

翻訳にあたって

以下の翻訳は、マイケル・スミス教授(Prof. Michael Smith)の論文、「行為と意志の自由」(‘Freedom of Action and Will’)の全訳である。スミス教授は、オーストラリア国立大学社会科学研究所の哲学教授であり、主著 *Moral Problem* (Basil Blackwell, 1994)ほか主に倫理学の領域で数多くの論考を発表している。

元来この論文は、2001年6月29日芝蘭会館において日本学術振興会「情報倫理の構築」プロジェクト(FINE)の一環として催されたスミス教授の特別講演の原稿であり、講演後にスミス教授の承認を得てここにその翻訳が掲載される運びとなった。なお以下の翻訳は、講演会当日に聴衆の便宜のために配付した翻訳をさらに改訂したものである。

翻訳の作成に際しては、奥田太郎氏、児玉聡氏、島内明文氏にその初稿に目を通していただき、数多くの貴重な助言をいただいた。ここに厚く謝意を表したい。ただし、翻訳に誤り等があるとすれば、その責任がすべて訳者本人にあることは言うまでもない。最後に、スミス教授の特別講演会を準備していただいた大阪歯科大学の榎則章助教授、そして倫理学研究室の水谷雅彦助教授に、あらためて感謝を申し上げたい。

林 芳紀 (博士後期課程)

hayashi@ethics.bun.kyoto-u.ac.jp

行為と意志の自由

マイケル・スミス

行為についての標準的な説明によると、ある行為者の行為とは、彼の身体運動のうち、ある適切な仕方では彼の意志から生じるもののことである。それ以外の仕方ではひきおこされる身体運動——例えば、風に吹き飛ばされる人の身体運動——は、行為者の遂行する行為には数えられない。より正確に言えば、ある行為者の行為とは、彼の身体運動のうち、彼がそれを意志するがゆえに生じるもののことであり、そしてこの場合、行為者の意志とは、彼の欲求ならびに目的一手段に関する信念として同定されている。つまり、行為とは、行為者が何らかの結果を欲求し、適切な仕方では自分の身体を動かすことによってその結果を生み出すことができると信ずるがゆえに生じる、身体運動である。行為者の心理中にある別の状態や出来事へと、または非心理的な状態や出来事へとその因果的な来歴をたどることのできる身体的運動は、行為ではない(Davidson 1963)。

行為についてのこのような標準的な説明は、人間であろうとなかろうと、欲求や信念の能力を持つあらゆる動物には行為の能力がある、ということを示唆している。あるネズミがチーズを欲しがって、床の上にあるチーズのかげらの方向へ走ってゆけばチーズが得られると信ずるがゆえに生じるそのネズミの身体運動は、体操選手やバレエダンサーの複雑な演技と全く同様に、そのネズミの

行為である。対照的に、そのネズミがネコにつまみあげられて部屋の向こうへと放り投げられたときに生じる運動は、パートナーによって軽率にも床に落とされたバレエダンサーの運動と同様に、行為ではない。

しかし、たとえすべての行為が行為者——それが人間であろうとなかろうと——の意志から生じていたとしても、それらの行為のすべてが自由であるわけではない。あるネズミがその尻尾を罌に捕らえられている場合、そのネズミはもがくのをあきらめて罌の傍らに座りこむかもしれない。その身体は自分の制御下にあり、何らかの外的な力の制御下にはあるわけではないが、罌の傍らにとどまるということはそのネズミが自由に行なっていることではない。同様に、ある人が独房に閉じ込められているならば、その人はもがくのをあきらめて鉄格子の中にある椅子に腰掛けるかもしれない。だが、鉄格子の中にとどまることは彼が自由に行なっていることではない。それでは、行為のクラスのうち、自由でない行為とは対照的な、ある行為者の自由な行為を表わすしとなるものは何だろうか。

自由な行為とは、意図的に行なわれる行為のすべてでありそれだけである、つまり、行為者の行為のうち、適切に記述されるならば自分の欲求ならびに信念によって合理化されたとみなされうるようなものである、という主張がある (Davidson 1973)。このような考え方はおそらく、先の人物やネズミのような、自由でない行為の典型的事例によって支持される。というのも、先のネズミは罌の傍らにとどまっており先の人物は鉄格子の中にとどまっているのだが、このような記述のもとでこの両者はともに、彼らが行なっている事柄を意図的に行なっているわけではないからである。例えば、先の人物は床の上に座り込むのではなく椅子の上に腰掛ける——これは彼の欲求ならびに信念によって合理化される事柄である——のであり、彼がその椅子の上に腰掛けることの一つの帰結が、彼が鉄格子の中にとどまるということなのである。だが、彼は、鉄格

子の中に自分がとどまることを合理化するいかなる欲求も信念も持っていない。それは単に彼が意図的に行なう事柄の帰結であり、それ自体は彼が意図的に行なうことではない。

だが、確かにこの考え方は、われわれが行為について、行為は行為者の制御下にあると語るときの一つの意味を捉えているものの、それは自由な行為という観念を捉えてはいない。この考え方に従うと、例えば、ある人がそれと知りつつも意図せずにある仕方で行為する場合には必ず彼は自由に行為していないことになるが、間違いなくこれは全くの誤りである。ある人 A が別の person B に、第三者 C について自分が抱えている低い評価を伝えることを欲求していると仮定しよう。だが、A は C が声の届く距離にいるという事実を十分に知りつつもなお B に話すので、C にばつの悪い思いをさせるとさらに仮定しよう。A は C が立ち去るまで待つこともできたのだが、A はそんなことは気にかけなかったものでそうしなかった。この場合、A はそれと知りつつも C にばつの悪い思いをさせているが、彼はそれを意図的に行なっているわけではない。というのも、A には、C にばつの悪い思いをさせることで満たすことができると信じているような欲求は存在しないからである。C がばつの悪い思いをするのは、A が意図的に行なうことの、つまり C についての自分の低い評価を B に伝えるということの、単なる予測される帰結にすぎない。しかしながら、C がばつの悪い思いをするのは意図的に生み出されたことではなく単に予測されたことにすぎないという事実によって、A は自由に C にばつの悪い思いをさせたのではないということになる、と考えるのは相当無理があるだろう。結局のところ、C が A の言った事柄でばつの悪い思いをするかどうかは、完全に A 次第のことだったのだ。A は C にばつの悪い思いをさせるよう強いられてはいなかったのである。

