



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	M. ウェーバーとK. ヤスパースにおける価値思考の法哲学的意義（3）：現代正義論の思想史的背景
Author(s)	菅原, 寧格
Description	論説
Citation	北大法学論集, 58(3), 169[1235]-240[1306]
Issue Date	2007-09-28
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/29632
Type	departmental bulletin paper
File Information	58(3)_169-240.pdf



論
説

M・ウェーバーとK・ヤスパースにおける
価値思考の法哲学的意義（三）

——現代正義論の思想的背景——

菅
原
寧
格

序論

目次
はじめに

第一章 ウェーバーにおける価値相对主義問題

第一節 現代正義論の問題背景

第一款 ロールズ『正義論』以降の問題地平

第二款 ラートブルフの「哲学的妥当論」と「歴史的・社会学的妥当論」

第三款 ラートブルフにおける「相对主義」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对主義の問題

第二節 ヤスパースの「コミュニケーション」論

第三節 「コミュニケーション」論の可能性

第三章 諸批判への弁明と展望

第一節 〈実存思想の問題Ⅱ価値相对主義の問題〉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

(以上、五八卷一号)

(以上、五八卷二号)

(以上、本号)

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

第三節 ウェーバーにおける「人格」

前節で検討したウェーバーの「価値討議」論は、彼の価値思考の根幹をなしていた。その特質をあらためて整理すれば、次のようになる。「価値討議」とは、第一に、具体的な問題状況、その都度ごとの具体的なイシューをめぐって展開される、実質的な問題解決を合理的かつ反省的に目指す試みである。第二に、具体的な行為局面において選択を迫られた行為の担い手が、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、批判的かつ総合的に吟味する営みである。

本節では、「価値討議」の背後に控えている主観的条件に着目し、「価値討議」の担い手である行為主体の「意欲」が果たす役割とは何か、という点を明らかにしたい。そして、ウェーバーにとつてのそうした「意欲」を持った行為主体とはいかなる人間なのか、つまり、ウェーバーの価値思考ではいかなる「人格」が想定されているのか、という点を明らかにすることにした。

第一款 行為主体としての「人格」

ウェーバーによれば、「社会科学の領域においては、科学上の問題（Problem——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「問い」(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¹⁾、とされる。ここから窺うことができるのは、社会・経済政策をめぐる争われる正義の問題であつたとしても、かくあるべきといった科学的な抽象的準則が学問上の要請として立ち現れてくるのではなく、具体的な状況における経験的行為における「問い」を出発点とすることによってはじめて学問上の「問題」として構成しうる、という見解である。

例として、デフレによる市場の閉塞状況下でいかなる再配分政策を立てるべきか、という「正義」が典型的に要請される問題を考えてみよう。すると、まず確かめられるべきことは、このような配分の「正義」をめぐる問題に先行して、現状を「デフレ」とみなす経済学的認識が成立している、ということである。そして、大抵の場合は、「デフレ」とみなすだけの経済学的認識が成立するに至った背景として、実生活上の家計や経営状態の悪化という事実の下で生じてきた「問い」、すなわち、経験的事実として経済状態が悪化したのはなぜかという「問い」が控えているはずである。なぜ、家計や経営状態が悪化してきたのだろうか。こうした実践上の「問い」が発せられることによって、つまり、実践上の「問い」を起動力とすることによって、はじめて経済学的な「問題」が立てられるようになるというわけだ。

「デフレ」という現状認識は、たしかに経済学によって裏打ちされた認識である。しかし、その背後には、実践上の「問い」が控えている。それゆえ、このような経緯を押さえずに、配分の「正義」についての問題を争うようなことがあつてはならない、とウェーバーは考えた。具体的な状況下の経験的行為に基づく「問い」を出発点とすることによってはじめて学問上の「問題」は構成されるに至るわけだし、実践的な社会政策上の「問題」として論じることでもできるようになる、と考えたわけである。

したがって、こうした事情を踏まえるのであれば、「デフレ」を改善するための社会・経済政策が論じられる前提として、学問的な「問題」はもちろんのこと、それに先行する形で経験的に発せられた具体的な「問い」がまずもって提出されるのでなければならぬ、ということになる。ウェーバーは、「生ける人間の意欲」と人格的に結びついた「問い」を出発点としなければ、学問的な「問題」を構成することはできないし、ひいては「正義」の問題を適切に扱い、解決へと向けた構想を立てることなどできない、と考えていた。だからこそ、こうした思考様式のあり方というのが、「活き活きとした感受性に富む人々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」、⁽²⁾と言われていたわけである。もちろん、ウェーバーにとつてこのような発想が可能であったのには理由がある。それは、「活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、それぞれの置かれた状況に応じて「協働する」ような社会を、誰よりもウェーバー自身がリアルに想定していた——今述べてきたような「問い」を發し、そうした「問い」を通じて「問題」を構成することができるのでなければならぬと考えていた——からである。

ともあれ、こうしたことから見ると、ウェーバーの「人格」にとつては、「活き活きとした感受性に富む人々」という人間観が決定的に重要な意味をもっていることが理解されるであろう。それと同時に、そうした「活き活きとした感受性に富む人々」ということから想定される「人格」においては、主観的な要件こそ重要で不可欠な構成要素であるといったことが前提として取り込まれている、ということも理解されるであろう。しかし、このように主観性を重視するのであれば、そうした立場とは、「独断的絶対主義」へと転落せざるを得ないのではないか。このように、価値相対主義に対して向けられる批判と同様の、ある意味で定番の批判が、こうした立場には寄せられるかもしれない。そもそも、「問い」が生じた根拠を、「活き活きとした感受性に富む人々」の「意欲」の問題に帰してしまうのであれば、それは「独我論」へと転落する他にない、というタイプの批判がこれである。

しかし、ウェーバーにはこの種の批判を論駁することができる。というのも、ウェーバーであれば、「意欲」や「活き活きとした感受性」という主観性に端を発した「問い」であつたとしても、それを「価値討議」上の「問題」として扱うことが、つまり、ナイーヴな主観性を超えたところで構成されることが既に予定されていたからである。そして、ひとたび「価値討議」にかけられたとすれば、これまで見てきたとおり、〈価値論理的批判〉を通して、「問い」を立てたことの主観的意味についても、常に当人自身の究極的価値との関係から意味適合的な関係にあるのかどうかをめぐって、反省的に検証し直されることになっていた。それゆえ、ウェーバーにとつての「人格」とは、たとえ主観的な見地にのみ立脚して展開した行為であつたとしても、一旦、「問い」として発した場合には、行為の是非を「問題」として構成——問題化——し、「価値討議」の土俵へと引き出すことができるようになっていく。もちろん、その結果、はじめに抱いていた「問い」の意味が〈価値論理的批判〉によって検討され、場合によっては一連の行為を支えていた主観的な見地に修正を迫るといった事態が生じるということも、十分にありうるであろう。

だが、その上で振り返ってみれば、〈価値論理的批判〉には強度に反省的な作用が伴うといった特徴が、あらためてクローズアップされてくることに気がつく。また、「価値討議」に参加している当事者自身であれば、彼我を問わず行為の是非が問題化されてくることや、双方の立場が食い違った場合には、コンフリクトが顕在化してくることもままある、ということがわかるようになる。実際、ウェーバーが言うような「価値討議」を遂行すれば、当事者が主観に基づいて発したかのように見えなくても「問い」の持つ客観的な意味は、容赦なく剔抉されてくることになるだろう。ただ、今一度ここで確認しておけば、ウェーバーにとつては理解することと同意することが全くの別物として考えられており、両者を区別することが当然の前提にされていたことには注意しておかなければならない。仮にコンフリクトが不可避の状態になったとしても、〈認識論的価値相对主義〉の次元と〈実践的価値相对主義〉の次元とでは、そこに現れ

てくるコンフリクトの意味が異なってくるということ、その上で双方の領域における問題を互いに関わらせ合いながら考え抜くことを当然のこととしていたからである。

このように言うのは、理解や同意をめぐる相争う諸々の究極的価値どうしの関係を掴まえて、ウェーバーが、「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ることなどできない、と考えていたからである。理解することと同意することとの区別を見誤ってしまうことがあれば、「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」、⁽³⁾ ということの意味を理解することはできない。ウェーバーは、両者の区別を前提とした上で、「闘争」から目を背けてはならないし、背けるべきではない、ということ主張していた。「闘争」の具体的な内容としては「価値討議」が、その「価値討議」の担い手になりうる行為主体としては「人格」が、それぞれ想定されていたわけである。

加えて、ここでウェーバーが「闘争」というときには、これが極めて広い意味で述べられているという点についても注意しておく必要がある。というのも、ウェーバーは「闘争」を次のように敷衍しているからである。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つて」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、しかもことごときにある」。⁽⁴⁾ 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」のたたかひのように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」と。つまり、ここでウェーバーが「闘争」という言葉を用いているとしても、それが「実際の…態度決定」——《実践的価値相対主義》の領域——とかかわってくる場合には、「事実上したがって表面上は、相対化や妥協がある、しかもことごときにある」ということが前提にされていた。だからこそ、こうした「闘争」を無いかのようにみなすことなど、少なくともウェーバーにとっては、許されるべき

ことではなかった。意味上は、「神」と「悪魔」のたたかいのようにおよそ調停不可能な死闘もありうるわけだが、そのことと、そうした「死闘」を無いものとみなすということは全くの別問題である、とウェーバーは考えていた。ただし、このような〈実践的価値相対主義〉の領域とは別に、〈認識論的価値相対主義〉の領域では「なんの相対化もなんの妥協もない」と言っていたし、確かに、〈認識論的価値相対主義〉の領域で〈実践的価値相対主義〉の場合のような相対化を行ったり、妥協をしたりする意味など無いだろう。「諸価値の間では、…なんの相対化もなんの妥協も…意味上ない、ということに注意せよ」と呼びかけられていた背景を、理解する必要がある。

では、なぜウェーバーは意味上の問題と限定しながらも、〈認識論的価値相対主義〉の領域では「闘争」を重視したのだろうか。それは、あるものを、あたかも無いものであるかのようにみることを許さない、社会秩序における権力関係への非常にリアルな認識に起因する、と考えられる。実際、ウェーバーは、「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ることはできない」と述べる。しかし、同時に、「闘争」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、「一人び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もまた、重視している。そして、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の「価値討議」とを切り結ぶ主張、これこそがウェーバーにとつての価値相対主義の意味である。また、その限りで、ウェーバーの価値思考を「価値討議」論と「人格」論の観点から捉えることは、彼にとつての価値相対主義を理解する上での根幹にかかわることだ、と言うことができよう。

しかし、このようにウェーバーの思想を理解したからといって、ウェーバーの「人格」とは「世界に起こる出来事」の意味を読み取っていくような行為主体である、といったことまでもが含意されているわけではない。この点は注意し

ておく必要がある。ウェーバーにとつての「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」と感じられるようなものだからである。⁽⁶⁾つまり、世界に何らかの客観的な「意味」というものがあつて、ウェーバーが、そうした「意味」を解釈し会得することができる人間に対して「人格」を充てようとしていた、というわけではない。そうではなく、ウェーバーがいう「人格」とは、むしろ世界の中にありながらも意味そのものを創造していくような、世界との関係を通じて世界への意味づけを行っていくような行為主体としての「人格」であつた。

そこで、こうした特質を踏まえた上で、ウェーバー自身が「人格」の説明を加えている箇所、超越論的前提としての「文化人」という「理念型」を導入していることについて、補足しておくことにしたい。⁽⁷⁾というのも、この「文化人」の議論は、ウェーバーの価値思考の背後にある「人格」の問題と真つ向かかわっているからである。本当のところを言くと、ウェーバーが「人格」を構想し価値思考の背景として前提し得たのは、その際に参照すべきモデルとして何らかのメタ「人格」を彼が想定していたことによるのではないか。そういうメタ「人格」として、「文化人」という超越論的前提がウェーバーの「人格」においては先行的に存在しているのではないか。つまり、ウェーバーは「人格」の超越論的前提として、実は「文化人」というモデルを想定していたのかもしれない、というわけである。そして、こうした問題を呼び起こさずにはいないのが、「文化人」の議論である。

「文化人」とは何か。仮に、この点を素通りしてしまうのであれば、ウェーバーがいう「人格」という実践的な行為主体も、結局は普遍主義的な規範的倫理の範型として「人格」に先行して存在する「文化人」が投影された形而上学的主体である、ということにもなりかねない。しかも、ウェーバーにとつての「文化人」が、超越論的前提として「人格」に対して規範的に先行存在しているとすれば、先般、展開したような「価値討議」論が有する正義論としての可能性に

ついでに議論も破綻をきたすことは必定である。そこで、そうした見方が誤解であるということについて、説明しておくことにしたい。

ウェーバーにとつての「文化人」とは、一体どのようなものなのだろうか。まず、すぐに気が付くのは、ウェーバーが、「文化人」を超越論的前提であると言う際には相当の限定が加えられている、ということである。彼にとつて、「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である」にすぎない。そして「有言の一片」にすぎないことを示すかのように、ウェーバーは「文化人」については、次のように述べている。すなわち、「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」ことに意義がある、と。そして、その理由としては、「いかなる文化事象の認識も、つねに個性的な性質をそなえた生の現実が、特定の個別的関係においてわれわれにたいしてもつ意義を基礎とする以外には考えられないからである」、と述べる。

つまり、ウェーバーにとつての「文化人」とは、「世界」に客観的な「意味」があると考え、それを読み取ることができる「達人」のような目指されるべき「理想型」模範型」ではなく、それとは逆に、「世界」に対して「意味」づけを行っていく創造力をもった実践的な行為主体であった、と考えられる。それゆえ、「文化人」とは、「人格」という觀念を「理念型」として捉えていこうとするために導入された、いわば方法論的概念にすぎない、と見るのが妥当である。そして、この方法論的概念にすぎないという点が、ウェーバーにおける「文化人」理解にとつては、決定的に重要であったわけだ。確かに、この「理念型」にはある種の規範的な意図が込められているように見える。しかし、その場合の「理念型」とは、「世界」に「意味」づけをする行為主体が、あくまでも「人格」を表象しようとする際の補助線として用

いられる「理念型」にすぎない。だからこそ、「文化人」とは、先述したとおり、「つねに個性的な性質をそなえた生の現実」から遊離して構成されたり、何らかの客観的な実体的概念として、人間に先行存在するものとして捉えられなければならない。

ただ、そうであるとしても、ウェーバーにとつての「人格」とは、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行為主体であることに変わりない。それゆえ「理念型」であるといえども、そこには「理想型」「模範型」としての——ある種の規範的——「人格」が混入されているのではないか、という反論があるかもしれない。しかし、このことから直ちに「文化人」を「人格」に対して超然とした客観的な規範として捉えなければならぬ、ということにはならない。繰り返すが、「文化人」とは、世界にありながら意味そのものを創造していくような、実践的な行為主体として「人格」を認識するために——例えば、「人格」とは何ぞやという問題を学問的に論じるような場合に——、必要最小限度、方法論上の前提として要請される概念にすぎないからである。

以上が、ウェーバーの価値思考の背後にあつて、しかもウェーバーの「価値討議」論を遂行するような行為主体として価値思考全体を支えていたとみられる「人格」の特質と意義である。

第二款 「人格」の思想史的背景と法哲学的意義

ウェーバーの価値思考の背後にあつて、しかも価値思考を支えていた「人格」の構想とは、どのような歴史的・社会的背景のもとで形成されたのだろうか。また、ウェーバーの「人格」を再構成していくということには、いかなる法哲学的意義があるのだろうか。次に、この点についての検討へと移ることにしたい。

まず、歴史的・社会学的観点からみた場合であるが、ウェーバーは「人格」の範例をピユウリタンに見出し、以下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』……という觀念に結びつけて考えるところの」ものである⁽⁸⁾。

ピユウリタンにとつては、神の意志に適うことが、全てにおいての最優先事項であった。神の意志に沿うように、神の意志という「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」を身に付けること、このことがピユウリタンにとつての最重要課題である。そして、ウェーバーは、あらゆる行為局面において、そうした「態度」を発揮するよう要請されながら生を組織的に統一している人間、そういった人間の範例としてピユウリタンを理解し、そうした生活態度のなかに「人格」を見出した。

