



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	正義論と価値相対主義の間 : M. ウェーバーの「価値討議」と K. ヤスパースの「コミュニケーション」に即して
Author(s)	菅原, 寧格
Citation	北大法学研究科ジュニア・リサーチ・ジャーナル, 10, 153-196
Issue Date	2004-01
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/25389
Type	departmental bulletin paper
File Information	10_P153-196.pdf



正義論と価値相対主義の間

— M. ウェーバーの「価値討議」と K. ヤスパースの
「コミュニケーション」に即して —

すが わら やす のり
菅 原 寧 格

目 次

はじめに	154
第一章 現代正義論の背景	155
第一節 現代正義論の問題性 — J. ロールズ『正義論』を中心に —	155
第二節 普遍主義と歴史的・社会的文脈主義	158
第三節 価値相対主義に対する代表的批判	159
第四節 〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉	160
第二章 M. ウェーバーにおける「価値討議」	162
第一節 「価値判断」、〈技術的批判〉、〈価値論理的批判〉	162
第二節 「価値討議」としての正義論	164
第三節 ウェーバーにおける「人格」	167
第三章 K. ヤスパースにおける「コミュニケーション」	170
第一節 ウェーバーとヤスパースの連続性	170
第二節 「実存」と「コミュニケーション」	172
第三節 ヤスパースにおける「人格」	176
第四章 正義論、「価値討議」、「コミュニケーション」	178
第一節 「価値討議」における「闘争」と「コミュニケーション」における 「争い」	178
第二節 「人格」の諸相	179
おわりに	182

はじめに

古来より、法の目的は正義の実現にあるといわれてきた。しかし、何が正しくて、何が正しくないのかを学問的に決定することはできるのか。むしろ、学問はそのような価値判断を控えるべきではないのか。一般的に、価値相対主義といわれる立場は、このような見解を支持し、次のように主張してきた。たしかに、正義や客観的真理の問題は認識の対象として想定しうる、しかし、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。したがって、正義や客観的真理の認識可能性はそもそも断念せざるを得ない¹。すなわち、価値相対主義の主張にしたがえば、「正義とは何か」を客観的に問うことはできず、仮に問うるとしても、それはメタ的次元に限定されることになる。実際、価値相対主義の見解が支配的であった当時、正義とは何かを学問的に議論する余地はまったく残されていなかった。

しかし、1971年にJ.ロールズが『正義論』を著して以来、事態は一変する²。価値相対主義にまつわる大抵の問題は決着済みとされ、法と正義についても規範的で実質的な議論が展開されるようになったからである³。とりわけ、R.ノージックとM.サンデルの論考は、ロールズに対する根源的な批判であったし、この問題領域の理論的可能性を示すものであった⁴。ところが現在に至って、正義論全体としては議論状況が高度に錯綜し、ある種の混乱に陥っているように思われてならない。というのも、当のロールズ自身が、『正義論』で強調したような規範的・普遍的に正義の原理を構想する道を撤回し、1991年に発表された『政治的リベラリズム』⁵のなかでは、歴史的・社会的な文脈や事実に依拠した正義のあり方を模索するようになったからである⁶。

このようなロールズの動向を、現代正義論が「混乱」した状況の象徴であるとみた上で、問題の所在を明らかにし、解決しようとするならば、その原点である思想史的背景を検討しておくことが重要である。すなわち、現代正義論は、価値相対主

義にまつわる問題を既に克服済みとみなしているが、そもそもこうした見方に問題はなかったのか、という原点に立ち返った検討がされねばならない。それゆえ本稿では、まず、ロールズにおける『正義論』から『政治的リベラリズム』への立場転換と、そのことについて寄せられた批判的見解とを吟味したい。その上で、現代正義論の性格をその思想史的背景である価値相対主義との関係で再定位するために⁷、代表的な価値相対主義者といわれるG.ラートブルフとM.ウェーバーの所論について検討する。

ところで、現代正義論が抱えたこのような問題群を前にして、J.ハーバーマスは、実践的な問題に対する合意を調達する決定手続としての「コミュニケーション」がもつ可能性に注目し、合理的で普遍的な正義の構想を提唱している。彼の主張には、手続主義的性格が強いとの批判もあるが、「コミュニケーション」という対話的観点を重視するという基本的モチーフは、今や審議民主主義や討議倫理学の議論へと発展し、現代正義論の有力な一角を占めるにまで至っている。そこで本稿では、このような対話的観点を重視するハーバーマスの議論を念頭におきながら、彼の「コミュニケーション」に先行して展開されたM.ウェーバーの「価値討議」とK.ヤスパースの「コミュニケーション」について吟味することにしたい。

また、現代正義論をめぐる重要な争点の一つに「人格」の問題がある。この問題は、前社会的・原子論的に「人格」が成立しうるとみるのか、あるいは、共同体の産物として歴史的・社会的に「人格」が成立するとみるのか、という形で一般的に問われている。たしかに、これは容易にオルタナティブな答えが出るようなタイプの問題ではない。しかし、結論を先取りしていえば、ウェーバーやヤスパースにおける「人格」とは、今あげた「人格」のいずれにも包摂することのできない、いわば第三の「人格」とでもいうべきものである。そこで本稿では、このように言いうるゆえんについても、ラートブルフとロールズにおける「人格」を参照しつつ検証しておきたい。

以上より、本稿では、第一に、価値相対主義以降の思想史的検討を通して現代正義論における問題の所在を確認し(第一章)、第二に、ウェーバーにおける「価値討議」と「人格」の検討を通して、彼にとっての価値相対主義の問題とは何だったのかを批判的に検討し(第二章)、第三に、ウェーバーと比較しつつ、ヤスパースの「コミュニケーション」と「人格」を検討し(第三章)、そして、最後に、ここまで得られた知見を総合し、いかなる問題が現代正義論と価値相対主義の間に横たわっているのかを確認する(第四章)⁸。

第一章 現代正義論の背景

第一節 現代正義論の問題性 — J. ロールズ『正義論』を中心に —

本節では、現代正義論のパイオニアとしてのロールズを中心に検討し、彼の立場転換を通じて現代正義論における問題の所在と背景を確認する。

ロールズにしたがえば、「正義は、社会制度の第一の徳目であって、……法と制度は、正義にもとるならば、どんなに効率的で整然としていても、改正されるか廃止されるかしなければならない」⁹。それゆえ、「正義」の概念とは、それ自体として「原初的契約」における「合意の対象」であるとともに、「自分自身の利益の増進に関心をもつ自由で合理的な人々であれば、自らの連合体の基礎的な条項を定義するものとして、平等な初期状態において受け入れるであろう諸原理」である¹⁰。そして、人々がこうした「諸原理」を選択するのは、「原初状態」という「適切な初期のありのままの状況」の下では、「無知のヴェール」に包まれているからである。「無知のヴェール」の下で獲得される「基礎的な合意」のみが「公正」で正当なものとして承認され、こうした手続を経て成立するのが、ロールズの「正義の二原理」である¹¹。

ところが、「正義の二原理」に対しては、従来から多くの批判が寄せられてきた。リバタリアンとコミュニタリアンと呼ばれる人たちの批判がそれ

である。

ノージックは、ロールズが「格差原理」によって国家による福祉を目的とした再分配政策を正当化するのに対して¹²、J. ロック的な自然権論の立場から、すなわち、自己の生命・健康・自由・財産にかんする権利の基底性に立脚した権原理論の立場から、「才能に恵まれた人達」による「才能の恵まれない人達」への問いかけを例にあげて、「格差原理」の正当性を根底から揺り動かす¹³。また、ノージックは、このようなロック的所有権を重視する立場から、「市民すべてを暴力・窃盗・詐欺から保護する役割」、および「契約を執行することなどに限定されている」ようなロック的な「夜警国家」のみが「歴史的」に構成された「配分の原理」を「正しく」機能させるるのであって¹⁴、ロールズのような「現〔時点での〕時間断片〔しか問題にしない〕原理」がそれを成り立たせているわけではないと主張する¹⁵。結局、ノージックとロールズの争点は、配分の原理をめぐる歴史的観点を導入するの否か、ロック的な夜警国家と福祉国家とのいずれを擁護するの否かという問題へ帰着する。

他方で、サンデルの議論はロールズが構想する人格観と直接かかわっている。『正義論』におけるロールズの「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し、しかもそういう生のあり方を構成できる条件を基本的に選好する」という意味では、「自らが選択した目的を持った主体」であるとともに、「自我は自我によって肯定される目的(何らかの特定の善——菅原注)に先行する」存在として位置づけられていた¹⁶。そのポイントは、この「人格」には、「自由で平等な合理的存在として表現したいという願望」を、「第一の優先順位を持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によってのみ満たすことができる」という点にあった¹⁷。サンデルは、ロールズが「人格」を、各々の「善」よりも、常に公共的な「正」を優先して選択する主体とみて、「正」の概念が各人の「善」によって生じうる諸目的相互のコンフリクトを規制しうる中立的に機能する規

準として要求されていることを適切に理解している¹⁸。

しかし、サンデルによれば、「人格」が「善」から独立して「正」を選択できるのは、当の「人格」が「まったく負荷なき自我」だからである。だが、そのような「負荷なき自我」という「人格」像に依拠した場合、「われわれが通常認めている、広範囲な道徳的、政治的責務の意味」を理解することができなくなってしまうとサンデルは主張する¹⁹。しかも、「善」に対して常に「正」を優先的に選択するような「人格」間においては、差異が意味を失うのではないかという懸念が生じる。というのも、ロールズの正義論の「原初状態」では、「複数の人格ではなく、単独の主体だけが、無知のヴェールに隠れている」からである。もちろん、ロールズも、一応は、「いかなる二人の主体でも、同一に状況づけられず、依然として識別できる」ものとして「人格」を捉えようとしている。しかし、「原初状態」において「人格の多元性が要請される」としても、当事者相互を全く同一のものとして位置づけるような「無知のヴェール」が広がる時、この多元性は解体せざるをえない²⁰。したがって、サンデルは、「原初状態の秘密」が、「そこで当事者がすることではなく、むしろ、そこで当事者が感知すること……重要なのは、当事者が選択するものではなく、見るものであり、決めるものではなく、発見するものである」ことを的確に見抜いていたといえる²¹。実際に、ロールズ自身、「正義の二原理は、既存の願望とか現在の社会状態に条件づけられていない」から選択されると述べていたことを踏まえれば²²、こうしたサンデルの指摘には説得力がある。

こうした批判を受けてロールズは、1993年の『政治的リベラリズム』において自らの立場が『正義論』から大きく変化したように見えるかもしれないと断った上で、『正義論』を次のように総括した。

すなわち、「正義の二原理」とは「良き秩序をもつ社会」という観念と結びつくことが前提である。その前提とは、「その秩序のもとにあるあらゆる市

民が、現在わたしが包括的な哲学的教義と呼んでいるものの基礎の上で、それを支持している」ことである。たしかに、「正義についての政治的観念と包括的な哲学的教義の区別について、『正義論』では論じていない」。しかし、「ひとたび疑問が提起された場合、『正義論』が公正としての正義と功利主義を、ともに包括的あるいは包括的な一面を持つ教義として論じていることは明らか」というわけである²³。

このことは、『正義論』が「包括的な哲学的教義」の一つにすぎず、万人から当然に選択されるものとして正義を基礎づけたことを、少なくともロールズが反省的に捉えていることを示している。実際、以後のロールズは、「正義の二原理」に替え、むしろ、「深く対立しているがリーズナブルで包括的な教義が共存し、あらゆる人が立憲体制という政治的観念を肯定するということ」、「そのような重疊的コンセンサスの支持を取り付けること」が可能になる政治的観念の構造や内容を問うべきであると主張するようになった²⁴。彼は、「無知のヴェール」に包まれた「原初状態」における合意への志向といった普遍主義的な観点ではなく、むしろ、宗教戦争を通じて歴史的に成立した「寛容の原理を哲学それ自体に適用すること、そして、正義の政治的構想における「人格」とは「民主主義社会の公共的政治文化に内在する」歴史的・社会的文脈に即した観点が重要であると主張するようになった²⁵。

このようなロールズの立場転換を、R.ローティは「徹底した歴史主義的、反普遍主義的態度」への転向とみたが²⁶、見方によっては、『政治的リベラリズム』をノージックから受けた批判への応答として理解することもできる。というのも、『政治的リベラリズム』にしたがえば、ロック的な「夜警国家」のみが「配分の原理」を「正しく」機能させようというノージックの主張ですら、「リーズナブルな包括的教義」の一形態にすぎないと批判しうるし、さらに、ノージックの主張に立った場合には、「重疊的コンセンサスの支持を取り付けることが」可能か否かという形へ問題を意味転換し

うるからである。また、ノージックは『正義論』が配分の原理をめぐる歴史的観点を看過していると批判していたが、この点についても『政治的リベラリズム』は反論しうる。つまり、正義は非歴史的な哲学的「真理」によっては構想できず、むしろ、「民主主義社会の公共的政治文化に内在する」ものとして歴史的・社会的文脈に依拠して成立すると考えるに至ったのだと²⁷。

しかし、『政治的リベラリズム』をこのように理解しえたとしても、肝心の「重疊的コンセンサス」それ自体を調達するものとは何か、という点が重要な問題として残る。もちろん、さしあたりは「民主主義社会の政治文化に内在する」ような「何か」によって調達されるのだと応えることもできよう。しかし、その「何か」が歴史的・社会的な文脈を前提としてはじめて存在する以上、その「何か」は必然的に「善」との関りをもつ。とすれば、『政治的リベラリズム』の主張では、『正義論』と同様に「善」に対する「正」の優先性という観点を維持しているのだから、こうした問題に応えることができない。例えば、西欧民主主義流の「政治文化」とイスラーム圏における「政治文化」が衝突するのは、やはりそこに「善」の問題が関係してくるからではないのか。こうした問題について、ロールズは、そのような「政治文化に内在する」何か「リーズナブル」であるか否かで判断すると応えるにとどまっている。

しかし、サンデルが気にかけてのは、まさにこうしたタイプの問題である。ロールズは、『政治的リベラリズム』において、「善」に対して優先する「正」としての「重疊的コンセンサス」を手に入れた代償として、正当な理由もないのに大部分の「重大な道徳問題」をカッコに入れてしまう²⁸。しかし、サンデルは、「正義や権利に関する熟慮」を「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」ことを知っていた²⁹。このようなサンデルの立場にしたがえば、ロールズ理論における「正義」の「政治的構想」とは、歴史的・社会的文脈に条件づけられた「熟慮」とは何かという問いを

封印したときにはじめて、歴史的・社会的条件から独立した「熟慮」としての「重疊的コンセンサス」が成立するというパラドクスに陥っている。この点でサンデルの主張は、「熟慮」それ自体に内在する論争的性格を『政治的リベラリズム』が看過している有様を的確に突いている。

しかし、『政治的リベラリズム』を通じてロールズが、「負荷なき自我」という「人間的自我の哲学的説明」の欠陥としての「人格」を克服しようとしたのかもしれないと考えることはできる³⁰。ロールズは、歴史的・社会的文脈から独立した中立的枠組みとしての「重疊的コンセンサス」を愛好する「人格」ならば、「善」に対する「正」の優先性を救い出すことも可能だと考えたのかもしれない。しかし、こうした見解は、「包括的な哲学的教義」としての『正義論』を放棄するだけでなく、「熟慮」がもつ論争的性格に付随して生じてくる「政治的なもの」の領域をも捨象したときに、はじめて成立するというべきであろう。

こうした事情については、『政治的リベラリズム』をめぐる次のような二つの正反対の評価が問題の所在を示している。すなわち、一方は、「共同体論の批判に耐えうるような価値対立的正統性危機の克服という課題に対して、政治的リベラリズムは正義の基底性を脱哲学化した正義の政治的構想をもって応えた」とみるが³¹、他方は、「道徳の諸制約のもとで種々の私的利益を調停する一種の合理的プロセスへと政治を還元してしまう」理論にすぎないとみている³²。つまり、「正義の二原理」から「正義の政治的構想」へというロールズの転換について、前者は「正義の脱哲学化」、哲学なき政治哲学とみるが、後者は「政治なき政治哲学」、政治的なものを捨象した政治哲学とみている。もちろん、こうした図式は、ローティが、『政治的リベラリズム』における転換を普遍主義から歴史的・社会的文脈主義への転換とみたことと関連性をもつ。

ともあれ、『正義論』を嚆矢とした現代正義論における可能性と限界という問題は、『政治的リベラリズム』とそれをめぐる正反対の評価を惹起して

おり、そこに至るまでの然るべき思想史的背景への関心を否が応にも高めてくれる。そこで次節では、このような現代正義論の思想史的背景を構成していると同時に、原理的にはもっともラディカルな批判を加えうる価値相対主義の主張へと注目し、検討を進めていきたい。

