

## 反応的態度説における適切性

川村 勇貴

### はじめに

決定論 (determinism) と道徳的責任 (moral responsibility) は両立するのだろうか。本稿では決定論と道徳的責任の両立<sup>1</sup>について「反応的態度説 (reactive attitude view)」を手掛かりに議論していく。第一節では反応的態度説の要点を説明し、反応的態度説が決定論の問題を考えるうえで有望な一つの考えであることを確認する。第二節では反応的態度説が抱える「道徳的責任帰属の適切性／不適切性を評価できない」という問題を確認し、反応的態度説にそれらを区別する条件の導入が必須であり、かつその条件は決定論と両立するものでなければならないことを確認する。第三節では関連する先行研究として J. M. Fischer と M. Ravizza が導入する「自発性の自由」の条件を取り上げ、その条件が他行為可能性を必要としない点で決定論と両立することを確認する。第四節では、Pereboom が提示する「操作論証 (manipulation argument)」を取り上げ、それによって Fischer と Ravizza の提示する「自発性の自由」の条件に限界があることを指摘する。第五節では、自発性の自由の条件の限界をふまえ、筆者の考える「自由にこだわらない仕方」を提示する。この考えによれば、反応的態度の適切性／不適切性は自由以外の観点から区別することが許容されているため、自発性の自由の条件による区別に困難が生じたとしても、そのほかの条件に訴えることで区別が可能となる。

### 1. 反応的態度説

まずは本稿で中心的に取り上げる「反応的態度説」について概観する。反応的態度という概念が最初に導入されたのは P. F. ストロートン<sup>2</sup> (1962) の「自由と怒り (Freedom and Resentment)」という論文においてである。彼はこの論文において「反応的態度 (reactive attitude)」という概念を導入し、決定論と道

徳的責任<sup>3</sup>の両立性を主張する。

ストローソンは道徳的責任を考えるにあたって、私たちが他の人に向ける二種類の態度について言及する。ひとつは、私たちが相手を通常的人間的な関係<sup>4</sup>の当事者とみなすときに向ける、ストローソンが「当事者の態度 (participant attitude)」と呼ぶ態度である。もう一つは私たちが相手を管理・監督・矯正・処罰の対象、あるいは「避けるべき人物」・「異常者」とみなすときに向ける、ストローソンが「客体への態度 (objective attitude)」と呼ぶ態度である。ストローソンはこれらの対照的な<sup>5</sup>態度に注目して議論を進める。

私たちは当事者の態度を向けるような相手に対してこちらへ善意を向けるような期待・要求している。そして、このような要求は私たちが相手に向けるある特殊な態度と結びついている。多くの場合、善意への期待が裏切られ、相手は私たちに対して悪意ある扱いをしてきたとき、私たちは相手に怒りといった態度・感情を向ける。また、多くの場合、相手が私に対して善意ある扱いをしてきて善意への期待が満たされたとき、私たちは相手に感謝の態度・感情を向ける。このように、私たちは善意への期待を寄せる相手が私を扱う仕方に応じて、怒りや感謝といった態度を向ける。ストローソンはこれらの態度を反応的態度と呼ぶ。そしてストローソンの議論において、怒りは非難に、感謝は賞賛にというように、反応的態度が道徳的实践と結び付けられて理解される。

さらに、ストローソンは反応的態度を個人的な観点からのものと一般的な（「共感に基づいた」・「他人の立場を考慮した」・「個人的な関わりを欠く」・「第三者的な」）観点からのものに区別する。そして、ストローソンは後者の反応的態度は道徳的な反応的態度と呼ぶのにふさわしいものであると主張する。なぜなら、この種の反応的態度を抱いているひとつについて、たとえば「道徳的観点から憤っている」ということができるからである（ストローソン 2010: 56-57）。

反応的態度が抑制される仕方は二つある。一つは、相手から危害を加えられるものの、相手の置かれた状況を鑑みることによって相手への反応的態度が軽減される場合である。そこで鑑みられる状況には、たとえば、「相手はそれをしたらどうなるか全く知らなかった」・「相手はそうするつもりはなかった」・「相手はそうせざるを得なかった」・「相手は深く後悔している」といったことが挙げられる。このような状況において、私たちが相手の行為に対して「加害行為である

ものの私への悪意の現れではない」と解釈し、反応的態度が軽減されることがある。反応的態度が抑制されるもう一つの仕方とは、相手に客体への態度を向けている場合である。このような場合では、そもそも相手に向けている当事者の態度が限定的であり、相手に寄せる善意の期待も限定的であるため、相手の加害行為に対する反応的態度も限定的となる。

以上のように反応的態度の特性を説明したうえで、ストローソンは反応的態度・道徳的責任と決定論が両立すると主張する。反応的態度が抑制される仕方には二種類あった。一つは当事者の態度を向ける相手の行為がなされた事情を鑑みることで生じる抑制であり、もう一つは客体への態度を向ける相手の行為に対して生じる抑制である。ストローソンは決定論が真実であることから反応的態度が抑制される両者の状況が帰結しないとして、決定論と反応的態度・道徳的責任の両立を論証する。その論証の根拠は次の四つに要約できる。