ところが、このようなピユウリタンから析出された生活態度のなかに、「人格」のみならず、ウェーバーの価値相対主義的思考様式を理解する上での決定的意義がある。というのも、「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⁽⁹⁾」といった、従来から法哲学的価値相対主義に対して繰り返し行われてきた種類の批判が、ことうェーバーの価値相対主義的思考については該当しないということ、このことが、ここで触れたような「人格」とピユウリタン研究との関係を検討することによって明らかになるからである。つまり、価値相対主義の主張へ向けられてき

た批判に対して、ウェーバーの場合であれば、その「人格」とピユウリタン研究との内的な関係に着目することによって、これを回避することが可能になるというわけである。

ウェーバーが重視したのは、『ピユウ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』を提供したのが、「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」であつた、⁽¹⁰⁾という点である。ピユウリタンは、世俗における教会や国家といった人間的権威に対して、こうしたものは神によって創造された被造物にすぎないという態度を歴史的にとつてきた。ところが、ピユウリタンの意図とは無関係に、この態度こそ、「自由」の「心理学的」基盤を提供しえた決定的な原因である、とウェーバーは考えていた。

そこで、ピユウリタンにみられた「被造物神化」を拒否する態度の例として、「隣人愛」に着目してみることになしよう。ピユウリタンにとつての、「隣人愛」すなわち隣人への愛とは、あくまでも神を媒介としたときにはじめて成立すると考えられていた愛である。それゆえ、「隣人愛」とは、人間同士の直接的な結びつきを示すものとしての愛ではなく、個々の人間と神との間に信仰の関係があつて初めて成立するような種類の「愛」である、と言うことができる。生身の隣人を生身の隣人として、一人の人間として愛する営みは、確かに「人間愛」として呼ばれるには相応しいかもしれない。だがしかし、ピユウリタンに即して言えば、隣人を隣人として愛するということは、隣人を被造物神化していることと全く同じことであり、許されざるべき行為以外のなものでもない。逆に言えば、それほど徹底した態度を取ることができたからこそ、ピユウリタンには、世俗の人間に由来する権威一般を原理的に否定してしまうことができたわけである。

ところが、ウェーバーは、このような「人間愛」を否定するところでのみ成り立つ「隣人愛」——「被造物神化」の拒否——が、実は、カトリック教会が原理的になしえなかったところの、徹底した寛容の論理へと道を開くものでもあつ

たと考えていた。ウェーバーは、カトリック教会ではなく、ピユウリタンやゼクテのみが、「政治的な…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は、全く別の事柄である」ことを理解できたと考えていた。そして、その理由について、カトリックの立場をとれば、「神の営造物として教会は、異端が必ず人を引きずり込む劫罪から、ひとびとを守ってやる義務があるから」だ、と述べている。⁽¹¹⁾少し解り難いが、ここでウェーバーが言わんとしていることは、次の通りである。

すなわち、カトリック教会とは、人々を一樣に異端から「守ってやる義務」を持ち続けている。それゆえ、「守ってやる義務」を背負ったカトリック教会は、人々を奪還しようとする異端と、常に、そして徹底的に闘いつづけるより他がない。ところが、カトリック教会のような人々を一樣に「守ってやる義務」に対して抵抗し、原理的に拒絶してきたのがゼクテやピユウリタンであった。それゆえ、カトリック教会とゼクテやピユウリタンとは、依拠した原理が全く異なっており、「守ってやる義務」を背負ったカトリック教会の立場から「寛容」を見出すことはできない。ウェーバーはこのように考えたわけである。

したがって、仮に「守ってやる義務」を背負ったカトリック教会が「寛容」を主張することができたとしても、それは、「寛容」を宣言しないと教会みずからが圧迫を受けるかもしれないといった、世俗の政治上の関係が必要となる便宜的・消極的理由が教会側にあった場合に限られていた。しかし、それに対して、ピユウリタンやゼクテは、諸個人が「神および神の掟に対してのみ責を負うこと、その意味において自己の意志を無条件で放棄すること」が宗教上の理由として原理的に要求されていたため、まさに宗教的な理由に基づいて「寛容」を主張することができたわけである。⁽¹²⁾有り体に言えば、ピユウリタンにとっては、神の前では全ての人間が、そして宗派といった世俗的權威が、結局は被造物にすぎない。その意味で、神の前では「営造物」である教会をも含めて一切の被造物は平等な扱いを受けねばならな

いことなど自明の理である、というわけだ。それゆえ、ウェーバーは、ピュウリタンやゼクテに注目することによって、宗教上の理由から、原理的・積極的に「寛容」が主張されていく様相を看取した、と考えられる。

ともあれ、こうした具体的な思想に根ざした思考を通じて、ウェーバーは、「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」、⁽¹³⁾ということを理解することができた。したがって、ピュウリタンの組織的に統一された禁欲的生活態度に範例を見出したのが「人格」であったことを想起さえすれば、ウェーバーの思想とは、それが価値相対主義的であるということから直ちに「寛容精神の基礎を破壊する」ものへと結びつけられるべき種類の思想ではなく、まさにそれとは逆に、寛容精神を「リベラルな」思想として基礎づけようとした思考様式であることが理解されるであろう。このように、ウェーバーは寛容の問題を思想的に理解していたことになるわけだが、「寛容精神」のような抽象的な概念をめぐる問題とは、具体的な思想の文脈との関係で論じられるのでなければ、理解することが極めて困難な問題である。

もちろん、このことは「寛容」に限った話ではないが、引き続き、「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」ということから、「寛容」と同様に、「近代の「リベラルな」思想」の産物である「自由」の問題が、ウェーバーにとってどのように捉えられていたのかについても確認しておくことにしよう。実際の行為局面との関係で、「自由」は、どのように捉えられていたのだろうか。重要なのは、ウェーバーにとっての「自由」な行為が、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、という点である。

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」くもられることもなく、遂行されたと我々が意識するような行為に他ならない。つまりこのような行為において、我々は、明確に意識した一つの「目的」を我々の知識の尺度、すなわち経験諸規則からみて最も適当とされるこの目的の「手段」によって追求するのである⁽¹⁴⁾。

つまり、ウェーバーによれば、「自由の感情」を抱いてなす行為」とは、目的と手段とが問題にされる、例の意味ある行為に他ならない。そうした行為を遂行することによって、「自由」な行為を為しうるというわけである。むしろ、この引用した箇所の直後で、人間の行為全般が、ここで引用したような意味に回収されるわけではない、ということもウェーバーは断っている。また、逆に「自然現象」と相通じる行為が「自由」な行為と勘違いされやすいということも認めている。しかし、そうした「非合理的」な行為を取扱うことができるのは、やはり、「純粹に合理的な一つの行為、すなわち目的をもつてきつぱりと定めそれに適応した手段についての完全な見通しをもつ一つの行為の理想像⁽¹⁵⁾」があつてこそ可能になる、と考えられていた。

そこで、こうした「自由の感情」を抱いてなす行為」を「価値討議」と関連づけて考えてみれば、「価値討議」とは、具体的な問題状況の下で、「自由」な行為をめぐつて展開されるものであるということが理解できる。そして、そうであるとするば、「価値討議」とは、一方で、ピュウリタンに見出しうるような歴史的・社会的文脈上成立した「人格」によつて、他方で、行為主体としての可謬性をもった「人格」によつて成し遂げられるような、みずからがみずからに對して反省的作用をもたらず機能をもった営みである、と言うことができよう。それゆえ、ウェーバーにとつては、こうした「価値討議」を通じて考えられる「人格」が、近代的な意味での「自由」と「寛容」に資すると考えられていたわけである。

さらに思想的にみれば、このような問題について、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クの「人権宣言」である⁽¹⁶⁾、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当時の一般的な見解と異なっている。しかしながら、ピユウリタンがカトリック教会に対して自己の「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、こうした事実を通して「人権」——第一義的な意味での「人権」——という規範意識が成立した、とウェーバーが理解しているということには、一つの可能性が示されている。すなわち、プラトンの意味で言われるような「真理」の観点から「人権」を普遍主義的に理解したり、フランス人権宣言のような文言の中にその起源を求めたりするような「人権」理解とは明らかに異なった地平において、あらためて「人権」概念の生成と発展を捉え返していこうとする可能性がそれである。

もちろん、ここで「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、他者のそれをも要求するということとは、全く次元が異なってくる。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、カルヴァ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、首尾一貫したクエーカーやゼクテは要求しえた。とりわけ、カトリック教会や、「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」であつても、「良心の自由」は政治的理由に基⁽¹⁷⁾づいた場合にのみ要求することができたのに対し、クエーカーやゼクテは「特殊宗教的諸理由」から要求しえた、とウェーバーはみていた。その根拠と意義については、ピユウリタンにおける「被造物神化」の拒否という態度と関連づけて、先に検討したとおりである。

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」とウェーバーは言うことができた。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」⁽¹⁸⁾、とさえ論じられた程であった。

かくして、ウェーバーが要請する「人格」とは、「良心の自由」を「原理的に第一次的な「人権」である」ことを前提としたときにはじめて成立する、と言えよう。ピユウリタン自身、確かに歴史的・社会的文脈のなかから生じてきた人々だが、されど、歴史的・社会的文脈へと適応して埋没してしまつては決して現れてくることがなかった人々である。そのようなピユウリタンの具体的な思想に着目することによって、ウェーバーは、「人権」という法規範の問題を、「人権」の成立にかかわった人々の規範意識との関係に投げ入れて理解し、ある特定の歴史的・社会的事情を通じて生成してきたものとして捉え返すことができた。その意味で、ウェーバーにおける「人格」の形成過程とは、イエリネックによる歴史的・社会的文脈に即して生成・展開されてきたものとしての「人権」理解と、互いに相通じるものがあつたと言えるだろう。

ただ、これまで述べてきたとおり、少なくともウェーバーの場合には、通常「自由」や「寛容精神」を破壊するものとして捉えられている価値相対主義理解とは全く異なつた、新たな広がり秘めた価値相対主義的思考様式の可能性を認めることができる。そして、宗教社会学研究に埋没することなく、当時の「後進国」ドイツの政治的・社会的状況の中で主体についての深い省察を加えたウェーバーにおいては、このような「人格」が価値思考の中心的地位を占める

に至った、と考えられる。もちろん、そのような「人格」が有する問題点については、まだ何の検討も、なしえていない。そこで、次に、ウェーバーにおける「人格」の問題点を吟味していくことにしたい。

第三款 「人格」の二面性の問題

既にみてきたように、ウェーバーが「価値討議」を遂行する行為主体として「人格」を考えていた歴史的背景には、当時の「後進国」ドイツの政治的・社会的状況、すなわち、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という問題が横たわっていた。そしてこうした歴史的・社会的状況の下で、ウェーバーは、ピエウリタンに「人格」の範型を見出した。以下では、そうしたウェーバーの「人格」に潜む問題についての検討を行うことにしたい。

ウェーバーによれば、「宗教的達人が自分の救われていることを確信しうるかたちは、自分を神の力の容器と感ずるか、あるいはその道具と感ずるか、その何れかである」¹⁹。ここでは、みずからを「神の力の容器」と感ずるものとしてルッター派が、みずからを神の「道具」と感ずるものとしてカルヴァン派が、それぞれ対照的に描かれている。そして、ルッター派と異なり、カルヴァン派は、つまり、みずからを神の「道具」と感ずる者は、「禁欲的な行為に傾く」ことがウェーバーによって指摘されている。²⁰ここでは、この指摘に注意しておこう。

ウェーバーによれば、みずからを神の「道具」として捉えるカルヴァン派の人々は、「道具」として果たしうるみずからの「行為」を重視したため、その結果として、ルッター派から繰り返し「行為主義」との非難を受けることになった。だが、そうしたカルヴィニズムにみられた「行為主義」がもつ実践上の意味に関して決定的に重要なのは、何よ

りもまず、それに応ずる生活態度を特徴づけ、中世の平均的信徒（カトリック信徒——菅原注）の日常生活とまったく異なるものたらしめた、そうした独自の性質を識別すること」であつた、とウエーバーは言う。そこでは、カルヴァン派の人々にとって重要だったのが、「行為主義」を通じて、「中世の平均的信徒の日常生活」とはまったく異なつた生活態度を身につけることであつた、と理解されている。

ところで、ここで、カトリック信徒と異なる生活態度を身につけるということで示されているのは、予定説を受け入れて教会の權威に基づく赦しを拒否する生活態度を身に付ける、ということである。しかし、そうであるとすれば、カトリック信徒とは異なる信仰のあり方を受容した信徒——カルヴァン派の人々——にとっては、いかにして、みずから「救われている」ことを確証しうるのかという点が深刻な問題になり得る。カルヴァン派の人々の場合であれば、カトリック信徒のように、教会によつて赦されたり、救われたりすることなど、原理的にあり得ないからである。

だが、ウエーバーによれば、みずからを神の「道具」として規定したカルヴィニストにとっては、「救われている」かどうかなど、まったくといっていいほど問題にはならなかつたとされる。その理由は、カルヴィニストが、神への信仰を確信し、「救われている」という確証を「造り出す」⁽²²⁾、また、「まさしくそのために現世の生活は、地上で神の栄光を増し加えるという観点によつてもっぱら支配され、徹底的に合理化される」⁽²³⁾ことを推進するという、まさにカトリック信徒から批判された例の「行為主義」的態度を、かえつて徹底させていくことによって、被造物神化を貫き通したからである。

結局、「カトリック信徒たちの罪、悔い改め、懺悔、赦免、そして新たな罪、それらのあいだを往来するまことに人間的な動揺や、また、地上の罰によつて償い、聖礼典〔秘蹟〕という教会の恩恵賦与の手段によつて全生涯の帳尻が決済されるというようなことは、カルヴァン派信徒の場合には全く問題にならなかつた」⁽²⁴⁾。そして、その理由は、教会と

いう権威を被造物とみなし、そうした被造物神化を拒絶した点にあった。カルヴァン派の人々は、「地上で神の栄光を増し加えるという観点によってもっぱら支配され、徹底的に合理化される」ことを推進する「行為主義」に立脚した点でカトリック信徒の場合と根本的に異なっており、神との交流に堪しても、彼らは、みずからの深い内面的孤立化を通じて専らそれを行ってきたわけである。

この「内面的孤立化」についてのウェーバーの説明を見てみよう。彼によると、「この特有な雰囲気をもたらす独自な影響を感得するなら、ピュウリタンの文献のうちでも、もっとも広く読まれたバニヤン…の『天路歷程』…のなかで「クリスチャン」が「滅亡の町」に住んでいることに気づき、一刻も躊躇せず天国への巡礼に旅立たねばならぬとの召命を聞いてからあととった態度の描写を見るべきである」、と言う。そこでは、巡礼に旅立てとの召命を聞くに及んだ「クリスチャン」が、一刻も躊躇せずに召命を全うしようとする邁進するのに対し、必死になって取り縋ろうとする妻子の姿が描かれている。しかも、当の「クリスチャン」は、愛する妻子の叫びに対して「指で耳をふさぎ、「生命を、永遠の生命を！」と叫びながら野原を駆け去っていく」。そして、まさに、このような「クリスチャン」のあり方のうちにこそ、ウェーバーは、ピュウリタンにおける「内面的孤立化」、すなわち、「根本においてただ自分自身を問題とし、ただ自分の救いのみを考えるピュウリタン信徒たちの情感を描き出したもの」を見た。⁽²⁶⁾

むろん、愛する妻子の叫びに対して「指で耳をふさぎ、「生命を、永遠の生命を！」と叫びながら野原を駆け去っていく」様子を現実に想像してみよ、というのは困難かもしれない。しかし、「クリスチャン」にとつては、「地上の「正義」という尺度をもって神の至高の導きを推し量ろうとすることは無意味であるとともに、神の至上性を侵すこと」であり、到底許されることではなかった。ウェーバーはこうした事態を捉え、カルヴィニズムのような「悲愴な非人間性をおびる教説」によってこそ、「個々人のかつてみない内面的孤独化の感情」を育くむことが可能になった、と考えたわ

