

功利主義者が自己犠牲をするとき

— マーク・カール・オーヴァヴォルドの3論文の分析と評価 —

田 村 均

目次

- 1 はじめに —J.S.ミルにおける功利主義と自己犠牲—
- 2 オーヴァヴォルドとその業績
- 3 「自己利益と自己犠牲の概念」(Overvold 1980)
- 4 「自己利益と欲求の充足」(Overvold 1982)
- 5 「道徳、自己利益、そして道徳的であるべき諸理由」(Overvold 1984)
- 6 むすび —オーヴァヴォルド説の評価—

1 はじめに —J.S.ミルにおける功利主義と自己犠牲—

本論文は、功利主義の道徳哲学と自己犠牲的行為との間の概念的な不整合という問題を取り上げる。この問題については、そもそもそこに不整合など存在しないとするJ. S.ミルの古典的な見解がある。まずミルの見解を吟味して、功利主義の道徳哲学の中にひそむ問題を浮かび上がらせておこう。

ミルは『功利主義』の中で次のように述べている。

「功利主義の道徳は、人間が自分自身の最大の善を他の人々の善のために犠牲にする能力があることを認識している。功利主義の道徳は、犠牲がそれ自体として善であるということを認めないだけである。すなわち、幸福の総量を増加させないか、または増加させる傾向を持たない犠牲は、無駄だと考えるのである。(Mill 1972, 17)」

このように、ミルは、幸福の総量を増加させるかぎりで、功利主義の道徳は自己犠牲を承認すると考えた。この考え方は、道徳の基盤としての効用の原理 (the principle of utility)、すなわち最大幸福の原理 (the greatest happiness principle) から直ちに導かれる。効用の原理によれば、行為は幸福を増進させる傾向に比例して正しく、幸福の反対を産出する傾向に比例して間違っている (Mill 1972, 7)。従って、もしも、自分自身の最大の善を実現する行為以外に、幸

福の総量を増大させる別の行為が存在するならば、後者の行為がより正しい行為である。

よって、効用の原理に従うかぎり、この場合には自分自身の最大の善を放棄して、自分にとって最大の善ではなくとも幸福の総量を増大させる別の行為を行なうことが、道徳的に正しい。他者の幸福のために自分にとっての善を放棄することは、自己犠牲と呼ばれてよい。こうして、まさに効用の原理に従って、自己犠牲的行為は正しい行為と認められる。功利主義の道徳と自己犠牲的行為の間には何らかの不整合が見出されるということはないのである。

上の説明は、一見明快で説得力があるが、大きな問題をはらんでいる。その問題は、「善」や「幸福」と呼ばれているものが、どういう仕方で認知されるのか、と問うときに浮かび上がる。ミルは、幸福を快 (pleasure) と見なす考え方を肯定的に受け入れながら、快に対して量の大小だけでなく質の高低という尺度を適用すべきだと唱えた。そして、質に差のある2つの快について、どちらの価値が真に大きいのかを決めるのは、「その両方を経験したことがある人のすべて、または、ほとんどすべてが、そちらを選ばねばならないという道徳的義務の感じと無関係に、きっぱりと選好するものがあれば、それがより望ましい快である (Mill 1972, 8-9)」と述べた。功利主義の言葉遣いでは、「善」「幸福」「快」は「効用」と言い換えて差し支えない。すると、ミルの考えは、単純化すれば、経験を積んだ人物の選好が効用の優劣を決定する、というものになる。

この考え方には、2つの解釈が成り立つ。一つは、経験を積んだ権威者の選好が効用の優劣を決定する、という権威主義的な解釈、もう一つは、結局のところ各人の選好が効用の優劣を決定する、という個人主義的な解釈である。ミルは、快の質を論ずるときには、権威主義に沿っているように見える。だが、彼の基本的な傾向が個人主義的であったことは疑いない。

正義を論じるとき、ミルは、「人類が互いに危害を与えることを禁ずる道徳の規則は、他のどんな公準よりも人間の福祉 (well-being) にとって重要である (Mill 1972, 62)」と指摘する。そして、人類が互いに与えうる危害の中に「各人の自由の不当な侵害が含まれることを忘れてはならない (ibid.)」と念を入れて注意する。ミルにとって、「自分自身の善を追求する自由を妨害されないこと (ibid.)」は、「他人から危害を加えられないよう保護する道徳 (ibid.)」に当然含まれる重要な一部分なのである。

安全に暮らすための最低限の原則として、各人が自分の善を追求する自由を平等に保有していると見なす必要がある、というのがミルの考えである。すると、通常は、判断力の多少の差違をさしあたって無視して、特別の権威者ではなくそれぞれの人物の選好が効用の優劣を決定する、と言ってよいと思われる。

自己犠牲に関して、ミルは「自分自身の最大の善を……犠牲にする」ことを問題としていた。そこで、効用の個人主義的な決定方式を「自分自身の最大の善」にも適用しよう。明らかに、「自分自身の最大の善」とは、当人が最上位に置く選好である。ある人自身にとっての最高の効用 (善) は、その人が最も強く選好すること、つまり自分の最も欲しいものの獲得や最も欲することの実現である。この場合、功利主義の道徳と自己犠牲の関係は、下のようにとても奇妙なも

のになる。

今、行為者 A が、自己犠牲的行為 X を欲し、それが実現したとする。ただし、同時に、行為者自身の効用を最大にする別の行為 Y があったとする。このとき、(1) 自己犠牲的行為 X の A にとっての効用が、行為 Y の A にとっての効用よりも小さいなら、効用の原理に従って、自己犠牲的行為 X は A にとって最善の行為ではなかったと¹判断される。この場合、A は X をすべきではない。他方、(2) 自己犠牲的行為 X の A にとっての効用が、行為 Y の A にとっての効用より大きいなら、効用の原理に従って、行為 X は A にとって最善の行為になる。だが、この場合は、行為 Y が A にとっての効用を最大にするという当初の仮定が間違っていたのである。言い換えれば、A は自らにとっての最大の効用(最も強く欲すること)を少しも放棄しなかったのだから、A の行為選択は自己犠牲的ではなかった、と判断される。

結局、効用を個人主義的に決定するやり方を採用すると、(1) のように、自己犠牲的行為は効用の原理に従って捨てるべき選択肢であるか、(2) のように、自己犠牲的行為はもともと存在しなかったことになるか、どちらかを強いられる。個人主義、すなわち個人の自律 (autonomy) を前提するかぎり²、功利主義の立場からは、自己犠牲はすべきでないか、存在しないか、いずれかなのである。

個人主義的に解釈された功利主義の道徳哲学と自己犠牲的行為との間には、このような概念的な不整合が見出される。既に見たとおり、個人主義はミルの意に適うと考えてよい³。従って、冒頭で引用したミルの主張は、見かけの明快さに反して、成り立つのかどうか疑わしいと言わざるをえない。

本論文では、以上の問題状況において、個人の功利主義的な意思決定と、自己犠牲的な行為遂行との両立可能性を確保しようとする、どのような概念的問題が発生するか、そして、これを解決する過程で、功利主義がどのような変容を被らなければならないか、という2つの問題を考

¹ ここで、社会全体の幸福の増進を目的とする功利主義本来の立場に戻り、〈A にとって最善の行為〉が必ずしも〈幸福の総量を増進する行為(社会全体にとって最善の行為)〉と一致するとは限らない、と主張する人がいるかもしれない。極端な例だが、A が反社会的な欲求を抱いた異常性格者であるならば、〈A にとって最善の行為〉はたぶん〈社会全体にとって最善の行為〉ではない。従って、A における自己犠牲的行為が〈A にとって最善の行為〉ではなかったとしても、功利主義にとって一般的には何の問題も生じていないわけである。しかし、この主張では、個人の選好が効用の優劣を決定するという個人主義の原理が暗黙のうちに放棄されている。個人主義の原理が知らぬまに放棄されないようにするためには、行為者 A に、合理的な選好ができること、という条件を与えておく必要がある。この条件には本論文の3で触れる。

² 個人の自律ないし自己決定が前提されなければ、功利主義は、容易に、全体のために個人を犠牲にする思想に変貌しうる。個人の自己決定を保障しなくてよいなら、功利主義者は、「或る個人を選び出して、本人の同意を得ずに他の人々の利益のために犠牲にするという、誰もが認める不正義 (Mill 1972, 58)」に加担できることになる。ミルに限らず多くの功利主義者が、この不正義を効用の原理の名において肯定することに躊躇するだろう。

³ ミルにおける個人の自由の問題については、詳しくは内井 1988, 185-193 を参照されたい。

察する。最終的には、自己利益以外の価値評価を導入しないかぎり、人間が合理的決定に従って道徳的行為を行なうことを説明するのは難しい、ということが見出される。

考察の対象として、マーク・カール・オーヴァヴォルド (Mark Carl Overvold) の3篇の論文、1980年の「自己利益と自己犠牲の概念」、1982年の「自己利益と欲求の充足」、1984年の「道徳、自己利益、そして道徳的であるべき諸理由」を取り上げ⁴、これらの読解と分析を通じて、功利主義と自己犠牲に関わる上記の問題状況を取り扱うことにする。

以下、2において、オーヴァヴォルドとその業績を概括的に紹介する。

3、4、5において、3論文を立ち入って紹介し、詳しく分析する。

6において、オーヴァヴォルドの主張を批判的に検討し、評価する。

6. 1では、オーヴァヴォルドの提案する自己利益の概念の改訂は、自己という概念の捉え直しの提案の一つとして見た場合に興味深い問題提起であることを指摘する。

6. 2では、オーヴァヴォルドが自己犠牲を個人の合理的決定による行為として捉えたことへの反論を提示し、自己犠牲が共同体の権力と個体の自己決定との境界に生じる事象であることを指摘する。

6. 3では、エゴイストが道徳的存在に自己変革するオーヴァヴォルドのストーリーを吟味し、自己利益とは別に道徳的な生き方それ自体を評価する視点が導入されないかぎり、オーヴァヴォルドのストーリーが成り立たないことを示す。そして、オーヴァヴォルドは、自己利益と自己犠牲との不整合を徹底的に考え抜いた結果、個人主義的な功利主義の限界を期せずして提示することになった、と評価する。

2 オーヴァヴォルドとその業績

マーク・カール・オーヴァヴォルドは、1948年2月、アメリカ合州国のサウス・ダコタ州ヴェブレンに生まれ、1976年にミシガン大学で学位を取得し、1988年11月、ヴァージニア・コモンスウェルス大学哲学科教授として在職中、癌に倒れて亡くなった⁵。彼は、まさに知る人ぞ知る存在である。学術誌等に生前発表された論文は3篇であり、死後に公表された1篇を含めても、生涯の刊行著作は論文4篇に過ぎない。しかし、本論文で取り上げる生前発表の論文3篇は、いず

⁴ 原題等は以下の通り。

Mark Carl Overvold, 1980: 'Self-interest and the Concept of Self-sacrifice', *Canadian Journal of Philosophy*, Volume X, Number 1, March 1980, 105-118.

Mark Carl Overvold, 1982: 'Self-interest and Getting What You Want', in Harlan B. Miller and William H. Williams (eds), *The Limits of Utilitarianism*, University of Minnesota Press, 1982, pp.186-194.

Mark Carl Overvold, 1984: 'Morality, Self-Interest, and Reasons for Being Moral', *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 44, No.4 (Jun., 1984), 493-507.

⁵ Heil (ed.), 1993, xi, Preface.

れも着眼の獨創性と周到な分析と結論の大胆さにおいて際だっており、彼の没後、その早逝を惜しむ師友が追悼のための研究会を開催し⁶、学術誌が追悼号を発行し⁷、さらに追悼論文集が編纂された⁸のも不思議ではない。

オーヴァヴォルドの3論文は、根本において、同じ一つの問いかけに答える連続した試みと見ることができる。その根本的な問いかけとは、自己利益を最大化しようとする個人は、他者または社会全体の利益となるような善行を、自己利益を断念して合理的かつ自発的に遂行することができるのか、という問いである。この問いに答える試みの中で、オーヴァヴォルドは、「自己利益」「自己犠牲」「合理的選択」といった概念を綿密に分析することになった。そして、特に自己利益の概念について、現在流布している標準的な説明に重要な改訂を施す必要があることを見出した。

オーヴァヴォルドは、最後の著作となった1984年の論文において、どのようにすれば、自己利益の最大化によってのみ動機付けられた個人(自愛の思慮(prudence)のみに動かされる個人)に対して、道徳的に生きる理由を与えられるのか、という難問を正面から取り上げている。そして、次のような興味深い結論を導いた。すなわち、友愛や共同生活の果実を真に享受しうる人物となるよう自己変革を志すことは、自愛の思慮のみに動かされている個人にとっても自己利益を最大化する選択となりうる。さらに、そのような自己変革を成し遂げた個人にとっては、自己犠牲をする(最大の自己利益を断念する)ことが合理的選択となりうる。

ここに見出されるのは、自己利益の概念と合理的選択の概念を分離するという戦略である。また、自己変革以前の自己と自己変革以後の自己との質的な相違、すなわち、個人の道徳的成長という重要な論点も姿を見せている。以下、3論文を発表年次に従って、順次紹介し、分析する。

3 「自己利益と自己犠牲の概念」(Overvold 1980)

オーヴァヴォルドが1980年に発表した「自己利益と自己犠牲の概念」は、自己利益に関して現在幅広く同意されている説明を受容した上で、自己犠牲の概念に正確な定義を与えると、この説明と定義の下では、自己犠牲的行為という行為類型が論理的に成立不可能になる、という論証を行なっている⁹。この後の2論文では、自己犠牲を道徳的要請の典型的な形と捉え、その成立可能性を確保することが主題となる。1980年の論文は、従って、オーヴァヴォルドの一連の考

⁶ 1990年10月18日～20日、ミネソタ州ノースフィールド、セント・オラフ大学(St. Olaf College)において、「Rationality, Morality, and Self-Interest」という主題の下に開催された。

⁷ *Journal of Philosophical Research*, Vol.16, 1991.

