

A Philosophical Note on the Ethics of Belief

| | |
|-------|---|
| メタデータ | 言語: jpn 出版者: 公開日: 2021-04-08 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 一ノ瀬, 正樹 メールアドレス: 所属: |
| URL | https://mu.repo.nii.ac.jp/records/1521 |

「信念の倫理」研究序説

一ノ瀬 正樹

1. 古典の倒錯的な有意義性

完璧ではなく、あらが目立つのに、なぜか光り輝き、魅力的。そうした作品が、芸術の世界にも学術の世界にもある。私が真っ先に挙げたいのは、J.S.ミルの『自由論』である。『自由論』が描き出す主要な論点、すなわち、多数者の専制への警戒、いわゆる「他者危害原則」、自律的個人観、個性の尊重、思想・信条の自由、いわゆる「愚行権」の容認、などなどは、比喩的な表現を許してもらえば、いまなおキラキラと輝く主張として、近代社会の基礎的・理論的基盤に影響を及ぼし続けている。なかでも、私にとって、多数者の専制への警戒は、前近代的な独裁制の問題点が、近代的民主社会でも残存し続けることの的確な指摘として、大いに印象的であった。今日、同調圧力といった言葉で記述されている現象は、まさしく多数者の専制である。組織の中にいれば、自分としては何か違和感があるけれど、ほとんどの成員が賛意を示している以上、異論を提起しにくい、といった経験は多くの人にあるのではないか。もちろん、このことは、民主的な意思決定手続に不可避的に宿る一種の暴力性、それをえぐり出すことにつながっている。だからといって、そうした暴力性を免れた形での理想的な意思決定方法を提起することは、きわめて困難なのではあるが、しかし、こうした近代民主社会に秘匿・内蔵されている専制的様相を言語化して、抜き出したことには、鋭い洞察が明らかに感じられる。

けれども、率直に言って、ミルの『自由論』に対しては、理論的欠陥が多々指摘できる。いや、むしろ欠陥だらけであると言ってよい。私はすでに他の箇所で、ミルの議論の問題点を挙げた（一ノ瀬 2026, pp.151-154）。いくつか、再び言及してみる。まず、「他者危害原則」についてである。この原則によれば、他者に危害を加える行為以外であれば、愚行であっても、行ってよい、ということになる。近代社会の基本的了解であると言ってもよい、明快な言明である。けれども、いざ「他者に危害を加えない行為とはどういうものか」と問うてみると、その不明確さが露わとなる。連日徹夜に近い猛勉強あるいは仕事をして、健康を害し、突然脳出血を起こし死亡した、という場合はどうなのか。たしかに、それはある種の愚行だとしても、他者を害する犯罪のようなものではないかもしれない。しかし、あまりに根を詰めた行いを心配する家族の心痛は、他者への害と言えるのか言えないのか。急死した親の姿を見せられた子どもの衝撃は、害と言えるのかどうか。そして、遺体の処理は、他者を害する事態とは見なされないのかどうか。疑問が重なる。

それと関連して、思想・信条の自由を非常に高く尊重するミルの議論それ自体が、「他者危害原則」と微妙な緊張状態を生むことも注意されねばならない。そのことは、人間本性の機微に関わる。人々それぞれが思想・信条の自由を行使して、多様な見解を述べ合うとき、どうしても自ずから、他者の考え方への批判、場合によっては他者そのものへの人格批判

(誹謗と言うべきか)が、いくぶんかは、少なくとも陰伏的には、紛れ込んでしまうことは避けがたい。そうした傾向は、今日 SNS などを通じて匿名で意見を投じる場合など、増長され、エスカレートしていきがちである。けれども、当然ながら、それは互いに傷つけ合うことにほかならない。ここは「傷つけ合う」とたしかに言わねばならない。他者に照準を定めて批判を展開することは、実は、自分自身決して後味の悪いものであるはずがない。だから、批判される側だけでなく、批判する側も害されるはずなのである。私は、思想・信条の自由というのは、本質的に、他者を害することへの許容を、再び少なくとも陰伏的には、内包していると理解している。そして、それは良い悪いということではなく、人間というものの自然なありようであるとも捉えている。

また、ミルの提起した諸論点に内在的にも、問題は微妙な仕方湧出する。たとえば、ミルは、思想・信条の自由の意義について、そのように多様な意見の提起を許容することで、一般的な世論において見逃されている真理を、たとえ部分的にでも、指摘するような見解が出てくる可能性があるとして、次のように述べる。「世論に欠けている真理のいくらかでも含む意見は、どんなにたくさんの誤謬や混乱がその真理に混ざっていても、貴重なものであると考えられるべきである」(Mill 2002, p.38)。非常に寛容かつ謙虚な立場の表明で、まさしく思想・信条の自由の有意義性を高らかに宣する考え方である。けれども、ここで問題とされている意見が、政治や社会制度についての意見である場合、実際は、何が真理であるかは厳密には確定しがたいはずである。法令の拡大解釈を為政者が行った場合、それはよかれと思ってしたことなので正しいとする意見と、法令条文に対する曲解だとする意見に分かれる、といったことは実社会ではしばしばある。どちらに、どのような真理が含まれているのか。客観的には判定しがたい。たぶん、直観に委ねて判断するしかない。こうした案件が法廷での争いになったとしても、たぶん直観が機能するしかない場面は多々あるはずである。そして、多くの人の直観に訴える意見が採用される。では、採用されなかった意見に「いくらかの真理」が含まれているかどうか、どう判断するのか。これも、やはり直観、つまりは多くの人の直観によることになるのではないか。だとすれば、これは「多数者の専制」になりはしないだろうか。少なくとも、採用された意見は徹頭徹尾間違っていると考えている少数派の人からすれば、「あなたの意見にも一理はあるけれど、やはりこっちの意見の方がいいですよ」と言われ、その点への同意を促されたとき「多数者の専制」を感じるのではなからうか。

しかし、である。民主的な社会に生きているという私たちの感覚に照らして、実はそうした社会にも専制国家に似た機制が根底に残存している、いや根底に脈々と流れている、という指摘は、明らかに一つの衝撃である。間違いなく、洞察が宿されている。ミルの議論は、内的な整合性に重大な問題が含まれているのに、いやむしろそれがゆえに、いわば倒錯的に、その有意義性を突出させている。こうして、ミルの『自由論』は、批判や反論の網の目をかいくぐって、今日に至るまで思想のマスターピースとして輝き続けているのである。

2. クリフォードの議論の発端

この事態に非常に似たことが、ミルの『自由論』が発刊された1859年からおよそ18年後の1877年に発表された「信念の倫理」という論文に関して発生した。この論文は、イギリスの数学者ウィリアム・キングドン・クリフォードが、ロンドンの「形而上学協会」(the Metaphysical Society)にて発表したものを、イギリスの学術誌 *Contemporary Review* において発表したものである。

