

# 生活世界と自然法の可能性

駒 城 鎮 一

## 一 反世界の情念

- 1 不確定な世界
- 2 *pars vitae, quoties perditur hora, perit.*

## 二 ログスの虚像と実像

- 1 ログスの影あるいは軌跡
- 2 他 者

## 三 想像力の題問

- 1 イメージ
- 2 モザイク

## 四 迷宮としての日常性

- 1 さらさらした大地
- 2 実践理性の関数的表現としての法
- 3 迷宮としての日常性(その一)
- 4 迷宮としての日常性(その二)
- 5 迷宮としての日常性(その三)
- 6 暫定的なむすび

## 一 反世界の情念

### 1 不確定な世界

個々の人間は、この世に不確かな仕方でもって生まれる。数億の精子とたった一個の卵子との邂逅。精子を特定するならばその確率は、日常的感觉からすればわれわれが束の間の幸福への招待を夢みて買求める宝籤の確率よりもはるかに小さい。

人間は、このようにきわめて不確かにこの世に生まれる。そしてその不確かさは、生まれる本人にとってはまさに別世界の事だ。意図的であろうがなからうが、手籠の結果であろうが、新床であろうが十年目であろうが、近親相姦であろうが祝福されてであろうがあるまいが、そういったことどもは、当の本人にとってはまったくの別世界のことである。ことはすべて当人の知・情・意とは無関係に、確率的に生ずる。

いずれにせよ人間は、自分に関係のない別世界で決定されてこちら側に送り出されるのには違いないが、その決定を決定たらしめるものはいかにもあやふやである。この意味で、人間の地上の生の享け方はきわめて無責任に決定される。ところが人間は、この無責任を各人各様の仕方、この世で償わなければならないような仕組になっている。なぜなら人間は、たとえば母胎の羊水の中で居心地よく揺すられる気楽ではあるが不確かな状況から、いったん生まれ落ちるといつかは死ななければならないという確実な状況におかれるからである。つまり、人間は不確かに生まれるがゆえに、生を享けたことについては責任をまぬかれているが（なぜなら、予測不可能なことには責任のとりようがないから）、その後は責任を負わなければならないということである。なぜならば、生を享けた以上は確実に死に

いたるまで生きなければならず、そして死は予測可能であるからである。いかに長命であっても、人間の寿命は生物学的に二百年を超えられない。(因みに、生物個体の寿命は成熟年齢の十倍が限度であるという。人間は遅くとも二十歳までに成熟するから、寿命は二百年を超えることはまずないわけである。) このように死が確定であるのは予測可能である。ゆえに……というわけである。

責任をとるのは辛いことである。そして、確実に死が待ちうけているのを望見するにせよ、間近にみつめるにせよ、辛いことには変わりはない。なぜ死ぬまで生きねばならないのか。確率論的にいえば、個体生命を全体として形造っている細胞群は、日々生成と死滅を或るリズムにしたがって確率的に繰り返しているものであって、このバランスが徐々にくずれはじめ、或る日或る時刻にアンバランスが決定的となった時、それが死である。かくして人間は、生物学的には或る確率の中にがんじがらめにされていて、そこから脱け出ることができない。或る一定の確率の許容する期間、人間は「死ぬまで生きねばならぬ」ような仕組になっており、これを世代から世代へと、順繰りにくりかえしていく。このプロセスは時間意識を伴う。人間は例外なしに来し方行末を、ああでもない、こうでもないと後悔の臍を噛んだり、あるいはばら色の未来に思いをはせたりしがちである。いわゆる吉凶というものは、一定の確率の許容範囲内で生ずるバラツキであるだろう。

人間の生の意味を、生物学的に肉体的につきつめて考えれば、まさにそれは、出生、コイツス、そして死。ただそれだけにすぎない。<sup>(1)</sup>とすれば、「生まれてきた、一度でもう十分……」であろう。そして人間は、果たしてそれに何の意味があるのかと問わざるをえないであろうし、さらに反問を重ねるであろう。意味があるにしてもないにしても、世界はなぜあるのだろうか。そしてもしそれがつくられたものだとしたら誰がつくったのだろうか、と。そして限りな

い虚無と倦怠を感じるに違いない。

しかし、この世界の意味や人間の生の意味については、いかに反問をくりかえし、いかに想像をたくましくしても了解することができない。人間は、茫漠とした過ぎし日の黄金時代——何も知らず、何も感じず、何も意欲しなかった、かの胎内での生を想像してみる。あるいは、その時が一番幸福であったのかも知れないと。広がりをもたない一点に凝縮した生の原点に帰投したい一種の望郷の念に駆られないとは、誰にも言い切れないであろう。

