

The Ethics of Belief and the Problem of Blameworthiness : A Philosophical Note on the Ethics of Belief (2)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2022-04-18 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/1820

「信念の倫理」と非難相当性の問題

－「信念の倫理」研究序説(2)－

The Ethics of Belief and the Problem of Blameworthiness: A Philosophical Note on the Ethics of Belief (2)

一ノ瀬 正 樹*
ICHINOSE, Masaki

1. 「確固たる信念」の病い

非合理性、それは私たち人間の宿痾である。あるいは、私たちの本性であると言うべきかもしれない。私たちは、何ごとかについて「その通りだ」と一度思うと、それを変えることはなかなかできない。一度抱いた思いあるいは信念が、根拠薄弱であったり、明らかに反証されたりするものであっても、変えることは至難の業である。まして、根拠は不確かだとしても、明らかな誤りであるとまでは言えないような信念の場合、一度納得して受け入れてしまうと、変えることは容易ではない。そうした場合、おうおうにして「確固たる信念」となってしまう、撤回の余地がなくなってしまう。事実や真理を理解した上で、それを踏まえて判断したり行動したりする、というのが合理的であるし知的であると思われるが、人間の心理の実相は得てしてこれに反している。つまり、私たちは、こうした意味において、もともとから非合理的なのだと言えるように思うのである。まさしく宿痾、人間たる者、どうしても免れ得ない病いなのではなからうか。

事例は枚挙にいとまがない。小さいうちから英会話を習わせるべきだ、モーツァルトの音楽は胎教によい、血液型が A 型の人は真面目である、邪馬台国は出雲にあった、などは、疑いえないエビデンスを示すのは困難だとしても明白な虚偽であると断定もできないような信念だろう。しかし、おそらく、この種の信念や思いは、とやかく言うほどのものではなく、聞き手としては「そうですか」と受け流すようなものかもしれない。けれども、不確かな信念のなかには、「そうですか」と受け流すわけにはいかない、インパクトの大きいものもある。いわゆる「風評」とか「疑似科学」と呼ばれる領域に関わる信念である。そのなかには、「フードファディズム」なども含まれるだろう。たとえば、「玄米を食べれば病気になる」といった信念は、強く信じすぎて、玄米だけを食べていれば健康に

* 人間科学科 教授

なれる、というように思い詰めてしまうと、逆に健康被害を招きかねない。玄米に限らず、特定の食品（納豆、リンゴ、ナッツなど）が体に良い、という信念は、それが固執にまで発展し、それだけを過剰に食するような事態に陥ったならば、逆効果になりかねない。もともと、健康を志向するために、体に良いと思われる食品を取ろうとしたわけである。しかるに、結果として、健康を害するようなことになってしまうならば、合理的な行為とはとても言えない。

あるいは、疑似科学的な思いもときとして深刻な影響を及ぼす。ホメオパシーに象徴される、おそらくはプラセボ効果に依拠したような、民間療法の一部（全部ではない）とか、テレパシーとか透視とかの超能力への信仰などは、場合によっては通常医療を受ける機会を逃す要因になったり、誤った行動を促され身の危険をもたらしたりする。こうした疑似科学的な信仰の特徴は、絶対間違っているとまでは言えないが、証拠を示したり再現実験などができない、という点にある。むろん、境界線上の事例も多々ある。通常の科学と言える理論と、疑似科学と言うべき考えとの間は、明確な線は引きにくい。実際、今日のSDGsの根幹をなしている、CO₂排出による地球温暖化でさえ、規模の大きな現象に関する主張であるがゆえに、私も含めて大方の人々はおおよそ納得はしているのだけれど（少なくとも、二酸化炭素原因説は別にして、気候変動が発生しているという点については、まず疑いえない事実として証拠立てられ承認されているだろう）、真の意味での証拠を示したり、再現実験や反証の機会などは実現しにくいので、疑似科学に分類されることさえある。この辺りは、つねに注意深く論を進めなければならない。CO₂排出による地球温暖化説のような、きわめて大規模なスケールの理論に関しては、それが事実として正しいにせよ、あるいは実は疑似科学的なものであったにせよ、どちらであれ、その妥当性について万が一間違えてしまうと、人類として、かなりマッシブな危険に直面することさえ考えられるのである¹。

2. 風評加害

そして、いわゆる「風評」もまた、きわめて有害な事象である。日本は、この10年の間、「風評」が重大な弊害をもたらす出来事に二度遭遇することになってしまった。福島第一原子力発電所事故と新型コロナウイルス感染症問題の二つである。詳細はすでに別稿にて論じたので立ち入らないが（一ノ瀬 2021b および一ノ瀬 2021c を参照）、それぞれについて一つずつだけ「風評」の事例を挙げておこう。原発事故による放射性物質飛散については、2011年秋の「大阪葬列デモ」を挙げておこう。大阪において僧侶も含めて行われたデモで、原発事故のあった福島で子どもを育てていると死んでしまうので、前もって葬儀をしてあげる、という趣旨の行動である。子どもが被曝に曝されているので早く避難せよ、という警告を意図したものだと思われるが、すでにあの時点で明らかになっていた福島での放射線被曝線量についてのデータやエビデンスに基づけばそのような危険は推定できないにもかかわらず（そして実際その後も放射線被曝による何の直接的被害も出ていない）、そうした証拠や根拠についての確認を怠った、きわめて悪質な「風評加害」であったと言える。

被災地の方々が直接・間接に被った害悪は計り知れない。このような風評加害行為が、その後何のお咎めもなく、放置されてしまっている現状に対して、私は憤りを禁じ得ない。

また、新型コロナウイルス問題に関しては、ワクチン接種に関する「風評」を挙げておこう。代表的なのは「mRNA を用いたワクチンを接種すると遺伝情報が書き換えられる」といった「風評」であろう。しかし、「mRNA 自体は分解されやすく、ヒトの DNA に組み込まれたりする危険もなく、副反応の原因になる危険性はきわめて低い」（杉本 2021, p.36）といった知見は、調べようと思えばいくらでも得られるが、それを怠って不確かな情報を信じたり流したりしてしまうことが残念ながら一部発生してしまった。これを信じてワクチン接種を躊躇い、その結果、コロナ感染症で亡くなってしまった人々もいたのではないかと思われる。いかなるワクチンであれ、何らかの副反応は必ずあるが、ワクチンは効果と副反応とを比較考量をして、効果がある方が率的に大きければ接種する、というのが基本である以上、そうした比較考量の基本となる背景情報に根拠不明な不確かな考えを混ぜ込むのは、百害あって一利なしである。

