



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（5）：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(5)，137-192
Issue Date	2008-01-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/32305
Type	departmental bulletin paper
File Information	58(5)_137-192.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（五）

——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 ライトブルフの「哲学的妥当論」と「歴史的・社会学的妥当論」

第三款 ライトブルフにおける「相对主義」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

第一款 ヤスパースとウェーバーの連続性

第二款 「コミュニケーション」論における「現存在」の意義

第三款 「実存的コミュニケーション」の理論的背景と意義

第四款 「コミュニケーション」としての「討議」と「愛しながらの闘い」

(以上、五八卷一号)

(以上、五八卷二号)

(以上、五八卷三号)

第三節 「コミュニケーション」論の可能性

第一款 ヤスパースにおける「人格」

（以上、五八卷四号）

第二款 法思想としての「コミュニケーション」論の可能性

第三款 「コミュニケーション」論における法と正義

第三章 諸批判への弁明と展望

第一節 〈実存思想の問題Ⅱ価値相对主義の問題〉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

第一款 「人格」の二面性の問題に対する弁明

（以上、本号）

第三款 ウェーバーとヤスパースにおける価値思考の展望

第二款 法思想としての「コミュニケーション」論の可能性

ヤスパースの「コミュニケーション」論を法思想として捉え、現代法哲学的な問題地平と接合させることは可能か——いかなる法論や正義論を「コミュニケーション」論から引き出すことができるのか——。こうした問いは、おのずから「コミュニケーション」論としての実存思想のなかから、法哲学的意義を読み取っていく作業にならざるをえない。そして、こうした試みに対しては、既に確認したことでもあるが、次のような問題があると考えられてきた。

「ハイデッガーのいう投企 *Entwurf*…ヤスパ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态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對して、どういう仕方、どういう形の通路が開かれてくるのか、何らか客觀的實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つて困難な問題がある⁽¹⁾」

ここで述べられているのは、法秩序における規範や正義の普遍性や一般性を重視する法学と、今ここにおける唯一の存在としての人間理解、つまり、自己と他者の關係における「コミュニケーション」の形成可能性を哲学的に探求しようとするヤスパースの実存思想との間には、「法秩序と実存との間の乖離」が見られる、ということである。⁽²⁾

これも先述したとおりであるが、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、つまり、「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」⁽³⁾ことを受けて、法実証主義との關係から自然法論の意義があらためて問い直されたことがあつた。ここでは、「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⁽⁴⁾、という根本的な疑念が問題の出発点として据えられた上で、そうした疑念との關係で「実存主義的法学」の妥当性や有効性が論じられた。

しかし、今や、こうした当時の法哲學的問題関心や疑念については、重大な瑕疵があつたと言わなければならない。少なくとも、そこで問題の出発点として据えられていた根本的な疑念が、ヤスパースの「コミュニケーション」論を理解した上でなされたわけではなかつた。その理由は、問題の出発点とされる「根本的な疑念」が、次のような見解を前提にして提起されたものだからである。

「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？否、

そもそも単独者における「本来的な自己になること」に関心を集中する実存哲学からいかにして社会秩序や法の問題へのアプローチが出て来るのか?——以上のような疑問は実存主義法哲学にまつわる基本的な問題性である⁽⁵⁾

つまり、「実存主義法哲学にまつわる基本的な問題性」は「実存哲学」を「単独者における「本来的な自己になること」に関心を集中する」点にあるといった見解が、ここでの前提である。しかし、ここで問題視すべきは、こうした指摘の内実が、キルケゴールやハイデガーに該当するであろう「単独者」の「実存哲学」を念頭に置くことによって、ヤスパースの「コミュニケーション」論を代替させてしまっている点である⁽⁶⁾。

たしかに、ヤスパースも、「実存はそのものとしては決して普遍的ではなく、それゆえ特殊なものとして普遍的なもののもとに包摂されうるような事例ではない」⁽⁷⁾と論じている。それゆえ、一見すると、「法秩序と実存との間の乖離」を肯定しているかのようにみえる。しかし、これまで検討してきたように、ヤスパースの「コミュニケーション」論では、「実存」の問題を考える上での大前提として、「実存」とは切っても切れない関係としての「現存在」に対する洞察があつたことを忘れてはならない。

まず思い出しておきたいのは、「現存在」が「可能的実存」として捉えられていたことである。「現存在」として人間が展開する「コミュニケーション」とは、「可能的実存」としての「現存在」、「自我单子」によって行われる「コミュニケーション」として理解されていた。それゆえ、そのような「現存在」の意義や、「現存在」の具体的行為として現れてくる「コミュニケーション」の意義を無視して、「実存的コミュニケーション」を考えることはできない。少なくとも、ヤスパースは、「実存的コミュニケーション」が「現存在的コミュニケーション」⁽⁸⁾との関係のなかで位置づけられるものであつて、前者が成り立つのは後者の限界を超えたところであると考えていた。「現存在的コミュニケーション

ン」をなくして「実存的コミュニケーション」だけを考えよというのは、ヤスパースの思想に即してみる限り不可能な注文である。

また、「実存哲学」を「単独者における「本来的な自己になること」に関心を集中する」ものと見る見解も、ヤスパースの「コミュニケーション」論とは相反する。彼は「コミュニケーション」を人間存在の「根源」として次のように捉えていたからである。少々長いが、「コミュニケーション」論の太前提であるだけでなく、ここでの問題の核心を突くものと思われるため、引用しておくことにしよう。

「なぜコミュニケーションがあるのか？なぜ私は私ひとりだけではないのか？この問いの核心が突き止められるべきだとしても、それに対して明確な答えを与えることは、自己存在への問いに対（して答えようと——菅原注）する場合と同様に、ほとんど不可能である。私が他者とのコミュニケーションのなかでのみ存在するという命題の意味は、たしかに、理解と行為のうちで結ばれている現存在にとっては客観的にも主観的にも捉えられるし、その場合は、（現存在における——菅原注）相互的に存在しているという事実によって示されるといった特定の意味をもつ。しかし、その意味が実存的に考えられるのであれば、……自己存在の根源に突きあたる。この自己存在は、自己自身から本来的に存在しているのだが、自己からかつ自己のみで本来的に存在しているわけではない。このような実存的コミュニケーションは、それ自体が現象化してくるなかで、あの現存在的コミュニケーションを自らの肉体とするだろう。」（原文強調⁹）

ここでヤスパースは、「私」という人間が「コミュニケーションのなかでのみ存在する」ということを、現存在的に

捉えようとするならば、たしかに、「現存在」における「事実」によって「客観的にも主観的にも捉えられる」と言っている。この点は、本稿でも繰り返し強調してきた、「コミュニケーション」論における「現存在」の意義をあらためて定式化したものと見てよい。だが、ここで、注意しておかなければならないのは、こうした問題を実存的に考えようとする場合の言及様態である。

重要なのは、ヤスパースがこうした問題を実存的に考えると言うことによって、自己は「自己自身から本来的に存在しているのだが、自己からかつ自己のみで本来的に存在しているわけではない」ことを看破し、「自己存在の根源に突きあたる」と主張した点にある。つまり、ヤスパースは、「自己存在」の「根源」というものを、他者存在なしには考えることができないものとして考えようとしている。⁽¹⁰⁾ここでは、こうしたことから、ヤスパースの「コミュニケーション」論とは、「単独者における「本来的な自己になること」に関心を集中する実存哲学」とは異なつた次元で展開されている実存思想である、ということが確認できる。⁽¹¹⁾

また、こうして見ると、ヤスパースの「コミュニケーション」論を実存思想としてみた場合であつても、「実存」と表されている言葉の意味を「現存在」と照らし合わせながら読みこんでいくことによって、そこから「コミュニケーション」論における法思想を汲み取ることも決して困難なことではない。「理解と行為のうちで結ばれている現存在」にとつては、「私^が他者とのコミュニケーションのなかでのみ存在するという命題の意味」を「客観的にも主観的にも捉えられる」し、自己と他者とが「相互的に存在しているという事実」があるとするれば、そこに何らかの秩序観が背景として考えられていると見るのは、むしろ当然のことである。⁽¹²⁾

したがって、法思想として「コミュニケーション」論を取り上げようとする際に困難を生じさせた最大の原因は、次の点にあつたと言えよう。一方では、「法の世界」を「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」

ものとして位置づけ、他方では、「実存」が「日常人しかも平均人の共同生活の一般的秩序」から超越していく思想——「本来的な自己になること」に関心を集中する思想——として捉えようとする、このように区分して扱おうとした点に、そもそも問題の原因があったわけである。

「実存」を法と分離して捉え、「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」といった恰好で問題は立てられた。そして、当時の主要な論争枠組みであった法実証主義と自然法論との関係に即してこの問題は理解され、そうした問題を解決する上で有効な思想であるか否かを判定されたという意味で、実存思想は法学の「侍女」として遇されてきた。少なくとも、日本の法哲学界が受容した「実存哲学」とは、そうした思想であった。実存思想を法思想として読み、その可能性を考察しようとする道が長きに渡って閉ざされてきた最大の理由とは、このように、いわば法論と実存論とを二元論的に解釈したことの帰結であったと考えられる。しかし、少なくとも、ヤスパースの「コミュニケーション」論に着目し、これまで述べてきたような形で捉え返すことができるとすれば、問題は、法論と実存論とを二元的に捉え、ヤスパースの「実存哲学」を実存論へと還元してしまった側にあったと言えよう。

実存思想の特徴が、「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ものがある」というのは、確かにその通りである。しかし、このことから、「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」ととっては「困難な問題がある」⁽¹³⁾とみて、実存論を切り捨てるべきであるということにはならない。人間の共同生活を秩序づける規範に法学がかかわるというのであれば、「実存哲学」を通じて試みられた人間理解が、共同生活における規範の担い手である人間の秩序理解の仕方と——例え「実存」が法に対して否定的な媒介を果たすものであったとしても——無関係に展開されていると考えることはできないからである。少なくとも、ヤスパースの「コミュニケーション」論は、

法とかかわる議論が排除された上で成り立っているような実存思想ではない。

しかし、それでもなお、次のような批判が寄せられるかもしれない。ヤスパースにおいては、「現存在」の分析を通じて法思想が現れてくるにすぎない。したがって、そこから積極的な法思想が読み取れるというのは言いすぎであり、むしろ、消極的に法思想を拾い集めてくるのが関の山なのではないか、という批判がそれである。「実存哲学」が法を特殊専門的に論じているわけではないということ、このことは確かだからである。だが、そうした批判は次のようなことを看過している。第一に、ヤスパースの「コミュニケーション」論における「現存在」とは、「実存」と二項対立的に理解されたところで成り立つ排他的関係ではないということ。第二に、具体的な問題状況を前にした当事者は、「コミュニケーション」を行っていく上で、そのつど移ろいうる様相として「実存」という形を取ったり、「現存在」という形を取ったりしながら現れてくるということ、である。

したがって、こうしたことを見落とさない限り、ヤスパースの「コミュニケーション」論においても法の問題を讀み解いていく可能性は、十分に広がってくる。むしろ、従来の法学的な思考様式から見過ごされていた問題が、実存思想を通じて改めて可視化されてくることになるかもしれない。ともあれ、それでは、具体的にヤスパースの「コミュニケーション」論においては、いかなる法や正義が考えられていたのか、いかなる法や正義を考えていくことができるのか。次に、この点を見ていくことにしよう。

第三款 「コミュニケーション」論における法と正義

ヤスパースによれば、「人間的共同生活の最終的な安寧状態などは、経験的にも現存在しないし、また可能性として

も構想されることができない」。それは「人間的共同生活」において様々な限界が存在するからである。しかし、だからといって、ヤスパースが「人間的共同生活はひとつの秩序を呈していて、その秩序の中では正義と自由さえもが呈示されている」ことを無視しているわけではない。¹⁵「最終的な安寧状態」などというものは、ありえないと述べているにすぎない。むしろ、ヤスパースによれば、問題の多くは、ここから始まると考えられている。

