

書評

古田徹也著

『それは私がしたことなのか—行為の哲学入門』

(新曜社、2013年)

村上友一

「それは誰がしたことなのか」という問いは、密室殺人でもなければ、答えるのに苦勞する問いではふつうない。しかし、この問いはしばしば責任の所在にかんする問いと結びつく。するととたんに、自由意思、予見可能性、合理性といった、それだけで哲学的問題を惹起するような概念がいくつも顔を覗かせる。こうして、行為の哲学は分断を余儀なくされる。そして分断された個々の領域において盛んに論争がくり広げられ、(少なくとも現代においては)すべてを一望の下に収めるのが容易ではなくなっている。とはいえ、本書のめざすところは、複雑な地形をかたちづくるに到った行為の哲学に概観を与えることではない。自ら「徹底的に考え抜き、答えを出そうとする営み」(iv頁)として、行為の哲学に取り組んだものである。しかし、本人が「徹底的に考えました」と言えば、徹底的に考えたことになるわけではない。「行為とはどういうものか」がどこまで解明できたのか見なければならぬ。

議論の前提として、古田は現代を「物的一元論全盛の時代」(34頁)と特徴づける。物的一元論にもさまざまな立場がありうるが、本書では消去的唯物論が考えられている(35頁)。そのため、第一章と第二章では物的一元論が論敵として想定される。しかし、まずこの現状認識から同意できない。これまで心ない人間は随分と見てきたが、「私には心がない」と主張する人間には会ったことがないからである。これは私がたまたま会ったことがないという話ではおそらくない。そもそも「心がない」という語り方が「私」とか「人間」といった日常語の「文法」にそぐわないのである。物的一元論は一時期の哲学的流行にすぎなかったのではなかろうか(個人的には、日本での紹介が偏っていただけではないかと疑っている⁽¹⁾)。こうした現状認識ゆえに物的一元論が論敵とされ、その結果、後述するように行為の哲学における重

要な論点のいくつかが十分に考察されずに終わったように思われる。以下では、まず本書の歩みを辿りながら、検討を加えていくことにしよう。

第一章では、ライルの行動主義から物的一元論へという道筋を描いた上で⁽²⁾、科学的根拠がないとして物的一元論を斥け、意図による行為の説明(第二章)に道がつけられる。リベットの実験を根拠として自由意思を否定する立場を、「意図すること」と「意図を意識すること」の混同と喝破して斥けるくだりは説得的である(42-51頁)⁽³⁾。しかし、この結論を一般化して、科学的根拠がないことをもって物的一元論を斥けることはできないと思われる。なぜなら、物的一元論は科学的主張ではなく、心にかんする形而上学的ないし存在論的立場だからである。また、「科学の発展によって、欲求や意図や信念といった心の働きが帰属される行動の範囲は減少していくかもしれないが」、そうした範囲が「消失する」わけではないと結論づけているが(53頁)、実を言えば「消失しない」という科学的根拠もまたない。そもそも、どちらの道を選ぶかを決めるに際して、科学的根拠に訴える必要があったのだろうか(実際、第二章の終わりでは、われわれが自由意思の存在を前提し、それに応じた社会制度を形成しているという理由から、決定論的な語り方が無視されることになる)。

第二章では、意図とは何かが考察されるが、ここでも論敵は意図を物理的過程と見なそうとする立場である。結論として、意図とは、理由を問われ、それに答えるという言語的な応答図式のなかで、回顧的にしか取り出せない言語的存在者であり、行為者自身は観察によらず知ることができる。古田によれば、第二章の議論は、アンスコムとデイヴィドソンの「いいとこ取り」(85頁)なのだそうだが、果たしてそんなことが可能なのだろうか。たしかに、両者が多くの前提を共有しているとはいえ、デイヴィドソンは行為の因果説を採り、アンスコムは反因果説を採る。しかし、古田はコラムにおいてこの対立点に言及してはいるものの(136-140頁)、その検討が十分になされているとはいいがたい。しかし少なくともデイヴィドソンにとって、この問題は些細なもの

