

【シンポジウム「価値の『真正』性をめぐる諸問題—『善』・『美』・『身体』から考える」提題】

## 「真正な」善・悪はどこにあるのか？

—道徳を教育するという視座から—

福間 聡

### 導入

「真正な「善・悪」はどこにあるのか？本当にあるのか？」という(メタ)倫理学の問いは、「どのようにして「善・悪」を子どもや児童に教えるのか？」という実践的な問いに関わっていると言える。

たとえば、「友人との約束を破ってはいけない」、「嘘をついてはいけない」、「人を傷つけてはいけない」、「困っている人を助けなさい」という規則を私たちの子供や児童に対して教えるとき、「どうして約束を破ってはいけないの」と問われたら何と返答すべきであろうか。「約束を破ってはいけないのは、それが悪いことだからだよ」と返答しても、「悪いって何なの。それが悪いことって誰が決めたの」と更に尋ねられたらどうしたらよいだろうか。こうした場合、私たちの側で、こうした問いに対する明確な答えを有していなければ、子供や児童に対して真摯な対応をすることは決してできないであろう。すなわち、こうした応答にあつては、単に社会における「道徳的なルール」と呼ばれているものを教え込むのではなく、そうしたルールの根拠とは何であるのかを説明する準備が教える側には必要であると思われる<sup>(1)</sup>。では倫理学という学問においてはこうした問いに対してどのような回答が示されているのであろうか。

### 1. 四つの道徳理論：その特徴と難点

残念(当然?)ながら、現在の倫理学<sup>(2)</sup>の状況にあつては、善悪の根拠

とは何か——善悪とは何であり、誰(または何)が「Xは善であり、Yは悪である」ことを定めているのか——について確たる回答は存在しない。しかしながら、有力な説は幾つか存在する。

第一の立場として、善悪は「神が定めている」という説がある。これは「神命説 divine command theory」と呼ばれている立場であり、神が命じていることが善であり、神が禁止していることが悪であるとの説は主張する<sup>(3)</sup>。たとえばモーゼの十戒<sup>(4)</sup>や聖書、その他の聖典の教えなどが神の命令あるいは禁止の端的な例である。殺人や窃盗が悪である根拠は、「人を殺してはならない」、「他人の物を盗んではいけない」といった仕方でも神がそうした行為を禁止しているからである。この説は全知全能の唯一神が存在することを信じている人びとにとっては受け入れやすい立場であろう。

第二の立場として、「社会が定めている」という説がある。これは、「社会規約説 social convention theory」と名付けられている見解である[Harman 1977]。すなわち、社会的伝統や文化といった要因によってその社会内の善悪は定められており、社会の多数者によって「為されるべきだ」と考えられていることが善、「為されるべきではない」と考えられていることが悪となる。善悪とは結局、社会的な調和を維持するために必要な決まり事であり、それゆえ多数者の意見が反映されたものであるに過ぎないと考える人びと、コンフォーミズム (conformism 大勢順応主義、画一主義)の傾向が強い社会において生活してきた人びとは、この説を採用する傾向にあるのではないだろうか<sup>(5)</sup>。

第三の立場として、「個々人が定めている」という説がある。これは「情動主義 emotivism」と名付けられている[Ayer 1946/1936; Stevenson 1944]。個人(判断者)の主観的な感情、たとえばある対象に対する判断者の称賛(フレイ)の表出が善(という判断)であり、非難(プー)の表出が悪(という判断)であるとされる。すなわちこの説にあっては、善悪の本質とは判断者個人の好悪の感情に存することになる。この説は善悪の根拠が判断者自身であるという点で、ある意味、道徳における個人の自由が尊重されている立場であるといえる。

第四の立場として、誰が定めているのでもなく「世界において客観的、普遍的に定まっている」という説がある。これは「实在論 realism」<sup>(6)</sup>と呼ばれる立場であり、世界の中に存在する道徳的事実や特性、ないしは世界の客