⁸ John Heil (ed.), 1993, *Rationality, Morality, and Self-Interest: Essays Honoring Mark Carl Overvold*, Lanham MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

⁹ 私も、かつて、オーヴァヴォルドとは独立に、これと同じ趣旨の論証を行なったことがある(田村1997)。なお、オーヴァヴォルドの3論文と私の2論文(田村1997、田村1999)は、個人主義と合理性を前提す

察の基本的な動機を明らかにするものとなっている。

3. 1 合理的行為と自己利益

オーヴァヴォルドによれば、行為者の自己利益について¹⁰、現代で広く受け入れられているのは、行為者の自己利益を「行為者が全ての条件を考慮した上で最もしたいと思うことである (Overvold 1980, 105)」と同定するやり方である¹¹。例えば、リチャード・ブランドは、行為者の自己利益に適う行為を合理的な行為と考え、合理的な行為の方を厳密に定義する方向をとって、次のように述べている。

「合理的な行為とは、ある個人について、(a) 行為遂行の時点における欲求と嫌悪が、利用可能な情報のすべてと突き合わせた場合の欲求と嫌悪と同じであり、かつ、(b) 行為者が、心の中で揺るぎなく生き生きと、また意識の中心で平等に、知りうる事実をすべて得ている場合に、その個人が現実に遂行する行為である。ここで知りうる事実のすべてとは、((a) で見たような) “洗浄された (cleaned-up)” 欲求が存在するときに、行為者がそれらの事実を考慮したら、行為する傾向に相違を生じうるような事実のすべて、ということである。(Overvold 1980, 106 [Brandt 1972, 682])」

定義のうち (a) の条項は、行為者の欲求の質に関わっており、(b) の条項は、行為の時点での行為者の認知的な状態に関わっている。両条項でカナメに置かれているのは、「利用可能な情報のすべてと突き合わせる (fully exposed to available information)」こと、および「知りうる事実をすべて得ている」こと、という事実情報に関わる条件である。

(a) 条項で規定される欲求と嫌悪の質的条件は、ブランド独特のものである。欲求と嫌悪に関して「利用可能な情報のすべてと突き合わせる」というのは、何が好きで何が嫌いか、それを

ると自己犠牲が存在し得なくなるという論理的洞察は共通しているが、社会哲学的な見通しにおいて異なる。オーヴァヴォルドは、行為者の外部の、自己犠牲に関与する社会的権力の作用をまったく考慮に入れておらず、行為に関わる全要因を個体の内部に帰属させて道徳的行為——この窮極が自己犠牲的行為である——の可能性を確保しようとする。私は、自己犠牲とは本質的に社会と個体の軋轢の表出(ないし把握)であると見る。そして、一般的に、行為に関わる全要因を個体の内部(意志や認知)に帰属させ得るという前提が間違いだと考える(田村1999)。

¹⁰ オーヴァヴォルドは、「自己利益 self-interest」「個人的効用 individual utility」「個人的福祉 personal welfare」といった言葉を同義に用いる(Overvold 1980, 105)。これらは本論文の第1節で「個人主義的に決定された効用」と言ってきた概念と同じものを指す。

¹¹ これを受け入れられている例として、以下で扱うブランドの他に、フォン・ウリクト(G. H. Von Wright)、ロールズ(J. Rawls)、および厚生経済学者が挙げられている(Overvold 1980, 106)。なお、ブラッド・フッカーは、さらにスマート(J. J. C. Smart)、ヘア(R. Hare)、ハーサニ(J. Harsanyi)などを挙げ、また、厚生経済学においては、個人的効用を個人の欲求充足で計るやり方が「受容された見方(the received view)」である、と指摘している(Hooker 1993, 206)。

どうやったら入手または回避できるか、といった情報を得ているという意味ではない。そうではなくて、欲求と嫌悪のよって来る所以について行為者自身が自覚する、ということの意味している。

例えば、他人の賞賛を強烈に欲する人物が、この欲求は幼児期に保護者から無視された辛い体験に起因するという事実を知る、といったことである。この事実を知れば、その人物は、この欲求をむしろ自身から取り除こうと思うかもしれない。従って、こういう情報と突き合わせてゆく過程で欲求と嫌悪は変化しうる。このようにして幼児体験や偏見などに由来する欲求と嫌悪の歪みを除去して¹² 得られるのが、「洗浄された」欲求」である。洗浄された欲求が、合理的欲求である¹³ (Brandt 1998 [1979], 11)。

(b) 条項では、すでに行行為者の欲求が「洗浄された」状態にあることを前提して、そのような欲求の現実化に関わりある全事実を行行為者が認知している、という条件を措定している。ブランド 1998 によれば、この意味で「知りうる事実」とは、「行為者の時代の科学が受容している命題に、公共的に接近可能な証拠（他者の他者自身についての証言を含む）によって正当化された事実命題、および論理学の諸原理を加えたもの (Brandt 1998 [1979], 13)」である。

(a) と (b) を合体して分かりやすく言えば、合理的な行為とは、心理的な歪みや偏見を含まない欲求を実現するために、事実情報がすべて開示された状態で、論理的に誤り無く推論した帰結として遂行される行為なのである。

ブランドは、以上のようにして「合理的行為」を定義した上で、次の命題が真である、と主張する。すなわち、

「すべての x とすべての y について、 y が x の効用を長期的には最大化するとき、またそのときにかぎり、 x が y することは合理的である。(Brandt 1972, 681)」

すなわち、合理的な行為と自己利益を長期的に最大化する行為とは同一だ、ということである。自己利益に最も適う行為とは、十分な事実情報に基づいて合理的欲求を実現する行為なのである。こうして結局、最大の自己利益とは「行為者が全ての条件を考慮した上で最もしたいと思うこと (Overvold, 1980, 105)」の実現に帰着する。

¹² この除去作業をブランドは「認知的心理療法 (cognitive psychotherapy)」と言っている (Brandt 1972, 683; Brandt 1998 [1979], 11)。

¹³ 注 1 で触れたように、心理的な異常個体を考察から排除しておかないと、個人主義的な功利主義はすぐに反駁されてしまう。欲求の「洗浄」が必要になる所以である。なお、「認知的心理療法」については、それが本当に成り立つものなのかどうか、洗脳の名前になりはしないか、といった疑問が湧いてくるが、本論文では立ち入らない。

3. 2 利他的行為と自己利益

ブランドンによって定義された合理的な行為、すなわち、自己利益に最も適う行為は、普通の意味では利他的な事柄を含んでいることに注意せねばならない。例えば、自分の娘の幸福を欲している人物にとって、娘の幸福が実現されることは、当然、自分の欲求の実現の一例であるから、その人物自身の幸福（効用）の増進に数え入れられてよい¹⁴ (Brandt 1972, 686)。しかし、こうなると、直観的には自己犠牲的だと思われる行為が、本当は自己利益に適う行為だったことになる。これは一つの背理である。オーヴァヴォルドは次のようなストーリーを考案してこの背理を提示している。

あるところに一人の貧しい父親がいた。彼は、4人の息子に高い学費を必要とする大学教育を受けさせることを何よりも望んでいた。あらゆる可能性を注意深く検討した結果、この父親は、莫大な額の生命保険を掛けて自死することを決意した。父親は、事故死に見せかけて自死を敢行した。息子たちは大学教育を受けて、末永く幸福に暮らした。(Overvold 1980, 108)

このやや不自然なストーリーを文字通り受け取るなら、この父親は熟慮の上で自分の最大の欲求を実現したと言うしかない。つまり、彼の行為はブランドンの言う意味で合理的な行為である。従って、同時にそれはブランドンの言う意味で自己利益を最大化する行為でもある。では、この父親は自死することによって自分の個人的効用を増進させた、と見なせるだろうか？ 到底そうは見なせない。「生命を失うことがその人物にとって重大な損失であると想定すれば、その人物は、すべてを考慮して自分がかつても欲する行為を実行したという事実にかかわらず、結局は、自己利益に反して行為したと思われる。 (Overvold 1980, 108)」言い換えれば、「自己利益の概念の重要な特徴がブランドンの説明では扱われていないという事実 (ibid.)」が浮かび上がってくる。自己利益を本人の合理的欲求の実現と見なす現代の概念は、何らかの改訂を必要とするだろう。

ただし、上のストーリーは、自己犠牲についての直観的理解を前提し、それを足がかりにしてブランドン的な自己利益の説明への疑いを導いている。この場合、自己犠牲の概念の方に何か難点があるのかもしれない。自己犠牲の概念に疑わしい点がない場合にも、自己利益の概念を改めるのが賢明だろう。こうして、自己犠牲の概念を判明に定式化することがオーヴァヴォルドの課題となった。

3. 3 自己犠牲の定義

自己犠牲の概念を定式化する作業は、ある行為が自己犠牲的行為であるための必要十分条件を

¹⁴ ただし、娘の幸福を目撃することが自分に幸福感をもたらすから自分の幸福になる、と言っているわけではない。つまり、快楽主義 (hedonism) が提唱されているのではない。「問題となる全ては、行為者が自分の欲したこと（ないし最も欲したこと）を得るということである。このことだけで、行為者の福利 (welfare) が増進したと言うために十分なのである。(Overvold 1980, 107)」

考えて行くことである。オーヴァヴォルドは、最終的に、次の3つの条件を与えている。

「ある行為は、次の場合に、また次の場合にかぎり、真正の自己犠牲的行為である。

I. 福利 (welfare) の損失が予期または予見されている (ただし、これは、信念の条件であって、知識の条件ではない。)

II. 行為が自発的である (voluntary)。

III. 行為の時点で行為者に別の選択肢が少なくとも一つ与えられていて、それは、(a) その選択肢の諸帰結が行為者の予期したようになるとするならば、そのもう一つの行為は実際に遂行された行為よりも行為者の自己利益に適っており、かつ (b) もう一つの行為を行為者が選択していれば、行為者は、実際に遂行された行為よりも、客観的に、自己利益に適った行為をしたことになる、というような選択肢である。
(Overvold 1980, 113-114)」

これらの3条件のうち、IとIIは理解しやすい。Iは、自己犠牲というかぎり、行為者が、自分の私的効用を、それと知りつつ放棄するものでなければならない、ということを行っている。自分の幸福を放棄することになると自覚せず、愚かさゆえに私的効用を減少させる行為を行なったとしても、自己犠牲にはならない。ただし、私的効用を放棄することになると信じただけで、自己犠牲は成立しうる。

IIは、自己犠牲が自分で自分に課すこと (self-inflicted) でなければならない、ということを使う。他から強制されて私的効用を放棄するのは、自己犠牲ではなく、犠牲に供されること (victimization) であろう。

IIIは、かなり複雑なので、趣旨の把握が難しい。この条件に到るまでのオーヴァヴォルドの思考過程を追ってみる。

自己犠牲を特徴づける場合、課題になるのは、自己利益の放棄が自己犠牲になる場合と、たんに、より大きな損失を免れるためのやむを得ない放棄にすぎない場合との正確な区別である。例えば、2つの企業を経営している人物が、資金繰りに苦しんで、損を承知で1つを売却する場合、確かに自己利益の放棄があるが、これを自己犠牲に数え入れるわけにはいかない。2つとも失うというより大きな損失を免れるために1つを放棄しただけである。これは、損失の切り下げを狙った行為であって、自己利益の保全に明らかに役立っている。こういった事例を自己犠牲の事例から排除するために、次の条件がIIIの条件の原型としてまず提案される。

