

道徳的責任は自由意志を前提とするか

* 川 崎 惣 一

Does moral responsibility require free will as a precondition?

KAWASAKI Soichi

アブストラクト

一般に責任とは、問題となっている行為を実行した行為者とその周囲の他者たちの間で成立するものである。とりわけ道徳的責任は、ストローソンのいう、他者たちの「反応的感情・態度」によって成立する。すなわち道徳的責任は、問題となっている行為がなされた後で、その行為に対する他者たちの反応的態度がその行為者に差し向けられるという仕方で、行為者に対して遡及的に成立するものなのである。そして、問題となっている行為が因果的に決定されたものであるなら、行為者に対する道徳的責任の追及はなされないか、あるいはその追及は弱められることになる。

いわゆるフランクファート事例が明らかにしているように、問題になっている行為に関して他行為の選択可能性がなかった場合でも、当該の行為に対して道徳的責任を追及することは可能である。重要なのはその行為の意味が他者たちにどう受け止められたかであり、この点において、道徳的責任は決定論と両立可能である。

道徳的責任の成立条件として有望に思われるのは、フィッシャーとラヴィッツァが示した「誘導コントロール」という考え方である。つまり、行為者の「誘導コントロール」の下にあった行為については、道徳的責任を追及することができる。

しかしそうだとすると、この「誘導コントロール」は自由意志を前提するものではなく、道徳的責任が追及される行為ないし行動のすべてにおいて、自由意志が必ず見いだされるというわけではない。したがって、道徳的責任は自由意志を前提とするものではない。ただしこの結論は、自由意志をどのようなものと捉えるかによって変わってくる可能性がある。

Key words : 道徳的責任、自由意志、決定論、他行為可能性、反応的態度

1 はじめに

道徳的責任はどのようにして成立するか、という問題について考えようとするとき、自由意志と決定論の問題について考慮しないわけにはいかない。というのも、一般に、ある行為の道徳的責任を問うことができるためには、その行為は自由意志によって実行されたものでなければならない、と考えられているからであり、また、すべての行為があらかじめ決定されていた

場合には、いかなる行為についてもその行為者の道徳的責任を問うことはできなくなる、とも考えられているからである。

こうした一般的な直感の前提には、自由意志と決定論が二者択一のものであるという理解がある。そして、もし決定論が正しく自由意志が存在しないのだとすれば、私たちはいかなる行為についてもその責任を問うことができなくなるはずだが、それは私たちの日常的な理解と著しく異なるのではないか、だとすれば

* 社会科教育講座

何らかの形で自由意志は存在するというべきではないのか、という形で話が進むことになる。こうした、自由意志と決定論、そして道徳的責任の問題は哲学の根本問題の一つであり、現在に至るまできわめて多くの議論が積み重ねられてきた結果、多種多様な立場が乱立することになり、議論が緻密なものになった反面、かえって全体の見取り図を描き出すことが難しくなっている。

こうした状況において、本論は紙幅の都合もあり、道徳的責任の問題の詳細について精密な議論を展開するというよりも、考慮されるべきポイントのスケッチを行うことを目指す。そのため、やや大味な議論になってしまうことが危惧されるが、あえてこのような方針をとるのは、このテーマに長年取り組まないとその背景や問題の全体像が理解できないような緻密な議論は、かえって、道徳的責任をめぐる問題の本質的なポイントを見失わせてしまうのではと恐れるからである。

本論のベースとなる問いは、「行為者に自由意志がなければその行為者の道徳的責任を問うことができない、というのは本当か?」というものである。そして本論はこの問いに対して、否定的な見通しを与えようとするものである。つまり、結論を先取りしていえば、道徳的責任は自由意志を必ずしも前提とせず、そもそも道徳的反省とは自由意志の介在の有無とは別のルートから問われるものである、と考えるのである。

2 問題の見取り図：「他行為可能性原理」について

一般的な理解にしたがえば、ある行為についてそれをなした行為者に道徳的責任を問うことができるのは、行為者がその行為を自ら選択して実践したから、すなわち、行為者は自らの自由意志に基づいて当該の行為を実行したから、である。したがって、もしその行為が行為者の自由意志に基づくものではなく、行為者の意志に反したものである場合、たとえば脅迫や拘束、心神喪失などの状況にあった場合など、行為者の意志とは別の要因によって行為が決定されていたり、行為者に選択の余地がなかったりした場合は、行為者の道徳的責任は問えない、ということになる。

哲学の伝統において、こうした問題は自由意志と決定論との対立という形で議論されてきた。おそらくは

一般的な理解と思われるものを簡潔に表現するなら、自由意志（論）とは「自分の行為を決定するのは自分自身の意志である」というテーゼのことであり、決定論とは「過去と自然法則とが与えられれば、ただ一つの可能な未来しか存在しない」というテーゼのことである（キャンベル、2019：22）。ただし、どちらについても研究者によって多種多様な定義があり、そのことが、議論を非常にわかりにくく、見通しを立てづらなものにしている。

さらに自由意志と決定論の対立に関しては、いずれか一方を採用して他方を否定する立場（非両立論）と、双方が何らかの形で両立すると考える立場（両立論）がある。また非両立論は、大まかにいうと、厳格な決定論を支持する「強固な決定論（hard determinism）」と、自由意志を尊重し決定論を否定する「リバタリアニズム」（念のために書いておけば、これは政治思想上のリバタリアニズムとは異なる）という二つの立場に分かれる。したがって、あわせて三つの立場に分かれている、ということになる。

これらのうちいずれの立場がもっとも妥当であるかという問題は非常に興味深いのだが、この問題について十分に論じるためにはかなり長大な論考が必要になるため、本論ではこれを論じることはしない。本論の問題設定からすれば、道徳的責任が成立するための必要条件とは何か、そしてそのなかに自由意志は含まれているのか、という点について論じれば十分である。