けである。

ところで、この「クリスチャン」にかんする説明から現れてくるのは、どちらかと言うと「人格」のネガティブな側面である、ということができるであろう。そして、「人格」のこのようなネガティブな側面は、これまでに検討してきた「人格」からは、あまり見受けられなかったものであり、その意味では、「価値討議」論との関係から検討してきた「人格」と比べて全く異なった「人格」であるかのように思えなくもない。

前款の冒頭では、「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」をとるものとしてウェーバーが「人格」を捉えていた、と述べた。そして、そのような「人格」の概念とは、近代的な意味での「自由」と「寛容」に資するものとして理解すべきである、との見解を示した。しかし、そうであるとすれば、ウェーバーが範として構成した「自由」と「寛容」に資する「人格」とは、それと同時に、「悲愴な非人間性をおびる教説」に基づく徹底した「内面的孤立化」を通じて形成された、ということにもなる。

しかしながら、一方では「悲愴な非人間性をおびる教説」に基づき「個々人のかつてみない内面的孤独化の感情」を持った「人格」が、同時に他方では、近代的な意味での「自由」と「寛容」に資するものでもあったとは、一体いかなる事態を表しているのだろうか。この点については、検討しておく必要がある。つまり、まったくいいほど他者に関心を向けず、ひたすら自己に閉じ籠って神への信仰を第一のものとする「人格」が、他者との政治的・社会的関係のなかで現れてくる「自由」や「寛容」を準備することができるのはなぜか、という問題がここにはあるからである。

だが、結論からいえば、ウェーバーにおける「人格」とは、むしろ、「悲愴な非人間性をおびる教説」に基づく「個々

人のかつてみない内面的孤独化の感情」を持った「人格」であるからこそ、近代的な意味での「自由」と「寛容」に資するものたりえた、ということになる。しかも、その理由については、既に事実上述べられている。

ウェーバーにとつての「人格」が近代的な意味での「自由」と「寛容」に資すると言うのは、その「人格」が、他のいかなる理由でもない「特殊宗教的諸理由」に基づきながら、徹底して「被造物神化」を拒絶する方向へ、みずからの生を秩序づけていたからである。すなわち、カルヴィニズム的「人格」には、⁽²⁹⁾「神および神の掟に対してのみ責を負うこと、その意味において自己の意志を無条件で放棄すること」が宗教上の理由として原理的に要求されていた。それゆえ、神の前では全ての人間が、そして宗派といった一切の世俗的権威はもちろん、たとえ国家であったとしても単なる被造物にすぎない、と理解された。そうした上で、神の前ではおよそ全ての被造物は——教会であれ国家であれ——平等な扱いを受けねばならないと主張することができた、というわけである。

したがってウェーバーに即して理解すると、「悲愴な非人間性」とまで形容されるほどに徹底した「内面的孤立化」を通じてはじめて成立する、そのようなカルヴィニズム的「人格」によつてはじめて「特殊宗教的諸理由」に基づく「良心の自由」を要求しうる、逆にそうでもなければ、近代的な意味での「自由」と「寛容」が歴史的・社会的に成立することはなかった、ということになる。しかも、このように、「特殊宗教的諸理由」に基づく「良心の自由」を主張したカルヴィニズム的「人格」は、やはりそれ自体として「神の栄光を増すため」の行為が第一義的に重要であり、⁽³⁰⁾「教会や国家による倫理や霊の救いへのみとりを無益だと考える点で、反権威的な基調をもっていた」、ということになる。カルヴィニズム的「人格」にとつては、教会や国家のような被造物による「救い」を認めることは、被造物神化以外の何ものでもない。「救い」を行うことができるとすれば、それは創造者である神以外には考えられないからである。そして、こうした「反権威的な基調」をもっていたからこそ、カルヴィニズム的「人格」は、「特殊宗教的諸理由」に

基づく「良心の自由」を主張し、現世権力へと抵抗しえた。しかもそれは、「悲愴な非人間性をおびた教説」を携えた「内的孤立化」によって「神の栄光を増すため」になされる行為、すなわち、「個々人の「個人的な」あるいは「私の」幸福よりも「公の」実益」を追求する行為によって現された、と考えられている。⁽³¹⁾

もちろん、ここで「公の」実益」という言葉で表されているのは、現世における「神の栄光を増すため」に目指されている業のことである。「公の」実益」とはこのような意味で用いられており、その対比として、ウェーバーは、「神の栄光を増すため」の行為とは無縁な、まったく「個人的な」、「私的な」理由に基づく実益というものを考えていた。したがって、カルヴィニスト的「人格」が「良心の自由」に基づいて行う行為は、たしかに、自己みずからの主観によって決断された信仰に端を発する行為であるが、それは、「個人的な」、「私的な」理由ではなく、「神の栄光を増すため」に行われるので、「公の」実益」に資する行為、ということになる。少なくとも、ウェーバーは、このように考えていた。

さて、このように理解した上で振り返ってみれば、カルヴィニズム的「人格」を描き出すことによって、ウェーバーは現世秩序で実際に存在する権威や権力に左右されない人間像として「人格」を打ち立て、それを殊更に強調しているかのように見える。だが、こうした事情は、ウェーバーが、当時のヨーロッパの政治的「後進国」ドイツにおける政治・社会問題を抱えていたということを抜きにして考えることはできない。ウェーバーにとつてのカルヴィニズム的「人格」とは、何よりも当時のドイツにおいて極めて重要な意義をもつ生のあり方を示すものであったからだ。そして、だからこそ、ウェーバーは、次のように述べていたのではないだろうか。

「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ぐらりのなかに隠せば隠すほどそれだけですす尊いものになる、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」⁽³²⁾

既に引用したこの文章は、若きウェーバーがフライブルク大学で行った教授就任講演の一節である。だが、彼がこのような述べねばならなかったのは、当時の現実がそれとは逆の事態だったからである。かようにウェーバーが言わねばならなかったのは、ドイツ国家を「なにか漠然としたもので、その本質を神秘的なぐらりのなかに隠せば隠すほどそれだけですす尊いものになる」と勘違いしている人々がそれだけ多かった、ということを想像させても、なお余りある。国家を「国民の世俗的な権力組織である」とみなす見解が、実際に広く社会一般化しているわけではない事態をウェーバーは重視し、そうした見方の改変を訴えたかったにちがいない。

そして、この教授就任講演（一八九五年刊行）で示されたドイツ国家における問題は、その後も一貫して問い続けられることになった。このことは、先程から検討してきた後年のプロテスタント研究（一九〇五年刊行）においても、彼が世俗秩序の権威や権力に対しても容易に屈することのない、「反権威的な基調」を持ったカルヴィニズム的「人格」に注目していたことから確かめられる。その意味では、ここで描き出したウェーバーにおける「人格」とは、「良心の自由」を追求し、あらゆる被造物に対して反権威的態度を保持しうるものであり、まさに当時のドイツにおいては現実化していなかった、「人格」だったわけである。

とはいえ、ここには一つ見過ごすことのできない問題がある。まず、カルヴィニズム的「人格」を見出したプロテス

タント研究のなかで、ウエーバーは、その原型として、バニヤンの『天路歷程』に出てくる「滅亡の町」に住む「クリスチャン」について論じていた。そこでは、「クリスチャン」が「滅亡の町」に住んでいることに気づき、一刻も躊躇せず天国への巡礼に旅立たねばならぬとの召命を聞き、愛する妻子の叫びに対して「指で耳をふさぎ、「生命を、永遠の生命を！」と叫びながら野原を駆け去っていく」様を描いていた。⁽³³⁾ ウエーバーは、このような「クリスチャン」のあり方のうちに、⁽³⁴⁾「根本においてただ自分自身を問題とし、ただ自分の救いのみを考えるピユリタン信徒たちの情感を描き出したもの」、を見出した。このことは、これまで見てきたとおりである。

しかし、ウエーバーは、こうした「クリスチャン」とは異なった、むしろ、まったく逆のメンタリテイをもった「人格」についても同じプロテスタント研究のなかで言及し、こちらにも高い評価を与えている。このことは、「滅亡の町」に住む「クリスチャン」について述べた直後の部分で、彼が次のように述べていることから明らかになる。すなわち、そうした、「クリスチャン」と、「教皇との破門に対する闘いで、「おのが霊の救いを憂うるよりも故郷への町への愛を重しとした」⁽³⁵⁾フィレンツェの市民の名譽のために、マキャヴェリが表現したあの誇らかな現世尊重の精神とは雲泥の相違である」と。そして、カルヴィニズム的「人格」を分有しているであろう「クリスチャン」ではなく、ここでは、マキャヴェリと同様に、「フィレンツェの市民」を高く評価している。だが、こうした先程までとは相反するかのように見える評価を下すウエーバーについて、どのような理解をすればよいのか。このことが問題になる。

カルヴィニズム的「人格」は、「クリスチャン」のように徹底して「内面的孤立化」を押し進めることによって、「良心の自由」を追求し、あらゆる被造物神化に対して反権威的態度をとることができるようになった。この点は、今まで見てきたとおりである。そして、ウエーバーはこのような「クリスチャン」を高く評価していた。しかし、そうであるとすれば、「クリスチャン」とは正反対の「人格」として描かれている「フィレンツェの市民」についても高い評価を与

えてしまっている事態については、どのように理解すればよいのだろうか。

もちろん、「フイレントツエの市民」とカルヴィニストとでは置かれた条件が異なっている。それゆえ、これまで検討してきたように、あらゆる被造物に対して反權威的態度を保持し、あくまでも「良心の自由」を追求して止まないカルヴィニズム的「人格」に対して「フイレントツエの市民」の心性が全的に該当する、と言うことはできない。しかし、「クリスチャン」の態度——あらゆる被造物に対して反權威的態度をとって「おのが靈の救い」を求めた態度——を「フイレントツエの市民」の場合に置き換えてみれば、世俗の權威や政治的共同体に対する忠誠ではなく、当時抱かれたであろう「良心の自由」や「教皇」に対する帰依を第一義的に考えた、ということになるであろう。それゆえ、「おのが靈の救い」を求める者が当時のフイレントツエにいたとすれば、「故郷Ⅱ世俗の政治的共同体」という被造物への「忠誠」よりも「良心の自由」にしたがって「教皇」の側に立つて戦うことを優先したのではないか、と想像することも十分に可能である。

ただ、「フイレントツエの市民」が持ち得た「良心の自由」のなかには、「教皇」、つまり教会が介在していた点で、後世のカルヴィニストとが抱いていた「良心の自由」と決定的に異なっている。それゆえ、相当程度の限定をつけて理解する必要があることは言うまでもない。しかし、重要なのは、ここで「フイレントツエの市民」が、たとえ限定を付す必要があるとしても、信仰の問題として「良心の自由」を抱き、そして、「良心の自由」と「故郷への愛」とのどちらを選択すべきかといった状況に引き裂かれてしまっているということ、このことにウェーバーは気がついていたのではないか、ということである。ここには、信仰の問題としての「良心の自由」と、「政治的共同体への忠誠」としての「故郷への愛」との相克を見出すことができる。

むしろ、後世のカルヴィニストからみれば、「フイレントツエの市民」が選択を迫られている「教皇」と「故郷Ⅱ都市

国家としての政治的共同体」のいずれを選択したとしても、結局のところは、世俗秩序の權威に対する屈服であり、被造物神化以外の何ものでもないということになる。しかし、ここでは、「フイレンツェの市民」を通して、「良心の自由」と「故郷への愛」のどちらを選択すべきかという、宗教的良心の自由と政治的共同体に対する構成員の忠誠の問題一般にかかわる問題をウェーバーが考えていたのではないか、という点が重要である。そして、あらゆる被造物に対して反權威的態度を保持しうることがカルヴィニズム的「人格」にとって——当時のドイツにおいて——第一義的に要請されるものの、現実の政治的問題をふまえて行為をする際にそれだけでは明らかに不十分だ、とウェーバーが考えていたように思われる点が重要である。かくしてウェーバーは、次のように述べたわけだ。

「ドイツの経済政策の諸問題に対して——とりわけ、国家は経済生活に介入すべきか、どの程度に介入するのがよいのか、それとも国民の経済的諸力の束縛を解いて、それ独自の自由な展開にまかせるべきか、またそうする時期はいつがよいか、というような問題に対しても——それらいちいちのばあいには、究極的・決定的な裁決を与えるのは、ドイツ国民とその担い手であるドイツ国民国家との、経済的および政治的な権力的価値関心でなければならない」⁽³⁶⁾

繰り返しの引用ではあるが、再度、「クリスチャン」と「フイレンツェの市民」を通じて描かれた問題を、この文脈で読み解いてみよう。そうすると、ウェーバーにとっては、当時の「後進国」ドイツにおいて、世俗の「経済的および政治的な権力的価値関心」を全く無くしてしまうわけにはいかなかったことがわかる。確かに、ウェーバーの「国民国家」理解については、問題がないわけではない。だが、彼の「国民国家」理解をめぐる問題を考慮したとしても、政治的共同体と構成員との間に成立する緊張関係にかんする問題が無くなってしまいうわけではない。そして、この後者の問

題こそが、ウェーバーにとっての最重要課題であったと考えるべきである。

このような、政治的共同体と構成員における良心の自由をめぐる問題は、決してウェーバーや当時のドイツにおいて、限定的に妥当するような問題ではない。むしろ、現代へと時代を下るにつれて、政治的共同体と構成員との間では、例えば「愛国心」をめぐる展開されるような政治的忠誠心の有無をめぐる問題として、その重要性は増しているかのようになさ思われる。その意味では、これは、およそ法哲学が、正義論として法・政治共同体における「正義」を論じていくのであれば、決して避けては通ることの出来ない問題であるとも言えよう。

ともあれ、こうしてみると、ウェーバーの「人格」には、「おのが霊の救い」や「良心の自由」という価値のみならず、それとは原理的に相反するような「故郷への愛」を重んじるような「人格」が、すなわち、宗教的良心の自由と「政治的共同体が要求する忠誠」とを同時に追求する「人格」が、予め内包されていたかのように見ることさえできる。つまり、ウェーバーの「人格」には、「良心の自由」のみならず、それと全く原理を異にした価値を追求しようとするといった二面性があったようにも考えられる。それゆえ、このようなウェーバーにおける「人格」の問題性がどこにあるのか、問題の所在を突き止めたところで、一旦本章を閉じ、後に再び、この問題を取扱うことにしたい。

その理由は、この問題を扱うにあたっては、ウェーバーの議論に集中してテキスト内在的に解釈学的に吟味していくよりも、むしろ、その価値思考を多くの面で継承したと思われるカール・ヤスパースについての検討を行い、その上で両者を比較参照させあいながら検討していく方が、結果的により生産的な議論を展開しようと考えているからである。

第二章 ヤスパースにおける「コミュニケーション」

第一章では、現代正義論におけるノージックやサンデルの議論を参照しながら『政治的リベラリズム』で表明されたロールズの立場転換について検討した結果、『政治的リベラリズム』以後の学界の議論状況においては、ある種の「混乱」が生じているとの知見を得た。そして、そうした「混乱」の原因を探るためには、ロールズ以前に一般的に扱われていた価値相対主義の主張についての思想的検討を行う必要があることを看取し、ラートブルフの「相対主義」についての検討を進め、その問題性について吟味してきた。

その結果、ロールズから読み取れる普遍主義から歴史的・文脈主義への転換という事態を理解するためには、ラートブルフの「相対主義」に依拠して価値相対主義の思想を理解するのではなく、啓蒙主義的な普遍主義を批判的に克服した上で成立したと考えられる「ドイツ歴史主義」の問題と、それを徹底させる方向で克服しようとしたウエーバーの議論から価値相対主義の問題を再構成する必要があると考えるに至り、ここまでウエーバーの価値思考についての検討を進めてきた。

そこで本章では、こうした議論を踏まえ、ウエーバーの価値思考を発展的に継承したカール・ヤスパースに着目し、その「コミュニケーション」論を中心に検討することにした。ここでヤスパースの「コミュニケーション」論に注目するのは、ウエーバーの価値思考との関係性という点から「コミュニケーション」論を理解することによって、ウエーバーの価値思考を逆照射し、その意義を改めて理解し直すためである。また、そうした作業を進めるということは、ウエーバーの価値思考を自覚的に継承しようとしたヤスパースの議論を丹念に検討するということに他ならず、ひいては、より複眼的な観点から両者の価値思考を立体的に把握することが可能になる、と考えられるからである。以下、ヤスパースの著書『哲学』などを通じてこうした問題を検討し、「コミュニケーション」論の法哲学的意義を明らかにしていくことにしよう。

