

バーナード・ウィリアムズの 「道徳的運」を取り戻す

澤 田 和 範

ところが、純粋な道徳的価値に価値があるという立場は、
やはり道徳それ自体の立場に過ぎない。

道徳は、自分自身の殻に閉じこもることによってのみ、
運を超越することを望めるのである。

(ウィリアムズ『生き方について哲学は何が言えるか』⁽¹⁾)

はじめに

本論の主題は道徳的運の問題である。一般に道徳的運 (*moral luck*) とは道徳に影響を与える運のことである。いったい運はある人に対する道徳判断やある人の道徳的身分に影響を与えることがあり得るのか。つまり、道徳的運は存在するのか。そして、もし存在するとすれば、それはどのようなものだと考えるべきなのか。また、我々は道徳的運によってどのような影響を受けるのか。本論ではこうした問題について考えるのに、「道徳的運」という言葉の生みの親、バーナード・ウィリアムズの同名の論文に焦点を合わせることにしたい。

よく知られるように、ウィリアムズの論文「道徳的運」は、もともとトマス・ネーゲルとの討論を契機として 1976 年にネーゲルの同名の論文とともに出版されたのち、各々の論文集にその改訂版が再録されたもの的一方である (Nagel 1979, Williams 1981)⁽²⁾。この二論文によって道徳的運という問題が

(1) Williams 2011, p.217.

(2) 本論の議論は、*The Aristotelian Society Supplementary*, Vol.1, 1976 に最初に /

広く意識されるようになって以来、哲学者たちは道徳的運に関して一層活発な議論を繰り広げてきた。レイタスによれば、2006年から2015年の10年間に出版された道徳的運をめぐる論文は582本に上るといふ(Latus 2019, p.105)。あるテーマの哲学産業がこのように発展すると、一見しただけでその趣旨を理解できるような問題設定にどうしても注目が集まる。たとえば、道徳的運は本当に実在するのか、いや、そもそも運とは何か、といったシンプルな問いを巡って「〇〇説」がさまざま並び立ち、それぞれの支持者が熱い論争を繰り広げるわけである。このようなトピック・ベースの専門分業化は、少なくともそのトピックに関する我々の理解を急速に深めるといふ点で望ましい。しかし他方で、専門的な議論の応酬に埋もれる形で、その哲学的問題が提起されたときには確かに考えられていた重要な論点がかえって見失われてしまうこともしばしば起こるのではないだろうか。

こうした問題意識のもと、本論ではそもそもウィリアムズの「道徳的運」にどのような論点が含まれているのかを論じたい。そして、重要な論点を取り出すために、いくつかの既存の反論を批判していくという方法を採用(本論で扱われる論点は2.1節の末尾に列挙されている)。私はウィリアムズの議論を完全に擁護できるとまで主張するつもりはない——そもそも論文全体を十分に論じることができない。しかし、ウィリアムズの議論に対して提起されている代表的な反論のいくつかは、そもそも的を外していると論じるつもりである。また、かなり強力に見える反論に対しても、彼の議論をもう少し注意深く見ること、少なくとも一定の応答が考えられると論じる。そうした議論を通して、ウィリアムズの「道徳的運」に含まれる興味深い論点について、よりよい理解を提供できることを期待する。

↘ 収録された論文ではなく、各々の論文集にそれぞれ収録された改訂版に依拠する。ウィリアムズの「道徳的運」(Williams 1981)に関しては、煩雑になるのを避けるため、頁数のみを参照する。

1. 道徳的運という問題

1.1. ウィリアムズの企図

ウィリアムズが「道徳的運」という論文で展開した議論は多岐に渡り、相互に複雑に入り組んでいる。彼の晦渋な文章も相まって、そもそも彼が何を成し遂げようとしているのかということ自体が、やっかいな解釈上の問題になり得る⁽³⁾。しかし、さしあたり大雑把にまとめるならば、論文全体は以下のような論旨だと言ってよいだろう。ウィリアムズの議論の核心にあるのは「道徳〔一般〕に運の影響を免れさせようという目標は失望させられる運命にある」(p.21)という主張である。カント主義者は、道徳を我々の人生における格別に重要な価値と位置づけ、道徳的なものすべてを自己のコントロールできる範囲に（カント自身は特異なりバタリアンの自由意志論を通して）位置づけようとする⁽⁴⁾。それゆえ、カント主義者によれば、道徳的運など存在し得ない。ウィリアムズの第一の標的はこのようなカント主義の考えである。彼は道徳的運が我々にとって無視できないものとして実際に存在すると論じるのである。他方で、ウィリアムズの主張は一筋縄ではいかない。というのは、彼の目標がカント主義の間違いを単純に示してみせることではないからである。「[...] 運から逃れようというカントの試みは単なる恣意的な企てではない。その企ては、実際、我々が持つ道徳という概念にあまりに密接な関係にあるため、その

(3) たとえば、神崎は、道徳的運の「客観的側面に注目」するネーゲルと、「行為者の動機形成という主観的側面に絞って」考察するウィリアムズという対比を打ち出している（神崎 2006）。古田は、ウィリアムズは公平な視点から義務や責任を問う狭義の「道徳」から、「ほかならぬこの私はどういう生き方を選び取るべきか」という実存的観点も含む「倫理」へと、倫理学の「視野」を広げようとしているのだと論じる（古田 2017, 2019）。ウィリアムズの異論をこのように観点や視野に相対的なものとして理解しようという整理は、一見したところ分かりやすいが、それゆえかえって重要な哲学的問題を見誤らせてしまう面もあるように思われる。

(4) カント主義者がウィリアムズの主張の何に脅威を感じるかについては、たとえば、Louden (2007) のカント主義の擁護が参考になる。

試みの失敗はむしろ、道徳概念をすっかり諦めてしまうべきではないかと我々に考えさせるようなものなのである」(p.22)。もちろん、ウィリアムズは道徳的アナキズムを奨励しているわけではない⁽⁵⁾。

のちにウィリアムズが回顧しているところでは、彼がもともと主張しようとしたのは「道徳的運」が一種の「撞着語法」(oxymoron)であるということだったらしい(Williams 1995, p.241)。つまり、「道徳的運」という概念は、我々の持つカント主義的直観に照らせば、アプリアリに矛盾している。しかし、ウィリアムズによれば、この矛盾を避けるために、我々の人生に纏わりつくさまざまな運の存在を否認することはできない。むしろ、我々の経験に反しているのは運の影響を完全に排除しなければならないとする道徳概念のほうではないのか。こうして、ウィリアムズは道徳的運が実在するというテーゼを、我々が持つべきだと思わされてきた道徳概念に対する懐疑へと直結させる。我々にとって重要なのは、我々が自らの経験に照らして合理的に持つことができる道徳概念なのである。

1.2. ネーゲルの四分類、ウィリアムズの議論の焦点

次節でウィリアムズの議論の具体的な検討に入るまえに、ネーゲルの主張に即して道徳的運とは何かについて改めて確認しておこう。ネーゲルの説明は分かりやすい。まず、我々は次のようなカント主義的直観を確かに持っている。

反省に先立って、直観的にもっともらしいのは、自分たちの間違い(fault)ではないこと、すなわち、自分たちのコントロールの及ばない要

(5) この点、および、論文「道徳的運」を越えたウィリアムズの道徳批判の全体像に関しては、Queloz (2022) がとりわけ啓発的である。ケローはウィリアムズの批判対象である「道徳システム (Morality System)」を構成する諸要素を特定し、また、それらの発生論的にもっともな理由をそれぞれ見定めることによって、道徳システムが単なる哲学的空想ではないことを確認すると同時に、それが批判されるべき理由を明確に説明している。要するに、ウィリアムズが批判しているのは現実離れした仕方理想化された道徳概念であって、我々が実際に持ち得る道徳概念ではない。

因によることについて、人々が道徳的に評価されることはあり得ない、ということである。(Nagel 1979, p.25)

しかし同時に、ネーゲルは彼が「道徳的運」と呼ぶような現象を認める。

ある人がなすことの重要な面がその人のコントロールの及ばない要因に依存しているにもかかわらず、我々が彼をその点において道徳的判断の対象として扱い続けるところでは、それを道徳的運と呼べるだろう。(Nagel 1979, p.26)

我々の直観と実践のこのような食い違いは一つのパラドクスを形成する。ウィリアムズと同様に、ネーゲルは運を「ある人のコントロールを越えていること」と理解する。そして、その運によって生じた出来事がその人の道徳的評価に影響することが道徳的運というパラドクスである。他方で、ウィリアムズとは異なり、ネーゲルはいかにも彼らしく、カント主義的直観は道徳概念の本質的要素にはかならないと主張する。我々は運が道徳に影響することを認めざるをえないにもかかわらず、運が道徳にまったく影響するべきではないという考えを捨てることも原理的にできない。ネーゲルは、道徳的運はどうにも解消できない真正のパラドクスだと示唆するのである。かくして、ウィリアムズとネーゲルは、両者とも道徳的運の存在を擁護しながら、それが道徳概念に及ぼす帰結に関しては意見を大きく違えている。

