

研究ノート

実害なき密室での違反、それでも道徳を気にする理由

—大場健氏の問題提起に答える¹⁾—

長 久 領 壺

要 約

他者に全く実害を与えないならば、そして目撃者が全くいないならば、道徳を気にせずに自己利益を追求してもよいのか（大場（1992））。これが本稿で扱う問題である。この問題に対する私の解答は以下の二つである。(1)大場（1992）の提起した問題の一部は、それらを道徳の問題としてあくまで捉えようとするならば、実は経済学という共有地の悲劇の問題に転化せざるをえない。従って一見他者に実害なきように見えても、本当は実害をもたらすという意味で、彼の問題設定は不適切となる。(2)他者に全く実害を与えない、そして目撃者が全くいないというが、それは行為者が事件そのものを秘匿することによって初めて確保される状況である。そうである以上、この事件を秘匿したいとする行為者自らの動機と行動は道徳判断の対象となりうる。そして、仮に秘匿すべきではないと判断されれば（大場（1992）が挙げる例ではそうなる可能性が極めて高いのだが）、もはや大場（1992）の問題設定は成り立たない。

キーワード：道徳判断；道徳原理；リチャード／ヘア；貴志／土屋；道徳の推論規則；共有地の悲劇
経済学文献季報分類番号：01-11；01-12；02-13；02-26

第一節 はじめに

「いま、あなたは何か大切な仕事のために道を急いでいるとしよう。喉はカラカラに渇き、何か甘い飲み物が無性に欲しいのだが、いけどもいけどもただ畑と雑木林が交互に現われるだけである。しかし手を伸ばしさえすれば、いまを盛りに熟れきった水瓜なり桃なりを口にできる。しかも、この辺の農家は、植え付けたうちのいくばくかは野鳥なり何なりに突つかれてダメになってしまう、ということを経算に入れて作物をつくっており、あなたもそのことを知っている。もちろんあなたは『盗みはいけないことだ』ということをよく知っているし、『渇しても盗泉の水を飲まず』などという気の利いた台詞さえ浮かんでくる。しかし、この場合どうして果物に手を伸ばしてはいけない

1) 本稿の作成に関しては、中澤信彦氏（関西大学経済学部）との議論が大変参考になった。また本稿は平成九年度関西大学重点領域研究助成金（課題：「規制緩和の総合的研究」）の成果の一部でもある。また本稿に対する直接のコメントではないが、長久・須賀（1998 a, b）をめぐる一連の論争に参加していただいた吉原直毅（北海道大学）、戸田学（東京経済大学）、篠塚友一（小樽商科大学）の三氏の議論も本稿の作成に間接的ながら役立った。お礼申し上げる次第である。

のか。こっそり食べたところで目撃者はいないし、農家にも実害は与えない。」（大場（1992）pp4-5）

他者に全く実害を与えず、そして目撃者さえ全くいないような、特殊な状況においてならば、道徳を気にせずに自己利益を追求してのよいのか。これが大場（1992）の提起する問題である。彼はまた次の例もあげる。

「あなたは今、虐げられ無視されている人々を救うための完璧なプランをついに構想したのだが、しかし悲しいかな、はじめの一步のための資金が、どうしてもひねり出せないでしょう。ところで、あなたの街には、あこぎな高利貸しや売春・保険金殺人などでしたま巨富をためこんだ暴力団の組長がいる。彼は、あなたの国の法律からすれば死罪にあたる悪質な犯罪を重ねてきたのだが、どういうわけかいつも証拠不十分で無罪になってきた。しかも彼はすこぶる品性の卑しい男なので誰からも嫌われており、彼が死んでも嘆き悲しむ人は一人として存在しないし、最近は本人も死にたがっている。こうした組長の私事情を熟知するにいたったあなたは、得意の催眠術を駆使して、あなたに全財産を贈与するという遺言を彼に書かせて自殺させ、資金を手に入れようかという気になってきた。もちろん『殺しはいけないことだ』ということは、あなたもよく知っている。しかし、この場合、死にたがっている嫌われ者の死期を少しだけ早めて、その悪銭を善用することが、なぜそんなに悪いことなのか。」（大場（1992）pp4-5）

第一の例は窃盗、第二の例は殺人であり、いずれもあらゆる社会と時代においても「してはならない」と禁止される行為ではある。しかし、二つの例が記述するような特殊な状況、さしあたって、善意の他者に実害を与えない限り、道徳の要求を退けて自己利益を追求することも正当化されそうな場面（この状況を大場（1992）に従って〈実害なき密室での違反〉と呼ぶことにしたい）においてさえ、なお窃盗・殺人といった道徳的禁止則はやはり破られてはならないと言えるのであろうか。これが本稿の次節以下で論及される主題である。

本稿の構成について簡単に述べておく。第二節では、大場（1992）の問題提起を検討するに先立って必要となる、幾つかの予備的考察がなされる。そのうちの幾つかは大場（1992）でも検討済みであるが、私の見解は彼の結論とは多少異なる。以上の準備を整えた後、第三節では、道徳判断に関する我々の基本的な立場が述べられる。道徳判断は、主としてその適用に関する論理的整合性を重視してなされるべきであるというのがそれである。このような道徳判断に関する形式主義的立場は倫理学説ではカント（1785, 1788）にまで溯ることができ、現代ではヘア（1952, 1981）がその代表である。我々の立場は特にヘアに近い。この節での議論は、後の議論の基本的な考えとなる。第四節と第五節でいよいよ、大場（1992）の問題提起が検討される。第四節では大場（1992）の挙げた第一の例が、第五節では第二の例がそれぞれ考察される。大まかに言えば、私の結論は、大場

(1992) の設定した〈実害なき密室での違反〉は、このままの形では道徳問題の例にはなり得ないということ、これに尽きる。この結論は、議論の運びかたと根拠付けは違うものの、土屋 (1992) のコメントに近い。私の得た解答の大綱は以下の二つである。(1)大場 (1992) の提起した問題の一部 (第一の例) は、それらを道徳の問題としてあくまで捉えようとするならば、実は経済学でいう共有地の悲劇の問題に転化せざるをえない。従って一見他者に実害なきように見えても、本当は実害をもたらすという意味で、彼の問題設定は不適切であることが判明する。(2)他者に全く実害を与えない、そして目撃者が全くいない例であるというのが、それは行為者が事件そのものを (意識的にせよ無意識的にせよ) 秘匿することによって初めて確保される状況である。そうである以上、この事件を、もし行為者が秘匿したいと考え、かつそうしたならば、彼・彼女の動機と行動は道徳判断の審査対象となりうる。そして、仮に秘匿すべきではなかったと判断されれば (大場 (1992) が挙げる例ではそうなる可能性が極めて高いのだが)、もはやこの二つの事例は密室で行われることはなくなり、大場 (1992) の問題設定ではなくなってしまう。言うまでもなく(1)、(2)の根拠は第四節以下で詳細に論じる予定である。第六節は、結論であり、また大場 (1992) らの見解を、本稿と関連する限りにおいてではあるが、紹介・批評することにした。

本稿は、以上のように大場 (1992) の、私見によれば刺激的な、問題提起に答えようとして執筆された次第である。それゆえ、その執筆動機を考えるならば、大場 (1992) 自身の解答をじっくりと検討しつつ、また更には大場 (1992) の見解を批判的に論評した土屋 (1992)、及びそれに対する大場のリプライ (1992) をも射程に入れて、筆を運ぶべきだったかもしれない。しかし、数理経済学者である私自身の習性のためか、論争経緯を古今の学説との関連を含めて説明・批評しつつ、なおかつ自説を展開して見せるといった倫理学者が得意とする芸当は私には真似できなかった。本稿では、あくまで大場 (1992) の問題提起を、大場 (1992) や土屋 (1992) らの議論とは独立に、私自身の手で解決するという形で執筆した次第である。数理経済学者の本分に従い、数式を一切使わないとはいえ (数学を全く使わない論文を書いたのも初体験だが)、概念と仮定を明確に規定した上で命題構成的に執筆したつもりである。大場 (1992) らの見解 (及び関連する倫理学説に関する記述) は、私自身の議論の展開に必要な限りにおいて説明・紹介することにした。御寛容願いたい次第である。また関連文献の引用に関しても、なにぶん専門外である故、十分なものと言えるかどうかはなはだ自信がない。この点に関しても、読者諸氏のご鞭撻を仰ぎたい次第である。それなりのオリジナルな考察を成し得たと密かに自負してはいる本稿であるが、論文ではなく敢えて研究ノートと題した理由はここにある。