ではなかったはずである。物理学の世界像と両立するかたちで、行為の因果説を定式化することに彼は心血を注いでいたのだから。

実際、意図が行為の原因であることを否定するならば、「意図が行為を生じさせる」と言ったときに、この「生じさせる」がどんなことを意味しているのか分からなくなる。それゆえ、行為の因果説を斥けるならば、何らかの説明があって然るべきである。あるいは、もし因果説・反因果説の対立そのものを斥けるという途もあるかもしれない。その場合にも、何らかの説明があって然るべきである。しかし、古田の論述のなかにそうした説明は見あたらない。結果として、第二章の議論は「意図が物理的過程ではない」という地点より先には行っていないように思われる。たしかに、物的一元論を斥けることが目的であるならば、それで十分なかもしれない。しかし、行為は（典型的には）身体運動として物理世界において生じるのであり、それに対しては意図を用いた心的記述だけではなく、物理的記述をも与えることができる。そして、これら二つの記述の折り合いをどうつけるかは、行為の哲学における重要案件である。なぜなら、物理的記述を損なうということは自然科学を放棄することを意味し、心的記述を諦めることは、行為者に意図や責任を帰属させるというわれわれの日常の実践を放棄することを意味するからである。それにもかかわらず、第二章の議論は物的一元論を論敵としたために、こうした問題圏が十分に検討されずに終わってしまったように思われる⁽⁴⁾。

第三章では、「責任」、「意図的ならざる行為」などを道具立てとして行為の概念が深化せられる。たしかに、道徳的責任をめぐる現代の議論は行為の哲学に結びつけやすい。それは、称賛や非難といったP・F・ストローソンのいう反応的態度を、道徳的責任の（したがって行為者性の）指標として（明示的にせよ暗黙のうちにせよ）前提してきたからである⁽⁵⁾。しかし、ここで古田が用いているのは道徳的責任ではなく、より広範な責任の概念である。そして、それは古田自身も認めるように（174頁、212頁、220-227頁）、必ずしも行為者性に結びつくものではない。

たとえば、世代間責任とは、自分がやったことではない過去の出来事が生じさせた帰結に対して、後に続く世代の者たちが責任（賠償・負担）を負うことでありうる。役割責任とは、自分が実際に関与していたか否かにかかわらず、ある地位に就いた者が負うべき責任である。たとえば、ある研究機関で約4億8000万円の不正経理が発覚したとしよう。その研究機関の指導的地位にある者は、自分が直接は不正経理に関与していなかったとしても、あるいは、他者の不正経理を防止できる状況に置かれていなかったとしても、記者会見においてその禿頭を下げなければならない。しかし、責任を問われることになったからといって、その不正経理を彼がやったことになるわけではない。

それゆえ行為論に責任概念を利用するのであれば、責任概念の分析が不可欠となる。古田は責任概念を二つに区別し、一方を義務違反に、もう一方を原因性に結びつける（186-189頁）。たしかに、非難に値しない行為者が抱える後悔について語るだけならば、これだけで十分であろう。しかし、世代間責任や役割責任をこの区別で説明できるだろうか。先程の研究機関の指導的地位にある者は、何らかの義務違反をしたわけではないし、また彼が不正経理を実行したわけでもない。古田は義務違反として役割責任を説明しようと試みているが（188頁）、すべての役割責任を義務違反として語ることはできない。責任概念の不十分な分析が、第三章の議論に混乱を生じさせているように思われる。

最終的に本書は以下の結論に到着する。行為とは純粹に哲学的な語彙だけで扱おうるものではなく、偏りのない公平な視点から構築される道徳理論によって扱おうるものでもない。なぜなら、これらでは「割りきれなさの中で行為するという、我々の実際の有り様」（250頁）が捉えきれないからである。そして、古田がこれらに対置して、行為を語りうる場として提案するのが「倫理」である。これは古田も認めているように（144頁、228頁）、ウィリアムズの所論を下敷きにしたものであり、私自身もある程度共感している立場である。しかし、倫理に対置せられた道徳や法が