まことに、クリフォードの「信念の倫理」についての議論は、激烈で、過度とも言える潔癖さが感じられるもので、読者をたじろがせるに十分な迫力を有している。細かく精査するならば、その読解にはなかなか困難な部分もあるが、大きな流れとしては簡潔簡明であり、首尾一貫している。簡単に言えば、証拠に基づかない信念を持つことは不道德であり、そうした不道德性は、そうした証拠に基づかない信念が結果的に悪しきことをもたらさない場合でも、変わらず指弾されるべきだ、という主張が、そこでは展開されている。一般に「証拠主義」(evidentialism)と称される見解の古典的代表である。

クリフォードは、有名かつ印象的な思考実験から論じ始める。ある船主が移民船を航海に出そうとしている。しかし、彼はその移民船がかなり老朽化していて、航海を繰り返してきて、修繕が必要であることを知っていた。どうも、この船は航海には向かないのではないか、という疑惑が彼の胸によぎって、居心地が悪くなった。どんなに費用がかさんでも、徹底的に点検して修理をしておくべきだったのではないか、と思った。しかし、彼は、船を出帆させる前に、こうした憂鬱な想いを克服することに成功した。この移民船はいくたの航海を安全にやり遂げ、多くの台風をも凌いできたのだから、今回の航海で安全に帰ってこないなどと想定する必要はないだろうと、自らに言い聞かせた。よりよい新天地を求めて母国を後にする多くの不幸な家族をいつも守ってきた、神の摂理、それを信じよう。船大工や造船会社の誠実さに対して抱いていた狭量な疑念を心から追い払おう。こうして彼は、自分の船は完全に安全で航海に適しているという、心からの心地よい確信を得るに至った。晴れ晴れとした気持ちで、そして新天地へ向かう離郷の成功を慈愛に満ちた気持ちで願いながら、出航を見届けた。そうして彼は、この移民船が大海のただ中で沈没して行方知らずとなったとき、保険金を受け取ったのであった。

クリフォードは、こうした思考実験を提示して、この船主は多くの乗船者の死に対して明々白々に有罪であると断定する。この船主がどんなに自身の船の健全さを心から誠実に信じていたとしても、彼が罪から免じられることは決してない。なぜか。クリフォードはこう断定する。

「なぜなら、この船主には眼前に示された証拠に基づく限り、船の健全さを信じる権利がないからである。彼は、辛抱強く探究して誠実な仕方でも証拠を得ることによって、そうした信念を獲得したわけではない。そして、たとえ最終的には、そうした信念について強く確信を感じて別の仕方でも考えることができないようになっていたとしても、彼が

自覚的かつ意図的にそのような心の持ち方へと自らを動かしていったのである限り、彼は自身の心の持ち方に対して責任を負わなければならない」(Clifford 1999, pp.70-71)。

ここまでは、非常に理解しやすいと思われる。この思考実験での船主は、別な言葉で言えば、「自己欺瞞」にみずから望んで陥ったと言えるだろう。あるいは、刑法的な概念で言えば、「認識ある過失」によって大惨事を招いてしまったと言えるだろう。さすがに、大惨事を起こそうという意図はなかったので、「故意」とは言えず、「未必の故意」とも言えないが、危険性を潜在的に理解していた以上、単なる「過失」ではなく、「認識ある過失」と認定されざるをえない。それゆえ、道徳的にも法的にも責任を追うべきだ、というのはたしかに納得できるだろう。実際、裁判に訴えられて、この船主の思考プロセスが明らかにされたとしたら、刑事責任は免れない。

あるいは、最終的に獲得した船主の信念が、間違いかもしれないという潜在的認識を完全に消去した形で、つまり後ろめたいものがまったくなく、移民の成功に寄与するという、道徳的に称賛される行為を自分で行っているという、そういう信念として成立していたとするならば、その結果が多くの人々の死を招いた以上、これはある意味で、刑法学で言うところの「確信犯」に近い事態が発生していたと捉えることができるかもしれない。むろん、そうだととしても、有罪性を免れることはできないだろう。

3. クリフォードの議論の驚くべき展開

しかし、クリフォードの議論はその先へとずんずんと進む。今度は、この船主が自己欺瞞的に信じたことがたまたま真実であって、移民船は決して航海に不向きな状態ではなく、実際に乗船者たちは安全に航海を達成した、と想定しようと、クリフォードは思考実験の条件を変更する。このような状況は、この船主の道徳的有罪性を減じるだろうか。そうクリフォードは問いを立て、こう断定する。

「そのようなことは決してない。行為がなされたとき、それは永遠に善か悪なのだ。行為の善い帰結あるいは悪い帰結がたまたま顕在化しなかったとしても、それが事態を変更させることはまずできない。船主は無実であることはなかった、ただその有罪性が露見しなかっただけなのだ。善か悪かという問題は船主の信念の起源に関わるのであって、その信念の内容に関わるのではない。信念が何であったのかに関わるのではなく、船主がその信念をどのように獲得したのかに関わるのである。つまりは、その信念が真であるか偽であるかが明らかになるかどうかに関わるのではなく、彼の面前に示された証拠に基づいてそうした信念を形成する権利があったのかどうかに関わるのである」(Clifford 1999, p.71)。

驚くべき議論であると言うべきだろう。手持ちの証拠によって正当化できるように思えるけれども、実際は正当化されえていない信念が、たまたま真であった場合がここで問題と

なっている。これは、哲学的認識論で言うところの、いわゆる「ゲティア問題」(Gettier problem)あるいは「認識的運」(epistemic luck)と称されている事象の例として捉えることができる。テイモシー・ウィリアムソンの挙げた例を少し改定して言及するなら、壁掛け時計を見て時刻を確認したが、実はその時計は壊れていて動いていなかった、しかしたまたま正確な時刻を示しているときに時計を確認したので、時刻の情報は真であった、といった状況が「ゲティア問題」あるいは「認識的運」と呼ばれる問題性の例示となる(Williamson 2007, p.192)。たしかにこの例の場合、もしもっと注意深く状況を探查したならば、秒針が動いていないとかコチコチ音がしないとかなどにより、時計が止まっていたことが判明し、別の手立てによって本当の時間を確認すべきであったと言いうる。しかし、たとえそうしなくとも、この場合は、私は約束の時間にも、講義開始の時間にも、遅れることもない。つまり、問題は発生しない。けれども、もしクリフォードの言う、たまたま事故が発生しなかった移民船の例が、こうしたゲティア事例に該当するならば、それは道徳的に有罪なのだ、そしてその有罪性は、船主の信念が偽であって実際に大惨事が発生した場合と何の変わりもないのだと、そのようにクリフォードは断罪するのである。なにもトラブルが発生しなかったにもかかわらず、である。驚くほど厳格である、いや厳格に過ぎると述べるべきではなからうか。

