

# On “a Vicious Circle of Tolerance/Intolerance” and "Way Out of it”

— a Critical Examination of Hiroshi Komoda's Paper,  
“Problematique of Relativism and Tolerance—  
for an alternative image of “convergence” —”

Motoyoshi Irifuji

## Abstract

Hiroshi Komoda's Paper “Problematique of Relativism and Tolerance — for an alternative image of “convergence” —” depicts how moral relativism involves a vicious circle of tolerance/intolerance, and attempts to show the way out of it.

Through examining his work critically, I try to show that the alleged vicious circle is neither “a circle” nor “vicious”, but rather “a repetition” that is nothing but an endless relativization. Also, I assert that the alleged “way out” is both impossible and unnecessary, and I present a further alternative image of "convergence".

This article is based on my view of relativism, developed in *The Ultima Thule of Relativism* (Shunjusha Publishing Company, 2001) and “Relativism, Time-Gap, and Unrelatedness” (in *Philosophy*, Annual Review of the Philosophical Association of Japan, No.53, 2002). My basic idea is that relativism is, through an endless relativization, radicalized, purified and evaporated.

## 「寛容／不寛容の悪循環」とそれからの「脱出の方途」について

古茂田宏氏の「相対主義と寛容のプロブレマティークー」

「収斂」の新たなイメージに向けて」を検討する

### 入不二 基 義

「相対主義と寛容のプロブレマティークー」 「収斂」

の新たなイメージに向けて」（以下古茂田論文と記す）<sup>1</sup>において、古茂田宏氏（以下敬称略）は、道徳的相対主義が「寛容」をめぐる「循環のアポリア」に陥る構図を描き出し、さらに、そのアポリアからの脱出の方途を示す試みを行っている。

本稿は、古茂田論文を検討することを通して、以下のことを明らかにする（本稿の成立経緯については注2を参照のこと<sup>2</sup>）。道徳的相対主義の「循環のアポリア」は、正確には「循環」というよりは「反復」であるということ。そして、それは解決すべき「アポリア」ではなく、むしろ相対化の運動に他ならないということ。そしてさらに、「脱出」の可能性・必要性、「収斂」の更なる別のイメージについて述べる。本稿

の叙述全体は、『相対主義の極北』<sup>3</sup>と「相対主義と時間差と無関係」<sup>4</sup>によって試みた方向性、すなわち「相対主義を、相対化の運動において純化し、蒸発させる」という観点から進められる。

### I 寛容をめぐる「循環のアポリア」

まず、古茂田論文が提示する「循環のアポリア」を、以下の議論に必要な範囲でまとめておこう。

「循環のアポリア」は、「寛容」をめぐる生じる。そもそもなぜ、「寛容」が問題になるのか。それは、道徳的相対主義が、そこから導かれる「価値ある結果」によって正当化される場合、つまり、道徳的相対主義が「実践的な要請」である場合には、「寛容」という

態度こそが、その「価値ある結果」であり、目指されるべき「要請」だと考えられるからである。以下の①～⑤が、「循環」の骨組みである。

- ① 出発点は、不寛容で傲慢な態度（普遍主義）に対する反省である（寛容の哲学としての相対主義）。
- ② 相対主義によって寛容を導くならば、無制限の寛容（無節操）が帰結してしまう。
- ③ 相対主義から無制限の寛容（無節操）が帰結することは、避けられる。「B・ウィリアムズの議論」
- ④ 相対主義からは、（自らのスキームに相対的な態度としての）不寛容（暴虐）が導かれる。
- ⑤ 相対主義自身が、不寛容で傲慢な態度へと転化してしまうので、出発点へと逆戻りする。

この「循環のアポリア（悪循環）」は、相対主義が陥る「ディレンマ」という形で、描き直すことも可能であろう。すなわち、相対主義から寛容を導くならば、無制限の寛容（無節操）が導かれるし、相対主義から無制限の寛容（無節操）を導かないならば、こんどは逆に、無制限の非寛容（暴虐）が導かれる。どちらの選択肢も認めがたい。そのようなディレンマである。

この「循環のアポリア」を検討する前に、小さな疑問点を述べておこう。

古茂田は、「しかし視点をずらして眺めれば、普遍主義にとつても同じようなアポリアの循環としてことがらを描き直すこともできる。」（九九頁）と書いている。これは、具体的にはどのような「循環」になるのだろうか。①～⑤に相当する循環を、普遍主義に対しても同じように構成できるだろうか。

この「循環」は、相対主義の自意識・反省（自己言及的な相対化の運動）から生じているものではないのか。つまり、相対主義と普遍主義という二つの相対立するサイドがあつて、それぞれに相手側からの批判・攻撃をかわそうと策を練つて、その結果として、相対主義サイドは相対主義サイドで、普遍主義サイドは普遍主義サイドで、それぞれ同種の「悪循環」に陥ってしまう、というのではないだろうか。むしろ、相対主義自身の内的な「論理」の展開（そこには、普遍主義への反省の視点と相対主義自身への反省の視点の両方が組み込まれている）によつてこそ、「循環」が発生するのではないか。相対主義と普遍主義は、二つのサイドなのではなく、相対主義の自意識・反省を構成する二つの要因とでも言うべきだろう。

言い換えるならば、「循環」の問題に関して、相対

主義と普遍主義は「対称的」ではないということである。相対主義の自意識・反省にとつては、普遍主義の相対化と相対主義自体の相対化という仕方、普遍主義と相対主義の両方が内面化される。しかし、(相対主義に内面化されない) 普遍主義の方は、普遍的なもの・絶対的なものを端的に措定するような、相対主義「以前」でかまわない。つまり、自己言及的な運動が始まる必要はない。その点で、相対主義と普遍主義は、はじめから「非対称的」なのではないか。