観的な道徳的秩序や真理によって善悪は定まっているとこの説は主張している。この説にあっては、善悪は客観的に規定されており、個人や社会、そして時代を超えた普遍性を備えていることになるため、主観主義や相対主義に陥らないという利点がある。

しかしながらこれらの説にはそれぞれ問題点も存在する。まず「神命説」であるが、聖書等、神の教えには矛盾が存在する<sup>(7)</sup>。また神が命じた事柄が善であるとしても、プラトンの『エウテュプロン』で問われたディレンマに陥る<sup>(8)</sup>。そして、様々な悪が存在する世界を創造した神自体は本当に善であるのかという究極の問題がある<sup>(9)</sup>。次に、「社会規約説」にあっては、社会毎、あるいは同一の社会においても時代毎によって善である（と考えられている）もの、悪である（と考えられている）ものが異なることが正当化される、という相対主義の問題がある。また過去の奴隷制や人種差別、女性差別からも分かるように、この説は社会の多数者の意見が常に正しいわけではないという可能性から逃れることができない。三つ目の「情動主義」にあっては、道徳的判断とは「Xは善である」という命題の形を取らず、「Xフレー」という感情の表出と理解されることになるので、この判断に真偽は存在せず、ゆえに道徳的知識も存在しないことになる。最後の「実在論」の問題点として、どのようにして善悪を規定している客観的な道徳的秩序なるものを私たちは認識することができるのか、どのような仕方ですうした秩序は存在しているのか、そのような実体が世界内に存在するという事態は科学的な世界観と両立可能か、といった疑念が提起されている点を挙げうる。

## 2. 知覚可能な倫理現象と最節約性原理：道徳的判断

このように各説にはそれぞれ利点と欠点が存在するが、では最も尤もらしい立場はどれであるのだろうか。理論の比較評価を行う際のひとつの判断基準として、「最良の説明への推論 inference to the best explanation」という考え方がある。これは何かというと、「Xの存在を指定しなければ、Yという知覚可能な現象を適切に説明することができないならば、Xが「ある」と信じることができる」という思考法である。すなわち、知覚可能な現象を適切に説明するために、「ある」ことが必要な対象も私たちは「ある」と信じている（た

とえそれが知覚不可能なものであっても)。そしてこの「ある」対象(存在者)はできるだけ少ない方がより良い説明であると考えられている(最節約性原理)<sup>(10)</sup>。では倫理にあつて知覚可能な現象とは何であろうか。二つあると思う。一つはa) 私たちは道徳判断を行っているという現象であり、もう一つはb) 道徳的な議論を行っているという現象である。ではこれらの現象を説明するにあつて、各説が指定している存在者とは何であり、それは妥当なものであろうか。以下ではこの問題を考察して行く。

まずa)に関して、たとえばホームレスの老人を足蹴にしながら嘲笑している高校生の集団をAさんは目撃し、ハッと息を呑み、そして「彼らはなんて悪いことをしているんだ」という判断を下した、と想定しよう。日常よく見られる、この「道徳判断を下す」という現象を適切に説明するためには、どのような仕方でも道徳的善悪の根拠を指定すべきであるのだろうか。

