

## 【論文】

# 行為と出来事

## ——P・グライスの戦略——

岡 部 勉

### Paul Grice on Actions and Events

Tsutomu OKABE

## 要旨

Donald Davidson assumed that actions are a subclass of events but Paul Grice claimed against him that actions are not a subclass of events. Why is the notion of action to be distinguished from that of event? Now reconsider it. Supposedly Grice assumes the following three reasons for it. 1) The cause of action is not the belief and desire which precede the action but the person who does the action. 2) It is the end and intention aimed at through the action that is crucial in exerting action, not what is actually done, nor what is actually executed or achieved, nor what really occurs. 3) It is the conception of rational selection and valuation, of intention and end, and the concept of freedom that are important for the theory of action.

キーワード：行為、出来事、原因、意図、目的、選択、自由、グライス、アリストテレス

## 序

## 行為は出来事か

行為は一種の出来事であるとするD・デイヴィッドソン (Donald Davidson, 1917-2003) に対して、P・グライス (Paul Grice, 1913-88) は、行為は出来事ではないと言う。なぜ行為は出来事ではないのか。改めて考えてみよう。<sup>\*1</sup> グライスがその理由とするのは、要約すれば、次の三つであると思われる。1) 行為の原因は、デイヴィッドソンが言う、行為に先行する欲求とか信念ではなくて、人である。2) 行為において問題なのは、何が実際に為されたか (何が実際に実行されたか、実現されたか、生じたか) ではなくて、行為を通して目指される意図とか目的である。3) 行為論にとって重要なのは、行為と目的の、選択と評価という概念であり、自由の概念である。

以上三つの論点は、複雑に絡み合っていて、簡単に切り離すことができるようなものではない。以下では、順番に分けて論じることにするが、それは、ある意味では無理矢理そうするのである。

グライスの考え方は、明白にアリストテレス的であると言えるように思われる。E・アンスコム (Elizabeth Anscombe, 1919-2001) を思わせるところがあると言いたくなる人がいるかもしれないが、グライスがアンスコムに言及したことは一度もない。アンスコム世代を高く評価してはいなかったよ

うである。他方、グライスの考え方はカント的であると言えるかどうかは別として、カントへの言及はまれではない。いずれにしても、アリストテレス、カント、デイヴィドソンが、長大な論文「行為と出来事」(Actions and Events, 1986)においてグライスが念頭に置く主要な登場人物である。<sup>\*2</sup>

#### 出来事の定義 (AE, G (1)–(3). 19-25)

結論を先取りすることになるが、グライスによれば、出来事とは、基本的には、事実として確認できる、観察可能な、ある何かの状態とか性質の持続ないし変化(場所の移動を含む)である。そのような持続とか変化の中心には、そうした持続とか変化が、ある何かの持続とか変化であると言えるような、そういう何か(実体ないしそれに類した何か)があると考えられる。出来事は、そういう意味で、主語的な何かと述語的な何かとから言語的に構成される、二次的構成物である。そして、身体的動作とか運動の類は、基本的な意味において、出来事と見なされる。しかし、行為はもちろん、そのような身体的動作とか運動には還元されない。

## 1 行為の原因

#### 行為の原因は人 (AE, H (1). 25-7)

デイヴィドソンは、行為の原因は人であるという主張は曖昧であると言う。人の「何」が原因であると言うのか。デイヴィドソンはそう問う必要があると考える。<sup>\*3</sup>

例えば、ネロがしたこと(ネロがローマの人々を見殺しにしたこと)は、「ネロ」がしたことには違いないが、それはネロの「残忍さと尊大さ」がそうさせたのである。私たちは、確かに、そう言うかもしれない。しかし、その「残忍さと尊大さ」というのは、デイヴィドソンが言うような行為に先行する欲求と信念というようなものではないであろう。それはむしろ、行為の意図とか目的(及び行為の結果)から判断されるネロの人となり、ネロという人間のあり様、その正体とか本質、何かそういったものについての「第三者的評価」とでも言うべきものであろう。

行為において問題なのは、上の例で言えば、何もしようとししないネロの意図ないし目的であり、彼を導いて彼に何もさせようとししない彼自身の意志である。欲求と信念というのは、彼を導くもの的一部分かもしれないが、彼を導くものは常に、行為に先立ってそのつど生じる欲求と信念であるということではない。

私たちの行為を導くものは、欲求と信念もそうかもしれないが、もう少し日常的な言い方をすれば、少し遠い目的とか目標といったものである。私が今ひどい雨の中をひたすら車を走らせているのは、フェリーの出発時刻に間に合うようにするためであり、それは、夏の短い休暇を涼しい山のホテルで過ごすためであり、それは、ほんのいつとき仕事から離れてリフレッシュするためである。私がときどき車線を変えとか、車線を変えて前の車を抜くとか、後ろの車を先にやるとか、前の車の様子を見てスピードを緩めるとかするのは、行為に先立つそのときどきの欲求と信念によるというよりは、そのときどきの状況判断による。私の個々の行為は、状況判断に従って、ほとんど自動的・機械的になされる。もしデイヴィドソンの欲求と信念による行為の分析がこのような個々の具体的行為を対象とするものであるとしたら、それは自動的・機械的ないし反射的レベルの行為に関する理論的分析を試みるものとなるだろう。

### 運動・動作の原因 (AE, H (3) (b). 30-1)

行為の原因という話は、長期的な目的とか目標の話抜きにすると、個々の身体的動作とか運動の原因という話になる。だが、個々の身体的動作とか運動というのは、ほとんど無意識的・反射的・自動的に生じるものである。そのレベルの行為に関して意識的である必要があるとしたら、それはむしろ、危険が迫っているとか注意が必要であるとか異常な事態に陥っているといった、通常とは異なる場合である。私たちの日常の行為は、通常はほとんど無意識的であり、反射的・機械的である。そして、そうした個々の行為を導いているのは、フェリー乗り場に行くとか梓川沿いのホテルに行くといった、少し遠い目的とか目標である。しかし、そうした少し遠い先の目的とか目標が行為の原因であるという考え方には目もくれず、そういう少し遠いあるいはもっと遠い目的とか目標の話抜きにしまうと、行為の原因という話はひどく限定されたものになってしまうということが重要である。

行為の原因は人であるというのは、行為の話は個々の具体的状況・場面において生じる個別具体的な身体的動作とか運動の話ではなくて、もう少し時間的・空間的に広がりがある、もう少し複雑な言語的分析を必要とする、厚みのある話であるということであろう。厚みが生じるのは、意図とか目的の話が絡むからである。私たちは人生の節目において、場合によっては進路変更を余儀なくされるかもしれない。サッカー選手になるつもりだったのに、陸上選手になることを選ぶ、あるいは、銀行家になるつもりだったのに、小説家になることを選ぶ、そういうことが実際に人生にはあり得る。目的とか目標の変更は、その人が具体的にすることを、大きく変えることになるかもしれない。これまでの目的に見切りをつけて新しい目的を選択するのは、もちろん、その人自身である。他には言いようがない。他に言いようがある場合というのは、同情の余地があるほど本人が未熟であったとか、状況がひどく切迫していたから、他人に言われるままにせざるを得なかったというような場合であろう。

以上の話は、先行する何か（欲求と信念）に引き続いて何ごとか（行為）が起こるというような話とは、ずいぶん違う話である。もし原因ということで問題になるものが何かあるとしたら、それは先行する何かではなくて、今現に個々の行為を導いている何か、あるいは、今現に私がしている個々の行為を通して実現しようとしている何かであろう。もしそういうものがないとしたら、私のすることは、そのときどきの欲求と思いつきに導かれることになる。デイヴィッドソンの分析は、そのような、目的意識の希薄な、衝動に自己を委ねているとでもいうような、いわば未熟な若者の振る舞いを対象とすることになる。

