

価値相対主義の系譜

野田俊作 (大阪)

要旨

キーワード :

0. はじめに

アドラー心理学は価値の心理学 (psychology of value) であって、一方では価値相対主義あるいは価値相対論 (value relativism) の立場に立ちながら、一方では共同体感覚 (social interest, Gemeinschaftsgefühl) を提唱する。このうち、価値相対主義はアドラー心理学に特有のものではなく、近代を特徴づける思想のうちのひとつである。

ヨーロッパ思想の文脈の中で「価値相対」というとき、日本人が「価値相対」という言葉からうける印象とは、かなり違った陰翳を、この言葉は帯びている。それは、ヨーロッパの思想の変遷をたどり、その中で、この考え方がどのようにして誕生し、どのようにして成長してきたかを振り返ってみて、はじめて理解できる。本報では、価値相対主義の歴史的変遷を回顧し、そこから価値相対主義の思想的な特質を明らかにし、さらにその中でアドラーの位置について考察を加えたい。

1. 中世神学の中での理性の位置

ローマ帝国が滅亡してからのキリスト教化した西ヨーロッパでは、アウグスティヌス主義が主流であった。アウグスティヌス (Aurelius Augustinus, 354-430) は古代ローマ帝国末期のキリスト教哲学者である。アウグスティヌス主義とは、次のような考え方である。人間は原罪で穢れており、しかも自由意志はきわめて無力なものである。したがって、自分で判断して行動するかぎり、いかに努力しても悪をおこなってしまう。悪をおこなうと、来世の審判で地獄に墮とされてしまう。善をおこなうためには、自由意志に頼ることを断念し、神の恩寵を期待するしかない。現世での社会生活は、享樂を追求するためにあるのではなく、神が贖罪のために与えた機会である。人は、信仰によって肉欲を克服することで、来世の審判の準備をして暮らさなければならない。以上のようなものであるが、このように、人間の能力について悲観的で、しかもきわめて禁欲主義的な思想であった。

12 世紀から 13 世紀にかけて、古代ギリシアの文献がアラビア語からラテン語に翻訳されるようになった。当時はまだギリシア語の原文は西ヨーロッパでは入手困難であったし、またギリシア語を理解できる人もいなかったのので、スペインのイスラム教徒との交流を通じて、アラビア語

訳された古代ギリシアの文献から、ラテン語への翻訳がおこなわれた。中でも注目されたのがアリストテレスであった。アウグスティヌスの悲観主義的な人生観とは違って、アリストテレスは、アウグスティヌスが言う「自由意志」(liberum arbitrium)に相当する「理性」(ratio)あるいは「知性」(intellectus)の力を積極的に評価していたし、きわめて現世的で、ポリスにおいて幸福に生活する方法を説いていた。

アリストテレスの考え方は、アウグスティヌス主義に慣れ親しんだ当時の哲学者に大きなショックを与え、教会の中に賛否両論を巻き起こした。パリ大学のアルベルトゥス・マグヌス (Albertus Magnus, 1193 ca.-1280) はアリストテレスの考え方を積極的に評価し、彼の弟子であったトマス・アクィナス (Thomas Aquinas, 1225 ca.-1274) が大著『神学大全』(Summa Theologica)において、アリストテレス哲学とキリスト教とを完全に融合させることに成功した。すなわち、アリストテレスに由来する「理性」とキリスト教に由来する「啓示」とが、ひとつのシステムの中に矛盾なく総合されて、人間の力を信じる、より楽観的なキリスト教解釈が誕生した。これをスコラ主義 (Scholasticism) あるいはトマス主義 (Thomism) と呼んでいる。

トマス主義者たちは、神の力を、世界を創造する「絶対的力」(potentia absoluta)と、創造された世界の中にはたらく「秩序の中の力」(potentia ordinata)とに区別した。前者において成り立つ法則を「永遠の法」(lex aeterna)といい、後者において成り立つ法則は3種類あって、神が人間に向かって聖書であらわした「神の法」(lex divina)、自然界に成り立っている「自然の法」(lex naturale)、および人間社会になりたつ「人の法」(lex humana)である。

理性と関係があるのは自然の法である。被造物である自然は、創造者の永遠の法がこの世に具体物としてあらわされたものであり、また理性は永遠の法である神の知性が人間に分有されたものである。すなわち、永遠の法の客体としてのこの世へのあらわれが自然であり、永遠の法の人間主体へのあらわれが理性である。したがって、理性と自然とは対応しており、自然の法とはすなわち理性のことである。

さらに、後に重要になることであるが、自然は、たとえ信仰が違っていても、すなわち啓示の力を借りなくても、理性の力だけでもって認識できるものであると考えられた。トマス・アクィナスが参照したアリストテレスの著作は、イスラム教の哲学者であったアヴェロエス (Averroes, 1126-1198、アラビア語ではイブン・ルシッド Ibn Rushd) の註釈を伴っていた。古代ギリシア人アリストテレスも、アラビア人アヴェロエスも、キリスト教徒ではなかったが、自然学について正しい業績を残している。それは、自然が理性のみによって理解できるからである。そう考えざるをえなかった。

自然の法に対して、教会が伝承する神の法は、神が啓示によって預言者たちに伝えたものを聖書に書きとめたものであり、理性でもってすべてを理解しきれものではない。それを理解するためには、靈感を受けた注釈者の手助けが必要である。これが教会の存在理由である。すなわち、神の法は教会が独占していたのである。

人の法は、「市民法」(lex civil)とも、「実定法」(jus positum)とも呼ばれるのであるが、具体的には国家の法律のことである。人の法は、かならずしも自然の法、すなわち理性、にもとづいたものであるとは限らないが、自然の法が神から与えられたものであるのだから、正しい人の法は自然の法にもとづいていなければならない。こうして、トマス主義は、いわゆる自然法論を主張する。

永遠の法は神のみが知ることができ、人は知ることができない。理性が理解できる範囲は、自然という範囲に限られている。自然は神の被造物であり、理性も神の被造物であって、両者は「知られるもの」と「知るもの」としての対応関係にある。これに対して、創造者である神は、被造物の側にある自然の法に縛られない。したがって、自然の法である理性によって、神の永遠の法

を知ることにはできない。

西垣：相変わらず難しいことをおっしゃいますわね。

野田：いや、そう複雑ではないんです。ここで言われていることは、4つですね。第1は、人間は神の意図を知ることができない。第2は、人間は自然界を理性でもって知ることができる。第3は、世俗の法は理性にもとづいていないといけない。第4は、俗人は教会に頼らないと神とつながれない。