子どもがボールを拾いに、左右が見にくい道に飛び出そうとしている。親は、危ないと思って、道路の左右を耳で確認したところ、オートバイの音が聞こえたが、それは隣の別の道を走る音だと理解して、子どもを行かせた。しかし、実はオートバイはまさしくこの道を進んで来ていた。しかし、まことに偶然なことに、そのオートバイは子どもが飛び出した場所の直前の曲がり角を曲がって走り去って行った。つまり、子どもは実は安全だったのである。道は安全だとする親の事実認識は、たまたま真だったのである。このような状況は、日常的に十分ありうるだろう。こうした場合、親は道徳的に非難されるべきだろうか。たしかに、ひやっとして、後味が悪い感触は残るし、もっと注意しなきゃいけない、という教訓は得るであろう。けれど、結果は何もなかったのだから、日常は何もなく過ぎていく。

これに類する、雑な仕方ですと信じたことがたまたま真実と合致した、という状況理解は、程度の大小を合わせてかなり多くあるだろう。自動車運転中に、前方に対向車もいないし、歩行者もいないので安全だと瞬時に判断して、ちょっとよそ見をする。けれど、そうした判断は必ずしも厳密かつ注意深い吟味に基づくわけではない。実際、自分の視野から外れた角に歩行者がいて、道路を渡ろうとしていた、などということはしばしば起こる。でも、歩行者が私の車に気づいて、待っていてくれた。よくある光景である。いちいちそうしたことが道徳的非難に値するならば、私たちの罪深さはいかほどのものになってしまうだろう。私たちは、どんなに良識のある常識的市民として生活しているとしても、そもそもこの世に生まれ出でたときから、徹頭徹尾、無限とも言えるほどの罪責を負っていることになるのである。私たちは、事実として、本質的に罪人だという思想に結局は至り着く。

以上のような議論は、「移民船は航海に適している」とする船主の信念は、最初の想定の場合と同じく、誤りであったけれど、結果としては事故は発生せず、航海は無事に終わった、といった場合にも応用できるはずである。前段の事例での想定は、「移民船は航海に適

している」という信念がたまたま真であって、そして事故が発生しなかった、ということだったが、いま検討しようとしているのは、その信念が当初のシナリオ通り偽であったが、たまたま事故が発生しなかった、という場合である。この場合も、クリフォードの論立てに従えば、道徳的非難はまったくもって避けられないということになる。信念の内容が真か偽かではなく、どのような証拠に基づいてそうした信念を獲得したかが問題の核心なのであり、船主の「移民船は航海に適している」という信念は彼が手にしていた証拠に基づいたものではない以上、船主の信念は道徳的に有罪なのである。このことは、再び刑法学に照らすならば、「過失犯の未遂」という、やや微妙な概念として捉え返すことができるだろう。

間違った、あるいは誤ったことが、事態的に無害だったり、かえって益をもたらした場合でも、それは大いなる悪事である、とする議論をクリフォード自身も展開している。次のような想定でもって、このことを例解している。

「もし私がある人からお金を盗んだとしても、こうした所持の単なる移転によっていかなる害も発生しないかもしれない。盗まれた人は損失を感じないかもしれないし、あるいは彼が自分のお金を不適切な仕方でも消費してしまうことを予め防ぐことになったかもしれない。けれども、私は人類に対して重大なる悪事をなしたと言わざるをえない、すなわち、私は不正直な人間となってしまったのである。社会を害するのは、所有物を失わせたということではなく、盗人の巣窟になってしまうという事実である。というのも、そのようになったとき、社会は社会であることを止めるからである。これが、悪事をなすべきでない理由、すなわち、たとえその悪事によって益がもたらされるかもしれないとしても、その悪事を絶対になすべきではない理由である。というのも、私たちは悪事をなしてしまったのであり、それによって邪悪な者になってしまうという、そうした重大なる害が発生してしまうからである。同様に、もし私が不十分な証拠に基づいて何かを信じてしまったとしても、そうした単なる信念によっては重大な害は発生しないかもしれないし、結局はその信念は真であるかもしれないし、あるいは、外的な行為にその信念を反映させる機会をまったく来ないかもしれない。にもかかわらず、私は人類に対して重大な悪事をなしたと言わざるをえない」(Clifford 1999, p.76)。

なんとも、厳格かつ潔癖な見解である。というより、もはや常軌を逸した過度な潔癖さと言ふべきだろうか。さしあたり私は、こうしたクリフォードの立場を「潔癖主義」と呼んでおきたい。

4. 過失犯の未遂

こうしたクリフォードの「潔癖主義」を、ともかくももう少し理解可能にするには、私の見立てでは、先に言及した「過失犯の未遂」という概念が手がかりになると思われる。「過失犯の未遂」とは、文字通り、過失による加害行為が発生しそうになったけれども未遂に終わった、というような事態のことである。この「過失犯の未遂」については、刑法論におい

て二つの考え方が対立していると言われている。刑法学者の野村稔の議論によれば、焦点となる学説上の対立は、「未遂概念が故意犯を前提とするものであり、過失犯には未遂の成立する余地がないものかどうか、また、過失犯にとって結果は本質的属性かどうか、換言すれば、結果発生以前に過失犯の実行行為が個別化されて実行の着手が特定できるかどうか」(野村 1976、pp.40-41) という点にあるという。このうち、未遂概念が故意犯を前提するかどうかについては、ドイツ刑法や日本の刑法学説においても、未遂犯は故意犯を前提する、よって理論的に「過失犯の未遂」は不可能である、とする見解が従来から存在する。すなわち、未遂が成立するためには「悪意」(mens rea)が必要であると考えられてきたのである。そして、このような未遂概念の理解に基づくならば、過失犯においては結果としての出来事が本質的属性であることになる。「過失犯の未遂」が不可能であるならば、過失犯というのは実際に結果が発生しなければ成立しないと推論されるからである。しかしながら、刑法研究の文脈においても、「過失犯の未遂」を肯定する学説も存在してきた。再び野村の説明を引いておこう。「過失犯が単に過失という心理的態度と結果、および両者の間の因果関係から成立するという考え方から、過失行為そのものの独自性をみとめるようになってからは、ほとんどの論者は、過失犯にも、故意犯と同様に、実行行為と結果とが考えられるとし、「過失行為」には実行の著手があり得るから過失犯の未遂もまた思惟可能である」とし、「過失犯においても、実行行為としての過失行為の存在がみとめられる以上、実行行為があり結果不発生のばあいは未遂といわざるをえない」とし、その個別化は、「一定の結果を」予想することによってまた「不注意な行為の持つ『危険性』の強弱・大小によって達成されるとするものである」(野村 1976、pp.44-45)。

同じく刑法学者の曾根威彦の記述によれば、法益侵害という結果の発生を待って始めて、主観的・心理的な予見可能性という審級で責任を問題にする場面でのみ過失を主題化する立場は「旧過失論」と呼ばれ、そこでは「過失犯の未遂」は不可能だということになる。それに対して、「過失にとって本質的なことは法益侵害といった結果無価値ではなく、社会生活上必要な客観的注意を怠ったという行為無価値にあるとして、過失犯の本質を結果の面からではなく、まず行為の面から把握しようとする」(曾根 1990、pp.62-63) 立場は「新過失論」と呼ばれる。それはすなわち、「過失すなわち客観的注意の欠如は、過失犯における実行行為の概念要素と解せられる」(曾根 1990、p.63) とする立場、過失を結果の発生がなくとも成立するそれ自体として一つの行為と捉える立場、である。当然ながら、そうすると、結果が発生しなかった過失行為というものがあることになる。「過失犯の未遂」という様態は承認されるわけである。

