

## 哲学・倫理学における道德判断研究の現状 ——道德判断の本性と情理——

鈴木 真

哲学、そしてその一分野である倫理学では、道德という事象の本性を理解することが一つの目的であった。特に、倫理学の一部、メタ倫理学の関心の核には、道德では原理的に客観的評価の可能性と規範性・実践性が両立するのだろうか、という問があった。道德判断は、道德の価値や規範の正しさを主張するものであるから評価の対象となりそうであり、しかもその主張の下に行為を導くという働きをするようにみえる。そこで、道德判断は哲学・倫理学研究の一つの焦点であった。

本稿の狙いは、心理学や脳神経科学との接点を探りつつ、哲学・倫理学における道德判断研究の現状を概観することである。しかし字数が限られているので、道德判断一般に共通の本性についての哲学研究とその方法論に焦点を絞る。といっても、道德判断の必然的な必要十分条件を提示する困難は明らかである<sup>(1)</sup>。そこで、そうした本質的定義を与えることにはこだわらず、単に道德判断であるための十分条件あるいは必要条件の候補を調べる。この考察は、道德判断と、情と理との関係を、道德の客観的評価の可能性と規範性・実践性に留意しつつ検討するものになる。この様な道德判断の本性についての研究に焦点を絞って紹介するのは、それが道德判断に関する哲学研究の中心的関心事の一つだったからである。

更に議論を限定しておくとして、以下では分析哲学という、英米圏で主流の哲学で行われている道德判断研究のみを扱う。主に欧州大陸圏で展開されてきた現象学、解釈学、批判理論、構造主義、ポスト構造主義といった伝統における道德判断研究は扱わない。これは字数の限界とともに、哲学で道德判断研究が盛んだったのが分析系の伝統だという事情による。

以下では、まず哲学・倫理学研究者が道德判断という対象をどう理解してきたかを説明する(第1節)。次に、哲学・倫理学における道德判断研究の主題と方法論について概論する(第2節)。そして、哲学・倫理学における道德判断一般に共通の本性の研究を、特に道德判断を欲求のようなものとみなす非認知主義と信念のようなものとみなす認知主義の対立に焦点を当てて概説

---

(1) 例えば、DePaul 2013を参照。この文献は道德判断の本性に関する議論の概観をしているが、本稿第1節で指摘する、様々な意味における道德判断を区別しないで扱っているという問題がある。道德判断に関する哲学的問題に対するより経験的なアプローチについては、Nado, Kelly, & Stich 2009が概説している。

し（第3節）、その関連で道德判断と道德言明の関係（第4節）、道德判断の内容（第5節）、道德判断と動機付けの関係（第6節）を論じる。そして、最後の第7節と第8節では、道德判断と情動、道德判断と理性（合理性、理由）の関係について議論する。

## 1. 道德判断という研究対象

哲学者の間では「道德判断 moral judgment」<sup>(2)</sup> という語で、どんな種類の事物を指示しているのかについて、常に合意があったわけではない。哲学の領域で道德判断を研究対象としているのは、メタ倫理学、哲学的道德心理学（脳神経倫理学の一部を含む）、規範・応用倫理学である。メタ倫理を専門とする佐藤は、「道德判断」を言語的なもの一公的な言語における言明（statement）—とみなしている（佐藤 2012）。しかし私のみるところ、近年のメタ倫理学や道德心理学では、普通心的な物事として道德判断を捉えていることが多い（cf. Campbell 2007）。例えば、道德判断が信念に近いものであるか欲求に近いものであるかとか、道德判断は必然的に動機付けを伴うかとか、道德判断は「理性」や情動とどういう関係にあるか、といったことが論点なのだが、こうした間では「道德判断」は言明ではなくそれが表す心的事物を指すと想定するのが自然である。

「道德判断」が、真なる（あるいは、正当化された）道德的言明・命題、とりわけ本物の道德的要求（moral requirement）を指すこともある。規範・応用倫理学の文脈では、この用法が頻出する。道德判断の本性についての議論では、道德判断にはそれに従う理由が必然的に伴い、普遍化可能（同様の状況には普遍的に妥当しうる）で、アプリアリに可知（その根拠となる道德原則をアプリアリに知ることが可能）であり、定言的（行為者をその偶然的な欲求とは独立に制約）で、優越的だ（他のタイプの評価的・規範的判断と葛藤した場合には、必ず道德判断の指図が優先する）、などといわれることがある<sup>(3)</sup>。この場合の「道德判断」とは（本物の）道德的要求のことを指している場合が多い。例えば、あるヒットマンが「俺には対立している組の組長を殺す道德的義務がある」と呟く場合、これに従う理由が伴わず、普遍化可能ではなく、アプリアリに可知ではなく、定言的でもなく、優越的でもないとしても、それはこれが道德言明でないとか、心的な意味での道德判断を表していないということにはならず、単に間違っている—（本物の）道德的要求でない——ということを示すに過ぎないと考えられる<sup>(4)</sup>。

(2) 道德を倫理と区別する論者もいるが（e.g. Williams 1985）、本稿では道德判断と倫理判断（ethical judgment）を区別しない。

(3) これらの特徴づけは、Kant 1785から始まるカント的伝統に顕著である。

(4) ただし、こうした特徴付けと近似の性質を持たなければ、（心的な意味における）道德判断ではない—間違った道德判断ですらない—という立場もとりうる。Hare 1981は、主要な意味における道德判断とは、指令的（道德判断は指令を含意する）で、普遍化可能で、それを下す存在に優越的に扱われるものだという。Hareにおいて普遍化可能性とは、ある存在がある状況について指令を下すのならば、同様の状況について

本稿の一つの目的は、心理学や脳神経科学との接点を探ることなので、心的事物としての道徳判断に焦点を当てる。言語における対応物の方は「道徳言明」と呼んで区別し、それは心的な意味における道徳判断との関係でのみ検討することにする、(本物の)道徳的要求としての道徳判断については、本稿では扱わない。

moral judgmentということで、道徳判断能力を考える人もいるかもしれない。道徳判断を下し保持する能力が何に存するのか、ということに関する哲学研究も幾らかあるが、本稿で直接的に扱うのは、この能力の産物としての道徳判断である<sup>(5)</sup>。

道徳判断を心的事物と考えるとしても、道徳判断を判断するという内的な働きとして捉えるのか、その結果として生じる持続的な心の状態とみなすのか、という問題が残る。本稿ではこの潜在的な多義性をそのままにして、内的な判断の働きとその結果として生じる状態の両方を「道徳判断」と呼ぶことにする。この区別についてもう一言だけ触れておくと、哲学者は持続的な心の状態としての道徳判断は、必ず意識的な判断という働きによって生じると考えているわけではない。例えば、前者は、後者のような意識的な判断なしに、親や社会からの刷り込みによって生じる場合もあるだろう。内的な働きとしての道徳判断と、持続的な状態としての道徳判断の関係がどうなっているのかという論点は、経験的探究に対して開かれている。

内的な働きにせよ持続的な状態にせよ、どんな判断が「道徳」判断と呼ばれる資格を持つのだろうか。様々な哲学的立場に中立的にみえる仕方で答えるなら、それは公共言語における道徳言明によって表されるような判断だ、ということになる。別の、より党派的だが情報量の多い答え方をすれば、道徳的な内容を持つ判断だ、ということになる。内容とは、大まかにいっ

---

は同じ指令を下さなければならない、という意味である。優越的に扱うとは、ある指令をどんな指令よりも優先するということである。Hare (1981: § 1.5) によると、美的判断など他の評価判断も指令的で普遍化可能であり、それを下す存在が優越的に扱うという点が道徳判断を他の評価判断から分かつ条件だという。もしこれらの形式的な条件を道徳判断の定義だとみなすと、どんな評価判断であれ、それを下す人が優越的に扱うなら、道徳判断だということになってしまう (Foot 1958-9: 92)。例えば、「南を向いた後には東を向かないことは善いことだ」によって表される一見道徳とは関係ない判断や、「一度着た服は二度と着て行ってはいけない」「何を犠牲にしても美を追求せよ」などによって表される一見して別種の判断 (この場合は、美的判断) が、指令的かつ普遍化可能で更に優越的に扱われるなら、道徳判断だということになってしまう。Hare (1981: § 1.5) は「道徳」は多義的であるとみなしているから、これらが道徳判断ではないことになる。「道徳」の定義もある、ということができる。しかしHareの、上記の三条件を満たす判断は必ず道徳判断であることになるような「道徳」の主要な意味がある、という主張すら異論の余地がある。

- (5) 産物としての道徳判断の研究は、その基盤としての能力に何が必要なかを示唆するだろうから、本稿の研究は間接的には道徳判断能力と関連する。しかし、道徳判断能力についての哲学研究を詳細に解説することはできない。興味のある読者は、Kauppinen 2007, P. M. Churchland 1995, esp. Ch. 6, P. S. Churchland 2011, Nichols 2004, Mikhail 2011, Doris et al. 2010, Sinnott-Armstrong 2009等を見られたい。道徳判断能力の研究は、責任ある道徳的行為者としての能力 (moral agency) の研究の一部として行われていることも多いので、こうした研究も参照されたい (e.g. Watson 2013)。

て意味のことである。後者の答え方をする哲学者は、道德判断という心的働かないし状態が、公共言語における道德言明が意味を持つのと類似の意味を持つ—命題的内容を持つ—と考え、その意味が道德に関わるので「道德判断」と呼ばれる資格を持つとみなす。この考え方が正しいなら、道德判断は命題的態度の一種であり、その命題の一部を構成しているのが道德的概念だということになる。命題とは普通、真偽が問えるものであり、言明の内容であり、～（というこ）と節（英語でいうと that 節）の指示対象であるとみなされている。例えば、「鈴木真は、今日は晴れだということを信じている」、という言明は、それに対応する命題を内容として持ち、「今日は晴れだということ」の部分は、その命題の一部としての別の命題を指示対象として持つ。「人殺しは道德的に不正だ」のような道德言明で表される道德判断が命題的態度なら、その言明の内容と同じもの—同一の命題—を内容として持つような心的な働かないし状態である。

ここで道德概念とは、道德語で表される内容である。概念という語も多義的だが、本稿では命題的態度の部分となる心的要素が持つ、命題の一部となりうる内容だとみなす。道德概念を内容として持つ心的要素で、公的言語における道德語に対応するものは、「道德表象」と呼ぶ。問題は、どんな語が道德語かということだが、これを述べるのは難しい。道德とは何であるかが明らかならば、道德語とはそれに関わる語であると述べればよいが、道德の定義は長年にわたって争点だった（Gert 2011）。道德語であるための必要条件が、規範（命令、禁止、あるいは許可をするもの）、価値、権限、責任の有無について語るために適した言葉であるということには基本的な合意があるようにみえる。そうした言葉を含む言明により表される判断を「評価判断」と呼ぶとすると、道德判断とは評価判断の一種である。問題は、様々ある評価判断のうちの道德判断と非道德判断の区別である。規範には法律、エチケット、職務規定、文法など、道德的規範とは概念的に異なるものが色々あることには合意があるようにみえるが、道德的規範がそれ以外の規範とどう違うのかを述べるのは難しい<sup>(6)</sup>。同様に、価値にも、道德に関係する価値だけではなく、美的価値、知的価値などそれとは概念的に区別される価値もあるようにみえるが、道德的価値がその他の価値とどう違うのかを述べることも難しい。権限や責任の有無に関しても同様である。

本稿では、「道德的に正しい」「道德的に不正だ」「道德的に……すべきだ」「道德的に……してはいけない」「道德的に……してもよい」「道德的義務」「道德的責務」等の規範表現や、「道德的権利」「道德的資格 moral entitlement」「道德的地位 moral status」といった権限表現や、「善」「悪」「美德」「悪徳」「親切」「不正直」等の価値表現や、「道德的責任」「道德的正当化」「道德