西垣：「人間は神の意図を知ることができない」と言い切るのは、どうして？

野田：たとえば、旧約聖書にアブラハムの物語があります。ユダヤ人は神に羊を犠牲として捧げるのですが、神はアブラハムに、羊ではなく、息子を犠牲に差し出せといいました。これって、理性では理解できません。キリスト教の神は、非理性的なんです。

西垣：なるほどね。じゃあ、教会はどうして神の意図を知ることができるの？

野田：それは、まあ有り体に言えば、教会の既得権益を守るためでしょうね。論理的には説明しにくいことがらです。だから、ルターがそこを攻撃するわけです。

2. 宗教改革とは何であったか

マルティン・ルター (Martin Luther, 1483-1546) は、激しく自己否定的な人物だったようで、人間は原罪から逃れることはできず、自分ではどんなに良心的に行動しているように思い込んでも、実は「肉欲」を追求しているのではしかないと考えた。ここで肉欲 (desiderium carnis) といっているのは、別に性欲でなくても、食欲であれ、所有欲であれ、権力欲であれ、世俗的な欲望のことだ。アドラー心理学風に言い直すなら、すべての目標追求は自己執着的であり、共同体感覚を持つことは人間には不可能だ、というような感じだろう。

特に彼を苦しめたのは、パウロの書簡とアウグスティヌスの著作であったようだ。彼の時代の神学の主流は、前述したトマス主義で、これはもっと楽観的な人間観を持っていたのだが、ルターは、おそらく性格的に、それを受け入れることができず、より悲観的なアウグスティヌス主義に惹かれていた。

ルターは、トマス主義にも好感を持っていなかったが、ルネサンスの人文主義にも好感を持っていなかった。人文主義 (humanism) というのは、人間の徳や能力を信じる性善説的な考え方であり、性悪説的なルターには、到底受け入れがたかった。たとえば、エラスムス (Desiderius Erasmus, 1467 ca.-1536) が『自由意志論』 (De libero arbitrio, 1524) を著してルターを批判したのに対して、『奴隷意志論』 (De servo arbitrio, 1525) を著してこれに反論した。この著作の要点は以下のようなものである。人間は、原罪によって墮落して神から遠ざかり、神に見捨てられているので、神の意志を人間の理性によって推し測ることができなくなっている。だから、神が人間に望んでいることがなんであるのか、人間が何をすれば神が喜ぶのかを知ることができない。しかも、人間の本性はアダムの罪によって穢されてしまっているのだから、何をしても結局のところは罪を犯すことになってしまうし、最終的には破滅するほかない。自由意志をどう使おうと、結局それは肉的であり、罪を犯すことでしかない。有徳と思われているふるまいも、すべて罪を犯すことでしかなく、救いにはつながらない。以上のようなのであるが、このように、ルターには、アウグスティヌス主義の強い影響が認められる。

このような考え方は、ルター自身を絶望させ、精神的危機に陥れてしまった。当時の教会で普通におこなわれていた断食や祈りや巡礼などの修行は、まったく彼を救わなかった。聖書に書か

れている律法は、読めば読むほど、人間には到底守れないようなものばかりであるし、それを守れないからといって神が人間を破滅させるのであれば、彼自身が破滅するであろうことは間違いないことだった。聖書に頻出する「義」(justia)という言葉が、たえず彼を苦しめた。

正確な日付はわからないが、1513年のある日、ヴィッテンベルクの修道院の塔の中の部屋で旧約聖書の詩編を読んでいるとき、第30篇(日本語訳は第31篇)の中の "in justitia tua salva me" (汝の義をもてわれを助けたまへ)の一句が、それまでとは違う意味をもって彼を照らした。すなわち、神の「義」というのは、神の「罰する力」のことではなく、神の「救う力」であるということが、突然彼の心に浮かんだのである。こうしてルターは、「すっかり再生し、広い門を通過して天国そのものに入ってしまった」[1, p.285]のだという。

これはどういうことかということ、「ただ信仰のみによって」救われる、という考え方に到達したということである。人間は神の意志を理解できないのであるから、行為によっては救われることができない。当時の教会が勧めていたさまざまな修行はすべて無意味であるし、世俗的な善行も無意味である。ただ神への信仰だけが救いをもたらす。だから、世俗的な善行は、世俗世界に返すべきであって、宗教的な問題ではなくなる。それは、救いの一部ではないが、社会生活を行うかぎり、世俗的な善行は行わなければならない。こうして、アウグスティヌスとは違って、禁欲的な生活を推奨せず、神への信仰さえ持っておれば、世俗道徳に従って暮らしてよいと考えた。

もうひとつ、アウグスティヌスと違うのは、教会と聖職者を否定したことだ。「ただ信仰のみによって」救われるのであるし、修行は無意味であるのだから、教会は信者の集会という以上の意味は持っていないし、また、聖職者も必要がないと、ルターは主張した。このような主張は、たとえば前述のエラスムスなどもおこなっており、ルネサンスの人文主義者たちに多かれ少なかれ共通した考え方であった。ただ、ルターが人文主義者たちと違ったのは、「エラスムスは、人間を歪めるものを正しくしようとしたのに対し、ルターは、人間を歪めるものを一挙に抹殺打倒しようとした」点である[2, p.108]。こうして宗教戦争が始まった。

整理のために、ルターの考え方をトマス主義風に言い換えておく。「自然の法」や「人の法」に関してはルターも同意していた。「永遠の法」を理性で知りえないことも、両者に共通していた。ただ、教会が伝承し註釈している「神の法」は不必要で、個人の信仰だけが必要だと、ルターは考えたのである。

西垣：ルターもカトリック教会も、人間は神の意志を知ることができないと考えたわけね。神の意志を知ることができると思った人はいなかったの？

野田：人文主義者の中にそういう人がいました。たとえば、ピコ・デラ・ミランドーラ (Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494) は、アリストテレスではなくて、プラトンの影響を受けた人でしたが、瞑想による神秘的な恍惚状態の中で、直接に神と霊的な接触ができると主張していました。彼らは、魔術師だと思われていました。

西垣：まあ、面白そう。

野田：面白いのですが、今回の話題とは直接の関係がないので、触れないことにします。とにかく、歴史のメインストリームは、人は神の意志を知ることができないと考える人たちで、ピコなどの魔術師たちはカウンター・カルチャーだったのです。

西垣：いつか、魔術師たちの話も書いてね。

野田：面白いかもかもしれませんね。理論的にはアドラー心理学とあまり関係がないけれど、心理療法の技法という面では関係づけることができるかもしれません。

3. 理論的価値絶対主義の不可能性

宗教戦争における武器をとった闘いや、その背後にあった政治経済的な利害対立はひとまず置いて、理論的な論争において、なぜ新教と旧教とは、折り合うことができなかつたのかを考えてみよう。それは、双方ともに、みずからの神学の正当性を、相手が納得できるように論証することができなかつたからだ。神学ではわかりにくいので、もう少し卑近な例をとって考えてみる。

