



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 (7・完) : 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, 59(1), 1-36
Issue Date	2008-05-30
Doc URL	<a href="http://hdl.handle.net/2115/33837">http://hdl.handle.net/2115/33837</a>
Type	bulletin (article)
Note	論説
File Information	59-1_p1-36.pdf



[Instructions for use](#)

論  
説

M・ウエーバーとK・ヤスパースにおける  
価値思考の法哲学的意義（七・完）

——現代正義論の思想史的背景——

菅原寧格

序論  
はじめに  
目次

第一章 ウェーバーにおける価値相対主義問題

第一節 現代正義論の問題背景

第一款 ロールズ『正義論』以降の問題地平

第二款 ライトブルフの「哲学的妥当論」と「歴史的・社会学的妥当論」

第三款 ライトブルフにおける「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、五八卷一号)

(以上、五八卷二号)

(以上、五八卷三号)

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」

（以上、五八卷四号）

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Ⅱ 価値相対主義の問題〉に対する弁明

第二節 「人格」の二面性の問題と「近代―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

（以上、五八卷五号）

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、五八卷六号）

第二款 歴史的・社会的文脈主義的思考様式の展望——シュトラウスの批判を手がかりに——

終論 おわりに

（以上、本号）

第二款 歴史的・社会的文脈主義的思考様式の展望——シュトラウスの批判を手がかりに——

ここでは、レオ・シュトラウスの「自然権」論を手がかりとしながら、ウェーバーとヤスパースの価値思考が持つ可能性を探ることにする。シュトラウスの議論を参照する理由は、ロールズが歴史的・社会的文脈主義的観点を評価するようになった『政治的リベラリズム』以降の現代正義論の問題状況に対して、ウェーバーとヤスパースの思想によって展望しうる可能性を検討するためである。そこで、この問題と取り組むにあたっては、ヤスパースの「人格」に対する

次のような見解を見ることが始まることにしたい。ヤスパースにとつての「人格」とは、「本質」に先立つ「実存」として、かけがえのない今ここにおける「人格」であるということ。つまり、各「人格」は、「実存」へ向かう存在として相互に個別性を有しているということであった。しかし、彼がこのように考えた背景として、次のような見解を同時に持ち合わせていたということについては、注意しておかなければならない。

「実存哲学は自身の人格を不当に重要視することであり、頑迷な個人主義であり、慰めなき孤立化に陥った故郷のない人間が実際には全然存在しそうな空想的幻想的なコミュニケーションを適当に創りあげたり、あらゆるものを混同して自己自身を神となしたりする」という批判が向けられるかもしれない。しかしそこには、「実存哲学」の思想でもって私の現存在のうちにある何か或るものを正当化しようとしたときにも現れる」といった意味での、「可能の実存と経験的人格との混同」という問題がある。

ここでヤスパースは重要な指摘をしている。第一に挙げておきたい点は、先述したパーフィットの議論とも関連して、**「可能の実存」と「経験的人格」を区分しなければならぬ**という趣旨のことをヤスパースが述べているということである。もし、両者が混同されることがあるとすれば、それは「実存哲学」によつて「私の現存在のうちにある何か或るものを正当化しようとしたとき」であると。つまり、ヤスパースにとつての「実存哲学」とは、決して「現存在」としての「人格」を正当化するような規範的理論ではないということが、ここで示されているわけである。ヤスパースは、「可能の実存」と「経験的人格」をしつかりと区別し、また区別することの重要性を意識していた。

そしてこのように、ヤスパースが「可能の実存」と「経験的人格」とを自覚的に区別していたということは、前款で

検討したパーフィットの議論における「人格」の非「人格」化という問題ともかかわってくる。ヤスパースの言葉にしたがえば、「自身の人格を不当に重要視」することや、「現存在のうちにある何か或るものを正当化しよう」とすることは戒められなければならない。だが、ヤスパースによるこのような戒めが、パーフィットによって展開された「人格」の同一性にかんする議論——「人格」の非「人格」化という議論——とどのような関係に立つことになるのだろうか。ヤスパースによる「自身の人格を不当に重要視」したり「現存在のうちにある何か或るものを正当化しよう」したりしてはならないという主張と、パーフィットが述べていたような「人格」を非「人格」化しようとする構想は、どのような関連性を持つことになるのか。

「人格」を非「人格」化しようとするパーフィットの構想は、それと正反対の思想として捉えられるであろう人間の「実存」の問題と取り組んでいたヤスパースにとつて、受け入れ不可能であるかのように見える。だがそれは、「実存哲学」を、「経験的人格」を「不当に重要視」するような議論、つまり、パーフィットが批判した「デカルト的純粹自我」のような「さらなる事実」を必要とする「非―還元主義」的な立場と同視し、ヤスパースがそうした立場に立っているかのように見えるからである。

しかも、ヤスパースが「可能的実存」と「経験的人格」とを区分していたということは、法哲学研究として実存思想を受容したときに見られた動向について検討をしたときの問題とかわわっている。繰り返しになるが、当時の法哲学界にとつては、実存思想を「自然法」論を正統化する理論として援用できるか否かという点が最大の関心事であった。しかし、このような学界の態度を今ここで述べたようなヤスパースの議論から捉え返してみれば、そうした態度が生じてきたのは「可能的実存と経験的人格との混同」をしたから、ということになる。つまり、あるべき法のあり方を根拠づけるような「自然法」の問題と経験的な事実の次元に属する法的判断の問題とを混同してしまったがために、「実存哲

学思想でもって私の現存在のうちにある何か或るものを正当化しようとした」わけだ、ということになる。

いずれにせよ、先のヤスパースの指摘が重要なのは、「現存在的コミュニケーション」における「暴力をともなった闘い」が、「実存的コミュニケーション」としての「愛しながらの闘い」へと、すなわち、「人格」間の関係が個別的であると同時に「連帯性」と「同等性」をもった関係へと開かれていく可能性をもつとされた二連の思考の前提として、である。ヤスパースは、「連帯性」と「同等性」について、個別的でありながらもなお共通する何かについての理解を見極めようとする試みとして、「コミュニケーション」を想定していた。それゆえ、ヤスパースの「実存哲学」においては、先ほど言われていたような「頑迷な個人主義」や「自己自身を神となしたりする」ような態度は、拒絶されるべき対象であった。「頑迷な個人主義」や「自己自身を神となしたりする」ような見方は、むしろ「可能的実存と経験的人格との混同」があるときに成立すると考えられていた。むしろ、ヤスパースが、「経験的人格」であるということから「コミュニケーション」を遂行する「可能的実存」であるということが直接的に導き出されてくる、と考えていたわけではない。もし、「経験的人格」即「可能的実存」である、という錯覚を抱いてしまうことがあるとすれば、そこに潜んでいるのは経験的に知りえたものこそが一切の判断基準になるということになるが、そうした考えは、ヤスパースと無縁の独我論である。

ヤスパースの「コミュニケーション」においては、「愛しながらの闘い」が展開されてくる契機は、「実存相互の闘い」ではなく、自己自身と他者とに対する共通の闘い<sup>②</sup>のなかに見出されていた。また、そうした「自己自身と他者とに対する共通の闘い」という契機が存在するということは、ヤスパースの「コミュニケーション」や「愛しながらの闘い」の特徴であった。むしろ、「自己自身と他者とに対する共通の闘い」は、ウェーバーにおける「調停しがたく」、「解決しがたくあい争っている」ような「神々のあいだの永遠の争い」と通底しているし、意味上とは言うものの抜き差しな

らぬ「闘争」へと移行していく可能性を秘めてもいる。しかし、このことを理由として、「実存」するということ、みずからを「神」であると看做したり、「自身の人格を不当に重要視」したりすることを同一視しなければならないわけではない。

こうした事情を見通していたウェーバーは、「闘争」が意味上の問題であることに注意を促した上で、次のように述べている。「諸価値の間では、…二者択一が問題なばかりでなく、「神」と「悪魔」のたたかひのようにおよそ調停不能な死闘が問題である」、と。「価値討議」<sup>(3)</sup>を遂行する上での「闘い」が不可避であることを、ウェーバーは、強調している。彼がこのように述べたのは、「闘争の手段、闘争の対象、さらに闘争の主要方向や闘争の担い手を取り替えることはできても、闘争そのものをなくすことはできない」<sup>(4)</sup>からであった。ただ、これも繰り返しになるが、ウェーバーは、このような闘争へと移行する可能性があるからといって、つまりコンセンサスから「遠のくくらしいならそういう討議はさけるべき」である、と主張したわけではない。そうした見解と自分の主張とは、むしろ、「正反対である」<sup>(3)</sup>と述べていた。ここではウェーバーとヤスパースの価値思考において重視されていた「闘争」の契機に着目し、以下、そこに潜む可能性と可能性を、シュトラウスが『自然権と歴史』において展開した批判を手がかりとしながら吟味し、その理論的可能性と現代的意義について検討していくことにしよう。

