

## 現代の英米圏の倫理学における運の問題

古田 徹也

### はじめに

人生は運に大きく左右されている。究極的に決定論が正しいかどうかというのはさしあたり問題ではない。我々が送る生活のなかに運が広範に織り込まれているということは、揺るぎのない、いわば実践的な事実である。

アリストテレスをはじめとする古代ギリシアの思想家たちは、価値ある生活を営むために人間はどの程度の運と共存すべきなのかを問うた。しかし、カント主義の影響を強く受けた近現代においてはこの問いは不当に無視されてきた。たとえばM・C・ヌスbaumはそう指摘している (Nussbaum 1986: 3-5)。実際、近現代の倫理学の多くが運の問題をなおざりにしてきた——あるいは、積極的に排除してきた——という面は否めないだろう。

とはいえ、そうした傾向に反発し、運の問題を主題化しようとする議論が倫理学の内部に存在することも確かである。本稿の目的は、現代の英米圏の議論に絞って、そのおおよその中身を整理することである。それを通じて見えてくるのは、運と道徳（倫理）の関係について改めて考えることが、倫理学の営みそれ自体への根本的な問い直しにつながるということである。

### 1. 「道徳的運」とは何か①——議論の発端

主としてカント主義の影響を受け、運の問題を排除する傾向が強かった近現代の倫理学理論に対して、現代の英米圏の哲学・思想分野において活発な異議申し立てがなされるようになったのは、おおよそ1960年代以降である。

まず、ジョエル・ファインバーグが、道徳は運の要素と無関係ではありえないという論陣を張った (Feinberg 1962→70)。ファインバーグによれば、従来の哲学者の多くは責任概念を道徳的責任と法的責任とに大別し、前者の道徳的責任の帰属を個々人の心の世界に限定することによって、道徳の無条件性や非偶然性といったカント主義的な主張を擁護しようとしてきた。すなわち、内面の思考や意志の作用は完全に行為者のコントロールに服し、運の影響を受けな

いものであり、そして、道徳はそうした作用を管轄するのだ、というわけである。しかし、思考や意志の形成にすら無数の外的要因が影響を与えることは明らかであり、運に対して免疫をもつわけではない、そうファインバーグは批判する (ibid.: III)。

そして、道徳と運の相克というものが、倫理学上の重要な問題として定着する決定的な契機になったのが、1976年にバーナード・ウィリアムズとトマス・ネーゲルが行った討議と、それを基に両者がそれぞれ公刊した“Moral Luck”(「道徳的運」)という同一タイトルの論文である (Williams 1976→81; Nagel 1976→79)。それ以降、上記の問題は、「道徳的運」というウィリアムズが創出した用語の下に幅広く議論されるようになる。

道徳的運とは何かを、ネーゲルは、「ある人の行為の重要な側面が、彼のコントロールを超えた諸要因に依存しているにもかかわらず、それに関して我々がなお彼を道徳的判断の対象として扱いつづけること」(Nagel 1976→79: 26)だと説明している。この説明をもう少し敷衍しておこう。まず一方には、人を道徳的に評価する際に我々が広く受け入れていると思われる条件がある。すなわち、

【主体が道徳的責任を負うべきなのは、主体のコントロール下にあった行為ないし意志に関してのみである】

という条件——これは一般に「コントロール条件」と呼ばれる——である。しかし、他方では、主体の行為や意志がどのような結果をもたらすのかも、また、(ファインバーグが言うように)意志がそもそもどのように形成されるのかも、多かれ少なかれ運の影響を免れるものではないという事実がある。以上の条件と事実を突き合わせれば、本来なら、主体はいかなる行為や意志に関しても道徳的責任を負わない、という逆説的な結論が導き出されるはずである。ネーゲル自身の叙述を見ておこう。

人が道徳的に責任を負えるのは自分がしたことに対してのみである。しかし、その人がしたことは、自分がしたことではない多くのことの結果なのである。それゆえ、その人は、自分に責任のあることについても、自分に責任のないことについても、道徳的に責任がないことになる。(Nagel 1976→79: 34)

