

バーナード・ウィリアムズによる系譜学の擁護と「道徳の系譜学」

渡辺一樹

東京大学人文社会系研究科

2021 年度 哲学若手研究者フォーラム (9 月 11 日・12 日)

草稿

連絡先：kazuki-watanabe362@g.ecc.u-tokyo.ac.jp

はじめに.....	2
1. 系譜学とは何か、なぜ系譜学が必要か？.....	2
1.1 系譜学とは何か？.....	2
1.2 なぜ系譜学が必要なのか？：歴史と自然主義的説明.....	4
1.3 系譜学に何ができるのか？：暴きと証し.....	5
2. 反論への応答と系譜学の実践.....	6
2.1 発生論的誤謬への応答.....	6
2.2 フィクション批判への応答.....	7
3. 道徳の系譜学.....	9
3.1 道徳の系譜学の方へ.....	9
3.2 道徳の哲学的系譜学：義務と非難の哲学的説明.....	10
3.3 道徳の歴史的系譜学：ギリシアから近代道徳へ.....	12
結論.....	17
引用文献.....	18

はじめに

本稿は、20世紀の道德哲学者であるバーナード・ウィリアムズ (Bernard Williams) が提示する系譜学 (genealogy) を検討し擁護するものである。系譜学を「倫理的事象の自然主義的説明」として整理して伝統的な批判から擁護するとともに、「道德システム」に関する彼の系譜学を再構成することを試みる。

文化的事象の発生・変化の過程を描く系譜学は、ニーチェ以来、哲学史において重要な方法論であった。ニーチェは、道德の系譜を描き出し、道德の価値そのものを問い直すという作業に取り掛かった。二十世紀においては、さらに、ニーチェの影響を受けつつ、ミシェル・フーコーが刑罰の系譜学に着手した。とはいえ、系譜学の方法論には、ある種の曖昧さが付き纏ってきた。なぜ系譜学が必要なのか？系譜学によって何が言えるのか？こうした疑問に対して、系譜学の必要性和眼目を見定めることが必要になる。本稿が扱うのは、ウィリアムズによる系譜学の擁護である。彼は、現代倫理学において系譜学の方法を意識的に用いた稀有な例として、「分析哲学」の傾向に批判的な態度をとりつつ、系譜学の方法の必要性和眼目を論じた。

本稿は、ウィリアムズの系譜学を検討するとはいえ、ウィリアムズの議論の整理に終始するものではない。本稿では、ウィリアムズの系譜学の創造的な読解にも取り組む。ウィリアムズの系譜学は、その意識的な実践である「誠実さの系譜学」を通して論じられることがほとんどであった。しかし、「誠実さの系譜学」は、ウィリアムズの長年の主題である近代道德批判やニーチェとの関係が不明である。それゆえ、ウィリアムズ研究において、系譜学と道德批判が接続して論じられることはほとんどなかった。しかし、本稿がみるところ、ウィリアムズは道德の系譜学的考察について実は多くを、直截に語っている。本稿が、系譜学的方法の擁護のうえで目指すのは、かかる「道德の系譜学」の再構成である。

本稿は以下の構成になる。第一節では、ニーチェとウィリアムズの議論に依拠しつつ、系譜学の方法を検討する。そこでは倫理における、系譜学の必要性和眼目を擁護する。第二節では、第一節で整理された系譜学的方法への伝統的な反論に応答する。第三節では、ウィリアムズによる道德の系譜学を再構成する。

1. 系譜学とは何か、なぜ系譜学が必要か？

1.1 系譜学とは何か？

もっとも広い意味での系譜学とは、「ある概念・文化的事象の成り立ちの記述」である (TT: 20)。例えば、我々は西洋での「決闘」という文化の成り立ち・変遷を記述することができ、それは「決闘の系譜学」と呼ぶことができる。系譜学は元来、家系の系譜を描く学問を指す言葉として使われており、原義の系譜学の目的は、自分の家系の系譜を辿れば立派な祖先に

行き着くと示すことであった (Geuss 1994: 275)。そして、「家系の系譜を描くこと」であった系譜学の営みは、ニーチェにおいて「概念・事象の系譜を描くこと」へと転じた。すなわち、対象は家系に限定されず、あらゆる概念・事象へと開かれ、道徳といった、我々が当然視するような概念・事象の系譜が描かれるようになった。

注意すべきは、系譜学が描く系譜は、単純な「起源論」や原義の系譜学よりも複雑な点である。ある事象の起源を描くだけの系譜学や家系系譜学は、単一の起源・家系を見つける営みという点で、ひじょうに単純である。「決闘」の起源論は、西洋のどこかで生じた最初の決闘を記述すればよいし、ある「王室」の家系系譜学は、家系を辿って神話的人物に至る一本の線が記述できればよいだろう。しかし、ニーチェ的系譜学はつうじょう、このような単線的な営みでは満足できない (Geuss 1994: 276-7; Leiter 2002: 167-8)。というのも、ある事象・概念の系譜は、複数の起源を持っているかもしれないし、意味の断絶や変遷があったかもしれないからである。例えば、ニーチェが描くように、道徳は、奴隷階級のルサンチマン (第一論文)、負い目の感覚と疾しい良心 (第二論文)、僧侶階級による禁欲主義的理想の鍛造 (第三論文) といった複合的な要因・変遷のもとで生まれたのかもしれない。いずれにせよ、系譜学は、最も説明力のある系譜を描く必要があり、それは通常、単線的な起源論・系譜よりも複雑である。

ウィリアムズは、このような系譜学について、ひとつ重要な特徴づけを行なった。すなわち彼は、系譜学を、倫理学や政治哲学の伝統的な方法論である自然状態論 (the state of nature story)¹とも結びつけたのである。ウィリアムズによれば、系譜学は、「自然状態から出発してある概念・事象の発生を描く」自然状態論を含むことができる。自然状態論は、ある種のフィクショナルな状況 (自然状態) を想定し、その状況から出発してある種の事象・制度が成立するまでの過程を描く。例えば、周知のように、ホッブズは、「万人の万人に対する闘争」状態を自然状態としたうえで、そこから国家主権が成立するまでの過程を描いた。ウィリアムズによれば、こうしたフィクショナルな自然状態論も、「概念・事象の成立・変遷を描く」という系譜学の営みとして理解することができる (TT: 21)²。まとめれば、以下のように系譜学を特徴づけることができる。

