

「倫理性」の二つのかたち(一) W・D・ロス倫理学のメタ倫理的検討

安彦一恵

本稿は、京都生命倫理研究会、科学研究費補助金プロジェクト「応用倫理学各分野の基本的諸概念に関する規範倫理的及びメタ倫理学的研究」(代表：坂井昭宏北海道大学教授)、京都大学 PASTA プロジェクトの三者共催で行なわれた 2005 年 9 月 25 日の研究会(於：京都大学文学部)での口頭報告「二重結果説のメタ倫理学的考察」の基本論証部分を¹、本稿に引き続く論稿 以下「次稿」と略記 と共に、その後の考察からも補って一つの主張として纏めたものである。本稿では、主として W・D・ロス倫理学の検討として論を展開したい。

この「報告」で我々は、「倫理」の諸形態の最基層に、基本対立型として「自己善の倫理」と「善き世界の倫理」とが在ることを主張した。前者は、専ら自己の在り方に定位して、それが善であることを説く「倫理」である。後者は、(或る種「近代的道徳観」的に)自他関係に定位しつつ、他者(達)の状態を「世界」として措定して、その「世界」の最善の実現を説く「倫理」である。この基本対立は、いわゆる「義務論」と「帰結主義」との対立となにがしか重なるものではある。一般に、行為について、帰結主義がその帰結 我々が言う「世界」も、この行為の帰結状態である の善から行為の是非を論じるのに対して、義務論は、帰結から独立に行為そのものの質を 一般的に言うならこう抽象的に言わなければならないのだが、義務との関係で行為を 論じる、とされている。しかしながら、事態はそう単純でない。義務論 vs. 帰結主義と語られるとき、その意味はそう自明ではない。これとも関連するが、我々が言う対立は、いわば行為者の意識の向きとして、それが、行為を自己の行為として、その自己行為を通した自己の在り方に向かっている場合と、行為を世界に変更をもたらすものとして、この世界に向かっている場合との対立である。

一 「動機説」と「結果説」

上記の「義務論(deontology)vs. 帰結主義(consequentialism)」と重なるかたちで、しかし微妙に異なるものとして、日本ではかつては、むしろ「動機説 vs. 結果説」という基本対立型が措定されていた。これは、一時期、倫理学の基本事典であった『新倫理辞典』(創文社、昭和 36 年)にも見られるが、私が確認した限りでは戦前の『岩波 哲学小辞典』(昭和 5 年)

以下『小辞典』と略記する にまで遡りうるものである。そこでは、「動機説」「結果説」にそれぞれ "Motivism", "Consequentism" (念の為に言うが、これは "Consequentialism" ではない) の英語も付されているが、これはむしろ、日本語の英語訳ではないかと見ている。

¹ この「考察」では、清水哲郎・立岩真也両氏間の論争の検討をも行ったが、この部分は次の独立の論稿として纏めた。安彦一恵「「安楽死」をめぐる清水・立岩論争のメタ倫理学的考察」(『応用倫理学各分野の基本的諸概念に関する規範倫理的及びメタ倫理学的研究・平成 16-17 年度研究成果報告書』所収) 以下、「前稿」でこれを指示する。

「義務論」との関連で言うと「動機説」とは、上記の「義務との関係において」ということを限定して、「どのように義務に」従っているかを問うものであって、M・ウェーバーで言うなら「信条倫理」(を説くもの)と換言できる。つまり、動機としていかなる「信条」から行為を為すのかを重く見るものである。彼がこれに対置するのは「責任倫理」であるが、「結果説」との関連で言うなら、それは(行為の際の「信条」ではなく)行為の結果を自らのものとして引き受けるかどうか したがって、結果に対して責任を取るかどうかになるのだが を重く見るものである。

実際『小辞典』では、「動機説」「結果説」について、それぞれ「行為の動機を唯一又は主要の道徳的判断の対象とする説」「行為の結果を唯一又は主要な道徳的判断の対象とする説」という説明がなされている。

しかしながら、「責任倫理」についてウェーバー(『職業としての政治』)はまた、「目的」という観念にも焦点を当て、事後的に結果責任を引き受けるものというより、一定の結果を「目的」として措定し ちなみに、「動機説」と近い)「義務論」に対して「目的論」が対置される場合もある、同時に、その実現に伴う、あるいは伴いうる諸結果についても、それが「予知しえる(voraussehbar)」かぎり、自らの行為結果として引き受けるものとして語っている。そして、この伴われる結果が悪しきものである場合に即して、(責任倫理を採るべき)政治家は、善き目的を実現するためにあえて悪を犯すことをも引き受けなければならない、しかも、単に善き目的を実現したことに結果として随伴する悪を引き受けるということだけではなく、善を実現するために悪が手段として不可避であると分かっている場合、その分かっている悪をも実行するのだからなければならない、と彼は説くのである。これに対して「信条倫理」は、「宗教的に言えば、「キリスト教徒は正しきを行い、その結果を神に委ねたもう」倫理として説明されているが、ニュアンスとしてはこれも必ずしも「目的」を非有意化するのではなく、(行為の正しさの基準が善きことを求めることに在るとして、その)求められる「目的」が正しければ、実際の行為結果がそれと異なった場合、とくに随伴的結果を自らの「責任」として引き受けないものとしても説かれている。

しかしながらまた、行為のこの「目的」性を考え併せる場合、事態は錯綜した様相を示してくる。『小辞典』も、「動機説」(そのもの)を下位区分して、 通常は、

倫理的価値的意味より結果説に対立するカントの心術道徳。カントによれば或目的を設定し、その実現を道徳と見れば、道徳は畢竟その目的の手段となり、相対主義、他律に陥らざるを得ぬ。道徳の自己目的性、絶対性を保つものは自律主義の他にない。

という第三義での規定が中心になっていると思われるが その第一義 = 「主観的動機説」として

狭義の動機.....即ち目的観念(=意図)さへ正しければ、手段や結果は問はぬといふ立場

を取り出している。そして、「動機説」の第二義 = 「志向説(Intentionalism)」として

動機即志向と見、志向こそ道徳的価値の対象とする説

が挙げられている。

「志向(Intention)」について『小辞典』は、「動機の(1)および(2)と同義」だとして、その(1) (= [1])として

1).....願望の情(所謂衝動弾力)を伴へる目的観念(所謂運動根拠 Bewegunggrund).....2)其等の欲望が意志の選擇決定によつて唯一の目的観念に統一された状態.....。3)決定された一つの内には、實現さるべき目的の観念に従属して目的に必須なる手段の観念、及び豫想された實現の結果の観念も含まれる。それら全體を志向と云ひその中目的観念だけを特に動機といふ場合がある。

と規定している。また項目「志向」そのものでは、

意志決定をうけた動機の内には、a)實現されべき目的の観念を中心として、b)目的實現に必要な手段の観念。c)予期せられる結果の観念もある。志向と動機とを區別する時は、(a)のみを動機と云ひ(a),(b),(c)全部を志向といふ。従つて動機は志向の一部をなすもの。ベンサムの始めた區別。

という規定がなされている。この規定を用いるなら、ウェーバーの言う「信条倫理」とは、「動機説」の第三義と第一義との性格を併せもつものである。

『小辞典』はまた、「結果説」についても、それを「動機説の反対。行為の結果を唯一又は主要な道徳的判断の対象とする説」と定義しつつ、次の下位区分を行っている。

- 1)意識、動機又は志向に関係なく、行為を通して實現された結果のみを問題にする説。
- 2)志向的必然的結果を主要対象とし、非志向的偶然的結果は問わぬもの(動機説の(2)に近い)。

