

主観主義をめぐるバーナード・ウィリアムズの 議論について（その2・相対主義との関連）

田 中 一 馬

著作『道徳：倫理学への手引き』(*Morality: An Introduction to Ethics*, 1972. 以下『道徳』と略記) 第2章から第4章において、バーナード・ウィリアムズは、「主観主義の信管を取り外す defusing subjectivism」企て（以後、「企て」と表記する）の全体像を描いている。本稿筆者は別稿(田中一馬 2015)において、『道徳』第2章でウィリアムズがこの企ての全体像をどのように描き始めたかを追跡した。そのあらましを本稿の論述に必要な範囲に限り、ごくかいつまんで示しておこう。

科学や通常の観察によって発見可能であり、しかもそれに関して構成される判断は科学的な言明に対するのと同様の仕方では正当化することができるような「事実」の領域と、「事実」の上に人間が据えたものであり、しかもそれに関して構成される判断は科学的な言明に対するのと同様な仕方では正当化されないような「価値」の領域。この二つの領域を区別し、道徳的な判断を後者の領域に固有のものと思なす立場が、『道徳』でウィリアムズが取り上げる主観主義であった。そして、「主観主義を受け入れるなら、認めがたい帰結をも同時に受け入れざるを得なくなるのではないか」という不安を払拭するために、主観主義が本当はそのような危険性を含んでいないということを示すのが、主観主義者による企てであった。

『道徳』第2章でウィリアムズは、主観主義的な見解を表明した言明に、次の三種類があると述べていた。

- (a)ある人間の道徳的な判断は、単にその人間自身の態度を述べる state（あるいは表出する express）に過ぎない。
- (b)道徳的な判断は、科学的な言明にとって可能であるのと同じように証明したり立証したり真であることを示したりすることができない。
- (c)道徳的な事実なるものは存在しない。存在するのはただ、科学や通常の

観察によって発見可能な事実およびそうした事実の上に人々が据える価値のみである。(14)

ウィリアムズは言明(a) (彼はこれを「論理に関する (あるいは言語に関する)」言明と呼ぶ) から出発し、「言明(a)を立ち入ってどのように解釈するならば、それが真であるという見込みがあるような、しかも主観主義独自の主張を表すものとなるか」という問題意識に沿う形で説明を進めていた。

まず、言明(a)に対する可能な解釈の候補として、「ある人間の道徳的な判断は、その人間自身の態度を述べているに過ぎない」という(A.J.エアが『言語・真理・論理』において「正統の主観主義理論」と呼んでいるような)ものと、「ある人間の道徳的な判断は、単にその人間自身の態度を表出しているに過ぎない」という(エアが『言語・真理・論理』において自らの立場として表明している「情緒主義」のような)ものの二種類があるとされる。その上で、言明(a)を「正統の主観主義理論」として解釈するならば(a)は偽であると見なさざるを得ないのに対し、「情緒主義」として解釈するならば少なくとも主観主義独自の主張を表すものとして解しうするため、言明(a)を前者のようなものとして解釈する道は閉ざされる、と主張される(ibid.: 66-69)。

すると、これに加え、言明(a)を「情緒主義」として解釈すれば(a)が真である見込みもあると言えるならば、「情緒主義」的解釈こそが上述の問題意識に応えうる解釈であるということになる。この点について考えようとすれば、さらに「道徳的な判断の内では表出される態度が、正しかったり誤っていたりすることがありうるか」と問う必要がある。なぜなら、この問いに肯定的に答えられるとすれば、道徳的な判断の内では表出される態度がどちらかという信念に類似したものであると考えられ、判断においては判断者の信念が正しい(真である)と主張されてもいることになり、結局「ある人間の道徳的な判断は、単にその人間自身の態度を表出しているに過ぎない」という「情緒主義」(そして、ひいては言明(a))は偽となるからだ。

この問いを問うことにより主観主義は、結果として、道徳的な判断の内では表出される態度が正しかったり誤っていたりすることはない、と主張することになる。たしかに道徳的な判断は、単なる趣味や好みについての判断とは違い、それが誤っているかどうかを私たちは現に重く受け止めるであろう。