ネーゲルは以上のように道徳的運を特徴づけるとともに、それを四種類に分類する (Nagel 1979, p.28)。整理しなおせば、

1. 構成的運 (constitutive luck) : 道徳的对象となる人物が (究極的には生まれつき) どのような性向・能力・気性を備えた人物なのか、ということに関わる運
2. 状況的運 (circumstantial luck) : その人物がどんな種類の状況や問題

に直面するか、ということに関わる運

3. 因果的運 (**causal luck**) : その人物の行為が先行する諸条件によってどのように因果的に決定されているか、ということに関わる運
4. 結果的運 (**resultant luck**) : その人物の行為からどのように結果が帰結するか、ということに関わる運

の四つである⁽⁶⁾。この四つの内容と関係を理解するよい方法の一つは、レイタスの説得的な議論を見ることだろう。

あたかも道徳的運が存在するように見えるのは、我々が「認識の欠如」(**epistemic lack**)を持つことによる錯覚に過ぎないという古典的な反論がある (Rescher 1993, Richards 1993, Pritchard 2006)。ネーゲルの「無謀な運転手 (**reckless driver**)」の事例では、同じように無謀な運転をしながら、人身事故を起こさずに済んだ幸運な運転手と、不運にも人を轢いてしまった運転手が比較される。両者の重要な違いは彼らが赤信号を無視したとき、そこに歩行者が飛び出してきたかどうかだけであるとすれば、それは本人たちのコントロールを越えた事態である。しかし、この運によって事故を回避したかどうかが道徳的に重大な違いをもたらすように思われる。この事例は結果的運の事例である。しかし、認識の欠如に訴える反論によれば、幸運な運転手と不運な運転手に道徳的な違いがあるように見えるのは、我々が幸運な運転手の道徳的誤りに気づきにくいからに過ぎない。無謀な運転をしたという点で、彼らはどちらも等しく道徳的に問題がある。

だが、彼らが無謀な運転をしたということは状況的運の問題ではないだろうか。たとえば、彼らと同様に赤信号を無視するという状況に至るまえに、たまたまタイヤがパンクしてしまった三人目の運転手を考えてみればよい。彼は幸運にも赤信号を無視せずに済む。たしかに、ここでも認識の欠如に訴える議論は、再び同じように話を進めることができる。すなわち、三人目の運転手は、

(6) ネーゲルはすべての種類の道徳的運に名称を与えておらず、それぞれを何と呼ぶかについては論者によって多少のばらつきがある (Latus 2000, p.167 n 7)。

状況的運のおかげで、無謀な運転をし得ることが露見せずに済んだかもしれない。しかし、彼も最初の二人と同じ状況になれば、赤信号を無視するような人物であることに変わりはない。したがって、結局のところ、三人は等しく道徳的に問題があるのだ、と。

だが、やはり再び、彼らがそのような人物であることは構成的運の問題ではないだろうか——。このように、三種類の道徳的運は、結果的運から状況的運へ、状況的運から構成的運へと焦点を移しながら、運の問題を保存するという関係にある。そして、認識の欠如に訴える反論は構成的運のレベルで袋小路に陥ると考えられるのである (Latus 2000, pp.154-158)。

構成的運・状況的運・結果的運の三つに対して、ネーゲルは因果的運をもっとも重要視し、それと自由意志懐疑論との密接な関連を論じる (Nagel 1979, pp.35-38)。しかし、そのように理解された因果的運は、それだけが因果的決定論という強い形而上学的前提を必要とするという点で、他の三つとは区別されるべきだろう。たとえば、自由意志に関する両立論者は、両立論ゆえに因果的運の存在を否定しつつ、しかし同時に、ほかの三つの運の存在は認めるといふことがあり得る。

さて、ウィリアムズはこうした諸論点をおそらく見通している。彼は、少なくとも、もっとも根底には構成的運の存在があることを認めたくえて、自覚的に結果的運に主題を絞っている (p.21)。つまり、いわばもっとも浅いレベルにある結果的運において道徳的運の問題を論じようとしているのである。そうだとすれば、ウィリアムズの目標は、道徳的運の存在をたんに論証することではないだろう。もし彼の主眼が道徳的運の存在証明だったのであれば、構成的運に基づいた擁護論を展開しない理由がない。では、なぜ結果的運がウィリアムズの主題なのか。明示的に説明されていないが、おそらくカント主義(および功利主義)の道徳哲学に関わる主要な論点にはっきりと絡んでくるのが、他でもない結果的運だからだろう。ウィリアムズは道徳的運が存在することをほとんど前提として、むしろその哲学的含意をさらに探究しようとしていると考えられる。

2. ゴーギャンの事例に即して

2.1. 道徳的運と遡及的正当化

ウィリアムズの論文「道徳的運」を象徴するのはゴーギャンの事例である (p.22 ff.)。この「ゴーギャン」は、歴史上のポール・ゴーギャンを読者に想起させつつ、あくまで思考実験のために設定された仮想的な人物である。彼は家族に対する自分の道徳的責務を明確に認識しながら、芸術家としての自分の人生を追求するために家族を捨てた⁽⁷⁾。彼は家族と平穩に暮らす人生ではなく、偉大な芸術家になる人生を選んだのだ。ウィリアムズが問うのは、(もしそれが正当化不可能なものでないとするれば) ゴーギャンの選択を理性的に正当化するものは何かである。注意すべきは、この問いが問題にしているのはゴーギャンの選択の「道徳的正当化 (moral justification)」ではなく、「理性的正当化 (rational justification)」だということである。ウィリアムズによれば、カント的道德概念を批判的に検討するには、その道德概念に依拠するよりも、より安全な合理性概念から始めるほうがよいからである (p.22)。もちろん、ここには道德概念が合理性概念の一種だという前提がある。それゆえ、道徳的正当化の問題が捨て去られたわけではない。むしろ、どのような理性的正当化が可能かということを知明したのちに、改めてその理性的正当化と道徳的正当化との繋がりを探究すること——それがウィリアムズの方針である。

ウィリアムズは自分の立てた問いに対して「この状況下で彼の選択を正当化する唯一のものは彼の成功そのものだ」(p.23) と答える。この解答の擁護が論文全体の主題になっているのだが、さしあたりこの解答を動機づけるのは、直観的なもっともらしさに加えて、「彼が成功するかどうかは、この事例の本

(7) ウィリアムズ自身の記述はかなり抽象的に「他者からの請求」に応じなかったというものだが、ここでは具体的なイメージを優先して「家族を捨てた」ということにしておく。

質によって、あらかじめ知ることはできない」(p.23)という主張である。この論点に関するウィリアムズ自身の説明はかなり簡潔だが、ここで問題とされているのは、ゴッギャンの無知、したがって認識の正当化の欠如だと考えられる。すなわち、ゴッギャンが「自分は画家として成功するだろう」という信念について認識の正当化を持ってないということが、画家として成功するために家族を捨てるという彼の選択の「事前の正当化 (prior justification)」を阻んでいるのである。そうだとすれば——これがウィリアムズの解答の核心なのだが——ゴッギャンにできるのは「遡及的正当化 (retrospective justification)」しかない。つまり、ゴッギャンは実際に偉大な画家になってみせることによって、過去の自分の選択の合理性を証明するほかない。もし彼が失敗すれば、そのとき初めて彼の選択は正当化され得ないものとなり、彼は後悔するはずである。彼の選択が正当化されるかどうかは、彼が幸運にも画家として成功するかどうかにかかっている。言い換えれば、彼の画家としての成功は、それが彼の選択の時点において合理的な仕方です分に予見できないことによって、その時点のゴッギャンにとってコントロールの及ばない出来事なのである。こうしてゴッギャンは道徳的運に巻き込まれることになる。

こうしたウィリアムズの道徳的運の擁護には、さまざまな観点から批判が寄せられている。本論で論じるのは、主として

1. 運のコントロール欠如説の是非
2. 事前の正当化の是非
3. 遡及的正当化の是非
4. 理性的正当化と道徳的運との関連性の是非

という四つの論点である。以下、私はこうした論点に関わる批判をいくつか取り上げ、それらがウィリアムズの議論を適切に踏まえたものになっていないと指摘することを通して、ウィリアムズの主張の一定の擁護を試みる。

2.2. 運のコントロール欠如説の是非

まず、プリチャードの批判を取り上げよう (Pritchard 2006)。プリチャー

ドの議論の趣旨は、運という概念は様相概念を用いて理解されるべきであり、そのような様相的分析を踏まえれば、ネーゲルやウィリアムズによる道徳的運の擁護は説得力を失うというものである。そこで、我々が第一に注目すべきは、運のコントロール欠如説には問題があるというプリチャードの批判である。それによれば、問題の核心はウィリアムズが（ネーゲルや他の多くの論者ととともに）運それ自体（*luck simpliciter*）の概念に関する考察を欠いていることにある。たとえば、天空の惑星の運動はふつう我々のコントロールの及ぶところではないが、そうした出来事を我々はそれだけで運の問題だとは見なさない⁽⁸⁾。つまり、運のコントロール欠如説はせいぜい不十分な説明にしかかっていないのである。

