

準実在論と投影主義、そして二つの虚構主義

野上 志学

本稿では、準実在論と虚構主義の関係について論じる。第1節で S. ブラックバーンの投影主義と準実在論のプログラムを導入し、第2節では道德の錯誤理論ならびに虚構主義を導入した上で、準実在論は虚構主義の一種に過ぎないという D. ルイスの議論を紹介する。第3節では、ルイスの議論の誤りが指摘される。第4節では、準実在論は道德の虚構主義とは言えないものの、道德的信念についての錯誤理論を導くと論じる。最後に第5節では、道德的信念の錯誤理論が提起する問題は、道德的信念の虚構主義という別種の虚構主義によって解決されると論じる。

1. 導入：投影主義と準実在論

メタ倫理学において、非認知主義とは次のような見解を指す。我々が道德判断をしたり、道德文を発話したりする際、我々は道德的信念を持っているという心的状態にあるのではない。むしろ、人や行為に対する肯定的あるいは否定的態度という非認知的な心的状態にあるのであり、道德判断や道德文の発話を行う際にはそのような態度を表出しているのである^{1,2,3}。

S. ブラックバーンはさらに次のように主張する⁴。我々の道德判断というのは、知覚や直観によって道德的性質等の道德的実在にアクセスすることで行われる過程ではない。むしろ、道德判断というものは、我々が自然的性質に対して肯定的・否定的に反応し、そうした非認知的な心的状態を實在に投影する過程として説明される。「嘘をつくのは悪い」という発話を考えてみよう。ブラックバーンによればこれは「ブー、嘘をつくこと」という発話に相当する。このように発話する人は嘘をつくという行為に対して否定的態度を抱いており、「嘘をつくのは悪い」という発話によってその態度を表出している。同様に、「人助けは善い」という発話は、「フレー、人助け」という発話に相当し、この発話によって人助けに対する肯

定的態度が表出されている。このようにして、我々は実在に対して我々の態度を投影するのである。この考えは、投影主義と呼ばれる。

しかし、「嘘をつくのは悪い」という道徳文は、「ブー、嘘をつくこと」とは違い、確かに何かの対象に悪という性質を帰属し、そして道徳的真理を述べているようにもみえる。「嘘をつくのが悪いことは真である」と我々は述べるし、道徳文を用いて推論をすることすらある。次のような推論を考えよう。「嘘をつくのは悪い。また、嘘をつくのが悪いのならば、弟に嘘をつかせるのも悪い。それゆえ、弟に嘘をつかせるのは悪い」。ここで「嘘をつくのが悪いのならば、弟に嘘をつかせるのも悪い」と発話したとしよう。この文では、「嘘をつくのは悪い」という文は条件文の前件に埋め込まれており、「嘘をつくのは悪い」は直接的に発話されているわけではない。そのため、「嘘をつくのが悪いのならば、弟に嘘をつかせるのも悪い」を発話する人が何を行なっているのか明らかではない。このように、直接的に発話されない文脈に埋め込まれた道徳文については、(例えば)「嘘をつくのは悪い」という発話をする人は嘘をつくことへの否定的態度を表出しているのだ、という単純な説明だけでは理解不能である。だがなお、上の Modus Ponens (MP) は妥当である。ブラックバーンはこの推論の妥当性をどのようにして説明するのか⁵。

態度意味論と呼ばれる道具立てを用いれば、問題の MP の妥当性を説明することができる、とブラックバーンは考えていた⁶。「嘘をつくのが悪いのならば、弟に嘘をつかせるのも悪い」という条件文を発話する人は、態度についての態度という高階の態度を表出しているとされる。「|ブー、X|」が、「ブー、X」で表出される、X への否定的態度を指示するとしよう。この条件文を発話する人は、|ブー、嘘をつくこと|と|ブー、弟に嘘をつかせること|という二つの態度の組み合わせさせた態度(|ブー、嘘をつくこと||ブー、弟に嘘をつかせること|)に対して肯定的態度を表出している。すなわち、この条件文を発話することは、「フレー、|ブー、嘘をつくこと||ブー、弟に嘘をつかせること|」と発話することに相当し、この条件文の発話では、二つの否定的態度が組み合わせさせた態度に対する肯定的態度が表出されている。さて、問題の MP の妥当性は次のように説明される。MP の前提を受け入れている人は、「ブー、嘘をつくこと」と「フレー、|ブー、嘘をつくこと||ブー、弟に嘘をつかせること|」によって表出される態度をもつ。ここで結論「ブー、弟に嘘をつかせること」を受け入れないのならば、彼女は嘘をつくことに対して否定的態度をとり、その態度と弟に嘘をつかせることに対しての否定

的態度の組み合わせさせた態度に対して肯定的態度を持つにも関わらず、弟に嘘をつかせることへの否定的態度をもたない。それゆえ、彼女は自らが肯定的態度を取りえないような「破れた感受性」を持っていることになる。そのような破れた感受性は避けられねばならないから、MP の前提で表出される態度をもつ人は、結論で表出される態度にコミットしている⁷。

