

# メタ倫理学における「非認知主義」の展開

佐藤 岳詩

## 序論

本稿の目的は、第一に、20世紀に生じたメタ倫理学におけるいわゆる「非認知主義 (non-cognitivism)」の議論を整理することであり、第二に、その中心にあるとされてきた人物らの理論は、実際には一般的に理解されている「非認知主義」という枠組みでは十分に捉えきれないということを明らかにすることである。

従来、非認知主義は A.J.エイヤーの情緒主義を始祖として、C.スティーブソン、R.M.ヘア、A.ギバードへと直線的に発展してきたかのように描かれることが多かった。あるいは逆に言うと彼らは、その理論の内実はともあれ、とりあえず非認知主義という名の下にひとくくりに理解される傾向にあった。

たとえば *Noncognitivism in Ethics* の中で、M.シュローダーは次のように述べている。「このトピック [非認知主義] についての種々の著作や論考を読めば<sup>1</sup>、様々な人々がそれぞれ異なる仕方でその語 [非認知主義] を用いていることがわかるだろう。とはいえ、人々が一般的に同意することが一つだけある。それは、誰が非認知主義者とみなされるか、である」(Schroeder 2010 pp. 12-13)。そう言うって彼は上の四人と S.ブラックバーンを挙げる<sup>2</sup>。

しかしながら、シュローダーも「彼らの全員が同意できるような要素はほと

---

<sup>1</sup> 引用文中の [] 内は筆者が補った箇所であり、以下、同様である。

<sup>2</sup> ブラックバーンの理論も、もちろん注目すべきものであるが、彼の議論は認識論以上に存在論を中心としたものであること、およびギバードが存在論に関して基本的にブラックバーンに依拠して議論していることを考慮して、今回は考察対象から除外した。しかしながら、ギバードの理論が本稿の結論では認知主義的であるのに対し、ブラックバーンの立場こそあくまで非認知主義的であるという可能性は開かれている。この点については稿を改めて論じたい。

んどない」(ibid. p. 13) と続けるように、エイヤーからギバードまでのそれぞれの議論を詳しく見てみると、確かにそこに受け継がれ続けている一定の精神とでも呼ぶべきものは存在するかもしれないが、特にスティーブソン以降に関しては、どの論者の議論も、一般に言われている非認知主義の定義からかなり外れていることがわかる。そこで、本稿では、もはやいわゆる「非認知主義」というラベルの下で彼らを理解することをやめ、むしろ道德判断についての「非記述主義者」「表出主義者」として彼らを理解することを提案する。

具体的には、第一節では、まず非認知主義の歴史を振り返りながら、それを構成するとされる二つのテーゼを確認する。続く第二節、第三節でそれらが実際にどの程度、エイヤーらの理論に当てはまるのかを検討し、第四節ではそれまでの議論を踏まえ、彼らの理論を非認知主義という呼ぶべきでない理由を述べた上で、非記述主義、表出主義という呼称によって彼らの理論の発展を捉えるべきであると主張する。

## 1. 非認知主義の定義 ～ 非認知主義者は誰なのか

### 1.1 非認知主義はどこからきたのか

そもそも非認知主義とはどのような来歴をもった立場なのだろうか。たとえば現代から振り返って、ヒュームは非認知主義者であった、などということもできる。しかし、いわゆるメタ倫理学としての「非認知主義」は基本的に 1930 年代や 1940 年代に発展したものであると言っていいだろう (Darwall, Gibbard, Railton 1992 p. 5)。

さて、E.アーヴィンによれば、20 世紀に非認知主義が隆盛したことには二つの原因がある (Irwin 2009 pp. 692-700)。一つは、しばしば指摘されるように、論理的経験主義、論理実証主義の影響である。後述するエイヤーの議論に特徴的なように、論理実証主義者らは科学的で経験的なものと、それ以外のものを

区別し、前者を表す文を有意味、後者を表す文が無意味なものと考えた。彼らにとって、経験科学によって確証できる、真偽を帰すことができる文だけが有意義な命題である。そしてその意味で、倫理的言明を真理値をもたない文とみなす立場が「非認知主義」と言われることとなった。

また、アーヴィンが指摘する非認知主義の隆盛のもう一つの要因は、G.E.ムーアの非自然主義である。アーヴィンによれば、まず、ムーアの未決論法による自然主義の論駁は多くの哲学者らにとって説得的に感じられるものであった。しかしその一方で、彼らの多くは、ムーアの直観主義にまではコミットできないと考えていた。そしてそのような人々が結果として、非認知主義を選択するに至った。その理由は以下の通りである (*ibid.* p. 692)。

まず、ムーアにおいて、直観主義が要請されるのは、彼の非自然主義と客観主義によってである。しかし非自然主義は真であるとしても、直観主義は偽であると考えられる。とすると二つの前提のうち、非自然主義が真である以上、客観主義が偽であることになり、また客観主義の背後にある認知主義も偽であることになる。つまり、アーヴィンの解釈によれば、人々が非認知主義をとるのは、非自然主義を採用しつつ、直観主義は拒否し、そこから客観主義を拒否するためである。

このような理由から、1950年頃には非認知主義はメタ倫理学の中で有力な立場を占めるに至る。たとえば、W.フランケナは1951年の“Main Trends in Recent Philosophy: Moral Philosophy at Mid-Century”という論考の中で、その頃ちょうど形而上学的道徳理論に代わって、学界で影響力をもち始めた理論として、まさに「倫理学の非認知主義理論」を挙げている。彼によれば、当時、同様に影響力をもったその他の理論として、自然主義と直観主義があったが、次の問いにどのように答えるかによって三つの理論は互いに区別されるものであった。

- (1) 倫理的言明は認知的で、真か偽である

- (2) 倫理語は、独特な、もしくは単純な非自然的性質の名ではない
- (3) 倫理的な文は非記述的である

このうち、(1) に否定的に、(2) と (3) に肯定的に答えるのが非認知主義理論とされる<sup>3</sup>。つまり、倫理的な言明は認知的ではなく、真でも偽でもない、ということが非認知主義理論にとって決定的である。

しかし問題は「認知的」(cognitive)の部分である。ある言明が認知的であるとはどのようなことだろうか。

## 1.2 非認知主義とはどんな立場なのか

この問題に対して、フランケナ自身は1958年の“‘Cognitive’ and ‘Noncognitive’”において、認知的と非認知的の区別は非常に難しいと断りつつ、九つの区別を提示している。そして彼によれば、どの区別を採用するかによって、同じ文が認知的と言われたり、あるいは非認知的と言われたり、あるいは両方をあわせもったりすることがある。

たとえばある文が単に概念内容を持つことを、その文が認知的であることとの条件とする場合、非常に多くの文が認知的であることになる (Frankena 1958 pp. 146-149)。たとえば、「火だ！」などの警告を表す発話や、「殺人は不正である」などの倫理的言明も、「火」や「人を殺すこと」などの概念内容をもつため、認知的である。「神」や形而上学的な語が、概念内容を本当に表しうるのかどうかは、それらについての意味論次第ということになる。

また真理適合的 (truth-apt) であるかどうか、つまり真理値を持つかどうかという区別もありうる。この場合、命令や願望などは非認知的なものとなる。しかしなお、それらがどのような意味で真であるかが問題となる。科学的な意味

---

<sup>3</sup> (3) に否定的に答えるのが自然主義、(2) に否定的に答えるのが直観主義とされる。

で真偽が問われているのなら、倫理的言明は真理値をもたないかもしれない。だが、還元主義、自然主義的な立場をとるならば、倫理的言明は真理値をもちうる。

あるいは、言明自体がただちに真理値をもたずとも、認知的に基礎づけられているならば、その言明は認知的であり得るという立場もある (ibid. p. 151)。それによれば「危ない！」という叫びは、そのままでは真理値をもたないが、危険であるかどうかは、真か偽でありうることから、「危険が迫っている」という信念に認知的に基礎づけられているといえることができる。