ウェーバーの「責任倫理」は、これで言うならむしろ2)に相当する。

2)は、「目的」性に焦点を合せるかたちでむしろ實際の結果を非有意化している。もちろん(實際の)結果は行為者において「志向」されているのであるが、實際の結果には、志向されていなかったものも含まれる。それを『小辞典』は「非志向的偶然的結果」すなわち「予期を超えた「結果」であるが」と呼んでいる。しかしこれは、他方1)の立場で厳格に「結果責任」を問う場合、これも行為者の行為のまさしく結果として責任対象とされることが在りうる。これはさらに、当人の「予期」を超えているが、すべての實際の結果ではなく、「予期可能(expectable) = 予見可能(forseeable)」な結果に責任対象を限定す

るバージョンと、そうした限定を置かないバージョンとに分類しうるが、2)の立場でも、前者を含ませることが可能である。

このように、一口に言って「動機説 vs. 結果説」といっても、その対立の事態は単純でない。たしかに、通常理解では、行為の際のむしろ目的-非関係性を説く(カント的な)もの、すなわち『小辞典』の言う第三義での「動機説」と、行為の事後的結果のみを有意化するもの、すなわち第一義での「結果説」との対立として理解されている。しかし、これでは、「動機説」の第一・二義、「結果説」の第二義を排除するかたちで、カバーする範囲をかなり限定することになる。そして、逆に、下位区分を用いて幅広くカバーしようとするなら、それぞれの第二義において「結果説」が「動機説」に「近」くなってしまうという問題が生じる。我々は、これらの下位分類を用いつつも、倫理の基本型を規定し直すべきだと考える。

二 帰結主義

現在では、倫理の基本型として「義務論」「帰結主義」が、かつ相互に基本的に対立するものとして措定されている。これについても、一般には、行為をその「帰結」から独立に評価すべきだとする説と、(実際の)「帰結」を有意化すべきだとする説として了解されているが、これらをめぐる議論はもっと精密なものである。まず「帰結主義」をめぐる諸議論を踏まえて、我々として「帰結主義」を明確に規定しておきたい。

行為の評価について、やはり事後的な実際の帰結を有意化する立場を「帰結主義」と呼ぶことに異論はない。しかし、それは、「帰結主義」そのものではなく)下位区分して措定されてくる帰結主義の一バージョンである。すなわち、actual version の帰結主義である。そして、これに対しては intended version の帰結主義がもう一つの下位分類として今日では明確に措定されている。我々は、行為の事後的評価ではなく、行為者のまさしく行為選択において働きうるものとして、そして、そうでなければ十全に「倫理」とは言えないであろう 後者の帰結主義形態を重要視したい。

intended version で考える場合 これを我々は以下"intentionalism"と呼びたい、(「動機説」として、かつカント的に)そもそも「目的」を有意化しないものとして「義務論」を考えるのではないのであれば、これを「義務論」とどう区別するかということが問題となる。「目的」は一つの「志向」であるが、我々は、この志向状態に着目すべきであると考えている。そもそも「帰結主義」というタームはアンスコムが導入したものであるが、彼女の帰結主義規定もそうしたものである。アンスコムはこう述べている。

予期された(expected)帰結と意図された帰結とのすべての相違の拒否……。シジウィックの側でのこの展開(move)が、旧式の功利主義と帰結主義 私はそう名づけるのだがとの相違を説明する、と言うことはもっともなことであると私は思う。……シジウィックに関して最も重要なことは、意図に関する彼の定義であった。彼は意図を、人は自分の自発的(voluntary)行為のすべての予見された(forseen)帰結を意図すると言わなけ

ればならない、というように定義する。この定義は明らかに正しくない。
(G.E.M.Anscombe, "Modern Moral Philosophy", in: *Ethics, Religion and Politics*,
Blackwell, 1981, 34f.)

この帰結主義規定は、『小辞典』が言う「結果説」の第二義に相当するものである。これは「動機説」の第二義（「志向説」）とも近いとされていたが、これで言うなら、行為者の意識において、「目的」だけでなく「志向」されている全てを評価の対象とするものである。その際、アンスコムが見るシジウィックでは、（目的に向かう）「狭義の動機」と「志向」とを区別し、前者（のみ）を「意図」とする『小辞典』とは異なって、「志向」（されているだけのもの）も「意図」に参入される。つまり、「目的」そのものに加えて、それを実現するための「手段」や、目的実現に伴う予見された副次的帰結（side effects）も、つまり「志向」全般が（voluntary な事柄として）「意図」に含まれている。

シジウィック自身はこう述べている。

しかしながら私はこう考える。厳密な道徳的あるいは法的議論のためには、「意図」という用語の下に、行為の確実あるいは在りうると予見される諸帰結の全てを含めるのが最良である、と。なぜなら我々は、我々の行為のいかなる予見された悪しき諸帰結に対しても、我々はそれらに対する欲求を、それら自身としても、最終目標への手段としても感じなかったという弁解によって、責任を回避することができないからである。我々の自発的行為の欲求された諸結果に伴うこのような欲求されなかった随伴諸結果は、明らかに我々によって選択あるいは意志されているのである。(Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th ed., Dover 1966, 202)

三 義務論

これを批判するかたちでアンスコムは、一見すると actual version の帰結主義に加担していると誤解させるようなかたちで、このシジウィックの「テーゼ」が意味するところを語る。

彼〔行為者〕の計算が事実として誤った場合、その帰結を予見できなかったので彼はその帰結には責任がなかったことになる、と思われる。なぜなら、事実シジウィックのテーゼは、期待される帰結の光の下で以外では、行為の悪さを評価することは全く不可能である、ということへと導くからである。……あなたは、最も不名誉な行為の実際の帰結から、それを予見できていなかったと証明することができる限りで、自分を無罪にすることができる。(op.cit., 35)

しかし、シジウィック・テーゼに対して、続けてこう説かれる。

これに対して私は次のように主張すべきである。悪い行為の悪い帰結に対しては人は責任がある。しかしそれは、[その悪い行為の]善い帰結に関してその人に功を与えることになるわけではない。逆に、善い行為の悪い帰結に関しては、人は責任がない。
(ibid., 35f.)

ここから、特に最後の文から見ると、彼女も actualism を退けて、(シジウィックの言ういわば広義での「意図」を退けて、狭義での)「意図」と「予見事項」(の実現された帰結)とを区別して、行為は「意図」として何が求められている(シジウィックのタームでは:「欲求」されている)かによってその善悪が決まるのである、としている。というか彼女は、そもそもの行為を、いわば「意図」によって構成されるものとして、その「意図」の実現を目指す行為として考え、この行為規定は後の主著『インテンション』で主題的に主張されている、そういうものとしての行為について、その「意図」の内容に即して行為の善悪を区別するのである。

現在では、「帰結主義」の対極に「義務論」が置かれているが、しかしながら、このように主張するアンスコムは端的に「義務論者」だとは言いがたい。彼女の立場は、かつての言い方で言う「動機説」の第一義 = 「主観的動機説」に近い。帰結主義批判者として彼女によって言及されてもいるが(33)、我々は 通常もそうであるが W・D・ロスに「義務論」の代表例を見たい。

だが、「義務論」とは何であるのかはそう自明のものではない。言うまでもなく「義務論(deontology)」とは「義務の理論(theory of duty)」のことではない。それは、行為について、その「帰結」との関係においてではなく、「義務の理論」が指定するであろう、その「義務」との関係で行為の正を説くものである。我々はこう(とりあえず)言ったのだが、「義務との関係で行為が正しい」というのはどういうことであるのか。少し長い引用になるが、コメントを挿みながら、ロスが基底から、そもそもの「行為の正しさ」について論じているところを順次紹介する。(以下、引用はすべて、Ross, W.D., *The Right and the Good*, ed. by P. Stratton-Lake, Clarendon Pr., 2002. から。)彼は、(そうするという約束で、遠隔地に居る友人に借りていた本を返す、簡単には「約束を守る」という義務を例として)間違った「説明」として三つを挙げ、それぞれを批判しつつ退けている。(42ff.)