また、ブラックバーンは道徳的真理という考えすら、投影主義からみて理解可能であると考えている⁸。彼によれば、態度の集合が整合的であるということ、態度が改善されうるということが理解可能ならば、可能な限り改善された態度というものが考えられるのであれば、真なる道徳的態度とはそのような最善の態度に含まれるものとして構成できるとされる。

道徳的真理や道徳的推論といった、道徳的実在論をもっともらしく見せているような語りの形式はこのようにして説明することができるとブラックバーンは考えた。この説明プログラムは準実在論と呼ばれる。準実在論は、我々の態度の投影という考えを経由することで、(実在論者のように)道徳的性質の存在を前提とすることなく、道徳的真理や道徳的推論の妥当性を説明しようとする。そして、そのプログラムが成功するならば、準実在論者は「嘘をつくのは悪いということは真である」や「道徳的 MP は妥当である」と語る権利を獲得するということになるだろう。それも、実在論者の形而上学的描像に依拠することなしに、である。

2. 準実在論は道徳の虚構主義か

本節ではブラックバーンの準実在論に関する D. ルイスの議論を紹介する。ルイスは、準実在論のプログラムが成功するならば、準実在論は道徳の虚構主義の一種に過ぎないという議論を提示した。彼の議論を紹介する前に、まずは虚構主義について説明しよう⁹。

道徳の虚構主義とは、我々は道徳を虚構として扱うべきであり、それゆえ、道徳文を発話する際にはそれを主張するのではなく、主張するふり(擬似主張)をすべきであるという立場である¹⁰。なぜ道徳的主張をなすべきではないのか。それは道徳が全面的に誤りであるからである。道徳が全面的に誤りであるという主張は「道徳の錯誤理論」と呼ばれる。道徳の錯誤理論によれば、善悪といった道徳的性質は存在せず、そのため「X は善い」や「Y は悪い」などの道徳文は体系的かつ均一に偽である¹¹。道徳的性質が存在しないのは、我々の道徳がある前提

を含んでおり、そしてその前提が誤りであるからである。

道徳の錯誤理論は、概念分析の部分と存在論の部分の二段階によって論証されるとされる。第一段階では、我々の道徳概念を分析し、その道徳が何を前提としているかを明らかにする。すなわち、道徳概念の分析によって、「X が善い（悪い）ならば、P」といった命題（ここでPは道徳が前提としていることである）を導き出す（概念分析）。そして、第二段階では、Pが誤りであることを論証する（存在論的テーゼ）。すると、Modus Tollensで「Xは善い（悪い）」も偽であることになる（道徳の錯誤理論）。

具体的な例を考えて説明しよう。例えば、道徳概念の分析によって、道徳が自由意志の存在を前提としているということが示されたとしよう。すると、およそ何かが善い（悪い）ならば自由意志が存在するということになる。ここでさらに、自由意志が存在しないという存在論的テーゼが示されるのであれば、「Xは善い（悪い）」という文は全て偽であるということになる¹²。

さて仮に道徳の錯誤理論が論証されたとしよう。すると、道徳を完全に放棄すべきだということになるのか。そうではない、と道徳の虚構主義者は答える。道徳を完全に放棄せずとも、道徳を虚構とみなして、道徳が正しいふりをすればよい。道徳を虚構として扱えば、道徳による様々な恩恵の（少なくとも）ある程度は、道徳を信じるという錯誤に陥ることなしに享受することができるだろう¹³。

ここでルイスの議論に戻ろう。彼は、準実在論は道徳的実在についての虚構主義の一種にすぎないという議論を提示した¹⁴。彼の議論は次のようなものである。

（前節で見た）態度意味論や道徳的真理の構成に訴えることで、準実在論者が（実在論者にのみ許されるとされてきた）道徳的真理や道徳的推論の妥当性といった語りを使用できる権利を獲得するとしよう。例えば、準実在論者は、「嘘をつくことは悪い」だけでなく、「嘘をつくことは悪いということは真である」のような語りをなす権利を獲得する。すると、実在論者と同様、準実在論者は道徳的真理や道徳的推論について語りうることになる。だが、このように準実在論者が実在論者と同様の語りをなす権利を獲得するのなら、両者の違いは何処にあるのか。

ルイスによれば、両者の違いを探すのであれば、（準実在論が完成するならば、そのようなものは存在しないとされているから）実在論者が言い、準実在論者が言わないことを探すのではなく、逆に準実在論者が言い、実在論者が言わないことを探さなければならない。そして、それは投影主義である。ルイスの理解する投影主義は次のようなものである。