「正義」や「自由」という概念は、「人間的共同生活」を通じて形成されてきた「秩序」の中で発見されたり、あるいは認識されたり呈示されてくる。しかし、「正義」や「自由」がそうした「秩序」に先行して何らかの形で存在していることを想定し、そうした概念があるおかげで「人間的共同体」が秩序づけられてくることになるのである。であれば、それは誤った事実認識に基づく哲学的な信念以外の何物でもない。「正義」や「自由」によって「人間的共同体」が基礎づけられているわけではなく、むしろ、事態は逆だからである。ヤスパースにしたがえば、「人間的共同体」に対して限界づけを与えているのは、「現存在」で生じる「事実としての暴力」の果たす役割の方である。それゆえ、「人間的共同体」とは、結局のところ、「事実としての暴力」を前にして、現実¹⁶に闘うことを留保したり、妥協したりすることによって繰り返される営みである。「人間的共同体」のこうした性格を拒絶するわけにはいかない。

しかし、さりとてヤスパースは、法をめぐる次のような考え方を支持するわけでもない。

- ① 「現実の闘いによって決着をつけることを、…留保して引き伸ばし続けているうちに、結局最後には、真[・]の[・]法[・]があらわになってくるはずである」（原文強調）
- ② 「そのとき、権力はただわずかに、法の実現の手段にすぎぬものとなり、法が、自分を現実的なものにするため

に権力を求めることになる」

- ③ 結果として、「権力は、何ら良心のよましさをもちなくなり、法の守護者として、思慮分別のある透明さをもつようになる」⁽¹⁷⁾

ここで示されているのは、「人間的共同体」の限界にかかわる「闘い」と取り組もうとしないでも、妥協を繰り返していくうちに、自然発生的に「真の法」が登場してくる、という理解である。そして、「真の法」が圧倒的な暴力——「権力」——を独占的に支配するので、そうした「権力」は、ひとたび確立されや否や、永続的に「真の法」を司る唯一の「法の守護者」として公正に作動し、自律的に存在し続けることが想定されている。

しかし、ヤスパースは、こうした見解を支持することはできないと言う。彼によれば、ここで現れてくる「真の法」とは、「真」であるどころか、まったく現実性を欠いたものだからである。むしろ、事実として現前してくる「法」は、人間が「現存在」として担っていかねばならない、「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」⁽¹⁸⁾。ヤスパースは、このように述べている。

したがって、「正義」や「自由」という法にかかわる概念を、「人間的共同体」に先行して存在し、「人間的共同体」を先導していくようなものとして理解することはできない。さりとて、「闘いながらのコミュニケーション」を遂行することによって「真の法」自然発生的に生じてくるものとして捉えることはできない。また、そうした闘争を繰り返していくことによって法が「権力」をも支配下に収めるようになると考え、いずれは「権力」が「守護者」として「法」を有効に活用するようになる、といった展望を支持することもできない。このような主張がヤスパースから導かれることになる。その結果、彼の法に対する見解は、以下のように示される。

「正しい法を普遍妥当的に知りうる形で提出し、これに人々の承認を求めるという試みは、これまでくりかえしなされながら依然として成功しなかった。というのも、抽象的な条文の形を採っただけでは、そしてそれに従って可能な現存在を構想しただけでは、まだまだ法はどういふ公正なものではなく。むしろ、その法を実際に運用した結果という現実の中でこそはじめて、公正性が明らかになるが、しかし、法の実際の運用の結果は、あらかじめひとが思いも及ばなかったものだからである。だから、正しい法などは、あくまで、たんなる理念にとどまる」⁽¹⁹⁾

加えて、ヤスパースは、法が露わになるのは「人間的共同体」の文脈、とりわけ「限界状況」においてであつて、「永久に妥当する最終的な、客観的解決などは何ら存在せず、存在するものは、そのつど歴史的な解決である」⁽²⁰⁾、とも考えていた。つまり、法によつて成しうるのは、時間や社会的文脈を超えた客観的解決ではなく、「そのつど歴史的な解決」にとどまると言うわけである。ただ、このことから、ヤスパースが、法の規範的妥当性を、その場かぎりのものにすぎず、全く相対的にしか成立しないと理解していた、とみなすべきではない。というのも、ここで言われている法とは、「抽象的な条文の形を採った」法のこと、すなわち制定法が主として念頭に置かれているからである。それゆえ、「私が私の権利を根拠づけるとしても、それはただ相対的にまた個別的にのみ行う以外にはない」というときも、そこで前提とされている法とは、まさしく条文化された法律、つまりは制定法、あるいは実定法を指していることに留意しておく必要がある。⁽²¹⁾

では、ヤスパースは、いわゆる法について、どのように考えていたのだろうか。このことについて、ここで少し検討しておこう。ヤスパースにとって、法とは何か。彼は、法について、きわめて広い意味での《法》と、いわゆる制定法や実定法といった法律との間に存在する区別について、必ずしもこれを明確にしないまま論じているように見受けられ

る。

既に確認したとおり、ヤスパースは、「現存在」の「限界状況」において法が露わになると述べていたが、ここで言われていることの意味は以下のとおりであった。すなわち、制定法のように抽象的な条文の形を取って〈法〉が現れてくることは往々にしてあるし、そうすることによって、〈法〉は可視化されてくる。それゆえ、「現存在」にとつて、〈法〉とは、制定法や実定法の形をとって露わになり、様々な法解釈を可能にするよう開かれてくるという点で、あくまでも相対的な意味を持つにとどまる。結局「現存在」にとつての〈法〉とは、個別の条文化された制定法や、広く判例等も含めた実定法秩序における規範のことを専ら指していたと考えられる。

また、ヤスパースは、〈法〉の問題を通じて、「現存在全般を、正常な姿に修復しようと欲することなどできない」と見ていた。したがって、「私は、法思想を現に抱いている」とヤスパースが言うときに前提とされていたのは、「現存在」において現れてくる制定法と、いわゆる条文化された法律以外の規範をも広く含めた〈法〉理解と、両者に対する洞察であった。

ところで、そうした法思想が問われてくるような「限界状況の中に立つとき、現存在は、完結してもいず、また完結不可能なものとして現れてくる」。そして、「現存在」の「限界状況」において問題になるのは制定法を様々な解釈しながら紛争処理を目指す「臨機応変主義」の立場か、あるいは、真理としての「法理念」に熱狂して決着を計ろうとする立場か、といった両極的な二つの立場であると言う。確かに、ヤスパースの議論にしたがえば、原理上はそうなる。しかし、この両極の立場のいずれかを選択すればよいという話にはならない。というのも、ヤスパースにとっては、こうした両極端こそ拒絶すべき態度であるとされてきたからである。彼によると、この両極の立場が可能となるのは、「現存在」によって繰り広げられる「闘い」²⁴から逃避し、自己の内部に沈潜し、閑却してしまう場合のみである。だが、ヤス

パースにとっては、そもそも「闘いながらのコミュニケーション」を放棄してしまうこと自体、考えられないことであつた。彼にとって、両極いずれかの観点に立つということは、「歴史的に現実的な実存を放擲すること」⁽²⁵⁾に他ならないからである。

「われわれは、…ただ時間のうちにおける闘いの有限的状況の中にのみ、自らの存在と内実をもつような存在者である。われわれの現実、全体的なものではなく、また無時間的なものでもない」⁽²⁶⁾

結局ここでヤスパースが言わんとしていることは、「現存在」が「限界状況」の下で問題を解決し、処理しようとするのであれば、人間は「歴史」や「時間」による制約を免れることなどできないし、その意味では「有限的状況」に置かれているということである。これは、ある意味では当然のように思われるかもしれないが、ここには、さらに重要な、ヤスパースの法思想の核心がある。

再び議論に立ち返ってみよう。ヤスパースが指摘したことは、一方には、「抽象的な条文の形を採った」法を「臨機応変主義」的に運用していけば、いずれ「真の法」があらわになり「権力」との関係が形成されてくるといふ見解があるということ。他方には、それと逆に「真の法」をつかまえようとする「法理念」を設定し、それに熱狂し、それを首尾良くつかまえることに成功すれば、「権力」を馴致しうるだろうという楽観的な見解があるということであつた。そして、この両見解は、いずれも「権力」と《法》との間に自律的な関係が成立するようになるという帰結を予定している点で共通していた。

ところが、ヤスパースは、まさに、このように「権力」と《法》との間の関係が有機体論的に完結することはありえない、ということを主張していた。「権力」と《法》との間において、何らかの階層的な構造が成立していて、それぞ

れの階層にはそれぞれに固有の法則性があって、何らかの自明な目的のもとで渾然一体として統合されているようになることなどありえない、⁽²⁶⁾と書いていたわけである。もとより、「権力」と「法」との間においては、さも植物における各器官と器官との間に見られるような有機体論的な階層関係が成立すると考えることは不適切である。植物において見られるような自然法則のように、人間社会の秩序においても「権力」と「抽象的な条文の形を採った」法との間に価値中立的で非歴史的な何かが存在し、その何かが淡々と法を執行していくと考え、⁽²⁷⁾有機体論的に完結した関係を見出すことなどできない。

また、「法理念」に熱狂して「真の法」を見出すことに成功したとしても、そこで現れてきた「権力」が「真の法」に対して常に忠誠を誓うかどうかは、およそ別次元の問題である。むしろ、ヤスパースは、「現存在」における人間が、「歴史」や「時間」による制約を受けない、無時間的で非歴史的な存在者である執行人の地位につくことは想定できないと見て、「有限的状况」に置かれていることに注目し、法と「権力」との関係が有機体論的に完結していると見るような、一切の見解を拒絶していた、と考えられる。そして、こうした議論を前提にしていたからこそ、ヤスパースは、正義について次のように述べた。

「正義は、功利的な目的行動の規則や、基準としての法律秩序的規則とは違って、（その意味では——菅原注）合理的に十分に見通すことはできない。正義は、そのつどの合理的で客観化されたものの中ではたらしき、そして、その中でたえず論証してゆくのである。∴正義は問題にされるが、それは、日常的法則（現存在において支配的な法則、⁽²⁸⁾という意——菅原注）を唯一のものと認めない魂が要求するものを、いっそう深くつかみとるはたらしきによってである。」

ここでヤスパースは、「歴史」や「時間」、あるいは具体的な問題状況から超越して、正義を客観的に捉えることなどできない、「たえず論証してゆくものである」、と述べている。そして、もし、正義が問題になるとすれば、それは、「現存在」において支配的な「日常的法則」に対する服従を拒絶しようという自己の内なる「魂」の声を聞くときである、と主張している。だが、そうであるとすれば、ヤスパースにとって、正義を問題化しようとする「声」とは、一体どのような考えられているのだろうか。「声」に耳を傾けたときに、はじめて問題にされるような正義の観念とは、どうすれば理解できるのだろうか。こうした点が問題になる。

この点について、ヤスパースは、「私が正しく行為すると意識するのは、私の現存在について予測可能性があつて、しかも自分の行為を普遍的法則によつて正しいものと規定されているのを知る場合で…、恣意的にはなく、いつでも正しいことは行うべきだと意識するからである」(原文強調)⁽²⁹⁾と論じている。一見すると、カント的な普遍法則との関係から正しい規定を知ろうとしているかのように見えるヤスパースの見解であるが、ここでのポイントは、「実存」によつて発せられる当為の要求の根拠が各人の「魂」に訴えを持っている、という点にある。それゆえ、「魂」に端を発する当為の要求を聞き取つて、ある何らかの要求を採用する決断が下されたのであれば、それは、当為要求に基づいて振舞われた、あくまでも「正しい」行為ということになる。