だとすれば、①⑤という循環は、(普遍主義の相対化とさらにその相対化を行う) 相対主義にとつてのみ生じる問題であつて、「普遍主義にとつても同じようなアポリアの循環としてことがらを描き直すこと」は、できないのではないだろうか。あるいは、かりにそれができるとしても、あくまで相対化の運動の中に組み込まれた普遍主義、相対主義の中へと内面化された普遍主義にとつて、ではないだろうか。

結局、「循環」とは、相対主義と普遍主義を等しく見渡せる中立的な視点から捉えられる問題ではないということである。むしろ、「循環」は、自己言及的な相対化の運動を自ら反復する視点にとつてのみ、問題

として現れてくる。

## II 「循環のアポリア」の検討

### II-1 B・ウィリアムズの議論に関連して

古茂田論文が提示する「循環のアポリア」において、B・ウィリアムズの議論が果たす役割は大きい。その議論は、相対主義と寛容との間に楔を打ち込むことによって、前述の①と②が共有する「相対主義は寛容をもたらす」という前提を解除する。古茂田自身は、「相対主義は不寛容(暴虐)をもたらしうる」という逆の方向へと進むための転回点として、このウィリアムズの議論を利用している。

ウィリアムズの議論は、相対主義を徹底する(相対主義からの帰結自体も相対化する) 方向性を持つと云つてよい。その議論は、俗流相対主義を批判し、別の形態の道徳的相対主義の可能性を探るといふ文脈に位置している。

俗流相対主義は、「道徳のあり方は社会・文化に相対的である」ことから、「別の文化・社会の道徳を、(自らの文化・社会の基準によつて) 非難したり干渉したりすべきではない」という態度を導く。つまり、

道徳は相対的であるという事実から、非難・干渉の禁止という道徳的な態度（寛容）を導く。

しかし、ウィリアムズによれば、この「導出」は誤っている。なぜならば、「非難や干渉はすべきではない」「非難や干渉は正しくない」という道徳的な態度は、非相対的な（文化・社会の違いを超えて普遍的に成り立つ）義務や正しさを主張してしまっているからである。まるで、他の社会・文化へ介入すべきではないことが、普遍的な正しさを持つかのような結論を導いている。これでは、前半での「相対的な正しさ」（ある社会にとっての正しさ）の使用と、後半での「絶対的な正しさ」（普遍的な正しさ）の使用が相いれないことになる。道徳的相対主義から、そのような非相対的な命法を導くことは一貫性を欠く。そのように、ウィリアムズは批判する。「人身御供は、アシャンティ族にとっては正しい」という相対性から、「アシャンティ族の風習に介入してはならない」という非相対的な態度が出てくると思うことは、俗流相対主義の（普遍的な）臆見である。

このウィリアムズの議論は、古茂田も言うとおり、「（・・・）相対主義と寛容との通俗的な觀念連合を端的に破壊している点できわめて重要である」（九七頁）。

その点には、異論はない。しかし、古茂田は、ウィリアムズの議論から、さらに一步踏み出して、次のように述べる。

「（・・・）非相対的な命法が出てくるのではなく、全く反対に「我々はアシャンティ族に人身御供をやめさせるべく努力せねばならない」というまさに自分たちのスキームにとって相対的な命法がでてくるのだ・・・と。」（九七頁）

「反対に・・・が出てくる」は、勇み足であると思う。正確には、「出てくることも可能である」だろう。「・・・すべし」「・・・が正しい」という非相対的な命法は出てこない、という主張自体からは、「・・・とは反対の態度が相対的に正しい」ということは、直接には出てこない。非相対的な命法が導かれないからといって、ただちに反対の相対的な命法が導かれるわけではない。

実際、ウィリアムズ自身は、「全く反対に・・・まさに自分たちのスキームにとって相対的な命法が出てくる」とは述べていない。ウィリアムズは、（さらに

慎重な留保を後につけながら）次のように述べている。

「その理論〔引用者注…道徳的相対主義〕が許容しうるのは、せいぜい次のような主張までである。アシャンテ族の社会に干渉しないことは、自分たちの社会にとっては（つまり、自分たちの社会にとって機能的に価値があるという意味で）、正しいところまでである。」

ウィリアムズは、当該の非相対的命法を、ただ単に相対的命法へと修正（限定）しているだけであって、反対の命法を相対的命法として導くことまではしていない。

「勇み足」が、無意識的にまたぎ越してしまったものとは、何であろうか。ウィリアムズの議論自身もまた、その「勇み足」の可能性を潜在させている。古茂田は、それを顕在化させただけと言つこともできる。この点を検討しよう。

道徳的相対主義からは、非相対的な命法ではなく、相対的な命法こそが導かれるという点は、ウィリアムズの言うとおりである。しかし、その相対的な命法が、いかなる内容のものであるかは、道徳的相対主義の論

理からは決まらない。言い換えれば、いかなる内容の命法であつても、それを成り立たせるスキームさえあれば、（そのスキームに相対的に）その命法は成立してしまう。（非相対的ではなく）スキームに相対的にであれば、「アシャンテ族の風習に介入してはならない」という命法が導かれてもかまわないし、それとは別のスキームでは「アシャンテ族に人身御供をやめさせるように努力すべきである」という反対の命法が導かれてもかまわない。つまり、道徳の相対性自体からは、（スキームに相対的に）寛容な態度も導かれるうるし、非寛容な態度も導かれるということである。どちらの態度も導かれるということは、道徳の相対性自体からは、どちらが導かれるかは決定されないといいことである。

ウィリアムズの議論が示したのは、「相対主義と寛容との通俗的な観念連合を端的に破壊し」たことまでであつて、この議論だけから、相対主義と寛容（あるいは非寛容）との、（通俗的ではない）相対的な観念連合が新たに作り出されるわけではない。相対性の議論自体は、その地点で立ち止まるしかない。