そこでまず、一般に受け入れられているように思われているテーゼ、すなわち、「人が行為について道徳的責任をもつのは、その人が他の仕方で行為することができたときに限る」というテーゼを検討するところから始めよう。このテーゼはフランクファートによって「他行為可能性原理（Principle of Alternative Possibilities）」と呼ばれており、以後、この呼び方が定着している。そして彼は思考実験的にかなり奇抜な例、いわゆる「フランクファート事例」を持ち出し、他行為可能性はなくても道徳的責任を問うることを証明しようとする。（フランクファート、2010）

フランクファート事例とは以下のようなものである。人物 A が人物 B にある行為をやらせたい、と思っているとす。人物 A は自分の思い通りにするために、人物 B が決意しようとしている行為が自分の望む行為でない場合には何らかの効果的な手段——恐ろ

しい脅迫でも薬の投与でも、あるいは催眠術でも、あるいは脳と神経のシステムに介入することでもかまわない——を用いて自分の望む通りのことをさせ、人物 B が自分の望む行為をするのであれば、人物 A は何もせず、人物 B がその行為をするがままにさせる。ポイントは、この場合に人物 B には、人物 A が望む通りの行為とは異なる行為をする可能性がない、つまり他行為可能性がないにもかかわらず、まさに人物 A の望む通りの行為を人物 B 自身もまた望んで行為したのだとすれば、その時点で他行為可能性を持たなくても、どの行為について道徳的責任を負う、ということなのである。

この論証にはすぐには納得しづらいところもあるが、もう少し一般的に考えても、やむを得ない事情があるにせよ悪しき行動をとった人に対して私たちが道徳的責任を問うことは一般的であり、ましてや行為者がその行為を意図したものであったとすれば、たとえば、借金で首が回らないという人が、本当にお金の都合がつかなかったとしても自ら望んでその借金を踏み倒したとすれば、道徳的責任が免じられることはないだろう。

上記のフランクファート事例はかなりテクニカルではあるが非常に巧妙なものでもあり、ともかく彼の論証をもとに、道徳的責任は他行為可能性が無かったことによって免ぜられることはない、ということは正しいように思われてくる。

このフランクファート事例をめぐるのは、その発表以来、非常に活発な議論が展開されており、批判や反論のほか、さらに込み入ったバージョンが考案されており、そのすべてをフォローするのが不可能なほどである。

その反論の一例として、ケインが提示している「非決定論的世界の反論」を参照してみよう。(Kane, 2005: 87-88) それはおおむね以下のようなものである。すなわち、行為者の選択が、それが生じる瞬間までに覆されると考えてみよう。行為者がどのような行為を選択するかは選択の瞬間までに覆されるので、介入者は行為者が実際に選択するまで、行為者がどのような行為をするのか知ることができない。そこで介入者は介入が遅すぎないようにするために事前に介入するか——この場合、行為者には他行為可能性はないが責任もない——、それとも、介入をあきらめるか——

この場合、行為者に行為の責任があるが他行為可能性はあった——ということになる。こうした反論が正しいとすれば、選択や行為が覆されるような非決定論的世界では、フランクファート事例は成立しないのではないか。以上がケインの反論である。

とはいえ、こうした反論に対しては、行為者(人物 B)の脳神経の回路にあらかじめ何らかの装置を埋め込んでおいて、この行為者が介入者(人物 A)が望む行為とは異なる行為を実行しようとした場合にのみ介入者(人物 A)の望む行為をするように仕向ける、といった仕方で反論することも可能である。フランクファート事例のポイントは、事実としてどのような介入プロセスがあり得るか、ではなく、思考実験として、自ら選択した(はずの)行為ではなく誰かがそうするよう設定した行為を実行するしか選択肢がないという想定のもとで、誰かがそうするよう設定した行為を自ら選択した場合に道徳的責任が発生する、ということを証明することにあるからである。

フランクファート事例をめぐる議論はまだ決着がついたとは言えないので、これを決定的なものを見なすことはできない。しかし、いささか性急にはあるが、フランクファート事例は「他行為可能性原理」に疑問符をつけるという点において十分に成功していると思えてよいだろう。そして、本論のテーマに関するところ言えば、とりあえず、「他行為可能性がない場合でも道徳的責任を追及することができる」という道筋が示された、ということが確認できればそれでよしとしよう。

3 道徳的責任の成立：「反応的態度」について

道徳的責任の成立において他行為可能性は必要ではないとすれば、行為者のとりうる行為の選択肢に制約があっても道徳的責任は成立する、ということになる。しかし、それでもやはり、これは直感的に受け入れがたい、と思う人もいるかもしれない。たとえば、ある行為について「そうするしかなかった」という弁明が十分に納得のいく仕方で成立するのであれば、唯一の選択肢であった行為に関してその行為者に道徳的な責任を問うのは無理筋ではないのか。

この点についてさらに考えてゆくためには、道徳的責任がどのように成立しているのか、別の言い方をす

れば、ある行為に関してその行為者に道徳的責任があると見なされるのはどのようにしてなのか、その道筋を明らかにする必要がある。

一般的に考えて、責任というのは、過去の行為や出来事についてのいわば回顧的な責任と、未来において取るべき行動に関連するいわば前望的な責任の二種類がある。「～～について責任をとる」というのが前者であり、「～～する責任がある」（たとえば「政治家としてこの問題に対処する責任がある」等）というのが後者である。道徳的責任というのは前者の意味での責任であり、過去の行為に関して事後的かつ遡及的に追及されるようなものごとである。このとき、道徳的責任の主体は、問題となっている行為の主体である行為者であり、その責任を追及するのは行為者にとっての他者たちである。

つまり道徳的責任とは、ある行為についてそれを道徳的に非難されるべきものと見なす他者たちが、その行為をなした行為者に対して事後的に追及するようなものごとである。それを追及する他者たちがいない場合は、行為者本人が感じるのは道徳的責任ではなくむしろ「良心の呵責」と呼ばれる方がふさわしいだろう。そしてこの見立てが正しいとすれば、道徳的責任は、それを追及する他者たちがいてこそ成立するのだ、ということになる。