「道徳実在論」の特異な錯誤によれば、何らかの仕方で我々が感知しうるような、そして、我々がそれらを感知するときには不可避免的に我々にこれらの性質をもつと感知されたものへの賛否の態度を喚起するような性質、おそらく、非自然的性質が存在する。[中略] 投影主義は、これがまさに錯誤であるという説である。我々の賛否の態度は現実には我々の心理学と養育の偶然的な側面の結果として我々のうちに起源を持つのである¹⁵。

ルイスによれば、投影主義は、それに続く準実在論者の道徳文の発話に対して主張力をキャンセルするような「前置き」のような役割を果たす。主張力をキャンセルする前置きとはどういうことか。私が何かを言う前に「私はこれから信じてもないことをこれから述べよう」と前置きをしたとしよう。すると、そのあとの私の発話の主張力はキャンセルされる。例えば、「私はこれから信じてもないことをこれから述べようと思うが、今日は月が落ちてくるに違いない」と言ったとしても、「今日は月が落ちてくるに違いない」という主張をしていることにならない。同様に、準実在論者が「投影主義が正しいのだが、嘘をつくことは悪いということは真だ」と言うとしよう。ルイスによれば、このように発話することは、「道徳実在論は真ではないのだけど、真であるというふりをしよう」という前置きを述べてから道徳文を発話しているに等しい。というのも、(ルイスによれば) 投影主義は道徳実在論が偽であると主張しており、それゆえ、投影主義という前置きによってそれらの発話の主張力がキャンセルされるからである。そのため、準実在論者は道徳文を主張しているのではなく、主張するふり(擬似主張)をしていることになる。それならば結局のところ、準実在論者は実質的には虚構主義者と変わらない、とルイスは述べる。こう考えれば、準実在論者は明示的な虚構主義者と同様に、道徳が錯誤を含んでいるとわかっていても、道徳の恩恵がある程度享受できるということになるだろう。それも、道徳的実在論の形而上学的描像に依拠することなしに、である。

3. 投影主義は錯誤理論を含意するか？

ルイスの議論は、投影主義が道徳の錯誤理論を含んでいるということを前提としていた。だが、投影主義者は、道徳の錯誤論者のように、道徳的性質が存在し

ない、と述べているのだろうか。確かに、道徳的性質や事実を指定しないという点で、実在論より投影主義の方が存在論的に儉約であるとブラックバーンが主張しているときには、道徳的性質など存在しないと言っているようにみえるかもしれない¹⁶。しかし、必ずしもそうとは限らない。道徳判断を説明する際、道徳的性質を持ち出すには及ばないということは、道徳的性質が存在しないということとは異なる。それどころか、最終的に第1節でみたようなプログラムが成功するならば、準実在論者は、道徳的性質が存在するかのごとく話すのではなく、道徳的性質は存在すると話すことができることになる¹⁷。確かに、ブラックバーンは実在論的な道徳判断の説明を否定する。しかし、実在論的な説明が、道徳判断の形成の説明において道徳的性質に訴えることを拒否しているだけで、道徳的性質の存在そのものまでを否定しているわけではない¹⁸。

道徳の投影主義に限らず、一般に投影主義は、投影されたものが存在しないという存在論的テーゼを含意しない。このことを理解するには、因果の形而上学のような、投影主義が問題となる他の分野における議論をみってみるとよい。例えば、E. クレイグは因果が存在するという事実と、我々の因果判断が投影によって説明されるということが両立可能であることを指摘している¹⁹。因果の投影主義によれば、二つの種類の出来事の恒常的接続という規則性を我々が経験するとき、我々はそれらの出来事は必然的につながっていると判断する。因果の投影主義は、規則性から端を発して、そののちに我々のうちに何が起こるかということ述べている。一方、因果実在論は存在論的テーゼであり、規則性を生み出すような必然性が世界のうちにあるか否かを述べている。端的に言えば、投影主義と因果実在論はそれぞれ、規則性から始まる判断形成の過程と、規則性を生み出す因果的必然性という、異なる領域のことがらについて述べている。それゆえ、両者は両立可能である²⁰。このように、因果の投影主義は、因果が存在しないという存在論的テーゼ、そして、因果についての錯誤理論を含意しない。

道徳の投影主義も同様に、道徳的性質に関する存在論的テーゼと両立可能な形で定式化できる。R. ジョイスによれば、そのようなミニマルな投影主義は、次の二つのテーゼにまとめられる。

1. 我々は（例えば）道徳的な悪さを世界の客観的な特徴として経験する。

2. この経験は、何らかの非知覚的な能力にその起源をもつ。特に、我々はある行為や特徴（など）を観察することによって、1で記述される経験を引き起こす情動的な態度を持つ²¹。

ここで注意してほしいのは、テーゼ2では、知覚に類比的な能力によって道德判断が形成されることが否定されているということだ。このことによってミニマルな投影主義はすでにルイスの述べる道德実在論を退けていることになる。したがって、準実在論者が、ミニマルな投影主義によって道德実在論を否定するとしても、それは道德判断の形成過程についての道德実在論的な説明を否定することに由来するのであって、投影主義による実在論的な説明の否定は、道德的性質が存在しないという主張に由来するのではない。