にもかかわらず、ウィリアムズの場合には、「アシャンテ族の社会に干渉しないことは、自分たちの社会

にとつては、正しい」という（相対的な）寛容の態度が、さらに古茂田の場合には、「我々は（引用者注：我々のスキームにおいては）アシャンティ族に人身御供をやめさせるべく努力せねばならない」という（相対的な）非寛容の態度が、導き出されている。どのようにして、それらの態度は導かれるのか。それは、道徳の相対性という事実に加えて、「自分自身」「我々」が、実際にどのようなスキームに内属しているのか、というもう一つの事実が加わることよつてである。

ここには、二つの異なるレベルの事実が働いていることになる。道徳がスキームに相対的であるという事実と、「我々」がどのようなスキームに内属しているのかという事実である。前者の事実だけからは、どんな態度も導かれうる（どんな態度も決定されない）が、後者の事実が加わるならば、自分自身の内属するスキームに相対的に、ある態度が導かれる。「我々」がウィリアムズの言うようなスキームに内属していれば、「アシャンティ族の社会に干渉すべきではない」という、そのスキームに相対的な態度が導かれるし、「我々」が古茂田の言うようなスキームに内属していれば、「アシャンティ族に人身御供をやめさせるように努力すべきである」という、そのスキームに相対的な態度

が導かれる。ただし、「我々」がどのスキームに内属しているかという事実は偶然的なもので、導かれる態度もまた、偶然性を帯びる（たとえ、「導出」自体には必然性が含まれているとしても。また、とらざるをえない態度であると、どんなに強く感じられるとしても）。

「勇み足」がまたぎ越していた（あるいはその可能性があった）ものとは、この二つの事実の間の懸隔である。アシャンティ族の人身御供に拒否反応を示すスキームに「我々」が内属しているという事実が、すでに加わっているときにのみ、古茂田の一步は「勇み足」にはならない。しかし、相対主義と寛容の通俗的な觀念連合を切り離すためには、どのスキームに内属しているのかという第二の事実は不可欠ではない。道徳がスキームに相対的である（さらに他のスキームの道徳に対する態度もまたスキームに相対的である）という第一の事実だけから、通俗的な觀念連合は破壊される。

この二つの事実は、完全に分離することができる、と言っているのではない。もちろん、この二つの事実は、道徳的相対主義において一体化して働く。それでも、両者が、別の事実として区別されうることには変わりはない。むしろ、異なるレベルの事実が、連動して

一つの働きをする、と見るべきなのである。

以上の検討から、次の二つのが言える。

1・道徳の相対性からは、寛容という態度も非寛容という態度も導かれる。言い換えれば、道徳の相対性自体は、寛容か非寛容かを決定しえない。ということは、道徳の相対性と寛容という問題は、互いに独立だということである。ウィリアムズは、両者の通俗的な観念連合を破壊した。だが、さらに言うならば、両者のどんな観念連合も、(両者だけからは)成り立ってはいないのである。

2・二つの事実の連動を考慮するならば、「我々」は二つのレベルで働いていることが分かる。一つは、道徳の相対性という事実を捉えている「我々」のレベル。もう一つは、スキームに内属して一定の態度をとらざるをえない「我々」のレベルである。もちろん、二つの別個の「我々」があるのではない。「我々」の働き方に二つのレベルが区別されるといふことである。

1から明らかのように、道徳の相対性と寛容という問題には、直接的な関係はない。にもかかわらず、寛容の問題をめぐる、古茂田の描くような「循環」が生じる(ように見える)とすれば、その原因は、2の「我々」の働き方にこそある。この観点から、「循環の

アポリア」を見直すならば、古茂田が指摘するのとは違った相貌が見えてくるだろう。

## II-2 「循環」の捉え直し

「道徳がスキームに相対的である」ことだけからは、①⑤の「循環」は発生しない。ただ単に、寛容も非寛容も生じうる(寛容か非寛容かは決定されない)だけであって、寛容と非寛容の間には、「循環」と呼ぶことのできる一つなりのループは発生しない。

一方、「我々は一定のスキームに内属している」ことだけからも、「循環」は発生しない。「我々」は、ある一定の態度をとるスキームに内属しているという事実だけからは、ある一定の態度を我々はとるという事実しか出てこないからである。寛容にしる非寛容にしる、あるいは別の態度にしる、我々は内属するスキームに応じた一つの態度を、端的にとるだけになってしまう。スキームの中で盲目的に一定の態度をとり続けるだけでは、そこに相対性が入り込む余地はない。

ところが、「我々」というあり方が、異なるレベルの両方でスキームに相対的であることを捉える第一のレベルと、一定のスキームに内属し特定の態度をとる第二のレベルの両方で一行動するならば、様相は違つ



てくる。

まず、普遍主義の不寛容や傲慢を反省し、それを一つのローカルな態度にすぎないものとして相対化する。その場合には、「我々」は、普遍主義を相対化するポジションを占める。そのポジションは、対立の場へ介入し、その対立を相対化することによって解消しようとする場合にも登場する。その場合には、「我々」は、対立とその対立が共有する地平の両方を捉えるレベルにおいて作動する。

しかし、その「我々」も、一つの道徳的な態度をとろうとするならば、もう一つのレベル（一定のスキームに内属するレベル・相対化されるポジション）において作動する。したがって、「我々」が寛容という道徳的な態度をとるとしても、それは、「我々」のスキームに相対的なものである。「我々」は、アシヤンティ族の風習に介入（干渉）してはならない」と、「我々」のスキームに相対的な命法となる。これが、スキームを超えた普遍的な命法であるかのように見えてしまうとなれば、それは、「我々」が作動するレベルを見誤っていることになる。一定の態度をとる「我々」は、すでに相対化される側のポジションへと移行している。これは、ウィリアムズが述べていた道徳的態度の相対

化に相当する。

しかしまた、「一定の態度をとる「我々」は、すでに相対化される側のポジションで作動している」と捉えられるとき、「我々」は、第一のレベルでも作動している。第一のレベルが作動しているからこそ、「我々」が別のスキームに内属し、別の態度をとるという可能性も生まれる。つまり、「我々」が「寛容（非干渉）」のスキームに内属するという把握は、「我々」が「非寛容（干渉）」のスキームに内属するという想定も、同時に可能にする。そのような仕方では、「我々」は、第二レベルで作動する（と捉える）ときは、つねにすでに第一のレベルでも作動している。