「完全無欠の道徳的行為者」という「救いがたいファンタジー」を前提としている（177頁）、とは私は考えない。

古田はこの主張を以下のように導出する。非難や罰に値するのは、その行為（と結果）を行為者がコントロールできた場合である。しかるに、道徳や法においては過失についても責任を問われうる。それゆえ、道徳や法においては「過失さえも行為者のコントロールの下にあった」と想定されている（176頁）。ここから、完全な予測能力と完璧な判断力をもった「完全無欠の道徳的行為者」が、法や道徳において前提されているのだと結論づけられる。しかし、ここで問われるべきは「過失は行為者のコントロールの下にあった」と言ったときに、そこで何が意味されているかである。現実はその過失が行為者のコントロールの下で生じたのではないことは明らかである。もしそうだったなら、もはや過失とはいえない。過失において語られるコントロールは反事実的なものでなければならぬ。すなわち、「あなたは過失の発生を防ぐこともできたのに、それをしなかった」ということである。そして、この反事実的想定が行為者に要求する能力は、完全な予測能力のような法外なものである必要はない。

たとえば、私が法定速度を守って自動車を運転していたとしよう。しかも、私は一般の運転手に要求される程度の注意は周囲に払っていたとしよう。しかし、私が運転した自動車の前方数メートル先に時空の裂け目が突如として発生し、そこから異世界の子どもが飛び出してきたとする。私は回避できず、その子どもをはねてしまった。さて、ここは時空の裂け目が頻繁に発生する世界ではない。それにもかかわらず、（ご都合主義な想定ではあるが）時空の裂け目から異世界の子どもが飛び出してきたことが立証されたとする。このとき、私は道路交通法によって裁かれたり、周囲の道徳的非難を浴びたりするだろうか。おそらく否である。それは道徳や法が行為者に要求している予測能力が、時空の裂け目の発生まで予測せよという法外なものではないからである。私に要求されているのは、せいぜい曲がり角には歩行者がいるかもしれないと思えとか、スクールゾーンで

はより注意深くあれといった程度のものだからである。ウィリアムズも言うように、ここで要求されるのは「不必要な衝突を避けるのに十分なだけの熟慮と予測の能力」であって、それは「欠陥のない成人した人間という最低限要求を超えるものではない」のである⁽⁶⁾。

このように考えるならば、道徳や法をファンタジーに基づくものとして斥ける必要はない。たしかに、いま挙げた例はかなり極端であった。古田の指摘するように、過失にもさまざまな程度がありうる（154-172頁）。そして、既存の法制度はそれに対応しうるきめ細やかさを備えていないかもしれない。しかし、それも既存の法制度を否定する理由にはならない。たとえば、私が交通事故を起こしたならば、道路交通法に則って裁かれることになる。しかし、道路交通法はこの事故における私の責任の重さを決める唯一の要素ではない。実際には賠償など民事手続きにおいては私の過失の程度が考慮され、それに応じて私の責任の大きさが決められることになる（もちろん、そこには運も介在しており、たとえば、どのような人間をひいたかに応じて賠償額は変わってくる）。いずれにせよ、法の硬直性は柔軟な運用や補助手段によって補われうる⁽⁷⁾。もちろん既存の法制度に改善の余地がないとは思わないが、それなりにうまく機能しているのだろう。

同じことは道徳についても言える。たしかに、同じような行為であっても、それぞれの行為者が背景に抱えている事情は異なりうる。それぞれが違った人生の目的、生き立ち、価値観をもって行為に臨んでいる。そうした事情を考慮することなく、道徳的に非難したとき、その非難が不適切なこともありうる。しかし、すべての人間がお互いを理解しあうにはこの世界は広すぎる。ウィリアムズや古田のいう倫理が要求する人間関係は局所的にしか成立しえない。それゆえ、倫理が道徳にとって代わることはできない。道徳には道徳の、倫理には倫理の相応しい領域があるのだと思う。そして、そのあいだにはグレーゾーンも⁽⁸⁾。

