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 (6) : 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(6), 111-160
Issue Date	2008-03-31
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/32574
Type	bulletin (article)
Note	論説
File Information	vol58-6_p111-160.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（六）

――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」
第一款　行為主体としての「人格」
第二款　「人格」の思想史的背景と法哲学的意義
第三款　「人格」の二面性の問題
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
第一款　法哲学における実存思想の位相をめぐる問題
第二款　実存思想におけるヤスパースの位相
第三款　実存思想の問題と価値相対主義の問題
第二節　ヤスパースの「コミュニケーション」論
第一款　ヤスパースとウェーバーの連続性
第二款　「コミュニケーション」論における「現存在」の意義
第三款　「実存的コミュニケーション」の理論的背景と意義
第四款　「コミュニケーション」としての「討議」と「愛しながらの闘い」

（以上、五八巻一号）

（以上、五八巻二号）

（以上、五八巻三号）

第三節　「コミュニケーション」論の可能性
第一款　ヤスパースにおける「人格」
第二款　法思想としての「コミュニケーション」論の可能性
第三款　「コミュニケーション」論における法と正義
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
第一款　「人格」の二面性の問題に対する弁明
第二款「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
第一款　「人格」論の展望――パーフィットの「人格の同一性」論を手がかりに――

（以上、五八巻四号）

（以上、五八巻五号）

（以上、本号）

第二款　「近代－反近代問題」に対する弁明

先に、ウェーバーにおける「人格」の二面性の問題に対して弁明を行ったが、彼が「人格」を通じて考えていたのは、次のような問題であった。すなわち、一方では、政治的に「後進国」であるドイツの現状における具体的な問題状況を見据えながら問題の解決に資する「人格」のあり方についての構想を練りつつ、他方では、プロテスタンティズム研究を通じて「人格」を探求しながらドイツの「後進国」性を炙り出すことによって、ドイツの人々や、みずからをどのように政治的に教育すればよいのか。ウェーバーは、こうした問題を念頭に置いていた。ウェーバーにおいて「人格」や

プロテスタンティズム研究で示された問題関心とは、現実のドイツの政治状況を考えていく上で取扱われるべき問題への関心と、密接不可分な関係にあったわけである。

こうした事情があったために、ウェーバーが当時のドイツの政治状況をどのように捉えているかを確認する際、本稿では、彼の教授就任講演『国民国家と経済政策』の一節を参照してきた。そして、彼の問題関心が後年のプロテスタンティズム研究で提示されるに至った問題関心と通底していることを確認してきたわけだが、実際、ウェーバーは、カルヴィニズム的「人格」における教育の意義について、次のような評価を与えていた。すなわち、「〔一時的な〕感情」に対して「持続的な動機」を、…固守し主張する能力を人間にあたえること」[1]、ここに「教育」の意義がある、と。そして、このことは、次のように教授就任講演の際に示されていた問題意識と深い関係があった。見てみよう。

「現在の問題として、われわれにわかっていることはつぎの一事です。それは、巨大な政治的教育事業が、おこなわれねばならないこと、そして、わが国民の政治的教育というこの課題を自覚して、おのおの自分の身辺の小さな範囲でこの課題の実現に貢献することが、われわれにとって何よりも厳粛な義務だ、ということであります。そして、わが国民の政治的教育こそはまさしく、同時にわれわれの科学の究極目標でなければなりません。」[2]

ウェーバーにとっては、国民を政治的に教育することがどうすれば可能になるのか、その方法を学問的に探究することは可能か、可能であるとすれば、どのようにしてそれは可能になるのか、こうした問題が密接に結び付いていた。それゆえ、プロテスタント研究を通じて描かれていた「人格」の問題が、こうした国民の政治的教育という問題関心と無縁なわけがない。だが、そこで考えられる「人格」には、大きく分けた場合、次のような「人格」の二面性をめぐる問

題があった。つまり、政治的に教育されるべき国民一人一人には、政治的共同体に対する「故郷への愛」が要請されるだろうが、「故郷への愛」を要請されることになった人間は、一個人として抱く「良心の自由」や内面的「個人主義」との関係において不可避的な板挟みに遭う、という問題である。

そして、この二面性をめぐる問題のうち、政治的共同体に対する忠誠としての「故郷への愛」を重んじることが、ドイツ国民の政治的共同体への権力的価値関心を向上させる上では有益であるが、そこには、政治的指導者との関係上ある種のディレンマが潜んでいた。こうしたことをウェーバーが看取していたことについては既に確認した通りである。「カエサル主義」体制打倒を掲げる「大政治家」は、政治的共同体への忠誠としての「故郷への愛」を要求せざるを得ないが、そうした要請は容易に地縁や血縁、慣習を至上のものと看做すような倫理的要請へと転じうるし、運良くそういう事態に陥らなかったとしても、「良心の自由」を不可侵とし、内面的「個人主義」に立脚した国民からそうした「大政治家」が拒絶されることは大いにあり得る。もとより、このような地縁や血縁等の問題とは、ウェーバーが批判的克服の対象として挙げていた問題でもあったわけで、このことを想起しておけば、ウェーバーが政治的共同体に対するナイーヴな「故郷への愛」を説くことはありえないという結論を得ること自体、さして困難なことではない。

しかし、それでも問題なのは、「カエサル主義」体制打倒を掲げる「大政治家」を支持する駆動因になると同時に「故郷への愛」への対抗錘として作用すると予想される「良心の自由」や内面的「個人主義」が、国民の政治的教育をめぐる文脈との関係で見た場合、どのように考えられるのかという点である。ウェーバーは、「良心の自由」や内面的「個人主義」を貫徹することを可能にする範型として、「クリスチャン」を源泉とする「カルヴィニズム」的な「人格」を考えていたが、そうした「カルヴィニズム」的な「人格」には、次のような問題があったからである。

「現世を超越する全治の神の目」に注意を払い、そのような「神の意志に適うように生活態度を組織的に統一すること」、つまり「超越的な目標のもとに方法的にうち立てられた全体となる」ように「ひとつの価値基準にあわせて〔自己の〕生活を内側から組織的に方向づけていこうとする、そういった態度」、これこそ「われわれが「人格」…という観念に結びつけて考えるところの」ものである。(3)

つまり、あくまでも神の意志に適うようにではあるが、その限りでは、外面的にも内面的にも全生活態度を組織的に統一していこうとするのが、「カルヴィニズム」的な「人格」には要請されていると考えられていた。しかも、それは引用文にある通り、「超越的な（人間には決して知りえない神の意志に適うような――菅原注）目標のもとに方法的に打ち立てられた全体となる」（強調菅原）ように行われなければならないとされた。それゆえ、こうした「カルヴィニズム」的な「人格」にとって意味ある行為が要請されていることは問題の前提であった。だからこそ、「すべて彼らの社会的組織の基礎となっているものは、内面的「個人主義的」でかつ「目的合理的」あるいは「価値合理的」な動機だ」(4)と言われたわけである。

さて、ここまで見た上で、問題を元に戻すことにしよう。目的は、ウェーバーにおける「近代―反近代問題」――いわゆる一般的な意味での合理主義的特徴をもつということをもって「近代的」であるということ――について検討することであった。そして、その予備的考察として、ウェーバーにおける「人格」の二面性の問題を検討してきたわけだが、今ここで見たように、「カルヴィニズム」的「人格」に要請される行為とは、すべて「目的合理的」であるか「価値合理的」な動機にもとづく行為であるとされた。ところが、このように見るのであれば、ウェーバーによって「カルヴィニズム」的「人格」の意義が付与されればされるほど、ウェーバーの価値思考の性格は、「価値」や「目的」との因果

関係上「近代的」意味での合理性を要求するかのように見えてくる。そして、仮に、こうした理解が正当であるとすれば、ウェーバーは「反近代的」ではなく、「近代的」な合理主義的思考様式を備えていた、ということになる。しかも、こうした見解は、日本のウェーバー研究において、彼を近代合理主義者として理解しようとする傾向が強かったという動向と呼応してくることになる。もちろんこうした状況証拠から、ウェーバー自身が採った立場として近代合理主義者であったかどうかという問題は、全くの別問題ではあるけれども。

また、近年、ウェーバーにおける「合理主義」の意味について、一般に流布した見解がいかに誤っているかについて[5]を示した労作も発表されているが、ここでは、この問題には立ち入らないことにする。ここでは、〈ウェーバーにおける「合理主義」とは何か〉とか、〈ウェーバーにおける「近代」とは何か〉といったかたちで、ウェーバーにおける「近代－反近代問題」一般を扱うのではなく「近代」について論じたウェーバーの問題設定が、本稿で検討してきたような問題との関係ではどのように位置づけられるのかという点に絞った考察を進めていくことにしたい。ここでは、ウェーバーにおける「合理主義」解釈や「近代」解釈の問題を棚上げしたとしても――ブラック・ボックスのままで放置しても――、ウェーバーが「合理主義」や「近代」をめぐる問題に対してどのような構えを採っていたのかを知るには十分だからである。

さて、ウェーバーの関心が、「後進国」ドイツにおける政治的教育にあったことは間違いない。しかし、当時、「近代」をめぐる問題の範囲と対象についてウェーバーがどのように考えていたかを知るためには、彼の関心がドイツ一国のテコ入れにのみ向けられていたわけではないことを知っておく必要がある。ウェーバーは、この問題を、近代西洋の歴史的社会的文脈全体に潜む問題として捉え、それに即して対処しようとしていたからである。そこで、この点を、「宗教

社会学論集　序言」論文から確認しておきたい。

まずウェーバーは、「合理的に制定された「憲法」および合理的に制定された法律をそなえ、合理的に制定された諸規則、すなわち、「法規」にもとづいて専門官僚による行政が行われるような、そうした政治的公団体」として国家を規定するが、このような「政治的公団体〔すなわち Anstalt〕という意味での国家なるもの」は、「西洋でだけ見られたことがら」であると言う。[6] すなわち、法学的意味での「国家」というものの発展生成過程は西洋にのみ確認される現象である、とウェーバーは述べているわけだ。その意味では、ドイツ国家も近代西洋を構成する一つである以上、ここで述べられているような「国家なるもの」に含めてウェーバーは理解していると見てよいだろう。その上で、「他ならぬ西洋という地盤において、またそこにおいてのみ、普遍的な意義と妥当性をもつような発展傾向をとる文化的諸現象——少なくともわれわれはそう考えたがるのだが——が姿を現わすことになったのか」[7]という点が、問題とされた。

こうしたことから、ウェーバーは、「普遍的な意義と妥当性をもつような発展傾向をとる文化的諸現象」をもった近代西洋に固有の問題と、そうした近代西洋のなかでは依然として「後進国」に留まっているドイツ固有の問題との、双方に目を配っていたと考えられる。つまり、「近代」という概念と取り組むにあたって、ウェーバーは近代西洋に固有の問題と近代西洋のなかに一応は含まれているドイツに固有の問題と、問題の次元を二つに分けていたわけである。この点、少し具体的に見てみることにしよう。

