

序文—カントとヒュームを中心に

本論文は、私達が倫理的に判断する仕組みを、動機説の観点から哲学的に解明しようとするものである。だが、初めから動機説を前提するのではなく、何故、動機説を採用するのか、という所から議論を始めたい(第1部第1章)。そしてこの方針からも分かる通り、本論文で私は、既存の見解を説明するのではなく、自分自身の見解として、動機説を構築しようとしている。このため、本論文の中心と成るのは、その都度生じる問題に対して私が考えている部分であり、必要に応じて議論は、アンスコムやデイヴィドソンの分析的行為論、更にはカルナップの帰納論理にまで及ぶであろう。

しかしながら、それでも、カントとヒュームに特権的な位置づけが与えられていることは否定できない。何故なら、本論文では、肝心の動機に対する倫理的判断の考察において、彼らの動機説を参照するからである(第2部)。

カントが動機説を主張したことは、『人倫の形而上学の基礎付け』における次の出だしと共に、つとに有名である。

- (1) 遍く世界の中で、否それどころか、およそ世界の外においてさえも、限定無しに善いと言われるものは、唯一つ、善意志を他においては、何も考えることができない。(Kant[1785],IV393)¹

これに対し、ヒュームが動機説を主張したことは、それほど知られていない。だがヒュームの方が、カントよりもはっきりと、動機説を述べているのである。

- (2) 私達の賞賛の究極的な対象は、行為を産み出すところの動機である。(Hume[1739-40],p.477)²

¹ カントからの引用は、『純粹理性批判』は第二版、それ以外はアカデミー版の頁を記す。

² 私自身はこの直ぐ後で両立主義を絡めて論じる通り、また§13から論じる通り、この(2)で言われる「動機」として、「意志」を考えているのだが、研究者の間では、

しかし、残念ながら、動機そのものについての彼らの哲学的な議論を、本論文に盛り込むことはできなかった。自由意志を巡る、ヒュー

ここでヒュームが「動機」そして「賞賛の究極的対象」として考えているのは、行為主体の人格ないし性格(character)である、という見解が根強い(e.g.伊勢[2005],p.209, Ichinose[2003],pp.10-11)。

ヒューム自身は、この(2)の主張を、「行為は瞬間的な出来事として直ぐに消失してしまうから、私達は、その行為の後に残存する、持続的なものを評価の対象にしなければならない」という趣旨の議論の後に展開している(Hume[1739-40],p.411)。私自身は、この議論が、正に意志の論じられる文脈(ibid.,BookII PartIII)で為されることから、本文の通り、動機そして賞賛の究極的対象として、意志を考えた次第であるである。

確かに、ヒュームには、(2)と同じ見解を、「意志」や「動機」といった言葉を使わず、「性格」という言葉を使って論じている箇所がある(Hume[1739-40],p.575, see also 伊勢[2002],p.70)。しかし私は、以下の三つの点を理由として、自分の見解を保持したいと思う。

一点目。たとえヒュームが「性格」を中心に論じる箇所があったとしても、「行為主体の性格の中にある何かしらの原因(some cause in the characters and disposition of the person)」(Hume[1739-40],p.411) といった表現を拾って行けば、「(行為の後に残存するという意味で)持続的なもの」は、「動機としての意志」と読むことが可能だと私は考える。

二点目。もし意志抜きに、性格あるいは人格だけを考えるなら、そこから行為への、直接的な因果関係ということ想定しなければならないと思われる。確かに、この様な「人格→行為」という直接的因果関係を考える際には、行為者因果(agent causation)という見解を引き合いに出すことができる。しかし、私には、この見解が、因果関係の項という問題を素通りしている様に見える。少なくとも、静態的な人格(性格)と、動態的な行為の間に、因果関係を認めるのは難しいのではないか。両者の関係は、因果と言うよりも、責任の関係性において捉えるべきではないだろうか。(この点については§5 第二段落の議論も参照して欲しい。)

三点目。私は、動機としての意志を対象にすることにより、人格や性格といったものを考察から排除しようとしている訳ではない。今し方、二点目として述べた理由から、行為と人格の間に、行為の直接的原因として、意志を挿入するなら、更に、その意志の担い手として、人格や性格を考えるつもりなのである。そこに位置づけられる人格や性格は、本論文の最後で、「背景」と呼ばれて考察されている(§56)。そして徳などの問題も、その「背景」において考察される、と私は考えているのである。

以上が私の見解である。尚、この私の見解を支持するものではないが、ヒュームにおける人格と行為の関係については、伊勢[2002],pp.65-74 で立ち入った考察が為されている。伊勢俊彦は、人格を、ヒュームの有名な「知覚の束」(Hume[1739-40],p.252)の観点から捉え、それを動態的なものと見做すという点で、私とは異なった見地を切り開いている。

ムの両立主義とカントの非両立主義に代表される通り³、彼らの議論には、興味深い問題がたくさん見出されるのだけれども、敢えて本論文では、分析的行為論の方を参照した。その方が、体系的な論述ができると思ったからである。

だが、分析的行為論を参照して後に形作られる、「過去視線の実践的三段論法」なるものが、カントとヒュームの動機に関する議論の形式化であることは、研究者の目には明らかだと私には思われる。

まず、過去視線の実践的三段論法は、カントが『純粹理性批判』の第三アンチノミー(Kant[1787],B473-479)で展開した、遡及的に行為の動機を辿る、背進的綜合(ibid.,B438)の考え方を受け継いでいることは、直ちに見て取られよう。過去視線の三段論法は、複合三段論法(polysyllogism)を、前起三段論法(prosyllogism)の側において、辿る形式をしている(cf. 須藤[1947],pp.138-139)。それはまさしく、カントが、自由意志を、理念あるいは超越論的仮象として導き出した、あの弁証論的推理と、同じ形式をしているのである(Kant[1787],B386-388)。

また、ヒュームが、動機としての意志を認識する仕方を、過去視線に結びつけて考えていたことは、一ノ瀬正樹が強調する通りである(Ichinose[2003],p.5)。私自身は、「意志とは、我々が承知の上で、何らかの身体動作、即ち、新たな心の表象を惹き起こす時に、感じたり、意識したりするところの、内的印象のことである」(Hume[1739-40],p.399)というヒュームの意志の定義において、既に過去視線が含まれていると考える。

後に、§10で導入される「因果関係に対する信念」も、ヒュームの因果論(ibid.,pp.73-179)の観点から、論じることができると思う。何故なら、私は、因果関係に対する信念を、帰納論理によって処理するのだが(第1部第4章)、その際、ヒュームの描像、即ち、因果関係に対する信念を、過去経験が参照されることによって(ibid.,p.87)、心が決定されて行く過程(ibid.,p.165)と見做す描像は、失われていないからである⁴。更に、ヒュームが信念について、確率論的な見方も採っていることも

³ Ichinose[2003],p.2, 一ノ瀬[2005],p.66 参照。この問題について私は、金子[2007b]で一度、論じたことがある。

⁴ 帰納論理の側からのヒューム解釈については、Uchii[1972],pp.264-265、Uchii[1974],p.167なども参照できる。

(ibid.,pp.124f.)、帰納論理が確率論的帰納法であるために、本論文の考え方に近いと言える⁵。

しかし、私が、因果関係に対する信念を考えるのは、行為と出来事の間、「法的」とも言える因果関係に対してだけであって、意志と行為の因果関係に対しては、そのような信念は考えていない、ということ覚えておいて欲しい。

図示 1 [cf.(17)]

甲が乙を刺そうと思ったこと(意志) →₁ 甲が乙にナイフを突き出したこと(行為) →₂ 乙が刺されたこと(出来事)

この図にある二つの矢印(→)は共に、因果関係、しかも個別的因果関係を表している。だが、私が後に、それに対する信念を考察し、帰納論理を適用するのは、「→₂」の因果関係のみである。これに対して、「→₁」

⁵ 因果関係に対し、ヒュームが、信念(あるいは確率)を絡めて論じていることは確かだけれども、その信念が、

- ① 原因としての出来事(あるいは普通の因果推論を考えるならば結果としての出来事)に向けられたものなのか、それとも、
 - ② 二つの出来事の関係性としての因果関係そのものに向けられたものなのか、
- ということは、議論の余地がある。

私が採るのは、②の立場であり、デイヴィッドソンのヒューム解釈などにも見られる立場である(Davidson[1980],pp.15f.)。私の関心は、過去における因果関係の成否に向けられており、法的因果関係(Hart&Honore[1985])を帰納的に正当化する、といった、人間の認識活動に焦点を合わせている。

これに対して、①の立場の典型とも言えるのが、一ノ瀬正樹の哲学(一ノ瀬[2001],一ノ瀬[2006])だと思う。彼が、①の立場を採るのは、私の様に法的領域に限定せず、世界の根源的な捉え方として、因果を考えているからだろう。

この対立は、第1部第4章で顕在化し、その都度、私は①の立場に対し、説明を試みることに成る(例えば註53)。だが、そもそもこの対立は、信念を確率と考えるなら、「何に確率を配分するのか?」という問いに繋がっているし、また、「因果関係の項は何なのか?」、「条件付確率をどう考えるか?」といった、様々な問題にも繋がっている、非常に難しい問題である。

ヒューム自身は、因果論を因果推論として考察し始めた時には、明らかに①の立場を採っていたと言える。これは、「信念とは、現前した印象に、関係付けられたか連合された、生き活きた観念のことである」(Hume[1739-40],p.93,p.96)という、彼の定義に示されている。だが後に成り、『人間本性論』への補足修正として書かれた「付録」(ibid.,pp.623f.)の中で、「信念とは、観念そのものではなく、その観念の抱き方(the manner of conception)なのである」(ibid.,p.629)と述べた時、彼は、②の立場にも近づいて来た、と私には思われる。

の因果関係で考えられているのは、後に採用される、行為の因果説である(第1部第2章)。つまりそれは、「本当の理由」⁶としての動機の、行為への関係性を表しているに過ぎない。だからそれは、アンスコムが言う「心的因果性」と考えられるのが相応しい(§7)。

私の考えでは、「→₂」の因果関係に対する信念を明らかにすることが、行為に纏わる行為者の、謂わば志向性を明らかにする。そしてこのことが、「→₁」に示される本当の理由としての動機の所在をも、私達に教えるのである。このことは、動機に対する一人称特権の廃棄を扱った、§9以降の議論で述べられる。

しかしながら、以上(二段落に渡って述べた)私の考えとは対照的に、ヒュームは、その行為論⁷において、「→₁」の因果関係と「→₂」の因果関係を、同一視してしまうのである。これは、彼特有の知覚(perception)一元論のなせる技なのであるが、その同一視により、「→₁」の、謂わば心的因果関係と、「→₂」の、謂わば物的因果関係とが、相互浸透を起こしてしまうのである。そしてその相互浸透において、心的因果関係が、物的因果関係の観点から捉えられてしまう。これが、彼の両立主義である⁸。(無論ヒュームにおいては、心的なものであろうと、物的なものであろうと、知覚で一元化されてしまう。このことから、心身問題がヒュームにとっては深刻な問題に成らないことも分かる。)

このように、因果関係を、更に行為に絡めて考えた時、私とヒュームは決定的に袂を分かつと言わざるを得ない。しかし、私は、ヒュームの様な考えを、頭ごなしに否定するつもりは無い。何故なら、私とヒュームは、行為論上の立場選択において食い違っているのであって、個別的な議論で決着をつけることは難しいからである。決着は、むし

⁶ 一ノ瀬正樹は、原因と理由の区別に考察を及ぼしているが(e.g.一ノ瀬[2006],pp.5-6)、ここで私が考えているのは、自分の議論の脈絡でデイヴィドソン因果説に見出したところの、原因概念としての「本当の理由」である(§8)。

⁷ 「ヒュームの自由論」とも呼ばれる箇所であり(cf.Ichinose[2003],p.4)、『人間本性論』第二巻第三部で展開される。

⁸ 両立主義自体は、「自由と因果的必然性は両立可能である」という立場である。これに対し、「自由と因果的必然性は両立可能でない」という非両立主義が、カントの立場であることは明らかだろう。ところで、一ノ瀬正樹は、本文の意味での両立主義で考える限り、ヒュームは、責任の概念を廃棄せざるを得なく成るだろう、と論じている(Ichinose[2003],pp.12f.)。他方、一ノ瀬自身は、ヒュームとは逆に、心的因果関係を物的因果関係に投影することを提案している(ibid.,p.8)。

ろ、採用した立場から導き出される結論において、考えるべきである。そして私の立場選択が正しいかどうかは、私が決めることではない。

随分、前置き無く、立ち入った議論をしてしまったけれども、以上が、内容上、本文に入る前に付け加えておきたいことである。さて、書き方についても、続けて、説明をしておきたい。

本論文は、部と章と節から構成され、節は「§」で表される。部と章の初めには、先取りを承知の上で、キーワードを中心に、その箇所の議論をまとめておいた。これは、本文に入り込んで議論をしている私を、俯瞰する様な論述と成っている。大筋を掴むのに利用してもらいたい。他方、節は、部や章の変更に拘らず、通し番号で数えられる。これは、「§__第__段落」という形で私が、後になってその前の議論を参照するからである。また、既に上でそうしたが、抜粋や例文、そして議論の進行上、要と成る例や主張に対して、丸括弧の番号付けをしておいた。これも、後から繰り返し参照するための便宜である。ちなみに、それらの例などは、本論文の最後にリストアップされている。利用してもらいたい。

抜粋における翻訳は、私自身の議論の流れを重視したために、意識以上の変更をしている箇所が幾つかある。その場合、「抜粋」を「参照」に、少し落とすという意味で「cf.」を付けておいた。

最後に、道案内の代わりに、実践的三段論法を基調にした、本論文の全体像を一部、図示しておきたい。読み進めるにつけ、これを振り返り、私が今どの部分を論じているのかを確認すれば、これから論述される、倫理的判断の諸相も、少しは分かり易くなるのではないか。

図示 2

(81)→(96)

「私は、自分の土地に安住したい。(傾向性)

「私は、他人が『私の土地に居座ったら、

自分は安住することができない、と思っている。(因果関係に対する信念)

∴もし他人が『私の土地に居座ったなら、『私はその人を殺すつもりだ。(格率)

乙は、『私の土地に居座った。(状況)

∴「私は、乙を殺そうと思った。(意志)

「私は自分がナイフを突き出したことが

乙の死の原因だと信じている。(因果関係に対する信念)

∴「私は、乙を刺そうと思った。

「私は、自分がナイフを突き出したことが、

乙が刺されたことの原因だと信じている。(因果関係に対する信念)

∴「私は、ナイフを突き出した。

未来視線と過去視線の交叉する所で動機の評価が生じる

未来視線

(99)

(格率「もしCという状況に置かれたならば『私』はFするつもりだ」は万人に妥当する)

→「もしCという状況に置かれたならば如何なる人もFするべきだ」(道徳法則)

格率「たとえ他人が『私の土地に居座ったとしても『私』はその人を殺さないつもりだ」

は万人に妥当する。

∴ 如何なる人も、他人が自分の土地に居座ったからといって、

その人を殺さないべきだ。(普遍的法則)

乙が、甲の土地に居座った。

∴しかし甲は、乙を殺さないべきだ。

何をすべきだったか？

何故そうしようと思ったのだ？

何故そんなことをしたのだ？

過去視線

第1部 動機の彫琢

第1部では、動機説の対象である、動機とは一体、何なのか、ということが論じられる。あたかもそれは、私達の心の中から動機という対象を掘り起こし、磨き上げ、明確にして行く様な作業だと言える。

第1章では、動機が対象とされる前に更に遡り、そもそも何故、動機が対象と成るのか、ということが考察される。それは、「何故、動機説の立場を採るのか」という問いに等しいと言えよう。

第2章では、動機の特性が考察される。私は動機を、純粹に心理的な対象として、行為の原因に位置付けるつもりである。

第3章では、動機の一人称特権を廃棄するために、因果関係に対する信念という心的要素が導入される。この心的要素の導入に伴い、私は、意志を、行為に最も近接した動機として考察することを提案する。

第4章では、因果関係に対する信念の確からしさを、帰納論理によって説明することが試みられる。本論文で最も形式化された箇所でもある。

第1章 何故、動機説の立場を採るのか

第1章では、表題通り、「何故、動機説の立場を採るのか」ということが考察される。だが一方で切実な問題と成っているのは、本論文において行為をどう扱うのか、ということである。この問題に対し、現代の行為論の先駆者であるアンスコム⁹の、「何故そんなことをしたのか?」という問いが手掛りにされる。

§1 相対した行為

動機説とは、たとえそれがカントのものであろうとも、ヒュームのものであろうとも、「動機を倫理的判断の対象とする」という立場だと、簡潔に述べられる。そして倫理学の論争状況を見渡す限り、この立場には、「『倫理』の意味は置いておくにしても、とにかく評価の対象は、行為である」とする法の立場⁹、「動機にしろ、行為にしろ、人格の評価

⁹ 例えば、Hart&Honore[1985],pp.42-43。

が先行しなければならない」とする徳論的倫理の立場¹⁰、そして「動機ではなく行為の帰結こそが、倫理的判断の対象なのだ」とする帰結主義ないし結果説の立場¹¹が、対立している。

だがどの立場を採るのだとしても、倫理的判断に際し、私達が一番初めに相対するのは、個別的な行為であることに変わりはないだろう。確かに、まず行為に相対するのであっても、最終的に私達の評価は、行為の主体に向かうのだ、とも考えられる。しかし、私達は、高々、個別的な行為を、幾ら集めた所で、その行為者¹²の全人格を評価するには至らないだろう¹³。私達が行為主体に向かうのは、そうではなくて、法的判断に典型的な様に、彼に責任を負わせるためなのである。そしてその際、私達は、行為主体の全人格に関わると言うよりも、当該行為をする際、彼が見せた、人格の一断面に関わっているに過ぎない。だから私達は、この限りにおいて、やはり、行為主体の全人格ではなく、あくまで行為に相対している、と言った方が良い。

しかしながら私達は、相対した行為を、時に感情的とも言える仕方で、記述¹⁴しようとするのである。例えば、次の場面を考えて欲しい。

¹⁰ 神野[2002],pp.25-26, pp.173-177 参照。

¹¹ 神野[2002],p.22, pp.173-177 参照。

¹² 本論文では、「行為主体(subject)」と「行為者(agent)」を同義語として、適宜使い分けて行く。

¹³ というのも、「しかじかの行為を見出せば、行為者を有徳と見做して良い」といった人格評価の条件を、私達は手に入れることができないと思われるからである。実際、神野慧一郎は、「人柄をどのように評価すればよいのか」という問いを立てながら、結局、それに解答を与えることを放棄してしまっている(神野[2002],pp.214f.)。確かに、私達はしばしば、相対した行為から、行為者の人格を評価する時がある。だが、それは相手を二度と許さない様な、通時的な人格の評価ではあるまい。私達が人格を評価するのは、そういった一時的な行為を抛り所とするのではなく、その人物の役職や、他の人による彼の評価などを、総合的に見てのことである。そして場合によっては、人格の評価を先行させて、「彼のやった行為だから正しに違いない」などと評価する場合すらある。これは、徳論的倫理により強調されている評価の仕方である。

¹⁴ 論理学、言語哲学での見方をすれば、確定記述句である。

(3) 甲が乙をナイフで刺す、という事件が起こった。甲は駆けつけた警官に取り押さえられたが、乙は数時間後、死んでしまった。周囲の住民は「人殺し！」と甲をなじった。だが警官の尋問に対し、甲は「私は乙を脅しただけです」と供述するだけであった。

この例において、周囲の住民は、甲の行為を「乙を殺したこと」と記述しようとする。それに対し、甲は自分の行為を「乙を脅したこと」と記述しようとするのである。

§2 行為記述のレベル

周囲の住民と甲は、それぞれ、問題の行為を異なった仕方で記述している。では、彼らは異なった行為を対象にしている、と考えるべきだろうか。無論、そうではない。そうではなくて、彼らは「記述のレベル」という問題を考慮に入れていないだけなのである。

一つの行為には様々な記述がある。これを最初に洞察したのは、アンスコムであろう。彼女はこの洞察を、その独創的な意図的行為の分析の中で得た、と言える¹⁵。

アンスコムによれば、「何故そんなことをしたのだ？」という問いを手掛りにすることによって、行為者が何を、意図的行為、つまり自分の行為と見做しているのかが識別できる¹⁶。具体的に言えば、「D」という行為記述について、「何故Dをしたのだ？」という問い掛けをした時、その問いが行為者に受け入れられたならば、彼は、「D」と記述された行為を、意図的行為、つまり自分の行為と認めているのである (Anscombe[1957],§5)。

この分析は、上述の刺殺の場面にも当てはめて考えることができる。もし、周囲の住民あるいは警官が、「何故、乙を殺したのだ？」と、甲に問い掛けたなら、甲は、その問いを受け入れようとしまいだろう。彼は、自分が、乙の殺害という罪を犯したとは思っていないからであ

¹⁵ それは、ハートやオノレの法的因果関係の分析にも応用された議論である(cf. Hart&Honore[1985],p.58(note26), 菅[1984],p.182)。

¹⁶ 但し、以下の議論は、アンスコムの議論の応用を含んでいる。金子[2008a]では、もう少し忠実に彼女の議論を辿った。

る。これに対して、甲が受け入れるのは、「何故、乙を脅したのだ？」という問いである。彼はこの問い掛けで記述される行為こそ、自分のした行為だと思っているのである。

けれども、この、甲に関して言えることは、逆に、周囲の住民や警官にも言えることである。つまり、彼らは、たとえ甲が受け入れるのだとしても、「何故、乙を脅したのだ？」と、問う気には成れないだろう。彼らは、甲の行為がその様に記述されるとは思っていないからである。では、そうすると、甲、周囲の住民、そして警官の間で、共通して認識にされる行為とは、一体、何なのであろうか。

それは、「乙を殺したこと」や「乙を脅したこと」の前に、行為記述のレベル¹⁷を落とした時に分かる。即ちそれは、「乙にナイフを突き出したこと」という行為記述である。このレベルの記述でなら、問い手である警官や周囲の住民も、行為者である甲も、自分の考える行為が排除されたとは思わないだろう。それ故、乙にナイフを突き出したという行為こそが、甲、周囲の住民、そして警官の間で、共通して話題にされる行為だと考えられるのである。

だがそうすると、今度は、当初、周囲の住民が主張していた「乙を殺したこと」という記述、甲が主張していた「乙を脅したこと」という記述は、一体、何だったのか、ということが問題に成る。

§3 動機の分化

この問題について、私は、それは動機だった、と答えたい。このことを、アンスコム¹⁸の例から、考え直してみよう。

- (4) 或る男がしきりにポンプを動かしていた。それを見た人が、「何故ポンプを動かしていたのだ？」と尋ねた。すると男は、「あの家に毒を流し込もうと思っていたからだ」と答えた。(cf. Anscombe[1957], §23)

この例で注目すべきなのは、「何故そんなことをしたのだ？」という問

¹⁷ 「行為記述のレベル」ということで何を言おうとしているのかは、§14 最終段落(第三の論点)で振り返って説明される。

いが、ポンプ操作をしていた男から、答えとして、動機を引き出したという点である。

同じ問答を、刺殺の例で考えてみよう。私達は既に、甲、警官そして周囲の住民の間で、「何故、乙にナイフを突き出したのだ？」という問いが成立する所まで分かっている。そこで警官が、甲に、その問い掛けをしたとする。その時、甲は、「乙を脅そうと思ったのです」と答えるはずである。そしてこれは、当該行為に対する甲の動機を表しているのである。

この甲の答えに対し、しかし、周囲の住民は、それを甲の動機とは認めないだろう。彼らは、甲が乙を殺そうと思っていたに違いない、と考えるからである。

以上のように考察すると、当初、行為記述の対立と捉えられていた、甲と周囲の住民との食い違いは、動機の認識における対立であった、ということが分かるのである。

§4 動機説の方へ

以上の考察からは、また、アンスコム「何故そんなことをしたのだ？」という問いが、二つの働きを持つ、ということも見て取られる。

一つ目の働きは、前々節(§2)で論じられたことである。即ち、「何故…？」という問いが受け入れられるかどうかを吟味することにより、当該状況を取り巻く人々の間で、如何なる行為が問題とされているのか、という記述のレベルが設定されるのである。そしてもう一つの働きは、前節で論じられたことである。即ち、「何故…？」という問いに対する行為者の答えにおいて、当該行為の動機が提供される、ということである。

敢えて言うなら、「何故そんなことをしたのだ？」という問いを介して、まず、問題の行為が個体化される(一つ目の働き)。そして次に、その問いに答えることで、当該行為から、動機が分化して来るのである(二つ目の働き)。

一つ目の働きにおいて、私達は、広大な範囲に渡る行為を話題にすることができるし、ほんの僅かな身体動作を話題にすることもできる。これは行為者との同意によって決まる。しかし、「何故Dをしたのだ？」

という問いで「D」のレベルは、上げ過ぎても、下げ過ぎても、駄目であろう。例えばポンプ操作の例で、「何故、腕を上下に動かしていたのだ？」などと問われることはない。ポンプ操作をしていることは見れば分かるからである。刺殺の例でも、「何故、右手を前に出したのだ？」などと問われることはない。ナイフを突き出したことは見れば分かるからである¹⁸。

ところで、「何故そんなことをしたのだ？」という問い自体、実際の所、倫理的判断の前置きとして、常に問われることではない。例えばポンプ操作の例で、行為者の答えを聞くまで、聞き手は、彼の行為を倫理的に判断しようなどとは思ってもいなかったはずである。

けれども他方で、明らかに、倫理的判断の前置きとして「何故そんなことをしたのだ？」という問いが発せられる場面がある。先の刺殺の場面(=3))が、それである。しかしその際、私達は、その問いで記述される行為を、そのまま、倫理的判断の対象としているのだろうか。恐らく、そうではない。何故なら、刺殺の場面で、甲と、周囲の住民は、ナイフを突き出したという同一の行為を話題にしているにも拘らず、甲の方では、その行為を倫理的に問題無いと判断しようとしているが、これに対し、周囲の住民の方では、その行為こそ倫理的悪に他ならない、と判断しようとしているからである。

こう考えると、「何故そんなことをしたのだ？」という問いに現れる行為は、前置きとして、必ず考察対象にされるものではあるけれども、しかし、それ自体、私達が倫理的判断の対象にするところのものではない、と言えそうである。倫理的判断の対象とされるのは、そうでは

¹⁸ 所謂、基礎行為の問題を念頭に置いているのだが、今や私は、「基礎行為は動機を問う場面では不必要だ」という見解に至っている。けれども、金子[2008b]を見ると、そこでは反対に、正に基礎行為から議論が始められていたのである。しかし今考えると、それは特異な場面に限られる話であり、私達は大抵の場合、基礎行為など話題にはしていない。この点について、ハートとオノレが、法的因果関係の紛争で、議論の発端と成る行為を、「自分以外の対象を操作する形の原初的な身体動作」に設定しているということは、注目に値する(Hart&Honore[1985],pp. 28f.)。また黒田亘も、同様の問題を扱い、基礎行為と身体部分の出来事との間の因果関係は内的関係であり、分離することはできない、と論じている(黒田[1975], p.285)。だがいずれにせよ、話題にされる行為とは、「何故そんなことをしたのだ？」という問いと相対的に設定されるべきであって、絶対的な観点から固定されるべきではないのである。これが、本論文での私の見解である。

なくて、「何故…?」という問いに対して答えられる、動機の方だと考えられる。そしてこの考えが、同一の行為を問題にしていながらも、その評価において食い違う、甲と、周囲の住民との態度を、説明するのである。つまり、彼らは、同一の行為を話題にしていながらも、その行為についての動機の認識が異なるために、評価が分かれるのである。

こうして、私達は、文言上、ヒュームと同じ立場に辿り着いたと言えるだろう。それは、「私達の賞賛の究極的な対象は動機である」(=2)という動機説の立場に他ならない。

第2章 動機とは何か

第1章では、アンスコム「何故そんなことをしたのだ?」という問いを手掛りに、動機説に至る経緯が説明された。第2章では、その経緯を踏まえ、動機とは一体、如何なる対象であるのかが考察される。

結論から言ってしまうと、私は、動機を行為の原因と見做す方へと議論を進めるつもりである。そのため、アンスコム「反因果説」の合間を縫って、心的因果性という概念が取り出され、議論はデイヴィドソンの因果説に向かうことに成る。

§5 アンスコム「反因果説」

こうして、倫理的判断の対象は動機である、という動機説の立場へと議論が辿り着いた。しかし、その対象である動機とは、一体、如何なる対象なのであろうか。

伝統的に殆どの哲学者が「動機」を、「行為の原因」という意味で使っている。例えばヒュームは、動機を感情の一種と見做した上で、有名な「理性は感情の奴隷である」(Hume[1739-40],p.415)というテーゼの下、動機は、理性による服従的なサポートを受けながら、行為を惹き起こすところの衝撃(impulse)、つまり動態的な原因であると考えている(ibid.,p.414)。

他方、カントは動機(Triebfeder)を、「心のバネ(elater animi)」と言い換

えた上で、「存在者の意志の主観的な規定根拠」と定義している(Kant [1788],V72)。『純粹理性批判』の第三アンチノミーで、意志は行為の原因と考えられているから(Kant[1787],B473-479)、この定義において、動機は、行為の原因である意志の、原因性の元とも言える位置を、与えられていると考えられる¹⁹。

しかし、これらの見解に対し、第1章で参照されたアンスコムは、動機は行為の原因ではない、と言い切る。

(5) 動機は、私達に、行為を説明し得る。しかしそのことは、動機が「原因である」という意味において、その行為を「決定する」ということには成らない。(Anscombe[1957],§12)

所謂、反因果説の主張である。この主張により、アンスコムは動機を、行為の原因ではなく、行為の理由(a reason for acting—*ibid.*,§5)と見做す方に、進んで行くのである。

行為の理由としての動機は、話題の行為を、その観点から解釈するという意味で、「解釈的動機」と呼ばれる(*ibid.*,§14)。そして動機そのものは、懸念や欲求の様な、未来視線の動機(forward-looking motive)と、復讐や感謝の様な、過去視線の動機(backward-looking motive)とに分類される(*ibid.*,§13)。とりわけ、アンスコムが主題とする意図(intention)²⁰は、未来視線の動機に同一視される(*ibid.*,§13)。

¹⁹ このカントの見解は、行為の原因として、素朴にまず、意志を考え、そこから、更にその意志を内奥にまで追及して行った後に、最深部に見出される原理を、動機と見做していると解釈できる。その原理とは、本論文で言うと、後に、格率、傾向性、道徳法則として捉えられる要素に違いない(第2部第1章)。但し、テキストの参照箇所ではカントが考えているのは、明らかに道徳法則だけである。

²⁰ 私は後に、意志(will)を、自分独自の視点で、動機として取り上げるが(§13)、その意志も、アンスコムの言う意図の一種だと言える。注意すべきなのは、アンスコムの言う「意図」とは、懸念や欲求と並置される様な、それ固有の意味を持つ動機ではない、ということである。そうではなくて、それはむしろ、懸念や欲求を含む、より広義の分類概念なのである。これに対して、私の言う「意志」は、明らかにそれ固有の意味を持つものである。この点で、アンスコムの言う「意図」と、私の言う「意志」とは、全く違うものだと言わざるを得ない。

§6 心的原因

しかしアンスコムは何故、動機を行為の原因と見做すことに反対したのだろうか。私が思うに、恐らくそれは、行為の原因が、「心的原因 (mental cause)」と彼女が呼ぶものに、同一視されていたからではないか (ibid., §10)。

では、心的原因とは一体、何なのか。これを理解するには、次の場面を考えてみるのが良い。

(6) 部屋で食事をしていると、向かいの席の丙が突然、椅子から飛び上がった。丁が「何故椅子から飛び上がったのだ？」と尋ねると、丙は「その窓に誰かの顔がヌッと現れたからだ」と答えた。(cf. ibid., §5)

このやり取りで丙は、丁の「何故…？」という問いに答えるには答えたが、彼が提供したのは、実は、動機ではない。彼は、動機とは見做し得ない類の、行為の原因を答えたのである。それは、彼の計り知り得なかった、「窓に誰かの顔がヌッと現れた」という出来事である。

この出来事が、アンスコムが「心的原因」と呼ぶものである²¹。そしてこの例から分かる通り、心的原因を答えることは、行為者が、自分の行為の由来を、何か、自分の制御できなかった所に置こうとする態度を示している。例えば(6)で、丙は、自分の行為の由来を、窓に誰かの顔がヌッと現れたという出来事のせいにしてしている。そうすることで、彼は自分の行為を、何か、逆らい得ない因果連鎖の中に置いてしまっているのである。

しかし、自発的な行為理由が存在するはずの場面で、行為者が依然として、この様な答えを続けるなら、その先にあるのは明らかに、責任転嫁の論理である。けれども、その場面で私達が、「何故そんなことをしたのだ？」と問う時、そのような答えが返って来たら、それは、ただ、忌々しいだけのものであろう。だからアンスコムは、心的原因に

²¹ 心的原因であるために、厳密には、窓に誰かの顔がヌッと現れたという外部の出来事では駄目で、それに対する丙の視覚、あるいはそれによる丙の驚きが考えられねばならない。このことはアンスコムも認めている(Anscombe[1957], §11)。だがこの微妙な調整は、心的原因なるものを理解するためには、あまり重要でない。

よる答えを、「非常につまらないものだ」として退けたのである(ibid., §11)。

このように、心的原因は、動機として期待されるものとは、かけ離れた対象である。「押されたので動いてしまった」と答える際の物理的な原因と同様、概して、原因にはこの様な責任転嫁の論理を許す嫌いがある。故にアンスコムは、原因という概念を、動機から遠ざけたのではないか。

§7 心的因果性

しかしながら、心的原因を退ける一方で、アンスコムは心的因果性 (mental causality) という因果性の存在を認めている (Anscombe[1957], §10, §12)²²。私が思うに、この心的因果性という因果性は、「心的出来事が、そのまま心理的に存在するものとして、直接、行為に結び付いている」という因果的構図を保持しようとする際、貴重な論拠に成る、優れた見解だと言える。議論の焦点を見極めるために、次の場面を考えて欲しい²³。

(7) うつらうつらしていた丙が突然、ビクッと体を動かした。丁が「何故そんなことをしたのだ？」と尋ねると、「いや、何か、落下する様な感覚に襲われたのだ」と丙は答えた。(cf. Anscombe[1957], §7)

このやり取りでも(6)と同様、丙は、「何故・・・？」という問いに、動機ではなく、自分の行為を強制的に生じさせた「落下する様な感覚」を答えている。しかしその「感覚」は心的原因ではない。そもそもその「感覚」は、心的原因の様に、心理的な事柄として残存し得ないものなのである。何故なら私達は、その様な「感覚」を持ち出さなくても、自律神経系の(ホルモンを介した)神経生理学的な因果関係から、丙の行動を、あくびやくしゃみと同じのものとして、説明できるからである。故に、丙の答えた「感覚」は、神経生理学上の物的出来事に還元されるもので

²² 解説が無いと発見しにくい所である。菅[1984],p.31 註註、黒積[1996],p.3 参照。

²³ 以下の議論は、黒積[1996],pp.2-3 参照。

あって、それ自体、余計である。

これに対し、心的原因は、行為の説明において、神経生理学的な説明に還元されない、心的出来事固有の位置づけを保障されている²⁴。そしてアンスコムは、たとえ動機から排除されるのだとしても、心的原因という対象を議論の俎上に載せた時から、この様な、消去されない心的な事柄の存在を認めてしまっていた、と言えるだろう。そして正にここに、「心的因果性」という関係の根付く場所がある。即ちそれは、物的因果関係に還元されない、心的出来事から行為への、特異な因果関係である。

では、動機の方はどうだろうか。心的原因とは峻別されるものの、動機も、この心的因果性の軌道に乗せることができるのではないか。確かに、反因果説を唱えた時、アンスコムは、動機を、行為を解釈するものとしか見做していなかった(\$5)。しかし、同じ心的対象である、心的原因に心的因果性を認められる以上、動機にも、その様な因果性を認める余地はあるのではないか。ただ一点、動機を心的原因と混同しないことだけに注意すれば、アンスコムの議論は、この方向に充分、展開することができると思う。

²⁴ 窓にヌッと顔が現れたことに対する、視覚、それによる驚きといった心的原因には、それぞれ、特定の神経細胞の興奮を宛がうことができるが、それは、当たり前と言えども当たり前のことであって、物理的に何か起こっていなければ、私達は本当に、心という神秘的な領域に閉じこもってしまうからである。もちろん、解剖学者なり神経生理学者なりが、(6)の場面で、丙の脳の断面を画像か何かで確認しながら、「この脳の部位に変容が起こり、その興奮がこう移動して行ったから、彼は驚いて、椅子から飛び上がったのだな」などと説明することはできる。しかしその説明は、「驚いたから椅子から飛び上がった」という心的原因による説明に後続するものであって、先行するものではない。特定の脳の変容だけを見て主体の心情を説明するのは、物理的には同じ脳の変容であっても、主体の置かれた状況次第で、主体自身により、「恐れ」とか「不安」の様に、異なって感じ取られることから、所詮、不可能なことだと私には思われる。この、状況というファクターを拾えない所が、神経生理学的説明の最大の欠点なのである。例えば、(6)において丙は、窓に表れた顔が、久しぶりの友人の顔で、その再会の喜びから飛び上がったのかも知れない。この時、椅子から飛び上がった原因が、喜びか、驚きかは、丙に聞いてみなければ分からないのではないか。脳科学は、これを脳の変容として識別することができるのだろうか。(丙は、突然現れたのが木の枝だったら驚かない、という点に注意すべきである。知人であろうがなかろうが、丙の脳では相手を人間として識別するための興奮は起こっている。)丙が「驚きと喜び両方だ」と言ったらどうなるだろうか。

§8 デイヴィドソンの因果説

この方向でアンスコム²⁵の議論を展開させて行ったのが、デイヴィドソンだと言える²⁵。彼は、アンスコムが「行為の理由」と呼んだものを、行為のための理由(a reason for an action)と、行為をなした理由(the reason why a person did an action)とに分け、次の通り、論じてみせた²⁶。

- (8) 人間は、行為のための理由を持ち、その行為をなしたにも拘わらず、その、行為のための理由が、当該行為をなした理由ではなかった、ということがあり得る。(Davidson[1980],p.9)

つまり、たとえ行為者が、自分の行為に対して、様々な行為のための理由 R_1, R_2, \dots を考えたとしても、実際に行為をなした本当の理由は、その中の唯一つだけだ、とデイヴィドソンは言っているのである。そしてその本当の理由が、行為の原因とも見做される。これが所謂、行為の因果説である。

私達はここに、新たな原因概念の創出をも見ることができる。それは、「行為をなした本当の理由」としての、原因概念である。そしてこの新たな原因概念は、アンスコム²⁵の議論によって、心的原因から遠ざけられた「行為の原因」という言葉に、新たな意味を与えるのである。

では、この新たな原因概念は、実際の場面でどの様に捉えられるのだろうか。刺殺の場面(=3)に戻り、考えてみたい。

刺殺の場面では既に、「何故、乙にナイフを突き出したのだ？」という問いが成立する所まで、議論が進められていた。そこから話を続けよう。

²⁵ 但し、心的因果性の扱い方において、デイヴィドソンと私とでは大きく袂を分かつことに成る。註 28 参照。

²⁶ 以下の議論は、信原[1999],pp.34f.の説明を採用している。門脇[1995],第 11 章では、少し異なった説明がされている。

(9) 甲を取り押さえ、連行した後、警官は、「何故、乙にナイフを突き出したのだ？」と甲に尋問を始めた。甲は、「乙を脅すつもりだったのです」と答えるだけであった。「しかし周囲の住民は、君が乙を殺すつもりだったと言っている」と警官は甲に問い質した。しかし、そんなつもりはなかった、と甲は首を振った。「だが、本当に脅すつもりだったのか。私には少なくとも、君は乙を刺す意志があったと思えるがね」と警官は言った。しかし甲は、この動機も否定するのだった。

この問答では、ナイフを突き出したという甲の行為について、様々な理由が考えられている。さしずめそれは、乙を脅そうと思ったこと、乙を殺そうと思ったこと²⁷、乙を刺そうと思ったこと、の三つである。もちろん、この三つの理由すべてが甲の心に過ぎたとも考えられる。しかし、甲の申告によれば、彼が当該行為をなした本当の理由は、乙を脅そうと思ったことだけなのである。故に、残りの二つ、即ち、乙を刺そうと思ったことと、乙を殺そうと思ったことは、想定される限

²⁷ 確かに、「乙を殺そうと思ったこと」という理由は、「乙を刺そうと思ったこと」という理由を、兼ねている、あるいは含んでいる、と言うことができる。故に、「乙を殺そうと思ったこと」と「乙を刺そうと思ったこと」とを区別して論じるべきではない、と批判されるかも知れない。

この批判はもっともであるが、しかし、(9)のやり取りに限って言えば、それぞれの行為理由に、次の意味が持たされているのである。(そうでなければ、警官と甲のやり取りは成立しないだろう。)

- ① 乙を脅そうと思ったこと＝乙を刺すつもりはなかったこと
- ② 乙を刺そうと思ったこと＝乙を殺すつもりはなかったこと
- ③ 乙を殺そうと思ったこと＝乙を刺して殺すつもりだったこと

だが後に、帰納論理を使って考察する所によれば(§25)、②の同一性は否定され、刺そうと思ったことは、殺そうと思ったことに「併呑」されることに成る。この(§25)の考察を経てからであれば、確かに、「乙を殺そうと思ったこと」と「乙を刺そうと思ったこと」を区別して論じることはできない。しかし、現時点(=9)のやり取りが行われる時点)では、両者の区別はまだ活着しているのである。この点をはっきりさせるためにも、「乙を刺そうと思った」は、「乙を刺すだけのつもりだった」などと表現した方が良いかも知れない。いずれにせよ、本文での論述は、あくまでデイヴィドソンの言う「行為のための理由」の様々な例を示しているだけであって、ここはそんなに厳密に読み込む場所ではない、と考えて欲しい。

りでの、当該行為のための理由でしかないとして、動機からは排除されてしまうのである。

§9 一人称特権の問題

しかし警官は、そして周囲の住民も、この甲の答えを、本当の理由とは思わないだろう。甲の答えは、独り善がり、大いに疑わしいのである。

では、本当の理由とは何なのか。複数考えられる、行為のための理由の内、当該行為をなした本当の理由を、私達が見つけれられるのだとしたら、一体、何を手掛りにすれば良いのだろうか。(8)を述べたデイヴィドソンでさえ、この方向に議論を進めていない²⁸。そして今の所、行為をなした理由、つまり本当の理由としての動機の決定権は、完全に、行為主体に委ねられてしまっているのである。この一人称特権を廃棄し、動機を客観的に話題にできる水準へと高めることが、次の課題である。

だが他方で、本章の議論により、動機の存在論的側面が明らかにされたのも確かである。つまり動機とは、心的原因と峻別された上で、「本当の理由」という意味を持たされた、行為の原因であり、しかも、心的因果性において、純粹な心的出来事としての地位をも保障された、そういう対象なのである。

²⁸ それどころか、「行為・理由・原因」(Davidson[1980],Essay1)を読む限り、デイヴィドソンは、動機を、(アンスコムが行為の理由と見做した所から)再び、行為の原因へと引き戻すための、決定的な論証すら与えていない様に見えるのである。(だからその議論は信原幸弘が言う様に「鮮やか」でも「巧み」でもない—信原[1999], pp.35f.,pp.36-38,p.235note7 参照)。彼が「行為の因果説」を唱えたと言われるこの論文で、最も啓発的な所は、むしろ、心的出来事が行為の原因と成るための描像を与えた、後半部分(Davidson[1980],pp.11-19)である。しかしデイヴィドソンの結論は消去主義的であり、「心的出来事が行為の原因と成るのは、その背後に神経生理学的な説明が、たとえそれが何かは今現在、明らかに成っていなかったとしても、予知されるからだ」というものである(ibid.,p.16,p.18)。つまり、デイヴィドソンは、アンスコムの議論を因果説へと発展させはしたが、最後の最後でアンスコムの心的因果性を消し去ってしまったのである。この点で、デイヴィドソンと私は大きく袂を分かつ。(これについては、金子[2007b]で集中的に論じられた。)

第3章 因果関係に対する信念と意志

第2章では、行為の原因としての動機の地位が確保されたけれども、原因を、「本当の理由(行為をなした理由)」という意味で解釈したために、「行為の本当の理由は行為主体にしか分からない」という一人称特権の問題に陥ってしまったのであった。本章では、その一人称特権を廃棄するために、因果関係に対する信念という新たな心的要素が手掛りにされる。

§10 因果関係に対する信念

動機の一人称特権を廃棄するために、私達は何を手掛りにすれば良いのだろうか。甲が、一人称特権を乱用し、行為の動機を、「乙を脅そうと思った」と一方的に決定しようとする時、私達は何を手掛りに、彼の答えを否定できるのだろうか。

まず、彼の行為を、客観的に吟味することから始めてみよう。そもそも、相手を脅そうと思って、本当にナイフを突き出してしまうだろうか。相手を怖がらせるだけだったら、ナイフを見せれば、それで済むのではないか。「ナイフを見せること」と「ナイフを突き出すこと」との間には、「拳銃を向けること」と「拳銃の引き金を引くこと」との違いと、同じ位の違いがある。つまり、「ナイフを突き出すこと」と「拳銃の引き金を引くこと」とを対応させれば分かる通り、甲は、ナイフを突き出した時点で、既に傷害(相手を刺すこと)への動機があった、と考えられるのである²⁹。

このことは次の様にも言い換えられる。ナイフを突き出すことが、

²⁹ 「いや、相手を脅そうと思ってナイフを突き出すことなど、幾らでも可能なのではないかと批判されるかも知れない。しかし、本文中で直ぐ後に述べる通り、確からしさにおいて考えれば、相手が怖がるのが、ナイフを突き出すことによって目指された、ということは、相手の刺傷が、ナイフを突き出すことによって目指された、ということに比べ、やはり、確からしくないのである。たとえ、甲本人が、脅すつもりだったと言い張ったとしても(それは、甲本人が自己弁護をするため、嘘をまことのレベルにまで押し上げようとする、確信と欺瞞の間を揺れ動く、非常に微妙な心理状態だと言えよう)、周囲から見れば、やはり、「確からしくない」のである。この点については、註112も参照して欲しい。また、甲の自己弁護については、§23で扱われる

相手が刺されることを惹き起こす、ということは、大いに確からしい。それに対し、ナイフを突き出すことが、相手が怖がることを惹き起こす、ということは、確からしくない³⁰。

³⁰ ソライティーズのパラドクスなどを考えれば、乙の方では、刺されるまでに、恐怖を感じる時間は幾らでもあった、と論じられるのかも知れないが(cf.一ノ瀬[2006],p.140)、あくまで、甲の側での行為と、その結果について、考えられていることに注意して欲しい。