たとえば、「子どもに早寝早起きの習慣をつけるべきだ」という主張の正当性を論証しようとする。そのためには「なぜ早寝早起きさせるのがいいことなのか？」という質問に答えればよい。たとえば、「早寝早起きは健康によいからだ」と答えるとする。

前提：早寝早起きは健康によい。

結論：ゆえに、子どもに早寝早起きの習慣をつけるべきだ。

「早寝早起きは健康によい」というのは事実判断だ。「子どもに早寝早起きの習慣をつけるべきだ」というのは価値判断だ。事実あるいは「存在」(Sein)と、価値あるいは「当為」(Sollen)とは次元の違う領域なので、事実判断からいきなり価値判断が出てくることはできない。この前にもうひとつ、論争相手も同意するような、価値判断としての大前提があるはずだ。たとえばそれは、「健康に暮らすべきだ」というような価値判断だ。

大前提：健康に暮らすべきだ。(価値判断)

小前提：早寝早起きは健康によい。(事実判断)

結論：ゆえに、子どもに早寝早起きの習慣をつけるべきだ。(価値判断)

このような三段論法の形式にして、はじめて論証が成り立ったことになる。

小前提である「早寝早起きは健康によい」は事実判断だから、医学的な調査などの経験科学的方法で立証できる。大前提である「健康に暮らすべきだ」という主張に相手が同意すればよいが、同意しなかつた場合には、これについても立証が必要になる。それを論証するには、さらに上位の価値判断が必要になる。もし論争相手が、「長生きすべきだ」という価値判断に同意するなら、それを使って三段論法を作ることができる。

大前提：長生きすべきだ。(価値判断)

小前提：健康に暮らせば長生きする。(事実判断)

結論：ゆえに、健康に暮らすべきだ。(価値判断)

小前提である「健康に暮らせば長生きする」は事実判断なので、経験科学的に立証できる。大前提の「長生きすべきだ」は価値判断であって、もし論争相手がこれにも同意しない場合には、さらに上位の価値判断を持ち出して論証することが必要になる。そうしてさかのぼっていくと、ついにそれ以上はさかのぼれない究極の根拠、すなわち、およそ人間であるかぎり全員が納得できるような根拠、に到達するはずだ。その究極の根拠とはどのようなものか。

自然的根拠と、超自然的根拠とがありうる。自然的根拠とは、トマス主義風という「自然」の中にある根拠だ。しかるに「自然」は「存在」であって「当為」ではない。すなわち、事実であって価値でない。「存在」から事実判断は導き出せるが、価値判断は導き出せない。しかるに、究極の根拠、究極の大前提は、価値判断でなければならない。それゆえ、自然的根拠は存在しえ

ない。自然は理性の知りうる範囲であり、その範囲内に究極の根拠が存在しないのであれば、理性でもって究極の根拠を見つけだすことはできない。このことについては、新教も旧教も合意していた。自然的証明、すなわち自然的根拠による価値判断の正当性の証明、は不可能である。

そうすると、超自然的根拠に頼ることになる。超自然的根拠あるいは形而上学的根拠とは、ギリシア哲学風というなら、経験的世界とは区別された、世界の「本質」や世界の「イデア」のことであり、トマス主義の用語を用いるなら「神」のことだ。しかし、神および神の「永遠の法」は、理性でもって知ることができないことについて、新教も旧教も合意していた。それゆえ、超自然的証明、すなわち超自然的根拠による価値判断の正当性の証明、も不可能である。

自然的根拠と超自然的根拠以外の根拠は存在しえないから、「子どもに早寝早起きの習慣をつけるべきだ」という程度の価値判断でさえ、論理的には立証不可能であることになる。まして、神学的な価値判断、たとえば「教会の権威を認めるべきだ」あるいは「禁欲的に生活すべきだ」というような価値判断を、論理的に立証することは不可能だ。だから、旧教を選ぶか新教を選ぶかは、論理的な問題ではなく、私的な選択であり決断でしかないことになる。

こうして、論争の過程で、両者ともに、理性を信じるかぎりには、理論的には価値絶対主義はなり立ち得ないこと、価値相対主義の立場をとらざるをえないことを認めるようになった。

西垣：価値判断と事実判断の区別について、もうすこし説明して。

野田：日本のアドラー心理学では、「事実」と「意見」という区別をしていますよね。事実というのは、何らかの方法で客観的に確かめられるものです。意見というのは、主観的なもので、客観的な立証はできないものです。これはいいですか？

西垣：はい、わかります。

野田：さて、意見の方ですが、意見というのは、「善い／悪い」、「美しい／醜い」などという価値判断です。たとえば、「学校に遅刻するのはよくない」とか、「助けあうのは美しい」とかいうようなことです。これはいいですか？

西垣：それが価値判断ね。じゃ、事実判断は？

野田：「真である／偽である」という判断です。「 $1 + 1 = 2$ であるというのは真である」とか、「水が水素と塩素からできているのは偽である」とかいうような判断です。

西垣：科学的な判断ね。

野田：広い意味ではそうですね。数学的、あるいは経験科学的な方法で確かめることができる判断です。

西垣：「事実判断からいきなり価値判断が出てくることはできない」のは、どうして？

野田：ある事実について、全員が同じ価値判断をするとは限りません。事実判断は客観的なものであり、価値判断は主観的なものだからです。

西垣：先ほどの例では、「子どもに早寝早起きの習慣をつけるべきだ」と言っていたけれど、これは「善い／悪い」とか「美しい／醜い」とかいう判断とは、形が違うように思うけれど。

野田：それは、西洋語の言い回しのためなんです。「真であり、善であり、美であるべきだ」という価値判断が一般的に認められているものと考えて、「学校に遅刻するのはよくない」ということを、「学校に遅刻すべきでない」と、西洋人は言うんです。英語だと *should*、ドイツ語だと *sollen* を使って文を作ります。"You should go to school in time." というようにね。言葉の習慣です。これは慣れるしかしかたがありませんね。

4. 実践的価値相対主義の必要性

理論的にはいかなる価値判断も立証不可能であり、価値相対主義の立場に立たざるをえないことを、新教も旧教も最初からわかっていたはずだ。それなのに、彼らはなぜ争い続けたのであろうか。それは、実践的に、彼らは価値絶対主義者であるしかなかったからだ。理論的な価値相対主義と、実践的な価値相対主義とを区別すべきである。

