

# 「自然主義的誤謬」論の再検討に関する考察

## —道徳教育と教育学の二元論的思考パラダイムに関連して—

青木英実

## Some Reflections on the Natularistic Fallacy in Moral Education and Science of Education

Hidemi AOKI

(1995年11月20日受理)

### はじめに

道徳哲学、あるいは倫理学の諸命題や思考パラダイムの検討が、直ちに道徳「教育」の哲学的探求になるわけではないだろう。しかし、道徳教育をめぐる議論において、特定の倫理的、あるいはメタ倫理的な公式が前提とされるとするならば、その公式について批判的に検討することは、当然教育哲学の研究領域、もしくは関心領域に含まれると言わなければならない。そのような公式の一例として、一部に無視しえない影響力を持っている思考パラダイムが、いわゆる「自然主義的誤謬」(Natularistic Fallacy)である。

村井実<sup>(1)</sup>や斎藤勉<sup>(2)</sup>は、ムーアの「自然主義批判」をほぼ全面的に受入れて、その道徳教育理論を展開しようとしている。たとえば、村井は「自然主義的誤謬」の立場から、L. コールバークの道徳教育論に対する批判を展開している。あるいは、かつて、分析的教育哲学の先駆者の一人T. ハーディ<sup>(3)</sup>は、同じくムーア流の論理を前提にして、近代教育理論を批判したのであった。ごく最近でも、宮寺晃夫は、スペンサーの教育学を論ずる中で、教育理論において「自然主義的誤謬の論難」から免れることの困難性を指摘した<sup>(4)</sup>。

これらの議論に共通しているのは、まずムーアの「自然主義的誤謬」の議論を疑いえないものとして前提としたうえで、それを批判のための手段として用いたり、あるいは、いかにしてその論難から教育理論を救い出すかということである。問題はこのような、「自然主義的誤謬」を当然のものとして前提にすることにそもそも原理的な問題点はないかということだ。

さらに、ムーアの「自然主義的誤謬」の議論は、「事実」と「価値」もしくは「規範」との二元論とも密接に関連していると考えられており、この問題を分析することは、人間/社会科学としての教育科学の性格付けについての議論とも原理的な関連性を持つと言えよう。

本論文は「自然主義的誤謬」の教説に代表されるような二元論が果たして維持しえるものなのかどうか、維持しえないとしたら、そのことは教育(および教育研究)の理論にどのようなインパクトを与えるかを原理的に究明しようとするものである。

### 一. 「自然主義的誤謬」の再検討

教育哲学の世界で一部に、かくも尊重されてきたムーアの道徳理論ではあるが、すでにこれに対して原理的な批判がたびたびおこなわれてきている。近年の代表的な、そしてきわめて厳しい批判としては、A. マッキンタイアのものがある。マッキンタイアは、ムーアの主張を「明白に偽り」であると断定する<sup>(5)</sup>。さらに若い世代の人々は、ムーアの理論を「意味論と認識論において古くさい時代遅れのもの」として拒否する<sup>(6)</sup>、というのだ。

周知の通り、ムーアの主張は、「よい」は自然的性質で定義できないというものである。このムーアの主張がのちには、いわゆる「価値判断」と「事実判断」との絶対的分離、二元論とも結びつくものと理解されたのであった。そもそもムーア的な二分法に、そしてそれとつながる「価値」と「事実」の二元論に原理的な問題はないのだろうか。

ここでは、分析哲学的手法に倣って、まず「善い」と比較して、その他の日常的性質判断、性質語を取り上げ

てみよう。我々は日常的に、重い、軽い、固い、柔らかい、明るい、暗い、広い、狭いその他の性質(属性)<sup>(7)</sup>語を対象に帰属せしめている。その際、たとえば、「重い」は定義できるのだろうか。我々が「重い」という性質語を使う場合、その言語使用は物体の重量と持ち手の力との相関関係で成り立つ性質判断に基づいて行われるといえよう。しかし、いうまでもなく「重い」そのものに対応する重量、あるいは質量の値は直接には与えられない。だからといって、われわれは重いに対応する自然的性質はない、すなわち「重い」を対象についての記述としては用いえないというべきなのだろうか。または、「重い」は非自然的な、神秘的な性質規定だと考えなければならないということになるのだろうか。

あるいはまた「赤い」はどうだろうか。「赤い」を仮に対象表面の光学的性質で定義するとしても、赤いりんごと赤い恒星では、その表面の物理的性質は全く異なっている。近年の色彩および光学に関する研究によれば、「赤い」は単一の物理学的説明を与えられるような「共通の性質」を示すわけではないという<sup>(8)</sup>。つまり、「赤い」もまた決して対象の持つ自然的性質によってのみ定義できるわけではない。

このように列挙してみると、我々が日常的に用いている性質語で、対象そのものが持つと想定される自然的性質によってだけ、一義的に定義しうるものはないといわなければならない。つまり、「重い」・「赤い」のような性質語はすべて、認識者の感覚装置に「相対的な」(relative)な性質を示すものだと言わなければならない。

