

Julia Markovits, *Moral Reason* について

富田 絢矢・杉本 俊介

はじめに

今日のメタ倫理学の特徴として、行為の理由 (reasons for action) への注目が挙げられる。これまでは道徳とは何かが議論の中心だったが、今日では実践的推論や規範性全般に関心が移ってきている。そのなかで、さかんに議論されてきた論点の1つが、バーナード・ウィリアムズの論文「内的理由と外的理由」(Williams [1980]) を契機とした、理由に関する内在主義と外在主義の対立である(以下、たんに「内在主義」と「外在主義」と呼ぶ)。

本書において、著者であるジュリア・マーコヴィッツ¹はこの対立に新しい視点を与える (Markovits [2014])²。マーコヴィッツは分析的な問いとしての「理由とは何か」(what reasons are) を、実質的な問いとしての「どんな理由があるか」(what reasons there are) から区別し、前者の問いに対して内在主義から、後者の問いに対してカント主義から答えようと試みる。

内在主義によれば、理由とは、行為者がすでにもっている主観的動機の集合との結びつきを必然的に伴うものである。そうだとすると、行為者が現にもっている動機によっては、道徳的に行為する理由などないということもありうるのだろうか。マーコヴィッツはこれを否定し、普遍的で定言的な道徳的理由があると論じる。それは、カントの言うところの「定言命法の人間性の方式」に従って行為する理由である。これがマーコヴィッツの「カント主

¹ ジュリア・マーコヴィッツ (Julia Markovits) は、現在コーネル大学 (出版当時は MIT) の准教授に就いている。マーコヴィッツは倫理学、特に道徳的理由の本性と、道徳的に賞賛に値することと非難に値することについて研究している。この *Moral Reason* はマーコヴィッツの最初の著作である。

² 以下、Markovits [2014] を「本書」と記す。

義的内在主義」(Kantian Internalism) である。

したがって、本書は誰もが道徳的である理由をもつと主張する点で、Why Be Moral? 問題に答える試みでもある。さらに、最終章(第7章)では、人間性の方式に従って実際にどんな行為をする理由があるかを示している。マーコヴィッツによれば、女性をモノ化しない理由、十分な理由に基づいた同意をとる理由、幼児や精神病患者やヒト以外の動物に対しても配慮する理由があるのだという。

この書評ではまず、本書の概要をその構成に沿って紹介していく(第1節)。次いで、マーコヴィッツによる内在主義の擁護は妥当か、カント主義の擁護は妥当か、具体的な道徳的要求を安易に導いていないか、を順に検討していく(第2節)。

1. 本書の概要

1.1 本書の背景とアイデア

第1章では、本書の背景とアイデアが説明される。マーコヴィッツが議論の対象とするのは規範理由である(以下、たんに「理由」と呼ぶ)。これはある行為をするかしないかを熟慮するとき、その行為を支持するほうに数えられる考慮事項(a consideration that counts in favor of the action)として理解される(Markovits [2014] 2)。マーコヴィッツによれば、この意味での理由については2種類の問いが立てられる(Ibid.)。1つは分析的な問いであり、「理由とは何か」(what reasons are)である。言い換えれば、「ある考慮事項がある行為を支持するほうに数えられるとはどういうことか」という問いである。もう1つは実質的な問いであり、「どんな理由があるか」(what reasons there are)である。これも言い換えれば、「どんな考慮事項がある行為を支持するほうに数えられるか」という問いである。マーコヴィッツは、前者の問いに関して内在主義と呼ばれる立場を擁護する。たとえば、マーコヴィッツによ

れば、ウィリアムズはそれを次のように定式化しているという (Ibid. 7) ³。

ある考慮事項が私にとってφする理由でありうるのは、仮に私が自分の掲げる先行する諸目的から手続き合理的な仕方で熟慮しているならば、その考慮事項が私をφするよう動機づけるだろう場合にかぎる⁴。

しかし、この立場が後者の問いについても行為者の掲げる先行する目的と適切な関係にある理由しか認めないことを含意してしまうなら、そのような目的をもった行為者には道徳的理由があり、そうでない行為者には道徳的理由がないという道徳的相対主義を導いてしまう (Ibid. 15)。そこで、マーコヴィッツは本書を通してこの道徳的相対主義の恐れを払拭しようと試みる。つまり、「どんな理由があるか」という問いに対しては、対応した目的をもたない者にも通じる普遍的で定言的な道徳的理由があると主張する。

道徳的相対主義を導く論証は次のように構成できる⁵。

1. 「べき」と理由のあいだにつながりがある。すなわち、私がφすべきなのは、私にとってφする理由がある場合にかぎる。
2. たとえば、私が道徳的な行為をすべきなのは、私にとって道徳的な行為をする理由がある場合にかぎる。〔1の例示〕⁶
3. ある考慮事項が私にとってφする理由でありうるのは、仮に私が自分の掲げる先行する諸目的から手続き合理的な仕方で熟慮しているな

³ カイラ・エーベルズ＝ダガンは、このように定式化された内在主義は実質的な問いに対する答えにも見えるとし、2つの問いの区別が曖昧であることを強調するが、この定式では「どんな考慮事項がある行為を支持するほうに数えられるか」という実質的な問いの答えにはなっていないだろう (Ebels-Duggan [2014])。

⁴ ここでの「動機づけ」(motivation)は因果関係の一種である。ある行為へと動機づけられるとは、結果としてその行為を実現することである。

⁵ マーコヴィッツはこの論証をはっきりと示しているわけではないが、読み取ることはできる (Markovits [2014] 11-16)。また以下で、引用中の太字は評者たちによる。

⁶ この書評では、引用内の亀甲括弧で推論の道筋やマーコヴィッツが参照する文献を示す。

らば、その考慮事項が私を ϕ するよう動機づけるだろう場合にかぎる。

(分析的な問いに関する内在主義)