プリチャードはこのように論じたうえで、より包括的な運の定義（ただし近似的なもの）として、様相概念を用いた特徴づけを提案する⁽⁹⁾。

運：運のよい／わるい出来事（*lucky event*）とは、現実世界では起こるが、その出来事に関連する初期条件が現実世界と同じであるような、現実世界に最も近い可能諸世界の大部分では起こらない出来事である。（*Pritchard 2006, p.3*）

この定義を支える発想を確認しておこう。この定義はまず現実世界で起こる出来事を問題にする。現実世界の任意の出来事を考えてみよう。そうすると、「その出来事に関連する初期条件」が現実世界のものと同じであるような、しかし現実世界と少しだけ異なる複数の可能世界を想定することもできるだろう。そうした可能世界でもその出来事は起こるだろうか。もしそうした可能世

(8) この種の反例はレイタスの考案による（*Latus 2000, p.167 n 5*）。ラッキーはコントロールの欠如は運の必要条件でさえないと論じると同時に、プリチャードの様相的説明にも反対している（*Lackey 2008*）。プリチャードの再反論については *Pritchard (2015)* を参照されたい。

(9) プリチャードは幸運と不運を区別しない仕方では、運の定義を与えていることに注意されたい。それに合わせて“*lucky*”の訳出を工夫した。

界の多くでその出来事が起こっているとすれば、その出来事は「その出来事に関連する初期条件」のもとで、いわば起こるべくして起こると言える。つまり、現実の世界でそれが起こるのは偶然ではないだろう。逆に、そのような可能世界のほとんどでその出来事が起こらないのであれば、その出来事が現実世界で起こるのは偶然の問題だと言える。プリチャードの提案は、運とは一般にこのような意味での偶然性によって捉えられるというものである。

さて、プリチャードが様相的な運の定義を駆使してどのように道徳的運への批判を展開するかについてはすぐ後で検討することになるが、その前にプリチャードが代案として提示する上述の定義にそもそもの難点があることを指摘できる。そもそも我々が問題にしているのは道徳的運であるが、この概念は運を問題にするところから出てきた概念ではなく、道徳を問題にするところから出てきた概念である。そして、おそらくこの点に十分な注意を払っていないために、プリチャードの提案する定義は運を道徳的運と関連するものにしてくれないのである。そのことを例証するために、銀行に立てこもった強盗が人質の一人を射殺してしまったという事例を考えよう。犯人は警察を威嚇するために意図的に人質を狙って殺害したが、そのとき犯人の行動が一瞬でも遅ければ、SAT（警察の特殊急襲部隊）が犯人を狙撃するところだったとしよう。可能世界を用いて言い換えると、もっとも接近した可能世界のほとんどでは犯人の狙撃は成功して人質は無事である。しかし、（残念なことに）現実世界ではそれがわずかに間に合わなかったのである。さて、プリチャードの提案する定義に従えば、この事例において強盗が人質を殺害してしまったのは不運な出来事である。しかしながら、可能世界における SAT の活躍が、現実世界における犯人の道徳的責任を減じると言うのは奇妙だろう。何しろ現実世界の犯人は自分の狙いどおりに（すなわち、その出来事のコントロールに成功して）人質を殺害したのである（cf. Hartman 2017, p.26）。したがって、この事例が示唆しているのは、道徳的運を定義するためには様相的分析では不十分であり、かつ、コントロールの欠如という条件が必要だということである⁽¹⁰⁾。

(10) ウィットエンソンはプリチャードの様相的分析では不十分だと指摘したうえで、ノ

しかし、プリチャードの提案の問題点はこれだけに留まらない。代表的なギリシア悲劇を思い出ししてみよう。たとえば、オイディプス王が自らの父を殺してしまったという出来事は、それがたとえ必ず起こるものだったとしても⁽¹¹⁾、彼にとってやはり不運だった——そのように言い得る「不運」の意味が確かに存在すると思われる。そして、オイディプスの物語においては、彼の不運は彼の無知と密接に結びついており、その無知のために彼の父殺しは彼のコントロールを越えている。しかし同時に、オイディプスは自分が父を殺してしまったことに後悔を感じる。実際、オイディプスは父殺しを後悔する必要はないと考えてしまう人は、この物語の悲劇性をうまく理解できないと言ってよい⁽¹²⁾。こうした論点において、オイディプス王の悲劇の物語はウィリアムズのゴーギャンの事例によく似ている。いまや様相的分析が問題の「不運」の意味をうまく捉えていないのは明らかだろう。オイディプスの父殺しは、その予言がなされた可能世界のほとんどで起こる出来事だと考えられる⁽¹³⁾。それゆえ、様相的分析ではオイディプスの事例を不運とは見なせないのである⁽¹⁴⁾。かくして、オイディプス王の物語は、コントロールの欠如という要件が十分に道徳的運を特徴づけるのに対して、偶然性は必要でずらいことを示唆する。総じて、プリチャードの分析は、もし別の意味の運を正しく捉えているとしても、ウィリ

ㄨ 様相分析にコントロールに関連した要件を組み込む代案を提出している (Whittington 2015, pp.211-213)。しかし、ウィットintonの代案も後述するオイディプスの事例をうまく扱えるものになっていない。

- (11) 目下の議論においては、この「必ず起こる」は運命論的であっても決定論的であってもよい。この区別については木島 (2020) を参照されたい。
- (12) 異なる議論の文脈であるが、この論点に関わるウィリアムズ自身の発言も参照されたい (p.30 n 2)。なお、その発言は後の議論で引用する。
- (13) もちろん、厳密に言えば、我々が問題にしている彼の父殺しは現実世界ではなく、フィクションの可能世界における出来事かもしれないが、このことは我々の議論の趣旨に影響を与えないはずである。
- (14) ひょっとすると、プリチャードはオイディプス王の物語は正確には運 (luck) の事例ではなく、運命 (fortune) の事例だと言うかもしれない (cf. Pritchard 2015, pp.156-7)。しかし、そうだとすれば、ウィリアムズたちが「道徳的運」という概念で捉えようとしている問題には、プリチャードの言う「運命」も含まれているというべきである。これに関連して、我々はプリチャードが構成的運をほとんど検討しないことにも注意すべきだろう (cf. Pritchard 2006, p.8 n 7)。

アムズたちが論じているような道徳的運の分析としては大きく的を外しているのである⁽¹⁵⁾。

以上のような議論は、コントロール欠如説を批判したり何らかの代替理論で置き換えたりする試みに対して、おそらく一般に妥当するだろう (Hartman 2017, Ch.2)。道徳的運を特徴づけるのはコントロールの欠如だと思われる⁽¹⁶⁾。そして、それが運一般の特徴づけになっていないのは何ら驚くべきことではない。たとえば、我々のコントロールが及ばない天空の惑星の運動は、たしかに運と無関係であることが普通かもしれないが、同時に普通は道徳とも無関係である。しかし、その出来事が道徳に関わってくる場合には、それに対するコントロールの欠如は道徳的運をもたらすのにおそらく十分だろう。

(15) この点については、プリチャードの様相的分析に対して、認識的分析を提案するスティイリク・ピーダスンの説得的な批判も参照されたい (Steglich-Petersen 2010)。ただし、彼自身の主張とは異なり、その批判が実際に示しているのは、プリチャードの分析の完全な間違いというよりも、英語や日本語における「運」という概念が一枚岩ではないということだと思われる。実際、プリチャードの運の様相的説明はもともと認識的運を分析するために考案されたものであるが、様相的説明はその限りでうまく行っているように見える (Pritchard 2005)。つまり、我々の議論が示唆しているのは、我々はさまざまな場面でどのような「運」が問題とされているか——たとえば、それは認識的運なのか道徳的運なのか——によく注意を払い、それらをさしあたり区別しておくべきだということである。もちろん、これらの多面的な運概念が、結局は何かしらの方法で理論的に統一される可能性まで否定する必要はない。とはいえ、我々は拙速な一般化には十分に注意すべきなのである。

(16) この点に関して、ネーゲルの四分類のなかに因果的運が存在したことを思い出すことは有益だろう。因果的運の主張は、ネーゲルの議論を見れば明らかのように自由意志懐疑論の一種であるが、自由意志論争において真っ先に焦点を当てられるのも、意志的コントロールの可能性と道徳的責任との連関である。

