



HOKKAIDO UNIVERSITY

| | |
|------------------|---|
| Title | M. ウェーバーとK. ヤスパースにおける価値思考の法哲学的意義（1）：現代正義論の思想史的背景 |
| Author(s) | 菅原, 寧格; SUGAWARA, Yasunori |
| Citation | 北大法学論集, 58(1), 1-59 |
| Issue Date | 2007-05-30 |
| Doc URL | https://hdl.handle.net/2115/22554 |
| Type | departmental bulletin paper |
| File Information | 58(1)_3-59.pdf |



論
説

M・ウエーバーとK・ヤスパースにおける
価値思考の法哲学的意義（一）

——現代正義論の思想史的背景——

菅原寧格

序論 はじめに 目次

第一章 ウェーバーにおける価値相対主義問題

第一節 現代正義論の問題背景

第一款 ロールズ『正義論』以降の問題地平

第二款 ライトブルフの「哲学的妥当論」と「歴史的・社会的妥当論」

第三款 ライトブルフにおける価値相対主義的思考の問題性

第二節 ウェーバーの「価値討議」論

第三款 ウェーバーにおける「人格」

第二章 ヤスパースにおける「コミュニケーション」

第一節 実存思想についての予備的考察

第二節 ヤスパースの「コミュニケーション」論

第三款 「コミュニケーション」論の可能性

第三章 諸批判への弁明と展望

第一節 〈実存思想の問題Ⅱ価値相対主義の問題〉に対する弁明

第二節 「人格」の二面性の問題と「近代Ⅰ反近代問題」に対する弁明

第三節 ウェーバーとヤスパースにおける価値思考の展望

序論 はじめに⁽¹⁾

本稿の目的は、マックス・ウェーバーとカール・ヤスパースの価値思考を現代正義論の思想的背景として再構成⁽²⁾すること、それによって、従来価値相対主義と呼ばれてきた思想の意義を現代正義論との関係から再考することである。⁽³⁾

(以上、本号)

現代法哲学において、正義をめぐる規範的な議論が盛んに展開されるようになってから既に三〇年以上が経過した。周知の通り、そこで嚮導的な役割を果たしてきたのはリベラリズムに立脚した構想である。現在、正義をめぐる問題について考えるのであれば、それを否定的にみるにせよ、リベラリズムの主張を無視することはできない。その意味で、リベラリズムは現代正義論のなかで極めて重要な地位を占めている。しかし、このように重要な地位を占めていることが確かであるとしても、リベラリズムが現代正義論においてヘゲモニーを掌握するに至ったというわけではない。むしろ、法的決定や公共的決定の正統性をめぐる現代正義論の争いは、一貫して百家争鳴の状態にあるといった方が適切である。現代正義論がリベラリズムを中心に進展してきたということ、このことは確かだ。だがしかし、リベラリズムを中心に現在の問題状況が収束へ向かっているかと訊ねてみれば、そのような兆しもまたみえないというわけである。むしろ近年の正義論は、従来正面から取り扱われることが少なかった問題——例えば多文化主義やフェミニズムの立場から提起されてきた問題——をも取り込みながら、据野を広げつつあるというべきであろう。

ところで、現代正義論については右で述べたような問題状況を容易に確認できる一方、リベラリズムとは何かといったリベラリズムの根本にかかわる肝心な問題についての論争も後を絶たない。また、リベラリズムが重視する普遍主義的な観点と、何らかの議論を展開する際にはたとえ無自覚的であるにせよ立たざるを得ない歴史的・社会的文脈を重視する観点とをめぐる争いもある。そのような例としては、リベラリズム対コミュニタリアニズム論争を挙げることができであろう。コミュニタリアンによるリベラリズム批判の特徴とは、それが、普遍主義的観点と緊張関係に立った歴史的・社会的文脈を重視する観点からなされた点にあった。

では、そもそも、なぜ、リベラリズムがかくも重要な地位を占めるに至ったのであろうか。そうなるまでの背景としては、どのような問題があったのだろうか。現在、正義論やリベラリズムをめぐる議論のなかで、こうした問題が必ず

しも明らかにされているというわけではない。むしろ、現在の正義論は、リベラリズムのような規範的議論に注目が集まるよりも以前の思想の延長線上に、「のりしろ」の無いまま接ぎ木されたようなものとしてある。確かに九〇年代を振り返ってみれば、リベラリズムをめぐる理論研究はまことにめざましい進展を遂げたといえる。しかし、八〇年代やそれ以前の問題状況へと立ち返り、リベラリズムが提起した問題設定と内在的にかかわらせながら思想史を研究しようとする動向は、現在では、すっかり影を潜めてしまったかのようにみえる。⁽⁴⁾

そこで、大枠として正義論を以上のように理解した上でここにまつわる問題を意識するのであれば、次のような観点に立つ必要がある。すなわち、およそ正義論のような法価値についての規範的な研究を現代的問題として探求しようとするのであれば、そうした現状はなぜ生じたのかという点についての研究も同時に並行して進めていくべきだ、という観点がそれである。というのも、現代の最先端な問題を扱う場合であっても、問題が成立するに至った背景についての研究を疎かにしてしまつては、肝心な現代的問題に対する探求も浅薄で一面的なものになりかねないからである。

リベラリズムをめぐる理論的問題——例えばどのようにリベラリズムは自己を哲学的に正統化しうるかといった問題——だけではなく、そうした現在のリベラルな議論が展開されるに至った背景にかかわる思想史的問題——例えば以前盛んに議論されていた価値相対主義問題はどのように克服されたのかといった問題——についても目を向け、両者が互いに対してどのような意味合いを持つのか。こうした問題についても検討しておく必要がある。⁽⁵⁾

では、こうした観点から正義論の問題状況を理解しようとする場合、その存在性格はいかなるものになるだろうか。以下の議論を円滑に進めていくために、ここで正義論の存在性格についての見解を示しておくことにしたい。ただ、正義論の存在性格如何については次のような回答が寄せられるかもしれないので、まずそうした予想される回答についての検討をしておくことにしよう。すなわち、現代法哲学・正義論の現状とは、リベラリズムやそれ以外の様々な立場か

ら発せられた正義の構想が今なお依然として多元的に生成し展開されている過程にある、という回答がそれである。というのも、正義論のような何が正しいかをめぐって争われる法価値上の問題とは、一朝一夕に決着がつくようなものではなく、その意味で常に過程にあると解さねばならないからである。したがって、そうした立場からみれば、正義の問題が常に過程に置かれているということを意識することが重要なわけで、それは決して靜態的に捉えられるべきではなく、動態的に捉えられるのでなければならぬ種類の問題だ、ということになる。

確かに、正義論において必要なのは、そうした発展途上の過程にあることを理解し、そうした状況に対して何らかの学問的見解を継続的に提示していくことである、と考えることができる。そして、こうした問題認識それ自体が間違っているわけではない。しかし、正義論の存在性格が問われていることに對する回答としてみるのであれば、これではいささか不十分な回答であるともいわざるを得ない。それは、正義のような重大な法価値にかかわる問題を考える際に、次のようなことが前提として取り込まれているように思うからである。すなわち、正義をめぐる問題とはきわめて実践的な問題であるにもかかわらず、そうした事象を過程という対象へと還元し、対象への観察と考察を加えることを法哲学の任務として考える、といった前提がそれである。そこに垣間見えるのは、現実の実践的な法現象を自然界でみられる現象とアナロジカルなものとして捉え、自然科学の実験対象のように、正義をめぐる問題についても「科学的」に扱おうとする態度である。右で述べたような予想される回答には、こうした問題が前提として取り込まれている。

ところが、正義論は自然科学のように事象を観察し考察すればそれで事が済むというような種類の問題ではない。ある具体的な紛争に対して、ときには不可逆的な措置を命ずることも辞さないような法的判断をめぐって問題になるのが、法的な意味での正義の概念だからである。そしてこの意味で、正義論とは、極めて実践的な問題圏に属しているといわねばならない。この点を見極めなければ、正義をめぐる問題が過程にあるということの意味が、ときにはある結論を導

き出した過程。それ自体をも問題化するよう迫られたり——論理的には首尾一貫した過程から現実的な妥当性に著しく欠けた結論が導き出されるような場合——、常に同時に開かれた問題として問い続けられたりするような営為として、そうした意味で過程にある、ということを理解することはできないだろう。正義のような極めて重大な法価値をめぐる問題は、不断に問い返し続けることができるような解釈的に開かれたものとして、いわば反省的に再構成されるべき実践的な課題である。

また、これとの関連で次の点についても注意を喚起しておきたい。すなわち、正義の問題とは自然科学的に構成されるべき問題ではないが、それ以上に伝統的な哲学に則って構成されるべき問題でもない、ということである。正義の問題とは、伝統的な哲学や形而上学が回答を与えようと腐心してきたように、どの判断が真に正しい判断かを判定する客観的真理を発見したり、そうした構想を体系だてたりすることを目的とするわけではないからである。正義の概念をめぐる問題は、確かに哲学上の問題たりうる。しかし、ギリシア以来の哲学が主題としてきたように、観想や真理との関係で法的正義の概念を問題にすべきではない。法的正義とは、規範を漸次問題化しては反省的に問い直すような人々の規範意識に対して訴えかけてくるときに、つまり、規範と規範意識と双方の次元で表面化してくる問題だからである。したがって、その意味で法的正義とは非哲学的なものとして理解しておく必要がある。法的正義の問題とは客観的な真理をめぐる哲学的な問題ではなく、実践的な法的判断や法解釈にかかわるといふ意味での法に固有な「賢慮」とかかわる問題だ、という理解がこうした議論を行う上での前提になる⁶⁾。

こうしたことから、正義をめぐる問題が過程にあるという意味は、自然科学と異なり、常に解釈学的に問題化されうるといふことであると同時に、常に開かれた実践的な問題として立ち現れてくるということになる。そして本稿では、こうした観点から現代正義論を再構成し、先述したような現在のリベラルな議論が展開されるに至った背景にかかわる

思想史的問題と取り組んでいく。従来重要な問題として捉えられていた価値相対主義の克服という課題は、このような意味での「課程」にある現代正義論、なかでもリベラリズムをめぐる思想動向と関係づけた上で、あらためて理解しなおされる必要がある。そして、この点を明らかにすることが、現代法哲学にとっては喫緊の課題である。

ところで、このこととは別に、現在、正義論やリベラリズムについて論じる際には、ある一つの共有された思想地平が形成されているということについても注意しておかなければならない。それは、正義をめぐる問題一般の議論ということではないが、現代正義論や法哲学の分野においては避けて通ることのできない問題である。すなわち、現在のリベラリズムを中心とした正義論の思想状況とは、少なくともジョン・ロールズによって成された一連の仕事を共有し合うことによって成り立っている、という事実がそれである。それゆえ、現代正義論で展開されている主張の多くは——リベラリズムに対して否定的な説明を与えるものであるにせよ、肯定的な説明を与えるものであるにせよ——ロールズの提起した議論の延長線上にある、ということを理解しておく必要がある。

しかし、そうであるとすれば、いや、そうであるからこそ、ロールズの議論を軸として現代正義論の潮流を腑分けし整理することには重要な意味があるということになるだろう。そこでこうした点に留意しながら、現代正義論の問題点を明らかにする上で恰好の見取り図を示しておくことにしたい。

そもそも、

- ① 法哲学の領域において現在展開されているような規範的正義論が活況を呈するようになったのは、一九七一年にロールズが『正義論』を発表してからのことであった。

そして、

② 後年リバタリアニズムやコミュニタリアニズムと称されるようになった議論の多くは、ロールズの『正義論』に対して向けられた批判と応答をめぐって展開されたものであった。

つまり、現在の正義をめぐる問題地平は①と②の経験によって切り拓かれた延長線上にあると、ひとまずはこのように図式化することができる。ところが、冒頭で述べたように、リベラリズムの立場とそれをめぐるリバタリアニズムやコミュニタリアニズムとの論争に端を発する現在の議論状況は、一向に収束するようにみえない。しかも現在では、各論者による議論が細分化し拡散していく傾向さえ見受けられる。それゆえ、現代正義論全体としてどのように議論状況が推移してきたのかを把握することさえ容易ではない。このことも確かである。

そこで、

③ 現代正義論の状況については、『政治的リベラリズム』を発表して以降のロールズに向けられた、性質を異にする二つの評価によって確認することが可能である。

このように理解しておくことにしたい。つまり現在では、「全く性質を異にする二つの評価」が両極として現れるようになった、それ程までも現代正義論のヴァリエーションは多様化してきたと理解しておこう、というわけだ。むしろ、ここでいわれている「二つの評価」が何かというのは興味深い問題である。だが、この点については後述するとして、ここでは、なぜ①から③のようと言えるのか。一旦③の主張の可否を棚上げし、なぜ①から③のように

言えるのか、その理由を先に述べることにしよう。

まず、現代正義論の出発点についての記述であると同時に本稿の問題関心の出発点でもある①の見解であるが、これだけを素直に読めば、現代正義論の興隆はロールズの『正義論』に端を発するという極めて一般的な了解事項が述べられているにすぎないかのように見える。しかし、ロールズの『正義論』が法哲学研究にもたらした実質的な意味に注目してみれば、次のiとiiのような見解が①に含まれていることが判る。そして、このことを理解しておくことが、①から③に至る展開を把握する上では、決定的に重要である。

すなわち、

i 『正義論』以降、「正義とは何か」という問題を規範的・実質的に語ることが可能なのではないか、むしろ語べきなのではないか、と考えられるようになった。

それゆえ、

ii 『正義論』以降、それまでの中心的な課題であった法哲学的価値相対主義の問題は克服された、ということになった（過去の遺物になった）。

要するに、このiとiiのような見解が①に含まれているということ。そしてここには、現代法哲学における正義論の展開を批判的に見ていく上で欠くことのできない観点が含まれているということ。このことが重要なわけである。ただ

し、iiで言われているように、『正義論』による価値相対主義問題の克服ということが重要だといいたいわけではない。むしろ、現在こうした理解が一般的には支持されているであろうということは推測できる。しかし、価値相対主義に対して果たした『正義論』の役割をそのように肯定的に評価するのではなく、ここでは逆に、そうした紋切り型の理解に対して疑義を呈することにした。というのも、今一度、価値相対主義をめぐる問題へと立ち返ってみれば、次のような疑問が湧いてくるからだ。