しかし、人というのは、なぜかこうした不確かな「風評」的信念を持ちがちだし、そういうことが起こりがちだということが字面として分かっているにもかかわらず、実際には不確かな信念に固執してしまい、方針転換がなかなかできない。なぜそうなのかは、哲学だけでなく、心理学や脳科学の助けも借りて、学際的に探究していく必要がある。

ここでは、既発表の「「信念の倫理」研究序説」（一ノ瀬 2021a、以下『序説』と略）に引き続いて、こうした不確かな信念についての哲学的議論の検討をさらに続けていくが、それにつながるため、以上の導入に関して一点付け加えておく。それは、「疑似科学」や「風評」にかかわる信念の前に私が挙げた、聞き手が「そうですか」と受け流すような、それほど有害とも思えないような程度の不確かな信念についてである。実を言えば、ある見方を取るならば、こうした有害ではないと思われるような不確かな信念も、厳密に言うと、無害とは断定できない。英語教育など、一歩間違えると子どもの一生に影響を及ぼすし、モーツァルト効果についても思い詰めて無理にモーツァルトを聞こうとするとストレスにもなりうるし、他人に無理強いするところまで行くと弊害が出るだろう。また、血液型性格診断はそれ自体疑似科学と目されることが多く、それによって人事採用などを決めるところまでいったりしたら、まさしく「風評」となってしまうだろう。邪馬台国出雲説のような言説も、エビデンスが明確になっていない段階で固執が強くなってしまうと、独善に陥り、いろいろと亀裂をもたらしかねない。

つまり、厳密に言うと、証拠のはっきりしない信念というのは、程度の多寡はあれ、そして時間の長短はあれ、結局のところやがては有害な帰結をもたらしてしまうのではないかと、とも思えてくるのである。しかし、同時に他方で、冷静に考えるならば、たとえ不確かな信念であっても、無害であると断定してよいような信念も無数にあることにも気づかされる。日常の、ちょっとした思いが、間違いであることがすぐに判明するケースなどがそれに当たるだろうか。机の端にハンカチがあると思っていたら、実はマスクだった、と

いった事例である。いや、別に間違いである例でなくてもよい。ハンカチだと思っていて、実際にハンカチである例でもよい。ポイントは、私たちは、そうした思いを確認すべく、いちいち証拠の探査などするはずもない、という点である。毎日の時間の積み重ねは、ほぼそうした、確認などしない、不確かな思いで充満していると言ってよい。そして、とりたてて害などない。

3. 事実認識についての道徳的評価

こうした問題を再び取り上げ検討を果たしていくが、その際の切り口として、次のような基本的な問いをまず立てて議論を始めたい。

<基本的問い>

「世界の事実に関する心的内容、すなわち信念は、道徳的評価を免れているのか」。

ここで、「信念」は、「正当化された真なる信念」という「知識」についての一般に流布した定義に照らす限り、明らかに「事実」についての認識に関わっており、また他方、「道徳的評価」は疑いなく倫理的「価値」に関わる点からすると、上の「基本的な問い」は、

「私たちは、事実と価値とを峻別する常識的な二分法に従って、認識的事態は倫理的評価と区別されていると想定すべきなのか」。

と言い換えることができるだろう。言い方を換えれば、いわゆる「である」と「べき」の区別を遵守して事実的認識と倫理的規範とを区別するべきか、という問いかけである。もちろん、表層のかつ直観的に考えて、この問いに対しては「イエス」と答えたいだろう。私がかつて挙げた例を再び利用すれば、「あの少年は毎日級友に殴られている」という事実があったとしても、「あの少年は毎日級友に殴られるべきである」という規範的な価値判断は導出されない（一ノ瀬 2018, p.12）。そもそも、事実というのは現に成立していて私たちがコントロールできるものではなく、それとして受け入れるしかないものであるのに対して、価値や規範は、事実として成り立っているとかいないとかにかかわらず、いわば理想や理念として目指される事態であり、両者は別次元の事象であるというのは、相当に説得力がある考え方だろう。

けれども、そうすっきりとはいかない。たとえば、私が夏場にプールの脇に立って「子どもたちがプールで水泳を楽しんでいるのを見た」という知覚的認識を得たとしよう。ここで実際に発生した出来事というのは、私が事実についての特定の信念あるいは知識を得た、ということに尽きるように思われる。だとすれば、それは道徳的評価などとは完全に独立の事象であるように思われる。もっともである。見ることで得た知覚的信念や知識は、価値中立的な事実認識であると。しかしながら、さらに、実は私は自治体に雇われたプー

ルの監視員だと想定してみよう。そして、事実として、ある子どもがプールの中で溺れかかっていたのだが、私はそれを認識できていなかったとしてみよう。そうした場合、私はその溺れかかっている子どもを注意深く正しく認識し監視すべきであったが、しかし、その子どもが溺れかかっているという正しい信念つまりは知識を獲得することに失敗した、それゆえ道徳的に（あるいはこの場合はさらに法的に）非難されなければならない、というように言われてしまうのではなかろうか。もしそうならば、このことは、私たちの認識的あるいは信念的状态は実は道徳的評価に曝されている、ということを示唆してはいないだろうか。

しかし、ちょっと立ち止まろう。先の殴られている少年の例の場合と、プールの監視員の知覚的知識の場合とで、同じ次元では扱えないのではないか。少年の例の場合、「殴られている」の「である」と、「殴られる」「べき」だ、とが並置され論じられており、「である」と「べき」の内容が直接的に対応していた。けれども、プール監視員の例では、子どもたちの様子を見ていたの「である」に対して、子どもたちの様子を見る「べき」だ、という直接的に「である」に対応する「べき」が問題となっていたのではなく、子どもたちの様子を「注意深く」見る「べき」だ、という「見ること」の様相についての「べき」が対置させられている。このことは、プール監視員のケースでは、子どもたちの様子を見ていう認識的事象は倫理的評価に直接的に曝されているわけではなく、やはり認識それ自体は事実の側に属していて倫理的評価とは独立で、単にその認識が外的で実際的な文脈に置かれたときにのみ道徳的観点から倫理的に判定されるという、それだけのことにすぎないのではないかと示唆しそうである。つまり、単に、そうした特定の条件の下で私の「プール監視員」としての社会的立場が道徳的に問題とされるという、それだけのことで、「である」と「べき」が結びついているという大げさな解釈をする必要はないのではないかと考えられる。