非認知主義に直接関係する区別で言えば、「ある言明が話者の感情や意欲的態度を表出している」ならば、その言明は非認知的であるという立場もフランケナは考察している。しかし彼は、それが機械によってなされたとか、単なるオウム返しの発話でない限り、言語による発話は常に何らかの心的状態や態度を表出する、としてこの区別を説得的ではないとしている。彼によれば、たとえば、科学的な言明であっても、少なくとも、発話者である科学者の確信を表出している。したがって、情緒的な側面に注目することは、ある言明がそれ自体認知的かどうかを区別するというよりは、ある発話が有する二つの側面を区別することである、とフランケナは論じる。

最終的にフランケナは以下のように述べる。

以上から帰結することとは、説明 (explanation) なしには、一切の発語を認知的、非認知的、あるいは科学的、情動的と呼ぶことはできないということである。

(ibid. p. 172)

結局、ある文や語が非認知的なものであるかどうかは、我々が何のためにどんな区別を採用するかに依存する。したがって、倫理的言明が認知的であるか

どうかを語るためには、自分がどのような区別に基づいて、その言明が認知的ないし非認知的であると考えているかを明示しなくてはならない。

ではその上で今度は、メタ倫理学においていわゆる「非認知主義」という立場が採用しているとされる区別はどのようなものなのかを考えてみたい。主に次の二つの区別が想定される。

- (1) ある判断が非認知的であるのはその判断が真理値をもたない場合である
- (2) ある判断が非認知的であるのはその判断が、何らかの性質や事実、事態への認知的アクセスの結果として得られる信念を表すものではない場合である

この両者は、1.1 節で述べた、非認知主義の二つの成立要因と対応している。(1) は論理実証主義の流れを受けており、経験的に検証できない文、真理値をもたない文は無意味であるという考えを示している。ここから非認知主義者とは次のような主張をする者であると考えられることになる。

(N1) 道徳判断は真理値を持たない

一方 (2) は、ムーアの議論の批判的継承にルーツをもっている。すなわち、自然主義も直観主義も否定するのが、非認知主義者である。したがって、ここでの非認知主義者とは、倫理的言明が自然的、客観的な価値や規範、基準などの直観などによる認知を表すことを否定する立場と考えられる。ここから次のようなテーゼが非認知主義者には帰されることになる。

(N2) 道徳判断は、道徳的な性質や事実、事態への認知的アクセスの結果として得られる信念を表すものではない

さて、M.ローゼンによれば、(N1) のようなテーゼは、道徳判断は常に真でも偽でもなく、真理適合的ではないという意味論的主張であり、(N2) のようなテーゼは、我々の道徳判断が世界の側の何らかの道徳的事実などの認知に基づく信念を表すものではないという心理学的主張、もしくは認識論的主張である（あるいは道徳的事実の存在論も含まれる）(Roojen 2009)。これらを彼は「非認知主義」の消極的な構成的テーゼ（以下、構成的テーゼ）とよぶ。そして典型的な非認知主義者はこの両方を受け入れ、そのバリエーションとして、片方だけを受容する者がいると述べる<sup>4</sup>。

具体的に道徳判断と普通的事実判断とを対比してみよう。たとえば「ソファの上にネコがいる」という事実判断は、一般に真理値をもつとされる。ソファの方を見て、実際にネコがいたなら、この判断は真であるし、いなければ偽である。またこの判断は普通、仮にそれが誠実に下されたものであるなら、判断

---

<sup>4</sup> 両テーゼは道徳判断の意味や機能に関するテーゼである。つまり、道徳判断の意味とは真理値ではない、あるいは道徳判断には信念を表す機能はない、ということ、上の構成的テーゼは述べている。それに対し、以下のテーゼもまた非認知主義を構成する主張として挙げられることがある。

### (3) 道徳判断の正当化の根拠は感情や欲求などの非認知的なものである

これは道徳判断の根拠に関するテーゼであり、非認知主義においては、道徳判断の基礎や理由を構成するものは世界の側にある何らかの客観的で確かな事実ではなく、欲求や態度などの話者の心の側にあるもの、非認知的な要素であるということを表している。

しかしながら、実際には、この第三のテーゼのような規範倫理的な主張は本稿で扱うようなメタ倫理学上の非認知主義とは直接には関係がない。それは、第一に、上で述べた (N1) を支持する非認知主義者は、道徳判断が真理値をもたない、つまり、正当な道徳判断など存在しないと主張することから、自分の欲求や態度を理由とすることも含めて、一切の道徳判断の正当化を行わないためである。実際、そういった考えに基づく主観主義をエイヤーは手厳しく批判している (Ayer 1946 pp. 104-110)。したがって、(3) は非認知主義の必要条件ではない。

また第二に、感情や欲求それ自体が非認知的要素であることと、感情が認知の対象であるかということは別の問題である。実際、一般的な功利主義者は自然主義・認知主義をとることが多いが、その際、彼らは道徳判断における正当化の中で、快楽や欲求などの特定の心の状態に言及する。「ある人が快を感じているかどうか」は経験的に認知可能な事実でありうる。あるいは「最大多数の最大幸福を増進することが正しい」という「原理」は直観を通じて認知されるものでもありうるかもしれない。したがって (3) は非認知主義の十分条件でもない。

したがって、あくまで本稿で言うようなエイヤーに代表されるメタ倫理学上の「非認知主義」とは、「道徳判断は非認知的要素を表している」という主張であって「道徳判断は非認知的要素によって正当化される」という主張とは区別される。

者がソファとネコについての事実を認知し、その結果として獲得した「ソファの上にネコがいる」という信念を表しているものと理解される。

これに対し、「非認知主義者」は「ネコを助けることはよい」のような道徳判断が、真理値をもたないと考える。ネコを助けている人を見ても、その行為が本当によいかどうかは検証することができないため、その判断は真でも偽でもない。しかも、この判断は、仮にそれが誠実に下されたものであるとしても、判断者がネコを助けることのうちに含まれる道徳的事実を認知ないし直観し、その結果として得た「ネコを助けることはよい」という信念を表すようなものではない。むしろそれは、ネコを助けることを推奨するなどの非認知的態度を表出するものであるというのである。

さて、序論で述べたように、「非認知主義」の代表者は、エイヤー、スティーブンソン、ヘア、ギバードとされる。しかしたとえば、フランケナの論考から20年後の1972年、C.ウェルマンは論考“Ethics since 1950”の中ですでに、ヘア、S.トゥールミンらの立場を1.1節での述べたフランケナの三分類（自然主義、直観主義、非認知主義）に当てはまらない第四の立場とみなしており、少なくとも彼らを「非認知主義」という名で呼ぶのは極めてミスリーディングであるとしている（Wellman 1972）。彼によれば、第四の立場を採る人々は皆、実際には、情緒主義を拒絶している。それにもかかわらず、「非認知主義」という名は情緒主義への接近を誇張してしまう点で誤解を招きやすいのである<sup>5</sup>。

では、実際のところ、彼らは構成的テーゼを遵守しているのだろうか。次節以降で詳しく見ていくが、管見では、エイヤー、スティーブンソン、ヘア、ギバードといういわゆる「非認知主義」の伝統の中心に位置づけられる論者らの中で、構成的テーゼを忠実に守っているのは、初期エイヤーのみである。しかもエイヤー自身ですら、晩年にはその立場を変更している。

---

<sup>5</sup> ウェルマンは非認知主義の代わりに、ヘアらを道徳的自律主義者と呼んでいる（Wellman 1972）。



したがって、我々は最終的に次の二つの道のいずれかを選択するよう迫られるように思われる。第一の道は、構成的テーゼを修正して、あくまで彼らを非認知主義者とみなすことである。つまり、ギバードらの議論も含む形で、従来の構成的テーゼを拡充する道である。そうでなければ第二の道として、そもそも彼らを非認知主義者と見なすことをやめる、という道がある。このどちらの道をとるべきであるかは、第4節で論じる。以下では、まずどのような意味でいわゆる「非認知主義者」らが、一般的な構成的テーゼから逸脱しているかを確認してみたい。