第一節 実存思想についての予備的考察

本章の目的は、ヤスパースの「コミュニケーション」論の法哲学的意義を明らかにすることである。ヤスパースといえば、同じ実存思想家であるハイデガーと並び、広くその名を知られた哲学者である。しかし、実存思想家ヤスパースが著名であることは確かだとしても、法哲学の領域においては、ヤスパースや実存思想についての研究が盛んであるとは必ずしも言えない状況である。むしろ、普遍性や一般性を要する法や正義のあり方を追求する上で、「実存」といった各人の個性や唯一性、あるいは、掛替えの無い個人という観点を強調する傾向にある思想は、厄介者扱いされてきた、というのが実情である。そこで、本節では、こうした実存思想をめぐる事情を踏まえ、従来実存思想として受け止められてきた思想を、今日の法哲学的問題状況のなかでどのように扱おうのかという点を考察するための——むろん、本稿での問題視角に即してという範囲ではあるが——、予備的考察を行っておくことにしたい。

ところで、実存哲学と一般に言われる場合、「実存の立場を、哲学としてとらえるか、主義としてとらえるか、思想としてとらえるか」というこのような呼称の変化のうちには、それに応じて、実存という概念の規定に関する或る種の微妙な変化が見えてとりうる⁽³⁷⁾であろう。この点、本稿で「実存哲学」という場合には、キルケゴールとニーチェに端を発し、ハイデガーとヤスパースの思想において現れるに至った一連の哲学的思考スタイルを意味するものとして理解することにしたい。つまり、広く哲学一般の潮流の中でも、ある特定の思想を指すものとして、ここでは「実存哲学」という言葉を用いることにする。したがって、戦後サルトルの主張によって人口に膾炙した「実存主義」という言葉と、本稿で取扱おうとする「実存哲学」という言葉とは、明確に区別しておく必要がある。そこで、こうした区分をしつかりと行っておく必要があるということに対して注意を喚起しておくためにも、通常の実存哲学という言葉で連想される

であろう思想を指す言葉として、本稿では、あえて「実存思想」という言葉を用いることにする。⁽³⁸⁾

第一款 法哲学における実存思想の位相をめぐる問題

周知のように、法哲学の領域では、戦後西ドイツにおける自然法論の復興、すなわち、「法実証主義の糾弾、自然法の呼び迎えが法思想界における抗しがたい風潮となつて行つた」⁽³⁹⁾ことを受けて、法実証主義との関係から自然法論の意義があらためて問い直されるようになった。第一章でも触れたラートブルフにおける法実証主義から自然法論への、いわゆる「転向」をめぐる問題は、ある面で、こうした戦後西ドイツの経験が如実に反映されたものだ、と言うことができる。

そこで注目しておきたいのは、法実証主義に対する批判として自然法論への注目が集まつたという事態、および、それと呼応するかのようにな法哲学の領域においても、「実存哲学」に対して一定の関心が払われるようになり、接近していった研究者も少なくなかった、ということである。むろん、当時と現在とでの置かれている状況が異なっているので、この点については十分な考慮が必要である。しかし、こうした事情を考慮したとしても、現在の法哲学界における「実存哲学」への関心はあまりにも低すぎる、と言わざるを得ない。なぜ、現在は殆ど関心が払われていないにも拘らず、当時の法哲学界では「実存哲学」に対して一定の関心が集まつたのであろうか。法実証主義か自然法論かをめぐる論争状況が控えていたのであれば、そのことと「実存哲学」への関心が高かつたこととの間には何か関係があるのだろうか。いずれにせよ、かつては「実存哲学」に対して一定の関心が示されていたのであれば、それはなぜかを明らかにし、また、「実存哲学」のいかなる点に関心が集まつていたのかについては知っておく必要があるだろう。その上で、

なぜ、法哲学界では「実存哲学」への関心が時代を経るごとに減退していったのか、を問うてみることにしたい。そうすることによって、なぜ現在の法哲学研究として実存思想を扱う必要があるのか、を考えてみることにしよう。

「実存哲学」が法哲学界において関心を集めていたと言うとき、そこには次のような事情があった。まず前提として、当時の法哲学界では、法実証主義か自然法論か、という問題が争われていたわけだが、そうした文脈の中で「実存哲学」は注目を集めた、ということ。そして、それは、あくまでも自然法論を基礎づけるための理論として、つまり、自然法を正統化する哲学として「実存哲学」が有用なのかもしれないといった発想に基づく関心であるにすぎなかった、ということ。それゆえ、「実存哲学」に対する探究も、そうした問題関心が及ぶ範囲にとどまってしまっていた、ということである。こうしてみれば、法実証主義か自然法論かといった問題設定がアクチュアルな意味を失ってしまった現在、「実存哲学」が蚊帳の外に置かれてしまっているのも、ある意味では当然といえなくもない。

しかし、法実証主義か自然法論かといった問題枠組みそれ自体は、現在の法実践におけるハード・ケースのように、単に制定法を適用することによって一つの正しい法的判断を導き出すことが困難な事態を想定してみれば、議論スタイルこそ変えてはいるものの、その残滓を確かめることができる——そこでは法的判断の正統性問題としての法の妥当根拠論が常に問われ続けることになる——であろう。むしろ、ここで、現代的な問題を従来のような法実証主義か自然法論かという問題枠組へと引き摺り下ろし、焼き直そうというわけではない。そうではなく、当時争われた問題が現在に争われていないからといって、当時の問題それ自体——法実証主義か自然法論かという問題——が解消したのかと言え、必ずしもそういうわけではない、ということを確認しておきたかったにすぎない。

ここで示しておきたいのは、法実証主義か自然法論かという形で争われた問題が解決されていないとすれば、それは

依然引き受けられるべき課題として現代の法実践においても繰返し立ちはだかつてくるのではないか、ということである。かつて法哲学界が「実存哲学」に対して興味を示していた時代状況と、現代の法実践を規定している客観的条件との間で、何か議論を隔てるような、決定的な転換があったように思えないからである。もし、そうであるとすれば、法実証主義か自然法論かということと争われた問題や法と「実存哲学」との問題については、何らかの決着をつけておく必要がある。当時の法哲学界が「実存哲学」に対して抱いていた問題を端的に示していると思われる、次のような加藤の議論を確認しておこう。

「ハイデッガーのいう投企 Entwurf…ヤスバースのいう実存的交流 existentielle Kommunikation というような思想は、たしかに個々人の心の持ち方や倫理的態度決定の上で深い省察を迫るものがあると思うが、そこから、所詮は日常人しかも平均人の共同生活の一般的秩序に外ならぬ法の世界に対して、どういう仕方で、どういう形の通路が開かれてくるのか、何らか客観的実質的な正当性の原理・原則が与えられるものなのか、実存哲学そのものの受けとり方の相異も手伝って困難な問題がある」⁽⁴⁰⁾

この加藤の言葉には、法哲学的問題関心から「実存哲学」を扱おうとする場合、容易に予想されうるであろう事情が端的に記されているとみてよい。一方で、法の対象とする世界とは、「所詮は日常人しかも平均人の共同生活の一般的秩序」であるのに対し、他方で、少なくとも「実存哲学」の対象が、「個々人の心の持ち方や倫理的態度決定」にかかわるのであれば、両者の関係を一概に規定することはできない、と言う。また、「実存哲学」のなかでも、ハイデガーとヤスバースのそれとでは、随分と様相が異なる以上、問題はいつそう困難に陥る、と言う。

この加藤の議論は理解できる。法が実存思想とどうかかわるのか、この点が一見して明白なわけではないことは確かだし、ハイデガーとヤスパースの「実存哲学」とでは、その哲学的性格も異なっているからである。しかし、ここでの加藤が、法哲学における実存思想の位相——実存思想がいかなる地位を占めうるかという問題——についての何か積極的な議論を行っている、というわけではない。ただ、ここでの加藤が、おそらく自覚的に「困難な問題がある」ことを認めつつも、「平均人の共同生活の一般的秩序」にかかわる「法」と「個々人の心の持ち方や倫理的態度決定」にかかわる「実存」——「法」と「実存」——との関係を問うということの中に、法を倫理・道徳との関係から改めて問い直す重要な契機が存在することを認めているのは確かである。法が倫理・道徳とどのような関係に立っているのか、あるいは、立つべきなのかといった問いは、「実存哲学」との関係で改めて露わになってくるということが示唆されている。

法と倫理・道徳をめぐる関係というものは、確かに一見して明白なわけではない、一義的に答えを与えられるような問題というわけでもない。しかし、だからといって法と道徳や倫理との関係を考察することには意味が無い、ということにはならない。むしろ、法と倫理や、法と道徳、あるいは法と倫理と道徳との包括的な関連性についての考察を進めていく際に、両者を架橋する、参照すべき具体的な思想の一つとして「実存哲学」を捉え返すことができるであろう。実存思想が「個々人の心の持ち方や倫理的態度決定の上で深い省察を迫る」実存思想であるというのであれば、そこには、法と法以外の何らかの規範をめぐる、個々人はどのような関係に置かれているのか、あるいはどのような関係が築いていくべきなのか、このことを具体的に問題化しようとする思想として「実存哲学」を捉え返していく可能性が広がってくる。そして、このように考えてみれば、実存思想についての検討を法哲学的議論の枠組みから放逐しなければならぬ理由が格別に存在するわけではないことも理解できる。

むしろ、ここで、加藤が実存思想を法学から放逐した——放逐しようとしていた——というわけではない。加藤は、

実存思想が法学に対してどのような意義をもつかといえは必ずしも明らかではない、とだけ述べている。そして、彼は、実存思想が何らかの形で法学を基礎づけるのか、これには、実存思想家それぞれの相異もあって困難な問題がある、ということを描しているにすぎない。しかし、そうだとしても、このような加藤の弁には、法と倫理・道徳とが錯綜する問題領域のなかで実存思想が占める位相を同定しようとする場合、重要な示唆を与えるものとして捉え直していく余地が残っている。

ところで、以上のような議論を踏まえた上で実存思想を法哲学的問題圈に取り込んで論じようとする場合でも、そこには、ある一つの前提が存在していることに注意しておく必要がある。つまり、法哲学研究の一環として実存思想を扱うとする場合、扱う仕方が法哲学的にレレヴァントであるか否かの問題を、扱う者の責任で説明しなければならない、といった前提がそれである。それゆえ、加藤が言うような、「法の世界に対して、どういう仕方で、どういう形の通路が開かれてくるのか、何らか客観的実質的な正当性の原理・原則が与えられるものなのか」という問題は、実存思想を取り込んで議論しようとする者が予め明らかにしておくことが前提とされている。法哲学において、実存思想が研究するに値する重要な法思想であるというのであれば、なぜ値するといえるのか、この点についての説明が、法哲学研究として実存思想を扱う者には不可欠だ。加藤や、加藤によって表象されるような、かつての法哲学界の主流は、このように考えていたのであろう。

しかし、こうした見解が支配的であったということを確認できるからこそ、なお改めてこのことは問題化していくべきであるとも考えられる。実存思想の位置づけをめぐる問題が依然として未解決なままであったにもかかわらず、実存思想の意義を検討しようとする動向は徐々に衰退の一途をたどってしまった。実存思想を扱うとする者に負わされた

「挙証責任」が、あまりにも重たかったために、そのために、法哲学的に実存思想を扱おうとする動機が、漸次、弱められてきた。このように考えることも十分に可能だからである。それゆえ、実存思想をめぐっては、こうした問題が法哲学界に存在するということを――以下、法哲学研究の一環として実存思想にかんする検討と考察を進めていくために――、ハッキリと確認しておくことにしたい。その上で、当時の法哲学界が主たる関心を払っていた問題、すなわち、法実証主義に対してどのように自然法論を擁護することができるのかといった問題との関係から、実存思想はどのように扱われてきたのかを具体的にみていくことが必要である。

法実証主義と自然法論をめぐる議論が盛んな折に、実存思想の観点から自然法論を擁護しようとする動向に対して、三島淑臣は次のように述べていた。

「実存主義とはもともと「本質」に先立つ「実存」の強調によつてそれ自体〈自然＝本性〉的原理の根本的否定ではなかったのか？実存の強調は、人間の本性に基づく永遠・普遍の法がある、という主張と根本的に相容れないのではないか？…実存主義と自然法論とが架橋されるところでは、必ずや〈実存〉と〈自然法〉という二つの根本カテゴリーが同時にその固有の意味を変質（あるいは発展）させられている筈である」⁽⁴⁾

一見してわかることだが、ここには、「実存主義と自然法」というテーマそのものがすでに背理を含むのではないか」といった根本的な疑念が呈示されている。

たしかに、三島が言うとおり、「実存主義と自然法」というテーマそのものがすでに背理を含む」ということは、論理的にみる限り、誤りではない。しかし、ここに次のような問題がある。すなわち、自然法を基礎づける哲学として実

存思想を援用しうるのか、それとも援用しえないのか、という「課題」の立て方それ自体の妥当性が問われるべきではないのか、という問題がそれである。この後で、三島は実存法学者と目されるマイホーファー『実存法としての自然法』の紹介、および、法理論としての可能性についての検討へと筆を進めていくが、こうした問題が横たわっていることを看過すべきではない。

そもそも、「課題」が課題として成立しうるのか、という課題の立て方それ自体をめぐる問題について、三島は閑却してしまっている。彼が、自然法を基礎づける哲学として実存思想を援用しうるのか、それとも援用しえないのか、という「課題」の立て方それ自体を疑うことはなかった。もとより、こうした「課題」の立て方それ自体は、少なくとも三島にとっては、妥当なものとして捉えられていたはずである。だからこそ「課題」の内容へと分け入り、「実存主義」が「自然法」を正統化することに成功しているか否かという問題が論じられることになった。その意味で三島の問題関心とは、実存思想を法思想の正統化理論として援用しうるか援用しえないかを検証しようとする点にあった、と言える。

しかし、三島にとって自明であるこうした「課題」それ自体がカテゴリー・ミステイクによって成立しているとすれば、実存思想を法思想の正統化理論として援用しうるかどうかという問題設定は、根底から覆されることになる。まさに、このような「課題」の成立可能性が自明なものではなくなるわけだし、ひいては仮象問題だったということにさえるからだ。それゆえ、実存思想が「自然法」を正統化することに成功しているかどうかを吟味する前に、実存思想それ自体の内容にかかわる理解を深め、そもそも、こうした「課題」が成立しうるのか成立しえないのかについての検討をしておくのでなければならぬだろう。

古典古代より伝えられてきた従来の法思想と比べてみれば、実存思想の歴史は、たしかに浅い。しかし、思想的に

実存の問題を扱い、ある実存思想が占める位相を確認しようとするのであれば、次のような手順を踏むべきであった。第一に、論者によって様々な性格づけを与えうる実存思想全体の中で、当の研究者によって選択された「実存哲学」がどのような地位を占めているのかを明らかにし、その上で、対象として選択した「実存哲学」のもつ問題と可能性について考察すること。そして、第二に、そのような検討を踏まえてから、法哲学的問題との関連を——三島の場合で言えば「実存哲学」が「自然法」を正統化し得る理論かどうかという点を——考察するということ。もし、こうした手続きが踏まれていなかったとすれば、それは通俗的な「実存哲学」理解にとどまったか、伝統的な法哲学的問題枠組みによって制約された「実存哲学」理解にとどまったまま議論が展開されてきた、ということである。

したがって「実存哲学」を扱う際に気を使うべきポイントは、まさに、こうした問題が存在するということに対して敏感になることである。かつて、法哲学が自然法を正統化する理論として実存思想を援用したとき、そこではいったい何が起きていたのか。実存思想が矮小化させられ、いわば法哲学の「侍女」として、それぞれの「実存哲学」は道具的に扱われてしまっていたのではないのか。道具的に扱われることによって、法哲学が不幸にも実存思想からポテンシャルティを奪い去ってきたのではないのか。現在、改めて法哲学研究として「実存哲学」を取り上げようとする場合、まずは、こうした点を問題化していくのでなければならぬ。

