

ドナルド・デイヴィドソンにおけるキリスト教的フォーク・サイコロジー再考

2008年11月23日

於 京都科学哲学コロキウム

田村 均

0. NAGOYA Repository 収録に際しての前書き

以下（1～8、及び付録1、付録2）は、2007年3月に公刊した「ドナルド・デイヴィドソンにおけるキリスト教的フォーク・サイコロジー」（『名古屋大学文学部研究論集』哲学53:29-67）の内容を京都科学哲学コロキウムにおいて口頭発表した際の、配布資料である。口頭発表に際し、哲学史的な資料を拡充し（1. 3～1. 6参照）、筆者の実施したアンケート調査の質問項目ならびに集計結果（7. 2参照）を記載したほか、デイヴィドソンの議論の分析を一部改めた。

分析を改めた箇所は、主に、本資料3【「意志の弱さはいかにして可能か（1970）」の論点】の3. 2と3. 3に見出される。この部分は2007年の上記拙論の「3 意志の弱さはいかにして可能か」（上掲40-48）で論じた点を、厳密に分析し直したものとなっている。デイヴィドソンの議論との対応関係は、本資料の方が正確かつ明快である。

なお、京都科学哲学コロキウムにおける発表の表題は「ドナルド・デイヴィドソンにおけるキリスト教的フォーク・サイコロジー」であったが、今回、本資料をNAGOYA Repositoryに収録するにあたり、2007年の拙論との混同を避けるため、題目末尾に「再考」を付加し、「ドナルド・デイヴィドソンにおけるキリスト教的フォーク・サイコロジー再考」と改めた。

1. 【全体の構図】 デイヴィドソンの行為論は、西洋古代思想史における人間の行為のキリスト教的な理解の展開を、期せずしてなぞっていると見ることができる。「行為、理由、原因（1963）」から、「意志の弱さはいかにして可能か（1970）」を経て、「意図すること（1978）」に到るデイヴィドソンの議論の展開は、「アリストテレス的な実践的三段論法による行為の説明」から、「パウロ的な罪の逆理の認識」を経て、「アウグスティヌスによる意志の発見」に到るキリスト教的な人間理解の展開と重なっている。

1. 1 デイヴィドソン自身は、たぶん、自分がキリスト教の影響を受けているとは思っていなかっただろう。しかし、下の7に見るように、近現代西洋諸語の中にはキリスト教的な人間理解の習慣がすでに組み込まれている。例えば、英語を使用するかぎり、willが一人の人間に二つあると言ったり考えたりすることは、通常はできない。この使用規則の背後には、おそらく、人間のwillが、唯一神の命令に応答するための人間側の

装置としてユダヤキリスト教によって導入された、という思想史上の事実が存在する〔下の5参照〕。すると、暗黙のうちに will が一人に一つしかないと想定して行なわれる思考は、ユダヤキリスト教的であると見なしてよい。これに似た意味で、デイヴィドソンの行為論にはキリスト教的背景があるということは可能であり、また、キリスト教文化圏の外にいる者にとっては、彼の立論の理解のために必要でもある。(したがって、本発表の趣旨は、他の西洋近現代哲学者に比してデイヴィドソンが特にキリスト教的だ、ということではない。)

1. 2 本発表において、デイヴィドソンの行為論のキリスト教的背景として指摘するのは、「罪 sin」と「意志 will」という二つの概念である。罪 sin とは、人間の意志 will が神(善)から逸れて別の方向へ向かうことである。言い換えれば、神(善)の方に向いて生きるように人を決定する、という意志 will に期待される力を意志 will が発揮しないことが罪 sin である。つまり、罪 sin とは意志 will の弱さである。そういうわけで、意志 will の弱さが特に考察の対象になること(「人間の意志なんて弱いものだ」と言って済ますわけにいかないこと)自体が、キリスト教的である。以下に「罪 sin」に関する思想史家の説明と、カトリック教会のカテキズムの一部を紹介する。