「というのも、(赤いのような)色彩のカテゴリーは人間中心的なカテゴリーであるからだ。このカテゴリーは、我々自身の感覚器官と近いものを備えた生き物にのみ根を持つている。」<sup>(9)</sup>

このように「赤い」その他の性質語が、我々の感覚や関心の〈投影〉として理解されるとしても、だからといって直ちにそれをノン・リアルな判断だということはできない。たとえば、「～の父である」と言うような述定は、子供の存在、子供への言及を持たなければ成り立たない。子供の存在への言及なしに、「父である」ということは論理的にできない。しかし、「赤い」は、我々のような感覚器官を持った者にとって「赤い」ということだとしても、「赤い」がつねに「我々の感覚」に言及しなければ論理的に成り立たない述定というわけではない。だからこそ、我々はいちいち「私にとって赤い」などと説明しなくとも、「赤い」を用いた会話が可能になるのだ。

「赤い」が認識者の感覚や関心の〈投影〉として、なおかつ同時に対象のリアルな性質としても認容しうる性質語—伝統的には supervenient な性質として論じられてきた—としたら、「善い」もまた原理的には同じだ

ということができる。

「色彩を含むリアリティが、人間の知覚のモードが存在するという事実から独立ではないとしても、やはり色彩はリアルに存在している」<sup>(10)</sup>、これと「パラレルに価値にもリアリティを認めることができる」のである。<sup>(11)</sup>

そもそも「善い」のような価値が、その外にあるとされる、「自然」とは一体何なのか。〈判断語〉から独立した自然的な「性質」語はありうるか。自然的性質とはそもそも何なのか。

もともとわれわれは事物の「性質」を一義的に決定できるわけではない。今、私の前に陶器製のカップがあるでしょう。この場合性質(属性)と、それをもつ個体(基体)という関係は容易に逆転させうる。つまり、私前にあるのは陶土という性質・属性を持ったカップなのか、それともカップという性質・属性を備えた陶土なのか。

仮に「カップ」性を性質として考えてみよう。「カップ」性は、「飲む」と言う人間行為への、道具としての有用性によって規定されるだろう。これとパラレルに「善い」という性質もまた、人間の全体的な目的性への言及によって規定されうる。飲むという行為に有用なものとしては、例えば戦場においてはヘルメットもまた、「カップ」性を持つ。しかし、美的側面をも重視されるべきであるとか、あくまでも、「飲む」という用へのみに向けて作られた道具だけをカップと呼ぶのなら、ヘルメットは「カップ」性は持たないことになる。

つまり、ある基準を共有すれば、または基準を共有してのみ、「カップ」性は対象に帰属せしめられる。同様に「善い」は人間の生の全体的な目的性に向けられたものであり、したがってその目的性について共通の基準がないと、共通の「善」認識に至り得ないということが指摘される。

それならば、「カップ」性もまた原理的には「飲む」という目的性をどこまで取るか、その基準の共有によって初めて共通の性質規定たりうるのだ。潔癖で、美的感覚の発達した人は、戦場でも、ヘルメットを水その他を飲むのに用いることを拒否するかも知れない。しかし、一方で軍用ヘルメットは、時にカップや鍋でもある。

これを要するに、「善い」と、「赤い」、「カッ<sup>プ</sup>」的、その他の性質規定との差異は、認識論上の原理的な差異ではないということだ。たしかに我々は、何が「善い」かよりも、何が「赤い」かについて、より容易に合意に達しうる(ように見える)。しかし、「善い」が他の判断語、特性語に比して認識論的に特殊な位置をもつという原理的根拠は薄弱にならざるをえない。

また、たとえば「よい車」と、「よい人」を対比しても、そこに共通する自然的性質(「よさ」)はないようにみえる。車には交通運搬手段として適合しなければなら

ない目的がある。「よい人」の場合は、「よい」とは人間の生の目的への適合性を述べるものだろう。もちろん、人間の生の目的性自体は直ちには与えられない。しかし、車でも決して目的性は直接に与えられるわけではない。

レーシングカーと、軽自動車は同じように自動車でありながら、その向けられている目的は全く異なる。交通運搬手段として「走る」ことが目的ながら、さらにその「走る」ことそのものの目的が問題であり、レーシングカーはひたすら早く走ることに目的があつて、軽自動車はそうではない。かくして、何のために走るのかの目的選択が、レーシングカーを「よい」とするか、軽自動車を「よい」とするかの違いとなつて現れるのである。

かくして、

- ① 狭義の「善」判断も（「善い」）、
- ② 一般に事実判断を構成すると言われる「性質」判断も（「赤い」など）、
- ③ 同じように「評価」に分類されるが、「善」判断と異なるとされる判断も（「よい」車について言われる「よい」など）、

すべて、共有された基準、もしくは基準を備えた感覚システムに相対的であり、その基準が選択可能な場合には選択の問題に帰着する。

実は経験科学も、その理論、説明が成り立つためには予め基準が選択されなければならない。ポパーが言うように、経験科学の命題がテストしうるためには、経験的基礎、つまり時空を限定された領域での感覚的経験を共通の基礎として受け入れなければならないし、科学の方法論的規則を受け入れなければならない。これは、常にひとつの決定、あるいは約定である<sup>(12)</sup>。そしてその約束の上で科学理論が打ち立てられる。さらに、我々の言語はすべて理論によつて貫かれており、