したがって、準実在論者が、前置きとして投影主義を主張するのに続けて「嘘をつくことは悪いことは真である」とか「道德的性質が存在する」と発話したとしても、その発話の主張力がキャンセルされるということにはならない。これは、道德の虚構主義者が（道德的性質が存在しないという）道德の錯誤理論に続けて道德文を発話すると、その主張力がキャンセルされるであろうことは対照的である。投影主義は道德についての虚構主義ではないし、それゆえ準実在論者も道德についての虚構主義でなければならないわけではない。

4. 投影主義と道德的信念についての錯誤

存在論的テーゼを含まないミニマルな投影主義はルイスが示唆するような道德の虚構主義のための前置きとしては機能しないということを前節で確認した。それゆえ、準実在論は道德の虚構主義ではない。しかし、これは準実在論がいかなる錯誤理論も含まないことを意味するわけではない。実際、準実在論は道德的実在についてではなく、道德的信念についての錯誤理論に他ならないと論じることができる。

そもそも投影主義を採用する利点は何であるのか、ということに戻って考えよう。ブラックバーンが挙げる主な利点の一つに、投影主義は動機内在主義を説明するというものがある²²。動機内在主義によれば、我々の道德判断は我々の行為の動機づけとある種の必然的な関係にある。Xは善いと我々が判断するならば、（他の条件が同じならば）我々はXを為すように動機づけられる。

信念と欲求（態度）の標準的な説明によれば、信念は世界がどのようにあるかに関わる一方、欲求は世界がどのようにあるべきかに関わる。信念は我々が持つ欲求を充足するためには世界をどのように変えなければならないかということ教えるだろう。だが、信念は我々に世界がどうあるべきなのかということだけを単独で教えることはない²³。この対比に基づいて、ブラックバーンは、我々の道徳的判断を態度の表出とみなせば動機内在主義をうまく説明できると主張する。もしXは善いと我々が道徳判断をするとき、仮にそれが信念を表すなら、なぜ我々がXをすることに動機づけられるのかということの説明が困難になるだろう。というのも、信念は我々に世界のあり方を教えるだけであるからである。だが、その道徳判断がXに対する肯定的態度の表出であるなら、Xに対して動機づけられていることには何の不思議もない。その肯定的態度はまさに我々をXに引きつけるものであるからである^{24,25}。

このように議論することは、態度と信念を峻別することを前提としており、それは次のような帰結をもたらす²⁶。すなわち、道徳判断を理論化してみると、道徳判断は道徳的信念ではなく態度を表出していることになる。そして、態度と信念は異なる心的状態であるのだから、我々が存在すると思っている道徳的信念というものは存在しないということになる。このように態度と信念を区別して道徳判断を理論化するならば、我々が道徳的信念を持っているということを認めることができない。すなわち、道徳的信念は信念であるかぎり、それが態度と区別された心的状態であることを前提としているが（概念分析）、いわゆる「道徳的信念」は態度であり、信念ではない（存在論的テーゼ）。それゆえ、道徳的信念という心的状態は存在せず、「私は嘘をつくのは悪いと信じている」といった道徳的信念についての文は偽であるということになる（道徳的信念の錯誤理論）。それゆえ、準実在論は道徳的実在についての錯誤理論を合意しないが、道徳的信念の錯誤理論を合意するということになる。

5. 道徳的信念の虚構主義、あるいはいかにして道徳的議論と道徳的内省は可能になるか

道徳的信念の錯誤理論によれば、道徳的信念を持っていると考えているとき我々は錯誤に陥っている。我々はいかなる道徳的信念も持っていない。この道徳的信念の錯誤理論は、次のような問題を引き起こす。我々の信念に対して課され

ている認識論的な規範は様々にある。道徳的判断が信念でないとしよう。すると、「論理的不整合を避けよ」、「信念の度合いが確率論の公理に従うようにせよ」、「根拠もなく信念体系を変更してはならない」、といった認識論的な規範を道徳的判断に適用できなくなる。それならば、我々は、他人の道徳的判断を軽蔑することはできても、認識論的な規範に則った合理的批判を行う権利を失うことになるだろう。それならば、我々の道徳についての議論や内省はどうして可能なのか。

我々の通常の信念の体系は、(アプリアリであれ経験的であれ)何らかの根拠に基づいて変更されなければならない、というのが我々の認識論的な規範に含まれるとしよう。例として、歴史家がある事件についての競合する A と B の解釈のうち A を支持しているとしよう (A と B を支持する理論自体はそれぞれ整合的であるとする)。だがある日、彼女は突然解釈 B を支持する論文を発表した。我々は彼女に対してなぜ突然意見を変えたのかを聞くだろう。A も B も確かに整合的な解釈だが、何故 A から B に転向したのか。この問いに彼女が答えられないのであれば、彼女は根拠もなく信念体系を変更したのである。そして、正当なことにも彼女は(道徳的批判ではなく)認識論的批判にさらされる。我々は彼女の信念体系の発展を合理的に批判しうる。

