



バーリンの価値多元論 その思想史的系譜と可能性 に関する考察ー公正としての正義から闘技的民主主義へー

杉川, 綾

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

2012-03-25

(Date of Publication)

2012-09-10

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲5515

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1005515>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



博士論文

平成23年12月7日

バーリンの価値多元論

その思想的系譜と可能性に関する考察

—公正としての正義から闘技的民主主義へ—

神戸大学人文学研究科博士課程後期課程

文化構造専攻倫理学

杉川 綾

目次

はじめに	1
第一章 価値の「客観性」と「普遍性」―「歴史的知識」としての価値―	5
1.「価値多元論」における「客観性」と「普遍性」の両義性	5
2.基点としての「検証原理」批判	8
3.「価値多元論」の基礎付けとしてのロマン主義研究	14
4.ヴィーコの知識論	19
5.「歴史的知識」	24
6.「歴史的知識」に基づく価値の「客観性」と「普遍性」	30
第二章 「価値多元論」と「相対主義」―情緒・文化・概念枠を越えて―	36
1.「価値多元論」と情緒主義	36
2.「価値多元論」と文化相対主義	40
3.「価値多元論」と概念相対主義	52
4.基礎付けるものから再記述するものへ	63
第三章 「価値多元論」的政治哲学―見過ごされた道筋―	74
1.ジョン・ロールズとアイザイア・バーリン	74
2.合意に先立つ「価値多元論」的政治哲学	76
3.選択することから人間本性へ	92
第四章 「価値多元論」的民主主義―「品位ある」社会を目指して―	111
1.「価値多元論」と民主主義の理論的関係の不在	111

2. 「政治的なもの」と「闘技的民主主義」	117
3. 「曲げられた小枝」	129
 おわりに	 136
 参考文献	 139

略記

本書ではアイザイア・バーリンの著作に言及する場合は以下の略記を用い、その後に頁を記す。邦訳があるものに関しては、原著略号,原著頁./邦訳略号、邦訳頁と記す。

原著

TW: *Two Concepts of Liberty*, Inaugural Lecture as Chichele Professor of Social and Political Theory, Clarendon Press, 1958

FE: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969

PI: *Personal Impressions*, ed. Henry Hardy, with an introduction by Noel Annan, The Viking Press, 1981.

CON: *Conversations with Isaiah Berlin*, New York: Scribner's, 1991.

CT: *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy, Princeton University Press, 1997

PS: *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, ed. Henry Hardy and Roger Hausheer, with a foreword by Noel Annan and an introduction by Roger Hausheer, Pimlico, 1998

CC: *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, ed. Henry Hardy, with an introduction by Bernard Williams, Pimlico, 1999.

RR: *The Roots of Romanticism*, the A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1965, ed. Henry Hardy, Princeton University Press, 1999.

POI: *The Power of Ideas*, ed. Henry Hardy, Princeton, 2000.

AG: *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed. and with a bibliography by Henry Hardy, with an introduction by Roger Hausheer, Princeton University Press, 2001

TH: *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, ed. Henry Hardy, Pimlico, 2002.

LI: *Liberty*, ed. Henry Hardy, with an essay on Berlin and his critics by Ian Harris, Oxford University Press, 2002.

UD: *Unfinished Dialogue* (with Beata Polanowska-Sygulska), Prometheus Books, 2006.

PIR: *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*, ed. Henry Hardy, with an introduction by Joshua L. Cherniss. Chatto and Windus, 2007.

邦訳

ハリねずみ：『ハリねずみと狐：『戦争と平和』の歴史哲学』、河合秀和訳、中央公論社、1973。

自由論：『自由論』、小川晃一・他訳、みすず書房、1979。

試論：『ヴィーコとヘルダー：理念の歴史——二つの試論』、小池鮭訳、みすず書房、1981。

選集 1：『思想と思想家——バーリン選集 1』、福田歓一・河合秀和編、岩波書店、1983。

選集 2：『時代と回想——バーリン選集 2』、福田歓一・河合秀和編、岩波書店、1983。

選集 3：『ロマン主義と政治——バーリン選集 3』、福田歓一・河合秀和編、岩波書店、1984。

選集 4：『理想の追求——バーリン選集 4』、福田歓一・河合秀和編、岩波書店、1992。

回想：『ある思想史家の回想アイザイア・バーリンとの対話』、河合秀和訳、みすず書房、1993。

北方：『北方の博士 J. G. ハーマン——近代合理主義批判の先駆』、奥波一秀訳、みすず書房、1996。

ロマン：『バーリン ロマン主義講義——美術に関する A.W. メロン講義，1965 年国立美術ギャラリー，ワシントン DC 』、田中治男訳、岩波書店、2000。

はじめに

20 世紀を代表する政治哲学者の一人である、アイザイア・バーリンの著作の一つに『ハリねずみと狐：『戦争と平和』の歴史哲学 *The Hedgehog and the Fox*』と題するトルストイに関する小著がある。この論文は、「狐はたくさんことを知っているが、ハリねずみはでかいことを一つだけ知っている」という、古代ギリシャ詩人アルキロコスの断片を起点に、古今の作家を区分するところから始まっている。ハリねずみには、ダンテ、プラトン、パスカル、ヘーゲル、ドストエフスキー、ニーチェ、ブルーストなどが類され、狐には、ヘロドトス、アリストテレス、エラスムス、モリエール、ゲーテ、バルザックなどが類されている¹。さて、当のバーリンはどちらであったのであろうか。彼の著作の量とそれに関わる領域の広さを鑑みれば、狐に分類するのが妥当かと思われる。バーリンの業績は、大きく分けて三つの分野に区分できる。一つ目は、初期に見られる論理実証主義批判などの分析哲学的なもの、第二に『二つの自由概念 *Two Concepts of Liberty*』に代表される政治哲学的諸論、最後にハーマンやヘルダーなどのロマン主義研究に代表される様々な思想家についての思想史研究である。彼の業績への評価はこの三分野それぞれになされており、それぞれが一定の評価を得ている。

バーリンの思想を理解する上で、大きな難点となっているのが、この異なる三領域の諸論文相互の関係性をどのように見るかである。一般的な解釈では、バーリンは論理実証主義批判を通じて、合理的理性中心的な哲学のあり方に限界を感じ、歴史家として思想史の研究に向かったと理解されており、少なくとも哲学的な著作と思想史的な著作は異なる仕事とされている。一方で、バーリンの思想を引き受け、積極的に議論を展開しているジョージ・クラウダーのように、バーリンは哲学と歴史学とを融和させようと試みたと理解する立場もある²。けれども、個々の議論を関連させることなく、個別に議論がなされているのが現状であり、クラウダーもバーリンの思想史的な議論と政治理論的な議論を一体的に議論しえているとは言い難い。とりわけ、多くの論者が関心を持っている、いわゆる「価値多元論 (value pluralism)」と称されるバーリンの哲学的立場と、自由主義の政治哲学的正当化との関係性についての議論に、一貫した説明が依然として確立され得てないのも、諸著作の関連づけが十分になされていないことに起因しているように思われる。バーリンの

¹ PS, pp. 436-7./ハリねずみ、7-9 頁。

² George Crowder, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Polity, pp. 191-5.

200 近い諸著作において、「価値多元論」は主としてロマン主義に関する思想史的研究のなかで語られることが多く、一方で自由概念や自由主義に関する論文は歴史的ではなく政治哲学的議論として理論的に論証がなされている。バーリンの思想全体として、この二者が何かしらの関連を成し、統一性を持ちうることは彼の議論から読むことができるが、ではそれらの橋渡しはどのようなようになされているのであろうか。

こうした、諸著作の関連付けの議論が遅れているのには、大きく二つの原因がある。第一には、バーリン自身がその諸著作をまとめて刊行してこなかったことにある。現在読まれている、多くの著作集は彼の弟子であるヘンリー・ハーディの手によるものである。もし彼がいなければ、バーリンの思想の多くは、散逸したまま忘れ去られていたかもしれない。けれども現在では、かなりの著作を読むことができるようになっているので、この問題は大きな障害ではない。もう一つは、読み手の側に起因するもので、『二つの自由概念』によってバーリンの学問的評価が高まったためか、どうしても自由主義にかかわる諸問題が議論の軸になって読まれがちである。それゆえ、関連性が明証的でない思想史的著作は周辺の議論として扱われざるを得ず、積極的に読み込まれてはこなかった。けれども、バーリンは哲学をするということに関して、次のように述べている。

哲学には特別な課題はないと、私は思います。哲学者の課題は哲学することです。哲学者の課題は自分に興味ある課題について考え、それを明確にしようと努力し、可能ならばそれに答えることです。哲学には今日の特別な課題がありません。その問いそのものが、哲学の目的は何かについての誤解にもとづいています。今日の芸術の課題は何か、今日の愛の課題は何かを問うているようなものです³。

自由主義的諸理念が政治的原理として、また政治的目的として妥当なものかどうか哲学的に基礎付けられるものなのかどうかという課題は、現代政治哲学特有の課題である。例えば、ジョン・ロールズが『正義論 *A Theory of Justice*』を著したのも、1960年代のベトナム戦争への反戦運動と、公民権運動を通じてアメリカの社会制度基盤が揺らいでいることへの認識が大きな動機のひとつにあり、その再定義を目指したとされるのはよく言われることである。現代の自由主義的政治哲学者らが、自由主義の哲学的な基礎付けに関心を持つのも、冷戦構造が終わり、グローバル化が進む現代において、無条件的に自由主義的理念

³ CON, pp. 140-1./回想、206-7 頁。

が他の諸文化の価値観に勝るとはいえなくなり、また社会的紐帯としての役割を果たしきれなくなっていることにある。では、そもそもバーリンの思想はこうした自由主義を取り巻く現代的課題への哲学的アプローチとして提出されたものであるのだろうか。またバーリンはそういったことを意図していたのであろうか。特に「価値多元論」という構想やその源流としてのジャンバティスタ・ヴィーコやヨーハン・ゲオルグ・ハーマン、ゴットフリート・ヘルダーといったロマン主義的思想家らへの思想史的言及は、自由主義を擁護するためにだけに探究されたものであろうか。確かにバーリンの思想形成の一因に、ナチスドイツやスターリンの独裁といった、20 世紀の全体主義の出現という経験が重要な意味を持っていることは否定し得ない。けれども、上記のようにバーリンの諸議論は、今日の問題への応答としてだけ見るのではなく、まさに哲学一般それ自体の問題への議論としても見られるべきであると思う。バーリンの「価値多元論」対「一元論」の議論構造は、政治哲学的には自由主義的理念対全体主義的諸理念として理解されるが、議論がそう理解されることで元来の議論が持っていた重要な含義のいくつかを取りこぼしているように思われる。諸著作の関連性が不明瞭なままなのは、バーリンの思想それ自体が、自由主義的政治哲学者らが関心あること以上の議論を展開しているからであり、その点が無自覚的に脇に追いやられているためである。それゆえ、我々がバーリンの思想に何かしら一貫性を見出したいのであるならば、自由主義的関心を括弧に入れて、まず彼の思想の行く先をみていかなければならない。

よって本稿の目的は、一般的に議論されているように、バーリンの思想から自由主義的な諸理念を正当化し、擁護する言説を引き出すことを目的としない。そうではなく、「価値多元論」と呼ばれる彼の思想を系譜的に見ていき、その可能性と広がり进行を考察していくことにある。「価値多元論」は一般的に相対主義の疑いをかけられているが、バーリンは価値の客観性と普遍性を認める点で異なるものであると特徴付けている。けれども合理主義的啓蒙主義的である「一元論」的想定を否定するバーリンにおいては、客観的で普遍的価値の存在というものは本来的には否定されるはずのものである。ここにおいて、価値の客観性・普遍性ということに関してバーリンの両義的な語用が見て取れる。しかし、残念ながらこの両義性がどの用に説明されきれるかの論証はされて来なかった。第一章では、命題の有意味性に関する論理実証主義批判とジャンバティスタ・ヴィーコの知識論を連続的に見ていくことで、両義性の意味を読み解いていきたい。第二章では、前章で明らかにしたバーリンにとっての価値の客観性や普遍性の理解をもって、相対主義の問題をどのように

回避しえているのかを、情緒主義的相対主義、文化相対主義、概念相対主義への応答という形で考察していきたいと思う。こうした両義性の問題が永らく放置されてきたことの要因の一つとして、バーリンの諸著作がジョン・ロールズの議論や語彙を通じて理解されてきたことにある。ジョン・ロールズもその論の前提として、多元性を念頭に議論されているが、バーリンがロールズと同じ問題関心を抱いていたのかどうかは注視されてこなかった。むしろ無条件的に同じ政治哲学的問題を共有するものとして議論されてきた感が強い。第三章ではバーリンとロールズとの政治哲学的理論態度の異同を論じたい。ロールズのような合意形成的な問題として政治哲学的問題を捉えておらず、むしろ政治哲学それ自体を成り立たせる言説を明らかにするものである彼のロマン主義研究と政治哲学的議論とを関連させて示す。最後に、ロールズとは異なるバーリンの政治哲学観を持って、「価値多元論」という彼の思想が実際の民主主義や自由主義にまつわる諸議論に対して、どのような役割を果たすのであろうか。第四章では、昨今の多元論にまつわる議論から、ベルギー人の政治哲学者シャンタル・ムフの「闘技的民主主義 (agonistic democracy)」を一つの指標に、「価値多元論」の実践的役割とその思想の可能性に迫っていきたい。

第一章 価値の「客観性」と「普遍性」―「歴史的知識」としての価値―

1. 「価値多元論」における「客観性」と「普遍性」の両義性

現代の政治哲学諸理論において、我々が日常的に多様な存在であるということは、それをどのように解するかは異なれども、議論の前提としうる経験的事実である。しかし、そうした人間存在が多様であることを重視する諸々の立場の中で、アイザイア・バーリンの「異なった文化や社会のそれぞれが価値ありとするところは、単に多種多様であるのみならず、一つの物指しでは測れない、加えて、それぞれに等しく妥当な理想がお互いに両立し得ぬことがある」¹と要約される「価値多元論 (value pluralism)」が特異なのは、その主張を通じて古代ギリシャ時代から通底してきた西洋哲学における「一元論 (monism)」の原理的実践的問題性を明らかにし批判したことにある。バーリンの定義によれば「一元論」とは次のように要約できる。第一に、「全ての真の問いには一つの、一つだけの真の答えがあり、他の全ての答えは誤りである。」第二に「全ての真の問いに対する正しい解答を可能にする方法は合理的性格をもち、あらゆる領域において本質的に――その具体的適用においてでなく――同一である。」第三に、「こうした回答は、それが発見されているかに否かにかかわらず、普遍的妥当性をもつ、永遠真理である。」そしてこの真理は、あらゆる時代、あらゆる場所、あらゆる人間にとって真理であり、「それらは常に、あらゆる場所に、全ての人々に対して存在するもの(quod semper, quod ubique, quo dab omnibus)である²。」彼の代表的著作である『二つの自由概念 *Two Concepts of Liberty*』は、一面では自由概念について論じたものであり、一面では「一元論」に基づくことにより自由が強制へと転化してしまい、ナチスドイツのような全体主義の到来を許してしまったことへの批判となっている。同時代のジョン・ロールズやF・A・ハイエクのように、バーリンと同様に、多様性を考慮した政治哲学者はいたが、バーリンのように西洋の思想的伝統への批判へといったものではなかった。彼の著作は大著よりも小著が多いにもかかわらず、その主張が未だに影響力を持ち続けるのは、西洋思想の無条件的前提であった「一元論」への徹底した問題意識にあるといえる。

しかし、何かしらの合理的・理性的・普遍的・客観的な価値や基準といったものに懐疑

¹ TH, pp.176-7./試論、295 頁。

² AG, pp.80-81./選集 1、99-100 頁。

を示すために、「価値多元論」はどうしても相対主義に陥っていないかが問題となる。バーリンは少なくとも二つのタイプの相対主義があると理解していた。一つは事実判断に関わる相対主義で、「あらゆる信念は社会体系の中での位置によって、それ故、理論家、あるいは彼の属する集団ないし階級の持つ意識的または無意識的な利害関心によって条件づけられているとみられ」³、事実の客観的認識の可能性を否定するものである。もう一つは価値判断に関わるもので、「ある人間や集団の判断は、趣味や感情的態度や見解の表現であり、陳述であるからして、単にそうあるがままのものであって、その真偽を決定するどんな客観的対応物ももたない」⁴とするものである。「価値多元論」の着想を得たヨーハン・ゲオルグ・ハーマンやゴットフリート・ヘルダーらは、認識論的な相対主義者として非難されてこなかったことから、バーリンは価値判断に関する相対主義を問題にする⁵。

バーリンは『ヴィーコとヘルダー：理念の歴史——二つの試論 *Vico and Herder*』や『北方の博士 J. G. ハーマン——近代合理主義批判の先駆 *The Magus of the North*』などにおいて、ハーマンやヘルダーを相対主義者として論じたことを後に自らの大きな過ちと認め、「価値多元論」と価値相対主義との違いを以後幾度となく注視して論じている。その大きな差は、客観的価値を認めるかである。価値相対主義はわれわれがある物事を価値あると判じても、それは個人の主観に基づき恣意的で、歴史的状況や文化的背景に制約され偶然的であるために、大多数の人々によって認めうる客観的な価値など無いと考えるのが常である。一方バーリンは、それに反して客観的・普遍的価値の存在を認める点で、「価値多元論」は相対主義ではないと主張する。『理想の追求 *The Pursuit of the Ideal*』において、彼は次のように述べている。

いわば客観的価値の世界がある。客観的価値とは、人々がそれ自体のために追求する目的であり、他のものはそのための手段となるような目的である。私はギリシャ人が価値としているものを理解してない訳ではない。彼らの価値が私の価値でないとしても、それによって生きるのはどんなことか私は理解できる。私はギリシャ人の価値に感心し、それを尊敬することができるし、さらには私自身その価値を追及していると想像することもできるであろう——実際にはギリシャ人の価値を追及しているのでは

³ CT, p. 74./選集 4、63-64 頁。

⁴ CT, pp. 80-1./選集 4、72 頁。

⁵ CT, pp. 74-5./選集 4、64 頁。

なく、そうしたいと願っている訳でもなく、また願ったとしてもおそらくできないことではあるが⁶。

またラミン・ジャハンベグローとの対話において、普遍性の原則と文化相対主義との間の矛盾の有無を問われて、矛盾は無いと答えなおかつ普遍的な価値の存在を認めている。

さまざまな国民や社会の間の差異は誇張されがちです。われわれの知っている社会の中で、善と悪、真と偽の概念を持ってないものはありません。われわれの知っている限り、例えば勇気はわれわれの知っているすべての社会で尊敬されてきました。つまり普遍的価値があるのです。これは人類についての経験的事実で、ライプニッツが事実による真実 (*verites du fait*) ——理性の真実 (*verites de la raison*) ではなく——と呼んだものです。大多数の場所と状況で大多数の人間がほとんどいつも現実に共有しているような価値があります。意識的、明示的にか、あるいは態度、ジェスチュア、行動の中に示されているのかの違いがあっても⁷。(原文ママ)

こうした主張に基づいて、ジョン・グレイやジョージ・クラウダーなどは、バーリンは普遍的客観的価値の存在を認めていたとして特徴付け、その客観性・普遍性を日常的にわれわれが事実に経験可能であることに基礎付ける⁸。

しかし、「一元論」を強固に批判するバーリンの立場において、普遍的・客観的価値が存在するという主張は自己矛盾的なものとして捉えられる。もし外的に価値が実在するというのであるならば、バーリンにはプラトニズム的側面がありうるといえてしまう。また、価値の客観性や普遍性が諸個人なり諸集団の経験可能性に依存するのであるならば、結局のところバーリンが自身の立場と区別したい、価値相対主義との違いを明確にできていない。結局のところ価値の客観性が個人の経験の仕方に還元されうる可能性があり、主観主義的な立場と同一視されうる。さらに、バーリンは異なる文化における様々な価値に対し

⁶ CT, p. 11./選集 4、16 頁。

⁷ CON, p. 37./回想、62 頁。

⁸ ジョージ・クラウダーは *Liberalism and Value Pluralism* (Polity, 2002) や *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism* (Polity, 2004) において、「価値多元論」の特質に「一元論」的ではないものの、普遍的・客観的価値の実在の是認を挙げている。またジョン・グレイは *Isaiah Berlin* (HarperCollins, 1995) や *Two faces of Liberalism* (Polity, 2000) などで「価値多元論」を倫理的実在論と評している。

て、そこに「入り込む(enter)」ことで、我々は彼らがいかにしてその価値を求めているのかを理解できるとしているが、いかなる理由でそれは可能であるのだろうか。まったく歴史的に文化的に関係性のない人々の価値観を我々は何を縁にして理解できるのだろうか。ここにバーリンの価値の普遍性・客観性に関して両義的な態度が見て取れる。

こうした問題に対して、バーリンの言説からどこまで答えうるものなのかは、残念ながらあまり詳しくは議論されてこなかった。少なくとも 그레이 のような解釈者らは、バーリンが客観的価値に関して言及しているという点を強調するだけで終わりがちである⁹。だが、バーリンにおいて、ある価値が客観的に普遍的にあるということは、それは一体全体どのような意味においてあるのだろうか。「一元論」を排し、西洋の伝統的な合理主義的啓蒙主義的な思想の流れの内には「価値多元論」の思想はその身をおいてない以上、バーリンは、例えばプラトンの意味合いで価値の普遍性を語ることはできない。すでに指摘されているように、バーリンの多元的要素とこの普遍的要素の齟齬が、その思想を一貫して読むことに矛盾を生み出しており、多くの論者がその和解に失敗している。その失敗の一因は、A・J・エイヤーに代表される論理実証主義への批判を通じて醸成されたバーリンの哲学的基礎を把握し損ねているからである¹⁰。

本章ではバーリンの論理実証主義批判と、「価値多元論」の構想の基礎となったロマン主義研究がどのように関連するのかに迫っていくことで、彼の価値の客観性や普遍性への了解に仕方に底在する両義性の原因を探っていきたい。

2. 基点としての「検証原理」批判

バーリンが「価値多元論」を相対主義と区別するとき、少なくとも彼が念頭に置いているのは、同僚であった A・J・エイヤーなどが主張した情緒主義 (Emotivism) 的な倫理学的立場である。上述したバーリンの「ある人間や集団の判断は、趣味や感情的態度や見解の表現であり、陳述であるからして、単にそうあるがままのものであって、その真偽を決定するどんな客観的対応物ももたない」という、価値判断の相対主義に関する説明はその

⁹ クラウダーよれば、バーリンの客観的価値とは「諸価値が歴史の長い間を越えて普遍的に望まれてきたとき、諸価値は普遍的である」ことと説明される (*Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, p.134)。しかし、この説明においてそもそも「普遍的に望まれて」ということがどのようなことか、説明することなく用いており、説明としては不十分さが残らざるを得ない。

¹⁰ 森達也、「バーリン政治思想における哲学的構想——「オックスフォード哲学」期を中心に」、『早稲田政治公法研究』第 66 号、2001、155-6 頁。

まま情緒主義の説明でもある¹¹。彼は1939年に *Proceedings of the Aristotelian Society* に掲載された、‘Verification’ という論文で、「検証原理 (the principle of verification)」に基づいて命題の有意義性を判別することへの批判を行っている。その諸議論がバーリンが自身の立場を相対主義から区別するさいの基礎的着想となっているように思われる。

バーリンは、「検証原理」が哲学における混乱や誤謬を明らかにするという、重要な治療的役割を果たしてきたことを認めつつも、経験的有意義性の終局的基準として「検証原理」を受容することは、新たな擬似-問題を生み出してしまい、擁護できない帰結を引き起こしてしまうため、それは破棄されるか相当の修正がされるべきであるとして、批判を加えていく。バーリンの論法は「検証原理」に対する個々の論点と、それを受けての応答とを論じ、その限界性に迫っていく。

まずバーリンが検証するのが「単称定言的命題 (singular categorical propositions)」に関する問題についてである。もっとも初期の「検証原理」は「命題の意味は、その検証方法に依存している」と定式化される。つまり「言明 p の意味は何か？」と「言明 p が真であるかどうかを判別するために、何をすべきか？」は論理的に等値な問いとされ、一方への答えがもう一方への答えになる¹²。しかし、これは「不当仮定の虚偽 (hysteron proteron)」を犯している。なぜなら、所与の言明を検証する可能的な方法を考察するまえに、私はその言明が何を意味しているのかを知らなければならない。例えば、「金は王水のみには溶ける」という命題は、それが科学的なものと我々が知っているために、科学的実験によって検証できると考え得るのである。

これを受けて、「検証原理」は「言明 p の検証の方法を知っているということは、何らかの状況下においてある人が言明 p の諸記号の一群が事実やそうでないことを知らしめると判断しうることを知っていることである」と修正される。これによって命題が何であるか特定できなくても、われわれは検証の方法を知っているといえることになる。しかし「30分前に雨が降った」といった過去の事実に関する命題に対して、この原理に基づけば、「私はいま雨が降ったありありとした記憶を持っている」や「私の靴が確かにぬれている」といった現在の事実に関する言明と同値なものとして論じられる。けれどもわれわれは「30分前に雨が降った」ということで、過去の事象に関して述べているのであって、現在の事実を意図しながら述べているのではない。それゆえ、この原則に基づけば現在に関する以

¹¹ A・J・エイヤーの *Language, truth and logic*(Dover Publications,1952)の第6章を参照。

¹² CC, p14

外の言明は無意味となってしまう。

こうした問題を回避するために、「検証可能性ということで意味されていることは、実質的 (in practical) にではなく原理的 (in principle) に検証可能ということである」と修正される。つまり「命題 p は検証可能である」は「命題 p は私によって検証可能である」を意味しておらず、過去の言明に関しても、たとえ私が検証できないとしても誰かによって検証可能であるならばそれは検証可能となる。例えば「カエサルは禿げであった」は今の私には確実的に検証不可能であるが、カエサルの時代にそれを観察しえた人にとっては検証可能であると類推でき、有意味である。ここから「命題 p は有意味である」は「命題 p によって適切に記述されていることを何者かが観察しうる、またはしうるはずであると考えられる」ことと修正される。

こうした修正は「単称定言的な命題」に限定されているために、そのような言明に関しては一定の妥当性があるが、「単称でない命題」や「定言的でない命題」に適用されたとき更なる困難を引き起こすこととなる。まず「全ての s は p (All s is p)」であるような全称命題や、「何らかの (any)」「あらゆる (every)」といった量的表現を含む命題においては、否定的な一例を提示されるだけで、命題それ自体は否定される。それに対して A・J・エイヤーは上述のような「強い検証原理 (the principle of strong verification)」に対して「弱い検証原理 (the principle of weak verification)」を提示する。それはまず「何かしらの諸観察が所与の命題の真偽に関係するか。もし関連するのであるならば、その命題は有意味である」と提示される。しかし、このとき「関係する (relevant)」かどうかは論理的な関係性を示すものではなく、曖昧な意味で用いられている。それゆえ、恣意的に関係性を主張する可能性が排除しきれていないために、エイヤーは「ほんものの事実命題のしるしは、それが一個ないし任意の有限個数の経験的命題に等値であることではなく、単にそれと他のある諸前提との連言からいくつかの経験的命題が演繹され、しかもこの他の諸前提のみからは演繹されないこと」と再定式化する¹³。これをバーリンは次のように理解する。「ある三つの命題 p 、 q 、 r が与えられ、 r が決定的に原理的に検証可能な場合、もし r が命題 p と q から導き出され、 q のみから導き出されていないなら、 p は弱く検証され、それゆえ有意味である¹⁴。」しかし、この「弱い検証原理」では以下のようなナンセンスな三段論法を、ナンセンスとは言えない。

¹³ A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Dover Publications, 1952, pp. 38-9.

¹⁴ CC, p.19

この論理学問題は明るい緑色である

私はあらゆる種類の緑色が嫌いである

それゆえ私はこの問題が嫌いである。

この論証の大前提は、エイヤーが定式化した「弱い検証原理」にはかなっているが、明らかに無意味な命題である。それゆえ、バーリンは有意味性の基準として、「弱い検証原理」は疑わしいものであると判断する。

次に、定言的でない命題、つまり「もし s ならば p である (If s then p)」といった仮言的命題に関する「検証原理」の問題をバーリンは検討していく¹⁵。問題は「もし私が検証されていない諸仮言的命題を検証する好ましい状況にあったとしても、私が実際検証できるいくらかの諸仮言的命題を事実それ自体として (*ipso facto*) 検証しうることができない」事態が存在し、「強い検証原理」はそういった諸命題を適切に取り扱うことができないことにある。例えば、「もしいま私が北極にいたら、いま感じているよりも寒いと感じたはずである」という命題は、事實的にも原理的にも検証不可能である。私は二つの場所に同時には存在できないので、私が二つの場所の気温を比較観察することはできないため、無意味な命題となる。またそれ単体は検証可能であっても、他の命題と連言されるとき、その両方を同時に検証することはできなくなる場合が存在する。例えば、「もし私がそこにいれば、私は頭痛を感じていたはずである」と「もし私がそこにいなければ、私は退屈であったはずである」は、それぞれ自身は原理的に検証可能である。しかし、同時には検証不可能である、少なくとも一方が真なら、もう一方は偽になる。そうであるからといって、この二つの命題を無意味と理解することはできないであろう。

最後にバーリンは、「単称で定言的な命題」であっても、物的対象と他人の自我に関する命題は検証できないとしてその問題を論じる。バーリンは物的対象に関する命題を次のように理解する。

もしわれわれの所与の物的所対象の概念を、一様な共變的諸特性 n のより広い集合か

¹⁵ なおバーリンは「全ての s は p (All s is p)」と「もし s ならば p である (If s then p)」を同値な命題として捉えており、そのため「弱い検証原理 (the principle of weak verification)」は仮言的命題に関しても妥当ではなくなる。(CC, p.20.)

ら多かれ少なかれ恣意的に無意識的に選択された感覚的諸特性の有限な複合体(以下 m と称す)と理解するのであるならば、そのとき所与の観察者の対象を構成している m は異なる諸個人・諸時代・諸文化にとって異なりうる。たとえ現在におけるコミュニケーションと過去の記録の理解の可能性のために、ある一定の最小限の重なる共通の言及が必要であるとはいえ¹⁶。

もし、集合 m が検証のための実例として断定されたならば、それによって有限数の定言的な諸命題と潜在的に無限の仮言的諸命題それぞれが真であるとされうるであろう。しかし、集合 m がどれだけ正確に記述されたとしても、その構成要素の幾つかが仮言的でありうるため、同時に検証できないと言う問題性を依然として引き受けなければならない。もし集合 m が検証不可能で偽とされたとしても、その基となった関連する諸命題もが偽となるわけではない。また前述の「もしいま私が北極にいたら、いま感じているよりも寒いと感じたはずである」が検証不可能としてその誤りが立証されたとしても、その命題を構成している「北極が」や「私が今ここにいる」といった物理的に存在しているものへの諸命題それ自体も誤りとされるわけではないだろう。しかし、「検証原理」を厳密に適用するのであるならば、関連する物的対象に関する諸命題も同時に偽とされてしまう問題が存在する。次に他人の自己に関して、「検証原理」に厳密に基づくならば行動主義的な分析以上のことはできない。しかし、それを否定して自身の自我とのアナロジーから独我論的でなく他人の自我の存在を認知できたとしても、それぞれの自我がそれ自身の経験をいずれにしても検証しているために、「私の恐怖はあなたのよりもひどい」や「彼は私よりやさしい」といったことが無意味でないことを、「検証原理」は説明しきれない。他者の感情と思考とを自身のと同様に認知できる間-主観的観察者は自己矛盾的存在である。「私はあなたと同じテーブルを見ている」と物的対象の認識に関しては主張することはできるが、「私とあなたは同じ痛みを実際に感じている」ということは、厳密には不合理である。

こうした批判を通じてバーリンは「検証原理」はわれわれの経験的諸命題の有意義性を判別する唯一の基準でないと結論づける。少なくとも「検証原理」は有意義性の必要条件であって、十分条件ではない。そもそも、ある言明が検証不可能であるのは、その言明が検討されたとき無意味だからであり、その逆は成立しない。

¹⁶ CC, p.27. またバーリンはこの見解を John Wisdom の 'Metaphysics and Verification(1)' (in *Mind* 47, 1938, pp.452-98) を基にし得ている。

有意味性の概念はそのような機械的テストによって決定することはできない。文に関してそれは何かを意味しているや、私や他の人々がそれを理解している、言い換えれば文が命題を含み持つと述べることは、もしその命題が真であるならば、何が事実でありうるかをわれわれは把握することができると述べていること以上でも以下でもない¹⁷。

こうした経験主義的立場をもって、バーリンはエイヤーが無意味とした形而上学的な言明に関して、その無意味性は言明が検証不可能に基づくのではなく、われわれの経験を超えているために、自身の経験的言明の類比からではコミュニケーション不可能な言明になっているからであるとする。

以上のようなバーリンの「検証原理」批判が言語哲学や論理実証主義に関する諸議論においてどの程度まで妥当で有効なものかは分からない。また本稿の目的もその妥当性の検証には無い¹⁸。しかし、「検証原理」の限界性を見て取るバーリンにおいて、少なくとも「検証原理」を基にして論じられたエイヤーの情緒主義帰結は、素直に受け入れることができない。

エイヤーは倫理学や道徳における諸議論の問題点を、倫理的な価値の陳述が経験的事実の陳述に翻訳できるかどうかに限って議論している。彼にとって、「規範的な倫理記号を含む文章は、心理学的な命題を表現する文章あるいは如何なる種類の経験的な命題を表現する文章にも等値ではない¹⁹。」それゆえ、主観主義者や功利主義者や直感主義者の過ちは、経験的でなく検証不可能な規範的言明を、真偽の問える命題として捉え議論していることにある。たとえば「君が私のものを盗むのは悪い」という言明は、一般的には経験的に真偽を問われているものではあるが、エイヤーによれば、それは相手が私のものを盗んだという事実を述べているに過ぎず、「悪い」という表現は情緒的な付け足しに過ぎない。彼にとって倫理的な議論は、それが含む検証可能な経験的命題の真偽を論じているに過ぎず、倫理的言明それ自体の真偽を論じているのではない。価値的規範的言明がそれ自体で真偽を

¹⁷ CC, p. 30.

¹⁸ このバーリンの「検証原理」批判の評価に関しては、デイヴィッド・ペアーズの‘The Logical Status of Supposition’ (in *Proceedings of the Aristotelian Society* supplementary vol. 25, 1951, pp. 83–98) やミシェル・ダメットの *Truth and other enigmas* (Harvard University Press, 1978) を参照してもらいたい。

¹⁹ A.J.Ayer, *Language, Truth and Logic*, p. 105.

問える命題ではない以上、たとえそれを我々が日常的に経験していたとしても、それは見せかけにすぎず、「価値の問題について論じることは不可能」であり、「人は実際決して価値の問題に関して争うことはない」と結論付ける²⁰。

しかし、バーリンが検討したように、エイヤーがあらゆる経験的言明の有意味性の判断基準とした「検証原理」が基準として不十分である以上、検証不可能性だけに基づいて規範的言明が経験的でない、つまり真偽を問うことのできない命題ではないとすることはできない。またそう論じられる以上、バーリンにおいてあることが経験的であるというとき、それはただ検証されうるということ以上の意味合いを含み持っている。たとえば前掲にあるように、価値の普遍性を経験的事実というとき、それは単純に過去の歴史等を紐解いて事実そうであったということ以上の何かを含み持っている。たとえば、常識的に考えるのならば、バーリンが言うように、あらゆる文化や時代で勇氣ある人というのは賞賛されてきたであろうし、ある人の行為が勇氣ある行為か否かは議論されてきた。しかし、こうした歴史的事実が観察しうる経験しうることだけによって、つまり実証的に証明可能であることのみに基づいて価値の普遍性が基礎づけられるのであるならば、それは結局のところ歴史主義的な相対主義でしかないであろう。また価値が何者かによって価値あると経験されてきたと言う事実だけに基づくのであるならば、バーリンが「価値多元論」を通じて、もはや我々の価値でないものをわれわれが理解できるということとも矛盾する。価値の有意味性が経験可能性だけに基づくのであるならば、われわれがもはや価値あることとして日常的には経験できない過去の多様な価値のあり方を、我々は価値あることとして理解できないであろう。けれどもバーリンはそれを否定する。

では、「検証原理」批判を通じて、情緒主義的に価値的言明は経験的命題ではなく真偽を問えないものではないとするバーリンにおいて、価値が経験的であるということは一体どのようなことを意味しているのか。検証可能性に有意味性を先行させ、また無意味性、つまり経験の超越性をコミュニケーションの不可能性に見るとき、我々の価値的言明に関してどのような理解をなしているのか。依然としてその点が不明瞭なままである。それを明らかにするためには、バーリンの後のロマン主義研究へと目を向けなければならない。

²⁰ *Language, Truthh and Logic*, p.110.

3. 「価値多元論」の基礎付けとしてのロマン主義研究

一般的な解釈として、1950年代以降の著作の大半を、哲学的な諸議論を扱うというよりも、思想史研究的著作が占め、また「一元論」批判を通じて反啓蒙主義とも取れる態度をとり続けたために、バーリンは合理主義的な哲学的行為に見切りをつけ、歴史主義的な政治思想史家の道を歩み始めたとされる。それゆえ、前節で見たような論理実証主義への批判といった極めて哲学的な議論は、バーリンが「価値多元論」をとるに至った前段をなしているだけであり、後のバーリンの思想にとってもはや強い関心事項ではなく、「一元論」の棄却と同時に後においてきたものとして理解されている。そのためか、ロマン主義研究と論理実証主義批判の間に明確な連続性を見て取って論じられることはほとんど無い。バーリンの「価値多元論」についての論述は、主としてロマン主義研究への言及をもってなされることがほとんどであり、初期の論文との関連性は重視されてこなかった。

確かに‘Verification’に続く、1950年に *Mind* に掲載された‘Empirical Propositions and Hypothetical Statements’では論理実証主義のような現象主義に基づいている「物的対象を記述している諸表現は原則的に過去・現在・未来において実在的または可能的な観察者による、实际的にまた可能的に直接的感覚可能な知識のデータに関するもろもろの文の諸集合へと余すことなく翻訳しうるはずである」²¹という見解の限界と、それに基づいたときあまりにも我々の日常的な言語使用経験からかけ離れていることを指摘し、われわれがこの世界を理解し表現するということは、自然科学者のごとく観察者として理解すること以上のものが含まれていると結論付けている。また同年発表された‘Logical Translation’では、「言語の対応説 (the correspondence theory of language)」、つまり「言語は「論理的に完璧」であるだろう。言語はもっぱら事物と直接的に対応している、諸々の語から成り立っており、そうでなければ、ただ論理的語のみから成り立っている」という論理的な想定²²、何か「究極的な構成要素 (ultimate constituents)」によって、万物は構成されており、あらゆるものはそれに還元され、言語はこの要素をもっともよく反映していると想定する「イオニア派の誤謬 (the Ionian fallacy)」、「不変の命題に対する不可謬の知識 (the infallible knowledge of incorrigible propositions)」の存在を前提とし探求しようとする「安全性の追求 (the search of security)」という3つの誤謬を現象主義的な哲学者たちが総じて前提としていると指摘する。

²¹ CC, p.33.

²² CC, p.75.

その結果は好ましい命題の形式に当てはまらないものを、無意味な命題として切り捨てる「収斂的(deflationary)」方法と、好ましくない命題に独自の有意味性を与える「膨張的(inflationary)」方法に行き着き、前者は切り捨てに夢中になるあまりに、日常の言語の豊かさを看過しがちになり、最終的にはなにも意味のない言明だけが残ることになり、後者は意味あるものを取り込みすぎるために、最終的にはあらゆる命題が意味を持つことになり、当初の命題の基準を作るということが破綻することになる²³。こうした論証から、現象主義者の議論それ自体の前提への疑問へとバーリンが至ったのも理解できることである。けれども、命題の有意味性に関して論理実証主義者をはじめとして多くの哲学者が「一元論」を無批判的に前提にしてきたことを指摘しただけでは、確かに「価値多元論」を主張はできるだろうが、結局のところ命題の有意味性は何に基づいているのかの説明にはなっていない。

バーリンの著作の多くの論点が「一元論」批判にあるために、ロナルド・マッキニーがポストモダンの倫理と評したように、あらゆる基準・基礎を求めること探求することを彼は問題視し放棄したとされる²⁴。また「価値多元論」と論理実証主義批判の関係性に着目し、本論と同じくバーリンの多元的要素と普遍的要素の和解を目指した、森達也氏の論文「バーリン政治思想における哲学的構想——「オックスフォード哲学」期を中心に」（『早稲田政治公法研究』第66号、2001）においても、バーリンはリチャード・ローティのような「反-基礎付主義 anti-fundamentalism」の立場に立つと結論付けられている。両者ともに、「《真理の対応説に基づく確実性の探究》という考え方を批判」しており、「哲学による普遍的基礎付けを否定する歴史主義の立場」の立つため、その哲学的態度は類似していると解釈される²⁵。けれども、「真理の対応説」を放棄することと、基礎付けを放棄することは同義ではないであろう。ローティは近代哲学への思想史探究をもって、哲学が永らく論じてきた真理の基礎付けということの不毛さを論じたかもしれないが、命題における「真理の対応説」の放棄だけではバーリンもそうであることの説明にはならない。実際に認識論の諸論においては「真理の対応説」が問題視された後も、様々な論が展開されている²⁶。前述し

²³ CC, pp.62-8.

²⁴ Ronald H McKinney, 'Towards a Postmodern Ethics: Sir Isaiah Berlin and John Caputo', *Journal of Value Inquiry* 26, 1992, pp. 395-407.

