

# ドナルド・デイヴィッドソンにおけるキリスト教的フォーク・サイコロジー

田 村 均

1. はじめに
2. 行為の因果説
3. 意志の弱さはいかにして可能か
4. 意図すること
5. 西洋古代思想史一瞥
6. むすび

## 1. はじめに

本論文の目標は、行為と意図に関するドナルド・デイヴィッドソン (Donald Davidson) の理論を、西洋思想史の展望の中で理解することである。デイヴィッドソンの行為と意図の理論は、言葉遣いの徹底した明晰性とうらはらに、取り上げた問題に対して与えられる彼の解答の哲学的な意義がよく呑み込めない、という奇妙な印象を（少なくとも私には）与える。この印象は、「意志の弱さはいかにして可能か」という 1970 年の論文で際立つが、「意図すること」という 1978 年の論文にも幾分か似た印象がともなう。

「意志の弱さはいかにして可能か」では、自制を欠いた行為の問題、すなわち、人が自らの最上の考察に反して行為してしまうのはなぜか、という古くから知られた難問が扱われる。デイヴィッドソンは、精緻な分析を通じて、この難問を、「諸条件を考慮すると a は b より良い」という条件付きの価値判断と「a は b より良い」という無条件の端的な価値判断の混同に由来するものとして示し、「自制の欠如 (incontinence) という事実にはいかなる（論理的）困難も存在しない (Davidson, 1970 [1980], 39/56)<sup>1</sup>」と宣言する。ところが、この論文はここで終わらない。分析はさらに続けられ、末尾近くで再び「あらゆる事情に鑑みてある行為の方が良いと考えているときに、人はそもそもどうしてそれとは別の行為を行うのであろうか (Davidson, 1970 [1980],

<sup>1</sup> デイヴィッドソンの諸論文の出典は、後に出版された彼の論文集の頁付けで示す。(Davidson, 1970 [1980], 39/56) とは、Davidson, 1970 [1980] が、本文末の参考文献表に挙げた Davidson 1980 所収の Davidson 1970 ということを示し、39/56 は、スラッシュの前が Davidson 1980 のページ数を、後ろがデイヴィッドソン 1990 のページ数を示す。引用の訳文は、邦訳がある場合は原則としてそれに従う。必要に応じて訳文を改めた箇所もあるが、大きな変更でないかぎり、いちいち断らない。

42/59)」という問いが提起され、これに対し、「その答えは、行為者にはそのための理由が無い、というものであるに違いない(同)」と告げられる。この論文を読んできてこの言葉に出会うと、読者はかなり当惑するはずである。

人が自分の最上の理由づけに反して何かを行ってしまうのはなぜか、という疑問に対する回答が、行為者にはそのための理由が無い、というものであるなら、読者は、控えめに言ってもはぐらかされたという印象を持たないわけには行かない。人が時に合理的な根拠なく行為してしまうのはなぜか？そこに理由はない、まさに不合理なのだ。これでは何も解決されていないではないか、と言いたくなる。

他方、「意図すること」論文では、その分析の出発点に置かれる目標は、「意志すること(willing)」というような未分析のエピソードや態度、あるいは意志の神秘的な態度、あるいは科学になじまないような種類の因果性(Davidson, 1978 [1980], 84/95)」を排除して、意図(intention)を特徴付けることである。そして、この論文の結語は、「純粋な意図は、行為者の将来の行為に向けられ、彼の信念に照らして下されるような、全面的判断の下位クラスを構成する(Davidson, 1978 [1980], 102/125)」というものである。「全面的判断」とは、行為を帰結する無条件的な価値判断の別の言い方である(Davidson, 1978 [1980], 98/119)。しかるに、具体的に或る行為へ向かい、本人の信念に照らして無条件的に下される判断とは、要するに意志することと同じではないのか。行為の因果説は、結局、意志することを行為の原因とする立場に到っているように見える。

これらの論文を通読すると、その議論の明快さとうらはらに、著者は何か分かりにくい問題にこだわっているが、読者にはそれが何なのか一向に呑み込めない、という奇妙な印象が残る。本論文の目標は、この奇妙な印象が何に由来するのかを明らかにすることである。

本論文では、デイヴィッドソンを理解するために、古代ギリシア諸思想から古代末期のアウグスティヌスに到る人間的行為の理解の歴史の変遷を参照枠として利用する。この変遷を背景に置くことによって、デイヴィッドソン理論の思想的な位置が理解できるものとなる。この歴史の変遷のカナメにあるのは、言うまでもなくユダヤ・キリスト教思想が西洋における人間理解の不可欠の要素となった、ということである。デイヴィッドソンは、「行為・理由・原因」から「意図すること」へと到る過程で、まさしく、実践的三段論法に拠るアリストテレスから意志(voluntas)を見出したアウグスティヌスへと到る道を、もう一度一人で歩き通したように見える。それは、特定の宗教やイデオロギーから最も遠いように見える現代アメリカの分析的な哲学が、人間とその行為を考察の対象とするかぎり、ユダヤ・キリスト教思想の基本的な枠組みに引き寄せられざるを得ない、ということを衝撃的に示していると思われる。

以下、2では、行為の因果説の基本的な主張を確認する。

3では、「意志の弱さはいかにして可能か」の議論を分析し、解釈上の疑問点を取り出す。

4では、「意図すること」の議論を分析し、デイヴィッドソンがある意味で意志の存在を認める

に到った経緯を確認する。

5では、主としてA・ディーレの『古典古代における意志の理論』にもとづいて、ギリシア思想からパウロを経てアウグスティヌスに到る人間的行為の理解の変遷をたどる。

6では、むすびとして、デイヴィッドソンの主張をキリスト教の意志と罪のフォーク・サイコロジーと関連づけて提示する。私たちはキリスト教的フォーク・サイコロジーをデイヴィッドソンと共有していないため、彼の論理的分析を導いている関心のあり方に納得がいかないのである。

## 2. 行為の因果説

### 2. 1 理由と原因

デイヴィッドソンが論文「行為・理由・原因」で主張していることは、次の2つのことである。(A) ある時と場所におけるある人の特定の行為は、その人が持っているある欲求とある信念によって理解できるようになる。すなわち、欲求と信念を指摘することによって、どういう理由でその行為が行われたのかが明らかになる。(B) その人のその欲求と信念は、その行為を引き起こした原因になっている。

(A) の主張は、私たちが日常的な言葉遣いで前提している事実の確認である。欲求と信念による行為の理由づけは、行為がなぜ行われたのかが分かるようにする。例えば、「私がスイッチをひねったのは明かりをつけたかったからである (Davidson, 1963 [1980], 5/5)」と言うとき、「明かりをつけたかった」は行為者の欲求を言い表しており、この欲求の提示によってスイッチをひねる行為が理にかなっていたことが示される。この例では、行為者の信念の方は言われなくても分かる。わざわざ言うなら、「スイッチをひねると明かりがつくと信じていた」といったことになるだろう。ある行為がなぜ行われたか理由を挙げて説明するとき、多くの場合、欲求と信念の両方を明示する必要はない。だが、スイッチをひねると明かりがつくと信じていなかったら、スイッチをひねったはずはないのだから、この信念が行為に関与することは明らかである。一般的には、欲求と、その欲求を満たすためにはどのような行為が適切なのかという信念が相俟って、ある行為がなぜ行われたのかが分かると言ってよい。

デイヴィッドソンの重要な主張は、(B) の、欲求と信念が行為の原因になっているという方である。理由が或る行為を私たちにあって分かるようにするのに対し、原因は或る行為を起こるようにする。「明かりをつけたい」という欲求と、「このスイッチをひねると明かりがつく」という信念とによって、「スイッチをひねる」という行為の合理性が分かるようになる。だが、そればかりでなく、その欲求と信念によってその行為が起こる、と考えるのも至極当然のこのように思われる。この当然のことが綿密に論証されねばならなかった背景には、論文「行為・理由・原因」の発表当時(1963年)の英語圏の哲学界の動向がある。

当時の英語圏の哲学界は、後期ヴィトゲンシュタインやギルバート・ライルの影響を受けて、

心という「機械の中の幽霊」を存在論から追放しようとする立場が支配的であった。人間の行為についても、行為者の意志 (will) や意図 (intention) といった心的なものが原因となって行為が引き起こされるという考え方は、論理的な難点を含むものとして批判された (美濃, 1997, 122-123)。そういった批判の骨子は、単純化すれば次のようなものであった。

意図と行為が原因と結果という関係に立つならば、両者は論理的に独立でなければならない。当時の科学哲学における因果性の標準的な理解によれば、ある出来事と別の出来事が因果的な関係に立つとは、当該の出来事が或る法則命題に包摂されることを意味した (美濃, 1997, 127)。だから、個々の出来事は、たとえ因果関係に立つとしても、それ自体としては相伴って生起するだけで、相互には独立の出来事になる。これはヒュームに由来する因果規則性説の基本的な考え方である (田村, 1998)。しかるに、「意図はつねに「ある行為をなそうとする意図」として、行為に言及することなしには記述できない (美濃, 1997, 128)」から、意図と行為は論理的に連関する。したがって、意図を行為の原因とすることはできない。<sup>2</sup>

このような議論によれば、意図は確かに行為を説明するが、その説明とは因果的説明ではなく、ある行為を意図に即して記述し直すことによって分かるようにするだけである。デイヴィッドソンは、こういった立場からの議論を要約して、「彼〔行為者〕が与える理由を聞かされたときにわれわれが得るのは、彼がなしたことに對する新しい記述、もしくは新しい解釈 (Davidson, 1963, 10/12)」なのであり、「理由を述べることによって行為を説明するとき、われわれは確かにその行為を再記述しているにすぎない。(ibid.)」ことを認める。「これが正しいことを否定することはできない (ibid.)」のである。

デイヴィッドソンは、しかし、理由を与えることが再記述にすぎないからといって、理由が原因でないということにはならないと指摘する。ただし、行為の理由となるのは、欲求 (賛成的態度<sup>3</sup>) と信念であって、意図ではない。デイヴィッドソンによれば、意図は、行為者における何らかの賛成的態度の保有を漠然と示すだけであり、人がある行為を行ったのは、楽しいからなのか、義務だからなのか、その他どのような理由なのかは、意図を持っているということだけでは分からない (Davidson, 1963 [1980], 8/9)。意図は、したがって、「存在者や状態、傾向性や出来事を指示するとみなすわけにはいかない (ibid.)」<sup>4</sup>。他方、デイヴィッドソンが行為の理由づけとして挙げる賛成的態度と信念は、明らかに、行為と同一のものではない (Davidson, 1963

<sup>2</sup> 行為の反因果説については、美濃 1997 の 124～134 頁における紹介と批判を参照されたい。美濃がそこで詳細に分析するフォン・ウリクトの反因果説は、本論文で戯画的に概括した主張とは異なり、検討に値する多くの洞察を含んでいる。

<sup>3</sup> 「賛成的態度 pro-attitude」とは、欲求や衝動、道徳的見解、美的基準、社会的慣習等々、人を何らかの行為へと向かわせる態度全般を指す (Davidson, 1963 [1980], 4/3)。なお、デイヴィッドソンは、「欲求を、すべての賛成的態度を種として含むような一つの類として扱うことは不自然ではない (Davidson, 1963 [1980], 4/3)」とするから、本論文でもこれを踏襲する。

<sup>4</sup> 後に見るように、デイヴィッドソンは、意図のこのような存在論的位置づけを改めた。本論文の主題の 1 つは、この変化が何を意味するのかということの解明である。

[1980], 10/12)。だから、理由と行為の独立性の要請は満たされている。つまり、理由は原因でありうる。

さらに、出来事はしばしば原因によって再記述される。例えば、「ある人物が負傷した」という出来事は、「その人は火傷を負った」と述べる時、原因を述べることによって再記述されたのである。すなわち、再記述であるからといって、それが原因に関わらないとは言えない。したがって、欲求と信念によって理由づけを行う説明（再記述）が、原因による再記述になり得ないわけではない（Davidson, 1963, 14/18）。こうして、理由による説明を原因による説明と重ね合わせる事が可能なことが示される。

## 2. 2 因果関係<sup>5</sup>

そもそも、行為の理由づけを行う場合、「理由とそれが説明する行為の関係にとって重要なのは、行為者がその理由をもつが故に当の行為をなした、という考えである。（Davidson, 1963, 9/11、強調は原文）」例えば、ある人が、体重を減らしたいという欲求を持ち、運動すれば体重が減るという信念を持っていて、テニスをするという行為が生じているとする。しかし、この人がテニスをしたのは、たんに何か楽しいことがしたいと思っていて、スポーツをすると楽しいと考えたからかもしれない。「ある行為のための理由をもち、しかもその行為をなしながら、その理由は本人がそれをなした理由ではない、ということがありうる。（Davidson, 1963, 9/11）」だから、ある理由の故にある行為が行われたということが、より立ち入って分析されなければならない。そして、この「故に」は因果的な関係である、というのがデイヴィッドソンの主張の眼目である。

すでに見たように、行為者の欲求と信念によって行為が起こる、と考えることは私たちの常識に反しない。むしろ逆に、理由が行為と因果的に結びついていないとすれば、ある人物が望んだり信じたりしていることと、その人物の行為との結び付きは、「まったく不可解（mysterious）」なものになってしまう（Davidson, 1963 [1980], 11/14）。例えば、ある人が相手を殺したいと思い、棒で殴れば死ぬと信じて相手を殴り、相手は死んだとする。このとき、この人物の欲求と信念を殴打という行為と因果的に結びつけることができないなら、私たちは、殺人という概念を見失う。この人の欲求と信念がこの殴打を引き起こしたと言えないなら、風で飛んできた材木が当たった事故死と、棒で殴られた殺人の区別はつけられない。どちらも物理的な衝突と破壊にすぎなくなる。行為者の欲求と信念は、たんに行為を分かるようにするだけの説明装置ではなく、その欲求と信念の故にその行為が起こる、という実在の因果的繋がりに組み込まれていると私たちは自然に考えるはずである。