なお、門脇 (2004) はネーゲルとウィリアムズの主張を踏まえて独自の思索を展開する優れた論考であるが、ネーゲルが強調する因果的運 (「懐疑的問題」) の射程が、ウィリアムズが気にかけているような広い意味での倫理的体制にも及ぶはずだという診断 (p.179) には、さしあたり同意できない。この診断の根拠は明確ではないが、おそらく門脇自身が非両立論の真理を確信するところから来るものだろう。しかし、ウィリアムズの結果的運 (「運の介入」) をめぐる議論は両立論者の議論として十分に理解可能である。たとえば、宝くじに必要なのは、当たりくじが偶然によって決まることではなく、どれが当たりそうかを我々が知らず、それゆえ意図的に当てることができないことだろう。

2.3. 事前の正当化の是非

このように、ネーゲルやウィリアムズが運自体の分析を怠っている点に問題があったという批判には、実際にはほとんど説得力がない。しかし、プリチャードは、ゴーギャンは事前の認識的正当化を欠くという認識論的主張にも運の様相的分析を適用することによって、ゴーギャンの事例に対するさらなる反論を加えている。プリチャードの批判は複数の論点に跨っていて複雑だが、特徴的なのは次の二つの主張である。

1. ゴーギャンが彼の成功を事前に知ることができないというウィリアムズの主張が成立するためには、ウィリアムズは知識に関してある種の内在主義の立場を擁護する必要がある。(Pritchard 2006, pp.13-18)
2. しかし、たとえ内在主義的に解釈すべきだとしても、ゴーギャンは自分が成功するという信念を事前に正当化することができる。(Pritchard 2006, p.18)

もしプリチャードの主張がともに正しく、ゴーギャンに事前の正当化の可能性が開かれているならば、「この状況下で彼の選択を正当化する唯一のものは彼の成功そのものだ」(p.23) というウィリアムズの主張は崩れるわけである。

プリチャードがまず指摘するのは、(ゲティア問題が教えるように) ゴーギャンが認識的に正当化されるためには、彼が形成した信念がたまたま真であるという可能性を排除できなければならない、ということである。一般的に言えば、標的の信念は現実世界で真であるだけでなく、その人がその信念を現実世界と同様の仕方でも形成する可能世界のほとんどで、真なる信念であり続ける必要がある。このことを、その信念は「安全 (safe)」であると言う (Pritchard 2006, pp.14-15)。しかし、プリチャードも気づいているように、もしこのような外在主義的正当化の条件を満たしたとしても、それはウィリアムズが関心を持っている正当化には届かない。「[ゴーギャンが] 決定を下した時点とレベルにおいて彼に利用できた考慮から見たとき」、彼が外在主義的に正当化され

ていることは「依然として運に過ぎない」からである (p.26)。道徳的運を考
えるときに重要なのは、いったい自分が外在主義的に正当化されているかど
うかを、その当人が反省的に認識できるかどうかである。それゆえ、ゴー
ギャンが事前の正当化のために必要とするのは、彼の信念が「たまたま安全である」と
いう意味での運をさらに排除するような内在主義的な正当化なのである。したが
って、事前の正当化は不可能であると言うとき、ウィリアムズは次のように主
張していることになる。すなわち、ゴーギャンは、彼が家族を捨てるという選
択をした時点で、画家として成功するという安全な信念を確保することが難し
いうえに、仮に安全な信念を持たたとしても自分自身でそのことを反省的に認
識することができない、と。

かくして、プリチャードの分析は、ゴーギャンが画家としての成功に関して
どういう意味で認識的正当化を欠いているとウィリアムズが考えているのか
を、きわめて明晰に示すことに成功していると思われる。(もともと、ゴー
ギャンがこのように認識的正当化を欠くがゆえに、彼がその時点で行った選択の
正当化は彼自身のコントロールの及ばない事柄に懸かることになるはずであ
り、やはりプリチャードは道徳的運の定義に関してウィリアムズを批判する必
要はなかっただろう。)ところが、プリチャードは続けて、ウィリアムズの主
張に反してゴーギャンは内在的正当化を得る余地があると論じるのである。

プリチャードが持ち出すのは、現代認識論にしばしば登場する「ひよこ鑑定
士 (chicken sexer)」である (cf. Pritchard 2006, pp.15-17)。プリチャード
によれば、我々は「素朴な (Naïve) ひよこ鑑定士」と「啓蒙された (en-
lightened) ひよこ鑑定士」の区別を付けることができる。前者はひよこの雌
雄を高い信頼性を持って正しく鑑定できるが、なぜ鑑定できるのかについて正
しい反省的認識を持ち合わせていない。つまり、彼は外在主義的に正当化され
ているが、内在主義的には正当化されていない。その意味で、彼はたまたま鑑
別に成功しているのである。それに対して、後者は、ひよこの雌雄を高い信頼
性を持って正しく鑑定できるのに加えて、なぜ鑑定できるのかについて正しい
反省的認識を持っている。つまり、彼は内在主義的にも正当化されている。彼

のほうはたまたま鑑別に成功しているわけではなく、然るべく成功しているのである。

そこで、プリチャードが言うには、

啓蒙されたひよこ鑑定士は、素朴な対応者とは違って、彼の信念を支持する反省的にアクセス可能な優れた基礎を持っていることによって、反省的運〔＝正しい反省的認識によって排除できる運〕の問題を回避するが、まさに同じことがウィリアムズの提示する事例におけるゴーギャンにも成り立つはずである。(Pritchard 2006, p.18)

このように、プリチャードはゴーギャンも内在的正当化が得られると主張する。しかしながら、このアナロジーはうまく成立していないと思われる。啓蒙されたひよこ鑑定士がどのような反省的認識を持っているはずであるかについて、プリチャードは次のように説明している。

とりわけ、彼〔＝啓蒙されたひよこ鑑定士〕は反省的にアクセス可能な良い基礎を持っているが、その基礎は、たんに彼がどのようにひよこを判別できるかということだけでなく、その能力が信頼できるものであるということも示す。(Pritchard 2006, p.16)

彼がどのようにしてそのような反省的認識を得るのかについて、プリチャードは具体的に説明していないが、ひよこ鑑定士がいわゆる「勘」の域を越えようとすれば、ふつう彼は何が信頼できる鑑別方法なのかを自覚的に学び、自分がそのような信頼性がある技能を習得しているかどうかを確認する試験を行うだろう。その場合、論点は彼の鑑定方法の再現性である。他方で、ウィリアムズのゴーギャンの事例では、そもそも再現性がまったく問題にならない。ゴーギャンが問題の選択をするのは一度きりであり、ひよこの鑑別とは違って、何がそれに類似した事例なのかさえ定かではないからである。古田が強調している

ように、ゴーギャンは彼の人生の可能性に大きく賭けているのである（古田 2017, p.12）。ゴーギャンがひよこ鑑定士のように内在的正当化を得られると考えるのは難しい。

プリチャードはある箇所、事前の認知的正当化が得られないところで賭けに出ること自体が、そもそも理性的に正当化されないという発想をほのめかしている（Pritchard 2006, p.12⁽¹⁷⁾）。しかし、そのような賭け一般が理性的に正当化できないという答えには、ほとんど説得力がないだろう。実際のところ、ウィリアムズがフィクションと断りつつも、ゴーギャンを持ち出したところは巧みである。歴史上のゴーギャンは実際に成功した画家であるが、おそらく彼が成功することを事前に十分に合理的な仕方で見えた人はいないのではないか。（ターナーやミレイだったら、おそらくこうは行かない。）しかし、彼は実際に成功したのであるから、ゴーギャンの選択が愚かだったというのもおかしい。もちろん、ウィリアムズのゴーギャンの場合は明らかに、彼が成功したことによる遡及的正当化がどのように道徳的正当化と関係しているのかという問題がまだ残っている。しかし、我々はその問題に取り組むまえに、一旦、ウィリアムズが詳細に論じる別の事例に目を移し、関連する論点をさらに検討することにしよう。

3. 不運な運転手の事例に即して

3.1. 行為者後悔と遡及的正当化

不運な運転手の事例は（おそらくネーゲルとウィリアムズがともに利用するからだろう）道徳的運をめぐる論争において必ずと言ってよいほど参照される代表的なものである。実際、道徳的運に反論する論者たちは、基本的に不運な運転手の事例を第一のターゲットにしている。しかし、ウィリアムズが登場させる運転手は、すでに見たネーゲルの「無謀な運転手」とある一点で決定的に

(17) ただし、プリチャードはこの問題をすぐに道徳的正当化の問題へと同化させてしまうので、以下の議論はプリチャード自身への反論ではない。

異なる。ウィリアムズの運転手は「自分に落ち度がない状況で子どもをはねてしまった大型トラックの運転手」(p.28)なのである。もちろん、ポイントは、ネーゲルの「無謀な運転手 (reckless driver)」とは違って、ウィリアムズの運転手には「自分に落ち度がない (no fault of his)」ということにある。

