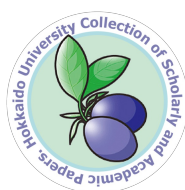




Title	Authenticity問題としての「価値」問題 : 法哲学的価値相対主義の再理解のために
Author(s)	今井, 弘道
Description	論説
Citation	北大法学論集, 59(3), 1-59
Issue Date	2008-09-30
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/34837
Type	departmental bulletin paper
File Information	59-3_p1-59.pdf



Authenticity 問題としての「価値」問題

—— 法哲学的価値相対主義の再理解のために ——

今
井
弘
道

- 一、はじめに 「価値」問題とは、authenticityの問題である。
- 一一 《authenticity》の類落問題としての「価値相対主義」問題《
- 一二 《中性的国家》問題としての「価値相対主義」問題《
- 一三 対応

二・「良心の自由」と「価値 authenticity 論」

二一 「良心の自由」と「中性的国家」——シュミットの所論に即して——

二二 Weber における「良心の自由」

二三 Heller / Schluchter の市民的「実存」

二四 Gesinnungsethik の意義と限界、そして Verantwortungsethik

二五 Leo Strauss の Weber 批判

二六 行為の意味と「意味覚醒」

三・価値と歴史主義

三一 Strauss の「寛容の自然権的伝統」批判

三二 Rousseau の多義性をめぐって

三三 Strauss の「超越」と Weber の「汝のあるところのものとなれ」

三四 加藤新平の「価値相対主義」理解と「健全な思弁」

三五 Kelsen の功利主義的民主主義

三六 加藤法哲学再考

三七 Weber の「今こゝにおける絶対的なもの」の意味覚醒

三八 Taylor 再考

三九 Taylor と Weber

一・はじめに 「価値」問題とは、authenticity の問題である。

一一 《authenticity の類落問題としての「価値相対主義」問題》

「――」 「価値相対主義」については、さまざまな混乱した議論が行われてきた。しかし、「価値」問題の核心にあったのは、authenticityの問題であつた。とりわけ、「近代」においては、このauthenticityとしての「価値」問題が、決定的な意味をもつた。そのことは、現代にも依然として妥当する。「価値相対主義」問題は、いわばその「authenticity」としての価値問題」の一面面である。このような視角に立つことが、生産的な議論のために必要であると思われる。

「価値」問題の核心に authenticity があると見るこのような考え方を、「価値 authenticity 論」と呼ぶことにしておく。この「価値 authenticity 論」の観点に立つとき、「価値」は主観的／主体的なものとなり、従つて必然的に多様な価値観が溢れ出すことになる。authenticity とは、個人が「価値」ありと信ずることに徹することによつて内面的に感得されるものである。authenticity のあり方は、個人の数だけありうるからである。

この観点から「道徳」問題を考える場合、価値は、「善が存在し、人間はそれを発見しあるいは告知されて行ふ」というような価値客観主義的な形で存在するものではなくなる。このことを、Max Weber は、「世界の出来事の意味（＝価値―今井）を、その出来事の探求の結果からは（つまり、存在からは―今井）……読み取ることができず、むしろその意味そのものを創造しうるのでなくてはならない」。「認識という木の実を食べた一つの文化時代」には、人は、「何よりもまずこのことを弁えていなければならない」（GWL, S.154、河出、一七〇―一七一頁）、という Nietzsche ばりの言葉で示している。この立場からは、「客観性」を標榜して「善」を掲げる道徳は、道徳の真相を錯認するものとして、拒絶されるわけである。

この「価値 authenticity 論」の核心には、「良心の自由」の問題がある。「良心の自由」とは、主体的存在が自己の内において感じ取る authenticity、こそが個々人にとって最重要の価値であり、個々人の尊厳に関わるものであるというこ

とを、宗教的な次元に即して表現したものである。ここに「近代的自由主義」の根源があった。そしてこの「良心の自由」が世俗化されるにつれて、「自由主義」も世俗的なものになった。資本主義の精神とそれに支えられた文化が成立する中で、authenticityも世俗化されていったわけである。

この世俗化は、特に市民社会の大衆社会化の中で、顕著なものとなった。こうして、authenticityとauthenticityの類落的派生態と言えなくもない「ミイーズム」との境界が溶解してしまった。「良心の自由」とauthenticityの関連に「価値」問題のポイントを求めようとする近代的な観点は、そのことによってきわめて深刻な問題を抱え込むこととなった。世俗化がさまざまな類落現象をもたらし、価値がauthenticityのような主観的なものとされたことのうちにその必然性がひそんでいた、とされたからである。

こうして「価値客観主義」の立場からは、authenticityにしばしば有罪宣告が発せられることとなった。また、真のauthenticityを擁護しようとする人にとつても、その真なるあり方から逸脱していったauthenticityを批判し、その間に区別をもうけることが重要な課題となった。ここにおよそいかなる問題が生じてくるかは、Kierkegaardが「現代の批判」で行った現代社会批判とその系譜とによって——Heidegger、Jaspers、Arendtの名を挙げておけばいいであろう——、つぶさに示されている。それが、十分な解決を示しているかどうかはともかくとして……。

*このキエルケゴールの著作から、印象的な言葉を一、二示しておこう。「反省にしばられている現代人が、情熱をもって決断する革命時代の人と同じように善意の人でありうることとは確かである」(中公名著『キルケゴール』、三八一頁)。「同じく騒然たる時代でも情熱のある時代なら、すべてを崩壊させ、すべてを転覆させるだろう。扇動的ではあっても情熱がなく反省をこととする時代では、力の発散も一種の弁証法的な芸当に変わってしまう」(同、三八二頁)。「情熱的な時代

には感激が統一原理であるように、情熱がなくてはなほ反省的な時代には、妬みというものが消極的な統一原理となる」(同、三八八頁)。「妬みが定着すると水平化の現象となる。情熱的な時代が励ましたり引き上げたり突き落としたり、高めたり低めたりするのに反し、情熱のない時代はそれと逆のことをする。それは首を絞めたり足をひっぱったりする、それは水平化する」(同、三九一頁)。これらの言葉が、真の authenticity を救出するために、その頹落態を批判し、そこに明確な区別を設けるということを目指していることは、明らかであろう。

—— Charles Taylor は『*The Ethics of Authenticity*』において、この authenticity の頹落の問題を取り上げている。Taylor に言わせれば、個々人の identity は authenticity のうちに基礎をもつのだが、モノローグ的なもの、独善的なものではない。それは、本来的には、「重要性の地平」に位置する問題についての、「重要な意味をもつ他者」との「対話」を通して確認されるものである (『*The Ethics of Authenticity*』田中智彦訳『ほんもの』) という倫理——近代とその不安』(産業図書 二〇〇四)、四六頁、五三頁)。このような契機をもたない authenticity は、倫理的な核心を失って空疎な「ナルシズム」となる。ここに頹落の根源がある、というのである。このような核心を失った authenticity の倫理を、Taylor は、「選択それ自体」を、「肯定」する、「穏やかな相対主義」と呼んでいる。

ここで Taylor が「authenticity の倫理的核^心」と考えているものが正確に何であるのかは、明らかではない。それは、「重要性の地平」に位置する問題についての、「重要な意味をもつ他者」との「対話」を通して——その意味での相互承認を通して——確認される何ものかだ、というわけである。しかし、Taylor が authenticity にはいわば「表層」と「核^心」とがあり、その「核^心」が抜け落ちれば個々人の identity は意味なきものになるといように考えていることは、確かなところである。

ここに、「価値相対主義」のひとつの捉え方がある。つまり「authenticityの倫理」を真なる価値に関わるものと見てそれを肯定的に評価しながら、「選択それ自体」を、「批判をうけつけないもの」として特権化しようと、するその頹落態と対決せずに放置し、両者を同一視してしまう没批判的な立場を（価値）相対主義」と見る捉え方である。「価値相対主義」においては「価値の妥当」は「相異なる評価主体との関係に於て相対的に定まる」という加藤新平の規定が念頭に置いているもの（加藤新平『法哲学概論』（有斐閣 一九七六）四七五頁）も、この「選択それ自体」を、「肯定」する、「穏やかな相対主義」と別のものではない。Leo Strauss や Alan Bloom もこれを「価値相対主義」と呼んでいる。ただし、Strauss や Bloom は、Taylor とは違って、——そしてまた Kierkegaard とも違って——、それとその根源にある「価値 authenticity 論」自体をもそれと同一視した上で串刺しにして、ともに原理的な批判の対象としている。

だが、Taylor は、「価値 authenticity 論」を原理的に肯定した上で、その頹落態を、上述した多面的な意味で重要性をもつ「対話」という契機の回復を通して克服しようとしていた。この「対話」を重視する Taylor の議論が Jaspers や Arendt のコミュニケーション論とある種の連続性をもつことは、容易に察知されうるところであろう。但し、『存在と時間』の Heidegger はこれとは異なった構図を描いている。単純化を恐れず言えば、頹落した社会の中での頹落した公共性を見捨てて、単独で「重要性の地平」へとコミットし、そのことにより identity = authenticity を回復する、とても表現しうる構図である。しかし、いずれにせよ、これらの議論が Kierkegaard 哲学の二〇世紀における復権という共通の基盤の上で成立したものととして、identity = authenticity に関わる共通の問題関心を共有していたことは否定できない。

—— 以上 の議論を前提として言えば、「近代」というものを法的—道徳的な次元で問題化しようとする際には、

二通りの問題の立て方があるといえることができる。

第一は、そのように「近代」の道德的な次元が問題化されるに至ったのは、「本来の意味での authenticity」が独善的なものになり「類落的な authenticity」になったからだと考えて、「価値 authenticity 論」の観点から、あらためて「本来の意味での authenticity」を復興させようとする立て方である——Kierkegaard がその基本的な構図を提示した。又われわれの観点からすれば、「Taylor がその試みの一例を示していた——」。

第二の問題設定は、このような形で問題設定を拒否する。その上で、そもそも問題は、客観主義的な道徳理解を否定し、「価値 authenticity 論」などを持ち出して「価値」を「主観的なもの」にしてしまったこと自体にあったのだ、と考える。

この対立は、いわば「倫理的近代」を肯定するか否定するかの一択に他ならない。ところで、「価値 authenticity 論」こそは、後述するように、実は、「近代」初頭以降、個人の尊厳の根拠としての意味をもってきたものだった。このように理解する限り、「価値 authenticity 論」それ自体を弾劾するこの第二の立場は、「タライの水と共に赤子を流す」類のものとなる。ともあれ、個人の尊厳の根拠としての「価値 authenticity 論」は、「本来の意味での authenticity」が維持される限りで、「Wertsubjektivismus 価値主観（主体）主義」と呼ばれてよいが、それは、いわば「主体・主体性」の絶対性を主張するものであって、「価値相対主義」とされるのは適切ではない。

だが、このように考える第二の問題設定の立場にとつても、独善的なものに変質し、authenticity が類落的なものになっても、それを不問に付して一切の主観的な選好を均し並みに尊重されるべきものと見る主張を「価値相対主義」と見て批判することには、十分な理由がある。本報告では、このような「価値相対主義」の問題のありようを、《authenticity の類落問題としての「価値相対主義」問題》と呼ぼうと思う。

一 二 「中性的国家」問題としての「価値相対主義」問題

一 二 一 「authenticity」の類落問題としての「価値相対主義」問題」は、しかし主として哲学者や社会学者が取り上げてきたタイプの問題であって、必ずしも法哲学者が問題にしてきた「価値相対主義」ではない。法哲学が伝統的に「価値相対主義」と呼んできた問題は、この《authenticity》の類落問題としての「価値相対主義」問題と密接に関連してはいたが、別の問題であった。それをわれわれは、《中性的国家》問題としての「価値相対主義」問題と呼んでおくことにしたい。それではこの問題はどのような問題であったのか。

「価値相対主義論」は、「価値観の多様化」を必然化する。このことを理解した上で「価値相対主義論」を肯定する人は、自らの立場の正当化のためには、最低限、その価値観の多様性が無政府状態に陥らないことを保障しなければならぬ。つまり、一定の秩序を——しかも多様な価値観の存立を否定することのない、価値中立的な秩序を——、確保しなければならない。

このような法秩序の必然性を論証する立場に立って「秩序問題」に取り組んだ思想家に、Thomas Hobbes がいる。無政府状態に陥りかねない調整不可能な多様性として Hobbes が認めたものは、価値の、というよりは利害のそれであったが……。だから、戦間期の Strauss が、Hobbes 的国家に肩入れしていた Carl Schmitt に忠告したように、Hobbes の国家学は、実は、Schmitt 本来の国家観とは原理的に異質のものであり、むしろ Schmitt が排撃してやまなかった「自由主義」的な「中性的国家」論だったのである（レオ・シュトラウス「カール・シュミット『政治的なものの概念』への注解」添谷育志他訳『ホッブスの政治学』（みすず書房 一九九〇）所収参照）——Schmitt がその Hobbes 的国家論に幻惑されたのは、その強力な主権論のゆえであった——。