道徳的責任に関するこのような洞察をもっとも説得力ある仕方で提示したのがストローソンである。彼はその記念碑的な論文「自由と怒り」（ストローソン、2010）の中で、「決定論が正しいならば道徳的責任は問えなくなるのではないか」という問題から出発しつつ、道徳的責任というのが、処罰や道徳的観点からの非難・是認という観点からではなく、ある行為をなした行為者に対する他者たちの「反応的態度（reactive attitudes）」（または「反応的感情（reactive feelings）」）から理解されるのがふさわしい、という点について論じている。

彼はその論文の中で、「反応的態度」と「客体への態度（objective attitude）」とを区別している（ストローソン、2010：46）。前者は「人間的な関係に関わったりその当事者となるときにとる」態度であり、怒りや許し、感謝などがこれに当たる。後者は「他の人間に向けられる」態度であるが、この場合の「他の人間」とは自分にとってよそよそしい関係でしかない人

たち、という意味であり、その態度は冷静で客観的なものである。両者の違いについて、彼は次のように書いている。「客体への態度によって伴われることのない一群の反応的感情・態度（reactive feelings and attitudes）が存在する。それは、個人の間に生じる人間的な関係（inter-personal human relationship）に他人とともに関わったりその当事者となる場面に似つかわしいものであり、怒り、感謝、許し、立腹がそれに当たる。さらに、あるタイプの愛、すなわち、二人の大人が互いに愛しあっていると行ってよい場合に話題になる愛も、その一例となる。」（ストローソン、2010：47）

そしてストローソンは道徳的責任の追及の出発点に、こうした「反応的感情・態度」があるという。たしかに、私たちが道徳的責任を追及するのは、問題となっている行為について、それを引き起こした責任があると思しき人物に対してであるが、追及する側の他者たちが行為者ないし行為がなされた場面に一定の「反応的な」コミットメントをもっていないと、単なる傍観者ということになるから、道徳的な善悪の判断はできるであろうが、道徳的責任を追及するところまではいかない、と行ってよいように思われる。（付言しておけば、この場合のコミットメントとは、一定の期間以上の付き合いがあるとか、単なる知己以上の親密な関係があるといったことを意味しない、と理解すべきだろう。端的に言って、それまでお互いに面識がなかったような相手に対しても、一方的にコミットメントをもっているケースというのも含まれるはずである。たとえばテレビで政治家の不正のニュースを見て、この政治家について不道徳であり罰せられるべきという感情を抱くとき、これを「反応的感情」と呼ぶことは可能だろう。）また、道徳的責任を誰に対して追及するかという点に関しては一定の取捨選択があり、その人に対して「反応的態度」をとるにふさわしい人とそうでない人（ないし人以外の動物や事物）がおのずと区別されることになる。この点についてストローソンは、「非常に重い精神異常をきたしている」人や、単なる子どもは「大人にふさわしい、ごく普通の人間的な関係の外側」にあるので、そうした人には「客体への態度が生じる傾向がある」と述べている（ストローソン、2010：50）。犬や猫といった動物に道徳的な憤りを覚えることはないが、その飼い主に対して

道徳的な意味での怒りを覚えることはあるのも、同じ理由からである。あるいはまた、コンピュータ等、自動的に作動する機械に対して道徳的な意味での怒りを覚えることはないが、それを生産した企業やメンテナンスを担当した人物に対しては道徳的な怒りを覚えることがある。さらに言えば、いかなる人物も介在せず引き起こされた出来事に対しては、それが多くの犠牲者をもたらすような、私たちに強い怒りを喚起するような類の出来事であったとしても、上記のような「反応的感情」を抱くということはない。したがってたとえば、自然災害のような出来事が生じて多大な被害をもたらされた場合には、その出来事、というよりもそれがもたらした被害そのものに感情的にコミットした私たちが何らかの憤りや恨みを抱くということがあったとしても、それがそうした災害を「擬人化」したものであることを私たちは承知している。(仮に、人間の能力をはるかに超えた多大なパワーをもついわば神的存在が現実存在しており、それが災害を引き起こしたのだという確信が持てるというのであれば、そうした神的存在に対して道徳的責任を追及することはありえる。)

こう考えてくると、道徳的責任を追及するということは、相手を道徳的責任を果たしうる主体として見なすということを含意する、と言ってよいように思われる。この点に関してワトソンは次のように書いている。

「責任の核になる概念を、以下のように定式化することができる。すなわち、責任をとりえる行為者であるということは、責任、責務、それらに対応する規範的な重荷を担い、果たすことができる、ということである。(…)道徳的に責任をとりえる行為者は、多様な明確な応答と主張を担うことができる主体であり、こうした主張には、その行為者たちが妥当な道徳的要求に敬意を払わなかった場合の道徳的な批判や不平不満とが含まれる。」(Watson, 2011 : 312)

つまり、私たちは、道徳的責任を果たすことができると見なした行為者に対してこそ道徳的な責任を問うのであり、そうでなければ、道徳的責任を問うことは、ありえないことではないが、非常に弱いものとなる。

したがって、Wallace (1994) が指摘するように、「反

応的感情」のすべてが道徳的である、というわけではないとしても、そのなかでとくに道徳的と見なしうるような感情には一定の特徴があるはずであり、それは、ここまで見てきたように、行為者が、私たちと共に社会の中で生きる一人の人間であるという事実と切り離せないものであるだろう。ウォレスはそれを、周囲の人々からの「期待」である、としている。すなわち彼はストローソンのいう「道徳的な反応的感情」について論じるなかで、そうした感情が、他者の行為に対する反応的な「準評価的」な姿勢としての「期待(expectation)」と結びついていることを指摘しているのである(Wallace, 1994 : chap.2)。こうした意味での「期待」は、〈社会の中で共に生きる人間としてふさわしい態度をとること〉に対する「期待」である、とパラフレーズすることが可能だろう。この「期待」にはさまざまなものがあり、単なる予期に近いニュートラルなものもあるが、とりわけ「道徳的な期待」と呼びうる一連の「期待」は、いわゆる「道徳的責務(obligation)」を構成しているものに等しいと言えるだろう。そしてこの「期待」はまた、他人を道徳的に称賛したり非難したりする基準ともなり、それとははっきりと口にされることもあれば、暗黙の了解として共有されているという場合もある。さらに、この「期待」は時として非合理的な「要求(demand)」にもなりえるために、ウォレスの言うように、私たちがこの「要求」を内面化した場合に自らの行為について「非合理的な罪悪感」を抱く、といったことも起こりえるわけである。このように、道徳的責任が基づいているような「反応的感情」は、このような意味での「期待」を色濃く帯びている、と考えてよいように思われる。

