



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	価値相対主義問題の「克服」のために : ウェーバーからヤスパースへ
Author(s)	菅原, 寧格
Description	論説
Citation	北大法学論集, 59(2), 1-42
Issue Date	2008-07-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34621
Type	departmental bulletin paper
File Information	59-2_p1-42.pdf



論
説

価値相対主義問題の「克服」のために

——ウエーバーからヤスパースへ——

菅
原
寧
格

目次

- 一. はじめに
- 一・一. 目的
- 一・二. 問題の所在

二. ウェーバーの思想

二一. 「価値判断」の問題

二二. 「価値討議」について

二二一. 〈意味ある行為〉

二二二. 「価値討議」の特質

三. ヤスパースの思想

三一. ヤスパースの学問観

三二. 「コミュニケーション」について

三二一. 議論の前提

三二二. 「現存在」の問題

三二三. 「実存」の問題

四. むすびに代えて

四一. ウェーバーとヤスパースの思想史的意義

四二. ウェーバーとヤスパースの現代的意義

一. はじめに

一一. 目的

本稿では、いわゆる価値相対主義問題を再検討し、この問題がどのように克服されるべきであったかについて論じる。

いわゆる価値相対主義問題とは何か。価値相対主義問題とは伝統的な法哲学的問題だが、現在の学界において必ずしも注目を集めているわけではない。むしろ、ジョン・ロールズ『正義論』の登場以降、澎湃として湧き起こった実質的正義論の前に克服されてしまった過去の課題として受け止められている、といえよう。それゆえ、価値相対主義問題の克服を考えるのであれば、まずもって価値相対主義問題とは何であったのか、あるいは何でなかったのかを説明しておくことから始めなければならない。価値相対主義問題に対する共通の理解を得ることなく、その克服の方途としていかなる道がありえたかを探ることはできないからである。¹⁾

一 二 問題の所在

価値相対主義問題を克服するための糸口はどこにあるのだろうか。まずは、ウェーバーからヤスパースへと継承された思想を手がかりに、価値相対主義問題とは何であったのかを再構成することにする。そして、価値相対主義問題をどのように克服していくべきかの方向性を見定めた上で現代正義論に対する思想史研究の可能性を展望し、価値相対主義問題とはもとより現代正義論の現状を突破するための糸口を得たいと思う。そもそも法哲学において、価値相対主義問題というときの価値相対主義とはいかなる思想内容を指しているのだろうか。まずは、この問題を確認することから始めることにしよう。

価値相対主義の主張とは、これまで次のようなものであると解されてきた。ある価値の正しさは相異なる評価主体との間で相対的に定まる。それゆえ、普遍的に妥当する正しさや、評価主体相互の関係を越えた所で成立する正しさ、および、そうした正しさの客観性を認識することはできない立場のことである、と。²⁾つまり、価値相対主義を主張する

者にとっては、相異なる評価主体間におけるそれぞれの主観との関係から価値の「正しさ」が定まるという点が重要なのであって、客観的な真理のもとで正しさが決まってくるなどとは考えられていない。したがって、価値相対主義の主張を踏まえるのであれば、各評価主体によって選択されたある価値が「正しい」といえるのはなぜか。そもそもこうした課題を学問上の問題として取り上げて科学的に解決することは可能か、可能であるとすればそれはいかにしてか、という点が問題にならざるをえなかった。

ところで、このような価値の「正しさ」に関する問題は、従来から「価値判断論争」として理解されてきた問題でもある。「価値判断論争」とは、ある価値判断が正しいとすれば、それは何故に正しいといえるのかをめぐって二〇世紀前半のドイツにおいては盛んに議論されていた価値の客観性と主観性に関わる問題である。そして、価値相対主義を主張する論者は、そうした価値の「正しさ」などは相異なる評価主体の間で相対的にしか定まらないという立場をとってきた。

したがって、「価値判断論争」の渦中に置かれた価値相対主義者に対しては、概ね次のような批判が寄せられてきた。第一に、何が正しいかを客観的に判定する基準が無いのであれば、いずれの正しさをも決定することができなくなるのではないか。もし、客観的な判定基準が無いとすれば、価値相対主義は底なしの懐疑主義に陥らざるをえないという種類の批判がこれである。そして第二に、価値相対主義は、「ある主張の妥当性は相対的に定まる」という前述の主張を、相対的というよりは、むしろその妥当性を絶対的に主張することによって成り立っているのではないか。もし、そうであるとすれば、結局、価値相対主義とは独断的絶対主義に他ならないという批判である。

ともあれ、「価値判断論争」の文脈からみた価値相対主義者に対しては、このような批判が加えられてきたということを押さえた上で、価値相対主義の思想背景、および、価値相対主義がいかなる内容を持つ思想であったのか、を確認

することにしよう。以下、マックス・ウェーバーの思想に即してこの問題と取り組んでいくことにするが、ウェーバーに注目する理由は次のとおりである。それは、彼が「ドイツの相対主義のうち最もよくまとまった形で相対主義を展開している」思想家の一人としてみなされていたし、現在でもそうみられているからである。また、筆者自身、ウェーバーからヤスパースへと受け継がれていく思想の流れをトレースすることによって、従来の価値相対主義問題を突破していくための糸口が見出せると考えたからでもある。

二・ウェーバーの思想

二一・「価値判断」の問題

ウェーバーは、価値相対主義の主張に関して、次のように述べていた。確かに、「価値判断」⁽⁴⁾をくだす人間にとって何が重要な問題——究極的価値——なのか、こうしたことは本人の良心と意欲の問題であって、経験的知識の問題ではない、と。しかし、一方でこのように述べながらも、他方では、なぜその対象となる問題に究極的関心を集めるだけの価値が存するのかわかることを、本人に対して学問は意識させることができる、とも述べていた。⁽⁵⁾つまり、前者では「価値判断」における主観性の問題が言及されているのに対し、後者においては、そうした「価値判断」が単なる主観性の問題を超えて、学問の対象になりうるということが述べられているわけだ。このように、一見すると相反するような両義的な姿勢をウェーバーは採ったわけだが、それはなぜか。この点を少し敷衍してみることにしよう。

例えばある人が、「私が自分の信ずる神の声に従うのであれば、私は輸血を拒否しなければならない」と考えて、「輸

血を拒否した」とする。この場合、実際に「輸血を拒否した」という行為とその根拠となった「価値判断」との関係はどのように解されるべきか。私たちには、ここで言われているような、ある人にとつての当人の良心と意欲にしか帰せることのできない不確実性を纏った当人の主観という次元でしかこの問題を扱うことはできないのだろうか。

もし、先述したような従来の価値相対主義理解にしたがうとすれば、そのとおりだ、ということになりそうである。また、ウエーバーであっても、先程の前者の見解に立脚すれば、「価値判断」をくだす人間にとつての究極的価値をめぐる問題とは本人の良心と意欲の問題である、ということになりそうである。あるいは、まさにこうした事情があったからこそ、ウエーバーは代表的な価値相対主義者であるとみなされてきたのだ、ともいえそうである。

しかし、もし、ウエーバーの中で、このような前者の見解と、それとは一見して矛盾しているかのようにみえる後者の見解とが連続的な関係に立っていて、むしろそこには首尾一貫性があったと想定するのであれば、ウエーバー本人が前者のような価値相対主義の見解に固執していたと考えることはできない。その場合、ウエーバーは前者のような「価値判断」の主観性の問題をも取り込んだ上で、なお、「価値判断」についてもこれを学問上の問題として適切に設定しうると考えていた、ということになる。彼は、「価値判断」の問題をもつぱらそこに潜む行為者の主観の問題へと帰責するような立場を必ずしもとっていたわけではない。このような事情を理解した上で、ウエーバーの見解とはどのようなものであったか。果たして彼の真意はどこにあったのか。彼が、前者と後者のような両義的にもみえる姿勢をとったのはなぜか。このことが問われるのでなければならぬだろう。当人の究極的価値に関する「価値判断」の問題を、果たしてウエーバーはどのように学問的問題として構成しようと考えていたのだろうか。

先程の例に戻って考えてみよう。神の命令に反して「輸血を拒否した」場合、この決定はどのように解されるか。おそらく、ウエーバーであれば、輸血の拒否を命じた神の声そのものに関する「正しさ」について、その是非を私たちが

学問的に判定することはできないと考えるであろう。なぜ神がそのような命令を下したのか、といった神それ自体の内的動機づけに関わる問題を社会科学上の問題として構成することはできない——むしろ神学上の問題にはなりうるであろうが——。また、当人がどのような神を選択するのかといったことそれ自体は、本人の意欲と良心に帰せられるべき問題を含んでいる。だが、当人が、みずからの良心にしたがって神の声を聞き分け、その結果として実際に「輸血を拒否した」というのであれば、「ある人が神の声に耳を傾け、神の声に従って輸血を拒否したこと」が、当人以外の第三者である私たちに対して持つ意味というのものもある。そして、このことを私たちが問い、私たちにとって持つであろう「輸血を拒否した」ことの意味を明らかにしていくということは学問にとって可能である。むしろ、こうしたことは積極的に学問上の問題として取り扱うべきである。ウェーバーであれば、こう主張したであろう。⁽⁶⁾

また、このように考える背景としては、次のような事情もある。ある人が実際に「輸血を拒否した」とすれば、そこには当人にとつての究極的価値である神の教義から導かれた「価値判断」があつたはずである。つまり、ある何らかの「価値判断」を原因として「輸血を拒否した」という結果が生じた、という関係がそこには成立していたはずである、と。しかし、そうであるとするならば、輸血の拒否を決定した要因である「価値判断」が本人の意欲と良心に基づく究極的価値から導かれていたとしても——先程の前者のような立場をとつたとしても——、本人の意欲と良心に基づく「価値判断」とそうした「価値判断」の結果である輸血の拒否との間においても、そこには、何らかの関係が成立しているはずである。輸血を拒否するように神が命じたから、神の声にしたがって行動したから、実際に輸血を拒否したというのと同様に、神の声を当人が聞き分けたにもかかわらず、実際に拒否を貫かない場合もありえないわけではないからである。したがって、ここでの問題は、「価値判断」が本人の意欲と良心に基づいているという点ではなく、「価値判断」と「価値判断」の結果として行つた輸血拒否との間の関係がどのようなになっているのか、という点に集約されることに