(6) Turiel 1983 に由来する心理学の研究では、人々が一般に幼少時から道德規範の違反と単に規約的な (conventional) 規範の違反を幾つかの次元（権威からの独立、普遍性、深刻さ、危害・正義・権利への言及による正当化）で区別していることが示唆される（例えば、Smetana 1993, Nucci 2001 を参照）。こうした研究は道德判断の本質などの哲学的問題と関わりがあるので、一部の哲学者はそうした「知見」に基づいて哲学的理論を展開している（Nichols 2004, Joyce 2006, 134-137）。ただし、この「知見」は近年批判を受けている（Machery & Mallon 2010, 32-34 とその引用文献を参照）。

的能力」等の責任の有無に関わる語彙—あるいは、外国語でそれらに対応する言葉—を典型的な道徳語とみなす。すると、少なくともこうした典型的な道徳語によって表される概念は道徳概念であり、それにより構成される命題を内容として持つ判断は道徳判断ということになる。「……は善い」や「……は正しい」などのより省略的な表現は、多くの場合、道徳的評価を表すことが明白ではなく、そこでそのような表現を含む言明を主張する人が、合理性判断や法的判断などではなく道徳判断を下しているか否かの見極めは難しい。更に注意しておくと、文字面では典型的な道徳語を使って言明していても、当人は対応する道徳判断を下していない場合もありうる。例えば、道徳に関して自分の気持ちを偽ったり、皮肉をいっていたりして、真摯な道徳的主張をしていない場合がある。別の例としては、小さな子供のように、道徳言語を上辺では使うが、実際には道徳言語・表象を適切に習得していない場合もある。

道徳判断とは道徳的な内容を持つ判断である、という特徴付けが党派的な言い方だと先に述べた。これは、一部の哲学者は、道徳判断が道徳的な内容を持つ—道徳的概念を部分として含む命題を内容とする—ことを否定するからである。こうした立場のうちで最も多いのは、道徳判断の内容は道徳概念を含まない形で分析される、というものだろう。例えば、道徳語「道徳的に正しい」に対応する道徳概念はない、というわけである。道徳概念とは道徳表象の指示対象、すなわち道徳判断の（内容である命題の）真理条件—それが真となるための必要十分条件—の一部を構成するものだと考えられることが多い。すると、道徳語が何も指示していないなら、道徳概念もないから、道徳判断の内容も道徳概念を含まない。そもそも道徳語の意味が、表象すること、つまり、何かを指示することではなく、別の言語行為をすることであるとみなすような立場を採用すると、この様な結論に至りそうである。実際、例えばHare (1981: 20-24, 106-107) は、道徳言明に背後にある心的状態は、道徳概念を含まない一種の選好で分析されるとみなしている。こうした立場は一種の非認知主義であり、後で対立する立場と合わせて紹介する<sup>(7)</sup>。

更に、道徳判断が命題的態度ではないとか、道徳判断が存在するとすれば命題的態度としてであるが命題的態度は実在しない、という立場をとることも可能である。例えば、心的な働きや状態一般について行動主義をとるなら、道徳判断も行動や反応（の傾向性）により分析されることになり、命題を内容として持つ心的態度ではないことになるだろう。また、命題的態度一般が実在しないという消去主義の立場をとるなら<sup>(8)</sup>、道徳判断は命題的態度としてはありえ

(7) また、道徳語は名詞や述語のような指示語の一種ではあるが、現実には指示対象が存在しない—道徳語は、「燃素」、「魔女」等のように、指示対象がない指示語だ—という立場である錯誤説をとっても、道徳判断が道徳概念を含む命題を内容に持つ態度とみなせるか否かは疑われうる（錯誤説については、Mackie 1977, Joyce 2001を参照）。この点は、道徳語・道徳表象の内容が指示対象に尽きるのか、それともそれ以上のものも含むのかどうか、という問題に依存する。道徳表象の内容が指示対象に尽きるなら、道徳表象が指示対象を持たなければ道徳概念もないので、道徳判断を、道徳概念を内容に含む態度とみなすことはできない。

(8) Churchland 1995, Ramsey 2013とその引用文献を参照。

ないことになるだろう。こうした心的事物や命題的態度一般について懐疑的な立場に加えて、特に道徳判断は命題的態度ではない、という立場をとることも可能である。例えば、非認知主義の別一種である Ayer 1936 の情動主義は、道徳言明の意味は単に情動を表すことだと分析しており、しかも彼は情動を命題的態度とは考えていなかった。

こうした各種の立場があるため、道徳判断とは道徳言明により表される判断である、とあいまいな条件で特徴づけておくのがより中立的にみえる。しかし、道徳判断を、道徳概念を内容として含む命題的態度とみなすのが自然であることは指摘しておきたい。「プトレマイオスは占星術師である」のような普通の言明により表されるのは、同じ命題を内容として持つ態度であると普通は考えられる。だから、「占星術を使ってお金儲けをするのは道徳的に不正だ」のような道徳言明により表されるのは、同じ内容—したがって、「道徳的に不正」により表される道徳概念によって構成される命題—を持つ態度であるとみなすのは自然である。また、普通の命題的態度と同様、道徳判断は内容（命題）により個別化されるのが普通である。すなわち、普通の命題的態度、例えば信念は、内容が違えば相異なる信念とみなされ、同じであれば同タイプの信念とみなされる。例えば、私とあなたが同じ内容の信念を持つ限り、「同じ信念を持っている」といわれ、意見が異なる場合—相異なる内容の信念を持つ場合—があれば「違う信念を持っている」といわれる。これと同様、同じ内容を持つ道徳判断を持てば「同じ道徳判断（意見）を持っている」といわれ、異なる内容を持つ道徳判断を持てば「違う道徳判断（意見）を持っている」といわれる。例えば、私とあなたが〈嘘をつくことは常に道徳的に不正だ〉ということに同意するなら、同じ道徳判断を持つとみなされ、あなただけがそうではなくて〈嘘をつくことは道徳的に不正でない場合がある〉と考えるなら、二人は違う道徳判断を持つとみなされる。この様に、道徳判断は命題的態度一般が個別化されるのと同じ仕方でも個別化されている。更にこの背後には、普通の命題的態度と同様、道徳判断が因果的な影響を持つとすれば、その内容に応じて影響の持ち方が違うので、因果的説明の観点からは道徳判断も普通の命題的態度と同様に内容によって個別化するのが適切だ、という暗黙の想定があるように思われる、つまり、因果的説明の単位となるのは、内容で個別化された心的働かないし状態である、という想定が、道徳判断にも及ぶと考えられているのである。この様に、道徳判断を、道徳概念を内容として含む命題的態度とみなし、このことが道徳判断であるための必要条件の一つであると考えすることは自然である。行動主義者や道徳判断の非認知主義者（の一部）はこの仮説に反対するだろうが、彼らは我々の日常的考え方の修正を迫っているのだとみなすのが適切だろう。

最後に、上記の条件が必要条件であったとしても十分条件ではないという理由を述べておく。道徳概念を含む命題的態度には道徳的疑念、道徳的想定、道徳的想像といった道徳判断以外のものもある。「道徳的経験」「道徳的知覚」「道徳的直観」「道徳感情」「道徳的動機」などと呼ばれる心的事物も、道徳概念を含む命題的態度でありかつ道徳判断からは区別されるものかもしれない。そこで、道徳概念を含む命題的態度であるという条件だけでは、道徳判断を他の心的態度からは区別できない。道徳判断を他の態度から区別するには、それがどの様な態度かを

検討する必要がある。

## 2. 哲学・倫理学における道徳判断研究の主題と方法

道徳判断が心的事物だとすると、それは心理学や行動経済学、もしくはことによると脳神経科学や生物学などの研究対象であり、そもそも哲学の幕などない様にみえても不思議はない<sup>(9)</sup>。こうした疑惑に対して哲学者の答は二つ考えられる。一つの答は、哲学が経験諸科学と違う側面を研究していると主張する。道徳判断は命題としての意味内容を持つ態度であり、そのため一定の論理や合理性・正当化の規範により評価されうるという特異な性質を持つ。この意味や規範との繋がり、実験や調査や測定だけにより解明できるものではないという<sup>(10)</sup>。また、哲学的研究の主題のもう一つの焦点は、道徳判断の本性 [本質]、すなわち、それについて必然的に成り立つ、固有の性質のことであるが、ある性質がある事物にとって必然的である、といったことも科学的には説明できないので、伝統的な哲学的方法によるアプローチが必要だという（この必然性とは、例えば、三角形の三角の和が180度であって、そうでないことが不可能であるという意味での原理的な必然性であって、単なる因果的必然性や心理的必然性ではない）。この立場は、哲学は経験科学とは質的に異なるものだという考えに親和的である。

もう一つの答は、むしろ哲学と経験科学の連続性を強調するものである。道徳判断のような心理的事物に関する哲学は、理論心理学に似たものであり、心理学や脳神経科学や生物学と違うのは単に抽象度や総合性の違いだけなので、道徳判断の哲学があってもおかしいことはないという。理論物理学者が自分では実験をしないけれども実証的研究に基づく科学研究をしているといえるのと同様、哲学者も科学研究の一翼を担っていることになる<sup>(11)</sup>。注意してほしいのは、後者の考えを支持する哲学者の多くも、道徳判断は命題的態度であり、一定の論理や合理性・正当化の規範により評価されうるという性質を持つことや、道徳判断が一定の本性を持つことを、否定する必要はなく、多くは実際否定しないということである。彼らは、こうした性質は究極的には科学的な仕方では説明されると考えるから、伝統的な哲学の方法に訴える必要はないと考えるのである。ただしその場合、道徳判断の本性或命題の意味や合理性・正当化の規

(9) 哲学には心の科学が可能かどうかを疑う傾向も存在したが、現在では心の科学の難しさはともかく不可能性を主張する者はほとんどいない（たとえば、土屋1986をみよ）。

(10) この筋の議論は、道徳判断を自然界に独立して存在する事物からは区別する考えと親和的である。例えばDavidson 2001は、ある存在が一定の命題的態度を持つかどうかは寛容の原理による解釈に依存するので、命題的態度について一種の非実在論、構成主義をとることになる。道徳判断が命題的態度なら、道徳判断の帰属も経験科学によって突き止められるのではなく、解釈によって決まることになる。この立場の批判としては、例えばDevitt & Sterelny 1999, Ch. 15を参照。

(11) 実際には、一部の哲学者—実験哲学者—は道徳判断に関して心理学的調査や実験を自分の手で行っている（e.g. Schwitzgebel & Cushman 2012, Knobe 2007）。

範がいかにして科学的に説明できるのか、ということ論じる必要がある。そこで、どちらの答を与えるにせよ、道徳判断の本性或意味・規範性は哲学研究の焦点となってきた。

哲学における道徳判断研究の主題について語っている際に、その伝統的方法の話がすでに出ていた。ここで、哲学における方法論的伝統について少し振り返ってみる。特に近代になって哲学が経験科学と分かれて以降、哲学では、哲学は経験科学とは違う特別な役割を持つ、という考えが主流だった。その役割とは、経験科学を含むあらゆる「知識」の体系の基礎付けを行うこと—懐疑論の余地のない、確実な認識による正当化を行うこと—にあった。経験科学の知識主張や方法論（特に、知覚経験をデータとすることや帰納法）もこうした基礎付けの対象となるので、循環論法を避けるためには基礎付けは経験科学の知識主張や方法論の正しさを前提しないで行わなければならない。そこで、哲学は経験から独立な、アプリアリで確実な方法に基づいて行われなければならないと考えられた。そこで、例えば、演繹論理の使用、概念分析、直観への訴え、思考実験、反省（思考への一人称的特権的アクセスを含む）、（科学的説明と対比されるものとしての）理解・解釈などが特に哲学の方法として行われてきた。特に、意味や規範・価値や心や可能性・必然性や抽象的存在（集合、数、命題、性質など）に関わる事柄については哲学に特有の、非経験科学的な方法が適切だ、という考え方を持つ者が多かった。道徳判断の研究も例外ではなく、こうした方法論による哲学の営み—第一哲学—が主流であった。