したがつて、「コミュニケーション」論との関係から言えば、ここでの当為要求に基づいて行われる「正しい」行為とは、「コミュニケーション」を通じて合理的に吟味することが可能になる行為であると見てよいだろう。何が「正しい」行為であると言えるのか、そうした問題は、「コミュニケーション」によつて決定されるべき問題として理解することができるのであつて、「真の法」に照らし合わせて「正しい」のかどうか、が判定されるような問題ではない、ということである。そうした「真の法」や有機体論的な関係を法と権力との間に見出すことはできない。確かに「現存在」は、

そうした関係の中に掬め取られていく傾向にあると言える。しかし、〈法〉を理解することによって、そうした傾向と批判的に対峙し、「現存在」に潜む問題を剔抉していく際の指針を得ることができるようになる。

つまり、〈法〉とは、「現存在」の具体的な問題状況のなかで、個々人が決断を下す際の指針を定立しようとする場合に、指針としての正当性を規範的に根拠づける。そして、正当な規範であると認められた指針であっても、現実の状況と照合してそぐわないように感じられた場合には、指針の妥当性を個々人が反省的に検討していく際の規範として機能する。そのような規範として規範的に作用するようなものが、ヤスパースにおける〈法〉ということになる。

ヤスパースは、「闘い」というものに目を閉じて、あたかも生は闘い無しでも可能であるかのように思う⁽³⁰⁾とき、そこには「はつきり」としない平穩⁽³¹⁾が訪れると言う。しかし、そうした平穩がもたらされるのは、「抽象的な法原理に固執して、そのために実存的内実を破滅させる盲目的な狂信」に人間が支配されている場合である、とも考えられていた。つまり、〈法〉を抽象的な原理として捉えることに固執し、「闘い」に対して盲目的な態度をとるとき、そこにはたしかに「平穩」がおとずれるかもしれないが、それはあくまでも「はつきり」としない平穩⁽³²⁾にすぎないと言うわけである。ヤスパースにとって、〈法〉とは、現実の生をめぐって争われる「闘い」を通じて現れてくる。そして、このことは、「闘いながらのコミュニケーション」を通じて〈法〉が現れてくるし、われわれは〈法〉を把握することができるようになる、ということを示している。

ただ、ここでヤスパースが「闘い」ということで想定しているのは、あくまでも「コミュニケーション」としての「闘い」である。「闘い」を通じて〈法〉が現れてくると言う場合、つまるところは、「コミュニケーション」を通じて〈法〉が形成されてくるということにはかならない。だが、そうであるとすれば、今まで行ってきたような「コミュニケーション」論についての検討や考察とは、事実上、ヤスパースにおける〈法〉を理解する上では、欠かすことのできない作業

でもあった、ということになる。すなわち、「コミュニケーション」の一環として行われる「闘い」についての議論を踏まえた上で、はじめてヤスパースにおける〈法〉や正義の意義を論じることができるといふ仕掛けになっている。再び、ヤスパースの「コミュニケーション」論における「闘い」にかんする議論を確認しておくことにしよう。

ヤスパースによれば、「闘い」には、「暴力をともなった闘い」と「愛しながらの闘い」があった。「暴力をともなった闘い」とは、「強制し、制限し、抑圧するという働きをする」闘いを意味する。したがって、「現存在が暴力をともなった闘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（現存在にとつての——菅原注）限界状況であった。⁽³¹⁾これは、「現存在」というものが、「現存在」自らをも破壊しかねない「暴力をともなった闘い」によつて限界づけられているという考えを示していた。

ただ、「現存在」は、同時に「可能的実存」としても捉えられていた。「可能的実存」は、「その開示過程において自己を明白にしなが自己をなお創造する」とともに、「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、「実存的開示によつて経験的な現存在としての私があるかのみならず、私自身が何であるかが世界内で明らかになる」可能性を闘争のうちに見出す、とされていた。⁽³²⁾ここには、「現存在」の「闘い」が強制・制限・抑圧といった暴力を伴うことによつて限界づけられていたのとは異なる「闘い」の方向性が、「開示性」という形で示されている。すなわち、「闘い」の仕方によつては、「現存在」の「闘い」は、「暴力をともなった闘い」として破壊的なものにもなるが、「コミュニケーション」として世界内で自己と他者とを明らかにしていく「開示性」を示すものにもなる。ヤスパースはこのように、「闘いということがもつ二つの本質的に異なった様式」を考えていた。

そして、ヤスパースにおいては、「コミュニケーションにおいて開示されることの過程は、闘いとして同時に愛であるような、あの独特の闘いである」、とされていた。彼にとつて、この「愛しながらの闘い」とは、「実存」をめぐる闘

いにほかならないが、「実存をめぐる闘い」において問題となるのは、「徹底的な公明さ、あらゆる権力と優越の排除、他者の自己存在と自身の自己存在」であった。³³

したがって、「現存在」における「闘い」が暴力を排除し「開示性」を志向するのであれば、それは「愛しながらの闘い」——「実存」をめぐる「闘い」——へと接近することになる。逆に、事実としての暴力が支配的になるのであれば、それは「現存在」をも破壊しかねない「暴力をともなった闘い」として展開されるにとどまる。両者は、「闘い」の内実がどのような様式を採るのかに応じて、全く異なったものとして現れてくることになる。先程、ヤスパースとしての〈法〉とは、「コミュニケーション」としての「闘い」を通じて現れてくると言うことになる。また、このことを見てみると、彼にとつての〈法〉とは「愛しながらの闘い」を通じて現れてくると言うことができる。また、このことから、制定法や実定法が〈法〉の中心的な話題として取り上げられている事態とは、「現存在」において「暴力をともなった闘い」が繰り広げられている状態を意味している。〈法〉の把握は、「愛しながらの闘い」を通じて可能になる。ヤスパースにとっては、「愛しながらの闘い」を経ずに〈法〉の問題を考えることはできない。

「愛しながらの闘いは、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、その闘いは、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」。したがって、「愛しながらの闘いが成功するのは、ただ、完全に暴力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、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）³⁴停止してしまう」。

ただ、ここで注意しておきたいのは、「愛しながらの闘い」というヤスパースの概念が、決して空虚なものではなく、非常に優れた現実性をもっている点である。たしかに、「愛しながらの闘い」という言葉に対しては、何か不明瞭で判然としない印象を抱かれるかもしれない。また、《法》の世界に無用な概念を、いたずらに増やそうとするにすぎない、といった印象を抱くことがあるかもしれない。だが、それらは、まったくの誤解である。「愛しながらの闘い」とは「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」、と考えられている。つまり、はじめから何らかの理念があつて、その理念に向かって邁進すればよいのだ、と考えられているようなものではない。「愛しながらの闘い」とは、そのつど突発的に生じてくるかもしれない、現実の具体的問題状況に即して実践されるような、いわば「筋書きの無いドラマ」を演出するコンティンジェントな営為である。

しかし、「筋書きの無いドラマ」だからといって、そのことが直ちに不明瞭であるということの意味するわけではないし、非科学的であるということにはならない。ただヤスパースは、正義について、「正義は、そのつどの合理的で客観化されたものの中ではたらしき、そして、その中でたえず論証してゆく」⁽³⁵⁾ものである、と論じていたわけである。つまり、「そのつど」、「その中で」、「たえず」、日々の実践を通じて論証してゆくものとして、正義を理解していた。「コミュニケーション」それ自体、ウェーバーが言っていた意味ある行為を前提としていたことを想起すれば、そのような正義とは「討議」を通じて明らかになってくるものだし、「討議」を通じて確認すべきである、と考えられるであろう。

ともあれ、このようにヤスパースにおける《法》と正義についての論考を考察してみれば、法哲学上の議論としてきわめて示唆する点が多いことに気がつく。従来の研究が、法実証主義対自然法論という枠組みのなかで実存思想を捉え、自然法論を正統化するといった目的を達成するための手段として実存思想を用い、そのなかでのみ評価していたのは

——たとえ当時の問題状況に即していたという言い訳が一定の程度では正当であったとしても、その程度にしか、評価していなかった以上は——、一面的にすぎたと言わねばであらう。少なくとも、ウェーバーとの関係に即して、ヤスパースの「コミュニケーション」論を本稿のように理解するのであれば、そこに法哲学的意義を見出すことは十分に可能であることが示されるからである。

ヤスパースの「コミュニケーション」論には、「愛しながらの闘い」が考えられている点で、他の実存思想とは異なる特長があった。彼にとつては、「不満」を「コミュニケーションへの意志」へと転化させる原動力として「愛」が考えられていた。そして、この「愛」は、前節の最後でも述べたように、「闘いながらのコミュニケーション」から独立して、それとは無関係に論じることができるようなものではなかった。⁽³⁶⁾「闘いながらのコミュニケーションの真の方法を、直接的に、普遍的に、示すことはできない」からである。

しかし、「愛」を「客観的範疇」として捉えることが無意味であると踏まえた上で、それでもなお「コミュニケーション」論における「愛」の意義を問うとすれば、それは次のようになるだろう。

まず、ウェーバーは、「価値討議」によつて、意味ある行為をいかにして合理的に問うかを考えていた。しかも、そうした「価値討議」を遂行するうえで、何らかの客観的な真理に依拠することから得られる「お墨付き」を必要としないうことが出来る。だが、そこには一点、決定的な問題があった。それは、意味ある行為や、「価値判断」をめぐる「討議」を、いかに進めていくべきかを論じていたにもかかわらず、なぜ、「価値討議」を開始しなければならないのかといった点については、少なくとも学問上は、ウェーバーが謙抑的な態度を保持し続けたからである。

むしろ、既に指摘したとおり、ウェーバーにとつては、眼前で進行する、当時の「後進国」ドイツの政治的状况にお

ける社会・経済政策を「討議」にかけることが、自明の前提であった。このことが忘れられてはならない。それゆえ、ウェーバー自身がこの問題に気づいていなかった、というわけでは決してない。彼にとっては、なぜ「価値討議」を始めなければならぬのかを問うことが、「社会哲学」上の問題として捉えられていたにすぎない。また、ウェーバーが、こうした「社会哲学」上の問題について、これと取り組むことが無意味だと考えていたわけでもない。ウェーバーは、「社会哲学」が経験科学の領域を越えた問題と取り組むものであると考え、その動向を注意深く追跡しなければならぬと述べていた。⁽³⁷⁾そして、その裏返しとして、なぜ「価値討議」を開始すべきなのかといった「社会哲学」上の問題に対しては、謙抑的な態度を採ったわけである。

しかし、ヤスパースの「コミュニケーション」論では、こうした問題があることを視野に入れた上で、哲学的な問題として問い詰めていくべき課題が明確に捉えられている。これまで、そうしたヤスパースの哲学的営為の一端については、「不満」と「愛」とに注目することによって、検討してきた。ヤスパースにとって、「愛」とは、「実存」をめぐる「コミュニケーション」への意志「へと」「不満」を転化させる原動力であるが、その意味は、ウェーバーが謙抑していた問い、つまり、なぜ「討議」が始まるのか／なぜ始めなければならないのか、といった問いに対して、哲学的に答えようとする試みだった。ヤスパースは、本来の「自己」のあり方として「不満」を受け止めるのであれば、「私独りであることへの不満」と「他者への不満」から、自己と他者双方にとって「実存」が問題にならざるをえず、そうした「自己」と「他者」との間を媒介するものとして「愛」を捉えていた。

なぜ「討議」が始まるのか／なぜ始めなければならないのか。この問いに対してヤスパースが与えた回答は、「現存在」に満足することなく、ひとたび「実存」をめぐる問いを発したならば、最終的には「コミュニケーション」へと発展せざるをえない、というものであった。そして、それを可能にするものが「愛」である、とされていた。そして、「実存」