## 2. 「非認知主義者」にとって、道德判断は真理値を持たないか

本節ではまず(1)の「道德判断は真理値を持たない」というテーゼについて、エイヤーの思想から順に考えてみたい。

### 2.1 エイヤーにおける道德判断の真偽

エイヤー(1910-1989)はしばしば非認知主義の始祖とされる人物である<sup>6</sup>。彼は1936年の『言語、真理、論理』において情緒主義(emotivism)と言われる立場を表したが、その思想は論理実証主義の影響を強く受けたものであり、また特にG.E.ムーアやB.ラッセルの直観主義的な倫理学理論を意識したものであった。

さて、エイヤーによれば、文の意味は真理値にある。すなわち有意味な文とは真ないし偽である文であり、それ以外の文はそれ自体としては無意味である。分析命題がただちに真であることが知られるため常に有意味である一方、総合

---

<sup>6</sup> ただしギバードはエイヤー以前の情緒主義的論者としてW.H.F.バーンズを挙げ、またヘアは情緒主義的思想の源流をA.ヘーゲルシュトレームの1911年の著作に帰している(Barnes 1933, Hägerström 1911)。

命題が有意味であるためには、経験によって真または偽であることが確証される必要がある (Ayer 1946 pp. 106-107)。

その上で彼は、道徳判断は総合的命題であるが、経験的に検証できるものではないため、真偽の対象ではなく、無意味な文であると主張する。

今、私が先の言明を一般化して「金を盗むことは不正である」と言う場合、そこで私が作りだしている文は事実的な意味をもたない、つまり真か偽でありうるような命題を表すものではない。それは私が「金を盗むこと！！」と書く場合と同じようなものである。この場合は、その感嘆符の形と濃さが、適当な規約により、特殊な道徳的否認の感情を表出していることを示している。ここで、真か偽かでありうるようなことが何一つ言われていないことは明らかである。

(*ibid.* p. 107)

エイヤーによれば道徳判断は、何かの行為が不正であるとか正しいとかいう事実を述べるものではない。むしろ文中に現れている道徳的な語は、感嘆符や声の調子と同じで、判断者の感情を表す記号であり、また聞き手の感情を呼び起こし、行動を刺激するために用いられるものである。

とはいえ彼も、道徳語をある一定のタイプの行為を記述するために用いることがまったく不可能だと考えているわけではない。たとえば功利主義者は最大多数の最大幸福を促進するタイプの行為を「正しい行為」とみなし、ある個別の行為を正しいと呼ぶことで、それが最大多数の最大幸福を促進するタイプの行為であるということを記述しうる (*ibid.* p. 21)。そうした事実的言明としての道徳判断は、真偽の対象でありうる。しかしながら、我々が通常道徳判断とみなしている規範的言明は事実的言明とは異なるものであり、この記述としての役割を果たすものではない。従って、エイヤーにとっては、(N1) の構成的テー

ぜは妥当であり、またそれこそが彼の主張の独自性であったと言える。

## 2.2 スティーブソン以後における道徳判断の真偽

ではエイヤー以後の「非認知主義者」も、道徳的言明は真理値を持たないと考えてきたのだろうか。そうではない。エイヤーとともに情緒主義者に数えられるスティーブソン (1908-1979) は、すでに 1944 年の主著『倫理と言語』において、道徳判断は真ないし偽でありうるとはっきり述べている (Stevenson 1944 p. 154)。それは、エイヤーが、道徳判断は事実的言明であるか規範的言明であるかのどちらかで、同時に両方であることはできないとしていたのに対し、スティーブソンは一つの道徳判断が記述的意味と情緒的意味を同時にもちうると思うことに起因する。すなわち、道徳判断にはエイヤーが言うような話者の感情を表す情緒的意味だけでなく、ある種の事実を記述する意味も同時に含まれている、と彼は主張する。彼によれば、道徳判断はおおよそ、以下の二つの型で表すことができる。

### 第一の型

「X はよい」 = 情緒的要素 (あなたも X を是認せよ) + 記述的要素 (私は X を是認する)

### 第二の型

「X はよい」 = 情緒的要素 (あなたも X を是認せよ) + 記述的要素 (X は～という性質を持つ)

前半の部分は、エイヤーから受け継いだものである<sup>7</sup>。情緒主義にあつては、

---

<sup>7</sup> エイヤー自身は 1946 年に、「アメリカで出版されたのでまだ読んでいないが、私の本の不足部分は、C.L.スティーブソンの『倫理と言語』によって補われていると考えている」 (Ayer 1946

道徳判断は道徳的言明が差し向けられた「聞き手の態度を変えたり、強めたりする」(ibid. p. 29) という情緒的要素をもつ。つまり、情緒主義によれば、私の「金を盗むことは不正である」という発言は金を盗むことを是認している相手の感情に訴えかけてその態度を変更させるか、あるいはすでに金を盗むことを否認している相手の感情をより強めようとするためのものである。

しかしここでスティーブソンが新たに主張したことは、道徳判断はこの態度の表出に加えて、ある種の事実の記述をも含みうるということである。たとえば第一の型ならば、私は金を盗むことを否認しているという事実、第二の型ならば、金を盗むことはしかじかの性質を有しているという事実などを記述するということである。

ただし、彼の挙げた第一の型における自らの是認に関する事実、いわゆる自伝的意味 (autobiographical meaning) は、後にムーアの批判を受けて事実上撤回されたため (Stevenson 1963 pp. 210-214)、ここでより重要なのは後者の第二の型である。後者の場合、判断者が前提している「定義」によって、その性質がどのようなものかが決まる (Stevenson 1944 ch. 9-10)。たとえば判断者が功利主義者であったならば、金を盗むことは最大多数の最大幸福に反するという性質を持っている、ということになるだろう<sup>8</sup>。

この記述的意味は、道徳判断に真理値を帰すことを可能にする。「倫理的判断の情緒的意味の方は、真もしくは偽となんら関係がないとはいえ、話し手の態度に言及する記述的意味は、普通の仕方で真のこともあれば偽のこともある」(ibid. p. 154)。たとえば、「金を盗むことは不正である」という文は、実際に判断者が金を盗むことを否認している、もしくは金を盗むことが判断者の想定し

---

p. 20n) としている。

<sup>8</sup> この定義も基本的には、聞き手の態度を変えたり、強めたりするという道徳判断の目的のためになされるものであり、スティーブソンはその意味でこれを「説得的定義 (persuasive definition)」と呼んでいる。前述の功利主義者は、最終的に聞き手に金を盗むのを否認させるために、権威がありそうに見える功利主義の定義を持ち出してきているのである。

ている性質を持っている場合に、真である。

そして、道徳判断が真理値を持ちうるということは、その後のヘア、ギバードにおいても同様である（Hare 1952 p. 230, 1963 p. 47, Gibbard 2003 pp. 62-63）。したがって、スティーブソン以後の「非認知主義者」はすでに（N1）のテーゼを否定している。特に、スティーブソンは後に著した、自説に対する誤解を解くことを目的とした論考の中で、自分は確かに倫理的判断の非認知的側面を強調したが、それによって真偽を理解不可能なものにしたつもりはないとし、「倫理的判断は真でも偽でもないというのは馬鹿げている」（Stevenson 1963 p. 219）と述べている。

### 2.3 それでも「非認知主義者」は本当の意味では道徳判断の真偽を認めていないのか

しかしながら、ここで非認知主義者の批判者（＝認知主義者）は次のように言うかもしれない。「非認知主義者の言う道徳判断の真偽とは、結局、単に言葉の整合性以上のものではない。したがって、それは彼らが非認知主義者であることを妨げない。なぜなら彼らが非認知主義者である理由は（そしてそれゆえに誤っている理由は）、あることが本当に道徳的によい・悪いということ、そしてそれを我々が知りうるということ、つまり道徳的知識の存在を否定しているからなのだ」と<sup>9</sup>。

スティーブソンの主張に戻ってみよう。彼の考えでは、判断者が道徳的な善さや悪さについてある定義を有する場合、その定義に照らして、道徳判断は真か偽となった。判断者が功利主義者であるならば、最大多数の最大幸福をも