ウィリアムズがこの事例を持ち出すのは、「行為者後悔 (agent regret)」という議論の鍵となる概念に明確な輪郭を与えるためである。さて「それが別のあり方だったらどれほどよかったか」というような思考が当てはまる特定の事態に対して、我々は一般に「遺憾の念 (regret)」を感じる。しかし、たとえば、テレビのニュースを見て「こんなひどいことは起こらなければよかったのに」と傍観者的に感じる遺憾の念とはまったく異なる種類の、特別な遺憾の念がある。すなわち、我々が一人称的な観点から「あんなことをしなければよかった」と考えるときに感じる感情である。「人が自分自身の過去の行為に対してのみ感じられるような」特殊な種類の遺憾の念こそが、ウィリアムズの言う行為者後悔である (p.27)。ウィリアムズのゴーギャンは、もし画家になることに失敗したならば、家族を捨てたという自分の選択に関して行為者後悔を感じるだろう。このゴーギャンが家族を捨てたのは自発的な行為である。他方で、行為者後悔を感じるのは自発的な行為者の場合に限定されない。落ち度のない不運な運転手の事例は、まずそのことを示すために導入されている。その不運な運転手は自発的に子供を轢いたわけではないが、それでも当事者として、傍観者とは異なる後悔を感じる。それは、その事故を引き起こした責任は自分にあるという何かしらの態度表明を、当人に強いてくるような感情である。

もちろん、この事例に関してもっとも重要なのは、落ち度のない運転手も行為者後悔を感じるという人間の心理的事実は道徳的運の存在を示すのではないかと、という論点である。というのも、この事例において、落ち度のない運転手は実際に事故を起こすことによってのみ^{レトリック}的^に自分が運転したことを悔やむことになるからである。レイタスが正しく指摘するように、「ウィリアムズが示唆するところでは、^{レトリック}的^に正当化を含まない合理性の概念は、行為者後悔の

余地を残さない」(Latus 2019, p.108)。「落ち度のない不運な運転手」という設定は、行為者後悔の存在を通して、遡及的(非)正当化と道徳的運の存在を示唆するのである。

3.2. 遡及的正当化の是非

しかし、かつてジーマーマンは、不運な運転手に関わっているように見える道徳的運は簡単に解消できると主張した(Zimmerman 1987)。そのための鍵は、こうした事例に含まれる要素を明示的に区別することである⁽¹⁸⁾。一般に、不運な運転手が人身事故を起こしたという事例は、彼が運転しようとしたことと、その運転という行為が人身事故を引き起こしたことという、二つの要素からなっている。ジーマーマンはこの区別を携えて典型的にカント主義的な解答を提案する。すなわち、道徳的に本当に問題なのは、彼が運転しようと決めたことである。仮に不運な運転手は、たとえばブレーキが不調であることを承知で、それでも運転しようと決めたのだとしてみよう。不運な運転手が人身事故を起こしてしまったということ全体には、たしかに彼のコントロールは完全には及んでいない。つまり、この事例において、結果的運は完全には排除されていない。しかし、不運にも事故を引き起こすことになったその運転をしようと決めたことについて彼は道徳的責任を負うはずである。彼はこの決定について道徳的な非難に値するのである。もちろん、同じような状況で同じように運転をしようと決めたにもかかわらず、事故を起こさずに済んだ幸運な運転手もいるだろう。しかし、その幸運な運転手も、その運転をしようと決めたことについては道徳的な非難に値する。逆に、幸運な運転手はそれ以上には批判されるべきではないのだから、不幸な運転手も、彼が運転しようと決めたことが結果として引き起こした悲劇については、何ら非難されるべきではない⁽¹⁹⁾。以上が

(18) 我々は結果的運に焦点を絞っているが、ジーマーマンは状況的運についても議論している。(ただし、彼は構成的運については議論していない。)

(19) 福間が「道徳的運に抗して」提起する議論と提案は、明らかにジーマーマンのものと大筋で一致している。「道徳的責任の直接的な対象は […] その帰結を含むべきではないと主張することが可能であろう」(福間 2001, p.133)。(ただし、福間は

ジマーマンの理論である。

ジマーマンがウィリアムズに対して、どのような応答を試みるかは明らかだろう (Zimmerman 1987, p.383 n 22; cf. Nagel 1979, pp.28-29)。ウィリアムズの運転手には落ち度がない。そうだとすれば、子どもを轢いてしまった運転手が彼自身の引き起こした結果を後悔するのは、心理的事実としては正しいとしても、その後悔は道徳的に内在的な適切性 (*morally intrinsic appropriateness*) を持たないはずである。もし不運な運転手が後悔を感じるという事実があるとしても、その事実から彼は事故を起こさなかった運転手以上に後悔をするべきだとは言えない。ジマーマンによれば、行為者後悔は道徳の問題とは本質的には関係がないというわけである。しかしながら、ジマーマンの理論は、エピグラフで引いたウィリアムズの言葉が示すと通りの、まさに運の完全な排除を至上目的とした道徳理論にほかならない。当然、この理論に従えば運をトリビアルに排除できるが、むしろ問題はなぜ運をそのように排除すべきかのほうにある。

この問題に関して、ジマーマンの反論はウィリアムズのある重要な主張を等閑視している。ウィリアムズによれば、行為者後悔は、我々が「行為者」という概念を「行為の非意図的な側面」も含むものとして受容しているという事実を反映している。実際のところ、「行為者としての我々の同一性と性格 (*our identity and character as agents*)」は、我々自身が意図したことによってのみ構成されているわけではない。「自分はどういうことをしたのか」とか「自分は世界のなかのどういうことに責任を負っているのか」とかいった事柄の理解のなかには、我々が意図したことの意図せざる結果が含まれているし、ま

▼ 4 節の末尾で、落ち度のない運転手のような行為者に関する道徳的運に対して、さらなる対応の必要性を主張している。そして、続く 5 節と結論の難解な議論を通して、結果的運に関する道徳的責任を共同体の構成員のあいだで分配せよという主張が展開される。福間曰く「責任の領域を純正な行為主体という枠を越えて拡張しようと思われる」(福間 2001, p.137)。しかし、そうなると、私には福間の立論が——好意的に引用されているように見える何人かの論者たちの主張も含めればなおさら——全体として首尾一貫しているようには見えない。

た、我々の意図そのものが我々の意志的コントロールの及ばないものによって条件づけられてもいる (p.29)。この議論に付されたウィリアムズの注釈は、この論点を鮮やかに例解している。

こうした受容は悲劇の中心にあり、それ自体がこうした事柄について我々がどのように考えたいのかという問いを迫るものである。オイディプスが「私がそれを行ったのではない」[...] と言うとき、彼は追放と盲目によって彼がやったのだと宣告されているような人物として話しており、しかも、彼がそれを行ったがゆえに彼を非常に特別な人物として扱っている人々に対して話している。オイディプスのこの発言を単純に真としてしまうような、そして、もし自分が何の役割も果たしていなかったかのように彼が率直に思うときに、その彼が物事を正しく眺めていることになってしまうような、そういう行為者性の概念をはたして我々は持つことができるだろうか。また、それを望んでいるだろうか。(こうした問いは法がどのようであるべきかにはほとんど関係しない。刑罰や公的補償はまた別の問題である。) (p.30 n 2)

要するに、我々が我々のような人間である限り、我々が感じる行為者後悔を非合理的な感情として排除することは難しい。それゆえ、ウィリアムズが先立つ箇所で予告していたように、もし遡及的（非）正当化を認めないような仕方では合理性の概念を理解できるとしても、それは「我々の感情や自分自身に関する我々の見解の再編成を伴い、その再編成は想定されているだろうものより、とりわけ [...] 哲学者たちによって想定されているだろうものより、はるかに大規模なものになるだろう」(p.22)。ウィリアムズ自身の考えでは、それは「正気を失った合理性の概念 (an insane conception of rationality)」(p.29) にほかならない。ジマーマンの反論は、この議論に応答しないかぎり、明らかに不十分である。

レイタスの批判は、ある意味でジマーマンと逆方向へ向かう。レイタスによ

れば、たしかに、不運な運転手には行為者後悔を感じるべき道徳に内在的な理由がある。しかし「問題は、この種のもっともらしいどの事例においても、運転手が自分をもっと安全に運転することはできなかったと信じるのは合理的とは言えないだろう、ということである」(Latus 2019, p.108)。行為者後悔の存在が示唆しているのは、むしろ、「落ち度のない運転手」という設定そのものが机上の空論だということである。実際に事故を起こしたということ自体が運転手自身に何らかの落ち度があったことを示している。彼はもっと慎重になるべきだったのであり、彼が後悔するとすれば、彼はそうしなかった自分の落ち度を後悔しているのである。レイタスによれば、したがって、運転手が行為者後悔を感じることは道徳的運の存在を証明しない。運転手は悔やんで然るべきである。

