

自己犠牲的行為の説明——行為の演技論的分析への序論

田村均
(名古屋大学)

1 はじめに——〈本気の決定〉と〈ゴッコの決定〉

本論文の目的は、自己犠牲という行為類型の分析を通じ、人間の行為に関して、哲学的常識に反した一つの提案をすることである。その提案は、端的に言えば、〈行為は、マネや演技やゴッコ遊びとして分析され、説明されるべきだ〉ということである。

哲学の常識では、〈行為は、その人がそれを最もよいと考えてそうしようと決意した、というその人の〈本気の決定〉によって分析され、説明されるべきだ〉ということになる。

例えば、『パイドン』88頁で、裁判という重大な局面にいるソクラテスは、自分がいまここに座っていることの原因は「ここに座っている方が〈よい〉と判断したこと」であると語る。もっと些細な局面でも、行為は、〈……がよい〉という何らかの評価的態度と事実の認知とにもとづく当人の決定から産み出されると説明される。アンスコム再構成によれば、アリストテレスの実践的三段論法は、「ビタミンXは六〇歳を越えたすべての人々にとって有益である。／ブタの臓物はビタミンXを多量に含んでいる。／私は六〇歳を越えている。／ここにブタの臓物がある。(Anscombe 1957, 60)」といった前提からの帰結として、目の前にあるものを食べる、

という一つの行為をもたらすものである。

こうした哲学の常識に逆らって、私は以下で、人間の行為は常に〈本気の決定〉に由来するわけではなく、しばしば〈ゴッコの決定〉に由来すると主張する。そして、この主張を、自己犠牲という行為類型の分析を通じて裏づける。ただし、ここで言う〈ゴッコの決定〉とは、次のような場面で現れてくる判断や行為のあり方を言う。

ある人があなたの目の前に空のグラスを二つ置き、さらに空のペットボトルを手にとり、二つのグラスのそれぞれに液体を注ぐ動作をしてみせる。次に、その人は、一方のグラスを手にとり、ひっくり返して中身を空ける動作をし、元の場所にもどす。そして、「どっちのグラスが空でしょう？」とあなたに尋ねる。あなたは容易に回答できる。むきだしの事実としては両方のグラスが空である。だが、一連の身振りによって意味される虚構の設定においては、ひっくり返されたグラスだけが空である。「どうぞ中身の入っている方をお飲み下さい」と要請されてそちらを飲む身振りをすることも、ごく容易である。このとき、あなたは〈ゴッコの決定〉に沿って判断し、行為している。(この例は Leslie 1994 による。)

あなたは、〈本気の決定〉として、中身の入ったグラスと

空のグラスがあると考えているわけではない。つまり、あなたはそう考えて行為することが〈よい〉と本気で思っているのではない。〈ゴッコの決定〉として、虚構的に〈よい〉と思うだけである。だから、グラスをもち上げて飲むあなたの身振りは、〈本気の決定〉にもとづいてはいない。〈ゴッコの決定〉にもとづいている。そして、あなたは、ほとんど気づかないくらいなめらかに、〈本気の決定〉から〈ゴッコの決定〉に移行して判断し、行為しているはずである。

大まかに特徴づけるなら、〈ゴッコの決定〉とは、発話や身振りによって虚構を設定し、その設定の中で何かを〈よい〉と考えて行為する状況を言う。これに対し〈本気の決定〉とは、実在するむきだしの事実を前提し、その前提の上で何かを〈よい〉と考えて行為する状況を言う。いずれの決定においても、〈よい〉という賛成的態度は共通であり、どちらもそれなりに合理的である。だが、〈本気の決定〉は唯一の現実性に対する唯一の人格的決定であるのに対し、〈ゴッコの決定〉はありうるさまざまな虚構性に対する複数の演技的可能性の一つなのである。なお、以上は大まかな特徴づけであり、厳密な定義ではない。以下の諸事例の理解を助けるための簡略な摘示にとどまるものである。

人間は、社会性の動物として、他個体の動作や発話の意味を機敏に察知しつつ、共同的・社会的な次元の生を生きている。この次元は、個としての人間の〈本気の決定〉からそのまま到達できるとは限らない。共同的・社会的な次元における行為は、しばしば周囲の人々のやり方に合わせたマネや演技として出現して来る。マネや演技やゴッコ遊びの本質は、自分の身体が、虚構を設定する共同的な意図(シナリオ)に従って動くということにある。