【III原型】 「その行為は行為者の自己利益に反している (Overvold 1980, 110)」

III原型は、自己犠牲は自己利益に反する、という基本的に維持されるべき洞察の端的な表明で

ある。だが、このままでは不備がある。今、行為者がA、B 2つの選択肢を比較考量して、有りうる損失を最小化すると思われるBを選んだとする。このとき行為者に知られていないCなる選択肢が存在し、真にはこのCが行為者の損失を最小化（つまり利益を最大化）するとしよう。このとき、Bを選好することは真に行行為者の自己利益に反しており、よってⅢ原型を満たす。すると、この人物は自己犠牲を行なったことになってしまう。つまり、またしても、自己利益を保全する選好を自己犠牲に数えることになる。これは望ましい結果ではないだろう。

すぐに思いつくのは、Ⅲ原型を〈自己利益に反して行為していることを行為者が知っている〉という条件に変えることである。こうすれば、行為の時点で自己利益により適う選択肢が少なくとも1つあることを行為者が知っていて、しかし、それを見送った、という断念の事実が明らかになる。

ところが、この条件に変えても不備は残る。人間の行為は常に自己利益を計算して行なわれるとは限らない。断固として利他的な人物は、自分の幸福についてあれこれ考えるまでもなく自己犠牲的行為を選好するだろう。上の変更は、自己利益についての意識的な思考を要求している点で、実状に合っていないと考えられる。

そこで、Ⅲの原型は、次のように改良される。

【Ⅲ原型—改良】 「行為の時点で行為者に別の選択肢が少なくとも一つ与えられていて、その選択肢は、(a) 自己利益に関連する選択肢の〔自己利益と関わるとは限らない〕現実の特性ないし結果について行為者が正確な評価 (an accurate assessment) をもっており、(b) 実際に遂行された行為よりも行為者の自己利益により適っているような選択肢である。(Overvold 1980, 112. […] 内は引用者による追加。)」

別の選択肢が行為者に与えられているという前提の下で、(b) の条件によって、それが現実选好された行為より行為者の自己利益に即ち適う選択肢であることが要求される。そのため、Ⅲ原型に生じた不備、すなわち、損失を切り下げて自己利益を保全した行為者が、もっとよい選択肢が有るのを知らなかったために自己犠牲的行為を遂行したことになってしまう、という不備は回避できる。他方、(a) の条件は、自己利益以外の特性に即して選好が行なわれうることを確保するので、現実の行為選択状況により適合している。

この改良型の問題点は、(a) の中の、「正確な評価」という箇所に生じてくる。我々は、愚かしい選択による自己利益の放棄を自己犠牲と呼びたくはないから、評価が不正確でよいと言うわけにはいかない。しかし、人間は全知ではない。選択肢の評価にどこまでの正確性が要求されるのか、適正な限界を設定することは事実上不可能である。「正確な評価」に言及しないで済む方がよい。こうして最終的に提案されるのが、Ⅲである。すなわち、

【Ⅲ(再掲)】 行為の時点で行為者に別の選択肢が少なくとも一つ与えられていて、それは、(a) その選択肢の諸帰結が行為者の予期したようになるとするならば、そのもう一つの行為は実際に遂行された行為よりも行為者の自己利益に適っており、かつ (b) もう一つの行為を行為者が選択していれば、行為者は、実際に遂行された行為よりも、客観的に、自己利益に適った行為をしたことになる、というような選択肢である。

(a) 条項では、Ⅲ原型-改良にあった「正確な評価」という表現が「行為者の予期」という表現に置き換わっている。そのため、もう一つの選択肢について、認識の限界を定める必要は回避されている。行為者が現実には抱えている信念の範囲で自己利益に適うのであれば十分なのである。(b) 条項では、見送られたもう一つの選択肢が自己利益に適っていた、ということが客観的に確立されることを要求している。(a) 条項だけでは行為者の思い違いが紛れ込む余地があるので、(b) 条項によってそれを排除している。また (b) 条項だけでは、損失の切り下げの事例が紛れ込む恐れがあるので、(a) 条項によってそれを排除している。

ここで、自己犠牲の典型としてコルベ神父の行為を取り上げて¹⁵、上の定義を吟味してみよう。マキシミアン・コルベ神父は、アウシュヴィッツ強制収容所において、処刑のために選別された一人の収容者の身代わりとなることを自ら申し出て、餓死監房に送られて死んだ(ヴィノフスカ 1982, 258ff.)。

条件Ⅰについては、身代わりとなることを申し出るとき、自分の生命が失われることをコルベ神父は予期したであろうから、満たされている。

条件Ⅱについては、自ら申し出たのであるから、もちろん満たされている。

条件Ⅲについては、まず、身代わりを申し出ないという別の選択肢にコルベ神父が気づいていたことは確かである。そして、(a) 身代わりとならなければ、自分はまだ暫く生き延びるだろう、という予測がコルベ神父の心中にあったと考えてよい。この予測のように事態が推移することは或る意味で自己利益に適っていると神父自身が気づいていたと見ることも十分可能¹⁶である。さらに、(b) 身代わりにならないことの方が、客観的に自己利益に適っている、と我々は考える。従って、Ⅲ全体が満たされている。

以上のとおり、オーヴァヴォルドの自己犠牲的行為の定義は、我々の直観にかなりよく合致していると言ってよい。

しかしながら、もう少し突っ込んでコルベ神父の事例を考えてみると、なかなか微妙な問題が含まれていることが解る。そもそも〈身代わりにならないこと〉は自己利益に適っているのだら

¹⁵ オーヴァヴォルド自身が例として取り上げているわけではない。

¹⁶ コルベ神父が自己利益の計算を通じて行為選択をした、ということではない。キリスト者としての義務の意識に従って行為選択したと仮定しても、神父が、生き延びることのある種の自己利益を理解することさえできなかったと見なすのは無理だ、ということである。

うか。我々は、生き延びることは自己利益に適う、とすぐ考えるが、コルベ神父自身がどう考えたかは甚だ微妙である。神父は、全ての人々のために生命を捧げたと解釈される（ヴィノフスカ 1982, 266）。全ての人々のために死ぬことこそキリスト者としての自分の本当の幸福だと神父自身は考えた、という理解が当然ここに成り立つ。それならば、身代わりを申し出ることによって、かえって神父は本当の幸福を得たことになる。ところがそうなると今度は、神父は自己犠牲をしたのではなかった、という結論に導かれそうである。

オーヴァヴォールドは、ブラントによる自己利益の説明を受容するかぎり、このような不合理が避けられないことを論証し、自己利益の説明を改めるしかないことを示した。

3. 4 自己犠牲的行為の消失

オーヴァヴォールドの論証の要点は、ブラントの自己利益の説明を受け入れるなら、自己犠牲の条件Ⅰ、Ⅱを満たす行為がⅢを満たすことはできない、ということである。オーヴァヴォールドは、次のような例を挙げて分析している。

【不正な作戦を拒否する軍人】 「戦争において、或る男が、多くの無辜の市民の死をもたらすことが分かっている作戦を実行することを命じられる。この男は、次の二つの選択肢しかないと信じており、それは正しい。すなわち、命令を実行し、努力を認められて名声と昇進で報いられるか、あるいは、命令を拒否し、結果として自分の命を失うか、どちらかである。この男は決定に一週間かけて注意深く二つの選択肢を比較検討し、最終的に、命令を拒否して、その結果として死刑に処せられる。この男は自分の命を失うことを知っていたが、その行為を遂行することを選んだ。(Overvold 1980, 115)」

この例は、直観的には、明らかに自己犠牲の典型例の資格がある。第一に、この軍人は、自分の命を失うことを知っていて、命令を拒否したのだから、条件のⅠは満たされている。第二に、命令を拒否することを自ら選び取っているから、条件のⅡも満たされている。

次に、条件のⅢを満たすかどうかを検討するために、自己利益に関するブラントの説明と突き合わせて分析してみよう。第一に、この軍人は、作戦の実態、選択肢の数と内容、命令を履行するかしないかに応じた自分の処遇といった事柄について、十分な情報を得ていたと考えてよい。第二に、一週間かけて注意深く考えたのだから、自分の欲求を可能な限り“洗浄する”ことができたと認めてよいだろう。事実情報が十分に開示されていて、かつ、欲求が合理的であるのだから、この軍人の行為は合理的行為である。従って、ブラントの意味において、この行為は自己利益に最も適った行為である。言い換えれば、本人が最も強く望んだことが実現しているのである。すると、この軍人にとって、現実遂行された行為（命令の拒否）の他に、自己利益により適う別の行為の選択肢は無かったことになる。よって、自己犠牲の条件のⅢが満たされないで、こ

の命令拒否は自己犠牲的行為ではない。だが、これはいかにも直観に反する帰結である。

自己利益に適う行為(合理的行為)の条件のうち、〈関連情報が開示されていること〉という条件は、自己犠牲の文脈においては〈損失を予期できること〉という条件のⅠにおおむね帰着する。損失の可能性は開示されるべき重要な情報にはかならない。また、〈欲求が“洗浄されて”いること〉という条件は、自己犠牲の条件のⅡ〈自発的であること〉を帰結すると考えられる。欲求から不合理な要素を取り去ることが、健全な自発性をもたらすからである。従って、自己犠牲の条件ⅠとⅡを満たす行為は、すべてブラントの言うところの自己利益に最も適った行為となる。よって、条件のⅢ、すなわち、現実を選好した行為以上に自己利益に適った別の選択肢が存在すること、という条件は、決して満たされない。

オーヴァヴォールドは、以上の考察の帰結するところを次のようにまとめている。

「一般化すれば、他の選択肢について事実在即した具体的な評価を行為者がもっているようなすべての事例において、行為者が現実に遂行することを選択した行為は、すべてを考慮した上でもっとも遂行したいと望んだ行為と同一になる。そして、それゆえに、この行為者は、ブラントの説明によれば自己利益に反して行為していることはありえないのである。こうして、自分が何をしているか分かっている個人が、真正の自己犠牲的行為を遂行することは、概念的に不可能となる。(Overvold 1980, 115)」

行為者が事実情報を十分に得て熟慮の上で遂行した行為は、すべて本人の最大の自己利益を実現していると思えざるを得ない。ならば、事実誤認や無思慮によるほか、自己利益に反した行為は生じ得ないのである。よって、愚かさの結果ではない真正の自己犠牲は存在しないことになる。

我々が見出したのは、結局、自己利益のブラント的説明を保存して自己犠牲について語るのを諦めるか、自己犠牲の概念を保存して自己利益の捉え方を改めるか、という二者択一である。オーヴァヴォールドは、「道徳的な生き方において賞賛し誉め称えるべきことの多くは自己犠牲を含んでいると、あるいは、少なくとも自分自身の幸福を他人のために進んで犠牲にすることを含んでいると、多くの人が考えてきた(Overvold 1980, 117)」と指摘する。ミルもまた、「人間が自分自身の最大の善を他の人々の善のために犠牲にする能力があること(Mill 1972, 17)」を認めなければならないと考えていた。オーヴァヴォールドは、こうして自己利益の概念を改める方向を選ぶ。1982年の論文はこれが主題になる。

4 「自己利益と欲求の充足」(Overvold 1982)

4. 1 自己利益の範囲

端的に言えば、プラント的な自己利益の説明では、自己利益の範囲が広くなりすぎているのである。関連する情報を十分に得て熟慮の上で行なったことは、定義上、すべて自己利益の増進なのだ、という主張はどこかに無理がある。その無理の一つの現れが、これでは自己犠牲について語れなくなるという背理である。

問題状況をオーヴァヴォールドは次のように要約している。

「ある人物が行なうことはすべて、その人物が行なう動機をもっていることなのであり、ある意味ではその人物がしたいと欲することなのである。しかし、だからといって、ある人物が行なうことのすべてはその人物の福利を増進するように予定されている、と結論することを我々は望まない。個人が自己利益に反して行為するという事例を考えることができるからである。(Overvold 1982, 187)」

人間は、他人を助けたいという欲求を持つことがあるし、社会問題の解決のために貢献したいという欲求を持つこともある。常識に従うなら、他人を助けたり社会に貢献したりすることは、時には行為者の自己利益に反するけれど、それでもやはり行為者が自ら進んでしたいと欲することなのである。それゆえ、こういった欲求について、「それは自己利益に反している」と記述しても背理に陥らないような自己利益の概念を、我々は必要としている。

オーヴァヴォールドがとった方針は、自己利益に関わる欲求を、或る人物の欲求全体の部分集合と見なすことだった。すなわち、「欲求と嫌悪のあるものは行為者の自己利益を構成するものに入り、それ以外の欲求と嫌悪は入らない (Overvold 1982, 187)」という見解をとり、その分類の根本的な根拠を与えることを自らの課題とした。

4. 2 自己利益の決定に関与する欲求

オーヴァヴォールドは、自己利益を構成する欲求群を次のように定める。

「ある個人Sの自己利益を決定する上で肝要な部分で関わる (relevant) 欲求と嫌悪とは、S自身が本質的な構成要素 (an essential constituent) となっているような事態への欲求および嫌悪である。(Overvold 1982, 188)」

この規定の趣旨は、自己利益の決定に関与する欲求とは、自分がいないと成立しないような事態についての欲求である、ということである。誤解を恐れず単純化すれば、例えば、自分の死後

