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（2）：現代正義論の思想史的背景
Author(s)	菅原, 寧格
Citation	北大法学論集, 58(2), 229 [719]-296 [786]
Issue Date	2007-07-31
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/28013
Type	bulletin (article)
Note	論説
File Information	58(2)_229-296.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論説

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（二）

――現代正義論の思想史的背景――

菅原寧格

目次

序論　はじめに

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　ラートブルフの「哲学的妥当論」と「歴史的・社会学的妥当論」
第三款　ラートブルフにおける「相対主義」の問題性
第二節　ウェーバーの「価値討議」論
第一款　「価値討議」の特質――〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉――
第二款　「価値討議」の意義
第三款　「価値討議」としての正義論
第三節　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
第三節　「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＝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－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

（以上、五八巻一号）

第二款　ラートブルフの「哲学的妥当論」と「歴史的・社会学的妥当論」

（以上、本号）

さて、これまでの議論のなかでは、ロールズの『政治的リベラリズム』をめぐって対照的な二つの評価が生じてきた点に、現代正義論の特徴を見出してきた。二つの評価のうちの一方は、『正義論』で「哲学的説明に依拠するもの」として説明された「正義」の構想が、『政治的リベラリズム』で「脱哲学化」されたことに対する批判である。他方は、これとは意味的に逆のもの、すなわち、『政治的リベラリズム』で採用されたように「正義」を「徹底した歴史主義的、反普遍主義的態度」に立って政治的に構想する立場など、所詮は「政治なき政治哲学」にすぎないという辛辣な批判である。そして現在の正義論では、このような二つの批判が生じてきた事態をどのように理解すべきかという点が問題だ、ということを示してきた。

また、このような二つの見解を導出した当のロールズ自身が、普遍主義から歴史的・社会的文脈主義へと立場を転換した、ということの意味についても注目してきた。それは、価値相対主義問題とは何だったのかを想起させる法哲学的問題であると同時に、ある意味で古典古代より続いてきた「正義」という法的価値をめぐる問題が、その様相こそ変えながらも、当該価値の普遍性と相対性の相克が依然として争点であり続け、現在においてもなお未解決な問題として引き継がれているということであった。しかし、こうした問題を顧みず、『正義論』の受容によって価値相対主義問題を精算してしまったことにしておこう、というのが現代法哲学の主潮である、ということ。そして、そうした態度こそが問題だということを、本稿ではこれまで示してきたわけである。

そこで以下、こうしたことを念頭に置きながら、清算の対象とされた価値相対主義問題とはそもそも何だったのかということについて、検討していくことにしたい。具体的には、「ドイツの相対主義のうち最もよくまとまった形で相対主義を展開しているウェーバーとラートブルフの所論」[1]に注目し、まずは、ラートブルフの見解を検討することから始めることにしよう。

ラートブルフにしたがえば、法の理念には、「正義」、「合目的性」、「法的安定性」の三つの要素が存在する。[2] その上で、彼は次のように述べた。法の追求すべき目的が問題となるような場合、「法を生ぜしめたと考えられる経験的な目的設定が問われているのではなくて、法を測るべき超経験的な目的理念が問われている」、と。

さて、この言葉で注目したいのは、ラートブルフが「経験的な目的設定」を超えた、まさに「超経験的な目的理念」を問題にしている点である。というのも、ここでラートブルフは、法の追求すべき目的を問題とする際には、「法を測るべき超経験的な目的理念が問われている」、と明確に回答しているからである。つまりラートブルフにとっては、法の目的が問われるのであれば、「この問題に対する解答は、正義という絶対的価値の場合と同様に、絶対的妥当性を要求しうべき諸種の価値の中のいずれに、正義の価値と並んで法が奉仕する使命を有しかつ奉仕する資格を有しているかを思索すること」によって獲得されねばならない、[3] と考えられていたわけだ。

ラートブルフにとっては、「正義および法的安定性は、法律観・国家観の対立を超え政党の争いを超えた理念」の問題であった。それゆえ、「法的安定性」を「すべての人が一様に必要と認める法の第一の課題」として設定するか、あるいは、「超経験的な目的理念」[4] として設定した場合に限ってのみ、当該実定法や法秩序はそれを支える「力」とともに妥当性をもつと考えられていた。ラートブルフについては、このように解すことができる。そして、このような法の妥当根拠を哲学的理念に求めようとする主張は、「哲学的妥当論」[5] と呼ばれている。

もっとも、法の妥当根拠論としては、その妥当性を法体系に固有の規範性から引き出そうとするタイプの議論——法に内在する規範的性質に着目する議論——と、法体系とは独立して存在しうる哲学的理念や歴史的・社会的事実から妥当根拠を説明しようとするタイプの議論——法外在的な法以外の事実的側面に着目する議論——とを区別することができる。[6] このうち、後者に相当する、歴史的・社会的事実に着目して法の妥当性を説明しようとする立場は、「歴史的・

社会学的妥当論」と言われている。そして、「歴史的・社会学的妥当論」は、「実力説」や「承認説」へと分類されることもある。(7)

ともあれ、以上のように、ラートブルフは法の妥当根拠を「超経験的な目的理念」という哲学的理念に求めたわけだが、問題なのは、そうした哲学的理念に則らずとも「力」さえ背景にあれば、法が実効性をもつということは十分にありうるということ、そして、こうした問題に対してラートブルフがあまりにも無頓着だったことである。それゆえ、彼は、各個人間で「相対立する法律観の抗争を終熄させる」ことなど不可能と考え、「相対立する法律観の抗争を終熄させる任務を果たすべきもの」として、「一つの超個人的地位より一義的に規制されなければならない」という考えと合致するような「意志と実力」を想定し、妥当性と実効性との問題を混在させながら議論を進めてしまった。結果として、ラートブルフは、「何が正しいかを何人も確認できないとすれば、何人かが何が法であるべきかを確定することを要する」(8)ことになったわけである。

むろん、「相対主義」に立脚するラートブルフ自身は、「理性と科学」に依拠したとしても、各個人間で対立する法律観の争いを終わらせることはできないと考えている。つまり、「相対主義的見解によれば、理性と科学とはこの任務を果たすこと（何が正しいのか、いずれの法律観を採用すべきなのか、こうした問題に対して答えを与えること――菅原注）ができないから、意志と実力とがこれを引き受けなければならない」(9)、と。ラートブルフはこのようにみている。そして、こう考えることによってのみ、ラートブルフが法律観をめぐる争いの問題を、「理性と科学」によって解決することなどできない、そうしたことが可能なのは経験的に獲得された「意志と実力」だけだ、と述べたのも理解できるようになる。「相対主義」者であるラートブルフには、「理性と科学」によって、何が正しいかを絶対的・客観的に確認することなどできないからである。

ラートブルフにとって「相対主義」の立場を採るということは、「意志と実力」以外に互いの「法律観」の「抗争」を最終的に決着づけることはできないとみる立場を採る、ということである。そして、ラートブルフにとって、法とは「一つの超個人的地位より一義的に」導かれた「意志と実力」の現れ、である。要するに、ラートブルフは、そうした意味での法、つまり「権威を有する一つの権力的命令」としての法を通じて、「法的安定性」を確保しようとしたわけである。

しかし、このようなラートブルフの立場には決定的な問題があるといわざるをえない。というのも、ラートブルフは、ある法的判断が正しいかどうかという問題を、「理性と科学」によって証明しえない「何が正しいのかを何人も確認できない」問題とみなし、最終的には、「何人かが何が法であるべきかを確定することを要する」と言うからである。すなわち、こう言うことによって、ラートブルフは、ホッブズの「真理ではなくて、権威が法をつくる」という主張や、それを援用したカール・シュミットのような決断主義の立場と連続していくことになるからである。[10] ここで問題になるのは、「真理ではなくて、権威が法をつくる」というテーゼを、ラートブルフが無批判に受容している点である。既にホッブズやシュミットの議論に通底していたからこそ、ラートブルフは、何人かの「権威」による法や正しさの確定を要請したのだ、とも言えよう。

かくして、価値相対主義者として知られてきたラートブルフの「相対主義」とは、実はホッブズやシュミットの理論と極めて近い距離に位置していたことがわかる。しかも皮肉なことに、ラートブルフの立場とは、自ら「相対主義」と称していたにもかかわらず、例えば、法や正しさを確定するような「権威」や、そうした「権威」が制定した人為的な法に対しては、決して相対的な構えを採ることができない「相対主義」であった。右で見てきたように、ラートブルフの「相対主義」であれば、逆にそうした「権威」によって制定される法や正しさを支持する側に回ることになるからで

ある。

このようなラートブルフの側面は、従来あまり注目されてこなかったが、決して看過されるべき問題ではない。ラートブルフにおける「相対主義」の立場とは、歴史的・社会的文脈を背景として形成される「意志と実力」によって、つまり「真理」ではなく「一つの超個人的地位より一義的に」導かれた「意志と実力」とに由来した「権威」、そのような人為的に制作された「権威」に依拠して「法的安定性」という「正義」の実現を図ろうとする主張以外の何物でもないからである。しかも、「真理」ではなく人為的な「意志と実力」とに由来した「権威」によって「正義」が実現されるというのであれば、その意味でラートブルフの立場とは、「真理」のような哲学的理念に法の妥当根拠を求めた議論――「哲学的妥当論」――ではない、ということになる。そして、ラートブルフのなかでは、「法的安定性」という歴史的・社会的文脈を超えた普遍的理念が「意志と実力」や「権威」の生成とかかわる歴史的・社会的文脈によって基礎づけを得る、という矛盾した構造になっているわけだ。

ただ、そうであるとすれば、ラートブルフの「相対主義」とは、法の妥当根拠を「哲学的妥当論」ではなく、「歴史的・社会学的妥当論」に求めていたと考えなければ辻褄が合わなくなってしまう。そこで、ラートブルフは法の妥当根拠をどのように捉えていたのか、という点について、検討してみよう。

ラートブルフによれば、「法は有効に実現しえられる故に効力を有するのではなく、それが有効に実現しえられるときにはじめて法的安定性を与えうるが故に効力を有する」（強調原文）と解されていた。つまり、「意志と実力」を通じて「法的安定性」という普遍的な理念を有効に保証しうる際に、法は妥当し義務づける力をもつと考えられていたわけである。だが、こうしてみると、「意志と実力」に基づく「権威」とは「法的安定性」という理念の実効性を確保するという点で意味をもつにすぎず、それゆえ、現実の「権威」が正統化されるとすれば、それは「法的安定性」という普

遍的な理念が実効性を及ぼす限りにおいての話だ、ということになりそうである。そして、このように読むことができる以上は、規範的な理念に依拠して現実の基礎づけを図ろうとする、「哲学的妥当論」に連なる確かな彼の主張を、ここでは確認しておかなければならない。

したがって、ラートブルフのように、「法的安定性」という普遍的な理念に則って法の妥当性を根拠づけようとするのであれば――正統化しようとするのであれば――、これは確かに「哲学的妥当論」以外の何物でもない。それゆえ、彼の立場とは、やはり「歴史的・社会学的妥当論」に立つものではなく、「哲学的妥当論」に立つものとしてしか考えられない。(11)

したがって、「哲学的妥当論」に立つのであれば、ラートブルフは、「相対主義」にコミットしてはならず、歴史や社会を超越した立場から哲学的議論を展開しなければならなかった。そうでなければ、理論的に首尾一貫しないからである。ところが、ラートブルフの場合、そう事態が単純なわけではなかった。というのも、ラートブルフにとって、「法理念の三要素は互いに他を要求する」が「相互に矛盾」する性質をもつと考えられていたので、「法理念の三要素」はそれぞれが「同価値」であり、「三要素相互の順位関係もまた相対主義的なもの」にしたがって決定される、と解されていたからである。つまり、ラートブルフにとっては、たとえ「理性と科学」を駆使したとしても、「法理念の三要素」である「正義」・「合目的性」・「法的安定性」に対して順位づけを行うことなど不可能だ、と考えられていたわけだ。むろん、そうはいっても、三要素それぞれには固有の意味があるわけだから、順位づけをめぐってコンフリクトが生じることは避けきれないであろう。しかし結局ラートブルフは、順位づけをめぐって生じるこうしたコンフリクトについて、これらは「個人の良心」に応じて「相対主義」的に解決するしかない、と結論づけてしまう。(12)

要するに、ラートブルフが「哲学的妥当論」に立ちながら「相対主義」に拘った背景には、このような互いに他を要

求しつつも相互に矛盾する「法理念の三要素」の順位づけをめぐる問題があった。ラートブルフは「法理念の三要素」が互いに他を要求しつつも相互に矛盾する以上、普遍的な観点から一義的に順位を確定することなどできないと考えたのかもしれない。あるいは、そのように考えたからこそ、彼にとっては、この順位づけを確定できるのは「相対主義」に立脚した「個人の良心」しかなかったのかもしれない。

ただ、そうであるとすれば、次に問題にすべきは、ラートブルフによって言われている「個人の良心」の内実、ということになる。ところが、この「個人の良心」というものは、客観的な価値や真理、あるいは何らかの「理念」を契機として形成されることがあったとしても、それが歴史的・社会的な文脈を抜きに、前社会的に形成されてくる、ということは考えられない。つまり、「個人の良心」を客観的な価値や真理と無関係に考えることはできるが、歴史的・社会的文脈を抜きにして成立すると考えることはできないわけである。その意味で、普遍的価値というものは、常に時間的条件の下で現実化されざるをえないし、ラートブルフが「個人の良心」を歴史的・社会的文脈のなかでのみ成立する「相対主義」との関係で捉えているのも正しい。そこで、こうしたことを考慮した上で、次に、ラートブルフにおける「相対主義」的法理論の問題性を総合的に検討することにしよう。

ここまで見てきたことから、ラートブルフの法理論とは、全体的に「哲学的妥当論」の立場を採っているが、それと同時に、「歴史的・社会学的妥当論」や「相対主義」的見解をも自らの法理論の構成要素として取り込んでいる、ということがわかる。しかし、「相対主義」を展開するのであれば、「哲学的妥当論」を否定して「歴史的・社会学的妥当論」に立脚しなければ、論理的一貫性を保つことはできない。にもかかわらず、ラートブルフの立場は「相対主義」を展開しているようにみえなくもない、という仕掛けになっている。そして、彼の「相対主義」的法理論の問題性は、まさに

こうした「相対主義」を展開しているようにみえなくもない、という曖昧な態度に求めることができる。すなわち、第一に、「哲学的妥当論」に立つのであれば普遍主義を採用せざるを得ないにもかかわらず、あろうことか普遍主義とは相容れない「相対主義」的観点を取り込もうとしている、という点。第二に、その「相対主義」理解が中途半端なものにとどまってしまっているため、「個人の良心」が形成される際の歴史的・社会的条件や他者が果たす役割を予め過小評価し、「相対主義」や「個人の良心」の意義を消化しきれていない、という点。こうした点に、ラードブルフの法理論の問題性は存するわけである。

加えて、次の点も問題である。確かに、ラートブルフも「ナァタンの不可知論」を引き合いに出しながら、自らの議論が「ピラトの懐疑主義」のような底なしの相対主義ではないことを断っている。[13] しかし、「ピラトの懐疑主義」ではないことを断るのと同時に、先に述べたような「法理念の三要素」の順位づけをめぐる争いが生じた場合については、なおそうした争いを「調和」しうるのはずだという楽観的な人間像をラートブルフが抱いている、という点。この点も問題になる。要するに、彼の法理論が、一方で「哲学的妥当論」と「歴史的・社会学的妥当論」との間を右往左往しながらも、他方では「相対主義」のように「みえなくもない」構えを採ることができたのは、その背後に、争いを「調和」しうる楽観的な人間像が控えていたからだ、ということになるからである。

例えば、伝統や慣習といった法に関わる所与的なものや既成性と関わる事柄について、これを法哲学的に問題化しようとする場合、あるいは、ある法的決定や法解釈を正統化しようとする場合には、「哲学的妥当論」と「歴史的・社会学的妥当論」のいずれから根拠づけを行うのかといった点が不可避的に問題になるが――現代正義論における普遍主義と文脈主義をめぐる問題もこのことと直接にかかわっているが――、ラートブルフは、こうした問題に対して「相対主義」を称することで楽観的に構えていたわけである。