第一から第四の立場はどれも、この現象を説明することはできる。「神命説」では、「殺人をしてはいけない」という戒律を自分が信ずる神の意志としてAさんは受け入れており、この意志に反した振る舞いを高校生たちはしているという認識から、そうした判断を下していると説明される。同様に「社会規約説」にあつては、Aさんは「正当な理由無しに人を傷つけてはならない」というAさんが生を営んでいる社会のルールを受け入れており、それゆえ上述のような行為を目撃した際には、そうした行為を悪いと判断する理由をAさんは有しているからである、と説明される。「情動主義」にあつては、「彼らはなんて悪いことをしているんだ」という判断、すなわち「Xは悪い」という判断は——より詳細には——「私はXを否認する、あなたも同様にXを否認せよ」という判断として分析される<sup>(11)</sup>。この判断の前半部はAさんの主観的事実を意味しており、それゆえこの部分には真偽が存在する(記述的意味)。他方、後半部は他人をして自分と同じ態度をとらせるようにする提言を行っているとして解釈される(情動的意味)。したがって「情動主義」にあつては、判断者Aさんの主観的な好悪がそうした判断の根拠となっており、高校生の振る舞いに対して嫌悪感を抱いたためそうした判断を下したのだと説明される。最後に「实在論」であるが、この説にあつては、Aさんは高校生たちが行っている虐待という行為に内在する(悪性)という道徳的特性を認知し、それを「悪い」という用語で指摘(指示)しているのだ、といった仕

方で A さんが上述の判断を下したことが説明される。

このようにどの立場であっても、A さんが道徳的判断を下した理由を提示することはできる。ではどの立場の説明が最も尤もらしいだろうか。上述したように、「オッカムの剃刀」、すなわち「最節約性原理」を妥当な基準であるとして受け入れるならば、私たちはできるだけ存在者を増やすべきではない。それは道徳的判断という現象の説明にあっても妥当する。ならば、コミットしている存在者の数が最も少ない、すなわち我々が通常存在していると考えている以上の存在者を想定していない立場が望ましい。だとすると、第二と第三の説が有力となる。神や道徳的特性といった存在者とは異なり、社会のルールと個人の好悪感といったものは私たちがその存在を通常認めているのだからである<sup>(12)</sup>。そして道徳的な判断には真偽が存在しないという不可知論、ないしは(穏当な立場ではあるが)虚無主義に陥りたくないならば<sup>(13)</sup>、第二の立場が最も有力であると考えられる。

「社会規約説」を支持する G.ハーマンは、科学にあつては、ある観察がなされた(「霧箱<sup>(14)</sup>の中に白い軌道が見られた」ということを説明するために、観察者の心理に関する仮説に加えて現実世界について何事か(陽子の存在)を想定することは理に適っているが、「道徳の場合には、道徳的な観察〔判断〕をする人の心理や道徳的な感受性についての仮説を立てるだけでよい」と主張している[Harman 1977]。なぜかという、私たちが幾分なりとも明確に表現された一定の社会的ルールを道徳原理として受け入れており、それが道徳的感受性に基づいた私たちの評価的判断に反映されていると仮定するだけで、ホームレスの老人を蹴って嘲笑している高校生の集団を目撃した A さんが「彼らはなんて悪いことをしているんだ」という道徳的判断を下したことを説明するには十分であり、それ以上更に悪性といった道徳的事実・特性の存在や神の存在にコミットする必要はないからである。

### 3. 知覚可能な倫理現象と最節約性原理：道徳的議論

このように a) の現象を説明するにあたっては「社会規約説」が最も有力であると思われる。では b) に関してはどうかであろうか。私たちは人工妊娠中絶や iPS 細胞によるクローン人間の作成、格差社会やブラック企業の存在、そ

して上述したような面白半分の虐待について、そうした事柄は道徳的に善であるのか、それとも悪であるのかと、他者と真摯に考察し、議論していると思われる。たとえば以下のような議論を私たちは行うことがある。

A: 昨日の夜、ホームレスの老人を高校生たちが蹴っている場面を見たんだけど、なんで彼らはあんな酷いことをして平気なんだろう。

B: ふざけてやっているだけで、悪気はないんじゃないの。そういう奴らはどうしようもないよ。

A: 彼らは自分がやっていることを悪いと思っていないのかな。

B: 彼らの内輪のルールではそうした行為は善いこととなっているんじゃないの。何か彼らのグループの中には結束を維持するための不文律の掟みたいなのがあってさ。

A: でも善い・悪いというのはそんな風にして決められるものじゃないと思うんだけどなあ……。

B: じゃあ、どうやって決められるものなの。

A: そう問われると困るけど…。でも、そうした個人や集団の立場とは独立したものとして道徳的な善悪は定まっていないと、彼らの行為を悪いと判断することができなくなってしまうのは問題だね。