系譜学：

系譜学とは、ある文化的事象・概念が現在の形態に至るまでの成り立ち・変遷を記述す

¹ とりわけ、個人同士の契約から国家主権が成立すると論じる類のものについては「社会契約論」と呼ぶことが多い。

² ウィリアムズ自身は、フィクショナルな自然状態論の例としてヒュームの人為的徳 (artificial virtue) 論を挙げているが、これには問題がある。というのも、ヒュームは、フィクショナルな自然状態論に対して、それが歴史的事実ではないとする批判を繰り返しているからである (Hume 2011: Bk. 3. Pt.2. Sect.2, Hume: 1998: Pt.2. Para.15, Hume: 1994: para.7-9)。また、ホッブズの自然状態論についても、ホッブズ自身、彼の想定する自然状態は全くのフィクションではないと注意している (Hobbes 1996: Bk. 1 ch.13; Craig 2007: 192)。

る営みである。また系譜学は、実際の成り立ちだけでなく、自然状態から出発して、「このように成立しえた」というフィクショナルな記述を含む。

1.2 なぜ系譜学が必要なのか？：歴史と自然主義的説明

とはいえ、系譜学はなぜ必要になるのか？例えば、ある概念の論理分析ではなく、とりわけ系譜学が必要だとする理由はあるのか？ウィリアムズによれば、系譜学が必要とされるのは主に二つの理由による。すなわち、概念の反省的理解における「歴史」の重要性であり、さらに、自然主義的説明である。

第一に、概念・事象の反省的理解において、その概念の成立過程・変遷の歴史を知る必要がある (ER: 406-7)。我々は概念を使用して生きている。例えば、「政治的平等」といった概念を使用して社会生活を営むかもしれない。このように我々が使用している概念を反省的に理解しようとするとき、それがいかに成立し、多様な解釈を持つに至ったかという理解が必要になるときがある。それはとりわけ、倫理や政治などの価値に関わる概念において顕著である。例えば「政治的平等」の概念において、解釈の対立は価値についての対立をもたらし、調停が難しい。その調停には、「政治的平等」がいかに成立したかの歴史的知識が役立つだろう。

系譜学が必要になるのは、第二に、それが倫理の「自然主義的な説明 (naturalistic explanation)」にとって必要であるからである。この必要性を論じる前に、「自然主義的な説明」を理解する必要がある。さて、「自然主義的な説明」とは、対象の説明において (超自然的な) 特別な説明項を使わず、自然的な説明項のみを使うような説明である。例えば、人間の性質を説明するときに、特別な人間性を持ち出さず、なるべく他の動物や生物と連続的に説明しようとするのが自然主義的説明である。ウィリアムズはこれを、「対象を、何らかの適切な説明基準に従いつつ、残りの自然 (the rest of nature) のうちで説明できるか？」という問いとして表現する (MRI: 150; TT: 23; 強調原文)。「人間」が対象であれば、残りの自然とは、例えば「動物」などが候補になる。

とはいえ、ここでの「残りの自然」という説明項は、適切に限定される必要がある。説明項が巨大すぎるとトリビアルな説明に陥るし、説明項と被説明項との連続性が前提できないケースも存在するからである。まず、倫理の自然主義的説明は、物理学的還元主義 (physicalistic reductionism)、すなわち全ての現象を物理学的な対象に還元する説明とは異なる (MRI: 149-150; TT: 22-3)。人間の倫理を物理法則から説明しても、倫理が物理法則に従うのは当然なので、全くトリビアルだろう。あるいは、人間の倫理を動物の行動から説明する社会生物学的な営みも問題がある (MRI: 152-3; TT: 25)。例えば、人間の倫理的行動を動物の「利他的行動」から説明するとき、そこではすでに人間の倫理と動物の行動の連続性が前提されており、この前提は、人間と動物の違いを鑑みると、重大なステップであると言わざるを得ない。ウィリアムズによれば、人間の倫理についての自然主義的説明において、適切な「残りの自然」とは「人間本性」である (MRI: 154; TT: 26)。これは、具体的には、人間の

倫理的・心理・動機を、それ以外の部分、つまり人間の非倫理的・心理・動機から説明することである。

そして、このような倫理の自然主義的説明は、系譜学とみっせつに関わる。というのも、倫理に関する系譜学は、人間の倫理的動機の発生を人間の非倫理的動機から説明するからである。すなわち系譜学は、ある倫理・価値の発生を、その価値が生じていないところでの人間的動機から説明するという点において、倫理の自然主義的説明を行なっているのである。例えば、ヒュームにおける正義の系譜学は、人間の利己的動機と限定された共感能力によって、正義を追求する動機の発生を説明する。ウィリアムズによれば、系譜学は「新しい行為の理由 (e.g. 正義への理由) とそれ以前の行為の理由・動機 (e.g. 利己的動機) を、合理的で理解可能な形で結びつけること」なのである (MRI: 156; TT: 33-4)。以上をまとめれば、系譜学が必要なのは、倫理の自然主義的説明において特別な役割を果たし、さらに、倫理的事象・概念の歴史的理解において重要だからである。

1.3 系譜学に何ができるのか？：暴きと証し

系譜学は、倫理の自然主義的説明・機能や歴史的理解に役立つ。とはいえ、系譜学の効果は、説明にとどまらないのではないか。系譜学は、単なる説明を超えた役割を持つことがあるのではないだろうか。じっさい、説明を超えた系譜学の役割について、哲学史上さまざまな議論がなされてきた。

第一に、ニーチェの道徳の系譜学がそうであるように、系譜学には事象・概念に付与された権威・価値を暴く (転覆するような (subversive)) 効果があるように思われる。例えば我々が神聖視する道徳が、奴隷階級のルサンチマンという「恥ずべき起源 (*puđenda origo*)」を持っているとき、道徳に対して与えられていた神聖な権威は剥がれ落ちるように思われるし、道徳が神によって創られたといった神話を否定するように思われる³。例えば、ヒュームは「女性の貞操の徳」についての系譜学的考察を行ない、「女性の貞操の徳」は、父親が自分の子供と血縁があると確信するために必要であるとの見解を示した (Hume 2011 Bk.3. Pt.2. Sect.12)。このような系譜学的理解は、しかし、貞操に何か神秘的な価値・道徳的価値を見出そうとする理解を暴いてしまうだろう。系譜学による「暴き」は、フーコーも強調した点である。フーコーは「ニーチェ、系譜学、歴史」において、系譜学の持つ「歴史的感覺 (*sens historique*)」が、何らかの目的論に基づく「必然性・同一性」を否定すると主張する (フーコー 2006: 376)。貞操に道徳的な価値を認める人は、その価値が連綿と続いてきたと想定するかもしれないが、系譜学は、事象の複雑な変化や根本的な偶然性を描き出すことで、かかる

³ 現代倫理学においても、系譜学的暴露論証 (*genealogically debunking argument*) といった形で、道徳的信念の起源を進化論的に説明することで客観的な道徳的真理の存在を否定するという議論が活発になされている (笠木 2019)。例えば、「利他主義が正しい」といった道徳的信念は、その信念を持っていた方が進化的適応度を高めるために形成されたとすれば、我々は何か特別な道徳的真理 (利他主義は正しい) が存在すると想定するべきではない。