しかしそれは、一つの社会において人々の道徳的な態度が似通っているという状態を確保することが私たちにとって重要なことであるからであって、道徳的な判断が正しかったり誤っていたりしうるわけではない(ibid.: 69f.)。また、私たちは道徳上の事柄に関し、決して恣意的なやり方ではなく、理由に基づいて自分の考えを変えろということがある。この特徴は、道徳的な態度が正しかったり誤っていたりしうることを示すものだと思えるかもしれない。しかし、私たちがあつる道徳上の事柄について理由に基づく思慮をめぐらすことができるのは、思慮する者によつてすでに受け入れられており、しかもその思慮がそれに基づいてめぐらされるような、より上位の道徳的な態度がその背景に存在するからではなかつるか。「現在ただ今日の前にいるこの人に、自分の都合で嘘をつくのは間違つてゐる」と私が判断する際、私はすでに「嘘をつくのはどんな場合でも間違つてゐる」と思つており、私は後者の判断を理由として前者の判断を下しているといつたことがありうる、という具合にである。ところが、この後者の判断を、別の何らかの道徳的な態度を理由として私が受け入れたのだと、どのような根拠から言い切れるであらうか。一つの道徳的な態度がその理由となる別の態度との関係において正しかったり誤つてゐたりしうることは認められても、それはあくまでもより上位の態度が構成する理由づけの枠組みの内部においてのみ可能なことであり、「私たちが受け入れられた一般的な態度から成るその枠組みの外に出るなら、さらなる議論は存在しない、すなわち何であれ何らかの立場が正しいあるいは誤つてゐるということを示す手立ては存在しない」(18)といふのが、むしろ実情なのである(ibid.: 70f.)……

言明(a)を「情緒主義」として解釈することが主観主義を真であるとともに独自の主張でもあつると見なす道であるといふ結論に達した第2章の論述では、その最終局面において、「受け入れられた一般的な態度から成り、より個別的な態度の正当化をもたらすような、理由づけの枠組み」の存在を(a)が含意する、とされるに至つた。つまり、「ある人間の道徳的な判断は、単にその人間自身の態度を表出しているに過ぎない」のだとすれば、どのような人間も上述のような理由づけの枠組みを有していると言へることになる、といふわけだ。

さて、理由づけのそうした枠組みは、より個別的な態度の正当化を可能にする一方で、当の枠組み自身の正当化を可能とするようなより上位の枠組みを持

たないものであるとされていた。枠組みを形作る道徳的な態度であるとされるのは情緒的な心的要素(感情)の一種であり、当の人間がその要素を有することを道徳的に正当化する根拠はもはや存在しない。また、その要素の表出であるとされる道徳的な判断もまた、正当化の根拠となる別の道徳的な判断を表出する心的要素を当人が持ち合わせていない以上、他に正当化するすべはない。しかしそうだとすると、どのような人間も有していることになる(と(a)が実は主張している)理由づけの枠組みに対応して表出される道徳的な判断は、当然、科学的な言明にとって可能であるのと同じように正当化することもできないことになるだろう。また、この種の(より一般的な)道徳的な判断によって初めて正当化可能な(より個別的な)道徳的な判断についても、そうであるがゆえに結局のところ、同様なことが当てはまるであろう。そしてこれはつまり、「道徳的な判断は、科学的な言明にとって可能であるのと同じように証明したり立証したり真であることを示したりすることができない」という、先に列挙した三つの言明のうち(b)の言明(ウィリアムズはこれを「認識論的な言明」と呼ぶ)が真であると主張しているのに等しい……主観主義を言明(a)のように解釈するならば、そのような主観主義は言明(b)を肯定するに至る、というわけである⁽¹⁾。

しかもそのような主観主義は、道徳に関する相対主義とも親和的である。相対主義について本稿では後に詳細に触れるが、『道徳』第2章の段階でウィリアムズが想定している限りでの相対主義を粗く把握しておくなら、それは「異なる社会の間には、道徳に関する根本的な不一致が存在する」といったものである。道徳に関する「根本的な不一致 ultimate disagreement」の実質はさまざまに理解可能であるが、たとえば「道徳的な考慮が求められる同一の状況において、異なる社会の成員が下す道徳的な判断が、対立するものであることがありうる」という言語的なレベルの不一致を、ウィリアムズは念頭に置いておられる。さて、「情緒主義」として解釈された言明(a)によって表され(それ故に)言明(b)の内容をも含意するような主観主義の立場に立つ人の中には、道徳に関する根本的な不一致の存在可能性を、次のように説明しようとする人がいるかもしれない、とウィリアムズは述べる……道徳に関して「一つの社会の内部に存在しうる根本的な不一致の程度には限度がある(ある程度の道徳的な同質性なくして、それはそもそも社会ではないであろうから)」という一方で、「異なる社会の間での不一致に関して、少なくともその種の限度は存在し