ただ、シュトラウスが直接的に批判の対象としているのは、ウェーバーの価値思考であって、ヤスパースのそれではない。けれども、ヤスパースのウェーバーとの連続性に注目すれば、ウェーバーに対する批判の多くはヤスパースについても妥当する。シュトラウスの議論を手がかりとするのは、彼の議論がウェーバーにおける価値相對主義的思考をもっとも正当に理解した上で試みられている批判であるということ、それゆえ、ウェーバーとヤスパースの価値思考の理論的可能性を検討するためには、シュトラウスの批判を参照することが適切である、と考えられるからである。

ウェーバーの「価値討議」における「闘争」の問題に対して、シュトラウスは次のように述べている。「価値間の闘争にはいかなる解決もありえぬというウェーバーの命題は、したがって、人間生活は本質的に不可避的な闘争だとする包括的な見解の一部あるいは帰結であった」<sup>(6)</sup>と。それゆえ、ウェーバーの闘争は「当為についての真正な知識などありえない」という見解に帰着し、「必然的にニヒリズムに行きつく」<sup>(7)</sup>ほかにない、と。厳しい批判のように見えるが、シュトラウスがこのように述べたのには理由があった。シュトラウスから見れば、ウェーバーの議論においては「すべての人間思想は歴史的存在と考えられている」だけでなく、「正や善に関する普遍の原理といっても、相互に対立し合う多種多様な原理が存在していて、その中のいずれの原理も他の原理より優れていると証明されえない」<sup>(8)</sup>と主張されているし、そうした優劣の証明を可能とする「自然権」が、はじめから度外視されてしまっているからである。

ともあれ、このようなシュトラウスによるウェーバー批判は、正当な批判として理解されなければならないであろう。このように言うのは、今述べてきたようなウェーバーにおける「闘争」の不可避性といった問題を、シュトラウスが的確に捉え、「闘争」がもたらしかねない問題を見抜いて上で批判を展開しているからである。さらに言い換えるとすれば、シュトラウスの批判とは、諸価値の相対性に関する問題を「自然権」によって克服しようとしたり、ラードブルフのように「哲学的妥当論」に立って克服しようとしたりするのではなく、ウェーバーが「歴史主義」者として、否まさに「歴史主義」者であるからこそ「歴史的・社会的妥当論」の系譜に立って相対主義の問題と対峙しているということ、このことを十分に理解した上でなされているからである。シュトラウスの手によって、「場所的・時間的なものの普遍的なものに対する優越性を発見した」、「歴史学派」の嫡出子としてのウェーバーは、「現実的なものを超越せんとする一切の努力の唯一堅固なる基盤」となりうる「何らかの普遍的あるいは抽象的原理」——「自然権」——を「破壊してしまった」張本人という烙印を押されることになったわけである。<sup>(9)</sup>

だが、もしこうした批判が正当であるとすれば、ウェーバーと同様に「闘い」の契機を重視するヤスパースも、こうしたシュトラウスの批判を免れることはできない。もちろんヤスパースとシュトラウスが直接に論争したわけではないし、シュトラウスが、ウェーバーのようにヤスパースを直接の対象として批判しているわけでもない。けれども、ウェーバーとヤスパースにおける価値思考の連続性を考慮すれば、ウェーバーにとって該当する批判の多くが、やはり同様に、ヤスパースにとっても当てはまるということは、容易に推測が成り立つところである。

ヤスパース自身は、「法は、せいぜい、そのつどの特定の歴史的諸力の表現にすぎない」ものであると述べていた。それゆえ、ヤスパースが、「正しい法は、ただたんに対象的にまた明確に知り取られないものであるばかりではなく、それは、実現という点でも、不可能」であることを自明視していたのは疑いない。<sup>(10)</sup> ヤスパースの「コミュニケーション」論が含意するのは、「永久に妥当する最終的な、客観的解決」ではなく、「そのつど歴史的な解決」の試みとしての法理論であったとすれば、<sup>(11)</sup> シュトラウスがウェーバーに対して行った批判は、ヤスパースに対しても該当すると考えてよいだろう。

こうしたシュトラウスによつて批判されるような問題について、ウェーバーは「価値討議」が要請されるのは、「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、あの行動の経過を「説明的に解釈」しようとする」<sup>(12)</sup> からだと考えていた。これを敷衍したかのように、ヤスパースは、「了解可能なものは実は理解しがたいものの中にある共同体のための媒介であり、了解しがたいものを明晰化の無限の過程へもたらしめるものである。…だから、単に了解可能なものが主要関心事となれば、…万事が水のように透明に合理化されるならば、共同体としてのコミュニケーションは消失する」<sup>(13)</sup>、と述べている。

ただ、シュトラウスの問題関心は「自然権」といった普遍的原理を擁護すること——「歴史主義」や「歴史学派」の

克服——に重心があつた。「我々の社会の理想より一段と高い基準がなにもないとすれば、我々はその理想から批判的距離をとることが全くできなくなる」<sup>(14)</sup>。もし、「一段と高い基準」がなく、「理想」も無いとすれば、どのように社会を批判しうると言うのか。社会批判が可能であるとすれば、それは社会を超越した視点からのみである、というのがシュトラウスの主張のポイントである。それゆえ、「自然権」といった「普遍的原理を承認することは、既成の秩序、すなわち、今ここに現存するものを、自然的ないし合理的秩序に照らして判定するよう人をしむける」ものとして理解され、そうすることによってのみ社会批判は可能になると考えられたわけである。シュトラウスにとって、「今ここに現存するものは、普遍的で不易の規範におそらく及びそうにない」という発想が、価値相對主義者や実存主義者を批判する際の根底にあつたと見てよいだろう。<sup>(15)</sup>

しかし、そうであるとすれば、この問題は、現代正義論においてロールズの立場転換以降頭わになつてきた問題と関連性をもつてくる。このような形でロールズの議論が再び登場してくることに對しては、やや唐突な印象をもたれる向きがあるかもしれないが、次のような議論を念頭に置いておけば、ここでロールズの議論を再び持ち出すことに適切な理由があることは明らかである。

シヤンタル・ムフはリチャード・ローティを引き合いに出しながら、現在では、「ロールズによる「公正としての正義」に関する「歴史化された」<sup>(16)</sup>理解は、どれだけ成功しているといえるだろうか」という形で問いを立てる必要があることを訴えている。ムフの主張は、ロールズの立場転換によって象徴されている現代正義論の中心の問題が、社会批判を行つたり、正義とは何かを判別したりする規準をどのように設定すればよいのか、しかも歴史的な観点との関係からどのように設定すればよいのかをめぐって錯綜している、という点と関わっている。それゆえ、『正義論』のように普遍的な原理として「公正としての正義」を構想するのか、それとも『政治的リベラリズム』のように歴史化してそれを構

想するの、後者のように行うといふのであれば、そうした議論は果たして成功していると言えるのか、といった形で問題を立てる必要がある、ということである。しかも、ここには、「公正としての正義」を哲学的に構想する場合であれ、「歴史化」して理解しようとする場合であれ、必ずや抱えこまざるを得ない問題がある。こうして見ると、普遍的な原理として『正義論』を打ち立てたとしても、歴史や社会の文脈に即して「正義」を構想したとしても、それぞれの立場にのみ固執する限り、正義を一義的に決定することはできないのではないだろうか、という疑問が湧く。

今まで見てきたようなシュトラウスの議論へ戻って逆の側から見れば、歴史や社会の文脈に即した形で正義論を構想しようとする際にそこで構想されるような正義とは、いつ普遍的な原理を欠いた相対主義へ滑り落ちたとしてもおかしくないということになるだろう。そして、ウェーバーの観点から見れば、こうしたシュトラウスのような議論に付き合う必然性はないのであって、普遍的な「正義」の原理を持たないからといって必ずしも相対主義へと陥るわけではないということになる。その意味で、現代正義論における普遍主義と文脈主義に関する問題とは、かつてシュトラウスがウェーバーの主張に対して展開していた批判と正面から関わってくることになる。

ただその前に、問題を少し巻き戻しておこう。まず、シュトラウスの批判がウェーバーやヤスパースに対する批判として有効なものになり得るか否か、この点について検討しておくことにしよう。つまり、ウェーバーやヤスパースのよくな価値思考はシュトラウスによって論駁されてしまうのか、といった点について検討しておくことにしよう。