価値の同一性を掘り崩してしまう (MRI: 155)。

第二に、暴きとは反対に、系譜学は事象・概念の価値についての「証しを立てる (vindictory)」効果を持つことがある。すなわち、系譜学を行うことによって、当の事象・概念の価値について持っていた信頼を強めることができる。例えば、ヒュームの正義の系譜学は、正義の制度が社会において有する機能を新たに示すことで、正義の価値をひとつ立証している。つまり、この証し立てによって、以前よりも安定した形で正義に価値を認め、正義の価値への問い・懐疑に応答することができる (TT: 36)。正義の価値への問いに対する「正義は神の創ったものだ」とか「正義とは魂の健康だ」といった答えが懐疑に晒される時、系譜学がむしろ正義の価値を立証することができる。

系譜学が興味深い仕方で暴きや証しを行うのは、対象の価値や機能が何らかの隠蔽されている場合であることに注意されたい。例えば、貞操が神秘的な道徳的価値によって虚飾されている時、あるいは、正義の機能が深刻な懐疑に晒されている時、系譜学は貞操の道徳的価値を転覆させ、正義の機能を立証するだろう。ニーチェはそれまで問いに晒されることのなかった道徳の価値を暴き (『道徳の系譜学』はしがき六)、ヒュームは「永遠の理性としての正義」という神秘的な理解や「政治による刷り込みとしての正義」という理解ではない仕方で正義を理解しようとした (Hume 2011: Bk. 3. Pt. 1. Sect. 1, Bk.3. Part.2. Sect. 2)。価値や機能についてのかかる隠蔽・懐疑がなされていない対象、例えば「原子」の概念についての系譜学を行なっても、興味深い結果は得られないだろう。このように、系譜学は、対象の価値・機能が隠蔽され不明になるときに暴きや証しの効果を発揮するという特徴がある。

2. 反論への応答と系譜学の実践

2.1 発生論的誤謬への応答

系譜学は対象の事象・概念の自然主義的説明を行うことができ、そして、その自然主義的説明によって、我々が理解する対象の価値を暴いたり、証したりすることができる。とはいえ、このような系譜学の方法について、二つの仕方で批判がなされてきた。ひとつは、事象の発生的起源についての情報から事象の正当化を推論することに伴う「発生論的誤謬 (genetic fallacy)」による批判であり、いまひとつは、フィクションは現実の価値に関わらないとする、自然状態論への批判である。

発生論的誤謬とは、事象の発生に関する情報から、事象の現在の正当化について推論することに伴う誤謬である (バジューニ&フォスル 2012: 22)。例えば、道徳感情が進化的な自然選択のメカニズムから発生したとしても、現在において、自然選択に適うからという理由で特定の信念を正当化できるわけではない。発生論的誤謬は、発生・起源についての情報と現在の正当化には懸隔があることをこのように指摘するもので、系譜学への伝統的な批判となってきた (Leiter 2002: 173; Queloz 2020)。系譜学によって事象の起源が明らかになったと

しても、そこから規範的な主張をすることには飛躍があるからである。

この反論に対して、系譜学者は、以下のように応答できる。すなわち、系譜学そのものに規範的な主張が含まれているわけではない。系譜学が暴きや証しを行うのは、我々が対象に現在見出している価値・理解と関係する限りである (MRI: 159-160)⁴。例えば、ニーチェの道徳の系譜学が転覆させるのは、モラリストが仮想する道徳の高貴な起源に過ぎない。あるいは、モラリストが持つ高貴な道徳の価値は、暗黙のうちに道徳の起源や機能について何らかのコミットメント（「道徳の起源の最良の説明は客観的な道徳的真理である」など）を持つかもしれないが、系譜学はそれを否定するに過ぎない。また、系譜学が証し立てるのは一つの自然主義的な説明に過ぎず、その説明が必ず正当化されるわけではない。例えば、正義が社会を安定させる機能を自然に持つことが系譜学の結果わかったとしても、それはあくまでも一つの機能に過ぎず、正義を守ることが常に正当化されるとは主張しない。いずれにせよ、系譜学そのものから、現在の正当化に関する規範的な主張が必然的に出てくるわけではない。それが規範的な力を持つのは、間接的なことである。すなわち、現在の我々が対象について見出す理解・起源を動揺させたり、現在の理解に新しい機能を付け加えたりすることによってのみである。

2.2 フィクション批判への応答

第二の批判は、自然状態論、あるいは抽象的なフィクションを使う系譜学（以下、これらを総称して、歴史的な系譜学との対比から「哲学的系譜学」と呼ぶ）に対してとりわけ向けられるものである。すなわち、フィクションが事象の価値について何事か言うことができるのかという疑問が生じる (TT 21; Craig 2007: 186)。例えば、ニーチェが自らの系譜学について「この作品は完全なフィクションです」という但し書きをつけたとしよう。読者は、道徳の起源についてニーチェがさまざまに語る想像力に喫驚するかもしれないが、道徳への読者の信頼はほとんど動揺しないだろう。このように、哲学的系譜学、あるいは歴史的に反証された系譜学は、事象の価値とほとんど関わらないのではないかという反論が根強くある。

この反論について系譜学者は、以下のように応答できる。哲学的系譜学は、対象の機能に人間本性の繋がりについての哲学的説明として理解できる (MRI: 154; Craig 2007: 193)。つまり、哲学的系譜学は、一般的に思考された事象と人間本性との関係についての実質的な説明であり、たんなる文学作品とは異なる。自然状態論は、人間が持っている基本的動機から議論を進めることで、特定のローカルな時空間を占める人々ではなく、人間本性・人間一般を考えて、さらに、系譜を描く対象も一般的なレベルから考えている。例えば、ヒュームは人間本性と一般的な正義の概念の関係を思考していると言うことができる。

⁴ この点は、多くのニーチェ研究者が指摘するように、ニーチェも認識していた (e.g. Leiter 2002: 173-9; Kail 2011: 221; レジンスター 2020: 336-7)。系譜学による道徳の起源の探究は、道徳の批判と同一ではないとニーチェ自身が論じている（『権力への意志』254, 『愉しい学問』345）。

哲学的系譜学の一般性は、歴史的系譜学とは異なる意義を持つ。現実の文化的事象・概念の歴史的系譜を調べるとき、特定のローカルな発展の系譜は記述できるかもしれないが、諸発展の根源にある「共通のコア (a common core)」についてはわからない。例えば、「政治的平等」の概念を調べようにも、古代アテネから近代西洋へと至る特殊な発展のみがわかるだけで、その根にある営みについてはわからない。事象の共通のコアを把握するために、対象の事象・概念を一般的なレベルで把握することが必要になる⁵。それを行うのが、自然状態論である。自然状態論において、我々は事象・概念のありようを、ローカルな社会状況に限定されずに検討することができる。あるいは、例えばホップズやノージックが国家主権の最も原始的な機能を考察したように、事象・概念の機能を基礎的なレベルで思考することができる (MRI: 157)。かくして、哲学的系譜学はたんなるフィクションと異なり、哲学的に意義のある説明を行うものである。

