

相対主義の変遷

A Transition of Relativism

長 友 敬 一

要約：

本論は、古代ギリシアから現代までの相対主義の変遷を論じる。まず、古代ギリシアにおけるピュシスとノモスの対比に相対主義のルーツを探り、ソフィストたちの議論を経てプロタゴラスによって相対主義が明文化される経緯を述べる。

その後、近代におけるヘルダーや現代のケルゼンによる相対主義の復権を検討する。さらに、相対主義の展開として、ハンソンの「観察の理論負荷性」、クーンの「科学革命」、ウィンチの説などを考察する。

しかし、相対主義に対しては、ビーチャムなどから異議が唱えられた。さらに、クワインの「根元的翻訳」、デイヴィドソンの「根元的解釈」なども相対主義への有力な反論となっている。

そうした動きに対して、再び相対主義の擁護として、フットの説やマッキーの「道徳上の主観主義」が現れている。また、ウィリアムズやローティは相対主義に対して微妙な位置を占めており、彼らのスタンスを注意深く検討する。

最後に、客観性の主張を行っているマクダウェルとグライスを紹介し、そのような主張の独自性を提示し、相対主義と絶対主義をめぐる問題が共に真摯な取り組みであることを明らかにする。

1. はじめに

ものの見方や考え方は、社会や文化、場所、時代、あるいは個人によって異なっているように見える。これはわれわれが日頃から経験している事実である。今か

ら問題にする相対主義(relativism)とは、そのような事実を超えて、「原理的にも」、何が真であり正しいのかが、社会や文化、場所、時代、あるいは個人によって相対的であり、それぞれ異なってもよい、と考える立場を指す。

相対主義の対極にある考え方は、絶対主義(absolutism)と呼ばれている。絶対的な真理や正しさなどを認める立場である。西洋思想史の流れは、絶対的な真理を求める営みであるという視点からは、この絶対主義の流れであると捉えられる。また、相対主義と並んで論じられる考え方に懐疑主義(scepticism or skepticism)がある。どちらも客観的で絶対的な唯一の真理を追求することを拒むのであるが、相対主義は真理が個人や社会などによって異なっており、多くの真理が存在することを許容するのに対して、懐疑主義は真理を絶対的なものと想定したうえで、そのような真理が人間にとって不可知であることを主張するものである。

さて、相対主義と絶対主義は対立する考え方ではあるが、どちらも真理を求める点では共通であり、共にわれわれと世界を理解するための営みであるともいえる。

そこで、文化的相対主義、言語相対主義などさまざまなものがある相対主義の中でも、本稿では倫理的観点から認識論的、概念的ならびに価値的な相対主義に焦点を当て、絶対主義的な観点との対比を加えつつ、その変遷を論じる。

2. 相対主義の起源と絶対主義の登場

西洋哲学における相対主義の起源は古代ギリシアに遡るが、その理解には、「ピュシス(physis)」と「ノモス(nomos)」という概念の把握が欠かせない。古代ギリシアの医学の大成者ヒポクラテス(Hippocrates BC460-377)は、「空気、水、場所について」で、気候や風土といった自然環境がそこに住む人々の心身にどのような影響を与え、それがいかなる病気の原因となっているのかを考察している。そこで彼は「ピュシス」すなわち「自然的で生得の素質」の結果と「ノモス」つまり「人為的な習慣・習俗」による結果とを用いた説明を行った。

例えば、高温多雨のパーシス地方では、住民は水分の多い果実を食べ、沼沢地

をカヌーで行き来してほとんど歩かないので、長身で過度に肥満している。アジアでは土地が温和なため、人間の気質も柔和で穏やかである。これらは、「ピュシス」すなわち「自然的で生得の素質」の結果である。他方、長頭族という長い頭蓋骨を持つ人々がいるが、彼らの頭の形態は自然環境の影響ではなく、新生児の柔らかい頭に人為的な処置を加えることで形成され、それが遺伝的に受け継がれていったものである。こちらは、「ノモス」つまり「人為的な習慣・習俗」による結果である¹。

彼が民族の特性を考察するために相補的に使っていたこれらの概念は、「真の实在」と「感覚的な事実」との対比を表す概念としても既に用いられていた。レウキッポス(Leukippos 生没年不詳、BC440-430頃活躍)は感覚的な性質がノモス上の存在に過ぎないと述べ、デモクリトス(Demokritos BC460頃-370頃)も色彩や味覚をノモス上のこととし、実際に存在するのはアトムと虚であると述べており、パルメニデス(Parmenides BC500/475-没年不詳)は「真の实在」に対して、名目だけの思いなしで実体がない「死すべき子どもが真実と信じて定めた全て」を置いた。

しかし、アテナイを中心とするデロス同盟とスパルタを中心とするペロポネソス同盟との間で紀元前431年から404年まで続いたペロポネソス戦争や、それに伴う政治的な混乱がギリシア全土を覆い、「ピュシス」と「ノモス」に関わる概念にもその影響が現れた。紀元前404年頃に或るソフィストによって書かれた『両論(Dissoi Logoi, Dialexeis)』²では、以下のような記述がなされている。

たとえば、スパルタでは、娘が体操をしたり、袖なし下着なしで歩いたりすることも美なりとされるが、イオニアでは、それはみっともないことである。テッサリアでは、自分で牛を引いて来て、これを殺して皮を剥ぎ、肉を切るのも結構なこととされるが、シシリイ島では、それは奴隷の仕事で、自分がするのは醜とされている。マケドニアでは、結婚前なら娘が恋をして男と交わることも許されるが、結婚後はそれが許されない。しかしギリシアでは、両方とも許されない。トラケでは、少女の入墨は装飾であるが、その他の

国では、入墨は罪人への刑罰である。スキュタイ人は、人を殺して頭の皮を剥ぎ、毛髪は馬の前に掲げ、頭蓋骨は金または銀で鍍金して、それから飲むに用い、神々にもそれで灌奠するのを美なりと認める定めであるが、ギリシアでは、かかる行ないをした者と一緒と同じ家へ入ることを欲する者はだれもないであろう。マッサゲタイ人は、親を殺して食べてしまって、子供の腹の中へ葬られたのであるから、この上なく立派な弔いになったわけだと考えるが、ギリシアでは、もしこんなことをする者があれば、国外に追放されて、恥ずべく恐るべき所行のゆえに、みじめな死に方をすることになるであろう。ペルシア人は男が女のように化粧するのを美と認め、娘が父親や兄弟と交わるのをよしとするが、ギリシア人はこれを恥ずべきこと、狂気の沙汰と見る。リュディア人は、娘が身を売って、金銭を儲けて、それで結婚するのをよしと考えるが、ギリシアでは、だれもそういう女と結婚しようと思う者はないであろう。思うに、もしだれかがすべての人間に向かって、そのおのおのが醜と認めるところのものを一所に持ち寄るように命じ、次にふたたびその醜の集合中から、おのおのが美と考えるものを取りように命ずるならば、ひとつも残らず、すべての人がすべてのものを取り尽くすであろう。なぜなら、万人の認めるところ（ノモス）はかならずしも同じではないからである。³

紀元前五世紀頃のソフィストたちは、自然の本性（ピュシス）こそが唯一の真なる本質・規範であり、人間の所産（ノモス）は拘束力をもたない一時的な見解だと考えた。ソフィストのアンティポーン(Antiphôn)は、「自然法則に従った必然的・絶対的な真理としてのピュシス」と「人間の思い込みにすぎない二次的で因襲的なノモス」を対立する概念と捉え、「万物の尺度は自然（ピュシス）である」という立場をとった。ソクラテス(Socrates BC470/469-399)の先生とされているアルケラオス(Archelaos)も、法律は民族ごとにまちまちに作られた実体のない思い、すなわちノモスであり、正しいとか恥ずべきこととかいうのはノモスの上のことで、ピュシス上のものではないと考えた（なお、こうしたピュシスを優位におく考え方に対して、他方で、ピュシスを無秩序状態と捉えノモスによって万人に秩序が与えられるという考えもあった）⁴。

ピュシスに絶対の真理を求める以上のような考え方に反対したのが、ソフィストのプロタゴラス(Protagoras BC500頃-430頃)だった。プラトンの『テアイテトス』によれば、プロタゴラスは「人間は万物の尺度である(a man is the measure of all things)」⁵という主張によって、相対主義の基礎を作ったとされる。この言葉の意味は『テアイテトス』では主人公のソクラテスによって以下のように述べられている。

「あらゆるものの尺度であるのは人間だ。あるものについては、あるということの、あらぬものについては、あらぬということの」(中略)彼の言おうとしているのは何でもこういうようなことではないのか。おのおののものが何らかの様子で僕に現れている場合、そのものは僕にとってそのようなものとしてあり、また君に何かの様子で現れておるならば、それはまた別に君にとってそのようなものとしてあるというのではないか。そして人間というのは、この場合の君や僕がつまりそれだというのではないか。(中略)そもそも風は同じ風が吹いていても、僕たちのうちで、ある者は寒気を感じるが、他の者は感じないというようなことが、どうだね、時折あるのではないか。またそれを感じるのにも、ひどく感ずる者とそれほど感じない者があるのではないか。(中略)したがって、ものの現れとその感覚とは、冷たいとか熱いとかいわれるようなものにおいて、またこの類のものすべてにおいて同じなのである。すなわち各人が何らかのように感覚しているところのものは、そのようなものとして各人にまたおそらくありもするのである。⁶

ソクラテスはプロタゴラスのこの主張に対して反論を展開する。その主旨は、「各人にとってそのように現れているものは、そのように存在している」という主張と「各人にとってそのように現れているものは、虚偽の場合もありうる」ということが矛盾するために、プロタゴラスの主張は間違っている、ということである。ここでは主張の主体の変動も認められ、ソクラテスの反論が完全に正しいかどうかは議論の余地が残るが、ともかくもここから反—相対主義の流れが哲学史上に現れ、絶対主義の考え方が哲学・倫理学史の主流になっていくのである。

3. 相対主義の復権

絶対主義の流れを述べることは、西洋哲学史・倫理学史そのものを述べることに重なるため、ここでは扱わないが、西洋哲学史の中では相対主義の考え方もたびたび登場している。たとえばモンテーニュ(Michel Eyquem de Montaigne 1533-1592)の『エッセー』には、「ある国では(中略)女は立ったまま小便をし、男はしゃがんです(中略)ここでは人間の肉を常食とし、あそこではある年齢に達した父親を殺すのが子としての義務である(中略)良心の法則は自然に生まれると言われるが、実は習慣から生まれるのである」と述べられている⁷。ここには文化の多様性と倫理的な良心の相対性が提示されている。

その後相対主義の思想が脚光を浴びるのは、ヘルダー(Johann Gottfried von Herder 1744-1803)の活動に依るところが大きい。彼は「諸国民の性格を決定するのは、その体制と歴史の事実だけである」「幸福のイメージそのものが、状態や風土とともに変わる」「しかるに、今世紀全般に見られる哲学的、博愛主義的な趨勢は、世界じゅうのどんな遠隔の国民にも、どんな最古の時代にも、美德と幸福の点でわれわれ自身の理想を押しつけたがる」と述べ、文化的相対主義の先駆者として人類学に顕著な足跡を残した。彼は普遍的な全体についても考察をめぐらせていたが、「どんな個物のなかにも、すでに全体が現れている。どんな個物のなかにも、ただただこの全体を暗示する、言い知れぬ一つのものが現れている。そういう全体とは偉大なものであるに違いない」という形で、それは相対的な個々のなかにそれぞれの仕方では現れているという立場を採っているようである⁸。

その後、ラートブルフ(Gustav Lambert Radbruch 1878-1949)やケルゼン(Hans Kelsen 1881-1973)、カウフマン(Arthur Kaufmann 1923-2001)などの法学者なども相対主義の考えを提示している。