実際、逆に倫理的評価の側から考えてみれば、もともと倫理的評価というのは、当該人物の行為や態度に当てはめるものであり、そしてそうした行為や態度はおうおうにして現象的事実の知覚と連関している。たとえば、ある人物Aが別の人物Bに悪意があり、人物Bを傷つけようとしていたとき、人物Bが人物Aの様子に注意を向けていない状態であることを見計らって、人物Aが傷害行為に及んだ、としてみよう。典型的な故意の暴行事件である。しかし、この場合、人物Aが人物Bの状態を「見たこと」は、人物Aの倫理的・法的評価の背景条件だとしても、そうした評価に直接の関わりはなく、単なる事実の知覚にすぎないと考えられる。

しかし、故意ではなく、過失の場合はどうだろうか。実は、先に挙げたプール監視員の例はまさしく過失の事例にほかならない。この場合は、先に示唆した論点に反して、事実の知覚的認識に対する見落としがダイレクトに倫理的評価に関わっている点で、やはり、故意の暴行事件の場合と比較するならば、事実的知覚における「である」は規範的評価の「べき」と関わっているようにどうしても感じられる。たしかに、プール監視員のケースも、

毎日殴られている少年の例のような「である」と「べき」の直接的対応ではないとしても、「である」と「べき」の結びつきを否定することはできないだろう。単に、見ていたの「である」、ではすまないのであって、「見る」ことそれ自体に監視員としての社会的立場からする、注意深く見る「べき」、が混じり込んでいるのではないかと。

だとすれば、どう考えればよいだろうか。よくよく考えてみると、殴られている少年の例も、殴っている級友の側からすると、構造として故意の暴行事件と同じで、級友は少年の様子についての事実的知覚をしているとしても、それは倫理的評価に関わらないように思われる。しかし、そうした事態を見ている第三者の側からすると、単に傍観者として見ているのは倫理的非難の対象になりうるだろう。注意して止めさせる「べき」なのに、それをしていないという点で非難される可能性がある。これは過失や不作為の様相を帯びていて、プール監視員のケースと少し似ていると言えるだろう。

このように多少なりとも考察を詰めていくと、事実認識に倫理的評価が関わることにも濃淡があり、純粋な事実認識として倫理的評価にほとんど関わらない（まったく関わらないかは別として）ものから、過失のケースを代表的例とするような、事実認識に倫理的評価がぴしゃりと当てはまっているような場合まで、幅があるのではないかと、ということに気づく。だとしたら、向かうべき課題は、そうした濃淡の度合いをどのように識別していくか、ということになるだろう。

4. 「信念の倫理」の背景

実を言うと、事実認識における倫理的評価という問題設定は歴史的に跡づけることができる。たとえば、デカルトは、『省察』「第四省察」において、認識や知識ということ「判断する」という心の営みとして捉えた上で、このように述べていた。

「何が真であるかを十分明瞭にかつ判明に認知していない場合に、私が判断をくださことを控える (abstineo) のなら、私の態度が正しく、私が誤ることがないのは明らかである。しかるにこの場合に、私が肯定したり否定したりするならば、そのとき私は意志の自由を正しく用いていないのである。そして、もし偽である側に向かうとするなら、明らかに私は誤るのである。また、もし反対の側をつかむとするなら、なるほど私は偶然に真理に出会いはするものの、だからといって、咎を免れる (culpa carebo) わけにはいかない」(Descartes 1978, p.59)。

つまり、何ごとかについて明確な証拠を得ていないときに、それを断定的に肯定したり否定したりしてはならない、そういう断定は、かりにたまたま真なることに達していたのだとしても、"culpa"を免れない、ということである。ここでは、"culpa"という表現に注目しなければならない。"culpa"とは、英語の "culpability" に対応しており、「罪、咎、過失」という意味である。この表現が使われているということは、デカルトは、不十分な証拠に

基づく断定は、たんに真か偽かというレベルで判定されることを越えて、道徳的な「罪」と見なされなければならない、と論じていたと解釈されなければならない。これは、かなりダイレクトに、認識の問題と倫理的評価とを結びつけていた議論の実例と言えるだろう。さらには、ロックの議論の中にも、認識と倫理的評価を結びつける論調を明確に見取ることができる。ロックは、宗教的信仰でさえ理性とは決して対立しない、信仰も理性によって探究して発見した真理に基づくべきだという、いわゆる「自然神学」的議論を展開する文脈において、次のように述べる。

「信じる理由をもたないのに何かを信じる者は、自分自身の幻想を愛する者である。そうした者は、探るべき真理を探りもしないし、自身の作り主に払うべき服従を払ってもない。作り主は、そうした者に与えた識別能力を使わせて、間違いや誤謬から免れさせようとなさったのである。与えられた能力の最善を尽くしてこのことをなさない者は、たとえときどきは真理に出会い輝いたとしても、それは偶然的にのみ正しいにすぎない。偶然的に幸運だったことが手順の不規則性の弁解として認められるのか、私は知らない。少なくとも確かなこと、それは、その者がはまり込んでしまったいかなる間違いに対しても責任を負わなければならないことである。それに対して、神がその者に与えたもうた光明と能力を利用して、自身が有す神のお加護と諸機能を行使し、真摯に真理を発見しようとする者は自身の義務を果たす者であり、理性を持つ被造物として、たとえ真理を取り逃がしたとしても、義務を果たしたことの報奨を取り逃がすことはないのであり、その点で大いなる満足を得るであろう」(Locke 1975, 4.17.24)

「責任を負う」(accountable)、「義務」(duty)という、明白に倫理的な用語によって認識や真理追究が語られている。ロックにとって、理性の機能を駆使して真理を探ろうとすることが、倫理的になすべき営みなのである。それゆえ、そうした営みなしに真理に達しても倫理的に評価はされないし、逆に、そうした探究の営みをしたならば、たとえ結果的に真理を取り逃がしたとしても、倫理的に是認されるということになる。非常に驚くべきことだが、事実の認識は、デカルトやロックのような近代初期の段階において、すでにして倫理的評価と結びついた事象として論じられていたのである。

こうした歴史的経緯から読み取れる問題意識は、集約的に言えばこうなる。

「探究不足のゆえに真なる信念を得ることに失敗すること、あるいは不注意のゆえに偽なる信念や不完全な信念を持つことは、道徳的な非難に値するか」。

これは、先の3節で挙げた「基本的問い」の一つの展開型である。すでに示唆したように、私に関しては、こうした問題意識の背景には、物理的現象に関する根拠のない噂や風評、頑固な偏見や差別、誤った前提、軽信、非合理的迷信、疑似科学など、もろもろの好まし