こうして、第二のレベルでは、反対の相対的命法も出てくる。「我々」が「非寛容（干渉）」のスキームに内属する場合には、「我々」は、アシヤンティ族に人身御供をやめさせるべく努力せねばならない」という、「我々」のスキームに相対的な命法が導かれる。これが、古茂田が述べていた方の道徳的態度の相対化に相当する。

第二のレベルでは、さらに別の相対的命法も出てくる。「我々」が「非寛容（干渉）」の程度がきわめて高いスキームに内属する場合には、「我々」は、人身御供

という野蛮な風習など絶滅させねばならない」という態度さえ導かれる。これは、古茂田が「逆に「暴虐な植民地主義者」にならないという保証はどこにあるのか」という疑念が湧いてくる」（九八頁）と心配する事態に相当する。

スキームに内属するレベルで「我々」が働くことと、その内属の相対性を捉えるレベルで「我々」が作動することは、表裏一体である。「我々」が、どのような態度をとるにしても（寛容であれ、非寛容であれ、さらに暴虐であれ）、その態度が自らのスキームに相対的なものであると捉えているかぎりには、第一のレベルでも、「我々」は作動している。「我々」は、相対化すると同時に相対化される。つまり、「我々」は、第一のレベルと第二のレベルの両方で同時に働いている。より正確に言えば、そのような「我々」のレベル分割を反復することが、相対化の運動である。

次の古茂田の記述は、二つのレベルの「我々」の同時作動を示している箇所として、読むことができる。傍点を付した部分が、二つのレベルの接続を表現している。

「……」自分の信念が相対的であることを自

一〇  
覚しつ、つ、にもかかわらず、あるいはだからこそ、  
—暴虐に振舞えるコルテスも存在しうることに  
ならないだろうか。（九九頁、傍点は引用者）

相対化の運動が作動するかぎりには、まさに「存在しうることになる」のである。ただし、それは、寛容であつても非寛容であつても、その態度の内容にかかわりなく生じうる。それは、二つのレベルで「我々」が作動する（「我々」が二つのレベルへ分割される）ことが、まさに相対化の運動に他ならないからである。以上の考察に基づいて、「循環のアポリア」について、古茂田とは異なる診断を下すことができる。

## II-3 「循環のアポリア」の診断

(1) これは、「循環」というより、むしろ「反復」である。

古茂田は「循環」として描いているが、「循環」のループが成り立っていない箇所があると思われる。

①「不寛容（傲慢）」の相対化↓②「無制限の寛容（無節操）」↓③相対的な「寛容（非干渉）」↓④相対的な「非寛容（干渉）」↓⑤相対的な「不寛容（暴虐）」の連鎖について、③↓④と④↓⑤に注目しよう。

古茂田は、①↓④の連鎖を、「無制限の寛容（無節操）」に陥らないことを示そうとする相対主義の精錬過程として、④↓⑤の連鎖を、阻止する保証が見出せないもの、無理なく導かれうるものとして、描いている。

しかし、まず③↓④は、「相対主義の精錬過程」としての連鎖とは言えない。相対化の運動―「我々」のレベル分割―は、③と④とを等しく可能にしているだけである。③と④につながりがあるとすれば、それは、別のスキームにおいて、同じレベル分割（「我々」が反復されているという点だけである。③と④は、次のステップへの移行ではなく、同じものの反復なのである。

また、④↓⑤の連鎖を作り出しているものは、相対化の運動の内的な「論理」ではなく、④↓⑤の移行を危惧しているという古茂田自身の関心である。古茂田が加えるヒューマニスティックな（？）バイアスを除けば、④と⑤もまた、同じレベル分割（「我々」が、異なるスキームにおいて反復されているという）を示しているだけである。結局、③↓④↓⑤は、次のステップへの移行ではなく、同じものの反復である。

もう一つは、「こうして話は一巡し、振り出しに戻

ることになる」（二〇〇頁）と古茂田が表現する、「循環」のループの「閉じ」についてである。つまり、⑤↓①である。ほんとうに、「話は一巡し、振り出しに戻って」いるだろうか。いや、ループは閉じてはいない。一見、普遍主義の「不寛容（傲慢）」の批判から出発した相対主義が、最後にもう一度、「不寛容（暴虐）」へと舞い戻ってきて、ループが閉じられているかのように見えるかもしれない。しかし、それは錯覚である。なぜならば、出発点は「不寛容（傲慢）」の相対化であり、帰着点は相対的な「不寛容（暴虐）」だからである。第一に、普遍主義の「不寛容（傲慢）」と、相対的な「不寛容（傲慢）」は、たとえどんなに似ているとしても、相対化を経ていることによって、ずれが生じている。第二に、帰着点が出発点へと重ねられるならば、相対的な「不寛容（傲慢）」の、再度の相対化（相対化の自乗）となるはずである。この二点を考慮するならば、閉じたループの循環ではなく、むしろ出発点と帰着点が微妙にずれた、閉じることない螺旋運動が生じると言うべきだろう。

（2）これは、「アポリア」ではなく、むしろ「相対化の運動」そのものである。

以上からすでに明らかなように、「寛容」をめぐる相対主義の相貌変化は、「アポリア」ではない。それは、政治上のアポリア、人道上のアポリア等ではありえても、相対主義の論理に固有のアポリアではない。むしろ、その相貌変化を構成しているのは、「我々」のレベル分割の反復（相対化の運動）そのものなのだから、「寛容」をめぐる相対主義の相貌変化は、相対主義のアポリアであるどころか相対化の運動の遂行そのものに他ならない。