ケルゼンの著した「正義とは何か」では、正義を、「ある社会秩序の特性」であり「人の徳性」であると捉え、古代から現代に到る正義の観念について、相対主義の観点から検討がなされている。しばらくその主張を見ていくことにしよう⁹。

ケルゼンによれば「正しい秩序」とは、すべての人が幸福になるように規制す

る秩序であるが、人は社会から孤立した個人として幸福になることはできないため、正義とは「社会的な幸福」である。その幸福が、自分が幸福だと感じる主観的なものなら、すべての人を幸福にする秩序は成立しない。というのも、複数の人が同じ一つのものを目指してそれを得ることが幸福なら、誰かの幸福は他の誰かの不幸になるからである。正義の観念は、秩序に従っている多数の人々に守る価値があると認められた利益を保護する社会的な秩序となる。そこで利益や価値同士が衝突した場合（生命と自由、自由と経済的安定、正直さと人間らしさ、個人と国家など）、それは実験などで証明可能な事実の判断ではなく価値的な判断であるから、理性ではなく主観的な感情によって「相対的な」解決が与えられるしかない。価値判断が相対的であるとは言っても、それは家族や種族をはじめさまざまなグループの中での感化の結果できあがったものだから、実際には多くの個人の価値判断は一致している。しかし一致しているからといって、客観的に妥当な正しい価値判断だと言えるわけではない。

ところが、人間には「自己の行動を正当化して良心を安らげたい」という根深い欲求があり、行動が「ある目的の手段として正しい」と認められた場合（この「目的に相対的な要求」は既に存在する目的を規準として、それに沿うものかどうかで決定されるため、理性で対応できる）、さらに、「目的そのものも正しいのか」と問わないと満足できなくなる。そこに「絶対的な価値」が要求されるが、これはもはや理性の彼方にあり（先に述べたように感情の問題なので）、人間には明確に理解できない（宗教や形而上学の領域とも言える）。従って、正義の定義を無理に行ってきたこれまでの倫理思想の流れは、以下に挙げるように、内容のない単なる定式になってしまうのである。

まず、古代ギリシアでは、正義とは「各人に彼のものを与えること」だとされた時期があった。しかしこれは内容がない形式だけの言葉であり、絶対的な価値を定める正義の定義としては価値がない。なぜなら「彼のもの」は民族や時代、慣習や社会秩序によって違って来るからだ。「善には善を、悪には悪を」「目には目を、歯には歯を」といった応報の原理も、「人を平等に扱う」という主張も同

様である。「人からしてほしいことを、人にもしてあげなさい」という「黄金律 (the golden rule)」も、何を望むかは人それぞれであるから、実質がなく、結局はそれぞれの社会秩序に従って行動しなさい、ということになってしまう。

プラトンの場合、正義は感覚を超えた本質的な「イデア」として捉えられた。正義のイデアは善のイデアに含まれ、それらは、「正義とは何か」「よいとは何か」という定義についての問いの答とも考えられる。この問いはプラトンの対話篇で主人公ソクラテスの口から幾度も問われるのであるが、最終的な答は出されていない。『第七書簡』¹⁰によれば、絶対的な善のイデアは神秘的な直観の対象であり、人の言葉では言い表せないとされている。

アリストテレスの「徳」の倫理学では、徳を「中庸」と規定している。これは徳を、過剰と不足の二つの不徳の中間とするものだった。善の問題は悪の問題とセットで答えられなければならない。しかし彼の中庸説での不徳つまり悪の存在は、彼の時代の伝統的道德によって自明なものとして前提されており、悪の問題を解決しているのではないため、善や徳の問題も解決されていることにはならない。彼はこの問題の解答を当時の社会秩序における道徳や法に任せており、中庸説はつまるところ社会の権威と変わらず、現存する社会の維持という保守的な機能に過ぎない。

イエスは真の正義として「愛の原理」を提示した。悪に対しても善で報い敵さえも愛するという原理だが、これは人間的な愛の感情とは異なったものである。むしろ人間をそれによって完全なものにするために天上の神が平等に注ぐ愛であり、人間の理解を超えている。

人類に共通のものである人間の自然の本性に基づいて人類共通の正義を規定する自然法論は17世紀から18世紀に盛んになった。しかし、単に因果関係によって紡がれた事実である自然は意思を持っていないため、「このようにするべきだ」といった人の行動を規定する原則を導くことはできない（「～である」という「存在」から「～すべき」という「当為」を導くことはできない¹¹）。このため、人間の自然本性に基づいて正義を規定した思想家達はお互いに矛盾した結果に達した。

ホブズは人間の自然本性が悪であり善悪の判断が異なった果てに戦争すら起こるという前提から出発し、絶対的で無制限の権力が与えられた国家の統治と人々の服従とを必要とした。ところがロックは、所有権の保全こそが政治の目的であり、国の最高権力あるいは立法権が国民の財産を処分したり取り上げたりすることを誤りとし、不法な力に対する抵抗を認めている。ルソーもまたロックにならって、自由の放棄は人間であることの放棄であり、人間としての権利だけでなく義務も断念することだと述べている（ケルゼンの主張に付け加えるなら、ロックが所有権を自然状態の根本に置き正義の基礎としたのに対して、ルソーは所有の膨張こそが正義を損なうと考えており、両者の間でも主張の対立が見られる）。

功利主義を提唱したベンサムはどうだろうか。社会秩序が保証できる幸福とは、個人的な幸福ではなく、客観的・社会的な意味の幸福なのであり、結局、幸福とは社会の権威によって価値があると認められた一定の欲求の満足だけを意味している。従って、正義に対する欲求が自己の主観的な幸福に対する立ちがたい欲求の現れに他ならず、正義が個人の幸福を意味する限り、正しい社会秩序などというものはありえない。ベンサムの「最大多数の最大幸福」は正義に関する有名な定義であるが、その「幸福」を主観的で個人的な価値であると理解するなら、この問題の解決には役に立たないのである。

カントが唱えた、義務を規定する「普遍化可能性の原理」、つまり「すべての人に適用されるように望むことができる規範に従って行われる行動は正しい行動である」は内容に欠けている。彼が提示している義務のいくつかの具体例は、結局は彼の時代の道徳や法に従ったものである。

共産主義的な平等は、同等の労働に対して収益を同等に配分することを正義と捉えている。だが、これは各人の労働能力の違いを考えない不平等な主張である。元気で熟練した人と病弱で未熟な人が同じ量の労働をしたとき「等しくないもの」に「等しいもの」が与えられたことになるからだ。では「能力によって働き、必要によって与える」ならどうだろう。この場合の「能力」や「必要」は、共産主義的な社会秩序によって認められたものに過ぎない。

人間の理性は相対的な価値しか把握できない。絶対的な正義は非合理的な理想であり、合理的な認識に基づくなら、ただ利益の衝突が存在するだけである。こうした相対主義的な正義哲学の原理は、意見が同じでないからこそ他の平和的な意見を妨げないという思想の自由を意味する「寛容の原理」である。民主主義が正しいのは、それが自由を、すなわち寛容を意味するからである。

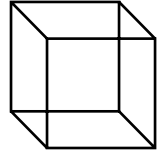
以上のように、ケルゼンは絶対主義を批判して相対主義を擁護したのである。

4. 相対主義の展開

ヘルダーやケルゼンに絶対主義として批判されたカントも、実は相対主義に寄与している。彼が考えた認識の仕組み（認識の形式）、すなわちわれわれが世界を把握する過程で、それを知覚するための時間や空間や因果関係などの概念やカテゴリーといった認識の「枠組み」という想定が後に受け継がれた。そして、ある目的のために個人や共同体が採用する一組の概念である「概念図式」や「言語的な枠組み」、「パラダイム」といった形で、絶対主義と相対主義をめぐる議論の中に登場するのである。現代の相対主義の一つの潮流は、個人や共同体に対するよりも、このような観点の「枠組み」に対するものである¹²。

そこでまず、ウィトゲンシュタイン¹³の影響などを受けて『科学的発見のパターン』を著したハンソン(Norwood Russell Hanson 1924-1967)に注目してみよう。彼は、「善い」とか「正しい」どころではなく、そもそも「何が見えているか」といったことすら、文化や個人の経験・知識に相対的なのではないかという立場を主張している。たとえば同じアメーバを観察していた二人の微生物学者のうち、一人はそれを「単一細胞生物」と、もう一人は「無一細胞生物」を見たと言った。前者はアメーバを他の細胞と比較し、後者は他の動物と比較したのである。あるいは、天動説を信じている人と地動説を信じている人は、明け方の空に、物理的な意味では同じ太陽を見ている、同じ物を見ているとは考えられない。これらの例は、むしろ「異なったものを見ている」と言った方が正しいのではないか。ここでハンソンは、「見る」ということは網膜上の反応といった単なる物理

的な状態ではなく、「見ることは、一つの経験である。(中略)見るのは人間であって、人間の眼がみるわけではない」と主張し、「見ること(seeing)」を「～として見ること(seeing as ～)」「～であることを見ること(seeing that ～)」と結びつける。右の図も、人によっては、下から眺めたガラス箱、上から眺めたガラス箱、多面カットの宝石、風の枠、平面上の単なる線の交差など、さまざまな物に見える、というより、その都度それとしてしか見えないだろう。つまりわれわれは、まず視覚的なパターンをつかんでその上に解釈をつなげるのではなく、見ると同時に解釈している、つまり解釈は見ること自体の中に初めから存在し



ており、「解釈することこそ見ること」なのである。左の図も、老婆にも見えれば若い女性にも見えるが、片方を見ているときはもう一方は見えなくなる。その時われわれは違った物を見ているのであり、ハンソンは見える物が変わった時は、その人の見ている「有機性(organization)」、つまり「線や形にあるパターンを与える、諸要素が感得される際の

様式」が変わったのだ、と述べる。

彼は先に述べた「解釈」を、知識、経験、関連、文脈などを含む「理論」とも並置して、観察はそれによって形成され



るとした。たとえば「関連」とは、右の図も、左の図のそれぞれと関連させた



とき、何に見えるかが違ってくるのである。つまり「見ることは「理論負荷的な」試み」なのである、言い換えれば、観察が成立するためには

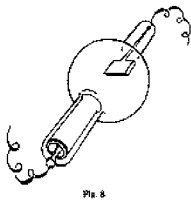
背景にある「理論」に基づかざるを得ない。これは「観察の理論負荷性(theory-ladenness of observation)」と呼ばれている¹⁴。

彼の理論を理解するために、次の図が何に見えるかちょっと眺めてみてほし

い。横たわった人などが、黒い所を見ている人には見えるかも知れない。しかし白いと



ころを見ている人は、同じものを見ているのではなく、違ったものを見ていると言っているのではないだろうか。そして、白いところを見てすぐに「ELF (妖精)」と見て取れるのは、われわれにアルファベットの知識があるからではないだろうか。その知識がない人には、どれだけ眺めても黒い模様しか見えないかもしれない。赤信号自体は何も危険なところはないが、ある教育を受けた人々はそれを見て危険を感じブレーキを踏む。「外」という文字を見ても、すぐにわれわれが理解できるのは漢字の知識があるからで、幼児には「タト」とカタカナに見えるかもしれないし、日本語を知らない人には単なる図形にしか見えないかもしれない。また、われわれは雪の色は白だと思っているが、寒い地方で暮らしている民族の中には、雪を見て、瞬時に十何色も見分けられる人たちがいるらしい。虹の色も、日本人は七色と見るのが普通だが、英米では六色、独仏では五色で、八色や三色、二色に見る文化もあるようだ。色の見え方もまた、生活や文化など