また、前注 29 にも関連するが、ここで「確からしさ」に訴える手法自体に、疑問が投げ掛けられるかも知れない。例えば、高山守の、独特の、因果関係に対する「充足理由論」ないし「同一性論」によれば、「甲がナイフを突き出した、そして乙がそれを避けず、邪魔も入らなかった、そういったことが『乙が刺されたこと』そのものなのであり、両者(甲がナイフを突き出したこと、乙が刺されたこと)の間には、既に一体的に、因果関係が成立しているのである。故に、ナイフを突き出したこと自体、甲がそれをどう思っていようとも、結果の出来事である乙が刺されたことと一体的に結びついているのであり、その一体的な因果関係について、確からしいだとか、確からしくないだとか議論する必要は無いのだ」と、結論づけられよう(cf.高山[2004], 高山[2006])。

具体的な批判の形がどうなるにせよ、私は、この高山の因果論に対し、三つの点を指摘しておきたい。

一点目。高山の、因果の同一性論(充足理由論)に従うと、原因に当たる事柄が、 p, q, r と枚挙され、それらが結果に当たる事柄 s と同一に成る(「 $pqr=s$ 」と表される)、という論法が採られるのだが(高山[2004],p.99, 高山[2006],p.2,pp.6-8)、しかし、厳密に考えると、ここで言われる、原因の事柄は、 p, q, r の三つ等、有限の個数では済まされないのではないか。つまり、 p, q, r, \dots と無限に考えて行かなければならない、と思われる。ならば、高山は、原因として、無限の事柄から成る全体性を考えることにより、原因の概念を不明確なまま放置してしまっていると言える。私は、原因の事柄の記述を明確に行けば、高山でさえも、事柄の全体性の内部において、非同一的な、分離された個別的出来事間の因果関係を扱わざるを得ない、と考えている。(§14 で私に取り上げる、再記述の原理を参照して欲しい。) 故に、やはり因果関係は同一性に解消されず、その関係性を、(私によれば確からしさにおいて) 検討する余地が残されていると思う。

二点目。一点目に関連するが、高山の同一性論(充足理由論)は、J.S.ミルの「諸条件から成る複合的な組み合わせ(a complex set of conditions)」という見解に近い(cf. Hart&Honore[1985],pp.11-17)。(高山が踏み台にしているマッキーの議論は、ハート&オノレの議論と強い連関を持っている。) ミルによれば、原因とは、「諸条件から成る複合的な組み合わせ」であり、本文の例で言えば、たとえ、ナイフを突き出したことが、乙が刺されたことの原因だったとしても、そのこと(ナイフを突き出したこと)は、乙の刺傷の条件の一つでしかなく、それと等価的に、乙がナイフを避けなかったことや、邪魔が入らなかったことも、乙の刺傷の原因に数え入れられることに成る。

そしてこれこそ、私達が、甲の動機を拒否するために、最大の手掛とする所なのである。ナイフを突き出しておきながら、相手が刺されない、ということは普通、考えられない。だから甲は、自分の動機を、「乙を刺そうと思った」と言わざるを得ない。ナイフを突き出したら、相手が怖がる、などと考えることはおかしい。もう一度言うが、相手を怖がらせるだけなら、ナイフを見せれば充分なのだ。だから甲は、ナイフを突き出した時の動機を、「乙を脅そうと思った」などとは、言うことができない。

この考察で、ナイフを突き出す行為と、相手が刺されることや相手が怖がることといった出来事の間と考えられた確からしきは、その行為と、それらの出来事間に成立する因果関係への、私達の信念を表していると言える。ここまで来れば、私達が何を手掛りにして、動機の一人称特権を廃棄できるのかが分かるだろう。それは、当該行為に纏わる私達の、因果関係に対する信念なのである。

§11 積極的態度と信念の組

こうして、動機の一人称特権を廃棄するため、因果関係に対する信念という心的要素が導入された。それは動機の真実性を判定する手掛

しかし、たとえ、原因として、諸々の条件から成る総体・全体を考えたとしても、私達は、その諸条件の中から、「これが原因だ」と言えるものを一つピックアップせずにはいられないのではないか。(でなければ、責任の所在などということが問えなくなってしまう。)そして、そのために、「諸条件から成る複合的な組み合わせ」の中から、結果の出来事に対して、強い結びつきの或るものを、一般性の観点から、選び出して行くのである。まさにここにおいて、私の言う「確からしき」といった考え方も適用される、と考えられないだろうか。これは、ミルの見解(条件説・等価説などと呼ばれる)を批判し、相当因果関係説が登場して来た経緯でもある(cf. Hart&Honoré[1985],pp.465f.)。

三点目。あるいは、こう考えることができないだろうか。高山の考える、因果が一体的に成立している同一性の世界、謂わば、恒常的なルーティーンの世界(高山[2004],p.115,p.123, 高山[2006],pp.8-9)とは、乙が刺されていない世界なのである。この同一性の世界に、切れ目を入れる出来事として、甲がナイフを突き出したことが発生したのである。この様に考えれば、高山の議論においても、原因と結果を分離し、その関係を、一般的な知識に訴え、確からしさを基準としながら、正当化して行く、という私の発想も、位置を与えられると思う(cf.高山[2004],p.116, pp.126f., 高山[2006],pp.10-11,pp.17-18)。

かりだとも言える。だがこの新しい要素を追加したことで、それを動機にどう関係づければよいのか、という疑問が生じる。

しかしこの疑問に、現代の行為論は、殆ど拘泥していない。このことは、次のデイヴィドソンの見解に、典型的に、しかも詳しく示されている(cf.Davidson[1980],p.5 C1)。

(10) 或る理由が、「D」と記述される行為について、それをなした本当の理由であるための必要条件は、その理由が次の二つから構成されている、ということである。(「s」は行為主体を表す。)

- ① sによる、Fという出来事あるいは行為への積極的態度
- ② sによる、DがFに成る、という信念

積極的態度(pro attitude)には、欲求や意志が含まれる。それは、ここまで私が動機と見做して来たものに他ならない。

信念には、因果関係に対する信念のみならず、「木片を動かせば玉手になる」とか、「窓口に金を差し出せば料金を払ったことに成る」といった、社会的な規則や慣習によるものも含まれよう³¹。

³¹ 柏端達也によれば、ゴールドマンのレベル生成などが、これに関連した問題を扱っている(cf.柏端[1997],pp.24f.)。

付け加えるに、本論文で因果関係に対する信念だけが考察対象に成っていることについて、「行為をなした理由を特定するために引き合いに出される信念は、むしろ社会的な規則や慣習に対する信念の方が多いのではないか」という批判が為されるかも知れない。(以下の議論については、註38も参照して欲しい。)

社会的な規則や慣習に対する信念よって、行為をなした理由が特定される場合とは、例えば、窓口に金を差し出すという行為をなした理由が、「窓口に金を差し出せば料金を払ったことに成る」という社会的な規則に対する信念よって、料金を払おう思ったことだった、と特定される場合である。

本論文の議論に、この類の信念が関与するとしたら、それは、その信念が誤ったものであった場合である。

例えば、病院で、或る患者が、内科の料金を払おうと思って、外科の窓口で料金を払ってしまった、としよう。つまり、その患者は、内科で料金を払うには、Aの窓口で金を差し出さなければならないのに、外科の窓口であるBに金を差し出してしまったのである。この場合、その患者は、「Bの窓口で金を差し出せば、内科に料金を払ったことに成る」という、病院の規則に対する、誤った信念を持っていたことに成る。

この誤った信念が、本論文の議論に影響を与えるのは、偏にそれが、動機を巡る考察において、因果関係に対する信念とは異なった特徴を示すからである。具

体的に言うと、本論文で考察されている、「ナイフを突き出せば、相手が怖がるだけだ」という甲の持つ、因果関係に対する信念を考えて欲しい。この信念は、上述の患者の信念と同様、内容において誤った(確からしくない)信念だと言える。しかし、この信念は、甲が、乙への刺傷の動機を隠すために、自分自身に対して偽って信じ込もうとしているものである。故に、その信念を、実は甲は、信じていない。(もっともこのことは本論文の議論を、帰納論理を使う所まで、読み進めなければ分からないことであるが。)

これに対し、上述の例で、患者は、病院の規則に対して、誤った信念を持っているが、今度は当人も、本当にそれを信じている。

この違いから、甲の信念は、動機の追及において、否定し消し去られれば、それで済むのであるが(後の帰納論理を使った議論がその方法を採用している)、患者の信念の方は、甲の信念とは違い、まさにそれを手掛りにして動機を追及しなければならぬ、という新たな問題を生じさせることに成る。

この新たな問題について、私は次の通り、対処するつもりである。まず、私は、患者の持った、社会的な規則や慣習に対する、誤った信念が、確かに、動機を追及する手掛りと成ることを認める。しかし、私は、その様にして追及された動機は、倫理的な問題には成らない、と考える。その動機は言わば、「悪意の無い勘違い」として処理されるのではないか。(誤った信念を抱いていたこと自体が嘘であった、という場合も考えられるが、それは、社会的な規則や慣習そのものを吟味すれば見破られると思う。例えば、「赤信号は横断禁止」といった、あまりにも常識的な慣習について、青信号が横断禁止だと思っていた、という誤った信念が申告されたとしても、それは受け入れられないだろう。この問題も、もう少し論じなければならぬだろうが、いずれにせよ、深刻な問題と成るのは、嘘よりも、本当に誤って信じていた、という場合の方だと思う。)

もちろん、「悪意が無い」とは言われても、為された行動に対する責任の問題は残されるだろう。例えば、上述の例で、患者は、「如何なる事情があろうとも、料金はお返ししません」という対応を、病院側から受けるかも知れない。しかし、そのことと、患者の動機の倫理性とは、別問題である。

このことは、次の例を考えれば、もう少し、はっきりするかも知れない。或る少年が、「この公園でサッカーをすると罰せられます」という決まり(社会的な規則)を知らずに、あるいは、それに対する誤った信念を抱いて、公園でサッカーをしてしまい、罰せられたとしよう。彼は、彼の行動に対し、罰則を科せられるなど、責任を負わなければならないが、しかし、動機において倫理的に咎められることはないはずである。(彼は、決まりごとを破るつもりは無かったのだから。)

あるいは、それでも尚、少年が倫理的に咎められるのだとしたら、それこそ、社会的な規則に対する信念ではなく、「公園でサッカーをするとボールが誰かに当たって怪我するかも知れない」という因果関係に対する信念が引き合いに出されるのではないか。こう考えるにつけ、私は、やはり、動機の倫理性を論じるには、まず、因果関係に対する信念を扱うべきだと思う。そして、それ以外に、社会的な規則や慣習に対する信念などが、深刻な問題として生じて来たなら、本論文における考察を雛型として、応用して行けば良いと考えているのである。

いずれにせよ、この(10)において、因果関係に対する信念が、動機にどう関係付けられるのかが分かる。つまり、因果関係に対する信念は、動機の一部なのである。動機とは、積極的態度と呼ばれる部分と、信念の部分とが、一組みに成って出来上がっているものなのである。

§12 実践的三段論法

しかしこの見解は、積極的態度と信念を、何か、相容れない原子的な部分と見做し、あたかも＜積極的態度，信念＞という順序対(組)として、動機が構成されている、と考えているかの様である。だがそうすると、どの様にして、動機は、行為の原因に成っているのだろうか。＜積極的態度，信念＞という複合体が、行為を惹き起こしているのだろうか。

この疑問に格好の答えを与えるのが、アンスコムにより分析的行為論に持ち込まれた、実践的三段論法という道具立てである(Anscombe [1957],§33)。これによれば、積極的態度と信念の組は、次の三段論法の形で、行為に向け、配列されるのである。

- (11) sは、Fしようと思った。(大前提—積極的態度)³²
sは、DがFに成る、と信じている。(小前提—信念)
-
- ∴ sは、Dした。(結論—行為)

こうして、(10)の見解は、この実践的三段論法の形に納められる。私には、デイヴィドソンが、アンスコムに導かれ、予めこの三段論法の形で、(10)の見解を考えていた様に思われる。

§13 動機の遠さと意志の生成

けれども、これで、(10)の見解に対する疑問が解消された訳ではない。というのも、大抵、行為の動機を尋ねられた時、私達が(行為者として)

³² 以下、大前提、小前提、結論の表記は、特別な事情が無い限り省略し、順番で表したい。三段以上あるものは、最上段と結論以外の部分が皆、小前提だと考えて欲しい。

答えるのは、積極的態度と信念の両方ではなく、欲求や意志といった積極的態度の方だけなのである。これは、「何故そんなことをしたのだ？」という問いを使った、第1章の議論を振り返ってみれば分かるだろう。では、実際、そのように積極的態度しか答えられない時、因果関係に対する信念の方は、何処に位置づければ良いのか。その答えで暗黙裡に前提されている、と考えれば良いのだろうか。

確かに、前提されている、と考えれば済まされる場合もある。しかし一概にも、そうは言えないだろう。何故なら、「何故…？」という問いに、大抵、行為者は積極的態度を答えるけれども、時折、その答えが話題の行為から遠すぎて、聞き手に理解されないことがあるからである。

例えば、ポンプ操作の場面(=4)で、次の問答があったとしよう。

(12) 聞き手:「何故、ポンプを動かしていたのだ？」

行為者:「死にたくないからだ。」(=欲求)

この答えを、聞き手は理解できないだろう。行為者の答える動機は、話題の行為から、あまりにも遠すぎるのである。

実践的三段論法を導入したアンスコムも、この様な「遠さ」があることに気づいていた(cf. Anscombe[1957], §41)。そして彼女が実践的三段論法を導入する必要性を感じた理由の一つも、この「遠さ」の問題を解決するためだったのである(ibid., §§34-35)。

たとえ、「何故…？」という問いに最初に答えられるのが積極的態度だとしても、それが聞き手に理解されないのならば、当たり前のことであるが、行為者は、行為理由を付け加えなければならない。この場合、信念がそれであるに違いない。だから、組と成って動機を構成する、積極的態度と信念は、結局、行為者自身の口から、両方、答えられなければならないのである。

では、(12)の場合、それは具体的に、どの様に展開されるのであろうか。行為者の答えに、聞き手は、分からない、と言う。すると行為者は、「ポンプを動かせば、あの家に毒が流れ込むのだ」と付け加える。それでも聞き手は理解できない。そこで行為者は更に、「あの家に毒を流し込めば住人が死ぬのだ」と答える。それでも聞き手に分かるはずが

ない³³。…理解が達成されるまで、行為者による、同様の、因果関係に対する信念の提供が続き、最終的に(12)で答えられた積極的態度(欲求)に辿り着くまで、その答えはうずたかく積み上げられ、次の様な三段論法を形成することに成る。(以下ポンプ操作の行為者を「彼」³⁴で表す。)

(13) 「彼」は、死にたくない。(欲求)

「彼」は、「この国」の戦争を阻止すれば自分は死なずに済む、と信じている。

「彼」は、「この国」の首相を殺せば戦争が阻止される、と信じている。

「彼」は、「この国」の首相が「あの家」の住人である、と知っている。³⁵

「彼」は、「あの家」に毒を流し込めば住人は死ぬ、と信じている。

「彼」は、ポンプを動かせば「あの家」に毒が流れ込む、と信じている。

∴ 「彼」は、ポンプを動かした。

なるほど、これを見れば、「何故そんなことをしたのだ？」という問いに対し、積極的態度と信念の両方が、答えられることが分かる。しかし、その結果として現れたこの(13)は、新たな問題を提供すると言えるのではないか。その問題とは、信念の数が多過ぎる、ということである。これでは、積極的態度と信念の組を作るどころの話ではない。

だがここまで問題が飽和した時、そこから新たな観点が生れるのである。それは、(13)を下から上へと辿る時、信念が補われる度に、積極的態度として、意志(will)³⁶が生成する、という観点である。例えば、(13)の一番下の段を区切って見るだけでも、そこには、次の三段論法が

³³ この様な問答は、アンスコムの例では、ナチス党員の例で論じられている(Anscombe[1957],§38)。

³⁴ 本論文では、人称代名詞や指示代名詞を漠然と、一般的に使用する時に「『彼』」、「『私』」、「『この国』」などと表記する。クワインの言う、言及(mention)が為されている訳ではない。

³⁵ 知識は信念に付随する背景知識として処理する。

³⁶ 生成するのは欲求であっても良いと思われるかも知れないが、欲求は、その対象(出来事)が快の肯定的価値観と結び付いている。しかし人は快くないことも、意志せざるを得ない時があるはずである。この議論はまだ論じる余地があるけれども、とにかく、私はその対象(行為)が快不快なく中立的に考えられている、という点で意志の方が適切だと思う。また、欲求ではなく意志が採用されることについて、私は、別の論文において、行為に対する直接的原因性という観点からも論じたことがある(金子[2008b],§3)。

生成するということが、見て取られるはずである。

(14) 「彼」は、「あの家」に毒を流し込もう、と思った。

「彼」は、ポンプを動かせば「あの家」に毒が流れ込む、と信じている。

∴ 「彼」は、ポンプを動かした。

(13)を、この様な、意志の生成する三段論法として区切って見た時(それがどうなるかは後の(16)に示されている)、私達は、遠く離れた動機に向けて、因果関係に対する信念を補って行く過程が、行為に最も近接した動機として見出される意志を、その遠く離れた動機に向けて、奥へ奥へと追及して行く過程に、等しいということを知る。

そしてまた、意志という要素が挿入されることで、因果関係に対する信念の、動機への関係性にも、新たな見方が得られる。それは、積極的態度として意志を考える限り、意志は、因果関係に対する信念が提供される度に生成するものだから、その信念をば、自己の内に取り込んでしまう、という見方である。つまり、因果関係に対する信念は、意志の一部であり、意志が、動機そのものだと考えられるのである³⁷。

§14 再記述の原理

こうして、積極的態度としての意志の中に、因果関係に対する信念を含めて考える、という動機についてのまとまった見方が得られたと言える。今や、分析的行為論の<積極的態度，信念>という組での動機の構成は、この見方にとって代わられるのである。そしてその見方は、例えば、(14)の様な三段論法を単位にして、考えられるのである。

けれども、(14)を注意深く見直してみると、今更ながら、果たしてそれは、三段論法と言えるか、という素朴な疑問が生じる。この疑問は、今や動機そのものと見做された意志に焦点を合わせれば、次の様にも述べられる。結論の行為に対し、小前提の信念が添えられると、自然とその上に、大前提として意志が生成する。私達は、何に導かれてそう考えるのだろうか。

³⁷ この見解は§26 で、形式化も試みられる。

論理構成という点で見れば、(14)は Modus Ponens の形にすら成っていない。(所謂「後件肯定の虚偽」、即ち、 $p \rightarrow q$ と q から、 p を導出してしまふ、という虚偽に成っている。) しかも、大前提で「流し込む」と言われたことが、小前提で「流れ込む」と言い換えられてしまっているのである。

だが、この疑問をきっかけに、私達は、分析的行為論に特有とも言える、次の原理を見出すことができる。そしてそれこそ、実践的三段論法の論理を、裏で操っていたものなのである。

(15) 一つの(個別的)行為は、それが原因と成る(個別的)出来事の発生を待って、様々に再記述される。(cf. Anscombe[1957], §§23-26, Davidson[1980], p.4, p.110, p.165 etc.)³⁸

³⁸ これは註 31 にも関連したことだけれども、この(15)の文言に対し、「行為の再記述において引き合いに出されるのは、因果関係だけでなく、社会的な慣習や規則もあるのではないか。いや、むしろそちらの方が多いのではないか」という批判が為されるかも知れない。

この批判に対し、私はまず、次のことを指摘したい。社会的な規則や慣習が引き合いに出され、行為が再記述される時、殆どの場合、その再記述は論争の余地が無いこととして、素通りされている。

このことは、「何故…?」という問いに照らし合わせてみれば分かるだろう。私達は殆どの場合、「何故、窓口に金を差し出したのだ?」などと問うことは無い。料金を払っていることは見れば分かるからである。だから、行為の動機を尋ねる時、「何故、料金を払ったのだ?」という所から問い始める。そしてこの時、窓口金を差し出すという行為が、「窓口金を差し出せば料金を払ったことに成る」という社会的慣習により、「料金を払った」と再記述されることは、論争の余地が無いこととして、素通りされているのである。(もちろん、註 31 で論じた通り、「何故、(B の窓口)金を差し出したのだ?」と問われることもある。しかしそれは、自明であったはずの社会的な規則や慣習が表沙汰に成る、稀な場合であり、殆どの場合、そういった問いは為されないと思われる。)

このことは、因果関係を使った再記述でも、基礎行為を扱う場合とよく似ている。既に、§4 で論じた通り(特に註 18 また §15 も参照)、基礎行為を、因果関係を引き合いに出して再記述するということは、殆どの場合、論争の余地が無いこととして、素通りされている。

実際、甲が自分の右手を前に出したという基礎行為が、乙に向かってナイフに出されたことの原因であり、その因果関係により、その行為が「甲が乙にナイフを突き出したこと」と再記述される、ということは、刺殺の場面では、論争の余地が無いこととして、素通りされていたのである。(無論、甲が、「そもそも私はナイフをチラつかせていただけだ」と弁解し始めれば、その再記述も論争の対象と成る

これを「再記述の原理」と呼ぶことにしよう。この原理から、目下の疑問には、次の様に答えられる。即ち、「ポンプを動かした」という行為は、「毒が流れ込んだ」という出来事の発生を待って、「毒を流し込んだ」と再記述される。大前提で「流し込む」と述べられた行為が、小前提で「流れ込む」と言い替えられているのは、この再記述の段取りを表しているのである。そして、(14)の三段論法全体が、下から上に進む形で、この再記述の過程を表しているのである。

再記述の原理は、実践的三段論法の論理構成を明らかにするだけではない。それは、ここまでの議論を整理し、発展させるために、決定的な役割を果すのである。以下にそのことを三点にまとめ、述べておきたい。

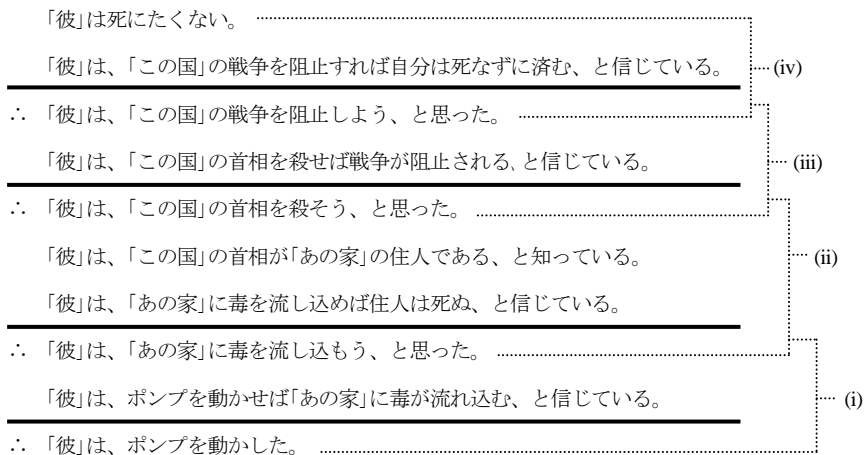
一点目。再記述の原理により、(14)の様な、意志の三段論法の論理性が説明されるが、更に、その(14)を単位として、例えば(13)の三段論法を分解し、再構成しようとする時、それにより作り上げられる複合三段論法を支えるのは、やはり、再記述の原理である。

だろう。しかしたとえそうなったとしても、チラつかせただけで、乙が刺されるとは考えにくいから、やはり、甲の弁解は受け入れられないと思われる。)

しかし、その先の、甲が乙にナイフを突き出したという行為が、乙が刺された原因と見做されることにより、「甲が乙を刺した」と再記述される、ということは、自明でないこととして、本論文の中でまさに論争に成っている。

私は、因果関係を引き合いに出して、行為を再記述する、ということこそ常に論争の火種と成り、またここまで議論して来た通り、動機の追及においても、重要な節目に成る、と考えている。故に再記述の原理を、(15)の形で因果関係に限定して提示したままである。だがもちろん、このことで、社会的な規則や慣習による再記述が否定される、と考えている訳ではない。

(16)



これが、(14)を単位とした、(13)の三段論法の再構成である。再記述の原理により、これは以下の通り、説明される。

(i)の三段論法では、既に(14)で説明した通り、小前提の「ポンプを動かせば『あの家』に毒が流れ込む」という因果関係に対する信念を介して、結論の「ポンプを動かす」という行為が、大前提の「毒を流し込もう」という意志において、再記述されている、と説明できる。同様に、(ii)の三段論法では、「毒を流し込もう」という意志が、「首相を殺そう」という意志において再記述されている、と説明できる。(iii)の三段論法では、「首相を殺そう」という意志が、「戦争を阻止しよう」という意志において再記述されている、と説明できる。

だが、(iv)の三段論法だけは、「戦争を阻止しよう」という意志が、「死にたくない」という欲求により、再記述されている、とは言い難い。そうではなくて、欲求と意志は因果関係にある、と考えた方が良さそうである。実はこの箇所において、(16)の分析の不充分さが露呈しているのだけれども、その不充分さは、後の考察において、追って修正されるだろう (§29)。

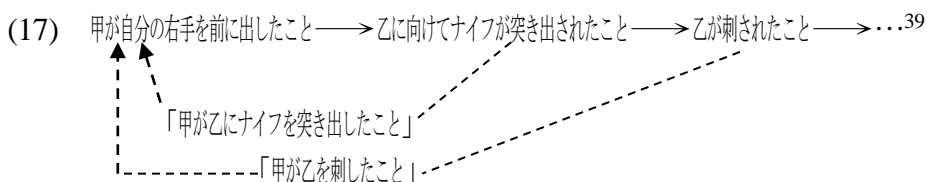
この点はひとまず置くことにして、ここで注目すべきなのは、(ii)や(iii)で、意志が再記述されている、ということである。その意志の再記述こそ、遠く離れた本当の理由に向け、意志を奥へ奥へと追求して行く、という先に述べた、動機としての意志に纏わる過程を表している

のである (§13 最後の二段落)。アンスコムという言葉を借り、私はこれを、意志の「併呑(swallow up)」と名づけたい (Anscombe[1957], §26)。

意志の併呑は、遠く離れた動機としての積極的態度を理解するために、信念がうず高く積み上げられた、(13)の過程に並行している。(13)では、信念が提供される度に、聞き手は、理解できず、更に信念の提供を求めたのであった。それは、(16)で言えば、意志が提供される度に、「何故そうしようと思ったのだ？」と聞き手が、繰り返し尋ねることに見立てられる。

つまり、「何故・・・？」という問いは、行為のみならず、動機にも適用することができる。(16)の複合三段論法は、正に、この「何故・・・？」という問いの反復を表しているのである。一点目に付帯する論点として、この点を、二点目として押さえておきたい。

三点目。第1章で取り上げられた「行為記述のレベル」も、再記述の原理によって説明される。つまりこういうことである。再記述の原理によれば、一つの行為は、 e_1 という出来事の発生を待って、「 D_1 」と記述される。しかし更に、 e_2 という出来事の発生を待って、「 D_2 」とも再記述される。これに従えば、次の様な、出来事の経過に応じた行為記述の推移が描かれる。



行為記述のレベルとは、この各段階における記述「乙にナイフを突き出したこと」、「乙を刺したこと」・・・の推移に他ならない。(17)において左に行く程、行為記述のレベルは「下がる」と言え、右に行く程、行為記述のレベルは「上がる」と言えるのである。

³⁹ 実線矢印は因果関係を表し、破線矢印は記述の関係を表す。同様の図が、柏端 [1997], p.137 図 5, p.164 図 7 にあり、私はそれに倣っている。

§15 確からしさの問題

しかし刺殺の場面(=(3),(9))を振り返るならば、(17)の図に関して、

(18) 甲が自分の右手を前に出したこと→乙に向けてナイフが突き出されたこと

という因果関係と、

(19) 甲が乙にナイフを突き出したこと⁴⁰→乙が刺されたこと

という因果関係は、明らかに違うことに気付く。これは、(9)での警官と甲のやり取りを振り返れば分かるだろう。そこで甲は、「何故、乙にナイフを突き出したのだ？」という問いを受け入れたので、自分の行為が「乙にナイフを突き出したこと」と記述されるのを認めている。従って、(18)の因果関係を認めていたと言える。しかし彼は、乙を脅すつもりだった、と答えていたので、自分の行為が「乙を刺したこと」と記述されるのは受け入れない。従って、(19)の因果関係は認めないのである。そうすると、(18)は、警官も甲も認める、客観的な因果関係だと言えるが、(19)は、甲から見れば、警官により一方的に主張された、因果関係に対する信念に過ぎないということに成り、この点で、(18)と(19)は区別されるのである。

けれども、(19)を、因果関係に対する信念だからと言って、(18)に見劣りすると考えるのは間違いである。何故なら、(19)の因果関係に対する信念は、動機の一人名特権を廃棄する議論で手掛りにされた、あの因果関係に対する信念なのだから(§10)。その箇所では実際、私達は、(19)の因果関係に対する信念を、「確からしい」と言っていたのである(§10第三段落)。なるほど、甲から見れば、(19)は高々、信念に過ぎないのかも知れない。しかしそれは、確からしい因果関係に対する、信念なのである。だから私達も、そして甲も、(19)を簡単に無視することはできない。そしてここから、甲による動機の一人名特権は、廃棄された

⁴⁰ 記述が成立した時点で、「乙に向けてナイフが突き出されたこと」という出来事は、「甲が乙にナイフを突き出したこと」という行為記述に吸収されると考える。

のである。

確かに、(19)の因果関係は、客観的に成立するものではないから(というも甲には認められないため)、乙にナイフを突き出したという甲の行為を、行為として、「乙を刺したこと」と再記述する根拠には成らない。しかし、(19)は信念として、確からしいために、その分だけ、乙にナイフを突き出したという甲の行為について、その動機を、「乙を刺そうと思ったこと」と認識する根拠には成るのである。このことを、(14)と同じ様に、実践的三段論法で書き出してみよう。

(20) 甲は、乙を刺そうと思った。

甲は、ナイフを突き出せば乙が刺される、と信じている。

∴ 甲は、乙にナイフを突き出した。

これが、一人称特権を押し退け、甲に殺害の動機を帰属させた、警官と周囲の住民の論理である。

しかし甲は、この論理を見て、次の様に、最後の反撃に出るかも知れない。「確かに、ナイフを突き出せば乙が刺される、という因果関係(=(19))は確からしいし、あなた方もそう信じているかも知れない。しかしだからと言って、何故、私がそう信じていると言えるのか。確からしいからと言って、この私が、そう信じているとは言えないのではないか。」

この甲の反撃は、§10の議論で唯一、十分に説明が行き届いていなかった所、即ち、確からしさの概念に向けられている。なるほど、甲の言う通り、確からしいからと言って、甲個人がそう信じているとは限らないのである。では、こう反撃して来た甲を、私達、あるいは警官は、どの様に説き伏せることができるのだろうか。

§16 確からしさから確率へ

甲の最後の反撃は、確からしさの概念に向けられている。では、§10で「確からしさ」という言葉を使った時、そもそも、私達は何を考えていたのだろうか。

詳しい説明は次章に回すことにして、私は、その「確からしさ」とは、確率である、と言いたい。つまり、問題の因果関係に対して、帰納的正当化がされることにより与えられる確率、と考えるのである。「確率」という言い方に馴染めないならば、「信念の度合い」と言っても良いし、「確証の度合い」と言っても良い。

考えられているのは、次の様な過程である。たとえ甲が、(19)の因果関係を信じていない、と言ったとしても、警官は、彼を説得することならぬ。その説得は、(19)に類似した事例を持ち出して来て、それらにより、(19)に対する甲の信念の度合いを上昇させて行く、という形に成ろう。つまりそれは、(19)に対する帰納的正当化だと言える。

次章で私はそれを、カルナップの帰納論理によって、説明したいと思う。帰納論理は確率論理学の体系でもあるから、今述べた帰納的正当化による信念の度合いの上昇は、確率で表される⁴¹。そしてその確率数値が、(19)の確からしさの実態なのである。

しかし、信念という心的現象を、確率という数学的対象に同一視することに、違和感を覚える人が居るかも知れない。けれども、これは、確率の哲学における主観説の立場として、フランク・ラムジーを中心に提唱され、現在ではむしろ主流と成っている考え方なのである。主観説によれば、賭け事の選好に見られる外面的行動を調べることにより、人間の内面における信念の度合い(*degree of belief*)が、確率の数値として、計測される⁴²。

だが、或る人が 0.05 なり 0.6 などの信念の度合いを持つことが計測できたとしても、何故、その人はその様な数値の信念の度合いに至ったのか、ということが説明されねばならない。けれども、主観説は、この説明を、ベイズの定理を使った収束的一致に委ねてしまっている。

⁴¹ 確率による因果関係の問題の決着は、法学においてフォン・クリース(彼は相当因果関係説の提案者でもある)が先立って行っている(Hart&Honore[1985],pp.467f.)。しかしフォン・クリースの確率に対する考えは、頻度説に基づいたものであり、これに対し、私は確率を、主観説と論理説(帰納論理)の観点から考えている。このため、私の方法は、確率を用いるという点を除いては、フォン・クリースと殆ど共通する所は無い、と言うべきだろう。

⁴² 詳しい説明は、金子[2007a],§2-4 に譲る。ラムジーの主観説については、Ramsey[1926]参照。これについての私の研究が、金子[2007a]であり、これは次章の先行研究にも成っている。

そして、それ以前の信念の度合い(確率配分)は、背景情報、統計的仮説、その仮説に対するラフな事前確率、といった要因に任せ、詳しくは考えていない様に見える。(これらの項目が予め決定されていることにより、ベイズの定理の適用も可能に成るのである。)

例えば、背景知識として、「機械 A は 0.025 の確率で不良品を生産する」と述べられることがある(cf.一ノ瀬[2006],pp.65-66)。また、統計的仮説として、「このコインが表を出す確率は 3/4 である」と述べられることがある(cf.内井[1995],p.177, 内井[1974],p.37)。しかし、何故、そう思ったのか。私は、これらの「0.025」や「3/4」といった確率配分(信念の度合い)が生い立つ所までをも、見極めたいのである⁴³。そしてこの問題意識に適うのは、カルナップの帰納論理しか無かったのである。これが、本論文で、カルナップの帰納論理、しかもその初期体系を用いることの理由である⁴⁴。

⁴³ 内井惣七の、「 $P(e | P_S(\text{表})=3/4)$ 」という入れ子式の表記が、私の問題意識を、比較的近い所で表わしている。ここで、「 $P_S(\text{表})=3/4$ 」の部分が、統計的仮説を表している。私は、この内側部分の確率の由来から知りたいのである。相対頻度を取ったのだ、という答えには、正にその考え方に帰納論理は関わるのだ、と答えたい。また、デ・フィネッティの定理における「統計的仮説の連続体」という考え方が、私の疑問を回避しているかも知れないが(内井[1974],p.45)、私は、その考え方が、本論文における、因果関係に対する信念の分析に適用できるかどうか、確信が持てない。

ちなみに、ベイズの定理とは、次の公式である。(背景知識は省略する。)

$$(*) \quad P(h | e) = \frac{P(h) \times P(e | h)}{P(e)}$$

私が本文で述べているのは、背景知識や統計的仮説で、人為的に「 $P(e | h)$ 」を決定したり、ラフな事前確率で、「 $P(h)$ 」を決定したりすることによって(等確率も含む)、ベイズの定理は首尾よく用いられるのかも知れないが、確率配分における重要な所が素通りされているのではないか、ということである。付け加えるに、本論文で扱う、カルナップの初期体系では、ベイズの定理は用いられない。だが、ヒンティカの帰納論理では導入されている(cf.内井[1972], 5頁)。

⁴⁴ カルナップの帰納論理は、エジントンの不確実性の論理(cf.一ノ瀬[2006],pp.136 f.)、即ち、ラムジーの主観説における信念の度合いと、多値論理あるいは程度理論(cf. *ibid.*, pp.128f.)における真理の度合いとを、統合しようとする最新の理論と同一視できるだろうか。エジントンの理論を見る限り(cf. *ibid.*, pp.146-152)、それは、内容においては確率論理学に従うだけであり、帰納論理の原則(後の(60)など)には無縁である。また、目標において、それは曖昧性の問題に向かっている。故に、

第4章 帰納論理と帰納的正当化

第3章では、因果関係に対する信念という新たな心的要素が導入されることにより、動機の一人称特権の問題が解決された。それに加えて、その信念は、行為に最も近い動機である、意志の一部であるという見解も打ち出された。しかし、因果関係に対する信念に直感的に見て取られていた、「確からしさ」が最後に問題として残されたのである。

本章では、その「確からしさ」を、カルナップの帰納論理を用いて説明してみたい。このような場面、つまり倫理的議論の脈絡で、帰納論理が持ち込まれるのは、恐らく、本論文が初めてだろう。この点で、本章は帰納論理の新たな応用も含んでいる。

ところで、本章は非常に長いので、予め論述の構成を示しておきたい。まず、因果関係に対する信念を、確率配分として表すには、どうすれば良いのか、ということが考察される (§§17-18)。その答えとして、帰納論理の言語を使った、条件付確率の形式が得られるのだが (= (23), (24))、今度は、そこに現れる帰納論理の言語表現 (= (25)) が、前章で問題にされた因果関係 (= (19)) とどう一致しているのかということが問題に成り、長い証明が組まれる (§§19-20)。注意すべきなのは、その証明も含め、たとえ記号論理の表記が使われていようとも、そこまでの論述は、帰納論理の運用とは全く関係が無い、ということである。帰納論理が登場するのは、その後のことであり、そこで漸く、カルナップの初期体系が説明されるのである (§22)。そして最後に、本章での成果を踏まえ、第1章からそこに至るまでの論述に、形式化が試みられる (§§24-26)。

§17 どのように確率で表現するのか

前節 (§16)、確からしさの実態は確率である、と私は言ったが、具体的には、それは、どのように確率として表現されるのだろうか。例えば、刺殺の場面では、(19)の因果関係が確からしいと見做されていた。これを確率配分として表現するには、どのように考えれば良いのだろうか。

カルナップの帰納論理とは安易に同一視できない、というのが目下の私の見解である。

私は前節で、それを帰納論理によって説明する、と予告した。帰納論理とは、カルナップにより先鞭をつけられ、ヒンティカや、内井惣七により、発展させられて行った論理体系である⁴⁵。ヒンティカは全文を確証する帰納論理を構築し、内井惣七は因果法則を確証する帰納論理を構築した。だが目下の考察で、私が用いようとしているのは、カルナップが一番初めに考案した帰納論理である(以下「カルナップの初期体系」と呼ぶ)⁴⁶。

帰納論理と確率の繋がりから説明することにしよう。私達は普通、「確率」と言うと、天気予報や野球の打率を考えてしまうが、帰納論理と確率の繋がりを理解するためには、この確率概念、要は、統計的確率が中心と成った確率概念を一旦、捨て去る必要がある。そしてその代りに、仮説の確からしさを表す、帰納的確率という確率概念を認めなければならない⁴⁷。カルナップの帰納論理は、正にこの帰納的確率を処理するための体系として、構築されたのである(cf.内井[1972], Ⅲ~Ⅴ頁)。

このように、帰納論理は帰納的確率と強く結び付いている。それは、経験的事実(証拠)の集まりから、特定の仮説が、確証される度合い(degree of confirmation)を算出するための、確率論的帰納法の体系なのである(cf.内井[1995], pp.48f.)。帰納法、つまり帰納的正当化が、甲に対する警官の説得方法として考えられていることは、前節で述べた通りである。そうすると、帰納論理は、問題の因果関係(19)に対する確からしさ、即ち確率を、帰納的に正当化する方法を形式的に示す、という仕方では、目下の考察に関わって来ると言える。

では、その帰納的正当化の手続きは、どのように形式化されるのだ

⁴⁵ 帰納論理について私は、金子[2003]と金子[2007a]で二度論じている。本論文に直接関係があると言えるのは後者であるが、前者(金子[2003],第二章,第三章)の方が、教科書的なまとまりを持っている。元を辿れば、それらは内井惣七の帰納論理(Uchii[1972],Uchii[1974])を研究した成果でもある。内井惣七の文献には、カルナップの帰納論理とヒンティカの帰納論理も整理して述べられている(内井[1972],内井[1974])。

⁴⁶ カルナップの帰納論理は、本論文で扱う Carnap[1962]の初期体系(cf.内井[1972], Ⅲ~Ⅳ頁)と、それを洗練した「連続体」と呼ばれる後期の体系(cf.内井[1972], Ⅳ~Ⅴ頁,内井[1974], pp.59-63)とがある。

⁴⁷ 統計的確率と帰納的確率の区別については、内井[1995], pp.180f.参照。カルナップは、統計的確率を「probability₂」、帰納的確率を「probability₁」と呼ぶ(Carnap[1962], pp.24-25)。尚、この区別自体は、カルナップの業績だと言って良いだろう(ibid.)。

ろうか。刺殺の場面で考えてみよう。警官は、(19)の確からしさを甲に説得するために、(19)と類似した事例を、幾つか引き合いに出して来る。これを図式的に表すなら、以下の通りに成る。(これはまだ帰納論理の表現ではないことに注意して欲しい。)

まず、(19)の因果関係が、次の通り、形式化される。

(21) (ϵ_{n+1} は ζ_{n+1} の原因である)⁴⁸

次に、この個別的因果関係を正当化するために、警官が持ち出して来る諸々の事例が、次の形で、表わされる。

(22) (ϵ_1 は ζ_1 の原因である),..., (ϵ_n は ζ_n の原因である)

これを日常的な言い回しにすると、「あの時はそうだった。あの時もそうだった。(=(22)) …故に、今回もそうに違いない。(=(21))」と表すことができよう。そして、これは正しく、帰納法であり、しかも「個別予測」と呼ばれる類の帰納法なのである⁴⁹。

⁴⁸ これは「単称因果言明」と呼ばれる、二項述語から形成される単称文である。因果関係を、論理結合子の条件法(\rightarrow)と見做す人や、ヒュームの規則説で考える人にとって、この形式化は受け入れられないものかも知れない。しかし、本論文で扱う、人間事象の因果関係は、自然現象の因果関係と違い、その様な条件法主義や規則説の枠組みでは捉え切れない、特異な因果の領域なのである。このことは現代の哲学者に共通して知られていると言えるが、これを初めて指摘したのは、私の知る限り、ハートとオノレである(Hart&Honoré[1985],pp.9-10)。またデイヴィドソンは、この単称因果言明の観点から、逆に、自然事象の因果法則をも定式化している(Davidson[1980],p.158(L))。ちなみに§7で論じた心的因果性も単称因果言明の一種だと言える。これはアンスコムがヒュームを牽制していることから窺える(Anscombe[1957],§10)。

⁴⁹ 分かり易く言えば、「あのカラスは黒かった。あのカラスも黒かった。…故に、次に見るカラスも黒いだろう。」という類の帰納的推論である。これに対して、「あのカラスは黒かった。あのカラスも黒かった。…故に、全てのカラスは黒いだろう。」という類の帰納的推論は「帰納的一般化」と呼ばれる。両者の区別については、内井[1995],p.48 参照。

§18 個別予測と条件付確率

そこで帰納論理は、(22)による(21)の帰納的正当化を、次の条件付確率の形で表すのである⁵⁰。

$$(23) \quad P^*((\varepsilon_{n+1} \text{ は } F \text{ の原因である}) \mid g \wedge (\varepsilon_1 \text{ は } G \text{ である}) \wedge (\varepsilon_1 \text{ は } F \text{ の原因である}) \wedge \dots \\ \dots \wedge (\varepsilon_n \text{ は } G \text{ である}) \wedge (\varepsilon_n \text{ は } F \text{ の原因である}) \wedge (\varepsilon_{n+1} \text{ は } G \text{ である})) = \text{実数値} \quad 51$$

これが、帰納的正当化を経た、因果関係に対する確からしさを、確率として表すための、帰納論理による表現である⁵²。(そしてこれが、§17冒頭の問いに対する答えである。)つまり、(19)=(21)の因果関係を、確からしいと思うほど信じるということは、帰納論理では、条件付確率によって、一定の証拠(=22)の下、(19)に対し、高い確率を配分する、

⁵⁰ 「g」は背景知識を表す。私は確率配分に際して背景知識を不可欠のものと考えから(しかも「g」は§25の定理(67)で中心的な役割を果すことに成る)、自ずと以下に述べる確率は皆、条件付確率の形に成る。条件付確率の確率論理学の体系としては、内井[1974],pp.34f.参照。

⁵¹ 「 $P(p \mid q)$ 」で、 q の下での p の条件付確率を表す。「 $P_q(p)$ 」とも表される。付け加えるに、本論文では、確率配分の表記において、対象言語に対して為されるべき言及(mention)、即ち、鍵括弧を用いた表記を省略する。つまり、 $P(p \mid q)$ と書くべき所を、そうしない。これは偏に、見易さのためである。

ちなみにカルナップは、無条件確率を一項関数「 m^* 」で表し、そこから条件付確率「 c^* 」を二項関数として、「 $c^*(p,q) =_{\text{def.}} m^*(q \wedge p) / m^*(q)$ 」と定義するやり方を取っている(Carnap[1962],p.295,p.564)。この定義は条件付確率の定義を知っている者なら誰でも理解できるものであろう。また、カルナップが「 m^* 」と「 c^* 」と呼んでいる関数は、現代の観点からすれば「 P 」で一括して表して問題無い(cf.内井[1972],5頁)。

⁵² ここで、「まず、因果法則が帰納的一般化により確証され、そこから、個別的因果関係が演繹的推論の形で正当化される」という、ヘンペルの被覆法則モデル(cf.一ノ瀬[2006],p.192)の様な手続きを、誰もが、帰納論理に期待したかも知れない。しかしこの道筋は、帰納論理では用意されていない。帰納論理で因果法則を確証するには、ヒンティカの体系以上のものが要求されるのだが、その体系でさえ、考えられているのは、「帰納的一般化において特定の因果法則が生き残ることと、個別予測がその因果法則に支配されて行くことは、全くパラレルである」ということである。つまり、帰納論理において、帰納的一般化と個別予測は、全く同等のものと考えられているのである。内井[1974],p.69(12)は、このことを鮮やかに示している。

という形で表されるのである⁵³。これを刺殺の場面に即して、つまり(19)に限定して考えるなら、(23)は、更に次の形に書き換えられる。(「 ϵ_n 」の「n」は、後の(26)を先取りして言うと、 $0 \leq n \leq 3$ で考えられている。)

$$(24) \quad P^s((\epsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である}) \wedge g \wedge \dots \wedge (\epsilon_n \text{は鋭利な物を突き出すことである}) \wedge (\epsilon_n \text{は相手が刺されることの原因である}) \wedge (\epsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである})) = \text{実数値}$$

しかしながら、(24)では、

$$(25) \quad (\epsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である})$$

という(一項述語から成る)文によって、(19)の因果関係((21)を見れば分かる通り二項述語から成る文)が表されてしまっている。これは、記号表記からしても、殆ど理解できないはずである。そこで、このことを以下、二節に渡り、補って説明しておきたい。