B: それは理解できるけど……。

こうした友人との議論を「道徳的議論」と呼ぶならば、この道徳的な議論という現象を適切に説明するにあたって、あるいは道徳的議論というものを可能にするにあたって、どの立場が最も有力であるのだろうか。

神に定められた善悪が存在しなければ、こうした議論はできないだろうか。そんなことはないであろう。現に無神論者が多い日本人であっても、こうした議論を行うことはできる。したがって「神命説」は却下される。では「情動主義」ではどうか。

この立場にあっては、「Xは悪い」という判断は二つの意味(記述の意味と情動的意味)が包含された「私はXを否認する、あなたも同様にXを否認せよ」という判断であると解釈されることは既に述べた。このような分析からすると、「Xは悪い」という判断はXが有する性質についての客観的事実判断

を述べているのではないことになり、倫理的な問題についての争いの真因は、話者の関心および態度における不一致となる。たとえばある出来事 (Y) に関して、A は「Y は悪い」と、B は「Y は善い」と判断したならば、事実に関してはそれぞれが「私 (A) は Y を否認する」、「私 (B) は Y を是認する」という判断を行っているのであり、この二つの事実命題は両立可能であるため、矛盾は存在しない。それゆえ双方が争っているのは他方に自分と同じ態度をとらせる(「あなた (B) も Y を否認せよ」、「あなた (A) も Y を是認せよ」という情動的意味においてである。この態度の不一致は合理的な仕方では解消することができないため、説得的な方法を用いる必要があると C.L. スティーヴンソンは論じている [Stevenson 1944]。したがって「情動主義」にあっては、私たちの間において道徳的な説得、すなわち一方が他方を説き伏せるということはあるとしても、「道徳的議論」というものは不可能となる。

では a) の現象を説明する上で最も有力な説であった、「社会規約説」はどうか。この立場にあっては、道徳的議論が道徳的なものではなく、この社会にあってはどのような伝統や慣習があり、それらに基づいたルールにあってはどのような事柄が善であると、または悪であると規定されているのか、社会の多数者の意見はどのようなものであるのかということを探求する社会的なものとなる。哲学的・道徳的な探求の独自性を尊重するのであれば、道徳的議論という現象を可能するにあたって、「社会規約説」は不十分な立場であると言える。

ならば「実在論」はどうか。ある問題を熟慮する際に私たちは、私たち自身の態度から独立した正しい答えを見出そうと試みている。D. エノクによれば、「熟慮とは単なる選択とは異なり(規範的な)理由を発見することによって決定の恣意性を除去するという試みであり、そうした発見されるべき理由が存在しないと考えられては不可能な営みである」 [Enoch 2007]。私たちが熟慮に基づいて道徳的議論を行っているとき、道徳的な善悪を定めている規範的理由、道徳的な理由が存在するというに私たちはコミットしていないだろうか。もしそうした理由の存在を信じることなく道徳的な議論をしているならば、その人は矛盾しており、不合理でもある、と実在論者は主張する。したがって道徳的な議論を真摯に行う際に、私たちは適切な理由が存在することにコミットしており、加えて適切な道徳的真理が存在するこ

とにコミットしている。それゆえに、道徳的事実・特性といったものの存在（信じること）は道徳的議論を可能なものとするために不可欠なのである。

したがって、社会の既存のルールや個人の好悪感といった事柄に依存していない、客観的で普遍的な道徳的な善悪の存在が指定されなければ（すなわち私たちが通常考えている存在者よりも、もう一つ存在者を増やさなければ）、真摯な（本気の）道徳的議論が不可能になってしまうならば、そうした善悪があると——道徳的議論を行うことが私たちの実践にとって不可欠であるならば——信じる必要があるのである。