価値観の多様性を前にして、それを是認しながら、あらためてこのような秩序の必然性を論じたのは、Radbruch で

あった。Radbruch にとっては、このような中立的な秩序は、「価値に無関係な秩序」の「価値」とでも形容する他ないような「価値」をもつものであった。よき秩序であれ悪しき秩序であれともかく「静安」を与えるという「価値」と言ってもいい。国家や法秩序は、その中で頹落態をも含んだ多様な価値観が自由に運動することのできる中性的な枠組と捉えられたわけである。かくして、そのような国家や法秩序それ自体に「価値的な根拠づけ」は不要でもあり不可能でもあると考えられた。むしろ「価値に無関係」ではあっても、法的安定性を実現しうる秩序こそが「価値ある秩序」なのだ、とされたわけである。Radbruch に代表されるこのような「価値に無関係な秩序」の「価値」を主張する立場を『《中性的国家》問題としての「価値相対主義」』と表現しうるだろう、私はこのように考えているわけである。

――二二―― このような「価値に無関係な秩序」の「価値」の主張を掲げる「中性的国家」論を――そして、その意味での「価値相対主義」を――批判する立場としては、基本的に次の二つが考えられる。

① 「中性的国家」は自由主義の従僕であって本来的な主権国家ではないと考え、自由主義の制限を突き破る強力な主権国家の復権を展望する「政治」的立場 (Schmitt)。

② 本来の意味での「価値理念」をそれ自体のうちに体现しない「中性的国家(法秩序)」は、頹落状態に対して有効な介入・指導を行う権威性をもちえない。否、そもそも国家としての存続を要求する権利根拠すらもたない。また、頹落した状態やそれを促進する国家に対する人々の抵抗をも鼓舞しえない、と考える立場 (自然法論)。

しかし、この②の立場は、個人の authenticity の価値としての拒絶を含意している。そしてこの価値客観主義の立場は、権威主義的価値主張に容易につながりうる。その価値主張が法と国家によって体现されるべき価値に関わる場合には、問題は一層深刻なものになる。この帰結への反発から個人の authenticity の価値の承認は、多くの場合、「中性的

国家」の要求につながるわけである。

こうして、「価値 authenticity 論」と「中性的国家」論とは一定の独立性をもった問題であるが、相互に関連しあってもいる。本報告は、基本的に「価値」問題／「価値相対主義」問題をこのような二重性をもった構図において眺めてみようとするものである。この構図で法哲学的な「価値」問題のすべてが扱えるかはともかく、少なくともその核心的な問題については、最も効果的な形で扱える、と考えられるからである。

――二一三 法哲学において「価値相対主義」が問題として意識されたのは、国家を価値を一身に体现したものと捉える Hegel 的国家観の凋落と軌を一にするように、事実上 authenticity をキー概念としていると言いつつ、Kierkegaard 哲学の二〇世紀における復権という現象が見られ、Jaspers や Heidegger によつて実存哲学が唱えられはじめたのとは同時期であった。しかもこの Kierkegaard 哲学の復権と法哲学的次元における「価値相対主義」の問題化とが交錯する地点に、われわれは、ある一人の思想家の姿を、印象的なものとして認めることができる。Max Weber の姿である。Weber は、「価値」問題を authenticity 問題として理解し、その帰結として「中性的国家」を肯定する立場をとった――ナシヨナリストとしての Weber は、その「中性的国家」の機構を、ドイツ人の authenticity に支えられる国民主義的な立場の外枠として評価していたが……。その上で Weber は、「本来的な authenticity」の変質・頹落と闘い、その復権を目指した。この Weber の「本来的な authenticity」の復権論には、「実存」哲学的な相貌が深い影を落している。これについて語るべきことは多くあるが、ここでは、

- ① Jaspers の実存哲学の基本的モチーフはこの Weber 譲りのものであったということ、
- ② その Weber が他方で法哲学が伝統的に問題としてきた「価値相対主義」の源流に位置する人物であったとの評

価値が一般的に行われていること、を指摘しておけば、十分であろう。

このことによってここで私が確認しておきたいことは、

(1) 「価値相対主義」の問題は、『Authenticity 問題』としての「価値相対主義」問題」という角度から考えれば、Kierkegaard 哲学の二〇世紀における復権に基づく「実存哲学」の生成と展開という事態と同根のものである、という事実、

(2) そして、その同根性の根柢にあったものは、「市民社会」の、「大衆社会」としての頹落という地殻変動であった、という事実である。

一三 対応

このように考えてみたとき、このような市民社会の大衆社会としての頹落という事態に対して大雑把に類型化するなら、おおよそ次のようなタイプの反応が見られた、ということが出来る。

(a) 「良心の自由」が世俗化され「自由主義」が世俗化され、とりわけ authenticity が軽薄化されたという事態を、直ちに多様な価値観が支配する豊かな社会の可能性が生じたというように了解した楽観主義者。この楽観主義は、「authenticity の倫理」を肯定しながら、頹落の問題には鈍感であった。その楽観主義自体が、『Authenticity 問題』としての「価値相対主義」問題の現れと見なすことさえ不可能ではない——。ここには、Radbruch や Kelsen などの法哲学者が算入されうる。その楽観主義は、ここでは立ち入ることはできないが、そこにこそ社会民主主義を実現可能とする基礎があるとみる政治的観点によって支えられていた。

このような観点に立っていたがゆえに、Radbruch や Kelsen は、また『中性的国家』問題としての「価値相対主義」

者でもあった。彼らは、中性的国家を肯定した上で、それを議会における多数決を通しての社会民主主義の実現過程を保護する外枠たりうるもの、と考えていたのである。

(b) 市民社会の大衆社会への頹落という事態の中に「秩序」の「危機」を見た Leo Strauss のような哲学者。そして Carl Schmitt のような法哲学者。彼らは、安易な authenticity に生きる頹落した個人と個人主義の否定——それは自由主義の否定でもあった——を通しての、

① 古典的自然法の再評価と古典的共同性の展望 (Strauss)、あるいは

② 真の authenticity に耐えうる個人の不在の確認を通しての「大審問官」(ドストエフスキー) 的な權威主義的主権国家の再生の展望 (Schmitt)

という方向へと眼を向けていった。要するに彼らは、「authenticity の倫理」それ自体を、従って「近代的個人」という人間の存在のあり方それ自体を、原理的に拒否したわけである。

(c) 秩序の危機を「何らかの基本的な、究極的価値基準」の「客観的(間主観的)な妥当性」の学問的根拠づけ——つまりは、秩序の可能性についての学問的根拠づけ——によって克服しようという〈学としての法哲学〉内在的な対応。この典型例を、われわれは、加藤新平の『法哲学概論』に見出すことができる。この立場は、しかしその限りで、「authenticity の倫理」それ自体と向き合うという姿勢を取らなかった——加藤自身は、後述するように、authenticity の問題に半歩近づいてはいたが——。

(d) 「authenticity の倫理」を原理的に肯定した上で、大衆社会の病理それ自体を「authenticity の倫理」の頹落から生じたものと見、市民的実存の覚醒を通してその頹落を克服しようとしたタイプの人。Weber をその代表例をしてあげることができるが、Hermann Heller や、上述した Taylor もこの類型に入れてよい。この類型を哲学にまで拡げて考

えなら、Jaspers や Arendt もこの類型に属していると言いうるであろう。

無論、このような類型論は、いかなる意味でも網羅的なものではないし、ここで挙げた類型も更に彫琢する余地はあろう。しかし、さしあたっての議論にとつては、これで一応の役には立つはずである——以下での議論の焦点は(b)と(d)とに置かれるが……。

なぜ(b)と(d)とに議論の焦点を置くのか。現代においては、「秩序問題」は、重要性の地平に属してはいない。むしろ重要なことは、「秩序の過剰」を問題視することにある、こう思われるからである。例えば加藤は、既に見たように、「価値相対主義」の立場をとる限り、「価値」についての決定は、各人の「情意・良心の選択・非合理的な信仰」に委ねる外はないことになる、と考えていた。しかし、加藤は、価値をそのような非合理的なものに委ねることに不安を感じたがゆえに、価値認識の可能性を示そうとして、価値基準の学問的基礎づけということを考えたわけである。この加藤の議論を支えているのは、「秩序問題」への「不安」に他ならなかった(後述)。このような「不安」は、しかし少なくとも現代においては、時宜に合ったものとは言えないであろう。

Weber は、「生の哲学」的・「実存哲学」的な方向に棹さしながら、繰り返す主体的個人の再生あるいは新生ということを考えていた。「秩序問題」に不安を感じるよりは、むしろその反対のことを憂慮していた。「秩序」が過剰となつて、それが「鋼鉄の檻」——「物象化」と「道具的理性」とによって構成される構造体——へと硬直化しつつあるという事態への憂慮である。そして、そのような「鋼鉄の檻」に対抗しうる主体性の可能根拠を探ることにこそ、最大の課題を見ていた。このことを重視する観点に立つところから、本報告では、議論の焦点は、(d)の観点を掘り下げて理解しながら、(b)と対決するということに置かれるわけである。

ところで、本報告は、『「価値」の問題の核心にあるのは authenticity の問題である』というテーゼを出発点としたわ

けだが、このテーゼは、具体的にはどういうことを意味しているのか。

二 「良心の自由」と「価値 authenticity 論」

二一 「良心の自由」と「中性的国家」——シュミットの所論に即して——

ここで『価値』の問題の核心にあるのは authenticity の問題である」というテーゼの意味如何をめぐる議論の手がかりを「良心」という観念に求めたい。そしてその観念の成立を——やや意外なことに思えるかも知れないが——、Carl Schmitt の『憲法論』の「第四章 基本権」の一文に、若干のパラフレーズを加えつつ、簡単に確認しておきたい。そのことによって「価値 authenticity 論」が、一方で個人の尊厳とつながり、他方で「中性的国家論」とつながる様相が、憲法学的な議論を通して端的な形で確認できるからである——と言っても、その議論を Schmitt の信条を反映したものとする必要はない。この議論は、Schmitt が、Jellinek 的な国家学の伝統を教科書的になぞっているにすぎない。そのことを通して、むしろ Schmitt は、自らの「脱価値化された中性的国家批判」という原理的な自由主義批判の基本的視座を、密かに確認していたのである——。

「再洗礼派とピューリタン」の信仰は、「宗教の絶対的な私事化」という現象をもたらした。その信仰のゆえに、彼らは、個人こそが「絶対的価値の担い手」であると見なした。ここに、個々人の良心こそが「絶対的価値」に他ならないがゆえに、良心以外の一切の対象を相対的な価値しかもたないものと見る価値観が成立した。

このようにして信仰者たちは、自らの内面にこの絶対的価値を抱えて、外部からの容喙を一切拒絶する「私的領域」にた

てこもっていった。既成的な「公」の領域を原理的に拒否したわけである。

注意を要するのは、その「宗教の私事化」によって「宗教」が「価値喪失」してしまったわけではなかった、ということである。「個々人の魂」にのみ関わる「宗教」的営為という「私事」の絶対化によって「価値喪失」させられたのは、むしろ宗教外の「国家および公的生活一般」の方であった。「絶対的価値」を担って信仰に没頭する「個人の（私的）自由」は、その価値の絶対性のゆえに却って「原理的に無制限」なものと高められた。いわばその反射的效果として、「国家」は価値なきものとなった（中性化された―今井）。国家は、「手段たるにすぎず、従って相対的であり、派生的であり、そのすべての権能は限定され、私人によってコントロールされうべきもの、とされたのである。このような絶対的価値としての「個々人の魂」によって狙われた宗教的エートスのうちに、国家に優先する基本権という觀念の發生の基盤があった（尾吹善人訳『憲法理論』（創文社 一九七二）、一九七一―一九八頁）。

ここで Schmitt は、「再洗礼派とピューリタン」の信仰が、個人の「魂」＝「良心」こそが「絶対的価値の担い手」であると見なしたことで、そのことがもたらした憲法学的／国家学的帰結とを示している。ところで、

① 個人の「魂」＝「良心」こそが「絶対的価値の担い手」だということは、個々人の「良心」――個々人の「魂」の内部で行われる「神」との、いわば「宗教的個人主義」的な交わり――とそれに基づく行為こそが、既成的な一切の制度からの独立性をもち、むしろそれらの制度を脱価値化する「絶対的価値」に他ならない、ということである。

② そのことは、教会的教義が絶対的な「真理」だと託宣するものよりは、個人の「良心」における神との交わりの深みにおいて「真実」だと確信するものの方にこそ真の価値があるという、ある意味では「主観主義的」な価値観の成立を告げる意味をもった。この価値観は、「客観的善悪の概念」を「良心の確信」に置き換えることを意味していた。

そして、このような「主観主義的」な価値観・「良心の確信」が成立するや、「客観的善悪の概念」は、「良心の確信」を抑圧するものと見なされることになった。

以上のように考えてみれば、「近代文化における主観性への大規模な転回」とTaylorが言うものは、むしろこの意味での「良心の自由」の大規模な世俗化に他ならず、それは、Rousseau 以前に（後述二一五参照）、既にここにおいて成立していた、ということが出来る。従って、「近代的個人」を肯定するか否定するかという先の選択肢は、「客観的善悪の概念」を「良心の確信」に置き換えたことを倫理的に正当と見るのか否かの選択肢に他ならない。

