SURE 静岡大学学術リポジトリ
Shizuoka University REpository

価値の多元性と通約不可能性

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 静岡大学人文学部 公開日: 2012-10-24 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 伊藤, 恭彦 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.14945/00006798

論説

価値の多元性と通約不可能性

伊藤恭彦

一　はじめに

近年、政治哲学や倫理学において価値多元主義（value-pluralism）についてさまざまな議論が展開している。価値の多元性とは、一般的に言えば、人々が選択する自らの生の価値、ライフスタイル、さらには道徳や倫理といった社会全体が尊重してきた価値や規範の多様化のことである。各個人が一回限りの人生を、多かれ少なかれ自らの力で生き抜く以上、「私」が選んだ人生の指針と他者が選んだ人生の指針とが異なるということは人類の誕生とともに始まった、と言えるかもしれない。その限りでは価値の多元性は、現代に固有の現象とは言えないようにも思える。

しかし、現代が直面している価値の多元性は、このような個人ごとの価値の一般的な違いに解消してしまうことができない特徴をもっている。前近代社会における価値の多元性は、あったとしてもムーン（J.Donald Moon）が言うように「階層秩序にカプセルづめされた」ものでしかなかったのである〔Moon 1993〕。伝統的な階層秩序、すなわち前近代的共同体的秩序が解体し、個人がそこから解放されたことに、今日の価値の多元性の起点があるといえる。もちろん、個人の生を大きく包み込むコスモスは、実態としての共同体の解体と同時に崩壊したわけではない。近代社会も当初はある種

の宗教的な規範によって支配されていた。実態としての共同体が解体し個人が析出されたとしても、宗教的規範が確固としたものとして存在する限り、価値の多元化はある領域内に封じ込められていた。

現代が直面している価値の多元性は、実態としての共同体的秩序の解体のみならず宗教的コスモスの解体の後の現象なのである。その結果、現代の価値の多元性は、次の二つの特徴をもつこととなる。第一は、価値の対立または価値の両立不可能性である。これは多元化した価値が、個人の内面で葛藤を起こしたり、社会の中である価値が別の価値と衝突したり、対立したりすることを意味している。第二は、価値の通約不可能性(incommensurability)である。価値の通約不可能性については、以下で詳細に検討するが、さしあたり次のような事態であると言えよう。それは、異なる価値どうしが葛藤や対立を起こした場合、その対立を合理的に裁定したり、調停したりすることができないという事態である。つまり、対立しあっている価値の間に共通項が発見できない事態である。

本稿は、このような現代的な価値の多元性、つまり、通約不可能な価値が個人の内面で葛藤を起こしたり、社会内部で対立をしたりすることが、いかなることを意味しているのかを検討することを課題としている。(1) そして、こうした検討を通して、次の二点を明らかにしようとしている。第一は、現代政治哲学が向き合おうとしている課題の一端を示すことである。第二は、複雑化した現代の政治社会の基本的な特徴をいくつか示すことである。

(1) すでに〔伊藤恭彦 2002〕において、価値の多元性について、ニーチェ(Friedrich Nietzsche)の「神の死」、ヴィトゲンシュタイン(Ludwig Wittgenstein)とエイヤー(Alfred Juies Ayer)による規範的倫理学の解体といった観点から検討を行った。本稿は、そこでの議論を前提に現代の価値の多元性、とりわけ価値の通約不可能性の概念的な検討を行うものである。

二　価値の多元性／多元的な世界

（一）神々の闘争―ウェーバーと価値の多元性―

二〇世紀初頭に価値の多元性を最も衝撃的に示したのは、言うまでもなくウェーバー（Max Weber）である。[1] ウェーバーの価値の多元性に関わる議論は「神々の闘争」としてよく知られている。以下では、まず二〇世紀以降の精神状況を端的に示したウェーバーの議論に簡単に触れ、価値の多元性についての検討を始めることにしたい。

これまで、わたくしは個人的な立場を人に強いることについて、もっぱら実際上の理由からそれを避けるべきであると論じてきた。だが、これを避けなければならぬ理由は以上に尽きない。実際上の立場を「学問的に」主張することができないということは、―客観的に与えられたものとして前提された目的のための手段を論じるばあいは別として―もっと深い理由によるのである。というのは、こんにち世界に存在するさまざまの価値秩序は、たがいに解きがたい争いのなかにあり、このゆえに個々の立場をそれぞれ学問上支持することはそれ自身無意味なことだからである。〔ウェーバー 1980 五三～四頁〕

ウェーバーは、個々人の立場を学問的に主張すること、つまり、自己の価値を科学的に論じることはできないと主張している。なぜならば、価値秩序は争いの直中にあるからである。学問＝科学と価値の問題について、ウェーバーは別の箇所で次のようにも述べる。

世界に起こる出来事が、いかに完全に研究され尽くしても、そこからその出来事の意味を読み取ることはできず、かえって〔われわれ自身が〕意味そのものを創造することができなければならない。つまり、「世界観」とは、けっして経験的知識の産物ではないのであり、したがって、われわれをもっとも強く揺り動かす最高の理想は、どの時代にも、もっぱら他の理想との闘争をとおして実現されるほかはなく、そのさい他の理想が他人にとって神聖なのは、われわれの理想がわれわれにとって神聖なのとまったく同等である。こうしたことを知らなければならない、ということこそ、認識の木の実を喰った一文化期の宿命にほかならない。〔ウェーバー 1998 四一頁〕

学問＝経験科学は世界の「意味」すなわち価値を解明することができず、意味と価値とは人間が創造するものであるとのウェーバーの指摘は、現代の経験科学の最も根本的な原則、事実と価値の分離（あるいは存在と当為の峻別）を明確にしたものである。このような事実と価値の峻別によって、二〇世紀以降、政治学を含めて経験科学は、爆発的な発展を遂げることとなる。そして、経験科学にたずさわる者は、価値問題に対して禁欲的であるべきという科学者のエートスも、こうした指摘を経て、一般的に承認されるに至るのである。

それでは、経験科学の世界から分離された、意味と価値の世界は、いかなる様相を示しているのだろうか。その様相をウェーバーは「神々の闘争」と呼んでいる。

これらの神々を支配し、かれらの争いに決着をつけるものは、運命であって、けっして「学問」ではない。学問が把握しうることは、それぞれの秩序にとって、あるいはそれぞれの秩序において、神に当たるものはなんであるかということだけである。〔ウェーバー 1980 五五頁〕

世界観、意味、価値、こういったものが神々になり闘争しているのである。ある価値の実現は、他の価値との闘争を通じてのみ可能であり、その闘争に決着をつけるのは、学問＝科学ではなく、運命なのである。価値（世界観、意味）の多元性と対立、あるいは価値の両立不可能性、さらには、価値対立を合理的に解決することの不可能性、こうしたウェーバーの指摘は、二〇世紀の価値の多元性を非常にセンセーショナルに提示したものであると言える。

（二）価値の多元性の現代的定礎―バーリンの価値多元主義―

価値の多元性についての現代政治哲学上の論戦は、バーリン（Isaiah Berlin）の問題提起から始まったと言える。[2] バーリンが価値の多元性の出発点におかれるのは、彼が価値の多元性のみならず、後にみる現代の争点である価値の両立不可能性、価値の通約不可能性、さらに価値が多元化した状況の下で、主体が価値を選択することに伴う困難さを明確に示したからである。そこでバーリンの価値の多元性についての主張をみておきたい。

私たちが、日常的経験において遭遇する世界は、等しく究極的である諸目的、等しく絶対的である諸要求、そして、そのあるものを実現すれば不可避的に他のものを犠牲にせざるをえないような諸目的と諸要求、そういったものの間での選択を迫られている世界である。〔Berlin 1969 p.168 翻訳三八三頁〕

人間の多様な目的がすべて調和のうちに実現されうるある単一の定式（formula）が、原理的に発見可能であるという信念は、私には、明らかに誤りであると思われる。もし、私が信じているように、人間の目的が多数あり、それらすべてが原理的に相互に両立できないならば、対立の可能性―悲劇の可能性―は、個人的にも社会的にも人間の生から完全

に除去されうるということは決してないのである。それゆえに、絶対的な要求の間での選択の必然性は、人間の条件の免れることができない特徴なのである。〔Berlin 1969 p.169 翻訳三八四～五頁〕

バーリンは、まず、人間の世界には多数の絶対的な目的や絶対的な要求が存在するとしている。その上で、そのような多数の目的と要求を調和的に実現することは、原理的に不可能だと主張している。これは、価値の多元性の承認である。さらに、バーリンは、ある目的は、必ず、他の目的の犠牲の上でしか実現できないという価値の両立不可能性をも認めている。それゆえに、一人の人間の内部での価値と価値との葛藤、社会における価値の対立は、不可避的であり、それは悲劇なのである。さらに、バーリンは、価値対立の根源を価値の通約不可能性に求めている。

・・・人間の目標は多数であり、それらのすべてが通約できるわけではなく、相互に果てしない競合関係にあるという事実を認めることが、ずっと真実である。すべての価値が一つの尺度の上で測られ、その結果、最高のものを決定する精査のみが重要な問題だと想定することは、人間が自由な主体であるという知識を誤らせ、道徳的決定を、原理的に計算尺が行う演算とみなすことである。〔Berlin 1969 p.171 翻訳三八九頁〕

人間の価値は多数存在し、それらは同じ尺度（scale）では測定できないから、相互に通約不可能なのである。ここでバーリンが、価値の通約不可能性を計算尺上の演算との対比で説明していることに注意を払う必要がある。周知のように、通約不可能とはそもそもは数学の用語である。エウクレイデス（ユークリッド）が、同じ尺度で割り切れる量は通約可能量で、共通の尺度をもたない量を通約不可能量と定義したのが、この概念の始まりであるとされている。たとえば、整数7と3は1で割り切ることができる（1という共通の尺度をもっている）から、通約可能であるが、一辺1の正方形の辺

