

ヤスパーズの「形而上的な罪」

—— ウェーバーとカントをめぐって ——

大 石 桂 子

本論は、ヤスパーズ哲学における Schuld（罪、負い目）の概念を総体的に、また哲学史的に位置づけて考察しようとする試みの一部である。この概念はヤスパーズの長期にわたる思索活動の中で幾たびか変遷、転換を迎えているが、ここではナチズムの経験によって政治哲学への転換を迎えた直後の『責罪論』⁽¹⁾（1946）にみられる「形而上的な罪（*metaphysische Schuld*）」をとりあげ、この形而上的な罪概念の構築に関わる点で影響力を持ったと考えられる哲学者達、M. ウェーバーとカントとの比較考察を行う。つまり「形而上的な罪」の系譜を追い、その過程でこの罪概念自体の特質を浮き上がらせる試みである。両者がヤスパーズの思想全体に与えている影響は計り知れず、マクロ的な検討も必要とされるのは無論だが、本論ではその領域には踏み込まず、あくまで「形而上的な罪」に直接関わる幾つかの概念に焦点を絞り比較・解釈を行うこととする。まずこの罪の不合理性という観念をウェーバーとともに検討し、倫理的に非合理的な世界の中で生きる主体の在り方を考察する。さらに、ヤスパーズが提示する「罪の清め」の道を、罪を回避、忘却せず引き受けることのできる根拠を、意志の自由という点からカントとの関連で論じていく。なお、ヤスパーズが心情倫理と責任倫理というウェーバーの分類と後者の立場を支持したことが、本論を展開する上での軸となっていくだろう。

1. 『責罪論』にみる「形而上的な罪」の概念

まず「形而上的な罪」の所在と、その罪の結果という点から、この罪の特質を明らかにしていきたい。そもそも形而上的な罪とはドイツ国民がナチス政権のもとで犯した四つの罪の一つで、刑法上の罪、政治上の罪、道德上の罪と並ぶものである。それぞれをごく概略的に述べると、刑法上の罪は客観的に立証

される違法行為であり、政治上の罪は犯罪的政権の支配を許したことに對して問われる。道德上の罪は、犯罪に加担する能動的行為、良心の錯誤、精神的順応、妥協、自己欺瞞などであり、刑法上、政治上の罪の基盤でもある (SF 12)。形而上的な罪は道德的な罪と共に、個人が、自らの内面から非難を受ける罪であるが、これは人間相互にあるべき「連帶性 (Solidalität)」を損なった罪と定義される。連帶性——社会システム上の組織的連帶ではなく、役割的な個人の連帶でもなく、一般化されえない代替不可能な実存的個人間に生ずる、絶対無比の關係——が人間的な交わりの内に、すべての人間の間で、要請されているとヤスパーズは述べる (SF 11)。この連帶性ゆえに、誰しも「世の中のあらゆる不法、不正に對して」、殊に自己の現前で行われる犯罪に對して共に責任があり、「他人の殺害を阻止するために命を投げださずにいたこと」、犯罪を阻止するために可能な限りの手段を尽くさず、不正が行われてなお生き延びていることを、我々は自らの形而上的な罪として感じるのである (ibid.)。形而上的な罪の領域を他の罪のそれから區別するものは、連帶性という一つの、そして至上の「絶対的尺度 (Maßstab)」の存在である。この倫理的な判断尺度は、一切の例外や酌量を認めず、自己自身に對してのみ適用される (SF 48)。しかし要求される無比の連帶性とは、実質的には実存的交わりをもった「緊密な二者間」に限定され、あらゆる人間、国家、諸集團の連帶性からは発祥しない (ibid.)。したがって必然的に、全ての人間が形而上的な罪を負うことになるのである。

