

疎外された倫理：バーナード・ウィリアムズの道德批判

東京大学人文社会系研究科 渡辺一樹

序

道德はつうじょう、自明に価値を持つとされ、それに反する行為は非難される。とはいえ、道德の価値は不可侵なのか。カントをはじめ多くの哲学者が道德の価値を哲学的に基礎づけようとする一方、道德を批判する哲学の伝統もある。その代表はニーチェであり、マルクスもこれに含まれる。彼らにおいて道德は、墮落やイデオロギーの装置に過ぎない。道德の批判には、しかし、固有の問題があるように思われる。というのも、道德の批判者は、何らかの規範に依拠して道德を批判する必要があるが、一般には道德こそ中心的な規範とされているからである。つまり、道德の批判は、道德よりも本来的な規範を示した上で、かかる規範と批判対象の道德を分離する必要がある。

本稿は、道德批判の系譜のうち、バーナード・ウィリアムズのそれを扱う。彼は、現代哲学における最大の道德批判者として、(道德を奴隷制度に擬えつつ)「道德はない方がよい(better off without it)」と主張した(ELP:193)。本稿の目的は、第一に、その広範な道德批判を分析することである。そのうえで、第二に、ウィリアムズの道德批判が、道德批判固有の問題を乗り越えることを示すことである。彼の議論に対して繰り返されてきたのは、それが(我々の道德とは異なる)特異な「道德」を措定したうえで、その藁人形を批判しているに過ぎないという反論であった。本稿はこれに応答する。

本稿の構成は以下の通りである。第一節でまず、ウィリアムズの批判対象である道德システムの特徴を分析する⁽¹⁾。第二節では、ウィリアムズの道德批判とそれへの反論を整理する。最後に第三節で、疎外論解釈を示し、ウィリアムズの道德批判を擁護する。

1. 道德システムとは何か？：義務・意志・非難

道德(morality)として我々が思い浮かべるのは、自らと他者との関係について、行為の指針となる規範だろう。とはいえ、道德はかかる規範全体を指すものではない。例えば、ヤクザの仁義や騎士道精神はある種の人にとっては規範でも、道德とは呼べない。ここで、人間関係の中で「いかに生きるべきか」の問いに答える広い規範の方を「倫理(ethics)」と呼ぼう。すると、道德とは、倫理のうちの狭い規範だということになる(ELP:7)。

ウィリアムズによれば、道德とは、特殊な「義務(obligation)」の概念を用いて、それを重視する規範(「他者に対していかなる義務を負うか」)である

(ELP:193)。例えば、我々が池で溺れている子供を見たとなれば、その子を助ける義務が生じる。その子を助けない人は義務違反者として、道徳的に悪い人間だと非難される。たほう、たとえ助けられなくても、義務に従って行為した人は道徳的に善い人間だとされる。彼は義務に従おうと意志したからである。

以上で素描されるように、ウィリアムズが考える道徳（「道徳システム(the morality system)」）とは、倫理的規範の一種であり⁽²⁾、とりわけ、(特別な)義務を中核的概念とする規範である。また、上の例から示唆されるように、道徳の順守は道徳的意志に関わり、その違反は道徳的非難を招く。以下ではウィリアムズが考察する道徳の特徴を、義務と意志と非難の三項に分けて、日常的な道徳意識から析出する⁽³⁾。

①道徳的義務

道徳の中核には、その特別な義務、つまり道徳的義務の概念がある。道徳的義務はいかなる特徴を持つか。

まずウィリアムズが挙げるのは、「実行可能性」である(ELP:194)。道徳的義務は実行可能でなければならない。つまり、「べしはできるを含意する」(ELP:194)。この自然な前提(実行可能性)から、「非衝突性」が出てくる(ELP:195)。すなわち、義務は衝突しない。同時に衝突する二つの義務があるとすると、片方の義務が実行不可能になるからである。この「非衝突性」は、一見した義務の衝突状況で鮮明になる(ELP:195-6)。例えば、一般に我々には約束を守る道徳的義務があり、かくしてAはBの家に行く約束を果たす義務がある。しかし、Aは道すがら、倒れている老女を見つけたとする。そのときAは、約束の義務をもはや免除されて、老女を助ける義務を果たすべきだと我々は考えるだろう。