と対角線は、共通の尺度をもたないから、通約不可能なのである。このようにバーリンは、数学上の通約不可能という概念を意識しながら、複数の価値を何らかの共通の基準に還元し、測定することができないと主張している。

以上のように、バーリンの価値の多元性の主張は、価値の多様性、両立不可能性、通約不可能性という三点を明確に主張しており、その意味で、現代の価値の多元性にかかわる議論の出発点に位置づけられるのである。さらに、バーリンはこうした特徴をもつ価値の多元性の下で人間が行う選択の重要性（困難性）にも目を向けている。

実際、人間が選択の自由にはかりしれない価値をおいているのは、このような状況だからである。というのは、もし地上に人間によって実現できるある完全な状態において、人間によって追求されるどんな目的も対立することがないと保証されるならば、選択の必要も苦痛も消え去り、それとともに、選択の自由がもつ中心的な重要性も消え去ることであろう。〔Berlin 1969 p.168 翻訳二八四頁〕

また、バーリンはジャハンベグロー（Ramin Jahanbegloo）のインタビューの中で次のようにも言っている。

いくつかの人間の価値は、互いに両立不可能なために結合できません。だから選択しなければならぬことになります。選択は苦痛なものです。Aを選べばBを失う破目になります。究極的な人間の価値、それ自体としての目的の間の選択を避けることはできません。選択は苦しみですが、われわれの考え得る世界では避けられません。〔Jahanbegloo 2000 pp.142〜3 翻訳二〇九頁〕

多元的で両立不可能な価値が存在している世界では、人間は苦痛—ある価値の選択は必ず別の価値を犠牲にするという

苦痛―を伴う選択が不可避なのである。したがって、選択の自由が重要な価値をもつのである。周知のように、こうした認識から、バーリンは自由の消極的な概念を擁護したのである。

多元的な世界における苦痛を伴った選択というバーリンの選択概念は、グレイ（John Gray）も言うようにいわゆる合理的選択ではない。バーリンは「合理的選択」という言葉を使ってはいないが、価値の多元性、両立不可能性、通約不可能性を前提にするならば、価値の間の選択は合理的選択ではありえないことになる。なぜならば、合理的選択のいくつかの要素がそこでは成り立たないからである。合理的選択においては、主体は複数の選択肢を比べ、自らの選好に従って選択肢に順序をつける。その上で、選好順位が一位のものを常に選択するのである。[3] バーリンの苦痛をともなった選択においては、選択肢となっている価値がそもそも通約不可能であるから、選択肢の順序づけができない。つまり、バーリンは、選択肢となっている価値を主体の選好にしたがってランクづけすることを、そもそも拒否しているのである。そのような選択はありうるのだろうか?現在、通約不可能性をめぐって、この点は最大の焦点となっているが、これについては後に検討することにする。

バーリンの知的遺産を積極的に受け継ぎ、価値の多元性についての強力な議論を展開しているのは、グレイである。グレイはバーリンの価値の多元性をめぐる主張を次の三点にまとめている。

第一は究極的な価値の対立である。「バーリンは、私たちの道徳や行為のコードのようにどんな道徳や行為のコードの内部でも、その道徳の究極的諸価値の間での対立が生じ、それらを理論的な推論も実践的な推論も解決できないということを肯定している」〔Gray 1996 p.43〕。第二は価値の通約不可能性である。「これらの善または価値のそれぞれは、内的に複雑で、本質的に多元的で、対立的要素を含んでいるのであり、そのいくつかは構成的に（constitutive）通約不可能なのである」〔Gray 1996 p.43〕。第三は文化的多元論である。「異なった文化形態は、異なった道徳と価値とを生みだし、多くの重なり合う特徴をもってはいるが、疑いもなく異なり、そして通約不可能な卓越性、徳そして善の構想を明らかに

示しているのである」〔Gray 1996 p.43〕。

グレイのこのような簡潔な整理は、バーリンの価値の多元性についての一つの解釈であることに注意しておく必要がある。[4] 価値の対立と通約不可能性という言葉は、バーリンと同じだが、「構成的な通約不可能性」という言葉をバーリンは必ずしも使っていない。「構成的な通約不可能性」という言葉は、後に見るラズ（Joseph Raz）のキーワードである。また、文化的な多元性について、たとえば、マキアヴェッリ論やヴィーコ論、さらにはロマン主義論の文脈でバーリンは、それに近いことを述べてはいるが、グローバリーゼーションによる現代的な文化形態の多様性がもたらす価値の多元性という議論は、グレイ自身のものである。グレイによるバーリンの多元論の整理は、バーリンの議論にラズ的観点と自らの文化的多元論を加味した一つの解釈と言える。グレイのバーリン解釈が妥当かどうかという論点はあるが、グレイの議論は、現代の価値の多元性を考える重要な二つの視点を提示している。第一は、価値の通約不可能性あるいは構成的な通約不可能性ということが、いったいいかなる事柄を示しているのかという概念的な視点である。第二は、個々人の生のレヴェルから政治社会全体に及ぶ価値の多元性ならびに価値の通約不可能性の現実的あるいは実践的な意義という視点である。以下、この二つの点から価値の通約不可能性について検討していくことにしたい。

(1) 二〇世紀になって登場した多元論は、もちろんウェーバー的なものに尽きるわけではない。たとえば、宇宙の多元論的な解釈に基づく神との宥和を構想したジェイムズ（William James）の認識論的多元主義はウェーバーとは別のタイプの多元論と言えよう。ジェイムズと現代の価値多元論との関係については〔O'Shea 2000〕を参照。

(2) バーリンは「規範の問題については最終的な客観的解答が、証明したり直観したりしうる真理があるに違いない、すべての価値を宥和させる調和的なパターンを見出すことは原理的に可能であり、この唯一の目標に向かって進まねばならない、われわれはこのヴィジョンを形づくっているある単一な中心的原理を発見でき、それは一たび発見されればわれわれの生活を支配す

るであろう、―こうした古くからのほとんど普遍的な信念、極めて多くの伝統的な思考や行動および哲学的教義の根底にあったこの信念は、私には間違っていると思われる。そして往々にして理論においては非条理なものを、実際においては野蛮な結末を生んできた（そして今も生んでいる）と思われる」〔Berlin 1969 pp.lv～lvi 翻訳八五頁〕と述べ、こうした反一元論的思考の最良のものとしてウェーバーを挙げている。バーリンのウェーバーからの影響については〔Gray 1996 p.58〕を参照。

（3）ダウンズ（Anthony Downs）の洗練された合理的選択の定式化を参照。ダウンズは合理的選択を「（1）一連の選択肢に直面した場合いつでも意思決定ができる。（2）直面している選択肢をすべて互いに、より望ましいか、無差別であるか、より望ましくないといった選好の順序にしたがって順位をつける。（3）選好の順序付けは推移的である。（4）ありうべき選択肢のうち、選好順序の最も高いものをつねに選ぶ。（5）同じ選択肢に直面するたびつねに同じ決定を下す」〔ダウンズ 1980 五～六頁〕としている。

（4）このようなグレイのバーリン解釈については、さまざまな疑問が出されている。たとえば〔Weinstock 1997〕を参照。

三　通約不可能性

（一）価値の通約不可能性とは

先に指摘したように通約不可能性は数学上の概念であった。周知のように、この概念を拡張することで、多くの人々の関心を誘ったのはクーン（Thomas Kuhn）のパラダイム論である。クーンは、科学革命をはさんだ二つの理論（たとえばニュートン物理学とアインシュタイン理論）は、科学の直線的あるいは累積的進歩の関係にあると考える従来の通説的な科学史の見方を拒絶する。クーンは、両者は全く異なるパラダイムであると主張するのである。

異なったパラダイムは宇宙を構成する構成物について、また、その構成物の性状について異なったことを述べているのである。つまりそれらは素粒子の存在、光の物質性、熱やエネルギーの保存性などの問題について、差異を示している。これらは実体的な差異であって、あらためてさらに説明する必要もなかろう。しかしこのパラダイムの違いは、それ以上の意味がある。なぜなら、パラダイムは自然に対してだけでなく、それを生み出した既成の科学に対置されるからである。パラダイムはある一定期間成熟した科学者集団が採用する方法、問題領域、解答の規準の源泉となっている。その結果、新しいパラダイムを受け入れることは、それに対応する科学の再定義を伴うことが多い。若干の古い問題は別の科学に追いやられるか、全く「非科学的」と焼印を押されることにもなる。また、今まで存在しなかった、あるいはつまらないとみなされていた問題が、新しいパラダイムの下に脚光を浴び、科学上の仕事の原型となる。そして問題が変わるにつれて、本当の科学的解答と単なる形而上的思弁や言葉の遊戯、数学遊戯を区別する規準も変わることが多い。科学革命から生じる通常科学の伝統は、今までのものと両立しないだけでなく通約不可能であることも多い。〔Kuhn 1996 p.103 翻訳一一七〜八頁〕

このようにクーンは、科学史上の異なるパラダイムは両立せず、通約不可能であると言うのである。クーンのパラダイム論で言う通約不可能性は、翻訳不可能性に近い極めて強い意味である。

現代政治哲学で論じられている通約不可能性は、クーンほど強い主張ではない。また、政治哲学において通約不可能性という言葉を使っていても、その意味について統一した理解があるわけでもない。(1)