第二節 予備的考察

まず、大場 (1992) の二つの事例を検討するに先立って、幾つかのより根本的な考察が必要である。列記すれば以下のとおりである。

(1)そもそも二つの事例は日常的に起りうるといえるのか。そうでないとしたら、我々の考察は、論

理的には有り得ても経験上は起り得ない、単なるエクセサイズにすぎなくなり、そこから道徳的葛藤を解決するための意味ある示唆を全く引き出せないことになってしまう。

(2)二つの事例は、本当に自己利益（の追求）と道徳の衝突を描いていると言えるのか。またそもそも自己利益の追求は道徳の求めと衝突するものなのであろうか。

(3)そもそも、ここで問題となっている道徳とは何なのであろうか。道徳の定義を明確にしなければ、議論のしようがない。

以下順に検討しよう。

(1)に関して：先の二つの事例は、単なる作り事ではない。第一の例は、自分以外の店員の全くいない、深夜のコンビニストア内でつい万引きしそうになるアルバイトの少年、全く車の通っていない横断歩道で赤信号を無視して渡ろうとする歩行者、など我々の日常でよく見聞する光景である。第二の例は、確かに日常的な例ではないかもしれない。しかし、大場（1992）が言うように、この例の原形であるドストエフスキの「罪と罰」での主人公ラスコニコフを想起すればわかるのだが、この例はテロリズムや革命が正当化できるかいなか、といった社会体制の意図的変革を考える際に、必ず付随して出てくる難問である。また第三節で述べることになるが、この例は、自殺願望者に協力を依頼された、いわゆる殺人幫助行為が道義的に許されるのかといった問題にも密接に関連してくる。

(2)の前半部に関して：これは大場（1992）が議論していることであるが、第一の事例はともかく、第二の事例は「虐げられた者の福祉」という道徳的にも正当な目標とそのための手段の道徳的評価との対立であって、自己利害と道徳との対立ではない、という反論がある。これに対する我々の見解は、大場（1992）が論じるそれと同じである；すなわち、「この反論に対しては二つのことを逆に指摘できると思う。まず、第一に、第一の事例での盗みも、また同様に、ある道徳的にも正当な目標を達するための、一手段と見做しうる。（第一の事例を述べるときに「何か大切なことのために急いでいる」という設定を加えておいたのは、そういう含みを持たせるためである。）……中略……第二に、右のことと相関的に、どんなに利他的な目標であっても、もしそれが本人の強い欲求の対象であるならば、その目標は本人の自己利害の一部であるとみなすこともできる。」（大場（1992））この問題に関しては、これ以上は本稿では扱わないことにしたい。より詳細が知りたい読者は大場（1992）を参照していただきたい。

(2)の後半部に関して：この批判は、言い換えれば、そもそも道徳によって自己の欲求を押え込んでいる状況が果たしてありうるのかということである。大場（1992）ではごく僅かしか論じられていないが、この批判は我々が意図する議論にとって極めて根本的である。何故なら、これは道徳の存在そのものに対する懐疑の念を表明しており、従ってもし批判が正しければ、大場（1992）の挙げた二つの事例が問い掛ける「自己利害と道徳の衝突はどう解決すべきか」という問題そのものが存在しないことになってしまうからである。

先ほどの深夜のコンビニストアで働いているアルバイト少年の例に即して考えてみよう。状況を

もう少し詳細に描けばこうなるだろう。「店には自分以外一人の客も店員もいない。少年はひどくお腹がすいているのだが、こづかいは昼間に使ってしまい、一銭も持ってない。このとき店内に陳列している弁当を一つ失敬しても、ばれる事はない。にも拘らず、彼はそうしなかったのだが……」さてこの状況での少年の行動は「万引きはいけない事だ」という道徳を守って、空腹な自分を抑制した結果であろうか。もしそうであるならば、これは「道徳によって自己の欲求を押え込んでいる状況」の一つの例になる。しかし、道徳の存在を懷疑している者は次のように推論するかもしれない。「少年が、何故万引きに及ばないか、をよくよく検討してみると、万引きした場合にそれが露見する危険性を考え、恐くて出来なかったというだけかも知れない。つまり、高級な倫理観を持ち、理性の力で自らの行動を律しているわけではなくて、ごく単純な期待効用の比較をしていただけないのではないか」と。この懷疑主義者の見解に従う限り、一見、道徳によって自己の欲求を押え込んでいるようにみえる行為も、実は自己の功利計算に裏打ちされているにすぎないということになる。更に、自己利害と道徳の衝突といった我々の問題設定それ自体がナンセンスになってしまう。果たしてそうであろうか？倫理学の分野でこのような見解がどれくらい影響力を持っているのかは、私には定かではないが、合理的経済人を殆ど唯一の人間行動の仮説として採用する経済学では、この種のシカゴ学派流の言うべき考えに共鳴する者は少なくない。この考えは、非常にいやな響きを持つ。どんなに利他的な立派にみえる行為も「所詮は自己利益に裏打ちされた打算的行為でしかない」となるからである。

それはともかくとして、この懷疑主義者の見解は、根本的に間違っている。「少年が、何故万引きに及ばないか、をよくよく検討してみると、万引きした場合にそれが露見する危険性を考えと、恐くて出来なかった」という判断を動機づけているのは、道徳という社会的了解事項が存在するからこそである。「恐くて出来なかった」理由は「それが露見する危険性を」考えたからであり、露見すれば都合が悪いのは、社会的に許されない行為を少年がしでかしたことになるからである。万引きが社会的に許されない行為とされるのはそれが道徳に反するからである。道徳がなければ万引きをして誰も咎めないわけで、「ごく単純な期待効用の比較」の結果は、万引きすることに大きく傾く筈である。しかし現実には少年は万引きを我慢しているわけであるから、これは道徳が人の欲求充足の願望を押さえ込んでいる状況があることを示す何よりの証拠に他ならない。懷疑主義者の展開する、万引き行為を我慢するアルバイト少年の心理描写は、道徳の有無に関する議論ではなく、せいぜいのところ道徳に反しない行為の動機を説明するものでしかない。つまり、万引き行為を我慢する判断（期待効用的判断）を動機づけているものこそ、「万引きはいけない」という道徳の存在とその社会的了解に他ならないという事実を見落としている、根本的に勘違いした議論であると言わざるを得ないのである²⁾。

2) (2)での議論は、長久・須賀（1998 a, b）をめぐる一連の論争の中で、戸田（1999）が問題提起をし、長久・須賀（1999）と吉原（1999）がそれに反論したくだりを多少脚色を変えて転載した次第である。

(3)に関して：これまで私は道德の厳密な定義をせずに、直感的かつ常識的な理解に従って考察を進めてきた。このあたりで道德とは一体何であるかに関して答えておく必要があるだろう。私が道德に対して与える定義は以下のとおりである。道德とは、「何がよく何が悪いか」、更に「してよいことと悪いこと」に関する当該社会の構成員全てに共有される暗黙の了解事項とルールに関する知識の体系である。この定義に関して二つばかり注意を促したい点がある。まず第一の点は道德と法の区別である。法もまた「何がよく何が悪いか」、更に「してよいことと悪いこと」に関する当該社会の構成員全てに共有される了解事項とルールであることには変わらない。しかし法の場合は、その規定が明確に成文化させており、違反に対しては、罰則規定が厳密に定義されている。道德の場合はあくまで「暗黙の」（場合によってはこの語句をインフォーマルのと読み替えてもよい）了解とルールなのであり、違反者に対する罰則が規定されているわけではない。せいぜい違反者は社会的評判を落とす、皆から信用されないといった、冷や飯を食わされるだけである。

第二に注意すべき点は、道德は「了解事項とルールの体系」ではなく、「了解事項とルールに関する知識の体系」であるとする点である。道德が知識（の体系）であるとはどういうことだろうか。例で考えてみよう。「芝生を横切ってはならない」は公衆マナーであり、一つの道德であることは、誰しも認めるであろう。しかし例えば、今、あなたは芝生の前に立っているとし、芝生の向こうで、お婆さんが心筋梗塞か何かで急に倒れたとしよう。あなたはすぐにお婆さんを助け起こさなければならぬのだが、芝生を横切らないならば、かなり大回りになり時間がかかって、お婆さんの身が危険だと判断したとき、あなたはどのようにするであろうか。それでも「芝生を横切ってはならない」という道德を厳守すべきであろうか。この例からわかるように、道德はあくまで原則にすぎない。人は、自分が直面する個別的具体的な状況に応じて、この原則を、自らの判断で、柔軟に運用することを求められるのである。上の例のように、原則そのものを破棄する判断も求められる場合すらある。この点で、道德は社会生活を円滑に過ごすための行動と実践に関する知識の体系³⁾であるといったのである。

