

フィリッパ・フットの

自然主義・徳理論・Why Be Moral? 問題

杉本 俊介

はじめに

本稿では、イギリスの倫理学者フィリッパ・フット（Philippa Foot, 1920-2010）の思想変遷を整理し、Why Be Moral? 問題に対するフットの解答を彼女の自然主義と徳理論から明らかにすることを目的とする。彼女の思想は、現代倫理学において極めて重要であるにもかかわらず、日本で紹介されることが少なく、その変遷全体を整理したものは国内外を見てもいまだに見当たらない¹。1977 年の論文集『徳と悪徳』（*Virtues and Vices*）の序論で 1957 年から 1977 年当時までの自分の思想変遷を振り返ったフットは次のように述べている。

二つのテーマが後半の論考の多くを貫いている。情動主義と指令主義への反対、そして健全な道德哲学は徳と悪徳の理論から出発すべきだという考えである。はじめて、「事実」と「価値」の関係についての同時代の理論を私に疑わしく思わせたのは、個々の徳に関するアキナスの著作を読んだときだった。それから、この 20 年間断続的に徳と悪徳について考えてきた。（Foot [1977/2002] xiii）²

¹ John Hacker-Wright, *Philippa Foot's Moral Thought*, Bloomsbury Academic がこれから出版される予定である。

² フットにアキナスを読むようすすめたのは当時彼女のチューターだった G. E. M. ア

引用で述べられているとおり、フットは、情動主義と指令主義に反対し自然主義を展開し、徳と悪徳の理論（本稿では、「徳理論」と呼ぶ³）を道德哲学の出発点に置いてきた。ところで、フットに関する論文集『徳と理由』（*Virtues and Reasons*）の編者の二人ロザリンド・ハーストハウスとギャヴィン・ロレンスが指摘するように、これら二つのテーマに加えて、フットが一貫して掲げてきた第三のテーマが「道徳的に行為することの合理性の問題」（the problem of the rationality of acting morally）、いわゆる Why Be Moral? 問題である（Hursthouse et al. [1995] vi）。しかし、Why Be Moral? 問題に対してフットがどのような答えを与えてきたか、そして立場上の大きな変更があったかは管見のかぎり決して明らかではない。

本稿では、自然主義と徳理論に関するフットの考察が、この Why Be Moral? 問題に対して彼女にどのような答えを用意させてきたかを明らかにする。そこで、フットの思想変遷を前期・中期・後期に分け⁴、それぞれの時期でフットの自然主義・徳理論と Why Be Moral? 問題に関する見解の関係を明らかにする。

1. 前期フット：「道徳的論証」・「道徳的信念」

第二次世界大戦後の 1950 年代、道德哲学界の主流はチャールズ・ステイバーソンと A. J. エイヤーの情動主義と R. M. ヘアの指令主義だった。フットの道德哲学上の最初の業績は、こうした理論に対して説得的な反論を行なったことである。

ンスコムである。

³ フットは「徳倫理学者」（a virtue ethicist）と呼ばれることを嫌っていたと言われている（Slote [2010] 479, Crisp [2011] 19）。第二節でその理由を推測する。

⁴ フットの時期の三分割はロレンスにならっている（Lawrence [1995] 89）。ただし、ロレンスは後期（当時は「最近の」（recent））フットを検討していない。

フットの前期の論文「道徳的論証」("Moral Arguments"⁵) (1958) は以下のように始まる。「倫理に関する情動主義説によって影響を受け、それでもヘアが「道徳的言説の合理性」と呼ぶものを擁護したい人々は一般的に、一方が正しく他方が不正であると言うための「理由を与えること」(giving reasons) に関して一般に多くのことを語ってきた」(96)。しかし、情動主義は当然のこと、指令主義でさえ、特定の道徳的見地 (particular moral views) に立たなければ、その理由を受け入れる必要がないことが問題であった (Ibid.)。

なぜ「一方が正しく他方が不正であると言うための理由」を道徳哲学者たちは求め、議論に決着をつけようとしたのか。その背景にはナチスの行なってきた残虐な行為に対して道徳哲学者たちには構えるべき態度があったということが、2003 年のフィリップ・フットへのインタビューからうかがい知ることができる⁶。

こうした理論 [= 情動主義や指令主義] が試みたことは「無辜の人々を殺すことは道徳的に不正である」のような文の使用条件を発話者の感情や態度、あるいは特定の仕方で行うことへの発話者のコミットメントで解釈することでした。そして、これが意味するのは、こうした理論に従えば、道徳判断の理由や根拠と、道徳判断それ自体とのあいだにギャップができてしまうということです。道徳判断に対して与えられる理由が何であれ、人々は誤ることなくその判断への同意を拒むことができるからです。そして、これこそ私がまち

⁵ 「道徳的議論」という訳も考えられるが、挙げられているスティーブンソンとヘアの argument はどちらも前提と結論から構成される「論証」なので、「道徳的論証」と訳した。ただし、「議論」で訳したほうが自然である箇所はそうした。

⁶ 公平性のために言えば、ナチスに対する態度の問題はヘアにとっても狂信主義 (fanaticism) の問題として『自由と理性』(Freedom and Reason) 以降長く論じられてきた (Hare [1963] 157-162)。

がっていると思ったことなのです。この線に沿って考えれば、ナチに対して、「我々が正しい。あなたたちは不正である」と、その言明に何かしら中身を伴って、発言している人物を想像することが、根本的にはできないのです。(Voorhoeve [2003] 34、角括弧内引用者)

道徳、より一般的に価値（フットは「評価」(evaluation)という言葉を好む)、に関しても我々は事実と同様に論じられるはずだ、というのが、フットが前期の論文を書く動機の少なくともひとつになっている⁷。いわゆる「事実と価値の二分法」こそフットの最初の、そして生涯の標的だったのである⁸。

フットによれば、事実をめぐる議論は次の二つの特徴をもつ (Foot [1958-9] 110-111)。

- (1) 全く異なる証拠を持ちだして同じ言明を行なうということはできない。どの言明もその内容に応じて挙げる証拠の範囲が決まっている。
- (2) 証拠が挙げられても、その証拠は私にとっては証拠ではないといって結論を拒否することができない。