空のグラスの例では、二人の人物はほぼ同じシナリオを心に抱いている。ただし、その虚構の設定の中で、グラスは現実のものである。シナリオはこうして現実を含みながら成立する。他方、参加者たちが多数の場合、全員が同じシナリオを心に抱くとは限らない。共同的・社会的な次元は、その場合、参加者の人数に応じた虚構と現実の多様な混在として多層的に成立することになるだろう。人々の行為を支配するシナリオは、行為が起こるたびに、これらの層のどこかに設定され、人々の相互作用を通じて共有され、変容していく。

シナリオに従うとはいえず、舞台上の俳優は操り人形ではない。マネやゴッコ遊びでも、行為者は、自分の身体を十分意図的に動かしている。共同的・社会的な次元における生は、

他人たちの意図に沿って自分が意図的に動く、という構造をもつ。この構造を扱うための概念装置が〈ゴッコの決定〉なのである。

以下、2と3において、自己犠牲的行為の説明が〈ゴッコの決定〉を要請することを論証し、4において〈ゴッコの決定〉が現代の行為論で等閑視されてきた経緯を確認する。5において、本論文の主旨をまとめて述べる。

2 自己犠牲のパラドックス

自己犠牲の伝承譚は、イエスの生涯をはじめ、人類文化に広く見られる。日常生活でも、次の例のような自己犠牲は十分ありうる。

例 一人の女性が、親戚の老人たちの世話をするために、自らの結婚とキャリアを犠牲にした。

この一見問題なさそうな例は、個人の合理的決定によって行為を説明する哲学的常識に対し、難問を提出する。いったい、この女性が最善と思つて選んだのは(つまり、この女性

の「本気の決定」は、(ア)「老人たちの世話」と(イ)「結婚とキャリアの追求」の、どちらだったのだろうか？

第一の答は、この女性が最善と思ったのは(ア)「老人たちの世話」だ、という答である。行為選択に関し、(その人がそれを最もよいと考えてそうしようと決意した、というその人の「本気の決定」がある)ことを前提し、現実の行為から逆算すれば、この答にならざるを得ない。この女性は、結婚とキャリアの追求よりも老人たちの世話の方が「よい」と自ら本気で決定し、実行した。すると、この場合、この女性が結婚とキャリアを「犠牲にした」と言うのは難しくなる。彼女は自分が本気で望むことを実現できたのである。この種の自己実現は、自己犠牲とは呼びにくい。この女性は自分の考えで最善を選び取るという意味において合理的で、その限りで自分を犠牲になどしていない、つまり本当は自己犠牲的ではなかったことになる。だがこの説明は、この例に接したときの私たちの最初の直観を拗い上げそこねており、なんとも的はずれに感じられる。

すると第二の答は、この女性が最善と思ったのは(イ)「結婚とキャリアの追求」の方だ、という答になる。この場合、この女性は自分にとって最善の選択肢を断念して他人に

うか。やっぱり(ア)「老人たちの世話」が最善だと考えて、そうしようと本気で決定したのなら、状況は第一の答に戻る。彼女は合理的だが自己犠牲的ではない。これを避けて、やっぱり(イ)「結婚とキャリアの追求」の方が最善とする決定があったのだとすると、状況は第二の答に戻る。彼女は自己犠牲的だが不合理である。これを嫌って(ア)「老人たちの世話」も(イ)「結婚とキャリアの追求」も同じくらいによかったのだとすると、これは第三の答そのものである。行為者は二つの選択肢の間で引き裂かれたままであり、(本気で決意する主体)になりえない。このような行為者は、そもそも統合された個人ではない。

こうして私たちは、自己犠牲的行為の中に、個人の合理的決定によって行為を説明する哲学的常識に突きつけられた一つの難問を見て取ることになる。自己犠牲など本当は存在しない(第一の答)か、自己犠牲は不合理な行為である(第二の答)か、自己犠牲は本気で決意する主体としての個人の行為ではない(第三の答)か、いずれかである。個人と自己犠牲と合理性という三つの概念を同時に満たすことはできない。⁽¹⁾以上のように、(行為は、その人がそれを最もよいと考えてそうしようと決意した、というその人の「本気の決定」に