しかし、我々は実際には、様々なケースでまさに道徳的責任の帰属を行っている。この矛盾した事態が、ネーゲルが「道徳的運」という用語で指示するものにほかならない。

## 2. 「道徳的運」とは何か②——道徳的運の4区分と2区分

とはいえ、ひとくちに「道徳的運」といっても、その意味は文脈によって様々でありうる。

たとえばネーゲルは、道徳的運を次の四種類に大別している (Nagel 1976→79: 28, 35)。

- (1) 道徳的評価の対象となる人物がどういう種類の人物であるか (どのような性向や資質、気性を持ち合わせているか) に関係する運。これをネーゲルは「構成的運 (constitutive luck)」と呼ぶ。
- (2) 道徳的評価の対象となる人物が、どういう種類の状況に出会うかに関係する運。すなわち、当該の人物が置かれた環境の運 (luck in one's circumstances)。
- (3) 行為する意志自体が環境によってどう影響を受けるか、という運。すなわち、行為の原因 (cause) に関係する運。
- (4) 結果がどう出るかによってそれを引き起こした行為の道徳的評価が左右される、という運。すなわち、行為の結果 (result) に関係する運。

この区分のポイントとしては、(1)と(2)では人物に重心が置かれている一方で、(3)と(4)は行為をめぐるものであるということ、また、(3)が意志の自由をめぐる古典的問題と結びついているということが挙げられる。ただし、(1)～(3)をどれほど明確に分けられるかは判然としない。むしろ、何をどう行為するかという可能性自体に影響を与えうる運であるという点では、これらは同じカテゴリーとして捉えられるだろう。実際、M・J・ツイーマンは次のような、より簡略化された区分を導入している (Zimmerman 1987→93: 219, 231n. 7)。

- (a) 境遇の運 (situational luck)。道徳的評価の対象となる人物がどういう境遇にあるかに関係する運。これは上記 (1)～(3) の運すべてを含む。
- (b) 結果の運 (resultant luck)。これは上記 (4) の運と同じもの。

以下、本稿では議論の複雑化を避けるために、ツイーマンによるこの区分を採用し、「境遇の運」と「結果の運」を包摂した総称として「道徳的運」を位置づけることにしたい<sup>(1)</sup>。

### 3. 「道徳的運」とは何か③——運一般の定義に向けて

ネーゲルが道徳的運に関して指摘した他の重要な論点として、道徳的運をめぐる問題と認識論的懐疑論との間に強いアナロジーが成立する、ということが挙げられる (Nagel 1976→79: 27)。

一般に、主体が抱えている信念が客観的な知識でもあるためには、当該の信念がたまたま真であるだけでは足りない。(さらに、ゲティア問題を踏まえるなら、主体が当該の信念を真と見なす適切な根拠をもっているだけでも足りないかもしれない。) このことは、「知識は運を排

---

(1) ウィリアムズも同様の二分法を採用しており、「境遇の運 (situational luck)」に対応するものを「構成的運 (constitutive luck)」と呼んでいる (Williams 1976→81: 20-21)。この呼び名自体は、紛らわしいことに、ネーゲルによる道徳的運の四分類のうちの (1) と同一である。(ちなみに、拙著『それは私がしたことなのか』ではウィリアムズの用語法を採用している (古田2013: 215-220)。) また、本文で後述するように、ウィリアムズが「道徳的運」という言葉に与えている意味はネーゲルらのそれと異なっているため、その下位分類としての「境遇の運 (構成的運)」および「結果の運」の意味も、正確には同じものではない。

除する（知識と運は両立しない）」というテーゼで表すこともできる。しかし、このテーゼを額面通りに受け取り、かつ、我々の認識活動が不断かつ広範に偶然的要素に取り囲まれていることを認めるならば、我々が真の意味で知識を獲得することはそもそも不可能ということになる。こうした認識論的懐疑論への筋道は、①道徳と運の非両立性と②運の遍在性から③道徳的評価の不可能性が導かれる筋道と、確かに共通していると言えるだろう。