そこで、こうしたことからこの問題に対するラートブルフの態度をまとめると、以下のようになろう。すなわち、こうした一連の問題とは、ラートブルフ自身が言うようなラーテナウをめぐるハーモニーの問題として解決されるべきものにすぎない。「各人は彼の楽器をできるかぎり美しく演奏しさえすれば」それでよい。各人が自らの演奏にさえ集中さえすればそれでよいというのは、「われわれは作曲家ではなく演奏家で」あって、しかもハーモニーは自然と奏でられるということが前提とされていて、「何人も気にかける必要はない」からである。

しかし、「個人の良心」にしたがうことは当然の前提とした上でも、演奏家にとっては、いかにして、いかなる調和をもたらすべきか、あるいは目指すべきかという論点も重要なはずである。さらにいえば、「個人の良心」にしたがった演奏を各演奏家がなしうるための条件とは何か、そうした条件をいかに確保するのか、そうした演奏家の「個人の良心」の立場から問題を捉えることの方が重要なはずである。例えば、演奏家各人における「個人の良心」を必ずしも尊重しないような、例えば横暴な専制君主のような指揮者が演奏を取り仕切っている場合――あるいは、演奏家が「個人の良心」にしたがって演奏している所に現れ、そのような演奏では作曲者の真の意図が歪められていると難癖をつけ、挙句の果てには、作曲者が意図した通りに演奏するよう演奏家の「個人の良心」に干渉し、改変するよう迫ってくるような場合――を考えてみよう。こうした場合に、ラートブルフが想定するような演奏家には、一体何をすることができるだろうか。ここには、こうした演奏家と指揮者、そしてオーケストラとしてのハーモニーをめぐって実は緊張関係が生じてくるはずである。だが、こうした緊張関係をめぐる論争的な事柄に対しては、演奏家それぞれが「個人の良心」にしたがって演奏しさえすれば、全体としては調和するだろうと楽観してはばからない。まさに、このように考えてしまうという点に、ラートブルフの「相対主義」の問題性はあったわけである。(14)

それゆえ、ラートブルフの主張とは、一方で、「相対主義」を自己の法理論体系の基礎として位置づけながらも、そ

れとは相反する「歴史的・社会学的妥当論」の立場を採用しようとする。しかし、「法的安定性」という普遍的な理念が浸透したときにはじめて法が実効性をもつ、ということを強調するわけだから、このことを留保したまま「歴史的・社会学的妥当論」の立場をとろうとしても、それが不徹底な形で終わることは当然である。要するに、ラートブルフにおける「相対主義」とは、確かに「歴史的・社会学的妥当論」の契機を残しているが――しかも、「個人の良心」をめぐる自己の論拠の極めて核心的な部分とかかわる形で残しているのだが――、しかし、最終的に「哲学的妥当論」を主張する方向へ進むことを予め定められていた、その意味で極めて曖昧な主張である、ということを理解しておかなければならない。

そして、このことは、戦前から戦後にかけてのラートブルフの思想の変遷においても、ハッキリと確かめることができる。「相対主義」に立脚して曖昧な立場を採っていた戦前の時点では、一定の意味で「歴史的・社会学的妥当論」へ連なる契機をもっていたといえなくもないが、戦後は、まったくの「哲学的妥当論」である普遍主義的な自然法論を支持するに至ったからだ。ただしその前に、ラートブルフについては、自らの価値相対主義的立場がナチスの法治下において全くの無抵抗に終始したことへの反省から、戦後、自然法論へと大きく接近したのだ、という事情があったことも推察される。この点については注意しておかなければならない。

戦後ラートブルフが自然法論へと接近した背景には、次のような事情があった。すなわち、相対主義的禁欲の下で「正義」、「合目的性」、「法的安定性」を「同価値」とみる不可知論的な立場[15]――「理性や科学」によってその序列を一義的に決定しえないという消極的な主張を積極的に展開する立場――に立つことが、ナチス政権期のような時代においては無力である、との反省があった。それゆえ、ラートブルフは、相対主義的な発想を自然法によって克服しようとした

のだ、という理解も十分に考えられるだろう。

実際、ラートブルフ自身は、自らの価値相対主義的・法実証主義的立場が没批判的な遵法精神へと埋没したことについて、次のように反省している。すなわち、《命令は命令だ》《法律は法律だ》という二つの原則を用いることで、ナチスは軍人と法曹という「従者をてもとにつなぎとめておくことができた」のだが、この原則は「何十年もの間ほとんど反対もされずにドイツの法律家たちを支配した法実証主義の思想の表現」であると同時に、また「法曹階級から、恣意的かつ犯罪的な内容をもった法律に対して抵抗する力を奪い去ってきた」ものである、と。[16]「恣意的かつ犯罪的な内容をもった法律に対して抵抗する力」をどのように準備するかが、戦後ラートブルフの課題となったわけである。

ところが、ラートブルフは、「恣意的かつ犯罪的な内容をもった法律に対して抵抗する力」が要請される事態のなかに、「みせかけの正義と実在の正義との相剋」を見出してしまった。[17]それゆえ、彼らにとっては、「正しくない」法に対して抵抗する力を得るためにも、「正しい」法から「正しくない」法を区別しうるような客観的規準を発見することが重要な課題となった。そして、そのような客観的規準を打ち立てることができるのは、「哲学的妥当論」や自然法論だと考えるに至ったわけである。もちろん、こうした選択は、戦前に主張していた「相対主義」との関係で、ラートブルフにある思想上の転換をもたらさざるを得なかった。それは、「調和」を楽観的に期待していた点で独特の難点をもった歴史的・社会的に形成される「個人の良心」を重視する観点、すなわち「相対主義」からの訣別である。

結局、ラートブルフはこのように「相対主義」と訣別し、自然法論へと転換してしまったといえる。それゆえ、ナチス政権という歴史的・社会的に形成された人為的な「権威」に対しても批判的な構えを取ることを辞さない、そうした「個人の良心」が当時のドイツにおいては不在だったのは何故か――当時のドイツで「個人の良心」が歴史的・社会的に成立するための条件とは何か――、をラートブルフが問題化することは無かった。つまり、「制定法の不法」を許容

するナチス政権といった「権威」に対し、なぜ当時のドイツの「個人の良心」は屈服してしまったのか、という点が反省されることは無かったわけである。その意味で、ラートブルフは、自然法に基づく「正しい」「権威」を、歴史的・社会的に形成されたナチスのような「正しくない」「権威」の代替物として据え、ナチス政権下で起きた問題が、「正しい」かどうかを判別しうるような「制定法を超越した法」を導入しえなかったことに起因する、いわば法律学上の立場の問題とみなしたわけである。

ところが、ナチス政権といった「権威」に対して、なぜ「個人の良心」が屈服してしまったのかを問わなかったということについては、たんに法律学上の問題として説明するだけでは済まない問題が潜んでいる。というのも、ここから窺えるのは、ナチス政権という権威主義が跳梁跋扈する状態――法の妥当性と実効性の問題を棚上げにした状態――それ自体を問題化することなく、自然法という別の新たな権威主義によって克服しようとする、まさに「権威」志向的な発想――「真理ではなくて、権威が法をつくる」――以外の何物でも無いからだ。

重要なのは、「制定法を超越した法」を基礎づけるような理論が「相対主義」の内部で欠けていた、だから、そうした準備を理論的に可能とする自然法論へと接近すれば済むといったような話ではない、という点である。そうではなく、ナチス政権が許容した「制定法の不法」が跋扈するような状況に対しても、なお抵抗の構えを崩すことのない「個人の良心」が当時のドイツでは不在であった、という論点の方が重要だったはずである。しかし、それにもかかわらず、そうした問題に対してラートブルフはまったく鈍感であった、このことこそが問題なわけである。それゆえ、ラートブルフの「相対主義」とは、そうした「個人の良心」を理論的に支持することができないよう予め射程が定められていた――決して「権威」を相対化し得ない「相対主義」であった――ため、必然的にディレンマに陥らざるを得なかった。(18)

ラートブルフの場合、自然法論への接近ということよりも前に問われるべきであったのは、権威主義的な発想に依拠

した法思想であった。にもかかわらず、こうした問題については看過されていた。そして、このことが問題だったわけである。「個人の良心」のように、歴史的・社会的文脈を背景として――客観的・普遍的な真理とは無関係に――生成されたものに対して抜き差しならぬ懐疑を抱き、普遍主義的観点や「哲学的妥当論」に依拠して構成される自然法論へと方針転換を遂げたという点が、戦前から戦後にかけてのラートブルフにまつわる問題である。

さて、ラートブルフの自然法論への接近をめぐる問題を以上のように理解した上で、ロールズの『政治的リベラリズム』をめぐる議論へと立ち返ってみることにしよう。すると、そこでの議論のポイントは、『正義論』から『政治的リベラリズム』へのロールズの立場転換ということが、普遍主義から「徹底した歴史主義的、反普遍主義的態度」への転換を意味したという点にあった、といえる。加えて、ラートブルフの議論と比べてみた場合、ロールズにおける普遍主義的立場から歴史的・社会的文脈主義への転換という事態は、次のように言い換えることができる、ということについても確認しておきたい。すなわち、ロールズの立場転換をラートブルフ流にいうと、それは「哲学的妥当論」から「歴史的・社会学的妥当論」への転換だ、ということである。そして、このことを踏まえておけば、ロールズにおける『正義論』とは、「正義の二原理」によって基礎づけられている点で、ラートブルフの「哲学的妥当論」と対応した関係にある、といえる。また、『政治的リベラリズム』とは、『正義論』のような「哲学的妥当論」の系譜に立つものとは異なった、「歴史的・社会学的妥当論」の系譜に立ったものとして評価することができる。

ところで、学界の経験を振り返ってみれば、『正義論』最大の功績は価値相対主義を克服した点にある、ということが共通了解として成立していたはずである。このことは既に確認してある。そこで、こうしたことも踏まえた上で、『正義論』から『政治的リベラリズム』への転換にはいかなる事態が示されているのか、を考えてみることにしよう。する

と、『正義論』とは、ラートブルフでいうところの「哲学的妥当論」から支持しうる立場であること、それとは逆に、『政治的リベラリズム』とは「歴史的・社会学的妥当論」から支持しうる立場であること、が理解できるようになる。そして、ラートブルフ自身は、「歴史的・社会学的妥当論」へと連なる契機をもった「相対主義」の立場から、戦後は明確に「哲学的妥当論」を採用するに至り、自然法論へと接近していった、ということになる。

ただ、戦後のラートブルフにおいては、「哲学的妥当論」を徹底させ、自然法論へと全面的に帰依することによって、「歴史的・社会学的妥当論」や「相対主義」の克服が可能になる、と考えられていた。そして、そうした動向を踏まえていたかのように、ロールズの『正義論』は、価値相対主義を克服しようとする者にとって、絶好な議論として受け入れられてきた。それゆえ、ラートブルフの「相対主義」克服から自然法論への転換という思想動向に注目すれば、『正義論』によって「価値相対主義」は克服されたと学界が受け止めたのも、的確な状況把握であったと言わざるを得ない。要するに、ロールズの『正義論』とは、「相対主義」の克服を志向して、「哲学的妥当論」による自然法論の追求へ向かったラートブルフの動向を、極めて現代的な形で表現し直したものである、ということだ。

ところが、事態は、そう単純ではなかった。というのも、当のロールズ自身は、『政治的リベラリズム』に至って自覚的に立場転換を遂げたからである。しかもそれは、ここで示してきたようなラートブルフ理解からすると、まさに、あってはならない「逆コース」へと歩を進めていくことになるからである。すなわち、ロールズが『正義論』で示したような普遍的な「正義」の構想とは、ラートブルフの「相対主義」的な「正義」の構想を反省的に引き受けたかのような立場――戦後のラートブルフが自然法を志向したのと同じ方向性――であるにもかかわらず、当のロールズは、『政治的リベラリズム』においてその逆を行くかのように、そうした普遍志向が後退してしまっているからである。しかも、それならそれで、ロールズは思想史的に「逆コース」を辿っている、ということになってしまうからである。だからこ

そ、この問題はそう単純にはいかない。

おそらく、この問題を解く鍵は、ラートブルフにおける「相対主義」をどのように理解するかにかかっている。今一度確認しておきたいのは、ラートブルフの「相対主義」が、一方で彼自身によれば重視されていたとされる「個人の良心」を形成するための「歴史的・社会学的妥当論」を構成要素としながらも、他方で「哲学的妥当論」の立場を擁護することとによって法の目的を実現し、実効性を準備しようとする曖昧な主張であった、ということだ。そして問題なのは、「相対主義」にとっては「歴史的・社会学的妥当論」が決定的な意味をもつ、ということを彼が自覚していなかったことである。少なくとも、「相対主義」にとどまっていては、「正しい」法とは何かをめぐる「制定法の不法」問題に対して答えを与えることができない、と戦後のラートブルフが考えたことだけは確かである。それゆえ、「哲学的妥当論」へと全面的に回帰したわけである。

つまり、戦前のラートブルフは、曖昧ではあるにせよ、「相対主義」の立場から「歴史的・社会学的妥当論」との折り合いをつける必要を結果的に認めていたために、徹底して「哲学的妥当論」を展開することができなかった。しかし、戦後のラートブルフは、自然法論のように「制定法の不法」問題に対して一義的な解答を提供しうる普遍主義的観点を重視し、「歴史的・社会学的妥当論」から、「哲学的妥当論」へと移行していった。このように考えることができる。

そこで、こうした理解が誤りではないと仮定し、あらためて先程みたようなロールズにおける『正義論』から『政治的リベラリズム』への立場転換をラートブルフに即した形で表現し直してみることにしよう。するとロールズの立場転換とは、ラートブルフで言うところの戦後の自然法論から戦前の「相対主義」への立場転換ということとパラレルな関係に立っていることが理解できる。しかも、ここでロールズが向かった方向それ自体は、ラートブルフ自身が志向したのとまったくの「逆コース」に担当する、ということが理解できる。

したがって、立場転換の前後でロールズが辿った変遷とは、ラートブルフが志向した脱「相対主義」とは「逆コース」にあたるということ、つまり、「相対主義」への回帰ということを――少なくともラートブルフの思想変遷をこれまで述べてきたような形で思想史的に理解する者にとっては――、含意することになる。なるほど、価値相対主義とはラートブルフ流の「相対主義」のことを指すと考え、そうした意味での「相対主義」は、既にロールズが克服したはずだったにもかかわらず、当のロールズ自身がそこへと回帰していってしまうというのだから、現代正義論が「混迷」に陥っているかのようにみえたとしても、何ら不思議なことではなかったわけである。

しかし、ここで問題なのは、『政治的リベラリズム』が「相対主義」へと接近しているか否かではない。そうではなく、「相対主義」の思想が「歴史的・社会学的妥当論」に立脚しているということ、そうであれば、『政治的リベラリズム』で露わになったロールズの主張とは「歴史的・社会学的妥当論」の系譜に属するということ、このように捉え返した上で「歴史的・社会学的妥当論」や「相対主義」の思想にはいかなる可能性が開かれていたのかを探ること、こうしたことが重要である。

つまり、一見「相対主義」への回帰を直観させる『政治的リベラリズム』であるが、このこと自体を思想史的に見れば、それは「歴史的・社会学的妥当論」の延長線上に位置している、ということ。そして、この「歴史的・社会学的妥当論」とは、ラートブルフによって切り捨てられ、その可能性については等閑に付されてきたため、可能性としては未知数である、ということ。それゆえ、「歴史的・社会学的妥当論」を淵源とする思想にいかなる可能性があるのかを探求する余地は残されている、ということ。こうしたことを自覚的に踏まえながら、いかにして適切な問題を打ち立てることができるのか、この点こそが現代法哲学の最重要課題である。したがって、かような問題設定は、『正義論』と『政治的リベラリズム』によって切り拓かれた現在の問題地平から「歴史的・社会学的妥当論」のような文脈主義的な考え