「いわゆる『現象語』たとえば、今『ここでは赤い』と述べる言葉でさえ、『今』という言葉は、時間の未成熟な理論を含んでおり、『ここ』という語は空間の理論を、また『赤い』という語は色彩の理論を含んでいる。」<sup>(13)</sup>

この場合、たとえば「色彩の理論」とは「赤」を「黄色」や「紫」から区別する何らかの知覚上の指標、規準を与える理論であろう。その理論・基準に相対的にのみ我々はある対象を「赤い」と言いうる。つまり、対象について「事実判断」をなすうる。

かくして、結論的に言えば、基準と相対的に対象の性質規定が成り立つというその点で、科学と、いわゆる「価値判断」とは認識論的、また論理的には「異なる性質を有してはいない」<sup>(14)</sup>のである。もし、科学が世界についての「事実」に関わるという前提にたつたら、「事実」

と「価値」の認識論的な区別は崩壊してしまう。

## 二. 事実と規範①

「善い」といった評価命題と、いわゆる「事実」命題との区別が不分明になるとしても、他方で、事実言明から規範言明（「べし」）は「論理的」に導きだされえないといわれる。では、そもそも、そのような論証がよつて立つ「論理的」規範そのものはどうなのだろうか。

論理学は、一般に経験的な事実科学ではなく、理性的な思考がよらなければならない規則についての学、妥当な推論のための「規範」の学だと考えられる。しかし、論理学は直ちに、論理的事実をも示すものではないか。たとえば、以下のような論理的命題を考えてみよう。

$P$  ;  $A$ が真であり、かつ $B$ が真であるとき、 $A$ または $B$ は真である。

このとき、我々はこの命題 $P$ そのものが「妥当である」と主張する第二階の「論理学」を必要とする。 $P$ のような第一階の言明をするとき、我々は暗黙のうちに、当の $P$ そのものの妥当性を言う第二階の言明を行っているのである。

ところで、 $P$ のような論理的真理を表現する命題形式は他にも考えられる。そして、その表現形式に妥当、妥当でないということがいいうる。ある表現、つまり $P$ が妥当であるという事は、同時に妥当でない表現の可能性を示すものだからだ。そうなると、第二階の論理学は、 $P$ という言明の外の「世界についてのなにものか」<sup>(15)</sup>、つまりまさに $P$ がそれを言い当てている客観的な何ものかに言及しているということになる。ここから、H. パットナムは、論理学、数学は「数学的存在者」「論理学的存在者」に言及するものだとする<sup>(16)</sup>。そして現代論理学は「クラスとか集合というような抽象的存在者」の一つの存在として認め<sup>(17)</sup>てもいるのだ。

論理学、数学におけるこのようなある種の「実在論的」主張が成り立つとすると、上記の命題 $P$ は論理的世界について「真なる」命題だということができる。同時に、この命題は推論の規則でもある。つまり、当該の論理体系を受容する限りは「 $A$ または $B$ は偽である」と推論することは禁じられるのであり、われわれは合理的な推論のためにはその規則を守らなければならない。こうして論理学においては事実から、直ちに規範が導きだされている。論理学がそうなら、まさしく論理的な証明からして事実と規範の二分法を正当化することは根拠を失ってしまう。

かくも事実、価値、規範といった事柄自体の区別が「絶望的にぼやけている」<sup>(18)</sup>のだから、「事実」という概

念そのものも哲学的には安易に用いることはできないということなろう。クワインは、「事実」という概念そのものがまともな役に立たないので放棄すべきだと主張する。たとえば、彼によれば、

- |    |                |
|----|----------------|
| i  | 五番街は六マイルの長さである |
| ii | 五番街は百フィートの幅である |

は、いずれも異なった「事実」を述べている<sup>(19)</sup>。しかし、そこに含まれる唯一の具体的対象は五番街しかない。つまり、「事実」という表現は、「文に似せて、媒介物」として措定されたものに過ぎず、「回り道」をしているに過ぎないというのである<sup>(20)</sup>。

さらに、クワインは、事実とは、英語の that 節の言い換え、短縮型に過ぎないとも言い、「言い換えによって消してしまうのに何の困難もない」<sup>(21)</sup>、と。たしかに、「五番街は六マイルの長さである」ということと、「五番街は六マイルの長さであるのは事実である」ということとのあいだには何の違いもない。「五番街が六マイルの長さである」が真であるとして、その命題が実在について真なる言明をしていることを主張したいのなら、「五番街は六マイルの長さである」は正しい、あるいは真であるといえは済むのである。「事実」という言葉を使うことで、真理性の要求をしているのか否かまであいまいにされてしまうのだ<sup>(22)</sup>。