ルターの神が真の神であるのか、カトリック教会の神が真の神であるのか、人の理性は永遠の法に届かないのであるから、論理的に判断する方法はない。しかもなお、もしキリスト教徒でいようとするならば、人はいずれか一方の神を選ばなければならなかった。いずれをも選ばなかったものは、キリスト教徒ではなくなるので、新教と旧教のいずれが正しいにしても、かならず地獄に墮ちる。もしどちらかの神を選んだときには、もう一方の側の神は、実は神ではなくて悪魔だということになる。なぜなら、キリスト教は一神教で、キリスト教の神以外の神は、神ではなくて悪魔だということになっているからだ。だから、新教徒にとって旧教の神は悪魔であり、旧教徒にとって新教の神は悪魔である。実際、ルターは教皇を「アンチ Kristus」と呼び、カトリック教会はルターを「悪魔の手先」と呼んだ。神に仕えた者は天国に、悪魔に仕えた者は地獄に生まれ変わる。新教の神が真の神であれば旧教徒は地獄に墮ち、旧教の神が真の神であれば新教徒は地獄に墮ちる。両方を選ぶことはできない。どちらも選ばなければ地獄に墮ちる。こうして人々は態度決定をしていった。

このようにして、人々は、理論的には価値相対主義を認めながらも、実践的には価値絶対主義の立場をとらざるをえなかった。そうして各々が決断をしていったのだが、この決断には、前述したように、論理的な根拠がなかった。しかもさらに困ったことに、結果については死後にならないとわからない。自分が天国にうまれたか地獄に墮ちたかを見届けて、はじめて自分が選んだのが神であったのか悪魔であったのかがわかる。これでは、単なる「賭け」であるにすぎない。これでもって殺し合うことはバカバカしすぎることに、やがて人々は気がついてゆく。そうして、宗教の選択は「私的」なことであり、各人がおのれの決断によって決定すればよいことであって、他者が干渉すべきことがらではない、ということ折り合いがつく。すなわち、「信教の自由」が認められ、理論的な面だけではなく、実践的な面でも価値相対主義が確認されたのである。1650年ごろには、それが一般通念になっていた。120年間も殺し合った後のことである。

宗教の選択とは別に、「公的」な社会生活があった。それまでは、社会生活はカトリック教会の支配下にあった。たとえば、教皇が神聖ローマ帝国皇帝を認証していた。前報[3]で述べた、ボダン (Jean Bodin, 1530-1596) がおこなったのは、社会生活を宗教から切り離すこと、すなわち「政教分離」である。社会生活が宗教と無関係に送りうることを立証するために、ボダンが持ち出したのが、新教も旧教も共通して許容できる「自然の法」であった。

前述したように、自然は、たとえ信仰が違っていても、理性の力でもって共通に認識できるものであると考えられていた。新教も旧教も、自然は理性の及ぶ領域であり、共通の認識を持てる場であるということは認めていた。

ここで「自然」(natura) といっているのは、現代的な意味とは違って、トマス主義的な意味であって、「秩序の中の力」の及ぶ領域のことである。すなわち、現代的な意味での自然の他に、社会も入っているし、動物の身体と精神も入っている。人間の精神の中で、理性だけは、客体である自然を知る主体であるから、自然の中に含まれない。理性が知る対象となる、動物とも共通している精神である感情などは、自然の中に含まれる。その領域が、人々が共通して理解でき、したがって話題にできる「公的」な領域として、「私的」な領域である宗教から切り離されて、あらためて人々の関心領域になったのである。

西垣：理論的価値相対主義と実践的価値相対主義があるわけね。

野田：理論的価値相対主義とは、「すべての価値は相対的なものである」ということ、実践的価値相対主義とは、「すべての価値は相対的なものだと考えるべきである」ということです。面白いのは、「すべての価値は相対的なものである」と知っていても、「この価値は絶対的なものだと考えよう」と態度決定をすることができることです。つまり、理論的価値相対主義者であっても、狂信的になれるんです。

西垣：理論的価値絶対主義というのは、キリスト教世界の外でも、ありえないの？

野田：自然の内部にある根拠はすべて事実判断ですから、超自然的な根拠を持ち出すしかないのですが、超自然的な根拠は実証不可能です。だって、観察できないんだもの。

西垣：じゃあ、世の中にいる狂信的な人たちは、みんな理論的には価値相対主義者だけど、実践的に価値絶対主義者なのね。

野田：そうだといいんですが、後で述べますが、そうでない場合もあります。

5. 聖俗革命と自由

自然の領域が宗教的な領域から切り離されると、当然の成り行きとして、自然の秩序や法則は、神を棚上げにして、自然自身の研究の中から発見されるべきだと考えられるようになった。17世紀には、ガリレイ (Galileo Galilei, 1564-1642)、ケプラー (Johannes Kepler, 1571-1630)、デカルト (René Descartes, 1596-1650)、パスカル (Blaise Pascal, 1623-1662)、ボイル (Robert Boyle, 1627-1691)、マルピーギ (Marcello Malpighi, 1628-1694)、ホイヘンス (Christiaan Huygens, 1629-1695)、フック (Robert Hooke, 1635-1703)、ニュートン (Isaac Newton, 1643-1727) などが輩出して、自然科学の基礎を築いた。もっとも、彼らの多くは無神論者ではなかった。むしろ、自然の法を解明することを通じて、神の永遠の法を褒め讃えようとしていた。たとえば、ニュートンは、次のように書いている[4, p.8]。

獣類や昆虫類の本能は、まさしく力を持ち永遠に生き続ける作用者の知恵と技能との結果と考えられるのであって、この作用者は遍く存在しており、それは、われわれが自らの意志によってわれわれ自身の肉体の部分部分を動かすことができるよりもはるかに自由に、自らの意志によって、自らの限界をもたない斉一的な感覚態 (sensorium) の内部において、諸物体を動かすことができ、またそれゆえ、宇宙の諸部分を形成し再形成することができるのである。

17世紀の多くの科学者にとって、自然について知ることが、神そのもの、あるいは神の仕事を知ることにつながるという信念は、自明のことであった。それは、旧教徒であるか新教徒であるかには関係がなかった。

しかし、デカルト やライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716) は、神は世界を完全に創造したので、創造の後には、ちょうど時計が制作者の手助けなしに動き続けるように、世界も神の介入なしに動き続ける、と主張した。これを理神論 Deism という。これは、前述したニュートンの考え方とはまったく違って、自然の中には、神の直接的な力、すなわち「永遠の法」、はもはや働いておらず、ただ自然法則、すなわち「自然の法」、だけで機械的に動いているのだという主張だ。ここから無神論まではひと息である。カトリック教会の修道士であったパスカルは、そのことを鋭敏に見抜いて、デカルトを次のように非難している[5, p.101]。