に生じる事態についての欲求は、その人物の自己利益に関わらない欲求の例になる¹⁷。この規定を用いると、ある行為がある人の自己利益を最大化するのは、次の場合であり、かつこの場合に限る。

「その行為は、次のような条件下でSがその遂行を最も欲する行為である。すなわち、Sは、関わりのある事実をすべて十分に知らされていて、かつ、Sは、S自身の存在が、Sの欲求する当該行為の特性および結果の時刻tでの成立を述べる命題の論理的必要条件となっているような、Sの合理的欲求および嫌悪のみに基づいて、選択している。(Overvold 1982, 188)」

見かけは入り組んでいるが、ブランドの説明との相違を調べれば、この規定は理解困難ではない。事実情報を十分に開示されていることと、欲求がブランド的な意味で合理的であることは共通する。相違は、オーヴァヴォルドの規定では、欲求の実現の時点tでSが存在することが欲求の実現自体に必要な不可欠であるような欲求だけが、自己利益を決定する欲求に算入される、という点である。

実例を見る方が早い。例えば、何らかの欲求実現の結果として、「Sが時刻tに快を感じている」という感覚の事実が生起するとしたら、この結果にとって、S自身の存在は論理的必要条件である。したがって、このような結果をもたらす行為への欲求は、Sの自己利益を決定する欲求に算入される。欲求実現の結果として「Sがpと信じている」「Sがpであると知っている」といった志向的状态が成立する場合も同じである。また、「Sがあるタイプの人物となる」とか、「Sがあるタイプの行為を遂行する」という人格的状态の成立についても同じである。これらの状態をもたらす行為への欲求は、Sの自己利益を決定する欲求に算入される。(Overvold 1982, 188)

逆に、他人の幸福または損害への欲求や、社会問題への貢献の欲求などは、それだけ取り出すかぎり、自己利益を決定する欲求群に入らない。他人の状況や社会全体の状態は、自分がいなくても成り立つから、自分の存在は欲求が実現された状態の論理的必要条件とは見なされない。

ただし、他人や社会に関わる欲求は、なかなか難しい問題をはらんでいる。例えば、ある男Sが、自分の妻Tの幸福を欲しているとする。今仮に、この欲求がたまたま自分の妻である人物Tの幸福という状態への一個独立の欲求であって、S自身の人生のさまざまな側面と一応切り離して、純粋にTなる人物が幸福であることを欲する、という形になっているとしたら、この欲求はSの自己利益を決定する欲求に入らない。Sが存在しなくても、Tの幸福は成立するだろうから

¹⁷ とはいえ、ある哲学者が死後にアリストテレスなみの名声を得たいという欲求を持っている場合、普通は、これは自己利益に関わる欲求であると言うだろう。だが、オーヴァヴォルドの規定では、そうならないかもしれない。「本質的な構成要素」という概念に検討の余地がある。(Brandt 1993, 229)

である。しかし、この男Sが出征兵士であって、妻Tの幸福はSの生還によってもたらされると仮定しよう。この場合、妻Tが幸福である状態は、Sの生存を本質的条件とする。よって、この場合は、SにおけるTの幸福への欲求は、Sの自己利益を決定する欲求に算入される。

このように、欲求主体の存在が欲求の実現された状態の必要条件になっているかどうかについては、慎重に吟味する必要がある場合がある。こういう吟味は、主として、一見すると純粋に利他的に見えて実は自己利益の増大を狙っている、といった偽善的欲求をあぶり出すために必要になる。¹⁸

4. 3 自己犠牲の存立可能性

自己利益の決定に関与する欲求を以上のように定めると、我々は自己犠牲について不合理に陥らずに語れるようになる。なぜなら、「欲求や嫌悪の内のあるものが或る人物の自己利益を決定することから省かれているので、ある人物がすべてを考慮して最も遂行したいと欲することが、その人物の福利を最大化する行為と同じでない、ということが可能 (Overvold 1982, 191)」になるからである。

具体例を通じて考えた方がわかりやすい。再びコルベ神父の例を取り上げよう。処刑のために選別された人物の身代わりとなることをコルベ神父が申し出たとき、身代わりになりたいという欲求は、神父の自己利益を決定する欲求に入らない。なぜなら、コルベ神父の生存は、この欲求が実現された状態の論理的必要条件ではないからである。しかし、身代わりとなることを、すべてを考慮した上で自分が最も遂行したいこととしてコルベ神父が選好した、ということは十分ありうる。キリスト者の義務において、あるいは愛において、この選好が、関連する事実を全て考慮した上で、コルベ神父の心中にまさに“洗い浄められた”欲求として浮かび上がってきた、と考えることは可能である。この場合、身代わりとなって死ぬことは、自己利益を最大化する行為ではないが、合理的な選好として成立する。かくして、自己利益を最大化する選択肢を、「よく分かった上で意志によって見送る (Overvold 1982, 191)」ことが成立する。オーヴァヴォールドによれば、これが自己犠牲なのである。¹⁹

オーヴァヴォールドは、自己利益の概念を新たに定義し直すことによって、自己利益に最も適う行為と合理的行為とを分けた。行為者が事実情報を十分に得た上でよく考えて遂行した行為は、合理的行為である。だが、自己利益を最大化する行為であるとは限らない。なぜなら、自己利益

¹⁸ オーヴァヴォールド 1982 の主題は、自己利益を決定する欲求群の範囲を定めることである。範囲が広すぎると、すでに見たように、自己犠牲について語れなくなる。範囲が狭すぎると、本当は自己利益を狙った行為が利他的行為になるという弊害が生じる。オーヴァヴォールドは、後者を解決するために相当の考察を行なっている (Overvold 1982, 189-191)。この論点は本論文の関心とはややずれるので、これ以上取り上げない。

¹⁹ あらかじめ言っておくと、私自身の見解では、オーヴァヴォールドが措定したのは自己実現の一種としての殉教であって自己犠牲ではない。この点については、6. 2 に述べる。

を算出するときに考慮されるのは、行為者の全欲求ではなく、欲求の実現された状態において欲求主体（行為者）の存在が不可欠であるような欲求だけだからである。そこで、自分が何かのために身を捧げて死ぬという行為であっても、事実情報を十分に得た上で熟慮して遂行されるならば合理的行為であって、しかし、自己利益を最大化する行為ではない、と言えるようになる。こうして、自己犠牲的な行為は、偏見や心理的歪みに起因しておらず、事実の十分な開示に基づく合理的行為ではあるが、しかし自己利益には反している行為として記述できるようになった。

他人や社会のために自己利益を断念することは、一般に、道徳の要請の一つであると思われる。オーヴァヴォルドは自己利益に端的に反した自己犠牲という行為を合理的行為として描き出すことに成功したのだから、ここからして、道徳的に生きるべき理由を合理的に示すことも可能になると期待できる。すなわち、

「もしも行為者が強固に利他的な、ないし原理原則に則った欲求を持っているならば、つまり本論文〔Overvold, 1982〕の提案する自己利益の決定手続きから排除される欲求を持っているならば、ある人が熟慮の上で最も欲することが、自分に発生する負担を支払っても道徳的行為を遂行することである、ということがありうるのである。（Overvold 1982, 193）」

この角度から道徳的に生きる理由を見出すことが、1984年の論文の主題となった。

5 「道徳、自己利益、そして道徳的であるべき諸理由」(Overvold 1984)

5.1 問いの要点

「なぜ私は道徳的でなければならないのか？(Why should I be moral?)」という問いは、扱いが難しい問いである。これを儒教道徳やキリスト教道徳といった特定の道徳体系についての問いと見れば、どんな体系にせよその体系を受容すべき論理的根拠は特になんと言ってよい。原理主義を是認したいのでないかぎり、この場合、この問いに否定的に答えて差し支えない。他方、共食いをしないと近親相姦しないとといったホモ・サピエンスが社会生活を営むための最低限の行動規制についての問いと見れば、我々が社会性動物であるかぎり、道徳的でないことの方が難しい。この場合、問いは無意味に見える。

オーヴァヴォルドは、この問いが生じるのは、「行為者にとって特別に負担がかかる仕方で義務と個人的な福利との対立が姿を現す(Overvold 1984, 494)」ような場面である、と判定した。そして、問題の捉え方と、問題解決の概略の方向を、次のように提示する。この提示は、一見、特に疑問点を含まないように見えるが、実は、相当の補足をしないと趣旨が理解できない。

「問題点を普通の言葉にしよう。“なぜ私は道徳的でなければならないのか?”と問うている人物は、道徳的な生き方が、本当の生き方(an authentic life)であるのかどうか——それ自身のために選択されるに値する生き方であるのかどうか——を問うていると見ることができる。道徳的な生き方が何をもちたらすか十分に知っている人物は、道徳的であることを選択するだろうか? 合理的な選択とは完全に情報を与えられた選択と同じであると見るなら、本当の生き方は、また合理的な生き方であるだろう。道徳的な生き方がこの意味で合理的な生き方であることを示すことは、道徳的であるための正当化と動機の供与とを構成するはずである。つまり、道徳的であるための理由を、正当化と動機付けという両方の意味において供給するだろう。これは可能なのだろうか?(Overvold 1984, 495)」

この「普通の言葉」による表現は、随所に飛躍があって説明が足りない。疑問点を三つ挙げる。第一に「本当の生き方(an authentic life)」とは何を言いたい表現なのか。「それ自身のために選択されるに値する生き方」と説明されているが、きわめて漠然とした言い換えに過ぎず、理解のたしになっていない。第二に、「合理的な選択とは完全に情報を与えられた選択と同じである」と言われているが、この同定は正しいだろうか。第三に、この同定を承けて、「本当の生き方は、また合理的な生き方である」と言われているが、これに対する感想は、さしあたり「だから何なんだ」に尽きる。一体これは何が言いたいのか。以下、順次検討する。

第一の疑問点について。「authentic」は、絵画などが或る作者の真作であって贋作でないことを言うのに使われる語である。だから、「authentic(本当の)」というのは、「その人自身の」というほどのことである。

オーヴァヴォルドは、引用の一つ前の段落で、「なぜ私は道徳的でなければならないのか?」と問う人は、道徳的に生きれば他人のためになることは分かっているが、「しかし、自分が操作されている(manipulated)のではないかと疑っているのだ(Overvold 1984, 495)」と言っている。また、ジョエル・ファインバーグは、「authenticity」という道徳的特性を説明するために、宣伝に乗せられて流行の商品を買い続ける消費者を例にとり、「このタイプの inauthentic person とは、本質的に、操作された(manipulated)消費者である」と説明している(Feinberg 1989, 32)。このように、道徳論の文脈で「authentic(本当の)」に対立するのは、「manipulated(操作された)」である。よって、「本当の生き方(an authentic life)」というのは、この場合、〈宣伝に乗せられて操作されているのではない、その人自身の生き方〉というほどの意味になる。

第二の疑問点について。「合理的な選択とは情報が完全に与えられた(fully informed)選択と同じである」という同定は、すでに見た合理的行為の定義を当てはめて理解できる。だが、そうすると別の疑問が出てくる。まず、「合理的な行為とは、個人が全てを考慮した上で最も遂行

したいと欲するような行為 (Overvold 1982, 193)」であった。「全てを考慮した上で (all things considered)」というのは、「関連した情報に完全に気づいた状態で (fully aware of all the relevant information) (Overvold 1982: 186)」ということである。だから、合理的であることの重要な側面が、情報が完全に与えられていることに存する、ということは受け入れてよい。

しかし、情報の開示が完全であっても愚かな人物は不合理な選択をするかもしれない。合理的な行為とは、十分な情報開示の下で“洗浄された”欲求を実現する行為であった。欲求の“洗浄”は、「認知的心理療法」を通じて偏見や心理的歪みを欲求から取り除くことである。それならば、合理的選択とは、完全に情報を与えられており、かつ、偏見や心理的歪みを持たずに選択すること、になるだろう (Overvold 1984, 497-498)。すると、重要なのは、情報開示よりも、むしろ選択主体が“歪んでいない”ことの方ではないか、と思われてくる。合理的な選択とは、心の歪んでいない人が十分情報を得た上で行なう選択のことになるはずだから。だが、これでは合理的選択は合理的な人の選択だ、と言うに近い。

合理的に選択し合理的に行為する人物は、自律する人物である。合理的であることの重要な要素が、欲求の“洗浄”という主体の条件の方ではなく、むしろ情報の開示という認知の客観的条件の方に置かれるのは、自律 (autonomy) という概念の特徴に由来する。自律とは、ほとんどの人間に平等に認められる能力であって、原則としてはすべての人が同等に自律的であり、自律を認められないのは特別な事情があると示された場合だけである。