ない」。そして、(たとえば道徳的な判断に関して) 同一の社会の内に道徳的な一致が、逆に異なる社会の間に道徳的な不一致が、それぞれ見られると思われるのは、(たとえば道徳的な判断が表出している) 道徳的な態度に関して、同一の社会の内に一致が、逆に異なる社会の間に不一致が、それぞれ存在すると思われるからである。情緒的であるような道徳的な態度が同一の社会の成員間で根本的に異なるといったことは考えにくい、なぜなら「個人よりもむしろ社会を一群の道徳的な態度を有する単位であると見なすのが自然だからだ」、と(19)。

このように、相対主義は、道徳に関する根本的な不一致を生み出す情緒的な態度が各社会内部においてそれぞれ同質的となる理由が存在すると考える限りで、「情緒主義的な」主観主義と親和的なのである⁽²⁾。

『道徳』第2章で、主観主義による企ての論理を以上のようにたどった後、ウィリアムズは第3章で、道徳に関する相対主義の一形態を取り上げ、それが妥当性を欠くものであると論じる(ウィリアムズがここで取り上げて批判するのは、あくまでも相対主義の一形態であり、相対主義全般ではないことを銘記されたい)。この議論は企ての全体像をたどる作業とはさしあたり区別されるものである(実際、ウィリアムズは第3章を「問奏楽：相対主義」と名付けており、第3章が第2章と第4章との間に挟み込まれた若干異質な章であることが示唆されている)。しかし第2章での議論が企ての全体像をたどる作業と全く無縁であるというわけではない(したがって、第3章の内容を企ての「第2パート」と位置づけてよいと考える)。

本稿ではこれ以降、『道徳』第3章でのウィリアムズによる相対主義批判(すなわち、企ての第2パート)においてどのようなタイプの相対主義がどのような理由から批判されているかを確認する。その上で、第4章(企ての第3パートに当たる)においてこの批判が企ての全体像をたどる作業とどのように関連づけられるかについて言及する。

1 どのような相対主義が批判されるのか

第3章においてウィリアムズが批判するタイプの相対主義は、「人類学者に

よる異端」であり「道徳哲学においてすら、提唱されてきた中でおそらくもっとも馬鹿げた見解」(20)と彼が呼ぶものである。彼の批判的となるのは、そうした相対主義の「粗野で救いがたい形式」(20)であり、それは次の三つの命題から成るとされる。

- (1)「正しい」は「ある特定の社会にとって正しい」を意味する（これを意味するものとしてのみ整合的に理解されうる）。
- (2)「ある特定の社会にとって正しい」という表現は、機能主義的な意味において理解されるべきである。
- (3)（したがって）ある社会の人々が他の社会の価値を非難したり、これに干渉したりするのは間違っている。(20)

まず命題(1)は、ウィリアムズが『道徳』第2章の末尾で言及していたタイプの（いわば広い意味での）相対主義を一般的な形で表現したものであると考えられる。『道徳』第2章においても、また第3章のこの箇所においても、ウィリアムズは相対主義を「異なる社会の間の、道徳に関する根本的な不一致」の存在を主張する立場としてとらえていると言えるからだ。しかも、(1)では「道徳に特有な言語の意味に関わる不一致」の存在が主張されていると理解することができる。(1)に基づくなら、事柄 x に関して「 x は正しい」という道徳的な判断が下された場合、その判断は実は「 x は社会 s にとって正しい」を意味するのであり、したがってその判断の真偽を判定しようとすれば判断がどの特定の社会との関連において下されたかが確定されねばならず、よってその判断が社会 s_1 にとって真であるが社会 s_2 にとって偽であるといったことが起こりうる、というわけだ。

それはよいとして、では、「ある特定の社会にとって正しい (x は社会 s にとって正しい)」という表現は、いったい何を意味するのであろうか…この点について述べるのが、上の命題(2)である。そこでは、上記の表現が「機能主義的な意味において理解されるべきである」とされている。

田中真砂子によれば、文化人類学における機能主義 functionalism は、マリノフスキー (B. K. Malinowski, 1884–1942) やラドクリフ＝ブラウン (A. R. Radcliffe-Brown, 1881–1955) の名と共に語られる立場である。それ以前に主