過失行為という、個体化可能な一つの行為が表象されうことは、私の理解では、英米法で言及される「介入原因」(intervening cause) の概念において図らずも露わとなっているように思われる。「介入原因」とは、過失に即して言うと、過失現象が発生した後に、別な出来事が当該事象に影響して、害悪が発生してしまう場合で、一般に、そうした別の出来事が「合理的予見可能性」(reasonable foreseeability) を持つ場合は過失犯が成立するが、そうした予見可能性をもたない場合は非難すべき過失犯は成立していないと見なされる。このようにして過失犯の非難可能性を識別するやり方は「新しい介入行為テスト」(novus actus

test) と呼ばれる (Hodgson 2016, p.31)。たとえば、ドライバーのよそ見運転などの過失によって歩行者がはねられ怪我を負って病院に運ばれたとして、その病院にて出血多量で危篤状態に陥った場合、怪我が出血多量をもたらすことは合理的に予見可能なので、ドライバーの過失犯が成立する。それに対して、ひかれた人が運ばれた病院での生活において怪我がひどいことで落ち込みうつ状態となり、自殺してしまった場合、そうした自殺行為は合理的に予見可能とは言えない新しい介在行為であると言えるので、怪我人の死に関するドライバーの過失犯は成立しない (See Hodgson 2016, p.3)。こうした過失に関する「介在原因」の議論において、後者のような場合は、過失は発生したけれども、結局は結果に結びつかなかった、という事態として理解できるのではないかと私には思えるのである。たしかにこのことは、必ずしも「過失犯の未遂」と称しうる事態と同じではないかもしれない。けれども、少なくとも、結果とは独立の、結果なしでも表象可能な過失行為というものが概念的に成立していることを、この「介在原因」の概念は示唆しているのではなからうか。

5. 宇宙視線と人生視線

以上の「過失犯の未遂」についての検討を念頭に置きつつ、クリフォードに戻ろう。クリフォードの「潔癖主義」の根底には、信念というもののクリフォード独特の捉え方がある。実際は何も被害は発生しなかったとしても、不十分な証拠に基づく信念は道徳的に非難されるべきだとするクリフォードの議論に対して、必ずや突きつけられるであろう疑問は、船主の例などにおいて道徳的に非難されるべきなのは信念ではなくて、信念に従って行った「行為」(すなわち、航海に不向きな移民船を出帆させた行為) なのではないか、というものであろう。そうクリフォード自身が記す。こうした想定される疑問に対して、クリフォードはきわめて明快な解答を与える。

「信念をそれが示唆する行為から切り離すことはできないし、一方を非難することなしに他方を非難することもできない。問題の一方の側に基づいて強固な信念を抱いている人、あるいは一方の側に基づいて信念を抱こうと望んでいるだけの人であっても、そうした人々は、本当に疑問を抱いて公平無私な状態であるように、公正さと完全さでもって事態を探究することは金輪際できないのである。こうして、公正な探求に基づかない信念が存在することで、人々は、[公正に探究するという] 必要な義務を実行するのに不適になってしまうのである」(Clifford 1999, p.73)。

信念と行為は不可分だと、クリフォードは主張している。では、どういう意味で信念と行為は結びついているのだろうか。信念はいつでも何らかの行為を引き起こすのであって、行為を引き起こさない信念はない、ということなのだろうか。それとも、上で検討したような、「過失犯の未遂」という概念の成立可能性を認める見解のように、信念それ自体が一種の行為であると捉えるというのだろうか。クリフォードの議論をもう少し追っていこう。クリフォードは、このように論を進める。

「信念を抱く人の行為にいかなる影響も及ぼさないようなものは、真には信念と言えるような代物ではない。行為へと強く促すことを真に信じる者は、それを切望する行為をすでに眺めているのであり、心の中ですでにその行為に関わっているのである。かりにそうした行為が公開の振る舞いとして実現されないとしても、未来を指導する要素として蓄積されていくのである。そうした信念は、私たちの全生涯のすべての瞬間において感覚と行為を結合させる信念の集積の部分をしていくのであり、巧妙に組織化され簡約化されているのでいかなる部分といえども他の部分から切り離されることはなく、ただ、新しい追加の信念が加わっていくことで、全体の構造が修正されていくだけなのである。真実なる信念というのは、どんなに取るに足らなく断片的なものに見えようとも、まったくもって無意義などということは決してない……真実なる信念は、私たちの内奥の思考のなかに連続体を知らず知らずのうちに徐々になしてゆくのであり、そしてそれはいつの日か公然とした行為へと激しくあふれ出し、私たちの性格に永遠に刻印を押ししていくのである」(Clifford 1999, p.73)。

なんという激烈な議論であろうか。一つの信念を抱くことが、永遠にその人物の性格の構成要素になっていくというのである。さしたる確認もせず、道路には危険な点はないと考えて、一瞬よそ見をした自分は、もはや道徳的非難を免れえない悪人だと、そのように断じているも同然の激しい議論である。いずれにせよ、このクリフォードの議論からは、信念は、いつ公然とした行為になるかは別にして、かならず行為に結びつくということ、そういう意味で行為と切り離せないと考えていること、このことが浮かび上がる。

では、こうした考え方は「過失犯の未遂」とどう関わると言えるだろうか。常識的な故意・過失のレベルで考えれば、クリフォードは、信念を抱いても行為の顕現化にすぐに結びつかないことがあることを認めつつ、信念は行為の一部を成すと捉えていると解釈されるので、「過失犯の未遂」という事態を有意味になりうるものとして承認していると言ってよいと思われる。けれども、クリフォードの議論を彼自身の含意に沿って解釈するならば、信念は、いつそうなるのかは別にして、かならず行為として顕在化すると述べていると捉えられる。だとすれば、逆に「過失犯の未遂」という概念は不可能なのであって、過失、すなわち危険性やリスクに対する不注意な思い込みは、絶対に未遂に終わることはなく、かならずや行為となって現れる、未遂などということはありえない、と論じていると理解されるだろう。ただし、そうした場合の行為は、信念に字義通りに対応した行為なわけではなく、信念主の性格に沈殿して、信念主の行為に反映されていく、という文脈での行為である点は注意しなければならない。それゆえ、クリフォードの例に沿って言えば、不十分な証拠によって移民船の安全性に関する肯定的な信念を抱いたときに、たまたま運良く何も事故が起らず、安全に航海が終了した、という場合、それでも不十分な信念は道徳的非難に値するというならば、私たちの日常的な言葉遣いを前提する限り、クリフォードはやはり「過失犯の未遂」という非難形態を承認していたと考えられる。