例えば、シュネーウィンドは、歴史的に見て 18 世紀の終わりに出現した新しい見方の中心が、「すべての正常な個人は自己統御の道徳によって一緒に生きることが等しく可能である、という信念 (Schneewind 1998, 4)」にあったと指摘する。この見方によれば、「我々すべては、道徳が何を求めているのか自分だけで理解する能力を平等に持っていて、原則として、外からの賞罰によることなく、道徳の求めに従って行為するよう自分を動かす能力を平等に備えている。……短く言えば、道徳的な行為者として、その能力がないと示されない限り、人々は等しく能力があると我々は想定する。(ibid.)」と述べる。道徳的自律は万人の属性として導入されたのだった。

あるいは、フェインバーグは、「人々は、自分で選んだ自分の価値にしたがって自分の人生を生きるという『職務』に関しては、他の人よりもいっそう能力がある (その資格がよりいっそうある) というように解釈されることはない。(Feinberg 1989, 29)」と指摘する。

このように、現代の道徳的言説では、各人は道徳的な能力について優劣の差違が特になく、という平等性の想定が広汎に受け入れられていると見てよい。それならば、欲求の合理性の吟味は等しく各自の熟慮に任せてよいし、各自に任せるしか事実上方途がないことになる²⁰。そこで、合理的選択の重要な要素は、関連情報の完全な開示という客観的条件だけになるのである。こう

²⁰ シュネーウィンドは、カントを解釈しつつ「道徳的な完成は意志の条件であるのだから、我々は自分自身のために自ら道徳的な完成に懸命に努力することができるだけである。他者の道徳的完成は我々の仕事ではありえない (Schneewind 1998, 529)」と述べている。これは、おそらく、宗教改革を経たキリスト教

いうわけで、さしあたり、合理的であることは関連した情報に完全に気づいた状態であることに存する、と見るだけでよいことにしておこう。

以上の第一、第二の疑問点についての検討を勘案すれば、第三の疑問点は自ずと解消される。「本当の生き方は、また合理的な生き方である」というのは、要するに、《〈宣伝に乗せられて操作されているのではないその人自身の生き方〉は〈関連した情報に完全に気づいた状態〉における生き方である》という意味になる。自分本来の生き方とは、情報を完全に開示された状態における生き方だ、と言っているわけである。

オーヴァヴォルドが自らに与えた課題は、「道徳的な生き方がこの意味で合理的な生き方である」のを示すことである。つまり、《道徳的な生き方が、〈関連した情報に完全に気づいた状態〉における生き方であること》を示そうというのである。どうしてこれが「なぜ私は道徳的でなければならないのか？」という問いへの回答になるのだろうか。その理由は、大まかには次のように説明できる。情報が完全に開示されているという条件は、道徳的義務とは本質的に関係しない単なる認知上の客観的条件である。道徳的義務を引き受けるという選択が単なる認知上の客観的条件に基づくだけで成り立つのなら、ここに、我々は、道徳的に生きるための道徳的ではない根拠を見出したことになるのである。

5. 2 聖者の合理性

道徳的に推奨される行為があって、それは自己利益に反しているが、やらなければならない。この典型的状況で、「なぜ私は道徳的でなければならないのか？」という問いがある。これに回答を試みる場合、仮定によってその行為は自己利益に反しているのだから、自己利益に訴えても道徳を受容する理由付けになるはずがない。他方、そもそも道徳的でなければならないのはなぜか、と問われているのだから、道徳的に行為すべき道徳的な理由を与えても、役には立たない。再び「なぜ私は道徳的でなければならないのか？」と問い返されるだけである。行為の理由付けを作り出す仕掛けが自己利益と道徳しかないのならば、この問いに答えられるはずはない。答えに窮して、長い目で見れば道徳と自己利益は一致するのだと言っても²¹、個々の場合については気休めにもならない。(Overvold 1984, 496)

オーヴァヴォルドは、他の多くの哲学者と違い、道徳と自己利益のほかに、合理的選択という仕掛けを行為の理由付けを与えるための別の仕掛けとして保有している。もとより、「合理的選択とはすべてを考慮した上でその人物が最もしたいと思うこと (Overvold 1984, 498)」である。

すでに4で、合理的選択が、オーヴァヴォルドの定義する形式において自己利益に即した選択

の「個々人のかつてみない内面的孤独化の感情 (ウェーバー 1989, 156)」に由来する心性であると思われる。

²¹ オーヴァヴォルドによれば、道徳と自己利益が一致すると言っている哲学者の例は、プラトン、ジョゼフ・バトラー、シッジウィック、カントなどであり、現代ではフィリパ・フットがそうだ、ということである。

と異なってくることは、詳しく見ておいた。この点についてはさらなる説明は要しないだろう。

他方、合理的選択は、道徳的義務に従った選択とも異なる。「或る人物の欲求と嫌悪にもとづくのだから、全てを考慮した上でその人物が最もしたいと思うことが道徳的な行為ではない、という場合も完全に可能である。(Overvold 1984, 498)」この点も多くの説明を要しないと思われる。情報は完全に開示されているが、欲求と嫌悪を吟味する作業は各人に任されるのだから、関連する事実在即して吟味を経た合理的欲求が、いつも道徳的な行為をもたらすとは限らない。人間性の現実を見れば、例えばコルベ神父の自己犠牲のような行為はむしろ極めてまれである。これは誰にも明らかであろう。

このように、合理的選択は、道徳とも自己利益とも別個に行為への理由付けになっている。すると、或る人物が「なぜ私は道徳的でなければならないのか？」と問うているとき、道徳的な生き方こそ、その人物がすべてを考慮した上で最も望む生き方(合理的選択に基づく生き方)になる、と示すことができれば、自己利益に訴えて回答する愚にも、道徳を論点先取する愚にも陥ることなく、適切に回答できたことになる。

ただし、ここまでの考察に基づいてオーヴァヴォルドが主張できるのは、たかだか、次のことである。

「自分の道徳的な規則と自己利益との対立に直面したときに、全てを考慮した上で最も欲するところが、少なくとも或る人々においては、道徳的な規則の要求することを行なうことになる。それは特に強い愛の欲求のゆえかもしれないし、良心の咎めのゆえかもしれないし、社会的大義の推進のゆえかもしれない。こういう個人にとっては、自分の道徳的な規則に従うことは、それが自己利益に反するとしても、合理的なことなのである。(Overvold 1984, 502)」

オーヴァヴォルドが自ら認めるように、これは非常に興味深い回答とは言えない。端的に言えば、この回答は、道徳的聖者が自らの信条に基づいて自己利益に反して行為したとしても、彼らは不合理なわけではない、と言っているに過ぎないからである (Overvold 1984, 503)。

我々が「どうして私は道徳的でなければならないのか？」という問いに関心を持つのは、道徳的聖者が不合理かどうかに関心があるからではない。そうではなくて、普通の人間に道徳的に生きる理由が与えられるのかどうかに関心があるからである。自分自身の合理的選択として道徳的に生きることを選ぶ存在は、そもそもこの問いに関心を抱くはずがない。ゆえに、普通の人間とは、この場合、自分自身の合理的選択として道徳的に生きることを選ぶことができないような存在のはずである。そういう存在に道徳的に生きる理由を提示できるかどうか、この問いをめぐる本当の問題である。

5. 3 エゴイストの自己変革

5. 3. 1 自愛の思慮のみに動機づけられた人物

オーヴァヴォルドは、自愛の思慮 (prudence) のみによって動機付けられている人物を想定して、「道徳的に生きることは、こういう人物にとっても合理的でありうるだろうか? (Overvold 1984, 503)」と問う。こういう人物の場合、純粋に利他的な欲求や社会的な大義に身を捧げる欲求を一切持っていないと仮定されるから、自己利益を決定するときに考慮される欲求群と、合理的行為を決定するときに考慮される欲求群とは、正確に同一になる。別の言い方をすると、この人物は、自己利益を算定するときに、欲求の全体集合から除かれる部分 (利他的欲求や大義への献身の欲求の部分集合) が空っぽなのである。この人物は、自分を本質的構成要素とするような事態に対する欲求 (自己利益の決定に関わる欲求) しか持っていない。だから、自己利益に最も適う行為と合理的な行為は同一になる。こういう人物を、仮に「エゴイスト」と呼ぶことにしよう²²。

エゴイストにとって道徳的に生きることは合理的なのだろうか? この問いは、上の仮定によって、「エゴイストにとって道徳的に生きることは自己利益に適っているのだろうか?」と問うことに同じである。すでに見たとおり、人が「なぜ私は道徳的でなければならないのか?」と問う状況は、道徳的な要請が自己利益に反していることが明らかな状況なのだから、このままではエゴイストが道徳的に生きるべき理由など見出せるはずはない。ここで、オーヴァヴォルドは、合理性と自己利益との間に、かすかな概念的不一致を見つけて回答への糸口を取り出している。

5. 3. 2 合理的選択と自己利益に即した選択

合理性に即して行為を選択するときと、自己利益に即して行為を選択するときとは、開示された情報が同じであっても、その情報に即して予測された諸帰結が行為選択の評価に及ぼす影響は異なる。例えば、選択の合理性を問題にする場合、選択の時点での情報開示は十分であったが、予測不能の原因により思いのほか悪い結果が現実が生じたとき、当初の行為選択は、この悪しき結果にかかわらず、利用可能な最善の情報に基づいていたかぎりにおいて、依然、合理的だったと見なされる。しかし、自己利益を念頭に置いている場合、同じ仕方で悪い結果が生じた場合、当初の選択は自己利益に適ってはいなかった、という方向に判断が修正される。これは合理性と自己利益とに関わる我々の一般的な傾向である。(Overvold 1984, 501-502, n.15)

実例を考えてみる²³。今、自分が難病に罹患して新しい療法を試みると想像しよう。そして、選択の時点では、科学的に判断して旧療法よりも新療法の方が治癒の可能性が高いと判断できると仮定する。ところが、結果的には、予測を越えた未知の原因によって、新療法をとったためにかえって病状が悪化したとする。この場合、選択の時点 t_0 では、新療法を選ぶことは、合理的

²² オーヴァヴォルド自身は、「エゴイスト」という言葉は使っていない。この呼称は本論文に限る。

²³ オーヴァヴォルド 1984 には例示はない。

であり、かつ自己利益に最も適った選択である。だが、結果が判明した時点 t_1 では、当初の選択は、合理的ではあったが、自己利益に最も適ってはいなかった、と評価されるだろう。つまり、自己利益が問題になると、我々は結果にこだわる傾向があるのだ。

合理性と自己利益とのこの微妙な取り扱いの違いが示唆しているのは、自己利益を問題にする場合には、合理性を問題にする場合よりも精密で正確な予測を我々が要求する、という事実である。だから、与えられた選択肢の諸帰結が完全には見通せないような場合には、エゴイストにおいても、合理的行為と自己利益に適った行為とは違ったものになるかもしれないのである (Overvold 1984, 503)。自己利益を念頭に置いて選択するときには、我々は結果にこだわるので、利益が堅実に見込める選択肢をとる傾向が出てくるだろう。合理性を念頭に置くときには、リスクはあるが報いが大きい(かもしれない)選択肢をとる余地が出てくる。人知の限界ゆえ行為の諸帰結が完全に見通せることは少ないから、多くの場合、エゴイストにおいても合理的行為と自己利益に適った行為は別物になりうる。念のために注意しておけば、関連する欲求群にはまったく変化は無く、リスク評価の違いだけから行為選択の違いが生じうる、という点が重要である。

5. 3. 3 エゴイストと道徳的な生き方

エゴイストにとって、道徳的な生き方を選択することが合理的な行為になるのは、とにもかくにも、「道徳的な生き方を選択することは……その個人の自己利益に適うであろうということを、利用可能な最善の情報が見示している場合のみ (Overvold 1984, 503)」である。言い換えれば、道徳的に生きることが「利用可能な最善の情報に基づいて最もしたいことである場合 (ibid.)」のみである。一方、「なぜ私は道徳的でなければならないのか？」という問いは、道徳的に生きることが自己利益に反している場面で問われる。ここで、選択の帰結が完全には見通せない場合、合理性を念頭に置くときと自己利益を念頭に置くときとは、エゴイスト側のリスク評価が異なりうる、という考察が有効になる。

リスクは、選択状況について「利用可能な最善の情報」が告げる内容次第である。例えば、コルベ神父は、身代わりを申し出ればすぐに処刑される状況で選択した。これほど確実に不利益がもたらされる状況では、特にエゴイストでなくても、合理性を念頭に置こうが自己利益を考えようが、身代わりを申し出ることが自らの最もしたいことであるというわけには行かないだろう。

しかし、もっとリスクが小さい状況であれば、エゴイストでさえ、「道徳的に生きることが長い間には引き合うと期待することが理に適っているかどうか思いめぐらす (Overvold, 1984, 504)」可能性がある。というのも、道徳的な生き方には、通常、友情を得られることや、他人との信頼関係を構築できること、処罰を回避できること、仲間外れにならないでいられること、自分の共同体に参加して一緒に何かを成し遂げる経験ができること、といった長期的な利益がともなうと期待できるからである (Overvold 1984, 504)。言い換えれば、近い将来に極めて大きな不利益が確実に得られる場合を除いて、たいてい我々には短期的利益と長期的利益を比較考量す