くない事象をどう扱ったらいいのか、どのように防いでいくことができるのか、という実践的な関心がある。

5. クリフォードの「信念の倫理」

すでに『序説』にて展開したように、以上のような問題意識は、19 世紀後半になってウィリアム・キングドン・クリフォードの歴史的論文「信念の倫理」('Thee Ethics of Belief') によって、一躍哲学的議論の前面に躍り出てくることになった。『序説』で詳しく紹介したように、クリフォードの議論は、その冒頭で提起された「移民船の船主」の例に集約的に展開されている。すなわち、移民船の船主が、自身の所有する老朽化した船を点検して、これは次の航海には適さないかな、と一瞬思い始めたけれども、いままで幾多の航海を首尾良く成功させてきたのだから、次も問題ないだろうと自分自身に言い聞かせて、出航させた。その結果、移民船は途中で沈没した、という言わば一種の思考実験である (Clifford 1999, p.70)。クリフォードは、この事例に関して、証拠をきちんと吟味しなかった船主の道徳的責任は決して免れず、この船主は強い道徳的非難に値する、と断じた。

こうした議論それ自体、取り立てて問題となる点はないように思われる。なぜなら、これは要するに典型的な「過失」(negligence) の事例に該当するからである。もしかしたら事故になる可能性があるかもしれないけれど、まあ大丈夫だろう、という判断であるとするならば、これはいわゆる「認識ある過失」(reckless disregard) の例になるだろう。あるいは、事故になってもそれはそれで構わない、それでもよい、という判断での出航許可であるとするなら、いわゆる「未必の故意」(dolus eventualis) の例になるだろうが、クリフォードのこの例は、たぶん「未必の故意」には該当しないだろう。「未必の故意」はあくまで「故意」なので、典型的には、誰かを害するため、その相手が落ちるかどうかは不確定だけれども、落とし穴を仕掛けておく、といった事例がそれであり、上の船主にはさすがにそのような故意性はないと理解される。

しかし、クリフォードの「信念の倫理」は、もっと踏み込んだ主張をしており、そこが哲学的吟味に値すると評価され、今日に至るまで連綿と検討が続けられているのである。すなわち、クリフォードは、不十分な証拠に基づいて形成された信念が、たまたま幸運なことに真であって、有害なことが何も生じなかった場合でも、道徳的非難を免れることはまったくなく、と断じる。道徳的評価は、「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かどうかに関わるのである」(Clifford 1999, p.71) (『序説』p.32)。このケースは、「認識的 (幸) 運」(epistemic luck)、あるいは「ゲティア事例」(Gettier case) と同じである。「まぐれ当たり」のケースと言ってもよいだろう。

また、以上の事態とは異なって、不十分な証拠に基づく信念に沿った行為を遂行し、その信念が偽であるがゆえに害が発生する見込みがあったのだけれども、たまたま幸運にも何も害が発生しなかった、という場合もありうる。この場合も、クリフォードは道徳的非

難に値するときっぱりと断言する。「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は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為したと言わざるをえない」（Clifford 1999, p.76）（『序説』 p.34）。このケースは、卑近な表現で言えば「結果オーライ」のケースとでも言えようか。

以上の三つの道徳的非難に値する型を図示しておこう。

- (1) 不十分な証拠 → 信念 → 偽ゆえ有害 <認識ある過失のケース>
- (2) 不十分な証拠 → 信念 → 真ゆえ無害 <まぐれ当たりのケース>
- (3) 不十分な証拠 → 信念 → 偽だけれど無害 <結果オーライのケース>

クリフォードは、これら三つのケースのすべてが嚴重な道徳的非難に値すると論じたわけである。理論的には、この三つ以外に、最後の帰結の部分で「真であり有害」となる場合がありえるが、それは、害が発生することを意図する故意犯、厳密には、不十分な証拠による以上、発生する確率が未定な状態での故意犯なので、おそらくは「未必の故意」のような事例である。むろん、それが道徳的非難に値することは自明だが、その非難可能性の根拠は、近代的法体系で言うところの「悪意」（mens rea）に置かれることになるはずであり、「信念の倫理」を持ち出すまでもなく、その非難可能性は説明可能である。よって、そのケースはここでの考察からは除外する。

6. 「信念の倫理」の射程

こうした「信念の倫理」の議論は、認識論と倫理学がクロスオーバーする形で立ち上がっているものであり、デカルトやロックの原着想をかなり厳格な仕方で明示化した主張であると言えるだろう。20世紀後半から今日に至り、いわゆる「徳認識論」（virtue epistemology）という領域が興隆を極めている。そうした徳認識論のなかでも「徳責任論」と呼ばれる領域での議論は、知識を獲得しようというときの「虚心坦懐さ」とか「知的勇気」といった有徳性（virtue）に焦点を当てて、認識者の性格やありようを主題化していくものである。リンダ・ザグゼブスキがそうした領域を代表する。そして、近年では、「有徳性」ではなく「悪徳性」（vice）に焦点を移し替えた形で徳認識論が発展を遂げている。すなわち、陰謀論、知的傲慢、偏見などの各種のバイアスなどに陥る認識者のありようを主題化し、それを指弾するという方向性の議論である。カシム・カサムがこの分野を現在領導している。かつての有徳性を前面に出す議論は、なにか説教臭く響き、必ずしも受容されやすいとは言えなかったが、「悪徳」を糾弾し正すという仕方を取ることによって、議論の受容度

がさらに上がってきた、といった背景があるようである²。

クリフォードが開いた「信念の倫理」は、疑いなく、こうした徳認識論あるいは悪徳認識論ときわめて親近している。けれども、決定的な点で、徳認識論や悪徳認識論と異なっているように私には思われる。すなわち、徳認識論や悪徳認識論は、文字通り認識主体の道徳的ありよう、あるいは性格、に焦点を当てて倫理的評価を論じているが、それに対して「信念の倫理」は、不十分な証拠しか検討しなかったというプロセス、言い換えれば、きちんと証拠を検証することを怠ったという不作為 (omission) に焦点を当てて、それに対する倫理的評価を問題にしているという、そういう相違点があるように思われるのである。その点で言えば、徳認識論・悪徳認識論はあきらかに徳倫理 (virtue ethics) とつながっているのに対して、「信念の倫理」は不作為をも含む「行為」に関わる倫理であり、一般的な規範倫理の枠内に位置づけることができる議論領域である。