²⁵ 森達也、「バーリン政治思想における哲学的構想——「オックスフォード哲学」期を中心に」、157頁、177-8頁。私のバーリンの「価値多元論」と論理実証主義批判の関連についての理解は氏に負うところが多い。けれども、バーリンとローティを同列に論じる点には、いささか疑問を感じる。この点に関しては次章で触れたいと思う。

²⁶ Louis P. Pojman, *What can we know?: An Introduction to the Theory of Knowledge*,

たバーリンの現象主義批判は、あくまでも「検証原理」の原理を持ってあらゆる命題の有意味性を判別することの限界を指摘したにすぎない。「命題はそれを完全に証明する手段を知っているかどうかにかかわらず意味を持っている、不完全な証明は意味が何らかの意味で不完全であることを意味しない」とするバーリンにおいて、われわれが日常的に有意味と感じるものは、たとえその有意味性を証明する方法を知りえないとしても有意味性を持つのである²⁷。つまり倫理的な命題に関しても、それが有意味であると理解される以上、われわれは何かに基づいてそれが真か偽かを判断するのであり、基づいたものの自体に基づくだけの妥当性があるからこそ、われわれはそれに基づいているのである。私は少なくとも、「一元論」を排したからといって、バーリンが純然たる「反-基礎付け主義」の立場にあるようには思えない。彼は「一元論」的な基礎付け主義者ではないだけであって、あらゆるわれわれの基礎付けをなそうとする行為や、また基礎付けてきたものを否定するわけではないように思える。もしそうであるならば、われわれは一体全体どうやって、物事の真偽を判別しているのかをまったく説明できなくなってしまうであろう。またバーリンが情緒主義から擁護したい倫理的な命題の有意味性も失われてしまう。バーリンが客観的・普遍的価値の存在の可能性に言及するとき、その基礎にあるのはまず倫理的命題の有意味性への確信である。つまり、真偽を問える以上、我々は何かしらの基礎に立っているのであって、それを客観的、普遍的と呼ぶことも適わなければ、そもそも真偽を問うという行為そのものが無意味になってしまうであろう。客観性や普遍性へのバーリンの発言が、両義的なものに見えるのは、この点を理解しえてないからである。

1962年に機関誌 *Insight* に掲載された「哲学の目的 The Purpose of Philosophy」で、バーリンは哲学を他の学問と比較して以下のように述べている。あらゆる学問は一定の問に対して答えるために作られたのであり、その対象領域は問いの性質によって規定されており、その問への答えをどこに求めるかによって、「経験的・帰納的」、「形式的・演繹的」、「哲学的」の三つに分類される。「経験的・帰納的」な学問とは、問への答えが、経験的手段や秩序立った観察ないし実験によって、発見可能だと我々が知っている問いを主題とする学問である。次ぎに、「形式的・演繹的」な学問とは、問いへの答えが、ある一定の公理や規則に従うことで導き出されることを、我々が知っている問いに関する学問である。最後に「哲学的」な学問とは、問いへの答えを一見いったいどこに求めたらいいのか、我々が知

Wadsworth/Thomson Learning, 2001.戸田山和久、『知識の哲学』、産業図書、2002。

²⁷ CON, pp. 154-5./回想、226 頁。

らないような問いに関する学問である。例えば、「ケネディはなぜ大統領に選出されたのか」、「日本の法制度はどのように運用されているのか」、「フェルマーの定理はどのように証明されるのか」という問題に関しては、我々はそれらの答えを自身が知らないとしても、歴史学や法学、数学がそういった問題に答えうる領域であり、専門家が何を論拠にして——歴史資料や数学的推論などを用いて——答えるのかを知っている。しかし、「時間とは何か」、「正義とはなにか」、「なぜ善い行為は善いのか」、「なぜ私はあなたではないのか」といった——倫理的、価値的、形而上学的な——問いに対して、我々ははっきりと確信して、いかなる領域で、いかなる方法で誰が答えうるかを知っていると言えるだろうか。実験などによって何かを観察することによって答えられるだろうか、それとも何か規則を用いることによって答えることが出来るだろうか。おそらく、他の学問の問いに対する答え方ほど、異論のないものを挙げることは困難であろう。数学的問いが実験や観察によって解かれるものであるとか、歴史学的問題がある公理を適用することで解かれるとある人が言えば、我々はその人は冗談を言っているか愚かであると見なすであろう。しかし「哲学的」問いに関してはその限りではない。哲学が取り扱う問題とは、自身の解答方法について明確な指針をその内に持たないような問題である²⁸。

もしあらゆる学問的問題の有意義性が何かひとつの基準によって——経験的か形式的な基準によって——判別されるものであるならば、バーリンにとって「哲学的」とされる領域はその一切の有意義性を失い、真っ当に論議される問題ではなくなってくる。しかしながら、「哲学的」問題は依然として意味ある問題として存在しているのであるし、たとえ自然科学においても、光は波なのか粒子なのかといった問題そうであるように、依然として「哲学的」な問題が存在しうる。これらの問題を原理的に検証したり証明したりする方法が不明というだけで、無意味な問題とすることはあまりにもばかげているだろう。

こうした哲学観や価値的命題の有意義性への確信を基礎付けるのは、ロマン主義研究に基づく数々の知見、特にヴィーコによるものが大きいと思われる。バーリンがヴィーコ思想に触れたのは1931年のロビン・G・コリングウッドの講義を通じてである²⁹。バーリンはヴィーコを「普通の人々が自分たちの住んでいる環境の中での自分自身をどう見ているのか、あるいは長い間生きてきた被造物としての自分たちとの関係で、また自分たち

²⁸ CC, pp.1-5.選集 2、235-241 頁。

²⁹ マイケル・イグナティエフ、『アイザイア・バーリン』石塚雅彦・藤田雄二訳、みすず書房、2004 年、64-5 頁。

相互との関係で自然についてどう考えているか（あるいは感じているか）を再現してみようという考え」を初めて抱いた人物であり、それと知らずに「文化」という理念を確立した人物と評する³⁰。そしてヴィーコは文化の進展に興味をもち、ある文化と他の文化を実証主義的ではなく目的論的に区別したために、その論点の基礎を類似点にではなく差異に置くこととなる。それこそが多元主義のルーツであるとバーリンは理解する。それゆえ、バーリンのヴィーコ研究は単なる思想史研究としてではなく、そこに仮託する形で表現されたバーリン自身の「価値多元論」の基礎付けの営みとしても読まなければならない³¹。バーリンは哲学史思想史と哲学の区別を否定する。彼にとって哲学をすることと、哲学史を叙述することはそのどちらも同じ行為なのであって、彼に限っていえばその思想史研究を単なる歴史記述として見なすことは、はなはだ誤解を生むこととなる³²。初期の論理実証主義批判と、後の思想史研究が異なる行為として見られがちなのは、バーリンのこの独特な哲学観が真に受け止められてこなかったためと思われる。

4. ヴィーコの知識論

ジャンバティスタ・ヴィーコは1668年に本屋の息子としてナポリに生まれ、1744年に同地で死んだ、イタリアの修辞学者・法学者・思想家である。彼の人生をバーリンは以下のように評する。

ヴィーコの生涯とその後の運命は、三文小説と片づけられてしまいそうな筋書きが現実にあった場合のおそらく最上の実例であろう。独創的な天才を具えた男が、然るべ

³⁰ CON, pp. 76-7./回想、117 頁。

³¹ なお、バーリンのヴィーコ論には『ヴィーコ』（上村忠男著、岩波書店、2009 年）や『ヴィーコ入門』（ピーター・パーク著、岩倉具忠/翔子訳、名古屋大学出版会、1992 年）で指摘されているように、異議の無いものではない。しかし彼の思想を理解する上では、解釈上の不備は別の問題であるので、本稿では取り扱わない。

³² バーリンは哲学史に関して次のように述べている。「筆者自らが哲学の研究者でなければ、彼が哲学の問題そのものについて考えたのでなければ、何故、誰かがこのようなことを考え、このような問題で苦しんだのか、さっぱりわからないでしょう。哲学者たちがどんな問題に答え、あるいはどんな問題を分析し、あるいはどんな問題を論じようとしていたのかを、真に把握できないでしょう。単純に書き直すだけです——デカルトはこう言い、スピノザはああ言い、しかしヒュームはどちらでも違っていると考えたという風を書くでしょう。それはみんな死せる言葉です。あなた自身が哲学の問題を考えつめて眠れぬ夜をいく夜も過ごさなければ、哲学というものが存在していることさえも、理解できないでしょう。哲学とは何であるのか、それ自身が一つの哲学の問題です。」（CON, pp. 23-4./回想、42-3 頁。）

き時代より早く生まれすぎ、貧と病の内に苦悩を迫られ、生前は誤り解されて概ね無視され、死後も（僅かにナポリの法学者数名の外には）全く忘れ去られてしまった。そして遂に多年ののち、発掘され陽の目をみ、愕然たるイタリア国民に、その国の生んだ最大の思想家の一人として喝采を浴びた時も、大幅に誤伝、誤解されるに止まり、そして今日でさえ当然受けるべき敬意を受けていない³³。

しかし、前述のようにヴィーコの最大の功績は、「文化」という概念を作り出し語った人物として、バーリンは彼の思想を高く評価する。彼の思想の基点は、デカルト的知識論への反抗にある。デカルトは、方法的懐疑によって得られた明晰判明で単純な真理を出発点とし、数学と同様に、そこから演繹を行うことで真の知へと到達できると考えた。こうしたモデルは、確かに数学や自然諸科学には適用できるとしても、人文諸科学には適用できず——それゆえ、デカルトは、歴史などの人文諸科学をつまらないものとして切り捨てた——、真の知識へのモデルとしては不十分であるとヴィーコは考えたのである。

ヴィーコが生きた当時主流であったデカルトの認識論の核心は、われわれは反論の余地のない誰にとっても自明で単純な明晰判明な観念や概念から出発して、数学公理のように演繹的に観念を用いることで真の知へといたれるというものであった。ヴィーコはデカルト学派らの数学や自然科学における数々の功績を認めながらも、彼らがあらゆる物事を数学的手法で知りうるを考え、また歴史や法学といった人文諸科学を軽視するのに反感を覚え、また哲学はなぜ人間は現在のように考え、感じ、行動し、生きるようになったのかを明らかにしなければならないとヴィーコ自身が確信を抱くにつれ、批判へと向かっていく。

ヴィーコはデカルトの第一真理である「われ思う、ゆえにわれ在り (ego cogito, ergo sum)」は、われわれが思考することに関する知識 (scientia) ではなく意識 (conscientia) を述べているに過ぎないと見なす³⁴。ヴィーコはスコラ哲学に再三見られる「原因を関した (per causas)」知識を他の知識よりも優れたものとする。それは、われわれがある事物を完全に知っていといえるのは、今ある形とその属性を知っているだけでなく、なぜそのような形であるのか、どのようにそのようになったのか、もしくはならされたのかを知ってはじめてそういえることになる。デカルトの第一真理は、なぜわれわれが思考しうるかの原因を、つまり

³³ TH, p.21./試論、35 頁。

³⁴ ジャンバティスタ・ヴィーコ、『イタリア人の太古の知恵』、上村忠男訳、法政大学出版局、1988 年、46 頁。

いかにして思考が作り出されたかについて何もわれわれに知らせるところがないゆえ、知識ではない。デカルトが賞賛した数学的知識がわれわれにとって確実なのは、われわれがその原因を知っている、つまり数学それ自体われわれが作り上げたものであるために、確実なのである。ヴィーコはデカルトの明晰判明という基準に代わって、「真理の基準ないし尺度は当の真理自体を作ったということである」³⁵、つまり「真 (verum)」は「作られたもの (factum)」であると定義付ける。それゆえ、われわれは外的世界に関して数学のような真なる知識に至ることはできない。なぜならわれわれは世界を作り上げたのではなく、「ままならぬ事実 (brute fact)」として与えられているに過ぎない。外的世界に関して人間が知りうるのは明証的にではなく、せいぜい「確実性 (certum)」に至れるだけであり、真に知るのそれはそれを生み出した神のみである³⁶。数学的命題は、なぜ真理性を保持しうるのか。それは数学が「作られたもの」であるからに他ならない。ゲームのルールのように、我々が知り得ぬ「ままならぬ事実」によることなく作られた、人工の構築物であるからである。それゆえ数学は何一つ我々に事実についての知識を与えることはない、我々が作り上げたその他のルールや小説といったものが、それ自体実世界を叙述していないのと同じように。もし、数学を力学などに応用したならば、それは不確実さを増すことになる。なぜなら、我々にとって不十分にしか知り得ない、けして「真なるもの」を知り得ない、外的世界が要素として入り込んでしまうからである。そうだとはいえ、数学的真理は「作られたもの」であるために「真」であり、先験的な真理であり、反論の余地なく証明されるものである。

こうした真理観に基づいてヴィーコは新たな知識のタイプを構想することとなる。旧来の知識、演繹的知識——論理学や文法、数学のような「真」の知識、先験的知識を生み出す知識——と、経験的知識——観察に基づき仮説・実験・帰納的推理によって精錬・拡張される、人間が持てる外的世界への蓋然的知識——、神学的知識——信仰や啓示、理性的直観に基づく知識、ヴィーコにおいてはプラトンが保持していた知識——の三つにヴィーコは「歴史的知識」とでも呼べるものを付け加える³⁷。この知は、「経験的である点で先験的知識と異なり、新しい事実の知識を与えるという点で演繹と異なり、存在し生起するものの空間的・時間的位置を知らせるのみならず、なぜその存在物がそのような形になったのかまでを、すなわちある意味で「原因に関して」知らせるという点で外的世界の知覚的

³⁵ 同上、44 頁。

³⁶ TH, pp. 30-41./試論、49-67 頁。

³⁷ TH, p. 41, pp. 129-30./試論、67-8 頁、213-4 頁。

知識とも異なるもの」である³⁸。

ヴィーコ自身はデカルトの明晰判明な知というものの存在自体を否定することを意図したのではない。もしある命題の真偽がたった一つの基準で図られ、単純なものに分析されることにのみ存するのならば、われわれの数学のように数量的に扱うことのできない日常的経験の大半は個人的意見の領分に追いやられてしまう。確かに日常的な知識は「真」に関わる知識ではないかもしれないが、それでも「確実性」に関わる知識であり、暫時的な訂正や修正が必要なものではあるが、人々が必然的にしたがって生きざるを得ないものであり、到底「真」の知識だけで人間は生きていくことはできないとヴィーコは考えたのである。れわれが人間の行動を判断するさいには、動機・希望・願望に照らし召しあわせて判断するが、こういった仕方は人間以外には適用できない。自然科学は一個のテーブル、一本の樹、一匹の蟻を見て記述し情報を集め、それぞれに対し物理学、植物学、昆虫学を打ち立てる。しかしそれらは、あるものがテーブルや樹に見えるということはどのようなことなのか、それらが行動し、今ある形をしていることはどのようなことであるかはわれわれに告げるが、テーブルがテーブルとしてあるということがどのようなことであるかは説明できない。一方われわれは人間に関して、その人が人間として見え、行動することがどのようなことなのかに加えて、人間であるということはどのようなことなのかも知っている。もしデカルトのように「真」の知識が自然科学によるものしかないのであればとしたら、人間と自然は同一のものと見なされ、われわれの日常的な経験や知識といったものが不自然なこととなってしまふであろう³⁹。このような知識はギルバート・ライルの「あることを知る (knowing that)」や「やり方を知る (knowing how)」といった二つの知識のいずれの意味とも違う知識であるとバーリンは評する⁴⁰。またこの知識への気付きは後の自然科学 (Naturwissenschaft) と人文科学 (Geisteswissenschaft) の区別、事物を「知る (Wissen)」ことと事物を「理解 (Verstehen)」することの区別の走りとする。

ヴィーコがこのような知識の存在に気づいたのには、16世紀のローマ法学に関する論争に起因する。当時の多くの法学者は、「世界中の人間が行為するに当って、測るべからざる価値のある、永遠で普遍的な真理の数々は、偉大なギリシア・ローマの思想家には既に

³⁸ TH, p.41./試論、68 頁。

³⁹ TH, pp. 42-3./試論、69-71 頁。

⁴⁰ TH, p. 131./試論、218 頁。またライルの知識論に関しては The Concept of Mind(The University of Chicago Press, 2002)の第2章を参照してもらいたい。

知られており、従って十分努力すれば、再び発見できるものだ」と信じられていた⁴¹。完全なローマ法を再現するために数多くの労がとられたが、それは本来望んでいたのとは異なる結果を導き出すことになった。一つ目は、研究対象であるローマ法——また宗教・政策・個人や民族の行為——を正確に理解するためには、それが用いられた文脈としての社会状況や起源を理解する必要がある。つまり歴史に目を向ける必要がある。しかし、ヘロドトスのような叙史的歴史記述は、当事者のものでは偏見が入り、そうでなければ確実性にかける。その代わり信頼したものは、古の記念物や制度——古文書・言語・風習・法・貨幣・芸術・俗信——を基にした、言語学であり、それを通じてのみ我々は真の古代の姿に到達できるのである⁴²。こうした、言語学通じて、古代ローマの状況を正確に忠実に描こうとするにつれ、それは当時の人々が想像していたよりも、異質で親しみのない社会が現れることとなった。彼らが感じていた、ローマへの親しみやすさは、中世の時代によってそうなるように歪められたからに過ぎなかったのである。この事実から、古代社会とは、我々の社会にある程度似てはいるため、まったく分からないこともないが、權威を振るうにはかなり違い、不十分な社会である。その内には、独自の独立した構造と発展パターンを有している。我々がそれに見せられるのは、その社会が異なっており今とは両立不可能な価値を有しているためである。こうしたことから、文化という概念、つまり「文化とは、ある社会の芸術とか技術とか思想とか、別々に切り離して攻究し得るものというよりは、むしろ、法・詩歌・神話や、家庭生活・経済構造・精神活動の形態、つまり一つの社会、一つの伝統、一つの時代の多種多様な行動分野全てに、等しく発露している中心的スタイルとして、研究すべきもの」という概念が生まれる⁴³。そして、このローマ法研究の事実から次のように結論付けることができる。

もし全盛期のローマやギリシアが、現代——ルネサンス後の——西欧とまったく似ていないとしたら、同じく本物で、同じく発達した文化が、二つ以上あり得る、そしてそれらの文化が甚だ異質で、両立もしなければ公約数も持たないことがあり得ることになってしまう。これは真正の多元論を意味し、人間はどこでもいつでも同一不変の本性を有し、それは自らの充実を求めて同一の目的を追求する、これこそ人間の本質

⁴¹ TH, p.205./試論、248-9 頁。

⁴² TH, pp.151-8./試論、251-262 頁。

⁴³ TH, pp.162-3./試論、260-270 頁。

を成すものに他ならない、と言う説を、公然と反駁することになる⁴⁴。

さらに、ヴィーコは自身の「真なるものは作られたものである」という基準から、文化に対する研究、つまり人文学を「人間活動の全分野の内容と形式との双方——技芸と学術、慣習と法、いやあらゆる生の形式と人間関係、それらが、時に記号で時に文字で、原始的にまた文明的に、感情的にまた内省的に、具体的に抽象的に、集団的に個人的に、古碑、古記録や祭儀のうちに表現されている——に関わるものであるから、この偉大な領域は、その作者である人間には、他のいかなる領域でもあり得ない具合に、解る」と確信し、自然科学に勝るとも劣らない知識であると評する⁴⁵。こうした知は、「純粹に人工的産物の演繹的・形式的「学」と、所与の、動かし得ぬ、完全には解しかねる「ままならぬ」自然に対する科学的・帰納的乃至実験的・知覚的な「意識」との中間に位置する」知識である⁴⁶。

ここで前述した、バーリンの「経験的・帰納的」、「形式的・演繹的」、「哲学的」という学問分類を思い起こしていただきたい。少なくとも彼が学問領域をこのように区分したのには、ヴィーコの知識論が基礎になっているといえるであろう。なれば、彼が客観的・普遍的価値の存在についてわれわれが知っているというとき、その知り様はヴィーコにおける歴史的知識的な仕方を知っていると理解していたといえる。少なくとも、ある価値があるということをわれわれが知っているとき、それは自然科学のように観察によってのみ知っているのでもない、何らかの原理や規則にしたがって導き出されたものとしてのみ知っているのでもない。次節では、ヴィーコ思想からどのような知識論をバーリンがくみ出したかのかを詳しく見ていきたいと思う。

5. 「歴史的知識」

バーリンはヴィーコの「歴史的知識」を以下のようにまとめる。

この種の知識は、他の文化の精神生活に、さまざまな物の見方や生き方に、「参入することによって生まれる。それは想像力 *fantasia* の活動によってのみ可能なのである。

⁴⁴ TH, p.164./試論、271-2 頁。

⁴⁵ TH, pp. 46./試論、75 頁。

⁴⁶ TH, p.48./試論、80 頁。

ヴィーコの云う想像力とは、社会変化成長の過程と、人々がその過程を表現しようとする象徴活動の中にも平行しておこる変化発展と、この両者を相関させて、むしろ前者は後者によって伝えられると考えることによって、変化過程を看取する方法なのである。というのは、象徴体系は、それ自体が象徴する現実の本質的部分であり、現実と共に変化するものなのだから。表現の手段を理解することに始まり、それら手段が前提しかつ表現する現実像に達せんことを求めるという発見法は、歴史的眞実についての一種の超越論的演繹法（カント流の意味で）である。これは従前のごとき、変化する外観を通じて不変の現実に到達する方法ではない。体系的に変化する表現様式を通じて変化する現実——人間の歴史——に至らんとする方法である⁴⁷。

まず、ヴィーコにおいてわれわれが生きる世界は二重的世界である。一方で「確實性」が支配する、われわれが知覚し自然科学の対象とする物の世界が存在し、もう一方には人間にとっての「眞」が支配する人間が作ったものの世界が存在する。このとき「作る」とは「意識的な努力、すなわち、自分にとっての世界の意味を説明し、世界のうちに自分を見出し、自分が必要とし、欲求するものを世界から獲得し、目的に対し手段を適用し、自分の構想を表現し、また、個人的であれ集团的であれ、自分が見、感じ、考えたことを叙述するための熟慮を伴ったさまざまな試み」である⁴⁸。この試みによって作られてきた様々なもの——古文書、言語、風習、法、貨幣、芸術、俗信、神話、諸制度——を通じて、われわれは各時代の諸個人や諸集団の内に「創造的構想力（fantasia）」を行使することで「参入する（enter）」ことができ、外側から「知る（Wissen）」のではなく内側から「理解（Verstehen）」することが出来る。バーリンはヘーゲルの言葉を借りて、ヴィーコは「われわれはすべての「即自」——行為者が外側から観察したもの（自分自身の精神状態や肉体状態でも）を——「対自」——自らの目的を持った「靈的」行動の同化しうる一要——に転換しうる」と想定していたと捉える⁴⁹。端的に言えば「理解とは、だれかを理解することである。事物や事件や事実、そのものとしては理解不可能であり、ただ記録や記述することだけが可能である。これらのものは、わたしたちに語りかけてこないし、目的を追求しているわけではないし、行為や努力をしているわけでもないからである。それらはただ起こり、あり、

⁴⁷ TH, pp. 11-2./試論、17-8 頁。

⁴⁸ AG, p.115./選集 3、90 頁。

⁴⁹ TH, p. 135./試論、224 頁。

存在するだけで消えていく。理解とは、語る声を理解することである⁵⁰。」

ではなぜ人々が作り上げてきた様々なものを読み解くことが、それを作りそのうちで生きていた人々の精神へと入り込むことになりえるのか。第一にヴィーコは人間の「精神の声 *voci mentali*」がどこでも等しい、つまり「基本的シンボルや概念は、どの国民にも共通であり、人間の本性に適った恣意的でない、組織としての規則性を体現している——人間の集団が、時間・空間のうえでどれほど距つていようと、類似の条件には、類似の必要から発するものである限り、類似の対応をしめす」と考えていたために、今のわれわれのありようから類推的に理解できると捉えていた⁵¹。そして、ヴィーコにとってもそしてバーリンにとっても核心的なのが、「思考と記号は一つである」というテーゼである。「才能 (*ingeneum*) は言語によって形成されたのであって、言語が才能によって形成されるわけではない」というヴィーコの確信から、バーリンは次のように捉える⁵²。

人間はその感情、態度、思想を、記号で具体的に表現する。これらの記号は、自己表現の自然な手段であり、後世の人々を誤らせたり楽しませたりするためにこしらえ上げたものではない。従って記号は、その担い手となっている精神や観点の信頼すべき証拠でもある、もしそれを解読するすべを知ってさえしたら。言語は、ものを考え、さてそれからそれを表現する手段を捜し求めた人がわざわざ案出したものではない。思想と、それを表す記号とは、頭の中でも、分離不可能である。われわれはただ話したり書いたりする時に記号——言語であれ形象であれ——を用いるのみではない、考えるときにも、いや、記号を持つてのみ考えるのだ。思考と言語は一つである。言葉と言葉の使い方から、使っている人の頭の働き方、態度、見解を推測できる。……つまり、人間は話し書く伝統の中に生まれつくので、その伝統は人間の精神によって作られもするが、同じくらい精神も作る、というのである⁵³。

つまり、われわれはある一定の言語を持った社会なりに生まれ落ちてくる以上、その思考

⁵⁰ TH, p.298./北方、73 頁。

⁵¹ TH, p.133./試論、220 頁。例えば、ヴィーコは「神々」、「家族」、「英雄」、「前兆」、「父権」、「犠牲」、「権利」、「命令」、「権威」、「征服」、「勇気」、「名声」などをすべての民族に共通する観念、すべての人間が生きる上よりどころとした基本的語集であると捉えていた。

⁵² ジャンバティスタ・ヴィーコ、『学問の方法』、上村忠男・佐々木力訳、岩波書店、1987 年、71 頁。

⁵³ TH, p.62./試論、103-4 頁。

や行動は言語によって規定され、しかし一方でわれわれにとって「ままならぬ事実」としてある自然世界や他の人々との関係とを、言語によって表現し、言葉を作り出していく。それは一種の循環をなしており、言語が無ければわれわれはそもそも思考それ自体が不可能であるが、現実との関係からわれわれは思考を規定する言語作り出し、または修正していくこととなる。言語は単に言葉以外の何かを描写したり指示したり表したりするだけのものではなく、言葉自身も行為であり行動の本質的要素である⁵⁴。バーリンは次のように説明している。

どの言語も、生の様式である。生の様式は、経験のパターンにもとづいており、このパターンそのものは批判の対象となりえない。そうした批判的吟味を行うためのアルキメデスの点、すなわち経験のパターンにとっての外部は、誰にも見出せないからである。せいぜい、なしうることといえば、経験のパターンを表現している象徴的なものの吟味である。なぜなら思惟とは象徴を使用することであり、思惟は象徴に応じて働くのだから。とりわけ内容と形式を分離することはできない。すなわちコミュニケーションの媒体をなす要素のすべてが、互いに「有機的」に関連し合っている。そして意味とは、究極的に分析不可能な個々の全体のうちにこそ存しているのである⁵⁵。

それゆえ、過去のものであれ、ある文化の言語、話し言葉や書き言葉だけでなく、制度や法といったあらゆる象徴的なものを調べ理解することは、その言語のうちで生きた人々の思考、内面を理解していくことと同義である。そのようなものとして言語を捉えるヴィーコとバーリンにおいて、たとえそれが太古の明確な言語体系を持たないような人々に対してでも——困難を伴う作業にはなるものの——、それがなにかしらの形で知られうる限りは、われわれは「参入する」ことが可能であり、「理解」することが出来るのである。

この「思考と言語の一致」というテーゼは、バーリンのロマン主義研究において共通して論じられる論点の一つである。少なくとも、ヴィーコにその始まりを、そしてヨーハン・ゲオルグ・ハーマン、ゴットフリート・ヘルダー、アレクサンドル・ゲルツェンといったロマン主義的思想家らに共通して見られた見解としてバーリンは読み取り論じている。

例えばハーマンにおいては次のように論じられる。あらゆる一般命題は信念に基づいて

⁵⁴ TH, p.71./試論、118 頁。

⁵⁵ TH, pp. 359-60./北方、184 頁。

おり、抽象は恣意的である。自然にはア・プリオリな形式など存在せず、我々は習慣や意図に従って経験世界を判別する。物事はあるがままにあるのであり、それを受け入れること——つまり直接経験——なくしては、知識は存在しえない。物事は理性によって証明されるようなものではなく、それ自体として経験されねばならぬもので、理性に先立って存在するものである。そういった信念に基づいて初めて、理性は意味を持ち、それ以前に存在する現実と言うものに基づくことによって、合理的な体系などを築くことができる。だが、こうした体系を構築している数々の抽象概念は、「思惟されたもの (entia rationis)」に過ぎず、何一つ実在の事物を指し示すことのない恣意的な虚構である。哲学者達は、「言葉 (Wort) を概念 (Begriff) と、概念を事物そのもの (Ding selbst) とみなす」ことによって抽象概念を物象化し、それを基に体系を築くという愚を冒しているのである。こうした過ちは結局、個々人や世代によって異なるために多様で華やかな現実世界を画一的なものに押し込もうとしている⁵⁶。論理的関係や存在論的紐帯で、永遠の本性が内在的に結び付き合っている世界などは存在せず、当然それを映し出す理想的な言語など存在しない。世界はただ諸事物と人々、それらの事実上の関係からのみ成り立っている。それは我々の日常経験によってのみ明証に示され、経験の外部には何もないのである。「実際に存在するのは感覚の流れのみである⁵⁷。」デカルト的二元論は、そうした経験の統一性を無視し、自分にとって都合のいいラベルを現実の一側面に貼り付けているに過ぎないのである。また、啓蒙主義者の永遠なるものを作ろうとする試みは、敬虔なルター派キリスト教徒であったハーマンにとって、無限の創造力で神が作られたこの偶然的な世界を、有限な人間の創造力が作った虚構的な必然的世界に閉じ込めることであり、それは瀆神的行為であった⁵⁸。思惟とは象徴の使用、つまり言語である。使用される象徴が、視覚的であれ聴覚的であれ、いかなる感覚器官によるものであれ、それは思惟に不可欠なものであり、象徴を欠いた思惟などと言うものは存在しない。啓蒙主義者達は、思惟と言う独立の活動過程があると誤った想定を抱いているのである。我々は言語で思惟するのであり、純粋な思惟を言語に翻訳するのではない。また象徴的なものは不変的なものではなく、個人的・社会的・歴史的要因によって変化しうるものである。思惟は言語と同時に、外部のもろもろのもの——神や自然や他者——への応答によって変化し発展する。それゆえ外部のものとの応対、コミュニ

⁵⁶ TH, pp. 283-8./北方、47-55 頁。

⁵⁷ TH, p. 321./北方、113 頁。

⁵⁸ TH, pp. 290-2./北方、60-3 頁。

ケーションという観点に立たない限り、その人が何を考えているのか理解し得ない。過去から今までどのような応答を経てきたのかを理解しなければ、その人がどのような人なのか理解できない⁵⁹。換言するなら、「人間は、ある意味で自己自身を構築しているもろもろの関係の文脈においてのみ、自己が何であるかを自覚するようになる。」「そして関係とは第一に、神、他の人格および自然との関係であり、次いで、これらの関係から人間自身が構成したもの、たとえば制度、学問、技芸、生活様式、希望そして理想との関係である⁶⁰。」客観的構造が存在し、論理的に完全な言語がそれを反映していることはありえない。それゆえ、普遍的に妥当な命題を希求することは無意味である。規則は不変的ではなく一時的で、役に立たなければ破棄されるものである。理論上の問題は、普遍的で恒久的な妥当性なものの存在を狂信することに起因する。こうした観点にたてば、哲学は現実を認識し判断する方法ではなく、言葉についての言葉——二階の判断——であり、言語使用や象徴使用に関する批判である⁶¹。

このような思考の基底となるもの、われわれの経験を可能とするものとしての言語という言語観を持つゆえに、バーリンは事実に関する問題と事実をわれわれが知るにいたる方法に関する問題とに区別をしいたカントを高く評価し、またそれをもってヴィーコの「歴史的知識」への方法論を超越論的演繹の一種として理解するのである。それは、カントのいわゆる理性批判の言論的転回を目指すものであるともいえる⁶²。ただいかなるものにも色づけされたことのない、事実以外の何ものでもないような事実のみで構成された世界にわれわれは生きていないし、また同時にそういった諸事実にまったく影響されたことの無いような純粋な思考の世界にも生きていない⁶³。常にその相互的連関のうちにわれわれはあり、その一方からのみ見ることは世界のありようを歪めてみてしまうことになるのである。われわれは規則や原則なしではやっていけないが、我々は絶えずそれを現実の様々な変化に応じて修正し続けていかなければならない。そうでなければ、規則や原則にたぶらかされ、一見独特で複雑で不揃いではあっても、具体的な経験が示してくれるものを踏みにじってしまう。それを感知する能力をバーリンは卓越した歴史家の能力、そして才覚ある政治家

⁵⁹ TH, pp.315-6./北方、105-6 頁。

⁶⁰ TH, pp.320-1./北方、114-5 頁。

⁶¹ TH, p.320./北方、113 頁。

⁶² 森達也、「バーリン政治思想における哲学的構想——「オックスフォード哲学」期を中心に」、169-74 頁。

⁶³ L, pp. 55-6./自由、99-101 頁。

の持つ能力として賞賛する⁶⁴。このような意味において、ロバート・コスチがバーリンの哲学的試みを、ロマン主義的経験主義とカント的普遍主義を統合しようとしたものであると評したのも理解できる⁶⁵。

「歴史的知識」とはこうしたわれわれの思考を可能とするその基点としての言語を、その発生の歴史研究を通じて理解し知ることである。その試みこそが、バーリンにとっての哲学的試みである。彼は次のように言う。

哲学は経験的研究ではないことになる。それは現在存在するもの、これまでに存在したことのあるもの、今後存在するであろうもの、についての批判的考察ではない。こうした事柄は常識的知識や信念により、また自然科学の方法によって処理される。哲学は数学や論理学のような形式的演繹の一種でもない。哲学の主題は大部分は経験的事項ではなくて、経験的事項を観察する仕方、経験を考察し分類するとき用いられる永続的ないし半永続的諸範疇である。目的対機械的因果関係、有機体対単なる混合物、体系対単純な共存関係、空間的-時間的秩序対超時間的存在、義務対欲求、価値対事実——これらは範疇であり眼鏡である。その中には人間の経験そのものと同じだけ古いものもあり、もっと一時的なものもある。より一時的な範疇を対象とする場合には、哲学者の問題はより動態的歴史的な姿をとる⁶⁶。

6. 「歴史的知識」に基づく価値の「客観性」と「普遍性」

バーリンの価値の客観性や普遍性への確信を裏付けるのは、こうした「歴史的知識」の理解である。それは経験的に実証的によつてのみ表されるものではなく、また数学の公理のように演繹的形式として非経験的に存在するものでもない。まず言語の歴史性という観点を取り、「言語の対応説」を放棄しているバーリンにおいては、そもそも「客観」や「普遍」という言葉があるからといって、それはまさしく実在する客観的なものや普遍的なものを指示しているからそうなのではない。確かに「客観的」・「普遍的」とされるものは、実際的には何かを指し示してはいるものの、それが何かは歴史的に作り上げられてきたも

⁶⁴ SR, p. 22

⁶⁵ Robert Kocis, *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1989, Chapter 1.

⁶⁶ CC, p. 9./選集 2、248-9 頁。

のである。われわれは「客観」とか「普遍」——そしてその対である「主観」や「個別」——という語なしには物事を論じることが出来ないが、それらは世界を眺める枠組みとして機能するだけであり、その内実は常に多様でありうる。たとえ「普遍」的な価値があるとしても、それは実際的にそういったものがそのものとして実在することを指示しているのではなく、我々にとって「普遍」的と捉えなければならない、そういうものとして捉えられなければ、あらゆる価値に関する判断が無意味となるようなものがあることを意味しているのである。

バーリンにおいて、「普遍」や「客観」の問題は、端的に言って質の問題ではなく、程度の問題である。ハーマンにおいては「必然的」なものは相対的に安定しており、「偶然的」なものは相対的に移ろいやすい」とあるように、あるものの普遍性や客観性を基礎付けているものは、それが他のものよりも長く我々の認識の根拠となり続けてきた、ただその点だけによっている⁶⁷。「安定性」に関してバーリンは次のように述べる。

「安定性」は程度の問題である。われわれのカテゴリーはすべて、理論上は、変化するべきものである。物理学のカテゴリー——たとえば通常の知覚的空間の三次元・無限大とか、時間的経過の不可逆性とか、物的対象の多様性・加算性とか——は、おそらくいちばん固定的なものであろうし。しかしこれらのもっとも一般的な諸特性における変動だって、原理的には認められるのである。(中略) 価値のカテゴリーはこれらのものよりはずっと流動的である。そのなかでも、趣味はエチケットの諸規則よりも変動しやすく、またこのエチケットの諸規則は道德の基準よりも変わりやすい。それぞれのカテゴリーのなかで、他のものよりもより変化しやすい傾向の概念があるように思われる。そういう程度の差異がはっきりして、いわゆる種類の相異になるまでなるようにされたら、われわれはより広く安定した特性を「客観的」、より狭くより不安定な特性を「主観的」というようになるであろう。それでもやはり、両者の間に明確な断絶が、境界線があるわけではない。諸概念は、「永遠」の規準から浮動的・瞬間的な反応まで、「客観的」な真理や規則から「主観的」な態度まで、連続的系列をなしており、多くの次元で、時として思いもかけないような角度で相互に交叉しているのである⁶⁸。

⁶⁷ TH, p. 291./北方、60-1 頁。

⁶⁸ L, p. 144./自由、259 頁。

前述したように、バーリンは「一元論」的に永遠普遍の真理や原理を求めようとする「安全性の追求」という誤謬を、多くの哲学者達が犯していると非難したが、しかしそれはわれわれにとって思考の足場となるようなものが全くないということを意味したものではない。「人は現に在るように在る、特定の歴史の脈絡の中にいるのだ。その時代や場所で行われており、発展の法則に支配されている、特定の社会的・心理的・知的・感情的カテゴリーからは、何びとも逃れられない」⁶⁹と主張するように、たとえそれが原理的には歴史的に変化する、偶然的なものであったとしても、今のわれわれにとって普遍的・客観的価値として感じるものはそういうものとして感じるのである。もしそのようなものがなければ、そもそも我々は世界を何か意味あるものとしてみることにそれ自体が不可能となってしまう。客観的で普遍的なこととして理解されるからこそ、それに基づいてわれわれはあらゆる他のことをについて判断できるのである。規範は他のものを正当化するからこそ規範であり、もし他のものによって正当化されるのであるならば、それは規範足り得ない。客観的・普遍的とされる価値はそういったものであるからこそ、規範として機能しわれわれの思考を基底するのである。それゆえ規範は正当化を必要とするものではなく、また「権利上の (de jure)」の問題ではなく、「事実上の (de facto)」の問題である⁷⁰。もし、本当に客観的や普遍的というものは無く、なんら意味を持たないものであるならば、その対となる語「主観的」や「個別的」という語も意味を成さないこととなる⁷¹。

本稿冒頭での引用のように、勇氣は大多数の場所と状況で大多数の人間がほとんどいつも現実に共有しているような価値であるため普遍的価値であるとバーリンが述べる時、それは勇氣という言葉が過去の史料に多数見られたとか、今現在のわれわれが勇氣を価値あるものとして实际的に経験し、その価値を共有して認めうるということだけを述べているのではない。勇氣というものが長い時代広い地域において、その内実の差異がどのようなものであろうとも、賞賛され求められるべき目的として、人々の行動や社会を既定する基本的一要素としてあり続けた。つまり、認識の基礎として思考を導き、世界認識の枠組みとして働いてきたものである。それゆえ、勇氣は人間にとって普遍的と呼ぶにふさわしい価値を持ちうるのである。例えば現代において、新たな事業を打ち立て、新規市場を開

⁶⁹ TH, p.125./試論、206-7 頁。

⁷⁰ CON, p. 113./回想、169 頁。

⁷¹ L, p. 150./自由論、267 頁。

拓し、グローバルな市場でベンチャー企業を起こし、多大なる業績を上げるような人は勇氣ある人として称されうるであろう。しかし、江戸時代中期に武士の心構えを記した『葉隠』においては、「勘定高いものは意気地のないものである。そのわけは、勘定というものは損得を考えることであるから、勘定高いものはいつも損得の心があるのである。死は損、生は得であるから死ぬことを嫌うので意気地がなくなるのである」とあるように、むしろ経済活動に専念する人は勇氣の無い人として評価され、その逆こそが勇氣ある人として理解される⁷²。またプラトンの『国家』では勇氣ある人を「その人の＜気概の部分＞がさまざまな苦痛と快樂のただ中であって、恐れてしかるべきものとそうでないものについて＜理性＞が告げた指令を守り通す場合」と定義されている⁷³。このいずれにおいても、「勇氣」が何であるのかの内実は異なるが、だからといって各時代時代の人々が一度も「勇氣」といったものを求めたことは無かったとか、その定義づけの仕方が我々の理解しているものとは違うために過去の人々は「勇氣」を求めていることにはならないなどということは出来ないであろう。バーリンは「人間にわかる「実質 (substance)」は単一だが、その発展の「様態 (modes)」は多様であると」捉える⁷⁴。われわれは勇氣という価値それ自体は勇氣という一つの価値としてでしか捉えることはできない、一度それが勇氣あることとして理解されたのであるならば、それはそういうものなのである。違うのは、その「様態」だけであるという点である。そうでなければ、もしある歴史家や文化人類学者なりが、異なる文化の人々の行為を勇敢であるとか勇氣あるとか評するとき、それは単に自身の文化的背景からだけそうと評価しているに過ぎず、時代錯誤を起こしているとすべからう言えるであろうか。また翻訳家が「courage」や「bravery」を「勇氣」と訳すようなとき、それは全く恣意的に一方の文化から他方の文化を眺め、なんら根拠も無く自身の文化の語彙を相手の語彙に当てただけなのであるであろうか。前述のようにバーリンもヴィーコ同様に、人間である限りたとえ時代や場所、風土が変わろうと何らかの類似性があると捉えている。

多様性は無限ではなりえない。なぜなら人間の本性は、どれだけ多様で、変化に富むとしても、およそ人間的と呼ばれるのであれば、何らかの種としての性格を有しているに違いない。これは、それだけ一層全文化の間の差異を認容するものである。ある

⁷² 『日本の思想 9 甲陽軍艦・五輪書・葉隠集』相良亨編、筑摩書房、1969年、285頁。

⁷³ プラトン、『プラトン全集 11 クレイトポン 国家』田中美知太郎訳、岩波書店、1976年、321頁。

⁷⁴ TH, p. 56./試論、92頁。

被造物が何を目指しているか、その行動においてどんな種類のルールに従っているか、その身振りは何を意味しているかを、われわれがもはや理解できなくなるような限界がある。そのような状況の中で、コミュニケーションの可能性が絶たれた時、われわれは錯乱とか不完全な人間性とかいう言葉を使う⁷⁵。

だからこそ、たとえ言葉の「様態」が異なろうともその「実質」を捉えられる限りにおいては、われわれはいかなる時代であろうとも「勇気」ある人を、「勇気」ある人として理解でき、賞賛することができるのである。バーリンにとって普遍的・客観的な価値は、こうした過去や現在のあらゆる人々のコミュニケーションの可能性の基礎をなすものであり、限界付けるものである。もしその枠から外れれば、もはやわれわれはそのことについて語ることも理解することもできなくなる。おそらくせいぜい記述することが精一杯であろう⁷⁶。それもこれも、言語はすべからく人が作ったものである以上、同じ人であるわれわれには理解できるのである。言語表現の限界それ自体が人間の種としての限界であり、決してそれを越え出すことは無い。しかし、それはただ限界を示すだけでなく、実践的にはわれわれの思考の基礎をもなすものである。こうした理解可能性やコミュニケーション可能性を担保するものなしに、どうして差異性を論じることが意味をもつであろうか。また、単一の価値においても不可能であるならば、いかにして異なる時代や地域で諸価値間の対立で悩む人の葛藤というものを理解することが出来るであろうか。

要約するならば、バーリンにとって普遍的や客観的といった語に付した意味は、それが示すものが歴史的に長く相対的に安定してわれわれの思考の基礎となってきたこと、またそれなくしてはそもそもわれわれが他者とのコミュニケーションそれ自体が不可能か困難となるということである。バーリンは「善と悪」や「真と偽」という価値判断に対しても、その判断が普遍的・客観的でありうると述べるが、このような理解の下でなければ、一貫して読むことはできない。言うまでもなく、「善とは何か」や「真とは何か」についてバーリンが永遠・普遍の何らかの実体や定義を想定していたことを意味するのではない。それは人間である以上、われわれは諸々の事象や出来事に対して、「それはよいことである」とか「間違ったことである」といった判断を下さない人間はいないであろうし、もし、その

⁷⁵ CT, p. 80./選集 4、71-2 頁。

⁷⁶ このコミュニケーションの限界としての価値の客観性に関しては、森達也氏の「アイザイア・バーリンの倫理的多元論——多元的状况における理解と判断」（『早稲田政治公法研究』第69号、2002年）に詳しい。

ようなことをしない人間がいたとして、われわれはその人を理解でき会話できるだろうか。そういった人を非道德的とか無道德的とか、誤っているとか正しいとか称することが本当に意味を持つのであろうか。たとえ、「善とは何か」などについて意見が一致しなかったとしても、「善」について語るそのことそれ自体が無意味となることはない。その事実こそが「善」といった観念の客観性や普遍性を担保しているのである。

このように、バーリンにおいて「普遍」や「客観」という語は、これまで哲学で論じられてきたような、超歴史的でわれわれの外部に存在する何ものか、永遠で変わることなく誰にでもそうと分かる何ものかを指すものとしては使われてはいない。また普遍的・客観的価値に関してもそうである。しかし、だからといってそれについて語ること、また用いること、論じることが無意味であるとバーリンは考えてはいないのである。それは確かに偶然的で歴史的な産物としてそこにあるのかもしれないが、それ抜きにして、われわれは何事も語れないし、外部にある諸物・諸事象を把握することができない。そういったものとしての客観的・普遍的価値の存在をバーリンは認めるのである。では、このような価値に対する理解を持って、価値判断における相対主義の非難をバーリンはどのようにして免れえるのかを次章で見ていきたい。

第二章 「価値多元論」と「相対主義」―情緒・文化・概念枠を越えて―

前章で論じたような、価値の客観性や普遍性の理解を持って、バーリンは「価値多元論」が相対主義ではないことの、論拠としている。本章ではバーリンの価値性への理解に基づいて、まず情緒主義のような主観主義的相対主義との違いを明らかにしたい。続いて文化相対主義と概念相対主義といったタイプの相対主義とも「価値多元論」は異なることを論じ、その特異性を明確にしていきたいと思う。

1. 「価値多元論」と情緒主義

前章のように価値の普遍性や客観性を理解しているからこそ、情緒主義のような価値的道徳的言明を主観的感情的発言として捉える立場をバーリンは受け入れられないことを再度確認したい。エイヤーのような情緒主義の立場では、「あなたがものを盗むことは悪い」という命題は、「あなたがものを盗んだ」という事実を記述したものにすぎず、その真偽は実際にその人がものを盗んだかどうかで実証的に検証され決まるものでしかない。「悪い」という表現それ自体は何ら客観的ななにもものも示しておらず、命題の本質的としては付け足しに過ぎず、その命題を述べている人が情緒的表現を示しているにすぎない。それゆえ、「ものを盗むことは悪い」ということも「ものを盗むことは善い」ということも、情緒主義からすれば、「ものを盗む」という事実に対して個々人が情緒的に表現したものにすぎず、本質的には同じことを表現していることとなる。違いはその人がその事実を好むか好まないかというだけであり、それ自体は事実は何ら影響を与えるものではない。論議すべきは事実として「ものが盗まれる」ことがあったかどうかであって、それが「善い」か「悪い」ではない。それゆえ、エイヤーは価値の問題に関して争うことはない結論づけるのである。

しかし、これまで見て来たようにバーリンにとって言語とは単に我々の外部のなにもものを表現するだけのものではなく、その使用それ自体が我々の思考や行為を促し限界づけるものである。例えば、ある人が何かを盗むという行為に対して、なにもものにも基づくことなく純粋な意思や思考によってその事実善悪の判断を下し、それを悪いとか善いとかいうのではない。「盗む」ということは、我々がそれを实际的に善いと判断するか悪いと判断する以前に悪い行為なのである。確かにある物事のへの価値観及びその表現は、文化ご

とに歴史的に作られてきたものであり、人為の結果ではある。けれども、我々はある文化の内に、自身が作ったのではない文化の内に否が応でも生まれ、その文化や言語を習得して生きなければならない。それは不可避の前提である。バーリンは価値の源泉に関して、次のように述べている。

諸価値の源泉は実際には、あなたがあなた自身を諸価値に参与させている事である。それは、ある種の実存主義である。人は、諸価値は人々から離れて存在する独立の実体ではないという意味において、諸価値の源泉である。諸価値は客観的な諸目的であるが、しかし人々なしにはいかなる諸目的もありえない。諸目的は人々 (the people) を選び、また人々も諸目的を選ぶ。その両方が起こっている。あなたは自身がすでになんらかの諸目的を持っていることに気がつくが、しかしあなたはそれらを変えることができる。ヘルダーは正しい。文化の流れがあり、あなたはそこに生まれ入るのである。一旦成長すると、あなたはすでに何が善で悪か、正しいか間違っているかを知っている。あなたは愛国心と反逆について知っている。あらゆるこれらのことは、あなたの両親や、乳母や教師によって引き起こされることである。これらがあなたが生き甲斐とする諸価値であるが、しかしあなたはそれらを変えることができる。そして、諸価値はあなたのものではなく、あなたによって創られたものでもない。それらは、人々によって創られたもので、なんらかの仕方であなたに押しつけられるものであろう。あなたはそれらを受け入れるか拒否する。あなたは無意識的に受け入れているのであろうが、しかし依然としてあなたはそれらを受け入れているのである¹。

確かにある時代時代において新たな価値観というものを創造する個人、時代を作ったとしか言いようのない個人というものは実際に存在する。疾風怒濤に強い影響を与えたとされるハーマンにおいては「創造的天才」が高く評価されたとバーリンは解する。ハーマンにとって、創造的な天才が重要なのは、その生が真なる生であるからである。彼にとって、生とは行為、本能への信頼、他者との意思疎通を可能にする理解力の信頼、事物や他者と対峙している確信、生の充実への信頼である。これこそ、創作する芸術家の生であり、天才のみがもっとも完璧な姿を体現する生である。「人間のうちには自由で自発的で創造的な

¹ UD, p. 203.