たしかに、シュトラウスの「自然権」論から展開されている相対主義に対する批判は一貫している。それゆえ、仮にシュトラウスによって批判されていたなら、戦前のラートブルフの「相対主義」や法理論が動揺したであろうことは想像に難くない。また、そうしたシュトラウスの批判を踏まえておけば、ラートブルフがなぜ戦後になってから自然法思想へと転向してしまったのかという点についても、十分に理解することができる。しかし、ウェーバーやヤスパースの

立場からであれば、シュトラウスに対する反撃が十分に可能であると思われる。というのも、ウェーバーは、具体的な問題状況における具体的な問題解決を図るために、意味ある行為をするのか、あるいは、意味ある行為をしないのかについての「価値判断」を下すよう要求するとともに、「価値判断」を可能にするための条件として「価値討議」を考えていたからである。つまり、「価値討議」とは、現実の具体的な問題についての〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉を通じた合理的な具体的解決策を探るものとして考えられていたわけである。この点は、ヤスパースも、「歴史的事実がみずからの状況の中立って」行う「決断」を通して成立するような種類の「コミュニケーション」を考えていたし、「現存在」において問題なのは、「どこで権力者の地位を掌中に収め利益をむさぼるべきか、どこで譲歩し我慢すべきか、どこで闘い突進すべきか、という問い」であると見ていた。<sup>(17)</sup>ただ、ヤスパースは、「コミュニケーションへの意志」を「可能的実存」としての「現存在」が抱くようになった際には、「愛」を原動力とした「コミュニケーション」を展開するようになるし、ひいては当事者を反省的思考へと誘うようになるとも考えていた。それゆえ、こうした事情を踏まえるのであれば、シュトラウスのウェーバーとヤスパースに対する批判は的外れということになる。

したがって、問題はむしろシュトラウスの「自然権」論の方にある。その問題とは、シュトラウス自身が、「自然権」といった「普遍的で不易の規範」によってしか所与の現実を克服しえないという観点を前提として取り込んでしまっていたことである。つまり、シュトラウスにとって所与の現実を克服し社会批判をなしうる規範とは、何らかの人智を超越したような權威によつてのみ基礎づけられるといった仕掛けになっている。それゆえ、そうした観点から垣間見ることができるのは、超越的な観点から正統化される權威的な規範によつて所与の現実の權威を克服していこうとする權威志向的な発想以外の何ものでもない。

この点について、ヤスパースは次のような議論を展開していたことを確認しておくことにしたい。ヤスパースによる

と、「時間のうちにおける闘いの有形的状況の中にのみ、みずからの存在と内実をもつような存在者」は与えられているので、「現実とは、全体的なものではなく、また無時間的なものでもない<sup>18)</sup>」。すなわち、ヤスパースは、シュトラウスのように「我々の社会の理想より一段と高い基準」に依拠するのではなく、あくまで「社会」の内側にとどまりながら、つまり、超越的な観点からではなく、社会内在的な観点から問題を捉え返そうと述べていたわけである。むしろ、こうした見解をシュトラウスの議論から読み取ることができない。だが、ヤスパースは、「現存在」の限界で問題とされる「暴力をともなった闘い」についても、「コミュニケーション」の過程を通じて、「実存」へと向けた「愛しながらの闘い」が生成され共有されていくことを訴えていたし、そうすることによって問題そのものの意味転換を図っていかうとする筋道を模索していた。

ところで、現代正義論のなかには、今ここで述べてきたような普遍主義と文脈主義とをめぐる争いの一環として、「人格」をどのように位置づけるべきかといった議論もある。前歴史的・前社会的・原子論的に「人格」は成立しようとするのか、あるいは、共同体の産物として歴史的・社会的に成立したと見るのか、という形で一般的に問われてきた問題である。そこで、以上のようなシュトラウスの批判を検討してきたことによって得られた成果を踏まえつつ、今までに吟味してきたウェーバーとヤスパースの価値思考における「人格」の問題を、現代正義論における「人格」の問題との関係に投げ入れて、捉え返してみることにしよう。

まず、ロールズから導出されるであろう「人格」とは、『正義論』と『政治的リベラリズム』とで決定的に異なっていることを確認しておきたい。『正義論』における「人格」とは、端的にいつて「自我によって肯定される目的に先行する」<sup>19)</sup>主体として前歴史的・前社会的に形成されるものとして考えられていた。本論で展開してきた問題圏と引きつけて理解

すれば、それは、いわゆる「哲学的妥当論」によって正統化されるような普遍的に構想された「人格」であることを含意している。ところが、『政治的リベラリズム』においては、「民主主義社会の公共的政治文化に内在するもの」として「人格」を捉えるべきであると主張されるようになった。<sup>(20)</sup>つまり、『正義論』とは異なり、「歴史的・社会的文脈主義」の観点から「人格」は構想されるべきである、と考えられるようになったわけである。しかし、そうであるとすれば、『政治的リベラリズム』における「人格」とは、ウェーバーとヤスパースの議論から構想された「人格」と重なり合うかのように見えなくもない。

このように見える理由は以下のとおりである。たしかにロールズは『正義論』のなかで、「人格」とは「自己の本性を自由で平等な合理的存在として表現する生活様式を彼に構成させることができるような条件を求める」ような「自ら選択した諸目的を持った主体」であると述べていた。<sup>(21)</sup>しかし、ロールズにとつての「人格」とは、「第一の優先順位をもつものとしての正と正義の諸原理に基づいて行動することよつてのみ満たすことができる」存在であつて、それが「善」に対する「正」の優先性を承認するということは不動の大前提であつた。<sup>(22)</sup>結果として、ロールズから導き出される「人格」間においては、「善」にかんする諸目的相互のコンフリクトを規制しうるような枠組みとしての正義が要請されざるをえないことになる。そして、「人格」をこのように見てしまったがゆえに、ロールズの議論には、看過することのできない重要な問題も生じてくる。ロールズの議論にしたがえば、コンフリクトを生じさせてしまうような問題を抱えこんでしまう「人格」は、規制されて——場合によつては保護されて——然るべき対象へと貶められてしまうからである。むしろ、こうした問題は、サンデルによつても指摘されていたような、「人格」とは何ぞやといった本来きわめて論争的であるべき「人格」に関する道徳的性格づけの問題を予め先取りすることよつてなしうるわけだが、ともあれ、『正義論』のロールズにおいてはこうした「人格」が自明のものとして取り込まれてしまっている。

ロールズの『正義論』から窺うことができるのは、ラートブルフが法の妥当根拠を「哲学的妥当論」に求めたときと同様の動機である。「同様の」と述べたのは、先ほどまで論じてきたようなシュトラウスのウェーバー批判を思い出し、てみるとわかる。ラートブルフは、シュトラウスのウェーバー批判を予め踏まえていたかのように「哲学的妥当論」を展開し、ロールズは『正義論』において普遍的な「正義の二原理」を展開しているように見えなくもなからである。

彼らの議論は、「普遍的で不易の規範」によってしか所与的現実を克服しえないというシュトラウスの見解を取り込んだ上で展開されているかのようである。つまり、シュトラウスによるウェーバー批判がシュトラウスによる価値相対主義批判であるということを前提とすれば、ラートブルフの〈哲学的妥当論〉やロールズの『正義論』にはシュトラウスと同様の価値相対主義の観点から価値相対主義問題を克服しようとする含意を持つことになる、ということである。

ところが、こうした見方ができるにもかかわらず、ロールズは、『政治的リベラリズム』において「民主主義社会の公共的政治文化に内在するもの」を重視するようになる。それゆえ、この点を重視すれば、「歴史的・社会学的妥当論」や歴史的・社会的文脈主義の立場——シュトラウスによっては当然批判されるであろう「ドイツ歴史主義」の立場——へと接近しているかのようにも見える。つまり、ロールズの文脈主義への立場転換とは、こうした思想史のスケールの枠組みから捉え直すことができる。

しかし、この点については、もう少し慎重に考えておかねばならない。というのも、そこで想定されている「人格」に着目してみた場合、こうした仮説は成り立たなくなってしまうようにも思われるからである。たしかに、ロールズの立場転換とは普遍主義から文脈主義——ラートブルフ流にいうと「哲学的妥当論」から「歴史的・社会学的妥当論」——への転換のように見えなくもない。しかし、そこで念頭に置かれている「人格」の観点から見ると、『政治的リベラリズム』における「人格」も『正義論』における「人格」も、両者とも同様のものとして構想されていることが明らかに

なる。例えば、『正義論』にしたがえば、コンフリクトを起こすような「人格」を規制する枠組み——「正義の二原理」——が枠組みとして機能するのは、その枠組みが特定の「善」から独立した中立的な「正」の立場によって正統化することができるところであった。しかし、そうであるとすれば、『政治的リベラリズム』における「重疊的コンセンサス」の概念も、まさにこうした『正義論』の延長線上に構想された枠組みとしての「コンセンサス」ということになる。