そこで、より標準的な考え方では、行為者の行為が自由であるのはただ、その行為者が行為した際に実際に行なった事柄以外のことをすることができた場

合のみである、とされてきた(Wiggins 1973)。この説明によると、「その行為者は自由に行為したのか」という問いは、「その行為者には何か別の選択肢があったのか」という問いへと還元されることになる。それゆえ、このような見方では、AがCにばつの悪い思いをさせるということはやはり自由な行為である。なぜなら、Aにはかわりに何か別の仕方で行為するという選択肢もあったのだから。AはCが声の届く距離からいなくなるまで待つことができたのである。これは、自由な行為が行為者の制御下にある、ということの適切な意味である。したがって、罠に捕らえられたネズミが自由に罠の近くにとどまっているわけではないことの理由は、ネズミにはそれ以外の選択肢がないということである。ネズミは罠の傍らにとどまる以外どうすることもできないのである。そして、閉ざされた独房の中で椅子に腰掛けている人が自由に鉄格子の中にとどまるわけではないことの理由もまた、彼にはそれ以外の選択肢がないということである。彼は鉄格子の中にとどまる以外どうすることもできないのである。

しかしながら、自由な行為についてのこうしたより標準的な説明は、ただちにさらなる困難な問題を提起する。というのもこの説明によれば、「できた」の意味についての特別な説明がないかぎり、決定論的世界では行為の自由がありえないということになるように思われるからである。決定論的世界においてある行為者によって遂行されるすべての行為は、その行為者が生まれるはるか以前の世界のあり方と因果法則の作用とによって確定されている。「できる」という語の非常にありふれた意味合いにおいて、いかなる行為者も、自分が実際に行なう事柄以外にはどうすることもできない。それゆえ行為者は、自分の過去と自然の諸力によって、自分の行なう事柄を行なうよう常に強いられているのである。

非両立論者たち——決定論的世界では自由はありえないと考えている人々——は、この結論を喜んで受け入れる(van Inwagen 1975)。だが、彼らの中

でもまた、世界が決定論的かどうかという本質的問題では意見が割れている。世界は決定論的だと考える人々——いわゆる「かたい」決定論者たち——は、自由な行為など存在しないという結論を導き出している。自由な行為が存在すると考える人々——「リパタリアン」たち——は、世界は決定論的ではないという結論を導き出している。だが、すべての人が非両立論者なのではない。両立論者たちは、どうして単なる因果的決定論の事実だけで行為の自由が損なわれると想定されるのか、それを理解するのは困難だと考えている。むしろ、彼らの主張によれば、事態はまるで逆である。因果的に説明不可能な出来事は完全に無作為である——これが、ある出来事は因果的説明がつかないと言うときに意味されている事柄である。だが、自由な行為が無作為に生み出されることはほとんどありえない。自由な行為は、すべての行為と同様に、それを行なう行為者の欲求と信念によって非常に確かな仕方で生み出される。それゆえ両立論者たちは、いやしくも自由な行為というものがあるとすればそれは欲求と信念によって引き起こされるのであり、したがって問題となっている「できる」の意味も非両立論者たちを強く惹き付けているような意味とは異なるはずだ、と結論付けている(Ayer 1954)。

それゆえ両立論者たちは、行為者の行為はその行為者がそれ以外のことをすることができた場合に限り自由であるという提案と、この「できた」の意味についての特別な説明とを連結させるに至っている。両立論者の提案——または、いずれにせよ、その提案は元来このような仕方で言い表されていた——によれば、ある行為者について、行為の自由の確立にとって重要な意味で、その行為者はそれ以外の仕方でも行為することができたのだと語ることは、彼について、もし彼がそうすることを選んでいたらとすればそれ以外のことをしていたであろう、と語ることである(Moore 1911)。言い換えれば、行為の自由は、行為者が実際にする事柄以外のことをするように選ぶ近い可能世界——これは、過去がほん

の少しだけ異なるような可能世界である——の中で、選びとった事柄を首尾よく行なうことができるかどうかにかかっている。決定論の真偽は関係ない。

このような直観的な考え方はきっと十分明らかであろう。というのも、この提案はつまるところ、自分の意志通りに行為しようとする行為者の努力が外的世界のあり方によって全く妨げられることがないのであれば、行為者は行為の自由を享受している、という主張と等しいからである。つまり、自由とは、そのような外的な障害や制約の不在ということである。このことからどのようにしてわれわれは自由な行為の事例と自由でない行為の事例とを分類することができるようになるのか、その仕方を理解するために、一人は閉じ込められているがもう一人は閉じ込められていない、独房の中にとどまっている二人の間にある相違点を考察しよう。その相違点は、もしそうすることを選択したとしたら一方は独房から歩み出ていたであろうが他方はそうではない、ということである。つまり、独房に閉じ込められた行為者がそこから歩み出ることを選ぶような近い可能世界でも、彼はやはり閉じ込められているのだからそうすることができない。それに対して、独房に閉じ込められてはいない行為者がそこから歩み出ることを選択するような近い可能世界では、彼のいる独房は彼の妨げにはならないのだから、彼は首尾よく歩み出ることになる。一方には歩み出るという選択肢があるのに対して、他方にはそれが無いのである。さらに、この説明は一見したところ、完全に一般的なものであるように見える。罾の傍らにとどまっている二匹のネズミのうち、尻尾が罾に捕らえられてはいないためそうすることを選択するような近い可能世界では離れ去ることになる一方のネズミは、罾の傍らに自由にとどまり続けることになる。他方、尻尾が罾に捕らえられているためそうすることを選択するような近い可能世界でも罾から離れ去ることのないもう一方のネズミは、罾の傍らに自由にとどまっているのではないことになる。外部世界は後者の運動の妨げとなりそれが制約として働いている