---

<sup>9</sup> とはいえ、これは非認知主義側の思い込みであるかもしれない。というのも認知主義の側も、このような強い認知主義を常に想定しているわけではないためである。たとえば、マクダウェルによれば、非認知主義者らは認知主義者における道徳判断とは「「独立した実在において物事はどうあるか」についての、真または偽の判断」であるはずだと主張する。しかし、彼の考えでは、これは極めてミスリーディングなゴリゴリの科学主義に基づくもので、認知主義者はそのような科学的理解を前提する必要がない（McDowell 1979 p. 72）。

たらず行為がよいものであり、人助けが最大幸福をもたらすのなら、「人助けはよい」という判断は真となる。しかしこれは、確かに、大前提（定義）「x ならばよい」と小前提「y は x である」から結論「y はよい」を導き出しただけで、単にその判断は定義に照らして整合的であると述べているに過ぎない。

しかしながら、認知主義者が問題としているのは、大前提となっている定義が本当に真ないし偽でありうるのか、定義が真か偽であると認知することができるのかどうかである。第一節で述べたように、道徳判断が真理値をもつかどうか、ということは道徳判断が科学的に、経験的に検証できるかどうかということに根を持つ。したがって、大前提としての定義の真理値は認知可能である、言い換えれば道徳的事実についての知識は存在しうると答えられない限り、整合性の点からどれだけ真理値を持ち込んだとしても、非認知主義者は、道徳判断を真理適合的ではないものと判断している、と主張される。フランケナが述べたように、単に真理値を持つかではなく、どのような意味で真理値を持つか、ということも、認知主義と非認知主義の区別にとっては重要なのである。

さて、スティーブソンは判断の大前提となっている定義を「説得的定義」と呼び、この定義を聞き手の態度を変更したり、強化したりするために使用されるもの、としている（Stevenson 1944 p. 210）。たとえば、人助けを是認していないある人に対して、功利主義者は「最大多数の最大幸福はよい」と定義づけ、その定義を使用して相手に「なるほど、最大多数の最大幸福はよいことだな」と思わせ、最終的にその人に人助けを是認するよう促す。この定義は何らかの道徳的真理として存在しているものではなく、単に、聞き手に人助けをさせるために判断者が選択したもの、あるいは発明したものに過ぎない。したがって、認知主義者の主張する意味では、スティーブソンは道徳判断が真理適合的だとは考えていないと言えるかもしれない。

このように考えると、認知主義者が道徳判断の真偽を道徳的事実との対応において考えているのに対し、非認知主義者は基本的にいわゆる真理のデフレ主

義、あるいはミニマリズムをとり、道徳的知識の存在を否定する、と理解することができる。それが正しいとすると、(N1)の「道徳判断は真理値を持たない」を(N1\*)「道徳判断は真理値をもたない、あるいはミニマルな意味でしか、真理値をもたない」と修正するならば、非認知主義を定義し直すことは可能であるかもしれない。

しかし真理のミニマリズムをとるならば、道徳的事実、あるいはそれについての道徳的知識の存在を必然的に否定することになるのだろうか。そうとは思われない。というのも、ヘアもギバードも確かに真理論についてはミニマリズムをとると主張しているが、同時に、両者とも、それでも道徳的知識は可能であると主張しているためである<sup>10</sup>。

### 2.3.1 ヘアのケース

先にヘア(1919-2002)の立場から見てみたい<sup>11</sup>。彼は1952年の『道徳の言語』において、指令主義(prescriptivism)と呼ばれる立場を提案しており、これは一見すると、スティーブソンと非常に近いものである。彼の考えでは、道徳判断は次のような指令的要素と記述的要素の二つを併せ持つ。

「Xはよい」=指令的要素(私はXを推奨する)+記述的要素(Xはある規準に合致する性質を持つ)

具体的に考えてみよう。仮に私が「人助けをすることはよいことである」と

---

<sup>10</sup> スティーブソンもR.B.ブラントとの認知的要素を巡る論争の中で、特定の信念に依存した情緒的意味、あるいは擬似的に依存した情緒的意味(quasi-dependent emotive meaning)の可能性をしぶしぶ認めており、その信念に関する知識が成立する可能性を考えるなら、スティーブソンの哲学においても、道徳的知識の可能性がまったくなかったとは言い切れない(Stevenson 1950)。

<sup>11</sup> ヘア自身は自らを認知主義者であると主張していることには注意が必要である(Hare 1985 p. 97)。

言うならば、私は人助けをすることを推奨し、また人助けをすることは特定の規準に合致する性質をもっている、ということを意味している。この特定の規準とは、スティーブソンにおいては「説得的定義」にあたったものであるが、ヘアの場合には「道德原理」と言われるものである。この道德原理を規準として、個々の行為の正当性は問われる。

たとえば、「人助けをすることはよいことである」という道德原理から、他の特別な事情がないならば、「佐藤が林を助けることはよいことである」と推論することは妥当である。しかしながら、この道德原理は、スティーブソンとは違って、判断者が聞き手を説得するために場当たりの、恣意的に決められたものではなく、客観的な原理であるとヘアは主張する。

その理由は第一には、この原理が社会や文化、あるいは先達の経験によって人々に深く根強く共有されているものであるためである。ヘアは、ある人の道德原理とは何かを知りたければ、その人の行ったことを研究せよと述べているが (Hare 1952 p. 1)、同じ社会の中で同じ文化を共有し、ともに暮らしている人々の生き方は、彼らがまさに共通の道德原理を受け入れて生きていることを示している。我々は両親や学校などによる教育を通じて、この原理を学び、知ることができるようになる (*ibid.* ch. 4.3)。これは確かに、我々の生活から離れて獨立に存在する何らかの原理を直観によって正当なものとして把握することとは異なる。「彼は以前にそれを学び、忘れていないからこそ、知っている」 (*ibid.* p. 64) に過ぎず、価値そのものにアクセスする何らかのミステリアスな能力、つまり道德直観は必要とされない。

そして第二に、ヘアによれば、仮に状況や環境の変化、他者が抱いている原理との衝突などでこの原理の正当性が疑われるに至ったならば、我々は合理性に基づいて従うべき道德原理を客観的に決定することができる。この決定手続きは後の『道徳的に考えること』 (Hare 1981) の中で、批判的思考という名において詳しく展開される。すなわち、我々の手に入るすべての事実と論理 (道德



語の論理を含む) に完全に従って思考したならば、その思考は合理的なものであり、またその思考によって導き出された従うべき原理は客観的で正当なものである (Hare 1981 ch. 12.4-12.5)。

したがって、ヘアは道徳的事実、道徳原理について、それが形而上学的な意味で実在し直観で把握されるようなものであるとは言わないが、それが認知可能なものである、あるいは少なくともどれが真なる道徳的事実であるかが決定可能なものであると考えていた。これは特定の状況において、正しい道徳原理があり、また我々はそれを知ることができるということである<sup>12</sup>。

そして仮に「人助けをすることはよいことである」という道徳原理が正しい原理であるならば、それは「真」という語のタルスキ流のミニマルな意味で(つまり対応する事実が存在するというのではなく「pであるならば、pである」は真である」という意味において) その道徳原理は真なる原理である。言い換えれば「人助けをすることはよいことである、しかし「人助けをすることはよいことである」は真ではない」ということは自己矛盾を含むため、「人助けをすることはよいことである」は真である。従って、教育や批判的思考を通じて得られた道徳原理は客観的で真なる原理であり、またそれを知ることが、道徳的知識を得ることなのである。

彼は後年、実在論者の D.ブリックに向けた論考で次のように書いている。

このこと[ブリックの実在論理解]が含意するのは、道徳実在論者でない者は皆、道徳的事実は心と人間の思考に依存し、心によって構成されると考えるということであるように思われる。私は、自分がそのような時代遅れの主観主義者ではないということ、非記述主義者がそう考えねばならない

---

<sup>12</sup> しばしば誤解される点であるが、ヘアは確かに道徳判断における判断者のコミットメントに重要性を見だしていたものの、それはコミットメントが判断の正しさを決定するという意味での重要性ではない。それはたとえば私が特定の科学理論にコミットすることが、ある物理現象の説明を正しいものにするわけではないのと同様である。