第二節 普遍主義と歴史的・社会的文脈主義

『政治的リベラリズム』をめぐる対照的な二つの評価、すなわち、「哲学的説明に依拠するもの」としての普遍主義的立場の放棄を意味する「正義の脱哲学化」という見解と、「徹底した歴史主義的、反普遍主義的態度」で「政治なき政治哲学」にすぎないという見解を、どのように理解すべきか。本節では、法哲学の領域では、『正義論』における「正義の二原理」の提唱が、価値相対主義の主張を克服するものとして受け止められていたという事実注目し、現代正義論における「混乱」の要因となったロールズの立場転換について、その思想史的背景の面から考察する。

代表的な価値相対主義者と目されているラートブルフによれば、法の理念には、「正義」、「合目的性」、「法的安定性」の三つの要素がある³³。その上で彼は、仮に法の目的を問う場合、「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、法を測るべき超経験的な目的理念が問われている」点に注目すべきと主張した。というのも、「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す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」によってのみ獲得されると、彼は考えたからである³⁴。つまり、「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」の問題だから、「すべての人が一様に必要と認める法の第一の課題」としての「法的安定性」を満たす場合に限り、当該実定法や法秩序は、それを支える「力」とともに妥当根拠を有するという³⁵。このように、法の効力や妥当性の根拠を哲学的理念に求めようとする

主張は、一般的に「哲学的妥当論」と呼ばれている³⁶。

もっとも、法の効力をめぐる妥当根拠論としては、その妥当性を法が性質としてもつ規範性から引き出すタイプの議論——法の規範的側面を問題にするもの——と、法外の哲学的な理念や歴史的・社会的な事実から説明しようとするタイプの議論——法外の事実的側面を問題にするもの——とが、区別される³⁷。歴史的・社会的な事実から妥当性を説明しようとする「歴史学的・社会学的妥当論」は、さらに「実力説」と「承認説」へと分類されることもある³⁸。相対主義に立脚するラートブルフ自身は、「理性と科学」によって「相対立する法律観の抗争を終息させる」ことを断念し、その代わりに、この「任務を果たすべきもの」として「超個人的地位より一義的に」導かれる「意志と実力」を要請した。この立場は、歴史的・社会的に成立する「意志と実力」によって「法的安定性」という正義の実現を図ろうとしているので、「歴史学的・社会学的妥当論」の系譜に属する³⁹。

しかし、ラートブルフが実定法の妥当根拠を単なる「意志と実力」に求めたわけではない。そうではなく、「意志と実力」を通して「法的安定性」という普遍的な理念を実効的に保証しうるがゆえに、法は妥当し義務づける力をもつと考えられていた。この意味で、ラートブルフは明確に「哲学的妥当論」に立つ⁴⁰。ただし、ラートブルフの場合、「法理念の三要素は互いに他を要求する」が「相互に矛盾」する性質をもつために、それぞれは、「同価値」で「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ことになる。そこには、三要素間に生じるコンフリクトを「個人の良心」に応じて解決する余地が残されているかのように見える⁴¹。

相対主義を自己の法理論体系に組み込んだラートブルフの思想は「歴史学的・社会学的妥当論」の系譜に属するが、彼は、「法的安定性」という普遍的な理念を保証するときにはじめて法は法としての実効性をもつとも考えているので、その意味では「哲学的妥当論」の系譜にも属している。こ

のことから、ラートブルフの相対主義とは、一方で「歴史学的・社会学的妥当論」を構成要素としつつも——しかし、核心的な部分を構成するものとしつつも——他方で「哲学的妥当論」を基調とする曖昧な立場にあるといえる。

ところが、周知の通りラートブルフは、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、自然法的立場に大きく接近した。それは、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」のものとする不可知論的な立場を反省的克服の対象とし⁴²、確固たる「哲学的妥当論」に則った上で自然法の要請たる「法的安定性」を実効的なものにしようとする企てへの転向であるが、同時に、客観的な価値や真理、「理念」の追求へ向かおうとする立場への転向でもある。つまり、一定の意味では「歴史学的・社会学的妥当論」に連なる契機をもっていた価値相対主義から、まったくの「哲学的妥当論」に属する普遍主義的な自然法理論へと彼は転向した⁴³。

このようなラートブルフの議論を念頭におきつつ、再び先の『政治的リベラリズム』をめぐる議論へと立ち返ってみよう。すると、『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は、ローティのいうように普遍主義から「徹底した歴史主義的、反普遍主義的態度」への転向である。ラートブルフ流に言えば、「哲学的妥当論」から「歴史学的・社会学的妥当論」への転向ということになる。たしかに『正義論』は、確固たる正義を基礎づけようとする「哲学的妥当論」の系譜にたつものであった。しかし、『政治的リベラリズム』は、この相対主義を克服するべくものとして採用された「哲学的妥当論」の系譜——『正義論』——と袂を分かち、「歴史学的・社会学的妥当論」として位置づけ直されたというわけである。とすれば、『正義論』があげた法哲学上の功績は価値相対主義の克服であると一般的には考えられているが、『政治的リベラリズム』へのロールズの転向とは一定の意味での価値相対主義への回帰ということを思想史的には含意している。

もっとも、ここで問題なのは、『政治的リベラリズム』が価値相対主義へと回帰したか否かではない。仮に『政治的リベラリズム』が「歴史学的・社会学的妥当論」の系譜に属するとしても、重要なのは、「歴史学的・社会学的妥当論」という思想史的系譜にはいかなる可能性が開かれているのかを探ることである。すなわち、価値相対主義に通じる「歴史学的・社会学的妥当論」の思想史的系譜にはいかなる理論的可能性があったのか、この点を探ることが重要である。ラートブルフの場合、その自然法理論への転向が全的な「哲学的妥当論」への転向を意味し、「歴史学的・社会学的妥当論」に対する姿勢は曖昧なまま置き去りにされた。しかし、ラートブルフのように、価値相対主義の主張がもっていた「歴史学的・社会学的妥当論」——「歴史的・社会的文脈主義」——の系譜に潜む可能性については閑却すべきではない。

そこで次節では、ラートブルフに即した価値相対主義についての一般的理解と、そうした理解に基づいて行われた先行研究とを概観し、その場合に見受けられる問題性を確認する。また、この作業を通して、現代正義論と価値相対主義の間を検討する際に、いかなる論点を問題としてとりあげるべきかの見通しをも立てておくことにしたい。

第三節 価値相対主義に対する代表的批判

価値相対主義の主張は、「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⁴⁴。このことは、相対立する究極的価値の客観的認識と、その妥当性及び優劣関係を論証することの断念を意味する。実際、ラートブルフが、「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」はできないから、この種の問題を「科学的統一性をもって解決することは不可能である」と定式化した一方で⁴⁵、M. 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、「究極の抛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」と論じている⁴⁶。したがって、価値相対主義者の特徴は、互いの究極的価値を等価的に取り扱うよう要求する点にあるが、これは、等しいものを等しく、異なったものを異なったように取扱うように指示する正義一般の要請に適っているし、先にラートブルフが法理念の三要素を「同価値」のものともみていた態度にも通じている。

ここには、従来の「価値相対主義の主張においては、仮説としての限定づけをあたえないまま、……等価性が説かれ、価値確信の表明と価値選択とに意義を認めてきた」という傾向を見出すことができる。しかし、このような諸価値の等価性を無条件で前提とする態度は、「結果的には絶対主義的主張に接近」し、それゆえ、論理的な首尾一貫性に欠けるとの批判が加えられた⁴⁷。等しいものを異なったように、異なったものを等しく取扱うのであれば、それは絶対主義や独断でこそあれ、正義の「普遍主義的要請」に反するというわけである⁴⁸。

また、近年、価値相対主義が、「ある判断の真理性を確証する手続・方法が少なくとも原理上与えられていないならば、その判断は客観的に真ではあり得ない」という一つの認識論的前提としての「確証可能性テーゼ」に立脚している」点に注目し、このテーゼを否定してみせることによって、結論としては先の場合と同様に、相対主義は必然的に絶対主義へと転落するとみる批判が脚光を集めている。この立場は、「確証可能でなければ客観的に真（妥当）ではあり得ない」という「確証可能性テーゼ」が「客観的に真（妥当）であれば確証可能である」というテーゼを内在的に要求している点を看取し、このような「自己の判断の確実性＝不可謬性を確信」し、「真理性を確実性に還元することにより、真理の確信と独断との区別を廃棄」し、人間を「自己の価値観の独断的絶対化へと導く」立場こそが、価値相対主義に他ならないと断ずる⁴⁹。

こうした批判のポイントは、究極的価値をめぐって顕現する価値相対主義の「独断的絶対主義」

化が、ひいては自らの論理的首尾一貫性の廃棄へ帰着するという点にある。しかも、「独断的絶対主義」化は「リベラリズムへの背反を動機付ける要因」へと容易に転化しうるため、結果的に「相対主義はリベラリズムの主要徳目である寛容精神の基礎を破壊する」よう宿命づけられているときえいわれる。究極的価値の創造的主権者である各人は、「等しきものは等しく扱うべし」という正義の普遍主義的要請を「幸運」にも受容しえた場合に限って「リベラルな動機付けの力を享受できる」にすぎず、したがって、価値相対主義者は「普遍主義的要請」を含む「正義理念の助けを借りずにそれだけでリベラルな動機付けの力をもつことができない」というわけである⁵⁰。

しかし、問題は、こうした批判が価値相対主義の主張を適切に理解したうえでなされているのかという点にかかっている。『正義論』を嚆矢とする現代正義論は、『政治的リベラリズム』において座礁したという事実、このことの意味を、『正義論』が克服したことになっている価値相対主義にまで遡及して問い直す必要がある。続けて、ラートブルフと共に「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」を検討することにしよう⁵¹。

第四節 〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉

ラートブルフとウェーバーは、「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⁵²。しかし、こうした主張が、通常懸念されるような底なしの相対主義——「ピラト的相対主義」——を直ちに意味するわけではない。というのも、相対主義は「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⁵³。したがって、価値相対主義については、一旦それを認識領域と実践領域という二つの側面に区分した上で吟味しなければならない——以下、ここでは便宜上、認識面

にかかわる相対主義の立場を〈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立場を〈実践的価値相対主義〉と呼んでおこう——⁵⁴。

この点、従来の研究では、〈認識論的価値相対主義〉における積極的な価値認識の可能性が指摘されていたが、その考察は不十分なものとどまっていた⁵⁵。また、〈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見捨てられたか、そもそもはじめから捨象されていた。その理由は、先行研究の多くが、価値にかんするウェーバーの考察を「没価値」的方法論とみなした上で、その「発展的」継承者たるラートブルフに価値相対主義者としてのプロトタイプを見出したからである。学問のなしうる役割については、「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」という「没価値」的な、ラートブルフによるお馴染みの議論がこれである⁵⁶。

そこでは、各人のとりうる立場を〈認識論的価値相対主義〉の次元に立って学問的に提示することはできるが、しかし、「人格の深みから生じたところの決断」にしたがった行為は、〈実践的価値相対主義〉の次元にかかわるので、それは不可能だと考えられた。こうして〈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〉の問題と切断するとき、実践的な行為を学問的に批判する道は閉ざされてしまった⁵⁷。価値相対主義が「独断的絶対主義」へと転落する、または底なしの相対主義へと「没価値」的に転落するといったタイプの批判は、もちろん、こうした「切断」を容認するラートブルフ流の価値相対主義に対して正当な批判として妥当する。ラートブルフの立場からは、そうした批判と噛み合うような接点をもたえず沈黙するか、あるいはそれとは逆に、批判それ自体からは超越した観点に立つ自己正当化の試みに終始する他に、対抗する術をもたないからである⁵⁸。

したがって、価値相対主義の理論的可能性について吟味しようとする場合、ラートブルフと訣別して〈認識論的価値相対主義〉における認識可能性という積極面を十分に引き出し、その〈実践的価値相対主義〉との相関関係に注目する必要がある。

この点については、確かにウェーバーもラートブルフと同様に、「価値判断をください主体が、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」といつていた。しかしウェーバーは、「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」と続けることで⁵⁹、「思弁の領域」とは別に「価値判断の科学的取扱い」ができる方法を探求し、それができない方法との関係で積極的に問題化しようとしている、つまり、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〉の地平へと関らせることによって問い直していこうとする姿勢が、そこからは窺える。

ところが、このような姿勢がラートブルフには全く欠如していると言わざるをえない。「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〉とは、もっぱら「哲人王」に奉仕するべくものとして〈実践的価値相対主義〉と切り離れた上で構想されるにすぎないからである⁶⁰。〈認識論的価値相対主義〉がその実践的な行為局面と切り離され、「哲人王」に奉仕するべくものとして構想されたとき、〈実践的価値相対主義〉を〈認識論的価値相対主義〉へとかわらせることによって問題化しようとする契機は完全に捨象されている。ラートブルフにおいては、〈実践的価値相対主義〉のみに即して、「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」べきであるという主張が独り歩きを始めたときをもって、価値相対主義が「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あってよい。ラートブルフの関心は、歴史的・社会的条件から超越した「哲人王」と、その「哲人王」が下す決断に向けられており、また、それを擁護する「哲学的妥当論」に向けられていたとみるべきである。

しかし、ウェーバーは、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とかかわらせることによって克服しようと考えていた。また〈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。ウェーバーは、〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉を双方の相関的な緊張関係のなかで問題にしていたとみなければならぬ。というのも、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」ことに他ならず、断じて「いかなる“抽象的概念”でもない」ことを強調していたからである⁶¹。「価値判断」は、主体としての「私」が下すものとして、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よう。それゆえ、〈実践的価値相対主義〉のみをウェーバーが支持することはありえず、「良心と意欲」にしたがって行為する個々の主体といえども、その「価値判断」との関係で批判的に捉え返すことが想定されていたとみるべきである。とすれば、〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉が互いに自立的な関係に立つとみて、前者を将来「哲人王」が登場する日のために、後者をあくまで「人格の深みから生じたところの決断」のためにと区分して構想していたラートブルフの議論とウェーバーのそれとでは、明らかに質が異なっている。

以上、価値相対主義に対するウェーバーとラートブルフの相違を確認し、現代正義論の思想史的背景についての概観を終えたところで、いよいよ次章では、ウェーバーにとっての価値相対主義の問題について検討することにしよう。

第二章 M. ウェーバーにおける「価値討議」

第一節 「価値判断」、〈技術的批判〉、〈価値論理的批判〉

ウェーバーにとって「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」ことであつた。この「価値判断」では、「私が……決める」という主観的条件が重要な構成要素となる。というのも、「価値判断」の主観的要素に対して、いかに学問や科学が「客観的」な批判を加えるのかということウェーバーは問題にしていたからである。主観的要素を含む「価値判断」、「価値判断」として「人格の深みから生じたところの決断」に基づく行為、「価値判断」そのものについての学問的・科学的考察、これらそれぞれが相関的な緊張関係の下にあるとウェーバーは考えていた。

まず、ウェーバーは意味ある行為と意味がない行為とを明確に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、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。ウェーバーによれば、「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」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」である⁶²。

これは、意味ある行為が必ずや「目的」と「手段」の範疇に結びつくという主張だが、例えば、医療行為を想起するとよく理解できる。医療行為において治癒という目的は、決して加持祈祷のような呪術によっては達成されず、経験的、技術的に確立した治療方法によってのみ達成しようが、ここでは医療行為が行為としての意味をもつには、然るべき「目的」を成就するための「手段」を考察し選択することが当然の前提にされている。もちろん、「目的」としての正義と、それを達成する「手段」としての法という関係は、このような医療行為の場合と同様の因果関係にある。と

すれば、ウェーバーの行為論とは、意味ある行為を問題化していくように開かれているもので、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」は学問的に検討しようということを示している。その上で、この意味ある行為が意味ある所以を、「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、彼は「価値判断」の問題と取り組もうとしている。

ウェーバーにしたがえば、〈認識論的価値相対主義〉を承認しても、「目的」と「手段」の範疇に結びつけられた意味ある行為と、それをめぐる「価値判断」について、われわれには価値にかんする技術的な批判——ここでは、便宜上〈技術的批判〉と呼ぶことにする——ができる。まず、われわれには、具体的な行為局面において「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のか、ある妥当性をもって確定することが出来る」。それゆえ、「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」⁶³。すなわち、手段それ自体にかんして、目的達成の観点から意味ある(ない)手段かどうかを検討しようと同時に、目的それ自体についても、手段との関係から意味ある(ない)目的かどうかを検討しうる。また、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、いかなる〔随伴〕結果をもたらすことになるかを、……知識の限界内においてはであるが、確定することができる」。それゆえ、「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⁶⁴。つまり、「行為」についての手段——目的を通しての検討から、「行為」によってもたらされる副次的・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。

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」と解された価値相対主義流の価値をも批判しようと主張している。それは、「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」際に、「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により、かれが意欲し、選択する目的を、その連関と意義とに即して、かれに自覚させること」によって可能になるという⁶⁵。これは、目的の導出する「理念」についての「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を示している⁶⁶。