むろん、我々は哲学的系譜学だけで事象・概念の系譜を描けるわけではない。系譜を真に描くためには、リアルな歴史へと踏み入る必要がある (TT: 38-40)。自然状態論では、あくまでも、抽象的でフィクショナルな (思考実験的な) 社会での機能のみが検討されるのであり、それは二つの点において系譜学として不十分である。第一に、事象・概念の実際の価値は、単純な機能的理解とは異なる (Queloz 2021a: 167)。ある価値を機能だけから理解する説明は安定性の問題を孕んでいる。というのも、ある価値がもつばら機能 X においてのみ理解されるとき、その価値は機能 X が果たされない時に消えるからである。例えば、民主主義国家の価値がもつばら生命の確保の機能によって説明されるとすれば、兵役などで生命を脅かす国家に服従する義務など発生しようがない。あるいは、他人によって生命の確保の機能が果たされる限り、ある個人が兵役などにコミットする必要がなくなるというフリーライダーの問題も発生する。このように、対象の実際の価値・機能を説明するとき、自然状態論による機能的説明では不十分であり、これを行うためにはよりローカルな歴史に踏み入り、実際の価値の生成を観察する必要が出てくる。とりわけ、機能 X を持っていた事象が、歴史上どのような価値と結びついてきたかについての歴史的系譜学の知識が必要になる。例えば、自然状態では認知労働に役立つという機能を持つに過ぎなかった「誠実さ」の性向の価値が、歴史的に「自由」や「リベラリズム」と結びついてきたと分かった時、現在の我々が「誠実さ」に見出す価値は、単なる機能だけではなく、「自由」や「リベラリズム」と結びついて説明されるべきである。第二に、事象・概念の実際の歴史的系譜は、機能と直接は結びつかないような偶然的な展開をすることがある (TT: 20-1)。例えば国家は、哲学的系譜学においては安全を確保する機能を持っていたかもしれないが、歴史の展開とともに、

⁵ これは、ニーチェの道徳の系譜学においても同様に発生する問題である (Leiter 2002: 169-171)。ある事象の系譜を描くためには、対象を確定させなければならない。そうでなければ、異なる諸対象の複数の系譜を一つの系譜学として描いていることになってしまうからである。ニーチェにおいては、奴隷道徳と貴族道徳が質的に全く異なるものだからこそ、二つをととも「道徳」とする特徴を検討する必要が出るだろう。

そのような機能と無関係の種々の権能を持つようになった。後でみるように、道徳の系譜学を描く際も、かかる偶然の展開、あるいはいびつな変化を見定めることが重要になる。

3. 道徳の系譜学

3.1 道徳の系譜学の方へ

ここまでで、系譜学の特徴づけ・反論からの擁護を行ってきた。哲学的系譜学は、一般に考察された事象と人間本性の関係に関する自然主義的説明を行うことができ、歴史的系譜学は、よりローカルな事象の成り立ち・他の価値との関係を検討することができる。そして、ウィリアムズは *Truth and Truthfulness* において、「誠実さ」についてまさに二つの系譜学を行なっている。とはいえ、「誠実さの系譜学」については、彼が一貫して批判してきた近代道徳（ウィリアムズが呼ぶところの「道徳システム (the morality system)」）や道徳哲学とのつながりが不明である。ウィリアムズが系譜学を重視しているとすれば、なぜ彼は道徳や倫理について直接に系譜学を適用しなかったのか？倫理や道徳を系譜学的・自然主義的に説明するというニーチェ的な主題について、ウィリアムズは何も貢献していないのか？

「道徳の系譜学」という主題について、本稿がみるところ、ウィリアムズは実は多くを語っている。しかもウィリアムズは、「道徳の系譜学」を語る際には、ニーチェを明示的に意識していた。彼は例えば、ニーチェ論「ニーチェによる最小主義の道徳心理学 (Nietzsche's minimalist moral psychology)」において、「自然主義的な道徳心理学が必要である」と論じつつ、それはニーチェの系譜学から学ぶことができると論じている (MSH: 67-8, 73)。彼は、ニーチェから系譜学の方法を学びつつ、道徳の系譜学を描こうとしていた。以下では、ウィリアムズによる道徳の系譜学について、数少ない先行研究⁶を参考にしつつ、再構成していく。その前に、ここまでの議論を前提に、道徳の系譜学が満たすべき条件を明示しておく。

道徳の系譜学が満たすべき条件：

- 1 道徳の自然主義的説明であること。つまり、道徳的事象の発生・変化を、人間の基本的動機・心理学から説明していること。超自然的な説明項を使っていないこと。
- 2 道徳の哲学的系譜学と歴史的系譜学の二つを行なっていること。道徳的事象の発生を人間本性から説明しつつ、その歴史的な成り立ちを描いていること。

道徳の系譜学は、超自然的・特別な説明項を用いた説明に陥ることなく、道徳的事象のコアを一般的に論じつつ、実際の歴史的変遷も描く必要がある。ここでの自然主義的説明にお

⁶ 複数の論者がウィリアムズの道徳の系譜学という主題に近年着手している(Clark 2015; Queloiz 2021b; Russell 2020)。

いて特に重要なのは、道徳を説明するのに道徳的な負荷の強い概念を使わないようにするという点である (MSH: 68)。例えば、道徳の発生を説明するのに、すでに道徳にコミットした神の存在を使うのは非自然的である。道徳の自然主義的説明とは、道徳を他の人間的動機と連続的に説明しようとすることであり、特別な道徳的説明項を使った説明には懐疑的になる必要がある。

3.2 道徳の哲学的系譜学：義務と非難の哲学的説明

道徳の哲学的系譜学は、道徳のいかなる事象・概念を対象とするか？本稿では、現在の道徳における特徴的な事象・概念として、義務と非難を検討する。というのも、ウィリアムズが言うように、近代道徳を特徴づけるものとして、特別な義務 (obligation) と非難 (blame) の概念があるように思われるからである (ELP: 7, 193, 197; MSH: 15)。じっさい、カントは義務を中心とした道徳哲学体系を構築してきたし、非難妥当性 (blameworthiness) やその条件は現代倫理学の重要な主題でありつづけてきた。道徳において、我々は義務を課され、それを遵守しなければ非難を受ける。とはいえ、このような道徳的義務や非難は、いかなる成り立ちを経て生まれたものなのか？それは人間の基本的動機といかなる関係にあるのか？