そもそも価値相対主義の問題は、本当に『正義論』によって克服されたと言えるのか。あるいは、今や過去の遺物になってしまったと言えるのか。仮に、そのように言えるのであれば、それはなぜそのように言えると言うのか。そこには十分な理由があるのか。否、むしろ今日この点が必ずしも明らかになつていないわけでもないのに、価値相対主義問題は一般的に決着済みとして受け入れられているのが実情ではないのか、といった疑問がそれである。

そして、もし、こうした疑問に対する答えが明らかにされているわけではないとすれば、価値相対主義の問題と取り組むということの意義は、根本から見直されなければならないことになる。『正義論』が価値相対主義の主張を克服したという場合、こうした疑問について、よくよく考えてみなければならない。実際、一九七六年に刊行された『法哲学概論』の中で加藤新平が次のように述べたとき、問題の核心はこうした点にあった。曰く、「実質的正義の規準についてどのような理論構成を試みるにしても、先ず価値相対主義の徹底的な検討、それとの十分な理論的対決が必要」である、と。加藤のこの言葉を今述べた問題との関係で読み解けば、価値相対主義の問題とは現在においても十分検討に値する主題である、ということがわかるであろう。むしろ、現代正義論の経験を踏まえた現在だからこそ、価値相対主義にかんするテーマは、再考に値する主題といえるわけである。

むしろ、①—iを最大限に評価して、『正義論』の意義は「正義の二原理」に基づいた規範的な社会の枠組み作りと

しての正義設計にあるわけだから、これこそロールズが構想した「正義」の積極的意義に他ならない、と主張する者がいるかもしれない。また、「正義の二原理」をめぐる一連の議論が成功しているのか否かを判断するためには、ロールズの議論に内在した形で、別途、十分な検討を加える必要があるという者がいるかもしれない。しかし、これらは、①—iiのような『正義論』が価値相対主義の問題を克服したという疑義に対する反論としては、不十分である。①—iに基づいて、ロールズの議論は規範的な「正義」の原理を示すことに成功している、という見解を採ったとしても、このことが、iiでいわれているような、価値相対主義の主張が事実上論駁され無意味になった、それゆえ価値相対主義は克服されたという主張の理由付けにはならないからである。確かに、①—iは重要な論点である。だが、それを、iiの主張の理由付けとしてみた場合、iは単に必要な条件を満たしているにすぎない。

そこで、問題としては、ロールズによって事実上論駁された対象とされている価値相対主義の主張と言った場合、一体どういうことが念頭に置かれているのか、価値相対主義の主張というときに何が表象されているのかという、価値相対主義の内容理解へと一歩踏み込む必要がある。そして、①—iのようなロールズ『正義論』それ自体が有する意義を内在的に評価することとは違った、まったく別個の問題として①—iiは読まれなければならない。すなわち、①—iiのように価値相対主義が『正義論』によって事実上克服されたと言う場合に問われているのは、実際に何が克服されて何かが克服されていないのかという価値相対主義の内容理解の問題にかかわっている、ということを理解しなければならぬ。

おそらく①—iiのように、『正義論』によって価値相対主義の主張は事実上克服されたという考えを支持する場合、その多くは代表的な価値相対主義者としてグスタフ・ラートブルフとハンス・ケルゼン、それにマックス・ウェーバーを想定していると思われる。しかし、例えば、「×××の主張のうち、×××については価値相対主義に立脚したもの

として問題視されねばならないが、そうした問題は、『正義論』の×××の議論によって克服されたと見るべきである。それゆえ、価値相対主義問題は『正義論』によって事実上「克服された、ということになった」と言える、ということを示した思想的議論は少ない。仮に、価値相対主義者に言及される場合があつたとしても、その多くはラートブルフやケルゼンであつて、ウェーバーについては閑却している場合が殆どである。したがつて①―iiのような、『正義論』によつて価値相対主義の主張は事実上克服されたという見方の多くは、ラートブルフ・ケルゼン理解に立脚した価値相対主義理解にとどまつている。そして、そうした価値相対主義理解が、ウェーバーを通じて理解されるような価値相対主義との関係ではどうなるのかといった点について、必ずしも明らかにされているわけではない。

さらに、現代正義論との関係で価値相対主義の問題を取り上げようとする場合、種々の問題が存在することもみとれる。なかでもその最たるものは、次のような問題である。すなわち、正義論と価値相対主義をめぐる問題とは、①から②へとリバタリアニズムやコミュニティタリアニズムも含めた恰好で問題が拡散していくなかで現れた事態、③のような『政治的リベラリズム』以降のロールズに向けられた二つの異なった評価が現れてきた事態によつて、きわめてアクチュアルな様相を帯びてくる、という問題がそれである。このことは、価値相対主義の内容理解にかかわるiやiiのような問題が①には含意されていたということから、①を受けて展開された②や③の議論についても価値相対主義の問題が関係しそうだ、ということを表している。しかし問題は、どのように関係するのか、である。そこで次に、こうしたことを念頭に置きながら、②の見解についての検討へと移ろう。

『正義論』の登場をエポック・メイキングな出来事として受け止めたのは、むしろ法哲学界だけではない。②には、そうした事情が示されている。もとよりロールズの議論は、主として倫理学の領域で伝統的に支配的であつた功利主義

に対する批判として受け止められた。そして、ロールズのこうした議論は、リベタリアニズムやコミュニタリアニズムのような現代正義論を構成する重要な議論の登場を準備した。この点については、既に多くの研究が蓄積されていることから明らかである。一つ一つの例を挙げることは差し控えるが、このことは、ロールズの『正義論』からノージックやサンデルといったリベタリアンやコミュニタリアンの議論、さらにはドゥオーキンのような「等しい尊重と配慮」を重視する権利論によって啓発され発展を遂げてきた、本邦の法哲学界を振り返ることからも確認できる。むしろ、一連の議論が反響を呼んだ背景には、『正義論』以降に展開されるようになった議論が現代社会の問題として非常にアクチュアルな形でかかわっていて、英米社会のみならず日本社会にとっても示唆に富んだ意義深いものとして受け止められたという事情があった。②はこうした事態を示しているというわけだ。

しかし、このように『正義論』以降の動向を積極的に評価しうる一方で、その発展に応じて議論が高度に複雑化し、混沌としてきたのも確かである。現代正義論をめぐる学界の状況それ自体が現代という歴史的に固有の状況によって規定されているため、その意味で普遍的ではない事情によって規定されている、と考える余地もある。そしてこのことは、『政治的リベラリズム』の中でロールズ自身が現代という歴史的文脈を強く意識するに至ったという事情によっても端的に示されている。ただ、『正義論』におけるロールズの「原初状態」とは、そもそもがそうした歴史的文脈とは無関係に「正義」を追求しようという仕掛けになっている。それゆえ、『正義論』とは、「無知のヴェール」を被ることによって必ずや合意するであろう普遍的価値としての「正義の二原理」、これを導出するための理論装置である、という見方もできよう。そして、周囲の多くはそのように受け止めてきた、と言えよう。こうした事情があることについては、注意しておかなければならない。

ところが、『政治的リベラリズム』の時点に至ってロールズは、そうした「正義の二原理」のような普遍的観点を

ではなく、むしろ、宗教戦争を通じて歴史的に成立した——その意味で、歴史的に相対的な意味をもつ——「寛容の原理」を「哲学それ自体に適用する」こと、そして、正義の政治的構想における「人格」は「民主主義社会の公共的政治文化に内在する」し、ここでは「重畳的コンセンサス」が歴史的・社会的に成立しうるといった文脈主義的な観点——歴史的に相対化された観点——の重要性を主張するようになった。つまり、ロールズ自身は、自分が行うのは普遍主義的な「正義」の構想であるという主張を『正義論』で展開していたにもかかわらず、『政治的リベラリズム』では、部分的にはあるが、しかし核心的な部分でこれを翻し、歴史的・社会的文脈に即して「正義」を捕らえ返す必要性を訴えるようになった、というわけである。

では、現代正義論の議論状況のなかで、このように歴史的文脈を重視するようになったロールズの動向をどのように捉えるべきかという問題になると、これを解くことは容易ではない。だからこそ、学界でも、統一的な見解を未だ形成しうるに至っていないばかりか、その裾野を広げ日々拡散している状況にあるわけである。『正義論』や、②で示されているような問題地平を前提に研究を進めてきた学界は、ロールズ自身が『政治的リベラリズム』において『正義論』の主張を部分的に翻してしまった事態を前に、これをどのようにとらえてよいのか思案し、立ち尽くしてしまっているかのようにみえる。ロールズ自身の告白にしたがって、彼が『正義論』における普遍主義的立場から『政治的リベラリズム』のような歴史的・社会的文脈主義へと立場転換をしたとみてよいのか。それとも、ロールズが思想家として変心したわけではなく、そもそも『正義論』のなかに、『政治的リベラリズム』で表明されるようになった歴史的・社会的文脈主義と親和的な観点が内在的に埋め込まれていたということになるのか。このようなロールズをめぐる問題との関係からあらためて振り返ってみた場合、当の本人を中心として②のような問題地平で展開されたような議論の意味とは、一体どこにあったことになるのか。このような諸々の問題を見渡してみると、そうした問題の一つ一つが現代正義論に

おける一種の「混迷」を構成している、とみるのもあながち不可能なことではないだろう。

ところで、こうした事態について、ローティは、ロールズが「徹底した歴史主義的、反普遍主義的態度」⁽⁸⁾に転向したとみた。ローティは、右で示した本稿の議論と一致する見解を表明し、問題の所在を的確に示したわけである。そして、事実、このようなロールズの立場転換ともとれる動向に呼応するかのようになり、さらに注目すべき動向も現れてきたし、先述の③には、そうした動向が示されている。

③には、ロールズの立場転換をめぐる対立する、性格を異にした二つの評価が登場してきた事態が示されていた。すなわち、二つの評価のうち一方の見解にしたがえば、ロールズは「共同体論の批判に耐えうるような価値対立的正統性危機の克服という課題に対して、政治的リベラリズムは正義の基底性を脱哲学化した正義の政治的構想をもって応えた」⁽⁹⁾とみることができるとは、他方から見解に立てば、ロールズの議論とは結局のところ、「道徳の諸制約のもとで種々の私的利益を調停する一種の合理的プロセスへと政治を還元してしまう」⁽¹⁰⁾、そういう理論であるにすぎないという。詳しいことは後述するが、「正義の二原理」から「正義の政治的構想」へとというロールズの転換をめぐる、前者は、「正義の脱哲学化」、哲学なき政治哲学に墮したとみるのに対し、後者は後者で、「政治なき政治哲学」、政治的なるものを捨象した政治哲学へと墮したとみるわけだ。③にはこうした事態が示されている。

では、ロールズの立場転換という問題が提起されるに至った現在、どのように現代正義論の問題状況を理解し、問題解決のための課題を設定していけばよいのだろうか。先程のローティの見解を見てみよう。ローティは、「ロールズは、コンテクスト主義の唱導者たちの主たる攻撃目標の一つであった後に、いまでは彼らの最高の擁護者の一人になってしまったのだろうか」と問うた。「ロールズによる「公正としての正義」に関する「歴史化」された理解は、どれだけ成

功しているといえるだろうか⁽¹⁾と問いを立てた。そして、こうした形で、彼は『正義論』以降に展開されてきた現代正義論の問題を捉え返そうとしたわけである。

そこで本稿にとって重要なのは、このローティのような問いかけである。というのも、『正義論』のように「正義の二原理」といった普遍的価値に依拠して「公正としての正義」を哲学的に構想することの困難さを理由として、『正義論』で採用した普遍主義に立脚した戦略を放棄するのであれば——『政治的リベラリズム』のような立場を採るのであれば——、必ずや「正義」は「歴史化」された上で理解しなければならないことを、ここでローティは看破しているからである。現代正義論における、いわゆるロールズの立場転換という問題には、普遍的価値に依拠して「正義」を構想すべしとする哲学的主張から、歴史的・社会的文脈に根ざして「正義」は構想されるべしとする主張への転換、といった意味が含まれている。そして、ローティは、まさにこの点を看破したからこそ、「ロールズによる「公正としての正義」に関する「歴史化された」理解は、どれだけ成功しているといえるだろうか」と問い返すことができたわけである。

しかし、そうであるとするれば、先にみたような②から③へと至る『正義論』を嚆矢とする現代の問題状況とは、『政治的リベラリズム』以降のロールズの立場転換を受けて「正義」を「歴史化」して解釈していくための、新たな課題を設定するよう求められている状況だ、ということになる。③で示されているのは、ロールズの政治哲学が「正義の脱哲学化」を図るものであったり、哲学なき政治哲学へと墮落するものであったのか、それとも、政治的なるものを捨象した「政治なき政治哲学」へと後退したのかという問題である。だが、それと同時に、ここには、こうした単純な二者択一的な問題設定を超えた地平でロールズの立場転換の問題は捉え返されねばならない、という事態もインプリケートされていたということになる。

したがって、ロールズが自ら表明したように『政治的リベラリズム』以降は「正義」を脱普遍主義的に構想するよう

になったといえども、それはどの程度「歴史化」に成功しているのかといった形で問い直されなければならないであろう。あるいは、そうした「歴史化」が成功しているのか否か、『政治的リベラリズム』においては普遍主義的観点が後退しているのではないのか、といったことが問題なのではなく、そもそも『正義論』の中には歴史的・社会的文脈主義化していかざるを得ない事情が内在していたにもかかわらず、そうした事情を読み取らなのまま安易に『正義論』を普遍主義的な現代正義論の出発点として受容したことに問題は起因する、とみななければならないであろう。そしてこのように言えるのであれば、この場合、決してロールズ自身が言うように『政治的リベラリズム』において自らの立場が転換したのではなく、『正義論』では萌芽的にみられたにすぎなかった歴史的・社会的文脈主義的な観点が『政治的リベラリズム』においては自覚化された形で前面に押し出されてきた、ということになる。しかし、そうであるとすれば、事態はいつそう深刻である。ロールズの立場転換にともなって現れてきた問題とは、結局、何だったのか。この点が根底から問い返されることになるからである。