なる。

こうした事情を踏まえるのであれば、社会科学において取り扱うべき問題とは、神の教義の「正しさ」如何という問題ではなく、なぜ当人はそうした行為を選択するに至ったのかという連関の解明、および、そうした選択をしたことによつてもたらされた結果の意義を問うことである、ということが理解できるであろう。また、ウェーバー自身は、こうした文脈の中で、或る人の「価値判断」が「正しい」と言えるのはなぜかを問うことができるようになるし、このような意味での「正しさ」こそ問われなければならないと考えていた、という前述の主張を理解できるようになる。

そして、以上のようにみれば、ウェーバーにとっては、各人の究極的価値の源泉でもある本人の意欲と良心、および、そこから派生してくるものでもあるところの主観的な価値関心とは、「価値判断」を下す上での前提条件であつたことがわかる。ウェーバーは次のように述べている。「一見、価値判断とは、究極において特定の理想を基礎とし、それゆえ「主観的な」起源に発するものであるから、そうした価値判断は、科学的討論から排除されなければならない、との帰結が生ずるようにも思われよう。しかしじつは、けつしてそうではない。∴批判は、価値判断の前でも立ち止まりはしない。問題はむしろ、理想や価値判断にかんする科学的批判とは、なにを意味し、なにを目的とするのか、という点にある⁽⁸⁾」と。ウェーバー自身、「価値判断」が主観的な価値関心と関係しているからこそ、この問題は正面から取り上げられるのでなければならないと考えたのであつて、各人の主観性に端を発していることを根拠として「価値判断」の問題を学問の領域から排除したり没却したりしようとしたわけではなかった。むしろ、ウェーバーは各人それぞれの主観性に発する価値関心には他をもつては代え難い固有の意味があることを訴えていた、と理解すべきである。

ところが、それぞれの主観性に端を発する価値関心それぞれに、それぞれの固有の意味があるというのであれば、いずれかの「価値判断」を選択しなければならない際に優劣をつけることができなくなるのではないか、ということも考

えられる。また、仮に、そのような事態が生じた際には、各人相互の間でのコンフリクトが少なくとも論理上は不可避免になってしまふことも懸念される場所である。まさにウェーバーがいうところの「神々の争い」がここで生じてくるわけだが、結論を先取りしていえば、彼が、こうした事態を前にして、他人は他人、私は私、といったような意味での相対主義に陥るといったことはなかった。むしろ、コンフリクトを不可避なものとして受け止めた上で底なしの相対主義にも陥らないような、ある種のディレンマを打開するための方法についても考えていた。そこで、次に、この点についての検討へと移ることにしよう。

二二二．「価値討議」について

二二二一．〈意味ある行為〉

ウェーバーは、「価値判断」が問題になる行為を〈意味ある行為〉に限定して捉えていた。そして、「意味をそなえた人間の行為につき、思考を凝らして、その究極の要素を抽出しようとすると、どんなばあいにもまず、そうした行為が「目的」と「手段」の範疇〔カテゴリー〕に結びついている」、と考えていた。「われわれがあるものを具体的に意欲するのは、「そのものの自体の価値のため」〔「目的」のため——菅原注〕か、それとも、究極において意欲されたもの〔の實現〕に役立つ手段としてか、どちらか」である、というのがウェーバーの見解である。¹⁰

つまり、ウェーバーは「価値判断」の問題を〈意味ある行為〉との関係で捉えていたわけだが、この〈意味ある行為〉については、以下のような例をあげながら説明することができる。¹¹ある医療行為においては、当該医療行為の「目的」

が、病原因——病気の「原因」——を駆除し、治癒するという「結果」を得る点にあるとする。そうすると、私たちが
ある医療行為を「意味ある行為」と感ずるのは、当該医療行為において、かかる「目的」を達成するための然るべき「手
段」が選択されているはずである、という推測が成り立つときに限られるであろう。然るべき「手段」が選択されたこ
とによって、病気の「原因」が駆除され、その「結果」として治癒し、当初の「目的」を達することができたのかど
うか——「原因」と「結果」の間に適合的な因果関係が成立しているのかどうか——という観点に基づかなければ、私た
ちには当該行為が「意味ある行為」であるかどうかを判断することができない、ということである。

ここでのポイントは、私たちにとっては、当該医療行為が「原因」と「結果」との関係に適合的な因果関係を満たし
ているときにしか、「目的」が達成されたか、そのための適切な「手段」が選択されていたのか、つまりは「意味ある
行為」であったのか、ということについての価値評価を下すことができない、ということである。もし、「目的」を達
成するために選択された「手段」が、加持祈祷のような呪術的行為であったとすれば、これを「意味ある行為」として
私たちがみなすことは困難にならざるをえない。今述べたとおり、当該医療行為が「意味ある行為」と呼べるかどう
かを私たちが判別するには、その医療行為が「原因」と「結果」の範疇に結びついているかどうかを見極めるより他に、
実効的な方法はないからである。

では、かかる加持祈祷のような行為は、どのように解されることになるのか。ウェバーの図式にしたがうならば、
病気の完治という「目的」を果たすための「手段」として加持祈祷が選択された、ということになりそうである。だが、
仮に加持祈祷を当事者が「目的」と「手段」の範疇に結びついた「手段」として採用した——当事者が少なくとも
主観的には「意味ある行為」であると確信して選択した——としても、加持祈祷がいわゆる医療行為における「原因」
と「結果」とのカテゴリーには結びついていないということではできない。加持祈祷が当事者にとって主観的に「意味ある

行為であることはありうるけれども、そのことと、第三者である私たちをも含めて客観的に「意味ある行為」であったといえるかどうかということは、別次元の問題だからである。したがって、加持祈祷とは、少なくともここであるところの「意味ある行為」として「客観性」を持たない——意味の無い——行為ということになる。

結果的に、私たちには、「目的」を達成するための「手段」との関係にカテゴライズされた「意味ある行為」について、それが「原因」と「結果」との間で適切な因果関係を構築しているかどうかをもつて、当該行為の合理性を確かめることができるようになる。ウェーバーは、そうした因果関係を担保するものを「技術」と呼ぶが、そうした「技術」についての検証が可能であれば、私たちには、当該行為が目的合理的であるかどうかを論じることができる。それゆえ、もし当該行為が目的合理的な行為であるということがいえるとすれば、それは「客観的に、ということとはつまり科学的認識に従って、正しい手段を使用する行為」である、という事態を示していることになる。対照的に、加持祈祷とは、「主観的に」「合理的」な行動は、主観的に合理的というだけですでに合理的に「正しい」行為と同じではない「行為」ということになる。少なくとも、「原因」と「結果」というテクニカルな因果関係によって裏打ちされていなければ、「意味ある行為」として「客観性」がある、と評価することはできないからである。ウェーバーは、「意味ある行為」についてはこのように考え、「目的」と「手段」の関係の他に、それと対応する「原因」と「結果」の適切な関係を成立させる「技術」について因果関係を検討することが可能になる——以下これを、「技術的批判」と呼ぶ¹²⁾——と考えていた。ところが、「意味ある行為」についても、ウェーバーは「目的」の根拠になった各人の「究極的価値」を学問的に批判することができる¹³⁾と述べている。たしかに、「意欲する人間が、自分の良心と自分の個人的な世界観にしたがって、問題となつてゐる諸価値を評価し、選択する」わけだし、そうした「選択をくだすのは、意欲する人間の課題である」。このことは間違いない。しかし、彼によれば、ここには、さらに可能なことがあるとされている。それは、「目的」の

根底にある「理念」に關しても、〈技術的批判〉とは決して同一視しえない「意味適合的」な關係に即した批判——以下、〈価値論理的批判〉と呼ぶ——を加えうる可能性である。⁽¹³⁾つまり、当該行為が〈意味ある行為〉であるならば、「原因」と「結果」との適切な因果關係を検討する〈技術的批判〉に加え、当該行為の「目的」を規定している「理念」——⁽¹⁴⁾血の拒否を命ずる神を信仰すること——についても、〈価値論理的批判〉を用いることによって合理的に検討することができる、というわけである。

二二二二二・「価値討議」の特質

ウェーバーは、「価値判断」について、主観性が絡んでくる問題だから学問的な議論から排除しようと考えていたのではない。むしろ、そういう種類の問題だからこそ〈意味ある行為〉の問題として構成し、先述した二つの批判規準を用いて合理的に検討することができると考えていた。そして、〈意味ある行為〉については「価値討議」を展開すべきだし、展開しなければならぬと考えていた。各人の主観性に関わる問題であることを理由として、「価値判断」の問題を学問の世界から追放し、学問が中立性を装いながらその時々々の状況を安易に黙認したり、追随したりするようなことがあってはならない。そのためには、「価値判断」の問題を学問上の問題として——「価値討議」として——適切に構成し、取り扱っていくのでなければならぬ。「価値討議」としての学問には、「形式論理的に評価すること、すなわち、意欲されたものが内面的に矛盾を含んでいてはならないという要請に照らして理想を吟味すること」⁽¹⁵⁾ができる、というのがウェーバーの主張であった。そして、「意欲する者を助けて、かれの意欲内容の根底にある究極の公理、すなわち、かれが無意識のうちにも出発点とし、あるいは——矛盾に陥らず、首尾一貫性を保つためには——出発点とせ