## 2 行為の目的

### 欲求の欲求 (AE, H (3) (e). 33-5)

私たちは通常、人生の目的とか目標というようなものを、日常の行為において意識することはほとんどない。そういうものを意識する場合があるとしたら、それは例えば、何らか「挫折」と言いたくなるような危機的な状況に陥っている場合であろう。そういう場合に私たちは、自分はいったい何をしようとしてきたのかとか、何のためにこれまでしてきたようなことをしてきたのか、といったことを考えるかもしれない。通常、答えはそんなに単純なものではないであろう。私たちの目的とか目標を、金とか長生きとか名声というようなひどく単純な仕方で言い表わせる場合というのは、まれではあると思うが、確かにあり得るかもしれない。しかし普通は、金も長生きも名声もとか、本を出して

家族を大事にして金も稼ぐとか、もう少し複雑であろう。

無人島に一人取り残された場合とか、専制君主が君臨する世界に生きるはめになった場合とか、制約の多い病院での療養生活を強いられることになった場合とか、そういう不幸な状況下であれば別だが、普通私たちは、比較的自由に目的を設定することができる。しかし、能力の不足とか、積み重ねてきた努力とか経験の不足のせいで、設定できる目的とか目標には限りがあるということも、ごく当たり前のことである。だが、限界があろうとなかろうと、そして、その限界が行為者本人に見えていようといまいと、私たちは容易に手が届きそうもない崇高な目的を実現しようと努力するかもしれないし、そのせいで、場合によっては命を落とすことになるかもしれない。

以上のような話は、自然的な欲求とか生まれつき備わっている判断能力が私たちの振る舞いを導くというレベルの話とは、恐らくは決定的に異なる。欲求と信念の組み合わせが私たちを導くということはもちろんあると思うが、そういうレベルの話とは異なる話が行為の話としてある。問題になるのは、自然的・第一次的な欲求ではなくて、欲求の欲求ないし目的の選択という話である。グライスは、この「欲求のレベルの違い」という話を、実現可能な自由のレベルの違いとして理解しようとする。自然的制約下にある動物の振る舞いは、自然的欲求とそれに密接に結びつく生まれつきの判断能力によって導かれるかもしれないが、私たち人間の場合は、少なくとも重要な場面では、何のためにそうするのかとかなぜそうするのかとか考える、つまり、理由を問題にして、合理的に振る舞おうとする。もちろん、合理的に振る舞わない場合もある。しかし、それは直ちに、常軌を逸した逸脱現象というわけではない。合理的に振る舞うというのは、規範に従うという意味合いからすると、言わば努力目標のようなものであって、誰でもただそうしようと思うだけでできるようになるというものではない。簡単にできることだと誰も考えないから、一般には寛容であると言えるように思われる。しかし、誰に対しても（若者に対しても、いい年をした大学教授に対しても）同じように寛容であるというわけではない。

#### 社会が受け入れる目的（AE, H（2）. 27-9）

一般社会が受け入れられないような目的の実現が問題になっている場合には、合理性ははじめから認められないということがあり得る。社会規範から大きくはずれた、社会的に問題のある宗教的目的の実現とか、右翼的な思想に基づく排他的社会の実現とかが本気で目指されているとしたら、そのための具体的な手段がどうあろうと、それ自体としては理に適ったものであろうとなかろうと、合理性を著しく欠くものとして社会的に非難されよう。他方、突然の大雪に閉じこめられた列車に乗り合わせた不運な男が、車内の片隅に掃除用具があるのに気がついて、退屈しのぎに掃除をはじめるというような場合、たいていの人は、規範に合わない男の振る舞いを合理的とは見なさないと思うが、笑ってそれを見過ごすかもしれない。また、釣りの帰り支度をしている家族連れが、周囲に散乱するゴミのひどさに気がついて、帰り支度をそっちのけにして、ゴミを拾いはじめのを見て、無駄なことだと笑う人もいるかもしれないし、同じようにゴミ拾いをはじめ人もいるかもしれない。魚釣りに行った一家が魚ではなくてゴミを持ち帰ったと聞いて、近所の人はただ呆れるだけかもしれないし、無駄な休日にはならなかったと皮肉を言う人もいるかもしれない。

普通は、目指す目的とか目標に照らして、何らかそれに相応しいと言えるような、しかも他人が落としたものを偶然拾ったというのではなくて、それなりに努力した結果達成できたと言えるような、

成果らしきものがなければ、私たちのやったこととかやっていることは評価されない。しかし、目指すところが、低俗の域を遠く離れて崇高であるとか、実現するには人並み外れた努力を要するとか、普通の人間にはできない自己犠牲を強いられるというような場合には、成果は問題ではないと言われるかもしれない。また、私たちは場合によっては、愚直な職人のたゆまぬ努力に、たとえその成果がそれほど目覚ましいものではないとしても、ひどく感動するかもしれない。

### 3 行為と目的の選択と評価

#### 行為者の評価（AE, H（2）. 28-9）

私たちが行為を評価するのは、個別の行為をそれ自体として何らかの賞賛したり非難したりするというそのこと自体のためではないかもしれない。私たちの一つひとつの行為は、何かを実現しようとする一連の努力の一端にすぎない。何かを実現しようとするということがなければ、一つひとつの行為は、切れ切れの不連続な何か（出来事？）になる。他方で、何かを実現しようとする努力も、時には、日常の慌ただしさと習慣化された日常的な繰り返し・反復に紛れて断片化する。それによって、自分でも何をしているのか分からなくなるということがある。恐らくは、他人の目にはもっと分からないというのが普通であろう。しかし、私たちが本気で、人がやっていることを評価することになれば、今その人がしている努力の先にその人は何を求めているのか、何を考えてその人は今していることをしているのかを知ることが、恐らくは、決定的に重要な意味を持つことになるであろう。そうすると、行為の評価は人の評価と実際には一体のものであるということになる。あるいは、行為を評価することは、行為者その人を全体として見ることにつながっていくということになる。あるいはまた、何事に関してであれ、誰に後を託すかが、潜在的にはいつでも問題になり得るとすれば、行為の評価は行為者である「人」の評価のためにあると言えるのかもしれない。

しかし、他人の目にはそういう意図とか目的といったものは捉えがたいから、通常はそういうものは無視されてしまう。そうすると、行為に伴う、目に見える小手先の結果とか成果だけが評価の対象になることになる。この場合、行為は限りなく出来事に近いものになるように思われる。しかも、断片的で前後の脈絡を欠いた、一過性の何か、あるいは、そこかしこで繰り返されるひどく見慣れた何かとして理解される。悪意があれば余計に、より極端な仕方、そういうものとして理解されよう。悪意がない場合でも、そういうものとして理解されるのが普通かもしれない。悪意というのは、人の意図とか目的を、単純に無視する、あるいは、故意に誤解する、曲解するというようなことを言う。嫉妬が働くところでは、そういうことが日常茶飯事になっているように思われる。ということは、私たちは行為を、日常的には、ほとんど出来事として見ているということかもしれない。行為を行為として見るというのは、実は、そう簡単なことではないのかもしれない。

#### 行為者における問題（AE, H（2）. 27-9）

行為を理解する側の問題とは別に、行為者自身に関する問題もある。将来的な計画とか展望などというものはいっさい無視して、目先の利益（当面自分の利益になると思われるもの）を追求すること、あるいは、ひたすら目先の欲求を充足させることを最優先させる生き物のことを「ウォントン wanton」と呼ぶことにしよう。また、自分がたまたま思いついた目的や狙いが何であろうと、それを



