

# バーナード・ウィリアムズの 特殊な反相對主義

天 野 真 将

バーナード・ウィリアムズの相對主義に対する態度は複雑である。ウィリアムズは倫理的な判断の相對性が成立しない事例を挙げながら、最終的にある種の相對主義を積極的に擁護しているように見える。それゆえ、相對主義をめぐる議論においてウィリアムズを支持する場合も批判する場合も、ともに彼がある種の相對主義を受け入れているという前提は共有されている。

しかし、ウィリアムズの相對主義に関する議論を彼の思想全体に位置づけると、その議論からは相對主義的な要素が次々と姿を消していく様子を見て取ることができる。本稿では、ウィリアムズが相對主義に加える様々な制約を検討した上で、その制約が持つ積極的な意義を確認する。そしてそこから、ウィリアムズが彼を批判する論者と実質的には同じ反相對主義の陣営の一員でありながら、他とは区別される独特の仕方では相對主義を批判している、という彼の特殊で魅力的な立場を明らかにすることを試みたい。

## 1. 距離の相對主義

ウィリアムズは、「相對主義の中の真理」(the Truth in Relativism)という論文において、自らが後に検討する「距離の相對主義」(relativism of distance)と彼が呼ぶ立場を採用していることを明らかにし、ある条件の下では倫理的な判断の相對性が成り立つと実際に述べている。この論文のタイトルから容易に想像されるかもしれないが、相對主義をめぐる議論において、ウィリ

アムズは様々な制約を加えながらも最終的には相対主義を積極的に擁護している、と理解され、また彼に対する批判もその理解のもとになされている。たとえばパトナムは、ウィリアムズが提示する、科学における「絶対的な世界理解」という概念を批判する過程において、倫理においては逆に価値的な判断に関する相対主義を擁護しているとして批判している<sup>(1)</sup>。

しかし、批判者も認めるように、ウィリアムズが実際にとっている立場は複雑であり、倫理的な判断の真偽や正不正といった概念を異なる社会に相対的なものと見なす立場を、彼は「徹底的な関係相対主義」(strict relational relativism)<sup>(2)</sup>、「標準的な相対主義」(standard relativism)<sup>(3)</sup>と呼び、距離の相対主義と区別したうえで批判している。

……それ〔距離の相対主義〕は、標準的に相対主義と呼ばれているものとは非常に重要な点で異なっている。標準的な相対主義の主張は、端的に以下のとおりである。もしある文化 **A** において **X** が好まれるのに対し、別の文化 **B** において **Y** が好まれるならば、**X** は **A** においては正しく、**Y** は **B** においては正しい。とりわけ、もし「我々」が **X** を正しいと考え、「彼ら」が **X** を正しくないと考えたとしても、どちらの側も「それぞれに」正しい。……標準的な相対主義は、距離の相対主義を越える事例、すなわち距離が隔たっていない事例に適用されるやいなや、完全に役に立たなくなってしまう。<sup>(4)</sup>

標準的な相対主義を否定しているとしても、とにかく相対主義の一種であるとされる距離の相対主義という立場をとっているという点から、ウィリアムズは相対主義陣営の一員であると考えられている。そして、勝敗の行方は、ウィリアムズが積極的に擁護しているとされる距離の相対主義の成否にかかっていることになる。

では、その距離の相対主義とはどのような立場なのだろうか。それを説明する際、ウィリアムズは「現実的な対峙」(real confrontation)と「概念的な対

峙」(**notional confrontation**)という区別を用いる。

ある時点で二つの異なる見解の間の現実的な対峙が生じるのは、お互いの見解が互いにとって現実的な選択肢であるような一群の人々が存在する場合である。それに対して、概念的な対峙が生じるのは、ある人々が二つの異なる見解について知っていながら、少なくともそのうち一方の見解が現実的な選択肢にならないときである。<sup>(5)</sup>