ざるをえなかったはずの究極の価値規準を、みずから反省させること」をも可能にするのが、ウェーバーが意図した「価値討議」としての学問である。⁽¹⁷⁾ こうした態度が、いわゆる底なしの懷疑主義や独断的絶対主義とまったく異なっていることは、改めていうまでもない。⁽¹⁶⁾

しかしながら、こんにち、「価値討議」の議論から窺うことができるこうしたウェーバーの思考様式について、必ずしも共通理解が得られているというわけではない。このことは、代表的な先行研究を振り返ってみることによって確認することができる。法哲学界の一時代を築いたといっても過言ではない加藤新平と碧海純一の見解を通じて、確認しておくことにしよう。

まず、価値相対主義研究の第一人者として著名な加藤新平であるが、彼は、ウェーバーの価値相対主義には、「技術的批判」に加えて、価値Aから価値Bが導かれるということには、両者の間で「意味上適合している、或いは高度の親和性を持つという関係」が成立している場合があるということについての指摘をしている。つまり、AとBという二つの価値の間には、形式論理的演繹から導かれる場合と意味上適合する親和的關係、「価値論理的考察とでも名づくべき成分」があるということを、彼は把握していたわけである。⁽¹⁸⁾ ただし、加藤は、肝心のこの「価値論理的考察とでも名づくべき成分」を過小評価してしまったために、前述したような「価値論理的批判」として展開するには至らなかった。それゆえ、価値相対主義問題の深淵を覗き込みながらも入り口で立ち尽くし、奥へと分け入っていくことはなかったといわざるをえない。⁽¹⁹⁾

また、碧海純一も、ウェーバーの思想のなかにこうした「価値論理的批判」のようなものがあることに対しては、自分自覚的であったと思われる。しかし、おそらくは、ウェーバーの価値相対主義を、英語圏において発展した分析哲学と重ねて理解しようとしたためであろう。ウェーバーが「価値判断」をなぜ問題化しなければならなかったのかという

点に踏み込んで、碧海が問題を構成することはなかったようである。つまり、ウェーバーにとつての価値相対主義問題は、当時のドイツ国民国家における社会政策上の問題状況との関係で捉えられてこそ固有の意味を持つてくるにもかかわらず、こうした思想上の問題を碧海は看過してしまったわけである。⁽²⁰⁾

さて、以上のような代表的な先行研究を踏まえてみた場合、ウェーバーの思想のなかでも、とりわけ「価値討議」に注目すべき理由があることは明らかになってくる。まず、「価値討議」には、〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉という二つの批判規準を用意した点に特長があったというを押さえておこう。そして、こうした「価値討議」を行っていく上では、何らかの普遍的な原理の想定が必ずしも要求されるわけではなかったという点も押さえておくことにしよう。そうすると——ウェーバーの価値思考を「価値討議」に即して捉え返すのであれば——、一見して底なしの相対主義に陥りそうな価値相対主義の思想であったとしても、必ずしもそこに埋没しなければならない必然性があるというわけではなく、むしろ何らかの普遍的な原理に依拠せずとも合理的で「客観的」な「価値討議」を行うことができるという視点を彼は提示していた、ということに気がつく。しかも、このように価値相対主義の思想の可能性を探っていくのであれば、そこには、従来「価値相対主義」として理解されてきたネガティブな思想と比べて雲泥の差を見出すことができるようになる。⁽²¹⁾

また、こうした見地から見ると、ウェーバー思想の可能性を看過してきたことによって象徴されるように、価値相対主義問題に対する法哲学界の従来の対応は極めて不十分なものとどまっていた、ということにも気がつくだろう。むしろ、現代において求められるべきは、ウェーバーが行ったように、価値相対主義問題の地平に立ちながら価値相対主義を徹底して理解しようとする形で格闘し、そうすることを通じて、従来の「価値判断論争」の水準を超えていくような思考様式を模索していくことである、と思われる。結局、価値相対主義については、これを徹底して理解しようとする

る際に生じざるをえない価値相対主義思想に固有の問題と、そのことを前提としながら従来の水準を越えていくような格闘を遂行していく場合には直面せざるをえない問題と、二重の意味でその問題性を「克服」していくことが課題だったわけである。少なくとも、こうした事情を度外視したまま価値相対主義問題を論ずることはできない。

そこで次に、そうした「克服」を模索した具体的展開例として、ウェーバーの思想を継承した哲学者カール・ヤスパースの議論をみていくことにしよう。

三・ヤスパースの思想

三一・ヤスパースの学問観

ウェーバーは、「価値判断」における主観性の問題と取り組むにあたって当時のドイツの学界状況を批判し、存在と当為の問題を峻別するよう要求していた。⁽²²⁾こうした思考様式はウェーバーに限らず新カント派に特徴的な方法的二元論として広く知られているものだが、このことについて、ウェーバーを私淑していた哲学者であるヤスパースは、次のように問題を措定し直している。⁽²³⁾すなわち、「私の知っていること」と「私の欲していること」とは一致しない、「存在するものについての認識は、存在するべきものについての判断を含んではない」、「事実からしては、いかなる規範も導きだされない」⁽²⁴⁾、と。

つまり、ウェーバーと同様に、ヤスパースも存在と当為、事実と規範の問題を区別して考えることの必要性を認識していたわけだが、それに加えて、ヤスパースにとっては、「本来科学とは如何なるものであるか、科学は何をなすこと

ができるか⁽²⁵⁾という問題が、「知識の正しさ」——客観的な「科学」に基づいて導出される知識の普遍的妥当性——と「信念の真理」——主観的な究極的価値に由来する信念に潜む真実性——との関係上、抜き差しならない問題として捉えられていた。⁽²⁶⁾「知識の正しさ」と「信念の真理」とは、次元が異なる問題として理解されていたわけだが、このことは、「科学の限界は明らかである。いいかえれば、事実からしては、いかなる拘束的な規範も導きだされない」、⁽²⁷⁾と換言されている。科学的に獲得された「知識の正しさ」とは、あくまでも「知識の正しさ」以上のものを示すわけではない。ましてや、「知識の正しさ」が直接的に「信念の真理」に代わって、「 $\times\times\times$ すべし」といった当為を要求することなどできるはずもない。ヤスパースにしたがえば、このように考えることになる。しかし、そうであるとすれば、科学には何をするができるのだろうか。ウェーバーと同様に、ヤスパースにとつても、「価値判断」における認識の「客観性」にかかわる問題、すなわち、価値相対主義問題といかに取り組んでいくべきか、が解決すべき重要な課題として認識されていた。ヤスパースもウェーバーと同様に、客観的に普遍妥当的な「知識の正しさ」と、あらゆるものに対する絶対的妥当性をむしろ欠いた主観を起源とする「信念の真理」と、この二つを区別するという重たい問題を背負うことになったわけである。⁽²⁹⁾ヤスパースにとつての「知識の正しさ」とは、あくまでも「知識の正しさ」以上のものを示すものではなかったし、「信念の真理」とは異なる問題であった。それゆえ、ウェーバーが「価値判断」における「正しさ」を主観と関係づけることによって学問的に構成したのと同じように、ヤスパースは、「知識の正しさ」の「信念の真理」に対する関係を問題化するに至ったということが出来る。

では、ヤスパースにとって、科学を通して何をするができると考えられていたのだろうか。ヤスパースによって、科学に可能であるとされたことは、以下のとおりである。

- i 科学は、人が自分で立てた目標に坎がみて、表向きの手段で何を達成しうるかを教えてくれる。

ii 科学は人生の意味を私に示すことができない。けれども、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、

iii 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。⁽³⁰⁾

この主張を注意深く読んでみると、ヤスパースが、iにおいてウエーバーの「価値討議」における〈技術的批判〉を、iiとiiiとは〈価値論理的批判〉のことを念頭に置いていたことは疑いえない。だが、このことから、どのようなことがいえたことになるのか。この点が問題となる。

ここから窺うことができるのは、第一に、「価値判断」を下す主体における主観の問題に対して学問は真摯に取り組む必要があるという問題関心を、ウエーバーとヤスパースが共有していたということである。つまり、各人の「主観的な」関心を、両者とも学問の出発点に据えていた、ということである。そして、第二に、自らの思想背景の中心的地位を占めている、こうした「価値判断」と学問／科学、哲学にかかわる問題を、彼らがどのように展開させていったのか、その方向性と意義を見定めるための基点、である。ヤスパースがウエーバーと同様の問題関心から哲学を開始したというのであれば、その後に展開されたヤスパースの思想もウエーバーとの関連において把握していくことが可能になるし、そうすることで、実存哲学を法哲学的に理解し、そこから一定の意義を見出すことができると考えられるからである。⁽³¹⁾

そこで、ウエーバーが、各人の主観を起源とするそれぞれの問題関心には固有の意味がありうるということを認め、「価値討議」にかんする議論を導入していたことを思い返し、それとの対比において、ヤスパース哲学の要諦をなす「コミュニケーション」の議論をみていくことにしよう。

三二二．「コミュニケーション」について

三二二一・議論の前提

ヤスパースにおける「コミュニケーション」は、ウェーバーの「価値討議」にかんする議論を前提としている。その具体的な内容が意味することは、第一に、ヤスパースの「コミュニケーション」論とはウェーバーの行為論との関係で捉えなければならない、ということである。このことは、ウェーバーのところで論じた例の「意味ある行為」の議論と関係している。ヤスパースは、「意味を問ひ有意義に行為せざるをえないことが人間の本质であり状況である」と考えており、「行為し、行為することによって存在し、しかもその存在が同時に自分自身であることを己の自由においてはじめて自覚しうるような存在としてみずからに現象する」こと、このことが、「私は私自身において存在」する本来の意味である、と捉えていた。³²つまり、自分が自分自身として存在するのは、行為するということを通じてであって、しかも、そうした自己とは「意味ある行為」をせざるをえない、と考えていたわけである。