をめぐって繰り広げられる、「闘いながらのコミュニケーション」を通じて〈法〉と正義の問題を考えることは十分に可能だし、意味がある、と考えられていた。「正しい法を普遍妥当的に知りうる形で提出し、これに人々の承認を求め」という試みは、これまでくりかえしなされながら依然として成功しなかった⁽³⁸⁾と論じられた所以である。はじめから「正しい法を普遍妥当的に知りうる形で提出」することは不可能だ。だからこそ、「闘いながらのコミュニケーション」を通じて〈法〉と正義の問題を考えようという運びになったわけである。また、これに伴い、〈法〉とは「人間的共同体」の限界状況において問題になるが、「永久に妥当する最終的な、客観的解決などは何ら存在せず、存在するものは、そのつど歴史的な解決である」⁽³⁹⁾、と考えられるようになったわけである。

したがって、ヤスパースにとつての〈法〉や正義とは、理念的なものとして、哲学的に正統化されねばならないといった前提をとることなく、あくまでも、歴史的・社会的文脈に即して成立する「実存」をめぐる「闘いながらのコミュニケーション」を通じて獲得されるべきものとして考えられていたことが理解できる。その点で、以前に検討したような普遍主義的見地から「哲学的妥当論」の立場へと大きく旋回していったラートブルフと比べた場合、ヤスパースはあくまでも「コミュニケーション」にこだわり、そこで生成されてくる規範的なものに着目し、「コミュニケーション」論を構成していかうとしたと考えられる。

ともあれ、以上のことから、ヤスパースの「コミュニケーション」論でインプリケートされている可能性については、少なくともウェーバーの「価値討議」との連続性を重視する観点からは、それを十分に開き示すことができたと言えるだろう。また、本章の目的でもあった、ヤスパースの価値思考の現れである「コミュニケーション」論に潜む法哲学的意義についても、それを十分に引き出すことができたと言えるだろう。

次章では、これまで述べてきたような、ウェーバーとヤスパースの価値思考にかんする議論を踏まえ、従来価値相対

主義の主張や「実存主義」に対して実際によせられてきた批判や、現在の視点から振り返ってみて、そこへ寄せられるであろう批難に対し、いかなる弁明をすることが可能であるか、また、そうした弁明を踏まえて、どのような理論的可能性が展望しうるのかを明らかにしていくことにしたい。

第三章 諸批判への弁明と展望

前章までは、現代正義論の思想的背景を探るというテーマのもと、ウェーバーの価値思考とヤスパースの「コミュニケーション」論を対象として、その内容を検討し法哲学的意義について考察してきた。その結果、ウェーバーの価値思考には、従来法哲学の領域で理解されてきた価値相対主義の主張とは異なった特色があること、また、それを発展的に継承したと思われるヤスパースの「コミュニケーション」論にも、従来考えられていたようなステレオタイプの実存思想に対する理解を超える可能性があつて、十分法哲学的検討に耐えられるものであることが確認された。

しかしながら、同時に、そうした検討と考察とを通じて、本稿では彼らの価値思考にかんする問題点についても吟味してきた。例えば、ウェーバーの価値思考から再構成されうる「人格」には、さらに立ち入った検討が必要とされる「二面性」の問題があることを示唆した。また、実存思想と価値相対主義をめぐっては、それらが「独断的絶対主義」へと帰着するのではないのかといった批判が繰り返し現れてきたことを論じた。

そこで、本章では、彼らの価値思考を踏まえた上で、彼らに向けられうる批判を検討し、それに対する弁明を試みようと思う。また、そうした弁明を通じて、現代法哲学の議論状況を眺望してみた場合に、いかなる展望が開けてくると言えるのか、開けてくる余地があるのか、ということについても論じることにはしたい。なお、『弁明と展望』

(*Rechenschaft und Ausblick*) とは、一九五一年に公刊されたヤスパースの講演論文集につけられたタイトルであるが、とりたてて本章でこれを中心に検討対象としているわけでないことについては、今述べた通りである。

第一節 〈実存思想の問題Ⅱ価値相対主義の問題〉に対する弁明

本節では、問題が何かという点については既に一通りの確認を済ませてあるが、未解決のまま残してきた課題であるところの実存思想と価値相対主義の主張に寄せられた批判に対して、その応答としての弁明を展開していくことにしたい。

一般的に、キルケゴールとニーチェを端緒とする実存思想とは、徹底して反近代的であることから始まったと言われている。それゆえ、仮に、近代的であるかどうかを弁別する重要な指標が合理主義的であるかどうかであるとすれば、実存思想とは当初から非合理主義的な性格を持つものであった、ということになる。例えば、キルケゴールは、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」——「単独者」——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、そうした営みとそれをも超越するものとの関係についての哲学的考察を行った。これを実存思想の特徴としてみなすのであれば、実存思想とは、当初から極端に個人主義的な性格を持つものであった、ということになる。そこで、反近代的で反合理主義的であることと、極端な個人主義Ⅱ掛替えの無いものとしての自己存在に固執する自我主義的な思想であるということ、この二点を、さしあたりは、実存思想の特徴として理解しておくことにしよう。

ところで、これもまた既に指摘したことであるが、実は、こうした特徴をもった実存思想へ向けられた批判と、価値

相対主義の主張に対して寄せられた批判との間には、ある共通点を見出すことができた。そこで、この点を踏まえて、以下、ウェーバーとヤスパースの議論に依拠して、どのような弁明が可能になるのかを考察していくことにしたい。まずは、再度、価値相対主義の主張についての確認をしておこう。

価値相対主義の主張に対しては、「もしも価値認識の相対性の主張が、それ自体において論理的に矛盾なく認められるものではないとすれば、価値相対主義は自らと対立関係にある筈の価値絶対主義に接近ないしは同化し、思想としての独自性を保持しえない⁽⁴⁹⁾」、という原秀男による批判があつた。価値相対主義の主張とは、「相異なる評価主体において、双方の究極的価値は相対的にしか認識されない」と言いながらも、実は、このテーゼを絶対的に主張するときに、はじめてそう言うことができる、というのがその趣旨である。価値相対主義者がこの批難と相対し、自己の主張する立場を正当化できるとすれば、それは、このテーゼを絶対的なものとして肯定することのほかには考えられないというのが、この種の批判のポイントである。

また、井上達夫からは、価値相対主義が、「確証可能性テーゼ」に立脚しているとみなし、このテーゼを否定してみせることによって、価値相対主義は必然的に価値絶対主義へと転落するほかない、という批判があつた。この立場によれば、「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」に対して、価値相対主義者が無自覚的であると主張する。だが、価値相対主義者が、こうした「確証可能性」テーゼに対して無自覚的でいられるのは、同時に、その逆でもある「客観的に真(妥当)であれば確証可能である」というテーゼをも論理内在的に要求しているからだと言う。

すなわち、価値相対主義者は、「真(妥当)」であることが証明されない以上は「真(妥当)」であるということでは

きないと主張するが、この主張は、「真(妥当)」であることが証明されれば、それは必ず確証されうるというテーゼをもインプリケートしている。そして、仮に、価値相対主義者のように「確証可能性テーゼ」を支持するのであれば、自己の究極的価値にかんしては、「自己の判断の確実性」不可謬性を確信⁽⁴¹⁾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⁽⁴²⁾」し、人間を「自己の価値観の独断的絶対化へと導く」ことになるほかにないと主張する。

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と帰着するという点に集約される。自己が依拠している立場についての自覚が欠如しているがゆえに、結局は自己矛盾に陥ると言うわけだ。

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される。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」、と言うわけだ。⁽⁴³⁾「独断的絶対主義」化に陥った価値相対主義の主張は、「正義の普遍主義的要請」を前提としないため、それがリベラルな寛容を主張しようとしても、それは偶然的産物にすぎない「幸運」によつてのみ可能になる、と考えられている。

しかし、価値相対主義者に対する、このような批判は、正当な評価を踏まえた上でなされていると言えるのだろうか。仮に、こうした批判を加える側が言うような「価値相対主義者」が存在し、こうした論理に誤りがなければ、その種の批判にも十分な意味がある、ということになるだろう。しかし、これまで検討してきた結果や、そこから得られた知見

によると、ウェーバーをこうした「価値相対主義者」として位置づけることはできない。ラートブルフはともかく、ウェーバーについては、原や井上がいうような意味での「独断的絶対主義」を唱え、「寛容精神の基礎を破壊する」よう宿命づけられていた、と言うことはできない。

既に確認したことではあるが、ウェーバーの立場とは、「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」へと転落する他ない「没価値」的な底なしの価値相対主義の主張ではなかったからである。ウェーバー自身、そうした批判があることを踏まえ、「ひどくお粗末な誤解もあったものだ」と述べていたことは、これも既に見たところである。また、思い出しておきたいのは、ウェーバーが、正義の現れる「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」前提に立つて解決しようとしても、「無理」であると述べていたことである。⁽⁴⁴⁾

そこには、たしかに、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であるというウェーバーの「決断主義」的な姿勢を窺うことができないもない。このことについて、実際、彼は、「人生全体」が「究極の決断でつながりあった鎖のようなもの」である、⁽⁴⁵⁾と言っていた。したがって、ここには、「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であり、初めから断念されなければならない」、⁽⁴⁶⁾という批判が付け入るスキを見せているようにも思われる。結局、ウェーバーが言わんとしていることは、みずからの究極的価値に立脚した決断の問題にすぎない、という理解がそれである。もし、そうであるとすれば、井上が言うように、価値相対主義者とは、「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『絶対的不正義』に他ならない、ということになるだろう」。⁽⁴⁷⁾

しかし、ウェーバーが「正義の普遍主義的要請」を否定していたのであれば、そこには、ウェーバーを問題化する上でのカテゴリー・ミスイクがある。ウェーバーは、「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」ことを強調したにすぎない。彼は、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「なくしてしまいたいなどと願うのは、怯懦のなせる業」と見ていた。⁽⁴⁸⁾だからこそ、「究極の決断でつながりあった鎖」としての「人生全体」においては、「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」ということが述べられていたわけである。したがって、先程の批判は、「哲学的妥当論」に立脚して普遍的価値としての「正義」の理念を追求しようとしたラートブルフのようなタイプの「価値相対主義者」には該当するかもしれないが、ウェーバーについては、まったく当てはまらないことになる。

また、ウェーバーがピユウリタンを通して見出した「人格」とは、「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」といったものとは全く逆のものであったこと、これまた既に確認済みの事項である。ウェーバーによれば、「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」の思想からも窺い知ることのできる「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論理、すなわち、徹底した寛容の論理へと道を開くものだと考えられていた。それゆえ、ウェーバーには、「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」と高らかに宣言することができた。⁽⁴⁹⁾

ちなみに、「確証可能性テーゼ」を否定してみせようとするタイプの批判によれば、「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」ということになるが、これもウェーバーには該当しない批判というほかない。彼が、一連のプロテスタント研究を通じて「寛容」を抱いた「人格」を見出すことができたのは、

なぜだろうか。研究を行った側の彼のなかに、何らかの「正義理念」が先行して存在していたからだろうか。あるいは、ピユウリタンが「人格」の範型たりえたのは、研究される対象となったピユウリタン自身の側に、何らかの「正義理念」が先行して存在していたからだろうか。この問いに対する答えをピユウリタンの立場から述べれば、われわれは、特殊宗教的な理由で「寛容」を主張することができた、ということになっていった。それゆえ、もし万が一にも、何らかの「正義理念」に相当するようなものがピユウリタンにあったとすれば、それは神への信仰以外には考えられない。だが、通常の用語法にしたがえば、こうした信仰を「正義理念」と呼ぶことはできないだろう。むしろ、宗教的良心の自由に基づいた神への信仰や、神の啓示を受けたことによつて、「寛容」を形成することができたと言うのではないだろうか。ピユウリタンにおいては、それ自体でリベラルを根拠づけることができるような、剥き出しの「正義理念」が良心の自由に先行して存在したり、「普遍主義的要請」を行ったりすることはありえない。