今度は彼女がある道徳判断の体系(リバタリアニズム)から、別の道徳判断の体系(共産主義)に移行したとしよう。またしても、我々は何故彼女が転向を遂げたのかを聞くだろう。しかし、明確な答えが返ってこなかったとしても、我々は根拠なく転向したと彼女を合理的に批判することはできない。彼女が変更したのは態度であって、信念ではないからである。このように、道徳的信念の存在を否定するならば、転向者を認識論的な規範によって評価することができないことになる。

道徳判断に対して認識論的規範を適用するためには、道徳判断を行う人が信念を持っているのでなければならない。それゆえ、道徳的信念の錯誤理論が正しいならば、道徳判断については認識論的規範を適用することができない。それならば、道徳について合理的に他人と議論したり、内省したりすることは本当のところは不可能なのではないか。

しかし、道徳的議論や道徳的内省が本当のところは不可能であるとしても、それらによって与えられる恩恵を全て失わなければならないということになるのかと言えば、そうではない。我々はただ道徳的信念を持っているかのごとく振る舞えばよい。道徳的議論をある種のふりとして行うことを提案する立場を、道徳的

信念の虚構主義と呼ぼう²⁷。道徳的信念の錯誤理論によれば、道徳判断をしているときに存在しているのは、道徳的信念ではなく、道徳的態度である。我々は道徳的議論をする際には、この態度が信念であるというふりをすればよい。

道徳的態度が道徳的信念であるというふりをするということは、子供がごっこ遊びをするときに人形を女の子であると想像するように、我々が道徳的議論を行うときに我々の態度を道徳的信念であると想像することを意味する²⁸。人形がごっこ遊びに持ち込まれるように、現実到我々のもつ態度は道徳的議論に持ち込まれる。そして、人形が椅子に置かれているとき、ごっこ遊びの中では女の子が椅子に座っていることになるように、我々がある態度にあるとき、その態度に対応する信念を持っていると我々は述べることができる²⁹。例えば、現実には嘘をつくことに対して否定的な態度を取っている人は、その道徳的議論の虚構の中では、嘘をつくことは悪いという道徳的信念を持っていることになるだろう。

道徳的議論という虚構の中では、我々の道徳判断は態度ではなく、まさに道徳的信念に他ならない。そして、道徳判断が信念として扱われるならば、それは認識論的規範に則って合理的に批判されうるものとなる³⁰。ギャップのある推論を行なった人は、論理の規範に照らして批判されうるだろうし、突然の転向は根拠なきものとして批判されるだろう。このようにして、態度を道徳的信念であると想像することによって、他者の態度は認識論的に批判可能なものとなり、道徳的議論や道徳的内省が可能になる。

こうして、道徳的信念についての虚構主義を採用すれば、準実在論者は道徳的議論や道徳的内省の可能性を失うことはない。道徳的信念など存在しないという道徳的信念についての錯誤理論を認めても、議論や内省を虚構として扱うことによって、道徳判断はなお合理的な批判の対象とすることができるからである³¹。

[参考文献]

- Adler, Jonathan (2004) *Belief's Own Ethics*, MIT Press.
- Blackburn, Simon (1984) *Spreading the Word*, Oxford University Press.
- (1993) *Essays in Quasi-realism*, Oxford University Press.
- (1998) *Ruling Passions*, Oxford University Press.
- (2004) 'Antirealist Expressivism and Quasi-Realism', in Copp ed., *Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press.
- (2005) 'Quasi-realism is no fictionalism' in Kalderon ed. 2005.
- Brandt, Richard (1979) *A Theory of the Good and the Right*, Prometheus Books.
- Churchland, Paul (1978) 'Eliminative materialism and the propositional attitudes', *Journal of*