先述の通り、理由と行為が原因と結果の関係にあると言うためには、少なくとも、第一に、理

<sup>5</sup> 本節と次節の内容は、田村 1990 の第 4 節、5 節に加筆訂正を加えたものである。

由と行為が別の出来事であること、第二に、理由と行為がある因果法則の下に包摂されること、という2つの条件を満たさねばならない。第一の条件は、すでに確認したように、欲求と信念を理由として立てることによって満たされる。第二の、因果法則への包摂という条件を満たすために、デイヴィッドソンは、当時支配的だったヒューム的な因果性概念を考え直すことが必要となった。

デイヴィッドソンは、因果関係の認定が法則の知識によるとは限らないことを指摘する。「われわれは、ある事例を支配する何らかの因果法則に対してよりも、むしろ、当の事例に関する個別的な因果結合に対して、はるかに確信をもつ (Davidson, 1963 [1980], 16/22)」のである。例えば、窓ガラスに石がぶつかって割れるのを見たとする。こういう場合、私たちは、どの程度の質量の物体がどの程度の速度でぶつかればその種の(材質、厚さ、サイズ等々の)窓ガラスが割れるのか、厳密な法則は知らない。しかし、事実を見れば、そこに因果的な結び付きがあることを誰もが疑わない。「その石の衝突がその窓ガラスの破壊を引き起こした」という単称因果言明(singular causal statement)は、厳密な因果法則を知らなくても、真であることが分かる。それならば、理由(欲求と信念)と行為の間の因果的な結び付きも、このような単称因果言明として理解すればよいわけである。そうすれば、人間の心的状態と行為との因果結合に関する普遍法則が知られていなくても、私たちは、個々の行為について、この欲求と信念のゆえにこの行為が起こった、という言明を因果言明の一種と見なすことができるようになる。

デイヴィッドソンは、1967年の論文「因果関係」で、単称因果言明の因果概念を正確に定式化することを試みた。その着想の柱は、第一に、出来事(event)と出来事の記述とは分けて考えなければならないということ。第二に、単称因果言明において“AがBを引き起こす”というときの“引き起こす cause”という動詞は、出来事記述を結びつける文結合子ではなく、出来事を因果的な前後関係に置く2項述語であるということ。この2つである。

第一の点について、デイヴィッドソンは次のような例を挙げて説明している。12ストーン(約76キログラム)の体重をもつスミスという男がはしごから転落して死んだとする。この場合、「スミスを死に至らしめたのが彼の転落であり、彼の体重が12ストーンであったとするならば、スミスの転落とは要するに、われわれがそれについて知っている与否とにかかわらず、あるいは、言及すると否とにかかわらず、体重12ストーンの男の転落ということになるように私には思われる。(Davidson, 1967 [1980], 150/209)」

確かに、ある人物の体重を口に出さなくても、その人物の体重が消えるわけではない。一般に、ある出来事を語るための言葉を一部省いたからといって、出来事そのもののどこかが一部省かれるわけではない。記述の仕方を変えても、出来事そのものは同一の存在者として存立するという考え方は、一応の説得力をもって成り立つように思われる。

第二の点は、出来事とその記述の区別からただちに浮かび上がってくる。出来事を端的に指示する単称因果言明では、出来事の記述の仕方を変えても、因果言明としての真偽に影響は及ばな



い。スミスがはしごから落ちたことがスミスの死を引き起こした、という出来事間の因果結合の存否が確定しているなら、スミスを指示する記述の中で12 ストーンの体重であることが触れられていてもいなくても、この因果結合を指示する単称因果言明の真理値に影響はない。デイヴィッドソンは、この点を、時間の前後関係を示す“より前に before”という接続詞との類比によって説明している。

「ジャックは頭蓋骨骨折をするより前にジャックは倒れた」<sup>6</sup>という文は、ジャックを指し示す別の表現を代入しても文の真理値が保存される。“より前に before”という接続詞は、時間の存在を前提すれば、個別の出来事の順序対について真または偽になるような2項関係を示しており、その真偽は単称項の記述の仕方に影響は受けない。それならば、因果を表す文「ジャックは倒れ、それはジャックが頭蓋骨骨折をするという事実を引き起こした」<sup>7</sup>についても同じことが指摘できる。出来事存在論を前提にすれば、単称因果言明に出現する動詞“引き起こす cause”は、個別の出来事の順序対に関して真または偽になるような2項関係として解釈できる。この場合、指示する出来事が変わらなければ、他の記述を用いて書き換えても真偽に影響はないと言えるであろう。ここには因果法則によって表現されるような出来事タイプ間の恒常的な接続関係は関与していないのである。(Davidson, 1967 [1980], 153-155/213-217)

デイヴィッドソンは、もちろん、恒常的接続にもとづいて主張される法則的な因果性概念があることを視野に入れている。例えば、「そのスプリンクラー・システムが上手く作動しなかったことがその火事を引き起こした」<sup>8</sup>といった言明は、上で見た単称因果言明と形式上は酷似している。だが、この言明が実際に発話されたときに発話者が念頭においているのは、防火設備や火災現象を支配しているいろいろな法則への言及であって、けっして端的な出来事の順序関係ではない、ということも十分にありうる。しかし、これは初歩的な因果的説明を与える発話なのであって、真には単称因果言明ではない、とデイヴィッドソンは考える。

かくして、説明を与えよときの因果性概念と、出来事を端的に捉えてその生起の順序を指し示しているときの因果性概念とは別個の類である、ということにならざるを得ない。ヒュームに由来する因果規則性説では、単称因果言明は適切な法則に包摂されなければ出来事間の因果結合を表現できないかのように言うけれども、それは間違いなのである。デイヴィッドソンは、次のように述べている。

<sup>6</sup> この文はデイヴィッドソンの挙げた例である。固有名「ジャック」が2度繰り返されるのは日本語としてこなれない表現であるが、文の構造を明示する必要があるので、やむをえない。原文は、“Jack fell down before Jack broke his crown. (Davidson, 1967 [1980], 153/213)”である(イタリックは原文)。

<sup>7</sup> 原文は、“Jack fell down, which caused it to be the case that Jack broke his crown. (Davidson, 1967 [1980], 153/214)”(イタリックは原文)

<sup>8</sup> 原文は、“The failure of the sprinkling system caused the fire. (Davidson, 1967 [1980], 161/226)”

「ある単称因果言明が真であるからといって、われわれは法則を手にはしているとはかぎらない。ここで言えることは、何らかの被覆法則 (covering law) が存在しなければならないということを知っている、ということのみである。そして実際、ほとんどの場合、単称因果言明の受容を正当化しているのは、たとえどのような法則であるかということとは知らないとしても、何らかの適当な因果法則が存在するということを信ずべき理由をもって、ということであると私には思われる。(Davidson, 1967 [1980], 160 / 224)」

すなわち、ある単称因果言明が真であるということを、私たちは、出来事の順序対について成り立つ結合として、特定の法則と結びつけずに理解できる。ただし、何らかの因果法則が存在すると信ずべき理由があるかぎり、私たちがある単称因果言明を受容する、ということも認めねばならないのである。

### 2. 3 デイヴィッドソンの因果性概念の検討

デイヴィッドソンによる以上の単称因果言明の分析はそれなりに説得力のあるものだが、ある曖昧さは残っている。そこでは、因果性について2つのことが言われているように見える。単称因果言明の因果性は、(ア) 出来事の順序対に関して成り立つということで尽くされる、と言われているのか、あるいは、(イ) 出来事の順序対に関わるのみならず、この世界は因果法則の成り立つ世界であるという一般因果律の信念の下に包摂されることで成立する、と言われているのか、どちらなのだろうか。(ア) は個々の出来事のみに関わるのに対し、(イ) は個々の出来事の結び付きを包摂する何らかの因果法則が存在するはずだ、という形而上学的信念を要請する強い主張であるように見える。

この(ア)と(イ)は、しかし、ほとんど同じ世界像を帰結する。(ア)のように、単称因果言明の因果性が出来事の順序対に関して成り立つことで尽くされるというのなら、単称因果言明がまさに因果性を言い表しているのは、出来事の方に因果性が組み込まれているからである。そうでないなら、出来事の生起に即して順序対をつくってみても、それが因果的に結合しているかどうかは保証の限りではないだろう。つまり、(ア)の立場は、出来事に順序をつけると因果的になるようなそういう世界をあらかじめ打ち立てておく、ということに等しい。これは、要するに(イ)の形而上学的な信念が裏付けられるような世界である。

事実、デイヴィッドソンは、時間関係との類比によって単称因果言明の因果性を取り出す場面で、暗黙のうちに、出来事自体に因果性を組み込んでいるように見える。時間をどう定義するにせよ、“より前に before” という接続詞を導入することによって、出来事間に「より前、より後」という関係が導入され、これによって出来事は時間的な出来事になる。そして、「より前、より後」という関係は時間に本質的であって、これを欠けば時間ではない。すると、時間関係との類比に



よって因果性を取り出してみせるなら、因果をどう定義するにせよ、“引き起こす cause” という関係を導入することによって、出来事間に「因果的により前、より後」という関係が導入され、これによって出来事は因果的な出来事になる、ということになる。

デイヴィッドソンは、実際、論文「出来事の個別化」では、同一性を保った存在者として出来事を同定するのは因果関係だ、と考えている。「2つの出来事は、それらがまったく同じ原因と結果をもつとき、そしてそのときにかぎって同一である (Davidson, 1969 [1980], 179/255)」のであって、「原因や結果は、……出来事を区別したり一緒にしたりして語るという意味において、出来事を個別化する保証を与える特徴でもある (Davidson, 1969 [1980], 179/256)」とされる。これは、ちょうど「より前、より後」という関係を欠けば時間的存在の秩序がありえないのと同様に、「因果的により前、より後」という関係を欠けば出来事存在の秩序はありえない、と言っているのと同じである。

こうしてデイヴィッドソンが因果性について2つの違う主張を並べているわけではないことは認められる。だが、問題は残る。私たちの因果認識は、個別的な出来事系列から出発し、それは単称因果言明として表現される。このとき、通常、私たちは因果法則の知識を持ってはいない。したがって、単称因果言明において出来事を特定して指示するために用いられる記述句は、必ずしもこの出来事系列を包摂する因果法則に現れる因果的特性の記述と一致するとはかぎらない<sup>9</sup>。むしろ、窓ガラスと石の例で見たとおり、単称因果言明で用いられる記述句と、因果法則に出現する特性の記述とは違うのが普通だろう。個別的系列の因果認知の水準と実在する法則的因果機構の水準の相違は、行為の分析に複雑な問題を引き起こす。それを以下に見ておく。

## 2. 4 実践的三段論法と因果関係

現実に行為が遂行されたとき、その行為を分かるようにする（合理化する）のは、行為者の欲求と信念である。これは、一種の三段論法の形に書き換えて提示できる。例えば、「スイッチをひねった」という行為の場合、それは次のような形になるだろう。

大前提：明かりをつける性質をもつどんな行為を遂行することも望ましい。

小前提：このスイッチをひねることは明かりをつける性質をもっている。

結 論：このスイッチをひねる。

大前提は、明かりをつけたいという欲求を言い換えたものである。小前提は、そのスイッチをひねると明かりがつくという信念を述べている。そして、結論は、そのスイッチをひねるという行為になっている。

<sup>9</sup> この問題については、美濃, 1997, 141-142 を見られたい。

デイヴィッドソンの考えでは、行為を分かるようにする理由は、行為を起こるようにする原因でもあった。明かりをつけたいという欲求と、どうすれば明かりがつくのかの信念(知識)によって、行為が因果的に帰結される。すなわち、行為者の心的状態(欲求と信念)は、行為を分かるようにするばかりでなく、それによって行為が起こるようにもなっている。それならば、行為の合理化の形式は同時に行為の因果的産出の形式でもあると考えることができそうに思われる。しかし、デイヴィッドソンは、上のような実践的三段論法が、行為を産出する因果法則を表現しているとは考えない。この点は少し詳しく見ておく必要がある。

例えば、脅迫を受けた人々は、つねに同じ仕方で反応するとはかぎらない。だが、それらの人々の信念と態度によって脅迫の受け取られ方や脅迫後の反応の仕方を区別し、この区別を徐々に精緻化していった、ある信念と態度の持ち主があるタイプの脅迫の下でどのように行為するのか予測する理論をつくることができる、と考えられるかも知れない。しかし、デイヴィッドソンによれば、これは疑わしい提言である。

「いろいろな理由といろいろな行為を結合する一般化は、正確な予測を信頼のおける仕方ですときに依拠しうるような法則ではないし、また、そのような法則にまで精密化しえない。選択や決断や行動を決定する場合にいろいろな理由がどのような仕方で関与するか、ということ省みるならば、なぜそうなるのかを見てとることは容易である。説明や正当化の事後的な背景の中で唯一の理由として現れてくるものは、実は往々にして、行為の時点における行為者にとっては、考慮すべき多くの要件の一つ、すなわち一つの理由にすぎない。諸理由にもとづいて行為を予測しようとするいかなる理論も、それが真面目に受け取られるかぎり、決定のマトリックスの中における様々な欲求や信念の相対的な力を評価する方法を見出さねばならない。そのような理論の出発点は、たった一つの欲望から何が見込まれるかということを経験に定めることではありえない。実践的三段論法の役割は、ある行為が一つの行為理由の下に分類されることを示すことに尽きる。したがって、それは、競合する理由の比較考量が含まれた具体的な実践的推論を再構成するほど緻密なものとはなりえない。実践的三段論法は行為を予測する科学に対しても、あるいはまた評価的推論の規範的説明に対しても、モデルを提供するようなものではないのである。(Davidson, 1963 [1980], 15-16/21 強調は原文)」