③ それは、更に、既成的な国家や社会的制度とそれが標榜する価値よりも、個人の「良心」とそれに基づく「行為」の「自由」が（例えば「職業労働」に関わる自由が）——つまり「基本権」が——優先するという観念を内包していてもいた。ここに、Weber が繰り返し強調した、「被造物神化」・「権威への信頼」・「人間的な対人関係への執着」を否定する倫理が成立する。この否定のうちには、国家や法を単なる手段と見る没価値的な「中性的国家」論が含意されている。「価値 authenticity 論」を基礎とする「良心の自由」・「個人の尊厳」の観念と「中性的国家論」とは、表裏一体の関係をなしているのである。そしてそれと並行して、「人間的な関係」に関わらない sachlich な行為が価値の源泉として称揚される。信仰者たちは、自らの内面にこの絶対的価値を抱えて、外部からの容喙を一切拒絶する「私的領域」にたてこもり、「神の道具」となって現世改造のために世界に働きかける「職業労働」を通して世界を価値化しようとしていったわけである。

こうして「再洗礼派とピューリタン」の信仰が個人を「絶対的価値の担い手」と見なしたことのうちには、《「価値」問題の核心にあるのは authenticity の問題である》というテーゼとその革命的なポテンシャルが隠されていた。

二二 Weber における「良心の自由」

前項で示した Schmitt の叙述は、Jellinek から Weber へと継承されていた「良心論」の系譜の痕跡をとどめている。次の Weber の言葉がこのことを証言している。

「首尾一貫したゼクテを基盤として、権力……に対抗するところの、被支配者たちの、しかも被支配者各個人の、不滅のものともみなされる一つの『権利』（『良心の自由』）が成立する。これが果して最古の『人権』であるかどうかは、イエリネックはこれがおそらく最古の人権と認められることを説得的に明らかにしているが、ここでは問わない。いずれにせよ……この意味での『良心の自由』は……原理的に第一次的な『人権』である。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。その他の『人権』、『市民権』または『基本権』は、右の人権『良心の自由』に付随するものである」（マックス・ヴェーバー／世良晃志郎訳『支配の社会学Ⅱ』（創文社 一九六二、六五四―六五五頁））。

この「良心の自由」は、「寛容」と「自由主義」の源流ともなった。このような事情をも、Weber はやはりズバリと表現している。

「寛容」は「近代の『リベラル』な思想」と異なるものではない。その意味するところは、「あらゆる人間的権威を『被造物神化』と見てそれを排斥する原理」に宗教的に固執することと、「唯一神およびその律法にのみ義務を負うものとして自己自身の意志を無条件に放棄すること」を「無価値」と見てそれを否定することにあつた。「このような実定宗教的動機

からの「反權威主義」の導出が、ピューリタン諸国における「自由」の歴史的に決定的な「心理的基盤」であった。この「良心の自由」は政治的にも大きな意義を有している。その「發生史と政治的意味」にとつて「イエリネックの『人權宣言論』」は基礎的な意味をもっている。「私個人がピューリタニズムと新しく取り組むようになったのも、まさにこの書物のおかげであった」(*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 21, S.43)。

この二つの文章を支配しているのは、個々人の良心こそが「絶対的価値」に他ならない、そしてそのような「良心」理解のうちにこそ自由主義的近代の基盤があつた、と見る Weber の確信である。ここに学問のあり方を包み込んだ Weber の思想的な世界全体を支えるアルキメデス・ポイントがあつた、とも言ひうるであらう。

ここで注意しておくべきことは、ここでは C. B. Macpherson の言う意味での「所有的個人主義 possessive individualism」の契機が相対化され「自由主義」から消去されている点である。この点は、Weber がマンチェスター主義を批判する社会政策学者であつたことと関連している。つまりここには、社会政策的観点からする「私的所有」の相対化の志向と、「所有的個人主義」から分離させた「良心」を社会批判の主体たらしめようとする企図とが表裏一体のものとしてあつた。「職業労働」——不可避免的に富をもたらず「職業労働」——の「良心」との亀裂、「職業労働」に向かうエートスの頹落化についての洞察が含まれている、と言つてもいい。こうして Weber の「良心」は、「所有的個人主義」とは異質のものであつて、むしろ「所有」の論理がもたらす頹落を「批判」しコントロールしようとする意志としての意味をもつてくる(この論点は、後の責任倫理の問題と関連する)。このような事情が、他面では Weber の議論の価値主義的価値主体主義的な傾向を増幅しているとも言えよう。

こうして、「良心の自由」の統制から離れた「職業労働」が「ブルジョア的世界」を形成し、そのことを通して「近

代社会」は頹落したという事態に対する反省から Weber は出発したのであった。

二―三 Heller / Schluchter の市民的「実存」

Weber の以上のような議論は、ある意味で市民的「実存」の問題に繋がるものであった。このことは、Schluchter の Heller 研究 *Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat: Hermann Heller und Diskussion in der Weimarer Republik*, 2. Aufl., 1983, 今井弘道訳『社会的法治国家への決断：H・ヘラー…ヴァイコール国家論争と社会学』（風行社 一九九七）の中で見事に示されている。Wolfgang Schluchter に言わせれば、近代人は、「不安を抱える悲劇的な存在者」である。近代人が抱く「近代的意識」は、「内的な矛盾」——「人間的生を現代において遍く支配している内的な矛盾」——の「経験」を基礎的経験として成立している。そこから近代人の悲劇的な「実存」のありようが生じている、というのである（本項の Heller 及び Schluchter の議論については前掲今井訳「第Ⅱ章 第三節 ヘラーの人間像…自己矛盾的・悲劇的存在としての人間」参照）。では、その「悲劇的」な「実存」をもたらし「基礎的経験」とは、具体的にはどのようなものか。Schluchter は、この議論を Heller 解釈に即して明確なものとして浮かび上がらせている。

近代初期のキリスト教は「個々人の魂」＝「良心」にこそ「無限の本質的な価値」があることを教えた。その教えの上に「自律的存在としての人間」という「人間理解」が成立した。Schluchter によれば、かの「基礎的経験」とは、この「人間理解」を受容し自律的な存在に徹しようとする個々人の決断から生じたものであった。個人にかくあるべしと命ずる権威が個人を超えてあることが想定される場合でさえ、その権威が何を命じているのかは、つまるところ自らが責任をもって解釈し受容しなければならぬとする決断である。ここには宗教的な「価値 authenticity 論」がある——無論、Heller や Schluchter は、このような表現を用いてはいないが——。そこに「ラディカルな宗教的個人主義」が成

立し、その宗教的個人主義が、既述の Schmitt の議論に示されているような形で教権をも含めた地上の権力の権威性を否定した。

しかし、宗教戦争の中で、宗教それ自体はこの「個々人の魂」という「無限の本質的な価値」を世俗の中で現実、に保障することはできず、その点で基本的に無能力であることが明らかになった。そこでこの「世俗的安全性」の確保の役割は、脱価値化され中性化された国家の能力に期待されることになった。こうして国家の存在が「無限の本質的な価値」をもつ「個々人の魂」の現実の中での自由にとっての不可欠の条件とされ、国家はこの機能の限界内で正統性を有するものとみなされた。

しかし、実際には、その限界の中に収まりきって従順な機能に徹する国家などというものはありえない。国家の権力は、単なる手段として「中性化」され尽くすことはできず、自己目的化して固有の法則性に従って運動する衝動を常に抱えているからである。こうして、「個々人の魂」のための国家への期待には、危険な反面が伴うことが直ちに意識されねばならないことになった。

かくして、「自律的存在としての人間」としての自己了解を決断的に選び取った人間は、一方ではその「魂」のために不可欠な「世俗的安全性」の保障を国家に期待しながら、他方ではその国家への警戒を怠ることができなくなった。自分を食い殺すかもしれない番犬に守られてはじめて、「無限の本質的な価値」をもつ「魂」の担い手として生きることができると、という厄介な状況の中におかれたわけである。

ところで、自己は「自律的存在としての人間」であると自己了解する人間が、その了解の上でなすべきことは、先に述べた「決断」の精神に従って、日々の営為において自律的な市民に徹する——そのことにおいて自己の authenticity に徹する日々の生活をおくる——ほかにない。

そのような生き方は、しばしば権力と相容れないものとなる。だからと言って、権力との闘争を自己目的化するべきではない。番犬との闘争が自らの authenticity に徹する所以であるとは限らない。そのことをも含めて、真に自己了解的に選び取った「決断」の精神に従っての市民としての生き方に徹せよ。ただし、「中性的なもの」になりきることのない権力との不断の緊張関係を維持することは、不可避であり不可欠であることに自覚的であれ、というのである。Schluchter が「不安を抱える悲劇的な存在者」と呼んでいたのは、このようなあり方において「実存」たらざるを得なくなった近代人のことだったのである。このような市民的「実存」にとつては、法秩序の存在意味を了解し尊重しながら、場合によっては抵抗権が——あるいは「市民的不服従」が——その「実存」に不可避なものになることも覚悟しておかねばならない。Heller / Schluchter は、このような存在のあり方を、法を無視する革命家や宗教的天才や無法者それと区別して、市民的「実存」と呼んでいるのである。

二一四 Gesinnungsethik の意義と限界、そして Verantwortungsethik

ところで、Weber においては、「良心」の問題は、しばしば Gesinnungsethik（心情倫理）として論じられている。Gesinnungsethik は、人間が単に社会の分枝や道具と見なされず、それ自体として価値を有すると見なされる段階に至ってはじめて可能となる。その意味において、Gesinnungsethik とは「良心の倫理」なのである。

ここで注意を要するのは、この「良心の倫理」たる Gesinnungsethik と Verantwortungsethik（責任倫理）との関係である。Weber は、近代において達成された倫理的地平として、「良心の倫理」としての Gesinnungsethik を非常に高く評価している。しかし、そのような高い評価の上で、それには独善的な自己満足の倫理に陥りかねないところがあるを見て、それと Verantwortungsethik とが相互補完関係に立つことが必要だ、という議論を重ねていた。

看過してはならないのは、この議論が、モノローグ的な「良心の倫理」に対する批判の意味をもっていること、またそのことによって「良心の自由」の——従って authenticity の——類落問題に、批判的に関わっていること、である。「良心の自由」が行う選択を、それがもたらす社会的な帰結との関係においてあらわにする意味——「社会的な意味」——に即しても、批判的・反省的に吟味すべきだ、そしてそのことによってその選択を制御すべきだ、というわけである。

このような「良心」の選択に対する批判的・反省的な構えは、『プロ倫』（＝『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』）の全体についても言いうることである。そのことを理解するためには、「良心の自由」は、一面で今問題にしたような「結果を——それゆえに他者や社会を——顧慮しない Gesinnungsethik」としてあらわれ、他面でそのような独善性を抱え込んだ「職業倫理」という観念としてもあらわれて、資本主義社会の推進・発展を「意欲せざる結果」としてもたらした、ということ想起すれば足りる。社会政策論者 Weber が執筆した『プロ倫』は、このような「意欲せざる結果」——具体的には資本主義的な経済機構の実現——によって脅かされている没反省的で自己満足的な「良心」に対する批判的な含意をもつ著作だったのである。その結語部分で Weber が以下の文章を掲げたことは、それゆえ決して偶然ではないのである。

「こうした（プロテスタント的な「職業労働」）がもたらした——今井）文化発展の「末人たち」にとつては、次の言葉が真理となるであろう。「精神のない専門人、心情のない享楽人。この無なる者達は、かつて達せられたことのない人間性の段階にまですでに登りつめた、と自惚れるのだ、と」（中公『世界の名著 ウェーバー』、二九〇頁）。

Weber は、Taylor などが考えているよりは遙かに大きな規模で、「ナルシシズムの文化」を批判的に分析していた、

ここからこのようなことが言えるであろう。ともあれ、こうした Verantwoordungsethik 論から明らかになるように、Weber は、①「良心」や「良心」を核として形成されたエートスの、決定的重要性を指摘すると同時に、②それだけでは頹落に陥る危険性をもつということをも指摘し、③その上で、「価値 authenticity 論」に反省的構造を与え、そのことによってあらためて「自由主義」の立場を擁護しようとした思想家——それも最大級の思想家——であった。

ところで、このような議論を展開していた Weber が多くの人によって「価値相対主義者」だと見られてきた。無論、Weber が「中性的国家」論者であったという意味で「価値相対主義者」であったことは、既に確認した通りであり、そのことに問題はない。また問題にする必要もない。Weber の場合、それは、「良心の自由」論の裏面にすぎないからである。問題は、Weber が「価値 authenticity 論」の立場に立つものとして「価値相対主義者」だと見られていた、という点である。そのような意味での「価値相対主義者」としての Weber 理解こそ否定されるべきものである、と私は考えているが、なぜそのような理解が行われるのか、この点を理解する上では、Leo Strauss の議論が最も的確で迫力のあるものだ、と評しうるであろう。