ただ、本稿では、このようなロールズの立場転換をめぐる問題と網羅的に取り組んだり、それに決着を図ったりすることは断念せざるをえない。その意味で本稿の関心は、いわゆる「ロールズ研究」を行ったり、ロールズにおける「歴史化」された「正義」の構想がどれだけ成功しているのか、あるいは、成功していないのかをロールズ内在的に実証しようとする点にあるわけではない。しかしロールズの論考と取り組むにせよ、それをめぐって展開された一連の哲学的議論と取り組むにせよ、現在展開されている様々な議論それ自体が暗黙のうちに前提としている思想的背景についての検討を伴わないまま行われるのであれば、それは、現代正義論研究として思想的理解が欠けたものに終わってしまうし、このことだけは確かだ、と考えている。それゆえ、現代正義論の問題状況を理解し、問題解決へと向けた「見通し」を得ようとするのであれば、思想史的背景についての理解は不可欠と考えている。

ともあれ、ここに至っては、『正義論』を出発点として受け入れてきた現代正義論の問題地平を批判的に明らかにし、現代正義論の問題とどのように取り組んでいくのかを考えていく前提として、価値相対主義問題と取り組むことが不可欠である。その限りで本稿の主眼は、現代正義論の歴史に相当すると同時に、事実上は普遍主義と歴史的・社会的文脈主義の問題を主題としていた法哲学的価値相対主義の問題をその展開過程の中で検討し、再考していく点にある、といえる。具体的には、価値相対主義問題と格闘したウエーバーの「価値討議」論がヤスパースの「コミュニケーション」論によって発展的に継承されていく過程に注目し、検討を行っていくことにする。

さて、以上のような問題関心を踏まえた上で、次に本稿の問題視角を明らかにしておこう。これは、ロールズの立場転換によって露わになった問題という点に對する本稿の問題視角であるが、同時に、ロールズの立場転換をめぐる問題に喚起されて価値相対主義の思想史的問題を扱う際のパスpekティブでもある。

まず、確認しておきたいのだが、先述したとおり、正義とは何かという問題それ自体は正義の真理性をめぐって古くから繰り返し争われてきた古典的問題だ、ということである。ただし伝統的な意味での正義論が、そのときどきの歴史・社会的文脈や政治的権力によって左右されずに、いわば客観的な真理のような理念の観点から正義を正統化することを自らの任務としてきたのに対し、他方で、正義とは不可逆的な歴史の流れの中で、進んだように見えながらもまた元の位置に戻ってくるといった循環を繰り返す、いわば常に螺旋のような軌跡を描いて現れてくる実践的な問題である、という見方もあった。すなわち、正義をめぐっては、それを真理性とかわらせながら理論的に探求しようとする哲学的なアプローチと、具体的な歴史的・社会的問題状況の中で成立する妥当な判断をめぐって争われる賢慮の問題であるという実践的な見解とが、従来から対立し合ってきたというわけだ。そうすると、現代正義論でみられたロールズの立

場転換をめぐる問題や価値相対主義の問題とは、このような哲学的問題と実践的問題との内的な緊張関係の現れであるということが理解できるし、まずはこのことを確認しておく必要がある。

そこでこうしたことを踏まえておけば、ロールズの立場転換をめぐる問題は、次のように定式化することができる。確かに、『正義論』で普遍的原理として提唱した「正義」の構想を『政治的リベラリズム』で「歴史化」して読み変えようとするロールズの動向からは、歴史や社会の文脈から切断した上で普遍的原理として「正義」を構想することの難点を読み取ることができる。しかし、歴史や社会の文脈に即した形で「正義」を構想し直す——「歴史化」して読み変える——というのであれば、そこで構想し直されるような正義とはいかなる正義かが問題にならざるをえない。そのような歴史や社会の文脈に依拠した正義など、およそ客観性や普遍的原理を欠いた相対主義的な根なし草の正義にすぎないのではないか。仮に、そうではないというのであれば、それはなぜ、そのようにいえるのか。こうした問題が、ロールズの立場転換をめぐることは不可避的に生じるにちがいない。このように言うことができるだろう。

また、こうした展開が予想される場合、ロールズを中心として発展してきた現代正義論において現れるに至った問題については、これを表面的に理解するのではなく、その背景にある相対主義のような問題をも視野に収め、あらためて「正義」の問題を見つめ直すような枠組みが必要になる。つまり、現代において正義を論じようとするのであれば、かねてから前提とされてきた相対主義をめぐる思想的な問題を明らかにしなければならないわけだ。したがって、今や、現代正義論の問題が、右で示したような相対主義や古典古代以来の哲学的問題との関係で、しかもそれとは批判的に向き合わねばならない問題であるということを認めるのであれば、しかも、それが現代も含めてそのときどきの問題状況の中での具体的な問題解決の試みの中で現れる問題であるということを認めるのであれば、決して、先述した①のiiで表明されていたような主張を支持することはできない。むしろ、「実質的正義の規準についてどのような理論構成を試

みるにしても、先ず価値相対主義の徹底的な検討、それとの十分な理論的対決が必要⁽¹²⁾であるという加藤の主張を想起し、もう一度、価値相対主義と取り組む必要を理解しなければならぬ。そして、価値相対主義とは、あらゆる客観的な価値規準の定立を拒絶することによって規範的な哲学的議論の妥当性を問題化し、その妥当根拠を具体的な歴史・社会的文脈との関連においてチェックするよう要求する、もつとも徹底した主張たりうることを認めなければならない。

また、ロールズの「正義」をめぐる問題が、「正義」を普遍的に構想すべきか、「歴史化」された理解に基づいて相対的に構想すべきかについての争いであつたことに着目すれば、この問題が、実は「ドイツ歴史主義」の問題を想起させるものとしても十分であることが理解されるのではないだろうか。さしあたり、ここで「ドイツ歴史主義」という場合、人間の理性と本性に対する信頼を基礎とした啓蒙主義や普遍主義に対する批判として、一八世紀から一九世紀のドイツで興隆した思想運動が念頭にある。そして、この「ドイツ歴史主義」とは、近代的な啓蒙主義や普遍主義の立場に見られた歴史や社会を超越した普遍的価値への帰依に対する拒絶と批判的応答の試みとして、あらゆる価値の源泉を歴史的・社会的条件に拘束される存在としての行為主体に帰せようとする契機を持っていた。このことにさえ注意しておけば、「ドイツ歴史主義」とは近代の啓蒙主義的普遍主義によって提起された問題を「歴史化」して読み替えようとする運動であつた、と捉え返すことができる。

むしろ、「ドイツ歴史主義」それ自体を扱う上では、当時の問題状況や社会的背景と関連づけた十分な検討が必要なることは言うまでもない。しかし、今述べたような「ドイツ歴史主義」を成立させた事情——価値の普遍主義的基礎づけ理論に対する、歴史的・社会的諸条件を考慮した立場からの批判的克服の志向——に注目してみれば、従来から哲学において争われてきた普遍主義と歴史的・社会的文脈主義をめぐる問題が、一八世紀から一九世紀では「ドイツ歴史主義」

の問題として、現代ではロールズの立場転換をめぐる問題として、それぞれパラレルに立ち現れてきたということができらる。

しかもこのように、一方で「ドイツ歴史主義」の問題を念頭に置きながら、ロールズの構想が「歴史化」したのかどうかという問題をロールズにおける文脈主義化の一端として理解するのであれば、「ドイツ歴史主義」をめぐる思潮の中でも、とりわけウェーバーの価値思考をめぐる問題が想起されることは想像に難くない。というのも、ウェーバー自身、「ドイツ歴史主義」を担った「歴史学派」の嫡出子であることを自覚しながらも、歴史主義が提起した問題を歴史的相対主義的な価値思考との関係で押さえ、それと批判的に対峙した上で、現実の社会政策・経済政策と学問的にかかわらせる必要があると考えた思想家だったからである。またウェーバーは、現実の社会政策・経済政策上の問題を学問上の問題として捉えようとしたが、このような実践志向は、時代状況が異なるとはいえ、現代の正義論においても共通して志向されている。その意味で、現代正義論の問題を考える際にウェーバーを参照しようというのであれば、そこに十分な理由を見出すことができる。

つまり、ウェーバーは、「ドイツ歴史主義」が提示した問題を遺産として相続しながらも、価値相対主義問題を具体的な問題状況における具体的な問題解決の試みとして捉え、価値相対主義の主張を一層徹底化させることによって従来の問題地平に対して新たな可能性を展望した思想家である。それゆえ、「ドイツ歴史主義」とは近代の啓蒙主義的普遍主義を批判的に克服したところで成立したものであったことに鑑みれば、ロールズにおける「正義」の「歴史化」をめぐる問題とウェーバーが克服しようとした「ドイツ歴史主義」や価値相対主義の問題とは、極めて近似した問題系統に属していると考ええることも十分に可能だ、というわけだ。

したがってこうした観点から、つまり、「正義」を「歴史化」して理解しようとするロールズの立場転換という事態

を「ドイツ歴史主義」との関係から思想的に理解するのであれば、「ドイツ歴史主義」のもとで思想的に成長したウェーバーの価値思考との関係で現代の問題を改めて問い直す余地が生じてくる。そして、このことを広く現代正義論の一般的な文脈を踏まえた上で振り返ってみれば、二〇世紀以降の法哲学における価値相対主義問題とは一体何だったのかが問い返されなければならない、ということになる。また、このような事情が控えているからこそ、本稿では①のiiにみられるような見解には問題があると考え、そのことについてこだわったわけである。しかし、現実には、この①のiiで示された見解が広く共有されたか少なくとも前提にされていたからこそ、現代正義論は、結果的に、先に②と③で示された見解が成立するような方向に沿って生成し、発展していくことになった。¹³⁾

さて、以上のことを背景として、次に本稿が目的とするウェーバーとヤスパースの価値思考を現代正義論の思想的背景として再構成を行っていく方法について簡単に述べておきたい。

まず、先ほど概観した現代正義論をめぐる①、②、③の見解について、さらに立ち入った検討を加えて本稿の問題視角が適切なものであることを示す。具体的には、ロールズの他、ノージックとサンデルの所論を検討することを通じて、そのことを示したい。そして現代正義論についての検討を終えた後、従来から代表的な価値相対主義者として目されてきたラートブルフの論考を批判的に検討して整理し、彼の思想と切り結ぶ形でウェーバーにおける価値思考の特質を別括していくことにする。ただし、本稿ではラートブルフの思想との全面的な比較検討を行うことはできないので、「法の妥当根拠論」を中心に検討して「正義」をめぐる考え方についての整理を行う。そうすることでラートブルフにおける相対主義的思考様式を確認し、その問題性についての検討を行い、これを終えた後で、ウェーバーの「価値討議」論へと入っていく。そして、ウェーバーの「価値討議」論は、彼の価値相対主義的思考様式を理解する上で決定的に重要

であること、その重要性については「人格」論として再構成することからも確かめられること、その後のヤスパースへ継承されるコミュニケーション的／討議倫理的なモティーフが隠されていることを突き止めたい。そうすることで、ウェーバーのような価値思考こそ具体的な歴史的・社会的文脈の中で正義を構想しようとする際には不可欠な思考様式である、ということを示すことができる。

ラートブルフとウェーバーにかんする検討を終えた後は、ヤスパースの「コミュニケーション」論と取り組むことにする。ヤスパースは、「価値討議」論におけるコミュニケーション的／討議倫理的なモティーフを發展させ、ウェーバー以上にこれを「人格」の問題として引き受けて捉え返し、ウェーバーを、現代における最も偉大な哲学者と評価し、その哲学的意味での後継者たろうとした思想家である。このようなヤスパースの思想の特質は、一方でウェーバーの価値思考のうちにも優れた実存思想を見出しながら、他方でそれが排他的な単独者の哲学であることを拒絶することを通じて成り立つ「コミュニケーション」の中でのみ実存の問題が成立する、と考えた点にある。そして、ウェーバーの価値思考の中にこそ「実存哲学」の進むべき方向が示されていると考え、このことを自らが哲学していく出発点とした点に、ヤスパースの思想の特質はある。したがって、ここでは、ウェーバーの価値思考を「価値討議」論に即して捉え返すことによって、その理論的可能性が従来実存哲学者と言われてきたヤスパースの「コミュニケーション」論のなかで展開されていることを明らかにし、その軌跡から両者における価値思考の法哲学的意義を考えることにしたい。むしろそんなような検討を進めるなかで、ウェーバーとヤスパースの価値思考には様々な誤解を呼び起こすような問題が伏在していないわけでもない、ということも明らかになるであろう。しかし、ヤスパースの実存思想それ自体がウェーバーの歴史的・社会的文脈を重視した価値思考と内的にかかわっているということ、このことを示していくなかで、そうした誤解は氷解するはずである。

そして最後に、両者の理論からいかなる弁明が可能になるのか、あるいは、いかなる理論的可能性が展望できるのかという点についても探っていくことにする。ウェーバーでいえば、彼にとつての価値相対主義問題とは何だったのか、彼の理論にとつて価値相対主義批判とはいかなる意味を持っていたのかが検討されることになる。価値相対主義問題とは何か、という問題は、そうした検討を通じてはじめて明らかになることだからである。同様に考えれば、ヤスパースの「コミュニケーション」論もヤスパースに寄せられた批判との関係で検討を行うことによつて、例えば彼が用いた意味での「実存」や「愛しながらの闘い」といった概念は明らかになるだろう。そこで、ウェーバーについてはその歴史的・社会的文脈を重視した価値思考に対して超歴史的・社会的文脈の重要性を説きつつ「自然権」論の立場から批判したL. シュトラウスの所論を参照に、ヤスパースについては彼と全く立場が異なるようにみえる「人格の同一性」論で著名なD. パーフィットの所論を参照にしながら、両者の価値思考がもつ理論的可能性と限界を明らかにし、その法哲学的意義をまとめるとしたい。