尽くしたのだから、確かに自己犠牲的ではある。しかし、この女性は自分の「本気の決定」を自分で裏切ったことになる。これはずいぶん不合理である。この女性は、自己犠牲的だが不合理である、と言わざるを得ない。だが、この説明は再びの外れに感じられる。この女性の振る舞いは、決してわけの分らない不合理なものではないからである。こうして第二の答も却けられるほかない。

残る第三の答は、この女性が最善と思ったのは、(ア)「老人たちの世話」と(イ)「結婚とキャリアの追求」の両方だったのだ、という答である。老人たちの境遇を考えれば世話するのが最善だけれど、自分の境遇を考えれば結婚とキャリアを追求するのが最善である、というように彼女はたぶん考えたのである。そして、自分の最善は断念し、老人たちの最善を選択した。(イ)「結婚とキャリアの追求」の断念が自己犠牲を成り立たせ、(ア)「老人たちの世話」の選択が合理性を成り立たせる。こうしてこの女性の行為は、個人の合理的かつ自己犠牲的な決定によるものとして、うまく説明されたかのように見える。

しかし、この第三の答は、行為の決定過程を説明できない。この女性は、二つの選択肢の間でどうやって決定したのだから、よって分析され、説明されるべきだ」という考え方を採用すると、自己犠牲という行為類型はうまく説明できない。そこで、自己犠牲的行為をより具体的に考察するために、次節において、現存する犠牲儀式と自己犠牲の伝承譚の実例を取り上げて比較検討することにしてしよう。

3 イヨマンテ(熊祭)と「アウリスのイーピゲネイア」

上の例は比喩としての自己犠牲である。文字通りの自己犠牲譚は、当事者が犠牲者 victim として死ぬかたちで物語られる。自己犠牲の背後には動物(犠牲獣 victim)の殺害を含む犠牲儀式がある。以下では、犠牲儀式の実例としてアイヌのイヨマンテ(熊祭)を取り上げ、自己犠牲の伝承の例としてエウリピデスの悲劇「アウリスのイーピゲネイア」を取り上げる。両者には、本質的な類似があり、その類似は、社会的・共同的な次元における人間の行為一般を説明する有力な手がかりになる。

3・1 イヨマンテ

イヨマンテは、秋に森で捕らえた子熊を村に連れ帰って大事に育て、年が明けてから、その子熊を殺して魂を山に送り返す儀式である。子熊の魂は、村人から和解と再生のメッセーヂを託されて、山に住む親たち（神々）のもとに旅立つとされる。イヨマンテのクライマックスは、子熊を殺して魂を神々のもとへ送り返す2日目の儀式である。⁽²⁾

その日、子熊は数本の引き綱をつけて檻から出され、女たちの掛け声に送られながら、男たちに引かれて式場に立てられたつなぎ棒のところまで進んで行く。このとき、長い棒状の神具（タクサ）を持った男たちが子熊の前後左右に随い、うるつく子熊を神具で突いて順路を行かせる。子熊は興奮し、体を揺すって暴れるが、その動作は「子熊がやがてすぐに神の国に行ける喜びを表している（アイヌ民族博物館編 2003, 81）」と解釈される。

子熊は棒につながれて歌と踊りを奉納された後、また綱に引かれて式場内のあちこちを練り歩く。そのとき古老たちは、矢尻を外して飾りを付けた矢（花矢）を子熊に一斉に射かける。子熊は再び怒ってもがき、唸る。「そうした子熊の動作もまた、古老たちによると子熊が再び神の姿になって神の国

の親元に帰ることが出来る喜びを表している（アイヌ民族博物館編、2003, 82）」と解釈される。河野広道『熊の話』によれば、「熊がうなり、花矢がとび、メノコが唱い、アイヌ達とび廻る。小さな子供たちまでが熊と一緒に踊っている。アイヌ達は熊が怒り狂うのを「喜んで踊っている」と信じているので「熊が踊っている」とか「この熊の踊はなんと上手なんだろう」とほめたたえる。（アイヌ民族博物館編 2003, 82）における引用から」