衝動があり、それは掟知らずで、吹く風のごとく創造をこととする」のである²。こうした天才によって、いままで我々が、気がつかなかったような人間の新たな側面が明らかにされ、新しい価値観が花開くのである。歴史的に偉大とされる人の偉大さというものは、私的な美德によるものでも、道徳的な特性によるものではない。偉大な人が別に道徳的に高潔であったり、感受性が強かったり、芸術的・科学的に才能を有している必要はない。偉大という肩書きに値するのは、それまで個人よっては不可能と思われるほどまで大きく、社会の感じ方・考え方を変え、人類のかなりの部分のものの見方と価値観を永久にかつ根本的に変革する人である。その影響はその人が生きていた時代の趨勢や傾向によってはもたらしえないものであり、前もって想定しておくことの不可能なものである³。バーリンにおいてはヴィーコ、ハーマン、ヘルダーの三者がまさにそういった天才的人物であり、またカントやヘーゲル、マルクス——その影響は善かれ悪しかれ——を、時代を転換していった人物として高く評価する。けれどもこうした天才と称される人々は、全く何もないところからその偉業を生みだしたわけではない。我々は言語を純化したり改造したりすることはできるが、何もないところから言語を創造できない。言語を創造することは、思考することである以上、それは既存の言語なしには行うことができない。今まで作られてきた様々なもの、自身と自身が属する集団——国家、民族、共同体、地域——の「重心 (Schwerpunkt)」や「中心点 (Mittelpunkt)」を発見することによって刺激され、創造が可能となるのである⁴。偉大な人と言えども、乗り越えるべき、乗り越えられた潮流や傾向といったものがあるからこそ、その偉大さ初めて際立つのである。

例えば「ものを盗むのは悪い」ということに対して、「盗む」ということとそれが「悪である」ということの繋がりとは個人の主観によってのみ成立することではない。有名なハインツのジレンマのように、病床の妻のために盗みを行ったからといって、それを行ったハインツ自身は窃盗が悪であることそれ自体を否定したというわけではない。むしろ「窃盗は悪い」ということが動かしえぬ基本的な規範であるために、いまおかれた状況でそれを犯すことは正当化できるのかどうかというジレンマが成立するのではないかと思う。そして、こうしたジレンマ的な状況においてこそバーリンの「価値多元論」という思想が持つ含蓄が意味を持つ。このジレンマに陥っている人は単に窃盗を行うべきかどうかという

² TH, pp. 331-5./北方、133-140 頁。

³ PI, pp. 32-3./選集 2、54-5 頁。

⁴ TH, p. 192, p. 219./試論、321 頁、366-7 頁。

ことだけで悩んでいるのではない。例えば妻への愛や、薬を高く売りつける薬剤師の不正義への義憤、もし妻を死なせてしまったとき失うかもしれない周囲の評価等の様々な価値の間で悩んでいるのであり、何れかの価値を選択したときそれは窃盗という悪行を避けることはできないのかもしれない。このときにおいて、諸価値は選択している本人にとって、両立不可能なものとして経験されるのである。また、そのいずれかの価値が選択されたからといって、その時において本人は優先順位をつけて判断を行っているのであろうが、選択された価値が本人にとっても常に優先することを意味しないし、本人の判断を離れて個々の諸価値が何かしらの基準によって比較されうることをも意味しない。諸価値は諸個人によってどのように取舍選択されようとも、それぞれの価値、少なくともバーリンの意味での客観的・普遍的価値とされるものが他の価値に対してその価値性を失うことはなく共約不可能なものとして存在しうるのである⁵。こうした両立不可能で共約不可能な客観的・普遍的諸価値に囲まれているからこそ、道徳的倫理的諸問題に直面したとき、我々は選択を成さずにはおられず、また選択行為それ自体ができないとき我々は不自由を感じるであろう。

もし情緒主義が正しく、「よい」や「悪い」が個人の嫌悪感の発露以上の物事を意味しないのであるならば、われわれはそもそも道徳的にジレンマに陥ることも無いであろう。しかしながら、価値表現のその一切はある個人だけによって作り上げられたものではなく、個人がそれを望もうと望むまいと諸価値は客観的に存在する。むしろそれらが、好まれるものまたそうでないものとして、選好行為以前に存在するために、何を好み、何を好まないかということそれ自体も意味を持ちうるものでないかと思う。あることが価値あるということは、その人がそれを好むかどうかによってのみ正当化されるものではなく、歴史的に構築され、他のものを正当化しうる客観的・普遍的価値としてあるからこそ、それは価値があるのである。確かにそれは偶然性を免れるものではなく、安定的なものではないかも

⁵ バーリンの「価値多元論」における諸価値の「両立不可能性」と「共約不可能」の観念それ自体は、ヴィーコなどのロマン主義的思想家の文化観に基づいている。我々は異なる文化の内に生きており、それぞれの文化は独自性を持ち、今現在の我々の文化世界の価値観を持ってその優劣を競っているものではない。そしてそれぞれの文化はその時代時代の状況下の中で花開いたものであるのだから、異なる状況下にある我々が他の文化世界の内には生き、同じようにその文化を開花させることはできない。よしんばできたとしても、自身が生まれ育った文化を捨てることなしには、異なる文化の内では生きていけない。それゆえ、第一に「両立不可能性」と「共約不可能性」は諸文化間においてのものであるが、ジョン・グレイが指摘するように、バーリンはそれを無自覚的に、個人の内部、またある一つの文化の内部と三段階において理解し論じている。(John Gray, *Isaiah Berlin*. HarperCollins, 1995, pp. 43-4. 『バーリンの政治哲学入門』、河合秀和訳、岩波書店、2009、50-1 頁。)

知れないが、それ抜きにしてはそもそもわれわれが道徳的に語ることにそれ自体が不可能となってしまうため、それは道徳的生活の基点として存在するのである。バーリンが自身の「価値多元論」と情緒主義的な相対主義とを区別する理由である。

2. 「価値多元論」と文化相対主義

価値の根拠をそれぞれの人が生きている文化によって歴史的に育まれた世界観や価値観に基づき、われわれはそうした世界観抜きには何もかも把握できないとバーリンが考えているのだとしたら、確かに彼は主観的な相対主義者ではないかもしれないが、文化的な相対主義者ではないのかとの疑問が残る⁶。ある価値がその文化の中で醸成されてきたものであり、それ自体として価値を持つものであるならば、われわれは他の文化を全く持って非難したり賞賛したりすることができなくなるであろう。また政治的な実践的問題に関して、どのような立場も文化的な影響を被っていないものが無い以上、どのような立場も合理的に擁護することは難しいであろう。夫に先立たれた場合その後を追って妻が殉死するサティールという習慣に代表されるように、いまだに女性の立場や権利が弱く、フェミニズム問題の一つとして議論され、また非難されている。しかし、インドにおける女性がどのように生きるべきかの価値観は、その歴史によって醸成され、文化構造の一端をなしているものである。それは少なくともバーリンの定義からしても客観的な価値ということができるだろう。だとしたらそのような風習を持たず、また価値を置かない文化の人々が、たとえ理解できたとしても、それを非難することは正当化しうるものであろうか。この問題は「共約不可能性 (incommensurability)」をどのような問題として捉えているかによっている。バーリンの「価値の共約不可能性」は様々な諸価値は永遠不変で、その優劣を測るような基準は存在しえないというものである。文化相対主義の問題は共約不可能性を「比較不可能性 (incomparability)」、「序列化不可能性 (unrankability)」や「測定不可能性 (immeasurability)」

⁶ 例えば、ジョージ・クラウドは *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism* (Cambridge: Polity, 2004) でバーリンはわれわれがある文化なり共同体なりに帰属 (belonging) していることに価値を置いており、多文化主義 (multiculturalism) に近い立場として捉えられている。また、クラウド・J・ガリポーの *Isaiah Berlin's Liberalism* (Oxford: Clarendon Press, 1994) の第7章では、ジョン・ロールズやロバート・ノージックのようなリベラリストと、マイケル・サンデルやアラスデア・マッキンタイアの共同体主義の論争から、バーリンは共同体主義的なリベラリストとして評価されている。

の問題として捉えることから出てくる⁷。

文化相対主義の実践的問題は、自身とは異なる文化や習俗を持つ人々を非難や賞賛することが恣意的で独断的な事にすぎないかどうかである。価値の多元性や差異性に重点を置き、あらゆる人々が価値ありとするような永遠不変の価値や基準が存在しえないと捉える立場からでは、他の文化を自身の文化の価値体系から判断することは原理的に不可能であり、またそれらを測る基準がないのであるから、その優劣や真偽を問うことも無意味となる。それゆえ、たとえ異なる文化間である問題に関して価値衝突が起こったとしても、いずれの価値がより適切なのか述べることが無意味となる。一般化して言えば、幾つかの選択肢を選ぶ根拠にあらゆる人が納得しうる合理的理由をつけることが不可能であるために、問題の合理的解決というものそれ自体が不可能となる。確かにバーリンは多様な価値はア priori に階序制的に構造化されたものではないとしている。それゆえ、個人内・文化内・文化間において諸価値を順序づけ階層づけることは原理的にできない。それは諸価値の比較不能性を示しており、いかなる合理的理性的な基準であろうともそれは恣意的か一時的なものにすぎなくなる。しかし、バーリンはこうも述べている。

理解するとは受容することではない。ヴィーコは、断固とした言葉でホメロスの社会の社会的不正義や残忍さを呪う時、どんな知的不快感も味わっていない——また味わう必要もない——。ヘルダーは、地方文化の偉大な征服者や破壊者——アレクサンドロス、カエサル、シャルルマーニュ——を非難したり、東洋の文学や太古の詩歌を讚美したりする時、一貫性を欠いているわけではない。これは、意識的な（それとも良心的な、ということにしようか）価値相対主義とは両立しないであろうが、多元論とは両立する。それはたんに、一つの、ただ一つの真の道德、美学、神学があるということを否定し、等しく客観的な代替の価値や価値体系を受け入れるものである。人はある文化を、道德的に、あるいは美学的に不快なものであるという理由で、拒否することができる。しかし、この見地に立つのも、それにもかかわらず、その文化が、人間的と認知できる社会に、どのように、また、なぜ、受け入れられえたかということ人を人が理解できる場合だけである⁸。

⁷ 「価値多元論」における比較不可能性に関する考察はジョセフ・ラズの *The morality of freedom* (New York : Oxford University Press, 1986.) 第6章を参照。

⁸ CT, pp. 86-7./選集 4、81 頁。

この主張を文字通り受け取るのであるならば、バーリンの思想において異なる文化の諸価値の独自性を理解し認めることと、それを非難や賞賛することの間にはなんら矛盾がないと主張しているといえる。つまりたとえ比較不可能な諸価値間の選択において、他人がなした選択に対して、それを否定し非難することにはなんら問題がないのである。「諸文化は対比することはできるが、同一尺度では測れぬものである。それぞれが在るがままに在る、その社会の中では文字通り計り知れぬ価値を持ち、それゆえ人類全体にとっても値打ちがあるのだ⁹。」「考えるとは一般化することであり、一般化することは対比することである。一つの現象または一群の現象を考えるとは、それと他との相似と差異によって考えることである」とも述べている¹⁰。このような主張を見る限り、バーリンの「共約不可能性」には、諸価値の比較行為そのものが不可能であるとしていないと考えるが妥当かと思われる。もし、バーリンが諸価値を比較することそれ自体が原理的に不可能であると考えていたとしたら、彼のナチスに対する評価は理解し難い。バーリンはナチス党员たちが「下級人間として称してしかるべき人間（Untermenschen）」が事実存在すると信じ、まさにユダヤ人がそういった人間であり、きわめて合理的に絶滅させんとした事は、全くの誤った信念に基づいた悪しきことであったものの、それを行った党员たちを狂気に犯された精神病理的事例とすることは過ちであるとする。文化相対主義的な見地に立てば、ナチスたちが信じた価値観それ自体も、彼らを選び取ったものであったがゆえに、その価値観自体をわれわれのものと比較して非難することはできない。そのために狂気であるとか精神病理的な、心理的現象に還元して非難するしか手立ては無い。けれどもバーリンははっきりとナチス党员たちは、誤った情報によって導かれたのは確かではあるが、正気で真つ当な思考のできる人々としている。それゆえに、彼らがなにを信じ、それをどのように理解し、なにを目指していたかを理解できるのである。バーリンにとって狂人とは、もはやコミュニケーションが一切不可能な人間のことであって、悪をなした人ではない¹¹。ここにおいて、バーリンはナチス党员らの価値観を理解しつつも、それを拒否し批判しえている。それは、バーリンが持つ個人的な価値観に基づいてそうであるのではなく、客観的価値に基づいてそうなのである。

⁹ TH, pp. 206-7./試論、345 頁。

¹⁰ CC, p. 158./自由論、484 頁。

¹¹ CON, pp. 37-8./回想、63-4 頁。UD, pp. 86-7.POI, pp. 12-3.

ではバーリンの思想において、諸価値を比較するという行為がどのようなこととして考えられているのであろうか。自身の価値観に基づくのではなく、また何か永遠普遍の客観的真理のような尺度にも基づくことなく、ある価値とある価値を比較し、そのいずれかを選択する、またその一方を拒否するといったことがどのようなことなのか。それを考察するにあたって、バーリンのマキャベリ論が手助けになる。「マキアヴェッリの独創性 The Originality of Machiavelli」という論文で、バーリンは一般的にマキャベリが、政治と道徳とを区別し、政治的目的を完遂するためには為政者は非道徳的な行為をとることも認めらるゝと理解されていたことに反し、マキャベリは道徳における「二元論的」議論を提示したと解釈する。バーリンは『君主論 *The prince*』の絶対的支配者としての専制君主への非道徳的助言と、『論考 *The discourses*』での共和主義的な見解に関して、多数の解釈が尽きることなくなされて来たことに注目し、その理由を探究していく。

ベネディクト・クローチェのような解釈者たちは、マキャベリは特殊道徳的価値と特殊政治的価値とを区別し、宗教や道徳からの政治の解放を成したと評価する。しかし、バーリンはマキアヴェッリが区別したのは、政治と道徳ではなく、異教徒的道徳とキリスト教的道徳を区別し、そしてそれらは共に真に追求するにたる価値観であるが、両立不可能であると考えたと読み取る。前者は「勇気、精神力、逆境での堅忍不拔、公的業績、秩序、訓練、幸福、強さ、正義、そして何よりも自らの資格や知識、それらの満足を確保するために必要な力を主張することに価値をおいている。」それが最高潮に達していたのが、アテナイや古代ローマの共和制においてである。後者の価値観においては、「理想は、慈悲、あわれみ、犠牲、神に対する愛、敵の赦し、この世の財に対する軽蔑、彼岸での生活への信念、比較を絶する価値を持つ個人の魂への救いへの信仰である。」これらはいかなる他の目的や価値よりも優先されるべきものであり、決して同列に論じることのできるものではない¹²。マキャベリがしたことは、この両者を比較して、政治的生活においては前者がふさわしいと述べたまでなのである。

ではこのとき、このマキャベリの比較行為は異教徒的道徳に基づいて、キリスト教的道徳を否定や非難したのだろうか、それとも個人的な価値観に基づいてそれを行ったのであろうか。バーリンはまず注視すべきは、マキャベリは確かにキリスト教的価値を拒否はしたが、キリスト教徒が善や悪徳と呼ぶものは実際に善や悪徳であり、その価値性それ自体を否定していないという点を上げる。マキャベリが『君主論』や『論考』を著したのは、

¹² AG, p. 45./選集 1、27 頁。

15 世紀当時のイタリアの分裂や、フランスやスペインに翻弄されるイタリアの小国家の現状を打破するという目的があった。もし何ものかがマキャベリの提示した異教徒的道德を道徳的に嫌悪し、恐ろしいものであり到底受け入れないものであるとして拒否したとして、マキャベリはなんらそうした申し立てに対し反論をしないであろう。だが、キリスト教的道徳に生きる限り、その人は公的に生きることは適わず、強固な国家を作ることは不可能である。マキャベリは、もし人間が今とは異なるタイプの人間であったならばキリスト教的道徳に基づいた社会も創ることができたであろうが、現実はそうではなく、われわれは歴史の実例が示してくれる感情的、知的、肉体的素質からなる生物としての人間の能力の範囲にある到達可能な社会を目指して自身を改善していく以上のことはできない。マキャベリにとって、キリスト教的道徳が求めるのは、人間の神聖化・超人間化であって、それは一度も地上に現実化されたことの無い理想によってなる世界である¹³。ここにおいて、マキャベリが提示した問題は、どちらかの立場に立って、もう一方を排除することではなく、二つの価値体系を並列させ、そのいずれかを選ぶかということである。

このマキャベリにおける異教徒的道德とキリスト教的道徳の比較において、重要なことは、異なる価値間で比較を行うということが、一方から一方を判断するというではないということである。文化的背景という点で言えば、マキャベリは言うまでもなくキリスト教的道徳世界を背負っているだろうし、また彼の使う言語はそういった道徳観によって彩られているのは明らかであろう。しかし、バーリンの叙述を見る限り、異教徒的道德がたとえ自身のものでなくとも、それが客観的なものとして捉えられる限りにおいて、自身の客観的なものと比較することが可能となる——バーリンにおいては前述したように程度、安定性としての客観性ではあるものの、それが客観的である以上、それは私の外部にあるものである。そして、それぞれが客観的価値として自律的に成り立っているものであるならば、それぞれをそれ自体として理解できるために、どちらか一方に基づかなくとも、その価値世界に「参入し」することで、それがどのようなものか捉えることができるのである。だから、異なる文化間で比較をおこなっているからといって、それがすぐさま一方の文化の視野からもう一方を独断的に見ているとはいえない。当然、独断的に見ている場合もあろうが、少なくともバーリンにおいては、相手の文化やそこに体现されている諸価値を客観的なものとして理解して論じている限りにおいては、それは一方的に独断的に見ているのではない。

¹³ AG, p. 57./選集 1、47-8 頁。

次に、そうした諸々の客観的価値から何かを選び出すのがいかにして、妥当と考えるのだろうか。マキャベリの事例を見ても分かるように、彼が異教徒的道德を選択したのは、諸外国に翻弄されない強い統一的国家をイタリアに作り出すためである。そこに含まれる問いは、「いかなる徳を持った君主によって、そういった国家は作り出されうるのだろうか」といえるであろう。マキャベリの選択が妥当なものとしてわれわれが了解しうるのは、そういった一定の問いの文脈の内においてである。もし「人として望ましい宗教的生活はいかなるものか」という問いに対してならば、マキャベリはキリスト教的なものを選んだかもしれない。バーリンは異教徒的道德を公的なもの、キリスト教的道德を私的なものとしているが、そうであるならば、マキャベリの問いは明らかに公的な問題であるため、公的問題に適用しうる異教徒的道德を適切なものとしたのは理解できるであろう。諸価値はただ作られたのではなく、それが一定の観念としてわれわれの言語に組み込まれているのであるならば、われわれの歴史の中で経験されてきた様々な問題を解決する中で作り上げられてきたのであり、それゆえそれぞれの諸価値はそれが適用される一定の範囲を持ちうる。たとえばそれは、第一章第二節でバーリンが諸学問はある一定の問いに答えるために作られたとされるのと同様のことといえる。もし私が数学者のところに行き、邪馬台国は九州と近畿のいずれにあったのかと問うたり、国文学者のところに行き、ビックバン以前の宇宙の状態について質問したりすれば、人は私に対して場違いな質問をしていると述べるであろう。それが場違いなのは、バーリンが主張するように諸学問はその学問特有の問いに答えるために作られたのであり、数学は数学的真理を問うため、歴史学は過去に起こったことの真実を解き明かすために、経済学は人間の経済行為一般を明らかにするために案出され、その独自性を得てきたのであるから、それ以外の問題に関わるとき、場違いであるとわれわれは了解するのである。同様に、累進課税制度の是非に関して、それは個人の私有財産を不当に奪うから自由を侵害するとか、所得格差を是正し社会平等を推進すると論じることは妥当とされるだろうが、人類愛に反するから不当であるとか、ひとをより敬虔にするから望ましいものと論じたのであるならば、そのような議論や論証は筋違いなものと考えよう。このある問題になにかかかわるかの区別は、問題の本質からしてそうなのではなく、ある問題が解決されてきた歴史的過程・経緯によって定まっているのである。こうした、問われるべき問題という文脈の中で初めて、何かを選びことが妥当となる。それゆえ、バーリンが諸価値の「共約不可能性」を論ずるとき、それはこうした文脈の一切無いところで、いずれの価値が優先され得るのかの規準を作り出すことの

拒否であって、実際的に比較検討することそれ自体の否定ではない。

では、先ほどの累進課税の問題における自由と平等のような同列的な価値観における比較行為の場合はどう考えるべきであろうか。おそらく「価値多元論」だけでなく、多元論的立場をとる人々にとって最も問題であるのが、こうしたその価値性が同じに見えるものどうしの間である価値を比較し、選ばれたものが一方よりもより妥当であるということはどのようにしていえるのであろうか。まず、明らかにバーリンが否定するのは、アプリアリにわれわれが合理的に到達しうるような基準といったものが存在しうることである。しかし、前述のようにある諸価値の比較の問題というのは、彼にとってある一定の文脈の内においてのみ可能となる。現実の問題群が存在し得ないところにおいて、何らかの比較を行うというのは、理論的には可能であろうが、実際的にはそうではなく、ときとして有害でもある。この問題に関しては、すでに様々な形で論じられているが、バーリンの現実志向的な点あまり注視されていないために、バーリンの意図とずれた問題設定がなされ袋小路に落ちいつているように思われる。前に触れたように、バーリンの立場を一切の合理的な規準や基礎といったものを否定するポストモダンの倫理学と捉えるのは、誤りであるように思われる。

‘Political Judgment’ という小論でバーリンは、「政治におけるよい判断をくだすということとはどのようなことか」、「どのように物事がなされるかを知るだけの、政治的賢慮がある、または政治的才覚を持っているや、政治的な適正があるということとはどのようなことか」ということを論じている。一般的にわれわれは、政治家を非難するとき、「時節にあっていない」、「時計を戻そうとしている」、「偏見や感情で目がくらんでいる」、「物事の綾を理解していない」などといって非難をする。この非難的諸表現をなす人は、何か政治的な事柄に関わる人が持つべき類いの知識がある、あるはずであると、暗黙裡に想定して述べている。ではそういった知識とはいったなんであろうか、科学的な知識なのか、発見可能で習得されるような諸規則への知識であろうか。18世紀や19世紀の哲学者らや思想家達は科学のように発見可能で、われわれの進歩のありようを示してくれるような法則が存在すると確信していた。それに従って、政治の科学が生み出されえ、情動に惑わされたり不確かな個人的才能に頼ることのない政治的判断が可能となる。これに対して、バーリンは、理論としてはそういった法則は発見可能であるが、実践においてはほとんどそういった法則が見つかりうるとは期待しがたいと考える。もし私が政治家で、逼迫した状況で相争う可能な諸行為の選択を迫られているとき、答えを出すまでに十分な時間があるのであれば、

政治科学の専門家を集め、現在の状況と似た過去の事例を調べ、何が共通のことなのかを帰納的に明らかにすることは有用である。人間の経験は多様であっても、無数でないため一般化されえた共通のものを見出すことはできる。しかし一方でそういった共通のものは、そのもととなった個々の事例から切り離され、非特殊化されているために実際的な諸々のジレンマにおいては、判断の手助けとなりにくい。私が十分な工学の知識を持っていたとしても、車を走行中に見え壊れ落ちそうな橋を渡らざるを得ないとき、その橋が車の重量を支えられるかどうかを判断するには工学的知識は不要とまではいかなくとも、十分なものではないであろう。専門的な科学的知識は、このような突発的事態には、規則的知識を意識することなく状況を読む能力、準-直感的技術 (semi-instinctive skill) を生み出す¹⁴。

政治的能力とは、危険性のある橋を渡ろうとするドライバーがなすような判断であり、一般的な観点で考えるのではなく、特定の状況下でその独自性を十全に理解し、その状況にかかわる特定の人々や出来事を理解し判断を下すことである。それは、ただ個々の特殊な事象を感知するだけでなく、同時に一般的なものをも読み取る能力である。その能力とは、「完全に通常の経験的で準-美学的な」能力で、「とても多量で、揺らぎ、混ざり合っているために、ここの多くの蝶のように捕まえ、ピンでとめ、ラベルを貼れないような、恒常的に変化し、多様に色付けされた、はかなく、永遠に重なり合うデータの広大な混合物を統合する能力」である¹⁵。「この意味で統合するとは、諸々のデータ（直接的知覚と同様に科学的知識によっても同定される）を、それらが含意するものを伴って単一のパターンのうちの諸要素としてみることで、それらを過去や未来の諸可能性の兆候として見ること、それらをプラグマティックに見ることつまり、あなたや他の人々が諸々のデータに関して何ができて何をしようのか、また諸々のデータがあなたや他の人々に対して何ができて何をしようかという観点から——である¹⁶。」こうした能力によって導き出される、正しいとされる判断の真理性は、科学的な知識が導き出さるような真理とはその質を異なるようなものであろう。それは、たとえばヴィーコが「真らしいもの(verisimilis)」、「二次的真理」と呼んだもの、「知識(scientia)」ではなく「賢慮(prudentia)」によって導き出される真理である¹⁷。

¹⁴ SR, pp. 44-5.

¹⁵ SR, p. 46.

¹⁶ SR, p. 46.

¹⁷ ジャンバッティスタ・ヴィーコ、『学問の方法』、上村忠男・佐々木力訳、岩波書店、1993、26-37頁。

しかし、このように述べるバーリンの立場はいわゆる反啓蒙主義的ではない。確かに「一元論」的なものをバーリンは拒絶し非難し続け、「価値多元論」に関わる様々な知見や見識の多くを、反啓蒙主義的とされるヴィーコやハーマン、ヘルダーらのものから引き受けていてもそうである。彼は科学的知識によって得られたもの、諸法則や様々な分析の結果は受け入れられるべきものであり、喜ばしいものでもあることは認めている。しかし、バーリンが反するのは、人間の諸行為に関わる問題を科学はすべてを把握しきることができ答えるという確信に対してであり、そのすべてを否定するものではない¹⁸。バーリンは自身がどの側にいるのかについて次のように述べている。

私は基本的には自由主義的な合理主義者です。啓蒙の価値、ヴォルテールやエルヴェシユス、ドルバックやコンドセルの説いたことは、私の深い共感を呼ぶものです。おそらく彼らは、人間の経験する多様な事実についてあまりに偏狭で、間違っていることも多かったでしょうが、しかし彼らは偉大な解放者です。彼らは人々を、恐怖、蒙昧、熱狂、途方もないものの見方から解放しました。彼らは残酷さに反対し、抑圧に反対し、迷信と無知にたいして戦い、人々の生活をぶち壊す数多くのものと戦いました。したがって私は彼らの側にあります。しかし、彼らは独断的で、あまりにも簡単に割り切っています。私は、彼らにたいする反対者のものの見方に関心を持っています。反対者のものの見方を理解すれば、こちらのものの見方が鋭くなるし、頭がよくて才能がある敵は、啓蒙思想の誤りや分析の浅薄さをびたりと指摘することが多いと思うからです¹⁹。

こうした、発言と彼の政治判断への分析を見る限りにおいて、バーリンの立場は合理主義と反合理主義の間にあるものと言える。話が多少脇にそれたので、本来の問題に戻りたいと思う。こうした見解を持つバーリンにおいて、ある一定の文脈において、同じ価値をもつと思われる、相対する諸価値への判断がいかに正当化されるのであろうか。累進課税制度を一つの例にして考えてみよう。社会における平等を推進させるのであるならば、この税制は擁護されるであろうし、諸個人の私有財産権という経済的自由を擁護するのであるならば拒否されるであろう。このとき、「累進課税制度」、「平等」、「自由」という問題に

¹⁸ SR, pp. 48-53.

¹⁹ CON, pp. 70-1/回想、108 頁。

関係する諸概念は一般的抽象的に記述されたものにすぎない。累進課税制度が導入された場合のメリットとデメリットに関してどのようなことが想定されるのかも、この抽象的な概念に基づいて議論がなされるのであるならば、それは抽象的であり続ける。では累進課税制度を導入すべきか否か、自由をとるのか平等をとるのかの選択を実践的に正当化するものは何なのか。おそらく、どちらの答えも合理的にだれもが納得しうる理由というものを出示することができる。そもそも、自由も平等も客観的価値であるために、それに基づくものは妥当なものとして正当化されうる。どの選択がより妥当なのかを決めるのが、いつどのような状況でその選択をなしたかということである。累進課税制度によってどれだけ不平等が改善されうるかが明らかにされたとしても、そもそもその議論が成り立つのは、現代の国民国家的社会制度においての話でしかなく、またその反論である自由の侵害という観点も私有財産制が保たれている社会において意味をもつものである。どちらがより妥当であるのかということは、それが問題とされている時代や状況に対してよりよい解決を出示しているかということである。累進課税制度は確かに現代のわれわれが直面する経済的不平等は解消しうるかもしれないが、江戸時代の日本や古代ローマにおいて同じ制度を導入したとして、不平等が解決されうるかは疑問であろう。だからと言って、累進課税制度が不平等を解消しえないとか、妥当なものではないとかいうことはできない。

バーリンの立場によるならば、社会学者なりが時代時代の問題を解決すべく考案し、大きく社会に受け入れられた諸理論、諸概念はそれが有効であり続ける限りは、それを選ぶ合理的な理由を出示できる。バーリンの意味合いで「客観的」や「普遍的」とされた諸概念や諸価値は客観的で普遍的であるので、それに基づいて推論をなすことは、不合理を現さない。また、われわれを取り巻く世界に起こる様々な事象は、たとえどれだけ移ろいやすく、偶然的で、複雑なものでも、それはただ人為的なものではなく、われわれの外部に確かに存在するものである²⁰。こうした現実との関係なしに、何が優先されるとか、妥当であるとか論じることとは無意味な議論に過ぎず、それが可能であると、合理的理性によってそれに至れると考えることこそ「一元論」なのである。バーリンにおいて、ある政治的選択の合理性や妥当性ある一定の現実との関係、何かしらの文脈の中においてのみ意味を持つのであり、それ抜きにして論じることとは思想の力を損なうことになる。

哲学は、さまざまな思想が衝突して問題を作り出していくところに成立します。思想

²⁰ SR, p. 30.

は生活の中から生まれてきます。生活は変化し、したがって思想は変化し、そして、思想の衝突の仕方も変化します。その衝突が疑問というものを生み出しますが、生活が変化する時、疑問はそれについて答えが出るというより、むしろ死んでいくものです。思想は、議論で反駁された結果というよりも、栄養失調のために死ぬ場合の方がはるかに多いのです。したがって、社会的変化が新しい問題を生み出すのだからすべての問題にたいする解決を発見するという考えそのものが、たとえ原理的なことにすぎぬとしても馬鹿げています。すべての問題に対する解決などは発見できません²¹。

何ら政治的問題のないところで、平等や自由のいずれが優先されるかと論じて、「価値多元論」の立場からは、確かに優先順位を基礎づけるものを導出することはできない。しかし実践的問題に関しては、優劣をつけることそれ自体を否定するものではなく、また一見解決困難な問題の解消に向けて試行錯誤することこそ人間の合理性の現れであるとバーリンは評価する。もし、文化相対主義が正しく、異なる文化間の価値観どうしをいかなる場合においても、比較不可能でありどちらを選んだとしても変わりがないとしたのであるならば、マキャベリの試みが今まで意味あるものとして理解され、議論されてきたかが理解できなくなる。バーリンの解釈によるならば、マキャベリは確かに異教徒的道德とキリスト教的道德の異なる二つの価値観を比較したのであり、それが妥当であると感じられるのは、われわれが当時の彼がおかれていた歴史的状況を鑑みて、異教徒的道德をもった君主によってこそイタリアの統一は可能となると想定しうるからである。

もちろん、どこからが妥当な客観的議論であり、どこからが独断的で一方的な議論であるか明確ではない。しかし、文化相対主義的立場が示すように、異なる文化間の比較が原理的に不可能であるからと言って、実践的にもそれが不可能であるとするのは、こうした日常的にわれわれが行っていることをあまりにも無視しすぎているのではないかと思う。前述の、インドの寡婦殉死の風習に関しても、欧米の伝統的道德観からそれは不道德であるとするのは、一方的なものいいであろう。しかし、たとえば女性の権利の問題として、インドにおいても欧米などの諸外国においても議論されるならば、それを非難したとしても一方的とは一概に言うことはできないであろう。文化はその中に生まれ出でた者にとって受け入れざるを得ない前提ではある。けれども、そこに存在するさまざまな思想や概念、価値観といったものは、その文化がそれまで直面してきた諸問題に対して考案されてきた

²¹ CON, p. 27/回想、47-8 頁。

ものであるために、今後直面しうる問題に対しても答えうるかどうかの確実な保証はない。特に、文化と文化の衝突は互いにその根本を問われうるものであるために、解決は困難なものにはなるであろうが、文化が異なることを理由に解決を逃れるのは、何の解決にもならない。だからこそ、バーリンは強く次のように述べる。

私は私の理想を好むでしょう。私の理想は長く続かないかもしれぬが、だからといってそのために戦うのは無駄だということにはなりません。シュムペーターは、理想は絶対的でなければならぬと信じている人は偶像を崇拝している野蛮人だと言いましたが、正しい指摘です。文明とは、一方で変化の可能性を認めながら、他方である理想を信奉するかぎりはその理想を全面的に支持する——そのために死ぬ覚悟がある——ということです。（中略）これらの理想は、到達点、いわば生活様式は主観的なものではありません。ある一つの価値体系に属しており、その体系の中でわれわれと生活様式の違う人々、異なった時に異なった条件のもとで生きている人々とコミュニケーションできるのです。相対主義者、シュペングラー主義者、実証主義者、ディスコントラクショニストたちは、間違っています。さまざまな、個人、グループ、文化間のコミュニケーションは可能です。人々の価値は無限に多くはないからです。それは一つの共通の視界に属しています。互いに矛盾することがあるとしても、人間の客観的な価値なのです。それらの価値の中から選ぶということが必要となります。しばしば苦痛をともなうとしても²²。

バーリンの思想は、われわれが様々な偶然的なものによって彩られつつも、それに基づいて生きていかなければならないという実際を受け入れ、そのなかで直面する様々な問題に取り組んでいかなければならないとするものである。文化相対主義のように、原理としての諸文化の比較可能性は否定するものの、実践においては比較行為の不可避性を理解し、そのために行われるさまざまな営為とその帰結を忌避しないという点で、一般的な文化相対主義が陥りがちな理論的問題をバーリンは回避しているといえる。

²² CON, pp. 107-8./回想、160-2 頁。

3. 「価値多元論」と概念相対主義

次に、「思考と言語の一致」をその論に中心に置くバーリンにおいて、昨今ロナルド・デイビッドソンが『真理と解釈 *Inquiries into Truth and Interpretation*』で提示した「経験主義の第三のドグマ」としての「枠組と内容 (scheme-content)」、「組織化するシステムと組織化を待つなにか」という二元論が引き起こす概念相対主義の問題に対しては何かしらの応答ができるのだろうか。デイビッドソンは概念枠と言語を同一視し、言語は精神と切り離すことのできないものであり、それなくして、我々は思考能力を保てないとして議論している。こうした見解はバーリンのそれと同等であるため、もしこうしたドグマを解消しきれていないとしたら、彼が強調するように本当に異なる言語をもつ人々の精神世界を理解していると言えるのであろうか。たとえば九鬼周造は『「いき」の構造』で「粹」という価値観が他の諸言語に翻訳しきれないことをもってその独自性を証明しようとしたように、諸言語には他言語にはどうしても翻訳しにくい語や概念といったものが存在する²³。それゆえ、同じ対象を見ていると想定されていても、その認識を可能とする概念枠としての諸言語が異なるのであるならば、翻訳不可能性が残る以上、本当に同じものを認識しているのかどうかの確証は得られない。例えば、同じ赤色を見ていると陳述されても、色盲の人とそうでない人は本当に同じ「赤色」を見ているといえるであろうか。デイビッドソンによるならば、以下のような問題となる。

概念枠とは経験を組織化する方法であり、感覚のデータに形式を与えるカテゴリー体系であり、個人や文化や時代が眼前の光景を探究するための視点である。一つの枠組みから別の枠組みへの翻訳は存在しないかもしれない。その場合、一人の人間を特徴付ける信念、欲望、希望、若干の知識は、他の枠組みの人間にとって真に対応するものを持たないことになる。実在そのものが枠組みに相対的であり、一つの体系で実在とみなされるものも、他の体系ではそう見なされないかもしれない²⁴。

端的に言えば、概念相対主義の問題は「共約不可能性」を言語の翻訳不可能性と捉えた問

²³ 九鬼周造、『「いき」の構造』、岩波書店、1979、11-20 頁。

²⁴ Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1984, p. 183. 『真理と解釈』、野村和幸・植木哲也・金子洋之・高橋要訳、勁草書房、1991 年、192 頁。

題であるといえる。デイビッドソンにとっては、それは命題の真理性に関する問題として論じられているが、類推的にバーリンの価値道徳的問題においても同じ論難が想定しうるであろう。自身の文化と異なる、歴史的にも連続性がないような文化の価値観を理解しようとするとき、われわれは自身の言語をもって理解し、解釈し、把握するのであって、それは異なる諸価値を自身の価値体系へと翻訳する試みと言える。そのとき、もはや我々の価値観では捉え難いものがあるであろうし、なにゆえある人々が何らかの価値を求めているのかをまったくもって理解しがたく、価値のあることであったのかどうか判断しかねるような状況があるだろう。我々の価値体系で価値あると捉えきれないものを、なにゆえ価値あることとして了解しうるのであろうか。また、どのような観点をもって、われわれは決して自身の価値観に翻訳できない価値観を持っている人々を、異なった価値観を持っているということができるのであろうか。

デイビッドソンは、翻訳可能性の完全な失敗と部分的な失敗の二事例考察し、この問題にあたっていく。まず、翻訳可能性の完全な失敗の事例は、一方の言語の有意義な文の集まりがどれ一つとして他の言語に翻訳できない状態である。このとき、それぞれの言語が全く翻訳できないと認識するためには、それぞれの言語が全く異なっているものであることが認識されなければならない。だが、そういったことを規定するような、共通の中立的なものがあるとは想定できない、もしできるとするならば翻訳が可能になってしまうからである。デイビッドソンは「ある活動形態はわれわれの言語では解釈できない、ということの証拠とみなされながら、同時に、その活動形態は発話行動ではない、ということの証拠となってしまうようなものは、なにも存在しない」、言い換えるならば「われわれの言語で言語として解釈できない活動形式は発話行動ではない」という、翻訳可能性を言語性の基準としている²⁵。この基準に立てば、概念相対主義者は翻訳不可能な言語、つまり自身の言語では解釈できない言語を言語として認識しうると考えていることとなる。では、完全に翻訳不可能な言語を言語たらしめているものは何であろうか。言語はそもそも何ものかを組織化するものであるので、「何かが経験（自然、実在、感覚刺激）と一定の関係（予測、組織化、直面、適合）に立てば、それは我々が翻訳できるか否かにかかわらずひとつの言語であり、概念枠と結合している」と答えうる。そのとき、関係のあり方は、組織化する——体系化するや分割する——か、何かに適合する——予測し、説明し、直面する——かの二つの関係の仕方がある。しかし、われわれが世界や自然などの実在といったもの

²⁵ Ibid., p. 185. 同上、195 頁。

や、感覚刺激や所与のものなどの経験を組織化すると言ったときは、翻訳不可能な言語の言語性の基準としては不十分なものとなる。たとえば、われわれが経験を組織化しているとき、その対象となっているのは単なる感覚や表層刺激、知覚情報といったものだけを組織化しているのではなく、ナイフとかフォークや山や川といったものも組織化しているのである。そういったものすら組織化していないような言語をわれわれは言語として見なせられるかははなはだ疑問であるし、もし組織化していたのであるならば結局のところそれは我々にとってなじみある言語に翻訳可能なのである。であるならば、適合関係であるならばどうであろうか。予測し、事物に対処し、あるいは事物を処理するとき、感覚刺激に適合し証拠と比較され照合されるのは文である。文があらゆる感覚証拠に適合するということは、その文が真であることを意味しており、それは事実や経験に言及してそうではなくて、経験が一定の経路をとるということによって真なのである。「雪が白い」が真なのは、雪が白いとき、かつそのときに限る」のようなタルスキの真理理論に見られるように、文は事実や経験への言及無く真たりうる。よって、われわれと異なる言語の言語性の基準は、概して真だが翻訳可能ではないということができるかもしれない。けれども、翻訳可能性と真理概念は切り離しては考えられないとデイビッドソンは反論する。言語 L のすべての文 s に対して、「 s が真なのは p であるとき、かつそのときに限る」と定式化されるタルスキの規約 T は、真理の定義でもなく言語一般に適用される単一の定義や理論の存在を示すものではなく、特定の真理概念すべてに共通する重要な特徴を示唆するものである。それを成功させているのは既知の言語への翻訳という概念の本質的使用によっている。例えば、「雪が白い」は L が日本語であるならば「雪が白いとき、かつそのときに限る」ときに真であり、 L が日本語でなければ「雪が白い」の日本語への翻訳によって、その真理性は保持されるからである。よって、デイビッドソンは概念相対主義者が述べるように完全に翻訳不可能な言語は存在しえないと結論付ける²⁶。

次に部分的な翻訳の失敗、ある部分は翻訳できても、他の部分は翻訳不可能という場合ではどうであろうか。そういった部分があると言えるためには、何らかの共有された意味や信念、概念といったものに関していかなる想定も行わないような解釈の理論が必要となる。その理論を通じて、翻訳不可能である部分、不一致な部分が同定さうる。発話行動を解釈するさい、われわれは文の解釈と同時に、その行為を通じて話者がどのような信念を保持しているかの態度の説明も同時に必要とするため、ある信念がある行為に帰属してい