アポリアは、相対化の運動からは生じない。むしろ、アポリア（のように見えるもの）とは、古茂田自身のヒューマニステイックな（？）視点と、相対化の運動（メタフィジカルな側面）との間の「すれ違い」を表していると言った方がいいだろう。

言い換えれば、古茂田が危惧するような、「そこにおける収斂は暴力的な強制によってしかもたらされない（・・・）」（九九頁）という状態や、「（・・・）」「寛大な植民地主義者」でもなく、「（・・・）」「コルテス」でもない、もう少しまともな態度の取り方はありえないのだろうか」（一〇〇頁）という問題は、相対主義の相貌変化（相対化の運動）の外部でこそ、その論理展開とは無関係な地平でこそ、政治的実践の問題

として発生する。「暴力的な強制」に陥らないようにすることも、「もう少しまともな態度を取る」ことも、「相対主義のアポリア」を解決することからは生じないし、逆に「相対化の運動」によって阻害されるものでもない。これは、政治上・人道上の問題解決が、メタフィジカルな問題次元とは無関係なところで生じるということにすぎない。

相対主義は、純化されることによって、精錬されて強固になるのでも、アポリアに陥って瓦解するのでもなく、ただ単に空虚で不毛な段階「反復する我々」に至るだけである（空虚で不毛であることは、特に悪いことではない）。そこからは、特定の政治的立場も特定の信条も、何も導かれはしない。あるいは、「何も導かれない」という認識や無関係性だけが導かれる。

### Ⅲ 「脱出の方途」、そして「収斂」について

古茂田が「循環のアポリア」として記述していたものを、相対化の運動として読み換えるならば、そこから脱出することはそもそも不可能であるし、またその必要もない。「我々」は、レベルの落差を反復し、遂行的な絶対性を立ち上げつつ、外部のなさを再生産し

続けるのだから、脱出は不可能である。「我々」には外部はない。また、それは、アポリアではなく、相対主義の純化された空虚な姿なのだから、別に脱出する必要もない。

しかし仮に、「循環のアポリア」が、「循環」としてまた「アポリア」として成立しているとしても、それに対する古茂田・ローティの「解決策」は、はたして妥当なものなのか。その点を考察しておこう。

「循環のアポリア」を脱するために、相対主義／絶対主義という枠組み自体を廃棄するという古茂田・ローティ的な方策は、うまくいくのだろうか。その方策の基本線は、こうである。循環のアポリアを発生させる前提として、相対主義／絶対主義という枠組み（対立図式）がある。そこで、循環のアポリアを脱するためには、その前提を放棄すればよい。その前提の放棄を可能にするのが、文化や共同体の差異を、公理体系間のリジッドな差異のモデルによつて考えることをやめて、程度の異なる諸々の差異が織りなす編み目の組み換えとして捉えなおすという「視点の変更」である。

私の疑問は、こうである。一方を破棄すれば他方も避けられるほど直接的に、「循環のアポリア」の発生は、相対主義／絶対主義という枠組み（対立図式）に

依存しているのだろうか。

もちろん、「循環」の出発点では、普遍主義（絶対主義）の不寛容・傲慢を、相対主義が批判し相対化するという形で、両者の対立図式が設定される。しかし、「循環」の成立は、その単純な対立図式によつてではなく、むしろ、その二項対立の図式が機能不全に陥る（少なくとも、単純には成立しない）ことによつてこそ、もたらされていたのではなかったか。なぜならば、絶対主義（普遍主義）の不寛容・傲慢と対立するかに見えた相対主義が、こんどは自ら普遍主義（絶対主義）の不寛容・傲慢のポジションへと回帰するというのが、「循環のアポリア」だったからである。相対主義／絶対主義という二項は、最初是对立するかのように見えても、実は互いに通底し、相互に反転してしまうという姿こそが、「循環」と呼ばれるのにふさわしい。だとすれば、「循環のアポリア」の発生は、相対主義／絶対主義という枠組み（対立図式）の確定・硬直にはなく、その枠組み（対立図式）の不確定性・決定不能性にこそ由来する、とすべきではないか。

これに対して、次のような反論があるかもしれない。相対主義／絶対主義という二項が、相互に反転してしまふのは、まさに両者が、対立の底で同じ前提を共有

するからである。対立するものは似たものどうしであり、それゆえ互いに相手と反転し合うのだ。その前提（似たところ）とは、共同体間の差異を固定的に捉えるところである。その前提を放棄するならば、相対主義／絶対主義の反転すなわち循環に巻き込まれることもまた、回避されるのである、と。

しかし、この反論はうまくいかないだろう。なぜならば、その反論が行っていること―すなわち、対立の底にあつて共有されている前提を顕在化して、その前提とは別のところへと移動していくこと―は、まさに相対化の運動に他ならないからである。それもまた、相対主義の新たな形である。相対主義／絶対主義という枠組み自体を廃棄するという試みもまた、相対主義の更新なのである。そういう仕方では、相対主義は、形を変えて回帰する。

ここまで来れば、ローティに対しては、次のように言わざるをえないだろう。ローティ自身が規定する「相対主義」（絶対主義と前提を共有しかつ対立する相対主義）に、ローティが端から与していない（陥つてなどいない）ことは、認めてもよい。しかし、それは、ローティ自身がどんな意味での相対主義にも組み込まれない、ということまでは保証しない。相対主義とい

う考え方自体もまた、単純でリジッドな対立図式の中に閉じ込められたままにはならない。同一性が綻びるのは、何も共同体だけではない。相対主義という考え方自身も、自らのボキャブラリーを組み換えながら、変容する。ローティが、その変容した相対主義に巻き込まれていたとしても、少しも不思議ではないし、別に責められるべきことでもない。

「循環」は、固定的で安定した枠組み（対立図式）に基づくのではなく、その図式がねじれて破産しかけることの中にこそ現れる。つまり、「循環」は、ローティが却下する方の相対主義（あるいは相対主義／絶対主義という対立図式）ではなくて、新たに回帰してくる方の相対主義（相対化の運動）にこそ、依存している。したがって、相対化の運動としての「循環」は、古茂田・ローティの方策によっては脱出することはできない。その脱出不可能性は、反復する「我々」というメタフィジカルなあり方の原事実であつて、その解決を試みなくてはならない「問題」では、もともとない。

