

熊本大学学術リポジトリ

Kumamoto University Repository System

Title	アンスコム、"Modern Moral Philosophy"の処方箋
Author(s)	佐藤, 岳詩
Citation	先端倫理研究, 10: 5-24
Issue date	2016-03
Type	Departmental Bulletin Paper
URL	http://hdl.handle.net/2298/34501
Right	

アンスコム、“Modern Moral Philosophy”の処方箋

佐藤岳詩

Anscombe's prescription for “Modern Moral Philosophy”

Takeshi Sato

Abstract

In “Modern Moral Philosophy” (1958), Anscombe put three famous claims against moral philosophy at the time: the profitability claim, the conceptual claim, and the triviality claim. Because of their keen critical characters, she had been known as one of the greatest critic of consequentialism. Unfortunately, it was, however, so keen that not so much attention had been paid to her own moral theory, compared with her critical argument.

In this paper, I tried to shed light on a positive side of Anscombe's moral theory. Firstly, her diagnosis of the disease of “Modern Moral Philosophy” was outlined. Secondly, her own prescription was examined through the review of her arguments on human needs after “Modern Moral Philosophy”.

1. はじめに

G・E・M・アンスコム(1919-2001)による“Modern Moral Philosophy”(以下、MMP)が発表されたのは今から約 60 年前、1958 年のことであった。彼女がそこで帰結主義(consequentialism)という語によって当時の道徳哲学を徹底的に批判し、それがその後の徳倫理学の誕生につながっていったことはよく知られている。

とはいえ、その批判が正確にはどのようなものであったのかは、それほど明確ではなく、その当否も十分には検討されてこなかった。たとえば、R・クリスプは「[MMP は]いわゆる「徳倫理学」の成立において重要な役割を担ってきた。しかし、人が思うほどには、その論証は注視されてこなかった」¹(Crisp 2004 p. 75)と述べており、アンスコムについての著書をもつ R・タイヒマンも「彼女の研究はしばしば難解、不可解であり、せっかちな読者に耐えられるしろものではない」(Teichman 2008 p.1)としている。

しかしながら、2001 年のアンスコムの死後、未発表文献も含めた論文集が、彼女の娘であるメアリー・ギーチらの手によって出版されたこともあり (Geach and

Gormally 2005, 2008)、近年では彼女の理論の再評価が進みつつある。

本稿の目的はそうした近年の研究成果を踏まえつつ、MMP を中心としたテキストの再検討を行うことを通じて、アンスコム倫理学理論の肯定的側面に光を当てることである。これによって、従来、その批判的な側面ばかりが取りざたされていたアンスコム論の立場を現代的な視点から再構成することを目指す。具体的には、第二節では MMP の中心的な主張である三つの批判テーゼを概観することで、アンスコム倫理学批判の要点を明確にする。続く第三節では MMP での問題意識を踏まえて、アンスコム自身がどのような道徳哲学を構築したのかを明らかにする。

2. MMP の三つのテーゼ

MMP はしばしば難解な論文と言われるが、その中心的主張は冒頭で述べられる三点に絞られている。以下、本節ではその三つのテーゼをクリस्पにならってそれぞれ、利益のテーゼ、概念のテーゼ、些末さのテーゼと呼んだ上で (Crisp 2004 p. 76)、それぞれのテーゼが何を意味し、またどのように関連し合っているかを詳しく見ていく。

2.1 利益のテーゼ

アンスコム論の第一のテーゼは、利益のテーゼである。MMP の冒頭を見てみよう。

第一のテーゼは、今私たちが道徳哲学を行っても利益は得られない、というものだ。少なくとも、私たちが著しく欠いている、心理についての適切な哲学を得るまでは、それは放っておいた方がいいだろう。(MMP p. 26)

アンスコム論の考えでは、心理についての哲学 (philosophy of psychology) を得なければ、道徳哲学から利益を引き出すことはできない。しかし、これはどのような意味だろうか。直ちに三つの問いが浮かぶ。第一に、ここで言う利益とは何か。第二に、同じくここで言う心理についての哲学とは何か。そして第三にいかなる意味で道徳哲学は心理の哲学を必要とするのか。別の箇所でも、彼女は次のように述べている。

今日の哲学には、不正義 (unjust) の人がなぜ悪い人であるのか、あるいは不正義の行為はなぜ悪い行為であるのかの説明が求められている。そのような説明を与えることは倫理学の役割である。しかし、これは私たちが心理についてのまっとうな哲学を得るまでは、始めることができない。なぜなら、不正義の人が悪い人であるという証明は、「徳」としての正義の積極的説明を要するからである。しかしながら、どんなタイプの性格特性が徳であるか—これは

倫理学の問題ではなく、概念分析の問題である一、徳は発揮される時、どのようにして行為に関係しているか、こうしたことを理解するまでは倫理学の中のこの部分は私たちには完全に閉ざされている²。……なぜなら、ここで私たちは少なくとも、人間の行為とは何か、そして「しかじかをなした」という行為記述はいかにして動機や意図、複数の意図の影響を受けるのか、といったことの説明を必要としているからである。(MMP p. 29)

この部分を見ると、先の問いへの答えが明らかになってくる。アンスコムによれば、今日の道徳哲学に求められているのは、不正義の人がなぜ悪い (bad) 人であるのか、不正義の行為はなぜ悪い行為であるのかを説明することである。なぜそれが現代の道徳哲学の課題であるのかは、第二のテーゼとかかわるため、ここでは扱わない。さしあたって言えそうなことは、道徳哲学の課題は不正義と悪の関係を説明することであるとアンスコムは考えており、したがって、その説明をもたらすことが、すなわち道徳哲学によって得られる私たちにとっての利益だということである。

そして、その意味での利益の点から、第二、第三の問いについても、答えが与えられる。アンスコムの考えによれば、不正義と悪の関係を証明するためには、徳としての正義の説明が不可欠であり、この徳、言い換えれば特定の性格特性を十分に理解するためには、それが結びつく人間の行為という概念について理解せねばならない。そして、その人間の行為とは人間の動機や意図などの心的な概念の十分な理解によって把握されるものである。したがって、ここで言う心理についての哲学とは、自然科学的なものではなく、むしろ動機や意図などの分析によって行為という概念そのものを理解する理論のことであり、アンスコムが『インテンション』(Anscombe 1957)などで展開したような行為論のことを指す³。

たとえば、アンスコムは同書において「功利主義を認めるべきでないのは、それが「快」をまったく問題のない概念として常に扱っているからである」(ibid. p. 70)と断じているが、ここでの快は動機や欲求などと同様に、心的な概念として捉えられている。そして、それについての十分な哲学的分析を欠くがゆえに、功利主義は誤りとされる⁴。