要点は、現実に行為が起こった後で、その行為を分かるようにするために行う理由づけは、行為が起こる前に、その行為を起こるようにするために行う理由づけ(「競合する理由の比較考量」)よりも、はるかに簡略化されたものに過ぎない、ということである。行為者は、多様な強度と拘束力をそなえた欲望、野心、義務感、廉恥心、好悪の情、審美意識等々の態度を心に抱き、同時に周囲の自然環境と社会環境に関する膨大な情報(信念)を考慮に入れて、ある行

為を起こす。しかし、行為者自身も含めて、私たちは、行為を起こるようになるためになされた態度と信念のこの処理過程を、一つ残らず取り上げて実践的三段論法を構成することなどできない。たかだか一組の賛成的態度と信念をあてがうことによって、行為を事後的に分かるようにすることで精一杯である。こうして、デイヴィッドソンの言うとおり、実践的三段論法は、行為を正確に予測するためにも厳密に評価するためにも、力不足であることは否めない。

しかし、この点も確認しておくべきなのだが、行為を理にかなったものとして分かるために私たちが持っているのは、一組の賛成的態度と信念とを理由として行為にあてがう、というやり方だけである。実践的三段論法はこのやり方を形式化したものだから、簡単に言えば、行為を分かるために私たちの手の内にあるのは実践的三段論法だけなのである。

以上のとおりのデイヴィッドソンの行為論の枠組みを、表にして整理すると下のようになる。

表 1<sup>10</sup>

|       | 理由づけの仕組み                   | 因果の成り立ち                   |
|-------|----------------------------|---------------------------|
| 実在の水準 | 行為に到る心的処理の全過程              | 出来事群の法則的因果連関<br>(普遍的因果法則) |
| 認識の水準 | 賛成的態度と信念の当てはめ<br>(実践的三段論法) | 個々の出来事の因果的結合<br>(単称因果言明)  |

デイヴィッドソンの言っていることは、表 1 に即して言えば、実践的三段論法は、「理由づけの仕組み」として、「行為に到る心的処理の全過程」を捉えたものではないし、「因果の成り立ち」について、「出来事群の法則的因果連関」を捉えたものでもない、ということである。しかし、実践的三段論法は、理由が原因でありうることから、「個々の出来事の因果的結合」を述べていると見なすことはできる。そして、「個々の出来事の因果的結合」は何らかの法則的因果性と対応すると認められるから、実践的三段論法が行為にあてがう賛成的態度と信念の組は、2つのステップを経て、実在する世界の因果的な機構に組み込まれうる。こうして、日常生活で行為の理由づけを試みているとき、私たちは、実在する世界と無関係にたんに自分で納得しようとしているだけ、というわけではないことになるだろう。

だが、ある行為を分かるために私たちの手の内にあるのが実践的三段論法だけであることを考えると、実践的三段論法と「行為に到る心的処理の全過程」ならびに「出来事群の法則的因果連関」との関係が極めて間接的であることは、行為の理論に何らかの問題を引き起こすと予想される。「意志の弱さはいかにして可能か」と「意図すること」の2論文は、ここに起因する問題領

<sup>10</sup> 表 1 の左端列は上下に「実在の水準」と「認識の水準」という区分を立てる。誤解のないよう言っておくと、これは「認識の水準」が「実在の水準」をとらえていないということの意味しない。実践的三段論法は、心的処理の全過程の一側面を述べるだけだが、実在的でないわけではない。単称因果言明も、法則言明に包摂される出来事系列を一つ取り出して述べるだけだが、実在的でないわけではない。すなわち「認識の水準」とは、人の認識が実在を限定的にとらえているその水準、という意味である。

域にデイヴィッドソンが取り組んだものと見ることができる。

### 3. 意志の弱さはいかにして可能か

#### 3. 1 問題のかたち

行為を起こすとき、私たちは、心的処理の全過程を一つ残らずやり終えて、現実の行為に到る。何かやり残した処理があれば、現実の行為に到ることはなかっただろうからである。この心的処理の全過程は、行為の理由づけと解しても、行為の因果的産出と解しても、いずれでもかまわない。行為の理由は原因だからである。さて、この同じ行為を分かつとするとときに参照されるのは、心的処理の全過程のごく一部に過ぎない。すると、私たちが自分または他人の行為を分かつているときの分かつ方と、その行為が起こっているときの起こり方とは、ずれているかもしれない。多種多様な態度と膨大な情報が処理されて現実の行為が起こっているのに、私たちは、ごく一部の賛成的態度と信念だけを取り上げて、その行為を分かつているに過ぎないからである。この、行為の分かつ方と起こり方のずれが、意志の弱さという問題の根底にある。

意志の弱さとは、「行為者が自分の最上の判断に反して行為し、しかも意図的にそのように行為するとき (Davidson, 1970 [1980], 21/29)」の行為者の意志の特徴を指す。その人の意志には、自ら最も良いと信じていることをなすだけの力が無い、ということである。このような特徴はまた、自製の欠如 (incontinence)、無抑制 (アクラシア akrasia) などとも言われる。デイヴィッドソンは、これを道徳問題に限定せず、行為の理由づけ一般に関わる論理的問題として扱っており、自製の欠如という比較的中立的な言い方を採用している<sup>11</sup>。

さて、自製の欠如をめぐる問題は、次の3つの原理をすべて受容するときに出現する。

P 1 行為者が y を行うより x を行うことを欲し、かつ彼が x も y も自由に行いうると信じているとき、もし彼が x か y を意図的に行うのであれば、x を意図的に行うであろう。

P 2 もし行為者が y を行うより x を行う方が良いと判断するならば、彼は y を行うより x を行うことを欲する。

P 3 自製を欠いた行為が存在する。 (Davidson, 1970 [1980], 23/31-32)

それぞれの原理が受容可能かどうか吟味してみる。まず、P 3 は受け入れられる。たしかに、人が自分の最上の判断に反して行為してしまうことはあるだろうからである。次に、P 2 は、価値判断を行為の動機 (欲求) に結びつける原理である。人は自分が良いと思うことを行うことを欲する。これは当たり前とも言えるから、受け入れられる。残る P 1 は、欲求を行為に結びつけ

<sup>11</sup> 「意志 (will)」という、宗教的および哲学的な伝統を負わされた概念への言及を避ける、という要因もあると思われる。

る原理である。行為者が自由であって、意図的に何かを行うのであれば、自分が欲することを意図的に行うであろう。これも当たり前の考え方として受け入れられる。すると、人は自分が良いと思うことを行うことを欲し（P 2）、自分の欲することを意図的に行う（P 1）はずである。それならば、自分の最も良いと決めた判断に反して行為する、などということはありえない。したがって自制を欠いた行為は存在しない。すなわち、P 3は成り立たないわけである。こうして、P 1からP 3は、そのどれもがそれぞれ本然しく見えるにもかかわらず、全部一緒にすると不整合になる。このうちのどれかを放棄する必要があるのか、それとも、不整合が起きるという認定が過っているのか、どちらかである。

デイヴィッドソンは、P 1、P 2、P 3は互いに矛盾せず、しかもどれも棄てる必要がない、という立場を取る。まさに、意志の弱さは可能なのである。それはどのようにしてか？ デイヴィッドソン自身の説明を取り上げる前に、2. 4の分析で得られた洞察によって、彼の理論の内部ではどうして人が最上の判断に反して行為してしまうことが構造上可能になるのか示しておこう。

### 3. 2 自制の欠如における理由と因果の構造

ある行為が起こるとする。このとき、行為者は、行為に到るまでの心的処理の全過程をやり終えている。この心的処理の全過程は、行為を産出する因果的過程であり、その出力（結果）は行為である。行為の因果説の立場からは、この因果的過程を行為の理由づけの過程と見ることもできる。行為者は、自分自身の多種多様な態度と自分が得ている膨大な情報を取捨選択し、競合する態度と情報の比較考量を経て、現実に行為を発動するに到る。この比較考量が行われなかったなら、行為は起こらなかったはずであり、今、仮定によって行為は現実を起こっているのだから、比較考量は行われたのである。それが行われた結果、行為者は、例えば、「xをすることが最も良い」と最終的に判断して、現実の行為が起こる。この心的処理の全過程としての比較考量を、仮に「理由づけの完全過程」と呼ぶことにしよう。理由づけの完全過程は、行為を産出する因果的過程と同一である。以上は、行為が起こるときに生じている理由と原因のあり方である。

以上のようにして、ある行為が起こるとしよう。その行為が理にかなっていることを行為者または他人が分かろうとするとき、残念ながら、理由づけの完全過程を利用することはできない。私たちにできるのは、理由づけの完全過程のごく一部分を切り取ってきて現実の行為を合理化することだけである。だから、私たちの行為の分かり方は、行為の起こり方を正確にとらえているとは限らない。これが、行為の起こった後の理由づけのあり方である。

さて、何らかの行為をする前に、行為者が心中で自分のいろいろな態度とさまざまな情報を比較考量しているとする。行為者は、いろいろ考えた末、例えば、「xをすることが最も良い」と判断する。しかし、まだこの瞬間（時刻  $t$ ）には現実の行為は起こっていないと仮定しよう<sup>12</sup>。

<sup>12</sup> この仮定の妥当性に疑問を抱く人もいるかもしれない。この仮定が成り立つということは、論文「意図すること」で取り扱われることになる。なお、 $t$ と $t'$ が同時であっても、以下で述べる説明は、本質的な

そして、 $t$  より後の時刻  $t'$  に、この人物は、 $x$  ではなく、 $y$  をしてしまう。どうなっているのか？

行為  $y$  は現実に関起こったのだから、行為  $y$  の理由づけの完全過程は存在する。その完全過程の終端には「 $y$  をすることが最も良い」という判断が存在せねばならない。さもないと、 $y$  が起こるに到った原因が存在しないことになるからである。他方、「 $x$  をすることが最も良い」という判断は、行為  $y$  に向かう同一の人物の中の心的処理過程の一部分である。これは行為  $y$  の理由づけの完全過程の一部分になっている。この完全過程のどこかで、「 $x$  をすることが最も良い」という判断は棄却され、「 $y$  をすることが最も良い」に交替したわけである。

いま、仮に、何らかの事情によって、「 $x$  をすることが最も良い」という判断の棄却および交替の処理過程が、行為者自身にとって接近可能になっていない、と仮定してみる。現実の行為を出力する心的処理の全過程が、事後的に再構築可能だというわけではない、ということはすでに認められていた (Davidson, 1963 [1980], 15-16/21)。行為  $y$  が起こった時点で、行為  $y$  に到る理由づけの完全過程を残るくまなく再現できるわけではないのだから、この仮定はデイヴィッドソンの考え方に反しない。すると、行為者が自分の行為 (すなわち行為  $y$ ) を分かつろうとするとき利用できるのは、依然「 $x$  をすることが最も良い」という判断、ないしこの判断に到る欲求と信念の組み合わせ (実践的三段論法) である。ただし、行為  $y$  は起こったのだから、行為者の中で行為  $y$  に到るまでの心的処理の全過程はやり終えられている。その意味で、行為  $y$  には、原因 (心的処理の全過程) も理由 (理由づけの完全過程) も存在する。だが、行為者は、行為  $y$  を分かつためのカナメの部分に来る理由づけの過程に接近できない。自分の行為を分かつための行為者の手持ちの材料は、依然、「 $x$  をすることが最も良い」という判断でしかない。ところが、現実には行為  $y$  が起こってしまっている。こうして、行為者の最上の判断は、「 $x$  をすることが最も良い」であるが、現実にはこれに反して行為  $y$  が起こる状態が成立する。

以上が、デイヴィッドソンの行為理解の枠組みにおいて、自制を欠いた行為が構造的に可能となる所以である。この仕組みのカナメは、現実の行為を起こるようにする因果的な全過程、すなわち理由づけの完全過程と、私たちが行為を分かつために利用できる理由づけのパターン (実践的三段論法) の〈寸法の違い〉である。行為を産出する原因 (すなわち理由) になっているが、行為を理解するための理由としては利用できない、という空でない領域が心的処理の過程に存在する。この領域に、最上の判断に反して起きた現実の行為の原因が存在しているわけである。この原因 (=理由) は実践的三段論法から落ちこぼれてしまう。自制を欠いた行為はこうして成立する。

上の解釈への疑問を差し挟む余地は、途中で置かれた仮定に、すなわち「 $x$  をすることが最も良い」という判断が棄却され別の判断に交替する一連の処理過程が、行為者自身にとって接近可

---

変更を加えることなくそのまま適用できる。 $t'$  を  $t$  より後と設定するのは、主として議論の呑み込みやすさのためである。



能でない<sup>13</sup>という仮定に、見出されるだろう。確かに、この仮定はデイヴィッドソンの考え方には反しない。しかし、それ自体として健全かどうか？いやしくも本人にとって最上の判断であるものが棄てられるとき、本人がそれに気づかない、などということが可能なのだろうか？人が自分自身のすべての心的処理過程に接近可能である、という想定は確かに強すぎるにしても、非常に重要な過程に接近可能でない、ということが安易に導入されて良いのだろうか？この疑問には、今のところ答えることができない。

### 3. 3 デイヴィッドソンの説明

デイヴィッドソンは、私たちが上で述べたのとはやや違う方向から実践的三段論法の本質を考え直すことによって、自制の欠如を説明している。だが、最終的には上と同内容の説明になる。彼は、トマス・アクィナスの挙げた例を利用して、人が現実の行為へと到る比較考量の過程を模式的に構築し、その中で実践的三段論法に出現する判断の特性を考え直して行く。アクィナスの例は次のとおりである。

#### 理性の側

- (M<sub>1</sub>) いかなる姦淫も法に合わない
- (m<sub>1</sub>) これは姦淫の行為である
- (C<sub>1</sub>) この行為は法に合わない