しかし人は、次のように反論するかもしれない。先の例では、「芝生の向こうで、人が倒れているとき、そして芝生を避けて助けようとする」と時間がかかると判断される場合は、芝生を横切っても

3) マニュアルといってもいいかもしれない。しかし我が国では、どういうわけか、マニュアルは「マニュアルどおりに」に適用しなければならないというように理解（誤解？）されているので、この用語は適切ではないと判断した。知識を正確に定義することは極めて難しいが、私はここでは次のように規定している。例えば、「裸子植物は花を咲かせない」という命題は植物に何する科学的知識である。今あなたの目の前で、満開の桜の枝が花瓶に生けたあったとしよう。するとあなたは桜を知らないとしても、「ああこれは裸子植物ではないのだな」という判断はできる。これは、「花が咲いている」という事実に関する情報を知覚し、この情報を「裸子植物は花を咲かせない」というあなたが持つ知識に適用して得られた判断である。このように知識とは、様々な情報を整理し、意味付け、そこから一つの判断を導くための体系だった形式（ソフトウェア）である。桜の例は認識・理解のための知識であったが、道德は実践・行動のための知識である。

よい。」という項目を付記すればよいのではないか。つまり、起りうる個別具体的な状況を全て列記し、そこでの道徳を細かく決め、そのような規則集を我々が持つとすれば知識としての道徳は必要ではなく、道徳は「了解事項とルールの体系」ですむのではないかと⁴⁾。原理的には、そのような規則集を作成し、利用することは可能である。しかし、情報処理マシンとして人間を見た場合、このような詳細かつ膨大な規則集を仮に作成できたとしても、活用できるとはとても考えられない。規則集はできる限りシンプルにし、ごく普通の常識的判断力を持つ人ならば誰でも簡単にかつ適切に運用できるようにするのが望ましいのである⁵⁾。

従って、道徳の役割は様々な個別・具体的な状況下で「何がよいか」あるいは「如何にすべきか」の問いに直面している人に、なすべき行為の大まかな指針を与えること、つまり行動原理として機能することであるといえる。以下では道徳のこの役割が強調される文脈では道徳と呼ばず、道徳原理と呼ぶことにしたい。すると次のような問題が浮かんでくる。たとえ人が正しき道徳原理を持っていたとしても、状況によっては、適切な行為をとらない（あるいはとれない）場合がある。このとき彼のとった行為を非道徳的であると判断してよいのか。あるいは、問題をこう言い換えてもよい。道徳的に正しいあるいは正しくないといった判断は、人がとる行為の次元でなされるべきか、それともその行為を導く道徳原理の次元にまで溯ってなされるべきか、である。結論から言えば、行為の次元のみからなされてはならず、道徳原理の次元での判断が必ず必要であると考え。その理由は、もし行為の次元でのみ道徳判断がなされるのならば、我々は些末な事実関係や個別具体的な状況の迷路に迷い込み、判断の結論と根拠は非常にアドホックなものになってしまう危険性が大大

4) 長久・須賀（1998 a, b）では、この立場を採用している。この論文では、道徳は「了解事項とルールの体系」として定義されている。これは、長久・須賀では標準形ゲームを採用しており、起りうる全ての状況はプレイヤーのとり戦略と彼らの持つ選好で完全に記述でき、かつ全てのプレイヤーはあらゆる状況を完全に把握出来るという、モデルの仮定からきているのである。これらの仮定が満たされない設定にすれば、プレイヤーは原則としての道徳を現在自分が把握している状況に関する情報に適用し道義的に望ましいと思える行為をとるという、ある意味では inductive game theory に極めて似通った、議論になっていくだろう。この場合は、道徳は「了解事項とルールに関する知識の体系」として定義されることになるであろう。

5) もう一つの反論として、実践・行動のための知識としての道徳は、必要はなく、各自が個別的・具体的な状況に応じて、最も道徳的に適切と思える判断をすればよい、というのが考えられる。この立場は状況倫理に他ならない。しかし人は、いかなる、実践・行動のための、体系だった形式をも持たずして、情報を処理し、判断することはできない。この場合、人の目の前に映る世界は単なる混沌と無秩序であり、そこに何の意味をも見だせないであろう。従って状況倫理に立つ限りは、人は行動に必要な知識の体系（道徳）を自前で構築するか、他から拝借するしかない。前者はまず不可能だし、仮に可能としてもその道徳が他人や社会の持つそれと一致する保証はなく、その道徳から導かれる行為は他人とことごとく違うことにもなりかねないであろう。後者の場合、拝借する道徳は、まず間違いなく世間一般に通用しているそれであり、これでは既存の道徳を無批判的に受容することになりかねない。しばしば、状況倫理では、人は易きに流れる判断をついしてしまい、現状追認の傾向をもつといわれる所以である。

からである⁶⁾。ただ、こう結論すると、人は次のように反論するかもしれない。「しかし、実際に道徳が問題になるのは、社会や他人に害を与える行為を人のとる場合である。従って判断すべきは行為の方である。第一、仮に人が社会通念から見れば非道徳的な考えを持っていたとしても、それが実践されなければ問題にならないではないか」と。しかしこの反論は、私の議論の誤解からきている。特に「道徳はあくまで原則である」とした記述を完全に読み落としている。個別具体的状況での道徳判断において大切なのはやはり行動の原則である道徳原理の方なのである。これは少し前の論脈で力説した筈である。従って道徳原理を、些末な事実関係や個別具体的状況の迷路に迷い込んでしまう恐れのある行為の局面でのみ評価すれば、それは非常にアドホックなものになってしまうだろう。行動の原則である道徳原理はより抽象的・一般的な次元で考えねばならない。道徳原理は「この状況でこの人がどう振る舞うべきか」といった個別的な状況での判断ではなく、「これと似た状況で、この人と似た境遇の人はどう振る舞うべきか」という一般的な状況での判断でなければならないのである。

さて、道徳原理の正しさを判定する際に注意すべき点の一つがある。それは、もし人が正しい道徳原理からはどうしても正当化できるとは思えない行為をとったとき、その人が道徳原理に従っていないと単純に判断してよいか、という問題である⁷⁾。答えは否である。何故なら、この時には、彼自身が(よるべき道徳原理を一つも持たないといった無軌道的非道徳者である極端なケースを含めて)間違った道徳原理に従って行動していたという場合の他に、もう一つ、正しい道徳原理を持っていてもその使い方が間違っていたという場合もあるからである。前者は、例えば、「近頃の若い者は」といった年配者の嘆きにみられる世代間での道徳的相克や、外国生活でのモラルや習俗の違いから起るトラブルなどがその例だし、後者は、自分の精神的弱さからつい道徳を破ってしまうケース(飲酒運転など)、事実誤認から間違った判断をしてしまうケース(間違ったカルテに基づいて患者を安楽死させた医師)などが挙げられるであろう。

以下、我々が「道徳的に正しくない」とするのは、主に前者のケースであると断っておきたい。後者のケースも勿論重要であるとは考えるが、あくまで道徳を原則レベル、つまり道徳原理として

6) 大場(1992)は、「道徳を気にすること」と「道徳に従うこと」の二つの言明を取上げ、比較している。道徳を気にしても従わないことはあるわけで、この二つは異なるとし、自分自身は「道徳を気にする」方に分析の焦点を当てるとしている。「道徳を気にすること」と「道徳に従うこと」は、我々の原理の次元で道徳を評価することと、行為の次元で道徳を評価する区別に対応しており、我々と大場(1992)の間にはこの点では見解の相違は見当たらない。

7) もう一つ、これとは逆に、人がことごとく道徳の求めにかなう行為をとったとしてもその人が道徳的であるといえるか、という問題もある。彼は、実は全く非道徳的な人なのであるが、たまたま彼のとった行為は全て道徳の求めと偶然に一致していたということは、有り得ないわけではない。しかし、大場(1992)もいっているように、彼が実は非道徳な人であったと判明する局面は、論理的には、必ずある(ただし、その局面が大場(1992)の主張する、目撃者も害を被る人もいない密室内かどうかは私にはわからないが)わけであり、理論上は、道徳原理をもっている人とそうでない人は行為の局面で識別できるのである。