最後に、古茂田は「収斂」について語っている。「収斂」についてのへよき／考え方（新たなイメージ）

と、△悪しき▽考え方（自閉的な前提に基づいて考えられた「収斂」）を、古茂田は分けているのであろう。前者については、ローティの主張を援用しながら、「観念的な収斂ではなく、物質的な収斂」（一〇三頁）であると言われ、後者については、超越的な基準による「収斂」——普遍主義——（あるいはその対極としての「収斂」の不在——相對主義——）が考えられている。これに対する私の疑問ないし反論は、以下の点にある。

まず第一に、「収斂」の不在——相對主義——について。古茂田は、「そういう基準はないのだから永遠に「収斂」はありえない（「収斂」を求めるべきではない）と考える相對主義」（一〇二頁）と述べている。そして、そのような相對主義は、普遍主義と前提を共有していると指摘する。

しかし、相對主義において「収斂」が不在であるのは、そのような事情（超越的な基準がない）にはとどまらない。というのも、相對化の運動は、同じことの「反復」であって、原理的に「収斂」とは相いれないからである。相對主義が、単に普遍主義の対立項にとどまるならば、「収斂」を求めるべきではない<sup>1</sup>、でいいだろう。しかし、相對化の運動が、相對主義／絶対

主義という二項対立自体に収まらず、同じものを反復していく運動ならば、そこには「収斂」が問題になる余地は、原理的にない。「収斂」は、「求めるべきではない」のではなく、ただ端的にありえないのである。「超越的な基準がない」からではなく、相對化の運動が反復運動であるからこそ、「収斂」はありえないのである。あるいは、「相對化の運動」の反復自体が、すでに「収斂」である、と言ってもよい。

第二に、なぜそもそも「収斂」が、目指される（べき）ものなのか。それが分からない。「収斂」について、△悪しき▽考え方を廃し、△よき▽考え方へと転換しようとするのは、「△よき▽収斂」が生じることを目指しているからであろう。古茂田は、何らかの「収斂」を推奨しているように見える。

しかし、この古茂田の意図は、（公理系モデルと對比された）「信念の編みなおし」モデルと齟齬をきたすのではないか。なぜならば、「信念の編みなおし」モデルから予想されるのは、むしろ不断の組み換えの継続であって、「収斂」ではないはずだからである。少なくとも、「信念の編みなおし」モデルは、「収斂」の不在を排除しない。

私のこの疑問に対しては、「収斂」の新たなイメー

ジとは、そのような「目的」「理念」をイメージさせる「収斂」ではないのだ、と古茂田は反論するだろう。「観念的な収斂」ではなく、「物質的な収斂」である点が重要なのだと。

確かに、「理念」や「目的」や「理想」などという、イデアールな水準での「収斂」ではなく、事実として訪れてしまうと言いたいようなない、マテリアルな水準での「収斂」はきわめて重い。相対化の運動の反覆などは、そのようなマテリアルな水準でこそ、停止させられたり、そもそも始まらなかつたりする。相対化の運動は、その外のなさを再生産し続けるけれども、マテリアルな水準はその再生産の運動の外から不意にやってくる（あるいはすでにやってくる）。ルイス・キャロルの「アキレスと亀のパラドクス」を、そのようなマテリアルな水準を示すものとして、私はかつて解釈した<sup>7</sup>。

しかし、だからこそ、「マテリアルな収斂」は、それを目指したり、推奨したり、「問題」の解決策として扱ったりすることなど、不可能なものであろう。マテリアルな水準とは、私たちの意図の内容となることが決してない、外部の事実性なのだから。「マテリアルな収斂」は、目指されたり、推奨されたりするかぎ

り、イデアールな水準のものへと変質してしまう。

したがって、古茂田・ローティが挙げる「物質的な収斂」の例―通貨や公教育や労働様式や行政機構といった諸制度上の収斂、生き方自体に生じる収斂―は、まだ十分にマテリアルではない。それらはどれも、半ば「観念的な収斂」に属する。「観念的な収斂」と対比される「物質的な収斂」は、半ば「観念的」だということである（相対主義／絶対主義が、前提を共有してしまふのと同様に）。

第三に、ローティの議論との関係について。古茂田は、論文の最後のところで、ローティに対して距離をおき、「アメリカ」に対するローティの態度への拒否を表明している。その拒否反応は、至極当然のものだと思う<sup>8</sup>。

しかし、古茂田は、「循環」からの脱出の方途においても、「収斂」の新たなイメージにおいても、ローティの議論に沿った仕方で見解を展開しているし、しかも、それらの議論全体の背景に、ローティの「アメリカ」肯定があることも認めている。このような論述において、背景となる「態度」だけを、その議論全体から切り離してしまうことは、不可能ではないにしても、かなり難しいことが予想される。少なくとも、ロー



テイの「態度」とは違ふどのような「態度」が、その同じ議論全体の背景として、注入しうるのかを示さないかぎり、拒否反応は議論へと昇華していかないだろう。

#### IV 最後に

自身の相対主義論のスタンスは、「相対主義の極北」においても、「相対主義と時間差と無関係」においても、また古茂田論文を検討した本稿においても、メタフィジカルである。しかし、そのことから、古茂田の政治・社会哲学的な相対主義論との対比を、次のように考えてしまうとすれば、それは適切ではないと思う。すなわち、入不二の相対主義論は、思弁的・メタ理論的な領域のものであり、古茂田の相対主義論は、現実的・実践的な領域のものであって、前者の効果は後者へは及ばず、前者は現実的・実践的な力を持たない、と。そう考えてしまうと、重要な点を見逃してしまう。その重要な点とは、相対主義(論)を「寛容」や「収斂」や「まともな態度の取り方」という問題から切り離し、両者の無関係性をこそ浮かび上がらせるという「思弁的・メタ理論的」な作業それ自体が、あ