方の思想史的意義を探ると同時に、思想史的観点から現在の問題状況を捉え返していこうとする試みといえる。

この点で、従来の研究は、価値相対主義の代表者としてラートブルフを捉えながら、自然法理論へ転換することによって全的に「哲学的妥当論」への帰依したことに加えて、「相対主義」者として保持していた「歴史的・社会学的妥当論」の契機についても、これを等閑に付してきた。ラートブルフを通じて価値相対主義を理解してきた先行研究の多くは、価値相対主義の主張に潜在している「歴史的・社会学的妥当論」――「歴史的・社会的文脈主義」――の理論的な展開可能性については沈黙したまま、ラートブルフの「相対主義」に依拠することによって、価値相対主義を一面的に理解してきたわけだ。

しかし、こうしたことが、価値相対主義をめぐって問題化しなければならなかった論点だったわけではない。これまでの議論において、そのことは明らかになったはずである。今日の『政治的リベラリズム』へと至る現代正義論のなかでは、その現代正義論のパイオニアともいうべき『正義論』が価値相対主義を克服したという見解が、あらためて問い直されるのでなければならないだろう。その上で、『正義論』によって克服されたとされる価値相対主義の主張とは、一体何だったのか。ラートブルフの「相対主義」において見受けられたような、価値相対主義が立脚していた「歴史的・社会学的妥当論」と、その延長線上にある「歴史的・社会的文脈主義」の立場からは、いかなる思想的な可能性が拓けてくるのか。この点が問われるのでなければならない。以下、引き続き価値相対主義の主張についての分析と考察を進めていくことにしよう。

第三款　ラートブルフにおける「相対主義」の問題性

価値相対主義とは、「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って基礎づけること」を否定するが、それは、「或る価値の妥当が、相異なる評価主体の関係に於て相対的に定まる」からに他ならない[19]、という主張であった。そして、このことは、相対立する究極的価値の客観的認識と、その妥当性や優劣関係を論証することの断念を意味した。実際、ラートブルフは、自らの「相対主義」について、「窮極の当為命題は立証不可能であり公理のようなもので認識すること」はできないとみて、この種の問題を「科学的一義性をもって解決することは不可能である」と定式化している[20]。

また、ラートブルフと並ぶ代表的な価値相対主義者とみられることが多いウェーバーも、「神々のあいだの永遠の争い」という世界観に立脚し、「究極の拠りどころとなりうべき立場は、こんにちすべてたがいに調停しがたくまた解決しがたくあい争っている」と論じていた[21]。それゆえ、ウェーバーもラートブルフも、「或る価値」の妥当性が「相異なる評価主体の関係に於て相対的に定まる」ことを承認していた点で、ともに価値相対主義者であったといえよう[22]。

ただし、このことから直ちに両者の主張が、通常懸念されるような底なしの相対主義――いわゆる「ピラトの懐疑主義」――を意味するわけではないことには注意しておかなければならない。というのも、ラートブルフによれば、「相対主義」とは「理論理性に属し実践理性に属しない」が、このことが必ずしも全面的に「窮極の立場の科学的基礎づけの断念を意味し、立場をとること自体の断念を意味」するわけではないからである[23]。つまり、ラートブルフにとって、「相対主義は理論理性における一つの諦めではあるが、それだけに実践理性に対する強い訴えである」[24]といった側面も付与されていたのであって、この点を見落とすことがあってはならない。

そこで、価値相対主義の主張については、一旦、それが理論理性とかかわる認識の領域において主張されるものと、実践理性とかかわる実践的な領域において主張されるものとに区分し、吟味していくことにする。以下便宜上、認識領

域において主張される相対主義を〈認識論的価値相対主義〉、実践的な行為局面にかかわる相対主義の主張を〈実践的価値相対主義〉と呼ぶことにするが、先行研究で価値相対主義に対する言及がみられる場合、ラートブルフによって注意が促されていた上述のような区分が必ずしも前提にされているわけではない。[25] また、こうした区分を念頭において研究が進められている場合であっても、一定の注意が必要である。というのも、そのような区分をしたことから直ちに〈認識論的価値相対主義〉の立場から積極的な価値思考を展開する可能性が否定される、というわけではないからである。むしろ、注意しなければならないのは、実践理性との区分を隠れ蓑とすることで理論理性へと閉じこもり、積極的な価値思考の可能性についての掘り下げた検討が行われてこなかった、という点である。

こうした問題に対して、長尾龍一は、価値相対主義を認識上のそれと実践上（当為が問題になる場合）のそれとを表す場合とに区別した検討を行っている。[26] その彼によれば、「価値相対主義」の概念には次のような二つの場合があるという。すなわち、「価値判断は相対的である」という「認識」を表す場合と、「価値判断は相対化されるべし」という「当為」を表す場合がある、という。そして、両者の正当性を判断する基準については、「認識」を表す場合が「真」か「偽」を問題とするのに対し、「当為」では「善」か「悪」かが問題になる、と説く。この見解を前述の議論との関係に投げ入れてみれば、前者は〈認識論的価値相対主義〉の領域にかかわっており、そこでは「真」か「偽」かを問題にすべきであるということ、そして、後者は〈実践的価値相対主義〉の領域にかかわっており、そこでは「善」か「悪」かを問題にすべきであるということになる。

ところが、長尾は、こうした〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉の論理的関係と、寛容の問題との間には必然的な結びつきがないということを、ウェーバーにおける「神々の争い」の議論に依拠して指摘し、〈認識論

的価値相対主義〉の主張は、学問をする上での前提になる、と主張した。そして、長尾自身は、実践的な行為局面と切り離した恰好で価値相対主義の問題を考えてしまったために、価値相対主義の主張をめぐる認識可能性の積極面については、これをほとんど評価しようとしなかったわけである。

この認識可能性の積極面ということについては後述するが、再度この問題を理論理性と実践理性との区分の問題に引きつけて言い換えるとすれば、たしかに、長尾は〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉とを一応は区分していた、と言える。しかし、区分をしつつも、そのまま放置してしまったと言わねばならない。それゆえ、〈認識論的価値相対主義〉における積極的な可能性について、例えば、それを〈実践的価値相対主義〉との緊張関係に置きながら、価値相対主義の主張に潜在している積極的な側面に向かって進んで考察を行おう、といった姿勢が示されてくることはなかった。結果的に、長尾は、〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉の両者をそれぞれ支えている心理的傾向には一定の共通性を認めることができる、と主張するに留まってしまったわけである。[27]

しかし、長尾が言うような心理的傾向として、いかなる共通性を考えることができるのだろうか。ここで重要なのは、〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉との間の心理的共通性ではない。そうではなく、第一に、両者が緊張関係に立つことを踏まえた上で、価値をめぐる争いの諸問題を関係づけるにはどうすべきか、第二に、〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉におけるコンフリクトと相克を通じて価値相対主義的な思考様式における積極的な意義を引き出すことは可能か。こうした問題を真摯に検討することこそが重要だったはずである。つまり、価値相対主義の問題とは、〈認識論的価値相対主義〉で完結すべきではなく、実践的な行為局面で問題とされる〈実践的価値相対主義〉との関係で掘り下げていくべきだし、こうした観点から再考していくことが、法哲学的な問題の立て方としては重要なわけである。しかし、結局のところ、このような方向で価値問題を考えることに対して、長尾は閑却して

しまった。従来の研究と同様、〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉との関係についての考察ははじめから捨象されていたといわざるを得ない。[28]

このように、先行研究の多くは、価値にかんするウェーバーの考察を「没価値」的方法論として取扱うことに終始し、また、ラートブルフをウェーバーの「発展的」継承者とみなすことによって、ラートブルフに価値相対主義者のプロトタイプを見出してきた。そして、そこに関心を集中させる、という傾向があった。すなわち、ラートブルフが、学問のなしうる役割について、「各個人に立場をとることのもろもろの可能性をあますところなく提示することにのみ自己の任務を限り、各個人が立場をとること自体は彼の人格の深みから生じたところの決断…に委ねる」[29]と述べたのを引き受け、〈実践的価値相対主義〉にかかわる問題と〈認識論的価値相対主義〉の問題とを切断してしまう傾向があった、というわけである。こうしてみると、長尾の観点もラートブルフと同様に、実践的な行為局面において「善」と「悪」とが争点になってくるような〈実践的価値相対主義〉の領域については、これを、学問的な観点から――〈認識論的価値相対主義〉の領域から――批判する道を閉ざしてしまっていた、と言える。そして、その意味では、〈認識論的価値相対主義〉がもつ積極的な意義――積極面――についての考察を行うことは無かった、ということになる。

価値相対主義の立場――ラートブルフの「相対主義」に即して理解された価値相対主義の立場――に立てば、各人のとりうる立場を〈認識論的価値相対主義〉の次元から学問的に吟味し、可能な限りの解決策を提示することができる。ただし、実際の行為局面において「人格の深みから生じたところの決断」に従った倫理的行為や政治的行為を問題化することはできない。こうした局面では、「善」と「悪」を自らの識別基準とする〈実践的価値相対主義〉の問題が関係してくるからである。それゆえ、〈実践的価値相対主義〉と領域横断的にかかわってくる問題を、〈認識論的価値相対主義〉の問題としてのみ処理しようとするラートブルフや長尾の場合、実際の行為局面に引きずり出されるや否や、常に

「人格の深みから生じたところの決断」に従う「独断的絶対主義」や底なしの相対主義へと転落する可能性が内包されていた、ということになる。そして、このような〈実践的価値相対主義〉をめぐる問題が潜在していたにもかかわらず、こうしたことに気づかないまま、従来の研究は、ラートブルフや長尾のように〈認識論的価値相対主義〉の問題として価値相対主義問題を構成し、理解してきたわけである。(30)

価値相対主義の主張を、ラートブルフの観点から認識論上の問題として哲学的に理解しようとするのであれば、まさに今ここで述べたように、実践的な行為局面とは噛み合う接点をもちえず沈黙するか、あるいは逆に、行為――その動機からもたらす結果までも含めて――に対する批判それ自体からは超越し、自己正当化を試みるより他になくなってしまうであろう。それゆえ、価値相対主義問題の克服を志向しながら、そのための理論的可能性を吟味しようとするのであれば、ラートブルフや長尾とは袂を分かち、〈認識論的価値相対主義〉における認識可能性の積極面を十分に引き出すことによって、〈実践的価値相対主義〉との相関関係――認識面と実践面の相互関係・相互作用――に重点をおいて考察を進めていかなければならない。そこで次に、価値相対主義における積極的な意義、つまり〈認識論的価値相対主義〉における認識可能性の積極面についての検討を進めていくことにする。しかし、そのためには、以上で見てきたように、ラートブルフをプロトタイプとして価値相対主義問題と取り組んできた経験や、長尾の議論を反省的に引き受ける必要があるので、ラートブルフとは違った形で価値相対主義問題を考えていたと思われるウェーバーの主張と関連づけながら、この問題を捉え返していくことにしたい。

ところで、このような本稿の見解については、既に碧海純一によって次のような形で提出されていた課題とも重なってくる。碧海によれば、「ヴェーバーの理論は、決して認識と評価との単純な隔離を説いたものではなく、むしろ彼自

身の強烈な価値意識と表裏一体をなす、その意味で実は高度に実践的な提言であり、かれは、単に科学のなし得ないことを指摘しただけでなく、同時に、それが価値の諸問題についてなし得ることをも明確に示した」（原文強調）[31]ものである。それゆえ、ウェーバーの立場というものが、「実存的」・「決断的」とでもいうべく「要素を率直・冷静に認容した上で、我々の倫理的な選択における合理性の射程を最大化し、…理性による倫理問題の解決を可能な限り推進しようとする立場である」[32]ことは明らかである、という。

本稿にとって、この碧海の指摘は極めて重要な意味をもっている。長尾と異なり、価値相対主義の主張について、「単に科学のなし得ないことを指摘しただけでなく、同時に、それが価値の諸問題についてなし得ることをも明確に示した」のがウェーバーであることを看取し、正当な評価を下しているからである。また、先ほどから述べてきたような〈認識論的価値相対主義〉の可能性を積極的に引き出していくということの意味を的確に理解しているからである。

しかし、碧海は、ウェーバーの価値相対主義の主張を、英語圏において発展した分析哲学――とりわけ「価値情緒説」――とパラレルな関係に立つものとして理解することによって、結果的には、価値相対主義の主張が成立したドイツ思想史上の議論とは無縁な地平で処理してしまう。つまり、ウェーバーが価値相対主義の主張をめぐって展開した学問論や宗教社会学にかんする一連の議論は、「ドイツ歴史主義」のような思想史上の問題との関係において固有の意味をもつわけだが、こうした点については看過されることになったわけだ。それゆえ、ここに、価値相対主義問題を扱う上では、碧海のような見解に満足することなく、それをウェーバーのような思想とかかわらせながら――思想史上の議論と関係づけながら――あらためて検討し直す余地が生じてくることになる。

この点については、「分析哲学的相対主義者の説くところは、その斬新な革命的哲学的立場の故に、右に要約したような相対主義の主張（ウェーバー・ラートブルフ流のドイツ的な価値相対主義の主張――菅原注）に較べ、その力点の

おき所、全体のニュアンスにおいて違うところがある」[33]、という加藤の指摘もある。ただ、価値相対主義問題と取り組む上でのこうした加藤の見解は、碧海の場合と比べてみた場合に、まだ受け入れ可能である、ということを意味するにすぎない。つまり、あくまでも相対的には加藤の見解の方が支持し得る、ということを意味するにすぎない。その理由は次のとおりである。

確かに、加藤の場合は、碧海のように分析哲学に引きつけながら価値相対主義問題やウェーバーの価値思考を理解する場合と、それらを思想史上の問題として受け止めた上で理解しようとすることの違いに気づいている。しかし、ウェーバーとは、宗教社会学研究を通して獲得した「寛容」という概念を「近代の「リベラル」な思想」と同一線上のものとして捉え返し、歴史的に形成された思想を自らが価値相対主義問題を考える際の下敷きにしようと格闘した思想家であるということ――歴史的・社会的文脈のなかで価値問題は考えられるべきだというウェーバーのなかで最重要な訴え――について加藤が踏み込んでいくことは――少なくとも結果的には――無かった。それゆえ、後述するようなウェーバーの価値思考において決定的な役割を果たしていた「価値討議」や、あるいは「人格」をめぐる議論を加藤が捉えきることは無かったわけだし、ラートブルフのような「相対主義」理解を超えた次元で価値相対主義問題を捉え、処理することもなかったわけである。[34] そこで、現在こうした価値相対主義の問題と取り組むのであれば、加藤によって示唆されたような問題の入り口から内奥へと向かって踏み込む必要がある。

碧海や加藤は、両者とも価値相対主義の問題の深淵やウェーバーの価値思考の重要性に気がついている。しかし、碧海の場合であれば、いわば「分析哲学」へと逃避してしまうことによってこうした問題と正面から向き合おうとしない。そして、加藤の場合であれば、その深淵を覗き込みながらもいわば入り口で止まってしまい、奥へと十分に分け入っていくことはなかった。その意味では、結局のところ、価値相対主義問題への法哲学界の対応は不十分なものにとどまっ

た。だが、ここでの問題は、むしろ、ウェーバーが行ったように、価値相対主義問題の地平に立ちながらも価値相対主義を徹底して理解しようとする形で格闘したり、そうすることによって、従来の思想地平を超えていこうと模索することへ求められるべきだったのではないだろうか。