結局、ロールズにおいては、『正義論』における「正義の二原理」であれ、『政治的リベラリズム』における「重疊的コンセンサス」であれ、「正義」が諸々の「善」の概念とは独立に構想されるべきであるとの考えに立っている点で何らの立場転換も行われていない。たしかに、『政治的リベラリズム』では「人格」が歴史的・社会的に成立するものとして構想されるようになったかのように見えなくもないが、規制を必要としたコンフリクトを起こす存在として「人格」を捉えている点では、『正義論』と全く変わるところがないわけだし、「重疊的コンセンサス」は特定の「善」が重なり合うことよって成立するとは言うけれども、そうした「枠組み」としての「コンセンサス」は、あくまでも特定の「善」の概念とは無関係に成り立つと説明されているからである。

ロールズにおけるこのような「人格」に関する議論を理解するには、ラートブルフの次のような議論を想起しておけばよい。ラートブルフは、法価値論をめぐる議論の中で、「燃えている家の中に一人の子供とドレスデンのラファエルのマドンナとが存するとき」<sup>23</sup>、どちらを救うべきかという形で問いを立てた論者を引き合いに出して、家の中にいる一人の子供という「人格」よりも、「人格」とは無関係な価値を持つ芸術作品である「マドンナ」が真っ先に救出されなければならぬと答える論者とのやり取りを紹介している。問題にしたいのは、「子供」をとるか「マドンナ」をとるかという価値判断ではない。そうではなく、そこで前提にされている子どもとは、単に救出を待つような「人格」として扱われていて一定の自律的行為を遂行する可能性をもった「人格」として想定されているわけではないという点であ

る。かくして、ラートブルフにとつての「人格」とは、「人格」をそれ自体として「追求しないときのみ達成されるような価値の一つで…事物に対する無私の献身の思いがけない報酬であり、贈物、恩寵」として理解されることになった。「普遍妥当な課題に我を忘れて献身すること」<sup>(24)</sup>、これぞ「人格」が「人格」たる所以であると考えられている。

ともあれ、こうしたラートブルフの議論をも踏まえた場合、ロールズは『政治的リベラリズム』において普遍主義から歴史的・社会的文脈主義へと立場転換していたと言えるが、しかし、「人格」を規制や保護の対象として見ている点では一貫していると言わねばならない。むしろ、ロールズとウェーバーやヤスパース、そしてラートブルフとでは、直接的に論じている主題が同じわけではない。しかし、今ここで見てきたように、ウェーバーが「活き活きとした感受性に富む人々が協働する」<sup>(25)</sup>といった形で社会像や「人格」を捉えたり、ヤスパースが「愛しながらの闘い」を展開するような行為主体として「人格」を捉えたりしていたのと比べた場合、彼らとロールズやラートブルフの「人格」とではあまりにも距離が懸け離れている。このような乖離が持つ意味とは何か。こうした問いを立て、その意味を考えることによって、それぞれの議論の長所を見直す必要があるだろう。ロールズの立場転換にはどのような意味があったのか。ここで問題は再び投げ返されることになる。ウェーバーの「人格」論へと立ち返ってみよう。

ウェーバーは、実践的な行為局面において主体が下す「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<sup>(26)</sup>に他ならず、断じて「いかなる『抽象的概念』でもない」と述べていた。このことから、具体的な問題状況における具体的な問題解決のあり方を志向するのが、ウェーバーの「人格」であると考えられる。むしろ、シュトラウスはこうしたウェーバーのような「人格」を抱く志向を気にかけていたからこそ、「今ここに現存するのは、普遍的で不易の規範におそらく及びそうにない」と考えたわけだが、こうした問題はウェーバー

から見れば、仮象問題にすぎなかった。

このことは、ウエーバーのピユウリタンとゼクテにかんする「人格」の考察からも確かめることができる。ゼクテでは、ただ単に「今ここに現存するもの」が受容されたわけではなく、ピユウリタンとしての「良心の自由」に基づく行為規範にしたがうことが要求された。それゆえ、ピユウリタンには「良心の自由」を根拠として既存の権威的な教会への抵抗を貫くことができたわけである。しかも、そうした「良心の自由」とは、自己のみならず他者のそれをも含めた「良心の自由」を意味するものとして、「特殊宗教的諸理由」に基づいて成立してきた「寛容」という「近代の「リベラル」な思想」へと連なるものと考えられていた。

そこで、こうしたことから見ると、ロールズの「人格」とウエーバーの「人格」とは、対極をなしていると言える。『政治的リベラリズム』における文脈主義への転換というこの意味が、「人格」という観点から見た場合には転換と言えるようなものではなく、むしろ、『正義論』で主張されていたようなタイプの「人格」が基本的に維持されていた点にあったことについては、既に確認した通りである。ロールズの「人格」論が、コンフリクトを起す存在として人間を想定し、規制や保護の対象として性格づけていたことは疑いえない。だが、そうであるとすれば、そうしたロールズの「人格」とは、少なくともウエーバーのように徹底して歴史的・社会的な状況に応じた決断を下しうる主体として、またそうした状況をくぐり抜けていくなかで、「近代の「リベラル」な思想」を形成していくような「人格」とはまったく異なるた人間観に依拠していると言わざるをえない。

ところで、こうした議論が承認できれば、ロールズの立場転換とは、ある意味で普遍主義からの脱却が不十分——逆にいえば文脈主義への転換が不十分——なものにとどまっていたものとして評価することができるだろう。ロールズにおける「人格」という面から見れば、普遍主義——「哲学的妥当論」——と歴史的・社会的文脈主義——「歴史的・社

会学的妥当論」——に関わる正義の問題を、ロールズは、具体的に生成する歴史的・社会的条件を「人格」との関係で適切に処理しえなかった、ということになる。そして、この点は、立場転換の前後を通じて共通していたことになる。また、普遍主義的思考様式を保持しつつも歴史的・社会的文脈主義へも配慮しようとしたのが『政治的リベリズム』であるし、その意味では『政治的リベリズム』におけるロールズの立場転換とは不徹底なものに留まった、ということになる。そして、ロールズが『政治的リベリズム』以降、歴史的・社会的文脈主義へと立場を転換した、という場合であっても、その「人格」という点から再検討を加えてみると、シュトラウスから「歴史主義の嫡出子」と評され、「歴史主義」やニーチエ的な意味でのニヒリズム問題をくぐり抜けてきたウェーバーにおける歴史的・社会的文脈主義とは決定的に異なっていたことがわかる。

ただし、ウェーバーの「人格」が、超越論的前提として「文化人」を想定していたかどうかについては、あらためて注意しておく必要がある。もし、ウェーバーが「文化人」という超越論的な前提を採用していたとすれば、特定の行為局面において下された「価値判断」の正統性根拠も「文化人」という客観点規準に帰せられることになり、ひいては、ラートブルフ型の「哲学的妥当論」と変わらないことになってしまうからである。だが、こうした見方は、ウェーバーも述べていたように、「ひどくお粗末な誤解」<sup>(27)</sup>である。ウェーバーが「文化人」を超越論的前提として捉えたということの意味は次のように限定的なものだったからだ。すなわち、「われわれが特定の、あるいは、およそなんらかの「文化」を価値があると見ることにではなく、われわれが、世界にたいして意識的に態度を決め、それに意味を与える能力と意思とをそなえた文化人」<sup>(28)</sup>という「人格」でありたいという点で重要だったからである。それゆえ、「文化人」の背景にあるのは、「人格」を構想する上での方法論的前提ではあっても、何らかの超越論的前提ではない。

こうしたことから、ウェーバーは価値相対主義のテーゼのなかに次のような主張を読み込んでいたと考えられる。価値

値相対主義には「或る価値の妥当が、相異なる評価主体の關係に於て相対的に定まる」という消極的な意味のみならず、<sup>(29)</sup> 選択や決定を下す「評価主体」それ自体の価値は、「或る価値」という何らかを対象化することによって把握された実体的価値に対して優越するという、ある種の積極的な主張が含まれているわけだし、この点を読み取る必要がある、と。そうすることによって、「文化人」としての「人格」から、代表的な価値相対主義者と目されているラートブルフが規制や保護の対象として看做したような「人格」を克服していこうとする契機を読み取ることができるようになる。