1. 3 E. R. ドッズの古代ギリシア思想とユダヤキリスト教の対比から ——キリスト教的な罪 sin とは will の病的状態であるということについて

「ホメロスにおいては、汚れ〔pollution〕が伝染するとか遺伝するとかいう信仰は、全く見当たらない。だが、アルカイック時代の見方では、汚れは伝染し遺伝した。汚れの恐怖はそこにあった。なぜなら、偶然の接触によって悪いものに感染しなかったと、誰が確信し得ようか。あるいは、遙かに遠い祖先の忘れられてしまった罪科から汚れを引き継いでいないと、誰が確信し得ようか。……これらの信仰の中にアルカイック的罪障感〔the archaic sense of guilt〕の起源を見ることは、おそらく、過度の単純化であろう。しかし、これらの信仰はたしかにアルカイック的罪障感を表していた。ちょうど、キリスト教徒の罪障感〔Christian's sense of guilt〕が大罪〔mortal sin〕に落ちはしないかという追い払うことのできぬ恐怖感の中に、表されているように。もちろん、この2つの罪障感の間の相異は、次の点にある。キリスト教徒の罪は、意志の或る状態、人間の内面的意識の病気である〔sin is a condition of the will, a disease of man's inner consciousness〕。これに対し、アルカイック的汚れは、ある行為の自動的結果であって、外面的出来事の世界に属し、腸チブス菌と同じような残酷さで行為者の動機とは無関係に作用するのである。厳密に言えば、アルカイック的罪障感〔the archaic sense of guilt〕がキリスト教的罪障感〔the sense of sin〕になるのは、ただ、カーディナーが意識の「内面化」と呼ぶ出来事が起こった場合だけである。——この出来事は、ヘレニズム世界では、遅くなって現われるが曖昧である。そして、世俗法が動機の重要性を認識し始めてからずっと後になるまで、一般的にならないのである。(E. R. ドッズ『ギリシア人と非理性』岩田靖夫、水野 一 訳、みすず書房 1972、p.44 [原著 E. R. Dodds. *The Greeks and The Irrational*.]

University of California Press. 1951, pp.36-37]」

1. 4 チャールズ・テイラーのピューリタニズムに関する指摘から —— 罪 sin とは人間の生が神から逸れることであるという考え方について

「この世界の階層は神の王国では逆転され、神の子どもたちの愚かさは賢い者の知恵よりも強くなる、という福音書の考え方は、前代の〔俗人より聖職者を重んじる〕優越性についての考え方への信頼を掘り崩し、日常生活の新たな霊的な地位を認定するという帰結をもった。

日常生活がこの霊的な目的を取り込むためには、もちろん、人間は神の諸目的という光の下、究極的には神の栄光に向けて日常生活を送らなければならないのであった。このことは、当然、人間が、罪 sin、放蕩、その他あらゆる逸脱を避け、人間生活に関する神の諸々の意図を満たすべきことを意味していた。しかし、これはまた、人間が日常生活を神のために生きるということをも意味していた。罪 sin は人間をこの究極の目的から逸脱させてきたのである。

神は人類を創造の上位に位置させ、世界の諸事物を人間が使うために造った。しかし、人間は、神に仕え、神を讃えるためにこの世界に在る。それゆえ人間が世界の諸事物を使うのはこの最終的な目的に役立たせるためでなければならない。罪 sin の帰結〔the consequence of sin〕は、人間が神のためではなく、自分自身のために諸事物に関わるようになることである。人間は諸事物を最終目的として欲するようになり、もはや単に神の諸目的のための道具として欲するのではなくなる。そして、このことが事物の全秩序を転覆する。人間は、人間以外の創造物のすべてを神のために持つというように意図されていた。ところが、人間が被造物それ自体を目的とするように方向を転ずると、人類と被造物の両方が、創造主との正しい関係から放り出されることになる。

この基本的にアウグスティヌス的な考え方がピューリタンの思考の中心にあった。(Charles Taylor. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press. 1989. p.221.)」

1. 5 ハロルド・J・バーマンの著作から —— 罪 sin と犯罪 crime の区別の成立について

「11世紀の終りから12世紀頃に、はじめて、罪 sin と犯罪 crime との間に取り扱い方の明確な区別が設けられた。このことは、部分的には、上位聖職者たちが世俗の権威から罪 sin に対する司法権限を取り去ることに成功したために、またこれによって、付随的に、“secular”という言葉に新しい〔「世俗」という〕意味が与えられることになったために、生じたのである。王の役人、つまり“俗人の”役人によって処罰される行為は、これ以後、神の法への違反としてではなく、すなわち罪 sin としてではなく、世俗法への違反として罰せられることになった。(Harold J. Berman. *Law and Revolution*. Harvard University Press. 1985. pp.185-186)」

1. 6 カトリック教会のカテキズムから

「私たちは、人間のための神の計画を知るときにのみ、罪 sin とは、創造された諸人格 persons に神と隣人を愛するべく神が与えた自由を濫用すること (an abuse of freedom) である、ということ把握できる。(第 387 番 [英語版からの訳出。以下同じ。])」