ウェーバー自身は、ラートブルフと同様に、「価値判断をくだす主体が、この究極の価値規準を〔意識した上で〕表白すべきか否か、これは、かれ個人の内奥に属する事柄であり、かれの意欲と良心の問題であって、経験的知識の問題ではない」、と考えていた。既に見たところであるが、「この究極の価値規準を〔当人に〕意識させることは、確かに、価値判断の科学的取扱いが、思弁の領域に踏み込まずになしうる最後のことである」[35]、とも述べている。しかし重要なのは、「思弁の領域」とは別個の問題として「価値判断の科学的取り扱い」ができる方法を探求し、つまり、そうしたことなど不可能だという議論――いわゆる従来の「没価値」的方法論――との関係の中から、可能な方法についてもこれを探求し、得られた成果を積極的に問題化していこうとする姿勢である。つまり、ウェーバーは、いったん〈認識論的価値相対主義〉を〈実践的価値相対主義〉との相関関係に投げ入れた上で、再度〈実践的価値相対主義〉の問題を〈認識論的価値相対主義〉の地平と関係づけながら問い直そうとしていたわけで、この点に彼独特の価値相対主義的思考様式の意義がある、と言うことができよう。

さて、このようなウェーバーの価値思考については、時代背景や展開された当時の事情も含め、節をあらためて詳しく論じることにするが、ラートブルフに無かった思考様式であることだけは確かだ。というのも、「哲学的妥当論」に立脚するラートブルフにとって、〈認識論的価値相対主義〉の問題は、もっぱら「哲人王」に奉仕するべき領域として扱われることになるからである。そして、現実の行為局面において問題化されるべき〈実践的価値相対主義〉の領域と

は切り離した上で構想されることになるからである。確かにラートブルフは、学問による価値判断の客観的基礎づけの不可能性を主張したうえで、「各個人が立場をとること自体は彼の人格の深みから生じたところの決断…に委ねる」と述べていた。それゆえ、この決断する主体としてラートブルフが想定していたのはどのような主体なのかと尋ねてみれば、そうした主体とは、かの「哲人王」のような人物以外に考えることができないことがわかる。

ラートブルフの次のような言葉を見てみよう。

> 価値判断の客観的正当化は不可能であるゆえ、「われら知らざるべしということのみが要請されるとしても、それは、いつの日か科学的一義性をもって可能なもろもろの世界観のなかから一つを決定する能力を有する天才のために、それらを体系的に展開しておくことによって、少なくとも有用な準備作業をしたことになると考えて、その方法を固執するだろう」[36]。

ここでいわれているような「天才」という言葉を聞いた者にとって、一体どのような主体を想定する余地が残されているかは、一目瞭然であろう。このような「天才」ということから想定されるのは、プラトンにおける「哲人王」のようなものしか考えられない。しかし、そうであるとすれば、事態はいっそう深刻である。ラートブルフにおいては、〈認識論的価値相対主義〉をめぐる問題が実践的な行為局面と切り離され、「哲人王」に奉仕するものとして構想された時点で、〈実践的価値相対主義〉にかかわる問題を〈認識論的価値相対主義〉の次元とかかわらせようとする契機は、完全に捨象されてしまうことになるからである。それゆえラートブルフにしたがえば、「価値判断」をめぐる問題は、「各人」にとっての問題としてではなく、「哲人王」が独占的に領有すべき問題として構成されることになる。

結局、ラートブルフにおいては、「各個人が立場をとること自体は彼の人格の深みから生じたところの決断…に委ねる」べきだという主張が〈認識論的価値相対主義〉の問題と袂を分かち、独り歩きを始めた時点で、彼にとっての価値相対主義問題は、「独断的絶対主義」や底なしの相対主義へと転落するよう宿命づけられた、というべきである。換言すれば、ラートブルフの関心とは、結局のところ、歴史的・社会的条件から超越した「哲人王」に対して、学問がなしうることは何か、その「哲人王」にとって「有用な準備」をすることはいかにして可能になるのか、という点へと向けられていたわけである。そしてだからこそ、ラートブルフの関心は、まことにそうした決断を正統化する理念――「哲学的妥当論」――の探求へと移行していったわけである。

しかし、この点をめぐるウェーバーの関心を先取りしておけば、それは「哲人王」ではなく、あくまでも「各人」へと向けられていたことに注意しておく必要がある。また、ラートブルフの場合とは異なり、実際の行為局面における〈実践的価値相対主義〉の問題を、価値相対主義の積極面である〈認識論的価値相対主義〉とかかわらせることによって克服しようと考えていた点についても、同様に注意しておく必要がある。ウェーバーは、ラートブルフや長尾と異なり、〈認識論的価値相対主義〉の問題も実践的な行為局面との関係で現れてくると考えていた。そして、その上で、ウェーバーは、〈認識論的価値相対主義〉における問題を〈実践的価値相対主義〉の問題とかかわらせ、双方が相関的な緊張関係にあると捉え返し、問題化しようとしたわけだ。

このことは、ウェーバー自身が実践的な行為局面において主体が下す「価値判断」について次のように述べていることから見ても明らかである。すなわち、「〝価値判断〟とは、私が具体的固有性の内にある対象に対して特定の具体的な形で〝態度を決める〟こと」に他ならず、断じて「いかなる〝抽象的概念〟でもない」[37]。「価値判断」とは、行為主体としての「私」が下すものであり、すべて具体的な行為局面との相関的な緊張関係のなかでのみ問題にしうる。それゆ

え、〈実践的価値相対主義〉を徹底し、そうした帰結としての底なしの相対主義のような立場をウェーバーが支持する、ということは考えられない。「良心と意欲」に従って行為する個々の主体には、「価値判断」を下した過程と結果との関係から、自らの「価値判断」それ自体をも批判的に捉え返すことができると想定していた、とみるのが妥当である。

以上のことから、ラートブルフとウェーバーとは、代表的な価値相対主義者として参照されることが多いにもかかわらず、まったく価値に対する思考方法が異なっていたと言わねばならない。ラートブルフは〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉との問題が互いに独立した関係にあるとみて、〈認識論的価値相対主義〉の立場から来る将来「哲人王」が登場する日のための構想を練り、〈実践的価値相対主義〉における問題は、あくまで「人格の深みから生じたところの決断」の問題であるとみて区分していた。しかしそれに対し、ウェーバーの場合、「各人」の具体的な行為局面における「価値判断」の客観性の問題を価値相対主義の問題として――〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉との問題として――捉え返し、どのように解決していくべきかを模索しようとして議論を展開していた。両者のこうした違いについては、しっかりと確認されねばならないし、強調してもし過ぎることはない。

いずれにせよ、「相対主義」を主張する上で、「哲学的妥当論」に立脚していたラートブルフには以上のような問題性があったわけである。それは、「哲人王」に対するラートブルフの熱い眼差しであり、期待である。仮に、ナチス政権下における苦悩の経験を斟酌したとしても、その「哲学的妥当論」に立脚した普遍主義的な思考様式や、そうした方向へと収斂していったラートブルフ的な価値相対主義の主張には、思想的に拭い難き問題があった。むろん、このように述べたからといって、このことでもって「歴史的・社会学的妥当論」や、「歴史的・社会的文脈主義」の可能性があることを示したことになるわけではない。それゆえ、こうした点についての、とりわけウェーバーにおける具体的な問題展開についての検討は、次節以降で進めていくことにする。

本節では、まず、ロールズの『正義論』と『政治的リベラリズム』を通じてみられた、現代正義論における普遍主義と文脈主義の問題を、彼の立場転換に即して概観してきた。そして、この問題を、現代正義論研究としてのみ行うのではなく、一旦価値相対主義の主張にまで遡らせて思想史的に検討すべき余地があることを示し、そのことを確認してきた。その結果、価値相対主義の主張を吟味する場合には、具体的な行為局面における「価値判断」をめぐっては、〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉という二つの議論地平を区分し、それら双方を互いに関係づけながら問題化していく必要性があることを示した。

ただし、先述したとおり、ここで得られた知見は、ラートブルフの「相対主義」に即して価値相対主義の主張を理解するのでは問題がある、ということを確認しえたに留まる。そこで次節では、ラートブルフと同じように、価値相対主義者として見られてきたウェーバーの価値思考の具体的な内容と、その議論展開にまで踏み込んで、価値相対主義の主張に潜む理論的可能性を展望することにしたい。

第二節　ウェーバーの「価値討議」論

本節では、ウェーバーにおける価値相対主義の主張を、ウェーバー自身によって展開された「価値討議」論に即して明らかにし、いかなる特質と法哲学的意義があると言えるかという点について検討する。そして、価値相対主義者と目されているウェーバーの「価値討議」論と、前節で見たようなラートブルフの「相対主義」の立場とでは、いかなる点で違いがあるのかを明らかにし、問題の所在を確認することにしたい。

第一款　「価値討議」の特質――〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉――

本節では、ウェーバーにおける価値相対主義の主張を「価値討議」論に即して明らかにしていく。そこで、その作業の一環として、ここでは、「価値討議」の特質について吟味する。そして、そのために、まずは、ウェーバーが「価値討議」を行う上で前提としている見解について、これを確認しておくことから始めることにする。

言うまでもないが、「価値討議」を行っていくためには、各人が価値判断を下しているという前提がなければならない。あまりにも当たり前のようではあるが、必ずしも他者と合致しない各人の価値判断が根底にあるからこそ、「価値討議」といったものが要求されるわけである。つまり、各行為主体によって下された価値判断が互いに一致しないような多くの場合に、そこで生じるであろう争いを処理するためには「価値討議」が要請される、というわけだ。

既にみたとおり、ウェーバーも、「〝価値判断〟とは、私が具体的固有性の内にある対象に対して特定の具体的な形で〝態度を決める〟こと」[38]であると述べていた。そして、ウェーバーがこのように言うときの「価値判断」においては、何よりも「私が…決める」といった主観的条件が、「価値判断」を下す際の重要な根拠として据えられていた。それゆえ、それぞれの「私」によって下された判断が合致しないということを、いかに問題化するかということがウェーバーにとっての課題であった。その意味で、彼は、各人の「価値判断」における主観的条件の重要性を認めること、その結果、各人の価値判断が異なることはむしろ結構なことだ、と考えていたわけである。ウェーバーは、各人の「価値判断」をめぐって何らかのコンフリクトが生じたとしても、コンフリクトが生じた原因それ自体に問題があると考えていたわけではないし、さらに一歩踏み込んで言えば、「価値判断」が主観的条件下の産物だから問題だ、というように考えていたわけではない。

ところで、このように考えると、ウェーバーにとっては、なぜそのように「価値判断」における主観的条件を重視したのか、という点が問題になるかもしれない。ただ、既に前節で行ってきた議論を踏まえれば、その理由は、ウェーバーの関心の重心がラートブルフとは異なっていたからだ、ということになる。すなわち、ウェーバーにとっては、「価値判断」という、主観的条件が何らかの形で影響を及ぼさざるを得ないような――したがって「哲人王」とは異なった――各人の判断に対して、関心が向けられていたからである。そして、碧海や加藤の見解を通じて検討してきたことでもあるが、ある個人の主観の産物にすぎないと見られがちな「価値判断」を、学問や科学が「客観的」に批判することは可能なのか、可能であれば、それはなぜ可能と言えるのか。こうした点に、ウェーバーの関心が向けられていた――さしあたり、このように言える――からである。

ウェーバーにしたがえば、「価値判断」の根拠には主観的要素が含まれており、各人の主観的条件は「価値判断」の重要な構成要素である。それゆえに、「人格の深みから生じたところの決断」にしたがって下される「価値判断」と、「価値判断」に基づいてなされる行為については、その客観性が問題にならざるをえないことになる。しかし、ウェーバーは、「価値判断」における客観性が問題になる場合であっても、これを学問的・科学的に考察することまで断念しようと――没価値的に――考えていたわけではない。そうではなく、主観的要素に根拠づけられた「価値判断」であったとしても学問的に取り扱うことは可能だし、「価値討議」をくぐり抜けた結果として当該「価値判断」が「客観性」を持つことも十分にあり得る、と考えていた。

だが、主観に端を発した「価値判断」が「客観性」を持つとはどういうことなのか。なぜ、ウェーバーは、そのように考えることができたのだろうか。彼によれば、主観の産物である「価値判断」は「価値討議」を通じて「客観性」を獲得するに至る、とされる。以下、「価値討議」の特質を検討することによって、この問題を明らかにしよう。

まず、各人がそれぞれの「価値判断」に基づき展開していく行為について、ウェーバーは、それが意味ある行為か、意味がない行為か、この点を区別するよう要求する。そして、「意味をそなえた人間の行為につき、思考を凝らして、その究極の要素を抽出しようとすると、どんなばあいにもまず、そうした行為が「目的」と「手段」の範疇〔カテゴリー〕に結びついていること」がわかる、という。ウェーバーにとって、「われわれがあるものを具体的に意欲するのは、「そのもの自体の価値のため」（つまりは、「目的」――菅原注）か、それとも、究極において意欲されたもの〔の実現〕に役立つ手段としてか、どちらか」[39]しか考えられないからである。それゆえ、ウェーバーにとっての意味ある行為とは、必ずや「「目的」と「手段」の範疇」に結びついている、と言える。

そこで例として、医療行為のような場合を想起してみよう。そして、医療行為の「目的」は病気の「原因」を駆除し治癒という「結果」を獲得する点にあるということから、どのような理解ができるかを考えてみよう。そうすると、ある医療行為がウェーバーの言う意味ある行為の範疇に入っていると解されるためには、かかる「目的」を達成しうるだけの然るべき「手段」が考察され、選択されているのでなければならない、ということになる。当該医療行為が意味ある行為であるとすれば、それは必ずや「「目的」と「手段」の範疇」に結びついた行為だからである。ただ、医療行為を見守る周囲の人の視点から見れば、「原因」が治療され、その「結果」として患者が治癒したのかどうか、という点が決定的に重要である。つまり、周囲の人にとっては、当該医療行為が「原因」と「結果」の範疇に入っているときに限って、評価できるものとなるわけである。

それゆえ、もし、医療行為の「目的」を達成するために選択された「手段」が、加持祈祷のような呪術的行為であったとすれば、周囲の多くの人にとっては、これを意味ある行為と呼ぶことが困難になるであろう――加持祈祷にはいかなる効果も認められないとか、意味のない行為だということが言いたいわけではない（念のため）――。つまり、医療

行為が意味ある行為と言えるかどうかを考える上で、当該医療行為が「原因」と「結果」の範疇と結びついているかどうかは極めて重要なポイントになる、というわけだ。

では、かかる加持祈祷のような行為は、どのように解すべきか。ウェーバーに依拠して考えれば、病気を治すという「目的」を果たすための「手段」として加持祈祷が選択された、ということになりそうである。そして、この選択それ自体を誤りとして、一概に否定するわけにはいかないであろう。加持祈祷といえども、少なくとも本人にとって主観的には「「目的」と「手段」の範疇」に結びついた行為として理解されたわけだし、その限りで主観的には「意味ある行為」として選択されたのだ、と考えられるからである。

ただ、加持祈祷には決定的な問題がある。それは言うまでもなく、医療行為としての加持祈祷が、医療行為をめぐる「原因」と「結果」のカテゴリーに結びついていない、ということである。つまり、加持祈祷という行為は、主観的に目的合理的かもしれないが、本人以外の別の人間――すなわち周囲の多くの人――からみた場合に、客観的に目的合理的な行為ということはできない。それゆえ、加持祈祷には問題がある。このように言うことはできる。つまり、このことは、ある行為が客観的にも目的合理的な行為であるためには、それが「「目的」と「手段」の範疇」に結びついているだけでは足りない、ということを示しているわけである。主観的にというだけでなく、客観的にも目的合理的でなければ、これは意味ある行為ということはできない、ということでもある。要するに、「原因」と「結果」というテクニカルな因果関係によって裏打ちされていなければ、意味ある行為としての「客観性」がある、ということはできないわけだ。(40)

さて、こうした議論を踏まえれば、ウェーバーの行為論とは、人間の行為を意味ある行為として問題化していくように開かれたものとして理解することが可能となる。つまり、行為が「「目的」と「手段」の範疇」に属するのであれば、

「目的」と「手段」の関係に対応した適切な因果関係を成立させる技術について、それを学問的に検討することが可能になるわけである。その上で、行為がなぜ意味をもちうるのかということについて、彼は、「人格の深みから生じたところの決断」に基づくからだと捉え直し、あらためて「価値判断」の問題――したがって価値相対主義問題――と取り組もうとしている、と理解することができるようになる。それゆえ、このようなウェーバーの議論にしたがえば、〈認識論的価値相対主義〉の主張を承認したとしても、「「目的」と「手段」の範疇」に結びつけられた意味ある行為の「客観性」については、ある「手段」を導出した「価値判断」との関係から、技術的な批判――ここでは、便宜上〈技術的批判〉と呼ぶことにする――を行うことができる、しかも積極的にできるようになる、というわけだ。