私はデカルトを許せない。彼はその全哲学のなかで、できることなら神なしですませたいものだ、きっと思っただろう。しかし、彼は、世界を動きださせるために、神に一つ爪弾きをさせないわけにはいかなかった。それからさきは、もう神に用がないのだ。

17世紀は、このように、自然の法の研究を通じて、永遠の法が次第に人々の関心から去ってゆき、神の摂理から自然の摂理へ、聖なる真理から俗なる真理へと、移行していった時代であった。村上陽一郎はこれを「聖俗革命」と名づけている[4]。

理神論の成立によって、自然の秩序が神なしで語れるのであれば、人間界の秩序である倫理や道徳も神なしで語れるのではないかと、人々が思うようになるのは、自然のなりゆきである。マルブランシュ (Nicolas Malebranche, 1637-1715) は『道徳論』(Traite de morale, 1684)の中で、

人間の理性は、神御自身の御言葉もしくは智恵である。なぜならば、すべて被造物は個別的存在であるに対して、人間の理性は普遍的だからである。

と書いている[4, p.57]。自然現象の「真偽」についての事実判断は理性で完全にできる。そうであれば、社会現象の「善悪」や「美醜」についての価値判断も理性でできるはずだ。なぜなら、当時の考え方では、「自然」はなおトマス主義的に社会現象をも含んだ意味でとらえられており、理性はそのような意味での「自然」を完全に知ることができるはずだからである。理性はいつの間にか「自然の法」から「永遠の法」に格上げになった。神信仰に代わる理性信仰が登場したのである。

理性が価値判断を完全にできるとすれば、理論的価値絶対主義に陥る危険性がある。しかし実際には、かえって価値相対主義の必要性が強調されるようになり、しばしば「寛容」が話題としてとりあげられた。ジョン・ロック (John Locke, 1632-1704) は『寛容についての書簡』(Epistola de Tolerantia, 1689)を書いたが、これはこの時代に書かれたたくさんの寛容に関する文書のうちのひとつであるにすぎない。「寛容」の思想とは、言い換えれば他者の「自由」を認める思想である。具体的に言えば、信教の自由だけでなく、思想・信条・表現・出版・結社の自由などが話題になり、それこそが理性が教える正しい暮らし方なのだと考えられるようになったわけだ。

西垣：ニュートンは古いタイプで、自然現象を神があやつっていると考えていて、デカルトとかライプニッツは新しいタイプで、神は世界を作っただけで自然現象は勝手に起こっていると考えていたわけね。

野田：後から見るとニュートンが古くて、デカルトやライプニッツが新しいんですけど、生きていたのは同じ時代なんです。時代全体として、聖から俗へという流れがあったことははっきりしていますが、個々の学者がそのどのあたりにいたかは、さまざまなんです。

西垣：はじめは自然科学で、それから社会科学になっていったわけね。

野田：自然科学とか社会科学とかいう区別はまだなかったし、多くの学者は、その両方の領域で業績があります。たとえば、デカルトもそうだし、パスカルもそうだし、ライプニッツもそうだし。しかし、時代全体としてみると、自然現象から社会現象へ、次第に関心が移っていったということは言えますね。

西垣：自然現象が事実判断だというのはわかるけれど、社会現象が価値判断だというのは、どうということ？

野田：社会現象というのは、当時のとらえ方としては、ある生き方が正しいか正しくないかという、道徳の問題なんです。まあ、今でもそうなんですけどね。だから、価値判断なんですよ。

西垣：なぜこの時代の人は価値絶対主義にならなかったの？

野田：まだ神を信じていたからでしょうね。

6. 近代社会の成立と価値相対主義

ドイツの法学者カール・シュミット（Carl Schmitt, 1888-1985）は、16世紀は神学の時代、17世紀は形而上学の時代、18世紀は道徳の時代、19世紀は経済の時代、20世紀は技術の時代だと言っている[6, p.151]^[7]。17世紀には、形而上学としての理神論が流行することによって、自然現象であれ社会現象であれ、「永遠の法」とはまったく無関係に、「自然の法」だけで世俗的に説明されるようになって、学問は完全に脱宗教化した。18世紀人はこれをうけて、それまでは宗教が根拠を与えていた道徳を、理性を根拠にして説明しなおそうとした。

その先駆者は、ホブズ（Thomas Hobbes, 1588-1679）である。彼は、まず、暴力を、自己保存のための自然の権利として認める。一方、自己保存の本能がもっとも避けようとするのは死、とりわけ他人の暴力による死である。ところが、他人の暴力は他人の自然の権利に由来するものだから、全員の自然の権利をそのまま認めてしまうと、社会的に矛盾したことがおこる。そこで理性は、「各自の自然の権利を制限せよ」という「自然の法」（これはトマス主義の「自然の法」とは、意味が違っている）を考えつく。そうして人々は、ホブズがいう自然の法に従って、自然の権利を国家に委ねる契約を交わす。国家は、自然の法にもとづく実定法を作って、国民からあずかった暴力をふるう自然の権利を、国家や社会の防衛のために、たとえば軍隊や警察という形で用いる。このように、理性によって自然の権利の一部を放棄することで、かえって各人の自然の権利である自己保存が保証されるようになる。

ホブズは、ルターと同じように、人間は、自己中心的な欲望を追求するしかないものだと考えている。しかし、そのことによって神に罰せられるかどうかを、ほとんど気にしていない。むしろ、全員が自己保存の欲望を満足できるように、世俗的なシステムを考えようとしている。そのため、国民の自然の権利を国家権力によって制限しようとしている。その国家権力の正当性は、理性的な契約によって附与されている。人間の欲望を、内的な自省によって制限しようとするのではなく、外的な契約と刑罰によって制限しようとするこの考え方は、完全に世俗的であり、神なしで成立する。

18世紀には、この方法で実際の国家が経営されるようになる。つまり、完全な世俗国家が誕生する。この国家には神は関係していない。つまり、価値に絶対的な根拠を与えるものは何もなく、ただ国民の自由意志による権利の一部の放棄によって、安全な日常生活が保障されるだけのことである。その中で、各人が各人の価値を追求していく。価値相対主義が社会全体に徹底されたものが、ホブズが構想した近代国家である。

西垣：けれど、ホブズの国でも、「これをしなさい」とか「あれをしてはいけません」とかは、あるわけでしょ。

野田：ありますが、それは、本人の利益になるからなんです。たとえば、殺人は刑罰と照らし合わせると引きあわない。だから人は他人を殺しません。俗に、「警察がなかったら、殺してやるんだがな」って言うでしょ。だから、国家は、絶対の価値として道徳的な生き方を強制しているわけではなくて、道徳的な生き方の方が得ですよと、勧誘しているだけなんです。だから、価値相対主義的なんですよ。