こうした、クリフォードの議論に宿る一種の揺らぎは、彼の「信念の倫理」を理解するに

当たって決定的に重大だと私は考えている。たった一度でも不十分な証拠に基づく信念を抱いてしまった者は罪人であり続けると、クリフォードが示唆している点は先の引用部分で触れた。実際、この厳粛すぎる論調はクリフォードの「信念の倫理」の大きな特徴である。一度発生した悪事は、なにをしても取り返せず、弁明できず、そのまま悪事として残り続ける。クリフォードは、こう確言している。

「悪い行為は、後で何が起ころうとも、それをなされてしまった時点でつねに悪なのである」(Clifford 1999, p.76)。

これは明らかに常識外れである。弁明、謝罪、情状酌量、贖罪、反省。こうした一連の概念が無意義になりかねない。おそらく、ここで問題とすべきは「つねに」(always)、あるいは先に引用した部分で言えば「永遠に」(for ever) という文言の意義ではなかろうか。

これは、その信念主の全生涯に渡って、という意味なのだろうか。それとも、もしかして文字通り、信念主の死後も含めて「永遠に」ということなのだろうか。だとしたら、それは途方もない考え方だと言えるだろう。しかし、こうした考え方は、死後には人間も含めたすべての生物は消滅する、ということ的前提しているとき、途方もない、と言えるわけだが、そうではなく、私たちは死後もかすかな仕方で存在し続けるというオントロジーを採用したならば、話は違ってくるだろう。悪は永遠に悪として、かすかな仕方だが永遠に存在し続ける信念主に帰属され続ける、という思想である。これは、どう考えても私たちの日常的・日常的実践を超越している。けれども、理念的には否定はできない。私は、こうした空間的・時間的に広大で無限な宇宙的地平に立ってものごとを捉えていく見方のことを、別のところで「宇宙視線」と名付けた。つまり、宇宙視線を採るならば、クリフォードの議論は字義通りに解することが可能なのである。この「宇宙視線」には、すでに発生した悪を悪として同定しているという意味で、「四次元主義」的な見方が包摂されるだろう。それに対して、「過失犯の未遂」の概念的可能性の可否などの現実社会での刑法的問題を論じる地平を、私は「人生視線」と呼んだ。有限な私たちの人生の中での、短期的な事象を扱う視線のことである。そういう意味で、クリフォードの議論の射程を正確に理解するには、「宇宙視線」と「人生視線」という二つのアプローチを区分して整理していくことが有用であると私には思えるのである¹⁾。

6. 証拠概念の広がり

さて、以上、クリフォードの「信念の倫理」の前半部について、すなわち彼の核心的着想について検討してきた。しかし、それに対して誰もが感じるであろう疑問は、私たちの日常抱く信念は、感覚や知覚に関する信念のような、直接的に信念を正当化しうるような証拠に基づくものばかりではなく、気象データを前にして明日の天気について抱く信念のように「確率」(probability) に本質的に関わるものであったり、過去の歴史的出来事について抱く信念のような「他者の証言」(the testimony of others) を媒介するものであったり、特

定の自然科学分野での仮説的な理論について抱く信念のような「権威」(authority)であったり、多様なのではないか、というものであろう。船の構造を支える柱が腐食しているといった証拠によって、この船は出航に適さないと信じる場合は、証拠が信念を直接的に、しかも実際には「確実性」をともなって正当化すると言えるが、たとえば、寒冷前線の位置データと過去の降雪パターンのデータとを前にして明日の降雪を信じる場合には、事柄の性質上、「確実性」は保証されず「確率」的にしか信じることはできない。こうした証拠の多様に関して、では、クリフォードはどのように処理しようとしているのか。

クリフォードは、まずは数学者であり、決して哲学専門の学者とは言えないのだが、哲学的主題に対する論理的明晰性は非常に卓越しており、自身の議論を客観的かつ冷静に反芻することができている。クリフォードは、「信念の倫理」の後半部分の最初で、次のように問いを立てる。曰く、以上に示したような「信念の倫理」を貫徹するならば、私たちは、自身の歩む道筋についてその堅固さを自身で確かめきるまでは、すべてを疑い普遍的な懐疑論者になるほかはなくなってしまうのではないか。自分たちの直接的経験で膨大な量の知識の検証をして完全な確実性を確認することなどできるはずもなく、嘘についてごまかさないう限り、日常用いている知識の大部分が奪われてしまうのではないか。クリフォードは、このように端的な疑問を自らに提示する。

こうした想定疑問に対して、クリフォードはまず、多くの人々がすでに日常生活を導く偉大な原理を発見していて、それらは誠実に検証されていて、そういう点で「実際的確実性」(a practical certainty)を獲得するに至っている。そうした権威に依拠することで、十分な証拠に基づいた信念を形成しうる、とそう答える。クリフォードの議論の前半を読んできた者にとって、やや驚きの、そして少し拍子抜けの議論展開ではある。明らかに、前半の議論を徹底していた厳格性は、この権威への依拠を許容することによって薄れてしまうだろう。さらにクリフォードは、私たちの日常には、「確率」(probability)に依拠して行為しなければならない場合が多々あり、そうした場合の証拠は現在の信念を正当化するような信念ではないとしても、まさしくそうした確率に基づく行為によって未来の信念が正当化されると、論じ及ぶ。そして、こうした「確率」への考慮の延長線上で、「他者の証言」(the testimony of others)に基づいた信念に関して、どのような条件の場合に、こうした自分自身の経験を越え出たものについて信じるのが理に適うのか、と問いを示す。クリフォードは、この点に関して、本当のことを述べているという証言者の「正直さ」(veracity)、その真理を知る機会を得るに足る証言者の「知識」(knowledge)、証言者がそうした機会を適切に利用した上での「判断」(judgment)であること、という三つの基準を掲げている (Clifford 1999, pp.78-79)²⁾。

クリフォードの「信念の倫理」を論じる場合、私の知る限り、どうしてもこうした「権威」や「確率」を導入する後半の議論は軽視されがちである。しかし、割かれている分量から言っても、この後半部分は決して無視されてはならない。ただし、そのことは、この後半の議論が前半の議論と整合しているということをアプリアリに保証するものではない。実際、私の見るところ、どうにも解せない点があるように思われる。というのも、権威や確率や証言に基づく知識は、当然ながら可謬的であり、さらには変更可能性さえ含み持っている

からである。

クリフォードの議論に従えば、たとえば、17世紀半ばならば、ものを燃焼させるとフロギストンが放出される、という信念は学者（ドイツの科学者シュタールなど）の権威によって正当化された信念であると言え、道徳的非難の対象とはならないだろう。けれども、今日ではそうした信念は、十分な証拠に支えられているとはまったく言えない。こうした信念のステイタスの通時的変容は、「信念の倫理」においてどう対処したらよいのだろうか。不十分な証拠に基づく信念は道徳的非難の対象であり、「永遠なる悪」である、とする前半の議論と、どう整合性を保ちうるのだろうか。また、たとえば、クリフォードの船主の例で言っても、船主本人は移民船が航海に不適かもしれないと感じたとしても、船舶についての学説が示す航行可能性の基準をその移民船が満たしている場合は、主観的なためらいがありつつも、大丈夫だと言い聞かせて出航させ、その結果移民船が途中で沈没したときでも、道徳的非難の対象にはならないことになるのではなかろうか。