²⁶ Ibid., pp. 191-5. 同上、203-8 頁。

るとも前提してはならない。それはある証拠から有効な意味の理論と受容可能な信念の理論を抽出することになる。我々は他人が語を誤用したとしても、それを偽なる信念を抱いたというよりも、彼はその語をその誤用した意味そのままに使ったのであり、それはその限りにおいて真である。これは言葉の誤用に対する寛容的態度であり、われわれが他者を理解しようとすれば好むと好まざるにかかわらず、大部分においてその人が正しいと考えるといけな。このときわれわれは、相手がある文を真とみなしていると知るだけであるので、その人が何を意味しいかなる信念を示しているかは想定していないために、寛容的態度は部分的な翻訳不可能性を確定する理論となりうるだろう。しかし、その程度しか知らないとして、われわれは相手の発話行為を解釈できるのであろうか。信念に対する一般的な一致、単純性の考慮、社会条件の影響に関する予感、説明可能な誤謬に関する常識や科学の知識に従いつつ、実際に成立する真理条件を相手の真とする文に振り分けることでわれわれははじめて解釈をすることができる。たとえば、ある文化人類学者が今まで知られていなかったある人々の婚姻制度について研究しようとしたとき、少なくとも相手が同じ人である限りは異性同士で何らかの結びつきを持ち、それに基づいて社会を成り立たせていると想定することなく婚姻制度に関わりうる様々な行為を解釈できるのであろうか。よって何ものをも前提としない解釈理論というものはあり得ない²⁷。

以上のことからデイビッドソンは、われわれは概念枠が異なるということを理解可能な仕方で説明できないため、われわれのものとは異なる言語という概念相対主義に意味を与えているのは「枠組と内容」というドグマであると結論付ける。当然それは、われわれが何らかの共通の概念枠なりをもっていることを意味しない。異なることを説明できないのであるのだから、同時に同一であることも説明できない。諸言語の対比は共通地平の存在の有無という問題を想定することなく論じなければならず、そうでない限りわれわれはドグマに陥っていることとなる。

バーリンにおいても、「一元論」を否定する以上、異なる価値があるというときそれは何らかの絶対的基準や幾何学的座標をもってその差異性が定まるのではない。けれども、デイビッドソンとは異なり、前述のように、「思考と言語の一致」はバーリンの諸議論にとって中心的考えであるため、バーリンは「枠組と内容」の二元論を保持しており、また価値に関して、完全なもしくは部分的な翻訳不可能な異なる価値がありうることを認めている。つまり、一方で我々と何ら共通点がないか、あったとしても部分的にすぎずもはや我々の

²⁷ Ibid., pp. 195-7. 同上、208-211 頁。

価値とは言い難い異なる諸価値の存在を認識しつつ、もう一方でしかしながらそれらがどれだけ異なっていようと、それは人が求めうる諸価値であると認識しうるときがある。バーリンは考えていることとなる。では、デイビッドソンが論じたように結局のところバーリンも「枠組と内容」というドグマに陥っているだけなのであろうか。少なくとも、デイビッドソンが明らかにしたのは、自身の言語に全く翻訳不可能でありつつ、言語として我々に認識しうるものはない。翻訳不可能であるならばそれはもはや我々にとって言語として把握し得ないものである。ではバーリンはどのような根拠を持って、異なる価値を異なる 것이라고しているのでしょうか。それを明らかにするためには、バーリンが言語の発生に関してどのような捉え方をしているかを理解しなければならない。

前節で論じたように、バーリンにとって言語とは他者——自身と同じような人々だけでなく、外的自然やその時々のもたらす出来事、法などの社会制度や、既存の諸概念など自身の外にあり得るもの全て——への応答から生まれてきたものであり、人々の様々なコミュニケーションの諸結果が歴史的に堆積し出来上がったものである。それゆえに、言語を理解することは、それが発生してきた様々な人々などの関係性を歴史的に理解することである。こうした言語観の基礎の一端をなしているヘルダーは、18 世紀の中頃に起こった言語の起源に関する論争に参加しており、そこでの所見がそのままバーリンの歴史主義的言語観を構築している。

18 世紀なかば、言語の起源論争の主たる論点は、言語は神によって人間に与えられたものなのか、それとも他の道具のように人間が必要から発明したものであるのかという点にあった。ヘルダーが師であるハーマンの思想を用いて反論を提示した J・P・ジュースミルの主張は次のようなものである。もし言語が人間の発明品であり、生活の必要から生み出したものであるのなら、言語は思惟の所産であるはずである。何故なら言語が思惟の前提条件であるのと同じように、反省が言語の前提条件であるからである。そうであるなら、どんな思惟も象徴を用いるのだから、言語は少なくとも象徴的なものは、象徴的なものを発明する働きの中にすでに前提されているために、それゆえ車輪やねじのような純然たる人の手による発明品ではない。言語はその初めから人間の手による発明品と言えない以上、神から伝えられたものであるとジュースミルは結論付ける²⁸。

これに対し、ヘルダーは人間の理性が洗練されるに先立って文法構造や語彙が十分に整った言語というものは存在し得ないし、そのようなものがあると考えことは妄想に過ぎ

²⁸ TH, pp. 313-4./北方、103 頁。

ないと考える。人間のあらゆる能力は常に成長しており、相互作用の状態にある。言語は予期しない贈り物として神から賜ったものでもなく、完璧な出来映えの道具として作られたものではなく、時の移り変わりの中で、人間が持つ様々な能力と相並んで発展してきたものである。象徴記号を生み出し、伝達し、意図を持たせる能力は、言語の発達に本来内在しているものである²⁹。このとき、注意しなければならないのが、発展することの意味をヘルダーがどのように捉えていたかである。彼は当時の人々が進歩という言葉に対して、着実な進歩が確実に進行する、過去から現在そして未来へと我々は着実に優れた世界へと目指して階段を上るものであると誤って理解していたと考えていた。確かに「発展・進歩 (Fortgang)」というものは認められるが、それは様々な文化があり同一の物差しで進歩や退歩と言った同一線上で語られるものではない。もしそうであるならば、なにゆえ我々は過去の時代を称賛し、またそこにいる様々な偉人と呼ばれる人々に尊敬の念を抱けるのであろうか。ヘルダーにとって真の進歩・前進とは「人間が各自まとまりのある全体として発達すること、より詳しく言えば、ひとびとが集団一言語と習俗によって規定された部族・文化・共同体——として、「その集団的経験の総体」から創造し、自分たちを芸術作品に表現し（従ってそれは普通の人に理解できる）、科学や工芸に、社会・政治・文化生活形態に自己を表現することであり、そしてこれらの表現はその社会の（意識的・無意識的）願望を見だし、その諸能力を、変換可能な（大幅には無理だが）自然環境との絡み合いのうちに、発展させること」である³⁰。われわれは自身が作ったのではない世界に生まれ、祖先から受け継いだ言語を用い、思考し様々な物事に当たっていくのである。言語の発展とはその言語が作られてきた自生地において発展することであり、内的にそれが目指すところへと発展していくものである。

しかし、どのように言語が歴史的に作られ、それが表すものがどれだけ異なろうが、畢竟、それは人間が生み出したものである。われわれが問題にすべき言語とはそういった言語であり、それ以外の何かではない。デイビッドソンは言語一般について問題にし、論じたが、バーリンは人間が生み出した言語について論じている。たとえば、デイビッドソンは、土星語や冥王星語といったものがあり、土星語は英語に翻訳可能であり、土星語は冥王星語に翻訳可能であっても、冥王星語は英語に翻訳不可能であるような推移性が成り立たない事例を想定しうることをもって、言語性の規準が翻訳可能性にないと感じられる場

²⁹ TH, pp. 314-5./北方、103-4 頁。TH, pp. 191-2./試論、319-20 頁。

³⁰ TH, pp. 216-7./試論、362-3 頁。

合があると論じている。近しい時代のものであれば多少の誤差はあれ、翻訳可能であったとしても、その差異が積もり重なってもはや現代の語とは翻訳困難な言語は存在しうる。語族における死語のように、もはやその文字がなにを意味し、どのように発音していたのか分からないといった言語は多々存在する。デイビッドソンは英語に翻訳不可能な冥王星語が土星語に翻訳されていることをいかに翻訳であると認識できるかと懐疑をしめし、推移性から翻訳不可能性を導き出すことの限界を提示している。言語一般として考えれば、翻訳不可能な言語が他言語に翻訳されていることを翻訳として認知することには限界があるであろう。しかしい実際には、たとえば、日本語を話すわれわれにとって、解読される前のヒエログラフは全く翻訳不可能な言語として映ったであろうが、それが一度解読されて英語に翻訳されたとき、それはまごうことなく古代エジプト語の英語への翻訳として理解されたであろう。その理解を助けているものは、英語も古代エジプト語も人が作ったものであり、全くわれわれとはその存在からして異なるなにものが作ったものではないからである。我々が問題にする言語はどこまでいっても人間が作った言語の翻訳であって、鯨とかイルカの言語ではない。どのように表現されたとしても、万が一表現する語がないとしても、相手が人間である限りは、「感覚の流れ」——内感や外感、色彩、味覚、視覚、音声、嗅覚であり、愛情や憎悪、悲嘆、哀憐、義憤、畏怖、崇拜、希望、後悔、憤激、葛藤——をもち、もろもろも人格の信頼、期待、そして愛情がある。さらに同じ外的世界のうちに住んでいる³¹。もちろん、人によってはある感覚が欠如し、もしくは鈍いといったこともあるだろうが、けれども全くそういったものが無い人間といったものはいないであろう。だからこそ、たとえば人身御供や食人の風習のようなものであっても、われわれはその価値世界に生きる人にとって価値あることが価値あるものであったとして理解可能となる。いふなれば「人間的地平 human horizon」とでも呼べるようなものがある。たとえどれだけ異なり、どれだけ時が離れたことであっても、人間の行為はこの地平を越え出るものでない以上理解できるのである³²。バーリンは、この「人間的地平」を越え出る事例、われわれの理解可能性を越え出る事例として、次のようなものを挙げる。

私が入々にピンを刺している人に出会ひ、その人になぜそのようなことをしているのか、「痛みを与えるためなのか」（これは残念なことではあるが、完璧に理解可能な人

³¹ TH, p. 320./北方、113-4 頁。CON, pp. 32-3./回想、55 頁。

³² George Crowder and Henry Hardy *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin*, Prometheus, 2007, pp. 293-7.

間的愛好である)と尋ねたとする。もし彼が「いいえ」と答えたのならば、痛みを与えることが彼の動機ではなくて、まさにピンを刺す行為を彼が好んでいることとなる。次に、明らかに結果として人々は苦痛を味わったのであるから、報復として彼に抵抗しピンを彼に刺したらどうであるかと彼に問うたとする。それに「私はそういったことを好みませんし、私は彼らよりも強いので、彼らにそういったことをしないようにできます」と彼が答えたでしょう。もしそうなら何かしらの戸惑いを覚え、私は彼に「いったいピンを刺すことのなにがいいのですか」と問う。彼は「弾力あるものの表面にピンを刺すのを好む」と答えるなら、私は続けて「テニスボールに刺すのでもあなたの欲求に同様に答えられるのではないか」と尋ねるだろう。彼は「もちろんそうです、テニスボールでも同様に私の欲求に答えられるでしょう」と答え、私が「テニスボールにピンを刺すのと人の体にするのとにいかなる違いも見ていないのですか」と聞き、「私にはあなたがなにを言いたいのか全くわかりません、それはその違いは私にとってはどうだっていいことです」と彼が返答する。そのとき、私は彼を「境界を越えている」とみなし、もしそう呼べるのであれば彼の思考過程は理解不可能であり、いかなるコミュニケーションも起こりえず、これらによって人間的と呼ばれうるあらゆる多元的な諸価値を囲っている境界が同定される。これこそが、なにゆえ我々がこういった人々を気が狂っていると称し、明瞭な意図を持って犯罪を行ったかどで、そういった人々を刑務所ではなく、精神病院に送るのかのわけである³³。

残念なことに、バーリンはこの例を普遍的価値があることをほのめかす程度にしか使っていないので、何故この「ピンを刺す人」が「人間的地平」を越え出ているといえるのかは、細かく考える必要がある。G・A・コーエンは「ピンを刺す人」は「道徳的知覚 moral perception」を欠いており、バーリンはそういった知覚能力が人間にはあることを示していると解釈している。しかしコーエンはその「道徳的知覚」が一体どのようなものなのか明確にはしていないために、曖昧なままである³⁴。このたとえの真意を理解するには、「歴史的知識」の議論を通じてバーリンが区分した我々の知り様の在り方の違いということが要となってくる。ヴィーコが自然科学 (Naturwissenschaft) とは異なる人文科学 (Geisteswissenschaft) とい

³³ Isaiah Berlin, 'Reply to Ronald H. McKinney, "Towards a Postmodern Ethics: Sir Isaiah Berlin and John Caputo"', *Journal of Value Inquiry* 26, 1992, pp.557-60.

³⁴ G. A. Cohen, 'Isaiah's Marx and Mine', in Edna and Avishai Margalit (eds), *Isaiah Berlin: A Celebration*, Chicago: University of Chicago Press, 1991, pp. 110-26.

う区別を先駆けて行ったとバーリンは考えているが、その差異は前者がものを「知る (Wissen)」のに対し、後者は人を「理解 (Verstehen)」するところにある。たとえばある人に関して、30 歳である、背が高い、男性である、サラリーマンなどといった情報を聞かされてもその人を本当に知ったといえるであろうか。むしろ我々はその人は優しいとか、まじめな人である、浪費家である、怒りっぽい人であると知ったほうがその人が一体どのような人かを知ったと思えるだろう。けれども、ものに対しては、あるテーブルが木でできており、100 年前に作られたもので、アール・ヌーヴォーの流れを汲んでいると知ったならば、そのテーブルについて知っているといえるであろう。もし、ある人が、そのテーブルが生真面目で、情け深く、しかし怒りっぽいと言ったとしても、我々はテーブルについてなんら知ったことにはならないし、そのように述べる人もテーブルについて知っているとは見なさないであろう——小説や詩などの比喩的な表現としてはありえるかもしれないが。人間に関わること、特に道德や倫理、美学とかいったものに関しては、人を「理解」することが重要なのである。「ピンを刺す人」が「人間的地平」を越え出ているというのは、こういう人を知るという知り方を持ち合わせていない、少なくとも持ち合わせているように思えないところにある。もしこの人が人に苦痛を与えて喜ぶような嗜虐趣味で人にピンを刺していたのならば、テニスボールに刺すのでは満足できないことを知っており、人を刺すこととものを刺すことを区別して捉えていたといえる。けれども人を刺すことと物を刺すことに差異を感じないのであるならば、少なくとも人を刺すと言う行為の意味を「知って」はいても「理解」はしていないといえる。「ピンを刺す人」が理解不可能でコミュニケーション不可能なのは、我々は彼を「理解」しようとしているが、一方は「理解」ということそれ自体ができていないところにある。それゆえに、「人間的地平」を越え出ているのである。

しかし、この「人間的地平」はあくまでも我々の他者理解を限界付けるものであって、何らかの規準として働くものではない。では、ある文化なりで賞賛や忌避されている諸価値が我々のものとは異なるとはどのようにしていえるのか。歴史的繋がりはあるとしても、過去の時代にあった価値観が現代の我々にとってはもはや異質なものとして映る場合があるだろう。たとえば、現代の日本人から見て、平安時代の「垣間見」のような恋愛のあり方は、その行為が恋愛行為ということでどのようなことかは理解できても、今のものとは全く異なる、受け入れがたい価値観として感じるであろう。この受け入れ難さ、違いへの感覚を生み出しているのは、価値に関して言えば、諸価値は両立不可能であることが大きく

寄与しているように思われる。バーリンが、諸価値が両立しないというとき、それはまず何より、論理的に両立し得ないというよりも、事実として両立しえないことの意味が先にたって論じられている。ある時代や文化における諸価値は、それぞれが直面している歴史的状況の中で生まれ、またその内においてその妥当性を持つものである。

理想は、理想を生み出した生の在り方に属するもので、その生の在り方を抜きにしては、単なる歴史的追憶に過ぎない。諸々の価値——諸目的——は、それらが固有の本質的部分を形作っていた社会全体と共に、生きも死にもするのである。「集団としての個性」はそれぞれにかけがえのないもの、各自がそれなりの目標や基準を持つが、いずれそれらも必然的に他の倫理的・社会的・美的目標や価値にとって代わられるであろう。これらの組織体系の一つ一つが、それぞれの時代には、すべてのものを生起せしめる「自然の一期間」のあいだは、客観的に妥当有効である³⁵。

われわれは過去の様々な諸価値を賞賛し、またそのすばらしさに見せられることは多々ある。けれども、今生きているわれわれは今を生きているのであり、その過去の人々の時代を生きているのではない。バーリンはマキャベリがキリスト教的道德と異教徒的道德という価値の二元論を打ち出したことを評価はするものの、彼が歴史の可逆性を信じていた点に疑問を呈する。バーリンは歴史過程を螺旋的に進行するものだと捉える。マキャベリは今一度イタリアに栄光ある古代ローマを再建できると信じそれを目指したが、バーリンは確かに過去の思想家の考えやある文化の価値観が興味深い意義を持つことはあるが、それは今と思想家なり文化なりが置かれていた状況が似ているからである。それゆえ、ローマ的な価値観を持って当時のイタリアの政治状況に取り組むことはできても、まさしくローマ的な価値世界それ自体の中で生きることはできない。もし起こりうるとしたら、いまあるものをすべて捨てて、まさしくローマの生活や風習の下に生きるのでは無ければ無理である³⁶。両立不可能性はこのとき成立する。つまり、今ある価値を成り立たせているものをすべて、そうでなくとも大部分のものを捨て去り、目指す価値を成り立たせているものに入れ替えない限りは、追求できないようなとき、私たちは価値が両立不可能であると真に感じるのである。先ほどの「垣間見」のような平安時代の恋愛観は、当時の社会環境の中で

³⁵ TH, p. 238./試論、398 頁。

³⁶ AG, pp. 44-5./選集 1、25-6 頁。

初めて意味を持つのであり、われわれが平安時代へと立ち戻りその社会の中で生きない限りは、われわれが今価値あるものと感じてもろもろの恋愛観に翻訳し再現することはできないであろう。ただ今のわれわれにできるのは「垣間見」という価値観を「理解」することだけである。価値が異なるというのは、決して同時にそのどちらも十全に成立させられないようなとき、両立不可能なときにおいて言えるのである。例えば平等や自由が異なる価値というのも、一方を十全に満たそうとしたら、もう一方を損なうことなく満たすことができないからである。もし、過激な共産主義のようにあらゆる人の所得を同じにしようとしたならば、かなりの人々の私有財産を没収しなければならず、経済的自由を損なうであろう。一方で個人の財産権を尊重し所得税率を低いものとすれば、再分配は行われず社会的な不平等、経済的格差は拡大していくこととなる。そうであるからこそ、われわれは自由と平等は異なる価値であり、一方をもう一方に翻訳、言い換えるなら還元して語ることの困難さを感じるのである。

異なる価値どうしがどの程度、翻訳可能かは、それぞれがどの程度まで両立可能かに基づいているといえる。確かに自由と平等は両立不可能であるが、それは一方を選択したらもう一方を一切合財捨てなければならないほどのものではない。十全な自由と十全な平等は両立し得ないかもしれないが、僅かな自由と十分な平等や、広範な自由と最低限の平等は両立しうるかもしれない。実際、経済的自由の問題を経済的平等の問題として論じることが可能である。それゆえ、完全には両立不可能としても、ある程度のトレードオフは可能であり、その範囲内においては翻訳可能といえる。また諸文化の相異なる価値に関しても、ある文化において重要な価値が、他の文化の価値体系では翻訳しきれないようなときは、その価値を成り立たせている社会制度なりが、翻訳先の社会状況などでは容易には実現できないようなときに起こるのである。われわれは、「人間的地平」の範囲内にあるものであれば、それがどれだけ奇妙なものに見えたとしても、「理解」することができる。けれども、「理解」したからといって、その価値の内に生きることができかどうかは異なる問題である。どの程度異なる価値を自身の価値体系の諸概念に翻訳可能かは、どの程度まで現実問題として異なる価値を成立させているものを再現可能かによっている。それが全くできないとき、つまり「理解」することしかできないときには、その価値は完全に翻訳不可能であると言え、部分的にでも再現できるときには部分的に可能であると言える。

以上のように、バーリンはデイビッドソンの言う「枠組と内容」というドグマ的な観念を保持しており、概念相対主義に落ちいつているかと思われたが、価値に関する「人間的

地平」と「両立不可能性」というに観念を基に、その問題を回避しているといえる。われわれの理解可能性の限界としての「人間的地平」を置くことで、たとえ翻訳不可能なものであってもそれが、人間が作り出したものである限りにおいては、理解可能であるとして、翻訳不可能性と理解不可能性を切り離し、価値が両立不可能であることから基準が無くともわれわれは異なる価値を認めるということができる。当然、どこまでが「人間的地平」の内にあるものなのか、どの程度価値は両立不可能なのかという程度に関する問題は残り続けるが、それを認める限り、われわれは相対主義的な思考の隘路に入り込むことなく、異なる文化間のコミュニケーションという問題に携わることができるであろう。

4.基礎付けるものから再記述するものへ

これまで見てきたように、少なくともバーリンの「価値多元論」は「歴史的知識」に基づくことによって、情緒主義的相対主義、文化相対主義、概念相対主義のいずれとも異なる立場であることが明らかになったかと思う。もちろん、あらゆる相対主義的な嫌疑に十分に答えられているとはさらさら思わないし、いまだ不十分な点も多く存在するため、「価値多元論」が真に相対主義的でないかどうかは開かれた問題として残ることにはなるだろう。けれども、「一元論」を否定することによって、バーリンが合理的なものの一切を否定し、人間諸科学における、特に政治領域における理性的研究が不可能で、いかなる理論的基礎も打ち立てられないとしたのは明らかに誤った理解である。確かに「価値多元論」は反啓蒙主義的なヴィーコやヘルダーらの思想を基にして構築された理論ではある、けれども今まで見て来たように、バーリンは我々が日常的に使っている普遍的とか客観的といった合理主義的な用語というものが、無意味になったとは捉えていない。彼は我々の言語に対する「一元論」的想定の変換を目指し、「多元論」的再解釈を行おうとしたのである。バーリンにとって、「一元論」を放棄したからといって、これまで我々がより正しいもの、より妥当なもの、より合理的なもの、より善いものを目指して、試行錯誤し、議論し、理論を組み立て、それに基づいて社会を営んでいくことまでも無意味となるのではない。バーリンの「一元論」批判は徹底したものであり、行きすぎともとれるところは確かにあるが、それはナチスドイツやスターリン政権下の旧ソ連における全体主義という当時の状況の中で、「一元論」的思考がもたらす恐ろしさに注視し、その問題の所在を明らかにすることが彼にとって優先的課題であったためであるかと思う。全体主義下では問いを立てることそれ

自体が否定されることが問題とバーリンは言う³⁷。「一元論」的思考を前提とする限り、正しいこと合理的なこと妥当なことが本当にそうであるのか、別様でもあり得るのではないかと思考することが、实际的に封殺されてしまう。その危険性は、ナチスやスターリン政権だけの特殊事例ではなく、西洋の伝統に底在するものであると感じ取ったからである。それゆえに、彼の言論は根本から否定的で批判的なものが多く、作り上げるというよりも、解体を行っているようにも思えるが、その一方で彼なりの思想というものが構築されている——残念なことにバーリンは自身がなにを構築したのかを体系的には書き表さなかったが。バーリンの思想の特徴を端的に述べるのであるならば、人間存在の偶然性を認めつつも、それを理性や合理性の限界とは捉えず、ましてなお偶然的である世界の中で思考することこそ人間の理性の現われとする思想である。最後に、前章2節でも触れたが、「価値多元論」が反啓蒙主義・反合理主義的でありながら、類似の見識を示すとされるリチャード・ローティとは異なる道を進むものであることを論じ、本章のまとめとしたい。

『偶然性・アイロニー・連帯 *Contingency, irony, and solidarity*』の第3章「リベラルな共同体の偶然性」で、ローティは自身の考えとバーリンの立場には類似性があるとし、バーリンが相対主義的でないと論じることを通じて、その考えを示している。ローティは、『二つの自由概念 *Two Concepts of Liberty*』の締めくくりとしてバーリンが引用した「自己の確信の正当性の相対的なものであることを自覚し、しかもひるむことなくその信念を表明すること、これこそが文明人と野蛮人から区別する点である」というヨーゼフ・シュンペーターの言葉に注目する³⁸。ローティはこの言葉の意味を「二〇世紀のリベラルな社会は、自分にとって最も高次の希望を語る語彙が偶然的なものであることを、すなわち、自分自身の良心の偶然性を認めながら、なおもその良心に対して忠実であり続けるような人びとを、ますます大量に生み出してきている」と解釈する³⁹。これに対してサンデルがなしたような、相対的に妥当な確信でいかにリベラリズムを擁護しうるのかという疑問が当然想定される⁴⁰。ローティはこうした批判は、啓蒙主義的合理主義的語彙を前提にすることにおいてのみ成り立つものであり、「合理的」「尺度」「論拠」「基礎付け」「絶対」といった考えを可能とするような高度な見地など存在しないのであるから、そもそも「相対主義が陥る窮地」

³⁷ CON, p. 141./回想、207 頁。及び‘Political Ideas in the Twentieth Century’ (in *Four Essays on Liberty*, 1969) を参照。

³⁸ L, p. 217./自由論、390 頁。

³⁹ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, p. 46. 『偶然性・アイロニー・連帯』、斉藤純一・山岡龍一・大川正彦訳、岩波書店、2000 年、101 頁。

⁴⁰ ‘Introduction’ in ed. Michael J. Sandel, *Liberalism and its Critics*, Blackwell, 1984, p.8.

などというものは存在しない⁴¹。相対主義的な問い、たとば「自由が社会の主要な目的であることをどのように知るのか」のような問いに対して、答えるのではなく、はぐらかし無視すべきである。目指すべきは、リベラルな社会の基礎を探ることではなく、政治的リベラリズムを再記述することにある。中心となるべきは、メタファーや自己創造という考えであり。リベラルな社会とは、行為ではなく言葉によって説得が行われている限りはなんでもありであり、その結果として真とされたものを皆が真として受け入れるような社会である⁴²。こうした社会に住む「リベラル」な人とは、リベラルな制度と習慣、残酷さを減じ、被統治者の同意による統治を可能にし、支配から自由なコミュニケーションが成り立つことを可能な限り許すように企図された制度と習慣を公的に受け入れる人を意味する⁴³。

しかし、ローティにとってリベラルな社会の市民は、「アイロニカル」でもなければならないと考える。人間は誰しも、自身の行為や信念といったものの正当化や、他人の賞賛や軽蔑、長期にわたる生活の計画を述べるために言葉、「終極の語彙 final vocabulary」を持っている。この語彙が「終極」であるのは、一度それが疑問に付されれば、循環論法に陥ることなしには、もはやその妥当性を示すことができないようなものであるからである。「アイロニカル」な人というのは以下の三条件を満たす者を指す。「第一に、自分がいま現在使っている終極の語彙を徹底的に疑い、絶えず疑問に思っている。」「第二に、自分が今現在使っている語彙で表された議論は、こうした疑念を裏打ちしたり解消したりすることができないとわかっている。」「第三に、自らの状況について哲学的に思考するかぎり、自分の語彙の方が他の語彙よりも実在に近いところにあり、自分以外の力〔たとえば、合理性、神、真理、歴史〕に触れている、とは考えていない。」このような考えを持つ「アイロニスト」は、自身がおかれた状況において哲学的に考察を加えれば加えるほどに、「終極の語彙」が根を持たない気付き、われわれにできうることは形而上学者のように「真なる語彙」のようなものを見出すことではなく、語彙を再記述し、転換し、主題を変え、論証を回避することである⁴⁴。それは認識論中心の哲学から、解釈学中心の哲学への移行ともいえる⁴⁵。

では、バーリンはローティの言うような「リベラル」で「アイロニカル」な立場であるの

⁴¹ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, pp. 48-51. 『偶然性・アイロニー・連帯』、105-10 頁。

⁴² Ibid., p. 44, pp. 52-5. 同上、98 頁、112-7 頁。

⁴³ Ibid., pp. 67-8. 同上、142 頁。

⁴⁴ Ibid., pp. 73-80. 同上、153-66 頁。

⁴⁵ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, pp. 357-65. 『哲学と自然の鏡』、野家啓一監訳、産業図書、1993、417-24 頁。

だろうか。ある意味ではローティとの立場とは大きくは変わらないといえる。少なくとも言語への歴史主義的理解をする以上、言語の偶然性をバーリンは受け入れている。また、「バーリンは「第一の公的義務は、極端な苦しみを避けることである」と考え、次のように述べる。

一般原則としてなしえる最善のことは、絶望的な状況の発生を防ぎ、耐えがたいような選択は避けられるような均衡状態を、たとえ不安定なものであっても維持していくことである。それがまともな社会を作り出すための第一条件である。個々の人々、社会についてのわれわれの知識の範囲は限られており、理解は不完全であるが、それでもこの条件を満たすよう努力することは、いつでも可能であろう⁴⁶。

その目指すところは、皆が受け入れられうる妥協点を模索することであり、たとえそれが永遠普遍なものでないとしても、それを維持し続けなければならない。昨今ジョン・グレイが『自由主義の二つの顔——価値多元主義と共生の政治哲学——*Two Face of Liberalism*』において、自由主義を「暫定協定 *Modus Vivendi*」を目指す共存プロジェクトとするのも、バーリンのこうした態度を受け継いだものといえる。よって、バーリンは「リベラル」であるといってもよいかと思える。けれども私はただ、偶然性というものに対する理解と態度においてローティとバーリンは異なる道を歩んでいるように思える。ローティは『偶然性・アイロニー・連帯』において、言語・自我・共同体の偶然性について論じ、古い語彙によって成り立っている様々な論点は、もはやその妥当性を維持する基礎を失ったために、われわれはそういった問題を正面から受け入れる必要は無いとする。特にこれまで哲学をはじめ様々な諸理論を成り立たせてきた考えは、脱ぎ捨てられるべきであり、基礎付けや正当化という古い試みは、「文芸批評」的試みへと取って代わられるべきである⁴⁷。

しかし、今まで幾度も論じてきたように、バーリンにとってわれわれの言語において合理的とか客観的、普遍的という言葉は、たとえ「一元論」を排し、その意味するところも偶然的であるとしても、全く意味をなさないと考えることにはならないと考える。ローティは古い語彙による問いははぐらかすべきであるとしたが、バーリンはむしろそういった

⁴⁶ CT, pp.17-8./選集 4、25-6 頁。

⁴⁷ Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, pp. 80-4. 『偶然性・アイロニー・連帯』、167-73 頁。

問いを正面から再度問い直すのである。われわれが偶然的であることは、何か自身の根底を支えるような根を持たないことを意味しない。われわれは、ある特定の時代・文化・社会・言語のうちに生まれざるを得ず、それを拒否することはできないし、また偶然的だとして、意味がないといっても何も始まらない。どんなにあがこうが、われわれはまず否が応でも偶然的なものを自身の基礎として受け入れ、その流れの中で思考していかなければならない。究極的には我々は人間に生まれたという偶然性を受け入れることなくあることはできない。確かに、我々が日常的に理解している価値の正当性は、循環論法に陥るのかもしれない。けれども、それが循環せざるを得ないのは、その価値が人間という存在において最も根源的なものである証であり、もしそこが循環論法に陥らなければ、我々は推論の無限後退を続けるか、足場のない中空で議論をしなければならないであろう。我々はなぜその人を愛したのかを説明できるが、なぜ人を愛するのかそれ自体は正当化しきれない。愛するから愛するのだから。推論が循環するという論理的欠陥を、欠陥としてではなく、我々の合理性や理性の限界の証として受け取り、さりとてより合理的により理性的と相矛盾したものを内包し続けなければならない。ローティの言うように古い語彙は捨て去らねばならないのかもしれないが、けれどもそれをなすためには古い語彙が一体何なのかを同定することなしにはできない。「客観とは何か」「普遍的とは何か」「合理的とは何か」という問いへの答えは、多種多様なものが想定しうるし、実際様々な答えが提示されてきた。けれども、この問いそのものは一様に変わらずあるのである。いくら啓蒙主義的合理主義的な思想とその試みに問題があるものであったとしても、われわれは「合理」や「客観」という語を使うことを止めることはできない。もし、それらが真に無意味となるときは、それを用いて議論を交わすことも、思考することも不可能となるときである。問いが起こるときは、そういった原理的ともいえる問いにわれわれは立ち戻らざるを得ず、そこにこそ哲学的といえる行為が起こっているのである。

哲学者に永続的に課された務めは、科学の方法や日常的観察が気付かぬような事柄、たとえば範疇、概念、モデル、思考様式もしくは行動様式、とくにこれらが相互にぶつかり合う様子を調べ、既存のものよりも内部的矛盾が少なく、たとえ完全な実現は望むべくもないにせよ誤用の可能性のより少ない比喩、イメージ、シンボル、範疇体系を構築することにある。混乱と悲惨と恐怖の主要な原因の一つは、その心理的な、あるいは社会的な根がなんであろうとも、時代遅れになった観念への妄執的固執であ

り、一切の批判的自己吟味に対する病理的嫌悪であり、人間存在の手段と目的のいかなる理性的分析をも妨害しようとする錯乱した努力である——ということは確かにひとつの合理的な仮説である⁴⁸。

ローティが目指す語彙の再記述という試みには、バーリンは賛意を示すだろうが、それはローティの言う「終極の語彙」の延長線上において意味を成すものであり、それなくして一体全体われわれはなにを再記述したのかわからないであろう。よって、私はバーリンをいわゆる「反-基礎付け主義者」や「ポストモダンの倫理学者」として理解することには賛成しない。確かに、合理主義者や啓蒙主義者が求めたような、永遠普遍の真理といったものが在るということをバーリンは批判するが、しかしわれわれが歴史を通じて作り上げてきたものの上にわれわれは立っているものであり、それは堅牢強固とは言い難いものであるかもしれないが、それでも人間が寄って立つ基礎であり、哲学はその基礎を常に問い続けるものなのである。

「価値多元論」とリベラリズムの関係に関しても、こうしたバーリンの偶然性への態度というものが誤解されていまだに議論されているように思われる。多くの自由主義的な政治哲学者が「価値多元論」に基づいて自由主義を基礎付けられるのかということを問題にしてきた。しかし、それに対するバーリンの答えは常に次のようなものであった。

多元主義と自由主義は同じ概念ではなく、いくらか重なり合った概念でもありません。多元主義でない自由主義理論もあります。私は自由主義、多元主義の両方を信じていますが、両者は論理的には関連していません⁴⁹。

この発言は多くの解釈者たちを悩ませて来たものである。文字通りに理解するのであるならば、「価値多元論」に基づいて自由主義を正当化することを導出出来ないことをバーリンが宣言しているからである。自由主義の擁護に関して言えば、いままで論じて来たバーリンの歴史主義的態度を見れば、説明は容易であるかと思う。確かに自由主義というものは、ヨーロッパにおいて発生した近代的な局所的理想ではあるかもしれないし、類似の歴史的背景を持たない他文化にとっては容易に受け入れられるものではないだろう。それゆえ、

⁴⁸ CC, p 11./選集 2、252 頁。

⁴⁹ CON, p. 44./回想、71 頁。Cf. UD, p.214.

多元主義を前提とする自由主義者は、ロールズがそうであるように、文化的背景に左右されない、あらゆる人びとが認めうる自由主義の正当化可能性を論じるのである。

しかし、バーリンの立場からすれば、議論の方向性が異なる。もし、文化が違うことで自由主義によって基礎づけられている諸価値というものを全く理解できず、価値があるともないとも言えないのであるならば、なにゆえ自由主義の非難や拒否が起こりうるのだろうか。情緒主義の様にある価値が好みの表現にすぎず、文化的なものは集団的な好みを現しているだけのもの出れば、なにゆえ自由主義的な生き方がグローバリズムを通じて世に広がることがそれほどまでに問題になるのでしょうか。自由主義が賞揚する価値には、自由や寛容、自律が主たるものとしてあげられるが、自由主義ほど強くないとしても、こういった価値を一度たりとも善いと感じえないような文化や人が存在しうるであろうか。例えば『二つの自由概念』で定式化された、外的干渉がなく、その人が為さんとすることができる範囲が保持されている状態としての「消極的自由 (negative freedom)」は、バーリンによれば宗教革命以降になって初めて見られる価値観である。バーリンが着想の基としたバンジャマン・コンスタンの「近代人の自由と比較された古代人の自由について—— 一八九一年、パリ王立アテネ学院における講演」においても、個人が集団的決め事に参加せず好き勝手していたいとする私的自由を求めるようになったのは、ごく近代的なこととしている。だからといって、「消極的自由」に見られるような感覚、権力や外的抑圧から逃れ自身のしたいことをしたいとする感覚は、自由主義によって擁護されずとも、人である限りは持ちうる感覚であろう。個人であれば親や社会の様々な桎梏から、集団であれば強権や抑圧から解放されたいと感じることはよくあることであるし、神話や歴史を見れば解放を求めて闘った人々というのは枚挙にいとまがないであろう。寛容や自律に関しても、同様であるかと思う。自由主義がどれほど西洋的な歴史的背景を受けたものであろうとも、それは人が作り上げてきたものである以上、「人間的地平」の内にあるものであり、違いはただ何を強調したかということだけである。そもそも、リベラルが何かを受け入れないことには、そもそも非リベラルなものも存在し得ないであろう。自由主義の価値観を理解しうるからこそ、その求めるところ目指すところが自身が目指すものや、直面している問題に対しては適用できないと感じ、批判へと向かうのである。自由主義がそういった様々な人の実際的関心であり、その価値観の中で生を営むかどうかということが意味を持つ限りにおいては、客観的で普遍的なのである。それゆえ、自身が自由の価値を認めることにに関して言えば、そのこと正当化する必要は無い、正当化が必要なのはそれを具体的問題に

適用するときである。その擁護は客観的な他の価値との間で選択を行った結果であり、自由主義を選んだからといって対立する諸価値が一段低い価値となるわけでもなく、依然として自由主義と競合しうる客観的なものとしてあるのである。バーリンは、他の人々が重要性を置かない価値を重視することと、それが諸価値のひとつに過ぎないと認めることは一貫性が無いわけではないとするが、それはこういった意味においてである⁵⁰。問題が起こるのは、自由主義が常に他の諸価値に対して優越するということだけなのである。

自由は客観的価値である、それゆえ自由主義だけが自由の価値を認めるものでもないし、自由主義を取らなくても自由を擁護することは問題なくできることである。では他の価値観を持つ人と自由主義が対立するとき、なにが問題となっているのであろうか。自由に限って説明すれば、それは自由が優先されるかどうかではなく、どの程度の自由かに関して相争っているのである。バーリンはわれわれが自由について考えるとき次の点が考察され統合されるべきだと考えている。

(a) どれほどの多くの可能性が自分に開かれているか（この可能性を数える方法は印象主義的な方法以上のものではありえないが。行動の可能性は、あますことなく枚挙することのできるりんごのような個々の実在ではない。）、(b) これらの可能性のそれぞれを現実化することがどれほど容易であるか、困難であるか、(c) 性格や環境を所与のものとする私の人生設計において、これらの可能性が、相互に比較されたとき、どれほど重要な意義をもつか、(d) 人間の行為によってこれらの可能性がどれほど閉じられたり、開かれたりするか、(e) 行為者だけでなく、かれの生活している社会の一般的感情が、そのさまざまな可能性にどのような価値を置くか⁵¹。

ある人の主張する自由が他のものよりも妥当なものかどうかは、この諸要素をどこまで実践的問題の中で明らかにできているかである。客観的・普遍的価値の存在を認めるバーリンにおいて、価値の正当化それ自体はそもそも問題とはなりえない。あるのは、ある社会の中でどの程度それぞれの価値が範囲を持つかである。よく言われるように、『二つの自由概念』では、「積極的自由 (positive freedom)」に対して「消極的自由」の優先性をバーリンは示したとするが、彼自身はそのことを常に否定し続けてきた。バーリンにとってこのど

⁵⁰ Isaiah Berlin and Bernard Williams. 'Pluralism and Liberalism: A Reply.' *Political Studies*, vol.42, no.2, 1994, pp. 306-9.

⁵¹ L, p. 177./自由論、318 頁。

ちらも政治的自由の重要な側面であり、そのどちらも一方を擁護することでその意義が失われるようなものではなく、またどちらか一方がもう片方に優越するようなものでもない。できるのはどれだけの「消極的自由」か、どれだけの「積極的自由」かのバランスを取るだけであり、それ以上のことはわれわれにできない⁵²。一言で言えば、バーリンにとって政治的諸問題を解決することは、陣地戦のようなものであり、自由に限らず平等であろうが人権であろうが、常に問われるのはその程度・範囲であり、その正当化ではない。

「価値多元論」はこうしたことを説明しているのもであって、理論的に基礎付けているのではない。そういった意味で「価値多元論」と自由主義は理論的には関係していない。また、多くの解釈者は「価値多元論」を多様な社会が望ましいと考えるような立場とも捉えているために、自由主義がそういった社会を一番よく擁護しようとして、「価値多元論」の論理的連関を見出そうとしている⁵³。けれども、バーリンにとって価値の多元性は、そうあるべきものでもないし、ただただわれわれの生きている社会が多元的であるという事実を述べているのもない。誤解を恐れず言うならば、バーリンにとって多元性は人間の持つ宿命のようなものであり、それが擁護されようがされまいが、人はその本性から多元的にならざるを得ないのであって、それをあるひとつの枠組みに押し込めるようなことは、人間のそもそもの在り様を歪めることであり、間違っているのである⁵⁴。よって、確かに自由主義の方が多様な価値の存在を認めるので、他の価値観よりも「価値多元論」と親和性が高く、認めやすいものであるだろう。けれどもその関係は、論理的に基礎付けるような関係ではなく、心理的な繋がりしかない⁵⁵。

おそらく、「価値多元論」それ自体を基にして政治的に何か積極的な発言ができるのは、

⁵² 後に『二つの自由概念』が『自由論』に再録されたとき、序論においてバーリンは次のように自己の立場を弁解している。「《積極的》自由に対して《消極的》自由を無条件に弁護したものと広く受け取られた。しかし私はそういった意見をもっていない。再三批判されたこの文章は、確かに弁護ではあるが、一元論に対して、多元論を弁護しようとの意図で書かれたものである。」(FE, p. lviii./自由論、89 頁。)

⁵³ たとえば、*Unfinished Dialogue*(Prometheus Books, 2006)に所収されている、'Value-Pluralism and Liberalism: Connection or Exclusion?'でベアタ・ポラノフスカ＝シグルスカは「価値多元論」において、「多様な価値がある」という「事実判断」から「多様な価値の存在を賞賛する」という「価値判断」行っており、「～である」から「～べきである」を導出できないとするいわゆる「ヒュームの法則 Hume's law」に反しているのではないかという疑問が付されるとき、バーリンは社会は多様であるべきであると主張していると理解されている。

⁵⁴ 「政治理論は存在するのか? Does Political Theory Still Exist?」という論文で、バーリンはあらゆる人がひとつの目標を共有してそれに向かっていく一枚岩的な社会というものを想定して考察を加えているが、それでも最終的にはわれわれは多様になり対立しあわざるを得ないと結論付けている。(CC, pp. 150-1./自由論、470-2 頁。)

⁵⁵ UD, p. 87.