ある選択が「現実的である」とは、その選択を自己欺瞞などの心理的な操作や、社会制度の劇的な変化などなしで受け入れることができる、ということである<sup>(6)</sup>。例えば、過去の日本においてサムライたちが持っていた価値観、「主君に対する絶対的な忠誠」という価値観を現代に生きる我々が採用することは困難である。「主君に対する絶対的な忠誠」という価値観を採用するためには、自由や平等、人権といった、現代の我々が尊重している諸概念からなる価値体系全体を、大幅に改訂しなければならない。しかし、我々はそれら諸概念に深くコミットしており、あたかもそれらに価値がないかのように振舞い、以前受け入れていた価値観とはまったく異なる価値観に従いながら生きようとすることは、我々には無理である。また、産業の発達した現代社会が、江戸時代に採用されていた社会制度を再び採用することも、不可能だろう。このような場合にみられる、我々の価値観と相手の価値観との対峙を、ウィリアムズは概念的な対峙と呼ぶ。そして彼は、この概念的な対峙において、価値観の相対性が成立すると主張する。

相対主義とは、あるタイプの信念体系 **S** に関して、その信念体系と純粋に概念的に対峙している信念体系をもつ人にとっては、相手の信念体系を賞賛するかどうかという問題は本当の意味では生じない、という見解である。<sup>(7)</sup>

すなわち、相手の選択肢を上で述べたような意味で現実を選択できない場合、相手の価値観を倫理的な賞賛や非難という形で評価することは、実質的には意味をなさないのである。サムライたちが自らの主君のために互いに刀を交える様を、現代の我々は一種のファンタジーとして楽しむことはできるかもしれない。しかし、彼らの忠義心を我々の観点から倫理的に評価することは、我々にとって現実を選択可能な価値観を突きつけられた場合に、その価値観に対して我々が下す倫理的な評価に比べれば、まるで真剣さを欠いているだろう。

上の例でも用いたように、ウィリアムズが概念的な対峙の例として、すなわち相対性が成立している具体的な事例として挙げているのは、「ギリシャの青銅器時代の族長や、中世のサムライの生」<sup>(8)</sup>などと現代に生きる我々との対峙である。しかし、通常相対主義の文脈で相対性が成立しているかどうかは深刻な問題となるのは、過去の時代の人々と現代の我々の対峙ではなく、同じ時代の人々どうしの対峙である。先にウィリアムズの批判者の一人としてあげたパトナムも、ナチスとユダヤ人の対峙を例にとり、このような例において相対主義的な態度をとることを批判している。では、ウィリアムズは同時代の人々どうしの対峙については、実際にどのように考えているのだろうか。不思議なことに、ウィリアムズは現代の異なる社会の間には倫理観の相対性はない、と考えていることがうかがえる。

単なる空間的な距離に関する相対主義は、現代の世界においては何の利点も持たないか、あるいは適用されない。今日、文化間のあらゆる対峙は現実的な対峙であるに違いない。<sup>(9)</sup>

この箇所では、この主張の根拠は挙げられておらず、すぐさま現在と過去、未来との間に生じうる相対性についての話に移ってしまう。ここで、ウィリアムズの相対主義に関する見解全体を明らかにするために、同じ時代に存在する異なる価値観を持つ社会は互いを倫理的に評価することができない、と主張する立場を「共時的相対主義」、異なる時代にそれぞれ存在する社会について同様

の主張を行う立場を「通時的相対主義」とそれぞれ呼び、区別することにする。これまでの議論を見る限りでは、ウィリアムズは通時的相対主義については概念的な対峙という概念を用いて、時間的に隔たった社会が持つ価値観の相対性を認めている一方で、共時的相対主義に関しては少なくとも積極的に擁護しようという姿勢はみられない。このことは一体何を意味するのだろうか。その問いに答えるためには、相対主義に関する彼の主張が彼の思想全体においてどのように位置づけられているのかを検討する必要がある。

## 2. 共時的相対性

共時的相対主義をウィリアムズが積極的に擁護しない理由を説明する際、ウィリアムズは再びコミットメントという概念を用いる。我々は自らが持つ倫理的な価値観に深くコミットしており、そのコミットメントは容易に撤回されるものではない。