このようにイヨマンテでは、子熊が棒で突つかれたり儀式的に矢を射かけられたりして体を動かすたびごとに、人間たちは、その一つ一つの動作を、神の子である子熊の喜びの表現として読み取って行く。子熊の身振りは、神話に沿って、子熊の意図によると見なされ、この身振りにもとづいて子熊に喜びの気持ちが届属されて行くわけである。子熊は人々の〈ゴッコの決定〉の中に取り込まれている。もちろん、人々は、むきだしの事実としては、子熊が喜んで殺されるのではないことを十分よくわかまえている。だからこそ、神話的な虚構の設定に合うように、子熊は棒で突かれて演技させられるわけである。

このとき、もしも当事者（子熊）が儀式的式次第や神々の

国へ帰るといふ神話を理解できたとしたら、まったく同じ身振りにおいて、演技している状態が出現する。子熊は、〈ゴッコの決定〉に自ら参加し、適切な身振りを産出して儀式の予定する役割上の心理をそこに表現する。そして、内心においては依然として死にたくないとしても、自ら進んで犠牲としての死を実現する結果になる。ここに自己犠牲が浮かび上がってくる。

3・2 「アウリスのイーピゲネイア」

イーピゲネイアの自己犠牲の伝承は、トロイア戦争の発端に関わる。スパルタ王メネラオスは妻ヘレネをトロイアの王子パリスに奪われる。メネラオスの兄アガ멤ノン⁽¹⁾は、ギリシア全土から勇者を募り、トロイア侵攻を企てる。ギリシア軍がアウリスの浜に結集してまさにトロイアへ船出しようとする時、風は吹き、艦隊は足止めされる。原因は、総大将アガ멤ノンに女神アルテミスの怒りをかう振る舞いがあったからと分かり、女神の怒りを鎮めるため、アガ멤ノンには娘イーピゲネイアを犠牲として捧げることが求められる。

エウリピデスの悲劇「アウリスのイーピゲネイア」は、アガ멤ノンが、勇者アキレウスとイーピゲネイアとの婚約が

とどのつたという偽りの手紙を、イーピゲネイアとその母クリュタイメラに送り、二人をアウリスの浜に呼び寄せたところから始まる。アガ멤ノンは苦悩している。彼の偽りはすぐに露見し、騙されたこと知ったクリュタイメラは、娘を守るため、アガ멤ノンを激しく非難する。イーピゲネイアも「奮のままに私を死なせないでください。日の光を仰ぐのが喜びなので」（218）と父アガ멤ノンに哀願する。アキレウスも事の真相を知って、イーピゲネイアを守ると宣言する。

対立の深まる中、「お母様、兵士の群れがこちらに来ます（138）」というイーピゲネイアの不吉な言葉に続いて、アキレウスは、ギリシアの軍勢の中に姫を殺せという恐ろしい叫びが聞こえると告げ、自分も「石を投げつけられました（139）」と報告する。クリュタイメラは、アキレウス配下の兵士までもが彼に刃向かっていると知り、「もう終わりです、娘よ（135）」、「群衆はとても危険です（135）」と絶望の言葉を洩らす。この騒然とした中で、イーピゲネイアは、次のような決意を述べる。

「思案の末の私の考えを、お母様、聞いてください。私は

死ぬ決心をしました。私の望みは、卑しい心を捨てて替れのある行動をとることです。……私は決して命を惜しみみずぎてはならないのです。私をお生みになったのは、全ギリシアのためです。お母様一人のためではありません。幾万という兵が楯に身を守り、幾万という兵が權を手にして、祖国が侵されれば、勇敢に敵と戦ってギリシアのために死んでゆくのに、私は命がたった一つという理由で、これをすべて妨げるのですか。……私はこの身をギリシアに捧げます。生贄にして、トロイアーを滅ぼしてください。それがいつまでも私の記念となり、子供となり、結婚となり、誉れともなりますから。……(1370~1400)』

こうしてイーピゲネイアは、生贄として捧げられるために、自ら祭壇に上る。

このイーピゲネイアの決意表明は、突然の翻意として唐突に劇中に出現する。アリストテレスは、悲劇における首尾一貫しない性格の例として「アウリスのイーピゲネイア」を挙げ、「嘆願者として救いを求めるイーピゲネイアは、そのあとの彼女とはまったく似ていない(『詩学』1548b)』と述べた。ここをどう説明するかが「アウリスのイーピゲネイ