まず、何の通約不可能性か、つまり通約不可能性の対象を何と想定するのか、について見解が分かれている。価値、選択肢、行為、選択の理由、生の計画、善の構想などさまざまな対象について通約不可能性が語られているのである。

さらに、通約不可能性の意味についてもさまざまな理解が見受けられるのである。ここでは、クロウダー（George Crowder）に従って、代表的な通約不可能性の解釈をみておきたい。[2] クロウダーは、現代の政治哲学で論じられている価値の通約不可能性には少なくとも三つの解釈がある、としている。第一は、通約不可能性の最も強い解釈である、価値の比較不可能性である。この解釈では価値の通約不可能性とは、価値の比較不可能性（incomparability）を意味しているとされる。その結果、通約不可能な価値の間での合理的な選択はありえないというものである。ラズやグレイの通約不可能性論がこれに該当する。

これに対して、第二の解釈は、最も弱いもので、通約不可能性とは価値の測定不可能性（immensurability）であるとするものである。この解釈では価値が共通の分母で測定されることのみが否定される。つまり功利主義のように諸価値を全て「効用」（または快）に還元し、その量的比較を試みることが不可能であるとされているのである。しかし、この解釈では、量的比較によらない比較やランクづけ（いわば価値の序数的順序づけ）は可能であると考えられるのである。

クロウダー自身は、通約不可能性が、これらの強い解釈と弱い解釈の中間にあると考え、価値の通約不可能性を価値のランクづけの不可能性（unrankability）であると主張している。これが、通約不可能性の第三の解釈である。クロウダーはこの解釈について二点注意を述べている。第一は通約不可能性とは、決定の理由づけ（a decisive reason）をランクづけることができないということである。第二は通約不可能性で問題となるランクづけとは、抽象的なランクづけ、または文脈と関わりのないランクづけである。逆に言うと、ある文脈やある状況の下では、価値はランクづけできるのである。たとえば、友情という価値と正義という価値は、抽象的にはランクづけできない。しかし、法廷においては、かりに裁判官と被告人がかつての親友であったとしても、常に正義が優先されねばならない、というように。「私たちが、価値多元論の観点から、価値が通約不可能であると言うことができるのは、すべての、あるいはほとんどのケースにおいて、ある価値を別の価値の上にランクづける理由が明白にないと思われる、そんな根底的で全く別の考慮を、価値が生みだす場合

である」〔Crowder 2002 p.53〕。

（二）価値の比較不可能性と通約不可能性―ジョセフ・ラズ―

クロウダーの分類で言うと、通約不可能性の最も強い解釈は、価値の通約不可能性とは価値の比較不可能性を意味しているとするものである。この主張の典型はラズである（そしてラズの議論を好意的に受け入れているグレイである）。この主張が現在、最も論議されているので、価値の通約不可能性についての代表的な議論としてラズを検討したい。

ラズは、通約不可能性とは比較不可能性（incomparability）と同義であるとした上で、価値の通約不可能性に次のような最も単純な定義を与えている。

AとBのうち、一方が他方より善いということが真ではなく、両者が等しい価値をもっていることも真ではないならば、AとBとは通約不可能である。〔Raz 1986 p.322〕[3]

この単純な定義でまず注意しておく必要があるのは、AとBとは、ある主体が直面している選択肢の価値であるという点である。ラズも言うように、たとえばあるコーヒーカップとティーカップの価値は、確かに通約不可能である。しかし、両方について、主体が何らかの選択に直面していないならば、この通約不可能性は瑣末な問題である（場合がほとんどである）。あるいはマーラーの交響曲第二番とバックストリート・ボーイズのミレニアムについて、その音楽的価値を比較することは不可能であるし、かりに比較をしたとしても音楽論としてはほとんど無意味であると言えるだろう。両者について、どちらが音楽的に価値があるか比較を試みる人はいないであろう。しかし、次のような場合、両者は主体にとって

通約不可能な選択肢となりうる。「私」は毎月のお小遣いの中から約三〇〇〇円を割いてCDを一枚購入することにしている（それ以上はCDの購入には使えないと仮定する）。今月はマーラーを買うか、それともバックストリート・ボーイズを買うか、という選択に直面している。この場合には、ラズの単純な定義のような選択肢の通約不可能性という問題が起こりうる。つまり、通約不可能性とは「人が少なくとも原理的には、その間で選択することができる選択肢の相対的ウェイト」〔Raz 1986 p.322〕をめぐる問題なのである。

さらにラズの通約不可能性の単純な定義で注意しておかなければならないのは、通約不可能性は選択肢の価値の比較不可能性の問題であって、価値そのものの比較不可能性のことではない点である。自由と平等との比較はほとんど意味をなさない。比較において意味をなし、通約不可能性が現れるのは、自由と平等の異なった組み合わせ（パッケージ）についてである。あるいは、ある価値を体現する行為の間の通約不可能性が問題となる。たとえば太宰治の『走れメロス』において、メロスが直面し悩むのは、正義と情愛という価値の比較ではない。邪知暴虐な国王の殺害を企てて自ら処刑されることで「正義」を示すという行為と一六歳の最愛の妹の結婚式へ出席することで「情愛」を体現する行為の間の比較である。この二つの行為はメロスにとっておそらく通約不可能であった違いない。[4] このように通約不可能性が問題となりうるのは、チャン（Ruth Chang）が言うように価値それ自体（value per se）の比較においてではなく、「価値の担い手（bearers of value）の比較においてである〔Chang 1997 p.1〕。

以上のようにラズは、通約不可能性とは、主体が直面している選択肢の価値が比較できないことであるとしている。その上で、ラズは通約不可能性とは、選択肢の価値の同等性（equality）とは異なるとしている。マーラーの交響曲第二番のCDを買うか、それともバックストリート・ボーイズのミレニアムのCDを買うかという先の迷いは、そのどちらも今すぐに聴きたいということに起因している。この場合、二つの選択肢は同等であると言える。しかし、ラズによると、このような事態は、選択肢の通約不可能性を意味してはいない。厳密に言うと通約不可能性とは「AとBのうち、他方が一

方より善いか、あるいは両者が同等の価値をもっているかのいずれかである、ということが偽である場合」〔Raz 1986 p.324〕なのである。つまり、こういうことである。

通約不可能性の言明、すなわち、二つの選択肢の一方が他方よりも善いというわけではなく、また、両者に同じ価値があるわけでもないという言明は、選択肢の価値を比較しているのではない。通約不可能性の言明は、選択肢の価値が比較可能であるということを否定しているのである。通約不可能性とは、二つの選択肢の相対的なメリットについて、一方が他方よりも大きい価値があるとか、同等の価値があるとかいった評価とならぶ、もう一つの評価ではないのである。通約不可能性は、問題となっている選択肢に対してそのような判断が適用できるということを拒絶しているのである。〔Raz 1986 p.329〕

通約不可能性＝比較不可能性とは、選択肢の価値を比べた上で、同等であるという判断を下したから、比較できないということではない。ラズは、それはそもそも比較という判断ができないということを意味している、としている。選択肢の価値の同等性は、選択肢の相対的な価値についての一つの判断であるが、「二つの選択肢が通約不可能であるならば、両者の相対的価値について理性は何の判断も下せない」〔Raz 1986 p.324〕のである。

さらにラズは、通約不可能な複数の選択肢の間には、推移性（transitivity）も妥当しないと言う。選択肢の価値の推移性とは、合理的選択において前提とされているものである。つまり、主体にA、B、Cという三つの選択肢があり、その主体がAよりもBを選好し、BよりもCを選好するならば、この主体は当然にAよりもCを選好するという選択肢の順序づけである。ラズは、通約不可能性は「ある選択肢が相互に通約不可能な二つの選択肢の一方よりは善いが、他方よりも善いわけではない」〔Raz 1986 p.324〕ことを意味しているとしている。つまり、推移性が妥当しないとは、結局次の

ことを意味することになるのである。

二つの価値ある選択肢が通約不可能であるのは、(一) 一方の選択肢が他方の選択肢よりも善いとは言えず、(二) 一方の選択肢よりは善いが、他方の選択肢よりは善いとは言えない別の選択肢が存在する(あるいは存在しうる)場合である。[Raz 1986 p.325]

このように選択肢の価値について判断を下すことができず、推移性も成立しない事態は、個々人の生においてありうるのだろうか。先のCD購入の迷いの例のように、多くの場合、選択肢の価値は同等であるということできまりがつけられる。そして、その結果、ある選択(硬貨を投げ、その裏表で決めるなどの方法で)をしたとしても、さほど大きな後悔はない。しかし、現代社会のさまざまな価値は、比較不可能であることによって、価値を価値あるものにするとラズは考える。たとえば、友情は金銭とは比較できないし、交換もできないがゆえに、価値があるのである。このように比較不可能である(通約不可能である)ことによって、ある価値を価値あるものにすることを、ラズは「構成的な通約不可能性」(constitutive incommensurability)と呼んでいる。

さらに、その人の生のみならずアイデンティティをも不可逆的に構成してしまう選択肢の間の通約不可能性も存在するとラズは言う。ラズは人が自らの生において直面する最も重大な(momentous)選択においては、その選択肢は通約不可能であると言う(ラズはそのような選択の事例として、法曹としてのキャリアを選ぶか、それともクラリネット奏者としてのキャリアを選ぶかという人生の選択を挙げている)。そうした状況においては、選択肢はおおざっぱに同等であるとは判断できないのである。ラズはその点を次のように説明する。

ラズは通約不可能な選択肢が、だいたい同等であることを論証する議論を次のように整理する。

（一）二つの選択肢がだいたいにおいて同等であるのは、一方が選択されることが重要なことではなく、両者の間で無差別であることが正しい場合であり、また、このような場合に限られる。