まず、近代西洋に固有の問題としては、「われわれの全存在が、専門的官僚の枠組みのなかに逃れるすべもなくがんじがらめになっていて、そうした技術的・商人的、なかんずく法律家的な訓練をへた国家官僚が社会生活のもっとも重要な日常的機能の担い手となっている」ことが挙げられている。そして、同様に、「資本主義」[8]が「われわれの生活を支配しつつあるもっとも運命的な力」としてのしかかっている点が問題であるとされていた。

ここで重要なのは、ウェーバーが、「資本主義」と言うことで、近代西洋にのみ生まれてきた「世界中他のどこにも発展することのなかったような種類の資本主義」、すなわち、「（形式的に）自由な労働の合理的・資本主義的な組織」としての「資本主義」を念頭に置いていたということである。[9] その理由は、「資本主義」を支えている「（形式的に）自由な労働の合理的・資本主義的な組織」が、既に確認したように、ウェーバーにおける「自由」な行為と関連していたからである。ウェーバーによると、「我々がこの上もなく経験的〝自由の感情〟を抱いてなす行為」とは、「心的、物理的、〝強制〟や情熱的〝感情〟に左右されることなく、また明確な判断が〝偶然〟くもらされる」ことのない「合理的」な行為であった。[10] すなわち、ウェーバーにとっての「自由」な行為とは、「合理的」な行為のことであり、そうした「自由」＝「合理的」な行為である労働を通じて近代西洋においてのみ生成・展開したのが「自由な労働の合理的組織をもつ市民的な経営資本主義」であると考えられていたわけである。

したがって、このように言えるとすれば、ウェーバーにとっての「近代」とは、西洋において「自由」な行為と「合理的」な行為を可能にならしめた条件であったということになる。近代西洋における「近代」化とは、「自由な労働の合理的組織をもつ市民的な経営資本主義」を発展させて「自由」で「合理的」な行為を可能にしていくことを意味したわけである。

ただ、そうであるとすれば、いや、そうであるからこそ、こうした「自由」で「合理的」な行為に支えられた「市民的な経営資本主義」が脆弱なままに終わった「後進国」としてウェーバーには祖国ドイツが映じたはずだ。それゆえ、ウェーバーは、「自由な労働の合理的組織」と密接な関係をもった「西洋における市民層」に着目し、そうした近代西洋に固有に見られた「市民層」を、しかし当時の「後進国」ドイツでは「未成熟」にとどまった「市民層」を吟味することによって、「自由」や「合理的」であることの意味をドイツにおいて問題化しようとしていた、[11] と考えられる。

しかし、このように西洋が「近代」化を遂げていくなかで、いわば立ち遅れてしまったドイツが、いわば西洋の「先進国」に追いつこうとする場合、「自由」な行為や「合理的」な行為についての長所だけでなく、その問題点についても析出し、それを同時に克服していくのでなければ、「追いつこうとする」ことはできても「追いつく」ことはできない。ウェーバーはここまで考えていたのではないだろうか。

なぜ、このように言えるのか。そして、そこには、いかなる問題があるのか。次に、この問題を考えていくことにしよう。差し当たりの答えとしては、ウェーバーが、そうした「近代」化を進めた「自由な労働の合理的組織をもつ市民的な経営資本主義」を、必ずしも無条件的に礼賛していたわけではないからだ、と述べておくことにしたい。先立って、「良心の自由」や内面的「個人主義」を構成要素とするカルヴィニズム的「人格」には、自己を律した「政治的市民」を育てていく上で有用な契機があったのと同時に、そうした「人格」が成立しえたのは、「悲愴な非人間性をおびる教説」[12]を通じて「個々人のかつてみない内面的孤独化の感情」を育くむことによってでもあった、ということについて説明したが、このことを想起しておきたい。ウェーバーにおける「人格」には、「内面的孤独化の感情」といったネガティヴな一面も含まれていたことを踏まえれば、「近代」化を進めた「自由な労働の合理的組織をもつ市民的な経営資本主義」を無条件に礼賛だけしていれば良かったわけではないことは、明らかである。

したがって、ウェーバーにとっては、「自由な労働の合理的組織をもつ市民的な経営資本主義」を推進したような「人格」とは、次のような「人格」であったはずである。既に見たことでもあるが、それは、あくまでも神の意志に適うように、その限りで外面的にも内面的にも全生活態度を組織的に統一していこうとする「人格」であり、しかも、それは、「超越的な（人間には決して知りえない神の意志に適うような――菅原注）目標のもとに方法的に打ち立てられた全体となる」（強調菅原）よう行為する、そういう「人格」である。[13]

しかし、ウェーバーは、こうした「カルヴィニズム」的な「人格」の源泉が「クリスチャン」の「内面的孤立化」にあると見た上で、その「人格」の末裔には、さらなる「内面的孤立化」を通じて「個人主義」精神が相続されていくポジティヴな面についても忘れてはいない。つまり、「今日でもなおピュウリタニズムの歴史をもつ諸国民の「国民性」と制度の中に生きているあの現実的で悲観的な色彩をおびた個人主義」[14]へと受け継がれている「悲愴な非人間性をおびる教説」という負の遺産についても「人格」の末裔は相続している、と言うわけである。

しかし、こうしたことを踏まえつつも、ウェーバーは、一方で、「内面的孤立化は、…個人主義…の一つの根基をも形づくっている」と言うが、他方で、「これは後世「啓蒙思想」が人間を眺めた視角とは著しい対照をなしている」[15]と述べていたわけで、このことについては一考の余地がある。つまり、ウェーバーにとっての「人格」とは、「内面的孤立化」に立脚した上で成立する「個人主義」を基盤にしているのであって、その意味ではこの「個人主義」とは「悲観的な色彩を帯びた個人主義」であった。しかし他方では、このような「悲観的な色彩を帯びた個人主義」のみならず、それとは異なる「啓蒙思想」によって提示された種類の「個人主義」もあることが述べられていたわけである。

そこで、こうした事態については、次のように把握しておくことにしよう。まず、ウェーバーによれば、西洋において「近代」化を推進したのは、「自由な労働の合理的組織をもつ市民的な経営資本主義」であったということ、このことは疑い得ない。そして、この「市民的な経営資本主義」が「カルヴィニズム」的な「人格」によって担われたであろうこと、これもまた間違いの無いところである。けれども、そうした「近代」化が進むにつれて「啓蒙思想」が姿を現してくるようになった。啓蒙思想とは、自由主義や個人主義を擁護する思想として今日広く知られている思想だが、近代西洋においてそれが果たした主な役割は、「カルヴィニズム」的な意味を帯びた「人格」を神から切断することによって人間を神から解放し、そして、そこに付着していた例の「悲観的な色彩」を脱色したことにあった。

つまり、「カルヴィニズム」的な「人格」にとっては、その存在根拠の根幹にかかわる神との関係を断ち切ったのが「啓蒙思想」であったわけである。例として、カント倫理学が提唱したような「人格」を考えてみればよい。周知の通り、カント倫理学における「人格」とは神との関係において自己の生を律するのにあらず、普遍的な道徳法則によって自己を律することによって生を組織化していくこと、これこそが、「自由」な「人格」であると考えられていたわけで、このことさえ念頭に置いておけば、ウェーバーによって述べられた「啓蒙思想」が人間を神から解放したものとして捉えられ、「クリスチャン」の「内面的孤立化」に由来する「悲観的な色彩」を脱色したものであることは明らかだ、という主張の意味も明瞭になるだろう。

また、ウェーバーは、別の箇所で、「旧来の伝統から離脱させる能力、したがって何よりも自由主義的な「啓蒙思想」こそが、…ビジネスライクな生活態度にとって適合的な基礎となる」とも述べている。[16] 先程のカントの議論を念頭に置けば、ここで言われている「旧来の伝統」とは、カトリックの場合であれプロテスタントの場合であれ、神、あるいは教会との関係のなかで個人の生を規律する規範を指していると考えられる。そして、このような「旧来の伝統」との関係から、ビジネスライクに適合的な「啓蒙思想」は何よりも神から人間を解放した自由主義的思想として受け止められてきたというわけである。

議論をまとめよう。「カルヴィニズム」的「人格」とは、「自由な労働の合理的組織をもつ市民的な経営資本主義」を生み出したという点で、たしかに西洋を「近代」化させる要因であったと言える。それゆえ、「近代」化が遅れているドイツにおいては、そうした「人格」から学ぶべき点が多いのではないか、ウェーバーが一面でこのように考えたと見るのもわからなくはない。しかし他面では、そうした「カルヴィニズム」的「人格」が、「クリスチャン」のように強度な「内面的孤立化」を持ち続けることによって成立するものであったということ。それゆえ、そうした「内面的孤立

化」の状態から人間を「救済」し、自由主義や個人主義を広めようとする「啓蒙思想」のような思潮も同じ西洋近代において生じてきたということ。つまり、「啓蒙思想」が流布する――蔓延する――ようになったおかげで、人間は「近代」化された西洋においても安住することができるようになったということ。ウェーバーは他面でこのように考えていたと思われる。

ただ、ここで注意しておきたいのだが、「近代」化が立ち遅れたドイツの現状から近代西洋を見つめ直そうとするウェーバーにとっては、「近代」化された西洋では人間を安住させるのに一役買った「啓蒙主義の薔薇色の雰囲気でさえ、今日ではまったく失せ果てたらしく」[17]映じたのも確かであった。そして、そのような「啓蒙主義の薔薇色の雰囲気」が失われた結果、「ビジネスライクな生活態度」が蔓延し、「アメリカ合衆国では、営利活動は宗教的・倫理的な意味を取り去られていて、今では純粋な競争の感情に結びつく傾向があり、その結果、スポーツの性格をおびることさえ稀ではない」[18]ような事態を問題視するに至っていた。つまり、ウェーバーは、ここで、「カルヴィニズム」的「人格」との関係で「啓蒙主義の薔薇色」的な「人格」を捉え返し、そのどちらにも問題があることを見抜いていたわけである。

「カルヴィニズム」的「人格」は、確かに「自由な労働の合理的組織をもつ市民的な経営資本主義」を生み出し、「近代」化を推進するうえで一役買ったわけだが、その過程において宗教倫理的な意味が取り去られ、「啓蒙主義の薔薇色の雰囲気」を纏った「人格」の登場を準備した。その「啓蒙主義の薔薇色」に染め上げられた「人格」は、「近代」化を遂げたアメリカにおいては「スポーツ」感覚で生を組織化するに至っており、もはや、そこには「啓蒙思想」を代表するカント的な「人格」が完全に捨て去られている。そして現実のドイツでは、そのどちらもが、部分的に欠如していて、「近代」化が進行していく西洋のなかで、近代西洋の「後進国」の地位にドイツは甘んじている。ウェーバーはこのように見ていた。そして、このように理解することができれば、ウェーバーにおける「近代」とは、甚だ両義的なも