第二に、ヤスパースの「コミュニケーション」論においては、「実存」と「現存在」という次元の異なる二つの概念が区別されていることを理解しておく必要がある。ヤスパースにとっての「実存」とは、決して「心理学的な（意味でいわれるところの——菅原注）主観ではない」。そうした主観とは異なり、「実存は、主観性と客観性との両極のうちに現存在として現象するもの」であって、「実存は、対象としてどこかに与えられていたり、観察のために基礎的なものとして推論されたりするような或るものの現象ではない」。そうではなく、「実存は、ただ実存自身と他の実存にとってのみの現象である」。³³それゆえ、「私の現存在が実存であるのではなく、人間は現存在において可能的実存」に留まっている、とされる。つまり、人間とは「現存在」において未だ「実存」しているわけではなく、「可能的実存」として現れてくる、それゆえ、ヤスパースにとって「実存」ということは「現存在」していることと異なっているわけで、

人間は「現存在として現象する」というわけである。⁽³⁴⁾

三二二「現存在」の問題

「現存在として現象する」とはどういうことなのか。次に、この点について、少し考えてみよう。ヤスパースによれば、「コミュニケーション」は「共同体諸関係のうちに現存する」、⁽³⁵⁾ 所謂「現存在のなかで種々の仕方で行われる他の人々との生活」のなかで行われるものとして捉えられていた。そして、「共同体諸関係」において営まれる「種々の仕方で行われる他の人々との生活」の舞台に相当するものが「現存在」であるとされていた。

ヤスパースは、このような「共同体諸関係」のなかでも原初的な共同性が成立している範囲においては、当人の「自己意識」と周囲の「一般意識」とが合致している、と考えていた。そこでは、当人にとつての「自己意識はヴェールをかけられている」状態、いわば「無意識性」の状態に置かれている。それゆえ、このような「原初的共同性」においては、当人に固有の意識と周囲の人々の意識との間において、何らかの関係性が取り結ばれる余地は無い。⁽³⁶⁾ ヤスパースは、「ヴェールをかけられている」状態にとどまっている「自己意識」が支配的であるような「原初的共同性」の状態を「ナイヴな現存在」としてみただけである。⁽³⁷⁾ そして、このような「原初的共同性」や「ナイヴな現存在」と「現存在」との間に区別を設けるに至った。

ところが、ヤスパースによると、ひとたび「コミュニケーションを意志するならば、このような無意識性に沈み込むことを欲しない」、とされる。自己と他者との間で何らかの関係性が生じていることに気づくのであれば、そこでは、必ず「コミュニケーション」への意志が現れてくる、と考えられているからである。「コミュニケーション」への意志

を自覚した人間は、「原初的共同性」によつて淡々と維持されるにすぎないような「ナイーヴな現存在」にとどまることができなくなる。⁽³⁸⁾だが、このように考えられるのは、ヤスパースが、人間を複数の「自我单子」として見ていることと関係している。人間が「ナイーヴな現存在」を超えようとするときには、「独立した自我」が顕わになってくる。そうすると、独立した「自我と自我とはいかにして了解し相互に交渉するか」という問いが生ずる⁽³⁹⁾ようになる。そして、「自我单子」と「自我单子」の間において、「現存在と現存在との関係」が成立してくる、というわけである。

ただ、このように述べられている「自我单子」とは、相互に交換・代替可能である「自我点」であるにすぎない。つまり、いずれの「自我点」であっても、それぞれが固有の「自我点」であることを示すような特性をもたないという意味で、交換・代替可能な存在である、と考えられている。そして、そのような「自我点」と「自我点」との間で成立する関係が、ここでいわれているような「独立した自我」の間で成立する関係を指している。したがって、今ここでの・掛替えの無い存在である「自我」と「自我」とによつて成立するような関係が想定されていたわけではない。ここできわれているのは、誰が誰であってもよい。そういう「自我点」と「自我点」との関係である。⁽⁴⁰⁾

しかし、このように交換・代替可能な「自我点」にも特長がないわけではなかった。それは、同一の事物と直面した場合、どの「自我点」であっても同一の事物として理解することができるからである。「自我点」は、同一の事物を通じて結びつくことができるし、同一の事物を通じてある種の関係性を形成することができる、というわけである。それゆえ、このことから、「自我点」相互においては、どの「自我点」であれ、「目的」／「手段」にカテゴライズされる（意味ある行為）については、これを相互に理解することができるようになる、と考えられている。交換・代替可能であるという点に絞って「自我点」に着目すると、そうした「自我点」とは交換・代替可能な存在に過ぎないようにみえなくもないが、「自我点」という「現存在と現存在の関係」においては、〈技術的批判〉が可能になるという側面も浮上して

くる。ヤスパースも、「客観的な事物の共通の了解による、自我と自我との了解」と「目的とそれに所属する手段とが共通的に捕捉される行為」が「自我点」においては問題になる、と述べている。⁽⁴¹⁾

ただ、「現存在」にも問題はある。それは、「自我点」が代替可能な「点」であるゆえに、目的のためには「自我点」同士が相互に相手方を「支配されるような自然物」として、たんに手段として扱うよう働きかける場合も起こりうる、ということである。つまり、「自我点」としての自己と「自我点」としての他者との間に成立する関係には、人間をモノとして扱うような、まったくの非人格的な関係が許容される可能性が残ってしまう、という問題があった。⁽⁴²⁾ ヤスパースがこうした点を見落としたわけではないだろうが、さしあたり、こうした局面で成立する「コミュニケーション」については、「現存在的コミュニケーション」という限定づけがなされることになった。

だが、ここでいわれている「現存在」とは、「現存在」であると同時に「可能的実存」でもある。それゆえ、「可能的実存」による「コミュニケーション」が限界に達した場合、別の形の「コミュニケーション」が成立してくる、といわれた。そして、ここに、ヤスパースの思想がウェーバーの思想を継承しつつ、いっそう発展させていくとする萌芽を認めることができる。というのも、ウェーバーが、一方でカント倫理学の影響を強く受けていたけれども、他方で当時のドイツの社会政策をめぐる学界状況によって強く規定されていたために、その主たる問題関心が「現存在」における「意味ある行為」の問題へと限定されていたのに対し、ヤスパースは、ウェーバーがいうような「意味ある行為」にとどまることなく、對他者関係との間で生じてくる人間存在一般の問題についても注目していた、と考えられるからである。それゆえ、ヤスパースは、他者を単に手段として扱ってしまうかもしれない「現存在」／「可能的実存」の間で展開される「現存在的コミュニケーション」が限界に達した場合に起こり得るような、それとはまったく異なった「コミュニケーション」⁽⁴³⁾論を考えるようになったわけである。そこで、そうした具体的な展開としての「実存」の問題をみて

みることにしよう。

三二二・三、「実存」の問題

「現存在」が「可能的実存」として「現存在」を超えていく、つまり、「現存在的コミュニケーション」の限界を超えていくとき、そこで展開される「コミュニケーション」は「実存的コミュニケーション」へと移行している。そして、そこでみられる行為の「目的」が意味的に適合しているか否かを問い質そうとするのであれば、それはウェーバーがいうところの〈価値論理的批判〉へと接近していくことになる。⁽⁴⁴⁾ ウェーバーは、行為の「目的」の根底にある「理念」に関しても、〈技術的批判〉とは決して同一視しえない「意味適合的」関係に即した批判として〈価値論理的批判〉が可能になると考えていたわけだが、ヤスパースは、「実存的コミュニケーション」には、「自我が相互に、因果的にではなく理念的に結ばれている全体性」⁽⁴⁶⁾に関わる問題を提起する点で、独自の意義があるとみていたからである。ヤスパースはこのように考え、行為者の「目的」の根底にある「理念」の問題を「意味適合的」関係に照らして問おうとしていた。だが、このことは、〈価値論理的批判〉の対象となった問題を、ヤスパースが「実存的コミュニケーション」として構成しようとしていたことを意味している。ヤスパースは、なぜ「実存」を問題としたのか。

問題は、「価値判断論争」で顕わになった「価値判断」の源泉となるような評価主体の主観性をどのように位置づけるか、という点に端を発している。主観性の位置づけをめぐるのは、ウェーバーが「価値討議」にかけることによって学問的に主観の問題を批判しようとしたのに対し、ヤスパースは、そういう主観を抱くような人間とは何かという点に着目しつつ「コミュニケーション」論を展開するに至った。それゆえ、人間が単なる因果的帰属の問題を超えて「理念」

の問題を扱おうとする場合、自己の全存在を賭けて「究極的価値」から導かれた「理念」を問題にする存在者を指す人間像として、つまり「現存在」とは異なる人間像として、ヤスパースは「実存」という概念を導入したのである。また、だからこそ、「現存在的コミュニケーション」の限界においては、「実存的コミュニケーション」を行う必要がある、と彼は考えたのであろう。

この点について、ヤスパースは、「現存在的コミュニケーション」の枠内に留まる人間が「不満」によつて支配されているとみていた。ウェーバーが〈技術的批判〉に留まることを良しとせず〈価値論理的批判〉へと移行していくと考へた背景には、「実存」へと未だ至ることができない人間の「不満」がある、とヤスパースは考へたわけである。⁽⁴⁷⁾したがつて、ウェーバーが「価値判断」のくだされる局面では「神々の争い」が起きることを不可避とみなし、そこで生じてくるコンフリクトを学問的に問題化しようとするなかで、「価値討議」を構想したのに対し、ヤスパースは、そもそも「価値討議」にコミットする人間の根底には「不満」があるということ、そして、「不満」を抱へた「現存在」が「実存」へ突破していかうとする際には「実存」としての各人の間で「コミュニケーション」が必要になると考へていた。⁽⁴⁸⁾その意味では、ヤスパースもウェーバーが「価値討議」論を展開したのと同様の動機に基づき、「不満」と「不満」によつて引き起こされるコンフリクトを問題化する一つの様相として、「コミュニケーション」論を捉えようとしていたわけである。