以上に見たように、動機、意図、欲求、快などの心的な概念の理解を通じて、行為、ひいては性格特性の十全な理解を得てからでなければ、不正義という特定の徳が悪と結びつくかどうかを論じることは不可能だ、というのがアンスコムの考えであり、利益のテーゼが表すものである。これを踏まえて、利益のテーゼを書き下すと以下のようになる。

利益のテーゼ：人間の動機や意図などについての分析を通じて行為や性格とは何かを

明らかにする心理の哲学を行った後でなければ、道徳哲学は不正義と悪の関係を説明するという役割を全うすることができない。

さて、確かに、アンスコム言うように、悪徳としての不正義を十分に理解するためには、確かに性格特性とは何かはわかっていなければならない。そして性格特性を行為との結びつきで考えるならば、単なる身体の動作とは異なる意味での行為とは何か、あるいは不作為とは何かということを明らかにしなければ、私たちはそもそも不正義について論じる段にない、という指摘も理に適ったものである。

とはいえ、なぜ道徳哲学は不正義に注目しなければならないのか、という疑問は残る。そもそも道徳哲学は不正義などの徳の語彙を用いずともよいのではないか。たとえば、正不正 (right and wrong)、義務 (duty)、べし(ought)、などの概念を中心として道徳哲学を行ってもよいのではないか。しかし、それこそがアンスコムの批判した当時の道徳哲学が行っていたことであった。この点は、上でも触れたように、第二のテーゼである概念のテーゼを見ることで答えられる。

2.2 概念のテーゼ

第二のテーゼは、概念のテーゼである。前節同様、本節も引用から始めよう。

第二のテーゼは、責務や義務—すなわち、道徳的責務や義務のことだ—、道徳的に正しいこと、不正なこと、道徳的な意味での「べし」、こういった概念は、心理的に可能であれば、捨ててしまうべきである、というものだ。というのもそれはもはや残存していない倫理学の古い考え方の残余、あるいはその派生物であり、その考え方抜きではただ有害なだけであるからだ。

(MMP p. 26)

このテーゼも三つの問いによって明確化することができる。第一に、「もはや残存していない倫理学の古い考え方」とは何か。第二に、道徳的義務はどのような意味でその残余ないし派生物であるのか。第三に、いかなる意味で道徳的義務は有害なものであるのか。順に詳しく見ていこう。

まず、最初の問いである「もはや残存していない倫理学の古い考え方とは何か」である。アンスコムによれば、もともと「べし」や「必要だ」などの概念は善悪と結びついてこそのものの、特別に道徳的な意味をもっていたわけではなかった。たとえば、「油を差さないで機械に悪い、油を差すべきだ」と言うときの「べき」は道徳的な「べき」ではない (MMP p. 29)。しかし、現代では「べし」は道徳的な意味で用いられ、

「義務づけられる」「拘束される」「要求される」などの特別な意味を付与され、特に絶対的な判決として用いられることが多い (ibid.)。ではその変化をもたらしたものは何か。

その答えは歴史のうちにある。アリストテレスと私たちの間に、倫理学の法的な捉え方をともなってキリスト教が登場した。キリスト教はその倫理的な考え方をユダヤ教の律法から引き出したのである。……キリスト教による長い年月の支配の帰結として、拘束されている、許されている、免責されているといった概念が、私たちの言語や思考のうちに深く埋め込まれるに至った。

(MMP p. 30)

このように、アンスコムがここで意図している「もはや残存しない倫理学の古い考え方」とは、ヘブライからキリスト教の伝統を指す。キリスト教はユダヤ教を引き継いで、倫理を神の与えた律法に基づいて理解する。神が私たちになすべしと要求したことが、人間にとっての道徳的な義務であり、それに背くことは人間としての悪さを示すことになる (ibid.)。こうしたキリスト教的な道徳理解が、アリストテレスにはなかった「道徳的なべし」という概念を生むに至ったとされるのである⁵。

しかし、彼女の考えではこのキリスト教の伝統は、宗教改革などを通じて、すでに現代では失われてしまっている。そのため、現代においては道徳的責務は残余となった。

そのような捉え方が長年にわたって支配的であり、その後、失われたならば、その結果、法によって拘束されている、支配されているというものとしての「責務」の概念は、それ自体は残るとしてもその根を失うことになる、というのは実に自然なことである。(MMP p. 30)

あたかも刑法制度が失われた後に使われる「犯罪」という概念と同じように、法的な枠組みが取り払われてしまえば、道徳的責務という概念は中身を失ってしまう (MMP p. 30, 32)。その意味で、今や道徳的責務の概念は理解不能 (unintelligible) なものである、とアンスコムは述べる。法を与えた者としての神の存在を信じることを無しに神意説 (divine law theory) をとることはできない。

とはいえ、ここで理解不能ということが正確に何を意味しているのか、アンスコムは明示していない。そのため、理解可能性が何に存するのかが厳密には MMP から明らかではない。しかし、『インテンション』(Anscombe 1957) でのいくつかの記述と、現代の道徳哲学が神の代わりに持ち出すものとして彼女が挙げているものを参照することで、そのおおまかな意味は推測することができる。おそらく、大雑把に言えば、こ

こでの道徳的諸概念が理解可能であるためには少なくとも正当な源泉 (origin) と内容 (content) の二つの側面を与えるような枠組みが存在していなければならない、とアンスコムは想定している。

まず正当な源泉ということ言えば、神を欠いた主な近代および現代道徳哲学は、ヒュームに見られるように、何らかの特別な感情に道徳の源泉を求めようとする (MMP pp. 30-31) ⁶。あるいは、カントに起因し、当代では R・M・ヘアに顕著であるような自己律法や自らの決定を頼む立場もしばしば主張される (MMP p. 37, 42) ⁷⁸。こうした道徳の捉え方においては、意志や欲求が神の立ち位置を演じることになるが、アンスコムはそれでは理解可能性にとって不十分だと考える。彼女は『インテンション』において、有名な泥の皿の例を挙げている。すなわち、「私は泥の皿が欲しい」という人に対して「何のために？」と聞いたときに、「自分は何かのためにそれが欲しいのではなく、ただ欲しいだけだ」と答えることは、ほとんど意味不明である、とアンスコムは述べている (Anscombe 1957 pp. 70-71)。