のであったと言わねばならないが、その理由は、彼にとっての「人格」もまた両義的な性格をもっていたことと密接に関係していたことに起因している。

言うまでもなく、このように、ウェーバーが「近代」化された西洋について分析しえたのは、「後進国」ドイツの問題を考えようとしたときに、まさに、ドイツが「近代」化を進めるべきか否かについて徹底的に考え抜いたからである。それゆえ、「ドイツ歴史主義」の問題とニーチェの思想をくぐり抜けているウェーバーにとっては、「近代」化が進行していく近代西洋についてはもちろん、いまだ「近代」の「後進国」として発展途上にあるドイツにおいても、「近代」化を推進していくのであれば、いずれ必ずや「末人」が跋扈するような状況を招来しかねないことを見据えていたと考える必要がある。有名な次の一節も、このような文脈のなかに投げ入れて、再度、捉え直されねばならない。

「精神のない専門人、心情のない享楽人。この無のもの（ニヒツ）は、人間性のかつて達したことのない段階にまですでに昇りつめた、と自惚れるだろう」[19]

たしかに、ウェーバーのプロテスタンティズム研究は込み入っているし、様々な解釈可能性に開かれている。それゆえ、本稿も、一つの視角に則って読み進めた場合に可能となる見方であるにすぎない。しかし、このように読むことによって、ウェーバーが「近代―反近代問題」についてどのような構えを示していたのかについては、明らかになったはずである。

ウェーバーは、「近代」における「自由」や「合理的」であることの意味を、近代西洋人の観点と、近代西洋のなかにある「後進国」ドイツ人の観点と、この二つの立場から同時に見つめることによって問題化し、西洋では徐々に問題

化されつつある「近代」に固有の問題それ自体をも相対化し、批判的に検討しようとしていた。それゆえ、ウェーバーをナイーヴな「近代」主義者と見るのは適切ではない。また、同様の理由から、ナイーヴな「反近代」主義者と見るのも不適切である。むしろ、「近代」に対しては一定の距離を保ちながら、そこにまつわる問題を複眼的に捉え返そうとしていたと見るのが妥当である。

先般、当時の「後進国」ドイツの課題が、まずもって「先進国」である他の近代西洋に対して追いつき追い越すこと――例えば「自由」な行為や「合理的な」行為を遂行する「市民層」を手本とし、その形成をめざすこと――であるのは当然だが、しかし同時に、「先進国」で顕在化しつつある「近代」をめぐる諸問題――例えば「精神のない専門人、心情のない享楽人」――をも克服していこうとしたために、ウェーバーは大きな困難と直面することになったと述べた。そして、なぜ、そのように言えるのかを「人格」の二面性の問題を通じて説明してきた。両義的であると言えども、やはり、近代西洋の「先進国」においては固有に見られた「市民層」の形成を、しかし当時の「後進国」ドイツでは「未成熟」にとどまっていた「市民層」の発展的形成を志向していくこと。この課題を、ウェーバーは抱えていたわけである。

さて、以上で、ウェーバーの「人格」における二面性の問題と「近代―反近代問題」についての考察を一通り済ませたことにして、次に、前節の最後で持ち上がったヤスパースに対する「疑惑」について吟味していくことにしよう。

そもそも、ヤスパースに対する「疑惑」とは、実存思想に対するステレオタイプ的な批判との関係で問題になった。ステレオタイプ的な批判とは次のようなものである。すなわち、実存思想が近代合理主義的思考様式に対するキルケゴー

ルとニーチェの反抗から始まったのであれば、実存思想とは非合理的な「独断的決断主義」に見えなくもないが、そうであるとすれば、ヤスパースの「コミュニケーション」論も反近代合理主義的な「独断的決断主義」になるのかというものであった。こうした批判に対しては、ヤスパースの「実存哲学」を、ウェーバーに依拠して理解する限りにおいては、反近代的な非合理主義的「独断的決断主義」ではないと考えることによって応答してきた。だが、仮に、この弁明が成功していたとしても、その場合は、なぜそう言えるのか。むしろ、問題が浮上してくることになる。ともあれ、このような「疑惑」の生じる余地があったわけである。

通常「実存哲学」とは「近代」に対して否定的な立場を採る反近代合理主義的思考様式の直仔であると考えられているので、それゆえ、もし、ヤスパースにおける「実存哲学」が「近代」の側からのそうした批判に反論しえている――「わたしの「実存哲学」は近代合理主義的思考様式を否定するものではない」――とすれば、そもそもそれが「実存哲学」ではなかったからだ、という点がここで問題になるわけである。「近代」を擁護する側に立つ者が通常「実存哲学」を否定的に見るのは、それが、反「近代」的な構えを取るからである。それゆえ、仮に、ヤスパースの反論が成功しているとすれば、ヤスパースにおける「実存哲学」とは、通常理解されているような意味での「実存哲学」とは異なったものになる――少なくとも論理的にはそうなる――だろうし、「実存哲学」の意味が改めて問題にならざるをえない。

ヤスパースの「コミュニケーション」論は、ウェーバーの「価値討議」との間で強い連続性を認めることができるし、ヤスパースの「人格」論も「コミュニケーション」の担い手として、ウェーバーの「人格」論の延長線上にあると位置づけることができた。だが、そうしたことを確認したところで、今述べたような問題が消えるわけではない。

ところで、こうした問題を解決するためには、ヤスパースにおける「決断」の意味を確定しておくことから始めることにしよう。彼にとっての「決断」の意味が明らかになれば、それが「近代―反近代問題」との関係でいかなる意味を

もつかも確定され、ひいては、「近代―反近代問題」をめぐるヤスパースの「疑惑」に対する回答にもなることが見込めるからである。

ヤスパースは「決断」について次のように論じている。

「決断それ自体は、あらゆることがそうであるにもかかわらず、依然として、何か最終的なものを「断固として」なしうるといったような意味での、合理的意志ではない。また、決断は、盲目であるがゆえに大胆な現存在の実行や、そうした現存在を考慮しない実行のうちにあるのでもない。そうではなく、決断は、…私が意欲しつつ本来的でありうるということであって、その決断に基づいて私が意志することはできるが、その決断それ自体を意志することはもはやできないようなものである。…決断は、…私の現存在の歴史的具体性において私が何を意志しているかを、そこで私が知るようなものである」（強調原文）[20]

ヤスパースによれば、「決断」とは、たしかに、合理的な意志の現れではない。だが、合理的な意志とは対極に捉えられがちな、みずからが「現存在」にあることを考慮せずに振舞う盲目的な行為でもない。「決断」とは、みずからが何を考えて、何をしようとしているのかを理解できるような根源のようなものであると捉えられている。それゆえ、「決断」を通じて、「私が何を意志しているかを、そこで私が知るようなもの」と言われていた。けれども、引用中はじめの一文を文字通り理解すれば、やはりヤスパースにおける「決断」とは、非合理的な意志の現れであるといった結論に帰着するだろうし、そうであるとすれば、ヤスパースはやはり反合理主義的思考の持主であり、最終的には「独断的絶対主義」へと帰着することになる。

しかし、重要なのは、その先である。「現存在」であることと無関係に、盲目的に行為すること、これは「決断」によるものではないと考えられているからである。そして、後半では、みずからが何を意志しているかを自己了解するようなものだという話へと接続していく。

私が「現存在」として盲目的に行為したからといって、これを「決断」に基づく行為と呼ぶことはできない、とヤスパースは言うわけである。そうであるとすれば、ヤスパースにとって「決断」に基づく行為とは、「現存在」としての自己を見据え、「現存在」としての考慮をした上でなされる行為ということになる。その意味では、「決断」とはあくまでもそれなりの「重み」を伴った「決断」であって、軽々しく下される決定とは異なったものである。そして、そうした「決断」を見据えることによって、みずからが何を「意志」していたかを「知る」ようになるとも言っている。

すなわち、「決断」を下すまでの一連の思考と、「決断」によって生じた現実の結果との関係のなかで、その意味ではみずからが下した「決断」という行為を通じて、みずからを「知る」というわけである。そしてここに、「決断」をめぐるヤスパースの議論のポイントがある。「決断」に至るまでの思考と「決断」によって生じた結果との関係性のなかで「決断」の問題は捉え返していくのでなければならない。ヤスパースは、このように主張しているわけである。

さて、それでは、かように「決断」の問題を整理することができるとした場合、ここから、どのような展望が開けてくるのかを見てみることにしよう。要点を箇条書きすると、次の二点が、ここでのヤスパースにおける「決断」をめぐる議論の核心である。

① 「決断」とは、たしかに非合理的な意志ではあるが、それによって「軽々しい」行為の源泉と看做すことはできないということ。

② 「決断」するまでの思考過程と「決断」した後との現実との関係性を通じて、みずからが何を「意志」していたのかを「知る」ということ。

まず、②の方からみてみよう。結論からいえば、この②の主張は、実は、価値相対主義について論じたときに整理しておいた〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉の議論と、真っ向かかわっている。

先に、ラートブルフ型の価値相対主義の主張や、従来の価値相対主義理解の問題性を論じたとき、既に次のような知見を得ている。ラートブルフ型の理解や従来の理解では、〈認識論的価値相対主義〉の領域において生じる問題と、〈実践的価値相対主義〉の領域において生じる問題とが、それぞれ別個の問題として処理されてしまい、双方を緊張関係の中でかかわらせながら問題を処理していく方向性を探る、という道が閉ざされていた。ところが、この問題を、ウェーバーのように双方が緊張関係にあることを認めながらも、〈実践的価値相対主義〉の領域の問題を〈認識論的価値相対主義〉の領域における問題として捉え返したり、その逆も遂行したりしようと言うのであれば、認識論上の問題と実践上の問題とを互いにかかわらせ合いながら理解し、それぞれの問題を反省的に捉え返すことができるようになる。また、ひいては、価値相対主義の主張をすぐれて「価値討議」の議論へと引きずり出すことが可能になる、という知見がそれである。

さて、ここでの②の問題とは、こうした価値相対主義の問題とかかわっている。そこで言われている「決断」するまでの思考過程のなかで生じる問題とは、〈認識論的価値相対主義〉の領域でおきる問題とパラレルな関係に立っている。それに対して、「決断」した後の現実に生じる問題とは、〈実践的価値相対主義〉の領域において生じてくる。そして、ヤスパースは、その両者を関係づけることによって、みずからが何を「意志」していたのかを「知る」と述べたわけで

ある。それゆえ、これは、ウェーバーのように、両方の問題を関係的に捉え返し、思考上の問題と現実に生じた問題とを相互反省的につかまえていこう、という態度と通底している。

こうして見れば、ヤスパースにおける「決断」の議論のうち、②については、これが、価値相対主義をめぐって既に行っていたウェーバーにおける議論とピッタリ重なっているものと理解することができるだろう。そして、そうだとすれば、そのような「決断」が「独断的絶対主義」へと転落するようなものではないことは、既に論じた通りである。

次に、①について見てみよう。そこでは、ヤスパースは、「決断」が非合理的な意志であることを認めるが、それを「軽々しい」行為の源泉とは看做さないと言っていた。言い換えれば、「決断」とは、相応の「重み」を伴って下されるということであった。実際、ヤスパースは、「決断」の議論を人間の行為における「自由」の問題として捉え返した上で、「決断」には責任がともなうと論じていた。「自由」であることには「責任」が伴う、というのがヤスパースの考えである。

「実存するという現実性のなかで、もっとも深刻な決断をする、ということによって、私は客観的には捉えることのできない一つの責任のなかに陥る」[21]