4. それゆえ、私にとって ϕ する理由があるのは、仮に私が自分の掲げる先行する諸目的から手続き合理的な仕方熟慮しているならば、その考慮事項が私を ϕ するよう動機づけるだろう場合にかぎる。**(実質的な問いに関する内在主義)** [3 から]
5. したがって、私が道徳的な行為をすべきなのは、私にとって道徳的な行為をする理由がある場合にかぎるが、それは仮に私が自分の掲げる先行する諸目的から手続き合理的な仕方熟慮しているならば、その考慮事項が私を道徳的な行為をするよう動機づけるだろう場合である。**(道徳的相対主義)** [2 と 4 から]

マーコヴィッツによれば、ギルバート・ハーマンはこの論証に沿って道徳的相対主義を受け入れてしまっている (Markovits [2014] 15 cf. Harman [1975])。また、ある時期のフィリップ・フットは、前提 1 を拒否し、「べき」と理由のあいだのつながりを断ち切り「仮言命法の体系としての道徳」を提案することで道徳的相対主義を回避しているという (Markovits [2014] 14-15 cf. Foot [1979])⁷。

そして、マーコヴィッツ自身が選ぶ選択肢は 3 から 4 への推論を誤ったものとして拒否し、分析的な問いに関して内在主義を採るからといって実質的な問いに関してそれを採る必要はないというものである。

1.2 動機づけ直観に基づかない内在主義

⁷ マーコヴィッツが「仮言命法の体系としての道徳」という提案を拒否する理由は、この提案がすべきでない (ought not) 行為とそれを為したら責める理由があるということのつながりを断ち切ってしまう、また理由に関する判断において再び相対主義を導いてしまうからである (Markovits [2014] 16-25)。

第2章で、マーコヴィッツはウィリアムズが定式化する内在主義に反対する。マーコヴィッツによれば、ウィリアムズは内在主義を「動機づけ直観 (the Motivating Intuition)」に基づけている。それは、「理由は行為を説明できなければならない、つまり、ある行為者にとって行為する理由となる事実は、なぜその行為者がその行為をするのかを説明する理由、つまり、その行為者を動機づける理由にもなることが可能でなければならない」という直観である (Markovits [2014] 26)⁸。この直観から内在主義は次のように導かれる (Ibid. 29-30)⁹。

1. 私にあてはまる理由によって私は動機づけられることが可能でなければならない。よって、ある考慮事項が私にとって ϕ する理由でありうるのは、それが私を ϕ するよう動機づけることができる場合にかぎる。(動機づけ直観)
2. ある考慮事項が ϕ するよう私を動機づけることができるのは、それが私の「主観的動機の集合」と適切に結びつく場合、つまり、仮に私がすでに掲げる目的や動機づけから手続き合理的な仕方で私が熟慮しているならば、その考慮事項が ϕ するよう私を動機づけるだろう場合にかぎる。
3. それゆえ、ある考慮事項が私にとって ϕ する理由でありうるのは、仮に私がすでに掲げる目的や動機づけから手続き合理的な仕方で私が熟慮しているならば、その考慮事項が ϕ するよう私を動機づけるだろう場合にかぎる。(動機づけ直観に基づく内在主義) [1と2から]

⁸ 後述するように、これは規範理由であるための「説明条件」と呼ばれるものである。

⁹ この論証は内在主義を導く第2の論証として提示されている。マーコヴィッツは第1の論証として、理由言明の意味からの論証も提示している (Markovits [2014] 27-29)。

前提 1 の動機づけ直観はさらに次のように正当化できる¹⁰。私にあてはまらない理由でなく、私にあてはまる理由によって私は動機づけられるべきである¹¹。「べき」は「できる」を含意する (ought implies can)。したがって、私にあてはまる理由によって私は動機づけられることが可能でなければならない (前提 1)。

しかし、マーコヴィッツは、この動機づけ直観を放棄すべきだという。なぜなら、この直観に基づく内在主義には 3 種類の反例を挙げることでできてしまうからである (Ibid. 38)。

第 1 の反例は、動機づけ直観に基づく内在主義は条件文の定式化にまつわる「条件的誤謬 (conditional fallacy)」に陥っていることを示すものである (Ibid. 38)。条件的誤謬とは、被分析項が分析項である条件法の前件と独立でない場合に、分析項が真でも被分析項が偽である反例が生じてしまうという誤謬である。上のように定式化された内在主義において、被分析項は「ある考慮事項が私にとって ϕ する理由でありうる」であり、分析項は「仮に私がすでに掲げる目的や動機づけから手続き合理的な仕方ですでに私が熟慮しているならば、 ϕ するよう私を動機づけるだろう」という条件文である。条件的誤謬は、ある行為者にとって理由となりうることと、その行為者の合理性、すなわちすでに掲げている目的からの熟慮の手続き合理性が独立でないことを指摘する。

たとえば、ある大学生が自分の合理性を鍛えるために「推論と批判的思考」の講義をとるべきだと思い、そうしたとしよう (Ibid.)。その大学生にとってこの講義をとる理由がありうることは明らかである。だが、内在主義に従って「この大学生たちが自分たちの掲げる目的から手続き合理的に熟慮したな

¹⁰ 上の論証の前提 2 も議論の余地がある。信念だけで偶発的に (accidentally) 動機づけることができるかもしれないからである。この可能性の余地をなくすため、マーコヴィッツは両前提にある「動機づけることができる」を「偶発的でない仕方ですでに動機づけることができる (合理的に動機づけることができる)」に修正した論証も提示している (Markovits [2014] 32)。

¹¹ 以下、本文中の下線は評者たちによる強調である。

らば」¹²と仮定すると、彼らはそもそも手続き合理的に考える力をもっていることになり、それゆえに講義をとるよう動機づけられないだろうから、そうする理由がありえないことになってしまう。