このネーゲルの議論以降、現在に至るまで、認識にかかわる運を「認識的運 (epistemic luck)」と呼んで主題的に論じる流れが確固として出来上がっている<sup>(2)</sup>。そこでは主として「運とはそもそも何であるか」という問題が俎上に乗せられており、道徳的運と認識的運それぞれの定義、さらには両者を包括しうる運一般の定義について、明確な解答を提示する道が模索されている。この現在の思潮の根底にあるのは、ネーゲルやツイーママンといった従来論者は運の区分は行っているものの、積極的に運それ自体を定義してはいない、という不満である。

もっとも、先の第1節で引用したネーゲルによる道徳的運の定式化、すなわち、

【道徳的運とは、ある人の行為の重要な側面が、彼のコントロールを超えた諸要因に依存しているにもかかわらず、それに関して我々がなお彼を道徳的判断の対象として扱い続けること】

という定式化からは、彼が、次のように表現できる道徳的運の定義を暗黙裡に前提にしていると推定することはできる。

【出来事Eが関係する主体Sにとって運の問題であるのは、EがSのコントロールを超えており、かつ、EがSにとって重要であるとき、かつそのときに限る】

しかし、この類いの定義は実は不備を抱えている。というのも、こうした条件だけではあまりの多くの出来事が運の問題に数え入れられてしまうからである。アンドリュー・レイタスやダンカン・プリチャードが指摘しているように、たとえば日が昇るという出来事は上記の条件をクリアするが、我々は普通そのことを幸運とは呼ばないだろう (Latus 2000: 167; Pritchard 2005: 127)。そのため、レイタスの論考を嚆矢として、「隣接する可能世界における出来事の頻度」といった様相論理の概念を用いることにより、上記の条件に代わる（あるいは補完する）条件を整備しようとする論者が少なくない。ここではひとつだけ、プリチャードが示している代表的な定義を挙げておこう (Pritchard 2005: 128-132)。

【①ある出来事Eが関係する主体Sにとって幸運ないし不幸なものであるとき、Eは現実世

(2) ただし、「認識的運」という用語を用いた議論は、Williams(1976→81: 25)においてもすでに展開されている。

界で生じているが、広範なクラスの最も隣接する諸可能世界では生じていない。なお、その諸可能世界においてEが生じるための関連する初期条件はすべて、現実世界におけるそれと同じである。②EがSにとって幸運ないし不運なものであるとき、EはSにとって重要なものである。あるいは、Sが関連する諸事実を入手できたならば重要であろうものである。】

この定義に対してはすでに様々な批判が向けられ、それに伴って別の定義が提案されている。たとえば、運の問題は一次的には「Sにとって」という主体関係的な性質をもたないと主張するもの (Milburn 2015) や、あるいは、「Sにとって重要」という条件——これは一般に「重要性条件」と呼ばれる——は他の諸条件に置き換えるべきだと主張するもの (Whittington 2015) などである。いずれにせよ、運一般をどう定義するか (さらに、認識的運と道徳的運を個別にどう定義するか) というのは、まさに現在進行形の問題だと言えるだろう。

#### 4. 反「道徳的運」①——認識的運への還元

ここまで、道徳的運とは何かに関しておおよその特徴づけや精密な定義を試みる議論の流れを追ってきた。

倫理学において、道徳的運という事態をどう受けとめればよいのか。ネーゲルとウィリアムズの討論以後の議論の多くは、道徳的運の構図を掘り崩し、道徳的責任の帰属が孕むかにみえる矛盾を解消しようとする努力に捧げられている。その代表的なものは、道徳的運とは実は認識的運の問題にすぎない、という主張である。たとえばノーヴィン・リチャーズによれば、道徳的評価に運が影響を与えてしまうのは、評価の対象となる人物の内面やその人物を取り巻く状況について、評価者たる我々の認識能力が不完全であるからにほかならない (Richards 1986→93)。逆に言えば、もしも我々が全知であったなら、コントロール条件を基に、誤った非難や称賛の感情をもたず、運の要素を排除したかたちで真正の道徳的評価を下すことができる、ということである。