実現するためには、嘘でも真実でも見境なく何でも言う、そして不正を犯すことも平気です、そういう生き物のことを「ブルシッタ bullshitter」と呼ぶことにする。<sup>\*4</sup>

同時にウォントンでもありブルシッタでもあるということは、大いにあり得ることである。このような生き物が特定の集団あるいは社会の内部に増えることは、当然、その集団とか社会の存続を危うくすることになると思われる。

ウォントンやブルシッタの振る舞いは、果たして人間の振る舞いと呼べるようなものかどうかは別として、それは単に醜いというだけでなく、著しく合理性を欠いたものとなるであろう。彼らは何をするのであれ、それは、そうする理由を合理的に説明することも正当化することもできないものとなるであろう。少なくとも、彼らの説明や正当化の試みを大多数の人々は受け入れないであろう。社会的要求としての合理性の要求は、広く社会に認知されている価値とか目的をゆるやかな仕方と共有することを前提とするものであろう。説明責任ということがある時期から強く言われるようになった背景として、そういう価値と目的の共有ということが少しは意識されるようになったことがあると思われる。

そのウォントンやブルシッタの振る舞いについて言われる不合理とか合理性の欠如というのは、推論能力に問題があるとか、知性ないし知能の働きに問題があるというようなことではない。彼らは知能の点では、場合によってはひどく優れているということがあり得る。特に、抜け目がない、他人を出し抜く、丸め込む、言い逃れをするといった能力に関しては、彼らはひどく熟達しているとも言えるかもしれない。

不合理とか合理性の欠如ということで本当に問題なのは、目的の実現を目指して、自分の考えに従って意図的に行為する実践的能力に関して、例えば、目的の設定そのものに関して、あるいは、手段の選択に関して、社会規範とか常識に照らしてかなり問題がある、著しく道理に反している、許容できる範囲を超えている、というようなことであろう。

言い換えれば、合理的かどうかという問題は、自分が過去にしたこととか今していること、これからしようとしていることについて、適切な仕方と説明することあるいは正当化することができるかどうかという問題である。人間が理性的存在であるというのは、ひと言で言えば、人間が理性ないし合理性の能力を持つということであると思うが、それは要するに、目的の実現を目指して、理由に基づいて（妥当な仕方と）推論する能力を持つと同時に、問題が生じない（と思われる）限りは自分の考えに従ってその通りに実践する、問題が生じる（と思われる）場合には、もちろんその場で中止する、そういう実践的な能力（行為能力）を持つことであろう。

### 生の設計と選択の自由（AE, H（3）（e）. 33-5）

ところで、私たちの日常生活における目的とか目標は、何らかの意味で複合的・集会的なものであって、仮に最終目的とか究極目的というようなものが何かあるとしても、それが単独で一つだけあって、他には何もない、ということは考えにくい。以下のような想定をしてみると、そのことははっきりするかもしれない。<sup>\*5</sup>

命からがら無人島にたどり着いた不運な（あるいはひどく幸運な）人について、次のように考えてみよう。彼の手元に残ったのは『アリストテレスの目的論』という題の一冊の本だけであって、その本は、専門的ではあるが、一応、分かるように書かれていた。島にいる間、彼はその本を何度も読み

返して、目的とか善とか幸福について思索を重ねた。(上の例で、島にいる間に彼がすることを、哲学的思索ではなくて、人によってはもっと優れた活動と考えるかもしれない「干潟の生物に関する生態学的研究」とか「チェスの終盤戦に関する理論的研究」としてもよい。)

島での彼の生活は、アリストテレスの言う「観想生活」そのものであったと言えるかもしれない。彼自身、その生活にある種の充実感を覚えることすらあったかもしれない。しかし、何年か後(何日か後でもよい)に救い出されてしばらくすると、彼はその本のことを全部忘れてしまうかもしれないし、島にいたときに考えたことも完全に忘れてしまうかもしれない。逆に、仕事も家族も全部捨てて、周囲からすれば理屈の付けようがない、学究生活に入ると言い出すかもしれない。あるいは、単純に何もかも打ち捨てて、思索の旅に出ると言い出すかもしれない。

彼の生活全体と調和がとれない(あるいは調整がつかない)ような目的というのは、それがどれほど優れたものであっても、結局は廃棄されることになるか、逆に、それまで築き上げてきたすべての生活を破壊することになるか、恐らくは、そのどちらかであろう。あるいは、そのどちらでもなくて、実際には私たちと同じように、中間的などっちつかずの、不調和な危うさを内に秘めた生活を、現実の日常生活として彼は送ることになるのかもしれない。

私たちの日常生活は、そう長くはないある時期を切り取ってその期間だけをながめた場合には、単調に見えることもあるかもしれないが、長期的に見れば、他人の目には何をしているのかさっぱり分からないほど込み入っているとか複雑であるということが、十分あり得る。私たちが実現を目指すもの、目標とするもの、手に入れようとするものは、場合によってはひどく複雑で、奇妙な組み合わせになったりすることがあり得る。例えば、現代を代表する形而上学者が、クリケットの名手であると同時に、チェスの達人であり、無類のワイン好きであり、ファッションには無縁であり、愛妻家であり、そして冗談好きであるというようなことがあったとしても、特に珍しいことではないであろう。

しかし、そうした複雑な組み合わせを作ることになった目的とか目標のどれもが、同じ程度の重みとか望ましさを持つということはないであろう。その人にとっては、そのどれ一つとして欠くことができない、というようなことはあり得るかもしれないが、重みとか望ましさの度合いがどれも同じであるというようなことはないのである。問題は、いくつもの予定とか計画を、短期・長期の違いはいろいろあっても、結局は同時進行的に実行していく手順とか行程を、時間の配分を含めてどう調整できるか、不均衡や無理が生じないように、どうやりくりできるかであろう。もちろん、常にうまくいくということはないと思うが、常にうまくいかないとかしばしばうまくいかないという場合には、目的とか目標のどれか(あるいはそのいくつか)を放棄するとか、どれか(あるいはそのいくつか)に変更を加えるとか、しなければならないであろう。

通常は、そうした目的の変更とか放棄とかが、日常的・常習的に繰り返し行われるということはないと思うが、誰であれ、自分はこれまでそういうことを一度も経験したことがないということはないであろう。私たちはそういった類のことを、これまでに何度か(あるいは何度も)経験しているはずである。それは、ある仕方と言えば、欲求とか願いとか望みといったものを何らかの意味で調整して、その結果、全体としてある程度バランスがとれていて、まとまりのある、実現可能な「体系」とするような試み、優れて人間的、いやそれどころか形而上学的なものですらあり得る反面、場合によっては状況依存的・場当たりので、徹底的に一貫性を欠いたものでもあり得る、そういう試みであろう。

このような「体系化」の試みにおいて私たちは、そのことを意識するかどうかは別として、かなり

きつい意味の自由に直面することになる。私たちの性格とか好みとか傾向性といったものは、自由な選択が可能であるという事実を無視できるようにするようなものではない。私たちはそれなりに年齢を重ねても、選択の幅はそれほど狭くはならない。確かに、本気でワールドカップ出場を目指すことはもうできないとしても、見に行くことを目指すことはできるかもしれないし、それよりは、地元のクラブチームをサポートする会員になる方が選択としてはもっと優れているかもしれないし、そんなことよりも、哲学会の会員でいることの方がずっと大事かもしれないし、大学にいる間に何ができるかをもう少し真剣に考えた方がいいかもしれない、といった具合である。全部自分が選ぶことも選ばないこともできる。