(1)

- ① 当事者の態度を向ける相手への反応的態度が抑制されるのは、彼の行為が善意への要求を少なくとも部分的には満たしている場合である。
- ② しかし、決定論が真実であることからすべての行為者について「全くの善意から物事を行っている」・「悪意が完全がない」ということは導けない。
- ③ したがって、決定論が真実であったとしても、そのことから当事者への態度が向けられたすべての行為者への反応的態度が抑制されることは導けない。

(2)

- ① 私たちは「異常者 (abnormality)」とみなす人に対して客体への態度を向ける。
- ② しかし、決定論が真実であることから「すべての人が異常者である」という命題を導くことはできない。
- ③ なぜなら、「すべての人が異常者である」という命題は自己矛盾を含まない命題から導くことが不可能だからである。

(3)

- ① 決定論が真実であるとしても、私たちがすべての他者に対して客体への態度を向けることは実際に起こりうるものとして考えることができない。
- ② なぜなら、私たちは通常の関係の当事者として人間らしい仕方で関わり合うことに深くコミットしており、すべての行為者に客体への態度を向け、当事者としての関わり合いを放棄することは私たちの世界の大きすぎる変容を意味するからである。

(4)

- ① 私たちが個人間の通常態度によって人間らしく関わり合う仕方は人間的な生の枠組みであり、この枠組み全体を再検討することはできない。
- ② また、決定論が真実であったとしても、人間的な生の枠組みに資さないことを合理的ということはできない。
- ③ したがって、決定論が真実であったとしても、「すべての行為者に対して客体への態度をとるのは合理的である」ということは導けない（ストローソン 2010: 48-55）。

これらの論証のいくつかは説得力がないように思われるかもしれない。(2)が提示する根拠は「すべての人が異常である」という自己矛盾した言明の性質に言及していた。しかし、「すべての人が異常である」ということと同じ事態を「すべての人が責任能力を持たない」というような矛盾を含まない言明で言い換えることは可能である。したがって、(2)の説得力は弱いように思われる。

しかし、おそらくストローソンの議論において(2)の根拠はそれほど重要ではない。なぜならストローソンは(2)の根拠を安易なものだと認めているからである（ストローソン 2010: 51）<sup>6</sup>。本稿では(2)の説得力がなかったとしても他の根拠によって決定論と反応的態度の両立性が説得されれば、ストローソンの論証は成功しているとみなす。

また(3)が提示する根拠に対して、決定論が真実であるという信念が客体への態度を促進することがありうるかと反論できるかもしれない。T. ネーゲルが言うように「人間のどんな行為も遺伝と環境によって決まっているかもしれないと始めて思い至ると、ある行為が薬物の影響だったと知らされるのと同じくらい深刻に、そのことはわれわれの行為への反応を弱めかねない」(ネーゲル 2009: 205)。たしかに、決定論が真実であるという信念によって、あらゆる人にやむを得ない事情が成立しているの見なし、その結果すべての人に対して善意への期待や当事者の態度、反応的態度を向けるのをやめることはありうるだろう。

しかし、このような仕方では反応的態度が抑制されることは本稿において問題にならないように思われる。このような仕方では反応的態度が抑制される状況を想像しよう。すべての人が「すべての人間は遺伝と環境によって行動を決定されている」と確信し、そのことによってすべての行為者に対して客体への態度を向けることがあったとしよう。そのような状況ではあらゆる行為者の行為への反応的態度が完全になくなるだろう。ところで、本稿で問題としているのは「決定論が真実であったときあらゆる道徳的責任が正当化されないのではないか」という懸念であった。ここで注目すべきなのは、この懸念は私たちがある程度反応的態度を他者に向けているような状況においてのみ成立するものであるということである。誰もが他者に客体への態度だけを向けており反応的態度を全く向けないのであれば、そもそも誰も道徳的な非難・賞賛を動機づけられないため、道徳的責任の正当化が問題になることはないだろう。したがって、ネーゲルが言うような批判は本稿にとって深刻ではない。

## 2. 反応的態度説の課題

前節では反応的態度説の主張を概観した。反応的態度説における道徳的責任の説明は次のように定式化できる。

反応的態度説における道徳的責任の定式化：

行為者 A に道徳的責任があるのは、A に反応的態度が向けられている

場合であり、かつその場合に限られる。

しかし、このような道徳的責任の理解は受け入れがたいだろう。なぜなら、道徳的責任はふつうその帰属の正しさ・誤りが判定され、誤りであればその帰属を修正できるものとして理解されているからである<sup>7</sup>。たとえば、ある分別のつかない知的障害者に危害を加えられて、ある人物が彼を厳しく非難したとする。この人物は知的障害者に対しても普通の成人と同じように扱うことが一般的な観点からも正しいと確信しており、知的障害者に対して抑制されていない反応的態度をむけるのをいとわないのである。このような場合、私たちはそのような責任帰属に対して誤りを指摘し、正しい仕方に修正させようとするだろう<sup>8</sup>。しかし、反応的態度説の枠組みではそのような仕方でも道徳的責任帰属を修正することはできない。なぜなら、反応的態度説では、反応的態度を向けるかどうか（一般的な観点が考慮されるにしても）向ける人の感情に依存しており、したがって責任帰属も向ける人次第だからである。