同様の議論をニコラス・レッシャーも展開している (Rescher 1993)。たとえば、窃盗しようとして実際に完遂した人と、「運良く」邪魔が入って未遂に終わった人とを比べると、通常我々は前者の方により低い道徳的評価を下してしまう。しかし、レッシャーによれば、どのような道徳的評価に値するかという点では、両者に違いはない。「人の深層を見抜く視力によって『すべてを見て、すべてを知る』ような人物による見通しの利いた地点から見れば、両者の道徳的地位は同等である」 (ibid.: 154)。実際に彼らがどうであるか (what they are) と、人々が彼らをどう見なすのか (how people regard them) は、必ずしも一致するとは限らない。「問題は道徳上の違いではなく、単に認識上の違いにすぎない」 (ibid.: 155) ということである。

このようにリチャーズやレッシャーは、コントロール条件を堅持しつつ、道徳的評価を下す

我々の認識能力の限界という論点を持ち出すことによって、「道徳的運」とは我々の認識および評価の誤りに基づくいわば疑似問題である、という主張を行っている。言い換えれば、彼らは道徳的運の問題を認識的運の問題に還元しようとしているのである<sup>(3)</sup>。

## 5. 反「道徳的運」②——日常の安定性に訴える主張

この種の主張に対しては、すぐに次のような批判が出てくるだろう。実際には誰も立てない全知の視点から「道徳的運は存在しない」と主張しても、我々には関係のないことである。道徳的運とは、我々が生活を送るなかで現実と直面する、まさに実践的な問題なのだ、と。

少なくともレッシャーは、こうした批判を見越していると思われる。というのも、彼は上記の議論の直後に別種の議論も展開しているからである。そこで彼は、「日常の安定性」とも呼ぶべき観念に訴えることにより、「すべてを見て、すべてを知る」ことができず認識能力に限界のある我々であっても、日常生活においては道徳的運を免れている、と主張している。「道徳が運から切り離されるとすれば……それは道徳が、我々が日々の経験を得るこのありふれた空間において、物事が普通の運び方をする通常の状況を考慮するからだ」(Rescher 1993: 160; 強調は原著者)というのである。もちろん、想像をたくましくして、諸々の徳(真実を言う、親切にする、等々)の行使が酷い結果を生むような状況を思い描くことはできる。しかし、「それらの徳としての身分は、実際の世界で物事が標準的な仕方ですべてと同じように進む、標準的な足どりに合わせてあつらえられたものである」(ibid.: 161; 強調は原著者)。また、たとえ

---

(3) これとは別の視角から、コントロール条件を維持しつつ道徳的運の構図を掘り崩そうとする論者もいる。「修復的価値 (restorative value)」の条件を導入するヘニング・イェンセンはその一人である (Jensen 1984→93: 134)。たとえば、A氏とB氏が全く同程度に不注意な車の運転をしていたとしよう。A氏は何ごともなく目的地まで着いたが、B氏は運悪く人を轢いてしまった。この場合、我々は通常はB氏の方に遙かに強い非難を向けるだろう。しかし、コントロール条件に照らせば、両者の道徳的評価自体は同等でなければならない。言い換えれば、B氏が人を轢いたことを道徳的評価の対象に含んではならない、ということである。イェンセンはこの点を確認しつつ、次のように続ける。B氏の方をより強く非難することには、B氏が道徳的行為者として機能する能力を保全する「修復的価値」があり、その意味で正当性があるのだ、と。(イェンセンのこの主張は、いわゆる「修復的司法」の考え方に結びつくものである。また、修復的価値の代わりに「一般予防」や「特別予防」の原理を置けば、現在の刑法学上の支配的な理論に接近することになるだろう。)

つまり、この種の主張は、我々がB氏を非難することは実はB氏の人格の「修復」(あるいは将来の犯罪・事故の「予防」等々)という効果をもつ、と言っているにすぎない。したがって、イェンセンに従うなら、我々が実際にB氏に憤るという道徳感情をもつ必要はない。叱責や詰問といった道徳的非難の表現、あるいは、刑罰等の法的非難があれば十分ということである。また、「修復」等の効果をもたらす別の方法があれば、そもそも非難自体が必要ないことになるだろう。イェンセンの主張はこのように、運が介在した行為に絡んで道徳的非難ないし称賛の感情を我々が実際にもつのはなぜかについては説明していない。