#### 目的の正当化 (AE, H (3) (e). 34-5)

このような「体系化」の試みを、統一的な仕方では何か総合的に評価するとか、正当化するというようなことは可能であろうか。もしかすると、上で言った「形而上学的」はともかくとして「人間的」ということの実質的な意味を何らか明らかにすることによって、それは可能になるかもしれない。アリストテレスが「人間のエルゴン（仕事、働き）を明らかにすることによって、人間にとっての善を明らかにできるかもしれない」と言ったのも、同じことを言おうとしたのかもしれない。しかしながら、「人間的」にせよ「形而上学的」にせよ、その実質的な意味を簡単に明らかにできるとは思わない。また、直感的には、この話がアリストテレスの言う「観想生活」という話に、直ちに結びつくとは、とうてい思われぬ。しかし、もし人間の理性的活動は、実践的なものであれ理論的なものであれ、たとえそれがどのようなレベルにあるとしても、既に「形而上学的」であると言えるとしたら、もしかするとアリストテレスの言うことにも一理あるということになるのかもしれない。<sup>\*6</sup>

それはともかくとして、仮に「人間的」ということの実質的な意味を何らか明らかにすることができたとして、もし「社会を構成する個々人のできるだけ多くが、より豊かに人間性を実現できるような社会がより成熟した社会である」と言えるとするれば、そういう成熟した社会においては、ここで言う「統一的で総合的な評価」が可能になっていると考えてもよいのかもしれない。<sup>\*7</sup>

#### 註

- \* 1 以下は、長大で難解なグライスの行為論 P.Grice, *Actions and Events*, 1986 の、いくらか自由な解釈の試みである。末尾に参考として同論文の翻訳（最後の結論部のみ）を付す。なお、昨年秋に福岡で開催された研究会において口頭発表した際に、特定質問者の菅豊彦氏をはじめ、多くの方から貴重な示唆を得ることができた。その結果、本論の一部を改めることにした。

グライスの議論は、主に D.Davidson, *The Logical Form of Action Sentences*, 1967 を念頭に置くものであるが、訳出した部分は、Davidson, *Essays on Actions and Events*, 1980 の基本構想に対する批判を眼目とする。

- \* 2 グライスの上記論文 (AEと略す) に言及する場合は、節に付された記号 (G, H 等) と原文の頁数を示すことにする。

- \* 3 Davidson, 1971 参照。デイヴィッドソンは「人が原因」という言い方も意志とか意図という概念も曖昧であるとして退ける。

- \* 4 「ウォントン」については、H.Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, 1971 参照。



「ブルシッタ」については、Frankfurt, *On Bullshit*, 2005 参照。

- \* 5 以下の議論に関しては、P.Grice, *Aspects of Reason*, 2001 の最終章第5章における「包括的目的 inclusive end」をめぐる議論参照。「包括的目的」とは、複数の下位の目的から構成される上位の目的のことである。
- \* 6 ここで言う「形而上学的 metaphysical」とは、アリストテレス的な意味で、人間の自然本性を含むあらゆる自然を対象とする「自然学 physica」の範囲を超えている、ということを言うものである。  
「形而上学」に関するグライスの考え方については、Grice, *The Conception of Value*, 1991 第3章参照。  
拙訳「形而上学と価値」、『文学部論叢』99, 2008, 73-99 がある。Chapman, *Paul Grice: Philosopher and Linguist*, 2005, 157-84 がグライス晩年の形而上学的思索が形成される様を印象的に記述している。
- \* 7 グライスの「目的の正当化」に関する考え方については、Grice, *Aspects of Reason*, 2001 の最終章（第5章）末尾の議論参照。拙訳「目的と幸福に関する考察」、『文学部論叢』100, 2009, 195-206 及び「目的と幸福に関する考察（後編）」、『文学部論叢』101, 2010, 137-48 がある。

## 参 考 文 献

- Chapman, S., *Paul Grice: Philosopher and Linguist*, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005.
- Davidson, D., The Logical Form of Action Sentences, in N.Lescher ed., *The Logic of Decision and Action*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967, 81-95 and 115-20; and in Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press, 1980, 105-48.
- Agency, in R.Binkley ed., *Agent, Action and Reason*, Tronto: University of Tronto Press, 1971, 4-25; and in Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press, 1980, 43-61.
- Frankfurt, H., Freedom of the Will and the Concept of a Person, *Journal of Philosophy* 68, 1971, 5-28.
- On Bullshit*, Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Grice, P., Actions and Events, *Pacific Philosophical Quarterly* 67, 1986, 1-35.
- The Conception of Value*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Aspects of Reason*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

### 【翻訳】

## 行為と出来事（Paul Grice, 1986）

### H. 行為と出来事

#### H（1）. 行為の特殊性

二つの前置きの見解を述べることから始めよう。その第一は、私が前節においていくらか試験的に、出来事ないし発生事態（訳註 出来事及び状態の持続を含むとされるが、ここでは無視してよ

い) に関して提唱していた種類の扱いを、行為にまで拡張したいと私は思っているということである。すなわち、それらに対して、単に外的ないし関係的な特徴と同じように、内的な特徴を与えるのではなくて、(それらは本来どのようなものであるかという) それらの内的特徴の中で、それらが本質的にどのようなものであるかと、偶然的にどのようなものであるかとを、私たちは区別すべきであるということである。上で述べたように、このような措置は、内的特徴と外的特徴という区別を喚起すること、また、行為が出来事と同様に、形而上学的に構成される存在であると(私がそうしたいと思っているように、もし私たちがそう仮定するとしたら) 仮定すること、その両方によって必要とされるのではないかと私は思う。しかしながら、私のそうした理論的な気がかりが根拠のないものであっても、行為に関する私の本質論に傾く気持ちは残り続けると思う。また、そうした傾向は、行為と出来事に関する、まだ決着がついてない同一性の問題からは独立していると私は考える。私はもちろん、そのような傾向をデイヴィドソンが好意的に見るとは思わない。

第二に、デイヴィドソンが行為者性の本性に関する問いに取りかかる際に、彼は二つの要素が区別できることを示唆しているということである。その第一は、能動性の概念である。行為において、行為者は能動的である。生じてくるものは、彼によって生じてくるようにされる何か、彼がその原因となる何かである。第二は、目的、計画、ないし意図の概念である。生じてくるものは、それが生じてくることを彼が意味したあるいは意図したので、生じてくるのである。以上のように考えるのは、実質的に正しいように思われる。しかし、後で私が試みに提供してみたいと思っている、もう少し啓発的な提示の方法があると私は思いたい。差し当たり、以上二つの要素が示すと私に思われることは、行為者性と意志の間の密接な関係である。私はそれを自分で直接探求してみたいと思っている。ここでもまた、デイヴィドソンと私は別々の道を歩むことになると思う。それは、いわゆる「意志の働き」に対する彼の敵意のせいである。

では、少なくとも典型的な事例に関する限りで、行為者性の本質は意志の行使にあるという考え方を行為者性の本性に適用することを、私たちはどのように見るべきなのか。典型的でない事例については、後で簡潔に考察されよう。典型的な事例においては、私は、そしてまた私がすることは、私の意志に従う。私は自分の意志を自分自身に押しつける。そして、私の行為は、それがこの押しつけの結果である限りにおいてのみ能動的である。この押しつけはさまざまな形をとるとともに、思案の過程におけるさまざまな様相ないし要素に関連するかもしれない。多くの場合、意志の明白な行使は、既に選択された目的を実現するための手段を見出すことに限定される。そのような場合は、比較的わくわくさせるようなものではないし、また、哲学的な著述のいくつか、例えば『ニコマコス倫理学』第三巻の前半部分において、アリストテレスによって十分扱われている。しかしある場合には、起こることはもっと劇的である。例えば、人が既に確立した目的のストックから一つの目的を選択する必要がある場合、あるいは目的のストックそのものをある仕方に変更しなければならない場合、あるいは(恐らくは、最も劇的な場合として) 行為者が悪癖にあと戻りして、理性ないし道徳の声よりはむしろ習性の誘いに従う可能性に直面する場合である。特に最後のよう場合には、行為において(典型的に) 起こることは、本質的には人間と人間の間のやりとりの一部である。私は一人の人間として、自分自身を一人の人間として扱い、一人の人間としての自分自身とやりとりする。行為において明白である、自分自身に対するある種の関係の、問題があるように見えるあり方は、何人かの哲学者を、例えばプラトンが魂の異なった部分として理性的、欲望的、そして気概的要素を区別したように、そ