以下の説明は、先行研究において何度となく論及されてきてはいるが、ウェーバーの価値思考の核心にかかわるところでもあるため、必要な範囲で、本稿においても説明を施しておくことにしたい。(41)

まず、〈技術的批判〉によって、われわれは、

①「（われわれの知識の、そのときどきの限界内で）いかなる手段が、ある考えられた目的を達成するのに適しているか、それとも適していないか、ある妥当性をもって確定することが出来る」。すなわち、「採用可能な特定の手段で、ある特定の目的をおよそ達成できるかどうか、その客観的可能性〔シャンス〕がどの程度か見積もることができる」。

それゆえ、

②「当の目的を立てること自体をも、そのときどきの歴史的状況〔の知識〕に照らして、〔採用可能な適合的手段が見当たらないから〕無意味である、というふうに批判できる」。すなわち、手段それ自体にかんして、目的を

達成するための因果適合的な観点から意味ある（ない）手段かどうかを検討しうると同時に、目的それ自体についても、手段との関係からは、客観的に意味ある（ない）目的かどうかを検討しうる。

また、

③われわれには「必要とされる〔当の〕手段を〔現実に〕適用することが、あらゆる出来事のあらゆる連関〔にいやおうなく編入されること〕をとおして、もくろまれた目的のありうべき達成のほかに、いかなる〔随伴〕結果をももたらすことになるかを、…知識の限界内においてではあるが、確定することができる」。

したがって、

④「意欲された目的の達成が、予見できる出来事の連鎖を介して、他のいかなる価値を損なうことになるか、そうした形でなにを「犠牲にする」か、という問いに答えることができる」ようになる。つまり、「行為」についての手段―目的を通じた検討から、当該「行為」によってもたらされるであろう副次的・随伴的に発生する効果や結果についての予測も可能になる、というわけである。

しかし、ウェーバーは、こうした〈技術的批判〉のみならず、「相異なる評価主体の関係に於て相対的に定まる」と解されてきた、価値相対主義の主張における「究極的価値」についても、これを学問的に批判することができると主張して憚らない。たしかに、「意欲する人間が、自分の良心と自分の個人的な世界観とにしたがって、問題となっている諸価値を評価し、選択する」わけだし、そうした「選択をくだすのは、意欲する人間の課題である」。このことは間違いない。だがしかし、ウェーバーによれば、ここには、さらに可能なことがあるという。

ウェーバーによれば、

⑤「われわれは、具体的な目的の根底にある、あるいはありうる「理念」を、まず開示し、論理的な連関をたどって展開すること」、すなわち、価値論理的に秩序だった「連関」にまで構成することができる。

そして、

⑥「歴史的に与えられた価値判断や理念のなかにある素材を、形式論理的に（ここでは価値論理的にという意――菅原注）評価する事、すなわち、意欲されたものが内面的に矛盾を含んでいてはならないという要請に照らして理想を吟味すること」ができる。

その結果、

⑦「意欲するものを助けて、かれの意欲内容の根底にある究極の公理、すなわち、かれが無意識のうちにも出発点とし、あるいは――矛盾に陥らず、首尾一貫性を保つためには、――出発点とせざるをえなかったはずの究極の価値規準を、みずから反省させることができる」ようになる。

ここには、目的から遡って導出された「理念」についての、〈技術的批判〉に関係した「形式論理的考察」のみならず、それとは決して同一視し得ない「意味適合的」な関係に即した批判――ここでは、便宜上〈価値論理的批判〉と呼ぶことにする――を加えうる可能性があることが示されている。

加藤は、ウェーバーの価値相対主義の主張には、積極面として、価値Aから価値Bが形式論理的演繹によって導かれるとみるべき「経験科学的考察の成分」が存在するが、それとは別に、価値Aから価値Bが導かれるということには、両者の間で「意味上適合している、或いは高度の親和性を持つという関係」が成立している場合があるということを指

摘している。そして、AとBの両価値の関係が、形式論理的演繹によって導かれる場合に対して、意味上適合する親和的関係が成立するような場合には、そこに「価値論理的考察とでも名づくべき成分」があることを指摘していた。[42]

むろん、こうした見解は、本稿が取り上げている問題の所在を的確に示しており、今ここで〈技術的批判〉や〈価値論理的批判〉を通じて示そうとしたことと、その狙いについての差があるわけではない。ただ、加藤の場合は、肝心の「価値論理的考察とでも名づくべき成分」[43]のもつ重要性を過小評価しているために、〈価値論理的批判〉にまで踏み込んだ考察がなされていない点で問題が残る。

ともあれ、以上の①から④の〈技術的批判〉に加え⑤から⑦の〈価値論理的批判〉についても考えていたということは、ウェーバーにおける「価値討議」の特質であると同時に、価値相対主義問題を扱っていく上で決して看過してはならない重要な論点である。そして、このことが、ウェーバーとラートブルフとの決定的な違いでもある。ウェーバーは、ラートブルフのように〈認識論的価値相対主義〉の領域で展開される倫理的な議論が必然的に〈実践的価値相対主義〉へと埋没していくという見解を否定し、〈価値論理的批判〉を用いることによって、その当の行為を生じさせたところの「価値」や、そうした「価値」をも規定する「究極的価値」との間にも「意味適合的」な関係に即した批判が可能になると考えていた。

ウェーバーによれば、「理念」を解明し「精神的に理解させる」ことを、「人間の文化生活にかんするあらゆる科学のもっとも本質的な任務のひとつ」とみなした上で、[44]そうすることが、「思弁の領域」とは別に、「価値判断の科学的取り扱い」ができる最後の方法としての〈価値論理的批判〉によって可能になる、と考えられていた。すなわち、〈認識論的価値相対主義〉の立場で生じた問題を「価値判断」が問われる〈実践的価値相対主義〉における問題と相関的に捉えることによって、〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉という二つの批判規準を導出したわけだ。

しかも、〈価値論理的批判〉を用いることによって、「歴史的に与えられた価値判断や理念のなかにある素材を、形式論理的に評価すること、すなわち、意欲されたものが内面的に矛盾を含んでいてはならないという要請に照らして理想を吟味すること」[45]のみならず、「意欲する者を助けて、かれの意欲内容の根底にある究極の公理、すなわち、かれが無意識のうちにも出発点とし、あるいは――矛盾に陥らず、首尾一貫性を保つためには――出発点とせざるをえなかったはずの究極の価値規準を、みずから反省させること」[46]をも可能にしたわけである。

さて、以上のことから、〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉といった二つの批判規準を用意していたという点に、ウェーバーが自らの価値思考の具体的展開として示した「価値討議」の特質がある、と言えよう。そして、このように、何ら普遍的な原理に依拠することなくとも、合理的で「客観的」な「価値討議」を行うことができるという点こそ、ラートブルフにおける「相対主義」の主張にはみられない、ウェーバーの価値思考で独自に見られるものだ、と言うことができよう。したがって、ウェーバー自身は、こうした特質が「価値討議」には備わっていると考えていたので、各行為主体の主観を故郷とする「価値判断」についても、これを学問的に「客観的」な議論として検討しうる、と考えていたわけである。そこで、こうした特質があることを踏まえ、次に、「価値討議」の意義についての検討へと移ることにしたい。

第二款　「価値討議」の意義

ウェーバーが、〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉といった二つの批判規準を要請したのは、意味ある行為をめぐって下される「価値判断」について、何らかの普遍的原理に依拠せずとも批判的に検討することができるようにするためであったと考えられる。彼は、こうした検討を「価値討議」と呼び、「この種の議論の前提としては、究極の評価には

原理上調停し難く背馳するものがありうることがわかってさえいればよい」と述べていた。そして、そのポイントが、「すべてを理解すること」は「すべてを宥すこと」を意味するものではなく、また一般に、[47] 異なる立場をたんに理解するところからこれに同意するところまで道は通じていない」点にあることを強調している。

したがって、ウェーバーにとっては、価値相対主義の主張にかんして、しばしば問題にされる究極的価値についても、それがお互いに一致できるものであるかどうか、相反するものであるかどうかが問題だったわけではない。むしろ、互いの究極的価値が相反するものであるかもしれないということは、「価値討議」を行ううえでの前提であると考えられていた。つまり、「価値討議」を行う上でウェーバーが強調したかったのは、「理解」と「同意」を明確に区別しておくことであった。その上で、人間の「行為」を社会的・精神的に関連づけながら、「説明的に解釈」しうるように「理解」するよう努めること、ウェーバーは、こうした態度が科学的な「価値討議」を行う前提であるとみていた。それゆえ、ウェーバーにとっては、「理解」することと「同意」することとが決定的に区別されているわけで、この点を掴み損ねるようなことがあってはならない。

ただ、注意しておかなければならないのは、ウェーバーにとって、「理解的説明が望ましい」のは「意見を異にする人を人間的にいっそう「公正にみる」ことができる」からではない、という点である。そうではなく、「精神的連関もしくは社会的連関を扱う科学は、すべて人間の行動…を「理解」しようとし、さらにその理解に助けられて、あの行動（意味ある行為――菅原注）の経過を「説明的に解釈」しようとする」から望ましいのだ、[48] と考えられている点には注意しておかなければならない。そして、この点も、ウェーバーの「価値討議」論を理解する上では重要なポイントとなる。その理由を端的に言えば、「価値討議」の目的が安直な妥協を見出すことにあるわけではないからだ、ということになる。もちろん、「価値討議」が真摯な議論を尽くすよう要請するとはいえ、それでもなお、コンセンサスを形成

しえないこともあろう。しかし、議論の目的として設定されることが多い、いわゆるコンセンサスの形成さえもが、ウェーバーの「価値討議」論では、第一義的な目的として扱われることはない。

したがって、「価値討議」をすることの意義は、コンセンサスを形成する点ではなく、何よりも、「理解的説明」を可能にする点にあるとみなければならない。そして、ウェーバーのように考えるのであれば、コンセンサス形成を第一義的にみなさなくても済むので、多数者の前では些細な「差異」として軽視されがちな少数者の主張であっても、「価値討議」の対象として討議の俎上に載せることができる。コンフリクトをコンフリクトとして「理解」することが、まずもって「価値討議」の第一義的な目的だからである。すなわち、かようにコンフリクトをコンフリクトとして「理解」することを第一義的な目的とするので、些細なコンフリクトが問題化されたような場合であっても、それが少数者の主張であることを根拠として排除されたりすることはないし、安易な妥協を模索するようなことなど、まったく意味をもたなくなる、というわけだ。

かくしてウェーバーは次のように述べる。

「人間行為の実際の究極的動機を知るためにする行為の経験的な因果考察という目的」を果たす〈技術的批判〉と、「評価を異にする人と討議する場合、実際にあい対立する評価的立場を確定するために」行う〈価値論理的批判〉とを駆使し、「自分の論敵（あるいはそこに自分自身も加わる）が実際に心に懐いていることがら、つまり議論の当事者同士がたんに外見上ではなく実際に依拠しているところの価値を掴むこと、そうして後この価値に対してなんらかの態度がとれるようしむけること、これが価値討議ほんらいの意味」である。(49)

ここでは、討議の各当事者が依拠しているそれぞれの究極的価値（目的）については互いが「同意」に至らずとも、「理解」を通してそれぞれが目指す価値を明確にしうる、と考えられている。そして、「理解」を通じて当事者それぞれの究極的価値（目的）を明らかにすることに「価値討議」の意味がある、と考えられている。

そこで、このことを敷衍し、実際に「価値討議」に参加する人にとっての「実践的評価にかんする討議の意味」とは何かということについて考えてみよう。つまり、意味ある行為の源泉となる「価値判断」について討議をすることの意味とは何か、ということである。この点について、ウェーバーは、「（討議に参加している人々自身の）実践的評価にかんする討議の意味は、ただ次のとおり」と述べている。[50] やや長いが、ウェーバーの「価値討議」を理解する上では不可避の議論なので、まとめながら引用しておきたい。

（a）ある「価値判断」や、その結果もたらされた行為から、その担い手である行為主体における「内的に「首尾一貫した」諸価値公理を取り出すこと」、つまり、「個々の評価とその意味の分析から始まって、ますます原理的な評価的態度にますます上向してゆく操作」を行うことである。

（b）「ある究極の価値公理が、そしてそれのみが、ある実態の実践的評価の基礎にあるとすれば、この価値公理から出てくるはずの、評価的態度にとっての「諸帰結」を演繹すること。」すなわち、これは「論証にかんしてはまったく意味的なもの」である。

（c）「ある問題に対する実践的な評価的態度を実際に貫いたさい、出てくるはずの事実上の諸結果を確定すること」である。つまり、「必要な特定の手段に結びつくことから出てくる諸結果」や、「もともと欲したのではない副次結果が避けられないことから出てくる諸結果」を考察し経験的に確定し、しかも、選択すべき手段

や予想される副次結果を勘案してみた結果、「価値的要請をほんのわずかでも実現することは絶対に不可能である」とか、「近似的な実現さえまずはむりである」という結論がでたとしても、その結論をわれわれは理解できるということである。

また、それとは逆に、「はじめ考慮に入れてなかったような手段や副次結果に目をつむる必要」が生じた場合、「目的・手段・副次結果の比較考量に基づく決定がこの者自身の新しい問題となるにいたり、かくて他者への強制力は失われるにいたること」をも知りうるということである。

（d）（a）から（c）の作業を通じて、「ある実践的要請を主張する者が、はじめ見過ごしていたためまだ態度を決めていなかったような新しい価値公理、…要請が主張されうる」し、これは、「この者自身の〔古い〕要請とあの〔新しい〕要請とは衝突しあうものであるが」、いずれにせよ、このコンフリクトは、実際に現実に生じるか、意味的に生じることになる。それゆえ、現実に生じるならば、再度（a）と（c）の問題が、意味的に生じるのであれば（b）と（c）の問題が、反省的に問題化される。

こうしてみると、ウェーバーにとっての「価値討議」の意味とは、いかなるものであったのかが明瞭に理解できよう。一点毎に参照することは差し控えるが、これは、事実上、既に検討してきた〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉を遂行していくことに他ならない。このことは明らかである。ウェーバーはこうした作業を通じて、「価値討議」が有益なのは、討議が適切に行われたときには、討議の結果として生まれてくる「産物」を得られることに尽きるのではなく、討議が次々と移ろうそのときどきの局面で生じた事態についても、それを問題化し、かつての古い問題設定を変えていくように迫るから有益なのだと述べているわけである。(51)

ともあれ、「目的」と「手段」の範疇」に結びつく行為の担い手は、その客観的条件については〈技術的批判〉の観点から、主観的条件については〈価値論理的批判〉の観点から、批判的に吟味される。そして、「価値討議」の機能をこのように理解すれば、ウェーバーにおけるいわゆる「神々の争い」の問題も、〈認識論的価値相対主義〉の問題として捉えていておけばよいといった長尾に代表される理解が一面的なものにすぎず、〈実践的価値相対主義〉の問題と関連づけた上で、こうした「価値討議」の問題として扱っていくことには豊かな可能性が広がっている、ということが理解されよう。

すなわち、〈認識論的価値相対主義〉の問題であっても、その積極面に注目することによって、かような「価値討議」を展開していくことが可能になる。かつて、長尾は、〈認識論的価値相対主義〉の領域においてくだされる判断の結果は「真」か「偽」、〈実践的価値相対主義〉の領域では、「善」か「悪」である、と述べていた。そして、両者は理論的にはしっかりと分けることができるし、分けねばならないことが主張されていた。それだけ見れば、これは、その通りであるかのように見えなくもない。しかし、ウェーバーの「価値討議」において具体的に展開されている議論との関係に投げ入れてみれば、こうした長尾の主張が非現実的なものとして色褪せてさえみえる。だが、それは、長尾の主張が、〈認識論的価値相対主義〉の場では「理解」すること――「真」か「偽」か、これを「理解」すること――が重要だ、そして、このことは、〈実践的価値相対主義〉の場において「同意」すること――「善」であるか「悪」であるかを判定し、その帰結についても「同意」すること――とは、まったく別の問題だ、ということを主張するに止まっている――そして、ラートブルフも同様の地平で止まっている――からである。(52)