とはいえ道徳的義務は、より一般的な義務によってしかキャンセルできない。Bへの約束という特殊な義務は、老女を助けるという、より一般的な義務によってキャンセルされた。しかし、Aがもし、義務でない考慮(e.g.眠くなった)によって約束をキャンセルすれば、Bへの道徳的義務に違反したことになる。このような、一般的義務によってのみ義務が乗り越えられる構造を、ウィリアムズは「義務出し・義務入れ原理(the obligation-out, obligation-in principle)」と呼ぶ(ELP:201)。この原理は「道徳的義務は逃られない」という「不可避性」として整理できるだろう。というのも、道徳的義務をキャンセルできるのが(より一般的な)道徳的義務だけであるとすれば、ひとたび道徳的義務を課されれば、道徳的義務それ自体から逃がれることはでき

ないからである(ELP:196-7)。

また、道徳的義務(φすべき)は、理由や合理性(理性的である限りφする理由がある⁽⁴⁾)と関わることも重要である(ML:122)。すなわち、「φすべき義務」があるとき、合理的熟慮者は、彼女の(偶然的)動機に関わらず「φする理由」がある⁽⁵⁾。だとすれば、道徳的義務はさらに、合理的である限り各人の欲求(動機)や立場と関係なく課され、道徳を気にかけない人にも課されることになる。つまり、道徳的義務は、立場や欲求に依存した仮言的義務(e.g. 船長としての義務)とは根本的に異なり、(合理的である限り)公平に課される定言的義務である(ELP:198)。

以上の分析から、道徳的義務は不可避で定言的なもので、理由(合理性)と関わるということがわかった。定言性は、義務を偶然的動機に依らず公平に課すもので、道徳を公平なものにする要求に沿う。本稿ではそれを「公平性要求」と呼ぶ(「不偏性要求」とも呼びうる)。義務と理由・合理性が関わる点は、道徳と合理性を結びつける「合理性要求」に応える。そして、道徳的義務の不可避性は、道徳に特別な權威を与える「特別權威要求」に応える。すると、道徳的義務は、この三要求に応えていることがわかる⁽⁶⁾。

②道徳的意志

他者を道徳的に評価するとき、我々は基本的にその意志(動機)⁽⁷⁾を評価している、子供を助けようとして失敗しても、我々は子供を助けようとして意志した彼を、(その意志ゆえに)道徳的に善い人だと評価する。このような道徳的意志にはいくつかの特徴がある。

第一に、道徳的意志は、合理的な熟慮者が持つものである。ある種の精神疾患や動物は、合理的な(理性を持つ)熟慮者ではないために、道徳的意志の主体ではないとされる。たほう、合理的熟慮者であるなら、常に道徳的意志を持ちうる。合理的熟慮者は、義務を行う理由(合理的ならばφする理由がある)に応答可能だからである⁽⁸⁾。つまり、理性さえあれば、性格や能力に依らず(無条件的に)、道徳的意志を持ちうるとされる(ML:20-1, ELP:210)⁽⁹⁾。

第二に、道徳的意志は、普遍化可能な、他者からの是認を受ける不偏的(impartial)な意志として価値を持つ(ML:2)。だから、利己的な意志や、どこまでも個人的な意志は道徳的意志とは呼べない。例えば、池で溺れる子供を助けた人の意志・動機が、「子供を助けることで報奨金を得たい」というものだったとしよう。我々はこのような利己的な意志を、道徳的意志だとは考えない。ひたすら不偏的意志によって道徳的義務が果たされてはじめて意志は

価値を持つのである。また、かかる不偏的意志の価値は人間の評価において最も基礎的なものである(ML:21)。行為者を「善い人」と決定する評価は、基本的にその人の道徳的意志に依るからである⁽¹⁰⁾。

以上をまとめよう。道徳的意志とは、合理的熟慮者が、その性格や能力に関わらず持つ意志である。また、それは不偏的な意志である限り特別な価値を持つ。性格に依らない点は公平性要求に従っており(PS:228)、合理的熟慮者の持つ意志であるという点は、合理性要求に従っている。そして、基礎的な価値を持つという点は、やはり、特別権威要求に従っている。

③道徳的非難

さて、道徳的義務や道徳的意志の特別な権威は、ひとつには、その順守に従わない時に、非難を受ける事実由来する(ELP:197)。例えば、我々は、道徳的義務に従わなかった人に対して、「義務を果たすべきだった」とか「義務を果たす理由があった」と非難する。このように道徳的非難は道徳にとって中核的である(MSH:15)。その特徴をみよう。