むしろ、当時の法哲学界の事情をみれば、とりわけ戦後の西ドイツにおける法実践に照らしてみれば、法実証主義か自然法論かという問題設定が非常にアクチュアルな意味を持っていたことを忘れるわけにはいかない。したがって、法実証主義か自然法論かという問題設定との関係から実存思想を取扱おうとしていたことについても、これには、十分な理由があることを認めておく必要がある。当時の法哲学研究においては、自然法論をいかに基礎づけうるのかをめぐる議論が喫緊の課題であったわけだから、自然法を正統化する理論として「実存哲学」を援用することはできないのかと

いった模索がなされたのだらうということは理解できるし、考慮しておく必要がある。しかし、だからといって、「実存哲学」の問題を、例えばハイデガーやヤスパスに即して考えたり、実存思想全体との関係から捉え返したりせずに、法実証主義か自然法論かといった問題枠組みに限定して吟味する——〈自然法を正統化する理論としての有効性〉Ⅱ〈法哲学における「実存哲学」の有効性〉といった図式の類型に「実存哲学」を流し込んで理解する——のであれば、それは一面的な「実存哲学」理解にとどまってしまうであろう。

ただ、実際問題として考えてみた場合、こんにち現代正義論などと取り組もうとする際に、あらためて「実存哲学」に注目し、その法哲学的意義を探索しようとする動機が育つてくるといったような状況があるかと問われれば、そうした状況には程遠いと答えねばならないのが実情である。仮に、本稿のように、こうした動機を抱くようなことがあったとしても、多くの場合は、かつて「実存哲学」をみずからの「侍女」にしようとした法哲学界の経験を省みることによって、そうした動機づけを奪い去られてきたのではないだろうか。むしろ、アルトゥール・カウフマンのように、「事物の本性」に注目し、精力的に一貫した法哲学的思考を展開している者はいるが、日本の法哲学界を見る限り、カウフマンのような立場を支持する者が少ないことも確かである。⁽⁴²⁾

結局、「実存哲学」を自然法の正統化理論として援用することをめぐっては、そうした「課題」の立て方それ自体が適切であるか否かといった疑念——伝統的な法哲学的問題枠組みのなかへ「実存哲学」のポテンシャルを押し込め矮小化してしまうことにはならないのかといった疑念——を抱き、これを問題化しようとするような素地が、少なくとも日本法哲学界においては無かったわけである。そして、このように言わざるをえない状況は、先述した加藤の見解を検討した際に析出した問題と、直接的にかかわっている。すなわち、加藤や、あるいは、加藤によって表象されるような当時の法哲学界において広く共有されていた経験を踏まえれば、実存思想を法哲学的に研究しようとする場合、法哲学

研究として実存思想を扱うに足りるだけの理由づけが要求されるだろう、という問題がそれである。むろん、ここで問われる理由づけが、実存哲学的問題関心からではなく法哲学的問題関心から説明されるものである、ということは前提条件である。

たしかに、法哲学研究として実存思想を扱おうとする場合に、加藤によって抱かれたような問題関心が生じないと言うのであれば、それはそれで問題である。しかし、重要なのは、そうした問題関心に拘泥するのではない形で、二〇世紀の一時期に思想界を風靡した「実存哲学」を、まさに「実存哲学」として理解し直すよう努めることではないだろうか。法哲学研究を行うというのであれば、およそいかなる思想であれ法哲学的問題関心の下で構成されねばならないだろう。だがしかし、「実存哲学」が法哲学的に有用か否かという問題は、まず、「実存哲学」理解を深めた上で立てられるべき問題である。その意味では、「実存哲学」の有効性の有無といった問題は、演繹的ではなく、具体的な実存思想の詳細な検討を通じて、経験論的に確かめられていくべき種類の問題である。

もし、法哲学研究の一環として実存思想を扱おうとする場合に、そもそも論として、実存思想を扱う理由づけが十分な場合には法哲学研究として実存思想を扱う意味がない、と考えるのであれば、これは、基礎づけ主義的な考え方へと接近する。しかし、実存思想を適切に理解するよう努め、実存思想の成果を取り込みながら法哲学的思考様式を展開してみたら、従来とは異なった地平を垣間見ることができるようになるかもしれない。そして、仮に、そう言えたのであれば、こうした方法が無意味だとみなされねばならない理由は失われるはずだ。むしろ、創造的な議論を展開する可能性が広がってくるかもしれない。方法論としてみた場合、前者のように、まず真つ先にそもそも論として理由づけを要求するような基礎づけ主義的立場ではなく、後者のような、結果主義的観点から実存思想に潜む豊かな可能性を拾い上げようとする方が、より積極的かつ創造的な議論が展開しうると考える余地は十分にある。

もし、実存思想を法哲学的に扱おうとする際に、実存思想の有意味性を示す「挙証責任」が法哲学研究上大きな比重を占めるようになるのであれば、実存思想の場合に限らず、例えば、クイア・スタディーズのような、時代の推移とともに現れてくる思想に対しても、過重な負担を強いることになりかねない。結果、生じるだろうと予想されるのは、直接的に法を主題として取り上げないようなタイプの思想については、過酷な「挙証責任」が要求されるといった事態である。だが、そのような閉鎖的な構えが法哲学研究において常態化するような事態になってしまふことになれば、法を直接的に主題としない思想研究に対して法は疎いまま沈滞し、深みのない貧相なものへと法哲学が墮することは、火を見るより明らかなことである。

そこで、こうした懸念から、法哲学研究にまつわる一連の問題を、実存思想の場合を例にとって、次のようにまとめておくことにしたい。

- ① そもそも実存思想を法哲学における思想の研究として行うことが適切か否か、このことについての説明から始めなければならない
- ② 法哲学界が実存思想に注目したときの場合でいえば、当時の主要問題であった、法実証主義か自然法論か、という問題枠組みのなかで実存思想は把握され、①への回答が模索された
- ③ 暫定的にはあれ、実際には①への明確な回答が得られなかったため、実存思想に対する法哲学的意義は否定されたか、少なくとも法哲学界にとっての意義が薄いものとして解され、結果的に現在では「過去の思想」として片付けられている

①の問題は過酷な「挙証責任」が要求されることになる、と先に述べた点とかかわっている。だが、実際に、①への回答が上手くいくか否かは、実は、②でいわれているような、そのときどきの問題状況——この場合は法実証主義が自然法論かといった問題枠組み——に大きく依存している。そして、結果的に上手くいかなかった場合、③で述べられているように、実存思想は「過去の思想」として忘れ去られてしまう、というわけだ。だが、本当にそのような見方で正しいのか。それで問題は無いのか。こうした点を疑うことから始めよう、というのが本稿の問題関心である。

昨今の法哲学界において実存思想が「過去の思想」にされている理由は、①の問題に加え、②と③の問題も大きかったからである。このことは、実存思想に限った話ではないが、ある思想のポテンシャルティが当時の時代背景と問題関心のもとでひとたび測定されてしまうや否や、そこで下された評価を後々になつてから覆すことが困難になる、という問題とかかわっている。そして、ここに大きな陥穽がある。たしかに、特定の時代背景のもとで形成された問題関心に基づいて提起された課題——例えば法実証主義か自然法論かといった問題——というものは、歴史的・社会的文脈に即して形成されるに至ったものである。それゆえ、歴史的・社会的条件が変化していくのに応じて、そのときどきの問題関心も変容していく可能性がある——例えば、現在では、法実証主義か自然法論かという問題に代えて、配分的正義の問題や正義のリベラルな根拠づけをめぐる問題へと学界の関心は移っている——。けれども、それにもかかわらず、ある思想潮流に対して特定の時代背景のもとで下された評価について、これを容易に変更しえないのであれば、それはそれとして全く別の問題がここで口を開いてくることになる。

実存思想の場合で言えば、専ら自然法論の正統化に寄与できるか否かの観点から検討され、その結果、多数が否定的な見解を示した場合、これをもって「過去の思想」にしてしまつてよいのか、という問題として置き換えることができる。仮に、それでよいとなれば、既に検討してきたように、現在のような「混迷」にある現代正義論の文脈のなかで

再度実存思想を取り扱ってみようとする余地はない、ということになるだろう。しかし、そのような答えが出てくるのは、「過去の思想」としてみなされた評価を容易に覆すべきでないと考える人が、実存思想を持ち出そうとする側の者に対して、「過去の思想」を再び取り扱うと主張するのに見合った説明を行うよう「過重な挙証責任」を要求しているからだ、と反論することも十分に可能である。

そこで、こうした問題に対しては、先にも示したとおり、演繹論的ではなく経験論的に対応していく形で処理していくことにしたい。もし、このように考えることなどできないとすれば、法哲学は、法哲学研究として検討するに足りるだけの過重な「挙証責任」を負うよう、あらゆる思想に対して一方的に要求し、そうした一方的な要求を受け入れた——「挙証責任」を無事に果たすことができた——哲学のみを研究対象として「認定する」ということになる。そしてこのことから、謀らずとも次のような帰結を招くことになる。すなわち、法哲学にとって検討に値するのは、学界によつて認定された「御用哲学」のみであり、それが全てだ、ということである。したがって、過重な「挙証責任」を求めるといふ態度は、結果的に「御用哲学」を選抜するということに繋がってくるし、そのような安穩とした状況を法哲学に招来することへと連なっている。極めて単純化して言うことが許されるのであれば、そうした法哲学研究など、早晩、動脈硬化を起こしてしまう危険性が高い、ということになるだろう。

以上で、法哲学研究として実存思想を取り扱うことが適切か否かをめぐる問いについての検討は一旦封印することにして、問題とされるべきは、実存思想を以上のように捉え返した結果として、具体的に何が獲得されて、逆に何が失われるのか、ということではなければならないだろう。そこで、以下、現代法哲学上の問題として「実存哲学」を扱っていく具体例として、ヤスパースの思想を理解し、明らかにするよう努めていくことにしたい。第一章でも検討したよう

に、ウェーバーの法哲学的思考が現代正義論と批判的に対峙する上で一定の有効な視角を提供するといった点を踏まえ、そのウェーバーとの関連に配慮しながらヤスパースの「実存哲学」における法哲学意義について正面から取り上げるといった議論は、従来の研究が成しえていない新たな議論の地平を開くものである。

以前は、E. フェヒナーの⁽⁴³⁾ような、ヤスパースの実存思想に依拠して自らの法哲学を論じた文献が紹介されたことがなかったわけでもない。だが、分量の上では、ハイデガーに依拠して実存主義的法学を展開したマイホーフアーの研究に対する関心の方が、圧倒的に多かった。こうした事情を踏まえた上で、本稿のように、ウェーバーの議論を整理し、それとの関連でヤスパースの「実存哲学」を吟味していくのであれば、そこには次のような意義があると考えられる。

第一に、現代正義論の思想背景を論じる枠組みのなかでは無関係であるかのように思われているヤスパースの実存思想を、ウェーバーと関連づけることによって「表舞台」へ引き出すことができるようになる。第二に、これこそが重要なのだが、ヤスパースの「実存哲学」からウェーバーの価値思考を逆照射することによって、法学的問題関心の枠組みに固執しては原理的に救うことができないような——法的思考と緊張関係に立つことも大いにあり得る——「人間」の「実存」や個別性とかかわる問題が、まさに法学上の問題として吟味するよう迫ってくることになる。つまり、個別的な「実存」の問題と、普遍的に妥当する規範としての法正義との問題を、どのように現代的な問題として位置づけ直していくのかという問題関心が、ヤスパースを通じて覚醒されてくることになる。⁽⁴⁴⁾

ヤスパースは、「一九二〇年マックス・ウェーバーがなくなったとき、私は世界が一変したかのような気持ちに襲われました」と、自らの心境を語り、「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」、「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」というコメントを残している。⁽⁴⁵⁾そしてまた、別の

所では、次のように言い換えられ、そのことが哲学を行うようになった決定的な要因になった、と述べている。

「私がはじめて哲学の教師になろうと思ったのは、常になさなければならないこと、即ち本来の哲学するはたらきを想起すること、が行われておらない、ということを知ったときでした。一九二〇年にマックス・ヴェーバーが死にました。…いまや本来の哲学するはたらきを想起させる人が他にないとするならば、私が敢えてそれをやらねばならないわけになりました。こういう意味で一九二一年私が哲学教授の職に就いたとき、私はいまやはじめて計画的な哲学の勉強と哲学に関する著作を始めようと思ったのです」⁽⁴⁶⁾

以下、このようなヤスパースの言葉を踏まえた上で、そして、ここまで述べてきたような、従来の法哲学界における実存思想研究の成果と問題性を念頭に置きながら、ヤスパース思想の内在的理解に努めることにしよう、繰り返しになるが、そうすることで、いまだ十分には明らかになっていないヤスパースの思想の一面が照射され、その法哲学的意義を明らかにしていくことができるようになるからである。その準備として、まずは、実存思想全体におけるヤスパースの位相を確認することから始めたい。

なお、従来のヤスパース研究では、Kommunikation について、それを「交通」や「交わり」と訳出している場合がほとんどであった。だが、本稿では、あえて「コミュニケーション」と訳出することにした。その理由は、ヤスパースに固有の概念として「コミュニケーション」を捉え返つつも、それはウェーバーの「価値討議」の議論と接合させることによって初めて適切に理解できるようになる、と考えているからである。「価値討議」と「コミュニケーション」との関係は必ずしもイコールで結び付けられるようなものではないが、ウェーバーを通して理解されたヤスパースに固有

の「コミュニケーション」論であれば、それは、ハンナ・アレントから窺うことができるコミュニケーション的な「権力」の概念や、ユルゲン・ハーバーマスにおける「コミュニケーション的行為の理論」と関連づけながら、いずれ考察を行う際の準備となる、とも考えている。⁽⁴⁷⁾ それゆえ、「交通」や「交わり」という訳語よりは、直接的に、そうした問題背景を連想させる言葉として「コミュニケーション」を選択することにした。

第二款 実存思想におけるヤスパースの位相

ヤスパースは、「実存哲学」を展開した思想家として、ハイデガーと並び広く知られている。ところが、現在でもハイデガーにかんする研究が、例えばそのナチズムとの関係をめぐる論及から存在論的政治学として読み直そうとする動向までも含め、いまだ衰え知らずであるのに対し、ヤスパースにかんする議論は、お世辞にも盛んとはいえない状況にある。⁽⁴⁹⁾ ただ、実存思想にかんして忘れてならないのは、一九世紀以降、「実存」という言葉を用いて主体的に思考する人間の、その個別性を強調しながら表象する「自分」と、そうした「自分」によって表象される「自分自身」との関係を問い、また、そうした営みと、それらをも超越するものとの関係について哲学的考察を行ったのがゼーレン・キルケゴールである、という点であろう。⁽⁵⁰⁾ しかし、キルケゴールによって先鞭をつけられ、ヤスパースとハイデガーによって探求されるに至った「実存哲学」を、「実存主義」という実存思想として広く世界的に流布せしめるきっかけを与えたのは、ジャン・ポール・サルトルである。⁽⁵¹⁾ その意味では「実存」の問題を現代思想として捉え返す場合、サルトルの名前を外すわけにはいかない。そこで以下、「実存主義」で著名なサルトルの議論を手掛かりとしながら、ヤスパースの「実存哲学」の性格を実存思想全体の潮流に位置づけ、その特徴を確認していくことにしたい。

戦後、サルトルは、『実存主義はヒューマニズムである』という、「実存主義」思潮にとつて記念碑的地位を占める書物を出版した。そのなかで、彼はコミュニズムとカトリック教会の双方から「実存主義」を擁護し、「実存は本質に先立つ」ことを、高らかに宣言している。

「実存が本質に先立つとは、この場合、何を意味するのか。それは、人間はまず先に実存し、世界内で出会われ、世界内に不意に姿をあらわし、その後で定義されるものだということを意味するのである。」⁽⁵²⁾

ここでサルトルは、ハイデガーに倣いながら、人間とは、何か「本質」や「本性」といったものが先にあって後、はじめて規定されるといったような存在ではないということを宣言している。そして、それとは逆の、本質が実存に先立つような物についての説明を、彼はペーパー・ナイフを例に出して行っている。