善は多様である。「欲する」という概念に求められることは結局、われわれが自分の欲するものを何らかの意味で善のアスペクトのもとで捉えていなければならない、ということにある。たとえば、三インチの長さの骨片の収集は、それを収集することを讃える言葉を聞かないことには、それを行為の目的として理解することは難しい。「人はどんなものでも欲することができるのであり、たまたま私はこれがしたいのだ」というのは虚飾でしかない (ibid. pp. 75)。

もう一つは源泉を欠くがゆえの内容の欠如である。すなわち現代の「べし」は内容を欠いて、ただ何かを命じるという心理的な強制力だけを残している (MMP pp. 32, 40-41)。言い換えれば、現代の「べし」はそれ自体として適用規準をもたない。そのため、何が道徳的義務なのか、現代の私たちにはわからない。あるいは「べし」を差し向けられた側、「義務」を課された側にとっても、具体的に何を指令されているのかわからない。それが顕著となるのが、現実の問題における境界事例である。アンスコムによれば、神意説がしばしば採用してきた決疑論的立場は境界事例でもそれぞれ典型的な解答を示すことができるのに対し、現代の道徳哲学は自身の規準をもたないため、せいぜい既存の社会規範を借りてくるにとどまる (MMP pp. 36-37)。

アンスコムの考えでは、神を中心とした法的な道徳の捉え方はその源泉においても内容においても申し分のないものであった。他方、現代の道徳哲学の中心にある「道徳的べし」や道徳的義務は正当な源泉も内容も欠いたものであり、そのために理解不能なものとなってしまっているのである。

とはいえ、ある概念が理解不能なものであることと、それが有害 (harmful) である

ことは別のことである。では、いかなる意味で、キリスト教の伝統という枠組みを欠いた道徳的義務概念の使用は有害なのだろうか。これについても、アンスコムがこれこそ害であるとはっきりと述べているわけではないが、筆者の考えでは、それはそのような空虚な道徳概念の使用が帰結主義という彼女が決定的に誤っていると論じる道徳理論に容易につながるからである。この点については、次節で詳しく述べる。

さて、次節に進む前に、前節で後回しにした「なぜ道徳哲学の課題は不正義に注目するものであるのか」という問いを取り上げておきたい。その答えはひとつには、本節で見たように「道徳的なべし」や道徳的義務の概念がそれを理解可能にする枠組みを欠いたものであって有効なものではないからである。それに対し、「正義」や「不正義」「詐欺的」「不正直」などの概念は少なくとも、古代ギリシアの時代に根を持つものでありつつも、アンスコムによれば、まだ私たちにとってかろうじて理解可能なものである。すなわち、特に内容に関して言えば、何が不正義であるかの絶対的な定義が与えられるわけではないが、例となる事実の記述が示されることによって、私たちはそれが不正義であると判定することができる (MMP p. 29, 39) ⁹。たとえばある人が犯していない犯罪のために裁かれるなら、これは明らかに不正義である、と彼女は述べる。

後にアンスコムは、自分はいわゆるメタ倫理学よりも個別的な道徳的問いの方に関心があったと述懐しているが (Anscombe 1981 viii)、同時代の R・M・ヘア同様、道徳哲学はあくまで実質的な問いに答えるものであらねばならないと考えるのであれば、道徳哲学は数少ない私たちの手に残った生きた実質をもつ概念に注目する必要がある、と考えるのは理に適っていると言えるだろう。しかも、正義は 3 節で述べる人間としての善とも密接な関わり合いをもつ。その意味でも、アンスコムは正義の徳を中心とした道徳哲学を提案する。

最後に、概念のテーゼもまとめておこう。

概念のテーゼ：道徳的責務や義務といった、キリスト教の伝統の中で生まれてきた概念は、その伝統が失われた今や、支持枠組みを欠いた理解不能な残余であり、決断主義や帰結主義などの誤った考え方につながる可能性が高い以上、使用を中止した方がよい。

2.3 些末さのテーゼ

MMP 最後のテーゼは些末さのテーゼである。

そして私の第三のテーゼは、シジウィックから現在に至るまでの著名なイギリスの道徳哲学の著者たちの間の差異は、ほとんど重要ではないというものだ。

(MMP p. 26)

アンスコムによれば、H・シジウィック以降のイギリスの道徳哲学者はすべて「帰結主義」という名でくくられる。帰結主義者の基本的な主張は、「正しい行為とは最善の可能的帰結を生み出す行為を意味する」(MMP p. 33) というものである。帰結主義に従えば、「ある人がよく行為 (act well) するのは、この個別の行為の全体としての帰結についての、自分の判断に従って、個々の状況において最善を目指して行為した場合である」(ibid.)。このように帰結主義を定義した上で、シジウィック以降の著名な哲学者は皆、多かれ少なかれ帰結主義者だという点で大差がない、というのが些末さのテーゼである。

ここで注意が必要なことは、現代では帰結主義は功利主義とほぼ同じもの、あるいは帰結主義者は功利主義者とほぼ同義として用いられることが多いが、アンスコムにあってはそうではないということである。たとえば、アンスコムは、現代では直観主義者として功利主義者と対置される、W・D・ロスらオックスフォード直観主義者は帰結主義に分類される、と考えている (MMP p. 33)。一方で、J・S・ミルらの古典的功利主義は帰結主義とは区別されると考えている (MMP p. 36)。

では古典的功利主義と帰結主義を区別するものは何なのだろうか。この点を理解するためには、アンスコムの行為論と帰結主義批判をもう少し詳しく見ておく必要がある。

最初に重要な点は、アンスコムにとって、なすべき行為とは事実の記述によって直接与えられるものである、ということである。アンスコムは MMP の前年に『インテンション』、そして MMP と同年に“On Brute Facts”という論文を発表しているが、両者を通じて彼女は、行為とは意図という理由を通して記述されるものであると主張している。そして MMP においても、ひとたび記述が与えられ、かつその記述を支える背景制度が存在する場合には、それにもなってその記述と関連する (relevant) 事実が定まると論じている (MMP pp. 28-29)。

たとえば A 氏が B 氏に対し「必ず金は返す」という言葉を、「本当は返せるあてはないが、騙して金をせしめてやろう」などの意図をもって発話したとき、私たちの約束や不正義などにかかわる一定の背景制度がある場合、ここには「A 氏は詐欺を働いた」という記述が当てはまるだろう。そしてそこでは、A が B に金を借りている、A は金を返す気がないなどのことが関連するナマの事実 (brute fact) となるだろう。それらの事実を指摘することで、私たちは A 氏が詐欺師だと正当に非難することができる。あるいは角度を変えて言えば、A の「金を返す」という発話は、「B を騙そうとして」という意図が理由として示されて初めて、意図的行為として理解可能なものとなる。