ところが、ウェーバー流の価値相対主義の最大の特徴は、まさにこの点に存する。彼は、実際の行為局面においてもラートブルフのように〈認識論的価値相対主義〉が必然的に〈実践的価値相対主義〉へと埋没するという主張を否定し、〈価値論理的批判〉によって、その当の行為を生じさせた要因についての批判的検討が可能になると考えていたからである。ウェーバーは、「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⁶⁷、それは、「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ていた⁶⁸。したがって、〈認識論的価値相対主義〉の問題を「価値判断」が問われる〈実践的価値相対主義〉の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。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」だけでな

く⁶⁹、「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」をも可能にした⁷⁰。次節では、この二つの批判規準を敷衍しつつ、それが要請される局面としての「価値討議」について検討することにしよう。

第二節 「価値討議」としての正義論

「価値討議」とは、意味ある行為をめぐる「価値判断」について批判的に検討することである。ウェーバーは、「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ということがわかってさえいればよい」と述べた。「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、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からである⁷¹。「価値討議」では、「理解」と「同意」を明確に区別しておくことが重要である。

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」しようよう「理解」に努めること、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。しかし、「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つそう「公正にみる」ことができる」からではない。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」から望ましいとされた⁷²。

「価値討議」をすることの意義は、こうした「理解的説明」を可能にする点にある。「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⁷³。その際、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ようと考えられている。

では、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。すなわち、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。

第一に、ある「価値判断」や、その結果もたらされた行為から、その担い手たる主体における「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の態度にますます上向してゆく操作」を行うことである。第二に、「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。これは、第一の場合が究極的価値へと「上向」していくものだったのに対して、いわば「下向」的

に操作してゆくことである。しかし、「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」は、「目的」と「手段」の範疇において技術的になしえるだけでなく、「論証にかんしてはまったく意味的なもの」ではあるが、価値論理的な演繹が可能である⁷⁴。

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、「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」という「神々の争い」の問題が、底なしの価値相対主義に連続していないことを理解できるようになる⁷⁵。

もっとも、「価値討議」を進めていけば、「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」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⁷⁶。その場合、手段をめぐる討論を進めていくことによって、「寸分ちがわら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」も十分ありうる⁷⁷。しかし重要なのは、「価値討議」には、「独断的絶対主義」へと転落する危険を回避しつつ、次々と行為局面をめぐる条件を変えてゆく可能性があるという点である。例えば、「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」ことのうちに、「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⁷⁸。しかも、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る展開される、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付与されている。

こうした試みを、ウェーバーは当時の「後進国」ドイツの政治的・社会的状況のなかで構想している。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。まず、彼は、皇帝の権威を背景とするビスマルクの「アメ」と「ムチ」に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な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、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、経済のおよび政治的な権力的価値関心でなければならない⁷⁹。

ここには、「権力的価値関心」に基づいた決定こそが社会秩序を規定すべきである以上、「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⁸⁰。

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、これは現代においても「まことに意味ぶかい」ことに変わりない⁸¹。国家とは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。しかも、技術的装置・世俗的権力組織としての国家は、「目的」と「手段」の範疇に結びつけられた問題として社会・経済政策を展開せざるをえず、したがって、その政策は先の二つの批判規準を通じて「価値討議」されねばならない。ウェーバーは「価値討議」にかける際の価値評価の観点を次のように定式化している。

「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」⁸²。

また、ウェーバーは、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準として措定することはできないという。というのも、「価値判断」と「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的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」、「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を一義的に演繹すべきである」という見解は「ナイーブな信仰にすぎない」からである⁸³。これは、次のような二つの主張を含意している。第一に、〈実践的価値相対主義〉を問題化するために、「実践的公分母」や「ひとつの原理」から「個別問題を解決するための規を一義的に演繹」することを不可能とみる〈認識論的価値相対主義〉の立場をとるということ。第二に、「実践的な個別問題を解決するための規を一義的に演繹できる」理念を求めようとする「哲学的妥当論」の立場から、普遍的な「ひとつの原理」

として規範的に正義を構想しようとするのは、「ナイーブな信仰」として斥けられるべきであるということ。

ただし、正義を究極的価値規準として措定できないことと、現実には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。たしかに、「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。ウェーバーの「価値討議」には、具体的な行為局面をめぐる二つの批判規準を用いることによって合理的な正義論を展開する可能性が示されている⁸⁴。

ウェーバーによれば、「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、このような「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」と考えられている。例え、「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」とウェーバーは述べる。そこでは、「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、多くをなす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、「精神的な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ぬのか」、「こうした問題を「倫理的」前提に立って解決しようとしても、無理」だからである。ウェーバーは、正義が問題として立ち現れる「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。ここには「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⁸⁵。

ここでウェーバーは、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ず、それは常に具体的な行為局面に即して捉え返されねばならないと述べている。だからこそ、正義の問題等を扱う場合には、〈実践的価値相対主義〉から生じる問題を〈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られていた。もちろん、法が予めあらゆる事態を想定した上で、その規範内容についての網羅的なリストを作成することは不可能である。それゆえ、一定の普遍性や一般性が法には内在的に要求されている。しかしウェーバーは同時に、「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、次のように主張した。「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」と⁸⁶。

では、ウェーバーが「社会政策問題の孕む倫理上の問題」として、批判的克服の対象としたものは何か。それは、例えば「慣例」や「日常」であり、「地縁」や「血縁」にかかわるものである。「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の決断を避ける……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る⁸⁷。この点は、彼の宗教社会学のなかで、「儒教の合理主義は合理的な現世順応を意味し、ピュー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、何よりも民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」という分析に現れている⁸⁸。

かくして、ウェーバーにとっての正義論とは、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。「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義の問題とかかわっている。

しかも、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く、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上追求されうるといふ主観的条件についても注意を喚起する点に、「価値討議」の特質がある。〈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ぬ」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」へと転落する契機を秘めた「没価値」的な底なしの価値相対主義の姿勢ではない。ウェーバー自身、「価値討議」をめぐる「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」と述べたが、その真意がここにある⁸⁹。

第三節 ウェーバーにおける「人格」

このように、主観的要素を内包するウェーバーの「価値判断」においては、とりわけ人間の「意欲」の果たす役割にも目を向けておく必要がある。「社会科学の領域においては、科学上の問題(Prob-

lem-菅原注)が提起され展開される最初のきっかけは、経験上、実践的な「問題」(Frage-菅原注)によって与えられるのが普通であり、そのため、すでに、ある科学的問題の存在を認めること自体からして、ある特定の方向に向けられた、生ける人間の意欲と個人的(人格的-菅原注)に結びついている⁹⁰。ここには、社会・経済政策をめぐる正義の問題も、かくあるべきといった抽象的準則が問題として現れるのではなく、具体的な状況における経験的行為をめぐる問題になる——仮にデフレスパイラルにかんする問題を扱うような場合にも、まずは、デフレがもたらす経営への圧迫によって生活上の困難が生じるのはなぜか、という実践的な具体的状況における「問い」からはじまり、その後、デフレ状態を克服するために目指されるべき政策とはいかなるタイプのものかという「問題」が生じる——ことが示されている。

このような「生ける人間の意欲」と人格的に結びついた「問い」から「問題」への連続性について、ウェーバーは「生き活きとした感受性に富む人々が協働するさいには、つねに避けがたい随伴現象であり、……まったく正当なことである」と考えていた⁹¹。そこでは、「生き活きとした感受性に富む人々」という人格観を分有した当事者らが、それぞれの状況に応じて「協働する」ような社会が想定されていた。それゆえ、「人格」の概念が歴史的・社会的文脈から独立して、普遍的な正義の準則を求めることはない。この意味で、彼はラートブルフと異なり、「普遍主義」ではなく「歴史的・社会的文脈主義」に——「哲学的妥当論」ではなく「歴史学的・社会学的妥当論」に——立脚している。

とはいえども、「問い」には主観的要件が重要な要素として含まれている以上、やはり価値相対主義的性格を免れえず、結局「独断的絶対主義」へと転落するしかないのではないか。こうした批判が向けられるかもしれない。しかし、ウェーバーにはこの批判を論駁することができる。彼にとっては、「問題」を「価値討議」にかける道はもちろん、〈価値論理的批判〉を通して、「問い」を立てたことの意味についても反省的に検証しうる道が

開かれているからである。ウェーバーにとっての「人格」とは、意味を見出したがゆえに引き受けられたような行為についても、一旦、「問い」が生じた場合には、それを「問題」化し、「価値討議」の土俵へと自身をも引き出しうる、そういう「人格」である。

この点で〈価値論理的批判〉は強度に反省的作用を伴うため、当事者を否応なき争いへと連れ出すこともままある。しかし、理解と同意の区別はもちろんのこと、争いについても〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉の次元では異なったものであることを、ウェーバーは当然のこととして考えていた。その上で、彼は理解や同意をめぐる諸々の究極的価値どうしの関係について、「神々のあいだの永遠の争い」を意味上繰り広げる余地を消し去りえないと考えていた。それゆえ、「われわれをもっとも強く揺り動かす最高の理想は、どの時代にも、もっぱら他の理想との闘争をとおして実現される」以外ないと述べた⁹²。

しかし、ウェーバーが「闘争」というとき、これは、きわめて広い意味で述べられている点に注意する必要がある。この点を、ウェーバーは次のように敷衍している。たしかに、「実際の人間の個々の重要な態度決定のほとんどどれをみても、もろもろの価値領域が交錯しもつれあって」いるから、「事実上したがって表面上は、相対化や妥協がある、しかもことごとにある」——〈実践的価値相対主義〉の問題——。しかし、「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」のたたかひのおよそ調停不可能な死闘が問題である。そこにはなんの相対化もなんの妥協もない。意味上ない、ということに注意せよ」——〈価値論理的批判〉とかかわる〈認識論的価値相対主義〉に固有の問題——⁹³。

では、なぜ、ウェーバーは意味上の問題としての「闘争」を重視したのか。それは、社会的秩序をめぐる権力関係に対する、非常にリアルな認識に起因する。われわれは、「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」。しかし、このことを回避せず真摯に受け止めた上で、「憎みあう人間同士の外的事物をめぐる外面の格闘に代えるに、愛しあう人間同士の内的財宝をめぐる内面の格闘」や、「一人ひとりが心のなかで自分自身と内面の格闘をする、そういう闘争」へと闘争を意味転換していくことが重視されている。このような「闘争」の道を模索するような「人格」と、そうした「人格」が依拠する方法として切り結ぶような価値相対主義、ここにウェーバーの思想の特質がある⁹⁴。

ただし、「人格」に「世界に起こる出来事」の意味を読み取るなどということは決してできない。「人格」とは、「かえって、〔われわれ自身が〕意味そのものを創造することができなければならない」と感ずるようなものだからである⁹⁵。ウェーバーがこう述べる時、彼は超越論的前提としての「文化人」という「理念型」を導入している。「文化」とは、世界に起こる、意味のない、無限の出来事のうち、人間の立場から意味と意義とを与えられた有限の一片」のことであるが、ここでは、「いかなる文化科学の先験的前提（超越論的前提——菅原注）も、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である」という点が重要である⁹⁶。ウェーバーにとっての超越論的前提とは、決して、「文化人」という理念型に客観的な真理としての範型を求めているわけではなく、何らかの諸文化価値の創出に向けて、おのれの生を方法的に組織化しようとするような「人格」を要請するものである。

このような「人格」の範例を、ウェーバーはピューリタンに見出し、次のように述べている。「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」ものであると⁹⁷。

ところが、このピューリタンに見いだされた「人格」は、ウェーバーの価値相対主義を理解する上で、決定的な意味をもつ。というのも、この「人格」が、「相対主義はリベラリズムの主要徳目である寛容精神の基礎を破壊する」という先に見た批判を原理的に回避するからである⁹⁸。ウェーバーによれば、「ピューリタン諸国における「自由」の歴史的に決定的な「心理学的」基盤」を提供したのは、「あらゆる人間的権威を「被造物神化」として排斥するという原理」であった。これは、神を媒介とする「隣人愛」の思想として一般的に知られたものだが、この「隣人愛」を通しての「被造物神化」の拒否という姿勢は、カトリック教会が原理的になしえない徹底した寛容の論理への道を開くものであったからである。ここでは、「便宜のために寛容を主張することと、宗教的な原理として寛容を主張することとは、全く別の事柄である」ことを理解しえたピューリタンやゼクテにとって、「寛容は、近代の「リベラルな」思想と何ら異なるものではない」ことが含意されている⁹⁹。

また、「自由」な行為とは、決して、人間の非合理的な「意欲」に基づく行為を意味するものではなかったことにも注意しなければならない。たしかに、「人間行為にも……“自然現象”の経験的な“無意味さ”と相通ずる面がある」。しかし、「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、それが、合理的に、すなわち心的、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”くもらされることもなく、遂行された我々が意識するような行為に他ならない」¹⁰⁰。したがって、具体的な問題状況における「自由」な行為をめぐる展開される「価値討議」とは、一方で、ピューリタンに見出しうるような歴史的・社会的文脈を背景とした「人格」によって担われるものとして、他方で、そうした「人格」の可謬性を前提として反省的作用をもたらすという点で、「自由」と「寛容」に資する

ものとして理解すべきである。

ウェーバーは、「良心の自由」の発生史と政治的意味にとって基礎的重要性をもつのは、周知のようにイエリネックの「人権宣言」である」と考えていた。もちろん、これは、「自由」や「寛容」といった規範的概念としての基本的人権の成立起源をフランス革命の人権宣言に求める一般的な見解と異なったものである¹⁰¹。にもかかわらず、ウェーバーがイエリネックと同様に、ピュウリタンがカトリックに対して自己の「良心の自由」を守るために抵抗したという歴史的・社会的事実のうちに「人権」——第一義的な「人権」——の起源を見出したということは、普遍主義的「人権」理解——「哲学的妥当論」に基づく「人権」理念の構想——の地平を超え出ようとしたことを示している。

「良心の自由」という場合、自分自身のそれを要求するということと、他者のそれを要求するということは、全く次元が異なる。ところが、普遍主義的な要求を掲げるカトリック教会はもちろん、カルヴィン派の教会でさえ認めることのできなかった「他者の良心の自由」を、首尾一貫したクェーカーやゼクテは要求しえた。しかも、前者や、「普遍主義的な支配権要求を提起する」ような「政治権力も教権制的権力」であっても、「良心の自由」は政治的理由に基づいてのみ要求しえたのに対し、後者は「特殊宗教的諸理由」から要求しえた¹⁰²。したがって、「首尾一貫したゼクテを基盤として、権力——政治的権力であれ、強権制的・家父長制的またはいかなる種類の権力であれ——に対抗するところの、被支配者たちの、しかも被支配者各個人の、不滅のものともみなされるところの一つの「権利」が成立する」のであって、「この意味での「良心の自由」は、——それが広汎な・倫理的に制約された行為の全体を包括するとき・権力とりわけ国家権力からの自由を保障するところの・「人権」であるが故に——、原理的に第一次的な「人権」である」と、ウェーバーは考えていた。しかも、「それは、このような性質のものとしては、古代にも中世にも、また国家による宗教強

制を伴うルソーの国家理論にも、ともにひとしく知られていない概念である」ばかりか、「その他の「人権」・「市民権」または「基本権」は、右の人権に付随するものである¹⁰³。かくして、ウェーバーが要請する「人格」とは、このような歴史的・社会的事実のうちに成立するものとしての「人権」理解——普遍主義的理念に基づく「人権」理解ではなく——を形成しうるようなものであったといわねばならない。

次章では、こうしたウェーバーの「価値討議」が理論的にいかなる発展を遂げたのか、ヤスパースの「コミュニケーション」哲学について検討することにしよう。

第三章 K.ヤスパースにおける「コミュニケーション」

「コミュニケーション」の原語は Kommunikation である。従来のヤスパース研究では、Kommunikation を「交わり」と訳出することが多かった。しかし、本稿では「交わり」を全て「コミュニケーション」に置き換えた。というのも、ヤスパースにおける「コミュニケーション」は、ウェーバーの「価値討議」だけでなく、H.アレントにおける「コミュニケーション的権力」の概念や J.ハーバーマスの「コミュニケーション的行為」論との思想史的な連関も視野に入れて押さえるべきだと考えたからである¹⁰⁴。

第一節 ウェーバーとヤスパースの連続性

ウェーバーは、正義が問題として立ち現れる「大抵の社会政策問題の孕む倫理上の問題」を、何らかの「倫理的」前提に立って解決しようとしても、無理であると述べていた¹⁰⁵。ここには、規範に則って問題が解決できない場合、終局的には決断によって正義を実現すべきだとの考えを窺うことができる。「人生全体」は「究極の決断でつながりあった鎖のようなもの」といわれた所以である¹⁰⁶。このことについては、「相対主義者にとって究極的価値の選択は誤り得ない実存的決断の問題