- Philosophy* 78, pp. 67-90.
- Craig, Edward (2000) 'Hume on causality: projectivist and realist?', in *New Hume Debate*, Rupert Read and Kenneth A. Richman eds. (2000) Routledge.
- Dreier, James (2004) 'Meta-Ethics and the Problem of Creeping Minimalism', *Philosophical Perspectives* 18, pp. 23-44.
- Hale, Bob (1988) 'Is there logic of attitudes?', in John Haldane and Crispin Wright (eds.), *Reality, Representation, and Projection*. Oxford University Press. pp. 337-363 (1993).
- Hooker, Brad (2003) *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality*, Oxford University Press.
- Joyce, Richard (2001) *Myth of Morality*, Cambridge University Press.
(2016) *Essays in Moral Skepticism*
- Kalderon, Mark ed. (2005) *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford University Press.
(2005) *Moral Fictionalism*, Oxford University Press.
(2008) 'Moral fictionalism, the Frege-Geach problem, and reasonable inference', *Analysis* 68, pp. 133-143.
- Lewis, David (2005) 'Quasi-realism is fictionalism' in Kalderon ed. 2005.
- Mackie, John (1977) *Ethics*, Penguin.
- Olson, Jonas (2014) *Moral Error Theory*, Oxford University Press.
- Pritchard, Duncan (2016) *Epistemic Angst*, Princeton University Press.
- Sainsbury, R. M. (1998) 'Projections and relations', *Monist* 81, pp. 133-160.
- Schroeder, Mark (2008) *Being for*, Oxford University Press.
- Schueler, G. F. (1988) 'Modus ponens and moral realism', *Ethics* 98, pp. 492-500.
- Smith, Michael (1994) *The Moral Problem*, Blackwell.
- Walton, Kendall (1990) *Mimesis as Make-believe*, Harvard University Press.
- Wright, Crispin (1988) 'Realism, antirealism, irrealism, quasi-realism', *Midwest Studies in Philosophy* 12, pp. 25-49.
(1992) *Truth and Objectivity*, Blackwell.
(2004) 'Warrant for nothing', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 78, pp. 167-212.

¹ 非認知主義の特徴づけにはいくつかの流儀がある。エイヤーのような初期の非認知主義者 (Dreier 2004 の言う『古き良き日』の非認知主義者) は、道徳文が真理値を持ちえないということによって自らの立場を特徴づけていた (Ayer 1971, ch. 5、このような特徴づけの問題については Dreier 2004 を参照)。また、道徳文の発話が言語行為としてみれば主張であるということ否定する立場として、非認知主義を特徴づける流儀もある (Joyce 2001, p. 8, Joyce 2016, ch. 11)。メタ倫理学における立場の分類として厄介なのは、(本文で採用しているものと上の二つの) 三つの特徴づけがひとまずは独立であることである。なぜなら、道徳文が真理値を持ちうるかどうかは意味論ないし真理論の問題であり、発話が主張である否かは言語行為論の問題であり、心的状態が信念であるか否かということは道徳心理学ないし心の哲学の問題であるからである (cf. Kalderon 2005, ch. 2)。本稿ではひとまず、信念による特徴づけと主張による特徴づけを区別せずにおくが (cf. Wright 1992, p. 14)、それら二つと真理値による特徴づけは区別する。(詳しくは、注 25 での議論を見よ。)

² 以下で単に態度と言うと、信念とは区別される、承認や拒否などの態度のことを指す。

³ 厳密に言えば、「道德判断は信念ではない」という主張として非認知主義を特徴づけることから、非認知主義者が、道德判断が何らかの対象に対する肯定的ないし否定的態度であると考えているということは帰結しない。道德判断が信念以外の命題的態度である可能性は、このように特徴づけられた非認知主義には開かれているからである。例えば、認識論において懐疑問題を扱う領域では、hinge commitment と呼ばれる状態を信念とは区別された命題的態度として扱う議論があるが (Wright 2004 及び Prichard 2016 を参照)、道德判断をそのような命題的態度に類比的な状態としてとらえることもできよう。

⁴ Blackburn 1984, ch. 5-6.

⁵ この問題は一般的に「フレーゲ・ギーチ問題」と呼ばれる。フレーゲ・ギーチ問題に関する近年の優れた研究としては、Schroeder 2008 を参照。

⁶ 以下で紹介するのは、Blackburn 1984 の態度意味論の一部である。これより洗練されたバージョンについては Blackburn 1993, ch. 10 を参照せよ。ただし、私はブラックバーンの何れかのバージョンの態度意味論がフレーゲ・ギーチ問題を解決していると考えてはいない。

⁷ この説明は複数の論者から次のような批判を受けた (Wright 1988, Schueler 1988, Hale 1993)。Modus Ponens の前提を受け入れているにもかかわらず結論を受け入れない人が破れた感受性を持っているとしても、それは道徳的誤りであり、論理的誤りではない。そのため、MP の前提を受け入れるならば、結論も受け入れなければならないという論理の規範性を説明できない。破れた感受性を持っているという批判はせいぜい道徳的な批判に過ぎず、論理の規範を侵犯したという批判とは異なる。こうした批判を含む様々な批判をうけて、ブラックバーンは技術的に改善された態度意味論を提示したが (Blackburn 1993, ch. 10)、以上の批判は回避できていないように思われる。この批判は、道徳的判断が態度の問題であり、信念の問題ではないのならば、いかにして道徳的判断は合理的に批判されるか、そして、いかにして道徳的議論と道徳的内省は可能になるか、という第5節での議論と関係する。

⁸ Blackburn 1984, pp. 197-202.