のような対話への参加者を切り分けることへと導いた。そしてまたアリストテレスが、理性的な部分を、理性に聞き従うことができるという意味で理性的であるという部分と、理由を与えて理性的行動を決定する能力を持っているという意味で理性的であるという部分とに分けたように、である。しかしアリストテレスは、この点に関して言葉を濁したし、また、私たちはここで、分割された自己を必要とするようには思われない。私たちの自己自身の方向付けは、自己自身全体による自己自身全体の方向付けである。私たちの内部の対話は、異なった種類の要素を含んでいる。私たちは自分自身に忠告するかもしれない。例えば、明らかに女性の誰かに電話で呼び出された、オックスフォードの私のチューターが、「さあ落ち着けよ、メイグス」と声に出して言った場合のように。私たちは行為とか状況に対する責任を、時にはほめたたえるように、時にはたしなめるように、時には中立的に、自分自身のせいにするかもしれない。私たちの自己自身を方向付ける言語は、基本的に法廷用語的である。私が意志を自分自身に押しつけるやり方は、自分自身に向けられた命令によるそれである。私は、自分に何が求められているかを、それを自分自身に求めることによって決定する。私は言わば、通常状況下では従わざるを得ない何者かに対して、命令を発しているのである。私は「通常状況下で」と言うのだが、それは、私が自分自身に対して自由裁量権があり、自分自身に対して責任がある状況下で、ということである。自分自身を方向付けるものとしての自分自身という考えは、私が他者に指図する立場にある状況を前提としてのみ理解可能であるというのは、私には疑わしく思われる。私が自分自身に対して自由裁量権を持つためには、他者に指図する権限が私に与えられる、他者との関係に類似した関係が、自分自身との関係において成立しなければならない。例えば、私が自分自身を自分の面倒を見る能力がないと見なすためか、あるいはまた、自己嫌悪のために自分の面倒を見たくないとするためか、自分自身を信用できないということは、この自由裁量権をひそかに弱めることになるだろう。それ故、自己愛と自己に対する気づきとは、自己自身の方向付けにとって不可欠の基礎となろう。そうした要素を仮定することによってのみ、私の考えでは、私にとって悪である放縦に自分自身がふけるのを拒絶することを、自分自身に対して正当化することが、私にとって可能になるだろう。

結論として私は、内的対話、自分自身に対する命令、そして自由裁量権と自己責任の話を、デイヴィドソンが行為者性とはそういうものからなると考えているように思われる、欲求と信念と意図の「ある種の因果連鎖」を絵として表現したものと考える、どんな余地もないと述べるかもしれない。デイヴィドソンのように考えると、法廷言語は足場を失うように思われる。

しかしながら、私たちが典型的でない行為の事例を扱う場合には、状況は異なる。意志がはっきりした仕方で現前している行為の事例が典型的であるとすれば、私がすぐに概略を述べるつもりの手順で、意志がはっきりした仕方で現前していない多数の振る舞いを、行為に数え入れることができるものとして見るのが可能である。

## H (2). 行為は出来事の下位区分か

行為の本質的特徴に関する以上の議論が、行為は出来事（ないし発生事態）の特別な下位区分として考えられるべきであるという考えの支配力を緩める方向に、何らかの力を行使することを私は望んではいるが、以上の議論によって、その考えが正しいかどうか決着をつける議論が提供されることになるとは思わない。その力は、かなりの程度、修辭的なものであるように思われる。しかしながら、

そのような議論は、少なくとも一見したところでは、入手可能であるように思われる。ローマが焼失したときのネロの行動を考えて見よう。彼がしたと、確かに言うことができることの一つは、彼が弓でバイオリンを奏でていたとして、バイオリンの弦を横切る弓の通過とそれに伴う音の流れをもたらす身体的な一連の動作を生み出すことであった。しかし、そのときネロがしたと言うことができる別のことが、少なくとも二つあった。その一つは、とてつもなく難しいセネカのシャコンヌを演奏したということ、そしてもう一つは、ローマの人々を彼が蔑視していることを示したということである。さて、私たちは自由に、弦を通過する弓の動きとその結果発生する音、あるいは、恐らくはネロがこれらの現象を生じさせたことさえ、一連の出来事と見なすことができるかもしれないが、それらの出来事を自由に、ネロの演奏と、ないしネロの蔑視の表現と、同一視することができるようには、あるいはこれら二つうちの一方を他方と同一視することができるようには、見えない。ネロのシャコンヌの演奏は、(恐らくは) 練達の技であり、深遠にして繊細であったが、ローマの人々に対する彼の振舞いは、鈍感で薄汚く、極端に忌まわしいものであった。それ故、これらの一つひとつは互いに異なっていて、また、ネロの身体、弓、そしてバイオリンに関する身体的出来事とも異なっている。後者は、練達の技であって繊細であるとか、鈍感で薄汚く、忌まわしいものであったと言われることはほとんどない。

以下の応答が恐らくは示すように、今論点となっている問題は、それほど簡単には決着しないと私は思う。まず第一に、上の例でネロがしたこと(しかしながら、それはさまざまな仕方で記述されるかもしれない)に適用される形容語句(「練達の」「繊細な」「鈍感な」「忌まわしい」など)は、すべて結果である、または後から付加されたものである。そして、それらが依存する(その前にある)特徴は、振る舞いの一部と見なされた、すなわち演奏と見なされた、ネロがしたことの特徴の特徴である。第二に、ネロがしたことについての記述は、同時に二つの役割、すなわち指示の役割と記述の役割を果たすかもしれない。二つの結合は、日常の会話において普通である。例えば、「ロバートの母親は警察に彼を告発しないだろう」と言うことは、特定の女性を指示するとともに、それと同時に、述部で言及された現象の存在ないし不在を説明する、あるいは他の仕方でそれに関連する、彼女についての記述を与える。同様に、バイオリニストとして、ないし道徳に関わる行為者として、ネロの活動を特徴付けることは、その活動を選り分けることにも、またそれについて言われていることにふさわしい仕方でそうすることにも、役立つかもしれない。第三に、そのような役割の二重性を実現させている二つ以上の記述の出現が単一の文に見出されるところでは、一般に、複数の記述が共通のものを指示することを妨げるものは何もない。「サンフランシスコ・ソナタの作曲者は、それがどういう曲かを忘れたということは、ほとんどないだろうし、太平洋ピアノコンクールの受賞者がその作品を演奏できないということは、ほとんどないだろう」という文は、単一人、何の某への指示を伴うかもしれない。最後に、ネロの演奏に適用される評価的形容語句は、互いに矛盾してはいない。それ故、本当に単一の事柄に結びつくのかもしれない。繊細さ(そしてそれ故、感性的美しさ)は、道徳的な忌まわしさと同居するのかもしれない。そうすると、ある単一の事柄、すなわち一連の身体的動作が、ある仕方での演奏でもあり、またある仕方での振る舞いでもあるということ、妨げるものは何もない。また、それぞれそのような、異なった仕方で記述される位置付けにおいて(それぞれそのようなものとして)あるということ、妨げるものは何もない。そのような事柄は、演奏としては繊細であり、振る舞いとしては忌まわしいが、しかしながら、身体的動作としてはそのどちらでもない。その