これらを前提としてアンスコムは、シジウィック以降の帰結主義が誤りである理由

を挙げていく。第一に、帰結主義は行為をその特徴の記述によって理解しないため、その行為ごとの関連する事実を適切に考慮に入れることができず、十把一絡げに帰結によって行為の正不正を判定しようとする。結果として、帰結主義者はそれ自体として善悪の安定的な標準を持たず、彼らの道徳判断はいつでも状況次第、人々次第になる。その意味で帰結主義は根をもたず、必然的に浅薄である、と彼女は主張する (MMP p. 36) ¹⁰。

第二に、帰結主義は定義により帰結によって行為の正不正を判定するが、現実には可能な帰結は無数に存在するため、「その行為は許される」などのことを前もって言うことができない (ibid.) ¹¹。帰結主義はいつでも後から行為を正当化するためにしか使うことができない。

そして、アンスコムによれば第三の、もっとも重要な帰結主義の誤りは、彼らが意図された結果と予見された結果を区別していない点にある。「シジウィックは意図を次のように定義する。すなわち、自発的な行為の予見された帰結はすべて、意図されたものである」 (MMP. pp. 34-35)。この区別を行わない場合、本人が何らの意図を持って行ったことではない動作にまで、それがもたらした結果に対する責任が生じることになる¹²。しかし、私たちは普通、意図された帰結と、偶然的に生じた帰結を区別する。

特に、当時のアンスコムはカトリックの伝統にのっとり、二重結果の原理 (The Doctrine of Double Effect) を支持していた。それによれば、人がその行為の帰結について責任を負うのは、それが当人によって意図されたものである場合のみである。したがって、たとえ私の行為によって何らかの悪い帰結を招いたとしても、それが私の目的でも、目的にとって必然的な手段でもないなら、私はその帰結に責任を負わない。

たとえば、強盗から身を守ろうとして、とっさに身近にあったバットを振り回したら、打ち所が悪く相手が死んでしまったという場合を考えよう。二重結果の原理にのっとれば、この場合、私は故殺の罪 (murder) には問われない。相手を殺すことは私の意図したところではないからだ。このことはアンスコムの行為論とも結びついている。上でも見たように、彼女によれば、ある人のなした意図的行為は、「なぜそれをしたのか？」という問いへの答えを通じて、その行為の理由を与えられるようなものである。そして、単に予見されただけの結果は、行為の理由の中には現れない。目下の例での私の行為の理由は「身を守ろうとして」だからである。それゆえにその行為をなすべきもの、あるいはなすべきではないものとするような記述と、単に予見されただけの結果は無関係である。

MMP でもアンスコムは具体例によってこのことを説明している。彼女は次のような場面を考えてみよという。たとえば、自分の子どもを養うことは善い行為であり、もう育てたくないからなどの理由で、それを意図的にやめることは悪い行為である。今、私は何らかの不名誉な行いをするか、刑務所に入るかを選ばねばならない場面に陥った。

刑務所に入れば、子どもを養い続けることはできないことが予見されている (MMP, p.35)。

このとき、シジウィック的な意図理解では、大人しく刑務所に入ることは、意図的に子どもの扶養を止めることであり、その意味では、飽きたから扶養をしないことと責任において同等である。しかし、常識的に考えて、刑務所に入ることによって予見されるものとしての扶養の停止と、直接欲求されるものとしての扶養の停止は、その責任の程度において違いがあるだろう、とアンスコムは指摘する。

とはいえ、この二重結果の原理には大きな危険が付きまとう。アンスコムは、帰結主義の間違ひは二重結果の原理を無視したことであり、カトリックの誤りは二重結果の原理を濫用したことでであると述べる (Anscombe 1961)。私たちは二重結果の原理の適用に極めて慎重でなければならない。

たとえば、二重結果の原理はしばしば正戦論の文脈で用いられるが、トルーマンによる原子爆弾の投下は二重結果の原理の適用対象にはならない。なぜなら、アンスコムの考えでは、トルーマンの原子爆弾投下は広島、長崎の無辜の人々を平和という目的のための手段として殺戮したのであって、市民の死は単に予見されたものであったとして、彼を免責することはできない。市民の死は彼の目的達成にとって必然的に要請される手段であった。その意味で、たとえば「市民を殺戮することを手段として利用することで平和を勝ちとろうとして」などの形で、市民の死はトルーマンの行為の理由に含まれる。そして、アンスコムにとって、「無辜の人々を殺害する」という形で記述される意図的行為は絶対的に不正義である (ibid.)¹³。

さて、帰結主義にはこのように様々な問題点が指摘できるとして、この節で最初に述べた問題、すなわち功利主義と帰結主義の関係に戻ろう。シジウィックとミルを区別するものは何か。それはミルが行為にあたっていちいち功利計算を行うことを求めない点にある (MMP pp. 27-28, 33)¹⁴。すなわちアンスコムの解釈では、ミルは行為そのものが快に対して持つ一般的傾向を重視しており、前もってそれぞれの行為を評価することを可能としていることによって、それぞれの行為の正不正を場当たりに決めるという帰結主義の欠陥を回避している。実際、すでに述べたように、功利主義に対するアンスコムの批判は、快という心的な概念の無反省な使用に向けられたものであり、帰結主義に向けられる批判とは異なるものであった。したがって、アンスコムの言う帰結主義は、現在で言う功利主義一般とは外延が異なっている¹⁵。

最後に、前節で触れた有害さと帰結主義の関係も述べておきたい。アンスコムの娘であり自身も哲学者であるメアリー・ギーチによれば、アンスコムの『インテンション』の基礎となった一連の講義の着想は、いわゆるトルーマン名誉学位事件に端を発している (Geach 2005 p. xiv)。

事件は 1956 年に起きた。アンスコムも当時講師を務めていたオックスフォード大学

でアメリカ大統領トルーマンに名誉学位を与えようという提案があった。ほぼ全員が賛成する中、アンスコムは一人、広島、長崎に原子爆弾を投下し、大量の一般市民を殺戮した人物に名誉学位を与えるなどとんでもないとして、抗議文を発表した。結局、圧倒的な賛成多数で提案は可決され、トルーマンには学位が与えられることになるのだが、この賛成票を支えているのが帰結主義的な発想であったと彼女は考えたのである。