⁵³ (19)や(21)そして直ぐ後の(25)は、因果関係であるが、それ全体が文でもあることに注意して欲しい。何が言いたいのかというと、確かに私はここで、確率と因果という問題を扱っているが、それは、例えば一ノ瀬正樹が、「私達が確率1を与える原因は何なのか?」と主題化した問題(一ノ瀬[2006],p.44)、あるいは、確率因果として論じた理論(一ノ瀬[2001],第四章)とは、異なるのである。むしろ、私の問題意識は、一ノ瀬が、過去の決定性(一ノ瀬[2001],pp.127f.,一ノ瀬[2006],pp.72f.一但し出来事ではなく因果関係全体そのものの過去における決定性である)、歴史認識(一ノ瀬[2006],pp.189f.)として主題化した問題に近い。(19)や(25)は、後に述べる通り(§24)、過去の個別的因果関係である。そしてその因果関係が、§15で甲が訴えた通り、今、揺らいでいるのである。しかしその揺らぎは、(19)や(25)が、ただ、過去の事柄だからではない。過去の事柄であるのもそうだが、それに加えて、(19)や(25)が、個別的因果関係だからである。個別的出来事の間因果関係を認識することは、法的因果関係に代表される通り(Hart&Honore[1985])、問題を孕ませにはいられないのである。この問題について、過去の事柄に限ってだが、一ノ瀬正樹は、主観的確率に影響を与える、「統計」的手法として、ベイズの定理を用いている(一ノ瀬[2006],pp.194-195)。それに対して、私は、主観的確率に影響を与える、論理的手法として、帰納論理を選択したのである。また、この問題に纏わる、個別的因果関係と法則性の関係については、前註52も参照して欲しい。

§19 四つの言語

説明をするためには、複数の言語を導入する必要がある⁵⁴。それは四つある。順に、説明して行こう。

一つ目の言語は「 L_I 」と名付けられる。これは、本論文において、正にその中で、動機や、因果関係に対する信念が述べられたところの言語である。ここまでの例や今、書いているこの文章も、言語 L_I の中で述べられている、と言いたい所だが、しかしそれは土台、無理な話であろう。 L_I は、あくまで動機や因果関係に対する信念、そして行為を記述する文に限定された、平叙文の集合としての、日常言語の言語断片⁵⁵だと考えてもらいたい。もっとも、 L_I に対する系統的な分析は本論文の課題ではない。

二つ目の言語は「 L_{II} 」と名付けられる。これは、集合論の表現も持つ、一階述語論理の言語であり、その主な仕事は、次に挙げる、帰納論理の言語(L_{III})に、モデル論的意味論を与えることである。しかし同時に、 L_{II} は、言語 L_I の諸表現、特に実践的三段論法を構成する文に対し、論理分析を施す言語であることも忘れて欲しい (§26)。更に、 L_{II} を使って対象世界が独立に記述されることもある ((36),(37))。付け加えるに、 L_{II} では、刺殺の場面をコンテキストとして表すため、特別に、個体定項「 γ 」が使用される (cf. 飯田[2002], p.298)。

第三に、帰納論理を運用する上で、考察対象と成る言語 L_{III} を導入したい。 L_{III} は、次の通り、刺殺の場面を扱うものとして設計される。

(26) Const. = {「 ε_1 」, 「 ε_2 」, 「 ε_3 」, 「 ε_4 」}

(27) Pred. = {「__は鋭利な物を突き出すことである」,
「__は相手が刺されることの原因である」}

⁵⁴ 以下に述べるのは、金子[2008b], §7, 註28, 註29 で一度素描されたことである。ちなみに、カルナップ自身も帰納論理において、本文で私が述べている、言語の位相性を認めている。例えばカルナップは、確率配分をする言語(私が「 L_{IV} 」と呼ぶもの)が、科学言語(私が「 L_{III} 」と呼ぶもの)のメタ言語に成っている、と述べている (Carnap[1962], p.62, Carnap[1966], Chapter3)。

⁵⁵ 言語断片という発想については、飯田[2002], p.258 参照。

これを見れば分かる通り、 L_{III} は、四つの個体定項と、二つの一項述語⁵⁶しか持たない、非常に切り詰められた言語である。そこでこれを「 L_4^2 」とも呼ぶことにしたい。但し、 $L_{III}(L_4^2)$ は一階述語論理の記号表現、それに、背景情報を表す命題定項「g」も持つものとする。以上の説明から、今、説明しようとしている記号表現(25)が、 $L_{III}(L_4^2)$ の原子文であることも分かるだろう。

最後に、 $L_{III}(L_4^2)$ の文に、確率配分をする言語を導入し、「 L_{IV} 」と呼ぶことにしたい。これは、確率論理学の公理⁵⁷と帰納論理の原則⁵⁸に従い、帰納論理で形成される文に対し、確率を配分する。例えば(24)が、 L_{IV} の典型例である。(24)の様に、 L_{IV} の文は、 L_{III} で述べられた因果関係に、確率を配分することを主な仕事とする。もちろんそこには、帰納的正当化を経た信念の度合いの変化も、読み込まれて然るべきである。

§20 L_{II} による L_{III} の諸表現の説明

以上、四つの言語が導入されることにより、先に問われた(§18 最終段落)、(25)と(19)(または(21))の同義性を、説明することができる。それは、四つの言語の内、 L_{II} が、 $L_{III}(L_4^2)$ に、意味論的解釈を与える、という仕方の説明に成る。以下より、その説明に入りたい。

(26)で挙げられた $L_{III}(L_4^2)$ の個体定項は、それだけだと意味不明な記号に見えるけれども、そこには、次の様な考えが込められている。警官が、甲を帰納的に説得する場面があるとしたら、そこでは各人(甲と警官)が、似通った経験に言及することに成るだろう。なるほど、具体的な経験は、各人により異なっているに違いない。だが他方で、私達

⁵⁶ 私は、一項述語を超える帰納論理は、実用的に不可能と考えている。実はこのことが、二項述語から成る表現(19)を、一項述語から成る表現(25)に言い替えた訳でもあった。この点についてカルナップは、私と同じ様に考える所もあったが(Carnap[1962],pp.122-124)、その反面、最後まで、楽観的進歩的な態度も崩さなかった(Carnap[1962],p.114, Carnap[1966],p.33)。

⁵⁷ 註 50 以来、本論文では条件付確率を基本にして考えているから、そちらの方の公理が念頭に置かれる。内井[1974],pp.34-35 参照。

⁵⁸ とはいえ、カルナップの初期体系において、固有の原則として考えられているのは、後の(60)だけである。しかもそれは頭ごなしな規約でなく、何故そう考えるか、ということが十分に説明される。

は、メディアや人生を通じて、似通った経験を手にしているはずである。そしてそう考えられるなら、めいめいが異なった境遇を生きて来たにも拘らず、「共通の経験」⁵⁹とも言える基盤に立って、同様の経験に言及することができるのである。

(26)の個体定項は、このような考えから、警官と甲の間で共通して言及されるところの、互いに似通った過去の事例を指示する、と解釈される。今、刺殺の場面を表す個体定項を「 γ 」とすれば、その解釈は、言語 L_{II} で次の通りに述べられる⁶⁰。

$$\begin{aligned}
 (28) \quad \Phi^{\text{警}}(\varepsilon_1) &= \lambda e[\exists!x\{(e \text{ は殺人犯某が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge (x \text{ は包丁である}) \wedge \\
 &\quad (e \text{ は被害者某に向けて為される}) \wedge (T(e) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e) < \langle \text{今} \rangle (\gamma))\}] \quad 61 \\
 \Phi^{\text{警}}(\varepsilon_2) &= \lambda e[\exists!x\{(e \text{ は強盗犯某が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge (x \text{ はナイフである}) \wedge \\
 &\quad (e \text{ は銀行員某に向けて為される}) \wedge (T(e) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e) < \langle \text{今} \rangle (\gamma))\}] \\
 \Phi^{\text{警}}(\varepsilon_3) &= \lambda e[\exists!x\{(e \text{ は某時代劇の主人公が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge (x \text{ は刀である}) \\
 &\quad \wedge (e \text{ は某時代劇の悪役に向けて為される}) \wedge (T(e) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e) < \langle \text{今} \rangle (\gamma))\}]
 \end{aligned}$$

これが、警官による、(26)の解釈である。「 $\Phi^{\text{警}}$ 」は、警官による解釈を表す解釈関数である。

⁵⁹ 註 41 を受けて言うと、相当因果関係説の提唱者(その中でも折衷説の提唱者であるトレーガー)も、確率数値の決定において、「常識的観察者」という基準に訴える(Hart&Honoré[1985],pp.471-472, see also pp.165-166)。

⁶⁰ 「 λ 」は確定記述句を形成するイオタ演算子、「 $_ < _$ 」は時間の先後関係、「 T 」は個別的出来事にその発生時刻を割り当てる関数、「 $\langle \text{今} \rangle$ 」は脈絡に応じて今の時刻を割り当てる関数(カプランが「character」と呼ぶもの—Kaplan[1989],pp.505f.,p.548, see also 金子[2005],p.236 註32)、「 $D\text{-Term}$ 」は脈絡に応じて話題期間を割り当てる関数(飯田[2002],pp.338-339)をそれぞれ表す。ちなみに飯田隆が「 Ω 」で表すものを私は「 $D\text{-Term}(c)$ 」で表す。時刻として私は、秒単位から成る集合を考えている。例えば 2007年5月1日午後6時10分 =_{def.} { $t \mid 2007/5/1 \ 18:10:00 \leq t < 2007/5/1 \ 18:11:00$ }。

⁶¹ 「殺人犯某が被害者某に包丁を突き出したこと」と読む。以下同様。ちなみに出来事については、デイヴィッドソンによる、一階述語論理への出来事の変項の導入を念頭に置いて論述を進めている。Davidson[1980],Essay6、柏端[1997],1・1・3、飯田[2002],5・3・2 参照。

- (29) $\Phi^{\text{甲}}(\lceil \varepsilon_1 \rceil)$ $\equiv \lambda e[\exists!x\{(e \text{ は某ニュースの殺人犯が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge (x \text{ は包丁である}) \wedge (e \text{ は某ニュースの被害者に向けて為される}) \wedge (T(e) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e) < \langle \text{「今」} \rangle (\gamma))\}$
- $\Phi^{\text{甲}}(\lceil \varepsilon_2 \rceil)$ $\equiv \lambda e[\exists!x\{(e \text{ は某ニュースの強盗犯が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge (x \text{ は短刀である}) \wedge (e \text{ は某ニュースの銀行員に向けて為される}) \wedge (T(e) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e) < \langle \text{「今」} \rangle (\gamma))\}$
- $\Phi^{\text{甲}}(\lceil \varepsilon_3 \rceil)$ $\equiv \lambda e[\exists!x\{(e \text{ は某ドラマの加害者が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge (x \text{ は短刀である}) \wedge (e \text{ は某ドラマの被害者に向けて為される}) \wedge (T(e) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e) < \langle \text{「今」} \rangle (\gamma))\}$

これが、甲による、(26)の解釈である。「 $\Phi^{\text{甲}}$ 」は、甲による解釈を表す解釈関数である。

このように、警官と甲、それぞれによって(26)の「 ε_1 」～「 ε_3 」は、似通った出来事として解釈される。但し「 ε_4 」だけは、共通に話題にされる出来事だから、次の同一の行為記述が宛がわれる。(以下、「 $\Phi^{\text{警}}$ 」と「 $\Phi^{\text{甲}}$ 」を区別する必要が無い時は、一括して「 Φ 」で表わす。)

- (30) $\Phi(\lceil \varepsilon_4 \rceil)$ $\equiv \lambda e[\exists!x\{(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである})^{62} \wedge (x \text{ はナイフである}) \wedge (e \text{ は乙に向けて為される}) \wedge (T(e) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e) < \langle \text{「今」} \rangle (\gamma))\}$

この確定記述句は、第1章で論じた通り、甲と警官の間で同意の得られたレベルの行為記述、即ち「甲が乙にナイフを突き出したこと」であることも見逃してはならない(§2)。

⁶² (28)と(29)にも言えることだが、柏端達也によると、「～を突き出した」という他動的な動詞は、更に分析可能で、それに倣えば(30)は次の所まで詳しく記述できる(柏端[1997],p.98)。

(*) $\lambda e_1[(e_1 \text{ は甲が基礎行為として自分の右手を前に出すことである}) \wedge (T(e_1) < \langle \text{「今」} \rangle (\gamma)) \wedge (T(e_1) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (e_1 \text{ は乙に向けて為される}) \wedge \exists!e_2 \exists!x \{(e_2 \text{ は } x \text{ が突き出されることである}) \wedge (x \text{ はナイフである}) \wedge (e_1 \text{ は } e_2 \text{ の原因である}) \wedge (T(e_2) < \langle \text{「今」} \rangle (\gamma)) \wedge (T(e_2) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e_1) < T(e_2)) \}$

しかしこの分析は、目下の考察には必要無いと私は言いたい。何故なら、第1章で論じた通り、行為者と聞き手の同意が成立した所に記述のレベルを設定すれば良いのであって、それ以下に記述のレベルを落とす必要は無いからである(§4 第四段落参照)。この論点は、目下の帰納論理の運用に際しても、どのタイプの行為を話題にするのか、ということを決める手掛かりに成る。

続けて、(27)の二つの述語定項の意味する所を L_{II} で述べてみたい。

- (31) Φ (「 $_$ は鋭利な物を突き出すことである」)
 $=\{e \mid \exists s \exists x[(e \text{ は } s \text{ が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge (x \text{ は鋭利な物である})]\}$ ⁶³
- (32) Φ (「 $_$ は相手が刺されることの原因である」)
 $=\{e_1 \mid \forall y[(e_1 \text{ は } y \text{ に向けて為される}) \rightarrow \exists! e_2(e_2 \text{ は } y \text{ が刺されることである})$
 $\wedge (T(e_1) < T(e_2)) \wedge (T(e_1) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e_2) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge$
 $(T(e_1) << \langle \text{今} \rangle (\gamma)) \wedge (T(e_2) << \langle \text{今} \rangle (\gamma)) \wedge (e_1 \text{ は } e_2 \text{ の原因である})]\}$

これらは、記述を煩瑣にしているだけの様に見えるが、そうではない。すべて、先に問われた (§18 最終段落)、(25)と(19)=(21)の同義性の説明のために、必要なのである。さて、(25)は、帰納論理の言語 L_{III} の原子文であったが、仮に、それが真に成った時のことを考えて欲しい。そのことは L_{II} で、次の通り、述べられる。

- (33) (「 ε_4 は相手が刺されることの原因である」は γ において真である)

この文を解説するのに、同じく L_{II} で述べられた、先の(30)と(32)が、次の通り、引用される。

⁶³ この解釈は今後の論述で殆んど意味を為さないが、例えば、後の L_{II} の文(37)から、 L_{III} の文「 ε_4 は鋭利な物を突き出すことである」が真に成る、と主張する時のために、引用されると考えて欲しい。具体的に言うと、(30)から、ラッセルの記述理論(註 67(i))、そして連言の除去則により、(37)が成立する。そしてその(37)から、後の定理(39)を経て、更に存在汎化が施されることにより、

(*) (「 ε_4 は鋭利な物を突き出すことである」は γ において真である)
 $\longleftrightarrow \Phi(\varepsilon_4) \in \Phi(\text{「}_ \text{は鋭利な物を突き出すことである」})$

という真理条件が、右辺から満たされる。この際、右辺に、(30)に加え、この(31)が引用されるのである。しかしこの分析はあまり重要でない。

- (34) 「 ε_4 は相手が刺されることの原因である」は γ において真である
 $\longleftrightarrow \Phi(\varepsilon_4) \in \Phi(\text{「}__ \text{は相手が刺されることの原因である」}) \quad \dots(i)$
 $\longleftrightarrow \forall y[(\exists x[(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge \dots]) \text{は } y \text{ に向けて為される}) \rightarrow \exists !e_2((e_2 \text{ は } y \text{ が刺されることである}) \wedge (T(\exists x[(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge \dots]) < T(e_2)) \wedge (T(\exists x[(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge \dots]) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e_2) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(\exists x[(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge \dots]) < < \text{「今」} > (\gamma)) \wedge (T(e_2) < < \text{「今」} > (\gamma)) \wedge (\exists x[(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge \dots] \text{は } e_2 \text{ の原因である}))] \quad \dots(ii)$

(i)では、(25)が $L_{III}(L_4^2)$ の原子文に当たることから、モデル論的意味論の標準的な解釈が与えられている。(ii)では、(30)と(32)に、集合論の基本原則⁶⁴が適用されている。「 $\exists x[(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge \dots]$ 」は、(30)に同じである。ここで最後の(ii)を取り出してみよう。

- (35) $\forall y[(\exists x[(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge \dots]) \text{は } y \text{ に向けて為される}) \rightarrow \exists !e_2((e_2 \text{ は } y \text{ が刺されることである}) \wedge (T(\exists x[(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge \dots]) < T(e_2)) \wedge (T(\exists x[(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge \dots]) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e_2) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(\exists x[(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge \dots]) < < \text{「今」} > (\gamma)) \wedge (T(e_2) < < \text{「今」} > (\gamma)) \wedge (\exists x[(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge \dots] \text{は } e_2 \text{ の原因である}))]$

この(35)=(34)(ii)において、(25)の内容がかなり詳しく分析されている。しかしそれは、あくまで論理分析であって、意味する所は未だ不明確である。ここから更に解釈が進むのは、 L_{II} で独立に、次の二つの事態が認識されてからである。

- (36) $\exists !e[(e \text{ は乙が刺されることである}) \wedge (T(e) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e) < < \text{「今」} > (\gamma))]$
(37) $\exists !e[\exists !x\{(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge (x \text{ はナイフである})\} \wedge (e \text{ は乙に向けて為される}) \wedge (T(e) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e) < < \text{「今」} > (\gamma))]$

これらはそれぞれ、 L_I で言うと、「乙が刺された」、「甲が乙にナイフを突き出した」という、刺殺の場面で起きた出来事を記述している。しかし、 L_I の文を解釈したものだと考える必要は無い。 L_{II} が直接、それらの事態を記述したのである。ここにおいて L_{II} は、ただ、他の言語の解釈を述べるだけでなく、独立に世界の事態を記述し得る言語であるこ

⁶⁴ 任意の x について、 $x \in \{y | \Phi(y)\} \longleftrightarrow \Phi(x)$ 。飯田[2002],pp.205-206 など参照。

とが、追認される⁶⁵。もつとも、(37)に限って言えば、それは、(30)の解釈から論理的に帰結する、と考えることもできる⁶⁶。

さて、(36)と(37)が追加されることにより、(35)の内容が以下の通り、明らかにされて行く。

まず、(35)に全称例化(「y」を「乙」にするだけである)を施し、次の条件法を得る(「 $\lceil \lceil \exists x \{ (e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge \dots \} \rceil$ 」は(30)に同じ)。

$$(38) \quad (\lceil \exists x \{ (e \text{ は甲が } x \text{ を突き出したことである}) \wedge \dots \} \rceil \text{は乙に向けて為される}) \rightarrow \exists ! e_2 [(e_2 \text{ は乙が刺されることである}) \wedge (T(\lceil \exists x \{ (e \text{ は甲が } x \text{ を突き出したことである}) \wedge \dots \} \rceil) < T(e_2)) \wedge (T(\lceil \exists x \{ (e \text{ は甲が } x \text{ を突き出したことである}) \wedge \dots \} \rceil) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e_2) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(\lceil \exists x \{ (e \text{ は甲が } x \text{ を突き出したことである}) \wedge \dots \} \rceil) < \langle \text{「今」} \rangle (\gamma)) \wedge (T(e_2) < \langle \text{「今」} \rangle (\gamma)) \wedge (\lceil \exists x \{ (e \text{ は乙が } x \text{ を突き出したことである}) \wedge \dots \} \rceil \text{は } e_2 \text{ の原因である})$$

ここで、次の定理が成立することに注目する。

$$(39) \quad \exists ! e A(e) \longleftrightarrow A(\lceil e A(e) \rceil) \quad 67$$

この(39)を、(37)に適用した後、連言の除去則($P \wedge Q \vdash P$)により、次の単称文が帰結する(「 $\lceil \lceil \exists x \{ (e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge \dots \} \rceil$ 」は(37)そして(30)に同じ)。

$$(40) \quad (\lceil \exists x \{ (e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge \dots \} \rceil \text{は乙に向けて為される})$$

⁶⁵ L_{II} の様な一階述語論理の言語に、私達の認識を表現する働きが有ることは、金子[2005]以来の私のリサーチ・プログラムである。また、 L_{II} は、金子[2008b]で、私が、意志を述べる文に論理形式を与えたところの言語でもある。このことについては、後に§26 で詳しく論じられる。

⁶⁶ (30)は、「 $A(\lceil \exists x \{ (e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge \dots \} \rceil)$ 」という形をしているので、ラッセルの記述理論(後述註 67(i))と連言の除去側により、(37)が帰結する。

⁶⁷ 証明は次の通り。まず、確定記述句に対する構文論的規則として、ラッセルの記述理論を次の形で採用する。

$$(i) \quad G(\lceil e F(e) \rceil) \longleftrightarrow \exists ! e F(e) \wedge \forall e [F(e) \rightarrow G(e)]$$

この(i)と、普通ラッセルの記述理論として知られる「 $(G(\lceil e F(e) \rceil) \longleftrightarrow \exists e_1 [F(e_1) \wedge G(e_1) \wedge \forall e_2 \{ F(e_2) \rightarrow (e_2 = e_1) \}])$ 」とが論理的に等値であることは、もちろん証明できる(省略)。さて、この(i)を使えば、(39)の「 \leftarrow 」の方向は明らか。「 \rightarrow 」の方向も「 $\forall e [A(e) \rightarrow A(\lceil e A(e) \rceil)]$ 」が同一律として論理的に妥当することを考えれば、連言の導入則($\{P, Q\} \vdash P \wedge Q$)を使い、即座に証明できる。■

- (44) $(\exists e[\exists x\{(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出したことである}) \wedge \dots\}] \text{ は } \exists e_2\{(e_2 \text{ は乙が刺されることである}) \wedge (\exists e[\exists x\{(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出したことである}) \wedge \dots\}] \prec T(e_2)) \wedge (T(e[\exists x\{(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出したことである}) \wedge \dots\}] \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e_2) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e[\exists x\{(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出したことである}) \wedge \dots\}] \prec \langle \text{今} \rangle(\gamma)) \wedge (T(e_2) \prec \langle \text{今} \rangle(\gamma)) \wedge (\exists x[\{(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出したことである}) \wedge \dots\}] \text{ は } e_2 \text{ の原因である})) \text{ の原因である})$

この(44)は、要は、(35)の最後の部分論理式「 $(\exists e[\exists x\{(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出したことである}) \wedge \dots\}] \text{ は } e_2 \text{ の原因である})$ 」を取り出したものである。

最後に、(44)に、(43)と同一物の外延的置換の原理⁶⁹により、次の単称因果言明が成立する。

- (45) $(\exists e[\exists x\{(e \text{ は甲が } x \text{ を突き出したことである}) \wedge (x \text{ はナイフである}) \wedge (e \text{ は乙に向けて為される}) \wedge (T(e) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e) \prec \langle \text{今} \rangle(\gamma)))] \text{ は } \exists e_2\{(e_2 \text{ は乙が刺されることである}) \wedge (T(e_2) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e_2) \prec \langle \text{今} \rangle(\gamma)) \text{ の原因である})$

この単称因果言明は、「『 ϵ_4 』の指示対象でもあるところの、甲が乙にナイフを突き出したことが、(36)で認識されたところの、乙が刺されたことの原因である」と言っている。つまり、「甲が乙にナイフを突き出したことが、乙が刺されたことの原因である」と言っているのである。そしてこれは、(19)の因果関係に他ならない。

こうして、(33)の前提から、(45)の因果関係が導き出された。(これが以上の証明の最も簡略な表現である。)そしてそれは、 L_{III} の文(25)から、(19)(または(21))の因果関係が導き出された、ということに等しい。こうして、言語 L_{II} による、(25)という $L_{III}(L_4^2)$ の文と、(19)の因果関係との、同義性の説明が果された、と考えられる。

この意味論的な説明は、真理条件的意味論の一種だと言える(cf.飯田[2002],pp.208f.)。しかし途中で、(36)と(37)の認識が追加されたため、純粋な真理条件的意味論だとは言えない。以上の説明は、ただ、帰納論理の言語 L_{III} の文(25)が、(19)の因果関係を表しているということを、一階述語論理の言語 L_{II} を使って、証明しただけなのである。

⁶⁹ 「Substitution of Identicals」などと呼ばれる。分かり易さのために一項述語の論理式について定式化すると、「任意の論理式 $A(a)$ 、任意の対象 x と y について、 $A(x)$ かつ $x=y$ ならば、 $A(y)$ 。」と述べられる(cf.飯田[2002],p.205)。これが通用することにより、出来事の確定記述句は外延的な表現だと考えられる(cf.服部・柴田[1990], p.28 註3)。

§21 信念と真

しかし、前節での説明は、そもそも、文(25)が真に成ること、即ち(33)を前提としている。だが、(25)は帰納論理の言語 L_{III} の文である。つまり、文(25)はもともと確率配分の対象でしかない。確率配分の対象である文が真に成る、とは一体、どういうことなのか。この疑問に答えることが本節での課題である。私は、その疑問に、 L_I から L_{IV} まで、四つの言語を縦断的に論じることで答えてみたい。

そのために、まず、信念とは、どの言語で解明されるべきかを考えてみよう。無論、ただ信念を述べるだけであつたら、日常言語に相当する、 L_I の表現で事足りる。しかし、ここで私が尋ねているのは、その(L_I で述べられる様な)日常的な信念表現を、論理的に分析するとしたら、それは、どの言語で行われるべきなのか、ということなのである。

恐らく、 L_{II} と L_{III} は、その言語から外されるだろう。何故なら、 L_{III} (L_4^2)に至っては、そもそも信念を表現する語彙が無いからである。他方、 L_{II} では、一応、信念を表現する語彙を考えることができるけれども、それは殆ど L_I の信念表現の繰り返しである。例えば、「s はナイフを突き出せば乙が刺されると信じている」という L_I の信念表現を考えてみよう。これには、一応、 L_{II} で次の真理条件的意味が与えられる。

- (46) 「s はナイフを突き出せば乙が刺されると信じている」は γ において真である
 \longleftrightarrow (s は $\exists x \{ (e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge (x \text{ はナイフである}) \wedge (e \text{ は乙に向けて為される}) \wedge (T(e) \supset D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e) \langle \langle \text{今} \rangle \times \gamma) \rangle \}$ は相手が刺されること原因であると信じている)

しかしこれは、「 ϵ_4 」の意味(=(30))と、次に述べる L_{IV} の分析(=(47))とを考え併せた時、殆ど、信念の解明に寄与する所が無い、同語反復に過ぎないものと考えられる⁷⁰。だから L_{II} も、信念表現の解明から外されるのである。

信念表現の解明は、既に§16 から、そう考えて来た通り、確率配分を

⁷⁰ しかし、金子[2008b]における論理式(16)は、この(46)の右辺に当たるため、私にとっては重要な分析である。

述べる言語 L_{IV} おいて為されるべきだろう。私はそれを、規約的に、次の形で表したい。

(47) (「s はナイフを突き出せば乙が刺されると信じている」は γ において真である)

$$\longleftrightarrow P^s((\epsilon_4 \text{ は相手が刺されることの原因である}) \mid g \wedge \dots \wedge (\epsilon_n \text{ は鋭利な物を突き出すことである}) \wedge (\epsilon_n \text{ は相手が刺されることの原因である}) \wedge (\epsilon_4 \text{ は鋭利な物を突き出すことである})) > 1/2 \quad 71$$

(46)もそうだが、この(47)は、その全体が L_{IV} の表現だと考えられる。ここから、 L_{IV} は、 L_I と $L_{III}(L_4^2)$ を対象言語とし、 L_{II} をも自らの一部とする、最も包括的な言語だということになる。

さて、私は(47)を規約として述べた。何処が規約的なのかと言えば、(47)では、「信じている」という表現が、「確率配分が 1/2 より大きい」と解釈されている所である。だが、この取り決めには、「何故、或る命題を信じていると言えるために、その確率配分が 1/2 を超えなければならないのか」という批判が出されるに違いない。

その批判は、次の様に続けられるだろう。即ち、「或る命題に対してどんなに低い確率を与えようとも、当人は、依然としてその命題を『信じている』と言える場合があるのではないか。そしてこのことから、確率がどんな値を取ろうとも、その値と、『信じている』・『信じていない』ということとは、関係無いと結論づけられるのではないのか。」

この批判に対し、私はまず、目下の考察では、信念が、行為との連関において考えられている、という点を指摘したい。そしてこの論点から、以下の通り、回答したいと思う。

次の様な、素朴な場面を考えて欲しい。両面が均等に整えられたコ

⁷¹ この(47)と、(46)から、

(*) (s は $\exists x(x \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge (x \text{ はナイフである}) \wedge (e \text{ は乙に向けて為される}) \wedge (T(e) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (T(e) < \langle \text{今} \rangle (\gamma))$) は相手が刺されること原因であると信じている)

$$\longleftrightarrow P^s((\epsilon_4 \text{ は相手が刺されることの原因である}) \mid g \wedge \dots \wedge (\epsilon_n \text{ は鋭利な物を突き出すことである}) \wedge (\epsilon_n \text{ は相手が刺されることの原因である}) \wedge (\epsilon_4 \text{ は鋭利な物を突き出すことである})) > 1/2$$

という L_{II} の、 L_{IV} における信念表現の解釈(というより言い換え)も成立する。これが、金子[2008b], §7 で、「...(16)が帰納論理の言語において「 ϵ_{n+1} は G^* である」と「 ϵ_{n+1} は F' の原因である」という二つの原子論理式に分割して翻訳される。...そしてこれらの論理式に対する確率配分として、因果関係に対する信念が、帰納論理で形式的な処理を受けるのである」と言われたことの意味である。

インがあるとする。これを投げる時、あなたはいずれかの面を出すつもりがあると言えるだろうか。言えないのではないか。これに対して、片方に偏った造りのコインを考えてみよう。これを投げる時、あなたは、今度はその偏った方の面を出すつもりがある、と言えるのではないか。

この素朴な例を考えるだけでも、私達が或る行為に対し、特定の出来事を惹き起こす意味合いを持たせるのは、両者の因果関係の確率が、 $1/2$ を超えてからだ、と言えそうである。つまり、行為に関与する、要はその行為の動機を形成する限りでの、因果関係に対する信念は、確率として少なくとも $1/2$ を超えていなければならない、と考えられるのである。

だが、何故、越えなければならない確率数値は $1/2$ なのか。こう問われたなら、例えば、一つの面だけ出る確率が $2/5$ で、それ以外の三つの面は皆、出る確率が $1/5$ の四面体を考えて欲しい。この四面体を投げる時、あなたは $2/5$ の面を出すつもりがある、と言えるだろうか。むしろ、残りの三つの面のいずれか ($1/5+1/5+1/5 > 1/2$) を出すつもりがある、と言った方が無難なのではないか。

こう考えると、やはり、 $1/2$ が基準に成ると思えて来る。以上の例で、 $1/2$ を超えるコインは、刺殺の例における、(19)の因果関係に相当し、 $2/5$ の四面体の話は、刺殺の例における、「ナイフを突き出せば相手が怖がる」という因果関係に相当する、と考えられている (§10 と §15 の議論参照)。 $1/2$ を超えるコインを投げたことが、その $1/2$ を超える方の面を出そうと思った、という動機を形成することは、(19)の因果関係に対する信念が、乙を刺そうと思ったという動機を形成することと同じである。これに対し、 $2/5$ の四面体を投げたことが、その $2/5$ の面を出そうと思ったという動機を形成しないことは、「ナイフを突き出せば相手が怖がる」という因果関係に対する信念が、動機を形成するまでに至らないのと同じなのである。(実際には、「怖がる」ことに対する信念の度合いは皆無だと私は言いたいのだが。)

もっとも、 $1/2$ という数値は、実はそれ程、重要ではない。というより、目下の議論で、その $1/2$ を上下する信念の度合いとしての確率は、そもそも絶対的に、客観的に決定できるものではないと思われる。後に論じる通り、帰納論理における確率配分は個人の世界観が直に投影

されたものである(§23)。ならばそこで問題に成るのは、確率配分が 1/2 を超えるか否かということではなく、むしろ、その確率配分を帰結させるところの世界観の方なのである⁷²。

以上が、(47)の「>1/2」に対する、私の説明である。この説明により、1/2 で信念を特徴づけることが認められたなら、今度は、その 1/2 から、値が増加して行った先に、焦点が合わせられる。考えるべきなのは、1/2 から、値が増加して行って、最終的に 1 に成った時である。その時、私は次の規約を採用したい⁷³。(言語 L_{III} で考えられているために、 $0 \leq n$

⁷² このことは、非常に危険な状況で人命救助に向かう人の心理を上手く説明する。その人が助けに向かったとしても、客観的に見れば、被害者が助かる見込みは少ないのかも知れない。しかしその人の頭の中では、つまり世界観においては、自分こそ被害者を救えるという事態に、高い確率が配分されているのである。(だが同じく重要なのは、その様な状況においてそもそも、客観的に確率配分を決定できるのか、という問題なのである。) 他方、最大期待効用原理(cf.内井[1974],p.8,一ノ瀬[2006],pp.29-30)の観点からは、「たとえ実現の見込み(確率)が非常に低かったとしても、帰結の価値が高ければ、行為者は当該行為に踏み切る(それを選好する)のではないか」という反論が寄せられるかも知れない。しかし私は目下の考察において、行為の動機を扱っているのであって、行為の選好を扱っているのではない。或る行為を選好しながら、動機が、その行為の、帰結の価値が与えられるところの出来事とは、全く別の所にあるということは十分に考えられる。例えば、受かるはずの無い大学を受験する者は、帰結(合格)の価値が非常に高いことからその行為を選好していると考えられよう。しかしその行為の動機、つまり本当の理由は、その大学を受験するために塾に通わせてくれた親の面目を保つ、といった所にあるかも知れないのだ。また、上述の世界観のダイナミズムを念頭に置けば、(47)について、51/100(>1/2) の場合はどうなるのか、といった問題には、介入しないで済ませられると思う。本論文は、あくまで動機の追及を主題としているのである。確かに、51/100 という確率数値は、医療的意志決定などにおいては、深刻な問題と成るに違いないけれども(cf.一ノ瀬[2006],pp.228f.)。

⁷³ 一ノ瀬正樹は、過去の出来事に対し確率 1 が配分されることについて、何が原因で私達はそう考えるのか、という因果的問題(困難)を扱っている(一ノ瀬[2006], pp.39f.)。しかしここで私が確率 1 に言及するのは、§23 第一段落に述べる通り、§20 の意味論的説明を機能させるためだけなのである。(48)は、ただ、仮に帰納的正当化が達成された時のことを表しているに過ぎない。通常、帰納論理において、それは、極限に訴える、次の形で表される(cf.内井[1972],⁶頁,内井[1974],p.59)。

$$(*) \quad \lim_{n \rightarrow \infty} P(F(\varepsilon_{n+1}) \mid g \wedge Q_1(\varepsilon_1) \wedge \dots \wedge Q_1(\varepsilon_n) \wedge G(\varepsilon_{n+1})) = 1$$

(*)は帰納論理の定理であるから、一ノ瀬の言う「トートロジーに対する確率 1」に見える(一ノ瀬[2006],p.32)。しかし、トートロジー(論理的真理)なのは、(*)全体である。つまり、(*)全体に対し、謂わばその外部から、トートロジー的確率 1 が(与

≦3 と考えられている。(26)参照。)

$$(48) \quad P^s((\epsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である}) \mid g \wedge \dots \wedge (\epsilon_n \text{は鋭利な物を突き出すことである}) \wedge (\epsilon_n \text{は相手が刺されることの原因である}) \wedge (\epsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである})) = 1$$

←→ 「 ϵ_4 は対象が刺されることの原因である」は γ において真である

つまり、問題の因果関係を支持する証拠が追加されて行き、その因果関係に対する信念の度合いが1に到達したなら、その時、その因果関係そのものが真に成る、と私は考えるのである。そしてこれが、「確率配分の対象である文(25)が真に成るとはどういうことなのか」という、本節冒頭の疑問に対する、私の答えである。

§22 確証の体系

ここで更に、「では、信念の度合いが1に到達するまでの経緯はどう考えるのか」と問われたなら、漸く、本章の主題である、帰納論理が登場する。既に述べた通り、私は、その帰納論理として、カルナップの初期体系を用いる。

カルナップの初期体系を用いることは、帰納論理の研究としては、完全な時代錯誤である。しかし、時代遅れで、しかも非常に使い勝手が悪いのにも拘わらず、その体系は、帰納論理がどのような発想の論理であるのかを、最も露骨に表している⁷⁴。だから、私は、カルナップの

えられるとしたら)与えられるのである。このため、(*)の内部で、つまり(*)に記されるところの「=1」、即ち帰納的正当化が達成された時の信念の度合いとしての確率1を、一ノ瀬は見逃している様に思われる。確かに、(ϵ_{n+1} は対象が刺されることの原因である)を過去の事柄と考えるなら(註53参照)、その確率1は、一ノ瀬の言う、過去の事態の(出来事ではない。因果関係全体としての事態である)に対する、確率1に分類される。しかし、帰納論理が扱うのは、(ϵ_{n+1} は対象が刺されることの原因である)の様な命題に限られない。帰納論理は、全称文への帰納的一般化も扱うし、未来の事柄に対する個別予測も扱うのである。

⁷⁴ それだけではない。ヒンティカや内井惣七に至るまで、後の帰納論理は皆、カルナップの初期体系を廃棄するのではなく、継承している所に、根拠づけられているのである。例えば、後述する、状態記述や構造記述を使った確率配分の原則(60)は、カルナップ自身によっても、その使い勝手の悪さから、後期の連続体において、次の原則に取り替えられる。

初期体系を使うべきだと思う。何故なら、目下の考察では、甲に、(19) (= (25)) の因果関係の確からしさを説得することに重点が置かれている。そのため、帰納論理をその発想から説明できる仕方でないと、甲への説得は、地に足が付いていない、頭ごなしなものに成りかねないのである。(但し、警官や周囲の住民が帰納論理を使う、と言っているのではない。そうではなくて、帰納論理はあくまで、彼らの説得の妥当性を析出するだけである。) コルモゴロフの確率論理学を使うのなら、頭ごなしに導入されても良いかも知れない。(実際、学校で私達は集合論を使い、その理論を殆ど頭ごなしに教えられる。) しかし、帰納論理は、その様な理論と違い、未だ、万人に受け入れられているとは言えないのである。

さて、私達は帰納論理について、その言語がどのようなものであるかを、 $L_m(L_4^2)$ として既に知っている。だから、 $L_m(L_4^2)$ に沿って、カルナップの初期体系を説明することにしたい。

まず、(27) に枚挙された二つの一項述語は「基礎単項述語(primitive monadic predicate)」と呼ばれる⁷⁵。この基礎単項述語だけを通して世界を見る時、如何なる対象 ε_i にも、任意の基礎単項述語が、述語付けられるか、あるいは、そうでなかったとしてもその否定が述語付けられることに成ろう。故に、一つの対象 ε_i には、「__は鋭利な物を突き出すことである」の肯定か否定、「__は対象が刺されることの原因である」の肯

$$(*) \quad P(F(\varepsilon_{n+1}) \mid Q_i(\varepsilon_1) \wedge \dots \wedge Q_j(\varepsilon_n)) = \frac{n}{n+\lambda} \times \frac{n_F}{n} + \frac{\lambda}{n+\lambda} \times \frac{w}{m}$$

しかし、この原則が拠り所にするのは、 $\lambda = m$ と置いた時、(*)=(60) と成ることなのである。つまり、後期の体系は、初期体系と同じ確率配分を為し得る、という所に根拠づけられているのである。内井[1972], 六六~六七頁参照。

⁷⁵ Carnap[1962], p.58、内井[1972], 五頁、Uchii[1974], p.266 参照。但し、カルナップは二項述語の可能性も考えていたため(註 56 参照)、ただ「原始述語(primitive predicate)」と呼んでいる。ちなみに、本節 (§22) は煩瑣なので、註はなるべく本文から外すことにした。また、文中に出て来る表現「 ε_i 」($1 \leq i \leq 4$) に関し、付け加えて言うと、本文では、「 ε_i 」の指示対象そのものに成立する可能性を考えているのであって、個体定項と述語定項との文法的な組合せの可能性を考えているのではない。そのため、「如何なる対象の名前『 ε_i 』にも～」と書く所を、「如何なる ε_i にも～」と書いた。本論文全体に言えることだが、形式的に見ると、比較的ルーズな箇所が幾つかある。この点を了解しておいて欲しい。

定か否定の、計(2×2=)4つの可能性が考えられることに成る。この発想から導入されるのが、次の Q 述語という、帰納論理の基本的な道具立てである⁷⁶。(「L_N^k」は、N 個の個体定項、k 個の基礎単項述語、を持つ帰納論理の言語を表す。)

(49) L_N^kの基礎単項述語 φ₁,...,φ_k 全てに対し肯定か否定をした上で、それらを連言に結んでできる定義(「(→)」は肯定か否定を表す)

$$\forall e[Q_i(e) \leftrightarrow (\rightarrow)\varphi_1(e) \wedge \dots \wedge (\rightarrow)\varphi_k(e)]$$

により導入される分子述語「Q_i」を、Q 述語(Q-predicate)と呼ぶ。

一般に L_N^kで形成される Q 述語は 2^k(以下「m」で表す)個である⁷⁷。L₄²では次の(2²=)4つが形成される。

(50)

∀e[Q₁(e) ↔ (e は鋭利な物を突き出すことである) ∧ (e は相手が刺されることの原因である)]

∀e[Q₂(e) ↔ (e は鋭利な物を突き出すことである) ∧ ¬(e は相手が刺されることの原因である)]

∀e[Q₃(e) ↔ ¬(e は鋭利な物を突き出すことである) ∧ (e は相手が刺されることの原因である)]

∀e[Q₄(e) ↔ ¬(e は鋭利な物を突き出すことである) ∧ ¬(e は相手が刺されることの原因である)]

Q 述語は、互いに排反的(exclusive)⁷⁸で、網羅的(exhaustive)⁷⁹であるのが、この(50)から分かるだろう。

また、ここで次の定理を押さえておく必要がある⁸⁰。

⁷⁶ Carnap[1962],pp.122-126, 内井[1972],^五頁, 内井[1974],p.60, Uchii[1974],p.267 参照。ちなみに「分子述語(molecular predicate)」とは、「P(e) ∧ Q(e) ∧ R(e)」を一括して「P ∧ Q ∧ R(e)」などと表す、カルナップ独自の非公式的な省略表現である(Carnap[1962],p.105)。

⁷⁷ 肯定と否定、二つのものから k 個取る重複順列を考えれば良い。■

ちなみにカルナップは、私が「k」と表すものを、「π」と表し、私が「m」と表すものを、「k」と表している。私の表記は、内井惣七の表記に倣ったものである。

⁷⁸ この場合は、同一の個体定項に、任意の二つの Q 述語が述語付けられることはない、ということである。例えば、Q₁(ε₁) ∧ Q₂(ε₁)は成立しない。

⁷⁹ 任意の個体定項にはいずれかの Q 述語が述語付けられる、ということであり、これは既に述べた(本節第四段落)。ここから、任意の ε_i(1 ≤ i ≤ 4)について、Q₁(ε_i) ∨ Q₂(ε_i) ∨ Q₃(ε_i) ∨ Q₄(ε_i) は、論理的真理と成る。

⁸⁰ Carnap[1962],p.126, 内井[1972],^六頁, 内井[1974],p.60 参照。

(51) L_N^k の論理式は全て、Q 述語の選言で表現できる。

一般的な証明ではなく L_4^2 に即して具体的に説明したい。やり方としては、その論理式が複合的であったら、選言標準形に直して、各選言肢を占める肯定形か否定形の基礎単項述語の現れている Q 述語を全部持って来て置き換えれば良い。例えば複合論理式「(e は鋭利な物を突き出すことである) \rightarrow (e は相手が刺されることの原因である)」だったら、選言「 \neg (e は鋭利な物を突き出すことである) \vee (e は相手が刺されることの原因である)」に直した上で、「 $\{Q_3(e) \vee Q_4(e)\} \vee \{Q_1(e) \vee Q_3(e)\}$ 」として、最後に重複を消して「 $Q_1(e) \vee Q_3(e) \vee Q_4(e)$ 」とすれば良い。■

Q 述語が、一つの対象 ε_i を巡るすべての可能性を表すとするなら、 $\varepsilon_1 \sim \varepsilon_4$ の対象すべてに Q 述語を述語づけてできる連言は、一つの可能世界⁸¹を表すことに成るだろう。このアイデアを示すのが、次の状態記述である⁸²。

(52) L_N^k の N 個の個体定項 $\varepsilon_1 \sim \varepsilon_N$ 全てに、いずれかの Q 述語を当てはめ、連言で結んだ複合文

$$ST_i \longleftrightarrow Q_{i1}(\varepsilon_1) \wedge Q_{i2}(\varepsilon_2) \wedge \dots \wedge Q_{im}(\varepsilon_N)$$

を状態記述(state-description)と呼ぶ。

一般に言語 L_N^k で状態記述は $2^{N \times k}$ 個できる⁸³。故に、 L_4^2 では $(2^{4 \times 2} =) 256$

⁸¹ クリプキが意味論上の原始概念として導入した、あの可能世界である。カルナップはそれを、言語において構文論的に表現するのである(cf. 飯田[1995], pp.27-31)。特にこれが、カルナップ自身によっても、ウィトゲンシュタインが『論考』で「事態(Sachverhalt)」と呼んでいたもの(Wittgenstein[1918], 2)に相当すると考えられていることは、注目に値する(cf. 飯田[1995], p.31)。但し、本文で私が「事態」と言う時、それは、ウィトゲンシュタインの意味においてではなく、出来事に対置されるどころの、文により記述ないし表現される「事柄(人によっては命題と言うだろう)」である。尚、『論考』のウィトゲンシュタインの確率に対する考え方については、Wittgenstein[1918], 5.15-5.156 参照。

⁸² Carnap[1962], pp.70-72、内井[1972], 五八~五九頁参照。

⁸³ N 個の個体定項を横に並べ、 $\varepsilon_1, \varepsilon_2, \dots, \varepsilon_N$ 、とした時、それぞれに $2^k (=m)$ 通りの Q 述語が述語付けられると言える。これはつまり、 2^k 通りのものから N 個取る重複順列だと言えるから、 $(2^k)^N = 2^{N \times k}$ 個考えられる。■