#### 快樂の側

- (M<sub>2</sub>) 快樂は追求さるべきである
- (m<sub>2</sub>) この行為は快樂をもたらす
- (C<sub>2</sub>) この行為は追求さるべきである (Davidson, 1970 [1980], 33/46)

この2つの推論は、ひとりの人の中で生じるとき、このままの形で十分相互に排反であるが、よりハッキリさせたいなら、C<sub>1</sub>は、「この行為をなさないことはそれをなすことより良い」、C<sub>2</sub>は、「この行為をなすことはそれをなさないことより良い」、というあからさまに矛盾した形に書き換えることができる (Davidson, 1970 [1980], 33/46)。これは2つの価値基準にもとづく道徳的葛藤の基本形である。

しかし、このあからさまな矛盾にぶつかっても人は比較考量を止めるわけではない。さらに考え続けて、いわば意志や良心の判断としてさらなる推論を行うことができる。それは次のようなものになるかもしれない。

<sup>13</sup> 自制の欠如の定義に即して言うと、このような場合そこに成立している行為は意図的な行為であるのかどうか疑問になる、と言えよう。

意志（良心）

(M<sub>3</sub>) M<sub>1</sub>とM<sub>2</sub>

(m<sub>3</sub>) m<sub>1</sub>とm<sub>2</sub>

(C<sub>3</sub>) この行為は悪い

(Davidson, 1970 [1980], 36/50)

この良心の判断というべきものが興味深いのは、この「推論」は少しも「三段論法」ではない、ということである。M<sub>1</sub>とM<sub>2</sub>、m<sub>1</sub>とm<sub>2</sub>を前提しても、結論(C<sub>3</sub>)が論理的に導き出されるわけではない(Davidson, 1970 [1980], 36/50)。例えば、M<sub>1</sub>とM<sub>2</sub>、m<sub>1</sub>とm<sub>2</sub>に対する重み付け(比較考量)をすっかり変えれば、「(C<sub>3</sub>) この行為は悪い」とは正反対の結論が最後に置かれても不思議はない。それならば、行為へ向けての比較考量の過程は、そもそも演繹的推論の形をとってはいないのである。

デイヴィッドソンは次のように言う。

「困難さをもたらす真の源泉は今や明らかである。もし実践的推論に関する整合的な理論を得ようとするのであれば、何が望ましい(あるいは、より良い)か、あるいは義務的であるかということに関する結論と、こうした結論にもっともらしさを与えている原理とを切り離しうる、という考えを放棄しなければならない。……状況は、この点で、蓋然的な証拠からの推論に似ている。(Davidson, 1970 [1980], 37/51)」

実践的推論は、演繹論理ではなくある程度まで蓋然的推論(帰納論理つまり確率計算)に似たものと見なされる。ある条件(E)に相対的に明日は高い確率で雨になる、という推論と、別の条件(E')に相対的に明日は高い確率で晴れになる、という推論は両立する。「高い確率で雨だ」と「高い確率で晴れだ」という2つの主張は一見矛盾するが、これは条件から切り離したために矛盾に見えるだけである。それぞれの条件を明示して、「Eから言えば高い確率で雨だが、E'から言えば高い確率で晴れだ」と言っておけば、なんら矛盾はない<sup>14</sup>。さらに、「Eから言えば高い確率で雨だ」という主張と、「実際は晴れた」という事実とが両立することも明らかである。実践的推論もこれと同じであって、推論の結論と推論が基づく前提とを切り離すことはできない。これがデイヴィッドソンの言いたいことである。

デイヴィッドソンは、「eを条件としたhの確率」を「pr(h, e)」と表記する条件付き確率の表記法にならって、「eを条件とした行為xの一応(prima facie)の評価」を「pf(x, e)」と表記することを提案する。上の姦淫についての理性の推論をこの記法で表現すれば、次のようになる。

<sup>14</sup> 帰納的説明については竹尾, 1979の56-62頁を参照されたい。

(M<sub>6</sub>) pf (x は y より良い, x は姦淫を差し控えることであり y は姦淫の行為である)

(m<sub>6</sub>) a は姦淫を差し控えることであり b は姦淫の行為である

(C<sub>6</sub>) pf (a は b より良い, (M<sub>6</sub>) であり (m<sub>6</sub>)) (Davidson, 1970 [1980], 38/54)<sup>15</sup>

同様に、快楽の側の推論の結論は、(M<sub>2</sub>)、(m<sub>2</sub>) を (M<sub>7</sub>)、(m<sub>7</sub>) に適宜書き換えて、

(C<sub>7</sub>) pf (b は a より良い, (M<sub>7</sub>) であり (m<sub>7</sub>)) (Davidson, 1970 [1980], 38/54)

そして、理性と快楽の両方の推論および道德の他の諸原則も視野に入れて、つまり (M<sub>6</sub>)、(m<sub>6</sub>)、(M<sub>7</sub>)、(m<sub>7</sub>) およびこれら以外の道德的な事実や原則も視野に入れて比較考量を重ねると、私たちは、次のような結論に到るかもしれない。

e を、考慮したすべての事実や原則等の集合とするとき

(C<sub>8</sub>) pf (a は b より良い, e) (Davidson, 1970 [1980], 38/54)

これは、「いろいろ考え合わせると、姦淫しない方が姦淫するより良い」という一応の (prima facie) 暫定的な道德的判断を表している。

この暫定的な判断の興味深い点は、「いろいろ考え合わせると、姦淫しない方が姦淫するより良い」と思っている人物が、やはり姦淫するかもしれない、というところである。(C<sub>8</sub>) は、あくまでも一応の判断 (pf 判断) にすぎないから、その後、気が変わることがあっても不思議ではない。これは、「明日の降水確率は 70 パーセントです」という予報があったのに翌日は晴れた、という場合と似ている。予報から「一応雨だろう」とは言えるが、晴れても不思議ではない。

しかし、「明日は雨だろう」という予測は「今日は雨だ」というかたちで現実化することもやはり多いだろう。同様に、「いろいろ考え合わせると、姦淫しない方が姦淫するより良い」という一応の判断が、姦淫しないという現実の行為に結びつくことも、それなりにある。そして、現実の行為をもたらず判断は、一応の判断とは違うのだとデイヴィッドソンは考える。

「実践的推論がしばしば、ある行為が別のものより良いという無条件的判断に到達するということは事実である。実際、さもなければ、ある理由に基づいて行為するというようなことは存在しないことになる。(Davidson, 1970 [1980], 39/55)」

無条件的判断とは、「姦淫しない方が姦淫するより良い」と端的に述べるような判断である。

<sup>15</sup> 式番号が M<sub>5</sub> から M<sub>6</sub> に飛んでいるのは Davidson, 1970 [1980] の表記に合わせるためである。M<sub>4</sub>、M<sub>5</sub> 等々のデイヴィッドソンの議論の紹介は省く。

このような無条件的判断が、いやしくも理由に基づいて行為する場合には必ずともなっている、とデイヴィッドソンは主張しているわけである。「いろいろ考え合わせると、姦淫しない方が姦淫するより良い」から、条件を除いた端的な「姦淫しない方が姦淫するより良い」に進むために何が必要なのかは、まだ語られない<sup>16</sup>。ただ、一応の判断から無条件的判断に到達すると、理由に基づく行為が起こる、とだけ言われている。

この、一応の判断と無条件的判断の相違に着目すると、自制の欠如に関する1つの論理的困難が解消される。条件に相対的な判断と無条件的判断とは、上の天気予報の例で見たとおり、論理的には矛盾し得ない。降水確率10パーセントの予報の下で現実に降雨があっても論理的な問題は何もない。これと同様に、「条件Eに相対的にPが良い」という判断と「 $\sim P$ が良い」とは矛盾しない。「無抑制な人とは、あらゆる事情に鑑みてaよりbをなす方が良いと判断しながら、実際にはある理由に基づいてbでなくaをしてしまう人 (Davidson, 1970 [1980], 39/56)」である。この人物の現実の行為aを導いた判断は、“bよりaが良い”という無条件的判断である<sup>17</sup>のに対し、この人物は、もう一つ、“それまでに考慮したすべてに相対的に (=「あらゆる事情に鑑みて」) aよりbが良い”という条件的な判断を持っている。そして、上で確認したとおり、この2つは矛盾しない。すなわち、「あらゆる事情に鑑みて $\alpha$ は $\beta$ より良い<sup>18</sup>という判断は、何らかの命題との関係においてなされる判断、すなわち、pf判断であり、したがって、いかなる無条件的な判断とも論理的に衝突しえない (Davidson, 1970 [1980], 39/56)」のである。無抑制の人とは、それゆえ、何か論理的な矛盾を犯している人ではないのである。

しかし、自制の欠如をめぐる真の問題は、この論理的な困難の解消の後に始まる。無抑制の人は、“それまでに考慮したすべてに相対的にaよりbが良い”と判断しているにもかかわらず、同時に“bよりaが良い”という、行為aを遂行するための「ある理由」(=原因)も保有している。なぜそんなことが可能なのか？ 私たちは、前節の考察によって、前者が無抑制の人の最上の判断(行為を分けるための理由づけ)であり、後者は、無抑制の人の行為が起こる原因となっているけれども理由づけには利用できない(本人には接近不能の)判断である、と説明できる。そして、デイヴィッドソンも、もちろんこれと同じことを言う。少し長いが、引用する。

「あらゆる判断は、理由の全体を前にして下され、その全体によって条件付けられるという意味において、すべての理由に照らして下されている。しかし、このことは、い

<sup>16</sup> 論文「意図すること」のテーマがこの過程を描き出すことである。これは次節で扱う。

<sup>17</sup> これが直前の引用文中の「ある理由」になる。

<sup>18</sup> この「 $\alpha$ 」「 $\beta$ 」は原文では「a」「b」である。しかし、原文通りに記すと、直前の引用箇所では、無抑制の人物が持っている条件付き判断の事例が「あらゆる事情に鑑みてaよりbをなす方が良い」であるのに対し、この箇所では「あらゆる事情に鑑みてaはbより良い」となる。これでは読者に無用の混乱を与えるので、「 $\alpha$ 」「 $\beta$ 」とした。ただし、原文でもこの2つの引用箇所はこの順に相次いで並んでおり、少し戸惑う箇所である。「a」や「b」の複数の現れが同一の対象を指示していると誤解すると、文意が分からなくなる。「a」や「b」はたんなる空所の表示なので、適宜改めて差し支えはない。

かなる判断もそれらの理由に基づくが故に理に適っているとか、行為者によって理に適うと考えられている、といったことを意味しない。あるいはまた、行為者がその根拠からの推論によって当の判断に達した、ということの意味しているのでもない。……ある人にとって心的に p を持つ<sup>19</sup>ための理由がもし r であるなら、彼にとって心的に r を持つことが心的に p を持つことの原因でなければならない、と私は思う。しかし、これがここで決定的なことなのだが、彼にとって心的に r を持つことが心的に p を持つことの原因であったとしても、しかし、心的に p を持つための理由ではないということがありうるのである。実際のところ、その行為者は、r が p を拒絶するための理由である、とさえ考えるかも知れない。(Davidson, 1970 [1980], 40-41/58)」

上記引用の前半(「……」まで)の趣意は、“あらゆる判断は理由の全体を条件として下されているが、だからといって行為者がそれらの理由を根拠として自覚して当の判断に達した、ということにはならない”である。後半の趣意は、“人が理由 r によって心に p を持っているなら、r は心に p を持つ原因である。だが、r が心に p を持つ原因であっても、その人が r を理由として心に p を持っているとはかぎらない”ということである。

もっと短く言い換える。前半は“人はある判断に到達した経過を理由づけの全体を視野に入れて再構築できるとはかぎらない”であり、後半は“心の中に p の原因 r が存在しても、その人が r を利用して p を理由づけているとはかぎらない”である。——ここで前節の私たちの言い方をういれば、前半は、〈人が自分の行為を分かるために、理由づけの完全過程を利用できるわけではない〉ということになる。後半は、〈行為者にとって接近可能になっていない心的内容がある〉ということになる。要するにデイヴィッドソンは、前節で私たちが彼の行為の因果説の構造上の特徴を通じて述べた点を、少し分かりにくい言い方で語っているのである。

さて、無抑制の人は、“考慮したすべてに相対的に a より b が良い”と考えているのに、“b より a が良い”という判断(=理由)に基づいて行為 a を行う人である。このとき“b より a が良い”という無条件的判断が、行為者にとって接近可能になっていない。この判断は、それゆえ、行為が起こる原因であっても、行為者本人が自分の行為を分かるための理由にはなりえないのである。このことを、デイヴィッドソン自身は、次のように言い表している。

「あらゆる事情に鑑みて a 以外のことを行う方が良いと信じているときに、a を行う行為者の理由は何か、というように先の〔自制の欠如の可能な所以を問う〕問いを解釈するならば、その答えは、行為者にはそのための理由が無い、というものであるに違いない。(Davidson, 1970 [1980], 42/59)」

<sup>19</sup> 訳文中「心的に x を持つ」は原文では“holding x”である。邦訳では“holding”は「考える」とあるが、議論の都合で変えた。

行為の原因となる判断はあっても、行為者本人においてその行為を行う理由づけにはそれが利用されないということがある、とデイヴィッドソンは言っている。その意味で、まさしく「自製の欠如に特徴的なことは、行為者が自分自身を理解しえない、ということ (Davidson, 1970 [1980], 42/60)」なのである。

本論文冒頭で、「人が時に合理的な根拠なく行為してしまうのはなぜか？ そこに理由はない、まさに不合理なのだ。これでは何も解決されていないではないか」と指摘したが、デイヴィッドソンの議論がこの反問で覆るほど杜撰な議論ではないことは、すでに明らかになっている。まさに“理由なく行為する”ということの構造的な根の深さを、彼は十分に明らかにしたと言ってよい。