の「理論」に根ざしたもののなのだ。ハンソンが例に出している左の図が何を描いたものか眺めて欲しい。経験を積んだ物理学者はそこにX線管を見るが、エスキモーあるいはイヌイットの幼児は同じ物を見ていないとも言える。このように、何が見えるかすら、文化や個人の経験によって相対的であるなら、もっと複雑な価値観はなおさら相対的なのではないかとも思えてくる。

とはいっても、科学の真理は人類共通ではないか、科学は一つの真理に向かって進歩してきたのではないか、という人もいるだろう。しかし、クーン(Thomas Samuel Kuhn 1922-1996)という科学哲学者は、科学は連続的に進歩してきたのではなく断続的に転換してきただけであり、科学の真理さえも各々の理論ごとに相対的だと読み取れる主張を展開した¹⁵。

クーンが有名にした言葉に「パラダイム(paradigm)」がある。これは「専門家集団にしばらくのあいだ問題や解決のモデルを与える一般的に認められた科学的な業績」¹⁶とされるが、現一般的には「考え方の枠組み」という意味で用いられることも多い。彼は「パラダイムを共有して研究している人々は、科学的な実践に対して同じ規則や基準を採用している。この採用と、それが生み出すものに対する明瞭なコンセンサスは、通常科学のための、言い換えれば、特定の研究伝統の創始ならびに継承のための、必要条件である」¹⁷と述べている。

もう一つは「科学革命(scientific revolutions)」である。彼は以下のように述べている。

通常の研究のために設計され組み立てられた機器が、予測通りの仕方ではその成果を発揮できず、専門家が期待して努力を繰り返しても、変則性が出現する場合がある。こうなると通常科学はしばしば途方にくれることになる。そして専門家がもはや科学の伝統を転覆させる変則性を避けることができなくなった時、ついには一組の新たな取り組み、すなわち科学の実践の新しい基礎に専門家を導くような異常な探求が始まる。専門家の取り組み方を変えてしまうこの異常な出来事は、この論文では科学革命として認知される。幾度も起こるこの科学革命は、通常科学の伝統に縛られた活動を補完しつつ、伝統を断絶させるのである。¹⁸

科学革命の代表例として、コペルニクス、ニュートン、ラヴォアジエ、アインシュタインの名が挙げられる。そのような科学革命は「新たな基礎からその分野を再構築することであり、パラダイム的な方法やその適用の多くを変えること、その分野の最も基礎となる理論的前提を変えること」¹⁹である。つまり科学革命とは「新しいパラダイムに移行すること」²⁰なのである。ただし「科学革命とは、古いパラダイムが、それとは両立しない新しいパラダイムにすべて、あるいは部分的に置き換えられる、累積的ではない発展という出来事である」²¹。この「累積的ではない発展」が大切なポイントとなる。彼はハンソンが述べた「観察の理

論負荷性」などを参考にして²²、アインシュタインの空間、時間、質料などの物理学上最も基本的な概念の意味は、同じ名称であっても、ニュートンのそれとは決して同じではないと言う²³。また、コペルニクスが行ったのは、ただ地球を動かしたということではなく、「地球」や「運動」の意味を全く変えてしまったということなのである²⁴。異なったパラダイムは妥協を許さず、新たなパラダイムを受け入れる場合、科学の再定義を求められ、新たな科学は以前の科学と両立しないばかりか、同じ規準でもはかることができないことになる²⁵。すなわち、革命後の科学者は「異なった世界で仕事をする」ことになる²⁶。

われわれの多くは、パラダイムの変化によって科学が積み重なって「進歩」し、いっそう真理に近づいた、と考えているかも知れない。しかしそうではない、というのがクーンの主張である。彼によればパラダイムごとに異なる世界があり、何を解明したいのかという問題意識が違っているため、新しい理論が古い理論より優れていると言うわけではなく、それぞれが違った仕方の世界を説明しているにすぎない。つまり、異なる理論同士には異なった真理があり、それらを共通の尺度で比較することはできないのである。それらの真理は、たとえば2と $\sqrt{2}$ が共通の約数を持たないのと同様に「通約不可能」²⁷となるのである。

社会科学や宗教、倫理の哲学的研究で知られるウィンチ(Peter Guy Winch 1926-1997)は、『社会科学の理念』で、社会科学を自然科学的な統計的説明や因果的な「一般化」といった方法ではなく、哲学的な方法によって研究すべきだという主張を行っているが、その主張も「相対主義」的な性格を持っている²⁸。

ウィンチは以下のように述べている。われわれが自己の感覚について語る言葉は、誰でもが理解できる規準に従っていなければならない。その「規準」は、個人にとって私的なものではなく、「規準」や「規則」は社会的な背景を必要とする。この「規則」の捉え方を、彼はウィトゲンシュタインの述べた「言語ゲーム」や「生活形式」に依拠している²⁹。彼はウィトゲンシュタインの主張の核心を「言語や意味のようなカテゴリーの適用を可能にするのは、それ自体として考察された個々の発言ではなく、それらの発話がなされる社会的文脈(social context)で

ある」と捉え、人間の知性に結びつくすべての概念や行動は、それぞれの社会において人間どうしがさまざまな影響を互いに及ぼし合う関係という文脈で考えねばならないと主張する³⁰。人間の行動の説明は、環境に対する個人の反応を因果的に「一般化」することではなく、彼の行為にその意味を与えている制度や生活の仕方をわれわれが理解することで行われる³¹。そして、この社会制度も、自然科学的な仕方ですべて「一般化」されてはならない。それぞれの制度が持っている思考様式は、それぞれの社会において、実際に人々の行動様式を支配しているのである。たとえば「戦争」という観念は、単に「複数の社会の武力闘争」という一般的な説明のために発明されたのではなく、互いに抗争しているそれぞれの社会のメンバーに、自分が何をすべきか・何をすべきではないかという行動の規準を与えているのである³²。

5. 相対主義への反論

これまでのさまざまな思想家の主張を見てくると、相対主義こそが正しいように思えてくる。しかし、相対主義に反対する議論を展開している論者もたくさんいる。ここからは、そうした考え方に光を当てていこう。

たとえば、アメリカの倫理学者ビーチャム(Tom L. Beauchamp)は、子育てを終えた比較的健康な状態の親が高い木に登り、子どもがそれを揺すって親が落ちて死ぬようにしている或る部族の習慣を、われわれのそれとは違った相対主義的な例として紹介している³³。この例をみる限り、「確かにわれわれとは価値観が違っている」という印象を与えるかもしれない。しかし彼は、その理由として、その部族では人間はこの世を去った時と全く同じ身体の状態ですべて死後の世界に行くという人類学者の報告を挙げて、親を気遣うという点ではわれわれと同じだと述べている。すなわち、死後の世界についての文化的な不一致はあるものの、親をどのように扱うべきかという道徳的な原則には不一致はないとしている。彼は、「判断の相対主義」と「基準の相対主義」を区別して、個々の判断はそれぞれ違っていても、その根拠に、正当化のための「一般的な」あるい

は「普遍的な」価値基準が存在する可能性を認める。

次に、クワイン(Willard van Orman Quine 1908-2000)の考え方を検討する³⁴。彼は言葉の理解について、たとえばロックが唱えたような「心の中の観念に結びつけること」といった心理主義的な考えではコミュニケーションを説明できないとし、言語の習得や使用・意味などを言語的な行動・振る舞い(言葉を聞いたときの肯定、否定、対応など)に関連して考察し、言葉の意味を文脈の中で果たす役割から考えた。また、認識の問題を科学の視点から扱い、感覚への刺激が言語を通じて世界についての知識を生み出すという経験的な心理学を展開した。彼の代表作で「言語は社会的なわざである」で始まる『ことばと対象』の第二章では、以下の「翻訳の不確定性(indeterminacy of translation)のテーゼ」という主張としてそれらの考えが集約されている。

ある言語を他の言語に翻訳するためのマニュアルは、いろいろと違った仕方で作ることができ、マニュアルのすべてが各々の言語の傾向性全体と両立するが、マニュアルどうしは両立しない。³⁵

ここでは以下の主旨が述べられている。他の言語の翻訳はそれぞれ違った仕方で行われる可能性がある、たとえば「粋な」を英語に翻訳する場合、chicとかfashionableとかsharpとかdressyとかsophisticatedとか、あるいはshow a great deal of considerationといったいろいろな可能性があり、これらの英語にはそれぞれ違った日本語が対応するかも知れない。しかし英語圏の人がどの訳を念頭において会話を継続しても、状況に合っていればわれわれ日本人は違和感を感じることなく頷き、コミュニケーションは滞りなく進むだろう。つまり、それぞれの言語を話す人々の振る舞いと調和しているのである。ここから言えることは、単語や文は一つの定まった意味によって機能しているのではないため、翻訳とは円滑なコミュニケーションができることとして捉えればいいのではないか、ということである。

クワインは「根元的翻訳(radical translation)」という思考実験を提示している。ある言語学者がこれまで全く接触のなかった人々（ジャングルの奥地や巨大な山脈の間で見つかった人々を想像してもよい）の言葉を辞書にするとしてみよう。彼が現地の人と一緒にいると、目の前を一匹のウサギが走り抜けた。現地人は「ガヴァガイ(Gavagai)」と言った。言語学者はとりあえず「ウサギ」と書き留めた。しかし「ガヴァガイ」は「動物だ」「白い」、ひよっとすると「ウサギの耳」や「光が当たっているときのウサギ」かもしれない。問題はウサギそのものでなく、何らかの「刺激」である。そこで言語学者が次にすることは、刺激を変えたいろんな状況で（白い葉っぱとか黒いネズミとかを前にして）現地の人に質問して、同意するかしないかの反応によって確認していく作業である（その場での刺激によって肯定されたり否定されたりする文を、クワインは「場面文」と呼び、その中でも個人的な推論などを含まず、従って社会的に一致した答が即座に出るようなものを「観察文」と呼んでいる）。

しかし、観察文においてある問いが肯定されているかどうかはどうやって決めるのか。簡単な質問とその反応を繰り返し、現地の人が発話をまね、「はい」と「いいえ」にあたるサインを見つけ出していくしかない。そして、われわれと同じ状況が現地の人にも当てはまることに気づく。ウサギを指さして、「ガヴァガイ？」と問うと、彼らは「はい」という意味の反応をするが、われわれもウサギを指さして「ウサギ？」と聞かれたら同じ反応を示すのである。もちろん、意味を知る手がかりが反応や行動しかないため、これで「ガヴァガイ」の意味が一つに決まるわけではなく、もしかしたら「ウサギの毛先」や「元気なウサギ」かもしれないので、翻訳には不確定性³⁶がつきまとうが、コミュニケーションを不可能にするほどの不確定性ではない。

クワインはこれを観察文ではない文や論理結合子(not, and, orなど)にも拡張してゆき、「よりよい翻訳はわれわれの論理を彼らの音声に課する」「公正な翻訳は論理規則を保つ」と述べる³⁷。つまり、われわれは翻訳に当たって、とんでもない翻訳を許すようなことや論理的な規則から逸脱するようなこと（「Pであっ

てPではない」など)を相手は言っていない、という常識を働かせているのである。この、「相手もわれわれと同じように考えて言葉を語っている」という善意を働かせて翻訳をおこなうことは「善意の原則」と呼ばれ、後述するデイヴィドソンが強調してくる。

しかし、相手もわれわれと同じように考えて言葉を語っているという観点は、実はわれわれのものを見方を相手にも押しつけていることにならないか、という疑問が生じる。だが、この観点が導かれたのは、相手の心の中の観念を考慮した結果ではなく、「相手が文に対してどのような言語的な振る舞い(肯定や否定など)をしたのか」と「われわれが文に対してどのような言語的な振る舞いをしたのか」が一致した、ということに基づいているのであり、それは両者の信念の一致を意味すると考えられる。