たとえば、素朴な帰結主義者ならば、広島への原子爆弾投下の是非は、爆弾によって殺される人々の快苦と、さらに戦争が続いた場合に殺されたであろう人々の快苦を比較考量すべきだと論じるだろう。しかし、アンスコムはこのような物言いを認めない。彼女の考えでは、不正義な行為は二つに分けられる (MMP p. 38)。一つは内在的に不正義な行為であり、これは当の行為そのものの性質の記述によって与えられる。もう一つは状況によって不正義な行為であり、こちらは行為そのものの性質ではなくその行為をなす状況によって与えられる。たとえば、無実の人を処罰すること、その人が意図的にしたこと以外のことで裁かれることなどは、その行為の性質からして不正義であり、内在的に不正義である。他方、一般的な状況で自分の財産を自由に処分することは正義に反することではないが、困窮している人がたくさんいるのに、彼らを救うことなく自分の財産を浪費することは、その状況のために不正義な行為である。そして道徳において優先するのは前者であり、内在的に不正義な振る舞いが、状況のために正義の振る舞いとなることはない、と彼女は考える。トルーマンの問題に戻って言えば、「無辜の一般市民を殺戮する」という記述によって与えられる行為はその性質からして内在的に不正義であり、それが「この戦況では平和につながる見込みが高い」などの、状況によって与えられる偶然的な帰結によって正義の行いとされることはありえない¹⁶。

後にアンスコムは、自分は「道徳的な善悪」を「人としての善し悪し」と理解すると述べる (Anscombe 1982, 2005)。帰結主義が最大化せよという最善の結論は状況に左右されるものであり、何より「人としての」最善にかかわるものではない。

最後に、些末さのテーゼもまとめると以下のようなになる。

些末さのテーゼ：シジウィック以降のロスやヘアを含むイギリスの著名な道徳哲学者らは、道徳的評価に関して行為そのものの記述を考慮しない帰結主義者であり、それゆえに誤っている。

3. アンスコムによる処方箋 — 道徳的な諸概念とそれを理解可能にする枠組み

ここまでは MMP におけるアンスコムの道徳哲学批判を三つのテーゼにそって見てきた。それぞれのテーゼは、P・フット、A・マッキンタイアや C・テイラー、B・ウィリアムズらによって引き継がれ、独自の要素を加えられて、主流派の道徳理論に対す

るアンチテーゼを形成していく。

さて、本稿はそうした論争史を追うのではなく、代わりにアンスコム自身が MMP 以降で行った積極的な主張に注目してみたい。実際、アンスコムは徳倫理学中興の祖ともされるものの、彼女自身は MMP で単にアイデアを示したに過ぎず、積極的な理論構築と言えるようなものを行わなかった。実際、クリスプが言うように、MMP と徳倫理学の関係はこれまで必ずしも詳しく論じられてこなかったし、メアリー・ギーチは、彼女の死後に編まれた論文集を編纂するにあたって、彼女の立場と現代の徳倫理学の間には溝があると示唆している (Geach 2005 p. xxi)。

あるいは、アンスコムは敬虔なカトリック教徒であったのだから、実質的な規範倫理学は言うまでもなく、前節で述べたような哲学的な倫理学、今で言うメタ倫理学に相当する部分についても、カトリック神学が基礎にあるとも言われる (O'Neil 2004) (こちらについては、ギーチは不満を表している)。

こうした点に鑑み、本節ではアンスコムの積極的な主張にも光を当ててみたい。実際のところ、三つのテーゼによって示された道德哲学の病理に対して、アンスコムはそれぞれ MMP を通じて、あるいはその後の研究者としてのキャリアを通じてさまざまな処方箋を提示しようと試みている。以下では、アンスコムの支持した「枠組み」への注目を通じて、彼女自身の道德理論を明らかにしていきたい。

3.1 MMP を越えて

さて、MMP によれば、法的な枠組みを欠いた現代の「道德的なべし」という概念は私たちにとってすでに理解可能なものではなく、有害なものでしかない。では、仮にアンスコムの診断を受け入れるとして、私たちはどうすることができるだろうか。

ここでアンスコムが前提しているのは、ある概念は一定の枠組みのもとで使用されない限り、理解可能なものとはならない、というものである。この前提を踏まえて考えるならば、二つの選択肢がありうる。第一に、「道德的なべし」を理解可能にするような別の枠組みを創り出すことであり、第二に、「道德的なべし」を破棄して、別の私たちの手に入る枠組みに基づく理解可能な概念でやっていくことである。そしてアンスコム自身は後者を選んだ¹⁷。以下、アンスコム自身の立場の検討を行ってみたい。

まず、最終的に彼女が支持していた枠組みには一般に、大きく二通りの解釈がある。第一に、神学的な枠組みであり、第二にはアリストテレス的な徳の枠組みである。加えてもちろん、両者の架け橋としてのトミズムの立場だという読みもある。前者についてまず、アンスコムがある種の神意説を採る論者であったことには異論がなく、彼女自身も自分の論文のいくつかはカトリック向けに書かれたものであるということを認めている (Anscombe 1981 p. xii)。

しかしながら、タイヒマンによれば、神意説を採用するといってもアンスコムの立

場は、善いことだから神が命じるというもの、あるいは神学は合理的な議論によって正当化できる、というものである (Teichman 2008 pp. 83-84)。したがって、アンスコムは議論を狭い意味での神学的な議論と理解してカトリック以外には説得力をもたないものとする必要はない、とタイヒマンは主張する。ただ、この主張の当否には紙幅の都合上、これ以上踏み込まず、以下では第二の解釈について集中的に検討してみたい。

徳倫理学の文脈の中で喚びだされるアンスコムはたいてい、アリストテレス的な徳の倫理学にその祖を求められるような、人間としての開花 (human flourish) を目的とする論者に列せられる。しかしながら、MMP の時点でアンスコムは、人間の自然的な徳に規範を求めることに害はないとはするものの (MMP p. 38)、アリストテレスらと私たちの間には大きなギャップがあり、「それは、人間本性、人間の行為、徳の特徴、とりわけ人間の「開花」の説明によって埋める必要があるようなギャップである。そして、これこそもっとも疑わしく見える決定的な概念である」(MMP pp. 41-42)、と述べている。したがって、この時点のアンスコムには、アリストテレス的な開花を中心とすることに躊躇があった。

とはいえ、後年のアンスコムは MMP においても示唆されていた、人間のニーズ、人間にとって必要なものに一定の地位を認めようともしている。そこでは、私たちのニーズが充たされるという人間的な善を目的とした枠組みの擁護、またその観点と正義の徳を結びつけることが試みられる。