（二）どちらの選択肢を選択するかについて人を適切に思い悩ませるものは、一方の選択肢が他方の選択肢よりも理由によってよりよく支持されていることである。

（三）二つの通約不可能な選択肢のどちらかを選好する理由は存在しない。

それゆえに、すべての通約不可能な選択肢は、だいたいにおいて等しい価値をもっているのである。〔Raz 1986 p.331〕

二つの選択肢の一方を強く支持する理由が存在せず、したがって、選択において思い悩むことがないならば、二つの選択肢は無差別である。そして、通約不可能な選択肢は、どちらかを支持する理由がないから、無差別であり、したがってだいたいにおいて同等であるという、一見もっともに思えるこの一連の判断は、実は誤っているとラズは主張する。その誤りは（二）が次の前提（二1）と混同されていることにある。

（二1）どちらの選択肢を選択するかについて人を適切に思い悩ませるものは、各々の選択肢がともに重みがあるが、全く異なった理由によって支持されていることである。〔Raz 1986 p.332〕

どちらを選択すべきかについて悩むのは、一方の選択肢が強い理由によって支持されているからではないのである。二つの選択肢がともに重たく、しかし全く別個の理由によって支持されているからこそ、思い悩むのである。暴虐な国王を殺害し正義を実現するという行為の選択と愛する妹の結婚式に出席し情愛を示す行為の選択は、ともにメロスにとって重

たいが、それぞれの選択を支持する理由は全く異なるがゆえに、メロスは思い悩むのである。通約不可能な選択肢がそれぞれ別の理由によって支持されていることは、ある行為を選択することのメリットとデメリットと、別の行為を選択することのメリットとデメリットの同等性を保証しないこととなる。メロスの場合であれば、王を殺害することのメリットとデメリットは、妹の結婚式に出席することのメリットとデメリットとは全く異なるものである。人生の選択においても、一見、主体は各選択肢を選んだ場合のメリットとデメリット（たとえば、ある職を選んだ場合の収入、名誉、やりがいなど）とを比較しているように見えるが、ラズはそういった理由は不確かなものであると言う。「選択は帰結についての知識によってなされなければならない。しかし、帰結についての情報は、一定の明確な結果、明らかに正しい決定か間違った決定か、あるいは賢い決定か愚かな決定か、こうしたことを充分に特定しないかもしれない」〔Raz 1986 p.335〕。(5) ある選択肢は主体の生を不可逆的に規定する。しかし、選択の前に選択の後で起こる生の全体像を比較した上で、メリットとデメリットを包括的に計算することはできないのである。だからといって二つの選択肢は無差別であるとは言えない。比較不可能性は「理由が私たちの行為を導くことができないことを示しているのであって、私たちの選択が重要ではないことを示しているわけではないのである」〔Raz 1986 p.334〕。しかし、そのような選択が主体の善き生（well-being）決定するのである。

ラズは以上のように通約不可能性の概念的意味を説明する。ここからラズは複数の主体の間の善き生の通約不可能性を論じ、社会全体での価値の多元性へと議論を進める。さらに、価値の多元性を基礎に、卓越主義的なリベラリズムの擁護へと進むのである。(6) 現代社会における価値の多元性については後にみることとして、以下では、通約不可能性なるものが成立する概念的な余地はあるかどうか検討しておきたい。

（三）通約不可能性という概念の問題性

以上のような通約不可能性を比較不可能性と捉えるラズの議論に対しては、さまざまな批判が出されている。以下では、通約不可能性をメタ倫理学的なレヴェルで検討したチャンの議論を紹介しておきたい。

先に指摘したように、チャンは価値の比較不可能性とは、価値のストレートな比較の問題ではなく、価値ある選択肢（価値の担い手）の間での比較不可能性または通約可能性の問題であるとしている。その上で、選択肢の比較は、通常、次のような形をとるとしている。選択肢Xと選択肢Yの比較を考えてみる。選択肢Xが選択肢Yよりもより良いと言える場合（あるいは悪いと言える場合）には、必ずその比較を行うためのある観点が必要なのである。つまり、選択肢Xは選択肢Yよりも、Zという観点からより良いと言えなくてはならない（ポップスが好きな娘とドライブする場合には、BGMはマーラーの二番よりもバックストリート・ボーイズのミレニアムの方が良い、というように）。チャンはこのような比較の観点を構成する価値を「選択を覆う価値」（covering value）と呼んでいる。「選択を覆う価値」が発見できれば、実践的推論に従って、選択肢の価値を比較することは可能なのである。

価値の比較不可能性（通約不可能性）は、一見すると「選択を覆う価値」がなく、選択肢の価値の比較が不可能な場合のように思える。しかし、チャンはそれは比較不可能性ではないと主張する。つまり、「選択を覆う価値」が発見できない場合は、比較が不可能なのではなく、比較が形の上で（つまり形式において）成り立っていない事例なのである。これは比較不可能性ではなく、「非-比較可能性」（noncomparability）、つまり比較が問題とならない事態と言える。前者は比較の実質的失敗であるが、後者は比較の形式的失敗なのである。

私たちは、比較の形式的な失敗を比較の実質的な失敗から区別することができる。比較ができる可能性と比較ができな

い可能性の両方にとっての必要条件が保たれていないならば、失敗は形式的である。私たちが焦点をあててきた形式的な条件とは、比較が進められる観点である選択を覆う価値が存在しているということである。・・・比較が進められる観点である何らかの価値がなければ、どんな比較も理解されえないのである。もし、比較が可能である、あるいは比較が可能ではないという述語が、問題となっていることがらに適用されないならば、それらについて何が言われているのか、私たちは理解できないのである。〔Chang 1997 p.29〕

チャンは「選択を覆う価値」が存在しない場合は、比較がなりたたない事例であって、比較不可能性ではないと言う。その上で、チャンは「実践理性は形式的に失敗している比較に主体を直面させたりはしない。実践理性は私たちに比較が成り立たないもの(noncomparables)を比較するように求めたりはしないことは明らかである」〔Chang 1997 p.29〕と述べるのである。(7)

このようにチャンは選択肢の比較不可能性という概念、つまり、ラズの言う通約不可能性という概念が成立すること自体に疑いの目をむけるのである。(8) さらにチャンは、ある選択肢の価値と別の選択肢の価値との関係についても再考をうながす。選択肢の価値間の関係は、「XはYよりも良い」か「XはYよりも悪い」か「両者は同じ」かの三つの関係で覆い尽くすことができると考えられがちである。彼女はこれを「三分法テーゼ」(Trichotomy Thesis)と呼んでいる。この三分法テーゼでしか価値間の関係が言い表されないならば、ラズが主張する価値の比較不可能性が成り立つように思われる。しかし、チャンは三分法テーゼには回収できない第四の価値と価値との関係があるという。

チャンは第四の価値と価値との関係を「同格」(parity,on a par)と呼んでいる。チャンは価値の比較不可能性の論拠として提示される「わずかな改善」(small improvement)という観点からの議論の問題点を指摘する中で、「同格」という価値間の関係を示している。「わずかな改善」からの議論とは、①二つの選択肢AとBは相互に良くも悪くもない、

②選択肢Aをわずかに改善したA^+はAよりは良い、しかし、③A^+はBよりは良くない、したがって、④AとBとは比較できないという議論である。チャンはこのような関係は比較不可能な関係ではないとし、それを「同格」の関係と呼んでいる。そして「同格」は「同等」(equal) とは違うと論じるのである。選択に直面した時、私たちは選択肢を「選択を覆う価値」に従って、選択肢の間の差異を評価しようとする。チャンはこの評価に現れる差異 (evaluative difference) には二つのレヴェルがあるという。一つは程度の差異である。この差異を彼女は「ゼロまたは非ゼロ (zero or nonzero)」と呼ぶ。もう一つは好みの差異である。彼女はこの差異を「偏っているか、または偏っていない(biased or unbiased)」と呼んでいる。表1のように、この二つの評価をクロスさせると、差異がゼロで偏っていないという判断は「同等に善い」(または同等に悪い) であり、差異が非ゼロで偏っているという判断は「一方がより善い」(またはより悪い) という判断として記述することができる。先に述べた三分法テーゼの主張は、選択肢の判断は以上に尽きるというものである。これに対してチャンは、差異が非ゼロだが好みに偏りがない判断があると主張する。つまり選択肢の間に程度の差はあるが、好みにおいて偏りがないという判断である。この判断のことをチャンは「同格」と呼び、選択肢の間の第四の関係があると言う。「わずかな改善」という観点から、価値の通約不可能性を根拠づけようとした議論は、実はこのような第四の関係があることを示唆したものなのである。

さらに、ラズが「構成的な通約不可能性」の例として挙げた金銭と友情の比較不可能性に対して、チャンは次のように批判する。先に指摘したように、ラズは友情という価値は

表1．選択肢評価に現れる差異

	Biased	Unbiased
Zero		equal
Non-zero	better than/worse than	parity

金銭と比較できないがゆえに、固有の価値をもつとしていた。しかし、チャンは「友情と金銭は比較できるという信念は、哲学的省察の結果である」〔Chang 2002 p.102〕という。つまり、私たちは友情と金銭を比較し、常に友情に「単なる市場の財」(mere market goods)である金銭以上の価値を与えている。これは、それぞれの価値の固有のメリットについての比較なのである。常に友情はより高い価値であり、常に金銭はそれよりも低い価値なのである。