したがって、「決断」が「重み」を伴って下されると言うことによって、ヤスパースは、「決断」を「実存するという現実性」との関係のなかで考えようとしていた。そして、「決断」をめぐる問題については、客観的に捉えることのできない、自己に帰するよりほかにないような「責任」の議論とセットにして考えていた。②について検討したときと同じように、これを本稿で行ってきた議論との関係に即して言えば、ここには、ウェーバーの「責任倫理」と「心情倫理」の問題が控えていることがわかるだろう。つまり、「決断」に基づく行為が可能になるのは、行為主体の深奥に、「心情

倫理家」が立脚しているような意味での燃えるような「心情」があるからなのかもしれないし、それならそれで構わない。だが、そうした「決断」をする以上は、常に同時に「責任倫理」の問題としての「責任」をも引き受けられねばならない。ヤスパースはこのように考えていたわけである。

しかし、そうであるとすれば、ここでの「責任」とは、「コミュニケーション」を通じて「実存するという現実性」を追求する場合、止むことが無い、不可避的なものでもある。それゆえ、不作為についても、それは作為の消極的な現れとしての一つの作為として考えられるので、「責任」を負うよう要請されることになる。実際、「私が行為しようが行為しまいが、いずれにしても、ともに結果を生ずるのであり、どちらの場合にも、私は不可避的に、責任のなかに陥る」[22]、とヤスパースは述べている。

要するに、ヤスパースにとっての「決断」とは、相応の「重み」を伴った上で下されるものである。しかも、その「決断」とは「責任」の要素を不可避的に追及されるような「決断」であって、無「責任」な「決断」とはまったく無縁のものであった。むろん、ヤスパースに対しては、「責任」を取りさえすればいかなる「決断」であっても正当化できると言うのか、と問うこともできるだろう。例えば確信犯の事例においてどのような対処が求められることになるかを問うことができるかもしれない。しかし、こうした問いが必ずしも有効なわけではないことは明らかである。「責任」を取りさえすれば、いかなる「決断」であっても正当化されるのかといった取るに足らない議論をヤスパースが承認しているわけではない。

確信犯のような事例を持ち出してなされる反問は、ヤスパースにおける①の議論だけを抜き出して、独立的に検討すればこそ生じてくる問題である。しかし、②の検討を通じて見てきたように、ここでの「決断」とは、「コミュニケーション」論との関係づけのなかで捉え返されなければならないタイプの「決断」であった。例えば「哲学する」ということ

自体、ある一つの「決断」の現れであるが、そうした「決断」には、「哲学する」ことにともなう不可避的な相応の「重み」と「責任」とが伴う。しかも、それのみならず、「哲学する」ことによって生じてくる実践的な帰結と、「哲学すること」を決めた「決断」にまつわる問題を「知る」という認識論上の帰結とは、それぞれが相互関係のなかで、反省的に捉え返していくべき種類の問題として考えられていたわけである。

ともあれ、こうしたことから見ても、ヤスパースの「決断」についての理解が「独断的絶対主義」とはまったく異なったものであることが理解されるであろう。それは確かに、ウェーバーの議論の多くに依拠して構成されているものであるが、ウェーバーが「社会哲学」の領域に属するとして謙抑した問題を哲学的に敷衍して展開していったものであるとも言える。そこで、この問題は次のように考えておくことにしたい。

ウェーバーの価値思考とは、ラートブルフとは違った意味での「価値相対主義」に立脚した思想であるということ、このことは、彼の「価値討議」論や、その背景を成すと同時に支えていた「人格」の問題を検討してきたことから明らかになった。だが、ここでの、「価値相対主義」的な価値思考ということには次のような重大な問題提起が含意されていたことも確かである。つまり、「価値相対主義」とは、たしかに〈ある価値の妥当性は相異なる評価主体の間で相対的にしか定まらない〉という消極的な主張であるが[23]、その裏返しとして〈ある価値の妥当性は相異なる評価主体以外の客観的な価値規準によって定めるべきではない〉といった主張を含んでいるということ。そして、さらに、この主張を敷衍すれば、そこには、〈相異なる評価主体の価値評価が客観的な価値規準によって安易に廃棄されるようなことがあってはならない〉ということ、「価値相対主義」的な価値思想からは、こうした積極的な主張を読み取ることも十分に可能である。

むろん、「価値相対主義」の主張をこのように展開していくと、それは結局のところ、「価値絶対主義」であるとか、「独

断的絶対主義」へと転落していくといったお決まりの批判を受けることになると予想されるかもしれないが、ウェーバーについて言えば、こうした問題提起に対して有効な弁明が可能であることは、既に示してきたとおりである。それゆえ、そのような批判は、ウェーバーに対する批判として的外れである。そこに、「価値主観主義」の積極的意味を見出すことはできたとしても、「価値相対主義」の主観主義的性格が必ず「価値絶対主義」や「独断的絶対主義」と結び付くわけではない。

むしろ、このような「価値相対主義」にまつわる主観主義的性格は、「価値相対主義」が、あらゆる客観的な価値規準を斥けたときから、問題としては広く知られていたものである。そして、ウェーバーの「価値相対主義」も「価値主観主義」と同根の問題性がある、と一般的には考えられてきたわけだがしかし、そうした「価値主観主義」であるがゆえにむしろ意義があるということ。このことは、ヤスパースとの関係から検討することによって明らかになったはずである。つまり、ウェーバーとの関係でヤスパースを見るのと同じように、ヤスパースの側からウェーバーを見ることによって、主観主義的性格の積極的意味も明らかになったわけである。その結果、ここに、ウェーバーにおける「実存」の問題を見出すこともできるだろうが、むろん、このことをもってして、ウェーバーが、ヤスパースのように「実存哲学」を展開したということを意味するわけではない。ただ、ヤスパースがウェーバーの価値思考を哲学的に敷衍したと評価する場合、背景として以上のような事情があったことは確かである。

こうして見ると、ヤスパースは、「価値相対主義」や「実存」の問題を「コミュニケーション」論として構成することによって、批判的に克服しようとしていたと考えられる。ヤスパースにおける「実存哲学」とは、近代合理主義的思考様式を単純に排除するものではないが、だからといって、近代合理主義的思考様式によって回収されるようなものでもない。つまり、キルケゴールやニーチェによって提出された「生」をめぐる反近代合理主義的思考様式における「実

存」の問題を、近代合理主義的思考様式との対立構図のなかから、「コミュニケーション」論として奪還する企てをヤスパースは敢行したわけである。そして、そうしたモティーフの基本的な発想は、既にウェーバーによって提出されていた「価値相対主義」における「評価主体」における主観の問題、つまりは「実存」の問題に根ざして考えることによって、可能になってくる。ヤスパースの「コミュニケーション」論とは、「近代―反近代問題」を越えたところで成立する問題地平へと視線が向けられていたわけである。

以上、本節では、いわゆる価値相対主義や実存思想に対して向けられてきた批判がウェーバーとヤスパースにとっての批判として該当しないとすれば、そこには疑惑が生じてくるといった問題提起を受けて、そうした疑惑が誤解に基づいてなされたものであることを明らかにしてきた。その結果、先に提出された「疑惑」が、ヤスパースにとっては、まったく的外れのものだった、という結論に達した。ヤスパースは既に「コミュニケーション」論を示した時点で、「近代―反近代問題」という問題枠組みを超えた枠組みを示していたと言える。

ヤスパースは、「生」にまつわる非合理的なものを対象として「実存」の問題を取り上げているのではなく、「近代」的な合理的思考様式を備えた人間が「相異なる評価主体」として「コミュニケーション」を行っていくということは、いかなる事態なのか、そこにはいかなる問題や可能性があるのか、という形で問題を捉え返していた。彼は、「近代―反近代問題」が抱えている問題の重要性を理解した上で一旦それを引き受け、入念に吟味し、新たな問題として「コミュニケーション」論――「実存哲学」――を提起したわけである。そして、ウェーバーの価値思考が、いわゆる価値相対主義とはちがっていたのと同様に、ヤスパースの場合もまた、その価値思考は、いわゆる「実存主義」とはちがった「コミュニケーション」論としての「実存哲学」を志向した思考であった、と言える。それゆえ、「近代―反近代問題」に

対する弁明は、ウェーバーとヤスパースの価値思考から十分に可能である。また、そうした方向で両者の価値思考を捉えることによって、その具体的な可能性を展望することもできる。節を改めた上で、次に、ウェーバーとヤスパースの価値思考の可能性を展望していくことにしよう。

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

前節では、価値相対主義や実存思想に寄せられた諸批判をウェーバーとヤスパースの思想に即して弁明し、さらには、ウェーバーとヤスパースの価値思考と「コミュニケーション」論の弁明に内在すると思われた問題についても吟味してきた。本節では、そこで示した弁明を踏まえ、ウェーバーとヤスパースの思想が現代の哲学的問題に対して持つと思われる理論的可能性について検討し、「価値討議」論や「コミュニケーション」論から導かれる両者の価値思考の法哲学的意義を展望する。検討の対象としては、デレク・パーフィットにおける「人格の同一性」論とレオ・シュトラウスの「自然権」論を採り上げることによって、この問題を明らかにしよう。

第一款　「人格」論の展望――パーフィットの「人格の同一性」論を手がかりに――

前節では、ウェーバーにおける「人格」の二面性の問題についての考察を行うことによって、ウェーバーにとっての「近代－反近代問題」を考える糸口を、彼の「人格」論のうちに見出した。そのことによって、彼の「人格」論とは、政治的共同体への忠誠か「良心の自由」の優先か、といった二択問題を引き受けつつ、しかも、そこで生じてくる緊張

関係を重んじる、政治的に成熟したあるべき行為主体の像について論じたものであることが明らかになった。ウェーバーにおける行為主体としての「人格」論とは、いわゆる価値相対主義――ラートブルフ的な価値相対主義――的思考様式とは異なっているし、価値相対主義への批判に応え、新たな問題地平を切り拓いていくものであったと言える。

また、このようにウェーバーの価値思考を検討した結果、ヤスパースにおける「近代－反近代問題」についても答えることができるようになった。ヤスパースにとって「哲学する」ということは、「実存哲学」を「コミュニケーション」論として捉えることによって、キルケゴールやニーチェ以降の「生」をめぐる問題――反近代合理主義的思考様式に立脚した上で成立する問題――を、近代合理主義的思考様式との対立構図のなかから「コミュニケーション」的に奪還する企てであった。そして、そういう「コミュニケーション」を遂行する行為主体として、ヤスパースの思想から「人格」を描き出すことができた。ヤスパースにとっての「人格」とは、相応の「重み」を伴って「決断」を下す行為主体である。すなわち、ただ単に「決断」を下すだけではなく、「決断」までの過程に大きな意味を見出すことによって「責任」を引き受けていくような行為主体である。

ただ、以上のような知見には一つの前提があったように思われる。そこでまず、この前提についての展開図を示し、その後、パーフィットの所論を検討することによって、この前提について考えていくことにしたい。