以上より、本稿の構成は次の通りである。

第一章では、まず、『ロールズの『正義論』と『政治的リベラリズム』の前後における「立場転換」をめぐる問題について概観し、現代正義論における問題の所在を確認する。また、ロールズの見解を中心に問題状況についての整理を行い、歴史的・社会的文脈と独立した普遍的な「正義」を構想することの困難さについて検討する。そして、この問題が、伝統的な法哲学的問題でもある「価値相対主義の克服」問題にかかわっていることを、代表的な価値相対主義者として目されるラートブルフの「法の妥当根拠論」を通じて示し、その問題性について論じる。これらの作業は、以下に続く、ウェーバーとヤスパースの思想的検討との関連からいえば、予備的な考察ということになる。

次に第二節では、ウェーバーの思想のなかにひそむ価値思考の確かな可能性を明るみに出し、そのこととの関係において彼の「価値討議」の特質と意義を吟味する。そして、当時のドイツがおかれた政治状況に対して示された問題関心と交錯させながら、「正義」の問題は、常に政治的な問題との緊張関係において構想されるべきであるとウェーバーが考えていたことを確認する。

そして第三節では、「価値討議」の議論をふまえ、その担い手となる行為主体として、ウェーバーがいかなる「人格」を考えていたかについて吟味し、なぜ、ウェーバーの価値思考を考える上で、「人格」の問題が重要となるのか、その思想的・法哲学的意義を考察する。確かに、ウェーバーは歴史的・社会的文脈を越えた形で正義の問題を考えることに對して否定的である。しかしこのことは、ウェーバーにとって、正義の問題とはある具体的な歴史的・社会的文脈において具体的な問題解決を行うことである、ということが前提になっているからでもある。つまり、ウェーバーは正義の問題を歴史的・社会的な存在である「人格」が「価値討議」を通じて下すような、ある種の実践的な判断の問題として考えている、ということを明らかにする。したがってこの点を理解すれば、「人格」についての考察を抜きにしてウェーバーの価値思考を明らかにすることはできない、ということの意味についても理解することができる。ここでは、こうした事情を踏まえ、ウェーバーにとつての「人格」には相反する価値を追求しようとする二面性があることを明らかにし、その意義について論じることにする。

第二章では、第一章で検討したウェーバーの価値思考についての議論を踏まえ、ヤスパースの「コミュニケーション」論について検討することを主眼とするが、まずその前に、法哲学研究の側からみた実存思想の位相と、実存思想におけるヤスパースの「実存哲学」の位相を吟味しておく。なぜ今、法哲学研究の対象として、ヤスパースの思想を取り上げる必要性があるのだろうか。ウェーバーとの思想的関連性を通してヤスパース研究を行う際に生じるであろうと思わ

れる疑問の多くについて、ここで答える。そもそも、ウエーバーの価値思考を考える上で「人格」の問題が重要であるということは、ヤスパースがウエーバーの思想を継承していく際にとりわけ顕著な形で明確になったことでもある。

そして第二節以下では、「コミュニケーション」論について詳細に検討し、その法哲学的意義について考察していく。そこで主な分析対象となるのはヤスパースの名著『哲学』である。ヤスパースといえは、著名な「実存哲学」者であるが、ここでは「コミュニケーション」論における「現存在」の意義を「実存」とかかわらせながら考察し、それがヤスパースの法思想としてどのように形成されているのか、また法哲学的な観点からみた場合、どのような問題が含まれているのかについて考えてみたい。また、「コミュニケーション」論において重要な概念である「愛しながらの闘い」を遂行する行為主体として、いかなる「人格」が考えられていたのかを、ウエーバーとの比較思想史的観点も視野に入れながら考察する。

第三章では、まず、第一節と第二節において、従来価値相対主義の主張や「実存主義」に対して実際によせられてきた批判や、現在の視点からみても、よせられるであろうと思われる批判について、ウエーバーとヤスパースの価値思考からみた場合に、いかなる弁明が可能であるかを論じる。したがってこの作業には、第二章まで行ってきた検討と考察を通じて得られた知見が援用されるわけだが、とりわけ注目したいのは、両者の「人格」に対する考え方である。というのも、「人格」に対する見解を、価値相対主義の主張や実存思想に対する批判への弁明としてどのように読み変えていくことができるのか、この点に、「価値討議」や「コミュニケーション」論の現代的意義がかかっているといても過言ではないからである。「討議」の担い手として想定された人間像がいかなるものであったか。ヤスパースの場合であれば、行為主体として哲学する人間像がどのようなものとして描かれているのか。この点を明らかにすることによって、彼の「コミュニケーション」論や、「実存哲学」の性格を別決する。

そして、第三節では、ウェーバーとヤスパースの「価値討議」と「コミュニケーション」論における「人格」をめぐる生じる難問に対して、彼らの議論から、どのような展望が開けてくるかを吟味する。両者における「人格」とは、時間的に継続する不変の統一的主体としてみられているような人格ではなく、討議やコミュニケーションを通じて不断に反省的に行為する主体であった。では、そのような行為主体を両者が想定していたとして、両者の人格構想を現代の規範的正義論の文脈に投げ入れた場合、それは、いかなる意義を持ちうるのか。この点について、パーフィットの「人格の同一性」論に着目し、それとの関係で整理し、吟味しておく。パーフィットによれば、首尾一貫した不変の統一的な人格像とは異なった時間の推移にもなう心理的な連関状態こそ「人格の同一性」論においては重要だ、という。だが、このような彼の主張は、ウェーバーやヤスパースにおける「人格」との関係からみれば、どのように捉え返すことができるだろうか。極めて興味深い問題がここにある。そこで、「価値討議」や「コミュニケーション」を遂行する担い手である「人格」をめぐる問題について、パーフィットの「人格」論との関係から比較検討することによってその意味を解きほぐしてみたい。個々人と個々人が相互に結ぶ関係性として社会を捉え、そうした中で法や倫理、あるいは道徳はいかにあるべきか。こうした現代正義論の主要な関心事がパーフィットにおいては「人格」論によって表意されているので、そうした「人格」論との関係からウェーバーとヤスパースにおける議論の射程を測ることにする。

また、それに加えて、普遍と特殊、普遍と個別、あるいは普遍主義と文脈主義の対立といった問題状況を抱えた現代正義論との関係で、両者の法思想がもつ可能性と展望を測るために、シュトラウスの論考を参照しておく。シュトラウスはウェーバーを歴史主義者とみなして問題化しようとするわけだが、ここでは、その歴史主義に対するシュトラウスの問題の立て方に注目し、現代正義論における普遍主義的観点と文脈主義的観点をめぐる問題状況を考える上での示唆を得ることにしたい。また、同時に、歴史主義的で文脈主義的である「価値討議」を特徴とするウェーバーの価値思考

やヤスパースの「コミュニケーション」論とは、現代まで綿々と続く普遍的な思考の思想史との関係でいかなる軌跡を描くことになるだろうか、といった思想的な問題についても考察しておくことにする。そして、これら一連の作業は、前節までの成果を踏まえ、ウエーバーとヤスパースにおける「闘争」の意義と「人格」を常に参照しながら展開していく。

以上が本稿の構成と大まかな内容であるが、最終的には、ウエーバーとヤスパースの価値思考をめぐる考察から得られた成果をもとに、現代法哲学における規範的正義論の背景を成している思想史的問題を再定位し、法哲学界における『正義論』以前と以後との議論を——価値相対主義について従来検討されてきた問題を批判的に継承したうえで、それを現代正義論の問題地平へと——生産的に接合させていくための方向性を示し、まとめたい。

第一章 ウエーバーにおける価値相対主義問題

本章の目的は、ウエーバーにおける価値相対主義問題を検討することによって、ウエーバーの価値思考に潜む法哲学的意義を明らかにすることである。そのための予備的作業として、はじめに現代法哲学で展開されている正義論について検討を行うところ、なぜ一見してウエーバーの価値思考と関係があるようには見えないような現代の正義論についての検討を行うことから本章を始めようというのか。そうした予備的作業を行う理由を先取りすれば、次のようになる。すなわち、ロールズが『政治的リベラリズム』を著してからの現代正義論は、新たな問題地平へと展開していく徴候をみせている。しかし、こうした事態は、既に一世紀も前にドイツで生じた思想史上の問題、とりわけウエーバーの価値思考をめぐる法哲学的価値相対主義の問題を想起させるものとして十分なものだからだ、ということになる。

ロールズの『政治的リベラリズム』とは、本人の自覚的な言及から確かめられるように、『正義論』で展開した議論を「歴史化」して読み変えようとする試みである。そして、このことは、歴史や社会の文脈とは切断された普遍的価値として、「正義」を客観的に構想していくことがいかに困難であるかを示している。ところが、まさにこの普遍的価値と歴史的文脈をめぐる問題とは、ドイツの思想経験が既に正面から取り組んできた問題と密接にかかわっている。それは、歴史的文脈を重視する観点から普遍的価値一般に対する批判として展開された、ドイツ歴史主義の問題である。既に触れたが、ドイツ歴史主義とは、啓蒙主義的な立場から押し付けられた普遍的価値を批判的に克服しようとする過程の中で生じた思想的立場のことである。それゆえ、「正義」の基礎づけを歴史的・社会的文脈との関係から行うのか、そうした文脈を超越した普遍的観点から行うのかといった問題は、『政治的リベラリズム』以降の問題であると同時にドイツ歴史主義において争われた問題でもある。そしてドイツ歴史主義の問題に着目すれば、自身は歴史主義の立場に立ちながら、それへの理解を内在的に徹底させていく方向の中で歴史主義の問題を克服し、歴史的・社会的文脈に即した問題状況の中にありながら価値思考の可能性を切り開こうとしたウェーバーの研究が思い浮かぶ、というわけである。

しかも、このような歴史主義とウェーバーという問題は、法哲学の研究史を振り返ってみれば、『正義論』によって克服されたと一般的には考えられている価値相対主義の主張をめぐる問題を惹起するものでもある。つまり、正義を規範的に語りうるならば、それはいかにして可能になると学問的に言えるのか。法哲学上の問題を思想史的に考えらば、このような価値相対主義をめぐる問題が、現代正義論における問題との関係で、再び検討の対象になり得るというわけだ。

以上のような問題関心から、本章では現代正義論の思想史的背景としてウェーバーにおける価値思考の問題を現代正義論の思想史的背景として構成していくことにする。そしてそのための準備として、まずは現代正義論の諸動向につい

てロールズを中心に検討し、整理し、価値相対主義の問題について、相対主義法学の代表的な論客として目されているラートブルフの所論を吟味してこうした問題状況へと接近する見通しを立てておくことにする。そして準備が整った後、ウェーバーの価値思考について検討するという手順を踏むことにしたい。

第一節 現代正義論の問題背景

本節では、まず現代正義論のバイオニアであるロールズの『正義論』で問題とされた論点とその後の議論状況を確認し、『政治的リベラリズム』以降のロールズに向けられた批判を踏まえた上で、現代正義論における問題のポイントを確認する。そして、次に『正義論』が読まれるようになる前は盛んに探求されていた法哲学的価値相対主義の思想をラートブルフの見解に即して検討することにした。

第一款 ロールズ『正義論』以降の問題地平

一九七一年にロールズが『正義論』を著したとき、規範的正義論は長きに渡る眠りから目を覚ました。法哲学のみならず、政治哲学や社会哲学といった隣接関連領域をも取り込みながら発展を続けた規範的正義論の出発点として、今後『正義論』は記念碑的な業績として位置づけられるであろう。しかしこうした評価が与えられる一方、他方では刊行から三〇年以上を経た現在、実質的正義の規範的基礎づけを目指した一連の議論——現代正義論——は、ある種の「混乱」に陥っていることも確かである。ここでは、『正義論』によって提起された問題と『正義論』をめぐる繰り広げ

られた論争とを概観することを通じて、なぜある種の「混乱」に陥っていると考えられるのかを検討する。そして、その「混乱」を解きほぐす糸口を見出したい。

『正義論』が登場する以前に実質的正義の問題を展開しようとした場合、価値相対主義の問題を避けて通ることはできなかつたわけだが、まずはこの点を確認することからはじめよう。

例え話ではあるが、今、あなたは形式的正義ではなく、実質的正義を実現しよう迫られているとしよう。そして、そうした実質的正義を実現するために、ある法的判断を下したとしよう。ところが、そこで下したあなたの判断をめぐって、それは恣意的な判断であると考え、これに従うことを拒否する者が現れたと仮定しよう。そうすると、あなたは自らの下した法的判断が決して恣意的なものではなく、いかに正義にかなっているかを説明する必要に迫られることになるであろう。つまり、自らが下した法的判断を正当化しなければならなくなる、というわけだ。しかもこの場合に争われているのは形式的正義の問題ではないので、所定の手続的条件を満たしていることをもって自らの正当性を根拠づけることはできない。それゆえ、手続的条件とは違った実質的な理由によって、自らの判断が恣意的な専断ではないことを示さねばならなくなる。

さて、あなたは、こうした局面に追い込まれた場合、どのように考えるだろうか。様々な答えが考えられるであろうが、例えば、自らの判断が正しいのは客観的な見地から下した判断で真理にかなったものだからだ、と説明する人がいるかもしれない。実際、古来より哲学にとって重要な課題とは、正しさとは何か、なぜそれが正しいといえるのか、正しさを根拠づけるものとしての客観的なものや、あるいは真理を探索することであったといえる。しかし、そうした客観的なものや真理の見地を獲得することは本当に可能なのだろうか。いや、正義の正当性をそうした客観性や真理性

から基礎づけることなどできないのではないか。結局、正しさとは、相異なる評価主体の間で相対的に定まるものであって、それ以上でもそれ以下でもないのではないか。そうであるとすれば、こうした問題を学問的に扱うこと自体、無駄な試みなのではないのか。仮に、こうした疑問が湧き上ったとすれば、そうした伝統的な哲学観に立った答えて満足することはできないだろう。しかし、正しさをめぐってはこうした根本的なこと、すなわち、たんなる正当性とは異なった意味での正統性も含めてが問題になる。