ここまでの概観から、形而上的な罪の性質がいくつか挙げられるだろう。第一に、この罪は連帶性という倫理的な絶対的尺度に由来する。第二に、この罪は万人にとって不可避的である。絶対的尺度は、その倫理的な要請の実現可能性を度外視する。道德的な判断との違いがこの点にある。ヤスパーズによれば、道德はあくまで合理的判断のもとにあり、成功可能性も一つの基準となる。⁽²⁾ 道德的な罪は、為しうることを、為さなかったという点に留まるが、形而上的な罪の場合、他者のために為しえなかったこと全てが責めに帰せられる。第三に、この罪の意識は合理的には適切に理解できない。近代においては、責任は意志の問題として、つまり己の企図であったものだけを責任として承認する、ヘーゲルのいう知の権利の問題として扱われてきた。しかし形而上的な罪の場合は、

己の意図でもなく、関与したところで打開もできない事柄に対し、説明しがたい罪の意識が生じる。客観的、道徳的には罪なしと判断される領域に、形而上的な罪はある。

以上が形而上的な罪そのものの性質であるが、次にこの罪の結果を考察したい。罪は外部に向かつては、当人がそのことを理解すると否とに係わらず、処罰や制裁など、現実生活に影響を及ぼすが、自らの罪を洞察する場合は、罪は内面に向かつて自覚の上に影響を及ぼすとされる (SF 15)。道徳的な罪からは、洞察とそれに伴う「罪滅ぼしや革新」(ibid.) が生じ、この内面的な過程はやがて、世界の内に現実的な結果をも生む。他方、形而上的な罪は、その結果として「神の御前での人間の自覚に変化が生ずる」のである (ibid.)。この罪の前で誇りは挫かれ、謙虚さが本質的なものとなり、「我々人間の有限性と不完全性が意識される」(SF 93)。そしてこの変化による「内面的な生まれ変わりは、能動的な生き方の新たな源泉となる」(SF 15) ことができる。これは形而上的な罪が実存への契機であることを意味しており、この罪が『哲学』(1932) 等における限界状況としての Schuld の発展概念であると確認できる。

限界状況の中で自己の「鋳直し (Umschmelzung)」を経てはじめて、罪の「清め (Reinigung)」も可能となる。⁽³⁾ 清めとは、「倫理的な意味」を担った「人間の人間としての道」(SF 93) である。それは人間の自由に依存する任務であり、各々で異なった道であるため概括的にしか説明されえないとされるが、それは飛躍の過程での自己照破であり、人間に対する愛であり、真理を知ることと、その「具体的な遂行」の道である (ibid.)。それは「権力意欲をもたず、愛のこもった闘いを通して真なるものの論議を進め、真なるものにおいて互いに結びつく」(ibid.) ための道である。あらゆる他者と哲学的対話を忍耐強く繰り返し、分断された諸個人が実存的交わりによって連帯性と信頼を回復しようとする、「我々が生きる限り、この世において完成されることのない人間的使命」(ibid.) ともいえる。そもそも全ての人間同士の連帯性などないという批判は、ここではあたらない。形而上的な罪は、《人間が現在何であるか》という事実分析ではなく、《人間が何でありうるか》という可能性と目標とに由来するのであり、それゆえ清めの完全な遂行が不可能だからといって、形而上的な罪の要請が不

当であることにはならないのである。

2. 倫理的な不合理さと主体の在り方の問題

——ウェーバーの責任倫理との関係——

形而上的な罪は『真理について』(1947)の中で「現存在であることが罪である」(VW 932)と定式化され、現存在の罪として行為の罪との対概念になる。現存在の罪は悟性にとって「不合理な思想 (absurder Gedanke)」(VW 931)である。人間が根本的に抱える二律背反と存在の分裂性ゆえに、人間は不可避免的に他者の可能的実存を損なう。このことは既に『哲学』で語られていた。しかし、この不完全な人間に対し「あらゆる他者」との連帯という実現不可能な要請があって、それゆえ世界の内の「あらゆる不正」が我々の罪である、ということが「不合理」なのである。