などということはないということ、それこそ長い年月と多くのインクを費やして説明し続けてきたのだ。

(Hare 1996 p. 107)

### 2.3.2 ギバードのケース

ギバード (1942-) も、真理についてはミニマリズムをとるとした上で、自説と規範的知識の可能性は両立すると考えている。彼は 1990 年の *Wise Choices, Apt Feelings* の中で、価値判断の機能とは、ある規範を自分は受容しているという態度の表出および、聞き手にもその規範を受容するよう訴えかけることであるという、規範表出主義 (norm expressivism) を主張する (Gibbard 1990 pp. 45-48)。そして特に道德判断の場合の規範とは、ある行為や事柄に対して、罪悪感や義憤などの道德感情をもつことが合理的である、と判定する規範であるとされる。

たとえば「金を盗むことは不正である」という道德判断を考えてみよう。私がこの判断を誠実に下すということは、私は金を盗むという行為について義憤を覚えることは正当であるとする規範を受け入れているのだ、と聞き手に表出することである。そのため、私は自分が受け入れている規範に従って、金を盗んでいる人を見たなら義憤を覚え、しかもそれが正当な怒りであると考え。そして、この判断を誰かに向けて発話することは、聞き手に対して同じように考えるよう訴える、会話的要求 (conversational demands) の力をもつ (*ibid.* p. 172)。

この道德感情を保証する「規範」とは、スティーブソンの場合の説得的定義、ヘアの場合の道德原理に連なるものと考えることができる。そしてまた、規範は、ヘアの道德原理同様、客観的な地位をもつものである。というのも、ギバードによれば、規範的な主張は単なる好みと違って、合理性をともなっており、そのために、判断者自身がそれを受け入れるかどうかとは独立に、その妥当性が決定されるものであるためである (*ibid.* pp. 164-166)。たとえば「スタイルを維持するために飢え死にすべきでない」という規範は、たとえダイエ

ットをしている人や拒食症患者が、スタイルを維持することの方をより強く選好していたとしても、合理的で妥当な規範である、と彼は主張する。

ではいかにして規範の客観的な妥当性は決定されるのか。彼は規範の三つのテストを挙げている (*ibid.* ch. 15)。第一のテストは、当人から距離をとった観察者の立場で広く見て我々の利益と損失を比べる、アダム・スミスのプラグマティズムある。第二のテストは、ゆるやかな直観主義であり、問題を取りだし、例を通じて考え、人々とともに議論することを通じて、どの感情への規範が我々にもっともらしく見えるかを考えることである。第三のテストは、一貫性である。規範が一貫していない場合、他者との議論は不可能となり、誰も自分の主張を真剣にとりあげてくれなくなるという意味で不満足が生じるため、それを避けるためにも、規範は一貫したものである必要がある<sup>13</sup>。この三点から、判断者が有すべき正しい規範は決定される。

さらに2003年に出版された *Thinking How to Live* やそれ以後の論考においては、この規範的な問い、つまり「何をしようか」「どのように感じようか」という問いについてさらなる掘り下げがなされている。それによれば、規範的な問いとは、これからすることについてどんなプランをたてようか、というプランニングの問いである。そしてプランの中には妥当なものとそうでないものがあり、その意味で、「この場面ではしかじかのことこそ、自分がなすべきことである」という規範的な問いへの妥当な答えと、その答えについての知識が存在すると彼は述べている (Gibbard 2003 p. 184)。この知識を得るためには、我々は自己や他者を信頼すること (*ibid.* ch. 11, 2006)、あるいは、さまざまなプランのうち、どれを受容すべきかを整合性や直観、反省的均衡などに基づいて決定することが必要であり (Gibbard 2008 pp. 20-30)、またそうすることで、我々は道徳的な知識を得ることができるとされている。

---

<sup>13</sup> R.ウェッジウッドもギバードにおける、受け入れられる理想的な規範に関する論点を取り上げて、ギバードの規範論理はまったく非認知主義的ではない、と論じている (Wedgwood 1995)。

したがって、ヘアやギバードの考えでは、真理のミニマリズムをとりながらも、道徳的知識について語ることは可能である。そのため「真理のミニマリズムをとっている論者は必然的に道徳的知識の可能性を否定しており、そのために必然的に認知主義者の主張に敵対する」という認知主義者の考え方は妥当ではないことになる。

もちろんこの場合でもなお、認知の仕方こそが重要であり、実在する道徳的事実と直接的に対応した道徳的知識が可能であるということが、認知主義の条件であるという主張があるかもしれない。しかしそれは道徳的事実の実在論を前提する強い認知主義と、そうではない弱い認知主義のどちらがより妥当であるかという、認知主義内部の争いと解されるべきであって、認知主義と非認知主義の争いと理解されるべきではないように思われる<sup>14</sup>。

実際、ヘアは“Ontology in Ethics” (Hare 1985) という論考の中で、問題は「認知的」という語にどれだけのことを読み込むかである、とした上で次のように述べている。「問いが合理的に解決できると考えることが、認識論もしくは知識論を備えるということであるなら、そう考える者は、私もその一員だが、おそらく認知主義者に分類されるべきである」(ibid. p. 97)。またギバードは「非認知主義の伝統から中心的なものを引き継いでいるという意味では、私は非認知主義者であるといえる。だが、このことによって私の立場が忠実な「認知主義者」なら否定する何かにつながっているというわけではない」(Gibbard 2003 p. 184) と述べている。この「否定する何か」には道徳的な知識は不可能であるということも含まれているだろう。

これらのことを踏まえると、我々は一節でも述べた、次の岐路に立たされることになるように思われる。すなわち非認知主義の第一の構成的テーゼ、「道徳判断は真理値を持たない」を断固として維持するか、思い切って修正もしくは

---

<sup>14</sup> たとえばマクダウェルの立場は一般に認知主義と解されるが、人間から独立した客観的実在を前提とするような、強い実在論に関しては否定的である (McDowell 1979)。

放棄するかである。ヘアやギバード（あるいはスティーブソン）を思い切って非認知主義者から除外するなら、第一の構成的テーゼは維持できる。しかし彼らを非認知主義者と呼び続けるなら、第一の構成的テーゼは修正ないし放棄されねばならない。

筆者自身は、前者をとる方が妥当であると考えている。しかしながら、その理由を論じる前に、非認知主義のもう一つの構成的テーゼについて検討してみたい。

### 3. 「非認知主義者」にとって、道德判断とは、道德的性質や事実、事態への認知的アクセスの結果として得られる信念を表すものではないか

非認知主義の第二の構成的テーゼは、(N2)「道德判断は、道德的性質や事実、事態への認知的アクセスの結果として得られる信念を表すものではない」というものであった。一節でも述べたように、このテーゼはムーアの批判的継承、すなわち非自然主義かつ非直観主義という立場から生じている。

1960年代のいわゆる「フレーゲ・ギーチ問題」論争以降、非認知主義批判においては(N1)への注目が多くなったが、それ以前の非認知主義への批判には(N2)にかかわって、非認知主義が相対主義を招きうるという点を問題視するものが多かった<sup>15</sup>。あるいは、現代の主要な認知主義者であるP.フットやマクダウェルが問題にしているのも(N2)にかかわる点であり(Foot 2001 pp. 5-8, McDowell 1981 pp. 198-201)、彼らとの対立という点から理解するならば、(N2)は非認知主義という立場を構成するテーゼとしては、(N2)はより本質的なもの

---

<sup>15</sup> 典型的には、道德判断が客観的なものをもとに下されるものでないということは、道德が主観的なものであることを意味し、主観的であるということは相対的なものであることを意味するに違いないという批判があり、それに対して非認知主義の側から道德判断は主観的であったとしても相対的ではない、あるいは現に道德は相対的であるという応答がなされた。cf. Ross 1939, Kneale 1950, Blackstone 1958, Stevenson 1962

であると言えるかもしれない。

さて、このテーゼは二つの重要な要素を含んでいる。すなわち (1) 道徳判断は信念を表すものではない、(2) たとえ信念を表すとしても、道徳的性質の認知に伴う信念を表すものではない、の二つである。では、エイヤーらの理論はこのテーゼを受け入れているのだろうか。