それらの一つは次のようなものであろう。つまり、責務的であるのは、状態になんらかの変化を産み出すという自然的な意味において何かを為すことではなく、何か たとえば、その本を私の友人が受け取ることを 目指す(*aiming at*)ことである、といったものである。しかし、この説明は役に立たない。というのも、(a) 何かを目指すことは、その事態をもたらすという望みから成る或る動機から行為することである。しかし、我々が見たように、動機は決して我々の義務の内容を成さない。……そして、(b) 私の友人にその本を返すことを約束していた場合、単にその本を返すことを目指すことによって、私は明らかに私の約束を果たしていないし、私の義務を遂行してはいない。彼が実際にその本を受け取ることを私は見なければならぬ。

これは、上に確認した「動機説」の第三義を退けるものである。さらに、アンスコムの上述の立場をも（予め）退けるものでもある。ロスは明瞭に、行為における「動機」の善をまさに善の事柄として、行為の「正」から切り離している。アンスコムは、この動機の善を、善きことを目的として意図することとして考えている。

ロスは次に、「これよりはもっともな説明」として「私はその結果を産み出す蓋然性が高いことをすべきであると語るもの」を挙げ、それを退けた後で、次のように述べる。

三つの説明のなかでよりもっともなものは、「私は、実際に或る結果を産み出すであろうことをすべきである」と語るものである。この説明は、異論(b)を免れている。それが異論(a)を免れているかどうかは、精確に何が意味されているかに依存する。それが意味するところが、或る結果を産み出す望みから一定の事を、かつ、その一定の事がその或る結果を産み出すであろうと考えることから、その事を私は為すべきである、ということであるのなら、この説明は異論(a)になお晒されている。しかし、それが意味するところが、端的に、私は一定の事を為すべきであり、私がその事を為す理由は、それが或る結果を産み出すであろうということであるのなら、異論(a)は回避されている。さて、その第二形態におけるこの説明は、功利主義が与えているものである。この功利主義は、正しいのは一定の行為であって、或る仕方動機づけられた一定の行為ではないと語り、そして、行為が正しいのは決してそれ自身の本性によってではなく、その実際の結果の善さによってである、と語る。私が思うにこの説明は、行為の正しさを意図されたあるいはありうる結果の善さに依存させる説明よりは明らかに真理に近い。

ここでロスは、引き続いて「動機説」を退け、その点で功利主義（したがって帰結主義）の方が「真理に近い」と述べている。ここでロスは、功利主義を actual version で了解し、同様に一種 actualism の立場で功利主義を評価している。

だが、ロスはこの功利主義をも退ける。

そうであっても、この〔第三の〕説明は真なる説明であるようには思われぬ。というのは、それが含意するところは、我々が正しい、あるいは我々の義務であるとみなすものは、我々が直接になすものである、ということである。これはたとえば、本を梱包することや投函することであり、その道徳的意義をそれ自身の本性からではなく、その帰結から引き出すものである。

功利主義（帰結主義）が想定する「行為」とは、ダントーの用語で言うなら「基礎行為(basic action)」である。これが「帰結」として、友人の元に本が返ることをまさしく帰結するのであるが、功利主義は義務履行行為を「基礎行為」とすることによって、その、いわば義務履行完了状態である「友人の許に本が返ること」をその行為に対して外的なものとしてしまう。

ロスは「しかし」として続けてこの「説明」を批判する。

これ[こうした説明]は、我々が我々の義務を、厳密には我々の義務として記述すべきものではない。というのも、我々の義務は我々の[本を返すという]約束を満たすこと、つまり、その本を我々の友人の所有に戻すことであるからである。この「その本を我々の友人の所有に戻すこと」を、我々は行為自身の本性において責務的であるとみなす。それは、まさしく、行為が約束の充足であるからある。行為の帰結の故ではない。

これには功利主義から、

私が為すのは「その本が我々の友人の所有に戻ることに」ではない。私は、このことに繋がる何かを為すのみであって、したがって、私が為すことが道徳的意義をもつのは、それ自身においてではなく、その帰結の故である。

という異論があるであろうとして、それに答えてロス はさらに述べる。

こう指摘していいであろうが、原因はその直接的な帰結だけでなく、同時にその遠い帰結をも産み出す。……それゆえ私は、私の身体の諸部分の直接の動きを産み出すだけでなく、私の友人がその本を受け取ること　これは私の身体の諸部分の直接的動きから結果するのではあるが　をも産み出すのである。……少なくともこう言えようが、私は私の友人がその本を受け取るとを担保した(*secured*)のである。私がすることは、それは本を梱包・投函することであると言うことと同様に、この仕方でも真に記述可能なのである。……私の行為が正しいのは、それが本の梱包・投函としてなのか、私が返すと約束していたものを私の友人が受け取るとを担保することとしてなのかと自問するならば、私の行為が正しいのはこの第二の資格(*capacity*)においてであることは明らかである。そして、この資格、そこにおいて行為が正となる唯一の資格においては、行為はそれ自身の本性によって正しいのであり、その帰結の故に正しいのではない。

ここにおいて述べられているのは、「正」が術定できる行為は、功利主義 = 帰結主義が言う「基礎行為」ではなく、いわば義務が命じる内容　これに従うことを有意化するものとしてそもそも「義務論」は成り立つのだが　を含むものとしての行為である、ということである。これは、行為は行為者の「意図」によって特定(記述)されるとするアンスコム の行為観に確かに似ている。

しかしロス は、やはりアンスコム と異なる。それは、彼女が義務論的に善なる行為を義務に従った行為として考えているとするとしてもである。アンスコム の場合は、行為の倫理性を帰結とは独立なものとして想定している。それは、先に引用した「善い行為の悪い帰結に関しては、人は責任がない」という言い方から明らかである。というか、より厳密に言うならば、ロス も行為の倫理性のこの次元を認めているが、それとは別の次元をまさしく行為の「正」として考えている。こう述べられている。

我々は見慣れない結論を得ることになる。私はその本をどのように不注意に梱包・発送したとしても、その本が[友人の]手に渡るなら、私は私の義務を行ったのであり、どのように注意深く行為しても、その本が[友人の]手に渡らなければ、私は私の義務を行っていないのである。成功・失敗が、義務の遂行の唯一かつ十分なテストである。もちろん私は、第一のケースにおけるよりも第二のケースにおいてより賞賛に値するであろう。しかし、これは完全に別の問題である。我々は、正・不正の問題を、道徳的善・悪の問題と混同してはならないのである。

しかしながら、ここで基本的な疑問が生じる。ロスが、成功した場合が義務遂行であり、失敗した場合が義務の不遂行であるとしているが、後者の場合、その不遂行はどのようにしてその義務の不遂行となりうるのか。ロスが確かに、為す行為(action)と為された行為(act)を区別して、正・不正はもっぱら後者に術定されるものだとしている(7)。(これに対して、善・悪は前者に術定されるとしている。)これは、帰結主義の actual version と同じく一つの actualism であるとも見ることができる。おそらくロスは、「返すので貸して欲しい」という発語行為 - 友人から私への本の移動 - 本の梱包・投函 - 郵便局員の一定の動作 - 本を入れた輸送袋の移動 - 小包の配送といった(actualな)出来事系列を前提に、小包の配送の直接的結果である「友人による本の受け取り」をもって、本の梱包・投函を、単なる(基礎行為としての)本の梱包・投函(そのもの)の行為としてではなく(返却)義務履行の遂行であり、義務履行として正しい行為である、とみなしうるとしているのであろう。だが、(少なくとも)最終の「受け取り」の出来事が生じなかった場合、あるいは、この系列とは異なった系列が継起した場合、「本の梱包・投函」はどのようにして「失敗」した義務行為としてそもそも記述されるのか。返却(義務)行為として記述できるのでなければ、そもそも「失敗」したがって「不正」とはみなせないはずであるが、「本の受け取り」がない場合、この「本の梱包・投函」行為はどのように「返却の失敗」として記述できるのであるか。