しかし、ウェーバーによれば、「価値討議」の意味は、討議が適切に行われたときには討議の「産物」を得られることに尽きるのではない、と考えられていた。そうではなく、討議が次々と移ろうそのときどきの局面で生じた事態につ

いても、それを問題化し、かつての古い問題設定を変えていくように迫るから有益なのだ、と述べられていた。[53] このことは、「理解」と「同意」とをまったく別の問題として処理することと決定的に異なっている。むろん、「理解」と「同意」とを区分することによって、重要な問題がすべて決着するわけではない。また、「価値討議」を終えた後にも、問題は問題として残り続けるかもしれない。ただ、それでもまったく別の問題として処理するのとは違い、問題は漸次的に解決へ向かうかもしれないし、当初提起された問題が反省的に捉え返さえすれば問題の意味転換が生じてくるかもしれない。このことの実践的な意義を、ウェーバーは主張しているわけだ。

しかし、そうであるとすれば、ウェーバーにとって「神々の争い」をめぐる問題とは何だったのか。「神々の争い」について、ウェーバーは、「もし君たちがこれこれの立場をとるべく決心すれば、君たちはその特定の神にのみ仕え、他の神には侮辱を与えることになる。なぜなら、君たちが自己に忠実であるかぎり、君たちは意味上必然的にこれこれの究極の結果に到達するからである」と言っていた。まさに、個々の究極的価値が互いに譲り合うこともなく、終わりなき闘いを繰り広げているかのような状況が目に浮かんでくるようである。だが、右で見てきたことを踏まえるのであれば、「神々の争い」をめぐる問題にはそうした表面的な問題だけではなく、第二の側面があることに気づく。つまり、一方では、「価値討議」を通じて、常に討議に参加するもの自身の究極的価値をめぐって、容赦なく〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉を浴びせ合うような状況のことを意味している。だが、しかしそのことは同時に、究極的価値それ自体をも含めて、そのときどきの反省の対象となるし、漸次組替えられていく可能性があるということをも意味する。[54] それゆえ、「価値討議」の意義を適切に理解しさえすれば、ウェーバーにおける「神々の争い」をめぐる問題についても、こうした後者の側面があったことに気づかされるようになる。むろん、このようなウェーバーにおける「神々の争い」をめぐる問題が、底なしの価値相対主義や、ラートブルフのような「相対主義」の主張と一線を画していることは、も

はや言うまでもないだろう。

要するに、「価値討議」を進めていくなかで重要なのは、「はじめ見過ごしていたためまだ態度を決めていなかったような新しい価値公理、さらにその結果として〔新しい〕要請が主張されうる」[55]こともあるし、また、「この者自身の〔古い〕要請とあの〔新しい〕要請とは衝突しあう」ことも十分ありうる、という点を明確に自覚していくことである。また、その場合、手段をめぐる討論を進めていくことによって、「寸分ちがわない共通の目的でさえ、実はまことにさまざまな究極の根拠から意図されるものだということ、そしてこのことが手段にかんする討論にも影響してくるということ」[56]も十分にありうるわけで、このことを忘れてしまってはならない。

ここで例を挙げよう。はじめは同じ目的を抱く同志であると思っていた者たちが、目的を遂行するための手段について〈技術的批判〉を互いに行った結果、実は、ちがう手段を選択したとしよう。この場合、ここでは何が起きているのだろうか。ウェーバーによれば、同じ目的を達成したいと願っているにもかかわらず、異なる手段を選択したとすれば、それは、そもそも同じだと思っていた目的自体に実はズレがあったからで、「価値討議」とはそうしたことに気づかせる効用がある、とされる。確かに、元々の目的が異なっていたのであれば、選んだ手段が異なるということは大いにあり得るであろう。だが、仮に同じ目的を設定していることは疑いようがない場合や、同じ手段を選択したような場合であったとしても、得られた結果から振り返ってみた場合、同じ目的を抱いていることを確認し合った討議を行った時点t・1と、その結果が出てきた時点t・2との間で、途中のプロセスにおいて当初抱いていたはずの目的が意味的に変容し、同じ手段を選んでいながら異なった結果が導かれる、ということもありうる。そして、こうした事態で何が起きているのかということが、「価値討議」、とりわけ、〈価値論理的批判〉によって詳らかにされてくる、とウェーバーは言うわけだ。

ここで重要なのは、「価値討議」には、次々と行為局面をめぐって移ろう条件を、それが主観的な条件であれ、客観的な条件であれ、変更していく可能性があるという点である。ウェーバーは、「ときには風習その他の見地からどうかと思われる新しい手段の採用を教えるものであったり、厭わしい副次結果に目をつむらねばならないことを教えるものであったり、あるいは、俺のやろうとしていることは、成功のチャンスという点では、実りなき「ドン・キホーテ的行為」ではあるまいか、などと疑念をいだかせて、目標の貫徹はとうていだめだと悟らせたりする」[57]ことがある、というが、ここには、紛れも無く、「価値討議」がもつフィードバック的機能が発揮されている。したがって、「価値討議」を適切に遂行していく限りにおいては、ウェーバーのようなタイプの価値相対主義の主張が、「独断的絶対主義」や、独我論へと単純に転落していくことはない。

このように、具体的な行為局面を不可欠のものとして想定する「価値討議」には、具体的な問題状況、その都度ごとの具体的なイシューをめぐって展開される、合理的で実質的な問題解決を反省的に目指す試みという機能がある。具体的な行為局面において選択を迫られた行為の担い手は、その客観的条件を〈技術的批判〉の観点から、主観的条件を〈価値論理的批判〉の観点から、批判的かつ反省的に吟味せざるをえない。だが、その際に、問題解決を可能とするような識別基準として何らかの普遍的な原理が要求される、ということはない。そして、こうした点に、ウェーバーの「価値討議」論の意義はある。繰り返し、先述したウェーバーの言葉を引用しておこう。

「人間行為の実際の究極的動機を知るためにする行為の経験的な因果考察という目的」を果たす〈技術的批判〉と、「評価を異にする人と討議する場合、実際にあい対立する評価的立場を確定するために」行う〈価値論理的批判〉とを駆使し、「自分の論敵（あるいはそこに自分自身も加わる）が実際に心に懐いていることがら、つまり議論の

当事者同士がたんに外見上ではなく実際に依拠しているところの価値を掴むこと、そうして後この価値に対してなんらかの態度がとれるようしむけること、これが価値討議ほんらいの意味」である。(58)

第三款　「価値討議」としての正義論

これまで本節では、「価値討議」の特質から始めて、その意義についても論じてきたわけだが、では、「価値討議」として、いかなる正義論が展開可能になると考えられるだろうか。本稿の目的の一つがウェーバーの価値思考を現代正義論の思想史的背景として再編成する点にあったことを踏まえれば、この点についても、吟味しておかなければならないであろう。そこで、まず、ウェーバー自身が、当時のドイツにおいて「価値討議」を展開しようとした理由や背景として、どのような事情があったのかをみておくことにする。

ウェーバーは、「価値討議」の問題を、当時の「後進国」ドイツの政治的・社会的状況のなかで構想した。それは、深刻な労働問題や経済問題を前にして、国家は何をなすべきか、国民は何をなすべきかを学問的に問う試みであった。彼は、皇帝の権威を背景としたビスマルクの「アメ」と「ムチ」によって馴致されてきたドイツの現状から、次のように述べねばならなかった。

「国民国家とは、なにか漠然としたもので、その本質を神秘的なくらがりのなかに隠せば隠すほどそれだけますます尊いものになる、と思っているひとが世間にはいますが、われわれにとっては、国民国家とはそのようなものではなくて、国民の世俗的な権力組織であります。…ドイツの経済政策の諸問題に対して――とりわけ、国家は経済

生活に介入すべきか、どの程度に介入するのがよいのか、それとも国民の経済的諸力の束縛を解いて、それ独自の自由な展開にまかせるべきか、またそうする時期はいつがよいか、というような問題に対しても――それらいちいちのばあいに、究極的・決定的な裁決を与えるのは、ドイツ国民とその担い手であるドイツ国民国家との、経済的および政治的な権力的価値関心でなければならない。[59]」

ここには、当時、ウェーバーが現実の政治的状況に対して、いかなる問題関心を持っていたかが、端的に示されている。まず、ビスマルクが皇帝の権威を背景に辣腕をふるっている事実があるとしても、それは「国民の世俗的な権力組織」にすぎないということ。そして、そのように国家を理解したうえで、なお問題となるのは、国家の国民に対する経済・福祉政策であるということ。また、そうした政策決定を行うのは、官憲国家とは異なった「ドイツ国民国家」でなければならないということ、である。つまり、そうした「ドイツ国民国家」への「権力的価値関心」に基づいた決定こそが社会秩序や国家の経済政策を決定していくべきである以上、ビスマルクの「アメ」と「ムチ」にも毅然と対峙しうる緊張関係のうちに国民を置かねばならないことが説かれている。[60]

国家による国民生活への介入をめぐる問題と取り組む上で、「国家に固有の価値といわれるものは一切これを否認したうえ、国家を特徴づけて、〔そうした価値とは〕まったく異なる諸価値実現のためのたんなる技術的補助手段だとする、そのような立場」を主張するということ、これは――現代においても、いや現代のように経済・福祉政策の果たす役割が肥大化した行政国家化現象が顕著に見られるのであればなおのこと――「まことに意味ぶかい」ことに変わりない。[61]

ウェーバーは、国家を、何か実体的な価値を帯びたものではなく、たんなる技術的装置・世俗的権力組織にすぎないものとみたわけである。だが、国家がウェーバーの言うような技術的装置・世俗的権力組織であるとすれば、それが組

織として経済・福祉政策を遂行しようとする場合、その政策は、意味ある行為として「目的」と「手段」の範疇」に結びつけて構成されるのでなければならないはずだ。また、国家によって遂行される社会・経済政策上あらわれてくる問題についても、「目的」と「手段」の範疇」に結びついた行為の問題として展開されなければならないことになる。したがって、ウェーバーの議論を踏まえた上で、技術的装置・世俗的権力組織として国家が行う政策を検討するのであれば、そこで生じてくる問題は、先の二つの批判規準に依拠した検討の対象、すなわち、「価値討議」の対象になる。

ところで、ウェーバーは、そうした「価値討議」にかける際の価値評価の観点について、次のような定式を与えていた。

「社会関係の秩序は、ひとが評価しようとするかぎり、どんな種類のものであれ、すべて例外なしに結局は次の点にかけて検討されねばならない。すなわち、ある社会秩序は、外的淘汰または内的（動機）選択の道程で、いかなる人間類型に対して支配的類型となるべき最適のチャンスを与えるか、という点にかけて」[62]。

つまり、技術的装置・世俗的権力組織としての国家が行う政策を問題化する場合には、それを問題化するときに依拠する「価値判断」の評価観点が、「国民」に対していかなる「チャンス」を与えるものであるか――あるいは、逆に「チャンス」を阻害するものであるか――といった点に準拠しているのでなければならない。ウェーバーは、こう述べているわけだ。

したがって、たとえ、「ドイツ国民国家」が実現を目指した「正義」にかなう政策であったとしても、そうした「正義」を形式論理的演繹が可能となるような究極的価値規範として措定することはできない、という。というのも、「われわ

れの直面するもろもろの問題にたいして、普遍的に妥当する究極の理想という姿をとる、ひとつの実践的公分母を創り出すようなこと」、つまり、「ひとつの原理」を確立し、それを妥当なものとして科学的に確証し、その上で、当の原理から、実践的な個別問題を解決するための規範を一義的に演繹すべきである」といった見解は、ウェーバーにとって「ナイーヴな信仰にすぎない」からである。(63)

すなわち、〈実践的価値相対主義〉の次元で「ドイツ国民国家」が採用すべき政策を問題化しようというのであれば、何らかの「実践的公分母」や「ひとつの原理」を構想した上で、そこから「個別問題を解決するための規範を一義的に演繹」することなど不可能だ。ウェーバーは、こう考えている。これまでの議論に即していうと、そうした「実践的公分母」や「ひとつの原理」を打ち立てることができるのは、ラートブルフのように、「哲学的妥当論」の立場から擁護したような普遍主義的自然法論の立場をとるときに限られるであろう。

ただし、このように、「実践的公分母」や「ひとつの原理」といった究極的価値規範として「正義」を措定できないということと、現実に何がどこまで合理的に可能なのかを探求することとは、まったく別の問題であることには注意を払っておく必要がある。このことをウェーバーの見解にしたがって言えば、〈実践的価値相対主義〉の領域における問題であっても、それは〈認識論的価値相対主義〉に対して開かれた形で問題化することができるということを意味する。それゆえ、「正義」の問題をラートブルフのような「相対主義」の立場から語ることができないと主張したとしても、それが直ちにウェーバーのようなタイプの価値相対主義的な立場からも語ることができない、ということを意味するわけではない。この点は、先ほどからみてきた「価値討議」の特質と意義を振り返ってみれば明らかである。かくして、ウェーバーは次のように述べる。

たしかに、「価値討議」によって、「なんらかの規範的倫理、あるいは総じてなんらかの「命令」の拘束力というもの」は、各々のとる立場の「方向がまったく逆であるため」獲得できないか、「〈価値〉討議に含まれている少なくとも外見上は「相対化」する作用によってむしろ遠のいてしまうこと」はよくある。しかし、「遠のくくらいならそういう討議はさけるべき」ということにはならない。(64)

こうしてみると、あらゆる国家行為の規範として妥当する、普遍的価値としての「正義」を構想することはできないという主張と、およそ「正義」については一切沈黙するしかないという主張とは、まったく次元の異なった主張であることが理解できる。たとえ普遍主義的思考様式を拒絶したとしても、ウェーバーのような価値相対主義的思考を採用すれば――「価値討議」という実践を遂行していけば――、政策が現実のものとして登場してくる個々の具体的な行為局面ごとに、〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉を批判規準として使いながら、合理的な正義論を展開する可能性はある、ということになる。

むろん、「価値討議」の産物として、結果的に「正義」についての何らかのコンセンサスが形成されたとしても、これを採用するべきかしないべきかについては、これを、学問的に決着することはできないし、してはならない。したがって、〈認識論的価値相対主義〉の問題として、いかなる立場をとるべきかということについては、学問的に解答を与えることはできない。ただし、それは、あくまでも論理的にはそうであるという議論にすぎないのであって、現実に政策を決定していく過程では、時間的制約や財政上の制約をうけながらコンセンサスを形成していかねばならない以上、何らかの「決断」が、非学問的に下されざるをえない。それゆえ、ここで再び、〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉との関係からいかなる「価値判断」を下すべきか――、個々の具体的な問題状況に対していかなる学問上

の議論を展開することができるのか――、が問われることになる。

ちなみに、ウェーバーは、「カント的倫理の命題のような「形式的」な命題は内容上の指示をぜんぜん含んでいないと思うならば、これは…非常な誤解で」、カント倫理学における「きわめて抽象的な倫理的命題の「形式性」ですら、行為の内容と無関係ではありえない」と考えていた。つまり、カントが打ち立てたいわゆる「定言命法」でさえ、個々の具体的な問題状況における行為規範として理解しなければ、まったく理解することができなくなるということを、ここでのウェーバーは正当にも指摘しているわけだ。

加えて彼は、たとえ「いかなる倫理に拠ろうとも一義的に決定できない問題に、「正義」の要請の帰結がある」と述べる。そして、その理由を以下のように考えていた。「多くをなす人にはまた多くを支払わねばならないのか、それとも逆に、多くをなしうる人からはまた多くを要求してよいのか」、「例えば正義の名において…大なる才能の持主には大なるチャンスを与えるべきなのか」、それとも逆に、「精神的天分の不均等な配分という不正義をば、周到な配慮…を通して均等にしなければならないのか」、「こうした（社会・経済政策上の――菅原注）問題を「倫理的」前提に立って解決しようとしても、無理」なのではないか、と。このように、ウェーバーは考えていたわけである。