先に前者の方から見てみよう。すでに二節でも述べたことであるが、スティーブンソン、ヘア、ギバードは三人とも、道徳判断が記述的意味をもつことを認めている。この記述的意味とは、判断の対象がどのようなものであるかを記述するものであり、信念と同じ形式で与えられる。たとえばスティーブンソンは、「金を盗むことは悪い」という判断が、私は金を盗むことを否認しているという事実（第一の型）、あるいは、金を盗むことはしかじかの性質を有しているという事実（第二の型）などを記述することができる」と論じた。その際、この事実の記述は、「私は金を盗むことを否認している」「金を盗むことはしかじかの性質を有している」という信念の形で与えることができる。その意味では、道徳判断が記述的意味を持つとは、それが信念を表すということであり、またそのために道徳判断は真理値をもつ。

では、道徳判断が信念を表すということを「非認知主義者」も認められるとしても、その信念は道徳的性質や事態の認知にともなうものではない、ということはいずれだろうか。これは非常に微妙な論点である。というのも、ヘアやギバードは道徳的性質が独自の (*sui generis*) 実在であることは認めないものの、自然的性質に付随する (*supervene*) することは認める (Hare 1952 ch. 4, 1984, Gibbard 2003 ch. 5)。そしてこの自然的性質は認知可能であるためである。

さて、何かは何かに対して付随的であるとは、もっとも簡単な形では以下のように書き表すことができる。

- ・ A が変化することなしには B も変化しないとき、B は A に付随的である

たとえば、あるポットに入ったあるものが  $H_2O$  によって構成されているとしよう。少なくともこの世界では、それは水である。それが  $H_2O$  でなくなったならば、それは水ではなくなる。しかし、それが  $H_2O$  であり続けるならば、それは同時に水であり続けるだろう。あるいは別のポットに入った  $H_2O$  についても、特別の事情がない限り、それは水である。この場合、水であることは  $H_2O$  であることに付随している<sup>16</sup>。

ヘアやギバードの考えでは、道徳的な「よさ」などの性質、概念についても同じことが言える。同じように人助けをしている二人を見て、一方の行為をよいといいながら、もう一方の行為を悪いということはできない。その意味で、道徳的な「よさ」は自然的な性質に付随している。ただしその一方で、道徳的な「よさ」は特定の自然的な性質に完全に還元してしまえるわけではない。同じように人助けをしている二人を同じように悪いと言うこともありうるからである。どのような性質に道徳的な「よさ」が付随するかは、ヘアの場合はそこで正しいとされている道徳原理によって決まるとされ、ギバードの場合は判断者が有しているプランに負荷的に決まるとされる<sup>17</sup>。人助けをよしとする道徳観をもっていれば、道徳的な「よさ」は人助けに付随する。ギバードはこのことを規範的概念（なすべきことであるということ）は自然的性質によってプラン負荷的に構成されるという仕方で述べる（Gibbard 2003 p. 43, pp. 203-204）。プランとは、前節で述べたように、当人の心の状態だけで決まるものではなく、人々

---

<sup>16</sup> この世界でのみ成り立つ付随性は「弱い付随性」と呼ばれ、あらゆる可能世界において成り立つ付随性は「強い付随性」と呼ばれる。

<sup>17</sup> マクダウェルは付随性の概念に訴えても非認知主義者は、自分の批判を回避できないと主張している（McDowell 1981）。確かに（N1）（N2）を充たす純然たる「非認知主義」ならばそうであるかもしれない。だが「道徳原理」「プラン」という道具立てを利用するヘア、ギバードはマクダウェルの批判を回避できると思われる。というのも、非認知主義者が「共同体の賞賛を共有することどころか、彼らの賞賛を理解しようという試みに着手することすらなしに、その用語[道徳語]の適用法を知ることができる」（*ibid.* pp. 201-202）と主張する点を、マクダウェルは批判しているのであるが、「道徳原理」や「プラン」は本文中でも述べたように、共同体の価値観に依存するからである。その意味でも、彼らの立場は「非認知主義」的ではない。

の間で客観的妥当性をもつものである。したがって、別の言い方をすれば、ある自然的性質にどの価値が付随するかは、この客観的に妥当なプランの観点から見いだされる。

ある行為が人助けであるかどうかは認知可能な自然的事実である。だとすると、確かに認知主義者の言うほどに直接に道徳的な性質を認知しているわけではないとしても、ある原理、プランの観点から見れば、自然的な性質の認知を通して、我々は間接的に道徳的な「よさ」を知ることが可能である。そのためギバードは、「私は実際、最終的に、道徳的性質は存在し、それらは「自然的」のリベラルな意味で自然的な性質であると主張する」(Gibbard 2006 p. 197) と述べ、「決定的な意味で、私の理論は結局、ムーアの非自然主義的道徳实在論と非常によく似たものになるし、ボイドのような自然主義的道徳实在論者の中心的主張のいくつかを裏書きする」とまで述べている。ギバードによれば、実際、これらの自然的性質は心理学者や社会学者らが経験的に探求する主題となりうるようなものなのである。

では、この間接性をもって、あるいは原理やプランの介在をもって、非認知主義者を認知主義者から区別することは妥当だろうか。ギバードはそれも否定しているように見える。というのも、ギバードにおいては、実際には、規範的概念以外にかかわる性質や事態の認知とそれにもなう信念形成も、規範的概念の認知と同様にプラン負荷的なものであるからである。

彼によれば、「丘の上に牛がいる」という普通的事実ですら、それを認知して信念を形成するためには、自分の視覚システムや状況判断能力に信頼を置くというプランニングが必要であり、そこで形成されたプランをもとに、我々は「丘の上に牛がいる」という信念を受け入れるのである (Gibbard 2003 pp. 224-228)。したがって彼の考えではあらゆる信念形成はプラン負荷的であり、その意味で



は間接的である<sup>18</sup>。

そのため、直接に道徳的な性質や事態を認知すると主張する認知主義者も、実際には、間接的にそれらを認知しているとギバードは考えるのであり、その意味では、少なくとも、認知の間接性が自分の理論を認知主義から区別する指標とはならないと彼は理解している。あるいは、そもそも、間接的にであれ、認知が不可能であるとは主張していない点で、認知の間接性をもってヘアやギバードを非認知主義者と呼ぶのは不適當であると思われる。実際、非認知主義の第二の構成的テーゼ (N2) がムーアの批判的継承、すなわち非自然主義と非直観主義、非客観主義に遠因を持ったことを思い起こしてもらいたい。それに対して、二節でも述べたように、ギバードは規範が直観の対象でありうることを認めており、また自説がムーアの非自然主義かつ道徳実在論とよく似たものとなっていることを認めているのである。

したがって、第二の構成的テーゼもまた、ヘアやギバードには当てはまらず、二節の末尾で生じた選択が再び我々に突きつけられることになる。すなわち、ヘアやギバードは非認知主義者ではないとするか、構成的テーゼを修正ないし放棄するかである。そこで次節では、この選択のどちらをとることがより説得的であるかを検討してみたい。

#### 4. 非認知主義から非記述主義・表出主義へ

ここまで、本稿では二節および三節で、我々は「非認知主義」を巡る岐路に立たされることを示した。それは、非認知主義の構成的テーゼを維持してヘア

---

<sup>18</sup> ほぼ同じことをヘアも原理の決定と科学者の決定の類比として取り上げている。「科学者は他の科学者の観察が一般に信頼できると確信していなければ、科学者にはなれなかったであろう。……他人の観察に対する科学者の信頼は、究極的には、とりわけ、彼自身の観察と、信頼できるものについての彼自身の判断に基づいている。彼は最終的には自分自身を信頼せざるを得ない」(Hare 1952 pp. 70-71)

やギバードを（場合によってはスティーブソンも）非認知主義者という分類から除外するか、彼らを残したままで構成的テーゼの方を修正ないし放棄するかである<sup>19</sup>。