この反例の原因は「仮に私がすでに掲げる目的や動機づけから手続き合理的な仕方で私が熟慮しているならば」という条件が、合理的でないがゆえに理由をもちうる現実の我々の状況を無視してしまっている点にある。そこで、以下の修正案が提示された (Ibid. 39)。

ある考慮事項が私にとってφする理由でありうるのは、現実の私がすでに掲げる目的や動機づけから手続き合理的な仕方で私が熟慮しているならば、φするよう私を動機づけるだろう場合にかぎる。(修正された内在主義)

しかし、現実の我々がいくら合理的であったとしても、理由によっては動機づけられることが不可能だと言える例がある。これが第2の反例である (Ibid. 42-44)。いま他国による核攻撃を抑止するために、我々は核攻撃による報復を意図する理由をもつとしよう。φには「核攻撃による報復を意図する」が入る。しかし、いざその時が到来したとしたら実際には決行しない理由ももち合わせている。抑止とはそう意図するだけであり本来決行するものではないからだ。どんなに現実の我々が合理的で、すでに掲げる目的や動機づけから手続き合理的な仕方で私が熟慮しようとも、核攻撃による報復を意図しようとして動機づけられることはありえない。ところが修正された内在主義にしたがえば、合理的な現実の我々が核攻撃による報復を意図しようとして動機づけられないならば、それを意図する理由までもがないことになってしまう。

¹² ここではこの大学生が完全な手続的合理性をもっていることを前提にしている。完全な合理性に訴えるべきではないとする意見については、別稿で検討した (杉本 [2011])。

よって、この例は再び動機づけ直観に対する反例となる。

さらに、行為者が完全に合理的であることに加えて、我々が動機づけられることが可能だったと仮定しても、むしろそれによって動機づけられるべきでないような理由が存在する。これが第3の反例である (Ibid. 46-49)。2009年の「ハドソン川の奇跡」はその一例である (Ibid. 48)。旅客機を操縦していたチェズレイ・サレンバーガー機長は不可能に近い緊急着水を成功させ、乗客155人全員の命を救うという偉業を成し遂げた。彼によれば、乗客の命が着水を成功させるかどうかにかかっているという事実が着水を成功させる理由であることは明らかであるものの、困難な着水を成功させるためには着水だけに集中すべきであり、むしろこの理由によって動機づけられるべきではなかった。動機づけ直観そのものを正当化するのは、私にあてはまる理由によって私は動機づけられるべきである、という直観だった。この直観にしたがうと、乗客の命が着水を成功させるかどうかにかかっているという事実によって、サレンバーガー機長は動機づけられるべきではなかったのも、彼には着水を成功させる理由がないことになってしまう。これは、動機づけ直観そのものに対する反例ではないが、それを正当化する直観に対する反例になっている。

以上の3種類の反例から、動機づけ直観に基づくウィリアムズの内在主義が退けられる。しかし、マーコヴィッツは、内在主義そのものを退ける必要はないと主張する。

第3章で、マーコヴィッツは、内在主義と外在主義の対立を、実践的合理性の手続き的な (procedural) 捉え方を採用するか、実質的な (substantive) 捉え方を採用するか、という対立として捉えることができる、と論じる (Ibid. 51-52)。このように対立を捉えるならば、内在主義にとって理由のもつ必然的な動機づけの力 (説明する力) は本質的ではなく、それが動機づけ直観に基づくと考える必要はない。そこでマーコヴィッツは、動機づけ直観に基づ

かない内在主義を提案する (Ibid. 52)。

ある行為者にとって ϕ する理由とは、その行為者がすでに掲げる諸目的と ϕ することが結んでいる関係によって、 ϕ することを支持するほうに数えられるような考慮事項のことである。(動機づけ直観に基づかない内在主義)

この定式は動機づけ直観に基づかないので、上に挙げた3種類の反例をかかず¹³。たとえば、「ハドソン川の奇跡」の例では、乗客の命が着水を成功させるかどうかにかかっているという考慮事項は、たとえサレンバーガー機長を動機づけるべきなくとも、彼がすでに掲げる乗客の命を救うという目的と、着水を成功させるという行動が結んでいる関係によって、着水を成功させることを支持するように数えられる考慮事項、つまりサレンバーガー機長にとっての「理由」となる。

さらに、マーコヴィッツは上の定式の「その行為者がすでに掲げる諸目的と ϕ することが結んでいるそれが示す関係によって」の部分をも具体的に、「 ϕ することが、その行為者がすでにもつ諸目的のうちの1つの目的に対する手段であるか、それを構成するものであるか、あるいは、その目的がもつ価値ゆえに価値をもつものであるか、といったことを示すことによって」と言い直している (Ibid.)。「ハドソン川の奇跡」の例では、着水を成功させることは乗客の命を救うという目的がもつ価値ゆえに価値をもつものである。このような具体的な関係は、後述するようにマーコヴィッツのカント解釈に沿うものである。

そしてマーコヴィッツによれば、内在主義をこのように捉え直し、外在主

¹³ さらに、議論の余地がある「動機づけに関するヒューム主義」を前提にする必要がなくなる (Ibid. 34)。

義と対立させると、内在主義のほうが説得力をもつ。なぜなら、どんな目的をもつことが実践的に合理的かに関して、内在主義は手続き的な基準しか求めないが、外在主義は実質的な基準まで求めてしまうからだ (Ibid. 54-58)。たとえば、クリスティーン・コースガードによれば、合理的かどうかは自律的で道徳的な行為者の熟慮を特徴づける思考過程を踏んでいるかによる (Korsgaard [1986])。ジョン・マクダウエルによれば、それは、その行為者が有徳であるかどうかによる (McDowell [1995])。いずれにせよ、何をもって自律的で道徳的な行為者となるのか、また何をもって有徳な行為者となるのかがはっきりしない。この点で手続き的な基準しか求めない内在主義のほうが多くの説明を必要としない立場だと言えるだろう¹⁴。