二一五 Leo Strauss の Weber 批判

Strauss は、「良心」こそは「近代」にとって核心的な意味をもつものであったとしても、「近代」の問題性を惹起した当の要因でもあったと考え、そこにひそむ問題を、Weber に対する痛切な批判を展開しながら、実にシャープな形で抉り出している。

Strauss は、『自然権と歴史』において、「寛容の自然権的伝統」自体が——つまりは「良心」論を核心に有する近代的自然権論の伝統自体が——、ニヒリズムに至るべき必然性を内包していた。その意味において、既に価値相対主義的

なものであった、としている。このことによつて、Strauss は、「寛容の自然権的伝統」に對置された「古典的自然権」の観点に立つて、「近代」それ自体を激しく斷罪しているのである。

その場合に重要なことは、Strauss の Weber 的「価値相對主義」に對する批判が、「良心」と「寛容」とに明確に照準を合わせた上で展開されている点である。そこに照準を合わせるることによつて、Strauss は、「価値」問題を authenticity 問題として理解する主観的・主体的な観点それ自体に批判を向けた上で、その代表的思想家として Weber を名指しているのである。既に述べてきたこと——「価値」問題の核心には authenticity の問題があり、とりわけ「近代」にとつてそのことが決定的な意味をもつに至つたということ——を前提にすれば、この Strauss の批判は、Weber 批判を通して、「近代」それ自体を自覺的に拒絶しようとする姿勢を示しているわけである。以下では、まず Strauss の批判的な議論が Weber 的な「良心の倫理」に直接的に向けられたものであることを、具体的に確認しておこう。

Weber は、「生の哲学」の代表的論者たる Georg Simmel の Nietzsche 解釈を同様によつて、「Werde, was du bist」——「汝のあるところのものとなれ」——という言葉を肯定的に受けとめ、それをしばしば自らのモットーとして用いていた。この言葉は、「良心の自由」とつながり、「今ここにおいて汝の authenticity に徹せよ」ということを要求する定言命法として理解されていたわけである。

ところで、Weber 批判者としての Strauss は、「汝のあるところのものとなれ」の真意は、Weber にとつては、「善きデーモンであれ悪しきデーモンであれ、それに関わりなく汝のデーモンに従え」、あるいは「神であれ悪魔であれ、汝の欲するところに従え。しかしいづれを選ぶにせよ、全身全霊、全力を尽してそれをなせ」ということに他ならなかつた」としてゐる (*Natural Right and History*, pp.44-45、塚崎智他訳『自然権と歴史』(昭和堂 一九八八)、五三―五四頁)。authenticity がもつ価値性について全く理解しようとしないうちに Strauss の構えを留保した上で言うなら、客觀的価値の au-

thenticity——つまり主体的価値——への転換を批判的に見るものとして、実地的確にポイントを衝くものと言ってよい。

Strauss は、ある意味ではこの Weber の定言命法を支持している。この定言命法は「自己の欲望や情念や私利に従うこと、理想や価値に対して無関心あるいは無頓着な態度を取ること」こそ「絶対的に下劣なこと」であるとしてそれを否定し、「大義の承認」と「卑俗性」との間に「恣意的ならざる区別」を設けているかに「見える」からである。しかし問題は、その Weber の「区別」が客観的な支えをもたず主観的なものとどまったこと、いや Weber の定言命法が authenticity に関わるものである限りで、そもそもそのような区別は原理的に不可能であることにあった。その限りで、その定言命法は、「卓越性であれ卑俗性であれ、おのれの目指すところを断固として求めよ」といったものに滑り落ちる危険を内包していた (*ibid.*, pp.45-46, 同、五四―五五頁)。こう解釈することによって、Strauss は、「価値 authenticity」の原理的拒絶者として、「今・ここにおいて汝の authenticity に徹せよ」という「良心」と authenticity に関わる倫理が「卑俗性の倫理」に転落せざるをえないものであることを浮き彫りにしたわけである。

しかし、この Strauss の批判は正當なのか。むしろ Weber は、「大義の承認」と「卑俗性」との「恣意的ならざる区別」をやはり明確にしていたのではなかったか。Strauss が気づくことのなかった仕方である……。それが例えば、Verantwortungsethik をめぐる議論にあらわれていたのではなかったか。しかも Weber は、このような Strauss 的論難を見通したその上で、その水準を越える議論を行っていたのではなかったのか。と言うのは、既に Simmel が、

「証明可能なもの、現実的なもの……の内部においては、道徳的に必然であり価値のあるものは演繹されえなかった。それゆえにそれは個別的恣意や純粋に個人的な確信にゆだねられることになった。このことのうちには、まさに一切の倫理学

および価値論にとつての途方もない難題があった」（『ジンメル著作集⑤「ショーペンハウアーとニーチェ」』（白水社 一九九四）、二八二頁）

ということを公然と認めていたからである。Simmelは、「価値」が個々人の「確信」に委ねられるに至ったことを不可避なこととして一旦承認し、そのことを踏まえた上でカント的な法則主義的倫理の地平を越えることにこそ、時代の倫理学の最大の課題があることを、このように言うことによって表現しているのである。ところで、この言葉ばかりか、ジンメルのこの書自体が、Weberの価値理解と大きく重なるものであって、Weberもまたこのような「途方もない難題」の存在を了解していたことを疑う理由はない。そればかりか、Weberは、その「難題」を、Gesinnung―「良心」―「善なる意志」を否定することなく解こうとしていたのである。

こうした論点の存在を無視あるいは看過して、Straussは、「自然権（Strauss的意味における自然権、つまり古典的自然権―今井）の現代的否定は、ニヒリズムに至る。否、むしろそれはニヒリズムと同一である」、Weberに代表される自由主義者達は、そのニヒリズムへの道を自覚的に歩んでいた、というのである。

「寛大な自由主義者たちは、この自然権の放棄を眺めて穏やかであるばかりか、安堵感をさえもっている。彼らはこう信じていた。本質的に善なるものや正なるものについての真正の知識を得ることなどわれわれには不可能である。そうである以上、善や正についてのすべての意見に寛容であるほかはないし、あらゆる選好やあらゆる「文明」を同等に尊重すべきものと認めるほかない、と」（*Natural Right and History*, p.5、前掲塚崎他訳、七頁）。

この Strauss の議論は、上の Simmel の「難題」の指摘の繰り返しではない。そして問題はここから、この難題を「個人の確信」を否定することなく解決することを目標としてはじまるのである。しかし、Strauss は、ここでいきなり、この「難題」を短絡的にニヒリズムに直結させてしまった。とはいえ、以下の発言が、問題の所在を的確に衝いていることまでは、否定できない。

「多様性ないし個別性の尊重と自然権の承認の間には、一種の緊張関係が存する。自由主義者たちが、自然権の最もリベラルな解釈によつてさえ多様性ないし個別性に対して課される絶対的制限に耐えがなくなったとき、彼らは自然権をとり続けるか、それとも個別性の自由な発展をとるかを選択を迫られることになった。彼らは後者を選んだ。……自由主義的相対主義はその根を、寛容の自然権的伝統のなかに、すなわち万人が自分の理解する意味での幸福を追求する自然権 a natural right to the pursuit of happiness as he understands happiness を有するという觀念のなかにもっている」が、それは、実は「自然権」放棄の立場にはかならないのである (*ibid.*, pp.5-6、同、八頁)。

Weber が「自然権をとり続けるか、それとも個別性の自由な発展をとるかを選択」を迫られていたことは事実である。その選択肢を前にして、Weber は前者を捨て、後者をとった。「良心の自由」の問題を、「自然権」の枠組で理解することをやめ、「社会学」の枠組の中でエートスとしてそれを捉えたのである(ついでに言うておけば、Wolfgang Mommsen もウェーバーのこのような問題設定を全く不十分にしか扱えていない)。この問題に深入りはできないが、「社会政策的観点からする「私的所有」の相対化志向と、「所有的個人主義」から分離させた「良心」の社会批判の主体化の企図」をめぐる既述の問題が、Weber に「自然権」ドグマを拒絶させたのだ、とだけは言うておこう。

二一六 行為の意味と「意味覚醒」

ところで、Taylor が、authenticity にはいわば「表層」と「核心」とがあり、その「核心」が抜け落ちれば個々人が感受している authenticity は無意味化する、と考えていたことを想起したい。その「核心」とは、「重要性の地平」に位置する問題について、「重要な意味をもつ他者」との「対話」を通して確認される何ものかであった。

この「核心」が具体的に何であるのかについては、しかし、Weber の方が、Taylor 以上につつこんで考えていた。

先に私は、Weber が、Simmel の言う「途方もない難題」の存在を了解していたことよって Strauss の論難を見通していたのであり、その上でその「難題」を、*Gesinnung* — 「良心」 — 「善なる意志」という主観的・主体的なものを否定することなく解こうとしていたのだ、という意味のことを述べた。この Weber 的な「難題」解決の実相は、この「核心」についての Weber の議論を呈示することによって明らかにするはずである。端的に言っておけば、Weber は、その「核心」とは、主観的に選択する諸行為の意味の、いわば意味内在的な整合性に対する忠誠にある、と考えていた。ここに Weber の倫理的存在の核心があった。このことを多少なりとも具体的に説明してみよう。

個々の行為の意味を、Weber は、「個々の行為の連鎖の意味的整合性」との関係において考えていた。個々の行為の意味は、相互に適合的な意味をもつことによって、全体的な生の意味を作り上げていく。生の全体的な意味は、個々の行為の意味によって編み上げられていく、というわけである。

しかしそれでは、その個々の行為の意味はどのようにして形成されるのか。全く恣意的に無規律にか。無論、Weber はそうは考えていなかった。個々の行為は、今述べたように全体的な生の意味を形成していくわけであるが、その個々の行為の意味自体は、逆にその全体的な生の意味との関係におかれることによってはじめ、真正なものとして成立する、と考えていたのである。例えば、私が、大学に入学し、遊び、研究をし、講義をし、学会報告をし、恋愛

をし、結婚する……といったことによって私の全体的な生が形成されるわけだが、その私の個々の行為の本来的な意味は、それらすべての行為によって形成される私の全体的な生の意味の中に置かれてはじめて明らかにする、というわけである。ここには循環がある。だがそれは、いわば解釈学的な循環であって、論理的な混乱がもたらす循環ではない。Weber にとって重要なことは、このような「個々の行為の意味」と「全体としての生の意味」との生きた相互関係とそこにおいて成立する意味的整合性のなかにおいて、authenticity に触れる有意味な——従っていかなる意味でも「卑俗」ではない——「倫理の実存」が可能になる、ということであった。この相互関係と意味的整合性がなければ、個々の行為は、「今だけ」と「こだけ」の、底のないものになり終わってしまう。Weber の次の言葉のうちには、このような事態が縮約的に表現されている。

「重要な行為はそれぞれみな、いや更に——自然現象のように移ろいゆくのではなく自覚的に生きなければならぬ限りは——生の全体は、究極の決断でつながりあった鎖のようなものだ、人々はみな……この決断によってめいめいの運命を、つまり生きる意味を選び取っているのだ」。このような自覚を持たないときに、人は、「最も固有の意味での「日常」を浅薄にする」のである（『社会学および経済学の「価値自由」の意味」、三三〇頁）。

個々の行為の意味基盤は、このように、生の全体性をもつ意味——それ自身やはり主体による構成の所産であるところの意味——にある。個々の行為が真実の authenticity をもちうるのは、このような意味基盤に支えられることによつてである。このような意味基盤が存在しなければ、個々の行為は、意味をもつようできて、実は意味の「核心」を失っている。意味の根柢が抜けてしまっているからである。そこで可能となるのは、せいぜいのところ、その都度ごとの幸

福祉主義という「卑俗性の倫理」ではない。

Weber の議論に従えば、このような意味基盤をもたない行為——諸行為の意味、内在的な整合性に対する忠誠心をもたない個々の行為——は、そのときどきの選択ごとに瞬間的に成立する意味との関係において利他的な authenticity をもちはしても、それは速やかに消失していく。そのような選択は、瞬間的な意味を絶対化し、一応の authenticity や identity を利他的に可能にしながら、それを超えた意味や authenticity を相対化したり否定したりするのである。こうして、このような「瞬間的な意味の絶対化」は、「全体としての生の無意味化」と表裏一体の関係にある。逆に言えば、意味的な整合性を志向する選択の連鎖によってこそ、個々の authenticity は生の全体としての authenticity を構成するのであり、真正の authenticity に関わりうるのである。