まず、道徳的非難は、意志について加えられる。悪事を犯した人間は、その悪事という結果ではなく、それを意図的に引き起こした悪意(意志)によって非難される(ELP:214)。だから、善意で行為しながら結果的に悪事を引き起こしてしまった人間は道徳的非難の対象ではない。非難される意志は、さらに、自由な意志でなければならない。そうでないことも可能なのに自由に悪意を持った者が非難に値するのであって、投薬など強制によって悪意を持った者は道徳的な非難の対象とはならない。道徳的非難とは、それゆえ第一に、非道徳的な自由意志について加えられるものである(MSH:72)。

第二に、道徳的義務が理由(合理的ならばある理由がある)と関わるのと平行に、そのような道徳的理由に応答しなかった意志が、不合理なものとして非難の対象となる(ELP:214-5)。例えば、妻への態度が酷い夫に対して「妻にもっとよくする理由がある(ゆえにお前は不合理だ)」という形で非難がなされる(MSH:39)。そこで彼が「そんな理由はない」と言うとするれば、彼は不合理な(理由応答的でない)のであり、道徳的非難に値する。

第三に、非難は運への免疫を持つ。行為者の意志が理由応答的であるかどうかは、行為以前の事前的要素である。そのような事前の合理性によって非難が決まるとすれば、行為の結果など運に左右される事後的要素は非難とは関わらない。例えば、運転に何の瑕疵もないが飛び出してきた子供を轢いてしまったトラック運転手は道徳的非難に値しない。たほう、殺人で憂さ晴らしをしようとしたタクシー運転手は、結果的に少女売春グループのマフィア

を壊滅させたとしても、やはり道徳的非難に値する。このように、道徳的非難は、事前の合理性 (ex ante rationality) に集中することで、事後的な運に対する免疫を持つ(MSH:245-6)。

最後に、このような道徳的非難はやはり、特別な力を持つ。というのも、道徳的義務への違反で道徳的非難を受ける行為者は、義務の理由に応答していない点で「不合理」だと判定されるからである(ML:110-1)。彼は、理性をはたらかせれば必然的に従うべき意志・理由に従わなかったのである。

かくして、道徳的非難とは、非道徳的な自由意志 (理由応答的な意志) を対象に、不合理であるとの非難を加えるものである。非難が自由意志を対象とするのは、「自らの力のうちにあるものについてのみ非難されるべき」という公平性要求に従っている(MSH:72)⁽¹¹⁾。また、(事前の) 合理性 (理由応答性) によって非難に値するかが決まる点は合理性要求に従っており、不合理性の烙印を与える力を持つ点は特別権威要求に従っている。

④道徳システム：まとめ

ここまで、道徳にとって特別な三つの概念をつうじて道徳システムの特徴を分析してきた。道徳は、特殊な義務・意志・非難を中核とし、その特別な性質は、本稿が注目する合理性要求・公平性要求・特別権威要求に従って生じている。分析をまとめると以下のようなになる。

図表 1：道徳システムの特徴

	道徳的義務	道徳的意志	道徳的非難
合理性要求	理由の命法	合理的熟慮者の意志	理由応答性
公平性要求	定言性	無条件性	自由意志
特別権威要求	不可避性	不偏性の価値	不合理性の烙印

2. ウィリアムズの道徳システム批判と反論

前節で分析した道徳システムを、ウィリアムズはいかに批判するのか。ウィリアムズの批判は二段階になっているものと思われる。すなわち、第一に、道徳システムは過剰要求的な倫理に過ぎないことを示し(ELP:202)、そのうえで、第二に、かく特異な道徳システムに従うことで我々が疎外されることを示すのである。