1.3 カントの論証

では、動機づけ直観に基づかない内在主義は、実質的な問いに関してどんな立場をとるだろうか。マーコヴィッツによれば、カントを一定の仕方で解釈することで、実践的合理性の手続き的な捉え方に基づき、普遍的で定言的な道徳的理由があることを支持する1つの論証(構造的な論証)を展開することができる。ただし、マーコヴィッツがカントを正確に解釈しようとしているわけではないことは強調すべきである (Markovits [2014] 120 n.25)。

第4章で、マーコヴィッツは、カントは、人間性の方式を導くために、直観的な論証と構造的な論証をそれぞれ展開していると解釈する (Ibid. 93-94)。前者は、カントが主観的目的と客観的目的を区別する箇所を示されている (Ibid. 94)。

なるほど、現に存在していることが私たちの意志にではなく、その本性

¹⁴ マーコヴィッツによれば、内在主義はまた、信念の理由とのアナロジーからも擁護できる (Ibid. 58-65)。しかし、行為の理由と信念の理由のあいだにどこまでアナロジーが成り立つかは異論も多い。エーベルズ＝ダガンもこの点を指摘している (Ebels-Duggan [2014])。

に依拠している存在者があるにはあるが、そうした存在者は、理性をもたない存在者であるなら、手段として相対的な価値をもつにすぎず、それで物件と呼ばれる。それとは逆に、理性的存在者は人格と命名される。なぜなら、理性的存在者の本性が、すでに理性的存在者をそれ自身が目的の自体だとして、すなわち、ただ手段としてだけ必要とされてはならないものとして、特別扱いするからであり、したがって、そのかぎりにおいてすべての選択意志を制限するからである（そして尊敬の対象だからである）。それゆえ、人格は、ただたんに主観的目的であるだけではない。主観的目的の実存は我々の行為の結果であって、我々にとって価値をもつだけである。そうではなくて、むしろ人格は、客観的目的なのである。すなわち、それ自身現に存在すること自体が目的である者なのである。しかも人格はそのようなものとして他のいかなる目的によっても取って代わられることができず、主観的目的はただ手段としてのみ人格に奉仕すべきなのである。なぜなら、人格というものが無いとするなら、絶対的価値をもつものなぞ、どこを探してもさっぱり見つからなくなってしまうからである。となると、すべての価値が条件付きで、したがって偶然的だということになり、もしそうであれば、理性にとって最高の実践的原理がどこにも見いだせないことになる。

〔Kant [1785] IV 428: 邦訳 64、ただし、強調はカント自身による〕

この引用から読み取れるように、客観的目的とは「それに対して何か価値をもつ存在」であるのに対し、主観的目的とは「客観的目的に対して価値をもつところの存在」、すなわち「モノ」にすぎない。この区別に基づけば、人格はたんなる主観的目的（モノ）ではない。よって、人格は客観的目的であり、無条件的な価値（絶対的価値）をもつ。したがって、人間性の方式が導かれる。

しかし、以上の論証は、無条件的な価値は客観的目的だけがもちうるという直観に依拠しているがゆえに、さらなる正当化が必要である。たとえば、功利主義者なら幸福こそが無条件的な価値をもつと考えるだろう。

人間性の方式を導くもう一つの論証は以下の論証である (Markovits [2014] 102-103)。

1. 私は自分が理性を使って掲げた目的を価値づけ、自分にはそれを追求する理由があると考えます。
2. だが、私はその価値が条件的でしかないことを認める。もし私がそれを目的として掲げなければ、それを追求する理由をもたないだろう。
3. したがって、私は価値を与える身分を有するものと自分自身を考えるにちがいない。〔1 と 2 から〕
4. したがって、私は、自分が掲げる目的を理性的に追求することでその目的に価値を与えることができる私の能力のために、自分自身を無条件的な価値をもつものとして考えるにちがいない。〔3 から〕
5. 私は自分自身に与えるのと同じ無条件的な価値を他のあらゆる理性的存在者にも同様に与えるにちがいない。
6. したがって、私はこの無条件的な価値を尊敬する仕方で行うべきである。私は人間性を常に同時に目的として扱い、決してたんに手段として扱うべきでない。(人間性の方式)〔4 と 5 から〕

この論証は上で述べた無条件的な価値についての直観に訴えていない。だが、マーコヴィッツによれば、レイ・ラングトンが指摘するように、前提 2 と前提 5 は正当化が必要である (Markovits [2014] 104-105 cf. Langton [2007] 169)。前提 2 に関しては、自分がそれを選択したことと関係なしに、あるものがそれ自体で価値をもつと考えてはなぜ駄目なのか、と問うことができる。

そして、仮に前提 2 を認め、自分を無条件的な価値をもつものと考えなければならぬとしても、なぜ他者もそうした価値をもつと考えなければならぬのか。すなわち、前提 5 も正当化が必要である。

1.4 カント主義的内在主義

第 5 章で、マーコヴィッツは、カントの構造的な論証を内在主義的に解釈することによって正当化する (Ibid. 94)。

内在主義の本質は、実践的合理性を手続的に捉えるところにあった。すなわち、合理性が特定の目的を掲げるよう要求しうるのは、その目的と自分のすでに掲げている目的との適切な関係によってのみである。

ところが、デイヴィッド・ヒュームのテキストを解釈すると、手続的に捉えられた実践的合理性によって特定の目的が必然的に要求されることはないという主張が出てくる (Ibid. 13, 109 n.1)。