また、ヤスパースも、「文化人」と同じような価値選択をなしうるに足りる行為主体——「責任」をもなった「決断」の担い手——として、「人格」を想定していた。たしかに、人間は「現存在」として「可能的実存」にとどまっている。しかし、「現存在は現存するか現存しないかのいずれかであるが、実存は可能的なものであるがゆえに、選択と決断を通じて、みずからの存在に向かつて進むか、それともその存在からそれて無のうちに退くかのいずれか」として考えられていた。<sup>(30)</sup> したがって、このような「選択と決断」を「責任」をもって引き受けつつ、しかも、「愛」を原動力としながら「コミュニケーション」を遂行する行為主体が、ヤスパースにとつての「人格」であった。むしろ、このような「選択と決断」は、「普遍的原理にもとづいて行われる」のではなく、「むしろ歴史的事実がみずからの状況の中に立つて」行われると考えられている。しかも、ヤスパースによると、「選択と決断」を行う主体としての私や他者には「責任」が伴う以上、「無からの創造」を行うような「コミュニケーションに先行する或る固定的存在実体ではない」、<sup>(31)</sup> と考えられていた。

ヤスパースがこうした発想を採ることができたのは、そもそも、「孤独」を「コミュニケーションにおいてのみ現実的となる可能的実存の準備意識」として捉えていたからであって、「孤独」に陥ることを想定していないような「コミュニケーション」は考えられていなかったからである。<sup>(32)</sup> 「孤独」と無關係に下される「選択と決断」などヤスパースにとつ

て考えることはできなかった。「孤独とコミュニケーションとの緊張のうちにある実存の可能性」としての「選択と決断」が、彼にとつては重要な問題であった。そして、こうした観点に立つていたからこそ、「この選択は各人にとつて普遍妥当的ではない」個別的な決断である、ということが言えたわけである。<sup>(33)</sup>

他方、ロールズの場合は、彼が『正義論』において「原初状態での合意を、任意に選ばれた一人の人間の観点から眺めることができる」と言ったとき、そこには「原初状態の秘密」があるとされていた。ここでは、任意の一人が一つの正義概念を愛好するということが、直ちに、残りの全員も同じ愛好をするはずであるということ、「満場一致の合意に到達できる」のは自明であるということの意味した。<sup>(34)</sup> それゆえ、ここでロールズが想定しているような「選好」とは、先ほど、ヤスパースが述べていたような「選択と決断」と明らかに異なっている。ヤスパースにしたがえば、「万人がなすべきことをなし、万人が信ずることを信じ、万人が考えるごとくに考え」、「個人意識」を全体の「普遍意識」へと合致させた原初的共同性が支配している場合にのみ、「満場一致の合意」が得られるにすぎない。<sup>(35)</sup> つまりロールズによつて「無知のヴェール」をかけられた「原初状態」とは、ヤスパースにとつて、「ヴェールをかけられている」「自己意識」が支配する「ナイーヴな現存在」以外に考えることができない。「原初状態」では「コミュニケーション」は成立しない。ヤスパースの実存思想とは、「選択と決断」を通して「コミュニケーション」を遂行する主体としての「人格」のあり方を問うものであると言えることができる。また、「選択と決断」の契機を提供するという観点だけでなく、対話という観点が「コミュニケーション」にとつて不可欠であることが理解される。ヤスパースにとつて、「対話を哲学することの適当な伝達形式とみなすことは明白である」。<sup>(36)</sup> しかし、だからといって、対話が成立するような前提が常に明白な形で存在しているわけではない。そうではなく、「哲学の形式は伝達性の疑問がそのものとして意識され続け、それゆえ根拠と目標としてのコミュニケーションが失われていかなないというような類のもののみでなければならない」<sup>(37)</sup> と考

えられていた。

ここで、伝達可能性という観点は、「コミュニケーション」が成立するための条件として考えられている。それとは対極に位置するものとして、ヤスパースは、「プラトンの対話」を考えていた。「プラトンの対話は可能的実存のコミュニケーションの表現ではなく、思惟的認識の弁証法的構造の表現にすぎない」<sup>(38)</sup>、と考えられていたからである。ヤスパースは、「プラトンの対話」と異なった様式をとる伝達可能性にその成否を委ね、「コミュニケーションは、理念上はソクラテス的なコミュニケーション」でしかありえないと言う。そして、そのような「コミュニケーションにおいて、人々は自分自身を啓き示すために、またお互いに自分を啓き示し合うため、闘いつつ問いにかける」必要性を訴えた。しかも、それは、「コミュニケーションの仕方を意識的に反省してこそ、コミュニケーションへの道を開くことができる」<sup>(39)</sup>程の徹底性をもって行われるべきである、と言う。

だが、このような「伝達可能性」という観点から見れば、ウエーバーの「価値討議」論についても同様のことが言える。ウエーバーは、「われわれが「価値」と呼ぶものは、単なる「感情内容」と対立する<sup>(40)</sup>ものである、と述べていた。そして、こうした「感情内容」と対立する「価値」というものは「美的判断」と異なるタイプの「価値判断」であって、その違いは「内容の確定性」にあると言っていた。「美的判断」の場合であれば、ある人にとっての「美」が必ずしも別の人にとっても「美」であるかどうかということを一義的に確かめられない、ということとは自明である。しかし、「価値討議」で問題とされるような意味ある行為であれば、その「目的」と「手段」、および意味的連関を、〈技術的批判〉や〈価値論理的批判〉を通じて一義的に確かめられるし、「価値討議」の意義とはそうした点にこそあるとされていた。したがって、このことを言い換えるとすれば、「価値討議」であるための条件とは、「美的判断」に伴うような偶然性をも問題化しうるような「伝達可能性」が他者との間で存在するかどうか、である。

また、ウェーバーによれば、「価値」とは、「妥当性を要求しつつ」われわれのもとに立ち現れ、ついでわれわれに「対する」「価値」としての「妥当性」が、われわれに「よって」承認され、あるいは否認される、あるいは、きわめて複雑に絡み合いつつ「評価的に判断される」ところのものか<sup>(41)</sup>である。「価値討議」で例えたとすれば、意味ある行為の源泉となるような、あの各人の「究極的価値」をめぐってそれぞれがそれぞれの「妥当性」を要求し合うこと、それも〈技術的批判〉、〈価値論理的批判〉を通して要求し合うこと、これこそが「価値討議」であると言うわけである。それゆえ、ある「価値」の妥当要求が「伝達可能性」を持つていと言うことは、当事者間の「討議」を通じて、ある「価値」の正統性にかんする「理解」と「同意」が成立するかもしれない余地を探る条件が整っていることを合意しているわけだし、あるいは「同意」に至らずとも、なぜ「同意」しないのかという点を互いに「理解」し合うことができる、ということが見込まれている。むしろ、「理解」や「同意」の獲得が「価値討議」における目標では無い。だが、ある「価値」の妥当要求を行う際に「伝達可能性」が担保されているのであれば、シュトラウスが主張するように「自然権」といった客観的規程がなくとも混乱に陥ることはない。そうした規程などなくとも、われわれには、「価値」をめぐる「討議」を進めていくなかで何が問題とされているのか、ということをも「理解」したり「同意」したりする余地が十分に残されているわけだし、「討議」のプロセスを通じて建設的な意見交換を行ったり、間主観的に正しい知識を獲得したりしていくことが不可能なわけではないからである。

シュトラウスは、ウェーバーの議論にしたがうと「正や善に関する普遍の原理といっても、相互に対立し合う多種多様な原理が存在していて、その中のいずれの原理も他の原理より優れていると証明されえない」ことなる点を論難していた。だが、ウェーバーの主張とは、「当為についての真正な知識などありえない」という見解に帰着し、「必然的にニヒリズムに行きつく<sup>(42)</sup>」ようなものではない。「伝達可能性」をもった「価値討議」においては、当事者間において、

間主観的に正しい知識を獲得しうるし、間主観的な正しさそのものさえ問題化しうる徹底さをもっていたからである。しかも、ある「価値」の妥当要求という形態で「討議」を理解することによって、例えば、はじめは少数の賛同者しか得られていないような問題であっても、これを多数者に対する異議申し立てとして理解し直すことができる。<sup>(44)</sup>少数者による多数者への異議申し立てとしての、妥当要求、こうした行為が正当化されるか否かは、ひとえに、「伝達可能性」にかかっているのであって、「自然権」や何らかの客観的規準に基づいた判定にかかっているわけではない。それゆえ、価値の多元性を承認するのであれば、「多種多様な原理」に基づいた主張を各人が行うことは当然だし、多元的な価値を承認することと「必然的に二ヒリズムに行きつく」かどうかは別問題である。問題なのは、「自然権」といった権威のもとで、正しくないかもしれない「価値」の妥当要求についてはこれを認めない、といったような事態が生じてくる点にある。なにゆえに、単に正しくないかもしれない——「正しい」ことを証明していない——というだけの理由で、ある「価値」の妥当要求が退けられなければならないのだろうか。「正しさ」を決定できるのは、「自然権」や、あるいは世俗権力に立脚した権威に限られるといった形で理解しようとするのはなぜか。そもそも、そうした「自然権」や世俗権力による決定であれば、なぜ正しいと言えるのか。そもそも、こうした問いには唯一の正しい「解」が存在するの。もし、存在するとすれば、正義を論ずる法哲学の仕事とは、そうした「解」を導き出すような「方程式」を立てることになるのかもしれない。しかし、「解」は二つあるかもしれないし、必ずしも一般化した式によって導き出すことができるとは限らないのではないだろうか。