流であった進化主義（「人類の社会はどれも、遅速の程度に差はあれ、全人類に共通な一般法則に従って、より原始的な形からより高度で複雑な形へと進化する」という理論的前提に基づいて、人類社会の進化に関する壮大な一系的スキームを提示しようとする立場）や伝播主義（進化主義に反対し、「ある社会で作りだされた文化的な要素は民族の移動や接触を通じて他の民族に伝えられ、広まる」と考える立場）が、もっぱら人類社会の起源とその後の発展のプロセスを再構成しようとする歴史主義的傾向を有するのに対し、機能主義は文化や社会を有機的な統合体と見なし、現実の社会や文化の中で個々の構成要素がどのように関連し合い、またどのような役割（機能）を果たしているかを明らかにしようとする。また、マリノフスキーが社会関係から物質文化・言語・宗教などあらゆるものを「文化」という概念の下に包括して取り扱うのに対し、ラドクリフ＝ブラウンは観察可能な行動から抽出できる関係の網の目としての社会構造に研究対象を絞り込み「社会の自然科学」を目指したという（田中真砂子 1984: 38-47）。

社会構造に関心を寄せていたという点に着目して、ここではラドクリフ＝ブラウンの理論に従い説明を続けよう。彼は人間の社会を生物としての有機体になぞらえ、個体としての有機体が全体として生命、すなわち「有機体の構造的継続性が保たれていく過程」（ラドクリフ＝ブラウン 1981: 247）を有しているように、一つの社会が全体として生命（と呼んでよいような過程、彼はそれを「社会的生命 social life」と呼ぶ）を有していると考える。社会的生命において継続性が保たれている構造（社会構造）は、個々の人間を基本的単位とし、それらが「一連の明確な社会関係によって、統合された全体につながり合っている」（*ibid.*: 249）という形で成り立っているとされる。単位である人間が（死やその他の事情により）入れ替わってもそれによって社会構造の継続性が破壊されるわけではなく、構造の継続性は「個々の人間や彼らが統合された組織集団の、諸活動と相互作用」（*ibid.*: 249）によって保たれる。したがって、そうした諸活動や相互作用は、社会構造の継続性に対して何らかの役割、すなわち機能を果たしていると思なすことができる。「犯罪の処罰とか葬式などのような、あらゆる反復される行為の「機能」は、全体としての社会的生命の中でそれが演じている役割であり、それ故に構造の継続性の保持のためにそれが果している貢献である」（*ibid.*: 247）。

社会に関するこのような有機体論的な見方に、「ある社会の社会構造が安定

的に維持されることには、少なくともその社会にとって価値がある」という別の前提を付け加えるなら、そこから「ある社会の社会構造の安定的な維持にとってなにかの機能を果たす人間（集団）の諸活動や行為は、少なくともその社会にとって価値がある」という命題が導かれる。そしてこの結論に道徳的な正しさに関する帰結主義的な考え方を加えれば、最終的に「ある社会の成員がその社会の社会構造の安定的な維持にとってなにかの機能を果たす諸活動や行為をなすことは、少なくともその社会にとって正しい」という結論がもたらされることになる⁽³⁾。ウィリアムズが命題(1)で語っていたタイプの相対主義が含んでいた「ある特定の社会にとって正しい (x は社会 s にとって正しい)」という表現は、その社会（の社会構造）の安定的な維持への貢献という要素との関わりで理解されうるのである。

さて、『道徳』第3章で取り上げられているタイプの相対主義では、命題(1)と(2)を前提として、そこから、異なる価値を奉じる他の社会の営みに対する寛容 *tolerance* を求める主張である命題(3)が結論として導かれている。自らが属するのは異なる社会でおこなわれている営みが、自らの社会の道徳に照らしてみてもどれほど悪しきもの、不正なものであると思われようとも、それは「その社会にとって正しい」のであるから、「自らの側から非難したり干渉したりするのは間違っている」…という具合である。

2 その相対主義はどのような理由から批判されるのか

2-1 「正しい」という語の使用をめぐる批判

ウィリアムズは、この推論によって支えられている相対主義が「明らかに一貫性を欠く *clearly inconsistent*」(20)のものであるとして批判する。それというのも、彼によれば、このタイプの相対主義は「三番目の命題において、ある社会が他の社会と関わる際にどうするのが正しかったり間違っていたりするかということについて、ある主張をおこなっているのだけれど、この主張は、第一の命題において考慮に入れられていないような、「正しい」という語の非相対的な意味を用いている」(20、『道徳』からの引用文中の傍点は原文イタリック、以下同様)からだ。