罪なき罪というこの倫理的な不合理さに関連して、ウェーバーが連想されるだろう。周知の通り、M. ウェーバーは『職業としての政治』(1919)と題された講演の中で心情倫理 (Gesinnungsethik) と責任倫理 (Verantwortungsethik) という対概念を提示したが、責任倫理に心情価値がないという意味ではなく、この両者の最大の相違は、倫理的な不合理を認めるか否かという点になる。ウェーバー曰く、心情倫理は心情の純粹さをもって正当とし、善き行為から悪しき結果が生じた場合もその結果を度外視する。しかし人間、または世界は価値と整合的にはできていない。よって人間は予測されうる範囲で、善い目的から生じた悪しき結果、悪しき副産物に責任を負うべきである、というのが責任倫理の立場である。心情倫理は「世界の倫理的な非合理性に耐えられない⁽⁴⁾」が、心情倫理は決して責任倫理によって克服されるべきものではない。ウェーバーは政治を天職とする真正な人間の姿を、責任倫理に従う成熟した人間が「私はこうする他ない、私はここに立つ」と純粹な心情から決断するさまに見ており、ここでは心情倫理と責任倫理の補完が為されているのである。ウェーバー自身は『職業としての政治』の中で、このようなものとしての心情倫理の具体例に宗教的倫理を挙げるにとどまっているが、ヤスパーズは心情倫理と責任倫理という区分を支持した上で、カントも心情倫理に分類している (GP 488)。W. シュ

ルフターによれば、カントに対するウェーバーの散見される所見は、実質的にウェーバーがカントを心情倫理と考えていたことを示しているという。カント倫理は、ウェーバーが心情倫理とした類の宗教倫理と同様、他者による統制（規範的倫理）ではない自己統制型の原理的倫理である。しかしカント倫理自体からもウェーバーの構想からも見てとれるように、倫理的命令の拘束性の根拠と性質という観点から、カントは宗教的原理倫理と区別される。それはまずカント倫理の原理が、啓示にではなく理性的な推論に依拠する点であり、また理論的・演繹的に根拠づけられる実質的な原理ではなくて形式的な原理、つまり諸規則の一般化可能性と一般的同意可能性を検証するための原理である点である⁽⁵⁾。したがって、シュルフターはカント倫理を他の心情倫理と区別するために、形式的心情倫理という用語をあてている。

さて、ヤスパースはウェーバーの倫理観をカント以上に高く位置づけ、諸々の倫理類型の中で「真実」と評価する（GP 493）。これはヤスパースも自らの思想を責任倫理の系譜においていた一つの証左になるであろうが、しかし両者の思想には差異もあり、それが倫理的非合理性の概念にあると考える。W. シュルフターは、ウェーバーのいう世界の倫理的非合理性という概念は、「科学的世界との類推で構成されている」、「つまり、概念と現実のあいだの非合理的な不整合を解消することの不可能性⁽⁶⁾」を指すと評している。ウェーバーは、責任倫理を奉ずる人間は善い目的のために、「人間の平均的な欠点」や悪い結果の可能性、蓋然性、道徳的に疑わしい手段をも引き受けるとしているが、これを整合的な想定と現実との違い、意図と結果の違い、価値の対立——例えば政治の手段としての暴力と個人の魂の救済——と解釈するならば、これはヤスパースでいう「行為」としての罪であり（VW 932）、『責罪論』で示された、関与・非関与に依らない、「現存在」であることそのものの罪というヤスパースの概念とは質的な差異があるといえるだろう。しかしながら、ウェーバーはやはり非合理的な不整合が世界の根本的状态であるとし、それを技術的に解決したり、止揚したり、倫理的に折り合いをつけることは不可能だという見地に立っていたのであり、ヤスパースはウェーバーのこの克服不可能な罪という思想を発展的に継承したのである。