の是非をも問うべきであるという本稿の立場からすれば、こうなるしかない。後者のケースが問題になるとすれば、あくまでそれが道徳原理と関わる限りであって、例えば道徳原理自体が世間一般の水準でみてごく普通の人がとても守れない高度な代物である言う意味で適切でないと判定されるような、そういう場合だけである。

第三節 道徳判断の論理的整合性：道徳の推論規則

本節において、我々は道徳に関する基本的な立場と考えを述べる。この節の議論は、続く四節において大場（1992）の問題提起を考察する際に大変重要になる。

前節で定義したように、道徳が「何がよく何が悪いか」、更に「してよいことと悪いこと」に関する当該社会の構成員全てに共有される暗黙の了解事項とルールに関わるとすれば、それは社会の構成メンバー全てが納得して受け入れる普遍的根拠を持たなければならない。しかし、欲求も価値観も全く違う、様々な人々の間で、なお受け入れられる道徳の普遍的根拠は果たして存在するのであろうか。もし存在しなければ、つまり、道徳を受け入れる普遍的な理由がなければ、人により時により様々な決定が為され帰するところ価値相対主義に陥ってしまうであろう。道徳を一つの合意と見做すならば、相対論を免れた関係者によって一致して受け入れられる解決にどのようにして到達できるかという難問に、何としても答えなければならないのである。

難問はもう一つある。道徳判断は、個別具体的な状況に固有の些末な事実関係や特殊な理由に影響され、アドホックな判断になってはならない。これは前節で主張したことである。従って、道徳は、ある一定条件を満たすあらゆる状況で適用できるという意味で個別具体的理由に左右されない、原則として、つまり道徳原理として立てられるべきなのである。しかし、そのために、具体的にはどのような方策を採ればよいのであろうか。これがもう一つの疑問である。

この二つの疑問に対する我々の解答は、道徳判断をその運用に関わる手続き的な側面を表した形式的要素と判断の内容や理由に関する実質的要素に分けて考え、道徳判断は前者に焦点を当ててなされるべきであるということである。道徳判断を行う際に、最も重要なのは、判断の中身、つまり実質的内容ではなく、判断の仕方なのである。これは長久・須賀（1998a）で示した解答である。やや形式的になるのを承知の上で、以上のことをより正確に述べれば次のようになろう。道徳判断は、「状況Aのもとで、個人Bは行為Cをすべきだ」といった個別的道徳判断の正邪に直接関わる前に、これら個々の道徳判断の間での、適用に関する形式的整合性をまず問題にすべきなのである。より正確には、一つの道徳判断を導くためには、その導出の過程で従うべき幾つかの規則があり、道徳判断が正しいとされるには、それがこれらの規則に則って正しく導かれることが必要である、ということである。個別的道徳判断は、このような手順を経て導かれた結果である以上、その判断には一定の合理的根拠を持っており、その意味で個々の道徳判断の間には形式的整合性があることになる。これは例えていえば、数学上の命題が一定の推論規則を組み合わせで論証されて初めてその正しさが保証されるということに似ている。以下ではこの比喻を利用して、道徳判断を道徳命題、

判断の規則を（道徳の）推論規則と呼ぶとしよう。上の道徳判断に関する命題、「状況Aのもとで、BはCをすべきだ」に即していえば、ここで問題にすべき推論規則は三つある。順に解説しよう。

第一規則：まず第一に、「状況Aのもとで、個人Bは行為Cをすべきだ」が正しいならば、個人Bと同じような境遇にいると判断される、あらゆる個人B'に関しても「状況Aのもとで、個人B'は行為Cをすべきだ」もまた正しいとされなければならない。これが道徳判断の第一規則であり、長久・須賀（1998a）では道徳判断の匿名性と呼んでいる。従って、上の道徳命題「状況Aのもとで、個人Bは行為Cをすべきだ」が正しい判断されるためには、この命題の中の個人Bを、個人Bと同じような境遇にいると判断される、あらゆる個人B'に置き換えて、「状況Aのもとで、個人B'は行為Cをすべきだ」が正しいとされることが少なくとも必要なのである。窃盗の事例に即した形で述べれば次のようになろう。この事例で描かれている状況では、あなたは「何か大切な仕事のために道を急いでおり、喉はカラカラに渇き、何か甘い飲み物が無性に欲しい」という境遇にいる。従って、あなたが桃を一個失敬してよいとされるには、「何か大切な仕事のために道を急いでおり、喉はカラカラに渇き、何か甘い飲み物が無性に欲しい」という境遇にいる何人でも桃を一個失敬してよいと判断されることが必要なのである。同じ境遇にあるにもかかわらず、ある人は桃を失敬してよいが、他の人は駄目だという判断の仕方は、形式的整合性を欠いており、そこから導かれる結論は道徳判断ではない。

第二規則：第二に、「状況Aのもとで、個人Bは行為Cをすべきだ」が正しいならば、行為Cと同じような行為であると判断される行為C'に関しても「状況Aのもとで、個人Bは行為C'をすべきだ」もまた正しいとされなければならない。これが道徳判断の第二規則であり、長久・須賀（1998a）では道徳判断の中立性と呼んでいる。従って、上の道徳命題「状況Aのもとで、個人Bは行為Cをすべきだ」が正しい判断されるためには、この命題の中の行為Cを、それと同じような行為であると判断されるあらゆる行為C'に置き換えて、「状況Aのもとで、個人Bは行為C'をすべきだ」が正しいとされることが少なくとも必要なのである。窃盗の事例に即した形で述べれば次のようになろう。この事例で描かれている状況では、問題になっている行為は「桃なり西瓜なりを失敬する」ということである。従って、あなたが桃なり西瓜を一個失敬してよいとされるには、それと似た行為、例えば「梨なりメロンなりを一個失敬してよい」と判断されることが必要なのである。同じ境遇にあるにもかかわらず、あなたは桃を失敬してよいが、梨は駄目だという判断の仕方は、第一のケースと同様、形式的整合性を欠いており、そこから導かれる結論は、やはり、道徳判断ではない。

第三規則：第三に、「状況Aのもとで、個人Bは行為Cをすべきだ」が正しいならば、状況Aと同じような状況であると判断される状況A'に関しても「状況A'のもとで、個人Bは行為Cをすべきだ」もまた正しいとされなければならない。（実は、これも匿名性として処理でき、第一のケースに含めて考察できるのであるが、説明を容易にするため分離した。）⁸従って、上の道徳命題「状況Aのもとで、個人Bは行為Cをすべきだ」が正しい判断されるためには、この命題の中の状況Aを、それと同じような状況であると判断されるあらゆる状況A'に置き換えて、「状況A'のもとで、個人Bは行

為Cをすべきだ」が正しいとされることが少なくとも必要なのである。窃盗の事例に即した形で述べれば次のようになろう。この事例で描かれている状況は、道を急ぐあなたの周りの風景である。それは「手を伸ばしさえすれば、いまを盛りに熟れきった水瓜なり桃なりを口にでき、しかも、植え付けたうちのいくばくかは野鳥なり何なりに突つかれてダメになってしまう、ということを計算に入れて作物をつくっている農家の畑と雑木林が交互に現われるだけの」風景である。従って、この状況であなたが桃なり西瓜を一個失敬してよいとされるには、それと似た状況、例えば先の風景が山梨県のある山中だとすれば、これによく似た長野県の山中の山道においても桃なり西瓜を一個失敬してよいと判断されることが必要なのである。同じ状況にあるにもかかわらず、片方の状況ではあなたは桃を失敬してよいが、もう一方の状況では駄目だという判断の仕方は、第一、第二のケースと同様、形式的整合性を欠いており、そこから導かれる結論は、やはり道徳判断ではない。

三つの操作を合成して、簡潔に以下のようにいってもよい。個別の道徳命題「状況Aのもとで、個人Bは行為Cをすべきだ」が正しいとされるためには、状況Aと似た任意の状況A'、個人Bと似た任意の個人B'、行為Cと似た任意の行為C'に関して、「状況A'のもとで、個人B'は行為C'をすべきだ」が正しいとされなければならないのである、と。道徳判断で重要なのは、個別の道徳的命題の実質的内容ではなく、その判断が規則を正しく運用して得られたかという形式面である。道徳判断をオペレーショナルな視点から捉え、その適用の整合性をまず問題にすること、これが我々の立場である。言い方を変えると、次のようになろう。上記三つの法則は、道徳命題を導くための推論規則である。あらゆる道徳命題はこれらの推論規則に従って導き出されなければならない。ある人の行為に関する言明が正しい道徳命題であるために必要な条件は、それがこの三つの推論規則に従って導かれることである。