⁹ 道徳についての虚構主義は、革命的虚構主義 (Joyce 2001, 2016) と解釈学的虚構主義 (Kalderson 2005) に分かれる。本稿では革命的虚構主義について主に論じるので、単に「虚構主義」というときは「道徳についての革命的虚構主義」のことだと理解してほしい。(ところで、本稿のタイトルの「二つの虚構主義」は、革命的虚構主義と解釈学的虚構主義の二つではなく、道徳の虚構主義と道徳信念の虚構主義を指す。)

¹⁰ ここでの「べき」は、道具的合理性の「べき」であり、道徳の「べき」ではない (Joyce 2001, ch. 8)。注31の議論を参照。

¹¹ ここで、道徳語を含む全ての文が偽であるというわけではない。例えば、道徳文の否定「Xは善いということはない」や道徳的信念文「彼女はXが悪いと信じている」は真でありうる。後者については後に述べる道徳的信念文についての錯誤理論との対比において重要となる。錯誤理論によれば、「善い」や「悪い」という述語は指示に失敗している。それゆえ、ストローソンにならば、道徳文は偽なのではなく、真でも偽でもないと考える錯誤理論の支持者もいる (Joyce 2001, p. 6)。

¹² 神、定言命法 (カント、Joyce 2001)、客観的に指令的な性質 (Mackie 1977) など道徳が前提とするものにヴァリエーションがあるだけ、錯誤理論の論証のヴァリエーションもある。様々な錯誤理論については Olson 2014 を参照。

¹³ 道徳が正しいふりをすることによって得られる恩恵としてジョイスが挙げているのは、「意志の弱さと闘うことができること」や「近視眼的な合理化による一時的な価値評価の変更を防ぐこと」などである (Joyce 2001, ch. 8)。

¹⁴ Lewis 2005.

¹⁵ Lewis 2005, p. 317.

¹⁶ Blackburn 1984, p. 182.

¹⁷ Blackburn 1993, pp. 56–57, Blackburn 2005, p. 323.

¹⁸ Blackburn 1998, p. 319.

¹⁹ Craig 2000.

²⁰ 道徳について投影主義と実在論が両立するという議論については Sainsbury 1998 を参照。

²¹ ジョイスが指摘するように、このように定式化されたミニマルな投影主義は、錯誤理論とも（道徳的判断の説明ではなく、道徳的性質の存在の主張という意味での）実在論とも非認知主義とも組み合わせることが可能である。錯誤理論との組み合わせはマッキー (Mackie 1977) に、実在論との組み合わせはセインズブリー (Sainsbury 1998) に、非認知主義との組み合わせはブラックバーン (Blackburn 1993) に見出される (Joyce 2016, p. 196)。

²² Blackburn 1984, pp. 187–188. ただし、私は必ずしも動機内在主義に賛同するものではない。動機内在主義の批判としては、Joyce 2001, ch. 1 を参照。

²³ Blackburn 1984, pp. 187–188.

²⁴ 「心理学的には、道徳判断を下すことは我々が一定の欲求を持つことを要求し、また、世界についての事実の認識が他の欲求ではなくある特定の欲求を持つように私たちを合理的に強制することはできないのだから、我々の道徳判断は、本当は単にその欲求の表出、あるいはおそらくその欲求を持つという複雑な傾向性の表出であるはずである。これが非認知主義である。」 (Smith 1994, p. 10)

²⁵ 私は、ブラックバーンが動機内在主義に基づいて投影主義を擁護するのであれば、厳密に言って、彼は心的状態としての道徳的信念の存在を認めることができないと論じた。しかし、彼の次のような主張は、この議論に疑いを投げかけるかもしれない。「ある文は第一義的には態度を表出すると、私が言うとき、それらの文が信念あるいは命題を表すと理解されうることが否定するつもりはない。」 (Blackburn 1993, p. 184) ここで彼は、道徳文は「信念あるいは命題」を表すと理解されうると述べているのだから、道徳的信念の存在を認めうると思われるかもしれない。だが、それは誤りである。第一に、態度と信念の対比を持ち出さないなら、準実在論は実在論と区別がつかなくなる (cf. Wright 1988, Dreier 2004. ブラックバーンは実際、Blackburn 2004 においてはそのような対比に訴えて、二者を区別している)。第二に、たとえ態度意味論のような道具によって、道徳文が真偽を帰属しうる命題を表していると述べる事が出来るとしても、そこからは我々が道徳文を発話するときに道徳的信念という心的状態にあるということは帰結しない。何故なら、道徳文が真理値を持つ命題を表しているか否かという意味論の問題と、我々が道徳的信念という心的状態にあるか否かという道徳心理学の問題は独立であるからである (cf. Kalderon 2005, ch. 3)。前者の問題は、常識心理学において記述される信念という心的状態に主体があるか否かという問題であり、ある文にどのような意味論が与えられるか、真理述語が適用可能か否かという問題とは独立である。(道徳心理学の問題は経験的である一方、意味論の問題は必ずしも経験的ではない。) このように、態度意味論を与えることから道徳的信念を我々が持つということが帰結しないでしょう。すると、準実在論は道徳的真理のための権利を獲得したとしても、道徳的信念のための権利は未だ獲得していないことになる。また、真理についてのミニマリズムから進んで、信念についてのミニマリズムを採用すれば、ブラックバーンは「道徳的信念」について語る権利を得るのではないと思われるかもしれない (Blackburn 1993, *Introduction*, cf. Wright 1992)。ここで信念のミニマリズムがなぜ誤っているのかを詳論する紙幅はないが、ひとまず次のことを指摘しておく。信念ミニマリズムと真理ミニマリズムの立ち位置は異なっている。真理ミニマリズムの場合は、(対応説や整合説の失敗を考えれば) ミニマルでない真理がどのようなものなのかということについておおよそのまともな理論すら与えられているとは言えない。一方、ミニマルでない信念（そして欲求が）という心的状態がどのようなものであるかについては、すでに常識的心理学において与えられており、その理論において特定の役割を果たしているものが信念である、といったようにミニマルではない信念というものがどのようなものなのかは予め与えられている。