る余地が残されている。そして、合理性を主に念頭に置くなら、小さく確実な短期的利益に拘泥せず、リスクは相当あっても報いの大きい選択肢を取ることがエゴイストにも可能なのである。

オーヴァヴォルドは、長期的な利益を重視する場合、エゴイストに可能な生き方は二つあると指摘する。第一は、道徳的な生き方にもなう利益を得る手段として、「機械的に人生を統御するために (Overvold 1984, 504)」道徳的な教示から逸脱しないように生きることである。第二は、利益が道徳的な生き方を当初に選ぶ理由であることに変わりはないが、この理由付けを「自分の道徳感情や博愛的な関心を育てるため (ibid.)」の理由付けと受け取って、自分がそういう道徳的な人物になるように生きることである。この二つの生き方は、道徳的義務と自己利益の対立が大きな利害衝突に発展せず済んでいるかぎり、日常生活にさしたる違いをもたらさない。

オーヴァヴォルドは第一の生き方を取る人物について、次のように語っている。

「道徳的な生き方をするにともなう諸利益が、道徳的な規則に同意しているかのように行為するだけの人物にも獲得できるかぎり、自愛の思慮によって動機付けられている個人が自分の基本的な利害や動機付けを変更すべき理由はないだろう。この人物は、窮極的には自愛の思慮によってのみ行為に向けて動かされる人物であり続ける。そして、道徳的な生き方を採用していると表向き見えるかぎり、この人物は上の諸利益をすべて得るのである。(Overvold 1984, 504)」

この、見かけ上道徳的に生きている人物が困難にぶつかるのは、他人や社会のために自己利益を断念して大きな犠牲を遂行することが求められる場面に逢着したときである。「道徳が、自愛の思慮にのみ基づく人物に対して真正の個人的な犠牲を要求するとき、この人物はそうするための動機も理由も持っていない (Overvold 1984, 504)」のである。なぜなら、「個人的に報賞が得られるという最初の期待が或る特定の事例で間違っていたと判明したとき、つまり、道徳的な生き方が特定の個人に個人的犠牲を要求するとき、通常の場合の期待に立脚する自愛の思慮に動機付けられた諸理由は、道徳的に行為するための正当化を供給するのに失敗する (Overvold 1984, 504)」からである。

すなわち、道徳的な規則には従うけれども道徳的な人物にはなる気がないエゴイストは、真正の自己犠牲が不可避となったとき、自分の当初のリスク評価が間違っていたことに気づく。当初の、道徳の規則に従うという選択は、合理的ではあったが自己利益に最も適ってはいなかった、と言わざるをえなくなる。そして、この人物は自愛の思慮以外に行為の理由を持たないのだから、もはや自己利益に適っていない道徳的行為を選ぶ理由はどこにも見あたらない。こうして、道徳的な教示に従って機械的に人生を統御するという生き方は、道徳と自己利益が対立する最後の場面では、道徳的に生きる理由を与えることに失敗して破綻する。

この破綻は、エゴイストが、道徳的な生き方に伴う利益は規則に合わせて振る舞うことと引き

替えの報酬みたいなものではない、という点を見落としたことに起因する。例えば、親密な友愛 (friendship) を得ることは、善なる生き方の利益の一つでありうる。だが、たんに外面的に友人であるかのように振る舞っているだけでは、友愛に由来する本当の満足はたぶん得られない。確かに、相手に見破られないように上手に友人らしく振る舞っているかぎり、評判は上々で、困ったときには相手がこちらを助けてくれたりもするだろう。だから、こういう見かけの友愛からも何らかの利益は得られよう。しかし、「真の友愛の最も豊かな報賞は、友人の幸福を心に懸けるようにならないかぎり得られない。(Overvold 1984, 505)」

もちろん他人に深く関わることには危険がある。他人に深く関われば、自分の幸福が他人の幸福と深く関わり合うことになり、他人の不幸に自分も深く傷つくことになる。また、「真の友人であるならば、私は、友人のために大きな個人的犠牲を払わねばならなくなるかもしれない。(Overvold 1984, 505)」だが、「決定的な点は、こういったリスクを引き受けなければ、友愛から人としての最大の報賞を得ることもできない、ということである。(ibid.)」結局、自愛の思慮によってのみ動かされるエゴイストであることを止めないかぎり、真に価値ある報いを得ることはできないのである。

オーヴァヴォールドは、さらに、恋に落ちたり、難しい仕事に挑戦したり、革命に献身したりするといった選択も、人生の一々の局面で自己利益を稼ぎたい人物には閉ざされた可能性であることを指摘する。「我々はチャンスを見逃さず、勇敢に生きて、人生をより興味深いものにするよう挑戦を受けている。リスクは大きい、潜在的な報賞も大きい。こういう人生は、たぶん、それが容易で退屈なものではなく、難しく危険であるがゆえに、それ自身においてより気高く価値があるように思われる。(Overvold 1984, 505, n.16)」

この指摘に多少とも頷かれる側面があるならば²⁴、エゴイストに対して次のような可能性が示唆できることになる。

「個人的な利得の方が潜在するリスクよりも大きいと期待できるなら、自愛の思慮によって動かされる個人にとっても、自分を変えることを受け入れるのに十分な理由が存在することになる。こういった考察に導かれれば、この人物が全てを考慮した上で最もしたいと思うことは、違う人格になることだ、ということになるかもしれない。言い換えれば、この人物は、自愛の思慮によってのみ動かされる人物であることを止めるための、自愛の思慮に基づく十分な理由を得られるかもしれないのである。(Overvold 1984, 505. 強調は引用者)」

²⁴ 念のために言えば、多少とも頷かれれば十分であって、こんな人生が「気高く価値がある」という判断に心から賛成する必要は全然ない。というのも、結局、人生の面白さと短期的な自己利益を秤にかけて選択するのは、個々のエゴイストだからである。

エゴイストは、唯一の動機付けである自愛の思慮ゆえに、かえって自愛の思慮によってのみ動かされることを止めた方が真に満足できる人生を送れるのかもしれない、という逆説的な示唆を受け取る。こうしてエゴイストは、道徳的な人物になるように生きる、という第二の生き方に誘われるのである。道徳的な生き方にもなう利益を得るためには、「道徳規則が好都合でないと判明したらいつでもそれを放棄するつもりでいる人物 (Overvold 1984, 505)」のままでいるのではなくて、「他人を信頼し、他人の幸福に本当に関心をもち、正義が実行されることを欲する人物 (Overvold 1984, 504)」になること、つまり道徳的な人物になることの方が有利であるのかもしれない。道徳的な人物は、「いついかなる状況でも最大の個人的利益を得ようと注意深く計算している人物よりも満足度の高い報いのある人生を送ることがありうる (Overvold 1984, 506)」としたら、或る程度リスクを引き受ける用意さえあれば、エゴイストにとっても「自分の道徳的な心情を育てて行くことは通常の期待の範囲で合理的となりうる (ibid.)」のである。

5. 3. 4 かつてのエゴイストが自己犠牲をするとき

とはいうものの、やはり道徳的な生き方にもなうリスクは厳然と存在する。例えば、「他人を信頼し、他人の幸福に本当に関心をもち、正義が実行されることを欲する人物」として生きることを選取り、共同体に参加して人々と一緒に何かを成し遂げるといふ大きな喜びを味わうことができたでしょう。この喜びは道徳的な生き方の利益の一つと考えられる。しかし、平和な日々が終わり、共同体が外敵に攻められれば、今度は命懸けで戦わねばならない。こうしてエゴイストは自己犠牲が要求される局面に立ち至る。

結局同じ問題に何度もぶつかっただけではないのかという懸念は、しかし、無用である。自分の道徳的心情を育て、道徳的な人物となった段階で、かつてのエゴイストはすでにエゴイストではなくなっている。この人物は、かつては自分の存在が本質的条件となっているような事態への欲求と嫌悪しか持っていなかった。つまり、自己利益の決定に直結する欲求しか持っていなかった。だが、道徳的な人物となっている時点で、この人物は、純粋に利他的な欲求や大義に献身する欲求を育てることに成功しているはずである。そこで次のような可能性が生じる。

「この人物が強い道徳的な心情を今は身に付けているなら、利用可能な最善の情報に立脚してこの人物が最もしたいと思うことは犠牲を遂行することである、ということがありうる。もしそうなっているなら、そうすることは合理的なのである。(Overvold 1984, 506)」

この合理性を確認しておこう。エゴイストHは、時刻 t_0 において、その方が満足度の高い人生を送ることができるであろうという期待に基づいて、道徳的な人物になるという決定を下した。この決定は、その時点で利用可能な最善の情報に基づいていると見て差し支えない。すると、こ

の t_0 における H の決定は合理的である。

次に、時刻 t_1 において、H は自己犠牲を要求される状況に立ち至る。自愛の思慮は、この状況で自己利益に反して行為することを正当化しない。しかし、H は、道徳的人物になるという t_0 における決定の結果として、 t_0 から十分に後の t_1 においては、かつてとは違う利害関心をもった違うタイプの人物になっている。 t_1 において、H が強い道徳的な心情を育てることにすでに成功しているなら、利用可能な最善の情報に立脚して H が最もしたいと思うことは、犠牲を遂行することである、ということがありうる。H がそう思うなら、H が犠牲を遂行することは合理的である。H は、 t_0 から t_1 に至るまでの間に道徳的に成長して違う人物となっているので、 t_1 においては、道徳的な行為を、熟慮の上で自分が最も欲することとして遂行できるようになっている可能性があるのである。

合理的な行為を、利用可能な最善の情報に立脚してその人物が最もしたいと思うこと、というように実質的内容を欠いた一種の手続き規定の形で定義してあるので、行為者が道徳的な価値をより深く理解して優れた判断力をもつまでに成長すれば、それに応じて合理的行為の内実が変化しうる。そこで、最初は自己利益だけに関心を寄せて、浅薄な理由で道徳的な生き方を選んだエゴイストであっても、道徳的に生きるという実践の過程で十分な成長を遂げれば、道徳的な価値を深く理解した上で道徳的に生きるという決定が下せるようになるわけである²⁵。もとより、この決定は、利用可能な最善の情報に立脚してその人物がそれを最も欲するという形での決定、すなわち、合理的決定である。

こうして、オーヴァヴォールドは、自愛の思慮よってのみ動機付けられた人物に対して、道徳的に生きることが合理的でありうることを示した。これが「なぜ私は道徳的でなければならないのか？」という問いへのオーヴァヴォールド流の回答である。確かにこれは自己利益に訴える愚にも道徳を論点先取る愚にも陥らずに、本人の合理的決定において道徳的に生きることが成り立つ、という回答になっている。

6 むすび ——オーヴァヴォールド説の評価——

オーヴァヴォールドは、以上のとおり、自己利益と自己犠牲との概念的な不整合を手がかりとして考察を進める中で、「なぜ私は道徳的でなければならないのか？」という問題に回答を与える上で注目すべき貢献をした。以下では、自己利益の概念の改訂、自己犠牲の可能性、エゴイストの自己変革、という三つの最も重要な論点について、オーヴァヴォールドの説明の妥当性を検討し、その評価を試みよう。

²⁵ 従って、利益に釣られて道徳的な生き方を選ぶのは、真の意味で道徳的な生き方ではない、というカント風の批判も免れている。道徳的に成長した後では、かつてのエゴイストは、道徳的価値を理解することが道徳的な生き方の根拠になるという境地に到っているはずだからである。

6. 1 自己利益の概念の改訂について

ブラッド・フッカーによると、効用の理論として現代の哲学者や経済学者の間で主流を占めているのは欲求充足説である。「欲求充足説によれば、我々の生活は自己利益の見地から捉えることによってうまく進むのであり、我々にとっての効用は、我々の欲求が充足される範囲に応じて最大化される。(Hooker 1993, 205)」自己利益とは当人の欲求の充足であるとする見方がこのように広汎に受け入れられているのなら、自己利益の決定に関与するのは当人の全欲求の或る特定部分に過ぎない、というオーヴァヴォルドの主張が重要な問題提起であることは間違いない。

オーヴァヴォルドは、自己利益を決定する欲求とは欲求主体が本質的構成要素となっている事態への欲求のみであると主張している。これに対しては、すでに注記したように(注17)、死後の名声に関わる欲求などをどう扱うかといった問題がある。この問題を解決するために、〈欲求主体が本質的構成要素となっている事態〉という条件を、例えば〈欲求される事態が欲求主体への本質的指示を含んで記述されている〉といった条件に書き換える提案が行なわれている(Hooker 1993, 213; Brandt 1993, 229)。この方向で考察を深めることは、しかし、本質的指示表現の解釈という意味論の難問を新たに背負い込むことである。この難問の明快な解決は望みがたいから、この方向で定義の技術的な改良を進めても、自己利益という概念の輪郭を明瞭にすることはなかなか困難だろう。