道徳的評価が帰結を考慮したものだとしてみても、その帰結とは「通常の、標準的な、予見しうる帰結である」(ibid.: 162)、そうレッシュャーは重ねて強調する<sup>(4)</sup>。

## 6. 不穏なものとしての日常——「賭け」としての人生の側面

しかし、はたして日常とはそれほど安定したものなのだろうか。たとえば、受験や就職、結婚、出産等々の数多くの場面で、我々はまさに賭けをしていないだろうか。また、日々の仕事や恋愛、遊び、はたまた自動車や自転車の運転等々においても、運の要素が絶えず入り混じっていないだろうか。パスカルが『パンセ』の端々でそう示唆するように、また、近年では檜垣立哉が「賭けは、有限なわれわれが無限な時間を前にして現在という場所に立つときに、誰もすで行っていること」(檜垣2008: 66)と述べ、「賭けることは、現在を生きることである」(ibid.)とまとめるように、人生とは実に賭けの連続とも言えるのではないか。つまり、そもそも日常とは不穏なものではないのか。

神ならぬ我々は、先を見通しコントロールしきる力能をもたない。それゆえ、我々の判断や行為の多くは「賭け」として特徴づけうるものとなる。肝心な点は、日常において我々はしばしば「皆がいつもするのと同じ標準的な仕方に従う」というあり方から外れる、ということである。むしろ、普通は皆こうするものだというのは、ときとして極めて不道徳的な規準にもなりうる。逆に言えば、既存の道徳に支えられない、いわば模範なき個人の選択は、危ういが、しかし自由であり、場合によっては今後の新たな道徳的価値すら拓きうる、ということである。

---

(4) 日常が安定したものであることを前提に、日常において人は道徳的運から免れていると主張する議論は、コントロール条件自体を破棄することによって道徳的運のパズルを解こうとする議論においても共有されている場合がある。たとえばM・S・ムーアは、「……ネーゲル的な意味の『運』は明らかに、刑法上の相当因果関係説や、その背景にある道徳において採用されている運と同じものではない」(Moore 1997: 214)と主張する。刑法においては、条件関係さえあれば刑法上の因果関係を認めるという「条件説」を採った場合に犯罪として認められるケースが膨れあがってしまうことを踏まえて、当該行為から当該結果が発生することが経験上一般的であるときに限って因果関係を認めるという「相当因果関係説」が立てられる場合がある。ムーア自身の言葉を借りれば、「運という概念は常に、[その構成条件として]比較のための何らかの基準を含んでいる。刑法における相当因果関係のテストがこの概念を使用するとき、その基準とは、物事が生じる通常の仕方にほかならない」(Moore 1997: 214; 強調は引用者)。逆に言えば、「その基準とは、因果的なルートの異常性 (freakishness) であり、諸要因に介入する行為者がどれほどそれらをコントロールできていたかではない」(ibid.: 215)というのである。(ただ、そもそも相当因果関係説は現在、日本をはじめ各国の刑法理論において有力な立場とは言えない。この点については、井田(2008: 128-133)や山口(2011: 33-39)等を参照されたい。)

なお、本文で確認したように、レッシュャーはコントロール条件を堅持しようとしており、その点でムーアとは立場が異なる。レッシュャーの議論は、コントロール条件自体を相当因果関係的なものの範囲に収めようとするものだと言えるだろう。

(新たな道徳的規範の端緒として遡及的に言及される個人の特定の振る舞いが、しばしばその当時は不道徳な行為として糾弾されていたという例は、枚挙にいとまがない。)

## 7. 倫理的運——バーナード・ウィリアムズの場合

賭けをし、偶然に身を委ねること。それは、道徳的観点からすれば本質的に無責任なことであり、その点で、賭けとはそれ自体が悪に分類されるものだとも言う（檜垣2008: 61）。だとすれば、自分の人生のなかで不断に「賭け」を繰り返している我々はすでに、避けがたく不道徳な存在ということにならないだろうか。さらに、現実のこの世界を見渡してみれば明らかかなように、聖人ならぬ我々は、嘘をついたり他人を犠牲にしたり、ともかく日々不道徳な振る舞いを積み重ねつつ生活を送っているのではないだろうか。