クワインのような立場に立てば、事実から価値が導き出されるかどうかというような問い自体が哲学的には無意味になる。なぜなら、「事実」という表現自体が放棄されてしまうのだから。そして事実と価値とか、事実と規範といった二分法はすぐれて哲学的な問題なのであり、もし「事実」が哲学的に不要な概念なら、そもそも問題自体が消滅することになろう。

### 三. 事実と規範②

しかし、問題設定との関係でここではとりあえず「事実」という概念を用いるものとしておく。そこで、事実から規範は導き出されないという論証を、さらに別の側面から分析してみよう。今、次のような命題を考えてみる。

「私は中村学園大学に入学したい」
------------------

これは、いうまでもなく私の欲求、「入学したい」という私の心理的事実を言明したものである。

「入学したい」という欲求は入学するための手段を取ることに肯定的、積極的な志向を取ることでもあろう。「入学したい」と言いつつ、「入学するために必要

な手段、方法を取るべきではない、取らなくてもよい」というとしたら、私は「入学したい」とは思っていないということになる。たとえば、「私はコーヒーが飲みたい」といいつつ、コーヒーを目の前にしても、コーヒーを飲むための手段方法、例えば、カップを取る、口を開ける、飲み込むその他の行為を「一切取る必要はないし、とるべきではない」と言うとしたら、それでも私は「コーヒーが飲みたい」などと言えるだろうか。

つまり、「入学したい」ということは、論理的には「入学のための手段方法」を取るということであり—実際にそれが取れるかどうかは別である。怠惰その他の理由により実際にはそうしないことは大いにありうる、ここではそれは問題ではない—、したがって「入学のための手段方法を取らなくてもよい、取るべきではない」という言明は、論理的に排除されることになる。つまり、「入学のための手段方法を取る必要がない、取らなくてもよい、取るべきではない」は否定されざるを得ない。この否定型は日常用語では「入学のための手段方法を取る必要がある、取るべきである」ということになろう。

「入学のための手段方法を取る必要がある、取るべきである」ということは、直ちに「入学すべきである」ということになる。かくして、「入学したい」という事実から「入学すべきである」が導き出される。

もちろん、反対者はこれに対して、「入学したい」から「入学すべき」が導き出されるのは、その前提として「受験生（従って受験生たる私も）が入学することはよいことだ」という価値命題が前提されているからだ」と主張することであろう。それに対して、例えば「盗みをしたい」から「盗みをすべきだ」は決して導き出されない、と。

しかし、最初に論じたように、「よい」は、「赤い」その他と同様認識論的には記述、性質規定として用いる。つまり、「受験生が入学するのは、あるいは入学をめざすのは〈よい〉」は、入試合格を人生の諸目的に適合的だとする基準に相対的には受験生の行為についての事実判断とも言える（そしてくり返しになるが、すべての性質判断、事実判断は基準に相対的である）。すべての受験生が入学をめざすのが「よい」と判断できるのは、さらにさかのぼって、「すべての人がその人生の目的を達成し、幸福になるのはよい、またはそうすべきだ」というような命題に基づくことになるだろう。ところで、「盗みをする事」は「よい」とは直ちにはいえない。ゆえに、「盗みをしたい」から「盗みをすべき」は導き出されないが、これはこれじたい「盗みはよくない」という事実認識（価値事実）に基づくわけである。したがって、盗みを例示して、事実から規範は導き出されないと主張することはできないのだ。

ついで、二元論者は、「幸福」のような最高次の規範

もしくは価値命題は決して事実からは導き出されえないと主張しよう。

しかし、「すべての人がその人生の目的を達成し、幸福になりたい」ということがもし事実なら、上の最高規範は、「私が中村学園に入学したい」から「入学すべき」が導き出されたのと全く同じ議論によって導き出される。<sup>(23)</sup> 論証をわかりやすくするために、

「すべての人が幸福を求めている」

を経験的事実命題だとしておく。

「すべての人が幸福を求めている」には、「求める」という表現からして、幸福追求の手段方法を取る積極的、肯定的志向が含意される。幸福を求めつつ、幸福の手段を求めないということは論理矛盾である。幸福を求めていることは、論理的に幸福の手段を求め、追求することを含意する。「幸福を求める」といいながら、「幸福になるための手段を取らなくてもよい」ということはできない。それは、直ちに「幸福を求めている」ということだからだ。「幸福にならなくてもよいから幸福になりたい」と主張することになってしまうからである。

そうすると「幸福を求める」からは、「幸福を求めなくてもよい」は論理的、原理的に導き出されえない。「求めなくてもよい」の否定型は「求めるべきである」であろう。「求めてはならない」という命題についても全く同じ論証が成り立つ。

そして、「求める」に対して導出被導出の関係に立ちうるのは、

- ① 「幸福を求めなくてもよい（「求める必要はない」と表現しても変わらない。あるいは「求めなくてもよい」という表現は同時に「求めなくてもよい」ということなのだから、この表現に含むことができる。）
- ② 「幸福を求めるべきである」
- ③ 「幸福を求めてはならない」