ア」解釈の伝統的な問題である。しかし、前節で見た女性の例から明らかなように、自己犠牲とは、そもそも行為する主体が分裂せざるを得ないような行為類型なのである。生き延びたいのに進んで死ぬと言う、という主体の分裂こそが、自己犠牲の本質である。従って、この伝統的問題は、私たちの真の問題ではない。

私たちの真の問題は、このような主体が、分裂にもかかわらず自らの身体を進んで動かし、自分がなぜそうするのか説明できる状態で行為するのはどのようにしてか、つまり、分裂した主体はどのようにして自発的・意図的に行為できるのか、ということである。ここで、イヨマンテとの比較が役に立つ。イーピゲネイアは、イヨマンテになぞらえれば、儀式の式次第と背景の神話を理解した子熊の位置を占めるのである。

イーピゲネイアは暴力的な群衆(兵士たち)によって追い詰められている。子熊は実際に棒で突かないと動かないが、人間は暴力が迫っているという情報だけで足りる。そして、子熊と違って、自分に期待されているのが何なのか、イーピゲネイアには解る。イーピゲネイアには、アガ멤ノンの苦悩、戦争の意義、群衆の力、といった背景の事情が十分に理

解できる。自分としては生き延びたいが、群衆は生贄を求めている。自分の願いは願いとしてあるけれど、期待されているのは「ギリシアのために死にます」という決意表明だ。それがはつきり解るから、イーピゲネイアはそう言うのである。

イーピゲネイアは、他人の作ったシナリオに沿って語り、期待された適切な舞を行なっていく。つまり、〈ゴッコの決定〉に参加して行く。自分が何をしているのかよく理解して意図的に振る舞っているけれど、その言動を通じて浮かび上がってくる意図は、元来は自分のものではない。人間は、このように、他人の意図に従って、自分の身体を意図的に動かす社会性動物なのである。

前節の女性の例も、同じやり方で説明できる。あの女性は「老人たちの世話」の〈よい〉ところも、「結婚とキャリアの追求」の〈よい〉ところも、ともに的確に理解できる。また、「老人たちの世話」を選択することを周囲が自分に期待している、ということも解っている。彼女は自分の気持ちをはきいて、この他人たちの意図(期待)に従って、〈ゴッコの決定〉に参加して、役柄上の身振りとして老人たちの世話をすると考えられる。

このとき、演技的な二重性を忌避して、自ら進んで行なっ

ただからそれは本人の〈本気の決定〉なのだ、と言いつつると、自己犠牲という行為類型は消滅する。他方、やりたくないことをやっている不合理な人だ、と決めつけければ、この女性の行為に含まれる合理性の要素が見失われる。

以上のとおり、マネや演技やゴッコ遊びにおいて虚構の設定に従って人々が身振りや発話を適切に行なうのと同じように、自己犠牲的行為においては、状況を理解しうる主体が、むきだしの事実即ち自分の気持ちは棚上げし、状況の要請に即した虚構の設定に合うように、適切な言葉や身振りを意図的に産出するのである。こうして、私たちは、〈ゴッコの決定〉という水準を設定したときにはじめて、自己犠牲という行為類型を、消滅させたり不合理と決めつけたりせずに扱うことができるようになる。

4 哲学史一瞥——なぜ〈ゴッコの決定〉はおろそかにされたか

デイヴィッド・ヒュームによれば、ある人の持つある種の力によって別人が動くという現象は、人々が取り結ぶ社会的諸関係の源である。以下にヒュームが摘示する因果関係は、上

述の、人が他人の意図に従って自分の身体を意図的に動かすという現象にはかならない。

「一方の対象が他方に運動や作用を生み出す場合だけでなく、単にそれを生み出す力 (power) を有する場合にも、二対象が原因結果の関係で結合されている、と言ってよい。そして、これが、人々がそれによって社会においてたがいに影響し合い、支配と服従の絆で結ばれるところの、すべての利害と義務の関係の源である、と言ってよい。「主人」とは、力 (force) または同意によって生じるその地位のゆえに、「しもべ」と呼ばれる他者の行為を、特定の点で指図する力 (power) を持つものである。……人が何らかの力 (power) をもつとき、それを行使するのに必要なのは、意志の実行 (the exertion of the will) のみである。」 (Hume 2000, 1. 1. 4. 5)」