が、前者の運動に対しては外部世界はそのような妨げや制約にはなっていない。

しかし、この考え方は直観に訴えるものであるかもしれないが、この提案はそのもとのままの形では問題を孕んでいる。その問題とは、そもそも選択するということは一つの行為なのだから、それは人々が自由に行なうことができたできなかったりする、というものである(Chisholm 1964)。ここで、われわれがある特定の行為は自由であるかどうかを問うていると仮定しよう。この問いは、その行為者が自分の実際に行なったこと以外のことをすることができたかどうかにかかっており、また、先に提案された「できた」という語の分析に従うならば、この問いはその行為者がそれ以外の行為を選択するような近い可能世界で何が起きるにかかっている。だが、ここで次のことに注意しなければならない。すなわち、われわれがこの問題にどのような回答を与えようとも、われわれは次のことを認めるよう余儀無くされているのである。つまり、元来の行為が自由であるか自由でないかということは、単に可能的であるにすぎない別の行為が遂行される際に何が起きるにかかかっており、そしてその行為は、自由であるか自由でないかということがさらに決定されなければならないようなものなのである。さらに、この単に可能的であるにすぎない行為が自由であるか自由でないかは、行為者がそれ以外の行為を選びとる以外のことを選択するような近い可能世界で、その行為者が首尾よくその選択を達成できるかどうかにかかっている。そして、われわれがこの問題にどのような回答を与えようとも、われわれは、自由であるか自由でないかが決定されなければならないような、さらに別の行為の可能性を認めるよう余儀無くされている。そして、われわれはさらにこれ続けていかなければならないのである。

したがって、この問題は、ある行為の自由についてどんな特定の問いを提出しそれに答えるにしても、われわれはそれ以外の行為を選びとるという行為、それ以外の行為を選びとるという以外のことを選びとる行為…と行為を措定し

続けなければならなくなり、それら各々の行為についてその行為が自由であるか自由でないかという問いを提示することができてしまう、ということである。この問題は単に、行為の自由に関する問いは決して最終的な答えを与えられない——問題に答が与えられるたびにまた別の未解答の問題が措定され、それが無限に続く——ということにつきるのはない。この問題はまた、自由な行為の能力のあるすべての被造物にはそのように次々と階数の高くなる選択行為をする能力がある、と仮定するのは無理があるということでもある。罌に捕らえられたネズミは罌の傍らに自由に座っているのかそうでないのかという普通の問いを提出するために、そのネズミが罌の傍らに座る以外のことをするように選びとる可能性、罌の傍らに座る以外のことをするように選びとる以外のことを選びとる可能性…等々をわれわれが認めなければならない、と仮定するのは明らかに全く無茶な話である。ネズミがそのような選択を行なうだけの洗練された認知能力を持っていないことは明らかである。

どうすればこの問題は解決されるだろうか。前に提案された「それ以外のことをすることができた」の分析は、明らかに以下のように言い直される必要がある。すなわち、行為者の行為の自由が可能であるということの中に、その行為者がより高階の選択行為を行なうという可能性が含まれないように、言い直されなければならない。それゆえ、われわれは次のように考えるべきである。つまり、行為者はそれ以外のことをすることができた、ということが真であるためには、もしその行為者がそれを選択していたら、ではなく、もしその行為者がそれを望んでいたとしたら、それ以外のことをしていたであろう、ということが正しくなければならない、と。これは、われわれがたった今突き当たった問題を取り除く——人間であれネズミであれ同様に、自由な行為を行なう行為者が実際に行なうこと以外のことを欲するというのは実際にありうるし、そのような可能性があるからといって、行為者がより高階の選択行為を行なって

いるという可能性を主張しなければならないわけではない——だけでなく、はじめのほうで提示された直観的な考え方、つまり、行為者の行為はそれが行為者の意志に依存している程度に応じて自由である、という考え方をよりよく捉えてもいる。というのも、前に見たとおり、行為者の意志はその行為者の欲望ならびに目的—手段関係に関する信念として同定されるべきものだからである。したがって、人間であれネズミであれ、ある行為者について、その行為者が自由に行為していると語ることは、言い直された提案に従うならば、その行為者が何か異なることを欲するような近い可能世界ではその行為者はそうした異なった仕方で行為する、と語ることである。これが、行為者には別の選択肢がある、ということなのである。