まず、「価値討議」や「コミュニケーション」を遂行する「人格」が、「討議」を行う前の時点t．1においてある価値判断Aを主張していたにもかかわらず、「討議」を経てからの時点t．2ではそれと別の価値判断Bを主張するようになったという事態を考えてみよう。仮に、このような事態が起きたとしたら、ここでは、何が起きているのだろうか。今まで行ってきた検討を踏まえれば、「討議」を通じて、当事者が反省的に当初の価値判断Aを変更したと考えるより

他にない。しかし、価値判断が変更されたということを当事者以外の観点から見た場合、価値判断を下した当事者の「人格」を疑いたくなるような事態に陥るということも十分にあり得るだろう。当初に述べていたことと、後になってから述べられたこととが違うとすれば、価値判断の変更を見たり聞いたりする周囲の人間が判断を下した側の「人格」を疑うということは経験的にもあり得るからである。疑われるのは、価値判断を下した当事者の「人格」には同一性があるのかという点である。このような事態に対して、ウェーバーとヤスパースの「人格」論からは、いかなる見解を導くことができるのだろうか。

ウェーバーとヤスパースであれば、次のように考えるのではないだろうか。「討議」を行ったことによって、当初の価値判断Aから価値判断Bへと一度下した判断を反省的に変更したとしても、変わったのは価値判断であって、評価主体である当事者の「人格」が特段に変わったわけではない。「人格」が変わったかのように見える事態が生じることは、たしかに日常的にもありうることだが、だからといって「人格」が変わったわけではなく、その同一性は維持されている。ウェーバーやヤスパースであれば、このように答えるであろうし、こうした考えを前提としなければ「討議」論を構想することはできなかっただろうと考えられる。

つまり、「討議」によって変更の対象とされるのはあくまでも価値判断であって、「討議」が抜き差しならぬ闘いへと発展し、真摯に価値判断が争われるような事態に陥ったとしても、そうした闘いに耐え抜き、必要に応じて価値判断を修正していくことや、その際に同一性が保持されるということは、ウェーバーやヤスパースの議論の前提として想定されていたように思われる。先ほど述べたような、t．1の時点とt．2の時点で価値判断が変更されたケースで言えば、「人格」の同一性が損なわれるわけではない、ということになるだろう。

したがって、ウェーバーやヤスパースにとっては、「討議」という反省的手続を経たことによって価値判断が変更さ

れたからと言えども、そうした場合に当初の「人格」とは異なった別の「人格」が現れてくるといったことは考えられていない。「価値討議」や「コミュニケーション」を行う前と行った後との間で、「人格」の不変性を前提としないとすると、およそ「価値討議」や「コミュニケーション」を行うことの意味は喪失してしまうであろう。

「討議」が成立していると言うときには、各行為主体が互いに自らの妥当性要求を突きつけあう中で、当初の価値判断を修正／変更していくかもしれないということが含意されている。だが、そうした営為を反省的手続と呼べるのは、「討議」の前後で不変とされていたはずの「人格」が自らの判断によって要求の内容を修正したり変更したりするという意味で反省的であるということである。それゆえ、もし、「人格」が変わってしまったから主張が変わったと見做すのであれば、それは、当の「人格」が反省的手続を行った結果として価値判断を変えたというのとは異なる。その場合は、あくまでも端的に、「人格」が変わったにすぎず、反省的手続を経て変わったというわけではない――むろん、「人格」が崩壊したということもあり得るだろうが――。

しかし、そうであるとしても、なぜ、ウェーバーとヤスパースが「討議」を通じて「人格」の同一性が変わらないことを前提としえたのかという問題は、依然として残る。彼らの前提は、「討議」それ自体の特質――反省的であること――と大きく関わっている。仮に、その「討議」を反省的手続として捉えず、戦略的に当初の価値判断を翻しては判断を変更し、「討議」を撹乱することだけを目的とするような者がいたとしよう。これは極端な例だとしても、そのような人物が出現した場合には、「討議」が反省的であることの意味は、根本から問い直されることになるし、反省的であることの意味を理解するには、大変な困難が伴うことになる。

そもそも、「価値討議」や「コミュニケーション」を行った結果、当初の価値判断が誤っていたことに気づき、反省的に当初の判断を転換するということを、評価主体である「人格」と周囲の「人格」との関係で見た場合、そこでは一

体何が起きているのか。この問題は、一見すると些細な問題のようにも見えるが、ウェーバーやヤスパースの価値思考にとって、以下のような非常に重要な論点を含んだ問題である。

たしかに、価値判断Aを価値判断Bへと反省的に変更することはあり得る。しかも、「人格」が変わってしまうと言うよりは、むしろ、評価を下す決定権を有する主体としては強度な「人格」の同一性を保持したまま反省的に価値判断を変更する、ということはあり得るだろう。しかし、そこでは、何が起きているのだろうか。同一の「人格」の内部で価値判断の変更は、いかにして可能になったのか。ウェーバーとヤスパースの価値思考は、「価値討議や「コミュニケーション」を行うということによって、自己の価値にかんする主張を反省的に捉え返すことができる点に最大の特質があった。そして、この反省的な手続的機能に着目することによって、ウェーバーが言うような究極的価値にもとづく意味ある行為や、ヤスパースが言う「決断」は、ナイーヴな「独断的決断主義」へと転落せずに済んだ、とここまでは考えてきた。

しかし、反省的機能があるということは、同時に、当初の主張を変更していく可能性が予め含意されているということでもある。ある人物Xは、当初t．1の時点で価値判断Aを正しいものと理解し、それに即した実践的行為を計画していた。しかし、別の人物Yから価値判断Aが誤りであると指摘されたことによって、XとYとは「価値討議」――「コミュニケーション」――に入った。その結果、Xは、はじめに正しいと確信していた価値判断Aを反省的に捉え返すべきだという結論に達し、「討議」後のt．2の時点において、当初の価値判断Aとはまったく両立しえない、別の価値判断Bをくだすと「決断」したとする。そうであるとすれば、ここでは何が起きているのか。この点が、ここでの問題なわけである。

Xという人物は、t．1の時点においては価値判断Aを下し、t．2の時点においては価値判断Bを下すに至った。

ここでは、価値判断の評価主体がXであることについては変わっていないにもかかわらず、t．1の時点とt．2の時点とで異なった価値判断が引き出されている。そして、通常、このように述べたからといって、t．1の時点とt．2の時点との間で、Xの「人格」には同一性がないと理解したりすることはしない。t．1の時点とt．2の時点との間でXの「人格」が特段に変化したわけではない。むしろ、変化したのは、実践的な行為規範にかかわる価値判断の内容の方だと考えるであろう。価値判断Aが価値判断Bへと変わったとは考えるかもしれないが、そのことによってXの「人格」の同一性が無くなったとは考えない。「人格」の同一性を前提としなければ、少なくとも一般論として「約束」を交わすということは何の意味も持たなくなってしまうし、「約束」を交わすこと自体が不可能になってしまう。

しかし、こうした見解は正しいのだろうか。反省する「人格」には強い「人格」の同一性が想定されているようだが、見方を変えれば、ウェーバーやヤスパースは、「討議」の展開しだいによっては判断の内容と結果を吟味し直し、場合によっては柔軟な態度を採って当初の判断を変更することさえ厭わない、「人格」を考えているようにも見える。しかし、そうであるとすれば、このような評価主体とは、一体どのようなタイプの人間なのか。いっそう問題は複雑になるように思われる。これまで、「価値討議」や「コミュニケーション」論の背景にあって、しかもそれを支えるものとして「人格」を検討し、再構成してきたわけだが、こうした問題に対しては、まだはっきりと論じてこなかった。むろん、ウェーバーやヤスパースが「人格の同一性」という問題と直接的に取り組んでいたわけではない。そして、両者にとっての「人格」が何をどこまで前提とした上で成り立っているのかといった、「人格」のミクロな部分を必ずしも論じてきたわけでもない。

ただ、ウェーバーもヤスパースも強度な「人格」の同一性を前提としているように見えるし、一人一人の人間の個別性が重要であることを前提としていた。このことは確かである。今ここでの唯一のかけがえの無い存在であるというこ

とは、各人が行為主体として意味ある行為を展開していくことの十分な理由になる、とされていた。しかし、今ここでの唯一のかけがえの無い存在が、「討議」を反省的なものとして遂行しようと言うのであれば、そこでは強度な「人格」の同一性が前提になっているとしか考えられない。ウェーバーやヤスパースの「人格」論から、一方で各人の個別性を尊重すると言いながらも、他方で個別性を越えたところで成立するような共同性――公共性――にもかかわり合いを持ち、それゆえ意味ある行為を遂行し、かつ反省的に評価し直すことができるような主体としての「人格」を構想することはできるのだろうか。問題はこのような見方を採った場合に生じてくる。

「討議」を繰り返すなかで価値判断が反省的に変更されていく（可能性をもつ）ことを是認すると、例えば、t．1の時点で価値判断Aを主張していた者が、t．26の時点では価値判断Zを支持するに至ったという場合を想定した際に、通常、こうした場合については「成長した」とか「後退した」というように、その人のなかでは、「人格」が変わってしまったように思われる場合もあり得る。むろん、二〇歳前後のときと四五歳前後のときとで、四半世紀を経て、まったく迷わずに同一の価値判断を下す場合もあるだろう。しかし、「討議」を繰り返す中で成長したり後退したりして、当初は当然と思って選択された価値判断が変わるといったことも容易に予想される。もし、こうした予想が成り立つとすれば、この例では、同一の人物においてさえ二〇歳前後のときと四五歳前後のときとでは、まったく別の「人格」が現れてくるということになるのだろうか。

時間の経過や「討議」の経験を積むことによって、別々の人間であるかのように見えるといった議論を承認するのであれば、こうした議論とウェーバーやヤスパースが前提としているような強い「人格」の同一性を承認するように見える立場とは相反することになる。彼らの議論における「人格」の同一性や、その根幹をなしているアイデンティティの問題と、そうした「人格」によって下された「決断」に伴う「責任倫理」や「責任」との関連はどのようになっている

のだろうか。

以上が、ここで提起した問題の所在にかかわる展開図である。そして、ここで提起したのは、ウェーバーとヤスパースの「価値討議」と「コミュニケーション」が持つ価値判断の反省的変更をめぐって、「人格」の同一性にかんする問題が生じるかもしれないという問題である。だが、この問題は、興味深いことに、近年、パーフィットが「人格の同一性」論として展開している現代的な問題とも通底している。そこで、以下、パーフィットの「人格の同一性」論を検討し、それを参照としながら、今見てきたようなウェーバーとヤスパースにおける「人格」論上の問題を考えていくことにしよう。

ちなみに、パーフィットは、ジョン・ロックが『人間知性論』で示した議論を踏襲し、人格の同一性を心理的状態へと還元しよう主張する現代のもっとも重要な哲学者の一人として広く知られている。だが、彼の提起した哲学的・倫理学的に重要な問題は、きわめて多岐に渡るため、ここでパーフィットの議論を網羅的に扱うことはできない。ここでは、主著『理由と人格』の第Ⅲ部「人格の同一性」で展開された「心理的基準説」に着目し[24]、そこで示されているパーフィットの議論を手がかりとすることによって、ウェーバーとヤスパースの「人格」における同一性の問題を考え、理論的可能性を展望していくうえでの補助線を得ることにしたい。