「確率」についても、いくらか不可解なことが発生しうるように思われる。たとえば、非常に難しい外科手術で、医師が成功確率6割と評価した手術を、それしか助ける方法はないと信じて実行し、その結果、手術中に患者が亡くなってしまった場合、この医師の信念は道徳的非難の対象になるのだろうか。不十分な証拠に基づく非道徳的な信念になるのだろうか。あるいは、サッカーなどで、成功確率がきわめてわずかだと思われるロングシュートを、うまくいくはずだと信じて放ち、結果、運良く成功した場合、その信念は称賛されるべきではなく、不十分な証拠に基づく永遠なる悪として糾弾されるのだろうか。また、「他者の証言」に関しても、特定の出来事や特定の自然現象に関して、クリフォードの言う三つの基準を満たす証言が複数対立した場合、そうした証言のどれかを信じたならば、「信念の倫理」としてどう評価したらよいのだろうか。たとえば、日本の四国の山深くでニホンオオカミがまだ生息していることが発見された、と証言する生物学者がいて、しかし同時に、いやあは四国犬だ、と証言する日本犬の専門家がいた場合、もし私が前者の生物学者の証言を信じたなら、「信念の倫理」はどのように評価するのだろうか。疑問はどんどん連なる。

7. 信念の成長説

どうにも、クリフォードの議論の読解をしようとしても、途方に暮れるところがあると告白しなければならない。では、専門の哲学者であるとまでは言えない人物の、哲学的に混乱した、精読して研究する値打ちのない議論として、放擲すべきか。どうしても、そうは思えない。世にはびこる軽信や迷信や流言飛語（デマ）、根拠のない風評や思い込みや偏見や差別、そして疑似科学³⁾。これらを思うとき、これらの恐るべき有害性を目の当たりにするとき、きちんとした証拠に基づかずになにかを信じてしまうことの悪徳性を真正面から糾弾するクリフォードの「信念の倫理」の、なんとも清々しい仕方で、真正面から本質にズバリと切り込む、そのまさしく正鵠を射た議論には、凡百の哲学説の追従を許さない、キラキラと輝く洞察があふれ出ていると感ぜざるをえないのである。「信念の倫理」は、そのように形容しないではいられない、魅力が充満した議論なのだ。

しかしながら、同時に、すでに記したことからも窺われるように、クリフォードの議論には、理解しがたい不整合が、これまた充満しているようにも思える。実際、すでに挙げた問題点以外にも、実は、不十分な証拠に基づいた信念でも、のちにクリフォードを辛らつに批判したウィリアム・ジェイムズが焦点を当てた、宗教的信念や、また、軽信や思い込みが想像力あふれる物語を生む土台になることなど（鬼や河童の物語などを想起せよ）、そうした事例を思うとき、クリフォードの生真面目一本槍の議論には重大な欠陥があるようにも思えてくる。しかし、だからといって「信念の倫理」の魅力が消失することは絶対にない。むしろ、あまたの欠陥があるなかで、それをくぐり抜けた洞察を顕現させているという意味で、欠陥があるからこそ価値を際立たせているとさえ言える。冒頭に触れたミルの『自由論』に匹敵する事態がここには発生しているのである。

もう一つ言及しておきたいことは、「信念の倫理」の論立ては、伝統的な「事実と規範」あるいは「**「である」**と**「べき」**」という二分法を真ん中から切り崩す役目を果たしているという点である。信念は、伝統的な知識概念の規定である「正当化された真なる信念」(justified true belief) に現れていることから分かるように、もともとは知識や認識の母体となる事象である。そして、知識というのは、基本的に現実のありようを記述することで「真理」という価値を得て成立するものであり、そこには規範的な「べき」の様相は入っていないと、さしあたり見なされる。ある道路を時速 80 キロのスピードで走っている車がいる、という知識が成立するからといって、その道路は時速 80 キロ以上で走るべきであるとか、時速 80 キロ以下で走るべきだとか、そうした「べき」を伴う規範を随伴してこない。あるいは、その道路の制限時速が「時速 60 キロ以内」であったとしたなら、時速 80 キロで走っている車が現実に存在しようとも、「時速 60 キロ以内で走るべき」という制限時速の「べき」が影響を受けることはない。時速 80 キロで走行している車は、端的にスピード違反なのである。けれども、「信念の倫理」は、こうしたいわば常識的とも言える二分法に、やや異なる角度からメスを入れ込む。時速 80 キロで走っていた車のドライバーが、制限時速 60 キロ以内という標識をきちんと認識せずに、何の咎も感ぜずに時速 80 キロで走行していたときには、「このぐらいのスピードで問題ないだろう」という信念そのものに道徳的評価が課せられると、そう「信念の倫理」は食い込んでくる。あるいは、標識を認識していても、「たぶん誰も気にしないだろう」と信じて時速 80 キロで走行していた場合も、その信念が道徳的評価の対象となる。何かの信念の形成過程に道徳的評価が関わるとするのが「信念の倫理」の真骨頂だからである。こうなると、知識や信念は「**「である」**」の領域で、「**「べき」**」の領域とは区別されるという、伝統的かつ常識的な二分法はなし崩し的に瓦解していくのではなかろうか⁴⁾。

さて、権威や確率や証言を導入したクリフォードは、さらに前半の厳格な見解に微妙に背反しそうに思われる議論を展開していく。前半部分でクリフォードは、信念は行為と常に結びつき、したがって信念が不十分な証拠に基づく場合は道徳的に悪であり、その悪は永遠に悪であり続けるとしていた。それは、あたかも信念は、一旦抱かれると固定されたもののように私たちの性格に影響を残し続けるというように読める議論であった。しかし、そうした読み方がもしかしたら間違いかもしれないことが、クリフォードの後半の議論から浮かび上

がってくる。まず、信念と行為とが、単に結びついているだけでなく、相補的な影響関係にあることが指摘される。

「信念は人間に属し、そして人間の事柄を導くことに帰する。いかなる信念も私たちの行為を導くのでなければ、本当のものとは言えないのであり、そしてそうした一つ一つの行為が信念の真理性のテストとなるのである」(Clifford 1999, p.82)。

信念は、一度抱かれると固定されるわけではなく、信念に伴う行為によって随時チェックされていくというのである。だとすれば、ほんとうに十分な証拠に基づいた信念かどうかは、信念そのものだけでなく、信念に随伴する行為によって確認されるのであり、だとしたら、もしかしたら、信念の内容も道徳的価値も行為の進展によってダイナミックに変容していくということになりはしないか。信念とは、もしかしたら、「成長」していくものなのではないか。