後の「付録」を見て樹形図を思い浮かべても、 $m^N = (2^k)^N$ であるのが直感的に分かる。

個ある。つまり、256 個の可能世界が考えられるのである⁸⁴。状態記述は、互いに排反的で、網羅的である⁸⁵。また、次の定理が成立する⁸⁶。

(53) L_N^k の任意の文⁸⁷は、状態記述の選言で表現できる。

一般的な証明ではなく L_4^2 に即して具体的に説明したい。やり方としては、①まず、その文を選言標準形にする。②次に、各選言肢を(51)により、Q 述語の選言で表す。③次に、それを再び選言標準形に直し、④最後に、選言肢ごとに、そこに現れている Q 述語を含む、状態記述すべてを集めて来て選言で結べば良い⁸⁸。

例えば、「 $\{(e_4 \text{ は鋭利な物を突き出すことである}) \rightarrow (e_3 \text{ は相手が刺されることの原因である})\} \rightarrow (e_2 \text{ は鋭利な物を突き出すことである})$ 」であつたら、

- ① $\{(e_4 \text{ は鋭利な物を突き出すことである}) \wedge \neg (e_3 \text{ は相手が刺されることの原因である})\} \vee (e_2 \text{ は鋭利な物を突き出すことである})$
- ② $\{(Q_1(e_4) \vee Q_2(e_4)) \wedge (Q_2(e_3) \vee Q_4(e_3))\} \vee (Q_1(e_2) \vee Q_2(e_2))$
- ③ $(Q_1(e_4) \wedge Q_2(e_3)) \vee (Q_2(e_4) \wedge Q_2(e_3)) \vee (Q_1(e_4) \wedge Q_4(e_3)) \vee (Q_2(e_4) \wedge Q_4(e_3)) \vee Q_1(e_2) \vee Q_2(e_2)$
- ④ $(ST_{17} \vee \dots \vee ST_{32}) \vee (ST_{81} \vee \dots \vee ST_{96}) \vee (ST_{49} \vee \dots \vee ST_{64}) \vee (ST_{113} \vee \dots \vee ST_{128}) \vee (ST_1 \vee \dots \vee ST_4 \vee \dots) \vee (ST_5 \vee \dots \vee ST_8 \vee \dots)$

という次第である。■

さて、状態記述が、排反的で網羅的な可能世界であり、しかも L_4^2

⁸⁴ その全てを、「付録」に載せておいた。

⁸⁵ ここで言う「排反的」とは、任意の i, j ($i \neq j$) について、 $\neg(ST_i \wedge ST_j)$ ということである。そして「網羅的」とは、「 $ST_1 \vee \dots \vee ST_{256}$ 」は論理的真理ということである。

⁸⁶ Carnap[1962],p.94、内井[1972],註参照。

⁸⁷ 厳密には、ここで言う「文」は、カルナップが「飽和文(full sentence)」と呼ぶものに制限されなければならない(cf.Carnap[1962],p.105)。飽和文とは、個体定項と述語定項のみから成る複合文のことであり、要は、単称文から成る複合文と考えて欲しい。カルナップは、「 $\forall xF(x)$ 」や「 $\exists xF(x)$ 」といった量化文も、それぞれ、「 $F(e_1) \wedge F(e_2) \wedge \dots$ 」と「 $F(e_1) \vee F(e_2) \vee \dots$ 」といった飽和文に還元されると考えているので(ibid.,p.79)、量化文を特別扱いすること無く、文すべてに対し(53)の定理を認めているのである。

⁸⁸ ④が成立するのは、論理的に等値だと言えるからである。例えば、「 $Q_1(e_4) \wedge Q_1(e_3) \wedge Q_1(e_2)$ 」という Q 述語の連言(この全体が選言肢に当る)は、「 $ST_1 \vee ST_2 \vee ST_3 \vee ST_4$ 」と論理的に等値である。何故なら、 $ST_1 \vee ST_2 \vee ST_3 \vee ST_4 \leftrightarrow (Q_1(e_4) \wedge Q_1(e_3) \wedge Q_1(e_2)) \wedge (Q_1(e_1) \vee Q_2(e_1) \vee Q_3(e_1) \vee Q_4(e_1))$ で、アンダーラインの部分は、Q 述語の網羅性により、 L_4^2 では論理的に妥当なため、消去できるからである。

の表現すべてがそこに還元されるというなら、ここで、状態記述を、ラプラス言う基本事象に相当するものだと考えたく成る(cf.内井[1995], pp.44f.,p.192f.)。しかし、それは許されない。何故なら、状態記述を全て「等しく確からしい」と見做す体系は、失敗するからである。これを確かめるため、試しに、そう考えた時の確率配分を採用してみることにしよう。

$$(54) \quad L_4^2 \text{の任意の状態記述 } ST_i(1 \leq i \leq 256) \text{ について、 } P(ST_i | g) = \frac{1}{256}$$

ここで、刺殺の例(=(3),(9))で、警官が甲を説得しようとする、次の場面を考えてみたい。

(55) 自分の行為に、(19)の因果関係を認めようとしなない甲に対し、警官は、過去の事例を引き合いに出して、甲の説得に掛かったとしよう。それは帰納論理によれば、確率配分の移行として、次の通り、表わされる⁸⁹。

- (i) $P^{甲}((\epsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である}) | g \wedge (\epsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}))$
- (ii) $P^{甲}((\epsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である}) | g \wedge Q_1(\epsilon_3) \wedge (\epsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}))$
- (iii) $P^{甲}((\epsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である}) | g \wedge Q_1(\epsilon_2) \wedge Q_1(\epsilon_3) \wedge (\epsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}))$
- (iv) $P^{甲}((\epsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である}) | g \wedge Q_1(\epsilon_1) \wedge Q_1(\epsilon_2) \wedge Q_1(\epsilon_3) \wedge (\epsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}))$

以上の過程では、まず(i)において、甲が初めに(19)の因果関係に対して持つ信念が、文(25)に対する信念として表わされている。そして警官による帰納的正当化を受けた後の甲の信念が、(ii)から(iv)への順番で表わされているのである。

この場面で、もし誤って(54)の確率配分が採用されるなら、甲の信念は次の有り様に成る。

⁸⁹ 「 $P^{甲}$ 」は、甲の個人的確率(一ノ瀬[2006],p.34)を表す。しかし警官の帰納的説得(具体的には証拠の提供)によって、それが間個人的確率(ibid.)へと調整されて行くのである。これが私の考える、主観説に帰納論理が介入するという事の実態である。註 52、註 53、註 107 も参照。

(56)

(i)

 $P^{\text{甲}}(\varepsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である} \mid g \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}))$

$$\begin{aligned}
&= \frac{P^{\text{甲}}((\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}) \wedge (\varepsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である}) \mid g)}{P^{\text{甲}}((\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}) \mid g)} \quad 90 \\
&= \frac{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_4) \vee Q_2(\varepsilon_4) \mid g)} \quad 91 \\
&= \frac{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_4) \mid g) + P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon_4) \mid g)} \quad 92 \\
&= \frac{P^{\text{甲}}(ST_1 \vee \dots \vee ST_{64} \mid g)}{P^{\text{甲}}(ST_1 \vee \dots \vee ST_{64} \mid g) + P^{\text{甲}}(ST_{65} \vee \dots \vee ST_{128} \mid g)} \quad 93 \\
&= \frac{P^{\text{甲}}(ST_1 \mid g) + \dots + P^{\text{甲}}(ST_{64} \mid g)}{P^{\text{甲}}(ST_1 \mid g) + \dots + P^{\text{甲}}(ST_{64} \mid g) + P^{\text{甲}}(ST_{65} \mid g) + \dots + P^{\text{甲}}(ST_{128} \mid g)} \quad 94 \\
&= \frac{64/256}{64/256 + 64/256} \quad ((54)より) \\
&= 1/2
\end{aligned}$$

(ii)

 $P^{\text{甲}}(\varepsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である} \mid g \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}))$

$$\begin{aligned}
&= \frac{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_3) \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}) \mid g)} \quad (\text{註 } 90 \text{ と } (50) \text{ より}) \\
&= \frac{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_3) \wedge (Q_1(\varepsilon_4) \vee Q_2(\varepsilon_4)) \mid g)} \quad ((51)より) \\
&= \frac{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g) + P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_3) \wedge Q_2(\varepsilon_4) \mid g)} \quad 95 \\
&= \frac{P^{\text{甲}}(ST_1 \vee \dots \vee ST_{16} \mid g)}{P^{\text{甲}}(ST_1 \vee \dots \vee ST_{16} \mid g) + P^{\text{甲}}(ST_{65} \vee \dots \vee ST_{80} \mid g)} \quad ((53)より) \quad 96
\end{aligned}$$

⁹⁰ $P(p \mid g \wedge q) = P(q \wedge p \mid g) / P(q \mid g)$

⁹¹ (51)より。

⁹² Q 述語の排反性と、p と q が排反的である時、 $P(p \vee q \mid g) = P(p \mid g) + P(q \mid g)$ 。

⁹³ (53)より。状態記述については「付録」参照。

⁹⁴ 状態記述の排反性より。

⁹⁵ 連言の分配法則と註 92 参照。

⁹⁶ 「 $Q_1(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4)$ 」等は、それを含む状態記述を探す際、「 $Q_1(\varepsilon_4) \wedge Q_1(\varepsilon_3)$ 」と入れ替

$$\begin{aligned}
&= \frac{16/256}{16/256 + 16/256} && \text{(註 94 と(54)より)} \\
&= 1/2
\end{aligned}$$

(iii)

$$\begin{aligned}
&P^{\text{甲}}(\varepsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である} \mid g \wedge Q_1(\varepsilon_2) \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである})) \\
&= \frac{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_2) \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_2) \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}) \mid g)} && \text{(註 90 と(50)より)} \\
&= \frac{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_2) \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_2) \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge (Q_1(\varepsilon_4) \vee Q_2(\varepsilon_4)) \mid g)} && \text{(51)より)} \\
&= \frac{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_2) \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_2) \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g) + P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_2) \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge Q_2(\varepsilon_4) \mid g)} && \text{(註 95 参照)} \\
&= \frac{P^{\text{甲}}(ST_1 \vee \dots \vee ST_4 \mid g)}{P^{\text{甲}}(ST_1 \vee \dots \vee ST_4 \mid g) + P^{\text{甲}}(ST_{65} \vee \dots \vee ST_{68} \mid g)} && \text{(註 93 と註 96 より)} \\
&= \frac{4/256}{4/256 + 4/256} && \text{(註 94 と(54)より)} \\
&= 1/2
\end{aligned}$$

(iv)

$$\begin{aligned}
&P^{\text{甲}}(\varepsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である} \mid g \wedge Q_1(\varepsilon_1) \wedge Q_1(\varepsilon_2) \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである})) \\
&= \frac{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_1) \wedge Q_1(\varepsilon_2) \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_1) \wedge Q_1(\varepsilon_2) \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}) \mid g)} && \text{(註 90 参照)} \\
&= \frac{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_1) \wedge Q_1(\varepsilon_2) \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_1) \wedge Q_1(\varepsilon_2) \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge (Q_1(\varepsilon_4) \vee Q_2(\varepsilon_4)) \mid g)} && \text{(51)より)} \\
&= \frac{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_1) \wedge Q_1(\varepsilon_2) \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_1) \wedge Q_1(\varepsilon_2) \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g) + P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_1) \wedge Q_1(\varepsilon_2) \wedge Q_1(\varepsilon_3) \wedge Q_2(\varepsilon_4) \mid g)} && \text{(註 95 参照)} \\
&= \frac{P^{\text{甲}}(ST_1 \mid g)}{P^{\text{甲}}(ST_1 \mid g) + P^{\text{甲}}(ST_{65} \mid g)} && \text{(註 96 と付録より)} \\
&= \frac{1/256}{1/256 + 1/256} && \text{(54)より)}
\end{aligned}$$

えて見なければならぬが、これは、連言の交換法則と、論理的に等値である二つの文には同じ確率が配分されることから、許される。

$$= 1 / 2$$

つまり、甲はどのような帰納的正当化を受けようとも、1/2 という信念の度合いを変化させることが無いのである。これはつまり、(55)における警官の説得が、全く効果が無いということの意味する。ここで更に、(56)の(i)以前の確率配分を考えると、次の通りに成る。

$$\begin{aligned}
 (57) \quad & P^{\text{甲}}(\varepsilon_4 \text{ は相手が刺されることの原因である} \mid g) \\
 &= P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_4) \vee Q_3(\varepsilon_4) \mid g) && \text{(51)より)} \\
 &= P^{\text{甲}}(Q_1(\varepsilon_4) \mid g) + P^{\text{甲}}(Q_3(\varepsilon_4) \mid g) && \text{(註 92 参照)} \\
 &= P^{\text{甲}}(ST_1 \vee \dots \vee ST_{64} \mid g) + P^{\text{丙}}(ST_{129} \vee \dots \vee ST_{192} \mid g) && \text{(53)より)} \\
 &= 64 / 256 + 64 / 256 && \text{(註 94 と(54)より)} \\
 &= 1 / 2
 \end{aligned}$$

この(57)と、(56)から、甲は、(19)(=(25))の因果関係を、一切の証拠と無縁に、独立に認識されることと見做しているのが分かる⁹⁷。

目下の所、私達は、サイコロ投げの「偶数目であること」と「4 以上であること」(従属)、「偶数目であること」と「5 以上であること」(独立)の様な、従属か独立かがはっきり分かる事象について、確率配分を考えているのではない、という点に注意して欲しい⁹⁸。「 ε_4 は鋭利な物を突き出すことである」と「 ε_4 は相手が刺されることの原因である」とが従属であるか独立であるかは、私達の判断に掛かっている。「判断に掛かっている」とは、その二つの事象(但し出来事ではなく事態とでも言うべき事柄)に、連関を見出すか否かは、私達に一任されている、ということである。だが、私達は、「風が吹くことである」と「桶屋が儲かることである」の様な、根拠薄弱な二つの事象の連関を扱っている訳ではない。そう考えられる限り、そして実際、連関があると考えるべきなのだから、「 ε_4 は鋭利な物を突き出すことである」と「 ε_4 は相手が刺されることの原因である」と

⁹⁷ カルナップの帰納論理の連続体で言うと、主観的パラメータ $\lambda=0$ に該当する。内井[1972], 註頭参照。「独立」とは、確率論で言われるのと同じ意味である。

⁹⁸ $P(4 \text{ 以上である} \mid \text{偶数目である}) = 2/3 \neq P(4 \text{ 以上である}) = 1/2$ 。 $P(5 \text{ 以上である} \mid \text{偶数目である}) = 1/3 = P(5 \text{ 以上である})$ 。ちなみに本文でも言及されている、「風が吹けば桶屋が儲かる」という類の問題については、一ノ瀬[2006], p.55 も参照。

の間に従属性が見出されて行く様な、そういう帰納法の確率配分を構築することが目指されなければならない。

以上の考察から、(56)の確率配分を帰結する、(54)の原則、つまり全ての状態記述を「等しく確からしい」と見做す原則は、不適切だと言わざるを得ない。

そこで、その代りに、例えば(56)の(iv)の確率配分を、次の様に考えて行ったらどうだろうか。 $Q_1(\epsilon_1) \wedge Q_1(\epsilon_2) \wedge Q_1(\epsilon_3)$ と続いた後、 $Q_1(\epsilon_4)$ が成立する、つまり ST_1 の世界が実現すると考える場合(付録参照)、人は、全てが規則正しく Q_1 で統一された類の世界(後に構造記述「 STR_1 」と呼ばれる世界)を思い描いている、とすることができる。そしてその世界観においては、 $Q_1(\epsilon_4)$ が成立し、 ST_1 の世界が実現することは、確実である。

これに対して、 $Q_1(\epsilon_1) \wedge Q_1(\epsilon_2) \wedge Q_1(\epsilon_3)$ と続いた後、 $Q_2(\epsilon_4)$ と成る、つまり ST_{65} の世界が実現すると考える場合(付録参照)、人は、 Q_1 と Q_2 がその様に、即ち Q_1 が三つと Q_2 が一つずつ入り混じった類の世界(後に構造記述「 STR_2 」と呼ばれる世界)を思い浮かべているだけである。そしてその世界観においては、 $Q_2(\epsilon_4)$ が成立することは、たまたま Q_2 の出現が遅れただけだと考えられる。つまり、 Q_2 は一番目に出ても、二番目に出ても、三番目に出ても良かった。従って、 $Q_2(\epsilon_4)$ が成立し ST_{65} の世界が実現することは、その様な、ありふれた(と言ってもまだ四つだが)世界の中の一つが成立した、としか考えられないのである。

この様に、或る類の世界観を先行させれば、 $Q_1(\epsilon_1) \wedge Q_1(\epsilon_2) \wedge Q_1(\epsilon_3) \wedge (\epsilon_4 \text{ は鋭利な物を突き出すことである})$ とまで来た時、次に成立する事態としては、 ST_1 を完成させる、即ち、 $(\epsilon_4 \text{ は対象が刺されることの原因である})$ の成立することの方が、 ST_{65} を完成させる、即ち、 $(\neg(\epsilon_4 \text{ は対象が刺されることの原因である}))$ の成立することよりも確からしい、と考えられる様に成る。つまり、

$$P((\epsilon_4 \text{ は相手が刺されることの原因である}) \mid g \wedge Q_1(\epsilon_1) \wedge Q_1(\epsilon_2) \wedge Q_1(\epsilon_3) \wedge (\epsilon_4 \text{ は鋭利な物を突き出すことである})) \\ > P(\neg(\epsilon_4 \text{ は相手が刺されることの原因である}) \mid g \wedge Q_1(\epsilon_1) \wedge Q_1(\epsilon_2) \wedge Q_1(\epsilon_3) \wedge (\epsilon_4 \text{ は鋭利な物を突き出すことである}))$$

という確率配分をする、そういう体系が構想されるのである。だが、このアイデアを具現化するには、まず、次の仕方で定義される、構造

記述を導入しなければならない⁹⁹。

(58)

(i) $ST_2 \leftrightarrow Q_1(\epsilon_4) \wedge Q_1(\epsilon_3) \wedge Q_1(\epsilon_2) \wedge Q_2(\epsilon_1)$ 、 $ST_{65} \leftrightarrow Q_2(\epsilon_4) \wedge Q_1(\epsilon_3) \wedge Q_1(\epsilon_2) \wedge Q_1(\epsilon_1)$ の様に、個体定項を無視して Q 述語だけを見ると、同じ Q 述語が同じ数だけ例示されている、という性格をもった状態記述は、「互いに同型(isomorphic to)」と言われる。

(ii) 一つの状態記述 ST_i について、それと同型な状態記述の数を示すところの関数を「同型測度(isomorphism measure)」と呼び「I」で表す。例えば、 $I(ST_2)=4$ 。¹⁰⁰

(iii) 同型な状態記述 ST_{i1}, \dots, ST_{ij} すべてを選言で繋げてできる複合文

$$STR_i \leftrightarrow ST_{i1} \vee \dots \vee ST_{ij}$$

を「構造記述(structure-description)」と呼ぶ。

言語 L_N^k において構造記述は $_{m+N-1}C_N$ 個考えられる¹⁰¹。 L_4^2 では($_{4+4-1}C_4 = 35$) 35 個ある。

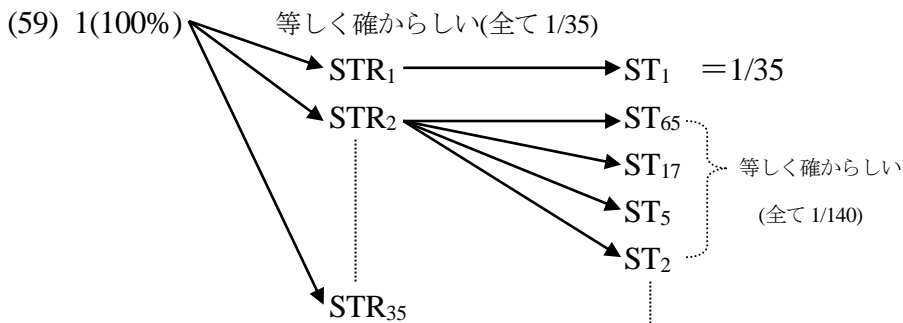
上の論述で「～類の世界」と言われていたのが、この構造記述である。つまり、 $Q_1(\epsilon_1) \wedge Q_1(\epsilon_2) \wedge Q_1(\epsilon_3)$ は、 $STR_1(\leftrightarrow ST_1$ のみ) という構造記述の中で考える限り、その世界観の中では、残りの ϵ_4 が $Q_1(\epsilon_4)$ と成っている、つまり可能世界 ST_1 が実現することが確実である。これに対して、 $STR_2(\leftrightarrow ST_{65} \vee ST_{17} \vee ST_5 \vee ST_2)$ という構造記述の中で考えると、その世界観の中では、残りの ϵ_4 が $Q_2(\epsilon_4)$ と成っている、つまり可能世界 ST_{65} が実現するのは、四つの可能性の内の一つ(1/4)としか考えられない。

⁹⁹ Carnap[1962], pp.114-116、内井[1972], 六六頁参照。

¹⁰⁰ 一つの状態記述、例えば $ST_6 \leftrightarrow Q_1(\epsilon_4) \wedge Q_1(\epsilon_3) \wedge Q_2(\epsilon_2) \wedge Q_2(\epsilon_1)$ に、いくつ同型な状態記述があるかは、「同じものある順列」として計算すれば分かる。 ST_6 だったら、 Q_1 が二つ同じ、 Q_2 が二つ同じだから、 $4!/2! \times 2! = 6$ 個の同型な状態記述があることに成る。「(互いに)同型」については、Carnap[1962], pp.108f. 参照。ちなみに、同型測度はアーサー・パークスの発案であり、カルナップは使っていない(内井[1972], 九八頁註六)。

¹⁰¹ 証明は次の通り。個体定項の順番を固定して考えた時、状態記述が順列に相当し、構造記述が組み合わせに相当する、と考えられる。そこで註 83 と同じ考え方により、今度は、 $m(=2^k)$ 個の異なるものの中から、 N 個取る「重複組み合わせ」を考えれば、 $_{m+N-1}C_N$ 個の構造記述があると分かる。■

そこで、 ST_1 や ST_{65} といった状態記述に直接、確率配分をするのではなく、まず、全ての構造記述に等しく確率を分け与え、次に、それぞれの構造記述に属する状態記述に、分け与えられた確率を再配分する、という風に考えれば、自ずと、同類の少ない状態記述に高い確率が配分されることに成ろう。このアイデアを図示すると次の様に成る¹⁰²。



これは、要するに、規則的な事態から成る状態記述(例えば ST_1)を、不規則な事態から成る状態記述(ST_{65} 更には ST_{31} など)から、差別化しようとする考え方である。構造記述の中で、状態記述を捉えるということは、そういうことなのである。

ところで、構造記述の中で捉えるということは、(58)の定義に示される通り、同型測度の観点から捉える、ということでもある。そしてこの同型測度が、今述べた差別化の基準と成るのである。というのも、規則的な状態記述ほど同型測度が低い。低いということは、それを裏返し、同型測度の逆数を確率配分に盛り込めば、それだけ高い確率が、規則的な状態記述に配分されることに成るのだから。

以上の考えから、次の通り、確率配分の原則を定めれば、帰納的正当化を受けた際の、信念の度合いの変化が、上手く説明できそうである¹⁰³。

¹⁰² 状態記述ないし可能世界の分割という発想については、内井[1972],六頁七二頁参照。

¹⁰³ Carnap[1962],pp.562-564、内井[1972],六頁参照。

$$(60) \quad L_4^2 \text{の任意の状態記述 } ST_i (1 \leq i \leq 256) \text{ について、} P(ST_i | g) = \frac{1}{35} \times \frac{1}{I(ST_i)}$$

今や(54)に、この(60)が取って代わる。そしてこの原則が、カルナップの初期体系を定義するのである。

この(60)という原則を採用することにより、(55)の場面での、警官による甲への帰納的正当化が上手く説明できるのは、以下の通りである。

(61)

(i)

$$\begin{aligned} & P^{\text{甲}}(\{\epsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である}\} | g \wedge (\epsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである})) \\ &= \frac{P^{\text{甲}}(ST_1 | g) + \cdots + P^{\text{甲}}(ST_{64} | g)}{P^{\text{甲}}(ST_1 | g) + \cdots + P^{\text{甲}}(ST_{64} | g) + P^{\text{甲}}(ST_{65} | g) + \cdots + P^{\text{甲}}(ST_{128} | g)} \quad ((56)(i) \text{に同じ}) \\ &= \frac{1/35 \times \{1/I(ST_1) + \cdots + 1/I(ST_{64})\}}{1/35 \times \{1/I(ST_1) + \cdots + 1/I(ST_{64})\} + 1/35 \times \{1/I(ST_{65}) + \cdots + 1/I(ST_{128})\}} \\ &= \frac{1/35 \times 210/24}{1/35 \times 210/24 + 1/35 \times 210/24} \quad (\text{同型測度については付録参照}) \\ &= 1/2 \end{aligned}$$

(ii)

$$\begin{aligned} & P^{\text{甲}}(\{\epsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である}\} | g \wedge Q_1(\epsilon_3) \wedge (\epsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである})) \\ &= \frac{P^{\text{甲}}(ST_1 | g) + \cdots + P^{\text{甲}}(ST_{16} | g)}{P^{\text{甲}}(ST_1 | g) + \cdots + P^{\text{甲}}(ST_{16} | g) + P^{\text{甲}}(ST_{65} | g) + \cdots + P^{\text{甲}}(ST_{80} | g)} \quad ((56)(ii) \text{に同じ}) \\ &= \frac{1/35 \times \{1/I(ST_1) + \cdots + 1/I(ST_{16})\}}{1/35 \times \{1/I(ST_1) + \cdots + 1/I(ST_{16})\} + 1/35 \times \{1/I(ST_{65}) + \cdots + 1/I(ST_{80})\}} \\ &= \frac{1/35 \times 84/24}{1/35 \times 84/24 + 1/35 \times 42/24} \quad (\text{同型測度については付録参照}) \\ &= 2/3 \end{aligned}$$

(iii)

$$\begin{aligned} & P^{\text{甲}}(\{\epsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である}\} | g \wedge Q_1(\epsilon_2) \wedge Q_1(\epsilon_3) \wedge (\epsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである})) \\ &= \frac{P^{\text{甲}}(ST_1 \vee \dots \vee ST_4 | g)}{P^{\text{甲}}(ST_1 \vee \dots \vee ST_4 | g) + P^{\text{甲}}(ST_{65} \vee \dots \vee ST_{68} | g)} \quad ((56)(iii) \text{に同じ}) \end{aligned}$$

$$\begin{aligned}
&= \frac{1/35 \times \{1/I(ST_1) + \dots + 1/I(ST_4)\}}{1/35 \times \{1/I(ST_1) + \dots + 1/I(ST_4)\} + 1/35 \times \{1/I(ST_{65}) + \dots + 1/I(ST_{68})\}} \\
&= \frac{1/35 \times 42/24}{1/35 \times 42/24 + 1/35 \times 14/24} \quad (\text{同型測度については付録参照}) \\
&= 3/4
\end{aligned}$$

(iv)

$P^{\text{甲}}(\epsilon_4 \text{ は相手が刺されることの原因である} \mid g \wedge Q_1(\epsilon_1) \wedge Q_1(\epsilon_2) \wedge Q_1(\epsilon_3) \wedge (\epsilon_4 \text{ は鋭利な物を突き出すことである}))$

$$\begin{aligned}
&= \frac{P^{\text{甲}}(ST_1 \mid g)}{P^{\text{甲}}(ST_1 \mid g) + P^{\text{甲}}(ST_{65} \mid g)} \quad ((56)(iv) \text{に同じ}) \\
&= \frac{1/35 \times 1/I(ST_1)}{1/35 \times 1/I(ST_1) + 1/35 \times 1/I(ST_{65})} \\
&= \frac{1/35 \times 24/24}{1/35 \times 24/24 + 1/35 \times 6/24} \quad (\text{同型測度については付録参照}) \\
&= 4/5
\end{aligned}$$

さて、この最後の4/5という確率に至った時、甲に対する帰納的な説得はもう充分だと考えるなら、そこで帰納的飛躍を認め、信念の度合いは1に成った、と言っても良いはずである。そしてこれが、(48)の左辺が成立すること、即ち、文(25)、元を辿れば(19)の因果関係に対する確率配分が、1に成ることについての、私なりの説明である。

§23 世界観と信念—帰納論理における主観性

もっとも、文(25)に確率1が配分されねばならなかったのは、元を辿れば、それが、(48)の左辺を満たすことにより、その右辺が成立する、即ち、(25)が真である、と言えるためであった。(文(25)は確率配分の対象だったのである。§21の議論をもう一度、読み直して欲しい。)では何故、(25)が真である、と言えねばならなかったのかと言えば、それが、(33)に当たるからである。そしてその(33)は、§20で為された、言語 L_{II} による、帰納論理の言語 L_{III} への意味論的説明が成立するために、不可欠の前提だったのである。こう考えると、文(25)が真になるということ

は、実は、その意味論的説明が成立するための担保でしかない。だから、(55)の場面で、警官による帰納的正当化を受け、甲の信念の度合いが1に到達する、ということは、実はそれ程、重要ではない。

その場面で重要なのは、むしろ、信念の度合いが1/2を超える、ということである。(47)の条件で示した通り、1/2を超えることにより、甲が、文(25)、ひいては(19)の因果関係を、「信じている」と言える様に成るのである。これこそ、警官が説得によって目指したことではなかったか。例えば、(61)の(ii)の時点で、2/3は1/2を超えている。故に、(47)の条件(右辺)が満たされる。ここから私達は、

(62) 甲は、ナイフを突き出せば乙が刺される、と信じている。

と言える様に成るのである。これが重要なのである。この(62)が成立することによって、警官による、甲の帰納的な説得は、一応、成功を納めたと言えるのである。

実際、§22における、カルナップの初期体系の説明が、ごまかしの無いものであった分、(61)に示された甲の信念の変化は、現実味を帯びている。つまり、その確証過程で、文(25)に与えられる確率は、言語 L_{III} (L_4^2)の世界観が共有される以上、避けられない事実なのである。(61)における(i)→(ii)→(iii)→(iv)という確率の変化は、現実突き付けられた $Q_1(\epsilon_1) \wedge Q_1(\epsilon_2) \wedge Q_1(\epsilon_3)$ という証拠と、256個の可能世界(状態記述)を照らし合わせることにより、規則性を示す状態記述 ST_1 に世界が絞り込まれて来る、そういう論理的な事実の所産なのである。 $L_{III}(L_4^2)$ の世界観でさえ、箱庭的なものだと私は思わない。極限にまで神経を尖らせ、関心ある事態の蓋然性を捉えようとする時、人間はその位、余分な情報を削ぎ落として考えていると、私には思われるのである¹⁰⁴。

しかしながら、甲には、(61)の帰納的な説得を避ける手段が、一つだけある。それは、 $L_{III}(L_4^2)$ の世界観そのものを拒否する、ということである。具体的に言えば、甲は、鋭利な物を突き出しても相手が刺されなかった、という事例を、可能な限り持ち出して来れば良いのである。その中には、或るニュースで、或る男が、暴漢の突き出したナイフを

¹⁰⁴ 金子[2007a]は正にこの問題意識から書かれている。

かわして相手を取り押さえた、といった事例も含まれよう。

そこで、この様な事例ばかりを持ち出して来て、甲が、(26)の代わりに、次の個体定項の集合を考えたとする。

$$(63) \quad \text{Const.} = \{ \text{「}\varepsilon_1\text{」}, \text{「}\varepsilon_2\text{」}, \text{「}\varepsilon_3\text{」}, \text{「}\varepsilon_4\text{」} \}$$

これらは、「 ε_4 」以外、皆、鋭利な物を突き出しても、相手が刺されなかった、という事例を示している。つまりそれらは、(50)における Q_2 を例示する。これを踏まえ、この新たな(63)と、(27)の述語を兼用して、甲が新たに設計した帰納論理の言語を「 L^{ng}_4 」と呼ぶことにしよう¹⁰⁵。すると、その L^{ng}_4 の世界観では、次の通り、(25)に対する確からしさが変化するのである¹⁰⁶。

(64)

(i)

$$\begin{aligned} & P^{\text{甲}}(\varepsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である} \mid g \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである})) \\ &= 1 / 2 \end{aligned} \quad ((61)(i) \text{に同じ})$$

(ii)

$$\begin{aligned} & P^{\text{甲}}(\varepsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である} \mid g \wedge Q_2(\varepsilon_3) \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである})) \\ &= \frac{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon_3) \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}) \mid g)} \quad (\text{註 90 参照}) \\ &= \frac{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon_3) \wedge (Q_1(\varepsilon_4) \vee Q_2(\varepsilon_4)) \mid g)} \quad ((51) \text{より}) \\ &= \frac{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g) + P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon_3) \wedge Q_2(\varepsilon_4) \mid g)} \quad (\text{註 95 参照}) \\ &= \frac{P^{\text{甲}}(ST_{17} \vee \dots \vee ST_{32} \mid g)}{P^{\text{甲}}(ST_{17} \vee \dots \vee ST_{32} \mid g) + P^{\text{甲}}(ST_{81} \vee \dots \vee ST_{96} \mid g)} \quad ((53) \text{より}) \\ &= \frac{1/35 \times 42/24}{1/35 \times 42/24 + 1/35 \times 84/24} \quad (\text{同型測度は付録を共有}) \\ &= 1 / 3 \end{aligned}$$

¹⁰⁵ 上付き文字「ng」は「negation」の意味である。

¹⁰⁶ 状態記述は、「付録」で、「 ε_4 」以外、「 ε 」を「 ε' 」として見たものを共有する。

(iii)

$$\begin{aligned} & P^{\text{甲}}(\varepsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である}) \mid g \wedge Q_2(\varepsilon'_2) \wedge Q_2(\varepsilon'_3) \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}) \\ &= \frac{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon'_2) \wedge Q_2(\varepsilon'_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon'_2) \wedge Q_2(\varepsilon'_3) \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}) \mid g)} \quad (\text{註90参照}) \\ &= \frac{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon'_2) \wedge Q_2(\varepsilon'_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon'_2) \wedge Q_2(\varepsilon'_3) \wedge (Q_1(\varepsilon_4) \vee Q_2(\varepsilon_4)) \mid g)} \quad ((51)\text{より}) \\ &= \frac{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon'_2) \wedge Q_2(\varepsilon'_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon'_2) \wedge Q_2(\varepsilon'_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g) + P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon'_2) \wedge Q_2(\varepsilon'_3) \wedge Q_2(\varepsilon_4) \mid g)} \quad (\text{註95参照}) \\ &= \frac{P^{\text{甲}}(\text{ST}_{21} \vee \dots \vee \text{ST}_{24} \mid g)}{P^{\text{甲}}(\text{ST}_{21} \vee \dots \vee \text{ST}_{24} \mid g) + P^{\text{甲}}(\text{ST}_{85} \vee \dots \vee \text{ST}_{88} \mid g)} \quad (\text{註96, 註106と(53)より}) \\ &= \frac{1/35 \times 14/24}{1/35 \times 14/24 + 1/35 \times 42/24} \quad (\text{同型測度は付録を共有}) \\ &= 1/4 \end{aligned}$$

(iv)

$$\begin{aligned} & P^{\text{甲}}(\varepsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である}) \mid g \wedge Q_2(\varepsilon'_1) \wedge Q_2(\varepsilon'_2) \wedge Q_2(\varepsilon'_3) \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}) \\ &= \frac{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon'_1) \wedge Q_2(\varepsilon'_2) \wedge Q_2(\varepsilon'_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon'_1) \wedge Q_2(\varepsilon'_2) \wedge Q_2(\varepsilon'_3) \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}) \mid g)} \quad (\text{註90参照}) \\ &= \frac{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon'_1) \wedge Q_2(\varepsilon'_2) \wedge Q_2(\varepsilon'_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon'_1) \wedge Q_2(\varepsilon'_2) \wedge Q_2(\varepsilon'_3) \wedge (Q_1(\varepsilon_4) \vee Q_2(\varepsilon_4)) \mid g)} \quad ((51)\text{より}) \\ &= \frac{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon'_1) \wedge Q_2(\varepsilon'_2) \wedge Q_2(\varepsilon'_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g)}{P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon'_1) \wedge Q_2(\varepsilon'_2) \wedge Q_2(\varepsilon'_3) \wedge Q_1(\varepsilon_4) \mid g) + P^{\text{甲}}(Q_2(\varepsilon'_1) \wedge Q_2(\varepsilon'_2) \wedge Q_2(\varepsilon'_3) \wedge Q_2(\varepsilon_4) \mid g)} \quad (\text{註95参照}) \\ &= \frac{P^{\text{甲}}(\text{ST}_{22} \mid g)}{P^{\text{甲}}(\text{ST}_{22} \mid g) + P^{\text{甲}}(\text{ST}_{86} \mid g)} \quad (\text{註106参照}) \\ &= \frac{1/35 \times 6/24}{1/35 \times 6/24 + 1/35 \times 24/24} \quad (\text{同型測度は付録を共有}) \\ &= 1/5 \end{aligned}$$

この様に、文(25)、つまり(19)の因果関係に対する甲の信念は、下がるばかりなのである。

つまり、言語の設計次第で確率配分は、いかようにも変化する。そして、帰納論理、要は論理説による確率への見方の中に、主観説の要

素が含まれるとしたら、私は、正にこの「言語の設計」という所ではないかと考えるのである。一見、隙の無い仕方で一義的に確率を決定する様に見える帰納論理でも、その人が、世界をどう見るか、つまり、どういう区分で、どういう成分において世界を見るか、という所において、主観性に入る余地がある、そう私は考えるのである¹⁰⁷。

¹⁰⁷ §16 以来、ラムジーの主観説を、カルナップの論理説(帰納論理)の観点から捉えることに、違和感を覚えていた人が居るかも知れない。しかし、主観説から帰納論理への移行は、内井惣七などが論じている通り(内井[1974])、理に適ったことなのである。ここでキーワードと成るのは、「帰納法」である。主観説に許される道具立ては、ダッチ・ブックの定理を介した確率論理学と、デ・フィネティの定理を介したベイズの定理の適用だと言われている。(後者に関して説明すると、デ・フィネティの定理では、「可換性」という観点を受け入れることにより、「独立事象の混合」即ち「独立事象を、統計的仮説をもって確率配分する」という観点が確保される。そしてこのことによって、ベイズの定理の適用が可能に成るのである。内井[1974],p.48, 内井[1995],pp.207-208 参照。) しかし、デ・フィネティの定理では、可換な過程としての確率過程(つまりそこに試行結果が並べられるレールの様なものが、無限に伸びて行くことを前提とされているために、結局、有限の人間の視点で確率を説明しようとする主観説の立場では、帰納的収束を説明し切れない、という結論に至る(cf.内井[1974],pp.57f., 内井[1995],pp.208-209)。このことが、主観説から帰納論理へと話が進む理由に成るのである。もちろん、そこから帰納論理に進む必然性は無いのだが、主観説が、帰納的収束を説明するために、定量的な証明を為さずに、極限への言及や、帰納的飛躍の規約を設けると言うなら、そこに帰納論理を追加することに障害は無いはずである。

他方で、帰納論理の方も、主観説に歩み寄りを見せていたと考えられている。カルナップは早い内から、ラムジーの主観説を取り上げ、「あれは、主観説(心理主義ともカルナップは言う)ではなく、論理説(客観説ともカルナップは言う)の一種だ。ラムジーの主観説は、論理説に向けて、修正された心理主義(qualified psychologism)に過ぎない」と論じていた(Carnap[1962],pp.24-51)。だがその反面、後期の連続体においては、逆に自分から主観説への歩み寄りを見せ、主観説的なパラメータを導入したのである(内井[1974],p.60.p.62)。

いずれにせよ、主観性ということに関して言えば、カルナップ自身が表立って、帰納論理によって算出される確率が、主観的であるなどと言えるはずがない。何故なら、言語の構成から確率が一義的に決定される、というのが彼の帰納論理、特に目下の初期体系の特徴なのであるから。しかし私は、その様な初期体系においてさえも、「言語の設計」という段階が主観的だと考えるのである。このことは、ラプラスに対する批判として、よく引き合いに出される、基本事象の割り出しの問題を考えてみれば、少しは、分かるのではないか(cf.一ノ瀬[2006],p.35)。現実の事象は、皆、サイコロの様に、はっきりと基本事象が見て取れるものではない。どのようにして基本事象が構成されるか、ということは確率配分をする主体に委

§24 過去視線

だが、言語 $L^{\#2}$ に表わされた甲の世界観は、警官には受け入れられないだろう。何故なら、それは、めったに無い事例ばかりを、甲の都合の良い様に集めて来たものなのだから。暴漢の突き出したナイフをかわして取り押さえる、などという事例は、めったに遭遇する出来事ではない。だから警官は、乙が刺された場面では、その様な事例は適切ではない、として退けることができる。

このように、如何に世界観が「言語の設計」の名の下に、主観的に構成されるのだとしても、そこには依然として、他者の干渉する余地が残されている。そしてこのことが、自分勝手な世界観、要は自分勝手な言語の設計を排除し、私達の因果関係に対する信念を、一律なものにしているのである。(帰納論理についての叙述ではなかったが、ここで、§20 で「共通の経験」に言及が為されていたことを思い出して欲しい。) このため、帰納的な説得が行われる(55)の場面で、甲や警官の信念は、やはり、(61)の過程を進むべきであって、(64)の方に進むことはない。

さてここで、その(61)の過程を経て、甲に帰せられた信念を日常言語の表現で表した、信念表現(62)を見て欲しい。(日常言語による表現であるため、(62)は L_1 の表現である。これは(47)にも記されている。) (61)の過程で確率配分の対象とされている文「 ϵ_4 は相手が刺されることの原因である」(=(25))と、その(62)で対象と成っている文「ナイフを突き出せば乙が刺される」とは、何処か違う、ということに気付かないだろうか。

いや、その違いは、「 ϵ_4 は相手が刺されることの原因である」(=(25))

ねられている節がある。私は、それと同じ問題を、言語の設計に見出しているのである。

だから、カルナップの帰納論理に、主観性を読み込むことは、カルナップの見解と言うよりも、私の見解と言った方が良いのかも知れない。もちろん、科学的検証に帰納論理を用いる限り、つまり科学言語を設計する限り、その様な主観性は排除されるだろう。しかし、私が帰納論理を適用する場面は、その様な科学的検証とはまた少し違っていることが、本文より明らかである。故に、帰納論理の確率配分にも、言語の設計において、主観性の入り込む余地がある、と私は考えたのである。

を、§20 で L_{II} を使って分析した形、即ち(45)として見なければ、分からないだろう。(45)は、「甲がナイフを突き出したことが、乙が刺されたことの原因である」と言っている(§20 最後)。つまり、「 ϵ_4 は相手が刺されることの原因である」(=(25))は、この(45)を介せば分かる通り、過去時制における、個別的出来事間の因果関係を表していたのである。

これに対して、(62)で信念の対象と成っている文「ナイフを突き出せば乙が刺される」はどうだろう。それはむしろ、無時制的に語られてしまっているのである。

そうするとここで、本章における帰納論理を使った形式的処理を経て、一つ、明らかに成ることがある。それは、ここまで「因果関係に対する信念」として語られて来たものが、無時制的な因果関係に対する信念ではなく、過去の個別的出来事間の因果関係に対する信念であった、ということである。つまり、日常言語で述べれば、「ナイフを突き出せば乙が刺される」といった無時制的な因果関係に対する信念である様に見えたものが、帰納論理の緻密な分析を受けることによって、実は、「甲がナイフを突き出したことが、乙が刺されたことの原因である」という過去の個別的出来事間の因果関係に対する信念であった、ということが分かるのである。

この点が明らかに成ることで、(62)の信念は、厳密には、

(65) 甲は、自分がナイフを突き出したことが、乙が刺されたことの原因だと信じている。

と言い表されなければならなかったことが分かる。

更にここで、(62)の信念表現が、元を辿れば、実践的三段論法(20)の小前提であった、ということを出して欲しい。そこで、因果関係に対する信念が、無時制的な(62)から、過去時制の(65)に書き替えられたことを受けるなら、それを小前提にした三段論法(20)も、次の通り、書き替えられるはずである。

(66) 甲は、乙を刺そうと思った。

甲は、自分がナイフを突き出したことが、乙が刺されたことの原因だと信じている。

∴ 甲は、ナイフを突き出した。

では、(20)と(66)は、何処が違うのだろうか。(20)では、因果関係に対する信念(というよりも因果関係)が、(62)により無時制的に語られているため、あたかも行為者が未来に向かって、大前提から結論へと、意志決定をしたかの様に述べられている。これに対し、(66)では、因果関係に対する信念が、(65)に置き換えられ、すべて過去時制で語られるため、帰納的説得により行為者も認めた過去の事実(つまり因果関係)を手掛かりに、結論から大前提へと、遡及的に、彼の動機が辿られるのである。この遡行性、別の言い方をすれば「過去視線」が、(66)を、(20)から区別するのである。

本章で行われた帰納論理による分析は、こういったことまで析出するのである。その要点は、まず、帰納論理の分析により、因果関係に対する信念が、過去の個別的出来事の因果関係に向けられていた、ということである。そして、この点から更に、今し方述べた通り、ここまで考察対象にして来た実践的三段論法が、(66)の様に、過去視線で統一されていた、ということが明らかに成るのである。この成果を踏まえ、ここまで私達はその形式において動機を追及して来た実践的三段論法を、以後、「過去視線の実践的三段論法」と呼ぶことにしたい¹⁰⁸。

§25 意志の併呑

過去視線の実践的三段論法、これが本論文の第1部で、その形式において動機を追及して来たところの三段論法の実態だったのである。実際、動機追及の発端と成るアンスコム「何故そんなことをしたのだ？」という問いは、自ずと、視線を過去に向けさせるものであった(第1章)。だが、その視線は、動機追及の手掛かりと成る、因果関係に対

¹⁰⁸ 「過去視線の実践的三段論法」と「未来視線の実践的三段論法」(これは§30で取り上げる)という考え方を、私は、金子[2008a],§3で初めて導入したのだが、これは、一ノ瀬正樹の「過去視線(the look at the past)」と「未来視線(the look at the future)」という発想を踏襲したものである(Ichinose[2003],pp.5-6,一ノ瀬[2005],pp.61f.)。ちなみに、アンスコムも、「過去視線の動機」と「未来視線の動機」という表現を使っているが(§5)、これは似て非なるものであることに注意しなければならない。アンスコムにとって、過去視線と未来視線は、動機そのものの特徴づけである。それに対して、私の考える過去視線と未来視線は、動機の辿り方の違いである。

する信念(の中身である因果関係)にまで及んでいたのである。

さて、過去視線の実践的三段論法は、その特徴として、遡行性を持つと言える。これは、§13 で意志の生成が論じられた時から、動機としての意志を辿る仕方において、既に示されていた。今し方も、まさに過去視線の発見において、三段論法の遡行性が強調されたと言える。