3.2 約束と言語ゲーム

1969 年の論文においてアンスコムは、約束の本性について論じているが、そこで人間の生とそれが必要とするものによる、約束の分析を行っている (Anscombe 1969)。そこで彼女は約束を一種の言語ゲームと捉える。約束は 2.3 節でナマの事実について述べたことと同様に、特定の背景制度の下で、約束相手に対する言語使用を通じて自らに一定の責務を課すものであるとされる (ibid. pp. 14-17)。これを彼女は、契約を通じて自らの可能性を制約し、必然性を課すことと表現する。

具体的に考えてみよう。たとえば、私が「貴方にリンゴをあげる」と約束したならば、私は「信用を失うという犠牲を払わずにリンゴをあげない」という可能性を自ら閉ざし、「リンゴをあげる」ことを自分にとって必然的なものとする。もちろん、現実には私は一定の犠牲を払うことで約束を破ることができる。その意味では、客観的には私がリンゴをあげることは必然的ではないように見える。だが、約束した以上、私にとって、それは必然的なことであり、私は約束を破ることができない。この「できない」という意味での必然性については、後でもう一度触れるとして、重要なことは、私たち

はなぜそのような言語ゲームを行うのか、という問題である。アンスコムはそれを言語ゲームの効用という観点から分析する (ibid. p. 18)。

物理的な力の適用以外で、誰かに何かをなさせしめるものは、人間の生の必然性であって、それは他のどんな手段によって確保されるものをも超えている。

言語ゲームのような手続きは、その使用が人間の活動とそれゆえの人間的な善の相当な部分であるような道具である。それは人間のニーズと人間の欲求の両方の満足、両者が両立する限りにおいて、提供するのである。

(ibid. p. 18)

彼女によれば、言語ゲームは私たちが共同生活の中で自分たちの欲求とニーズを満たすための道具である。それらが満たされるといふ人間的善を私たちが目指すならば、約束という言語ゲームは私たちの生活から欠くことはできないものである。そこから言語ゲームは、それなしには善が得られないようなもの、という意味での必然性、彼女が言うところのアリストテレス的必然性を帯びる (ibid. pp. 18-19)¹⁸。そこから、約束は私たちにとって必然的なもの、守らねばならないものとなるのである。

この必然性は先の「できない」という意味の必然性とは異なるものである。だが、このアリストテレス的な必然性こそ、約束という言語ゲームを実質的に支えているものであり、ひいては正義という考えの一つの根である、と彼女は述べる (ibid. p. 19)。実際、約束や契約がまったくない生活を私たちは想定できるだろうか。不可能ではないとしても、その生活が相当危険で気の抜けない、貧しいものとなるのは想像にかたくない。私たちは人間として生きるためにさまざまなものを必要としており、それは欠くことのできないものなのである。

したがって、この時点でアンスコムは人間の生 (human life) や活動 (human activity) が、私たちにとって必然的なものを定め、それが少なくとも約束を守ることなどの責務、さらには正義といった道徳的諸概念を成り立たせると考えていたことがわかる。

3.3 停止様相

では「できない」という意味での必然性はどうなったのだろうか。これをアンスコムは後に“Rules, Rights and Promises” (Anscombe 1978a) において、より詳しく展開している。それによれば、この「できない」は「ねばならない」と対でそれぞれ停止様相 (stopping modal)、執行様相 (forcing modal) という考え方で説明される (ibid. p. 139)。

アンスコムはこの概念を説明するにあたって、子どもたちが手を重ねていく遊びに注目する (Anscombe 1978a p. 101)。そこでは最初、大人が手本を見せたり、実際に子どもたちの手をとったりしながらも、しばしば「下から手を引き抜かなきゃいけないよ」「まだ手を引き抜けないよ」などと口にする。前者は行為の執行を命じるものであり、後者は行為の停止を命じるものである。そして最初は受け身だった子どもたちは徐々に大人のやり方を真似して、それに反する子どもに対して自ら上記のような発言をするようになる。このことは、まさに自分の中に規則という概念を確立することであり、約束や権利の概念を築き上げることである、とアンスコムは述べる (ibid.)。彼女によれば、停止様相への応答を学ぶことは人間の知性の重要な部分を占めており、それがなければ権利などの概念も存在し得ない。

また、アンスコムによれば、「まだ手を引き抜けない」とか「そういう風にキングは動かさない」とはゲームの規則が要求するものである。そしてこの要求するということがすなわち、必然性を課すことである、と彼女は続ける。したがって、停止様相は基本的にゲームや何らかの実践から生じるもので、私たちがそのゲームに参加する限りにおいて、必然性を課すのである。

こうした議論を踏まえて、アンスコムはさらに “On the Source of the Authority of the State” (Anscombe 1978b) で、現実の国家の権威や権利、法制度の説明を行っている。冒頭で彼女は「私の問いはこうだ。すなわち、いかにして国家、あるいは政府は正当化されるのか」 (Anscombe 1978b p. 130) と述べる。だが、この論文では同時にいかにして私たちは権利や権威を理解できるのかということが展開される (ibid. § 2)。

さて、アンスコムによれば、権威は服従という反応との関係で定義される。しかし、マフィアの集団も人々に服従を強いることができるため、正当な政府とマフィアを区別するものとして、正当な権威、あるいは服従を強いる権利とは何か問われることになる。ここでの権利と自然現象ではなく、約束や規則と似たものである (ibid. p. 138)。上で見たように、基本的に約束は発話によって、必然性を課すことによって発生する。権利も同様に私たちの言語活動によって生み出されるものであるとアンスコムは考える。したがって、権利も停止様相で説明されるのだが、ここには「N のだから」「N にとってのものだから」などの理由が付帯している。たとえば、「そのリンゴは N が食べるためのものだから、あなたが勝手に食べることはできない」などである。

この「N の」という理由はロゴスとも言い換えられているが、私たちが普段から行っている言語実践の中に内在的なものであるがゆえに、誰でも理解可能なものである。実際、アンスコムによれば権利は、コンヴェンションに基づくものであり、慣例的 (prescriptive) である。「権利の概念の生成のレベルでは、すべての権利は必然的に慣例的であり、この意味で権利はすべて慣習に基づく。権利のようなものの存在は、特定

の手続き、応答、特定の言語形式の使用である統合された部分に存している」(ibid. p. 141)。私たちは子どもの頃からこの社会の中で応答の言語形式を学ばされるのであり、そのために権利や国家の権威を理解し、応答することができる。