このように述べるのである限り、ウィリアムズは、「正しい」という語に関し命題(1)で考慮に入れられているのは「相対的な意味」である、と考えているはずである。そしてその「相対的な意味」とは、私たちも先に確認した、「事柄 x に関して『 x は正しい』という道徳的な判断が下された場合、その判断は実は『 x は社会 s にとって正しい』を意味する」、という論理構造を有するものであると考えられる。

命題(1)は命題(2)によってその内容が機能主義的に補われていた。すなわち、「 x は社会 s にとって正しい」は「 s の社会構造の安定的な維持にとってなにかの機能を果たす諸活動や行為が（もっぱら s の成員によって）なされることは、少なくとも s にとって正しい」を意味するものとして分析されたのだった。ただし、このような分析の前後で、「社会 s にとって正しい」（つまり、「当該諸活動・行為がなされることは正しい」という命題は、特定の社会 s_1 にとって真であるかもしれないけれど、別の特定の社会 s_2 にとっては偽であるかもしれない）という相対主義的な要素は不変である⁽⁴⁾。

ところが他方、ウィリアムズが理解する限りでは、命題(3)に含まれている「間違っている」（あるいは「正しくない」）は「非相対的な意味」である。これはすなわち、(3)には上記の「社会 s にとって」という相対主義的な要素が含まれていない、という事態を述べるものであると言える。なるほど、そのように命題(3)がどんな社会にも当てはまる規範的な命題であるならば、誰であろうと自らが属するのは異なる社会でおこなわれている営みを「自らの側から非難したり干渉したりするのは間違っている」ことになるわけだから、当然、ある特定の人類学者にとってもそれは間違っていることになるであろう⁽⁵⁾。

ウィリアムズの念頭にあると思われる、歴史上存在したある特定の人類学的な主張が、本当に命題(1)～(3)から成る推論に支えられたものであったかどうかを、ここでは問わない。ただ、少なくとも単独で取り上げられる限り、この推論は妥当でないと云わざるを得ないように思われる。命題(1)は「(道徳的に)正しい」という語の意味についての主張であり、しかもそこでは、その語の意味が常に相対的なものとして理解されなければならないとされているのだから、にもかかわらず命題(3)で「(道徳的に)正しい」が非相対的に用いられるのは遂行的に矛盾であろう（くだけた言い方をすれば、言っていることと実際にしていることが食い違っている、というわけである）。

相対主義の中心的な混乱は、各社会が異なる態度や価値を有しているという事実から、ある社会が別の社会に向けて取る態度を決定するア・プリオリで非相対的な原理を取り出そうとすることにある。これは不可能である。もし私たちが、道徳に関する根本的な不一致が社会の間に存在する、と言おうとするのなら、不一致が存在しうる事柄の内に、他の社会の道徳的な考え方に対する態度を含めるのでなければならないのである。(23)

2-2 道徳の本性に着目する批判

さて、ウィリアムズは同じタイプの相対主義を、2-1 で述べたのとは別の点でも批判する。

すぐ上に引用している箇所を引き続き、彼は次のように語る。

しかしながら、道徳に内在していて、しかもある道徳がある集団に対してだけ当てはまると見なすのを困難にしがちな特性が存在する、というのもまた真実である。(23)

その特性をウィリアムズは「普遍化 universalization」と呼ぶ。どんな道徳もそれが等しく当てはまる行為者たちから成る相当規模の範囲を有するものとして、少なくとも意識される。言い換えると、ある道徳を受け入れている者は、自らが受け入れているその道徳が、自分にだけ当てはまるのではなく、その範囲内に含まれる他の道徳的行為者に対しても広く当てはまる、と見なす傾向を持つ。そして、「普遍化という要素は、どんな道徳の内にも存在しているのだけれど、種族の道徳 tribal morality の下ではおそらくその種族の成員に対してだけ適用されるものであり、それが徐々に、人格そのもの persons as such にまでわたるようになるのだ」(23)。つまり、ある者が受け入れている道徳の中には、その者が属している集団の成員（その者たちはおそらく、その規範を現におおむね受け入れてもいるだろう）に対して当てはまるとその者が見なすものもあれば、その集団の成員という枠を超えあらゆる道徳的行為者に対して当てはまるとその者が見なすものもある、というわけだ。いずれの見なしも、当の者にとってその道徳が「自分だけでなく、他の者たちにも等しく当てはまる」と意識されている点で、道徳の有する普遍化という特性によるものだ、とされ