ところで、これまで見てきたような意味において、道徳的責任が他者たちの反応的感情に基づいて成立するというのが本当であるとしても、そうした反応的感情が直ちに行為者の道徳的責任の有無を決定する、というわけではないのではないか。たとえば、誰かの行為に対して道徳的な怒りを覚えたとしても、実際にはその行為の背景にはやむを得ない事情があることが後から分かるなどして、道徳的責任が弱められたり免除されたりする、ということも起こりえる。成田(2004)はこうした疑問に対して、道徳的責任の追及の如何は、その人を責めることが「適切」であるかどうかによって決まる、という論点を持ち込む。(成田 2004 : 32)

さらに成田は、この「適切さ」は、たとえば、特定の反応的感情を向けることによってもたらされる結果の良し悪しを考慮に入れるといった「帰結によって決まる適切さ」——スポーツのコーチが、ミスを犯した選手を責めるという場合に、それがその選手の性格上、過度に落ち込ませてしまうかもしれないので責めるのを控える、といった意味での「適切さ」——ではなく、「値する」という意味での適切さである、とパラフレーズする。(成田, 2004: 35) 成田によれば、これは「しばしば刑罰の根拠としてもちだされる」ものである。すなわち、「悪いことをしたのであるから、それに見合った罰が与えられてしかるべきだ」という意味での「適切さ」だ、というのである。

「適切さ」という言い回しは曖昧だが、ここで言われているのは、道徳的責任が問われるような行為をめぐる因果関係に関するものであるにちがいない。それはすなわち、道徳的責任が問われているような特定の行為に関して、行為者自身が因果的にどれくらい寄与しているかどうかの見立てが行われ、その結果として、行為の責任を問うことは「適切」かどうか判断される、ということである。行為者本人の寄与分が大きければ、行為者の道徳的責任は重い、ということになるだろうし、行為者にとって仕方のない事情が背景があれば、道徳的責任を問うのは「適切」ではないということになることもありえるだろう。

ただし、道徳的責任の追及は、事実的な観点から因果的な連鎖を遡るということとまったく同じではないので、ある行為がなされるに至った原因として、たとえば行為者の生い立ちや精神状態など少なくない事象を挙げることが可能であるとしても、道徳的責任は必ず人物に対して追及されるという、先に述べたような、それ自体としては非常にありふれた事実を改めて指摘しておかなければならない。したがって、道徳的責任の追及において行為の因果の連鎖が遡られるとき、何らかの行為者にたどり着いた段階で一区切りつけられる。むろん、その行為者に関して、問題になっている行為へと促した背景——その行為の動機や目的だけでなく、行為者の抱えている事情や行為者の送ってきた人生に至るまで——がいろいろと考慮されるということはあるが、責任の追及に関しては、まずはその行為者を行為の起点と見なし、追及はそこでいったんストップされ、行為者の道徳的責任が吟味される、とい

うことである。⁽¹⁾

すでに述べたように、道徳的責任というのは本質的に、過去の行為に対して遡及的に追及されるものであるが、道徳的責任が追及される際に行為から遡られる道筋は、行為をめぐる因果関係を遡る道筋とは同じではないのだ。そして、フランクファート事例が示唆していたように、道徳的責任が追及される際に特に重要なのは、(他行為可能性ではなく)「行為者はいかなる理由でこの行為をなしたのか」に関する理解である。

この点に関して瀧川(2003)は重要な指摘をしている。彼は、フランクファート事例をめぐる議論を踏まえつつ、他行為可能性が責任の追及に不可欠かどうかを検討したあとで、次のように書いている。

「以上のような他行為可能性に関する考察がもたらす重要な洞察は、ある行為に対して責任を問うるか否かという問題においては、その行為に他行為可能性があったか否かではなく、その行為がなぜ行われたのかという理由こそが問われねばならないということである。」(瀧川, 2003: 79-80)

瀧川はそのうえで、他行為可能性を「事実的他行為可能性」と「意味的他行為可能性」とに区別し、責任が問題になる際の他行為可能性とは後者である、とする。すなわち、「事実的他行為可能性」とは「同一状況において事実として別の行為をする可能性」のことであるが、責任を問うためには現実に行われた行為の意味が確定できればよいのだから、その確定のために必要なのは「意味的他行為可能性」であり、「事実的他行為可能性」のような強い意味での他行為可能性は必要ではない、と論じる。(瀧川, 2003: 80)

瀧川の区別にしたがえば、「事実的他行為可能性」とは区別された「意味的他行為可能性」は決定論と両立する。そして、フランクファート反例で否定されているのは「事実的他行為可能性」であり、「意味的他行為可能性」についてはいまだに開かれている、と考えることができる。

では、「行為の意味」とはどのようなものか。瀧川によれば、それは「行為の客観的帰結」ではない。というのも、ここで重要なのは行為の帰結として生じた客観的事態ではなく、そのような帰結をもたらした行為がいかなる理由でなされたか、だからである。また、「行

為の意味」は「行為者の主観的意図」でもない。行為者が自ら「これが行為の意図である」と報告したとしても、それはあくまで行為の意味解釈の手がかりの一つでしかなく、「行為の意味」となりえるのはむしろ行為のいわば「客観的意図」、つまり第三者によって明らかにされるべきものなのである。(瀧川, 2003 : 85-86)

とくに後者の、「行為の意味」は第三者によって明らかにされる、という論点は、責任そのものの成立を考えるうえでかなり重要であるように思われる。この点に関して瀧川は「第三者によって構成された行為の客観的意図に基づいて、責任実践は営まれる」(瀧川, 2003 : 86)とも書いているが、「行為の意味」が第三者によって明らかにされるということは、責任というのが行為主体個人にとどまるのではなく、むしろその行為者をとりまく周囲の人々との関係性において生じてくるものである、という責任理解を私たちに促す。⁽²⁾