サルトルによれば、「人間はみずからがつくったところのものになる」のであって、「人間はみずからつくるところのもの以外の何ものでもない」⁽⁵³⁾。つまり、人間とは、何らかの「人間」という存在に先行した概念があつて、それに合わせて人間になるといったようなものではない、というわけである。しかし、ペーパー・ナイフを作成しようとする職人には、「ペーパー・ナイフ」という何らかの概念が先行して存在しているはずだ、ともいう。もし、そうでないとなれば、おそらく職人は何も作ることができないだろう。つまり、ペーパー・ナイフとは、「ペーパー・ナイフ」という概念にしたがつて作られた、ある一定の用途をもった物だ、ということである。「ペーパー・ナイフを製造し、ペーパー・ナイフを定義しうるための製法や性質の全体」としての「本質」が、「ペーパー・ナイフ」の「実存」に先立つ、⁽⁵⁴⁾というわけである。それゆえ、この例からは、ペーパー・ナイフの場合と人間の場合で「本質」と「実存」との関係が逆

になっていることがわかる。かくして、ペーパー・ナイフとの対比を通じて、人間にとっては、「実存が本質に先立つ」とサルトルは言うことができた。

ところで、そのサルトルによれば、「実存主義」と一言でいっても、思潮としては二つの流れがあるという。「実存」をめぐる問題についての哲学的思想であることに変わりはないが、一方は、キリスト教的・宗教的実存主義、他方は、無神論的実存主義と言われている。このうち、キルケゴールとヤスパース、ガブリエル・マルセル等は前者に属する、とサルトルはみた。そして、自身は、みずからをハイデガーやメルロ・ポンティ、シモーヌ・ド・ボーヴォワールと同じ、無神論的実存主義者の立場として規定した。その上で、サルトルは、キリスト教的・宗教的実存主義者について、それが結果的には、論理不整合に陥らざるをえない、という考えを抱いていた。その理由は、次のように説明される。仮にキリスト教的・宗教的実存主義の立場をとった場合、一方で「実存が本質に先立つ」と言いながら、他方では、一切の人間が神によって創造された被造物であるということをも認めなければならなくなってしまう。そこには被造物という「本質」が「実存」に先立つという問題が含まれざるを得ず、そうすると「実存が本質に先立つ」という「実存主義」のテーゼとは齟齬をきたすから、というのがその理由である。

したがって、サルトルによれば、無神論的実存主義の立場こそが徹底した「実存主義」の最終形態だ、ということになる。ただし、ここで「無神論的」ということで、サルトルが何を考えているのかという点については、少し注意しておく必要がある。その理由は、『実存主義はヒューマニズムである』の最後の箇所、サルトルが「実存主義とは、一貫した無神論的立場からあらゆる結果をひきだすための努力にほかならない」と述べ、無神論的であるといえども、「実存主義は、神が存在しないことを力の限り証明しようとするという意味で無神論ではなく、…神の存在の問題が問題なのではないと考える」、との断りを入れているからである。⁽⁵⁵⁾つまり、サルトルにとっては、無神論的実存主義の立

場とは、神の不在を証明しようとして精力を消耗するような不毛な無神論ではなかった、ということである。

しかし、キリスト教的・宗教的であることと、無神論的であること、このどちらに「実存主義」の立場としての正統性があるのかといったことは、まったく重要な問題ではない。というのも、「実存主義」を思想運動上の一つの主義として捉えるのであれば、どちらに与するかという点が重要な争点になるかもしれないが、そのように解さなくとも、ヤスパースに倣って、そうした区分を行うこと自体、「浅薄な観察者」によってなされた皮相な区分にすぎない、と考えることもできるからである。このようにいいうる事情について、まずは、精神医学から哲学へと歩を進めた時期に、ヤスパースが満を持して世に問うた『世界観の心理学』（一九一九年刊行）の一節から確認することにしよう。

ヤスパースによれば、『世界観の心理学』にとって決定的な影響を与えた人物とは、ヘーゲル・カント・キルケゴール・ニーチェ・ウエーバーの五人であるが、なかでも、キリスト者・キルケゴールと無神論者・ニーチェの両者は、その宗教性の違いにもかかわらず、共に「きわめて独自の経験によって、現存在の問題性を体験し、その比類なきもろもろの著作の中で、人間のいろんな可能性を呈示した」、「偉大な世界観の心理学者」であると並び称されている。⁽⁵⁶⁾

次に見ておきたいのは、主著『哲学』（一九三三年刊行）の後にまとめられた『理性と実存』（一九三五年刊行）の一節である。そこで、「現代の哲学的状況は、……キルケゴールとニーチェという二人の哲学者が、かれらの意義をたえず増大してきたという事実によって規定せられる」⁽⁵⁷⁾、ということが論じられている。このなかでヤスパースは、キリスト教的・宗教的か、あるいは、無神論的かといった区分が問題などではなく、むしろ、そうした観点とは独立した重大な哲学的問題が現在には横たわっているということ、何よりもそうした哲学的問題地平が切り拓かれたのはキルケゴールとニーチェの二人によるということ、このことこそが決定的に重要だ、という考えを示している。

したがって、先述したサルトルのように、「実存主義」をキリスト教的・宗教的か無神論的かに応じて分類してしま

うと、このような形でヤスパースが指摘したような問題は見落とされてしまうことになる。サルトルのような分類を行ってしまつと、キルケゴールとニーチェ以降によつて切り開かれた問題地平のなかで、ヤスパースやハイデガーが「実存」にかかわる哲学的な問題を把握しようと努めていたということの意味は、適切に理解できなくなってしまう。それゆえ、仮に、キリスト教的・宗教的か無神論的かという観点に拘泥せず、ヤスパースのような巨視的な観点をとるのであれば、キルケゴールとニーチェ以降、デイルタイを経て発展を遂げていった「生」の哲学との関係から「実存」の総合的理解を可能とするような、ある意味で壮大な展望までもが開けてくる。⁽⁵⁸⁾ しかも、このように見れば、デイルタイを解釈学的に援用することで自己の「実存哲学」を形成していったハイデガーとの関連から、ヤスパースにおける「実存」の問題を視野に入れることも可能になる。

そこで、こうした事情を踏まえた上で実存思想を取り扱うのであれば、その「実存」を問う基本動機に依じて二つのタイプに分類した林田新二の議論を援用することが好便である。林田によれば、実存思想の一方には、「実存としての人間の存在構造をいわば理論的に分析してゆこうとする」、すなわち「もっぱら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。そして他方には、人間の本来的なあり方についての探求を進めるにあたっては、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。⁽⁵⁹⁾

もちろん、両者の区分は絶対的なものというよりも、むしろ相対的なものとして理解されるべきであるが、その限りでは、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る、と言える。ところが、林田によれば、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という。ただ、一方ではこのように述べながら、他方では、ヤスパースの思想とは、「実存思想に付随しがちな非合理主義と個人主義とはじめから超克しようとするもの

であった」ため、単純に後者に属するとはいいきれないと言う。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越するもの」であつたといえる点で際立ったものと言わねばならない、というわけだ。

こうした問題に対するヤスパース自身の見解は、戦後一九五五年に発表された「私の『哲学』（一九三一年）へのあとがき」のなかで次のように示されている。ヤスパースによれば、まず、自身の「哲学」にとって「実存開明」の概念は、それが「哲学」全体にとって重要な不可欠の契機であるが、完全にそれへと還元され尽くされてしまうようなものではないということに注意を促す。その上で、「実存開明」の変種としてならば、「実存主義」が考えられるという。それゆえ、ヤスパースは次のように述べた。

「戦後、それ（実存主義——菅原注）がフランスで実現したのを見て驚いた。遅れて来たこの実存主義の道を私は踏むことも先取することもしなかった。この実存主義が時流に投ずるものであつたとすれば、私の哲学は時流に沿わないものであつた。というのも、私の哲学はそもそもその始めからして、また原則的に時流に沿わないものだったからである。この実存主義は文筆界の公共の意見によって、この名前を受けた一つの同類の現代哲学の幻影と成つた」⁽⁶¹⁾。

また、既に一九三〇年に『哲学』に先立って執筆されていた『哲学』の姉妹編である『現代の精神的状況』のなかでは、次のように述べられている。たしかに、「キルケゴールとニーチェとは、先導者的な思想家である」。しかし、「キルケゴールのキリスト教には一人の後継者もいなかったし、ニーチェのツァラトゥストラ信仰をわがものとする者もいなかった」⁽⁶²⁾と。こうして見ると、ヤスパースは、あたかもサルトルによって、みずからがキリスト教的・宗教的であ

るか無神論的であるかに応じて分類されることを予期し、前もって、そのように解されることを否定していたかのような。むしろ、キルケゴールとニーチェ以後の錯綜した思想状況のなかで、キリスト教との関係から極めて多岐に渡る実存思想家たちの諸関係を整理するために、あくまでも便宜上の都合から、サルトルは分類したにすぎないというのであれば、そこには、それなりの意味もあろう。しかし、それは、あくまでも「それなり」という限定的な意味をもつに留まる。

ヤスパースは、キルケゴールとニーチェに影響を受けたことを自認しながらも、両者が切り拓いた一つの地平が「無」であると考えていた。そして、これを、当時のみずからがおかれていたドイツ、ヨーロッパにおいて、いかなる問題として考えていくべきかを問うていた。それゆえ、ヤスパースは、「無」と直結しているニヒリズムへと転落しかねない状況下では、「人間の現在の状況を人間の生成の結果として、また人間の未来のチャンスとして問うこと」が欠かせず、しかも、これは「かつてないほど切迫した問いになっている」ことを真剣に受け止めていた、と考えられる。

すなわち、ヤスパースは、はじめから、サルトルの分類とは異なっており、キリスト教的・宗教的なグループに属するキルケゴールと、無神論的なグループに属するニーチェの両者にまたがって問題を考えていた。そうすることで、サルトルのなかでは別系統に分けられてしまう二人の思想家に共通した問題意識を、ヤスパースは「無」と捉え、その延長線上の思想状況で、自己の「実存哲学」を展開していったわけである。したがって、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という林田の見解は、サルトルと比べ、はるかに正当なものとして評することができる。

かくしてヤスパースは次のように述べる。「実存哲学は、その近代的な源泉を、そしてそれと同時にその比類ない普及を、キルケゴールのもとで見いだした」わけだが、同時に、「実存哲学は、すべての専門知識を利用しつつ、しかし

それらを超えて進む思考であつて、それによつて人間が人間自身になることもかなえられるようなものである」と。⁽⁶⁴⁾ヤスパースにとつては、そうすることによつて、「みずからの無条件的な行為の空間を作る」と考えられていたわけである。林田が指摘したとおり、ここに倫理実践的な動機を認めることはできるが、科学的な専門知識の合理性を軽んじるような非合理的な主張を見出すことはできない。

では、実存思想全体のなかで現れてくるヤスパースの位相とは、いかなるものになるのだろうか。ここまで、サルトルの議論を切り口に、この問題を考えてきたわけだが、明らかにのは、ヤスパースの「実存哲学」が、単純な、通俗的な「実存主義」の系譜には属さないということである。しかし、そうであるとすれば、キルケゴールとニーチェによつて開かれた思想地平で、彼がいかなる哲学を展開していたのかを問う必要が生じてくる。

また、今までの、こうした一連の議論に瑕疵がないとすれば、この時点で、実存思想におけるヤスパースの位相を測るという課題から、ヤスパースの思想とはいかなるものかといったような、ヤスパースの思想内容にかかわる課題へと、取り組むべき課題を移さなければならない。いわゆる「実存主義」とは異なるヤスパースの「実存哲学」の位相をはかつていくためにも、ヤスパースの思想内容と直接取り組む必要がある。だが、その前に、実存思想一般に向けられている、あるいは、向けられるであろうと推測される批判についても、これを検討しておくことにしよう。そうすることで、予め、どのような角度からヤスパースの思想内容を検討していくかを考える上での手がかりを見出すことにしたい。

第三款 実存思想の問題と価値相対主義の問題

ここまででは、サルトルの議論を手掛かりにしがなら、ヤスパースの「実存哲学」が、実存思想のなかで占めるであろ

うと思われる位相について、検討をしてきた。そこで次に、ヤスパースの「実存哲学」の内容へと入っていくことにするが、いっそう効果的な考察を展開していくためにも、先に述べたとおり、実存思想に対して向けられる批判についての検討から始めることにしよう。そうすることで、次節以降、ヤスパースの「実存哲学」を検討し、そのポテンシャルティを展望する際に重要な指針を獲得しておくことにしたい。つまり、予め実存思想に対する批判のポイントを明確にした上で、ヤスパースの「実存哲学」のポテンシャルティを検討するのであれば、そこでは批判と応答との関係を通じて具体的な検討が可能になる、そして、ひいては、「実存哲学」の可能性についても具体的な展望を得ることができるようになる、という算段である。以下、実存思想に対して向けられる一般的な批判として、どのようなものがあるかを確認しておくことにしよう。

そもそも、一九世紀にキルケゴールとニーチェによって展開された当初から、実存思想とは、徹底して反近代的であることを主な動機づけとして成立した思想であった。つまり、デカルト以降に広まった近代的な合理主義の考え方に対しては、徹底して反近代的な構えを取ると同時に反合理主義的な性格をもった思想である、といった位置づけを与えられてきた点に、実存思想が実存思想たるゆえんはあった。しかし、こうした一般的に理解されているような見解こそ、実は実存思想に対するステレオタイプ的な批判が拠って立つところでもある。実存思想とは、デカルト以降に広まった近代的なものに対するアンチとして展開された、ナイーヴで反合理主義的主張にすぎない、といった種類の批判がこれである。

また、実存思想の特徴は、そもそも、キルケゴールが、主体的に思考する人間の、その個別性を強調しながら表象する「自己」と、そうした「自己」によって表象される「自己自身」との関係を問い、そうした営みと、それらをも超越

するものとの関係について哲学的考察を行った点にある、と言われてきた。しかし、視点を変えてみれば、まさにこの点にこそ、もう一つのステレオタイプの批判にみられる特徴がある、と言える。つまり、実存思想とは、個別的な「自己」によって表象される「自己」と、またそうした「自己」を創造的に表象する「自己」との関係や、あり方を問うところに真骨頂があるわけだが、そこには、同時に当初から排他的で極端な個人主義的様相が漂っていた、という種類の批判がこれである。

したがって、批判する側からみれば、実存思想とは、反合理主義的であると同時に、排他的で極端な個人主義＝掛替えの無いものとしての自己存在に固執する、絶対的に自我主義的な思想である。それに対し、実存思想の側からみれば、このような批判が特徴づけてくれた点こそ、実存思想の長所だ、ということになる。いずれにせよ、実存思想に対するステレオタイプの批判というときには、こうした批判を念頭に置いていくわけだが、こうした理解で満足してしまうとすれば、ここに実存思想と法哲学をめぐる重大な問題が浮上してくることになる。というのも、現代はいわんや、近代以降の法哲学の成果とは、まさに近代的な合理主義や主知主義の観点に立脚して成立した思考の産物であるということ、このこと自体は疑いようの無い事実だからである。つまり、いかなる法哲学であれ、程度の差はあるにせよ、まさにデカルト以降の近代的な思考産物なしには、考えることができないような思考様式を、みずから内在的に抱えこんでいるという点で、既に問題を含んでいることになってしまうからである。

ただし、この問題は、実は、先に加藤や三島の論考を引用し、検討したなかでも確認することができる。両者とも、法哲学的思考様式のなかには実存思想と相容れない側面があるということを指摘していたわけだが、そのポイントは、実存思想に潜む反近代主義的な思考様式が法哲学にとって相容れないという点にあったといえる。しかし、実存思想に対する批判との関係からこの問題を照らし返せば、両者がそうした見解に至ったのにも十分な理由があったということ

になるだろう。

さて、以上のような批判が、実存思想に向けられた批判として考えられるわけだが、しかし、こうした批判を実存思想の側から実存思想内在的に捉え返そうとしても、ここで示されているような問題に答えていくことは容易ではない。実存思想の「先導者」であるキルケゴールやニーチェへと遡り、検討していくにしても、現代法哲学の問題関心とは、いかなる接点をもちうるのか、やはり、困難が多いように思われるからである。所詮は、近代合理主義以降の思考産物の嫡出子である法学と、近代合理主義へのアンチテーゼとして生じてきた実存思想とは、拠って立つべき究極的価値が、決定的に異なっているからである。だが、ここで目線を転じてみると、実は、このような実存思想へよせられた批判と、法哲学的価値相対主義の思想に対してよせられていた批判との間には、意外なほど多くの共通点を見出すことができることに気が付く。そこで次に、法哲学的価値相対主義の主張に対して向けられた批判を参照しながら、実存思想に対して向けられた批判を捉え返すことにしよう。だが、その前に、次のように少し整理しておこう。