しかし、価値をめぐる議論はこれらとは反対の特徴をもつように思われる (Foot [1958] 97, Foot [1958-9] 111)。

- (1) *必要なら、好きなように証拠を挙げることができる。誰も証拠だと認めていないことでさえ証拠として挙げることができる。

⁷ 無神論者であるフットが、生涯の友であり厳格なカトリックであったアンスコムと価値を共有したかったという思いも動機の一つかもしれない。この点は、第二節で触れる。

⁸ 事実と価値の二分法に対する疑問視は、アイリス・マードックやメアリー・ミッジリーをはじめサマービル・カレッジ（オックスフォード）で学んだこの世代の倫理学者たちに共通して見られる。

(2) *証拠が挙げられても、その証拠は私にとっては証拠ではないといって結論を拒否することができる。

実際、情動主義と指令主義はこれらの特徴を道徳に関する論証に認めてしまっている、とフットは言う (Foot [1958] 97-99)。たとえば、スティーヴンソンの情動主義は、道徳的論証は信念を表現する言明を前提にし、情動を表現する言明を結論し、そのあいだには因果関係しかない特別な非演繹的な推論過程であるという (97-98)。論証に妥当性という性質がないので、(1) *好きなように証拠が挙げられ、(2) *相手の証拠は私にとって証拠でないと言うことができる。

また、ヘアの指令主義は、論証の妥当性を取り入れ、「盗みは不正である、かつ、この行為は盗みである、したがって、この行為は不正である」という推論を可能にするという (98-99)。しかし、そもそもなぜ盗みは不正であるのか、と問われれば別の道徳原理に訴えざるをえず、最終的に (1) *自分がその原理を認めるかどうかの決意の問題になり、(2) *自分の認めない原理の証拠は関係ないものとしてしりぞけることができる。

したがって、フットは情動主義と指令主義がどちらも、道徳に関する議論には議論する者同士がお互いに相容れない仕方で終わる可能性が常に開かれているということを受け入れてしまっていると言う (フットはこれを、道徳に関する議論は「いつでも決裂するかもしれない」(may always break down) という主張、あるいは「決裂」理論 (the 'break-down' theory) と呼んでいる (96-97))。

それに対して、フットは、価値、とりわけ道徳に関する議論は、事実に関する議論と同様、事実に関する証拠を持ちだして決着をつけることができると論じる。そのためには、事実に (記述的) 前提が評価的結論を含意する (entail) か、少なくともその証拠になることが示せばよい (99)。も

し事實的（記述的）前提が評価的結論を含意するならば、事實的（記述的）前提は評価的結論の証拠（事実に関する証拠）になる。

論文「道徳的論証」（1958）では、この含意関係ですら情動主義や指令主義は否定できていないと論じられている（99）。たしかに、事實的（記述的）前提が評価的結論を含意しないということは、「である」（is）から「べし」（ought）は演繹できない、というヒュームの指摘に始まり、ムーアからスティーンソン、エイヤー、ヘアにいたる自然主義批判を通して証明されたと考えられてきた（99-100）。情動主義や指令主義によれば、価値語、とりわけ「よい」などの道徳語は感情や態度の表現（expression⁹）、賞賛、命令として使われるので、単に記述的な（descriptive）意味をもつ語と異なるという（100）。

本当に事實的（記述的）前提が評価的結論を含意しないかを検討するため、フットは、「無礼な」（rude）というエチケットに関する語を挙げる（102）。「あのような振る舞いは無礼だ」という言明は否認を表現し、「これを行なうと無礼かもしれない」という考えはそう考える者を思いとどまらせる。この点で、「無礼な」は評価語である。しかし、「無礼な」は特定の記述が適用されるときにしか使うことができない。それは、その行為が尊敬の欠如を示すことで侮辱（offence）を引き起こすという記述である。そして、「ある行為が尊敬の欠如を示すことで侮辱を引き起こす」と主張している人物が、「その行為が無礼だ」ということを否定する、ということは不整合（inconsistent）であると、フットは言う（104）。

もちろん、この不整合性を指摘するだけでは、事實的（記述的）前提が評価的結論を含意することが示されることにならない。実際、「ある行為が

⁹ 最近提案されている「表出主義」（expressivism）から「表出」という訳も考えられる。だが、マーク・シュレーダーによれば、情動主義や指令主義の使う *express* は表出主義が使うテクニカルタームとしての *express*（「表出」）とは異なり、日常的な意味での *express* であると言う（Schroeder [2010] 73-74）。この点を考慮し、ここでは「表現」と訳している。

尊敬の欠如を示すことで侮辱を引き起こす」ことを認めても、それを無礼だと言うことを拒む人物は存在するかもしれない (*Ibid.*)。その人物は「礼儀正しい」や「無礼」が組み込まれた賞賛と非難の実践全体を拒んでいるかもしれないからである。

しかし、「これは無礼なのか」と議論するつもりがある者なら、「ある行為が尊敬の欠如を示すことで侮辱を引き起こすこと」を「その行為が無礼である」ことの証拠として受け入れざるをえないという (*Ibid.*)。つまり、
(1) *エチケットに関する議論では自分の挙げられる証拠に制限があり、
(2) *相手が「ある行為が尊敬の欠如を示すことで侮辱を引き起こすこと」を証拠に挙げ自分がそれを受け入れたら、自分は相手とともにこの行為が侮辱だったと結論せざるをえないのである。

そして、フットは以上のことが道德判断の場合にもあてはまるという (105)。道德語を使う者は誰であれ、何を証拠とすべきかに関する規則 (証拠の規則) を含め、その使用の規則に従わなければならない。フットは、無礼が侮辱の記述を証拠とするように、道德語を含む結論は、利益などの記述を証拠とし、それによって制限されるはずだと言う。

害、利点、利益、重要性などの概念が、正しさ、責務、よさ、義務、徳といった様々な道德的概念とどれくらい緊密に関係しているのかには最も慎重な探求が必要だが、それらが関係しているのは否定できないように思われる (106、傍点引用者)

ここで、ある者が有徳であるかどうかという議論においても、その者がその徳を身につけることで利益を得るか害を受けるかという事実的 (記述的) 前提が証拠となるとフットが考えていることに注意したい。以上の議論から、少なくとも、事実的 (記述的) 前提は評価的結論を含意しないという