一点に凝縮した生には、広がりも重さもない。しかし、幾何学上点が存在すると同じように、それもまた存在しなければならぬ。そして同じように、世界の意味もなければならず、ひいては人間の生全体の意味もなければならぬ。かりになかったとしても、その場合には人間が意味を与えなければならぬ。さもないと人間は、絶望よりも倦怠のあまり退屈で死に至るのではないか。なぜならば、たとえば不死の存在者であるキリスト教の神ですら倦怠のあまりにアダムをつくり給うた、と疑われるふしがあるからである。

それはともかく、われわれ人間もまた、この世界が誰によってつくられたのであるにせよないにせよ、そして何のために生きているのかを了解するにせよしないにせよ、ホモ・サピエンスである限りにおいて倦怠と退屈を散じざるをえず、そのためには、神ならぬ身ではあるけれども世界と人間の生を意味づけるといふ、神聖なゲームを許されてもよいのではないか。

## 2 *pars vitae, quoties perditur hora, perit.*<sup>(2)</sup>

かくして人間は、いろいろなものをつくりだしてみずからを慰藉した。しかし、さすがに世界そのものはつくりだすわけにはいかなかった。なぜなら、気が付いた時にはすでにそれはあったからである。それは、子が物心ついては

じめて親の存在に気付くようなものである。子にとっては親があらかじめあるというのは、どうにもならないことである。しかし子は、親のようになりたいと思う。それで、隣のミヨちゃん夫婦になり、早速に子供が一ダースも生まれたことにして、ありったけの人形を動員する。赤い頬つぺたのミヨちゃんはいまや十二人もの娘や息子たちの母親であり、漬たれの太郎は押しも押されぬ実業家である。二人はいつとき、自分たちが子供であることを忘れ、口調も重々しく、莊重になる。いっばしの大人のようにならぬが、模倣には限度がある<sup>(3)</sup>。ささいな意見の喰い違いから二人の世界は、ミヨちゃんの泣き声とともに虹色のシャボン玉がパチンと消えるように、一瞬にして元に戻ってしまう。

ところで人間の大人が作りだす世界も、つまるところミヨちゃんと太郎の虹色のシャボン玉の世界である<sup>(4)</sup>。あるいは、こうもいえるかも知れない。現実の宇宙の構造そのものもまたミヨちゃんと太郎の虹色のシャボン玉のように、或る曲率をもった巨大なシャボン玉のようなものであるかも知れない。

最近の宇宙物理学の教えるところによれば、われわれの太陽系をその単なる一構成要素とするにすぎない大銀河系宇宙をもさらに一構成要素とするところの大宇宙は、あたかもシャボン玉の膨れるように膨張しているという。違いは、要するにパチンと消え去らない点にある。そして、現在の膨張スピードを逆算していくと二百億年ほど昔には、この大宇宙は一点に凝縮していたことになるというが（猛烈な核融合反応の結果超高温の火の玉であると想像されている）、その時、その一点以外のところは一体何であろうか。それは、おそらくわれわれの物理学による空間の概念からはみ出た何物かではあるだろうが、しかしわれわれには想像もつかない。あたかもそれは、幼児に胎児であった時期を想像させ、さらに時間をさかのぼり妊娠七ヶ月、五ヶ月、二ヶ月……というように想像させて、そのもつとも

原初的な時点での状景を述べさせるようなものである。(因みに、妊娠十ヶ月間の胎児の成長過程は、人類のはるかな過去からの進化の過程を凝縮したようなものだという。)

太陽系は銀河系宇宙の辺縁に位置しているが、この銀河系宇宙は唯一のものではない。われわれの銀河系宇宙は、茫漠たる宇宙空間の中の一つの島宇宙にすぎず、そしてこのような島宇宙は他に何百何千とある筈であるという。現にいくつもの島宇宙——たとえばアンドロメダ星雲などがそれである——が観測されている。しかもさらに驚くべきことには、この宇宙空間のどこかには、わが銀河系宇宙とはそっくり正反対の原子構造をもつ反宇宙があるという。そして、何らかの原因で、この構造の異なる二つの宇宙が接触すれば、あたかも酸とアルカリが中和するように一瞬にして、それこそシャボン玉のように跡方もなく消滅してしまうというのである。とすれば、われわれの世界もまたミヨちゃんと太郎の虹色のシャボン玉よろしく、パチンと消え去ることもあり得るといわなければならない。このような知見は、今世紀に入って飛躍的に高められてきており、折しも科学時代といわれ、あるいは情報化時代といわれる現代においては、その展開はとどまるところを知らないかのようなのである。生命の複製なども時間の問題といわれ、人類がいよいよ太陽系の探険に本格的にのり出すのもそう遠いことのように思われない。