るのである。

道徳に内在している普遍化というこの特性は、道徳を受け入れている者が深く内面化している反応や動機づけが他者の行為や態度に向けてはたらく際、関与することになる。ある道徳を受け入れている者は、その道徳が肯定的に評価する類の行為や態度を、ある特定の種類の状況で他者がとるならば、それに対し肯定的に反応するであろうし、さらにはその種の状況でそうした類の行為や態度を他者がとるよう何らかの形で働きかけたく思うであろう。またその道徳が否定的に評価する類の行為や態度の場合であれば、ちょうどそれと逆のことが起こるであろう。その際、普遍化という特性は、そうした肯定的ないし否定的な反応や動機づけがどの他者に向けてはたらくかということに影響を及ぼす。すなわち、種族の道徳に関わる反応や動機づけはその種族の他の成員に向けてはたらくであろうし、あらゆる道徳的行為者に対して当てはまる（と当の者に見なされている）道徳に関わる反応や動機づけはその種族の成員を超えあらゆる道徳的行為者に向けてはたらくであろう。そして後者の向け先には当然、当の者が属する社会とは異なる社会の成員らも含まれるのである。「そうした反応や動機づけはある者が別の社会の人間に直面したという理由だけで消え失せることはありえない。『藜食う虫も好き好き de gustibus non disputandum』と同様に、『郷に入りては郷に従え when in Rome do as the Romans do』もまた道徳に適用される格率ではない、これはせいぜいエチケットの原則に過ぎないのである」(23)。

もちろん、自分が受け入れている道徳が否定的に評価する類の行為や態度を異なる社会の成員らが決して否定的に評価しておらず、しかも特定の状況でその者らがそうした行為や態度をなしているような場合であっても、自分が受け入れている道徳の全てを常に例外なく普遍化し、その者らに否定的な反応や動機づけを向けるのが適切であるわけではない。たとえば、その者らの行為や態度が焦点化される状況を道徳が問題となる状況であると全く見なさなくなったり、そこまでいかずともその状況を全く異なった道徳的な観点から見ようになつたりすることで、当初抱いた否定的な反応や動機づけを抑制し、異なる社会に適応するのがより適切であると考えに至る場合も少なくない⁽⁶⁾。

しかし「これらの適応的な反応が唯一正しい反応であり、たとえば非人間的であると思われたり感じられたりするような慣習に直面したとしてもそうした慣習を受け入れることがアプリオリに求められるのだ、と主張するのは、道徳

の特異な見解であって、心理学的にも道徳的にも信じがたい見解である」(24)。ウィリアムズは、メキシコ遠征をおこなったエルナン・コルテスたちが、人間の生け贄が捧げられたアステカの神殿を訪れた際に抱いた心境を例に挙げる。ベルナルド・ディーアスによる手記に含まれているこの時の描写⁽⁷⁾に基づき、ウィリアムズは、コルテスたちがアステカの人々の行為に対する反応として、自分たちが受け入れている道徳の観点からして極めて否定的な感情を抱いたと考える。ウィリアムズから見れば、コルテスたちのこうした反応は、彼らが受け入れていた道徳のうち、同じ種族の成員を超えて普遍化され、あらゆる道徳的行為者に対して当てはまる(と彼らが見なすに至った)道徳に基づく反応である。そしてそれゆえ、そうした反応は、道徳の本質に照らして、彼らが抱いたとしても何ら奇妙でないものだ、とウィリアムズは考える。「この反応を単に偏狭であるとか独善的であるとかと見なすのは、たしかに愚かなことであろう。それはむしろ、彼らの行為が常には示していなかったことを、つまり彼らがインディアンたちを野生動物でなく人間であると見なしていたことを、示したのである」(24)。