むしろ、オーヴァヴォルドによる自己利益の概念の改訂は、自己という概念の捉え直しの提案の一つとして見た場合に興味深いものである。例えばブランドは、オーヴァヴォルドの自己利益の定義を解釈して、「生起の時点で行為者の生存を本質的条件として含むような出来事に向かう欲求 (Brandt 1993, 229. 強調は引用者)」こそ、自己利益の決定に関与する欲求である、と言い換えている。ブランドは、オーヴァヴォルドの言う自己利益の核心に、生き続けることを本質とする身体としての自己がある、と見たわけである。この解釈はオーヴァヴォルドの考え方を単純化しすぎだが、個人における理念と身体(霊と肉)という古くからの普遍的な問題を期せずして浮かび上がらせている。

例えば、コルベ神父は、キリスト者としての愛において、身代わりとしての死を受容した。「愛」はコルベ神父が抱いている理念の名である。この理念は、コルベ神父自身に帰属するにもかかわらず、彼に死をもたらすものとなる。愛の理念がその持ち主の身体を滅ぼすのである。理念も身体も自己を成り立たせる本質的要素であるが、両者の間には対立が潜んでいる。或る人物に帰属する理念的欲求も身体的欲求もその人物の自己利益の増進に均しく一様に貢献するという捉え方は、ありうる深い対立に目を閉ざしているという点で、人間の心の実態に即していないだろう。

オーヴァヴォルドは、イデオロギー的な自我理想も生きている身体もひっくり返して自己という概念に投げ込んでしまっている現代哲学の自己の概念に、自己利益と自己犠牲との不整合という問題を手がかりにして異議を唱えたと見ることができる。このように評価するならば、オーヴァヴォルドから我々に手渡された課題は、自己利益の定義を精密化する作業であるというよりは、

自己という概念のより正確な分析と把握という作業であると思われる。

6. 2 自己犠牲の定義について

オーヴァヴォールドによる自己犠牲の定義は、他に類例を見ない独創的な貢献である²⁶。ただし、そのまま完全というわけではない。補充したり考え直したりすべき点が少なくとも二つ見出される。

第一に問題となるのは、真の自己犠牲的行為は自分の利益を減らすばかりでなく、他人の利益を増やすという性質を持っている、という点である。オーヴァヴォールドの定義は、簡略化して示すと、ある行為が自己犠牲的行為であるのは、その行為が (I) 行為者の福利の損失をもたらし、(II) 行為者が自発的であって、(III) その行為以外に行為者の自己利益を最大にする別の選択肢が与えられている場合、またこの場合に限る、ということであった。しかし、ブランドによれば、ある人が上司に対して故意に不法に振る舞うとすると、上の (I) (II) (III) はいずれも満たされている。だが、明らかにこの行為は自己犠牲とは呼べない。上の三つの条件に加えて、その行為を遂行すると自己利益が減少し、引き替えに他人または社会全体の利益が増大する、という条件を補う必要があると思われる²⁷。(Brandt 1993, 228)

自己犠牲は、おそらく他人を巻き込んだ本質的に社会的な行為であるために、オーヴァヴォールドのように行為者本人にのみ言及して定義するだけでは捉えきれないのである。自己犠牲の本質的な社会性という側面は、下の第二の問題ではさらに重要な意味を持つ。

第二の問題とは、オーヴァヴォールドは果たして本当に自己犠牲の概念上の存立可能性を確保できたのか、という根本的な疑問である。自己犠牲を遂行した人物は、利用可能な最善の情報に基づいて熟慮の上で自らの最も欲することを遂行した、と判定されている。そして、この行為が自己利益に反していると言えるのは、自己利益の決定に関与する欲求の範囲を狭く限定したために、自分の欲求ではあるが自分の利益への欲求ではない欲求群、という新しい部類を立てることができたからであった。

しかし、私の考えでは、コルベ神父や不正な作戦を拒否する軍人などの例は、オーヴァヴォールドに従って解釈した場合、本当は「殉教 (martyrdom)」と呼ぶべきであって、「自己犠牲 (self-

²⁶ 私の知るかぎり、オーヴァヴォールドと似た試みは、私自身の試みしかない。私が自己犠牲的行為の必要十分条件として挙げた条件を以下に記しておく。自己犠牲が一種のパラドックスであるという論理的洞察は共通だが、私は問題を直ちに社会的文脈で捉える点が大きく異なっている。オーヴァヴォールドの試みとすり合わせて、より正確な条件を括り出すことが今後の課題である。以下の三つの条件に対しては、行為者の福利の損失が予期されている、というオーヴァヴォールドの条件 I がまず補われなければならないだろう。

条件 1 行為者が、両立しえない二つの価値基準を持っていて、その統合がなされない。

条件 2 行為者が、行為の行なわれる状況について十分な知識を持っている。

条件 3 行為が、社会的な圧力の下で遂行され、公共的な基準に従った選択が行なわれている。

(田村 1997, 49)

²⁷ これと同じ指摘を、かつて私自身が高橋久一郎氏 (千葉大学) から受けた (田村 1997, 51、注 12)。

sacrifice)」とは呼ばない方がよいと思われる。これはたんなる言葉遣いの趣味の問題ではない。行為者の志向性をどのように読み取り、どんな内容の〈本心〉を行為者に帰属させるか、という常識心理学フォークサイコロジーの重要な問いに由来する区別である²⁸。

例えば、マタイとマルコの伝によれば、イエスは十字架上で「エリ、エリ、レマ、サバクタニ(我が神、我が神、なぜわたしをお見捨てになったのですか)」と叫んだと言われる²⁹。この場面は、神と人の関係を表す新約聖書の最も不吉な場面だが、この記載を歴史的事実と受け取るなら、どうやら歴史上のイエスは、殺されるつもりではなかったことになる。記録された叫び声は、刑死を不本意と感じ、間近に迫った死を受け入れられない切羽詰まった心境の表明だろう。

一方、キリスト教の教義では、イエスは世のすべての罪人のために自らを犠牲とした、ということになっている。公式の神学的教説は、「わたしたちがまだ罪人であったとき、キリストがわたしたちのために死んでくださったことにより、神はわたしたちに対する愛を示されました³⁰」ということである。この場合、イエスに割り当てられているのは、自発的に全人類の贖罪の生贄となる意志(人々への愛)であるように見える。しかし、歴史上のイエスは、おそらく殺されるつもりではなかった。

犠牲に供されたイエスは、神学的に割り当てられる志向性(愛としての死の受容)と、歴史上で記録された志向性(強いられた刑死の拒否)の間で引き裂かれているように見える。これを一般化すれば、犠牲に供される者は、〈犠牲者としての役割に適合した心的状態〉を外からの解釈を通じて帰属されると同時に、これと対立する〈その個体に直知されている心的状態〉を内からの表出を通じて自らに帰属させる、という二重の心的状態の帰属を生きる、と言えるだろう。この引き裂かれた二重の心的状態の帰属こそ、自己犠牲の本質であるように思われる。³¹

オーヴァヴォルドは、自己犠牲を、熟慮の上で自らの最も欲することを遂行する合理的行為と見なしている。イエスの例に即して言えば、神学的に外から割り当てられる〈愛としての死の受容〉だけを、熟慮の上で自らが最も欲することとして、イエスが自らに帰属させる、と見なす立場である。オーヴァヴォルドのこの解釈によると、外からの解釈が内からの表出によって裏書きされることになるため、心的状態の二重帰属が消失せざるをえない。

オーヴァヴォルドは、自己犠牲を、言わば真の自己実現として捉えて、その存立の可能性を見出した。しかし、死ぬことが真の自己実現をもたらすと本人が心から信じている(と我々が自然に解釈する)事例は、当人が自らの理念に殉じているのであって、犠牲に供されているわけでは

²⁸ キリスト教文献では、同一の行為が犠牲とも殉教とも記述されるようである(大貫隆他、2002、「犠牲」「殉教」の項)。私が立てる区別は、行為者への志向性の二重帰属の存否に区別の根拠を求めるものであり、教義上の伝統的用法と合致するかどうかは考慮に入れていない。

²⁹ マタイ 27:46、マルコ 15:34。

³⁰ ローマの信徒への手紙 5:8。

³¹ 詳しくは、田村 1997、pp.46-47、田村 1999、pp.47-49 を参照されたい。また、この二重帰属が 6.1 で言及した理念と身体との対立に関わりが深いことは明らかだが、本論文では立ち入らない。

ない³²。歴史上のイエスは明らかに犠牲に供された。つまり、死にたくないのに殺されたのである。自己犠牲は、他者のために身を滅ぼす者に不本意さを帰属させる余地がある場合にのみ適用すべき概念である。これは自己実現の一種と見なされるような行為類型ではない。この点は、十字架上のイエスを真の自己実現という近代主義的な概念枠に押し込めることがまったく無意味に見えるということから、直観的に理解できるだろう。

オーヴァヴォルドが自己犠牲を扱いながら殉教という一種の自己実現を論ずるに到った背後には、現代の(英語圏の)道徳哲学者にしばしば見出される或る傾向が関与していると思われる。例えば、ブラントは、欲求の合理性を吟味する認知的心理療法において、偏見や心理的歪みといった内的要因には目を向けているが、外部の権力によって個体の合理性が損なわれる可能性を考慮に入れない。オーヴァヴォルドもブラントも、方法論的個人主義を当然の前提として考察を進めるため、外部の権力の作用は、すべて個体の自己決定に回収される形で処理されることになる。つまり、その作用は個体の合理的思考によって裏書きされるか、拒絶されるか、いずれかに帰着するのである。こうして、権力によって個体の自発性と合理性が損なわれる現象³³を、彼らは検出できなくなる。

私の考えでは、自己犠牲という行為類型は、犠牲に供された者の心的状態の、共同体による外からの帰属と、当人による一人称的帰属、という引き裂かれた二重の志向性帰属によって成り立つ。言い換えれば、自己犠牲は、共同体の権力と個体の自己決定との境界面に生じる現象である。これを個体の合理的決定に回収しても、共同体の強制に帰着させても、いずれも事態の本質を捉え損ねる結果になる。オーヴァヴォルドは、行為の原因を行為者の合理的決定のみに見出す現代哲学の通弊に妨げられて、自己犠牲の本質を取り逃がしていると思われる。

従って、オーヴァヴォルドの試みを引き継いで我々が取り組むべきことは、行為を行為者の内

³² 理念のための自死は一種の自己実現に他ならないという見解の古典的な例として、『饗宴』208C-Eのディオティマの次の言葉を挙げることができる。

「もし徳に関する不滅の想い出がわがものになるだろうと思わなかったら、——そして以下の人々の場合は、その想い出がわたしたちの胸の中に今も生きているのであるが——アルケステイスがアドメトスのために死んだり、アキレウスがパトロクロスのあとを追って死んだり、あるいは、あなたの方のところのコードロス王が子供らの王国のために、定命を待たずわれから命を投げ出したりすることができたと思いますか。……思うに、不滅の徳と、いま言ったような輝かしい評判のために、人は皆どんなことでもするのです。しかも立派な人間であればあるほどそうなのです。なぜなら、人は不死なるものを恋い求めるからです。」

³³ この現象は、大貫 2003 を見れば、たんなるレトリックとしてではなく歴史的事実として存在することが確かめられる。大貫は、「桜」という象徴をめぐる神風特攻隊員の心理と当時の政治的宣伝とを突き合わせ、歴史的・共同的な言説の力によって個体の自発性が侵蝕されてゆく意味論的な構造を詳細に論じている。それによれば、特攻隊員の意図した「桜」の解釈は政治的宣伝の意図した「桜」の解釈と相容れなかったにもかかわらず、「桜」が歴史的に極めて多義的な象徴であったために、形の上で同一の象徴を媒介にして相容れない解釈意図が矛盾をはらんだまま結びつく、という効果を生じた。「桜」という象徴の意味解釈の相互協力的なすれ違い——相互の伝達意図の半ば故意の誤解から統一的意味づけが擬似的に形成されるメカニズム——によって、戦時政府の強要する死が、青年が自ら意志する死(自己犠牲)として受容されることになった。

部要因と外部要因との両方から説明する方式を提起することである。自己犠牲という行為類型は、そのような行為の説明方式を通じてのみ正しく理解されるだろう。

6. 3 エゴイストの自己変革について

オーヴァヴォルドは、「なぜ私は道徳的でなければならないのか？」という問いに、巧みな仕方で回答した。回答の骨子は、次のように示すことができる。(A) 或る程度のリスクを引き受ける用意のあるエゴイストは、道徳的な生き方を、それが長期的にもたらしうる利益のゆえに、合理的に選択することが可能である。ただし、(B) 道徳的な生き方から真の利益を得るためには、たんに道徳規則から外れないように生きるのではなく、道徳的な人物となるように生きることが必要である。(C) 道徳的に生きる過程で適切な自己変革を成し遂げれば、かつてのエゴイストは、道徳が自己犠牲を要求するとき、熟慮の上で自らの最も欲することとして合理的に道徳的行為を行ないうる。