いまや(少なくとも地球的規模においては)人間の手の染まらぬ「自然」は皆無に等しく、かつての自然は何らかのかたちで「人工的自然」に変型され、古代―中世的な意味での自然は完全に崩壊している。そのなかでも、人工的自然の最たるものは、いうまでもなく電子工学を強力な推進力とする、機械―人間の混成系であるサイバネティックスなしい情報理論の分野である。中世的な意味では、たしかに創造主は自然を、世界をつくり給うたかも知れない。しかし、現代は違う。人間は、創造主の自然―世界のかたわらに、機械―情報系という第二の自然―世界をつくりあ

げ、しかも確実にそれは、創造主のそれを圧倒しようとしている。われわれは、いわば巨大な人工庭園の住人なのである。

このような時代にあっては、かつてのような信仰と理性の対立をめぐる問題は、全面的に考え直されなければならないであろう。そして、いまや唯一の人格神を想定する必要も、もはやないように思われる。全智全能の神とか、その他もろもろの神々は、あたかもそれは、氏神と氏子との関係のように、実は宇宙船「地球号」の各ブロック毎の守護神であるにすぎないのではなからうか。

現代における自然法の可能性は、直接・間接に神の可能性の問題であるように思われる。そして現代における神の問題は、右にみたようなものではないか。ニーチェがいったようには、神は死んだのではなからう。なぜなら、ニーチェのいう神は、すでに存在していなかったのかも知れないから。また神は、隠れているのでもなからう。もし神は隠れているのだとすれば、われわれはそのような神聖ゲームを、宇宙船「地球号」の各ケビン毎に行なっているにすぎないのではないか。もしわれわれがなおも自然法の可能性を追求しうるものとすれば、このようなコンテクストにおいて、古来人類が追い求めてきたユートピアにコンピュータを重ね合わせた際に予感されるところのものに照準を合わせて考えるべきであらう。

(1) T・S・エリオットは、地上の人間の生を次のようにうたっている。「観念と／実在との合間に／発動と／行為との合間に／影が落ちる／それ御国は主のものなればなり 構想と／創造との合間に／情緒と／反応との合間に／影が落ちる／とてものちは長いもの 欲望と／痙攣との合間に／潜勢力と／実存との合間に／本質と／現象との合間に／影が落ちる／それ御国は主のものなればなり それ主のものは／いのちは／それ主のものはその これでこの世はお終いだ／これでこの世はお終いだ／これでこの世はお終いだ／これでこの世はお終いだ／バーンと終わらぬ めそめそと」(「うつろなる人々」 深瀬基寛訳、筑摩書房世界文

学大系五七卷所収)

みられるとおり、人間の生を徹頭徹尾肉体的次元で考えるならば、何の意味もないとしかいえないであろう。T・S・エリットは逆説的にうたいあげたのである。彼は、人間の生を意味づけるものを、人間を超えるものに見出そうとした。人間の生を意味づけるものは、人間の生そのものの中にはない。かりに人間の生を人間そのものが意味づけようとすれば、人間は単にきわめて如才のない融通の利く、そして茶目気のある小動物でしかない。そうではなくて、人間の生の意味、つまり人間の全実在<sup>リアリティ</sup>はそれを超える絶対者、超越者との交わり、時間と非時間との交わり、という超越的な内的体験に根ざしている、と彼は考えているのである。

(2) 時が失われるたび毎に、生涯の一部が無くなる。ライプニッツの枢の上に書かれた言葉だという。

(3) モンテーニユは皮肉たっぷり、次のように言っている。「人々は自分から脱け出し、人間から逃げたがる。ばかげたことだ。天使に身を変えようとして動物になる。高く舞い上がるかわりにぶっ倒れる」(『エッセー』第三卷第十三章、原二郎訳、岩波文庫版(六)二〇六ページ)。

(4) 纯粹美学と主知主義の提唱者となったヘルマン・ヘッセが、『ガラス玉演戯』(Das Glasperlenspiel, Zürich, 1943)の序章を書いたのは一九三四年であるが、そこで彼は想像的な形で(西暦二四〇〇年ごろ書かれたことになっている)西欧世界の文化的創造の総合を要約してみせた。「つまり、ガラス玉演戯は、われわれの文化の内容と価値とのすべてをもつてする演戯であって、さながら芸術の黄金時代に画家がパレットの絵の具をあしらったように、それらのものをあしらうのである。人類が創造的な時代に産み出した認識や高い思想や芸術品に、それに続く学究的観察の時代が概念に作りあげ、知的な所有物にしたもの、それらの精神的価値ある非常に豊富な材料を、ガラス玉演戯者は、オルガン奏者がパイプ・オルガンを奏するように、演奏する。そのパイプ・オルガンたるや、想像できないほど完全であって、その手鍵盤と脚鍵盤は、精神的宇宙全体を打ちつくし、その音程はほとんど数限りなく、理論的にはこの楽器によって、精神的な世界の全内容が演奏のうちに再現され得るであろう」(高橋健二訳、新潮社版ヘッセ全集第十一卷一〇ページ)。