だが20世紀後半になると、基礎付けの試みの困難さがいよいよ認識され、また哲学に特有とされる方法論の適切さや確実性も疑問に付されるようになった。一部の哲学者は、哲学は方法論的に経験科学と連続的である、という方法論的自然主義（methodological naturalism）を唱えだした。方法論的自然主義にも色々なタイプがあるが、最低限の主張は、哲学でも経験科学の知見や方法論を使うことは適切である、というものである<sup>(12)</sup>。経験科学、特に物理学や化学や生物学の成功を考慮に入れると、それらの知見と方法論にアプリアリな正当化は必要ない。哲学に特有の方法だけで研究を行うよりも、経験科学の知見と方法論を取り入れて研究した方がよい。この様な最低限の方法論的自然主義に反対する人は現在では（少なくとも分析哲学の系統を引く哲学者には）少ない。道徳判断の哲学研究についていえば、心理学や脳神経科学の実証研究の知見や方法論を利用してはいけないと考える哲学者は今やほとんどいない。例えば、道徳判断の規範的側面を探求しているとしても、「べき」は「できる」を含意するなら—無理なことをすべきだということはできないとするなら—人間が物理的・心理学的に不可能なことを道徳判断の規範とすることはできない。また、道徳判断の本性を探求するとしても、どんな性質も本性であるならそれを道徳判断が持たないことはありえないので、道徳判断がその性質を持たない事例が現実に発見されるなら、その性質は本性の一部ではない、という結論が出る。この様に、実証研究が哲学的主題にも関連を持つことを否定するのは難しい。むしろ、更に強い自然主義的主張、例えば、道徳や道徳判断についてのアプリアリな知識はありえない、

(12) 第一哲学や、方法論的自然主義については、Papineau 2009とその引用文献を参照。

という立場には、強い抵抗がある。以下では、最低限の方法論的自然主義は前提しつつ、哲学の伝統的方法論の一般的適切性については保留にして、哲学の道德判断研究、特にその本性の研究の内実と、研究法の実践の有様をみていく。

### 3. 道德判断の条件 (1)：概説

道德判断が必然的に持つ性質、特にそのうちで道德判断だけが持つ性質とはどのようなものなのか、というのが、ここでの問である。

メタ倫理学の目的の一部は、この道德判断の本性を明らかにすることである<sup>(13)</sup>。メタ倫理学説は、認知主義と非認知主義に分類されることが多い。認知主義は、道德判断は信念、あるいは、それに類似の、世界の在り様を報告するような命題的態度であり、道德概念を内容として含むとみなす。非認知主義は、道德判断は信念のような世界の在り様を報告するような命題的態度ではないとする<sup>(14)</sup>。非認知主義には、道德判断を欲求・選好・意図のような命題的態度だとみなす立場や、道德判断は命題的態度ですらない—例えば、単なる情動である—という情動主義の立場がある（この場合、意図や情動などは信念のような世界の在り様を報告するような態度ではない、ということが前提されている）。ここから推測されるように、この認知と非認知という区別は、認知科学で時にみられるような、意思決定に直接関わるかそうでないかという区別ではない。哲学者は、信念と欲求が存在するとしたなら、それらは両方とも意思決定に直接関わる、と考えているが、欲求は信念と違って世界の在り様を記述するのではなくて、世界の在り様を一定の仕方にしたいという望みであるという点で違うと考えている<sup>(15)</sup>。道德判断が欲求の様な心的態度だという立場は、道德判断が世界の在り様を報告する様な態度ではないことになるため、非認知主義だといわれる。非認知主義の場合、道德言明に含まれる道德語は基本的に指示語ではなく、普通の言明とは違うということ—典型的には、一定の非認知的心理を表しているということ—を伝える機能を持つ語ということになる。このため、基本的には、道德語に対応する道德概念はなく、それを内容として持つ心的道德表象もないということになる<sup>(16)</sup>。

哲学、特にメタ倫理学における道德判断の本性の議論で認知主義と非認知主義の論争—信念を理とみて、欲求を情とみると、これは道德判断が理の側に属するか情の側に属するかという争点なのだが—が注目されてきたのは、その研究者が道德の客観的評価の可能性と規範性・実践性に関心を寄せていたからである。認知主義が正しいなら道德判断は信念の様なものとして世界の在り様によって真偽を問えるという意味で客観的評価を許しそうだが、なぜ自らの道德

(13) メタ倫理学の概説としては、例えば、Miller 2013を参照。

(14) より厳密な認知主義と非認知主義の定義については、鈴木2013を参照。

(15) 哲学における信念や欲求の本性の議論については、それぞれSchwitzgebel 2011とT. Schroeder 2009を参照。

(16) ただし、Blackburn 1993, Gibbard 2003の準実在論 (quasi-realism) の試みも参照。

判断により人々が行動に導かれるのかは疑問になりそうである。逆に非認知主義が正しいなら道徳判断は欲求の様なものだから世界の在り様によって真偽は問えないという意味で客観的評価は難しくなりそうだが、なぜ自らの道徳判断によって人々が行動に導かれるのかは説明しやすそうである。道徳に客観的評価の可能性と規範性・実践性があるのかどうか、それが両立するのか、ということに関心を持っていたメタ倫理学者は、道徳判断に関する認知主義と非認知主義の論争に焦点を当ててきた。

非認知主義の立場をとるなら、その他の判断と区別される、道徳判断だけが持つ性質とは、実はそれが信念の様な、世界の在り様を報告する命題的態度ではない、ということだと説明できるかもしれない<sup>(17)</sup>。また、道徳判断を欲求や情動のような心的態度とみなすなら、それによりなぜ道徳判断が普通の信念は持ちそうにない動機付けの力を持つ（ようにみえる）のかが説明できよう。

認知主義の立場をとるなら、その他の判断・信念とは区別される、道徳判断だけが持つ性質は、二つの（排他的でない）仕方と考えられうる。一つは、道徳表象を含むということで、もう一つは普通の信念とは違うような態度だということである。認知主義をとる限り第一のことはいえるが、道徳判断は普通の判断と違うと考える人であれば—多くの哲学者が特に規範性において道徳判断は特別だと考えるのだが—この答だけでは満足しないだろう。どんな判断であれ、他のタイプの判断と違う表象を含むのは当然だからである。すると、更に道徳表象を含むことがどんな特別な帰結をもたらすのか説明する必要がある。この際、道徳表象の指示対象が特別であることを主張するか、道徳表象の役割が特別であると主張するか、という二つの（排他的でない）選択肢がある。第一の選択肢をとるなら、例えば、道徳表象〈善〉の指示対象は、どんな行為者でも合理的であるならば成立することを望むような事態であるという点で特殊であるとか、誰でも合理的であれば何がそのような事態であるかをアプリアリに認識できるという点で特殊だ、と論じたりすることになる。第二の選択肢をとるならば、例えば、道徳表象〈善〉の指示対象には別に特殊な点はないが、誰かがその表象を（間違っただけ）何かの事態に適用すると、その人はその事態が成立することを望む、というような点で表象は特殊だ、という様に論じることになる。

道徳表象やその指示対象が特別だと論じるのではなく、道徳判断という心理的態度全体が特別だと論じる場合には、道徳判断が普通の判断とどう違うのかを、道徳判断の機能—例えば、推論や動機付けにおける役割—から説明する必要がある。つまり、道徳判断は信念のような機能を持つということで認知的態度であるのは確かだが、それは普通の信念にはない機能も持つ、ということ論じる必要がある。例えば、道徳判断は信念の機能と同時に欲求の機能も持つと論じる、ということになる。

最近では、道徳判断とは欲求のような態度と信念のような態度から構成された複合体である、

(17) ただし、他の評価判断にも非認知主義をとるなら、それらと道徳判断をこの様に区別することはできない。

という（非認知主義と認知主義の）ハイブリッド説をとる論者もいる（e.g. Ridge 2006<sup>(18)</sup>）。ハイブリッド説は、非認知説と同様、前者の要素によって普通の信念との違いを説明できる。また、ここでの信念の様な態度の内容によってこの違いを説明することもできるかもしれない。ただし、道徳判断を持つ人が必ず欲求の様な態度と信念の様な態度の両方を持つ、ということには疑問の余地がある。また、非認知主義が直面する問題も避けることができないのではないかと懸念が残る（第5節）。

これらの説のどれが正しいのかということは、どうしたらわかるのだろうか。伝統的な哲学では、物事には必然的な必要十分条件があり、それを述べた定義を得ることが、その物事の本質（本質）を理解することだ、という考えがある。更に20世紀には、概念分析によりこの本質が明らかになる、という考えが一定の支持を受けていた。この考えを道徳判断に適用するなら、「道徳判断」の概念分析をすれば道徳判断の本質—とりわけ、道徳判断が信念の様なものか欲求の様なものか—が明らかになる、ということになる。しかし、それは特にこの場合には適用できないだろう。概念分析は、自分が使える語や表象については、それが適切に当てはまる条件を暗黙裡に知っている、という前提の上で行われるものである。この前提自体が一般的に疑わしいと私は思うが—例えば、何が「慳」の適用条件なのか述べられるかといえ、ほとんどの人は正しく答えられないだろう<sup>(19)</sup>—「道徳判断」の場合には特にこの前提が成り立たないと思われる。というのも「道徳判断」は、何であれ道徳言明の背後にある心的態度を指示するために哲学者が導入した専門用語といえる側面があるからだ。人々が「道徳判断」の必要十分条件を暗黙裡にでも知っているというのは疑わしく、概念分析してもその本質を知ることとはできないだろう。

実際のところ、哲学者は道徳語・表象の分析だけでなく日常心理学（プラス彼らが知る科学的知見）にも基づいて、道徳判断の本質の理論を構築しているようにみえる。その際の理屈は、アブダクション [最善の説明への推論] という、データからの帰納的推論形態をとっているようにみえる<sup>(20)</sup>。つまり、自分の理論が他の理論に比べて最もうまく道徳語・表象の意味と日常心理学（プラス彼らが知る科学的知見）を説明できるので、それがもっともらしい説だ、という理屈を暗黙裡に使っているように思われる。この理屈は帰納法の一つであり、また日常心理学の主張は科学的に検証できるから、経験科学と原理的には連続的なものであるようにみえる。道徳判断の本質というのは抽象的な話題なので、なかなか心理学等の実験や調査で直接検証す

---

(18) Copp 2001 の実在論-表明主義 (realist-expressivism) もハイブリッド説と呼ばれることがあるが、本稿ではハイブリッド説としては扱わない。実在論-表明主義では、道徳表象を含む信念は、欲求の様な態度と結び付かなくてもそれ自体で道徳判断であるのに対し、欲求の様な態度の方はそうした信念と結び付いた場合にのみ道徳判断の一部とみなされる。この説は基本的に認知主義の利点と難点を持つので、認知主義の一形態とみなすのが適切だろう。