リベラリズムの擁護にしても、ここまでの弱い、灰めかし程度のものであるかと思う。事実、「価値多元論」を通じて、リベラルなものを擁護した思想家の結論の表現は、たとえば「弱い階層化 Weak hierarchy」や「事実/心理学上のつながり」などというものに落ち着かざるを得ず、「穏当な包括的教説の多元性の事実 the fact of pluralism of reasonable comprehensive doctrine」に基づいて、「正義の二原理」を提示したジョン・ロールズのものに比べれば、正当化として不十分さが残るといえる⁵⁶。事実、バーリンの立場を色濃く引き継いだジョン・ 그레이の立場は一貫せず揺れ動き続けており、明確的な政治的立場を構築できているとは言い難いものがある⁵⁷。それもこれも、そもそも、「価値多元論」が政治哲学的試みとして、少なくとも政治的諸問題を解決するための理論的基礎を構築するためになされたことではないことに起因している。バーリンの言葉によるならば、政治哲学が答えるべき問いとは「どうしてひとは、だれか他のある人に服従しなければならないのか」である⁵⁸。他の政治哲学者はどうであるかはわからないが、少なくともバーリンにとっては、こういった問題に答えるものか、関わるものでなければその理論は政治哲学の理論足りえない。今まで論じてきたように、「価値多元論」は、なぜ「一元論」的想定は誤りであるのか、そもそも我々にとってあることがよいとか悪いと知ることになるのか、その中で何かしらの判断をなすということはどういうことなのかといった問題への答えを提示しうるものではあるが、何らかの政治制度や社会構造への参与を促すものではなく、基礎付けるような理論を何一つ構築してはいない。バーリンは、「品位ある社会 decent society」や多元主義的な民主主義を望むとは述べるが、彼自身はそれがどのような社会であって、なにゆえわれわれがそれを目指すべきなのかということに関して、「価値多元論」に基づいて具体的な論述はしていない⁵⁹。確かに、全く関係がないとするのは無理があろうが、それでも限界がある。

その限界は、そもそも政治哲学的問題に対する論点と関心が、昨今の政治哲学者とバーリンの間で大きな齟齬あることに起因している。つまり、現代のバーリンの思想を読み解こうとする研究者らがバーリンの思想に期待することと、バーリン自身が本来問題にし、実際明らかにしたことが異なるために、読む側からすれば限界と感じざるを得ないのであ

⁵⁶ Robert Kocis, *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1994. 濱真一郎、『バーリンの自由論——多元論的リベラリズムの系譜』勁草書房、2008.

⁵⁷ 井上達夫、「リベラリズムの再定義」『思想』965号、岩波書店、2004、8-28頁。

⁵⁸ CC, pp. 148-9./自由論、466-7頁。PIR, p. 17.

⁵⁹ CON, pp. 113-4./回想、171-2頁。Cf. Avishai Margalit, *The decent society*(translated by Naomi Goldblum, Harvard University Press, 1998.)

る。この齟齬の原因は、第一にバーリンの反論むなしく、彼は「消極的自由」を擁護したと見なされ続けてきたために、どうしても議論がその正当化に向きがちであるということがあげられる。そして、もうひとつ現代の自由主義的な政治哲学者らは、多かれ少なかれジョン・ロールズが『正義論 *A Theory of Justice*』で提示した諸問題群と諸概念の影響を受けており、その内で議論を成していることが、齟齬を生みだしている大きな原因の一つであるように思われる。昨今の政治哲学諸議論への関心を再興したのがロールズであることは異論のないことである。マイケル・サンデルやチャールズ・テイラー、A・マッキンタイアといった共同体主義者や、ロバート・ノージックのようなりバタリアンの最小国家主義といった立場は、ロールズの議論がなければおそらく一つの立場として確立することはなかったであろう。それゆえ、バーリンの思想もロールズの問題群に対してどのように答えるのかということが念頭にされて議論されている。しかし、バーリンが自身の思想を構想したのは、ロールズ以前のことである。そもそも、バーリンにとっての政治哲学的問題とロールズの政治哲学的問題は一致しているのであろうか。この点は今まで触れられてこなかった。次章では、両者が同じ問題意識を持っていたのかどうかを、実際的な政治哲学的諸問題との関係性を通じて考察を深めていきたい。

第三章 「価値多元論」的政治哲学—見過ごされた道筋—

1・2 章で論じてきたバーリンの価値の客観性と普遍性にまつわる齟齬の問題は、その根本には現代の政治哲学諸議論において多大なる影響を持つジョン・ロールズ思想とその語彙をもって、バーリンの思想が読まれているところにあると思われる。バーリンが「価値多元論」といった思想を世に打ち出したのは、1958 年のチチリ社会政治理論講座就任講演で『二つの自由概念 *Two Concepts of Liberty*』が初めてであり、その基礎は前述のとおり論理実証主義批判とヴィーコの「歴史的知識」である。しかし、彼の思想が「価値多元論」として読まれ始めたのは、その著作が広く読まれるようになった 70 年代後半以降のことであり、本格的に関心が強まったのは 80 年代後半に入ってからである。事実、1960 年代のバーリンに関する論文は、『二つの自由概念』における自由の定義の不充分さに対するものが主であり、そこに昨今のような「価値多元論」的議論は存在しておらず、バーリンへの評価も自由主義的政治哲学者であっても多元主義的ではなかった¹。この「価値多元論」的解釈の遅れから、どうしても解釈者は意図せず主流のロールズ思想を軸において、バーリンの思想を解釈しがちである。しかし、バーリンはロールズの影響なきところで、その政治哲学思想を展開したのであって、無条件に同じであるとは想定できないであろう。本章の目的は、バーリンとロールズ、20 世紀を代表する政治哲学者両者の論理的立ち位置の異同を考察し、バーリンの政治哲学観の独自性を明らかにしていくことにある。

1. ジョン・ロールズとアイザイア・バーリン

現代の政治的課題の一つは、個々人の生活習慣や価値観が多様化し、また経済のグローバル化によって多くの民族・人種が主要国や経済的に発展しつつある国や地域へ流入し、定住しつつあるなか、こうした様々な多様性を平和裏に秩序だてて一国のうちに纏め上げ、共存するにはどのようにすればよいのかということにある。

¹ なお、バーリンへの諸論文に関しては、The Isaiah Berlin Literary Trust が運営している The Isaiah Berlin Virtual Library<<http://berlin.wolf.ox.ac.uk/index.html>>に詳細にあげられている。例えば論文の表題に Pluralism という語が現れるのは、1983 年の Roger Hausheer, 'Berlin and the Emergence of Liberal Pluralism', in Pierre Manent and others, *European Liberty: Four Essays on the Occasion of the 25th Anniversary of the Erasmus Prize Foundation*(Martinus Nijhoff, pp. 49-80) が最初である。ここからもわかるように、バーリンの思想の基点が「価値多元論」にあると、永らく注視されてこなかったのである。

1971年に公刊されたジョン・ロールズの『正義論 *A Theory of Justice*』は多元性にまつわる現代的問題にいち早く取り組んだものであり、その後の政治哲学の諸議論の口火を切ったものといっても過言で無いであろう。社会を「相互の相対的利益を目指す協働の企て (a cooperative venture for mutual advantage)」とロールズは捉えるが、そこでは恒常的に利害の一致も起これば衝突も引き起こされている。一致は個々人が自力で生活を営むよりもましな生活が可能となるからであり、衝突は個々人が目的を追求するにあたって便益の取り分がより大きくなることを選好するために、その分配に関して無関心でいられないために起こるのである。個々人は基本的な権利や義務を割り当て、社会的な協働の便益と負担との適切な分配を決定する正義の「構想 conception」を抱いている。しかしそれらの「構想」は、恣意的で公平でないために、「秩序だった社会 (well-ordered society)」²の基本構造を規定するには不十分であり、そのために誰もが合意しうる正義の「概念 concept」が求められなければならない。

また後に出版された *Political Liberalism* においては、次のように再定義されている。我々が生きている民主主義的社会の政治的文化の特徴は三つの一般的事実によって特徴づけられる。第一の事実は、現代の民主主義社会に見られる、諸々の宗教的・哲学的・道徳的「穏当な包括的教説 reasonable comprehensive doctrine」の多様性である。それは歴史的事実というだけでなく、自由や権利によって保護されてきた民主主義の恒久的特徴である。第二に、第一と関連して、ある一つの「包括的教説」を共有しそれに基づく政治的共同体を維持するためには国家権力の抑圧的行使を必要とする。第三に民主主義的政治制度を基礎づける正義の政治的概念は穏当ではあるが異なり対立するもろもろの「包括的教説」から広く支持を受けるものでなければならない³。しかし、「包括的教説」では公正な社会を基礎づける原理としては不十分であり、他の「包括的教説」にとって必ず是認できるものではなく、またその擁護は権力の行使を伴い異なる「包括的教説」を抑圧することとなる。それゆえ

² 「秩序だった社会 (well-ordered society)」は次のように説明される。「成員の利益を増進するようもくろまれているだけでなく、正義に関する公共的な考え方が社会を事実上統制している場合、その社会は秩序だっている。すなわち秩序だった社会においては、(1) 他の人々も同一の正義の諸原理を受諾していることを全員が承知しており、かつ (2) 基礎的な社会の諸制度がそれらの原理をおおむね充たしており、人びともそのことを知っている。その場合、人びとはお互いに過度の要求を出し合うかもしれないが、にもかかわらず、そうした要求事項を裁定するための共通の観点というものを承認している。」(John Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, 1971, p. 5. 『正義論』、川本隆史・福岡総・神島裕子訳、紀伊国屋書店、2010、7-8 頁。)

³ John Rawls, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993, pp.35-8.

にいかなる立場からでも是認しうる「重なる合意 (overlapping consensus)」の焦点としての安定的な正義の「概念」を構築しなければならない。

このロールズの試みは、彼自身が述べているようにルソーやロック、カントに並ぶ社会契約説の諸論につながるものである。同時に、その議論設定の基となっている正義の「構想」の多元性や「穏健な包括的教説」の多元性に関して、その着想をアイザイア・バーリンの「価値多元論 (value pluralism)」から得ていることは有名な事実である。「平等な諸市民は実際的には共約不可能で調停不可能な異なった善の諸構想を抱いている」というリベラルな想定は、バーリンの『二つの自由概念 *Two Concepts of Liberty*』の核心として言及されている⁴。

しかし、前提を同じくする両者が、では政治哲学に関して同じ問題を共有しているといえるであろうか。つまり、バーリンにおいてもロールズが目指した誰もが是認しうる現代的な社会契約としての正義の原理を構想することが、彼にとっての政治哲学的課題であったのであろうか。例えばジョージ・クラウダーが「価値多元論」の問題を個人的自由や寛容、平等といった自由主義的理想が伝統や社会的連帯、ファシズム的統一性よりなぜ選好されるのかと問題を定式化するとき、やはりそこに前提となっているのは異なる価値観を持つ人々が皆ひとしく自由主義的な価値観に合意しえて、公正な社会を構築する原理足りうるか、そしてそれがバーリンの諸議論から導出出来るものなのかとして論じられている。クラウダーは「価値多元論」から客観的な価値として「合理的な不合意 (reasonable disagreement)」を導き出しているが、合意の問題は第一にロールズの問題であって、それが真にバーリンにとってもそうであるのかどうかは未解決の問題である⁵。

2. 合意に先立つ「価値多元論」的政治哲学

ロールズは政治哲学の課題を次のようなものとして捉える。

政治哲学の一つの課題——その実践的役割と云っておこう——は、深刻に論争されている諸問題に焦点を合わせ、その外観にもかかわらず、政治的・道徳的な合意の何らかの潜在的な基礎を探り出せないかどうかを見定めることだと考えられる。あるいは、

⁴ Ibid, p.303.

⁵ George Crowder 'Value pluralism and the common good: A reply to Brian Trainor.' *Philosophy and Social Criticism*, vol.34 no.8, 2008, p.933.

たとえそのような基礎が見出せないとしても、それでもなお市民間の相互尊重を基礎とする社会的協働が維持できるように、分裂を起こさせる政治的な意見対立の根底にある哲学的・道徳的な意見の相違を少なくとも狭めることは可能であろう⁶。

ロールズが『正義論』を著して以降展開された、いわゆるリベラル・コミュニタリアン論争は、ある意味でこの合意しうる政治的基礎や原理を同定する論争であるといえる。あえて言うならば、それは多元的諸価値における優先順位の問題、政治的判断において優先的に選択されうるものが何かを哲学的にいかに基礎付けるのか——もしくは原理的に基礎付けることができないのか——がロールズ以降の政治哲学議論の中心であるように思われる。しかし、バーリンの「価値多元論」はこういった論争以前に構想されたものであり、そもそもその議論の潮流から外れたところで論じられているものである。事実、論争が激化した80年代において、バーリンはその論争に加わっておらず、ロールズに関してだけでなく、同僚でもあり友人でもあったロナルド・ドゥオーキンの諸議論に対しても公的に言及することは無かった⁷。しかしながら、バーリンの思想が全体的に理解しその細部まで検討できるようになったのが、ヘンリー・ハーディの手によって散逸しかけていた諸著作が編集され出版され始めた80年代以降であるために、どうしても彼の議論を解釈する枠組みがロールズに提示された範囲で理解されがちであるように思われる。例えば、チャールズ・ラーモアはバーリンの「価値多元論」をロールズの多元性の事実と比較して、それは「包括的教説」の一種と理解し、論争的であるゆえにロールズの「正義の二原理」のような合意によって基底される政治的概念にはなりえないとしている⁸。しかしながら、この解釈や批判が成り立つためには、そもそもバーリンとロールズが同じ問題関心を抱いており、それに向けてその思想を展開しているといえる限りにおいてである。

これまで言及されてこなかったことではあるが、バーリンが「価値多元論」の基としたジャンバティスタ・ヴィーコやヨーハン・ゲオルグ・ハーマン、ゴットフリート・ヘルダーといったロマン主義的思想家らにおいては、ルソー的な社会契約説の理念は非難され拒

⁶ John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly, Belknap Press. 『公正としての正義 再説』エリン・ケリー編、田中成明・亀本洋・平井亮輔、岩波書店2004、4頁。

⁷ George Crowder, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Cambridge: Polity, 2004, pp.176-182.

⁸ Charles Larmore, *The morals of modernity*, Cambridge University Press, 1996, Chapter 7. またこの解釈問題に関しては George Crowder, *Liberalism and Value Pluralism*, Cambridge: Polity, 2002, Chapter 7. と William A. Galston, *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge University Press, 2002, Chapter 4. を参照。

否されている。例えばヴィーコにおいては次のように論じられる。

ヴィーコは云う、例えば、当時支配的であった社会契約説は、原始林から出てきて一緒に住むために契約をした大昔のばらばらな放浪者たちが、すでに契約の何たるかを理解していたのを当然のこととしている。だがそんな考えは明らかに馬鹿げている。なぜなら、そんな連中がこれほど複雑な概念を理解し——ましてや用い——得たはずがない、それまでに規則に支配された社会に住んでいたものでなければ。というのは、そういう社会的なまとまりの中でのみ、契約とか約束という概念が——手の込んだ社会的機構乃至は慣習の一例である——が発生し、理解されえるはずであるから。原始人が、全員の全員に対する（民主的）約束なり、全員が唯一人に対する（君主制的）約束なりによって、社会組織を作り出しえたはずがない、何故なら、もし規則、慣習、契約、等々の社会的紐帯がすでに存在していなかったら、約束という概念は何の意味も持たなかったであろう。約束の上に国家を建てるというのは（国家の上に約束ではなくて）、上のように、全くの不条理である。ここから次のことが証明される、即ち、社会契約という制度は、後世の社会習慣の歴史的起源でありえないのみならず、現在われわれが何故このように行動するようになったのか（またそう行動するのを正しいと考えるようになったのか）、つまり、何故、反逆しないか、権威への抵抗を糾弾するか、借金を払うか、兵役を勤めるのを正しいと考えるか、税金を課せられるのをよしとするか、等々を説明する分析用手段としても役に立たない⁹。

それゆえ、ヴィーコにとってホッブズやルソーのように社会契約に基づいて社会の成り立ちを説明しようとする理論家は——たとえそれが仮説的なものであったとしても——、人間の信念、行為、性格、経験が今日の様にあるのは、時間の流れの中で一步一步進んできたために今あるようにあるのであり、歴史的虚構によってあるのではないということを理解しえていない。そもそも社会とは社会契約のような固定的なモデルによって成り立っているものではない。契約とか普遍的理性への従属、合理的利益の計算といったものは無知の逃げ口上にすぎない。

社会は、意識的・半ば意識的・無意識の数々の記憶、個人としてのまた集団としての

⁹ TH, p. 60./試論、99-100 頁。

反応や感情、社会生活の型（ある家族、部族、国民、時代の性格と呼ばれているようなもの）、これらの互いに絡み合って変化しつつある筋を縫い混ぜたようなものとみるべきであって、その根元はほとんど見失われてしまっているが、ある程度は今もなお晦冥でじれったい過去の中に巡りうるのである。この過程を起源まで辿る想像力と、それを再構成する知識を具えた者のみが、現代におけるその効果を理解し、その価値と将来とを測ることができるのである¹⁰。

またハーマンにおいては次のように述べられている。

彼からみれば、自然法という考え、つまり国家なり人間の他の制度なりが、承認という知性的な行為のようなもの、たとえば約束にもとづいていると考えるのはばかげている。約束を守るということは、考え感じる存在者としての普通の行為である。このような自然な現象を基礎として社会は成立している。国家は自然な必要から成長した人間の共同形態だった¹¹。

それゆえ、国家を社会契約によって正当化しようとする試みの無意味性を論じる。

ハーマンの考えによれば、社会を、あるいは今の場合でいえば国家を正当化しようすることは、言葉や愛や芸術の存在を、はたまた世界のなかの植物や動物の存在を正当化しようとする試みと同じほどばかげている。王に、ひいてはそもそもだれかに私が服従すべきなのはなぜか。私が約束したからではない。このような理由は歴史的にみて正しくないし、論理的にも不要である。というのは、私がそもそも約束したのはどうしてなのかという問いが残るからである。幸福のためか。これはしかし、私がこの世で求めているものではない¹²。

バーリンがこうしたロマン主義者らの反社会契約説の立場に対して、どの程度賛意を示しているものなのかは不明瞭ではある。また、ロールズの理論は、ルソーやホッブズのように

¹⁰ TH, p. 61./試論、101 頁。

¹¹ TH, p. 294./北方、66 頁。

¹² TH, p. 295./北方、67-8 頁。

な社会契約説の諸論のように、自然状態から社会状態への歴史的移行と国家の成立過程とその正当性を説明するものではない。ロールズの正義の諸原理は社会の基本構造にかかわり、制度を既定する原理への仮想的に公正な合意を目指すものであり、政治的諸問題への様々な人々の意見の限界を規定するものである。それゆえ、ヴィーコらのような批判は、直接にはロールズに対する批判とはなりえないであろう。しかし、少なくともバーリンが「価値多元論」の立場に基づいてその議論を展開するときは、自身が論じたロマン主義的思想の中で論じており、その問題群もその中で論じられている。それゆえ、「価値多元論」の政治哲学的諸問題への取り組みが、ロールズのような社会契約説的議論の思想的伝統の流れの内にあるとは考えにくい。

バーリンの政治哲学への立場は 1961 年に発表された「政治理論は存在するか『Does Political Theory Still Exist?』」という論文で表明されている。この論文の冒頭で彼は次のような疑問を投げかけ、検討を行っている。

いったい、まだ政治理論という学科が存在するのであろうか。こうした問いは英語国民の間では懸念をもってしばしば発せられる問いであるが、それはまさに政治理論という学科の存立そのものに向けられた問いであって、そこには、過去においていかなるものであったにせよ、今日では政治哲学は死に絶えてしまった、あるいは死に瀕しているという事態が暗示されているわけである¹³。

バーリンはある学問が死滅した確認できる理由は二つしかないとする。一つはその学問の中心をなす前提——経験的ないし形而上学的ないし論理的——が力を失ってしまい、もはや誰にも信じられず受け入れられなくなってことによって、もう一つは新しい学問が現れ古い学問がやっていた仕事を代わってやれるようになることによってである。そして第一章でも触れたがバーリンはあらゆる学問は一定の問に対して答えるために作られたのであり、その対象領域は問いの性質によって規定されており、その問への答えをどこに求めるかによって、「経験的・帰納的」、「形式的・演繹的」、「哲学的」の三つに分類されと考えている。「経験的・帰納的」な学問とは、問への答えが、経験的手段や秩序立った観察ないし実験によって、発見可能だと我々が知っている問いを主題とする学問である。自然科学や社会科学が個々に分類される。次に、「形式的・演繹的」な学問とは、問いへの答えが、

¹³ CC, p. 143./自由論、455 頁。

ある一定の公理や規則に従うことで導き出されることを、我々が知っている問いに関する学問である。数学や論理学などがその代表である。最後に「哲学的」な学問とは、問いへの答えをいったいどこに求めたらいいのか、我々が知らないような問いに関する学問である。他の二つの学問はたとえある関連する問題に関して、その答えを知らなくても、どのような手段を用いて論じれば答えにいたることが可能かどうかをわれわれは了解している。しかし、「哲学的」な学問領域は、そうした了解の働かない問いに関する学問領域のことである。この問題に取り組むとき、われわれは一体全体どこに何によってそれが答えうるのか全く持って確信もって言うことはできず、途方にくれてしまう。「哲学的」な学問とはそういった学問であり、特に倫理学、美学、批評といった価値判断を含む領域に顕著である¹⁴。

では政治的な問題は一体このいずれに分類されるのであろうか。バーリンは伝統的な政治理論の核心的諸問題は、平等や権利、法、権威に関する問題と様々あるが、最も基本的問題は「どうしてひとは、だれか他のある人に服従しなければならないのか」と言う問題であると主張する¹⁵。それは「どうして人は服従するのか」という問題とも、「誰が誰に服従するのか、いつまたどこで、それはいかなる原因によって」という問題とも違う問題である。後者の二つは、経験心理学や人類学、社会学を通じて答えうる問題であるが、一方で前者の問題に関して答えようとするならば、権威や主権とか自由とかの政治的観念の規範的なものの説明とその妥当性の正当化を必要とする。しかし第一の問題に関してはまだ広範な一致は無く、将来的にも一致しうる見込みも無い。それゆえに、バーリンは政治理論の問題は「哲学的」な学問であり続けると評価する。そもそも、われわれは諸目的が相争う社会に生きており、そうであるからこそ政治哲学的議論が成り立つのである。もし、本当に世界にわれわれが目指すべき目標は一つしかないとか、たった一つの目標によって支配された一枚岩的な社会があったとしたならば、残された問題はそれに向かう技術の問題だけであり、科学的・経験的手法によって確定され、われわれはもはや相争うようなことにはならなくなるであろうし、政治は将来的に「帰納的」か「演繹的」方法によって解決さ

¹⁴ CC, pp. 144-6./自由論、457-62 頁。

¹⁵ なお、政治理論の核心をこのようにとらえるのはバーリン独自の発想というわけではない。同時期にイギリスで著名であった政治思想家 E・H・カーの主著『危機の二十年—理想と現実—*The Twenty Years' Crisis 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relation*』で国際社会であれ国内社会であれ人々がある一定の行動のルールに従わなければ存続しえないために、政治哲学の根本問題は「なぜ人びとはこうした行動ルールに従わなければならないのか」と定義している。(E・H・カー、『危機の二十年—理想と現実—』、原彬久訳、岩波書店、2011、95 頁。)「歴史の必然性」という小論を見る限り、バーリンはカーの著作を広範に読んでおり、彼の議論を引き受けているといえる。

れるものになってしまう¹⁶。

しかし、もし社会が一枚岩的な社会であったとしても、つまり唯一つの優越的な目的がすべての人に信じられ、それが何かについても見解が一致しているような社会があったとしても、「哲学的」領域が払拭しきれないわけではないとバーリンは論を進める。まず一社会の進みを規定する目標はごく一般的なものに過ぎないために、いかなる生活や行為がそれを達成するのかという問題が残される。手段と目的の間にはギャップが存在し、それを埋めるために二次的な諸目標・諸目的を議論せざるを得ず、それへの手段はまたさらに下位の諸目標・諸目的によって具体化されギャップが埋められていく。それゆえに、たとえ唯一の優先的目標・目的が定まっていたとしても、様々な段階で「何をなすべきか」という問題は付き纏うのであり、そこで起こる種々の従属的諸目的間の衝突は最上位の目的から演繹的推論によって自動的に答えが出てくるようなものではなく、「哲学的」なものとしてあり続けるのである。また、共有された目標がたとえ動かしがたく一切の変更を拒否するものであったとしても、様々な状況で様々な人に対し様々な意味を持ちうる。その目標に関連する諸概念に哲学的分析を行えば、明確な不一致点が明らかにされ、実際には相反していることが浮き上がる。最も一枚岩的な社会として考える宗教的な共同体においても、歴史を見れば同じ経典・聖典を信じつつも解釈の違いから相争い、ときには深刻な宗教戦争へといたった事例は枚挙に及ばないであろう。たとえそれが最高の目的のために選び出された従属的諸目的であったとしても、それが目的である以上、その結果のためだけではなくそれ自体として人はそれを追い求めるのである¹⁷。マックス・ヴェーバーは『プロテスタンティズムと資本主義の精神』において、勤労や節制といった資本主義的精神が、カルヴァンの予定説に基づいたプロテスタンティズムの世俗内的禁欲によって生み出されたものであるとした。そこにおいて、勤労や節制といった諸目的は、死後神の国に行くという最上目的への従属的諸目的である。しかし、やはりそれらは目的であったからこそ、もはやその最上命令が意味を成しえなくなった現代においても、それ自体は求められるべきものとして存続しえているのではないであろうかと思う。

また政治哲学の問題を「何が特に人間的であり、何がそうでないか、またそれはどうしてかとか、たとえば目的というカテゴリーなり、あるグループに属することといったカテゴリーなりが、あるいはまた法律が、人間とは何であるのかを理解するのに不可欠である

¹⁶ CC, pp. 148-50./自由論、466-9 頁。

¹⁷ CC, pp. 150-1./自由論、470-2 頁。

かどうかとか、そういった問題であり、したがってまた、ある人間の目標の生まれてくる根源、その範囲、その妥当性といった問題」とも定式化している¹⁸。このとき「人間に関するわれわれの自覚的な観念——人間は他の実在といかに異なるか、なにが人間的であり、なにが人間的でないか、あるいは非人間的であるか——には、それによってわれわれがデータを知覚し、整序し、解釈する幾つかの基本的なカテゴリーの使用が含まれている¹⁹。」そして、政治哲学はこうした人間の観念に含まれる基礎的なカテゴリー——たとえば自由や社会、幸福、善悪、正邪、選択、真理等々——を分析することによって、その問いに答えることとなる。その試みは二つの課題を持つ。第一には、人々の思想と行為に浸透している一つのモデルか幾つかのモデルを意識化させ、そして第二にモデルそのものを受け入れるか、修正するか、より適切なモデルを提出して斥けるかをしなければならない²⁰。それは、カント的な批判哲学的試みであって、人間の道德営為における超越論的な諸カテゴリーの実相を明らかにすることといえる。ただカントと異なり、バーリンはそれを経験論的に行いうるものとして捉えている点にある²¹。

以上のような政治哲学への見解を持つバーリンにおいて、まず言えるのはロールズのようにある一つの合意可能な原理なりが定まったとしても、政治哲学の議論が終わるものではない。バーリンにとって問題が解決されるということは、新しい状況を生み出すことであり、それが更なる問題を生み出す。まだわかっていない結果の、そのまた結果の結果まで有用な措置をわれわれは取ることができない。この連関はとどまることは無く、流れ続けることとなる²²。それゆえ、われわれが対立すること葛藤すること——それが個人の心の内であれ、諸個人間のものであれ、国家間のものであれ——は、人間の存在に取りまとう条件であり、政治哲学が存立する基礎である。対立や葛藤というものは除去できるものではなく、むしろそれが完全に除去できると考えるところに「一元論」的な思考が潜んでいるのである。この「対立の除去不可能性」がバーリンの政治哲学観の第一の特徴である。

次に、政治的対立という問題に取り組むということは、政治哲学的議論としては、合意できる原理を見出すよりもまず、実際に対立を生じさせている、もっと言えば「対立」と

¹⁸ CC, pp. 156-7./自由論、482-3 頁。

¹⁹ CC, pp. 162-3./自由論、494 頁。

²⁰ CC, pp. 159-60./自由論、487 頁。

²¹ 森達也、「バーリン政治思想における哲学的構想——「オックスフォード哲学」期を中心に」（『早稲田政治公法研究』第 66 号、2001、155-183 頁）を参照。

²² CT, pp. 14-5./選集 4、20-1 頁。

いう現象の認識を成立させているものを明らかにすることである。ロールズにおいては、便益の分配に関する諸個人の利益欲求の対立が政治的対立であるが、実際我々がある便益の配分が自身の利益になるかどうか、それとどのような係わり合いにあり、どんな人々と対立しているのかを認識しうるのはなにゆえであろうか。マイケル・サンデルの「負荷なき自己 (unencumbered self)」という批判や、アマルティア・センの「基本財 (primary goods)」に代わる「潜在能力(capability)」概念の案出もこの点に関わっているように思われる。たとえば、累進課税制度に関わる議論において一般的に自由と平等が対立すると理解されるが、それを検討する理論家は別として、实际的に自由の側に立つのは多くは資本家や経営者といった経済的に裕福な側であろうし、平等の側に立つのは経済的に恵まれない人々であるのは事実であろう。日常的に経済的に裕福な人が平等主義を取ることの一貫性が疑問視され論じられうるが、それは経済的富裕さと平等は一貫しがたいものであると考えられからであろう。累進課税制度で誰の自由が削減され、誰の平等が増えるのかということを認識しうるのかは、そもそも自由と平等ということに対してどのように我々が現に了解——意識的であれ、無意識的であれ——しているかに基づいているであろう。自由と平等や、またそのほかの諸価値どうしは確かに対立するのであるが、それは排中律的に論理的な形でのみ対立し合っているよりもまず、まずもって我々が対立しあっていると認識するところにおいて初めて諸価値の対立というものはその実を持つのである。自由や平等といった諸価値が辿ってきた歴史的変遷によってその実が与えられ、我々はその歴史的枠組みの中で初めて、「対立」を言う現象へと向かうことができるのである。累進課税制度がいくら自由と平等の対立事例として挙げうるものだとしても、福祉や私有財産権といった概念を持たず、価値を置かない社会や時代においてはそのような事例としては理解されえないであろう。バーリンにおいて、われわれがある事を思考する認識するといったことと、言語を使用するということは同義であり、どちらかがどちらかに先立つというものではない。また、言語それ自体は単なる道具的なものではなく、その言語をもってどのように諸問題に先達たちが応じてきたかの歴史的堆積物であり、言語で思考するということは、その言語が持つ歴史的に構築された枠組みを引き受けざるを得ないことを意味している。諸価値の対立も自然発生的に生まれてくるのではなく、我々が引き受けた言語の意味地平の中で起こるのである。そのため、ある「対立」への認識が起こっているのであれば、我々はその「対立」を可能としている様々な概念を思想的に読み取り明らかにすることなしには、なぜその「対立」が起こらざるを得ず、また我々がそのことに関心を持ちうるのかの説明

がつかない。バーリンは、政治的に思考する人々の問題は妥当性と真理の問題であるとしたが、彼の関心は発生と生成の条件に関心が向いており、それを第一義的な問題として捉えている。つまり、ある政治的モデルや概念といったものが正しく現実を捉えうるものなのかどうかよりもまず、そのモデルの起源を問題にすることをバーリンは優先する²³。それゆえ、「政治的諸概念への歴史主義」が第二の特徴となる。

最後に、バーリンが定式化する「どうしてひとは、だれか他のある人に服従しなければならないのか」という政治哲学の課題は、いうまでもなくある権力の根源や妥当性、正当性、その範囲に関わる問題であり、総じて言えば主権論的問題である。この点においてバーリンの思想は倫理的問題と一線を画している。それは現在存在する種々の政治体の権力構造や、その在り方や行使のされ方に関する経験的研究ではない。人間の諸行為についての観察とその経験的仮説の論証にだけ問題を限っている人々、たとえば民主主義的手続きの方法と影響についての経験的研究者達は——たとえ政治哲学の領域において多くのことを言うとしても——政治哲学者ではない。バーリンにとってそういった人々は自然科学者のように事実について研究し、仮説や法則を定式化しているだけである。けれども、こうした分析をなすさい、無自覚に彼らは自身の優先的な人間観に照らして分析を行っている。人々やグループがどうあることができ、どうあるべきか、なにをすることができ、なにをすべきかといった政治的諸問題は、論理的に直接的に人間本性の捉え方に依存している。誰に従うべきかという主権論的な問題も人間本性という観点と関連付ける形で見られなければならない²⁴。これはある意味で、規範的なものと事実的なものとが混淆した問いである。

ただし、人間本性を問題にするとはいえ、バーリンは人間本性が実在するとは捉えていない。彼はヴィーコに基づき、人間本性に対して次のように捉えている。

人間の本性は、永らくそう思われてきたように、静止的、不可変なものではない、いや外力によって変えられたことがなかったとさえいえない。さまざまな変化を通じても同一不変たり続けるような中心の核や精髓を含んでいるとさえ云えない。自分を取りまく世界を理解し、それを自らの物理的・精神的欲求に適合させようとする人間自身の努力は、不断に人間の世界と人間自身とを変化させていく²⁵。

²³ CC, p. 156./自由論、481 頁。

²⁴ CC, p. 167/自由論、502-3 頁。

²⁵ TH, pp. 8-9./試論、13 頁。

バーリンは、人間の本性を流動的で歴史的なものとするため、人間本性を論じるとしてもそれは、アプリアリに知られうるような人間の属性と目的の実在について論じることではない。人間の本性は経験の流れの内の固定した芯のようなものとして探し出すものではなく、その流れそのものにみなければならないものである。経験論的政治学者の持ち込む人間観は、せいぜいその人の限られた経験の中で作られた仮構でしかなく、問題を簡略的に述べるのには一時的に役には立つであろうが、人間の可塑性や流動性を考慮に入れなければカリカチュアに過ぎないものである²⁶。端的に言えば、人間本性が実在するのではなく、「人間本性」という語があることによって、他人や自分に何かしらの芯のようなものがあると信じているのであり、それがあるという信念が普遍的であるためだけである²⁷。

人間の本性とは何か。肉体的に何であるかを言うのは、さして難しくはない。思うに、人はいくつかの身体的、生理的、神経的な構造、いくつかの器官、いくつかの身体的な感覚と心理的性質、考え意志を持ち感じる能力を有している。これらの特徴の中のあまりにも多くを欠いている人は人と呼ぶよりは、動物ないし無機的なものと呼んだほうがよいであろう。しかし他方で、われわれが人間の本性と考えるもののの中に同じように深く入り込んでいるいくつかの道徳的な性質がある。われわれと人生の目的について違った意見を持った人々と出会ったとしよう。彼らは自己犠牲よりも幸福を、友情よりも知識を優先させている。われわれは彼らを同じ人間として受け入れるが、それは何が目的であるかについての観念、彼らが自らの目的を擁護してくり出してく

²⁶ TH, pp. 57-60./試論、95-99 頁。

²⁷ たとえば、「価値多元論」思想の一端をなすハーマンにおいて、概念と実在に関係に関しては、哲学者達は、「言葉 (Wort) を概念 (Begriff) と、概念を事物そのもの (Ding selbst) とみなす」ことによって抽象概念を物象化し、それを基に体系を築くという愚を冒していると見なしている。数々の抽象概念は、「思惟されたもの (entia rationis)」に過ぎず、何一つ実在の事物を指し示すことのない恣意的な虚構に過ぎないものである。論理的関係や存在論的紐帯で、永遠の本性が内在的に結び付き合っている世界などは存在せず、当然それを映し出す理想的な言語など存在しない。世界はただ諸事物と人々、それらの事実上の関係からのみ成り立っている。それは我々の日常経験によってのみ明証に示され、経験の外には何もないのである。あるはただただ経験の流れだけであり、概念はそういったものを一時切り取っているに過ぎない。(TH, pp.283-8./北方、47-55 頁。) また、バーリンは次のようにも述べているのも示唆的である。「永遠の原理についての直接的に非経験的な知識、直感、内省といったものがあるとは、私は思いません。それがあるという普遍的な人間の信念があるだけです。」(CON, pp. 113-4./回想、171 頁。)

る議論、彼らの全般的な行動が、我々が人間と見なすものの限界内に入っているからである²⁸。

バーリンにおいて人間本性が意味するものは、われわれが他者を自身と同等の存在と同等しうる限界を示すものである。よって「誰が誰を」という主権論的問いへの議論も、こうした限界概念としての人間本性への言及を避けることができず、また関わらざるを得ない。人間本性は通常われわれの意識に上るものではなく、むしろ政治判断や道徳的判断の前提条件をなしているものである。政治哲学はこの前提条件を構成している諸々のことを明らかにすることである。それを明らかにし、問いに答えることは、政治におけるわれわれの人間本性観の枠を変えることである。つまり、誰が政治活動に参加しうるに相応しい資格を持っているかということについて我々が持っている無自覚的な範疇的領野を再定義しなおすことである。また人間本性の内実は一様ではなく様々な段階がありうり、人間一般に及ぶものから地域的なもの文化的なもの様々であろう²⁹。

バーリンの思想には、二章で例示したピンを刺す人の例に代表されるように、人間本性の域の存在を重視し、それを越え出るか出ないかを問題視する。無実の人を処刑したり、友人を裏切ったり、子供を拷問したりすることに一切の罪悪を感じないような人をバーリンは非人間的存在とする。われわれはそういった人に出くわしたならば、真つ当な議論は不可能であり、道徳的能力の欠けた人物としてみなし、場合によっては精神病院などに収監しようとさえするであろう。こうした人々は確かに、生理学的には人間であり、種としては人間ではあろうが、道徳的政治的主体としてはわれわれが人間として理解できる域を越え出ているのである。もしこうした域への感覚がなければ、ナチスのような全体主義の非道を非道と感じられないであろう。前章で論じたように、バーリンの思想においてこの人間的ということ、「人間的地平」への感覚が常に中心をなしているのである。政治的にはそこまで広範な人間の限界概念にまで抵触はしないであろうが、しかしわれわれが相手を対等な相手として認識し得ない限りにおいては、共に政治的営為を行うことはできない

²⁸ CT, p.203./選集 4、240 頁。

²⁹ バーリンは重要性の高い順に、普遍的な倫理法則、慣習、慣行、礼儀、趣味、エチケットと段階を区別している。(CT, p. 205./選集 4、242 頁) おそらくはこの段階の差にしたがって、人間的、文化的、民族的、集团的とかといった区別をわれわれはなし得るとバーリンは考えているかと思われる。普遍的な倫理法則を越え出る人はもはや同等の人間としてはみなし難いであろうが、同じ慣習を持たない人は異なる民族や共同体の人ではないと感じえても、道徳主体としての人間ではないとは見なさないであろう。

であろう。だからこそ政治における承認がひとつの問題になるのである。

一般に被抑圧階級あるいは被抑圧国民が要求するものとは、たんにその成員の妨げられることなき行動の自由といったものではなく、またなによりもまず社会的あるいは経済的な機会の平等であるわけでもない。ましてや理性的な立法者によって考え出された摩擦のない有機的国家内に、ある地位が割り当てられることでもない。彼らが欲していることは、しばしば、人間の活動の独立の源泉として、つまりそれ自身の意志をもち、その意志（善かろうと悪かろうと、正当であろうとなかろうと）にしたがって行為しようとする一個の实在として、（かれらの階級、国民、皮膚の色、民族を）認めてほしいということ、ただそれだけなのである。（中略）この願望・欲求はきわめて強大なものとなりうるから、烈しく地位を熱望するあまりわたくしは、とにかく一個の人間として、競争相手として——つまり同等のものとして——認めてくれるのであれば、自分の民族なり社会階級のうちのあるひとびとによっていじめられ悪政を施されるのであっても、その方が、自分をそうありたいと願うようなものとして認めてくれない上位の関係うすいグループのひとびとによって寛大に手あつく扱われるよりもよいとするかもしれないのである。（中略）このような相互承認〔認知〕への欲求によって、時としていかに権威主義的なデモクラシーであっても、その方が、いかに開明的であれ寡頭独裁制よりはよしとされるのであり、また新しく解放されたアジア・アフリカ諸国の成員が今日、自分の民族ないし国家の成員によって粗野な扱いを受けても、外部からの慎重・公正・上品・善意の行政官によって統治されていたときよりも不平をいうことが少ないということにもなるのである³⁰。

このような承認を通じて、政治参与者への相互認識の域が広がるのである。現代のわれわれは、性別や人種といったもので政治参加から排除することは、その相手を対等な人間として扱ってないとして非難しうるが、封建時代において被統治民を政治的参加から排除していたとしても、君主が彼ら人間として扱っていないと非難することは時代錯誤であろう。この時代錯誤が成立するところに人間本性の域の差異があるのである。バーリンの政治哲学的問いは単に政治権力の現在のありようを記述し権力構造に関する社会科学的な仮説を立証することではなく、政治諸行為に関わる人間本性の諸理解を構成している諸概念・諸

³⁰ L, pp. 202-3./自由論、362-5 頁。

観念を解明し、それがもし変容するのであればそれによってわれわれの人間本性観、政治的主体への認識様式がどのように変容するのかを明らかにすることである。それはいうなれば「人間学的主権論」とでも呼べるような政治哲学観である。

こうしたバーリンの政治哲学にとっては、ロールズのような諸個人が合意しうる原理を捜し求めることそれ自体は政治哲学的試みにはならない。むしろロールズがその諸理論をなすさいに用いた諸概念を考察し、その問いの哲学的所在を明らかにするところに優先性がある。たとえば、ロールズは人間の道德能力として、「合理的 the rational」なものとの「理性的 the reasonable」なものとの区別をなし、人々がそういった能力を持つことをもって自由で平等な人格の要件とする。ある政治的行為者——個人であれ共同的な集団であれ——が「合理的」とは、その人が「善の構想 the conception of the good」への能力を持つことを、つまり自身の利益や目的それ自身を追求ことへの判断や熟慮を行う能力を持っていることを意味する。「善の構想」とは、その人にとっての最終的な目標・目的、人生において価値があるものは何か、完全に価値ある人生とは何かを明らかにするものであり、一定の宗教的・哲学的・道德的な包括的教説の中に位置づけられ解釈されるものである。次にある行為者が「理性的」であるというのは、正義感覚への能力を持つことであり、社会的協働の公正な条件を明確化する政治的正義原理を理解し、適用し、準拠して行動する能力である。この二つの道德能力をもつ人格が、まず自由であるということは、第一に自分たちがお互いに「善の構想」を持つ「合理的」な道德能力を保持しており、特定の「善の構想」や究極目的体系からも独立でそれと同一視されることがなく、たとえ自身の構想を変更や修正しても政治的正義に関してはその法的アイデンティティ変わることはないということである。第二に、諸制度に対して自身の「善の構想」を増進する権利が自身にあると見なしている、つまり自分たちを妥当な請求権の自己認証的源泉と見なしていることにある。また平等であるというのは、全生涯にわたり社会的協働に携わり、社会に貢献するのに必要最低限の道德能力をもっているという点で諸人格は平等である。

こうした自由で平等な人格という概念を用いてロールズは正義原理への考察を加えるのであるが、バーリンにとって問題なのはそういった人格概念それ自体の正当性・妥当性の問題である。ある行為者がある政治社会において「自由」であることの要件が、そもそもロールズが想定したことで本当に「自由」であるといってもよいのであるかどうか。また我々は他者が自身と同じように「善の構想」を持つことをなにゆえに知っているといえるのであろうか。またそもそも、「善の構想」を持つことが「合理的」であるとすることも、

あくまでもロールズがそう定義しているだけであり、それが「合理性」というものに対し我々が日常的に了解している意味よりも、政治哲学的にふさわしいかどうかの論証それ自体はなされていない。実際には、「自由」で「平等」な個人というものがまず存在しうることとはロールズの『正義論』の議論が組み立てる前提であって、論証すべき目的ではないため、そうなのは仕方がないであろうけれども³¹。もし、ロールズの理論へバーリンが批判を為したのであれば、それはマイケル・サンデルが『リベラリズムと正義の限界 *Liberalism and the limits of justice*』で試みたのと類似した論点となるであろう³²。

よって、政治哲学ということで少なくともバーリンが問題にしたことと、ロールズが問題にしたこととは同じではなく、その着目点も異なるといえる。確かに、両者は多元論的な政治哲学者であろうが、だからといって同じ問いを共有していたとすることは、ロールズ以降の政治哲学者の意向に沿うものかもしれないが、バーリンの意向に沿うものではないと思われる。バーリンに限らず、倫理学・道徳的議論に関して多元論的観点をとった哲学者や理論家は少なくないが、ではかれらの理論的実践的問題関心がロールズと類似であったとは、容易にはいい難いと同様である。よって、ロールズの問題枠でバーリンの思想を解釈し論じること、またロールズの「正義の二原理」のような原理をバーリンの思想の中に求めるのも、筋違いな議論でしかないように思われる。例えば、はじめに提示したクラウダーの「合理的な不都合」と言う概念に対しては、「合理的とはなにか」、「合意とは何か」と言ったことをバーリンは問題にするのであって、「合理的な不都合」と言ったものを認めるかどうかといったことへの議論へは参与しない。

しかし、問題を共有していなかったからといって、ロールズがバーリンの「価値多元論」を誤解していたとか、また誤った問題設定をしていたとかを言いたいわけではない。実際、『ロールズ 哲学史講義 *Lectures on The History of Moral Philosophy*』といった、講義録が残っているように、前述の「合理的」や「理性的」といった人間の道徳能力に関するロールズの考察は、道徳哲学的への深い考察から導き出されたものである。であるが、彼が政治

³¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, § 77. (『正義論』77節。) *Justice as Fairness: A Restatement*, § 7. (『公正としての正義 再説』、7節。)

³² スティーブン・ルーカスの‘Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes’ (in *Salmagundi* No 120, 1998, pp.52-134) において、バーリンはロールズの議論の問題点を「誰が正義の諸規則を公式化し、どのようにそれらを我々が発見するのか」とし、ロールズが想定するように、「合理的」な人々だけからは政治的統治機関は設立し得ないと批判している。サンデルも「負荷なき自己 *unencumbered self*」として合意形成に関わるロールズの人格概念を批判している。両者の論点は共に、合意形成に関わる人々の想定それ自体の妥当性を問題にしている点で同じ観点を持っているように思われる。

哲学で論じたかったことそれ自体は、その講義で述べられた道徳哲学全般の議論ではなく、政治社会における正義原理の導出にあった。バーリンの関心はむしろロールズの思想の基礎となった道徳哲学への諸議論に重きを置いただけであったというだけである。バーリンが『正義論』での種々の帰結に関してどう評価するのかは憶測の域を出ないが、1956年に書かれた小論‘Equality’(in *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, ed. Henry Hardy, Pimlico, 1999.)で論じられていることを見る限り、全く賛意を示さないものでもないといえる。たとえば、バーリンは不平等への不服が生じる最大の理由は、「ほとんどいつも人々が強く望んでいた特徴ないし物——財産、政治的ないし社会的権力、地位、才能の発展ないし経験の取得のための機会、社会的ないし人格的な自由、あらゆる種類の特権など——の所有、あるいは享受における格差」であると捉える³³。不平等社会への反論は、自然権への違反としてか合理的原理への違反のいずれかの形式が歴史的に取られてきた。前者は、万人は自然権を持つことを前提とし、「自然権とは何か、その存在はいかにして証明できるのか、すべての自然権が万人のものなのか、それともいくつかの自然権だけが万人のものなのか、さらにはいくつかの自然権だけがいく人かの人のものなのか、そして平等は、自然権の拡張から生じる要求の分野以外のところでも望ましいことであるのか等」の点において意見が分かれる。後者は、「差異はそれを制度化ないし維持する十分な理由が挙げられたときにだけ、正当化することができる」と前提し、「十分な理由を構成する要件は何か、よい理由によって正当化できる制限はどの程度のものであるか等々について」意見が分かれる³⁴。そして、「平等——公平——への信念、何らかの確認可能な基準によって充分と認められるような理由がなければ、ある人を他人よりも優遇してはならないという見解は、人類の思想に深く根を下ろした原理である」と述べており、合理的原理に基づく平等主義への一定の理解を示している³⁵。ロールズの『正義論』の試みは、バーリンの言うところの合理的原理を構想する試みと言え、その試みと帰結を全面的に否定するような立場には立たないであろう。

³³ CC, p. 90./選集 2、317 頁。

³⁴ CC, p. 91./選集 2、318 頁。

³⁵ CC, pp. 101-2./選集 2、335 頁。

3. 選択することから人間本性へ

ロールズのように合意を目指さないバーリンの政治哲学は実践的問題に対してどのような理解を我々に要求するのであろうか。前述したような三つの政治哲学への特徴的理解に基づいて、政治的な諸対立に対しある一定の解を与えるという行為は、バーリンにとってどのようなものとして言い表せるのかだろうか。まず言える事は、ジョセフ・ラズやジョン・グレイ、ジョージ・クラウダー、ロバート・コスチらが問題にしたような、諸価値の階層・順序化ということは、バーリンにとっては第一義的な政治哲学的行為ではない。「価値多元論」に立場を取ることは、合理的な諸価値の比較する基準が存在することが否定されるのであれば、国家や何らかの政治的権威によるあらゆる政策・提言は、それがどれだけよいものとして理解され合理的と見なされても、ある人の自由を侵害し抑圧するだけの十分な理由を原理的に持ち得ないことになる。個々人によってなにがよいとされるかは異なり、その良し悪しを判別する合理的普遍的規準は存在しないのであるから、いかなる観点から主張された価値観も他の人々の価値観を毀損せざるを得ず、国家などの政治体においては抑圧を生まざるを得なくなる。けれども実際的には、ある政策によって国家などの政治体は、人々にある行為を強制的に従わせなければならない以上、何らかの正当化する理由を捜し求めなくてはいけなくなるため、諸価値の階層化や秩序化を問題にしなければならない。とくにラズのような法哲学的な論者にとっては、法律をはじめ規則や規範に人々が沿うべき権威性が根源的に正当化し得ないということは、法の存在理由それ自体を揺るがすものであり重要な問題となる。グレイは、「価値多元論」と自由主義を結びつける議論において、次のように述べている。

もし合理的な共通尺度ない複数の善（そして悪）があるとすれば、政治的権威にとってそれらの善悪の何らかの組み合わせを国民に押し付けるよい理由はありませんことになるであろう。実際に、さまざまな人がそれぞれの生活の中で、一つの生活の中では構成的に結合不可能な共通尺度のない諸善の結合を体現できるとすれば、政治的権威が国民にひとつの生活パターンを押し付けないようにするよい理由となるであろう。

（中略）善悪の合理的な比較不可能性という根本的な価値多元論の命題が真であるとすれば、国家には何らかの特定の価値序列を国民に押し付ける十分に合理的な理由はありません（何らかの価値ある生活の可能性を確保するのに必要な場合を除いて）、そ

してこのような価値序列の押し付けは抑圧か、何らかの真の価値の不完全な実現という結果をもたらすから、国家はこの種の権威主義的ないし、非自由主義的な政策は取らない方がよいことになるという主張である³⁶。

それゆえ、彼らは個々人が合意しうるような、少なくとも個々人のもつ価値観や生活様式を阻害しないような原理を求め、諸価値を階層化や秩序化しようと試みるのである。しかし、「価値多元論」がグレイらの言うように、政治的権威や正当性というものを根底から掘り崩すものであるならば、なにゆえバーリンは政治哲学的課題を「どうしてひとは、だれか他のある人に服従しなければならないのか」と定式化したのであろうか。私はむしろ、バーリンは政治の本質を人々がなににどのように従うのかといったところにあると見ていたのであって、それをグレイのように「非自由主義的」と否定的には捉えてはおらず、政治哲学を論じる以上避けては通れないものとして、積極的に論じるべきものとして受け止めているように思われる。

そもそも、政治的権威や権力へ否定的な見解を示す人々に共通することは、バーリンが『二つの自由概念 *Two Concepts of Liberty*』で区別したところの、外的干渉がなく、その人が為さんとすることができる範囲が保持されている状態としての「消極的自由」にバーリンが優先性を置いていたはずであるという理解にある。確かに、「消極的自由」を自由の中心的意味、優先的意味とするのであるならば権威的なものは否定的なものとして理解されるべきであろう。「消極的自由」の意味は「主体——一個人あるいは個人の集団——が、他人の干渉なく、することができ、そうあることができることを、そうすることができ、そうあるよう放任されている、あるいは放任されているべき範囲はどのようなものであるか」に答えることに基づき、権威や権力を抑圧することを欲することを意図しているとバーリンも捉えている。

では、バーリンにとって「消極的自由」が政治的自由の本質的中心的意味であったのであろうか。この点はバーリンが『二つの自由概念』で政治的自由の中心的意味を、「消極的自由 (negative freedom)」と、自身の行為の源泉を自己自身や、自身が認めた存在に帰属させる、自律的状态としての「積極的自由 (positive freedom)」区別を成し、「積極的自由」が「一元論」に基づくことで強制を正当化し全体主義への道を開きうるとして批判して以降、

³⁶ John Gray, *Isaiah Berlin*. London: HarperCollins, 1995. 『バーリンの政治哲学入門』、河合秀和訳、岩波書店、2009、168-9 頁。

多くの自由主義的政治哲学者らの関心を呼んだ論点である。仔細には差異があるが、一般的な理解ではバーリンは「消極的自由」を擁護し、政治的自由として「積極的自由」よりもより妥当な概念であるとしたとされている。そのため、批判のされ方もその点を中心としてなされている。例えば、『二つの自由概念』の出版後の批判としては、G・C・マッカラムのような「消極的自由」の定義に関わるものや、チャールズ・テイラーのように「積極的自由」の意義の再認を迫るものが一般的である³⁷。また、バーリンの著作が広範に読まれ「価値多元論」という立場が明確してきてからは、合理的な判断基準の存在が原理的に想定できない中でいかにして「消極的自由」を擁護しうるのかという議論が現れてくる。しかし、奇妙なことにバーリンは、政治的自由の本質は「消極的自由」か「積極的自由」という問題に関して、一貫して自身がどちらかの概念を優位的なものとして支持しているとすることを避けようとしている。例えば8年後に『自由論 *Four Essays on Liberty*』に『二つの自由概念』が再録されたとき、序論においてそれまでになされた批判に次のように答えている。

《積極的》自由に対して《消極的》自由を無条件に弁護したものと広く受け取られた。しかし私はそういった意見をもっていない。再三批判されたこの文章は、確かに弁護ではあるが、一元論に対して、多元論を弁護しようとの意図で書かれたものである。即ち、同じように究極的な目的の主張が互いに両立しないことを認めた上での多元論を、競合する主張のうち一つを除いてすべて抹殺してしまうことにより問題を解決しようとする無慈悲な一元論に対して、弁護しようとするものである。従って私はテキストを修正して、双子の兄弟である《積極的な》概念に対して、《消極的な》概念を無条件に裏書きするのではないことを明瞭にした。消極的な概念を無条件に裏書きすることは、まさに、それ自身不寛容な一元論になってしまいますのであり、これこそ私が全文をあげて反対しているのである³⁸。

また晩年においても同様に優位性への言及を避けている。

³⁷ Cf. Gerald C MacCallum, 'Negative and Positive Freedom', *Philosophical Review* 76, 1967, pp. 312-34. Charles Taylor, 'What's Wrong with Negative Liberty', *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, ed. Alan Ryan, Oxford University Press, 1979, pp. 175-95.

³⁸ L, p. 50, note./自由論、89 頁。

私は積極的自由に反対して消極的自由を擁護し、消極的自由の方が文明社会に相応しいと主張したという嫌疑をかけられていますが、その理由は唯一つ、積極的自由という観念——もちろん、まともな生存のためには本質的に必要なものです——の方が消極的自由の観念よりも悪用ないし歪曲されることが多かったからという理由です。二つとも真の問題であり、避ける訳にはいきません³⁹。

このとき、「積極的自由」が歪曲されてきたというのは、「積極的自由」それ自体の論理から導出されるものではなく、「一元論」を想定することによって引き起こされるものであり、「消極的自由」においても同様の事態は起こりうるとバーリンは考えていた。ただ、その理想が強制の不在であったために「一元論」的な「消極的自由」であったとしても、自由の名のもとに人を強制するということに結び付きにくいという現実的感覚によるものである。それに関して『自由論』の序論で次のようにバーリンは抗弁している。

消極的自由の信条は、重大かつ持続的な害悪を生ぜしめることとも両立するし、また（観念が行動に影響を与える限りでは）現にそうした害悪を生ぜしめるのに一役かっ
てきたことは、勿論忘れない方がよい。（中略）無制限の《レッセ・フェール》の害悪、それを許すばかりか更にそれを褒める社会・法体系の害悪は、《消極的》自由や基本的人権（これは抑圧者に対する壁としてつねに《消極的な》観念である）、表現や結社の自由を含めた基本的人権の、野蛮な侵害になってしまうのだということを、更に一層明らかにさえしておくべきであった。（中略）即ち、個人や集団が、意義ある程度の《消極的》自由を行使できるための必要最小限の条件、理論的には自由をもっている人にも、それなくしては自由がほとんど何の価値もなくなってしまうようなミニマムの条件、こうした条件を、この社会・法体系は提供しそこなっているということ。というのは、権利を持っていたところで、それを実行に移すだけの力がなければ何になるか。（中略）法的自由は、搾取、蛮行、不正の極みとも両立するのである。国家やその他の実効機関が、積極的自由、および少なくとも最小限の消極的な自由を個々人に保障するために介入することは圧倒的に支持されている⁴⁰。

³⁹ CON, p. 41./回想、67 頁。

⁴⁰ L, pp. 37-8./自由論、68-70 頁。

「一元論」に基づく限りは、「消極的自由」を擁護するものであっても、バーリンは反対するのである。確かに、バーリンは自由主義者ではあったものの、無政府主義的なリバタリアンを擁護はしないであろう。それに、もし「消極的自由」を擁護する自由主義が、抑圧的にならないとするのであるならば、冷戦下で西側諸国で起こった様々な反共活動、特にアメリカのマッカーシー主義に見られるような過剰な運動がなぜ起こったのか理路整然と説明することができないであろう。関わった人々は単に異なる価値観に寛容を示すことのできない狂信的で思慮に欠けた人々であったのであろうか。しかし、「消極的自由」と「積極的自由」とは決定的に衝突するときがあり、われわれは両者を比較し、優劣をつけ、選択せざるを得ないときがある。このとき、二つの自由概念が対立しあうとき、何が問題として引き起こっているのか、そして選択がなされるときその行為は序列や順序を付けるようなものなのであろうか。バーリンは、人間の選択行為の重要性と、それに伴う様々な価値の喪失を強調する。

われわれは選ばなければならぬ。そして何かを選べば他の何かを失わねばならぬ。おそらくは取り返しはつかないであろう。個人の自由を選ぶならば、もっと能率的になり得る組織形態は犠牲にしなければならなくなるであろう。正義を選べば、慈悲は犠牲にせざるを得ないであろう。知識を選べば、無邪気さ、幸福は犠牲にしなければならなくなるであろう。民主主義を選ぶならば、軍国主義化や従順な階層秩序から得られる強さは犠牲にしなければならないであろう。平等を選ぶならば、個人の自由はある程度犠牲にしなければならない。自らの生活のために戦うことを選べば、文明の多くの価値——それを創り出すのにどんなに苦勞したとしても——は犠牲にしなければならぬ。にもかかわらず、人間の栄光と威厳は、選ぶのは人間であるという事実にある。何かのために人間が選ばれるのではないという事実、人間は自分自身の主人になり得るという事実(時には恐怖心、孤立感に満たされることがあるとしても)にある⁴¹。

選択行為を通じて、われわれはさまざまなものの喪失を経験する、なにものも犠牲にすることのない選択はあり得ない。「一元論」が想定する、あらゆる理性的存在の諸目的がある調和的な型にはめ込まれ、一切の葛藤や悲劇というものはわれわれの非合理性に依存する

⁴¹ CC, pp. 201-2./選集 4、237-8 頁。

ことは、われわれの日常的な経験に反している⁴²。昨今『不平等の再検討：潜在能力と自由 *Inequality Reexamined*』でアマルティア・センが、「何の平等か」という問いにいかにかえうるかによって、さまざまな平等の観点があり、ある平等が他の不平等を生みだし、そこに一義的な解を与えることの困難さ、平等の多元性を厚生経済学の観点から説明している⁴³。平等それ自体においてもそうであるなら、異なる価値相互で調和的状况に至るとすることも困難である。また選択をしたからと言って、選択それ自体は、その帰結たる喪失をなんら和らげはしない。

自由の喪失にみながひとしく同意したとして、それがみんなの同意によるからと言って、奇蹟的にもせよどうにか自由が維持されるということはない。わたくしが抑圧されることに同意を与えたとしたら、あるいはわたくしが自分の状態に超然と、またはアイロニカルに、黙従したとしたら、わたくしの抑圧される度合いが軽減されるであろうか。わたくしが自殺をしたとすると、それが進んで自分の生命を絶ったのだからという理由で、死はより小さな死となるであろうか⁴⁴。

また次のように述べる。

人間的な価値などなく、ましてやヨーロッパ的価値などないのが真実ではないだろうか。人々は何の理由もなく、ただ行動に出るから行動に出ているというのに過ぎないのではないか。私は詩人であることに、そしてあなたは絞首刑吏であることに、それぞれ自分を賭ける。それが私の選択であり、あなたの選択である。この二つの選択に差をつけ、私の道徳があなたの道徳より優れている、あるいは劣っていると評価できるような客観的基準はない。われわれは選ぶから選ぶのであり、それ以上言えることはない。そして、もしそれが対立や破壊をもたらすとすれば、それは世界がそうなっ

⁴² L, p. 200./自由論、358-9 頁。

⁴³ 平等主義者同士であっても、党派的に意見の相異があるが、それは特定の変数—所得、富、効用—の一つの平等を求めているからである。そもそも人間に幅広い多様性のために、焦点をどこに置くかによって、様々な平等のあり方が提示される。もし人間が皆一様であったならば、あらゆる変数において平等でありえるかもしれない。そうでない以上、ある変数の平等は、他の変数の不平等を引き起こす。(アマルティア・セン『不平等の再検討：潜在能力と自由』、池本幸生・野上裕生・佐藤仁訳、岩波書店、1999、17-27 頁。)

⁴⁴ L, p. 209./自由論、376 頁。

ているからであり、万有引力を認めるのと同じように、それを認めなければならない。それは違った人、民族、文化のこれまたそれぞれに違った性質に内在している事実なのである。このような判断が妥当でなかったことは、いまや明らかなことである。それを証明するには、全体主義の行き過ぎた行為が引き起こした大きな、そして広範囲の恐怖だけで充分であろう⁴⁵。

このバーリンの選択行為への二重的評価が意味するところは、まずわれわれは選択を避けることはできず、むしろ選択行為にこそ人間の本質の一端がある。諸価値の多元性を重視するバーリンにとって、さまざまな価値の中から何物をも選び取ることのできない人間というものは、息苦しい窮屈な中に閉じ込められて、その本質をゆがめられていると考える。それゆえ、ジョン・グレイが選択の自由がバーリンにとって根源的な自由であり、二つの自由概念よりも重要な自由と解するのは正しい。選択の自由それ自体は価値あるものであるが、選択行為それ自身は選択された価値に対して根本的影響を与えるものではない。たとえどれだけ合理的に満足のいく選択ができたとしても、それによって選択に伴う価値の喪失は軽減されえないのである。確かにわれわれがある価値に他の価値よりも重要性を与え、重きを置く方を好み優先的に選択するということは事実である。もし、ある生き方や目的、生活様式の価値が、その人の選好や重要視するかにかかっている、実際に選択をするということに基づいているのであるならば、選択しえなかったものの喪失が問題となりうるのだろうか。バーリンはこの点に関して悲観的な見解を示しがちである。つまり、ある人が行きたいと思うような人生を生きえたとしても、その人に人生において価値の喪失が起こらないということなく、また悩まなかったということはないと考えるのである。ロールズは、バーリンの価値の喪失を、いかなる社会もある価値を実現している生活様式を排除せずにはいれないとしている⁴⁶。諸個人や諸集団が選択した生き方がある社会の中でそのすべてが十全に満たされえないことは、論証の余地なく事実であろう。しかし、バーリンの言う価値の喪失はたんなる挫折を意味するものではない。達成されなかった何らかの生活形式は、その社会に残り続けることは、特段の理由がなければ困難であろう。歴史を見てもわかるように、一度排除された生活形式は、たとえそれがどれほどすばらしいもの

⁴⁵ CC, pp. 202-3./選集 4、239 頁。

⁴⁶ John Rawls, *Political Liberalism*, p.197. *Justice as Fairness: A Restatement*, p. (『公正としての正義』、272 頁。)

だとしても、歴史の流れの中で消え行くのが常である。価値の喪失はそういった単純に達成されなかったからといって、消えうせていくような価値についてだけ論じているのではない。前の引用にあるように、自由を取れば平等が、正義を取れば慈悲が、知識は無邪気を犠牲にせざるを得ない。けれども、ある政治的問題に関して、自由よりも平等が優先させられたからといって、实际的に自由それ自体の価値そのものが、概念の存在意義そのものが低くなる、無意味なものとなるのであろうか。たとえばある人において、自由が常に平等よりも優先されるべきものとして、自身に対してだけでなく他者に対しても一貫して説明できたとしても、その人が自由と平等の衝突という問題に悩まされることなくいられるかどうかの確証はない。バーリンが、価値の喪失について想定しているのは、諸個人や諸集団の選択行為によって揺らぐような価値ではなく、また選択によってその価値の価値性が担保されるような価値でもない。チャールズ・テイラーの次のような主張は、選択と価値の関係について、根本的な点を指摘している。

ジョン・スチュアート・ミルが『自由論』で主張するように、わたしの人生が〔わたしによって〕選ばれたものであるということは大事かもしれません。しかし、数ある選択肢のなかに意味ある選択肢、他の選択肢よりも重要な選択肢がなければ、自分で選択するという概念自体が陳腐なもの、筋の通らないものになってしまいます。理想としての自己選択〔の観念〕が意味を成すのは、ひとえに、他の何にもまして重要な問題が存在するからにほかなりません。（中略）どの問題が重要なのか、それを決めるのはわたしではありません。もしわたしが決めるのだとすれば、どの問題も重要でないことになるでしょう。しかしそうなれば、自己選択という理想それ自体が、道徳的理想として不可能になってしまうのです。

それゆえ自己選択という理想は、自己選択を超えたところに別の問題、重要性の問題があることを前提にしています。自己選択という理想は、それだけでは理想たりえません。なぜならその理想は、なにが重要なのか問われる地平を必要とするからであり、そうした問いこそが、自己創造が重要になるような観点を定義するのに一役買うからです⁴⁷。

⁴⁷ チャールズ・テイラー、『〈ほんもの〉という倫理——近代とその不安』、田中智彦訳、産業図書、2004、55-6 頁。

バーリンにとって全体主義がヨーロッパに与えた衝撃というのは、単にその行いが非道なものであったという事だけでなく、衝撃を受けたという事実によって、「人間の多数——とくに西ヨーロッパ人の多数——が現実生きる基準にしている価値尺度が存在していること」が明らかになったところにあると見ている。その価値とは「たんに機械的に習慣によって生きている価値」ではなく「自ら意識した瞬間には人間の本性を構成しているものとしての価値」である⁴⁸。それは「われわれとわれわれの祖先が自由に採択したものとは扱わず、むしろそもそも人間であること、他人と共に一つの共通世界で生きること、他人を人と認め、他人と認められることのいわば前提条件」である⁴⁹。こうした価値が、テイラーの言うところの自己選択を超えたところの重要性を定義づける地平をなしているのである。前述したように、バーリンは人間本性を歴史主義的に理解している。たとえば、「消極的自由」の範囲は、「人間がその内部を決して侵されてはならない境界線は、なんら人為的に引かれたものなのではなく、歴史上長く受けいれられてきた規則によって定められたものである、したがってこの境界線を守ることは、一個の正常な人間であるということはどういうことか、それゆえにまた、非人間的ないし狂気の行動とはどういうものかという概念そのもののうちに入っているのであって、その諸規則が、たとえばある宮廷なり主権者なりの側での形式的な手続きによって廃棄されうるなどということは、まったく不合理なことである」範囲である⁵⁰。われわれがどれだけの「消極的自由」をもち得るかは、まずもって個人や集団の選択決定によって容易に動かすことはできないものである。よって、ある諸価値が対立し対立しているとき、それらを比較検討し、いずれのものが選択されうべきかという問題は、選択行為における諸価値の優先順位をつけうるのかという問題とはならない。選択行為以前に、多元的な諸価値はその重要性を持ちえているからこそそれらへの選択行為が意味を持つのであり、それらを選択することが妥当であることが正当化されたから、諸価値が重要性を持つのではない。「消極的自由」も「積極的自由」もそういった価値の一つであるがゆえに、バーリンはどちらが優先的なものであるのかを決定することを行わないのである。たとえ優劣をつけたとしても、それだけでは一方の価値がもう一方に対して低いものとはならないので、結局両者によって引き起こされる葛藤から逃れることはできない。こうした諸価値があるからこそ、そもそもわれわれは葛藤し対立しうるので

⁴⁸ CC, p. 203./選集 4、239-40 頁。

⁴⁹ CC, p. 204./選集 4、241 頁。

⁵⁰ L, p. 211./自由論、379 頁。

あり、ただどちらがより好ましいかということだけで対立はしないのである。一般的に「価値多元論」のような、一見して相対主義的な主張に対して、確乎たる選択基準や諸価値の優劣関係をつけられないのであるなら、いかにして我々は自身が選択したものを他人に対して妥当であると主張できるのかと言う懷疑が投げかけられる。確かに政治的諸葛藤の問題が選択行為の問題だけであるならばこの論点は成立する。けれども、バーリンが想定するのは我々がどの価値をより好むかといっただけ問題ではない。もし選択の問題だけであるならば、政治哲学の問題は中華料理と日本料理とフランス料理のいずれが最もおいしいのかといった問いと大差ないことになる。けれどもそうでないのは、諸々の政治的諸見解がある共通の、我々の人間諸本性に関わるような問題を前提としているからである。例えば自由に関してリベラリズムと伝統主義、ファシズムのいずれがより妥当なのかは問うことができるが、「自由に関して」という前提を抜きにして問うことは無意味であろうし、そもそもなぜそれらが対立しているのかわからないであろう。好みに関しても、一般的には主観的なものの代表的例としてよくあげられるが、そもそも人間が何らかの感覚的な選好を持ちうると前提することなしには、好みについて話し合うこと、ときに優劣をつけあうことそれ自体が成立しえないであろう。よって、バーリンにとって、価値の多元主義をとる他の論者が問題にするような、諸価値の優先性の問題は第一義的な問題ではない。もし序列や優劣をつけられたとしても、本質的に価値が対立していることへの政治哲学的解決とはなりえないのである。バーリンの観点に立つならば、自身の価値づけの序列をつけ、利益を最大化する個人という想定それ自体が、政治学や経済学などが無条件的に前提としている人間観であり、それに基づく限りにおいて選択行為の序列が問題となりうるのである。政治哲学が問題にするのは、その前提それ自身の妥当性の領域であるため、そもそもの議論の階層が違うのである。

では、政治哲学的問題の答えうるものが、諸価値の優劣をつけることでなければ、なにに関わるのであろうか。私は「人間学的主権論」をバーリンの政治哲学の特徴としたが、そこで述べたように人間本性を規定しているものの域に関わるのだと私は考える。「消極的自由」の意味は「主体— 一個人あるいは諸個人の集団— が、他人の干渉なく、することができ、そうあることができることを、そうすることができ、そうあるよう放任されている、あるいは放任されているべき範囲はどのようなものであるか」への答えの内に、「積極的自由」は「あるひとがあれよりもこれをする、あれよりもこれであること、を決定できる統制ないし干渉の根拠はなんであるか、まただれであるか」への答えの内にあるもので

ある⁵¹。その争点は、前者は権威そのものを抑圧しようとするところを欲し、後者はその権威を自身の手の内に置かんとするところにある。よって、「積極的自由」を拡大すれば「積極的自由」は弱まり、逆も同様である。また両者は共に人間本性の前提となるような基本的価値の地平を構成しているものであるので、どちらの範囲が全く寸毛もないという事態は起こりえない。できるのはそのバランスを取るということだけである⁵²。つまり、この二つの価値の対立に答えるということは、それぞれの範囲がどの程度かを定めることとなる。けれども、それらは人間本性の構成する価値であるために、その範囲が変更しうることは、ただ概念的に変更したということでは終わるものではなく、そもそもわれわれがある人が自由であると理解する仕方とその枠組みそれ自体への変更が伴うのである。たとえば、バーリンは歴史主義的決定論への考察において、次のような論を展開している。

社会的決定論は、少なくとも歴史的には、社会学の諸理想と緊密に結びついていた。いかにも、それは真の学説であるのかもしれない。しかし、もしそれが真理であるとすれば、そしてわれわれがそれを真剣に受け取り始めたりすれば、実際われわれの言語、道徳的観念、われわれ相互の態度、われわれの歴史観、社会観、その他すべてのものに対する見方にもたらされる変化は、あまりに深刻なものとなって、その輪郭を示すことすらできないであろう。(中略) 社会学的・心理学的決定論が公認の真理として確立されたならば、われわれの世界は、古典時代、中世時代の目的論的世界が機械論的原理あるいは自然淘汰の原理の勝利によって蒙った変革よりも、はるかに根本的な変革を蒙ることになるであろう。われわれの世界——われわれの思考・言語の様式——は、まったく想像もしえないような変化をするであろう⁵³。

バーリンは決定論者の問題点は、彼らが決定論を指示しながらにゆえに日常生活において他人を今までどおり非難や賞賛をしたり、責任を問うたりできるのかが一貫していない

⁵¹ FE, p121-2./自由論、303-4 頁。なお、『二つの自由概念』は『自由論』に再録されるとき、批判を考慮して「消極的」自由の問いの部分に修正が加えられている。しかし、翻訳は修正前のものを定本としているため、このたびは修正後のものを訳して引用した。修正前の原文は、「What is the area within which the subject—a person or group of persons—is or should be left to do or be what he wants to do or be, without interference by other persons?」であるのに対し、修正後は「What is the area within which the subject—a person or group of persons—is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons?」である。

⁵² CON, pp. 41-2./回想、68 頁。

⁵³ L, p. 161./自由論、287 頁。

としている⁵⁴。言語使用と思考を同義として見るバーリンにとって、諸理論の変化は単純に理論上の変化だけでなく、われわれの認識の在り様から、諸々の日常的行為や生活のあり方を変えてしまうと考える。決定論者が言うように、自由意志というものが幻想であり、または無知ゆえにそう感じているだけであることが論証されたとしても、自由意志という観念はわれわれの思考に広く根深く浸透しているものなので、思考法や日常的な話し方の変容というものを考慮に入れなければ空疎な仮説に過ぎない。それはわれわれが数学的理論の上では無時間的空間や、多次元空間を明証的にあらわすことはできても、そういった世界がどのようなものであるかを具体的に想像しえないのと同様である。自由意志をはじめ、様々な道德カテゴリーの多くは、人間本性を構成するものとしてわれわれの世界観や思考形式に深く組み込まれているものであるので、変化するとしてもその延長線上でしか変化しえず、全く以前となんら連続性を認められないほどの変化はありえない。確かに社会科学や心理諸科学、また昨今の脳神経学の発展により、われわれの行為が、われわれが考えていたほどには、自身の意志によってではなく様々な外的や生物学的要因に左右されていたことがわかり、自由と責任の限界に関するわれわれの観念は変容するであろう。たとえばある人の殺人行為が、その人の精神的疾患や脳組織の異常によって引き起こされたものであることが判明したならば、われわれは彼を刑務所にではなく精神病院などにいれ治療を施すべきと考えるであろう。とはいえ、現実的に自由意志という考え方そのものが消え去るようなことはないし、依然として法的政治的道德的行為者を特徴付けるものとして働くであろう。もし根本的に変化したのであるならば、われわれはもはや自由意志という語で、その人がどのように思考しなにを意図していたのかを全く持って理解し得なくなっているであろう。よって、「消極的自由」や「積極的自由」の対立を解決すること、またそれ以外の諸々の価値間相互の対立を解決することは、ただそのいずれかを優先する妥当性を提示して終わることではなく、その結果としてわれわれの人間本性観に幾ばくかの変容を伴うことである。

それは、われわれの他者への認識、たとえば自由な個人とは何ものかといった認識を変容させる。これは当然といえば当然なことであろうが、実践的には大きな意味を持つ。自由な個人の捉え方が代わるといっても、統計学的に指標が変化してその人の持つ自由の量や質といったものが変わったという事だけではない。自由も人間本性を構成する前提的諸要素のひとつである限り、自由であるかないといったことは、我々の人間本性への理解の内

⁵⁴ L, pp. 5-16./自由論、12-31 頁。

実を変えるのである。バーリンの「積極的自由」への批判の関心の多くはこの点にある。「積極的自由」が全体主義的抑圧へと変じるのは、その概念に含まれる自己支配という暗喩の変容によってである。つまり、私は他人にではなく自身の意志行為によって自己の目的を決定し行為したいと思う。決して一時の感情や情動に振り回され、動物のようにただ自然的本能に従って生きるだけの存在ではありたくない。こういった思いが満たされているときわれわれは自由であると感じるであろう。この自己支配への認識において、われわれは分裂した自我を自覚しうる。一方では、支配する自我であり、理性的、より高次の、理想的な、自律的などと呼ばれるような自我である。もう一方は支配される自我で、経験的、低次の、他律的な自我と呼ばれるものである。われわれが自己を統治したいと思うとき、自身の思い通りにならない自我を望む形へと引き上げようと努力するであろう。その試みが成功すればするほどに、自由であるという感覚は増していく。全体主義的なものへと変容するのは、支配する自我が個人より大きなもの、「個人がその一要素あるいは一局面であるようなひとつの社会的「全体」——種族、民族、教会、国家、また生者・死者およびいまだ生まれきたらざる者をも含む大きな社会——」と同一視されるときである⁵⁵。一般的にわれわれはある目標や目的を目指して人を強制することが可能であり、時としては正当化しうるものであることを認めているために、こうした全体的な自我へと向かうようその成員に強いることがしばしばおきる。全体的な自我によって提示され目標は、その人が理性を持って知れば、自ら追求するものであり、たとえ本人が意識してなくとも本来的に向かうべきものである。もし当人らが追求していなければ、彼らは無知蒙昧で、墮しきっているのである。もし無理からに彼らを本来的目標へと向かうよう強制したとしても、一度到達すれば彼らは、自身が真に欲していたものであることに気付き、それまでの強制は全然強制などではなくて、遅かれ早かれ自身が選び取るはずのものであるものへ導いてくれたに過ぎないとして受けいれられることとなる。こうした考えを更に下支えたのが、人間の目標は一つでありあらゆる合理的人間によって理解されるものであると想定する「一元論」である。全体主義の下では、こうした真実の自我の名のものと、あらゆる非道な行いが正当化されていったのである⁵⁶。一般的にこうしたバーリンの議論は、「積極的自由」が抑圧へと転じ、個人の自由の範囲を狭めていくことにあるとして理解されている。しかし、これは彼の理論の一面であり、また本質的な論点ではない。バーリンは政治哲学それ

⁵⁵ L, pp. 179-80./自由論、320-1 頁。

⁵⁶ L, pp. 187-200./自由論、336-59 頁。

自体が、そもそも社会に適用された道徳哲学であり、他の目的のために個人の「消極的自由」が減じざるを得ないということは認めている⁵⁷。確かに「消極的自由」を目的とすれば、何かしらの干渉や強制、抑圧は排すべきものとなるのはそうである。「価値多元論」をとるバーリンにとって、そもそも「消極的自由」だけが人々の関心事ではないはずである、そうだとしたら彼は「一元論」的になる。同様に抑圧の排除だけが主たる政治哲学的問題諸関心でないことは当然である。前述したように、バーリンが「価値多元論」において念頭においている価値とは、個人がそれを選好したから価値あるような価値ではなく、選択行為を成り立たせるような価値である。同時にそうした価値はわれわれの人間本性を構成しているものであり、その諸価値はなにが人間のかどうかを限界付けるものである。人間的な価値を全く追及しないような人、またその何れにも関わらないようなことを追及する人は、道徳主体としての人間の域を越え出る。もし「一元論」が真であり、人間が追求すべき目的が最終的にひとつのものに還元されるのであるならば、それ以外の目的を追求している人は、自律的でないまだ人間的本性に目覚めていない人として、自身と対等な道徳的主体として認め得ないことになる。たとえその人が、自身の追及している価値の重要性を訴えようとも、「一元論」的想定の下では、真の価値以外はせいぜい下位の、目的と呼ぶにはあまりにもふさわしくないものとされ、それを求め続けている限りは物を知らない子供のようなものとして扱われ続けることとなる。全体主義の問題性は抑圧よりも何より、国民の批判的能力や問題解決能力の涵養を阻止し、政治的社会的問題への問いが起こることそれ自体を封じ、社会秩序を乱すような存在を精神病者と同等のものとして、まっとうな人間として扱わず、非人間的として外部に追いやってしまうところにある⁵⁸。「積極的自由」が「一元論」を背景にして、諸個人の自由を抑圧するという事実は、バーリンにとって人間を非人間へと、社会における妥当な道徳主体の外部に人々を追いやってしまうことである。それこそがバーリンが全体主義に見出した恐るべき事実なのである。

人間を操作し、社会改革者だけには見えてもそのひとたちには見えない目標へと人間を押しやることは、かれらの人間的本質を否定し、彼らを自分自身の意志をもたぬ対象物として扱うことであり、したがってまたかれらの人間としての品位をけがすこととなる。(中略) カントの考えたように、あらゆる価値は人間が創り出したものであり、

⁵⁷ L, pp. 52-4./自由論、92-6 頁。CT, pp. 1-2./選集 4、2 頁。

⁵⁸ L, pp. 77-8./自由論、138-9 頁。

そうである限りにおいてのみ価値と名づけるのであるとしたならば、個人よりも高い価値というものは存在しないはずである。(中略) 人間に干渉し手出しをし、かれらの意志に反してあなた自身の型に押し込めようとする一切の形態、あらゆる思想統制および思想調節は、それゆえ、人間のうちの、人間を人間たらしめ人間の価値を究極的なものたらしめているところのものの否定である⁵⁹。

カントの「人を手段としてだけでなく目的として同時に見なければならない」という理念を引き継ぐバーリンにとって、「一元論」が真であり続ける限りは、多くの人は手段としてしか扱われえない。「一元論」的道德が、価値を人間存在から越えた位置に置くこと、超越的な価値の存在を想定するところにこそ問題の一端があるのである。われわれは自身が主として追求している価値と相対する価値を信奉している人を対等な道德的主体として、人間的存在として理性的存在者として見なしているであろう。たとえば『レ・ミゼラブル』のジャン・ヴァルジャンを捕まえた憲兵は法的正義に従っていたのであるし、司教はキリスト教的慈愛をもって許したのである。ここにおいて正義と慈愛が対立しているが、話のとおりジャン・ヴァルジャンが許されたとしても、逆に憲兵にそのまま捕まり法の裁きが下されたとしても、われわれは司教と憲兵両者を対等な存在と見なし、どちらの結末になろうとも一方の価値がもう一方に劣っていたとか、人間的に未熟であったなどとは思わないであろう。両者とも人間として、自身の価値を意志し、それにしたがって行動したのである。この認識を基礎付けているのが、この両者が求めた価値が共にわれわれの人間本性の前提となっているような価値であることであって、それを求めているからこそ、われわれはたとえ異なる価値を求めているような人々——現代から時間的にも空間的にも遠く隔たった人々であっても一であっても、自分たちと同じ道德的営為を行っている人々として理解できるのである。もし憲兵が窃盗の咎でなく、ただジャン・ヴァルジャンの顔つきが不快であったというだけで捕まえ、司教は改悛を促すためでなく、ただ憲兵を個人的に嫌っていたからその解放を求めたのであったなら、われわれはかれらの対立を、真つ当な道德的対立として見なしたであろうか。少なくともわれわれは、彼らは私的で主観的な理由でジャン・ヴァルジャンに関わったのであり、そのどちらも妥当なものではないとして、もともとの正義と慈悲の葛藤ほど深刻な対立とは取り扱わないであろう。精々のところ個人的な道德観の問題とはなりえようが、政治哲学的問題となりうるほど集团的、社会的な

⁵⁹ L, p. 184./自由論、329-31 頁。

ものとはなりえない。正義と慈悲の葛藤に多くの人に関心を持ちうるのは、結局のところそれが本来的に種々の人々の関心を呼ぶものであるからこそ、われわれは他人が為した不正義や無慈悲に憤るのであり、たとえ個人的な問題としてあっても自身に関わることで感じ得られるのである。

よって、「消極的自由」と「積極的自由」のような人間本性を構成しうる諸価値の対立や葛藤に答えるということは、その定義を変えるというだけでなく、ある価値を追求するにあたってどのようなことを追求することが人間的なのか、道徳主体としてある社会なり共同体なりで相互に認めうる存在であるということはどういったことかを変えるのである。例えば、「消極的自由」は何ら干渉なく個人が望むことをできる範囲である。そうであったとしても、好き勝手に人を殺す自由は認めえないであろうし、移動の自由や職業選択の自由は重要な自由として認めうるであろうように、そこには常に何かしらの一線がある。ジョン・スチュアート・ミルのいわゆる自由における「他者危害の原理 harm principle」は、どこまでの欲求が人として認めうるのかを限界づけるものへのひとつの説明であり、原理を侵犯したときにおいてその人の行為は人間的な自由の行意とはならないのである。当然、どこからが他者を害する行為なのか、つまり非人間的か人間的なのかの境界線は、容易に定まるものではなく、常に不確実性・偶然性が伴うものである。種々の時代、諸々の文化においてなにが自由に値する行為かどうかは異なるであろうし、日常的にもときには自身の行為が自由と呼びうるかどうかといった問題は起こり続けている。この境界線の問題は容易に解決しえるようなものでないであろう。けれども一線は存在するのである。

どこに一線を引くべきか——われわれができるだけに「客観的」なものにしたいと願っている説明、つまり、できるだけ公的に見出され、点検され、比較されうる事実によってじゅうぶん支持されるものにしたいと願っている説明のなかに組み込まれるには、あまりに主観的だとされる判断を、どこから除外したらいいのか——、これは通常の判断の、常識の問題である。ということは、われわれの社会で、われわれのおかれている時・処において、われわれが相手としているひとびとの間で、多少なりとも平常のコミュニケーションで当然とみなされているすべての仮定によって、それとして通用しているところのものの問題だということである。だが、「主観的」と「客観的」との間には確固たる一線はないからといって、その線がまったくないということには

ならない⁶⁰。

この「主観的」と「客観的」なものの境界線のように、人間本性を構成する諸価値は常にそれに値する行為を定める境界線があるのである。この境界線が変わるということは、ただただその範囲が拡大していくということだけではない。古代ローマにおいて奴隷が解放奴隷になれば、彼の自由の範囲は広がったと単純にいえる。けれども、リバタリアンが主張するように経済活動の「自由放任 *laissez-faire*」が推し進められて、その一方で社会福祉の充実度合いが下がったのであれば、われわれの自由の域の内実は変わったであろうが、範囲が広がったと言えるであろうか。境界線の変更はそれまではそこに含まれていなかったものを包含し、同時に包含されていたものを排除するのである。諸価値どうしの対立においても同様であり、比較検討され、どちらか一方が優位なものとして選択されたのならば、一方の域に何かが増え、もう一方の域から何かは排除されるのである。このときにわれわれは、価値が喪失したとか感じるのであろうかと思う。このとき減ずるものは個人や集団の利益などというだけのものではない、われわれのありよう、道徳的主体としての在り様を決めるものである。それゆえに、ある道徳的価値が真として世に受け入れられるならば、われわれの人間観が変容するのである。たとえば、人権という概念それ自体は近代に入ってヨーロッパにおいて発生した、新規な概念であろう。けれども世界人権宣言という形で定式化されたことを通じて、その起源が西洋的だとしても、それは多くの人々によって共通の価値になっており、内実をどのようなものとして捉えるかは別として、人権の重要性を認め得ない人は国際政治においては少ないであろう。そもそも、地域紛争や内戦への干渉、独裁政権下で悲惨な生活を余儀なくされている人々への支援を、「人道的」として正当化することが一定の説得力を持つのも——实际的にその行いが本当に「人道的」であるかどうかは別として——、人権という理念が受け入れられている限りにおいてである。だからとはいえ、人権はごく近代的な概念であるゆえに、それが創出される以前の人々においても人間の本性的要素であったとすることはできないであろう。

このように、「価値多元論」において政治的領域における諸価値の対立というものは、集団における人間本性を構成する諸価値の域の境界を批判的に問うものである。それはひいては、ある社会において政治に参加する資格になに者が値するのか、またそうした人々の諸決定に何故従うべきなのかの認識や了解の仕方・枠組みそれ自体を再規定することであ

⁶⁰ L, p. 145./自由論、257-8 頁。

る。バーリンの政治哲学は「価値多元論」と称され、価値の多様性を重視したといわれるが、それに増してなお人間学的な観点が深く通底しているのであり、それ抜きにして理解することは表面的であるように思われる。だからこそ、晩年において次のように述べるのである。

自分はどこから来たのか、今いるところにどうしてやってきたのか、いったいどこへ行こうとしているのか、そこへ行きたいと思っているのかどうか、もしそう思っているのなら、あるいは逆にそう思っていないとしたら何故なのか——このような問題について知りたいと思わないのは野蛮人だけである。

このような価値、このような目的を体現しているさまざまな人生観についての思想を研究し、それを私自身にとって明確にしようとして、私は生涯の四〇年もの期間を過ごしてきた⁶¹。