しかし、以上の解釈の中で、新しい疑問点が浮かび上がってきている。第一に、3. 2の末尾で、人が自分自身の非常に重要な心的過程に接近可能でない、という仮定を安易に導入して良いのだろうか、という問いを立てた。この問いは、自製の欠如の説明のカナメの部分に導入される仮定への根本的な疑問である。この問いへの回答はまだ得られていない。第二に、一応の判断から無条件的判断に到達すると、理由に基づく行為が起こる、とデイヴィッドソンは考えるわけだが、一応の判断から無条件的判断に到達する過程はまだ分析されていない。この2つの問題が、本論文の後半の主題である。

次節では、第二の問題を考える。第一の問題は、見かけよりもはるかに根の深い問題に触れており、古代思想史を見た後でなければ回答を与えることはできない。

## 4. 意図すること

### 4. 1 純粹に意図すること

デイヴィッドソンは、「行為・理由・原因」の段階では、意図が「存在者や状態、傾向性や出来事を指示するとみなすわけにはいかない (Davidson, 1963 [1980], 8/9)」と考えていた。だが、彼は、論文「意図すること (Intending)」において、意図の存在論的な位置づけを改める。1980年の論文集の序では、〈行為することを意図する〉という問題の難しさに気づいたことから、「第一論文〔「行為・理由・原因」〕における重要な主張——「行為がなされたときの意図」はいかなる種類の存在者も状態も指示しないという主張——の土台を部分的に掘り崩すことになった (Davidson, 1980, xiii/vi)」と述べている。意図が何らかの形で存在すると認めるに到ったわけである。

彼は〈意図をもって行為すること〉、〈意図的に行為すること〉、〈行為することを意図すること〉、という意図に関わる3つの分析課題をアンスコムにならって挙げ、「行為・理由・原因」の段階では〈意図的に行為すること〉は〈ある意図をもって行為すること〉にほかならず、〈行為することを意図すること〉も他の2つによって簡単に理解できだろうと考えていたが、それは間違いだった、と述懐している (Davidson, 1980, xiii/v)。三者の英語表記は順に、“acting



with an intention”、“acting intentionally”、“intending to act”、である。英語を母語としない者（私）にとって、1 番目と 2 番目のニュアンスの違いは、それが有るのか無いのかも含め、よく分からない。だが、1、2 番目と 3 番目が異なることは、英語のニュアンスの問題ではない。

〈意図をもって行為すること〉および〈意図的に行為すること〉の場合（以下、前者をもって両者を代表させる）、当該の行為は意図と同時的に実在する。〈意図をもって行為すること〉は行為することの一種であり、意図がそれに随伴するのかもしれないのが特に識別される。この場合、行為はあるが意図がともなわない、という状態を想定する必要は当然ある。だが、意図だけあって行為はない、という状態は想定外である。ところが、〈行為することを意図すること〉の場合、意図はあるが行為はまだない、という状態を想定することが可能である。それどころか、何かをしようと意図しているが、まだそれを遂行する行為は生じていないというのは、むしろごく普通のことのように思われる。〈意図をもって行為すること〉と〈行為することを意図すること〉の間には、意図の存在論的な位置について、根本的な相違がありそうである。

上の相違は、この 2 者に関する分析戦略の相違に直結する。〈意図をもって行為すること〉は、賛成的態度と信念とその行為自体とによって分析できる。デイヴィッドソンは、「行為がある意図で遂行されるのは、その行為を合理化するような信念と態度がその行為を然るべき仕方で引き起こす場合である (Davidson, 1978 [1980], 87/102)」と述べる。「然るべき仕方」でという厄介な保留が付いてはいるが<sup>20</sup>、〈意図をもって行為すること〉が、信念と態度と行為によって言い換えられ得ることはとにかく見て取られる。だが、この戦略は、〈行為することを意図すること〉の分析では成功しない。行為がまだない場合がごく普通だからである。いまだ行為の遂行には到っていないが、意図することは成り立っている、という状態をどのようにして分析すればよいのか？これが「意図すること」におけるデイヴィッドソンの問題である。

次のように、分析戦略と存在論的な位置づけを関連させることもできる。行為が起こった後で、その行為から逆算して然るべき態度と信念を割り出し、それによって行為を合理化できるとき、私たちは、その行為を遂行した意図を取り出したことになる。この逆算は、実践的三段論法の形式を発見の手がかりとして行われるだろう。このとき、意図は、態度と信念と行為で存在論的に還元される (Davidson, 1978 [1980], 88/102)。したがって、意図という存在者を別途立てる必要はない。

ところが、行為が起こる前には、この逆算の手法は使えない。私たちは、実践的三段論法に沿った行為の理由づけを、行為が起こる因果的過程全体をくまなく表すほど緻密な形に練り上げることはできない。そこで、〈行為することを意図すること〉を分析するという課題は、行為が起こるまでの理由づけの過程を行為遂行の寸前までたどるにはどうしたらよいのか、という問題にな

<sup>20</sup> これは逸脱因果の事例を除くための保留である。逸脱因果は、行為の理由づけと行為の生起とのあいだに《すき間》があることを示しており、行為の起こり方と行為の分かれ方のズレのもう一つの現象形態である。これについては、美濃, 1997, 139-140 を見られたい。

る。また、このとき、意図が存在論的に何かに還元できるかどうかは不明だから、態度、信念、行為とは別に、意図という存在者を立てる必要が出てくるかもしれない。

デイヴィッドソンは、「行為を必ずしもともなわずに意図すること (Davidson, 1978 [1980], 88/102)」を、純粋に意図すること (pure intending) と呼ぶ。そもそも、純粋に意図することは存在するのだろうか。デイヴィッドソンは、“action”と書くという行為の例で、それが存在すると考える方が自然であることを指摘している。

“action”と書こうと思って書き始めるとき、私たちは“action”を書き終えたときに完遂されるようなある行為を遂行する意図をもって書き始める。では、“a”だけを書いた段階と、“a”さえ書いていないその直前とで、私たちの態度は何か違うのだろうか。「確かに、私の意図は今や実現され始めている。しかし、このことがなぜ私の態度を変化させねばならないのであろうか。(Davidson, 1978 [1980], 88/103)」何も変化させはしないであろう。それならば「かなり時間がかかったり、予備的段階を必要としたりするいかなる意図的行為の場合にも、純粋な意図のようなものが存在していなければならないように思われる。(ibid.)」要するに、私たちは、行為を起こす前に、意図することを心的な状態として保有しうる、と認めるほかないのである。

こうして、〈行為することを意図すること〉を分析するという課題は、結局、純粋に意図することをどのようにしてとらえるか、という課題になる。

#### 4. 2 一応の判断から無条件的判断へ

行為が起こるとき、行為の発動に到る心的処理の全過程はやり終えられている。何か甘いものが食べたいという欲求をもち、これを実現するためにどら焼きを一つ食べたとする。〈何か甘いものが食べたい〉という欲求と、〈このどら焼きは甘いものである〉という信念とが、このどら焼きを食べる、という行為の理由であり原因である、と考えられる。このとき、態度と信念とを合わせて、〈このどら焼きを食べることは望ましい〉という判断が行為の理由(かつ原因)である、とすることができよう。

さて、〈このどら焼きを食べることは望ましい〉という判断は、前節での確認に従えば、無条件的判断である。どら焼きを食べるという行為を帰結しているから、行為をもたらす判断の特性として無条件的なのであるとも言えるし、〈いろいろ考え合わせると、このどら焼きを食べることは望ましい〉という条件付きの形式を取らず、端的に〈このどら焼きを食べることは望ましい〉と判断しているから無条件的なのだと言ってもよい。いずれにせよ、端的に〈このどら焼きを食べることは望ましい〉という判断だからこそ、行為をもたらしたのである。

他方、この端的な無条件的判断に到る以前には、〈何か甘いものが食べたい〉という欲求がある。この欲求は、明らかに〈このどら焼きを食べることを欲する〉という欲求とも、〈このどら焼きを食べることは望ましい〉という判断とも異なる。あの饅頭を食べることも、あの羊羹を食べることも、いずれも〈何か甘いものが食べたい〉という欲求を満たす行為である。だから、こ

の欲求は、このどら焼きという特定個体に向かう欲求や判断とは内容が違う。〈何か甘いものが食べたい〉という欲求は、〈このどら焼きは甘いものの一種である〉という信念が介在しない限り、〈何か甘いものを食べることは望ましい〉という一般的な判断にしか到らないだろう。この一般的な判断は、行為に直結するのだろうか？ 直結しない、というのがデイヴィッドソンの考えである。この判断は、前節で見た条件付き判断、つまり一応の判断（pf 判断）なのである。なぜそうなるかは、すぐに述べる。

ここで、私たちは、行為が起こるときには無条件的判断が行為の理由（かつ原因）として立つが、この無条件的判断に到る以前の段階には、条件付き判断ないし一応の判断が（おそらく多数）控えている、という絵図を思い浮かべることができる。この絵図は、本論文で心的処理の全過程とか理由づけの完全過程と呼んできたものの素描である。純粹に意図することをとらえるという課題は、行為が起こるまでの理由づけ（因果的産出）の過程を行為遂行の寸前までたどるということだった。この課題は、この絵図に即して考えれば、一応の判断から無条件的判断に到る過程をとらえる、という課題にはかならない。「意志の弱さはいかにして可能か」において、一応の判断と無条件的判断の違いが導入されたが、どのようにして前者から後者に到るのか、その過程の分析はなかった。デイヴィッドソンは、「意図すること」においてこの過程の分析に取り組むことになったのである。

今、〈何か甘いものが食べたい〉という欲求が、〈何か甘いものを食べることは望ましい〉という一般的な判断に結び付いたとする。この判断を行為に直結する無条件的判断と見なすなら、私たちは、手当たり次第に甘いものを食べることになってしまう（Davidson, 1978 [1980], 97/118）。だが、人がそのように行うことはまれである。普通は、もっと理にかなった仕方で行うために、この種の一般的な判断が利用されると見るべきである。例えば、甘いものを食べることは自分の健康にとって良いことなのかどうか、あるいは、甘いからといって食べたら毒が入っていたというようなことがないのかどうか、いろいろな他の事情を勘案する。そのような考慮を経て、私たちは、今日はデザートはやめておこうとか、野生の果実を食べるのはやめておこう、などと自分を制したりすることにもなる。

〈何か甘いものを食べることは望ましい〉という判断は、〈いろいろな考慮をすることになるにせよ、とりあえず、何か甘いものを食べることは望ましい〉という方向づけを与えるもののように見える。甘いものを食べるという行為を、とりあえず望ましいものとして保有した上で、さらに、私たちは、血糖値が高くないなら、そこに毒が入っていないなら、その他様々な事情が許すなら、甘いものを食べるわけである。

デイヴィッドソンは、このような判断とは、「行為はある種の特徴をもつかぎりにおいて良い（あるいは、望ましい、等々）というような内容の判断（Davidson, 1978 [1980], 97/118）」であると言う。このような判断は、多種多様な行為のうちから、例えば、〈甘いものを食べること〉という特徴をもつ行為を抽出し、そのかぎりにおいてその行為を望ましいものとして推奨す

る。さらにここに考慮を加えることによって、甘いものを食べる、または食べない、という現実の行為が遂行される。つまり〈何か甘いものを食べることは望ましい〉といった一般的な判断は、取り上げられている物事の、一応の価値の判断なのである。「ある性質を備えているかぎりにおいてその行為は望ましいというような判断を、われわれは一応の (*prima facie*) 判断と呼ぶことにしよう。(Davidson, 1978 [1980], 98/119)」

一応の判断と行為との関係についてのデイヴィッドソンの考えを、少し長いが引用しよう。

「一応の判断を行為に直接関係づけるわけにはいかない。なぜなら、一つの望ましい特徴を備えているという理由だけによってその行為を遂行することは、理にかなっていないとは言えないからである。その行為がある望ましい特徴を備えていると信ずることは一つの行為理由ではあるが、しかし、その行為が遂行されるという事実は、その望ましい特徴が行為の根拠として十分であったというさらなる判断、すなわち、他の考慮すべき事情の重要性がその特徴より優ってはいなかったという判断を表している。したがって、その行為に対応する判断、あるいは、その行為と同一である判断は、一応の判断ではありえない。それは全面的な (*all-out*)、あるいは無条件的な判断でなければならず、それをあえて言葉で表現すれば、「この行為は望ましい」というような形をとるであろう。(Davidson, 1978 [1980], 98/119)」

一応の判断から直接的に行為がもたらされるとすると、すでに見たように、手当たり次第に甘いものを食べる、といった奇怪な行為が生じることになる。上にあるとおり、「他の考慮すべき事情の重要性がその特徴より優ってはいなかったという判断」が付加されて、はじめて、一応の判断によって抽出される望ましい特徴を備えた行為のうちの、あるものを実際に行うことになる。そして、行為が実行されるときには、「この行為は望ましい」という特定の個別的行為に対する判断がすでに形成されているのであり、この判断は、「全面的な、あるいは無条件的な判断」である。

純粹に意図することをとらえるという課題は、一応の判断から無条件的判断へと到る過程をとらえるということであった。この過程の途中に何があるのかは、漠然とではあるが上の引用にすでに記されている。すなわち、「他の考慮すべき事情の重要性」についての考察がいろいろと付け加わって、一応の判断から全面的な判断へと到る。途中にあるのは、結局、いろいろな事情を勘案する比較考量である。だが、行為を帰結する無条件的判断の形成過程を、この比較考量の知性的な処理過程として描き出そうとすると、奇妙な障害に出くわすことになる。

〈何か甘いものを食べることは望ましい〉という一応の判断に、〈このどら焼きは甘いものである〉という信念が加わっても、ただちに〈このどら焼きを食べることは望ましい〉という無条件的判断には到らない。人はそれほど単純ではない。自分の血糖値や、そのどら焼きの品質や、食