(19) 概念分析とその批判については、例えば、Juhl & Loomis 2009 とその引用文献を参照。

(20) アブダクションについては、Douven 2011 とその引用文献を参照。

ることはできないが、道徳判断についての実証的研究が進めば、どの哲学理論がよりもっともらしい説明かを判定することができるようになるかもしれない。

道徳判断に共通の、他の心的事物から区別される本性があるということを前提して話をしてきたが、これは必ずしも自明なことではない<sup>(21)</sup>。例えば、「道徳的に正しい」等の規範表現により表される道徳判断と、「道徳的権利」「道徳的地位」等の権限表現によって表される道徳判断と、「善」「美德」等の価値表現によって表される道徳判断と、「道徳的責任」等の責任の有無に関わる語彙によって表される道徳判断は、異なる本性を持つかもしれない。例えば、道徳規範の判断については非認知主義が正しいが、権限や価値や責任の判断については認知主義が正しい、という立場は可能である。また、価値表現によって表される道徳判断のうちですら、様々な対象に当てはまる善悪に関する判断と、性格特性（と行為）にしか当てはまらないようにみえる徳や悪徳に関する判断は、異なる本性を持つかもしれない。道徳判断がタイプとして自然種（natural kind）を構成しているのか否か—因果的説明の単位となっているかどうか—という点も、実証的検討に開かれている<sup>(22)</sup>。更に、同じ内容を持つ道徳判断ですら、同一の本性を共有しないかもしれない。道徳判断は通常の場合信念と欲求を含む複合的な状態であるが、時によっては欲求の部分が欠けたり信念の部分が欠けたりする、といった立場をとることも可能である（Campbell 2007, Campbell 2011: §2）。この見解が正しいなら、道徳判断は同じ内容を持っていても場合によりまったく違う機能を持つ態度だということになるので、同一の本性は持たないことになるだろう。

道徳判断を情の側に置くのか、理の側に置くのかという古くからの論点を、ある仕方では解釈すると—情を欲求、理を信念とみなすと—ここまで論じてきた非認知主義と認知主義の対立の問題になる。しかし、情と理を別様に解釈して、情を情動（emotion）、理を理性とみなし、道徳判断は情動あるいは理性（合理性・理由）と必然的な関係を持つのか、という問として考察することもできる。20世紀以降における道徳判断の哲学研究、特にメタ倫理学では、認知主義と非認知主義の対立が焦点になりがちだったが、道徳判断と情動や理性との関係も論じられてきた。以下では、まず第4節から第6節で、非認知主義と認知主義の対立と関連づけて、道徳判断の本性の候補をみってみる。その後第7節と第8節では、道徳判断と、情動と理性（合理性・理由）の関係を、それぞれ考察する。

(21) Sinnott-Armstrong & Wheatley (2013) は、この前提を経験的証拠に基づく哲学的議論によって批判している。

(22) ちなみに、道徳判断に共通の本性があるとしても、道徳判断に共通の因果的効果がなければ自然種とはならない。例えば、道徳判断のような心的態度は物理的出来事の随伴現象に過ぎず、因果的効果を持たないという随伴現象説が正しければ、道徳判断は自然種ではない。自然種に関しては、Bird & Tobin 2008、随伴現象説については、Robinson 2012、そしてその引用文献をそれぞれ参照。

#### 4. 道徳判断の条件 (2)：道徳判断と道徳言明の関係

道徳言明は（心的事物としての）道徳判断を表す、とこれまで述べてきた。この関係は必然的なものとみなされることが多く、より明確な仕方でも述べるべきならば、道徳判断の本性の解明に繋がるかもしれない。しかしこの条件を厳密に、異論がない形で述べるのは楽ではない。道徳言明を定義することが難しいだけではない。言葉が心的事物を表すという関係は、言葉が心的事物を報告するという関係とは別のことだとされる。学校の先生が生徒に「明日までにこの宿題をしてきなさい」という時、この命令は先生の欲求を表しているが報告はしていない。報告をするためには、「私はあなた方が明日までにこの宿題をすることを欲している」というように、心的事物（ここでは欲求）の在り様を真偽が問える仕方でも述べる必要がある。報告と区別される表明の関係をどの様に捉えればよいだろうか。

道徳判断が内容を持ち、道徳判断の認知主義が正しいのならば、道徳言明が一定の道徳判断を表すのは、道徳言明がその道徳判断と同一の内容を持つ場合だといえる。例えば、「原発は廃止すべきである」という言明は、原発は廃止すべきであるという内容を持つ道徳判断を表す。これは、普通の言明、例えば、「かよは一休が好きだ」が同じ内容を持つ信念を表すのと同様である。もちろん、一定の道徳言明と道徳判断がどうして同じ内容を持つのか—とりわけ、ある内容を持つ道徳判断を下す人が話す言葉は、なぜ同じ内容を持つ道徳言明を構成することに（普通）成功するのか—ということには、更なる説明が必要である<sup>(23)</sup>。しかし、道徳言明が道徳判断を表す、という関係自体の説明としては、上記のもので十分である（Schroeder 2008: 24, 28）。

この説を受け入れるには、道徳的判断が命題的内容を持つという前提を受け入れなければならない。道徳判断が命題的内容を持たないとすれば、道徳言明が道徳判断と同じ内容を持つことはありえない。情動主義のような一部の非認知主義はここで困難に直面する。また、道徳言明は道徳判断を表すことから独立に内容を持つ、という前提を受け入れる必要がある。現在主流の非認知主義は、「表明説（expressivism）」と呼ばれ<sup>(24)</sup>、道徳言明は一定の心的態度（道徳判断）を表すことによりその内容を持つ、とする。この表す（express）、という関係は、普通の言明、例えば、「酸素分子はO<sub>2</sub>である」が心的態度—この場合は信念—を表すのと同じ関係だが、道徳判断が表す心的態度は信念ではなく欲求のような態度だ、というので（e.g. Gibbard 1990, Blackburn 1993）、表明説は非認知説に分類される。表明説によると、道徳言明は道徳判断を表

(23) ここで問題になることの一つは、道徳語の内容と道徳表象の内容の依存関係である。我々は道徳表象を持っていたから、それと同じ内容を道徳語に持たせて道徳言明ができるようになったのだろうか。それとも、道徳語を習得したために道徳表象を獲得し道徳判断が持てるようになったのだろうか。

(24) “expressivism”は普通「表出主義」「表出説」などと訳されるが、非専門家も本稿を読むということを考慮して、よりわかりやすい「表明説」という訳語を選択した。

すこととは独立に内容を持たないので、道徳言明が道徳判断を表すのは、同じ内容を持つ場合だ、ということではできない。同じ内容を持つことができるとすれば、まず道徳言明が一定の心的態度を表さなければならないからである。この様に、非認知主義のうち表明説も上記の道徳判断と道徳言明の関係の記述を受け入れることはできない (Schroeder 2008, Ch. 2)。表明説をとる非認知主義者は、表すという関係を同じ内容を持つということに依存せずに説明しなければならないという問題に直面する。認知主義は、道徳言明は、心的態度を表すことで内容を持つのではなく、世界の在り様を記述することで内容を持つ、と考えるので、上記のような問題は生じない。

非認知主義者が上記の問題に満足いく回答が与えられるか否かは未決の問題である。例えば、表明説を支持する論者が、表すという関係について、(道徳) 言明がある心的態度を表すのは、その心的態度が当の言明を引き起こしている場合だという、先とは別の説をとるとしてみよう。この様な因果的理論をとると、私が嘘や皮肉をいっている時に問題が生じる。例えば、男尊女卑の人が公には「男女は平等な機会を与えられるべきだ」と心にもなくいう場合、この言明は他の人が同じ言明を真摯に述べる場合と違った心的態度により引き起こされるので、同じ言明でも違った内容を持つことになるが、これはおかしい。表明説をとる論者はより適切な理論を提出する必要がある (Gibbard 2003, 75f; Schroeder 2008, 24f)。

## 5. 道徳判断の条件 (3) : 道徳判断の内容とメタ倫理学説

道徳判断が他の判断と本質的に違うとしたら、それはその内容が違う、というのが最も考えられることである。そこで、哲学者は様々な道徳判断の内容の理論を提出してきた。もちろん、道徳判断の内容を恣意的に決められるわけではないので、体系的な説明が必要になる。認知主義者がいうように、道徳判断が道徳概念を内容として含む信念の様な命題的態度であるなら、道徳判断に含まれる道徳表象の指示対象とは何であり、道徳表象はどうしてそれを指示するのかというのが問題になる。非認知主義者がいうように、道徳判断が信念の様な命題的態度ではないとすれば、それはどんな事物であり、もし内容を持つとすればどんなものであり、それをいかに獲得するのが問題になる。認知主義にとっての大きな課題の一つは、各人、各文化間において道徳判断にかなりの違い・相克があるのにコミュニケーションが成立しているようにみえるという現象と整合的な形で道徳判断の内容の理論を構築することである。非認知主義にとっての最大の課題は、道徳判断が信念ではないとしたら、なぜ道徳判断は信念同士のように論理的に結合でき、信念が従っているような論理に従うようにみえるのか、という点を説明できるよう道徳判断の理論を構築することである。この非認知主義者の問題は、「フレーゲ・ギーチ問題」と呼ばれる。認知主義 vs. 非認知主義という道徳判断の本性に関する論争では、こうした道徳判断の内容に関する問題をどちらがよりうまく対処できるかということが一つの争点となっている。

上記の、認知主義者にとっての問題は、相対主義とコミュニケーション断絶の脅威として捉えられることが多い。1960年代まで主流であった、意味の記述説を前提すると、この問題がわかりやすい。意味の記述説によると、指示語・指示表象の意味はそれに結び付けられた記述であり、その記述とはその語・表象を使う能力のある人なら知っているものであり、その記述によってその語・表象の指示対象が決定される。各人によって道徳判断が大きく異なるとすると、各人によって道徳表象に結び付ける記述は異なると考えられる。例えば、道徳的に正しいこととは関係者の幸福の総和を最大化することだと考える人と、道徳的に正しいこととは誰にも危害を加えないことだと考える人では、「道徳的に正しい」について結び付ける記述が違いうようにみえる。すると、「道徳的に正しい」の意味は人々によって異なることになるが、そうすると結果的にその表象によって指示される物事が人によって異なることになる。また、各人が「道徳的に正しい」という語・表象によって会話しても、彼らは同じ意味でそれを使っていないからコミュニケーションが成り立たなくなる。お互いの意見が対立しているようにみえても、実際には矛盾はなく、意見の真の対立はないことになる。例えば、先の例で、前者が「人々を守るために必要なら戦争をしても道徳的に正しい」と主張し、後者が「戦争をすることは常に道徳的に正しくない」と主張する場合を考えてみよう。これは前者が「人々を守るために必要なら戦争することが関係者の幸福の総和を最大化する」と主張し、後者が「戦争をすることは常に誰かに危害を加えることになる」と主張しているだけで、両者に矛盾はないことになる。認知主義の非認知主義に対する利点としては客観的評価の可能性を担保することが期待されるが、認知主義でもこの様な相対主義が成立するなら、その利点は絵に描いた餅にみえるかもしれない。

この様な相対主義とコミュニケーション断絶の脅威に対して、認知主義者は記述主義とは別の意味論を提示して応答することができる<sup>(25)</sup>。実際、記述主義は道徳語・道徳表象だけでなく、他の指示語についてももっともらしくない説だという議論が70年代以降提出されたので、多くの哲学者は記述説を廃棄するか少なくとも改編することが必要だと考えた<sup>(26)</sup>。道徳語・道徳表象について記述説をとらないことはアドホックではない。例えば一つの有力な説では、各人は指示語を使用する能力を得るために、語・表象に記述を結び付けてそれを知っている必要はないし、そのような記述は意味を構成しない。指示語・表象が指示対象の名付けによって導入された後、その使用に会話を通じて因果的に連なる同じタイプの語・表象は同じ指示対象を持つことになる。名付けの際に何が指示対象となるかは、何が名付け（最初の語・表象の使用）を引き起こしたのかによる。更に、一般名、特に自然種を指示する語・表象の場合には、どのような内部構造をそれが持つのかによって、どんな集合に属する個体にその語や表象が当てはま