ような仕方、上の例は解釈されるべきである。

しかしながら、行為と出来事との、特に身体的動作との、非同一性を証明するために、もっと成功の見込みがありそうだと思うかもしれない、ひとまとまりの議論を私は考え出すことができる。その議論は次のような提案からはじまる。すなわち、ある種の事柄の中心的な、あるいは本質的な性格を特定したいと思うなら、私たちはなぜその種の事柄に関心を持つのか、とりわけ、その種の事柄はどんな種類の理論とか体系に属するものと見なすのか、また、そのような理論とか体系はどんな目的に役立つと私たちは考えるのかという問いに、注意を向けるべきである。行為の場合、もっともらしい答えは、次のような考えに見出せるように思われる。すなわち、人々を行為者として評価するための、間違いなく複雑な一連の手順の鍵になるものとして、私たちは特定の（個々の）行為に関わっている。つまり、人間の行為に対する注意は、（自分を含む）人がどんな人であるのかを、その人がすることに基づいて、組織だった仕方と決定しようという関心の産物である。それ故、行為が、その行為に責任がある行為者を評価するための基礎を、振る舞いの理論の枠組みにおいて提供するものとなるために、行為の観念は必要とされるものだろう。しかし、そのための極めて重要な要素となるのは、特にその行為に関連付けられる事態の実現に向けられた意志の存在である。そしてそれは、恐らくは、その状況が実現されたという、あるいは実現されつつあるという、信念ないし確信を伴うものだろう。その実現が、実際、間近に用意されているかどうかは、道徳的な評価に関する限り、比較的重要ではないように思われる。（しかし、そのことは、法的評価のような、関連する他の評価形態においては、もっと重要な意味を持つかもしれない。）カントが『道徳の形而上学の基礎付け』で、次のように言うようにである。「たとえ、運に特別見放されたとか、自然が継母のようにしみったれた能力しか与えなかったために、その意志が自らの目的を貫徹する力を完全に欠くとしても、最大限の努力をしてもまだ何も達成できずに単なる善なる意志であり続ける（しかし確かに、単なる願望ではなくて、自分の力の及ぶ限りのあらゆる手段を行使するものである）としたら、それは宝石のように、自らの価値のすべてを自ら自身が持つものとして、それ自身の光で輝き続けるだろう。」（アボット訳、p.11）間違いなく、必要な変更を加えれば、それに匹敵することが悪意に関して言われ得るだろう。

そうすると、もし行為についての理論的関心は、現実の出来事の実行とか達成から切り離されるとしたら、行為の概念を次のようなものとして決定することは、合理性を持つだろう。すなわち、行為を遂行することは、行為者が望んでいる、ないし実現したと自分で信じている、出来事とか事態の実現とは区別されるし、また、実現を要求するものではない、というようなものとしてである。その場合、個々の行為は、身体的動作とか出来事の連鎖とは区別されるだろうし、そういうものを要求するものではないだろう。

実際、行為の範疇的特徴の決定に関しては、私たちは、カントがそれをそこに置いたと思われる、そういうものと見なすべきである。すなわち、言語の哲学ではなくて、道徳の形而上学に属するものとしてである。行為に関するこのような考え方に、デイヴィドソンの行為の扱い方によって対応できるものかどうか、私にはよく分からない。

### H (3). 行為と出来事の区別を整合的に定式化する可能性

私がいま概略を示したような議論が、出来事と行為の区別を確立するのに成功しているかどうかという問題を追求するよりはむしろ、私はその代わりに、その区別を受け入れる人は、完全に首尾一貫



した言い分を持つのかどうかという問題を扱うつもりである。私は一連の段階を踏んでこの問題を考えるつもりである。

(a) もし私たちが出来事と行為を区別するという考えを受け入れるとしたら、私たちが行為について話をする際に、私たちが指示しているものは何であるのかというまさにそのことを、これまで述べられてきた以上に、はっきりと述べるべきであると思う。一つの可能性は、私たちは行為の種類、あるいは（私はそう言いたいのだが）行動計画（「なすべきこと」）に関して話をすべきであるということである。私たちが思案において採用するかどうかを考えるのは行動計画だろう。そして、決定がなされる場合に、私たちが実際に採用するのはそのいくつかだろう。異なった人々が思案して、最後に、同一の行動計画（例えば、大統領の再選の投票をするとか、インディ500に出場するとか）を採用するかもしれない可能性があることを、私たちが認めるというのは、恐らくは必須ではないが、想像はできる。しかし、別の二つの可能性がある。その両方ともが、二人以上の行為者が共有できない個別の行為（行為の個別事例）として、正当に見なされるかもしれない。そのうちの一つは、特定の場合における特定の人による行動計画の採用の例だろう。その場合、そうした採用が出来事の領域において完了されるかどうか、あるいは実現されるかどうかは、問題ではない。そのような行為の個別事例は、「未決定の」行為の個別事例と呼ばれるかもしれない。行為の個別事例の、もう一つの可能な種類は、完了された個別事例だろう。この場合には、出来事の領域における実現が要求される。しかしながら、どちらの場合も、行為の個別事例を、それを実現する出来事（発生事態）と同一であると見なすのは、正しくないだろう。

(b) 私が行為の典型的でない事例として扱うものに私たちが目を向けるとき、もっと極めて重要な可能性が見えてくる。それらの事例は、身体的動作ないし（それに代わる）私たちを原因とする身体的動作の産出であるような、行為の代替物の非常に大きな集合に関わるものである。それらは、少なくとも身体的動作ではあるとしても、（厳密に言う）行為ではまったくないのだが、それでも行為であると適切に考えられているもの、あるいは行為に数え入れられるものである。（この後すぐに、それらは動作であるのか、それとも動作の産出であるのか、という問いに戻るつもりである。）想像上の遺伝子作者は、宇宙ないし少なくともその生命領域を設計する際に、可能な限り高度に労力の節約ができるようにするという原則に縛られると私は想定する。計算したり注意を集中したりすることは努力を伴うものであり、また、生物があるときできる努力の量には制限があるはずで、その結果、費やされる努力が少なければ少ないほど、非常時に利用できる蓄えはより大きくなるという前提に立てば、そのようなやり方は、彼の仕事を手際のよいものにするだけでなく、構成される生物に有益なものとなるだろう。典型的な反省とか計算された活動の代用品として、十分高度な生物に利用可能な、少なくとも三つの非反省的な種類の振る舞いがあるかもしれない。

(1) かつては自然的（本能的）な振る舞いであったもの。その後理解が及び、その存在理由が明らかになり、恐らくはその結果として、振る舞いそれ自身が修正されることになったもの。このモデルに基づいて、アリストテレスは自然の徳と本来の徳との関係を解釈したと思う。

(2) ある種類の振る舞いが「第二の自然」になった事例。そうした振る舞いを示す生物に、その振る舞いの正当化についての認識はない。イギリスのパブリックスクールが、規則を破った少年をたたく

ことによって道德感を育成していたのは、この種のやり方であった。

(3)「第二の自然」になった振る舞いだが、この場合は、そうした振る舞いのための正当化が理解され、そのような正当化へ向けた周到な注意が、多くの場合に緩和できるようになった後で、通常はそのために、「第二の自然」になった振る舞いの事例。習慣が、必要とされることをするだろう。