日常的義務

ウィリアムズによれば、「X する義務がある」という義務 (日常的義務) の概念は、人間心理や人間社会の基本的関心から自然主義的に説明できる (ELP: 202-8)。まず、人間心理において「重要性 (importance)」と「熟慮上の優先権 (deliberative priority)」の二つがある。「重要性」とは、個人はそれぞれ重要な考慮を持つということである。私にとって、「研究会で発表をすること」は重要なことである。「熟慮上の優先権」とは、「いかに行為すべきか」という熟慮において、ある考慮を優先させることである。私は、さまざまな選択肢がある中で、「午前中は原稿を執筆しよう」という形で、「研究会での発表」を優先させることができる。さて、個人相互の信頼にとって重要な考慮があるだろう。「緊急時には助け合う」・「互いを殺さない・害さない」・「約束は基本的に守る」といった考慮は、相互の信頼にとって重要である。例えば、他人に殺されるかもしれないという危機感をリアルに持って生きていくのは困難だろう。かくして、これらの相互に重要な考慮に、熟慮上の優先権を与える仕組みが必要になる。それが与えられることで相互が、例えば「緊急時には助けてくれる」というように、信頼し合うことができるからである。そして、相互にとって重要な考慮に優先権を与える一つの方法が義務の制度である。すなわち、「緊急時に助け合う」といった相互に重要な考慮をリスト化し、「緊急時に助け合うのは義務である」と定めることで、我々は互いが義務状況になれば基本的にそれを守るだろうと信頼することができる。このように、義務とは、社会に生きる個人相互の信頼にとって重要な考慮をリスト化し、熟慮上の優先権を与えるシステムとして理解できる。

倫理的な実践的必然性

集合的・社会的に決まる日常的義務とは別に、「私は X しなければならない (I must do X)」という個人的な考慮がある。これは、その考慮が何よりも重要であり、どこまでも熟慮上の優先順位を持っているときに生じる。そして、ここでの「しなければならない」は、単なる「するべし」とった考慮とは異なっている。このような考慮を、ウィリアムズは「実践的必然性 (practical necessity)」と呼ぶ (ELP: 208-9)。例えば、軍事研究に反対する強い信条を持つ人は、軍事研究に関わる仕事に誘われたとき、給料が高額だとしても、「どうしても断らなければならない」と感じるかもしれない。このような実践的必然性において重要なのは、「しなければならない」と並行して、ある種の不可能性 (できない) が働いていることである。例えば軍事研究にケースでは、「私には軍事研究に関わることはどうしてもできない」という不可能性がはたらいている。そして、この不可能性は、ウィリアムズによれば、その人の性格・アイデンティティを表すものである (ML: 130)。例えば、軍事研究にどうしても手を染められないという実践的必然性は、「軍事研究反対者」としての彼女のアイデンティティや妥協を許さない性格を表している。

実践的必然性の一つ重要なあり方が、倫理的な必然性である。我々の多くは、「他人を殺すことなどどうしてもできない」と感じ、あるいは、溺れている子供を見たら「どうしても助けなければならない」と感じることだろう。このように倫理的な実践的必然性を持つような性格・性向を奨励することは、相互信頼を確保する一つの手段である (ELP: 206)。かくして我々は、「どうしても人を殺してはいけない」と感じるように子供を教育する理由があることになる。とはいえ、倫理的な必然性は、畢竟個人の性格・性向に依存することは注意しておく必要がある。子供がそのように感じるためには、そのように感じる性格を持つように育てることが必要になる。

日常的非難

被害をもたらす行為や義務違反は、何らかの否定的反応を引き起こす。その一つは、「あなたは、そんなことをするべきではなかった」といった「非難」(日常的非難) である。かかる非難は、人間社会の協調にとって重要なものでありうる。他者に対して、「あなたは X すべきではなかった」と非難することで、非難を受けた側に「私は X すべきではなかった」という考えを内面化させることが可能である。このような仕方では、我々は非難によって、他者の行動をより倫理的なものへと変様させることができる (ELP: 214-5; MSH: 15)。このように、日常的非難は、社会的コントロールの手段として有用性があると理解できる。

自発性 (voluntariness)

行為の責任や非難を問うとき、自発的な行為とそうでない行為が問題になる。私が他人を殴るとき、私はその殴打に対して責任があり、他者から「殴るべきではなかった」と非難されることになるが、私が他人から押されて隣の人にぶつかったとすれば、非難や責任は弱め

られる。あるいは、私になんらかの薬の予期しない副作用によって狂気に陥り、人とぶつかったとすれば、やはり私への責任は弱められるだろう。このように、行為の責任を問うとき、その行為が自発的であったかどうか注目される。そして、自発性とは、もっともミニマムな理解において、行為が私によって引き起こされたか (原因)・行為が意図的であったか (意図)・行為が通常の心理的状态において行われたか (状態)⁷ によって決まる (SN:55)。つまり、私が行為の原因であり、意図的かつ熟慮上の欠陥がない状態でそれを行うとき、行為は自発的であると言える (SN: 66; MSH: 25, 73; PHD: 120)。自発性への一般的な注目は、人間社会にとって普遍的な実践であると言える (SN: 55-6)。というのも、我々は他者とともに生きていくうえで、他者がどんな人間であるか観察して生きていく必要があり、自発性の理解はその観察において重要だからである (SN: 56; Queloz 2021b: 9)。自発的に私を殴る人間と、非自発的に私を殴ってしまった人間では、全く異なる理解を受けるだろう。例えば、前者の人間は、同じ社会の成員として協調するには問題があるとみなされる。

以上のように、道德システムの基礎にある義務・倫理的必然性・非難・自発性を、プリミティブなレベルで思考するとき (日常的義務・非難)、それらの倫理的概念・装置は人間社会の基本的動機と合致したものであることがわかる。すなわち、人間が協調して生きるとき、それを支える倫理として、これらのものが成立する過程を自然主義的に描くことができる。

3.3 道德の歴史的系譜学：ギリシアから近代道德へ

道德システムの基礎にある概念・制度をプリミティブに思考するとき、それらの発生は人間の基本的動機から説明できることがわかった。とはいえ、現在までの系譜学は自然状態論的な哲学的系譜学に過ぎない。それらの概念・制度が歴史の中でいかに変遷して現在の道德システムの形態に至ったのかをみる必要がある。本稿がみるところウィリアムズは、この歴史的系譜学を後期の *Shame and Necessity* において行なっている⁸。

ウィリアムズは、ニーチェの系譜学とは、「歴史・現象学・リアルな心理学・概念的解釈を組み合わせる方法」であり (MSH: 75-6n12)、その方法は、歴史の中で概念枠の変化を観察し、(心理学的な解釈を基礎に) 比較対照することである、と論じている (MSH: 76n12)。これはポール・ラッセルが指摘する通り、*Shame and Necessity* での方法にほかならない (Russell 2020: 12)。というのも、*Shame and Necessity* の方法についてウィリアムズは、ニーチェを引