(25) これは基本的に Boyd 1989 の路線である。ただし、Boyd は心的表象の次元ではなく言語の次元で議論している。

(26) 記述説とその批判については、例えば、Devitt & Sterelny 1999, Ch. 3 を参照。

るかが決まる。指示語・表象の意味とは、この様な指示対象（あるいは、因果連鎖によってそれと結び付くという語・表象の性質）である<sup>(27)</sup>。例えば、〈親切〉という道徳表象は一定の性格特性に因果的に結び付けられているためにそれを指示し、〈誰かにとっての善〉といった道徳表象は幸福を構成する状態に因果的に結び付けられているためそれを指示している、といった経験的な仮説が提示されることになる。道徳表象の指示対象（ないし指示の仕方）により道徳判断の内容は構成されているはずなので、こうした仮説が正しければ、諸々の道徳判断は他の判断からその内容で区別できることになり、道徳判断の特別さをその内容により説明する可能性が出てくる。

こうした因果説では、人々が異なる道徳判断を持ち、異なる記述を道徳表象に結び付けていても、各人により道徳表象や道徳判断の内容が違うとか、コミュニケーションが失敗するということにはならない。彼らの語が同じ因果的起源を持つ限り、彼らは同じ意味、指示対象を共有し、コミュニケーションは成功する、と論じられる。この様な仕方で相対主義とコミュニケーションの失敗の脅威を完全に回避できるのか、という点についてはかなりの論争がある<sup>(28)</sup>。

ちなみに、認知主義をとる場合でも、道徳表象が指示対象を持たないという可能性は残る（これが現実であるという議論としては、Mackie 1977, Joyce 2001を参照）。道徳表象の指示対象、あるいは、その存在を含意する道徳判断が真であるということが、アプリアリに知りうるのではない限り、この可能性を経験的探究抜きにして排除することはできない。一部の哲学者は、一定の道徳判断の真偽は、アプリアリな直観によって知ることができ、これは論理学や数学の公理と同様だという（e.g. Ross 1930: 29-30）。論理学や数学の公理が直観でアプリアリに知りうるという主張は、それについての意見の不一致があまりみられないことにより説得力を獲得するのかもしれないが、道徳判断については顕著な意見の不一致があるように見えるから、同様の仕方で知りうるという主張に対するハードルは高い。

非認知主義をとる場合、道徳判断は信念ではない。命題的態度ですらない場合、それを表す道徳言明が論理的関係に入ることにはないようにみえる。「こんにちは」や「よう」といった発話は命題的態度を表していないようにみえるが、それらは他の発話と矛盾したり何かを論理的に含意したりということはないだろう。それを聞くことで推測できる情報はあがるが、それは外の水音から雨が降っているという情報が推測できるのと同じで、論理的含意とは違う。道徳判断が信念ではない命題的態度である場合でも、それを表す文が信念を表す文には入ることができる論理的関係全てに入ることができるかどうかは疑問である。例えば、剛に親が「ご飯は残さないで全部食べる」という時、これは欲求の様なものを表しているが、この文は「剛がご飯を残さないで全部食べる」の様な信念を表す平叙文が入るような文脈に全てに入れるわけでは

(27) この様な因果説については、例えば、Devitt & Sterelny 1999, Ch. 3fを参照。記述説と因果説以外の意味理論については、ibid. Ch. 7やFodor & Lepore 1991とその引用文献を参照。

(28) 最も有名な批判は、Horgan & Timmons 1992の思考実験に基づく議論である。この議論については、例えば、Miller 2013, Ch. 8とその引用文献を参照。

ない。後者の文を含む次の様な妥当な演繹的推論（前件肯定）を考えてみよう。

剛がご飯を残さないで全部食べるなら、剛の親は喜ぶ

剛がご飯を残さないで全部食べる

したがって、剛の親は喜ぶ

ここで、「剛がご飯を残さないで全部食べる」の代わりに「(剛は) ご飯を残さないで全部食べる」という文を入れて妥当な演繹的推論を作ることはできない。「剛がご飯を残さないで全部食べるなら、剛の親は喜ぶ」という条件文の前件の所をそうした命令文で置換するのは文法に反するし、命令文が前件に入るような条件文が意味をなすとは思われない。この様に信念を表す文が入れる論理的関係にそれ以外の心的態度を表す文が入れるかどうかは疑問であるし、そもそもそんなことが意味をなすのかどうか疑う。論理的関係を説明する有力な方法は、それを真偽と結び付けて説明することである。例えば、上記の議論の様な前提群が結論を含意するという関係は、前提が全て真なら結論が真であることが必然である関係だと特徴づけられる。しかし、「(剛は) ご飯を残さないで全部食べる」のような文は真となりえないから、こうした関係に入ることができないようにみえる。非認知主義者は、道徳判断を信念ではないとするので、道徳判断は真偽を問えず、それを表す文も真偽を問えないことになりそうである。すると、道徳判断とそれを表す道徳言明は、信念やそれを表す平叙文が入りうる論理的関係に入れないようにみえる。

問題は、道徳判断と道徳言明はそうした論理的関係に入ることができる—それを否定することはもっともらしくない—ことである。例えば、次の議論は妥当な演繹的推論（前件肯定）にみえる。

(道徳的にみて) 剛がご飯を残さないで全部食べるべきであるなら、剛の親は剛にご飯を全部食べさせる

(道徳的にみて) 剛がご飯を残さないで全部食べるべきである

したがって、剛の親は剛にご飯を全部食べさせる

先ほどの命令文と違って、道徳言明は条件文の前件の位置に入ることができる。この場合そうした道徳言明を含む前提全てを受け入れれば結論も受け入れなければならない、ということは明白な様にみえる。こうして非認知主義は、道徳判断は信念ではないといいながら、論理的関係については信念の様に振舞うことを説明しなければならないという問題に直面する。このフレーゲ・ギーチ問題には様々な解決策が提示されてきたが、満足のいく回答が与えられたとは

いえない<sup>(29)</sup>。

ちなみに、先に触れたハイブリッド説をとっても、非認知主義と同様の問題が生じるようにみえる。ハイブリッド説によると、道徳判断は信念の様な部分と欲求の様な部分を持つ。信念の様な要素を表す文は、普通の平叙文が入る位置にはどこでも入ることができるだろう。だがその際に欲求の様な態度が同時に表されるとは限らない。例えば、「(道徳的にみて) 剛がご飯を残さないで全部食べるべきであるなら、剛の親は剛にご飯を全部食べさせる」では、前件において一更には文全体でも一「(道徳的にみて) 剛がご飯を残さないで全部食べるべきである」において表される(とされる)欲求の様な態度が表されているようにはみえない。この問題が回避されたとしても、上記の様な議論の演繹の妥当性を説明するという課題は残る。むろん、信念的要素同士は普通の論理的関係に立つので、前提が表す信念的要素から、結論が表す信念的要素は導出可能だろう。しかし、前提が表す欲求的要素(プラス信念的要素)から結論が表す欲求的要素が導出できることは明らかではない。なぜ前提二つが表す態度を持ったなら、結論が表す態度を持たなければならないのだろうか? この点を説明するには、結局純粋な非認知主義が必要とするような「態度の論理」をハイブリッド説も必要とすることにならないだろうか。ハイブリッド説の論者は、こうした懸念に答える必要がある<sup>(30)</sup>。

## 6. 道徳判断の条件(4): 道徳判断と動機付け

道徳判断は規範的・実践的だといわれる。この意味は様々に解釈されうるが、一つの考えは道徳判断には必然的にそれに従う動機が伴う、とみなすことである(規範性についての別の考え方を第8節でみる)。この立場を「道徳判断動機内在説 moral judgment motivational internalism」という。道徳判断動機内在説—以下、内在説と略記—を別の言い方で述べると、それに従う動機が伴わないことが原理的に可能ならば、それは道徳判断ではない、ということになる。これに対し、道徳判断にはそれに従う動機が伴わないことが原理的には可能である、という立場は、道徳判断動機外在説—以下、外在説と略記—という<sup>(31)</sup>。DePaul (2013: 3361) が指摘するように、内在説が真でも、道徳判断以外の評価判断にも必然的に動機を伴うものがありうるので、それは道徳判断の十分条件にはならないかもしれない。しかし必然的な必要条件とはなるので、ここで検討してみる。

内在説の成否は、道徳判断がどの様に動機付けるのか、という問と関わる。外在説をとる論者の多くは、道徳判断は信念の様な態度であり、更に動機付けに関するヒューム主義—信念は、別個に存在しうる欲求の様な状態と結合せずには行為を引き起こしえない—を採用する。この

(29) 最新の展開については、Schroeder 2008 や Gibbard 2013, Appendix 2 を参照。

(30) 更なる検討については、Schroeder 2009, Erickson 2009 を参照。

(31) 内在説については、Rosati 2008: § 3.2, 鈴木 2009, 秋葉 2012, 伊勢田 2012 や、その引用文献を参照。

立場をとる場合、どうして一定の道德判断は普通の信念よりも行為に直結しているようにみえるのかを説明する必要が出てくる。例えば、嘘をつくことは道德的に不正であるという道德判断を持つ人は、人間は時に嘘をつくという（道德判断ではない）信念を持つ人と違って、一定の行動—この場合には、嘘をつくことを避けるという行動—をとる傾向があるようにみえる。外在説の論者は、通常、道德判断の内容が、普通の信念の内容と違って、多くの人に別個に存在する欲求を充足する行為を提示するので、多くの人々が一定の行動をとるよう動機付けられるのだ、と論じる。例えば、多くの人々は、道德的に不正なことをしたくないとか、他の人に不正なことをする存在だとみなされたくない、といった欲求を持ち、そのため、嘘をつくことは道德的に不正であるという道德判断を持つと、嘘をつかないよう動機付けられるのだ、などと論じる。むしろ、そうした欲求を持たない人もおり、そうした人は自らの道德判断に従って行動するよう動機付けられはしないので、必然的な動機付けを主張する内在説は誤りだという。

内在説をとる者の立場は様々である。一部は道德判断の非認知主義をとるので、道德判断は欲求の様な仕方で動機付けの源になると考える。別の論者は、道德判断は欲求ではなく信念の様なものであるが、それには欲求の様なものが必然的に伴うのだと論じる。この場合、普通の信念には動機付けは必ずしも伴わないので、どうして道德判断についてはそうなるのか説明しなければならなくなる。内在説支持者には、信念と欲求は別個だという前提を否定して、道德判断は信念と欲求の両方の機能を持つのだ、と論じることも可能である（e.g. McDowell 1998, Little 1997: 有名な批判としては Smith 1994, § 4.7）。あるいは、信念と欲求は別個の態度だが、道德判断は信念と欲求を両方含む複合的な態度なのだ、とハイブリッド説をとって論じることもできる。

上記全ての立場は、道德判断を持ちながらそれに従うよう動機付けられない事態が起こるようみえることを説明しなければならない。例えば、うつ病の人や疲労困憊した人は、人には親切にしなければならないといった道德判断を下すが、まったくそうするように動機付けられないことがあるようにみえる。

一つの対処の仕方は、道德判断と動機付けの関係が必然的である場合を一定の場合に限定することである。例えば、必然的な関係が成り立つのは、道德判断を下す人が合理的である場合だけとすることである（e.g. Smith 1994: Ch. 9）。道德判断をするがそれに従わない人は必然的に合理的でないということになるが、この点には異論も多い。