①道徳システムの特異性

ウィリアムズは、倫理的にミニマムな(日常的)義務・意志・非難の概念を説明することで、道徳が過剰要求的で、様々なフィクションを前提することを示そうとする。

最初に、義務について考える。(道徳的義務以前の)義務とは本来いかなるものか⁽¹²⁾。ウィリアムズによれば、義務は本来、人びとがある程度信頼し合って生きていくために創られた(ELP:205)。我々がふつうに生きていくためには、殺し合わないとか、緊急時は助け合うとか、約束を守るということについて、互いを信頼する必要がある。だから、その信頼性を確保するために、他人の基本的権利を害さない(消極的義務)とか、緊急時には積極的に助ける(積極的義務)とか、約束を一般的に守るといった倫理的な重要性を持つ考慮が、各人の熟慮において優先権を持つ必要がある。そこで、倫理的に重要な考慮に、熟慮上の優先権を与える役割を果たすのが、本来の倫理的義務なのである(ELP:205-8)⁽¹³⁾。倫理的義務があることで我々は、人びとが一般に、義務状況では倫理的に振る舞う(熟慮において倫理的に重要な考慮を優先する)と予測でき、信頼し合って生きていくことができる。

かくして本来の義務とは、倫理的に重要なことがらを、その重要性ゆえに、熟慮の優先権と結びつけるものである。そうだとすれば、しかし、義務は本来、それより重要な倫理的考慮によって乗り越えられうることになる。というのも、重要性こそ基礎的な尺度だとすれば、(倫理的主体にとって)義務よりさらに重要な考慮がありうるからである(ELP:208)。じっさい、倫理においては、より重要な考慮(非義務)が義務を乗り越えるのは健全なことでありうる。約束していた友人の家に向かう途中で、どうしても無視できない政治的抗議活動を見かけた主体が、悩みつつも約束を破り、(義務はないのに)それに参加することは倫理的に健全でありうる。

このように、一般的義務でなくとも義務を乗り越える考慮が様々ある。主体にとってある考慮が、最重要で熟慮上最優先される時、それは主体にとって「しなければならない」という実践的必然性(practical necessity)を持つ

(ELP:208-9)。このような実践的必然性は、しかし、道徳や義務に局限されないものである。抗議への連帯や自己防衛など、倫理的・思慮的に必然的な考慮もある。

義務が本来このようであれば、道徳的義務の諸特徴は非本来的であり、過剰である⁽¹⁴⁾。本来の義務は、義務以外の考慮 (e.g.政治・思慮) によって乗り越えられうるし、その乗り越えは倫理的に健全でもありうる。また実践的必然性が各人の重要性・熟慮に依存する以上、道徳的義務だけが誰にとっても不可避 (必然的) だとはならない(ELP:204)。

意志についても義務と同様の分析が可能である。倫理的な意志は、本来、合理的熟慮者の意志でなくてもよい。理性とかけ離れた深い衝動に従う意志 (M:79) など、合理的 (道徳的理由に応答的) とは言い難い意志も、倫理的でありうる。また、倫理的意志は、性格や感情にさまざま依存しており、無条件的ではない (ML:21)。例えば、父に顔向けできないという恥によって自殺したアイアスの倫理的意志は、すぐれた意味で彼の性格・感情に依存している (ML:130-1, SN:84-5)。倫理的意志が欲求・性格に依存するとすれば、合理的である限り無条件的にアクセスできる道徳的意志・(φすべき) 理由はフィクションであろう⁽¹⁵⁾。倫理的意志は、さらに、不偏的でなくとも価値を持つ (正当である)。溺れる複数人のうちで自分の妻を救うことは、それ自体正当なことであって、余計な普遍化 (cf. *one thought too many*) を必要としないのである (ML:18, M:71)。

最後に、道徳的非難も非本来的で、過剰である。まず、倫理的非難は、非難対象について「(理性的に考えれば) φすべき理由があった」という理由応答性を前提しなくてよい。妻に酷い態度をとる夫に対して「お前には優しくする理由がある」と言わなくても、「お前はセクシストだ」とか「お前は残酷だ」などと様々に非難でき、これらは、「理性的で不偏的な理由」ではなく、むしろ「相手の特殊な動機のあり方」に言及する非難である (MSH:39)。このように、倫理的な非難は理由応答性 (合理性) に局限されないもので、不運なトラック運転手のような、事後的運による自己非難・行為者後悔 (agent-regret) (ML:27) も、それを不合理とする道徳とは異なり、倫理は扱うことができる (ELP:196)。そして、倫理的責任にとって自由意志は必ずしも必要でない。倫理は、(アイアスの自殺のような) 性格的に必然的な (他行為可能性がない) 行為でも、行為者の責任を問いうるし (MSH:19)、周囲の状況に決定されて何をすることも悪をなす悲劇的状況での責任を認める (PS:173)。道徳が要請する (自己原因としての) 自由意志⁽¹⁶⁾ という困難な概念は、たんに道徳の虚構であり、我々はそれなしで倫理的に責任を問えるのである (MSH:19-20)。