ことを、情動主義も指令主義もいまだ証明していないとフットは言う (*Ibid.*)。

論文「道徳的信念」("Moral Beliefs") (1958-9) では、より過激に¹⁰、情動主義や指令主義による (1) * に反して、評価的結論 (この論文では「価値あるものに関するある者の信念」(his beliefs about matters of value) と呼ばれる) の証拠になるのはその信念と内的関係をもつ事實的 (記述的) 前提だと論じられている (Foot [1958-9] 111)。

道徳的信念以外の心的状態も特定の対象と内的関係をもつ。たとえば、フットは誇り、怖れ、狼狽を挙げている (113-114)。我々は誰しも「海が青いことに誇りをもつ」とは言わない。誇り (pride) は笑顔や颯爽とした歩きぶり、他の人が見えるようにある物体をかざすことに関係する。

しかし、「よい」は賞賛する (commending) 機能をもつ。だからこそ、我々はどんなものでも賞賛することができるように思える。このような評価語の行為指導的な性格が情動主義や指令主義の強調した点である。そこで、フットは「危険な」(dangerous) を例に挙げる (114)。「危険な」は、警告する (warning) 機能をもち、行為指導的だからである。我々は何に対しても警告することができるのだろうか。

フットは、「危険な」は怪我 (injury) や死のような深刻な災厄 (evil) にかかわるものに制限されるという。同様に、「よい」もその対象の範囲は制限される (118-119)。我々は「一時間に三回手を叩くことはよい行為である」とふつつ言わない。「よい」とは、親の子に対する義務や子の親に対する義務、慈悲深さ (charity) の徳、勇気や節制の徳、こうしたものに関係するものであり、「一時間に三回手を叩く」ことは特別な背景を密輸入しないかぎりこれらのどれとも関係しないのである。

さらに、(2) * たとえ証拠の範囲が制限されても「それは私にとっては

¹⁰ 事實的証拠と評価的結論のあいだに含意関係がない場合でも内的関係を結んでいるという意味で、論文「道徳的論証」よりも一般化されているように思われる。「より過激に」(more radically) という表現は『徳と悪徳』の序論 (1977 年) による (Foot [1977/2002] xiv)。

証拠でない」といって結論を拒否することはできないという（121）。もう一度、フットは「危険な」という行為指導的な働きをもつ語の例を挙げている。「危険な」は怪我と内的に結びつき、我々は誰しも怪我を避けるべき理由をもつ（122）。

同様のことは、道徳の場合にも言える（123-4）。誰しもが徳を目指し、悪徳を避ける理由をもつのは、徳が利益と内的に結びついているからである。徳はその所有者を利するのである。フットはここで四元徳（cardinal virtues）、すなわち思慮（prudence）、節制、勇氣、正義¹¹を検討している。

しかし、フットは正義という徳を検討する段階で悩んでしまう（125-128）。正義とはその所有者を利する徳ではなく、他者を利しその所有者に不利になる気質に思えるからである。だからこそ、プラトンの『国家』のなかでトラシュマコス「なぜ私は正義に適うべきか」（Why should I be just?）と問い、強者にとって不正義は正義よりも利益になるので、正義は徳でないと論じている。

フットはこの論文「道徳的信念」で驚くべき結論を下している¹²。「それゆえに、もしトラシュマコスのテーゼが受け入れられたら、ものごとはこれまでのようにはいかなくなるように思える。徳としての正義の身分が基づけられている信念は誤りであると認めざるをえないだろうし、もしそれでも人々が正義に適ってほしいと思うなら、新しい方法で人々に正義を薦めなければならない」（128）。これは確かに、フットが道徳的論証に望んでいたことである。（2）*もし正義がその所有者を利することがないことを認めるのならば、すなわち相手が自分の意見と反対する証拠を出してその

¹¹ 原文は"the cardinal virtues, prudence, temperance, courage and justice"。内容から考えて、この prudence はラテン語の"prudencia"の英訳だと解釈した。ただし、中期のフットは、これを" (practical) wisdom"と訳している（Foot [1977] 2）。

¹² クリスプはここでのフットの見解を次のように述べている。「論文「道徳的信念」で、フットは、ある行為者が欲しているものの観点から理解されるその行為者の善に対して、道具的な（instrumental）ものとして、徳を見ている（Crisp [1996] 10）。

証拠を認めるのならば、正義は徳でないという相手の結論も受け入れざるをえないのである。フットはこの証拠を認めず、正義がその所有者を利することを示そうとしている（128-9）。

以上が、前期フットの思想である。前期のフットは、情動主義や指令主義に反対して、価値についての議論でも事実に証拠を挙げて決着をつけることができると主張した。ここではまだフットの実然主義が打ち出されていない。前期のフットはまた、道徳的な価値についての議論のなかでも、ある者が有徳であるかどうかをめぐる議論に注目している。徳によっては、その徳がその所有者の利益にならないように見える場合があるからである。フットによれば、これがトラシュマコスを立てた「なぜ私は正義に適うべきか」（Why should I be just?）という問いである。

この問いが Why Be Moral? 問題の一種であるのは明らかだろう。論文「道徳的論証」ではある者が有徳であるかどうかという議論はその者がその徳を身につけることで利益を得るかどうか証拠になることが論じられた。そして、論文「道徳的信念」において、トラシュマコスから出されたこの議論の証拠は、正義の徳はその所有者を利さないということである。前期フットは、Why Be Moral? 問題に対して我々は道徳的であるべきであり、その理由は自己利益であると考えている。したがって、もし自己利益に適わないのであれば、正義は道徳（徳）ではないのである。

2. 中期フット：「仮言命法の体系としての道徳」・「徳と悪徳」

論文「道徳的信念」が出されてから数年後にフットは前期の「もし正義が自己利益に適わないのであれば正義が徳でない」という見解を撤回している¹³。1977年の論文集『徳と悪徳』の編集注では次のように述べている。

¹³ 1961年の論文「よさと選択」（"Goodness and Choice"）から立場を変えたようである（Foot

私がこうした困難に陥っているのは、私の論敵とともに、よい行為は特別な仕方で各人の選択に関係をもつにちがいないと考えていたせいだ。しばしば繰り返されてきた、道徳判断はあらゆる人々一人ひとりに行為すべき理由を与える、という格言 [=フットによれば「定言命法」] を疑うことを思いつかなかった。この格言は今、私には誤りに思える。(Foot [1977/2002] 130、角括弧内引用者)