動機、より具体的には意志の追及における遡行性について、注目すべき過程として、「併呑」が挙げられる。これは、§14 で再記述の原理が見出された際、「一点目」の中で言及された過程である。実は、その「意志の併呑」という過程も、本章の分析を応用することにより、形式化することができるのである。(帰納論理も用いられるが、動機や意志そのものについて帰納論理が適用されているのではないという点に注意して欲しい。帰納論理が適用されるのは、あくまで、因果関係に対する信念の部分だけである。意志の生成自体には、帰納論理は関与しない。例えば、「塩酸に鉄を入れる」という行為から、「水素を発生させよう」という意志を見出すことができるが、それは、「塩酸に鉄を入れると水素が発生する」という因果関係に対する信念を拠り所にしてしている。ここで帰納論理は、因果関係に対する信念にのみ関わり、意志を決定する所にまでは関与していない、と論じることは不適切ではないだろう。)

まず、確率配分について、次の定理が成立することに注目しよう。

(67) $P(q | G \wedge p)$ が上昇し、かつ、 $P(r | G \wedge p \wedge q)$ が上昇したならば、 $P(r | G \wedge p)$ も上昇する。

証明

$$\begin{aligned}
 & P(r | G \wedge p) \\
 &= \frac{P(p \wedge r | G)}{P(p | G)} \\
 &= \frac{P(p \wedge r \wedge (q \vee \neg q) | G)}{P(p | G)} \quad (\text{論理的真理の追加}) \\
 &= \frac{P(p \wedge r \wedge q | G)}{P(p | G)} + \frac{P(p \wedge r \wedge \neg q | G)}{P(p | G)} \quad (\text{分配法則と排反性}) \\
 &= \frac{P(p | G) \times P(q \wedge r | G \wedge p)}{P(p | G)} + \frac{P(p | G) \times P(\neg q \wedge r | G \wedge p)}{P(p | G)} \quad (\text{積の公式と交換法則}) \\
 &= P(q \wedge r | G \wedge p) + P(\neg q \wedge r | G \wedge p) \quad (\text{約分}) \\
 &= P(q | G \wedge p) \times P(r | G \wedge p \wedge q) + P(\neg q \wedge r | G \wedge p) \quad (\text{積の公式}) \dots(*)
 \end{aligned}$$

この最後の式(*)について、「 $P(\neg q \wedge r \mid p \wedge G)$ 」の部分は、「 $0 \leq P(\neg q \wedge r \mid p \wedge G) \leq 1$ 」が成立する、つまり常に正の値だから無視して良い。また同様に「 $P(q \mid G \wedge p)$ 」も「 $P(r \mid G \wedge p \wedge q)$ 」も常に正の値である。ということは、「 $P(q \mid G \wedge p)$ 」も「 $P(r \mid G \wedge p \wedge q)$ 」も値が上昇する場合、「 $P(r \mid G \wedge p)$ 」の値は上昇する。■

「 $P(q \mid G \wedge p)$ 」も、「 $P(r \mid G \wedge p \wedge q)$ 」も、1以下の分数だから、「 $P(q \mid G \wedge p) < P(r \mid G \wedge p)$ 」や、「 $P(r \mid G \wedge p \wedge q) < P(r \mid G \wedge p)$ 」が言えないのが、この定理の弱点だが、それでも、この(67)が成立することにより、「pの下q」と「(pかつq)の下r」から、「pの下r」へと進む、一種の推移性が認められる様に成るのである。この推移性を梃子にして、意志の併呑が説明されるのである。

初めに、帰納論理の言語 L^{ad}_4 を、次の通り、設計しよう¹⁰⁹。

(68) Pred. = {「 $_$ は相手が刺されることの原因である」,
「 $_$ は相手の死の原因である」¹¹⁰}

個体定項は $L^2(L_{II})$ と同じく、(26)のものを使う。但し、 L^{ad}_4 特有の背景情報を表す命題定項「 g^{ad} 」を導入する。

L^{ad}_4 についても、 L^2 と同様に、次の四つの Q 述語が定義される。

(69)

$\forall e[Q_5(e) \leftrightarrow (e \text{ は相手が刺されることの原因である}) \wedge (e \text{ は相手の死の原因である})]$

$\forall e[Q_6(e) \leftrightarrow (e \text{ は相手が刺されることの原因である}) \wedge \neg(e \text{ は相手の死の原因である})]$

$\forall e[Q_7(e) \leftrightarrow \neg(e \text{ は相手が刺されることの原因である}) \wedge (e \text{ は相手の死の原因である})]$

$\forall e[Q_8(e) \leftrightarrow \neg(e \text{ は相手が刺されることの原因である}) \wedge \neg(e \text{ は相手の死の原因である})]$

¹⁰⁹ 上付き文字「ad」は「advance」の意味である。

¹¹⁰ L_{II} で解釈すれば、次の通りに成る。

(*) $\Phi(_ \text{は相手の死の原因である})$

= { $e_1 \mid \forall y[(e_1 \text{ は } y \text{ に向けて為される}) \rightarrow \exists! e_2((e_2 \text{ は } y \text{ が死ぬことである}) \wedge (T(e_1) < T(e_2)) \wedge (T(e_1) \subseteq D\text{-Term}(y)) \wedge (T(e_2) \subseteq D\text{-Term}(y)) \wedge (T(e_1) < \langle \text{今} \rangle (y)) \wedge (T(e_2) < \langle \text{今} \rangle (y)) \wedge (e_1 \text{ は } e_2 \text{ の原因である}))]$ }

刺された相手と死んだ相手が同一であることは、ここまでの論述で言えば、(37)から(40)が導き出された時点で確保されている。

更に、言語 L^{ad}_4 で、次の因果関係が帰納的に正当化される場面を考えて欲しい。「 ϵ_4 」は「甲が乙にナイフを突き出したこと」を意味していたのを思い出してもらいたい。(30参照。)

(70) (ϵ_4 は相手の死の原因である)

これは、「甲がナイフを突き出したことが乙の死の原因である」ということを意味している(後の(92)も参照)。そうすると、この(70)の帰納的正当化を考える、ということは、先の(55)の場面と同様に、またその続きとして、警官が、甲に、彼の行為と乙の死との因果関係を説得する場面だと、考えられる。その場面において、甲の信念は、 L^{ad}_4 を介した帰納的正当化により、(61)と同様の変化を辿り、最終的に、(70)の因果関係に対して、次の確率を配分するはずである。

(71) $P^{\text{甲}}((\epsilon_4 \text{は相手の死の原因である}) \mid g^{\text{ad}} \wedge Q_5(\epsilon_1) \wedge Q_5(\epsilon_2) \wedge Q_5(\epsilon_3) \wedge (\epsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である})) = 4/5$

計算方法は(61)の(iv)と全く同じである。また、信念の度合いが変化する経緯も、(61)の(i)→(ii)→(iii)→(iv)と全く同じであり、確率が $1/2 \rightarrow 2/3 \rightarrow 3/4$ と上昇して来て、最後に $4/5$ に成った、と考えて欲しい。

さてここで、背景知識について、次の三つの定義を立てたい。但しこれらの定義は、 L_4 と L^{ad}_4 とを合体させた言語「 $L_4 + L^{ad}_4$ 」を想定し、それを対象言語とした上で、 L_{IV} でのみ述べられるものである¹¹¹。

(72)

(i) $g \longleftrightarrow \dots \wedge Q_5(\epsilon_1) \wedge Q_5(\epsilon_2) \wedge Q_5(\epsilon_3)$

(ii) $g^{\text{ad}} \longleftrightarrow \dots \wedge Q_1(\epsilon_1) \wedge Q_1(\epsilon_2) \wedge Q_1(\epsilon_3) \wedge (\epsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである})$

(iii) $G \wedge (\epsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}) \longleftrightarrow g \wedge g^{\text{ad}}$

¹¹¹ 英語で取られたデータと、ドイツ語で取られたデータを、日本語で統合して新たなデータを導き出す様な場面を考えて欲しい。英語が L_4 、ドイツ語が L^{ad}_4 、日本語が L_{IV} に、それぞれ該当する。「G」は言語 $L_4 + L^{ad}_4$ 固有の表現と考えられるかも知れないが、(72)の(iii)の定義を見れば分かる通り、 L_4 と L^{ad}_4 の表現さえあれば、それに解消される。つまり「G」は省略表現でしかない。

「…」はその他の情報を表しているだけで、殆ど気にする必要は無い。
「g」は既に述べた通り、 L_4^2 の背景知識である。

この(72)の(ii)と(iii)により、(61)の(iv)は次の様に書き換えられる。

$$(73) P^{\text{甲}}((\varepsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である}) \mid G \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである})) = 4/5$$

(61)の(iv)がそうだった様に、この(73)まで、確率の数值が上昇して来た、と考えるて欲しい。

また、(72)の(i)と(iii)により、(71)は次の様に書き換えられる。

$$(74) P^{\text{甲}}((\varepsilon_4 \text{は相手の死の原因である}) \mid G \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}) \wedge (\varepsilon_4 \text{は相手が刺されることの原因である})) = 4/5$$

やはり、ここまで、確率の数值は上昇して来た、と考えるて欲しい。

(73)と(74)に、先の定理(67)より、 $P^{\text{甲}}((\varepsilon_4 \text{は相手の死の原因である}) \mid G \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである}))$ の値も上昇すると言える。具体的には、(67)の証明の中の(*)を見れば分かる通り、 $P(\neg q \wedge r \mid p \wedge G)$ の部分は無視しても、次の高い数值が得られる。

$$(75) P^{\text{甲}}((\varepsilon_4 \text{は相手の死の原因である}) \mid G \wedge (\varepsilon_4 \text{は鋭利な物を突き出すことである})) > 16/25 (= 4/5 \times 4/5)$$

$16/25 > 1/2$ だから、(75)の数值は、少なくとも $1/2$ を超えている。故に甲は、(70)の因果関係を信じるに至った、と言えそうである。だがそう言うためには、(47)と同様に、次の、信念に対する解釈を導入しなければならない。(以下の「 ε_n 」の「n」は、 L_4^2 が個体定項として(26)のものを使うため、 $0 \leq n \leq 3$ と考えられている。また、(47)では、信念の対象である因果関係が無時制的に語られていたが、§24の議論を受けて、(76)と(77)では、その因果関係に対して「過去視線」が導入されている。)

(76) (「sは甲が刺したことが乙の死の原因だと信じている」は γ において真である)

$$\longleftrightarrow P^s((\epsilon_4 \text{ は相手の死の原因である}) \mid g^{\text{ad}} \wedge \dots \wedge (\epsilon_n \text{ は相手が刺されることの原因である}) \wedge (\epsilon_n \text{ は相手の死の原因である}) \wedge (\epsilon_4 \text{ は相手が刺されることの原因である})) > 1/2$$

(77) (「sは甲がナイフを突き出したことが乙の死の原因だと信じている」は γ において真である)

$$\longleftrightarrow P^s((\epsilon_4 \text{ は相手の死の原因である}) \mid G \wedge (\epsilon_4 \text{ は鋭利な物を突き出すことである})) > 1/2$$

これらの定義の内、まず、(71)が成立することと、(76)より (ϵ_n は相手が刺されることの原因である) \wedge (ϵ_n は相手の死の原因である) $\longleftrightarrow Q_5(\epsilon_n)$ であることに注意して欲しい)、次の因果関係に対する信念が成立する。

(78) 甲は、自分が刺したことが、乙の死の原因だと信じている。

そして、(75)が成立することと、(77)より、次の因果関係に対する信念が成立する。

(79) 甲は、自分がナイフを突き出したことが、乙の死の原因だと信じている。

以上の過程は、何を意味しているのだろうか。それは、その過程を仲介した定理(67)に即して考えれば分かる。つまり、「 $P(q \mid G \wedge p)$ 」が(73)、「 $P(r \mid G \wedge p \wedge q)$ 」が(74)、「 $P(r \mid G \wedge p)$ 」が(75)に、それぞれ該当することにより、(ϵ_4 は鋭利な物を突き出すことである) \rightarrow (ϵ_4 は相手が刺されることの原因である) \rightarrow (ϵ_4 は相手の死の原因である) という ϵ_4 を巡る、因果関係に対する信念の推移性を示していたのである。

もう少し的確に言い表すならば、その因果関係に対する信念の推移性は、「鋭利な物を突き出すこと」とタイプ化される行為 ϵ_4 について、それ(ϵ_4)が、乙が刺されることの原因に成っている、という所(因果関係)から、乙の死の原因に成っている、という所(因果関係)へと、因果関係を圧縮しているのである。定理(67)を介した、(73) \rightarrow (74) \rightarrow (75)の過程は、この圧縮を示しているのである。そして、正にその圧縮において、意志の併呑という過程も生じるのである。これを具体的に、過去視線で述べ直された実践的三段論法(66)において、辿ってみよう。

まず、四段落前に述べた通り、(71)の確証が成立することは、(76)を介して、(78)の信念が成立することを意味する。そこで、(78)の信念を、

(66)の三段論法に追加してみると、次の通りに成る。

(80) 甲は、自分が刺したことが乙の死の原因だと信じている。(=(78))

甲は、乙を刺そうと思った。

甲は、自分がナイフを突き出したことが乙が刺されたことの原因だと信じている。(=(65))

∴ 甲は、ナイフを突き出した。

さて、この最上段の因果関係に対する信念について、私達は、§13 で得られた見方によって、新たな意志の生成を見て取ることができる。

(81) 甲は、乙を殺そうと思った。

甲は、自分が刺したことが乙の死の原因だと信じている。(=(78))

∴ 甲は、乙を刺そうと思った。

甲は、自分がナイフを突き出したことが乙が刺されたことの原因だと信じている。(=(65))

∴ 甲は、ナイフを突き出した。

ここで、今し方、定理(67)を証明し、適用することによって明らかにされた、因果関係に対する信念の推移性、と言うよりも圧縮とでも言うべき過程により、(81)に現われている二つの信念、即ち(65)と(78)は、(79)という一つの信念に統合されることに成る。これにより、(81)全体が、次の形に切り詰められるのである。

(82) 甲は、乙を殺そうと思った。

甲は自分がナイフを突き出したことが乙の死の原因だと信じている。(=(79))

∴ 甲は、ナイフを突き出した。

そしてこの時、(81)や(66)に現れていた、「甲は乙を刺そうと思った」という意志は、「甲は乙を殺そうと思った」という意志に、呑み込まれることに成る¹¹²。これが、意志の併呑という過程の、形式的な説明であ

¹¹² こうして、帰納論理を用いることによって、ナイフ(鋭利な物)を突き出した、という甲の行為の動機が、相手を刺そうと思ったこと、そして殺そうと思ったことへと、追及されたと言える。しかし、これは、その追及を始めた時から既に問われていたことだが(註 29 と註 30 参照)、「相手を脅そうと思ってナイフを突き出

る。

§26 「意志の解明」との関係など

最後に、この第1部における論述の中心と成った、過去視線の実践的三段論法について、二点、補足説明をしておきたい。

一点目は、過去視線の三段論法の持つ、遡行性に関してである。これは、前節でも、前々節でも指摘された特徴なのだが、元を辿れば、§13で「意志の生成」が論じられた際、既に見て取られたことでもあった。しかしその「意志の生成」という過程が提示された時、次の様な疑問を抱いた人が居るかも知れない。即ち、「行為に、因果関係に対する信念が追加されて、意志が生成するのなら、結局、その三段論法は単純に、行為と因果関係に対する信念から、意志を推論するものだと考えれば良いのではないか。」

つまり、この疑問によれば、過去視線の三段論法、例えば(66)は、次の、逆さまの形で考えられるのである。(§24で述べた通り、(66)は元々、

すことなど充分あるのではないか」、「殺すつもりはなく、ただ相手を刺そうと思ってナイフを突き出すことは充分可能なのではないか」という疑問が、消えずに残っている人が居るかも知れない。そこでこの疑問に答えるためにも、ここまでの考察に、若干の補足説明をしておきたい。

確かに、例えば刺殺の場面でも、(9)の時点では、その疑問の通りに考える余地が残されていた(註27参照)。しかし、それはあくまで、「脅す」、「刺す」、「殺す」といった行為の意味をどのように捉えて行くのか、という比較的自由で一般的な考察が許された時の話であろう。本論文で考察対象としているのは、そこに止まらず、刑事事件として起こった行為でもあることに注意して欲しい。

現に相手は死に、殺傷能力を持つ凶器をその相手に突き出した、という事実がある時、甲は、現場に駆け付けた警官に、あるいは法廷において裁判官に対し、「自分は相手を刺すつもりも、殺すつもりも無かったのだ」と弁明することができるだろうか。私には、できないと思われる。そしてその「できない」と考えられる根拠、つまり、ナイフを突き出したという行為が、相手を刺傷させ、死に至らしめた行為だと、甲に対してさえ、論される根拠を、本論文では、帰納論理によって析出しているのである。無論、表面的には言葉のやり取りが行われるだけであって、警官や周囲の住民が帰納論理を駆使する訳ではない。帰納論理は、何故、彼らの説得が有効なのかを、析出しているだけである。

ちなみに、本論文の様に、法的紛争の現場へ帰納論理を応用する試みの先例として、大窪[2003]がある。しかし、大窪と私とは、因果関係の扱い方が異なっている(大窪[2003],pp.15-16)。

(20)であったことも思い出して欲しい。)

(83) 甲は、ナイフを突き出した。

甲は、自分がナイフを突き出したことが、乙が刺されたことの原因だと信じている。

∴ 甲は、乙を刺そうと思った。

この意見はもっともらしいが、しかし、不適切だと私は答えたい。何故なら、(83)の通り三段論法を形成するなら、再記述の原理(=(15))により、結論は単純に、「甲は乙を刺した」という行為文で済まされてしまうからである。これでは動機の追及は行われぬ。従って、過去視線の三段論法は、やはり、(66)の形で考えられなければならない。

以上が、一点目の補足説明である。次に、過去視線の三段論法の論理的妥当性について、少し煩瑣に成るが、補足説明をしておきたい。(ちなみに以下の論述は、記号表記を使っているが、帰納論理とは関係無い。)

§14によれば、(66)の様な実践的三段論法には、厳密な意味での論理的妥当性は認められず、ただ、再記述の原理に従って、行為論的な論理性が確保されるだけであった。しかし、或る方法を採用すれば、その三段論法にも、論理的妥当性が認められるのである。それは、私が別の論文(金子[2008b])で、意志を述べる文に与えた、論理形式を採用する、ということである。それによれば、例えば「甲が乙を刺そうと思った」という意志を述べる文には、次の論理形式が与えられる。

(84) (「甲は乙を刺そうと思った」は γ において真である)

$\longleftrightarrow \exists!e_1 [(e_1 \text{ は甲が何かを心に抱くことである}) \wedge (T(e_1) < \langle \text{「今」} \rangle (\gamma)) \wedge (T(e_1) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge \exists!x \{ \exists!x (e_2 \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge (x \text{ はナイフである}) \wedge (e_2 \text{ は乙に向けて為される}) \wedge (T(e_1) < T(e_2)) \wedge (T(e_2) < \langle \text{「今」} \rangle (\gamma)) \wedge (T(e_2) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)) \wedge (e_1 \text{ は } e_2 \text{ の原因である}) \wedge (\text{甲は } e_2 \text{ が相手が刺されることの原因だと信じている})]$

「何かを心に抱くこと」という部分が奇妙に見えるかも知れないが、これは、意志が、心的原因により惹き起こされるのではなく、行為者によって自発的に心に抱かれている、という有様を表している (§6 参照)。またこれは、柏端達也が他動的な動詞の分析で使っている「何かをした」という表現を、私なりにアレンジしたものでもある(柏端[1997], p.98)。

(84)は、一階述語論理の言語 L_{II} によって、 L_I の文を解釈したものだ
と考えられる。そこで、この(84)を(66)の大前提に適用し、更に、(66)
全体を L_{II} の表現に書き換えると、次の通りに成る。(「 $\exists e_1$ [(e_1 は甲が何かを心に抱くこと
である) $\wedge \dots$]]は大前提の意志の論理式と同じ。)

(85)

$\exists! e_1$ [(e_1 は甲が何かを心に抱くことである) \wedge ($T(e_1) < < \text{「今」} > (\gamma)$) \wedge ($T(e_1) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)$) \wedge
 $\exists! e_2$ { $\exists! x$ ((e_2 は甲が x を突き出すことである) \wedge (x はナイフである) \wedge (e_2 は乙に向けて為さ
れる) \wedge ($T(e_1) < T(e_2)$) \wedge ($T(e_2) < < \text{「今」} > (\gamma)$) \wedge ($T(e_2) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)$) \wedge (e_1 は e_2 の原因である) \wedge
(甲は e_2 が相手が刺されることの原因だと信じている)}]

(甲は $\exists! x$ {(e は甲が x を突き出すことである) \wedge (x はナイフである)} \wedge (e は乙に向けて為される) \wedge ($T(e) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)$) \wedge ($T(e) < < \text{「今」} > (\gamma)$)
は相手が刺されること原因だと信じている)

$\therefore \exists! e_2$ { $\exists! x$ ((e_2 は甲が x を突き出すことである) \wedge (x はナイフである) \wedge (e_2 は乙に向けて為さ
れる) \wedge ($T(e_2) < < \text{「今」} > (\gamma)$) \wedge ($T(e_2) \subseteq D\text{-Term}(\gamma)$) \wedge ($\exists e_1$ [(e_1 は甲が何かを心に抱くことである) $\wedge \dots$]]は e_2 の原因
である)}

この三段論法が、論理的に妥当なのである。このことを理解するため
には、まず、次の定理に注目する必要がある。

(86) $\{ \exists! e[A(e) \wedge B(e) \wedge C(e)], \exists! eA(e) \} \vdash \exists! e[A(e) \wedge B(e)]$ ¹¹³

¹¹³ 証明は次の通り。まず、「 $\exists! e[A(e) \wedge B(e) \wedge C(e)]$ 」(仮定 1)と「 $\exists! eA(e)$ 」(仮定 2)
を仮定する。仮定 1 に、一意存在文の定義(註 68(iii))と連言の除去則より、次が帰結する。

(i) $\exists e[A(e) \wedge B(e) \wedge C(e)]$

この(i)から、次が帰結する。

(ii) $\exists e[A(e) \wedge B(e)]$

ここで、条件法導入則の仮定として、次を立てる。

(iii) $\{ A(e_1) \wedge B(e_1) \} \wedge \{ A(e_2) \wedge B(e_2) \}$ (仮定)

仮定 2 と、一意存在文の定義に連言の除去則より、次が成立する。

(iv) $\forall e_1 \forall e_2 [\{ A(e_1) \wedge A(e_2) \} \rightarrow (e_1 = e_2)]$

(iii)に連言の除去側より、次が成立する。

(v) $A(e_1) \wedge A(e_2)$

(v)と(iv)に Modus Ponens より、次が成立する。

(vi) $(e_1 = e_2)$

(iii)と(vi)に、条件法導入則より、次が成立する。

(vii) $\{ A(e_1) \wedge B(e_1) \} \wedge \{ A(e_2) \wedge B(e_2) \} \rightarrow (e_1 = e_2)$

(vii)の時点で、自由変項の仮定の性格は消えたから、全称汎化を使い、

この定理を使うために、初めに、(85)の大前提である意志について、定理(39)と連言の除去則から、次の一意存在文を導出する。(「 τ_{e_1} [[e_1 は甲が何かを心に抱くことである] $\wedge \dots$]]は大前提の意志と同じ。)

(87) $\exists! e_2 \{ \exists! x ((e_2 \text{は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge (x \text{ はナイフである})) \wedge (e_2 \text{ は乙に向けて為される}) \wedge (T(\tau_{e_1} \text{ [[} e_1 \text{は甲が何かを心に抱くことである}] \wedge \dots)) < T(e_2)) \wedge (T(e_2) < \langle \text{「今」} \rangle (\gamma)) \wedge (T(e_2) \subseteq \text{D-Term}(\gamma)) \wedge (\tau_{e_1} \text{ [[} e_1 \text{は甲が何かを心に抱くことである}] \wedge \dots)) \text{は } e_2 \text{ の原因である}) \wedge (\text{甲は } e_2 \text{ が相手が刺されることの原因だと信じている}) \}$

これが定理(86)の「 $\exists! e[A(e) \wedge B(e) \wedge C(e)]$ 」に当たる。

次に、(85)の小前提に現れている、因果関係に対する信念に、ラッセルの記述理論(註 67(i))と連言の除去則より、(37)に相当する行為文が帰結する。この(37)が、(86)の「 $\exists! eA(e)$ 」に当たる。

最後に、(87)とその(37)に、定理(86)を適用することにより、

(88) $\exists! e_2 \{ \exists! x ((e_2 \text{は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge (x \text{ はナイフである})) \wedge (e_2 \text{ は乙に向けて為される}) \wedge (T(e_2) < \langle \text{「今」} \rangle (\gamma)) \wedge (T(e_2) \subseteq \text{D-Term}(\gamma)) \wedge (\tau_{e_1} \text{ [[} e_1 \text{は甲が何かを心に抱くことである}] \wedge \dots)) \text{は } e_2 \text{ の原因である}) \}$

が帰結する。この(88)が、(86)の「 $\exists! e[A(e) \wedge B(e)]$ 」に当たり、(85)の結論と成る。

これが、意志を述べる文の論理形式(84)により、過去視線の実践的三段論法(66)に、論理的妥当性が与えられる、ということの説明である。(85)の結論(=88))は、分かり易く(L_1 で)言い直すと、「甲は、乙を刺そうという意志の下、ナイフを突き出した」と読まれる。つまり、(66)が(85)に書き換えられると、それは、「大前提で述べられた意志から、正にその意志の下での行為が帰結する」ということを表す三段論法に様変わりするのである。(但し、意志からその行為への因果関係は、「 τ_{e_1} [[e_1 は甲が何かを心に抱くことである] $\wedge \dots$]]は e_2 の原因である)」の部分で確保されていることに注意して欲しい。)

(viii) $\forall e_1 \forall e_2 [\{A(e_1) \wedge B(e_1)\} \wedge \{A(e_2) \wedge B(e_2)\} \rightarrow (e_1 = e_2)]$

(ii)と(viii)に、連言の導入則と、一意存在文の定義より、

(ix) $\exists! e[A(e) \wedge B(e)]$ ■

ところで、この説明において、(85)の小前提を占める、因果関係に対する信念は、(37)の行為文を提供しているだけに見えるけれども(三段落前)、実はそれだけでなく、その信念こそ、帰納論理により確認される当のものであり、しかも、大前提の意志の内部にある信念、即ち(甲は e_2 が相手が刺されることの原因だと信じている)が生成する過程に連動しているのである。この点を強調しておきたいので、以下にもう少し、説明を続けさせてもらいたい。

まず、(85)の大前提の意志に、定理(39)と連言の除去則により、(87)と同じ、一意存在文を導出しておく。

次に、その(87)に、更に、定理(39)と連言の除去則により、意志の内部にある因果関係に対する信念を、次の、非常に長い確定記述句を持つ文の形で取り出しておく。(「 τ_{e_1} [(e_1 は甲が何かを心に抱くことである) \wedge ...]」は大前提の意志の論理式と同じ。)

(89) (甲は τ_{e_2} { $\exists!x$ (e_2 は甲が x を突き出すことである) \wedge (x はナイフである)) \wedge (e_2 は乙に向けて為される) \wedge (τ_{e_1} [(e_1 は甲が何かを心に抱くことである) \wedge ...]) \prec ($T(e_2)$) \wedge ($T(e_2) \prec$ 「今」 \succ (γ)) \wedge ($T(e_2) \subseteq$ D-Term(γ)) \wedge (τ_{e_1} [(e_1 は甲が何かを心に抱くことである) \wedge ...] は e_2 の原因である) \wedge (甲は e_2 が相手が刺されることの原因だと信じている) が相手が刺されることの原因だと信じている)

他方、註 71(*)より私達は、帰納論理で処理された確率配分(24)が、言語 L_{II} で述べられると、次の形に成るということを知っている。(これは正しく、三段論法(85)の小前提にある因果関係に対する信念と同じであるが、この点は最後に言及される。)

(90) (甲は τ_e { $\exists!x$ [(e は甲が x を突き出すことである) \wedge (x はナイフである)]} \wedge (e は乙に向けて為される) \wedge ($T(e) \subseteq$ D-Term(γ)) \wedge ($T(e) \prec$ 「今」 \succ (γ))} は相手が刺されること原因だと信じている)

この(90)に、ラッセルの記述理論(註 67(i))と連言の除去則から、(37)に該当する行為文が導出される。(ここで、行為文(37)は、確率配分(24)に由来する(90)から独立に導出されたのであって、(85)の小前提にある信念から導出されたのではない、ということに注意して欲しい。)

最後に、大前提の意志から導出された(87)と、今し方導出された行為文(37)に、定理(42)を適用することで、次の同一性言明が成立する。

(「 τ_{e_1} [(e_1 は甲が何かを心に抱くことである) \wedge ...]」は大前提の意志の論理式と同じ。)

- (91) $\neg e_2 \{ \exists! x ((e_2 \text{は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge (x \text{ はナイフである}) \wedge (e_2 \text{ は乙に向けて為される})) \wedge$
 $(T(e_1 \text{ [} e_1 \text{ は甲が何かを心に抱くことである} \wedge \dots]) < T(e_2)) \wedge (T(e_2) < < \text{「今」} > (\gamma)) \wedge (T(e_2) \subseteq \text{D-Term}(\gamma)) \wedge (e_1 \text{ [} e_1 \text{ は甲が何かを心に抱く}$
 $\text{ことである} \wedge \dots]) \text{は } e_2 \text{ の原因である}) \wedge (\text{甲は } e_2 \text{ が相手が刺されることの原因だと信じている})$
- = $\neg e \{ \exists! x ((e \text{ は甲が } x \text{ を突き出すことである}) \wedge (x \text{ はナイフである})) \wedge (e \text{ は乙に向けて為される}) \wedge$
 $(T(e) \subseteq \text{D-Term}(\gamma)) \wedge (T(e) < < \text{「今」} > (\gamma)) \}$

この同一性が成立することにより、(85)の大前提にある意志に内在する因果関係に対する信念、即ち(89)が、帰納論理で処理された確率配分(= (24))に対応する文(90)と、同じ行為、そしてその因果関係に対する信念であったことが分かるのである。そして、ここで、(90)と、(85)の小前提にある因果関係に対する信念が同じであることを振り返るならば、そこから、その小前提が、ただ(37)の行為文を提供するだけでなく、帰納論理により確証される当のもの(=(24)=(90))であり、しかも、(85)の大前提の意志に内在する信念(=(90))でもあることが、判明するのである。

§27 第1部のまとめ

以上で、第1部の論述を終わることにしたい。「動機の彫琢」と題された第1部で掘り出されたのは、意志という動機だったと言える。それは、§13で見出され、デイヴィドソンの分析では、積極的態度に分類される、動機の一要素でしかなかった (§11)。動機のもう一つの要素とは、因果関係に対する信念である。それは §10 で導入された。

因果関係に対する信念は、意志に、二通りの関わり方をする。一方でそれは、行為者により動機として、意志が答えられた時、その真実性を判定するための手掛かりとされる。この関わり方については、第2章から第3章にかけ、§9と§10の間で集中的に論じられた。

他方で、因果関係に対する信念は、行為や意志に付け加えられることにより、新たな意志を生成させる、という働きも持つのだった。これは、§13で見出された過程であり、今し方も、(80)から(81)に移行する過程として論じられたばかりである。他にも、(13)から(16)への細分化は、この過程の一種である。

いずれの関わり方においても、特定の因果関係に対する信念が、必然的に、特定の意志に、結びつく様に見える。例えば、「ナイフを突き出したことが、乙が刺されたことの原因だと信じている」という特定の信念は、必然的に、「乙を刺そうと思った」という特定の意志に、結びついている様に見える。決して、「乙を失望させようと思った」などという意志に結びつくことはない。

この、必然的な結びつきは、意志が、因果関係に対する信念を、自己の一部として取り込んでいる、ということの証だと言えるのではないか。いや、因果関係に対する信念は、意志の一部どころではなく、その核心的な部分を形成しているとさえ言える¹¹⁴。意志と、因果関係に対する信念の、この関係性は、§13 で一度、主張されたことであったが(§13 最終段落)、今し方も、意志の論理形式(=(84))に、はっきりと示されたことである(「(甲は e_2 が相手が刺されることの原因だと信じている)」の部分)。

この両者の関係性は、逆に言えば、因果関係に対する信念が、当該行為の動機と成る意志をば、決定してしまうということでもある。だが、ここでもし、第4章で論じられた様に、帰納論理によって、因果関係に対する信念が、行為者(甲)以外の、他者(警官)によって、説得的に決定されてしまうのだとしたら、動機としての意志までもが、他者によって決定されてしまう、ということに成りはしないか。

実際、一人称特権を廃棄しようとした時から(§9)、私は、この結論に至ることを覚悟していた。だが、それでも一つだけ、動機に対し、行為者が優先性を持ち得る所がある。それは、§23 で述べられた、言語の設計という所である。

確かに、甲が設計した L^{e_2} は的外れなものであった。しかし、危険な人命救助に向かう者、また、無謀な入学試験に臨む者などの動機は、それを行う者が形成(設計)する、特有の世界観によって、説明されるはずである(註 72 参照)。この意味で、たとえ他者の帰納的な説得の影響を受けるのだとしても、因果関係に対する信念、そして動機としての意志は、決して、行為者抜きで語られるものではないのである。

¹¹⁴ 金子[2008b],§6 では、因果関係に対する信念は、意志の志向性を表すものと考えられていた。

第2部 動機の評価

第2部では、第1部で追及されて来た動機を、今度は、評価の局面において考察する。実の所ここまで、倫理的判断そのものについては、全く、考察が及んでいなかった。それが、この第2部で集中的に論じられるのである。

そのことに伴い、この第2部では、ここまで背景に退いていたカントとヒュームの議論が、前面に押し出されて来る(序文参照)。彼らの倫理思想、即ち動機説は、「未来視線の実践的三段論法」という形に統一され、第2部における導きの糸と成るだろう。

そこに、今し方、第1部で「過去視線の実践的三段論法」と呼ばれた形式を辿り、追及されて来た動機が、送り込まれるのである。そして二つの三段論法が交叉する所において、動機の評価が生じる。これが、第2部前半の議論の到達点である(= (101))。

具体的な議論は次の通りである。まず第1章では、過去視線の三段論法の最終的な局面が論じられる。過去視線の三段論法は、因果関係に対する信念だけでは完成させることができず、カントの言う格率を最後に挿入しなければならない、というのがその要点である(§§28-29)。格率から、更に、道徳法則へと論述は進む。そして、道徳法則に至った所で、そこを起点にして、改めて実践的三段論法が構成される。これが、「未来視線の実践的三段論法」と呼ばれる、倫理的判断をするための思考形式なのである(§30)。

未来視線の三段論法は、過去視線のそれとは違い、容易に論理的妥当性が認められる形式をしている。だが、そこには一箇所だけ、問題と成る所がある。それは、道徳法則を大前提とする三段論法の、小前提の部分であり、特定の格率が万人に妥当性する、と言われる所である。しかし、或る格率が万人に妥当する、とは一体、どのようにして認識されるのか。これは、第2部の基調と成る問題とさえ言える(§33)。

議論を支配するのは、「『私』は、他人の占有する物には手を出さないつもりだ」(= (108))と、「たとえ他人が『私』の土地に居座ったとしても、『私』はその人を殺さないつもりだ」(= (105))という、二つの格率である。前者の格率は「占有の格率」と呼ばれ、後者の格率は「殺害禁止の格率」と呼ばれる。何故、この二つの格率が議論の中心に成るのか、と問われたなら、私は、この二つの格率が共に、倫理の根底的かつ典型的な問題を表していると思ったからだ、と答えたい。そして、この二つの格率が万人に妥当する、と言えよための根拠を求め、まず、ヒュームの

道徳論が手掛かりにされる。これが第2章である。

ヒュームの道徳論からは、占有に纏わる正義の起源(§36)、国家元首に対する忠誠(§§40-42)、という二つの見地が取り出されることに成る。前者が、占有の格率を根拠づけ、後者が、殺害禁止の格率を根拠づける。

第3章では、第2章で確立されたこのヒュームの見地が、第1章で未来視線の三段論法を構成するために参照された、カントの視点から、辿り直される。具体的に言うと、ヒュームの正義の起源の議論(=106)は、カントによって根源的総体占有の見地(=112)から辿り直され、ヒュームの忠誠の議論(§42)は、カントの抵抗権否認論の議論(§48)によって辿り直されるのである。

第4章は、第3章まで論じられて来たことから目を転じて、積極的に倫理的判断を下す場面が考察される。それは、倫理的善の判断を考察する、ということである。これに対して、第3章まで、論じられていたのは、第1部で送り込まれて来た、あの甲の刺殺の動機を、どのようにして否定するのか、という倫理的悪の判断だったのである。

第1章 格率と道徳法則

第1章では、第1部で、過去視線の実践的三段論法を辿り、送り込まれて来た動機としての意志を受け入れるための、最終的な局面が考察される。そのために私は、カントの格率という道具立てを手掛かりにする。そして格率が導入されることに伴い、道徳法則というカント倫理学の大原則まで論述は及ぶことに成る。更に、その道徳法則から、然るべき意志が導出され、それによって、送り込まれて来た動機を評価する段へと、議論は展開して行くのである。

§28 意志の内奥にあるものは何か

第1部で解明されたのは、動機を行為者の心から取り出すための方法論であったとも言える。私達は、「何故そんなことをしたのか？」という問いから始め、因果関係に対する信念を手掛かりにしながら、時に、都合の良い動機に逃れようとする行為者を、帰納的に説得しつつ、奥へ奥へと、彼の動機を追及して行くのである。第1部で考察されたのは、その事細かな道筋だったと言える。しかしその反面、私達は、そ

の道筋に沿って、動機を奥にまで追及して行った先に、何があるのかを、未だ知らない。

(16)が唯一、動機をその最後まで追及してみせている。しかしそれがどうしても不十分に見えてしまうのは、偏に、(i)から(iii)まで、因果関係に対する信念が付け加えられる度に、意志が生成するのだけれども、最後の(iv)に成ると、途端に、欲求が生成するからである。(16)にはまだ、改善の余地がある様に見える。そして実際、そうしなければならないのは、多くの場合、因果関係に対する信念だけでは、動機の追及を完了させることはできないためである。

試しに、刺殺の例で、警官と甲の間で交わされる問答を考えてみよう。第1部第4章で主に確証されたのは、(19)の因果関係に対する信念であった。そのため、主に考察されていたのは、乙に対する刺傷の動機だったと言える。しかし、最後に§25で、(70)として述べられた、

(92) 甲が乙にナイフを突き出したこと→乙の死

という因果関係に対する信念も、確証されたのである。(それは具体的には(75)として表わされた。定理(67)の適用により、(73)→(74)→(75)と、因果関係に対する信念が圧縮されたことも思い出して欲しい。)そしてこの(92)の因果関係に対する信念が帰属されることにより、甲には、乙に対する殺害の動機も認められたと考えられる。(それは(82)の三段論法に記されている。)そこから、話を続けたい。

(93) 今や甲には、乙への殺意まで存在していたことが明らかに成った。

そこで警官は、「何故、乙を殺そうと思ったのだ?」と、甲に問い掛けた。すると甲は、「私は、自分の土地に安住したかっただけです」と答え始めた。

この甲の答えも、(12)と同様に、「遠さ」が感じられる。そのため警官は、問いを続けることに成るだろう。しかしその問いの反復により、甲から聞き出されるのは、因果関係に対する信念だけであろうか。実際には、次の様なやり取りが行われると思われる。

(94) 自分の土地に安住したかっただけだ、という答えを聞いた警官は、理解できずに、「それはどういうことだ?」と甲に続けて尋ねた。すると甲は、「乙が私の居住地に、勝手に入り込んで来たのです」と答えた。事情はこういうことだった。或る日、甲は、自分の住んでいる土地の一面に、ホームレスの乙が寝転んでいるのを目にした。甲は、立ち退きを命じたが、乙は一旦、立ち去っても、数時間後には同じ所に戻って来る。色々、手立てを講じてみたが、一向に状況は改善されない。そして遂に、甲はナイフを手に取り、乙の所へと向かったのだった。

この、甲の答える所によれば、刺殺の場面で彼を突き動かしたのは、因果関係に対する信念と言うよりも、何かもっと別の意味での信念、つまり、その人が行動に際し、頑なに拠り所とする様な信念だと考えられる。それは、「こんな状況では、こうしてしまえば良いのだ」といった、行為者の心の奥底で凝り固まっている様な、行動原則である。上の問答から察するに、甲にとってそれは、次のものだったと言える。

(95) もし他人が「私」¹¹⁵の土地に居座ったなら、「私」はその人を殺すつもりだ。

この原則は、第1部では発見されなかった、動機を形作る新たな要素だと言える。そしてそれが、遠く離れた、甲の動機と、彼の行為とを繋ぎ合わせる、最後の要素と成るのである。私はこれを、カントに倣い、「格率」と呼ぶことにしたい。

§29 格率と問題の根

では、格率なるものを導入すると、(93)そして(94)の問答から、甲の動機は、どのように辿られて行くのか。(81)(ないし(82))の三段論法を、更に上へと伸ばす形で、彼の動機を追及してみたい。

¹¹⁵ 「『私』」という表現については、註34と同様に考える。

- (96) 「私」は、自分の土地に安住したい。(傾向性) (i) ¹¹⁶
- 「私」は、他人が「私」の土地に居座ったら、
 自分は安住することができない、と思っている。(因果関係に対する信念) ¹¹⁷
-
- ∴ もし他人が「私」の土地に居座ったなら、「私」はその人を殺すつもりだ。(格率) (ii)
- 乙は、「私」の土地に居座った。
-
- ∴ 「私」は、乙を殺そうと思った。(意志)

¹¹⁶ (96)の(ii)の部分は簡単に Modus Ponens で理解できるが、この(i)の部分は、論理的妥当性が認められないだけでなく、§14 で説明された、再記述の原理による行為論的論理も成立しない。私が思うに、この(i)で示されているのは、傾向性としての欲求が、信念を媒介として、特定の格率を行為者に採用させた、という心的因果性だと考えられる(§7 参照)。これに対して、再記述の原理に従った関係性は、意志から意志への関係に限って言えば、併呑の関係でしかない。これは、§14 と §25 で論じられた通りである。こう考えると、目下の(96)を、(81)に接合することによって、長い複合三段論法が出来上がるけれども、そこにおいて、心的因果性として認められるのは、

- ① 「私」は自分の土地に安住したい。(傾向性)
 →もし他人が「私」の土地に居座ったなら、「私」はその人を殺すつもりだ。(格率)
- ② 「私」(=甲)は乙を殺そうと思った。(意志)
 →「私」(=甲)はナイフを突き出した。(行為)

という二つだけだった、ということが追認される。(格率から意志への関係は論理的である。) 後に述べる(97)と、(16)の(i)と(ii)から成る複合三段論法についても、同様に考えて欲しい。以上の見解は、金子[2008a], §6 で一度、考察されたことでもある。

¹¹⁷ この因果関係に対する信念は、§24 で論じられた、過去の因果関係に対する信念とはまた、異なるものであることに注意しなければならない。つまり、それは、§24 で論じられた(65)の様に、既に起こった過去の二つの出来事間の因果関係に対する信念ではない。そうではなくて、過去経験から未来へと推論する際の、因果関係に対する信念である。私は、その様な未来の因果関係に対する信念も、帰納論理で処理できるし、処理できねばならないと考えているのだが、その際には、§20 で個体定項や基礎単項述語を解釈した時の様に、時制に訴えるやり方では上手く行かない、という所まで考察を進めている。その代わりに、出来事を、その発生した時刻において捉えなければならないのである。詳述はできないが、本論文では、これ以上、具体的に述べる必要も無いだろう。何故なら、(96)の(i)に現れている様な、傾向性と格率を仲立ちする信念は、殆ど、その客観性を問われるものではないのだから。(この点で、動機としての意志を追及される際に、手掛かりとされた、あの因果関係に対する信念とは対照的である。) (96)の(i)の段で問題に成るのは、その信念の客観性と言うよりも、むしろ、これから問題にする通り、格率そのものの妥当性なのである。

これが、甲の動機を内奥にまで追及して行った先に見出される、最終的な局面である。

同様の分析は(16)にも持ち込まれる。実際、そうした方が、(16)の最上段(=iv))の特異性も説明し易く成るはずである。そこで、(16)の(iii)と(iv)の部分を、次の様に書き替えることにしよう。

(97) 「私」は、死にたくない。(欲求)
「私」は、戦争に巻き込まれれば、自分は死ぬと思っている。(信念)(iv)
∴ もし戦争が起こるなら、「私」はその首謀者を殺すつもりだ。(格率)
「この国」に戦争が起こる。
「この国」の首相がその首謀者だ。(iii)
∴ 「私」は、「この国」の首相を殺すつもりだ。

「～するつもりだ」と「～しようと思った」は、意志の表層的な表現であり、区別されないものとする。さて、(16)を、この(97)に書き替えることにより、欲求と意志との(因果関係に対する信念を介した)繋がりが、平坦な再記述の論理ではなく、もっと複雑な心理過程により出来上がっていたことが分かるだろう。

だが、格率という要素が挿入されることにより、過去視線の三段論法全体が様変わりしてしまうのも確かである。既に気づいている人も居ると思うが、格率とは行為者にとっての主観的原則であるために(この点については§32 で詳述される)、(96)も(97)も、全体が、(§9 で問題にされていた時の様に)再び主観的に、一人称(「『私』」)で語られてしまっているのである。

この問題には、次の様に対処することもできる。ポンプ操作の例だったら(16)の(ii)の所まで、刺殺の例だったら(81)(ないし(82))の所まで、動機が辿られたことにより、私達は、殺害の意志を行為主体(「彼」と甲)に帰属させることができるのだから、それで充分だとして、客観的な追及をそこで打ち切ってしまうのである。そして(96)や(97)はエピローグ的なものとして、一人称で語られるのを見逃してしまうのである。

だがこの対処の仕方で済まされないのは、たとえ殺害の意志に辿り着いたとしても、行為者(「彼」と甲)が、何故、その陰悪な動機に至った

か、当該の場面で起こった事件そのものを解明しようとするなら、その答えは、(96)や(97)の部分にしか見出されないからである。つまり、その部分には、行為者をして誤った動機を抱かせた、問題の根が、見て取られるのである。

陰悪な動機を抱く者でも、その殆どが根っからの悪人ではなかった、ということは留意に値する。(96)と(97)でも、その例に洩れない。刺殺の場面でも、ポンプ操作の場面でも、甲や「彼」は、「自分の土地に安住したい」だとか、「死にたくない」といった、誰でも持つ様な習性的欲求を持っていただけであった。しかし、誤った思考に陥り、誤った格率を採用したことが、彼らをして、殺害の動機を抱かせたのである。

問題の根は、格率にあると言える。何故なら、(96)や(97)をもう一度見直せば分かる通り、ありふれた欲求が、理不尽な仕方(註 116 参照)、陰悪な動機に様変わりするのは、正に格率の所なのであるから。