#### 4. ディレンマの角の間で：構成主義という可能性

これまでの考察を踏まえると、暫定的ではあるが、a)の現象を説明するにあたって最も尤もらしいのは「社会規約説」であり、b)の現象を説明する（可能にする）にあたっては「实在論」となる。では私たちはどちらの説を選択すべきなのだろうか。どちらが「真正な」善悪の本性についてより適切に説明しているのであろうか。「社会規約説」にあつては相対主義に陥ってしまうという難点がある<sup>(15)</sup>。他方「实在論」にあつては客観的で普遍的な道徳的事実・特性の存在が道徳的議論を遂行するためには不可欠なものとして指定されるとしても、それは最終的に認識可能なのかという問題がある。科学における理論的存在者（電子、クオーク等）と異なり、道徳的事実・特性はやはり私たちに直接知覚できるものである必要があるとすれば、この問題は等閑視できない。では相対主義にも陥らず、かつ客観的な道徳的事実・特性を認識可能なものとして示している理論はないのだろうか。

ひとつ存在する。上述の四つの立場に比べると哲学史上においては有力ではないが、第五の立場として「構成主義 constructivism」という説がある。「構成主義」とは、合理的で理にかなった人びとであるならば、どのような道徳原理や規範を選択・支持しうるのかという考慮に基づいて、私たちがそうした原理や規範を構成してゆくという立場であり、こうして構成された原理が道徳的な善悪に関わる事実を整合化し、統合することになると主張している<sup>(16)</sup>。

道徳原理を構成するにあつて重要となるのは、私たちについての〈ミニマ



ルな事実)である。私たちは自由で平等な、理性的である行為者であり、傷付きやすく、資源や人びとの利他性に関して有限なこの世界においては他者と協働することなしには生きてはゆけないはかない存在であると考えられている。こうした事実と共に、「誰かに殴られたら痛い」、「信頼している人に裏切られたら辛い」、「嘘を吐かれたら困る」、「人から尊重にされると嬉しい」等といった諸事実を「道徳的」事実として私たちは重んじている。こうした諸事実はどのような文化や社会で暮らしている人であっても〈大事に思っている caring about〉事実であると思われる。このような諸事実に基づいて、「ある行為を善い、あるいは悪いとする理由とは何であるのか」を私たちは討議し、道徳原理を構築ないしは再構築することを試みていると構成主義者は論じている。

「構成主義」に基づくならば、a)とb)の現象を共に適切に説明することができる。一見するとこの二つの現象は異なるものであるように思われるが、「構成主義」にあつては、道徳的判断とは「他者の他者である私」(17)における熟慮であり、そして道徳的議論とは(直接的な)他者との熟議であると解釈される(18)。どちらも他者を意識して行われる言語行為であり、この意味においてはこの二つの現象は相似している。私たちは他者と共有可能な理由に基づき道徳的判断を下し、他者と共有可能な理由を求めるために道徳的議論をしているのである。

したがって、私たちにおいて道徳的議論を行うことが可能となっているのは、道徳的善悪についての「共有可能な理由」、お互いに納得できる理由を見出すという目的を私たちが真摯に追求しているからであり、そしてAさんが「彼らはなんて悪いことをしているんだ」という道徳的判断を下したのは、こうした議論に基づいて構成された理由を受け入れていることによって、高校生たちの振る舞いに対して(「私だけでなく、私以外の人であっても)悪い」と判断する理由をAさんは有していたからであると説明される。

また「構成主義」の利点として、「行為への動機付け」の問題へのアプローチを挙げる。ある行為(X)を「悪である」と私たちが判断したならば、〈Xを行わない〉という動機付けが私たちにおいて生じなければならないという立場を支持するならば、こうした動機付けの生起をどのように説明できるだろうか(19)。