以上、本書の歩みを辿りつつ検討を加えてきた。結果として、やや辛口の書評になってしまったかもしれない。しかし正直に言えば、ぎこちな

い議論の運び方も、本書後半の主旋律にどこか溶け込めずにいるノイズたち——これは古田自身が抱える「割りきれなさ」の発露であろう——も含めて、私は古田という人間が嫌いではない（もちろん、本書を読んだかぎりにおいてである）。書評において、こうした発言は不適切に思われるかもしれない。しかし、ウィリアムズはある箇所であっている。「何かに責任を認めるとすれば、それは人となりの表現である意志決定や行為に対して責任を認めるのでなければならない」⁽⁹⁾。この考え方に従うならば、たとえば書かれた書物はよいのだけれど、人間性は最低だなどということはありえない。書かれた書物への称賛または非難は、そのような書物を書いた人物に対する称賛または非難に直結することになる⁽¹⁰⁾。

ウィリアムズによるゴーギャンの取扱いも、この点を踏まえて理解されねばならない。たとえば、われわれはゴーギャンについて以下のような判断を下すこともできる。「たしかに彼は偉大な芸術家ではあったが、道徳的には最低の人間であった」。このとき、われわれは妻子を捨ててタヒチへ行くという彼の行為を、彼の人生全体から切り離して道徳的評価の対象としている。こうした判断が可能であるかのように考えるのが、ウィリアムズの批判する近代の道徳であり、こうした判断を安易に許さない点にウィリアムズのいう倫理の特質はある。

もっとも古田は幾分違った観点から倫理を捉えている（それを自覚しているからこそ、古田はあえて道徳と倫理の区別を「本書で勝手に行っていること」(240頁)としているのだろう)。たとえば、古田はゴーギャンの決断が「賭け」であったことに注目し、そこから「すべき」が「できる」を含意しない領域として倫理を特徴づける。それゆえ、倫理においては、たとえ「すべき」ことが遂行できなかったとしても、非難されることはないとされる(242-4頁)。しかし、あらゆる行為が多かれ少なかれ運に曝されており、成功が保証された行為など存在しない。その意味ではあらゆる行為が賭けの要素を含む。それゆえ、その行為が賭けであることは、それが非難を免れていることを意味しない。たしかに、ゴーギャンの決断は賭

けである。しかし、それが倫理的に支持しうるものであるためには、それが「意味のある賭け」であることを彼自身と周囲とに納得させるだけの条件を備えていなければならない。たとえば、芸術に対する愛着や熱意、それまでの創作活動などに裏打ちされていなければならない。それによって、道徳的には支持できない決断かもしれないが、倫理的観点からはこの決断を支持しうる余地が残される。ところが、昨日ギターを買ってきたばかりなのに、「俺はミュージシャンになる！」と言って学校を辞めようとする間抜けな高校生が居たとすればどうだろうか。おそらく、彼の家族や親友はその決断を支持しないだろう。その賭けは勝算のある合理的なものではなく（そういえば、本書には「合理性」への言及もほとんど見あたらない）、それでもあえて賭けるだけの背景的考慮を彼に認めないからである。この高校生は道徳的観点から見れば何ら悪いことはしていない。だから、彼に特別な関心をもたない者たちは彼を（道徳的に）非難しないであろう。しかし、家族や親友は彼の生き方や彼の将来にコミットするがゆえに、彼自身と彼の決断を（倫理的に）非難するのである。古田の思惑に反して、倫理が要求する人間関係のほうが、互いを非難しあうことがより多くなるかもしれない。

最後に、本書でのデカルトの取扱いにかんして一言苦言を呈させていただきたい。デカルトは、第一章では戯画化された心身二元論者として、第三章では道徳から運を排除し、道徳的責任や後悔をコントロール可能性に結びつける道徳哲学者として描かれる。前者は由緒ある歪曲であり多言を要しない。デカルトの心身二元論を「天使が機械に居座り、松果腺を使って操縦する」と揶揄したマリタンも、「機械のなかの幽霊」と揶揄したライルも、そうした歪曲の伝統に属する一人にすぎない。これまで多くのデカルト研究者がこれを訂正し、そして無視されてきた。