レイタスは「それゆえ、〔行為者後悔〕は理性的正当化に遡及的な要素があると信じるべき理由を提供しない」(Latus 2019, p.108)と結論する。しかし、彼の議論にも問題がある。それを論じるために、まず次のことを確認しよう。レイタスの議論においても、運転手には落ち度があるにもかかわらず、その事実が当人に知られる方法は実際に事故が起きることしかない、ということがあり得ることは(当然ながら)否定されない。そうだとすれば、自分の運転に落ち度があったという運転手の診断は遡及的に行われるはずである。しかし、レイタスによれば、そのことは不運な運転手の事例は遡及的(非)正当化の事例だということを意味しない。彼はこの点でウィリアムズと対立しているのである。なぜレイタスはそう考えないのだろうか。レイタス曰く、そのように考える人は「ある行為が正当化されているという状態を、その行為を事後的に正当化するという〔我々の〕活動と混同している」(Latus 2019, p.108)。ある行為を正当化するとき我々が一般にやっているのは、ある行為が正当化されている状態にあったことを発見するということである。不幸な運転手は自分の運転が不当なものだったと事後的に気づいたのであるが、もちろん、もし彼がそれに気がつかなかったとしても、彼の運転が不当なものだったことに変わりはない。

しかし、これは適切な反論になっていない。好意的に読むならば、ウィリアムズは「落ち度がない」という表現で、レイタスとは異なり、できるかぎり慎重かつ注意深く運転するように努めていたというようなことを意味している。それに連動して、彼は「その行為を事後的に正当化するという活動」のほうを問題にしている。つまり、レイタスは論点を取り替えているのである。もちろん、この取り替えが正当化されていれば問題はない。しかし、論点を見誤っているのはむしろレイタスのほうだと思われる。すなわち、ウィリアムズに対して「ある行為が正当化されているという状態を、その行為を事後的に正当化するという活動と混同している」とは言えないのである。というのも、正当化行為を離れた正当化状態などというものを考えることは、いまの場合、正当化という概念を空虚なものにするに等しいからである (cf. p.24)。つまり、それは事実上、運転が正当化されている状態と、実際に事故を起こさないことを、ほとんど同一視するものになってしまう。我々はここで、知識とは正当化された真なる信念だという伝統的な知識概念の分析を思い出してみてもよい。レイタスの提案は、認識論において正当化と真理を同一視することに類比的である⁽²⁰⁾。しかし、そのような正当化の概念は、そもそも我々がその概念を必要とした理由を失ったものになるだろう。ウィリアムズなら、それも「正気を失った合理性の概念」と呼ぶかもしれない。

そうだとすれば、運転手が「できるかぎり慎重かつ注意深く運転するように努めていた」という状況下では、もし彼の運転に関して後悔がなされるとすれば、それはやはり事後的なものでしかあり得ないだろう⁽²¹⁾。「できるかぎり慎重かつ注意深く運転するように努めていた」という彼のコントロールを越え

(20) 認識論的外在主義者のなかには、正当化行為を離れた正当化状態という概念を擁護できると言う人がいるかもしれない。ある意味ではそのとおりだろう。しかし、道徳的運を問題にしている我々の類比のポイントは、主体のコントロールの内にある正当化と、コントロールの外にある真理という対比にある。

(21) 行為者後悔の存在はその人の熟慮が足りなかったことを必ずしも示しはしない。ウィリアムズ曰く、「〔後悔〕には、すべての物事を考え合わせたならば違うことをしたのに、という望みが必然的に含まれているわけではない」(p.31)。我々は自分にはどうしようもなかったことを後悔し得る。

て、それでも事故が起こってしまったところに運の存在がある。その場合、彼の運転は悲惨な事故を引き起こすものだったと彼自身に判明することが運なのである。もちろん、彼にはどうしようもなく起こった事故である。しかし同時に、それは彼が引き起こした事故なのだ。ここに彼の行為者後悔が生じるのである。もし以上の議論がウィリアムズの論旨を捉えているとすれば、レイタスの反論はこの意味での道徳的運への反論にはならない。

とはいえ、その点を押さえたうえで、我々はレイタスの議論は重要なポイントを突いていると言うべきだろう。というのは、レイタスの言う意味での「落ち度のない」運転手は確かにいなかったのであり、そのことは行為者の誰もがウィリアムズの言う意味での「道徳的運」にほとんど常に巻き込まれていることを示すからである。つまり、我々は、厳密にプライベートな領域を除いて、常に自分の行為の道徳的結果について賭けに出ざるを得ないのである。(ただし、このことを、我々が運をコントロールすることはまったく不可能だという主張と混同すべきではない。本論の目的とはあまり関係しないが、道徳的運の影響を過大視し過ぎないことは、それ自体として重要なことである。)

4. 理性的正当化と道徳的運の関連性の是非

以上、遡及的正当化という概念が既存のいくつかの反論からどのように擁護され得るかを論じてきた。しかし、もし遡及的正当化なるものが存在するとしても、そのような正当化は果たして道徳的正当化の一種と言えるのだろうか。これはウィリアムズが最後に追究すると予告していた論点である。ネーゲルを始めとした反対者たちは、ゴーギャンが彼の試みにたとえ成功したとしても、我々は彼を不道徳だと見なし続けることができるという点に注目したうえで、ウィリアムズが本当に道徳的運を問題にできているどうかは不明瞭だと批判する (Nagel 1979, 28 n 3; cf. Rescher 1993, p.159; Pritchard 2006, p.12)。たとえば、画家として成功したからといって、ゴーギャンは自分の正当性を彼の家族に対して納得させられないのではないか。こうした批判者たちに言わせれ

ば、ゴッホの画家としての成功は、家族を捨てるという彼の道徳的な瑕疵をけって埋め合わせない。それゆえ、ウィリアムズのゴッホの事例は、実際には道徳的運の事例とはなり得ないのである⁽²²⁾。

この論点をめぐるウィリアムズの態度はかなり分かりにくく、とりわけ次の引用では、ゴッホの画家としての成功は道徳の正当化にならない、とたしかに言われているように見える。

彼らの道徳的運〔たとえばゴッホが画家として成功すること〕の意味は道徳的正当化を獲得することにはない、と我々は言うべきだろう。彼らの道徳的運は、むしろ彼らの人生と道徳との関係のなかに、そして、彼らが自分の人生を正当化できるかできないかということと道徳との関係のなかにある。この関係は、まず第一に、彼らの視点において見られるべきものである〔…〕。(p.39)

もし批判者たちが正しいとすれば、ゴッホの道徳的運は、もちろんゴッホ自身自身の生き方の問題に根本的に関わっているが、我々の道徳の問題とはあくまで間接的な関連しか持たない。たしかにゴッホは家族を捨てたことに後悔を感じるような人物である。しかし他方で、ゴッホは家族への責務を果たすことではなく、画家としての人生に賭けることを自ら選び取ったのであり、それゆえ、ゴッホが家族を捨てたことは道徳的にはまったく擁護不可能である。道徳的に言って、彼の選択が端的に悪いものであることに疑いはない――。

しかしながら、このような理解はウィリアムズがそもそも何を問題にしているのかをほとんど捕まえられないものだと思われる。とはいえ、目下の論点に関するウィリアムズの論述は、残念ながら彼の思考を十分に明らかにするよう

(22) 古田は「ウィリアムズ自身も〔多くの批判者とともに〕端からこの点を認めている」と述べて、そもそもこの点に意見の対立は存在しないと示唆している（古田2017, p.10）。

な仕方では整理されていない。そのため、以下ではテキスト的な根拠を挙げながら、かなり思い切った議論の再構成を伴う解釈が必要になる。

さて、我々が問題とするべきは、上で引用した「彼らの道徳的運は、むしろ彼らの人生と道徳との関係のなかに、そして、彼らが自分の人生を正当化できるかできないかということと道徳との関係のなかにある」という言葉の意味であろう。それはどのような関係なのだろうか。さしあたり二つの重要な論点があるが、一つ目の論点は、ネーゲルの反論に対するウィリアムズの見解に関わっている。ウィリアムズによれば、ネーゲルの批判は議論の余地のある前提に支えられている。すなわち、「もし誰かがある道徳的観点から正当に行為したのなら、誰もがその観点からその行為に対して正当に不平を言えないということになるような、倫理的整合性の本性に関する強い前提」である。ウィリアムズはこの前提が「非現実的なまでに強い」と反論する (pp.36-37)。我々は元の議論を単純化していることを承知のうえで、いわゆるトロッコ問題の状況に即して彼の主張を理解することにしよう⁽²³⁾。それは、五人を助けるために一人を犠牲にするという「道徳的コスト (moral cost)」が必要な状況である。義務論者であれ功利主義者であれ、何らかの道徳理論に従って、五人を助けるために一人を犠牲にすると決めた人物は、その犠牲者 (仮に一命をとりとめたとして) やその家族からの道徳的非難を正当に免れることができるだろうか。ネーゲルはできなければならないという前提を置いている、とウィリアムズは言うわけである。対して、ウィリアムズ自身は次のように主張する。

道徳的コストがあったという考え方それ自体に、何か悪いことが行われたということ、また、非常にしばしば、誰かが不当な扱いを受けたということが含意されている。そして、もし不当な扱いを受けた人々がその〔道徳