以上のように、道徳的責任というのは、問題となっている行為ならびにその行為者を取り巻く他者たちの反応的態度ないし反応的感情、そして、それらのベースとなる他者たちによって理解された「行為の意味」、そうしたものによってこそ成立してくるものだ、と理解されるのがふさわしいのである。

4 道徳的責任を追及されるような行為とは

他行為可能性がなくても道徳的責任が成立するのが正しいとして、それでは、道徳的責任が追及されるような行為のメルクマールとは何なのだろうか。

私たちの日常的な直感では、行為者に対して道徳的責任を追及できるのはその行為者がコントロールしている行為に対してである。別の言い方をすると、問題となっている行為が何らかの仕方では私たちの力能(power)によるものでなければ、その行為を引き起こしたのは行為者ではない、ということになるのだから、行為者はその行為に対して責任を問われない、ということである。このことと、先の「他行為可能性がなくても道徳的責任が成立する」という事態とをどのように整合的に理解すればよいだろうか。

Fischer & Ravizza (1998) によれば、道徳的責任は行為者による行為のコントロールを要請するが、さらに、他行為可能性の問題に関連して、彼らは行為のコ

ントロールには二種類あるという。それは、「統制的コントロール (regulative control) 」と「誘導コントロール (guidance control) 」である。彼らの説明は次のようなものである。「ある行為の誘導コントロールは、行為者がその行為を自由に行うことを含意する。(…) 統制コントロールは二重の力能 (dual power) を含意する。それはたとえば、ある行為 A を自由に行う力能と、その代わりに何か別のことを自由に行う力能である」(Fischer & Ravizza, 1998 : 31)。つまり彼らによれば、「統制コントロール」は他行為の可能性を要求するが、「誘導コントロール」はそうではない。そして、責任にとって必要なのは、後者の「誘導コントロール」である、というのである。

フランクファート事例に関する彼らの説明はこうである。ときどきハンドルがロックしてしまって、右にしか曲がれなくなる車を運転しているという場合に、運転者が車を左方向へ進めるためにハンドルを左に切ろうとするとき、たまたまハンドルがロックして右にしか曲がれなくなっているとするならば、運転手は他行為可能性がないという意味で「統制的コントロール」は持っていない。しかし、車のハンドルが同じようにロックしていたとしても、運転手が車を右方向に進めようとしてハンドルを右に切ろうとする場合は、運転手はそうにする力能を持っているのであり、したがって車を「誘導コントロール」は持っている。したがって、この車が右に曲がったことで誰かをはねてしまったとき、その車は事実として右に曲がることしかできない状態にあった場合でも、運転手が「誘導コントロール」を持っていたと見なされるならば、道徳的責任を追及されることはありえることになる。

さらに、フィッシャーとラヴィッツァによれば、「誘導コントロール」は「理由応答的な機制 reasons-responsive mechanism」(cf. Fischer & Ravizza, 1998 : 38) を要請する。ここでポイントなのは、「理由応答的」なのは行為者ではなく「機制 (mechanism) 」あるいは「プロセス」ないし「行為がどのように生じるかの仕方」だと言われていることである。行為者が「理由応答的」であるとは、行為者が別のやり方で行為する十分な理由を持つならば行為者は別のやり方で行動することを選びまた実際に別のやり方で行為するだろう、ということであるが、フランクファート事例では、行為者は別の仕方では行為でき

なかったことを考え合わせるならば、行為者は「理由応答的」ではない、と考えなければならない。しかし、行為の「機制」が「理由応答的」と考えた場合には、フランクファート事例でいうと、別のシナリオでは作動していたであろう「機制」はたしかに「理由応答的」ではないのだが、実際に作動している「機制」は「理由応答的」であるから、ある種のコントロールが働いていた、と見なすことができる。つまりフィッシャーとラヴィッツァは二種のコントロールの違いを、「理由応答的」なのが行為者なのか「機制」なのかの違いによって説明しているわけである。

そして「誘導コントロール」はまた、この「機制」が行為者自身のものであること、言い換えれば、行為が行為者自身に由来するものであること——たとえば、脳神経を操作することによって引き起こされた行為ではないこと——をも要請する。

フィッシャーとラヴィッツァはさらに「理由応答性」について、「強い理由応答性」と「弱い理由応答性」を退け、「適度な理由応答性 (moderate reasons-responsiveness)」を主張している。(Fischer & Ravizza, 1998, chap.3)

「強い理由応答性」というのは、〈ある行為をなす十分な理由が存在するとすれば、行為者はその理由を認知し、その行為を選択し、実際にそれを行うであろう〉というものである。しかし、「強い理由応答性」は「誘導コントロール」にとって必要な条件とはいえない。というのも、たとえば、それが悪いことだと分かっているにもかかわらず意志の弱さによって盗みを働きその罪に対して道徳的責任を負う、というケースがある、つまり、別のやり方で行動する十分な理由——道徳的な理由——があり、行為者本人がそれを認知していてもなお、罪を犯してしまい、それによって道徳的責任を追及されることがあるからである。こうした場合には「強い理由応答性」は見られなかったが、それでも道徳的責任は問われているわけなので、「強い理由応答性」は規定として強すぎる、ということになる。

とはいえ、この例でいえば、盗みを働かないようにする十分な理由があってもなお盗みを働くという場合に、盗みを働かない何らかの理由に対してその人物の実際の機制が応答する、ということはあるかもしれない。つまり、道徳的な観点から、そうすべきでない十分な理由があり、行為者の実際の機制はこれに応答し

ていたが、それでもなお盗みを働く何らかの「より強い」理由があった、というケースである。ところで、道徳的責任が追及されるために必要なコントロールを行為者が持っているのだとすれば、行為者には道徳的ではない仕方で行為する十分な理由があり、行為者がこの理由を認知して、実際に別の仕方で行為する、という何らかのシナリオが存在しているものでなければならない。行為者の機制に見られる理由応答性が、理由と行為の理解しがたい結びつきからなるものだったり、規則性や一貫性のないものであったとすれば、そうした行為者の行動パターンは理解不可能なものとなり、その行為者の道徳的責任を追及することは困難になるだろう。