§30 道徳法則と未来視線

だから格率という観点を倫理学に持ち込んだカントは、正にその格率について、倫理の根本原則を立てたのである。

(98) 君の意志の格率が、常に同時に、普遍的法則を立法するための原理¹¹⁸として通用し得る様に、行為せよ。(Kant[1788],V30)

所謂、道徳法則である。カントも、否カントこそ、動機として意志に注目した哲学者であったが、問題の根を、その意志を支配する格率に見て取っていたことは、この定式を初めとして、殆どの道徳法則の定式に、「格率」の語を用いていたことから窺える。(後の(103)を参照して欲しい。)だが、このカントの根本原則は、ここまでの動機の考察に、どのように関与して来るのであろうか。

道徳法則は、過去視線の道筋とは反対の視線で、自らを起点にして、三段論法を展げる働きを持つ。個々の説明は後回しにして(§32)、まず、

¹¹⁸ 「Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung」をこう訳すことについては、Paton [1947],p.180 を参照。

それを見てもみることにしたい。

(99) (格率「もしCという状況に置かれたならば『私』はFするつもりだ」は万人に妥当する)

→(もしCという状況に置かれたならば如何なる人もFすべきだ) (道徳法則)

格率「たとえ他人が『私』の土地に居座ったとしても『私』はその人を殺さないつもりだ」

は万人に妥当する。

(i)

∴ 如何なる人も、他人が自分の土地に居座ったからといって、

その人を殺さないべきだ。

(普遍的法則)

乙が、甲の土地に居座った。

(ii)

∴ しかし甲は、乙を殺さないべきだ。

この複合三段論法の結論は、刺殺の場面(=(3),(9),(55),(93),(94))で、甲が抱くべきだった、正しい意志、善い意志を、「べし」の形で言い表している。

このように、道徳法則は、「現実には、どのような行為が行われ、どのような意志が動機にあったのか」という事実問題を抜きにして、当該状況で抱かれなければならなかった、正しい意志、善い意志を、「べし」の言葉で規定するのである。そしてその規定には、当該状況に立ち返り、もう一度やり直せるなら、「何をするべきだったか？」と考える、過去から、現在そして未来に至る、視線が込められている¹¹⁹。そこで

¹¹⁹ カントも、自分の倫理学が、「何をするべきか？」という問いに答えるものと考えていたことは、有名な話である(Kant[1787],B832-833)。ちなみに、本文で私は「べし(sollen)」を、正しい意志、善い意志と同一視しているけれども、カント自身が、そう同一視している訳ではない。というのもカントは、「べし」を命法の表現と考えており(Kant[1785],IV413, Kant[1788],V20)、その命法は、周知の通り、定言命法(私は定言命法を道徳法則というよりも普遍的法則と考える)と、仮言命法に分類されるからである(ibid.)。

(*) 如何なる人も、もし泥棒をするつもりならば、裏口から入るべきだ。

この仮言命法には、倫理的な正しさの欠片も無い。

しかし私は、仮言命法を、この(*)に表わされる通り、単なる意志(泥棒をするつもりだ)から、その意志で目的とされる行為の手段(裏口から入ること)が、帰結しているものとする。そしてこう考える限り、仮言命法には常に、何かしらの意志(～するつもりだ)が先行していることに成る。そしてこの点で、仮言命法で述べられる「べし」の意味は、希薄だと言える。「希薄」とは、仮言命法で述べられる「べ

以後、この、道徳法則を起点とした、(99)の様な三段論法を、「未来視線の実践的三段論法」と呼ぶことにしたい¹²⁰。

し」は、ただ、前件の意志の一部でしかないということである。つまり、仮言命法における「べし」は、「～するつもりだ」の一部でしかない。これが、「仮言命法は分析的である」(Kant[1785],IV417,IV419)というカントのテーゼに対する、私の解釈である。

希薄であるために、仮言命法の「べし」は、元来の意味での「べし」ではなく、元来の意味での「べし」は、定言命法そして道徳法則にのみ与えられることに成る。こうした経緯で、本文において私は、「べし」を正しい意志、善い意志と同一視したのである。だが他方、私は、「べし」が、「如何なる人も～」という表現と呼応的に使われることにも注目している。そしてそのことから(もちろんこれだけでなく正義と善の意味も込めてだが)、「べし」を、カントが『法論』で導入した、「万人の統合された意志(vereinigte Willkür Aller)」(Kant[1797],VI261etc.)と同一視しようとも考えている。これは、金子[2008c],§8 で、一度論じたことである。

また、仮言命法は、(*)の様な形で考えられる限り、未来視線の三段論法において機能するものとする。つまり、或る行為に対する意志が抱かれた際(その意志は傾向性に端を発するものであっても構わない)、その行為に対する適切な手段を提供するものだと考えるのである。これは、金子[2008a],§6 で一度、素描された考えである。

付け加えるに、本論文における「～しないべきだ」、「～するべきだ」という表現についても弁解しておきたい。通常それらは、「～すべきではない」、「～すべきだ」と言い表される。しかし、本論文では、「べし」の作用する範囲を明確にしたかったので、「～すべきではない」ではなく、「～しないべきだ」という表現を使わせてもらった。

また、「べし」は文語(古語)助動詞であり、その直前の「する」も文語にするなら、「～すべきだ」と成ろう。そして実際、この表現が常用されている様である。しかし、やはり本論文では「べし」だけを強調したかったので、「～するべきだ」という表現を採用させてもらった。通常の日本語としては違和感があるかも知れないが、哲学的に厳密な議論をするために、認めてもらいたい。

¹²⁰ 註 108 参照。また(99)は、格率に対してメタ的に語られているため、§19 の言語の分類で言えば、L_{II}、つまり一階述語論理の言語で述べられると考えて欲しい。だがこれ以上、論述を煩瑣にすることはできないので、なるべく論理記号を用いない(つまり対応する L_I)表現を用いることにした。仮に、(99)を L_{II} で述べるとしたら、次の通りに成る。

(#) (格率「もし C という状況に置かれたならば『私』は F するつもりだ」は万人に妥当する)
 $\rightarrow \forall s_1 [(s_1 \text{ は } C \text{ という状況に置かれている}) \rightarrow (s_1 \text{ は } F \text{ するべきだ})]$ (道徳法則)
 格率「たとえ他人が『私』の土地に居座ったとしても『私』はその人を殺さないつもりだ」
 は万人に妥当する。

$\therefore \forall s_1 \forall s_2 [\exists t (s_2 \text{ は } t \text{ において } s_1 \text{ の土地に居座る}) \rightarrow (s_1 \text{ は } s_2 \text{ を殺さないべきだ})]$ (普遍的法則)
 $\exists t [(乙 \text{ は } t \text{ において 甲の土地に居座る}) \wedge (t << \text{「今」} > (\gamma)) \wedge (t \subseteq D\text{-Term}(\gamma))]$

\therefore (甲は乙を殺さないべきだ)

§31 意志の評価

未来視線の三段論法は、「べし」という結論によって、現実には抱かれた意志に対して、正しい意志、善い意志を対置させる。ここで焦点が合わされるのは、未来視線の三段論法に、過去視線の実践的三段論法が交叉する所である。例えば、過去視線で追及される(81)→(96)に、未来視線で導出される(99)が、交叉したと考えるみよう。この時、過去視線で追及された、「甲は乙を殺そうと思った」という、現実には抱かれた動機は、未来視線で導出された、「甲は乙を殺さないべきだ」という、抱かれるべきだった動機と、衝突することに成る。そして正にこの衝突において、動機の評価が生じるのである。もちろん、その衝突で肯定されるのは、善い意志、正しい意志を導出した、未来視線の三段論法の方である。だからその評価も、(99)を基準に為される。こうして、私達は、

(100) ナイフを突き出した甲の行為の動機である、乙への殺意は、倫理的に非難されるべきものである。

という倫理的判断を下すに至るのである。(「倫理的に非難される」とは、「倫理的悪」と同じだと考えて欲しい。)

これが、私の考える、倫理的判断についてが一番初めの見解である。無論、これですべて論じられた訳ではないが、考察の節目として、この見解を次のテーゼにまとめておくことにしたい。

ここにおいて、状況(s_i はCという状況に置かれている)の描写は、出来事文か状態文で分析されている。(この点で私は、金子[2008c],註11の方針を変えている。)上記の例では、状態文による、状況の分析が為されている(cf.飯田[2002],p.341)。

付け加えるに、ここで、本論文における「場面」と「状況」との違いについても、はっきりさせておきたい。「場面」とは、例えば、刺殺の例(=3),(9),(55),(93),(94))で、警官と甲が問答をしているコンテキストである。それは§20の説明などで L_{II} により「 γ 」などと表わされていた。これに対して、「状況」とは、§32で詳述される通り、格率の前件に当たる事柄である。 L_{II} で述べるとそれは、「C(s)」と図式化できるだろう。(#)の「(s_i はCという状況に置かれている)」は、「C(s_i)」と表わされる。但しC(s)で図式化されたとしても、今し方述べた通り、それは具体的には、出来事文か状態文として分析されると私は考える。

- (101) 過去視線の実践的三段論法と、未来視線の実践的三段論法が、交叉する所で、動機の評価が生じる。

§32 解釈と補足説明

しかしこのテーゼに至るために、私は、格率や道徳法則といったカントの道具立てを、充分説明することなく、議論に持ち込んだ嫌いがある。どうして、(95)が格率の例だと言えるのか、どうして、道徳法則が(99)の大前提の様に論理式化されるのか、こういったことについて、まだ充分な説明が為されていないのである。そこで、本節において、ここまでの議論を振り返り、補足説明をすることにしたい。

まず、格率の方から説明を始めよう¹²¹。格率とは、カントによれば、意志決定の主観的な原則ないし原理である(Kant[1785],IV402Anm.1, Kant[1788],V19)。この定義は分かりにくいものであるが、ベックやペイトンによれば、ここでカントが「原則(Grundsatz)」や「原理(Prinzip)」と言っているものは、三段論法の大前提と解釈できる(Beck[1960],p.81, Paton[1947],p.59)。(96)の(ii)や(97)の(iii)といった三段論法で、格率に、大前提の位置が与えられているのは、この解釈を論拠にしているのである。

しかしながら、格率は、ただ大前提に位置づけられるだけではない。歴とした実践的原則でもある。そして実践的原則であることにより、格率は、意志を、一般的に規定するのである(Kant[1788],V19)。ここで言う「一般的(allgemein)」とは、ペイトンによれば、「特定のタイプの状況すべてにおいて」という意味で解釈できる(Paton[1947],p.60etc.)。つまり、格率は、或るタイプの状況すべてに渡り、意志を規定しているのである。このため、格率には、次の形式が与えられる。

- (102) もしCという状況に置かれたならば、「私」はFするつもりだ。

「『私』」は、先のカントの定義に従い、格率の主観性を表している。

ここで(95)を振り返るなら、それが、この(102)と同じ形式をしている

¹²¹ 以下に述べるのは、金子[2008c],第三節で一度、論じられたことである。

のが分かるだろう。だから(95)は、格率の例と言えるのである。

ベックやペイトンが言っている様に、格率とは、その人のポリシーの様なものである(Beck[1960],p.35etc., Paton[1947],p.84)。それは、「こんな状況では、こうしてしまえば良いのだ」と、その人が勝手に心に決めているルールである。勝手に決められるため、それが、主観的であり、恣意的に採用されるのは避けられないだろう。しかし、だからと言って、放任しておくなら、時にそれは、人を誤った思考に導き、殺害という陰悪な動機すらをも、心に抱かせるのである。これは、格率なるものが導入された時から、問題とされていた所である(§29)。

次に、道徳法則の説明に移ろう¹²²。ペイトンの分析で知られる通り、カントは、道徳法則に五つの定式を与えたと言われている(Paton[1947], p.129、「a」は密接な関係を表す)。

(103)

I. 普遍的法則の定式(Kant[1785],IV421)

:「その格率を通じてなら、君は、(自分の)格率が、同時に普遍的法則と成って欲しいとも思える、そういう格率に従ってのみ、行為せよ。」

Ia. 自然法則の定式(ibid.,IV421)

:「君の意志行為の格率が、普遍的な自然法則に成っているかの様に、行為せよ。」

II. 目的自体の定式(ibid.,IV429)

:「君の人格ならびに他者の人格における、人間性をば、決して単に手段としてではなく、常に同時に目的として用いる様に、行為せよ。」

III. 自律の定式(ibid.,IV434)

:「意志が、その格率を通じて、自らを、普遍的法則を立法するものと見做し得る様な.....格率に従ってのみ行為すること。」

IIIa. 目的の国の定式(ibid.,IV438)

:「理性的な存在者は、自分の格率を通じ、常に遍く、目的の国において、立法をする成員の一人であるかの様に、行為しなければならない。」

これらの定式の内、本論文で取り上げた道徳法則の文言(98)は、自律の定式 III に分類される(Paton[1947],p.130)。

¹²²以下に述べるのは、金子[2008c],第五節で一度、論じられたことである。

私が道徳法則の文言として、定式 III に当たる、その(98)を選んだ訳は、端的に言えば、それが『実践理性批判』で特権的な扱いを受けているからである(Kant[1788],V30)。

これに対し、カント自身は、定式 Ia、II、III は、同じことを三様に言い表したものに過ぎないと言っている(Kant[1785],IV436)。だが他方で、それらの中心と成る、唯一の定式として、I を選んでいる(ibid.,IV421)。また別の所で、定式 Ia、II、IIIa は、その唯一の定式 I の適用方法を補強するものだ、とも論じている(ibid.,IV436-437)。

これらのカントの論述を重視するなら、彼は、I を道徳法則の定式の代表と見做している、と考えられるかも知れない。しかし、いくら定式 I が優先されたのだとしても、それは『実践理性批判』での、定式 III に当たる、文言(98)の特権的な扱いに比べると、どうしても見劣りがする。それに、ペイトンによれば、定式 I と III は殆ど同じであり、強調点が微妙に違うだけだと考えられるのである(Paton[1947],p.180)。故に、私が道徳法則の定式として、I ではなく III、即ち(98)を選ぶことには、取り立てて問題は無いと思われる。

そこでその(98)の道徳法則を中心に、今度は、それが何を意味しているのかを、続けて考えてみよう。もっとも、その解釈の一端は、§29 から§30 にかけての論述で、既に一度、述べられていた。つまり、私達は、行為者の動機を内奥まで追求して行くと、問題の根として、格率なるものを見出す。道徳法則は、その問題の根である格率を、改善するための規範なのである。

しかしながら、この説明では、格率を改善するということについて、はっきりとしたことが述べられていない。では、それはどういうことなのだろうか。(98)から素直に読み取るなら、格率を改善するとは、「普遍的法則を立法するための原理として通用し得る様に」格率を形成することだと考えられる。だが、格率が普遍的法則を立法するための原理に成るとは、どういうことなのか。

「普遍的法則」という言葉に的を絞って考えてみよう¹²³。ここで言われる「普遍性」には、色々な意味が考えられるが、この場合、それは、「す

¹²³ それは、カントが別の箇所、「実践的法則」と呼んでいるものでもある(Kant [1785],IV402Anm.1,Kant[1788],V19)。

すべての行為者に妥当する」という意味で考えられる¹²⁴。そうすると、「普遍的法則を立法するための原理として通用し得る様に」とは、すべての行為者に妥当する様に、格率を形成せよ、と言っていることに成る。

しかし、すべての行為者に妥当する様に格率を形成するとは、どうということなのか。このことについてのカントの具体的な説明は、「格率の普遍化テスト」とでも呼べる考え方に示されている。それは次の様な考え方である。即ち、(102)の形式に即して述べると、「『私』」を、「万人」に置き換えた時、矛盾が生じるか否かで、その格率が、すべての行為者に妥当するか否かが、判定されるのである¹²⁵。

しかしこの考え方は、如何なる格率が普遍的法則を立法するための原理として通用し得ないかを判定するためのものであって、そこから得られるのは否定的な結論でしかない。そうではなくて、私達は、膨大な数に上る行為者すべてに、特定の格率が妥当する、ということを積極的に知らなければならないのである。何故なら、そうしなければ、格率の改善は、いつまで経っても果されないからである。

そこで私は、カントの様に普遍化テストに訴えるのではなく、事実に観念から、当該格率をそのまま万人に突き合わせ、妥当するのかがどうかを判定する、という考え方を採りたい。そして、その格率が万人に妥当することが現実に根拠づけられたなら、そこから、その格率はそのまま普遍的法則として採用される、と考えるのである。

この考えを表すのが、(99)の大前提にある道徳法則の論理式

¹²⁴ この場合「普遍的」の意味として考えられるのは、「状況に対する普遍性」と、「行為者に対する普遍性」である(cf.Paton[1947],pp.71-72)。しかし、既に述べた通り(本節第三段落)、格率は、意志を一般的に規定するために、状況を特定のタイプに限定するのだった。ならば、格率を普遍的法則の立法原理とする以上、「状況に対する普遍性(無限定性)」を、「普遍性」の意味にすることはできない。このため、残された「行為者に対する普遍性」という意味だけが認められるのである。

¹²⁵ 例えば、「もし物を預かったなら、『私』はそれを自分のものにしてしまうつもりだ」という格率について普遍化テストを行ってみよう。そのためには、「もし物を預かったなら、万人がそれを自分のものにしてしまうということを意志する」と想定すれば良い。(「意志する」は、「つもりだ」と同じ、意志の表現である。)だが、そう想定すると、「預かること」という概念自体が意味を失ってしまう。カントはこれを、論理的矛盾と見做す。こうして、問題の格率は普遍的法則の立法原理とは成り得ない、と判定されるのである(cf.Kant[1788],V27)。

- (104) (格率「もしCという状況に置かれたならば『私』はFするつもりだ」は万人に妥当する)
→(もしCという状況に置かれたならば如何なる人もFするべきだ)

だったのである。この論理式化では、特定の格率が万人に妥当することから、それが普遍的法則として採用されるまでの道筋が、条件法で確保されている。

もともと、見方を変えれば、(104)の条件法は、格率に過ぎないものが、普遍的法則に格上げされるための、飛躍の論理を、規約的に保証している、とも考えられる。確かに私達は、普通、高々一人の採用する格率が、すべての行為者によって遵守される普遍的法則にまで成るとは考えない。否、そういったことを論証できないのである。何故ならそれは、個別から普遍への、論理的飛躍を犯しているからである。しかし(104)の条件法で、予めその道筋が確保されているなら、その飛躍でさえ、論理的に許容されることに成る。私はこれを、道徳法則の本質的な役割の一つと考える。(104)の意義は、正にそこにある。

けれども、この(104)の論理式化により、道徳法則の具体的な内容が、一部、消されてしまうのは否めない。特に、目的自体の定式(=(103)のII)に述べられる内容が、殆ど読み取れなくなってしまうのである。故に、私自身、この道徳法則の解釈を、「消極的解釈」と呼んでいる(金子[2008c],第五節)。消極的に解釈された道徳法則が、目的自体の定式にどう関わるのかは、倫理が展開された所で明らかに成る、と私は考えている。しかし、本論文では、そこまで議論を展開することはできないだろう。(第2章以降、強調して論じられる通り、本論文では、法的正義が倫理の根底に置かれる。そして道徳は、そこから議論が展開した先に論じられるはずである。目的自体の定式は、正にその道徳の領域で考察対象と成るのではないか、と私は考えるのである。詳述はできないが、カントの『徳論』の議論を思い浮かべて欲しい。)

§33 格率の妥当性の問題

以上の説明で、(99)の三段論法が形成される経緯は、説明されたけれども、その説明から、また新たな問題が生じるのも確かである。

その問題は、前節で(第十一段落)、道徳法則に関して、格率の改善が

論じられた所に始まる。その論述では、格率の改善が、普遍的妥当性(すべての行為者に妥当すること)を基準にしている、という所まで考察が進められたのであった。しかし、そこから先の論述で、私は、カントの普遍化テストではなく、格率そのものの万人への妥当性を事実に検討する、という独自の道を選択する方へと進んだのである。一体、事実として、或る格率が万人に妥当するとは、どういうことなのか。そしてそれは、どうやって知り得るのか。この、格率の(万人への)妥当性の問題こそが、新たに生じる問題なのである。

この問題は、そもそも、(99)の三段論法を提示した時から、既に見て取られていた。そこでは、

(105) たとえ他人が「私」の土地に居座ったとしても、「私」はその人を殺さないつもりだ。

という格率が万人に妥当する、と言われていた。しかし、それは、どういうことなのか。そしてそれは、どうやって知り得るのか。

ここで考察されるべきなのは、「妥当性(Gültigkeit)」という不明確な表現だろう。この言葉の意味が分からないために、格率の妥当性の問題は、掴み所の無いものに成ってしまっている。

ここで人は、直感的な議論に逃げたくなるかも知れない。例えば、「格率(105)は、万人に当てはまる。だからそれは、普遍的法則を立法するための原理として通用するのだ」といった風に。しかしこう論じる時、その人は、「妥当性」の意味を、「当てはまる」という言葉に置き換え、ごまかしているだけなのである。これでは、「妥当性」という言葉が無内容なまま、振り回しているのと同じである。

そこで私は、今し方も述べた通り(本節第二段落)、その妥当性を、事実的な観点から考察する、という仕方を探ることにしたい。つまり、当該格率が万人に妥当するということを、その格率が実際に万人によって採用されていることとして考えるのである。

§34 占有の問題へ

しかしながら、或る格率が、実際に万人によって採用されている、

などとということが、どうやって分かると言うのか。

確かに、あらゆる格率について、そのことを知るのとは不可能である。だが、格率を特定のものに絞り込んで考えるならば、そのことは可能である。ではその、特定の格率とは、如何なるものなのか。

既に問題に成っている(105)は、最終的に、その「特定のもの」に含めることができるが、一番初めに考察対象に成る格率ではない。私が思うに、格率を絞り込んで考える時、焦点が合わせられるのは、その格率が、倫理の根底的な問題であるか否かだと思ふ。そこで、格率(105)を見てみよう。それは、殺人に関わる格率である。しかし、殺人が、倫理において根底と成る問題なのであろうか。

私自身は、そうではないと考えている。(そして後の述べる通り、ヒュームもカントも同じ様に考えるはずである—註 146、註 179 参照。)何故なら、人は、意味も無く他人を殺したりはしない。自分以外の人間を殺そうとするのは、相手が邪魔だからである。そして邪魔に成るのは、その人物が、自分の利益を脅かすからである。

こう考えると、私達が倫理の根底で考えているのは、自分の利益に纏わる問題なのではないか、と考えられる。私はそれを、占有の問題として捉えたい。何故なら、自分の利益を主に形作っているのは、自分が占有するものだからである。だから、占有こそ、倫理の根底に置くのに、相応しい問題なのではないか。

この議論展開は、カントの倫理学でも、晩年に成ると見出されるものであるが、ここまでに論じられて来た、格率や道徳法則といった道具立てが中心に成るカントの著述、即ち、『人倫の形而上学の基礎付け』や『実践理性批判』といった著作では、殆ど見出されないものである。

カントと同じ動機説の立場に立ちながら、占有の問題を克明に印象付けてみせたのは、ヒュームである¹²⁶。そこで、後にカントに同じ道を辿らせるにしても(第3章)、まず、ヒュームの議論を参照することによって、占有の問題の根底性を見極め、そこから、格率の妥当性の問題を解決する方へ議論を進めてみたい。

¹²⁶ ヒュームとカントを比較対照する文献として、例えば、桂木[1988],第二章第四節が挙げられる。尚、ヒュームとカントの相違点に対する補足説明として、註 177、註 181、註 194、そして§54 の議論を参照して欲しい。

第2章 ヒュームと倫理の根底的問題

序文でも取り上げた通り、ヒュームは動機説を代表する哲学者である。だが彼を動機説の哲学者として際立たせるのは、彼が、法的正義を倫理的議論の根底に置いた、という所である。

法的正義と言っても、ここで考えられているのは、実定法に対し、外面的に行動が合致していることではない。そうではなくて、社会の成立事情から、法を根源的に把握した上で、動機において実現する、そういう正義である。そしてヒュームは、ここで焦点の合わせられる動機を、「正義の根源的動機」と呼んだ。

従って、ここで考えられている法が、実定法ではなく、自然法であることも明らかだろう (§37)。しかもその自然法の条項の中でも、ヒュームが取り立てて論じたのは、占有の安定性である (§36)。

こうして形作られたヒュームの道徳論は、道徳に対する法の先行、という見方で貫かれている。倫理的問題を扱う際、一番初めに考察されなければならないのが、法の問題である、ということ、ヒュームは明らかにしてみせたのである。

§35 倫理と法的正義

ヒュームの道徳論は、善(good)ではなく、正義(justice)を中心に論じられている。「道徳論」とは、『人間本性論』第三巻で展開されたものである¹²⁷。その第一部では、確かに、道徳感覚を介して、道徳的善が論

¹²⁷ 『道徳原理の探求』でもヒュームの道徳論は述べられているが、本論文では、専ら『人間本性論』を中心に論じて行きたい。というのも、多くの研究者が指摘する通り、『道徳原理の探求』は『人間本性論』と重点の置き所が違い、効用性(utility)が前面に押し出された著作だからである(e.g. 杖下[1994], pp.187f., 下川[2002], pp.2-3, 下川[2003], pp.177-178)。そのことは次の一文に象徴的に言い表されている。

(*) 公的な効用性こそ、正義の唯一の源泉である。(Hume[1751], p.183)

他方で、二つの著作における人為的徳と自然的徳の著述に占める割合も考慮し、『人間本性論』はヒュームの法論であり、『道徳原理の探求』はヒュームの徳論である、という見解もある(渡部[1993], p.241)。

私は、以上の見解(効用性の見解と徳論の見解)を受け入れた上で、以下のことを付け加えたい。

まず、効用性の見解について述べると、私は、その見解に付け加えて、『道徳原理の探求』では、(本論文におけるこれからの私の論述を読めば分かる通りヒュームの道徳論の最重要概念である) 黙約への言及が無い、ということこそ是非とも指摘したい。いや、「言及が無い」というのは言い過ぎである。厳密には、『道徳原理の探求』では、「本論」において黙約への言及が為されず、黙約は「付録」に回されているのである(Hume[1751],App.III)。そして本論で、正義が論じられる際には(ibid.,Sec.III)、(*)で引用した通り、専ら、効用性が論じられるのである。

このため、黙約の社会哲学とも言える『人間本性論』第三巻に対して、『道徳原理の探求』は功利主義の聖典といった趣を持っている。(よく言われる、ベンサム「『人間本性論』第三巻を読んで目から鱗が落ちた」という発言に対して、以上の理由から、私は、ベンサムが言及すべき著作は『道徳原理の探求』の方であった、という立場を採る。この点については、研究者によって意見が異なる。杖下[1994],p.187、下川[2002],p.23 参照。)

次に、徳論の見解についてだが、まず、私にとってこの見解は非常に都合が良い、ということを書いておきたい。何故なら、本論文では、後にカントの『人倫の形而上学』が参照されるが(第3章)、そのカントの著作も法論と徳論という構成をしており、しかも、本論文で主に参照されるのは、法論の部分だからである。だが、この、『人間本性論』第三巻＝法論、『道徳原理の探求』＝徳論、という見解は、一定のテキスト上の根拠を与えられるものだとも私は考えている。

『人間本性論』の最後で自然的徳を論じる段に至り、ヒュームは改めて、徳全般について、次の四つの区分を立てる(Hume[1739-40],p.591etc.)。

- (#) 他者にとって有用な徳 (→Sec.V)
- その人自身に有用な徳 (→Sec.VI)
- 他者にとって直接心地よい徳 (→Sec.VIII)
- その人自身に直接心地よい徳 (→Sec.VII)

『道徳原理の探求』は、括弧内に記した通りの、この四つの区分に沿った構成をしているのである。この点において、『道徳原理の探求』は、ヒュームが『人間本性論』で論じ残した、主に自然的徳についての展開であり、決して『人間本性論』のまとめではない、と考えることもできるのである。

以上、二つの見解から、私は、『道徳原理の探求』を、『人間本性論』とは異種的な著作と見做した上で、本論文では、黙約を中心にした『人間本性論』第三巻の法的正義論を中心に論じることにしたい。(尚、私の読み方とは対照的に、(*)の主張に絡め、『人間本性論』第三巻の黙約の法的正義論を、『道徳原理の探求』の効用性の哲学から再構成し、二つの著作の間に統一的な解釈を見出そうとする、下川潔の努力があることを断っておきたい。下川[2002]、下川[2003]参照。)

* * *

用語法についても、先にここで述べておきたい。本論文では、「道徳」で、人助けや恩返しといった狭義の道徳を、「倫理」で、法と道徳の両方を、それぞれ意味させている。但し、「道徳法則」、「道徳論」、「道徳性」といった言葉に現れる「道徳」に限り、倫理を意味させることにしたい。

じられてもいるが(e.g.Hume[1739-40],p.466)、第二部以降は専ら、正義の概念が議論の中心を占めている。

一般に、善が道徳に結びつけられ、正義が法に結びつけられることを踏まえるなら、このことは、ヒュームの問題意識の所在をよく示している。つまり、ヒュームは、倫理(道徳論)の根底的問題を法的正義に見出していたのである。

この着眼を、私は、的を射たものだと言いたい。倫理を論じ始めると、誰もが、倫理的な行為には、或る種の段階性があることに気付く。例えば、人殺しをしないことと、人助けをすることとの間には、明らかに論じるべき段階の相違がある。

その段階性とは、拘束性の現れだと理解できる。人殺しをしないことは、拘束性が強く、人助けは、拘束性が弱い。だから両者の間には相違を感じるのである。だがここで、拘束性の強い行為を法に振り分け、拘束性の弱い行為を道徳に振り分けた上で、「倫理学の対象は、道徳的な行為のみである」と言えば、済むのだろうか。

恐らく、それでは駄目である。というのも、もしその様な考え方をするなら、どうして人間が、人助けの様な行為を賞賛するのかが、実際問題として、理解されないからである¹²⁸。人間の価値観を根底から理解した上でないと、人助けの様な行為の価値も、説得的に論ずることは難しい、と私には思われる。そしてそ人間の価値観の根底には、法的正義がある、というのが、これから論じられる見解なのである。道徳は、その延長線上に論じられることが望ましい。

「しかし法的に正しい行為は、人助けの様な行為と違って、賞賛されないではないか」と、批判する人が居るかも知れない。だが、法的に正しい行為が賞賛されないのは、その拘束性が強いからなのである。誰もがやって然るべきことをするのに、いちいち反応していたら切りが無い。だが、このことと、法的行為の倫理的価値とは、全く逆の話である。法的行為の方が、差し迫って要請される分、道徳的行為よりも、ずっと倫理的価値が高い、と考えられるのである。これが、法的正義

¹²⁸ 例えば、目的論的世界観から、人助けの様な道徳的行為の価値を根拠づけることができるかも知れない。(ペイトンのカント解釈がそれだと言うことができる—Paton[1947],Book III)。しかし、肝心の目的論的世界観が現実性を持たない限り、その根拠づけも現実性を持たないのである。

が、倫理の根底に置かれる由縁ではないか、と私は考えている。そしてこのために、法的正義は、道徳的善の核心部分を形成している、とも私は考えるのである。

§36 占有—倫理の根底的問題

しかし法的正義を主題にするにしても、その中には更に、考えるべき順番が存在している様に思われる。例えば、(所得税の)納税の義務を果たすことを考える前に、雇用の安定性を考えなければならない、といった風に。ここで陥り易いのは、公法上の正義が、私法上の正義に先行していると考えてしまうことである。なるほど、借金を返すことなどよりも、人を殺してはならない、ということの方が、ずっと差し迫って人に要請される。だからまず、殺人をしてはならない、という公法(刑法)上の正義を考えなければならない、と思われるのである。しかし、既に論じた通り (§34)、人は意味も無く、他人を殺したりはしない。また、更に広く言えば、人は意味も無く、刑法上の罪を犯したりはしないのである。そうではなくて、自分の利益に関わるために、罪を犯すのである。こう考えるなら、まず初めに問題に成るのは、自分の利益に関わる、私法上の正義だと言えるのではないか。そしてそれは、既に述べた通り、占有の問題だと考えられるのである。

ここで、ヒュームの議論に目を向けることにしよう。ヒュームは、占有こそ常に人間の争いの元であった、という事情を、次の様に論じている。「人間の欲望の対象と成る、良いもの(goods)には、三つの種類がある。一つ目は、精神的に良いもの、つまり心の満足だとか、精神的自由、精神的能力の卓越性である。二つ目は、身体的に良いもの、つまり、身体的自由だとか、身体的能力の卓越性である。三つ目は、財産としての良いものである。これらの内、精神的に良いものと、身体的に良いものは、奪うことができない。それに対して、財産としての良いものだけは、奪うことができる。だから、財産こそ、人間の争いの種の種に成る、当のものなのである」(cf.Hume[1739-40],pp.487f.)。

こうして、財産の占有(possession)¹²⁹に、議論の焦点が合わせられる

¹²⁹ この訳語については、大槻[1952],p.263 註五参照。

ことに成る。ここで私達は次の様に問うべきだろう。「しかしどうして、人は他人の占有を侵そうとするのか。そもそも、どういう事情で、そのような敵対した関係が生まれるのか」と。この疑問に対し、ヒュームは、それを正義の起源に重ね合わせ、次の様に論じてみせるのである。

(106) 地球上で人間ほど、その衣食住において需要と供給の釣り合いの取れていない動物はいない。人間は、身を守る衣服や武器をわざわざ必要とし、質、量ともに膨大な食料を必要とし、雨風に曝されては眠ることもできない。この様な人間の脆弱さが補われるのは、偏に、人間が集まり、社会を形成し、その中で分業(the partition of employment)¹³⁰を営むことによるのみである。しかし、一旦、人間が集まると、彼らは目先の財産に気を取られ、互いに略奪を始めるに違いない。これは、社会を形成する上で、最大の障害の一つと成る¹³¹。そこで、人為的な解決策として、「他人の物には手を出さない」という行為の仕方が身に付けられることに成る。そしてこの暗黙の取り決めに従った行為をすることこそ、正義の最も原初的な形態が認められるのである。(cf.Hume[1739-40],pp.484-498)。

こうしてヒュームは、正義の起源を、占有の安定性(the stability of possession—ibid.,p.491)に見出すことに成る。占有の安定性を守ることにこそ、法的正義の原型が認められるのである。

§37 自然法そして黙約

(106)の議論からも分かる通り、ヒュームが考える法的正義とは、自然法上の正義であり、実定法上の正義ではない。だから、実定法について言われる「悪法も法なり」という理屈を持ち出して来て、倫理の根底に法的正義を置くことに反論したとしても、それは的外れである。

実際、ヒュームは、(106)の議論で確立された、

¹³⁰ アダム・スミスの学説に通じると考えられている(大槻[1952],p.264 註)。

¹³¹ もう一つは、身内に限られた寛容さ(confined generosity—Hume[1739-40],p.487, p.495etc.)しか示さない、利己心(selfishness—ibid.,p.486)である。下川[2002],p.17、桂木[1988],p.214 なども参照。

(107) 他人の物には手を出さない。

という占有の安定性の原則を、「第一の根底的自然法(fundamental law of nature)」と呼んでいる¹³²。それは、(106)の議論が示す通り、社会の成員すべてが暗黙裡に従っている原則であり、故に、わざわざ成文化される必要も無い¹³³。ヒュームは、この様な、暗黙裡に社会の成員すべてに採用されている原則を、「黙約(convention)」¹³⁴と呼んだ(ibid.,p.480etc.)。

§38 第一の普遍的法則

ここまで来れば、「或る格率が万人に採用されていることはどうやって分かるのか」という、前章から持ち越された、格率の妥当性の問題 (§33)も、解決の道筋が見えて来るのではないか。つまり、ヒュームによる、正義の起源に関する、(106)の議論こそが、その解決を与えるのである。

次の格率を考えてみよう。

(108) 「私」は、他人の占有する物には手を出さないつもりだ。

私達は、(106)の議論を参照することにより、この格率が社会の成員すべてに採用されている、ということ、事実的に知り得るはずである。だから、この占有の格率に絞り込んで考える限り、私達はそれが万人に妥当するという、事実的に知り得るのである。これが、§33

¹³² 根底的自然法は三つあり、二番目は、合意による所有権の移転(possession's transference by consent)、三番目は、契約の履行(the performance of promises)である(Hume[1739-40],p.526, see also p.484)。三つの根底的自然法については、桂木[1988],pp.111f.,pp.189f.に、発展的な説明が為されている。

¹³³ だからそれは、慣習法(common law)の存在性格も持つ(大槻[1952],p.268 註)。

¹³⁴ 桂木隆夫は、「自生的秩序」と訳している(桂木[1988],p.100etc.)。伊勢俊彦は、「合意」、「一致」と訳している(伊勢[2002],p.54, 伊勢[2005],p.215)。しかし私は、ウィトゲンシュタインやクリプキの考えた、規範の実態を、充分含意し得る、この「黙約」という訳語を支持したい。この点については註 176、註 180、註 183 なども参照して欲しい。

以来問題に成って来た、格率の妥当性の問題に対する、一番初めの答えである¹³⁵。

更にここで、格率の妥当性の問題が、未来視線の三段論法、具体的には(99)を巡り生じていた、ということを振り返って欲しい。(99)で扱われているのは、殺害禁止の格率だが、(99)と同じ形式で考えることにより¹³⁶、私達は、今し方認識された格率(108)の妥当性から、次の普遍的法則を導き出すことができるのである。

(109) 如何なる人も、他人の占有する物には手を出さないべきだ。

この普遍的法則は、ヒュームの言う黙約(107)に相当する、と考えられる。しかもその黙約は、ヒューム自身がそう考える通り、たくさんある社会のルールの内の一つでは済まされない、倫理の根底にある、第一の根底的自然法なのである。

こう考えられることから、今、導出された普遍的法則(109)も、たくさんある普遍的法則の内の一つでは済まされない、第一の普遍的法則だと言える。そして、ここで付け加えるなら、カントの議論でも、(98)の道徳法則の文言において、「普遍的法則」として、いの一に言及されなければならなかったのは、この(109)という、占有の普遍的法則だったのである。

§39 何故、人を殺してはならないのか

こうして、「或る格率が万人によって採用されているとはどういうことなのか」という格率の妥当性の問題が、ヒュームの議論(=106))を参照することによって、一つ、解決された。しかし、そこで解決されたのは、(108)という占有の格率の妥当性である。それに対し、前章から持ち越されたのは、(105)という殺害禁止の格率だったのである。

では、占有の格率に関するヒュームの議論は、如何にして、殺害禁

¹³⁵ ここでヒュームの議論に、格率というカントの道具立てが簡単に挿入されていることに違和感を覚える人が居るかも知れない。この点については、§54で清算的な議論が為される(特に註181参照)。

¹³⁶ 詳しくは、後の(111)の通りである。

止の格率へと、拡張されて行くのだろうか。

単純に、(106)の議論を踏まえるなら、他人の占有を侵害するという事は、社会の中で最も非難に値する行為である、と考えられる。ならば、万人への妥当性が認められるのは、そんなことをしてしまう悪人でも、生かしておこうとする、殺害禁止の格率(105)ではなく、他人の占有を侵害する様な悪人は殺してしまった方が良いとする、あの甲の格率(95)ではないか、と思えて来る。

しかしよく考えて欲しい。そもそも、互いに、衣食住を満たすために、つまり生命を保持するために、社会を形成した人間達が、その社会のルールに反したからと言って、互いに殺し合うのは、矛盾していないだろうか¹³⁷。こう考えると、確かに、殺害禁止の格率(105)にも、分が有る様に思えて来るのである。

ここで、ヒュームの議論にも、初めて動揺が生じると言える。つまり、(106)の事情を背景にして社会を形成した人々も、自分の土地が他人によって荒らされた場合、どう行動すれば良いのか、統一的な見方を得られないのである。場合によっては、めいめいが自分の行動原則を主張し、勝手な振る舞いをするかも知れない。しかしそれは、社会の解体を意味する。

§40 仲裁者の登場

恐らくここで必要なのは、仲裁者であろう。占有を侵害された被害者の代わりに、加害者を罰してくれる、仲裁者なのである。

それに加えて、私達は次のことにも気付くべきである。即ち、占有の侵害といえども、それぞれに一筋縄では行かない固有の事情がある。そして、被害者と加害者も、事件により様々な境遇を持つ。

このことに気付いたなら、事情や境遇すべてを考慮に入れて、公正な判断をすることは、事件の当事者には、実際問題として、無理だということが分かる。そこで、当事者の代わりに、事件を公正に裁断す

¹³⁷ これを、普遍化テストの一種と見做すことはできる(§32 参照)。しかし、たとえ矛盾が生じるのだとしても、それは、社会の形成という事実的な背景に照らし合わせてのことであり、カントの考える様な、論理的矛盾ではない、というのが本文での私の考え方である。

る、仲裁者の登場が望まれるのである。

このことをヒュームは、次の様に論じる。

(110) 私達は、正義の遂行のために、少数の人間を選び、彼らに社会全体の利益への関心を持たせることに成る。¹³⁸

この時、被害者は、加害者に個人的に復讐する、という格率(=95)を捨て、すべてを仲裁者に委ねることに成る。そしてここから、社会全体も、その仲裁者として登場する人物に向け、統合され始めるのである。

§41 国家の起源

このようにして、社会には、仲裁者が登場する。しかし、その仲裁者は、残念ながら、社会契約¹³⁹や選挙¹⁴⁰といった民主的な手続きによって選出されるとは、ヒュームによって考えられていない。仲裁者は、完全な武力行使により、社会の成員に対する支配者として、登場するのである(Hume[1748],pp.447-448,pp.450-451)。この仲裁者にして支配者は、社会の外から来るかも知れない、内から登場するのもかも知れない。いずれにせよ、事後的になら、(110)に述べられた通り、彼は「選ばれる」と言えるのかも知れない。というのも、社会の成員にとって、彼は初めには、恐怖の対象でしかないのだけれども、社会内部で占有の侵害に代表される事件が発生するにつけ、人民の方が、仲裁者として、彼を必要とする様に成るからである。(106)で描写された通り、社会は、

¹³⁸ 「a few, whom we thus immediately interest in the execution of justice」(Hume [1739-40],p.537)を、構文を変え、意味を補った上で、引用している。尚、仲裁者の不可欠性については、桂木[1988],pp.226-227 も参照して欲しい。

¹³⁹ ヒュームは「原始契約(original contract)」と呼ぶ。ヒュームが、ホブズ、ロック、ルソーといった、名立たる社会契約の唱道者達の批判者であったことは、Hume[1748]を始め、Hume[1739-40],p.542,pp.547f.,pp.549f.などに記されている。桂木[1988],p.98,p.115,pp.257f.なども参照。

¹⁴⁰ ヒュームの生きた年代(1711-1776)は、トーリー党とホイッグ党による政党政治(1670年代頃に始まる)、ウォルポールによる議院内閣制(1721年以降)など、イギリスの議会政治が確立された年代に重なる。だがヒューム自身は、選挙を殆ど信頼していない(Hume[1748],p.448)。

占有の安定性を前提として成り立っている。しかしそれでも、占有を侵害する行為が消滅するとは限らない。そして実の所、占有の安定性を大前提として成り立っている社会は、そこから逸脱した侵害行為に、完全に無防備なのである。各人は、その様な時、どう対処したら良いのか分からない。なるほど、格率(95)に記された、私的報復(リンチ)が正しい様にも見える。しかし、既に述べた通り (§39)、その格率は何処か、社会が形成された経緯に矛盾しているのだ。

こうして、社会の成員は、結局、支配者として登場した人物を、仲裁者に見做し、彼に依存する様に成る。そして彼は、元首(magistrate—Hume[1739-40],p.538etc.)として、一切の反社会的行為を、成員に成り代わり、処罰するのである。刑罰の要請が、社会の元首を、そして国家(government—Hume[1739-40],pp.534f.)¹⁴¹を要請する。社会の成員だけでは、自浄作用を欠いているのである。

§42 黙諾と忠誠—殺害を禁止する格率の根拠

このようにして示される、支配者として登場した人物への、社会的な追従の態度を、ヒュームは、「黙諾(acquiescence)」と呼ぶ(Hume[1748], p.446)¹⁴²。黙諾とは、今し方述べた通り、武力行使によって登場した人物を、それにも拘らず、社会の仲裁者の必要性のために、仕方なく、元首として容認する、という人民の態度である。黙諾は、歴史的な事実である。世界のあらゆる国家体制は、その様にして成り立っているのだ、とヒュームは論じる¹⁴³。

だが、社会の成員は元首を黙諾するに止まらない。彼に対し、忠誠をも誓う様に成るのである。何故か。それは、その人物が、武力に優れているからではない¹⁴⁴。そうではなくて、社会の統制に優れているからである。人民は、彼に、反社会的行為の処罰を任せるのが一番だ

¹⁴¹ 大槻春彦は「統治組織」と訳しているが(大槻[1952],p.275 註-)、議論展開のため、「国家」という桂木隆夫の訳を採用した(桂木[1988],p.259)。

¹⁴² 「暗黙の同意(tacit consent)」などとも呼ばれる(Hume[1748],p.451)。

¹⁴³ Hume[1748]はその歴史的な検証だとも言える。

¹⁴⁴ 確かに、武力的統制のために元首が必要とされるのだ、ともヒュームは論じている(Hume[1739-40],pp.540f.)。しかしそう論じられる時でさえ、重点が置かれるのは、武力ではなく、統制力なのである。

と理解するに至る。そして彼による社会的統制を享受する代わりに、その人物に、忠誠(allegiance—Hume[1739-40],p.539etc.)を示す様に成るのである。ヒュームは、この忠誠なるものを、先述(§37)の黙約と並べ、社会形成の二大柱と見做す(ibid.,p.545)。

けれども忠誠は、黙約の様に、普遍的法則として言い表される必要は無い(§38)。それはむしろ、元首に対する、人民の態度に示されるのである。例えば、元首が、当事者には賛成できない、仲裁をしたとしよう。しかし、たとえそうだとしても、当事者は、その裁断に従おうとする。そしてその態度に、忠誠は示されるのである。

この忠誠の態度こそ、殺害禁止の格率(105)の、万人への妥当性を根拠づけると言える。何故なら、その格率は、自分の土地を侵害した加害者の処罰を、自分では控えると共に、仲裁者に委ねる、ということをも意味していると考えられるのだから。

こうして、殺害禁止の格率が、社会の成員すべてに採用されているのは、彼らが、仲裁者による加害者の処罰、そしてそれによる社会的統制に、忠誠を誓っている、という所に根拠づけられるのである。

§43 ヒュームの議論の限界

しかしながら、殺害禁止の格率(105)が問題に成った場面を思い出して欲しい。そもそも、その格率は、(99)の未来視線の三段論法から取り出されたのであった(§33)。そして、(99)の三段論法は、あの、刺殺の場面における、甲の動機を評価していたのである。さて、刺殺の場面は、現代に生きる私達にも、イメージできるものである。こう考えると、前節で、殺害禁止の格率の妥当性が、封建的な国家そして元首への忠誠に根拠づけられたということは、現代に生きる私達にとっては、酷く時代錯誤に思えて来る。