したがって、実質的正義をめぐる問題に直面したあなたは、自らが下した法的判断を正当化する過程のなかで、決して看過できない根本的な問題——正統性の問題——を投げかけられる可能性がある、それも常にある、ということに気がつくことになる。また、実質的正義にかんする問題を学問的に取り扱うということ、それ自体、甚だ厄介なものであるが、それと同時に決して避けて通ることのできない問題を常に潜在的に含んでいる、ということも理解するようになる。そしていかなる実質的正義の正統化に対しても懐疑を表明するのが価値相対主義であるゆえ、実質的正義の問題を展開しようとする場合に価値相対主義の問題を避けて通ることはできない、ということに気がつかざるを得ない。

価値相対主義の主張とは、そもそも正義とは何かを学問によつて客観的に規範的に基礎づけることができないとみる立場のことであった。加藤新平にしたがえば、正義や客観的真理の問題を認識の対象として想定しうることを認めるが、ある価値の妥当性は相異なる評価主体の間で相対的にしか定まらないので、正義や客観的真理の認識可能性はそもそも断念せざるを得ないとみる立場のことでもある。⁽¹⁴⁾ すなわち、ある判断の正しさの是非にかかわる問題を論じる場合であつても、それは相対的にしか定まらない。そもそも正義にかかわる問題を学問的に決定することはできないということを含意した立場のことである。したがって価値相対主義の主張に立てば、正義や真理を客観的に同定することは不可能であり、また認識することもできないということになる。そして、価値相対主義とは、かような懐疑的な立場である

からこそ、「実質的正義の規準についてどのような理論構成を試みるにしても、先ず価値相対主義の徹底的な検討、それとの十分な理論的対決が必要¹⁵⁾」になる、というわけだ。

かくして価値相対主義の主張とは正義論に対して最も根源的な挑戦を投げかけることになるが、それは、法的判断や正しさをめぐって争いになる正統性の問題と直接的に関わっているからである。「実質的正義の規準」の「理論構成」を試みるような場合に、価値相対主義の主張は、そのように構成された「理論」それ自体が相対的にしか定まり得ない、と批判する。したがって、この主張に則れば、正義や真理をめぐる価値相対主義的な問題を克服することができなければ、そもそも正義の問題を学問的に取り扱うことなどできない、ということになる。その結果、客観性や真理性によって正義を正当化したら正統化することはできないし、認識することさえできないという場合には、「正義とは何かを学問的に語ることはできるのか」ということを学問的に語ることはできるのか、といったいわばメタ・レヴェルでの問いだけを問題としうるにすぎない、ということになる。そして、このようなメタ的な問いをめぐる検討から始めなければならないということが、従来の法哲学の領域では、正義にかんする問題を取り扱う場合の暗黙の「約束事」だったわけである。

ところが、まるでこうした「約束事」など無かったかのように、『正義論』以降は事態が一変したと言わざるを得ない。というのも、ロールズの「原初状態」を認めて「正義の二原理」を採用さえすれば客観的に実質的正義を正統化することができるし、規範的正義論を創造的に展開していくことができる、と考えられるようになったからである。¹⁶⁾そして、こうした理解が浸透していくことがあって、法哲学界では次のようなことが了解事項になった。すなわち、価値相対主義の主張が相対的にしか決まらなないと喝破した「実質的正義の規準」を『正義論』は実際に示すことに成功した。それゆえ、価値相対主義こそ哲学的誤謬以外の何物でもなく唾棄されるべきものである、という考えが共有されるようになった

たわけである。

結局、『正義論』以降、規範的に「正義」を構想しようとする気運が高まるのにしたがって、伝統的な価値相対主義問題とその克服というテーマは急速に影を潜め、衰退した。学界では、「正義の二原理」が画期的な発見として評価されるようになり、法哲学的価値相対主義が突きつけた懐疑的な問題に対する答えとしては、ロールズの『正義論』をもって正解とすることが事実上公認されているかのようになった。価値相対主義によって提起された厄介な問題を、ロールズは、ある「画期的な発見」をすることによって実に見事に切り返したのだ、という誤った理解がそこにはある。では、なぜそうした理解が誤っているといえるのだろうか。「画期的な発見」とはいかなるものであったのだろうか。この点から確認していくことにしよう。

ロールズによれば、「正義は、社会制度の第一の徳目であって、∴法と制度は、正義にもとるならば、どんなに効率的で整然としても、改正されるか廃止されるかしなければならぬ」。そして、人々は社会の徳目として正義を正統化する。「諸原理」を選択せざるを得ないが、それは、「原初状態」という「適切な初期のありのままの状況」に置かれた人々が「無知のヴェール」で包まれているからだ、と考えられた。ロールズはこのように説明する。そして、ここで獲得された「基礎的な合意」は「公正」なものとして疑念の余地なく承認されねばならず、こうした手続を経ることによって「正義の二原理」は成立する。それゆえ「正義」の概念とは、それ自体としては「原初的契約」に基づく「合意の対象」であるが、同時に、「自分自身の利益の増進に関心をもつ自由で合理的な人々であれば、自らの連合体の基礎的な条項を定義するものとして、平等な初期状態において受け入れられるであろう諸原理」ということになる。⁽¹⁷⁾ ロールズはこう述べる。

しかし、なぜ、人々はこのような「諸原理」を正義の正統化理論として選択することになるのだろうか。人々が多様な原理を主張し合うという場合も考えられそうなものだが、ロールズによれば、そうした事態が起こることはありえない。「正義の二原理」を選択する人々は、「原初状態」という「適切な初期のありのままの状況」の下で「無知のヴェール」によって包まれているからである。ロールズにとつてこのような「無知のヴェール」の下で獲得されるのは、「基礎的な合意」以外に考えられない。そうした「基礎的な合意」のみが「公正」な「諸原理」の導出を可能にするからである。それゆえ、こうした「公正」な合意手続から導かれた「正義の二原理」⁽¹⁸⁾以外に実質的正義を正統化する「諸原理」など考えられない、というわけだ。自己利益に関心を持った自由で合理的な人間は、確かに「原初状態」で「無知のヴェール」を被されるが、「基礎的な合意」についてはこれを「公正」なものとして承認するので、結局は「正義の二原理」を否が応でも採択せざるを得ない、ということになる。

さて、こうしてみれば、価値相対主義の提出した問題に悩まされてきた法哲学界にとつて、ロールズの『正義論』とは「何が正義といえるのか」という不毛な問いに終止符を打つものとして映じたに違いない。ロールズにしたがえば、「無知のヴェール」を被された「原初状態」では、「公正」な合意手続の下で「正義の二原理」という実質的正義を正統化する「諸原理」が得られるし、何よりも人々はそうした手続の採用を余儀なくされているからである。それゆえ、なぜあなたの法的判断が正しいといえるのかという問いについては、端的にそれが「正義の二原理」にかなっているからです、と答えれば必要にして十分であるということになる。このように受け止められたに違いない。そして、そうであったからこそ、まさに「正義の二原理」は「画期的な発見」として広く受け入れられたわけだ。

それゆえ、『正義論』を肯定的に評価した者には、次のような指摘が妥当した。

「原初状態…で締結される仮説的契約の当事者たちによって選択されるような原理」とは、もしも本人たちが合理的で理性的であるならば、「諸々の基本的な個人の自由を保障するもの」と「公正な機会の平等を掲げる一方で、社会的・経済的不平等、社会の一番底辺にいる者たちに最大限の利益を提供するように制度装置がなされることを保証するもの」からなる「正義の二原理」以外に考えられない¹⁹⁾。

ともあれ、実質的正義を「公正」な仕方では哲学的に正統化する議論地平が今ここに開かれた、と一般的には考えられてきたといつてよいだろう。少なくとも『正義論』以降、価値相対主義の問題をどのように克服するのといった議論が「時代遅れなもの」へと成り下がってしまったのは間違いない。何よりも『正義論』の功績とは、実質的正義を基礎づける客観的で普遍的な観点を見出した点にあるのであって、価値相対主義が提起してくるような厄介な問題を克服した点にある、というわけだ。ところが、法哲学の議論地平にとつてそれほど重要なパラダイム・チェンジをもたらしたにもかかわらず、『正義論』には発表された当初から多くの批判が寄せられてきたのも確かである。なかでも、リバタリアンとコミュニタリアンと呼ばれる人たちの批判は、『正義論』の核心にかかわっていると思われる。そこで、その代表として、ノージックとサンデルの議論を取り上げてみることにしよう。

まず、ノージックだが、彼は、ロールズが「格差原理」という議論に依拠して国家の福祉的再分配政策を導き、才能とは共有されるべきであると主張するのに対して、J. ロック的な自然権論の立場からの批判を展開する²⁰⁾。ノージックは、自己の生命・健康・自由・財産にかんする権利の基底性に立脚した権原理論の立場から、「才能に恵まれた人達(仮に甲とする——菅原注)」による「才能の恵まれない人達(仮に乙とする——菅原注)」への問いかけを引き合いに出し

ながら、ロールズの議論を根底から揺り動かす⁽²¹⁾。ノージックは次のようにいう。乙は甲と協同すれば利益を受けることを知っている。だが、もし乙が甲に協同してほしいと思うのであれば、乙は、ある条件を飲まなければならない。その条件とは、甲が乙に協力する引き換えとして最大限の利益を受けるということ、このことを乙自身が了承する限りで甲が協同するという条件である。つまり、乙としては、協力してもらおう代わりに甲が最大限の取り分を取することに同意する、しかも、それ以上を取ると結果的に甲が最大限の利益を得られなくなるギリギリの線まで、甲が取り分を取つてよいということについて同意せよ、というのがこの条件の内容である。そして、この条件を承認するなら、甲は乙と協同してあげてもよいと、このようにいうわけである。

さて、甲と乙のどちらが「才能に恵まれた人」で、どちらが「才能に恵まれない人」として想定されていたのだろうか。言うまでも無く、甲が前者で、乙が後者の「才能に恵まれない人」であった。では、なぜ乙は「才能に恵まれない人」であるにもかかわらず、「才能に恵まれた」甲に最大限の利益を与えるような条件に同意しなければならないのだろうか。こんな条件が取るに足らないものであるということなど、自明であるかのようにささみえる。しかし、こうした条件に同意しなければ、乙は才能に恵まれていない以上、協同を通じた利益さえも享受することができない、ということになる。むろん、ノージックもこうした話を取るに足らないものであることは承知している。それにもかかわらず、ノージックがこうした議論を展開したのは、ロールズの「格差原理」の論理的な矛盾を突こうとしたからである。

むろんロールズの「格差原理」にかんする説明を実際に参照してみれば、ここでノージックが甲と乙を入れ替えた、まったく逆のケースを想定していたことがわかる。ロールズにおいては、「才能に恵まれた」甲が「才能に恵まれない」乙と協同することで利益を受けることがあってもよい。ただし、甲が乙との協同によって利益を享受できるのは、乙が可能な限り最大の利益を取ることを甲が乙に対して提案し、乙がこの条件を認める場合に限られる、というのが「格差

原理」の趣旨とされている。つまり、先程の例と比べると、甲と乙とが逆になっているわけだ。

このようなロールズの見解は、一見してもつともであるかのようにみえる。少なくとも、先程あげたノージックのよ
うなケースとは違い、真剣に検討すべき議論を提出しているかのようにもみえる。しかし、だからこそノージックは自
覚的に、あえて甲と乙との関係を入れ替えて検討すべきだと主張したにちがいない。というのも、ノージックは、ここ
で甲と乙を逆転させてはいけないことを正当化することなど不可能だと考えていたからである。実際、甲と乙との才能
にかんする関係を入れ替えて考えてみれば、ロールズの「格差原理」とは、「才能に恵まれない人」である乙に対して
不平等を促進しかねないようなメカニズムであるにもかかわらず、それを粉飾する理論装置であるということが露わに
なる。たしかに、ノージックが言うように、甲と乙とを入れ替えて考えてみれば、ロールズの「格差原理」における長
所の「もつともらしさ」というものが揺さぶられてくることは疑いえないだろう。

では、ノージックがこのように主張したのはなぜだろうか。それは、端的にいえば、ノージックがロッキ的な意味で
の所有権を重視しているからである。すなわち、「市民すべてを暴力・窃盗・詐欺から保護する役割」および「契約を
執行することなどに限定されている」ような「夜警国家」のみが「歴史的」に構成されている「配分の原理」を「正し
く」機能させる⁽²²⁾、とノージックは考えているからである。それゆえ、「才能に恵まれた人達」が「才能」を所有して
いることに対して「歴史的」に正当な裏づけがある場合には、そうした「才能」を「才能に恵まれない人達」に対して
譲りたくないという人達がいてもよいではないか、と彼は主張するわけだ。人々の間で「才能」は事実として偏在して
いる以上、ロールズが言うような「現〔時点での〕時間断片〔しか問題にしない〕原理」(原文強調)⁽²³⁾によって現実が
成り立っているわけではない。先述の例でも示したように、「才能に恵まれた人達」が「才能に恵まれない人達」に対
して過酷ともいえるような条件を突きつけることもあり得るし、少なくともそれがロールズのような立場から否定され

なければならぬ理由はない。ノージックはこのように考えたのであろう。

こうしてみれば、ノージックとロールズにおける争いとは、「才能」の所有とその「配分の原理」をめぐる問題であり、その解決のためには歴史的観点を導入するのか、あるいは、しないのかといった点にあることが理解できる。そして、「配分の原理」を実際に行う国家像としては、これをロールズがいうような社会的福祉国家を選択するのか、それともロツクの夜警国家を選択するのかといった、二つの国家像をめぐる選択の問題へと最終的には帰着することになる。

さて、次にサンデルの議論に移ろう。ノージックと比べると、サンデルの議論はロールズが構想している理論の背後に潜む人格観とかわわっている点で特徴がある。『正義論』におけるロールズの「人格」は、「自己」の本性を自由で平等な合理的存在として表現する生活様式を彼に構成させることができるような条件を求める²⁴、「自ら選択した諸目的を持つた主体」として規定されていた。つまりその意味では、「自我は自我によつて肯定される目的に先行する」存在である²⁴。そして、ロールズにとつてこのような「人格」の構想は、「自由で平等な合理的存在として表現したい」という願望は、第一の優先順位を持つものとしての正と正義の諸原理に基づいて行動することによつてのみ満たすことができる²⁵、と考えられていた。「人格」とは、各人各様に共通する一般的な「善」のような、何らかの特定の目的があるから、それに沿つて形成されてくるといったようなものではない。そうではなく、「人格」とは、そうした特定の目的に対して、むしろ先立つて存在する主体でなければならぬ、というわけだ。