ウィリアムズが行った功利主義に対する様々な批判のひとつに、統合性 (integrity) という概念を用いたものがある<sup>(10)</sup>。我々は様々な価値観に従って生きており、またそのように生きることが自分の人生に意味を与えている。それゆえ、その価値観に反するよう行為することは、自らの人生の価値を減らすことにつながる。もちろん、時にはその価値観に反して行為することがより正しい場合がある。しかしそのような場合でも、行為者自らの価値観へのコミットメントを維持することと、正しい行為をすることとの間に心理的な葛藤を覚えるはずである。功利主義に対する批判としては、功利主義はより良い帰結を生み出すことを強調するために、その帰結が誰によって引き起こされるのかということとは二次的な問題であることになる。それゆえ、その人自身がどのような価値観にコミットしているかということも、重要な問題とみなすことができないのである。この批判もまた、コミットメントを撤回することの困難さに訴えかけた批判として理解することができる。

このように、我々は自らの価値観に深くコミットしているために、異なる価

価値観を持つ社会と対峙した場合でも、その相手の実践に対して、自らの価値観へのコミットメントを撤回することなく、自らの価値観に基づいて、評価的な態度をとるのである。例えば、16世紀にスペインがアステカを侵略した事例について、ウィリアムズは次のように述べている。

コルテスと共にメキシコに渡ったベルナル・ディアスによる興味深い本の中で、生贄を捧げる寺院を訪れたときに彼ら全員が感じたことが書かれている。不道徳剥き出しのこの刺客たちは、アステカ人の実践に本当に震え上がった。この反応を、単に偏狭で独善的であると見なすのは、確かに馬鹿げたことだろう。この反応はむしろ、スペイン人たちの行いが時に示さなかったことを、すなわち、スペイン人たちが現地人たちを野生の獣ではなく人として見なしていたということを、示しているのである。<sup>(11)</sup>

ウィリアムズはこの例によって、「粗野な相対主義」(**vulgar relativism**)と呼ぶ立場を批判している。粗野な相対主義とは、社会によって実際に価値観が異なっているということから、いかなる社会に属する成員であれ、他の社会の価値観に対して寛容であるべきであるという主張を行う立場である。この立場は、相対主義という立場をとりながら、その結論として導き出す主張が普遍的なものであるという矛盾を抱えている。たとえ相手の社会の価値観と自分の社会の価値観が異なっていたとしても、自らの価値観からすれば残虐であるような行為を目にすれば、それに対して嫌悪などの態度を示すよう動機付けられる。そして、そのことは、我々が自らの倫理的な価値観に深くコミットしているということからの当然の帰結であり、粗野な相対主義が粗野であるのは、以上の点を認めていないからである。

しかしその一方で、他の社会と対峙する際、自らがコミットする価値観が他の社会が持つ多くの価値観と並ぶものであり、唯一正しいものであるというわけではない、ということを経験させられる。そして、このような仕方では、他の社会と対峙することが自らの社会の価値観について反省する契機となりうると

いう考えは、先に挙げたコミットメントという概念に重要な意味を与えるウィリアムズの思想体系において、非常に重要な意義を持っている。

人々はそれぞれ自らが持つ価値観に深くコミットしており、そのコミットメントは容易に撤回されるものではない。しかし、単にコミットメントに重要な意味を与える、というだけでは、自分の満足のいく生を追求することにのみ価値を置くだけで、どう生きる「べき」なのか、という規範的な問いを扱うことができない。先ほどの統合性を用いたウィリアムズの功利主義批判は、自らの価値観へのコミットメントを維持することができるならば、倫理的に正しくない行為であれするべきであるという主張として理解されやすい。しかし実際には、功利主義が行為者にしよう求める行為が実際に正しい場合には、そのように行為すべきであるということをウィリアムズは認める。彼が問題があると考えているのは、そのように正しい行為をする際、その行為と自らがコミットしていた価値観に従った行為との間であるはずの葛藤を説明できない、ということである。ウィリアムズも「人はいかに生きるべきか」という規範的な問いを扱う以上、何らかの仕方で、しかも自らの思想の重要な部分をなすコミットメントや統合性といった概念と両立するような仕方で、規範性を説明しなければならない。