る種の「倫理的」なものでもある、という点である。関係のないものどうしの中に、新たな関係を作り上げるのではなく、関係のないものどうしの無関係性を、(結局は不可能ではあっても)保持しようとする。それは、メタフィジカルであると同時にエスカルでもある。あるいは、「効果が及ばない」という(無)効果の方こそが、すぐれて現実的・実践的であるような水準がある。こうして、相対主義の問題は、無関係性の問題へと接続していく。

#### 注

<sup>1</sup> 古茂田宏「相対主義と寛容のプロブレマティク―「収斂」の新たなイメージに向けて」、日本哲学会編『哲学』No.53、法政大学出版局、二〇〇二年四月、九〇―一〇四頁。

<sup>2</sup> 本稿は、日本哲学会第六一回大会(二〇〇二年五月一八・一九日、於九州大学)共同討議Ⅱ「相対主義と普遍主義」における、古茂田宏氏との議論のために準備された原稿に、若干の修正加筆を施して作成されたものである。提題者の古茂田宏氏、司会の高田純氏、共同討議への参加者に、この場を借りて感謝の気持ちを記しておきたい。

<sup>3</sup> 入不二基義『相對主義の極北』、春秋社、二〇〇一年二月。

<sup>4</sup> 入不二基義「相對主義と時間差と無關係」、日本哲学會編『哲学』No.53、法政大學出版局、二〇〇二年四月、七五〜八九頁。

<sup>5</sup> Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics*, Hapers & Row, 1972, pp.22-26, reprinted in Krausz, M. and Meiland, Jack W. ed. *Relativism Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press, 1982, p171-174. 引用文は、後者のp.172よりの引用。

<sup>6</sup> 無關係性の問題については、前掲の「相對主義と時間差と無關係」、および入不二基義「無關係という關係」、『本』7月号、講談社、二〇〇二年七月、四九〜五一頁も参照。

<sup>7</sup> 『相對主義の極北』、第4章参照。

<sup>8</sup> 古茂田論文は、注(14)において、『相對主義の極北』におけるメタフィジカルな「私たち」と、R・ローティの「エスノセントリズム」との關係に興味を表明している。それへの応答として、ここでは、R・ローティの「エスノセントリズム」の「我々」というあり方と、相對主義の純化の過程で焦点となる反復する「私たち」というあり方とを、比較しておく。

ローティの「エスノセントリズム」は、いわゆる「自民族中心主義」や「自文化中心主義」ではない。それは、普遍的な真理や合理性を立てること（普遍主義・絶対主義）でもなく、複数の真理や合理性の横並び状態（相對主義）に陥るのでもない、第三の考え方を表すローティ独自の用語である。

「我々西洋のリベラルな知識人が受け入れるべき事実は、我々が今いるところから出発するしかないということ、そしてそれは、けっしてまじめに受け取ることのできない数多くの考え方があることを意味するということである。」(Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers Volume I, p.29.)

「我々」についての事実と文法の両方が、この一文には表れている。

ローティは、「我々西洋のリベラルな知識人」と述べているが、「我々」の原点性（そこから出発するしかないこと）は、「我々——」の「——」の部分にまったく依存しない。「我々」は、何者であろうとも、「今いるところから出発するしかない」ことに変わりはない。

い。それは、「西洋のリベラルな知識人」という事実とは関係のない、「我々」というポジションの文法に属することである。「我々——」には対比項（——でない者）があるが、そこから出発するしかない「我々」という原点には、対比項（今いるところ以外から出発できる者）はない。「我々」が「我々」からしか出発できないことは、その意味において、文法的に必然的なことである。

しかし、ローティの「我々」は、「——」の部分、すなわち西洋リベラルであるという事実性に、きわめて強く規定されている。すなわち、ローティの「我々」とは、リベラルなエスノセントリストのことである。そして、リベラルなエスノセントリストには、二つの構成要件があると考えることができる。それを、①所与性（「現在」の要因）と②開放性（「未来」の要因）と呼んでおこう。

① ローティは、実際に西洋のリベラルな知識人であり、そのスキームでものごとを考えていくしかない。これは、動かしがたい所与性である。そのような所与性を伴ったスキームは、普遍的・絶対的なものではないが、また多くのスキームの中の単なる一つにすぎないのではない。

② ローティが内属するリベラルのスキームには、「開放性」が求められる。所与である出発点へも懷疑の目を向け、他の文化との出会いにオープンになって、自由や開放性を増大させていく（「我々リベラル」の仲間を増やしていく）。これは、「普遍性」を措定しない「普遍化」の運動である。

①と②の両要因によって、ローティのエスノセントリズムは構成されている。ローティの「我々」には、拡大していく同心円のイメージがある。リベラリズムという所与から出発して、リベラリズムをリベラリズムによって循環的に正当化しながら、リベラリズムを拡張していく。ローティの「我々」とは、リベラリズムの自己増殖運動である。当然、この運動は、公的な領域での政治的な実践であって、私的な領域での自己創造とは区別される（cf. *Contingency, Irony, and Solidarity*, ch.3, note 24.）。

一方、相対主義の純化によって取り出された反復する「私たち」は、以上のようなローティの「我々」とは、まず次の点で異なっている。

(a) 反復する「私たち」は、政治的リベラリズムとは関係がない。反復する「私たち」は、メタフィジカルなあり方だからである。反復されるのは、「レベル差」

である。それは、(先ほどのローティの引用と関連させて言えば) 文法のレベルと事実のレベルの落差でもある。つまり、「私たち」とは、対比項を持たないレベルと対比項を持つレベルとの分割の遂行そのものである。したがって、「私たち」の「——」の部分