フットは実は選択に迫られていたのだ。それは、もし正義が自己利益に適わないのであれば正義が徳でないということを認めるか、我々が道徳的である必要がないことを認めるか、という選択である。「道徳的信念」では前者がとられた。その後、フットは後者を取り、「仮言命法の体系としての道徳」を論じることになる。

論文「仮言命法の体系としての道徳」("Morality as a System of Hypothetical Imperatives") (1972) は、「べき」(should, ought¹⁴) の二種類の用法の紹介から始まる (Foot [1972] 159)。一つは、「家に帰るならあの電車に乗るべきだ」というように、個人の欲求、自己利益、集団の計画や目標に条件づけられた「べき」である。家に帰りたくなくなるとか、計画が変更されれば、この「べき」は撤回される。もう一つは、「人のものを盗むべきでない」のように、欲求・自己利益・計画・目標を考慮しても撤回されない「べき」である。フットは、それぞれがカントのいう仮言命法と定言命法に対応するという。フットはここまではカントに同意する。

しかし、フットが指摘する問題は、カントやその追従者が、道徳判断は上のような意味での定言命法であるということから、そのような道徳判断

[1961])。

¹⁴ should (べき) と ought (べき) は訳し分ける必要があるかもしれないが、ここでの議論には影響しないので一括した。

には特別な尊厳 (a special dignity) や必然性 (necessity)、あるいはその要求からの逃れられなさ (inescapability) があるという推論をしてしまっていることにある (160)。フットは、これが飛躍だと考える。

欲求・自己利益・計画・目標を考慮しても撤回されない「べし」は、道徳規則に限定されるわけではなく、エチケットの規則（例．英語では公式の手紙は三人称で書くべきだ）やクラブの規則（例．女性を喫煙室に伴うべきでない）でも使われる (161)。だからといって、エチケットやクラブの規則にこうした特別な尊厳などがあるようには思えない。

確かに、道徳規則はエチケットやクラブのそれと異なる (*Ibid.*)。エチケットはそれによって要求されることを我々が行なうべき理由を与えるが、それが要求するという考慮それ自体が我々の行為の理由を与えるわけではない。エチケットは自動的に理由を与える力 (automatic reason-giving force) をもたない (*Ibid.*)。それに対して、道徳はこうした力をもつと言われる。フットは、これがカントやその追従者が「定言命法」という言葉で真に言いたいことだと考えている。しかし、欲求・自己利益・計画・目標を考慮しても撤回されないという意味で道徳が「定言命法」であることは、道徳がこの意味で「定言命法」であることを保証しない (162)。

実際、人々はなぜそうすべきかと問うことなく道徳やエチケットに従うこともあるし、そうでないこともある。そして理由が問われ、それが見出されないのであれば従わないことも理に適っている (reasonable) という (164)。

では、真に道徳的な人物は「法則への尊敬から」、あるいは道徳的に正しいがゆえに道徳的に正しいことを行なう、と言われるとき、実際のところ何が言われているのか。フットは徳に注意を向ける (*Ibid.*)。周囲から褒められるために施しを与えるなら、その者が慈悲深さの徳をもつとは言わない。フットによれば、こうした考察がカントの道徳哲学の形成において決

定的だったという。

ここで、フットが強調するのは、必ずしも理由を与えないという意味での「仮言命法」だけを受け入れたとしても、以上の点を受け入れ、我々が徳をもつことはできるということである（165）。人は他の人々の苦しみに気に留め、彼らと自分を同一視し、できれば助けたいと思うこともあるだろう。それは褒められるためでなく、単にそれが人々にとってよいからかもしれないのである。

同様に、フットは論文「道徳的信念」で悩んだ正義という徳も仮言命法の体系内であれば、たとえその所有者を利さなくても徳だということができると言う（165）。正義に適うべき理由を我々は必ずしも与えることはできないが、それでも正義の徳としての身分は失われないのである。

しかし、道徳を仮言命法の体系としてしか見ないことは危険であり、道徳を転覆させてしまっているように見えるかもしれない。フットは次のようなアナロジーでその恐れをなだめようとする。

もし人々が自由と正義を支持し、非人道的な行ないに反対して、戦うために団結した義勇兵（volunteers）として自分たちを考えるなら、道徳の大義から離反してしまうことを恐れる理由をそれほど持たなくなるはずである。（167）

もはや道徳は、我々にとってなすべきことではなくなり、したい人が自分たちで街を守ろうとする義勇兵（ボランティア）の活動だとみなされることになる。仮言命法の体系内で徳の説明は、五年後、論文集『徳と悪徳』で書き下ろされた表題論文「徳と悪徳」（1977）において理論化される。この論文の最初で、次のように述べられている。

これは私の意見だが、『神学大全』が道徳哲学において我々が有する最もよい原典（resource）のひとつであり、さらに言えば、聖トマス倫理に関する著作はカトリックや他のキリスト教の信仰者と同じくらい無神論者にも有益である。（Foot [1977b] 2）

無神論者と有神論者とのあいだで徳をめぐる議論がかみ合うのか、そういった関心もフットが徳について注目する一つの動機になっていることに注意したい¹⁵。

論文「徳と悪徳」でのフットの徳理論のテーゼは大きく分ければ三つある。

1. 徳は意志に属する。
2. 徳は矯正的である。
3. あらゆる徳が、ある人のなかで徳であるとはかぎらない。

第一に、徳は意志に属する（virtue belongs to the will）という（*Ibid.*）。これは、有徳な人物のよさはその人物が意志¹⁶のよさであるという意味である（*Ibid.*）。ここでの「意志」は意図、望み、探求などを含む広い意味でいわれている（5）。たとえば、ある人が意図せず行なったことはその人の徳の評価にふつうは無関係である（4）。徳が意志に属するということが、徳を、一方では健康や身体的強さなどの身体的特徴や、記憶力や集中力などの精神的能力と区別し、他方では技芸（art）や技術（skill）といった他の実践的卓越性と区別するという（7-8）。