「構成主義」にあつては、「どうして悪いことはしてはいけないの」と子どもから尋ねられたとき、「それを悪いこととするルールに僕たちは合意しているからだよ」と答えることができる。もちろん「そんなルールに僕は合意なんかしていないよーだ」と子どもは応じるだろうが、「確かにまだそうかもしれない。けど、今こうして善いこと悪いことについて話し合っていること自体がそうしたルールを受け入れる準備をしているのさ。またこうした話し合いから道徳的に善いこと悪いことが何であるのかが理解されるようになるのだし、またこうした話し合いから何が道徳に善いこと悪いことであるのかが決められて行くんだよ」とこの立場にあつては返答することができる。

こうした話し合いの結果、「Xは悪いことである、してはいけないことである」ということを理解し、合意したならば、その子どもは理性的である限りにおいて——あるいは十分に理性的になった際には——そうした行為を行わないように動機付けられうると言える。それゆえ「構成主義」にあつては、道徳的善悪と行為への動機づけの根拠を道徳的な熟慮的討議というひとつのプロセスによって説明することが可能となっているのである。

## 結論

そもそも道徳的な善悪はなぜ私たちにとって必要なのであろうか。また私たちはなぜそうした善悪を探求するのであろうか。それは神の命令に適用するためだろうか。相手を説得し、自分と同じ態度をある対象に対して取らせるためだろうか。社会の多数者の意見に追従することで社会から疎外されないためだろうか。客観的な道徳的秩序を発見するためだろうか。もし私たちと他者との間での望ましい「間柄 community」の形成がこの探求の目的であるならば、このことを実現しようと試みているのは、唯一「構成主義」だけである(20)。

しかし本当にこうした私たちの話し合いだけで道徳的な善悪を定めることができるのだろうかという疑念が浮かぶかもしれない。確かに私たちの理性と私たちについての〈ミニマルな事実〉だけで道徳的な善悪を規定することは困難かもしれない(21)。しかしだからといって、神の意志や既存の社会ルール、あるいは客観的な道徳的秩序によって直接的に善悪が定まっているのでなけ

れば、私たちは道徳的な善悪を特定することはできず、単なる個人個人の好悪感によって判断せざるをえないというのは、あまりにも他律的であり、また短絡的である。道徳的な善悪について考察することは決して容易いことではないが、それでも私たちは眩暈に堪えながら、寄る辺なき状態において議論を続けて行かざるをえないのである。

よって「真正な「善・悪」はどこにあるのか？本当にあるのか？」という本稿の初発の問いに対しては、「私たち（あなたと私）の間（あわい）に」という回答を示すことになるだろう。すなわち善・悪が真正なものとなるのは、それらが私たちによって共有可能な理由に基づいて合意されたものであるとき、そうなると言えるのである (22)。

## 注

- (1) こうした問題は規範倫理学レベルの問いであり、そうしたルールを守ることは私たちの義務であるからとか、最大多数の最大幸福を実現するからであるとか、有徳な人であればそうしたルールに従うので、といった仕方では回答すべきであると考えられるかもしれない。しかし、「なぜ義務に従わない（最大多数の最大幸福を実現しない）と悪なの」、「なぜ有徳な人と同じように振る舞わないと悪なの」といった仕方でも再度問われた際には、結局はメタ倫理学レベルの回答が必要となる。
- (2) ここでの「現代の倫理学」とは“contemporary ethics”を意味しており、それゆえ私の研究領域である英語圏の現代倫理学における議論を本稿では前提としている。
- (3) 神命説についての詳しい解説と現代の論争点については[Quinn 2000]を参照されたい。
- (4) ①主が唯一の神であること。②偶像を作ってはならないこと。③神の名を徒らに取り上げてはならないこと。④安息日を守ること。⑤父母を敬うこと。⑥殺人をしてはいけないこと。⑦姦淫をしてはいけないこと。⑧盗んではいけないこと。⑨偽証してはいけないこと。⑩隣人の家をむさぼってはいけないこと。
- (5) 幾つかの大学で倫理学を教えた経験に基づくと、多くの大学生はこの立場を支持する傾向が強い。それゆえ日本社会という文脈にあっても一般的な見解の一つであると言える。
- (6) 道徳における実在論についての詳しい解説は[福間 2003, 2004, 2010]を参照