この選択について、二節の末尾で、筆者はヘアやギバードを非認知主義者とみなさない方針をとる方がより妥当であると考えられると示唆した。つまり、構成的テーゼの内容を変更してまで、エイヤー、スティーブソン、ヘア、ギバードを「非認知主義者」と分類し続けるべきではない。むしろ筆者の考えるところでは認識論における非認知主義から彼らを除外し、代わりに、彼らの理論は意味論における「表出主義」や「非記述主義」という名の下にまとめられるべきである。

#### 4.1 なぜ非認知主義の構成的テーゼを修正すべきでないのか

まず、構成的テーゼを修正することを避けるべき理由について論じてみたい。まず構成的テーゼを修正すること自体はもちろん、不可能ではない。実際、本稿では二つの構成的テーゼを非認知主義にとって中心的なものとして論じてきたが、そのうち第二のテーゼ（N2）は、ある意味で、第一のテーゼ（N1）で捉えきれない立場をなお非認知主義と呼ぶために、構成的テーゼを修正したとも言える。

しかし第一に、そのような、「誰その立場は非認知主義なのだから、その立場に当てはまるように非認知主義の定義を修正する」という考え方は「この立場は非認知主義であるかどうか」というそもそもの問いに関して論点先取の嫌いがある。

そして第二に、道徳に関する認識論において、二つの構成的テーゼの両方を同時にもしくは片方のみを充たすような立場、つまり、そもそも道徳的事実に

---

<sup>19</sup> たとえば鈴木は本稿とは逆にテーゼを修正する方向を支持している。cf. 鈴木 2010

ついで知識の存在やその認知は不可能であるというエイヤーのような立場は依然として可能である。そしてそれらとヘアらの立場はむしろ明確に差異化すべきである。

たとえば近年のハイブリッド理論の中でも、M.リッジのような立場は、非認知主義を基礎としている<sup>20</sup>。あくまで話者の心の状態によって道德判断を説明する彼らの立場と、話者の心の状態以外の道德原理や客観的妥当性をもった規範によって道德判断の真偽を説明するヘアやギバードらの立場を同一の理論に属するものとする考えは妥当ではない。

第三に、認知主義者が非認知主義者を批判する場合、この構成的テーゼのどちらか、もしくは両方を攻撃することが多かったように思われる<sup>21</sup>。ならば、この構成的テーゼをどちらも充たさないヘアやギバードは非認知主義者ではないと認めることは、彼らの議論に対する誤解に基づく批判を避け、また彼らの理論を正しく理解するという意味で非常に重要である。たとえば、非認知主義をとると相対主義に陥るというタイプの非認知主義批判は、道德判断が真でも偽でもないならば、客観的に従うべき道德判断は一意には決まらないという論理に基づいていた。しかしながら、ヘアもギバードも相対主義に言及する場合、「道德判断は真か偽であるが、それだけでは相対主義の問題は依然として残る」という立場をとっている (Hare 1997 ch. 4, Gibbard 2003 ch. 8)。

## 4.2 なぜヘアやギバードを非認知主義者と呼ぶべきでないのか

次に、筆者がより妥当だと考える選択、すなわちヘアらを非認知主義から除外すべき理由を検討してみたい。それは、「非認知主義」という語が、彼らの

---

<sup>20</sup> Ridge 2007, cf. 佐藤 2012

<sup>21</sup> しかもひどく揶揄的であることも多かった。たとえば「非認知主義者たちといえば、劇的にであれ穏やかにであれ、次のように主張するのである。すなわち、道德判断とは、主観的で私的で相対的で不合理で究極的であり、情動、態度、選好、偏見、欲求を促進するものの奨励を表したもののなのである」(Jenkins 1969 p. 1)。

理論が何についての理論であり、その理論によって何を示そうとしているのかということについて、的を外しているということによる。

具体的に言えば、シュローダーも言うように、エイヤー、スティーブソン、ヘアらの理論は多分に言語行為論的である (Schroeder 2010 p. 74)。つまり、彼らの理論は、情緒的側面の分析に関して言うならば、主に言語を使って道徳的な判断を下す、あるいは発話するという事に伴われる意味は何かを論じたものであった。そしてそのために彼らは、その判断を下すという行為を構成する道徳的言語はどのような意味を持つかという問題を中心に据えて理論を組み立てていた。

たとえば「金を盗むことは不正である」という文が発話された際に、口にされた文は何のためにどのような意味で使われているのか、人々はその文を発話することでいったい何をしようとしているのか、ということこそ、彼らの主題だった。その上で、エイヤーは道徳判断とは感情の表出のために使われるものであると述べ、スティーブソンは聞き手の説得、ヘアは聞き手への指令、ギバードは規範受容の表出のために使われると論じたのである。

ヘアは「道徳哲学に望まれるのは、われわれが道徳的思考をもっと合理的に行うための手助けである」(Hare 1981 p. 1)「道徳的な問いについて合理的に考えるための要件を提示することが本書『道徳的に考えること』の目的であった」(ibid. p. 215)としている。どのようにすれば道徳的思考をよりよく行い、道徳判断をよりよく下すことができるかを考えるために、彼は道徳判断の本性についての研究を行った。彼の考えでは、我々が道徳的思考を合理的に行っていると言えるのは、事実と論理に従っている場合である。そしてこの論理に、指令性や普遍化可能性といった道徳語の論理が含まれている。

ギバードの場合も、その研究対象となっているのは道徳判断である。彼によれば、表出主義者は「何かにとってそれが合理的であるとはどういうことかを直接分析するのではなく、何かを合理的であると判断することが、ある人にと

ってどういうことかを分析する」(Gibbard 1990 p. 8)。この言葉からもわかるように、彼らの理論は道徳的価値や道徳的事実そのものを直接に扱うのではなく、それらを巡る判断や思考を扱うことであった。

以上のことからわかるように、彼らの議論の主題は本質的に道徳判断の機能や意味である。したがって、道徳的価値や事実が認知の対象であるかということとは、もちろん、道徳判断の機能が記述であれば、そこで記述される価値はどのようなものか、あるいは道徳判断の機能が感情の表出であるとするれば彼らは道徳的価値をどのようなものと考えているのか、などの副次的な意味では重要である。だが、そのことは彼らを他の理論から区別する本質的な要素ではない。むしろ、道徳判断の機能がどのようなものであるかを示す名称の方が、彼らの思想を分類する上で、より適切なラベルであるように思われるのである。

そこで提案されるのはヘアやギバード、あるいは M.ティモンズらが主張している非記述主義、もしくは表出主義というラベルである。非記述主義とは、道徳判断の機能は事実や事態、信念などの記述に尽きず、何らかの別の要素も併せ持つという立場である。ティモンズは道徳的言説についての一般的な意味論を考える上では、記述主義／非記述主義の区別の方が認知主義／非認知主義の区別よりも三つの点で優れていると主張している (Timmons 1999 p. 19)。

第一に、認知主義／非認知主義で区別される言葉は非常に多いため(心理学的認知主義など)、あまり一般的でない記述主義／非記述主義の区別の方が曖昧さが少ない。第二に、記述主義／非記述主義の区別は主に言語的な問題にかかわるのに対し、非認知主義／認知主義の区別は信念や知識にかかわる。第三に、これまで伝統的に受け入れられてきた記述主義／認知主義、非記述主義／非認知主義というパッケージは別々のものにすることができる。つまり、これまで非認知主義と言うことで、同時に非記述主義、あるいは逆に認知主義と言うことで記述主義も含意することができると思われてきた節があるが、これは今や不適當である。このような理由から、ティモンズは実際に非記述主義かつ認

知主義という立場をとり、この立場はヘアと同様だと述べている (*ibid.*)<sup>22</sup>。また後の論考では、彼は自分やギバードの立場は認知主義的表出主義であるとしている (Horgan & Timmons 2005)。

ではエイヤー、スティーブソン、ヘア、ギバードを非記述主義、つまり道徳判断には非記述的要素が含まれているという主張のもとにまとめあげることが妥当だろうか。実際、エイヤーとスティーブソンはその非記述的要素を説得、話し手の情緒の表現と述べ、ヘアはそれが指令、推奨であるとし、ギバードは規範受容の表出であると論じた。その点で、彼らが非記述主義者であったことは疑いがない。したがって、非認知主義の定義を修正して彼らを非認知主義者と論じ続けるよりも、彼らは道徳判断についての非記述主義者、あるいは表出主義者であったと論じることの方が、誤解も少なく、またその内容を適切に示すことになると考えられる。