結局、多元的な価値の成立可能性を承認するのであれば、ウェーバーやヤスパースが言う意味での「闘争」が勃発することは不可避である。ただ、不可避であったとしても「闘争」から目を背けることはせず、「伝達可能性」を備えた「価値討議」を根気よく行っていくこと。そうした営みを通じて、間主観的に成立する正しさを追求しよう、その際の最終

的な決定を下すのは、あくまでも各人の意志であるほかにない、というのがウェーバーの主張であり、ヤスパースの主張でもある。したがって、ウェーバーとヤスパースは、普遍的な価値であるところの「自然権」に依拠することなく、しかし、ラートブルフ流の「相对主義」やロールズ流の中途半端な文脈主義へと陥ることがないように、「伝達可能性」を確保することによって単なる主観主義的な意味での「正しさ」を克服し、「価値討議」や「コミュニケーション」における実践上の問題へと「正しさ」の問題を意味転換し、常に開かれた問いとして「正しさ」の問題を捉えようとした思想家であったと言わなければならない。そして、ここには、「公正としての正義」を哲学的に構想することの困難さを承認すること、「正義」を「歴史化」して理解しようとするときにはさらなる困難と直面せざるをえないこと、その上で現代正義論が抱えこんでしまったこうした問題をどのような方向で克服していくべきかについての有望な可能性が秘められている、と言えるだろう。

普遍主義から歴史的・社会的文脈主義へと、たしかにロールズは『正義論』から『政治的リベラリズム』で重大な立場転換を遂げているかのように見える。しかし、「人格」がコンフリクトを生じさせてしまうものとして、規制や保護の対象とされているという点から見れば、ロールズの「人格」は常に一定の連続性を保っていたことが確認された。ところが、ウェーバーの「価値討議」やヤスパースの「コミュニケーション」においては、このコンフリクトとしての「闘争」や「争い」が、内在的で不可避的な条件として想定されている。そして、このような諸価値間における価値対立やコンフリクトに対する態度の違いは、そのままロールズとウェーバー・ヤスパースとの違いをなしている。

サンデルは、ロールズの『政治的リベラリズム』によって、正当な理由もなしに大部分の「重大な道德問題」をカッコに入れなくてはならないように、仕向けられてしまっていると述べた。<sup>(45)</sup>その理由は、ロールズが言うような意味での「正義や権利に関する熟慮は、このような熟慮が行われるための前提である、多くの文化や伝統において、表現され

ている善の構想と関連させられなければ、継続していくことができない<sup>(46)</sup>、と考えられていたからであった。それゆえ、サンデルにしたがえば、この点を忘却してしまったときに限り、『政治的リベラリズム』で言われているような「正義」の「政治的構想」は成立するにすぎない。つまり、ロールズは予め「熟慮」を成り立たせているような背景にある「重大な道德問題」の論争誘発的な部分を封印しているのであって、そうすることによって「熟慮」としての「重畳的コンセンサス」は成立する、と唱えているわけである。

では、ロールズにそのような想定をすることができたのはなぜか。ロールズは、ここでサンデルが気にしているような「重大な道德問題」を「包括的な哲学的教義」の一種と捉え、おそらくは、そうした「包括的な哲学的狭義」から独立して「重畳的コンセンサス」を「熟慮」として獲得することが十分に可能であると考えたのだろう。ロールズにとつては、そうした「熟慮」としての「重畳的コンセンサス」とは、「民主主義社会の公共的政治文化に内在するもの」であるがゆえに、論証不要なものとして看做されたように思われてならない。そこで今一度、現代正義論における「混乱」を象徴する二つの対照的な見解を想起することにおこう。二つの見解とは、一方が、歴史的・社会的文脈に従って論証不要な「重畳的コンセンサス」を「正義」の核心的な構成要素とする正義の構想とは「正義の脱哲学化」を意味する<sup>(47)</sup>という見解であるのに対し、他方は、「正義や権利に関する熟慮」をめぐる対立やコンフリクトを封じることによって成立する「重畳的コンセンサス」にしたがえば「正義の政治的構想」が可能になると考える政治哲学とは紛争を忌避した「政治なき政治哲学」を意味するという見解である。

ウェーバーとヤスパースは、「正義や権利に関する熟慮」によって隠されてしまっているような対立やコンフリクトを問題化し、「価値討議」や「コミュニケーション」へと引き出すことによって、裸の対立や剥き出しのコンフリクトを具体的な問題状況に根ざして具体的に解決するような試みとしての「闘争」を提唱していた。それゆえ、ウェーバー

やヤスパースにとつて、「重疊的コンセンサス」によつて「闘争」の契機を捨象してしまふような正義論とは、たとえその著者自身が「正義の政治的構想」であると主張したとしても「政治なき政治哲学」ということにはかならない。その意味でウェーバーとヤスパースは、ラートブルフの「相對主義」においてもその萌芽が見られた「歴史的・社会的妥当論」の系譜を徹底させることによつて、政治的なものが孕むコンフリクトとの緊張関係から価値思考を形成し、それとの関連で「人格」を考えていたと言ふことができる。

ただ、ラートブルフの「相對主義」に脱普遍主義的な志向——「歴史的・社会的妥当論」——の萌芽が見られたということについては、価値相對主義問題を解きほぐす上で重要な意味をもつ。ラートブルフは法実証主義から自然法の立場へと転向することによつて、「歴史的・社会的文脈主義」に基づく価値相對主義が底なしの相對主義へと陥ることを回避しようと試みていたわけだし、もちろん、その背後にあるラートブルフのナチスの経歴に対する真摯な反省を無視するわけにはいかない。しかし、このことは同時に、ナチス政権のような政治的權威に対抗しうる權威を超「人格」的な自然法へ——内在から超越へ！——求めたとも言えるわけで、その意味では、權威主義的法理論の地平をラートブルフが越えることはなかつたと言わざるをえない。この点、ウェーバーの「価値討議」やヤスパースの「コミュニケーション」は、こうした価値相對主義にまつわる問題性を「相對主義」に垣間見えた「歴史的・社会的妥当論」を徹底させていく方向で超え出でようとする試みとして評価することができる。「価値討議」や「コミュニケーション」においては、ある価値の妥当要求を掲げる主張の正当性一切が「伝達可能性」にかかつてくる。「伝達可能性」に依拠するということは、世俗の政治的權威に対して超「人格」的な自然法のような規準を要請することと真逆のスタンスに立つということである。つまり、「人格」とそれを取り巻く歴史や社会に内在しつつも間主觀的に定立しうるであろう權威を単に求めるのみならず、常に同時にそこで打ち立てられた規準に則つて政治的權威を問題化していこうとする姿勢そ

のものを——超越から内在へ！——問う、ということである。

こうして見れば、シュトラウスが述べたような「我々の社会の理想より一段と高い基準」といった権威は廃棄されるべきものであったとしても、不可欠なものではない。また、ウェーバーやヤスパースに対する批判としては、従来価値相対主義者や実存主義者に向けられてきたような批判は的外れである。彼ら二人の残した業績は、いわゆる価値相対主義や実存主義を真摯に受け止めた上で、批判的に克服していこうとする道があることを示している。

### 終論 おわりに

本稿の目的は、マックス・ウェーバーとカール・ヤスパースの価値思考を現代正義論の思想的背景として再構成すること、そして、そのことを通じて両者の価値思考の法哲学的意義を明らかにすることであった。そのために、まずは、現代正義論における問題の所在を確かめることから始め、現代法哲学における正義論と従来の価値相対主義研究との関係を検討してきた。具体的には、ロールズを中心とする現代正義論の思潮を整理することによって問題の所在を確認し、ラートブルフの「相対主義」の問題性を踏まえた上でウェーバーの「価値討議」論の意義と問題とを明らかにしてきた。そして、ウェーバーの理論的可能性が発展的に継承されていく内実について、これをヤスパースの「コミュニケーション」論に見出し、再度ウェーバーの議論と接合させた上で、両者の価値思考における問題点と可能となる展望について検討してきた。