より高い善とより低い善との区別は、これらの善の固有のメリットに関わる区別である。友情は友情を「より高い」ものにするという点で、金銭よりも固有により良いのである。標準的な説明は、より高い善が辞書編集的な絶対的順序づけに従う優越性という点で、固有により良いという方法を理解している。つまり、おおざっぱに言えば、どんなに量的に大きくても、より低い善のどんな「レヴェル」も、どんなに量的にわずかでもより高い善の「レヴェル」よりも固有に良くはないのである。だから、友情はより高い善であり、それに比べて単なる市場の財はより低い善であり、人間の生命はより高い善であり、それに比べてチョコレートはより低い善であり、言論の自由はより高い善であり、それに比べて美しい夫人帽はより低い善なのである。〔Chang 2002 p.114〕

チャンはこのようにある価値の固有のメリットあるいはそのメリットに基づく優越性は、他の価値との比較不可能性によるのではないとする。(9) 私たちは比較をした上で、ある価値の固有の善さ、ある価値の他の価値に対する優越を主張しているというのである。チャンは友情と金銭は比較不可能なのではなく、それは「断固とした比較」(emphatic comparison)だと言う。ある人に一〇〇万円出すから親友と別れることを求められたとする。私は当然「ノー」という。さらに一〇〇万円追加すると提案される。依然として私の答えは「ノー」である。交換対象となっている選択肢がいかに改善されようとも(金銭がいかに追加されようとも)、私の親友に対する友情は変わらない。こうした事例は、友情と金銭の

「断固とした比較」に基づく友情という価値の優越性を示している。

このように、一見すると比較不可能な選択肢についても、私たちが選択状況をよりよく理解し「選択を覆う価値」を適切に発見できるならば、選択肢の間の多くの比較不可能性は、チャンが言うように解決できると思われる。また、「三分法テーゼ」に回収されない第四の「同格」という価値間の関係を設定することで、ラズより明瞭な比較―選択問題の記述は可能となると思われる。

以上のチャンの議論は、選択肢（価値）の比較不可能性を概念上認めない議論としては強力である。[10] チャンのメタ倫理学的視点からすると、ラズの比較不可能性の議論は、選択肢の価値の問題、選択を覆う価値の問題、ある選択をした場合の倫理的評価の問題などが混在していると言えよう。しかし、ラズの議論が現代の政治社会のあるアポリアをついているのも事実である。チャンのラズに対する批判は、選択の合理的説明としては妥当しているが、選択にまつわる主体の葛藤や価値の優先性の公的決定の難しさには及んでいない。金銭と友情の比較可能性の概念的明晰化は、メロスの現実的な苦悩には届いてはいないとも言える。

（1）価値の通約不可能性をめぐる議論の広がりについては、Symposium:Law and Incommensurability（*University of Pennsylvania Law Review* Vol.146 No.5 1998）を参照。

（2）功利主義批判の文脈で比較的早くに通約不可能性を提示したのは、ウィリアムス（Bernard Williams）である。ウィリアムスは次のように述べている。「価値の獲得と損失を計算することができるような共通の通貨が存在せず、諸価値または少なくともいくつかの基礎的な価値は多元的であるだけでなく、言葉の真の意味で通約不可能である」〔Williams 1981 p.76〕。また、クロウダーとならんで、近年、価値の多元性についての考察を深めているギャルストン（William Galston）は、価値の多元性について次の五つの特徴を指摘している。①価値多元主義は相対主義ではない、②客観的な善は充分にランクづけることはで

きない、③いくつかの善は人間的生の選択に値するどんな構想の一部も形成するという意味で基礎的である、④基礎的な善という善の最小のリストを超えると、善き生の個人的な構想、公的文化と公的目的についての広範で正統な多様性が存在する、⑤価値多元主義はさまざまな形態の「一元論」とは区別される。ギャルストンはクロウダー同様に価値の通約不可能性をランクづけの不可能性として解釈しているのである〔Galston 2002 pp.5-6〕。

(3) 〔Raz 1986〕で通約不可能性を中心的に論じた第一三章のベースになっている論文〔Raz 1986②〕については翻訳が〔ラズ 1996〕に収められているので参照した。

(4) 周知のようにメロスは、親友セリヌンティウスを人質として王に差し出す。メロスは正義と情愛という通約不可能な価値に、友情という通約不可能な価値を絡ませることで自己をさらに追い込むが、そのことが最終的に物語を劇的に終わらせることになる。太宰治の作品をここで使ったのは、通約不可能な選択をめぐる一つの極限状況を示すよく知られた例だからである。したがって、太宰の作品の文学論的な解釈を意図しているわけではない。

(5) ラズはここで帰結主義に基づく合理的選択の不可能性を主張しているのである。

(6) ラズの政治哲学の全体像については、〔Mulhall and Swift 1992〕〔Wolfe and Hittinger 1994〕〔濱真一郎 1995〕〔濱真一郎 1997・98〕などを参照。

(7) ラズは選択を実践理性の合理的推論からのみ説明することを拒絶している。ラズは人間の主体性(agency)について、合理主義的構想と古典的構想を提示し「意志」(will)の役割に余地を与える後者を擁護しようとしている。古典的構想では「意志の最も典型的な行使または表明は、理性が単に適格としただけの選択肢の間の選択において現れるのである」(Raz 1997 p.111)。つまり、理性は選択肢を知的に把握するが、意志が選択において独立の役割を果たすのである。通約不可能性をめぐる議論は、このように、選択における理性や意志の役割、さらには人間の主体性をめぐる論点へと拡大する。したがって、ストッカー(Michael Stocker)が言うように、選択後の後悔やアクラシアといった論点の検討〔Stocker 1990〕にも進まざるをえないのであるが、この点については立ち入らないことにする。

(8) チャンは通約不可能性、比較不可能性を主張する論者の根拠を七点指摘している。それは、価値の多様性からの議論、両方向

性からの議論、計算からの議論、構成的特徴からの議論、対立の合理的な解決不可能性からの議論、多様なランクづけからの議論、わずかな改善からの議論であるが、チャンはその根拠づけは、どれもうまくいっていないとしている〔Chang 1997 pp. 13〜27〕。

(9) 「友情と金銭が隠喩的な意味で『比較できない』という信念は、友情という価値に対する敬意と高い尊重とを実際は象徴しているかもしれない」〔Chang 2002 p.104〕と述べ、友情と金銭は比較できないという言明は、隠喩的またはシンボル的意味はあるとチャンは言う。しかし両者を文字通りに比較不可能だと結論づけることは、言語上の虚偽（equivocation）なのである。

(10) チャン以外にも通約不可能性―比較不可能性について批判的に論じたものは多数ある。たとえば、功利主義の観点からの批判として〔Griffin 1977〕がある。グリッフィン（James Griffin）は、善き生（well-being）の測定と比較に関する大著〔Griffin 1986〕を表し、功利主義的な価値の通約の洗練された議論を提示している。しかし、価値を「打算的」な価値と道徳的な価値に区分した場合、前者については通俗的な生の質への貢献という観点で比較可能であるが、後者については人間の意志と知識の限界により、包括的で正しい価値の体系を構築できず、そこに通約不可能性の源泉があると論じている〔Griffin 1997〕。

四　価値が多元化した政治社会

（一）個人の選択から政治社会の正統性へ

以上、みてきた価値の通約不可能性をめぐる議論は、今日、さまざまな学問分野を横断しながら、価値の本質、善き生の内実、人間の理性や実践的推論の意義、意志の問題、合理的選択の評価といった倫理学の基本的な概念の再点検に向かっている。さらに、そうした再点検は、近代以降の合理的な啓蒙主義の意義と、それに対抗するロマン主義の評価という思

想史的な大問題へともつながりうるものである。(1) 以下では、価値の通約不可能性が、現代の政治哲学に投げかけているいくつかの問題を、限定的に検討していくことにしたい。

バーリンやラズが提起した価値の通約不可能性を、現代の政治社会の深刻なアポリアとして受け止め、政治哲学的な考察を進めているのはグレイである。グレイは、個人の善き生や倫理的価値の多元性だけでなく、現代のグローバリゼーションによる生の様式の多様性こそが、価値の多様性とその通約不可能性の主要な問題と考え、次のように述べる。

> 現代の標準的なタイプのリベラル思想が多元主義に言及する場合、彼らは個人的な倫理的信念と理念の多様性をさして述べている。これは政治哲学に最も関連づけられるべき種類の多元主義ではない。後期近代の諸社会はそれが含んでいる生の方法の多様性という点で注目に値する。国境を超える人の移動ならびに近代初期に構成された凝縮力のある国民的文化の部分的腐食は、同じ社会の中に共存するエスニック的で文化的な伝統の数を増大させたのである。同時に、持続的な文化的実験のは数多くの生の新しいスタイルを生みだしたのである。〔Gray 2000 pp.11～2〕

現代のこのような状況においては、以下の三点から価値の通約不可能性が生じるとグレイは論じる。第一に通約不可能な善は、特定の文化において道徳的生を支配している慣習から生じる。第二に通約不可能な価値は、同じ善が異なった文化において異なった形で解釈される時に生じうる。第三に通約不可能な価値は、異なった善と徳とが異なった文化で尊重される時に生じる。そして、このような状況においては「善がどのように生じようとも、通約不可能な善は包括的な価値(overall value)という観点では比較されえないのである」〔Gray 2000 p.35〕。

グレイはこのような多元的な価値の通約不可能性を認める自らの立場を「強力な価値多元主義」(strong value-pluralism)と呼んでいる〔Gray 1998〕。グレイによると、価値多元主義の立場は少なくとも三つある。第一は、善が多