クワインの「根元的翻訳」の考え方を、異なる言語間のみならず同じ言語の話し手も含めて、どんな場合でも他人の話を理解する状況に当てはめた「根元的解釈(radical interpretation)」として展開したのが、弟子のデイヴィドソン(Donald Herbert Davidson 1917-2003)である。「根元的解釈」について、彼は次のように語る³⁸。コミュニケーションや解釈がうまくいく理由を、意味や意図に求めると、行き詰まってしまう。カギは各言語に共通の「理論」にある、というのが彼の戦略である。「理論を知っている人は、その理論が適用される発話を解釈することができる(someone who knows the theory can interpret the utterances to which the theory applies)」³⁹のである。では、その「理論」とはどのようなものなのか。彼は自国の言語で成立しているタルスキ⁴⁰流の真理にかかわる理論(「SはPという場合にだけ真である」、たとえば「雪が白い」は雪が白い場合にだけ真である)などの形式的なルールを自然言語に適用する。「われわれの言語について成り立つことは、他の言語に対しても成り立つから、問題は、われわれが現に行っていることを知ることである」⁴¹。つまり、相手の言語の論理的なルール(矛盾したことを言わない、など)は、われわれの言語のそれとほぼ同じと考えてよく、たとえどのような真理なのかはわからなくても、

誰かがある文を述べる時に真理を表明しようと意図していることはわかるのである。「ある文を真だと思って、真だと受け入れる態度で、最初の一步を踏み出すのがよい」⁴²と、また「寛大さがわれわれに強く求められている」⁴³とデイヴィドソンは述べる。ここに、クワインの箇所でも触れた「善意の原則」が現れることになる⁴⁴。われわれの言語の論理的なルールを知れば、相手の言語にそれを適用して、解釈やコミュニケーションが可能になるのである。そこでわれわれは、現地の言語とわれわれの言語のさまざまな文の「一致が最大になるような仕方で解釈を行う」⁴⁵ことになる。相手に合理性や信念といったものがあるなら、われわれの発話や振る舞いの大部分が整合的でつじつまが合っているように、相手のそうしたものも大部分が整合的でつじつまが合っているのである。

以上の主張の根底にある考えとして、デイヴィドソンは「真理と知識の斉合説 (coherence theory of truth and knowledge)」を唱えている。世界についての信念が真であるためには、その信念を世界と結びつけることによって、つまり、感覚をとおして世界から伝わってくるものと一つ一つ突き合わせを行って、経験による裁きを行い⁴⁶、信念が感覚される実在を正しく言い当てている必要があると思われがちだ。だが、彼はそれを否定する。

感覚と信念の関係は論理的なものではありえない。感覚や信念や命題的な態度ではないからだ。ではその関係は何なのか。答は明白だ。因果的な関係である。感覚はなんらかの信念の原因になり、その意味で、その信念の基礎あるいは基盤である。しかし信念の因果的な説明では、どのようにして、あるいはなぜ、その信念が正当化されるのかを示しはしない⁴⁷。

代わって彼が提示するのが、信念どうしの斉合性による説明である。斉合説は「ある信念を抱くための理由は、別の信念以外にありえない⁴⁸」と主張する。正当化の起源を、真だと考えられる他の信念に求めるのである。「意味と知識が経験に基づいていること、そして経験が究極的には感覚に基づいていることは疑いない。しかし、それは因果的に「基づいている」のであって、証拠や正当化とい

う仕方「基づいている」のではない⁴⁹」。

斉合性が真であることのテストになるのであれば、われわれの信念の多くがわれわれの信念の他の多くと斉合する場合、そうしたわれわれの信念の多くは真であると言える⁵⁰。そしてその場合、真であるかどうかを確かめるために信念と実在を照らし合わせる必要もなくなる。

さて、言語なしには事物は把握できないので、先に述べた「概念枠」と言語は同一視されてよい⁵¹。ところで、クーンが言っていたように、一つの枠組みから他の枠組みへの翻訳は存在せず、実在そのものも枠組みによって相対的なのであろうか。デイヴィドソンは、異なるパラダイムの中で活動している科学者は「異なった世界で仕事をする」と述べたクーンに対して、「クーンは科学革命以前の事柄がどのようであったかを、革命後の慣用表現を用いて見事に述べている——他にどんなやり方ができただろうか——」と、また「ウォーフ⁵²は、ホピ語がわれわれのものとはかなり異質の形而上学を含んでいるため、ホピ語と英語は互いに「換算」できないことを説明しようとしたが、彼はホピ語の例文の内容を伝えるのに、英語を用いている」と述べている⁵³。つまり、概念の枠組みが異なっているように見える場合でも、それらは「通訳不可能」ではなく、共通の座標系、共通の視点が存在しているのである。そして「ある言語を他の言語に翻訳する方法があるなら、異なる言語の話し手どうしが一つと同じ概念枠を共有することになる」⁵⁴のである。

彼は「スタート地点での唯一の可能性は、それぞれの信念が一般的に一致すると仮定することである」と述べる⁵⁵。もちろん、相手にあまりにたくさん不合理が見られる場合もありうる。しかしその状況は、解釈が間違っていたり、相手が発しているのが言語ではない場合もあるが、多くの場合は、そこに新奇なことや驚くべきことや論争の種になることが起こっているのである⁵⁶。結局、翻訳や解釈は部分的に失敗することはあっても、われわれの言語にまったく翻訳できない言語は、発話行動、すなわち言語ではないと言ってもいいのである。「もちろん文の真理は言語に相対的なものとして残るが、しかしそれは可能な限り客観的なのである」⁵⁷。このような観点を認めるなら、概念相対主義の立ち入る余地はない。

6. 相対主語の擁護

しかし、相対主義は真剣に考えるべき主張である、と論じた人々もいる。まず、フット(Philippa Ruth Foot 1920-2010)の道徳的相対主義(moral relativism)を擁護する意見に耳を傾けてみよう。フットはトロッコ問題(Trolley problem)や徳倫理学の現代への復活で有名なイギリスの倫理学者である⁵⁸。

彼女はまず、相対主義が属してる領域は「趣味判断(judgements of taste)」であると主張する。「趣味判断」とは、ある人がかっこいいかどうか、ある食べ物や飲み物が美味しいかどうか、ある色が服によく合っているかどうか、といった真偽が主張できない好みの判断で、個人や文化や世代によってかなり異なっている。「趣味判断」が相対主義的なのは、他の意見よりも自分の意見の方が真実だと主張できないからである。

ある集団において反応が共有されている場合にのみ、客観性や真理が帰属し、「正しい」が語れる。したがって、われわれと反応の仕方が違う別の集団の判断が「間違っている」ということには意味がない。こうした個人的な基準や局地的な基準に従っているものが「相対的真理」である。

問題は、道徳的な主張が「相対的真理」しか認めないのかどうかである。ある人々は、道徳的な判断は趣味判断とは異なって、そこでは真偽が成立するから、局地的な道徳的基準によっていないため、相対的ではないと主張する。しかし、「実質的な真理」が成立するためには、「共通の基準」が前提されていなければならないが、いかなる個々の共同体にも属するような実質的な真理は存在しない。そして、たとえ道徳的な判断の真理が局地的な共同体の基準に相対的ではないとしても、「実質的な真理」はなお個人の基準に相対的である。

二人の人が反対の命令を出した場合、各人は自分の命令が守られ他方の命令は無視されるように望むのが一般的だが、その場合、他方の命令も同じ地位にあると認めることは可能である。どのような命令も他の命令以上に真であるわけではないなら、どの道徳的判断も他の道徳的判断よりも真であるとは言えない。

われわれは、何かに価値がある、と言うときに、それがどういう意味なのかが

いまだに説明できていない。たとえば「本当の幸福」が何かについても、それが多幸感や大きな快樂ではなくて、子どもや友人への愛情、仕事への欲求、自由や真理への愛といった人間の本性に根ざした、生の根本に関わるものと思われるが、われわれは「生の根本」が何を意味しているのかわからないのである。このような道徳性の根本的な価値がわからないということは、道徳的相対主義の真偽を論じるべきではないということになる。

道徳的な判断の客観性をどのように扱うのか。この点に関して、「客観的な価値は存在しない」で始まる『倫理学』を著したマッキー(John Leslie Mackie 1917-1981)もまた、相対主義的な「道徳上の主観主義」という倫理観を展開している。

西洋哲学の伝統的な本流は客観的価値が存在するとしているが、「価値は、客観的なものでも、世界の組織の一部でもない」⁵⁹。彼によれば、想定されている客観的価値は、それらの価値を承認しその価値に責任を果たしていると考えている人の「態度(attitudes)」に基づいている⁶⁰。社会的に確立された行動のパターンが個々人に圧力を加え、個人はそれを内面化し、人々はお互いに行動の仕方を調整するようになる。そこに道徳が生じるが、客観的なものがあることでそこに権威づけが行われる。つまり、ある事柄への社会的な望ましき・欲求が反映されたものとして客観的価値があるように思われている。

道徳判断をするときに、多くの人は客観的に何か指図するものを指示していると思っているが、これは誤りである、という「錯誤理論(error theory)」を彼は提起している⁶¹。ロックやボイルは、形や大きさや重さなどのわれわれの働きかけから独立に存在する「第一性質」と、われわれの働きかけと相関的な色などの「第二性質」を分離したが、マッキーは客観的価値を後者に類似したものと捉え、それを前者のように扱い、意味の説明を存在するものの説明と見なすことから「錯誤」が生じると述べる。ではわれわれはどのように間違っているのか。まず、道徳規範は客観的な価値ではなく人々のさまざまな生活様式へのこだわりや参加を反映している。客観主義者は一夫一婦制を認めるから一夫一婦制の生活様式に

参加すると思っているかもしれないが、実は一夫一婦制の生活様式に参加しているから一夫一婦制を認めているのである⁶²。また、客観主義者は客観的価値という不思議な実体の認識を直感に頼っているが、実際は道徳的な知識のほとんどは経験的な用語で説明できる⁶³。客観的指図性 (objective prescriptivity) は、欲求や感情、目的への手段の推論、人間相互の要求、文脈の上で認められた価値基準に反する不正、卑劣さの心理的構成要素などとの関係と共に提示される⁶⁴。彼は、道徳は「発見されねばならない」ものではなく、われわれの議論や合意を通じて「作られねばならない」ものであると述べている⁶⁵。

マッキーは、人々が自分ならびに自分の近親者の福利を追求することは正しく適切であるとして、利己主義と自己言及的な利他主義を道徳原理と考え⁶⁶、そのような自らの取り組みを、人間の福利一般あるいは人間の生活の繁栄に基礎を置く「規則功利主義」であり、「規則—権利—義務—気質—利己主義」であると位置づけている⁶⁷。そして道徳は、国家間の問題と、とりわけその基底となる個人間や小集団間の問題に対処するものである⁶⁸。

7. 制限付きの相対主義

ウィリアムズ (Sir Bernard Arthur Owen Williams 1929-2003) もまた、相対主義の主張を真面目に考えた一人である。彼は従来の相対主義を「通俗的な相対主義 (vulgar relativism)」として批判する。彼は「通俗的な相対主義」の命題を以下のものとして挙げる⁶⁹。

- (1) 「正しい」は「ある特定の社会にとって正しい」を意味する。
- (2) 従って、ある社会の人々が他の社会の価値を非難したり干渉したりしないことが正しい。

しかし、これらの見解は矛盾している。なぜなら、(2)での「正しい」という主張は相対的ではなく、すべての社会に当てはまる正しさだからである。相対主義

の中心的な混乱は、さまざまな社会が異なる態度や価値を持つという事実から或る社会の他の社会に対する態度を決める非相対的な原則を取り出そうと努める点にある。コルテスがメキシコ遠征時に人を生け贄にしている場面に直面したとき、口出しすべきであったのか。問題は、「郷に入っては郷に従え」と異なる価値を容認することではなく、異なる価値にただ耐えることである⁷⁰。