道德判断動機内在説の成否は、実証研究と関連しても議論されている。内在説を否定する側の人々は、サイコパシーや腹内側前頭前野損傷といった障害の事例の幾つかは内在説の反例となると論じてきた。内在説の側では、こうした障害をもつ人々は、道德判断を本当は持っていない—道德表象を待てない—か、道德判断によって実はある程度は動機付けられている（か、合理性といった付加的条件を満たしていない）と反論する<sup>(32)</sup>。また T. Schroeder 2004 は、脳科

(32) この応酬については、Sinnott-Armstrong 2008, Vol. 3, Pt 4 を参照。

学の知見を引きながら、道徳的正・不正の判断は、通常の信念・判断と同様に（腹内側前頭前野の一部である）前頭眼窩皮質への投射を通じて行動をもたらすのであって、欲求と独立に運動中枢へ投射することで直接的に行動をもたらすのではない、と論じている。これが正しければ、単純な内在説は困難に直面するだろう。この様に、内在説の成否は更なる心理学や脳神経科学における経験的研究に依存する部分もあるだろう<sup>(33)</sup>。

## 7. 道徳判断の条件（5）：道徳判断と情動

ここからは認知主義・非認知主義の論争から少し離れる。まず、心理学や脳神経科学の影響を受けて広まってきた、道徳判断と情動の必然的な関係の主張についてみてみよう。道徳判断と情動（emotion：心理学では「感情」と訳される）が因果的に結び付くことがあることを否定する人は、歴史上ほとんどいなかった。情動が道徳判断を左右するということがあることを否定する人も、めったにいなかった。「道徳的情動」、「道徳的感情」という表現もあるくらいで、多くの論者により、一定の情動が道徳と時に因果的で、肯定的な関係にあることは（ストア派のような例外はあったが）認められてきたとあってよい。異論が大きかったのは、道徳判断の産出能力が、情動、あるいは情動を生み出すのと同じ過程に部分的には依存する、という考え方や、道徳判断自体が情動により構成されているとか、道徳判断の内容が情動により分析される、といった考えである。情動でなく理性が道徳判断能力の基盤であり、情動は道徳判断と単に因果的關係に立つだけだという立場が、ストア派やAquinasやKantのような有力な哲学者にとられてきた。彼らによると、情動には人々が道徳判断に従うのを助けることが多いようなものもあるが、それを持つ能力がなくても道徳的判断能力を持つことはでき、情動が道徳判断を左右するのは基本的に判断能力の適切な働きを妨げるということだとされてきた<sup>(34)</sup>。この立場の根底には、情動による道徳判断への関与は道徳判断が持つべき客観性を損ねる、という考えがあったと思われる。

これに対して、17-18世紀の英国の道徳感理論（moral sense theory）をとる哲学者の一部—例えば、David Hume, Adam Smith—は一定の情動、あるいはそれを持つ能力を、道徳判断能力の基盤とみなした。HumeとSmithは、道徳判断を感情で分析するという試みの先駆ともなっている<sup>(35)</sup>。20世紀前半には、Ayer 1936らが道徳言明を含む評価言明は情動の表明だ、という情動説を唱えて、これが流行した<sup>(36)</sup>。20世紀後半には、Blackburn 1993やGibbard 1990が（信

(33) これと反対の意見としては、伊勢田2012、第6章を参照。

(34) 西欧の18世紀迄の情動と道徳の関係に関する学説については、Schmitter 2010とその引用文献を参照。

(35) この領域の研究に関しては、柘植2003やその引用文献を参照。

(36) ヨーロッパ大陸でもたとえばScheler 1916は価値を一定の情動に基礎付けている。Haidt (2012: 116f) は、Hume以降倫理学が道徳の理性主義を奉じていたかのように記述している（立花（2010: 106, 120）にも似た記述がある）が、これは偏った見方である。

念ではない) 情緒的な心的態度で評価判断を分析するという表明説を提示し、Wiggins 1987, McDowell 1998そしてSlote 2010が評価判断を情動に関する信念として分析するという認知主義を唱えている<sup>(37)</sup>。21世紀に入ると、道徳判断能力の実証研究を採り入れて、Nichols 2004やSinnott-Armstrong 2009が道徳判断能力を部分的には情動に基づいて説明する哲学理論を展開し、Prinz 2007が道徳判断の内容に情動が含まれるという理論を提示している。

道徳判断一般の産出能力は、情動ないし情動過程(情動産出に固有の過程)に依存する、ということが、実証的に明らかになるかもしれない。この説の内容と真偽は、情動とは何か、という哲学でも大きな問題にある程度依存する<sup>(38)</sup>。むしろ、情動というより直観ないし直観過程といった方がよいものに依存していることが判明するかもしれない(Haidt 2012: 48)。いずれにせよ、我々の現実の道徳判断がこうした過程により生じているとしても、それは道徳判断の必要条件であっても十分条件ではないかもしれない。他の評価判断も同様に生み出されているかもしれないからである。道徳判断一般の産出能力が一部の情動ないし情動過程—もしくは、一部の直観ないし直観過程—に依存し、他の評価判断はそうでないことが示されることになるかもしれないが、現在の実証研究はそこまでいっていないようにみえる。付言すると、道徳判断一般の産出能力が情動に依存しているとしても、それは「理性」に依存していないということは含意していない。実際、意図や行動目標等の社会的認知に関わる脳の上側頭溝後部が道徳判断を下す際に活動が盛んになることや<sup>(39)</sup>、トロリー事例の微細な違いに応じて人々の道徳判断の趨勢が変わることなどから(Mikhail 2011)、状況の複雑な認知的分析が道徳判断の形成以前に起こることが示唆されている。以下では道徳判断能力の問題は脇において、道徳判断自体が情動によって構成されているとか、道徳判断の内容が情動によって分析される、といった見解の議論の現状をみている。

まず非認知主義に目を向けることにする。Blackburnは道徳判断を、情動というより、更に一般的なカテゴリである態度(attitudes)で分析しているのだ、というので、Gibbard 1990の分析、特に道徳的不正の判断の分析に注目する。まずGibbardは、合理性判断に関する規範表明主義(norm expressivism)的分析を提示する。これによると、Xが合理的だと判断することは、Xを許可する規範の体系の受け入れることであり、合理性言明はその受け入れを表明する機能をもつ。規範の受け入れは、非認知的なことだとされる。更にGibbardは、道徳的不正の判断を罪悪感(guilt)と怒り(anger)の合理性に関する判断に分析する。この分析によると、ある行為が道徳的に不正であると判断することは、その行為をなした人はそれをなしたことについて罪悪感を持ち、他の人々はその人がなしたことについて彼/彼女に対して怒りを持つ、という

(37) ここでは字数の関係で議論できない、Slote 2010の共感(empathy)に基づく道徳判断の理論とその問題については、Suzuki 2012を参照。

(38) この点については、de Sousa 2013, Prinz 2004とその引用文献を参照。

(39) 蟹池2008とその引用文献を参照。

のが合理的であると判断することである<sup>(40)</sup>。この二つの分析を合わせて、道徳的不正の判断の規範表明主義的分析が成立する。これによると、ある行為が道徳的に不正であると判断することは、その行為をなした人はそれをなしたことについて罪悪感を持ち、他の人々はその人がなしたことについて彼/彼女に対して怒る、というのを許可する規範の体系を受け入れることであり、道徳言明はその受け入れを表明する機能をもつ。結局、道徳判断は、一定の内容を持つ非認知的な命題的態度ということになる。その内容には罪悪感と怒りという情動が含まれていることに注意してほしい。Gibbardは、こうした情動に関する規範の表明主義的分析を、他の道徳的判断にも適用するというプログラムを示唆している。例えば、道徳的に讃えるべきだという判断を道徳的是認の感情 (moral approbation) で、恥ずべきだという判断を恥辱感 (shame) で、危険だという判断を恐れ (afraid) で、不作法さの判断はショックで、それぞれ分析できると示唆する (1991: 51-52)。

このGibbardのプログラムに対する懸念は複数あるが、ここでは二点だけ触れる。まず、罪悪感と怒りといった情動は、規範的な性質の表象を含んでいないだろうか。罪悪感が、自分が道徳的な不正を行ったという判断を含んでいるとすると (一種の情動の認知説)、上記の分析は循環に陥る。道徳的不正の判断を道徳的不正の判断で分析することになってしまうわけである。次に、罪悪感と怒りという情動は、道徳的判断を持てる人々の社会には必ずあるのだろうか。Gibbardの解釈によれば、道徳的不正の判断は、罪悪感と怒りに関する態度に分析される。ある社会では人々は罪悪感ないし怒りを持たず、それを指示する言葉・概念もないでしょう。そのような人々は、罪悪感と怒りに関する命題的態度を持つことができないだろう。だから、Gibbardの解釈に基づけば、彼らは道徳的不正の判断を下すことができないだろう。そのような人々でも、我々の道徳と同様の行為を禁止したり、命じたり、許可したりする状況を想定できるし、そうした社会は現実にあるかもしれない。そうした人々が道徳的不正の判断を下すことができない、という含意を持つGibbardの理論はおかしいのではないか。この批判の脅威は、現実には人々が道徳判断を下しているようにみえる社会にも、罪悪感ないし怒りが存在しない場合がある—ある種の情動の社会的構成主義が正しい—という場合に大きなものとなる。したがって、この種の社会構成主義 (やそれと反対する立場、例えば、罪悪感と怒りが生得的で普遍的だという立場) を検討する必要がある。ちなみに、angerには、それに対応するとして大体普遍的に特定される表情があるといわれる (ただし、幾つかの社会ではその表情を悲しみと結び付けるという趨勢がみられる) が、guiltにそうした表情があるかどうかはより疑わしい<sup>(41)</sup>。上の循環と相対性の懸念は、道徳的不正の判断の分析に限らず、評価判断のGibbard型

(40) Gibbardは更に細かい分析をしているが (1990: 47-48)、ここではその詳細は関係ないので簡単な形で記している。

(41) 情動の社会構成主義に関する、Paul Ekmanらの実証的な研究の知見を踏まえた哲学的検討としては、Griffiths 1997とPrinz 2004を参照。

分析一般に起こるものである<sup>(42)</sup>。

実は McDowell 1988 や Wiggins 1987 の認知主義の理論にも同様の問題がある。彼らは、価値・規範判断の内容を大体次の様に分析する。

ある対象が M（例えば、道徳的に讃えるべき）であるのは、一定の情動（この場合では、道徳的是認の感情）に値する場合、そしてその場合のみである。

この様な分析も、情動が当の規範的性質（例えば、道徳的に讃えるべきであるという性質）の表象を含んでいれば、循環に陥る。また、情動の社会的構成主義のようなものが正しければ、分析の対象となっている判断（ここでは、道徳的に讃えるべきだという判断）はしているようにみえるのに、分析項にでてくる情動を持たないために、そうした判断を下していないことになってしまう場合がでてくる。Wiggins 1987 は、両方の事態を認識しているが、大きな問題とはみていないようだ<sup>(43)</sup>。これでよいかどうかは大きな論点である<sup>(44)</sup>。情動の道徳判断への関与は道徳判断の持つべき客観性を損なう、という古くからの懸念は、相対性の脅威という形で健在であり、この懸念を払拭するのはそれ程簡単ではない。