またロールズは、こうした主体が成立する条件が「善」のような特定の目的に対して「正」の優先性を支持する点にあるという。なぜ、「善」に対して「正」が優先性を一律に持つと言えるのかという点については置いておくにせよ、ここでのロールズは、各人の「善」をめぐつて争われるであろうコンフリクトを規制する枠組みとして、「正義」の概

念を要請していると理解することができる。そうすれば、コンフリクトをコンフリクトとして処理する枠組みはもちろん、「正」の基準やそうした枠組みが枠組みとして公正に機能するにはコンフリクトとは無関係な中立的立場からそれが決定されるのでなければならぬ、というのがロールズの主張のポイントだ、ということになる。サンデルは、ロールズの『正義論』のポイントが「善」に対する「正」の優先性を主張する点にあるとみたわけである。⁽²⁶⁾

もちろん、サンデルがこのようなロールズの立場を支持しているわけではない。そうではなく、サンデルは、「善」から独立して「正」を選択しようような「人格」とは一体いかなる「人格」なのだろうか、という点が問題であると考えていた。仮にロールズが言うように、「善」とは独立に「正」を選択しようような「人格」を考へることができるとすれば、それは、そうした「人格」にとつてそもそも「善」の問題自体がどうでもいい問題だったからなのではないだろうか。サンデルにしたがえば、ロールズは「善」から独立した存在としての「まったく負荷なき自我」へと「人格」を不当に貶めることよつてはじめて、そうした見方が可能になつたにすぎない、というわけだ。つまり、ここでサンデルが想定しているのは、ロールズのような「善」に対して「正」を優先させるような「負荷なき自我」——つまりは歴史的・社会的文脈とは無縁の自我——に立脚した「人格」の構想では、「われわれが通常認めている、広範囲な道徳的、政治的責務の意味を理解できなくなる」、⁽²⁷⁾という人格観である。

ここで、サンデルの議論を少し敷衍しておこう。今、見てきたとおり、ロールズが言うような「人格」とは、「正」を「善」に対して優先的に選択しような「人格」であつた。しかしそうであるとすれば、そうした「人格」相互における差異はいかなる意味をもつことになるのだろうか。サンデルはこの点に注目した。ロールズがいう「人格」においては、「善」よりも「正」を優先させなければならぬとされる。もちろん、そこで想定されている「正」とは「正義の二原理」に則つて測られるべき「正」以外には考へられない。しかし、そうした場合、個々の「人格」にとつて重要な

「善」の問題が「正」の問題へと還元されてしまうことにもなる。それゆえ、「人格」と「人格」との間における個性が、そこではほとんど意味をなさなくなる、という帰結を招く。一步踏み込んでいえば、そもそも「善」に対して「正」を優先させるべきであるという主張それ自体が、個々の「人格」間の個別性の意味を無くすべきだという要請を含んでいるということである。

結局、サンデルにしたがえば、問題は、ロールズの『正義論』で前提とされている「原初状態」という装置が、「複数の人格ではなく、単独の主体だけが、無知のヴェールに隠れている」という点に帰着する。そして、その理由は「原初状態」において「人格の多元性が要請される」としても、当事者相互を全く同一のものとして位置づけるような「無知のヴェール」が広がる⁽²⁸⁾とき、この多元性は解体「せざるを得ないからだ、というのがサンデルの主張のポイントである。

つまり、サンデルはロールズの「人格」が単数の「人格」にすぎず、「善」について争い合うことなく必ずや不変の「正」を優先させるような存在であることを看取した。それゆえ、彼は、「原初状態の秘密」が、「そこで当事者がすることにではなく、むしろ、そこで当事者が感知すること」にあると述べ、ロールズにとつて「重要なのは、当事者が選択するものではなく、見るものであり、決めるものではなく、発見するものである」ことを、⁽²⁹⁾的確にも見抜いたわけだ。よしんば、ロールズがそれぞれの「人格」と「人格」との間には個別性があり、差異を識別することは可能であると主張したとしても、サンデルがいうように、そこに「無知のヴェール」がかけられてしまっているのであれば、「人格」の個別性や複数性は解体する⁽³⁰⁾としか考えられない。少なくとも、「選択するもの」や「決めるもの」ではないであろう。ロールズ自身、「正義の二原理は、既存の願望とか現在の社会状態に条件づけられていない」から選択されると述べていたことを思い返せば、このサンデルの指摘は非常に説得的である。

このように、サンデルからみれば、ロールズの『正義論』とは予め何らかの解答Xが存在することが前提にあつては

じめて成立する議論にすぎない。そして、ロールズにとって決定的に重要だったのは、「原初状態」で「無知のヴェール」を被せられた各「人格」が集まって、この解答Xを「見るもの」として捉えたり「発見することだった、ということになる。むしろこのようなサンデルの見解は、ロールズ批判として一面的かもしれない。しかし、サンデルの議論が重要なのは、右で述べたように「原初状態」で「無知のヴェール」を被せられた「人格」であれば誰でも獲得できる、そういう普遍的な解答Xの存在を予め想定できる仕掛けになっている、だから残されたことといえば、所定の「公正」な手続きにしたがって解答Xすなわち「正義の二原理」を見つけ出すだけだ、以上のような構造に『正義論』がなっている、ということ指摘した点にある。だが、そもそもなぜ、「原初状態」で「無知のヴェール」を被せられることに「人格」は同意しなければならないというのだろうか。答えは、「原初状態」において「無知のヴェール」を被ることを拒否することはできないという合意が先取りされてしまっているから、ということになる。確かに、この「原初状態」をめぐる問題さえクリアしてしまえば、後はロールズという所定の「公正」な手続きにしたがって「人格」は同じ解答Xを手に入れることができる、と言えるだろう。それゆえ、そもそも解答Xなるものは存在するのかといった問題や、解答Xが何かをめぐって繰り返られるべき争いは、ロールズの議論のなかでは隠されてしまっている。こうした点を指摘したのが、サンデルだったわけだ。

さて、ロールズは以上のような批判をノージックとサンデルから受けたわけだが、その後一九九三年の『政治的リベラリズム』では、自らの立場が『正義論』から大きく変化したように見えるかもしれない」と断った上で、『正義論』の特徴を次のように総括した。すなわち、「正義の二原理」とは「良き秩序をもつ社会」という観念と結びつくことが前提になっていたが、これは、「その秩序のもとにあるあらゆる市民が、現在わたしが包括的な哲学的教義と呼んでい

るものの基礎の上に立って、それを支持している」ことを意味している。たしかに、「正義についての政治的観念と包括的な哲学的教義の区別について、『正義論』では論じていない」。しかし、「ひとたび疑問が提起された場合、『正義論』が公正としての正義と功利主義を、ともに包括的あるいは包括的な一面を持つ教義として論じていることは明らかである」と。⁽³¹⁾ここでは、『正義論』が「包括的な哲学的教義」の一つにすぎないということを、ロールズ自身が表明し、しかも、「正義の二原理」とは「包括的な哲学的教義」であるゆえ、万人に選択されるものとして採用することができないとさえ言われるに至っている。つまり、「正義の二原理」に替えて、むしろ「深く対立しているがリーズナブルで包括的な教義が共存し、あらゆる人が立憲体制という政治的観念を肯定するということ」、「そのような重畳のコンセンサスの支持を取り付けること」⁽³²⁾を可能にする政治的観念の構造や内容を問わねばならない、と『政治的リベラリズム』では主張されるに至ったわけである。

ところで、こうしたロールズの『政治的リベラリズム』における発言は、決して看過することのできない重要な問題を含んでいる。「無知のヴェール」を被った「原初状態」が想定されることによって誰でも必ず合意に至るとされた普遍的志向を持つ「正義の二原理」ではなく、むしろ「正義」とは、宗教戦争を通じて歴史的に成立した「寛容の原理を哲学それ自体に適用すること、そして、「民主主義社会の公共的政治文化に内在する」歴史や社会の文脈に根ざした「人格」によって構想されるべきものである、⁽³³⁾ということを表明しているからである。ロールズは、『正義論』から大きく変化したように見えるかもしれない」と断りを入れているが、このことは、本人以外にとつては、わざわざ断られるまでもないほど一見して明白な立場転換である。例えばローティは、「徹底した歴史主義的、反普遍主義的態度」への転向とみたわけだが、⁽³⁴⁾妥当な診たてである。

ただし、このようなロールズの変化については、見方を、ノージックなどから『正義論』以降に受けた批判に対する

応答としての『政治的リベラリズム』という理解ができないわけでもない。そこで、この点を、確認しよう。まず、ノージックによるロールズ批判のポイントとは何であったか。この点からみてみよう。

先にみたように、そのポイントの一つは、ロック的な「夜警国家」のみが「歴史的」に構成されている「配分の原理」を「正しく」機能させるのであって、⁽³⁵⁾ロールズのような「現」[時点での時間断片「しか問題にしない」原理]がそれを成り立たせるわけではない、⁽³⁶⁾という点にあった。そこで、このようにノージックから批判をされたロールズは、『政治的リベラリズム』において、「民主主義社会の公共的政治文化に内在する」歴史や社会の文脈という歴史的観点を重視するように立場転換を行った。つまり、ロールズが『政治的リベラリズム』において歴史的観点を重視するようになったのは、ノージックがいうように「現」[時点での時間断片「しか問題にしない」原理]を誤りとして認めたからだ。このようにみることも十分に可能である。

そして、このように、ノージックが提起した歴史的な観点をめぐる問題を『政治的リベラリズム』は解消しようとしたのだ、と読むことができれば、残る問題は、ノージックの構想が「リーズナブルな包括的教義」であるのかどうかという点に絞られることになる。そして、もし、ノージックの構想が「リーズナブルな包括的教義」であるということになれば、次にその構想は歴史的・社会的文脈に即した「重畳的コンセンサスの支持を取り付けること」⁽³⁷⁾に成功しているのか、あるいは成功していないのかを吟味すればよい、ということになる。ロールズは、このように考えたのかもしれない。先立って、ロールズは『正義論』で捨象していた歴史的観点を『政治的リベラリズム』では採用し、かつて歴史の問題という観点から自らを批判したノージックへ応答したとみることもできると述べたのは、以上のような事情からである。

さてこうしてみると、『政治的リベラリズム』とは、『正義論』のように非歴史的で非社会的で非文脈主義的な普遍的

価値としての「正義」が選択されざるをえないような理論装置を創出しようとする試みではない、ということがわかる。そしてそこに両者の決定的な違いがあることもわかる。ある「リーズナブルな包括的教義」にとつて重要なのは、ある歴史的・社会的状況の中で「重疊的コンセンサスの支持を取り付けること」ができるのか否か、である。例えば、自分（ロールズ）の主張する「正義」と相手（フージック）のいう「正義」との、どちらに軍配があがるのか、それを、自分（ロールズ）が新たに設定した合意形成プロセスの枠組みを通して、その手続にしたがって決着させようではないか、とロールズは提唱しているわけである。そうすることで、彼はフージックによって批判されたような「現（時点での時間断片〔しか問題にしない〕原理）」を、ある歴史的・社会的状況の中で「重疊的コンセンサスの支持を取り付けること」ができるのか否かといった実践的な問題へと、いわば問題の実質的な意味転換を図ったと評価することができる。そして、こうしたことを理解さえすれば、ロールズの『政治的リベラリズム』における次のようなコメントは極めて重要な発言であることも理解されるであろう。

「私は『政治的リベラリズム』では、『正義論』で示したような、歴史や社会とは独立した関係に立つ「真理」の観点から「正義」を哲学的に構想する戦略と訣別し、「民主主義社会の公共的政治文化に内在する」歴史的・社会的文脈に依拠した「重疊的コンセンサス」の成立可能性を通じて「正義」の問題を考へるようになったのです⁽³⁸⁾。

ただし、今みてきたように、『政治的リベラリズム』の重要なポイントが、『正義論』ではみられなかった歴史的観点を導入した点にあることを理解したとしても、何が「重疊的コンセンサス」を調達するのかという問題は残っている。仮に、この問題に対して、そうしたコンセンサスは「民主主義社会の政治文化に内在する」何かによって調達されるの

だと応えたとしても、その何かが歴史的・社会的な文脈——「民主主義社会の政治文化」——に依拠して内在的に成立するのだと考えられているのであれば、それは必然的に歴史や社会に根ざした「善」と関わりをもつのではないのかという問題が残ってしまう。あるいは逆に、「善」とまったく関わらないというのであれば、逆に、それは歴史や社会に先行して存在する何か普遍的なものの残滓が存在しているからではないだろうかといった問題が残ってしまう。

注目すべきは、『正義論』と同じく『政治的リベリズム』においても維持されている「善」に対する「正」の優先性という観点であろう。例えば、西欧民主主義流の「政治文化」とイスラーム圏における「政治文化」が衝突するのは、「政治文化」といえども、そこに歴史や社会に根ざした「善」の問題が関係してくるからである。だが、そうした状況下で、いずれが「正」であるかを定めることなどできるのだろうか。おそらくロールズも、こうした問題があることを理解していたのではないだろうか。ロールズであれば、そのような「政治文化」に内在する「何か」が「リーズナブル」であるといえるかどうか、そうすることで判断しようというのではないだろうか。

だがしかし、ここでの問題に対する答えとしては、これで十分ということではない。「善」とは独立した関係に立つ「正」の観念を、「善」に対して優先させる。しかし、そうした「正」の観念それ自体が「政治文化」に内在する」というのであれば、ロールズにとつての「政治文化」とは「善」から独立した文化の一つということになる。だが、「善」から独立した「政治文化」というものを考えることはできない。何らかの文化領域から自立した「政治文化」があるとするれば、そうした「政治文化」として一体どのような文化を想定すればよいのか、まったくわからなくなってしまいうからである。