西垣：それはいまだってそうね。

野田：われわれはホブズの国家論を改善した社会に住んでいますからね。

7. 神の死と価値絶対主義の復活

17 世紀から 18 世紀にかけて、ヨーロッパ全体が徐々にホッブスの国民国家 (nation state) に変わっていく。国民国家というのは、それまでの自然発生的な国家と違って、国民が必要を感じて作った国家のことで、人為的な理念にもとづいて作られた、世俗的な国家である。さらに、そのような国家の間の契約として、国際法ができる。そうして、前報^[3]に述べたように、「商人の平和」が訪れ、18 世紀と 19 世紀の 200 年間、人々は、ひたすら金銭的な繁栄、快適な生活、さまざまな娯楽など、世俗的な欲望を追求して暮らす。しかし、その一方で、相変わらず教会に通い続け、日曜日ごとの説教を聴き、死後の報いを怖れていた。世界には関わりを持たないで休息している理神論の神であっても、世界の終わりには復活し、人々のこの世での行いを裁くと信じられていたのである。しかし、人々は、ルターのようにおびえてはいなかった。自然の法に従って理性的に暮らし、自然の法にもとづいて作られた実定法に禁じられている悪事さえなさなければ、神は自分を罰しないだろうと考えていた。

そうすると、神は、いてもいなくても同じである。こうして神はゆっくりと死んでいった。自然の法は、いまや神の永遠の法とはなんのかかわりもなく成立している。理性は、自然のすべてを知りつくせるし、やがて自然のすべてを制御しつくせるようになるだろう。ここでもなお「自然」という言葉は、社会をも含んでいる。

やがて、理性による制御でもって作られた理想の社会を考える人々があらわれるようになるのは、自然のなりゆきである。それは、身分差別のない平等な社会であり、各人の自由が最大限に保証される社会であり、人々が社会契約によって理性的に連帯できる社会だ。ルソー (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) をはじめとする 18 世紀の多くの思想家が、そのような理想国家について書き、そうしてフランス革命が起こった。

ところが、実際に革命が起こってみると、理想とは違って、粛正に次ぐ粛正で、多くの犠牲者を出した。それは、価値絶対主義が復活したからだ。新しい価値絶対主義は、理性で考えて得られた結論を絶対だと考える考え方だ。フランス人自身はその結果に震撼し、より穏健な、価値相対論的な国家構造にもどっていくが、しかし人々は理性による理想国家の建設をあきらめたわけではなかった。そのもっと極端な例がマルクス (Karl Heinrich Marx, 1818-1883) だ。マルクスは「科学的社会主義」を標榜した。「科学的に正しい」という言葉は、自然科学においては、事実判断について使われてきた。しかし、自然科学的な考え方が社会現象に応用されると、しだいに価値判断についても使われるようになった。マルクスが言う「科学的」というのは、「価値判断として正しい」という意味であり、その正体は、理論的価値絶対主義なのだ。そこからは当然、実践的価値絶対主義が出てきて、マルクス主義者たちは、自分たちは絶対に正しく、反対する者は絶対に間違っていると考えるようになった。

西垣：国民国家について、もうすこし説明してください？

野田：ヨーロッパの国家は、古代にはポリスという都市国家だったんです。農民がいて、その中心に都市があって、都市の貴族が農民を外敵から保護し、そのかわり農民は貴族に税金を納めます。現代の国家と違うのは、都市国家には国境がないんです。なんとなく隣の都市国家につながっていて、その境界領域ではたえず領土の奪い合いがある。

西垣：日本の戦国時代みたいなものね。

野田：いくらか似ているかもしれませんが、違うのは、都市が城壁に囲まれていることです。日本の都市は、なんとなく農村に移行しますが、ヨーロッパの都市は、まわりに城壁があって、どこまでが町で、どこからが村かが、くっきりと区別されています。敵がくると、農民たち

もその城壁の中に逃げ込むわけです。

西垣：映画で見たことがあるわ。

野田：守城技術が攻城技術よりも勝っていた時代はこれでよかったです、やがて攻城技術が発達すると、強い都市が弱い都市を併合して、大帝國ができます。ヨーロッパだと、ローマ帝國ですね。帝國は、多くの都市國家を従えていますので、他民族・多文化國家です。新しく併合された國民は、戦争でむりやり併合されたので、愛國心などはもっていません。そこで、「皇帝は神である」とか「皇帝は神の子孫である」とか「皇帝は神が選んだ」というような、宗教的な物語を支配の原理にします。ローマ帝國の皇帝は神でした。神聖ローマ帝國の皇帝は、神の代理人であるローマ教皇が授権しました。日本の天皇は神の子孫です。國民國家は、これらとは違って、國民が國を作るんです。

西垣：でも、國民國家にも王様がいることもあるでしょう。

野田：むかしからの王様はいるかもしれませんが、もはや王様は神とは関係がなくなり、國民が王制を選んだので王様なのです。それが近代國家、國民國家、あるいは主權國家というものです。この國が古代の都市國家と違うのは、國境がはっきりしていることです。國民がどこかの國に所属することを決心しているわけですから、外國に占領されても、もともとの國に戻りたがるのです。つまり、愛國心があるわけですね。帝國と違うのは、多様な民族や文化を含んでいるとまとまりが作りにくいので、民族的あるいは文化的あるいは宗教的に似た人同士で國を作ろうとします。しかし、単一民族國家や単一宗教國家は実際には難しく、國內で民族紛争や宗教紛争が起こりやすいのです。それが現代のヨーロッパですね。

西垣：マルクス主義が理論的価値絶対主義だっていうのを、もうすこし説明して。

野田：マルクス主義は、実は形而上学だと思います。つまり、自然の中に究極的な根拠をもっていない価値判断です。それなのに、彼らが言うところの「科学的理論」から価値判断を導き出しているように見せかけています。科学的理論というのは、「自然の中に究極的な根拠がある」という意味です。そんなものはないのですがね。

西垣：頭が悪いのね。

野田：そういうことですね。

8. アドラーの場合

アドラーが生まれた 19 世紀の後半には、オーストリア・ハンガリー帝國は、形式上は帝國であったが、國民は皇帝のことを、もはや神に授権された神聖皇帝だとは思っておらず、國民の支持による形式上の君主であるにすぎないと考えていた、あるいは考えたがっていた。しかし國民國家というわけでもなかった。この國は、あまりにも多くの民族・文化・宗教を含んでいたため、國家意識 *national identity* を形成することが難しかったからである。その結果、一方では世界市民的な普遍主義が発達し、一方では民族間・宗教間のトラブルが絶えなかった[9, p.228]。そのような社会で、アドラーは、子ども時代から、民族・宗教・文化などの対立をどのようにして乗り越えるかを考えながら成長したのだと思う。さらに成人してからは、オーストリアを近代的な民主的國民國家に脱皮させることをめざして、社会民主党に加入して積極的に政治的な発言をしていた。