次に清めの「具体的な遂行」に関してであるが、結論からいえばこの点でヤスパーズは彼に影響を与えた他の哲学者、カント、ニーチェ、キルケゴール等と一線を画し、ウェーバーとの親和性を強めるのである。キルケゴールとニーチェは、自らを現存在的世界から引き離し、つとめて「純粋な精神的存在」たらんと欲し、「例外者 (Ausnahme)」であることを自らに課した (VE 25)。ニーチェは自らを観想的 (kontemplativ) な人間と呼び、実践家に対する優位性を自負している。さらにニーチェは、人間の「高貴性」を外的な行為や影響によってではなく本性によって量られるものとし、高貴な人間が自らを多数者、大衆から隔てようとする意志としての「距離のパトス」を繰り返して説いているが、ウェーバーはこの「距離」と慎みを「人格的な品位の前提」と積極的に評価した上で、多数者に対して自らを貴族主義的に対置するのではなく、「この世界のただなかで内面的に持ちこたえることができた」とすれば、それはこの距離が本物であることを証明するかも知れない」と述べ、俗流的なニーチェ解釈のみならず、ニーチェ自身にも批判の目を向けていたとされる⁽⁷⁾。

ウェーバーのこの言葉は、形而上的な罪の清めは「抽象的に頭で考えるだけでなく、具象的に遂行」せねばならず、「真理と行動のみがものをいう」(SF 93)のだ、というヤスパーズの表現をより理解する助けになるだろう。『現代の精神的状況』(1931)に特徴的に見られるように、ヤスパーズもナチズムの経験以前は——無論それ自体が主目的ではなく、貴族主義への転落も牽制しているが——大衆との対比で実存者を想定していたと考えられる (GS 193)。実存者は交わりをもつという点で単独者ではなかったが、やはり大衆のまどろみから少数者として分離するという「距離」をもった位置づけであり、連帯性が特定の他者間にとどまって、それ以上の広がりや真剣さをもって望まれないならば、精神的ブルジョアイズムという批判もあながち否定はできないだろう。しかし『責罪論』以後この方向性は転換されたのであり、罪を経験し鋳直しを経た人間が、伝達しようのない罪の深みにただ「沈黙」するのでなく、真理を観想するだけでなく、あらゆる他者との交わりと連帯を目標に現実世界の中で行動し続けるとき、「距離」はもはや他者に対してではなく自己自身に対して、「本来的自己」(PE 180)を保つための厳格な戒めとしておかれるのではないだろうか。

新たに世界市民的立場に立ったヤスパースは、ウェーバーが⁽⁸⁾そうであったように、観想的態度と距離のパトスを批判的に受容したと考えられるのである。

3. 無制約性の要請——カントの批判的受容——

(1) ヤスパースのカント批判

次にここで、ヤスパースのカント批判を忠実に踏まえた上で、形而上的な罪に関連するカントの影響を考察していきたい。哲学史的研究の集大成ともいえるべき著作、『大哲学者たち』(1957)のカントの章で、ヤスパースはカント倫理を心情倫理に分類した上で、カントの大前提である、あらゆる人間を無条件的に理性的存在者として扱うことに疑問を提示する(GP 492)。カントは「自己自身に立脚する道德性の体系は、一つの共同体の中では、各人がなすべきものを行うべきこと、しかもこの道德律(moralisches Gesetz)に基づく拘束性は、たとえ他者がこの法則に準じて行動しなくとも、なお妥当する、という制約に基づく」(ibid.)という。カントはそれゆえ、いかなる状況下においても嘘は許されないことを述べている。しかし「テロ的権力たる全面的暴力」の代表者や、それに便乗する人々(つまりカントが想定していたような個人的犯罪者ではなく、ナチズムに代表されるような国家的暴力と迎合者を指す)を、理性的存在者として扱い、開放的態度と道德的義務の対象とすることができのだろうか(ibid.)。