品添加物の害や、さまざまな事情をまさに比較考量する。例えば、どら焼きに毒が入っていることが分かったら、絶対にそれを食べたりはしない。それならば、私たちの意図とは、〈自分の血糖値を確認し、どら焼きの品質を確認し、食品添加物の害がさほどでないことを確認し、さらにどら焼きが毒入りでないこともきちんと確認し、その他甘いものを食べることにともなうあらゆる危険が避けられていることを確認し、こうして比較考量の知的処理過程をすべて終了したら、そのどら焼きを食べることは望ましい〉という判断なのだろうか。確かに、現実にごら焼きを食べるという行為が起こっているときには、行為の発動に到る心的処理の全過程はやり終えられている。しかし、私たちがやり終えたのは、あらゆる危険が避けられていることの確認などではないであろう。私たちは、それをやり終えることはできないのである。

デイヴィッドソンは、「もし毒のあるものでないならば、その甘いものを食べようと思う」と述べることによって、私の意図の言明を改良しようとすることは誤りである (Davidson, 1978 [1980], 99/121)」と指摘する。なぜなら、「実際、私が甘いものを食べないような状況は無数に存在し、私がそれらすべてを予見することなど思いもよらないこと (ibid.)」だからである。「これが進むべき道だとするなら、私は決して自分の意図を明確にさせられない (ibid.)」。

それゆえ、全面的判断に到るために必要なことは、ある行為がまだ起こっていない状態からそれが起こる状態までのさまざまな阻止要因を、検討を加えて取り除いて行く作業ではない。もちろん、何か本当に気懸かりな要因があれば、検討を行うことは可能である。だが、行為を阻止するあらゆる要因を取り除くことによってその行為に到る、という考え方は成り立たない。人は、本当に気懸かりな限られた幾つかの要因を取り除くことしかできないからである。

それでは、行為を阻止するが自分で検討を加えなかった要因は、どのように処理されたのだろうか？ 一応の判断から無条件的な全面的判断に到るとは、いろいろな比較考量をすべて済ました (心的処理はやり終えた) ということなのだから、行為が発動される直近の未来に関して、不確定な要因 (どら焼きに砒素が入っていないかどうか、あるいは青酸カリはどうか、アジ化ナトリウムはどうか等々、毒物に限定しても確かに無数にあるが) はすべて処理されている。その処理方法は、実際のところはきわめて単純である。「要点は、何ごとかが将来に生じて、それが私の食べることを望ましくないもの、もしくは不可能なものにする、と私は信じていないということである。(Davidson, 1978 [1980], 99/121)」

確かに、未来に何が起こりうるのか、私たちの有限な知性ですべて予見することはできない。しかし、私たちは、幸いなことに或る信念をもっていて、それは、自分がやろうと思っていることがダメになってしまうような何かが起こったりはしない、という信念なのである。これがあるから、私たちは不確定な未来に向けてある行為を起こすことが可能になる。これは、未来に向けて世界のあり方を (特に気懸かりな幾つかの点は吟味するにしても) 丸ごと信頼する、という見解である。

ただし、この見解を言葉に言い表して、自分の意図を正確にしようとする、逆に失敗に終わ

る。すなわち、これを言い表そうとすれば、デイヴィッドソンによると「われわれは、「何も自分が邪魔されないなら、自分が心変わりをしないなら、そして何も不都合なことが生じないなら、私はそれをしようと思っている」というような、ほとんど空虚な発言へとしだいに導かれて行くことになる。(Davidson, 1978[1980], 94/112)」そして、「この発言は、行為者が未来に関して何を信じているのか、あるいは、彼が将来何をなすのか、ということに関してほとんど何もわれわれに告げていない(同)」のである。つまり、未来が自分の行為をダメにしてしまうような事情を含んでいない、という信念は、「私が意図することの一部なのではなく、私がその意図をもつために欠くことのできない前提である。要するに、意図がその形式において条件的であるというのではなく、むしろ、意図の存在が私の信念によって条件づけられているのである。(Davidson, 1978 [1980], 99/121)」

前提であるが条件ではない、というのは少し分かりにくい、ここでデイヴィッドソンが言っている信念の内容は、繰り返せば、〈何ごとかが将来に生じて、それが私の行うことを望ましくないもの、もしくは不可能なものにする、と私は信じていない〉というものである。これは、この世界の出来事の推移が自分にとって決定的に不都合なものになってしまうことはないだろう、という基本的な信頼感である。そして、「意図は未来についてのある見方を前提とするが、それへの言及を含むものではない (Davidson, 1978 [1980], 100/122)」のである。なぜなら、わざわざそれに言及し、それを条件として意図すると述べるなら、その信頼性はもはやいくらか疑わしいものになっているに違いないからである。したがって、私たちが意図することが可能であるのは、この信頼感が語られざる前提となりえているかぎりにおいてなのである。

デイヴィッドソンは、こうして、行為することを意図することがどういうことなのか、述べることができる段階に到る。

「ある行為を遂行することを意図するとは、私の説明では、行為者が自分の信ずる現在と未来の事態に照らして、ある種の行為を遂行することが望ましいと思うことである。(Davidson, 1978 [1980], 100/123)」

この説明で、「ある種の行為」となっている点に注意すべきである。これは〈そのどら焼きを食べること〉といった個別的行為ではなく、〈何か甘いものを食べることに〉といった行為の種類を指している。現実にかかる行為は、すべて個別的である。だが、或る行為を遂行する意図が、ここで定式化されたように、ある種の行為を望ましいと思うことであるなら、意図が形成された時点では、個別的な行為はまだ現実化していない。或る行為を遂行する意図は、こうして確かに、行為が現実化する寸前に位置しているのである。

そもそも、これこれの種類の行為が望ましいという判断は、たかだか一応の判断でしかなかった。そのような一応の判断を、全面的な判断に作りかえる決定的な働きは、上の説明では、「自



分の信ずる現在と未来の事態に照らして……」という限定によってもたらされている。いろいろ不確定な要素はあるが、自分としてはこの種の行為を望ましくないものにしてしまう要因が現在および未来に生じると信じてはいないから、そのかぎりではこの種の行為を望ましいと判断する、というやり方をとることによって、私たちは、未来に向けた不確定性の中で、不確定要因の確認作業を逐一行わなくても、個別的行為の発動に到るまでの心的処理をすべてやり終えることができるのである。

純粹に意図することとは何か、という問いにも容易に答えられる。行為の発動に到るまでの心的処理をすべてやり終えているが、まだ行為が起こっていない、という状態にある全面的判断が、純粹に意図することである。だから、「純粹に意図することは、行為者の将来の行為に向けられ、彼の信念に照らして下されるような、全面的判断の下位クラスを構成する ((Davidson, 1978 [1980], 102/125))」と言っておけば十分である。

全面的判断は、デイヴィッドソンの考えでは、意図や意志という概念に訴えずに理解することは難しい。全面的判断は、普通の意味で欲求の一種とは言にくい。欲求はむしろ一応の判断に対応する。人が欲していることの中には、信念と整合的な欲求に限っても、後でいろいろ勘案して放棄されるものが数多く入っているからである。言いうことは、最大限、「意図と欲求は価値判断によって表現される賛成的態度の同じ部類に属する (Davidson, 1978 [1980], 102/125)」ということである。デイヴィッドソンは、こうして、〈……は望ましい〉という判断として分析する限度において<sup>21</sup>、意志や意図という伝統的な概念を認め、それを用いて行為の理論を構成するに到ったわけである。

次節では、デイヴィッドソンのこの転回を解釈するために、キリスト教の登場を特異な出来事として含む西洋古代の思想史を一瞥する。

## 5. 西洋古代思想史一瞥

### 5. 1 ギリシア的伝統とユダヤキリスト教的伝統

ハンナ・アーレントは、『精神の生活 (The Life of the Mind)』の第2部「意志」の冒頭で、意志とその自由をめぐる西洋の議論が、意志する自我の経験からむしろ離れてしまう結果になっていることを指摘し、次のように述べる。

「これらの困難の一つの理由ははっきりしている。意志 (the Will) の働きは、古代ギリシア人には知られていなかったし、キリスト教の生まれる紀元1世紀よりも前にはほとんど耳にしない諸経験の結果として発見されたものだった、ということである。

<sup>21</sup> だから、意志する魂が導入されたりはしない。意図は、行為を帰結する決定的な働きを与えられた判断の部類であるにすぎない。

(Arendt, 1978, 3)」

アーレントによれば、意志は、紀元1世紀頃キリスト教の母胎となった諸経験とともに西洋思想の中に現れた。その後、キリスト教知識人は、意志の教説がギリシア哲学の論理と食い違うたびごとに、両者の調停に奮闘せねばならず、自由意志という考え方はその結果ひどく分かりにくいものになった、というわけである。

だが、ギルバート・ライルは、意志作用 (volition) についてこう言う。ギリシア人は意志作用を語らなかった。すなわち、「プラトンやアリストテレスは魂の本性や行為の源泉について頻繁にかつ詳細にわたって議論したが、その際に彼らが意志作用に言及することはなかった (ライル, 1987, 84)」ただし、プラトンもアリストテレスも私たちの日常生活の一要素を勝手に無視したのではなく、そもそも機械論哲学と組み合わせるはじめて意味をなす特殊な仮説 (機械の中の幽霊の駆動力) を彼らが知らなかっただけのことである (ibid.)。つまり、ライルの場合、意志作用は、デカルト哲学と抱き合わせで理解される何ものであるらしい。

他方、哲学辞典の意志の項目はこう書き始められる。「伝統的に考えられてきたのは、意志とは選択や決定の機能であって、これによって私たちはどの行為を遂行するか決定する、ということである。(Pink, 1998)」この場合、意志は、キリスト教やデカルト哲学と特殊な関係にはなく、行為を決定するという一般的な心理学的機能を言うものとされている。

このように、意志の概念は、さまざまな描き方が可能である。デイヴィッドソンを思想史の中に置いてその特徴を見るためには、私たちは、行為と意図の理論に思想上対応する「意志」という言葉が、いったい何を言っているのか、大きく見定めておく必要がある。

チャールズ・カーン (Charles H. Kahn) は、意志 (the will) の概念の歴史的な見方として、次の4者を挙げている。

第一に、古典的な意志の理論がある。「この理論は、アウグスティヌスに始まり、アキナスと中世の“神意論者”で最高潮に達する。この伝統では、神の意志の理論が人間の意志の分析に先行し、それを先導するものとなっている。人間の意志は、神の意志を原型としており、それに応えるものであると考えられている。(Kahn, 1988, 235)」カーンは、これを「意志の神学的理論」と呼ぶ。

第二に、デカルト以降の意志の概念がある。「これは、英語圏では、哲学者のほか、法律家など哲学者以外にも最もよく知られた概念である。この概念は、意識における内面的で心的な出来事ないし活動である意志作用の概念を本質的に含んでおり、この出来事ないし活動は、自発的な身体運動という外に現れた活動の原因、随伴者、ないし必要条件となっている。(Kahn, 1988, 235)」デカルトは、アウグスティヌスをはじめ神学の伝統の影響を受けているから、第一の概念と無関係に第二があるわけではない。だが、心身の厳格な分離によって、意志作用が身体運動の心的原因となる経緯は、デカルト独特のものであって、ライルが批判したのはこれ<sup>22</sup>である

(Kahn, 1988, 235-236)。

第三に、カントから始まる全く別の意志の概念がある。それは自己立法としての意志の概念であり、「この次元において、私たちは、自らが純粋に知性的 (noumenal) で非経験的な存在者であることに気づく (Kahn, 1988, 236)」とされる。ショーペンハウアーやニーチェの意志論はこの系譜に属する。

第四に、「自由意志と決定論についての特別な論点が存在する。これは、上に区別したばかりの3つの伝統すべてを横断する論点で、本当のところは、このすべてに先行している。というのも、この論点は、アリストテレスとエピクロスにまでは明らかに遡りうるからである。しかし、実に逆説的で、にもかかわらず本当のことなのだが、意志は奴隷なのか自由なのかというルターとエラスムスが論争した問いは、もともとはギリシア哲学者によって議論されたのだが、そこでは意志への言及は全くなかったのである。(Kahn, 1988, 236)」

本論文が関心を持つのは、カーンの分類における第一と第四の意志の概念である。デイヴィッドソンの行為理論は、魂実体の意志作用を必要とはしないだろうし、非経験的な純粋知性とは何の縁もなさそうである。それゆえ、第二と第三の意志概念は私たちの関心の外にある。しかし、第四の意志概念は、明らかに、行為の選択や決定の問題にかかわっており、これは行為理論の関心事そのものである。古代ギリシア人は近代欧州諸語の “will”、“volonté”、“Wille” 等に対応する一つの語をもってはいなかった<sup>23</sup>。だが、彼らは幾つかの言葉を用いて、後の時代の哲学者や宗教者が論ずる行為の諸問題を考えてはいた。人は何を為すべきか、また、人は何を為しうのか、という問いは、特定の宗教や文化によらない人類一般の関心事なのである。そして、第一の意志の概念は、この人類一般の関心事の思索を古代ギリシア哲学という高度な成果の形で受け継ぎながら、キリスト教が発展する中で、アウグスティヌスにおいて成立する。つまり、非キリスト教的な思想的背景と、キリスト教の信仰の教義が重なり合う中で、意志の教説が生成してくる。

アルブレヒト・ディーレ (Albrecht Dihle) によれば、ユダヤ・キリスト教的な神と人との関係のあり方が、この過程の決定的要因であった。ディーレによると、ギリシアとローマの伝統的な哲学的神学では、人に遙かに立ち勝っている神の力 (power) の問題は、かえってその関心事とならなかった。「その代り、ギリシアの哲学的な神学は、まさにその始まりのときから、神的な活動によって確立され維持されている秩序、規則性、美に関心を集中させた。(Dihle, 1982, 2)」 「この哲学的な神学ないし宇宙論は一つの基本的な前提に基づいていた。人間の心はこの宇宙の理性的秩序を、また従って神の本性を、知覚し認識することができるのでなければならない、というのがそれである。(ibid.)」 だから、至高の創造主といえども、ギリシアの場合、人間に