このような推論規則から導かれる道徳判断が、個別的具体的状況の固有の理由によって左右されることがないのは、自明であろう。従って本節の冒頭で述べた二番目の疑問にはもうこれ以上答える必要はないであろう。さて、では一番目の疑問に関してはどうかであろうか。上記の道徳命題の推論規則はそれなりの説得力を持つことは認めるにしても、なぜこの形式面だけに道徳判断を限定すべきなのであろうか。なぜ我々は個別の道徳判断の内容や根拠に踏み込んで、判断の正邪を判定することをしないのであろうか。まず第一に考慮すべき点は、道徳が一つの社会的合意である以上、判断の実質的内容や根拠を問題にする限り、合意が得られにくいことである。例えば「鯨を食べる」ことはよいかという問題を考えてみよう。欧米人は「いけない」と判断したとする。その判断の根拠を問われたとき、彼・彼女は「残酷だから」と答えたとする。この残酷であるというのが判断の理由と根拠であり、これが先に述べた道徳判断における実質的要素である。しかし「残酷だ」と感じるのは、彼ら欧米人が鯨を食さない文化をもってきたからであり、その判断は欧米文化を是とし

8) 命題「状況Aのもとで、個人Bは行為Cをすべきだ」は書き直せば、「状況Aのもとにいる個人Bは行為Cをすべきだ」となる。つまり状況Aは個人Bを規定する装飾句となり、実は個人Aの境遇を示す語句にすぎなくなる。故にこのケースは匿名性として取り扱うことができるのである。

た前提の下で正しいにすぎない。鯨を食す習慣を持つ日本人は「残酷だ」とは感じず、「鯨を食べることはいけないことではない」と判断するだろう。もっとも、この判断もまた日本の食文化に依拠した限りの道徳的正しさしか持っていないのであるが。要するに、「残酷である」という判断は文化によって全く異なり、このような自分の道徳上の信念なり価値観なりに固執して議論する限り、両者の間で道徳的解決を見出すことは不可能である。

しかし「鯨を食べてはいけない」と判断する一方で、「牛は食べてもよい」と判断すれば、どうであろうか。あるいは日本人は食べてもよいがそれ以外の人は駄目だという判断はどうであろうか。これらは先の道徳命題を導き出す推論規則に反している。これらの道徳判断は論理一貫性を持たないとして、誰からも支持されないであろう。道徳判断は（それがどのような実質的な主張内容を持つものであれ）普遍的に適用されねばならず、これこそが先に述べた道徳判断の形式的要素に他ならない。およそ理性ある人は全て、この道徳判断の形式面での正しさ、つまり道徳判断の適用に関する手続き的正義の原則ともいうべきだが、は受け入れるはずである。欧米人と日本人も「残酷である」という実質的要素を離れて、道徳判断の形式面を正しく考慮し、理性的に議論すれば、両者一致して受け入れられる解答にたどり着くはずである。地域・時代・文化の違いに応じて異なった道徳観を人は持つとしても、道徳判断の形式面に限ってみれば、人は互いに対話可能なのである。以上が本節の冒頭で述べた一番目の疑問に対する解答である。

倫理学説に造詣の深い方は、本節での我々の考えがカント（1785, 1788）及びヘア（1952, 1981）に非常に近いことに気づかれることと思う。ヘア（1981）の道徳哲学の立場はカント的功利主義といわれる。これによると道徳判断は基本的には功利主義（Bentham（1789）, Mill J.S.（1863））に従うという。良く知られているように、功利主義ではある行為の正しさはその行為から導かれる帰結で判断されるべきであり、関係者全ての効用の和がより高くなるときに限って、その行為は認められるとされる。ただし、ヘアにあっては、功利主義は無原則に適用されるわけではない。功利主義は、特定の状況での特定の個人に適用される個別的原則ではなく、ある一定の条件を満たす全ての状況における全ての個人に適用される普遍的原則である。道徳判断が普遍的原則であると主張する点は我々の立場と同じであるが、このことを最初に主張したのは、私見ではカントである。彼の有名な定言命法「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理とみなされるように行為せよ」

（Kant（1785））は、ヘアによれば、人々が互いに相手の立場に身を置いて判断すれば、良く理解できるといえる。例えば、殺人をよしとする判断を持つ人は、自分が殺されることもよしとしなければならない。他人が殺されるのはよいが、自分が殺されるのはいやだという判断は道徳判断とはいえない。自分がどの人の立場に身を置いて判断しても是認できる行為のみが道徳的に正しい行為である。これがヘアの基本的立場である。いわばカント的功利主義は、カント倫理学と功利主義の一つの統合であり、道徳判断の適用に関する形式的な正当性をカント倫理学に求め、実質的内容は功利主義に依っていると見えよう⁹⁾。

ヘア流の相手の立場に身を置いて判断するということは、我々の道徳命題の導出に関する推論規

則、特に第一規則と実質的には同じであろう。ただし、本稿における我々の立場はカント的功利主義の前半部分、つまり「道徳判断の適用に関する形式的な正当性」をヘアと共有するのみである。後半部分「実質的内容」である功利主義の立場は本稿では必要ない。功利主義的判断に依拠することなく、大場（1992）の議論が検討できるからである。

なお、ヘアとの関連で、もう一点だけ申し添えておきたい。それは道徳判断を行う場はどこであるかである。我々は、二つの事例を、「あなた」が考える時間がなく、実際にその場で咄嗟的に行うしなければならない、日常的な場（ヘアでは直観レベルと呼んでいる）において道徳判断すると想定しているわけではない。そうではなく、「あなた」には考える時間が十分にあり、場合によっては過去に自分が行った行為を反省しているような状況で道徳判断している（この場をヘアは批判レベルと呼んでいる）と想定しているのである。道徳は原則の決定であるとする我々の立場では、個別にとった行為全体の善し悪しを判定せねばならない。それを日常の実践の場で行うことはいわゆる泥縄に陥ってしまうであろう。実践の場では、人は批判レベルで考察された道徳原理を、一つの知識として、個別具体的な状況を考慮しつつ、フレキシブルに使わねばならないのである。一方、道徳原理そのものの正当性は批判レベルにて熟慮されるべきである。道徳を批判レベルで考えるという点で私とヘアの間には違いはない。

第四節 実害なき密室での窃盗

さて〈実害なき密室での窃盗〉が許されるかが、あくまで道徳の観点から問い掛けられねばならないとするならば、前節で明らかにされたように、この道徳命題が、三つの推論規則を適用して導かれるか否かに係ってくる。まず第一の法則、匿名性、によって、次の問いが肯定的に解かれねばならない。すなわち、「事例1が記述する状況において、〈あなた〉と同じ境遇にいる人、つまり『何か大切な仕事のために道を急いでおり、喉はカラカラに渇き、何か甘い飲み物が無性に欲しい』という状態にある人全てに関して、桃なり西瓜なりを失敬してよい」と判断されねばならない。

仮に「失敬してよい」と判断されれば、どうであろうか。事例1が記述する状況に遭遇する人々は、経験上は決して少数ではない。また第二と第三の推論規則を使えば、例えば第二節で検討した「深夜のコンビニストアでのアルバイト少年の万引き行為」も許されてしまうことになる。一人一人の行為の影響は無視しうるほど小さいとしても、その合計は社会に対し甚大な害悪をもたらす結果になる。これは「共有地の悲劇」として経済学でよく知られている現象である。いささか長くなるが、以下は共有地の悲劇のオリジナルなストーリーである。

「万人に開放された牧草地を心に描こう。どの牛飼ってもできるだけ多くの牛をこの共有地で飼育するだろうと予想される。部族間の戦争や密猟や悪疫が人間と動物のいずれの数をも土地の容量を

9) ヘアの倫理学に関しては山内（1991）が詳しい。

はるかに下回る水準にとどめておくが故に、数世紀にわたりかような牧草地の共同自由利用はさしたる支障もなく行われうるかもしれない。しかるに、遂に長らく熱望された社会的安定性が現実となる日が到来する。この時点において、共有地に内在する論理が情け容赦なく悲劇をひき起こす。合理的存在として、各々の羊飼いは彼の利益を最大にしようとして努力する。あからさまであれ人に知られずしてであれ、多少とも意識的に彼は自問する：『もう一頭の牛を追加して群れに入れるとしたら自分にとってその効用はなんだろうか』と。この効用は二つの成分からなり、その一方は負で、他方は正である。