の三者であろう。

そのうち、①③は上記により、原理的に導き出されえない。

「幸福を求める」と言明することは、その当の人間が「幸福を求める手段を取る」と言明することだから、「幸福を求める手段を取る」ことを要請として課すことは正当である。幸福を実現する手段をとるようにすべての人に要請を課すということは、「すべての人は幸福を求めるべきである」と主張することである。「求める」という事実そのものからして、「すべての人」に要請を課す、つまり規範を導き出すことはこうして妥当である

と言える。

「求める」ことは、その主体に対して本来的に拘束的に働く。たとえば私がある女性に求婚していたが、ある日これを撤回したとしよう。私は、なんらかの理由付けを求められる。「嫌になった」でも「気が変わった」でも「太陽が黄色かった」でもよいのだが、（それが相手その他に受け入れられるかどうかは別としても）求めていたことを撤回する以上、そこに理由づけが求められるというのは、「求める」事が直ちに後の私の行為を拘束することを意味する。もし、私が求婚の撤回について、なんらの理由も—私自身にせよ、他者に対してにせよ—与えられないとしたら、私はそもそも行為の主体でありえないか、もともと「求め」てはいなかったことになろう。したがって、「求める」という行為事実から、その当の主体に要請を科すことは正当化されよう。

これに対して、さらに反論があり得よう。

「すべての人が自殺（あるいは盗みでも、不倫でも性的倒錯行為でも異民族虐殺でもよい）を望んでいる」

が経験的事実だとしたら、「すべての人が自殺（不倫その他）をすべき」だということになるのではないかとということである。理論的には、「真に」すべての人がそうなら、つまり自殺その他を望むことについて完全な合意ができれば人は自殺、盗み、不倫、その他の行為をすべきなのである。しかし、不倫、自殺、その他の行為は「幸福を望んでいる」と同列に論じることはできない。

例えば、自殺は現世での幸福への絶望や来世での幸福を求めた行為であろう。つまり、自殺その他の行為は、幸福への手段であるかもしれない、まさに幸福を求めているがゆえにこそ生じることである。したがって、幸福を求めることの手立てとして自殺その他が適合的であるかどうか問われなければならない。

もし、普遍的に、すべての人にとって自殺その他が幸福への手立てとして適合的だとしたら、そしてすべての人がそう考えたとしたら、その時初めて自殺その他の行為は「なすべき」行為だということが論理的に導き出される。しかし、これはまさしく経験的に否定される。すべての人が自殺、不倫、虐殺を望んでいる、求めている、そしてそれが幸福への道だと主張することは決してできない。今生きている人がすべてそうだとすると、過去あるいは未来の人々がそうであるということは永遠に確認できないからだ。

さらに、ある人にとって虐殺行為を楽しむこと（不倫、自殺）が自分の幸福だとしても、別の人にとっては幸福を求めるためには、決して虐殺など（不倫、自殺など）されてはならないことだろう。いわゆる「想像上の立場

変換」を行えば、虐殺行為その他は決して「すべての人の求める」ものとはなりえない。むしろ「すべての人」が自殺・虐殺その他に合意すると語ることは自己論駁的なのである。

これらの議論はすべて、まさしく経験的または論理的な「事実」の問題である。そして、すべての人が受け入れうる「欲求」あるいは、完全に合意しうる「志向」が見出されれば、それが志向され、求められているということ、もしくはすべての人がそう主張するということから、直ちに、それを実現する「べき」だということが論理的にすべての人に課せられうる。

すべての人間が原理的に志向し、求める事柄が発見されれば、そしてそれを事実と呼ぶならば（数学的論理的存在者、そして数学的論理的事実を承認するのと全く同様に）そこから原理的には規範が導き出される。すべての人という以上、そのことについて述べ論じている人も含まれる。彼が、（すべての人が求めているから同時に）自ら求め、欲していることを、それを「求めるべきではない」、もしくは「求める必要がない」と言えば、コーヒーが好きだと言いつつ、コーヒーを拒否する人物や、「受かりたいが受かりたくない」という受験生同様の自己矛盾を犯すことになるだろう。かくして、話者は「すべての人が求めている」ことは、「求められなければならない」と言わざるをえないのである。

すべての人が求める「幸福」や「善」が存在するかいなかは事実問題であるが、それが現に経験的に発見されていないようにみえることと、事実と規範の原理的・論理的問題とは次元が異なる。また、経験的にすべての人間が求め、合意する規範や価値がないようにみえる、つまり道徳の問題に対立があるということも原理的な困難を引き起こさない。たとえば、科学の理論もまた、一定の科学的訓練を受け、科学の経験的基礎を受け入れたものにとってのみ受け入れられるが、それらの科学的訓練や科学的基礎の承認は、理想的な条件がそろえば万人に可能なものと仮定されている。現代科学については我々の大部分がしろうとであり、また現代科学を全く知らず、あるいはそれに反する世界像を持つ民族も地球上には多数存在しているが、それで科学の客観性や、普遍性が原理的に損なわれるわけではない。科学もまたある理想的条件下での合意を基礎にして、その真理性、普遍性を主張されるのであり、道徳的「善」についても理想的条件下での完全合意を根拠にして、その普遍性、真理性を主張することができよう。つまり、原理的論理的な事実（「ある」）の指摘から主張できるのである。