この、ある人の意志表示によって別人が動くという構図は、権力 power という現象の簡潔な見取り図である。哲学の常識では意志とは基本的にその人自身を支配する力であるが、人の意志はたしかに別人を動かすこともできて、これが権力

非常に高く評価しているから、私は彼が発起人をしている請願に署名するつもりだ。もまた、推論の形式をまったくとっていない。相違点は、これらの内にはまったく計算が含まれていないということである。だから、という接続詞は、必ずしも計算のしるしではない。(Anscombe 1957, 65)」

アンスコムは、復讐の慣習に端的に従うことは、形式上接続詞「だから」をともなっている、実践的に理由づけされた行為ではないと考える。復讐への欲求はたしかに行為者に内在する。だが、当該の人物を合理的行為者と見なすためには、推論ないし計算の過程が必要なのである。ただし、その計算はきわめて単純なものであつてかまわない。

「彼は非常に感じがよかった……だから彼を訪問するつもりだ」(は)、……その示唆することが、例えば、私は彼の感じのよい態度に返礼をするつもりだ、彼が感じよいことが彼を訪問する理由だ、ということなら、これは推論や計算の例ではない。しかし、その示唆することが「それゆえ、彼にもういっぺん会うことはたぶん楽しいだろう。だ

である。共同的・社会的な次元の行為は、この力によって引き起こされる。

ただし、ヒューム自身はこの洞察にもとづく権力論を深くは追究しなかった。現代の行為論でもヒュームの洞察は受け継がれておらず、人が他人の意図や共有されたシナリオに従い、「ゴッソの決定」において行為するという側面は、考察の中心とならなかった。その経緯をアンスコムとデイヴィッドソンに即して確認しておく。

4・1 アンスコムと端的に規則に従う行為

アンスコムは、実践的推論を分析するにあたって、次のような注意を与えている。「行為するための理由」の領域に入るものとしてここまで私が述べてきたものすべてが、実践的三段論法的前提として場所を与えられるわけではない。(Anscombe 1957, 65)」つまり、或るタイプの理由は、実践的推論の前提として使用できない。除かれるのは、慣習や規則に端的に従うという理由である。

「彼は私の父親を殺した。だから、私は彼を殺すつもりだ」は、推論の形式をまったくとっていない。私は彼を

から、彼を訪問するつもりだ」であるなら、これは推論ないし計算なのである。(Anscombe 1957, 65)」

復讐と同様、返礼の慣習に端的に従っただけの行為は、相手に会いたいという欲求が行為者に内在している、実践的に理由づけされた行為ではない。ところが、上のように自分の楽しさや、ときには礼儀上の「返礼」という概念自体 (Anscombe 1957, 65-66) が目的となり、目的に達する手段として訪問という行為が選択されるのなら、これは立派に実践的推論であり、この人物は合理的行為者となる。一般的に言えば、目的意識の欠如した「私はこうすべきだ、だから私はこうする」は実践的推論の一例ではない (Anscombe 1957, 79)」のである。人を合理的行為者とするのは、意識された目的への到達手段の計算である。

「アリストテレスは、合理的行為者 (a rational agent) によって遂行されたすべての行為が、望ましさという特徴づけを含んだ一つの前提に遡る根拠群を備えている、と考えたように思われる。そして、私たちが見たように、目的と手段の計算、つまり自分が欲することを実行するやり方に

ついでに計算がある場合のすべてにおいて、このアリストテレスの考え方には理に適った基礎がある。(Anscombe 1957, 72-73)』

こうして、アンスコム分析によれば、合理的行為者とは、慣習や規則に端的に従うのではなく、目的に達する手段を自らの計算によって選び出す人物である。

ただし、もとよりアンスコムは、アリストテレス的な合理的行為者の理念の陰画として、推論が関与する以前の、慣習や規則に端的に従う原初的な人間の行為の形式があることに気づいていた。すなわち、「返礼」という概念の形成される背後には、原初的なあるがままの形式がある。(Anscombe 1957, 66)「原初的には「返礼の形式は、彼は私に対して感じよかつた——彼に会いに行こう、なのである。(Anscombe 1957, 66)」結局、アンスコムにおいては、目的に達するための手段の計算として〈本気の決定〉が具体化され、より原初的な、慣習や規則のシナリオに端的に従う行為、〈ゴッコの決定〉による行為は、合理的行為者の考察の周縁部に追いやられたかたちになる。