数存在し、それらの善は一つの価値から導き出されもしないし、一つの価値に縮減されることもないとする「反還元主義」(anti-reductionism) である。第二は、複数の善を一度に実現させることは不可能であり、複数の善は対立的であるとする「非調和主義」(non-harmony) の立場である。第三は、人間の生のあり方がウェイトづけられ、ランクづけられる究極の善も存在せず、価値のヒエラルヒーも存在しないとし、価値の通約不可能性を認める立場である。このうち第三の立場が、グレイ自身の「強い価値多元主義」である〔Gray 1998 p.20〕。

グレイの価値多元主義は、ラズ同様に価値の通約不可能性を前提とした立場であると言える。しかし、グレイはラズのように（あるいはチャンのように）、価値の通約不可能性を価値それ自体や選択肢の価値といった抽象的なレヴェルに必ずしも設定してはいない。先の引用でも明らかなように、グレイは、価値そのものや価値の担い手である選択の抽象的なレヴェルではなく、現代社会に拡大する生の様式の多元性ならびにその通約不可能性を問題としているのである。つまり、エスニックな文化の相互浸透とさまざまな生の実験の試み、こうしたことが現代人の生の価値に通約不可能な多元性という特徴をもたらしているのである。このような認識からは、アリストテレス流の多くの善を包括する最善の生という理想も、J・S・ミル (John Stuart Mill) 流の質的に高い快楽を追求しようとする人間の生の最善形態という理想も拒絶されるのである。(2)

グレイのこのような現代認識は、私たち現代人の生のありようを反省してみると、リアリティをもっていると言えるだろう。現代社会において「私」が経験しているのは、複雑に機能分化した社会における役割の間の葛藤であるだろう。あるいは「私」は不可避的に複数の集団や人間関係にコミットせざるをえないが、それらが忠誠を求める倫理は異なり、その異なった倫理が「私」の内部で葛藤を起こすこともあるだろう。私たちはいわばメロス的状況に日々直面しているのである。(3) しかし、だからといってグレイは通約不可能な価値の比較が、全く不可能であるとは言っていない。グレイが通約不可能性＝比較不可能性という言葉で否定しているのは、全ての善が「包括的な価値」という点で比較できること、ある

いはランクづけができることである。グレイは次のように述べる。

確かにあらゆる善はいくつかの他の善と価値という点で比較されうる。私たちはいつも善の間に何らかのランクづけをしているし、しばしば、私たちはそれによってランクづけをしてきた善に重みを与えてもいる。私たちが善の価値が比較できないと言う場合、私たちが意味しているのは、それらの価値が相互に比較できないということであって、それらの価値が他の善の価値とは比較できないというような不条理なことではないのである。価値という点で二つの善が比較できないと言うことは、それらの価値が比較されうるいかなる文脈も存在しないということを意味してはいない。それが意味しているのは、善の価値は特定の文脈でのみ比較されうるということなのである。〔Gray 2000 p.42〕

このようにグレイは特定の文脈においては善の価値は比較可能であるとするのである。逆に言えば、グレイは善の価値は文脈依存的であると考えているのである。「社会的諸実践における文脈の外部では、正義や友情といった善に対していかなる価値も付着しえないのである。善は歴史、人間主体の必要と目標、彼らが所属している生の様式から意味と価値を獲得するのである。価値の対立は共通の生の形態によって与えられる文脈においてのみ生じる。・・・私たちは何かを共通にもっている時にのみ対立しうるのである」〔Gray 2000 p.43〕。しかし、グレイは続けてすぐに言う。

通約不可能な価値の間の対立を私たちが解決する文脈は所与のものとしてはあり得ないのである。私たちは善を生じさせた慣習を乗り越えることによって、そのような善の間の対立を解決しうるのである。〔Gray 2000 p.43〕

こうした解決方法をグレイは「根源的選択」(radical choice)と呼ぶ。主体が直面する通約不可能な選択肢については、

バーリン同様に合理的選択が不可能であるとグレイは考える。なぜならば、ラズに依拠しながら、グレイは通約不可能な選択肢については、そのいずれかを選んだ場合の帰結を全てにわたって予測できないとするからである。「アイデンティティがいくつかの生の様式によって形作られる人々は、対立する要求を解決する試みをしなければならない。彼らは繰り返しそうした選択をするが、そのいくつかは私が言及した根源的選択であろう。このような選択をすることで、人々は自ら自身で新しいアイデンティティを形作るのであり、しばしば、それは彼らが予期しえなかった方法で形作るのである」〔Gray 2000 p.65〕

個々人のレヴェルで通約不可能な価値の間の対立を必ずしも合理的に解決できないならば、社会全体での価値対立を調停する普遍的な基準を設定することも困難なこととなるだろう。つまり、対立する価値を調停する普遍的な上位価値基準が簡単には設定できないのである。現代リベラリズムが主張するような価値の優先関係の設定、ロールズ（John Rawls）であれば正義の優先性、かつてのノジック（Robert Nozick）であれば自由の至上性、ドゥオゥーキン（Ronald Dworkin）であれば平等の基底性、こういった価値対立調停のための基準の設定は、グレイによれば、価値が多元化した社会では不可能ということにならざるをえない。したがって、価値対立を調停する普遍的な政治体制というものも想定することはもはやできない。グレイはリベラルな体制が、価値対立を解決する最善で正統な体制であるというリベラルなレジームの特権化を拒絶するのである。

先に見たように、グレイはある善に価値を与えているのは、その価値が存在している社会の文化や歴史であると考えていた。価値対立の解決もそうした文化や歴史という文脈から離れてはありえないのである。価値対立の解決の良し悪しを決めるのは「一定の空間の中での事柄」（local affair）なのであり、「そのような解決は特定の生の様式に内在しているのである」〔Gray 1998 pp.32〜3〕。したがって、価値対立をリベラルなレジームよりもうまく解決している非リベラルなレジームの存在も認められる。解決方法においてどちらが優越しているかといった議論は、グレイによれば不毛であり、

両者は端的に異なっているだけだと言う。[4]「レジームに対する正統性のテストは、正義の対立し合う理念を含む価値対立を調停するのに、それがうまくやっているかどうかにある」〔Gray 2000 p.133〕。

グレイはこのようにリベラルなレジームの特権化や普遍化というもくろみを批判する。その上で、通約不可能な価値の対立が全面的に展開している現代の政治社会においては、リベラリズムのもう一つの顔、つまり普遍主義的なリベラリズムではない別のリベラリズムの伝統に着目することの必要性を説く。[5]グレイはリベラリズムの主流派は「啓蒙のプロジェクト」の後継者たちであり、それらはリベラリズムの普遍化に腐心したとするのである。しかし、価値の多元性の前にそうした試みは破産した。代わって、異なる価値の「平和的共存」をめざしたホッブズ（あるいはヒューム）のリベラリズムの伝統に着目すべきだとグレイは言う。こうしたリベラリズムの別の伝統から導き出されるのは、対立し合う価値、あるいは異なるレジーム間の「暫定協定」(modus vivendi) を追求する試みである。暫定協定は「生の最善の様式についての合理的なコンセンサスにも、それについての理にかなった不一致にも基礎づけられず、人間は常に異なった形で生きようとする理性をもつだろうという真理に基礎づけられた理念」であり、「人間が繁栄できる生の多くの形態が存在するという信念を表現しているのである」〔Gray 2000 p.5〕。このような暫定協定をグレイはホッブズ（Thomas Hobbes）に従って次のように説明する。

> ホッブズに従えば、私が擁護してきた暫定協定の説明は、善の特定の構想から独立した正の原理を命ずることを目標としてはいない。かわって、それは善の対立的見解の間の妥協を取りなす能力によってレジームを判断するのである。その帰結は正に対して善が優先性をもつあるリベラルな哲学であるが、その哲学においては、善のどんな見解も他の善にまさる包括的な優先性をもってはいないのである。〔Gray 2000 p.135〕。

以上、検討してきたグレイの「強い価値多元主義」に基づく暫定協定論は、バーリン―ラズの価値の通約不可能性論の一つの政治哲学的な帰結と思われる。価値の通約不可能性を強力に解釈するならば、グレイのようにあらゆる価値に優先関係を設定することは放棄せざるをえないだろうし、特定の価値の優先性に基礎づけられたリベラルなレジームのみならず普遍的なリベラリズムという構想も破綻せざるをえないように思える。また、グローバル化に起因する世界的な価値対立の調停不可能性という現実政治の動向を見れば、グレイの議論は、あるリアリティをもっているとも言えるだろう。

しかし、通約不可能な価値の多元性を承認したとしても、グレイの地点まで進まなければならないのだろうか。さまざまなレジームが、ユニークなやり方で価値対立を解決していることは事実であるかもしれない。しかし、ある種の解決方法のモデルについての合意がなければ、アドホックな方法にのみ依拠するか、対立の行方全てをウェーバーのように運命にゆだねるか、どちらかの方向に行かざるをえないとも考えられる。

（二）価値が多元化した政治社会再考

通約不可能な価値の多元性をグレイのように強力に解釈するならば、全てのレジームの通約不可能性に帰着せざるをえないだろう。社会的な価値対立を調停する普遍的な方法を探求することは断念され、アドホックな、あるいはプラグマティックな解決の試みだけが残されることになる。こうしたグレイの議論に対しては、クロウダーやギャルストンが異論を提示している。クロウダーは、価値の多元性からリベラリズムに至る道筋を、「多様性」と「理にかなった不合意」の重要性、主体の選択における賢慮という徳といった点からつけようとしている〔Crowder 2002〕(6)。他方、ギャルストンは、リベラルなレジームが育んできた市民権や市民的徳性（civic virtue）に基づく市民の一体性を離すことなく、同時に、価値の多元性が要求する個人の自由な生き方の追求（expressive liberty）の拡大と、そのための手段としての公的諸制度の