「罪 sin は、理性、真理、および正しい良心に対する侵害 (offense) である。罪は、何らかのもの (certain goods) への歪んだ固着によって引き起こされるところの、神と隣人への純正な愛における失敗 (failure) である。罪は人間の本性を傷つけ、人間の連帯を損なう。罪は、『永遠の法に反する発言、行ない、欲望』として定義されている。(第 1849 番)」

2. 【「行為、理由、原因 (1963)」の論点】 「行為、理由、原因 (1963)」は、行為が起こることの説明理論 (行為の因果的産出の理論) と、行為が分かることの説明理論 (行為の合理的説明の理論) の二つを含んでいる。行為が起こることに係わる原因は無数に存在する。しかし、行為が分かることに係わる原因 (理由) は、実践的三段論法の中の二つに過ぎない。発表者の解釈では、この不均衡が「意志の弱さ」という問題の根底にある。

2. 1 「行為・理由・原因」でデイヴィドソンが主張していることは、次の二つのことである。(A) ある人の行為がなぜ為されたのかは、その人のある欲求と信念を摘示することによって分かるようになる。(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。すなわち、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る。

2. 2 もう一つ大事なことは、行為を起こるようにする原因のすべてが、行為を分かるようにする理由になるわけではない、ということである。

「いろいろな理由といろいろな行為を結合する一般化は、正確な予測を信頼における仕方でする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に関与するか、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。なお下線は引用者。下線については以下同様。)」

2. 3 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為者の行う理由づけ（「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。行為者自身も含めて、私たちは、行為を起こるようにするための比較考量の全過程を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。
2. 4 行為の理由と原因を、実在の水準と認識の水準に分けて表にすると以下のようになる。実在の水準は行為の因果的産出の場面であり、認識の水準は行為の合理的説明の場面である。

表 1

	理由づけのあり方	因果連関のあり方
実在の水準	行為に到る比較考量の全過程	出来事群の法則的因果連関
認識の水準	賛成的態度と信念の当てはめ (実践的三段論法)	個々の出来事の因果的結合 (単称因果言明)

この表 1 に即して言えば¹、実践的三段論法は「理由づけのあり方」として、「行為に到る比較考量の全過程」を捉えたものではないし、「因果連関のあり方」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、とデイヴィドソンは言っていることになる。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」を述べる単称因果言明をもたらす。そして、この単称因果言明は何らかの法則的因果性に包摂されると認められるから、行為の合理的説明（実践的三段論法）に現れる賛成的態度と信念の組は、2 段階の手続きを経て、実在する世界の因果的な機構に組み込まれる。こうして、日常生活で行為の理由づけをするとき、私たちは、実在する世界と無関係にたんに自分なりに納得しようとしているだけではないことになる。

だが、行為を分かるための実践的三段論法と、行為を起こるようにする「行為に到る

¹ デイヴィドソンが行為論で取り扱った問題をこの表 1 に即して整理すると、次のようになる。「実践的三段論法」と「単称因果言明」の関係は《行為の因果説》の主題である。「単称因果言明」と「出来事群の法則的因果連関」の関係は、《因果関係の再定義》の主題である。「出来事群の法則的因果連関」と「行為に到る比較考量の全過程」の関係は、ほぼ、《非法則論的一元論》の主題である。そして、「行為に到る比較考量の全過程」と「実践的三段論法」の関係が、《意志の弱さ》の主題である。

心的処理の全過程」及び「出来事群の法則的因果連関」との関係が、このように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、ここから派生する問題領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（1970）」の論点】 「意志の弱さ」という現象は、行為を産み出す内なる原因（理由）を行為者自身が認識できない、という逆理に根ざしている。デイヴィッドソンによる「意志の弱さ」問題への貢献として知られる「pf判断と無条件的判断の違いによって「意志の弱さ」現象の論理的な整合性が確保できる」という議論は、デイヴィッドソンの考えの半分に過ぎない。残る半分は、人間には自分の行為の原因（理由）が自分でどうしても認識できない場合がある、という人間理解の提示である。

3. 1 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、自らが最善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。なぜそんなことがデイヴィッドソンの理論で起こり得るのか、2. 4の表1の整理に即して示しておく。

3. 2 (ア) ある行為が起こるとき、行為者は行為に到る比較考量の全過程をやり終えている。比較考量の結果、行為者は、例えば「あらゆる条件を考えるとXが最善だ」と判断し、「Xしよう」と思って、現実の行為が起こる。