ヤスパースは、「批判的でない知識欲の根絶しがたい衝動」として「普遍妥当的に認識できる真理を一つの全体的にして究極的なものとして捉え、したがって何が善であり、何をなすべきであるか、存在そのものは何であるかを、私が

その真理によって知るのだとするようなこと」を考えていた。そして、「こういう一元論的な衝動とは反対の方向にマックス・ウェーバーの批判的な認識はむかっている」ことを看破し、これを継承し、自身の「実存哲学」として「コミュニケーション」論を展開するに至った<sup>(48)</sup>。また、思想的にこうした方向性で一貫しているウェーバーとヤスパースの価値思考には、ラートブルフのような「相対主義」とは異なった現代正義論とも関連した理論的可能性が見出せることを確認してきた。『正義論』の登場以降、従来価値相対主義と言われてきた主張をラートブルフに引きつけた格好で理解することによって、価値相対主義の問題を「独断的絶対主義」とか「実存的決断主義」の問題へと矮小化した上で『正義論』によってそれは克服できたと看做す考えは、法哲学界内部において広く受け入れられてきたように思われる。だが、これまで見てきた通り、こうした価値相対主義に対する理解は一面的にすぎる。少なくとも、ラートブルフによって示された「相対主義」や自然法論への立場転換という問題と、ロールズにおける『正義論』から『政治的リベラリズム』への立場転換へと至る法思想との間には、「価値討議」論や「コミュニケーション」論というスタイルで正義論や人格論を形成し、歴史的・社会的文脈主義に立脚した立場から法思想や正義の問題を検討していく確かな可能性があったからである。

むしろ、この可能性については——ウェーバーとヤスパースへと継承された「価値討議」から「コミュニケーション」への観点が、その後いかなる展開を思想的に遂げうるかの展望については——、パーフィットにおける「人格の同一性」論とシントラウスの「自然権」論を手掛かりとした考察をしえにすぎない。その意味では、ウェーバーとヤスパースの法理論としての可能性を探求することが、引き続き継続的な検討を要する課題であることも確かである。しかし、パーフィットやシントラウスを手がかりとして検討した結果としては、現代の問題関心から見ても、ウェーバーとヤスパースの思想を再検討していく意義があることを十分に示しえたと言ってよいだろう。

すなわち、ウエーバーやヤスパースの価値思考とは、決して普遍主義的な立場から展開されているものではないが、歴史的・社会的文脈主義の立場からであっても、様々な問題関心から発せられた哲学的問題と突き合せて吟味していくだけの価値があることを示しているし、また、今後も、こうした作業を継続していく必要があることを示唆している。従来は「交わり」という訳語を充てられてきたがために見えにくくなっていったヤスパースの「実存哲学」であっても、ウエーバーの「価値討議」と連動させて理解することによってその法思想史・法哲学的意義を確認することができるわけだし、さらには、ヤスパースの弟子であるハンナ・アレントや自己の思想を「コミュニケーション」論として展開したユルゲン・ハーバーマスの思想を捉え返していく際の足がかりにさえなりうる。また、ウエーバーとヤスパースの思想的関連に着目した本研究の今後の進展は、アレントやハーバーマスのような思想を、現代正義論とのかかわり合いから——しかしロールズの『正義論』以降の問題地平についてはこれを相対化しながら——解きほぐしていく際の糸口にもなりうる。

加えて、ウエーバーやヤスパースの価値思考には「闘争」や「争い」の契機を重視するという姿勢に独特の意義があるといった点も、本稿の検討によって得られた重要な成果である。たしかに、両者の価値思考は、合意の成立を一義的に考えたり、そのための普遍主義的で客観的な価値規準の探求を第一に考えたりする思考様式ではない。しかし、そのことによって、両者の価値思考が、まったくの非合理的なものや、独断的・絶対主義的なものではないことは、既に再三繰り返ししてきたことでもある。むしろ、両者は「闘争」や「争い」といった、人間社会において決して消し去ることのできない「政治的なもの」の領域における問題を的確に見据えた上で、その所論を展開するのに成功していることと見る必要があるだろう。もちろん、ここで「政治的なもの」の領域に着目し、「闘争」や「争い」に独特の意義付けを与えていると言ったからといって、両者における「闘争」が、カール・シュミットにおける「政治的なもの概念」や「闘

争」の理解とは一線を画するものであることは言うまでもない。<sup>(49)</sup>

そして、こうした価値思考の成立を担保したのは、両者における「伝達可能性」をめぐる「理解」と「同意」にかんする主張であったことも忘れてはならない。この「理解」とか「了解」にかかわる問題は、法哲学的には、自然科学における因果的説明と異なった社会科学・文化科学に固有の「理解」を求めたディルタイの解釈学的方法論にまで遡ることができ<sup>(50)</sup>。それゆえ、ディルタイからハイデガー、さらには、ハイデガーからアレントへと連なっていく解釈学的方法論をめぐる思想的系譜について検討することも、今後の課題として銘記されねばならないだろう。また、現代正義論との関係で見れば、こうした解釈学的方法論の系譜がガダマーやウォルツァーらの解釈学を惹起させることは容易に想像できるが、本稿では、これまた後の課題として列挙しておくに留めなければならない。

ともあれ、「近代―反近代問題」を前に、既に「ドイツ歴史主義」の問題をくぐり抜けていたウェーバーは、安易にニヒリズムへと転落することなく、豊かな可能性をもった価値思考を展開していた。そして、ヤスパースは、まさに、そうしたウェーバー直系の「弟子」として、「近代―反近代問題」と取り組んでいた。それは、「近代―反近代問題」をめぐる法哲学的価値相対主義の問題を「コミュニケーション」論的に奪還しようとする企てだったと評価しうる。

さて、こうして見ると、現代正義論と価値相対主義の間には、ウェーバーやヤスパースの価値思考をいっそう掘り下げていく必要性があるように思われるし、多くの課題も積み残されたままのように思われる。しかし、本稿では、ウェーバーとヤスパースの検討を通じて、第一に、価値相対主義と実存思想の意義を再定位することによって、現代正義論の思想的背景の一端を明らかにしえたわけだし、第二に、そうしたことを通じて、現代正義論が置かれている状況や現代法哲学が直面している課題が何であるか、明らかに became ことは確かである。これまで行ってきた検討の結果、当初に設定した以上の大きな課題を新たに提出しえたことをもってむすびに代え、本稿を閉じることにする。

- (1) K. Jaspers, "Existenzzerhlung", in: *Philosophie II*, Julius Springer, 1932, S. 108 (以下、本書からの引用は *Phil. II* と略記し、頁数のみを記す) (K. ヤスパース(小倉志祥・林田新一・渡辺二郎訳)『ヤスパース・マルセル』(中公パックス・世界の名著七五) (中央公論社一九八〇) 一六五頁(以下、本書からの引用は『世界の名著 ヤスパース』と略記し、頁数のみを記す))。
- (2) Jaspers, *ibid.*, S. 65 f. (同上書二二〇頁)。
- (3) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl., J. C. B. Mohr, 1968, S. 507 (以下、本書からの引用は *GWL* と略記し、頁数のみを記す) (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・社会学論集』(河出書房、一九八二) 三一九頁(以下、本書からの引用は『価値自由』と略記し、頁数のみを記す))。
- (4) Weber, *ibid.*, S. 517 (同上書三三〇―三三二頁)。
- (5) Weber, *ibid.*, S. 504 (同上書三二六頁)。
- (6) L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago U. P., 1953, p. 65 (L. シュトラウス(塚崎智・石崎嘉彦訳)『自然権と歴史』(昭和堂、一九八八) 七四頁(以下、本書からの引用は『自然権と歴史』と略記し、頁数のみを記す))。
- (7) Strauss, *ibid.*, p. 42 (同上書五〇頁)。
- (8) Strauss, *ibid.*, p. 36 (同上書四五頁)。
- (9) Strauss, *ibid.*, pp. 12-16 (同上書一七二―一七〇頁)。
- (10) Jaspers, *Phil. II*, S. 240 (『世界の名著 ヤスパース』三三二頁)。
- (11) Jaspers, *ibid.*, S. 241 (同上書三三二頁)。
- (12) Weber, *GWL*, S. 503 (『価値自由』三二五頁)。
- (13) Jaspers, *Phil. II*, S. 62 (『世界の名著 ヤスパース』一一七頁)。
- (14) Strauss, *Natural Right and History*, p. 3 (『自然権と歴史』五頁)。
- (15) Strauss, *ibid.*, p. 13 (同上書一七二―一八頁)。
- (16) C. Mouffe, *The Return of The Political*, Verso, 1993, p. 43 (C. ムフ(千葉・土井・田中・山田訳)『政治的なるもの 再興』(日本評論社、一九九八) 八六頁)。