4・2 デイヴィッドソンと意図すること

デイヴィッドソンは、一九六三年の論文「行為・理由・原因」で、行為の因果説を提出した。それは単純化すれば、行為を分るようにする理由は行為を起るようにする原因でもあるという説である。この説には、生じた行為の合理的説明と行為を生起させる因果的機構との両方が包摂されている。そして、行為を生起させる心的機構の問題は、一九七八年の論文「意図すること」の主題となった。この論文で、デイヴィッドソンは、さまざまな条件付き判断（一応の判断 *prima facie judgment*）は行為を直接的に帰結する（生起させる）判断ではなく、行為を帰結するのは無条件の判断であると述べている。これは、私たちの言葉に直せば、種々のシナリオの条件に沿った判断が行為をもたらずのではなく、〈本気の決定〉のみが行為をもたらず、という主張になる。

例えば〈何か甘いものを食べることは望ましい〉という判断は、甘いものを食べるという「ある属性を備えている限りにおいてその行為は望ましい」という判断 (Davidson 1978, 88) であり、一応の判断である。だが、人はこの一応の判断に沿って直ちに甘いものを手当たり次第に食べたりはしない。毒入りでないかどうか等々の諸条件をさらに検討する。

とはいえ一つのお菓子が毒入りでないことを完全に確かめる

には、無数の検証が必要になる。すると〈毒入りでないなら、このお菓子を食えることは望ましい〉という条件付き判断は、個々の毒物に言及する無数の条件に発散し、私たはいつまでもお菓子を食べられない。もちろん、現実には私たははお菓子をいとも簡単に食べる。それは「何ごとかが将来に生じて、それが、私が食えることを望ましくないことまたは不可能なことにする」と私が信じていない (Davidson 1978, 99-100) からなのである。

つまり、眼前のお菓子は毒入りでないし、その他どんな不都合も生じない、という信念を背景として、諸条件を外した〈このお菓子を食えることは望ましい〉という端的な無条件判断が形成され、行為が帰結される。この無条件判断は、

「純粹に意図すること」と呼ばれる (Davidson 1978, 99)。要するに、行為者は、確かめるまでもない事実としてお菓子が毒入りでないことを受け入れ、「純粹に意図する」のである。これは、毒物検証のシナリオを却け、むきだしの事実を前提して〈本気の決定〉を遂行する、と言い換えられよう。

このとき、この純粹な意図は、神の善性を前提して意志するキリスト教的意志概念に近づく。ここに虚構の設定に沿った

〈ゴッコの決定〉が関与する余地はない。

以上のとおり、アンスコムは、慣習や規則のシナリオに端的に従う行為の存在に気づきながら、実践的推論の検討を通じてこの種の〈ゴッコの決定〉を周縁に追いやり、デイヴィッドソンは、行為の因果的分析から出発しながら、純粹に意図する〈本気の決定〉のみが行為を帰結するという立場に至った。大胆に言い換えれば、アリストテレス的・主知主義的な行為の理論においても、ある意味でキリスト教的・主意主義的な行為の理論においても、〈ゴッコの決定〉は場所を与えられなかったわけである。

5 むすび——行為の演技論的説明のために

自己犠牲的行為は、〈本気の決定〉によって行為を説明しようとする哲学的常識ではうまく説明できない。自己犠牲の概念自体が否定されるか、あからさまに不合理な行為となるか、行為の産出が説明できないか、いずれかになる。だが、〈ゴッコの決定〉という概念を導入すれば、自己犠牲的行為は、マネや演技やゴッコ遊びの一種として説明できる。行為者は、その場面で期待される行為のシナリオを察知し、その

シナリオに込められた他人の意図に沿って自らの身体を意図的に動かし、自己犠牲的行為を役柄上の身振りとして遂行するのである。

ヒュームが指摘したように、ある人の意志表示によって別人が動くということは、社会的な諸関係の源である。しかし、人が他人の意図や共有されたシナリオに従って行為するという現象は、現代の行為論において考察の主たる対象とはならなかった。その背景には、おそらく、古代ギリシア的な主知主義もキリスト教的な主義主義も、行為者の〈本気の決定〉のみを価値あるものと見る偏りをもつ、という事実があるだろう。