そして、こうした問題は、サンデルが提起した問題と通底する。サンデルによれば、『政治的リベリズム』が「善」に対して優先する「正」として「重疊的コンセンサス」を調達しようとするときには、正当な理由がないにもかかわらず

ず大部分の「重大な道德問題」をカッコに括って暗黙の前提にしてしまっているとされる。③⑨ というのも、「正義や権利に関する熟慮は、このような熟慮が行われるための前提である、多くの文化や伝統において、表現されている善の構想と関連させられなければ、継続していくことができない」④⑩ からである。サンデルの目から見れば、ルールズにおける「正義」の「政治的構想」とは、こうした問題を忘れることができた場合にのみ、つまり、そのような歴史的・社会的文脈に条件づけられた「熟慮」とは何かについて問おうとする議論を封じたときのみ、歴史的・社会的条件から独立した「熟慮」としての「重畳的コンセンサス」が成立する、といったパラドクスに陥っている。

しかし、先にみたような、「善」から独立していても「善」に優先するという「正」の観念それ自体が「政治文化に内在する」という発想は、こうした「熟慮」それ自体に付着している論争的な性格が予め捨象されているか、「熟慮」をめぐって争われるべき「政治的なもの」の領域の視点が全く欠落しているかのいずれか、である。それゆえ、『政治的リベラリズム』で言われている「重畳的コンセンサス」とは、そもそも「政治的なもの」の領域において争われた結果として獲得されるべきはずである「熟慮」が想定されていないのか、あるいは、「熟慮」の産物であるべきはずの「重畳的コンセンサス」が、そもそも争いの対象とならないものとして考えられているかのいずれか、ということになる。

ただ、『政治的リベラリズム』のなかにノージックに対する応答として読めた部分があったのと同様に、これをサンデルに対する応答として読むことができないわけではない。すなわち、サンデルは『正義論』におけるルールズの「人格」観を「負荷なき自我」と位置づけ「人間的自我の哲学的説明」以上の意味を持たないと批判したわけだが、④⑪ こうした批判に対して『政治的リベラリズム』でのルールズは応答したのだ、と理解することができないわけでもない。その場合、『政治的リベラリズム』とは、歴史的・社会的文脈との関係から「人格」を捉え返す、いわば「負荷なき自我」という批判をかわす試みだったということになる。

しかし、こうした理解は直ちに破綻を余儀なくされる。というのも、歴史的・社会的に捉え返された「人格」が、歴史的・社会的文脈とは無縁な中立的枠組みである「重畳的コンセンサス」を愛好する、しかも中立的な枠組みである「重畳的コンセンサス」それ自体が実は歴史的・社会的文脈に根ざして成立した「人格」によって愛好される、というディレンマに陥ってしまうからである。むしろ、このディレンマが解決されれば、先述したような「善」と「正」と「政治文化」をめぐる問題も決着できるかもしれない。しかし、このような「重畳的コンセンサス」と関わる問題とは、それ自体が論争的なものであるし、それゆえコンフリクトが不可避なものであるということを目視すべきである。そして、こうしたコンフリクトが不可避であるからこそ、この問題が「政治的なもの」の領域と密接に関わってくる問題であることについても、あらためて気づかされることになる。

ともあれ、以上のようなノージックとサンデルの所論との関係から、『政治的リベラリズム』において表明されたロールズの立場転換を捉えてみれば、次のような二つの異なったタイプの評価が登場した事情についてこれを容易に理解することができるであろう。すなわち、一方は、「共同体論の批判に耐えうるような価値対立的正統性危機の克服という課題に対して、政治的リベラリズムは正義の基底性を脱哲学化した正義の政治的構想をもつて応えた⁽⁴²⁾」とみるのに対し、他方は、ロールズによる「正義の政治的構想」を、「道徳の諸制約のもとで種々の私的利益を調停する一種の合理的プロセスへと政治を還元してしまう⁽⁴³⁾」にすぎないとみる。むしろ、この二つの評価は、『正義論』から『政治的リベラリズム』へ——「正義の二原理」から「正義の政治的構想」へ——と移行したロールズの転換に対して向けられたものである。ここで注意しなければならないのは、前者ではロールズが「正義の脱哲学化」、哲学なき政治哲学を構想したとみられているのに対し、後者では「政治なき政治哲学」、「政治的なもの」を捨象した政治哲学を構想したとみなされて

いる点である。

ここに含意されているのは、次のようなことだ。前者は、「正」の「善」に対する優先性を普遍主義的に根拠づけようとした『正義論』と異なり、『政治的リベラリズム』が歴史的・社会的文脈のなかで正統化しようとすることを嘆いている。つまり、「正」の「善」に対する優先性は歴史的・社会的文脈を超えた普遍的観点から哲学的に構想されねばならない、これぞ「正義」をめぐる哲学の前提でなければならぬにもかかわらず、『政治的リベラリズム』ではそれが放棄されている、という。それに対し、後者は、『政治的リベラリズム』が正義を政治的に構想したものであるという以上は、単なる「財」の配分や私的利益をめぐって生じるにすぎない紛争の調停²のときに「政治的なもの」を貶めてはならないという。つまり、「政治的なもの」をめぐって不断に生じるコンフリクトに対し、どのような積極的意義を与え、そこから創造性を引き出すことができるかについて問うべきところであるにもかかわらず、それをまったく問わないのが『政治的リベラリズム』の「政治なき政治哲学」たる所以である、という。

ここでは、前者と後者のいづれにせよ、普遍主義的観点から正義を構想することの困難さが示されている。ロールズ自身、歴史的・社会的文脈のような普遍的観点とは対極的な観点でさえ、正義のような規範的な問題を扱う際には無視しえないことに『政治的リベラリズム』では気づくに至った、と述べている。確かに哲学というものを普遍主義的観点——超歴史的・社会的観点——に立脚した思考様式として捉える限りにおいて、『政治的リベラリズム』とは「正義の脱哲学化」を目指したものだといえよう。しかし、およそ現実の歴史的・社会的文脈と無関係な法現象などというものはありえないし、そうした法現象と無関係に正義を考えることなどできない。こうした事態を、ローティは看取し、ロールズにおける普遍主義重視から歴史的・社会的文脈主義重視への転換を「転向」とみて、次のように述べたわけだ。

「ロールズは、コンテクスト主義の唱導者たちの主たる攻撃目標の一つであった後に、いまでは彼らの最高の擁護者の一人になってしまったのだろうか、；ロールズによる「公正としての正義」に関する「歴史化された」⁽⁴⁾理解は、どれだけ成功しているといえるだろうか」

ここでローティは、「公正としての正義」を哲学的に構想することの困難さを承認するとともに、「正義」を「歴史化」して理解しようとするときには、さらに困難な問題もが不可避免的に発生せざるをえないことに気がついている。それは、「正義」を「歴史化」して理解することが本当に可能なのか、という問題だ。普遍的な観点を導入せずに「正義」を具体的な歴史的・社会的文脈において構想し、なおかつそれが「公正としての正義」であるためにはいかなる条件が必要か。常にある具体的な歴史的・社会的状況の中からしか「正義」の問題を考へることができないにもかかわらず、「公正」に「正義」を構想しようとする際には、普遍主義的な観点から「正義」を構想する以上に困難な課題を背負うことになる。ここにはある特定の具体的な歴史的・社会的文脈のなかにありながら、そうした状況に流されることのない「公正」な「正義」を創出することが果たして可能なのか、といった大問題が控えている。

ともあれ、『正義論』を嚆矢とする現代の規範的正義論の問題状況は、『政治的リベラリズム』以降のロールズの立場転換をめぐる二つの評価によって象徴されている。それは、ロールズの政治哲学が、「正義の脱哲学化」といわれるような哲学なき政治哲学なのか、あるいは「政治的なもの」を捨象した「政治なき政治哲学」なのかといった問題を通じて、現代の規範的正義論一般にかかわる普遍と特殊、普遍と個別、あるいは普遍主義と文脈主義をめぐる問題が表面化してきている、という状態である。その意味で『正義論』によって切り拓かれた現代正義論は、『政治的リベラリズム』をめぐって登場した二つの評価によって臨界点に達しており、こうした事態が、つまるところ「混乱」の様相を象徴し

ているとみられる。そして、ローティは、この点を看破したからこそ、「ロールズによる「公正としての正義」に関する「歴史化された」理解は、どれだけ成功しているといえるだろうか」と問い返したわけである。

以上が、本稿における現代正義論の問題状況についての基本理解である。そこで、次に現代正義論の思想的背景を探るために、以下、『正義論』が導入される以前の法哲学の領域で盛んに研究対象とされていた価値相対主義の主張へと立ち返る。⁽⁴⁵⁾『政治的リベラリズム』以降のロールズの正義理解がローティの言うように「歴史化された」理解へと転換したとすれば、そしてこの問題を思想的観点から捉え返すとすれば、そうしたロールズの動向は『正義論』以前の思想地平へと逆行してしまうことにならないのか、ならないとすればなぜかという形で問い返さざるを得ないからである。

また、既に述べたことでもあるが、普遍的価値に立脚して「正義」を構想するのか、「歴史化」した上であらためて「正義」の問題を捉えていくのか、そもそも価値的思考というのが、歴史性を抜きにして成立するものなのかどうか、あるいは逆に、歴史的・社会的文脈に状況づけられた価値思考などというものはそもそも相対的なものでしかないのか。そうであるとしたら、その相対的とはどういうことなのか。こうしたことが問題にならざるを得ない。

そして、このような一連の問題は、価値相対主義の主張のなかでも、とりわけウェーバーの価値思考を想起させる誘因にもなり得る、ということにも注意しておかなければならない。というのも、ウェーバーはドイツ歴史主義の中で思想的に成長した思想家だからであるし、しかも、そのドイツ歴史主義とは、啓蒙主義的な普遍主義的思考様式を批判的に克服したところで成立したものだからである。したがって、「正義」を「歴史化」して理解しようとするロールズの立場転換によって示されている事態を思想史の文脈に即して理解するのであれば、啓蒙主義的な普遍主義を批判的

に克服しようとしたドイツ歴史主義のもとで思想的に成長したウェーバーの価値思考との関係で改めて問い直さなければならぬ。

要するに、現代法哲学にとつての価値相対主義問題とは何か、それは歴史的・社会的文脈とどのように関係しているのか、この点を明らかにすることがさしあつたての課題である。そしてその際に、重要となるのは次の点である。すなわち、ロールズは、『正義論』で提唱した「正義」の構想を『政治的リベラリズム』では「歴史化」して読み変えたが、こうした彼の変遷から窺い知ることができるのは、「正義」の問題を歴史や社会の文脈から切断して普遍的に構想することがいかに困難な問題であるか、ということである。しかも、歴史や社会の文脈に即して「正義」を打ち立てようとするれば、必ずしも普遍的原理を必要とするわけではないので、結局は相対主義の陥穽にはまってしまうのではないか、仮にはまらないというのであればそれはなぜか、そもそもロールズの戦略は成功したと言えるのか等々が問題になる、ということである。

むろん、こうしたロールズの立場転換が現代正義論の潮流に「逆行」しているとか、価値相対主義の立場へと「回帰」するものであると結論づけて事態を単純化すればよい、というわけではない。しかし、『正義論』以前の思想地平について、とりわけ価値相対主義の主張について、どのような理解が現在前提になっているのか、あるいは新たに共有されるべきなのかということについては、必ずしも共通理解が得られているわけではない。それゆえひとまずは以上のよう
に現代正義論の現状を認識しておくことにしよう。そしてその上で、「正義」をめぐるこうした議論状況を発展させていこうとするのであれば、そうした志向を共有可能なものとするための一つの方法として、『正義論』以前の思想地平としての価値相対主義問題と取り組んでいこうと提案したいわけである。そもそも価値相対主義問題に対する理解が浅薄なものに終わってしまったについては、価値相対主義以降の思想地平で語られる現代正義論もまた同様に浅薄なものとし

て終始するより他にないからである。

以下、価値相対主義問題を克服済みとみなす一般的な見解について、本当にそれは克服されていたのかという観点から問い返す。そして現代正義論との関係を念頭に置きながら、その思想的背景として法哲学的価値相対主義の問題を吟味していくことにしたい。

注

引用した文献に邦語訳がある場合は、基本的にその訳文を参照している。ただし、用語・表記の統一などの必要性から一部訳文を変更した場合もあるため誤訳等が生じているかもしれないが、その際に生じた一切の責任はすべて筆者にある。また、引用箇所では、必要と認めた範囲で適宜省略と補足を行っている。省略した部分については「(・・・)」と表記し、逆に、補足した部分については「(――菅原注)」と記した。

- (1) 本稿は、二〇〇四年一月に公刊した拙稿「正義論と価値相対主義の間——M. ウェーバーの「価値討議」とK. ヤスパースの「コミュニケーション」に即して——」(『北大法学研究科 ジュニア・リサーチ・ジャーナル No.10 (2003)』)におけるライト・モテーフを継承している。したがって、現代正義論と価値相対主義の思想に対する問題関心と視角は基本的に共通しているため、必要最小限の範囲において、内容上の記述で重複している部分がある。
- (2) ウェーバーとヤスパースにおける価値思考とは、ウェーバーの「価値討議」論/ヤスパースの「コミュニケーション」論のなかで展開された議論を通じて形成された、価値をめぐる広義の思考様式を指す。
- (3) 現代正義論については、ロールズ『正義論』(Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard U.P., 1971)以降、法哲学の領域で現れるに至った問題圏として理解されたい。その具体的な内容については本稿の見解は、本文中で、徐々に明らかにしていく。
- (4) ただし、少なくとも一九八〇年代後半までは「実践哲学の復権」といったスローガンとも呼応しながら、思想史研究も

一定の進展をみせていたように思われる。例えばそうした事情の一端は、竹下賢編『実践地平の法理探論』（昭和堂、一九八四）や今井弘道編『法思想史的地平』（昭和堂、一九九〇）から窺うことができる。