されたい。

- (7) 旧約聖書のレビ記 20 章 13 節には「女と寝るように男と寝る者は、両者共にいとうべきことをしたのであり、必ず死刑に処せられる。彼らの行為は死罪に当たる」という記述があるが、これは聖書の他の箇所に出てくる禁止事項(「殺してはならない」と矛盾していると言える。
- (8) エウテュブロン・ディレンマとは、敬虔なものとは「神々に愛でられるもの」であるとしても、敬虔なものは神々に愛されるから敬虔なのか、それとも敬虔なものだから神々に愛されるのかという神学上のディレンマを指す。この「敬虔なもの」の代わりに「善」を代入すれば、道徳的な意味でのエウテュブロン・ディレンマとなる。
- (9) 私たちの世界における悪の存在は私たちがより善い人間となるための試練として神は創造しているとしても、2011 年 3 月 11 日の大地震と津波、それ伴う福島第一原子力発電所の放射能漏れ事故は私たちに何をもちたらしめたのだろうか。この大災害以前より私たちは「より善く」になっているのだろうか(もちろん、そう信じたいが)。
- (10) 「最節約性原理 parsimony principle」とは、〈十分な理由が存在しないで存在論的なコミットメントを増加させるべきではない〉という「オッカムの剃刀」の現代版である。「最良の説明への推論」自体もこの原理に基づいた考え方である。
- (11) 日本イギリス哲学会編『イギリス哲学・思想事典』(研究社 2007)の「メタ倫理学」(福間聡)の項目を参照。
- (12) もちろん特定の文化圏にあっては(イスラム圏やキリスト教圏等)神は通常存在しているものとして信じられている。しかしその存在の証明は社会的なルールや個人の好悪感の存在の証明よりも、極めて困難であろう。
- (13) とりわけ道徳的な善悪を教えるという場面にあっては、道徳的知識は存在しないと(メタレベル)では考えていながら道徳教育を私たちが行うことは欺瞞ではないだろうか。
- (14) 電子・陽子・中間子・アルファ粒子などの荷電粒子の径路を直接見るための装置。過飽和蒸気が入射線により生じたイオンを核として凝結する現象を利用したもの。1897 年 C.T.R. ウィルソンが発明(『広辞苑』第五版)。
- (15) ハーマンは「社会規約説」という理論に必然的に伴う相対主義をその難点ではなく、利点であると考えている。というのも、相対主義を積極的に認めるならば、他国や他の文化圏に対して道徳的な干渉を行う理由がなくなるため、不必要な衝突が生じることがなくなると考えられるからである。

- (16) 「構成主義」についての詳しい解説は[福間 2007, 2008]を参照されたい。
- (17) 「他者の他者である私」という表現は[鷲田 2008]に依拠している。
- (18) 「(直接的な)」と丸括弧で括っているのは、実際にはその場にはない「仮想的 virtual」な第三者も念頭に置きながら、「他の人だったらどう考えるだろうか」という仕方では私たちは議論を行っているからである。それゆえ私たちの道徳判断や議論というのは「仮想性 virtuality」や「反事実性 counterfactuality」を常に含んだものであると言える。こうした要素が議論それ自体やその結論が不偏性や客観性を獲得するためには必要とされる(カントの「定言命法(自然法則の定式)」のジョン・ロールズによる解釈[Rawls 2000]、ならびに、アダム・スミスの「公正・不偏的な観察者」[Smith 1976/1790]に依拠したアマルティア・センの「開放的不偏性」[Sen 2009]という考え方を参照されたい)。
- (19) 道徳的判断には行為への動機付けが伴うという立場を「内在主義 internalism」、伴わないという立場を「外在主義 externalism」と呼ぶ。本稿で論じている各立場であるが、「情動主義」にあつては道徳判断とは感情の表出であるため、行為への動機付けが伴うとして内在主義を主張している。「实在論」にあつては論者によって主張が異なるが、自然主義的な实在論を主張する論者(コーネル・リアリズム)は外在主義を、非自然主義的な实在論を主張する論者は内在主義を支持する傾向にある。「神命説」では神による制裁、あるいは死後に救済されないことへの恐れから神が命じている行為への動機付けが生じると解されるならば、内在主義ではなく外在主義の立場となる。ハーマンの「社会規約説」も外在主義の立場となっている。
- (20) また子どもや児童と共に道徳について考えるという姿勢を最も真摯な仕方でも実現できるのも「構成主義」であると私は考えている。
- (21) もちろん背景的な知識として、私たちの社会についての様々な情報も必要である。
- (22) 本稿では道徳教育という実践面から「構成主義」の擁護を行うことを試みた。