「ガラス玉演戯」というきわめて高度な学芸の総合に基づいた精神の遊びを育成するのは、カスターリエンという一種の宗団的教育州である。われわれもまた、現代のカスターリエンに住まっているのではなからうか。



## 二 ロゴスの虚像と実像

## 1 ロゴスの影あるいは軌跡

ヴァレリーによれば、ものを「書く」ことは「予見すること」であり、また書くことによって「どれほど人は自らを知らずにいるか、自分の書いたものを読みかえして初めて気づく」という<sup>(1)</sup>。要するに人は、いかに自分は知らないかを知るために書くのであって、どこまで自分は知ったかを披瀝するためにことごとしく書きたてるのではないということであろう。

ソクラテスが一篇の書物をも後世に残さなかったのは、まさにその理由によるものであろう。幸いわれわれは、プラトンの著作を通じてソクラテスが何を知ったか（ないしは知ろうとしていたのか）を知ることができる。が、つまるところそれは、「誰もソクラテスより知恵のある者はいない」というアポロンの神託によって得られた「無知の知」ということであって、ソクラテスにしてみればプラトンが書き残したということとは、あるいは迷惑であったかも知れない。事実ソクラテスは、書きつづられた文章に重きをおかなかった。その理由は、一つには古代においては、書物をつくるというのは莫大な費用を要したために、いたずらに感想文めいた思いつき程度の思想を書きつづることは、思いもよらぬことだったからである。これはもっぱら社会経済的事情による理由であるが、本当のところは、ソクラテス自身が重きをおかなかったように、当時は、書かれた言葉に対する不信のようなものがあつたがためである。というのは、書かれた言葉は、読む者に対してダイアローグできないからである。

古代ギリシアでは、思想の発展はもっぱら問答法によって行なわれたのであり、書かれた言葉は、いわばロゴスの

影のようなものであって、ロゴスそのものではないとされた。したがって、当時書きとどめられた言葉は、必要にせまられてぎりぎりのところ、もつとも重要なエッセンスだけであって、それだけが書物として後世に残されることになった。これが、西洋古典学の文献クリティークの重要性とともに困難をももたらしているのである。

われわれは、書かれた言葉がそのまま思想そのものではないということ、つまりそれはロゴスそのものではなく、ロゴスの影ないし軌跡のようなものであること（ウィルソンの霧箱を想起すればよい）を自戒しなければならぬ。あるいはそれは、こういってもよい。書かれた言葉（厳格に言えば命題の集まりであり、それに体系性があれば一種の公理系のようなものである）は、「知」の発見そのものではなくて、発見のプロセスであるということである。これを誤認して、発見そのもののように受け取られると、われわれはいたずらに概念の迷路にまよい、ロゴスの仮象をロゴスそのものと受け取ってしまうことになる。近時分析哲学において言語分析が重くみられるのは、このロゴスの仮象の迷路の解消に重点がおかれているためである。（因みにウィトゲンシュタインによれば、哲学は言語批判に尽きる。）<sup>(2)</sup> しかし分析哲学の立場では、ロゴスの仮象を切り捨てるのに急なあまり、ロゴスそのものも見失っているかのようなのであるが――。

幸か不幸か、われわれは、ロゴスを持てる存在であるといわれている。しかしそのロゴスは、風のように訪れて一瞬のうちにまた彼方へ消え去るかの如くである。われわれは、ロゴスの抜けがらであるとも知らずに、ロゴスの影とも知らずに、いたずらに書かれた言葉にのみ恋々としているかに思われる。

聖書には「太初に<sup>はじめ</sup>言<sup>ロゴス</sup>あり」と記されている。しかしそれは神とともにあったのであって、われわれ人間とともにあったとは書かれてない。<sup>(3)</sup> これは実に用意周到な表現であるが、言語学的には別様の見方もできよう。つまり古代に

おいては、言葉には何か魔力のようなもの——言霊があると信じられていたということの表現にほかならないというのがそれである。確かにそうだったことはあつたであろう（現に今日でも言語をめぐる俗信は跡を絶っていない）。しかし、そのみをあげつらつて問題を片づけてしまうのは、怠慢のそしりをまぬかれないであろう。