第二に、徳は矯正的（corrective）である（8）。徳ある人は、「善がなされ

¹⁵ 既に注7で述べたように、これは無神論者フットと有神論者アンスコムとの友情の問題となっただけである。

¹⁶ ここでの「意志」は以下の引用箇所を読むかぎり、意志作用でなく意志対象であるように思われる。「それ [= 意志に属するものとしての徳] が示すのは、意志がここで、望まれるもの（what is wished）と同様、探求されるもの（what is sought）を包括した最も広い意味で理解されなければならないということである」（Foot [1977] 5、角括弧内引用者）。

ることに抵抗する誘惑があるか、善がなされるよう駆り立てる動機の欠如している場面にいる」という (*Ibid.*)。たとえば、勇気は恐怖の誘惑があるから、節制は快楽への誘惑があるからそれを矯正するためにあるという (*Ibid.*)。また、正義は自分の権利を気にかけるのと同じように他者の権利を気にかける動機が欠如しているから、慈悲深さは自分にとってのよさに対する愛着をもつことと同様に他者にとってのよさに愛着をもつことが欠如しているから、それを矯正するためにあるのだという (9)。

ところで、徳が矯正的であるというテーゼよれば、徳がより明らかにされるのは、有徳に行為することがより困難な場合である。しかし、有徳に行為することが困難であるということは、その行為者が徳を不完全にしか示していないからではないか。この問題は、困難のタイプを区別することで解決するとフットは言う。この区別とは、状況が困難である場合と、その人自身の性格から困難が生じた場合の区別である。状況が困難でそれでも有徳な行為をなすことは徳をより示す。他方で、その人自身の性格から困難が生じた場合、それは徳の不完全さを示すのである。

フットは、徳は矯正的であるという第二のテーゼとこの区別を使ってカントの主張を擁護しようとする (12-14)。カントは『基礎づけ』¹⁷で、同情心に富み周囲の人々に喜びを広めることに内的な満足を見出す博愛的な人と、その同情を消し去ってしまうような心痛に襲われ一切の傾向性によらずただ義務から (*aus Pflicht*) 行為する人を比較している。カントによれば、真正な道徳的価値があるのは後者の人による一切の傾向性によらずただ義務からの行為だという。

カントはまた自分の生命を維持する傾向性は誰しももつが、道徳的価値があるのはこうした傾向性によって自分の生命を維持することではなく、傾向性によらず義務から自分の生命を維持することだという。

¹⁷ ここではフットが説明する『基礎づけ』の内容を示すので、特に頁付けはしない。

フットはどちらも不思議で (curious)、奇妙な (strange) 考え方に見えるし、そこが批判されてきたという (12-13)。そこで、フットは次のような説明を提案する (13-14)。同情を消し去ってしまうような心痛に襲われ一切の傾向性によらずただ義務から行為する人は、困難な事情に置かれていると言える。先ほどの区別によれば、困難な事情でそれでも慈悲深く行為するなら、慈悲深さという徳をより示しているのである。

自己の生命を維持する場合も同じ枠組みで説明される (13)。そもそも自己の生命を維持する傾向性を誰しもがもつのだから、そこに矯正的な徳は必要ない。自己愛 (self-love) は徳ではないのである (*Ibid.*)。しかし、ある事情で自己の生命を維持することが困難であれば、節制・勇気・忍耐・希望という徳が必要になる。フットはカントをこのように解釈するのである。

フットが挙げる第三のテーゼは、あらゆる徳が、ある人のなかで徳であるとはかぎらないというものである (14-18) ¹⁸。フットは、徳が徳として働かない場合や、それに加えて徳が、ある人の中で徳でない場合を指摘する (16-17)。たとえば、友を救うために不正なことをせざるをえなかったとき、不正な人は正義に適った人よりも慈悲深いといえるのか。フットは、そうせざるをえない場合に慈悲深さは徳として働かないと言う (*Ibid.*)。他方、状況でなく本人の性格から勤勉しすぎる人物の中で勤勉は徳でないという。あらゆる徳が、ある人のなかで徳であるとはかぎらないのである。確かに、我々は、すべての徳を兼ね備えているような人を尊敬する。しかし、我々はまた知恵や節制が欠けた混沌とした人生を送る人をも尊敬してしまう事実がある¹⁹。フットは「これはロマンティックなナンセンスにすぎないかもしれないが、そうでないと私は思っている」と言う (17)。

¹⁸ このテーゼは明示的に述べられていないが、原文第三節の内容から読み取れる。

¹⁹ フットのマードックに対する尊敬の念はこの点にあるのかもしれない。

以上が、中期フットの思想である。中期のフットは、情動主義や指令主義への反対を試みていないように思える。しかし、第一節での考察に基づけば、この時期も情動主義や指令主義の前提に反対している。今度は、我々は道徳的であるべきだという前提である。これは、前期フットも情動主義や指令主義も共有していた前提であった。中期のフットはこの前提を否定し、**Why Be Moral?** 問題に対して道徳的である必要はないと答えている。

他方、中期のフットは、仮言命法の体系内で徳理論を展開している。そこには、カントの道徳哲学を徳理論から理解し直すという試みが含まれている²⁰。これによって、**Why Be Moral?** 問題に対して道徳的である必要はないと答えたとしても、我々の道徳に対する理解やカントの道徳哲学の重要な部分が保たれることを示そうと、フットは試みている。

3. 後期フット：『自然的なよさ』

フットの思想の転機は、1994 年頃だと言われている（フット自身は 1989 年のアメリカ哲学会ロマネルレクチャー「倫理的な自然主義」の頃からだと述べている（Foot [2002] 2）。この転機には、二人の人物がかかわっている。一人は、1991 年に五十三歳で亡くなった友人ウォレン・クインである。道徳を実践的合理性に合致させようとする従来の試みの方向性を逆転させ、実践的合理性をある意味で道徳のなかに入れてしまおうとするクインのアイデアがフットに長年の悩みを解消させた（Quinn [1993]）。もう一人は、フットの学生だったマイケル・トンプソンである。彼の提案する生物だけが主語になれるという「よさ」の特別な文法は、フットにようやく自身の自然主義を打ち出すきっかけを与えたのである（Thompson [1995]）。