Weber は、個々の価値選択を、このような連鎖の中で考えていた。その場合には、個人にとつての個々の価値選択は、その個人の全体としての生に付与しようとする意味によって統制されるべきもの・当為されるものとしてあらわれてくる。こうして個々人の個々の価値選択の問題は、「汝のあるところ」へ向けての自己規律の問題を内包することになる。ここで、この議論に、先程 Verantwortungsethik に即して論じたことと重ねあわせてみよう。そうすれば、行為の意味は、一面では Gesinnungsethik に即して主観的な形で与えられるとともに、他面では Verantwortungsethik 的な反省を経ることによって、社会的意味の次元においてもコントロールされうると考えられていたことが分かる。つまり意味は、内面へと向かう求心的な方向において考えられるだけでなく、社会へと向かう遠心的な方向においても考えられていたわけである。「authenticity の倫理的核心」問題を、Weber は、このような求心と遠心の両面性をもつ行為主体の「意味覚醒」に求めていた。そしてそこに、「全体的な生の意味」が可能になる、と考えていた。そして、このような観点から、いわば利他的意味だけを考えることによって意味喪失に陥っていく「ナルシズム」的文化を、声を限りに批判

してもいたのであった。

Strauss は、Weber が「大義の承認」と「卑俗性」との間に設けているように見えた「区別」は、結局は主観的なものであって実質的な意味をもたなかった、と批判していた。Weber がこの区別を可能にする「客観的」指標を呈示してはいないことはその通りである。しかし Weber は、以上で示したような構造をもつ「意味覚醒」の問題を呈示することによって、頹落状態に滑り落ちる危険を批判的に反省する可能性を明確に呈示していたのである。Strauss の批判は、Weber におけるこのような意味問題には全く気づいてはいない。この Weber の議論は Strauss の批判を越えている。と同時に、Strauss の「卑俗性」批判を「価値 authenticity 論」の観点からより有効な形で展開しうる可能性を有しているばかりか、いささかも Strauss の古典的自然権論のような「生との疎遠」に陥ってもしない。

このような「意味覚醒」の問題を、Weber は、「価値討議 Werdiskussion」の問題として——だが、あまりにも簡単に——論じていた。その意味では、Weber は、公的決定に関わろうとする個々人の自己規律の問題を、討議可能なものとして、独我論的な密室からコミュニケーション的な次元に解放しうる、と考えていたのである。と言っても、Weber の場合、そのコミュニケーション的次元は、個人の存在を社会的な交互作用のなかに解消しようとするような意味をもってはいない。コミュニケーションは、あくまでも個人の「意味覚醒」の問題として、個人主義的に考えられているのである。

三・価値と歴史主義

三一 Strauss の「寛容の自然権的伝統」批判

二一五で示したStraussの議論は、既に二一と二一二で示したSchmittやWeberの「良心の自由」についての議論と、評価こそ正反対であるが、同一の事態を見ている。

Straussが「寛容の自然権的伝統」と呼んでいた近代自然権論は、「歴史主義」的な反普遍主義と融合していく段階をくぐり抜けながら、Weberの思想に継承されていくようになった(HayekやWeberとは逆に、「良心の自由」よりもむしろ「所有的個人主義」の契機に即して近代自然権を「歴史主義」をくぐらせながら継承している)。Straussは、Weberをはじめとする自由主義者は、「自然権をとり続けるか、それとも個別性の自由な発展をとるか」の選択を迫られて「自然権」を放棄した、と言っていたが、その「自然権」の放棄とは没「歴史」的な「自然権」の拒絶と「自然権」の歴史化・社会学化ということと別のことではない。

思想的には、Straussの言う「融合」——近代自然権論と「歴史主義」的な反普遍主義と融合——は、〈Locke的な社会契約を歴史と慣習とに解消したHume的な原始契約論からドイツの歴史主義へ〉という流れの中で生じたものと考えられることができる。しかしStraussは、その「融合」を——そこに見られる、「内在性」への流れを拒否し、普遍主義に固執するがゆえに、不可避免的に「超越性」の意味を顕揚しながら——、Rousseauに代表される革命的「自然権論の、歴史主義的な『内在化』への進展*という局面に焦点を当てて見ている。その点についてのStraussの説明に異議を差しささむ必要はない。

「歴史学派の創始者達は卓越した保守主義者であったが、普遍的規範の……意義を否定した」。そのことは、しかし、皮肉なことに、自らの「論敵」たる革命論者達の「努力」の「継続」と「尖鋭化」という意味をもった。この革命論者達は、「自然的なものについてのある特種な観念」——「自然的なるもの」を「個体的 individual」と見、従って「斉一性」をむしろ「反

自然的」と見る観念——によって鼓舞されていた。この観念は、「近代的此岸主義 modern this-worldiness」の立場に立ちつつ、「反自然的なもの」と「超自然的なもの」との双方に対抗することを可能にした。ここから、「個体としての人間」は、「幸福そのもの」よりも「自分が自分の幸福と考えるもの his own version of happiness」の追求へと「解放されるべき」ものとされた。

Strauss にとっては、しかし「自然権」は各個人に「斉一的に」帰属するべきものであり、それを「個々人の自然的多様性」に対応させつつ「個別化する」など「不可能」なことであった。つまり、Individualism と本来的な「自然権」観念との間には原理的に齟齬があり、その意味で Individualism は普遍主義的思考を突き破り破棄する潜在的可能性を有するものであった。

この齟齬を現実 Individualism の方向へと突き抜けるカギは、Strauss によれば、「人間の権利との対比において英国人の権利と呼ばれるような」歴史的権利論にあり、それによって近代自然権思想は歴史主義に媒介されていた。このことが「歴史学派」の「場所的・時間的なものの価値」の「発見」、「場所的・時間的なものの普遍的なものに対する優越性」の「発見」につながった。^{*} ルソーのような人間の傾向を徹底させながら、歴史学派は、場所的なものの時間的なものが普遍的なもの以上に高い価値をもつものである（今ここに於ける絶対的な authenticity）とでも表現しようようなことを考えよー今井（ことを主張した）わけである（*ibid.*, pp.14-15, 同、一八一—一九頁）。¹⁾で、Strauss は、「歴史主義と Rousseau とを結びつけている。われわれとしては、そこに更に「歴史主義」の洗礼を受けた Jellinek や Weber が、「自然権」を、「自然権」として捉えずに、それを信念やエートスの次元で捉え返したという事実を——そしてそれを国家社会学の次元であらためて展開したという事実を——重ね合わせておきたい、と思う。

こうして、「歴史学派」は、「普遍的規範」の意義を否定し、「現実的なもの the actual」の超越を可能とする努力の成立

基盤を破壊してしまった。この意味では、それは、「十八世紀のフランス・ラディカリズム以上に極端な近代的此岸主義」の立場に立って、「普遍的原理」を人間を、「家郷喪失状態」に陥れていたとして貶め、「歴史的原理」を称揚した、というわけである（*ibid.*, pp.15-16. 同、一八一二〇頁）。

三― Rousseau の多義性をめぐって

この Strauss の議論の中では、Rousseau に印象的な位置が与えられている。われわれは、「自然権」をエートスと読み替えた Weber の議論は、それに劣らぬ重みを、この議論との関連に与えていいのではないかと考えた。ところで、この Rousseau の位置づけは、Taylor の次のような Rousseau 分析と、評価は正反対だが、内容的には大きく重なっている。この Taylor の議論をも、やはり密かに Weber と関連づけながら読んでいくことにしたい。

一八世紀末に、「私に特有の、私が自らの内に見出すアイデンティティ」という「個人化されたアイデンティティ」の理解が新たに出現した。それは、「私自身に、そして私自身に特有な存在の仕方にある」という理念（ideal of being true to myself and my own particular way of being）とともに生じた。Taylor は、ライオネル・トリリングに従って、これを「authenticity」の理念と呼ぶ。

この identity 理解の発展の出発点は、「人間は善悪を知る直観的感情たる道德感覚を持つ」という一八世紀の観念にあった。「善悪の理解は、冷徹な計算の問題ではなく、我々の感情に根ざすもの」、「内なる声（a voice within）」に根差すという観念である。その理解によって、「内なる声」を「何が正しい行いか」を告げると見る理解が放棄された。「自らの道德感覚との接触」それ自身が、「決定的な道德的意義」をもつと考えられるに至った。我々が結びつくべきものは、超越的な「神」

や「イデア」ではなく「我々の奥深くにある」ものだ、とされたわけである。こうしてひとは自らを「内なる深みを持つ存在」と考えるようになり、そこに identity の源泉を見たわけである。こうして、「近代文化における主観性への大規模な転回」が達成された。それは、ある意味では「神に至る道は我々の自己意識を経由する」と考えたアウグスティヌスの発想の継続と発展でもあった。

この変化に寄与した最も重要な哲学者が——Taylor によれば——、ジャン＝ジャック・ルソーであった。ルソーは、「道德の問題は我々が自らの内なる自然に従う点にある」、「我々が道德的に救済されるのは、自己との真正な接触を回復することによってだ」、と主張した。ルソーは「自己自身とのこの親密な接触 (the intimate contact with oneself)」に、「人間が持ついかなる道德的な見解よりも根源的であり、非常な喜びと満足の源泉」を「存在の感覚 (l'sentiment de l'existence)」と名づけた。Taylor は、Herder を念頭に置きつつ、この authenticity の理念は、ルソー以後の発展によって決定的なものとなった、とこう (Charles Taylor, *Politics of Recognition*; in: *Examining the Politics of Recognition*, 1994. 佐々木毅他訳『マルチアルチュラリズム』(岩波書店 一九九六) 四一―四四頁)。

因みに、Taylor は、別の論考では、この「善悪を知る直観的感情たる道德感覚」の起源を、Hutcheson をさかのぼって Shaftesbury にまで遡及している (*The Ethics of Authenticity**, 前掲田中訳、八八頁)。Shaftesbury がある意味で Locke の弟子であったことを考えると、Taylor のこの議論を、この線を辿って「自然権の寛容論的伝統」に遡らせていくこともできないわけではないであろう。

それと関連することだが、この Taylor の Rousseau 論は、既に示した Weber の議論——「原理的に第一次的な「人権」である「良心の自由」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」という議論——とは大きく齟齬するものとなっている。この点は、Jellinekの「人権起源論」のテーマとも関わるところであるが、この齟齬は、Rousseauに内在的な矛盾の結果にすぎず、われわれの議論を妨げるものではないとも言える。^{*}

^{*}このRousseauに内在的な矛盾は、Rousseauにおける「都市国家への回帰」願望と「自然状態への回帰」願望との齟齬に起因するものと見ることができる。Straussによれば、Rousseauにおける「都市国家への回帰」と「自然状態への回帰」との間には「緊張関係」があり、それこそが「ルソーの思想の本質」をなすものであった。Rousseauは、「あるときには、個人の権利や心情の権利を一切の拘束や権威に対して熱心に擁護したが、別の時には……個人の社会や国家への全面的な服従を要求し、最も厳格な道徳的あるいは社会的規律に好意を示した」。そしてこの「二つの真っ向から対立する立場」を、Rousseauは「永遠に行きつ戻りつした」(Strauss, *ibid.*, p.254, 二六五―二六六頁)。このStraussの指摘を踏まえて言うなら、「国家による宗教強制を伴うルソーの国家理論」は、明らかに「都市国家への回帰」願望に由来するものであるが、Taylorの上の議論は、勿論「自然状態への回帰」願望をもつRousseauについて語ったものであった。

この齟齬が、Taylorの言う「authenticity」の倫理と結合しうる個人の倫理的「自律」と「ジャコバンの独裁の知的な源泉としての政治的な意味での自己支配」との差異・対立となってもあらわれてくる。Taylorの議論は、この点の差異を、つまるところ「自己決定的自由」の観念の問題性として見て、この観念を「ロマン主義」が評価する「共同体的紐帯」とは、異質なものであるとして区別しようとしている(同三九頁)——ここでは立ち入った論及はしないが、『人権宣言論』におけるJellinekが「人権」Rousseau起源論を批判して「人権」ピューリタニズム起源論を主張したという点とは、このRousseauにおける混乱と深く関わるものであった。このStraussの議論枠組をふまえた上で、TaylorのこのRousseau論を私が行ってきたよ

うに良心論と接続していけば、人権起源論についてのこの二つの議論は調整可能だと考えることができるかも知れない——。

このように考えるならば、Taylor の上述の議論には、重大な問題がある、というようにもいわねばならなくなる。と言うのは、Taylor は、Locke の「個人主義」を、十八世紀の末のルソーの登場の時期から見れば「ひと昔前の個人主義」であって、「authenticity の倫理」——「ロマン主義時代の落とし子であり、遊離した合理性を批判し、共同体の紐帯を認めないアトミズムを批判した時代の所産」としての「authenticity の倫理」——によつては、当然に否定されるべき人物であった、と見ているからである（同三五—三六頁）。ここからは、Taylor がプロテスタンティズムの「良心論」とそれを継承しているLockeの思想とを全く重視していないことが窺いとれる。ただ、ここではこの問題には立ち入ることをしないで、これだけの指摘に留めておきたい。