ロスは、「不注意に梱包・発送」した場合であっても「本の到着」が在る場合、それは義務履行行為であるとしている。そうである以上、「不注意」であっても、「本の梱包・発送」は返却行為ではあるわけである。では、その「不注意」によって、逆に途中で梱包が解けて、その結果本がどこかで脱落して「受け取り」を結果しない場合、それはそもそも(失敗した)返却行為としてどのように記述できるのか、ということである。そう記述するためには、行為者の(「返却しよう」という)「意図」の有意化がやはり必要なのではなからうか。行為の正・不正の術定には「意図」は関与しないことはロスの言うように認めるとしても、ロスのように考えるなら、行為が その正・不正の術定の以前に いかなる行為であるのかの記述そのものが不可能になるのではなからうか。

ここで確かに、本の貸借の場合(一般)のノーマルな(出来事系列の)ケースといったものを基準に、「返すので貸して欲しい」という発語行為 - 友人から私への本の移動といった(事前)過程に引き続いて「本の梱包・発送」が為されたが「本の受け取り」がなかった場合として、つまりノーマルなケースからの逸脱として、その「本の梱包・投函」をも、別の出来事系列の始点としてではなく、「失敗」つまり「返却義務の不履行」として記述できるか

もしれない。だが、ロス自身がいみじくも自ら「義務の葛藤」を問題としているように、本を借りていても、そこで生じる「義務」は返却義務＝約束履行義務だけには限定されない。偶々であるがその本が自殺教則本といったものであり、友人に自殺の可能性が在る場合、むしろ返却しないことが「義務」ともなりうる。そもそも、だからロスは約束履行義務を「一応の義務」としているのではなかったか。こうした特殊事情が在る場合、友人がその本を手にしないようにすることを願って、途中で本が脱落することを期して不完全に梱包したとして、その「本の梱包・発送」行為は、「本の受け取り」がなかった場合、また別の行為として、そしてその行為の完遂として、その意味で「正しい」行為として術定されるのではなからうか。しかし、そうするためにはやはり「意図」を有意化することが必要であろう。我々が帰結主義に関して、その intended version を重視するとしたことも、そもそもの行為特定にこの「意図」の有意化が必要であることの認識を踏まえている。

ロスもおそらく、この我々の異論を受け容れるであろう。問題のポイントは「意図」に在る。ロスはおそらく、アンスコムのように「意図」に即して行為の善悪を術定させることを否定して、行為評価における「意図」性を非有意化しているのであるが、そこに行行為記述(そのもの)における「意図」の非有意性をも含ませてしまったのであろう。実際「意図」という言葉は、(単に)「措定されている目的」という意味合いと「目指されているもの」(『小辞典』で言えば「動機」、厳密には、それが行為の「動機」となっている「目的」という意味合いとの両方を含む。しかし、我々はこれを峻別すべきであると考え。そして、後者から切り離されたものとしての前者に即して、その目的措定が義務に適っていることを有意化するものとして、「義務論」を規定したい。たとえば、今「返すという約束の下で本を借りている」という状況下に在るとき、その状況によって、「返却」という目的の実現が、換言するなら「返却義務」がいわば客観的に措定されてくるが、行為者がこの義務を自らを拘束するものとして措定することを有意化するのである。その際、ロスが言うように、そこに「義務の感覚」といった動機論的なものは必要ない。逆に、「返さないと煩いので」ということで返すと決めていても構わない。動機がいずれであっても、義務に応じて「返すと決める」ことが大事なのである。

ここから自然に出てくるのは、一定の状況下で措定されてくる義務に従って行為が為される場合が「正」であり、そうでない場合が「不正」ということである。しかし、これをロスは確かに否定している。義務との関係で行為の「正」を規定するなら、それは義務完遂行為でなければならないからである。ロスは上述の「見慣れない[奇妙な]結論」に関して、「我々の結論は、最初そうみえるであろうほど奇妙ではない」として、その根拠提示として次のように述べている。

不注意に発送された本であっても、それが到着するなら、別の同じ本を送るという義務は私に生じない。他方、注意深く発送された本であっても、それが配達されないなら、私は別の同じ本をそれに代えて送らなければならない。第一のケースにおいては、私は、なお為すべき義務をもってはいない。これは、私とその義務を為したということを示している。第二のケースにおいては、私は、なおそれをすべき義務をもっている。これは、

私はその義務を為していないということを示している。(45f.)

しかしながら我々は、この actualism に定位したロスの「正」規定に対して、それをいわば客観的「正」規定として、それと区別して主観的「正」規定の余地を与えたいのである。ムアは「正しく行為する」から「正しいことをした」を区別して、actualism で後者に定位しているが、この区別で言うなら、「正しく行為する」という側面に着目したいのである。そして、これを有意化するものとして「義務論」を規定したいのである。そうでなければ、行為を導く義務に適うように行為せよと説くものとしての義務論的倫理は不可能になると考えるからである。

四 義務論と帰結主義

我々はこのように「義務論」を規定するわけであるが、それはロスの主張の修正の範囲内に収まるものでもある。ロスによる動機的善の行為の「正」からの排除は我々も引き受けているからである。

しかしながらその場合、等しく intentionalism を前提とするとして、その intended version の「義務論」から (intended version の) 帰結主義はどう区別できるのか。この点ではアンスコムを受けて、その線で「帰結主義」を理解するかぎりでは、その要点は、「意図」として或る事態を「目的」として措定するとき、その目的実現に伴う手段事項の実行、およびそれらから予期される事態の全てを含めて、そこにもたらされうるであろう(行為による変更後の世界の)事態(state of affairs)の善悪を有意化することである。(厳密に言うなら、事態を善悪の観点から有意化すると述べた方がいいかもしれない。事態をそれとは別の観点から有意化する場合も在りうるが、しかし、そうした場合をも有意化するものとして「帰結主義」を規定することは我々は採用しない。「帰結主義」は何であれ帰結を有意化するというものではなく、あくまで善・悪の帰結を有意化するものである。一つの「倫理説」という限定をもっているからである。)その際、帰結主義は、その一ヴァージョンとして功利主義を含むのであるが、それ自身は功利主義と同じではない。(また、アンスコムも特殊「功利主義」として「帰結主義」を批判しているわけではない。)帰結主義にとっては、行為が引き起こす事態として有意化されている善悪は、功利主義の言うように関係者全員にとってのもの(厳密には、関係者それぞれにとっての善悪の総計)でなくてもいい。

そうだとすると、問題なのは、義務論的倫理で行為しても、帰結主義的倫理で行為しても、そこにもたらされる事態は功利主義のように関係者全員ではなく、特定の者にとっての事態であってもいい以上同じになるのではないのか、ということではない。「同じ」だと見るところから規則帰結主義といったものも可能となるのだが、このことが問題なのではない。問題なのは、「義務」として、「或る者にとって事態が最善となるように行為せよ」が在る場合どうなるのか、ということである。「友人への本の返却」に関しても「義務の葛藤」が起りえると、ロスの議論からしても言えると上述した。ロスも、この「葛藤」の事態に即

して「或る者[友人]にとって事態が最善となるように行為せよ」を、「一応の義務」間の対立を解決するいわばメタ義務として措定することが可能であったのではなからうか。

これは半ば再確認となるが、ロスにとって「正」が術定される行為は「基礎行為」ではなかった。それが帰結するであろう一定の義務完遂の事態を含むものとしての行為が「正」の対象であった。つまり、一定の帰結的善という事態を産み出すものとしての行為の「正」が在るのである。「義務の葛藤」とは換言するなら、この「事態」を幅広く捉えて、そのいずれが善なのかの判断の間の葛藤でもありえる。というか、「事態」を幅広く捉えるからこそ、そのどこに焦点を合せるかの相違として「義務の葛藤」が生じえるのではなからうか。ここから自然に、上の「メタ義務」の措定が予想されてくる。実際ロス自身、功利主義との関係においてだが、「一般的な善を促進せよという責務」(47)と語っている。