ウェーバーは、およそ「正義」なるものが現実の問題として立ち現れてくる場合、「大抵の社会政策問題の孕む倫理上の問題性はこうした類型の問題性にほかならない」ことを熟知していた。また、彼は「政治行為の領域が孕んでいる倫理的なものとの緊張関係」が存在するのであって、これを「なくしてしまいたいなどと願うのは、怯懦のなせる業」以外の何物でもないともみていた。[65] それゆえ、やはり、最後に決め手となるのは、政治的決断と倫理的判断との対抗関係のなかで、「ドイツ国民国家」の担い手たる一人一人の「国民」の「政治的な権力的価値関心でなければならない」、と考えていたに違いない。要するに、形式的な正義の準則といえども決して無内容ではありえない。あろうはずがない。

それは、常に個々の具体的な行為局面に即して捉え返していかなければならないタイプの問題だ。そして、それはそのようなものとして、政治的な問題以外の何物でもない。ウェーバーはこのように考えたわけである。

したがって、ウェーバーは、正義の問題を扱う場合には、〈実践的価値相対主義〉の領域で生じた問題を〈認識論的価値相対主義〉の次元で問題化しなければならないと考えていたといえるし、こうした点からみれば、ラートブルフとは異なる主張をしていると見込んだ本稿の問題提起は適切なものであったといえる。

むろん、法や道徳が予めあらゆる個別的な事態を想定した上で、それが与える規範内容について、網羅的にリストを作成しておくといったことは不可能である。それゆえ、法や道徳には、一定の普遍性や一般性が内在的に要求されていることも肯ずるところである。しかし、ウェーバーが、「規範的倫理がそれ自体で一義的な指示を与えないような実践的な種類の諸問題」が存在することに注意を促し、次のように主張していたことには注意しておかねばならない。「だからといって、規範的倫理の可能性は少しも疑われるわけではない」し、「ひとり倫理だけがこの世で「妥当する」ものではなく、そのほかにも価値領域はいろいろある」わけだし、「場合によっては倫理上の「罪」をひっかぶる人にしか実現できないような価値の領域も存在する」だろうし、とりわけ「政治行為の領域がとくにそうである」[66]と。

すなわち、〈実践的価値相対主義〉の領域で生じた問題を〈認識論的価値相対主義〉の次元で問題化すると、論理的には〈認識論的価値相対主義〉の袋小路のなかで、底なしの相対主義に陥ってしまうかのようにみえるが、再度、そこでくだされるに至った新たな「価値判断」については、これを行為実践との関係で何度でも問題化していこうとすることは可能だし、むしろ、問題化していくべきだ、というわけである。しかし、さしあたりウェーバーの「価値討議」をこのように理解し、そして、そうした理解を採用するとしても、重要なのは、「だからといって、規範的倫理の可能性は少しも疑われるわけではない」、という点であろう。先にも述べたとおり、「政治行為の領域が孕んでいる倫理的なも

のとの緊張関係」が存在するのであって、これを「なくしてしまいたいなどと願うのは、怯懦のなせる業」以外の何物でもないからである。[67]

では、ウェーバーが具体的に「社会政策問題の孕む倫理上の問題」として、批判的に克服すべき対象として考えていたものは何であろうか。

結論から言えば、それは、例えば「慣例」や「日常」であり、「地縁」や「血縁」にかかわるようなものであった。ウェーバーによれば、「科学の前では慣例上自明のことこそが問題になる」にもかかわらず、「日常に埋没した人間」は、「宿敵のようにたたかいあう諸価値」を理解することができない。そうした者は、「衝突しあう諸価値のうち、どの価値が神に、どの価値が悪魔に支配されるかについての彼自身の最後的決断を避ける…口には苦くても食べないわけにはゆかぬ認識の木の実」を拒む者として弾劾されなければならない、[68]とされる。

この点は、一連の宗教社会学研究のなかで、「儒教の合理主義は合理的な現世順応を意味し、ピュウリタンの合理主義は現世の合理的克服を意味した」ことに触れ、後者の「巨大な業績は、何よりも氏族的紐帯の破壊ということであり、信仰および倫理にもとづいて築かれた生活共同態が地縁共同態に対して、家族に対してさえ、はるかに優越した地位を占めるにいたった」、という分析のとおりである。[69]

ともあれ、ウェーバーにとっての「正義」とは、社会政策・経済政策の問題の検討を可能にするための条件を、「価値判断」と「価値討議」を通じて、形式面と実質面、理論的な面と実践的な面との双方にまたがる形で探ろうとするものであったといえよう。それゆえ、「価値討議」における〈実践的価値相対主義〉の問題を〈認識論的価値相対主義〉の問題とかかわらせながら再構成するということは、具体的には〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉によって合理的で実質的な正義を担保しようとする手続的正統性の問題とかかわるのであって、決して正義を非合理的な個人の決断や、

何かわけのわからない非合理的な「人間の意欲」へと回収されてしまうようなものではない。

社会・経済政策といった問題――国家による国民生活への介入をめぐる問題――は、たんに〈技術的批判〉によってその客観的条件が模索されればそれでよいというのではない。同時に〈価値論理的批判〉を通して、なにゆえ、そうした立場を選びとったのかについても意味適合的な側面を追求し、討議に参加している人自身の主観的条件についても反省を促す点に、「価値討議」の特質があったはずである。そして、このことを、ここでは想起すべきである。

〈価値論理的批判〉は「究極の決断でつながりあった鎖のようなもの」としての「人生全体」をも批判的に、しかも反省的に検討するよう仕向けるので、そこにあるのは、「諸価値の対立は知らねばならない」、「諸価値の対立は見なければならない」という真摯な態度であったとしても、決して「独断的絶対主義」へと転落する他ない「没価値」的な底なしの価値相対主義の主張ではない。

ウェーバー自身の言葉によれば、「価値討議」をめぐって「ことあるごとにこの立場は「相対主義」だと言われるのであるが、…ひどくお粗末な誤解もあったものだ」と述べているが、その真意とは、まさにこうした点にあったとみなければならない。(70)

さて、以上が、ウェーバーの価値思考における「価値討議」論の特質と意義であり、そこに潜在していたというべき「価値討議」としての正義論であると言わねばならない。それは、明らかにラートブルフが言うような「相対主義」とは異質なものである。しかも、たんに異質というだけではなく、今見てきたような理論的可能性を感じさせるものとしても十分に評価できるという意味で、決定的に異なっている。そこで、次節では、このようなウェーバーの価値思考を更に剔抉していくために、彼の「価値討議」論の背景において、いかなる人間観が控えていたのかという問題を探って

いくことにする。具体的には、ウェーバーにおける「人格」を対象として検討するが、人間観や「人格」の問題を採り上げるのは、それが、こうした「価値討議」論の背景を構成しているというだけではなく、ウェーバーの価値思考全体をも根本的に規定しているとの見込みを持っているからでもある。

（1）加藤新平『法哲学概論』（有斐閣、一九七六）四七六頁。なお、原秀男は、その主著『価値相対主義法哲学の研究』（勁草書房、一九六八）のなかで、従来の「価値相対主義法哲学」研究の領域では、「その歴史的形成過程の考察が殆ど顧慮されることがなかった」ことを不服とし、ドイツでの「価値相対主義研究」がどのようにして歴史的に形成されてきたのかということについて、試論的に考察している。そこでの問題関心は、「何ゆえにラートブルッフが価値相対主義法哲学の代表者と目されるのかという問題」であり、ラートブルフの見解が「いかなる位置をしめるかという問題は、検討されないまま「代表者」としてとりあげられている」という点にあった（同書一―三頁）。この点で、原の問題関心と本稿の問題関心とは部分的に重なるものであるといってよい。ただ、結論として、原は、ラートブルフが「イエリネック以来の諸学者により主張されたところを集大成し、統合化し、応用あるいは踏襲した」とみて、やはり、「代表者」として扱うに足る大家だと位置づけることになる（同書五〇頁）。しかし、以下、本稿で後述していくように、また原も認めているように、たとえラートブルフに対して「ウェーバー的な思考方法の直接的影響を認めることができる」（同書五〇頁）としても「ウェーバーの相対主義のとらえかたは、現代のいわゆる価値相対主義と多分に異なったものであることは明らか」（同書三八頁）なのだから、ラートブルフが「価値相対主義法哲学」の「代表者」であることを確認し、それを正統化して満足する、というわけにはいかない。今なお、価値相対主義の主張を再検討することには意義がある、そして、それを現代の規範的な正義論と接合させていこうと企てることに意味がある、ということを確かめようとするのであれば、原も述べていた通り、ラートブルフに代表される「価値相対主義と多分に異なったもの」としてウェーバーの思想に立ち入って、検討を進めていく必要がある。ちなみにラートブルフ自身は、イエリネック、ウェーバー、ケルゼンの三名をあげて、「相対主義の最も重要な主張者たち」と考えていた（G. Radbruch, “Rechtsphilosophie, 3 Aufl. 1932”, in: A. Kauf-

man(Hrsg.), *Gustav Radbruch Gesamtausgabe Bd.* 2, C. F. Müller, Juristischer Verlag, 1993, S. 235f.（〈以下、*Rechtsphilosophie*, と略記し頁数のみを記す）（田中耕太郎訳『法哲学』〈ラートブルフ著作集一〉（東京大学出版会、一九六一）一二三頁）、また、G. Radbruch, "Der Relativismus in der Rechtsphilosophie (1934)", in: A. Kaufman (Hrsg.), *Gustav Radbruch Gesamtausgabe Bd. 3*, S. 17f.（尾高朝雄訳「法哲学における相対主義」『実定法と自然法』〈ラートブルフ著作集四〉四頁）も参照。

（2）Radbruch, *Rechtsphilosophie*, §9（『法哲学』第九章）。

（3）Radbruch, *ibid.*, S. 278f.（同上書一七八頁）。

（4）Radbruch, *ibid.*, S. 302-304（同上書二〇八―二〇九、二二一―二二三頁）。ただし、「法的安定性」の思想においては、「法理念」の問題と「法の効力」ないし妥当根拠の問題とが互いに牽連する、とも述べられている（*ibid.*, S. 308（同二一六頁））。

（5）邦訳書中では、「哲学的効力論」の訳語が充てられているが、これは原文の die philosophische Geltungslehre を訳したものである（Radbruch, *ibid.*, S. 312（同上書二二一頁））。つまり、Geltugslehre の訳語として、邦訳書では「効力論」が充てられているわけだが、このように「効力論」と訳すことには問題が無いわけではない。その理由は次の通りである。すなわち、「効力」の有無ということを考えた場合に、仮に〈「効力」が有る〉と言うのであれば、用語法上、これは〈「実効性」が有る〉ということと殆ど同じことを意味することになる。しかし、法哲学的に見た場合、〈ある法に実効性がある〉ということと〈ある法が妥当している〉こととは、異なった法現象を指していることに注意しなければならない。換言すれば、〈ある法に実効性がある〉ということが法の事実的側面――〈存在〉の問題――を指しているのに対し、〈ある法が妥当している〉ということは、それによって法の規範的側面――〈当為〉の問題――を指している、だから両者は明確に区別しなければならない、というわけだ。それゆえ、「実効性」と「妥当性」とを明確に区別すべきであるということに対して自覚的に構えるならば、Geltungslehre の訳に「効力論」を充ててしまうというのは、いささか不適切であると言わねばならない。そこで、ここでは「効力論」に替えて、「妥当論」を充てることにした。なお、以下で展開していくラートブルフにおける法の妥当根拠をめぐる問題は、こうした法の「実効性」と「妥当性」――〈存在〉と〈当為〉――の問題と直接的にかかわっている。このことは、ラートブルフが方法二元論者であることからも明らかだが、ここではそうし

た〈存在〉と〈当為〉をめぐる方法二元論上の問題があくまでも存在するということを指摘するにとどめ、この点についての立ち入った検討については他日を期すことにしたい。

(6) ただし、これは概念上、両者の議論を分けて考えておく方が有益であるという意味にすぎない。この点については、「根本規範」の論理を介在させてはいるものの、「当為と存在、規範と事実を峻別し、法理論において倫理的考察と共に社会学的考察の介入をも却け、専ら法規範に定位しながら規範論理主義的考察を貫こうとしたケルゼンでも、法の規範的妥当が実効性に依存することを説いている」という指摘がある（加藤前掲書二七八－二七九頁）。

(7) 「歴史的・社会学的妥当論（die historisch-soziologische Geltungslehre）」と、その「承認説」と「実力説」への分類、および問題点に対するラートブルフ自身の見解については、Radbruch, *ibid.*, S. 310-315（『法哲学』二一九－二二二頁）を参照。

(8) Radbruch, *ibid.*, S. 312 ff.（同上書二二一－二二三頁）。

(9) Radbruch, *ibid.*, S. 312（同上書二二二頁）。

(10) Radbruch, *ibid.*, S. 313（同上書二二六頁）。

(11) 同上箇所を参照。なお、ラートブルフは、価値相対主義に立脚している『法哲学』（原本となる第三版は一九三二年発表）のなかでは、「歴史的・社会学的妥当論から哲学的妥当論へ推移する」と述べるに留まっているが（Radbruch, *ibid.*, S. 312（同上書二二一頁））、戦後は、明確に「哲学的妥当論」を支持するようになった（G. Radbruch, “Vorschule der Rechtsphilosophie(1948)”, in: A. Kaufman (Hrsg.), *Gustav Radbruch Gesamtausgabe Bd. 3* C. F. Müller Juristischer Verlag, 1990, §12（野田良之・阿南成一訳「法哲学入門」『実定法と自然法』〈ラートブルフ著作集四〉（東京大学出版会、一九六一））。ラートブルフが「自然法」論へと転向したのかどうかということについては、ナチスとの関係で多少後述するが、ここで詳細に論じることはできない。ただ、ラートブルフにとっては、妥当根拠論のなかでの力点がたんに移動したにすぎず、戦後になってから「自然法」論へと転向したのではなく、戦後も戦前からの一貫した法実証主義者であった、と見る論者がいるかもしれない。ただし、このように、ラートブルフは転向などしていないし首尾一貫していたという場合には、どのような「力点」がどういう意味で「移動した」のか、といった諸々の問題についての厄介な説明をも、そうした論者は、併せて引き受ける必要が生じるだろう。そして、この点が、ラートブルフにおける「自然法」論への転向にまつ

わる問題を理解する上での決定的なポイントになる。このことだけは確かだ。ともあれ、このように、戦前と戦後のラートブルフの転向にまつわる厄介な問題をめぐって「力点が移動した」という議論の生じる余地があるということについては、大橋智之輔から直接的に示唆して頂いた。記して感謝したい。なお、本稿のラートブルフの価値相対主義問題に対する視角を決定的に規定しているのは、今井弘道「価値相対主義の問題性と市民的不服従」（今井弘道編著『法思想史的地平』（昭和堂、一九九〇））である。それゆえ、この今井論文のどこから、どのような影響を受けたのかということについて、必ずしも直接的な参照先を付しているわけではない。しかし、本稿が、今井論文によって示された問題関心をいっそう深めて膨らませようと努めたつもりであることは確かである。

(12) Radbruch, *ibid.*, S. 303f. S. 315（『法哲学』二〇九、二二三頁）。

(13) Radbruch, *ibid.*, S. 235f.（『法哲学』一一九頁）。

(14) 以上のラーテナウの議論については、Radbruch, *ibid.*, S. 235-239（『法哲学』一一九－一二〇頁）を参照。また、このようなラートブルフにおけるラーテナウをめぐる議論との関係における問題性については、今井前掲論文を参照。

(15) Radbruch, *ibid.*, S. 315（同上書二二三頁）。

(16) G. Radbruch, "Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht (1946)", in: A. Kaufman (Hrsg.), *Gustav Radbruch Gesamtausgabe Bd. 3*, S. 83, 88G.（小林直樹訳「実定法の不法と実定法を越える法」〈ラートブルフ著作集四〉二五一、二五九頁）。