このような問題に対処するためには、責任帰属に対して反応的態度だけに依拠しない仕方でも「適切・不適切」を判断する基準を導入し、反応的態度説を拡張しなければならない<sup>9</sup>。反応的態度説を次のように拡張しよう。

適切性の基準を導入した反応的態度説：

行為者 A に道徳的責任があるのは、

- (1) A に反応的態度が向けられており、かつ
- (2) A にその反応的態度を向けるのが適切である場合であり、かつその場合に限られる。

また、このような基準を導入するにあたって注意すべきことがある。それは導入される基準と決定論の両立可能性である。なぜなら、そもそも反応的態度説は決定論と道徳的責任の両立性の問題に応答するための説であり、もし適切性の基準を導入することで決定論と道徳的責任帰属の適切性が両立しなくなれば、本来の目的に応えられないからである。

では、どのような基準から反応的態度の適切性を判断すればよいか、以下で

検討していく。

### 3. Fischer と Ravizza による適切性

Fischer と Ravizza (1993) は適切性の基準としてある種の「自由 (freedom)」の条件を導入することを提案する<sup>10</sup>。彼らによれば、反応の態度の受け手にこの種類の自由があるとき、その受け手は適切な受け手であるという (Fischer and Ravizza 1993)。Fischer と Ravizza による自由の観点の導入は私たちの直感に合致しているように思われる。「ほぼすべての哲学者は、何らかの種類の自由／コントロールが道徳的責任に必要だと考えている」(キャンベル 2019: 36)。行為者に何らかの意味での自由があるとき、つまり行為が行為者自身によるものとみなせるときに「道徳的責任帰属が適切である」というのはもっともらしきがある。反対に、たとえば行為者に精神的な異常があったり行為者が脅迫されていたりして行為者が自由を持っていないと見なせるとき、道徳的責任帰属が不適切に思われる。

Fischer と Ravizza の議論を検討する前に、まず自由と決定論の関係について「他行為可能性 (alternative possibility)」の論点から確認する。伝統的に道徳的責任帰属に必要な自由は他行為可能性として解釈されてきた (フランクファート 2010: 81)。この解釈によれば、ある行為者が自由なのは、その行為者について「実際にしたのとは他のことをなしえた」といえる場合のみである。反対に「実際にしたのとは他のことをなしえなかった」といえるとき、そのような行為者に責任や自由を帰属するのは不適切となる。

しかしながら、P. ヴァン・インワーゲン (2010) の論証によれば決定論は他行為可能性という意味での自由とは両立しない。彼の論証は次のように要約できる。

- ① 決定論が真実であれば、過去のある時点における世界の状態と自然法則によって現在の世界の状態が一意的に決定される。
- ② もし私たちに他行為可能性という意味での自由があるなら、私たちは現在の世界の状態を他のようにできた。

- ③ ①②より、決定論が真実でありかつ私たちに自由があるということとは、私たちが過去の世界の状態か自然法則、あるいは両方を変えることができたということである。
- ④ 私たちは過去の世界の状態や自然法則を変えることができない。
- ⑤ したがって、決定論と他行為可能性という意味での自由は両立しない (ヴァン・インワーゲン 2010: 139-145)。

この論証によれば、決定論と自由は両立しない。なぜなら、決定論が真実である場合、現在の世界の状態を他のようにできたことを認めるには、私たちが過去の世界の状態や自然法則を改変する能力を持つことを認めなければならないからである。しかし、このような超自然的な人間の能力を認めることはできないだろう。

ヴァン・インワーゲンの論証を踏まえると、決定論との両立性を考慮した場合、他行為可能性を必要とする種類の自由を導入することができない。したがって、自由を反応的態度における適切性の基準として組み込むには、他行為可能性を必要としないものでなければならない。Fischer と Ravizza が導入するのはこの他行為可能性を必要としない種類の自由である。

Fischer と Ravizza はフランクファート (1969) の知見を参考にしながら、他行為可能性を必要としない自由を検討する。フランクファートによれば道徳的責任は他行為可能性という意味での自由を必要としない。彼は次のような思考実験を用いてそのことを説明する。

- ① ブラックはジョーンズにある行為をさせたい。
- ② ブラックはジョーンズに知られないように彼の意思決定プロセスに効果的な介入によって (たとえば、特殊な薬物の投与・脳神経プロセスの操作・催眠術によって)、ジョーンズに思い通りの行為をさせることができる。
- ③ ただし、ブラックは必要以上に手を汚したくないので、ブラックの望む行為以外のことをしようとしたときに限って意志決定のプロセスに介入しようとした。



- ④ さて、ジョーンズはブラックの望む行為をしたが、そのときブラックによる介入がなかったとしよう。つまり、ジョーンズは自らの理由にしたがってブラックが望むのと同じ行為をしたのである。
- ⑤ この事例において、ジョーンズが自らの行為に対して道徳的責任があるのは明らかだろう (フランクファート 2010: 91-93)。