であるが故に、異なった価値観の間の対立を相互批判的な論議によって解決しようとするのは無駄な試みにすぎないという批判があった。価値相対主義者は、「自己と他者との個体的相違に基づく差別の実践、あるいはそのような実践の是認」を試みる「エゴイスト」、すなわち、「正義の普遍主義的要請そのものを否定する「絶対的不正者」に他ならないというわけである¹⁰⁷。

しかしウェーバーが、決して「正義の普遍主義的要請」を否定していたわけではない。「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」点を強調し、ただ、こうした問題についての「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を解消しようとするのであれば、それは「怯懦のなせる業」とみただからである¹⁰⁸。それゆえ、「究極の決断でつながりあった鎖」としての「人生全体」としては、「諸価値の対立は知らねばならない」し、「諸価値の対立は見なければならぬ」といわれていた。

もちろんこのことは、ウェーバーが「価値討議」で「闘争」を重視したこと、「理解」と「同意」を区別したこととかかわっている。そのことを踏まえ、彼をして、合理的な議論を拒絶する「実存的決断主義者」とみなすのは不適切である。たしかに「価値討議」は、正義について、普遍主義的立場や「哲学的妥当論」から基礎づけることを拒絶したが、歴史的・社会的文脈主義的立場や「歴史的・社会的妥当論」に立って合理的に論じることには開かれているからである。

では、仮に、「究極的価値の選択」の問題が「誤り得ない実存的決断の問題」であるとすれば、そうした「実存在的なもの」の立場から合理的な論議をするということが必然的に不可能なのか。現代の規範的正義論との関係では、この点が問題となる。実存思想が現代正義論にとっていかなる思想史的意味をもつのか、価値相対主義と同様の観点から検討しなければならない。この点について、われわれは、価値相対主義を、〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉とに区分して、検討してきた。そこで、実存思想も、その基本動

機に応じて二つのタイプに分類しておこう。第一に、実存としての人間の存在構造を理論的に分析しようとする立場、すなわち、知的で理論的な動機に起因して実存を問おうとする立場がある。第二に、現代の危機的状況における倫理的実践的な動機から、実存としての自己のあり方を求めようとする立場がある¹⁰⁹。

もちろん、両者の境界線は相対的なものとして理解されるべきだが、さしあたりは、ハイデガーやサルトルが前者の系譜に属し、キルケゴールやニーチェは後者の系譜に属すとみてよい。ところが、ヤスパースの場合、「自己存在への覚醒を訴え、自己自身となる可能な道を解明しようという倫理的実践的なもの」としての性格が濃く、その点では後者に属するが、「実存思想に付随しがちな非合理主義と個人主義とをはじめから超克しようとするものであった」という点で、このカテゴリーに収まりきらないものがある。ヤスパースの実存思想とは、「はじめから反理性的でないと同時に、あらゆる意味での他者や現実世界に開かれた実存の哲学として、個人主義の立場を超克する」性格をもっていたからである¹¹⁰。

この点で、「実存的決断主義者」ウェーバーは、第二の系譜に属する。彼は、人間の存在構造を理論的に分析しようとしたというよりも、危機的状況下での具体的な行為をめぐる実践的な「価値判断」と「価値討議」を問題にしたからである。しかし、ウェーバーを「実存的決断主義者」と位置づけるのが、本当に適切といえるのだろうか。この点を、実存思想のカテゴリー区分に収まりきらなかったヤスパースと比較することによって検証しておきたい¹¹¹。

「具体的な行為局面において下される「価値判断」に対して学問は何をなしえ、何をなしえないのか」というウェーバーの問題を¹¹²、われわれは、〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉の両局面にかかわらせながら二つの批判規準に注目し考察してきた。そうすることで、従来の研究が〈技術的批判〉にのみ着目することで看過されてきた〈価値論理的批判〉の積極的意義を見直し、

ウェーバーにおける価値相対主義を再構成してきた。

この点で、ウェーバーと同様にヤスパースも、「科学は、人が自分で立てた目標にかんがみて、表向き的手段で何を達成しうるかを教えてくれる」と述べ、〈技術的批判〉についての議論を承認している。しかも、〈技術的批判〉にとどまらず、「科学は人生の意味を私に示すことができない」が、「科学は、私によって欲せられているものの意味を、私に対して展開させ、それによっておそらくは意志の目標そのものを変えることができる」ことを重視していた¹¹³。さらに、ヤスパースは、「或る目標を立てようとする意志は、いかなる知識からも、正当なものとしては導き出されない」という点を重視するが、決してそうした「意志」をめぐって合理的に議論しうる一切の可能性まで否定していたわけではない。「誠実な理性的存在としての人間の意志は盲目ではないから、この意志は討論における思考を通じていつそうはっきりしてくることもありうる」のであって、「討論している二人は、もともと自分たちが何を欲しているかについて、自分でもいつそう明らかになるだろう」という。そうすることによって、「両者は、それぞれ相手の語ったことを、いわゆる《究極の立場》に帰着させようとし、君はそれを本当に欲しているのかという問いで、帰結を示そうとする」ことが可能になるからである¹¹⁴。

このような両者の連続的な関係は、ヤスパースもウェーバーと同様に、〈価値論理的批判〉のもつ積極的意義にも十分な注意を払っていたことを示している¹¹⁵。しかも、「価値評価」の観点についても、国家観の脱実体化という論点と関連づけながら、「マックス・ウェーバーにとって政治的体制にたいする問題は、たんに技術の問題なのであって、世界観の問題ではない。……国民の権力にたいする影響を問題としている」とヤスパースは述べている¹¹⁶。したがって、ヤスパースが上述の第二の立場、「危機的状況における倫理的実践的な動機から、実存としての自己のあり方を求めようとする立場」にあって、単なる「実存的決断主義者」で

はないとすれば、ウェーバーについても同様に単なる「実存的決断主義者」ということはできない。そこで、ヤスパースにおける実存哲学のポイントは何なのかという点に問題は移行する。次節では、この点についての掘り下げた検討をしたい。

第二節 「実存」と「コミュニケーション」

前節で見た通り、ウェーバーにおける価値相対主義の主張とヤスパースの実存思想との間には、〈価値論理的批判〉の重視という点での連続性が確認された。本節では、ウェーバーと比較することを通して、ヤスパースの実存思想を理解するための手掛かりを探ろうと思う。

第一に、ヤスパースの「実存」論はウェーバーの「行為」論と関係づけることによって整理することができる。ウェーバーは、意味ある行為を問題にしていたが、ヤスパースも「意味を問う意味に行為せざるをえないことが人間の本質であり状況である」ことを前提にしている。「行為し、行為することによって存在し、しかもその存在が同時に自分自身であることを己の自由においてはじめて自覚しうるような存在としてみずからに現象する」こと、このことこそが、ヤスパースにおいて「私は私自身において存在」することの意味である¹¹⁷。あくまでも、「考察は行為ではない」し、「眺めることは実存することではない」¹¹⁸。この点で、両者はコロラリーな関係に立っていたと考えられる。

第二に、ヤスパースの「実存」の概念は、「現存在」のそれと区別しておかねばならない。「実存」とは決して「心理学的な主観ではない」。「実存は主観性と客観性との両極のうちに現存在として現象する」からである。したがって、「実存は、対象としてどこかに与えられていたり、観察のために基礎的なものとして推論されたりするような或るものの現象ではない」。ところが、「実存はただ実存自身と他の実存にとってのみの現象である」ゆえ、「現存在が実存であるのではなく、人間は現存在において可能の実存」ととどまっている。すなわち、「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、選択と決断を通して、みずからの存在に向かって進むか、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」ということになる¹¹⁹。したがって、ヤスパースにおいては、「現存在」とは「実存」の基底をなす「可能的実存」である。

第一の点についてであるが、ウェーバーが一定の「価値評価」の観点から行為論を展開したのと同様に、ヤスパースも、具体的な問題状況のなかで「コミュニケーション」が成立すると考えていた。つまり、彼は、「共同体諸関係のうちに現存する」、そういう「現存在のなかで種々の仕方で行なわれる他の人々との生活」の中に、「コミュニケーション」が成立する契機を見出そうとしていた¹²⁰。そこで、このような具体的な問題状況としての「共同体」について、続けて検討しておきたい。

ヤスパースによれば、原初的共同性が維持されているうちは、人は「明白で疑いのない共同体」のなかで関係を築いている。そこでは、当人の「自己意識」と周囲の「一般意識」とが合致している状態にある。したがって、「自己意識はヴェールをかけられている」「無意識性」の状態に置かれている場合、「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考え」、「個人意識」を全体の「普遍意識」へと合致させている。ヤスパースは、このように「ヴェールをかけられている」「自己意識」が支配する原始的な共同体を「ナイーヴな現存在」とみなし、そこに「コミュニケーション」は成立しないと考えた。しかし、ひとたび、「コミュニケーション」への意志をもつならば、「私はこのような無意識性に沈み込むことを欲しない」ので、「私」には原初的な共同体にとどまることができなくなるといわれる¹²¹。

とはいえ、原始的な共同体における人間は、互いを「自我单子」として捉えるように動機づけられている。しかも、そうした動機づけは、原初的共同性を超えるものとしての「独立した自我」の登場を準備し、「自我と自我とはいかにして了解し相互に交渉するか」という問いが生ずる」ようにな

るとも考えられていた。ヤスパースによれば、このような「自我单子」としての人間と人間との間には、「現存在と現存在との関係」が成立している¹²²。

この点は、第二の論点とかかわるのだが、「現存在」における「独立した自我」の関係とは、決してそれ自体が自律的に「自由」な行為を担う人格どうしの関係ではなく、代替可能な点としての「自我点」と「自我点」との関係にすぎない。けれども、「自我点」とは、事物を理解すること、このまきに理解するという点で共通性をもっているので、「目的」と「手段」の範疇に結びつけられた意味ある行為についての理解が可能になる。したがって、「現存在」では、「客観的な事物(Sache—菅原注)の共通の了解による、自我と自我との了解」と「目的とそれに所属する手段とが共通的に捕捉される行為」を問題化する¹²³。しかし、この「自我」とは代替可能な「自我」だから、「自我」の目的のために他の「自我」を、たんに手段として「支配されるような自然物」のように扱うことを許容してしまう。したがって、「自我」と「自我」との関係とは、「あらゆる他の自我を物件(Sache—菅原注)として取り扱う」ような、「他人そのものが事物」となる関係、つまり、まったくの非人格的な関係ということになる¹²⁴。そして、ここに成立する「コミュニケーション」を、ヤスパースは「現存在的コミュニケーション」と規定する。

ところが、「現存在」は「現存在」であると同時に「可能的実存」でもあるので、「現存在的コミュニケーション」とは、「可能的実存」としての「コミュニケーション」を意味する。それゆえ、「現存在的コミュニケーション」の限界を超えたところでは、「実存的コミュニケーション」が成立する。これは、「ナイーヴな現存在」における「コミュニケーション」の欠如が、「現存在的コミュニケーション」を導出する契機になったのと同じ構造になっている。ただし、重要なのは、「実存的コミュニケーション」の場合、交換可能な「自我单子」による「目的」と「手段」の範疇に結びつけら

れた行為の次元を問題にしたのに代えて、「自我が相互に因果的でなく理念的に結ばれている全体性」という意味的な問題を提起する点である。ヤスパースは、このような意味的な、因果的ではなく、意味的なものとしての「理念のもとに立つコミュニケーションの限界（を超えるもの——菅原注）こそが実存」であると主張した¹²⁵。

しかし、このような一連のヤスパースの見解を、原初的共同体から「現存在的コミュニケーション」を経て「実存的コミュニケーション」へと至るものとして、発展段階的に理解してはならない。あくまで、具体的な問題状況を前にした当事者が「コミュニケーション」を求めて移りうる様相を表している。というのも、先に見た通り、「実存」論は「行為」論のように動的に捉える必要があるし、また、「現存在」は原初的共同性という限界を超えるものであるが、同時に、「可能的実存」であることを通じて「実存」との限界をも規定するからである。

一方で、「現存在的コミュニケーション」は「目的」と「手段」の範疇に結びつけられた意味ある行為についての検討を可能にするという点で〈技術的批判〉に通じているが、他方で、「実存的コミュニケーション」は因果的帰属の問題地平を超えて意味的なものを問うという点で〈価値論理的批判〉に通じている。このことは、ヤスパースの実存思想が、「コミュニケーション」論として、ウェーバーにおける「価値討議」の議論と連続した関係にあることを示している¹²⁶。

しかし、このような「実存的コミュニケーション」にも限界はある。「できるだけ多くの人々とコミュニケーションをもとうとすれば、私はきっとコミュニケーションを破壊する」というのも、「すべての人すなわち私に出会う各々の人に正しく適合しようとするならば、私は私の現存在を浅薄さで満たし、空想的で普遍的な可能性のために、限定されているそのつどの唯一の歴史的可能性を断念することになる」からである。したがって、「コミュニケーション」によっても「すべての人間をコミュニケーションの友として獲得しえない」し、それ

は不可能であるばかりか不誠実さえある¹²⁷。ただ、「友」として「同意」できないことと、「理解」することとは区別しておかねばならない。ウェーバーは「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」ことに注意を喚起したが¹²⁸、ヤスパースも、実存的コミュニケーションが「可能的なもの」として成立しうる地平としての「現存在」においては、「了解可能なもの」と「了解しがたいもの」とを区別するよう要求するからである。その上で、「現存在」においては、とりわけ「理解しがたいもの」の場所と、その根源を重視した。ヤスパースによれば、「従順なる（馴致された——菅原注）現存在」にとっては、「了解しがたいものは……神の客観的に固定された啓示のうちか、あるいはマルクス主義のような世界像の権威的な正当性のうちにある」のに対し、「哲学する現存在」にとっては、「了解しがたいものは……事実的に相互に出会う人間の自己存在の現実のうちにある」¹²⁹。つまり、「従順なる現存在」では「了解しがたいもの」が客観的・普遍的な真理のうちにあるのに対し、「哲学する現存在」においてはそれを「人間の自己存在」という「現実」に見出すと考えられた。

このように、ヤスパースは、現実の「了解しがたいもの」のうちに「実存的コミュニケーション」への契機を見出しており、「了解しがたいもの」を一面的に否定したりはしない。「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すもの」として理解されているからである。かえって、「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」と考えられている¹³⁰。したがって、ヤスパースの「実存」では神に媒介されたものとしての「隣人愛」の精神が否定されるとみるべきである。「隣人愛はその支えを神性に対する私の非現世的な愛か、あるいは人類の使命に対する私の合理的ではあるが了解しがたい不明瞭な意識のうちにある」ので、私には「コミュニケー

ションのうちに自己存在を獲得するために常に新たに孤独を敢行するか、あるいは或る他の存在のうちで自己を放棄するか」しか残されていないからである¹³¹。

しかしだからこそ、われわれには「事物に関する理解のため」に「討論」が要求されるといえよう。しかも、「事物に関する討論は妥当的な内容の理解や発見に向けられている」ので、「本来的な(実存的な — 菅原注) コミュニケーションの手段」でさえある。もちろん、「討論」とは「実存的コミュニケーション」ではなく「可能的実存」による「コミュニケーション」である。しかし、そのような「討論」とは、「自己の信念と意欲との意味を明らかにする」よう努めるものであると同時に、「対話」を行うよう努めるものとして考えられている¹³²。

その意味では、「討論は対話のうちにのみ存する」といえるが¹³³、しかし同時に闘争の契機を有してもいることに注意しておかねばならない。というのも、討論から引き出される「どの原理もそれ自体においては絶対的ではなく、合理的なものとして単に暫定的な終結」にすぎないからである。しかし、それゆえに、ヤスパースにおいては、「決定的不一致こそは実存的分裂ではなく、相互を結びつける問題」として捉えられてもいる¹³⁴。もちろん、このような「討論」は、「価値討議」における〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉の関係と連続した構造をもっている¹³⁵。

「討論」が、「実存的分裂ではなく、相互を結びつける」契機としての闘争の問題を避けて通ることはできない。ヤスパースは、「現存在」における争いを「力づくの争い」と規定したが、「力づくの争い」とは、「強制し、制限し、抑圧するという働きをする」争いのことである。「現存在が力づくによる争いに固く結びつけられたものである」ということは、じつは乗り越えられないどうにもならない(現存在にとっての — 菅原注) 限界状況を意味する¹³⁶。しかし、「現存在」は「可能的実存」として、「その開示過程において自己を明白にしなから自己をなお創造する」。しかも、「コミュニケー

ションにおいて私は他者と共に私に開示される」ので、「実存的開示によって経験的な現存在としての私があるのみならず、私自身が何であるかが世界内で明らかになる」という¹³⁷。もちろん、「私は個別者として自分だけでは開示もされないし現実的でもない」。しかし「私」が、「コミュニケーションにおいて開示されることの過程は、争いとして同時に愛であるような、あの独特の争い」、すなわち、「愛しながらの争い」を引き起こすという点に注意が払われている¹³⁸。