そこでフィッシャーとラヴィッツァは「適度な理由応答性」を提示する。彼らは「理由応答性」が三つの条件、すなわち「受容性 (receptivity)」、「反応性 (reactivity)」、そして、理由応答的な機制が行為者の選択に一致しているような行為を生み出すこと、これらから成り立っていると説明する。(Fischer & Ravizza, 1998 : 69) 受容性とは、行為に際してどのような理由があるかを認知すること、反応性とは、認知した理由に一致するような行為を選択すること、である。このなかで彼らが重視するのは受容性である。というのも、理由に対する受容性が不規則なもので、理解可能なパターンを示すことがなかったとすれば、その人を行為に対して道徳的責任のある存在と見なすことができなくなってしまうからである。受容性に比べれば、他の二つの要素は比較的弱いものであっても、行為者に道徳的責任を問うことができる。

以上を踏まえつつ、「誘導コントロール」は以下のようにまとめられている。

「誘導コントロールとは、統制的コントロールとは異なり、道徳的責任と連合したコントロールである。すなわち、誘導コントロールそのものは(そして統制的コントロールは除いて)道徳的責任の自由相関性条件(freedom-relevant condition)を満たす。」(Fischer & Ravizza, 1998 : 34)

つまり、「誘導コントロール」は他行為可能性と両立し、かつ、道徳的責任を問うことができるような、行為者の自由に関連的なコントロールである。この意

味でのコントロールは、他行為可能性の問題を回避しつつ、行為者の道徳的責任の追及の正当性を確保してくれるという点で、非常にうまくできた概念であると言える。

ところで、本論の問題関心からすれば、次に問わなければならないのは、道徳的責任が行為者の「誘導コントロール」と結びついているというのが正しいとした場合に、「誘導コントロール」は必然的に自由意志を要請するのか、それとも、自由意志がなくても「誘導コントロール」がありえるのか、という問題である。

先に見たように、「誘導コントロール」は「適度な理由応答性」からなり、これは、理由に対するしっかりした「受容性」と、弱いながらも一定の「反応性」を備えていること、さらに、理由応答的な機制が行為者の選択に一致する行為を生み出すこと、これらを条件としていた。受容性とは理由の認知のことであり、「適度な理由応答性」においては行為者が安定した道徳的識別能力を持っていることが重視されていた。「誘導コントロール」においてはこの「受容性」が重視されつつ、理由の認知を踏まえて反応し、しかるべき仕方で行うこと、という流れが想定されている。こうした一連の流れにおいては、はっきり述べられてるわけではないが、行為者が自らの意志に基づいて行為を選択する、というプロセスを容易に位置づけることができるように見える。先の引用箇所ではフィッシャーとラヴィッツァが「誘導コントロール」について「自由相関的」と形容していたことは、そうした解釈を容易に誘う。(ただし彼らは「自由意志」という言葉を慎重に避けている。)

とはいえ実際のところ、道徳的責任を追及されるような行為、たとえばそれが上記のような条件を満たすものであったとして、必ずしもいわゆる「自由意志」を前提しなければならないわけではない。たとえば、ある人が自動車を運転しているとき、自動車の故障ではなく、単に注意力が散漫だったために事故を起こしてしまったとしよう。運転することは一つの行為であり、運転手は行為者である。不注意であれ、あるいは運転に慣れていたので運転そのものに意識が向いていなかったのであれ、運転という行為を遂行している最中に、行為者は自由を欠いた状態にはなかった。また、運転手は別な仕方でも運転することもできたであろうし、運転する際に順守すべきルールやマナーを把握し、

また、もし何らかの危険を察知したならばためらいなく事故を回避するような行動をとったはず、つまり、十分に理由応答的な機制と、それにしたがってふさわしい行動をとる力能を備えていたのである。こうした場合には、運転手の行為は「誘導コントロール」を備えたものであり、かつ、運転手は事故に関して道徳的責任を追及されるに値する、と無理なく結論づけることができるだろう。ではそうした場合に、運転手は自らの自由意志に基づいてそのような運転を行い、事故を起こすに至ったのだ、と言えるか、と問われれば、「こうしたケースでは運転手の自由意志は無関係だ」と答えるのがふさわしいように思われる。そしてそうだとすれば、行為者が自らの行為に対して「誘導コントロール」を備えており、かつ、道徳的責任があると見なされたとしても、そこに自由意志を持ち出す必要はない。

これに対しては、注意力が散漫なときになされた行動は「行為」と呼ばれるべきではない、なぜなら、行為には行為者の意図がかかわっているはずであるが、このケースでは運転手は事故につながるような運転の仕方を意図したわけではないからだ、という反論がなされるかもしれない。しかし、仮に行為ではなく行動であったからといっても、それは道徳的責任が免除される理由にはならない。そして、いま私たちが問題にしているのは道徳的責任において自由意志は必要か、という問いなのであるから、ある行為ないしは行動の道徳的責任が追及されている事例のなかで自由意志が介在していないケースが見つかるならばそれで十分なのであり、そのとき「行為」が成立していたかどうかは本質的な問いではない、ということになるはずである。⁽³⁾

したがって仮に、さらに食いが下って、「不注意によって事故を起こした者が道徳的責任を追及されることがあるとしても、それは『自由意志に基づいた行為は道徳的責任を追及されるに値する』という基盤的モデルから意味を借りているにすぎず、道徳的責任と自由意志とのつながりに関しては派生的な事例でしかない」という反論をする人がいたとしても、そうした「派生的な事例」での道徳的責任の追及は不当である、ということが明らかにならない限りは、道徳的責任が成り立つためには自由意志が必要である、と結論づけることはできないのである。