こうした推測は、実際の射ていることが、クリフォードの議論から明らかとなる。彼は、信念の正当化根拠の一つとなる「権威」に関して、こう記す。

「信念や想念の環境というのは、私たちの祖先たちの労働と努力によって形成されてきたのであり、それのおかげで私たちは、人生の多様で複雑な状況のただ中で息をし続けることができる。そうした信念群は、私たちの周りに、私たちのそばに、私たちの内にある。それらが提供してくれる思考の形態や過程に入る以外に、私たちは思考することができない。それを疑ったり、テストしたりすることが可能だろうか。もし可能だとしても、それは正しいことなのだろうか。」(Clifford 1999, p.87)。

なにやら、ウイトゲンシュタインの生活形式を連想させる物言いである。ただ、クリフォードは、その源泉に過去の祖先たちの労働や努力 (the labours and struggles) を読み込むのである。では、「労働と努力」とはどのようなことか。クリフォードは、疑問を提起し続けて、探究をし続けること、それがなすべき「労働と努力」であり、それをしないことは私たち自身を傷つけるだけでなく、子孫へとつながっていく絆に対する義務を拒否することであり、自分たち自身と人間という種を絶滅させかねないことなのだと、強い調子で熱っぽく語る (ibid.)。このようにも記す。

「これは有益か否か」。そうした問いを絶え間なく提起し、そして答えていくことによって、そうした想念は広がりにおいても明晰さにおいても成長していくのであり、直観力が強化され、純化されていくのである。」(Clifford 1999, p.89)。

さらには、問いを提起し答える絶え間ない営みについて、こうも述べる。

「そうした事柄すべての価値は、それらが毎日検証される、ということに依存する 正

直で勇敢な人の労働と絶え間ない問いの提起が、既知の真理の構造を、私たちが現在世代が望むこともできず想像することもできないような栄光あるものへと建ち上げていく」(Clifford 1999, pp.91-92)。

まさしく、「信念の成長説」と呼ぶことが正当であるような見解がここに展開されているのである⁵⁾。

8. 二つの視線の交錯、そして不在因果

どうも、プラグマティズム的な議論を彷彿とさせ、健康的なオプティミズムが展開されているように読めるが、しかし依然として、前半部分と後半部分の微妙なずれ違いのような事態は完全には解消されていないように思われる。ただ、「信念の倫理」の際立つ重要性に照らすとき、単に矛盾や不整合があるということを指摘するだけで終わってしまったのは、あまりに非生産的である。私としては、できるかぎり整合的に読解する、あるいは読み手の方で見解を補強しながら「信念の倫理」の持つ潜在的なパワーを暴き出す、という戦略を採っていきたい。本稿では、その頭出しをして、一旦閉じたい。

こうした戦略の礎として、私は先に触れた、「宇宙視線」と「人生視線」という二区分を考慮に入れて、クリフォードの議論の整理をしていけるのではないかと考える。すなわち、船主の例のような「不十分な証拠による信念」と連動した行為の悪徳性は「宇宙視線」からして「永遠な悪事」として捉えられる。これは、原理的に取り返しがつかず、消去や撤回ができない。こうした見方はクリフォードの「潔癖主義」と対応している。それに対して、科学的探究などにおける、そのときどきの証拠に基づく信念は、それと連動する行為の中でその真理性が検証され続け、それとともに証拠や信念そのものも変容し成長していくとする「信念の成長説」は、私たちの実社会・現世での捉え方であり、クリフォードの議論が「人生視線」に立っている側面である。けれども、「信念の成長」は、多くの世代にわたる長期の成長ということも視野に入れられており、そこでの「長期」ということが「永遠的」という理念的な様相へと収束していくとするなら（そうした見方の傾きを私は上でオプティミズムと呼んだのだが）、「信念の成長」は、はじめは「人生視線」に立って論じられたとしても、理論的には「宇宙視線」と交錯していく。他方でしかし、「潔癖主義」の文脈でも、「認識ある過失」、「過失」、「過失の未遂」といった形で、具体的な道徳的非難あるいは刑法的対応を論じる場合には、「潔癖主義」が親和していた「宇宙視線」は背景に退き、「人生視線」が露わとなってくる。このように、クリフォードの議論は、「宇宙視線」と「人生視線」の交錯として整理することができるのではなかろうか。

むろん、そのように整理できるということは、必ずしもクリフォードの議論が強い説得性を持ち、「信念の倫理」が普遍性を持つに至ることを保証はしない。このように整理できるとしても、依然として、多くの疑問は解決しないからである。「信念の成長」と言うが、たとえばクリフォードの船主の例の場合、最初は移民船が航海に不適という信念を持ったが、自己欺瞞的な仕方、航海に適する、という信念を抱くに至り、航海を実施させたわけだ

が、そうした経過の中で、いったいどこに検証を繰り返して真理性を吟味するという「信念の成長」を可能にする機会があるというのだろうか。また逆に、感染症ワクチンなどの医薬品の開発過程で、一定程度の（おそらくは主観的）確率でもって効果が期待できそうな薬ができたと思われたので、治験を試みたところ、治験者に軽症とは言えない副反応そして後遺症が発生したとき、薬品開発者はそれを踏まえて改善を試みる。この場合、「信念の成長説」だと薬品開発者に対して副反応や後遺症に対する道徳的非難可能性は生じないように思える。治験という行為の結果に照らして、検証と開発の作業をさらに繰り返していけばよいからである。しかし、「潔癖主義」だととてもそうは言えないのではないかとも思える。実際、後遺症が残った治験者が薬品開発者に対して責任追及と賠償の訴訟を起こすことさえ考えられる。

おそらく、こうしたクリフォードの「信念の倫理」を、その着想の重要性を引き継ぎつつ、弱点を補強していくには、私の感触では、「信念の成長」ということが許容される度合いをきめ細かく識別していく道具立てを導入することがよいのではなかろうかと思われる。船主の欺瞞的信念の場合、まず「信念の成長」を許容する度合いはきわめて少ない。上の薬品開発者の例に関しても、船主の例よりは「信念の成長」が許容される度合いは多いかもしれないが、やはりそうした度合いは少ないと言うべきだろう。けれども、たとえば、iPS細胞の開発に至る過程での、結局は偽に至ったような経過的信念、つまりは、そのときで考えれば「不十分な証拠に基づく信念」と言えそうな信念に関しては、「信念の成長」が許容される度合いはきわめて高いと考えることができるだろう。

私は、こうした「信念の成長」が許容される度合いは、信念を形成する際の「探究の不在」が、後発する信念＝行為の原因として指定されることが適切かどうかにかんする因果関係、すなわち一種の「不在因果」(causation by absence) がどの程度の説得性のもとで成立するのか、ということによって測定できるのではないかと踏んでいる。そうした「探究の不在」こそが問題となる結果（信念＝行為）を生じさせたという因果関係指定が説得性が高いときは、すなわち、「信念の成長」が許容される度合いは少なく、その結果が非難に値する度合いも大きいことが帰結する、というように考えるのである⁶⁾。