制限というリベラリズムの構想を示している〔Galston 2002〕。

クロウダーとギャルストンの議論は、ラズやグレイの言う価値の通約不可能性を認めながらも、リベラリズムやリベラルなレジームの相対化には向かわない方向性を示す試みと言えよう。以下では、この議論を参考にしながら、通約不可能な価値の対立をかかえた政治社会を検討するためのポイントを、政治社会に生きる個人の観点から限定的に二点だけ示してみたい。

第一は、通約不可能な価値の多元性の下で生きる主体にとっての社会的条件をどう考えるのかという点である。ここでは、先に紹介したグレイの「根源的選択」に基づくアイデンティティの変容についての議論に注目してみたい。確かにチャンの比較不可能性―通約不可能性批判を念頭におくならば、「私」が直面する比較不可能と思われる選択肢の比較も、適切な「選択を覆う価値」を発見することで、結果的に合理的選択の問題として解決できる場合も多いであろう。しかし、他方で、グレイが言うように、その帰結が完全に予見できない選択肢にも「私」が直面せざるをえないことも事実である。こうした文字通り通約不可能な選択肢の間での選択は、バーリンの言う「悲劇的選択」であるかもしれない。だが、こうした選択肢に直面することで、「私」は私の生を真摯に反省できることも事実であろう。たとえば、友情か金銭かという選択は、私の他者に対する友情という価値を明晰にするだろう。また、娘の誕生日に早く帰宅するのか、それともキャリアアップのために残業するのかという選択は、どちらの選択をしても「私」のアイデンティティを不可逆的に規定することになるだろう。こうした選択を通じて、「私」という人格は鍛え上げられていく。単に生きるだけでなく、より善く生きることが重要であるならば（もちろん、単に生きることを選択しても、それはその人の生以外の何ものでもないが）、こうした選択のチャンスが広ければ広いほど意義のあることだろう。

価値の多元性によって刻印された現代社会において、「私」が「私」らしく生きようとする道においては、こうした苦痛を伴った悲劇的選択は回避できない。そうした悲劇を直視できる主体のみが、選択の結果を、それがどんなに悲劇的で

あっても運命として甘受できるだろう。このような現代の主体の悲惨と悲惨を通しての自己陶冶を避けることができないならば、政治社会は可能な限り、主体にまっとうな選択肢を与え、かつ、主体的な選択に誰も介入させないようにすることが望ましいと言えるだろう。主体が熟慮をし、誰にも介入されずに選択をし、自己の生を追求する点から、社会的規範を再考する必要があるだろう。悲劇的な選択をもせざるをえない個人の生を肯定する規範として、たとえば権利の基礎を構想するといった道筋も考えられる。確かに個別的な権利間の対立は、通約不可能な価値の世界では簡単に調停できないかもしれない。しかし、主体にとっての権利の意味あるいは権利の基礎は、価値の通約不可能性の下では、従来とは異なる基礎づけを与えられた共通の社会的規範として再建できる可能性もある。(7)

悲劇的選択によるアイデンティティ形成の重要性から、権利を基礎づける戦略はもちろん一面的である。「私」の選択は真空状態で行われているわけではなく、常に他者の存在との関わりの中で行われているからである。「私」の選択は「私」のアイデンティティを不可逆的に構成するが、同時に、ある選択の効果は不可避的に他者にも及ぶ。そして、その効果の内容によっては、他者との対立も生じるであろう。ここには、「私」の生は「私」が決めるという個人主義者が、いかにして他者を認識しうるかといった困難な問題がある。「私」は決して「私」の外へは出ることができないことを前提にすれば、このような「私」と「あなた」との関係は哲学的な難問であるので、今ここで全面的な検討はできない。以下では主体と政治社会という関係の中で、他者の問題を考える観点を試みに一つだけ示しておきたい。先に述べたように通約不可能な価値の間の選択は、悲劇的な選択となる可能性あった。そして、それは価値が多元化した社会で生を全うしようとするどの主体にとっても共通の運命なのである。そのように考えるならば、どの主体も悲劇を背負った主体であるとの共通の理解あるいは共通の文脈が形成されうると考えられる。内容こそ異なれ、さまざまな悲劇をお互いが背負っているという共通性から、「私」は他者との共有できる問題を発見できるかもしれない。これは善の共有ではなく、悲劇の共有、あるいは悲惨という悪の回避という点から、「私」と「あなた」の共通項を再建する方向である。

通約不可能な価値の対立をかかえた政治社会を検討するための第二のポイントは、政治の世界あるいは公共世界における価値対立をどう考えるのかということである。価値の通約不可能性を前提にすれば、政治の世界の一義的な定義も不可能なのかもしれない。しかし、政治の世界を考えるためには、主体がこの世界に対して主体ごとに異なる意味づけを与えていることが、まず前提にされねばならない。政治の世界に対する意味づけも多元的なのである。したがって、政治の世界が各主体にとってもつ意味を最初から過剰に想定することはできない。政治や公共世界においてのみ人間は陶冶されるとか、政治参加にこそ主体とっての至上の価値があるといった議論は、価値の通約不可能性の下では直ちには成り立たない。そこで、政治を考える出発点は、善き生を自己の責任で追及している多様な主体から社会が構成されている点におかれなければならない。つまり、至上の価値としてまず承認されるべきは、個々人の多様な生でなくてはならない。そうした多様な生に対して政治や公共世界は、その外的条件を整備する手段と位置づけるという弱い前提から始める必要がある。

このように政治のあり方を限定的に考えたとしても、政治の領域における価値対立が大幅に縮減されるわけではない。各主体が自己の生を全うする上で必要となる外的条件とは何かをめぐってさえも、ほとんどエンドレスな議論が続くであろう。以下では価値対立を調停するための価値基準の形式的な条件のみを考察することにしたい。

再度、チャンの通約不可能性―比較不可能性に対する批判に立ち返ってみよう。チャンの議論において一つのポイントとなったのは、選択においては必ず「選択を覆う価値」があるということであった。「選択を覆う価値」をグレイの議論に埋め込むとするならば、それは選択肢の比較がなされる文脈と言えるだろう。この点をクロウダーは巧みに次のように表現している。

選択は比較を引き出す。比較は「選択を覆う価値」を引き出す。そして、関連する選択を覆う価値を明確にすることは、選択にとっての文脈を覆う価値を明確にすることである。〔Crowder 2002 p.60〕

公的領域における価値対立を解決する基本も、個人の葛藤の解決と同様に、第一に適切な「選択を覆う価値」、つまり選択が行われる文脈の発見でなくてはならないだろう。環境の保全か経済成長かという一見すると通約不可能な選択肢に直面しても、その選択がなされるべき文脈が発見できれば、選択は可能である。しかし、「選択を覆う価値」自体が論争的であり一義的には決められないのも事実である。逆に言えば、「選択を覆う価値」が同定できれば、問題はほとんど解決したようなものである。選択肢の価値のみならず「選択を覆う価値」も、グレイが言うように当該社会の文化に依存したものであることは間違いがない。ただ、文化という文脈も決して固定したものではない。私たちは私たちの政治的選択あたって、何が私たちの文化なのかという反省もせざるをえないのである。単に固定した文脈としての文化の発見ではなく、内省を通して文化を批判的に吟味することも必要なのである。この点では、ロールズの広い内省的均衡が参考になるだろう。(8)

対立が生じている文脈や選択が行われる文脈の明晰化とならぶ、公的領域における価値対立を調停する基準の形式的な条件は、選択の理由づけに関わる。通約不可能な選択肢の選択をめぐっては、全員の合意を取り付けることはまずできない。つまり、各人が自らの信奉する価値に従っているならば、全員が納得する理由は存在しないのである。そこで、選択の理由づけをウォーナー（Richard Warner）のように「論駁されえない理由」（undefeated reasons）とする試みが重要である。ウォーナーは言う。

強調すべき点は、こうした省察が私たちが最初に取り上げた公共政策の形成においては、私たちは最善の理由によって支持される政策を選択すべきという理念の再考を促すことである。私たちは全ての場合において、この理念が理由の比較を求めていると解釈することはできない。そのような比較が不可能な場合、行為は論駁されえない理由に基礎づけら

れうるのである。〔Warner 1998 p.1323〕

ウォーナーはこうした理由づけの視点の変更により、通約不可能な選択肢をめぐる選択においても、ある種の合理的選択を維持することは可能であると主張する。ウォーナーの議論は、通約不可能な価値が対立している政治社会において、ある政策を選択する際の選択の理由づけをいかに設定するのかという問題に一定の回答を与えようとしたものである。通約不可能な価値を信奉しているどの個人に対しても公平な、あるいは不偏的な理由は存在するのだろうか。この論点はスキャンロン（Thomas Scanlon）の「理にかなった理由で拒絶ができない」ことを不偏性の基準とする議論〔Scanlon 1982〕とも重なるだろう。そして、そうした課題に応えるためには、チャンらが試みている価値や選択の構造的な理解が切り拓いている知見との対話が必要となるだろう。いずれにせよ、通約不可能な価値が多元化した政治社会における公共政策選択の理由づけをどう考えるのかという問題は、公共政策学と政治哲学とが共同で取り組む必要のある課題である。

以上のように、価値の通約不可能性は、現在の政治社会を構成しているさまざまな問題を再度原理的に考察することを求めているのである。より、詳細な検討は機会を改めて論じることにしたい。