書かれた言葉、何らかのかたちで整序された命題の集合の集合である一群の文章群、そして書物は、いわばロゴスを把えるための手段であつて、ロゴスそのものではない。それは、ロゴスを把えるために広げられた網のようなものである。よく整序された文章（命題）からなる一つの理論体系は、説明ないしは発見のためのモデルである。一般にこれを仮説と呼んでいるが、要するに言語によるモデルにほかならない。このようにいうと、聖書の言葉は神の言葉そのものであると批判をうけるかも知れないが、聖書に書かれた言葉もやはりそうであるほかはないであろう。世には、聖書の中の片言隻語をふりまわし、あたかも神のロゴスを把捉したかの如き人々がいる。しかしそれは、救済<sup>サルベージョン</sup>の幻影の中でロゴスの影であるものを見誤っているのであろう。

われわれは、ロゴスの仮象を通じて結ばれている。われわれが直接経験的に把捉できるのは具体的な個物のみであるし、見ることができるのは限られた地平のみである。ラプラスの魔の如くに、すべてを予測し決定的に知ることはできない。もしもそれを可能とする存在があるとすれば、あるいはそれが神であるのかも知れない。しかしそれは、われわれの経験の地平を超えている。だがわれわれは、限られた経験の主体として、ロゴスの仮象を通じて互いに結ばれながら、偉大なものにつながっているのではないかと、予感的に経験的事象の地平をのり越えようとしがちである。<sup>(4)</sup>現象学的エポケーの倫理性が間主観性とあいまって、デカルト的主観のモノドロジーを克服し得るといふフッサールの倫理学の講義ノートにみられる構想も、ここに帰着するように思われる。結局のところフッサールは、愛によ

る共同体の成立可能根拠をさぐろうとしたのであるが、もしそれが可能であるとすれば、それに基礎づけられあるいは対応するところの法共同体も可能となるであろうか。そして、さらにはその法共同体の普遍法としての自然法もまた可能になるであろうか。<sup>(6)</sup> 果たしてわれわれは、現代において愛しあえるのであろうか。

## 2 他者

ドストエフスキーによれば、人類は愛し合うべきであるという原理は、人類そのものからはいかにしても導き出されないという。そこで必然的に要請されるのは、より高次の原理、すなわち神の愛である。神の愛に参内を予定されている魂の不死、これを信じなければいかなる結末になるか。それは、マリタンの指摘するように「無神論のいかなる絶対的な経験も、もしそれが誠実に厳格に従われれば、それはその精神的分解を誘発させることによって自殺に終わる」ことになるかも知れない。<sup>(7)</sup> あるいは、「人類は愛し合うべきである」という要請に基づく絶対的ヒューマニズムによって、そうはならないかも知れない。ラムゼイによれば、「近代は、これらの（聖なるもの）の感覚の喪失は想像を絶した人間の低落に必然的に導くという」期待とは異なる期待で始まった。啓蒙運動は、神を殺すことが自殺に終わる、言いかえれば人間の永遠なるものとの生ける絆を断つことが良心的な殺人において終わろうとは予想しなかった<sup>(8)</sup>」のである。友愛に基づく希望にみちた地上の都市を、ドストエフスキーは『未成年』においてきわめて印象的に描いてみせたが、しかしドストエフスキー自身は、それを信じなかった。それは、『カラマーゾフの兄弟』が証明しているとおりでである。

ところで、フッサールの現象学の影響のもとに出発したサルトルの実存主義的人間観は、同じく現象学的手法を駆使しつつも、人間的「意識個体相互間の関係の本質は、共同存在 *Mitsein* ではなくて、相剋 *conflit* である」<sup>(9)</sup>とい

う結論を導き出し、愛も、人間そのもののように一つの徒勞の受難に終わらざるを得ないことを明らかにした。しかしサルトルは「実存主義はヒューマニズムである」と主張して、その間に矛盾がみられる。この矛盾は、コリンズのいうところのサルトルの「要請的無神論」<sup>(10)</sup>に由来しているのであろう。アーランド・アッシャーは、実存主義哲学における人間像を「神の前におののくもの」(キェルケゴール)、「死の前におののくもの」(ハイデガー)、「他者の前におののくもの」(サルトル)の三つに分類したが<sup>(11)</sup>、このなかでもサルトルの人間観は際立って特異なものである。サルトルによれば、要するに「他者とは地獄」なのであり、人間は「まなざしの地獄」の中で絶対に和解不可能な存在である。

サルトルはその哲学小説『嘔吐』で、たとえばマロニエの樹の根その他の「もの」が、主人公ロカンタンに「吐き気」として立ち現われることを通して、そこに無生氣の即自存在を見出した。つまりサルトルふうにいえばわれわれ人間は、即自存在のなかの対自存在の実現不可能な理想を追い求めている徒勞の受難なのである。地獄である他者のまなざしを戯画化すれば、「うんと子供が生まれるだろう、まなざしで妊ませることができたら。うんと死人が出るだろう、まなざしで殺すことができたら。道路は死体と妊婦で一ぱいになるはず」<sup>(12)</sup>である。かくして他者が地獄であるかぎり、そこには共同体の存立する余地はないものといわなければならず、自然法の可能性もまた否定されざるを得ない。<sup>(13)</sup>