しかしロスは、これをメタ義務とは認めない。逆に言うなら、「本を返却せよ(=約束を守れ)」や「友人を自殺から遠ざけよ(=cf.「災難から救え」(18))」と同レベルの、複数ある諸義務の一つとして考えている。ロスはこう述べている。

先に我々は、約束充足のとりあえずの正しさを求めたように、一般的厚生(welfare)の促進のとりあえずの正しさを認めるよう、いま導かれている。[しかし]両ケースにおいて、我々は一定のタイプの行為の内在的正しさを、その帰結にではなく、それ自身の本性に基づいて認めるのでなければならない。(47)

つまり、後者も前者と同じであって、

正しいことが正しいのは、それが一つの事としての行為であって、それが別のことである一般的厚生の増大を産み出すからではなく、行為が、それ自身で、一般的厚生の増大の産出であるからなのである。(47)

彼の時代ではまだ「帰結主義」という言葉はなかった。しかし、その概念は容易に了解されていたであろうところである。単純に、関係者全員の最大善の代わりに或る最大善を置けばいいからである。しかし、ロスの功利主義理解は、帰結主義に置き換えて考えうるとして、いわば前アンスコム的理解に留まっていた。ロスは帰結主義を、基礎行為としての行為について、それが(外的に)産み出す諸結果が一つの事態として或る最大善をもつとき正しいとする説として批判している(ことになるであろう)が、この帰結主義観をいま我々のようにアンスコムのものに(同時に intended version のものとして)置き換える場合、どうなるであろうか。この場合、行為者のいわば意識に入っているものの或るものに焦点を合せた義務と、その全てに焦点を合せた「一般的福利増大」の義務とが対置されることになるが、その場合でもロスは両者を同一レベルに並置できるであろうか。できないのであれば、やはり、「義務の葛藤」状況において後者はメタ義務として、どの具体的義務を措定すべきかを統制している、と考えるべきではなからうか。

なお、ここでロスは、帰結主義を 多くの功利主義は同時に厚生主義(welfarism)である

のであるが 厚生主義として、批判しているのではない。善が「厚生」に限定されない場合についても、全く同様に批判がなされる。だから、我々は上に「最大善」と記したのであるが、実際彼は「一般的善を促進せよという義務」とも語っている。したがって我々も以下、厚生主義の含意を避けて 「一般的善の促進」の義務として議論していきたい。そうであるとして、 なお拘るが ロスは次のようにも述べている。

私は、「一応の義務」あるいは「条件的義務」ということを、行為が、一定の種類のものであること（たとえば約束を守ること）の故にもつ特徴（これは、正式の義務(duty proper)であることとは全く異なる）に言及する簡単なやり方として語っている。因みに、行為は、それが同時に、道徳的に重要な別の種類のものであるものでなければ、正式の義務であるであろう。或る行為が正式の義務あるいは現実的義務であるかどうかは、その行為がその一例であるところの道徳的に重要な種類の全てに依存している。「一応の義務」というフレーズは、弁明を加えられなければならない。というのも、(1) それは、我々が語っているのは一定の種類義務であるとの示唆を与えてしまうが、しかし事實は、「一応の義務」は一つの義務ではなく、特殊な仕方義務に関係する何かであるからである。また、(2) 「一」応の('Prima' facie)は、道徳が問題となる状況が最初に提示する、したがって幻想であったと分かることになる場合も在る現われについて語られているだけである、という示唆を与えてしまうが、私が語っているのは、正式の義務とは違って状況の全(whole)本性から生じてくるのではないとしても、状況の本性のうちに、あるいはより厳密に言うなら、状況の本性の一つの要素のうちに含まれている一つの客観的事実であるからである。しかしながら私は、事態(case)を完全にカバーする(meet)タームを考えることができない。(19f.)

ここからするなら、帰結主義が言う「一般的善を促進せよ」という義務であっても、「事態を完全にカバーするターム」ではない、ということになるのであろう。

しかしながら、intentionalism から言うなら、「帰結主義」も、その「一般的善の促進」を原理 功利主義であれば「功利原理」としつつも、善悪の観点からの(全)事態の把握を目指しつつも、「予見」としてその限界性を(当然)知っているはずである。したがって、その「一般的善の促進」原理の下でなされた善悪の総計の比較で、その最善を結果するとして選ばれた行為は、或る意味で「一応の」行為である。また、その「行為」も、「一般的善の促進」を目指したものではあるが、その統制の下で具体的に選択される行為は特定のものであり、記述としてはロスが言うレベルのものとして たとえば「約束を守る」のが最善であるとして、その「約束を守る」行為として 在りうるものである。帰結主義といっても、ロスが言うようには、「一般的善を促進せよという単一の義務」(47)をもつだけではなく、この義務の下に、「一般的善」を帰結する具体的行為を指示する具体的義務を措定するものである。各個別的義務に従っていることをもって行為の「正」を説くのが「義務論」であるとするなら、したがって、「義務論」は「帰結主義」の具体的発現形態であるともみなしうる。また、逆に、何であれ「義務」に従っているかぎりでは行為は正であると説くのが「義

務論」であるとするなら、「一般的善の促進」を義務化するものとしての「帰結主義」は「義務論」の一定態であるともみなしうる。いずれにしても、ここで我々は、「義務論」「帰結主義」をやはり単純に、「行為の義務的正」か「行為の帰結の善」というかたちで対立するものとはみなしえなくなるのではなからうか。

五 別の基礎的倫理型の措定へ

しかしながら、ロスはやはり両者を対立するものとみなし続けるであろう。上に、帰結主義であっても、その場合は「一般的善の促進」の義務に限定されるが、それをまさしく「義務」として自らに課していると述べた。この「一般的善の促進」の義務に限るとして、ロスによるなら、この(同じ)義務がいわばその義務性の意識において両者において異なっているのである。では、どう異なっているのか。ロスの主張 今それを「義務論」とみなしているのだが から見ると、そこには、その義務に従う根拠の点で相違が考えうる。もちろんそれは、再確認することになるが、「義務の感覚」といった動機論的なものが根拠になっているのではない。では、根拠はなにか。ロスは一定の状況下で、それに関して在りうる諸「義務」 それぞれが選ばれてもいいものとしてそれぞれ「一応の義務」である のなかから、その時々個別具体性に即して特定のものが「実際の義務」として選ばれてくるとして、それについて次のように述べている。

[実際の] 行為の実際の正しさの根拠は、その状況下において行為者にとって可能な全行為のなかで、そのなかでそれが一応の正となる観点におけるその[実際の]行為の一応の正しさが、そのなかでそれが一応の不正となる点における何らかの観点における行為の一応の不正さに大部分において優越する(outweighs)ような行為であることである。しかし、行為の一応の正しさは、主要には、それが約束の充足であることに拠るのであるから、我々は、この行為が約束の充足であることを、行為の正しさの浮き立ってくる(salient)要素と呼んでいいであろう。(46)

すなわち、特定の(一応の)義務が選ばれて「実際の義務」となるのは、それに応じた行為が「浮き立ってくる」からである。この「浮き立ち」が義務の根拠なのである。

この「優越」ということは、この引用文ではそうになっているが 或る行為の一つの「観点」から見た場合の「正」と、別の「観点」から見た場合の「不正」とを比べた場合、つまり、一つの行為の正・不正を比べた場合に前者の方が優るということだけではない。ロスはこれに先立って次のようにも述べている。

一つの約束の充足であることが或る行為の正しさの十分な根拠であるなら、約束の充足は全て正しいであろう。しかし、何らかの別の一応の正しさが約束の充足の一応の義務に優越するケースが存在することは明らかである。(46)