バーナード・ウィリアムズは、そうした個々人の生活の実相を視野に入れたかたちで道徳と運をめぐる問題を探究している、英米圏では例外的と言える倫理学者である。そしてそのことが、ネーゲルを中心とする道徳的運の議論の流れに彼の思考がうまく乗らない理由でもある。（先述の通り、「道徳的運」というのはウィリアムズが創出した用語であるにもかかわらず。）

ウィリアムズが論文“Moral Luck”のほとんどの紙幅を割いて取り組んでいるのは、行為のもたらす結果に運が介入して行為の正当化に影響を与える、ということにまつわる問題である。ただし、このことでウィリアムズは、**道徳的な意味での正当化のみ**を問題にしているのではない。この点を如実に示しているのが、彼が当該論文のなかで取り上げているゴーギャンの例である（Williams 1976→81: 23-25）。

ゴーギャンは、芸術家としての人生を歩むために、家族を捨ててタヒチに向かった。彼は家族のことやその他の道徳的要請、さらに他人のアドバイスなどを顧慮し、深く苦悩したうえで、自分の可能性を開花するためにはタヒチに向かうことが必要だと決断したのである。この状況において彼のこの選択を正当化するものは、自身の成功以外にない。つまり彼は、まだ判然とは見えてこない可能性に賭けたということである。（なお、そこで扱われているゴーギャンは一種の仮想的な人物であり、実在のゴーギャンの思考や行動と必ずしも一致する必要はない。）

この例は、道徳的運を表すものなのだろうか。ネーゲルをはじめとする多くの論者が、否と断じている（Nagel 1976→79: 28n. 3; Rescher 1993: 159; Athanassoulis 2005: 13; etc.）。というのも、ゴーギャンが結果としてタヒチでよい絵を描こうが描くまいが、家族を捨てるという行為は道徳的に正当化されようがないから、というわけである。そして、ウィリアムズ自身も端からこの点は認めている。「ゴーギャンの行為が正当化される」とはこの場合、画業を大成させるという（少なくとも彼自身にとっての）人生の核心的なプロジェクトに関して、タヒチに行く選択は正しかったと回顧される、ということに尽きるのである。

この点に関して、注意すべき重要な点がある。それは、“Moral Luck”においてウィリアム



ズは「道德」という言葉を二重の意味で用いている、ということである<sup>(5)</sup>。そのひとつは、カント主義によって輪郭づけられるような道德——これを本稿では「狭義の道德」と呼ぼう——である。すなわち、コントロール条件に基づく偏りのない公平な「義務」の概念（および、その違反に対する「非難」の概念）と強力に結びついた、ヨーロッパ近代に特異な概念としての道德である。そして、もうひとつの道德概念は、「いかに生きるべきか」という問い全体を射程に収め、道德的な選択だけではなくゴージャンのようなインモラルな選択も検討材料とするものである。言い換えれば、およそ人一般にとって正しい個々の行為とは何かだけではなく、他ならぬこの私はどういう道を選び取るべきか、私はどういう生き方をすべきか、という、個人にとっての切迫した問いも含むのが、広義の道德概念である。後にウィリアムズは、その著書 *Ethics and the limit of Philosophy*（『生き方について哲学は何が言えるか』）において、そうした広義の道德概念をギリシア語由来の“ethics” “ethical” という言葉に置き換え、他方、狭義の道德概念はラテン語由来の“morality” “moral” と呼ぶことで、道德概念の二重性を明確化させる議論も展開している（Williams 1985: ch. 10）。

ウィリアムズのこの意を汲み、紛らわしさを避けるため、本稿では広義の道德を「倫理」と呼び、狭義の道德概念の方を特に「道德」と呼ぶことにしよう。そうすると、ゴージャンの例は確かに「道德的運（moral luck）」の一例ではなく、「倫理的運（ethical luck）」の一例である、と整理し直すこともできるだろう。