## 結論

本稿では、従来「非認知主義」の中心的人物とされてきたエイヤー、スティーブソン、ヘア、ギバードの立場を検討し、いわゆる「非認知主義」の構成的テーゼに沿うのは、エイヤーだけであり、スティーブソンの段階で既にそこからの逸脱が生じていることを明らかにしてきた。

道徳判断とは現状の分類で言えば、(1) 道徳的事実の認知に基づく事実の記述、(2) 道徳的事実の認知に基づかない事実の記述、(3) 道徳的事実の認知に基づく態度の表出、(4) 道徳的事実の認知に基づかない態度の表出、のどれかであると考えられている。さらにこのうち (1)・(3) に認知の対象となる道徳

---

<sup>22</sup> ヘア自身の言葉で言うと、「私はその [認知主義という] ラベルを推奨しない。というのも、事実的なもの以外の推論を考えられない人は、私が認知主義者であるなら、記述主義者であるに違いないと考えるだろう。だが私は記述主義者ではないのである」 (Hare 1985 p. 97)。あるいは「私が「認知主義」という語よりも記述主義という語を好むのは、そして非認知主義者と呼ばれることを嫌うのは、この [非認知主義という] 語が、私は道徳的問いを解消する何らの合理的手続きも考えていないということを含意するように思われるからである」 (Hare 1985 p. 96)

的事実とは実在するものであるか、そうでないか、をかけあわせると、我々には六通りの選択肢が存在することになる(ただし現実には(2)は想定が難しい)。そして、認知主義／非認知主義の区別は、(1)・(3)と(2)・(4)の区別であり、記述主義／非記述主義の区別は(1)・(2)と(3)・(4)の区別に対応するものである。エイヤー、スティーブソン、ヘア、ギバードは伝統的に非認知主義の代表とされてきた。しかし、実際には彼らの理論は(3)と(4)に属するのであって、それをひとくくりに非認知主義と呼ぶのは不適切である。

とはいえ、非記述主義という名でまとめるにしても、四人の間には大きな理論的差異があることも当然見過ごされてはならない。特にヘアとギバードでは、前者が道德判断の合理性を直接論じるのに対し、後者は道德判断を一度、道德感情によって規定し、その上でその道德感情の合理性を論じる。この差異は両者の道德性のとらえ方の違いに起因しているのであって、より根本的な対立とすることができるかもしれないのだが、その点については稿を改めて論じるものとしたい。

## 参考文献

Ayer, A.J. 1936, *Language, Truth and Logic*, Dover Publications

—— 1946, *Language, Truth and Logic Revised Edition*, Dover Publications

(邦訳 『言語、真理、論理』吉田夏彦訳 岩波書店 1955)

Barnes, W. H. F. 1933, “A Suggestion about Value”, *Analysis* 1:45-46

Blackstone, W. T. 1958, “Objective Emotivism”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 55  
No. 24, pp. 1054-1062

Darwall, S. & Gibbard, A. & Railton, P. 1992, “Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends”, (eds.) repr. Darwall, S. & Gibbard, A. & Railton, P., *Moral*

- Discourse & Practice*, Oxford University Press, 1997, pp. 3-47
- Frankena, W.K. 1951, "Main Trends in Recent Philosophy: Moral Philosophy at Mid-Century", *The Philosophical Review*, Vol. 60 no. 1, pp. 44-55
- 1958, "'Cognitive' and 'Noncognitive'", (ed.) Henle, P. *Language, Thought, & Culture*, 1958, pp. 146-172
- Foot P., 2001, *Natural Goodness*, Oxford University Press
- Gibbard A., 1990, *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard University Press
- 2003, *Thinking How To Live*, Harvard University Press
- 2006, "Moral Feelings and Moral Concepts", (ed.) Schafer-Landau R., *Oxford Studies in Metaethics 1*, Oxford University Press, pp. 195–215
- 2008, *Reconciling Our Aims: In search of Bases for Ethics*, Oxford University Press
- Hägerström, A. 1911, *Om moraliska föreställningars sanning*, Inaugural Lecture, University of Uppsala
- Hare, R.M. 1952, *The Language of Morals*, Oxford University Press (邦訳 『道徳の言語』 小泉仰・大久保正健訳 勁草書房 1982)
- 1981, *Moral Thinking*, Oxford University Press (邦訳 『道徳的に考えること』 内井惣七・山内友三郎監訳 勁草書房 1994)
- 1984, "Supervenience", repr. his *Essays in Ethical Theory*, Oxford University Press, 1989, pp. 66-81
- 1985, "Ontology in Ethics", repr. his *Essays in Ethical Theory*, Oxford University Press, 1989, pp. 82-98
- 1997, *Sorting Out Ethics*, Oxford University Press
- Horgan, T. & Timmons, M. 2005, "Cognitivist Expressivism", (eds.) Horgan, T. & Timmons, M., *Metaethics after Moore*, Oxford University Press, pp. 255-298
- Irwin, E. 2009, *The Development of Ethics, Volume 3 : From Kant to Rawls*, Oxford



University Press

- Jenkins, I. 1969, "The Case for Moral Cognitivism", *Tulane Studies in Philosophy*, vol. 18, pp. 59-69
- Kneale, W. 1950, "Objectivity in Morals", *Philosophy*, vol. 25, pp. 149-166
- McDowell, J. 1979, "Virtue and Reason", (eds.) Crisp R. & Slote M., *Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1997, pp. 50-74  
(邦訳 「徳と理性」 荻原理訳 『思想』 岩波書店 2008 年第 7 号 pp. 7-33)
- 1981, "Non-Cognitivism and Rule-Following", repr. *Mind, Value, & Reality*, Harvard University Press, 1998, pp. 198-218
- Miller, A. 2003, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Polity Press
- Ridge, M. 2007, "Ecumenical Expressivism – the best of both worlds", (ed.) Shafer-Landau, R., *Oxford Studies in Metaethics, volume II*, Oxford University Press
- Roojen, M., 2009, "Moral Cognitivism vs. Non-cognitivism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) Zalta, E.N., <http://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/> visited on 2012.10.1.
- Ross, D. 1939, *Foundations of Ethics*, Clarendon Press
- Schroeder, M. 2010, *Non Cognitivism in Ethics*, Routledge
- Stevenson, C. 1944, *Ethics and Language*, Yale University Press (邦訳 『倫理と言語』 第二版 島田四朗訳 内田老鶴圃 1990)
- 1950, "Brandt's Questions about Emotive Ethics", *The Philosophical Review*, vol.59 no.4, pp. 528-534
- 1962, "Relativism and Nonrelativism in the Theory of Value", in his *Facts and Values*, Yale University Press 1963, pp. 71-93
- 1963, "Retrospective Comments" in his *Facts and Values*, Yale University Press 1963, pp. 156-232

Timmons, M. 1999, *Morality without Foundations: A Defense of Ethical Contextualism*,  
Oxford University Press

Wedgwood, R. 1997, “Non-cognitivism, Truth and Logic”, *Philosophical Studies*,  
vol.86, pp. 73-91

Wellman, C. 1972, “Ethics since 1950” *The Journal of Value Inquiry*, Vol.6 No.2, pp.  
83-90

佐藤岳詩 2012, 「ハイブリッド表出主義と指令主義の再評価」倫理学年報 第  
61 集 日本倫理学会編 pp. 171-186

鈴木真 2010, 「非認知主義と真理」第 61 回日本倫理学会 個人発表（未刊行）

付記 1：本稿は、第 14 回思想史研究会での個人研究報告に基づいている。研究会にお  
いて有益なコメントをくださった諸先生方、中でも特に林誓雄氏にこの場を借りて心よ  
りお礼を申し上げます。

付記 2：本稿は、平成 24 年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果  
の一部である。

（さとう たけし 京都大学大学院 文学研究科

／日本学術振興会 特別研究員 PD)