しかし、反省という概念を用いて規範性を説明しようとする場合、今度はコミットメントという概念を放棄せざるを得ないように思われる。自らの社会の価値観について反省を加えることによって、この価値観は最良のものであるとは言えないのではないか、より良い価値観を持ちうるのではないか、という疑いが生じる。このような可能性を認めることから、倫理的な規範性の説明を与えることができるだろう。しかし、そのようにして自らの社会の価値観を疑うことで、今度はその価値観へのコミットメントが失われてしまう。「勤勉である」ということに価値を置いていた社会において、「あくせく働くことは良いことではない」というように、この価値が疑われるようになれば、人々はもはやそれほど勤勉に働くよう動機づけられはしないだろう。

現実的な対峙という概念は、一方では、コミットメントという概念に重要な

役割を与えるのと同時に、他方で反省的な視点についての説明を与える、という困難な立場を維持する一つの手段を与えるものとして考えることができる。現実的な対峙においては、相手の価値観を選択することができ、しかも自らがそれまで持っていた価値観を大幅に改訂することなく選択することが可能である。すなわち、自らの価値観よりも良い価値観がありうる、ということを認めながら、かつそれまでの価値観へのコミットメントを喪失せずにすむのである。そして、ウィリアムズが共時的相対性を積極的に認めない、すなわち同じ時代の異なる社会どうしの対峙は現実的な対峙である、とする立場の背景には、コミットメントと規範性という二つの概念を中心とした、ウィリアムズの世界観があると考えられるのである。

### 3. 通時的相対性

ウィリアムズは、サムライの社会と現代の我々の社会との対峙のようなケースにおいては、相対性が成立するものと考えている。概念的な対峙に関して、ウィリアムズは「概念的な対峙が生じるのは、ある人々が二つの異なる見解について知っていながら、少なくともそのうち一方の見解が現実的な選択肢にならないときである。」と述べていることを確認したが、上の対峙において相対性が成立しているとされる主な理由は、我々の方がサムライの価値観を現実には採用することができないからである、と説明される。

ではなぜ、現代の我々は過去のある時代の価値観を採用することができないのだろうか。それは、過去のある時代の価値観を受け入れていた社会がどのような社会であったのかということ、現代の我々は知っているからである。サムライたちが受け入れていた「主君への絶対的な忠誠」という価値観が、当時の封建的なピラミッド型の武士社会を支えるという役割を果たしていたということを我々は知ることができる。そして、現代の我々は、そのような社会で生きることを選んで望まないだろう。我々が「主君への絶対的な忠誠」という価値観を受け入れられないのは、それを受け入れるためにはその価値観が封建的



な武士社会を支えていたということを意識の外に追いやらなければならないが、そのようなことは不可能だからである。過去の社会のあり方について一度知ったならば、それを再び忘れてしまうことはできない——この知識の歴史的な不可逆性と呼びうる現象によって、我々は過去の社会において採用されていた、そして今や放棄され、あるいは改訂された元の価値観の多くを、再び受け入れることができないのである。

ここで、ウィリアムズの思想体系にとって重要な「社会」という要素が現れる。ウィリアムズは道徳判断の正当化を、社会の成員が互いに対して行うものであると考える。ある道徳判断が不適切である可能性がある場合は、その判断を下している相手に正当化を要求し、もし正当化が失敗すれば、今度はその判断を撤回するように求める。そのような必要な正当化を要求し合うことができるような社会において形成された価値観は、その社会の多くの成員にとって望ましい価値観であるだろう。逆に、そのような批判を禁じるような社会では、必要な正当化が求められることさえないまま不当な価値観が生き延びてしまうかもしれない。封建的なサムライの社会は、その制度を維持するためにお上を批判することは禁じられていた。そのような言論が禁じられた社会で受け入れられている「主君に対する絶対的な忠誠」という価値観は、現代の我々が要求する正当化のテストをパスしないだろう。