自分の指にひっかき傷を作るくらいなら、全世界が破壊されるほうを選んだとしても、理性に反するというわけではない。……また、私がより大きな善と認めているものよりも、より劣った善と認めているほうを選び、前者よりも後者に対して、より熱烈な感情を持つことも同様に、理性に反するわけではない。[Hume [1739-1740] T 2.3.3: 邦訳 164]

つまり、自愛の思慮が要求することに反してより劣った善を選ぶからといって、また道徳が要求することに反して全世界が破壊されるほうを選ぶからといって、手続的に不合理ではない。ヒュームによれば、情念は「根源的な存在 (original existence)」であるから、それに基づく選好が理性に反すると言うのは、のどが渇いたり気分が悪くなったりすることが理性に反すると言うようなものなのである (Markovits [2014] 111 cf. Hume [1739-1740] T

2.3.3: 邦訳 163)。

マーコヴィッツはこの主張が誤っていると論じる。内在主義の手続き的な捉え方から、自分の幸福や人間性という特定の目的が必然的に要求される。つまり、自愛の思慮や道徳が導かれるというのである。マーコヴィッツはカントの三種類の命法に注目する (Markovits [2014] 115)。

道具的命法：もし汝がある結果あるいは目的を完全に意志するならば、
汝はそれに必要な行為あるいは手段をも意志しなければならない。

[Kant [1785] IV 415: 邦訳 45]

自愛の思慮の命法：汝自身の幸福を促進するか、汝自身の最大の福利への手段を採用せよ。[Ibid. IV 415-416: 邦訳 45-46]

道徳の命法：汝が人間性を、それが汝自身の人格の人間性であれ他の誰の人格の人間性であれ、たんに手段として用いることなく、常に同時に目的として取り扱うように、行為せよ。[Ibid. VI 429: 邦訳 65]

道具的命法（カントが言う「熟練の規則」）を実践的合理性の手続き的な捉え方に基づくものとして理解できることは明らかである。道具的命法は、行為者がすでに掲げている諸目的それぞれに対する手段をとるよう要求する。

自愛の思慮の命法（カントが言う「伶俐の忠告」）も、同じように理解できる。マーコヴィッツは、カントのテキストから、ここでの「幸福」とは行為者が偶然掲げる諸目的を包摂する「包括的な目的 (umbrella end)」を指すものだと解釈する (Markovits [2014] 123)。つまり、自愛の思慮の命法は道具的命法を拡張したものとして、偶然掲げる諸目的すべてに対する手段をとるよう要求するものとして捉えることができる。

そしてマーコヴィッツは、道徳の命法（カントが言う「道徳性の命令」やその「人間性の方式」）もまた、実践的合理性の手続き的な捉え方に基づくもの

と理解できると言う。つまり、偶然掲げる諸目的すべてに対する手段でなく、むしろ条件を要求するものとして捉えることができる。道徳の命法を導く直観的な論証を展開した際、功利主義者なら幸福こそが無条件的な価値をもつとする点に触れた。ただし、ここでの「幸福」とは上述したカント的な「包括的な目的」という意味でなく、功利主義的な効用を意味する (Ibid. 136)。この幸福も含めたあらゆる諸目的のなかで、人間性がもつとも基底的な目的だという。マーコヴィッツはこれを示すために以下のように論じる。

まず、手続的に捉えられた実践的合理性は、たんに自分が掲げる諸目的の手段をとることだけでなく、それらの目的を相互に整合する仕方で体系的に掲げることをも要求する。「多くの目的を、互いに関係づけずに、非体系的に、偶然的な仕方で価値づけ、それらがなぜ重要なのかということの根本的な説明ができないなら、どこか恣意的であり独断的である」 (Ibid. 132)。

手続的に捉えられた実践的合理性による要求は、これだけにとどまらないとマーコヴィッツは続ける。それは、自分が掲げる諸目的が他の人々に共有されうる観点から正当化可能であることまで要求する。ここで、ヒュームによる洞察が参考になる。マーコヴィッツによれば、ヒュームは、他の人々のことを非難する際、我々はあらゆる聞き手が同意すると期待しうる感情を表現する。つまり、道徳判断は「偏っていない (non-parochial)」からこそ力をもつ、という (Ibid. 134)。ヒュームが道徳判断に課されるとするこの要求は、理由判断一般へと拡張できる。すなわち、ある目的に本当に価値があると言いたいなら、我々はどこかで行為者に中立的な価値に訴えなければならない。このように理解すれば、基底的な目的として唯一ふさわしいものは、行為者に相対的な幸福や欲求充足ではなく、人間性だということになる¹⁵。

¹⁵ 第 6 章では、何も価値づけないニヒリストには定言命法が当てはまらなくなってしまうかという批判 (Markovits [2014] 145-149) や、行為者が偶然もつ欲求や関心に左右されないという意味ではエチケットでさえ定言的になってしまうかという批判に対する応答がなされている (Ibid. 150-162)。

1.5 我々は何をしない道徳的理由をもつか

第7章で、マーコヴィッツは、上のように導かれた人間性の方式が、女性をモノ化すべきでない、十分な理由に基づいた同意をとるべきである、幼児や精神病患者やヒト以外の動物に対しても配慮すべきである、という3つの要求を含意することを示す。

第1に、人間性の方式は人格を目的それ自体として取り扱うことを要求するのであり、人格をモノとして扱うべきでないという要求を含意する。マーコヴィッツが念頭に置くのは、女性のモノ化である¹⁶。

まず、人を道具的に価値づけるべきではない。ステータスとして若い魅力的な女性を妻にするなら、女性を道具的に価値づけてしまっている (Ibid. 166)。それだけでなく、その人を「価格」でなく「尊厳」をもつものとして扱うべきである。我々が女性をたんに性的欲望の対象としてのみ扱うとき、道具的に価値づけていなくても、女性に価格（市場価格というより、カントがいう「感情価格」）をつけてしまっている (Ibid. 168)。