現代正義論が隆盛を極める一方で放置されてきた主要な価値相対主義の主張の一つとして、本稿ではウェーバーの価値思考を中心に引き上げ、彼の価値思考を「価値討議」論と「人格」に即して検討してきた。またそうすることによって、ラートブルフに依拠して価値相対主義を克服したと理解してきた現代正義論の問題地平の一端を描き出すことができた。そこで、この点を顧慮し、実存思想に対して向けられた批判の問題を価値相対主義との関係から考え直す際にも、ウェーバーの価値思考との関連からヤスパースの実存思想を捉え直し、これとの関係で、問題を考えていくことにしたい。再度、価値相対主義の主張へ向けられた批判を確認し、実存思想へ向けられた批判との比較を通じて、問題の所在を検討することにしよう。

価値相対主義の主張とは、「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」と考え、「手段的価値ならば一定の目的に対する適否の關係はおおよそ合理的に認識できるのに対し、「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つ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」という立場であつた。⁽⁶⁵⁾そして、このことは、相対立する究極的価値の客観的認識と、その妥当性や優劣關係を論証することの断念を意味した。

この点について、ウェーバーは、「神々のあいだの永遠の争い」という世界觀に立脚し、「究極の拠りどころとなりうべき立場は、こんにちすべてたがいに調停しがたくまた解決しがたくあい争つている」と論じ、ラートブルフは、「窮極の當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」⁽⁶⁶⁾はできないとみて、この種の問題を「科学的一義性をもつて解決することは不可能である」と定式化した。⁽⁶⁷⁾このことは既に見た通りである。

ところで、かように価値をめぐる主張が相対的なものにすぎず、価値判断の優劣や正と不正を学問的に決着することはできないと価値相対主義者がいうのであれば、そう主張する者は誰であれ、互いの究極的価値については、それを等価的に取り扱うよう要求することになるのではないか、といった推測が成り立つことになる。各人の主張が相対的なものにすぎないと言えるのは、それぞれの究極的価値間において真偽の決着をつけることができないことに依拠しているからである。それゆえ、価値相対主義者は価値問題を学問的に決着することができないということを消極的に主張しているにすぎない、という意見を承認したとしても、あるいは、それとは逆に、積極的に主張しようとする場合であっても、論理的に考えてみると、やはり互いの究極的価値については同価値である、という立場を価値相対主義者は採っているようにみえる。

さらに見ると、価値相対主義の主張とは、各人の究極的価値を神聖不可侵な絶対的なものとして取扱うよう要求する

ものだ、という見方もあった。例えば、原秀男は、「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」傾向を見出し、一方で「価値確信の表明と価値選択の意義」を認め、他方で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」せざるをえない、論理的首尾一貫性に欠けざるをえない場合が生じる、ということを描している。⁽⁶⁸⁾

この原の批判は、現代法哲学の正義論の文脈に引きつけて言えば、次のように置き換えることができるだろう。井上達夫によれば、正義論として、等しいものを異なつたように、あるいは逆に、異なつたものを等しく取扱うとすると、それは正義の「普遍主義的要請」に反することになると言う。だが、つまるところ、これは、価値相対主義の主張のよ
うに、一方で「価値確信の表明と価値選択の意義」を認め、他方で諸価値の等価性を無条件で前提とするのであれば、それは「普遍主義的要請」を満たすことができない——絶対主義や独断にすぎない——、という主張である。井上は、正義の「普遍主義的要請」が「正義の古典的定式のコアをなす」ものであることを捉えて、正義概念の格率を次のように説明していた。

「二つの事例を個体的同一性における相違のみに基づいて差別的に取扱つてはならない。二つの事例の差別的取扱いが許されるのは、両者の間に普遍的特徴における重要な相違が存在する場合に限る。…この格率は、複数の事例の取扱いの等・不等は当事者の個性性ではなく、当事者に帰属する普遍的特徴にのみ依存すべきである」⁽⁶⁹⁾。

井上は、ここである「差別的取扱い」が「等しきものを等しく」といった主張と関係するからといって、これを単純な「形式的正義」と直結するべきではないことに注意を促している。その上で、「正義概念のコア」である「普遍主義

的要請」とは、「形式的な原理であるが、決して無内容ではないこと」、「正義をめぐる論議の理性的遂行を要求するものであること」を主張している。つまり、「実存的決断」ではなく、「より高次の普遍的準則によって正当化すること」を要求する（原文強調^①）のが、ここで言われている「正義」の概念のポイントである。

また井上は、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する。そして、この「確証可能性テーゼ」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、相対主義が必然的に絶対主義へと転落するより他にないと主張する。

つまり、ここでの井上は、「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」それ自体が実は「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」不可謬性を確信しながら、「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に導く」立場、これこそが、価値相対主義の主張に他ならないと論難している。^②

今、原によって指摘された価値相対主義に対する批判を、現代正義論における井上の議論との関係から捉え直してみただけだが、そこでの井上による議論のポイントは、次の点にあると言えるだろう。すなわち、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」化という事態が、ひいては価値相対主義自らの論理的首尾一貫性の廃棄へと帰着する、と。しかも、そうした「独断的絶対主義」化は、「リベ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。井上によれば、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⁽⁷³⁾。

ところが、このような井上が価値相対主義の主張に対して行っている「独断的絶対主義」という批判は、実は驚くほど、実存思想に対して向けられていた批判と共通することになる。その理由は、実存思想に対して向けられた批判のポイントも、デカルト以降に生成してきた近代合理主義や主知主義の観点をないがしろにし、「独我論」の陥穽にはまっているという点に、その力点があつたからである。ただ、この点の議論へと入る前に、まずは、ラートブルフが、「各個人に立場をとることのもろもろの可能性をあますところなく提示すること」にのみ自己の任務を限り、各個人が立場をとること自体は彼の人格の深みから生じたところの決断⁽⁷⁴⁾に委ねる⁽⁷⁴⁾」、と述べていたことを想起しておこう。そして次に、ラートブルフが、自己の法哲学は実存的な「相対主義」である、と主張していた点に着目してみよう。そうすることができれば、今ここで見てきたような、批判点が共通しているということとそれ自体、特段、驚くようなことではないということが理解できるようになるだろう。

結局、実存思想に対する批判、つまり、実存思想とは反合理主義的であると同時に排他的で極端な個人主義⁽⁷⁵⁾掛替えの無いものとしての自己存在に固執する「独我論」であるといった批判と、価値相対主義の主張に対する批判とは、双方が置かれた文脈という点での違いがあつたにせよ、その批判のポイント自体ほぼピッタリと重なってくる、と言える。加藤は——そして、ラートブルフ自身もそうなのだが——、この辺りの事情を察していたからこそ、「事実ラートブルフなどは、正しく理解された相対主義がまさに実存主義的であることを認めている⁽⁷⁶⁾」⁽⁷⁶⁾と言ったのであろう。

そこで、そのように言いいることを認めるのであれば、次に問題になるのは、こうした批判が、実存思想や価値相対

主義の主張を正當に理解したうえで行われていたのか、という点である。

むろん、この点については、一章でも見たように、価値相対主義の主張を検討する場合、少なくともそれを現代正義論で交わされているような議論を念頭に置きながら考察するならば、ラートブルフの論考のみを扱ってはいは決定的に不十分である。価値相対主義の思想は、ラートブルフに留まって理解されるべきではなく、ウエーバーの価値思考の理論的可能性を追求してみることによって、その現代的な意味をもった議論を行う展望が開けてくるからである。それゆえ、上で紹介したような価値相対主義に寄せられる批判 $\parallel$ 実存思想に寄せられる批判についてもまた、ウエーバーの価値思考に即して再検討されるべきであろう。

また、同時に、それが、ウエーバーの価値思考を発展的に継承したと考えられるヤスパースの「コミュニケーション」論をも視野に入れて再検討されるのであれば、それは批判への単なる反批判にとどまらずに、批判を生産的に継承した上で、新たな問題設定を行う余地が生まれてくることも期待しえよう。

したがって、ここでは、実存思想の問題点 $\parallel$ 価値相対主義の主張に寄せられた批判のポイントがどこにあったかを確認できたことをもって、一旦節を閉じることにし、次節以降でヤスパースの「コミュニケーション」論について検討し、そこで得られた知見も加え、あらためて、この問題と取り組むことにしたい。

- (1) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl., J. C. B. Mohr, 1968, S. 158f. (以下、本書からの引用は GWL と略記し、頁数のみを記す) (富永祐治・立野保男訳、折原浩補訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』(岩波文庫、一九九八)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))。
- (2) 同上。

- (3) Weber, *ibid.*, S. 154 (『客観性』四一頁)。
- (4) Weber, *ibid.*, S. 507 (中村貞三訳「社会学・経済学における『価値自由』の意味」(『ウェーバー・社会科学論集』(河出書房、一九八二) 三一九頁(以下、本書からの引用は『価値自由』と略記し、頁数のみ記す))。
- (5) Weber, *ibid.*, S. 180f. (『価値自由』三三〇―三三一頁)・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「愛しながらの闘い」という形で哲学的基礎づけを与えられることになる。
- (6) Weber, *ibid.*, S. 154 (『客観性』四一頁)。
- (7) 以下で展開していくウェーバー自身の「文化人」にかんする見解については、M. Weber, *ibid.*, S. 180f. (同上書九二―九三頁)を参照のこと。
- (8) M. Weber, "Konfuzianismus und Taoismus", in: *Max Weber Gesamtausgabe* (Ableitungl. Schriften und Reden, Bd. 19), J. C. B. Mohr, 1989, S. 472, 467f., 460ff. (大塚久雄・生松敬三訳「儒教とペユウリタニズム」(『宗教社会学論選』(みすず書房、一九七二) 一九九、一九二、一八二頁)。
- (9) 井上達夫『共生の作法』(創文社、一九八六) 一九六―一九七頁。
- (10) M. Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, J. C. B. Mohr, 1905, S. 43. なお、本論点については、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の《精神》』(岩波文庫、一九八九)(以下、本書からの引用は『プロ倫』と略記する)ではなく、あえて梶山力訳・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、一九九四)二四五―二四六頁を参照したことを銘記しておく。編者の安藤によれば、従来ウェーバーの『プロ倫』といえは、『宗教社会学論集』G. A. E. S. の所収の論文がもっぱら問題とされて来た」が、そこでは「大規模な改訂(加筆・削除・変更)」が加えられているのであって、この点は注意するよう、と述べられている(安藤英治による「編者まえがき」を参照)。本論点のように「寛容」をめぐるウェーバーの思想を検討する場合には、「大規模な改訂」を行う前の、いわば「原論文」の方に、よりウェーバーの「寛容」に対する直接的な筆致をたどることができる。ちなみに、「大規模な改訂」前後で内容的な齟齬はなく、改訂自体は、この部分を省略し簡略化した結果であると予想することもできる。しかし、ここではウェーバーにおける「寛容」概念の意味問題に焦点を当てているので、この部分が省略され簡略化されたのだとすれば、そこは、「大規模な改訂」以前の原稿を是非とも

参照しておくべきだろう、と考えた次第である。なお、梶山訳・安藤編の本書からの引用については、以下、『原論文』と略記し、頁数のみを記す。

- (11) 同上。
- (12) 同上。
- (13) 同上。
- (14) Weber, *GWL*, S. 226f. (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)一一八―一九頁(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)。
- (15) 同上。
- (16) M. Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", S. 43『原論文』二四六頁。同じ箇所で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、ピュー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。
- (17) 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、一九六二)六五〇―六五五頁)。
- (18) Weber, *ibid.*, S. 726 (同上書六五五頁)。
- (19) Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, 1920, S. 108 (以下、EGKと略記する) (『フロ倫』一八三頁)。
- (20) 同上。「行為主義」的なカルヴァン派に対し「自分を神の力の容器」と感じるルッター派にとって「最高の宗教体験」とされたのは、「神自身との…「神秘的合一」だった」とされる。
- (21) ここでウェーバーは、「いかにして人は自己を知りうるか。観察によってではない。行為によってだ。」というゲーテの格言を想起するよう示唆している(Weber, *ibid.*, S. 111 ff. (同上書一九〇―一九一頁)。
- (22) Weber, *ibid.*, S. 111 (同上書一八五頁)。
- (23) Weber, *ibid.*, S. 115 (同上書一九七頁)。
- (24) 同上。

- (25) Weber, *ibid.*, S. 97 (同上書一五九頁)。
- (26) Weber, *ibid.*, S. 97f (同上書一五九頁)。
- (27) Weber, *ibid.*, S. 92 (同上書一五三頁)。
- (28) Weber, *ibid.*, S. 93 (同上書一五六頁)。なお『プロ倫』では、Vereinsamungを「孤独化」と、Isolierungを「孤立化」と、それぞれ訳し分けられているが、ウェーバー自身は両者をほぼ同義のものとして用いていると思われる。
- (29) Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, J. C. B. Mohr, 1905, S. 43. (『原論文』二四五―二四六頁)。
- (30) Weber, *EGK*, S. 97 (『プロ倫』一六五頁)。
- (31) Weber, *ibid.*, S. 99 (同上書一六九頁)。
- (32) Weber, "Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik", in: *Max Weber Gesamtausgabe* (Abteilung I: Schriften und Reden, Bd. 4), J. C. B. Mohr, 1993, S. 560ff. (田中真晴訳「国民国家と経済政策」(『ウェーバー政治・社会論集』〈世界の大思想〉三三) (河出書房、一九六五)) 一九頁 (以下、本論文からの引用は「国民国家と経済政策」と略記する)。
- (33) Weber, *EGK*, S. 97f. (同上書一五九頁)。
- (34) 同上。
- (35) Weber, *ibid.*, S. 98 (同上書一六〇頁)。
- (36) Weber, "Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik", S. 560ff. (「国民国家と経済政策」一九頁)。
- (37) 原佑「実存哲学から実存思想へ」(飯島宗享・古澤傳三郎編『実存思想の歴史』〈実存主義講座Ⅰ〉六六頁(理想社、一九六八))。
- (38) 「実存思想」という用語について、原佑は次のように論じている。曰く、「実存哲学」という呼称のもとで一つのまとまった哲学運動として成立したのは、周知のとおり、…キルケゴールとニーチェをその先駆者として、第一次世界大戦が終結してから後のことである。ところが、第二次大戦以後には、…実存主義という呼称が、実存哲学という呼称とならんでしだいに一般化し、それどころか今日では、少なくともわが国においては、実存思想という呼称も用いられはじめている。実存哲学から実存主義をへて実存思想へといったこのような呼称の変化は、一つには、実存の立場が、最初には哲

学に限られていた狭い範囲を突破して、やがて哲学を超えたいっそう広い精神文化の諸領域へと浸透してゆき、ついには、現代人の生活感情のうちに根をおろしはじめるにいたった過程を示しているだろう」(原佑前掲論文六五―六六頁)。また、「実存哲学」という呼称について、金子武蔵は、「ハインマンが一九二九年の『哲学の新しい道』において初めて刻印した」ものだと述べ、ヤスパースの『哲学』(一九三二年)、『実存哲学』(一九三七年)を通じて定着し、「実存主義」は、サルトルの『実存主義はヒューマニズムである』(一九四六年)を通じて世界的に広まったことを指摘する。そして、それらを「ひと口に『実存哲学』とか『実存主義』とかいっても、意味は甚だ曖昧であつて、少なくとも主要形態を区別する必要がある」と指摘している(金子武蔵「実存主義の成立と系譜」(飯島・吉澤編同上書四八頁)。このような原や金子の指摘は、「実存」をめぐる一連の思想潮流を、その成立過程に立ち返って動態的に捉え返そうとするものとして評価することができる。したがって原や金子が言うように、「実存思想」をある種の教義やイデオロギーとしてみるのではなく、その成立過程も含めて動態的に捉え返そうとするのであれば、「実存哲学」とか「実存主義」として一般的に呼ばれている思想や立場とは、それぞれ特定の論者によって展開された思想を指すものであることを意識し、限定的に用いる必要がある。