ただし、だからといって、ゴージャンの例は道德（狭義の道德）と無関係である、というわけではない。すなわち、彼はインモラル（immoral：不道德的、背德的）とは言われうるが、アモラル（amoral：道德と無関係）ではない。タヒチに行くべきか彼が葛藤を抱いたのは、彼の人生観や価値観のなかに道德的な観点が織り込まれていたからこそである。その意味で、「[タヒチに行くことを選択することで] 彼が犯すリスクは、道德の内部におけるリスクであり、アモラルな行為者が犯すことのないリスクである」（Williams 1976→81: 38）とウィリアムズは強調する。もしも、家族を捨てることが彼にとって全くたいした話でなかったとしたら、タヒチ行きはそもそも「賭け」という範疇で捉えられる重大な事柄とはならないだろう。絵の題材やインスピレーションを得るためにしばらく滞在してみる、ただそれだけの行為にしかならないだろう。

同様のことは、“Moral Luck” で扱われている別の例、『アンナ・カレーニナ』の主人公アンナの人生についても言える（ibid.: 26-27）。アンナは、夫と息子を捨てて青年将校ヴロンスキーと駆け落ちした。これはひとつには、彼女にとって道德が勧める道が比較を絶した至高の価値をもつものではなかった、ということの意味する。彼女の人生の重要な局面で、道德的価値は他の価値と衝突し、そのなかで一定の限界を示したのである。そして、もうひとつのポイント

(5) たとえば、「道德の限界はそれ自体、道德的に重要である」（Williams 1976→81: 38）という一節は、この点を如実に表していると言えるだろう。

は、彼女が事前に自身の行為の罪深さを十分に自覚していたということである。実際、彼女は後々まで良心の呵責に苦しむことになる。そして、だからこそ、その駆け落ちはまさに彼女の人生を賭した選択として際立ってくるのである。

“Moral Luck”の後記においてウィリアムズは、「私が<sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup>道<sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup>德的<sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup>運という表現を導入したときに期待していたのは、この表現が矛盾語法 (oxymoron) を意味することだった」(Williams 1993→95: 241; 強調は原著者)と述べている。ここまで見てきた事柄から、ウィリアムズは「道德的運」という矛盾語法によって、少なくとも二つの効果を狙ったと結論づけられる。すなわち、「いかに生きるべきか」という倫理学の根本問題を道德的観点からのみ考えることの限界を示すこと、それから、道德的な考慮があるがゆえに「賭け」として立ち上がってくる個々人の人生の重要な局面を際立たせることである<sup>(6)</sup>。

## 8. まとめ：倫理学とは何か——道徳哲学と実存哲学の間

本稿の第5節まで追ってきた、ネーゲルを中心とする「道德的運」論は、法哲学や刑法学の議論領域に深く結びつくものであり、人一般の個々の行為を問題とし、その道德的な有責性や非難可能性の検討に主眼が置かれている。

他方、第6節以降の「賭け」および日常の不穏さを主題とする議論、とりわけウィリアムズが展開する「道德的運 (倫理的徳)」をめぐる議論は、現在の英米圏では実存哲学 (実存主義) の範疇に数え入れられるものであり、個々人の生き方も視野に収める思考だと言える。なるほど、個々の行為のみを取り出し、しかも人一般に当てはまる義務という観点からそれぞれを考察するならば、運の影響を否定する議論が成り立つものもあるかもしれない。しかし、実際の個々人の生を、しかも長い時間的スパンの下で捉えようすればするほど、運の影響は否定できないどころか、むしろ重要な要素として浮かび上がってくることになる。

ウィリアムズの基本的な主張は、こうした実存哲学的な側面を倫理学から切り離してはならない、というものである。彼の考えでは、「この私はいかに生きるべきか」という問いは、他

---

(6) ゴーギャンやアンナの例は、熟慮のうえで能動的に「賭け」を行う例だが、“Moral Luck”ではそうでない例も扱われている。それは、咎なきトラック運転手をめぐる事故の例である (Williams 1976→81: 28)。非の打ち所のない安全運転をしていたトラック運転手が、急に道に飛び出してきた子どもを轢き、その子は亡くなってしまう。この不幸な事故を避けることは不可能であったし、実際、このトラック運転手が罪に問われることはなかった。しかし、彼は深い後悔に沈み、責任を感じて、子どもの両親などに謝罪を行う。——この例をめぐる重要な論点のひとつは、このトラック運転手は<sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup>不<sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup>道<sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup>徳<sup>・</sup><sup>・</sup><sup>・</sup>な人物になってしまう、ということである。というのも、コントロール条件に照らせば彼は責任を負うべきでないからである。そして、この例において際立ってくるもうひとつの論点として、行為者性の回顧的な形成や、行為の遡及的な正当化 (ないし不当化) というものが挙げられる。ただ、紙幅の関係上、これらについては本稿では割愛をせざるをえなかった。この論点をめぐっては古田 (2013: ch. 3) を参照されたい。