(5) 日本法哲学会の二〇〇七年学術大会は、「法思想史学にとって近代とは何か」を統一テーマとして掲げている。だが、こうしたテーマを学術大会で真つ向から主題とすること自体、実は珍しいことである。このような動向は、日本法哲学会編『法哲学年報』（有斐閣）を紐解くことによって、直ちに確認することができる。それゆえ、思想史研究の意義を正面から問うようなテーマが採択されたということは、法哲学研究における思想史研究の重要性を再確認しようとする学界の気運を何よりも雄弁に物語っていると同時に、この時期、このタイミングで、本稿が提起する思想的な問題設定それ自体が、実はきわめて現代的であることをも示している。

(6) ここでの哲学的／非哲学的という表現は、形而上学的／非形而上学的とほぼ同様の意味で用いている。

(7) 加藤新平『法哲学概論』（有斐閣、一九七六）四七一頁。

(8) R. Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy", in *The Virginia Statute of Religious Freedom*, M. Peterson and R. Vaughan ed., Cambridge U. P., 1988, pp. 262-263 (R. ローティ(富田恭彦訳)『連帯と自由の哲学』(岩波書店、一九八八)一七四―一七五頁)。

(9) 井上達夫『他者への自由』（創文社、一九九九）二二頁（以下、本書からの引用は『他者への自由』と略記し、頁数のみを記す）。

(10) C. Mouffe, *The Return of The Political*, Verso, 1993, p. 49 (C. ムフ(千葉・土井・田中・山田訳)『政治的なるもの』再興(日本評論社、一九九八)九八頁)。

(11) C. Mouffe, *ibid.*, p. 43 (C. ムフ同上書八六頁)。

(12) 加藤前掲書四七一頁。

(13) むろん、①と②で示したようなことなど、現代の法哲学研究者にとっては当然の「常識」かもしれない。それにもかかわらず、わざわざ、このことを確認したかったのは、その「常識」が、ロールズの『正義論』以前に行われていた価値相對主義問題についての理解をも共有した上で、その上で形成されてきた「常識」であるようにみえない、と筆者が考えているからである。学界の主潮は、『正義論』によって価値相對主義問題が克服されたことを「常識」として受け止めて

いるが、近年の正義論を管見する限り、ある種の「混迷」が見受けられることは疑いえない。その「混迷」が、単に一時的なものであるならよいが、先述したとおり、この「混迷」は、古典古代から繰り返されてきた「正義」をめぐる哲学的問題の現前としてみる必要があるのではないか。その上で、現在、思想史的な問題として再構成するよう迫られている問題なのではないか、と考えているからである。本稿では、現在共有されているそうした「常識」の背景として、ラートブルフやケルゼンに依拠した平板な価値相対主義理解があるのではないか。それは、ウェーバーの主張を等閑に付した結果として形成されたのではないか。しかし、ウェーバーの価値思考の理論的可能性は、例えばヤスパースの「コミュニケーション」論と関係づけながら模索することによって示すことができるのではないかと考えている。

(14) わが国の価値相対主義研究の第一人者として、加藤新平をあげることができる。加藤によれば、「価値相対主義：における相対的とは、或る価値の妥当が、相異なる評価主体の關係に於て相対的に定まるということで、「価値とは：手段的価値ではなくして…、各評価主体にとつて、「それ自体に於て望ましい」とされるもの」をさす」のであつて、「究極的な価値規準については、その客観的（間主観的）な妥当性を理性の力によつて基礎づけることはできず、ただ各評価主体の情意とか良心の選択又は非合理的な信仰等に委ねる外ない」とされる（加藤前掲書四七五頁、四六五頁）。

(15) 加藤前掲書四七一頁。

(16) むろん、ロールズ自身が、こうした法哲学的価値相対主義問題との対決を「無視」したというわけではない。『正義論』それ自体は、むしろ英米哲学の文脈において「常識」とされていた正義の原理としての功利主義に対して、「反旗」を翻したものだつたからである。ここで「約束事」に反して……、ということも含意しているのは、少なくとも法哲学の領域においてそのように受け止められてきたということを示しているにすぎない。

(17) 以上のロールズの議論については、J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard U. P., 1971, p. 3, pp. 9f. (矢島鈞次監訳『正義論』（紀伊国屋書店、一九七九）同上書三、九一—一〇頁（以下、本書からの引用は『正義論』と略し、頁数のみを記す）を参照。

(18) Rawls, *ibid.*, p. 12, Chapter II (同上書一〇頁および第二章)。

(19) C. Kukathas and P. Pettit, *Rawls, A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, 1990, p. 36 (山田八千子・嶋津格訳『ロールズ「正義論」とその批判者たち』（勁草書房、一九九六）五三一—五四頁)。なお、嶋津による「訳者解説へ2」

の冒頭には次のような興味深い記述がある。すなわち、「指導教授の一人（長尾龍一か？——菅原注）」が『正義論』に對して、そんなものは「アメリカの現体制を正当化するだけの、ただの御用学だよ」と語ったことに對する述懐がそれである。嶋津によれば、「この（指導教授の——菅原注）反応は、その暗黙の前提として、なんらの体制や価値的前提を議論の出発点に採らないまま、時間と空間を超越して普遍的に妥当する「哲学的」議論の世界を設定し、そこで法と国家を論じてこそ法哲学の名に値するのだ、というような立場（学問観）に立っているようである。だからこの種の立場を採る場合：「価値相対主義」テーゼへの逆戻りに陥る外なくなる」という。確かにここで嶋津は、「相対主義以外の立場は絶対間違っている」という命題の陥穽に、「指導教授」がハマっていることを看取している。しかし、こうした見解を採ることで、「指導教授」の発言における決定的なポイントを逆に看過してしまったのではないだろうか。「指導教授」の真意は、次のような点にあつたと考えられるからである。すなわち、『正義論』は普遍的観点から正義を構想しようというが、しかしそうはいっても、そうした「正義」が真に普遍的に成立するとは思えない。というのも、『正義論』は、ロールズが生活を送っている現代のアメリカで生まれたものであるし、その限りではアメリカの現代社会という歴史的文脈から完全には免れることはできないからである。それにもかかわらず、『正義論』が自らに内在して抱え込んでいる歴史的文脈の観点を脱色しようとするのであれば、それは『正義論』が持つ歴史性の問題を隠蔽し、単に現状を追認する状況適合的な議論であることを意味するにすぎない。そして、そうであるとすれば、事態はいつそう深刻である。「指導教授」はこのように考え、『正義論』が歴史性の問題を隠蔽しようとする態度のうちに、アメリカの現体制を正当化する「御用学」へと転落しかねない性向が潜んでいることを看取したのではないだろうか。その意味では、「指導教授」の真意とは、『正義論』が真に普遍的かどうかについての真偽をハッキリさせようとすることに力点があつたわけではない。そうではなく、『正義論』が普遍性や客観性を標榜し、現代のアメリカ社会という歴史的文脈やそこで成り立つ価値的な前提を隠蔽するのであれば、『正義論』とは、自らが標榜する普遍性と客観性を、歴史性の問題を棚上げにしたまま現体制へ付与するだけの「御用学」になる。つまり、現体制へと回収されるよう運命づけられた議論というわけだ。「指導教授」は、このことを見抜いた上で警鐘を鳴らそうとした。こう考えるべきではないだろうか。また、嶋津によれば、このような『正義論』批判が「指導教授」に可能であつた理由は、「指導教授」が時間と空間を超越しているからにすぎず、結果的に彼は「価値相対主義」テーゼに搦め捕られてしまう非を犯しているからだという。しかし、この嶋津の主張に對しても同意することはで

きない。というのも、「価値相対主義」の思想は、時間と空間を超越して成り立つような議論ではないからである。ここで嶋津が「価値相対主義」テーゼということと、何を含意しているのかは不明である。だが、決定的に問題なのは、嶋津にとつての「価値相対主義」が、「正義を規範的に論じることがタブー視する」代物であり、ばかげた命題の陥穽にはまっけて抜け出せないことにさえ気づくことができない、非論理的で「科学性と客観性の不毛な蠻気楼を追い求める」思想といった程度にしか認識されていないことである。しかし、そうであるからこそ、「思想の状況が、正義を規範的に論じることがタブー視するような『正義論』以前の状況へと戻る」などということは、嶋津にとつては真剣に「笑えない笑い話」ということになるわけでもある。むしろ、こうした嶋津のような主張は、従来からの、いわゆる価値相対主義と呼び慣わされてきた思想に対しては妥当する面があるかもしれない。この点については、別途検討しなければならないであろう。だが本稿では、こうした嶋津のような理解にとどまらず、あくまでも、「価値相対主義」理解の可能性を探求していくことにしたい。

- (20) 「格差原理」については、例えば『正義論』 §13を参照。
- (21) 以下で展開しているノージックによるロールズ批判の例については、R. Nozick, *Anarchy, State, Utopia*, Basic Books, 1974, p. 195 (R・ノージック(嶋津格訳)『アナキー・国家・ユートピア』(木鐸社、一九九二)三二四―三二五頁)を参照。
- (22) Nozick, *ibid.*, p. 26 (同上書四一頁)。
- (23) Nozick, *ibid.*, p. 153 (同上書二六〇頁)。
- (24) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 560-561 (『正義論』四三七―四三八頁)。
- (25) Rawls, *ibid.*, p. 574 (同上書四四七―四四八頁)。
- (26) Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* 2. ed. Cambridge U. P., 1998, p. 187 (M・J・サンデル(菊池理夫訳)『自由主義と正義の限界』(三領書房、一九九九)一九頁、三四三頁)。
- (27) というのも、サンデルによれば、「その責務によって、われわれは特定の共同体、生活史、伝統における成員である」と結びついている」からである(同上書九一―一〇頁)。
- (28) Sandel, *ibid.*, pp. 131-132 (同上書二五三頁)。この点について、ロールズは、「もし、誰かが、十分に内省した上であ

一つの正義概念を他より選好すれば、その時には、彼ら全てがそうするのであり、満場一致の合意に到達できる」と述べる。というのも、「当事者間の差異は彼らに知られていず、彼らは等しく合理的で、類似した状況にあるから、…原初状態での合意を、任意に選ばれた一人の人間の観点から眺めることができる」からであるという (Rawls, *A Theory of Justice*, p. 139 (『正義論』一〇七頁))。したがって、ロールズが理論モデルとして打ち立てた「原初状態」では、「人格」と「人格」との間における個別性は意味をなさない。だが、「無知のヴェール」というのが、そもそも、そういうものとして設定されているのであれば、これは当然のことでもある。

(29) Sandel, *ibid.*, p. 132 (同上書二五四頁)。

(30) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 263 (『正義論』一〇六頁)。

(31) Rawls, *Political Liberalism*, Columbia U. P., 1996, pp. xviii. (ただし、ロールズが単純なそれとリースナブルな包括的教義とを区別している点には注意を要する。)

(32) Rawls, *ibid.*, pp. xx f.

(33) Rawls, *ibid.*, pp. 10f., p. 13.

(34) Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy", pp. 262-263 (ローティ前掲書一七四―一七五頁)を参照。同様の指摘はムフにもみられるが、『政治的リベラリズム』への転向を歓迎する立場からローティは、「ロールズは、ドウウォーカーよりもウォルツァーに近い」とみている。サンデルによれば、「原初状態の秘密」は当事者が合意を「発見」する点にあったのだが(サンデル前掲書二五四頁を参照)、こうした「発見」は、ユダヤ・キリスト教の「発見の道」において既に共通の道徳が「発見」されているからこそできるものであって、当事者は「発見」された道徳にそったデザインを「発明」するとウォルツァーは述べている (Cf. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard U. P. 1987 (M. ウォルツァー(大川・川本訳)『解釈としての社会批判』(風行社、一九九六)第一章を参照))。もちろん、「発見」と「発明」についての解釈の余地は残るけれども、おそらくは、ウォルツァーの「発見」がサンデルのそれよりも狭く捉えられているので、サンデルのいう「発見」にはウォルツァーの「発明」が部分的にはあるにせよ重なり合うように思われる。しかし、この点についての立ち入った検討は後日の課題としたい。

また、既に本文中においても指摘した箇所(注11)と重なるが、この点についてムフは次のように述べている。「ロー

ルズは、コンテクスト主義の唱導者たちの主たる攻撃目標の一つであった後に、いまでは彼らの最高の擁護者の一人になつてしまったのだろうか。彼はドウォーキンを捨てて、ローティについたのか。今日、：：ロールズによる「公正としての正義」に関する「歴史化された」理解は、「どれだけ成功しているといえるだろうか」(C. Mouffe, *The Return of The Political*, p. 43 (ムフ前掲書八六頁))。

- (35) Nozick, *Anarchy, State, Utopia*, p. 26 (ノージック前掲書四二頁)。
- (36) Nozick, *ibid.*, p. 153 (同上書二六〇頁)。
- (37) Rawls, *Political Liberalism* p. xx.
- (38) Rawls, *ibid.*, p. 153.
- (39) Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice 2, ed. pp. 195-196.* (サンデル前掲書三五五頁、参照「『政治的リベラリズム』が焦点を当りつづるのは、：：正の優先の争点である。」(*ibid.*, p. 189, 同三四五―三四六頁))。
- (40) Sandel, *ibid.*, p. 186 (同上書三四二頁)。
- (41) Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy", p. 265 (ローティ前掲書一八〇頁)、『およむ』 M. J. Sandel, *ibid.*, p. 194 (同上書三五三頁) を参照。
- (42) 井上『他者への自由』二二頁。
- (43) Mouffe, *The Return of The Political*, p. 49 (ムフ前掲書九八頁)。
- (44) Mouffe, *ibid.*, p. 43 (同上書八六頁)。
- (45) 既に触れたが、加藤は、価値相対主義を研究する意義について、次のように述べている。「実質的正義の規準についてどのような理論構成を試みるにしても、先ず価値相対主義の徹底的な検討、それとの十分な理論的対決が必要」である(加藤前掲書四七一頁)。

〔付記〕

本稿は、北海道大学審査博士(法学)学位論文(二〇〇六年九月二五日授与)に補筆したものである。なお、補筆にあたっては、平成一八年度―一九年度科学研究費補助金(若手研究(スタートアップ))による研究成果の一部を取り入れている。