「価値多元論」に基づくということは、バーリンのこの人間学的な議論を引き継ぐことであり、政治哲学は提出される様々な諸理論がこうした人間本性の在り方にどのように関わるのかを明らかにすることである。だからこそ、政治的問題を哲学的問題として捉えるのである。より効率のよい民主主義は何であるかという問いは、経験的に社会情勢や制度の分析を通じて実証的に答えうるであろうが、そもそも民主主義が、われわれが従うべき政治原理として正しいのかと問えば、その答えは容易には答えられえないであろうし、もし妥当な答えが見出され受け入れられたのであるならば、われわれの政治的問題に関する諸理解の在り様は以前と大きく異なったものとなってくるであろう。政治的に目的が定まるというのは、ただ諸個人が生きたい人生を営むということではなく、われわれがなにを何ものであるべきかという目標を定め、そこへと向かわせるのである。バーリンは言う、「社会的な圧力なしには、おそらくは政治観念は死児にもひとしいものだろう。だが、その社会的勢力がもし観念の装いをまとわなければ、それは盲目で方向を持たないままでいるということも確かなのである⁶²。」一般的な自由主義者の言であれば、ミルが大衆の画一的な力というものに反対したように、社会的な圧力といったものは自由の対抗物とする。けれども、バーリンは、確かに画一性は否定するが、それは個々人の個性が失われるというよ

⁶¹ CT,p.2./選集 4、2-3 頁。

⁶² L, p. 167./自由論、300 頁。

りも、人間的なものがそうでないものとして消し去られてしまうところにあり、そうでない限りは権力や権威といったものの存在を否定しないのである。

第四章 「価値多元論」的民主主義―「品位ある」社会を目指して―

バーリンの「価値多元論」が前章のように、人間学的な政治哲学であるとすれば、それに基づいて現代的な問題に対してはどのようなことを提言しうるのであるか。特に、「価値多元論」が見直される要因となっている、グローバルな現代において、異なる文化や価値を持つ人々が平和裏に共存しうる条件はどのようなものなのかということに対して、どのような議論を提示しえるかがひとつの問題であろう。これまで論じてきたように、それはロールズのような合理的に合意可能な原理なりを求めようとするものでなく、またただ何れが他のものよりも優先されるべきかという選択判断の基準を提示するものでもない。だとするならば、たとえば民主主義や自由主義に関する諸議論においてバーリンの政治哲学はどのような役割を果たすのであろうか。その思想の至る先、可能性を模索してみたい。

1. 「価値多元論」と民主主義の理論的関係の不在

再度言及するが、バーリンは「価値多元論」が民主主義や自由主義を理論的に正当化することを否定する。

多元主義と自由主義は同じ概念ではなく、いくらか重なった概念でもありません。多元主義的でない自由主義理論もあります。私は自由主義、多元主義の両方を信じていますが、両者は論理的には関連していません¹。

民主主義が少数者や個人にたいして抑圧的になることがあります。民主主義は多元主義的である必要はなく、一元主義的にもなり得ます。多数派たちが自分たちの望むことは、それがいかに残酷、不正、非合理などになったとしてもすべてやるという民主主義です。反対派の存在を許すような民主主義国では、その多数派を改心させられるかもしれぬという希望があります。しかし、民主主義国でも不寛容になることがあります。民主主義はそれ自体としては多元主義的ではないのです。私は、はっきりと多元主義的な民主主義を信奉しています。協議と妥協を前提とした民主主義です。

さまざまな集団や個人の主張——権利——を認める、他方でその集団や個人は緊急の

¹ CON, p. 44.回想、71 頁。

事態を別とすれば民主的決定を拒絶できないような民主主義です²。

こうした態度を一貫してバーリンがとっているために、ジョン・グレイをはじめ「価値多元論」に基づいた政治哲学者たちは、「価値多元論」が自由主義や民主主義といったものを擁護するのではなくむしろその妥当性を切り崩すのではないかと懸念している。価値の客観性・普遍性といったものが基礎付けられることを「価値多元論」は否定するために、自由や寛容といった自由主義的価値への合理的な優先理由を提示し難くしている。けれどもこれまで見てきたとおり、バーリンにとって政治哲学的問題は、諸価値の優先性の問題よりも、様々な道德行為を可能とする人間本性の条件としての諸価値を歴史主義的に明らかにすることに優先性がある。確かにバーリンは合理的なものの普遍的なものを目指す「一元論」を否定するが、それはそれが我々の人間存在を超えた、超越的なものを言及しようとする限りにおいてであり、人間の経験の内にとどまる限りにおいては、われわれが合理的なものの普遍的なものを目指すことそれ自体は否定しない。「客観」と「主観」がそうであるように、なにが「合理的」でなにが「非合理的」かの境界線は明確に定まるものではないが、だからといってこの区分それ自体が無意味なものになるのではない。よって、議論や論証が「一元論」的にならない限りにおいては、「価値多元論」は合理性や普遍性というもののそれ自体を掘り崩さないであろうし、バーリンもそのようなことは望むところではない。よって、私は現代のバーリン的な「価値多元論」に参加する思想家らの、基礎付けに対する懸念というものは杞憂に過ぎないように思われる。確かに楽観的なものではなく、特に現代のようなグローバルな状況での際限ない多様な人々が受け入れるような合理的で普遍的な何かを導出することは、困難な問題ではあろうが。

そもそも、私は「価値多元論」を何かを正当化したり、基礎付けたりすることを意図として論じられたものではないと思われる。バーリンが「消極的自由」や「積極的自由」に対して「価値多元論」の立場から、その優位性を論じようとししないのも、論理的な問題だけでなくそのようなことを意図して考案されたものでないからである。

何故、私がヴィーコとヘルダーに興味を持っているのか？私は基本的には自由主義的な合理主義者です。啓蒙の価値、ヴォルテールやエルヴェシユス、ドルバックやコンドルセルの説いたことは、私の深い共感を呼ぶものです。おそらく彼らは、人間の経験

² CON, pp. 143-4./回想、211 頁。

する多様な事実についてあまりに偏狭で、間違っていることも多かったでしょうが、しかし彼らは偉大な解放者です。彼らは残酷さに反対し、抑圧に反対し、迷信と無知に対して戦い、人々の生活をぶち壊す数多くのものと戦いました。したがって私はかれらの側にあります。しかし彼らは独断的で、あまりにも簡単に割り切っています。私は、彼らに対する反対者のものの見方に関心を持っています。反対者のものの見方を理解すれば、こちらのものの見方が鋭くなるし、頭がよくて才能のある敵は、啓蒙思想の誤りや分析の浅薄さをぴたりと指摘することが多いと思うからです。私は啓蒙の常識、啓蒙についての常識を繰り返し述べたり弁護したりすることよりも、批判的な攻撃、新しい知識への道を切り開いていくような攻撃の方に興味があります。(中略) 敵対的な批判は、たとえ偏狭な反対意見であっても真理を明らかにすることがあります。憎しみは愛と同じく、ものの見方を鋭くするものです。私はこれらの啓蒙の敵たちと同じ意見を持っておりませんし、ましてその意見を大いに尊敬しているわけでもありませんが、しかし彼らから多くのことを学びました。啓蒙の中心的概念のいくつか、特にその政治的意味合いのいくつかは不十分であり、時として破滅的な結果を招いたことが明らかになっています³。

このように述べられているように、ロマン主義研究を通じて構想された「価値多元論」は、合理主義的な啓蒙思想とその成果を根底から否定することではなく、その限界を示すこと、なにが論じられていて、なにが見落とされてきたかを明らかにすることを目的としていたといえる。よって、多元主義的な自由主義とか民主主義とバーリンが述べる時、それは「価値多元論」によって基礎付けられた自由主義や民主主義ではなくて、「価値多元論」に限界付けられた自由主義や民主主義なのである。同様に、自由主義や民主主義が「価値多元論」を正当化したり導出することもないのである。

よって、自由主義や民主主義の諸議論に対して「価値多元論」が提示する論点は、バーリンの言葉を使えば、社会が「品位ある decent」ようにするべく働くものである。「極端な苦しみを避ける」ということをバーリンは第一の公的な義務と考える。そのためにわれわれは様々な規則、価値、原則の対立において、絶望的な状況を避け、耐え難いような選択は避けることができるような均衡状態をたとえ不安なものであっても維持できるように、

³ CON, pp. 70-1./回想、108-9 頁。

トレードオフを行い、様々な折り合いをつけていかなければならない⁴。啓蒙主義における「一元論」的要素を非難するのは、ある目標のために支払われる様々な犠牲がどれだけ非道なものであっても、高すぎるということにならないからである。

われわれが確実に知っていることが一つあるとすれば、それは犠牲、瀕死の人々、そして死者という現実である。しかし、彼らが死んでも仕えようとした理想は、今も実現されていない。卵は割られており、卵を割る習慣だけは大きくなったが、オムレツは今も目に見えない。短期的な目標のための犠牲、つまり強制は、人間の苦境が本当には絶望的で、そのような手段が真に必要とされるというのなら、それは正当化できるかもしれない。しかし、遠い目標のためのホロコーストは、人間にとって今も、そしていつも大切であったものを残酷に冷笑する行為に他ならない⁵。

「一元論」に基づいて人をある一つの目標へと、人間を越えた遠い目標へと向かわせることは、たとえそれがどんなに合理的に論証されたものであったとしても、悲劇的状況にしかならない。

カントのように厳格な道徳論者はあまりいなかったが、その彼でさえもが一瞬の啓示を受けて、「人間性という歪んだ材木からは、まっすぐなものはかつて何も作られなかった」と語ったのである。独断的に信じ込んだ計画に必要であるとして人々にきちんとした制服を着せようとするのは、ほとんどいつも非人間的なことへの第一歩であった。われわれにはできることしかできない。しかし、いろいろ困難があってもそれはやらねばならない⁶。

「価値多元論」は、政治哲学諸論が人間的な限界を越えないように引き戻すものであり、「一元論」への非難・批判も、単純に合理性や普遍性それ自体へのものではないのである⁷。

⁴ CT, pp. 17-8./選集 4、25-6 頁。

⁵ CT, p. 16./選集 4、24 頁。

⁶ CT, p. 18./選集 4、27 頁。

⁷ 『自由論』の序論で次のようにバーリンは述べている。「統制と干渉が度をすごすときには、消極的自由の概念が優勢となり、また逆に、野放図な《市場》経済がのさばるときには、積極的自由の概念が優勢となるのである。二つの概念はいずれも、本来それを抑えるために生み出された、その害悪に自ら転化していく傾向があるらしい。ところで、現今では、自由主義的なウルト

では、バーリンが言うところの「協議と妥協を前提とした民主主義」、「さまざまな集団や個人の主張——権利——を認める、他方でその集団や個人は緊急の事態を別とすれば民主的決定を拒絶できないような民主主義」とは、どのような民主主義として記述することが可能であろうか。つまり、「価値多元論」によって限界付けられた民主主義、広く言えば「品位ある」社会とでも呼べるものとはどのようなものであるのだろうか。残念ながら、バーリンは自身が数少なく述べた「品位ある」という理想に対して、それが具体的になんであるのか詳細には叙述していない⁸。よって、バーリンの思想を受け継ぐためには、彼の思想に向かう先がどのようなものになるかの可能性を探っていく必要がある。我々は彼の思想に沿いつつも、そこから一步距離を置いて考えていかなければならない。これまで見てきたように、「価値多元論」という思想は規範的なものではない。それゆえ、実践的な政治哲学諸問題に関してどのような役割を果たしうるのかを構築していかなければならない。そのため昨今の「価値多元論」に関する議論から、いかなる道筋が可能性としてありうるかを見ていきたい。

ジョージ・クラウダーの区分に従うならば、バーリンの「価値多元論」に関わる諸問題に対する応答は、三つの見解に区分される。第一のものは「主観主義的見解 the 'subjectivist' view」である。価値の共約不可能性から、諸価値の選択は究極的には非合理的で他者に超越するような理性によって導き出されるべきでないとし、理性的な討論や合意よりも、権力をもとめる不可避の競争を強調する。それは「闘技的 agonistic」な政治的形態を含意する。二つ目は、「文脈主義的見解 the 'contextualist' view」である。ある価値よりも他の価値を選択する理由は、文脈によって決定されているとする。文脈が何であるかは様々な解釈の余地があるが、最もありふれたものはそれを文化と見なすため、保守主義的伝統主義的な政治観を取るようになる。最後が「普遍主義的見解 the 'universalist' view」であり、文脈を越

ラ個人主義が優勢であるとはほとんどいえないのに対し、《積極的》自由のレトリックは、少なくとも歪曲された形ではるかに目立ち、より広い自由という名の下に、専制政治のかくれみの（資本主義のなかでも、反資本主義のなかでも）その歴史的役割を演じつづけているのである。」（L, pp. 38-9./自由論、70 頁。）ここから読み取れるのは、バーリンが「積極的自由」に対して批判的な論を展開したのは、その当時においてまさに「一元論」的にそれが語られていたからであった、もし「消極的自由」が「一元論」的なものとなったのであったなら、同様に批判したであろうということである。しかし、それはそれぞれがただ合理的であるとか普遍的であるからではなく、「一元論」的である限りにおいて批判されるのである。

⁸ 「品位ある decent」という語の意味に関しては、「私がどんな意味で「品位のある」と言っているかは、尋ねないでください。品位あるとは、品位のあるということです——それが何かは、誰でも知っています。」（CON, p. 114./回想、171 頁）としか述べない。Cf. Avishai Margalit, *The decent society*, translated by Naomi Goldblum, Harvard University Press, 1998.

えた普遍的原理に訴えるものであり、それは「価値多元論」それ自体の反省から導き出せると言う立場である。クラウダー自身は、「主観主義的見解」は諸価値の比較不可能性を強調しがちであり、実際の事例においてわれわれが価値を序列化し問題解決に当たっている日常的な道徳的経験に反し、「文脈主義的見解」は、ある文化や伝統内での人種・性差別と言った偏狭的な誤りを引き起こすことがあり、またある文化の価値観がなにゆえ他の文化よりも妥当なものかを示し得ず文化相対主義に陥ると解し、「普遍主義的見解」を取る⁹。

私は、クラウダーが「価値多元論」それ自身から反省的に導出した普遍的な価値や原理なりが妥当なものかどうかはここで論じるつもりはないが、ロールズに対してと同様、バーリンは個々人の文脈や背景に依らない合理的な基準なりを案出する試みそれ自体は否定しないであろう。しかし、「価値多元論」に基づいて何かが導出されるかどうかは難しいように思われる。これまで論じてきたように、「価値多元論」それ自体は何らかの規範や原理を模索しようとするものではなく、できたとしても基礎としては弱いものとしかならない。

「価値多元論」あらゆるものを支える土台ではなく、その土台の広がりを超えて境界線である。このような観点に基づくならば、私は「主観主義的見解」とクラウダーが評した立場の方が、実際のところバーリンの意図に近い帰結に至っているのではないかと思う。特に、その代表的な論者とされるシャントル・ムフの多元論主義に関する議論は、バーリンの意図に最もよく迫っているように私は思われる。彼女は、ドイツの法学者カール・シュミットが「友/敵(friend/enemy)」という区分を持って定式化した「政治的なもの(the political)」の概念を批判的に引き継ぎ、現代のリベラリズムが依然として政治における敵対性の次元を把握しきれていないことを問題視し、政治的敵対性を受け止めた「根源的な多元主義的民主主義(radical and pluralist democracy)」を構想する。特にマルクス主義を思想的背景に持つムフは、冷戦の終結に伴う左派の理論的存在意義の再興が急務とし、自由主義の成果を認めつつも、その限界を問うと言う形で独自の政治思想の立場を構築している。バーリンは自由主義者であり、ムフは左派理論家であるため、対極的な立場であるように思われるかもしれないが、両者とも民主主義や自由主義の果たした歴史的な成果を認めつつも、その問題点を批判すると言う点においては、理論的態度は類似している。次節では、カール・シュミットの「政治的なもの」の概念を、ムフがどのように再考して言ったのかを見ていく。

⁹ Georg Crowder 'Berlin, Value pluralism and the common good: A reply to Brian Trainor.' *Philosophy and Social Criticism*, vol.34 no.8, pp.933-4.

2. 「政治的なもの」と「闘技的民主主義」

1932年に出版された『政治的なものの概念 *Der Begriff des Politischen*』で、カール・シュミットは国家概念の前提たる「政治的なもの」の概念規定を試みている。一般的に国家という概念と政治の概念は循環的に同一のものとして理解されていたが、20世紀に入り国家の下位にあった社会が国家と同一のものとなり、それまで非国家的、非政治的という意味で「中立的な」領域——宗教、文化、教養、経済——が、「中立的」であることをやめたため、「国家的」ということで「政治的なもの」を規定することができなくなった。また当時のハロルド・ラスキなどのリベラリズム的な言説によって、国家の持つ政治的な力が無視されていたため、政治的に強固な国家を再興するためにも「政治的なもの」の究明が課題となったのであった。

シュミットは「政治的なもの」の概念規定を、政治的な行動すべてがすべてそこに帰着しうるような固有の究極的な区別の中に見出そうとする。たとえば道徳的な領域においては「善/悪」、美的領域においては「美/醜」、経済的領域では「利/害」という区別を標識にして、それぞれに特有の行動というものが判別されるように、政治的領域においても政治的行動や動機の起因となるような区別が存在するのである。それは「友/敵 (Freund/ Feind)」という区別である。あらゆる政治的言説はこの「友/敵」に区別に行き着くものである¹⁰。

「友/敵」という区別は、結合ないし分離、連合ないし離反の最も強度な場合のみをあらわし、他の領域の区別となんら関係なくそれだけで成り立つ区別である。たとえば政治上の敵は、たとえ個人にとって道徳的によく、美的に美しく、経済的に利する相手であっても敵であり得るし、全く個人にとってそうではない相手でも友であり得る。シュミットにおける敵とは、他者・異質者にほかならず、その本質は、特に強い意味で、存在的に、他者・異質者である。他者と敵対することは、その他者のあり方が自己の存在を否定するような仕方に対立している。それゆえ、「友/敵」間の対立に入り込むことは、存在的に関与し参加することによってのみ可能となり、不偏不党の第三者として参与することはできない。

シュミットにおいて、敵は道徳的や経済的な観念を混入して解釈すべきではなく、具体的・存在論的に解釈すべきものである。「友/敵」は私的な個人主義的な性向の表現などではない。それは規範的対立ではなく、純粹に精神的な対立でもない。敵とは現実可能性とし

¹⁰ カール・シュミット、『政治的なものの概念』、田中浩・原田武雄訳、未来社、1970年、14頁。

て抗争している人間の総体であり、それゆえ「私仇 (inimicus)」ではなく「公敵 (hostis)」のみがシュミットにおける政治的な敵である。このとき政治的な敵が政治的なものであるのは、そのものとの対立が偶然的に戦争へと至る可能性を持つことによる。だからといって、シュミットは政治が血なまぐさい戦争にしかないと言うのではない。敵との対立において戦争が現実可能性として前提的に存在するのであり、この前提に基づいて人間の行動や思考が政治的態度へと向かっているだけであると考え¹¹。

また、本来は政治的領域でない道徳的、宗教的、経済的領域であっても、それが人々を「友/敵」という形に分けるほどに激しい対立をなすならば、それらはもはや政治的なものへと転化している。我々が日常的に道徳的、経済的、宗教的問題を政治的問題のうちで扱っているのは、それらがもはやもとの独自の領域を抜けて「友/敵」という区別をなしているからである。もし企業や宗教団体が、自身の利益や信条に反して戦争を引き起こそうとする国家の行為を止めさせるほどの勢力を持つならばそれらはすでに政治的な単位であり、主権的である。シュミットにおいては、戦争という重大な事態が引き起こされるかもしれない事態において、主体的に何かしらの決定できる権限を持ちうるものこそが政治的な単位として、つまり主権を持つものとして理解される¹²。シュミットの有名な「主権者とは、例外状況にかんして決定をくださる者をいう」という決定主義的な主権の定義は、こういった理解に基づいている¹³。

このような政治観を持つシュミットにとって自由主義は「政治的なもの」の領域を否定するものとして批判される。自由主義はどこまでも個人こそが出発点であり終着点であるため、そもそも戦争を前提として生命の犠牲をも要求する可能性を持つ政治的決定を受け入れることができない。自身の肉体の支配権を持つのは常に自身であるため、自身の自由を他者が決めることは不自由にすぎず、自身が望まない限り生命をとって戦う敵というものはそもそも存在し得ない。それを命ずるいかなる政治的命令は、人を不自由にし、暴力的であり、悪である。それゆえ自由主義が国家などの政治体に望むのは、せいぜい自由の保護者的役割であってそれ以上ではない。シュミットにとって自由主義的政策というものは存在せず、あってもせいぜい政策への自由主義的な批判程度である¹⁴。

自由主義の個人主義から非軍事的・非政治的諸概念が生まれ、19 世紀を通じて政治的言

¹¹ 同上、18-27 頁。

¹² 同上、31-33 頁。

¹³ カール・シュミット、『政治神学』、田中浩・原田武雄訳、未来社、1971 年、11 頁。

¹⁴ カール・シュミット、『政治的なものの概念』、87-8 頁。

説が変質され、「政治的なもの」が隠蔽されてきたとしてシュミットは批判を続ける。自由主義的思考の特徴は、政治的領域のうちになく、倫理と経済、精神と商売、教養と財産という二つの異なる領域の間で揺らいでいる。その中心をなしているのは私有財産という概念であり、揺らいでいる二つの領域はその対立的放射にすぎない。その思考の下では、闘争という政治的概念は、経済的側面では競合に、精神的側面では討議へと変質させられてしまう。それは戦争と平和という政治的状况の区別を永遠の競合や討議にしてしまう。また国家は社会となり、それは倫理的側面では「人類」といイデオロギー的・人道的表象となり、経済的側面では統一的な生産・交通体系という技術的単位になる。政治的に統一された国民は一方で文化的関心を持つ公衆に、他方で消費者へととなる。こうした言説によっては、シュミットの「敵」が持つ存在的な他者性が弱められることとなる¹⁵。自由主義の言説では、たとえ何らかの対立をしていてもその相手は、自分と同じ人類であり消費者であり、平和裏に対話しうる相手である。そこにはシュミットが構想した戦争を前提としうるような「敵」はもう存在しえない。たとえばジョン・ロールズにおいても、社会の基本構造で政治問題に参与する人々は「平等で自由な人格」とされ、そこに個々人の存在的な異質性は読み込まれていない。そういった均質的な人々のもとでは、当時の多元主義的国家論をとったハロルド・ラスキのように、国家は他の利益団体と同じものであり、人類等の自由主義的普遍的概念の下におかれるものにすぎなくなる。

しかし、自由主義がどれだけ「政治的なもの」を回避・解消しようとしても、その帰結は「政治的なもの」にならざるを得ないのである。例えば帝国主義においても、確かに非好戦的で平和的な用語——執行・批准・処罰・平和化・契約の保護・国際警察・平和確保の措置——に基づいて諸活動は行われたかもしれないが、その非好戦性は用語の上だけであり、実際的には「政治的」であり闘争的だとシュミットは見る。帝国主義においては、経済活動を妨害することは「経済外的暴力」として非難され、「敵」は平和攪乱者として法外放置される。そのさい経済処置をとることによって、強制手段をとることもある。それゆえ、用語上では消失していても自由主義においても、自身陣営に属するものとそうでないものの区別に従って動いており、「政治的なもの」の領域を免れてはいない。ただ自由主義は、自身の活動に付随する「政治的」な要素を無視しているに過ぎないのである¹⁶。

以上がシュミットにおける「政治的なもの」の概略である。その要点は政治を集团的

¹⁵ 同上、91-2 頁。

¹⁶ 同上、101-3 頁。

な対立と捉え、そういった対立を構成する国家の主権的権力の決定的力を重視する点にある。現代の政治的文脈において、シュミットが望んだような力強い政治的統一力を持った国家の復興という目的は容易に受け入れられるものではない。しかし、敵対性に重点をおくその政治理解は、グローバル化の現代においてもいまだ論理的有効性を失ってはいないとして、シャンタル・ムフはその理論の再興を目指すのである。

シュミットが指摘したように、現代の自由主義者も経済的領域と道徳的領域の中で揺れている点是不変である。ムフは前者を「利益集約的」パラダイム、後者を「討議的」パラダイムとして再定義する。「利益集約的」パラダイムにおいては、個人は目的-手段連関にしたがって行為し自身の利益を最大化しようとする合理的存在であり、政治を社会において異質な競合している諸力の間に妥協を設ける試みとして理解する。この場合政治の領域に適応されるのは市場の概念である。「討議的」パラダイムにおいては、目的-手段連関の合理性をコミュニケーションの合理性に置き換え、政治的討論を道徳が適用される特殊な領域と捉える。それゆえ政治的領域では自由な討論を経ることで、合理的で道徳的な合意が得られると考えられている。その特徴は、合理主義的、普遍主義的、個人主義的である。また、私達は多くの観点と価値観が漂う世界に生きており、しかも経験上の制約ゆえに、この全てを受け入れることができないが、「正しい」原理や手続きによって合意を形成し、一つにまとめたり調和して対立のない集合を構成しようと考えているため、政治的対立は乗り越えられるものであり、終わらせられるものである¹⁷。ムフはこうした領域で議論を展開している自由主義者たちは、依然として「政治的なもの」を把握しきれないままにしているとみなす。特に多元性の理解における諸価値の対立の持つ意味を無化しているとムフは批判する。「利益集約的」パラダイムの代表的論者たるロールズは、個々人の「包括的教説」は私的で合理的な合意が原理的不可能なものであるために、正義概念について合意を作り出す公的空間と切り離し、中立性のある合意が形成された後はもろもろの「包括的教説」間の対立は私的領域に追いやられ、公的に議論されうるべきものではなくなってしまう。また「討議的」パラダイムの代表的論者であるユルゲン・ハーバーマスは、実践理性の適用を、個々人が自身の目的を追求する「倫理的」使用と、不偏不党な手続きによって普遍的原理の形成が論じられる「道徳的」使用に区別し、後者を道徳哲学の主たる目的とし社会的連帯を、普遍的原理を通じて構築しようとしている。普遍的原理は何ものも排除しない

¹⁷ Chantal Mouffe, *On the Political*, Routledge, 2005, p. 13. 『政治的なものについて：闘技的民主主義と多元主義的グローバル秩序の構築』、酒井隆史監訳、明石書店、2008年、27-9頁。

のであるから、それに対して異論を唱えるものは自己欺瞞に陥らざるを得ない¹⁸。こうした理論化により、「政治的なもの」の概念が真剣に受け止められず、政治的に対立すること、政治的決定が本質的に排除を伴うことを、捉え難くしてしまう。シュミットの観点に立てば、たとえその理念や原理が普遍的なものとして提示されたとしても、それが「政治的なもの」である限りは政治的敵対や排除を免れることはできないのである。例えば「人類」と言う概念に関して次のように述べている。

人類そのものは戦争をなしえない。人類は少なくとも地球と言う惑星上に、敵を持たないからである。人類と言う概念は、敵という概念と相容れない。敵も人間であることをやめるわけではなく、この点でなんら特別な区別はないからである。戦争が人類の名においてなされるということは、この単純な真理となんら矛盾するものではなく、ただとくに強い政治的な意味を持つにすぎない。一国家が、人類の名において自らの政治的な敵と戦うのは、人類の戦争であるのではなく、特定の一国家がその戦争相手に対し普遍的概念を占取しようとし、(相手を犠牲にすることによって) みずからを普遍的概念と同一化しようとする戦争なのであって、平和・正義・進歩・文明などを、みずからの手に取り込もうとして、これらを敵の手から剥奪し、それらの概念を利用するのに似ている¹⁹。

实际的に戦争を行っていないとしても、何らかの普遍的概念が「政治的なもの」として言説にあがるのであるならば、何ものかを排除し、敵として同定しているのである。ロールズにおいても、こうした批判を避けえるものではない。多元性はその理論の前提として考慮されているが、彼は「多元性の事実それ自体 the fact of pluralism as such」と「穏当な多元性の事実 the fact of reasonable pluralism」という区別をなしている²⁰。ロールズの議論において「理性的 the reasonable」であると言うことは、正義感覚への能力を持つことであり、「理性的」であることをもって政治的参与の平等な人格としての資格を得るために、「多元性の事実それ自体」は公的な問題対象としてはその論から排するのである。言い換えるならば、

¹⁸ シャンタル・ムフ、『民主主義の逆説』、葛西弘隆訳、以文社、2006年、140-143頁。また、ユルゲン・ハーバーマスの『討議倫理』（清水多吉・朝倉輝一訳、法政大学出版局、2005年）の第5章「実践理性のプラグマティックな、倫理的な、道徳的な使用について」を参照。

¹⁹ カール・シュミット、『政治的なものの概念』、62-3頁。

²⁰ John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993, p. 36, pp. 63-4.

ロールズの政治空間においては正義原理がなんなのかをすでに理解している人々しかいないのであって、そういった原理それ自体を疑問に付するような人は民主主義を構成する平等な人格ではないとして排除されている。また、『万民の法 *The Law of Peoples*』の国際法論の議論において、ロールズは自身が定式化した国際的な正義原理たる「万民の法の諸原理」——正義に関する共通善的観念であるところの人権——を受けいれない国家を、「無法国家 outlaw state」²¹とみなす。「無法国家」は好戦的で危険な存在であり、万民の法の下、リベラルな諸国と「良識ある decent」²²諸国の「民衆 peoples」²³は、「無法国家」に対して寛容である必要はなく、秩序だった「民衆」社会の内へ強制的にでも改めさせ組み込まなければならないとする。そうでなければ、「無法国家」は力と暴力を持って、秩序だった諸国の「民衆」を害し、人権を侵害し、平和を乱すからである²⁴。シュミットにしてみれば、ロールズは「人権」という普遍的概念に関して、政治的に活動しているのである。ロールズらのような普遍主義的な政治理論家らは、多元性の解消不可能な対立を乗り越えたとして論じるが、依然として敵対的なもの、何かしらの排除されるものを同定しているため、問題を乗り越えられているとは言えない。むしろ、そういった敵対的なものが存在することを、理論的に無視しようとするために、多元性の容認よりも、均質性の強制を行うことになっていると言えるのである。

ムフがシュミットの思想に着目するのは、冷戦以降のロールズのような普遍主義的自由主義者らの国際国内政治への想定と、現実の欧米での政治的諸事象との間の齟齬に、シュ

²¹ 「無法国家 outlaw state」とは、最も効率的に組織され経済的にも進んだ社会であっても、政治的伝統・法制度・所有制度・階級構造とそれを支える道徳的信念などの背景的文化に欠陥があり、文化と宗教を広げることが求め、富と領土と支配を求める、万民の人権を侵害する国家である。たとえばロールズにとって、近代初期のスペイン、フランス、ハプスブルク家、ないしそれ以後のドイツのような王朝間戦争を行うような国は、「無法国家」とされる。(John Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999, pp. 105-6.『万民の法』、中山竜一訳、岩波書店、2006年、154頁。)

²² 「良識がある decent」社会とは、次のように定義される。第一に、侵略的な目的を抱くことなく、外交や貿易、その他の平和的手段によって自らの正統な諸目標を達成する。何かしらの「包括的教説」によって基底されたとしても、他の諸々の社会の政治的・社会的秩序を尊重する。第二に、まず「良識ある」社会の法システムは、人権をその社会の民衆に保障し、また道徳的権利義務をもつ人格を民衆に課し、法のシステムを担う裁判官や官僚なりが「理性的」な仕方で法が正義の共通善的観念に導かれると信じられてなければならない。(The Law of Peoples, pp. 62-7.『万民の法』、90-9頁。)

²³ ロールズは国際社会の行為者を「民衆 peoples」と捉える。その特徴は、民衆の利益に奉ずる相当程度正義にかなった立憲民主制の政府を持ち、「共通の諸共感 common sympathies」に基づいた一体性を持ち、「合理的」で「理性的」な道徳能力を保持しうることである。(The Law of Peoples, pp. 23-7.『万民の法』、31-7頁。)

²⁴ The Law of Peoples, pp.80-1, pp. 94-7.『万民の法』、116-7頁、138-42頁。

ミットが指摘してきた自由主義が本質的に集团的敵対性を理論的に無視し回避することに起因すると考えるからである。冷戦の終結によって自由主義者たちは、フランシス・フクヤマの『歴史の終わり *The end of history and the last man*』に代表されるように、自由主義の歴史的勝利を確信し、また進展していくグローバリゼーションのなかで次のように感ずるようになった。

現在までに達成された経済的政治的發展の段階は、人間性の進化における大いなる前進であり、それが切り開く可能性を賞賛すべきである。社会学者たちは、私達は「第二の近代」に足を踏み入れたのだと主張している。集合的紐帯から解放された個人は、時代遅れのあれやこれやの桎梏にわずらわされることなく、多様な生活様式をはぐくむ営みに専念できる。「自由世界」は共産主義に勝利し、そして、集合的アイデンティティの弱体化にともない、「敵なき」世界がいまや実現可能になる。党派的な対立は過去のこととなり、対話を介した合意が可能になり、グローバリゼーションやリベラル民主主義の普遍化のおかげで、平和なコスモポリタンの未来を期待させる²⁵。

こうした考えは、その論者によって捉え方に幾ばくかの差異はあれども、常識として欧米社会に蔓延している。けれどもこの常識が真実であり、世界の歴史が向かっていく道筋であるならば、「9.11 同時多発テロ」を発端とする「対テロ戦争 War on Terrorism」や、EU加盟国内での極右政党の台頭とそれに伴う暴力的な移民排斥の機運といった、新しい暴力的な政治的敵対の出現はいったいどのような事象として理解すべきなのであろうか。ハーバーマスは「9.11」直後のインタビューで、ツインタワーへの自爆テロは、なんら政治的行為ではなく、現実目標のない打ち勝てない敵へのアナーキーな行為であって、後々にわたってもそこになんら政治的思惑や意図と言ったものが読み取れるものではないと評している²⁶。シュミットのような政治を集团的アイデンティティ相互の対立としてみる、古典的な国際関係観は、グローバルな法制化の試みがある国の特殊利益を普遍主義の装いで覆い隠すことに過ぎないという間違った印象を与えるものにすぎない。全体主義という政治的集団犯罪の出現によって、主権国家を基本とした諸政治概念の限界が明らかにされ、カント

²⁵ Chantal Mouffe, *On the Political*, p.1. 『政治的なものについて』、11-2 頁。

²⁶ ユルゲン・ハーバーマス、『引き裂かれた西洋』、大貫敦子・木前利秋・鈴木直・三島憲一訳、法政大学出版局、2009 年、16-9 頁。

が世界市民的状态と予期した状态に移行しつつあるのである。それは一つの事実であって、規範的にもそれに変わる意味ある選択肢はないのである²⁷。また、EU諸国の統合に対しては、ヨーロッパ民族というものは存在しないのでEUは独自の政治共同体を構築できないと論じられがちだが、共通の言語・伝統・歴史によって結びついた国民だけが政治共同体の不可欠の土台と言うのはもはや誤った仮定であって、地域的なコンテキストを越えた優先権を持った普遍主義的な憲法の下、市民としての連帯感を獲得できるとハーバーマスは主張する²⁸。こうした立場の人々にとっては、国際テロや右派的ナショナリズム的な政治対立はコスモポリタンの社会に至るまでに引き起こされる、一時的な反動に過ぎずない。少なくとも、到達しうるだろう普遍的原理に基づく国際社会を根本的に脅かすものではない。例えば、社会学者のアンソニー・ギデンズやジグムント・バウマンらが述べるように、「国民国家」や「伝統」、「民族」といった人々をある一定の領域に縛ろうとする概念は、もはやその意味を失いつつあるのであり、人々はグローバルな世界の中で包括され、問題はすべてその観点から語られなければならない。そういった時代にわれわれは向かいつつあるのである²⁹。

それに対してムフは、冷戦の終結に伴って、第二次世界大戦以降「友/敵」区別を可能としてきた、自由主義と共産主義の関係と民主主義と全体主義との対立が消滅したことによって、現代の我々は新しい政治的境界を二重に構想していかなければならない状況にあると考える。それは第一に「旧共産主義圏において、共産主義に対する共通の闘争において創出された統一性が失われ、「友/敵」の境界線が、旧来の種々の敵対関係——エスニック集団、民族、宗教、その他の契機に基づく対立——の復興と結合して、夥しい数の新しい形態をとり始めている」こと。第二に、「西洋において、問題の中心にあるのは民主主義それ自体のアイデンティティであるが、それはこれまで、認識上、西洋型民主主義の欠如対態を形づくっていた「他者なる」共産主義者の存在に、大幅に依存してきた。さてその敵が

²⁷ 同上、25 頁。

²⁸ 同上、107-10 頁。

²⁹ Cf. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*. Polity Press, 1990. (『近代とはいかなる時代か?: モダニティの帰結』、松尾精文・小幡正敏訳、而立書房、1993 年。) *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*, Stanford University Press, 1991. (『モダニティと自己アイデンティティ: 後期近代における自己と社会』、秋吉美都、安藤太郎、筒井淳也訳、ハーベスト社、2005 年。) *Beyond Left and Right — the Future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press, 1994. (『左派右派を超えて: ラディカルな政治の未来像』、松尾精文・立松隆介訳、而立書房、2002 年。) Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, 2000. (『リキッド・ライフ: 現代における生の諸相』、長谷川啓介訳、大月書店、2008 年。) *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Polity Press, 2001. (『コミュニティ: 安全と自由の戦場』、奥井智之訳、筑摩書房、2008 年。)

敗北を喫すると、今度は民主主義の意味それ自体がかすんでしまい、新しいフロンティアの創出によって、民主主義の意味を再定義する必要が生じた³⁰。」極右的ポピュリズム政党の台頭や、原理主義的なテロリズムとそれに対する対テロ戦争といった現代的政治的対立は、ムフは冷戦の崩壊の間隙に生まれた新たなる「友/敵」関係としてみる。つまり、国際テロは一極化した自由主義的世界に対する反動として、極右政党の台頭は潜在的「敵」であった共産主義が担っていた、自由主義へのオルタナティブとしての新たなる存在理由を勝ち取ったことによっている。この両者が暴力的に現れ方をしたのは、それが本来的に暴力的であるのではなく、「政治的なもの」を理論的に言説化できない自由主義理論が優勢な中で、ハーバーマスの主張のように政治的な相手ではなく、むしろ倫理的・道徳的として語られ恒常的に排除されたままでかつその存在を認められないため、暴力的な形でしかその存在を示す手段がないからである。我々は道徳的に悪とを感じるような人々とは、そう簡単には話し合うという気にはなれないであろうし、またそういった人の存在を対等な相手として認めはしないであろう。しかし、国際政治においてはたとえ相手がどれだけ道徳的に許されざる相手、非人道的な独裁者相手であっても我々は政治的に応じなければならないであろう。それを不道徳的の一言で無視することも、相手にしないこともできない。

シュミットは「友/敵」という集团的区分の最小単位を国家と捉えていたために、国際的な多元性は認めるが、国内における多元性は認めず均一性を強いる。それゆえにナチスの御用学者、全体主義を後押しした思想家として評されるわけではあるが。ムフは自由主義の歴史的成果として国内政治・社会における多元性の重要性は認めるため、「政治的なもの」を国内的に国際的に取り扱うために、概念の再構成を行っていく。つまり、諸価値の対立とされるものを、すべからず政治的である限りは集团的なものとして捉えなおすのである。ムフは言う。

自由主義者の見解からすれば、多元主義の果たした貢献それ自体が、まさに対立性の超克を可能にするものであったとの反論があろう。しかし私の考えでは、自由主義者たちにこうした想定は、政治的なものの現象の把握を、結局のところ不可能にしてしまう自由主義の危険な幻想にすぎない。多元主義に負荷された制限は、単なる経験上の制限にとどまるものではない。多元主義への制限は、諸々の価値や生の様式の中

³⁰ Chantal Mouffe, *The return of the political*, Verso, 1993. p. 3. 『政治的なものの再興』、千葉眞・土井美穂・田中智彦・山田竜作訳、日本経済評論、1998年、6-7頁。

には、他の価値や生の様式と明確に両立不可能なものが存在するという事実や、そしてまた両立困難な型の価値や生の様式を成り立たしめているものが、そうした排他性そのものに他ならないという事実にも関係している。われわれはニーチェの「神々の闘争」の観念を真剣に受け止めなければならない³¹。

しかし、シュミットの論理において、敵は戦争の実現可能性を前提としているため、国内における友/敵関係は内戦の可能性を前提としてしまう。そのため、ムフは敵対性を保持しながらも、戦争を前提しない新しい敵対関係をデリダの「構成的外部(constructive outside)」という概念を援用して構想していく。アイデンティティの創出は差異の確立を含意しており、差異の肯定が存在するための前提条件となる。差異の肯定とはアイデンティティの「外部」を構成する「他者」の知覚である。それは個人においても集団においても同じであり、集団的アイデンティティにおいては「われわれ (we)」に対する「彼ら (they)」の存在が、その前提条件となる³²。「われわれが認めなければならない事実とは、こうした「われわれ/彼ら」の関係が、いつ何時、敵対関係の次元へと移行して、「彼ら」という異質な「他者」の存在が、「敵」という形で認識されるにいたるかもしれないという、その現実可能性である³³。」この「われわれ/彼ら」という関係性が、友/敵という敵対関係に向かわないようにすることが、民主主義の真の目的である。そこにおいては、「敵」は「対抗者 (adversaries)」に、敵対性は「闘技 (agonism)」へと昇華されなければならない。「闘技的」な敵対関係とは、いかなる共通の土台も共有しない「われわれ/彼ら」という敵同士の関係性に関して、対立する党派がその対立に合理的な解決をもたらすことが不可能と知りつつも、相手の正当性を承認しあう関係である。それは「敵」を同じ政治的連合体に属しており、共通の象徴的空間を共有する者として把握し、正義や自由といった政治的諸観念の異なった解釈を提示し政治的統一性を競合的に作り出していく「対抗者」と把握することである。また、政治の目的も命を賭した戦いを命じるものではなく、「われわれ/彼ら」という集団的アイデンティティを人々に提供することになる。そして敵対するからといってその関係が永続的というわけではない。シュミットの「友/敵」という区分はあくまでも人々が集団的分断されているという政治的現実を示すものでしかない。「友・敵の区別という標識は、特定の—

³¹ Ibid. p. 127. 同上、255 頁。

³² Chantal Mouffe, *On the political*, p. 15. 『政治的なものについて』、31-2 頁。

³³ Chantal Mouffe, *The return of the political*, p. 127-8. 『政治的なものの再興』、255 頁。

国民が、永久に他の特定の一国民の友または敵でなければならないとか、あるいは中立ということが不可能であり、または政治的に無意味でしかありえないとかを、意味するわけではない」とシュミットは述べる³⁴。それゆえ、政治的敵対関係は流動的で、場合によっては、敵は友や中立的な相手になりうる可能性を持つものである。よって「われわれ/彼ら」と区分されたとしても、それが永続するわけではなく、状況しだいによっては容易に変化する。敵対すること、敵対的な集团的区分が政治的に重要だとしても、政治的諸問題が解消しえないことを伴うものではない。たとえどれだけ合理的に解決されたとしても、何かしらの外部、排除されたものが全くなくなるというような解決はありえない。

こうした観点から、ムフは「利益集約的」・「討議的」でない「闘技」に基づいた「根源的な多元主義的民主主義」、つまり「闘技的民主主義 (agonistic democracy)」を構想する。ムフはシュミットにそって、そもそも民主主義それ自体は、差異性を認めるものではなく同一性を求めるものとして考える。

あらゆる現実の民主主義は、すべて、平等のものが平等に取り扱われるというだけでなく、その不可避的な帰結として、平等でないものは平等には取り扱われない、ということに拠っている。民主主義に属しているものは、必然として、まず第一には同質性 (Homogenität) であり、第二には——異質なものの排除または殲滅である³⁵。

個人を最小の政治単位とする自由主義において、集团的に排除や包摂することはどちらも個の否定である。差異性や多様性の重視は自由主義的な論理である。それゆえに、人類といった普遍的概念を用いることで、個人が打ち消されること、また個々人の多様性が無視されることを回避しようとするのである。しかし、シュミットにとっては、この人類概念に基づく民主主義、自由主義的民主主義などというものは、矛盾的表现であり、平等と言う概念の実質と価値を奪うものでしかない。平等とは本来的に、政治的平等や経済的平等のように、特定の領域における平等なのである。確かに個々人の持つ人間的尊厳を軽視することは不当なことではあるかもしれないが、様々な領域の特殊性を無視することもできないのである³⁶。シュミットの論理においては、自由主義者の民主主義擁護は、自己論駁的