生活世界においてわれわれが、つねに何らかの「まなざし」にさらされて生きているのは事実である。そして、抽象的な意味でも具体的な意味でもこの「見る」「眺める」「観察する」ということが、近代哲学の一つの支柱をなしてきているのも明らかである。後期フッサールの研究者メルロ・ポンティの著作に、『知覚の現象学』や『眼と精

神』があるのは象徴的である。したがって次のような興味深い立言も可能になるであろう。「もしも或る生れながら盲目で聾の哲人が、デカルトの人間像にならって人間を造るとすれば、……彼はきっと指の端に魂を置くこと<sup>(14)</sup>でしよう。われわれは、自然法の根拠をどこに置くべきであろうか。

(1) ヴァレリー『文学論』（堀口大学訳、角川文庫版）五三三ページ。

(2) Tractatus Logico-Philosophicus, 1921 の四・〇〇三に次のことばがみえる。「すべての哲学は『言語批判』である」。Tractatus にあらわれたウィトゲンシュタインの先行的な論理実証主義的な考え方——その厳格な論理的原子論は、ウィーン学団のいわゆる論理実証主義者たちに大きな影響を与え、シュリックラには聖典のようにむかえられた。しかしウィトゲンシュタインの言語観は超越論的であって、その限りにおいて彼は論理実証主義者ではない（拙著『理論法学の方法』六一―六四ページ参照）。Tractatus に付されたきわめて好意的なラッセルの序文を「ミスリーディング」だとして、出版をとりやめようとさえウィトゲンシュタインは考えたというエピソードの縁由はそこにある。Tractatus は、「倫理学の書物以上で……倫理の証文であり、倫理学の本性を示したもの」（S・トゥールミン/A・ジャンク『ウィトゲンシュタインのウィーン』、藤村龍雄訳・TBSブリタニカ、二四ページ）であったのである。

(3) ヨハネによる福音書第一章。

(4) ここで想起されるべきは、宗教の問題である。宗教は民衆の阿片であるというマルクスは、次のようにいっている。「宗教は、人間が自分自身を中心として動くことをしないあいだ、人間のまわりを動くところの幻想的太陽にすぎない」（『ヘーゲル法哲学批判序説』、城塚登訳、岩波文庫版七三三ページ）。

(5) 拙著『理論法学の方法』（世界思想社、一九七八年）一一九ページ参照。

(6) 同書一二二、一三四、一三五―一三六、一四〇―一四一、二〇〇―二〇一ページにおいて、自然法の可能性は否定的に考察されている。

(7) ポール・ラムゼイ『現代の実存と倫理』（武邦保・駒城鎮一訳、世界思想社、一九七〇年）七ページ。

(8) 同書一五ページ。

(9) サルトル『存在と無』II（松浪信三郎訳、人文書院版サルトル全集第一九巻）四六〇ページ。

- (10) J・コリンズ『実存思想の系譜』(谷口隆之助・津田淳訳、誠信書房、一九六六年)九九―一二二ページ、とくに一二二ページ参照。

- (11) ラムゼイ前掲書六五ページ参照。

- (12) ヴアレリー前掲書一二二ページ。

- (13) サルトルにおける自然法の不可能性については前掲拙著一二二―一二五ページ参照。

- (14) デイドロ『盲人書簡』(吉村道夫・加藤美雄訳、岩波文庫版)三〇ページ。

### 三 想像力の問題

#### 1 イメージ

遵法についてパスカルは次のように語っている。「法律が正しいから法律に従うという人は、その人の想像する正義に従うのであって、法律の本質に従うのではない。法律はすべてそれ自身においてよせあつめられたものである。法律は法律であり、それ以上の何ものでもない。法律の拠って来るところをよくしらべてみようとする人は、それがはなはだ不十分ではなはだたよりないものであることを知り、もし人間の想像力の生みだすもろもろのふしぎを見るのに慣れていなかったとしたら、その人は、一つの時代が、このようにも、光輝と尊重とを、獲得したことに、おどろきの眼を、見はるであろう」。

パスカルはなにゆえにこう語るのか。それは、人が「正義というものを知らない」からである。なぜならば、人が「正義をもし知っていたとしたら、各人は各人の国の習俗に従うべし」という人間のあいだにある格律のうち最も一般的なものこの格律を、人は確かに立てはしなかったであろう」し、「真の公平のもつ輝きはいかなる民族をも服従せしめ