つまり、(今度はいわば「ケース」(個別状況)を主語として)或る個別状況については、(或る「観点」からの)一つの(義務)行為の「正」が別の(或る「観点」からの)一つの(義務)行為の「正」に優るといふことも在るのである。

しかしながらポイントは、「優越する」ので或る行為が「浮き立ってくる」というのではないということである。いわば「優越する」として或る行為が「浮き立ってくる」のである。ロスはずもずも、

したがって行為は全て、或る側面(aspects)から見れば一応の正であるであろうし、別の側面から見れば一応の不正であるであろう。そして、正しい行為が不正な行為から区別されるのは、その状況の下で行為者にとって可能な全てのことのうちで、その観点(respects)において行為が一応の不正である行為の一応の不正さをバランス的に上回って、その観点において行為が一応の正である行為の一応の正しさもつ行為としてでのみある。……これらの一応の義務の厳格さ(stringency)の評価に関して、私が見うる限りでは、いかなる一般的規則も立てられることができない。(41)

と考えている。何か「一般的規則」という比較基準が先行して在って、それに基づいて「優越」が認識されるのではなく、端的に「優越する」として「浮き立ってくる」のである。

この考え方は、一般主義(generalism)に対する一つの特殊主義(particularism)である。そしてそれは、その(倫理)認識論的側面から見た場合の一つの「徳倫理学」であるとも言いうる。実際、ここで、(同じく「徳倫理学者」とされている)アリストテレスから、「決定は知覚に依存する」²という言明が引用されている(42)。我々はロスを、義務論者というより、この徳倫理学者としてより適切に規定できると見ている。

換言するなら、これは、「正」が定義不可能であるということである。ロスは、それ自身は定義不可能である「善」をもたらすものとして行為の「正」を派生的なものとして規定したムアを批判して、同じく行為について、その「正」は定義不可能であると考えた。そしてそれは、行為の正・不正は、その帰結としての善・悪から独立であるということである。ロスも、行為がそもそも一つの行為であるのは、(実際の)結果との関係においてである、と考えていた。そして、行為が義務完遂として正・不正として術定されるのも、この結果の実現(「成功」)・非実現(「失敗」)としてであった。しかしそれは、結果の故に正・不正であるのではなかった。「結果の故」ということは、(倫理としては)「結果の善・悪の故に」ということであるが、したがって、その「結果」が悪であっても、義務の完遂であるなら、行為は正しい行為となるのである。たとえば「本の返却」で言うなら、「本の返却」の結果として、「友人」が返却された本から自殺の仕方を再読して自殺するという悪が結果しても、「返す」という約束の履行として、その「返却」行為は正しい行為となるのである。

² 『ニコマコス倫理学』1109b23,1126b4からの引用であるが、後者についてその前の文をも含めて引用しておく。「いかなる程度にいかなる仕方ですら非難されるべきであるかは理説によって示すことは容易ではない。けだし、かかる判断は個別的な場合場合に依存し、知覚に依存するのである。」(高田三郎訳『世界の大思想 2』河出書房新社、昭和45年、第5版)

道徳的に善い行為(action)は、正しい行為(act)を行うことである必要はない。また正しい行為(act)を行うことは、道徳的に善い行為(action)である必要はない。

しかしロスは同時に、「正しいことを行うことへの欲求」を挙げ、その「徳」の「道徳的善」の一種として、或る種ムアと逆方向で、いわば「正」から「善」を導くというかたちで、両者を結び付けているのである。

厳密に見ていきたいが、まず、「知識」「快」が欲求の対象であるのに対して、「徳」は、対象でもありつつ、より基本的には欲求のいわば源泉である。ロスは同時に、おそらく「知識」「快」への欲求をも 場合によっては 道徳的に善であるとしつつ(「快」の場合は、他者の「快」への欲求がそうである)「徳」からする欲求が最高の善であると位置づけている。別様の表現ではあるが明瞭に、「自分の義務を行う欲求は道徳的に最高の動機である」(164)と述べられている。

次に「徳」そのものであるが、それは、その「善」として、次のように説明される。

「道徳的に善」とは、或る一定の種類性格であることによって、あるいは或る限定された仕方の一つにおいて或る一定の種類性格に関係していることによって善」を意味する。 / 人が道徳的に善であるのは、一定の種類性格をもつことの故にである。 / 行為……が道徳的に善であるのは、或る一定の種類性格から生じる(proceed)故にである。(155)

すなわち、通常の仕方、「徳」は「性格」上の事柄として規定されている。

そして、「正しいことを行うという欲求」=「自分の義務を行うという欲求」(そのもの)であるが、これがポイントである。精確に区別しつつ次のように述べられている。

良心的態度は[確かに]誰か他の者にとっての善あるいは快を考えることを含む態度である。しかし、それは、他者にとっての何らかの善あるいは快を産み出すことを直接に目指す態度よりもより反省的である。なぜなら、そこにおいては、他者にとっての何らかの特定の善あるいは特定の快を単に考えることが、我々を行為(action)へと直接的に促してはならず、あらゆる状況において、その善あるいは快を実現することが本当に我々にとって義務的(incumbent)であるか否かを立ち止まって考えるからである。(162f.)

この「より反省的な」「良心的態度」のものとして、我々は「正しいことを行う欲求」を考えているのであるが、これは、actualismでactとして 事後的な観点で 「正」を規定するだけでは不十分であるとして、そのactを行おうという 事前的な 在り方を、それに対応して措定するところに出てきたものであるとみなしうる。(本稿全体と関連させて言うなら、それは、intentionの観点で倫理を考えよという我々の要請に沿ったものでもある。)ここで措定されてくる「正」は、ムアで言えば、「正しいこと」に対する「正しく行為する」に対応するものである。

我々は先に「帰結主義」であっても「義務」を有意化している、と述べたが、ここから、その(同じ)「義務」に従う場合であっても、ロスの立場はやはり「帰結主義」とは異なっていると言することができる。端的な「一般的善の促進」の義務で言うなら、「帰結主義」がいわば「一般善」を直接「目的」とし、その目的志向を「義務」として定式化して「義務」に従うのであるのに対して、ロスの倫理では、その同じ「義務」に従うとしても、それが「義務」であるからそれに従うのである。

この相違は、その「義務」遵守の動機をもたらす「徳」の相違としてより明瞭になる。ロスは次のように述べている。

自分の義務を行うという欲求は道徳的に最善の動機であるということは明らかであると思われる。多くの者はこれに疑問を呈して、次のように言うであろう。特定の者への愛から、すなわち特定の者の幸福(well-being)への関心から出てくる行為の方が、義務の「冷徹で」「厳格で」「強直な」義務感覚によって指令された行為よりも善いものである、と。しかし……。自分がそれは自分の義務であると考えることを為すときよりも、自分がそれは自分の義務ではないと考えることを為すとき、彼はより善く行為しているであろうと、ひょっとして言いうるであろうか。明らかに否である。こうした見方をする者が「義務の感覚から行為する」で意味しているのは、心の暖かい衝動に従うのではなくて伝統的・慣習的コードに服従していることである。しかし、義務の感覚ということで適切に意味されているのは、人は或る一定の仕方で行うべきであるという考えである。……そして、真正の義務感覚が他の何らかの動機と対立する場合には、我々は前者の優越を認めなければならない、ということは明らかであると思われる。……義務の感覚は種類において何らかの他の動機とは異なっており、かつその上位に立つものである。

(164)

端的には「愛」に対置されている「義務の感覚」は、価値として明示されてはいない。しかし、ロスはここで、一つの自己価値の倫理を説いているとみなしうる。我々のターム(『なぜ悪いことをしてはいけないのか』ナカニシヤ出版、2000 所収拙稿「「道徳」ということ」の分析を介して)で言うなら、帰結主義がいわば「愛の倫理」を説くものであるとして、そうした他者配慮的な倫理に対して、ロスは自己配慮的な「自己価値実現道徳」これは、「愛する」という、自己が愛することという自己価値を含みうるが、「愛の倫理」という場合は、関心もっぱら他者に向かっており、この自己価値性を含まない を説いているとみなしうる。