自己犠牲は、主体の分裂を含む点で、アクラシアや自己欺瞞といった行為類型と似ている。だが自己犠牲は美徳の一つである。アクラシアや自己欺瞞は合理性からの逸脱と見て済まされるかもしれないが、美徳をたんなる逸脱とするわけにはいかない。新たな説明理論が要請される所以である。

しかしながら、行為者個人の気持ちをも棚上げし、〈ゴッコの決定〉として演技的に振る舞うとは、結局、内心を偽る偽善であり、これが美徳の解明になるはずはない、という批判が予想される。これに対しては、次のように答えておきたい。

全体主義体制下にいるのでもないかぎり、私たちは、通常それぞれの内心の思念と公共的な善との不一致の可能性を相互に承認しあつて暮らしている。この相互承認の下で社会的・共同的な次元を生きたとき、私たちに、ちょうど意に沿わない台本を演じる俳優のように、社会に共有された美徳の類型の遂行と、それへの内心の不同意を、同時に意図して両義的に行為せざるをえない局面が生じうる。行為の演技論的な分析は、この日常の両義性を掘り上げ、私たちの自己理解を深めるために不可欠なのである。

注

- (1) 以上の分析は田村一九九七、田村一九九九および柏端二〇〇七の第4章と第5章にもとづく。
- (2) イヨマンテの紹介はアイヌ民族博物館編二〇〇三と Kitagawa 1961にもとづく。
- (3) 以下「アウリスのイーピゲネイア」の引用はすべて松平他編一九九二所収の高橋通勇訳より。なお、ギリシア語の長母音は引用中と固有名「イーピゲネイア」を除き表記しない。
- (4) 古代ギリシア思想とユダヤ・キリスト教思想の対比については Diale 1982を、またデイヴィッドソンとキリスト教思想の類似性については田村二〇〇七を参照のこと。

参考文献表

- アイヌ民族博物館 (編) (二〇〇三) 『伝承事業報告書2 イヨマンテ』アイヌ民族博物館刊。
- アンスコム、G・E・M (一九八四) 『インテンション』産業図書。
- 柏端達也 (二〇〇七) 『自己欺瞞と自己犠牲——非合理性の哲学入門——』勁章書房。
- 田中美知太郎、藤沢令夫 (編) (一九七五) 『プラトン全集 第1巻 エウテュプロロン ソクラテスの弁明 クリトン パイドン』岩波書店。
- 田村均 (一九九七) 『自己犠牲の倫理的的分析』名古屋大学文学部研究論集』哲学43, pp. 37-64。
- 田村均 (一九九九) 『自己犠牲をめぐる三つの物語——エウリピデス、ティム・オプライエン、宮沢賢治——』名古屋大学文学部研究論集』哲学45, pp. 37-71。
- 田村均 (二〇〇七) 『下ナルド・デイヴィッドソンにおけるキリスト教的フォーク・サイコロジ』『名古屋大学文学部研究論集』哲学53, pp. 29-67。
- デイヴィッドソン、D. (一九九〇) 『行為と出来事』服部裕幸、柴田正良訳、勁章書房。
- ヒューム、D. (一九九五) 『人間本性論 第1巻』木會好能訳、法政大学出版局。
- 松平千秋、久保正彰、岡道男 (編) (一九九二) 『ギリシア悲劇全集 第9巻 エウリピデース』岩波書店。
- 松本仁助・岡道男 (訳) (一九九七) 『アリストテレス 詩学／ホラーティウス 詩論』岩波文庫。
- Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention*. Oxford: Basil Blackwell.
- Davidson, D. (1963). *Actions, Reasons, and Causes*. In Davidson 1980, pp. 3-20.
- Davidson, D. (1978). *Intending*. In Davidson 1980, pp. 83-102.
- Davidson, D. (1980). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
- Diale, A. (1982). *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley

and Los Angeles: University of California Press.

Hume, D. (2000). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.

Leslie, A. (1994). Pretending and Believing: Issues in the theory of ToMM. *Cognition*, 50, 211-238.

Kitagawa, J. (1961). Ainu Bear Festival (DYOMANTE), *History of Religions*, Vol. 1, No. 1, pp. 95-151.