³⁴ カール・シュミット、『政治的なものの概念』、29-30 頁。

³⁵ カール・シュミット、『現代議会主義の精神史的地位』、服部平治・宮本盛太郎訳、社会思想社、1972 年、16-7 頁。

³⁶ 同上、18-9 頁。

でしかないが、ムフはこの自由主義と民主主義のもつ論理の差、多様性・差異性と均質性・同一性を積極的に結びつけることが重要であり、それこそが真に多元的な民主主義となると考えるのである。つまり、政治的対立を個々人の生活様式の対立として理解するのではなく、「われわれ/彼ら」といった集団的アイデンティティを創出に関する対立であり、問題は合理的正当化にではなく、その有効性の問題である。つまり、平等について政治的に論じることは、平等の真の意味について、最も合理的な定義なりを論ずることではない。それは、誰が平等なのであって、平等でない人は誰なのかという集団的な包摂と排除に関する解釈を提示することである。ムフにとって多元性は、個々人が多数あることにではなく、この解釈の仕方の多様性にある。

近代民主主義において追求すべきは、その政治的原理についての一定の解釈、つまりシティズンシップとは何かに関する特定の理解を共有することによって、統一性を政治的に創出することである。政治哲学が重要な役割を果たすのはここである。すなわち、正義・平等・自由と言った観念の真の意味を決定することにおいてではなく、それらの観念の異なった解釈を提示することにおいてである。このようにして政治哲学は、一定の政治的アイデンティティ、および市民としてのわれわれの役割を考える異なった様式を構築し、いかなる政治共同体をわれわれが構築したいのかを具体的に描くための、多様でつねに競合する言語をもたらしであろう³⁷。

ムフにおける「敵」である「対抗者」とは、こうした異なる解釈を提示するものである。そして「敵対性」を「闘技」へと昇華するとは、「対抗者」が存在する、つまり今現在何らかの優勢的な政治的言説に挑戦する余地を社会に残すことである。ムフも合意が形成されることそれ自体は否定しないが、その合意は常に異議申し立てに開かれていなければならない。もし社会が一様でしかありえないのであれば、それはまさしく全体主義的社会であろう。それゆえ、政治的対立を民主主義それ自体から除去することはできない、むしろ政治的対立があることが民主主義の存続の条件である。しかし、当然のことながら、対立をなすものを無際限に認めると言うわけではない。まず少なくともそれは「政治的な」ものでなければならない。ある共同体や民族集団のもつ風俗や習慣と言ったものが、たとえその民族にとって重要な問題であったとしても、それだけで政治的言説としての妥当性を

³⁷ Chantal Mouffe, *The return of the political*, p. 115. 『政治的なものの再興』、227 頁。

持つわけではない。また民主主義それ自体への異議をムフは多元性の議論から排除する。いわば、ロールズは「理性的」かどうかで多元性を区別したが、ムフは「民主主義」を認めるかどうかで多元性を区別する³⁸。

3. 「曲げられた小枝」

以上が、シャンタル・ムフの「闘技的民主主義」と呼ばれる立場である。彼女がシュミットを通じて明らかにした、自由主義が看過している「政治的なもの」の概念の重要性和、民主主義において「敵」を「対抗者」へと昇華することとする理解は、バーリンの民主主義や自由主義への態度を理解するうえで重要な観点を与えてくれる。

前章で定式化したように、「対立の除去不可能性」はバーリンの政治哲学の基礎的特徴である。バーリンにおいて政治哲学が存在することそれ自体が、我々が政治的に対立することによって条件づけられるため、「価値多元論」に伴う諸価値の対立を解消すること、乗り越えることをバーリンは意図しない。もし、あらゆる対立が乗り越えられる、少なくとも歴史に存在し続けてきた様々な深刻的な——大様にして暴力的な——政治的対立を乗り越えられるとしたら、バーリンにしてみればそのような世界に政治哲学というものそれ自体が存在しえないのである。また、バーリンにおいて政治哲学の問題は、ムフが批判する自由主義者と異なり、その初めから集団的に考えられている。シュミットが特徴づけたように、確かにバーリンも政治哲学を道徳的な問題としている点では自由主義者的とは言えるものの、集合的に捉える点において、政治哲学的問題は個人を基準として論じられるべくものではない。また同時にバーリンは諸価値の両立不可能性の帰結として選択行為における価値の喪失を強調するが、それが政治的である限りにおいては、喪失を経験するのは個人においてではなく、集団においてである。バーリンの議論は個人的なものと、集団的なものを同時に区別なく論じているところがあるために、政治的対立を集団的な問題としていたと言う点がわかり難いように思われる。実際、幾度か引用したバーリンの「消極的自由」の意味の説明において、干渉されない主体は、「一個人 a person」と「個人の集団 group of persons」であり、干渉するのは「他の人々 other persons」とあるように集団的な観点が導入されている。一般的に「消極的自由」は私的な個人的自由と理解されがちであるために、干渉を受ける主体は個人に重きが置かれがちである。だがバーリンの理解においては、「消

³⁸ Chantal Mouffe, *On the political*, pp. 120-3. 『政治的なものについて』、179-82 頁。

極的自由」が政治的に喪失したと言うことは、ある個人においての自由の範囲が減じただけでなく、ある集団に属する諸個人の自由が等しく減じることを意味している。バーリンはシュミットの国家や、ムフの党派のように集団的なものの範囲としてある一定の概念は提示していない。おそらく共同体、種族、民族、国家、将来世代、人間一般と、バーリンは様々なものを認めうるし、そのいずれが基本的な単位かどうかを定めることはしない。

バーリンにおいて常に関心にあったのは、政治的他者・対立者——個人的であれ、集団的であれ——の存在を適切に取り扱うことにあったのではないかと思う。バーリンの政治哲学において、「人間本性」という概念が中心的なものとして置かれているのも、そういった意図があつてのことではないかと思われる。そうでなければ、本質主義的として多元論的立場を取るバーリンにとっては致命的な批判を受けざるを得なくなるであろう。「消極的自由」についてバーリンが求めたのは、最小限の範囲、それがなくなってしまうと人間本性が歪められてしまうような範囲である。その範囲を含む限りにおいて、たとえ求める範囲が異なろうとも、それぞれの求めるものを人が求めうるものとして理解できるのである。ジョン・ロックやアダム・スミスなどは進歩のために大きな私的領域が保持されることを望み、トマス・ホブスのような反動的な思想家らは社会生活を秩序立てるために個人の自由を縮小することを望んだ。彼らをはじめとして様々な人によって、自由とは何かについて様々な論議がなされ、それぞれの妥当性が疑問に付されている。それでもなおそのいずれも主張するだけの正当性を持つのであり、たとえ自身の指示するものと異なれども、反論がなされたのであるならば答えなければならないのは、それが最小限の範囲を含んでいるからである。バーリンは、「寛容」に関してジョン・スチュアート・ミルの理念を受け継いでいるが、それはあらゆるものを認めると言った「寛容」ではない。

寛容がなければ、理性的批判、理性的弾劾に必要な条件は失われているのであって、彼（ミル）はあらゆる犠牲を払っても理性と寛容のために弁護しようとするのであります。《理解する》ことは必ずしも《許す》ことにはなりません。情熱や憎悪をこめて議論し、攻撃し、拒否し、排斥しても一向構わないのです。がしかし、抑圧したり黙らしたりしてはいけません。それは悪しきものも善きものも破壊してしまうからであり、集団的な精神的知的自殺と等しいことになってしまうからであります。論敵の意見に

対する懐疑的な尊厳は、彼には無関心やシニシズムよりも好ましいと思えるのでした³⁹。

ミルが「寛容」を要求したのは真理のため、人間社会が正しい方向へと発展していくためであるが、バーリンは多元性のため、排除されたものの尊厳を守るために「寛容」を要求するのである。バーリンは二十世紀の政治状況を次のように捉えている。

ルネッサンス以来、諸勢力の陣営は、とも角も敵味方がはっきりしていたし、進歩と反動という言葉は、どんなに乱用されてきたにしても、空虚な概念ではなかった。(中略) もとよりこのような簡単かつ粗笨な分類に入れることのできない人々も多かったが、にもかかわらず現代にいたるまでは、その時代にもっとも深い影響を及ぼした人々の立場を明確に決めうるような境界線を、あざやかに引くことは可能であった。(中略) 今日では、問うてよいものといけないものと、信じてよいものといけないものとの範囲を区画、制限、限定、決定しようとする傾向は、もはやかつての「反動」を識別する標章とはならなくなっている。(中略) 現代はシニシズムと絶望の時代であり、価値が崩壊し、西洋文明の確乎たる基準と道標とが解体する時代であるとは、しばしばいわれるところである。けれどもそのようなことは事実でもなければ、事実らしくさえない。崩れ行く秩序のきつなのゆるみが現れるどころか、現代世界は、厳格な規則と掟と、熱烈で、非合理的な宗教とによって硬化している。古い掟をシニカルに無視することからはっきりと寛容が生まれるどころか、現代世界は、異端を最大の危険と看做しているのである。(中略) 個人が選択しうる余地はますます小さくなって行くが、何らかの敵対的原理の名において——たとえば、中世の暗黒時代とか、国民国家の勃興期の間のように——そうなるのではない。むしろこのような原理の敵対関係から精神的な抑圧と危険と、また破壊的な軋轢とが無際限に現れかねないとして、そもそも原理的対立の可能性を根絶して、従来よりも単純で統制の行届いた生活と、苦しい道徳的矛盾に悩むことのない、効率的な秩序への確乎たる信仰とに好都合な状況を作り出すために、そうなのである⁴⁰。

バーリンにしてみれば、対立しあう諸陣営の存在は不寛容の現れではなく、むしろ寛容の

³⁹ L, p. 229./自由論、412 頁。

⁴⁰ L, p. 89-90./自由論、159-62 頁。

現れである。自身の立場と真向から異なり、否定しあう相手の存在を認め得るところに寛容というものが真に現れるのである。ムフが問題視したように、グローバル化によって確かにわれわれは今までにないほどの多様な人々と出会うようにはなったが、それが諸個人をそれぞれが生きている文化や習慣、それに基づく諸対立から切り離しきるわけではない。これまでにない形で広くより緩やかな形であっても、われわれは対立しあうのである。そうでなければ、冷戦という歴史的状況はいったい何であったのであろうか。あれこそ文字通り世界が二分されたといっても差支えないであろう。社会がたった一つの理想に拘泥し続ければ、それ以外の可能性を認めることができなくなり、したとしても論理的に消し去ってしまう。クラウドの「合理的な不都合」という概念も、それが正当化できる以前に、何が合理的で不合理かへの言及を彼は明確に述べていないために、実際には何かを排除していながらそれを排除していないかのように語っている。前述したように「一元論」の問題は、それが全体主義的なものへと向かって自由を抑圧するからだけでなく、異なる議論、正統的な対立者の可能性を封じるからである。バーリンの「多元主義的な民主主義」とは、ムフの「闘技的民主主義」のように、われわれの立場を成り立たせている外部としての「敵」や「彼ら」が存在することを認め、それなくしては自身の存在そのものも存立し得ないことを自覚し、異議申し立てのための余地が残される民主主義である。立場が違い、それが理由で対立しあうこと排除しあうことそれ自体は問題なのではない。異なる諸個人・諸集団を均質化した概念で取り扱うことが問題なのである。バーリンが論理実証主義批判で論じたように、「全ての s は p (All s is p)」であるような全称命題は、一つの反例でその妥当性は崩れるのである。たとえ論理的には、全称的な正当化ができたとしても、実際的にはそれを覆す人が存在しえるのであり、「一元論」的思想家らは理論的な一貫性に満足してしまい、「全ての」という表現が排除しているものを見逃すのである。それゆえに、一般的な多元論的な政治哲学者らが論じるように、ただ個人が望むまた選ぶ生活形式の多様性が保持されているというだけでは、バーリンの「価値多元論」にとっては不充分である。多様性の問題は量の問題ではなく質の問題であるからである⁴¹。確かに、個人が望

⁴¹ 例えば「消極的自由」の範囲に関して次のように述べている。「ある人の消極的自由の範囲は、いわばどのドアが、いくつ彼に開かれているのか、各ドアのかなたにどんな見晴らしが開けているか、どのくらい広く開かれているか、の函数である。しかしこの図式はあまり推し進めてはならない。というのはすべてのドアが等しい価値をもつわけではなく、また、ドアの外にある道がどんな機会を提供するかは、それぞれに異なっているからである。」(L, p. 41./自由論、73 頁。) このように述べているように、バーリンにとって多様性は量が保持されればよいというものではない。たとえ無数のドアが開いていたとしても、唯一つその人が望むドアを選ぶことが

みうるものが増えればバーリンはそれを望ましいと捉えるであろうし、その人はより自由になったと評するだろう。だけれども、その人の自由を成り立たせている原理への批判が封じられているとすれば、いくらその原理が個人を自由にしたとしても、バーリンは「一元論」的と捉えるだろう。ロールズも「正義の二原理」で個人的自由の最大化とその平等を第一原理にあげているが、彼の言う「秩序だった社会」においては「正義の二原理」への根本的批判の可能性をその理論の内には残していない。ロールズの『正義論』は多くの批判を受け、現代の政治哲学の諸派を生み出したともいえるが、バーリンにしてみれば社会の根本的なあり方に関して様々な議論が提示しうることにこそ、社会が多元的である証拠であるのである。そして、バーリンが「人間本性」を妥当性の基準として採用するのは、それでもなお周辺に追いやられて、公的に発言する機会や権限を奪われている人たちの妥当性を確保するためであると思われる。バーリンは「人権」の内容がアプリアリに決まることには反対するものの、その普遍的価値というものは認める。それは、「人権」という概念の存在によって「人間本性」の存在、人間として越えてはならない限界があることをわれわれに意識させるのに一役買うからではないかと思われる。実際その境界がどこまでのものかは議論の余地が残され続けるが、それが在るという認識が重要なのである。自由概念に対しても、それを定義でなくて、問いという形式で論じたのも、問いに答えている限りにおいて、我々はその人の主張を自由に関するものとして認識でき、その意見に理由なく応じないのは不当であることの基準たりえるからである。

バーリンが「価値多元論」の着想を得た、ハーマンやヘルダーといったロマン主義者達は、確かに啓蒙主義・合理主義・科学主義に拮抗せんとした思想家ではあったが、同時に主流的なものへの周辺からの声でもあった。啓蒙主義は当時においてはただの主義でなく、啓蒙的であるということはフランス的であることと同義であった。彼らは、合理性や科学の名の下に踏みこまれていくドイツの現状に嘆き、傷つけられ、反抗を行ったのである。ただ、フランスで生まれた諸思想の学術的な問題点を非難したのではない、その思想が実践的に適用された結果、切り捨てられ見捨てられつつあるものへの擁護のために批判したのである。だからこそ、彼らはナショナリズムの、ドイツロマン主義の祖とバーリンは評するのである。「価値多元論」に基づいて思考することは、必然的に傷ついたもの、排除されたもの、損なわれたものへ向かわざるを得ない。よく、多元主義的立場は、一般よりも特殊、全体よりも個別を重視していると理解されるが、バーリンにおいては、それは特殊

妨げられていたのであるならば、他のドアの多さは無意味なのである。

なもののユニークさの讃美ではなく、一般化によって排除されたものの存在を際立たせるために重視されるのである。「もし人が、人間が悲惨になるのは単に貧困・疾病・魯鈍のため、あるいは無知の結果によるものならず、社会に適合せず、余所者となり、話しかけて貰えぬことにもよる、自由・平等も友愛がなければ無に等しい、指導者には従うが、主人に屈しないのが本当に人間らしい社会である⁴²。」これが、ヘルダーらの根幹的理念の一つであり、「価値多元論」が向かい論じていくところでもある。ナショナリズムがときとして熱狂的で暴力的なのは、余所者として外部として扱われ続けたことへの反動である。政治的に対立することが問題なのではなく、対立すべき相手として端から考慮に入れられないのが問題なのである。バーリンはこうした毀損された人々の感情を「曲げられた小枝 The Bent Twig」と比喻するが、それは常にいつか元に戻ろうとしており、どれだけ曲げられたかに従って、烈しく戻ろうとするのである。ムフが「敵」を「対抗者」に昇華すべきと主張するように、バーリンも毀損された人々が悲劇的な事態に至らないよう、「懐疑的な尊厳」を向けるに値する存在として、たとえ論議の上では強く排斥しあうとしても、お互いに認め合えるようにしなければならないのである。こうした毀損を推し進めるのが、人を量的に扱うことである。「工業社会とポスト工業社会においては、抗議は科学的進歩という戦車に引きずられたくはないと思っている個々人や集団の成員の抗議である。科学的進歩とは、物的な財とサービス、それを処理するための功利的な制度の蓄積したものと解釈されている⁴³。」昨今の政策決定が統計学や金融工学のような数理的知見を基に論じられているように、そこにおいて対象となる人々は、数値化量化された諸個人である。この傾向が過度になったときに、つまり統計上の数字以上のものとして扱われなくなったとき、人々は自身の尊厳や品位が毀損されたとして、反発へと向かうのである。特にグローバル化においては、さらにその傾向が強くなるために、国家内だけでなく世界的に反発を生み出す危険性を常に内包している⁴⁴。当然ある程度の一般化・数量化は必要であろう。けれども我々が政治的に対立しているのは、ロールズが言うような「平等で自由な人格」や「人民」であろうか、自己の利益を最大化する合理的な個人であろうか。バーリンにとってはまず政治的対立が先立ち、そこから政治哲学の諸議論が始まるのである。だから、対立しあうのは常

⁴² TH, p. 224./試論、375 頁。

⁴³ CT, p. 258./選集 4、313-4 頁。

⁴⁴ CT, pp. 256-8./選集 4、311-3 頁。Nathan Gardels, 'Two Conception of Nationalism: An Interview with Isaiah Berlin', *The New York Review of Books*, November 21, 1991, pp. 19-23. このインタビューで、バーリンはグローバルに物事を解決しようと企てることには、反抗が遅かれ早かれ起こりうると予測している。

に具体的な何ものかと何ものかであって、抽象的な個人や集団ではない。

バーリンの「価値多元論」という思想は一般的に捉えられているように、ただ諸価値の多様性を主張し擁護するといった立場ではない。それは、合理主義などが行う一般化から排除されたもの、見落とされたものへの注意を喚起する思想である。「歪んだ材木」とバーリンは人間を比喻するが、まさに歪みを見落とし、均一化した入れ物に入れようとするものの限界を気付かせるものである。それゆえに、「価値多元論」というものそれ自体は、現代政治哲学諸理論への批判的機能を果たすことを目指すものである。政治的である限りは、いかなる結論にも、いかなる正当化にも、その外部や排除されたものが付きまとう。そのために、政治的諸概念を分析し、今我々がその語でどのように考え、なにが捉え切れていないのかを思想史的に明らかにし、我々の認識の限界、いま立ち向かっている現実との齟齬を記述し、様々な対立への諸回答を人間性の範囲内で、妥協できる可能性を探ることこそ、政治哲学の役割の一端と言える。「多元主義的な民主主義」とはそういった批判的作用が働いているような民主主義であって、ただ多様な価値が認められていることを目指すといっただけのものではないのである。

おわりに

これまで見てきたように、アイザイア・バーリンの「価値多元論」という思想は、ただ価値の多様性が認められ、社会が多様であるということだけで事たれりとする思想ではない。自由主義的諸理念に価値をおいているバーリンにとって、様々な諸個人や諸集団がそれぞれの望む生き方を営むことができ、また様々な人生の可能的選択肢をより多くもてるような社会が来ることは、当然望むべくものであることは確かではある。けれども、それが本質ではない。彼にとって多元性とそれに伴う理論的・実践的諸問題というのは、解決されるべきものであると同時に、我々が人間である限りは抱え込まざるを得ない限界でもあるのである。理論的には諸問題から越え出られるかもしれないが、まさに我々が人間という存在である限りは、その越えでた先には実際的には向かうことはできず、それができるとして人々を向かわせるところに様々な政治的悲劇が生まれるのである。よって、「価値多元論」にとって多元性の認識とは、人間存在にかかわる認識論的・実在論的・倫理的・実践的・政治的・社会的諸理解に通底する限界を認識することであり、その範囲を明らかにしていく哲学的試みに向かいいくものである。こうした認識抜きに語られる諸論こそ「一元論」的なものであり、人間というものの在りようを無視したものになるのである。

人間と人間にとって可能であるものの限界についての感覚を持つ必要がある。自然によって課せられているそのような限界についての意識がなければ、論理的には可能であるが、しかし現実にはおよそありえない、馬鹿げた歴史的、心理的仮説（それは無数に存在している）を切り捨てていく基準がなくなってしまう。

人間が何故合理的であるのかについては、アリストテレスとカントとヴォルテールとヒュームは正しいかもしれない。しかし実際には、人間の合理性、さらには人間の正気さえもが、人間問題についてなにが事実でありうるのか、何は明白に事実でありえないかについてのこの感覚に依存している。つまり、いくつかの理念の間の通常の連想関係——過去と未来、物と人、因果関係と論理的関係などの基本概念と、緊密に織り合わされた範疇と概念の網の目に、依存している¹。

「差異の中の統一、むしろ統一の中の差異、「一」と「多」との緊張関係」という考え方が

¹ IP, p. 153./選集 2、181-2 頁。

ヘルダーの主たるものであったとバーリンは記述するが、私はバーリンにとってもそれは主たる関心の一端をなしていたと考える²。我々は全く意志疎通が不可能というほどに、異なっておらず、緩やかだが共通の圏の中で相互に理解しあえる。その一方で、一言をもってその実を掴み取れるというほどに、均一的で画一的な存在ではないのである。我々は、「一」か「多」なのではなく、「一」であり「多」であるのである。

政治哲学における人間存在の現実的限界への感覚をバーリンが重視していたことは、彼の思想家や偉人の記述・評価からも読み取れる。例えば、ウィンストン・チャーチルとフランクリン・D・ルーズベルトを全く異なる特質をもった政治家として記述しているが、その両者ともにバーリンは政治家として高く賞賛している。バーリンは政治家のあり方は二つの対照的な型があり、両者はそれぞれを代表している人物と見なす。第一の型は、本質的に単一の原理と熱狂的な展望を持つ人物であり、彼らは一貫した夢に取り付かれており、個々の人々や事件を理解せず、右顧左眄することなく、物事や人々を自分の固定した型に合わせて曲げていくことのできる人である。チャーチルがまさにその人であって、他にはトロツキー、ドゴール、レーニン、ヒットラーも属している。第二の型は非常に繊細な感受性を持ち合わせ、常に変動する周囲の人々と状況をその微細な点まで捉えながら、無数の小さな一瞬の捉え難い些事を、多くの人がおぼろげにだがしかし根強く感じていることを明確な形で統合できる人である。ルーズベルトはこの型に属している³。多元論者たるバーリンにしてみれば、第一の型に属する政治家らはまさしく「一元論」的であり、非難こそすれ評価すべき人物ではないはずである。しかしチャーチルやルーズベルトが持ち合わせてスターリンやヒットラーが持ち合わせていなかった資質がある。それは、「人生にたいする異常なまでの愛情、人間関係の豊かな多様性に厳しい規律を押しつけることに対する嫌悪感、なにが成長と活力を増進させて、なにがそれらを遅らせ歪めるかについての本能的な感覚など」である⁴。政治家がこの資質を持ち合わせるかが、バーリンにしてみれば「品位ある」社会と全体主義社会との間に一線を画すのである。もし、チャーチルがこうした素質を持たなかったならば、バーリンは彼を確かに非難しただろう。そうしなかったのは、「一元論」的な政治家であったとしても、人間性の限界を越え出ることをしなかったからである。

² TH, p. 177./試論、295-6 頁。

³ IP, pp. 27-8./選集 2、45-7 頁。

⁴ IP, p.16./選集 2、28 頁。

バーリンは様々な思想家や芸術家、詩人、政治家の人物史を描いたが、上記のような観点が常に見え隠れし、それが軸となって描かれているといってもよいかもしれない。こうしてみるならば、バーリンの関連性のないとされる諸著作間にも一定に関係性と、またそれらを取りまとめる芯のようなものがあることが理解されたかと思う。確かに、すべてがすべて関連しているわけではないであろうし、それがどのようなものかはさらにバーリンの著作を綿密に読み取り、論点を設定し、そこから個々に論証されていくことが必要であろう。けれども、確かにバーリンは狐のように様々な著作を書き記したが、当人自身が自覚していたかどうかは定かではないが、彼の中にはハリねずみと呼んでも差し支えないほどの大きな構想が眠っているのである。それを明らかにすることがなければ、我々はバーリンの思想を引き継ぐことも、批判することもできないように思われるのである。

参考文献

- Ayer, Alfred J. 1952. *Language, truth and logic*. Dover Publications.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press. 『リキッド・ライフ：現代における生の諸相』、長谷川啓介訳、大月書店、2008。
- . 2001. *Community. Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity Press. 『コミュニティ：安全と自由の戦場』、奥井智之訳、筑摩書房、2008。
- Beck, Ulrich, Giddens, Anthony and Lash, Scott. *Reflexive modernization: politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Stanford University Press, 1994. 『再帰的近代化：近現代における政治、伝統、美的原理』、松尾精文・小幡正敏・叶堂隆三訳、而立書房、1997。
- Berlin, Isaiah. 1958. *Two Concepts of Liberty: Inaugural Lecture as Chichele Professor of Social and Political Theory*. Clarendon Press.
- . 1969. *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press. 『自由論』、小川晃一・他訳、みすず書房、1979。
- . 1981. *Personal Impressions*, ed. Henry Hardy, with an introduction by Noel Annan, The Viking Press.
- . 1992. 'Reply to Ronald H. McKinney, "Towards a postmodern ethics: Sir Isaiah Berlin and John Caputo"', *The Journal of Value Inquiry* 26, pp. 557-560.
- . 1996. *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*, ed. Henry Hardy, with an introduction by Patrick Gardiner. Pimlico.
- . 1997a. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy. Princeton University Press.
- . 1997b. *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, ed. Henry Hardy and Roger Hausheer, with a foreword by Noel Annan and an introduction by Roger Hausheer. Pimlico.
- . 1999a. *The Roots of Romanticism, the A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1965*, ed. Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press.
- . 1999b. *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, ed. Henry Hardy, with an introduction by Bernard Williams. Pimlico.
- . 2000a. *The Power of Ideas*, ed. Henry Hardy. Chatto and Windus
- . 2000b. *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, ed. Henry Hardy.

Pimlico;

———. 2001. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed. and with a bibliography by Henry Hardy, with an introduction by Roger Hausheer. Princeton University Press.

———. 2002a. *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, ed. Henry Hardy. Princeton University Press.

———. 2002b. *Liberty*, ed. Henry Hardy, with an essay on Berlin and his critics by Ian Harris, Oxford University Press.

———. 2006. *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*, ed. Henry Hardy, with an introduction by Joshua L. Cherniss. Chatto and Windus.

Berlin, Isaiah and Ramin Jahanbegloo. 1992. *Conversations with Isaiah Berlin*. New York: Scribner's.

『ある思想史家の回想アイザiah・バーリンとの対話』、河合秀和訳、みすず書房、1993。

Berlin, Isaiah and Beata Polanowska-Sygulska. 2006. *Unfinished Dialogue*. Prometheus Books.

Berlin, Isaiah and Bernard Williams. 1994. 'Pluralism and Liberalism: A Reply.' *Political Studies*, vol. 42, no. 2: 306–9.

Cohen, Marshall. 1960. 'Berlin and the Liberal Tradition', *Philosophical Quarterly* 10, pp. 216–27.

Connolly, William E. 1991. *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Cornell University Press. 『アイデンティティ／差異：他者性の政治』、杉田敦・斉藤純一・権左武志訳、岩波書店、1998。

———. 2005. *Pluralism*. Durham, Duke University Press. 『ブルーラリズム』、杉田敦他訳、岩波書店、2008。

Critchley, Simon et al. 1996. *Deconstruction and pragmatism*, ed. Chantal Mouffe. London: Routledge.

Crowder, George. 2002. *Liberalism and Value Pluralism*. Polity.

———. 2004. *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Polity.

———. 2007. 'Two Concepts of Liberal Pluralism.' *Political Theory*, vol. 35, no. 2, pp. 124–146.

———. 2008. 'Berlin, Value pluralism and the common good: A reply to Brian Trainor.' *Philosophy and Social Criticism*, vol. 34 no. 8 pp. 925–939.

Crowder, George, and Henry Hardy (eds). 2007. *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin*. Prometheus.

Davidson, Donald. 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press. 『真理と

解釈』、野村和幸・植木哲也・金子洋之・高橋要訳、勁草書房、1991。

Freeman, Samuel, ed. 2002. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press.

Galipeau, Claude J. 1994. *Isaiah Berlin's Liberalism*. Clarendon Press.

Galston, William A. 2002. *Liberal pluralism : the implications of value pluralism for political theory and practice*. Cambridge University Press.

Gardels, Nathan. 1991. 'Two Conception of Nationalism: An Interview with Isaiah Berlin', *The New York Review of Books*, November 21, pp. 19-23.

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Polity Press, 1990. 『近代とはいかなる時代か? : モダニティの帰結』、松尾精文・小幡正敏訳、而立書房、1993。

———. 1991. *Modernity and self-identity : self and society in the late modern age*. Stanford University Press. 『モダニティと自己アイデンティティ : 後期近代における自己と社会』、秋吉美都、安藤太郎、筒井淳也訳、ハーベスト社、2005。

———. 1994. *Beyond Left and Right — the Future of Radical Politics*. Polity Press. 『左派右派を超えて : ラディカルな政治の未来像』、松尾精文・立松隆介訳、而立書房、2002。

———. 1998. *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*. Polity Press. 『第三の道 : 効率と公正の新たな同盟』、佐藤隆光訳、日本経済新聞社、1999。

———. 1999. *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives*. Profile. 『暴走する世界 : グローバリゼーションは何をどう変えるのか』、佐藤隆光訳、ダイヤモンド社、2001。

Gray, John. 1989. *Liberalism: Essays in Political Philosophy*. Routledge. 『自由主義論』、山本貴之訳、ミネルヴァ書房、2001。

———. 1995. *Isaiah Berlin*. HarperCollins. 『バーリンの政治哲学入門』、河合秀和訳、岩波書店、2009。

———. 2000. *Two faces of Liberalism*. Polity. 『自由主義の二つの顔 : 価値多元主義と共生の政治哲学』、松野浩監訳、ミネルヴァ書房、2006。

Hayek, Friedrich A. 1944. *The Road to Serfdom*. Routledge. 『隷属への道 (新版ハイエク全集第 I 期別巻)』、西山千明訳、春秋社、2008。

———. 1960. *The Constitution of Liberty*. Routledge. 『自由の条件 I : 自由の価値 (新版ハイエク全集第 I 期第 5 巻)』、『自由の条件 II : 自由と法 (新版ハイエク全集第 I 期第 6 巻)』、『自由の条件 III : 福祉国家における自由 (新版ハイエク全集第 I 期第 7 巻)』、気賀健三・古賀勝次郎訳、春秋社、2007。

- Johnson, Gregory and Glenn Magee. 2000. 'Berlin on Liberalism and Objective Value', *The Journal of Value Inquiry* 34, pp. 397-408.
- Kaufman, A. S. 1962. 'Professor Berlin on "Negative Freedom"', *Mind* 71, pp. 241-3
- Kocis, Robert. 1989. *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*. Edwin Mellen Press.
- Larmore, Charles. 1990. 'Political Liberalism', *Political Theory*, Vol. 18, No. 3, pp. 339-360.
- Lilla, Mark, Ronald Dworkin and Robert B. Silvers, eds. 2001. *The Legacy of Isaiah Berlin*. New York Review of Books.
- MacIntyre, Alasdair. 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, second edition. Notre Dam: University of Notre Dame Press. 『美德なき時代』、篠崎榮訳、みすず書房、1993。
- MacCallum Jr., Gerald C. 1967. 'Negative and Positive Freedom.' *Philosophical Review* 76:312-34.
- McKinney, Ronald H. 1992. 'Towards a Postmodern Ethics: Sir Isaiah Berlin and John Caputo', *Journal of Value Inquiry* 26, pp. 395-407.
- Margalit, Edna and Avishai eds. 1991. *Isaiah Berlin: A Celebration*. University of Chicago Press.
- McCloskey, H. J. 1965. 'A Critique of the Ideals of Liberty', *Mind* 74, pp. 483-508.
- Mill, John Stuart. 1989. *On Liberty*, in J. S. Mill, ed. Stefan Collini, *On liberty and other writings*, Cambridge University Press. 『自由論』、山岡洋一訳、光文社、2006。
- . 1998. *Utilitarianism*, ed. Roger Crisp. Oxford University Press. 『功利主義』、高橋穰訳、岩波書店、1985。
- Mouffe, Chantal. 1993. *The return of the political*. Verso. 『政治的なものの再興』、千葉眞・土井美穂・田中智彦・山田竜作訳、日本経済評論、1998。
- . 2005. *On the political*. Routledge. 『政治的なものについて：闘技的民主主義と多元主義的グローバル秩序の構築』、酒井隆史監訳、明石書店、2008。
- Mulhall, Stephen and Adam Swift. 1996. *Liberals and Communitarians*, second edition. Blackwell Publishers. 『リベラル・コミュニタリアン論争』、谷澤正嗣・飯島昇蔵訳、勁草書房、2007。
- Nicholls, David. 1962. 'Positive Liberty, 1880-1914.' *American Political Science Review* 56:114-28.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books. 『アナーキー・国家・ユートピア』、嶋津格訳、木鐸社、1992。
- Parekh, Bhikhu. 1982. 'The Political Thought of Sir Isaiah Berlin', *British Journal of Political Science*, Vol. 12, No. 2, pp. 201-226.

- Pelczynski, Z. A. and John Gray (ed.). 1984. *Conceptions of liberty in political philosophy*. St. Martin's Press. 『自由論——政治哲学における自由の概念』、飯島昇蔵・千葉真他訳、行人社、1987 年。
- Pojman, Louis P. 2001. *What can we know?: An Introduction to the Theory of Knowledge*. Wadsworth/Thomson Learning.
- Ryan, Alan, ed. 1979. *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Oxford University Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Belknap Press of Harvard University Press. 『正義論』、川本隆史・福間総・神島裕子訳、紀伊国屋書店、2010。
- . 1993. *Political Liberalism*. Columbia University Press.
- . 1999. *The law of people*. Harvard University Press. 『万民の法』、中山竜一訳、岩波書店、2006。
- . 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. ed. Erin Kelly. Belknap Press. 『公正としての正義 再説』エリン・ケリー編、田中成明・亀本洋・平井亮輔、岩波書店 2004
- Raz, Joseph. 1986. *The morality of freedom*. New York : Oxford University Press.
- . 1995. *Ethics in the Public Domain : essays in the morality of law and politics*. New York : Oxford University Press
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press. 『哲学と自然の鏡』、野家啓一監訳、産業図書、1993。
- . 1989 *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press. 『偶然性・アイロニー・連帯』、斉藤純一・山岡龍一・大川正彦訳、岩波書店、2000。
- Sandel, Michael J. 1984. 'Introduction' in ed. Michael J. Sandel, *Liberalism and its Critics*. Blackwell.
- . 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*, second edition. Cambridge University Press. 『リベラリズムと正義の限界』、菊池理夫訳、勁草書房、2009。
- Schweidler, Walter. 1999. 'What is Positive Freedom?', *Obirin Review of International Studies*, No. 11, pp. 7-24. 「積極的自由とは何か」、『理想』663 号、古荘真敬訳、理想社、1999、142-58 頁。
- Tamir, Yael. 1998. 'A Strange Alliance: Isaiah Berlin and the Liberalism of the Fringes', *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 1, No. 2, Nationalism, Multiculturalism and Liberal Democracy, pp.

279-289.

Trainor, Brian T. 2008. 'Politics as the quest for unity : Perspectivism, incommensurable values and agonistic politics', *Philosophy Social Criticism* 34, pp. 905-24.

Walzer, Michael. 1990. 'The Communitarian Critique of Liberalism', *Political Theory*, Vol. 18, No. 1, pp. 6-23.

Zakaras, Alex. 2004. 'Isaiah Berlin's Cosmopolitan Ethics', *Political Theory*, Vol. 32, No. 4 , pp. 495-518.

アリストテレス 1973 『ニコマコス倫理学 (アリストテレス全集 13)』、加藤信朗訳、岩波書店。

有賀誠・伊藤恭彦・松井暁編 2007 『ポスト・リベラリズムの対抗軸』、ナカニシヤ出版。

イグナティエフ、マイケル 2004 『アイザイア・バーリン』、石塚雅彦・藤田雄二訳、みすず書房。

伊藤恭彦 2002 『多元的世界の政治哲学：ジョンロールズと政治哲学の現代的復権』、有斐閣。

稲葉振一郎 1999 『リベラリズムの存在証明』、紀伊国屋書店。

井上達夫 1999 『他者への自由：公共性の哲学としてのリベラリズム』、創文社。

———2004 「リベラリズムの再定義」『思想』965号。

———2008 『自由論』、岩波書店。

上村忠男 2009 『ヴィーコ：学問の起源へ』、中央公論社。

———2010 『知の棘：歴史が書き換えられるとき』、岩波書店。

ヴィーコ、ジャンバッティスタ 1988 『イタリア人の太古の知恵』、上村忠男訳、法政大学出版局。

———1990 『ヴィーコ自叙伝』、福鎌忠恕訳、法政大学出版局。

———1993 『学問の方法』、上村忠男・佐々木力訳、岩波書店。

———2007-8 『新しい学 (1・2・3)』、上村忠男訳、法政大学出版局。

ウェーバー、マックス 1988 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、大塚久雄訳、岩波書店。

王前 2002 「ある歴史家と哲学者の論議——E・H・カーとアイザイア・バーリンの歴史哲学をめぐる論争」、『思想史研究』第2号。

———2003 「I・バーリンとその批判者たち——自由の概念をめぐって」、『思想史研究』第3号。

- カー、エドワード・ハレット 1962『歴史とは何か』、清水幾太郎訳、岩波書店。
- 2011『危機の二十年—理想と現実—』、原彬久訳、岩波書店。
- カント、イマニュエル 2004a『純粹理性批判（上・下）』、宇都宮芳明監訳、以文社。
- 2004b『実践理性批判』、宇都宮芳明監訳、以文社。
- 2004c『道徳形而上学の基礎付け』、宇都宮芳明監訳、以文社。
- 杭田 浩和 2004「I.バーリン「二つの自由概念」研究——消極的自由とはいかなる自由か?」
『大谷大学大学院研究紀要』第21号。
- クヴァーリチュ、ヘルムート 1992『カールシュミットの立場と概念：史料と証言』、宮本盛太郎・初宿正典・古賀敬太訳、風行社。
- 九鬼周造 2009『「いき」の構造』、岩波書店。
- クローチェ、ベネット 1986『クローチェ政治哲学論集』、上村忠男編訳、法政大学出版社。
- 2011『ヴィーコの哲学』、上村忠男編訳、未来社
- 古賀敬太 2007『シュミット・ルネッサンス：カールシュミットの概念的思考に即して』、風行社。
- コンスタン、バンジャマン 1999「近代人の自由と比較された古代人の自由について——
一八九九年、パリ王立アテネ学院における講演——」、『中京法学』33巻3・4号、大石明夫訳。
- 斉藤純一 2000『公共性』、岩波書店。
- 2005『自由』、岩波書店。
- 2008『政治と複数性 —— 民主的な公共性にむけて』、岩波書店。
- 良亨編 1969『日本の思想 9 甲陽軍艦・五輪書・葉隠集』、筑摩書房。
- シュミット、カール 1970『政治的なものの概念』、田中浩・原田武雄訳、未来社。
- 1971『政治神学』、田中浩・原田武雄訳、未来社。
- 1972『現代議会主義の精神的地位』、服部平治・宮本盛太郎訳、社会思想社。
- 1982『政治的ロマン主義』、橋川文三訳、未来社。
- スピノザ 1976『国家論』、畠中尚志訳、岩波書店。
- 関口正司 1991「二つの自由概念（上）」、『西南学院大学法学論集』24巻1号。
- 1992「二つの自由概念（下）」、『西南学院大学法学論集』24巻3号。
- セン、アマルティア 1989『合理的な愚か者：経済＝倫理学的研究』、大庭健・川本隆史訳、勁草書房。
- 1999『不平等の再検討：潜在能力と自由』、池本幸生・野上裕生・佐藤仁訳、岩波書

店。

——2000『貧困と飢餓』、黒崎卓・山崎幸治訳、岩波書店。

——2002a『自由と経済開発』、石塚雅彦訳、日本経済新聞社。

——2002b『貧困の克服』、大石りら訳、集英社。

——2006『人間の安全保障』、東郷えりか訳、集英社。

テイラー、チャールズ 2004『〈ほんもの〉という倫理——近代とその不安』、田中智彦訳、産業図書。

デカルト、ルネ 1967『方法序説』、落合太郎訳、岩波書店。

——2002『省察・情念論』、井上庄七・森啓・野田又夫訳、中央公論社。

戸田山和久 2002『知識の哲学』、産業図書。

ニコロ、マキャベリ 1998『君主論』、川島英昭訳、岩波書店。

——2011『ディスコルシ：「ローマ史」論』、永井三明訳、筑摩書房。

ハーヴェイ、デヴィッド 2007『ネオリベラリズムとは何か』、本橋哲也訳、青土社。

ハーバーマス、ユルゲン 2000『道徳行為とコミュニケーション行為』、三島憲一・中野敏男・木前利秋訳、岩波書店。

——2005『討議倫理』、清水多吉・朝倉輝一訳、法政大学出版局。

——2009『引き裂かれた西洋』、大貫敦子・木前利秋・鈴木直・三島憲一訳、法政大学出版局。

濱真一郎 2008『バーリンの自由論——多元論的リベラリズムの系譜』、勁草書房。

バーリン、アイザイア 1981『ヴィーコとヘルダー：理念の歴史——二つの試論』、小池鮭訳、みすず書房。

——1983a『思想と思想家——バーリン選集1』、福田歓一・河合秀和編訳、岩波書店。

——1983b『時代と回想——バーリン選集2』、福田歓一・河合秀和編訳、岩波書店。

——1984『ロマン主義と政治——バーリン選集3』、福田歓一・河合秀和編訳、岩波書店。

——1992『理想の追求——バーリン選集4』、福田歓一・河合秀和編訳、岩波書店。

——1996『北方の博士 J. G. ハーマン——近代合理主義批判の先駆』、奥波一秀訳、みすず書房。

ヒューム、デイビッド 2010a『政治論集』、田中秀夫訳、京都大学学術出版。

——2010b『人性論』、土岐邦夫・小西嘉四郎訳、中央公論社。

フクヤマ、フランシス 1992『歴史の終わり』、渡部昇一訳、三笠書房。

- プラトン 1976『プラトン全集 11 クレイトポン 国家』田中美知太郎訳、岩波書店。
- ヘルダー、ヨハン・ゴットフリート 1972『言語起源論』、大阪大学ドイツ近代文学研究会訳、法政大学出版局。
- ボク、シセラ 2008『共通価値——文化の衝突を超えて』、小野原雅夫監訳、法政大学出版局。
- ホッブズ、トマス 1992『リヴァイアサン』、水田洋訳、岩波書店。
- ホネット、アクセル 2005『正義の他者——実践哲学論集』、加藤泰史・日暮雅夫訳、法政大学出版局。
- 森達也 2001a「バーリン政治思想における哲学的構想——「オックスフォード哲学」期を中心に」『早稲田政治公法研究』第 66 号。
- 2001b「バーリンの『歴史の不可避性』再読——自由と責任の条件をめぐって」『早稲田政治公法研究』第 71 号。
- 2002「アイザイア・バーリンの倫理的多元論——多元的状况における理解と判断」『早稲田政治公法研究』第 69 号。
- 2006「リベラルな善の思想——アイザイア・バーリンとアイデンティティの政治」『政治思想研究』6 号。
- 森本 哲夫 1999-2001「ジョン・グレイとバーリンの自由及び自由主義理論(1)(2)(3)」、『亜細亜法学』Vol.34 NO.1、Vol.34 No.2、Vol.36 No.1。
- ムフ、ジャンタル 2006『民主主義の逆説』、葛西弘隆訳、以文社。
- 山下重一 1998「バーリンにおける自由論と価値多元論(上)」、『国学院法学』36 巻第 3 号。
- 1999「バーリンにおける自由論と価値多元論(下)」、『国学院法学』36 巻第 4 号。
- ラズ、ジョセフ 1994『権威としての法：法理学論集』、深田三徳訳、勁草書房。
- 1996『自由と権利：政治哲学論集』、森際康友訳、勁草書房。
- ロズバート、マリー 2003『自由の倫理学——リバタリアニズムの理論体系』、森村進・森村たまき・鳥澤円訳、勁草書房。
- ロック、ジョン 1968『市民政府論』、鶴飼信威訳、岩波書店。
- 2007『ロック政治論集』、マーク・ゴードン編、山田園子・吉村伸夫訳、法政大学出版局。
- 2010『完訳統治二論』、加藤節訳、岩波書店。