以上で、紙幅も尽きた。「信念の倫理」研究はまだまだ端緒についたばかりである。以後は、クリフォードの「信念の倫理」の最後の部分で表明される「自然の斉一性の原理」への依拠を論及し、それをホワイトヘッドの『科学と近代世界』での議論に沿って、「秩序への信仰」(faith in order) という宗教的信仰として捉え返すに見方に突き合わせて、その流れで、クリフォードの「信念の倫理」に対するウィリアム・ジェイムズの有名な反論、つまり「信じる意志」の議論の検討をしていきたい。その上で、ロデリック・チザムやスーザン・ハアックの、認識的正当化 (epistemic justification) と倫理的正当化 (ethical justification) との連関をめぐる議論を一つの参照軸として、研究の深化を図り、そして、上に示した私の着眼点、すなわち「信念の倫理」の議論を「不在因果」の問題として捉え直していくというプランを展開していきたい。

註

- 1) 「宇宙視線」と「人生視線」という対比は、一ノ瀬 (2019b) において最初に導入したものである。また、死者もまたかすかな仕方で存在し続けるという考え方については、私は一ノ瀬 (2019a) において、ライプニッツの「微小表象」の概念との類似性に言及しつつ、展開した。なお、私は同じ一ノ瀬 (2019a) の中で、死者に語りかける観点を意味する「彼岸視点」と、そうした観点を取らずに生者のみを語りの対象とする「現世視点」という対比も導入したが、そこでの「彼岸視線」はあくまで死者と向きあっている視点であるのに対して、ここで言及している「宇宙視線」は、生者とか死者とかにかかわりなく、時空的に広大で無限な領域に及ぶ視線を向けることを意味している。そういう意味で、「宇宙視線」は、「彼岸視点」と似たように聞こえるかもしれないが、それとはカテゴリー的に異なっている。
- 2) こうした論の運びは、哲学史的に見て、明らかにジョン・ロックの『人間知性論』第4巻で展開されるロック認識論に対応している。とりわけ同書第4巻第16章「同意の程度について」で展開される証言についての検討は、クリフォードの議論と対応している。ロックは、クリフォードが直接は言及していない「類比」(analogy) にも言及している点 (同章12節)、興味深い。なお、ロックの認識論の中に「信念の倫理」を読み込む見方はつとに根強くあり、たとえば、ウォルター・ストーフは『人間知性論』だけでなく、それ以外のロックの言説をも考慮に入れて、ロックの「信念の倫理」を検討している。See Wolterstorff (1996)。
- 3) 私自身の近年の研究活動に照らして述べるならば、なにより、2011年の福島第一原発事故での放射線被曝問題での、おどろおどろしい「不十分な証拠に基づいた信念」がもたらした害悪が忘れられない。なかでもその極まりとして、2011年秋に大阪で行われた、福島の子供たちに対する「葬列デモ」は、きわめて衝撃的であった。福島で子どもを育てていると放射線被曝によって子どもを死なせてしまうことになるので、あらかじめ葬式をしておいてあげよう、というデモである。なんということであろうか。むろん、デモを行った当事者たちは、早く避難してほしい、という善意から行ったのであろうと推測はされる。けれども、当時すでに明らかになっていた放射線量からして、福島の多くの地域で子育てをしても健康影響は考えられないことは、少し調べれば分かったことである。にもかかわらず、放射線被曝の恐ろしさを過剰に煽る見解を一部の人々から知らされて、まさしく不十分な証拠だけで非難に値する信念を抱いてしまったわけである。その信念＝行為が、福島の被災者たちに与えた負の影響は計り知れない。不愉快に思い、なんとなしに不安を感じたり、ストレスを感じたり、あるいはデモに同調する人たちからの中傷の心配もあったであろう。法的に罰することができないのが歯がゆいと思えよう。「信念の倫理」が突出して重大性を帯びてくる場面である。
- 4) 実際、本文で触れた「過失」という刑法的概念には、すでにしてこうした事実と規範を架橋する見方が宿されていると言える。「過失」は、「不注意」とか「無謀」いうことを本質的に含み、そうしたもののなかには、証拠をきちんと検証するという過程をないがしろにして信念を抱いたり判断したり、ということが包含されていると思われるからである。
- 5) 先の註2) でも言及したが、ここで触れた「信念の倫理」に「労働と努力」という契機が含まれているという点は、再びジョン・ロックの哲学と対応している。よく知られているように、ロックは『統治論』第2論文において、私たちの所有権は私たちの労働によって確立するという、いわゆる「労働所有権論」を展開したが、実はそうした着想は、ロックの知識論にも脈々と流れている。この点について私は、さしあたりロックの言語論を材料として、別項で論じた。ただ、ロックの場合、クリフォードとは異なって、所有権論と認識論とが交差するがゆえに、いわゆる「知

的所有権」あるいは「知的財産権」(intellectual property) の概念へと結びつく傾きを持っていた。
一ノ瀬 (2020) 参照。

- 6) 「不在因果」の問題については、因果論におけるその普遍的重要性について、私は自著『英米哲学入門』において一定程度展開した。

参考文献

- Chisholm, R. 1991. 'Firth and the Ethics of Belief'. *Philosophy and Phenomenological Research* 50.1: 119-128.
- Clifford, W. K. 1999. *The Ethics of Belief*. Introduction by T. M. Madigan. Prometheus Book.
- Haack, S. 1997. "'The Ethics of Belief' Reconsidered'. In *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, ed. L. E. Hahn. Open Court Publishing Company.
- Hodgson, D. 2016. *The Law of Intervening Causation*. Routledge.
- James, W. Initially published in 1912. *The Will to Believe*. Printed in Japan. 邦訳『信ずる意志』福鎌達夫訳、日本教文社、2015年(オンデマンド)
- 一ノ瀬正樹 2018.『英米哲学入門』、ちくま新書
- 2019a.『死の所有 増補新装版』、東京大学出版会
- 2019b.「イノベーションは何のために—SDGsを見据えた哲学的一考察」、『人間会議』2019年冬号、事業構想大学院大学出版部、pp.186-191.
- 2020.「ロック言語論と「プライベート性」の問題」、『龍谷哲学論集』第34号、龍谷哲学会、pp.3-35.
- Locke, J. 1975. *An Essay concerning Human Understanding*. ed. P. H. Nidditch. Clarendon Press Oxford. 邦訳『人間知性論』大槻春彦訳、岩波文庫(一)~(四)、1972-1977年
- Mill, J. S. 2002. *On Liberty*. Dover Publications, Inc. 邦訳「自由論」早坂忠訳、世界の名著49『ベインサム・J. S. ミル』所収、中央公論社、1979年
- 野村稔 1976.「未遂の可罰性の基準」、『早稲田法学会誌』26号、pp.31-59.
- 曾根威彦 1990.「過失犯の構造」、『刑法理論の現代的展開 総論Ⅱ』、芝原邦爾・堀内捷三・町野朔・西田典之編集、日本評論社
- Williamson, T. 2007. *The Philosophy of Philosophy*. Blackwell Publishing.
- Wolterstorff, N. 1996. *John Locke and the Ethics of Belief*. Cambridge University Press.