(イ) 行為が起こった後に、行為を分かるためには、比較考量の全過程のごく一部を取り出して、行為の理由づけがなされる。

(ウ) 今、時刻 t_1 において行為者甲が「あらゆる条件を考えるとXが最善だ」と判断し、 t_1 より後の t_2 において甲がXではなくYを行なったとする。

(エ) 行為Yは現実が生じたのだから、行為Yに到る比較考量の全過程は甲においてやり終えられている。この過程の終端には「あらゆる条件を考えるとYが最善だ」という甲の判断が存在する²。さもなければ、Yが起こるに到った原因が存在しないことになって、不合理である。

(オ) t_1 における甲の「あらゆる条件を考えるとXが最善だ」は、 t_2 における甲の「あらゆる条件を考えるとYが最善だ」に到る比較考量の全過程の一部分を成している。

(カ) 甲において、「あらゆる条件を考えるとXが最善だ」から「あらゆる条件を考えるとYが最善だ」に判断が交替し、その結果、甲は「Yしよう」と思ってYした。

(キ) このとき、甲は上記(カ)のように判断を交替させる心的内容 r (Yの方がより

² 細かく言うと、「あらゆる条件を考えるとYが最善だ」という条件付判断 (pf判断) に引き続いて「Yすることが最善だ (Yしよう)」という無条件的判断 (意図) が形成され、Yするという行為が帰結する。pf判断から無条件判断に到る過程の分析は、「意図すること」の課題である。ここではさしあたり pf判断と無条件判断を細かく区別せずに分析する。

よいという判断をもたらす信念または欲求)を、行為の後に³自覚できない場合がある。今、このことが現実に生じているとする。

(ク) デイヴィドソンの理論においては、一般に、行為を起こるようにした原因(理由)のすべてが、行為を分かろうとする際に、行為者において認識されうるとは限らない。なぜなら、行為を起こるようにした比較考量の全過程の心的内容のうち、行為を分かるようにする合理化に登場しうるのはごく一部分だけだからである。したがって上記(キ)のような事態は生じうる。

(ケ) このとき、甲の分かる範囲では、「あらゆる条件を考えるとXが最善だ」という判断しかないのに、「Yしよう」が成立し、行為Yが実行されることになる。こうして意志の弱さ(無抑制、自制の欠如)が生じる。

3. 3 デイヴィドソン自身の説明は次のように進む。

(α) 「無抑制な人とは、あらゆる事情に鑑みてaよりbをなす方が善いと判断しながら、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, 強調は引用者)」である。

(β) 「あらゆる事情に鑑みてaよりbをなす方が善い」という判断は、考慮された諸条件に相対化されたpf判断(一応の判断)であり、いかなる無条件的判断とも矛盾しない。すなわち、「bよりaをなす方が善い」という無条件的判断とも矛盾しない。

(γ) 従って、「あらゆる事情に鑑みてaよりbをなす方が善い」と判断しながら、aをなす行為者は、論理的な矛盾を犯しているわけではない。

(δ) 「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、いかなる判断もそれらの理由に基づいて推論可能である⁴(reasonable)、つまり⁵、行為者によって推論可能と思われている、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。自分が信じていたり価値を置いていたりするすべてにしたがえばある行為方針が支持されると考えていながらも、しかし同時に、その当の信念群や価値群がその行為方針の放棄を余儀なくさせる、というようなこともときには生ずるかもしれないし、この想定には何のパラドックスも存在しない。ある人にとって心にpを持つ⁶ための理由がもしrであるなら、彼にとって心にrを持つことが心に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、彼にとって心にrを持つことが心にpを持つことの原因であったとしても、しかし、心に

³ 行為の前や行為のさなかにも自覚できないかもしれないが、さしあたって、行為の後を考えておけば、今の論点には十分である。

⁴ 邦訳では、「理に適っている」。

⁵ 原語は“or”。邦訳は、「……とか、……」と並列に訳す。ここでは、言い換えと解し、「つまり」と訳す。

⁶ 原語は“hold”。邦訳では、「考える」と訳出する。ここでは、「心に……を持つ」と訳出する。

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、なお、邦訳の語句を改めた。下の註参照。)

(ε 1) 下線δ 1を言い換えると、《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当の判断に達したと自覚する、ということにはならない》、さらに言えば、《人はある行為をなすという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》ということである。これは、上記3. 2 (ク)に対応する。

(ε 2) 下線δ 2を言い換えると、《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》、さらに言えば、《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を理由づけるとはかぎらない》ということである。これは、上記3. 2 (カ) (キ)に対応する。