周知のように、アドラーは 1902 年から 1911 年まで、フロイトのサークルに所属していた。フロイトは価値相対主義者であり、また価値相対主義は彼のグループで共有された認識だった。長尾龍一は、以下のように書いている[6, p.17]。

彼〔フロイト〕に依れば、幼児（差当たって男子）にとって父親は、彼の幼児性欲を抑圧する超越的な権威、理念的な自我であり、こうして幼児体験の中に植え付けられた権威の原像が超自我として彼の一生を支配する。群衆の中にある時、彼はその超自我を群衆指導者に投影し、その命令に幼児のような従順さで服従する。この群衆の指導者が、ヒトラーとか毛沢東のような具体的個人である場合、その支配力は強力であるが、それが死せる父、祖先、神武天皇、クリスト、神、そして国家などに代置されたときにも、支配力は全面的に失われない、という。

わかりにくい書き方をしてあるが、国家は実体ではなく、超自我が投影されたものであるにすぎない、ということである。アドラー心理学風に言うと、国家は支配力のある実体である「かのように」みなされて扱われるということである。つまり、国家は、超自然的な存在でもなく、自然的な存在でもなく、単なる虚構（fiction）なのである。これはすなわち、国家のあり方に関する価値判断、たとえば民主制なり、たとえば独裁制なり、の正当性を理論的に論証することはできない、ということである。すなわち、理論的価値相対主義である。

若いころのアドラーも同じように考えていただろう。ただ、アドラーがフロイトと違っていたのは、マルクス主義にも関心をもっていたことだ。これは、実は矛盾している。マルクス主義は価値絶対論だからである。しかし、アドラーが理解していたマルクス主義は、理性が教える「科学的」な原理によって、民族や文化や宗教の違いを超えた「普遍的」（universal）な国家を作ろうとする思想であったように思われる。それは後のレーニン主義とは違って、暴力革命を前提にしていなかったし、また「国際的」（international）という名目で世界帝国の建設を目指すものでもなくて、いわゆる議会制の一国社会主義であったようだ。

アドラーは社会民主党员であったが、オーストリア社会民主党の運命について、アドラーと同時代のオーストリアの法学者ハンス・ケルゼンは 1920 年の「民主制の本質と価値」という有名な論文の中に、次のように書いている[9, p.4]。

その名の示すように社会民主主義の精神的本質の半分は、社会主義であり、あとの半分は民主主義なのである。ところがこの運動が、いよいよ社会主義と民主主義の諸原則の実現の時が至ったかにみえたその時に、停滞し、さらには分裂したのであった。分裂した一方は、逡巡しつつ、また多くの障害に苛まれつつではあるにせよ、民主制実現という従来の方針を継続しようとしているが、他方は、決然と、激烈に、新たな目標へと突進した。その目標が、専制制の一形態であることは、公然と、率直に、誰に眼にも明らかな形で示されている。ボルシェヴィズムの新共産主義理論は、この政治体制をプロレタリア独裁と呼んでいる。民主制はかつて君権専制制との関係において問題とされたが、今や新たにこのプロレタリア独裁との関係で問題とされるに至ったのである。

すなわち、レーニン以前のヨーロッパのマルクス主義には、社会主義というマルクスの価値絶対主義と、民主主義というホブスの価値相対主義が混在していたわけだ。それが、第一次世界大戦を経て、オーストリア帝国が解体され、小さなオーストリア共和国になったとき、価値絶対主義の支持者と価値相対主義の支持者に分裂してしまった。アドラーは、おそらくこのとき、自分の価値相対主義的な立場を再確認したのであろう。すなわち、彼が望んでいたのは、オーストリアが民主的な国民国家に脱皮することであって、プロレタリア独裁国家になることではなかったし、まして謀略もしくは暴力で世界を思想改造することでもなかった。そこで彼は、ボルシェヴィズムに対する激しい批判論文を書き^[11]、さらに社会民主党を脱退してしまった。

しかし一方で、第一次世界大戦に軍医として参戦した体験から、アドラーは価値相対主義の限

界を痛感していたのではないかと、私は考えている。「民族や文化や宗教の違いを超えて許しあう」という理想は、総力戦、すなわち国家による国民への戦争の強制と、大量殺戮戦、すなわち近代兵器の凄まじい破壊力、という現実を前にして、いかにも空しく感じられたであろう。ここで彼は、「寛容は不寛容にたいしても寛容であるべきか」というパラドクスに直面したのだと思う。1918年に、アドラーは次のように書いている[12, p.209]。

次第に数多くの男性が前線勤務を逃れようとして、彼らを前線に送り返す仕事をする委員会と軍医との間に対立が生じた。ロシア軍の攻勢の際に起きた集団脱走の企ては憲兵による厳罰でもって阻止された。残された唯一の手段は暗黙の消極的な抵抗だった。だから敗戦が訪れたとき、人々は自分たちの真の敵である支配階級が打ち負かされたことを知って自由の回復を喜んだ。そして政治家や不当利得者、サディスティックな裁判官や医者、ジャーナリストや作家、それに一部の科学者までも、彼らの戦争中の行為について責任を問われる時代となった。しかし戦争が始まったころの熱狂的な大衆や多数の志願兵たちのことはどうなっているのか。志願兵たちの多くは、自分の地位や家庭生活に対する不満から戦争に参加したのだ。彼らはまた、多くの場合一番早く熱狂から醒めた人たちでもあった。

国家が戦争を始めようとしたとき、国民は決断しなければならない。オーストリアの場合は、国民は熱狂的に戦争を支持した。しかし、その決断は、間違っているかもしれない。なぜなら、人間は究極の価値基準を知ることができない不完全な存在だからである。オーストリアの場合、戦況が不利になるにつれて、国民は開戦時の決断が間違いであると考えられるようになった。そして、最終的に国が敗れたとき、国民は、まるで自分が開戦時に戦争を支持する決断をしなかったかのように、支配層にすべての責任をなすりつけた。これは、日本人も体験したところである。

戦勝国民はどうであろうか。戦勝国民も開戦時には熱狂的に戦争を支持しただろう。しかも、戦争が終わっても、開戦時の決断を正しかったと信じている。戦争に勝ったことが、戦勝国民の決断の正しさの保証にはならない。それは、戦争に負けたことが、敗戦国民の決断の誤りの証拠にならないのと同じことである。暴力でもって価値判断の決着をつけることはできない。