(17) Radbruch, *ibid.*, 88f.（同書二六〇頁）。

(18) このようなラートブルフの難点を詳細に突いた先駆的業績として、今井前掲論文を参照のこと。

(19) 加藤前掲書四六五頁、四七五頁。

(20) Radbruch, *Rechtsphilosophie*, S. 233（『法哲学』一一六頁）。

(21) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl., J. C. B. Mohr, 1968, S. 608,（以下、本書からの引用は *GWL* と略記し、頁数のみを記す）（尾高邦雄訳『職業としての学問』（岩波文庫、一九八〇）六四頁、以下、本書からの引用は『職業としての学問』と略記し頁数のみを記す）。

(22) ただし、本論でも後述するように、ウェーバーは、自らの立場がいわゆる「相対主義」であることを、折に触れて随所

で否定している。

(23) Radbruch, *ibid.*, S. 235f.（『法哲学』一一九頁）。ただし、ラートブルフの相対主義的主張にしたがえば、実質的に「立場をとること自体の断念を意味」していないとは、とても考えられない。というのも、後述するように、ラートブルフにおいて想定されている行為主体が、「哲人王」へと方向づけられているのは疑いえないからである。

(24) G. Radbruch, "Der Relativismus in der Rechtsphilosophie (1934)", in: A. Kaufman (Hrsg.), *Gustav Radbruch Gesamtausgabe Bd.* 3, S. 17f.（尾高訳「法哲学における相対主義」『実定法と自然法』〈ラートブルフ著作集四〉四頁）。

(25) このように価値相対主義の主張を区分して検討した先行研究としては、例えば、原秀男のように「科学的価値相対主義」と「政治的価値相対主義」とに分ける見方がある（原『価値相対主義法哲学の研究』九二―一〇二頁）。原は、前者を「社会科学における価値判断排除の要請を中核とする社会科学方法論そのものを意味」する合理論、後者を「特定の価値を選択し、確信の自由な表明に意義を与える」非合理論と性格付けている。この原の分け方は、彼自身によれば「価値相対主義の主張を、合理性によってつらぬかれた科学的次元（すなわち、理論理性の場）におけるものと非合理性を内包する価値確信、価値選択次元（すなわち、実践理性の場）におけるものとに区分して考察する見解」である。しかし、こうした規定によっても、ウェーバーが「価値合理的行為」と呼ぶような例や、実践的な行為局面において、主体が目的論的合理性を客観的に追求しないような例――不能犯のような事例――を捨象してしまうことに変わりない。もっとも、「政治的価値相対主義」は「科学的価値相対主義」の消極面に立脚したうえで、民主主義に資するというのがここでの本旨であるが（同書一三〇―一三九頁）、この点については、人権と民主主義とが必然的に結びつくわけではないことを指摘したE・トレルチの例を持ち出すまでもなく、価値相対主義と民主主義とを論理的に結びつけることはできない。いずれにせよ、「政治的価値相対主義」を基礎づけるのは「科学的価値相対主義」の消極面にあるとみられていて、その認識可能性についての議論を可能にする積極面をめぐる検討は、ほとんどされていないことに変わりない。また、こうした原の見解に対して、ラートブルフやウェーバーの学問的営為を規定していたのが、「科学的価値相対主義」とか「政治的価値相対主義」などではなく、「ヤスパース的な意味での実存的価値相対主義とでもいうべきもの」であるという指摘もある（この点については、本論のなかでも後述するが、さしあたり、三島淑臣「原秀男著『価値相対主義法哲学の研究』を読む」（『法の理論六』（成文堂、一九八六））を参照）。

(26) 長尾龍一「神々の闘争と共存――価値相対主義の一考察――」（『社会科学紀要第一八輯』）。

(27) 同上論文を参照。ただし、長尾は、本稿でいうところの〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉とを混交することによって引き起こされるであろう学問的方法論上の誤解については、丁寧な場合分けをして、これを戒めている。もとより、本稿とて、こうした長尾の指摘を無視するものではない。ただ、長尾は、モラリズムが学問的認識の自律性に対して、当時、日常的に繰り返し行っていた越権行為を批難するがあまり、学問的認識の自律性の保全に問題関心を集中させていたきらいがある。だが、重要なのは、そうした学問的認識の自律性の保全を考える場合であっても、当該学問領域の対象それ自体が歴史的・社会的現実――道徳・慣習――と深い関係にある、そういった文化価値としての法や制度についての考察を行うことが法哲学に対して課せられている、という点である。そうであるとすれば、長尾の関心にしたがって学問的認識の自律性を保全することが可能であるとしても、そのことは価値相対主義に対する考察として十分条件を満たすにすぎない。それゆえ、モラリズムの越権に立ち向かうことの意義、すなわち〈認識論的価値相対主義〉との立場の違いというものを理解しつつも、その上で、さらに、現実の実践的な行為局面において問題化される〈実践的価値相対主義〉との緊張関係について研究が進められるのでなければならない。そうすることによって、はじめて価値相対主義をめぐる問題は、必要にして十分な条件が満たされると考えられる。

(28) 加藤前掲書四七六―四九四頁。後述するように、たしかに、加藤はウェーバーの価値相対主義における認識可能性という積極面について、「経験科学的考察の成分」と「価値論理的考察とでも名づくべき成分」とに着目している（同書四七八頁）。しかし同時に、加藤は、この「価値論理的考察とでも名づくべき成分」のもつ重要性を過小評価しているように思われる。というのも、加藤はラートブルフにおける「経験科学的考察の成分」の存在を過大評価し、ウェーバーと同列に並べ、「ラートブルフが相対主義のポジティヴな面をも重要視しそれを詳しく取扱っている」と述べているからである（同書四八九頁）。

(29) Radbruch, *Rechtsphilosophie*, S. 234f.（『法哲学』一一八―一一九頁）。

(30) ここでは、さしあたり次のような議論、すなわち、価値相対主義は、たしかに「自己を否定する契機としての価値絶対主義の登場を基礎づける」が、しかし、「論理的整合性を欠き、それゆえ首尾一貫しないものであるとしても、このことから直ちに思想としての独自性を否定するわけにはいかない」、という議論を念頭においている（原前掲書八七―八九頁）。

(31) 碧海純一『新版 法哲学概論〔全訂第二版補正版〕』(弘文堂、二〇〇〇) 一八三―一八四頁。
(32) 同上書二四二頁。
(33) 加藤前掲書四八三頁
(34) ここで、加藤による価値相対主義研究の詳細に立ち入って検討する余裕は無い。しかし、加藤の価値相対主義理解とは、価値をめぐる問題の相克――本稿に即して言えば或る一人の主体のなかで〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉の問題をめぐって不可避的に発生するコンフリクトの問題――が生じることを認めながらも、なお、理念のような普遍的価値の高みに立ってその相克を関係づけることにより――確かに碧海のような分析哲学とは違った形ではあるが――、そうした問題を哲学的に克服しようとしたものであることに変わりない。具体的に見ると、「健全な思弁」とか「合理的に抑制された思弁」と言った言葉で価値問題を考えようとしているときの加藤は、価値相対主義問題を思想史的に理解する入り口にまで迫っていた。しかし、入り口まで来ながら、加藤の場合も、「今・ここ……における絶対的なるもの」として「できるだけ確固とした普遍妥当性をもつと思われるものを確立しようとしなければならない」と考え、歴史的・社会的文脈のなかでしか考えられない価値問題に対して、これを超歴史的・社会的に理解しようと志向し、結果的には、思想史的に価値相対主義問題を理解するのを中断してしまっている(加藤前掲書九九頁以下、四六八―四六九頁)。それゆえ、碧海や加藤の地平にとどまる限り、価値相対主義問題を思想史的に捉え返して歴史的・社会的文脈のなかで問題化しようとしたり、それを「賢慮」の問題として捉え返したりするような余地など生じてこない――その結果こうした問題とどのように取り組むのかという課題が現在も残されている――。しかし、後の論文(今井「自律的「人格」と公的判断――〈ウェーバーにおける実践的判断のための試論的考察〉――」『名古屋大学法政論集一一九』)と比してウェーバーに対する評価やその具体的な展開の仕方にかんして不満が残るものの、今井前掲「価値相対主義の問題性と市民的不服従」論文や「正義論と価値相対主義」論文は、価値相対主義問題をめぐるこうした点にいち早く気づいた先駆的業績として高く評価できる(今井「正義論と価値相対主義――F. A. ハイエクとH. ケルゼンに即して――」(竹下賢編『実践地平の法理論』(昭和堂、一九八四))。ただし、加藤は、「正義の実質内容を考えるに当って、まず疑いもなく不正として感得されることがらに注意を向ける」ことから始めようとする「否定を通しての思惟」という可能性についても言及しているので(加藤前掲書一〇〇頁)、この点には注意しておく必要がある。というのも、「否定を通しての思惟」の可能性を追

求するのであれば、「確固とした普遍妥当性をもつと思われるもの」の存在は必ずしも要求されないように思われてくるからである。そこで、このような「否定を通しての思惟」と価値相対主義をめぐる加藤の哲学的見解については、これを思想史的な問題関心や歴史的・社会的文脈とのかかわりから再度捉え直す余地がないわけでもない。この問題については、今後の課題にしたい。

(35) Weber, *GWL*., S. 151（富永祐治・立野保男訳、折原浩補訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』（岩波文庫、一九九八）三五頁（以下、本書からの引用は『客観性』と略記し、頁数のみを記す））。

(36) ラートブルフは、学問による価値判断の客観的基礎づけの不可能性を主張したうえで、「各個人が立場をとること自体は彼の人格の深みから生じたところの決断…に委ねる」とみていたが、この決断する主体として想定されたのは、紛れも無くかの「哲人王」によって象徴されるべく人物に限定されている。彼は、かくして次のように述べる。価値判断の客観的正当化は不可能であるゆえ、「われら知らざるべしということのみが要請されるとしても、それは、いつの日か科学的一義性をもって可能なもろもろの世界観のなかから一つを決定する能力を有する天才のために、それらを体系的に展開しておくことによって、少なくとも有用な準備作業をしたことになると考えて、その方法を固執するだろう。」（Radbruch, *Rechtsphilosophie*, S. 235（『法哲学』一一九頁）を参照。）

(37) Weber, *GWL*., S. 252（森岡弘通訳「文化科学の論理学の領域における批判的研究」（『歴史は科学か』（みすず書房、一九八八）一五六頁（以下、本書からの引用は「批判的研究」と略し、頁数のみを記す））。

(38) 同上。

(39) Weber, *ibid*, S. 149（『客観性』三〇－三一頁）。

(40) Weber, *ibid*., S. 526（中村貞二訳「社会学・経済学における「価値自由」の意味」（『ウェーバー・社会科学論集』（河出書房、一九八二））三四〇頁（以下、本書からの引用は『価値自由』と略記し、頁数のみ記す。）。

(41) 以下、①から⑦へと分節化した〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉にかかわる説明は、Weber, *ibid*., S. 149 ff.（同上書三一－三五頁）を参照してまとめたものだが、既に、ウェーバーの価値思考における〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉の重要性については、加藤や今井らが指摘したところでもある。ただし、加藤については、ウェーバーの価値相対主義における認識可能性という積極面について、「経験科学的考察の成分」と「価値論理的考察とでも名づくべき成分」

とに着目しているものの（加藤新平　前掲書四七八頁）、肝心の「価値論理的考察とでも名づくべき成分」のもつ重要性を過小評価しているように思われる点で不満が残る。この点については、既に注三四でも触れたところであるが、今井の「自律的「人格」と公的判断」論文では、加藤が言うところの「価値論理的考察とでも名づくべく成分」についてもウェーバーの議論に即した形で十分な検討が施されている。その意味でも本稿の考察は、相当程度において、両先達の研究成果から有形無形の影響を受けながらも、主として今井の業績を基盤として成立している。そのため、今井論文のどこから直接的に影響を受けたのか、ということについての断りを、必ずしもしているわけではない。だが、本稿は、こうした両先達の研究に啓発されたことを直接的な動機としていること、そして、両先行研究によって見出された問題関心をいっそう膨らませることに努め、ひいては現代法哲学的議論へと生産的に接合させようとした企てであるということについては、ここに重ねて銘記しておきたい。

(42) 加藤前掲書四七八頁、および、今井同上論文を参照。
(43) この点を鋭く突いた先駆的業績が、今井同上論文「自律的「人格」と公的判断」である。
(44) Weber, *GWL*., S. 151（『客観性』三三頁）。
(45) Weber, *ibid*., S. 151（同上書三四－三五頁）。
(46) Weber, *ibid*., S. 151（同上書三五頁）。
(47) Weber, *ibid*., S. 503（『価値自由』三一五頁）。
(48) Weber, *ibid*., S. 503, S. 532（同上書三一五、三四七頁）。
(49) Weber, *ibid*., S. 503（同上書三一五頁）。
(50) Weber, *ibid*., S. 510f.（同上書三二一－三二四頁）。
(51) Weber, *ibid*., S. 511f.（同上書三二四頁）。
(52) 長尾前掲論文を参照。
(53) Weber, *GWL*., S. 511f.（同上書三二四頁）。
(54) Weber, *ibid*., S. 603-605, S. 608（『職業としての学問』五三－五六、六三－六四頁）。
(55) Weber, *ibid*., S. 511（『価値自由』三二三頁）。

(56) Weber, *ibid.*, S. 500f.（同上書三一二頁）。
(57) Weber, *ibid.*, S. 513（同上書三二五－三二六頁）。
(58) Weber, *ibid.*, S. 503（『価値自由』三一五頁）。
(59) M. Weber, "Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik", in : *Max Weber Gesamtausgabe* (Abteilung1: Schriften und Reden, Bd. 4.), J. C. B. Mohr, 1993, S. 560ff.（田中真晴訳「国民国家と経済政策」（『ウェーバー 政治・社会論集』〈世界の大思想二三〉（河出書房、一九六五））一九頁（以下、本論文からの引用は「国民国家と経済政策」と略記する））。
(60) ウェーバーは、「物質的な状況の「流れに抗して」」、それも「羊の群れのように支配されたくないという、国民の断乎たる意志が、背後に存在している場合のみ」、「われわれが「個人主義者」であり「民主的な」制度の徹底した擁護者」であり〉えると考〉えていた（M. Weber, "Zur Lage der bürgerlichen Democratie in Rußland", in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, J. C. B. Mohr, 1906, S. 347f.（林道義訳『ロシア革命論』（福村出版、一九六九）八〇－八一頁））。
(61) Weber, *GWL*, S. 540（『価値自由』三五五頁）。
(62) Weber, *ibid.*, S. 517（同上書三三一頁）。
(63) Weber, *ibid.*, S. 153（『客観性』四〇頁）。
(64) Weber, *ibid.*, S. 503f.（『価値自由』三一五－三一六頁）。外見上の「「相対化」する作用」によって「遠のいてしまう」、あるいは、「異なる評価を心理学的に「理解」すればかき消されてしまうような「倫理的」信念」について、ウェーバーは「科学的認識によって破壊される宗教心程度の価値しかない」という。
(65) Weber, *ibid.*, S. 504-507（同上書三一六－三一九頁）。
(66) Weber, *ibid.*, S. 504（同上書三一六頁）。
(67) Weber, *ibid.*, S. 504-507（同上書三一六－三一九頁）。
(68) Weber, *ibid.*, S. 502, S. 504f.（同上書三一三、三一六－三一七頁）。
(69) M. Weber, "Konfuzianismus und Taoismus", in : *Max Weber Gesamtausgabe* (Abteilung1: Schriften und Reden, Bd. 19.), J. C. B. Mohr, 1989, S. 463, 476（大塚久雄・生松敬三訳「儒教とピュウリタニズム」（『宗教社会学論選』（みすず書房、一九七二））二〇五頁、一八五頁）。

(70) Weber, *GWL*, S. 507f.（『価値自由』三二〇頁）。

〔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。