ただし、もちろん、両者がまったく別物であるとは言えないだろう。徳倫理が議論対象とする性格や人柄それ自体が、本人の選択行為や不作為によって形成されてきたとする捉え方は十分に可能だし、実際そうした議論は一部展開されている。だとすれば、性格や人柄を形成する選択行為や不作為に焦点を当てたときには、行為に関する倫理的評価を問題にする一般的な規範倫理が主題とならねばならない。加えて、現代の徳認識論のパイオニアの一人と目されるザグゼブスキの問題設定を振り返るとき、道徳的「責任」の概念が一つの核をなしていたことも注記すべきであろう。彼女は自身の議論の骨子についてこう記述していた。「私たちの道徳的責任 (moral responsibility) の範囲は認知的活動の領域をも包摂していなければならないという私の議論」(Zagzebski 1996, p.257)。素朴に考えて、責任概念がなんらかの行為や営みに発する因果関係を踏まえて帰するものである限り、(そこでの行為が不作為も包含するとするなら) ザグゼブスキらが主導していた徳認識論は、「信念の倫理」と根底において通底していたと言える。徳倫理・悪徳倫理は「信念の倫理」とたしかにつながっているのである。

さらに、「信念の倫理」は、「認識的言明」(epistemic statements) と「倫理的言明」(ethical statements) との間の類似点や相違点を論じるという議論領域を開く効用があることも特筆すべきである。たとえば、ロデリック・チザムが「信念の倫理」に即してこの問題を主題化し、興味深い議論を展開している。チザムは、盟友のロッド・ファースと長年の間、「正当化」(justification) が道徳哲学にとっても知識理論にとっても核をなしているという認識を共有しつつも、両局面での「正当化」が互いにどのように関連しているかについて見解を異にしてきたと記す。ファースは、認識的正当化は倫理的正当化の単に類比にすぎないと捉えるのに対して、チザムは、二つの正当化は同類であると論じ進める。チザムはまず、倫理的議論にも認識論的議論にも「規範性」(normativity)、すなわち「べき」(ought to) が関わっていることを確認するところから始める。たとえば功利主義(大福主義)倫理を採用するときには、一定の幸福や快樂を増進する行為で、遂行可能な行為ならば、それを実行す「べき」であることが導けるし、他方で認識に関しても、一定の証拠を得ているときに

はそれに見合った信念を形成す「べき」である。赤信号を見たとき、「信号は青だ」という信念を持つ「べき」ではなく、「信号は赤だ」という信念を抱く「べき」なのである。問題は、倫理的場面と認識的場面とで現れる「べき」は、同種の「べき」なのかどうかという点にある。

クリフォードの「信念の倫理」の着想に沿うならば、この二つの「べき」は同じであり、両者とも倫理的評価の対象になる、ということになるだろう。証拠が不確かな場合は、あるいは証拠を確かな形で確認していない場合は、それに対応した不確定的な信念を抱くだけにす「べき」であり、さらには努力して証拠を確認す「べき」なのに、断定的な信念を抱いたならば、それは倫理的に非難されなければならない。このように捉えることがクリフォードの「信念の倫理」の議論展開になるはずである。

チザムは、しかし、そうした観点とは異なる仕方で倫理的規範と認識的規範の架橋を果たそうとしているように思われる。チザムの議論はかなり錯綜しているので、簡単に論評できない。詳しい検討は別稿に譲りたいが、少しだけ触れておく。チザムは、一つには、倫理的規範の適用が状況の変化や情報の変容に応じて変化していく、つまり阻却 (defeat) される、あるいは「覆される」(overridden) のと同様に、認識的規範も情報や証拠の変容に応じて阻却されたり覆されたりする。そういう意味で、二つの規範は同類の構造の基にある (Chisholm 1991, p.121)。たとえば、前を歩く人が財布を落としたら私たちはそれを当人に知らせる倫理的義務があるが、その財布は前を歩く人が別の人から盗んだものだという情報を得たら、倫理的義務は変容する。同様に、車検を済ませたばかりの車なので安全だと信じていたが、ブレーキ部分に気づかれなかった損傷があることが分かったら、その車は安全だという信念は阻却されなければならない。

また、認識的な信念には、言わば内在的に、特定の事実を信じるのが有益であると信じる「べき」であるという、規範的義務が内包されており、したがって、そういう意味でも、認識的規範というのは倫理的規範と結びついている、あるいは倫理的規範の亜種である、とされる (Chisholm 1991, p.126)。比較的安全であることが統計的に導かれているワクチンに関して、たしかに絶対安全なわけではなく副反応の発生確率もゼロではないのだが、接種の効果やメリットに鑑みて、このワクチンを接種するのは安全であると信じるのが有益だと信じるのが、ある種規範的に義務として課せられている、といった状況が例となるであろうか。チザムは、認識的要件 (epistemic requirements) を論じるとき、その一部として「他者に不要な痛みや苦しみを与えない」(Chisholm 1991, p.122) ということを挙げているが、私がいま述べた例で言うと、ワクチンの副反応を強調して、このワクチンは安全ではない、と信じるのが多くの人々に予防対象となっていた疾病による苦しみを与えることになると思うならば、そのような信念は持つべきでない、ということになるだろう。いずれにせよ、認識的規範と倫理的規範のシームレスな結びつきを指摘するチザムの議論は、クリフォードの元々の「信念の倫理」の発想をそのまま進展させたものと言えるだろう。

7. 非難相当性の程度

クリフォードの「信念の倫理」それ自体の検討に戻ろう。私はすでに『序説』において、上の 5 節の最後に挙げた三つのケースのなかの (2) と (3)、すなわち「まぐれ当たりのケース」と「結果オーライのケース」について検討し、それらも倫理的な非難に値するとしたクリフォードの「潔癖主義」の主張の根底には、クリフォード固有の信念観があったことを指摘した。すなわち、信念はたとえ即座の外的結果をもたらさないとしても、将来何らかの行為の基となったり、私たちの性格を構成したりするものなのであって、決して単なる心的状態にすぎないようなものではない、とする「信念と行為」あるいは「信念と性格」の不可分性の把握があったのである。逆に言うと、「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 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」(Clifford 1999, p.73) (『序説』 p.37)。