我々は、こうした対立がより基底的な対立であると考えているのであるが、それは実際、大きく異なる志向性をもっている。ロスからこれを取り出すのはかなり無理ではあるが、倫理の基本対立型の理念型を措定することを目指している これに対して言うなら、ロスは基本的に常識的倫理観の解明として自らのメタ倫理学を展開しており³、その常識的倫理観が

³ 「一応の義務」の挙示という別のコンテクストに即してであるが、こう述べられている。「義務の主要なタ

そもそもそうであるものとして、理念型的に鮮明な倫理を取り出してはいない 我々の議論からは、さらに次のように分析していくことも許されると思う。

5章冒頭で注目すべき議論がなされている。少し長くなるが必要な限りで引用する。

それについてそれは内在的に善であると私が主張するであろう第一の事は、有徳的な性向(disposition)・行為、すなわち、一定の諸動機のいずれか一つから行為するという行為あるいは性向である。いずれにしても、それら諸動機のうちで最も顕著なものは、自分の義務を為すことへの欲求、善である何かをもたらしことへの欲求、他人に快を与え他人から苦を取り去ることへの欲求である。我々がこれらの行為・性向の全てをいかなる帰結からの分離においてもそれら自身で価値をもつとみなしていることは、明らかだと思われる。ここで、もし誰かがこのことを疑い、たとえば快だけが内在的に善であると考える傾向にあるなら、そのことだけで次のように問うのに十分であると思われる。世界の同量の快をもつ二つの状態について、そこにおいて全ての人々の行為・性向が完全に有徳的である状態は、そこにおいて彼らが高度に邪悪である状態よりもより善いものではない、と本当に考えるべきであろうか。この問いについては一つの回答しか在りえない。大部分の快樂主義者は、彼らの理論が求める端的に偽である回答を与えることから尻込みして、逃げ口上で、このような問いは誤った抽象に依拠していると言うであろう。なぜなら、彼らが考えるところの徳とは、最大の快を産み出すであろうまさにその行為をする性向のことであり、したがって、かれらはこう言うであろうが 有徳な人々に満ちた世界が、邪悪な人々に満ちた世界よりもより多くの快を含むことになるであろうからである。これに対しては、次のように二つの回答を行うことができる。

.....(134f.)

ここで快樂主義者が唯一の内在的善として考えているとされるのは、(行為・性向の)帰結としての快(善)である。ロスによるなら、一切の帰結が、行為とは独立に(「自然法則の働き」から(134))生起するという(仮想的)事態を想定し、その想定のもとでは、行為が何であっても帰結は同じであるから、帰結の快だけを「内在的善」とする快樂主義者であるなら、「同量の快」をもつがそこで行為が善である「世界」とそこで行為が悪である世界とは等価であると その「理論」からは すべきはずである。しかし、それは「端的に偽である回答」である。であるから彼らも みずからの「理論」を放棄して 「尻込み」することになるのである。

こう言うことは半ば不必要かもしれないが、我々として補足して言っておくと、ここでロスは、「帰結」として「快」以外の「善」をも考慮しろと語っているのでは全くない。仮に、「帰結」として「快」の代わりに「善」(一般)を置いても、ロスは同様に議論するはずであ

イブのこの[私の]カタログは、なんら論理的原理に基づかない非体系的なものである、という異論が呈せられるなら、第一に次のように回答されうるであろう。このカタログは、我々の道徳的確信への反省が実際に示すと思われる諸義務の一応の分類である、と。」(23)(二重下線強調は本稿筆者による。)

る。ロスの主張のポイントは したがって 「帰結」の「善」以外にも「内在的善」が存在ということである。「……」で訳出・引用を省略した最後の部分ではこう述べられている。

そこにおいて徳の点では異なるが快の点で同等である二つの状態が存在するという状況を想像できないとしても、そうした状況の想定は正統なものである。なぜなら、その想定は、徳はその帰結からの分離において善であるという本当に自明であるものを、ヴィヴィッドな仕方では我々の前に呈示することだけを意図したものであるからである。

我々はここで、ロスよりもさらに仮想的な「状況」を想定してみたい。それは、「行為は善であるが、その帰結の善が、行為が悪である場合のその帰結の善よりもより少ない状況」である。この「状況」下の二つの世界「状態」のいずれが選ばれるべきであろうか。この場合は、帰結主義者は「尻込み」することなく、後者を選ぶであろう。ロスはどうかであろうか。少なくとも、行為の善と帰結の善とを比較することになるであろう。だがそれは、帰結主義者から見ると、帰結の最善を選ぶことから「尻込み」することである。

この「尻込み」の動機となっているのは、帰結主義が端的に世界の状態の善悪に定位する倫理であるとして、それに対して、行為そのものを有意化する倫理への志向である。ロスは、行為そのものを（も）対象として、したがってその善悪を（も）有意化して倫理を考えようとするのである。しかしながらさらに、帰結主義であっても、世界の善を産み出すものとして行為を有意化していると言っている。これに対して言うなら、ロスはさらに、行為の主体＝行為者(agent)を有意化していると言ったべきであろう。極論するなら、帰結主義においては行為は（善き世界状態への）変化を産み出す一つの出来事であるに過ぎないのに対して、ロスにおいては行為は、一つの ところでアレントを想起してもいいが 「活動」である。出来事であるなら、単なる原因として、その主体は有意化される必要がない。これに対してロスは、その主体＝行為者を その行為が一つの原因であるとして、また彼の「正」規定からはそうでなければならないが、その原因の主体＝いわば原因者を 有意化しているのである。

しかしながら、さらに論じられなければならない。いま端的に同じく「一般的善の促進」を目指すとして、そのもの自身をなぜ「目的」として行為してはならないのであろうか。なぜ、一定の「義務」の遂行として行為をしなければならないのであろうか。ロスは同様に功利主義を退ける文脈において、「義務の個人的性格」ということを語っている。こう述べられている。

もし善の最大量を産み出すことが唯一の義務であるなら、誰がその善をもつことになるのか、私自身なのか、私の友人なのか、あるいは善を移転することを約束した人なのか、あるいはまた、そのような特定の関係にない単なる仲間なのか こうした問いは、その善を産み出す義務を私がもっているということに対していかなる相違ももたらさないであろう。(22)

この文は、直接には、関係者に関する功利主義の抽象性(「一人の者を一人としてカウントする」)を退けて、たとえば「私」という特定の者に義務が課せられているという点から見るなら、その特定の者との関係で関係者は具体的に特定化されてくるはずであることを述べたものである。しかし、そこに暗黙には、関係者達の善を目指すとして、それが他ならぬ「私」の行為によってであるということが有意化されている。善を目指すことが「正」であるとして、「私」が「正」を行うのでなければならない、とされている。これに対して「帰結主義」の場合は、まさしく「最大善」を「目的」として措定することによって、誰がそれをまさしくより「最大」に産み出しうるのかということが問題とされ、場合によっては、「私」ではなくもっと有能な者が行為した方がいい、とされるはずである。(我々はここでたとえば、「二十人の原住民が一隊の兵士達によって処刑されようとしている」場面に遭遇した或る探検者(ジム)が、その隊長から「あなたが原住民の一人を射殺すれば他の十九人は助ける」という提案を退けて、「[兵士達によって]二十人全員が射殺される」ことの方を、自己が行なう行為の善悪の観点から選ぶことを説くB・ウィリアムズの議論(B.Williams, "A Critique of utilitarianism", in: J.J.C. Smart/B.Williams eds., *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge UP., 1973)を想起している。)