(23) ウィリアムズ自身は政治家の「ダーティーハンドの問題」を念頭に置いている。トロッコ問題の例が比較可能な数量へと問題を単純化してしまう点でミスリーディングなのは明白であるが、我々の目下の論点を示すという目的のためには、それで十分だろう。

理論による] 正当化を受け入れないなら、彼らは受け入れるべきだと要求できる人は誰もいないのである。(p.37)

ウィリアムズの意見では、道徳的ジレンマはこの意味で決して解消されないのである。この主張にこそ我々の倫理的な生活に関するウィリアムズの根本的な態度が現れている。ウィリアムズの意見では、たとえばネーゲルの言う「どこからでもない眺め (view from nowhere)」(Nagel 1989) のようなものはある種の強引な理論化を経た観点であって、我々の道徳の本来の根拠はそこにはない⁽²⁴⁾。「もし道徳感情が実際に経験されているように人生の一部でなければならないのなら、そうした感情はあらゆる出来事とあらゆる人々が等距離にあるような世界観の上でモデル化することはできない」(p.37; cf. p.35)。あらゆる選択は、つねに関係者の各々が「ここから (from here)」行わざるを得ないものであって、それゆえ、あたかも超越的な観点に立てば道徳的正解が与えられ、道徳的コストの存在を不問に付すことができるかのように考えてしまうのは、現実を直視しない道徳理論に惑わされることにほかならない。ウィリアムズが「道徳的運」という問題をどのように見ているかを理解するためには、この論点が決定的に重要である。

再びゴーギャンの行為者後悔を、今度は少し異なる観点から眺めてみよう。ウィリアムズによれば、ゴーギャンの行為者後悔には次のような特徴がある(pp.30-31)。行為者後悔には、一般に「自分がそれをしなかったらという望み (wish)」が含まれている。ウィリアムズ曰く、「しかし、我々が描いてきた形でのゴーギャン [...] は、自分が失敗したときにだけ、自分が別の仕方で行っていたらと望む」[傍点引用者]。つまり、家族を捨てるという彼の選択は、ゴーギャンが画家になることに失敗したことが彼に明らかになるまでは、決して後悔されない。それは彼の選択が自覚的な人生の賭けだからである。「たとえ彼が成功しても、彼の言い分を人々に受け入れさせる権利を獲得するわけ

(24) この論点については、ウィリアムズの道徳システム批判の全体像を明晰に論じる渡辺 (2021) が同趣旨の指摘をしている。

ではないだろう。他方、もし失敗すれば、彼は言い訳さえ持たないだろう」(pp.23-24)。このように眺めると、偉大な画家になることを目指すゴーギャンの状況は、道徳的ジレンマの状況に似てくる。注意したいのは、もし先ほどのネーゲルへの再反論が正しければ、ゴーギャンは自分の成功によって家族を納得させられないとしても、彼が成功によって一定の道徳的正当化を果たしている可能性は排除されないということである (pp.38-39; cf. pp.23-24)。これは道徳的正当化ではあり得ないという不満を持つ人は、ウィリアムズによれば同じ理由で、トロツキ問題にも道徳的正当化はないと言わざるを得ない、ということに注意すべきである。

もちろん反対者たちは、ゴーギャンの事例においては道徳的義務が何よりも優先されるべきだと反論するだろう。ゴーギャンが「道徳的リスク」を負うこと自体が許されるものではない。すなわち、道徳的問題に関係する事柄においては、もし失敗すれば一切の正当化を失うかもしれない賭けなどに打って出るべきではない。いや、もっと端的に、自己実現のために他人を犠牲にするという選択は、そもそも道徳的義務に違反しており許されない。要するに、ゴーギャンの選択肢の片方はそもそも道徳的に許されないものであり、端的に間違った選択肢である。それゆえ、ゴーギャンの状況は道徳的ジレンマとはまったく似ていない。

たしかに、ゴーギャンの画家としての成功には、それを道徳的価値との関係で捉えようとするのが不適切な側面がある。すでに見たように、ウィリアムズ自身も「彼らの道徳的運の意味は道徳的正当化を獲得することにはない、と我々は言うべきだろう」と述べていた。しかし、この言葉は、即座にゴーギャンの事例も道徳的ジレンマの一種だという発想を否定するわけではない。ウィリアムズが続けて述べているのは、ゴーギャンの幸運な成功は「まず第一に」彼の人生との関係において捉えなければならない、ということである。そもそもゴーギャンは、彼自身のために画家としての成功を望んだのであり、家族を捨てるという選択を道徳的に正当化するために画家を目指したのではない。この違いは決定的に重要である。ゴーギャンにとっての問題は、何よりもまず自

分自身を正当化できるかできないかである。しかし同時に、ウィリアムズ曰く、

彼らの道徳的運は、むしろ彼らの人生と道徳との関係のなかに、そして、彼らが自分の人生を正当化できるかできないかということと道徳との関係のなかにある。(p.39)

この関係について改めて考えてみると、ゴーギャンの人生を賭けた選択は、少なくともある意味で、自分の人生のプロジェクトに賭けるのか、それとも家族への義務を果たすのかのジレンマの状況にあることは確かだろう。たしかにウィリアムズ自身は明示的にはそれ以上のことを述べてくれないように見える。しかし、我々が問うべきは、やはり、なぜ（ネーゲルたちの反論に抗して）ゴーギャンの置かれた状況を道徳的ジレンマと言ってはいけないのか、という問いであろう。もし我々の解釈が的はずれでないとするれば、理性的正当化と道徳的正当化の関係という難題は、論文「道徳的運」において、この問いに焦点を結んでいる。

そして、この問いに関連して二つ目の論点が現れる。ウィリアムズは道徳が至高の価値を持つという考えに懐疑を向けるのである⁽²⁵⁾。しばしば見逃されているが、ウィリアムズが気にかけているのは、ゴーギャンの家族を捨てるという選択が彼自身にとって特別な重要性を持つという観点だけではない。たしかに我々はしばしば自分自身にとって重要なことを優先し、そのために道徳的義務に反することがある。しかし、このような人間の事実は、わざわざウィリアムズに指摘されるまでもなく、あまりに自明な事実だろう⁽²⁶⁾。むしろ、注

(25) この論点が「道徳的運」で果たす役割の重要性については、Jenkins (2006, pp.82-83) も参照されたい。

(26) 話が逸れるので言及するに留めるが、それほど自明ではないかもしれない関連する論点として、義務でない行為が可能であることによって初めて、我々は自分らしき——「その人自身の人生」——を獲得できる、というウィリアムズの主張も重要である (p.38)。

目すべきはこの事実が持つ我々にとっての重要性である。ウィリアムズ曰く、

もしゴーギャンの計画が成功すれば、それは世界に善をもたらすことができる […]。道徳的観察者は、ゴーギャンが成功したことを喜ぶ理由を、またそれゆえに、彼が挑戦したことを喜ぶ理由を、自分は持っているのだという事実を考慮しなければならない。(p.37 [傍点引用者])

ゴーギャンの成功が家族の犠牲——道徳的コスト——のうえに成立するものであるにもかかわらず、なぜ我々はゴーギャンの描いた絵画を評価し得るのか。ウィリアムズが明らかに示唆しているのは、道徳が至高の価値を持つという考えは維持できないということである。実際問題として、我々はそれを望んでいない⁽²⁷⁾。

道徳が普遍的に尊重され、すべての人々がそれを肯定する傾向を持つ世界は最良であろうという考えによって我々が導かれることもある一方で、実際には、これが我々の世界ではないことに感謝すべき深く根強い理由を我々は持っている (p.23)。

さて、すでに見たように、ゴーギャンのジレンマは、たしかに道徳的な二つの要請が両立不可能な仕方で衝突する典型的な道徳的ジレンマではない。むしろ、道徳的要請と別の種類の——「実存的」と呼んでもよい——要請とが衝突するというジレンマである。しかし、ウィリアムズが道徳の至高の価値を疑うことから帰結するのは、ネーゲルたちとはまったく異なり、彼はこの衝突が真正のものであることを認めるといことである。ゴーギャンはこのような意味で道徳的ジレンマに巻き込まれているのである。

⁽²⁷⁾ 「もしある特定の観察者が、自分はゴーギャンの絵画、いや、そもそも絵画に対して感謝を感じる傾向をまったく持たないと思うとしても、その人にはまた別の事例があるだろう」 (p.37)。

以上の議論を踏まえて話を戻せば、ウィリアムズはゴーギャンが彼の成功によって一定の道徳的正当化を得るという可能性を見ているはずである。先ほどの引用で見たように、ウィリアムズによれば、我々は「道徳的観察者」としてゴーギャンの成功を喜ぶ理由を持つのである。もちろん、我々がゴーギャンをそのように見ることができるということは、彼が「道徳的関心について同じ世界を〔我々と〕共有する人である」という事実に基礎を持つ。「こうした行為者たちの冒すリスクは道徳内部のリスク〔…〕である」(p.38)。