ところがウィリアムズは倫理的な相対主義に関して、「隔たりの相対主義 (relativism of distance)」⁷¹と呼ぶ別の形の相対主義を展開し、その妥当性を述べている⁷²。

さて、互いに排他的な（ある質問に対して「はい」と「いいえ」といった対立する帰結を持つ）信念の体系S1とS2があり、S1とS2は両立できない行為や習慣を含み、同時に両方の内部で生きることが不可能であるとする。

ある時点において、ある集団Sが、S1とS2のそれぞれが選択可能であった場合、S1とS2の間に「現実の対立」が生じる。Sが合理的な比較の結果S2を選択しそれへと転向する場合、SはS2の内部で生き、S2への移行を承認する。ここでその集団Sは反省的な思考に基づいて、S1とS2を「真・偽」「正・不正」「受け入れ可能・受け入れ不可能」といった語彙で評価し、判断する。

他方、S1とS2に気づいているが少なくとも一方が選択可能ではない場合（青銅器時代や戦国時代の生活は、それらを生きる方法が現在の世の中に存在しないため、選択可能ではない）「観念的対立」が生じる。これを、歴史的に遠く隔たった信念の体系に対することから「隔たりの相対主義」と呼ぶ。

彼は、「相対主義とは、与えられた或る信念体系Sに関して、そうしたSと純粋に概念上の衝突をおこすSを保持する人にとって、そうしたSの評価の問題は真正なものとしては起こらない、という見解である」⁷³と述べる。すなわち、「隔たりの相対主義」のみを認める立場を採っている⁷⁴。

このような特定の相対主義のみを認める彼の立場は、基本的には相対主義なのだろうか、それとも絶対主義なのだろうか。彼は倫理的な真理の確実性を絶対的な基礎として「アルキメデスの支点」のように求める従来の倫理学説に異議を唱

えている。また、倫理が特定の倫理原則やある一定の生き方を採用するという「決断」の問題であるなら、その決断が避けられないものであることを説明しなければならない。「倫理的な確信を知識や確実性と同一視してはならないのであれば、それはいったい何であるのか」⁷⁵。

代わって彼が重要視するのは「濃い倫理的概念(thick ethical concept)」(卑怯者、嘘、残忍、感謝、裏切り、約束、勇気など)に基づく「物事がいかにあるのかへの収斂(conversing on how things are)」である。この濃い倫理的概念は「正しい」や「よい」といった最も一般的で抽象的な(「薄い」)倫理的概念に比べて具体的なものである。濃い概念を持った者の倫理的な判断は世界によって指導されているため、その概念は事実と価値の入り交じった概念となっており、行為者に行為の理由を与える。そして「それを身に付けた人々は、ある概念が新たに生じた状況に適用できるかどうかに関して一致をみることができる」⁷⁶。

この濃い倫理的概念は、反省(reflection)⁷⁷によってその座から追放される可能性にさらされている。しかし、濃い倫理的概念が反省に耐えて生き延びるならそれだけ、その概念を用いる実践は、それを用いない実践よりも、倫理的判断の真理についての一般的で構造的な反省に対して、いっそう安定したものとなるだろう⁷⁸。

さて、「濃い倫理的概念」が生きている社会では倫理知が可能だとウィリアムズは考えている。その倫理知は、客観性という点では科学的な知とはアナロジーが成り立たないとしても、やはり独自の客観性を持っている。

このプロジェクトの成功を示す収斂は実践理性の収斂であり、その実践理性によって、人々は最善の生活を送り、その生活に適した欲求を持つことになるだろう。つまり、倫理的信念における収斂とは、大部分が、こうしたプロセスの一部でありまた帰結でもあるだろう。実際このレベルでは、非常に一般的な或る倫理的信念が、知識の対象となるだろう。多くの個別的な倫理的判断も、望ましい「濃い概念」を含みつつ、真であることが理解さ

れるだろう。(中略) ひとつの非常に一般的な命題と多くの具体的な命題という両極端の間で、他の倫理的信念が真であるだろう。それは、それらの倫理的信念が——この楽観的なプログラムに基づけば——人間にとって最善のものであることが明らかになった広大な社会的な世界の中でわれわれが苦勞して進むのを助けてくれる信念であるという、ただ間接的な意味において⁷⁹。

ウィリアムズは、倫理的な観点が存在するためには世界にいかなるものが存在せねばならないか、と問い、その答として「人の性向(people's dispositions)」を挙げる。アリストテレスの「高德の人」という「性向」は、人間性の最良の理論に基づく、人間の可能性の「正しい完全な」発展を体現したものであった。「高德の人」においては、内的で個人的な欲求と外的で社会的な願望が完全に調和している。「アリストテレスは、自然についての絶対的な理解から極められる、人間の可能性の調和した究極的なありかたとして特定の倫理的、文化的、そして政治的な人生を思い描いていた」⁸⁰のである。

こうして、ウィリアムズは次のように述べる。「人の性向は倫理的価値の究極的な支えである⁸¹」「倫理的価値の保存は、倫理的な性向の再生産にかかっている⁸²」「社会的ないし倫理的な生活は、人々の性向の中に存在するのである。それぞれの社会によって異なるのは、人々の性向の内容であり、その理解可能性であり、その特殊性の程度である⁸³」。そして、意味のある個人生活を送る人は、社会を拒否するのではなく、むしろ種々の認識をかなり深いところまで他の人々と共有するのである。

このような記述から推論できることは、ウィリアムズは倫理的思考とは「濃い倫理的な概念」を用いた実践によって培われた「人の性向」によって支えられている、ということだろう。これは、何らかの倫理的な基礎づけを求める思考と袂を分かつという意味では絶対主義ではないが、ある種の共有を求めているという点では相対主義とも言い難い⁸⁴。

ところで、「生き方の共有」をもたらす合意は、人間生活の内部で培われ、理

論的な探究に影響を受けたものである。この探究は、生き方の多様性や倫理の多様性を認める、自由な制度を合意する。ウィリアムズはここに、未来に対する「隔たりの相対主義」を認めている。倫理的な思考には、自由な合理的な議論によって「いかに生きるべきか」「何をなすべきか」を、強制されず、自由な制度の中で、自律的に考え、生き方について合意することが大切である。未来の社会がわれわれの価値観を共有するためには、その価値観が客観的であるという確信と共に、「反省」的な意識と、それを支える「自由な探求」という習慣を後世に残すことが必要である。こうした状況を表す言葉に、社会的な状態としての「自信 (confidence)」⁸⁵を彼は割り当てている。

8. 反一本質主義

解釈学を提唱し、ネオ・プラグマティズムの旗手と目されているローティ (Richard McKay Rorty 1931-2007) も、相対主義を批判する考え方に対して、反論を展開した思想家の一人である。彼の主張は相対主義と言い切れない展開を持っている。彼は、デイヴィッドソンの仕事に依拠しつつも、「共約可能 (commensurable)」という考え方に対して異議を唱え⁸⁶、従来の認識論の「知識についての理論がなければならず、知識は基礎をもつという確信」を崩そうとしている⁸⁷。これまでの哲学の流れにおいて、視覚との比喻で語られてきた知識は「世界の側に真の本質があって、これを発見することがわれわれの義務である」⁸⁸という仕方、すなわち、実在する自然に正確に対応して真理を鏡のように映し出す能力を人間に与える「鏡のような本質 (Glassy Essence)」によって可能になるとされてきた⁸⁹。ここから生じる「内的表象としての知識」という概念は、デカルト以来の心と物体との二元論に結びつき、知識の問題はわれわれの「内的表象の正確さ」の問題となった。

しかし、知識は「表象の正確さ」の問題ではないと考えれば、内的な鏡は必要ではなくなる。問題は人間の知識が実際に「基礎」を持っているかどうかではなく、持っていることと主張することに意味や整合性があるかどうかである⁹⁰。

たとえばセラーズ⁹¹とクワインが展開している全体論は、知識の正当化を、言葉（観念）とその対象との関係で考えるのではなく、むしろ「会話」すなわち「社会的実践」との関係で問題としている⁹²。それは「知る主体」と「实在」との間の交渉である「实在との遭遇」としての真理ではなく、プラグマティックな、「われわれにとって信じた方がよいもの」としての真理を選ぶことだ。

ローティが認識論に代わって提唱する「解釈学」は、従来の認識論の基盤である、私と他者の共通の「本質の認識」や「意見の合理的一致」、「共約化の追求」などを放棄する。全体がいかに動くかを知らなければその部分を理解できず、また部分についての理解がなければ全体がいかに動くかを把握できないという「解釈学的循環」に従えば、理解は論証というよりも個人と知り合いになることに似ている。知識は、共約化を目指す学知（エピステーメー）というよりは、生きることの知（フロネーシス）の問題となる⁹³。

われわれの言明や行為は単に整合的なだけではなく何ものかに「対応」しているというプラトンから続いている哲学的衝動は、全てを見下ろす超越的・特権的な立場、言わば、神の視点から出てきたものでしかない⁹⁴。けれども、現に生活の中で生きているわれわれの採るべき道は、別の存在者を仲間として受け容れる「会話」という社会実践の継続であり、知恵とは「会話」を維持する能力の中にこそある。それは、私と他者の共通の本質の認識や真理の発見ではないが、一致への希望を失わないような会話であり、人間を正確な記述が可能な存在と見るのではなく、むしろ新たな記述を創造する者と考えることである⁹⁵。

彼はクーンの科学革命後の理論を、「すでに存在しているもののより優れた記述」⁹⁶ではなく、こうした「新たな記述」と捉えている。彼の唱える啓発的哲学は真理の発見のためにあるのではなく、会話の継続のためにあり、われわれの知恵とは、会話に参加するために必要な実践知 (practical wisdom、これはフロネーシスと同義であろう)なのである⁹⁷。ローティは、「客観性」の概念をリニューアルしたと言えるかもしれない。彼は伝統的な「客観性」を「事物を実際あるがままに表象すること」とし、それに対して「議論の合理的参加者たちの合意によ

て選ばれた理論のもつ特質」としての、プラグマティックな「客観性」を提示している⁹⁸。自分を「自然の鏡」として共約性を探ること、つまりあらゆる可能な記述を一つに還元して再記述を不必要なものにすることは、人間の視点ではなく、神の視点に立とうとする野望を持つことである⁹⁹。そうした非人間化によって「会話」を打ち切らせることに、啓発的哲学は異議を申し立て、「会話」を継続させねばならないのである。

ところで、「実在」「真の本質」「客観的な観点」「言語と実在との対応」「共約化の追求」などを放棄するローティの立場は、「相対主義」と呼ばれることが多い。しかし彼はそう呼ばれることには疑念を持っている¹⁰⁰。彼のスタンスは「既に存在している「真理」への収斂ではなく、むしろ「自由」の際限のない繁殖するような実現」としての「リベラル・ユートピア」の終わりなき追求である¹⁰¹。

その「リベラル・ユートピア」は、次のように述べられる。リベラルな文化は「自己記述」をこそ必要としているのであって、啓蒙の科学主義が求めている「基礎」の体系を必要としているのではない¹⁰²。これまで人間が築きあげてきたすべてのポキャブラリーは、新しいわれわれの生の形式、文化、良心を作るための「道具」なのである¹⁰³。そしてリベラルなわれわれ¹⁰⁴は、多数の異なった人々に耳を傾ける「自由な議論」の成果を、それが何であれ「真である」とか「よい」と呼ぶのである。ここでの真理の尺度は、平和・富・自由が達成されて私的な信念や欲求の追求に惑わされることなくそれらが編み直される（再記述される）条件が整った民主的な制度のもとでの、「歪められていないコミュニケーション」なのである¹⁰⁵。ローティは道徳的な進歩があることを認める。そしてそれは人間の「連帯 (solidarity)」に向かっていると主張する。それは「苦痛への同情と残酷さの回避」を重要なポイントとする。すなわち「連帯」とは「すべての人類の中に核心となる自己や人間の本質を認めるという思考ではない。むしろそれは、苦痛や屈辱を与えるという点での類似性と比較するならば、伝統的な差異（種族、宗教、人種、習慣、その他）を重要ではないものと理解していく能力——われわれとかなり異なっている人々を「われわれ」の範囲に含めるという能力としての思