しかし私は、「ヒュームの結論が現代の私達に無縁である」とは、一概にも言えないと考えている。というのも、私達が現に、殺害禁止の格率を採用しているのは、やはり、仲裁者¹⁴⁵に、加害者の処罰を委ね

¹⁴⁵ 仲裁者が誰なのか、ということは本論文では限定しなかった。それは時代背景を特定していないからでもあるのだが(故に仲裁者は、裁判官でもあるだろうし、代議士でもあるだろうし、皇帝でもある)、仲裁にも、色々な仕方が考えられるか

ているからである。現代社会においてさえ、私達は、ヒュームが論じたのと同じ様に(\$40)、仲裁者を必要としているのである。だから、ヒュームの議論が、最初から最後まで現代に生きる私達にとって無縁だ、とは言えない。

では、何故、私達はヒュームの議論に違和感を覚えるのであろうか。偏にそれは、ヒュームの議論では、仲裁者が、武力行使によって登場していたからである(\$41)。確かに、私達は仲裁者無しではやって行けない。しかし私達は、仲裁者のことを支配者だとは思っていない。むしろ、私達が、民主的な手続きによって、彼(彼女)を選び出したと考えているのである。

実際、ヒュームの議論は、そこに限界があると言える。なるほど、殺害禁止の格率は、ヒュームの忠誠の議論によっても根拠づけられる。しかし、その議論は、封建専制君主への忠誠、という如何にも時代錯誤な要素を含んでいるのである。(これに対して、占有の格率の妥当性を根拠づけた、(106)の正義の起源の議論は、現代にも通じる説得力がある、と私には思われる。)

だがこの見解は、ヒュームに対して不公平だと言えば、不公平であらう。何故なら、ヒュームは、初めから、(99)の問題構成の中で自分の議論が捉えられることを余儀無くされていたからである。(99)は、現代に生きる私達が行う、未来視線の三段論法である。これに対して、ヒュームの議論は、どちらかと言えば、過去視線で、彼の生きている時代の歴史的背景を探る様なものであった。

ヒュームの議論がそこに押し込められた、(99)の三段論法は、元々、カントの枠組みで構成されたものである。そうである限り、ヒュームの議論に認められた限界、要は現代性の欠如は、カントによって乗り越えられねばならない。そして、もしそれができたならば、ここまでの議論も、更に先へと、円滑に進められるだろう。そこで、次章にお

らである。つまり、民事事件や刑事事件に対する裁判官による仲裁の他に、社会全体の意志決定に対する個人間の相違に対する仲裁(武力統制・外交問題・利益関係など行政や立法の問題に対する仲裁)なども考えられる。また、三権分立に則り、司法部・行政部・立法部それぞれに仲裁者を割り振ることができるかも知れないが、しかし、相互に勢力均衡の関係があるために分断して考えることができない。故に、議論の脈絡から、その都度、適切な仲裁者を思い浮かべてもらえば、本論文の範囲内では問題無いと思われる。

いてカントにより、ヒュームの議論を辿り直し、更に、その乗り越えを計ってみたい。

第3章 カントの国家論

何故、人を殺してはならないのかと問われ(§39)、私達は法治国家の中に居るからだ、と答えたならば、それは思考停止をしていることに成ろう。前章のヒュームの議論は、そこで思考を止めずに、何故、国家体制に従うのかを、深く考察したものだと言える。しかし、その先にあったのが、既存の封建的な国家体制に対する忠誠であった、というヒュームの結論は、些か失望させるものだったかも知れない。それは保守的で、閉塞感を伴うものだったのである。そして何よりも、私達は、その結論に対し、何かしらの時代錯誤を感じずにはいられない。

本章では、ヒュームの議論が、そもそも、その枠組みの中で捉えられていた、カントの倫理学によって、辿り直されることに成る。先取りして言うてしまうと、ヒュームの正義の起源の議論(=106)は、カントの根源的総体占有の見地(=112)によって、辿り直され、ヒュームの忠誠の議論(§42)は、カントの抵抗権否認論(§48)によって、辿り直されるのである。しかし私達は、更に、カントの議論の中に、社会契約の理念を見出すことによって、ヒュームの限界を、乗り越えて行こうとするであろう(§49)。

§44 根源的総体占有

まず、ヒュームの議論をまとめることから始めよう。その最大の成果は、占有に、倫理の根底的問題を見出し、その占有の格率(=108)について、格率の妥当性の問題(§33)を初めて解決してみせた、ということであろう。

ところで、格率の妥当性の問題は、(99)の様な、未来視線の三段論法の中に、見て取られたのであった(§33 第三段落)。そこで、ヒュームの議論の成果を、同じ形式に乗せて考えてみたい。

(111) (格率「もしCという状況に置かれたならば『私』はFするつもりだ」は万人に妥当する)

→(もしCという状況に置かれたならば如何なる人もFすべきだ) (道徳法則)
『私』は他人が占有する物には手を出さないつもりだ(=108)は万人に妥当する。 (i)

∴ 如何なる人も、他人の占有する物には手を出さないべきだ。 (普遍的法則)
「この土地」は他人が占有している。 (ii)

∴ 「私」は「この土地」に手を出さないべきだ。

この三段論法において導き出された、然るべき意志(「私」は「この土地」に手を出さないべきだ)は、ヒュームの(106)の議論を背景にする根源性を持った、正義の動機だと言える。

ところで私は、ここでわざと、ヒュームの考える「物」の占有の安定性を、「土地」の占有の安定性に変更して、結論を導き出した。これは、ヒュームの議論から、カントの議論へと移行するためである。というのも、土地の占有は、カントによって考察された、占有の題材だったのだから。

占有に根底的問題を見出すヒュームの議論に該当するものは、格率や道徳法則を中心とした、前期のカントの倫理的議論には見出されない。しかし、晩年に至り『人倫の形而上学』の『法論』を執筆した時、カントは、ヒュームと同じく、占有(Besitz)に、倫理の根底的問題を認める方へと進むのである。そこにおいて、カントは、占有の対象を土地に絞り込み、次の様に論じた。

(112) 私達人間は、球体としての地球に生まれた。そして私達は皆、「故意にではなくたまたま置かれたならその場所にずっと居続けられる」という権利を持っている。さて、私達が地球に生まれたのは故意ではない。従って、私達は地球に居座るという(使用の)行為をする権利がある。この意味で、私達は皆、対等に、地球という土地を占有しているのである。(cf.Kant[1797],VI262)

この議論では、「故意にではなくたまたま置かれたならその場所にずっと居続けられる」という権利が、無批判に前提されている様に見える。しかしそれは、「場所」をどう解釈するかに依るだろう。私は、少なくとも、この「場所」は、今、私達の各々が身体的に占拠している場所で

はないと考える。また、それは、市や町の様な行政区画でもないし、国でもない、と考える。というのも、これらの意味で解釈する限り、その場所に居ることは、考えようによっては、故意だと言えるからである。

私は、この権利で言われる「場所」は、唯一つ、「地球」としてしか解釈できないと思う。そして、そう解釈する限り、上述の権利は、疑われるどころか、公理的な明白ささえ持つのである。そしてこう考える限り、上掲の議論も、十分な説得力を持つ。

そしてその議論によって確立される、万人による、地球という土地の共同占有を、カントは、「根源的総体占有(ursprünglicher Gesamtbesitz)」と名付ける(ibid.)。この根源的総体占有こそ、カントにとって、ヒュームの正義の起源の議論(=106)に該当する、法的正義(Gerichtigkeit)の起源なのである¹⁴⁶。

三島淑臣は、この根源的総体占有という見地によって、カント哲学全体が転回する、とまで言っている(三島[1983b],p.36)。程度の差こそあれ、私も、この見地の発見が、少なくとも、カント倫理学の考察方針を転回するのではないかと考えずにはいられない。つまり、道徳法則から一元的に捉えられていた倫理が、占有における法的正義の観点から、考え直されるのである。

§45 土地と物

さて、根源的総体占有という見地に立つなら、一番初めに展開される議論は、次の様に成るだろう。もし、私達が元々、地球という一つの土地を共有していたとするならば、その一部を自分の生活する場所

¹⁴⁶ カントが、ヒュームと同じ様に(§35)、法的正義を倫理的善の根底に置いたかどうかということは、カント研究としては異論のある所に違いない。しかし本論文の中で考えるなら、格率の妥当性の問題が生じているため(§33)、カントでさえも、道徳法則の運用において、占有の問題から始めなければならない。何故なら、道徳法則においてこそ、格率の妥当性の問題は生じ、そして格率の妥当性の問題は、占有の格率について、一番初めに解決されるのだから。そして占有に関係するのは、道徳的善と言うよりも、法的正義である。こうして、カントの倫理学でも、法的正義が根底に置かれるのである。この論点は、金子[2008c]においても、カントに懐疑的な議論をぶつける形で、展開されている。

として占有するためには、そこを共有している他者によって、承認してもらわなければならないはずである。だがその際、他者の方でも、同じ様に、生活する場所を必要としているため、その承認は、「あなたがその土地を占有するのを認めてあげるから、その代わりに、私がこの土地を占有することを認めて下さい」という、相互承認の形に成るだろう。そしてこの相互承認として成立する土地の占有が、万人の間で交わされる。その結果、

(113) 「私」は、他人が占有する土地には手を出さないつもりだ。

という格率が、万人に採用されることに成るのである。

この議論が、格率の妥当性の問題(\$33)に対する、カントの初めの答えだと言える。この、(113)という格率が、ヒュームの議論で出て来た、占有の格率(108)に相当することは、明らかであろう¹⁴⁷。

こうして、ヒュームによって解明された正義の起源、即ち、占有の問題が、カントによっても辿られ始める。しかもカントの場合、占有の対象は、ヒュームの様に広く、物ではない。土地に限定されているのである。これは、占有の問題が、カントによって更に深く考察されている、ということの意味する。だが、土地にまで占有の対象が絞り込まれた時、そこから、ただの物の占有は、どのように導き出されるのだろうか。

この疑問に対するカントの回答は、唐突であるが、簡潔である。つまり彼は、物を「土地以外のもの」とカテゴライズした上で、自らの理論哲学の、実体と偶有性の範疇(Kant[1787],B106)を適用するのである(Kant[1797],VI261-262, 三島[1983b],p.32)。そして、土地の上にある物は、たとえ家屋や樹木の様な不動産であっても、偶有性の範疇に納められるため、実体としての土地の占有に含まれる、と結論づけてしまうのである(Kant[1797],VI261-262,VI268-269)。つまり、特定の土地を占有した者が、その土地の上にある物も占有する、というのがカントの答えである。

¹⁴⁷ ヒュームの議論には格率という要素は見当たらないが、この場合、黙約の前哨形態と考えられるはずである。詳しくは、後の\$54(特に註181)を参照して欲しい。

このカントの答えは、ぎこちないものであるが、それは、彼自身も引用している通り、「従物はその主物に従う」という法的常識を反映させたものだと考えれば、受け入れられないこともない(Kant[1797],VI268)。つまり、土地の上にある物は「従物(accessorium)」として、「主物(principale)」である土地の占有に、従うのである。

§46 ヒュームの議論との相補性

しかしながら、このカントの議論を受け、問題と成るのは、広く物一般の占有を扱うヒュームの議論(=106)と、土地の占有に限定されたカントの議論(=112)、どちらが、占有の安定性を導出する未来視線の三段論法(=111)の背景に成るのか、ということである。

この問題に対し、私は、ヒュームの議論とカントの議論は相補的なものである、と答えたい。ヒュームの議論(=106)によれば、人間は、社会を形成するにあたって、広く物一般について、占有の安定性を要請すると考えられる。しかし、たとえ衣服を身につけ、食料を手に入れたとしても、他人から干渉されずに落ち着く場所が無ければ、休息を取ることにすらできない。それに、今手にしている物しか使用できなくなるのである(何故なら占有する物を保存する場所が無いのだから)。逆に、自分のテリトリーが確保されているなら、十分な休息を取ることができ、衣服や食料もそこに蓄積できる様に成る。こう考えると、確かに、カントの言う通り、土地の占有が一番初めだと思えて来る¹⁴⁸。

他方、カントの議論もヒュームの議論で補われなければならない所がある。というのも、考えて欲しい。もし人間が地球上に満遍なく散在していたなら、土地の占有など問題に成るはずがない。では、何故、

¹⁴⁸ しかし、ヒュームにおいても、土地の占有から、物の占有を導き出す見解があることを指摘しておかねばならない。それは、彼が「添附(accession)」と呼ぶ、占有の原則である(Hume[1739-40],p.509)。もっとも、その「添附」は、現代の法律で考えられている、附合・混和・加工に細分化される意味での添附ではない。ヒュームの言う「添附」とは、同一の占有者について考えられ、カントにおいて引用された、「従物はその主物に従う」という原則と同じものだと見做される。これは、ヒュームが、添附される物について、「劣る(inferior)」という表現を使っている所から窺える(ibid.)。こうして、ヒュームも、結局、カントと同じ様に考えていたのではないか、と考える余地は残されるのである。

土地の占有などということが問題に成るのかと言え、それは、わざわざ人間が特定の場所に集まって社会を形成するからである。この社会の形成という契機が、カントの根源的総体占有の議論(=(112))では見落されている¹⁴⁹。だが、社会の形成という契機は、ヒュームの議論(=(106))では、中心的に論じられているのである。

以上のように考えるなら、ヒュームの正義の議論と、カントの根源的総体占有の議論は、相補的であると言える。二つの議論が合わさって、占有の格率(=(108),(113))の妥当性を根拠づけ、更に、(111)の三段論法の背景と成っているのである。

§47 国家実力説

こうしてカントの議論は、倫理の根底的問題において、ヒュームに合流したと言える。その問題とは、繰り返し述べて来た通り、占有の問題である。ヒュームの議論の成果は、(111)の三段論法にまとめられた。今やそれと同じ議論を辿ったため、カントの議論も、否、カントの議論こそ、(111)の三段論法の背景と成る。何故なら、(111)を見れば分かる通り、それは、カントの道具立てによって構成されたものなのだから。

しかし、そもそもカントの議論が参照されたのは、占有の格率を扱う、(111)の三段論法を形成するためではなかった。そうではなくて、あの、甲の殺害の動機を評価するためだったのである(第1章)。そしてそこから形成されたのは、殺害禁止の格率を扱う、(99)の三段論法であった。では、根源的総体占有にまで押し戻されたカントの議論は、どのようにして、その殺害禁止の格率を扱う、(99)の三段論法の背景に成って行くのだろうか。

ヒュームの議論では、占有を巡る、正義の起源の議論(=(106))から、仲裁者の登場へと、考察が進んで行った(§40)。『法論』におけるカントの議論も、あたかもそれと並行するかの様に、社会における仲裁者の欠如を指摘する所へと進む。カントは、各人の占有が保障されるだけの原始的な状態を「自然状態」と呼び、次の様に論じるのである。

¹⁴⁹ 確かに、非社会的社交性の議論があるが。桂木[1988],pp.209-210 など参照。

- (114) 自然状態は、権利を巡り争いが生じた際、裁断する能力を持った仲裁者(Richter)¹⁵⁰が居ない、無法状態であった。(cf.Kant[1797],VI312)

カントは、ここから、人間が公民状態¹⁵¹に入る、即ち国家を形成するのが、必然の帰結だと考える。

- (115) 他者との対立関係が避けられないのだから、自然状態を抜け出て、法的状態へと移行するべきなのである。(cf. *ibid.*, VI307)

この(115)をカントは「公法の要請(*das Postulat des öffentlichen Rechts*)」と呼ぶ(*ibid.*)。このように、カントによれば、仲裁者の登場、そして国家の起源は、あたかも論理的に進むかの様に、論じられるのである。

しかし、片木清は、この論理的な議論展開が、カントにとって表向きのものでしかなかった、と批判する(片木[1980],p.167,p.178,p.192etc.)。片木がその代わりにカントから読み取るのは、§41 でヒュームの議論に読み取られたのと同じ、武力行使による国家の起源である。片木はこれを、「国家実力説」と呼ぶ(*ibid.*,第IV章)。

片木が拠り所とするのは、例えば『人倫の形而上学』における、次の一節である。

- (116) 自然状態の人々(*die Wilden*)が、国家の課す法制度への服従を誓うことを記した証拠文書(*Instrument*)を作成する訳がない。そして、自然状態にある人々の本性(*die Natur roher Menschen*)というものを考えるだけで、その服従が、武力行使(*Gewalt*)によって開始された、ということが推測できるのである。(cf.Kant[1797],VI339)

¹⁵⁰ もちろん普通、「裁判官」と訳される。しかし国家の起源は裁判官だけでは説明されない。判決を下した後、誰が刑を執行するのか、あるいは判決の拠り所とする法はどうするのか、ということを考えるだけでも、行政や立法が含まれて来る。故に、ここまでの議論も踏まえ、少し抽象的に訳して良いと思われる。

¹⁵¹ カントにとって、自然状態は、根源的総体占有の下、各人が互いの占有を尊重し合う社会を形成するのだから、「社会状態(*der gesellschaftliche Zustand*)」に他ならない(Kant[1797],VI242)。これに対して、国家が樹立された社会は、「公民状態(*der bürgerliche Zustand*)」と呼ばれ、社会状態から区別される(*ibid.*)。

比較的目立たない箇所であるが、この箇所にカントの遺稿を積み重ねることにより、片木は、カントが国家実力説を主張していたことを論証してみせる(片木[1980],第IV章)。だがそれと同時に、片木は、先に辿られた、①根源的総体占有(=(112))、②仲裁者の要請(=(114))、③国家への移行(=(115))、という論理的な議論進行を、理念の話でしかないとして、ぼっさり切り捨ててしまうのである(ibid.,p.192,p.156,p.166etc.)。

この片木の結論は、根源的総体占有¹⁵²や自然状態¹⁵³が、カントにとって、理念としてしか語られていなかった、ということを経験するために、確かに、有効である。しかし、理念だからと言って切り捨てる必要はあるまい。少なくとも私には、根源的総体占有は、仲裁者による武力介入が為される以前の原始社会(自然状態)を考えるには、十分な現実性を持った概念だと思われる。

だが現実の社会において、それでも尚、根源的総体占有が理念と考えられるのは偏に、カント自身、別の箇所で描写している通り、人間が、理性的であると共に、感性的な存在者だからである(e.g.Kant[1788],V42f.)。理性的に思考すれば、人間は、根源的総体占有の事情を看取り、他人の土地を侵害しようなどとは思わない。しかし、感性的欲求に惑わされた時、彼は、占有の侵害という、反社会的な行為に走ってしまうのである。その時、根源的総体占有は理念に後退してしまう。だがそれは、社会が現実性を失うということでもあるだろう。そこで人間は、社会状態に留まるために、仲裁者の武力介入を受け入れることに成るのである。

以上のように考えるなら、片木清の考える国家実力説は、根源的総体占有の見地の延長線上に位置づけられると思う。つまり、①人類は元々、根源的総体占有に基づく、占有の安定性を享受していた。②しかし他方で、それは常に、破綻の危機に曝されていた(=(114))。③そしてこの

¹⁵² 根源的総体占有の理念性については、片木[1980],pp.122f.,pp.153f. 参照。

¹⁵³ 片木清は、カントの自然状態の概念が、ロックの歴史的フィクションとしての自然状態の概念を、理念化したものだとして論じ(片木[1980],p.156)、しかもそこには、ホッブスの戦争状態としての自然状態の概念までもが、混入されていると指摘している(ibid.,pp.160f.)。そして具体的に、『人倫の形而上学』の『法論』においてカントは、§44 でロックの自然状態を、§42 でホッブスの自然状態を、それぞれ論じているとまで指摘している(ibid.,pp.165-166)。

ことから、国家の樹立が求められた(=115))。④だが、全ての人間に国家の樹立を担う能力は無かったために、或る人物による、武力介入を受けざるを得なかったのである(国家實力説)。

§48 抵抗権否認論

こうして、占有の見地から、仲裁者の武力行使に至るまで、ヒュームと同じ議論が、カントによっても辿られることが分かった。それでは、更に進んで、ヒュームが忠誠を論じた段階(§42)に対応する議論は、カントの中に見つけ出せるだろうか。

確かに、その段階に対応する議論は、カントにおいても見出される。しかし、カントにおいてそれは、もっと極端な形で、主張されるのである。

(117) たとえ国家、元首が、法に反した振舞をしたとしても、臣民はこの不正に対し、抵抗をもって報復することは許されない。(cf.Kant[1797],VI319)

これが悪名高い、カントの「抵抗権否認論」である¹⁵⁴。抵抗権の否認が、絶対主義に繋がることは容易に理解できよう¹⁵⁵。つまりカントは、ヒューム¹⁵⁶よりもずっと極端な形で、国家と元首への絶対的な忠誠を課していた、と考えられるのである。しかし、カントは何故、このような極端な主張をしたのだろうか。

ヒュームにおいて、忠誠が要請されたのは、社会の成員の方からも、仲裁者としての元首そして国家が、待望されていたからであった(§40-41)。そしてこれが、ヒュームにおいて、忠誠というネガティブな態度が、正義と見做される拠り所であったとも言える。これと同じ発想は、カントにも見出される。(114)でも論じられたことだが、カントも、ヒ

¹⁵⁴ 片木[1980],pp.262-272、桂木[1988],pp.220-221 参照。片木清は、カントの著述の中から、抵抗権否認論に関する箇所を選び出し、整理している。

¹⁵⁵ だから、抵抗権否認論の主唱者には、ホッブスが数え上げられる(桂木[1988], p.223)。それに対して、抵抗権を容認したのは、ロックである。

¹⁵⁶ ただ、ヒュームも抵抗権を否認していた、と論じられることがある(桂木[1988], pp.227f.)。

ュームと同じ様に、仲裁者としての元首や国家が存在しなかったなら、社会は解体してしまうと考える。だから、カントも、人民は元首を待望すると考える。人民は、自らを支配する能力が無い、とカントも考えるのである(cf.片木[1980],p.198,p.298,pp.192-193)。

だが、これだけの理由で、(117)の様な極端な主張をできるだろうか。恐らく、理由は別の所にある。私が考えるに、それは、カント自身、敬愛して止まなかった、母国プロイセンの啓蒙専制君主、フリードリヒ二世の存在があったからではないだろうか(cf. *ibid.*, p.259)¹⁵⁷。このために、彼の抵抗権否認論は、ヒュームの諦観めいた黙諾としての忠誠よりも、異常な熱を帯びているのである(cf. *ibid.*, pp.355f.)。フランスで起きていた凄惨な革命に、警戒心を強めていたことも、理由の一つに加えられるだろう¹⁵⁸。

このような歴史的状況も相俟って、カントにおいて、国家と元首に対する忠誠は、抵抗権否認論という、ヒュームよりも極端な主張として表明された。だが、ヒュームの言う忠誠が、(99)の三段論法の背景と成り、殺害禁止の格率(105)の妥当性を根拠づけた、ということ振り返るなら、忠誠自体が強化されるのは、むしろ好都合かも知れない。つまり、カントの抵抗権否認論は、ヒュームの議論よりも強力な仕方、(99)の三段論法の背景と成り、殺害禁止の格率(105)の妥当性を根拠づけるのである。

§49 社会契約への期待

しかし、それでは駄目なのである。第2章の終わりで論じた通り、忠誠は、ヒュームの道徳論の限界でもあったのだ。確かに、封建的な君主に対する忠誠によっても、殺害禁止の格率の妥当性は根拠づけられる。(99)の三段論法の背景も形成される。しかし、それは、現代民主政体の中に居る私達にとって、時代錯誤な結論なのである。そしてカ

¹⁵⁷ もちろん、フリードリヒ二世の在位期間(1740-1786)を考えれば、『人倫の形而上学』の出版とは前後している。だから、ここは「フリードリヒ二世の面影に捧げられた」と控えめに言うべきなのかも知れない。

¹⁵⁸ カントは、ピューリタン革命におけるチャールズ一世の処刑と、フランス革命におけるルイ十六世の処刑に言及している(Kant[1797],VI321-322(note))。

ントの抵抗権否認論を拠り所とするなら、その時代錯誤な結論が、更に押し進められてしまうのである。

では、カントの議論によっても、やはり、ヒュームの議論の限界を越えることはできないのだろうか。いや、そう結論づけるのは早過ぎる。一つ、その機会を与える箇所が、カントの中に見出せるのである。それは、カントでは、ヒュームの様に (§41)、社会契約が完全に否定されていない、という所である。そして更に、カントにおいて、社会契約は理念として、純粹共和政に繋がって行くのである。これを手掛かりに、現代に至る道を、探し求めて行きたい。

社会契約という概念を理解するには、少なくとも二つの点を押さえる必要がある。一点目は、それが契約(約束)の一種である、ということである。そして二点目は、それには臣従契約と結合契約の二種類の意味がある、ということである。

一点目から説明しよう。例えば、ここに働き手を必要としている丙が居たとしよう。そこに丁がやって来て、「働かせて下さい」と言う。これに対して丙が、「では明日からお願いします」と答えたならば、丙と丁との間には、雇用契約が成立する。そしてこの契約に基づいて、丙は丁に仕事を指図し、丁は丙に賃金を請求するのである。社会契約とは、この意味での、契約なのである¹⁵⁹。

契約を巡っては、紛争にまで発展した時、証拠が必要に成る。今の例でも、口頭で雇用契約は成立しているが、いざ紛争にまで発展したなら、物を言うのは、やはり書面である。社会契約について、やたらと書面が議論に登場するのは、このためなのである¹⁶⁰。

だが、もちろん、社会契約は普通の契約とは違う。ここから、第二の点に進むことができる。

片木清によれば社会契約には、臣従契約(Unterwerfungsvertrag, pactum subjectionis)と、結合契約(Vereinigungsvertrag, pactum unionis)の二つが

¹⁵⁹ この点について、社会契約を批判するヒュームが、自分の言う「黙約」を、契約の一種ではない、と論じていたのは納得の行くことである(Hume[1739-40],p.490)。

¹⁶⁰ (116)の抜粋における「証拠文書」もそうだが、カントは、「歴史的証拠文書(Gesichtsurkunde)」などとも言う(Kant[1797],VI339)。他方、ヒュームは、社会契約なるものがあつたとするなら、それは「羊皮紙」や「葉」や「樹皮」に記されているだろう、と皮肉を言っている(Hume[1748],p.445)。

考えられる¹⁶¹。臣従契約とは、中世のゲルマン社会の従士制度の様な、主君と家臣との間に結ばれる契約である。上述の雇用契約も、どちらかと言えば、この種の契約だと言えらるだろう。そしてこの意味で、社会契約を考える限り、それは、君主一人に対する、社会の成員全体の契約、という縦関係の契約だと考えられる。

これに対して、結合契約とは、その様な君主を抜きにして考えられた、謂わば横並びの契約である。これを理解するためには、契約というよりも、約束の例だが、次の場面を考えてみれば良い。丙と丁が「協力して荷物を運ぼう」と約束したとする。そしてこの約束に基づいて、二人は荷物を運ぶ。辛いからといって、一方が作業を投げ出すことはできない。それは初めの約束に反するからである。

結合契約としての社会契約とは、このように、成員が社会を形成するのに、互いにそういう共同体をつくる約束をした、と考える思想である。(もちろん、その契約には、ここまで自然法なり普遍的法則として論じられて来た原則を受け入れる、という内容が含まれるに違いない。) カントが、社会契約をこの意味での、結合契約として考えていたことは、次の箇所から窺える。

(118) それを通じて、人民が自分で自分を国家へと構成するところの行為(Akt)が、根源的契約なのである。(Kant[1797],VI315)

ここでカントが「根源的契約(der ursprüngliche Kontrakt)」と呼んでいるのが、社会契約である。

封建専制君主無き、結合契約としての社会契約の先にあるのは、人民による人民のための、純粹共和政(reine Republik)に他ならない(ibid.,VI 340)。しかし、国家実力説を唱え、抵抗権までをも否認して、封建的な国家元首に対する絶対的な忠誠を課したカントの国家哲学の、一体何処に、この様な民主的な見方が挿入される余地があると言うのか。

その答えは、現実としての絶対主義国家と、理念としての社会契約、という二分法的思考に求められる(片木[1980],p.212)。現実には止むを得ず、

¹⁶¹ それは、中世の社会契約の概念(臣従契約)と、近代の社会契約の概念(結合契約)の違いだ、という説もある(cf.有福・坂部[1997],p.355)。

自律性の無い人民が、元首そして国家に忠誠を誓う仕方では、社会を維持することはできない。しかし、人民が自律性を獲得し、仲裁者に依存する必要が無くなったならば、その時、彼らは、結合契約により、自らの力で社会そして国家を、維持できる様に成るのである。

結合契約としての社会契約、そして純粹共和政とは、国家と社会を、最終的にこの段に導くための、統制的な理念なのである(ibid.,p.228)¹⁶²。それは、絶対主義的起源をもつ国家の過去の歴史に対する、未来への漸進的改革への期待だと言えるだろう(Kant[1797],VI340-341,片木[1980],pp.213-214)。

そして、この理念を実現すべき未来への期待が、未来視線の三段論法、例えば(99)にも反映されなければならない。具体的には、その(99)において問題にされた、(105)という殺害禁止の格率の妥当性の根拠に、成らねばならないのである。

確かに、その格率の妥当性は、現実には、封建的な君主と国家に対する忠誠の歴史に裏付けられるのかも知れない。(現在、民主的な国家に居たとしても、そうである。)しかし、たとえ、封建的な君主への忠誠によるのでなければ、社会そして国家を維持できなかった時代があったとしても、その中で、結合契約としての社会契約、そして純粹共和政の理念が見失われないでいたならば、その忠誠は、いつまでも、武力行使に対する服従の所産ではあり得ないのである。

人民が、結合契約としての社会契約を目指す限り、封建的で独裁的な元首は、社会から締め出されなければならない。そして、純粹共和政の理念が目指される限り、独裁的な元首であろうとも、民主的な元首であろうとも、究極的には、如何なる仲裁者にも依存せず、人民の一人一人によって、自律的に、倫理的な思考が迎えられるのでなければ

¹⁶² カントは、社会契約(根源的契約)を理念だと、はっきり言っている(Kant[1797],VI313)。そして、事実概念としての社会契約に完全に見切りをつけた所に、カントの社会契約論の特異性が読み取られるのである(cf.片木[1980],第V章)。つまり、社会契約を歴史的事実として捉えようとする限り、そこには、現存の国家体制に対する「臣従契約」としての社会契約、という見方が拭い去られることはない。しかし、社会契約を理念と割り切って捉えるならば、それは、現実の如何なる歴史にも見出されない、純粹共和政を目指した「結合契約」だと考えられる。私は、この意味で、カントの考える、社会契約そして純粹共和政は、理念として、彼の言う「目的の国」に限りなく近いものだと言いたい(\$51 参照)。

ならない。

現代に生きる私達は、このカントの掲げた未来への期待とも言える理念の、途上に居ると言えるだろう。実際、私達は、封建的で独裁的な元首を締め出した社会そして国家に生きている。しかし他方で、私達の倫理的な思考は、依然として、完全に自律的(自立的)ではあり得ず、仲裁者に依存しているのである。

しかし、それでも、現在は過去と違うと言えるのは、私達が、依存する仲裁者を、民主的な手続きによって選出しているからである。この点で、純粹共和政ではなかったとしても、私達は、共和政¹⁶³を実現している、と考えることもできる。

殺害禁止の格率(=105)の妥当性は、結局、その民主的な仲裁者に対する「忠誠」に根拠づけられるのである。その忠誠は、確かに忠誠に違いないが、しかし、最早、武力行使により社会を支配した元首に対する、服従を伴った忠誠ではない。自分達で考え、選出した、元首そして仲裁者に対する忠誠なのである。

この選出という所に、臣従契約から結合契約に移行する途上にある、社会契約の理念を見出すこともできよう。実際、私達が、元首や仲裁者を選出する際、その思考を方向づけているのは、結合契約としての社会契約、そして純粹共和政の理念と言えるのではないだろうか。

理念に従い選出された、民主的な仲裁者への忠誠、これが、現代に

¹⁶³ カントは、現実の共和政を、直接民主制ではなく、間接民主制で考えている (cf.片木[1980],pp.234-235)。それはつまり、代議制を考えているということである (Kant[1797],VI341)。カントは、モンテスキューの三権分立を支持しているが(*ibid.*, VI313)、立法は、その代議制の議会に任せるにしても、司法や行政については、少し奇妙な考え方をしている。まず、司法について、カントは、裁判官の選出を、元首による任命と、国民による選挙という二通りの仕方で考えている (*ibid.*,VI317)。行政の首長については、やはりフリードリヒ二世への敬愛があったからか、議院内閣制も大統領制も、カントの口からは聞かれない。むしろ、国家元首に、三権分立の全ての権力が集中する、という過激な思想までも垣間見られる程である (cf. 片木[1980],p.309,p.386)。そもそも、カント自身、君主政から共和政への移行を、フリードリヒ二世自身による、「上からの改革」に期待していたのは事実である (cf. *ibid.*,pp.247f.)。だとすれば、カントによる社会契約への期待は、結局、行き着く先が、共和政ではなく、立憲君主政だったと言わざるを得ない。私自身としては、君主政から共和政への移行は、イギリスにおける王政の形骸化と、議院内閣制の台頭により、歴史的に裏付けられると考えている。(だからそのことを論じるのに適任なのはヒュームの方だったのである。)

において、私達が、殺害禁止の格率を採用している根拠である。そして、その理念に方向づけられた忠誠の態度を持つことによって、私達は、ヒュームの封建主義的な議論の限界を超え、未来に向かって、民主的な国家体制を追い求めて行くことができるのである。

§50 刑罰の決定

こうして、私達は、ヒュームの議論を乗り越えた所で、殺害禁止の格率が、現代社会に妥当する根拠を見出したと言える。しかしながら、その根拠は、根本において、ヒュームが考えた根拠と同じ、仲裁者に対する「忠誠」であった。

では、忠誠によって、殺害禁止の格率を受け入れ、仲裁者に加害者の処罰を委ねるのだとしたら、その後は、どう成るのか。これは、ここまで論じられなかった局面であるが、何も述べて済ませることはできないので、以下に、素描的にだが、論じてみることにしたい。

量刑について踏み込んで論じることは、本論文では手に余るので控えるけれども¹⁶⁴、仮に、刺殺の場面で、甲が乙を殺さず、仲裁者に、その処罰を委ねたとするなら、仲裁者による乙への処罰は、次の様にして決定されると考えられる。

- (119) (格率「もしCという状況に置かれたならば『私』はFするつもりだ」は万人に妥当する)
→(もしCという状況に置かれたならば如何なる人もFするべきだ) (道德法則)(i)
格率「もし他人の土地に居座ったならば、『私』はしかじかの刑罰を受けるつもりだ」
は万人に妥当する。
.....
∴ 如何なる人も、もし他人の土地に居座ったならば、
しかじかの刑罰を受けるべきだ。 (普遍的法則)
乙は、甲の土地に居座った。(ii)
.....
∴ 乙は、しかじかの刑罰を受けるべきだ。

これは乙に対して決定されるのであるけれども、仲裁者の口から語ら

¹⁶⁴ カント自身は、量刑について、同害報復を基準としているが(Kant[1797],VI332)、該当箇所を読めば分かる通り、その議論はかなり唐突で、直ぐに採用できるものではない。

れる、という点に注意して欲しい。特に注目すべきなのは、(i)の小前提で、次の格率が万人に妥当する、ということが殆ど仲裁者一人の視点で認識されている、という所である。

(120) もし他人の土地に居座ったならば、「私」はしかじかの刑罰を受けるつもりだ。

この格率が、万人に妥当するという事は、占有の格率(108)や、殺害禁止の格率(105)の様に、何かしらの議論によって、一義的に根拠づけられることではない。この場合は、恐らく根源的総体占有の見地から、仲裁者一人の洞察によって、認識されるのである。

(120)の「私」は、もちろん、仲裁者自身でもある。つまり (これは道徳法則を介して言えることでもあるのだが)、仲裁者が、「自分も他人の土地に居座ったならこの様な刑罰を受けるつもりだ。だから乙よ、君もこの刑罰を受けるべきだ」と言っているのが、(119)の三段論法なのである。

カントは、「刑罰とは、犯罪者本人にとってさえ、彼が、理性的存在者として思考するなら、その側面において、自発的に受刑することができるものである」と論じている(cf.Kant[1797],VI335, 三島[1985],pp.663-664)。だが、犯罪者は、犯罪者でもあるために、つまりその感性的側面が前面に押し出された人間でもあるために、それは土台、無理な話である。だからと言って、被害者に任せるなら、感情的な報復が為され兼ねない。故に、仲裁者が、当事者に成り代わり、理性的存在者を代表して、(119)の裁断を行うのである。

尚、実定法の形で普遍的法則を先に制定しておいて、(119)の(ii)だけで刑罰の決定を行う、という考え方もできるが、既に論じた通り (§40)、事件の個別性を考える限り、そう機械的に考えることもできないと思われる。それに、これも既に述べたことだが (§37)、ここまで論じられて来た法は、慣習法の存在性格を持つ自然法であるために、実定法において固定してしまうと、ここまでの考察すべてを掬い上げることができなくなってしまう、という弊害が考えられる。だから、(119)のまま、社会における刑罰決定の有り様は、上手く表現できていると私は思う。(何故、実定法だけを拠り所にはならないのか。このことについては、§55 で、別の観点からも論じられる。)

第4章 道徳性と動機説

最後に論じられるのは、倫理的善の判断である。実は、第1部から、この第2部の第3章に至るまで、議論の中心に成っていたのは、あの甲の殺害の動機に対する、倫理的悪の判断であった。そこで最後に、倫理的善の判断が、論じられるのである。私はそれを、まず、正統的に、カントの適法性と道徳性の区別に当てはまる形で論じる (§52)。だがカントの区別は、ヒュームの動機説にも見出されるものである (§53)。故に、本章では、ここまでの議論の清算のためにも、カントの動機説とヒュームの動機説の統合が計られる (§54)。しかしながら、他方で、最終的な結論において、私は、倫理的善の判断について、否定的な結論を述べることに成るだろう (§56)。しかしそれは、同時に、動機説が常に未来視線のものであることを、強調するためなのである。

§51 倫理的善の問題へ

第2章と第3章では、格率の妥当性の問題を扱うことを通じて、未来視線の実践的三段論法の背景が明らかにされた。その背景は、第2章ではヒューム、第3章ではカントを抛り所にしながら、占有の問題に始まり、国家元首への忠誠(抵抗権否認論)へと進み、最後に、カントを手掛かりにしながら、社会契約の理念へと展開されて行ったのである¹⁶⁵。

この最後の局面で考えると、未来視線の三段論法は、究極的には、社会契約そして純粹共和政の理念を、背景としなければならない。しかしそれは、§49でも触れた通り、人民一人一人による、自律性の完全な実現を前提とする。

その自律性は、「私」のみならず、他者としての相手の自律性をも含意している。それは、前節 (§50) の考察でも垣間見られた通り、犯罪者であったら、自らの行動を反省して、自発的に受刑する、といった次

¹⁶⁵ 社会契約論は、王権神授説、つまり王政に対抗するためのイデオロギーだったのであり、市民革命を経た後には無用の思想に成った、という論述は散見される。しかし、本論文で私が論じているのは、カント倫理学の中での社会契約であるということに注意して欲しい。その内容は、註 162 に論じた通りである。

元の自律性である。そこまで他者に期待できるために、「私」は、仲裁者による処罰を当てにしなくても、殺害禁止の格率(=105)を受け入れることができる。これが、仲裁者に依存しない純粋共和政において、如何にして、殺害禁止の格率が万人に採用されるのか、ということの説明である。

だがそれは、成員の一人一人に非常に高い倫理性を課した社会だと言えるだろう。そして実際、そのような社会は、現実において殆ど不可能である。つまりその社会は、理念の話でしかない。故に、カントが未来に期待した、結合契約としての社会契約、そして純粋共和政は、あくまで理念として、彼の言う「目的の国」(Kant[1785],IV433f.)に限り無く近いものだと、私は考える¹⁶⁶。

しかし他方で、私達は、そのような理念に到達していなくても、正しい意志、善い意志が、何であるかを知ることができる。封建的な君主に依存するのであっても、民主的な仲裁者に依存するのであっても、自分の土地に侵入した位で、その人を殺してはならない、ということを知っている。だから、(99)の思考を辿ることができ、あの甲の動機を、否定することができたのである(§31)。

しかしながら、それは、倫理的な悪の判断に限っての話であろう。では、倫理的善の判断であったら、どう考えられるのか。これが本章の課題、そして本論文の最後の課題である。

§52 皮相的な一致

まず、未来視線の実践的三段論法と、結論においてのみ一致する動機というものを考えてみたい。

例えば、ここに、農作業を営む者が居て、彼は日々の廃棄物やら、作業用具の置き場やらに困っていたとしよう。彼は、自分の土地では、これらの物をとても処理できないと思っている。しかし、或る日彼は、隣の家の一画が使用されずに空いていることに気づいた。けれども、彼は迷った挙句、その場所に自分の物を置くことを思い止まった。そ

¹⁶⁶ こう考えるため、私は、「目的の国は現実的な法の国である」(中島[2000],p.237)と断言されると、かなり抵抗がある。

んなことをしたら、隣人からの苦情が、自分だけでなく、自分の家族にも向けられると思ったからである。

この場面において、その人物の心理は、過去視線の三段論法で、次の様に辿ることができる。

- (121) 「私」は、家族に迷惑を掛けたくない。(傾向性)
「私」は、もし他人の物に手を出したなら、家族に迷惑がかかると信じている。(信念) (i)
∴ 「私」は、他人の物に手を出さないつもりだ。(格率)
「この土地」は、隣人が占有している。 (ii)
∴ 「私」は、「この土地」に手を出さないつもりだ。

この様にして辿られた彼の動機は、結論において、(111)即ち、占有の安定性を導き出す未来視線の三段論法と、皮相的に一致している。だが、彼の動機は、倫理的に善いと判断できるだろうか。

次の場面も考えてみよう。刺殺の場面で、甲と同じく、ホームレスの乙に悩まされ、乙を殺したい程、憎んでいた人物が居たとしよう。しかし彼は、もし乙を殺してしまったなら、法律の規定により、自分は処罰されてしまう、と分かっている。だから乙に対して、具体的な行動に出ることはしなかった。

この時、その人物の心理は、過去視線の三段論法で、次の様に辿ることができる。

- (122) 「私」は、苦痛を与えられたくない。(傾向性)
「私」は、自分の土地に居座ったからと言って、その人を殺してしまったなら、
しかじかの苦痛を自分に与える刑罰を受けなければならない。(信念)¹⁶⁷ (i)
∴ 「私」は、自分の土地に居座ったからと言って、その人を殺さないつもりだ。(格率)
乙が、「私」の土地に居座った。 (ii)
∴ しかし「私」は、乙を殺さないつもりだ。

¹⁶⁷ これは因果関係に対する信念ではなく、該当する刑法の条文に裏付けられた信念である(この信念の形成については§55で詳しく論じる)。但し、§50でもそうした通り、量刑については本論文の関与する所ではないので、詳述しなかった。また、この様な信念も動機の形成に寄与するという事は、§11で一度、論じられている。

この様に辿られた、彼の動機は、結論において、(99)即ち、殺害禁止を導き出す未来視線の三段論法と、皮相的に一致している¹⁶⁸。だが、彼の動機は、倫理的に善いと判断できるだろうか。

§53 ヒュームと正義の根源的動機

まず、(121)を、ヒュームの動機説の観点から考察してみよう。ヒュームの動機説とは、序文で引用された、(2)の文言に代表されるものである(註2も参照)。だがそれは、ここまでの議論で言うと、第2章で詳述された見解だと考えて欲しい。特に第2章で取り上げられた正義の起源の議論(=106)は、ヒュームの動機説が何処に重点を置いているのかをよく表している。さて、そのヒュームの動機説で考えると、(121)の動機は、どのように評価されるのだろうか。

初めに目を止めるべきなのは、(121)が、占有に関して形成された動機であるにも拘らず、ヒュームによる正義の起源の議論(=106)を、全く考慮に入れてない、という所である。(121)は、それとは別の所に動機の源泉を有しているのである。では、(121)は一体、何を背景にして形成されているのであろうか。

ヒュームは、(121)の様な動機にも考察を及ぼしている¹⁶⁹。そしてヒュームによれば、(121)の動機は、私的な慈愛(private benevolence)を背景¹⁷⁰にして形成されている、と説明されるのである(Hume[1739-40],p.482)。

慈愛(benevolence)とは、愛情(love)の一種でありながらも、相手の幸

¹⁶⁸ 無論、(99)の(ii)の部分で「甲」を、この人物の名前に替えねばならないが。

¹⁶⁹ 以下、論述の骨組みは、杖下[1994],pp.168-171 に負う所が多い。

¹⁷⁰ 「背景」という言い方が耳につくかも知れないが、それは、本論文の最後(§56)で論じられる通り、実践的三段論法の各々の命題(特に格率の万人への妥当性)が成立する根拠を表している。私はそこにこそ、人格や性格、徳といった本論文では扱われなかった問題が位置付けられる、とも考えている(註2も参照)。

さて、慈愛は、ヒュームによって感情であると共に(自然的)徳とも見做されている(Hume[1739-40],pp.602f., Hume[1751],Sec.II)。ならば、慈愛が背景にあるとは、その徳が、(121)、特に(i)の背景に成っている、ということである(但しこの点については後の註173も参照)。ちなみに下川潔は「benevolence」を「利他心」と訳している(下川[2002],p.2, 下川[2003],pp.186-187)。本論文でも、「慈愛」という固い訳語を使っているが、その意味する所は、利他心であると理解してもらって構わない。

福な境遇を欲し、不幸な境遇を嫌悪するという複雑な感情である(ibid., p.368)。私的な慈愛とは、そういう慈愛の感情が、個人的な範囲、具体的には家族に、制限されたものだと考えられる¹⁷¹。こういった感情が、(121)の背景には、見て取られるのである。

しかし、私的な慈愛を背景にして形成された動機は、たとえ結果において正しい行為に至るのだとしても、長い目で見れば、当てにならないものである¹⁷²。例えば、(121)の様に考える人は、家族への配慮という私的な慈愛から、たまたま正しい行為に至っているけれども、事情が変わったならば、何をし出すか分からない。例えば、もし一家で夜逃げをすることに成り、直ぐに今の場所から立ち去らねばならないとしたら、彼は今と同じ様に、隣人に対して正しい行動を取れるだろうか。あるいは、もっと直接的に、もし彼が隣人と喧嘩し、隣人はただの憎悪の対象でしかなくなったら、「身内ではないため私的な慈愛の対象でない隣人には、何をしても良い」という理屈が、彼の心に芽生えて来るに違いない。

私的な慈愛は、自分に関わりのある者、典型的には家族に対する愛情でしかないため、究極的にはそのサークルの中でしか、正しい行為を保証しない。従って、そのサークルを超えた社会全体において正しい行為を保障するものではないのである。