Prinz 2007 は道徳的性質の本性についての理論を提示しているが、彼は道徳的判断に関して認知主義をとり、道徳的判断の内容は基本的に何かが道徳的性質を持つというものだと考えるから、道徳判断の内容の理論を提出することにもなっている。彼による道徳判断の内容の理論は、相対主義を問題だとみなさずに、それを受け入れるものである。Prinz (2007: § 3.1.2) によると、ある行為が（ある存在者にとり）道徳的性質 M を持つのは、それがその存在者に一定の情動的反応を引き起こす傾向がある場合、そしてそうした場合のみである。この説によると、存在者が違えば、道徳的正・不正が違ってくるだろう。例えば、我々はナチのユダヤ人虐殺に対して憤りを感じるが、一部の人、例えば、ヒトラーや反ユダヤ主義者は、憤りや罪悪感などなく、高揚感だけを持ったかもしれない。すると我々にはこれが不正でも、彼らには正しいことになりそうである。これ以外にも Prinz の理論構成に対する批判は様々あるが（e.g. Joyce 2009）、彼（や Nichols 2004）が道徳と情動には深い関係があることを様々な実証的研究に基づいて論じていることは評価されるべきだろう。道徳判断と情動—あるいは、直観—がどの様に繋がっているかについては更なる議論が必要だが、深い関係であることは間違いないだろう。

(42) Gibbard 1990 自身が上記のような問題を気にして検討している（Ch. 7, esp. 128f）。D'Arms 2005 も参照。

(43) 循環の問題については Wiggins 1987, § 8 を、相対性については Wiggins 1987, § 9-11、そしてその注を参照。

(44) McDowell と Wiggins の理論とその問題については、D'Arms & Jacobson 2006 を参照。

## 8. 道徳判断の条件 (6)：道徳判断と理性 (理由、合理性)

最近では批判されることも多いが (e.g. 蟹池 2008, esp. 306)、古くから情動は理性 (reason) と対照されてきた。道徳判断と情動の繋がりを検討したので、道徳判断と理性に関係するもの—理由 (reasons) と合理性 (rationality) —との結び付きを考えてみる<sup>(45)</sup>。例えば、理性と道徳判断の関係については、道徳判断の、あるいはその一部の、能力は理性に依存する、という主張が道徳判断の必要条件ないし十分条件として示されることもあったかもしれない (cf. Mikhail 2011)。しかし、こうした仮説は「理性」とは何かについて明確にしないと検証できない。例えば、それが推論能力以外に知覚能力や実践的決定に従う意志の類を含むのか、そして「理性」の構成要素の各々がどう特徴づけられるかにより、こうした説の評価は異なってくるだろう。

前節では、道徳判断の内容を情動で分析する、というアプローチを紹介したが、道徳判断の内容—あるいは、道徳判断を含む、評価判断一般の内容—を理由や合理性で分析する、というアプローチもある。判断の種類 (内容) が違えば分析も異なるのだが、いずれの判断内容の分析でも理由や合理性への言及があり、それが普通の判断と評価判断を分かち共通の特徴—規範性—の説明となる、というのである。Schroeder (2007: 81) は、あらゆる評価・規範の内容が理由で分析される、という自らの立場を「理由基礎 Reason Basicness」説と呼んでいる。あらゆる評価判断の内容が合理性で分析できる、という立場は、「合理性基礎」説と呼んでよいだろう。理由による分析とは、例えば次の様なものである。

- 道徳-理由内在主義：ある存在Pが行為Aをする道徳的責務を負うという判断は、PはAをする理由を持つという判断を含意する (e.g. Robertson 2010: 436)
- 価値-理由の概念的繋がり：ある事物Xがそれ自体として価値があるという判断は、Xに対して一定の反応 (例えば、欲求するという反応) をする理由があるという判断と同義である (Scanlon 1998: 95-100)

合理性による分析とは、例えば次の様なものである。

- 道徳的正しさ-合理性の概念的繋がり：ある存在Pが状況Cで行為Aをすることが道徳的に正しいという判断は、そのPが、もし完全に合理的なら、PがCでAをすることを欲求するだろうという判断と同義である (Smith 1994: 184)

どの分析にも支持者がいるが、反対者も多い。この議論は、反対者が一見して反例となるもの

(45) 道徳判断と理性の関係に関する哲学説の概説としては、Cullity & Gaut 1997とKauppinen 2007, Ch. 2を参照。

を提示し、支持者がそれは本物の反例ではないと反論するという、伝統的な概念分析についての議論の流儀で進むことが多い（例えばRobertson 2010を参照）。

理由基礎説と合理性基礎説に関してこれ以上論じることができないが、四点コメントしておく。第一に、理由基礎説と合理性基礎説は同じようにみえるかもしれないが、実はそうではない。例えば、どんな理由があるかは何が事実かにより決まるが、どんなことが合理的かは当事者が何を信じているかにより決まる、という想定を受け入れるなら<sup>(46)</sup>、どちらで分析されるかは大きな違いを持ちうる。例えば、できると信じて5月末日の締切で論文執筆を引き受けたが、癌にかかっていることが後で判明し書き終えられず、自分にも他人にも多大の問題を引き起こした場合を考えてみよう。この場合、上の想定を置くなら、5月末日の締切で論文執筆を引き受けるという行為は合理的だったが、そうする理由はなかったかもしれない<sup>(47)</sup>。そこで、道徳判断が理由と合理性のどちらで分析されるかにより、どの様な道徳判断が真となるのか左右されそうである。第二に、理由基礎説と合理性基礎説は、道徳判断だけでなく、様々な評価判断の内容の理論なので、道徳判断の必然的な必要条件はともかく十分条件は述べていない。第三に、これらの説はこの様に非常に一般的な理論であるため、唯一つの評価判断が理由で一あるいは合理性で一分析できないとわかれば、それで否定されてしまう（もちろん、そう分析できない判断は、本当は規範性を持つ判断ではないのだ、と論じることができても（cf. Kolodny 2005））。最後に、理由基礎説も合理性基礎説も、道徳判断が情動により分析されるという前節の諸説と必ずしも矛盾しない。道徳判断の内容が情動と理由/合理性の両方で分析されることも可能だからである。実際、例えば、次の様な一種の適合態度説（fitting attitude theory）の主張を考えてみてほしい<sup>(48)</sup>。

ある人Pが恥知らずだという判断は、Pは恥辱感という情動を持つ理由があるにもかかわらず、それを持たないという判断と同義である

---

(46) この想定擁護としては、例えばParfit (2011: 33-36) を参照。

(47) また、合理性の原理が信念や欲求の間の関係を統制する構造的原理を含むなら、そうした原理に従うことに理由が必然的に伴うか否かは議論の余地のあるものになる。例えば、ある物事Uを欲求しており、かつ、Uが成り立つのは別の物事Mが成り立つ場合のみだ、という内容Bの信念を持つなら、Mを欲求するという一つつたり、Uを欲求するのをやめるか、Bを信じるのをやめるか、あるいはMを欲求すること—が合理的である、という手段的原理の定式化を考えてみよう。この原理に従うことには必ずしも理由があるわけではないかもしれない。例えば、この原理によれば、Uを欲求して、Bを信じ、Mを欲求することは合理性に適うが、もしそもそもUを欲求する理由がないなら、そうした欲求と信念のセットを持つ理由はないように見える。合理性と理由との関係について詳しくは、例えばCullity & Gaut 1997, Kolodny 2005, Broome 2013を参照。

(48) 前節でみたGibbard, McDowell, Wigginsの理論は適合態度説に分類されることが多い。適合態度説については、Jacobson 2011とその引用文献を参照。

ここでは、恥知らずだという判断が、一定の情動を持つ理由により分析されているから、理由基礎説とも道徳判断は情動によって分析されるという説とも合致する。

理由基礎説も合理性基礎説も、哲学者が関心を持つ道徳判断の規範性の説明として興味深くみえる。だが私見では、道徳判断と情動の関係の場合でも同じだが、道徳判断と理性・理由・合理性の関係についての主張は、説明や分析に使うもの—ここでは、理性、理由、合理性—が不明瞭なままでは有難味が薄い。またそもそも主張を適切に検証することすら難しい。理性、理由、合理性を特定しようとする哲学理論は様々あるが、ここで検討することはできない<sup>(49)</sup>。

### 結語：哲学・倫理学における道徳心理研究の展望

本稿では、道徳の客観的評価の可能性と規範性・実践性に留意しつつ、道徳判断の本性とその研究法に関する哲学的議論を概観し、道徳判断と情と理の関係を検討してきた。道徳判断の哲学的研究はその本性の研究に止まるものではない。例えば、道徳判断はどんな推論規則に従うことが合理的なのか、どの様な道徳判断が正当化されるのか、直観は道徳判断の正当化においてどんな役割を果たすのか（鈴木 2010）といった規範的研究は、哲学研究の大事な要素であるが、これについては触れられなかった。また、道徳判断の産出と保持のメカニズム・道徳判断能力の哲学理論の方が道徳判断の本性の研究よりも実証研究と接続しやすい様にみえるが、これについても直接的に検討することはできなかった。第3節でも述べたように、道徳判断に共通の、他から区別されるような本性があるのか、という点すら論争的になるわけで、道徳判断の本性とは何かということが哲学・倫理学の中心的問であり続けるのか、そうすべきであるか、という点も、今後の研究に開かれている。

道徳判断とその能力に関連する研究が心理学や行動経済学や脳神経科学の分野で盛んになり、哲学者の関心と近い研究が行われている状態なので、今後哲学における道徳判断研究が実証研究の影響を受けることは間違いない。従来の哲学的思索の蓄積を、実証的研究の方法と知見にどう結び付けてより的確な道徳判断とその能力の理論を構築するかが、今後の課題となるだろう。道徳判断に関する哲学者と実証研究者の交流による、関心と概念の共有と共同研究の進展が欧米、特に米国では近年起こっているが（e.g. Sinnott-Armstrong 2008）、日本でもこれが進展することが望まれる。この過程において、哲学の伝統的な問い立てや方法がその研究目的を達成するのに適切であったか否かを実証的知見に基づいて再検討し、結果によっては問の設定や方法論を改訂するという機会も出てくると思われる。

またこれと関連して考えられるのは、哲学・倫理学において道徳判断への関心の集中が緩和

(49) Cullity & Gaut 1997, Kauppinen 2007, Millgram 2001, Wallace 2008, Schroeder 2007, Broome 2013等を参照。

ただし、哲学者の中には、理由の概念を根本的であるがゆえに言葉では説明不能だとみなす人々も多数いる（e.g. Parfit 2011, 35）。

することである。道徳に関連する心的事物には、道徳的疑念、道徳的想定、道徳的想像、道徳的経験、道徳的直観、道徳情動、道徳的動機、道徳的性格などもある。しかし哲学・倫理学研究は道徳判断に集中する傾向があった。哲学者には客観的評価の可能性が主要な関心事であるため、道徳判断が研究の中心の一つにあることは変わらないだろうが、道徳という事象の本性を理解するという哲学者のより大きな目的からすれば、こうした道徳判断とは別物である（かもしれない）心的事物と道徳「認知」全体におけるその機能の理解も重要なはずである。心理学や行動経済学や脳神経科学の分野ではこれらに対する研究が進んできており、その影響を受けて哲学的探究がそちらにも向かうようになっている（例えば、Doris et al. 2010）。この哲学・倫理学における関心の拡大傾向は、今後強まることが予想される。