たであろう」からである。そうして「立法者たちは、法律の原型として、この不易の正義の代りに、ペルシャ人やドイツ人の移り気や気まぐれを採るようなことをしなかったであろう」し、人は「この不易の正義が世界のいかなる国にもいかなる時代にも打ち樹てられるのを見たであろう」し、そうして「公正とせられ或いは不正とせられていることがいずれも風土が変ると必ずその性質を変えてしまうというようなことは見ずにすんだであろう」からである。かくしてパスカルはかの有名な警句を吐く。「緯度が三度ちがうと、法律はすっかりくつがえってしまふ。子午線が真理を決定する。……一すじの川によってかぎられる笑うべき正義！ ピレネー山脈のこちらがわでは真理、あちらがわでは誤謬」。

「人間の気まぐれはまことに多様だから、……普遍的な法などは存在しない」というパスカルは、心許なげになおも「おそらく自然法というものはあろう」という。しかし現実には「このよき理性も一たび墮落するとあらゆるものを墮落させた」と、歴史をふりかえるのである。<sup>(1)</sup>

さきに見たように、「もし人間の想像力の生みだすもろのふしぎを見るのに慣れていなかったとしたら、その人は、一つの時代が、このようにも、光輝と尊重とを、獲得したことに、おどろきの眼を、見はるであろう」が、われわれはそれに慣れ親しんでいる。法律に従うことに限らず、何に従うにせよわれわれが従うのは想像力に関係があるということ、大いにありそうに思われる。<sup>(2)</sup>

## 2 モザイク

人間ひとりひとりの生の重みと広がり、限られた時間・空間のなかにしか展開されない。そこで紡ぎ出される織物は僅かな広がりしかなく、その辺縁は多くの場合ささらのように不揃いで、裂地である。そしてこの不揃いな裂地



の図柄もまた不揃いで輪郭もさだかではなく、色合いも古代裂のようにくすんでいることが多い。

このように、人間ひとりひとりは己れの生の織手ではある。しかし、日々紡ぎ出す織物が最終的にどのような図柄になるのかは、よくはわからない。ましてひとりひとりの織りなす図柄が全体としてどのようなものになるかは、まったくわかりそうにもない。爾来人間は、この図柄がどのようなものであるかについてさまざまに模索してきた<sup>(3)</sup>。このような模索のなかでもとりわけ有名なものに、かのラプラスの魔がある。

ラプラスはその『確率についての哲学的試論』の序論の一節において、任意の時点で宇宙にあるすべての粒子の状態(位置および速度)とその粒子に作用しているすべての力の両者を一挙に把握できる超人的な英知(いわゆるラプラスの魔)を想定し、次のように述べる。「だからわれわれは宇宙の現状はその以前の状態の結果であり、ひきつづいて起こるものの原因であるとみなさなければならぬ。与えられた時点において自然を動かしているすべての力と、自然を構成するすべての実在のそれぞれの状況を知っている英知が、なおその上にこれらの資料を解析するだけ広大な力をもつならば、同じ式の中に宇宙で最も大きな天体の運動も、また最も軽い原子の運動をも包括せしめるであろう。この英知にとっては不確かなものは何一つないし、未来も過去と同じように見とおせるであろう。人間の精神が天文学に与えることのできた完全さの中に、この英知の未熟なスケッチを見ることができる<sup>(4)</sup>」。

しかし現実のわれわれは、初期条件のすべてを知り提示することは不可能であるから、ラプラスの魔の理想に到達することも不可能である。それでラプラスは、現実の世界を処理する方法は確率論の方法であると考えたのであるが、このことは自然現象に限られない。つまり人間の生が織りなす図柄が不確定なものであるかぎり、総体としての生はひとりひとりの人間の図柄の順列・組合せ・確率・統計ではないだろうか。そして人間の文明ないし文化といわれる

ものは、それらの事象の解を得るための人間の日々の営為の集積したものではなからうか。さらにいうならば、少なくともそれらの部分解を得たと自負しているものが自然科学であり、あるいは人文科学なり社会科学ではないであろうか。

昨今の分子生物学の目覚ましい発展は生命の神秘の扉を押し開けようとしているようであるし、社会科学においてもすでに大枠において完全解を得たと自負しているものもあるように思われる。もしもその通りであるとすれば、人間の生は、いずれことごとく解析されつくすことになるのであろうか。あらゆる人間的モメントを盛りこんだ微分方程式と積分とからなる一種の世界方程式<sup>(5)</sup>が与えられ、ラプラスの魔ならぬ超高性能の巨人コンピューターによって人間の生の図柄がことごとく整数解されるとすればどうであろうか。そうなれば、おそらく生の半影部分は克服されるべきものとして提示されることになり、遅れた迷愚として博物館に収められるだけの価値のものでしかなくなるであろう。この場合、たしかに価値あるとされる生の図柄は澄明なものとなるが、しかしすべてがパターン化し、ついには生は枯渇しないまでも薄っぺらなプログラミング・ペーパーに化してしまうに違いない。