つまりヤスパースの批判点は、カントの要求した人間相互の開放性や、限らない寛容、相手との立場の置き換え、無制限の理性的な構え等が、自己の力を前提に、すなわち恵まれた状況に結びついているのであって、こうした状況なしには、このような一般的態度が「自己否認の一形式」(ibid.)となってしまうのであり、定言命法が「自己を表明する代わりに《なんじ、偽るなかれ》といった抽象的命令に置き換えられ」たり、他者の無法な暴力によって自己の没落が確実な状況に迫られてなお、すべての人間は「理性的存在者であり、またそのように扱われるべし」という命令に置き換えられるならば、「定言命法は無力」(ibid.)ではないか、という点にある。道德的行動(sittliches Handeln)は、「世界の中での我々の生活という材料(Material)」(ibid.)と無関係ではいられないし、定言命法は、それが単に検討の手段として妥当するだけでなく、経験に

において試されることによって初めて、無制約性 (Unbedingtheit) の力——目的連関に依拠せず、己の根拠を自己自身においてもつもの——を発揮させうるのである。《なんじ、偽るなかれ》のように実質的内容を限定した道德律は、実際にその義務が常に明瞭で一義的であるか問われて然るべきである。この明確かつ厳格に公式化された命令、禁止と、道德的理性の根源とを混同することは、道德の根源そのものを破滅させてしまう (GP 493) が、カントのこの「混乱」は、カント自身が定言命法に、実際の世界において正義を求める援助の役割を求めた結果である、とヤスパーズは解釈する (ibid.)。

上記の考察を経て、ヤスパーズは心情倫理と結果倫理との対立を読み取るのではなく、こう結論づける。「心情倫理そのものが、具体的行為において定言命法を手引きとし、結果について思惟することを要求している」 (ibid.)。「真実は、カントがまぎれもなく考えていて、しかも表現としては言い表さなかったが、マックス・ウェーバーが《責任倫理》として明確に表明した第三のものである」 (ibid.)。そして、「責任倫理は真の心情倫理」であり、成果や、心情の合理的な原則によってではなく、自らの根源性によって、「諸々の可能性の開かれた広がりの中で道を求める」 (ibid.)。こうした記述から、ヤスパーズがカントの心情倫理を批判しつつも責任倫理へと発展的に結びつける立場をとったことが確認できる。あらゆる人間を善良で完全なものと規定する根拠は存在しないという事実をカントが考慮しないために、かの「世界の倫理的非合理性」を度外視した定言命法は、命法の内に自己以外の他者を内容として含む限り（例えば《偽るなかれ》のように）、実際の適用において不整合に陥る。しかしながら後述するように、カントの形式的心情倫理、中でもメタ原理としての意志の自律性をヤスパーズは積極的に評価し、自らの哲学に継承していると考えられる。

(2) 無制約性の要請——実存的な自由の問題——

ヤスパーズはカントの定言命法を次のように規定する。定言命法は、一つの目的を前提として成立する仮言命法とは異なり、「一つの無制約的妥当性 (unbedingte Geltung)」 (GP 481) を要求する。仮言命法は技術的であり、前提された目的を根拠とするが、定言命法は「その根拠を自己自身においてもつ」。目的

系列の終着である絶対目的が最高善とすれば、あらゆる命法は仮言的にならざるをえない。もし、定言命法が存在するならば、「意志そのものの中に、無制約性が存せねば」ならない。無制約性のみが、「意志の形式、意志の法則性の法則」(ibid.)でありうる。ここでいう「無制約性」とは無論、カントの用語でいう意志の「自律 (Autonomie)」の言い換えであろう。ではなぜヤスパースは、カント自身の、一般的にも広く浸透している用語を敢えて避け、無制約性という表現で定言命法を読み替えるのか。私見では、まさにこの点に、カントの形式的・心情倫理を我がものとし、形式的責任倫理へと再生させようとしたヤスパースの視点が見てとれるのである。というのも無制約性とは、ヤスパース哲学において、限界状況を経た実存者の、本来の人間の性質を示す言葉だからである。このことは罪の引き受けの問題を考察する中で確認できるだろう。