② 道徳システムによる疎外

道徳は本来の倫理を離れた特異形態であり、それに内在する過剰な三要求に應えるために、無条件的意志・理由や自由意志などの虚構を必要とする。しかし、これだけでは、「道徳はない方がよい」とまでは言えない。それを言うために、ウィリアムズは道徳による倫理的行為者の疎外を描いていると本稿は整理する。なお、本稿では「疎外」を「本来的あり方の喪失・剥奪」という意味で用いる。例えば、近代の労働は疎外された（非本来的な）労働であり、それは、労働者（の本来のあり方）を疎外する（マルクス[1964]「疎外された労働」）などと言う時の「疎外」である。

第一に、道徳的義務だけが不可避だとする思考は、行為者の倫理や実践的必然性を疎外する。アイアスは、父や神に対して顔向けできないという恥を理由に自殺し、『人形の家』のノーラは、生き方を考えなおすために家族を捨てて家出する。彼らの倫理にとって不可避な自殺・家出を、「道徳的義務に反する」と否定することは彼らを疎外するだろう。義務の不可避性は、また、行為者の非倫理的プロジェクトも疎外する。自らの芸術的才能を開花させるために、悩みながらも家族を捨ててタヒチに行こうとするゴーギャン(ML:22-3)は、道徳的義務に従えば疎外されるだろう。アイアスの自殺も、ノーラの家出も、ゴーギャンのタヒチ行きも、道徳と対立するものでありながら、彼らにとって必然的なのである(ELP:209-210)。

第二に、道徳的非難は、我々の倫理的反応を疎外する。まずそれは、義務違反者の不合理性を強調する点で、我々と他者との関係を疎外する。というのも、典型的には説得のように、我々は非倫理的な他者に対して、非難とは別様に反応できるからである。例えば、(合理的だが)倫理的に振る舞う動機のないアモラリストに対して、我々はむしろ説得によって反応すべきかもしれない(PS:259,cf.PHD:115-8)。また、非難の合理性への局限は、我々の後悔・自己非難を疎外する。必然的な運命による罪を後悔するオイディプス、瑕疵のない運転で子供を轢いて苦悩するトラック運転手、人生を賭した恋に失敗し命を絶とうとするアンナ・カレーニナ、彼らの後悔・自己非難は、合理性にもとづく道徳的非難では捉えきれないが倫理的な感情である。かかる後悔・自己非難を不合理だとすることは、彼らを疎外する。本来的に倫理的な感情を自らの領域から排除する道徳は、やはり非本来的な倫理である。

③ ウィリアムズへの反論

ここまでウィリアムズの道徳システム批判をみてきた。道徳システムとそ

の過剰な三要求は倫理の非本来的形態であり、フィクションを前提し、我々を疎外する。だから（倫理は必要だが）道徳は必要ない。これに対して、ウィリアムズの道徳批判プロジェクトそのものを疑う反論が繰り返されてきた。その反論とは、要約すれば、ウィリアムズが攻撃する道徳システムとは藁人形のようなもので、道徳（カント道徳・道徳理論・道徳文化）はウィリアムズが指摘するほど厳格ではないというものである。反論者によれば、ウィリアムズは極端な理論を「道徳」と呼んで批判しているだけで、その批判は結局、何を道徳と呼ぶかの「ことば上の問題（verbal matter）」（Clark [2015] p.56）に帰着し、道徳への実質的批判とはならない。本稿ではこの反論を扱う。

最もローカルなレベルでは、ウィリアムズの批判は、カント道徳批判ですらないと反論される（Louden [2007] pp.114-6, Allison [1990] p.197）。カント道徳理論は、ウィリアムズが描くほど厳格ではない。それは不完全義務とかたちでウィリアムズの描く倫理的義務を扱えるし、私的な愛着を極端に抑圧するわけではないし、他者への非難をそこまで重視しない。