自由な行為についてのこのような説明がもたらす二つの帰結に注意されたい。第一に、普通なら自由でないと考えられるようなある種の行為が、本当は不自由でないことになる。ある人が「金を出せ、さもなければ殺す」と言い、私は彼に金をやる。このとき、私は金を渡すように強いられたのだから私は自由に行為したのではない、と言われるのが普通であろう。だが、提案されている説明に従うならば、やはりわたしは自由に行為していることになる。私には別の選択肢があったのだ。つまり、私とその人物に殺されたくないと思う以上に金をやりたくないと思うような近い可能世界では、私は拒むのだ。多くの人々はこの結果に満足しない。彼らは、それでもなお、ある意味ではその脅しによって私の自由が傷つけられていると言えるはずだ、と考える。彼らは、私が拒みたいと思うような近い可能世界では確かに私は拒むものの、実際のところはそうした状況で拒みたいと思うのは全く理にかなったことではない、と指摘する。実際それは理にかなっていないどころか、全く狂気の沙汰であろう。したがって、彼らの示唆によるならば、私を脅かしている人物は、脅しに屈する以外に理にかなった選択肢のないような状況へと私を置くという意味で、私に行

為を強いている。だが、もしこれが正しければ——つまり、もしこれが私の自由は脅しによって傷つけられているということの意味であるならば——当然、私に抗えなくらい魅力的な申し出をする人々もまた、同様に私の自由を損っていることになるように思われる。というのも、彼らもまた、申し出を受け入れるのが唯一の理にかなった選択肢であるような状況へと私を置いているからである。したがって、脅しによって私の自由が傷つけられるということの唯一の意味は、申し出によってもまた私の自由は傷つけられるという意味である、という考えを受け入れることができるかどうかは、明らかにさらなる考察を必要とする(Frankfurt 1973)。

第二の帰結は、自由な行為と道徳的責任との関係についてである。自由な行為についてのこの説明によるならば、自由は道徳的責任を帰するための十分条件ではない。ネズミはしばしば自由に行為するが、そのいかなる行為についても道徳的責任はない。それゆえ、何か別の事柄が必要とされる。他のより複雑な事例によっても同じ結論が支持される。例えば、飲むべきではないと知りつつも飲みたいと思うので飲んでしまうという、不承不承ながら飲んでしまうアルコール中毒者の苦境を考えてみよう。自由な行為についての上記の説明によって与えられる意味では、つまり、彼女が飲みたくないと思っているような近い可能世界であれば彼女は飲んでいないという意味では、彼女は自由に飲んでいることになる。しかし、そのアルコール中毒者に自分の飲酒についての道徳的責任があるかどうかは、明らかに未決問題である。例えば、もし彼女の飲みたいという欲求が文字どおり抗えないものであるならば、彼女に道徳的責任はない。それどころかわれわれは、そのような状況では飲む以外に何か別のことをしたいと思うことはできないという重要な意味で、彼女は自由でないとさえ考えるであろう。したがって、このより複雑な事例が示唆しているのは、道徳的責任の諸条件を理解するためには、自由な行為についての説明よりもむしろ

ろ、意志の自由についての説明に注目しなければならないということである。つまり、そのアルコール中毒者の行為は自由であるかもしれないが彼女の意志はそうではないということ、そしてそれゆえこれが道徳的責任に関するわれわれの判断の源泉であるということである(Frankfurt 1971)。

自由な行為の遂行は道徳的責任の必要条件なのか。その答えは、われわれは行為者に選択肢がない場合でもその行為者に行為の責任を負わせることができるし事実そうしてもいるので、自由に行為するということは必要条件でもないと思われる、というものであるように思われる。自分の行為は自由であるという誤った信念のもとに行為する人々は、彼らは自由に行為していないという事実があるにもかかわらず、しばしば自分の行なう事柄に道徳的責任をとらされる。例えば、ある家族がとある古い牢獄を訪れて、個人がめいめいその場所を探検できるように別れるが、帰宅のためにある一定の時間に落ち合おうと約束していると想像してみよう。約束の帰りの時間がやってきても子供の一人が現れなかったとしよう。両親はその子を探して、その子がある独房にいるのを発見する。その子は帰りたくなかったので両親から隠れていたのがあった。だがここで、その独房のドアが閉じており、しかもその子の知らないうちにドアが閉じただけでなく鍵もかかっていたとしよう。すると当然、帰りの時間が来てもその独房の中にとどまる以外にその子には選択肢がなかったということになる。その子が家族の人たちと会うことはできなかったのだ。その子は責任を免れるだろうか。まず無理だろう。間違いなくその子の両親は、極めて正当にも、相変わらず時間通り現れなかったことの道徳的責任をその子に負わせるだろう。その子がそれ以外のことをすることはできなかった、という事実は無関係である。というのも、その事実は、その子が家族に会えなかったことの説明の中に正当な類の仕方では現れてこないからである。もっとも、何が関係のあることなのかを理解するためには、われわれは事実何が現れるのかを今一度注視しなけ

ればならない。この事例もまた、われわれは意志の自由についての説明により注意深く着目する必要があることを示唆している(Frankfurt 1969)。

今やわれわれは行為者の行為が自由であるとはどういうことかを理解したのだから、行為者の意志が自由であるとはどういうことかについて問わなければならない。意志の自由についての説明は、われわれが行為の自由について行った説明をモデルとすべきであると考えられるかもしれない。そこで、行為の自由とはある人がしたいと思うどんなことでもできるような状況にいるということであると同様に、意志の自由とはある人が欲したいと思うどんなことでも欲することができるような状況にいるということである、と提案されるかもしれない(Frankfurt 1971)。行為の自由が、行為に対する外的な諸制約がないということであるのならば、意志の自由は、欲するということに対して内的な諸制約がないという問題である。行為者の意志が自由であるのは、その行為者がある一定の仕方で行為したいと欲するということを欲するような近い可能世界で、その行為者がそうした仕方で行為したいと欲する場合のみである。