(39) 加藤前掲書二三三頁。

(40) 加藤前掲書二三四頁。

(41) 三島淑臣「実存主義と自然法」『法哲学年報一九七〇』一〇八頁。この三島の指摘は極めて正当なもので、海原裕昭も、『事物の本性』あるいは『自然法』という伝統的な本質主義の観念を、実存哲学のカテゴリーを用いて再構成する思想方法は、実存主義の前提をみずから崩すことになる」ことを指摘している(海原裕昭「実存主義法学の構図」『法哲学年報一九六九』二三四頁)。ただ、問題なのは、三島が言うように、「こうした意味転換(実存)と(自然法)」という二つの根本カテゴリーの意味転換——菅原注——がどこまで事柄そのものの本質的把握を進展せしめているか、またそのためにどれだけのものが失われるか」という点である。ところが、両者とも、ここでは、主としてハイデガーから示唆を受けて実存主義的法学を展開したマイホーファーが行った「実存哲学」による自然法の正統化論と、その正統化論の成否に関心を集中させる。それゆえ、様々な可能性をもちうる実存思想を「実存主義的法学」の類型に流し込み、そうすることによって問題を、「自然法」の根拠づけとその成否の問題へと転換し、実存思想を自然法論との関係につなぎとめてしまったのではないだろうか。むしろ、三島は、ここで引用した「根本的な疑念」——「実存主義と自然法」というテーマそ

のものがすでに背理を含むのではないか」——を抱いたのに留まらず、マイホーファーの思想を紹介し、その理論的可能性を論じていることに相違なく、本稿は、そうした過日の労作に対し、現在の視点から一方的に問題化しようとするものでは断じてない。問題なのは、実存思想を法哲学のいわば「侍女」にしようとして道具的に扱っている点にあるのではないのか、そうすることによって（その流れを認めれば当然の成行きであろうが）、法哲学の領域から、実存思想の可能性について論じる余地を徐々に奪い去ってしまったのではないのか、という点にある（この論点については、本稿でも後述する）。なお、自然法論と実存思想をめぐる三島の見解については、マイホーファーだけでなくフェヒナー等の研究にも論及したうえで、A. カウフマンの思想を検討した論文「自然法と歴史性の問題——現代ドイツ自然法論の一考察——」『法政研究三三』（三一六）も参照のこと。

(42) 自明のことではあるが、「少数派」であるから、現代的な観点からみて重要ではないということを意味するわけではない。なお、カウフマンの法哲学にかんする問題や、価値相対主義と実存思想の問題との比較検討といった、大変興味深い問題については他日の議題としたい。

(43) E. Fechner, *Rechtsphilosophie : Soziologie und Metaphysik des Rechts*, Mohr, 2. Aufl., 1962. については、阿南成一による「E. フェヒナー「法哲学」」『大阪市立大学法学雑誌五卷一号』による先駆的紹介と、阿南成一「法学」（『実存思想の可能性』〈実存主義講座Ⅷ〉（理想社、一九七四）を参照。

(44) もちろん、こうした問題についての立ち入った考察一般を行うことは断念せざるを得ない。しかし、法哲学の領域でも、〈法〉が人間をカテゴリー化して社会関係へと秩序づけていく機能を持ち、普遍性・不偏性を追求するという見方に対し、そうした〈法〉の営為における無自覚的なカテゴリー化機能を、いわば「装置」としてみなして克服し、脱構築していくこととするような、ポストモダンの見解をとることも可能である。だが、実存思想は、こうしたポストモダンの見解と違って、人間の個別性・差異性の問題を正面から扱ってきた。それゆえ、たんなる「装置」性を暴露する以上の生産的な議論を展開しうる可能性があるのではないかと考えている。むしろ、実存思想における「実存」の概念をめぐるのは、一般的にポストモダンの議論が問題化してくるような「主体」の問題を前提としているのではないかと、といった批判が向けられるかもしれない。だが、いずれにせよ。このような実存思想とポストモダンの思潮をめぐる議論については後日の課題としたい。

- (45) K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Serie Piper, 1977, S. 37f. (ヤスパース (重田英世訳)『哲学的自伝』(理想社、一九六五)五三頁(以下、本書からの引用は『哲学的自伝』と略記し、頁数のみを記す))、K. Jaspers, *Max Weber*, Serie Piper, 1988, S. 36. (ヤスパース (樺俊雄訳)『マックス・ウェーバー』(理想社、一九六五)一二六頁(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))。
- (46) K. Jaspers, *Reinenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, R. Piper & Co. Verlag, 1951, S. 330 (以下、本書からの引用は *RuA* と略記し頁数のみを記す) (草薙正夫訳『私の哲学への道』(ヤスパース協会訳『現代ヨーロッパの精神的課題』創元社、一九四九)一七二頁(以下、本書からの引用は『精神的課題』と略記し、頁数のみを記す))。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」を認めていなかったが、彼らからも「異邦人とみなされて」いた、という。問題はウェーバーの死に際して、リッケルトがウェーバーをさも自分の弟子であるかのように語ったことに対するヤスパースの反発から始まった。ヤスパースがウェーバーを「哲学者」と呼んだことに對し、リッケルトは、憤然としながらこうした見解を撥ね退けたようである。以来、ヤスパースは、「リッケルトは私の敵」だったと述べるに至っている。(Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, S. 38f. (『哲学的自伝』五四―五五頁))。ただ、ウェーバー自身は「哲学者」とみなされることを拒否していた。このことは確かである。しかし、ヤスパースは、ウェーバーが「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、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は、彼は真の哲学者」であったことに変わりなく、「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」のだ、と述べている (Jaspers, *Max Weber*, S. 94, S. 36, S. 38, S. 45f. (『マックス・ウェーバー』八〇頁、一二六頁、一二九頁、一四一頁))。
- (47) もちろん、本稿では、このような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』の間における思想的な連続と断絶の問題を再検討することが現代法哲学における重要な課題であることに注意を喚起しておくため、「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次第である。
- (48) さしあたり、念頭においてはジェフ・コリンズ (大田原眞澄訳)『ハイデガーとナチス』(岩波書店、二〇〇四)や、Richard Wolin, *The politics of being Columbia*, U. P., 1990 (リチャード・ウォーリン (小野紀明・堀田新五郎・小田川大典訳)『存在の政治』(岩波書店、一九九九)等の比較的新しい研究である。

- (49) もちろん、だからといって、ヤスパース研究を行う意味が無いというわけではない。
- (50) O. F. Bollnow, *Existenzphilosophie*, 5. Aufl., W. Kohlhammer GmbH, 1960, S. 11 (ボルノウ (塚越敏・金子正昭訳) 『実存哲学概説』〈実存主義叢書三〉(理想社、一九六二) 一五頁)。
- (51) 松浪信三郎『実存主義』(岩波書店、一九六二) 一一二、二二―二二頁。
- (52) J. P. サルトル(伊吹武彦ほか訳)『実存主義とは何か・増補新版』(人文書院、一九九六) 四二頁。
- (53) 同上書四二頁。
- (54) 同上書四〇頁。もともと、人間についても、人間には人間の「本質」がある(アイデアがあると言い換えてもよい)、つまり、一人一人の歴史の実存としての人間よりも先立って、そのような「本質」があるという考えもあるわけで、サルトルによれば、カントも、そうした思考のタイプに含まれる(同四一頁)。なお、「実存」と「本質」の問題と「存在」についての説明は、ボルノウ前掲書三〇頁および五二―六四頁、西野基継『法と実存』(竹下賢編『実践地平の法理論』(昭和堂、一九八四) 一九七頁以下、寺脇不信『ヤスパースの実存と政治思想』(北樹出版、一九九二) 七〇―七一頁を参照。
- (55) 同上書八一頁。ただし、このように、「実存主義」に対して、キリスト教的・宗教的であるか無神論的であるかを標識として分類するのは、サルトルに限ったことではない。例えば、松浪信三郎は、著書『実存主義』において、「神をめざす実存主義」と「神にそむく実存主義」と区分して論じている。また、ポール・フルキエによれば、「実存主義」のなかには、キリスト教的・宗教的なものと無神論的なもの他にも、「実存主義」と「本質主義」との総合を企てた「本質主義的実存主義」という立場がある(フルキエ(矢内原伊作・田島節夫訳)『実存主義』(白水社、一九六三)、という。ともあれ、彼らが神との関係で実存思想を整理しているという点は共通している。ところが、サルトルによれば、「実存主義」を徹底する立場をとる必然的に無神論の立場に立たざるを得ない。それゆえ、サルトルの枠組みから見ると、実存思想に接近するキリスト者とはどのように理解すべき存在なのか、という疑問が生じてくるかもしれない。しかし、例えば、カルヴィニズムの教義にしたがえば、人間は絶えず自らが救われている確証を得ようと日々の職業労働に邁進する、つまりは救われていないかもしれないという「不安」と隣り合わせで生を送らざるを得ないわけだが、こうした態度は、実存思想の根底にある「不安」と一脈通じるものがあると思われる。実際、フルキエは、「実存主義がキリスト教に源泉をもつことは、驚くに当たらない」と言い切っており、こうした「不安」を問題としたキリスト教的・宗教的実存主義

をアウグスティヌスの一宗派であると論じている（フルキエ同上書一二二―一二三頁）。また、「ひと口に『実存哲学』とか『実存主義』とかいっても、意味は甚だ曖昧であって、少なくとも主要形態を区別する必要がある」ことを指摘した金子武蔵は、例えばハイデガーの場合を「エクジステント (eksistent)」、ヤスパースについては「エキジステンティエール (existentiell)」、サルトルを「エッサンス (essence)」に先立つエキジスタンス (existence)」の形態をとると分類している（金子「実存主義の成立と系譜」飯島・吉澤編前掲書四八頁以下）。

- (56) K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Julius Springer, 1925, S. 12 ff. (重田英世訳)『世界観の心理学』（創文社、一九九七）四三頁以下）。

- (57) K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, 3. Aufl., Serie Piper, 1935. (草薙正夫訳「理性と実存」『理性と実存』（世界の大思想三二）（河出書房新社、一九六九））。

- (58) こうした見方について、ボルノウは、『実存哲学概説』の冒頭で、キルケゴールによって造られた「実存」という概念をめぐって、一九三〇年頃のドイツに端を発した一つの哲学思潮としての「実存哲学」の運動が、「一九世紀末葉と二〇世紀初頭に、とくにニーチェやデイルタイによって具体化されたような生の哲学の本来の傾向を徹底化したものと解すれば最もよく理解される」と述べている (Bollnow, *ibid.*, S.11 (ボルノウ前掲書一五頁))。どのような意味で、ボルノウのようということができるのかは、非常に興味深いが、後日の課題としたい。

- (59) 林田新二『ヤスパースの実存哲学』（弘文堂、一九七二）二―三頁。

- (60) 同上書一三頁。

- (61) K. Jaspers, 'Nachwort (1955) zu meiner Philosophie' (1931), in: *Philosophie I*, Springer Verlag, 1956, S. XXII (鈴木三郎訳「私の『哲学』（一九三二年）へのあとがき」『形而上学』（哲学Ⅲ）（創文社、一九六九）二八四頁（以下、本書からの引用は『形而上学』と略記し、頁数のみを記す））。

- (62) K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Walter de Gruyter (Sammlung Goeschel 1000), 1979, S. 16 f. (飯島宗享訳『現代の精神的状況』（理想社、一九七二）二六―二七頁）。

- (63) 同上。

- (64) Jaspers, *ibid.*, S. 149 (同上書二二―二二三頁）。

- (65) 加藤前掲書四六五頁、四七五頁。
- (66) Weber, GWL, S. 608 (『職業としての学問』六四頁)。
- (67) Radbruch, "Rechtsphilosophie, 3 Aufl. 1932", in: A. Kaufman(Hrsg.), *Gustav Radbruch Gesamtausgabe Bd. 2, C. F. Müller, Juristischer Verlag, 1993, S. 233* (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、一九六二)一一六頁)。
- (68) 原秀男前掲書七八一七九頁。原によれば、「今日、価値相対主義が激しく議論の対象となるのは、…諸価値観を結果的に等価値をもつものとし、分析、抽出された諸窮極価値を等価値にとりあつかう点にある」、という。だが、「問題の核心は、科学の発展段階を十分に意識するがゆえに、価値確信の表明および価値選択に意義を認め」、「絶対主義の様相を示す主張、価値判断が自由に登場しうる」土壤を形成する点にあるとされる(同箇所)。なお、一方では、価値相対主義の主張と類似性を示しつつ、他方では、価値絶対主義としての性格をもつとされる「歴史的・社会学的相対主義」については、同書七九一八二頁や加藤前掲書五一二一五一七頁を参照。
- (69) 井上達夫『共生の作法』一〇九頁。引用中の省略した箇所には、括弧書きで以下の説明がなされている。「普遍的特徴とは、固有名詞・確定記述・時空座標など、特定の対象や領域のみを指示する表現を使用しないで記述できる特徴である。」(同書)。
- (70) 同上書一一四頁。
- (71) 同上書一一四頁。
- (72) 同上書一五頁。
- (73) 同上書一九六一九七頁。
- (74) Radbruch, *ibid.*, S. 234f. (『法哲学』一一八一一九頁)。
- (75) 加藤前掲書五一九頁。こいで加藤が参照したような、ラートブルフによって言及されている「実存主義」にかんする議論とは、ヤスパースが、*Jaspers, Vernunft und Existenz, Serie Piper, 1935, S. 72* (草薙正夫訳『理性と実存』(世界の大思想三三)(河出書房新社、一九六九)三三三頁)において展開している「寛容」についての議論である。こいでこのラートブルフ(『法哲学』一二二頁)は、ヤスパースの議論から「こまかしの寛容」に對置させられた真の「寛容」に注目し、

前者が非難されるべき相対主義と対応するのに対し、みずからの「相対主義」は後者であるヤスパース流の「寛容」や「実存」に相当する「正しく理解された相対主義」である、と位置づけている。だが、これまで見てきたとおり、ラートブルフとウェーバーとは、価値相対主義の主張において重視するポイントが異なっている。また、ウェーバーとヤスパースの間の連続性とは、あくまでもラートブルフ的な価値相対主義理解を克服した地平において、はじめて成り立つ連続性である、と本稿では考えている。その意味では、加藤のように、ウェーバーをラートブルフと同様の「価値相対主義者」としてカテゴライズすることはしないし、ラートブルフが言う「正しく理解された相対主義」が仮にあったとしても、そこに組み込まれるのは、ウェーバー流の価値相対主義であって、ラートブルフ流のそれではない、という立場に立つ。加えて、本稿は、ウェーバーとヤスパースの価値思考がもつ可能性を掘り起こそうとする点に重きを置いているため、舟越耿一のように、いわゆる「価値相対主義者」のなかからラートブルフを救い上げようとする立場とも、まったく異なる（舟越の議論については、「ラートブルフにおける相対主義」（八木鉄男・深田三徳編著『法をめぐる人と思想』（ミネルヴァ書房、一九九二）所収）を参照のこと）。この点にかんして更に付言しておけば、三島に対しては、ラートブルフとウェーバーとを価値相対主義者の系譜として同一線上に捉えている点で決定的な不満が残るものの、他方では、両者の学問的営為を根本的に規定したものとして、「ヤスパースの意味での実存的価値相対主義とでもいうべきもの」に注目しておく必要があることを説いている（三島淑臣「原秀男著『価値相対主義法哲学の研究』を読む」（『法の理論（六）』（成文堂、一九八六）三〇五頁）点では一定の評価をすべきである、と考える。むしろ、ここでの三島にとって「ヤスパースの意味での実存的価値相対主義とでもいうべきもの」が具体的に何を指すのか、本稿には極めて興味深い問題だが、この点を探求することは、後日の課題としたい。

〔付記〕

本稿は、北海道大学審査博士（法学）学位論文（二〇〇六年九月二五日授与）に補筆したものである。なお、補筆にあたっては、平成一八年度―一九年度科学研究費補助金（若手研究（スタートアップ））による研究成果の一部を取り入れている。