次に、ウィリアムズの批判は、まともな道徳理論への批判にならないと反論される。過激なモラリストでない限り、道徳的義務はウィリアムズが批判するほど厳格なものではない（Darwall [1987] p.79）。というのも、より一般的な義務がなくても、約束などの一見自明な（prima facie）義務はキャンセルできるからである（Ibid.pp.79-80⁽¹⁷⁾）。義務が過剰要求的にならないようにするのは道徳理論にとっても重要なのであり、ほとんどの道徳理論において義務は、ウィリアムズが描くほど不可避的でない（Ibid.,p.80）。

最後に、ウィリアムズの批判は、畢竟カント理論や道徳理論の批判ではありえても、道徳的常識には当てはまらないという反論がある。（一部の理論家や宗教家を除いて）道徳的常識を持つ人は、義務出し・義務入れ原理を受け入れて私生活を脅かすことはしない（Ibid.,p.81, Leiter [2020] pp.6-7）。常識的な道徳人は、カント理論や道徳システムほどに義務感を感じずに生きながら、しかし、道徳的義務・意志・非難を大切に生きていくのである（Clark [2015] pp.55-6）。

3. 反論への応答：疎外された倫理としての道徳

反論者たちによれば、ウィリアムズは、過激な道徳を道徳と呼んで批判しているだけである。ここで、批判対象の過激な道徳を「道徳」と呼ぶとしよう。すると、「道徳」を倫理によって批判しても、（反論者が言うように）実際の道徳がその倫理であるならば問題はないのである。道徳批判者に必要なのは、道徳が「道徳」であり倫理は「道徳」でないことの説明であり、道徳批

判者にとっての問題は、道徳が「道徳」でなく倫理でもありうる事実である。これに答えずに「道徳」を批判しても、それはことば上の問題に過ぎない。

これに答えるために本稿では、疎外論というアイデアを提示する。それによれば、道徳は「道徳」へと進み続ける傾向性を内在させるのに対して、倫理はそうではない。本来の倫理にはない「道徳」への傾向性が我々の倫理(道徳)に植え付けられた(疎外された)ためにそれが起きた。かくして、道徳にとって「道徳」は、(過激なモラリストが奉ずる)偶然的な形態ではなく必然的な完成態である。倫理は「道徳」と無縁だが、道徳は(倫理でありながら)「道徳」との内在的関係を持つのである。以上をまとめる。

ウィリアムズの疎外論解釈：道徳は疎外された倫理である

道徳は(元来は倫理の一種でありながら)倫理が持たない傾向性を持ち、その傾向性ゆえに道徳システムへと完成する⁽¹⁸⁾。

疎外論解釈によって反論に応答するには、しかし、なおふたつの説明が必要である。第一に、道徳が持つ、「道徳」へと至る傾向性の説明であり、第二に、そもそも倫理が疎外された経緯の説明である。反論者が言うように、「道徳」は道徳の偶然的な特異形態かもしれない。また、倫理にとって非本来的な傾向性がいかにして植え付けられるのかも不明である。

とはいえ我々は、第一の説明については、すでに得ている。すなわち、道徳が「道徳」へと至るのは、合理性要求・公平性要求・特別権威要求を内在させているからである。つまり、三要求を内在させる道徳は、それらを満たす最良の「道徳」へと進む⁽¹⁹⁾。

第二の説明については、どうか。なぜそもそも倫理に、三つの要求が植え付けられたのか。これについても、ウィリアムズは答えを有する。彼によれば、三つの要求の根源にあるのは、「人間が運を超えて究極的に正しくありうる」という理想である(ML:21,ELP:217)。つまり、生まれや育ち(構成的運)、自分の行為が何を引き起こすか(認識的運)に関わらず、ひとが道徳的に生きる限り、その生は正当化される、という理想(究極の正義として魅力的だが果たされない慰め(ML:21))である。三つの要求によって道徳が創られることで、この理想が守られる。すなわち、道徳的価値を合理的・公平的な範囲に局限し、その価値に最高の権威を与えることで、ひとは誰でも、合理的である限り、究極的に正当化された生に与ることができるのである。

かくして、ウィリアムズの道徳批判は、道徳が道徳システムへと必然的に至る傾向性(三要求)と、その原因を説明している。それによって、道徳とは

疎外された倫理であり、三要求を内在させる限り、我々を疎外する道德システムへと進み続けることが示される。ここにおいて、道德批判は（ことば上の問題ではなく）実質的なものであり、道德システムと道德が異なることを指摘するだけでは、ウィリアムズへの決定的な反論とはならないのである。