この考え方には明らかに何かしらの正しさがある。意志の自由を享受している人々には、自分の意志を制御する能力——この能力には、自分の第一階の欲求を制御する能力も含まれる——があるように実際思われる。不承不承ながら飲んでしまうアルコール中毒者の問題は、彼にはそのような能力がないということ、つまり彼の飲みたいという欲求は彼の制御下にはないということだと思われる。しかし、この考え方がたった今行なわれた提案によって十分捉えられているかどうかは、それほど明らかなことではない。ある行為者が自分の第一階の欲求に関して持つ欲求は、結局のところ、その行為者が持つさらなる欲求にほかならないのであって、したがってそれはその行為者の意志の別の部分、つまり、その行為者の制御下にあるかもしれないしそうでないかもしれないような一部分にほかならない(Watson 1975)。したがって、ある行為者がそれ以外の

仕方で行為したいと欲することを欲するような近い可能世界ではその行為者はそれ以外の仕方で行為したいと欲する、ということが真であると想定するとしても、われわれは常に、その行為者がそれ以外の仕方で行為したいと欲することを欲することはできなかった、と考えることができる。そして、もしその行為者がそれ以外の仕方で行為したいと欲することを欲することができなかったとすれば、もちろんわれわれは、その行為者がどのような意味で意志の自由を享受するのかを問わなければならない。そのような行為者がある可能世界で持つ欲求の一部は、そのような世界の中のある他の一部によって制御されているが、その行為者自身はいかなる欲求をも制御していないように思われる。

論者の中には、この問題を解くためにはある特別な種類の高階の欲求、つまり行為者自身の自己同一性の感覚を捉えるような欲求を要請する必要がある、と論じている人々もいる(Frankfurt 1987)。彼らの提案によれば、ある行為者がこの種の高階の欲求を持っている場合、その行為者は自らをこの高階の欲求の対象となる低階の欲求と同一化する。そして、行為者の意志の自由とは、その行為者がこの種の高階の欲求と調和する欲求を持つことができるという問題である。言い換えるならば、それは、その行為者が自己同一化するような欲求を持つという問題である。

しかし、この提案の困難な点は、自己同一化について適切な仕方ですぐに独立した説明を考え出すことにある。確かにある意味では、自分自身の自由意志から行爲する行為者は、自分がそれに基づいて行爲するような欲求が生じてきた源泉は自分自身であるので、そのような欲求に自己を同一化する。だが、これは自己同一化ということの独立した意味ではない。それは、欲求が自由意志から生じるという考え方をを用いることによって定義される意味である。また、自己同一化には少なくとも、次のような独立に特徴付けられる意味もある。自分の意志に反してドラッグを服用し、自らの中毒を克服しようと奮闘している人々が、

最終的には屈してしまい、そしてそのために、今後のあらゆる予測を自分が中毒患者であるという事実に基づいて築き上げるという意味で、自分の中毒に自己を同一化するようになる。言い換えるならば、彼らは自分自身のことを救いたいドラッグ中毒者とみなすようになる—これが彼らの自己像になるのである。だが、これが、ある欲求が自由意志から生じるという考え方を理解するのに役立つ自己同一化の意味である、ということはまずありえないだろう。

もっとも、意志の自由を、行為者によって自己同一化されているような欲求を保有していることと結び付けることには、何かしらの正しさがある。行為者はそのような欲求の生じてきた源泉であるのだから、その行為者が自分自身の自由意志から行為する場合、その行為者は自分の真の本性を表現している、ということになると確かに思われる。その行為者の行為に基づいている欲求は、何らかの意味で、その行為者が何者であるかということにとって本質的である。だが、このことは正しいようにも思われるものの、それは実際には自由意志についての全く異なる説明を示唆している。それは、ある行為者が自己同一化するような欲求を持つとはどういうことかについての独立した考えをわれわれが持っている、ということに決定的には依存していないような説明を示唆しているのである。

啓蒙主義以来、われわれは人々のことを、本質的に真理を志向する理性的存在者として考えるようになった。彼らは真理を認識しそれに適切に応じる能力を持った被造物である。われわれが思慮の持ち主(deliberators)であるかぎりにおいて、このことが示唆しているのは、われわれは本質的に、行なう理由のある事柄についての事実を認識しそれに応じる能力を持つ被造物である、ということである。したがって、この説明によるならば、意志が自由である行為者とは、行なう理由があるのはどのような事柄かを自問するような人であり、そしてそのような行為者は、この問いに答える際、利用可能な証拠に対して敏感である。

とはいえ、そのような行為者は行なう理由のある事柄についての真なる信念の数々を必ず獲得することになる、というわけではない。むしろ、そのような行為者が真なる信念の獲得に失敗する場合、そしてそれを獲得するための証拠は利用可能であったという場合、彼の失敗は、自分の信念形成能力を適切に行使することの失敗にまで、つまり、彼は正しい信念を形成することができたしそうすべきでもあったのだがそうすることができなかった、というところにまでたどって行くことができるであろう、ということである。さらに、意志が自由である行為者とは、欲求の形成の際に、行なう理由のある事柄について自分が持っている信念に対して敏感であるような人である。この場合もまた、そのような行為者は自分の理由についての自分の信念と調和するような欲求を必ず形成するであろう、というわけではない。むしろ、彼がそのような欲求の形成に失敗する場合、彼の失敗は、適切に自己管理することの失敗にまで、つまり、彼は正しい欲求を形成することができたしそうすべきでもあったのだがそうすることができなかった、というところにまでたどって行くことができるであろう、ということである(Wolf 1990)。

しかし、このような考え方に対する障害は明瞭である。というのも、欲求の形成の際に敏感に注意を払われると考えられている、理由についての信念とは何なのであろうか。また、敏感であるということの性質はどのようなものだと考えられているのだろうか。これらの問いを順番に取りあげよう。まず、行為者が何らかの行為を遂行する理由があると考えている場合のその行為者の信念とは、正確にはどんなものか。