戦争の場合だけでなく、人間はたえず「あれかこれか」の決断を迫られている。宗教戦争の時代も現代も、これは実は変わっていない。しかも、その決断の結末は、決断の時点では、理性で予測できない。だから、「賭け」として決断しなければならない。せめてなんらかの目安、なんらかの理性的な価値基準がないのであろうか。そう考えて、アドラーは共同体感覚という理念に到達したのではないだろうか。

このように考えると、共同体感覚というのは、「共同体のために建設的な行動をなすべきである」という意味でも、「共同体のために破壊的な行動をなすべきでない」という意味でもなくて、「共同体のために破壊的な行動を許すべきでない」という意味ではないかと思えてくる。価値相対主義と結びつけて言うなら、「不寛容に対して寛容であってはならない」ということである。そう考えると、戦場から復員した彼が、いきなりこの価値基準を公表したときに、多くの仲間が、共同体感覚という考え方は形而上学的だと反発した理由が理解できる。共同体感覚という思想は、不寛容に対して不寛容なのである。すなわち、これについては、価値絶対主義的なのである。その根拠は、問いつめられれば、超自然的なもの、形而上学的なものではありえない。

アドラーとほぼ同じような立場にいたハンス・ケルゼンは、次のように書いている[13, p.36]。

私は私の理念が合理的科学の見地からすれば相対的なものにすぎないことを承認しつつ、なおデモクラシーの実現する自由のために闘いかつ死することができる。

アドラーが到達した場所も、まさにそこであろう。ただ彼は、戦争という暴力的な手段でこの問題を解決することを避けたかった。それゆえ、非暴力的な対話の方法としてのアドラー心理学を、一般の人々に広める決心をした。「対話」(dialogue)は「会話」(conversation)とは違っている。自分の意見と相手の意見が違うとき、相手を屈服させようとせず、根気よく話し合おうとする態度を、ソクラテス以来の伝統で、「対話」と呼ぶ。さらに、アドラーはユダヤ人であるから、「全会一致の結論はかならず間違っている」と信じていたのであろう。最終的に意見は一致しないかもしれないが、話し合うことを通じて対話の双方が成長することを目的にして話し合う。こういう考え方を「弁証法」(dialectics)という。共同体感覚とは、こういう意味での弁証法的な概念なのである。

ヨーロッパ文明の精華である理性と自由と寛容を拒否してみずからの立場を強要しようとする人々、たとえば帝国主義者や、共産主義者や、後の超国家主義者、に対して、アドラーは、共同体感覚という武器でもって、断固として戦う決意を固めたのではないかと、私は考えている。

西垣：アドラー心理学って平和主義じゃないの？

野田：もちろん、平和主義です。でも、敗北主義ではない。

西垣：それはどういうこと？

野田：平和は、決意をもって守らなければならない、ということです。つまり、平和の敵に対しては、戦わなければならない、ということです。自由の敵とか、民主主義の敵とかについても、同じですね。ただ、暴力でもって戦わずに、対話でもって戦おうとしているのです。

西垣：じゃあ、ケルゼンみたいに、「自由のために闘いかつ死する」なんていうことは考えないのね。

野田：最終的には、そうせざるを得ないこともあるかもしれませんが。悲しいことに、現在の文明の発達レベルでは、こちらがどんなに非暴力的でも、相手が暴力的であることはありえます。そのときに、黙って殺されるわけにもいかないでしょう。それはそれとして、相手が暴力的になる前に、対話でもってできることを尽くしたいのです。理性を使えば、民族・宗教・文化の違いを超えて、人は「自然」について共通理解に達することができることを信じてね。

9. まとめ

価値相対主義を「自然」および「理性」と関係づけながら、歴史的に考察した。人間は、生活の中でたえず価値判断をしなければならないが、価値判断については超自然的にも自然的にも究極な根拠を示すことができない。これを理論的価値相対主義という。理論的価値絶対主義の立場は、超自然的な根拠によるものであれ自然的な根拠によるものであれ、実は仮想であり時に狂信である。もしその立場をとるならば、実践的にも価値絶対主義をとらざるをえず、自分と意見が違う者に対して不寛容になってしまう。一方、理論的価値相対主義を採用すれば、かならず実践的に価値相対主義になるかということ、そうでもなくて、理論的な根拠がないにもかかわらず、実践的にある立場に固執して他の立場を否定することは、不可能ではない。その実例が宗教戦争である。自分の価値基準と違う価値基準によって暮らす者への寛容を、実践的価値相対主義は要請する。しかし、破壊的な価値観を持つ価値絶対主義者に対して、価値相対主義者は寛容でありえない場合がある。そこにある矛盾がある。その矛盾の解決法として、アドラーは共同体感覚の概念に到達したが、それは、自然界には根拠をもたない形而上学的理念である。しかもなお、それなくしては、価値相対主義にもとづくヨーロッパ文明の精華、すなわち理性・自由・寛容・対話な

どは維持できないのである。

この論文の作成にあたって、多くを下記の文献に負っているが、直接原文を引用した場合は引用番号を付けたが、内容を要約して紹介している部分については、煩を避けるために引用番号を付けていない。

文献

- [1] クエンティン・スキナー（門間都喜郎訳）：近代政治思想の基礎—ルネサンス・宗教改革の時代。春風社，2009.
- [2] 渡辺一夫：寛容について。筑摩書房，1972.
- [3] 野田俊作：共同体感覚とかのように。アドレリアン 23（1）：1-11, 2009.
- [4] 村上陽一郎：近代科学と聖俗革命。新曜社，1976.
- [5] ブレーズ・パスカル（前田洋一・由木康訳）：パンセ。前田陽一編：世界の名著—パスカル。中央公論社，1966.
- [6] 長尾龍一：リヴァイアサン—近代国家の思想と歴史。講談社学術文庫，1994.
- [7] カール・シュミット（長尾龍一訳）：中立化と脱政治家の時代，1929。長尾龍一編：カールシュミット著作集 I。慈学社，2007，pp.202-215.
- [9] 柿内邦博：アドラーが暮らした国と街。ガイ・マナスター他（柿内邦博他訳）：アドラーの思い出，創元社，2007.
- [10] ハンス・ケルゼン（長尾龍一訳）：民主制の本質と価値，1920。ハンス・ケルゼン：デモクラシー論。木鐸社，1984.
- [11] アルフレッド・アドラー（野田俊作訳）：共産主義とアドラー心理学，1918。アドレリアン 21（3）：255-261, 2008.
- [12] アンリ・エレンベルガー（木村敏・中井久夫）：無意識の発見（下）。弘文堂，1980.
- [13] 長尾龍一：争う神々。信山社，1998.

更新履歴

2013年5月1日 アドレリアン掲載号より転載