こうした「信念の倫理」の議論に対しては、『序説』でも検討したように、「不十分な証拠」というときの「証拠」(evidence) とはそもそもどういうものなのか」という疑問が、あるいは言い換えれば、「倫理的に非難されない十分な証拠を得ることはどのように可能なのか」といった疑問が、湧くのは必定であろう。実際、私たちの信念形成のプロセスには、帰納や他者の証言などの間接的なものがほぼ常に混ざっている。たとえば、私たちが電車に乗るとき、私たちは暗黙的に「この電車は安全に動く」という信念を抱いて乗車している。けれども、こうした信念は過去の経験に基づいた帰納に基づくにすぎず、そしてもちろん電車全体を検査した上での信念であろうはずもなく、決して絶対の確実性を伴うものではない。「不十分な証拠」に基づく信念だとして、厳密に捉えるならば、非難されて然るべきであろう。しかし、そうすると、私たちはほとんどの日常での行動が取れない。つねに道徳的に非難されるしかない。私たちは生来の生粋の悪人だ、ということなのだろうか。まあ、それも一つの間観かもしれないが。

さらに、歴史的事実や科学的常識の多くについても、実は私たちは直接の「十分な証拠」と言えるような手がかりを得ることができない。歴史的な事実はまさしく他者の証言だけが頼りで、言葉の定義からして、「十分な証拠」とは言い難いだろう。実際、たとえば徳川家康の没年などのように、史実についての不一致が生じ、複数の異説が唱えられることなど珍しくない。また、近年異様な盛り上がりを見せている「地球平面説」を例に挙げてみよう。この説を信じる人々 (Flat-earther) にいくら、科学的常識である「地球球体説」を説明し、証拠と考えられるものを提示しても、考えを変えさせることがほぼできない。認知神経科学者のシャロットの言を引いておこう。「人々は、自分の意見と矛盾するような情報を提示されると、往々にして、もとの見解をさらに補強するような新しい反論をなんとか捻出するよう促される。これは「ブーメラン効果」として知られている」(Sharot 2017, p.17)³。このことの根底には、地球が球体であることの直の証拠を私たちが得にくい、という事情があるのだろうと思われる。むしろ、いわゆる陰謀論めいた心理が潜在してい

るといふ事情もあるが、「十分な証拠」が得にくいという点がそもそもの問題点なのだと思われる。

ただ、以上のような疑問については、クリフォード自身も当然ながら十分に承知していて、『序説』6節以降で触れたように、「確率」、「実際的確實性」、「証言者の誠実さ」、「権威」、「自然の斉一性の原理」、そして「労働と努力による信念の成長」といったユニークな考え方によって、それらの疑問に対応しようとしている(『序説』pp.36-44)。これらの議論は、「一見不十分だが受容可能な信念をどのように正当化できるか」に関わるものであると整理できる。これに関するクリフォードの議論(「救済の議論」と呼んでおこう)は、現代認識論との突き合わせのもと(上述のチザムの議論はその一つであろう)、熟考の必要があるが、それは別稿に委ねることにして、ここでは「不十分な証拠による非難に値する信念を取り扱うには、どのようにするのが適切なのか」という問いを立てて論を進めてみたい。むろん、この問いは「救済の議論」と深く関わる。非難すべきと思われる信念のいくつかは救済されるはずのものとして理解されることになるからである。しかし、救済されない信念もあるので、それに焦点を当てて、そうした信念の扱いについて検討するということである。

このような問いを立てるのには当然の理由がある。すなわち、すでに挙げたいくつかの事例からして、「不十分な証拠による信念」と一口で言っても、すべてが等しく厳格に非難されるべきというわけではなく、「非難に値する(非難相当の)」(blameworthy)レベルに度合いがあり、それをどう測るかという基準を導入する必要があると思われるからである。よって、ここで立てられる問いは、「救済の議論」に対して、「非難相当度の問い」(a question about the degree of blameworthiness)ととりあえず呼ぶことができるだろう。すなわち、クリフォードの例での船主の非難相当度はきわめて高いと言えるが、たとえば、論文のゲラ校正の際の誤植の見落としの非難相当度はどのように評価すべきだろうか。むろん、校正ミスをもたらす不注意は非難されて然るべきではあるが、それが「てにをは」の少しの誤植に関わるくらいならば、その非難相当度は比較的に低いと言ってよいだろう。

8. 信念の誤りの原因

ごく素直に考えて、「不十分な証拠に基づく信念」(以下「不十分な信念」と略す)と結びついた意味での悪行の非難相当性は、そのもたらす害がどれほど深刻かに依存する。クリフォードの船主のケースのような人々の死という害は、普通に考えて、誤植によって生じる不都合感やぎこちなさの害よりも一層深刻であるだろう⁴。こうした論点について、チザムの「信念の倫理」に沿った認識的正当化についての議論の論評を行ったスーザン・ハアックは、認識正当化は認識主体の手に入れた証拠がどれほど包括的でどれほどそれ単独で安定的なのかなどに応じて段階的・程度的性格を有している、と論じた上で、こう明言している。「正当化と同様に、信念もまた程度をもって現出する」(Haack 1997, p.139)。ハアックは、チザムの立場は、クリフォードの「不十分な信念」をおしなべて非難相当と扱う「潔癖主義」とは異なり、信念は有罪と明証的に示されない限り無罪なのだ、すなわ

ち有罪と無罪の二元論的構図にはまっていると解した。それに対してハアック自身は、無罪の信念と有罪の信念の間にある種のグラデーションを読み取るべきだと論じ及んだのである。それは、罪がないと思える信念も非難相当性をわずかには含みうる、とする点でクリフォードの潔癖主義の着想を正確に引き継いでいると思われる。

加えて、「べき」は「できる」を含む (ought implies can) という伝統的なスローガンが示しているように、不十分な信念から結果する害がきわめて深刻な場合であったとしても、信念主が誤謬を避けることがそもそもできないときには、その信念の非難相当度は高くない。そうした場合、「べき」という道徳的規範性は必ずしも適用可能ではない。フレッチャーの挙げる例を引いてみよう。「トリニトロトルエン (TNT) がちょうど開発された頃、ウェルズ・ファーゴ社は奇妙な木箱を受け取った。そこから液体が漏れていて、それが何であるかは分からなかった。彼らはハンマーとたがねを使って箱をこじ開けようとした。その結果、木箱が爆破して、周りにいた人々が大けがをした。その後、ウェルズ・ファーゴ社は自分たちが裁判所に訴えられたことを知ったのである」(Fletcher 2002, p.280)。このケースでは、その会社の人々は「木箱を開けることは危険ではない」という信念を形成しており、それゆえに実際に開けたわけである。そうでなければ無防備に開けるはずがない。けれども、実際は、その信念は偽だったのである。だが、彼らがそうした (無知ゆえの、そして結局は偽の) 信念を形成することを避けることができたかという、そう想定するのは難しいように思われる。たしかに、避けることは完全に不可能だと断定はできないとしても、発明されたばかりの TNT について詳しく知っているとは想定するのは困難だろう。それゆえ、「裁判所は、爆発は予見不可能であったという根拠のもと、「責任なし」という評決を支持したのである」(ibid.)。

