積極的義務に違反していることになる。すなわち、溺死させることと見殺しにすることは、消極的権利の侵害と、積極的義務の不履行という点において違いはあるが、両者における悪さの程度に違いはないのである。

1.5　二重結果論

しかしながら、道徳的評価には、行為と許可の原理のみでは説明しきれない場合がある。例えば、事例 1 の場合は、5 人を救助するために 1 人の死亡を許可するが、その死亡を故意に（deliberately）許可することは、許容不可能であるという（MD p.85, p.91）。つまり、5 人の救助が直接の目的であり、別の 1 人の死は単に予期された結果であった場合は許容可能であるが、1 人の死が直接の目的であったならば、その行為は許容不可能と判断されるのである。すなわち、ある行為によって同一の結果が生じる場合、行為者がその結果自体を目的に行為したか、あるいはその結果が、直接の目的とは別の結果であるかと認識しているかによって、道徳的評価は別れると、フットは考えているのである。このような見解は二重結果論（doctrine of double effect）と呼ばれるものであり、彼女はこれを採用することで、人物の性格における道徳的評価も説明する（MD pp.91-92）。例えば、直接的な権利侵害をしなかったとしても、他人に危害や不幸が生じる場合に喜びを感じるような人物がいたとしよう。この時、彼は、消極的義務を侵害しているわけではなく、それゆえ許容不可能な行為を実際に行なっているわけではない。しかし彼の性格は、他人の不幸を意図するような傾向性をもつため、道徳的な非難の対象となるのである。このように、二重結果論は、行為と許可の原理のみでは区別できないような道徳的評価の基準を提示する。そのためフットは、両者が補完する形で道徳的評価がなされると結論したのである（MD p.92）[2]。

以上のように、通常の道徳思考という観点から整理することで、1980 年代にフットが論じた個々の問題群の間に有機的な関連性が見えてくる。

我々が現在有する道徳とは、無数の規則や目的の集合であり、それらは行為や性格についての道徳的評価の基準となる。規則同士は行為の指標として理解された時、対立し合い、ある人に対してジレンマを生じさせる。ただし、誰かに対する消極的義務に反する行為は正義の規則により制約され、行為と許可の原理や二重結果論によって、具体的な道徳的評価の相違が理論づけられているのである。

1.6　通常の道徳思考における合理性

しかし以上のように道徳を理解した場合の、規則遵守に関する問題をシェフラー（Scheffler, Samuel）が指摘している（Scheffler. p.140）。彼によると、もし道徳を規則によって定めるならば、道徳規則の体系内で矛盾が生じる。まず、規則違反を道徳的に許容不可能であるとした場合、それはより多くの違反を阻止するために、より少ない同質の違反をすることが許容不可能となる。それに対し、規則違反を許容可能とすれば、個々の行為者は自身や配慮する人の利益になる場合にのみ規則を守り、それ以外の場合は規則を破ることが許容されてしまう。フットの道徳体系では、こうした矛盾に対処できないのではないか。

シェフラーの批判に対して、フットは、不法を防ぐ行為であっても不法であることには変わりなく、依然として許容可能な行為とはなりえないと回答している（Foot. 1982 p.1230）。しかし、彼女の回答はシェフラーへの応答として不十分であるとハッカーライトは指摘する（Hacker-Wright. p.93）。彼によると、ここでの一連の議論は、道徳体系の合理性の問題である。つまり、仮に多数の規則違反を防ぐための少数の規則違反が許容不可能だと判断されるならば、そのように判断するよう求める道徳体系を受け入れることは合理的であるか、という点が問われているのである。ハッカーライトは、こうした合理性の問題に関しては、フットが後期において展開する生の形式に基づくような合理性の概念が必要であり、それ以前のフットの理論では回答することができないと評価している。

こうした指摘には、まず道徳的ジレンマでのフットの見解から回答できるだろう。道徳は行為の指標として行為者に義務を命じる規則からなり、それらの規則はそれぞれが真でありながら、同時に相互に矛盾し合う場合がある。そのため規則遵守を命じる命令と、規則違反を禁止する命令、また、自分や配慮する人の利益を確保するべきという命令は、それぞれが真でありながら、矛盾した状況が生じることは可能である。

しかしながら、そうした矛盾を道徳体系が受け入れるとしても、そうした矛盾を受容する道徳の合理性や、我々がそうした道徳を受け入れることの合理性に関する疑問は残る。フット自身の見解はというと、これらの点に否定的だと考えるのが妥当だろう。というのも、彼女は現行の道徳体系や道徳コードを分析する議論の中で、そこで描写された道徳が合理的であるとも、正当化可能であるとも発言していないからである。むしろ、「人間の合理的な企てとして、―道徳規則の作成や遵守という―道徳についてある種の正当化をしようとは試みてこなかった…また、道徳的理由のために行為する人が善い理由のために行為しているとも示そうとはしてこなかった」（MD pp.142-143）という発言から、道徳的な理由や道徳的な行為の実行が、必然的に合理的であるとは考えていなかったと伺える。