むろん、このような足早な議論で道徳的責任と自由

意志の問題をあっさり片付けるわけにはいかないのであり、問題の詳細な解明を果たすためには、「自由意志とは何か」という巨大な問題に挑まなければならない。本論ではさしあたって自由意志をかなり一般的な意味、すなわち、〈行為者の行為ないし行動を引き起こしたのは行為者自身に他ならず、行為者は自らの行為を選択する際に自由である、つまり、行為者以外からいかなる拘束や強制も受けていない〉という意味で用いたが、それでもまだ曖昧さが残っている。とはいえ、少なくとも一つの見通しを語ることは許されているだろう。そこで、自由意志の問題の解明については今後の課題とすることにして、本論ではさしあたっての結論を以下に示しておきたい。⁽⁴⁾

5 結論

一般に責任とは、問題となっている行為を実行した行為者とその周囲の他者たちの間で成立するものである。そして、本論がストローソンのいう「反応的態度」ないし「反応的感情」に関する議論を援用しつつ述べたように、道徳的責任は、問題となっている行為がなされたあとで、その行為に対する他者たちの反応的態度がその行為者に差し向けられるという仕方で、行為者に対して追及されるようなものである。問題となっている行為が因果的に決定されたものであるなら、行為者に対する追及はなされないか、あるいはその追及は弱められる。

フランクファート事例が明らかにしたように、問題となっている行為に関して他行為の選択可能性がなかった場合でも、当該の行為に対して道徳的責任を追及することは可能である。重要なのは行為の意味が他者たちにどう受け止められたかであり、この点において、道徳的責任は決定論と両立可能である。

道徳的責任の成立条件の説明として有望に思われるのは、フィッシャーとラヴィッツァが示した「誘導コントロール」という考え方である。つまり、行為者の「誘導コントロール」の下にあった行為については、道徳的責任を追及することができる。

しかしそうだとすると、道徳的責任が追及される行為ないし行動のすべてにおいて、自由意志が前提条件として必要となるわけではない。したがって、道徳的責任は自由意志を前提とするものではない、と結論づ

けることができるように思われる。(ただしこの結論は、自由意志をどのようなものと捉えるかによって変わってくる可能性がある。この問題について考えるためには、最新の脳神経科学の成果も含めた、かなり広範囲なサーベイが必要になるはずである。見通しとしては、少なくとも、意志を実体化するような古典的な意志説は維持不可能である。さらに、ひょっとすると、自由意志は幻想であり、私たちは「自由意志のない生」(Pereboom, 2001)を送っていると考えたほうがよい、とさえ言わなければならないかもしれない。)

検討しなければならない論点がまだ数多く残されているが、以上を本論の結論として示しておきたい。

【参考文献】

- 青山拓央・柏端達也(監修). 2020. 『自由意志』、岩波書店。
 一ノ瀬正樹. 2011. 『確率と曖昧性の哲学』、岩波書店。
 ガザニカ、マイケル・S. 2006. 『脳のなかの倫理 脳倫理学序説』、梶山あゆみ訳、紀伊國屋書店。
 門脇駿介、野矢茂樹(編・監修). 2010. 『自由と行為の哲学』、春秋社。
 ストローソン, P. F.. 2010. 「自由と怒り」、法野谷俊哉訳、門脇 & 野矢(2010)所収、31-80頁。(原書は Strawson, P. F., "Freedom and Resentment." 初出は *Proceedings of the British Academy*, 48, 1962. 本論では Fischer, John Martin, and Ravizza, Mark (eds.), *Perspectives on Moral Responsibility*, New York: Cornell University, 1993. に収録されたものを参照した。)
 小坂井敏明. 2020. 『増補 責任という虚構』、ちくま学芸文庫。
 瀧川裕英. 2003. 『責任の意味と制度 負担から応答へ』、勁草書房。
 デネット, ダニエル・C.. 2020. 「人であることと自由意志」、青山・柏端(2020)所収、79-221頁。
 成田和信, 2004. 『責任と自由』、勁草書房。
 フランクファート, ハリー・G.. 2010. 「選択可能性と道徳的責任」、三ツ野陽介訳、門脇・野矢(2010)所収、81-98頁。
 Fischer, John Martin, and Ravizza, Mark. 1998. *Responsibility and Control*, Cambridge: Cambridge University Press.
 Kane, Robert. 2005. *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York: Oxford University Press.
 Pereboom, Derk. 2001. *Living Without Free Will*, Cambridge: Cambridge University Press.
 Sartorio, Carolina. 2016. *Causation & Free Will*, Oxford: Oxford university Press.
 Scanlon, Thomas, M.. 2008. *Moral Dimensions*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
 Wallace, R. Jay. 1994. *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
 Watson, Gary. 2011. "The Trouble with Psychopaths." In R. Jay Wallace, Rahul Kumar, and Samuel Freeman,

eds., *Reason and Recognition: Essays on the Philosophy of T. M. Scanlon*, New York: Oxford University Press, 307-331.

【注】

- (1) ストロウソンのいう「反応的態度」は、社会のなかで互いに人間的な関係を結んでいる者たちの間に生じるものとされているが、一般に、責任の追及が必ず人物・人格に向かい、そして人物・人格に突き当たったらその追及がそこでいったんストップするというのも、そうした事情からである。

Scanlon (2008) は他者の行為に対する非難に関して、それをその行為において示されている他者の行為や態度に対する反応であると見なすストロウソンのアイデアに賛同を示しつつ、ストロウソンのいう反応的態度からさらに踏み込んで、他者の行為に対する非難には人間関係を構成するような様々な態度——期待や意図など——が含まれている点を強調しながら、次のように主張している。すなわち、ある行為に関して他者を「非難されるべき (blameworthy)」と主張することは、その他者に対して他の人々が持ちえる諸関係を損なうような態度をその他者がとった、ということの意味するものであり、ある人物を非難することは、その人物に対する関係を、それが損なわれたという判断にふさわしいような仕方では変容されるべきと見なすことである。(Scanlon, 2008: 128-129, 143)