第2に、強要したり騙したりする行為も、被害者をモノ化する行為であると言える。ただし、行為者に同意を得る（あるいは得ることができる）仕方で行えば十分だというわけではない。当人が同意する理由があるか否かが問題になる (Ibid. 192-193)。

第3に、新生児や幼児、精神病患者、ヒト以外の動物など合理性を欠く存在者の扱いについては何が言えるか。マーコヴィッツは、モノとモノでないものとの境界線は、カントの言うように、主観的目的と客観的目的との間に引かれなければならないとする一方で、客観的目的には、カント自身の見解に反して、理性的存在者だけでなく、「主体性の中心 (center of subjectivity)」

¹⁶ マーコヴィッツは、人格のモノ化を表すものとして、デヴィッド・ホックニーの絵画『アメリカ人の収集家たち (フレッド・ワイズマンとマルシア・ワイズマン)』を本書の表紙に選んでいる (Markovits [2014] 167 n.6)。

とみなすことのできる、高度な精神をもつあらゆる生き物が含まれる、という (Ibid. 193)。つまり、新生児や幼児、精神病患者、ヒト以外の動物も、主体性の中心である以上、たんに手段として扱うべきではない (さらに新生児や幼児は目的になり始める存在として、ヒト以外の動物とも区別される)。

2. 本書の検討

2.1 内在主義の擁護は妥当か

第2章で、マーコヴィッツはウィリアムズのような動機づけ直観に基づいた内在主義を退けるため、条件的誤謬という反例(「推論と批判的思考」の受講生の例)を挙げる。内在主義に対する条件的誤謬批判に対してはこれまで様々な応答がなされてきたが、いまだに破られていない批判である。

問題は、条件的誤謬を犯さないように内在主義を修正すると、内在主義が満たすべき説明条件と正当化条件のいずれかを満たせなくなってしまうことにある (Johnson [1999])。説明条件とは、理由は適切な状況下において行為を説明できなければならないとする条件である。また正当化条件とは、理由は行為を正当化できなければならないとする条件である。

たとえば、前節で示したとおり、条件的誤謬を犯さないよう動機づけ直観に基づいた内在主義を修正すると、核抑止の例や「ハドソン川の奇跡」の例が示すとおり説明条件を満たさなくなってしまう。

この問題に対して、本当に説明条件と正当化条件をともに満たさなければいけないのかという疑問が出るだろう (杉本 [2011])。そこで、マーコヴィッツは説明条件(動機づけ直観)を放棄するという選択肢をとっている。それでも内在主義の魅力は失われないというのが本書の前半で示そうとしたことである。

しかし、第3章で提案された内在主義は、ウィリアムズがそれに与えた魅力の多くを奪ってしまうように思える。そもそも、なぜウィリアムズは内在

主義を提案しようとしたのか。その理由の1つは彼が説くインテグリティの重要性を支持するものだからである¹⁷。ここで、インテグリティとは、「私が欲求やプロジェクトや関心といった意欲（コナトゥス）によって駆り立てられなければ、そもそもなぜ私が生き続けるべきなのかということさえ不明瞭になってしまうという意味で、私の生存の条件である」という（Williams [1976a] 12: 邦訳 19）。

動機づけ直観に基づく内在主義によれば、ある考慮事項が私にとってφする理由でありうるのは、仮に私がすでにもつ「主観的動機の集合」から手続き合理的な仕方で私が熟慮しているならば、φするよう私を動機づけるだろう場合にかぎる。この「主観的動機の集合」には、「評価の傾向性、情緒的反応のパターン、個人的な忠誠心、多様なプロジェクトなど——抽象的には行為者を具現化するようなコミットメント」が含まれる（Williams [1980] 105: 邦訳 182-183）。

ここで、主観的動機の集合に「多様なプロジェクト」を含めた理由として、それに沿った生き方がその人の（上述した意味での）インテグリティとして示される狙いがある。とりわけ人生に意味を与える基盤的なプロジェクトは「その人を未来に駆り立て、生きる理由を与えてくれるような動機の力を与える」のである（Williams [1976a] 13: 邦訳 20-21）。ウィリアムズはこの点が、道徳主体を抽象的に捉え「自分の現在のプロジェクトが自分の生存の条件だ」という発想をとらないカント主義では説明できない点だとする（Ibid. 12: 邦訳 19）。

また、ウィリアムズにとって、インテグリティを示すことは功利主義者からの批判をかわすためにも重要である。ウィリアムズによれば、功利主義者は、功利主義的判断を行わない者は自己耽溺に陥ってしまうと批判する

¹⁷ 『道徳的な運』の「解説・各章解題」で伊勢田哲治は、この点に加え、内在主義がウィリアムズの価値の多元主義を支持するものでもあることを指摘している（Williams [1980] : 邦訳 340-341）。

(Williams [1976b] 40: 邦訳 67)。自己耽溺とは、邪悪なことを引き起こすことは不正だが、それは自分を介して引き起こされたのではないという自分の美德ばかりに関心が向かう態度である。だが、ウィリアムズは、インテグリティは美德でない、と主張する (Ibid. 49: 邦訳 83-84。美德とは違い、それによって動機づけられたり、望ましい仕方で行為することが可能になったりするわけではない。インテグリティはプロジェクトが実行されるなかでただ示されるにすぎない。インテグリティに訴えることで、功利主義による自己耽溺の批判に応答することができる (Ibid.)。

マーコヴィッツが提案する動機づけ直観に基づかない内在主義は、こうした基盤的なプロジェクトが動機づけの力を与えることを否定してしまい、ウィリアムズによるカント主義批判や功利主義への応答を台無しにしてしまう恐れがある。