しかしながら、そうした観点のみで、彼女の 1980 年代の道徳理論を理解するのは早急だろう。なぜなら、フットは現行の道徳の分析とは別に、「善い道徳体系（good moral system）」についての言及しているからである。それは、これまで論じた現行の道徳分析とは異なり、ある道徳体系を評価する際に基準となるような、規範的な道徳として描写されている。仮にフットが道徳に対して合理性を見出しうると想定していたならば、通常の道徳思考ではなく、善い道徳体系において実現されると見なすべきだろう。

2　善い道徳体系と契約論的原理

2.1　フットの善い道徳体系

1980 年代におけるフットの分析によると、我々が実際に有しているような道徳体系は無数の規則と目的からなる部分的な義務論的道徳であり、それに従う行為の合理性は担保されていない。しかし、そうした現行の道徳を含めた様々な形態の道徳を評価できるような規範的な道徳体系においてはそれが可能であるかもしれない。そのような善い道徳体系について、フットはどのような考えを持っていたのだろうか。

彼女は「善い道徳体系」の条件を二つ挙げている。第一に、 我々は善い道徳体系を受け入れることで、相互利益（reciprocity）を獲得できる（MD p.103）。こうした相互利益の中でも、フットがとりわけ重要視するのは、道徳空間（moral space）の確保、すなわち、他人から侵害を許可しない消極的権利の領域の確保である。なぜなら、仮にある道徳体系を受け入れたとしても、他人のために犠牲を強いられるような体系ならば、そうした道徳を受け入れる理由が不明になってしまうからである。また、直接的に権利とは無関係のような種類の規則に関しても、道徳を受容することで得られる善により、その規則の善さが判明する場合がある。例えば、「他人の不幸を望むな」や、「仲間に対して不満を言うな」といった規則は、それに個々人が従うことにより、人間的な連帯感等の獲得に結びつくのであり、そうした善によって、これらの規則の善さが説明されるのである。

善い道徳体系に関する第二の条件とは、その道徳体系を受容することで、「通常の、道徳ではない（non-moral）意味で善く生きる」ことができるということである（MD p.104）。この点についてフットは、「こうした条件はおそらく利他的行為を限定するものになるだろうし、まったく新しい非功利主義の探求はここから開始されるべきだろう」（ibid.）と指摘するに留まり、その詳細な内容については推察する他ない。ただし、ここでの発言は、功利主義批判の延長線上にあると解釈できる。

フットの見解では、功利主義的な道徳体系においては、結果として生じる状態の善さや、幸福の総量等により道徳的評価がなされる。そのため、仮に、利他的行為と利己的行為のどちらか一方のみが可能な状況において、前者の方がよりよい状態を生じ、より多くの幸福を生じると見なされるならば、後者を選択することは道徳的非難の対象となるだろう。しかし、利他的行為とは積極的義務に関連する行為であるため、そうした種類の行為をしないことは、必ずしも道徳的非難の対象となるわけではない[3]。そのため、積極的義務という観点においては、他人の幸福よりも自分の幸福を優先する選択は十分に許容可能であり、善い道徳体系においては、こうした他人の利益よりも自分の利益を優先するような生き方が、許容可能だと考えられる。

ただし、そうした自己利益の追求が可能となる道徳体系には、自他に対する積極的および消極的義務の概念が不可欠であると考えられる。なぜなら、それらの義務が欠如した社会では、常に互いの利益や富を奪われる危険にさらされる可能性があるからである。例えば、フットは論文「徳と悪徳」において、徳が利益をもたらすと論じた際に、正義や慈悲のない社会としてスターリン統治下のソ連やマフィアに支配されたシチリアといった例を挙げている（VV p.3）。そのため、彼女がそれらの社会を善い道徳体系を欠如した社会のモデルだと考えていたとしても、決して不思議ではないだろう。また、他の種類の善としては、家族愛や友情といった事柄が候補に挙がるかもしれない（VV p.7）。というのも、これらの善は、道徳規則の認識や遵守とは異なり、それらの規則を意図しなくとも自然と徳ある人なら愛着を有するような善だと考えられるからである。善い道徳体系においては、これらの自己利益の追求や、道徳規則を介さない良好な関係などが確保されると考えられる。

以上のような推察から、フットが倫理学の基盤を、共通の目的ではなく、別個の目的を持った個々人同士の「折衷案（compromise）」（MD p.76）に置くべきだと主張した意図が理解できる。我々は現に多種多様な

道徳規則を受け入れており、また、そうした規則とは別に様々な対象についての愛着や目的を持って生活している。そのため、善い道徳体系とは、そうした多様な目的を「善い状態」などの単一の目的に制限することなく、互いの権利が保障され、自らの目的を達成できるような種類の体系だと言えるだろう。