このような疎外論解釈による擁護を経てなお残る課題を指摘して本稿を閉じる。まず、ウィリアムズは、本来の倫理と道德（疎外された倫理）との決定的な差異を歴史的にも示す必要がある。彼は古代ギリシアに倫理の原型を見出した。しかし、古代の倫理と近代の道德のあいだに決定的な差異をみる態度には、なお歴史的批判がある（例えば Annas [1992]）。また、あらゆる道德は本当に三つの要求を内在させるのか、ウィリアムズの批判を実質的なものとしたうえで検討を要する。例えば功利主義は、(理論上) 義務・意志・非難に特別な価値を認めないこともできる⁽²⁰⁾。最後に、批判を受け入れるとして、道德とどう向き合うか、いかなる倫理を構想すべきか。これは、批判の賛同者が引き受ける課題となる。

結論

本稿では、ウィリアムズの道德批判を分析し、反論から擁護した。第一節では、ウィリアムズが批判する道德システムの特徴を、その中核的概念である道德的義務・意志・非難の三項について、彼がそこに見出す合理性要求・公平性要求・特別権威要求に即して分析した。ついで第二節で、それに対するウィリアムズの批判を、倫理からみた道德の特異性と、道德による倫理的行為者の疎外という二項にわけて検討した。とはいえ、かかる道德批判に対しては、何を道德と呼ぶかについての「ことば上の問題」に過ぎないという反論があった。第三節では、それゆえ、疎外論解釈によって批判の実質性を擁護した。それによれば道德は、三つの過剰な要求によって疎外された倫理として、道德システムへと進む傾向性を持っている。ウィリアムズの道德批判は、かくして実質的なものであり、反論者のように道德と道德システムを区別するだけではそれを退けられない。この応答を経て見えてきた課題とは、三要求が本当に道德に内在するかという道德の批判的分析や、道德に代わる倫理の構想である。これらは真剣に検討されるべき哲学的課題ではないか。

注

- (1) ウィリアムズ道德批判の先行研究(Chappell & Smith[2016], Jenkins[2006], Loudon[2007])では、ウィリアムズの論法・叙述の整理に留まり、道德システムそのものの特徴の分析が不十分で

あると筆者は考える。

- (2) ウィリアムズによる倫理と道徳の区別は日常的用法と一致する訳ではないが(Griffin [2015]p.94)、道徳哲学に重大な影響力を持ち、道徳を批判するために重要な区別である(Clark [2015]pp.44-5)。
- (3) 道徳の純粋な表現はカント道徳だが、それは我々ほとんどのものである(ELP:194)。
- (4) 本稿では合理性をこのように個人の主観的動機に依存しない意味(外的合理性)で捉える。これはウィリアムズがフィクションとして批判する合理性(本稿注 15)であり、彼自身は主観的動機に依存する合理性(内的合理性)を構想した(ML:106-113)。
- (5) ウィリアムズは、これをカントの定言命法のポイントであると指摘する(ML:123)。
- (6) 本稿が注目する道徳の三要求はウィリアムズ自身が示唆するものである(ML:21, MSH:246)。
- (7) ここでは、行為を説明する理由・動機・意図のような項を広く意志と総称する。
- (8) この性質は、自由論では理由応答性(reason-responsiveness)と呼ばれる(McKenna[2016]p.27)(詳しい定式化は Fischer & Ravizza [1998] pp.69-85 を参照)。カントも定言命法に従う意志こそ自由な意志であると主張することで、理由応答性の議論にコミットするように思われる(カント[1989] § 126-7:pp.174-5, McKenna[2016]p.29)。
- (9) 善意志は、無条件的な意図として理性に常に宿る(カント[1989] § 21-2: pp.33-5)。
- (10) 道徳的意志は「われわれの行為の全価値を評価する際につねに上位にあり、他のすべての価値の条件をなしている」(カント[1989] § 22: p.35)。
- (11) ウィリアムズはこれを正義の要請(requirement of justice)や公平の概念(notions of fairness)によるものと指摘する(MSH:72,75)。
- (12) 義務はそもそも一つの倫理的考慮に過ぎない。超義務(英雄的行為など)もあれば、義務以下の倫理的考慮(些細な心遣いなど)もある(ELP:198)。
- (13) 契約論は、本来の義務が人間の基本的な利害関心から生まれるこ