ウィリアムズのよく知られた議論の多くは、様々な特定の倫理学説などに対する批判の形をとっているが、ウィリアムズ自身の積極的な立場の全体を知することは難しい。しかし、もしその全体像を描くことができたならば、よく知られているコミットメントや統合性といった概念の一方で、この社会性という概念もまた、その中心部分を占めるだろう。『哲学の諸限界と倫理』において、「善」などの倫理概念の分析を行うことで倫理的な問題に取り組む学説に向けてられた批判も、実際の社会でそれらの概念がどのように形成され使用されるのかに注意を払わないというものだった。逆に、哲学の諸限界を克服したウィリアムズの倫理は、我々の望ましい生き方を社会のあり方と関係させるような学説になるだろう。

#### 4. 正義概念の非相対性

さて、ここまでの議論で示されたのは、ウィリアムズは、全ての対峙が現実的である同時代の異なる社会の価値観における相対性を認めていない、すなわち共時的相対性を認めていないのに対し、通時的なケースでは、知識の不可逆的な増大によって時間的に隔たった対峙が概念的なものになる——少なくとも現代の我々は、過去の社会の価値観を採用できない——という理由から、相対性を認めている、ということである。それを踏まえれば、ウィリアムズは、遠く隔たった過去の社会と現代の我々の社会とがそれぞれもつ価値観の間に相対性を認める、という種類の相対主義者であることになる。

しかしウィリアムズは、「正義に関する考察は、距離の相対主義を超える倫理的な思考の中心的な要素であるかもしれない」<sup>(12)</sup>と述べ、正義という概念に、距離の離れた過去の社会に対しても適用でき、その結果過去の社会のあり方を我々が倫理的に評価するための手段という役割を与える。

「正義にかなっている」と「正義にかなっていない」という概念は、社会全体に適用されうる中心的な概念である。そして少なくとも原理的には、これらの概念は具体的で現実的に理解された社会に適用されうるものである。さらに、正義による評価は、ある人を非難すべきかどうかという不毛な問いにかかわることなく、行うことができるということは、他の概念に比べ明らかである。以上二つの特徴が、社会的な正義を相対主義との関係における特殊な事例にしているのである。正義と不正は確かに倫理的な概念であり、おそらく過去のある社会全体に適用されうるものである。<sup>(13)</sup>

現代の我々は、過去のサムライたちが採用していた「主君に対する絶対的な忠誠」という価値観を採用しない。それは、我々が当時の封建的な社会のあり方を知っていて、そのような社会で生きることを望まないからだ、このとき

我々はその価値観が受け入れられていた当時の社会全体を「正義にかなっていない」(unjust)ものとしてみなす、という一種の評価を行っていると考えられるのである。

したがって、この「正義にかなっている」、「正義にかなっていない」という概念によって、過去のある社会全体を評価することができるという点で、ウィリアムズは通時的相対主義にも制約を加えていると言える。過去のある社会において受け入れられていた価値観自体を現代の我々が採用することはできないが、それを採用していた過去の社会全体を正義にかなっているかどうかという観点から評価することはできるのである。

## 5. 独特の反相対主義

相対主義をめぐる論争において、ウィリアムズはある種の相対主義を擁護しているとみなされている。そして、「相対主義の中の真理」において、彼が相対主義を制限しながら最終的に表明した距離の相対主義という立場が、彼の積極的に擁護している立場であると考えられている。しかし、その相対主義に関する彼の議論が、「相対主義の中の真理」と同じ「現実的な対峙」と「概念的な対峙」という概念を使用して、彼の思想体系全体の中に位置づけられながら展開されたとき、距離の相対主義に対する評価は変わってくる。すなわち、距離の相対主義とは、相対主義に様々な制約を加えた結果、積極的に擁護できる立場ではなく、コミットメントや規範性といった概念に関する議論において相対主義に制約が加えられた結果生み出された、副産物と考えるべきである。ウィリアムズは、『哲学の諸限界と倫理』の「現実的な対峙」と「概念的な対峙」につけられた注で、以下のように述べている。

後に検討するように、倫理的な見解に関して相対主義的な見地は正しいということを、そこ(『道徳に関する運』 p. 142)で行った制約なしには、もはや語りたいとは思わない。<sup>(14)</sup>