さて、もしそうした理想的な道徳体系が可能ならば、シェフラーの批判に対して応答できるだろう。なぜなら、我々が善い道徳体系を受容する場合、規則に従わないことはそこから得られる相互利益を受けられないことを意味するからである。また、一見、善さが不明な規則であったとしても、各人がその規則を守ることで初めて得られるような相互利益があるように見え、そうした規則は個々の行為者が自身の自己利益のみを考慮に規則を破る場合、達成しえないだろう。以上のような性質を持つ相互利益を獲得できるならば、我々が善い道徳体系を受容することは合理的であると予想できる。しかしながら、そうした理想的な道徳体系とは、どのような形態であるのか、あるいは、そもそも実現可能であるのだろうか。フット自身は、そうした体系が功利主義や帰結主義の代替案となり得ることを指摘するにとどまり、具体的な議論を展開するまでには至っていない。おそらく、彼女はそうした方向性を模索する中で、後期で展開されるような合理性に対する別種のアプローチを受け入れたのだと考えられる[4]。そのため、彼女が 1980 年代において構想した善い道徳体系を成立させるためには、別の論者の議論を参照する必要がある。

2.2　スキャンロンの契約論

フットが実際に着手することのなかった善い道徳体系は、いかにして成立可能だっただろうか。この理論的可能性を探るためには、トマス・スキャンロン（Scanlon, Thomas）の提唱した契約論（contractualism）の見解が有効だと考えられる。その理由は、単にフットが彼の名前を挙げており、善い道徳体系はその影響下に構想されたと推察できるだけではない（MD

p.77, p.103)。スキャンロンの展開した道徳的な不正性（wrongness）の定義は、別々の目的を有す個々の行為者間での正当化されうるような原理の追求を問題にしているからである。そのため、彼の理論は、どのような規則の集合によって相互利益をもたらす道徳体系が可能かというフットの問題に、間接的に回答できると考えらえる。そこでまず、スキャンロンによる不正性の定義の内容を確認し、それがどのようにフットの考える相互利益と関係しうるかを論じていく。

まず、スキャンロンの契約論を理解するために、彼の不正性の定義の確認から始めよう。

> ある行為が不正であるのは、情報に基づく非強制的な一般的な合意のための基盤として、誰も道理的に（reasonably）拒否することができないような、一般的な振る舞いの規約（regulations）に対する原理の集合によって、その行為を状況下で実行することが不許可とされる場合である。（Scanlon. 1998 p.153）

ここで主張されている内容について、順を追って確認する必要があるだろう。まず、我々が、自分の行為が適切であると正当化するためには、その行為が他人から拒否されないために十分な理由を提示する必要がある。換言すると、我々がある行為が正しいと考える時、我々はその行為が正当化されるために必要な理由についての原理を有している（ibid. p.197)。ただし、そうした原理の妥当性を正確に判断するためには、自分たちの置かれている状況や、原理によってもたらされる結果等について十分な情報を得ている必要があり、また、自分たちの不利になるような合意を強制されてはならない（Scanlon. 1982 p.111)。つまり、ある行為が正当化される条件を示す原理への同意は、関係する人々が公平な状態でなされなければならないのである。

更に、上記の定義で特徴的なのは、正当化される行為の原理が、「誰か

らも道理的に拒否されない（not reasonably rejected）」原理であり、「合理的に受容される（rationally accepted）」原理ではない、という点である。まず、「受容される」ことと「拒否されない」ことの相違は、価値観の多様性を考慮すると理解しやすいだろう（Scanlon. 1998 pp.340-342）。ある行為の正しさについての原理の受け入れられ方は、地域や時代、個々人の目的や状況において異なることが想像できる。そのため、仮に全ての人が受け入れるような原理を定めようとしたならば、その内容は非常に限定され、それに従うことは多様性の余地がなくなるだろう。一方、各人が拒否しない原理については、様々な価値観の違いを前提したとしても、それぞれが拒否するような原理のみを排除することで決定される。つまり、全ての人が受容する原理ではなく、全ての人が拒否しない原理を求めることは、個々人間の価値観や目的の違いを容認するのである[5]。

更に、上の定義には合理性と道理性の違いが含まれている。スキャンロンによると、広義の意味での合理性は、ある人の持つ思考と振る舞いが体系的に結びついていることにより示される（ibid. p.25）。特に、ある人がある事柄に十分な根拠があると判断した場合、その人はその判断が真であると信じ、別の推論の前提として用いることができるし、反対に、その判断が偽であると気づいた場合、そうした態度を放棄することができる（ibid. pp.23-24）。つまり合理的な人物とは、ある状況についての十分な情報をもち、また、自分がある特定の行為をするための理由を認識しているならば、適切に推論することができる人物を意味する（ibid. p.32）。そのため、行為者の目的を最適ないし最大限に達成する行為を合理的行為と見なす見解は、こうした広義の合理性の一部に位置付けられることになる。

一方、ある行為の道理性は、行為者自身の目的とは別の基準により判断される。というのも、行為の道理性とは、ある状況において一般的に前提とされる目的との関係により評価されるのであり、それは行為者自身の有する情報や理由よりも広い判断基準となる場合があるからである（ibid. pp.32-33）。例えば、葬儀の場面で場違いな冗談を言うことは、たと

え冗談を言った本人が葬儀中の適切な振る舞いを知らなかったとしても、道理に反する行為だと評価される。つまり、道理性の基準には、自分以外の他人についての考慮も不可欠な要素なのである（ibid. p.202）。