⁷ 熟慮上の欠陥は、偽の情報に従って行為していた・嘘によって騙されていたといった状況を含む。本当はガソリンである目の前の飲み物を、ジントニックだと思って飲むとき、私は自発的にガソリンを飲んだわけではない。

⁸ 複数の論者が同様の読解の可能性を支持しており、両者とも、ウィリアムズの方法・主題は明示的にニーチェ的であると指摘している (Clark 2015: 56; Russell 2020: 12-3)。また、ニーチェ研究においても、ウィリアムズのギリシア論とニーチェの道德批判の類似性を指摘するものがある (Robertson & Owen 2013: 192)。

用しつつ、現代の倫理を批判的に検討するために古代ギリシアの倫理を歴史的に検討することであると語っているからである (SN: 4)。じっさい、ニーチェの系譜学と *Shame and Necessity* の方法の一致は、ほぼ同時期の論考でも繰り返し示唆されている⁹。

さて、*Shame and Necessity* の道徳の系譜学では、古代ギリシア¹⁰において倫理の基礎的な概念 (e.g. 自発性・倫理的必然性) が既に現れていながら、彼らにおいて道徳システムに特徴的な思考が欠けていることが示される (SN: 6, 8)。本稿ではその議論を検討していく。

自発性 (古代)

哲学的系譜学では、自発性の概念が普遍的に必要なと理解されていた。そこでは、自発性の概念とは「意図的であること+熟慮上の欠陥がないこと」だと理解されていた。かかるミニマムな自発性の概念は、古代にも発見することができる。まず、熟慮の基本的モデルは古代に既に現れている。例えば、ホメロスの叙事詩の人物たちは、通常の人間の熟慮のモデルに従っている。彼らは、(神に意志を吹き込まれるように思われながら) 実は神に「行為の理由」を提示されている (SN: 29-31)。アキレウスもディオメデスも、神から提示された理由をもとに行為を決定している。結局のところ、神たちも英雄たちも、熟慮・行為の理由をもとに行為しており、さらに、その行為の理由は行為者の欲求・信念・目的から説明されている (SN: 33)。あるいは、「耐え忍べ、我が心よ」と語るオデュッセウスには、長期的な合理性・計画性も表れている (SN: 38-9)。このように、古代には、実践的熟慮のミニマムなモデル、つまり「計画する・熟慮する・結論を下す・行為する」といった人間行為の理解が既にある (SN: 40)。

ウィリアムズによれば、熟慮だけではなく、意図や熟慮上の欠陥の理解も古代にすでに現れている。まず、意図の概念は、『オデュッセイア』のテレマコスの弁明に現れる。求婚者たちが武装しているのに驚くオデュッセウスに対して、テレマコスは「父上、それはわたくしの手落ちでした。扉を開けたままにしておいたわたくしの罪です」(『オデュッセイア (下)』p.260) と言うが、ここでは、「非意図的に扉を開けたままにってしまった」という弁明がなされているとウィリアムズはみる (SN: 50-1)。たほう、熟慮上の欠陥状態の概念は、アキレウスへのアガムメノンの弁明に現れる (SN: 52)。彼は、神の吹き込んだ「盲目の狂気」によってアキレウスを邪魔したと弁明する。この弁明において、自発性と通常心の状態との関わりが示唆されている。熟慮・意図・熟慮上の欠陥の全ての概念があるとすれば、古代 (ホメロス) にはすでに自発性の概念が含まれているとウィリアムズは結論づける (SN: 66)。

⁹ そこでウィリアムズは、「ニーチェ的な道徳の系譜学のひとつの実践は、古代倫理と近代道徳を比較し、前者が後者に至る歴史の変遷を描く方法であること」を論じている (MRI: 158)。

¹⁰ ウィリアムズが理解する「古代ギリシア」とは、ソクラテス・プラトン以前のそれである。ホメロスからソフォクレス、トゥーキューディデースまでは含まれるが、プラトンやアリストテレスは含まれない。この選択は、彼も認める通り、ニーチェと共通している (SN: 161-2)。

道徳的非難 (近代)

古代のミニマムな自発性の理解は、しかし、近代の道徳の理解とは異なる。第一に、近代の道徳システムの理解からみると、古代の熟慮理解は「特別な道徳的動機」をうまく描けない (SN: 41)。カントに典型的なように、主観的欲求に従うのみならば人間は能動的に行為していないという理解がある。かかる理解では、理性を働かせてこそ能動的に行為できるのであり、このような感情を統御する理性は道徳的動機をもたらすものだとされる。古代は、欲求に基づく熟慮だけであり、道徳的行為者にとって必須の理性や特別な道徳的動機が欠けている。第二に、古代の自発性理解は、道徳的責任の思想を十分に反映していない (SN: 63-4)。古代において、自発性と非自発性の区別は存在するものの、それは責任との結びつきは弱い。先に見たテレマコスや、あるいはそうと知らずに自分の父を殺して母と結婚したオイディプスは、非自発的な行為について積極的に罪や責任を認め、自己を非難する。近代道徳からみれば、古代は責任・非難を自発的な行為に局限しきれていないように思われる。

なるほど、古代には、特別な理性を持ち出す自発性の理解が欠けている。しかし、特別な理性の理解はもはや自然主義的に説明可能なものではない (SN: 41-3)。というのも、人間の自発性を特別な理性によって説明するのは、他の人間的自発性の説明との連続性が担保できないからである。倫理的であれ非倫理的であれ我々はさまざまに自発的に行為するが、特別な理性による説明はこれらの多様な自発性を連続的に説明できない。では、なぜこのような理解が生まれたのか？その理解は、倫理的動機を特権視するために生まれたとウィリアムズは論じる。例えば、プラトンは魂の三分説によって、欲求や気概を統御する理性を持ち出し、理性は善や正義に向かうと論じたが、これは倫理的動機を特権視する理論である (SN: 42-3)。このような理論をウィリアムズは「倫理学化された心理学 (ethicized psychology)」と呼び、特別な理性による自発性の理解は、「倫理学化された心理学」によって生まれたと論じる¹¹。つまり、それは非自然主義的な哲学によって生まれたものに過ぎない。

次に、古代には、非難・責任を自発性に局限する思考もない。近代道徳の思想では、真の責任・非難は自発的な行為のみに向けられる。例えば、ゲーレン・ストローソンが論じたように、真の責任は「自分が究極のところ自発的に選択した行為」のみに妥当すると考えられている (Strawson 1994)。つまり、道徳システムには、責任を究極の自発性に局限しようとする理想がある。そして、究極の自発性の理想は、性格や環境要因を全て超えたものとして理解される (ELP: 216)。すなわち、性格や環境に依存せず、我々が完全に選択した行為こそが究極的に自発的な行為であり、真の責任ある行為である。なるほど、古代にはこの思考が欠けている (SN: 66)。とはいえ、この思考も、自然主義的な説明と衝突する。というのも、究極的に自発的な行為は結局のところ存在しないからである。あらゆる自然的な環境・性格を