ヤスパースにとって、「自己の信念と意欲との意味を明らかにする」ことを可能とする「討論」における争いとは、こうした「愛しながらの争い」のほかに考えることができない。「愛しながらの争いは、根源と終極における究極的な隠された意味をめざすものではあるが、しかしそのためには、その争いは、そのつどの当座の状況や目的の中を動き、したがって具体的に現前することがらに即して」行われるからである¹³⁹。したがって、「愛しながらの争いがうまくゆくのは、ただ、完全に力づくを排した場合にだけで」、いかなる実力行使を持ち込むことによっても、たとえば「知的な優越とかあるいは暗示的效果が働くだけでも、(意味上 — 菅原注) 停止してしまう」とみなされた¹⁴⁰。

このように、「現存在」における争いと「実存」に向けての争いは、「力づくの争い」と「愛しながらの争い」に対応している。ヤスパースの「争い」は、徹底的な公明さを求めてのあらゆる権力と優越感の排除、他者の自己存在と自分の自己存在とを同等に取り扱う、部分的には客観的だが現存在のモチーフからは理解できない自己献身を通じてなされる争いであり、それゆえ水準の「同等性」とそこから生じる「連帯性」をその特徴としている。「同等性」は、「技術的な闘争手段〔知識や知能や記憶力や疲労度〕の差異にもかかわらず、いっさいの力を相互に出し合うことによって」成立し、「連帯性」は、「冒険を引き受け、それを共通のものとし、結果に対しては共に関与するから、自己を問いの対象とするあの徹底性をはじめ可能とする」。「争いは同等の水準で行われるから、争い

そのもののうちに既に承認があり、設問のうちに既に肯定がある」ので、「実存的交わりにおいてはきわめて激しい争いのうちに、まさに連帯性が顕現される」というわけである¹⁴¹。このような「争いながらのコミュニケーション」は、時間的現象の中ではつねに未完結である。しかし、「他人と私自身をととことん吟味する」という点で反省的機能を有するのみならず、「他人と私とのうちに実存の可能性を疑いなしに前提する連帯性の根拠の上にのみ、可能である」という指摘を踏まえれば、これは闘争的でありながらも対話的な性格を有していることを強調しておかねばならない¹⁴²。

そこで、次節では、このような「コミュニケーション」としての「争い」を遂行する主体としてヤスパースが想定していたのはいかなる「人格」なのかを確認することにしよう。

第三節 ヤスパースにおける「人格」

ヤスパースによれば、「実存的コミュニケーション」論における「私」を、対象として考察することはできない。「実存」を求めて「哲学する」ことや、「コミュニケーション」を遂行するということのうちにのみ「私」は存在するからである。したがって、「私」は意味ある行為を担う主体としてみることではじめて理解することができる。仮に、「私と他者とがコミュニケーションにおいて相互に依存していること」を「行為」ではなく「対象」の問題として捉えるならば、それは「私と他者」を交換可能な「現存在」の「自我点」として扱うことを意味する。「私と他者」を「対象的に把握する仕方は、ただ心理学的な、そのような対象的なものとして探求される現存在にのみあてはまる」。ところが、「対象的に妥当する」ものとして他者を見るのをやめたとき、「私は実存としては他の実存によってのみ存在し、他の実存は私によってのみ存在し、それゆえ実存はそれのみとしては全く存在せず、ただ他の実存とのコミュニケーションによってのみコミュニケーションのうちにのみ存在する」という考えへと至る¹⁴³。

もちろん、このことによって、「現存在的コミュ

ニケーション」の意義は些かも減じない。「現存在」といっても、それは原始的共同体にみられる「ナイヴな現存在」において当人の「自己意識」と周囲の「一般意識」とが合致していた場合と明らかに次元が異なるからである。「現存在」では「独立した自我」が「自我点」ではあるにせよ、ともかく「目的」と「手段」の範疇」に結びつけられた意味ある行為についての理解を求め、〈技術的批判〉を可能にするような「コミュニケーション」を遂行しうる点に意義を認めることができる。

では、ヤスパースにおける「私」とはいかなる人格か。第一に、ヤスパースは、「コミュニケーション」の現れとしての「討論」を遂行する行為主体としての「人格」を要請している。前節でみた通り、「討論」とは「事物に関する理解のため」のもので、第一義的には「現存在的コミュニケーション」とかかわっている。「討論」のこうした側面は、「目的」と「手段」の範疇」に結びつけられた意味ある行為の因果的帰属の問題を扱うという点で〈技術的批判〉を喚起する。「科学は、人が自分で立てた目標にかんがみて、表向き的手段で何を達成しうるかを教えてくれる」と想定されたことから、たんなる実存的決断主義者としての「人格」をヤスパースが考えていたわけではない¹⁴⁴。それは、目的と手段、そこから得られる結果と意図せざる副次的結果についての比較考量を行うような主体である。

また、「討論」には「自己の信念と意欲との意味を明らかにする」機能があつたことから、ウェーバーを介したカント倫理学に則って、自己や他者を単に手段としてではなく常に同時に目的として扱う「人格」が要請されている。したがって、「討論」が持つこうした側面は、明らかに〈価値論理的批判〉と連続するものといえる。この点で、ヤスパースの「人格」とは「現存在的コミュニケーション」を通じて「選択と決断」を下すものでもあるが、ウェーバーの「人格」と同様に、フィードバック的機能を果たすことによって、その「独断的絶対主義」や「実存的決断主義」へと転落する危険を回避しつつ、次々と移ろう行為局面に応

じて主観的条件を反省的に調整し直してゆく可能性を内在的に備えているものといえる。

第二に、ヤスパースにおける「人格」は、「討論」でコンフリクトを起こすことが前提になっている。しかも、抜き差しならぬコンフリクトが起きることが含意されている。この点は、ウェーバーの「人格」がとりわけ〈価値論理的批判〉とかかわる〈認識論的価値相対主義〉においては、「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」とみて意味上の闘争としての「神々のあいだの永遠の争い」をみたことに連続している¹⁴⁵。この点で、ヤスパースの「争い」とは、「力づくの争い」であれ「愛しながらの争い」であれ、ウェーバーのそれを哲学的に敷衍したものといえる。

ヤスパースは、ウェーバーのいう「生き活きとした感受性に富む人々」を再構成した上で、その延長上に「人格」を位置づけた。一方で、ウェーバーは〈価値論理的批判〉について、「諸価値を評価し、選択する」際に、「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により、かれが意欲し、選択する目的を、その連関と意義とに即して、かれに自覚させることができる」と述べ¹⁴⁶、意味上の闘争は〈価値論理的批判〉が尽きても消すことができないとみていたが、他方でヤスパースは、「現存在」のなかでの「コミュニケーション」——「実存」へと向けられた「コミュニケーション」としての「愛しながらの争い」——を通じての「開示過程において自己を明白にしながら自己をなお創造する」点に意義を見出したからである¹⁴⁷。

このようなウェーバーにもみられた「開示性への意志」について、ヤスパースは、「現存在」における「あるがままの存在の承認」と「あるがままの存在の否認」とを同時に含むものとみた¹⁴⁸。したがって、一方で自己を明らかにする（所与的問題を認識する）とともに、他方では自己を創造する（所与的問題を克服する）「開示性」という過程、

「愛しながらの争い」への過程を通じて「実存」を希求する「人格」を要請している。それゆえ、「コミュニケーションにおいて私は他者と共に私に開示される」ので、「実存的開示によって経験的な現存在としての私がなんであるかのみならず、私自身が何であるかが世界内で明らかになる」。ヤスパースにとって、「コミュニケーションにおいて開示されることの過程は、争いとして同時に愛であるような、あの独特の争い」——「愛しながらの争い」——としての「実存的コミュニケーション」が希求された理由は、まさにこの点にある¹⁴⁹。

第三に、このような「コミュニケーション」の行為主体であり、「愛しながらの争い」へと至る「開示性への意志」をもった「人格」間においては、その「争い」のなかで「同等性」と「連帯性」を形成する点が注目されねばならない。「争い」は、徹底的な公明さを求めてのあらゆる権力と優越感の排除、他者の自己存在と自分の自己存在とを同等に取り扱う、部分的には客観的だが「現存在」のモチーフからは理解できない自己献身を通じてなされていた。それゆえ「連帯性」と水準の「同等性」とは、「争い」の内在的条件でもあった。したがって、「同等性」は「技術的な闘争手段〔知識や知能や記憶力や疲労度〕の差異にもかかわらず、いっさいの力を相互に出し合うことによって」成立し、「連帯性」は自分と他者との相互承認に基づいて繰り広げられるきわめて激しい争いのうちに現れ、「敢えて腹藏なく自己を示し問いの対象とする」ような「人格」相互において、「連帯性」と「同等性」は顕現してくると考えられているからである¹⁵⁰。

以上より、ヤスパースにおける「コミュニケーション」と「人格」の概念とは、ウェーバーの思想の延長上にあり、そこに存する多くの連続性を通してみれば、その輪郭が多少なりとも現れてくるのが確認された¹⁵¹。この成果を踏まえて、次章では、両者に共通した「争い」に注目し、そうした「争い」の担い手としての「人格」が現代正義論と価値相対主義との関係でいかなる意味をもつのかという点を中心に考察しよう。

第四章 正義論、「価値討議」、「コミュニケーション」

第一節 「価値討議」における「闘争」と「コミュニケーション」における「争い」

ヤスパースにおける「人格」とは、「本質」に先立つ「実存」としての、かけがえのない今ここにおける「人格」であり、各「人格」は「実存」に向けて相互に個性性を有している。それゆえ、「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」、「可能の実存と経験的人格との混同」という問題があるとヤスパースは述べる¹⁵²。このことは、「実存哲学」が決して「現存在」としての「人格」を正当化する規範理論ではないことを示している。

このヤスパースの反論は重要である。既にみてきたように、「現存在的コミュニケーション」における「力づくの争い」は、「実存的コミュニケーション」としての「愛しながらの争い」へと、すなわち、「人格」間の関係が個別的であると同時に「同等性」と「連帯性」をもつものへと、開かれていく可能性をもっていただけである。したがって、ここでは、個性性を保持しながらも、なお共通する何かについての理解を見極めようとする「人格」間の試みとして「争い」が想定されている。すなわち、「コミュニケーション」に内在する「争い」の契機が、「実存相互の争いではなく、自己自身と他者とに対する共通の争いである」という点に注意しておこう¹⁵³。

ウェーバーは、「争い」が意味上の問題であることを強調した上で、「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」のたたかひのおよそ調停不可能な死闘が問題であ

る」と述べていた¹⁵⁴。これは、「価値討議」においては、「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」という主張である¹⁵⁵。しかし、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「遠のくくらいならそういう討議はさけるべき」だということに主眼を置いたわけではない。むしろ、「正反対である」と主張していた¹⁵⁶。

このようなウェーバーの「闘争」の概念について、L. シュトラウスは次のように批判している。「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¹⁵⁷。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」ほかないと¹⁵⁸。シュトラウスがこうした批判を寄せるのは、ウェーバーの議論が全体として、「すべての人間思想は歴史であると考えられている」だけでなく、「正や善に関する普遍的原理といっても、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」と主張することによって、「自然権」を斥けてしまうからであった¹⁵⁹。

このシュトラウスの批判は、ウェーバー批判としてきわめて正当なものとして考えられる。とりわけシュトラウスも、われわれと同様に、ウェーバーにおける「闘争」の不可避性を見抜いた上で、「歴史主義」を「自然権」によって克服しようとする観点から、価値相対主義者としてのウェーバーが、「自然権」を擁護しうる「哲学的妥当論」を否定し、「歴史主義」としての「歴史的・社会的妥当論」の系譜に属することを理解しているからである。ただし、シュトラウスによれば、「場所的・時間的なもの普遍的なものに対する優越性を発見した」ものとしての、「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」ことから非難の対象になっている¹⁶⁰。

とすれば、ウェーバーと同様に「争い」の契機を重視するヤスパースも、シュトラウスの批判を免れることはできない。もちろんシュトラウスがヤスパースに直接言及しているわけではないが、ヤスパースにとって、「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」ものであった。それゆえ、「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」であると、ヤスパースは述べている¹⁶¹。これは、彼の「コミュニケーション」論が、「永久に妥当する最終的な、客観的解決」でなく、「そのつど歴史的な解決」の試みとしての法理論であることを示している¹⁶²。

シュトラウスの関心は「自然権」といった普遍的原理を擁護すること——「歴史主義」・「歴史学派」の克服——に重心があつて、それは、「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」ことを回避しようと試みである¹⁶³。彼は、「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」と考えた。したがって、シュトラウスの「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、価値相対主義者や実存主義者を批判する意図に基づいているのは間違いない¹⁶⁴。しかし、問題は、それがウェーバーやヤスパースに対する批判として正当といえるかである。

こうしたシュトラウスの「自然権」論からの批判にラートブルフの価値相対主義的法理論が動揺するであろうことは、想像に難くない。彼の自然法思想への転向は、こうしたシュトラウスによる批判と関連づけると容易に理解できる。しかし、

ウェーバーとヤスパースに対する批判としては、やはり的を外しているように思われる。というのも、ウェーバーにおいては、具体的な問題状況における具体的な解決を思考するべく「価値判断」が要求され、その「価値判断」を可能にする条件としての「価値討議」が考えられていたからであるし、ヤスパースにおいても、「歴史の実存がみずからの状況の中に立って」行う「選択と決断」を通しての「コミュニケーション」が考えられていたからである。ウェーバーの「価値討議」が現実の具体的な問題について〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉を通じて合理的な具体的解決策を探るものであったことは既に見てきた通りであるし、ヤスパースの「コミュニケーション」にとつても、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、どこで争い突進すべきか、という問い」であった¹⁶⁵。

シュトラウスの「自然権」論の問題性は、「自然権」といった「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観点を前提にしている点にある。つまり、所与的現実を権威的規範によって克服しようとする権威志向的な発想が、そこには隠されている。ところが、ヤスパースにおいては、「時間のうちにおける争いの有限的状況の中にのみ、みずからの存在と内実をもつような存在者」が与えられているので、その観点が、「現実には、全体的なものではなく、また無時間的なものでもない」というウェーバーと同様なりアルな現実認識と通底するのは明らかである¹⁶⁶。ヤスパースは、「我々の社会の理想より一段と高い基準」に依拠することなく、あくまで「社会」の内側にとどまる、しかし、「社会」の内側から「社会」問題を克服していくために、「コミュニケーション」を担う「人格」を通じて「現存在」から「実存」へと問題の意味転換を図ろうとしている。

第二節 「人格」の諸相

現代正義論の文脈のなかで「人格」の問題は、

前歴史的・前社会的・原子論的に「人格」が成立しうるとみるのか、あるいは、共同体の産物として歴史的・社会的に「人格」が成立するとみるのか、という形で一般的に問われている。本節では、現代正義論におけるこうした論点との関係から、ウェーバーとヤスパースが想定する「人格」を検討しておきたい。

ロールズにおける「人格」は『正義論』と『政治的リベラリズム』で異なっている。『正義論』での「人格」とは、端的にいうと「自我によって肯定される目的に先行する」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¹⁶⁷。また、普遍主義的に「人格」が形成されるという点では、思想史的には〈哲学的妥当論〉の系譜に立つことも含意していた。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」を捉えるべしとされた¹⁶⁸。もちろん、これは『正義論』からの立場転換であり、「歴史的・社会的文脈主義」への支持表明を意味する。しかも、この点で、『政治的リベラリズム』における「人格」は、ウェーバーとヤスパースの「人格」の延長上に位置するかのようにはさえない。

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し、しかもそういう生のあり方を構成できる条件を基本的に選好する」という意味では、「自らが選択した目的を持った主体」であるとともに、「自我は自我によって肯定される目的(何らかの特定の善——菅原注)に先行する」存在として位置づけていた¹⁶⁹。しかし同時に、この「人格」とっては「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によってのみ満たすことができる」こと、つまり「善」に対する「正」の優先性を承認することが不動の大前提である¹⁷⁰。それゆえ、「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、「人格」にとっては「無知のヴェール」の下で必然的に選択される正義の観念が必要とされた。

しかし、ここには看過できない重要な問題があ

る。というのも、ここでロールズは、「人格」の概念をどのように性格づけるべきかといった、本来はそれ自身が論争的である問題を飛び越えて、「人格」とはコンフリクトを生じさせてしまう厄介な存在であり、規制されて——場合によっては保護されて——然るべきだということを主張しているからである。

ともあれ、『正義論』では、コンフリクトを起こす厄介な「人格」を規制する枠組みが、「正義」をもたらす枠組みとして機能するのは、「正義」の成立が「善」から独立した中立的な「正」に依拠しているからだと説明されていた。しかし、〈歴史学的・社会学的妥当論〉として展開された『政治的リベラリズム』においても、「人格」のこうした構想は依然として保持されているとみななければならない。というのも、『政治的リベラリズム』で「人格」は、たしかに歴史的・社会的に成立するものとして構想されるよう促されてはいるが、しかし、相変わらずコンフリクトを起こす厄介なものとして規制の対象にされているからである¹⁷¹。