パーフィットの「人格の同一性」論に着目したのは、彼が、非「人格」的な「人格の同一性論」という、注目すべき主張を展開しているからである。パーフィットにしたがえば、われわれが通常抱いているであろうとされる「人格」についての信念は、すべて間違っているとされる。そして、『理由と人格』の第Ⅲ部では、その間違っているとされる理由が、様々な想像上のケースや事例を通じて議論されている。それゆえ、以下では、パーフィット自身の議論を必要な範囲で検討することによって、ウェーバーとヤスパースにおける価値判断の変更と「人格」の同一性をめぐる問題をど

のように適切な仕方で扱うことができるのかを確認していく。そして、パーフィットの議論を追跡することによって、ウェーバーやヤスパースの「人格」をめぐる議論は、どのように捉え返されることになるのかを吟味し、両者の議論の射程とポテンシャリティを測ることにしたい。

重要なのは、パーフィットの提起した問題が真理にかなっているのかどうかを判定することではない。先に提示したようなウェーバーとヤスパースの「人格」における同一性をめぐる問題が、パーフィットによって展開された「人格の同一性論」で提起されたようなタイプの問題と通底するものであることを確認すること。そして、パーフィットの問題関心を領有することによってパーフィットが主張するような「心理的基準説」の観点からウェーバーとヤスパースの「人格」論の問題を抽出し、新たな問題枠組みを視野に収めた上で、ウェーバーとヤスパースの議論から見えてくる展望を示すことである。

まず、本節の冒頭で述べたような、ウェーバーとヤスパースにおける価値判断の変更と「人格」の同一性をめぐる問題と直截的にかかわる論点とは、以下のようなものであったことを確認しておこう。ウェーバーとヤスパースにとっては、時間の経過と「討議」の進捗状況に応じて価値判断を変更した場合においても、「人格」の同一性が維持されていることが前提であるかのように見えるけれども、果たしてこうした見方は適切なのだろうかという点が問題であった。

パーフィットによれば、これまで、長きにわたって、「人格と、時間を通じた人格の同一性…の両者の性質に関して多くの論争がなされてきた」が、「人格であるためには存在者は自己意識を持ち、その同一性と時間を通じて継続する存在とを意識しなければならない」と言う。そして、このように定式化することによって、「二つの異なる時点における人格を同一人格たらしめるものは何か」という問いに対する実質的な答えとしては、「自己意識」をもちつつも、そ

れが時間を通じて同一のものとして継続されていることが意識されていなければならない、[25]とされる。

すなわち、パーフィットは、t．1の時点における人物とt．2の時点における人物とが同一の人物であるということが意識され、なおかつ、そのように同一の人物と言えるような「自己意識」をもっていること、このことが「人格」が「人格」として同一であることに対するもっとも単純な規定であると考えている。

では、そのような「自己意識」を持っているとして、「人格」の同一性の有無を判断する基準とは何か。パーフィットは、「人格」を同定するためには「自己意識」が重要であると考えているので、この答えとしては「心理的基準説」という立場を採る。むろん、論者によっては、例えば脳のように、身体上の器官の作用によって意識が生じてくると考え、その論拠として「物理的基準説」を採用する人がいるかもしれない。しかし、「物理的基準説」を徹底していくのであれば、ある難点が生じてくるとパーフィットは述べ、これを斥ける。脳といえども、それを細胞レヴェルで見れば、常に代謝を繰り返している脳細胞の状態が一定であることなど、生物学的にありえないからである。パーフィットも「物理的基準説」には様々なヴァージョンがあることを考慮し、こうした極端なヴァージョンよりも、よりよいヴァージョンがありうる余地を認めている。[26]しかし、彼にとって重要なのは「心理的基準説」である。

その「心理的基準説」において重要なものは「心理的連結性」である、とパーフィットは言う。「心理的連結性」とは、過去の記憶や経験のみならず、文字どおり「ある意図とその意図が実行される将来の行為との間にある」心理的な関係で結ばれている状態のことである。つまり、ある時点で何らかの意図を抱き、時間を経て、その意図したことが行動として現れてきたのであれば、そこには、直接的な記憶がなくとも、「心理的連結性」があるとパーフィットは考える。例えば、二〇年前に意図したことを現在の自分は忘れていたとしても、一日単位でみれば、昨日意図したことの幾ばくかを思い出しながら日々の行動を決定していくという点が重視される。二〇年前の記憶よりも昨日の記憶を多くもった

ままで行動することは十分にありうるし、日常的の多くの行動とはそうしたものだ、と言うわけである。そして、このように二〇年前のことで直接的な記憶がなくても、パーフィットは、「心理的連結性」が、そこにあるといってよいと述べる。[27]

また、パーフィットによれば、「強い（心理的――菅原注）連結性の重なり合った鎖」があるときには、そこに「心理的継続性」があるとされる。ただし、その条件は、次のようにかなり緩やかなものとして捉えられている。「ほとんどすべての現実の人物の生涯について、いかなる一日をとっても、それを通じた連結の数が、一日を通じた連結の数が最大である日のその連結の数の、少なくとも半分はあるならば、十分な連結性が存在する」と考えてよい、とパーフィットは説く。[28]

さて、こうした議論を踏まえた上で、「人格」の同一性の問題に立ち返ってみよう。するとパーフィットは、「人格」の同一性をめぐる問題とは「推移的な関係」を構成するが、今、述べたような「強い連結性の重なり合った鎖」によって「心理的継続性」が存在するとき、そこに「推移的な関係」はないと言う。そして、「推移的な関係」ではない「心理的継続性」を基準として用いることによって「推移的な関係」である「人格」の同一性を測定することはできない、と述べる。つまり、そこには「推移的な関係」に関してカテゴリー・ミステイクが存在すると言うわけである。「推移的な関係」とは何か。パーフィットによれば、「もしXがYとF関係にありYがZとF関係にあるならば、XはZとF関係にあるはずだということが真ならば、F関係は推移的である」、と言う。[29]

例えば、『舞姫』の著者は森鴎外であるが、『舞姫』を書いたのは、森林太郎でもある、という言明が真であるとしよう。そのとき、『舞姫』の著者を鴎外に限定して捉えようとするのであれば、こうした言明は偽であるということになり、『舞姫』を書いたのは、森鴎外でもあり「森林太郎」でもあるということになる。そして、そうであるとすれば、この

「森林太郎」と鴎外とは同一人物でなければならない、ということになる。少なくとも論理的にはそうなる。そして、このように鴎外とは「森林太郎」であることが真である場合に両者の間で成立するのは等号（イコール）であり、両者の「人格」の同一性は、ここに認められると考えられる。このように、今のケースで、森鴎外と「森林太郎」との間で成立する同一性を切り結ぶ関係を、パーフィットは「推移的な関係」と呼んでいる。

ところが、「強い連結性」である「心理的継続性」については、このような「推移的な関係」を採らないとパーフィットは述べていた。今日の自分は昨日の自分と強く連結していることが認められたとしよう。昨日の自分は一昨日の自分と強く連結していることが認められたとしよう。そして一昨日の自分は三日前の自分と強く連結していることが認められたとしよう。そうすれば、三日前の自分と今の自分とには、「強い連結性」が認められるということになろう。たしかに、このことは、経験的に見て正しそうだし、「心理的継続性」の中に「推移的な関係」を認めることができるような関係を見出すことができるかもしれない。だが、この作業を、二〇年程度、繰り返した場合はどうなるだろうか。大抵の人は、二〇年前の自分がもっていた記憶を、現時点での自分は持っていないと感じるのではないだろうか。そして、もしそうであると感じるのであれば、記憶にかかわる「心理的継続性」という事柄に関しては、「推移的な関係」が成立するわけではない、というわけである。[30]

こうしたことから、パーフィットが言うところの「心理的継続性」においては「推移的な関係」が成立しないが、「人格」の同一性という事柄については、森鴎外と「森林太郎」の間で成立したように「推移的な関係」が成立するということが言える。少なくともパーフィットはこのようにして、「人格」の同一性を測定する基準としての「心理的継続性」を採用することはできない、と考えていたように思われる。

さて、以上のように「推移的な関係」を確認したところで、先程の議論に戻ろう。パーフィットは、二〇年前の自分

と今日の自分との間に同一性がないという理由など、どこにもないと言っていた。たしかに、一五歳の時点での記憶とその二〇年後の三五歳の時点での記憶との間に、「強い連結性」はなさそうに思われる。そしてパーフィットも、「強い連結性」が「重なり合った鎖」として成立する「心理的継続性」はないと言う。しかし、一五歳の自分と三五歳の自分とが別人物である、と言うのであれば、それは、そうした結論を導く議論の仕方が間違っているともパーフィットは述べていた。そして、間違いの原因になっているのは、「推移的な関係」を成立させている「人格」の同一性という議論それ自体である、というのがパーフィットの見解であった。それゆえ、パーフィットによれば、「人格」の同一性をめぐる議論において重要なのは、「推移的な関係」によって規定されてくるような「人格」の同一性についての議論――森鴎外と「森林太郎」の議論――ではなく、「R関係」と呼ばれる「推移的な関係」とは異なった「心理的継続性」に依拠した議論の方である、ということになる。かくして、彼は述べた。

「重要なのは〈R関係〉である。それは正しい種類の原因を持った、心理的連結性および／あるいは心理的継続性のことである」[31]

ちなみに、このように規定された「R関係」が重要であると見るパーフィットの立場とは、先程紹介した「物理的基準説」を採る場合と同様に「還元主義的」であると言われる。「還元主義的」とは、「人格」の同一性をめぐる問題が、ある特定の物理的・心理的状態へと還元されてしまう事態のことを指す。これとは逆に、哲学的には「非―還元主義的」な立場というのもありうる。物理的・心理的継続性だけではなく、霊魂のようなものや「デカルト的純粋自我」のような「さらなる事実」を想定する立場や、そもそも「人格」の同一性論というものなど考えることはできないというのが

この立場である。[32]

ともあれ、パーフィット自身は、「還元主義的」な見解に立つ。そして、「還元主義」を採らずに、「デカルト的純粋自我」のような「さらなる事実」を想定しているから、「人格」の同一性をめぐる議論が重要であると考えるのかもしれないが、そうした信念は誤っていると論ずる。彼にしたがえば、重要なのは「人格」の同一性ではなく、「還元主義的」見解に立脚して展開する「R関係」をめぐる議論だ、ということになる。そして、ここに、パーフィットによって示された「人格」の同一性をめぐる議論の核心が存する。

ところで、以上のようにパーフィットの「人格」の同一性をめぐる議論を整理した上で、パーフィットと同様に「心理的基準説」の観点に立った場合、ウェーバーとヤスパースの価値思考をめぐる議論は、どのように捉え返されるのだろうか。パーフィットの次の議論を見ておこう。

「一八八一年にフランス社会党が分裂した。何が起きたのだろうか?フランス社会党は存在しなくなったのだろうか、それとも新しい二つの党のうちの片方あるいは他方として存在し続けたのだろうか?…この問いへの答を持っていなくても、われわれは正に何が起きたのかを知ることができる。」[33]