その上でウィリアムズは、自らが属する社会とは異なる社会の成員の行為や態度に現に直面し、普遍化の作用により、そうした行為や態度に向け道徳的に否定的な強い反応を抱くに至った場合、そうした反応を抱く当人にとって、「自らがそこでどのような行為や態度をとるべきであるか」という道徳上の問題が持ち上がる、と考える。「しかし、結局、もし人身供犠に直面したならどうすればよいのだろうか—私たちの多くにとってこれはおそらくリアルな問題ではないけれど、コルテスにとってはリアルな問題だったのだ」[たとえ彼らがそこに居合わせる権利を持たなかったのだとしても、そのことから帰結するのが何であるかは道徳のリアルな議論の対象である」(24)。

道徳の本質であると彼が考える普遍化という要素を引き合いに出しながらウィリアムズがおこなう相対主義批判は、(命題(1)および(2)から命題(3)を導くのが遂行的な矛盾であるという、本稿2-1で確認した論点とは別に、)命題(3)は道徳そのものの本性からの帰結でもありえない、という点を強調するものなのである⁽⁸⁾。

おわりに

では、『道徳』第3章における以上のような相対主義批判は、第2章から第4章を通じての論述の中心である「主観主義の信管を取り外す」企てと、どのような関係にあるのだろうか。

問題は、もし「情緒主義的な」主観主義が真であるなら、それにより道徳的な諸問題に対するある種の無関心が正当化されてしまうのだろうか、という点にある。そうした無関心が正当化されるという帰結は認めがたいように思われるし、主観主義がそうした帰結をもたらすのであるならその主観主義もまた受け入れがたいように思われよう。「主観主義の信管を取り外す」企てにとっては、「情緒主義的な」主観主義がそうした無関心を正当化するものでないことを示す必要がある、というわけだ。

企ては、まさにこの点において、第3章における相対主義批判と結びつく。もし例の相対主義を支える命題(1)～(3)の推論が妥当であり、しかもそれによって命題(3)が正当化されるなら、自らが属する社会とは異なる社会でおこなわれる営みは、それが自らの社会の側からどれほど凶悪かつ残酷なものであると考えられようとも、非難したり干渉したりするのは道徳的に正当化されないことになる。するとその場合、もし「異なる社会の間には、道徳に関する根本的な不一致が存在する」という(命題(1)を唱える広い意味での、しかも「情緒主義的な」主観主義と親和的な)相対主義が真であるなら、「自らが属する社会とは異なる社会でおこなわれる営みを非難したりそれに干渉したりするのは道徳的に正当化されないのだから、そもそもそうした営みに道徳的な関心を向けるのは無益だ」と見なす無関心が正当化されかねないように思えてくる。ウィリアムズは、相対主義に関して懸念されるこの理路を(遂行的な矛盾を指摘することで)断ち切ることにより、相対主義と親和的である「情緒主義的な」主観主義に関して懸念される同様の理路をもあらかじめ封じておくという意図の下、『道徳』第3章の議論を企てにとっての「間奏楽」として挿入しているのである。

註

- (1) 「この態度は今や、理由をやりとりすることに関する考察によって示されたことと
 いえば、ただ、ある人や社会にとっての道徳はある程度一般的かつ体系的であること、
 また一般的な態度はより一般的ならざる事例に適用可能であること、それだけであ
 る、と主張するのである。私たちが受け入れられた一般的態度からなるその枠組みの
 外に出るなら、さらなる議論は存在しない、すなわち何であれ何らかの立場が正しい
 あるいは誤っているということを示す手立ては存在しない、というわけなのだ。
 これは、私たちが先に立てた主観主義の定式のうち二番目、つまり (b) の定式に
 極めて近づいている。最初の定式に修正を加えることで、二番目の定式に私たちは導
 かれたように思われるのだ」(19)
- (2) このことはもちろん、どんなタイプの相対主義も「情緒主義的な」主観主義と親和
 的である、といったことを意味しない。異なる社会の間にあるとされる道徳に関する
 根本的な不一致が情緒的でない仕方では成立すると考える相対主義（たとえば、各社会
 の道徳はそれぞれ異なる超越的实在の叡慮に由来すると主張するような）は、いわば
 非主観主義的な相対主義であると言えるかもしれない。
- (3) 社会に関する上述の有機体論的な見方に付け加えた別の前提、すなわち「ある社会
 の社会構造が安定的に維持されることには、少なくともその社会にとって価値がある」
 という前提を、機能主義者はおおむね受け入れるであろう。たとえば人類学者のエル
 ヴィン・ハッチは、「人類学における機能理論の鍵となる要素は、諸制度が社会の成員
 にとって通常は利益をもたらすような効果もしくは機能を有するという点である」
 (Hatch 1983:70, 傍点は引用者による)と述べる。社会の成員にとって「通常は利益を
 もたらす」という部分をその社会にとって「価値がある」と読み替えることは、許され
 ると思われる。これに対し、最終結論を導くために加えられる帰結主義的な考え方、
 すなわち「ある社会にとって価値があることを促進するような諸活動や行為をその社
 会の成員がなすことは、その社会にとって正しい」という判断を、機能主義者の全て
 が是認するかどうかはわからない。ウィリアムズは命題(2)が「機能主義的な意味に
 おいて理解されるべきである」としているが、以上の点については留意しておくべき
 だと思われる。
- (4) それは、相対主義的な要素がそもそも命題(1)において指定されており、「正しい」
 という語の意味に関する命題(2)による機能主義的な補足によって左右される類の
 ものではないからである。
- (5) ウィリアムズは、命題(3)の「間違っている」を「相対的な意味」を持つものとし
 て理解する可能性があることを認める。具体的には、命題(3)を「ある社会の人々が
 他の社会の価値を非難したり、これに干渉したりするのは、その人々が属する当の社