(ε 3) 例えば、「あらゆる事情を考えると外国人を排斥しないことが最善だ」と判断している人物が、外国人を排斥する行為を行なった（「p：外国人を排斥することが最善だ」という判断を持った）とする。このとき、この人物の内に「r：外国人は好ましくない」という差別的信念が現実存在し、かつ、この人物が（少なくとも行為の後に）これに気づくことができなるとすると、この人物は、rを原因としてpを持っているが、rを利用してpを理由づけてはいない、ということになりうる。また、この行為者の意識の上では、rはpを拒絶する理由である、とさえ考えられるかもしれない。例えば、この人物が、「差別思想を持つことはいけない」と強く信じていれば、rの内容はpが拒絶されるべき根拠（理由）になる。すなわち、この人物は「r：外国人は好ましくない」という考え方はいけないから、「p：外国人を排斥することが最善だ」は拒絶すべきだ」と考えるだろう。

(ζ) 「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〔自製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、強調は引用者)」

(η) (ε 3)の例を用いて(ζ)を説明する。(α)の「ある理由」は、(ε 3)の例では、「p：外国人を排斥することが最善だ」である。現実の行為から逆算すると、こうなる。一方、この人物の自覚している条件付の最善判断は、「あらゆる事情を考えると外国人を排斥しないことが最善だ」である。しかし、「r：外国人は好ましくない」が介在して、pの方が優勢になり、現実の行為が起こった。(ζ)で「行為者にはそのための理由が無い」と言われるときの、「そのための理由」については、デイヴィドソン自身の注釈があって、「この人物に欠けているのは、a [p]を行なわないための彼のよりよき理由を、優勢に立たせないための理由である (Davidson, 1970 [1980], 42/63)」

と限定されている。(ε 3) の例では、より善い「あらゆる事情を考えると外国人を排斥しないことが最善だ」を優勢に立たせないのは、r にほかならない。そして我々の分析によれば、r は、少なくとも行為の後には自覚することができないという意味で、行為者の意識から欠落している。(ζ) で「行為者にはそのための理由が無い」と言われるときの、この人物に欠けている「理由」は、r のことである。

(θ) よって、「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)」になる。

3. 4 問題は、自分の心的内容に気づくことができず、そのために自分が自覚的に望んでいるのではないことを実行してしまう、という(δ)の考え方が健全なのかどうかという点である。しかし、人は罪 sin を犯すという考え方を受け入れるかぎり、(δ)の考え方を受け入れるほかないであろう。人間には行為産出装置 will が内面に一台与えられており、かつ、行為はもっぱらこの装置によって決定される、と前提すれば(キリスト教的前提)、行為が期待される善を実現しないとき(罪 sin)、その原因はこの装置の不具合にある、と見なすほかない。しかしさらに、この装置は大きな不具合を起こさないように神によって構成されており、かつ人間も理性によってこの装置の日々のメンテナンスができる、と仮定すれば、人間理性のメンテナンスが及ばない(気づかれない)装置内のどこか片隅に故障が生じている、と考えるほかない(原罪?)。

4. 【「意図すること(1978)」の論点】 現実の行為状況は、無数の不確定要因を含んでいる。例えば、たまたま手に取った食べ物に毒が含まれていない、と確定してはいない。しかし、デイヴィッドソンによれば、この種の不確定性を一つ一つ消してゆく知的な手続きによって行為を帰結することは、事実上不可能である。行為に関わる複数の可能性(pf判断の諸帰結)からたった一つの現実の行為(無条件的判断の帰結)を導き出すのは、知的な手続きではなく、不確定性を引き受けて意図する働きである。しかるに、この、pf判断から無条件的判断に到る過程が「行為者の純粋な意図」によって仲立ちされる、というデイヴィッドソンの考え方は、キリスト教的な意志の概念と酷似している。

4. 1 行為の産出において、「あらゆる条件を考えるとXが最善だ」(pf判断)から「Xしよう(intending to X)」(無条件的判断、Xする意図)に到る過程はまだ分析されていない。

4. 2 pf判断は、多数ありうる。時刻t1には「t1でのあらゆる条件を考えるとXが最善だ」、t2には「t2でのあらゆる条件を考えるとYが最善だ」、t3には「t3でのあらゆる条件を考えるとZが最善だ」ということがあってかまわない。

具体的に言うと、「お腹が空いたから、甘いものを食べるのが最善だ」、「でも、太るとイヤだから、甘いものを食べないのが最善だ」、「とはいえ、ストレスを溜めてはいけないから、甘いものを少しだけ食べるのが最善だ」、等々。

4. 3 デイヴィッドソンは、このようなpf判断は、行為を帰結しないと考える。

「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ない、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)」

つまり、「お腹が空いた」「太るとイヤだ」「ストレスを溜めてはいけない」等々の、考えられるすべての事情を考慮した上で、「甘いものを食べることは望ましい」と端的に判断されるなら、甘いものを食べる、という行為が成立する。