²⁰ フットが「徳倫理学者」と呼ばれることを嫌っていたのは、カント主義の代案を打ち立てているつもりはないと思っていたからではないかと筆者は推測する。

フットの新しい考えの一部は 1994 年の論文「合理性と徳」、1995 年の論文「道徳的主観主義は誤りに基づいているか」で提案され、2001 年の『自然的なよさ』(*Natural Goodness*)にまとめられている (Foot [1994], Foot [1995], Foot [2001])。『自然的なよさ』は八十二歳にしてフットはじめての単著である。以下でその自然主義を要約する。

フットは『自然的なよさ』で「人間の意志や行為の評価は他の生物の特徴や働きの評価と概念構造を共有しており、そうした観点からしか理解できない」と論じる (Foot [2001] 5)。たとえば「道徳的な悪は、ある種の自然的な欠陥 (natural defect)」なのである (*Ibid.*)。

ここでも、情動主義や指令主義に対する反対²¹が続いている。

こうした [= 人間の意志や行為の評価は他の生物の特徴や働きの評価と概念構造を共有しており、そうした観点からしか理解できない、という] 提案をするということは、私の解釈では、倫理学の自然主義的な理論をもくろむということである。実際には G. E. ムーアの反自然主義と、そのムーアの本来の思想を明確にし展開させたと考えられている情動主義や指令主義など主観主義的な理論の両方を打ち壊すということである。(*Ibid.* 角括弧内引用者)

フットによれば、人間のよさや欠陥についての命題は、賞賛などの言語行為や情動などの心的状態の観点から理解されるべきでない。「よい根」と「人間の意志がもつよい傾向性」のあいだで「よい」²²にちがいはない (39)。たとえば、イラクサの根のよさは賞賛や情動で説明できない (25)。自然を

²¹ 『自然的なよさ』で、フットは情動主義や指令主義などの道徳的主観主義 (moral subjectivism) を「非認知主義」(non-cognitivism) とも呼んでいる (Foot [2001] 5)。

²² この「よい」は、叙述形容詞の「よい」(「X はよい」の「よい」) でなく、限定形容詞の「よい」(「よい X」の「よい」) だということが序論で強調されている (2-3)。ただし、この区別が意味をもつのは、X に「人間」をあてはめる場合だけである。

評価する文法 (grammar)²³は、植物および動物であれ、人間であれ、同じなのである。先のロマネルレクチャーは、「道徳哲学では、植物について考えることが役に立つと思います」という言葉で始まったという (Hursthouse [1999] 196)。

フットがならうのは、マイケル・トンプソンによって提案された文法である (27)。この文法は生物個体を主語にする文の特殊性に注目している。たとえば「うさぎは草を食べる」「人間は 32 本の歯をもつ」などである。これらは量化できる文ではそもそもないという (28)。すべての人間は 32 本の歯をもつわけではないし、ほとんどの人間がそうであるということも、単に人間のなかには 32 本の歯をもつ者がいるということを知りたいわけでもない。この文は人間という種の自然史 (natural history)、どのようにこの種の生物が生きているかを語っているという。フットは、トンプソンにならってこれを、「アリストテレス的カテゴリー」(Aristotelian categories) と呼ぶ (28)。

個々の生物がアリストテレス的カテゴリーにあてはまるかどうかで、生物は評価される (30)。たとえば、「うさぎは草を食べる、かつ、このうさぎは草を食べない、したがって、このうさぎは欠陥をもつ (あるいは、そうあるべき仕方でない)」と推論される。このようにして、「よさ」「悪さ」「強さ」「弱さ」「健康」「病気」「あるべきようにあること (being as it should (ought to) be)」「あるべきようにないこと」が評価される (38)。

もちろん、草を食べることはうさぎのライフサイクルの中での目的の一部だが、餅つきをすることはそうでない。生物は、発達・自己保存・生殖という目的 (フットはこれを「よさ」(goodness) と区別して、善 (the good) と呼ぶ) によっておおまかに構成されたライフサイクルをもつ (29-33)。そ

²³ 『自然的なよさ』はもともと、『よさの文法』(*The Grammar of Goodness*) という題で出される予定だったと言われている (Hursthouse [2013] 1999)。

して、アリストテレス的カテゴリーはそれぞれの種のなかでいかにしてこれが達成されるかを述べている (33)。フットによればこうして自然的な規範 (natural norms) が生じ、それを基準に生物個体を評価することができるという (34)。

フットによれば自然的な規範に基づく評価は人間という種にもあてはまる (38)。ただし、動植物のよさや欠陥は生息環境と生存や生殖のための戦略の相互作用で概念的に決定されるが、人間のよさや欠陥はそうでない (42)。たとえば、フットは生殖能力の欠如は人間において (身体的) 欠陥だという (*Ibid.*)。しかし、子どもをつくることが人間という種にとっての目的 (善) というわけではないから、子どもをもたないという選択や独身でいるという選択が欠陥のある選択だというわけでない、とフットは注意を促す (*Ibid.*)。

以上のように、自然的なよさと欠陥を評価する基本的な枠組みが自然的な規範という点で、植物・動物・人間は同じである。その評価は自然界に属するものについての事実によって説明されている。そこで、フットは「道徳的論証の根拠は究極的には人間の生 (life) に関する事実に存する」と言う (24)。

しかし、人間に特徴的な自然的な規範であっても、それが本当に私やあなたがすべきことを決められるのだろうか (37)。論文「仮言命法の体系としての道徳」でのフットの答えは、それが私やあなたのしたいこと、あるいは自己利益であるならば、そうすべき理由を与えるだろうが、規範それ自体が理由を与える力をもつとはいえないというものだった。

ところが、『自然的なよさ』でのフットは、この答えでも情動主義や指令主義の前提を受け入れてしまっていたと反省する (60-61)。その前提とは、こうした立場がもつ実践的合理性の概念、すなわち行為の理由に関するヒューム主義 (Humean theory of reasons for action) である。それによれば、欲

求と自己利益だけが理由を与える要素になることができるという (10, 61)。

ここで、フットはクインの論考から、そもそも「実践的合理性は、ある種の四元徳の地位をもつ」という当然視されすぎて注意されてこなかった点に気付かされる (62) ²⁴。