たしかに、動機づけ直観に基づく内在主義には反例が存在し、それを回避することは重要である。マーコヴィッツは、それでもウィリアムズの内在主義の美德は保てるとしている (Markovits [2014] 65)。インテグリティの重要性を無視することは、そうした美德を手放してしまうことになるだろう。

2.2 カント主義の擁護は妥当か

第5章で、マーコヴィッツは、カントが展開する直観的な論証と構造的な論証のうち、後者について内在主義的に擁護した。実際この議論によって、自分がそれを選択したことと関係なしにあるものがそれ自体で価値をもつと考えるなぜ駄目なのかという問い (構造的な論証の前提2に対する問い) に対しては、一定の応答がなされている。あるものに価値があることを手続的に合理的な仕方ですすためには、それを内的整合性のとれた仕方掲げなければならない。そして、ある目的は他のどういう目的のゆえに価値をもつかという「価値の依存関係の鎖 (chain of value-dependency)」をたどらずに、た

んにあるものがそれ自体で価値をもつと言い張ることは合理的でない。この議論は一定の説得力をもっていると言えよう。

他方、自分が無条件的な価値をもつと考えるからといってなぜ他者もそうした価値をもつと考えなければならないのか、という問い（構造的な論証の前提5に対する問い）に対しては明確な応答がなされていない。この論点は人間性の方式を正当化できるかどうかを左右する点であり重要である。

マーコヴィッツとしては、ある目的が価値を掲げることが合理的であるためには、他人と共有しうる観点からそれを正当化できなければならないというヒューム的な議論によって応答できると考えているのかもしれない。これとよく似た議論をコースガードが展開している。コースガードによれば、自分の人間性を価値づけるからといってなぜ他者の人間性をも価値づけなければならないかという問いは、理由とは「私的な (private)」ものであるという誤った前提に基づいている。「理由に基づいて行為することは、すでに本質的に、他の人々と共有されうる、規範的な力をもった考慮事項にもとづいて行為することなのである」(Korsgaard [1996] 136: 邦訳 161)。

しかし、マーコヴィッツが同様の議論に訴えられるかは疑問である¹⁸。マーコヴィッツが支持する実践的合理性の手続き的な捉え方は、行為者がすでに掲げている目的との関係のみを問題にするという、多くの説明を必要としない穏健さに強みがある。だが、他者と共有しうる観点に立って正当化すべきであるという要請は、このように手続的に捉えられた実践的合理性が要求しうる範囲を超えているように思える。

仮に、行為者がすでに掲げている目的に、他者との協調や協働といった、

¹⁸ 若干異なる角度からではあるが、マルティーナ・ヘルマンも同様の指摘をしている。ヘルマンによればマーコヴィッツは、何かに価値があるためにはあらゆる人の観点からそれに価値があることを示せなければならないとし、手続き的に捉えられた実践的合理性はこうした要求をも含むと主張する。ヘルマンは、この主張こそが、内在主義とカント主義を架橋しようとするマーコヴィッツの試みにおいて決め手となっているとした上で、これが危うい議論であると指摘する (Herrmann [2015] 1218)。

人間がその社会的本性のゆえにもつような目的まで含め、手続的に捉えられた実践的合理性を我々が普通考えるよりも多くの要求を含むものと解するならば、コースガードのような議論に訴えることもできるかもしれない。とはいえこれは、実践的合理性の手続的な捉え方と実質的な捉え方を厳格に区別するマーコヴィッツにはとれない線だろう¹⁹。マーコヴィッツの立場を一貫させるなら、道德の命法は、無人島に一人で暮らす人間でさえ理解しうるようなものであるはずであり、人間性の方式を理解するのに他の人々の存在は直接関係しないはずである。

また、マーコヴィッツが他の人々と共有しうる観点からの議論に訴えることを認めたとしても、なぜそのような観点到立たなければならないのかと我々は問えるのであり、マーコヴィッツはこの点を正当化する必要がある。たとえばコースガードなら、この問いに答える議論を用意しているだろう。

コースガードによれば、反省的動物である我々ヒトは、自分は何者であるべきかという「実践的アイデンティティ」に基づいて、何かをする理由・しない理由を見出す。たとえば、「男らしくしなさい！」「精神分析医は患者の自信を傷つけたりしないものだ」といった表現には、自分の行為を自分のもつ実践的アイデンティティに照らして認証するプロセスがわかりやすく表れている (Ibid. 100-103: 邦訳 117-121)。我々は、誰かの母親であるとか、ある宗教の信者であるとか、さまざまな実践的アイデンティティをもっているわけだが、コースガードによれば、そうした具体的な実践的アイデンティティは、究極的にはすべて、人間としてのアイデンティティに根ざしている。すなわち、人間であるかぎりこれこれのように振る舞ってしかるべきだというアイデンティティである。たとえば共同体主義者は、我々のアイデンティティは特定の他者や伝統と結びついたものとしてしか捉えられないと主張する

¹⁹ エーベルズ＝ダガンも、マーコヴィッツの議論は、マーコヴィッツ自身の実質的で外在主義的な規範的コミットメントと、理論上の厳格な形式的な内在主義との隙間を埋められていないことを指摘している (Ebels-Duggan [2014])。

が、まさにこのように主張することによって彼らも、我々ヒトは「共同体を形成して生きることを必要とする動物だ」(Ibid. 119: 邦訳 139) という普遍적인見解にコミットしているのである。

以上のコースガードによる議論は、我々がいつなんどき見出す理由も、何らかの意味で究極的にはあらゆる人間と共有しうる理由でなければならないことを正当化する議論になっている。コースガードによる議論の成否はともかくとしても、この点に関してマーコヴィッツも何らかの議論をすべきであろう。