また、ウェーバーがピユウリタンに「人格」を見出したのは、当時の「後進国」ドイツの現実の政治・経済状態を前にして、いかなる人間像が要請されるべきかといった観点からであった。このように考えることはできる。しかし、ウェーバーにとつて、何らかの「正義理念」に基づく示唆を受けたから、「後進国」ドイツの問題が考えられるようになったわけではない。むしろ、彼にとつての具体的な問題状況として存在する「ドイツ国民国家」の中では、いかなる人間が社会・経済政策に関与してくるべきなのか、といった問いが経験科学の問題として立てられ、その範囲で問題を捉えようとしていたと解するのが妥当である。

そこで、このように検討してみれば、ウェーバーのような「人格」を前提とする価値思考であれば、それが「寛容精神の基礎を破壊する」とは考えにくく、むしろ、寛容精神の基礎づけを与えうるものとして再評価されなければならぬ。少なくとも、先にみた、井上のような批判が攻撃の対象としている「価値相対主義者」のなかに、ウェーバーを加

えてしまうのであれば、それは不当な批判として修正されねばならないだろう。

また、そうであるとすれば、実存思想に対して寄せられた批判にたいしても、それがヤスパースの場合について、批判が該当するか否かは、かなり疑わしいものになるのではないかとということが予想される。第二章を通じて検討してきたように、ヤスパースの実存思想とは、ハイデガーやサルトルのそれからは、相当隔たつたものである上、誰よりもウェーバーの価値思考を発展的に継承し、歴史的・社会的文脈に即した実践を視野に収めながらも、「コミュニケーション」を通じて哲学的に敷衍したものだからである。

ともあれ、実存思想に対して寄せられた批判について、それがヤスパースに当てはまるか。ウェーバーの「価値討議」には、「技術的批判」と「価値論理的批判」といった二つの批判規準が内在していたが、これとの関係で彼の「コミュニケーション」論を確認し、この問題について検討してみることにしよう。

ウェーバーにとっては、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点が問題であった。本稿では、この問題を〈認識論的価値相対主義〉と〈実践的価値相対主義〉の両局面に関らせながら二つの批判規準に注目し考察してきた。そのポイントは、長尾龍一をはじめとする従来の研究が前者と後者とを切断し、〈技術的批判〉に焦点を絞り、〈価値論理的批判〉の積極的意義についての検討を十分に行ってこなかった、という点にあった。

ところで、ウェーバーのこうした価値思考の相対性をめぐる議論については、ヤスパースにおける「人格」を検討したときのことを想起することによって、弁明が可能になる。ヤスパースによると、「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」と考えられていた。このことは、ヤスパースによって

《技術的批判》の有する意義が承認されていたことを意味する。そしてこの種の議論は、主として「現存在的コミュニケーション」のなかで継承されていた。ヤスパースによると、「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」とされていた。⁽⁵¹⁾だが、これは、ウェーバーが《価値論理的批判》として果たしうる「価値判断」の積極的意義について述べていた中心的論点と同じ主張である。つまり、人間の意味ある行為に対しては、「目的」と「手段」をめぐる技術的な因果関係のみならず、意味適合的な関係についても十分に問いうる余地が「討議」には残されているわけで、《価値論理的批判》と同様のことがここで述べられている。⁽⁵²⁾

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、そうした「意志」をめぐって合理的に「討議」を行いうる、一切の可能性についてまでも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、この意志は討議における思考を通じていつそうはつきりしてくることもありうる」のであって、「討議している二人は、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」と述べていた。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、と考えられていたからである。⁽⁵³⁾

これは、まさしく、ウェーバーが言うところの《価値論理的批判》に他ならない。つまり、「討議」をめぐるヤスパースの見解は、その多くをウェーバーの「価値討議」から導き出していたわけで、ここにウェーバーとの直接的に連続した関係を見出すことができる。このことは、ヤスパースが科学の合理性を——近代的合理主義の観点を——全く理解していない、非合理的な実存的決断主義者ではないことを示すものとして十分であろう。

それゆえ、「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」⁽⁵⁴⁾、とヤスパースが言うとき、それは、ウェーバーの価値思考がもつ合理的な意義を十分に汲み取った上で、「コミュニケーション」論的に展開していこうとする姿勢の現れであると評価して差し支えない。

以上のように、価値相対主義や実存思想によせられた批判というものが、少なくとも、それがウェーバーの価値思考とヤスパースの「コミュニケーション」論を対象にした批判であるとすれば、まったくの誤解に基づいてなされたものか、完全的に外れのものであると言うより他にない。しかも、ここで行った弁明は、決して苦しい弁明ではなく、ウェーバーやヤスパースの辿った思考を丁寧に読み込むことによって、十分可能になる弁明である。

しかしながら、こうした弁明を前にした場合、もはや、まったく両者を批判する余地は存在しないのだろうか。実存思想に対する批判が価値相対主義の主張に寄せられたものと近似しているからといって、それを、主としてウェーバーの「人格」論に依拠しながら、あるいは、参照しながら反駁したからといって、それで実存思想の反批判として十分だと言えることができるのだろうか。

キルケゴールやニーチェを先導者として、実存思想というものは、そもそも近代の合理主義志向に対する反逆として現れた。したがって、その際に実存思想へと寄せられた批判というものは、そもそも近代的な意味での合理主義に立った側からの批判——実存思想は非合理的な思想にすぎないという批判——であつたはずである。この点に対する反批判として、今ここで試みた弁明を有り体に言い直してみると、次のようになるだろう——「いやいや、ヤスパース先生の議論というのはね、キルケゴールやニーチェのそれとは違って、そんなに非合理的なものではないですよ、どちらかと

言えば、合理性を志向しているし、それはウェーバー先生の「価値討議」論と比較してみることによって明らかにするではないですか。つまり、ウェーバーの「価値討議」における合理性を、ヤスパースも「コミュニケーション」論としての「討議」のなかで十二分に援用している、だから、ヤスパースの議論は合理的である、と。ここで示した反批判は、このような構えになっているわけだが、それで本当に反批判として十分であると言うことができるのか、といった問題がここに残されている。

なぜ、こうした問題に拘わるのか。それは、いま仮にここで「反批判として十分だ」という回答を与えるのであれば、直ちに次のような問題と直面することになると考えられるからである。すなわち、実存思想とは、近代合理主義に対する「反逆」の系譜であつたはずなのに、実存思想家としての当のヤスパースはこの「反逆」の系譜からそもそも外れていたのだ、だから実存思想に対する批判は当てはまらないのだ、という弁明を行っているのにすぎないのではないのか——少なくとも本稿が恣意的にそのように再構成したのではないのか——。もし、そうであるとすれば、ヤスパースの哲学とは「実存哲学」というよりは、むしろ近代合理主義に立脚したそれまでの哲学と同じ種類のものではないのか、といった疑問が生じてくるからである。

近代合理主義に対する反抗として、反合理主義を掲げるキルケゴールとニーチェの末裔であると目されるヤスパースが、近代合理主義の思想系譜から受けた「実存哲学」にまつわる批判をかわすことができた理由が、自分がその末裔ではないことを証明することによってであつた、ということになるとすれば、これは、哲学的にはいかなる事態を意味することになるのだろうか。少なくとも、そのキルケゴールとニーチェの末裔は「実存哲学」の継承者として自己矛盾に陥ることになるだろう。そこで、こうした疑惑を晴らすためにも、ウェーバーの価値思考とヤスパースの「コミュニケーション」論が近代的な意味での合理主義とどのような関係に立っているのかということについて、検討をしていくこと

にしたい。本節では、実存思想における問題とは価値相対主義の主張が抱えていた問題であること、そして、ウェーバーとヤスパースの価値思考に則ればそうした批判に対する反批判が可能になるかもしれない、という展望が開けてきたことをもって満足することにし、この問題については次節で論じることしよう。

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

前節では、価値相対主義に対する批判と実存思想に対する批判とが類似していることを踏まえ、そうした批判が、ウェーバーとヤスパースの価値思考に対しては該当しないことを示した。ただし、その最後で、ウェーバーとヤスパースに即して行った弁明にも、ある疑惑が生じうることを述べた。そこで、本節では、そうした疑惑が誤解に基づいてなされていることを明らかにしたい。具体的には、実存思想家としてのヤスパースにおける「コミュニケーション」論の性格とは近代的なのか反近代的なのかを問い直し、疑惑が誤解に基づくものである理由を説明することによって——こうした問題を「近代―反近代問題」と呼び、前節同様いわゆる一般的な意味での合理主義的特徴を持つことをもって「近代的」であると言うことにして——、ヤスパースの「コミュニケーション」論がもつ可能性を展望しうるように準備を進めていくことにしたい。

まずは、ヤスパースにおける「人格」のモデルがウェーバーの「人格」にあったことを想起し、既に剔抉してあるウェーバーの「人格」における二面性の問題について、吟味しておくことにしよう。つまり、ヤスパースにおける「近代―反近代問題」をウェーバーにおける「近代―反近代問題」へと一旦転換し、ウェーバーにとって、そもそも「近代―反近代問題」とはどういう問題だったのかを明らかにすることから始めることにする。ウェーバーの「人格」における二面

性の問題を未解決のまま放置して、さらには、ウェーバーの「人格」における「近代―反近代問題」を放置して、ヤスパースにおける「近代―反近代の問題」を考えることはできないからである。むしろ、ヤスパースの「コミュニケーション」論がウェーバーの「価値討議」論の延長線上にあったことを想起すれば、こうした問題視角は容易に理解されるであろう。そして、以上の準備が整った上で、ヤスパースに対して向けられるであろう「近代―反近代問題」について吟味していくことにする。このように、ヤスパースとの関係を意識しながらウェーバー自身の「近代―反近代問題」に対してアプローチをするということには、従来の研究とは異なった角度からウェーバーの価値思考に対して光りを照らすという意味がある。そしてこのことは、ヤスパースの実存思想に対する新たな光りになることが期待されるところでもある。

第一款 「人格」の二面性の問題に対する弁明

まずは、ウェーバーにおける「人格」の二面性の問題について、簡単に確認しておこう。ウェーバーによれば、ピエウリタンのうちに見出された「人格」とは「内面的孤立化」を徹底することによってはじめて成立する「人格」であった。そして、「この（内面的孤立化についての――菅原注）特有な雰囲気をもたらす独自の影響を感得するなら、ピエ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の態度の描写を見るべきである」、と⁽⁵⁵⁾言われていた。

ウェーバーは、このような「クリスチャン」のあり方のうちに、「内面的孤立化」を、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⁽⁵⁶⁾を見出した。そして、近代的な意味での「自由」と「寛容」に資する「人格」の源泉をこの「クリスチャン」的な「人格」のなかに見出し、「クリスチャン」的な「人格」においては、「悲愴な非人間性をおびる教説」によって「個々人のかつてみない内面的孤独化の感情」を育くむことになったこと、だが、それゆえに、そして、そのことに起因した特殊宗教的理由に基づいて、「クリスチャン」たちには「寛容」を主張することができるようになった、と考えた。⁽⁵⁷⁾ ウェーバーにとつてのカルヴィニズム的「人格」とは、このような「クリスチャン」的な「人格」に由来している。

しかし、ウェーバーにとつて、カルヴィニズム的「人格」が「寛容」を主張する際に根拠とした「良心の自由」とは、「フイレンツェの市民」のメンタリティとまったく異なったものであるということも、また明らかなことであつた。つまり、「滅亡の町」に住む「クリスチャン」を源泉とするカルヴィニズム的「人格」と、「教皇と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⁽⁵⁸⁾「フイレンツェの市民の名誉のために、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り」、この相違は、彼にとつてあまりにも大きな相違であつた。言うまでもなく、ウェーバーが「フイレンツェの市民」に投影した「人格」とは、政治的共同体である「故郷への愛」を重しと感ずる「人格」である。それゆえ、カルヴィニズム的「人格」のように、「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ような「人格」とは全く異なっている。そして、ウェーバーは、「良心の自由」と「故郷への愛」という、まったく異なっているがゆえに、決して相容れることのない価値を追求する二つの「人格」を、プロテスタント研究のなかで同時に見出すことになった。また、そうであつたからこそ、ウェーバーによつて描かれた「人格」には二面性を確認することができた。