考なのである」¹⁰⁶。

セラーズは義務が成り立つのは「間主体的な妥当性」の範囲、すなわち「われわれは皆～を欲している」と言うときの「われわれ」の範囲とした。それにはミラノ人、ニューヨーカー、白人男性、などのメンバーシップを共有する集団が含まれる。しかしわれわれは、これまでそうしてきたように、「彼ら」とみなしている人々ともその類似性を察知して、「われわれ」の範囲を拡張し続け、もっと広い範囲の「連帯」感覚を創造するように努めなければならない¹⁰⁷。われわれの生は二つの側面を持っている。私的な側面では、特定の人への愛や憎しみ、何かを成し遂げた達成感といった価値が存在し、われわれはそうした中で自律性を発揮して自己を創造しようとする。他方、公共的な側面では「自由」は疑う余地のない価値であり、そこでは「あなたは苦痛を被っているのですか」という「苦痛への同情と残酷さの回避」に関わる問いが「連帯」にとって重要である。この二つの側面を「人間の本质」などで一つにまとめるのではなく、両側面を区別するとともにそれらの各々の意味が尊重されて一人の人間の中で実現されることによって、「リベラル・ユートピア」は達成されるのである¹⁰⁸。

9. 道徳法則から徳という絶対性へ

客観的な道徳についてユニークな展開を行っている論者の一人に、マクダウェル (John Henry McDowell 1942-) がいる。彼は、道徳的な価値の実在を、義務論や功利主義などが提唱する成文化された道徳原則ではなく「徳ある人」という形で考えている。これは「徳倫理学」の基本的な形態である。倫理学は行動原則の本性と正当化に関わるものであるという従来の「外から内へ」の見解に対して、彼は徳を持つ人から正しい行動の概念へと「内から外へと」向かって把握しようとする¹⁰⁹。

では、徳を持っているとはどのようなことか。たとえば親切の徳を持っている人は、親切にするような状況からそうすることが要求されていることを感じ取る感受性（知覚能力）を持っており、そうした状況からの要求が彼が親切に振る舞う理由となる。親切さの徳は、他人の感情や権利への配慮も親切に振る舞う理由

と見て取る感受性を含み、この意味で公正さにも関わっている。つまり一つの徳を持っている人は全ての徳の感受性を持っている。徳ある人は、勇氣ある行為を行う理由と危険から逃げ出したいという理由とを比較して、後者を抑えているのではなく、後者の理由は「沈黙(silencing)」させられるものとして把握されている。徳ある人とはそのような意思の状態にある人である。

では、近代の考え方に従って、徳という知は何らかの命題内容として道徳規則の形で「定式化」されなければならない(行為推論の大前提として成文化されねばならない)のだろうか。この考えは「合理性とは定式化された普遍的な原則のもとで規則通りに同じことをしつづけることだ」という偏見に基づいている。しかし、普遍的に定式化された一連の規則では捉えられない個別の状況は必ず出てくるのであり、合理性の行使は成文化できず、個々の場合の把握に訴えなければならない。

「人はどう生きるべきか」についての見解が成文化できないのなら、徳ある人は自分の正しい判断をどのように説明できるのか。デイヴィッドソンが提案するのは、徳ある人の行為への欲求を担うのは彼の「人間はどんな生を送るべきかについての概念全体」と目今の状況についての個別知との相互作用である、というアリストテレスの見解である。自分の人生を「どんな生を送るべきかについての概念」によって導いている人は、それぞれの機会に個別の状況でのある事実を状況についての「突出した(salient)」事実として認知し、複数の関心の他のものを「沈黙」させ、正しい関心を選び出し、その関心に基づいて行為する。たとえば、友人の幸せへの関心が、ある友人が弱っていて慰めを求めているという気づき(「どんな生を送るべきかについての概念」がそこに内包されている)とあいまって、楽しいパーティーへの出席を取り止めるという行為を導く。

このような徳ある人の行為の仕方はその人の内側からしか把握できず、徳の合理性は外在的な立場から証明することはできない(そうした科学的とも思われている証明は実は幻想に過ぎない)。しかし、それは自分勝手に主観的なものではない。道徳的なものの見方の枠組みをなす概念的装備は、実在の特定の側面から印象を受ける能力と等置することが出来る。ただ、それは成文化不可能であり、

われわれの世界の部分である倫理的現実に対応する能力の獲得の困難さを表しているプラトンの倫理的なアイデアとも重なる。どう振る舞うかを知っているのは、成文化された普遍の原則の適用によるのではなく、状況にある独特の仕方で見ることによってなのである。

10. 合理性の能力による絶対性

さて、これまで述べたように、ローティは「客観的な視点や実在」を新たなボキャブラリーを生み出さないものとして否定しているのであるが、しかし彼の述べる「連帯」に必要とされているのは、結局はお互いの「会話」が通じ合うことなのではないだろうか。「会話」が通じ合うということは、やはり何か共有されているとも言える。その点では、デイヴィドソンの主張も的外れとは言えないように思われる。マクダウェルは「合理性」の新たな見直しを提示したが、次に紹介するグライス(Herbert Paul Grice 1913-1988)も、それとは別の仕方、われわれの「共有」する「合理性」を基に「客観的な視点や実在」を提唱している。

グライスはオースティン¹¹⁰のもとで言語の使用と文脈の関係を研究する語用論に打ち込み、言葉の意味を話者の意図(intention)の問題とする『論理と会話』などを著した。

彼が遺した哲学的な諸論文では、以下の主張がなされている¹¹¹。彼はまず、物理的な諸要素に還元できるものとして存在を捉える還元主義的な考え方に対して、「われわれが必要とする説明の豊かさを手に入れるためのより優れた見通し」として、言い換えれば、「存在」を世界の「説明」という文脈で捉える試み、すなわち、「世界を理解するための説明を組み立てる」¹¹²ために必要なものに「存在」の地位を与えるという方向を持つ構成主義的なプログラムに基づいて、「存在」の場所を確保する。そして、アリストテレスの自然学に基礎をおく「有機体の持続」を実在する「目的」と考え¹¹³、「合理性の能力」によってその「目的」を達成する過程で、われわれ自身を、目的それ自体の望ましさやふさわしさを問うことができる「価値設置者(value-fixer)」としての「パーソン」として捉えるこ

とで、因果関係による説明からの離脱を行う。その上で、個々の人々の価値の相対性を認めつつも、絶対的な価値の存在を主張する。すなわち、生きていく（生存していく）ために目的を設定し、理由や正当化に基づいて「推論」を行うことのできるわれわれの「合理性の能力」の共通性を根拠として、世界を説明するのに不可欠な仕方での絶対的な価値の存在を確保するのである¹⁴。

11. 結語

これまで見てきたように、相対主義にはさまざまな形態があり、それらはまた、絶対主義と同様に、われわれと世界についての何らかの理解を導くための、真剣な取り組みである。相対主義の考えでは、われわれは海に浮かぶ孤島だということになるかもしれない。だから、相互に理解し合い、共に生きていくためには、相応の努力を払う必要があるだろう。他方、絶対主義の立場では、われわれは孤島に見えるけれども、海の底では一つの地面につながっているということになるかもしれない。その一つの地面がどのようなものかを見つめることが、相互理解やコミュニケーションにとって重要なものとなる。そのような相対主義と絶対主義、そしてどちらにも明確に位置づけられない考え方を検討することによって、われわれの世界理解はいつそう広がりと深まりを持つことができる。

註

- 1 ヒポクラテス「空気、水、場所について」第14～15節参照。なお、ヒポクラテスの遺伝に関する考え方（獲得形質の遺伝）は、もちろん、現在の通説とは趣を異にする独自のものである。
- 2 『両論』は、セクストス・エンペイリコスの写本の裏面に題名も著者名もなしに伝えられ、16世紀に古典学者のステパノスが『ディアレクセイス』という題名をつけた。著者にはキュレネやヒッピアスなどの候補が挙がっているが、確定されていない。山口(1997)参照。
- 3 田中(1976)pp.182-183
- 4 ハイニマン(1945)第2章、第3章、参照。
- 5 この言葉は「万物の尺度は人間である」とも訳される。「人間」と「尺度」がどちらも主格

であるため、この文は「 $A=B$ 」という形式であろう。従って、「人間」と「尺度」のどちらを主語においても構わないと思われる。英訳はMcDowell (1973) p.16の訳を引用した。「人間は万物の尺度である (a man is the measure of all things)」の解釈であるが、「人間」は伝統的な解釈では「人類」の意味に解するものが多いが、マクダウェルはそれを「僕や君」といった「個々の人」と捉えている。この把握はテキストの引用した箇所の記事ともマッチしている。彼は、「I know x what it is」を「I know x that it is f 」と解し、「I am a measure of x that it is f 」を「My judgement that x is f is authoritative」として考えているMcDowell op. cit. pp.118-9。なお、この相対主義の主張は「知識は感覚か」という『テアイテトス』のベースになる問いや「万物流転」に結びつけられているヘラクレイトス説などと連動しているため、単純な扱いが困難であることを明記しておく。

6 *Theaetetus* 152A-C. 翻訳は岩波書店版『プラトン全集』所収の田中美知太郎訳に準拠した。なお、入不二(2006)ならびに入不二(2001)では、「人間」の射程をソクラテスの解釈を超えて「人類」という枠にさえ収まらない何かである可能性を探っている。また、加藤(1996)p.54では「プロタゴラスの場合、この相対性は、それぞれの国における風俗習慣、法習(nomos)の相対性である」と述べられている。

7 モンテーニュ(1588)pp.213-216

8 ヘルダー(1774)pp.100-106、p.174

9 以下、Kelsen(1952)ならびにKelsen(1949)参照。

10 プラトンの『第七書簡』は、実はプラトンが書いたものではなく偽作である可能性も議論されてきたが、決定的な解決には至っていない。田中(1979)pp.394-420、松居正俊(1970)などを参照。

11 この点に関してKelsen(1949)では、価値判断を二つに分けて論じている。一つは、前提とされる規範に適合する行為を正しいものとみなし適合しない行為を不当で悪いものとみなす価値判断で、これは客観的なものである。もう一つは一般的な規範を前提としないもので、そこでは規範や目的を立てることも含まれ、ケルゼンはこうした規範や目的自体(最高価値)を含む価値判断を、主観的で、それゆえしばしば衝突をもたらすものだと考えている。