4. 4 しかし、考えられるすべての事情を考慮する作業は人間の能力を超える。デイヴィドソンは、「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のは誤りである (Davidson, 1978 [1980], 99/121)」と指摘する。というのも、「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.)」。

例えば「毒が入っていなければ、この饅頭を食べる」という pf 判断から「この饅頭を食べる」という意図を作り出すためには、すべての毒物の検査をしなければならない。未知の毒物もあるからこの検査にはたぶん終りが無い。

4. 5 それゆえ、無条件的判断に到るために必要なことは、気懸かりな条件を一つ一つ検討して取り除いて行く作業ではない。しかし、現に行為は起こるのだから、人間は無条件的判断に到達するのである。無条件的判断に到るためのデイヴィドソンの方策は、極めて簡単である。甘いものを食べるという例で言えば、「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)」

つまり、私たちは、幸いなことに、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、という信念を持っている。この信念によって、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。

4. 6 ただし、この信念を言葉に言い表すことはできない。これを言い表そうとすると、
「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ていないなら、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。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。(Davidson, 1978 [1980], 94/112)』

この、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、私と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)』

「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)』

「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)』

4. 7 未来は（つまりこの世界は）自分の行為をダメにしてしまうような不都合な事情を含んでいないという信念（信仰？）を抱くかぎりにおいて、私たちは行為する意図を形成し、行為することが可能になる。これに対し、この信念（希望？）を持つことなく、知的に諸条件を吟味し尽くすことによって行為する意図を形成しようとしても、私たちは決して不確実な未来に向けて行為を起こすことはできない。デイヴィドソンはこう言っている。これはキリスト教的な意志 will の概念をなぞっている。

5. 【A・ディーレの『古典古代における意志の理論（1982）』の論点】 選択 (προαίρεσις) というギリシア的な考え方は、「意図が、……何か確定したものの知識に基づいている (Dihle, 1982, 69)」という考え方に立つ。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.)」。すなわち、ギリシア的には、未来に向けた人間の行為は、知性によってすでに得られた知識から導き出される。

これに対し、ユダヤーキリスト教起源の意志 will 概念は、ギリシア的な選択能力とは違う姿勢を、未来に関して導入する。「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)」そして、「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)」すなわち、キリスト教的には、本質的に不可測な神の意志に対して自らの意志を通じて応えることのみが、不確定な未来に向けて人間が行為を発動する唯一の方法である。

5. 1 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議論が、意志する自我の経験から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。

(Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind, Two / Willing*. 3) (邦訳『精神の生活』 下5頁)」

5. 2 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。「プラトンやアリストテレスは魂の本性或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『心の概念』邦訳 84 頁)」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.)。

5. 3 哲学辞典の意志の項目は、次のとおり。「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, T. (1998). The Will. In E. Craig (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London and New York: Routledge.)」この場合、意志は、キリスト教やデカルト哲学と関係なく、行為を決定する一般的な心理学的機能を言うものと考えられている。

5. 4 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。「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, 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. p.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。「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。(Kahn, 1988, 235-236)

第三に、カントから始まる自己立法としての意志の概念がある。「この次元において、私たちは、自らが純粹に知性的(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)」

5. 5 デイヴィドソンの行為論に直接関係するのは、上の第二の概念である。だが、第二は第一に遡り、第一は第四に遡る。そして、古代ギリシア人は近代欧州諸語の“will”等に対応する一単語をもたなかった⁷。だが、彼らは行為の理性的選択の問題を考えてはいた。神学的な意志の概念は、キリスト教が発展する中で、ギリシア哲学を受け継い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 will の教説が生じる。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。

5. 6 アルブレヒト・ディーレによる古代ギリシア思想と古代ユダヤ思想の対比。

G 1 【**神的秩序の認識可能性**】 「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。……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。 (Dihle, A. (1982). *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. p.2)」

G 2 【**創造主の非超越性**】 「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)。」

G 3 【**知性の優位**】 「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)」

⁷ 「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)」

J 1 【**神的秩序の認識不可能性**】 「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を与えられているかどうか、などという問いを考察したりしてはいない。(Dihle, 1982, 15)」

J 2 【**創造主の超越性**】 「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)」

「人が生きて経験する世界は、その存在を、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)」

J 3 【**意志の優位**】 「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)」

5. 7 この意志 will によって、人は神に応答する。「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 will 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。しかし、聖書の思想においては、そうではない。神の力は世界をいかようにも変えうる。未来は神の意のままであるから、神の意志に服従すること（神への服従を意志すること）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。