こうした道理性の判断基準の領域は、実生活における判断に対応していると言えるだろう。なぜなら、我々が判断する状況とは、すべての関係者の情報や理由を認識することはできないからである。そのため、実際に行為を行った際に、自分たちが行為した際には知りえなかった理由により批判を受けることは決して特別なことではない。そのため、合理性ではなく道理性を判断の基準に組み込むことは、行為の選択が決定的でない（indeterminate）実際の状況を考慮する際に有効であると言える（ibid. p.193）。

これらの点を踏まえると、契約論的な不正性の定義は以下のように読解することができる。ある人の行為は、その人の目的や関連する人々の利益等に関する理由に基づいて正当化される。そうした行為の正当化条件を表す原理は、その行為に関する情報を十分に理解した、立場の平等な人々によって拒否されない場合に、適切な原理となる。そうした手続きを踏まえて成立した原理によって、ある行為はある状況において、道徳的に正しいか不正かを判断されることになる。

以上のような契約論的原理の考え方は、フットの見解と様々な点で一致すると言える。まず、契約論的原理は、全ての人が自身の目的を達成できるような、合理的な手段という基準より作成されるわけではない。ある行為の原理は、その行為に関連する人々が、それぞれ他人の理由を考慮し、なおかつ自分にも危害が及ばないような条件を受け入れることにより成立する。それはすなわち、他人の主張を鑑みて、自分の被害を最小限にするために、利益追求を抑制するような、他人との折衷案として成立するのであり、まさにフットが倫理学の基盤として言及した考え方と言えるだろう。

また、単純に道徳規則に従うことが合理的であるわけではないという考えも一致する。行為者の目的達成や利益は契約論的原理を作成するため

の理由の一つとなるが、必ずそれと一致するわけではない。そのため、契約論的原理に適応した正しい行為は、行為者にとって合理的であるわけではない。そのため、道徳規則に従うことや、道徳的理由により行為することが、必ずしも合理的であるとは限らないというフットの主張とも一致するだろう。

しかし、それでは、契約論的原理に基づく道徳が個々の行為者の合理性と一致しないならば、我々がそれを受容することで何を得られるのだろうか。少なくとも、フットがその必要性を強調したような、不可侵の道徳空間は確保されると考えられる。前述の事例 2 を例にしよう。そこで提示された、5 人を救助するために 1 人を殺すことについての道徳的正誤を判断する時には、例えば、「多数を救助するためには、より少ない人々の殺人は正当化される」という原理の適切さが問われるだろう。当然この時、殺害される立場となる人物は、赤の他人のために自らが犠牲になるような原理を受容するよう問われることになり、彼は自分の生命の保護を理由にその原理を拒否することができる。彼の理由は道理的な拒否であり、上記の多人数のための少人数の殺人を正当化する原理は退けられる。そのため、功利主義が主張すると想定される善い状態のために強いられる規則の違反は、契約論の観点からは正当化されえない。そのため、フットが善い道徳体系において想定した条件の一部は、スキャンロンの議論を採用することにより達成されるだろう。

このように、契約論的観点に従うと、不干渉の権利が保障されるとしよう。しかし、不正性の定義の条件として含まれているように、ある行為に関する原理が関連する人々の同意を得るためには、理想的な状況が必要であるように見える。なぜなら、現実の問題に対処する際には、全ての人が必要な情報を有するわけでもなければ、立場による力関係の差がないわけでもないからである。そのため、実際の状況において、契約論的な道徳原理は成立不可能であり、その不正性の定義も空虚なものとなりえないだろうか。

契約論的原理の合意が、実際の場面でどのように機能するか。この点に関しては、約束の遵守についてスキャンロンの説明（ibid. pp.199-201）を元に考えてみよう。ある人が約束をするとき、その約束は、守られることが前提に結ばれる。ただし、そうであったとしても、何か不測の事態により、その約束を破る理由がもたらされる場合もありうる。仮に、あるあまり重要でない仕事の依頼を引き受けた後に、その仕事には予想以上に膨大な時間がかかると判明したとしよう。この時、膨大な時間がかかることが、仕事の約束をしたこと自体の意義を無くすわけではない。また、仮に約束する以前に膨大な時間がかかることに気づくことが、ほとんど不可能だったならば、そうした要因は、約束の仕事をしないことを正当化する理由の一つとなる。つまり、ある約束を守ることの関する道徳的判断は、こうした複雑な理解の過程を経た後に初めてなされるのであり、単に「約束は守らねばならない」という固定された原理を個別の状況に単に適用しているわけではない。すなわち、我々は既存の規則を出発点に、個々の状況についての理解を加えていき、その状況に対する適切な原理を作成している。そうした過程を経ることで、新しく複雑な状況における道徳判断を行うことが可能となるのであり、どのような状況に対しても普遍的に適用可能な規則は、存在しえないのである。