フットによれば、真理を語ること、約束を守ること、隣人を助けることの合理性は、自己保存の行為の合理性やその他の目的を注意深く認知しながら追求することの合理性と同等である (on a par) (11)。これらは実践的合理性の様々な側面であり、実践的合理性の判断では道徳と呼ばれるものとそう呼ばれないもの (自愛の思慮 (prudence) など) がバランスをとって考慮されている。したがって、実践的に合理的かどうかはそれがこれらの側面を持っているかどうかで判定される。

これは必ずしも奇妙な論じ方ではない。我々の多くが行為の理由に関する「現在欲求」説を退けようとするのは、とるにたりない快樂のために自分の将来の健康を敢えて危険にさらすような者は、愚かに (foolishly) 振る舞っていてよく (well) 振る舞っていないと考えているからだ。それゆえに、彼の意志には欠陥があると考えるとき、我々は彼がそうすべき理由をもたないことをしていると言う。

(63、傍点原文イタリック)

逆に、彼に思慮があれば、彼はそうすべき理由のあることを、その理由を認識したうえで行なう (13)。徳は、(a) 自分には特定の考慮を行為の理由として認識し、(b) その理由に基づいて行為する、という観点から記述される (*Ibid.*) ²⁵。これは正義、慈悲深さ、勇気、節制などにもあてはまる。

²⁴ 確かに、ここまでのフットの論文でも取り上げられてきた四元徳には「思慮」あるいは「知恵」というある種の実践的合理性が含まれていた。

²⁵ 2003 年のインタビューで、フットは、「結局、徳とはあることを行為の理由とみなす知

したがって、ある人が正義に適って行為すべき理由は、たとえその行為が自己利益に反しようと、存在するのである。

人間のよさ・欠陥に関する評価のなかでも、このような動植物の評価にはないタイプの評価を、フットは合理的な人間の意志の評価 (*evaluations of the rational human will*) と呼ぶ (69)。ここでの「合理的」は上述した意味での「実践的合理性」である。合理的な人間の意志のよさはまた、「道徳的なよさ」 (*moral goodness*) と呼ばれる (66)。

ここでも、フットは情動主義や指令主義を批判する (68)。情動主義者や指令主義者は社会のメンバーがほかの人々になしたことに對して否認を表している状況など特別な文脈に道徳を制限してしまうと、フットは言う (*Ibid.*)。今では、正義だけが道徳に属し、勇気、節制、知恵の一部は自己に関する追求に位置づけられている。しかし、実践的合理性の新しい理解によれば、これらは同等に扱われる。

フットの言う「合理的な人間の意志の評価」は二つの特徴をもつ。第一に、評価の対象は自発的な行為や目的に限定される (69)。これは、道徳的によい行為はどれも自発的であるという意味である。

第二に、合理的な人間の意志の評価は以下のように区別される様々な特徴から生じる (72)。

- ・行為それ自体 (例. 命を救う行為はよい。殺す行為は悪い。)
- ・行為の目的 (例. それ自体でよい行為は悪い目的で行われれば悪いかもしれない。)
- ・自分の行為に対する行為者の判断 (例. 良心に反することをしていると思いつながら行なう。)

これらの特徴は、他者の行為の評価だけでなく、自己に関わる行為の評価にもあてはまる (たとえば、自殺それ自体は悪い) (74)。フットによれ

性的な傾向性で、悪徳とはその意志の欠陥です」と述べている (Voorhoeve [2003] 39)。

ば、道徳的によい行為とはこれらすべての側面でよい行為だが、道徳的に欠陥のある行為はこれらのどれか一つの特徴が悪いだけでも道徳的に欠陥があると判断される（72）。

こうした道徳的なよさ・欠陥の体系も自然的なよさ・欠陥の体系の一部として作られていることに注意したい。フットが引用するピーター・ギーチの言葉「ハチが針を必要とするのと同じように、人間も徳を必要とする」（35）はこの点をわかりやすく示している。

以上が、後期フットの思想である。後期のフットは、情動主義や指令主義に対して三つの反論を挙げている。第一に、人間と動植物はその評価の枠組みを共有していることを彼らが見逃している点である。第二に、情動主義や指令主義による実践的合理性の理解の仕方である。第三に、彼らが道徳を他者にしか関わらない特殊な文脈においてしまっているという点である。これらのうち、第一の反論は前期フットによって言われている。第二の反論は中期フットが挙げている。後期フットによって指摘されているのは第三の反論である。

後期のフットはまた、自然的な規範に基づいた合理的な人間の意志評価の理論として徳理論を展開している。その徳理論は中期フットの「徳は意志に属する」というテーゼを発展させたものだと言えるが、中期フットの「あらゆる徳が、ある人のなかで徳であるとはかぎらない」という主張は取り下げられたように思われる²⁶。自然的な規範のもとでは誰にとっても徳は徳だからである。

したがって、**Why Be Moral?** 問題に対してフットは次のように答えるだろう。我々が正義にしたがって行為すべき理由をもつのは、正義の徳が、特定の考慮を、正義に従って行為すべき理由にするからである。一般に、

²⁶ 中期フットの、徳が矯正的であるというテーゼが、後期フットの『自然的なよさ』でどのように位置づけられているかは明らかでない。

我々がある徳にしたがって行為すべき理由をもつのは、その徳が、特定の考慮を、その徳に従って行為すべき理由にするからである。したがって、こうした徳を含む自然的なよさの枠組みは、中期フットの「仮言命法の体系」でなく、「定言命法の体系」だと言える。しかも、それぞれの徳に応じてそれに従うべき理由が定まっているという点で、徳に従うべき理由を自己利益という主観的なものだと考えている前期のフットの体系よりも客観的な理由を与えることを可能にしている。

結論

第一節から第三節まで、フィリッパ・フットの自然主義と徳理論の思想変遷を整理し、Why Be Moral? 問題に対する彼女の見解の変遷をたどってきた。以上から明らかになったことを整理する。

前期フットは、情動主義や指令主義に反対して、価値についての議論でも事実に証拠を挙げて決着をつけることができると主張する。道徳的な価値についての議論のなかでも、特にある者が有徳であるかどうかをめぐる議論で問題となったのが Why Be Moral? 問題である。前期フットの答えは、道徳的であるほうが自己利益に適うからというものであり、この点でフットは情動主義や指令主義と同じ見解をとる。