1) 正成分は一頭の牛の増加がもたらす便益である。牛飼いは追加的な牛の販売収益を全て受け取るから正の効用はほぼ+1である。

2) 負成分はもう一頭の牛を増すことによる牧草の追加的減少である。しかしながら、牧草のさらなる減少の効果はすべての牛飼いにによって分担されるのであるから、特定の牛飼いへの負の効用は-1の一部分にすぎない。

両成分を合わせ考慮して、合理的な牛飼いは彼が追求すべき唯一の賢明な選択はもう一頭の牛をふやすことであると結論する。そしてさらにもう一頭、もう一頭とこのようなプロセスが継続する。しかるに、かような結論は共有地を利用するどの合理的な羊飼いかもひとしく下すものであって、ここに悲劇がある。各人は、有限の世界の中で、彼の家畜の群を際限なく増やし続けるように彼を駆り立てるシステムに囚われている。共有地の自由に信を置く社会において、それぞれ自己の最善の利益を追求する人々は、あいまって破滅という目的地に向かって突進する。共有地の自由は万人の破滅をもたらすのである。」(Hardin (1963))¹⁰⁾

大場（1992）の出す〈実害なき密室での窃盗〉は、実は「共有地の悲劇」と、脚色は違うものの同じ論理構造を持っている。〈実害なき窃盗〉での「あなた」は共有地の悲劇での牛飼いと同一種類の判断をしている。両者ともに個人的私的な利益計算のみに関心あり、それが社会全体に与える影響はこの利害計算に算定されないのである。ただ「共有地の悲劇」は個人の合理的行動が結果として（当人を含めて）社会全体での不利益になるという、いわゆる「合成の誤謬」の現象を例解するという、優れて社会科学的な視点から提出されてはいる¹¹⁾。「共有地の悲劇」の解決策に関しては、公共経済学や社会的選択理論で数多くの研究がなされている¹²⁾。ただし、これらの研究は「共有地の悲劇」の原因を私的利益のみに関心を寄せる個人の合理的行動であると批判し、道徳の失敗ないし欠落といった観点からこの問題を見ているわけではない。もっぱら合理的個人の行動をうまく誘因付け、彼らの私的利益の追求が社会的目標と両立するように制度やルールを設計するといった方向

10) 邦訳は鈴木（1983）に従った。

11) 形式的には「共有地の悲劇」は標準形の非協力ゲームではナッシュ均衡は常にパレート最適にはならない、ということを示す例である。有名な「囚人のジレンマ」もまた同じ論理構造を持っている。

12) 例えば、鈴木（1983）の第5章を参照せよ。

に議論は進んでいくのが常である。これに対して、あくまで道徳の問題として捉えるというならば何が問題になるであろうか¹³⁾。前節の議論で明らかにしたように、このためには、「あなた」や牛飼いの個別の人が窃盗したり牛を放牧したりすることを焦点に据えて論じるべきではない。「あなた」や牛飼いと同一状況にある人全てが窃盗したり牛を放牧したりすることが許されるかどうかという問いを立てなければならないのである。このように問いかける以上、一人一人の行為は、たとえ社会全体に全く影響を与えないとしても、全ての人々の同様な行為が集積し相互に関連しあった結果、社会にどのような影響を与えるかまでも評価すること（この例では、それは共有地の悲劇の筋書きをなぞることになるのであるが）は、道徳判断を実行するにあたり重要なポイントとなろう。そしてそうであれば、もはや「実害なき例」とはいえなくなるのは明白である。

つまり大場（1992）の事例は、あくまで道徳の問題として捉えようとする限り、「実害なき」例としては成り立たない。そしてあくまで実害ない状況という設定にこだわると言うならば、それは三つの推論規則の適用を拒否することを意味し、（我々の言う意味で、ではあるが）道徳の問題とはなりえない。道徳判断の目的は個別具体的かつ特殊な状況での人の振る舞いに関して解答を与えることではないからである。強いて言えば、それは土屋（1992）のいうように、個人の選択に関する内面性の問題であり、そこで問われているのは「自分は据膳を食う人間でありたいかそれともそうでない人間でありたいか」という個人の矜持と品性の問題だけであり、道徳とは無関係である。

さて、では仮に、大場（1992）の例に推論規則を適用して、道徳命題として定義した場合、窃盗は道徳の視点から許されるのであろうか、そうでないだろうか。言い換えると「共有地の悲劇」の問題は道徳の視点から解くとすれば、どのような解答に到達するのであろうか。しかし、これに対して答えることは本稿の主題ではない。本稿で示したいことは大場（1992）の問題設定がそのままでは道徳の問題になり得ないこと、そしてそれに付随して道徳とは何であるか、という設問に答えることに尽きるからである。

ただ、この点に関して、一つだけ申し添えておけば、少なくとも道徳の推論規則だけからでは解答を得ることはできないことは確かである。道徳の推論規則は、例えば「状況Aのもとで、個人Bは行為Cをすべきだ」が正しい（あるいは正しくない）とされるならば状況Aと似た任意の状況A'、個人Bと似た任意の個人B'、行為Cと似た任意の行為C'に関して、「状況A'のもとで、個人B'は行為C'をすべきだ」も正しい（あるいは正しくない）とすべきであると要請しているにすぎない。この前件「状況Aのもとで、個人Bは行為Cをすべきだ」の真偽については推論規則は何も語らないのである。二つの道徳命題が推論規則の観点から同一の範疇に属すると考えられるとき、片方の道徳命題が真ならばもう一方も真、逆に偽ならば偽にならねばならないとだけである。このどちらに決まるかは推論規則だけから決定することはできない。少なくとも代表的な命題「状況A

13) 断っておくが、私は共有地の悲劇を道徳の問題として解くべきであるなどとは主張してはいない。もし仮に道徳の問題として扱うというのであれば、大場（1992）の設定には不備があるといっているのである。

のもとで、個人Bは行為Cをすべきだ」の正邪を判断する別の根拠が必要である。形式論理学の言葉でいえば、道德の推論規則はあくまで形式論理学という文字どおりの推論規則であり、これだけでは道德命題の体系（形式論理学での論理命題の体系）を導出することはできない。形式論理学というところの公理系を定める必要があるのである。公理系は、我々の場合、幾つかの究極的に正しいとされる命題からなるであろう。勿論、その公理系に属する各道德命題の正しさを根拠付ける理由が必要である。ある人は、そのために、功利主義的判断を持ち出すかもしれないし、他の人は権利思想を持ち出すかもしれない。いずれにせよこれらに関する考察は本稿の主題ではない。

第五節 実害なき密室での殺人

殺人の例に移ろう。この例は第一の例よりも厄介である。何よりもこの例はたとえ三つの推論規則を通して道德判断をしたとしても「共有地の悲劇」の問題にはなりそうもないからである。先の目撃者のいない窃盗の例では。三つの推論規則は、一見実害がないようにみえても、本当は大変な被害をもたらすことを教えてくれたが、密室での殺人のケースはそうはいかない。何故なら、この例が記述しているような状況は現実にはめったに起るものではなく、この状況下での殺人を認めたとしても、社会に実害が生じるとは経験上まず考えられないからである。故に、推論規則から導かれる道德判断が密室での殺人を道義的であると結論しても不思議ではないと考える。殺人の例は、同じ実害なき違反とはいっても第一の例とは本質的に異なっており、別個の考察が必要になってくるのである。

さて、この例をあくまで道德問題として見た場合、まず指摘されるべきことは、大場（1992）の記述の曖昧さである。私はこの例の記述を正確に読み下す限り、「死にたがっている嫌われ者の死期を少しでも早めて、その悪銭を善用することが、なぜそんなに悪いことなのか。」と素朴な疑問を呈することはできない。何故なら、ここでの記述に対しては、（やや言葉尻を捉えている感もしないわけではないが）、少なくとも次の三つの不備が直ちに指摘できるからである。尚、この記述上の不備は、大場（1992）の立てる問題提起「目撃者のいない、密室での違反が許されるか」に答える以前に検討されるべき問題である。