ただ、ヤスパースは、「現存在」でコンフリクトが問題化してくる場合、それがしばしば「暴力をともなった闘い」になることについても言及している。つまり、「現存在」とは、みずからをも破壊しかねない「暴力をともなった闘い」⁽⁵⁰⁾の問題を原理的に回避することができない存在として規定されたわけである。しかし、ヤスパースにとつて、「現存在」とは、「可能的実存」として、「その開示過程において自己を明白にしながら自己をなお創造する」存在でもあった。ま

た、「コミュニケーションにおいて私は他者と共に私に開示される」ので、「実存的開示によって経験的な現存在としての私が何であるかのみならず、私自身が何であるかが世界内で明らかにする」、そういう可能性も「闘い」の仕方によっては顕現してくる、と考えられていた。⁽⁵¹⁾それゆえ、問題なのは、そういう後者のような「闘い」としてどのような「闘い」があるのか、ということになる。

この点について、ヤスパースは次のように述べる。「私は個別者として自分だけでは開示されることもないし現実的でもない」が、「コミュニケーションにおいて開示されることの過程は、闘いであると同時に愛であるような、あの、他と比較しようのない闘い」、すなわち「愛しながらの闘い」——「実存」のための「闘い」——を引き起こさずにはいない、⁽⁵²⁾と。彼にとって「実存的コミュニケーション」における争いの様相とは、「愛しながらの闘い」以外にはありえなかった。

そして、このような「実存」をめぐる「愛しながらの闘い」が、徹底的な公明さを求め、あらゆる権力と優越感を排除し、他者の自己存在と自分の自己存在とを同等に取り扱うことをその内在的条件として含んでいるということは、彼にとって当然視されていた。「闘い」が愛しながら行われる際には、「愛」を通じて、そこには「連帯性」と「同等性」を見出すことができるようになるし、またそれとは逆に、「愛」とは「連帯性」や「同等性」といった形で現象してくると考えられていた。

このように用いられている「連帯性」とは、「コミュニケーションに入るという意味での——菅原注）冒険を引き受け、それを共通のものとし、結果に対しては共に関与するから、自己を問いの対象とするあの徹底性をはじめて可能にする」ことで生じてくるとされる。また、「同等性」とは、「技術的な闘争手段〔知識や知能や記憶力や疲労度〕の差異にもかかわらず、いっさいの力を相互に出し合うことによって」成立するものとして捉えられている。⁽⁵³⁾コミュニケーション

ン」においては、「闘いは同等の水準で行われるから、闘いそのものうちには既に承認があり、設問のうちには既に肯定がある」。⁽⁵³⁾それゆえ、ヤスパースは、「実存的コミュニケーションにおいてはきわめて激しい闘いのうちに、まさに連帯性が顕現される」⁽⁵⁴⁾、と考えることができたわけである。

四・むすびに代えて

四一・ウエーバーとヤスパースの思想史的意義

ウエーバーもヤスパースも「価値判断」における「正しさ」と行為者の主観の関係を学問的に問題化することから議論を出発させている。そしてウエーバーが「価値討議」を通じて、〈意味ある行為〉における意味開明に重点を置いた議論を展開したのに対し、ヤスパースは、〈意味ある行為〉の担い手である人間の存在理由について、「コミュニケーション」を通じて迫ろうとしていた。

いわゆる価値相対主義問題の文脈のなかで通常理解されているような価値相対主義の主張とウエーバーの見解とが異なっているのは既に見てきたとおりであるが、では、ウエーバーの思想の特長とは、いかなる点にあったといえるだろうか。端的に述べるとすれば、ウエーバーの思想の意義とは、〈意味ある行為〉に対して「価値討議」における二つの批判規準を適用し、普遍的な原理に依拠せずとも行為の「正しさ」を学問的に議論しうる道筋を明らかにした点にあった、ということになるだろう。

また、彼は「価値討議」における理解と同意をめぐる問題については両者が全くの別次元の問題であることを踏まえ

していた。⁽⁵⁵⁾その上で、ウェーバーは、同意に至ることを必ずしも「価値討議」の目的としたわけではなかった。彼は、コンセンサス形成を必ずしも討議の第一義的な目的としてみなさなかったわけである。だが、そうすることによって、どのような討議が可能になるのだろうか。必ずしも合意形成を目指すわけではないといった討議を行うことに、どのような生産性があるのだろうか。討議を合意形成の場として想定するのであれば、こうした疑問が出てくるかもしれない。しかし、例えば、多数者の前であれば些細な「差異」として軽視されがちな少数者の主張であっても、「価値討議」の対象として公正な討議の俎上に載せるといったことが、ウェーバーであれば、「価値討議」を構想する上での前提条件としてみなすことができるようになる。彼にとって重要だったのは、あくまでもコンフリクトをコンフリクトとして「理解」することだったからである。⁽⁵⁶⁾あくまでも底なしの相対主義に陥ることのない、徹底した「価値討議」とは、こうした方向で展開することによって可能になると考えられていた。

では、このようなウェーバーに対し、ヤスパースはどうであったか。この点、彼は、「価値討議」を人間の「コミュニケーション」の一形態として捉え返し、その根底には「現存在」における「不満」と、「実存」としての「愛」という問題があることを明らかにした、ということが出来る。ヤスパースもウェーバーと同様、同意に至ることを必ずしも第一義的な目的として設定していたわけではなかったが、彼の「コミュニケーション」をウェーバーの「価値討議」と比べてみると、「コミュニケーション」の方に、より具体的に生き活きとした人間存在の様相を看取することができる。というのも、ヤスパースは、まず、「闘いながらのコミュニケーション」が、時間的現象の中ではつねに未完結である「ことに注意を促し、時間的現象として「コミュニケーション」を捉えていたからである。そして、「他人と私自身とを、とことん吟味する」ことによって、「コミュニケーション」の当事者たちには、「コミュニケーション」の展開に応じた自己の意見の修正が認められるようになるし、それと同時に、他者の意見を修正するよう異議申し立てをすることも認

められるようになる、と考えていたからである。⁽⁵⁸⁾

換言すると、ここでは、当初設定された問題枠組みを転換していく可能性が双方に等しく開かれてくる、と考えられていた。「コミュニケーション」においては、当事者間における「連帯性」と「同等性」を尊重しようといった意味での規範意識が共有されてくることになる、と考えることもできる。また、「コミュニケーション」の当事者たちの間で共有されるに至った規範意識が、そうした「コミュニケーション」の過程を通じて再度当事者たちの問題関心へとフィードバックされ、みずからの規範意識に対して何らかの働きかけを行うといったことも考えられるわけで、その意味では、「コミュニケーション」のなかに反省的作用を惹起する契機がはじめから埋め込まれていた、ということもできる。

このように、ウェーバーからヤスパースへと継承された思想的展開を辿るのであれば、そこには、従来理解されてきたような価値相対主義とは異なった形で「価値相対主義」という問題を新たに構成し直し、「克服」していく道が開けてくるように思われるし、そうした点に両者の思想を法哲学研究として取り上げる意義もあると考えられる。

四一二 ウェーバーとヤスパースの現代的意義

では、ウェーバーとヤスパースの思想がもつ現代的意義とはいかなるものになるだろうか。急速に科学技術が発達した当時のヨーロッパの問題状況下で、「価値判断」をくだす際に関わる判断主体における主観の意義を両者が重視していたということは、ある意味で反時代的であつたわけだが、このように、何が正しい「価値判断」であるといえるかという点から思想史を検討するのであれば、それは、現代正義論に対して有益な観点を提供しうるように思われる。現代正義論では、例えばロールズ『正義論』のように普遍的／客観的な「正しさ」を提示した上で制度設計を進めていく傾

向を、その主潮として捉えることができるように思われるわけだが、他方で、当のロールズ自身は後年になってから、歴史的・社会的文脈に根ざした形で正義の問題を見直す余地があることを指摘するに至っているということも、今や広く知られるところとなっている。

ロールズの立場転換それ自体は、『政治的リベラリズム』において明確に示されているわけだが、そこでの議論を本稿との関係でまとめるとすれば、普遍的／客観的な尺度にのみ従って「正しさ」を決定したり、行為の次元と無関係に「正しさ」を真理の問題として処理したりするのは、困難であるばかりか誤っている、という点をロールズ自身が自覚するに至ったということである。そして、このような問題が生じてきているにも関わらず、かくも規範的な正義論がなぜ隆盛を極めるに至ったのかという点についての説明が進んでいるかといえば、これまた必ずしもそうではないといった状況に現在の学界の問題は伏在している。

そこには、いくつかの理由を挙げることもできようが、第一に挙げられるべきは、「価値判断」を下す主体の主観性と切斷しえない「価値判断」における「正しさ」の問題について、これを客観的に基礎づけられないとみた価値相対主義に対し、実質的な「正しさ」を客観的に語り、普遍的に語り得る方途を『正義論』は示している、という理解である。実質的正義論の成立可能性を否定していた価値相対主義の主張は、かくして『正義論』によって突き崩された、というわけだ。第二の理由は、ともあれ『正義論』が「正しさ」を客観的に基礎づけることに成功したということを認めることによって、この際「価値相対主義」のような厄介な問題に対しては幕を降ろし、『正義論』によって価値相対主義問題は克服されたことになってしまおう、という考えである。

しかし、今や価値相対主義問題をそのような形で突破し、克服しようとするのは不適切な対応であったというべきであろう。ロールズが後年に至って『正義論』のスタンスを翻したのはなぜか。普遍的／客観的な尺度にのみ従って「正