以上のように、社会における既存の道徳規則と、実際の個々の状況に関する理解や判断が相互に参照され、より的確な原理が形成されていく過程は、ロールズの反省的均衡（reflective equilibrium）の影響を色濃く反映していると言える。実際に、スキャンロンはこの反省的均衡が、適切な原理を導くために非常に有効な手段であると考えており（Scanlon. 2006 p.149）、そこでの見解に基づくと、上記のような原理と判断の関係をより明確にすることができる。

スキャンロンの整理によると、反省的均衡は、ある状況への判断を下す段階、複数の判断を説明づける（account for）ような原理を形成する段階、形成された原理と個々の判断を比較し、原理ないし判断を修正あるい

は撤回する段階の、三段階の手順を踏む。それらの段階を経て、全ての判断と原理に矛盾が生じなくなった時、反省的均衡の状態となるのである。

これらの段階も、先の約束の例を用いると、以下のように描写できるだろう。まず、第一段階が、ある特定の状況で「約束は守るべきだ」と最初に判断する時であり、次に別の状況においては「約束は守るべき」「労力に見合わない仕事はすべきでない」「不測の事態は約束を破る理由をもたらす」等の判断から、「ある仕事があまり重要ではなく、以来を引き受けた後に膨大な労力が必要であると発覚し、それを事前に気づくことがほぼ不可能である場合には、その仕事の約束を破ってもよい」という内容の原理を得ることになる。その後、さらにその原理に応じてそれまでの判断を修正する場合もあれば（「すべての約束を守る必要はない」）、別の更なる判断（「約束相手にとっては非常に重要な仕事である」「仕事の依頼を取り消すと、約束相手は多大な損失を受ける」等）が追加されることで、原理自体が修正される場合もある（先の原理の内容に、「ただし、約束を破る結果相手に多大な損失が生じる場合を除く」という条件付けが加わる）。こうした手続きを経て、最終的に全ての判断と原理が矛盾しないような、反省的均衡の状態に至る。

上記の考えで重要なのは、我々の現在の道徳が、決して反省的均衡の状態に至っていないということである（ibid. p.141）。すなわち、常に我々は個々の判断と原理の追求によって均衡状態へ向かう過程にいるのである。そのため、均衡状態への過程において、第一段階で有していた最初の判断が変化する場合や、あるいは、その判断に含まれるような道徳の問題についての理解が深化される場合もある（ibid. p.147）。例えば、最初の段階では約束を単純に守るべきものだと考えている人が、複数の判断にたいして説明可能な原理を作成し、更にその原理と他の条件とを比較する中で、約束による相互利益や信頼関係、約束相手の状況についての考慮などを獲得していくことができるのである。

このように、反省的均衡の最終段階において、我々はある行為に関す

るすべての判断と一致するような原理に到達するが、この状態の原理が、契約論的な不正性の定義と一致すると解釈したとしても、それほど大きな間違いとはならないだろう。なぜなら、どちらも、ある行為に対して、すべての条件を考慮した上で、すべての人から適切なものとして合意されるような原理だからである。更に、実際の状況においては、すべての条件を完全に考慮することは不可能であるため、現実になされる判断が、常に理想的原理への途中過程であるという点も一致している。こうしたことから、契約論的不正性の原理とは、現実世界においては、反省的均衡への過程として描かれるような、原理と判断の間でなされる相互的な変化と修正を通じて、より正確で完全な形式へと発展していく動的なものであることが理解できる。

3　フットの善い道徳体系における契約論

前節では、フットの想定する善い道徳体系の理論的根拠として参照するために、スキャンロンによる契約論的不正性の定義と、それに至るための反省的均衡の方法を確認した。誰からも道理的に拒否されえないような行為の原理を受け入れることは、フットの重視した不干渉の権利を保障すると考えられ、そうした原理は、判断と原理の相互的な変化修正という作業を通じて発展していく。ただし、こうした見解はスキャンロンの契約論に基づくものであるため、本来の目的であるフット自身の理論と齟齬を生じないか検討する必要がある。

契約論的原理を目指す過程から得られる個々の状況に対する原理は、フットの理論においてどのように説明可能されうるだろうか。この点に関連すると思われるのは、フットの消極的権利のレベルが不明瞭であるというハッカーライトの指摘である（Hacker-Wright. pp.98-99）。そこで彼は、フットの仮定した救助隊の事例を取り上げ、消極的権利について原理を詳細に決めることは、恣意的な「偶然的原理」の領域を作成してしまうので

はないかと懸念している。「偶然的原理」とは、フットの用語であり、人々が道徳的問題に対処する際に採用される（MD p.8）。例えば彼女の考えでは殺人は無条件に道徳的に誤った行為であるが、どのような行為を殺人と見なすかは、議論が分かれる。あるいは、妊娠中の胎児が出産後の新生児と同様に人権を有するか否かといった問題も、無条件な定義はない。つまり、個々の行為者が道徳判断をする過程において、各々が主観的に採用することができる規則ないし判断が、偶然的原理の領域に含まれている。

以上のフット自身の説明から分かるとおり、詳細な契約論的原理と、主観的な偶然的原理とは、大きな相違がある。なぜなら、個々の状況ごとに、関係する個々人の消極的権利を考慮して作成された詳細な原理は、特定の習慣を擁護するための恣意的な原理ではないからである。そのため、ハッカーライトの想定とは異なり、実際の場面に対応する原理の作成は、フットの理論において採用の余地があると言える。