ロス解釈としては読み込み過ぎになるうが、我々はここに「私」というものを有意化する倫理への志向を読み取ることができる。言うまでもなく、その「私」とは「私」一般(行為者一般)ではなく、いま或る者が「私はどう行為すべきか」と問うているとして、その「私」=「自己」のことである。この「私」の有意化は、たとえばカントの広い用語法では一つのエゴイズムである。通常の自分の利益を有意化するという意味での(あるいは、たとえばプラトンのようにその利益をいわば「真の利益」とするものも含めて)エゴイズムとは異なる。そうであっても、「自己」を有意化するものとして一つのエゴイズムである。そして、逆の利他主義から見るとして、それが他者の最善を志向するものだとして、ロスの倫理は、場合によってはこの他者の善への志向を措いても、自己の在り方の善を求めるものである。⁴

我々は、こうした「自己の在り方」に定位する倫理と、他者が享受する「世界の在り方」に定位する倫理との、倫理の基底的对立型を措定することができるのである。

七 徳倫理学? 次の考察へ

ロスは確かに「義務の感覚」を語っている。しかし、このカント倫理学を想起させる「義務の感覚」を語りつつも、ロスはカントとは微妙に異なっている。こう述べられている。

⁴ 先に、「良心的態度は[確かに]誰か他の者にとっての善あるいは快を考えることを含む態度である。しかし、それは、他者にとっての何らかの善あるいは快を産み出すことを直接に目指す態度よりもより反省的である。」という件を引用したが、ここと併せて言うなら、その「反省」性は自己の在り方の善に関わるものである。「次稿」では、J.Finnis(等)に即して、この(自己への)反射性(再帰性)とも訳しうる意味での「反省」性(の倫理)の主張を確認する。

或る人が自分の隣人を助けているとして、その行為あるいは何らかの他の行為が自分の義務であるかどうかを考えることなしに共感からそうしている場合、その行為は、義務の感覚から自分の隣人を助ける別の人よりもより善い行為である、と多くの人達が言うであろう。……これは、一見すると魅力ある見解である。しかしながら、義務の感覚から為された行為 それを我々は、それと対立する、あるいは、それと協力関係に或る (conspire with) 何からの動機から為された行為よりもより善いと見たのだが はまた、先立って義務を考えることのない行為よりもより善い、と思われる。このことと反対になっている[上の]見解の魅力は、次の事実から生じるように思われる。すなわち、義務の感覚がより明瞭に存在するのは、それが対立する傾性 (inclination) と戦わなければならないときである。つまり、義務の感覚がより明瞭に存在するのは、その人の全傾性が、義務もまたそれを指示するところの方向で義務の感覚を促すような人における性格よりも不完全な性格においてであるという事実である。それゆえに我々は、義務の感覚を不完全な性格と結び付け、その上で、善なる傾性を持ち、義務を考えることなしに傾性に即して行為する人達の性格を好む傾向にあるのである。(165)

「多くの人達」の一人として例えば Fr.・シラーがいるとして、彼はカントに対して「一見すると魅力ある見解」を対置しているが、それは、「義務の感覚」を人間の「不完全な性格」を前提にするものだとして想定したものである。実際カントは「不完全な性格」を前提して、したがって「戦争状態に在る徳」のもつ感覚として「義務の感覚」を語っているのであるが、この想定を取り外すなら次のように言うであろう。ロスは「しかしながら」として続けてこう述べている。

真実においては、或る行為が私の義務であると考え、私は別の何かをすることを欲しているがその或る行為が私の義務である、と考えることではない。そうではなくて、私が別の何かをすることを欲していようが、いまいが或る行為が私の義務であると考え、義務と両立しない事をするを私が [そもそも] 欲していないときは、義務の感覚から為された行為は直接的であって、道徳的葛藤の必然性をもっていないし、何らかの長さの時間のあいだ心の前に抱かれるべき義務の考えをもっていないであろう。乱された心や葛藤なしに義務の感覚から行為する人は、義務をなんら考えることなしに傾性から行為する人よりもより善い性格をもつように思われる。(165)

カントのタームで言うなら、ここで「神聖性」に相当する人の状態を想定し、それであれば、シラーが説く人の状態(「美しい魂」)よりも上位に位置すると説かれている。

だが、ここからが重要なのであるが、ロスはさらに続けてこう述べる。

しかしながら、後で述べるように、義務の感覚と有徳な傾性との両方から行為する人は、さらにより善い状態に在る。(165)

ロスの議論は、このことの論証をもって一巻を締めくくっている。その部分の論証は次のように始められる。

私はこれまで、各行為は一つの唯一の動機から生じるかのように語ってきた。我々は次に、混合的動機から為される行為について考察しなければならない。部分的に義務の感覚から、また部分的に愛からというかたちで行為することは可能であろうか。可能であるなら、そのような行為は、純粋な義務感覚から為された行為よりもより善いのであろうか、より悪いのであろうか。(168)

この問いに対する回答として論証がなされているのだが、その回答は「より善い」である。これに対して、ロスの解釈ではカントの回答は「より悪い」である。ここは解釈の分かれるところであろうが、別の解釈を採っても「より善くはない」となるであろう。論証のフォローは措いてポイントとなっているところだけ挙げると、「義務の感覚」と共存する「愛」にカントのように「病的(pathological)愛」と見るのではなく、ポジティブな価値を与えること、そして、カントのように動機のいわばキャパシティーの枠を一定とするのではなく、その可変性の前提の上で、「義務の感覚」に加えて、それをなんら低減することなく動機として「愛」が付加されうることの主張がなされている。ロスは「愛」といった「高級な傾性」をも重視しているのであって、したがって、文字通り巻末ではこう述べられている。

我々が示そうと試みてきたように、暖かい個人的感情[すなわち愛]の存在・働きを、義務の感覚の至上の道徳的価値を非難することなしにしばしば、そう非難することになることが必然であると考えられてきたのだが、高く評価することが可能である。(173)

ロスの論証が妥当であるかは今は問わない。我々として問題としているのは、彼の論証動機として一体何があるのか、ということである。もちろんそれは、第一には日常的道德観の適切な解明であろう。しかし我々は、そこに、そうした客観的分析に加えて、彼自身が肯定する倫理の提示も動機となっていると見ている。そして、それは一つの「徳倫理」とであると考える。

「徳倫理」は「自己善の倫理」の一つの、しかし中心的な形態である、と我々は考える。或る種「目的論」的に「自己」(の善)を有意化するものである。言うまでもなくカントにおいても、「義務の感覚」から行為する者は有意化されている。しかしその場合それは、ロスのタームで言えば「正」を実現するものとしてである。恐らくは、「義務論」そのものは、これ(のみ)を説くであろう。これに対してロスでは、そのように行為する者の、その行為の或る種「目的」として「自己」(の善)が措定されているように思われる。であるから、その善がいわば量的にも問題とされ、「義務の感覚」(だけ)が在るときよりも、それに加えて「愛」が在るときの方がより善いとされるのである。(カントも確かに、「好意・同情から(aus)」と

区別して「好意・同情と共に(mit)」を語っているが、それは、「義務から」に比べてより善くなるとはされていない。「義務から」為されているかどうかだけで、焦点が行為者ではなくいわば行為そのものの在り方に向かっているからであると考えられる。⁵⁾「義務の感覚」の源泉として「徳」が在るとして、それは正しい行為の動機であるだけでなく、(いわば自己回帰的に)その発揮としてそれ自身一つの「目的」なのである。

ロスに即して、こうした「徳倫理」を一理念型として取り出すことは必ずしも適切でないであろう。我々は、別の諸議論に即して、この「徳倫理」としても解釈可能な「自己善の倫理」を取り出し、それと「善き世界の倫理」との基底的对立をさらに解明していきたい。しかしながら、議論としては別稿のかたちで展開していきたい。

〔付記〕本稿は、平成17年度科学研究費補助金による研究の一端である。

⁵ これと平行するが我々は、アイデンティティに即して行為者を有意化するコースガード的なカント解釈には懐疑的である。