また、論理的原理的事実からは規範は出てきても、「経験的な」それからは導き出されないという主張もあり得よう。しかし、実はそういう経験的と論理的との区別自体も、つまりアポステリオリとアプリオリの区別自体も

問いに付されているのである。これについては稿を改めて述べることにしたい。

#### 四. 教育の「事実」研究から規範へ

クワインのように「事実」という言葉を放棄してしまえば、問題は消滅してしまう。しかし、借りに、事実という言葉を持続し続けるとしても、「価値」とそれとを区別することは少なくとも言語的手段によっては不可能である<sup>(24)</sup>し、認識論的にも区別できない。また、もしすべての人が原理的論理的に承認せざるを得ない欲求や志向が発見されれば、いかなる論者もその「すべての人」に含まれるのだから、自己矛盾を犯さずしては、その欲求や志向を「実現すべきでない」とか、「しなくてもよい」とか、「する必要はない」と言うことはできない。つまり、論理的にはその欲求や志向を実現すべきだといわざるを得なくなる。

つまり、事実から規範への導出は、すべての人が求める欲求や志向が原理的に存在するかいなかのまさしく「事実」問題に帰するのである。過去、現在、未来、およそ人間たる存在すべてに原理的に共通の欲求、志向が発見され、かつその目指すところが理想的条件下で完全合意可能であると論証されれば、いかなる話者、論者といえども直ちにその下に含まれるのであるから、それについて「実現、達成すべき」だと言わざるを得ないのだ。

これを教育の問題に即して考えてみよう。たとえば、乳幼児は言語中枢を備えて生まれてくる。生まれた途端に、唇を用いて母親とコミュニケーションを図ろうとする。乳幼児の言語発達の研究者によれば、「少なくとも、クレーンクをだしはじめた最初の頃から、音声に赤ちゃんは意味を与えている可能性が高い。唇を通しての母親との交流をもとにして、声を使ってコミュニケーションを図ろうとする意図が芽生えているのだと言えよう」<sup>(25)</sup>

とされる。

つまり人間はすべて（たとえ障害があっても）生まれたときから他者との言語的コミュニケーションを志向として、欲求としてもっている。これには例外がありえない。なぜなら、人間であることの指標の一つが、複雑な言語的コミュニケーションなのだからだ。

すべての人間について彼または彼女は言語的なコミュニケーションを求めている。これを「事実」だとしよう（また、事実だとみなしうる）。

そこで、ある論者が「言語的コミュニケーションを実現すべきである」は決してその事実からは導き出されないと言ったとしよう。つまり、言い換えれば「言語的コミュニケーションを発達させるような働きかけをすべきである」は導き出されないとしよう。つまり、

上の事実から、「言語的コミュニケーションを発達させる必要はない」または「発達させるべきではない」等の主張も可能だ、と。それは所詮話者の「価値判断」の問題だ、と。

ところが、当のその（仮想的）話者は当然ながら自ら言語的手段を用いて論を立てているのである。彼の主張が受け入れられる、あるいは論議されるためには、相手として想定している人々との言語的コミュニケーションが前提とされている。彼の哲学的、教育学的言語コミュニケーションは日常的な人間言語に基礎をもっている。ところが、彼は

命題群 S

- i 「すべての人が言語的コミュニケーション能力を発達させなくともよい。」
- ii 「ある人々は言語的コミュニケーション能力を発達させなくともよい。」
- iii 「すべての人が言語的コミュニケーション能力を発達させるべきではない。」
- iv 「ある人々は言語的コミュニケーション能力を発達させるべきではない。」

という主張の可能性を認めることで、ある種の人々をその言語的コミュニケーションから締め出すことを論理的には容認することになる。

だが、その締め出しの可能性は当然当の話者自身にも適応されえただろう。つまり、かれ自身が「言語的コミュニケーションを「発達させるべきではない」あるいは「させる必要はない」対象としての乳幼児たりえたのである。

命題群 S の可能性を受け入れるならば、同時に彼はこのような事態の自己への適用の可能性をも受け入れなければならない。だが、これを受け入れれば、今言語的コミュニケーション手段によって論じている、まさにそのことと矛盾してしまう。つまり、自己論ばく的になる。なぜなら、彼に対して、その締め出しの可能性が排除されたから、だからこそ彼は今現に言語的コミュニケーションが可能であるということではないか。話者が現に言語的コミュニケーションの便宜を享受しているというその事実によって、彼はかかる締め出しを決して受け入れられないだろう。

思考実験として言明群 S に対応することとなった、つまり言語的発達を促されず育った子ども  $C_1$  を考えてみよう（いわゆる野生児がその経験的具體例たりうる）。 $C_1$  は言語的コミュニケーションを知らずに育つ。したがって、成長しても言語的コミュニケーションの必要性も感じず、それを与えてくれるよう要求する能力もないとしよう。これを可能な世界 1 とする<sup>(26)</sup>。一方その子が、言語的コミュニケーションを発達させられて成長し