5. 8 pf 判断の条件の経験的検討を通じて無条件的判断を産み出すことはできず、未来の不確定性を受け入れて意図することによって、初めて無条件的判断に到達できる、というデイヴィドソンの考え方は、神の意志の不可測性を受け入れて意志することによって人は生きる、というキリスト教的な意志 will の考え方とよく似ている。

6. 【**パウロの罪の概念**】 パウロは、ギリシア人ならアクラシアーと呼ぶはずの、人間の或る状態について次のように言う。

「¹⁵ 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。¹⁶ もし望まないことを行なっているのなら、律法をよいものとして認めていることになります。¹⁷ そして、そういうことを行なっているのは、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。(15) I do not understand my own actions. For I do not do what I want, but I do the very thing I hate.

¹⁶Now if I do what I do not want, I agree that the law is good. ¹⁷But in fact it is no longer I that do it, but sin that dwells within me.) Rom 7:15-17 (邦訳は新共同訳、英語訳はRSV (Revised Standard Version))」

πεπραμένος	ὑπὸ	τὴν	ἁμαρτίαν.	7.15	ὁ	γὰρ			
HAVING BEEN SOLD	UNDER	-	SIN.		FOR~WHAT				
κατεργάζομαι	οὐ	γινώσκω	οὐ	γὰρ	ὃ	θέλω	τοῦτο		
I WORK	I DO NOT KNOW;	FOR~NOT	WHAT	I WANT	THIS				
πράσσω,	ἀλλ'	ὃ	μισῶ	τοῦτο	ποιῶ.	7.16	εἰ	δὲ	ὃ
I DO,	BUT	WHAT	I HATE	THIS	I DO.		NOW~IF	WHAT	
οὐ	θέλω	τοῦτο	ποιῶ,	σύμφημι	τῷ	νόμῳ	ὅτι	καλός.	
I DO NOT WANT	THIS	I DO,	I AGREE WITH	THE	LAW	THAT	(IT IS) GOOD.		
7.17	νυνὶ	δὲ	οὐκέτι	ἐγὼ	κατεργάζομαι	αὐτὸ	ἀλλὰ	ἡ	
	BUT~NOW	NO LONGER	I	WORK	IT	BUT	THE		
οἰκοῦσα	ἐν	ἐμοὶ	ἁμαρτία.	7.18	οἶδα	γὰρ	ὅτι	οὐκ	οἰκεῖ
³ DWELLING	⁴ IN	⁵ ME	² SIN.		FOR~I KNOW	THAT	NOT	DWELLS	

(The New Greek-English Interlinear New Testament, ISBN 0842345647)

神の意志は律法というかたちで与えられている。しかし、人は、律法に従うことも従わないこともある。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」生きると呼んだ (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である。「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逸れることである。人は自分の行為を知的に分かろうとしても分かることができないことがあり、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、とパウロは言っているようである。

6. 1 デイヴィドソンは、pf 判断から無条件的判断に到る過程に、行為者自身に自覚できないある要因が介在することがあって、それによって行為者は自らの最善と思う判断に反する行為を行なってしまう場合がある、と言っている。パウロは、自分の行ないが自分で分からなくなるときには、自分の中の罪 sin がその行ないを産み出している、と説明する。デイヴィドソンによる自制の欠如の説明は、パウロによる罪 sin の成り立ちの説明と根本において同じである。

6. 2 デイヴィドソン自身は、パウロの考え方と自分の立場は違うと見ている (Davidson, 1970 [1980], 28/28)。その根拠は、「そういうことを行なっているのは、もはやわたしではなく」という一節のゆえに、パウロは自制の欠如を意図的な行為として認めなかった、とデイヴィドソンが理解するからである。パウロは行為論を専攻する哲学徒ではな

いから、この点についてパウロの真意を云々することにはほとんど意味がない（また、ずいぶん時代錯誤的である）。自分が意識的に遂行する行為（この意味で意図的な行為）において、自分自身が行為の理由を見つけられない場合がある、という考え方としては、パウロとデイヴィドソンは同じである。デイヴィドソンも、結局、自制の欠如においては行為する意図がどこから来るのか分からない、と言っている（「行為者にはそのための理由が無い」）からである。

7.【余談：キリスト教的「will」と非キリスト教的「意志」】 現代の西洋諸語の「will, volonte, Wille」等の語が含意する概念内容と、現代日本語の「意志」の含意する概念内容には、少なくとも一つ、大きな違いがある。「will, volonte, Wille」等は一人に一つしか有り得ない。「will, volonte, Wille」等は、複数の可能な選択肢の中からただ一つを選び出す行為者内部の力に対して与えられた名前である。