道徳的責任と関連させて述べるならば、ある行為についてその行為者を非難したり称賛したりするとき、私たちは問題となっている行為にのみ着目しているわけではなく、行為者の人物そのものを視野に入れている。その行為者がどのような人物であり、その人物に対する今後の人間関係の持ちようをどうすべきかについて、一定の関心を持って対応しているのである。私たちはお互いを、時間の流れのなかで安定したアイデンティティをそなえた人格と見なし、それほど流動性の高いはない共同体の中で一定の人間関係を維持しながら社会生活を送っている。だからこそ私たちは、問題があると見なしうるような行為の責任を問うとき、人物について、その人物が備えている性格や人間関係や来歴などを暗黙のうちに念頭に置きつつ、責任の軽重について考えるのである。

- (2) ガザニカ (2006) は、脳神経科学の観点から自由意志や責任について論じる文脈のなかで次のように書いている。「責任とは人間が作り出した概念であり、ふたり以上の人間からなる集団のなかになしかに存在しない。責任とは社会が定めたルールであって、人と人が相互作用する場面のみ発生する。脳をスキャンしたところ、そのどこかの画素から責任を問えるか否かが読み取れるなど、これからもけっしてありえないだろう。」(ガザニカ, 2006: 144) この文言を拠り所として直接に何らかの結論を導くことはできないにせよ、一つ言えそうなことは、たとえ脳神経科学的な観点から自由意志を伴った行為というのが識別されるようになったとしてもなお、道徳的責任を問われるべき行為というのはそれ自体として成立するわけではなく、むしろ責任というのが原理的に行為者と他者たちとの間で成立するものだ、ということである。つまり、他者たちのことを視野に入れずに行為者のみに注目

することで何らかの責任について論じることは、原理上できないのだ、ということなのである。

なお、小坂井 (2020) もまた、社会心理学の観点から、同様の主張をしていることも、ここで触れておきたい。すなわち小坂井によれば、責任というのは行為の因果関係を遡ることによって客観的に解明されるような類のものではなく、むしろ問題となるような行為が生じた際に、「この責任は誰が負うのか」という仕方では「社会秩序という意味構造の中に行為を位置づけ、辻褃合わせをする」という「社会慣習」である。(小坂井, 2020: 238) したがって彼によれば、責任は実体のない「虚構」なのである。

- (3) むろん、単なる行動よりも意図的な行為の方がより非難に値すると見なされるし、道徳的責任の追及もいっそう強烈なものとなることは本当である。それは行為者がその行為に対してより能動的な姿勢を示したと解されるからである。そうした道徳的責任の追及は、問題となっている行為が、行為者の責任ではないような誤解・誤認に基づいていたことが明らかになった場合(たとえば誰かに誤った情報を伝えられた場合) などには、多少なりとも弱められることはありえるし、ひょっとすると全面的に免責されることもあるかもしれない。

キャンベル (2019) は自由意志に関して、「行為者が自由意志をもつのは、彼の行為が彼次第であるとき、かつそのときに限る」(キャンベル, 2019: 6) というアイデアを示している。彼は別のところで「自由意志とは私たち次第性 (up-tousness) についての力能だ (power)」(キャンベル, 2019: 2) とも述べており、さらにまた自由意志が「選択や行為に関連する力能である」(キャンベル, 2019: 48) と明言している。こうしたアイデアは私たちの直観にも合致するものであるが、キャンベルが別のところで、「行為する力能は分析不可能なプリミティブ——つまり、他の概念によっては説明できないもの——なのだ」(キャンベル, 2019: 111) とも書いているように、実際のところこうした力能がどのようなものであるのかについて、明確な説明を与えるのは非常に難しい。

道徳的責任が追及されるような行為というのが行為者の力能、さらにまた行為者の自由意志によるものであった、という判断が示されるのは、道徳的責任が追及されるのがつねに事後的であるのと同様に、つねに事後的においてのみであり、そうした判断は「実際の過去において行為 A をした場面で行為 B をすること、あるいは少なくとも行為 A をするのを差し控えることもできたはずである (にもかかわらず、そうしなかった)」という見立てがあるからこそである。このことについて Scanlon (2008) は、「道徳的にとがめること (moral blame)」がある種の自由を要求すると考えるべきだ、と指摘している (Scanlon, 2008: 7) が、このことが垣間見せてくれるのは、道徳的責任の追及において私たちが暗黙の前提としてそこに想定している自由というのが自由意志の一つの成立基盤となっている、という事情である。このときの自由というのは、ひょっとするとサルトリオの言うように、「実際の因果的歴史に付随して生じる」ような、「責任の形而上学的な構成要素」として理解されるべきものなのかもしれない。(Sartorio, 2016: 4, 8) いずれにせよ私たちは、道徳的責任の検討から遡る仕方では、自由意志および自由という概念そのものについてじっくり再検討する

必要がある。この点に関しては、一ノ瀬(2011)の第5章の記述が非常に参考になる。

- (4) この点に関しては、デネット(2020)が、自らの提案する意思決定のモデルの特徴の一つとして、道徳的決断をめぐる決断の多重性を指摘する点を挙げていることは、今後、自由意志の問題を検討していくうえで、非常に重要になってくるように思われる。彼によれば、「自由意志の感覚にとってより重要なのは、熟慮のプロセスそれ自体に影響する先行的な決断である。熟慮のプロセスに影響する決断というのは、たとえば、それ以上考えないようにし、熟慮を終わらせる決断や、あるいは、ある線に沿った探求を無視する決断などのことである」(デネット, 2020:169)。たしかに、私たちが行為に関する何らかの決断をするとき、刺激を受けてすぐにそれに応答するといったような、ほぼ瞬間的でほとんど無意識的な仕方で行う、ということは非常に稀であり、むしろ、決断を迫られたことに対して迷い、逡巡し、思い悩み、ためらい、不安を覚え、実際に行動した後でさえ後悔したりする。とはいえ、ほぼ無意識的な決断とそれに直結した行動であったとしても、道徳的な責任を問われないということはない、というのも本当であり、とっさの判断に基づいた行動が、後から責任を問われることも十分に起こりえる。自由意志の問題にアプローチする道筋は、行為がなされた後でその道徳的責任を遡る、というものだけではないのである。

※本研究は JSPS 科研費 18K00006の助成を受けたものです。

(令和2年9月30日受理)