恐らくは、私たちは自分がよくなるように倫理学を研究するというアリストテレスの提言は、(2)のタイプの第二の自然は、できれば(3)のタイプの第二の自然によって置き換えられるべきであるという考えに基づいている。なぜなら、きちんとした振る舞いの基本的な正当化が行為者によって完全に認識される場合にだけ、行為者は問題の振る舞いを完全に承認することができるからである。行為の代替物であるようなものは、間違いなく、もし行為者が困難とか混乱に遭遇した場合には、通常は別の反省の仕組みが機能することを当てにできるという事実、あるいはそういう想定に基づいて、その位置付けを得ている。実際、責任ある者として人を扱うことの一部は、これがその通りそうだと見なすことに存する。そして行為者が、特別な重圧を受けているとか、一時的または永続的に精神的虚弱であると考えられるのでない場合には、この別の仕組みの働きが起これないということは、無意識の悪意による事例として扱われることになりがちである。また、動作ないし動作の産出は、ある種の行為であると適切に考えられる、あるいは見なされるかもしれないが、厳密に言うと、そして実際には、それはその種の行為ではないということが明白になったと私は思いたい。あるオックスフォードのカレッジにおいてかつて、新たに選出された学寮長が、年老いた大事な愛犬を自分が入る宿舎に入りたいと願ったが、カレッジ内に犬をとどめ置くことを禁じるカレッジの規則が、この自然な成り行きのゆくえに立ちはだかるという、当惑する状況が生じた。理事会は、巧妙にも、学寮長の犬は猫と見なすという決議を可決することによって、この問題を解決した。それが実際に猫でない場合には、猫と見なすことができるだけだろう。行為とその代用品に関しては、以上の通りである。

(c) 行為者が典型的な仕方で、あるいは行為の代用品を通して、行為をする場合、彼がすることは、彼がその原因であるような何かである。このことが、行為者性の概念の核心をなす。しかし私たちは、その「原因」という語の解釈に、注意を払う必要がある。私たちは、近年、哲学において事実上必須となった類の、その語の使い方(すなわち、出来事に関連する機械論的で、ヒューム的な概念の見本例)から転じて、アリストテレスと親和性があつたはずの方向へと向かう必要がある。私たちが営む行為には目的がある。その目的には、更なる目的があるかもしれないし、ないかもしれない。また、行為の目的は、アリストテレスが考えていたように、それがその行為の目的である、行為の期待される結果ないし成果であるかもしれない。あるいはまた、それ自身がある行為の目的なのだが、それ自身はその行為と同じ、あるいはそれとは異なる、行為であるかもしれない。ある人に、特定の行動計画によってかなえられる何か優先的な目的がある場合、彼にはその行動計画を実行する、あるいは実現する、理由がある。そしてもし、彼にはその行動計画を実行する理由があるから、その行動計画が彼によって実行されるのだとしたら、その行為は彼がその原因となる何かであり、また、彼にはその行為を実行する理由があつたという事実によって、その行為は(非予言的な仕方で)説明されることになる。「意図される」対象が命題的な内容である場合、あるいは、多少なりとも命題的な内容に密接に関連する事態である場合、心的態度は次の三つに分類されるかもしれない。(i) 事実的である場合(その具体事例が、意図される対象が真であること、または現実的であることを必要とする、知

識のような場合)。(ii) 反事実的である場合。意図される対象が偽である、あるいは非現実的であるということが求められる、妄想状態にあるような場合。(iii) 具体事例において、意図される対象が真であるかどうか、あるいは現実的であるかどうか、あるいはその反対であるかどうかという問いが、未決定のままにされる、信念とか願望の場合。ヒューム・タイプの因果性は事実的であるが、「—する理由がある」は非事実的である。また、自分自身の行為の「原因である」は事実的だが、完全な予測可能性とは区別される、特別な仕方では事実的である。次に、行為に最も適切であるような「原因」の用法は、非事実的である（「—する理由がある」）か、あるいは、単に特別な、非予言的な仕方では事実的なだけである（「 $x$ は $x$ がAすることの原因であった」のように）かのどちらかであると、私たちは言うだろう。また、(ジョーンズに仕事を提供するというような)行為は、その行為の実施が、ジョーンズが実際に仕事に就くことを保証しないという点で、私たちが最も好んでする考え方では、非事実的であると、私たちは言うだろう。更にまた、特定の連続の動作が、行為者が実行したある行為から生じることによって、あるいは（典型的には反省的でない仕方では）生起することによって、その行為を実現する場合、行為者は問題の動作を生じさせた1、あるいは、その原因1であると、私たちは言うだろう。（付された数字の意味は、やがて説明されよう。）

実際、二種類以上の事実性があるのかもしれない。私が議論してきた事実性の種類は、「柔軟さに欠ける事実性」と名を改められるかもしれない。心的態度 $s$ が柔軟さを欠いて事実的である場合、そのあらゆる具体例は、それによって意図される対象 $\phi$ が真実であること、あるいは現実的であることを要求するだろう。しかし、柔軟さを欠いて事実的であるというのではなくて、柔軟な仕方では事実的であるという場合があるかもしれない。すなわち、その具体例においてはどんな場合も、その種の心的態度によって意図される対象は、一般的な仕方では、ないし通常の仕方では、ないし標準的な仕方では真であること、あるいは現実的であることを要求される、そういう場合である。しかし、その場合には、個々の具体例において心的態度によって意図される対象は、真であること、あるいは現実的であることを保証されない。だが、既知の妨害要因が見当たらない場合には、その真であることや現実的であることは、あるはずの何かだと推測されるかもしれない。恐らくは、私たちがここで特に関心を寄せる事柄、すなわち、行為と行為の原因は、柔軟さを欠いて事実的であるというのではなくて、柔軟な仕方では事実的であるようなものであると私は考える。そして、個別的に実現されない行為というのは、一般的な仕方では実現されるということを背景としてのみ可能である。もしそれがそうでないとしたら、行動計画が採用されると、それに続いて典型的な仕方では「自動的な」身体的実現が生じて、行為の概念は破綻に導かれないことになるだろう。

(d) 私はまだ、行為の最終的な実現をもたらすもの、それ故、ときには行為の代替物として機能するものは、身体的動作（あるいは、連続の身体的動作）なのか、それともそうではなくて、そのような身体的動作の産出（私たちが、「通俗的な」意味での行為とは異なるものとして、「幾何学的な」行為とも呼ぶかもしれないもの）なのか、という問題を扱ってはいない。私の考えでは、いずれこれらは、最高度に重要な問題ではないと判明するだろう。上で述べたように、通俗的な仕方では特定される行為の実現に関わる連続の動作は、行為者が何らかの世俗的な行為のやり方を学んでいる場合を除く大半の場合に、生じてくる動作の幾何学的なパターンに注意が向けられることなく、「自動的に」かつ「反省的でない仕方では」出現する傾向がある。実際、そのような反省的でない能力の獲得が、この

世界で生きていくやり方を学ぶことの中心にある。それ故、そうした大半の場合に、幾何学的行為は、それ自身の代用品、すなわちそれと関連がある身体的動作によって実行されるだろう。この事実は、私の腕を上げると私の腕が上がることを区別するか、それとも区別することを拒否するか、という古典的な問題に重要な関わりがある。多くの哲学者が、私が腕を上げるということに、はっきり区別できる何ごとか、少なくともはっきり区別できる、観察可能で内省可能な要因ないし特徴の存在を見出そうとした。そして、プリチャード (H.A.Prichard, 1871-1947) の場合には、そうした考えが、行為を意志と同一視する彼の理由の一部を形成した。しかし、そう考えるのは見当違いであることを、次のような例が示している。体育の教師が、一団を訓練していて、「右腕を上げなさい」という命令を与える。すると、全員の右腕が従順に上げられる。そこで、彼が言う。「君たちのいったい何人が本当に自分の右腕を上げたのか。また、君たちのいったい何人にとって、単に自分の腕が上がったということであったのか。」この問いが奇妙であるということは、右腕を上げることには、目印となる観察可能な、あるいは内省可能な、要素は含まれないということを示すものである。一団の全メンバーが(いわば)運命をともにしていたのであって、全員が実際に腕を上げたのである。では、腕を上げることであれ何であれ、身体的動作をすることに関して、何が特別であるのか。その答えは、次のようなものであると私は思う。すなわち、動作の生起は行為者によってモニターされるという意味において、動作は行為者を原因とするものである、ということである。行為者は何が起こるかを知っている。そして、何か支障をきたすとか何か困難が生じるということがあれば、状況を正すためにいつでも介入する用意ができています。彼は、適切な瞬間が用意されるように取り計らう。そうすると、私たちは「原因」のもう一つの解釈(原因2)を得ることになる。すなわち、それが私たちによってモニターされるという意味でのそれである。その場合私たちは、私たちがなす動作の原因2である。