フランクファートの思考実験ではジョーンズに他行為可能性がないようにみえる。なぜなら、ジョーンズはブラックが望むのと同じ行為を意志決定しようが、そうでない行為を意志決定しようが、いずれにせよブラックが望む行為をすることになるからである。しかしながら、ジョーンズの行為の道徳的責任が彼自身にあるのは明らかだろう。なぜなら、この事例において、ブラックの介入は一切実行されず、したがってジョーンズは自らの理由に基づいて行為しているからである。したがって、道徳的責任には他行為可能性という意味での自由は必要ではない。

Fischer と Ravizza はフランクファートの知見を踏まえ、他行為可能性を必要としない自由の解釈として「現実系列説 (actual-sequence theory)」を提示する。この説において、他行為可能性がなかったとしても、特定のプロセスが現実起こっていれば、行為者は「自発性の自由 (liberty of spontaneity)」を持つことができる (Fischer and Ravizza 1993: 39)。

そして、Fischer と Ravizza はこのような意味での自由を基準にすることによって反応的態度が合理的に理解可能になると主張する (Fischer and Ravizza 1993: 39)。彼らの提示する反応的態度説の修正案を次のように定式化しよう。

Fischer と Ravizza に修正された反応的態度説：

行為者 A に道徳的責任があるのは、

- (1) A に反応的態度が向けられており、かつ
- (2) A の行為に自発性の自由があった場合であり、かつその場合に限る。

Fischer と Ravizza は自発性の自由であるようなプロセスについていくつかの

条件を提示している。本稿では彼らの理論体系のすべてを提示することができないため、重要と思われる条件のみ確認する。その条件は次の四つである。

- (1) 自発性の自由がある行為は「理由応答性 (reasons-responsiveness)」のあるメカニズムから引き起こされていなければならない。理由応答性とは世界から与えられた理由 (reason) を認識し、その理由に従って行為するという、行為メカニズムの特性である (Fischer and Ravizza 1993: 29-31)。このようなメカニズムによって現実の行為が引き起こされていなければ自発性の自由は認められない。
- (2) 自発性の自由に必要なメカニズムは、実際とは異なった理由を与えられた場合にその理由に従った行為を引き起こすような弁別性を備えていなければならない<sup>11</sup> (Fischer and Ravizza 1993: 30-31)。
- (3) おそらく、ここでの理由と行為のつながりは合理性の観点から「客観的な (objective)」・「よい (good)」ものでなければならないだろう (Fischer and Ravizza 1993: 31)。
- (4) 責任帰属に際して、行為者が持つ特性の来歴を考慮しなければならない。つまり、現在の時点において二人の行為者がまったく同じ特性を持っているとしても、それぞれの来歴が異なれば、責任帰属も違ってくるであろう (Fischer and Ravizza 1993: 32)。

#### 4. Fischer と Ravizza の問題

前節では反応的態度説における適切性を導入する先行研究として Fischer と Ravizza の提案を取り上げた。たしかに、彼らが提案する自発性の自由の条件は他行為可能性を必要としないためヴァン・インワグゲンによって提示された決定論と自由の両立における問題を克服している。しかしながら、決定論との両立のために克服すべき課題は他にも残っている。それは「操作論証 (manipulation argument)」によって提示される問題である。

操作論証は私たちの「他人に操られてした行為について行為者自身に道徳的責任はない」という直感と「操られて行為する場合と決定論的な世界で行為す

る場合の間に違いはない」ということの論証の連言によって「決定論的な世界での行為について行為者自身に道徳的責任はない」ことを論証する (McKenna 2008: 143). Pereboom は操作論証の一種である「四事例論証 (Four-Case argument)」によって操られて行為する場合と決定論的な世界での行為の近似性を説明する.

Pereboom はプラムが利己的な理由によってホワイトを殺害する事例を四つの異なったあらすじで提示する. それぞれの事例において, プラムが Fischer と Ravizza が認める意味での自由の条件を満たしていることは共通している. つまり, それぞれの事例においてプラムは推論を経た適切な理由に反応して行為しており, もし違った理由を受け入れていたなら違ったように行為しただろうし, 彼は道徳的な理由への受容性も備えている (Pereboom 2001: 111). しかしながら, それぞれの事例において, プラムが利己的な熟慮をするようになった経緯が異なっている. それぞれの事例の違いはそれぞれ次のようである.

- (1) プラムは神経科学者によって作られた. プラムは神経科学者が送信する特殊な電波によって利己的な推論をするように直接操作される.
- (2) プラムは神経科学者から直接操作されていないものの, 彼の推論は神経科学者によって組み込まれたプログラムによって高い蓋然性をもって利己的になる.
- (3) プラムは普通の人間とほとんど変わらない. 唯一の違いは彼は幼少期に利己的であるように厳しくしつけられており, それによって高い蓋然性をもって利己的に推論するということである.
- (4) 決定論が真実である世界であり, プラムはふつうに生まれふつうに育った人間だが, 高い蓋然性をもって利己的な推論をする. そして彼のおかれた状況的背景によって, 彼は殺人行為へ決定的に結び付けられる (Pereboom 2001: 112-115).