しかしながら、ウェーバーにとつては、あらゆる被造物に対して反権威的態度を保持しうること——カルヴィニスト

における「良心の自由」という問題——が第一義的ではあったものの、現実のドイツの政治問題を考えるためには、それだけでは不十分だと考えられていた。そして、だからこそ、同じプロテスタント研究のなかで、まったく性格を異にする「人格」についても、これを論じることができたのではないかと考えられる。つまり、ウェーバーにとつては、当時の「後進国」ドイツにおける「経済的および政治的な権力的価値関心」の問題を、まったく無くしてしまうわけにはいかなかったわけである。彼にとつて、このことが目下最大の関心事であったことを無視するわけにはいかない。だが、そうであったとすれば、プロテスタント研究を通じて、「人格」の二面性を描き出していたことに対して込められていた意味とは何か。あるいは、そうした「人格」の二面性を指摘することによって、彼はいかなる展望を抱いたのだろうか。こうした問題が次の課題になる。

そこで、ウェーバーにおける「人格」の二面性については以上のように理解した上で、以下、この問題についての検討をしていくことにしよう。

ウェーバーにしたがえば、「悲愴な非人間性をおびる教説」、これがもたらした結果は、「何よりもまず、個々人のかつてみない内面的孤独化の感情だった」⁽⁵⁹⁾。ところが、これは、「今日でもなおピューリタニズムの歴史をもつ諸国民の「国民性」と制度の中に生きているあの現実的で悲観的な色彩をおびた個人主義」⁽⁶⁰⁾へと受け継がれているとも言う。

彼は、こうした事態を、次のように見据えていた。

「ピューリタニズムの歴史をもつ諸国民がカエサル主義〔議會制民主主義をふまえて出現する独裁制〕に対して、比較的大きい抵抗力をもっている、という事実もまた、それと関わりをもっている。だからこそ、イギリス人は一

般に内面的自由を保っていて、一方では大物の「価値を承認」しながらも、他方では、大政治家に対してさえ批判的であり、彼らへのヒステリックな偏愛だとか、政治上のことがらについて誰かに「感謝」をもって服従すべきだというようなナイーヴな思想を、拒否しえたのだった。——これは、われわれが一八七八年以降のドイツ（のビスマルク体制——菅原注）で、積極的にであれ、消極的にであれ、体験した多くの出来事とはまさに逆だ。⁽⁶¹⁾」

すなわち、ここでのウェーバーは、「クリスチャン」的な意味での「内面的孤立化」を徹底したカルヴィニズム的「人格」と、「フイレンツェの市民」を通して描かれた「人格」とが結合しうる可能性を展望していたと考えられる。たしかに、ピュウリタニズムの歴史をもっていたイギリス人は内面的自由を保っていた。しかし、内面的自由を保っていたからこそ、偉大な政治家であつたとしても、それを単なる世俗の権威にすぎないものとして看做すことができたし——まさに、ドイツではそうした精神を育む歴史的基盤が欠けていたわけだが——、また同時に大物の「価値を承認」しえたわけである。では、こうした形で「人格」の相反する二面性が結合していることを指摘するなかで、ウェーバーが見出した展望とはどのようなものだったのか。

ウェーバーによれば、実際のカルヴィニズム的「人格」と神との交流は、深い内面的孤立化のなかで行われたわけだが、本当は、「カルヴィニズムにとっては真の教会に所属することが必要だった」⁽⁶²⁾（強調菅原）。そして、ウェーバーも、カルヴィニストの「内面的孤立化」についての考察を行う場合、こうしたカルヴィニストと「真の教会」との結びつきをみることに重要であると考えていた。このことは、以下のウェーバーの言葉から明らかである。

「すべて彼らの社会的組織の基礎となっているものは、内面的「個人主義的」でかつ「目的合理的」あるいは「価

値合理的」な動機だ。個人は決して感情によって社会組織に入り込むのではない。「神の栄光」と自己の救いとがつねに「意識の関」をこえたところにある。このことは今日でも、ピューリタニズムの歴史をもつ諸国民の社会組織に、なおある特徴的な相貌を刻印している。⁽⁶³⁾

すなわち、カルヴィニストにとって必要なのは「真の教会」との結びつきである。ところが、その「真の教会」が成立するのは、「神の栄光」と自己の救いとが常に「意識の関」をこえたところにおいてである。かように考えられていた点が、ここでのポイントである。その理由は、カルヴィニストにとって、カトリックで言われるところの営造物としての教会を「真の教会」と呼ぶことなど、決してできないからである。カルヴィニストに要求されていたのは、「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」⁽⁶⁴⁾あり、それ以上でもなければそれ以下でもない。それゆえ、「真の教会」と結びついた「ピューリタニズムの歴史をもつ諸国民」である、「イギリス人は一般に内面的自由を保っていて、：彼ら（大政治家——菅原注）へのヒステリックな偏愛だとか、政治上のことがらについて誰かに「感謝」をもつて服従すべきだというようなナイーヴな思想を、拒否しえた」、と考えられている。したがって、先に言われていたような大政治家を前にして垣間見られた「ナイーヴな思想」などは、「真の教会」と、まったく無縁のものである、と言わねばならない。

また、この引用文では、こうした特殊宗教的事情の他にも、前半部分で指摘されている点に注意を払っておく必要がある。カルヴィニストにとって重要なのは、「真の教会」との結びつきだけではない。彼らが社会生活を送る際に、その基礎づけを与えている動機についての問題も指摘されているからである。ウェーバーにしたがえば、カルヴィニストは、特殊宗教的理由としての内面的「個人主義」を携え、社会組織に入り込む。しかし、ひとたび社会組織に入り込む

と、カルヴィニストにとっては、次に重視されるべきものとしての、「内面的」「個人主義」を保ちながらの「目的合理的」「動機」、あるいは「価値合理的」「動機」が重要になるとされる。すなわち、当初、問題とされていた「神の栄光」と自己の救いとがつねに「意識の闘」をこえたところで——「真の教会」との結びつきにおいて——発していた社会的組織への関心は、実際の社会的組織のなかで現象してくる際に、そうした内面的「個人主義」に加え、「目的合理的」行為か「価値合理的」行為を行うよう仕向けられた恰好で現れてくる、と言われている。それゆえ、こうした観点から見ると、ウェーバーが、「人格」の二面性を捉える上で、何を決定的なこととして看做していたかは、明らかだ。特殊宗教的理由としての内面的「個人主義」を携えつつ社会組織に入り込みながらも、そうした動機とは全く別の観点から構成される「目的合理的」「動機」と「価値合理的」「動機」、これこそが重要である、と考えられた。

特殊宗教的理由によって形成された内面的「個人主義」、このような意味での「個人主義」は、徹底して「内面的孤立」を進めた「クリスチャン」的「人格」を出自とするカルヴィニズム的「人格」にとって欠かすことはできない。ところが、そうした「内面的孤立化」を通じて成立した「個人主義」が社会組織のなかでの行為として現象してくるとき、そこには、そうした「個人主義」と無関係な動機に基づいた「目的合理的」行為や「価値合理的」行為が必ずや現象してくる、と言うわけだ。ウェーバーにとっての「ピューリタニズムの歴史をもつ諸国民の社会組織に、なおある特徴的な相貌を刻印している」ものとは、かようなものであることを理解しなければならない。また、前後の文脈から照らし合わせて読めば、その「特徴的な相貌」とは、先にみたイギリスの政治状況のことであり、一八七八年以降のドイツのビスマルク体制で積極的にはあれ消極的にはあれ体験してきた多くの出来事と逆の事態のことである、と容易に理解することができる。ウェーバーのプロテスタント研究を通じて描き出された「人格」の問題は、彼が置かれていた当時の時代背景との関係を常に考えながら検討するの でなければ、こうした論点を欠落させてしまうことになる。

ところで、「良心の自由」を第一義的に重んじたカルヴィニズム的「人格」の行為が社会組織のなかで現象してくる際に、それが「目的合理的」行為か「価値合理的」行為かと問うのであれば、これは既に見てきたウェーバーが言うところの意味ある行為のことを指していることは明らかである。そして、もし意味ある行為として認められるのであれば、「価値討議」によって行為を反省的に捉え返していくことが可能になる。実際、ウェーバーもこのように考えていた。だからこそ、彼は、「ピュウリタニズムの歴史をもつ諸国民の社会組織に、なおある特徴的な相貌を刻印している」イギリスにおいては、「一方では大物の「価値を承認」しながらも、他方では、大政治家に対してさえ批判的であり」えたと述べたと考えられる。「良心の自由」を第一義的に重んじたカルヴィニズム的「人格」の行為が社会組織のなかで現象してきたイギリスでは、「価値討議」を行う土壌があった、と彼なら言うところであろう。

しかし、実際のウェーバーが置かれていたドイツの政治状況とは、「ピュウリタニズムの歴史をもつ諸国民の社会組織に、なおある特徴的な相貌を刻印して」いない状況であった。それゆえ、そうした「特徴的な相貌」が刻印されていたイギリスの場合を参照し、それを直接的に移入するわけにはいかない事情もあった。

そもそもドイツでは、イギリスのような意味でのピュウリタニズムの歴史が欠如していたと見てよい。少なくとも、ウェーバーはそう考えていた。「クリスチャン」的な「人格」が徹底して行った「内面的孤立化」、そしてこれを源泉とする「カルヴィニズム」的「人格」において現れた「良心の自由」と内面的「個人主義」、これらの形成が、ドイツにおいては決定的に立ち遅れていたと。だから、イギリス人が、「彼ら（大政治家——菅原注）へのヒステリックな偏愛だとか、政治上のことならについて誰かに「感謝」をもって服従すべきだ」というようなナイーヴな思想を、拒否しえた」のに対して、ドイツではビスマルクのような「大政治家」を偏愛し、「感謝」をもって服従すべきだという思考回路の陥穽にはまってしまったと。ウェーバーは、こう考えたわけである。

したがって、ウェーバーにとつては、まずもって、カルヴィニズムの「人格」が主張する「良心の自由」と内面的「個人主義」の確立が急務であったことは間違いない。

しかし、立ち遅れた国民国家、政治的「後進国」としてのドイツの現状を考える場合、少なくともウェーバーにとつては、「良心の自由」や内面的「個人主義」の意義を論じるだけでは満足できなかったのではないかと推測される。というのも、こうした「良心の自由」や内面的「個人主義」は、政治的共同体の問題を考える上では、両刃の剣として作用しうるからである。たしかに、「良心の自由」や内面的「個人主義」は、「カエサル主義」[議會制民主主義をふまえて出現する独裁制]に対して、比較的大きい抵抗力をもっている。しかし、同時に、「大政治家」に対してさえ容赦ない批判を加えるような場合もありうる。例えば、そうした「大政治家」が「カエサル主義」に走った場合、この「良心の自由」や内面的「個人主義」は、強力な対抗錘として機能すること、このことは確かである。事実、イギリスではそのように機能したとウェーバーは考えている。しかし、ドイツの場合は事情が異なっていた。現存する所与の「カエサル主義」体制打倒を果たすためには、何よりもまず、国民の政治的協同体に対する権力的価値関心の涵養、すなわち、「故郷への愛」がいかに重要であるかということをも同時に説く必要があったからである。