三三 Strauss の「超越」とWeber の「汝のあるところのものとなれ」

Strauss の思考枠組の一つに「超越」（＝「永遠なるもの」志向）と「内在」（＝「歴史的なるもの」志向）という対概念があった。この中でStrauss が取るのは、無論「超越」の立場——プラトンの言う「洞窟」から立ち去ってイデアの輝きを見ようとする立場——である。既に明らかのように、Strauss 的「自然法」の普遍性は、時間と空間の制約を容れない厳格なものであり、従つて「生」から疎遠な「超越」の立場に立つ他はない。その高みに立つことによつて、Strauss は、「良心」と authenticity の肯定的評価につらなる一切の思想史的系譜を、原理的に一掃しようとする立場に立つわけである。

「自然権に対する近代の反対者たちによれば、人間の思想はすべて歴史的であり、従っていかなる永遠なるものも決して把握しえないものである。古代人に従えば、哲学することは洞窟から立ち去ることを意味したが、これに対して我々の同時代人によれば、哲学することはすべて本質的に、「歴史的世界」、「文化」、「文明」、「世界観」、すなわちプラトンが洞窟と呼んだところのものに属すべきものである」(Natural Right and History, p.127 前掲塚崎他訳、一六頁)。

しかし、この「超越」と「内在」という対概念は、Hellerが、初期の著作以降、繰り返し示していた、近代思想史上の基礎的な範疇でもあった。その点をSchluchterの要点をついた指摘と、Heller自身の論述との二つの文章に従って確認しておこう。

「それは、Hellerにとって、ルネッサンス以後の精神史的発展の概略を描くのに役立つものであった。超越的思考とは、世界の成立と進行とを、神という原因の存在と結びつけようとする思考である。内在的思考は、これに対し、人間の生が神の救済計画と結びついているという信仰を解消し、人間こそ世界の支配者であると宣言する思考である。……超越的思考に政治哲学として対応するのは古典的自然法である。古典的自然法は、人間共同体の政治的形成を、神に起源をもつものと理解する。内在的思考に最初に対応したのは、理性自然法である。理性的自然法は、国家を、自律的で自然的諸権利をもった諸個人が自由な決定に基づいて行う契約の締結から導出しようとした」(Schluchter、前掲今井訳)。

「国家を直接的に神学的に正当化することは……内在的説明と批判にとってはもはや可能ではなかった。かの時代の激烈な社会闘争によって動揺した伝統と権威のすべてに、理性は批判を加えた。社会的支配を正統化し説明することのできる極は、論理的に二つしかなかった。非合理的・超越的極(王権神授説、王朝的正統性を想起せよー今井)か合理的・内在的極

(社会契約説、民主的正統性—今井)である。第三のものは存在しない。なぜなら、説明の反対極として自然法に残されたものは、国家において結合した人間、つまり個人的な法意識のみだからである。上からの認証に代わって下からの国家の認証があらわれた。国家は、社会構成員の理性的本能が「自然状態」を捨てて、一つの契約において国家に同意する場合に、正当とされた」(Heller, *Die politische Ideenreise der Gegenwart*, 1926 安世舟訳『ドイツ現代政治思想史』(お茶の水書房 一九八二)、一七一一八頁)。

このような考え方が Carl Schmitt にもあることは、引用文中の私の注記からも察知されよう。このことを考えても、Strauss の指摘は、立場はともかく、時代的精神の核心部分的に的確に触れたものである。ともあれ、この議論を踏まえた上で、とりわけ注意すべき以下の(a)(b)(c)の三つの点を、あらためて確認しておこう。

(a) 「差異なき Atomism 的個人主義」を否定する「差異の個人主義」の立場に立つ Rousseau の個人主義——ロマン主義的な個人主義——を、近代自然権思想を一步超えて歴史主義へ向かう、自然権思想と歴史主義の結節点に据えているという点、

(b) この点は、Weber を理解しようとする場合にも、実的に確に妥当するという点——具体的に言えば、Individualism と普遍主義的な「自然権」観念との間の原理的な齟齬を、あらためて Individualism の側に立って自覚的に突き抜けたのが、その意味で歴史主義の側に一旦立った上で、それを内側から突き抜けたのが、Jellinek の示唆を受けて「良心の自由」と「価値 authenticity 論」との観点に自覚的に立脚した Weber であったという点——、この点を考える上で、以下の Strauss の議論は示唆的である。

「すべての人間思想」を「歴史的」と考え、「多種多様な原理」が普遍的なものを標榜しながらその証明をなしえないでいることが、今日、自然権が斥けられる所以となっている。ウェーバーもそう考えた。彼が「歴史学派の弟子」を自認しながらそれと訣別したのは、歴史学派が「普遍的でかつ客観的な規範」の残滓を引きずっていたからであった。つまり「すべての真正の権利の来歴を民族独自の精神に求めたり、人類の歴史を有意義な過程であるとか叡知的必然性によって支配された過程であると仮定することによって、自然権に歴史的品格を付与していた」からであった。「ウェーバーはこれらの仮定を、形而上学的であるとして、すなわち、実在するものは理性的であるとする独断論的前提に基づくものとして、拒否したのである」(Natural Right and History, pp.36-37、前掲塚崎他訳四五―四六頁)。

この Strauss の議論は正しい。そして、まさにこのような歴史主義における形而上学的残存を拒否する Weber の立場が、Weber に、「世界の出来事の意味を、その出来事の探求の結果からは……読み取ることができず、むしろその意味そのものを創造しうるのでなくてはならない」と言わせていたのである。この脱形而上学化された空間に、「自己との真正な接触の回復」と「存在の感覚 (i'sentiment de l'existence)」の確証としての「意味創造」の行為の次元が切り開かれる。この次元において、Weber は、歴史主義を、Nietzsche や Simmel 的な「生の哲学」を踏まえてあらためて深く個人主義化していった——そしてカントの普遍主義的な定言命法を、その核心を維持しながら、既に触れた「Werde, was du bist!」「汝のあるところのものとなれ」に象徴される「個性的法則 das individuelle Gesetz」(Simmel の用語)として改竄してゆく——。「Werde, was du bist」とは、そして「個性的法則 das individuelle Gesetz」とは、「今・ここにおいて汝の authenticity に徹せよ」ということを要求し、カント的個人に歴史的骨肉を与えるところの反普遍主義的な定言命法なのである。

Weber が、「Werde, was du bist」という「個性的法則 das individuelle Gesetz」を、ただ単に「心情倫理 Gesinnungsethik」的に主張しただけではなく、そこに「責任倫理 Verantwortungsethik」が——つまり authenticity に徹することがもたらす帰結に対して自覚的・責任的な態度が——伴うべきことをも要求したことは、既に述べた。要するに、Weber は、

① authenticity の価値を主張しながら、同時に

② その authenticity のあり方に適うと自ら信ずるところ（心情倫理）に対して徹底的に反省的な構えを維持し、それが結果としてもつ社会的な意味をも視野に収めながら、なおかつそれが authenticity に徹する唯一の道であると確信しうる場合に、それに徹せよ、と言っているのである。このような Weber の主張は、同時に、

③ 他者の立場に対する、同じく透徹した理解とそれとの真摯な対質とを要求する。そしてそのことによって相互的に「意味」への無自覚を批判しあい、それについての「意味覚醒」を促しあうことを要求する。Dogma に依拠することを否定し、意味についての Denken の営為を要求する、と言ってもいい。そのことによって、いわば「authenticity の倫理」が「穏やかな相対主義」に転落することを阻止するための議論上のアーリーナを創り出そうとしているのである。

このような主張は、Weber の「価値討議 Werdiskussion」という、コミュニケーション概念を先取りした概念において具体化される——「心情倫理 Gesinnungsethik」と「責任倫理 Verantwortungsethik」の関係の問題、結合の可能性の問題、「意味覚醒」の問題こそが、そしてそれを通しての「心情倫理」の再生こそが、この価値討議がもちうる最も重要な意味となるであろう——。そこには、いわば Weber における「理性」と「実存」の関係のありようについての理解の方向性が示唆されているということもできる。

(c) Strauss は、近代自然権が内包している Individualism が Nietzsche の受容に至るべきことを、正当に視野に入れ

ていた。しかし、Weber の Nietzsche 受容が、「寛容の自然権的伝統」と「此岸主義」の必然的帰結と Strauss が見たものと真正面から闘うものであることまでは、把握しきれなかった。

このように考えるなら、価値相対主義の問題は、

- ① 個人主義化され寛容論化された「自然権」理解が、
 - ② 更に内在化され、歴史主義化され、「場所的なものの時間的なものが普遍的なものより高い価値をもつ」とされたところに——従ってそのような意味において「普遍的なもの」が相対化されたところに——成立するものだ、
- ということになる。そしてここでは、

- ③ 時とところを超えた普遍的妥当性を持つような「価値」といった観念は、「生」にとって疎遠な不適切な観念だ、という確信が成立する。

- ④ しかし、ここで問題を価値普遍主義と価値歴史主義の対立と二者択一とに問題を解消することは、不毛な帰結に至るものでしかない。重要なことは、この対立を一切の価値の実体化を排しつつ、「価値の主体化」の問題として捉えること、つまり生にとって重要な価値は「価値 authenticity 論」の意味における価値であり、しかもそこに生じる価値と意味に常に覚醒的であること、そしてその「価値 authenticity 論」の頹落と闘いつつ、価値と意味とを主体的に統制することにあると把握することにある。

Weber は基本的にこのような観点に立っていた。そして、そのような「価値 authenticity 論」が頹落の危険に対処するためには「意味覚醒」の作用が不可欠であることを了解した上で、宗教社会学においては、「意味覚醒」を「預言」の機能のうちに求め、現代的にはそれを「価値討議」のうちに見ていたのである。

ここで次のような問題が成立する。「真の価値体系」などは客観的なものとしてはありえず、少なくともそれについ

ての「真正の知識」などありえないということを前提とすれば、そして「価値」の問題とはつまるところ authenticity の問題だとすれば、価値の要求の対立と衝突の問題は——つまり「秩序問題」は——、学問的認識によっては普遍的な妥当性をもつ形で、合理的に解決できないことになる。それでは、人間の理性によつては合理的に解決できない「秩序問題」は、「良心の選択」によつて解決可能なのか。このような問題が成立するというわけである。

三一四 加藤新平の「価値相対主義」理解と「健全な思弁」

加藤新平の『法哲学概論』は、既に述べたように、法哲学の問題を全体として「価値相対主義」問題に収斂させた上で、「価値」の「客観的（間主観的）な妥当性」の学問的根拠づけの可能性を探究しようとしたもの、と言いうる性格をもっている。

加藤は、「価値」の「客観的（間主観的）な妥当性」の学問的根拠づけの不可能性という「価値相対主義者」の主張を放置しておけないものと考えた。「価値に無関係な秩序」の「価値」の主張を掲げる「中性的国家」などというものは、法哲学的に批判され、克服されるべきものだ、と考えたのである。そして、そのような「価値相対主義」の主張を克服して国家的秩序が体现するべき価値の「学問的根拠づけ」を追求することが、法哲学という学問の存在根拠を明らかにすることになる、と考えたのである。

加藤がそのように考えたのは、そのような「根拠づけ」をもたない「法」や「法秩序」は、そもそも万人が安んじて従うことのできるものと言えるのかどうか、疑われざるをえないからであった。しかし、秩序はいかにして可能かを問ういわゆる「秩序問題」に徹底するこのような問題設定は現代的レレヴァンスに乏しいのではないか、私がこう考えていることは既に述べた。それにも拘わらずここで加藤の議論にあらためて論及したのは、「価値 authenticity 論」に直

接につながってくる議論が——価値普遍主義と価値歴史主義の対立を越える方向性につながる議論——そこに潜んでいるからである。

「価値」の「客観的（間主観的）な妥当性」の学問的根拠づけの可能性を確保するための加藤の戦略は、しかしその点とは直接の関係にはない。それは、基本的には、Arnold Brechtの、「価値相対主義」とは scientific な方法の必然的な帰結だ（scientific value relativism）とする議論を踏まえながら、価値認識の枠組を scientific なものを一歩超えた形で緩和し拡大しようとするところにおかれている（『法哲学概論』、五六一頁以下参照）。加藤の「健全な思弁」、あるいは「抑制された思弁」というような言葉で表現される「学」の理解は、こうして scientific には不可能な価値の認識をそのことによって可能にしようとする志向を、端的に表現しているわけである（同、九九頁、四六八頁参照）。

ところで、加藤のこの「認識枠組の緩和戦略」の前提には、「歴史主義」の容認ということがあった——そのことは、Dilthey の加藤に対する影響という形でも看取することができる——。例えば、『法哲学概論』には、学とは何か、哲学とは何かを論じて、次のように述べられている個所がある。そこにそのことが如実に示されている。

「一切の思想、一切の哲学は……所詮時代の子である……。……哲学的理論では我々はとかく永遠性の想念に眩惑される。しかしすべては時代の大きな制約に服している。我々のなし得ることは、今理解し想像し得る限りにおける人間性・人間共同生活の諸々の可能性、をできるだけ広く視野に収めながら、その時代において最も説得性を期待し得る世界観の構想に努めるということである（右の自覚の根底には人間の本質的な有限性、人間思维の有限性についての自覚がある）。以上のような心構えの上に成り立つ思弁によって、我々は、よき生活、よき共同生活の原理を追究するより外ない。仮りにこれを「健全な思弁」と名づけよう。あるいは「合理的に抑制された思弁」でもよい」（『法哲学概論』、九九頁）。