- (17) Jaspers, *Phil II*, S. 241 f. (『世界の名著 ヤスパース』三三三頁)。
- (18) Jaspers, *ibid.*, S. 242 (同上書三三三頁)。
- (19) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard U. P., 1971, pp. 560-561 (矢島鈞次監訳『正義論』(紀伊国屋書店、一九七九) 同上書四三七一―四三八頁 (以下、本書からの引用は『正義論』と略し、頁数のみを記す))。
- (20) J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia U. P., 1996, pp. 10-13.
- (21) Rawls, *A Theory of Justice*, pp.560-561 (『正義論』四三七一―四三八頁)。
- (22) Rawls, *ibid.*, p. 574 (同上書 四四七―四四八頁)。
- (23) G. Radbruch, "Rechtsphilosophie, 3 Aufl. 1932", in: A. Kaufman (Hrsg.), *Gustav Radbruch Gesammelte Werke* Bd. 2, C. F. Müller, Juristischer Verlag, 1993, S. 283. ((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)一八一頁)。
- (24) Radbruch, *ibid.*, S. 287 (同上書一八四頁)。
- (25) Weber, *GWL*, S. 158 f. (富永祐治・立野保男訳、折原治補訳『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)五〇―五一頁 (以下、本書からの引用は『客観性』と略記し、頁数のみを記す))。
- (26) 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))。
- (27) Weber, *GWL*, S. 507 f. (『価値自由』三二〇頁)。
- (28) Weber, *GWL*, S. 180 (『客観性』九二―九三頁)。
- (29) 加藤新平『法哲学概論』(有斐閣、一九七六) 四七五頁。
- (30) Jaspers, *Phil II*, S. 2 (『世界の名著 ヤスパース』五〇頁)。
- (31) Jaspers, *ibid.*, S. 70 f. (同上書一二五頁)。ウェーバーの「人格」が「価値討議」を遂行する反省的な主体として想定されていたのと同様に、ヤスパースの「人格」も「コミュニケーション」の担い手としてそのように想定されていたという点については、既に本文中で述べた。とすれば、ここでいう「選択と決断」がカール・シュミットの「決断主義」と一線を画していることは言うまでもない。

- (32) Jaspers, *ibid.*, S. 61 (同上書一五頁)。  
 (33) Jaspers, *ibid.*, S. 63f. (同上書一八頁)。  
 (34) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 139 (『正義論』一〇七頁)。「おまじ」 M. J. Sandel, *Liberatism and the Limits of Justice 2*, ed. Cambridge U. P., 1998, p. 132 (菊池理夫訳『自由主義と正義の限界(第二版)』(三嶺書房、一九九九)二五四頁)。  
 (35) Jaspers, *Phil II*, S. 51 (『世界の名著 ヤスパース』一〇五頁)。  
 (36) Jaspers, *ibid.*, S. 114 (同上書一七二頁)。  
 (37) Jaspers, *ibid.*, S. 116 (同上書一七四頁)。  
 (38) Jaspers, *ibid.*, S. 115 (同上書一七三頁)。  
 (39) K. Jaspers, *Die Idee der Universalität*, Springer, 1961, 88f. (森昭訳『大学の理念』(理想社、一九五五)一一二頁、一一二七頁)。  
 (40) Weber, *GWL*, S. 123 (松井秀親訳『ロッシヤーとクニース』(未來社、二〇〇二)二五二―二五三頁)。  
 (41) 同上。  
 (42) Strauss, *Natural Right and History*, p. 36 (『自然権と歴史』四五頁)。  
 (43) Strauss, *ibid.*, p. 42 (同上書五〇頁)。  
 (44) 現代社会において〈対話〉の不在を指摘しつつも、その必要性を提起するのは、哲学者の中島義道である。中島によれば、〈対話〉とは「わからないことを「わかりません」とはつきり言うこと」が発点となる。〈対話〉とは、「個人と個人が正面から向き合い真実を求めて執念深く互いの差異を確認しながら展開してゆくこと」によって成り立つとされる(中島義道『〈対話〉のない社会』(PHP新書、一九九七)一〇五、一二五―一二六頁)。こうした中島の指摘はもっとものように思われる。ところが、この点について、「会話としての正義」を提唱する井上達夫は、「会話」が「分からず屋」をも包摂しうる営みである点を強調し、「怒鳴り合っつても喧嘩別れする二人の頑固親父が、終生会話的連帯のうちにある」という例を用いてこれを説明している。たしかに、井上は一方で「コミュニケーション」が「行動(action)」であると正當にも認め、他方で「会話」が「分からず屋」も包摂しうる「営み(conduct)」であると措定しているのだが、異質な者を排除しないようにするあまり「会話は常に「次号に続く」で終わる永遠に未完の連載小説」であることを指摘するに

- 留まっている（井上達夫『共生の作法——会話としての正義——』（創文社、一九八六）二五二頁、二五四頁）。中島も「会話」の問題性を指摘しているが、本稿の観点からみて「会話」が問題なのは、実践的な行為局面においていかなる行為規準や規範をどのように決定すべきかという問題を、「会話」の局面では実質的にも形式的にも討論せずに済まそうと思えば済ましうるからである（常に、「次号に続く」！）。この点、ヤスパースが「愛しながらの闘い」にかんじて次のように述べているのは注目値する。「カルタの手のうちはすべて見せられるが、打算的な抑制は全く行われぬ。相互に見通し合うということは、単にそのつどの実際の内容にかんしてのみならず、また問いと闘いとの手段においても求められている。」「義侠性やあらゆる軽快性は：一時的な安全装置としてのみ妥当する」が、「それらのものが永続的となれば、コミュニケーションは破棄される」と（Jaspers, *Phil. II*, S. 65f.（『世界の名著 ヤスパース』二〇〇頁）。たしかに、「実存的コミュニケーション」としての「愛しながらの闘い」とは、「時間的現象の中ではつねに未完結」なものである（*ibid.*, S. 245（同書三三七頁））。しかし、「現存在」では、「時間のうちにおける争いの有限的状况の中のみ、みずからの存在と内実をもつような存在者」が与えられているのであって、「現実、全体的なものではなく、また無時間的なものでもない」からこそ「コミュニケーション」が可能になると考えられている（Jaspers, *ibid.*, S. 242（同書三三三頁））。
- (45) Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice 2. ed.*, pp. 195-196.（サンデル前掲書三五五頁）。
- (46) Sandel, *ibid.*, p. 186（同上書三四二頁）。
- (47) ロールズにとつての「正義論」から「政治的リベラリズム」への立場転換とは、「哲学的妥当論」から「歴史的・社会的文脈主義」への転向を含蓄するので、「伝統や文化という名のコンセンサスへの依存は：論証責任を回避するという意味をもつ」という点で、「正義の脱哲学化」ということになる（井上達夫『他者への自由——公共性の哲学としてのリベラリズム——』（創文社、一九九九）二〇頁）。
- (48) K. Jaspers, *Max Weber*, Serie Piper, 1988, S. 86（樺俊雄訳『マックス・ウェーバー』（理想社、一九六五）六五頁）。
- (49) 本稿では、ウェーバーとヤスパースの所論を直接シュミットの論考と参照させ合うような形で検討したわけではないが、「政治的なもの」に対する次のような議論から、前二者が後者と異なるのは自明のものとして考えている。シュミットによれば「政治的なもの」に固有の区別とは「友と敵という区別である」が、この「敵という概念には、闘争が現実に偶発する可能性が含まれている」。そして「友・敵・闘争という諸概念が現実的な意味をもつのは、それらがとくに、物理的

殺りくの現実的可能性」とかかわるからに他ならない。したがって、「政治的なあり方とは、血なまぐさい戦争」以外の何ものでもない。そこでは、「死の覚悟」と「殺人の覚悟」が当然に要求されると言う（C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Text von 1932), Duncker & Humblot, 1963, S. 26f., S. 33f., S. 46（田中浩・原田武雄訳『政治的なものの概念』（未來社、一九七〇）一五頁、二五―二六頁、四八頁を参照）。このように「政治的なもの」の概念を理解するシュミットと、「討議」を中心としてこの問題を構成するウェーバーやヤスパースとが異なった立場に立つということは、言うまでもない。

(50) この点は、加藤もデイルタイに価値相対主義の先駆を見出しうると指摘している（加藤前掲書五三七頁）。

〔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。校正の際には、綾部六郎氏（北海道大学大学院法学研究科博士課程）および高田慎二氏（北海道大学大学院法学研究科修士課程）にご協力いただいた。記して謝意を表したい。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。