の義務や非難等々をめぐる一般的な問いと同様、もとより倫理学の問いに含まれる。つまり、倫理学は、「道徳」を先述の狭義の意味でとった場合の) 道徳哲学と、それから実存哲学、その両者にまたがるということである。

ウィリアムズのこの問題提起を、我々はどうか受けとめればよいだろうか。倫理学における運の役割を考えると、さしあたってそれは、そもそも倫理学とはどのような営みなのかを問い直す役割を担っていると言えるだろう。

## 【文献表】

[欧語]

- Athanassoulis, Nafsika (2005): *Morality, Moral Luck and Responsibility: Fortune's Web*, Palgrave Macmillan.
- Feinberg, Joel (1962→70): "Problematic Responsibility in Law and Morals" in his *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton U. P., pp. 25-37. (First published in *Philosophical Review*, 71 (3), 1962, pp. 340-351.)
- Jensen, Henning (1984→93): "Morality and Luck" in Statman (1993), pp. 131-140. (First published in *Philosophy*, 59, pp. 323-330.)
- Latus, Andrew (2000): "Moral and Epistemic Luck" in *Journal of Philosophical Research*, 25, pp. 149-172.
- Milburn, Joe (2015): "Subject-Involving Luck" in Pritchard & Whittington (2015), pp. 127-142.
- Moore, M. S. (1997): *Placing Blame: A Theory of the Criminal Law*, Clarendon Press,
- Nagel, Tomas (1976→79): "Moral Luck" in his *Mortal Questions*, Cambridge U. P., pp. 24-38. (First published in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl., 50, 1976, pp. 137-151.)
- Nussbaum, M. C. (1986): *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge U. P.
- Pritchard, Duncan (2005): *Epistemic Luck*, Clarendon Press.
- (2006): "Moral and Epistemic Luck" in *Metaphilosophy*, 37(1), pp. 1-25.
- Pritchard, Duncan & Whittington, L. J. (eds.) (2015): *The Philosophy of Luck*, Wiley-Blackwell.
- Rescher, Nicholas (1993): "Moral Luck" in Statman (1993), pp. 141-166.
- Richards, Norvin (1986→93): "Luck and Desert" in Statman (1993), pp. 167-180. (First published in *Mind*, 65, 1993, pp. 198-209.)
- Statman, Daniel (ed.) (1993): *Moral Luck*, State University of New York Press.
- Whittington, L. J. (2015): "Getting Moral Luck Right" in Pritchard & Whittington (2015), pp. 205-218.
- Williams, Bernard (1976→81): "Moral Luck" in his *Moral Luck*, Cambridge U. P., 20-39. (First published in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl., 50, 1976, pp. 115-135.)
- (1985): *Ethics and the limit of Philosophy*, Harvard U. P. (ウィリアムズ、森際康友・下川潔 (訳) 『生き方について哲学は何が言えるか』、産業図書、1993年。)
- (1993→95): "Moral Luck: A Postscript" in his *Making Sense of Humanity*, Cambridge U. P., pp. 241-247. (First published in Statman (1993), pp. 251-258.)
- Zimmerman, M. J. (1987→93): "Luck and Moral Responsibility" in Statman (1993), pp. 217-233. (First published in *Ethics*, 97(2), 1987, pp. 374-386.)

[邦語]

井田良（2008）：『講義刑法学・総論』、有斐閣。

檜垣立哉（2008）：『賭博／偶然の哲学』、河出書房新社。

古田徹也（2013）：『それは私がしたことなのか——行為の哲学入門』、新曜社。

山口厚（2011）：『刑法〔第2版〕』、有斐閣。