しさ」を決定するのが困難であるとすれば、一方で普遍的／客観的正義の規準なるものを相対化しつつ、しかし、底なしの相対主義とは異なった意味での「価値判断」における相対性と主観性の問題から逃れることは決してできない、ということに気づいたからではないのか。この議論を承認できるのであれば、問われるべきは、まさに『正義論』によって価値相対主義問題を突破し、克服したことにされた、ということの意味でなければならぬ。すなわち、いわゆる価値相対主義問題とは何だったのか、それはいかなる形で克服されるべきであったのか、こうしたことが現在あらためて問い返されるのでなければならぬわけである。

また、こんにち『正義論』以前に盛んに検討されてきた価値相対主義問題と現在取り組むというのであれば、そこには、期せずとも現代正義論の存立基盤と向き合い直すという意味が含まれてくる。より積極的にいいかえるとすれば、現代正義論の出発点へと立ち返ることによって、現代正義論を有効に批判するための視座を獲得する上での重要な契機が浮かび上がってくるかもしれない。しかも、ここには更なる重要な意味もある。もし、こうした見解が正しければ、代表的な価値相対主義者と目されてきたウェーバーとは、現代に先駆ける形で「価値判断」の「正しさ」における客観性の問題と取り組んでいた思想家であったことになるからである。そして、そうしたウェーバーの思想を継承したヤスパースも併せ、両者は、現代正義論が直面しているような問題を「価値判断」における主観性の問題として実に適切な形で捉えていたということになるわけだし、その意味で、現代の問題を先取りしていたということになるからである。

以上の点を踏まえてみると、ウェーバーやヤスパースから読み取られるべき積極的な現代的意義とは、判断主体における主観の問題を無視して「価値判断」の問題を捉えることはできないし、すべきではないといった思考様式のあり方である。たしかに法学に期待されている主要な任務とは、『法規範』の担い手である人間の問題に対して正面突破を試

みるというより、むしろこうした問題を脇に置いてでも法秩序における〈法規範〉の客観的意味を探求したり、具体的に現実に〈法規範〉を適用するための解釈学を産出したりすることであるという考えは、今なお支配的な見解なのかもしれない。しかし、ウェーバーやヤスパースの議論を通じてわかることは、「価値判断」における主観性の問題を学問的に扱うことは可能であるということにとどまらず、むしろ行為実践との関係から行為主体の価値関心を捉え返さなければならぬ状況下に私たちが置かれている、ということである。私たちは、価値相対主義問題を現代的にもアクチュアリティを持った問題として、再考すべき絶好の機会を迎えている。また、このように問題の所在が確かめられたのであれば、〈法規範〉の客観的意味探求とは別の問題として、〈法規範〉の担い手である行為主体としての人間の価値関心——〈規範意識〉——についても、これが、いかように共有され形成されてくることになるのかについて、別途探求していかなければならない。

ともあれ、以上のように、ウェーバーからヤスパースへと至る思想史研究を行っていくことによって、必ずしも「価値判断」における「正しさ」の客観的基礎づけを行わなくとも、当事者が「価値討議」や「コミュニケーション」を行うことによって、合理的なコンセンサスを得たり、双方が当初の〈規範意識〉を反省的に変化させていくあり方を認めたりすることができる、ということとは確かめられた。そして、ひいては、今後のこうした問題を展望していくための批判的視座を獲得することができた、とも考えられる。長きにわたって法哲学界を悩まし続けてきた価値相対主義問題を「克服」するための糸口は、価値判断の主体における主観の問題と正面から取り組み続けることによってのみ開かれてくる。少なくとも私たちは、そうした具体的なあり方の一例をウェーバーからヤスパースへと継承された思想の中に見出すことができた、といえよう。価値相対主義問題はどのように克服されるべきだったのか。この「克服」の意味を問うことは、現代法哲学が対峙すべき喫緊の課題である。

(1) 濱真一郎がいうように、「ロールズは、…実質的正義の内容を判断するための客観的基準は「ある」という考えを広める、きっかけを作った」わけだが、そのことによって、「価値相対主義が完全に乗り越えられたわけではないし、客観的基準が固定化されることに批判的な、ポストモダンからの問題提起もある」(深田三徳・濱真一郎編著『よくわかる法哲学・法思想』(ミネルヴァ書房、二〇〇七) 一〇二頁)。しかしそうであるとすれば、いや、だからこそ、私たちは、「実質的正義の規準についてどのような理論構成を試みるにしても、先ず価値相対主義の徹底的な検討、それとの十分な理論的対決が必要」であるという加藤新平の問題提起を(加藤新平『法哲学概論』(有斐閣、一九七六) 四七二頁、真摯に受け止めなければならないのではないだろうか。

(2) 「価値相対主義」における相対的とは、或る価値の妥当が、相異なる評価主体の關係に於て相対的に定まるということで、「価値とは…手段的価値ではなくして…、各評価主体にとって、「それ自体に於て望ましいとされるもの」をさす」のであって、「究極的な価値規準については、その客観的(間主観的)な妥当性を理性の力によって基礎づけることはできず、ただ各評価主体の情意とか良心の選択又は非合理的な信仰等に委ねる外ない」(加藤前掲書四七五、四六五頁)。

(3) 加藤前掲書四七六頁。

(4) ウェーバーによると、「価値判断とは、私が具体的固有性の内にある対象に対して特定の具体的な形で「態度を決めること」である(M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl., J.C.B.Mohr, 1968, S. 252 (以下、GWLと略記)(森岡弘通訳「文化科学の論理学の領域における批判的研究」『歴史は科学か』(みすず書房、一九八八) 一五六頁(以下、「批判的研究」と略記))。ちなみに、当時の彼にとって、もつとも切迫していた問題は、ドイツにおける社会政策の問題である。

(5) 「価値判断をくだす主体が、この究極の価値規準を「意識した上で」表白すべきか否か、これは、かれ個人の内奥に属する事柄であり、かれの意欲と良心の問題であって、経験的知識の問題ではない」。しかし、「この究極の価値規準を「当人に」意識させることは、確かに、価値判断の科学的取扱いが、思弁の領域に踏み込まずになしうる最後のことである」(Weber, *ibid.*, S. 151 (富永祐治・立野保男訳、折原浩補訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』(岩波文庫、一九九八) 三五頁(以下、「客観性」と略記)))。

(6) 前注(5)を参照。

(7) こうした「価値判断」について、ウェーバーは、「『価値判断』とは、私が具体的固有性の内にある対象に対して特定の具体的な形で『態度を決める』こと」に他ならず、断じて「いかなる『抽象的概念』でもない」、と述べていた。したがって、ウェーバーが組上に載せようとする「価値判断」とは実践的な行為過程で問題となる「価値判断」であるが（前掲注（4）参照）、そうであるとすれば、それは今述べてきたような神と輸血拒否をめぐるような事例において問われてくるような「価値判断」のことでもある。

(8) Weber, *ibid.*, S. 149（『客観性』三〇頁）。

(9) ウェーバーは、「神々の争い」ということに言及し、「もし君たちがこれこれの立場をとるべく決心すれば、君たちはその特定の神にのみ仕え、他の神には侮辱を与えることになる。なぜなら、君たちが自己に忠実であるかぎり、君たちは意味上必然的にこれこれの究極の結果に到達するからである」と述べている。そして、この問題の意味は、以下で言及する「価値討議」によって、「明確」になると考えられている。つまり、「神々の争い」に決着をつけることは学問によつては不可能であるが、そこで何が争われているのかという点について、学問は「価値討議」を通じて明らかにすることができると、という考えを抱いていたわけである（Weber, *ibid.*, S. 603-605, 608（尾高邦雄訳『職業としての学問』（岩波文庫、一九八〇）五三一五六、六三―六四頁）。

(10) Weber, *ibid.*, S. 149（『客観性』三〇―三二頁）。

(11) Weber, *ibid.*, S. 526（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）三四〇頁（以下、本書からの引用は『価値自由』と略記し、頁数のみ記す）を参照。

(12) 前掲注（11）を参照。ウェーバーによると〈技術的批判〉によつて、われわれは、以下のことが可能となる。

① 「われわれの知識の、そのときどきの限界内では、いかなる手段が、ある考えられた目的を達成するのに適しているか、それとも適していないか、ある妥当性をもつて確定することが出来る」。すなわち、「採用可能な特定の手段で、ある特定の目的をおよそ達成できるかどうか、その客観的可能性（チャンス）がどの程度が見積もることができる」。

② 「当の目的を立てること自体をも、そのときどきの歴史的状況（の知識）に照らして、〔採用可能な適合的手段が見当たらないから〕無意味である、というふうに批判できる」。すなわち、手段それ自体にかんして、目的を達成す

るための因果適合的な観点から意味ある(ない)手段かどうかを検討しうると同時に、目的それ自体についても、手段との関係からは、客観的に意味ある(ない)目的かどうかを検討しうる。

また、

③ われわれには「必要とされる(当の)手段を〔現実〕に適用することが、あらゆる出来事のあらゆる連関〔にいやおうなく編入されること〕をとおして、もくろまれた目的のありうべき達成のほかに、いかなる〔随伴〕結果をももたらすことになるかを、…知識の限界内においてではあるが、確定することができる」。

④ 「意欲された目的の達成が、予見できる出来事の連鎖を介して、他のいかなる価値を損なうことになるか、そうした形でなを「犠牲にする」か、という問いに答えることができる」ようになる。つまり、「行為」についての手段―目的を通じた検討から、当該「行為」によってもたらされるであろう副次的・随伴的に発生する効果や結果についての予測も可能になる。

なお、①から④へと分節化した〈技術的批判〉と次注(13)における⑤から⑦の説明については、Weber, *ibid.*, S. 149 ff. (『客観性』三二―三五頁)を参照。