パーフィットによれば、この種の見解に対する反応を見ることによって、「還元主義的」であるか「非―還元主義的」であるかを判断することができると言う。この引用文の中で起きているのは、分裂した二つのグループとかつての「社会党」との間の同一性をめぐる問題である。けれども、この問いに対する答えがなかったとしても、われわれに知らな

いことは何もないかもしれない、とパーフィットは主張する。

現実の二つのグループ内で、それぞれの構成員がどのように活動しているかを知ることができ、かつ、分裂したグループの規則を知ることができるとすれば、われわれは知っておくべきことは何でも知りえていると言ってよい、とパーフィットは言う。重要なのは、「社会党」といった「人格」に同一性があるかどうかではない。そうではなく、もともとの「社会党」と新しい党との間における「R関係」である。そもそも、これは、分裂した片方のグループに同一性を認めなければ、哲学的に真であるとか偽であると言うことはできないといったような種類の問題ではない、というのが彼の主張である。[34] たしかに、分裂したどちらに同一性があるかを確かめることができれば、同一性がある方を正統な「社会党」として認めることができるかもしれない。そして、こうしたタイプの議論が起こることはありうる。しかしパーフィットによれば、こうした議論は、同一性の問題と何の関係もないとされる。

その理由は、こうした見方が、「非―還元主義的」な見解以外の何物でもなく、その意味では哲学的誤謬に捉われているからである。分裂したどちらに同一性があるかを決定しなければ哲学的に真であるとか、偽であるとかを論じることができないわけではない。逆に、「還元主義的」な見方に立てば、社会党という「人格」と分裂した後のグループそれぞれの「人格」との間に同一性があるかどうかにこだわっているのは、どこかで「われわれの同一性は確定しているはずであるという見解」を支持しているからである、と言う。[35]

しかし、先にも述べたように、パーフィットは、「R関係」が重要であると主張していた。また、「R関係」を構成していた「心理的連結性および／あるいは心理的継続性」は「推移的な関係」を採りえないので、それによって「人格」の同一性を測定することはできないと言われていた。それゆえ、「R関係」のみが重要であると見るパーフィットにとっては、「フランス社会党」という「人格」における同一性の問題に対して答えが出なかったとしても、なんらの問題も

生じない。「人格」の同一性をめぐって生じると、一般的には考えられているような「問いへの答を持っていなくても、われわれは正に何が起きたのかを知ることができる」[36]からである。

パーフィットによれば、われわれが同一性の議論に固執してしまうのは、霊魂のようなものや「デカルト的純粋自我」のような「さらなる事実」を、無自覚的にではあるにせよ想定しているからである。そして、こうした見解は、霊魂のような「さらなる事実」が「人格」を把捉する上での前提になると考えているので、「R関係」のような心理的なものへ「人格」の問題を解消することなど想像することさえできない。だが、「人格」をめぐる議論においては、霊魂のような「さらなる事実」の必要性を否定すべきだし、「非－還元主義的立場」を採るべきではないし、「人格」の同一性にこだわる正当な理由も存在しない、というのがパーフィットの議論である。

では、このようなパーフィットにおける「人格の同一性」論は、ウェーバーとヤスパースにおける価値判断の変更と「人格」の同一性をめぐる問題との関係からどのように捉え返されることになるのか。ウェーバーやヤスパースの議論においては、時間の経過や「討議」の進捗状況に応じて価値判断を変更した場合においても、強度な「人格」の同一性が維持されているように見えたが、これは本当なのかという点がそこでの問題であった。

ウェーバーとヤスパースにおける「人格」は強度な同一性を前提としているように見えるという点についてであるが、結論から先に言えば、そうした強度な同一性を前提としているわけではない。パーフィット流に言い換えれば、彼らが問題としていたのは「人格の同一性」ではない。

例えば、Xという人物が、t．1の時点においては価値判断Aを支持し、t．2の時点においては価値判断Bを支持するに至ったとしても、問題とすべきは、Xという「人格」の同一性ではない。そうではなく、Xにおける「R関係」の有無を問うべきだというのがパーフィットの主張である。仮にXという人物が、t．1の時点とt．2の時点とで異

なった価値判断を下した場合でも、パーフィットにとって重要なのは、Xにおいて「R関係」が成立しているかどうかである。つまり、Xが「価値討議」や「コミュニケーション」を通じて事態を反省的に捉え返し、t．1の時点において支持した価値判断Aを撤回し、t．2の時点で価値判断Bを支持するに至ったとしても、問題なのは、「価値討議」と「コミュニケーション」の前後を通じて――t．1の時点とt．2の時点とを通じて――、Xの中に「R関係」が成立しているか否かである。

しかし、「価値討議」や「コミュニケーション」が遂行された場合、それは「愛しながらの闘い」へと発展していく可能性が想定されていた。しかも、「愛しながらの闘い」を遂行する行為主体において、パーフィットがいうような「R関係」を構成するような「心理的連結性」や「心理的継続性」が存在しないと想定する特段の必要があるわけではない。少なくとも、t．1の時点とt．2の時点とで異なった価値判断を下したからといって、そこに心理的な関係が成立しているのかどうかを検討しようとすることを、ウェーバーやヤスパースが排除しているわけではないように思われる。

ウェーバーとヤスパースにおける「価値討議」や「コミュニケーション」を遂行するXが遂行後も同一のXであると言えるとすれば、それは、「価値討議」や「コミュニケーション」の前後でXに「心理的連結性」や「心理的継続性」があるか否かによって決まる、とパーフィットであれば主張するだろう。それに対してウェーバーとヤスパースであれば、こうした問題とは、Xに「心理的連結性」や「心理的継続性」があるか否かが重要なのではなく、そうした心理的な連結性や継続性を形成しうるように、「価値討議」や「コミュニケーション」が実際に経験されたか否かが問題だ、と主張するであろう。つまり、Xが「価値討議」や「コミュニケーション」と、どの程度、真摯に取り組んだのか、相応の「重み」を伴った「決断」のもとでなされているのか、「責任倫理」の問題を自覚した上でなされているのか、という点を問題にすると考えられるわけである。

ただ、そうであるとすれば、ウェーバーやヤスパースが想定する行為主体としてのXが軽々に価値判断を下してはそれを翻していくことによって生じてくるような問題は、初めから「価値討議」論や「コミュニケーション」論の埒外とされていたわけだし、何らかの心理的な連結性や継続性が維持されているという指摘は、むしろ当然の前提になっていたと考えられる。「人格」の同一性が有るのか無いのかといった問題は、いかなる内容を伴った「価値討議」や「コミュニケーション」が展開されたのかという問題として構成し直すべき問題である、とウェーバーやヤスパースなら考えるであろう。

Xが「価値討議」や「コミュニケーション」を通じてt．1の時点における価値判断Aを撤回し、t．2の時点では価値判断Bを支持するに至った場合、この価値判断Aと価値判断Bを下したt．1の時点のXとt．2の時点のXとの関係それ自体として「推移的な関係」が成立しているわけではない。このことは、t．1の時点とt．2の時点として、現在と昨日といった近い時間ではなく、現在と二〇年前といった相対的に長い時間を設定してみれば明らかなことである。けれども、二〇年前と現在との間に「強い連結性」が認められなかったとしても、Xという人物が同一であることには変わりない。こうしたことからも、ウェーバーやヤスパースの「価値討議」論や「コミュニケーション」論においては、「人格」の同一性をめぐる問題ではなく、行為主体である「人格」の「実存」に根ざしてその都度展開されるパフォーマンスに対して焦点が当てられていたと見なければならない。「価値討議」や「コミュニケーション」を遂行する場合、t．1の時点であれt．2の時点であれ、まずは行為主体が下した価値判断が最大限尊重されるべきであるという点が、ウェーバーやヤスパースにとっての前提だからである。

今一度確認しておこう。ウェーバーの「価値相対主義」をヤスパースの「実存哲学」から捉え返すということには、ある重要な積極的主張が控えていた。つまり、ヤスパースのような「実存哲学」の立場からみれば、ウェーバーの「価

値相対主義」には、相異なる行為主体との間で提出した価値判断を、主観的な観点から構成されたものだからという理由で安易に切り捨てることを認めないといった意味での積極的な主張が隠されていた。そして、このように、価値判断を下す行為主体が最大限尊重されるべきだという観点は、ウェーバーとヤスパースの「人格」を再構成していく上での非常に重要な前提であった。もとより、「重み」を伴った「決断」や「責任倫理」を伴った決定であるという点を不当に重視し、安易に前言を撤回したり、「討議」の撹乱それ自体を第一の目的としたらするような場合が想定されているわけではないし、直ちにそこから強度の「人格」の同一性論までもがセットで前提になっていると見なければならないわけでもない。

また、ウェーバーとヤスパースの「価値討議」や「コミュニケーション」とは、意味ある行為にかんする「価値判断」をめぐって展開されるものであったわけだが、このこととの関係から、先に紹介した、パーフィットによって提出された「フランス社会党」の分裂のケースを再び見てみよう。そこでのパーフィットは、「還元主義的」見解を擁護し、「社会党」の分裂ということで何が起きたのか、知るべきことを知ることが重要であると訴えていた。この点については、ウェーバーとヤスパースの立場から見ても、「価値討議」や「コミュニケーション」を遂行する行為主体にとって重要なのは知るべきことを知ることである、という観点から同意することができる。むろん、パーフィットが「デカルト的純粋自我」のような「さらなる事実」を不要とするのに対し、ウェーバーやヤスパースは、「価値討議」や「コミュニケーション」を遂行する行為主体に対して、「愛しながらの闘い」が成立するに足りるだけの「責任」や「責任倫理」を要求するであろう。しかし、だからといって、ウェーバーやヤスパースがパーフィットによって不要とされる「さらなる事実」を必要とする「非－還元主義的」見解を採らねばならなくなる、ということにはならない。

パーフィットによれば、「フランス社会党」の問題を「社会党」の同一性問題として構成するのは誤り以外の何もの

でもない。そうした見解は「非―還元主義的」見解に依拠した、誤ったものだからである。彼は、「還元主義的」見解を採るのであれば、分裂の前後における「フランス社会党」の同一性の問題が、哲学的な真偽の問題になることはないと主張し、同一性問題として構成しなくても、知るべきことを知ることは十分に可能であると述べていた。問われるべきは、心理的な連結性や継続性とかかわる「R関係」であると主張していたからである。しかし、このように「R関係」にすべてを還元してしまう見解に接近すれば、「価値討議」や「コミュニケーション」を遂行する行為主体として「人格」を捉えるウェーバーやヤスパースにとっては、自らの議論の根幹が揺さぶられることになるかもしれない。それは、主観的な観点から構成された価値判断だからという理由で安易にこれの切り捨てを認めてくれるな、といった主張をするのがウェーバーやヤスパースだったからである。つまり、ウェーバーやヤスパースの議論が、ある「人格」Xとは歴史的に一回限りしか登場しない今ここでの唯一のかけがえの無い「人格」Xであることを前提にして、それゆえ、ひとまずXの主観に基づく価値判断には重要な意味があるという考えを基盤にしていたとすれば、そうした立場は、パーフィットのように「R関係」といった記憶の問題へと「人格」の核心を還元してしまおうとする不遜な立場とは相反するかのように思われるからである。それゆえ、このように見ると、ウェーバーやヤスパースにとっては、パーフィットが否定する「非―還元主義的」見解を採る方が、整合性があるように見えなくもない。