## 文献表

- Ayer, A. J. 1946 (1936). *Language, Truth, and Logic*, 2nd ed., Gollancz. [邦訳]  
A. J. エイヤー『言語・真理・論理』吉田夏彦訳, 岩波書店, 1955.
- Enoch, D. 2007. "An Outline of an Argument for Robust Metanormative

- Realism,” in Shafer-Landau (ed.) 2007.
- 福間 聡. 2003. 「道徳的実在論再考 —倫理学における構成主義に向かつて—」, 東北大学文学会編『文化』, 第 66 巻第 3・4 号, pp. 220-241.
- ・ 2004. 「道徳的説明と道徳的事実 —自然主義的道徳実在論の限界と相対主義の克服に向けて—」, 岩波書店『思想』, 第 961 号, pp. 38-58.
- ・ 2007. 『ロールズのカントの構成主義 —理由の倫理学—』, 勁草書房.
- ・ 2008. 「道徳的価値の規範性 —構成主義に基づく一解釈—」, 日本哲学会編『哲學』, 第 59 号, pp. 293-308.
- ・ 2010. 「道徳に実在論は必要か —非自然主義的実在論に基づいて—」理想社『理想』, 第 685 号, pp. 85-98.
- Harman, G. 1977. *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, Oxford University Press. [邦訳] G・ハーマン『哲学的倫理学叙説 —道徳の“本性”の“自然”主義的解明』大庭健・宇佐見公生訳, 産業図書, 1988.
- LaFollette, H. (ed.) 2000. *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Blackwell.
- Quinn, P. L. 2000. “Divine Command Theory,” in H. LaFollette (ed.) 2000
- プラトン 2005. 『プラトン全集 (1) エウテュプロン ソクラテスの弁明 クリトン パイドン』今林万里子・松永雄二・田中美知太郎訳, 岩波書店.
- Rawls, J. 2000. *Lecture on the History of Moral Philosophy*, ed. by B. Herman, Harvard University Press. [邦訳] J・ロールズ『ロールズ 哲学史講義』坂部恵他訳, 岩波書店, 2005.
- Sen, A. 2009. *The Idea of Justice*, Harvard University Press. [邦訳] A・セン『正義のアイデア』池本幸生訳, 明石書店, 2011.
- Shafer-Landau, R. (ed.) 2007. *Oxford Studies in Metaethics 2*, Oxford University Press.
- Smith, A. 1796 (1790). *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by D.D. Raphael and A.L. Macfie, Oxford University Press. [邦訳] アダム・スミス『道徳感情論』(上下巻) 水田洋訳, 岩波文庫, 2003.
- Stevenson, C. L. 1944. *Ethics and Language*, Yale University Press. [邦訳] C・L・ステューヴンソン『倫理と言語 増訂第 2 版.』島田四郎訳, 内田老鶴圃, 1990.
- 鷺田清一. 2008. 『死なないでいる理由』, 角川学芸出版.