12 概念相対主義と並んで、指示対象の同一性の問題も論じる必要があるかもしれないが、本

論ではその点には触れないこととする。

- 13 ウィトゲンシュタイン(Ludwig Josef Johann Wittgenstein 1889-1951)はウィーンの富裕な製鉄業者のもとに生まれ、ベルリンの工科大学を経て、ケンブリッジ大学でラッセルやムーアのもとで論理学を学んだ。そこでケインズとも交友を得ている。第一次大戦に志願兵として従軍し、戦後は小学校の教師などを経験してケンブリッジ大学で教授になった。主著に『論理哲学論考』『哲学探究』があり、言語哲学や分析哲学に多大な影響を与えている。
- 14 Hanson(1958)第1章参照。
- 15 このような持って回った言い方をしたのは、大方の意見に反して、クーン自身が自分の主張が相対的ではないと述べている箇所があるからである。Kuhn(1970)p.205参照。
- 16 *ibid.* p.viii。「パラダイム」は元来ギリシア語のパラデイグマ(範型)に由来し、ラテン語において語形変化表の模範例の意味となった。クーンの用いる「パラダイム」は、時期によってもその意味に変化がみられる。通常科学のパラダイムで説明が出来ない変則的な事例が蓄積すると、新しいパラダイムが取って代わり「科学革命」が起きる。パラダイムは後の論文では「専門母型」と置き換えられた。
- 17 *ibid.* p.11
- 18 *ibid.* pp.5-6
- 19 *ibid.* p.85
- 20 *ibid.* p.90
- 21 *ibid.* p.92
- 22 *ibid.* p.113
- 23 *ibid.* p.102
- 24 *ibid.* pp.149-150。付け加えて言えば、以下の事情が指摘されるだろう。近代以前は「天動説」やアリストテレス的な宇宙観が自然の見方の主流で、科学で一番基本的な概念である時間や空間や質量は天上界と地上では異なるありかたをしていると考えられていた。ところが近代の「地動説」やニュートンの宇宙観では、時間や空間は宇宙のどこでも均一に同じように広がり流れているのだとされ、それまでとは全く異なるものとなった。しかし20世紀に現れた相対性理論では、星などの巨大な重力場や、光の速さで運動している系においては、空間

が伸びたり縮んだり、時間の流れが遅くなったり早くなったり、質量が大きくなったり小さくなったりと「宇宙のどこでも均一なもの」ではなくなり、またもや科学で一番基本的な概念に変更が加えられた。さらに量子力学では、科学の根幹とも考えられる原因と結果の関係が変化し、偶然や確率によって説明せざるをえないことも生じている。

25 *ibid.*p.103

26 *ibid.*p.121

27 この「通約不可能」を、デイヴィドソンは「相互に翻訳不可能」と解する。Davidson (1974b) p.190、また、後述のデイヴィドソンの箇所を参照。

28 Winch (1958) 参照。

29 *ibid.* p.31ff. 「言語ゲーム」や「生活形式」についての優れた解説は、飯田(1997) pp.350-356参照。

30 Winch *op.cit.*pp.38-42

31 *ibid.* pp.78-81

32 *ibid.* pp.119-120

33 Beauchamp & Bowie (2004) p.8

34 クワインの記述には、Quine (1960)をはじめとして、丹治(1997)、富田(1994)などを参考にした。

35 Quine (1960) p.27. なお、「翻訳の不確定性」が「経験主義の二つのドグマ」、すなわち、(1)意味だけで真である「分析的な言明」と世界にも依存して真が言える「総合的な言明」には根本的な分裂がある、(2)経験的な世界についての有意義性は、世界を表現する言明全体のうちの一つ一つの言明に振り分けられる、という主張への排斥と関連して述べる必要があるが、ここでは立ち入らない。この点に関しては、McDowell (1994) p.129-131参照。

36 デイヴィドソンの言葉を借りれば、クワインは、ある種の文はその意味を刺激のパターンに直接結びつけるが、それ以外の文の意味の場合、それがいかんにして観察文へと条件付けられているかによって決まる。こうした条件付けは、意味によって真である文と観察に基づいて真であることになる文との分割を許さない。その点をクワインは、もしある話し手の発話の満足のいく解釈の仕方が一つあるならば、他にも満足のいく解釈の仕方があるという仕方

- で示した。これが「翻訳の不確定性 (indeterminacy of translation)」である (Davidson (1983) p.145)。
- 37 *ibid.* pp.58-59
- 38 以下、Davidson (1973) 参照。
- 39 *ibid.* p.128
- 40 タルスキ (Alfred Tarski 1901-1983) はポーランドで活躍し、後にアメリカに渡った偉大な数学者・論理学者。「SはPという場合にだけ真である」はコンベンションTと呼ばれる。
- 41 *ibid.* p.132。コンベンションTと、それが真であると宣言する「話し手よって語られた「草は緑だ」は草が緑である場合にだけ真である」は、語られた言葉が何を意味するかと世界がどのようになっているのかに依存し、それ以上の概念枠やものの見方に関わる相対主義は存在していない、とデイヴィッドソンは語っている (Davidson (1983) p.139)。なお、「論理形式の問題が解決されれば、量化理論の論理定項も否応なく対象言語の中に見出される」ことになるとDavidson (1974a) p.151では述べられている。Davidson (1983) p.148も参照。
- 42 Davidson (1973) p.135。もちろん、発話にはウソ、命令、物語、皮肉なども発話者の態度として検出されうるが、基本的には発話者の文は真であるとして処理してよい。
- 43 Davidson (1974b) p.197
- 44 Davidson (1983) p.148
- 45 Davidson (1973) p.137
- 46 Davidson (1983) p.143-144
- 47 Davidson (1973) p.143。この言明の意味は、外界から感覚に与えられる光線や分子の衝撃を原因として、信念が結果として生じるが、それは「信念の正当化」には到っていない、ということである。つまり、「原因 (cause) を理由 (reason) に変形する」ことは困難な試みであり、「因果的な仲介者」を「認知的な仲介者」にすることはできないことを示唆している。「われわれが気づいている内的な出来事の原因が何なのかを知るために、皮膚の外側に出ていくことは出来ない」からである (*ibid.* p.144)。「斉合説を受け容れる大きな理由の一つは、概念枠と、対応を待っている「世界」、という二元論が理解不可能だという点にある」(*ibid.* p.140)。
- 48 Davidson (1983) p.141

49 *ibid.*p.146

50 *ibid.* p.137。また彼は、ある程度の規模の信念の体系は大体において真であり、偽とみなされる信念をあまりにも多く抱いていると言うことはありえず、信念はその本性上、信頼できるものだという考えも表明している。なお、デイヴィドソンの「真理と知識の斉合説」に対して、マクダウェルなどが反論を行っている。McDowell(1994)第一講義の第六節 pp.13-18、AfterwordのDavidson in Context pp.130-161、Postscript to Lecture VI pp.184-186などを参照。マクダウェルは、言語の役割を、何が何の理由なのかについての知恵が歴史的に蓄積された「伝統の貯蔵庫」と位置づけ、そのような言語の習得が人間を成熟過程において「陶冶(Bildung)」すると考えている(*ibid.* pp.125-126)。この「陶冶」とは、アリストテレス的な「第二の自然」の獲得によって自らの眼を理由一般へと開かせることである。それによって人間は、環境のうちで単なる生物学的な要求に応えるだけの動物的な生き方とは袂を分かち、合理的に結びあわされた概念能力のネットワークからなる「自発性」(何を考えるべきかを経験の引き渡すものに照らして決めることが出来る能動的な自己批判活動において行使される能力)によって世界のうちで理由を考量したり何をすべきかを決定したりする自由を持った自分の生を営むようになる。そして、共有された言語のうちに具現された伝統によって、その言語でコミュニケーションするすべての者は地平(理由の論理空間:註83参照)が与えられ、地平の融合として、伝統間の境界を越えたコミュニケーションが理解される。ところが、デイヴィドソンは、コミュニケーションに不可欠な、伝統の貯蔵庫である共有された言語を認めていないのである。彼の言う言語とは、せいぜいのところ、個人言語間における説明できる範囲の一致の省略表現でしかないのである(*ibid.*pp.184-185)。マクダウェルがデイヴィドソンに抱いている不満の根底には、デイヴィドソンがマクダウェルの提起している「経験的知識の体系は自発性と受容性の協働の結果である」という考えを拒否して、受容性が理由の空間にその外側からしか干渉できないとしている点である (*ibid.* pp.138-139)。

51 Davidson (1974b) pp.184-185

52 ウォーフ(Benjamin Lee Whorf 1897-1941)はアメリカの言語学者で、ネイティブ・アメリカンと中央アメリカ民族の言語について研究し、ホピ語の研究ならびに言語相対主義で知られている。

- 53 *ibid.* pp.184, 186-7. つまり、異なる概念の枠組みを語るとき、われわれは、われわれに理解できる言葉、たとえば日本語を用いて語る他はない。そして日本語で語ることができるということは、日本語の持っている(他の言語と共有している)概念枠を、その概念も共有していることになるのである。また、ニュートンの理論はアインシュタインの理論のうちの、極端に高速ではない運動系に当てはまるものとして考えることもできる。
- 54 *ibid.* p.184
- 55 Davidson (1974b) p.196
- 56 Davidson (1974a) p.153
- 57 Davidson (1974b) p.198
- 58 以下、Foot (1978) を参照。
- 59 Mackie (1977) p.15
- 60 *ibid.* p.42
- 61 *ibid.* p.35
- 62 *ibid.* pp.36-37
- 63 *ibid.* p.39
- 64 *ibid.* p.42
- 65 *ibid.* p.106
- 66 *ibid.* p.173
- 67 *ibid.* pp.84-85, p.193, pp.199-200
- 68 *ibid.* p.239
- 69 以下の命題は、Williams (1972) p.171の記述を若干改訂している。
- 70 Williams *op.cit.* 参照。
- 71 この用語は、Williams (1985) p.180参照。
- 72 以下は、Williams (1975) ならびにWilliams (1985) 参照。
- 73 Williams (1975) p.183
- 74 しかし、ウィリアムズは別の箇所では、隔たった過去の社会についても「正しい・不正である」という評価が可能であることを述べており、その態度は一貫していないようにも見え

る。Williams (1985) p.182参照。

75 Williams (1985) p.187

76 *ibid.* p.156

77 「反省」については少し説明を加える必要がある。異文化に直面したときにひとは既存の概念を適用したり、その概念を「反省」したりして、倫理的な思考が常にその領域を超えて拡張されると考える。「反省」によって、人々はそれまで持っていた社会の中で方向付けを与えている信念や知識にとって本質的な諸概念を用いることができなくなり、既存の信念を形成できなる、つまり知識が破壊されることもある。そして、人々は「反省」によって別の倫理の下に行動すべきことになる。しかしわれわれは倫理知を失う過程で、理解を手に入れることになる。

78 *ibid.*p.222

79 *ibid.* pp.171-172

80 *ibid.* p.59

81 *ibid.* p.58

82 *ibid.* p.58

83 *ibid.* p.224

84 マクダウェルはウィリアムズのアリストテレス理解を批判しているが(McDowell (1994) p.79, n.11)、ウィリアムズは大枠としては、倫理的な思考を倫理的ルールに依存させるのではなくて具体的な文脈において考えるという方向を向いていると考えていいだろう。なお、ウィリアムズの「濃い倫理的概念(thick ethical concept)」に対して、ヌスバウム(Martha Craven Nussbaum 1947-)などは、アリストテレスは「薄い(thin) 倫理的概念」による定義を考えていたとする立場をとる。渡辺(2012)pp.73-85参照。

85 Williams (1985) p.189

86 Rorty (1979) p.316

87 *ibid.* p.7

88 Rorty (1989) p.75

89 Rorty (1979) p.37

90 *ibid.* p.178

91 セラーズ(Wilfrid Stalker Sellars 1912-1989)はクワインと並ぶアメリカの哲学者で、長年ピッツバーグ大学で研究と教育に従事した。Sellars(1997)では、われわれは多数の概念を持つことなしに一つの概念を持つことは出来ない(たとえば「これは緑色だ」と気づくためには、他の色との差異、色の体系を既に持っていなければならない)とし、「これは緑色だ」という報告が正しいのは、報告者による、言語共同体において認められ支持されるのが合理的であるような一般的な行動様式の一例となる場合だとした。ある出来事や状態を「知っている」とするのは、その発話者が自分の発話を正しいと知っていることであり、それが可能であるのは「理由の論理空間」、つまり、人が述べている事柄を正当化するための前提となる多くの知識が支え合って成り立っている論理空間の中においてなのである。