しかし、次のフィンドレイ・スタークが挙げている例はどう考えたらよいだろうか。「ハナは医師である。彼女は患者ダンの治療を担当することになっている。ハナは、ダンがアレルギーを持っている薬物の入った注射をダンにしてしまい、ダンは亡くなってしまった。ちょっとした検査をするだけでダンのアレルギーは判明したはずなのだが、ハナは、ダンがその薬物にアレルギーを持っているとは信じていなかったと、(うそ偽りなく) 述べたのである」(Stark 2016, p.186)。この場合、常識的に考えて、ハナの「その注射をダンに打っても大丈夫だ」という信念は不注意に形成されたものであって、それゆえ、彼女の医療行為は非難相当であり、責められるべきであると想定される。これは典型的な「過失」(negligence) の例であり、クリフォードの「信念の倫理」はこうしたケースにぴしゃりと当てはまる。

以上のような思考実験例から導かれる含意を踏まえて、私の戦略をまとめた形で述べておこう。まず私は、

不十分な証拠に基づく信念を糾弾するクリフォードの「信念の倫理」は、哲学や倫理学の今日的な文脈に照らしてさえ真剣な考慮に値する

と、改めて積極的に述べたい。認知バイアスに絡め取られた根拠なき風評のはびこった嘆かわしい現状、そして現代社会に病弊のように巣くう不注意な前提などに照らして、ぜひにも、クリフォードの議論の再評価は不可欠だと思うからである。私が自身の経験に基づいて念頭に置いているのは、すでに示唆したように、たとえば、放射線被曝や放射性物質についてのさまざまな「不十分な信念」(「脱被曝」を目指すなど⁵)、種々のワクチンに対する明らかに奇妙な評価(コロナワクチンが遺伝情報を書き換えるなどなど)といった事態である。しかしながら、同時に、

それぞれの不十分な信念に関して、その非難相当の多様なレベルを区別する何らかの理論を絶対に導入する必要がある

とも、強く主張したい。

実は、「信念の倫理」の基本的問題設定は、法理学や刑法学の分野において実際に機能している。先に名前を挙げたフィンドレイ・スタークはケンブリッジ大学の刑法学者であり、彼は「過失」を「不注意基底の有罪性」(inadvertence-based culpability)と捉えて(Stark 2016, p.6)、「過失」を「信念の誤り」(failure of belief)と解して議論を展開している(Stark 2016, Section8)。こうした論立てが「信念の倫理」と同じ問題設定をしていることは明白である。

『序説』でも、本稿前半でも、論じたように、どうしても「信念の倫理」における信念形成プロセスの倫理的評価の議論は、刑法学で問題となるような過失論あるいは不作為論へと結びついていく必然性の基にある。こうした文脈で、信念形成に関する過失や不作為に道徳的責任を帰して、道徳的非難を加えることを正当化する議論としては、おおまかに、(1) 信念形成時に信念主にきちんと証拠を検討する「能力」(ability)があったかどうか(E.g. Clark 2017)、(2) 過失以前に遡って信念主が自身の信念形成を制御できる地点まで「追跡」(trace)できるかどうか(E.g. Nelkin & Rickless 2017)、(3) 過失が、信念主が選択あるいは変更することができたはずの、信念主の「性格形成」(character-forming)によるものかどうか(E.g. FitzPatrick 2008)、などの基準を提起するいくつかの立場がある。最後の(3)の基準による立場は、(2)の基準による立場の一派生形ともいえるかもしれないが、しかし、私たち自身の性格が、決して生来の不可避的なものではなく、自身の努力や心がけなどで選択的に形成されていく、ある種後天的なありようなのだ、という特異な捉え方を宿す点で、(2)と区別されるだろう。たとえば、ジョナサン・ジェイコブスは、私たちには自分の性格形成に関して、ある種の選択可能性がある、それゆえ、性格の徳性や悪徳性、そしてその性格に由来する行為の道徳的責任を問える、とする議論をつとに展開しており、大いに物議を醸している(See Jacobs 2001)。こういう方向の議論は、性格に由来して発生する出来事が認識や知識だとすると、言わば必然的に、その認識過程の道徳的ありようを問うということになり、先に触れた徳認識論あるいは悪徳認識論の文脈に融合していく。

あるいは、いわゆる「精神異常抗弁」(Insanity Defence)、すなわち日本の文脈で言えば、心神喪失者や心神耗弱者の無罪や刑の減軽を記した刑法 39 条、をめぐる一連の大きな論争ともリンクしていくのは必定である。そこでは、当事者の性格が、その人の努力によって形成されたり変化させられたりできたのかが問われ、できない場合は責任を帰しにくい、とするロジックが適用されていると理解されるからである。

私自身は、このような論争領域を眺めつつも、すでに『序説』で示した方向性にしがって論述を進めていきたい。そして、そのことが、以上のような刑法上の論争を統一的に眺める視点へとつながるだろうという見込みを持っている。すなわち、クリフォードの「信念の倫理」の発想に沿いつつ、「不在因果」(causation by absence) の概念をこうした文脈に導入し、混乱を極めている「信念の誤りとしての過失」(negligence as failure of belief) という問題性の解明を果たしていきたい。換言するならば、

過失は、関連する証拠を注意深く検討することの不作为によって因果的に引き起こされる

と想定して議論を進めるということである。この点への本格的検討に入る前に、さまざまな確認や考察が必要だったので、今回は、進むべき一つのステップとして、因果論的考察の事前検証を行った。次には、「信念の倫理」についての因果論的検討に本格的に取り組みたい。