しかし、契約論をフットの理論へ適用した場合、罪のない人への殺人や拷問を「明らかに悪い行為」（MD p.99）と評するような彼女の絶対主義的な見解と相反するのではないだろうか。先述のように、契約論においては、ある基本的な規則には、常に例外条件が加わる可能性がある。そのため、フットが最も基本的な原理として考えているであろう、殺人の禁止といった原理も、条件付けによっては正当化可能となるのではないか。そしてその可能性は、少数の規則違反による多数の規則違反の防止することを許容する道徳が合理的ではないかという、シェフラーの指摘の妥当性を示してしまうのではないだろうか。

こうした疑問が示すのは、フットの絶対主義的な道徳観が、まさに反省的均衡の俎上にあげられている、ということである。仮に、既に「殺人はいかなる場合も誤りである」という原理があるとしよう。この原理は、様々な状況における判断を参照にすることで、妥当な原理であるか否かが決定されるだろう。そのため、仮に実際の判断と全く一致しないならば、殺人を禁じる原理には修正が加えられるべきだろう。しかし反対に、その

原理に反する様々な判断に基づく検証を経た時にも、その主張の妥当性が保たれたならば、今度は殺人を無条件な誤りとする原理は、より強固な論拠を得ることになる。また、殺人の是非をめぐる検証の過程において、殺人の防止の重要性や、意図的な殺人と死亡への許可の区別など、当該の問題に関して、我々は更なる理解を得ることになるだろう。無論、そうした殺人の不正性や許容可能性の境界などについては、本稿で扱うことはできない。しかしながら、契約論的原理を追求する際の、反省的均衡への過程は、フット自身の主張と必ずしも対立する結論を導くわけではなく、むしろ彼女の思想への論拠をもたらす可能性を有しているのである。

以上のように、フットの善い道徳体系を理論づける上で、契約論の考えは彼女の思想に対立しないだけでなく、その根拠を示す可能性を有すると考えられる。しかし、彼女が採用する二重結果論に対しては、契約論の提唱者であるスキャンロンが疑念を呈している。そのため、善い道徳体系における二重結果論の位置付けを考察する必要があるだろう。

そこでまず、スキャンロンによる見解を確認しよう。彼によると、ある行為を不正とするのは、その行為の意図や、その行為者が基づいた理由ではなく、「その行為の特徴と、その行為に反対する決議的理由として原理が同定する状況（Scanlon. 2000 p.311）」である。例えば、通常、約束を破ってはならない理由としてあげられるのは、約束をしたことそれ自体であり、換言すれば、「約束をしたから」という理由は約束を破らないための決議的理由である。そのため、仮にある人が約束をした状態で、自己利益を目的に約束を破った場合、その行為は自己利益を目的にしたことが理由で不正と評価されるわけではない。そうではなく、約束をしている状態こそが、約束を破るべきではない理由なのであり、自己利益を理由に行為することは、行為の不正性とは別問題なのである。

行為者の意図が道徳的評価の区別を直接導かないということは、ハッカーライトも同意する（Hacker-Wright. P.106）。しかし彼は、フットの理論における二重結果論は別の見方ができると指摘する。例えば、不可避の

事態であったとしても、患者の死に喜びを感じるような残忍な傾向性を持つ医者の元には、別の患者を近づけるべきではないだろう。つまり、二重結果論に則った意図に基づく道徳的善悪は、ある特定の種類の行為についての基準ではなく、どのような人物が、どのような場面において行う行為であるなら許容可能か否かについて我々に示している。そのため、二重結果論とは、具体的な個々の行為の判断において参照される基準なのである。

それでは、フット本人は行為者の意図によって許容可能性が変化すると考えるのか。それとも、単に性格の評価のみが変化するのか。「特定の意図を伴う場合と、そうでない場合によって許容可能性に違いが出る場合がある」（MD p.91）という発言においては、意図によって行為の許容可能性が変化すると明確に述べている。ただし、二重結果論の延長として語られる性格の評価についての違い関しては、許容可能性ではなく、単に道徳的非難の対象となると述べている。これらの点から、フットの理論においては、非難を含めた道徳的評価の領域の中に、行為の許容可能性に関する領域や、徳や悪徳などの性格に関する領域が別個に含まれていると考えるのが妥当だろう。つまり彼女は、行為者の意図により、行為者の性格の評価だけでなく、行為の許容可能性に関する評価も変化すると考えていると見られる。そのため、スキャンロンによる契約論を、フットの善い道徳体系の理論的基盤として採用するためには、両者が二重結果論に対して異なる見解を示している点に対処する必要があるだろう。