- ①組長は死にたがっていることは確かだとしても、誰かの手にかかって合法的に殺されることを望んでいるかどうかは、この記述だけからでは必ずしも明らかではない。「死にたがっている」とことと「殺されたがっている」ことは同じとは言えない。もし組長が死にたがってはいても殺されることは望んでいないなら、この例は誰も実害なき例であるとはいえない。
- ②これは①と多少重複するのだが、「得意の催眠術を駆使して、「あなた」に全財産を贈与するという遺言を彼に書かせて自殺させる」という「あなた」の意図には殺人を組長に悟られたくないという利己的な動機が潜んでいる。この動機が社会的に賞賛されるべきものではないことは明らかである。たとえ、組長の金を善用するにせよ、そのための手段としての、組長に悟られずに彼を殺害するという「あなた」の行為は、一つの道德問題として倫理的見地から吟味されねばならない、少な

くとも、吟味が全く不要であるとは断言できない。

③この例は、そもそも組長が悪銭を稼がなかったら生じ得なかったのであり、従って「その悪銭を善用する」というあなたの行為の正当性は「悪銭を稼ぐ」という組長の非倫理的行為とワンセットで考察されるべきである。いかに「あなた」がそのお金を善用したとしても、所詮その金は、組長が「あなたの国の法律からすれば死罪にあたる悪質な犯罪を重ねてきた」結果得られた悪銭なのであり、この組長の行為それ自身は、たとえ法律上は「どういうわけかいつも証拠不十分で無罪になってきた」としても、道義上の問題は残る筈である。そして「悪銭を善用する」あなたの行為は、組長の非倫理的行為を前提にして初めて成り立つのである以上、「あなた」の行為は組長の行為とワンセットにして考察されるべきである。この時、「悪銭を善用する」ことが道徳的によいと即断することはできないであろう。

以上である。さてしかし、上記の三つの不備は大場（1992）の例を少し改訂することによって容易に回避できる種類のものである。例えば次のようにすればよい。

「あなたは今、虐げられ無視されている人々を救うための完璧なプランをついに構想したのだが、しかし悲しいかな、はじめの一步のための資金が、どうしてもひねり出せないでしょう。ところで、あなたの街には、一代で巨富を貯えた会社の社長がおり、彼はあなたの親友でもある。彼は単に経済的な成功を収めただけでなく、慈善事業にも熱心であり、地域社会に大きな貢献をなし、多くの人々の尊敬を集めてきた。しかし、彼は今や余命幾ばくもない不治の病に冒されている。彼の家族は既に皆他界しており、彼が死んでも遺族が生活に困ることはない。彼の社会に対する貢献は素晴らしいものであったが、なにぶんそれははるか昔のことであり、今ではそれを覚えている者は殆どいない。さてあなたのプランを知っている彼は、見こみのない延命処置で大金を浪費するよりも、あなたに全財産を贈与するという遺言を書いて自殺したいとあなたに打ち明け、協力を依頼してきた。その方が世の中のためになるというのだ。あなたも親友を失うことは痛手ではあるが、彼の犠牲で多くの人々が救える方がよいのではと考え、資金を手に入れようかという気になってきた。もちろん『自殺を勧めることはいけないことだ』ということは、あなたもよく知っている。しかし、この場合、治療の施しようのない者の死期を少しだけ早めて、その遺産を善用することが、なぜそんなに悪いことなのか。」

この改訂された例では上記の三つの不備は解消されている。社長は単に死にたがっているだけでなく、「あなた」の手を借りて死にたいとはっきり意志を表明しているわけで、①で指摘した不備はここにはない。②の批判も該当しない。「あなた」の行為は殺人ではなく、自殺に協力するという意味で法律上は自殺幫助に分類される行為である。勿論、自殺幫助自体が道義的にあるいは法律的に許されるかという問題は別個に存在するが、少なくとも②で指摘した不備はここにはない。社長の貯えた富は勿論悪銭ではないから③での不備もないのは明らかであろう。

さて以上の予備的考察を経て、我々はここで大場（1992）の問題提起を検討すべき段階に来たのである。この改訂された〈密室での実害なき自殺幇助〉は道徳的に許されない行為であるといえるのか、がそれである。殺人幇助が罪になるか否かをめぐっては、法学での系争点であり、判例も幾つかある。しかしこの例は、そもそも目撃者がいない密室での事件である以上、事件を告発する者はおらず、法律の対象になり得ない。故に殺人幇助をめぐる学説を取上げ、あれこれ議論しても解答は得られない¹⁴⁾。従ってやはり、問われるべきものがあるとすれば、それはやはり大場（1992）が立てた道義的な問題だけである。つまり「目撃者がいない、誰も不利益を被らないからといっても、自殺に協力してよいのか」という「あなた」自身の心の中で生じる道徳的葛藤をどう解決するかという問題だけであろう。ただ一つだけ留意すべき点がある。密室での事件といっても、今度は「あなた」の行為は殺人ではなく、殺人幇助であるから、社長は「あなた」の行為を知っている。つまり、ここでの密室行為とは、「あなた」と社長の共謀者二人のみが知っているという意味であるということである。

本節の冒頭で述べたように、道徳の推論規則を適用して、例えば関係者（「あなた」と社長）が立場置換を通して道徳判断をしたとしても、また「あなた」と社長という特定の人物の間での問題ではなく、あらゆる人々が改訂例で記述されている状況に立ちうると問題を普遍化して考えても、「自殺に協力してはいけない」という常識的見解に到達できるとは限らない。本節の冒頭部の繰返しになるが、この改訂例が記述しているような状況は現実にはめったに起るものではなく、この状況下での自殺幇助を認めたとしても、社会に実害が生じるとは経験上まず考えられないからである。つまり、窃盗の例で功を奏した論法はここでは通用しないのである。

さて、ではどう答えるべきであろうか。一つの解答は、この例が描く状況を文字どおりに受け取る限り、他者にいっさい迷惑が及ばず、しかも誰一人として目撃者がいない、その行為が他者に気づかれることがないわけであるから、これはまさに私密的な事柄であり、道徳の対象とはなり得ないと結論することである。これが土屋（1992）が示した解答に他ならない。

しかし、私はこの解答では不十分であると考え。大場（1992）の例が、そこで描かれている状況を正確に読み込む限り、「私密的な事柄」であるとする土屋の見解には私も異論はない。更にまた私の改訂例も、もし土屋が読めば、これは「私密的な事柄」であると言うだろうし、これに関しても勿論、異論があるわけない。問題はその先にある。

他者に全く実害を与えない、そして目撃者が全くいない例であるというが、それは行為者が事件そのものを意識的にせよ、無意識的にせよ秘匿することによって初めて確保される状況である¹⁵⁾。しかし、「あなた」が意識的に事件を秘匿した場合、この「秘匿する」「あなた」の行為の倫理的正当

14) 殺人幇助に関する法学での見解については例えば、山田（1987）が詳しい。

15) ここでの議論は、先の②で既に考察済みではないかと思われる向きもあろう。しかし②では、「あなた」の行為を「組長に」対して秘匿することを問題にしたのであり、ここでは「他の人々全て（または一部）に対して」秘匿することの是非を問うているのである。

性は、別個に問われるべきではないであろうか。もし社長が自分に殺人を依頼していることを医師なり、弁護士なりに相談したら、この事件はもはや「密室での」行為とは言えなくなる。そして、いくら社長が死んでも誰も困る人はいないとはいっても、それはあくまで「あなた」と社長の共謀を他の人が誰も知らない場合での話であって、共謀計画を打ち明けられた医師なり弁護士なりは自分の職業上の立場から反対にまわるといった事態に発展することは、多いにありうることである。こうなるともはや「誰も実害ない」とも言えなくなる。〈実害なき密室での違反〉は、あくまで「あなた」が社長との共謀計画を他に漏らさないからこそ成り立つのであって、この事例で道義上問われるべきは、「密室での違反」が許されるかではなく、「密室での違反」を秘匿すること」が許されるかという、よりメタレベルでの問題なのである。

ただし、「無意識的に秘匿する」場合は、別である。しかしこのときは、「あなた」が「密室での違反」を他の人に打ち明けることになぜ考えがいたらなかったかという、注意義務の問題が浮上してくる。経験からいって、これほどの重大な計画を誰にも打ち明けずに遂行するといったことは、道義上まず許されないはずである。従って「あなた」の行為は、故意に秘匿したか（要するに実は先の「意識的に秘匿する」ケースだったか）あるいは、「密室での違反」を誰かに打ち明けること」を迂闊にも思いつかなかったか、いずれかになろう。前者の場合は、既に述べたとおりだし、後者の場合も、あなたの怠慢が道義的に全く問題無しとはいえないであろう。