Pereboom によれば, (1)でプラムに道徳的責任がないのは直感的に正しい (Pereboom 2001: 113). なぜなら, この場合のプラムの行動は神経科学者たちの活動によって決定されており, そのことはプラムのコントロールの外側にあるからである (Pereboom 2001: 113). そして, Pereboom は(1)と(2), (2)と(3), そ

して(3)と(4)をそれぞれ比較し、それらに重要な違いがないことを示し、それゆえに(4)の決定論的な世界の事例でもプラムに道徳的責任がないことを論証する。

たしかに、(1)と(2)は重要な違いがないだろう。なぜなら、どちらのプラムの行為も神経科学者による作為が含まれているように思われるからである。(2)と(3)も他者がプラムの人格形成に強く作用している点で違いがないだろう。では、(3)と(4)はどうだろうか。(3)では他者の介在が認められるものの(4)にそのような存在者はいない。したがって、他者による介在が道徳的責任の有無を判断する基準になるかもしれない。しかしながら、Pereboomはそのような反論を見越して「自生的な機械 (machine that generated spontaneously)」という事例を持ち出す。その事例では、他者の意図的な設計なしに自然発生した装置がプラムの状態を左右する。Pereboomによれば、このような事例においてプラムに道徳的責任がないことは認められるという (Pereboom 2001: 115)。つまり、他者による介在の有無は道徳的責任にとって重要な違いではないのである。

このような批判に対して Fischer は次のような応答をしている。Fischer はまず Pereboom の言う第一の事例においてもプラムの道徳的責任が成り立つと主張する。なぜなら、第一の事例においても適切な理由応答のメカニズムが働いているからである (Fischer 2004: 156)。しかし、Fischer は第一の事例で道徳的責任を認めるものの、それがプラムへの非難のふさわしさ (blameworthiness) を保証するものではないとする。というのも、Fischer において道徳的責任と非難・賞賛のふさわしさは区別されるべき事柄であり、非難・賞賛のふさわしさは状況を考慮したうえで正当化されるからである (Fischer 2004: 157-158)。

ただし、Fischer によるこのような応答は問題を先送りにしているに過ぎないだろう。なぜなら、道徳的責任の有無の問題を非難・賞賛のふさわしさの有無に置き換えたところで、それらを判断する基準が要請されることに変わりないからである。Fischer は非難・賞賛の適切性の区別を考えるうえで、遺伝的に行為を強要されていることと決定論的に行為を決定されていることの違いを引き合いに出す。Fischer によれば、遺伝的に行為を強要されているということは私たちにとってショッキングであり、それゆえ非難のふさわしさが抑制されるという (Fischer 2004: 160)。いっぽう、決定論的に行為を決定されているというところにそのようなショッキングさはなく、それゆえ非難がふさわしくなると

いう。しかし、このようにして「ショッキングさ」という一種の情動を基準にすることは結局判断するひとがどう感じたかに依存してしまうため、責任帰属の実践の修正に寄与しないことは明白だろう。

## 5. 自由にこだわらない仕方

前節では Fischer と Ravizza が提案する自由の条件に対する Pereboom の批判を検討し、自発性の自由の条件が抱えるさらなる難題を確認した。彼らの自発性の自由の条件は決定論における他行為可能性の問題を回避できるものの、操作論証が提示する問題にはうまく答えられない。

Fischer と Ravizza による適切性条件の導入はどこに問題があるのだろうか。筆者には彼らが自由概念によって反応的態度を向けることの適切性を説明しようとしていることに問題があるように思われる。というのも、以下で示すように、反応的態度を向けることの適切／不適切の区別は自由以外の複数の観点からも可能であるからである。本節では、反応的態度を向けることの「不適切性」の観点から自由の条件や決定論について考察し、自由にこだわらない仕方での反応的態度を向けることの適切性／不適切性を区別する方法を採用することで反応的態度説が適切性の条件を備えつつも決定論と両立することを論じる。

まず、そもそもなぜ反応的態度を向けることについて適切／不適切の区別が問題となるのか、改めて検討しよう。筆者が確認した限り、反応的態度の適切性を問題とする論者たちは共通して「反応的態度が向けられるべきでないのに向けられている」といった場合を懸念している。たとえば、Fischer と Ravizza は抑制されていない反応的態度が知的障害者に向けられているような社会実践が正当化されることを懸念している (Fischer and Ravizza 1993: 18)。Eksarom は魔女狩りを例にあげ、事実に基づかない仕方での反応的態度が向けられる事例を問題視する (Eksarom 2000: 148)。成田は盗癖症を患った人物が犯した窃盗行為に対して反応的態度を向けることだけによって責任帰属を正当化する事例を挙げて、そのような責任帰属を「受け入れがたい」としている (成田 2004: 33)。

このことを踏まえると、反応的態度説に導入すべきなのは「反応的態度を不適切と判断する条件」とも言えるだろう。このような条件を導入することで、

反応的態度によって無差別に責任帰属が正当化されるのを回避することができるのである。したがって、反応的態度を向けることの「不適切性」の条件を導入した反応的態度説を次のように定式化しよう。