中期フットは、Why Be Moral? 問題に対しても情動主義や指令主義に反対して、我々は道徳的である必要はないという答えを出す。中期フットの徳理論の展開は、Why Be Moral? 問題に否定的でも我々が道徳理論を展開できることを示そうとする試みである。

後期のフットは、Why Be Moral? 問題に対して次のように答えている。中期フットに反して、我々は道徳的であるべきだが、前期フットにも反して、その理由は自己利益でなく、道徳の内容がその存在を保証するような

理由である。フットがこのように答えられるのは、彼女が後期ではじめて自然主義を提案し、その自然的な規範の体系の一部として徳理論を展開したからである。

おわりに

本稿では、フィリッパ・フットの自然主義と徳理論の思想変遷を整理し、Why Be Moral? 問題に対する彼女の見解の変遷を明らかにした。

先行研究であるフットの前期と中期の思想変遷に注目したギャヴィン・ロレンスの研究 (Lawrence [1995]) をふまえられなかったため、今後はロレンスの研究と本稿との比較を行なう予定である。

また、本稿はフットの代表的な論考に対象を絞ったため、フットの思想変遷のなかで検討していない部分も多い。特に、1961 年の論文「よさと選択」は、「道徳的信念」から方針転換した時期に書かれたものであり、また限定形容詞としての「よい」にフットがはじめて注目した論文として検討する必要がある (Foot [1961])。1977 年の「是認と否認」 ("Approval and Disapproval") も『徳と悪徳』の序論 (1977 年) に書かれているとおり、中期のフットの中での変化を示すものとして検討する必要がある (Foot [1977a] cf. Foot [1977/2002] xiii)。さらに、フットの功利主義批判、カント主義に対する態度、それに関連した中絶問題や安楽死問題に関する見解の検討も必要であろう (有名なトロリー問題も本稿は扱わなかった)。フットを悩ませた正義と慈悲深さといった徳の分析は、安楽死に関するフットの議論でも中心的な位置を占める。(また、彼女のオックスファムの活動とも切り離せないものである。フットのオックスファム設立記念講演のタイトルは「正義と慈悲深さ」である。) さらに、フットに対する代表的な批判をまとめることもできなかった。その作業も今後の課題にしたい。

参考文献

- Crisp, Roger [1996] "Modern Moral Philosophy and the Virtues", in his (ed.) *How Should One Live? Essays on the Virtues*, Clarendon Press, pp.1-18.
- [2011] "Philippa Foot", in *Oxford Philosophy (Summer 2011)* , 3rd. Edition, pp.18-19.
- Foot, Philippa [1958] "Moral Arguments", in *Mind*, Vol. LXVII, Iss. 268, pp. 502-51. Reprinted in her *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Clarendon Press, 2002, pp.96-109. (本文中の頁はリプリントの方の頁を示している。)
- [1958-9] "Moral Beliefs", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol.59, pp.83-104. Reprinted in her *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Clarendon Press, 2002, pp.110-131. (本文中の頁はリプリントの方の頁を示している。)
- [1961] "Goodness and Choice", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. Vol.35, pp. 45-60. Reprinted in her *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Clarendon Press, 2002, pp.132-147.
- [1972] "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", in *Philosophical Review*, Vol. 81, No. 3, pp.305-316. Reprinted in her *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Clarendon Press, 2002, pp.157-173. (本文中の頁はリプリントの方の頁を示している。)
- [1977a] "Approval and Disapproval", in P. M. S. Hacker (ed.) *Law, Morality, and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart*, Clarendon Press, pp.229-46. Reprinted in her *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Clarendon Press, 2002, pp.189-207.

- [1977b] "Virtues and Vices", in her *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Clarendon Press, 2002, pp.1-18. (本文中の頁はリプリントの方の頁を示している。)
- [1977/ 2002] *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Clarendon Press.
- [1994] "Rationality and Virtue", in *Norms, Value, and Society*, Vienna Circle Institute Yearbook, Kluwer, 1994. Reprinted in her *Moral Dilemmas*, Clarendon Press, 2002, pp.159-174. (本文中の頁はリプリントの方の頁を示している。)
- [1995] "Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?" in *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol.15, Issu.1, pp.1-14. Reprinted in her *Moral Dilemmas*, Clarendon Press, 2002, pp.189-208. (本文中の頁はリプリントの方の頁を示している。)
- [2001] *Natural Goodness*, Clarendon Press.
- [2002] *Moral Dilemmas*, Clarendon Press.
- Hare, Richard M. [1963] *Freedom and Reason*, Clarendon Press.
- Hursthouse, Rosalind [1999] *On Virtue Ethics*, Oxford University Press.
- [2013] "Foot, Philippa" in Hugh LaFollette (ed.) *The International Encyclopedia of Ethics*, Vol. IV, pp.1993-2000.
- Lawrence, Gavin [1995] "The Rationality of Morality", in Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence and Warren Quinn (eds.) *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, Clarendon Press, pp.89-147.
- Quinn, Warren [1993] "Putting Rationality in its Place", in R. G. Fray and Christopher Morris (eds.) *Value, Welfare and Morality*, Cambridge University Press, pp.228-255. Reprinted in Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence and Warren Quinn (eds.) *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*,

Clarendon Press, pp.89-147. (本文中の頁はリプリントの方の頁を示している。)

Schroeder, Mark [2010] *Noncognitivism in Ethics*, Routledge.

Slote, Michael [2010] "Virtue Ethics", in John Skorupski (ed.) *The Routledge Companion to Ethics*, 2010, pp.478-489.

Thompson, Michael [1995] "The Representation of Life", in Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence and Warren Quinn (eds.) *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, Clarendon Press, pp.247-296.

Voorhoeve, Alex [2003] "The Grammar of Goodness: An Interview with Philippa Foot", in *Harvard Review of Philosophy*, XI, pp.32-44.

(<http://www.hcs.harvard.edu/~hrp/issues/2003/Foot.pdf>、アクセス日 2013 年 10 月 12 日。) Reprinted in his *Conversations on Ethics*, Oxford University Press, pp.876-108.

(すぎもと しゅんすけ 近畿大学非常勤講師)