ロールズのこのような「人格」理解は、結局、ラートブルフのそれと共通点をもつ。ラートブルフは、法価値をめぐる議論のなかで、「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」、どちらを救うべきかという形で問いを立てる¹⁷²。ところが、そこでは、子供が単に救出を待つ人間にすぎないものとみなし、「燃えている家の中」から「子供」が自律的に脱出しうる可能性は看過されてしまっている。しかも、ラートブルフにおいては、「普遍妥当な課題に我を忘れて献身すること」によってのみ「人格」は真の人格的な存在に到達すると考えられていて、個別的な「人格者となることに直接その努力を向ける」ことによって到達しえないと考えられた¹⁷³。つまり、ラートブルフは、自律性と個別性とを否定したところに「人格」を展望するわけだが、このような彼の見解は、先に見たロールズの見解と明らかに通底している。

このようにみると、たしかに、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たといえるが、しかし、「人格」の概念については、立場転換の前後を通じて共通しているとみななければならない。では、ロールズにおける立場転換とは何だったのか。

だがその前に、今一度ウェーバーの議論をみておこう。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¹⁷⁴。ウェーバーの「人格」の核心は、特定の行為局面における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点にある。しかも、シュトラウスが気にかけていたような問題、つまり「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」という問題は原理的に回避されていた。このことは、ウェーバーのピューリタンとゼクテにかんする「人格」の考察から既に明らかである。ピューリタンやゼクテは、ただ単に「今ここに現存するもの」を受容したわけではなく、「良心の自由」にしたがった行為規範を形成することによって、既存の権威的な教会に抵抗しえた。しかも、その「良心の自由」とは自己のみならず他者のそれをも含意することで「特殊宗教的諸理由」に基づいて「寛容」という「近代の「リベラル」な思想」をも形成しうるだけのものであった。

とすれば、ロールズの「人格」の概念は、ウェーバーのそれと対極に位置する。結局、『政治的リベラリズム』においても、『正義論』における「人格」の普遍的な性格が基本的には維持されている。少なくともウェーバーのように、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るなかで「近代の「リベラル」な思想」を形成しうるに足る「人格」をロールズから引き出すことはできない。したがって、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——逆にいえば歴史的・社会的文脈主義への転換が不十分——なもの

と評しうる。このように、ラートブルフとウェーバーの議論と比較しながら、「人格」の概念を通じてロールズの立場転換を検討してみると、普遍主義——「哲学的妥当論」——と歴史的・社会的文脈主義——「歴史的・社会的妥当論」——をめぐる問題、とりわけその歴史的・社会的条件に対して、ロールズは過小評価する傾向にあったことが浮き彫りになる。

また、ウェーバーが超越論的前提としての「文化人」を想定していたことも想起しておこう。というのも、特定の行為局面における「価値判断」と、「文化人」という超越論的前提とはどのようにかかわるのが問題になるからである。仮に、この「文化人」が「闘争」を引き起こす不可避的で内在的な条件であるとみて、それを根拠に、ウェーバーの「人格」もロールズやラートブルフと同じく規制や保護の対象だったのではないのかとみるのであれば、それは、「お粗末な誤解」以外の何ものでもない。ウェーバーが超越論的前提として設定した「文化人」とは、「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」、つまり創造的な主体である¹⁷⁵。

価値相対主義とは、「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」という主張であるが¹⁷⁶、ウェーバーは、ここに「評価主体」の価値選択が「或る価値」という対象の実体的価値に対して優越するという主張を読み込んでいこうとする。それゆえ、「文化人」という想定は、代表的な価値相対主義者ラートブルフのような規制や保護の対象ではなく、世界の中にありながらも世界に意味を与え価値を創出する主体としての「人格」が批判的規準として照合しうるような理念だったとみななければならない。

この点、ヤスパースの「人格」も、価値を選択し、決断する担い手として想定されている。たしかに、「人間は現存在において可能的実存」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」のに対し、「実存は可能的なものであるがゆえに、選択と決断を通して、みずからの存在に向かって進むか、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」である¹⁷⁷。

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、「むしろ歴史の実存がみずからの状況の中に立って」行われる。しかも、「選択と決断」を行う主体としての私も他者も、「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な存在実体ではない」とヤスパースは考えている¹⁷⁸。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」として捉えているヤスパースにとっては、「孤独」から自立した「コミュニケーション」を考えることなどできない¹⁷⁹。このような「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」である。それゆえ、「この選択は各人にとって普遍妥当的ではない、普遍妥当的でなどありえない全くの個別的な決断である¹⁸⁰。

ロールズが『正義論』で「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」といったとき、そこにはサンデルが指摘したように「原初状態の秘密」があった。それは、「原初状態」において「人格の多元性が要請される」としても、当事者相互を全く同一のものとして位置づけるような「無知のヴェールが広がる」とき、この多元性は解体してしまうという点にあった。「重要なのは、当事者が選択するものではなく、見るものであり、決めるものではなく、発見することである¹⁸¹。しかし、こうした見解はヤスパースのいう「選択と決断」を通じた「コミュニケーション」と明らかに地平が異なっている。ヤスパースによれば、「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を考え」、「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のみ、「満場一致の合意」が得られるにすぎない¹⁸²。したがって、ロールズの「無知のヴェール」

をかけられた「原初状態」とは、ヤスパースにとっては「ヴェールをかけられている」「自己意識」が支配する「ナイーブな現存在」にすぎず、そこに「コミュニケーション」が成立する余地は一切ない。

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。「コミュニケーション」には対話の観点が不可欠だが、ヤスパースにとって、対話を「哲学することの適当な伝達形式とみなす」ことは全く疑いえないことであった。「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、それゆえ根源と目標としてのコミュニケーションが失われていけないというような類のもののみでなければならない」。それゆえ、「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」といわれた¹⁸³。

「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」でしかありえず、「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、戦いつつ問にかける」ことであった。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」といわれるまでの徹底性をも伴っていた¹⁸⁴。

おわりに

普遍主義から歴史的・社会的文脈主義へと、ロールズは『政治的リベラリズム』で重大な立場転換を遂げた。しかし、その前後を通じて、「人格」の概念は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るという点では首尾一貫していた。ところが、ウェーバーやヤスパースは、このコンフリクトとしての「闘争」や「争い」を内在的で不可避的な条件として想定し、その解決へと向けた「価値討議」や「コミュニケーション」を構想した。コンフリクトに対する態度の違

いは、結局のところ、ロールズと、ヤスパースとウェーバーとにおける「人格」論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』が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てしまうと批判した¹⁸⁵。サンデルによれば、「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」。ところが、『政治的リベラリズム』における「正義」の「政治的構想」は、こうした「熟慮」についての議論を封じこめることによって、本来、論争的な問題である「熟慮」が「重疊的コンセンサス」によって調達されるという矛盾に陥っている¹⁸⁶。

ロールズがこのように想定したのは、「包括的な哲学的教義」と独立した関係の下で「重疊的コンセンサス」が成り立つと考えたからにちがいない。ロールズは、そうした「熟慮」としての「重疊的コンセンサス」とは、「民主主義社会の公共的政治文化に内在するもの」であると考え、論証不要なものともみなしたのかもしれない。しかし、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によれば、一方で、このような歴史的・社会的文脈に基づいて成立する「重疊的コンセンサス」なるものを、その核心的な構成要素とするような「正義」の構想とは、紛れもなく「正義の脱哲学化」を意味する¹⁸⁷。また、他方で、このような「熟慮」に基づく「正義の政治的構想」、それも「重疊的コンセンサス」によって対立やコンフリクトの解消を前提として成立するような、「正義や権利に関する熟慮」に基づく「正義の政治的構想」とは、紛れもなく「政治なき政治哲学」を意味する。

ロールズと異なり、ウェーバーとヤスパースは、「正義や権利に関する熟慮」が隠蔽してしまうような種類の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基づき、たとえ漸次的には

あれ具体的に解決しうるように促す「闘争」や「争い」を提唱していた。とすれば、ウェーバーやヤスパースにとって、「闘争」や「争い」の契機を捨象してしまう正義論とは、たとえそれが「正義の政治的構想」と自称しても、やはり「政治なき政治哲学」ということになる。その意味で、ウェーバーとヤスパースは、「歴史的・社会的文脈主義」・「歴史学的・社会学的妥当論」の系譜として『政治的リベラリズム』に先立つと同時に、政治的な「人格」の構想という点でもロールズを思想的には凌駕していたといえよう。

ウェーバーとヤスパースのこうした位置づけは、価値相対主義の主張——ラートブルフ——との関係でも重要な意味をもつ。戦後ラートブルフは自然法支持へと転向することによって、「歴史的・社会的文脈主義」に基づく価値相対主義が底なしの相対主義へと陥ることを回避しようと試みた。もちろん、その背後にはラートブルフのナチスの経験に対する真摯な反省があったにちがいない。しかし、ナチス政権のような政治的権威に対抗しうる権威を超「人格」的な自然法に求めたともいえるわけで、その意味では、権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った。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」は、こうした価値相対主義にまつわる問題性を克服する試みとしてみることができる。「価値討議」や「コミュニケーション」は、妥当性要求を掲げる主張の一切を権威とは無関係に問題化しうる。シュトラウスがいったような「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くものでこそあれ、決して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して、従来価値相対主義者や実存主義者に向けられてきた批判が当たらないのは既に見てきた通りである。彼ら二人の残した業績は、いわゆる価値相対主義者や実存主義者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。

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、私は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」とみてこれを批判的に継承し、自身の実存哲学としての「コミュニケーション」論へと展開している¹⁸⁸。

とすれば、現代正義論の支配的な見解が、『正義論』の登場によって、従来価値相対主義といわれてきた主張を一まとめにし、「独断的絶対主義」とか「実存的決断主義」にすぎないとみるのはいささか安直に過ぎたといわねばならない。少なくとも、ラートブルフ流の価値相対主義とロールズを開祖とする現代正義論との間には、「価値討議」や「コミュニケーション」としての正義論や人格論が展開していく思想史上の可能性が存在したからである。ただし、この可能性の詳しい内容については、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」へという観点が、その後いかなる展開を遂げたのかについても検討しなければならない。したがって、今後の課題は、アレントやハーバーマスとの関係を思想的に検討することである。

また、ウェーバーとヤスパースは、「闘争」や「争い」の契機を重視することによって、高度に「政治的な」所論を展開するのに成功している。むしろ、両者の「闘争」と「争い」がC.シュミットが主張したような「政治的なもの」の理解と一線を画するものであることは既に見てきた通りである¹⁸⁹。そして、そうした一線を担保したのは、両者における「理解」と「同意」にかんする主張であるが、この「理解」とか「了解」とは、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る¹⁹⁰。したがって、今後は、ディルタイからハイデガー、ハイデガーからアレントへと連なる解釈学的方法論の思想史的系譜についても検討する必要がある。また、

現代正義論との関係では、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と大きく重なってくることも想像に難くないが、これも今後の課題としたい。

こうしてみると、いまだ現代正義論と価値相対主義の間には、ウェーバーとヤスパースの問題以外にも、多くの課題が積み残されたままになっている。しかし、今回は、従来の先行研究とは異なる固有の観点からウェーバーとヤスパースを比較することによって、第一に、現代正義論との関係で価値相対主義を再定位しえたわけだし、第二に、それらを越え出て行こうとするときには常に新たな課題が生じていることに気づくことができたのは確かである。

注

- 1 わが国の価値相対主義研究の第一人者として、加藤新平をあげることができる。加藤によれば、「価値相対主義……における相対的とは、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ふことで」、「価値とは……手段的価値ではなくして……、各評価主体にとって、「それ自体に於て望ましいとされるもの」をさす」のであって、「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はできず、ただ各評価主体の情意とか良心の選択又は非合理的な信仰等に委ねる外ない」（加藤新平『法哲学概論』（有斐閣 1976）475-476頁）。
- 2 J.Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard U. P., 1971（矢島鈞次監訳『正義論』、紀伊国屋書店、1979を参照したが、必ずしも邦訳にしたがってはいない（以下本書からの引用は『正義論』と略記し頁数のみを記す）。
- 3 価値相対主義を克服し、規範的で実質的な正義を普遍的・客観的に基礎づけたと、『正義論』を評価するものとして、次のような指摘は広く受け入れられていると思われる。すなわち、「原初状態……で締結される仮説的契約の当事者たちによって選択されるような原理」とは、もし

- も当人たちが合理的で理性的であるならば、「諸々の基本的な個人の自由を保障するもの」と「公正な機会の平等を掲げる一方で、社会的・経済的不平等、社会の一番底辺にいる者たちに最大限の利益を提供するように制度装置がなされることを保証するもの」からなる「正義の二原理」以外に考えられない (C.Kukathas and P. Pettit, *Rawls A Theory of Justice and its Critics*, Polity Press, 1990, p.36 (C.クカサス・P.フィリップ (山田・嶋津訳) 『ロールズ——『正義論』とその批判者たち』(勁草書房 1996)53-54 頁))。
- 4 ここで想定しているのは、ノージックがロック的な所有権を不可譲な権利として捉えたこと、サンデルが共同体論をリードしたことを踏まえた上での、次のような指摘である。「『正義論』から今日至るほぼ20年間の前半を際立たせていた争点は、効用か権利か、自由か平等(福祉)かといった対立に集約できるが、これは広い意味でリベラリズムの内部での方法論や実質的規範内容の間の論争であった。しかし、とりわけ一九八〇年代にはいって顕著になったのはリベラリズムそのものを原理的に問い直す一連の動きである。個人の権利や自由に対して共同体とその伝統の復権を主張するこの理論傾向は共同体主義と呼ばれており、今日の正義論争はリベラリズム対共同体主義という対立図式で展開されている。」(平井亮輔「正義・対話・デモクラシー——ハーバースと正義論の可能性——」(法学論叢 130 巻2号 38 頁))。
- 5 J.Rawls *Political Liberalism*, Columbia U. P., 1993.
- 6 「ロールズは、哲学的探求の要点が公共道徳についての「真実」を発見することにあるという考えを否定し、諸々の基本的な社会対立の問題に対して実践的で機能しうる解決を保証することの必要性を強調する」に至った (C.Kukathas and P.Pettit, *Rawls A Theory of Justice and its Critics*, p.36 (C.クカサス・P.フィリップ 前掲書 225 頁))。
- 7 「実質的正義の規準についてどのような理論構成を試みるにしても、先ず価値相対主義の徹底的な検討、それとの十分な理論的対決が必要」である (加藤新平 前掲書 471 頁)。
- 8 このような法哲学的な課題設定は、たんに学問的な問題関心に基づくものではない。思想史的にも制度史的にも西洋を故郷として成立し、普遍的性格を濃厚に帯びている「法学」に対して、西洋とは異なる固有の歴史をもった東アジアという地域において今後いかなる意味づけをしていくことが可能か、という実践的な問題関心と切り結んでいるからである。異なる文化を背景として成立した社会においては、「正義」に対する感覚や意義が異なることが十分にありうる。その意味で、現代の東アジアにおける様々な「法学」上の問題は、まさに従来の「法学」的な枠組みを越えた新たな「関係」のネットワークを形成する必要に迫られているといっても過言ではない。こうした点を念頭におきつつ、本稿では「関係」のネットワークの思想史的範型として、ウェーバーの「価値討議」とヤスパースの「コミュニケーション」を現代法哲学の問題として捉え返していきたい。
- 9 J.Rawls, *A Theory of Justice*, p.3 (『正義論』3 頁)。
- 10 J.Rawls, *ibid.*, p.11 (同上書 9 頁)。
- 11 J.Rawls, *ibid.*, p.12, Chapter II (同上書 10 頁および第二章)。
- 12 J.Rawls, *ibid.*, § 13 (同上書 § 13)。
- 13 R.Nozick, *Anarchy, State, Utopia*, Basic Books, 1974, p.195 (嶋津格訳『アナーキー・国家・ユートピア』(木鐸社, 1992) 324 頁)。
- 14 R.Nozick, *ibid.*, p.26 (同上書 41 頁)。
- 15 R.Nozick, *ibid.*, p.153f. (同上書 260 頁)。
- 16 J.Rawls, *A Theory of Justice*, pp.560-561 (『正義論』437-438 頁)。
- 17 J.Rawls, *ibid.*, p.574 (同上書 447-448 頁)。
- 18 M.J.Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice 2.ed.* Cambridge U.P., 1998, pp.187f. (M.J.サンデル (菊池理夫訳) 『自由主義と正義