まず、フットは通常の道徳思考を説明するために、二重結果論を採用したと見られる。つまり、我々は、実際に人々の意図によって道徳的な評価しているし、二重結果論はそうした実際の道徳的評価を表現している。しかしながら、現行の道徳体系に含まれる道徳理論が、必ずしも的確に道徳の本性を説明しているとは限らない。そのため、他の道徳規則と同様に、二重結果論が他の道徳規則と対立することは十分ありうるし、それを適切な道徳理論として必ずしも擁護する必要はないと考えられる。つまり、仮に契約論の説明の方が、二重結果論よりも適切な説明が可能ならば、フッ

トが前者を採用することは十分に可能だろう。

そこで、フットが善い道徳体系において、二重結果論を排除する利点を挙げてみよう。まず、彼女は善い道徳体系の中に、「他人の不幸を望むべきではない」という規則が含まれることを示唆している（MD p.103）。仮にこうした内容の規則の存在を認めるならば、例えば患者の死に喜びを感じる医者の例に対して適用されるだろう。つまり、その医者が道徳的に悪いと評価される理由は、彼が残忍な意図を有しているからではなく、「他人の不幸を望むべきではない」という趣旨の、道理的に拒否されない原理に反するからであると説明できるだろう。そのため、フットの善い道徳体系においては、通常の道徳思考では二重結果論で示される道徳的区別が、契約論を用いてによって説明されると想定することは十分可能である。

さらに、二重結果論を採用しないことは、フットの善い道徳体系の第二の条件である、道徳的と無関係な善い生き方を、より適切に条件づけられると思われる。仮に、自己利益や快楽を求める意図によってのみ、ある行為が道徳的に悪いと評価されるならば、多くの道徳とは無関係の行為が、道徳規則の領域に含まれ、それらによって得られるであろう善い生き方が妨げられる可能性がある。しかし、快楽や自己利益をどのような場面で、どのように求めることが道徳の問題となるか、そうした問題についての契約論的原理を作成し、それに基づいて判断することができるなら、誰からも道理的に拒否されないような快楽や自己利益の追求は許容可能な行為となるだろう。そのため、フットの提示した条件を、より適切に満たすような善い道徳体系が成立されるためには、そこから二重結果論が排除されていると考えるべきだろう。

おわりに

本稿はフィリッパ・フットが 1980 年代に発表した多様な論考を、通常の道徳思考と良い道徳体系という二つの観点から整理することで、当時の

思想の理論的統一性を素描するとともに、他の時期とは異なる彼女の理想的道徳体系の可能性を検討した。彼女の分析によると、現行の道徳とは無数の規則と目的からなる部分的な義務論の形式をとっており、個々の道徳規則はそれぞれ独立して並存し、同一の行為者においてジレンマを生じさせる場合もある。しかし個々人の有する消極的権利を侵害するような行為を命じる規則は正義により制限され、そうした道徳的評価の論拠は、行為と許可の原理と二重結果論によって理論づけられる。しかしこれらの現行の道徳体系とは別に、フットは善い道徳体系を構想しており、それを受容することで、人々は不干渉の権利の保証といった相互利益を獲得し、また、道徳ではない善い生き方も可能となる。こうした理想的な道徳体系を可能とするために、スキャンロンによる契約論的原理と反省的均衡の手法がフットの理論に適用可能であるかを検討した。スキャンロンの理論によると、誰からも道理的に拒否されない行為の原理とは、原理と判断の相互的な変化と修正によって恒常的に追求される。善い道徳体系における相互利益は、そうした動的過程において生じる同意によって確保されうると考えられる。また、殺人や拷問の禁止等を含むフットの絶対主義の論拠も、そうした検証の中で見出される可能性がある。更に二重結果論を採用せず、契約論によって意図の関係する道徳的評価が可能であり、また、道徳的ではない善い生き方を促進する可能性を示した。

参照文献

Foot, Philippa. “For Lack of a Rationale,” review of The Rejection of Consequentialism by S. Scheffler, *Times Literary Supplement*, 4153 (5 November 1982)

—— *Moral Dilemmas*. Oxford University Press, 2002

—— *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy 2nd ed*. Oxford University Press, 2002

—— “William Frankena’s Carus Lectures,” *The Monist*, Vol.64, No.3 (1981)

Hacker-Wright, John. *Philippa Foot's Moral Thought*. Bloomsbury, 2013

Rachels, James. "Active and Passive Euthanasia," *New England Journal of Medicine*, 292, No.2 (1975)

Scanlon, Thomas. "Contractualism and Utilitarianism." in Amartya Sen & Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press, 1982

—— "Intention and Permissibility." *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. Vol. 74 (2000)

—— "Rawls on Justification." in Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls.* Cambridge University Press, 2006

—— *What We Owe Each Other*. Harvard University Press, 1998

Scheffler, Samuel. *The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*. Oxford University Press, 1994

（ごみ・たつひこ　慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程）

Middle Foot's Moral Theory and its Contractual Possibility

Tatsuhiko GOMI

Obtaining an entire picture of the moral theory that Phillip Foot (1920-2009) conceptualized during the 1980s is a complicated task: Creating a united theoretical framework of her argument is exceedingly difficult, since she made a variety of independent arguments, specifically in regard to the doctrine of doing and allowing, the problem of moral dilemmas and critiques against utilitarianism; Indeed, she appears to have adopted several distinctive moral conceptions from

other time periods, making it difficult to understand how these are connected to her other theories.