不適切性条件を導入した反応的態度説：

行為者 A に道徳的責任があるのは、

(1) A に反応的態度が向けられており、かつ

(2) A に反応的態度を向けるのが不適切でない場合であり、かつその場合に限られる。

Fischer と Ravizza が導入する自発性の自由の条件は不適切性の条件として次のように（いわば「自発性の不自由の条件」として）再定式化できる。

自発性の不自由の条件：

行為者 A に反応的態度を向けるのが不適切なのは、A の行為に自発性の自由がなかった場合である。

Pereboom の操作論証は、自発性の自由があるのにもかかわらず道徳的責任がない事例と決定論的な世界との間に重要な違いがないことを示すことで、すべての行為者への道徳的責任帰属の不適切性が成立することを論証するものとして再解釈できる。そして、Fischer は操作論証に対して、自発性の不自由の観点から応答していると再解釈できる。

しかし、筆者には操作論証の問題に対して不自由の条件から応答することはあまり重要でないように思われる。なぜなら、不適切性の条件は不自由以外の複数の条件から説明することができるからである。そのことは、一般的に理解される道徳的責任と自由の関係から明らかである。

道徳的責任と自由の関係の一般的な理解によれば、自由であることは道徳的責任があることの必要条件であるが十分条件ではない。つまり、一般的に、道徳的責任帰属が適切である場合、自由以外の複数の必要条件が要請されているのである。たとえば、自由以外の道徳的責任の必要条件で最も有名なものとし

で認識的条件 (epistemic condition) がある<sup>12</sup>。この条件によれば、「ひとが行為について道徳的責任を持つのは、その行為の詳細についての知識を持っている場合に限る」(キャンベル 2019:37)。たとえば、見かけ上何の変哲もない椅子があったとしよう。この椅子には特殊な装置が組み込まれており、誰かがその椅子に座るとその装置が作動し他の誰かが死んでしまう。さて、ある男がその装置に気付かず椅子に座ってしまい他の誰かを殺してしまったとしよう。この場合、道徳的責任における認識的条件の観点からすると、椅子に座った男に殺人についての道徳的責任は帰属されないか軽減される<sup>13</sup>。そして、このような自由と道徳的責任の概念的関係は Fischer と Ravizza も認めるものである<sup>14</sup>。

道徳的責任と自由の関係の一般的な理解をふまえると、道徳的責任帰属の不適切性について次のことが認められるだろう。第一に、道徳的責任の必要条件が一つでも満たされていないならば、道徳的責任帰属は(少なくとも部分的には)不適切となり、たとえば行為者への非難が禁止させられるか軽減させられる。責任帰属の適切性にとっての必要な条件が満たされていないことは不適切性の十分条件というわけだ。第二に、道徳的責任の不適切性条件は複数ありうる。適切性の必要条件の複数性は不適切性の十分条件の複数性の裏返しなのである。

したがって、一般的な道徳的責任の理解を踏まえると、道徳的責任帰属が不適切な場合について、それを不自由の条件のみから説明する必要はない。つまり、道徳的責任帰属が不適切なことについて、「不自由」以外の様々な根拠がありうるのである。たしかに、私たちは必ずしも相手が「不自由」だから道徳的責任帰属が不適切と判断するのではない。情状酌量の観点、児童保護の観点、功利的な観点、福祉的観点や社会正義の観点など、「不自由」の観点によらない多様な理由によって、行為者への道徳的責任帰属を不適切と判断する。ローマ法の慣習「不幸な運命が狂人を弁護する」は示唆的である<sup>15</sup>。不幸な運命への憐れみとして知的障害者には責任を問わないというかつての規範は現代の「自由でないから知的障害者に責任を問うてはならない」という現代の慣習的推論を歴史的に相対化するだろう。不自由だけ<sup>16</sup>が唯一道徳的責任の不適切性を裏付けるわけではない。したがって、Fischer と Ravizza のように、わざわざ反応的態度の適切性を不自由の観点から説明する必要はない。

私たちは道徳的責任帰属の不適切性を非統一的な仕方の説明することが許容

されている。言い換えると、お互いに関連がないか関連が薄い別々の理由によって道徳的責任帰属の不適切性が説明される。たとえば、知的障害者への道徳的責任帰属が不適切なことについて「知的障害者は保護されるべきだから」という原則が理由としてあてがわれ、他方で、嵐で船が沈みそうであったため積荷を海に捨てたことへの道徳的責任を行為者に帰属させることを不適切とすることに對して情状酌量が理由としてあてがわれることが原理的には許容される。道徳的責任帰属の不適切性の理由はこのような意味で多様なのである。そして、それらの理由を一つの統一的な原理によって説明する必要はない<sup>17</sup>。