このうち(A)と(C)はさほど問題を含まない。(A)については、そのまま認めてかまわない。あえて異論を述べるなら、我々が道徳的な生き方を身に付けるのは、自己利益の計算によってではなく、むしろ誕生以来切れ目無く続けられる社会生活の訓練を通じてであること、従って、(A)に述べられているような合理的選択は、後からの整理に過ぎないのではないか、ということぐらいである。(C)についても、そのまま認めてかまわない。6. 2で述べたように、私は合理的選択による自己犠牲という概念に同意しないが、その点をひとまず措けば、自己犠牲的行為や道徳的行為を熟慮の上で遂行した人物は現実に存在すると考えられるから、(C)に異を唱える必要はない。

疑問があるのは(B)についてである。ただし、(B)も、その趣旨に異を唱える必要はない。(B)が表明しているのは、外面的に道徳規則に従うだけで、不都合になればいつでも規則を無視するつもりの方は、道徳的な生き方の真の価値を知り真の報賞を受け取ることはできない、という考え方である。これは、一種の希望的観測に見えるが、あえて反駁しなくてもよいだろう。(B)に関する疑問は、エゴイストの自己変革の過程にある。エゴイストは、自己利益によってのみ動機付けられている。そのエゴイストが、道徳的な人物となるよう自己変革していくとされるのだが、その過程の詳細は明らかにされていない。

オーヴァヴォルドは友愛(friendship)を例にとって、自己変革の出発点と到達点を描写している。「あたかも友人であるかのように行為する(Overvold 1984, 505)」という「見かけの友愛(ibid.)」が出发点であり、「自分の友人の幸福を深く気に懸ける(ibid.)」ようになって「友人が傷つくと自分にも大きな悲しみと苦痛が引き起こされるという意味で、自分の幸福が友人の幸福と係わり合っている状態になる(ibid.)」のが到達点である。これは、もちろん、特定の人物との関係が、表面的な関係から親友になってゆくという話ではない。そうではなくて、あるエゴイストが〈真の友愛というもの〉を発見して行く過程を語っているのである。

この自己変革の過程は、果たして自己利益のみによって動機付けられて成立するのだろうか？もしも、自己利益以外に動機付けが必要だとしたら、「なぜ私は道徳的でなければならないのか？」という問いに答えるためのオーヴァヴォルドの計画は、相当の変更を必要とすることになる。これが(B)に関する疑問である。

オーヴァヴォルドはこの自己変革の過程を詳細には描写していないから、彼の考えに不備があったかどうかは厳密には判定できない。自己利益のみによってエゴイストが自己変革して行くストーリーを、あるいは描きうるのかもしれない。しかし、私はこの可能性について否定的である。友愛を例として、なぜ私が否定的にならざるを得ないのか説明する。

今、一人のエゴイストが、ある人物と見かけの上で友愛に満ちた関係を持っていたとする。つまり、連れだって楽しく遊び、連絡を欠かさず、援助を乞われれば応じ、親しき仲にも礼儀を忘れない良好な関係を維持しているとする。ただし、これはあくまでも見かけ上であって、エゴイストは、真に相手の喜びや悲しみに共感しているわけではなく、相手もたらしてくれる何らかの利益(一緒にいると楽しい、仕事のつてが広がる、等々)のみが関係を維持する動機になっている。さらに、このエゴイストは真の友愛の関係を他の誰とも経験したことがないと仮定しておこう。この状況で、このエゴイストが真の友愛に目覚めるためには何が必要となるだろうか。

目覚める前提として必要になりそうなものを、とりあえず全部このエゴイストに与えておこう。まず、このエゴイストは、他人の喜びや悲しみに共感する潜在的な能力は欠いていないものとしよう。また、相手の人物の方は十分に真の友愛を知っていて、しばしば本当にこのエゴイストのことを気遣い、エゴイストもそれに気付いているとしておこう。つまり、このエゴイストは、真の友愛を注がれていて、相手の気遣いが心からの真率さを持っていることに気付いてもいるのである。こうして前提条件が整ったとき、このエゴイストが真の友愛のあり方に目覚めるために、さらに何が必要だろうか。

必要とされるのは、見かけの友愛よりも真の友愛の方が良い、という価値評価であると思われる。そして、この価値評価は自己利益に関する考慮からは導かれないのである。

オーヴァヴォルドの想定では、見かけの友愛と真の友愛とは、当事者が当該の関係において享受する自己利益に違いはない。違いは、相手のために犠牲を求められる局面に達したときに生じる。このとき、真の友愛は、自己利益に反した関わり方(犠牲)を当事者に要請する。つまり、真の友愛は、時に、見かけの友愛よりも自己利益においてむしろ劣るのである。オーヴァヴォルドは、そういう局面で犠牲を払うリスクを引き受けなければ、「友愛から人としての最大の報賞を得ることもできない(Overvold 1984, 505)」と指摘していた。このオーヴァヴォルドの指摘も正しいものとしておいてかまわない。

以上のすべてを前提した上で、我々の考察しているエゴイストの直面しうる状況を場合分けすれば、それは犠牲が求められる局面と求められない局面の二つで尽くされる。そして、このいずれの局面においても、エゴイストは、真の友愛に目覚める必然性がない。

すなわち、(イ) 犠牲が求められる局面では、我々のエゴイストは、未だ真の友愛を知らないのだから、躊躇なくその友愛関係を捨てるだろう。このエゴイストは、仮定によって自己利益のみに動機付けられて行為を選択する。よって、真の犠牲を求められるような関わり合いから立ち去ることをためらうはずはない。³⁴

(ロ) 犠牲を求められない局面では、このエゴイストは、見かけの友愛関係を止めて真の友愛関係に移行する動機が無い。なぜなら、この二つの友愛関係は、通常の範囲では享受される自己利益に相違はないからである。

すると、我々のエゴイストは、真の友愛の価値に目覚めるはずがないのである。エゴイストの自己変革は、本当は始まることさえできない。

それにもかかわらず、オーヴァヴォルドが言うように、エゴイストも真の友愛に目覚めるのだとすれば、その動機は自己利益の考慮ではない。自己利益を考慮したら真の友愛はむしろ忌避されたはずである。だから、エゴイストを目覚めさせるものは、見かけの友愛よりも真の友愛の方が良い、というエゴイストには根拠の与えようのない価値評価³⁵以外のものではありえない。かくして、エゴイストの自己変革のストーリーは、自己利益以外の動機付けを導入しないかぎり成り立たないように思われる。

〈真の友愛は良いものだ〉といった絶対的な価値評価が、どこから我々にやって来るのかは分からない。ヒトの自然本性に、他個体との共同生活を営むための基礎的な心的傾向として、深い共感能力と共感を快と感じる傾向が組み込まれているのかもしれない。あるいは、ヒトの社会生活が、あらゆる個体にこういうイデオロギー的な方向付けを植え付けることに成功しているのかもしれない。いずれにしても、自己利益の考慮以外の動機が我々を動かしていると仮定しないと、オーヴァヴォルドの巧みなストーリーに拠っても、道徳的に生きることの合理性をうまく説明することはできないようである。オーヴァヴォルドは、自己利益と自己犠牲との概念的な不整合という問題を徹底的に考え抜くことを通じて、結局、期せずして、個人主義的な功利主義という道徳的立場の限界を明るみに出すに到ったと評価できる。

³⁴ 念のために言っておくと、このエゴイストも、長期的な自己利益を勘案してさしあたって犠牲を引き受けてもよいと感じられるような状況では、友愛関係を捨てない。このエゴイストは、しかし、このとき依然として自己利益のみによって動機付けられている。だから、真の自己犠牲を求められる状況になったときには、やはり躊躇なく友愛を捨てるだろう。結局、リスク評価という損得計算に基づくかぎり、真の自己犠牲を受け入れる理由は見出せないのである。

³⁵ この価値評価は、チャールズ・テイラーが強い価値評価 (the strong evaluation) と呼ぶものに該当する。強い価値評価とは、「自分がある種の人物でありたいと切望すること (Taylor 1985, 19)」に関わっており、「どのような人生が生きるに値するののかという問題を見失わずに自分の人生を送るにはどうしたらよいかという問い (Taylor 1989, 14)」に回答する試みの核心にある。それは、「我々の日常的な諸欲求の意義という問題 (Taylor 1989, 332)」を考え直すために不可欠の価値付けである。この強い価値評価は、効用の比較計算とは異なり、「道徳的な行為者であるとは、或る規範に感受性があるということである (Taylor 1985, 102)」という意味において、より高い規範に従っているという自己認識をともなって成立する。これはテイラーによる功利主義批判の中心に置かれる概念である。

文献表

- Brandt, Richard B. 1972. 'Rationality, Egoism, and Morality', *The Journal of Philosophy*, Vol.69, No. 20, (Nov. 9, 1972), 681-697.
- Brandt, Richard B. 1993. 'Overvold on Self-Interest and Self-Sacrifice', in J. Heil (ed.), 1993, 221-231.
- Brandt, Richard B. 1998 [1979]. *A Theory of the Good and the Right*, Foreword by P. Singer, New York: Prometheus Books.
- Christman, John. 1989. *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*, New York: Oxford University Press.
- Feinberg, Joel. 1989. 'Autonomy', in J. Christman (ed.), 1989, 27-53.
- Heil, John. (ed.). 1993. *Rationality, Morality, and Self-Interest: Essays Honoring Mark Carl Overvold*, Lanham MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Hooker, Brad. 1993. 'A Breakthrough in the Desire Theory of Welfare', in J. Heil (ed.), 1993, 205-213.
- Mill, J. S. 1972. *Utilitarianism, On Liberty, and Considerations on Representative Government*, Edited by H. B. Acton, London: J. M. Dent & Sons Ltd, Everyman's Library.
- Overvold, Mark Carl. 1980. 'Self-interest and the Concept of Self-sacrifice', *Canadian Journal of Philosophy*, Volume X, Number 1, March 1980, 105-118.
- Overvold, Mark Carl. 1982. 'Self-interest and Getting What You Want', in Harlan B. Miller and William H. Williams (eds), *The Limits of Utilitarianism*, University of Minnesota Press, 1982, pp.186-194.
- Overvold, Mark Carl. 1984. 'Morality, Self-Interest, and Reasons for Being Moral', *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 44, No.4 (Jun., 1984), 493-507.
- Schneewind, J. B. 1998. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1985. *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge UK: Cambridge University Press.
- ヴィノフスカ、マリア、1982、『アウシュヴィッツの聖者コルベ神父』丘野慶作訳、聖母の騎士社。
- ウェーバー、マックス、1989 [1920]『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波文庫。
- 内井惣七、1988、『自由の法則 利害の論理』ミネルヴァ書房。
- 大貫恵美子、2003、『ねじ曲げられた桜 美意識と軍国主義』岩波書店。
- 大貫 隆、名取四郎、宮本久雄、百瀬文晃、2002、『岩波キリスト教辞典』岩波書店。
- 田村 均、1997、「自己犠牲の倫理的な分析」、『名古屋大学文学部研究論集』哲学 43、37-64。
- 田村 均、1999、「自己犠牲をめぐる三つの物語 ——エウリピデス、ティム・オブライエン、宮沢賢治——」、『名古屋大学文学部研究論集』哲学 45、37-71。
- プラトン、1974、『プラトン全集 5 饗宴 パイドロス』岩波書店。
- ミル、J. S. 1979、『世界の名著 49 ベンサム J. S. ミル』中央公論社。

Abstract

Utilitarianism and Self-Sacrifice

-- A Critical Analysis of Mark Carl Overvold's Argument on Self-Sacrifice --

Hitoshi Tamura

This paper has two purposes. One is to introduce to the Japanese philosophical community Mark Carl Overvold's remarkable reconsideration of the concept of self-interest, his original definition of self-sacrifice and his ingenious response to the question: "Why should I be moral?" The other is to point out a difficulty in his argument concerning the consistency of an act of self-sacrifice with the agent's rational choice. I am not opposed to his assertion that an individual can make an act contrary to her self-interest with all the relevant things considered in light of the best available information. I am opposed to his view that the act should be regarded as an act of self-sacrifice. In my opinion an individual's rational self-devotion to some ideal, creed or cause at the cost of her great loss of self-interest should be called 'martyrdom' rather than 'self-sacrifice'. There is a subtle but noticeable difference between martyrdom and self-sacrifice. A person in an act of rational self-devotion can be regarded as undergoing a peculiar form of self-realization. In contrast to this, a person in an act of self-sacrifice must be regarded as being caught in a serious harm of victimization. Overvold does not take notice of the fact that self-sacrifice is the destruction of self as the victim in the sacrificial procedure. He can establish only the possibility of rational self-devotion.