た世界を可能な世界 2 とする。

彼 ( $C_2$ ) はこの可能世界 2 においては、可能世界 1 における自分 ( $C_1$ ) を受け入れることはできない。もし、それを肯定すれば、現在の世界における今その瞬間の思考や言明の一切すら否定せざるを得なくなるからである。可能世界 1 における自己を肯定することは、その肯定という思考推論そのものすら否定することになる。なぜなら、「言語なき生もまたよいではないか」とする当のその思考推論そのものが、すでに言語的コミュニケーションの基盤の上でのみはじめて成り立つからである。言葉を使いつつ、言葉はいらないとはいえない。言語能力あってはじめて、言葉なき生の良否をもまた論じたり、判断したりすることが可能になる。ということは、可能世界 2 における  $C_2$  は可能世界 1 を容認できない。容認することは自己矛盾なのだ。

さらに、可能世界 2 は  $C(C_1 \cdot C_2)$  が言語能力を十全に発達させた世界であり、従って可能世界 1 に対して理想的条件下にある。もちろん、 $C$  の言語能力について可能な世界は二値的だけではなく、無限に可能である。しかしある極限的な理想状態として十全に言語能力が発達した状態を、可能世界 2 とおけば、そこにおいて  $C_2$  が可能世界 1 を受容できないということは、直ちに理想的条件下で、 $C$  は言語的能力の十全な発達を、自己論ばく的にならずしては拒否し得ないということである。

つまり、「言語能力を発達させるべきではない、させなくともよい」と主張することはできないのである。それは言葉を使いつつ、同時に言葉はいらないといっていることになるのだ。言葉を使っている以上、現に彼は言葉を必要としているのだ。そこで、可能世界 1 を容認すれば、結局「いると言いつついないと言う」ことになってしまうのである。そして、 $C$  についていえることはすべての人について原理的、論理的に適用可能である。

逆に言えば、言明群 S は言語を用いるすべての人に対して論理的に適用不可能である。つまり、すべての人に対して言明群 S は否定される。言明群 S の否定は「すべての人についてその言語的能力を発達させるべきである」であろう。いいかえると理想的条件下で人は原理的に言語的能力の発達を当為として受け入れざるを得ない。そしてその前提はすべての人間が言語的コミュニケーションへの志向を「事実」として持っているということのみである。

もちろん、言語を用いない人間、いかなる形でも言語的コミュニケーションを用いず、または必要としない存在にはこのことは適用できない。言語的手段によらずに、コミュニケーションする存在が全く想像不可能とはいえない、例えば、精神感応、テレパシーの能力によってコミュニケーションする〈超人間〉が、遠い将来に人間の中から進化してくるかもしれない。

しかし、その直接的な精神感応で伝えられる情報が、人間の言語と同様な分節化をなされているとしたら、テレパシーもまた言語の一形式ということになる。もし、そのような分節化が全くなされていなければ、彼らのコミュニケーション、あるいは意思は我々人間のそれとは全く異なるのであり、それについて我々は我々の言語を用いて理解することはできない。ちょうどコウモリの超音波による感覚知覚が我々の感覚器官によって置き換えることができず、したがって彼らに世界がどう見え、どう感じられているか我々には決して理解できないのと同様である。しかし、こういう存在においては、前提となる「事実」がそもそも全く異なるのであるから、同一の次元で規範を導きだしたり、適用したりすることは原理的にできないのである。

言語的コミュニケーションがすべての人間にあるという「事実」、言語的コミュニケーションへの志向があるという「事実」から、こうして「言語能力を発達させるべきである」が導き出される。

ここで「可能世界」に基づいて論ずることについては、いささか奇妙な議論ではないかとの指摘があり得よう。このことについてはクリプキの議論が参考になる。クリプキによれば「可能世界 (possible world)」とは、異次元に属する存在ではなく、それを論じることは「怪しげな形而上学へのコミットメント」ではないという<sup>(27)</sup>。つまり、「可能世界」とは『「世界がありえたかもしれないあり方」の全体、あるいは世界全体の諸状態ないしは諸歴史<sup>(28)</sup>』のことである。これらの世界を「哲学的ないしは技術的な目的のために(抽象的)実体とみなすことには、原理的に何ら不都合な所はない<sup>(29)</sup>』と彼はいう。

このことを例証するためにクリプキは、学校でも教えられる初歩的な確率の問題をあげる。いま二つのサイコロがあって、それらの目の可能な状態は36ある。しかし、実際に出てくるサイコロの目はただ一つだけである。また、たとえば二つのサイコロの目の和が11になる可能性は1/18である。ここでは、たった一つの現実世界に対して、36のミニ「可能世界」が問題になる。そして、たった一つしかない現実世界について考えるとき、同時に36の可能世界が「関心の的になる」のである<sup>(30)</sup>。

このような可能世界について語るからといって、それが「おとぎの国に存在する」かのような空疎な存在だと考える必要はない。むしろ、それら「世界がありえたかもしれないあり方」を「抽象的実在」として論じるときに、はじめて、たとえば確率論もまた意味があるのである。