は、何であつてもよい、いや何でもありうるのではなくてはならない。固有名は、無限に多様な確定記述を持ちうることを通して、その記述のレベルに尽くされない次元(固定指示の水準)を、剰余として成立させる。それと同様に、固有名としての、「私たち」は、「私たち——」という無数の記述を通して、その記述「——」に回収されない「——」なるあり方として反復される。相対主義を純化していくことによって、そのようなメタフィジカルな「私たち」があまり出されるというのが、『相対主義の極北』の主張の一つであった。

(b) 反復する「私たち」は、拡大・増大とは無縁である。たしかに、「私たち——」の「——」の領域は、拡張されていくのかもしれない。しかし、「——」がどんなに拡張されようとも、その拡張された「私たち——」において、「私たち」と「——」とのレベル差が反復されることに何ら変わりはない。ローティの

「我々」に見られるような、未来志向的な「変化」(普遍化)は、反復する「私たち」にはありえない。同じことの繰り返しが、あるだけである。

また、ローティが言う「我々」の範囲の拡大は、連帯の感覚を創造することによって進められていく、政治的实践である。一方、反復する「私たち」は、「私たち」(可視化された一致)と「彼ら」(不一致)との対比に先行してしまう「透明な一致」として反復されると言うとき、そこには、「連帯の感覚」という実質も、「創造」という能動的な行為もまったく関与していない。むしろ、実質ではなく形式的な反復であり、「創造」ではなく「つねにすでにそうなっているしかない」という事実性である。

さらに、これらの差異は、相対主義の捉え方の違いでもある。

(c) ローティが批判の対象とする相対主義は、相対主義のかなり単純なバージョンである。それは、普遍主義(絶対主義)とどこまでも「対」関係にある。普遍主義(絶対主義)は超越的・特権的な視点を肯定し、相対主義はそれを否定する。そして、(否定の対象としてではあつても)「それ」を経由することによって可能になるような「複数のものどもの平等化・平準化」

を、相対主義は肯定する。一方、ローティのエスノセントリズムは、普遍主義と相対主義とのこの「対」関係を一挙に退けようとする。その意味では、ローティは、普遍主義者でも相対主義者でもない。

しかし、相対主義は、普遍主義（絶対主義）との単純な「対」関係の中には収まらない仕方、回帰してくる。つまり、相対化の運動は繰り返される。反復する「私たち」とは、その相対化の運動のことであった。その観点から見れば、ローティのリベラルなエスノセントリズムもまた、相対化の運動の一変種である。それは、相対主義の単純なバージョンと相対主義の純化形態との「中間（中途）」に位置する、と言ってもよい。いわば、まだ夾雑物が残る「不純な」段階の相対主義である。夾雑物とは、もちろん、「西洋のリベラルな知識人」という規定性である。反復する「私たち」は、「西洋のリベラルな知識人」であろうとなかろうと、「私たち」という言語ゲームを遂行するに過ぎず、対を絶するあり方を反復せざるをえない。そして、その外のない絶対的なあり方を遂行すること自体が、偶然に成立しているものなのである。この段階が、相対主義の純化形態である。

(d) たしかに、ローティの「我々」も、『相対主義の

極北』における反復する「私たち」も、偶然であることに、ポイントがある。その点では、共通している。しかし、ローティの場合は、「我々——」の偶然性であり、それは要するに、「——」というあり方の歴史的な偶然性である。一方、反復する「私たち」は、その意味での偶然性にさらされていない。むしろ、それ以外のあり方ではありえないという意味では、必然的なあり方である。しかし、そのような必然的なあり方を反復遂行していることが、偶然なのである。すなわち、反復する「私たち」の偶然性とは、必然性の成立自体の偶然性なのである。

最後に、共通の志向性について述べておこう。

(e) ローティのエスノセントリズムにおける「我々」と、『相対主義の極北』における反復する「私たち」との間に、共通の志向性があるとすれば、それは、「ローティの用語での）」「公／私」「政治的／哲学的」の区別にかかわるものだろう。

ローティの「我々」は、政治的なあり方であって、哲学的な問題の外部においてこそ働く。つまり、「我々」とは、「公的」な領域に属する。一方、反復する「私たち」は、メタフィジカルなあり方であって、まったく逆に、哲学的な問題（相対主義の純化）の変容過程

においてこそ働く。つまり、反復する「私たち」は、（ローティ的な意味で）「私的」である。ローティの「公的な領域／私的（個人的）な領域」は、「世俗／非世俗」と言い換えてもいいだろう。ローティの「我々」は世俗的であり、反復する「私たち」は、非世俗的である。

両者は、正反対の向きにはあるが、「我々」問題／「私たち」問題の領域を、公的な領域／私的な領域として、それぞれを哲学の問題／政治の問題から、峻別することを志向している。この公／私（政治／哲学、世俗／非世俗）の統合を拒否する姿勢（無関係性を維持する姿勢）は、きわめて重要である。この「統合拒否」の姿勢については（そして、そこでのみ）、私はローティに共感する。ローティは、三位一体などの宗教的問題を政治と無関係なものとして扱うことと類比的に、自我の本性などの哲学的問題を政治と無関係なものとして扱おうとしている。一方、私は、相対主義に関する哲学的な問題が、政治的な問題とは無関係なものであることをあぶり出そうとした。

その意味で、ローティ的な「我々」の問題と、メタフィジカルな反復する「私たち」の問題とは、同じ志向性を逆向きに持っている。この志向性（異質な領域

の無関係性維持）を重要視するならば、二つの問題を統合しようとしたり、一方を他方へ還元したり、混同したりせずに、分離しておくこそが適切なのである。

（ローティについては、渡辺幹雄著『リチャード・ローティ ポストモダンの魔術師』（春秋社、一九九九）から、多くのことを学ばせてもらった。著者への感謝の気持ちとともに、ここに記しておきたい。）  
 。日本哲学会・共同討議Ⅱでの議論で、古茂田は、このような理解の仕方を表明していた（と私は解釈した）。