しかし、後者にかんしては古田の独自性溢れる誤読と思われるので、少しだけ言及しておこう。古田が引用するのは以下の箇所である(198-199頁)。「つねに理性の命じることだけを行っていれば、たとえ後になって、さまざまな出来事によっ

て自らの誤れることが示されたとしても、われわれには後悔すべきいかなる理由もない」(à Elisabeth, 4 août 1645, IV, 266)。しかし、後悔すべき理由がなければ後悔せずすむ、とデカルトが考えていたわけではない。「情念はわれわれの意志作用だけでは、引き起こすことも、取り扱うこともできない」(PA 45, XI, 362)からである。また、つねに理性の声に耳を傾けるだけの「暇」(M1, VII, 18)が日常のなかに用意されているわけではない。暫定道徳はこう命じている。「みずからの判断において、決断しないよう理性が強いるときさえ、行動においては不決断であってはならない」(DM2, VI, 22)。われわれは悲しみや迷いを抱えながらも日々を生きねばならず、行為の結果に一喜一憂せざるをえない。これは有限な存在としての人間の条件といてよい。

たしかに、偉大な精神をもった者であれば、「どんな大きな不運も彼らを打ちのめしたり(……)悲しませたりすることはない」(à Elisabeth, 18 mai 1645, IV, 203)⁽ⁱⁱⁱ⁾のかもしれない。しかし、それは常人の業ではない。兄弟の物故に悲しむ友人に宛ててデカルトは書いている。「わたしは、涙や悲しみが女だけのもので、男は自分の度量を誇示するために、いつでも無理して冷静な顔をせねばならないと考える者ではありません」(à Pollot, mi-janvier 1641, III, 278)。デカルトは人生における悲しみや後悔に無理解な「哲学者 un homme de lettres dans son cabinet」(DM1, VI, 10)ではなく、むしろ人間の条件をよく弁えながら、彼にとっての「いまここ」を生きた人間であったと思われる。

ウィリアムズが辛辣な批判を加えつづけたカントにあって事情は同じであろう。偉大な哲学者といえども人間の条件を免れているわけではない(自らが生きた「生」を、どこまで自らの哲学に反映させるかにかんしては、個々の哲学者によって程度の相違があるだろうが)。いずれにせよ、個々の行為をその者の人生全体から切り離したとき、その行為を適切に理解できなくなってしまうのと同じように、ある一文をその哲学の全体から切り離して正しく理解することはできない。もちろん、同じ批判は古田に対する私の言動にもその

まま跳ね返ってくることだろう。それは仕方がない。それを覚悟の上で、私はこの書評を引き受けたのだから。

[付記] デカルトからの引用はAT新版により、当該箇所を略記し、巻数をローマ数字で頁数をアラビア数字で示した。

注

- (1) たとえば、行為者因果性の可能性を探る努力はチザム以後も続けられてきたが、日本ではほとんど紹介・検討されてこなかった(数少ない紹介の一つに、美濃正「決定論と自由——世界にゆとりはあるのか?」、中畑正志編『岩波講座 哲学〈2〉』、岩波書店、2008年、161-186頁がある)。それとは対照的に、チャーチランド夫妻、ダマシオ、ガザニガなど物の一元論者たちの翻訳はいくつも出版されている。たしかに、「人間には心がある!」とか「意図で分かる人間の行為」とか帯に書いてあったとして、そんな本をわざわざ手に取ってみようと思う者はほとんど居ないだろう。しかし、それは出版業界の都合にすぎない。
- (2) 第一章では、ライルはもっぱら「デカルトの神話」を切り崩すことによって物的一元論者への道筋をつけた者として扱われ、その心の哲学に積極的評価は与えられていない。しかし、ライルによって「大雑把に表現された考え」が、ウィトゲンシュタインによって「丹念かつ緻密に展開されていた考え」に近いこと、アリストテレスやトマス・アクィナスの心の哲学と「驚くべき類似性」をもつことをケニーが指摘している(A. Kenny, *Metaphysics of Mind*, Oxford UP, 1989, p. v)。ただし、第二章の古田はもう少しライルに好意的であるように見える(122-124頁参照)。
- (3) とはいえ、ここでの古田の議論にデネット等による反論以上の内容があるようには見えない。リベットの実験をめぐる論争については、以下の文献が参照されるべきである。近藤智彦「脳神経科学からの自由意志論——リベットの实验から」、信原幸弘・原塑編『脳神経倫理学