そしてたまたま、結果としての行為において正しい行為が為されていたとしても、今し方述べた様に、事情の変化によって、その正しい行為は簡単に覆される。だから、私的な慈愛によって、社会全体に渡り、正しい行為を根付かせることはできない。

こうして、ヒュームの動機説によれば、(121)の様に形成された動機は、否定的な評価を受けることに成る。つまり、倫理的な悪ではないが、本当に正しいとも言えない、と評価されるのである¹⁷³。

¹⁷¹ だからヒュームは、「私的な慈愛」を簡単に、「身内の利益への配慮(a regard to the interest of the partly condemed)」とも言い換えている(Hume[1739-40],p.482)。

¹⁷² 以下の議論は、ヒュームの論述から、読み取れるものである(cf.Hume[1739-40], p.482)。

¹⁷³ ここにおいて、註170で自然的徳として、一旦肯定されたはずの私的慈愛が、正義の人為的徳と対立するために、今度は否定されてしまっている様に見える。確かにその様な、自然的徳と人為的徳を対立させる議論は、ヒュームの論述にも見出される。例えば、博愛の自然的徳の観点から見れば冷酷に見える裁判官の判

では次に、(122)も、ヒュームの動機説の観点から考察してみたい。(122)の動機は、(i)の小前提に顕著な通り、「人殺しという行為は、処罰される類のものである」という知識に基づいている。ヒュームは、この様な知識を、「行為の徳性への顧慮(a regard to the virtue of the action)」¹⁷⁴と

決も、人為的徳の観点からは正当化される(Hume[1739-40],pp.579-580)。また、英雄の勇猛果敢な戦いは、勇気などの自然的徳の観点から見れば賞賛されるが、社会の荒廃を伴うため人為的徳の観点からは非難される(cf. *ibid.*, pp.600-601)。そうヒュームは論じるのである。これらの議論では、概して、「人為的徳は、自然的徳よりも広い視野を持っているため、自然的徳よりも優れている」と考えられている様である。しかし、こういった対立や優劣は表面的なものであり、突き詰めれば、人為的徳と自然的徳が対立することはないと私は考える。例えば註 170 では簡単に、私的な慈愛は徳だと言ってしまったが、実はそうでなく、私的でない慈愛こそが本当の徳だ、と論じることもできるのである。その時、(121)は有徳でない感情を背景にしているだけだ、と論じられることに成ろう。

¹⁷⁴ 「行為の徳性への顧慮」に対する私の解釈について、二点、述べておきたい。

一点目。本文で以下に論じる通り、私は、ヒュームの言う「行為の徳性への顧慮」を、「社会が、法律に代表される制度などを通じて、特定のタイプの行為に与えるところの評価、それに対する皮相的な知識」という意味で、解釈している。だが、この解釈は、ヒュームがテキストで論敵としている所を歪めているのではないかと批判されるかも知れない。

しかし、私は、ヒュームの議論を自己完結的なものとして捉える限り、そう解釈することができると考えているのである。私がそう解釈する根拠は、テキストにおける、借金返済を巡る文明人と未開人(未開人役はヒュームでもある)のやり取りの箇所であり(Hume[1739-40],pp.479-480)、そこに出て来る文明人が、私の論述における(122)の人物のモデルである。

だが、これに対し、註 177 でも言及する通り、下川潔は、倫理思想史の脈絡から、ここでヒュームが「行為の徳性への顧慮」の立場として論敵にしているのは、ストア派の倫理学である、と論じている(下川[2002],2・2)。そして下川によれば、ここでヒュームは、エピクロス派の自然的動機の説に向かう踏み台として、ストア派を批判しているのだ、と解説される。

下川の解説からは学ぶ所が多いけれども、しかし、その様に思想史的脈絡からヒュームの議論を固定してしまうと、それが議論として持つ可能性が奪われてしまう危険もあるのではないかと。例えば(私が本文で取り上げる通り)、ヒュームは循環論を指摘するのだが、私は、その循環論が、ヒューム独特の懐疑に満ちた議論であり、より実質的な方向に敷衍できると考えている。けれども、下川のように、「ヒュームの議論はキケロのストア派批判を継承したものに過ぎない」と決めつけてしまうと、その敷衍は封鎖されてしまい、ヒュームの議論そのものが持つ、哲学的な活力も失われてしまう様に思える。(下川が引用しているキケロのストア派批判も、議論としては、あまり納得の行くものではない。)

それに加え、そんなに簡単にストア派倫理学が論駁されてしまうのか、という

呼ぶ(ibid.,p.478)。そしてヒュームは、実の所、この「行為の徳性への顧慮」を踏み台にして、自分の動機説を展開しているのである。

ヒュームの議論は、しかし、循環の指摘に重点を置いている。その循環とは、次の様にまとめられるものである。「行為は、その動機において正不正が決まるのに、もし『行為の徳性への顧慮』が動機とされるなら、動機において、行為の正不正が予め仕込まれることに成る。これは論点先取¹⁷⁵に他ならない。」(cf.Hume[1739-40],p.478,p.480,p.483)

だが私には、このヒュームの循環論は、彼が考えている程、明確であると思われない。むしろ、行為の徳性への顧慮を動機とすること自体に、実質的な欠点を見出すことはできないだろうか。この観点から、以下に、ヒュームの議論を敷衍してみたい(cf. ibid., pp.479-480)。

(122)の様に、行為の徳性への顧慮だけから、結論において正しい行為に至る人は、どうしてその行為が正しいのか、ということを経験的に理解していないと言える。というのも、その人は、「社会がそう決めているのだからそうしよう」という日和見的な動機で、正しい行為に至っている、と考えられるからである。

こういった皮相的な動機から、正しい行為に至る人は、その背景で考慮されている社会制度、典型的には法律が、変更されてしまったなら、正しい行為をする理由を失ってしまう。(122)の場合、もし国家が変革期に入り、法制度が一時的に効力を失ったとしたなら、件の人物は、邪魔なホームレスを殺すことに何のためらいも感じなくなってし

疑問も残る。この点については、論敵とされるストア派倫理学が、カント倫理学にも通じる所があると考えられるため、後の註 194 で別に論じてある。

二点目。直ぐ後に取り上げる、「疑いない根本原則」でも見られる通り、ヒュームは、この「行為の徳性への顧慮」を、「the sense of morality」などと言うことがある(註 176 参照)。ここで問題と成るのが、それを、ヒュームの道徳論の中心にある道徳感覚と見做すか否か、ということである。その答えによりテキストの該当個所の読み方は随分異なった方向に進むに違いないのだが、私としては、「見做さない」という答えを選択するつもりである。その理由の一つは、杖下隆英が、このヒュームのテキストにおける論述に対するコメントリーを書くのに、「道徳感覚」という言葉を使うのを避け、「義務または責務の意識(sense of duty or obligation)」という言葉を使っていることが挙げられる(杖下[1994],p.169)。私としては、テキストの該当個所を読めば、文脈から自ずと、その答えが選択されるとも考えている。

¹⁷⁵ 循環は、論点先取の一種である(cf.須藤[1947],p.229)。

もうかも知れない。

彼には、正義に対する根源的な動機が、欠けているのである。実際、もし彼に、どうして人殺しは不正なのか、と尋ねたなら、彼は、法制度を引き合いに出すことはできるだろうが、その答えは結局、「正しくないからと正しくないのだ」という堂々巡りのものに成るだろう。これはまさしく循環である。

以上のようにヒュームの循環論を敷衍するなら、行為の徳性への顧慮を動機とする人は、現行の社会への迎合以外、内容において空虚な動機しか持たないことに成る。そしてここに、行為の徳性への顧慮から形成された動機の欠点を見出すことができないだろうか。こう考えれば、次のヒュームの結論も、より実質的な意味合いをもって理解されよう。

(123) 如何なる行為も、その行為の徳性への感覚(=行為の徳性への顧慮)¹⁷⁶とは別個に、それを産み出す何かしらの動機が、人間本性に存在しなければ、有徳ないし道徳的に善い(つまり本当の正義)とは言えないのである。(Hume[1739-40],p.479, 括弧は金子の補足)

ヒュームはこれを、「疑いない根本原則(an undoubted maxim)」と呼ぶ(ibid.,p.479)¹⁷⁷。

¹⁷⁶ 「その行為の徳性への感覚」は原文で、「the sense of its morality」である。私はこれを、「道徳感覚」とは読まない。註 174 の「二点目」を参照して欲しい。

¹⁷⁷ 下川潔は、この「疑いない原則」を巡る、「行為の徳性への顧慮」の説と、それとは「別個の動機」を求めるヒュームの動機説との対立を、ヘレニズム時代のストア派(禁欲主義・理性主義)と、エピクロス派(快樂主義)との対立にまで遡って考察している(下川[2002])。下川によれば、倫理学の議論は、ストア派→自然法→グロティウス・プーフェンドルフという系譜と、エピクロス派→ホラティウスという系譜に二分され、「行為の徳性への顧慮」の説は、前者のストア派の系譜に、それとは「別個の動機」を求めるヒュームの議論は、後者のエピクロス派の系譜に、それぞれ位置づけられることに成る。しかしながら本論文において私は、この二分法に囚われず、ヒュームの議論を、自己完結的なものとして考察している。

けれども、下川の二分法を見るにつけ、カントの倫理学が、前者のストア派の系譜に位置づけられると思った人が居るかも知れない。それどころか、「行為の徳性への顧慮」の説は、まさしくカントの倫理学説ではないか、と思う人も居るかも知れない。この点については、註 194 で論じる。

では、この根本原則で言われる「別個の動機」とは一体、何なのか。候補の一つとして、既に論じられた、私的な慈愛も取り上げられる (ibid.,pp.482-483)¹⁷⁸。しかしそれは、既に上に述べた論拠により、本当に正しい動機だとは言えない。

結論として、ヒュームは、「別個な動機」を他ならない、あの(106)の事情に求めて行く (ibid.,p.483)。そしてヒュームはそれを、「正義の根源的動機(the original motive of justice)」と呼ぶのである (ibid.)。

無論、目下の考察対象は、(122)における殺害禁止の動機であるから、ここで(106)に言及した所で、(122)とは関係無い様に見える。(106)から直接導き出されるのは、占有の安定性であり、それと関係があるのは、むしろ(121)の動機の方だからである。しかし、(106)の事情から議論を積み重ねることによって、国家への忠誠に至り、その忠誠を背景にして、殺害禁止の動機も形成されるのであった。これは第2章で詳述した通りである¹⁷⁹。そしてその経緯を振り返るなら、(106)の正義の起源を把握していることが、殺害禁止への根源的な動機にも成り得る、と了解されるはずである。

§54 ヒュームのカント的側面

こうして、ヒュームの動機説において、(121)は、私的慈愛を背景に形成される動機として、また(122)は、行為の徳性への顧慮を背景に形成される動機として、それぞれ説明され、共に、否定的な評価を受けることが分かった。

¹⁷⁸ その他に、私的な利害(private interest—Hume[1739-40],p.480)と、公共の利害(public interest—ibid.,pp.480-482)が候補として取り上げられるが、本論文の議論展開には関係無いので、割愛させてもらう。

¹⁷⁹ 占有の安定性→殺害禁止、という議論の推移は、§34 から§36 にかけて方向づけられたことであるが、「それはヒュームの意向を本当に反映しているのか」という疑問を抱き続けている人が居るかも知れない。しかし、ヒュームが「根底的」と言った自然法は皆、民法(私法)に関わるものであり、殺害禁止といった刑法(公法)上の問題は含んでいないのである(註 132 参照)。だから、ヒュームにおいて、殺害禁止といった行動原則は、占有の安定性の延長線上に論じられるべきだと私は考える。付け加えるに、カントにおける私法の、公法に対する優先性は『人倫の形而上学』の構成が示すとおりである。またカントについては、註 146 も参照して欲しい。

後者(=(122))に関して言えば、ヒュームは、それが本当に正しいと言えるためには、行為の徳性への顧慮とは別個に、(106)の事情に由来する、根源的な動機を持つことが必要であると結論づけている。だがその結論は、(121)に対しても、否それにこそ、当てはまる見解だと言えよう。何故なら、(121)は、(106)とまさに同じ、占有の問題を扱っているのだから。

いずれにせよ、ヒュームが、(106)の事情に正義の根源を求める時、同時に、占有の安定性を確保する、あの黙約も考え合わされていることには疑いが無い。だが黙約からは、更に、社会の仲裁者に対する忠誠が生じるのであった。そしてそれら黙約と忠誠の二つを、ヒュームは、社会形成の二大柱と見做していたのである(§42)。この経緯を振り返るなら、ヒュームは、(106)で生じる黙約以外に、忠誠にも、正義の根源的動機を求めていると考えられる。

この観点を、(121)と(122)に当てはめてみよう。つまり、それらは、あるべき姿において、それぞれ、黙約と忠誠を背景としなければならない、と考えるのである。このことは、私的慈愛を背景にした(121)は、黙約を導き出す(111)の形に、行為の徳性への顧慮を背景にした(122)は、忠誠を背景にした(99)の形に、それぞれ変更されなければならない、ということの意味する。(これは、占有の安定性と殺害禁止の根拠を求め、第2章から第3章にかけ議論して来たことを振り返れば、了解されるであろう。)そして、そう考えられることから、ヒュームが黙約と忠誠に求めた、根源的な正しさは、(111)や(99)を辿る思考形式¹⁸⁰において実現される、と結論づけられるのである。

しかしながら、ここで気づかれるのは、こう理解されたヒュームの結論が、非常にカント的だ、ということである。もともと、未来視線の三段論法の枠組みでヒュームの動機説を捉え、しかもその三段論法自体、カントの道具立てで構成されたものだったから、この成り行きは、当然と言えば当然のことである。では、ここで、ここまでの議論を清算するためにも敢えて問うが、ヒュームの動機説を未来視線の三段論法の枠組みに押し込めることに、全く問題は無かったのだろうか。

¹⁸⁰ 「辿る」、「思考形式」などという言い方がされているけれども、それは理論的な認識や、論理的な論証を意味している訳ではない。次註 181 や、註 184 などを参照して欲しい。

ヒュームの動機説は、格率の妥当性の問題 (§33) をきっかけに、第2章から参照されたのであった。この経緯を振り返るなら、ヒュームの議論の中に、格率に当たる要素を見つけ出すことは比較的容易だと私には思われる。それは、§38でも論じた通り、黙約の前哨形態と考えられるのである¹⁸¹。

¹⁸¹ ヒュームは、黙約を、(107)の占有の安定性に限定している訳ではない。(確かに、それが最も根底的であることに変わりはないが。) 例えば、夫婦間における妻の貞操(chastity)も、黙約と言っているのである(Hume[1739-40],p.570)。これに例えば、殺害禁止の格率(105)に対しては、「他人が自分の土地に居座ったとしても殺さない」という黙約が考えられる。そして、(105)という格率は、その黙約の前哨形態と考えられるのである。

このように、ヒュームにおいては様々な黙約が人間社会に存在することが認められており、それに対応する数の格率が、前哨形態として考えられるはずである。

だが、ここで注意して欲しいのは、ヒュームの議論に格率を位置づける時、それはまさしく黙約の前哨形態であるため、数がかかなり制限される、ということである。つまり、「明日から朝六時に起きてジョギングしよう」などという極めて個人的な格率は、ヒュームにおいては議論の俎上に乗らない。ヒュームで考えられる限り、格率といえども、それは常に、「万人への妥当性」が考慮されたものと成る。故に、そこから恣意性、主観性は、排除されることに成ろう。この点で、ヒュームの議論において考えられた「格率」は、カントが考えたものと全く同じである訳には行かない (§32 第五段落参照)。本文で私が「比較的容易である」と言っているのは、以上のことを前提としている。

けれども、この補足説明をしても尚、次のように問う人が居るかも知れない。「ヒュームの道徳論は、社会に内在する、人間の倫理的な振る舞い方を、ありのままに記述する類のものであり、カントの様に、『作為的・意識的』という意味で理性的に、人間が特定の規範を認識し採用する、という考え方とは、根本的に方向性が違うのではないか。」

この問いに対し、私は、第一に自然法をキーワードに、第二に言語的規範をキーワードにして、答えてみたい。

第一の点から論じよう。確かに、ヒュームの道徳論は、「現行の社会を意図的に矯正するかのように、外来的に規範を採用し、改善を目指す」というカント的な方向性を持つものではない。しかし、この規範的介入とでも言うべきカント的な事態は、そんなに、ヒュームの描写するありのままの社会と、かけ離れたことであろうか。

もちろん、現代社会の立法がそうである様に、規範が、私達の与り知らぬ所で採用される、ということは往々にして起こる。けれども、私達は、その新たな規範が、大概において納得の行くものであるとも認めているはずである。つまり、社会に、外来的に採用される様に見える規範も、実は、内部に居る私達の要請を反映したものだ、と考えられる時があるのだ。(現代社会で言えば、その様な立法をするべき議員を議会に送り込んでいるのである。)

問題は、むしろ、道徳法則の方であろう。この典型的なカントの道具立てを、ヒュームの議論の中に見出すことができるのだろうか。

この問題については、「確かに道徳法則に当たる原則めいたものはヒュームの議論に見出せないけれども、しかしそれに相当する要素は見

他方、既に註 133 で私は、「ヒュームの黙約は慣習法とも考えられる」と述べた。そこで慣習法が、わざわざ明文化される、という事態を考えてみよう。(慣習法が明文化されるのは判例が典型的だと言えるが、もう少し広く「慣習」を考えても、煙草のポイ捨て等が法律で禁止される場合なども、含まれるはずである。) その事態は、新たな規範を採用するというよりも、既存の規範を追認するという手続きだと言えるのではないか。こう考えると、規範の採用ということが、少なからず、倫理的な慣習の追認という側面を持っているのが分かる。そして私は、(99) や(111)といった未来視線の実践的三段論法を、その追認の過程を析出するものとして、提示しているのである。

その様にして追認される規範は、端的に言うと、自然法と見做すのが最も分かり易いだろう。そしてヒュームの議論も、カントの議論も、自然法を目指した議論と考えるなら、同じ方向性で捉えられるのである。実際、ヒュームも(Hume[1739-40],p.484)、カントも(Kant[1797],VI224)も、自然法を肯定しているのである。(この点については、§37 と §55 も参照して欲しい。)

次に、第二の点を論じたい。これは私自身、ウィトゲンシュタインの規則のパラドクス(Wittgenstein[1953],§201)と、その解決策であるクリプキの共同体における一致(Kripke[1982],pp.89-95)から学んだことであるが(金子[2006])、人がどの様にして規範に従うのかを考えてみると、社会的な事実を記述するというヒュームの議論と、社会や個人に規範が課されるというカントの議論は、やはり、それ程かけ離れたものではないと考えられるのである。というのも、たとえ作動的にか外来的に、規範を採用するのだとしても、人はその規範を理解し、行動に反映させる過程において、その規範を自分の行動様式として消化して行かなければならない。つまり、行動と規範を別々に対照させるのではなく、謂わば、規範化された行動そのものを社会的に内在化させて行かなければならないのである。ここにおいて、ヒューム的な議論とカント的な議論を区別することはできない、と私は考える。

この第二の点はもっと長い考察を必要とするはずだから、ここで全てを論じ切ることにはできないけれども、一つだけ付け加えさせてもらうならば、この第二の点において、もし、ヒューム的な観点、即ち、社会内部での行動様式に規範の内容が還元される、という観点が強調され過ぎてしまうと、規範の持つ人間の行為に対する矯正、というカント的な観点が損なわれることに成る。つまり、全てが実践において容認され、規範の課す倫理的な正しさが軽視されてしまう、という放任主義が幅を利かせることに成ると思われる。故に、行動における思考過程を保障するためにも、本論文では、実践的三段論法という形式をヒュームの議論にも挿入している。これは一般的な倫理学の考察に立ち返るなら、妥当なことだと私は思う。

出せる」というのが私の答えである。即ち、それは、「一般的観点」¹⁸²と彼が呼ぶものである。これがアダム・スミスにより、「公平な観察者(impartial spectator)」として擬人化されたのは有名な話である¹⁸³。

杖下隆英は、この一般的観点が、カントの道徳法則に相通じるものだと指摘している(杖下[1994],p.164)。一般的観点とは、行為、そしてその動機を倫理的に評価する際、自分の利害を度外視して判断しようとする時の、ものの見方のことである。例えば戦争で、「私」は敵の兵士の勇敢な行動をどうしても賞賛することができない。これは、どうしても、彼の行為(そして動機)を、自分達の利益と結び付けて考えてしまうからである。しかし、その様な利害関係を度外視する時、「私」は敵の行為(そして動機)を、素直に賞賛することができる(Hume[1739-40],p.472)。一般的観点とは、この様な時に働く、評価の観点なのである。

「道徳的区別は理性に由来しない」と題された節(ibid.,pp.455-470)で、ヒュームは、ロックの論証道徳にも見られる、倫理的理性主義を批判するのだが、そこでヒュームが批判したのは、カントが言うところの理論理性¹⁸⁴だったと言える。これに対し、一般的観点としてヒューム

¹⁸² ヒューム自身によつては、「considered in general」(Hume[1739-40],p.472)、「the general view or survey」(ibid.,p.475)、「some steady and general point of view」(ibid.,p.581)、などと論じられる。神野[2002],pp.147-148、杖下[1994],pp.153f.、大槻[1952],pp.259-260 註、桂木[1988],pp.171f.なども参照。

¹⁸³ ヒューム自身も「judicious spectaoer」という言い方をする(Hume[1739-40],p.581)。桂木[1988],pp.157f.,pp.192f.では、アダム・スミスにも目配りを利かせた解説が為されている。

¹⁸⁴ カントが「狭義の理性」として、実践的ではない、理論的な三段論法的能力として捉えていたところのものである(Kant[1787],B360)。ヒュームはそれに当たる能力を、観念の関係を操るものとして論じることが多い(e.g.Hume[1739-40],p.413)。(もちろん、数学の認識などで、カントとヒュームが理性に全く同じ役割を与えている、とまで言うつもりはない。)

実の所、本論文において私は、この様な、理論理性でも、心的出来事としての情念(感情)でもない、第三の能力としての実践理性をば、カントの倫理学とヒュームの道徳論を仲立ちするものとして、念頭に置きながら論述を続けて来た。本文でも後に述べる通り、実践理性の働きが示される実践的三段論法は、単なる形式的推論ではなく、直感によって積極的に判断する側面も併せ持っている。私はこの様な能力としての実践理性を、ヒュームの言う「能動的原理」として、一般的観点や道徳感覚に重ね合わせようとしているのである。しかし、この考えを根拠づけるには、それ相応の叙述が必要と成るので、本論文では仮説として、控えめに述べるに留めておく。ちなみに、理論理性と実践理性の区別はヒュームに無い

が考えていたのは、カントの実践理性に近いものだと私は言いたい。ここで言う実践理性とは、道徳法則を駆使して、然るべき意志を導出する能力である¹⁸⁵。

例えば、家族が夜逃げをする場面で、父親が、それでも自分は他人の土地を汚すようなことはしたくない、と言ったとしたら、息子は、何をこんな時に綺麗事を言っているのだ、と思うかも知れない。しかし、身内の利益だけを考えるのではなく、もっと広い一般的観点に立つならば、息子も、父親の信念(格率)を素直に認められるはずである。これはまさしく、(121)の様な考え方ではなく、(111)の考え方を選択することに等しい。そしてそれは、道徳法則に従った考え方とも言えるであろう。つまり、行動原則を選択するのに、自分または身内だけでなく、万人に妥当することを基準にして、考えているのである。そして、このような一般的観点に立ち、道徳法則に従った時に導出されるのが、ヒュームの言う黙約だと考えられる (§38)。

しかし、たとえ一般的観点が、道徳法則に相当するのだとしても、ヒュームには、道徳法則を拒否する議論が、まだ他にも見出されるのである。それは、「『である』から『べし』を導出してはならない」という自然主義的誤謬の議論である (ibid., pp.469-470)。道徳法則を、(104)の条件法に論理式化して考える限り、明らかにそれは、この自然主義的誤謬を犯している様に見える。

この点について私は、次の通りに考える。確かに、道徳法則を(104)の形式で考える限り、その前件「格率『…』は万人に妥当する」は、「である」の事実判断に分類されるかも知れない。そしてその時、(104)は、自然主義的誤謬の型に嵌ってしまっている様に見える。しかし、前件で主張される、格率の妥当性の根拠を求めて、第2章におけるヒュームの議論へと考察が進んだ、という経緯を思い出して欲しい (§§33-34)。そして結局、その根拠は、ヒュームの正義の起源の議論(=(106))に求められたのだ。なるほど、その議論から読み取れるのは、事実かも知れない。しかし、それは社会的な事実である。この意味で、ヒュー

が、理論哲学と実践哲学の区別ならある (ibid., p.457)。

¹⁸⁵ 実践理性がこの様な能力であることは、金子[2008c], 第二節を参照して欲しい。また、この意味での実践理性と、ヒュームの道徳論との関係については、前註 184 と、註 181 の議論も参照して欲しい。

ムの議論から読み取られる事実は、当為(べし)に近いものだと考えられる¹⁸⁶。だから、その議論に根拠づけられた格率の妥当性から、普遍的法則の「べし」へと移行する、(104)の条件法は、当為から当為への、殆ど同語反復だと考えられるのである。そしてそれが、(104)の実態だと私は言いたい。故に、(104)に論理式化された道徳法則は、ヒュームの自然主義的誤謬に犯していない、というのが私の考えである。

しかしながら他方で、カントの方からも、ヒュームの議論を遠ざける要因が見出されるのである。それは、ヒュームは道徳感覚説の提唱者としても知られるが¹⁸⁷、カントには道徳感覚を批判している箇所が見出される、ということである(Kant[1788],V38f., Kant[1797],VI399-400)。

これについては、言うべきことが二つある。一つは、カントが道徳感覚説として白羽の矢を立てているのは主にハチスンである、ということ(Kant[1788],V40)¹⁸⁸、もう一つは、「道徳感覚」で能力が意味される場合と、心的出来事が意味される場合がある、ということである¹⁸⁹。

カントはこの後者の区別に気付いており、能力としての道徳感覚を「moralischer Sinn」、心的出来事としての道徳感覚を「moralisches Gefühl」と呼んで区別している(Kant[1797],VI399-400)。

カントの批判は、主に、心的出来事としての道徳感覚に向けられており、その様な感覚(快苦として表象される)が、道徳法則を出し抜いて、

¹⁸⁶ 当為(べし)を、社会的事実として考察したのは、ウィトゲンシュタインの規則のパラドクス(Wittgenstein[1953],§201)と、クリプキによるその解決策である共同体における一致(Kripke[1982],pp.89-95)が代表的だと私は考えている。そしてヒュームも、ボートを漕ぐ人の譬えで、同様の見解を示しているのである(Hume[1739-40],p.490, 杖下[1982],pp.173-174)。その事実性は、「そうしなくてどうするのだ」というウィトゲンシュタインの思想に端的に表わされている(cf.永井[1995],p.148)。以上の見解については、註 181 の「第二の点」も参照して欲しい。他方、自然主義的誤謬については、伊勢俊彦が「規範と事実」という問題設定の下、考察しているが、それは、結論において私と同様の見解を示していると思われる(cf.伊勢[2005], pp.224-225)。

¹⁸⁷ この点を最も強調したのは、神野慧一郎である(神野[2002],pp.91f.)。

¹⁸⁸ フォアレンダーの指摘した、カントのヒューム理解も思い出される(cf.高峯[1985],pp.162-163)。

¹⁸⁹ この点については、神野[2002],pp.140-143、杖下[1994],pp.149f.参照。但し、両者とも、以下に述べる私の見解とは異なり、ヒュームの言う「道徳感覚」は心的出来事に限定される、という論調である。この点については、註 191 も参照。

意志を規定することへの反対意見として、提出されている(Kant[1788], V72-75)。だが、他方でカントは、道德感覚が道德法則による意志規定に後続すると考えるなら、それは、存在が疑問視される道德法則の、主観的な証拠にも成るから、むしろ歓迎するのである(ibid.)¹⁹⁰。

けれどもカントは、能力としての道德感覚については、その存在をきっぱりと否定している(Kant[1797],VI400)。これは、カントが理論哲学以来、感官(Sinn)に固定した役割を持たせているからである(cf.Kant [1787],B37f.)。

しかしながらヒュームにおいては、能力としての道德感覚も存在する余地がある、と私は言いたい。このことに反対する研究者は少ないだろう(cf.神野[2002],pp.141-142, 杖下[1994],pp.149-150)¹⁹¹。確かに、ヒュームが道德感覚を登場させる議論(Hume[1739-40],pp.455f.)では、理性と情念(感情)の対立が論じられ、静態的に観念の関係を操る能力としての理性と、動態的な情念としての道德感覚、という対立が強調されていた。このため、道德感覚は心的出来事と見做されて当然かも知れない。しかし、その議論は次の様に読むことはできないだろうか。即ち、論証の能力としての理論理性に対して、直感の能力としての道德感覚が対比されているのだ、と。

そう理解する時、道德感覚は、倫理的な行為にせよ判断にせよ、それに関係する情念そのものと言うよりも、それを産み出す能力と考えられる。そこで、完全に論証的でない(ヒュームの言い方に倣えば「観念の関係」から成り立つのではない) 実践的三段論法と、それを操る実践理性に、この意味での、能力としての道德感覚を、重ね合わせることができないだろうか¹⁹²。(例えば、(99)の(i)や、(111)の(i)を見れば分かる通り、それらの前起三段論法の小前提では、格率の万人への妥当性

¹⁹⁰ カントにとって、その様な道德感覚とは、道德的な動機を持つ際に随伴する、尊敬(Achtung—Kant[1788],V73)と、卑下(Demütigung—ibid.,V75)である。

¹⁹¹ その最も有力な根拠は、『道德原理の探求』において、ヒュームが「道德感覚(moral sense)」を、「道德感情(moral sentiment)」と言い替えている、ということである(Hume[1751],Appendix I)。しかしヒュームは、その最後で「趣味(taste)」に、能力として道德感覚の可能性を残している(ibid.,p.294)。

¹⁹² 実践的三段論法が、理論的でも論証的でもないことは、アンスコム自身によって初めから容認されていたことである(Anscombe[1957],§§33-34)。また、註181と註184の論点をもう一度、振り返って欲しい。

が認識されなければならない。このため、実践的三段論法は、ただ命題間の関係を提示しているだけでなく、同時に、積極的に判断し、結論を導き出して行くものとも考えられる。そしてこの積極性において、実践的三段論法の直感的な側面が示される、と私は考える。) 更に、この意味での、能力としての道德感覚が、教育を経て是正されるならば、それは、一般的観点にも近づくと見えよう¹⁹³。既に、一般的観点が、道德法則に相通じると論じられたことを踏まえるならば、カントでさえも、この意味での道德感覚を、拒否する理由はないと思われる。

但し、以上の見解は、本論文では確定せずに、あくまで仮説として述べるに留めておきたい。それは、本節初めで述べた通り、ヒュームの道德論を、カントの枠組みで捉えることへの補足説明として、述べられているのである。

§55 道德性と適法性

こうして、ヒュームの議論を、未来視線の三段論法、具体的には(99)や(111)の形式で捉えることへの補足説明が為された。そして§53では、それら(111)や(99)と、結論においてのみ一致する、(121)や(122)の動機が、ヒュームの動機説によって、否定されるということも分かった。

だが前節初めでも指摘した通り、そのヒュームの結論は、非常にカント的である。つまり、道德性(Moralität)と適法性(Legalität)を区別した、カントの動機説と、非常によく似ているのである(Kant[1788],V71f.)。

しかしながら、前節の論述は、まさにそのことについての補足説明だったのである。ならば今や、ヒュームの動機説を、次のカントのテーゼで受け止めることができると言えるのではないか。

(124) 行為の倫理的価値すべてにとって本質的なのは、道德法則が、(その行為の動機である)意志を、直接的に規定しているかどうか、という所なのである。(cf.Kant[1788],V71)

¹⁹³ 杖下隆英は、倫理的判断を、道德感覚、一般的観点、共感などの複数の要因が連関する過程として描き出している(杖下[1994],pp.152etc.)。他方、神野慧一郎は、その様な連関において、道德感覚が教化され得ると考えている(神野[2002],p.140)。

序文で引用した(1)以上に、この文言は、カントの動機説を典型的に表している。そしてこのカントの見解に従えば、(121)や(122)の様に形成される動機が、倫理的に善いと評価されないのは、最早、論を俟たないであろう。即ち、(121)や(122)では、動機としての意志が、道徳法則によって規定されていなかった。そして、道徳法則によって規定されているなら、動機の形成は、(111)や(99)の形に成るはずである。従って、(121)や(122)の動機は、倫理的に善いとは評価されない。

典型的なカントの議論であるが、しかし、この枠組みでヒュームの動機説も理解できることは、既に説明されている。逆に言えば、典型的なカントの議論でさえも、(第1章から第2章にかけての議論を振り返れば分かる通り) 格率の妥当性の問題を孕んでいるために、ヒュームの議論により、補われなければならないのである。

こうして私達は、ヒュームの議論とカントの議論を相補的と見做した上で、動機説の立場から、(121)や(122)の様に「適法」な動機を拒否することができる。

しかし何故、適法な動機は、拒否されるのだろうか。というのも、特に(122)などは、文字通りの意味で、法律に対し「適法」な動機である。しかもそれは、現代に生きる私達の多くが行っている思考とさえ言えよう。動機説は何故、それを拒否しようとするのか。

その理由の一つは、今し方ヒュームの所で論じられたばかりである (§53)。それによると、(122)は、「行為の徳性への顧慮」から形成された動機と見做され、次の論旨において拒否される(註 174 も参照)。行為の徳性への顧慮を動機にする人は、その徳性を認める社会への迎合以外、内容において空虚な動機しか持たない。この様な人は、周囲の事情が変わってしまえば、途端に、正しい行為をする理由を失ってしまうに違いない。だから、その人の行為を、動機において正しいと評価することはできない。

この論旨の後半部分、即ち、「周囲の事情が変わってしまえば、たまたま正しい行為をしていた人は、それをする理由を失ってしまう」という所は、私的な慈愛から形成される動機(=(121))に対する批判にも、論点が共通しており (§53)、要は、「適法な動機からは、正しい行為を、安定的に期待することができない。だから駄目だ」と結論づけている、と理解されよう。この結論は、カントの「正直さの義務に適った商人」の

議論にも含意されるものであり(Kant[1785],IV397)¹⁹⁴、私は、その結論が有効であり、重要であることを認める。

しかし、もし周囲の事情が、ずっと変化しなかったなら、その結論は、適法な動機を、積極的に批判することができないのではないか。というのも、周囲の事情が変化しなかったなら、たまたま正しい行為をしている人は、上述の限りでは、ずっと正しい行為をし続け、そこに何ら問題は生じないと思われるからである。

では、単なる心情の潔癖さではなく、より現実的な意味において、道徳性を推奨し、適法性を拒否する理由は何処にあるだろうか。この点を、(122)を中心にして、最後にもう一度、考えてみたい。

(122)は、刑罰による苦痛を恐れて、皮相的に正しい動機を抱く者の心理である。その動機の形成において目を止めるべきなのは、(i)に現れている信念である。その信念は、実定法としての刑法の知識から、彼が導き出したものだと言える。私が考えるに、その導出過程は、次の直接推理の形に定式化できる。

- (125) 如何なる人も、自分の土地に居座ったからと言って、その人を殺してしまったなら、
しじかの苦痛を自分に与える刑罰を受けなければならない。 (刑法の知識)
-
- ∴ 「私」は、自分の土地に居座ったからと言って、その人を殺してしまったなら、
しじかの苦痛を自分に与える刑罰を受けなければならない。 (信念)

¹⁹⁴ ところで、カントの「義務に基づく」という発想は、ヒュームの言う「行為の徳性への顧慮」と同じなのではないか、という疑問を抱いていた人が居るかも知れない。何故なら、カントの「義務に基づく」とは、義務が、まさしく義務であるために、それを行う、ということの意味している様に見えるのだから。しかし、カントの場合、義務(本論文では普遍的法則として論じて来たものを考えて欲しい)が道徳法則から導き出される、という過程が保持されている、という点に注目して欲しい。そしてその導出過程において、義務そのものとは別個の根拠、即ち本論文において「格率の万人への妥当性」として問題視されていた所へと、洞察が及ぶことに成る。そしてその根拠への洞察のために、義務そのものとは別個の動機が要求されるのである。

かいつまんで言うなら、カントの「義務に基づく」とは、「義務への洞察」をも含むことである。この点で、それは、単なる、義務への顧慮ではない。この「顧慮」と「洞察」の間の線引きを超えてしまうと、ヒュームの「行為の徳性への顧慮」に対する批判でさえも、彼の思う様な効果は上げにくいと思われる。以上の考察については、註 174 と註 177 も参照して欲しい。

前提にある刑法の知識は、社会制度としての法律に対する、行為者の知識の皮相さを良く表している。彼は、殺人の罪を犯してしまったなら、その刑罰を受ける「べし」などとは考えない。ただ、その罪を犯したなら、その刑罰を受けることに成る、と考えるだけなのである。つまり、彼にとって法律とは、罰則のあるゲームのルールに過ぎない。

こういった人間が何をするのかは明らかだろう。法律の知識を利用して、悪行を企てるのである。例えば、前提での刑法の知識を利用して、ホームレスを操り、敵対する人物を殺人罪に陥れることは可能である。

こういう方へと思考を進ませないためには、社会制度としての法律、即ち実定法の言わんとする所を理解する必要がある。そしてその理解に至るためには、(125)を更に上に辿り、(99)や(111)の(i)の部分に当たる、道徳法則の三段論法に辿り着かなければならない。(それが如何なるものであるかは、本論文では提示していないけれども、これから述べる通り、(119)の(i)に対応するものだと考えて欲しい。)

そこで洞察されるのは、刑罰の規定が、元を辿れば、「私」の格率であった、ということである。つまり、刑罰の規定は、まさにこの「私」が、「特定の状況において罪を犯したなら、自分はしかじかの刑罰を受けるつもりだ」という原則を引き受けることによって立法されていた、ということである。

だが、直ぐに分かる通り、その洞察は、§50 で(119)の三段論法を辿った、あの仲裁者と同じ思考である。けれども、人民に選ばれたのでもない、この「私」が、何をきっかけにして、その様な思考に辿り着くと言うのか。

それは、あの結合契約としての社会契約、そして純粹共和政への理念である言えよう。確かに、その理念は、カントによって、根源的総体占有(ヒュームで言う最初の黙約)と、抵抗権否認論(ヒュームで言う忠誠)の、更に先に、典型的な理念として、掲げられたものである(§49)。しかしそれは、私達の誰もが抱く、民主主義と共和主義の理念であるとも考えられる。

理念を、その位に引き付けて考えられるなら、それが実現した時には、刑罰の規定でさえも、道徳法則の帰結として、つまり自分達にとっての普遍的法則として、引き受けることができる、ということが理

解されよう¹⁹⁵。

こうして、社会契約の理念が、道徳法則と、刑罰の実定法を結びつけるモチベーション(きっかけ)に成る。そして、このことが道徳性だと言うなら、安定した社会において、適法な動機が拒否され、道徳性が要求されるのは、文字通りの「適法性」に起こり得る、法の曲解と悪用を避けるためである、と結論づけられよう。

道徳的に考えることによって、刑罰の実定法は、最早、(125)に見られた「強制」でなくなり、自発的に従われる「べき」普遍的法則に成る。そう捉えられる限り、実定法は、外在するゲームのルールでもなくなり、内発的に遵守される自然法と成る。そしてその時には、法を悪用しようという動機も、消え失せているはずである¹⁹⁶。

¹⁹⁵ その時、刑罰規定である実定法は、自然法として再認識されている、とも言えよう。この意味で、「実定法には自然法が先行している」というカントの見解は、意義深い(Kant[1797],VI224)。

だがこう考える時、「自然法」は、「結合契約としての社会契約に際し締結される法」と見做されている。そしてそう見做すことが、刑罰規定の実定法である刑法を、自然法に数え入れることを可能にしているのである。

けれども、「自然法」を、「自然状態の法」と取るなら、(114)の抜粋などを振り返るにつけ、自然法は、占有の安定性を保証する、(109)に代表される様な、民法規定に限定されるのではないか、と思われるかも知れない。

しかしカントに倣えば、社会契約が、自然状態の延長線上に、人間社会の完成のため「避けて通れない」という意味で「自然な」営為と考えられる限り(§49)、刑法を、自然法として捉えることは可能であると私は思う。つまり、社会契約といえども、恣意的人為的な契約ではなく、人間の歴史において不可避的な事象と考えられる限り、社会契約に際し締結される法は、自然だと考えられるのである。

ちなみに、カント自身は、自然法そのものを、「理性によってア・プリオリに認識される法」(ibid.,VI224)と広く定義している。また、以上の問題についてカントは、ベッカーアを論敵にしながら、死刑を中心に論じている(cf. Kant[1797],VI 331-337)。三島[1985]、有福・坂部[1997],p.205も参照して欲しい。

¹⁹⁶ カントは、『法論』において、法の領域に、「君の意志の自由な行使が如何なる人の自由とも、普遍的法則に従い、両立し得る様に外面的に行為せよ」という固有の原理、即ち「法の法則(Rechtsgesetz)」を立てている(Kant[1797],VI231)。しかし、「普遍的法則」に従うとはどういうことなのかを突き詰めて考えるならば、この「法の法則」を盾に取り、適法でありさえすれば良い、とは簡単には論じられないはずである。これが、本文での私の見解でもある。金子[2008c],第九節での議論も参照して欲しい。

§56 むすび—倫理的善の不可能性とその追求

しかしながら、道徳性の背景にある、社会契約や純粹共和政は、途方も無く先の未来に掲げられた理念なのであった(§49)。故に、幾ら私達が、民主主義と共和主義の考え方に慣れ親しんでいようとも、現実において、その理念が実現され、それを背景にして考えられるということは、殆ど不可能に思われる。

実際、もし本当に、その理念が実現されていたなら、私達は、「目的の国」に生きている(§51)。それはつまり、自分を取り巻く社会の成員に、非常に高い倫理性が備わっている、ということである。全ての人が、刑罰にせよ、殺害禁止にせよ、占有の安定性にせよ、その言わんとする所を理解し、それを自律的に遵守するのである。だが現実において、私達がそういう次元に到達することは、殆ど不可能である。

では、このことから、何が結論づけられるだろうか。一方で、それは、ここまで(99)や(111)を巡り論じられて来たことは、そのままで良いということである。即ち、殺害禁止に関してなら、(122)ではなく、(99)の仕方で動機が形成され、占有の安定性に関してなら、(121)ではなく、(111)の仕方で動機を形成される、ということを求める。私達はそれで、正義を認識している、と言えるのである。

しかし、もう一方で、私達は、(99)にしても、(111)にしても、現実の所、社会契約や純粹共和政の理念を背景にして、その思考形式を辿っているのではない。にも拘らず、((99)と同じ殺害禁止の動機である(122)について)前節で考察した所によれば¹⁹⁷、意志決定の中間に現れる普遍的法則(それは前節では刑罰の実定法として論じられていた)に、険悪な動機を導き入れないためにも、更に、背景において、社会契約や純粹共和政の理念が実現されている、ということが求められるのである。

だが、今し方述べた通り、それは殆ど不可能である。このため、私

¹⁹⁷ 以下、論述の都合上、殺害禁止の動機が中心に論じられているけれども、同じ論点が、占有の安定性の動機にも当てはまるのは明らかである。占有に関する私法(民法)の罰則規定から、(125)に当たる信念が形成され、(122)に当たる適法な動機が形成される、ということは充分、可能である。むしろ、「法の抜け穴」に対する現代社会の人々の考え方を見れば分かる通り、私法(民法)に関する方が、この類の議論は成立し易いと思われる。

達は、もう一つの逆説的な結論に至らざるを得ない。それは、たとえ(99)や(111)の形式を辿っていたとしても、私達は、社会契約や純粹共和政の理念を背景にして考えていない限り、自分達の動機を、倫理的に善いと評価することはできない、ということである。

私達は、異なった背景の下、同じ形式の三段論法(未来視線の実践的三段論法)を辿ることができる。例えば、(99)という同じ形式の三段論法を辿るにしても、それは、ヒュームの言う忠誠の態度によって辿ることができるし(§42)、カントの言う抵抗権否認論によっても辿ることができる(§48)。そして私が論じた様に、現代の民主主義国家を背景にしても、辿ることができるのである(§49)。

倫理的悪の判断をする限りは、それで良い。実際、いずれの背景によって(99)を辿ろうとも、同一の(99)の形式を辿りさえすれば、私達は、あの甲の殺害の動機を、否定することができたのである(§31)。

また、適法な動機を見分け、排除する際にも、問題にするのは形式だけで良いと言える。例えば、§53 のヒュームの所で、(122)の動機が否定された時、「別個の動機」として(106)の正義の起源に議論が及んだけれども、それは、その起源の後に登場する、忠誠を足掛りにして、(99)の形式に辿り着くためであって、焦点はあくまで、(122)と(99)との形式的な対照性に、合わされていたのである(§54 第四段落)。(確かに、(111)の様な、占有の安定性の動機を形成する際には、ヒュームの言う正義の起源が、揺るがぬ背景と成るだろう。しかし(99)の様な、殺害禁止の動機を形成する背景を、ヒュームの言う忠誠に求めることは、時代錯誤な見解として、§43 で一旦、退けられていたのである。)

しかしながら、道德性の話と成ると、同じ(99)の形式を辿るにしても、それが如何なる背景によって辿られているのか、ということが問われるのである。そしてその背景が、社会契約や純粹共和政の理念でなければ、その様にして形成される動機は、道德的に不完全である、と評価されることに成る。

そう評価されてしまう理由の一つは、前節で考察した通り、意志決定の中間に現れる普遍的法則に、陰悪な動機の入り込む余地が有るからだろう。その心の隙がある限り、動機は依然として、不完全だと言わざるを得ない。

だが、その不完全さは、次の様にも説明されるのではないか。現代

に生きる私達は、上に言及した通り、民主主義国家の存在を背景にして、(99)の思考形式を辿っている、と考えられる。だが、国家の存在を背景にしているということは、仲裁者に依存している、ということに他ならない。そして仲裁者に依存している、ということは、自分が誤った判断をしかねない、更には、悪を侵しかねない人間である、ということに自覚していることの現れなのである。

だから、現実において私達は、正しい意志、善い意志を、形成している、と幾ら思い込んだとしても、それは、不完全なことだと言わざるを得ない。つまり、その動機は、倫理的に善いとは評価されないのである。逆説的であるが、これが、倫理的善の判断に対する、私の結論である。

倫理的な善は、未来視線の実践的三段論法を、ただ同じ形式で辿るのではなく、それを辿る思考の背景において、果てし無く追求されるものだと思う。その背景は、社会契約と純粹共和政の理念によって方向づけられている。倫理的に善い動機とは、結局、その理念に方向づけられた背景において、未来に追求されるものだと言えるのではないか。(終り)