(e) 行為についてのどんな申し分のない説明であっても、自由の概念をどこに位置付けるかに適切な注意を払うことが、決定的に重要である。行為者性に特有のものとしてデイヴィッドソンが注意に向けた特徴、すなわち、能動性と目的(あるいは意図)は、恐らくは、自由の概念の段階的な展開における要素と見なすのが最もよい。私たちは以下のような一連の発展段階を区別できる。(1) 無生物における外的ないし「転移的」因果性。この場合、ある対象が他の対象の進行過程によって影響を受ける。(2) 無生物における内的ないし「内在的」因果性。この場合、「自由に運動する」物体がそうであるように、ある対象の進行過程は、その進行過程における前の段階の結果である。(3) 生物における内的因果性。この場合、変化は、その生物の内的特徴によってその生物に生じる。その内的特徴というのは、その同じ変化の前の段階に当たるものではなくて、一般に、問題の生物の利益を提供することをその働き(ないし目的)とする、信念とか欲求とか感情のような、独立した何かである。(4) 最高点に達する段階。そこでは、人間のような生物が、ある何ごとかがその生物の善をもたらすものであると、ある仕方で考えることが、その生物にその何ごとかをはじめさせるのに十分である。この段階では、その生物は、単に外的原因から解放されるだけでなく、すべての事実的原因から解放されて、それに代わって、理由ないし非事実的原因によって支配される、ということが事実としてある(あるいは、少なくともそう見える)。この段階において、合理的活動と意図が登場する。また、自由の観念に配慮するなら、究極目的の採用ないし放棄のための合理的正当化を求めるといような、恐ろしく困難な、しかし必要不可欠な、企てが必要となるだろう。どのような困難がそのような企て



に伴うとしても、それが実現しないとしたら、私たちの自由は強制ないし偶然へと解体する恐れがある。

以上の点に関わるいくつかの問題をもう少し詳しく提示するとともに、その際それらを、(デイヴィドソンを含む)多くの哲学者が共感を示す、行為の「欲求と信念」による特徴付けが、妥当なものであるのかどうかという問題に関連させることは、意味があるかもしれない。当初は異なったものとしてある、二つの議論の筋道が区別できるように思われる。結局は、二つは合体するかもしれないが、恐らく最初は、別々にしておかれるべきである。

筋道 (A) は、およそ次の通りである。

(1) 行為 (十全の意味における人間の行為) は、「自由」の特に「強い」意味での自由を必要とする。

(2) 少なくとも一見するところでは、行為の欲求と信念による分析が提供するものは、「強い」意味での自由を準備するには不十分である。それが私たちに提供できるものは、せいぜい、他人の立てた目的の実現に導くように強いられたから (強制) とか、目指されるのではない自然的必然の働きによってというのではなくて、私の行為が私自身の目的の実現に導くが故に、その行為に決定されたという意味での自由の観念である。「強い」意味での自由は、行為のある部分は、その目的が単に私のものであるというだけでなく、私が自由に採用して追求するものでもある、そういう目的の実現を目指すものとして言い表わすことができるということを保証するだろう。

(3) 偶然ないし因果的不確定性という考え方の導入に助けを求めることによってこの事態を改善しようとするどんな試みも、倫理学者を支援するどころか、科学者を激怒させるだけだろう。

(4) 「強い」意味での自由とは正確に言ってどういうものであるかが、まだ決定されていない。それは、ある種の「強い」意味での評価の帰結として行為を考えることにある、あるいは、少なくともそう考える必要があると、恐らくは明らかになるかもしれない。その「強い」意味での評価とは、究極目的の合理的選択を含むものであり、それ故に、行為の欲求と信念による分析の範囲を越えるものだろう。

筋道 (B) は、次のように進行する。

(1) 行為 (十全の意味における人間の行為) は、少なくともある場合には、理由が存在することを要求するものである。そして、今度はその理由が、それによって説明されるはずの行為が、「強い」意味での合理的評価の帰結であることを要求することになる。その「強い」意味での合理的評価は、目的に関する評価の場合に、ある特定の究極目的に言及することに制限されるものではないだろう。

(2) 欲求と信念理論は、この決定的な要求を満たすことができない。なぜなら、その理論によって配備される目的は、行為者にあらかじめ与えられているものとして扱われるからである。この特徴を理論内部で除去することはできない。なぜなら、その理論によって提供される合理性の説明はそれがあることに依拠するからである。

筋道 (A) と (B) を一緒にすると、第一に、行為は強い意味での自由と強い意味での評価の両方を必要とする、第二に、欲求と信念理論はそのどちらも提供できない、第三に、そのどちらもが他方を必要とする、ということが示唆される。

以上のような攻撃から欲求と信念理論を救い出す可能な試みについて、簡潔に言及してみよう。それは、だいたい次のような形をとるかもしれない。



(1) 究極目的の正当化は、(少なくとも、直接的には) それらを満たしたことの帰結ではなくて、それらが目的として存在したことの帰結においてあると考えられるべきである。

(2) 私がこれこれの目的あるいはこれこれの目的の組み合わせを持つことは、私がある目的あるいはそのような目的の組み合わせを持つことが、ある望ましい特徴ないしいくつかの望ましい特徴を示すことが明らかにされることによって正当化されよう。(例えば、目的のある組み合わせについて、それが、別の組み合わせとは異なって、調和がとれていることが明らかにされるというようなことである。)

(3) そのことは、欲求と信念理論を復帰させて、より高いレベルでの仕事に就かせることになるだろう。なぜなら、上のように考えることは、目的を正当化するには、第一次的な目的ないしある種の下位の目的を持つことによって実現される高次の目的に訴えることになる、ということを含むからである。下位の目的についてのそのような評価は、欲求と信念理論の守備範囲に属すだろう。

欲求と信念理論を擁護するそのような試みが、結局、成功すると分かるかどうか、私はここでそれを決定する試みをするつもりはない。そのための道はまだ決して切り開かれてはいないということを認めるだけにするつもりである。なぜなら、見たところ、擁護のために必要な高次の目的は、それ自身が正当化を必要としていて、このようにしてはじまる退行は、たぶん悪性のものであると判明するように思われるからである。

それ故、自由の観念に注意を向けることは、哲学において未解決である最も重要な問題、すなわち、私たちはいかにして同時に、現象的世界と理性的世界の構成員であり得るかという問題を解決する、あるいは、解体する必要に、私たちを導くかもしれない。あるいは、問題をそんなに謎めかさないうえ、私たちが合理的な本性の一部、すなわち、決定論的な法の普遍的支配を求める(ないし、求めるように思われる) 科学的な部分と、単に道徳的責任だけでなく、あらゆる種類の合理的な信念が、まさしくそのような支配からの除外を要求していると主張する、他の部分との内的抗争に、決着をつける必要に私たちを導くかもしれない。