たしかに、すでに見たように、ウィリアムズは「彼らの道徳的運の意味は道徳的正当化を獲得することにはない、と我々は言うべきだろう」と言う。その意味の一つはすでに議論した。しかし、この言葉の意味を誤解しないためには、我々はさらに視野を広げる必要がある。ウィリアムズの論述を必要最低限だけ引用しよう。

彼らの道徳的運の意味は道徳的正当化を獲得することにはない、と我々は言うべきだろう。〔…〕しかし、彼らの人生は目に見えて道徳的人生の一部であり、彼らの人生は我々にとっても意義を持つ。／しかしながら、いまや差し迫った問いがある——道徳という概念によって、どれだけのことが為されているのだろうか、また、議論のこの段階までに、この概念に起こることはどれほど重要なのだろうか。〔…〕我々はその概念の中心的な応用事例から、そもそもその概念を使う基本的な動機であり得るものを問うために、反省を進めている。その基本的な動機とは、運を超越することを望み得るような決定や評価の次元を確立することである。〔…〕／道徳が運から自由であることを疑う懐疑論は、道徳という概念をそれが元々あったところに放置しておくわけにはいかない〔…〕。(p.39)

ゴーギャンの選択は道徳的に正当化されないとするとき、すなわち、彼は結局のところ道徳的義務に反したのだと言うとき、そこにどのくらい重要な意味があるのかを、我々は改めて考える必要がある。ウィリアムズは明らかにそう示

唆している。もちろん、そこにどんな重要な意味もないということにはならないだろう。しかし、ウィリアムズの議論は、我々の持つ道徳という概念について、我々の再考を促す力を十分に持っていると思われる。

我々は日々さまざまな意思決定の場面に直面し得る。しかし、そんなときにどうすれば間違いがないかを教えてくれるのが道徳ではないのか。道徳の領域に避難すれば安全だと人は言うかもしれない。いや、残念ながらそうはならない、とウィリアムズは論じていた。奇跡的な幸運に恵まれた場合を除けば、人はどれほど手を尽くしても完全無欠の人生を生きることはできない。というのも、ウィリアムズによれば、「運を超越することを望み得るような決定や評価の次元を確立する」という道徳の理想は儂く失われたからである。熟慮に基づく事前の正当化には限界があり、我々は自分の人生においてほぼ確実に何らかの道徳的コストを支払わなければならない。そうだとすれば、なぜ我々は道徳的運に賭けるという人物の選択を許容してはならないのか。ゴーギャンの事例はこの問いを我々に差し向ける。もちろん、ゴーギャンの選択は道徳的リスクを負う選択にほかならない。実際、道徳的運は、もしその賭けが失敗に終わったとすれば、「行為者後悔」という感情を通じて、その意味を当人に対して生々しく宣告するだろう。しかし、そのような道徳的リスクをとる人物が存在することによって、その人と同じ道徳的共同体に属する我々が、その人がもたらす独自の善を享受できることがあるのも、また事実なのである。

こうした行為者たちの選択はいかなる意味でも道徳的に正当化されることはあり得ないと、我々は本当に言うべきだろうか。我々は道徳的観察者として、画家としての成功に賭けようとするゴーギャンをどこまでも咎めるべきだろうか。ウィリアムズの答えは間違いなく「ノー」だろう。こうした問いに断固として「イエス」と答えさせるような道徳の概念を我々があえて保持すべき理由はない、と彼は論じてきたのである。

おわりに

本論はウィリアムズの議論をいくつかの反論から擁護することを通して、論文「道徳的運」の重要な論点を浮かび上がらせようとしたものである。我々は反論に対して、道徳的運のコントロール欠如説を擁護し、ゴージャンの事例における事前の正当化の可能性を退け、遡及的正当化という概念を擁護したうえで、最後に、ウィリアムズは遡及的正当化がある意味で道徳的正当化をもたらし得ると考えているはずだと論じた。もちろん、我々は「道徳的運」という論文の持つ哲学的含みをすべて取り出せたわけではない。もっとも明白なのは「内的な失敗」と「外的な失敗」の区別を検討しなかったことだろう。ロールズ批判にも触れなかった。他にも論じるべきことはいくつも残されている。しかし、それは大した問題ではないと思いたい。何度読んでも読み尽くせない豊かな内容を持つ作品が「古典」と呼ばれるとすれば、ウィリアムズのこの論文は間違いなく哲学的古典だからである。

文献

- Hartman, Robert J. (2017) *In Defense of Moral Luck*, Routledge.
- Jenkins, Mark P. (2006) *Bernard Williams*, McGill-Queen's University Press.
- Lackey, Jennifer (2008) "What Luck is Not," *Australian Journal of Philosophy*, 86, 2: 255-267.
- Lauden, Robert B. (2007) "The Critique of the Morality System," Alan Thomas (ed.), *Bernard Williams*, Cambridge University Press.
- Latus, Andrew (2000) "Moral and Epistemic Luck," *Journal of Philosophical Research*, 25: 149-172.
- (2019) "Thomas Nagel and Bernard Williams on Moral Luck," Ian M. Church & Robert J. Hartman (eds.) *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Luck*, Routledge, pp.105-112.
- Nagel, Thomas (1979 [1976]) "Moral Luck," *Mortal Questions*, Cambridge University Press, pp.24-38.
- (1989) *The View from Nowhere*, Oxford University Press.

- Pritchard, Duncan (2005) *Epistemic Luck*, Oxford University Press.
- (2006) “Moral and Epistemic Luck,” *Metaphilosophy*, 37, 1: 1-25.
- (2015) “The Modal Account of Luck,” Duncan Pritchard & Lee John Whittington (eds.), *The Philosophy of Luck*, Wiley Blackwell, pp.143-167.
- Queloz, Matthieu (2022) “A Shelter from Luck: The Morality System Reconstructed,” András Szigeti & Matthew Talbert (eds.), *Morality and Agency: Themes from Bernard Williams*, Oxford University Press, pp.182-209.
- Rescher, Nicholas (1993) “Moral Luck,” Daniel Statman (ed.), *Moral Luck*, State University of New York Press, pp.141-166.
- Richards, Norvin (1993) “Luck and Desert,” Daniel Statman (ed.), *Moral Luck*, State University of New York Press, pp.167-180.
- Steglich-Petersen, Asbjørn (2010) “Luck as an Epistemic Notion,” *Synthese*, 176: 361-377.
- Williams, Bernard (1981) “Moral Luck,” *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press. (バーナード・ウィリアムズ『道徳的な運：哲学論集 一九七三～一九八〇』伊勢田哲治監訳、勁草書房、2019年。)
- (1995 [1993]) “Moral Luck: A Postscript,” *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers*, Cambridge University Press.
- (2011 [1985]) *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge. (バーナード・ウィリアムズ『生き方について哲学は何が言えるか』、森際康友・下川潔訳、ちくま学芸文庫、2020年。)
- Whittington, Lee John (2014). “Getting Moral Luck Right,” Duncan Pritchard & Lee John Whittington (eds.), *The Philosophy of Luck*, Wiley Blackwell, pp.205-218.
- Zimmerman, Michael J. (1987) “Luck and Moral Responsibility,” *Ethics*, 97, 2, 374-386.
- 門脇俊介 (2004) 「こわれものとしての道徳：道徳上の運について」, 越智貢・金井淑子・川本隆史・高橋久一郎・中岡成文・丸山徳次・水谷雅彦 (編), 『岩波応用倫理学講義 7』, 162-181 頁。
- 神崎繁 (2006) 「道徳的運／道徳的不運」, 大庭健・井上達夫・加藤尚武・川本隆史・神崎繁・塩野谷祐一・成田和信 (編), 『現代倫理学事典』, 629-630 頁。
- 木島泰三 (2020) 『自由意志の向こう側：決定論をめぐる哲学史』, 講談社。
- 福間聡 (2001) 「道徳的運に抗して：コントロール条件に基づく道徳的運の再検討」, 『倫理学年報』第 50 号, 125-139 頁。
- 古田徹也 (2017) 「現代の英米圏の倫理学における運の問題」, 『社会と倫理』, 第 32 号, 3-14 頁。

—— (2019) 『不道徳的倫理学講義：人生にとって運とは何か』, ちくま新書。

渡辺一樹 (2021) 「道徳と倫理を区別する：バーナード・ウィリアムズの道徳システム論再考」, 『哲学の探求』 第 48 号, 214-232 頁。

謝辞

本論は日本学術振興会特別研究員奨励費（研究課題 20J01095）の助成を受けた研究成果の一部である。受け入れ教員である久米暁先生に感謝する。なお、本論は関西学院大学文学部「倫理学特殊講義 2」（2022 年度春学期）の講義をしながら構想されたものである。まだまだ拙い授業を熱心に受講してくれた学生たちにも感謝する。

（文学部非常勤講師・日本学術振興会特別研究員 PD）