筆者のいわば「複数の不適切性説」は決定論の問題に對して柔軟な応答ができるように思われる。決定論から生じる懸念を不適切性の観点から次のように明確化しよう。

不適切性の観点からの決定論への懸念：

決定論が真実であるならば、あらゆる反応的態度を向ける実践が不適切となるため、あらゆる道徳的責任帰属が正当化されないのではないか。

この懸念に對して筆者の立場は二つの応答ができる。一つは決定論から演繹されるような不適切性の条件を放棄する（採用しない）ことである。たとえば、不適切性の条件として「行為者が他行為不可能であること」を採用していながら、決定論からあらゆる行為者の他行為不可能性が演繹されたとしよう。この場合「行為者が他行為不可能なこと」という不適切性の条件を放棄することによって決定論への懸念を避けることができる。もちろん、新たに何らかの代替的な不適切性の条件を設定する必要が生じる場合があるだろう。その場合は、決定論から演繹されないような不適切性条件を新たに設定すればよい。決定論への懸念に對するもう一つの応答は、決定論から演繹されない不適切性条件に改定することである。たとえば、不適切性の条件として「行為者が自発性の不自由であること」を採用していながら、決定論からあらゆる行為者が自発性の不自由であると演繹されたとしよう。この場合、「行為者が自発性の不自由であること」という条件を「行為者が他人から脅迫されていること」・「行為者の身



体に特定の異常があること」・「行為者が特別な配慮の対象であること」といった条件に改定することによって決定論への懸念を回避できる。

もし万が一筆者がここで述べたことに対して「不適切性条件の複数性の許容はひとそれぞれの条件が無批判に許容されることになり、結果として道徳的責任帰属の修正の役割を失う」と批判する読者がいるとしたら、それは誤解である。なぜなら、不適切性条件が複数あることが許されることからそれぞれの条件が無批判に許容されることを直接導くことはできないからである。筆者の提示した考えにおいて、不適切性条件としてふさわしくないものが採用された場合には、議論などの適切なプロセスによってそのような不適切性条件を排除することは否定されない。

## おわりに

本稿では反応的態度説が抱える問題について Fischer と Ravizza の応答とそれに対する批判を検討し、筆者の考えを提示した。反応的態度説では道徳的責任帰属の適切／不適切の区別が問題となっており、Fischer と Ravizza はある種の自由の概念に訴えることでその問題に応答しようとした。しかし、彼らの自由の概念は Pereboom が提起する「操作論証」の問題に十分な応答ができず、決定論との両立性について問題を抱えている。そこで、筆者は自由の観点だけでなく情状酌量や憐れみといった複数の観点からも道徳的責任帰属の不適切性条件を導出できることが許容されており、かつその方法が決定論との両立のために有効であることを示すことで、Fischer と Ravizza の抱える問題を回避しようと試みた。

本稿第五節において提示した、不適切性の条件として不自由の条件以外のものを積極的に取り入れるという考えは慎重な検証が必要である。おそらく、道徳的責任帰属の不適切性の条件として複数のものを導入することには同意を得られると思うが、「不自由」の観点と独立させて情状酌量や憐れみといった観点から不適切性条件を引き出すことには議論の余地があるだろう。また、本稿では道徳的責任論における自由概念の意義について踏み込んだ議論を展開しなかった。道徳的責任においてなぜ自由が要請され、それは必然性・必要性を伴っ

たものなのかどうか、十分な検討が必要である。

## 註

- 1 決定論の問題は伝統的に自由（自由意志）との関係において問題となり、「決定論と自由は両立する」と考える立場は「両立論（compatibilism）」、「自由と決定論は両立しない」と考える立場は「非両立論（incompatibilism）」とそれぞれ呼ばれる。また、決定論と自由の両立性についての判断を留保し、決定論と道徳的責任の両立性を主張する立場は「準両立論（semi-compatibilism）」と呼ばれる。なお、筆者が本稿でとる立場はこの準両立論である。
- 2 本稿において、著者名がカタカナの場合は訳書から、アルファベットの場合は原書から引用した。
- 3 本稿における道徳的責任とは次のように定式化される。（ある行為者への道徳的な非難・賞賛が正当化されるのはその行為者に道徳的責任があるときであり、かつそのときに限られる。）ストローソン（2010: 31）の記述より、彼がこの意味での道徳的責任概念が用いていることが推測される。
- 4 ストローソンは「通常的人間的な関係」がどのような内実のものなのか明確に述べていないが、本稿では暫定的に「お互いに善意を期待し合うような人間関係」として定義する。
- 5 当事者の態度と客体への態度は対照的な関係ではあるものの、一方が他方を完全に排除するような仕方向けられるような関係ではない（ストローソン 2010: 46）。なぜなら、それらの両方の態度を相手に向けられる場合もあるからである。たとえば、自分の子供を管理の対象とみなしつつも、社会化され人間らしい関係に包摂されていく存在として、部分的に当事者の態度を向けるような場合である。詳しくはストローソン（2010: 66-69）の議論を参照せよ。
- 6 (2)の根拠がそれほど重視されていないことは、ストローソン（2010: 64-66）の議論からもうかがえる。彼はこの箇所において再び決定論と反応的態度の両立性についての議論をしているが、この箇所で言及される根拠は(1)・(3)・(4)の三つだけであり、(2)についての言及がない。
- 7 同様の問題は Fischer と Ravizza (1993: 18)、Ekstrom (2000: 148-149)、成田 (2004: 32-33) によっても指摘されている。
- 8 この議論において「分別のつかない精神障害者に道徳的責任を帰属させるべきではない」が本当に妥当かどうかは重要ではない。重要なのは、私たちがふつう理解する道徳的責任は、その帰属の誤りを指摘し、修正させることができるものであるということである。
- 9 ストローソン自身がこの立場をとらないことは、彼が道徳的責任帰属の「ふさわしさ（fittingness: 本稿における「適切性」と同義と思われる）」の観点の導入について「見るも痛ましい主知主義的ながらくたである」（2010: 75）と強く批判していることから明らかである。
- 10 Fischer と Ravizza (1993: 18) の注にあるとおり、この考えは Fischer に由来するものである。
- 11 Fischer と Ravizza はのちに洗練されたものとして「適切な理由応答性（moderate