とはいえ、あらゆる慣例的に存在している権利が本当に権利の名に値するとは限らない。そこで、今度は単に慣例的な権利と真正な権利の区別が必要となる。それをアンスコムはタスクによって説明する。たとえば、子どもを育てるというタスクを行う人は、一般的に人間のニーズにとって必然的なタスクをこなしているのだが、それは子どもたちの服従無しには完遂され得ないものである。したがって、彼らは子どもたちに対する権威、権利を有することになる (ibid. p. 145)。より一般的に言えば、暴力からの人々の保護という必然性が改めて、権利や法制度のうち特定のものを正当化する (ibid. pp. 147-148)。かくして、国家の権威や権利は最終的にニーズに基づいて正当化されるのである。

本節での議論をまとめると、以下のことが言えよう。すなわち、私たちは人間として様々な活動を行い、様々なニーズをもつのであり、それが人間的善を構成している。その善の獲得に必要なもの、欠くことができないものはアリストテレス的必然性を帯び、約束を含む言語ゲームもそこに含まれる。そして言語ゲームもまたゲームである以上、規則をもつのであり、その規則を習得することには停止様相への応答を学ぶことが含まれる。逆に言えば、責務や約束、権利などは人間的善の観点からアリストテレス的必然性を帯びたものであるが、それが可能であるためには私たちが停止様相に適切に応答できるのでなければならない。

さて、本稿では 2.2 節において、ある概念が理解可能であるためには、正当な源泉と内容が与えられる必要があると論じた。そして、本節で見たことを踏まえると、確かにアンスコムのニーズ論は権利を理解可能なものとする枠組みの位置を占めるものとして想定されているように見える。すなわち、私たちがたとえば人間として同胞とともに健康に楽しく生活を送ろうとするという事実はアリストテレス的必然性を通じて、約束や権利を不可欠なものとして要求する源泉として機能しうるであろうし、健康や安全という具体的な事柄をとってみれば実際に道徳的な概念に内容を与えるものともなりうる。その意味では、確かに人間的な生活とニーズは、道徳的概念を理解可能にする一つの枠組みを提供するものでありうるだろう。本稿の 3.1 節では、アンスコムが採用した方針は、「道徳的なべし」を破棄して、別の私たちの手に入る枠組みに基づく理解可能な概念でやっていくことであつたと述べた。約束、権利、国家などの現代の私たちになおなじみ深い概念の分析を通じて、私たちに利用可能な枠組みを見いだすことが、MMP での批判的な言説を超えて彼女がたどり着いた彼女自身の積極的な道徳哲学であつたと言えるだろう。

5. 終わりに

本稿では、第二節においてアンスコム の MMP の三つのテーゼを概観し、彼女の当時の道徳哲学に対する批判の内実を明らかにした。次に第三節では、アンスコム自身の道徳哲学の肯定的側面を、MMP 以降の著作も含めて示してきた。

本稿でも論じてきたように、アンスコムが行った批判の多くは非常に示唆に富み、説得的なものであった。だがそれは MMP だけのことではない。彼女が後年提示したニーズ論はこれまで直接的に取り上げられることこそ少なかったが、「できない」の重要性を説いた彼女の主張は、「良い」や「べき」を中心に展開してきた道徳哲学に対して、まったく別の道筋を示したように見える。実際、彼女のこの主張に影響を受けたと思われるマクダウェルやウィリアムズを経由しつつ、帰結主義は彼女の批判を半ば受け容れる形で修正を重ねることになり、徳倫理学は規範倫理学において功利主義と対抗する地位を得るに至った。その意味で、彼女の批判はある程度実を結んだと言えることができるだろう。

だが同時に、本稿で明らかにしてきたことに基づけば、後年のアンスコム の立場が一般的な現代徳倫理学とは異なるものであったこともわかる。フットら徳倫理学者たちが、「不作法」などの濃い概念や「勇気」「親切」などの徳の概念からスタートするのに対し、アンスコム の道徳理論は言語ゲームの実践の中で生み出される「できない」という停止様相をその中心に置く。道徳的にまっとうな人は、強い意志で悪に打ち勝っているのでもなければ、何らかの徳の概念から行為するわけでもない。彼は端的に悪事が「できない」のであり、また他の人の「できない」を妨害せず、「できない」ことを押しつけもしない。それはもしかしたらカトリックとしての、端的に神を信じる、という考えとつながっているのかもしれないが、それを論じるには別稿が必要であろう。

また、批判的な観点から言えば、彼女が後年提示したニーズ論も決して絶対的な枠組みではなく、あくまで一つの世界の見方に過ぎない。たとえば彼女の朋友であったフットの提示したような自然主義よりも、アンスコム のニーズ論が優れた見方であるかは議論の余地がある。結局、枠組みとは何であるのかについての具体的な説明はいまだ得られていない。その意味ではいまだ議論すべきことは山積している。だが、アンスコム自身は決してそれを厭いはしなかっただろう。「母は議論を愛していた。いつだって彼女は戦う準備を整えていた」(Geach 2005 p. xxi)。あとは私たち自身の準備ができていくかである。

文献

・ Anscombe, G.E.M., 1958 “Modern Moral Philosophy”, repr. in Anscombe 1981 pp. 26-42

- ・ ― 1956 “Mr. Truman's Degree” repr. in Anscombe 1981 pp. 62-72
- ・ ― 1957 *Intention*, Harvard University Press
[管豊彦訳『インテンション 実践知の考察』産業図書 1984]
- ・ ― 1958 “On Brute Facts” repr. in Anscombe 1981, pp. 22-25
- ・ ― 1961 “War and Murder” in Anscombe 1981, pp. 51-61
- ・ ― 1969 “On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected in Foro Interno”, repr. in Anscombe 1981, pp. 10-21
- ・ ― 1978a “Rules, Rights and Promises” repr. in Anscombe 1981, pp. 97-103
- ・ ― 1978b “On the Source of the Authority of the State” repr. in Anscombe 1981, pp. 130-155
- ・ ― 1981 *Ethics, Religion and Politics - Collected Philosophical Papers Volume 3*, Blackwell
- ・ ― 1982 “Action, Intention and 'Double Effect'” in Geach M. & Gormally L., (eds.) 2005, pp. 207-226
- ・ ― 2005 “Good and Bad Human Action” in Geach M. & Gormally L., (eds.) 2005, pp. 195-206
- ・ Brink, D., 1989 *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press
- ・ Crisp, R., 2004 “Does Modern Moral Philosophy Rest on a Mistake” in O'Hear, A. (ed.) 2004, pp.75-94
- ・ Diamond, C., 1988 “The Dog that Gave Himself the Moral Law” in French P., Uehling T. Jr. & Wettstein H (eds.), *Midwest Studies in Philosophy Volume XIII*, pp. 161-179, University of Notre Dame Press
- ・ ― 1997 “Consequentialism in Modern Moral Philosophy and in “Modern Moral Philosophy””, in Oderberg, D. and Laing J. (eds.), *Human Lives: Critical Essays on Consequentialist Bioethics*, Macmillan, pp. 13-38
- ・ Foot, P., 2001 *Natural Goodness*, Oxford University Press
[高橋久一郎監訳『人間にとって善とは何か』筑摩書房 2014]
- ・ Geach, M., 2005, “Introduction” in Geach M. & Gormally L., (eds.) 2005, pp. xiii-xxi
- ・ Geach, M. & Gormally, L., (eds.) 2005 *Human Life, Action and Ethics - Essays by G.E.M. Anscombe*, Imprint Academic
- ・ ― 2008, *Faith in A Hard Ground - Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G. E. M. Anscombe*, Imprint Academic
- ・ Hursthouse, R., 1999, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press