このようなクリプキの議論を踏まえれば、さらに次のようにも言えよう。たとえば、我々はサイコロで賭をする。つまり、36あるいはそれ以下の(「長」か「半」かの2つでもよい)可能世界について我々は選択する。た

たとえば、私あるいはだれかが先に見たように和が11になる可能性に賭けたとしよう。賭である以上、和が11になる世界は、11以外になる世界に比べて私またはその賭け手にとって「よい」、つまり受容できる。

かくして、たとえば「賭」という前提と、そこから導き出される基準に相対的には、いくつかの可能世界を比較しそれが受入れ可能であるかどうかを論ずることは、なんら論理的・原理的に問題はないし、空疎な議論でもない。言語と人間教育をめぐる先の思考実験はこのような理論的前提に立っているのである。

以上述べてきたことは二元論克服のための一つの素描に過ぎない。ここで展開された論理をより「論理的」に精緻に定式化すると同時に、教育や学習、発達にかかわる諸事実から教育への要請が「論理的」に導き出されることを立証すること、これが次の課題である。

### 〈注〉

- (1) 村井実、『道徳は教えられるか』、国土社、1988、93頁以下。
- (2) 斎藤勉、『道徳授業改革の提案』、明治図書、1980、132-133頁。
- (3) C.D.Hirdie, *Truth and Fallacy in Educational Theory*. Teachers College, 1962.
- (4) 教育哲学研究第69号、1994、123-124頁。
- (5) A. マッキンタイア(篠崎栄訳)、『美徳なき時代』、みすず書房、1993、19頁。
- (6) S.Darwell, A.Gibbart, P.Railton, *Toward Fin de siecle Ethics*, *The Philosophical Review*, Vol. 101, 1992, p.116.
- (7) 論理的には「属性」は、「性質」と「関係」を合わせたものと言われるが、ここでは両者は区別せずに用いる。
- (8) H.Putnam, *The Many Faces of Realism*, Open Court, 1991, p. 5-7.
- (9) D.Wiggins, *Truth, Invention, Meaning of Life*, in G.S.Sayre Maccord (ed.), *Essays of Moral Realism*, Cornell University Press, 1988, p. 142.
- (10) S.Blackburn, *Errors and the Phenomenology of Value*, in T.Hoderrich (ed.), *Morality and Objectivity*, Routledge, 1985, p. 13.
- (11) S.Blackburn, *ibid.*, p. 13.
- (12) K.R.Popper, *Logik der Forschung*, J. C. B. Mohr, 1976, S. S. 25-26. 邦訳、カール・ポパー(大内義一、森博訳)、『科学的発見の論理』上巻、恒星社厚生閣、1974、64-65頁。
- (13) K.R.Popper, *ibid.*, S. 76. 邦訳同上、140頁。
- (14) 射場智子、「行為の理論としての教育哲学」、藤川吉美・青木英実他著、『哲学的探求の新構想』、北樹出版、1993、135頁。ここでは、教育哲学の問題状況に即して価値判断と科学的事実判断との連続性が指摘されている。



- (15) H. パットナム (藤川吉美訳), 『論理学の哲学』, 法政大学出版局, 1975, 15-42頁。
- (16) 同上, 5頁。
- (17) 沢田允茂, 『現代論理学入門』, 岩波書店, 1973, 137頁。
- (18) H. Putnam, *Reason Truth History*, Cambridge University Press, 1981, p.128.
- (19) W. V. O. Quine, *Word and Object*, M. I. T. Press, 1975, p. 247. 邦訳, クワイン (大出晃, 宮館恵訳), 『ことばと対象』, 勁草書房, 1991, 413頁。
- (20) W. V. O. Quine, *ibid.*, p.247. 邦訳, 同上, 413頁。
- (21) W. V. O. Quine, *ibid.*, p.248. 邦訳, 同上, 414頁。
- (22) 「道徳教育とは事実にもとづいてよく考えることだ」という表現がよくなされるが, 文学作品や道徳の資料教材などを批判するのに「事実」の貧しさを指摘するというのは理解し難い。「虚構」に「事実」を要求するというのはどういうことなのだろうか。
- (23) ここでの議論についてはすでに下記で簡略に論じたことがある。ここでは, それをさらに詳しく分析してみたい。「道徳教育と道徳認識の『合理性』—『合理主義』的・『実在論』的倫理学の所説を手がかりに」, 中村学園研究紀要, 第26号, 1994, 3-4頁。
- (24) B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard Univ. Press, 1985, p.130. 邦訳, B. ウィリアムス (森際康友, 下川潔訳), 『生き方について哲学は何がいえるか』, 産業図書, 1993, 216頁。
- (25) 正高信男, 『0歳児がことばを獲得するとき』, 中央公論社, 1993, 26頁
- (26) S. A. クリプキ (八木沢敬, 野家啓一訳), 『名指しと必然性』, 産業図書, 1985, 参照。
- (27) S. A. クリプキ, 上掲書, 20頁
- (28) S. A. クリプキ, 上掲書, 20頁
- (29) S. A. クリプキ, 上掲書, 21頁
- (30) S. A. クリプキ, 上掲書, 18頁