形而上的な罪の前に挫折した人間が自己の鑄直しを経たならば、その人間がとるのは罪の忘却や拒否、反撃ではなく、この倫理的に非合理な世界を己の場所とすることである。かくして「悟性的には理解不可能」な罪が、己の責任として引き受けられるが、引き受けの哲学的根拠は『責罪論』の内では示されていない。この問題を追求するには他の著作で展開される自由論を参照する必要がある。『啓示に面しての哲学的信仰』(1962)において、ヤスパースは自由を実在的自由 (reale Freiheit) と実存的自由 (existentielle Freiheit) に分類する (PO 356)。実在的自由は実質上の現実的な非拘束性であり、行為、選択の自由であるが、他方で実存的な自由とは、「世界を変革し、人間において自己を変革する力でありながら、世界の中で確かめられうる実在性ではない自由」(PO 356)である。「私は他のようにはありえぬがゆえに、他であることを欲しない」(PO 355) が実存的自由の命題であり、そこには自己の本来性との一致を意志する必然性の意識が含まれている。しかし、本来性を志向するがゆえに「そう為さざるをえない」という必然性意識は、同時にヤスパースの用語でいう「無制約的行為」がもつ本質的性質でもあるから (PE 186)、実存的自由の行動における一つの表現が無制約的行為であると考えられる。両概念を相補的に解釈すると、実存的自由は、現存在が世界において駆り立てられている「目的行動」という制約性からの自由という意味を有するといえる。世界における諸々の目的、つ

まり現存在の維持と拡大、富、権力、感覚的享樂への欲求は充足を求め、現存在の行動を制約する。しかし、人間にとって一見絶対的とも思われるこうした制約から自由な行為、すなわち「無制約的行為」はなお可能であって、限界状況の中で遂行されるのである (PE 294)。無制約的行為は、ヤスパーズがソクラテスやブルーノの最期を例に挙げているように、ときには生の断念という形で現れるが、これは現存在を持続させることが、彼らにとって自らの本来性からの転落にほかならなかったためとされる。罪の問題に立ち返るならば、自らの生命を優先し犯罪的行為を看過したことは本来性からの転落であるが、それは実存的自由において可能であった無制約的行為を自らが為さなかった結果なのである。このことを限界状況として経験することで、現存在は自らに形而上的な罪を認め、引き受けることができるのである。

さて我々は、ヤスパーズの「目的行動」と「実存的自由」という分類法の背後に、カントの建築術があることを見て取れるだろう。すなわち、道徳性の正反対のものである「幸福の原理」と、一切の道徳法則とその法則に相応する義務の唯一の原理である「意志の自律」という対比関係である。⁽¹⁰⁾ しかしながらヤスパーズのいう実存的自由が、超越的なものに依拠すると同時に経験的な場を離れるものではないことが、カントとの相違点として挙げられる。個々の現存在が自らの性質としてもつ So-sein、ヤスパーズの用語でいう歴史的規定性を、実存は己と不可分な制約として受け入れる (PE 217ff.)。それは規定性の背後に超越的なものがあるためであり、また逆に規定性という形式でしか超越的なものが正しく感得されないためでもある。もし規定性を普遍性の制限と考え、これを克服、破棄しようとするならば、我々は状況内存在であることから離れ、空想上の普遍性を作り上げてしまう。存在の全き現前は、我々にとっては常にそのつどの規定性の形式を採る (PE 211) のであって、実存的自由もまた規定性を度外視して考えられるものではないのである。なお幸福の原理も制約的な目的行動も、自己立法によらない非自由の状態であるが、カントは幸福の原理を、経験的事実に基づき、また幸福の判断が各人の（変化しやすい）臆見に左右されるため普遍的法則たりえない、という点で批判するにとどまるのに対し、ヤスパーズは目的行動の絶対化を無限に生ずる「生命欲」に縛られた苦悩的状