この第一の問いに答えるにあたっては、次のようなくぶん常識的な想定から始めるのが役に立つと思われる。それは、ある一定の状況である一定の仕方で行為する理由があると行為者が信ずるということは、そのように行為することは助言可能(advisable)なことであるとその行為者が信ずるということである、

という想定である。つまり——これは厳密に同義であると考えられている——それは、その行為者自身が、もし自分に助言を与えるのにもっともよい立場にいるのは自分自身であるという状態にあるとすれば、そのような状況でそのように行為せよと自分に助言を与えるであろうと信じている、ということである。しかし、もしこれが正しいとすれば、二つの問いが当然に思い浮かんでくる (Smith 1995)。第一に、自分に助言を与えるのにもっともよい立場にいるのがその行為者自身であるというこの状態とは、どんなものだろうか。そして第二に、そのような状態にある行為者が自分自身に与える助言の、その内容を定めるものは何であろうか。

私の提案では、第一の問いに対する回答は、自分に助言を与えるのにもっともよい立場にいるのがその行為者自身であるのは、その行為者の心理状態からあらゆる認知的限界や推論上の欠陥が浄化されている場合である、ということである。そして第二の問い、行為者が自分自身に与えるであろう助言の内容に関しての問いに対する回答は、そのような助言の内容は、もしその行為者の心理状態がそのように浄化されているならば、当人が助言を求めている当の行為の状況の中で当人が行なうべきことについて、当人が持つことになろう欲求の内容によって定められる、ということである。言い換えるならば、私が自分はある一定の行為を遂行する理由があると信じている場合、それは、自分がそのような行為を遂行することは助言可能であると私が信じているということに等しく、またその場合それは、もしあらゆる認知的限界や推論上の欠陥の浄化された一組の欲求を私が持っているとするれば私は自分にそのように行為して欲しいと思うだろう、と私が信じている、ということにもなる。

もしこのような考え方が正しい筋道に沿っているとすれば、理由についての完全な分析を得るために行なわれなければならないのは、認知的限界や推論上の欠陥を免れた一組の欲求が満たさなければならない諸条件について、説明す

ることだけである。この点に関する私の提案は、基本的に、バーナード・ウィリアムズの発想を展開させたものである(Williams 1981, Smith 1994, 1995, 1997)。私の提案では、一組の欲求が認知的限界や推論上の欠陥を免れているということは、それらの欲求が最大限に情報に基づいており整合的で統一的である、ということである。したがって、行為者がある一定の状況で行なう理由を持つのはどのような事柄かというのは、もしその行為者が最大限に情報に基づいており整合的で統一的であるような一組の欲求を持っているとすればその行為者はその状況で自分に何をさせたいと思うであろうか、という問題である。もし、その行為者が自分の直面している行為の状況の中で実際に持つ欲求を持つような可能世界を「評価された」世界と呼び、また、その行為者が最大限に情報に基づいており整合的で統一的である一組の欲求を持つような可能世界を「評価する」世界と呼ぶならば、私の提案は次のようなものとなる。すなわち、その行為者にとって評価された世界で行なう理由のある事柄は、評価された世界でその行為者が、評価された世界で自分に行なわせたいと思う事柄によって定められるのでもなければ、評価する世界でその行為者が、評価する世界の中で自分に行なわせたいと思う事柄によって定められるのでもなく、むしろ、評価する世界でその行為者が、評価された世界で自分に行なわせたいと思う事柄によって定められる、ということになる。よって、これが、ある行為者が自分にはそのように行為する理由があると信じている場合に、その行為者が自分の行為に備わっていると信じていなければならない性質である。

このことがいったん了解されるならば、どのようにしてわれわれの行為の理由に関するわれわれの信念が、現存の理由に関してわれわれが持つ証拠に対して敏感でなければならないのか、そしてなぜ敏感でなければならないのかを理解することには、全く困難はないように私には思われる。しかも、ここで、上で述べられた第二の問いに転じると、なぜわれわれの欲求がわれわれの信念に

敏感でなければならないのかを理解することにも、全く困難はない。それがなぜかを理解するために、次のような事例を思い浮かべてみよう。ある女性が、熟考の結果、仮に自分が最大限に情報に基づいており整合的で統一的であるような一組の欲求を持っていたとするならば、自分が現在直面している行為の状況では（例えば）禁酒することを欲求するであろう、と考えるようになる。だが、さらに、彼女は禁酒しようという欲求は全く持っていないとする。むしろ彼女は飲酒を望んでいるのである。そこで、次のような心理状態のペアを考えてみよう。この心理状態のペアは、仮に自分が最大限に情報に基づいており整合的で統一的であるような一組の欲求を持っていたとするならば、自分が現在直面している行為の状況では禁酒することを欲求するであろう、という彼女の信念と、禁酒したいという彼女の欲求とから成り立っている。そして、この心理状態のペアを、次のようなペアと比較してみよう。この心理状態のペアは、仮に自分が最大限に情報に基づいており整合的で統一的であるような一組の欲求を持っていたとするならば、自分が現在直面している行為の状況では禁酒することを欲求するであろう、という彼女の信念と、飲みたいという欲求から成り立っている。これらの心理状態のペアのうち、どちらのペアがより整合的であろうか。

その答えは実に明白であると私には思われる。第一のペアは第二のペアよりもずっと整合的である。あなたが、仮に自分が最大限に情報に基づいており整合的で統一的であるような一組の欲求を持っていたとするならば、ある一定の状況ではある一定の仕方で行為することを欲求するであろうと信じつつ、それでもなおそのような仕方で行為することを欲求しないことのうちには、不均衡、または不協和、または組み合わせの欠陥がある。そのような仕方で行為するよう欲求できないということは、結局のところ、あなた自身認められないようなことなのである。それは、それ以外のあなたの欲求を考えるならば、あなたの