繰り返しになるが、この事例は事件を秘匿する限り、殺人幫助が許されるかが問われるべきではなく、殺人幫助を秘匿することが許されるかが問われるべきなのである。この意味で、この例の前提の下では、「殺人幫助が許されるか」という設問は、道徳的な問いにならない。これが我々の解答である。さて、それではもし事件を秘匿しなかったら、どうなるであろうか。この時は、文字どおり、殺人幫助の問いそのものとなるであろうし、これに答えることは本稿の主題ではない。

以上の議論は、前節で扱った〈実害なき密室での窃盗〉のケースでも当てはまる。ここでも「窃盗を秘匿したこと」が真に問われるべき道義上の問題なのである。例えば、桃を一個失敬する代わりに、置き手紙と幾らかの代金を置いていくといったことが、あってしかるべきかもしれない。ただ「何か大切な仕事のために道を急いでいる」わけで、「あなた」は医師で、車も通れない山奥で危篤状態になっている患者を救いにいく途中かもしれないし、こういう場合は悠長に置き手紙など書く暇はない。従って窃盗を秘匿するべきか否かは、この事例では状況次第で変わってくるであろう。しかし、殺人幫助のケースでは、そのような酌量の余地は全くないことは先に述べた通りである。

第六節 結論

さて、当の大場自身は二つの事例を、どのように解決しているのでであろうか。簡単に触れておこう。ただ彼の結論は、土屋（1992）も指摘しているように、説明不十分な箇所があるように見受けられ、私自身、完全に理解できているかは自信がない。以下は大場（1992）の結論の私なりの解釈であると断っておきたい。

人間は社会的な生き物である。これは誰も異存のないところではある。しかし、大場（1992）によると、この認識は、人は互いに他者と互恵的な関係にあるという点で、他者の存在無しには生きられないと主張する契約論的人間観からくるのではない。

人は物事を認知し、欲求する主体である。（しかし、これだけなら人間以外の動物でもやれることである。）より重要なことは、人は、物事を認知し欲求している自分自身を、意識できる存在でもあるという点である。ところで、人が、この対象を認知し対象に働きかける、主体としての自己の行動を（自分自身で）捉えるためには、一つの場合が必要である。ちょうど、物体の運動を記述するためには、空間（縦、横、高さ）と時間の軸からなる4次元のユークリッド空間が必要であるように。大場（1992）によると、この場合こそ、他者が自分を見る目、ということになる。「対象を意識している意識の働きが、その働き自身を対象化しうるためには、他者にとっての対象であるということの認知なしには有り得ないのである。」（大場（1992）、p25）そして、「自分という者を認知するに先立って、他者によって呼びかけられ・応じられるという〈呼応〉の可能性こそが、それぞれの自己を可能にする根源的な条件なのであり、道徳はこの呼応の可能性の一般化された形態である。よって道徳を気にしない者は、自己のよって立つ基盤の認識を欠いており、誤っている。」（土屋（1992）、p25）これが大場（1992）の結論であると思う。

しかし、この結論に対しては土屋（1992）が指摘するように、二つの疑問が湧く。第一には、呼応可能性の自覚は責任の自覚とどう関係するのか、という点である。仮に人が自己の存在が他者によって呼びかけられ・応じられるという関係の中にこそあると認識しえたとしても、それが行為の実践局面での責任の自覚にどうやって転化するのかは、大場の記述を読む限り、一切不明である。第二に、密室での実害なき状況は、呼応の可能性が成り立つ状況なのであろうか。密室での違反をなす者は、「自己が社会的な生き物であるという事実をごく表層的にしか認知していない」（大場（1992、p26））というが、「表層的に認知すること」と「呼応の可能性が成り立つ状況で認知すること」はどう違うのであろうか。私には理解不能である。できればこの違いを具体的に語っていただきたいと思う。質問を言い換えれば、次のようになろう。〈密室での実害なき状況〉は文字どおり解釈すると、他者が見ておらず、かつ他者と利害関係のない状況である。しかし大場（1992）によると、ここでも「呼びかけられ・応じられる」という関係が成立するわけだが、その関係は一体何なのであろうか（できれば具体的な例を挙げて）教えていただきたい、と。より根本的には「呼びかけられ・応じられる」ということは一体何を指しているのか、私には全く理解できない。

次に大場（1992）に対する土屋（1992）のコメントを、本稿と直接関係する限りにおいて、述べておく。前節での繰返しになるが、大場（1992）の二つの事例は、いずれも、「実害がなく、目撃者もない」という条件を認めてしまう限り、私秘的なことであり、道徳の問題にはなり得ない。それでも敢えて、（道徳を無視して行動するのが利に適うと割り切っている）合理的な非道徳者を非難するつもりなら、残された唯一の手段は、この条件を認めないことでしかない。つまり「完全な密室など有り得ない、必ず誰かが見ている」ということを示すか、「一見実害がないようにみえても、

本当は大変な害をもたらす」ことを示すしかない。これが彼の結論である。ただ土屋（1992）は、以上の解決法の具体的な戦略を示してはいない。（一方私の方では、一つの戦略を示している。「一見実害がないようにみえても……」が実際に示せることは本稿の第四節で明らかにしたとおりである。これが本稿での私の第一の貢献である。）更に土屋（1992）は、大場（1992）が実は合理的非道徳者を説得する手段として、この戦略を知らず知らずのうちに使っており、これは大場自身の議論の前提、密室での実害なき……に反するとして、大場（1992）の議論の論理的矛盾を突いている。「自分の小さな違反によって人間が解体するわけではないし、社会がアノミーと化すわけでもあるまい」ということを当てにしている（大場（1992）p27）として、合理的非道徳者を咎める大場の議論は、確かにそう読まれても仕方がない書き方であると私も思う。

ただ、両者ともに、本稿の第三節で展開した、〈密室での実害ない違反〉を秘匿することが倫理的に許されるか、といった視点からの問いかけは全く皆無である。この点が本稿で私が成し得た第二のオリジナルな貢献である。

参考文献

- Bentham, J. (1789) "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation" In "Utilitarianism and Other Essays" ed. by A. Ryan Penguin, Harmondsworth (山下訳「道徳及び立法の諸原理」世界の名著 ベンサム J. S.ミル 中央公論社 1975所収)
- Hardin, G.(1963) "The tragedy of commons" Science, Vol.162, pp1243-8.
- Hare, M.R. (1952) "The Language of Morals" Oxford (小泉・大久保訳「道徳の言語」勁草書房 1982, 第二版1991)
- Hare, M. R. (1981) "Moral Thinking: Its Levels, Method and Point" Oxford (内井・山内監訳「道徳的に考えること：レベル・方法・要点」勁草書房 1994)
- Kant, I. (1785) "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (篠田訳「道徳形而上学原論」岩波 1960)
- Kant, I. (1788) "Kritik der praktischen Vernunft" (波多野・宮本・篠田訳「実践理性批判」岩波 1979)
- Mill, J. S. (1863) "Utilitarianism" In "Utilitarianism and Other Essays" ed. by A. Ryan Penguin, Harmondsworth 1987 (伊原訳「功利主義論」世界の名著 ベンサム J. S.ミル 中央公論社 1975所収)
- 長久領孝・須賀晃一 (1998 a) 標準形ゲームにおける道徳的斉合均衡：道徳判断に関する一つのゲーム論的アプローチとナッシュ均衡の規範的正当化, mimeo.
- Nagahisa, R. and K. Suga (1998b) Morally consistent equilibria in normal form games: A game theoretic approach to moral judgements and a normative characterization of Nash equilibrium, mimeo.
- 長久領孝・須賀晃一 (1999) 戸田さんへの解答 2 A private communication to Toda, e-mail
- 大場 健 (1992) なぜ道徳を気にしなければいけないのか, 安彦・大場 (1992)・溝口編著「道徳の理由」昭和堂 所収 pp4-29, リブライ 同書 pp37-41
- 鈴木興太郎 (1982)「経済計画理論」筑摩書房
- 戸田 学 (1999)「反省倫理」A private communication to Nagahisa and Suga, e-mail
- 土屋貴志 (1992) コメント：「道徳」とは何か, 安彦・大場 (1992)・溝口編著「道徳の理由」昭和堂 所収 pp30-36
- 山内友三郎 (1991)「相手の立場に立つ；ヘアの道徳哲学」勁草書房
- 山田卓生 (1987)「私事と自己決定」日本評論社
- 吉原直毅 (1999) Re：お願い A private communication to Nagahisa and Suga, e-mail