態と考え (PE 293)、実存的自由を選択するための主観的な動機付けを行ったと考えられる。

カントとヤスパースは両者とも、心情価値をもち、対象に左右されない意志の自己規定性と義務に基づくような行為を要請している。しかし彼らの間には世界それ自体に対する基本的態度の違い、特に世界の不合理さという認識の有無がある。ヤスパースは、あらゆる他者との連帯性という絶対的尺度（心情価値）をもって、不可避免的に背負う形而上的な罪を自らの自由意志によって引き受け、交わりへの意志によって他者と忍耐強く哲学的対話を繰り返し、連帯性と信頼を回復するという「使命」を遂行すること、このことが良心をもった無制約的個人にとって本来的であるとしている。それはウェーバーが示した責任倫理に従う真正な人間が、連帯性という価値から自らの罪と責任を認め、世界の中で決断する姿ともいえるだろう。ヤスパースはカントを批判的かつ発展的に受容することで、この罪の引き受けという決断の根拠を実存的自由として概念化しているのである。

註

ヤスパースのテキストについては以下の略記号を用いる。略記号の後に頁数を付す。

PE : Philosophie II, Existenzerhellung, Springer Verlag, Berlin, 1973.

DZ : Die Geistige Situation der Zeit, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1953.

SF : Die Schuldfrage, Artemis-Verlag, Zürich, 1947.

PO : Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, R. Piper & Co. Verlag, München, 1962.

VW : Von der Wahrheit, R. Piper & Co. Verlag, München, 1947.

GP : Die grossen Philosophen, R. Piper & Co. Verlag München, 1997.

- (1) K. Salamun, Karl Jaspers, Verlag C. H. Beck, München, 1985, S. 102ff. 等を参照。なお『責罪論』前後での Schuld 概念の質的転換の考察、ハイデガーの罪責概念との比較については拙論「ヤスパースにおける〈形而上的な罪〉と罪の〈引き受け〉」(『哲学・思想論叢』第22号所収、筑波大学哲学・思想学会、2004年)を参照されたい。
- (2) 「何の見込みもなく自らの命を犠牲にせよ、という要求は道徳上成立しない」

- (SF 48)。むしろ成功の可能性がない場合、「無意味なことを避け、現実世界における目的実現のために一身を全うせよ」という逆の要求を下す (ibid.)。
- (3) ヤスパーズは罪のつぐない (Wiedergutmachung) と清めを区別している。つぐないが賠償や被害者への手助けであるのに対し、清めは罪の意識と内面的な矯正のすえにあるものであって、つぐないも清めを経た上でなければ本来的な意味をもたないとされる (SF 92f.)。
- (4) M. Weber, Politik als Beruf, Gesammelte Politische Schriften, Ed. Johannes Winkelmann, 2. Aufl., Tübingen, 1958, S. 541.
- (5) シュルプターはこうしたウェーバーの見解を示すものとして、G. シュモラーとの議論、E. ヤッフエに宛てた書簡などを挙げている。詳細は W. シュルプター著、嘉目克彦訳『信念倫理と責任倫理』、風行社、1996年、58頁以降を参照。
- (6) 同上書、226頁。
- (7) 牧野雅彦『責任倫理の系譜学 ウェーバーにおける政治と学問』、日本評論社、2000年、243頁。
- (8) K. Jaspers, Philosophie und Welt, R. Piper & Co, 1958, S. 359.
- (9) K. Jaspers, Was ist die Philosophie?, R. Piper & Co. Verlag, München, 1976, S. 60ff.
- (10) I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Kants Werke Bd. 5, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1968, S. 33f.

(筑波大学大学院)