- [土橋茂樹訳『徳倫理学について』知泉書館 2014]
- ・ Joyce, R., 2001 *The Myth of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press
 - ・ O'Hear, A., (ed.) 2004 *Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press
 - ・ Olson, J. 2014, *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*, Oxford University Press
 - ・ O'Neil, O., 2004 "Modern Moral Philosophy and Relevant Descriptions" in O'Hear A., (ed.) 2004, pp. 301-316
 - ・ MacIntyre, A., 2007, *After Virtue: A Study in Moral Theory: 3rd edition*, Notre Dame University Press
 - [篠崎栄訳『美德なき時代 第二版』みすず書房 1993]
 - ・ McDowell, J., 1979 "Virtue and Reason", *The Monist* 62 (3) pp. 331-350
 - [荻原理訳「徳と理性」『思想』2008年7月号]
 - ・ — 2001, *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press
 - ・ Richter, D., 2000 *Ethics After Anscombe*, Kluwer Academic Publishers
 - ・ — 2011 *Anscombe's Moral Philosophy*, Lexington Books
 - ・ Taylor C., 1989 *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press
 - [下川 潔・桜井 徹・田中智彦訳 『自我の源泉 — 近代的アイデンティティの形成』名古屋大学出版会 2010]
 - ・ Teichman, R., 2008, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford UP
 - ・ Williams, B., 1982 "Moral Luck" in his *Moral Luck*, Cambridge University Press, pp. 20-39
 - ・ — 1986, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard UP
 - [森際康友・下川潔訳『生き方について哲学は何が言えるか』産業図書 1993]
 - ・ Williams, B. & Smart, J.J.C. 1973, *Utilitarianism For and Against*, Cambridge UP

※本研究は科学研究費「研究活動スタート支援」による助成の成果である。

注

1 [] 内は佐藤が補った。以下同様。

2 傍点は原文イタリック。

3 オニールもこの点について「彼女が嘆いていたのが、科学的ないし自然的な心理学の欠如ではなかったことは確かである。60年代前半のことだが、彼女は実験哲学を極めて敵視していると述べていた」としている (O'Neil 2004 p. 304)。また、後にアンスコム自身も自分の過去の理論を振り返るにあたって心の哲学 (philosophy of mind) という語を使っている (Anscombe 1981 viii)。

- 4 詳しくは 2.3 節で述べるが、ここでの功利主義は帰結主義とは異なることには注意が必要である。
- 5 ただし、クリスプはアリストテレスにも法的な概念に相当するものはあったと主張してアンスコムを批判している (Crisp 2004)。また、ダイヤモンドは独自の分析から、アリストテレス的かつ法的な概念の可能性を提示している (Diamond 1988)。
- 6 これが 20 世紀前半に隆盛を誇った情緒主義につながることは、A・マッキンタイアが『美德なき時代』で詳述した通りである (MacIntyre 2007)。
- 7 こちらは C・テイラーが『自我の源泉』で描き出したものと言えよう (Taylor)。
- 8 その他には既存の社会規範、契約、自然法などが挙げられるが、それぞれ社会規範は誤ったものでありうる、暗黙の契約という考え方の疑わしさ、現代人にとっての自然法の遠さ、などの理由から、うまくはいかないとアンスコムは喝破している (MMP pp. 37-38)。
- 9 この考え方は後の B・ウィリアムズらの濃い概念 (thick concept) に影響を与えている。(Williams 1986)
- 10 O・オニールはこのアンスコムの問題意識を「適切な記述問題」(relevant description problem)と呼んでいる (O'Neil 2004)。すなわち行為をどのように記述するかが、適切な枠組みを欠いた現代の道徳哲学には決定できないという問題である。なおアンスコムは、この問題がカント、ミルにも当てはまるとしている。それによれば、カントは記述を定める規準を与えていない点において、ミルは記述が効用の観点からのみ定まると考える点で、それぞれ誤っている (MMP pp. 27-28)。
- 11 この点を展開して、ウィリアムズは後に“Moral Luck”の中で、功利主義は本質的に懐古的 (retrospective) だと述べた。また、それを逆手にとって意志決定には功利主義は使わなくてよいとしたのが D・ブリンクだと言えよう (Williams 1982, Brink 1989)。
- 12 後にウィリアムズがこの点を展開して消極的責任という観点から、功利主義を批判している (Williams 1973)。
- 13 ただし、後の論文で最終的にアンスコムは二重結果の原理を捨て、副次効果の原理 (principle of side-effects) を採用する。そこでは、二重結果の原理とは違って、予見された悪い結果が確実であり、また時間的に近接したものである場合、その結果に対して責任を取らねばならないとされる (Anscombe 1982)。
- 14 C・ダイヤモンドによれば、ミルは個別の行為について直接的な功利計算を求めず、あくまである行為のタイプが幸福を生み出す傾向をもつかどうかで考えているので、本質的正義を認めており、帰結主義的ではないとされる (Diamond 1997)
- 15 むしろ彼女の言う帰結主義は行為功利主義に近く、その意味では MMP 以降に登場した規則功利主義や二層理論などは直接の批判対象とはならない。
- 16 後の徳倫理学が一般に、功利主義は行為のみに注目するという批判を行うのに対し、ここでのアンスコムの批判はむしろ帰結主義が行為に十分に注目していないものになっているということは重要である。
- 17 他方で、前者を究極的な形で追求したのが現代の虚構主義 (fictionalism) であろう。彼らは J・マッキーのエラーセオリーを経て、最終的に道徳をフィクションと理解し、その積極的な利用を肯定する。cf. Joyce 2001, Olson 2014
- 18 後のフットらの自然主義は彼女のこのアリストテレス的必然性という発想に負うところが大きい (Foot 2001)。