註

- 1 ちなみに、国連の「気候変動に関する政府間パネル (IPCC)」による最新の報告書によれば、気候変動そして温室効果ということ言えば、CO₂ があまりに有名だが、実はもっと温室効果が高いメタン (CH₄) の問題を見逃してはならないとされる。メタンは、消失は CO₂ より早い、排出された時点では CO₂ の 100 倍以上の熱を閉じ込める、という。メタンはそもそも天然成分であり、腐敗した植物、昆虫、牛や羊や豚のゲップなどによって発生する。ただ現状では、地球上のメタンの量は自然状態からかけ離れたレベルで、大量に存在している。主たる要因は家畜の飼育である。家畜のゲップだけでなく、家畜飼育のための飼料からもメタンが発生している。この点で、肉食という食文化については、倫理的観点からして、将来的には、大豆などによる人口肉や、クローン技術を用いた培養肉などに変えていく必要がある。そうしなければ、気候変動問題はなかなか解決に至らないであろう。See <https://wired.jp/2021/08/14/the-ipcc-reports-silver-lining-we-can-tackle-methane-now/> (2021 年 11 月 21 日閲覧)
- 2 こうした「悪徳認識論」が注目されつつある背景については、2021 年 10 月 30 日にオンラインにて開催された哲学会第 60 回研究大会における植原亮氏の口頭発表から学んだ。記して感謝したい。

- 3 シャロットは、皮肉たっぷり、こうも述べている。「人々は、一層精確な結論を導くためにではなく、自分にとって都合の悪いデータの誤りを見つけるために自分の知性を使っていると言えるのではなからうか」（Sgarot 2017, p.24）。もしこれが私たち人間のありようだとしたら、「信念の倫理」を待つまでもなく、人間本性がもとより悪辣であり、道徳的に非難されるべきであると思えてくる。「人間嫌い」という言葉が頭をもたげてきてしまう。
- 4 もっとも、死の害が最大に深刻であるというのは、あくまで「普通に考えて」のことである。より正確に言うならば、死についての「エピクロス説」などでは、死は無害無益であるとされており、そうした議論に端を発して、今日「死の形而上学」が興隆を極めていく点、注記しておく。「死の形而上学」については、私は『死の所有』において主題的に論じた。ただし、「死の形而上学」を考慮に入れず、普通の考えのもとで論じても、本論考の趣旨に影響が及ぶことはない。
- 5 宇宙に遍在する宇宙線、私たちの身体に常在する放射性カリウム、普通の水に混在しているトリチウム（よって人体にも常在している）、といった側面から考えると、この宇宙において放射線被曝を一切しないこと、すなわち、「脱被曝」、というのはナンセンスであることが分かる。というより、私たち生物は発祥のそのときから常に何らかの被曝をしていることで生活してきた以上、真に被曝ゼロという環境を経験したことがない。もし完全なる被曝ゼロの環境に置かれたとしたなら、もしかしたら、予想外の害に見舞われる可能性すら考慮しなければならない。しかるに、原発事故の後、多くはないが、「脱被曝」を唱える人々が現れた。非常に純粹に形而上学的観点に立って、可能世界を表象するならば、被曝ゼロの世界は不可能ではないだろうが、私の感覚では、もはやそうした世界に暮らす人間は、「人間」というイメージから遊離してしまうのではないかと感じる。おそらく、「脱被曝」という思想は、原発事故による放射線被曝をゼロにする、という意味だと推察されるが、そしてそれはもちろん有意義な思想だが、だとするならば「脱被曝」というスローガンは非常にミスリーディングだし、誤解を広げる、きわめて有害な物言いであろう。「信念の倫理」の観点からすれば、脱被曝の主張は、それを謳うときに、注意深い検討を怠った、道徳的に非難相当の主張であると見なされなければならないのではなからうか。

参考文献

- Cassam, C. 2019. *Vices of the Mind: From the Intellectual to the Political*. Oxford University Press.
- Chisholm, R. M. 1991. 'Firth and the Ethics of Belief'. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.51:1, 119-128.
- Clark, R. 2017. 'Blameworthiness and Unwitting Omissions'. In *The Ethics and Law of Omissions*. eds. D. K. Nelkin and S. C. Rickless, Oxford University Press. 63-83.
- Clifford, W. K. 1999. *The Ethics of Belief and Other Essays*. Introduction by T. J. Madigan, Prometheus Books.
- Descartes, R. 1978. *Meditationes de Prima Philosophia Méditations Métaphysiques*. Introduction et Notes par G. Rodis-Léwis, Vrin. 邦訳「省察」井上庄七・森啓訳、『世界の名著 27 デカルト』（野田又夫責任編集）所収、中央公論社、1978, pp.223-307.
- FitzPatrick, W. J. 2008. 'Moral Responsibility and Normative Ignorance: Answering a New Skeptical Challenge'. *Ethics* Vol.118:4, 589-613.
- Fletcher, G. P. 2002. 'The Fault of Not Knowing'. *Theoretical Inquiries in Law*, Vol.3: 265-282.
- Haack, S. 1997. "'The Ethics of Belief' Reconsidered'. In *The Philosophy of Roderick M. Chisholm*, Open Court Publishing, 129-144.

- 一ノ瀬正樹 2018.『英米哲学入門―「である」と「べき」の交差する世界―』、ちくま新書
- 一ノ瀬正樹 2019.『死の所有 増補新装版』、東京大学出版会
- 一ノ瀬正樹 2021a.「信念の倫理」研究序説（『武蔵野大学教養教育リサーチセンター紀要 The Basis』第 11 号、武蔵野大学教養教育リサーチセンター、pp.29-46.）
- 一ノ瀬正樹 2021b.『いのちとリスクの哲学』、MYU
- 一ノ瀬正樹 2021c.「自然災害と感染症に立ち向かう倫理－大震災とコロナ感染症の中で「しあわせ」は成り立つか－」、『病災害の中のしあわせ－自然災害とコロナ問題を踏み分けて－』（西本照真・一ノ瀬正樹編）第 5 章に所収、武蔵野大学出版会、97-140 頁。
- Jacobs, J. 2001. *Choosing Character: Responsibility for Virtue and Vice*. Cornell University Press.
- Locke, J. 1975. *An Essay concerning Human Understanding*. ed. P.H.Nidditch, Clarendon Press Oxford.
邦訳『人間知性論』（四）大槻春彦訳、岩波文庫、1977.
- Nelkin, D. K. and Rickless, S. C. 2017. 'Moral Responsibility for Unwitting Omissions: A New Tracing View'. In *The Ethics and Law of Omissions*. eds. D. K. Nelkin and S. C. Rickless, Oxford University Press. 106-130.
- Stark, F. 2016. *Culpable Carelessness: Recklessness and Negligence in the Criminal Law*. Cambridge University Press.
- 杉本正信 2021.『新型コロナワクチン』、東京化学同人
- Zagzebski, L. T. 1996. *Virtue of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge University Press.