ところが、「良心の自由」や内面的「個人主義」の観点を常に優先するような国民が形成されてきた場合、こうした国民と、「カエサル主義」体制を打倒するために新しく登場してきた「大政治家」候補とは、遅かれ早かれ衝突することを免れ得ない。その理由は、新たに登場してきた「大政治家」候補が「カエサル主義」体制の打倒を見事に果たしたとしても、彼自身みずからが「大政治家」である状態を維持していくためにも、いずれは政治的共同体である「故郷への愛」を国民に対して要請しなければならないからである。しかし、「良心の自由」を不可侵のものとして捉えた内面的「個人主義」に立脚している国民にとつては、世俗のおよそあらゆる一切が被造物にすぎない。したがって「大

政治家」自身が被造物であることはもちろん、「故郷への愛」といえども「良心の自由」や「個人主義」の観点から批判される対象の例外と見なすことなどありえない。

むろん、ここで言われている「故郷への愛」とは、決して抽象的観念に終始するものではない。「故郷」に政治的共同体というフィクションとしての一面があることは確かだが、実体的なものとして念頭に置かれているのは、民族や血縁、地縁、土着の慣習である。逆に見れば、民族や血縁、地縁、土着の慣習が、「故郷」なるものを実体化していくと言うこともできる。もし、内容的に価値中立的な、実体を伴わない「故郷」があるとすれば、それはまったく空虚である他になく、そのようなものを、少なくとも通常は「故郷」と言うことはできない。

こうしたことから、ウェーバーにとってみれば、「カエサル主義」体制の打倒を目標とする「大政治家」候補は、次のようなデイレンマを抱えた存在として映ったにちがいない。まず、「大政治家」が打倒カエサルという目標を達成するためには、みずから「カエサル主義」体制とは違った民主的正統性を有しているでなければならぬ。つまり、「カエサル」のような独裁者ではなく政治的共同体に対する「故郷への愛」を重しとする——「カエサル」という君主ではなく「故郷」という政治的共同体に忠誠を払う——国民によって、「大政治家」は、みずからの正統性を承認される必要がある。しかし、「カエサル主義」体制の打倒を主張した自身を理解し支持してくれるような国民であつても、一方で「良心の自由」を不可侵とし、内面的「個人主義」に立脚しているのであれば、取り扱う政治的問題によっては、彼ら国民が、当の「大政治家」と常に緊張を孕んだ関係に立つこともありうる。それゆえ、「大政治家」としては、みずからが批判され失脚さえするかもしれない危険な状況に身をさらす覚悟が必要になる。しかし、国民によって承認されない「大政治家」であれば、そもそも「カエサル主義」を打倒することさえできなかったであろう。「カエサル主義」体制の打倒を目標とする「大政治家」候補は、国民との間で、こうしたデイレンマを抱えざるを得ない。ウェーバーは、

こうした事態を洞察していたのではないだろうか。

結局、新しく登場した「大政治家」候補が、いくら既存の「カエサル主義」体制打倒を掲げて国民の支持を得ようとしても、ドイツの場合、それに付随してくる「故郷への愛」の問題を無視するわけにはいかなかった、ということである。ドイツの場合、「カエサル」に対する忠誠を捨てさせることと、「故郷への愛」に象徴される国民の政治的共同体に対する「権力的価値関心」をセットで説いていかなければならない事情があった。仮に、「カエサル主義」体制を打倒する事業が相対的には首尾よくいったように見えたとしても、徹底したカルヴィニズム的「人格」を備えた国民が形成されているのであれば、必ずしもこの事業の成果に満足するとは限らない。新しく登場した「大政治家」が「カエサル主義」体制打倒という大事業を成し遂げたとしても、もし、「大政治家」が「良心の自由」の観点と相容れない政策を遂行しようとすれば、国民は断固そうした「大政治家」とも敵対関係に立つことを厭わないだろうし、その意味で国民は「大政治家」にとつて厄介な存在にさえなかねない。ウェーバーは、こうした意味で、新しく登場する「大政治家」候補には悩ましい問題がつきまとうことを見抜いていたのではないだろうか。

ウェーバーが、「カルヴィニズム」的「人格」の議論を展開したなかで、あえて「フイレンツェの市民」のような議論を持ち出し、展開した理由とは、以上のように考えられる。当時のドイツの政治状況は、イギリスと比べて甚だ立ち遅れたものに成り下がっている、ウェーバーがこのように考えていたことは疑いない。しかし、だからといって、ドイツの現状を踏まえれば、イギリス人の精神的背景にある「カルヴィニズム」的「人格」を追求し、それを移入するだけでは、明らかに不十分であった。ドイツの場合は、まさに「フイレンツェの市民」を通じて描かれていた問題、すなわち、「おのが霊の救いを憂うよりも故郷への町への愛を重しとした」フイレンツェの市民の名誉のために、マキャヴェリが表現したあの誇らかな現世尊重の精神」を要請することにも、また、十分な政治的意味があったからである。

さて、このようなことから明らかなのは、ウェーバーが、「人格」の二面性にまつわるディレンマを、当時のドイツの具体的な政治状況の文脈に即して引き受け、それとの関係で把握しようとしていた、ということである。それも、安易に「カルヴィニズム」的「人格」が重視した「良心の自由」や内面的「個人主義」を偏重するのではなく、だからといって「フィレンツェの市民」のように政治的共同体としての「故郷への愛」が重いことを実践的に選択さえすればよいと考えていたわけではない、ということである。その意味では、ウェーバーの「人格」の二面性に対する態度とは、甚だ両義的なものであったと言いうことができる。

ただし、ウェーバーは、あくまでも、当時のドイツにおける問題状況を前に、いかなる人間であれ「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ぬ」⁽⁶⁶⁾と考えていたということ。また同様に、国家は「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」⁽⁶⁷⁾という点にかけて評価されねばならないと考えていたということ、そのこと自体が過小評価されるべきではない。その理由は、ウェーバーにおける「人格」の二面性にまつわるディレンマとは、当時のドイツにおいて引き受けられねばならない問題であるが、それと同時に、批判的に克服されるべき問題として提示されていると解することができるからである。

ところで、少し角度を変えて見れば、以上のような見解の適切さは、有名な「心情倫理」と「責任倫理」の議論からも明らかになる。従来、あまり注目されることがなかったように思われるが、ウェーバーは、晩年（一九一九年）の学生に対して行った公開講演『職業としての政治』のなかで、「自分の魂の救済を願う者」——カルヴィニズム的「人格」——と、「フィレンツェの市民」に見出された「人格」における二面性の問題についても、直截的に言及していたから

である。⁽⁶⁸⁾

ウェーバーによると、「無差別の人間愛と慈悲の心に溢れた偉大な達人たち」は、救済を求める際に自己の「心情倫理」と「価値合理性」を第一義的に考えるが、政治に固有の暴力にかかわる問題を顧慮しない、と言う。⁽⁶⁹⁾ 逆に、政治的なものにかかわる者は、ひとたび、政治的なものが問題になるや否や、自己の倫理的立場を「心情倫理」に基づく立場を保持しようとする場合であっても、自分自身がどうなってしまうか、政治的な決定を下した結果がどうなるか、といった問題に対して、「責任」を忘れることがあってはならない、と言う。⁽⁷⁰⁾ そして、こうした事態を、次のように述べていた。

「政治の守護神やデーモンは、愛の神、いや教会に表現されたキリスト教徒の神とも、いつ解決不可能な闘いとなつて爆発するかも知れないような、そんな内的な緊張関係の中で生きている。教会支配の時代に生きた人々でも、このことを知っていた。」⁽⁷¹⁾

ところで、ここで「教会支配の時代に生きた人々」と言うことで想定されているのが、「フイレンツェの市民」であることは明らかである。そして、政治的な問題を考える上では、端的に「カルヴィニズム」的な「人格」を追求するだけでは——「心情倫理」——を追求するだけでは決定的に不十分である、とウェーバーは考えていた。「魂の救済」が純粹な心情倫理によって信仰闘争の中で追究される場合、結果に対する責任が欠けているから、…行為者はそこに働いている悪魔の力に気づいていないからである」⁽⁷²⁾、とウェーバーは言う。

したがって、結果への責任をまずもって第一義的に捉えようとする「責任倫理」が、むしろ政治的な問題を考える上

では重要であった。そして、「心情倫理」と「責任倫理」に対する誤った理解者が従来しばしば根拠として参照した箇所でもあるが、「心情倫理と責任倫理とを妥協させることは不可能である」⁽⁷³⁾、とウェーバーは述べている。なるほど、両者の間では、それぞれ第一義的に考えるべき価値がまったく異なる以上、こうした見解は、一見するともっともなように思われる。

しかし、ウェーバーの真意が「心情倫理」と「責任倫理」の対立関係を強調する点にあったわけではない。いわゆる「心情倫理家」に対しては、その「背後にあるものの内容的な重み」を問題にする必要があることを指摘する一方、他方では、ルターのように「(結果への責任を考えた場合——菅原注) 私としてはこうするよりほかはない」、「私はここに踏み止まる」という人間には感動するとも言っている。つまり、「心情倫理と責任倫理は絶対的な対立ではなく、むしろ両々相俟って「政治への天職」をもちうる真の人間をつくり出す」ことが重要だったわけである。⁽⁷⁴⁾

こうして見れば、ウェーバーにおける「人格」の二面性の問題をどのように捉えるべきかが了解されるだろう。それは、「良心の自由」や内面的「個人主義」と、政治的共同体に対する「故郷への愛」との、いずれか一方が、いずれか他方を克服したり、両者を弁証法的に統一したりすれば解決されるといった種類の問題ではない。そうではなく、行為主体としての人間各人が引き受けられるべき実践的な価値判断を要求される政治的問題であった、と考えるのでなければならぬ。そして、そうした局面では、「心情倫理」と「責任倫理」の問題が浮上することは避けられない、ということでもある。

したがって、ウェーバーにおける「人格」の二面性の問題とは、政治的なものに対する「価値判断」を決断主体として引き受けなければならないと考えている個人であれば、誰にでも生じうる問題である。そして、ウェーバーの問題意識とは、現実には、政治的「後進国」ドイツにおける国民の「権力的価値関心」にあったことを常に想起するのであれば、

唐突な話でもなく、むしろ当然に出てくる帰結である。ウェーバーは、カルヴィニズム的な「人格」を形成したプロテスタンティズムにおける「禁欲」の働きについて、「〔一時的な〕感情」に対して「持続的な動機」を、（75）「固守し主張する能力を人間にあたえること、——つまり、こうした形式的・心理的な意味における「人格」に人間を教育すること」にあると見ていた。一方では、プロテスタンティズム研究を通じて獲得された「人格」それ自体が、ウェーバーにとつての現実である「後進国」ドイツの政治・社会・経済の問題側から照射してみた場合の結果であり、構成されたものであることは確かだが、他方では、そうした「人格」を通じて、現実のドイツの「後進国」性を炙り出し、ドイツの人々を、そしてみずからを「教育」しようとしたと理解することができる。

さて、このような事情を踏まえれば、たしかに、そこにはウェーバーの両義的な態度が看取される。しかし、重要なのは、ウェーバーの両義的な態度それ自体ではなく、「人格」における二面性を見据えた上で建設的な問題提起をなしているかどうか、であろう。それゆえ、問題は、ウェーバーが『国民国家と経済政策』で取り上げたようなドイツにおける「政治的市民」の未成熟・不在といった問題を彼自身が考えていく上で、そして、それを教授就任講演の問題提起として行う上で、「人格」には二面性がありながらも、同時に批判的規準として作用しうる可能性があることを示唆しているかと理解することできるかどうか、である。そして、このように理解することができるのであれば、あとは、現在の具体的状況の下で具体的に何をなすべきなのか、こうした問題を打ち立て「価値討議」によって解きほぐしていく可能性が開けてくるであろう。また、こうした展望をウェーバーが抱いていたと考えることは不可能ではないし、むしろ、このように考えることによつて、ウェーバーの価値思考をめぐる建設的な議論の地平が広がってくる、と言える。以上のように、ここで展開してきた議論は、そうした建設的な議論を展開しうる状況をウェーバーが考えていたこと