(13) ここで再構成した〈価値論理的批判〉について、ウェーバーは以下のように論じている。

⑤ 「われわれは、具体的な目的の根底にある、あるいはありうる「理念」を、まず開示し、論理的な連関をたどって展開すること、すなわち、価値論理的に秩序立てた「連関」を構成することができる。そして、

⑥ 「歴史的に与えられた価値判断や理念のなかにある素材を、形式論理的に(ここでは価値論理的にと意——原注)評価する事、すなわち、意欲されたものが内面的に矛盾を含んでいてはならないという要請に照らして理想を吟味すること」ができる。

その結果、

⑦ 「意欲するものを助けて、かれの意欲内容の根底にある究極の公理、すなわち、かれが無意識のうちにも出発点とし、あるいは——矛盾に陥らず、首尾一貫性を保つためには、——出発点とせざるをえなかったはずの究極の価値規

準を、みずから反省させることができる」ようになる。

- (14) ウェーバーは、『技術的批判』もさることながら、『目的』の根底にある「理念」を説明し「精神的に理解させる」ことを、「科学のもっとも本質的な任務のひとつ」とみなした上で (Weber, *GWL*, S. 151 (『客観性』三三頁))、そうであるからこそ、「価値判断の科学的取り扱い」にとつて可能な最後の方法——〈価値論理的批判〉——がある、と考えていた。

- (15) Weber, *ibid.*, S. 151 (同上書三四—三五頁)。

- (16) Weber, *ibid.*, S. 151 (同上書三五頁)。

- (17) ウェーバーは、『価値討議』について、「この種の議論の前提としては、究極の評価には原理上調停し難く背馳するものがありうるということがわかつてさえいればよい」と述べている。そして、そのポイントが、「すべてを理解すること」は「すべてを宥すこと」を意味するものではなく、また一般に、異なる立場をたんに理解するところからこれに同意するところまで道は通じていない」点にあることを強調している (Weber, *ibid.*, S. 503 (『価値自由』三二五頁))。

- (18) 加藤前掲書四七八頁。

- (19) 加藤は、『各人の「理想」に端を発する「価値判断」をめぐる問題をどのように「科学的に」扱うべきか』という難問を前にして、理念のような普遍的価値の高みに立つてその相克を関係づけることにより——確かに碧海のような分析哲学とは違った形ではあるが——、そうした問題を哲学的に克服しようと考えていた。具体的に見ると、「健全な思弁」とか「合理的に抑制された思弁」と言った言葉で価値問題を考えようとしているときの加藤は、価値相対主義問題をウェーバーに即して思想的に理解する入り口にまで迫っていた。しかし、入り口まで来ながら、加藤の場合も、「今・ここ……」における絶対的なもの」として「できるだけ確固とした普遍妥当性をもつと思われるものを確立しようとしなければならぬ」——そうすることこそ「科学的」である証になる——と考え、歴史的・社会的文脈のなかでしか考えられない価値問題に対して、これを超歴史的・社会的に理解しようと志向し、結果的には、思想的に価値相対主義問題を理解するのを中断してしまっている (加藤前掲書九九頁以下、四六八—四六九頁)。しかし、碧海や加藤のように、歴史的・社会的文脈のなかで問題化される「価値判断」の問題を、科学的に客観的／普遍的な真理を追究することによって解決しようとするのであれば、例えば法的判断のような「価値判断」にかんする問題を「理論知」の問題として捉えることにはなるだろうけれども、「賢慮」の問題として捉え返したりするような余地など生じてこない——代わりに、実践上問題となる「価

値判断」を実践とは無縁の地平で正統化／正当化しうる真理の探究に励むことにはなる——。しかし、後の論文（今井弘道「自律的「人格」と公的判断——〈ウェーバー〉における実践的判断のための試論的考察——」『名古屋大学法政論集 一一九』）と比してウェーバーに対する評価やその具体的な展開の仕方にかんして不満が残るものの、今井「価値相対主義の問題性と市民的不服従」（今井弘道編『法思想的地平』（昭和堂、一九九〇））論文や、「正義論と価値相対主義」論文は、価値相対主義問題をめぐるこうした点にいち早く気づいた先駆的業績として評価できる（今井「正義論と価値相対主義——F・A・ハイエクとH・ケルゼンに即して——」（竹下賢編『実践地平の法理論』（昭和堂、一九八四））。ただし、加藤は、「正義の実質内容を考えるに当って、まず疑いもなく不正として感得されることがらに注意を向ける」ことから始めようとする「否定を通しての思惟」という可能性についても言及しているので（加藤前掲書一〇〇頁）、この点には注意しておく必要がある。というのも、「否定を通しての思惟」の可能性を追求するのであれば、「確固とした普遍妥当性をもつと思われるもの」の存在は必ずしも要求されないように思われてくるからである。だが、このような「否定を通しての思惟」と価値相対主義をめぐる加藤の見解は必ずしも明らかなものではない。それゆえ、こうした問題と取り組むことは、今後の課題である。

(20) 碧海によると「ウェーバーの理論は、決して認識と評価との単純な隔離を説いたものではなく、むしろ彼自身の強烈な価値意識と表裏一体をなす、その意味で実は高度に実践的な提言であり、かれは、単に科学のなし得ないことを指摘しただけでなく、同時に、それが価値の諸問題についてなし得ることを明確に示した」（原文強調）『碧海純一「新版法哲学概論（全訂第2版補正版）」（弘文堂、二〇〇〇）一八三—一八四頁。それゆえ、ウェーバーの立場というものが、「実存的」、「決断的」とでもいうべく「要素を率直・冷静に認容した上で、我々の倫理的な選択における合理性の射程を最大化し、…理性性による倫理問題の解決を可能な限り推進しようとする立場である」（同書二四二頁）ことは明らかである、と述べている。他方、加藤はこのことについて、ドイツ的な価値相対主義者と比べて「分析哲学的相対主義者の説くところは、その斬新な革命的哲学的立場の故に、…その力点のおき所、全体のニュアンスにおいて違ふところがある」、と述べている（加藤前掲書四八三頁）。

(21) ウェーバーに即しているならば、「人間行為の実際の究極的動機を知るためにする行為の経験的な因果考察という目的」を果たす〈技術的批判〉と、「評価を異にする人と討議する場合、実際にあい対立する評価的立場を確定するために」行

う〈価値論理的批判〉とを駆使し、「自分の論敵（あるいはそこに自分自身も加わる）が実際に心に懐いていることがら、つまり議論の当事者同士がたんに外見上ではなく実際に依拠しているところの価値を掴むこと、そうして後この価値に對してなんらかの態度がとれるようしむけること、これが価値討議ほんらいの意味」である、ということになる（Weber, GWL, S. 503（『価値自由』二一五頁））。

(22) ウェーバーは、当時の学会に對して「あるもの」「存在」の認識と「あるべきもの」「（當為）の認識とは、原理的には區別されなかった」と感じていた（Weber, *ibid.*, S. 151（『客観性』二八頁））。

(23) ヤスパースの次のような弁は、こうした事態を見事に言い得たものとして評価することができる。「私がはじめて哲学の教師になろうと思ったのは、常になされ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つたのです」。K. Jaspers, *Reinhardt 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）（章雍止夫訳「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））

(24) K. Jaspers, *Kleine Schule des Philosophischen Denkens*, Serie Piper, 1974, S. 95（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）一五四―一五五頁（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））。

(25) Jaspers, *RuA*, S. 347（『精神的課題』二〇二頁）。

(26) Jaspers, *KSP*, S. 93.（『哲学の学校』一五〇―一五一頁）。

(27) 同上。

(28) もちろん、ヤスパースにとって、「科学におけるこの問題の解明は、今世紀のはじめに緊急のものとなった」わけだが、なかでも、こうした問題に對して「ほとんどかつてみられないほどの情熱をもって、追求した」のは、ウェーバーであつ

た (Jaspers, *ibid.*, S. 95 (同上書一五四頁))。

(29) Jaspers, *ibid.*, S. 93. (同上書一五〇―一五一頁)。

(30) Jaspers, *ibid.*, S. 95f. (同上書一五四―一五六頁)。

(31) こうした方向性を考える場合、次のような加藤の見解を踏まえた上で展開していかなければならない。加藤によると、「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、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」(加藤前掲書二三四頁)とされる。確かに法哲学において「実存哲学」を扱う上では、こうした問題がある。ただ、ウェーバーのような価値相対主義理解を参照としながらその克服を志向するヤスパースのような思想動向との関係に着目することによって、こうした「困難な問題」を「困難な問題」として終わらせない方法があるのか、あるいはないのか、こうした問題を探求していく必要がある、ということでもある。

(32) K. Jaspers, "Existenzerhellung", in: *Philosophie II*, Julius Springer, 1932, S. 36, 33 (以下、本書からの引用は *Phi. II* と略記し、頁数のみを記す) K. ヤスパース(小倉志祥・林田新二・渡辺二郎訳)『ヤスパース・マルセル』(中公バックス・世界の名著 七五)(中央公論社、一九八〇)八七、八四頁(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)ちなみに、ウェーバーは「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」(Weber, *GWL*, S. 226f. (『批判的研究』一一八―一九頁))、と述べている。また、ヤスパースは、あくまで「考察は行為ではない」「眺めることは実存することではない」、と考えている (Jaspers, *KSP*, S. 95 (『哲学の学校』一五五頁))。