¹¹ ウィリアムズは、この箇所では、「ニーチェは道徳の心理的・哲学的起源をルサンチマンに見出したが、それはむしろ「倫理学化された心理学」への傾向性に求められるべきではないか」と論じる。

超えた究極の自発性は、けっきょく、「人間は欲求や性格に基づいて行為する」という自然主義的な説明と合致しない。究極の自発性 (自由意志) に基づく道徳的責任は、かくして、自然主義的な行為の説明・科学的な行為論からの懐疑に晒される事になる (SN: 67, MSH:)¹²。

ウィリアムズの診断するところ、究極の自発性と責任を結びつける思想が生まれたのは、「個人は運を超越して正しく生きられる」という理想による (ML:21; ELP: 217; SN: 164)。その理想とは、「自発的に道徳的な行為を選択する限り人生は安全である」、すなわち、「運悪く道徳的責任を課されたり非難されたりすることはない」というものである。この理想は、歴史的に言えば、国家権力の拡大とともに、非自発的な行為への法的責任を局限しようとする傾向から生まれたものとして理解できるかもしれないが (SN: 66)。しかし、究極の自発性や自由意志が、形而上学的なレベルで自然主義的に担保できると考えるのは幻想である (ELP: 216; SN: 67-8)。

ここまでの歴史的系譜学で見えてきたのは、以下のことである。古代には、自然主義的に理解できるミニマムな熟慮・自発性・責任が存在していたが¹³、道徳システム的に現れる理性重視の自発性・究極の自発性の理想やそれと結びついた道徳的責任・非難の思想は、古代には欠けていた。それは、倫理学化された心理学や運の超越を求める理想によって生じた。そして、それらの心理学や理想は、自然主義的反省に耐えられない。

倫理的必然性 (古代)

我々はすでに、性格にもとづく実践的必然性という現象があること、そして倫理的な必然性をもたらす性格は人間社会の中で奨励されることをみていた。倫理的必然性は、古代ギリシアでも重視されていた (SN: 75)。オイディプスの悲劇『アイアス』のなかでアイアスは狂気に陥り、父祖に顔向けできないという恥から自殺する。その自殺をアイアスは、「行かぬばならぬところに行く」と言う (『アイアス』p.44)。アイアスの自殺における必然性は、「恥 (shame)」によるものだったことは重要である (SN: 78)。というのも、恥は社会的・倫理的な感情でありうるからである (SN: 80)。ウィリアムズによれば、恥は最もプリミティブなレベルでは「実際に他者にみられること」を基礎とするが、しかし、社会的感情としてはこの他者は想像上の他者、つまり、「内面化された他者 (internalized other)」になっていく (SN: 81-4)。アイアスにおいては、この「内面化された他者」とは父祖の目であった。そこでは、父祖の目はアイアスへの社会的な期待でありつつ、彼の戦士としてのアイデンティティを構成する (SN: 85)。つまり、他者の目による恥は、社会的な期待を反映するという点で倫理的なものでありながら、個人の性格をつくるという点で実践的必然性をもたらすのである。こ

¹² カントによる第三アンチノミーの解決や「行為者因果 (agent causation)」説にみられるように、特別な理性に基づく自発性は、この懐疑を回避されるために使われる。

¹³ ウィリアムズのみるところ、古代のミニマムな自発性理解そのものは現代にも受け継がれており、じじつギリシアのテキストを読む我々は、それを自発性として理解することができる (SN: 34, 69)。

のように古代では、恥にもとづく倫理的必然性が理解できる。

道徳的義務 (近代)

恥による必然性は、しかし、道徳システムの理解する倫理的必然性とは異なる。道徳からみると、恥による自殺などは全く倫理的ではない。道徳システムにおいて、倫理的な必然性とはむしろ、「道徳的義務を果たさなければならない」という必然性にほかならない (ELP: 210-1; WME: 205-6)。カントの定言命法に典型的に現れるように、道徳的義務とは行為者に対して無条件的に当てはまるものである。道徳的義務があるとき、行為者の欲求がいかなるものであれ、彼女はそれをしなければならない。

倫理的必然性を道徳的義務として解釈するとき、恥による必然性は倫理的な必然性だとは言えなくなる。じじつ、道徳システムの影響を受けた論者たちは、古代の恥による必然性を単なる自己耽溺だとみなして倫理的な感情から排除してきた (SN: 76-7)。恥は、他者からの見られ方を気にするだけのナルシスティックで他律的な (heteronomous) 感情に過ぎず (SN: 81)、それは「罪 (guilt)」などと比べれば倫理的に未発達だというわけである (SN: 88, 92)。罪は、原始的には被害者の怒りへの恐れ of 感情であるが、より道徳的に発達すると理性・道徳法則・道徳的義務に違反することへの恐れとして現れてくる (SN: 219-220)。道徳システムからみれば、罪は、恥よりも他者中心的でありながら、個人が道徳的義務を知っていれば (他者の評判と関係なく) 発動するという点で自律的である。恥に基づいて倫理的必然性を理解する古代と、道徳的義務に基づいて理解する近代道徳では、大きなギャップがある。

しかし、倫理的必然性を道徳的義務から解釈する思考、また、恥を罪よりも劣ったものとみなす道徳の思考は、やはり幻想に基づいている (SN: 94-5)。というのも、そのような理解は、個人の性格という要素をもはや捨象しているからである。恥は、何が許されるのかという問いにおいて、社会と個人の性格 (自己理解) を結びつけることができるのに対して、罪はそれ自体では自己理解・個人の性格と結びつかない (SN: 94)。恥は、「自分は何者か？」という性格の問いに関わるのに対して、罪はそうではない。同様に、道徳的義務はそれ自体では、外からのものに過ぎず、個人の性格に関わらない。しかし、倫理的必然性とは、哲学的系譜学において確認したように、究極のところ個人の性格に依存する。それはもっとも内なる欲求、あるいは個人の人生の意味から生じるものである (ELP: 212)。よって、必然性において個人の性格というファクターを考慮しない道徳の必然性理解は、自然主義的には幻想に基づいている。

ウィリアムズの診断するところ、道徳システムがこのような幻想を創るに至ったのは、ふたたび「倫理化された心理学」や「運の超越の理想」に因る (SN: 95)。すなわち道徳は、「性格と関係なく個人が道徳的義務に従うことが必然である」や「性格に振り回されず正し