- の展望』、勁草書房、2008年、229-254頁)
- (4) さらに批判を付け加えれば、第二章では意図と理由が同一視されているように思われる（それは90-92頁に顕著である）。しかしながら、意図と同一視されるような理由では、行為を説明する役割を果たせても、理由がもつべき規範的次元が失われてしまうのではないだろうか（cf. J. McDowell, “Might There Be External Reasons?,” rpt. in his *Mind, Value, and Reality*, Harvard UP., pp. 104-106）。
- (5) フィッシャーは道徳的責任をめぐる現代の哲学的状況を概観するに際して、ストローソンの「道徳的責任の概念にかんする最も影響力のある説明」から始めている（J. M. Fischer, “Recent Work on Moral Responsibility,” in *Ethics*, 1999, pp. 93-139）。
- (6) B. Williams, “Voluntary acts and responsible agents,” rpt. in his *Making sense of humanity: and other philosophical papers*, Cambridge UP., 1995, pp. 29-30. 古田が自らの議論に利用している「救いがたいファンタジー」という表現はこの数頁前（ibid., p. 27）に出てくる。ただし、そこでウィリアムズが批判しているのは、「行為者が自身の性格や性向のすべてを、完全に自分で理性的にコントロールできる」とする立場である。本文での私の議論が正しいとすれば、道徳や法はそのような行為者像を前提としていないし、ウィリアムズもそう考えてはいない。
- (7) とはいえ現実には、法の硬直性よりも運用の硬直性において問題はもっと深刻である（法が冤罪を産み出すのではない）。しかし、この問題は本書と本稿の問題圏を超えている。
- (8) 以上の反論は、既存の道徳心理学を無批判に受け容れるべきだという主張を含意しない。いびつな道徳心理学の改訂は必要であり、その意味ではウィリアムズや古田の路線は支持しうる。
- (9) B. Williams, “Practical Necessity,” rpt. in his *Moral Luck: Philosophical Paper, 1973-1980*, Cambridge UP., 1981, p. 130. 強調引用者
- (10) ここで注目すべきは、ウィリアムズの責任論において道徳的責任と密接に結びつけられているのは、もはや「行為」ではなく「人となり」（character）であるという点である。このような焦点移動はウィリアムズに固有のものではない。1984年以降のH・G・フランクフルトや、J・M・フィッシャーの最近の仕事にも見られる（e.g. H. G. Frankfurt, “The Importance of What We Care About,” in his *The Importance of What We Care About*, Cambridge UP., 1988, pp. 80-94; J. M. Fischer, “Responsibility and Self-Expression,” in his *My Way: Essays on Moral Responsibility*, Oxford UP., 2006, pp. 106-123.）。
- (11) ウィリアムズの批判するような近代道徳（道徳から運を排除し、その結果として意志を過剰に重視することになる）の要素を、古田はこの箇所から読み取っている（172-173頁）。しかし、不運にあって動じないというのは理想の人間像としてはありふれたものであり、それは不適切であろう。責任を問うにあたって意志や自由を重視する傾向は、むしろコモン・ローのMens Reaにその源泉をもつと思われる（cf. A. Kenny, *Freewill and Responsibility*, Routledge & Kegan Paul, 1978, ch. 1）。なお、ウィリアムズはこの傾向を近代以降の刑法制度の特徴として捉えている。すなわち、近代においては責任概念の重要要素である「償い」の多くが個人から国家に委託され、近代国家の掲げる理想の一つが自由であったにすぎない（cf. *Shame and Necessity*, Univ. of California Press, 1993, pp. 65-66）。