この発言のトーンからは、彼が距離の相対主義を積極的に擁護しようとしている様子はほとんどうかがえない。

興味深いのは、他の社会との現実的な直面において自分の社会の価値観を疑うという文脈において、共時的相対性がほとんど否定されてしまう、そして「正義にかなっている」という概念を用いた社会全体の評価を認めることで、通時的相対主義の主張を実質的に弱める、というように、規範性の説明が展開されるにつれて相対主義の主張が勢いを弱めていく、という点である。道徳判断は、単にある人がある行為を正しいと信じている、というようなものではない。その行為者はその行為を正しいと信じていても、実際には正しくない、という可能性を説明できなければならない。これと同様のことが、社会の価値観についても言える。倫理的な価値観とは、単にある社会において受け入れられている、というようなものではない。ある時点で受け入れられている価値観が、よりよい価値観へと修正される可能性を説明できなければならない。ある言い方をすれば、価値観の客観性を追及すればするほど、相対主義の主張を弱めなければならない、ということになるかもしれない。しかし、ウィリアムズ自身は自らの立場を「非客観主義」(non-objectivism)と呼んでいる。彼は、いかなる社会の成員であれ追及するような、倫理における普遍的な真理が存在するとは考えないのである<sup>(15)</sup>。

相対主義を批判するのであれば、個別の社会を超えた、あらゆる社会の実践に適用されうるような、何らかの価値観の存在を最初から認める、というやり方が一般的だろう。しかしウィリアムズは、非客観主義的な立場をとりながら、すなわち、いかなる社会にも適用できる価値観の存在を否定しながら、相対主義の主張に様々な制約を課していくのである。ウィリアムズが積極的な相対主義者であるように見えるのは、彼の非客観主義的な立場と相対主義の主張への制約の両方が持つ含意を見誤ったことによると言えるだろう。このアプローチは、個別主義的な、あるいはアンチ・セオリーの観点からの、反相対主義と呼ぶことができる。そして、相対主義の成否を巡るウィリアムズと批判者との間の論争は、「相対主義者 v.s. 反相対主義者」から、「反相対主義陣営にお

ける、個別主義者 **v.s.** 普遍主義者」というよりかみ合った形として理解できるのである。その理解に基づくなら、いかなる普遍的な概念や原理にも依拠することなく、相対主義を否定することができるのかどうか、またウィリアムズ自身そのような概念や原理の可能性をまったく認めないのか、ということに争点は移ることになる<sup>(16)</sup>。そして、個別主義と反相対主義を両立させるというウィリアムズの特異な立場を理解することは、個人的なコミットメントという概念に重要性を与えながら、同時に社会のあり方によって規範性を説明する、というウィリアムズの倫理思想の全体を把握する一助となるだろう。

# 注

- (1) Putnam, Hilary, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1992, p. 103–5
- (2) Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 1985, p. 158
- (3) *In the Beginning was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton University Press, 2005, p. 68
- (4) *BD* p. 68
- (5) *ELP* p. 160
- (6) *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, p. 139
- (7) *ML* p. 142
- (8) *ML* p. 140
- (9) *ELP* p. 163。強調は筆者による。
- (10) *Utilitarianism: For and Against*, with J. J. C. Smart, Cambridge University Press, 1973, p. 108–18
- (11) *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, 1972, p. 24。同様の主張は、*ELP* p. 158
- (12) *ML* p. 166
- (13) *ELP* p. 165
- (14) *ELP* p. 220
- (15) *ELP* p. 147
- (16) ウィリアムズは、「人間」(human beings)という概念を、そのような普遍的な概念として考えている可能性がある。これは、いかなる社会の成員であれ、人間である限り適用されうるという意味で普遍的な概念である。しかし注目しなければならないのは、この概念が重要であるのは、客観的な観点からではなく、あく

まで我々人間の観点からだという点である。この点については、*ELP* p. 118–9, で言及されている。詳細な議論については、“The Human Prejudice” in his *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton University Press, 2005, を参照。

——大学院文学研究科博士課程後期課程——