- の限界〈第2版〉』(三嶺書房, 1999)19・343頁)。
- 19 というのも, サンドルによれば, 「その責務によって, われわれは特定の共同体, 生活史, 伝統における成員であることと結びついている」からである(同上書 9-10頁)。
- 20 M.J.Sandel, *ibid.*, pp.131-132(同上書 253頁)。ロールズは, 「もし, 誰かが, 十分に内省した上である一つの正義概念を他より選好すれば, その時には, 彼ら全てがそうするのであり, 満場一致の合意に到達できる」と述べる。というのも, 「当事者間の差異は彼らに知られていず, 彼らは等しく合理的で, 類似した状況にあるから, ……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」からである(J.Rawls, *A Theory of Justice*, p.139 (J.ロールズ『正義論』107頁))。
- 21 M.J.Sandel, *ibid.* p.132(同上書 254頁)。
- 22 J.Rawls, *A Theory of Justice*, p.263(『正義論』206頁)。
- 23 J.Rawls, *Political Liberalism*, p.xviii(ただし, ロールズが単なる包括的教義とリーズナブルなそれとを区別している点には注意を要する)。
- 24 J.Rawls, *Ibid.* p.xx。
- 25 J.Rawls, *Ibid.* pp.10, 13。
- 26 R.Rorty, “The Priority of Democracy to Philosophy”, in *The Virginia Statute of Religious Freedom*, ed.M.Peterson and R. Vaughan, Cambridge U.P, pp.262-263 (R.ローティ(富田恭彦訳)『連帯と自由の哲学』(岩波書店, 1988)174-175頁)を参照。同様の指摘はC.ムフにもみられるが(注32を参照), 『政治的リベラリズム』への転向を歓迎する立場からローティは, 「ロールズは, ドウウォーキンよりもウォルツァーに近い」とみている。サンドルによれば, 「原初状態の秘密」は当事者が合意を「発見」という点にあったのだが(サンドル前掲書254頁を参照), こうした「発見」は, ユダヤ・キリスト教の「発見の道」において既に共通の道徳が「発見」されているからこそできるので

あって, 当事者は「発見」された道徳にそったデザインを「発明」とウォルツァーは述べている(Cf.M.Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard U.P.(M.ウォルツァー(大川・川本訳)『解釈としての社会批判』(風行社1996)第一章を参照))。もちろん, 「発見」と「発明」についての解釈の余地は残るけれども, おそらくは, ウォルツァーの「発見」がサンドルのそれよりも狭く捉えられているので, サンドルのいう「発見」にはウォルツァーの「発明」が部分的にはあるにせよ重なり合うように思われる。しかし, この点についての立ち入った検討は後日の課題としたい。

また, この点についてムフは次のように述べている。「ロールズは, コンテキスト主義の唱導者たちの主たる攻撃目標の一つであった後に, いまでは彼らの最高の擁護者の一人になってしまったのだろうか。彼はドウウォーキンを捨てて, ローティについたのか。今日, ……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」理解は, どれだけ成功しているといえるだろうか」(C.Mouffe, *The Return of The Political*, Verso, 1993, p.43 (C.ムフ(千葉・土井・田中・山田訳)『政治的なるものの再興』(日本評論社, 1998)86頁))。

- 27 J.Rawls, *Political Liberalism*, p.153。
- 28 M.J.Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice 2.ed.* pp.195-196。(M.J.サンドル前掲書355頁, 参照「『政治的自由主義』が焦点を当てているのは, ……正の優先の争点である。」(*ibid.*, p.189, 同345-346頁))。
- 29 M.J.Sandel, *ibid.*, p.186 (M.J.サンドル同上書342頁)。
- 30 R.Rorty, “The Priority of Democracy to Philosophy”, p.265 (R.ローティ前掲書180頁), および, M.J.Sandel, *ibid.*, p.194 (M.J.サンドル前掲書353頁)を参照。
- 31 井上達夫『他者への自由』(創文社, 1999)21頁(以下, 本書からの引用は『他者への自由』と略記し, 頁数のみを記す)。

- 32 C.Mouffe, *The Return of The Political*, p.49 (C.ムフ前掲書 98 頁)。
- 33 G.Radbruch, “Rechtsphilosophie, 3 Aufl. 1932”, in: A.Kaufman(Hrsg.), *Gustav Radbruch Gesamtausgabe Bd.2*, C.F.Müller Juristischer Verlag, 1993, § 9, (G.ラートブルフ (田中耕太郎訳)『ラートブルフ著作集第1巻 法哲学』(東京大学出版会, 1961) 第九章 (以下, 本書からの引用は『法哲学』と略記し, 頁数のみを記す)) を参照)。
- 34 G.Radbruch, *ibid.*, S.278f. (同上書 178 頁)。
- 35 G.Radbruch, *ibid.*, S.302-304 (同上書 208-209, 221-223 頁)。「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 (*ibid.*, S308 (同 216 頁))。
- 36 「哲学的効力論 (die philosophische Geltungslehre)」を指す (G.Radbruch, *ibid.*, S.312 (同上書 221 頁))。
- 37 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 (加藤新平前掲書 278-279 頁)。同様の問題はラートブルフにおいても現れるが, この点については注 39 を参照。
- 38 「歴史学的 — 社会学的効力論 (die historisch-soziologische Geltungslehre)」と, その「承認説」と「実力説」への分類, および問題点については, G.Radbruch, *ibid.*, S.310-315 (同上書 219-223 頁) を参照。
- 39 「超個人的地位より一義的に」導かれた「意志と実力」の現れとしての法, 「権威を有する一つの権力的命令」としての法を通して「法的安定性」を実効的なものたらしめようとするラートブルフの立場は, 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 C.シュミットの決断主義と連続している。このようなラートブルフの権威的な法・正義観については, 従来あまり注目されることがなかったが, もっと注意を払われてもよいように思う (G.Radbruch, *ibid.*, S.312-315, S.313 (同上書 221-223, 226 頁))。
- 40 この点について, 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 1932 年刊行)のなかでは, 「歴史学的 — 社会学的効力論から哲学的効力論に推移する」と述べるにとどまっているが (G.Radbruch, *ibid.*, S.312 (同上書 221 頁)), 戦後の自然法論への転向後は, 明確に「哲学的妥当論」を支持している (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』(『ラートブルフ著作集第4巻』所収 (東京大学出版会, 1961) を参照))。
- 41 G.Radbruch, *ibid.*, S.303f. S.315 (『法哲学』 209, 223 頁)。「個人の良心」が, 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はあっても, 前社会的に形成されることはありえない。この点を考慮した上で, ラートブルフの相対主義的法理論における問題性を指摘しておこう。というのも, 彼の法理論は全体として「哲学的妥当論」の系譜に属するが, 同時に相対主義的見解を核心的な構成要素として取り込んでいるため, 「歴史学的・社会学的妥当論」に属するようにもみえるからである。ラートブルフが全体として「哲学的妥当論」に依拠する理由とは, 「個人の良心」を形成する上で, 歴史的・社会的条件や他者が果たす役割を過小評価しているからにすぎない。彼は, 「ナァタンの不可知論」を引き合いに出しつつ自らの議論が, 底なしの懐疑主義を表す「ピラトの懐疑主義」ではないことを強調する。しかし,

結局は「調和」を期待しうる人間を楽観的に期待するがゆえに、「哲学的妥当根拠論」と「歴史的・社会的妥当根拠論」との間で右往左往する曖昧な態度を隠すことができない。仮に、伝統や慣習といった所与的なものを問題化しようとする場合、「哲学的妥当論」と「歴史的・社会的妥当論」のいずれの立場から正当性や正統性を問うのかという問題が起きるが——現代における普遍主義と歴史的・社会的文脈主義の対立という問題もこのことにかかわっているのだが——、ラートブルフは、こうした問題に対して楽観的に構えていたとしか思えない。実際、彼は次のように述べる。すなわち、それはラーテナウのいうところのハーモニーとして解決されるべきもので、「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。というのも、「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、問題なのは、「個人の良心」にしたがって、いかにいかなる調和を演奏家はもたらすべきか・演奏家は目指すべきかという、論点ではないのか。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すための条件をいかに確保するのか、そうした演奏家の側に立って問題を捉えることができるのはいかにして可能になるのかという視点の導入の方が重要ではないのか。いずれにせよ、こうした本来的に論争的な事柄に対して極めて楽観的な立場から調和を期待してはばからないタイプの主張がラートブルフにおける「価値相対主義」の特徴である (G.Radbruch, *ibid.*, S.235-239 (『法哲学』119-120 頁))。

42 G.Radbruch, *ibid.*, S.315 (同上書 223 頁)。

43 ラートブルフは、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、次のように回顧している。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「従者をともにつなぎとめてお

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」であり、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 (G.Radbruch, “Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht (1946)”, in: A.Kaufman(Hrsg.), *Gustav Radbruch Gesamtausgabe Bd.3*, S.83, 88 (小林直樹訳「実定法の不法と実定法を越える法」251・259 頁 (『ラートブルフ著作集第 4 巻』所収)を参照)。ところが、「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」が要請される事態を、彼は「みせかけの正義と実在の正義との相剋」とみたために (*ibid.*, 88f. (同書 260 頁)), 「正しい」法と「正しくない」法を区別しうる客観的規準を追及する道を選び、「哲学的妥当論」の系譜に属する自然法を求めに至った (この点については、注 40 を参照)。しかし、かかる転向は、楽観的・調和主義的観点に依拠してはいたものの相対主義から少なくとも論理上は抽出しえたような、価値判断を下す規準としての「歴史的・社会的」に形成される良心といった観点との訣別を意味する。これは、ラートブルフにおいて、「制定法の不法」を許したナチス政権という「権威」の台頭を許したことに対する反省という問題が、なぜ、自然法という「権威」的な「制定法を超越した法」を導入しえなかったという問題へとすりかわってしまったことを意味する。だが、権威主義を権威主義によって乗り越えようとするのではなく、むしろ、ナチス政権による「制定法の不法」に対して抵抗を可能にする主観的条件としての「良心」とそれを客観的に可能にするような社会制度の不在を問うべきだったのではないか。

44 注 1 を参照。

45 G.Radbruch, “Rechtsphilosophie, 3 Aufl. 1932”, S.233 (『法哲学』116 頁)。

46 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と略記する)(尾高邦雄訳『職業としての学問』(岩波文庫 1980) 64 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)。
- 47 原秀男『価値相対主義法哲学の研究』(勁草書房 1968) 78-79 頁。価値相対主義の主張と類似性を示しつつも、他面で、価値絶対主義としての性格をもつ歴史的・社会学的相対主義については、同書 79-82 頁と加藤前掲書 512-517 頁を参照。また、歴史的・社会学的相対主義も、価値相対主義と共に普遍主義を否定するという点で歴史的・社会的文脈主義に立ち、現代正義論における問題とかかわる興味深い論点を含んでいるが、この点についての検討は他日を期したい。
- 48 井上達夫『共生の作法——会話としての正義——』(創文社 1986) 109-119 頁(以下、本書からの引用は『共生の作法』と略記し、頁数のみを記す)。
- 49 井上達夫同上書 14-17 頁。
- 50 井上達夫同上書 196-197 頁。
- 51 加藤新平前掲書 478 頁。ちなみにラートブルフ自身は、G.イェリネック、M.ウェーバー、H.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”, S.235f. (『法哲学』123 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」(前掲『ラートブルフ著作集第4巻』4 頁))も参照)。
- 52 ただし、ウェーバーは自らの立場がいわゆる「相対主義」であることを否定している。この点については後述するが、さしあたりは注 89 を参照。
- 53 G.Radbruch, “Rechtsphilosophie, 3 Aufl. 1932”, S.235f. (『法哲学』119 頁)。ただし、ラートブルフの相対主義にしたがえば、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。その理由は後述するように、彼にとっての行為主体が「哲人王」に限定されている点に現れている(注 60 参照)。
- 54 区分して検討した先行研究の一例として、「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(原前掲書 92-102 頁)。そこでは、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。しかし、こうした規定は、ウェーバーが「価値合理的行為」と呼ぶような例、すなわち、実践的な行為局面における主体が合理性を迫及しないような例——不能犯のような事例——を捨象してしまう。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 130-139 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トレルチ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、その認識可能性という積極面についての検討はほとんどされていないに等しい。
- 55 加藤新平『法哲学概論』476-494 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 478 頁, 注 65 参照)。しかし、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ブ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 489

頁)。

- 56 G.Radbruch, “Rechtsphilosophie, 3 Aufl. 1932”, S.234f. (『法哲学』118-119頁)。
- 57 この点について、碧海純一は次のような指摘をしている。いわく、「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……、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」ものである(碧海純一『新版 法哲学概論〔全訂第2版補正版〕』(弘文堂, 2000) 183-184頁)。したがって、「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」ことは明らかであると(同書 242頁)。この指摘は承認しうる。しかし、碧海の指摘の背景には、ウェーバーの価値相対主義を英語圏において発展したメタ倫理学——とりわけ「価値情緒説」——とパラレルな関係として捉えることの問題性が看過されている。その意味では、やはり積極面での考察が十分にされているといえない。というのも、本稿第二章で言及するように、ウェーバーの「価値討議」や「人格」は、ラートブルフ流の価値相対主義を超え出でていくべくものとして、しかも「寛容」という「近代の「リベラル」な思想」と同一線上のものとして考えられているからである。
- 58 ここでは、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 87-89頁)。
- 59 M.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, 1998) 35頁(以下、本書からの引用はM.ウェーバー『客観性』と略記し、頁数のみを記す))。
- 60 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」(注 53)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、いつの日か科学的な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。」(G.Radbruch, “Rechtsphilosophie, 3 Aufl. 1932”, S.235 (『法哲学』119頁)を参照)。
- 61 M.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, 1988) 156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))。
- 62 M.Weber, *ibid.*, S.149 (『客観性』30-31頁)。
- 63 同上。
- 64 M.Weber, *ibid.*, S.149f. (同上書 31-32頁)。
- 65 M.Weber, *ibid.*, S.150 (同上書 33頁)。
- 66 ウェーバーにおける価値相対主義の積極面には、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」のほかに、価値Aから価値Bが導かれるということは、両者の間に「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」についての判断を看取すべきとする「価値論理的考察とでも名づくべき成分」があるという指摘は、ここでの問題の所在を的確に示している(加藤前掲書 478頁)。

- 67 M.Weber, *GWL.*, S.151 (『客観性』33頁)。
- 68 注57を参照。
- 69 M.Weber, *GWL.*, S.151 (『客観性』34-35頁)。
- 70 M.Weber, *ibid.*, S.151 (同上書35頁)。
- 71 M.Weber, *ibid.*, S.503 (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, 1982)) 315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。))。
- 72 M.Weber, *ibid.*, S.503, S.532 (同上書315, 347頁)。
- 73 M.Weber, *ibid.*, S.503 (同上書315頁)。
- 74 M.Weber, *ibid.*, S.510f. (同上書322-323頁)。
- 75 M.Weber, *ibid.*, S.603-605, S.608 (『職業としての学問』53-56, 63-64頁)。
- 76 M.Weber, *ibid.*, S.511 (『価値自由』323頁)。
- 77 M.Weber, *ibid.*, S.500f. (同上書312頁)。
- 78 M.Weber, *ibid.*, S.513 (同上書325-326頁)。
- 79 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」(田中真晴訳『ウェーバー 政治・社会論集』(河出書房, 世界の大思想23, 1965)) 19頁)。
- 80 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 Demokratie 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, 1969)80-81頁))。
- 81 M.Weber, *ibid.*, S.540 (『価値自由』355頁)。
- 82 M.Weber, *ibid.*, S.517 (同上書331頁)。
- 83 M.Weber, *ibid.*, S.153 (『客観性』40頁)。
- 84 M.Weber, *ibid.*, S.503f. (『価値自由』315-316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。
- 85 M.Weber, *ibid.*, S.504-507 (同上書316-319頁)。
- 86 M.Weber, *ibid.*, S.504 (同上書316頁)。
- 87 M.Weber, *ibid.*, S.502, S.504f. (同上書313, 316-317頁)。
- 88 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・生松敏三訳「儒教とピューリタニズム」(『宗教社会学論選』(みすず書房, 1972) 205, 185頁)。
- 89 M.Weber, *GWL.*, S.507f. (『価値自由』320頁)。
- 90 M.Weber, *ibid.*, S.158f. (『客観性』50-51頁)。
- 91 同上。
- 92 M.Weber, *ibid.*, S.154 (『客観性』41頁)。
- 93 M.Weber, *ibid.*, S.507 (『価値自由』319頁)。
- 94 M.Weber, *ibid.*, S.180f. (『価値自由』330-331頁)。このようなウェーバーにおける「闘争」の概念は, 後述するように, ヤスパースによって「愛しながらの争い」という形で哲学的基礎づけを与えられることになる。
- 95 M.Weber, *ibid.*, S.154 (『客観性』41頁)。
- 96 M.Weber, *ibid.*, S.180f. (同上書92-93頁)。
- 97 M.Weber, “Konfuzianismus und Taoismus” S.472, 467f., 460ff. (『儒教とピューリタニズム』199, 192, 182頁)。
- 98 井上達夫『共生の作法』196-197頁。
- 99 M.Weber, “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, J.C.B.Mohr, 1905, S.43 (梶山力訳・安藤英治編『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の《精神》』