会にとって正しくない（つまり、当の社会にとって機能的な観点からして価値がない）」を意味するものと見なすわけだ。しかし彼は、「第一に、これが意味されていることの全てでないのは明らかであるし、第二に、これが真であるかは疑わしい」(21)として、この方向での解釈の道を斥けるのである。

- (6) 後者の見方の例としてウィリアムズは、一夫一婦制の社会に属する者たち（たとえばヨーロッパ社会の人たち）が、一夫多妻制の社会に属し複数の妻を持つ男性たちを、重婚の罪を犯しているなどと（以前はともあれ）もはや見なさなくなっていることを挙げる(24)。前者の見方の例としては、公共交通機関の車中で誰もが平然と携帯電話を用いて通話している社会を初めて訪れた者たち（たとえば日本社会で生まれ育った人たちが）が経験する可能性のあるプロセスを想像すればよいかもしれない。
- (7) たとえば、次のような描写が念頭に置かれているのかもしれない…「神殿の上のこの小さな広場には、ほかにも見るからに恐ろしげな品物がいくつもあった。法螺貝、喇叭、大きな石刀、火で焼かれた沢山の人間の心臓などである。彼等は心臓を焼いてその煙を偶像に捧げていたのである。そしてなにもかも血だらけだった。しかもその夥しい数たるや、忌まわしいの一語に尽きるほどだった。」(ディーアス 1986: 381f.)
- (8) 「私がここで述べたことのどれも、多くの人々がそうすべきでないときに他の社会に干渉してきたということ、了解なしに干渉してきたということ、その人々が制止しようとするどんな行為よりも残酷な形で干渉するのがしばしばであったということ、否定するものではない。私が言っているのはただ、どんな社会も決して他の社会に干渉すべきでないとか、ある社会に属する個人が他の社会の慣習に直面した場合合理的であろうとするならばそれを容認する形で反応すべきであるとかいうのは、道徳そのものの本性からの帰結ではありえない、ということだけである。このような帰結を導くのが、粗野な相対主義に特徴的な（そして一貫性を欠く）段階なのである。」(25)

ウィリアムズ『道徳』の英語テキストは、

Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics*, Harper & Row, 1972, reissued by the Cambridge University Press, 1976, Canto edition, 1993.

を用いた。本稿本文における『道徳』からの引用箇所には、上記テキストのページ数のみを丸括弧に入れて書き添えた。

参考文献

- ベルナル・ディーアス・デル・カステイリヨ『メキシコ征服記（一）』小林一宏訳、大航海時代叢書エクストラ・シリーズⅢ、岩波書店、1986年。

Hatch, Elvin, *Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology*, Columbia University Press, 1983.

Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, 1952.(ラドクリフ=ブラウン『未開社会における構造と機能』青柳まちこ訳、新泉社、新装版 1981 年。引用は邦訳を用いた)

田中一馬「主観主義をめぐるバーナード・ウィリアムズの議論について」島根大学法文学部紀要言語文化学科編『島大言語文化』第 39 号、2015 年、59-73.

田中真砂子「機能主義人類学」綾部恒雄編『文化人類学 15 の理論』中公新書、1984 年、37-58.