観点からは道理に合わないことである。あなた自身の考えに照らすならば、それは、もしあなたが様々な仕方で実際よりもよりよい状態にあるとするならば一つまり、理想的見地においてあなたがより情報に基づいておりより整合的でありより統一的であったとするならば—あなたは望まないであろう状態なのである。それゆえ、第一の心理状態のペアの間に成り立つ関係と、数々の心理状態の間に成り立つ数々の整合的な関係についてのもっとありふれた諸事例との間には、一時的な家族的類似性以上のものがあるように思われるだろう。したがって、整合性の点では、自分が現在直面しているような行為の状況の中であれば禁酒することを欲求するだろうというその女性の信念と、禁酒しようという欲求から成るペアの方に、軍配が上がるように思われるだろう。

しかし、もしこれが正しければ、即座に次のような結果が生じる。つまり、もしその女性が、整合性によって要求されるような心理状態になる能力を持っているという比較的ありふれた意味で合理的であれば、少なくともその能力が実行される場合に彼女は、もし自分が最大限に情報に基づいており整合的で統一的な一組の欲求を持っているとするならば自分に行為させたいと思うであろう事柄についての、自分の信念と調和するような欲求を持つに至るだろう。言い換えるならば、今議論している特定の事例では、その女性は飲みたいという自分の欲求を失い、禁酒しようという欲求をかわりに獲得するに至るだろう。したがって、もし自分が最大限に情報に基づいており整合的で統一的なある一組の欲求を持っていたとすれば自分はある一定の仕方で行為することを欲求するであろうという信念は、整合的な心理状態を持つという能力とともに機能する場合には、それに対応する欲求をその女性に持たせることができるように思われるだろう。別の言い方をすると、したがって欲求には以下のような性質があるように思われるだろう。すなわち、欲求とは、もしわれわれが最大限に情報に基づいており整合的で統一的な一組の欲求を持っていたとすれば行なうこ

とを欲求するであろう事柄についてのわれわれの信念に敏感な心理状態、つまり、われわれが整合性によって要求されているような心理状態になる能力を持っていると仮定するならばそのような信念に照らしてわれわれが獲得するであろうような心理状態であるという意味で、敏感な心理状態である(Smith 2001)。

そうすると、要約するならば、ある行為者が意志の自由を享受するということは、その行為者が二つの能力を持っているということである。第一に、そのような行為者は、自分が行なう理由のある事柄についての信念を形成する能力を持っていなければならない、そしてこれは、もし自分が最大限情報に基づいており整合的で統一的なある一組の欲求を持っていたとすれば自分にそうさせたいと思うであろうような事柄に関する証拠に対して、その行為者が敏感である、ということに他ならない。第二に、そのような行為者は、上のことにおいて自分が持つであろうと信じる欲求と、内容や強さの点で対応する欲求を形成する能力を持っていなければならない。

おそらく明らかなことであるが、自由意志についてのこの考え方は、以前に提案された考え方とは決定的に異なったものになるであろう。確かに自由にとって重要なのは別のことを欲求する能力ではあるが、このような能力を保有しているということは、行為者が別のことを欲することを欲するような近い可能世界で生じる事柄からは分析されるべきでない。かわりにそれは、極めて一般的にわれわれが合理的な能力を分析するのと同じ仕方——たとえそれがどのような仕方であろうとも——で、分析されなければならない。合理的な思考の持ち主が利用可能な証拠と自分の信念を適合しそこなう場合、その人は犯すべきでなかった誤りを犯しており、またそれゆえにわれわれは、その人には適合を行ない正しい信念をもつ能力があったに違いないと考えるのだが、まさにそれと同じように、合理的な思慮の持ち主が利用可能な証拠と調和するような仕方で、行なう理由のある事柄についての信念を形成しそこなう場合、または、行

なう理由のある事柄についての信念と調和するような仕方では欲求しそこなう場合、その人は犯すべきでなかった誤りを犯しているものであり、またそれゆえ、その人は失敗せずに自分を制御し正しい信念や欲求を獲得する能力を持っていたと考えられるのである(Pettit and Smith 1996)。

先に私は、行為者が自己を同一化させる欲求を持っているということと意志の自由とを結び付けることには何かしらの正しさがある、と述べた。ここに至ってわれわれは、それがなぜなのかを理解することができる。というのも、この見方によるならば、行為者は、自分の意志の自由をあらわにするような欲求が自分自身の合理的能力の産物であるがゆえに、そのような欲求の生じてきた源泉であるという意味で、そうした欲求と同一化されることになるからである。行為者が自分自身の意志から行為する場合にその行為者は自分の真なる本性を表わしているというのは、この意味において言われることなのである。行為者の行為に基づく欲求は、合理的な思慮の持ち主であるがゆえに保有しているような能力の開花にとって不可欠であるという意味で、その行為者がどのような人であるかということにとって不可欠なものなのである。

意志の自由についてのこの説明がもたらす二つの帰結について注意されたい。第一に、この説明は、道徳的責任の諸条件についての説明を与えるのにびったりであるように見える。結局のところ、行なう理由があると実際に信じている以外のことを行なう理由があると信じる能力の全くないような人々、もしくは、実際にしたいと欲求している以外のことをしたいと欲求する能力の全くないような人々が、たまたま正しい信念と欲求を持っていたという場合、そのような正しい信念と欲求を持っているからといって賞賛されることはまずありえないし、またたまたま誤った信念や欲求を持っていたという場合でも、そのような誤った信念や欲求を持っているからといって咎められることはまずありえない。これによって、われわれがアルコール中毒者には責任がないと考える