これに対し、発表者の調査（受講生に対する質問紙調査）によれば、日本語の使用の間では、「意志」は一人に同時に複数有り得るとする理解が、8割を越える。この場合、複数の可能な選択肢の中から一つを選び出す力が行為者の内部に求められるとは限らない。この違いは、キリスト教的フォーク・サイコロジーの圏内にいるか圏外にいるかの相違によると推定できる。

7. 1 英語において“will”が一人にひとつしかありえないことは、ロジャース・アルブリットンの論文で言及されている。

“An annoying ambiguity of the noun “will” must be dealt with, however summarily. Consider: “She went to work with a will” (what will? well, a will to please, or to succeed, or the like); or, “He has a fierce will to live”; or the cartoon in the New Yorker of a televised message card reading “Please stand by. We have temporarily lost the will to continue.” In these contexts “will” is a noun like “wish,” though for some reason it has no such common plural as in “They ignored my wishes.” (One doesn’t have wills. I can’t think why not.) [イタリックは原文、下線は引用者。]” (Rogers Albritton, 1985. Freedom of Will and Freedom of Action. In Gary Watson (ed.), 2003. *Free Will: second edition* (408-423). Oxford Univ. Pr., p.413)

7. 2 2007年4月12日に実施したアンケートの結果。

アンケート回収総数 74（全員20歳前後の大学生）

質問1 日本は近代社会だと思いますか？

- ① はい、そう思います。——64 (86.5%)
- ② いいえ、そうは思いません。——10 (13.5%)

質問2： 日本は東洋の伝統に属していると思いますか、それとも西洋の伝統に属していると思いますか。

- ① どちらかといえば東洋に属している。——64 (86.5%)

② どちらかといえば西洋に属している。——10 (13.5%)

質問3： 「個人主義」というコトバを思い浮かべてください。そして、次の①と②のうちで、自分の感じ方に近い方に ○ を付けてください。

① 「個人主義」はよい。——42 (56.8%)

② 「個人主義」はよくない。——32 (43.2%)

質問4： 「意志」というコトバを思い浮かべてください。そして、次の①と②のうちで、賛成できると思われる方に ○ を付けてください。

① 人間は、同時に複数の意志をもつことがありうる。——64 (87.7%)

② 人間は、どんな時にも一つの意志しかもつことができない。——9 (12.3%)

無回答——1 (定義によるというコメントが付されていた。)

8. 【デイヴィドソンとキリスト教的人間理解】 人が罪 (sin) を犯しうる存在であるということは、行為の原因 (理由) がどうしても自分に認識できない場合があるということである。これはパウロ的な人間理解である。また、人は、不確定の未来を引き受け、自らの意志において行為を選択する存在として生きている。これはアウグスティヌス的な人間理解である。デイヴィドソンは、意志の弱さが可能であることを認め、かつ、純粋に意図することによってのみ人は現実の行為の発動に到達しうると考えた。デイヴィドソンの行為の理解は、本質的にキリスト教的な人間理解をなぞっている。

付録1 【自己犠牲的行為と方法論的個人主義】 デイヴィドソンは、行為を産み出す過程全体を不可分の行為者 an individual agent の内なる合理的決定に帰する、という本質的にキリスト教的な立場をとっている。しかし、発表者の見解によれば、この立場をとる場合、自己犠牲的行為の存立を説明することは不可能になる。自己犠牲という行為類型を受け入れるならば——言い換えれば、行為が行為者本人の意に反して社会的な力によって強制される場合があり、かつその力の結果として生じる行為が善ないし有徳であると見なされる場合がある、という事実を認めるならば——、行為は行為者の内なる合理的決定によって産出される、という行為説明の個人主義的な枠組みは捨てる方がよい。

付録2 【脱・近代主義的な行為の理論の可能性】 自己犠牲という行為類型がたんなる仮象としてではなく存立すると認めるならば、次のことを認めねばならない。すなわち、(a) 人間の行為は行為者の外部の慣習・制度・イデオロギーなど社会的要因によってもまた因果的に規定されており、かつ、(b) 行為者がそれらの諸要因を自らの合理的判断によって支持してはいない (不合理と思いつつ服従している) 場合があり、かつ、(c) そのような行為が善と判断される場合がある。この場合、善なる行為の成立を説明する枠組みは、“will” とは別の装置による行為の産出理論になる。すなわち、行為の理論は、外部的な原因 (権力) に言及する形に作り替えられなければならない。そのような理論の一つの候補は、行為一般を人間の演技やまねやフリ (play-act, imitation, pretense) の一種としてとらえる立場である。