- (未来社, 1994) 245-246 頁 (以下, 本書からの引用は『プロ倫』と略記し, 頁数のみを記す) を参照。ウェーバーの『プロ倫』といえば, 「『宗教社会学論集』 G.A.z.R.S 所収の論文がもつぱら問題とされて来た」のであるが, そこでは「大規模な改訂 (加筆・削除・変更)」が加えられている。しかし, 本稿では, 「寛容」についてのウェーバーの思想を, そのライト・モチーフに遡ることから原理的に考察しようと考え, 「原論文」を用いることにした (同書に所収された安藤英治の「編者まえがき」を参照)。
- 100 M.Weber, *GWL.*, S.226f. (『批判的研究』 118-119 頁)。
- 101 M.Weber, “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, S.43 (『プロ倫』246 頁。同じ箇所ではウェーバーはイエリネクの「人権宣言」について, 「私個人もまた, ピュウリタニズムと新らしく取り組むようになったのはまさにこの書物のお蔭なのである」と述べている)。
- 102 M.Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Grundriss der verstehenden Soziologie), 5.revidierte Aufl., J.C.B.Mohr, 1972, S.723-726 (世良晃志郎訳『支配の社会学 II』(創文社, 1962)650-655 頁)。
- 103 同上書 655 頁。
- 104 ここでアレントやハーバーマスとの関連についてまでフォローすることは断念せざるを得ないが, 価値相対主義と『正義論』の間における思想史的な連続と断絶の問題を再検討することが重要な狙いであることを喚起しておくために, 「交わり」に代えて「コミュニケーション」を用いることにした。
- 105 M.Weber, *GWL.*, S.504-507 (『価値自由』316-319 頁)。
- 106 M.Weber, *ibid.*, S.507f. (同上書 320 頁)。
- 107 井上達夫『共生の作法』115, 200 頁。
- 108 M.Weber, *GWL.*, S.504f. (『価値自由』316-317 頁)。
- 109 林田新二『ヤスパースの実存哲学』(弘文堂, 1971) 2-3 頁。
- 110 林田新二同上書 13 頁。
- 111 ヤスパースはウェーバーについて, 「私の意識に対し世界の意義を肯定し, 魂を吹き込んでくれた偉大な人間」で, 「私の哲学にとりまして今日に至るまで, 他のいかなる思想家も及ばぬほどの, きわめて重要な意義を有する」存在であったと述べている。ウェーバーの死後, 「世界が一変したかのような気持ちに襲われ」たヤスパースは, 精神医学から哲学への道を歩む決意を固めている (K.Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Serie Piper, 1977, S.34, S.37 (重田英世訳『哲学的自伝』(理想社, 1965)46, 53 頁))。ヤスパースは, 当時のハイデルベルク大学において, リッケルトをはじめとする「職業哲学者仲間」からは「異邦人とみなされて」いたと述懐している。これは, 当時の「職業哲学者仲間」たちの哲学をヤスパースが哲学として認めていなかったことと表裏をなす。このことについては, ウェーバーへの追悼演説での一件以来, 「リッケルトは私の敵」だったともいわれている (*ibid.*, 38f.(同書 54-55 頁))。もっとも, ウェーバー自身は「哲学者」とみなされることを拒否したが, このことをヤスパースは, 「彼以前に実現された意味における哲学者ではなかった」からウェーバーがそのように拒否したのだと理解し, 「彼が生きていたわれわれの時代にとって, 彼は真の哲学者」で, 「彼そのものが一個の哲学」であり, 「われわれは実存的な哲学者をマックス・ウェーバーのうちに認めた」と述べている (K.Jaspers, *Max Weber*, Serie Piper, 1988, S.94, 36, 38, 45f. (樺俊雄訳『マックス・ウェーバー』(理想社 1965) 80, 126, 129, 141 頁 (以下, 本書からの引用は『マックス・ウェーバー』と略記し, 頁数のみを記す))。
- 112 本稿の第二章第一節を参照。
- 113 K.Jaspers, *Kleine Schule des Philosophischen Denkens*, Serie Piper, 1974, S.95-98 (松浪新三郎訳『哲学の学校』(河出書房新社 1980) 155-156 頁 (以下本書からの引用は『哲学の学

- 校』と略記し、頁数のみを記す)。
- 114 K.Jaspers, *ibid.*, 76ff. (『哲学の学校』121-122頁)。
- 115 ただし、ヤスパースは、ウェーバーが究極の立場について、「そんなものは駄弁を与えるだけで」あり、「ひじょうに極端化された、まったく具体的な諸問題に対する態度によって吟味することによってのみ、彼自身の現実の意欲が個々人にとっては明らかになる」という立場をとることの欠点も看取している。というのも、そうすることで、哲学は「みずから明らかになりつつある生命の明るさとなる」可能性をもつにもかかわらず、「生命に埋没させられる」他なくなってしまうからである。すなわち「ウェーバーは哲学について省察するのを止め」、「分析をほんのまれなばあいに限界の一語によって中断している」場合があるというわけである (K.Jaspers, *Max Weber*, S.98 (『マックス・ウェーバー』86頁))。こうした観点からみれば、ヤスパースの「コミュニケーション」論とはウェーバーの「価値討議」論を哲学的に深め敷衍したものである。もっとも、ウェーバーは、ヤスパースに批判されるような論点を「社会哲学の課題」とみていたのだが (M.Weber, *GWL.*, S.150f. (『客観性』34頁))。
- 116 K.Jaspers, *Max Weber*, S.59 (『マックス・ウェーバー』18頁)。
- 117 K.Jaspers, “Existenzerhellung”, in : *Philosophie*, Julius Springer, 1932, S.33,36 (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75) (中央公論社1980) 84, 87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))。
- 118 K.Jaspers, *Kleine Schule des Philosophischen Denkens*, S.95f. (『哲学の学校』155頁)。
- 119 K.Jaspers, “Existenzerhellung”, S.1f. (『世界の名著 ヤスパース』49-50頁)。
- 120 K.Jaspers, *ibid.*, S.51 (同上書104頁)。
- 121 K.Jaspers, *ibid.*, S.51f. (同上書105頁)。
- 122 同上。
- 123 同上。
- 124 K.Jaspers, *ibid.*, S.52 (同上書106頁)。
- 125 K.Jaspers, *ibid.*, S.54f. (同上書108頁)。
- 126 では、なぜ、人は「実存的コミュニケーション」を求めるのであろうか。それは、先に「共同体」論でも見たように、「実存的」とならない「コミュニケーション」——例えば「現存在的コミュニケーション」——においては、「不満」が人間を支配しているからである。「コミュニケーション」は目的的な悟性の善意志のみによっては明らかに到達されない。「コミュニケーション」は、「自己が自身にとっても他者にとっても決定的な要因であるという意識」をもつことによってのみ、「自己存在を賭してのみ到達される」ので、「本来的な交わりを回避しようとすることは私の自己存在の放棄を意味する」。つまり、「コミュニケーションへの衝動」は、「個人意識」が全体の「普遍意識」と合致している「自我一般」から交換可能な「自我点」を通して「私自身」へといざなうが、そこでのポイントは共存性と相互承認性にある。ヤスパースも、「コミュニケーションは私の可能的な自己存在の深みから、他人のうちにある同じ可能性から話しかけられて要求されるものであり、このコミュニケーションにおいて私は、そのつどの唯一の他者と共に、私がそれであるものとなる」のであって、「われわれ両者は相互承認においてはじめてわれわれ自身となる」と述べている (K.Jaspers, *ibid.*, S.56-58 (同上書110-112頁))。
- 127 K.Jaspers, *ibid.*, S.60 (同上書114頁)。
- 128 M.Weber, *GWL.*, S.503 (『価値自由』315頁)。
- 129 K.Jaspers, *ibid.*, S.62f. (『世界の名著 ヤスパース』117頁)。
- 130 同上。
- 131 同上。
- 132 K.Jaspers, *ibid.*, S.100 (同上書156頁)。
- 133 K.Jaspers, *ibid.*, S.101 (同上書158頁)。
- 134 K.Jaspers, *ibid.*, S.100 (同上書157頁)。
- 135 K.Jaspers, *Kleine Schule des Philosophis-*

- chen Denkens, S.76ff., S.95-98 (『哲学の学校』121-122, 155-156 頁)。
- 136 K.Jaspers, “Existenzerhellung”, S.235,239 (『世界の名著 ヤスパーズ』322, 329 頁)。
- 137 K.Jaspers, *ibid.*, S.64 (同上書 118 頁)。
- 138 K.Jaspers, *ibid.*, S.65 (同上書 119 頁)。
- 139 K.Jaspers, *ibid.*, S.243 (同上書 335 頁)。
- 140 同上。
- 141 K.Jaspers, *ibid.*, S.65-67 (同上書 120-121 頁)。
- 142 K.Jaspers, *ibid.*, S.243f. (同上書 336-337 頁)。
- 143 K.Jaspers, *ibid.*, S.13f. (同上書 62-63 頁)。
- 144 K.Jaspers, *Kleine Schule des Philosophischen Denkens*, S.95-98 (『哲学の学校』155-156 頁)。
- 145 M.Weber, *GWL.*, S.608, S.507 (『職業としての学問』64 頁, 『価値自由』319 頁)。
- 146 M.Weber, *ibid.*, S.150 (『客観性』33 頁)。
- 147 K.Jaspers, “Existenzerhellung”, S.65ff. (『世界の名著 ヤスパーズ』118 頁)。
- 148 K.Jaspers, *ibid.*, S.65 (同上書 119 頁)。
- 149 K.Jaspers, *ibid.*, S.64f. (同上書 118-119 頁)。
- 150 K.Jaspers, *ibid.*, S.65 (同上書 120 頁)。
- 151 ただし、ヤスパーズの「人格」は、近代以降の人間と自然の問題についても言及されている点で際立っている。自然科学の発達と歩を合わせ、人間は自然を単なる素材として把握し、加工の対象としてみるようになったが、こうした自然観は、現代の深刻な地球環境問題を引き起こした最大の原因である。正義が公共的決定の正当性や正統性との関連で問題になる以上、この問題を避けて通ることはできない。近年の倫理学や社会哲学の領域における環境問題に対する注目度の高さは、このような事情を示している。この点で、ヤスパーズの「人格」は、自然を破壊の対象とみることが自らを破壊することと深く関わっている点を直視しながら、同時に、安易に自然を自己の本来的存在とみなすような態度については禁欲的であろうとする点で単なる「自然哲学」とは一線を画している (K.Jaspers, “Metaphysik”, in: *Philosophie*, Julius Springer, 1932, S.173-182 (鈴木三郎訳『形而上学〔哲学III〕』(創文社, 1969) 197-207 頁) を参照)。このような人間と自然にまつわる近代に固有の問題について、ウェーバーやヤスパーズの理論からは何がいえるのか。少なくとも原理的次元で何がいえるのかについての検討については、他日を期したい。
- 152 K.Jaspers, “Existenzerhellung”, S.108 (『世界の名著 ヤスパーズ』165 頁)。
- 153 K.Jaspers, *ibid.*, S.65 (同上書 120 頁)。
- 154 M.Weber, *GWL.*, S.507 (『価値自由』319 頁)。
- 155 M.Weber, *ibid.*, S.517 (同上書 330-331 頁)。
- 156 M.Weber, *ibid.*, S.504 (同上書 316 頁)。
- 157 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, 1988) 74 頁)。
- 158 L.Strauss, *ibid.*, p.42 (同上書 50 頁)。
- 159 L.Strauss, *ibid.*, p.36 (同上書 45 頁)。
- 160 L.Strauss, *ibid.*, pp.12-16 (同上書 17-20 頁)。
- 161 K.Jaspers, “Existenzerhellung”, S.240f. (『世界の名著 ヤスパーズ』331 頁)。
- 162 K.Jaspers, *ibid.*, S.241 (同上書 332 頁)。
- 163 L.Strauss, *ibid.*, p.3 (前掲書 5 頁)。
- 164 L.Strauss, *ibid.*, p.13 (同上書 17-18 頁)。
- 165 K.Jaspers, “Existenzerhellung”, S.241f. (『世界の名著 ヤスパーズ』333 頁)。この点で、ウェーバーとヤスパーズの試みは、自然法か法実証主義かといった問題構成のあり方を原理的に克服しようとするものといえる。
- 166 K.ヤスパーズ同上書 333 頁。
- 167 J.Rawls, *A Theory of Justice*, pp.560-561 (『正義論』437-438 頁)。
- 168 J.Rawls, *Political Liberalism*. pp.10,13.
- 169 注 168 を参照。
- 170 J.Rawls, *A Theory of Justice*, p.574 (同上書 447-448 頁)。
- 171 このような観点に立てば、十分な検討なくし

てロールズ理論を現実の社会福祉政策へと応用するための基礎理論としてみなそうとする態度は問題化されざるを得ない。

- 172 G.Radbruch, "Rechtsphilosophie, 3 Aufl. 1932", S.283 (『法哲学』181頁)。
- 173 G.Radbruch, *ibid.*, S.287 (同上書184頁)。
- 174 M.Weber, *GWL.*, S.252 (『批判的研究』156頁)。
- 175 M.ウェーバー同上書92-93頁。
- 176 注1参照。
- 177 K.Jaspers, "Existenzerhellung", S.2 (『世界の名著 ヤスパーズ』50頁)。
- 178 K.Jaspers, *ibid.*, S.70f. (同上書125頁)。
ウェーバーの「人格」が「価値討議」を通じて反省的な主体として想定されていたのと同様に、ヤスパーズの「人格」も「コミュニケーション」を通してそのように想定されていたことは、既に本文中で述べた。とすれば、ここでいう「選択と決断」がシュミットのいうような「決断主義」と一線を画していることはいうまでもない。
- 179 K.Jaspers, *ibid.*, S.61 (同上書115頁)。
- 180 K.Jaspers, *ibid.*, S.63f. (同上書118頁)。
- 181 J.Rawls, *A Theory of Justice*, p.139 (『正義論』107頁), および, M.J.Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice 2.ed.* Cambridge U. P., 1998. p.132 (M.J.サンデル『自由主義と正義の限界〈第2版〉』254頁)。
- 182 K.Jaspers, "Existenzerhellung", S.51 (『世界の名著 ヤスパーズ』105頁)。
- 183 K.Jaspers, *ibid.*, S.114ff. (同上書172-174頁)。
- 184 K.Jaspers, *Die Idee der Universität*, Springer, 1961, 88f. (森昭訳『大学の理念』(理想社, 1955) 121頁, 127頁)。訳文は「コミュニケーション」となっているが、本稿全体としての統一性をとるために「コミュニケーション」へと置き換えた。

現代日本における〈対話〉の必要性を提起するのは中島義道である。中島によれば、〈対話〉とは「相手の見解と自分の見解との小さな差異

を見逃さず、それにこだわり「いいえ」と反応すること」、「わからないことを「わかりません」とはっきり言うこと」が出発点となる。〈対話〉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, 1997)105, 125-126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、「怒鳴り合っている時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する。たしかに、井上は一方で「コミュニケーション」が「行動(action)」であると正当にも認め、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」にとどまってしまっている(井上達夫『共生の作法』252, 254頁)。中島も「会話」の問題性を指摘しているが、本稿が「会話」を問題視するのは、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」は実質的にも形式的にも討論しえないからである(「次号に続く」!)。この点、ヤスパーズは「愛しながらの争い」にかんして次のように述べている。「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ない。相互に見通し合うことが単にそのつどの実際の内容にかんしてのみならず、また問いと争いと的手段においても求められる。」「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、交わりは破棄される」と(K.Jaspers, "Existenzerhellung", S.65f. (『世界の名著 ヤスパーズ』120頁))。たしかに、「実存的コミュニケーション」としての「愛しながらの争い」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 337 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、「現実には、全体的なものではなく、また無時間的なものでもない」ことを通して「コミュニケーション」が可能になると考えられている (*ibid.* S.242(同書 333 頁))。

185 M.J.Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* 2.ed. pp.195-196. (M.J.サンデル前掲書 355 頁)。

186 M.J.Sandel, *ibid.* ,p.186 (サンデル同上書 342 頁)。

187 ロールズにとって、『正義論』から『政治的リベラリズム』への立場転換が「哲学的妥当論」から「歴史的・社会的文脈主義」への転向を意味するとすれば、「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」以上、「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』20 頁)。

188 K.Jaspers, *Max Weber*, S.86 (『マックス・ウェーバー』65 頁)。

189 本稿では、ウェーバーとヤスパースの所論を

直接シュミットに即して検討してないが、「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、闘争が現実にも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 (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』(未来社, 1970) 15, 25-26, 48 頁)を参照)。

190 加藤新平はディ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 (加藤新平前掲書 537 頁)。

(すがわら やすのり 北海道大学大学院法学研究科博士後期課程1年)