<sup>22</sup> デカルト的な意志作用の概念は、最近のアングロ・アメリカ哲学で復興しつつある、とカーンは指摘している。カーンが何を念頭に置いているのかは憶測するしかないが、デイヴィッドソンの行為論はこの復興の一つのきっかけであろう。

<sup>23</sup> 「意志の概念は、哲学においても哲学以外でも、ギリシア語では対応する語をもたなかった (Dihle, 1982, 18)」

も理解できるような法や規則に従って世界を創造する。決して無からの創造を行うわけではなかった。「創造主 (a creator) は、自らと被造物とをともに包含するその秩序を超越してはいなかった (Dihle, 1982, 4)。」

しかし、聖書の宇宙論によれば、話は根本から違ってくる。創造主と被造物にともに適用される規準や法則などありえない。「創造は、ヤハウェの力と喜びから、つまりヤハウェの意志から帰結するのであって、それ以外の何者からでもなかった。(Dihle, 1982, 4)」ヤハウェの思念、計画、意図は、もちろん賢明にして完全、完璧に合理的ではあるのだが、人の理解をまったく超えている。「旧約の書き手の誰一人として、宇宙に構造と生命を与えているのと同じの理性を人の心が与えられているのかどうか、などという問いを考察したりしてはいない。(Dihle, 1982, 15)」このことは、人が被造物の中で高い位置を与えられているかどうかとは関係がない。人と神の関係は、理解するという関係ではない。人が神に対して、セネカのように、「私は神に服従するのではない。神に同意するのだ。(Non pareo deo sed assentior)」などと言うことはあり得ない。

「神と人との関係において確かめられることは神の意志だけであるから、人は神に対する自分の応答を、思考や知覚の働きを通じて行うことはできない。そうではなくて、自分が服従するかしないかということによってのみ、つまり人の意志によってのみ、応答することができる。ヤハウェの命令の背後にある動機を知的に理解しようとすることは、必ず過つことでしかない。それどころか、致命的な不服従につながる。知は、アブラハムの例で示されたように、服従の結果として期待できるだけなのである。(Dihle, 1982, 15)」

かくして、ユダヤーキリスト教の伝統においては、意志だけが神の命令と戒めに応答する方法であり、人の行為のあり方は意志のみによって判定される。ユダヤ的には、服従を欠けば、知は意味をなさない。

ところが、ギリシアの伝統においては、話はこれとは違っていた。

「ギリシア悲劇においては、与えられた状況の適切な理解を持たず端的に服従する行いだけで神々の意図に人が応答できる、などという可能性は予感されていない。悲劇の主人公がときに示す神への不服従は、彼の無知と知的盲目性を証拠立てるのであって、服従することだけでその致命的な結果を無化したり中和したりはできないのだ。(Dihle, 1982, 17)」

ギリシア的には、知的な理解を欠けば服従も意味をなさない。ホメロスにおいて、すでに、

「神の支配によって設定された境界の内側で、人は自分の合理的な力 (forces) と非合理的な力とに沿って行為する、と見られている。与えられた状況を適切に取り扱うためには、人は状況ができるかぎり判明に知覚せねばならないのである。(Dihle, 1982, 26)」人の行為は、非合理的な力から導き出されるエネルギーに多くを負っているが、知性がこのエネルギーを解き放ち、方向を与えるものとされている。従って、「仲介者としての意志、行為が直接にそこにに基づき、人の振る舞いへの道徳的判断がすべて究極的にはそこへと収斂する意志は、必要とされない。……意志の概念の余地を残さず、合理的な力と非合理的な力の相互作用に基づいて人の振る舞いを説明するこの二要素の心理学は、ホメロスの時代からずっとギリシアの伝統に広く行き渡っている。(Dihle, 1982, 27)」

こうして、ギリシアの伝統においては、知の要素が行為を評価する根本の原理となる。例えば、犯罪者は知性において劣る者と見なされ、犯罪的な意図は、無知の結果であると考えられた。「意図 (προαίρεσις) は、全体として、疑われている人の外部の条件やその情念ではなく、知性的な活動にのみ基づく (Dihle, 1982, 32)」とされた。道徳的な良さは知的な達成にのみ基づくから、邪悪さは知性や認知能力の欠陥にほかならない。「ギリシアにおいて営まれた道徳的価値についてのすべての思索は、真なる知識だけが正しい行為に人を導く、という見方を前提としていた。(Dihle, 1982, 38)」ギリシアの諸思想を貫いているのは、「実在の理性的な理解だけが、善き生と道徳的完成につながる (Dihle, 1982, 38)」という考え方である。

合理・非合理の二要素の心理学と知性の重視が合わされば、自制の欠如の問題は容易に解決される。自制を欠いた振る舞いをする人物においては、「情念や情動の力がその人を妨げて、理性によって供給された知識を行為するときに適切に使えないようにしている (Dihle, 1982, 38)」だけのことである。「このような考え方によれば、「誰も故意に過ちを犯すことはない (οὐδεις ἐκὼν ἀμαρτάνει; no one fails on purpose)」という〔ソクラテスの〕言葉は少しも逆説的ではない。この言葉は、人間の自由が、すなわちその人自身の意図に従って行為するということが、なんら制約の下にない知性的な活動に基づいている、という基本的な真理を含んでいたのである。(Dihle, 1982, 42)」意図は知性の領分であって、知性は真実と一致しうるのであるから、情念が知性を圧倒して人が悪を為すとしても、その過ちは知性の過ちではない。言い換えれば、知性という形式における意図の誤作動(故意の過ち)は本来的にありえず、過ちがあるとすれば、それは情念の作用の結果に過ぎない。

古典古代のギリシア人にとって、「意図して」ということは“知性とは別の意志の働きによって”ということではなかった。また、人間知性は、その純粋な活動状態において真実在に到達できるものとされた。それゆえ、知性の純粋な活動状態においては、人間が意図的(すなわち、知性的)でありながら真実在(善)と一致しないということはいえぬ。意図的に悪を為すとは、知性が悪を為すということであって、これはありえない。そういうわけで、「故意に過つ」ことの方がギリシアの伝統にとっては背理となるのであり、ソクラテスの言はなんら背理ではないの

である。

アリストテレスは、このようなギリシア的知性主義に、実践知という新しい知の部類を導入した。人の行為は、永遠不変の宇宙の諸事象とは異なり、つねに変化の中にあるから、厳密な知は成り立たない。道徳の諸規則は、自然本性の合理的な理解からただちに演繹できるものではない。「彼〔アリストテレス〕は、徳を能力（*δύναμις*）、つまり本性的な才能や働きとしては定義せず、また厳密知（*ἐπιστήμη*）、つまり知性の活動を通じて得られる理論的な知識としても定義しなかった。彼は徳を魂の傾向性（*ἐξίς*）として定義した。この傾向性は、自然の諸機能に基づいて、徳と合致するようにつねに行為することからもたらされる。だから、正しく行為することを可能ならしむる正義というものを人が獲得する、ということではない。逆に、たくさんの行為が連なっていく中で正義を実践することによって、人が正しくなるのである。この実践は、たんなる習慣であってはならない。この実践の過程の一つ一つの行為は、意図的なものであらねばならず、道徳的判断に従うものでなければならない。意図はまた、行為の目標を選択する知性によって裏付けられている。変化していく人間生活の諸条件の中でこの選択を行うとき、知性は、永遠で、一般的に適用可能で、証明可能な真理の知識に向かう理論的な知性と同一働き方はしない。実践的知性と理論的知性は同一ではない。理論的知性、すなわちソフィア（*σοφία*）は、倫理学の分野では、道徳的現象の理論的知識と諸規準を与えるが、実生活において行為の個々の目的を選択することはない。意図的であることは、すべて実践的知性（*φρόνησις*）に基づいているのである。（Dihle, 1982, 56）」意図は知性にのみ基づくというギリシア的伝統は、アリストテレスにおいてもはっきり見て取られる。

## 5. 2 意志と罪

紀元1世紀に出現するキリスト教は、ギリシア的伝統の中に意志の言葉遣いを導入し、その影響はヨーロッパ世界にその後ずっと残った。ただし、旧約のヘブライ語にも、新約のギリシア語にも、意志を表す定まった語はなかったようである（Dihle, 1982, 77, 83）。ヨーロッパに初めて意志の言葉遣いをもたらしたのは、アウグスティヌスにおけるラテン語の“*voluntas*”であるとされる。そして、その後、「意志作用の動詞を翻訳するとき、近代ヨーロッパ諸言語の間では何らの困難も存在しない。（Dihle, 1982, 196 n.2）」

しかし、日本はキリスト教世界の一部ではない。日本語は、近代ヨーロッパ諸語の“*will*”、“*volonté*”、“*Wille*”等の語を翻訳するとき何の困難もないというわけにはいかないだろう。例えば、ロジャース・アルブリットン（Rogers Albritton）は、“*will*”について、次のように語っている。これは私たちにずっと呑み込める言い分だろうか？

「「*will*」という名詞の厄介な曖昧さを、たとえ大雑把にではあれ、扱っておかなければならない。次のような例を考えてみよう。「彼女は意志をもって働きに行った（She



went to work with a will)」「(どんな意志なのだろう? たぶん、人を喜ばせる意志、とか、成功しようという意志、といったものだろう。)」(彼は、生きようとする激しい意志を持っている (He has a fierce will to live)。) ニュー Yorker 誌にあったテレビ放送のお知らせの漫画:「そのままお待ち下さい。さしあたって、続ける意志を失くしました (Please stand by. We have temporarily lost the will to continue.)」。こういった文脈では、「will」は「wish」のような名詞である。だが、何らかの理由で、「彼らは私の願いを無視した (They ignored my wishes.)」というような普通の複数形を持たない。(人は複数の意志を持っていない。なぜなのか私には分からないが。(One doesn't have *wills*. I can't think why not.)) (Albritton, 1985, 413 強調は原文)」

“will” はちょうど “wish” 「願い」 のように、そのときどきの人の願望や欲求を言い表す言葉となりうる。ところが、“will” は “wish” と違って、上の例文のように願望や欲求の意味で使われている文脈で、複数形を持たない。端的に言うと、“They ignored my wishes.” は英語だが、“They ignored my *wills*.” は英語ではないわけである。私はこの 2 つの文の間にそんな根本的な違いを感じ取ることはできないが、アルブリットンの書き方を見ると、それは理由を考えるまでもなく当然感じ取られることのようにである。will は一人に一つしかありえないらしい<sup>24</sup>。

しかし、日本語では必ずしもそうではない。現代日本の若者に「1. 人間は、同時に複数の意志を持つことがありうる。2. 人間は、どんな時にも一つの意志しか持たない」のどちらに賛成かと問うと、「1」という答えが 8 割を超える (128 名中 107 名、筆者の受講生へのアンケート)。この点において、日本語の「意志」は “will” の対応物ではない。デイヴィッドソンの概念を借りれば、日本語の「意志」は全面的判断ではなく、一応的判断 (pf 判断) を表していると言えるかもしれない。複数の意志を持つことがある、という考え方は、複数の望ましいことがらが選別されているが、そのどれを行うのかはまだ決定されていない段階に対応するだろう。

英語や欧州諸語において will が一人に一つである (以下、“will” を欧州諸語の代表とする。) というのは、哲学の問題ではなく、むしろ哲学よりも根本的な、思考の習慣の問題である。will は決定を下す一つの機能 a faculty であって、人は、生まれてから死ぬまで、その一つの機能の働きにおいて、決定を下しつつ生きる。人のその都度の決定は、いわば一生持続する will の連続体のその時刻における断面に相当する<sup>25</sup>。人は生涯ずっと同じ一つの will であり続けるし、人々

<sup>24</sup> 筆者がフランス人留学生 (女性) に尋ねたところ、“volonté” は一人に一つとの回答であった。また、日系ブラジル人留学生 (女性) に尋ねたところ、“força de vontade” は一人に一つとの回答であったが、しかし彼女は、このとき少し考えて、「でも私は複数あると思う」と言った (このときの会話はすべて日本語)。

<sup>25</sup> 筆者は、上に引用した Rogers Albritton の論文の一節に、プリンストン大学における 1992 年秋学期のフランクファート (Harry Frankfurt) の大学院セミナーで遭遇した。その時、なぜ will が一人に一つな

は相互に異なった will なのである。

こうした考え方は、アーレントの紹介するアウグスティヌスのある思考実験に見出される。身体も魂も似た気質でまったく見分けのつかない双生児がいるとする。「我々はいかにして彼らを区別できるのであろうか。彼らが相互に区別される唯一の資質は、彼らの意志なのだ。「もしこの2人が同じ誘惑にであったとしても、一方は、屈服して同意し、他方は動かされずにいる……、気質が等しい場合、当人たちの意志による以外にこの区別をもたらすものがありうるだろうか。」<sup>26</sup>(Arendt, 1978, 109／邦訳 133 頁)」

人の相互の根本的な区別は、それぞれの個としての決定の違いに求められている。あるいはむしろ、その決定の違いが個を作り出す。アーレントによれば、アウグスティヌスは、人によって新たな始まりがもたらされたと考える。人の創造以前には存在していないような、「そうした始まりが「存在する」ために「人が創造されたのであって、この始まり以前には誰も存在しなかったのである」<sup>27</sup>。……人より前には“誰も”存在していなかった、つまり、人以前には、“人格(person)”と呼びうる者は誰一人存在していなかった、というアウグスティヌスの言葉を説明するのは、人の個性という特徴である。この個性は意志(the Will)に表現されている。(Arendt, 1978, 109／邦訳 133 頁)」こうして、人は一個の人格として、一つの「始まり」として創造されたのであり、その個性を成り立たせているのは個として決定を下す能力、つまり the Will である。こういう次第で、will は一人に一つしかありえない、ということになる。