この加藤のいう「健全な思弁」あるいは「合理的に抑制された思弁」とは、いわば「歴史主義」的地平に対応しうる「思弁」である。そして、このような「思弁」でなら把握可能かも知れないと考えられた「価値」とは、「今ここにおける絶対的なもの」とでも定式化しうるものであった。

加藤は、ある個所で、「歴史的相対主義」——いわば、価値歴史主義の立場に立ちながら、一定の歴史段階における普遍妥当の価値の認識は可能だとする立場——、既に見た Strauss の言葉を用いて言うなら、「すべての真正の権利の来歴を民族独自の精神に求めたり」することによって、歴史主義の中に普遍主義の残滓を保持しようとする立場——に對して、次のような論評を行っている。そこにそのような「価値」理解が顔を覗かせている。

「(このような歴史的相対主義がー今井)一定の歴史的文化段階に於て客觀的に正当とされる或る価値規準を考える以上、その前提として、何らかの普遍妥当的なものを予想せざるを得ない筈だと思われる。つまりその背景ないし底にあつて、それをまさに、「今・ここ」における正の準則として突出させ顕現させるところの普遍的な理念の生ける力が想定されねばならぬのではなからうか」(同、四六八頁)。

更には、ブルンナーの「神の創造的秩序への信仰」に基づいた「永遠不易の絶対的神的正義の規準」に対するある論者の批判論文に言及して、加藤は、こう言っている。

「右の論文は次の言葉で終わっている。「社会的正義の探求は、たといそれが時間の中で行われるとはいえ、永遠の相の下で行われる」。私はかような考え方に共感を覚える」(同、四六九―四七〇頁)。

この二つの文章を綜合すれば、加藤にとつての価値とは、〈今ここにおいてしかあらわれないが、そのようなものとしてあらわれる根柢を「普遍的で永遠的なもの」にもつているところのもの、つまり「今ここにおける絶対的なもの」とでも表現しうることになるであろう。ここで、加藤は、いわば普遍主義と歴史主義の間で身を引き裂かれていて、とも言えるが、またその双方を統合しようとする位置に立っている、とも言える。しかし、ここでもさしあたり重要なことは、加藤は、少なくとも事実上は、価値客観主義的な普遍主義を決定的な仕方で離れている、という点である。

と言うのは、このような加藤の「今ここにおける絶対的なもの」という価値理解は、明らかに authenticity につながっていく含みをもっているからである。「今ここにおける絶対的なもの」は、今ここにおいて深い authenticity を感じ、それが永遠のものにつながっているかのように感じている主体が存在することによつてはじめて可能になるのである、このような主体なくしては、「今ここにおける絶対的なもの」という言葉など、何の意味も持ちえないからである。こうして、加藤は、価値を半ばは主体化していたのである。いわば、『価値』問題とは、authenticity の問題である』というテーゼが表現している事態に、事実上触れつつあったのである。

それに触れながら、加藤は、歴史主義者でもあった Dilthey の解釈学的な観点に依拠し、それを独自の形で撰取している。そして、authenticity の問題であるところの「価値」問題に、「緩和され拡大された科学的認識」とも言えるし「制限され抑制された形而上学的思弁」とも言えるような「健全な思弁」を通して接近しようとしていたのである。

三一五 Kelsen の功利主義的民主主義

加藤と違つて、Kelsen は、「正義」とは、「真理」に関わるもの——つまり「真理」を追求すべき「認識」に関わるもの——ではなく、「意欲と行為」、つまりは「実践」に関わるもの、と考へた。「正義」（『あるいはその意味におけ

る「価値」―今井）とは「意欲と行為との……理想」であって、「真理 Wahrheit の理念」ではない (Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 1934, 横田喜三郎訳『純粋法学』(岩波書店 一九三五)、三一頁) というわけである。それゆえに、Kelsen にとっては、「価値」の認識可能性／不可能性という問題設定は、従って加藤的な「認識枠組の緩和戦略」は、カテゴリー・ミステイクに立脚するものでしかなかった。

ところで、「正義」＝「価値」は「認識」には関わらず、「意欲と行為」つまりは「実践」に関わるものだとするこの理解のうちには、それが「良心」に関わり、authenticity に関わるものであるということ、それゆえにそれは「真理 Wahrheit」とはネジレの位置に立つものであってそれに還元されるものではなく、それからは独立した固有の意味と権利とをもっているものであるということ――が含意されている。

しかし、Kelsen 自身は、自らの言葉にあるこのような含意には、あまり関心を払っていなかった。Kelsen は、そこから「良心」と *Wahrhaftigkeit, authenticity* の方向に眼を向けるのではなく、むしろ功利主義的な方向に問題を解消してしまった。そこに「最大多数の最大幸福」主義と直接に関係する、彼の多数決民主主義の立場が成立することになったわけである。Kelsen は、民主主義的多数決による価値判断は、真理値をもった判断ではなく、従って「認識」の意味においては「非合理的なもの」と言ってもいいのだが、例えば百人のうち四九人の人が幸福であり五一人の人が不幸であるよりは、その逆の方が無条件に合理的であると言いうる。それゆえに、多数決民主主義という実践的な判断＝決断の原理は、功利主義的な意味での「合理性」を明白にもつ、と考えたのである。

この Kelsen の議論は、「価値の妥当は評価主体との関係において相対的に定まる」と見る観点を保持しているという意味では、「価値相対主義」の立場を踏まえたものと言える。Kelsen 自身もそのように自己了解していた。その立場は、「価値の認識」を前提とする scientific value relativism の思考枠組を決定的な形で踏み越えている。しかし問題は、彼

が、「良心」の authenticity という「価値」の核心を探り当てたわけではなく、むしろその「核心」に無頓着なまま、その頹落形態である快樂主義的な功利主義に辿り着いてしまった点にあった。

三一六 加藤法哲学再考

私は、Kelsen の観点に立つて、だが功利主義的民主主義は拒絶して、「正義」とは、認識に関わるものではなく、行為的「良心」に関わり、真実性 Wahrheitigkeit——あるいは authenticity——に関わるものであって、「真理の理念」——つまり Wahrheit——に還元されうるものではない。その意味で、「価値」は、Wahrheit とは独立した、固有の意味と権利とをもっていると言つてよい、と考えている。

このように考えるならば、加藤の議論には一つの大きな見落としがあったと言わねばならない。加藤は、「価値認識」とそれに関わる「学問」のあり方というパラダイムに即して「価値相対主義」問題を考えていたために、「良心」については単に「非合理的なもの」と見て、それをアッサリと突き放してしまった。だが認識論的意味においてはたしかに非合理的なものにすぎない「良心」も、「認識」以外の局面においては、固有の意味と価値とを持っていた。そしてその「良心」は、「今・ここ」における正の準則として突出させ顕現させるところの普遍的な理念の生ける力」と加藤が呼んでいるものと、通底していた。問題は、主体——その「今・ここ」において突出するものがそれとの関係においてはじめて意味をもつ主体——を価値定立の主体たらしめることにあった。しかし、加藤の議論は、この点に眼を向けることはなかった。

逆の言い方をすれば、加藤の「今・ここにおける絶対的なもの」を、「健全な思弁」の主張に帰結する「認識論的緩和戦略」から解き放った時には、それは「生の哲学」的・「実存哲学」的性格をもつものであること——少なくともそれ

に繋がっていくものであること——があらわになってくる。そして、「価値 authenticity 論」的なものに近づいていくものであることが明らかとなる。その点に注目していれば、加藤は問題の核心に大きく近づくことができた筈だ。このように思われるのである。

三―七 Weber の「今ここにおける絶対的なもの」の意味覚醒

ここで Weber に眼を戻そう。既に述べたように、Weber は「秩序問題」に不安を感じるよりは、むしろ反対のことに問題を見ていた。「中性的なもの」たるべき「秩序」が過剰となつて、それが「鋼鉄の檻」——「物象化」と「道具的理性」とによつて構成される構造体——へと硬直化しつつあることに、である——因みに、Taylor もこの憂慮を共有している——。

ここにおいて重要なことは、「秩序」の過剰への危惧をふまえた上で、authenticity に生きる個人の再生が、「鋼鉄の檻」と化した秩序を多少なりとも解きはぐしていくという可能性の問題であろう。それゆえに、現代において「秩序問題」を持ち出して「価値相対主義」批判の必要を説くことは時代錯誤なのではないか。むしろ Weber 的な「鋼鉄の檻」問題の方に依然として現代的なりアリティがあるというべきなのではないか。いわばここに「重要性の地平」がある。それゆえにこそ、本来の意味における authenticity に眼を向け直す必要がある。法哲学的な秩序問題もこの点との関係に即して設定されなければならない、このように思われるのである。

ここで Weber が「自然権をとり続けるか、それとも個別性の自由な発展をとるかを選択」を迫られていたという問題を想起しよう。Weber は、既に明らかなように、前者を捨て、後者をとった。Weber は、例えば「良心の自由」の問題を、「自然権」の枠組で理解するのではなく、「国家社会学」／「支配の社会学」の枠組の中で、エートスとして

捉え返したのである。そのことによって自然権論にまつわりついていた生からの疎遠性を克服しようとしたのである。

この問題を加藤の議論についてのわれわれの批判的な整理の中に置き入れて言うと、ウェーバーの言う「意味覚醒」とは、一般的・普遍主義的な形では原理的に規定しえない「今ここにおける絶対的なもの」についての覚醒だということになる。その「意味覚醒」の可能性を念頭に置きながら、「個別性の自由な発展」と「それを可能にする社会的条件」の確保を——常にドグマに硬化しようとする傾向をもつ「自然権」的思考枠組にとらわれることなく、むしろ不断にそのドグマ化の傾向と闘いながら——可能にするような社会的枠組の形成とその中の価値形成・政策形成の問題を考え進めていくこと、Weberの社会政策思想も、畢竟はこのことを狙っていたのである。

この問題は、「実存と公共性」、あるいは「公共的なもの・政治的なもののなかでの実存」——「公共的なもの」に背を向けた「実存」ではなく——の可能性という問題に他ならない。より正確には、むしろ諸々の「実存」の相互関係の中でのコミュニケーションの可能性とそれを通しての公共性の問題である。しかも、国家へのコミットメントのうちに authenticity を実現するという国家的実存主義としての Schmitt 的／田辺元的な「政治的なもの」／「国家的なもの」の回路に回収されることのない公共性の問題である。

と言って、実存的な本来性の獲得を展望する Heidegger 的立場も、公共性を実存とは決して両立し得ないもの・実存に敵対的なものとして理解し、この公共からの離反において、従って単独に存在するものとして、その本来性の獲得を展望するものである限りは、この問題設定に反するものであるといわなければならない——この Heidegger の反公共性の立場が、にも拘わらず national なものに通じていたということは、また別の問題である——。

Weber に源流をもつ Jaspers / Arendt の思想的流れの中で設定されたのは、このような批判的意識に支えられたコミュニケーションと実存との相互支持の関係の問題であった。この問題は、Heidegger と Jaspers をくぐり抜けた

Arendt によって明晰に自覚された——Weber の問題意識の理解と継承という点では、問題は残ると言うべきだろうが——。思想的には、それは、Kierkegaard 的「実存」を、Hegel 法哲学以後的で国民国家以後的な公共性の可能性の中に置き戻すことはいかにして可能かという問題であったと言つてよい。

三一八 Taylor 再考

ところで、私は、先ほど、価値相対主義批判者では、Leo Strauss が、「良心」こそは「近代」の問題性を惹起した当然の要因であったという問題に、明確に気づいていた。そのStraussのWeber批判は、「価値相対主義」問題の心臓部に向けられていると見てよい、という意味のことを言った。Taylorは、このようなStraussの「寛容の自然権的伝統」批判に対して——直接的には、Straussの直系の弟子であるAlan Bloomの考え方に対して——対話的契機を導入することによって対処しようとしている。そのことによって、Taylorは、ある意味で、「価値相対主義」の現代的レレヴァンスにも、尖鋭な角度をもった光を投げかけている。以下では、この点をあらためて確認しておこう。

Taylorが問題にしているのは、われわれの理解に従えば「寛容の自然権的伝統」と順接的に繋がっている限りでの、Rousseau的なidentityがStraussのいう意味での頽落に陥らないようにするためには、そのidentityがモノローグ的な独善的なものであつてはならず、「重要性の地平」に即して、「重要な他者」との対話を通して確認されることが必要だ、ということであった。ここに、Taylorにおける「承認」の問題も成立する。このような構造をもった形でauthenticityの形成こそが——従つてわれわれの文脈に即して言えば、そのような契機を取り込んだ上での「寛容の自然権的伝統」の現代化こそが——、近代的な資本主義と官僚制の「秩序」の過剰が「鋼鉄の檻」へと硬直化していくという危機に応えるものでありうる、と考えられているわけである。