92 Rorty (1979) p.172

93 *ibid.* pp.318-319

94 *ibid.* pp.178-179

95 *ibid.* p.378

96 *ibid.* p.344

97 *ibid.* pp.372, 377

98 *ibid.* pp.333-342

99 *ibid.* pp.376-377

100 Rorty (1989) p.44ff.

101 *ibid.* p.xvi

102 *ibid.* p.52

103 *ibid.* pp.53-56

104 ローティはリベラルなわれわれを、客観的な真理を求める形而上学者に対比してラディカルで継続的な疑いを抱き続ける「アイロニスト(ironist)」と、後に述べる「連帯」を求める「リベラル(liberal)」な態度を併せ持つ者として考えている。

105 *ibid.* pp.84-85

106 *ibid.* p.192

- 107 *ibid.* p.194-196. 彼は『連帯と自由の哲学』の最初の方で「われわれプラグマティストが望んでいるのは、客観性を連帯に還元することである」と語っている。
- 108 *ibid.* p.198
- 109 以下、McDowell (1979) を参照。
- 110 オースティン(John Langshaw Austin 1911-1960)は日常言語学派の立役者で、発話行為の研究で知られている。
- 111 Grice (1986b)、Grice (1991)、Grice (2001)などを参照。
- 112 Burnyeat (1980) を参照。
- 113 この考え方は、マクダウェルがMcDowell (1994) p.79で指摘する「アリストテレスが人間の自然本性についての独立した事実から倫理学の要請を構成しようとした」という時代錯誤的な読み込み、すなわち「倫理学の自然主義的な基礎づけ」に重なるように見えるかもしれない。しかしグライスが拒否しているのはそうした「倫理学の自然主義的な基礎づけ」であり、彼の「価値設置者」としての「パーソン」の議論には、マクダウェルが否定する‘We disconnect our rationality from our animal being, which is what gives us our foothold in nature. (*ibid.*p.85)’という発想ではなく、むしろ、彼の主張する、人間の成熟過程において備わる理由の要求に応答できる「陶冶(Bildung)」としての「第二の自然」(*ibid.* p.84)や「概念能力」、「自発性」と近親な発想が見られると思われる。マクダウェルは‘we need to see ourselves as animals whose natural being is permeated with rationality(*ibid.*p.85)’とも述べている。マクダウェルが「第二の自然」を‘the way our lives are shaped by reason is natural’という仕方でも述べて(*ibid.* p.88)、「アリストテレスの人間の概念においては、合理性は人間の自然本性にとって必須の部分である」として、「自然に関する現代の一般的な捉え方」に対して「あたかも理性的であることが、われわれを動物界の外側に配置すると言わんばかりに、理性がわれわれの動物的な自然から分離される」と批判した(*ibid.*pp.108-109)のと同じ方向を、グライスもまた異なる経路から志向していると言えないだろうか。
- 114 このような観点からのグライスの哲学的な思想の解釈は、長友(2012)を参照。

文献表

- Beauchamp, Tom L. & Bowie, Norman E.(2004) *Ethical Theory and Business: Seventh Edition*, New Jersey: Pearson Prentice Hall
- Burnyeat, Myles Frederick (1980) ‘Socrates and the Jury’, *The Aristoterian Society Supplementary Volume* 54, pp.173-206 (邦訳：天野正幸訳「ソクラテスと陪審員たち」、井上忠・山本巍編訳『ギリシア哲学の最前線 I』、東京：東京大学出版会、1986、pp.146-173)
- Davidson, Donald (1973) ‘Radical Interpretation’, in Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford:Clarendon Press, 1984, pp.125-139 (邦訳：金子洋之訳「根元的解釈」、野本和幸・植木哲也・金子洋之・高橋要訳『真理と解釈』第六章、東京：勁草書房、1991、pp.122-143)
- (1974a) ‘Belief and the Basis of Meaning’ ,in Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford:Clarendon Press, 1984, pp.141-154 (邦訳：高橋要訳「信念、および意味の基礎」、野本和幸・植木哲也・金子洋之・高橋要訳『真理と解釈』第七章、東京：勁草書房、1991、pp.144-166)
- (1974b) ‘On the Very Idea of a Conceptual Scheme’ ,in Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984, pp.183-198 (邦訳：植木哲也訳「概念枠という考えそのものについて」、野本和幸・植木哲也・金子洋之・高橋要訳『真理と解釈』第九章、東京：勁草書房、1991、pp.192-213)
- (1983) ‘A Coherence Theory of Truth and Knowledge’, in Davidson, Donald, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, 2001, pp.137-157 (邦訳：丹治信春訳「真理と知識の斉合説」、『現代思想』Vol.17-7、東京：青土社、1989、pp.172-189)
- Foot, Philippa Ruth (1978) ‘Moral Relativism’, in *Relativism : Cognitive and Moral*, (ed.) Meiland, J.W. and Krauze, M., Notre Dame, Indiana:University of Notre Dame Press, 1982, pp.152-166 (邦訳：「道徳的相対主義」、J.W.メイランド・M.クラウス編、常俊宗三郎・戸田省二郎・加茂直樹訳『相対主義の可能性』、東京：産業図書、1989、pp.284-314)
- Grice, Herbert Paul (1986a) ‘Actions and Events’, *Pacific Philosophical Quarterly* 67 pp.1-35

- (1986b) ‘Reply to Richards’, in *Philosophical Grounds of Rationality*, (ed.) Grandy, Richard E., and Warner, Richard, Oxford: Clarendon Press, pp.45-106
- (1991) *The Conception of Value*, (ed.) Baker, Judith, Oxford: Clarendon Press
- (2001) *Aspects of Reason*, (ed.) Warner, Richard, Oxford: Clarendon Press
- Hanson, Norwood Russell (1958) *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge: Cambridge University Press (邦訳: 村上陽一郎訳『科学的発見のパターン』、東京: 講談社文庫、1986)
- Mackie, John Leslie (1977) *Ethics-Inventing Right and Wrong*, London: Penguin Books (邦訳: 加藤尚武監訳『倫理学—道徳を創造する—』、東京: 哲書房、1990)
- Kelsen, Hans (1949) ‘Natural Law and Doctrine before the Tribunal of Science’, in *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science, Collected Essays by Hans Kelsen*, University of California Press, 1957 (邦訳: 上原行雄訳「科学の法廷における自然法論」、宮崎繁樹・上原行雄・長尾龍一・森田寛二訳『ハンス・ケルゼン 正義とは何か』、東京: 木鐸社、1975、pp.55-121)
- (1952) ‘What is Justice?’, in *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science, Collected Essays by Hans Kelsen*, University of California Press, 1957 (邦訳: 宮崎繁樹訳「正義とは何か」、宮崎繁樹・上原行雄・長尾龍一・森田寛二訳『ハンス・ケルゼン 正義とは何か』、東京: 木鐸社、1975、pp.1-54)
- Kuhn, Thomas Samuel (1970) *The Structure of Scientific Revolutions 2nd ed.*, Chicago: University of Chicago Press (邦訳: 中山茂訳『科学革命の構造』、東京: みすず書房、1971)
- McDowell, John (1973) *Plato Theaetetus*, Oxford: Clarendon Press
- (1979) ‘Virtue and Reason’, in his *Mind, Values, and Reality*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998 (邦訳: 荻原理訳「徳と理性」、『思想』No.1011、東京: 岩波書店、2008、pp.7-33)
- (1983) ‘Aesthetic Value, Objectivity, and Fablic World’, in his *Mind, Values, and Reality*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998
- (1994) *Mind and World: With a New Introduction*, Cambridge, Massachusetts: Harvard

- University Press (邦訳：神崎繁・河田健太郎・荒畑靖宏・村井忠康訳『心と世界』、東京：勁草書房、2012)
- Quine, Willard van Orman (1960) *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press (邦訳：大出晁・宮舘恵訳『ことばと対象』、東京：勁草書房、1984)
- Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature: Thirtieth-Anniversary Edition*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press (邦訳：野家啓一訳『哲学と自然の鏡』、東京：産業図書、1993)
- (1989) *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge; New York: Cambridge University Press (邦訳：齋藤純一・山岡龍一・大川正彦訳『偶然性アイロニー連帯：リベラルユートピアの可能性』、東京：岩波書店、2000)
- Sellars, Wilfrid Stalker (1997) *Empiricism and the philosophy of mind*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (邦訳：神野慧一郎・土屋純一・中才敏郎訳、『経験論と心の哲学』、東京：勁草書房、2006)
- Williams, Sir Bernard Arthur Owen(1972) 'An Inconsistent Form of Relativism', in *Relativism: Cognitive and Moral*, (ed.) Meiland, J. W. and Krauze, M., Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1982, pp.171-174 (邦訳：「一貫性を欠く形の相対主義」、J.W.メイランド・M.クラウス編、常俊宗三郎・戸田省二郎・加茂直樹訳『相対主義の可能性』、東京：産業図書、1989、pp.321-327)
- (1975) 'The Truth in Relativism', in *Relativism: Cognitive and Moral*, (ed.) Meiland, J.W. and Krauze, M., Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1982, pp.175-185 (邦訳：「相対主義の含む真理」、J.W.メイランド・M.クラウス編、常俊宗三郎・戸田省二郎・加茂直樹訳『相対主義の可能性』、東京：産業図書、1989、pp.328-349)
- (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, Oxon: Routledge Classics, 2011 (邦訳：森脇康友・下川潔訳『生き方について哲学は何かと言えるか』、東京：産業図書、1993)
- Winch, Peter Guy (1958) *The idea of a social science and its relation to philosophy*, London: Routledge & Kegan Paul (邦訳：森川真規雄訳『社会科学の理念——ウィトゲンシュタイン哲学と社会研究』、東京：新曜社、1977)

ハイニマン (Heinimann, Felix) (1945) 『ノモスとピュシス』 廣川洋一・玉井治・矢内光一訳、東京：みすず書房、1983

ヒポクラテス (Hippocrates) 「空気、水、場所について」小川政恭訳、『古い医術について 他八篇』、東京：岩波文庫、1963

ヘルダー (Herder, Johann Gottfried von) (1774) 「人間性形成のための歴史哲学異説」小栗浩・七字慶紀訳、『ヘルダー ゲーテ』、東京：中央公論社、1975

モンテーニュ (Montaigne, Michel Eyquem de) (1588) 『エッセー』(一) 原二郎訳、東京：岩波文庫、1991

飯田隆 (1997) 『ウィトゲンシュタイン——言語の限界』、東京：講談社

入不二基義 (2001) 『相対主義の極北』、東京：ちくま学芸文庫

—— (2006) 「プロタゴラス説のあるべき姿」、ギリシャ哲学セミナー編『ギリシャ哲学セミナー論集』III、2006、pp.15-30

加藤信朗 (1996) 『ギリシア哲学』東京：東京大学出版会

田中美知太郎 (1976) 『ソフィスト』、東京：講談社学術文庫

—— (1979) 『プラトン I 生涯と著作』東京：岩波書店

丹治信治 (1997) 『クワイン ホーリズムの哲学』、東京：講談社

富田恭彦 (1994) 『クワインと現代アメリカ哲学』、京都：世界思想社

長友敬一 (2012) 「ポール・グライスにおける価値の実在と絶対性」、熊本学園大学 文学・言語学論集編集会議編『文学・言語学論集』第19巻第2号 (通巻第38号)、2012、pp.1-16

松居正俊 (1970) 「第七書簡真偽論一考察」、日本西洋古典学会編『西洋古典學研究』18、1970、pp.64-74

山口義久 (1997) 「両論(ディアレクセイス)」、内山勝利編『ソクラテス以前哲学者断片集』第V分冊、東京：岩波書店、1997、pp.239-254

渡辺邦夫 (2012) 『アリストテレス哲学における人間理解の研究』、神奈川：東海大学出版会

謝辞：本研究はJSPS科研費24520020の助成を受けたものである。