2.3 具体的な道徳的要求を安易に導いていないか

第7章でマーコヴィッツは、人間性の方式から女性をモノ化すべきでない、十分な理由に基づいた同意をとるべき、幼児や精神病患者やヒト以外の動物に対しても配慮すべきだという具体的な道徳的要求を導くが、これらを導く議論そのものが説得的ではない。なぜなら、これらの具体的な道徳的要求は、モノでないものとモノとの区別に訴えるものであり、この区別は、直接には、カントの直観的な論証に依拠するものだからである。

ここで、直観的な論証と構造的な論証との関係が問題になるだろう。マーコヴィッツは、直観的な論証だけでは不十分だからこそ、構造的な論証を内在主義的に展開したのであった。構造的な論証からもこれらの具体的な道徳的要求を導けなければ議論として説得力に欠けるだろう。

おわりに

マーコヴィッツは、内在主義(合理性の手続き的な捉え方)と外在主義(合理性の実質的な捉え方)を厳格に区別し、前者を支持する。しかし、「どんな理由があるか」という実質的な問いをめぐってマーコヴィッツが支持する立場は、どちらかと言えば外在主義的な立場であり、その結果、両者の溝が埋

め切れていない。そうであれば、マーコヴィッツは、外在主義を退けるよりもむしろ、内在主義と外在主義それぞれのメリットとデメリットを見極めたうえで、両者を調和するような第3の立場を提案すべきだったのではないだろうか²⁰。

参考文献

- Ebels-Duggan, Kyla [2014] “Review: *Moral Reason*”, *Notre Dame Philosophical Reviews*. <https://ndpr.nd.edu/news/moral-reason/> [2019年10月6日閲覧。]
- Foot, Philippa [1979] “Morality as a System of Hypothetical Imperatives”, *The Philosophical Review*, 81(3): 305-316. Reprinted in her *Virtues and Vices*, Oxford University Press, 2002, pp.157-173.
- Harman, Gilbert [1975] “Moral Relativism Defended”, *Philosophical Review*, 84(1): 3-22. Reprinted in his *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press, 2000, pp.3-19.
- Herrmann, Martina [2015] “Review: Markovits, Julia. *Moral Reason*”, *Ethics*, 125(4): 1215-1219.
- Hume, David [1739-1740] *A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge (ed.) *A Treatise of Human Nature*, 2nd Edition, Clarendon Press, 1978. (デイヴィッド・ヒューム (石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳) 『人間本性論』、第2巻 情念について、法政大学出版局、普及版、2019年。) [本文中の頁は Selby-Bigge 版の頁を示している。]
- Johnson, Robert [1999] “Internal Reasons and the Conditional Fallacy”, *The Philosophical Quarterly*, 49(194): 53-72.
- Kant, Immanuel [1785] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (イマヌエル・カン

²⁰ この書評では、本書の第1章から第3章までの要約と検討を杉本が、第4章から第7章までの要約と検討を富田が担当し、最終的に2人で全体を再検討した。

ト(坂部恵・伊古田理・平田俊博訳)『カント全集〈7〉実践理性批判・人倫の形而上学の基礎づけ』、岩波書店、2000年。)〔本文中の頁はアカデミー版の頁を示している。〕

- Korsgaard, Christine M. [1986] “Skepticism about Practical Reason”, *Journal of Philosophy*, 83(1): 5-25.
- Korsgaard, Christine M. [1996] *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press. (クリスティーン・コースガード(寺田俊郎・三谷尚澄・後藤正英・竹山重光訳)『義務とアイデンティティの倫理学：規範性の源泉』、岩波書店、2005年。)
- Langton, Rae [2007] “Objective and Unconditioned Value”, *The Philosophical Review*, 116(2): 157-185.
- Markovits, Julia [2014] *Moral Reason*, Oxford University Press.
- McDowell, John [1995] “Might There Be External Reasons?”, in Altham, J. E. J. and Harrison, R. (eds.) *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, pp.68-85. (ジョン・マクダウェル(村上友一訳)「外在的理由はありうるか」、大庭健(編・監訳)『徳と理性 マクダウェル倫理学論文集』、勁草書房、2016年、第7章、73-101頁。)
- Williams, Bernard [1976a] “Persons, Character and Morality”, in A. O. Rorty (ed.) *The Identities of Persons*, University of California Press, pp.197-216. Reprinted in his *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, pp.1-19. (バーナード・ウィリアムズ「人物・性格・道徳性」、伊勢田哲治(監訳)『道徳的な運』、勁草書房、2019年、第1章、1-31頁。)〔本文中の頁はリプリント版の頁を示している。〕
- Williams, Bernard [1976b] “Utilitarianism and Moral Self-Indulgence” in H. D. Lewis (ed.) *Contemporary British Philosophy, Personal Statements*, Fourth

Series, Allen and Unwin, pp.306-321. Reprinted in his *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, pp.40-53. (バーナード・ウィリアムズ「功利主義と自己耽溺」、伊勢田哲治(監訳)『道徳的な運』、勁草書房、2019年、第3章、67-91頁。) [本文中の頁はリプリント版の頁を示している。]

- Williams, Bernard [1980] “Internal and External Reasons”, in Ross Harrison (ed.) *Rational Action*, Cambridge University Press, pp.17-28. Reprinted in his *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, pp.101-113. (バーナード・ウィリアムズ「内的理由と外的理由」、伊勢田哲治(監訳)『道徳的な運』、勁草書房、2019年、第8章、175-196頁。) [本文中の頁はリプリント版の頁を示している。]
- 杉本俊介 [2011]「条件的誤謬からの内面的理由説批判」、『実践哲学研究』、第34号、51-69頁。

(とみた じゅんや 上智大学 法学研究科 博士後期課程
すぎもと しゅんすけ 大阪経済大学 経営学部 准教授)