を示そうとするものである。また同時に、ウェーバーが抱えていた「人格」の二面性問題をめぐるデレンマに対してどのような弁明が可能であるかという点について、ウェーバーの所論に依拠しながら最大限に引き出した結果でもある。ただ、付言しておけば、ウェーバーがデレンマを抱えていたと言っても、それは大枠でみた場合に成立するデレンマだということである。ウェーバーにとつて、「良心の自由」や内面的「個人主義」を構成要素とするカルヴィニズム的「人格」とは、一方で自己を律して「政治的市民」へと育て上げられる契機を持つものであるが、他方で、「悲愴な非人間性をおびる教説」を通じて「個々人のかつてみない内面的孤独化の感情」を育くむことによって成立するものだったからである。⁽⁷⁶⁾

しかし、この問題について、これ以上に掘り下げた議論を展開することは、ウェーバーにおける「近代」理解の問題ともかかわってくる。そこで、この問題は、次の「近代―反近代問題」を扱う箇所でも再び検討することにした。

- (1) 加藤新平『法哲学概論』（有斐閣、一九七六）二三四頁。
- (2) 「法秩序と実存との間の乖離」については、E. Fechner, *Rechtsphilosophie : Soziologie und Metaphysik des Rechts*, Mohr, 2. Aufl., 1962, S. 227 を参照のこと。
- (3) 加藤前掲書二二三頁。
- (4) 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。
- (5) 同上。
- (6) 三島は、先に引用した箇所に注を打ち、次のように述べている。「周知のように現代における実存哲学の代表者たち、ハイデッガー、サルトル、ヤスパースのいずれにあつても、共同体秩序や法の領域は、その一般性・日常性のゆえに、自己喪失態としての〈ひと〉(das Man)の領域ないしは本来的実存の頹落態の領域に墮としめられている」(同上論文一〇

九頁)。

- (7) K. Jaspers, "Existenzentwurf", in: *Philosophie II*, Julius Springer, 1932, S. 4 (以下、本書からの引用は *Phi. II* と略記)、頁数のみを記す) K. ヤスパース (小倉志祥・林田新一・渡辺二郎訳) 『ヤスパース・マルセル』(中公バックス・世界の名著七五) (中央公論社、一九八〇) 五二頁 (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)。

(8) これも繰り返しになるが、このことは、「コミュニケーション」が全く欠落した「明白で疑いのない共同体」における「ナイヴな現存在」が、「自我単子」としての人間たちによって行われる「現存在的コミュニケーション」を導出する契機であったという事態をいったん想起した上で、それと同一の延長線上で理解されなければならない。

- (9) Jaspers, *Phi. II*, S. 50 f. (同上書一〇四頁)。

(10) 「コミュニケーション」における他者存在が不可欠であるという点については、既にモノローグとダイアローグとの違いについて論じたが、とりわけ参照されるべきは、「他者への不満」の議論である (Jaspers, *ibid.*, S. 57 (同上書一一一頁))。

(11) ヤスパースにとっては、「私独りであることへの不満」が「コミュニケーションへの意志」へと転化していくと考えられていた (Jaspers, *ibid.*, S. 56 (同上書一一〇頁))。

- (12) Jaspers, *ibid.*, S. 50 f. (同上書一〇四頁)。

- (13) 加藤前掲書二三四頁。

- (14) 同上。

- (15) Jaspers, *Phi. II*, S. 241 (『世界の名著 ヤスパース』三三三頁)。

- (16) Jaspers, *ibid.*, S. 240 (同上書三三〇頁)。

- (17) 同上。

- (18) Jaspers, *ibid.*, S. 240 (同上書三三一頁)。

(19) 同上。さらにヤスパースは、次のように続ける。「したがって、公正な法の実現を求める情熱は、次のような道程を採りうる傾向が非常に強くなりやすい。すなわち、革命において、暴力をこの世界から抹殺するという目的のために、暴力の行使が正当化される」(同上)。

- (20) Jaspers, *Phil. II*, S. 241 (『世界の名著 ヤスパース』三三二頁)。
- (21) 同上。
- (22) 同上。
- (23) Jaspers, *Phil. II*, S. 241 f. (『世界の名著 ヤスパース』三三二―三三三頁)。
- (24) 同様の「闘い」とは、『現存在』において繰り返し広げられる「コミュニケーション」のことを示している。
- (25) Jaspers, *ibid.*, S. 242 (同上書三三三頁)。
- (26) 同上。
- (27) そのような法と権力の「執行人」として、例えば官僚を挙げることができるかもしれない。
- (28) Jaspers, *Phil. II*, S. 299 (同上書三七二―三七三頁)。
- (29) Jaspers, *ibid.*, S. 354 f. (草薙正夫・信太正三訳『実存開明』〈哲学Ⅱ〉(創文社、一九六四)四〇〇―四〇二頁)。
- (30) 同上。
- (31) Jaspers, *ibid.*, S. 235, 239 (『世界の名著 ヤスパース』三二一、三二九頁)。
- (32) Jaspers, *ibid.*, S. 64, 235 (同上書一一八、三二二頁)。
- (33) Jaspers, *ibid.*, S. 65 (同上書一九一―二〇頁)。
- (34) Jaspers, *ibid.*, S. 243 (同上書三三五頁)。
- (35) Jaspers, *ibid.*, S. 299 (同上書三七二―三七三頁)。
- (36) Jaspers, *ibid.*, S. 246 (同上書三三九頁)。
- (37) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl., J.C.B.Mohr, 1968, S. 150f. (以下、本書からの引用はいわゆる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)三四、三五頁(以下、本書からの引用は『客観性』と略記し、頁数のみを記す))。
- (38) Jaspers, *Phil. II*, S. 240 (『世界の名著 ヤスパース』三三一頁)。
- (39) Jaspers, *ibid.*, S. 241 (同上書三三二頁)。
- (40) 原秀男『価値相対主義法哲学の研究』(勁草書房、一九六八)七四頁。

- (41) 井上達夫『共生の作法』（創文社、一九八六）一五頁。
- (42) 同上書一九六一一九七頁。
- (43) Weber, *GWL*, S. 507f.（中村貞二訳『社会学・経済学における「価値自由」の意味』（『ウェーバー・社会科学論集』（河出書房、一九八二）三二〇頁（以下、本書からの引用は『価値自由』と略記し、頁数のみ記す）。
- (44) Weber, *ibid.*, S. 504-507（同上書三二六—三二九頁）。
- (45) Weber, *ibid.*, S. 507f.（同上書三二〇頁）。
- (46) 井上前掲書二〇〇頁。
- (47) 同上書一一五頁。
- (48) Weber, *GWL*, S. 504-507（『価値自由』三二六—三二七頁）。
- (49) 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、一九九四）二四五—二四六頁）。
- (50) 井上前掲書一九六一一九七頁。
- (51) K. Jaspers, *Kleine Schule des Philosophischen Denkens*, Serie Piper, 1974, S. 95f.（以下、本書からの引用はKSPと略記し、頁数のみを記す）（松浪新三郎訳『哲学の学校』（河出書房新社一九八〇）一五五—一五六頁（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）。
- (52) ただし、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、…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になる」という立場をとることによって抱えこむ欠点も、ヤスパースは看取している。というのも、そうすることで、哲学は「みづ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」、「分析をほんのまね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*, Serie Piper, 1988, S. 98（樺俊雄訳『マックス・ウェーバー』（理想社、一九六五）八六頁（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)。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、何を「コミュニケーション」の場において問題化していくかということ、哲学的に考察することが、一定の意味では可能であるといった立場をとることになる。その意味では、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。もともと、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 (Weber, *GWL*, S. 150f. 156 (『客観性』三四、四五頁))。

(53) Jaspers, *KSP*, S. 77 (『哲学の学校』一二二―一二三頁)。

(54) Jaspers, *Max Weber*, S. 59 (『マックス・ウェーバー』一八頁)。

(55) M. Weber, "Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, 1920, S. 97 (以下、*EGK*と略記する) (大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の『精神』』(岩波文庫、一九八九) 一五九頁 (以下、本書からの引用は「プロ倫」と略記する))。

(56) 同上。

(57) Weber, *ibid.*, S. 93 (同上書一五六頁)。

(58) Weber, *ibid.*, S. 98 (同上書一六〇頁)。

(59) 同上。

(60) Weber, *ibid.*, S. 95 f. (同上書一五八頁)。

(61) Weber, *ibid.*, S. 99 (同上書一六九頁)。なお、ここでは、ウェーバーのカルヴィニズム理解が歴史学的観点からみて正しいか、正しくないか、つまり、イギリス人が「内面的自由を保つていて、一方では大物の「価値を承認」しながらも、他方では、大政治家に対してさえ批判的であり、彼らへのヒステリックな偏愛だとか、政治上のことならについて誰かに「感謝」をもって服従すべきだというようなナイーヴな思想を、拒否しえた」ということが歴史的事実として言えるか否かについては、これを不問に付す。というのも、ここでは、ウェーバーがピューリタニズム研究を通じていかなる「人格」の二面性を捉えていたか、この点を探ることが目的であって、歴史的事実としてのカルヴィニズムやイギリス人の内面的自由の問題を主題としているわけではないからである。もちろん、イギリス人が「ピューリタニズムの歴史をもつ諸国民」であるとするならば、なぜ、そのピューリタニズムの本場イギリスにおいて、結局は英国国教会が台頭してくることになっ

たのか、そしてそれが許容される事態になったのか、といった疑問が出てくることもありえよう。だが、こうした問題についての立ち入った検討は、本稿が課題とするところではない。ただ、一九〇五年に発表された『原論文』の時点で、ウェーバーは既に本文中で言及した問題意識を抱いていたものの、その後の一九〇六年の「アメリカ合衆国における『教会』と『セクト』」(『キリスト教世界』第二〇巻第二四号第二五号(安藤英治訳 成蹊大学政治経済論叢一六卷三三所収))をはじめとするその後の『支配の社会学』へと続いていく一連の研究のなかでは、「イギリス人」の政治的性格をめぐる問題から、アメリカにおいて広くみられた「セクト」／「ゼクテ」の特質と意義を探る研究へと問題関心の力点が移動している。

- (62) Weber, *ibid.*, S. 97 (同上書一五九頁)。
- (63) Weber, *ibid.*, S. 97 (同上書一六四—一六五頁)。
- (64) Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", 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、一九九四)二四五—二四六頁)。
- (65) Weber, *EGK*, S. 98 (『プロ倫』一六〇頁)。
- (66) M. Weber, "Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik", in: *Max Weber Gesamtausgabe* (Abteilung 1: 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)。
- (67) Weber, *GWL*, S. 517 (『価値自由』三三三頁)。
- (68) M. Weber, "Politik als Beruf", *Gesammelte Politische Schriften*, 4. Aufl., J.C.B.Mohr, 1980, S. 557 f. (脇圭平訳『職業としての政治』(岩波文庫、一九八〇)一〇〇—一〇一頁)。
- (69) Weber, *ibid.*, S. 557 ff. (同上書九九頁以下)。なお、ウェーバーは、「無差別の人間愛と慈悲の心に溢れた達人」として、キリスト・仏陀のような宗教家や、トルストイ・ドストエフスキーが描き出すような「聖者」を例に挙げている。
- (70) Weber, *ibid.*, S. 552 (同上書九〇頁)。
- (71) Weber, *ibid.*, S. 557 ff. (同上書九九頁以下)。
- (72) Weber, *ibid.*, S. 558 (同上書一〇一頁)。

- (73) Weber, *ibid.*, S. 553 (同上書九二頁)。
- (74) Weber, *ibid.*, S. 559 (同上書一〇二—一〇三頁)。
- (75) Weber, *EGK*, S. 117 (『プロ倫』一〇二頁)。
- (76) Weber, *ibid.*, S. 93 (同上書一五六頁)。

〔付記〕

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