- とをよく捉える (ELP:207)。
- (14) 道徳的義務の「非衝突性」も、キャンセルされた義務を軽視する点で倫理的に問題があるが(PS:173-5)、本稿では、後悔の問題を示唆するに留める。
- (15) 合理的だが倫理的でないアモラリストも存在する(PS:253, 265)。また、動機と関係なく応答すべき外的理由は存在しない(ML:106-111,122-3)(本稿注 4)。
- (16) Strawson [1994]など。この道徳的虚構を前提しなければ、責任と決定論は両立する(MSH:17-9)。
- (17) 例えば、義務(約束)は超義務によってキャンセルできる(Kamm [1985] pp.119-120)。
- (18) 以下のウィリアムズの微妙な言葉遣いは、疎外論・傾向性解釈を支持するように思われる。道徳は「倫理の一種」だが、それは「特異体質 (idiosyncrasies)」を持つ (MSH:242)。「(道徳システム内の) 圧力 (pressure within the morality system)」(ELP:194.201,216)、「道徳は助長する(encourages)(ELP:200)」、「道徳の純粋性(purity)が強調する(ELP:216)」、「道徳の哲学的誤謬は生の誤解の表現」(ELP:218)。道徳システムの特徴はこの特異体質・圧力・純粋性・誤解の結果なのである。
- (19) 道徳において、強い自由意志や運への免疫を自然に考えること(cf. Strawson [1994] p.8)は、(道徳システムへの)現実の進行を示すのではないか。
- (20) 功利主義者の多くはしかし、道徳的概念に特別な価値を認める(ELP:198, 204)。

一次引用文献略記号

M Williams, B. [1972]. *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge U.P.

PS Williams, B. [1973]. *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge U.P.

ML Williams, B. [1982]. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge U.P. [ウィリアムズ, B. (伊勢田哲治監訳)[2019]『道徳的な運 哲学論集一九七三～一九八〇』勁草書房]

ELP Williams, B. [1985/2011]. *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge Classics, Routledge. [ウィリアムズ, B. (森脇・下川訳)[1993]

『生き方について哲学は何が言えるか』産業図書]

- SN** Williams, B. [1992]. *Shame and Necessity*, University of California Press.
- MSH** Williams, B. [1995]. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge U.P.
- PHD** Williams, B. [2006]. *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton: Princeton U. P.

引用文献（二次）

- Allison, H. [1990]. *Kant's Theory of Freedom.*, Cambridge U.P.
- Annas, J. [1992]. 'Ancient ethics and modern morality.' in *Philosophical Perspectives* 6:119-136.
- Chappell, S.G & Smith, N. [2016]. 'Bernard Williams', in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/williams-bernard/>>.（最終閲覧日：2020年8月19日）.
- Clark, M. [2015]. *Nietzsche on Ethics and Politics*. Oup Usa
- Darwall, S. [1987]. 'Abolishing morality.' in *Synthese*, 72 (1):71 - 89.
- Fischer, J. M. & Ravizza, M. [1998]. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge University Press.
- Griffin, J. [2015]. *What can philosophy contribute to ethics?.* Oxford U.P.
- Jenkins, M. [2006]. *Bernard Williams*. Routledge.
- Kamm, F. [1985]. 'Supererogation and Obligation.' in *The Journal of Philosophy*, 82(3), 118-138.
- Leiter, B. [2019]. 'Bernard Williams's Debt to Nietzsche: Real or Illusory?.' Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3424391> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3424391>（最終閲覧日：2020年8月10日）.
- Louden, R. [2007]. 'The Critique of the Morality System.' in Thomas, A. (Ed.), *Bernard Williams* (Contemporary Philosophy in Focus, pp. 104-134). Cambridge U.P.
- McKenna, M. [2016]. 'Reasons-Responsive Theories of Freedom.' in Timpe, K., Griffith, M. and Levy, N. (eds.), *The Routledge Companion to Free Will*, Routledge

Strawson, G. [1994]. 'The impossibility of moral responsibility.' in
Philosophical Studies 75 (1-2):5-24.

カント, I. (宇都宮芳明訳注)[1989]. 『道徳形而上学の基礎づけ』以文社

マルクス, K. (城塚・田中訳)[1964]. 『経済学・哲学草稿』岩波文庫