(33) ついでに議論にこころは、Jaspers, *Phi. II*, S. 1 (『世界の名著 ヤスパース』四九―五〇頁)を参照。

(34) ヤスパースによると、「現存在は現存するか現存しないかのいずれかであるが、実存は可能的なものであるがゆえに、選択と決断を通して、みずからの存在に向かって進むか、それともその存在からそれて無のうちに退くかのいずれか」(前掲注(33)を参照)を選択することができる。そして、人間とは、「現存在」として「他の実存」と出会い、「他の実存」と関係をもつことによってのみ、「実存」としての思いを他者に馳せることが可能になる存在として捉えられている。したがって、ヤスパースにおいては、まずもって、「現存在」が、「実存」においての基底的な条件をなすと同時に、「現存在」における人間とは、「実存」へと向けた条件としての「可能的実存」として捉えられていることになる。

(35) Jaspers, *ibid.*, S. 51 (同上書一〇四頁)。

(36) 「私は万人がなすべきことをなし、万人が信ずることを信じ、万人が考えるごとく考えることによって、「個人意識」を全体の「普遍意識」へ何の疑念も抱かずに合致させることが可能な状態である (Jaspers, *ibid.*, S. 50 ff. (同上書一〇四—一〇五頁))。

(37) 「ナイーヴな現存在」では、自己と他者とは未分離のまま意識レベルとしては無意識的に同一化しているので、人々の間で「コミュニケーション」が要請される事態は、そもそも想定さえされていない。

(38) Jaspers, *ibid.*, S. 51 f. (同上書一〇五頁)。

(39) Jaspers, *ibid.*, S. 51 f. (同上書一〇五頁)。

(40) Jaspers, *ibid.*, S. 52 (同上書一〇五—一〇六頁)。

(41) Jaspers, *ibid.*, S. 52 (同上書一〇六頁)。

(42) 「自我点」相互の間において自己と他者とは識別しうるような標識を得ることは原理的に不可能だが、便宜上そうした区別ができたと仮定すれば、「あらゆる他の自我を事物として取り扱う」ような、「他人そのものが事物」であるとみなすような関係を考えることができるという意味である (Jaspers, *ibid.*, S. 52 (同上書一〇六頁))。

(43) ヤスパース自身は、「私は私自身の行為のみによってコミュニケーションの意味を獲得するのではなく、そのためにはそれを他人の行為が迎えねばならない」と述べている。彼にとつて他者存在とは、「われわれ両者は相互承認において、はじめてわれわれ自身となる」ような存在以外に考えることができない。ここでの「相互承認」には、「私」と他者存在とが、互いに手段的存在ではないことを確認し合う、といった意味が含まれている。つまり、「私」とっては、他者存

在が、それ自体として尊厳をもった「他者」として現れてくることが前提とされている。「コミュニケーションは私の可能な自己存在の深みから、他人のうちにある同じ可能性から話しかけられて要求されるものであり、このコミュニケーションにおいて私は、そのつどの唯一の他者と共に、私がそれであるものとなる」のであって、「われわれ両者は相互承認においてはじめてわれわれ自身となる」からである (Jaspers, *ibid.*, S. 57 (同上書一〇一―一〇二頁))。

- (44) ヤスパーズは次のように述べている。「或る目標を立てようとする意志は、いかなる(科学的な——菅原注)知識からも、正当なものとしては導き出されない。けれども、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。さらに討議は変化していくだろう。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。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》に帰着せよとし、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」(Jaspers, *KSP*, S. 77 (『哲学の学校』一二一―一二三頁))。

- (45) 前掲注 (13)、(14) を参照。

- (46) Jaspers, *Phil.*, S. 54 f. (『世界の名著 ヤスパーズ』一〇八頁)。

- (47) ヤスパーズは、「現存在」／「可能的実存」から「実存」を開明していくための根源、原動力として「不満」を位置づけ、「コミュニケーションに対する不満は実存へ突破するための根源であり、その突破を開明しようとするための根源である。…実存開明はコミュニケーションの不満の経験とともに始まる」(Jaspers, *ibid.*, S. 55 (同上書一〇九頁))、と述べている。「現存在」では、「個々人は客観的な伝統のうちにあり、その伝統を私にもたらし、私自身はその伝統のうちで代置されるが、それによって(逆に——菅原注)伝統の客観性そのものは少しも変化されない」。つまり、「現存在的コミュニケーション」にとどまっているうちは、みずからを取り巻く所与的条件それ自体を問題化し変革しようとする形態の「コミュニケーション」を展開することができない、そして、みずからとは独立した関係に立つ「伝統の客観性」は些かも微動だにしない、だからこゝに「不満」が生じてくる、というわけである (Jaspers, *ibid.*, S. 56 (同上書一〇九―一〇頁))。

- (48) ウェーバーは、「価値討議」を行った結果、コンセンサスというものは、「各々のとる立場の」「方向がまったく逆であるため」獲得できないか、「(価値) 討議に含まれている少なくとも外見上は「相対化」する作用によってむしろ遠のいてし

まうこと」はよくある。しかし、「遠のくくらいならそういう討議はさけるべき」ということにはならない、と述べている (Weber, *GWL*, S. 503f. (『価値自由』三二五—三二六頁))。

- (49) ヤスパースは、こうした問題について次のように述べている。「討議は本来的なコミュニケーションの手段であるが、まだ(単にそれだけをもつてしても——菅原注)そのコミュニケーションの実現であるとはいえない。(現存在としての——菅原注) 可能的実存は、自己の信念と意欲との意味を明らかにするために討議に入る。討議する者は両方とも、自分たちが本来何を考えているかをまだ知らない。彼らはその討議において、あの根源、すなわちそこにおいて彼らが一致したり一致しなかったりするところの、…根源に到達しようと努める。けれども、それらの原理は彼らにとって直ちに相対的となる。…もし実存的結合における信頼の意識が他の根源からして既に強力になっているならば、そのときには討議のこの形式は一つの自己存在の他の自己存在との絶え間なき哲学的開明への道である」(Jaspers, *Phi. II*, S. 100 (『世界の名著 ヤスパース』一五六—一五七頁))。

- (50) 「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」一切の闘いを意味し、「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とは、じつは乗り越えられないものにもならない(現存在にとっての——菅原注) 限界状況」である、と考えられていた (Jaspers, *ibid.*, S. 235, S. 239 (同上書三二二頁、三二九頁))。
- (51) ここでは、「闘いということがもつ二つの本質的に異なった様式」が考えられている。曰く、「闘い」とは「暴力をともなった闘い」であると同時に、「他者と共に私に開示される」ような「闘い」のあり方もありうる、というわけである (Jaspers, *ibid.*, S. 64, 235 (同上書一一八、三二二頁))。

- (52) Jaspers, *ibid.*, S. 65 (同上書一一九頁)。

- (53) Jaspers, *ibid.*, S. 65ff. (同上書二〇—二二頁)。

- (54) こうした「コミュニケーション」が成り立つ前提として、ヤスパースは次のようなことを考えていた。「討議している二人は、ともに知ること欲している。両者は明白な事実をみとめるとともに、もろもろの矛盾を認める。両者はおたがいに耳を傾ける。両者はおたがいに忌避しないことを欲する。しかも両者は、対立のなかで、それぞれの自分の究極的な目標が明らかになることを欲する」ことが必要である、と (Jaspers, *KSP*, S. 77f. (『哲学の学校』一二三頁))。

- (55) 前掲注 (17) を参照。

(56) かくしてウェーバーは次のように述べた。「人間行為の実際の究極的動機を知るためにする行為の経験的な因果考察という目的」を果たす〔技術的批判〕と、「評価を異にする人と討議する場合、実際にあい対立する評価的立場を確定するために」行う〔価値論理的批判〕とを駆使し、「自分の論敵（あるいはそこに自分自身も加わる）が実際に心に懐いていることがら、つまり議論の当事者同士がたんに外見上ではなく実際に依拠しているところの価値を掴むこと、そうして後この価値に対してなんらかの態度がとれるようしむけること、これが価値討議ほんらいの意味」である（Weber, *ibid.*, S. 503（同上書三一五頁））。

(57) ヤスパースは、「了解しがたいもの」こそが「コミュニケーション」の根底にあると考えていた。このことについては次のように述べている。「了解可能なものは実は了解しがたいもののうちにある共同体のための媒介であり、了解しがたいものを明晰化の無限の過程へもたらしめるものである。…だから、単に了解可能なものが主要関心事となれば、…万事が水のように透明に合理化されるならば、共同体としてのコミュニケーションは消失する」と（Jaspers, *ibid.*, S. 62（同上書一一七頁））。

(58) Jaspers, *Phil. II*, S. 243ff.（『世界の名著 ヤスパース』三三六―三三七頁）。

〔付記〕

本稿は、二〇〇七年十一月一日に同志社大学で行われた二〇〇七年度日本法哲学会学術大会・B分科会における報告「価値相対主義問題にかんする一考察——ウェーバーからヤスパースへ——」を行うために起草した原稿を補筆したものである。当日の報告概要については、二〇〇八年一〇月発行予定である日本法哲学会編『法哲学年報二〇〇七——法思想史学にとって近代とは何か——』（有斐閣）へと投稿し、過日査読の結果掲載されることが決定されている。しかしながら、上記『法哲学年報二〇〇七』に所収される予定の論文は、時間の関係で縮約された学会報告をさらに圧縮したものとどまっているため、ここに報告のもとになった草稿それ自体を補筆し、あらためて議論全体の枠組みを示すとともに、別途公表することにした次第である。本稿の起草にあたっては、長谷川晃（北海道大学大学院法学研究科教授、金澤誠・落合研一（北海道大学大学院法学研究科博士課程）、高田慎二（北海道大学大学院法学研究科修士課程）の各氏、および、森元拓氏（北海道医療大学薬学部講師）より貴重な意見を賜った。記して謝意を表したい。また、本稿に関連する論文として、拙稿「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——現代正義論の思想史的背景として——（二）「（七・完）」『北大法学論集』
第五八卷第一号～第五九卷第一号）がある。あわせてご一読いただければ幸いです。

なお、本稿は、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。