For this reason, this paper analyzes Foot's theory from two conceptions. The first concerns the "ordinary moral thoughts" that comprise our present morality. It is a partly deontological moral system composed of mixed aims and rules, and not necessarily rational. With regard to this conception, her individual arguments on wide-ranging moral problems can be considered a series of analyses of present morality. The second conception is the "good moral system," which, according to Foot, is a normative moral system. "According to Foot, if we accept a good moral system, we will be rewarded with certain reciprocities by the system and we will live well in a non-moral sense. Although it would be rational for us to accept the good moral system, she does not make a detailed account of it. Thus, we attempt to provide a rationale for it in terms of Thomas Scanlon's contractualism. According to Scanlon's theory, a principle that cannot be reasonably rejected is permanently pursued through interactive changes and revisions between the principle and individual judgements. It is to be expected that such a contractual procedure would engender the reciprocities to which Foot alludes in her conception of a good moral system, and that her absolute prohibition of, for example, killing innocent people, can gain some foundation from it. Furthermore, instead of accepting a doctrine of double effect, applying contractualism aids in elaborating on Foot's theory, specifically in regard to how moral evaluations differ as a result of each agent's intentions, and how it is a non-moral good life in a good moral system.

＊　本稿で用いるフットの著作の略号は以下の通りである。

MD: *Moral Dilemmas*. Oxford university Press, (2002)

VV: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy 2nd ed*. Oxford University Press, (2002)

1　本稿では暫定的にフットの思想を三期に分類し、前期は道徳の合理性を自己利益に求める ”Moral Beliefs”（1951）までとし、後期は道徳の合理性を「生の形式（life form）」に求める *Natural Goodness* の思想の萌芽が見られる ”Rationality and Virtue”（1994）以降とし、その間に発表された論考を中期とする。フット自身は、1981 年において、自身の思想が *Virtues and Vices* の時期とは異なると述べているが（Foot. 1981）、道徳と合理性の分離を念頭に置いている点において、中期は一貫していると考えられる。また、その時点では、中期と後期を区別する程の、合理性に関する決定的な思想の変化も生じていない。そのため本稿では、さしあたり、1980 年代の議論をフットの思想の中期に含まれるものとする。

2　本稿は 1980 年代でのフットの見解を包括的に理解することを目的とするため、個別の議論の理論的妥当性の検討までは踏み込まない。しかし、彼女が以前の時期において、人工中絶に関して論じる中で、二重結果論を否定している点は指摘する必要があるだろう（VV Ch. 2）。そこで問題となるのは、妊婦が死亡するか、あるいは胎児が死亡するかのどちらかであるような状況における、二つの選択肢である。ひとつは子宮摘出手術であり、胎児は妊婦の身体から出されることにより死亡すると予期される。もうひとつは開頭手術であり、これは胎児を死亡させることを直接の目的として行われる。これら二つの選択は、前者が胎児の死を予期される結果とみなす一方、後者は直接の目的とされている。しかし、両者の違いは非常に曖昧であり、道徳的評価が明確に区別されるとは言い難い。そのためフットは、1980 年代以前には、二重結果論の代わりに行為と許可の原理のみを採用すべきだと考えていたのである。ハッカーライトはこうしたフットの思想の変化に対して、彼女が「近接性（closeness）」の問題を扱わないまま二重結果論を採用していると指摘している（Hacker-Wright. p.103）。

　確かに、フットは自らの立場の変化について触れているものの（MD p.91n.）近接性の問題への明確な回答はしていない。しかしそれでは、なぜそうした思想の変化を、彼女自身は受け入れたのか。まず考えられるのは、彼女がここで通常の道徳思考について議論しているという可能性である。つまり、実際の具体的な場面では、行為と許可の区別が明確でない場合があるように、意図と予期の区別が困難である場合がある（MD p. 90）。しかし、そうした状況は例外であり、多くの場合は二重結果論が適切であると想定していたのかもしれない。

　別の可能性として、徳ある人の意志と目的の関係についての見解があげられる（VV p.169）。慈悲ある人は単に他人の善を欲するのではなく、そうした種

類の目的を持つ傾向性を有する人である。そのため事例 1 のような場合、慈悲ある人が 5 人の救助を目的とするのであり、別の 1 人を見殺しにすることは行為の手段としても目的としても含まれえない、と言えるのかもしれない。いずれにしろ、フットは徳を意志の善さにより特徴づけており、徳ある人の意志と目的の関係が偶然的ではないと考えていただろう。そうした前提から、行為の目的と、それとは別の予期される結果との間には、意志との関係において明確な相違があると考えられる。

3 ただし、本稿 1.4 で言及したような、子どものへの配慮といった特別な義務が関係するような例外も存在する。

4 後期フットに大きな影響を与えたクイン（Quinn, Warren）の影響はすでに 1994 年の論文に現れている（MD Ch.10）。

5 ただし、価値観の多様性を容認することと、倫理的な相対主義を受け入れることは別問題である（Scanlon.1998 Ch.8）。