追記：本論稿は「2013年度南山大学パツへ研究奨励金I-A-2」による研究成果である。

## 文献

- Ayer, A. J. (1936) *Language, Truth, and Logic*. Victor Gollancz Ltd. 邦訳：吉田夏彦訳（1955）『言語・真理・論理』岩波現代叢書。
- Bird, A. & Tobin, E. (2012) “Natural Kinds.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (以下、SEPと略記) (Winter 2012 Ed.), Zalta, E. N. (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win12012/entries/natural-kinds/>.
- Blackburn, S. (1993) *Essays in Quasi-Realism*. OUP.
- Boyd, R. (1989) “How to be a Moral Realist.” In Sayre-McCord, G. (ed.) *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press.
- Broome, J. (2013) *Rationality through Reasoning*. Wiley-Blackwell.
- Campbell, R. (2011) “Moral Epistemology.” *SEP* (Winter 2011 Ed.), Zalta, E. N. (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/moral-epistemology/>.
- Campbell, R. (2007) “What Is Moral Judgment?” *Journal of Philosophy* 104(7): 321-349.
- Churchland, P. M. (1995) *The Engine of Reason, the Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain*. MIT Press. 邦訳：信原幸弘・宮島昭二訳（1997）『認知哲学：脳科学から心の哲学へ』産業図書。
- Churchland, P. S. (2011) *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*. Princeton University Press. 邦訳：信原幸弘・樫則章・植原亮訳（2013）『脳がつくる倫理：科学と哲学から道徳の起源にせまる』化学同人。
- Copp, D. (2001) “Realist-Expressivism: A Neglected Option for Moral Realism.” *Social Philosophy & Policy* 18: 1-43.
- Cullity, G. & Gaut, B. (1997) “Introduction.” In Cullity, G. & Gaut, G. (eds.) *Ethics and Practical Reason*. OUP.
- D’Arms, J. (2005) “Two Arguments for Sentimentalism.” *Philosophical Issues* 15: 1-21.
- D’Arms, J. & Jacobson, D. (2006) “Sensibility Theory and Projectivism” in Copp, D. (ed.) *Oxford Handbook of Ethical Theory* (OUP), 186-218.
- Davidson, D. (2001) *Inquiries into Truth and Interpretation* 2nd ed. OUP. 初版の抄訳：野本和幸ほか訳（1991）『真理と解釈』勁草書房。
- DePaul, M. (2013) “Moral Judgment.” In LaFollette, H. (ed.) *The International Encyclopedia of Ethics*. Wiley-Blackwell.
- de Sousa, R. (2013) “Emotion.” *SEP* (Spring 2013 Ed.), Zalta, E. N. (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/emotion/>.

- Devitt, M. & Sterelny, K. (1999) *Language and Reality* 2nd Ed. MIT Press.
- Doris, J. M. & the Moral Psychology Research Group (2010) *The Moral Psychology Handbook*. OUP.
- Douven, I. (2011) "Abduction." *SEP* (Spring 2011 Ed.), Zalta, E. N. (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/abduction/>.
- Erickson, J. (2009) "Homage to Hare: Ecumenism and the Frege-Geach Problem." *Ethics* 120: 8-35.
- Fodor, J. & Lepore, E. (1991) *Holism: Shopper's Guide*. Wiley-Blackwell. 邦訳: 柴田正良訳 (1997) 『意味の全体論: ホーリズム、そのお買い物ガイド』産業図書.
- Foot, P. (1958-9) "Moral Belief." *Proceedings of the Aristotelian Society* New Series 59: 83-104.
- Gert, B. "The Definition of Morality." *SEP* (Fall 2012 Ed.), Zalta, E. N. (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/morality-definition/>.
- Gibbard, A. (2013) *Meaning and Normativity*. OUP.
- Gibbard, A. (2003) *Thinking How to Live*. HUP.
- Gibbard, A. (1990) *Wise Choices, Apt Feelings*. HUP.
- Griffiths, P. (1997) *What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories*. University of Chicago Press.
- Haidt, J. (2012) *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. Pantheon Books.
- Hare, R. (1981) *Moral Thinking*. OUP. 邦訳: 内井惣七・山内友三郎監訳 (1994) 『道徳的に考えること: レベル・方法・要点』勁草書房.
- Horgan, T., & Timmons, M. (1992) "Troubles on Moral Twin Earth: Moral Queerness Revived." *Synthese* 92: 221-260.
- Jacobson, D. (2011) "Fitting Attitude Theories of Value." *SEP* (Spring 2011 Ed.), Zalta, E. N. (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/fitting-attitude-theories/>.
- Joyce, R. (2009) "Moral Relativists Gone Wild: Review of Jesse Prinz's *The Emotional Construction of Morals*." *Mind* 118.
- Joyce, R. (2006) *The Evolution of Morality*. MIT Press.
- Joyce, R. (2001) *The Myth of Morality*. CUP.
- Juhl, C., & Loomis, E. (2009) *Analyticity*. Routledge.
- Kant, I. (1785) *Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (邦訳多数)
- Kauppinen, A. (2007) "Essays in Philosophical Moral Psychology." PhD dissertation, University of Helsinki.
- Knobe, J. (2007) "The Concept of Intentional Action." In Knobe, J., & Nichols, S. (eds.) *Experimental Philosophy*. OUP. 129-147.
- Kolodny, N. (2005) "Why be Rational?" *Mind* 114: 509-563.
- Little, M. O. (1997) "Virtue as Knowledge: Objections from the Philosophy of Mind." *Noûs* 31: 59-79.
- Machery, E., & Mallon, R. (2010) "Evolution of Morality" In Doris, J. M., & Moral Psychology Research Group (eds.) *The Moral Psychology Handbook*. OUP: 3-46.
- Mackie, J. L. (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Viking Press. 邦訳: 加藤尚武監訳 (1998) 『倫理学: 道徳を創造する』哲書房.
- McDowell, J. (1998) *Mind, Value, and Reality*. HUP.
- Mikhail, J. (2011) *Elements of Moral Cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*. CUP.
- Millgram, E. (2001) "Practical Reasoning: The Current State of Play." In Millgram, E. (ed.) *Varieties of Practical*

- Reasoning*. MIT Press.
- Miller, A. (2013) *An Introduction to Contemporary Metaethics* 2nd Ed. Polity.
- Nado, J., Kelly, D., & Stich, S. (2009) "Moral Judgment." In Symons, J. & Calvo, P. *The Routledge Companion to Philosophy of Psychology*.
- Nichols, S. (2004) *Sentimental Rules*. OUP.
- Nucci, L. (2001) *Education in the Moral Domain*. CUP.
- Papineau, D. (2009) "Naturalism." *SEP* (Spring 2009 Ed.), Zalta, E. N. (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/>.
- Parfit, D. (2011) *On What Matters* Vol. 1. OUP.
- Prinz, J. (2008) "Is Morality Innate?" In Sinnott-Armstrong, W. (ed.) *Moral Psychology* Vol. 1 (MIT Press), 361-406.
- Prinz, J. (2007) *The Emotional Construction of Morals*. OUP.
- Prinz, J. (2004) *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. OUP.
- Ramsey, W. (2013) "Eliminative Materialism." *SEP* (Summer 2013 Ed.), Zalta, E. N. (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/materialism-eliminative/>.
- Ridge, M. (2006) "Ecumenical Expressivism: The Best of Both Worlds?" *Oxford Studies in Metaethics* Vol. 2 (OUP), 302-336.
- Robertson, S. (2010) "Reasons, Values, and Morality." In Skorupski, J. (ed.), *The Routledge Companion to Ethics*, 433-443.
- Robinson, W. (2012) "Epiphenomenalism." *SEP* (Summer 2012 Ed.), Zalta, E. N. (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/epiphenomenalism/>.
- Rosati, C. S. (2008) "Moral Motivation." *SEP* (Fall 2008 Ed.), Zalta, E. N. (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/moral-motivation/>.
- Ross, W. D. (1930) *The Right and the Good*. OUP.
- Scanlon, T. M. (1998) *What We Owe to Each Other*. HUP.
- Scheler, M. (1916) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale wertethik*. 邦訳：飯島宗享・小倉志祥訳（1976-1980）『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』上中下白水社。
- Schmitter, A. M. (2010) "17th and 18th Century Theories of Emotions", *SEP* (Winter 2010 Ed.), Zalta, E. N. (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/emotions-17th18th/>.
- Schroeder, M. (2009) "Hybrid Expressivism: Virtues and Vices." *Ethics* 119(2): 257-309.
- Schroeder, M. (2008) *Being There: Evaluating the Semantic Program of Expressivism*. Clarendon Press: Oxford.
- Schroeder, M. (2007) *Slaves of the Passions*. OUP.
- Schroeder, T. (2009) "Desire." *SEP* (winter 2009 Ed.), Zalta E. N. (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/desire/>.
- Schroeder, T. (2004) *Three Faces of Desire*. OUP.
- Schwitzgebel, E., & Cushman, F. (2012) "Expertise in Moral Reasoning? Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Non-Philosophers." *Mind & Language* 27: 135-153.
- Schwitzgebel, E. (2011) "Belief." *SEP* (Winter 2011 Ed.), Zalta E. N. (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/belief/>.
- Sinnott-Armstrong, W. & Wheatley, T. (2013) "Are Moral Judgments Unified?" *Philosophical Psychology*.

- Sinnott-Armstrong, W. (2009) "Moral Perceptions and Heuristics." *The Modern Schoolman* 86: 327-347.
- Sinnott-Armstrong, W. ed. (2008) *Moral Psychology* Vol. 1-3. MIT Press.
- Slote, M. (2010) *Moral Sentimentalism*. OUP.
- Smetana, J. (1993) "Understanding of Social Rules." In Bennett, M. (ed.) *The Development of Social Cognition: The Child as Psychologist*, III-4I. Guilford Press.
- Smith, M. (1994) *The Moral Problem*. Wiley-Blackwell. 邦訳: 梶則章監訳(2006)『道徳の中心問題』ナカニシヤ出版.
- Suzuki, M. (2012) "Michael Slote, *Moral Sentimentalism*." *Journal of Moral Philosophy* 9 (1): 131-133.
- Turiel, E. (1983) *The Development of Social Knowledge*. CUP.
- Wallace, R. J. (2008) "Practical Reason." *SEP* (Summer 2009 Ed.), Zalta, E. N. (ed.) URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/practical-reason/>.
- Watson, G. (2013) "Moral Agency." In LaFollette, H. (ed.) *The International Encyclopedia of Ethics*. Wiley-Blackwell.
- Wiggins, D. (1987) "A Sensible Subjectivism?" In his *Needs, Values, Truth*. Basil Blackwell.
- Williams, B. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*. HUP. 邦訳: 森際康友・下川潔訳(1993)『生き方について哲学は何が言えるか』産業図書.
- 秋葉剛史(2012)「道徳的判断と動機付け—内在主義の批判的検討を通じて—」『倫理学年報』61, 日本倫理学会.
- 伊勢田哲治(2012)『倫理的に考える』勁草書房.
- 蟹池陽一(2008)「道徳的判断と感情との関係—fMRI実験研究の知見より」信原幸弘・原塑編著『脳神経倫理学の展望』(勁草書房), 283-314.
- 佐藤岳詩(2012)『R. M. ヘアの道徳哲学』勁草書房.
- 鈴木真(2013)「非認知主義の本性と意義」『実践哲学研究』36、京都倫理学会.
- 鈴木真(2010)「善悪を知ることとはできるだろうか? 道徳的直観の哲学的・経験的検討」『人間・社会・未来—相繋がり生きる基盤を求めて—(南山大学社会倫理研究所研究プロジェクト講演集)』、南山大学社会倫理研究所、196-219.
- 鈴木真(2009)「道徳判断動機内在説の批判」『中部哲学会年報』41: 85-100.
- 立花幸司(2010)「道徳: 理性主義と感情主義」信原幸弘・原塑・山本愛美編著『脳神経科学リテラシー』(勁草書房)、101-124.
- 柘植尚則(2003)『良心の興亡—近代イギリス道徳哲学研究—』ナカニシヤ出版.
- 土屋俊(1986)『心の科学は可能か』東京大学出版会.