²⁶ 実際のところ、ブラックバーンが道徳的信念の錯誤理論にコミットしているかどうかは、彼が態度と信念をどれくらいはっきりと区別しているのか、というブラックバーン解釈に依存する。(ただし、注25における議論を参照せよ。)

²⁷ 以下で利用する虚構やごっこ遊びについての考えについてはWalton 1990を参照。

²⁸ ウォルトンの用語では、人形や態度は想像活動のオブジェクトであるということになる。

²⁹ このような対応関係がどれくらい厳格でなければならないのかは明らかではない。だが、「道徳的命題がまずはそれらが何かを表象するものではないものとして理解されうるような状態の『命題的反映』である」ことが示され、態度意味論が「命題構造と必然的な実践的状态の間の同型対応」を達成する(Blackburn 1998, p. 77)ならば、その対応は一对一の厳格なものとなるだろう。

³⁰ だが、認識論的規範はあくまで真性の信念について現実に適用されるものであり、なぜ虚構の中の道徳的信念に現実の規範が適用されるのかと問われるかもしれない。この疑問に答えるには、ごっこ遊びに現実の規範が持ち込まれることは珍しいことではないということに注目すればよい。次のような例を考えよう。子供たちが人形を現実の女の子に見立ててごっこ遊びをしているとしよう。だが、遊びの途中で、ある男の子が突然窓の外に人形を放り投げて、地面に当たった衝撃で人形の腕が曲がったとしよう。そうすると、その遊びの虚構のなかでは、彼女は(人形ではなく)女の子を怪我させたということになる。そして彼は、人形を壊したという理由ではなく、女の子を怪我させたという理由で非難されうる。これはわざわざごっこ遊びの前に「その遊びの中では誰かに怪我をさせてはならない」と取り決められていたからではない。それは、人に怪我をさせてはならないという現実の規範が遊びの中に持ち込まれたからである。このように、現実の規範はごっこ遊びの中の規範に持ち込まれる。同様に、認識論的規範は、道徳的議論の中に持ち込まれる。

³¹ 虚構主義と功利主義の何が異なるのかという点について簡単に述べておく(この問いは一ノ瀬教授による)。一般にXについての虚構主義は、Xが存在しないと判明したのちにも、Xを存在するものとして扱う、あるいはXがあることを信じるふりをする等々にメリットがあるから、そうすべきなのだ、という主張をする。問題はここでの「べき」がいかなる種類の「べき」なのか、ということである。これは、道徳についての虚構主義であれ、道徳的信念についての虚構主義であれ、虚構主義と功利主義の違いがどこにあるのかを考える上で重要になる。道徳についての虚構主義者は、「べき」が道徳的なものである限り、その「べき」を含む文は偽であるという錯誤理論を主張し、道徳的信念についての虚構主義者は、いわゆる道徳的判断は信念ではないと主張する。そのため、メリットがあるからすべきというときの「べき」は、道徳的な「べき」ではありえない。この「べき」は(長期的なスパンで考えられた欲求や目的充足と相対的に)合理性があるという意味での道具的合理性を表す「べき」である(cf. Joyce 2006)。一方、功利主義が、個人の欲求や目的とはひとまず独立に(もちろん個人の欲求充足が幸福の総量の一部であるという意味では全く独立とは言えないものの)、最大多数の最大幸福に寄与する行為をすべきという主張であるとしよう。さて、この「べき」は道徳的な意味での「べき」であり、道具的合理性を表す「べき」とは異なる。この点で、虚構主義と功利主義は異なる。ただし、ここで詳論する紙幅はないが、いずれの虚構主義であれ、メリットを最大化するような道徳的信念を持っているふりをするのが最も合理的となるならば、「功利主義から導かれる道徳的信念を我々がもつべきなのだ」と議論することは可能かもしれない。私見では特に、虚構主義によって「支持」される道徳体系は、R. ブラント(Brandt 1979)やB. フッカー(Hooker 2003)によって洗練された規則功利主義と親和性が高い。