い生き方をすることができる」という理解を求めた¹⁴。しかし、この理解はやはり、自然主義的な道德心理学と衝突してしまうだろう。

道德の系譜学：まとめ

道德の系譜学をまとめよう。道德の哲学的系譜学において、日常的な意味での義務や自発性といったものが自然主義的に理解された。義務・倫理的必然性・自発性といったものは、ミニマムに捉えられるとき、自然主義的な道德心理学と結びつけつつ理解することができる。そして、道德の歴史的系譜学において、古代の倫理と近代の道德システムが比較された。古代では、自然主義的に理解可能な自発性や倫理的必然性が倫理を構成しており、それゆえ系譜学的・自然主義的反省に対して安定していると言える。それに対して、近代の道德システムは自然主義的な説明と衝突するような道德的非難や道德的義務の概念を構築していたのだった。かかる近代の道德への変遷は、「倫理学化された心理学」や「運の超越的理想」といった、「生の誤解 (misconception of life)」で説明される (ELP:218)。かくして、道德システムは、自然主義的な理解・反省と緊張関係にあるということがわかった。そうだとすれば、「道德が発生するのは自然である・真理である」といった理解は、系譜学によって暴かれてしまうことになるだろう。

結論

本稿では、系譜学についてのウィリアムズの特徴づけ・眼目の説明を検討するとともに、そこでの整理に基づいて彼の道德の系譜学を再構成した。第一節では、まず、伝統的な系譜学の理解と自然状態論を結びつけつつ、系譜学を定式化した。そのうえで、系譜学が必要になるのは、概念・事象の歴史的な理解・自然主義的な理解のためであると論じた。さらに、系譜学は、かかる自然主義的な理解を通じて、ある種の神話を暴いたり、事象への価値づけを証しだてたりすることができることを確認した。第二節では、かかる系譜学的方法への二つの批判に応答した。系譜学は、それ自体では直接に規範的な力を持つものではなく、発生論的誤謬を犯さない。また、哲学的系譜学は、歴史的な理解を必要とするものの、人間本性と倫理的な事象の関係を論じる点で意義を持つ。第三節では、第二節までの議論を前提としたうえで、ウィリアムズによる道德の系譜学を再構成した。哲学的系譜学によって、義務や自発性といった事象が、個人の心理から自然主義的に理解された。歴史的系譜学によって、古代の倫理が自然主義的に理解可能な倫理に留まりつつ、それが非自然的な心理学や理想によって近代道德へと変容していくことがわかった。これによって、ある種の自然な発展を経て近代道德が生まれたという理解は暴かれてしまうことになるのだった。

¹⁴ マッキンタイアが指摘したように、「無性格的な道德的自己」という理想は、ひとつ近代の啓蒙のプロジェクトの眼目ではある (MacIntyre 1981; SN: 159)。しかし、啓蒙の遺産は全否定されるべきではない。啓蒙はとりわけ、誠実さと権力批判を結びつけた点で価値を持つ。

引用文献

- ML** Williams, B. (1982). *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge U. P.
- ELP** Williams, B. (1985/2011). *Ethics and the Limits of Philosophy* (Routledge Classics), Routledge.
- 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.
- MRI** Williams, B. (2000). "Naturalism and Genealogy." In Harcourt, E. (ed.), *Morality, Reflection, and Ideology*, Oxford U. P.
- TT** Williams, B. (2002). *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton U. P.
- PHD** Williams, B. (2006). *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton U. P.
- ER** Williams, B. (2014). *Essays and Reviews: 1959-2002*, Princeton U. P.
- Clark, M. (2015). "On the Rejection of Morality Bernard Williams's Debt to Nietzsche." In his *Nietzsche on Ethics and Politics*. Oxford U. P. USA., 41-61.
- Craig, E. (2007). "Genealogies and the State of Nature." In Thomas, A. (Ed.), *Bernard Williams* (Contemporary Philosophy in Focus), Cambridge U. P., 181-200.
- Geuss, R. (1994), "Nietzsche and Genealogy." *European Journal of Philosophy*, 2: 274-292.
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan*, Tuck, R. (Ed.), Cambridge U. P.
- Hume, D. (1994). "Of the origin of government." In Haakonssen, K. (Ed.), *Hume: Political Essays* (Cambridge Texts in the History of Political Thought), Cambridge U. P., 20-23.
- Hume, D. (1998). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals: A Critical Edition*, Beauchamp, T. M. (Ed.), Clarendon Press.
- Hume, D. (2011). *A Treatise of Human Nature Volume 1: Texts*, Norton, D. F. & Norton, M. J. (Eds.), Clarendon Press.
- Jenkins, M. (2006). *Bernard Williams*. Routledge.
- Kail, P. J. E. (2011). "'Genealogy' and the Genealogy." In May, S. (Ed.). (2011). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide* (Cambridge Critical Guides), Cambridge U. P., 214-233.
- Leiter, B. (2002/2014). *Nietzsche on Morality*. Routledge.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press.
- Queloz, M. (2020). "How Genealogies Can Affect the Space of Reasons." *Synthese* 197 (5):2005-2027.
- Queloz, M. (2021a). *The Practical Origins of Ideas: Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering*, Oxford U. P.
- Queloz, M. (2021b). "A Shelter from Luck: The Morality System Reconstructed."
URL= <<https://philpapers.org/archive/QUEASF.pdf>> (accessed 2021-05-30).

- Russell, P. (2020). "Free Will and the Tragic Predicament: Making Sense of Williams.", Forthcoming in Sziget, A. & Talbert, M. (Eds.) *Agency, Fate and Luck: Themes from Bernard Williams*, Oxford U. P.
URL=<https://www.academia.edu/43359505/Free_Will_and_Tragic_Predicament_Making_Sense_of_Williams> (accessed 2021-06-30).
- Strawson, G. (1994). "The impossibility of moral responsibility." *Philosophical Studies* 75 (1-2), 5-24.
- 笠木 雅史 「進化論的暴露論証とはどのような論証なのか」『メタ倫理学の最前線』第十章, 勁草書房.
- ソポクレス (1986). 「アイアス」(風間喜代美訳)『ギリシア悲劇II ソポクレス』所収, ちくま文庫.
- ニーチェ, F. (1993). 『権力への意志 (上)』(原佑訳) ちくま学芸文庫.
- ニーチェ, F. (2017). 『愉しい学問』(森一郎訳) 講談社学術文庫.
- ニーチェ, F. (1988). 『ニーチェ全集 第三卷 (第二期)』白水社.
- バッジーニ, J. & フォスル, P. (2012). 『倫理学の道具箱』(長滝・廣瀬訳) 共立出版.
- フーコー, M. (2006). 「ニーチェ・系譜学・歴史」(伊藤晃訳)『フーコー・コレクション3 言説・表象』所収, ちくま学芸文庫.
- ホメロス (1994). 『オデュッセイア (下)』(松平千秋訳) 岩波文庫.
- レジンスター, B. (2020). 『生の肯定：ニーチェによるニヒリズムの克服』(岡村・竹内・新名訳) 法政大学出版局.