この意志によって、人は神に応答する<sup>28</sup>。「聖アウグスティヌスの思索から、知的認識行為よりも根源的で、知的認識に先立ち、しかし官能的で非合理的な情念とは根本的に異なるものとして、人の意志という概念が出現した。意志によって、人は神の意志の不可解な表出に応答できるのである。(Dihle, 1982, 127)」

神の意志の不可解さは、旧約的な思想である。ギリシアの宇宙論においては、すでに見たように、人は、永遠の法に従って存在する万物を、知的に理解できるのであった。「人は、その諸規則を理解することができ、それを頼りにすることができ、それに合わせて行為することができる。なぜなら、人は宇宙に構造と生命を与えているのと同じ理性を与えられているからである。(Dihle, 1982, 71)」しかし、聖書の思想においては、「人が生きて経験する世界は、その存在を、

---

のか納得できなかったため「なぜなのか？」と質問したところ、フランクファートは、意外な質問に戸惑いつつ、かつは面白がりつつ、その場で考えながら回答してくれた。ここに記した説明は、その時のフランクファートの回答と、ちょうど客員教授として同大学滞在中で同セミナーに出席していたロジャー・ウルハウス(Roger Woolhouse)の補足を、筆者が記憶しているかぎりでも再現したものである。ただし、もとよりこの説明が英語圏の思考の習慣としての外れなら(たぶんそんなことはないと思うが)、それは筆者の責任である。

<sup>26</sup> アウグスティヌス『神の国』12巻6章。

<sup>27</sup> アウグスティヌス『神の国』12巻21章。

<sup>28</sup> 「will」と「意志」は根本的に違う側面を持っているという事実に鑑みるなら、「意志によって人は神に応答する」という言い方も誤解を招きうるだろう。だが、こう書くほかはない。「willによって人は神(あるいはGodとすべきか?)に応答する」は日本語の普通の文ではない。

いついかなるときでも被造物の諸過程に自由に介入できる創造主に負っている。宇宙的な過程に創造主が何らかの規則性を与えたのは、その善意 (benevolence) のみに拠る。(Dihle, 1982, 72)」神の力は世界をいかようにも変えうるのであるならば、未来は神の意のままである。神の意志に服従することによってのみ、つまり、神の意志に対して人もまた自らの意志によって応えることによってのみ、人は測りがたい未来に対処することができる。

選択 (προαίρεσις) というギリシア的な考え方は、「意図が、道徳的判断のみならず心理学的にも、何か確定したものの知識に基づいている (Dihle, 1982, 69)」という考え方をともなっている。この場合、「意図は、行為に結びつくかぎり未来を向いてはいるが、ただ現に存在するものだけに直接に関わる知識に緊密に結びついている。(ibid.)」未来の事象は直接には認識できないから、「人間の行為の領域において、未来は、すでに存在している何ものかに関して知性が獲得した知識だけから推認される。(ibid.)」

これに対し、不確定な未来への対処の仕方として、意志はギリシア的な選択能力とは違った姿勢を導入する。「人は神の意志の背後にあるものについて、合理的な理解には決して到達できない。人は神の命令に対し、服従または不服従の行為を通じてのみ、言い換えれば自分の意志によってのみ、応えることができる。(Dihle, 1982, 73)」この意志の応答は、人の全人格的な応答としてある。「神の意図に従うことも抗うことも、人の人格の全体 (the whole of human personality) から帰結する。(Dihle, 1982, 75)」神の言葉と命令をまず受け入れ、それに服従することは、神の言葉の知識や道徳的認識のすべてに優先する。それだけが、不確定な未来に対処する方法なのである。ところが、「人は、この服従の行為を拒絶すること及び遂行することが可能である。これが、人の正しさと道徳的責任の基盤である。義の人でさえこうして義から離れることがありうるし、邪悪なものが義となることもありうる。(Dihle, 1982, 76)」ここに、真実在の秩序に従った知的選択というギリシア的な理解とはまったく異なった、新しい意味における人の自由が現れてくる。

パウロは、ギリシア人ならば無抑制と呼ぶであろう或る事実について、次のように言う。

「わたしは、自分のしていることが分かりません。自分が望むことは実行せず、かえって憎んでいることをするからです。……そして、そういうことを行っているのは、もはやわたしではなく、わたしの中に住んでいる罪なのです。わたしは、自分の内には、つまりわたしの肉には、善が住んでいないことを知っています。善をなそうという意志はありますが、それを実行できないからです。わたしは自分の望む善は行わず、望まない悪を行っている。もし、わたしが望まないことをしているとすれば、それをしているのは、もはやわたしではなく、わたしの中に住んでいる罪なのです。」<sup>29</sup>

<sup>29</sup> 「ローマの信徒への手紙」 7:15 及び 17 から 20。訳文は新共同訳による。

神の意志は律法というかたちで与えられているとしても、人は、律法に従うことも従わないこともある。人は、そのようにして、神に従うことも神に背くこともある。全知全能の神と人間的自由の関係はキリスト教形而上学の解決不能の難問だが、知的な理解とは別のものとして意志が導入されることによって、自制の欠如の問題が相貌を変えることは見て取れる。単純化すれば、ギリシア的には、快楽や情欲によって知性が曇らされた結果として自制の欠如が生じる。だが、パウロは、律法が与えられていて、それを知的に理解することは十分できるのに、人は罪を犯すと言っているように思われる。

ディーレの解釈によれば、パウロはこの箇所では、律法を知的に理解することがかえって神から離れる所以である、ということを語っている。パウロが「肉（σάρξ）」と呼ぶのは、快楽や情欲のことではなく、人間の経験的な生存条件の一切である。人の宗教的、知的、道徳的な活動が、窮極の目標を経験的な生存条件の中に持つとき、それをパウロは肉적인生き方と呼ぶ（Dihle, 1982, 84）。これは現代の私たちが考えがちなように、神も律法も知らずに非宗教的に生きるという意味ではない。そうではなくて、「創造主が人の必要を満たしてくれることをこいねがう代わりに、……人が、〔救済を含む〕自分の生の主たる達成を、自分自身の活動に帰属するものとして、自分自身の活動から得ることを期待する（Dihle, 1982, 84）」姿勢のことである。

ディーレによれば、パウロは、神から独立して自力で救済に向かって生きて行けると考える姿勢を「肉によって」生きると呼んでいる（Dihle, 1982, 84-87）。律法を知的に理解し、それを厳格に守れば救済が得られる、という考え方も、肉によって生きるものの一つの形にすぎない。「罪（sin, ἁμαρτία）」は、人が神から自らを切り離す結果として、人を捕らえて離さなくなる。（Dihle, 1982, 85）罪は人の意志が神から離れることである。どうやら、上に引いたパウロの言葉は、人は自分の行為を分かろうとしても分けることができないことがある、そしてそれが、つまり神の意志に服従することなく分かろうとすることが、罪の状態なのだ、と言っていることになりそうである。

## 6. むすび

本論文の2節から4節で分析したデイヴィッドソンの行為の理論が、人間の行為のキリスト教的な理解に意外なほど接近しているということは、もはやかなり明らかだろう。

第一に、デイヴィッドソンが「意図すること」において〈純粋に意図すること〉を導く過程は、人の意志が神の意志への服従を契機として西洋思想に導入された歴史的な過程と重ね合わせることができる。

デイヴィッドソンによれば、人が不確定の未来に向けて行為を起こすときには、行為の阻止要因として自分が点検できた限りのことがらを超え、無数の障害の可能性をすべて受容し、世界のあり方を基本的な点で信頼し、それに全的に依存し、それを暗黙の前提として自らのうちに繰り込

んで、その限りににおいてある種の行為を望ましいと判断する、というやり方をとるほかないのであった。不確定な未来に対処するためには、帰納的推論と酷似した一応の判断を積み重ねることでは十分でなかった。そのやりかたでは、私たちはいつまで経っても自分の意図の判明な把握に到達できないのである。

換言すれば、デイヴィッドソンは、知的理解を積み重ね、実践的三段論法を緻密化して行くことによって行為を産み出す、というギリシア的な戦略は取れないと感じている。人は、この世界のあり方を、その不確定性まで含めてすべて受け入れて信頼し、その中で未来に向けて判断を下すしかない。この意図的行為の産出の構造は、神の不可測の意志に応じて人が意志するという構造に酷似している。デイヴィッドソンの未来の見方は、旧約の預言者のように暗澹たるものではないが、不確定な未来を切りひらくのは世界の秩序の可変性を全面的に受け入れつつ意志することだけだ、と考えている点において、デイヴィッドソンは人間的行為に関するキリスト教的なフォーク・サイコロジーをなぞっている。

第二に、デイヴィッドソンが「意志の弱さはいかにして可能か」で論証した自制の欠如の可能性は、パウロ風に言えば「人が罪を犯すということがいかにして生じるか」ということである。デイヴィッドソンもパウロも人が自らの行為を残るくまなく知的に理解することが不可能な所以を述べて、そこに罪の可能性を見ていると解釈できる。すなわち、パウロが「わたしは、自分のしていることが分かりません。自分が望むことは実行せず、かえって憎んでいることをするからです。……そして、そういうことを行っているのは、もはやわたしではなく、わたしの中に住んでいる罪なのです」と語るところで、デイヴィッドソンは、私たちの中で原因として行為を産出してはいるが、私たち自身が自らの行為の理由づけにそれを用いることができないような、自分自身に理解できない何かが私たちの心の中にはあって、それが自制の欠如を成り立たせている、と語っている。デイヴィッドソンもまた、パウロとほとんど同じ仕方で、人は罪を犯す存在である、と語っているのである。

私たちは、3. 2の末尾で、人が自分自身の中の重要な心的過程に接近可能でないという仮定が安易に導入されて良いのだろうか、という疑問を提出しておいた。今ここで、この疑問に答えることができる。自制の欠如はパウロならば罪と呼ぶものである。したがって、デイヴィッドソンは、人は罪を犯す存在であるということを言うためにこの仮定を導入した形になっている。この仮定が人間性の理解として健全なものかどうか、つまりこれを導入するのが良いか悪いかは、もはや選択の問題ではない。意志の弱さが、つまり人が罪を犯すことが可能であることをデイヴィッドソンが受け入れる限り、この仮定は導入されるほかない。人間は自らの行為の知的理解が完全にはできず、その意味で罪を犯す存在である、と考えている点においてもまた、デイヴィッドソンは、人間的行為に関するキリスト教的フォーク・サイコロジーをなぞっているのである。

## 参考文献表

- Adkins, A. W. H. (1985). *The Theory of Will in Classical Antiquity*. By Albrecht Dihle. *Classical Philology*, Vol.80, No.4. 364-370.
- Albritton, R. (1985). Freedom of Will and Freedom of Action. In Gary Watson, (ed.). (2003). *Free Will: Second Edition* (408-423). Oxford: Oxford University Press.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind: Two / Willing*. San Diego: Harcourt Brace & Company.
- アーレント, H. (1994). 『精神の生活 第二部 意志』佐藤和夫訳 岩波書店.
- アウグスティヌス. (1982). 『神の国』服部英次郎訳 岩波書店.
- Davidson, D. (1963). Actions, Reasons, and Causes. In Davidson, 1980.
- Davidson, D. (1967). Causal Relations. In Davidson, 1980.
- Davidson, D. (1969). The Individuation of Events. In Davidson, 1980.
- Davidson, D. (1970). How is Weakness of The Will Possible? In Davidson, 1980
- Davidson, D. (1978). Intending. In Davidson, 1980
- Davidson, D. (1980). *Essays of Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
- デイヴィッドソン, D. (1990). 『行為と出来事』服部裕幸, 柴田正良, 勁草書房.
- Hardie, W. F. R. (1971). Willing and Acting. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 21, No. 84. 193-206
- Dihle, A. (1982). *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Kahn, C. (1988). Discovering the will: From Aristotle to Augustine. In John M. Dillon & A. A. Long. (Eds.) *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy* (234-259). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- MacIntyre, A. (1985). *The Theory of Will in Classical Antiquity*. By Albrecht Dihle. *Ancient Philosophy*, 6, 242-245.
- 美濃 正. (1997). 「行為と因果性 ——行為論の展開の一断面——」 藤本隆志, 伊藤邦武編 (1997) 『分析哲学の現在』世界思想社 所収.
- Pink, T. (1998). The Will. In E. Craig (Ed.). (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London and New York: Routledge.
- ライル, G. (1987 [原著 1949]). 『心の概念』坂本百大, 宮下治子, 服部裕幸訳 みすず書房.
- 竹尾治一郎. (1979). 「科学理論の形式的構造」竹尾治一郎編著 (1979) 『科学の哲学』北樹出版 所収.
- 田村 均. (1990). 「因果的關係の實在性について」『中部哲学会紀要』第 22 号, 49-61 頁.
- 田村 均. (1998). 「因果性」 廣松渉他編 (1998) 『岩波哲学・思想辞典』岩波書店.



## Abstract

Christian Folk-Psychology in Donald Davidson's Concepts of Intention and Incontinence

Hitoshi TAMURA

Donald Davidson's concept of incontinence can be interpreted as something like a Pauline argument about the possibility of sin in humanity. Paul says: "For I do not do the good I want, but the evil I do not want is what I do. Now if I do what I do not want, it is no longer I that do it, but sin that dwells within me. (Rom 7:19-20)". Davidson says that it is possible that a human being should make an action without the consciousness of her *reason* to do it though she holds the *cause* of the action within herself. These two sayings are similar in their essence. Arguably, both show that a human being should commit a failure of doing things rightly on her own will. This is sin, or incontinence. Davidson also admits that a human being has the faculty of *pure intending* that enables her to commence an action with only a vague prospect for the uncertain future. Again, it seems that this faculty is a counterpart of the Christian concept of *willing* in the human conditions of uncertainty. All in all, Davidson can be regarded as a kind of Christian thinker in the depths of his theory of action.