しかし、ここで重要なことは、誰が誰であるのか、それはいかに認識しうるのかという問題を論じる際に、パーフィットが「人格の同一性」論としての心理的側面や「R関係」を強調することによって何を言わんとしているのか、という点である。重要なのは、パーフィットの立場を採ったとしても、この「R関係」や心理的側面にかかわる問題が行為主体の主観に根ざしたものであって、究極的には行為者の主観的価値判断によって一定の制約を受けるということ、その上で、パーフィットが訴えているのは、行為主体の主観によって形成される心理的な側面と「R関係」しか自分が対象

にしていないということ、「人格」の同一性をめぐる問題はすべて「R関係」の問題に還元してしまおうという発想であるということ、を押さえておかなければならない。

そうすれば、パーフィットが言うような「R関係」を重視する「還元主義的」見解を援用しながら、次のような議論をウェーバーやヤスパースから展望することが可能になると考えられる。すなわち、「価値討議」や「コミュニケーション」の担い手である「人格」が何らかの形でその同一性を問題化された際には、わざわざ同一性にかんする哲学的基礎づけを行わないでも、「価値討議」や「コミュニケーション」において実際に交わされた内容や、その実質を追求するように問題を組み替え、意味転換していけば良いのだし、彼らの議論をそのように看做すことは十分に可能である。「価値討議」や「コミュニケーション」を遂行する行為主体にとっては、「討議」の前後を通じて「R関係」が成立していることは、議論の前提として取り込まれている。そしてこのことには、「人格」の同一性を論じなくても何が起きたのかを知ることができるというパーフィットの主張に対して、ウェーバーとヤスパースも同意可能であるということが示されている。「討議」の担い手である「人格」には「R関係」の存在が前提とされていたわけだ。

そもそも、ウェーバーやヤスパースにとって、ある行為によってそもそも何が起きたのかを知りえたり措定したりすることができるのは、「価値討議」や「コミュニケーション」を通じてであるし、それ以外には考えられない。それに、「価値討議」や「コミュニケーション」をめぐる議論においては、「討議」を開始したt．1の時点と、その後のt．2の時点とで異なった価値判断を下したことに対するXの「人格」の同一性が第一義的に問題とされていたわけではない。「人格」の同一性にかんする議論としては、パーフィットが言うように、Xという行為主体における「心理的連結性および／あるいは心理的継続性」といった「R関係」の方が重要であったと見るべきだろうし、ウェーバーやヤスパースの立場からであっても、そうした見解を支持することができる。

結局、ウェーバーとヤスパースの議論を発展させて考えるとすれば、当事者における「R関係」に着目せよという主張は想定外の事態であったかもしれないが、むしろ、「R関係」というものは、当事者間のやり取りを通じて成立してくると考えられる。ある「討議」に参加している者にとって既に一定程度の「R関係」が存在することは前提であって、その意味では循環的な関係に立っているが、そこに混乱があるわけではない。そして、このように見ることで、「R関係」をめぐる哲学的問題は、当事者たちにとって建設的な「討議」が展開されうる可能性があったのか、そうした「討議」が実際に行われうる条件が整っていたのかどうかといった形で「価値討議」や「コミュニケーション」の内容にかんする実践的問題へと順接し、意味転換していくことができるようになる。そして、それは、パーフィットが、「人格」の同一性を問わずとも知ることができる、と述べていたことを、いっそう明瞭に知りうる方法的根拠である。

ただ、こうした問題と次のような問題とは分けて考えなければならない。つまり、パーフィットの議論は、ウェーバーやヤスパースにおける「人格」を非「人格」化する方向へと導くのではないかという問題や、キルケゴールやニーチェのような「生」の哲学の延長線上に位置するヤスパースの実存思想にとって、「人格」を非「人格」化しようと企てるパーフィットの議論に与することは可能かという問題とはまったく別の問題だ、ということである。重要なのは、ウェーバーやヤスパースの「人格」の議論が、パーフィットが言う「R関係」を一定程度は前提にした上でなければ考えることはできないということ、そして、パーフィットの「R関係」を共有することによって、「人格」の同一性問題を「価値討議」や「コミュニケーション」の問題との関係から考えられるようになるという点である。もちろん、パーフィットが提起した「デカルト的純粋自我」のような誤った信念をウェーバーやヤスパースが抱いていたのかどうか、こうした問題と本格的に取り組むためには、いっそう緻密な議論を――「人格」の他に、自我論やアイデンティティ論をも領有した上で――多面的に展開していかねばならないだろうが、これ以上の作業をここで行うことはできない。[37] しかし、こうし

た問題があるからといって、ここまで、ウェーバーやヤスパースにおける行為主体としての「人格」の同一性問題をパーフィットが提起した問題との関係で考えてきたことが無意味になるわけではない。パーフィットが提起した「R関係」による「デカルト的純粋自我」の否定という問題関心を、ウェーバーやヤスパースは反省的な手続に従って事実上相対化してしまっていたわけで、一定の限界内ではあるものの、その範囲においては彼らが先取りし共有していたとも言えるからである。

ともあれ、パーフィットが主張した「R関係」との関係から見れば、ウェーバーやヤスパースが、強度な「人格」の同一性を必ずしも要請しているわけではないことは明らかである。そして、ここから、「人格」の同一性という問題には、「価値討議」や「コミュニケーション」の内実で何が行われているかを探ろうとする問題へと、問題を生産的な形で捉え返し、意味転換していく可能性があることを確認しえた。ここで生産的だと言えるのは、「価値討議」や「コミュニケーション」を「人格」の観点から照射するというだけではなく、また「人格」の内実についてもその同一性の問題を問うというのでもなく、「価値討議」や「コミュニケーション」の内実で起きていることとの関連から、従来「人格」をめぐって争われてきた同一性問題の一側面を逆照射しえたからである。

以上が、「価値討議」や「コミュニケーション」を通じて当初の価値判断を反省的に転換していくこと、つまり、これまで行ってきたウェーバーやヤスパースの議論に対して、行為主体である「人格」とその同一性にかんする問題との関係から焦点を当てることによって探り出してきた可能性である。次に、レオ・シュトラウスの「自然権」論を参照にしながら、再度、ウェーバーとヤスパースの価値思考に潜む可能性を探っていくことにしよう。

（1）M. Weber, “Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus”, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, 1920, S. 117（以下、EGK. と略記する）（大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の《精神》』（岩波文庫、一九八九）二〇二頁（以下、本書からの引用は『プロ倫』と略記する）。

（2）M. Weber, “Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik”, in : *Max Weber Gesamtausgabe* (Abteilung1: Schriften und Reden, Bd. 4.), J.C.B.Mohr, 1993, S. 572（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23〉（河出書房、一九六五））一九頁（以下、「国民国家と経済政策」と略記する））。

（3）M. Weber, “Konfuzianismus und Taoismus” S. 472, 467f., 460ff.（大塚久雄・生松敬三訳「儒教とピューリタニズム」（『宗教社会学論選』（みすず書房、一九七二））一九九、一九二、一八二頁）。

（4）Weber, *EGK*., S.97（『プロ倫』一六四―一六五頁）。

（5）例えば、矢野善郎『マックス・ヴェーバーの方法論的合理主義』（創文社、二〇〇四）を参照。

（6）M. Weber, “Vornemerkung”, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* Bd. 1, 1920, S. 3 f.（大塚久雄・生松敬三訳「宗教社会学 序言」（『宗教社会学論選』（みすず書房、一九七二）九頁）。

（7）Weber, *ibid.,* S. 1（同上書五頁）。

（8）Weber, *ibid.,* S. 3（同上書九頁）。

（9）Weber, *ibid.,* S. 7（同上書一五頁）。

（10）M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 3. Aufl., J.C.B.Mohr, 1968, S. 252（森岡弘通訳「文化科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）。

（11）ウェーバーは自らのアイデンティティを「市民層」に位置づけ、従来のユンカーや国家官僚はもちろんのこと、勃興しつつあるとみられたプロレタリアートであっても、政治的主体としての「市民層」にとって代わるべきではないと考えていた。この点については、M. Weber, “Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik”, in : *Max Weber Gesamtausgabe* (Abteilung1: Schriften und Reden, Bd. 4.), J.C.B.Mohr, 1993, S.568ff.（「国民国家と経済政策」二五頁以下）を参照のこと。

（12）Weber, *EGK*, S. 93（『プロ倫』一五六頁）。

（13）Weber, “Konfuzianismus und Taoismus” S.460ff.（前掲「儒教とピューリタニズム」一八二頁）。

(14) Weber, *EGK.*, S. 95 f.（『プロ倫』一五八頁）。
(15) 同上。
(16) Weber, *ibid.*, S. 54（同上書七九頁）。
(17) Weber, *ibid.*, S. 204（同上書三六五頁）。
(18) Weber, *ibid.*, S. 204（同上書三六六頁）。
(19) 同上。
(20) K. Jaspers, "Existenzerhllung", in : *Philosophie II*, Julius Springer, 1932, S.181. K．ヤスパース（小倉志祥・林田新二・渡辺二郎訳）『ヤスパース・マルセル』（中公バックス・世界の名著七五）（中央公論社一九八〇）二四八－二四九頁。
(21) Jaspers, *ibid*, S. 247（同上書三四一頁）。
(22) Jaspers, *ibid*, S. 247（同上書三四二頁）。
(23) 加藤新平『法哲学概論』（有斐閣、一九七六）四七五頁。
(24) 本稿で以下に展開するパーフィットの議論については、D. Parfit, *Reason and Persons* (Oxford U. P., 1984), part *III*（森村進訳『理由と人格〈非人格性の倫理へ〉』（勁草書房 一九九八）第Ⅲ部）を参照のこと。
(25) Parfit, *ibid.*, p. 202（同上書二八三頁）。
(26) Parfit, *ibid.*, pp. 202（同上書二八四－二八六頁）。
(27) Parfit, *ibid.*, pp. 205（同上書二八七－二八八頁）。
(28) Parfit, *ibid.*, pp. 206（同上書二八八頁）。
(29) 同上。
(30) 同上。
(31) Parfit, *ibid.*, pp. 215（同上書二九九頁）。
(32) Parfit, *ibid.*, pp. 210（同上書二九三－二九四頁）。
(33) Parfit, *ibid.*, p. 260（同上書三五八頁）。
(34) Parfit, *ibid.*, pp. 213（同上書二九七－二九八頁）。ちなみに、パーフィットはこうしたケースを「空虚」な問題と呼ん

でいる。

(35) Parfit, *ibid.*, p. 214（同上書二九八－二九九頁）。

(36) Parfit, *ibid.*, p. 260（同上書三五八頁）。

(37) この点についての考察をさらに進めていくためには、パーフィットが「還元主義」の立場を擁護し、「非－還元主義」を否定しようとしたのは、従来の倫理学上の「人格の同一性」問題において流布している「信念」の誤りを指摘するためであり、その誤りを修正するためだったということに注意しておく必要がある。

〔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。