（1）バーリンは価値の通約不可能性の源泉をロマン主義に見ている。バーリンはロマン主義の研究の中でこの問題に繰り返し言及している。たとえば、ヘルダー(Johan Gottfried von Herder)をひいて、「多様性と差異が世界についての事実であるばかりでなく、すばらしい事実である」し、「いかに生きるかという問題に対する最終的な答えという観念は絶対的に無意味なものとなる。それはまったく意味をもたない、なぜならこれらの答えはすべて、おそらく、たがいに両立しえないからである」〔バーリン 2000 一〇一頁〕。グレイも「啓蒙のプロジェクト」に対する批判で、バーリンのロマン主義解釈に依拠している。たとえば〔Gray 1995〕。

(2) グレイは、ミルの人間観を「より高い人間的能力についてのヴィクトリア的見解」〔Gray 2000 p.58〕としている。ミルの中にそうした要素があったことは否定できないが、このような外在的ミル解釈は、かつてのグレイの精緻なミル研究とは相容れないと思われる。

(3) グレイは、価値の通約不可能性の源泉をニーチェ的パースペクティヴィズムに求めている。「パースペクティブ的な倫理理論においては、善についてのすべての知識は特定の観点からのものである。それは特定の人間の利害を表現しており、人間の利害は特殊な歴史的、社会的文脈に具体化されている。全ての観点を超越する善についての見方はない。善の知識についてのニーチェのパースペクティヴ的な説明が含意しているのは、異なった人々のみならず同じ人間においてさえも、最善である唯一の生の形態はありえないだろうということである」〔Gray 2000 p.62〕。

(4) グレイはこの観点からグローバリズムを批判している。〔Gray 1998②〕参照。

(5) 普遍的なレジームを追求したリベラリズムとして、グレイはロック（John Locke）、カント（Immanuel Kant）、ロールズ、ハイエク（Friedrich August von Hayek）をあげ、平和的共存を模索したリベラリズムとして、ホッブズ、ヒューム（David Hume）、バーリン、オークショット（Michael Oakeshott）をあげている〔Gray 2000 p.2〕。

(6) クロウダーは、価値の多元性からリベラリズムに至る議論のほとんどが失敗すると以前は論じていた〔Crowder 1994〕。

(7) グレイは、ミニマムな権利という普遍的な規範がレジーム横断的存在することを認めている。グレイが否定しているのは、その普遍的な規範が、リベラルなレジームにおいてのみ実現できると主張する普遍主義である。しかし、グレイはミニマムな権利という基準が、通約不可能な価値の世界においても、なお普遍的であるということについては何らの立証もしていない。

(8) 文脈をも内省に取り込むというロールズの内省的均衡についての解釈は〔伊藤恭彦　2002〕を参照。

五　むすび

ウェーバーから始まる価値の多元性をめぐる議論は、二〇世紀以降の人間と社会の重要な側面を明らかにしたものと言えるだろう。本稿において検討してきたように、価値の多元性、とりわけ価値の通約不可能性は、個々人の生の問題であるだけでなく、政治社会の正統性、さらには普遍的哲学としてのリベラリズムへの懐疑などさまざまな問題を投げかけている。そして、これらの問題は依然として解決をみないまま係争中である。もちろん、価値の多元性や価値の通約不可能性から免れる途を考えることはできるかもしれない。たとえば、それは経済政策学、公共政策学において依然としてメインストリームを形成している功利主義哲学に依存することである。確かに現実的な政策課題に対しては、効用の最大化という功利主義的基準が有効であることは間違いがない。効用の最大化という基準を洗練させていくことが現実的な途であるのかもしれない。しかし、本稿で検討してきた議論は、効用の最大化という基準がいかに問題をはらんだ善についての見方に立脚しているのか、あるいは効用の最大化による政策決定が、いかなる問題を見逃しているのかを端的に示している。効用の最大化という基準を用いるにしても、それがいかなる犠牲の上に成り立っている議論なのかを、充分に反省することが重要だと思われる。(1)

グローバリゼーションを経験している現代社会は、グレイが言うようにますます複雑な価値の多元性に直面せざるをえないだろう。「文明の衝突」という言葉がリアリティをもつ現代社会は、異質な文明に立脚した価値の対立をますます拡大させていくことになるだろう。(2) こうした事態に対してグレイのように、プラグマティックに対応するのか、それともあらゆる人間存在に共通の価値（最低限の共通の価値）を発見し、それをもとに諸文化と諸価値の共存の普遍的な方法を模索するのか。価値の多元性が突きつけた問題は深く広いように思える。

(1) 公共政策学の中核におかれてきた「費用便益分析」を、公共哲学の新たな議論の中で検討した〔足立幸男 2002〕は、ここでの議論との関連で興味深い論点を提示している。

（2）価値の多元性からするグローバリズム批判としては〔Gray 1998②〕が興味深い議論を展開している。しかし、グレイの議論は、アメリカの政治的パワーによるグローバリズム（ワシントン・コンセンサス）、自己増殖する資本の運動としての資本の国際化、さらには普遍的な体制への収斂を構想した「啓蒙のプロジェクト」という相当異質なものが、同じ「グローバリズム」という言葉でくくられている。グローバリゼーションについて、ここで詳論できないが、グローバリゼーションのどのモメントが価値対立を調停する新たな文脈を準備しているのかについては冷静な読解が必要と思われる。グレイの場合、そうした読解をせず、異質なモメントを混在させているがゆえに、グローバルな価値対立についてもプラグマティックな回答しか提示できないのである。暴力的に拡大するグローバルな市場が、好むと好まざるとに関わらず、ラズの言う「産業社会」というある共通の文脈を形成していることが見逃されてはならないと思われる。この点についても機会を改めて論じたい。

引用文献

足立幸男 2002「公共政策の理念としての公共哲学」佐々木毅・金泰昌編『公共哲学一〇　二一世紀公共哲学の地平』（東京大学出版会）所収

Berlin,I. 1969 *Four Essays on Liberty* (Oxford U.P.) 翻訳　小川晃一・小池銈・福田歓一・生松敬三訳『自由論』（みすず書房　一九七一年）

バーリン 2000『バーリン　ロマン主義講義』（田中治男訳　岩波書店）

Chang,R.(ed.) 1997 *Incommensurability,Incomparability,and Practical Reason* (Harvard U.P.)

——— 2002 *Making Comparisons Count* (Routledge)

Crowder,G. 1994 "Pluralism and Liberalism" (Political Studies XLII)

——— 2002 *Liberalism and Value Pluralism* (Continuum)

ダウンズ A. 1980 『民主主義の経済理論』(古田精司監訳　成文堂)

Galston,W. 2002 *Liberal Pluralism:The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice* (Cambridge U.P.)

Gray,J. 1995 *Enlightenment's Wake:Politics and Culture at the Close of the Modern Age* (Routledge)

——— 1996 *Isaiah Berlin* (Princeton U.P.)

——— 1998 "Where Pluralists and Liberals Part Company" (*International Journal of Philosophical Studies* 6-1)

——— 1998② *False Dawn:The Delusions of Global Capitalism* (The New Press)

——— 2000 *Two Faces of Liberalism* (The New Press)

Griffin,J. 1977 "Are there Incommensurable Values?" (*Philosophy and Public Affairs* 47)

——— 1986 *Well-Being:Its Meanig,Measurement and Moral Importance* (Oxford U.P.)

——— 1997 "Incommensurability: What's the Problem?", in Chang, R. (ed.) *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason* (Harvard U.P.)

濱真一郎 1995　「ジョセフ・ラズにおけるリベラリズムの哲学的基礎づけ」(『同志社法学』一二四一号)

——— 1997・98「ジョセフ・ラズの卓越主義的リベラリズム」(『同志社法学』一二五二号・一二五四号)

伊藤恭彦 2002 『多元的世界の政治哲学』(有斐閣)

Jahanbegloo,R. 2000 *Conversations with Isaiah Berlin* (Phoenix Press) 翻訳　河合秀和訳『ある思想史家の回想』(みすず書房　一九九二年)

Kuhn,T.1996 *The Structure of Scientific Revolitions, Third Edition* (The University of Chicago Prss) 翻訳　中山茂訳『科学革命の構造』(みすず書房　一九七一年)

Moon,J.D.1993 *Constructing Community:Moral Pluralism and Tragic Conflict* (Princeton U.P.)

Mulhall,S.and Swift,A. 1992 *Liberal & Communitarian* (Oxford U.P.)

O'Shea,J. 2000 "Sources of Pluralism in William James",in Baghramian,M.and Ingram,A.(eds.) *Pluralism:The Philosophy*

and Politics of Diversity (Routledge)

Raz,J. 1986 *The Morality of Freedom* (Oxford U.P.)

—— 1986② "Value Incommensurability:Some Preliminaries" (*Proceedings of the Aristotelian Society* 86)

—— 1997 "Incommensurability and Agency",in Chang,R.(ed.) *Incommensurability,Incomparability, and Practical Reason* (Harvard U.P.)

ラズ J.1996 『自由と権利　政治哲学論集』(桑原康友編　勁草書房)

Scanlon,J. 1982 "Contractualism and Utilitarianism", in Sen,A. and Williams,B.(eds.) *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge U.P.)

Stocker,M. 1990 *Plural and Conflicting Values* (Oxford U.P.)

Warner,R. 1998 "Does Incommensurability Matter?:Incommensurability and Public Policy" (*University of Pennsylvania Law Review* 146-5)

ウェーバー M. 1980 『職業としての学問』(尾高邦雄訳　岩波文庫)

1998 『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』(富永祐治・立野保男訳　折原浩補訳　岩波文庫)

Weinstock,D.M. 1997 "The Graying of Berlin" (*Critical Review*11-4)

Williams,B. 1981 *Moral Luck* (Cambridge U.P.)

Wolfe,C.and Hittinger,J. 1994 *Liberalism at the Crossroads:An Introduction to Contemporary Liberal Political Theory and Its Critics* (Rowman & Littlefield)