このような議論は、authenticityの類落に対して「意味覚醒」を促すような構造をもったコミュニケーションの構想という企図を焦点として展開されている、と了解しうるであろう。この意味で、私は、Taylorの議論に大きく共感することができる。しかし、顰つて考えてみなければならないことは、このようなTaylorの議論の基本的な構成要素は、Weberの議論にも認められないわけではない、いやTaylor以上に優れたものとして認めることができるのではないか、ということである。この点は、とりわけWeberの「価値討議」という観念の内実を理解したときに明らかになるはずである。

但し、Weberにおいては、Taylorが「他者による承認」といつている契機は、特に尖鋭化された意味における「承認を求むるの闘争」となる。しかも、Weberは、他者への理解が安易な同調に横滑りして類落的な共同性を作り上げてしまうことに、Taylor以上に警戒的であった。それゆえWeberは、理解から承認、同意へと至る途上に、厳しい関門を設けた。そのことによって、Weberにとつての「承認を求むるの闘争」は、「承認を求むるの、おそらくは承認を獲得する成功の見込みに乏しい闘争」、つまり「神々の闘争」となった。Weberは、このような闘争は精神的貴族主義を要求せざるをえないことにも、自覚的であった。このようなWeberの議論に比べれば、Taylorの議論は、比較的穏やかなものという印象を禁じ得ない。原因は、Taylorが「承認を求むる闘争」を言いながら、そこにおける「闘争」を強調するよりも「承認されてあること」を重視していることにあるように思われる。ここに、Weberの個人主義とTaylorの共同体主義との一定の共通性とを隔てる大きな差異があるのかも知れない。

とはいえ、Taylorも、予定調和的に承認が得られる、などと考えているわけではない。Taylorが、この「他者」なく「重要性の地平」なく「対話」も「闘争」もないところでは、いわばおよそ緊張感がなくauthenticityを伴わない「負荷なき自我」の世界——「選択それ自体」を「肯定」する「穏やかな相対主義」の世界——が、開花することになると

いう批判的意識を抱懷していることは、否定しえないところである。しかし、Taylor が「共同性の紐帯」を強調しているということを見れば、やはり彼にとつては、このような共同性が課題であるよりは所与であるという理解に傾斜していると言わざるをえない。それを課題と見るのであれば、Taylor は、Weber と同じく individualist だとされることになるであろうからである。

ところで、Taylor は、「重要性の地平」は、「自己選択を超えた」問題であつて、「選択」とは全く「別の問題」だ、と考えている (*The Ethics of Authenticity*, 前掲田中訳、五六頁)。この Taylor の議論は、一定の限度内では承認してもいいが、全面的に、というわけにはいかない。「重要性の地平」は、「自己選択を超えた」問題であるというのはその通りだが、「客観的なものとしてそこにある」ようなものではない。従つてある人がその「地平」を「発見」したからといって、人は、なるほどそうだと「承認」しなければならないわけではない。何が「重要性の地平」と考えるかは、つまるところ各人の見識と判断にかかつている問題だといふべきであろうからである。そしてその見識と判断自体が、「承認を求めている、おそらくは承認を獲得する成功の見込みに乏しい闘争」の対象となる他はないのである。

Taylor をこのような方向において解釈する余地がないわけではない——この点について、最終的な判断をする用意は、いまの私にはないが——。しかし、*The Ethics of Authenticity* をこのように読んでもいいのであれば、Taylor の Weber への大幅な接近は、否定しがたいところだということになるであろう。

三一九 Taylor と Weber

このような議論を通して、Taylor は一体なにを問題にしているのか。

ところで Taylor は、実は、「価値」についての決定は、各人の「情意・良心の選択・非合理的な信仰」による選択に委

ねる外はない。「価値の妥当」は「相異なる評価主体との関係に於て相対的に定まる」、と考える「価値相対主義」を問題にし、それを克服しようとしているのである。「選択それ自体」を「肯定」する「穏やかな相対主義」という表現を用いてTaylorが問題にしているのは、まさしく加藤新平の言っていた意味における「価値相対主義」に他ならない。そして、この「価値相対主義」を authenticity に関わる問題に他ならないことを示しながら、同時に、authenticity は、「選択それ自体」に尽きるわけではない。もっと重要な意味をもったものでもあるのだ、ということを示そうとしているのである。

表現を換えれば、Taylor は、authenticity が類落的なものになってナルシズムの文化を形成するに至ることを、authenticity の質の問題として捉え、authenticity の質の維持と回復という問題を提起しているのである。その問題を提起することによって、Strauss や Alan Bloom の「寛容の自然権的伝統」批判に対処し、むしろその伝統の核心を救出しようとしているのである。Taylor の議論の核心は、この点にある。そして、その意味において、Taylor は、問わず語りに、「価値相対主義」の問題点を的確に押さえているのである。

ところで、Taylor の言う「ナルシズムの文化」とは、どのようなものと理解すればいいのだろうか。Taylor によれば、それは、「外部からやってくる道徳的な要請」や「他者との関わり」をほとんど認めようとせず、自己中心的な「自己達成」に自己満足するところの「authenticity の倫理」の「陳腐化」した形態に他ならない（七五―七六頁）。それは、われわれの文脈においては、「良心の自由」を抱えて、地上の権力を相対化し、自らの信仰のために、つまり自らの「良心」のために——つまり真の authenticity のために——「職業人」たらんと欲したピューリタンの、「鋼鉄の檻」化した秩序の中での類落態が創った「末人」たちの文化だと言うこともできる。

Weber の「責任倫理」は、まさしくこのような文化のありように対する鋭い批判と、その上での「意味」の覚醒に

よる本来的な authenticity の倫理性の回復への希求を内包するものであった。authenticity の赴くところにさえ従えばそれで十分だ、というわけではない、「自己自身とのこの親密な接触 (the intimate contact with oneself)」に徹していれば、つまりは「心情倫理」に即していれば、倫理的にそれで十分だというわけではない。それゆえに Weber は、「心情倫理」の地平を前提とした上で、それだけでは決定的に不十分だ、というのである。Taylor 風に言えば、「重要性の地平」を意識した上で、「ナルシズムの文化」を、倫理的次元において批判しているのである。

こうして、Taylor の “*The Ethics of Authenticity*” で考えていることは、いわば「価値」についての決定は、各人の「情意・良心の選択・非合理的な信仰」による選択に委ねる外はないと考える「価値相対主義」の立場に一旦立った上で、その内部から「自分自身に忠実であれ」という「道徳的理想」を救出し、その立場の限界をうちから突き破る可能性を見出すところにある。これまでの議論をふまえた上で総括的に言えば、

頹落したコミュニケーションや公共性の中で自己満足的な authenticity に充足するのか。

頹落したコミュニケーションや公共性を背にして単独の「実存」として本来性へ向かうのか。

頹落したコミュニケーションや公共性を再建するというその営為の中でこそ「実存である」ということがむしろ可能となるのではないのか、

このいずれの方向が「真の authenticity」に適うのか、という三択的な問いに対して、第三の道を選択しようとしているわけである。そしてそのためのポイントとなるのが、「重要な他者」による「承認」という対他的な「反省」の回路を経由した authenticity の可能性の問題であった。

私は、この Taylor の問題設定は、Weber と Weber 以後の思想世界の歴史展開をも踏まえた上でのものという意味で基本的に正当なもの、と考えている。その上で言えば、Taylor の議論が、Weber の議論に対立しうるだけの独立性

をもった正当なオルタナティヴになっていると言いつるのかどうかについては、疑問を持つている。^{*}

*この私の疑問は、Weber 以後の思想世界の歴史展開の中で構築された「実存哲学」の「道具立て」の方はともかく、その思想的内実においては、Weber の立場は、正当に理解されさえすれば、真に超えられているとは言えないのではないか、という私の感想と表裏一体のものとしてある。この感想は、私が「価値相対主義」問題に固執し続けている理由に関わっている。と言うのは、まさしく「価値相対主義」の克服とは、頹落したコミュニケーションや公共性を再建するというその営為の中でこそ実存 (Schlichter の言う意味での「市民的実存」) であるということとは可能ではないのかという問い (「公共性の中での市民的実存」の可能性の問題) に答えることだ、と考えているからである。そして、私は、これこそが、「法曹の法哲学」に収縮することのない、本来の法哲学にとっての中心問題である、と考えている。

Taylor の議論は、Weber の議論に対立する正当なオルタナティヴだと言いつるのかというこの私の疑問は、Weber が戒めた安易な楽観主義に陥ることを警戒しつつ言う限り、次のことを意味している。即ち、

① 「選択それ自体」を「肯定」する「穏やかな相対主義」と表現された「価値相対主義」からの「authenticity の倫理の立場」の区別と、後者の観点からする前者に対する闘争という Taylor の問題設定は、上で示した Taylor の “*The Ethics of Authenticity*” についての思想的定式化によって終焉するものではないということ、

② そのような闘争は、その都度ごとの「今」と「ここ」における「重要性の地平」を探り出し、その「地平」から滑り落ちる危険性と不断に戦いながら、同時に「他者」からの「承認」を求める戦いをも——そもそもそのことにとって有意味

な「他者」とは誰のことなのかについての解答を求める戦いと並行して——、戦い続けなければならないということ、

- ③ 「真正の authenticity」につながる「真の承認」を得るためには、そのときにえられる「承認」を、場合によっては「拒否」しなければならないし、結局「真の承認」などは得られないかも知れないことを覚悟しておかねばならないということ、従って、そのときどきに帰属するコミュニティというのは、常に真ならざるものとなる可能性をもつものであつて、安易な評価を許すものではないということ、

- ④ 「真の承認」は、このような理想的なものではない現実の他者や現実のコミュニティとの対質の中で、仮想的にのみ得られるにすぎないものであることも覚悟しておかねばならないこと、

- ⑤ それゆえに「真なる……」とはいかなるものであるかが考えられるのはよいことだとしても、それを実体化してはならないということ、

- ⑥ Weber の、「心情倫理」をふまえた上での「責任倫理」の立場や、「価値討議」の議論には、このような議論に満ちあふれているが、それでもなお Weber は、「authenticity に生きる個人の再生が、公共的なものの、従って善き秩序の再生につながる可能性」という重要な問題の地平が成立すると考え、その問題をめぐってのコミュニケーションのあり方に、きわめて大きな意味を認めていたのである。

このように考えてみれば、要するに Taylor の “*The Ethics of Authenticity*” は、「相互承認」へのやや楽観主義的なものたれかかりを抱え込んでいるのでなければ——つまり “*The Ethics of Authenticity*” という言葉の真の意味を実現すべきものとして考えられる限りは——、Weber の立場に限りなく接近していくことになるのではないか、と思われる。

次の言葉は、このような事態を Taylor も見通していたことを示している。その意味で、この言葉にこそ Taylor の真

意があると見てよいのであれば、Taylorを安易に communitarian と呼ぶことには問題がある、と言っているのかも知れない。

「自由な社会はいつでも、より高貴な自由とより低俗な自由が闘争する場になります。自由社会とはそういうものです。どちらの側も相手を完全に打ち負かすことはできません。しかし戦線を動かすことはできます。決着がつくような形にはできませんが、ともかくも一部のひとびとにとっては、しばらくのあいだとはいえ、どうにかこうにか戦線を動かすことはできるのです」(The Ethics of Authenticity, 前掲田中訳、一〇七頁)。

「もちろん、得るときもあれば失うときもあるでしょうが、全体的に見れば「闘争は続く」のです。……わたしたちはこの問題に関して、ただひとつの大きな時代の流れというものを——それがどんなものであれ、上向きであれ下向きであれ——探し求めるのではなく、不可逆的な流れを見分けようとする誘惑とは手を切って、目の前にあるのは闘争なのだと、その帰趨はいつもまったく予断を許さない闘争なのだということを(まず)理解しようではないかと、そう提案しているのです」(同、一〇八一—一〇九頁)。

〔付記〕

本稿は二〇〇八年二月九日に北海道大学大学院付属高等法政教育研究センターで行われたシンポジウム「《価値相対主義》再考」で行った報告で省略した部分を復活させたものである。——当日、コメントを寄せられた宇佐美誠(東京工業大学)と中山竜一(大阪大学)の両氏と、本シンポジウムを企画し司会を務められた長谷川晃センタール長(当時)には記して謝意を表したい——。ところで私はこのシンポジウムのすぐ後で北大を停年退官となり、現在は中国で浙江大学光華法学院特聘教授として研究・教育

活動を行っている。目下のところ、その中では自分の手持ちの文献すら十分に活用しえない状態にあり、この原稿に手を入れて完成度を高める作業はスムーズに進行せず、取り敢えず当日準備した草稿に最低限必要な修正を加えた上で、ほぼそのまま記録として発表することにした。そのような事情から注をつけることもままならなかったが、事情を御諒解頂ければ幸いである。私自身としては、ここで走り書き的に記したことをあらためて彫琢し、いずれ多少なりともまとまった形で公表したい、と考えている。