reasons-responsiveness)」を提示している。彼らによれば、行為者がいくつかの道徳的理由を受容でき少なくとも弱い意味で理由に反応して行為するようなメカニズムによって行為するとき、その行為者に適切な理由応答性があるという (Fischer and Ravizza 1998: 82)。

- <sup>12</sup> キャンベルは認識的条件の他に「道徳的条件 (moral condition)」——「ひとが行為について道徳的責任を持つのは、その行為が道徳的に正しい／正しかったか、まちがっている／まちがっていたときに限る」——や「行為者性と連続性の条件 (agency and continuity condition)」——責任があるとされるひとは、他の仕方で行為できたひとと同一人物である——といった様々な条件についての議論があることを紹介している (キャンベル 2019: 40-46)。また、キャンベルによれば、これらの条件の中には論争の余地があるものが含まれているものの、そのほかのいくつかは常識的に許容されており論証による支えは不要な原理とみなされているという (キャンベル 2019: 40)。
- <sup>13</sup> 認識的条件の細かな議論については Hiller (2018) が詳しい。
- <sup>14</sup> Fischer と Ravizza (1998: 12-13) は認識的条件が満たされていないことが道徳的責任の適用に否定的に作用することを認めている。
- <sup>15</sup> 「不幸な運命が狂人を弁護する」というローマ法の慣習については青木 (2008: 13-16) を参照した。
- <sup>16</sup> 本稿における ( ) は囲まれた文字を目立たせる目的で用いられる。
- <sup>17</sup> 筆者は「統一する必要はない」と主張するだけであって「統一すべきでない」とは主張しない。もし不適切性条件が統一的に説明できるのであれば、そうしてもらって構わない。ただし、統一する作業においては決定論の問題が常に考慮に入れられなければならない。

### 参考文献 (日本語)

- 青木孝之, 2008, 「刑事責任能力とは何か?: その歴史的展開と現代の課題を概観する」『琉球法学』79(3), pp.1-47.
- ヴァン・インワーゲン, P., 2010, 「自由意志と決定論の両立不可能性」(小池翔一訳) 門脇俊介・野矢茂樹編・監修『自由と行為の哲学』春秋社, pp.129-153. (原書 Van Inwagen, P., 1975, “The Incompatibility of Free Will and Determinism,” *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 27(3), pp.185-199. )
- キャンベル, J. K., 2019, 『自由意志』(高崎将平訳) 岩波書店. (原書 Campbell, J. K., 2011, *Free Will*, Polity Press. )
- ストローソン, P. F., 2010, 「自由と怒り」(法野谷俊哉訳) 門脇俊介・野矢茂樹編・監修『自由と行為の哲学』春秋社, pp.31-80. (原書 Strawson, P. F., 1962,

“Freedom and Resentment,” Watson, G. ed., *Proceedings of the British Academy*, 48, pp.1-25. )

成田和信, 2004, 『責任と自由』勁草書房.

ネーゲル, T., 2009, 『どこでもないとところからの眺め』(中村昇・山田雅大他訳) 春秋社. (原書 Nagel, T., 1986, *The View From Nowhere*, Oxford University Press. )

フランクファート, H. G., 2010, 「選択可能性と道徳的責任」(三ツ野洋介訳) 門脇俊介・野矢茂樹編・監修『自由と行為の哲学』春秋社, pp.81-98. (原書 Frankfurt, H. G., 1969, “Alternate Possibilities and Moral Responsibility,” *Journal of Philosophy*, 66(23), pp. 829-839. )

### 参考文献 (英語)

Ekstrom, L. W., 2000, *Free Will: A Philosophical Study*, Westview Press.

Fischer, J.M., 2004, “Responsibility and Manipulation,” *The Journal of Ethics* 8(2), pp.145-177.

Fischer, J. M. and Ravizza, M., 1993, “Introduction,” Fischer, J. M. and Ravizza, M. eds., *Perspectives on Moral Responsibility*, Cornell University Press, pp.1-41. ————1998, *Responsibility and Control*, Cambridge University Press.

Hiller, F. H., 2018, “The Epistemic Condition for Moral Responsibility,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility-epistemic/>) 2019年11月27日閲覧. )

McKenna, M., 2008, “A Hard-line Reply to Pereboom's Four-Case Manipulation Argument,” *Philosophy and Phenomenological Research* 77(1), pp.142-159.

Pereboom, D., 2001, *Living Without Free Will*, Cambridge University Press.