理由は説明される。そのアルコール中毒者は、自分は禁酒する理由があると正しくも信じているにもかかわらず、飲みたいという欲求のその抗しがたい性質のために、自制することができないのである。またこれによって、われわれがネズミには自分の行為に対する道徳的責任がないと考える理由も説明される。ネズミには洗練された認知能力が欠如しているために、自分が行なっている事柄を行なうその理由に関する信念を形成する能力さえないし、ましてやそれに従って欲求する能力などないのである。

さらに、人々に責任を問うためには正しい信念と欲求を形成する能力のほかには何も必要とされていないようにも思われる。だからこそわれわれは、先に述べられた子供には、独房の中に閉じ込められておりそしてそのために両親に会うことができなかったという事実があるにもかかわらず、適切な時間に両親に会うことができなかったことに対する道徳的な責任がある、と考えるのである。われわれがその子供に責任があると考えるのは、その子供の振舞いは実際のところ、行なう理由のあった事柄に関するその子の信念一つまり、非難に値するような間違いを犯しているとわれわれが考えるような信念と調和する、彼の持つ欲求の産物であったと考えるからである。われわれの非難を惹起しているのはこのことなのである。

第二の帰結は、決定論的世界における意志の自由の可能性に関するものである。私の知る限りでは、ある人が合理的な能力を持っているとはどういうことかについて、十分に練り上げられた理論を提示した人はまだ誰もいない。それゆえ、少なくともその程度には、決定論的世界でも意志の自由がありうるという証明は未だ提示されていないことになる。結局のところ、そのような証明を提示するためには、まさにそのような合理的能力を保有するための手段が決定論的世界にいる諸個人にあるということの論証が必要である。しかし、見たところでは、原理的にはそのような論証を与えることに伴う格別な困難は何もな

いように見える、と言われるはずである。われわれは合理的能力を持っている人々と持っていない人々とをいつも弁別しており、そしてそれを行なう際にわれわれは、決定論の問題に対していかなる注意も払っていないように思われる。なぜなら、たとえ決定論が真であるとしても、そのことが示しているのは、人々は自分が犯す間違いを犯すであろうということにすぎないからである。そのことによって、物事をきちんと理解する合理的能力を持っていないという意味で人々はそのような間違いを犯さざるをえない、ということが示されるわけではない。

だが、決定論的世界における合理的能力の可能性について結局われわれがどのように考えることになるうとも、意志の自由に関するこの説明がもたらす重要な教訓は、もし実際にそのような困難があるということになれば疑わしくなるのは意志の自由という発想だけではなく、真理を認識しそれに適切に応じる能力の持ち主としての合理的な行為者という考え方それ自体も、疑わしいものとなるのである。決定論的世界の中で意志の自由が可能であろうとなかろうと、その可能性は、合理的な仕方的信念や欲求を形成する能力を持った行為者というものの可能性と、緊密に連携しているのである。

参考文献

Ayer, A. J.: 'Freedom and Necessity' in Watson 1982. Original publication 1954.

Chisholm, Roderick M.: 'Human Freedom and the Self' in Watson 1982. Original publication 1954.

Davidson, Donald: 'Actions, Reasons and Causes' in Davidson 1980. Original publication 1963. (邦訳) 柴田正良訳「行為・理由・原因」、後掲書『行為と出来事』、pp. 2-28 所収.

Davidson, Donald: 'Freedom to Act' in Davidson 1980. Original publication 1973.

- Davidson, Donald (1980): *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980). (邦訳) D. デイヴィッドソン『行為と出来事』、服部裕幸・柴田正良訳、勁草書房、1990年。
- Frankfurt, Harry G.: 'Alternate Possibilities and Moral Responsibility' in Frankfurt 1988. Original publication 1969.
- Frankfurt, Harry G.: 'Freedom of the Will and the Concept of a Person' in Frankfurt 1988. Original publication 1971.
- Frankfurt, Harry G.: 'Coercion and Moral Responsibility' in Frankfurt 1988. Original publication 1973.
- Frankfurt, Harry G.: 'Identification and Wholeheartedness' in Frankfurt 1988. Original publication 1987.
- Frankfurt, Harry G.: *The Importance of What We Care About* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
- Honderich, Ted: *Essays on Freedom of Action* (London: Routledge and Kegan Paul, 1973).
- Moore, G. E.: *Ethics* (London: 1911). (邦訳) G. E. ムーア『倫理学』、深谷昭三訳、法政大学出版局、1977年。
- Pettit, Philip and Michael Smith: 'Freedom in Belief and Desire', in *Journal of Philosophy*, 1966, 429-449.
- Smith, Michael: *The Moral Problem* (Oxford: Basil Blackwell, 1994).
- Smith, Michael: 'Internal Reasons', in *Philosophy and Phenomenological Research*, 1995, 109-31.
- Smith, Michael: 'In Defence of *The Moral Problem*: A Reply to Brink, Copp and Sayre-McCord', in *Ethics*, 1997, 84-119.
- Smith, Michael: 'The Incoherence Argument: Reply to Schfer-Landau', in *Analysis*,

2001, 254-266.

van Inwagen, Peter: 'The Incompatibility of Free Will and Determinism' in Watson 1982. Original publication 1975.

Watson, Gary (ed): *Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

Watson, Gary: 'Free Agency' in Watson 1982. Original publication 1975.

Wiggins, David: 'Towards a Reasonable Libertarianism' in Honderich 1973.

Williams Bernard: 'Internal and External Reasons' in Williams 1981. Original publication 1980.

Williams, Bernard: *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Wolf, Susan: *Freedom within Reason* (New York: Oxford University Press, 1990).