スタンダールは、小説とは街道に沿って持ち歩く鏡であると喝破したが、しかしそれは「事実は小説よりも奇なり」がなりたつほどに人間ひとりひとりの生の図柄が陰影にとみ、多様である世界においてはじめて可能なことであり、すべてが澄明な有理数の世界での出来事ではない。法の世界もまた、すべてが整数解されるような有理数のそれであってはならず、むしろかえってそれは無理数や虚数の存在を許容する複素数  $a + bi$  の世界でなければならぬであろう。(数の世界において数の概念が拡張されなかったならば、数学は早くから停滞していたことであろう。すなわち数学の世界は、想像力によって内容豊かなものとなってきたのである。)

われわれ人間は、単なる実証的經驗的世界の住人であるのではない。人間的事象はジグソーパズルのように固定した図柄ではなくて、辺縁が半影によぎられているラビリンスである。そして、ラビリンスとしての世界における想像力、これを許容しない世界においては人間は衰弱の一途をたどるしかないであろう。法的世界における自然法の可能性もまた、このような意味での想像力の論理でなければならぬのではないか。なぜならば自然とは次のようなものであるからである。「自然は形式化の可能な巨大システムではない。自然を形式化するためにはわれわれは、自然の一部分を切り取っていくつかの仮定をつくらなければならない。そうするとわれわれは、総体的なつながりを見失ってしまう。だからわれわれが手に入れるものは出来のよい暗喩ではあるが、しかしそれは自然のすべてを包括しうるシステムではない。われわれに実際いえるのは、自然のすべてを、あるいは自然に関する数学のすべてを包括しうる公理のシステムはないということである」。したがって「問われうる疑問のすべてを包括する形式的システムは存在しない<sup>(6)</sup>」といわなければならない。

(1) 以上のパスカルからの引用は、『パンセ』二九四(津田穰訳、新潮文庫版上巻、一九三一—一九五ページ)より。

(2) パスカルは、次のようにいう。「人の尊敬を特にこれこれの人につなぐつなは、想像のつなである」(『パンセ』三〇四)。

「大法官は重々しい、そうして装飾を身につけている。それは彼の地位が偽りであるからだ。ところが王はそうではない。

力をもっており想像を問題にしていない。裁判官や医者やそのほかそういう人々は想像のみをたよりとしている」(同三〇

七)。「輿論と想像とにもとづく勢力は或る期間支配する」(同三一一)。

(3) S・K・ランガーは哲学について次のようにいう。「哲学は観念の織物である。それは科学とは異なって、既発見の事実を表現する一般的命題の集合体でもなければ、事実の発見以外の手段により獲得した『道徳的真理』の集積でもない。哲学は、それによってわれわれが事実・法則・信念・格率・仮説を表現するところの観念を、総検討するものである。すなわち哲学は、真偽を問わず、すべての命題がそのなかで述べられるところの概念体系の研究である」(S・K・ランガー『感情

と形式』I、大久保・長田・塚本・柳内訳、太陽社、一九七〇年、一ページ。

(4) 世界の名著65「現代の科学I」(中央公論社、一九七三年)一六四ページ。

(5) もし宇宙に存在するすべての粒子のひとつごとくに運動方程式を立てて、それらを総合したばう大な連立方程式が立てられれば、それを「世界方程式」という。したがってこの世界方程式の解が得られれば、風に舞う砂粒の軌跡も野の花の揺らぐ仕方も、ことごとく予言できることになる。

(6) Jacob Bronowski, *The Origins of Knowledge and Imagination*, Yale Univ. Press. 1978, p. 80.

#### 四 迷宮としての日常性

##### 1 ざらざらした大地

自然のすべてを、あるいは自然に関する数学のすべてを包括しうる公理のシステムが可能であり、したがって問われうる疑問のすべてを包括しうる形式的システムが可能とするならば、その世界はある意味では理想的だといえるであろう。しかしそのような世界では、われわれ生身の人間は、かえって進退きわまるのではないか。ウイトゲンシュタインは次のようにいう。「われわれは、つるつるの氷の上に入り込んでしまった。ここには摩擦がなく、したがって条件は、ある意味では理想的であるが、しかしそのために進むことができない。われわれは進みたいのだ。それは摩擦が必要だ。ざらざらした大地へ戻れ！」<sup>(1)</sup>このウイトゲンシュタインのいう「ざらざらした大地」とは、要するに探求の論理が適用されるところのエピステーメーの根源的萌芽を含むドクサの世界、つまり日常性の世界にほかならない。

かつてフッサールは、自然(世界)のすべてを、あるいは自然(世界)に関する数学のすべてを包括しうる公理の

システムの可能性を問い続け、問われうる疑問のすべてを包括しうる形式的（普遍的）システムの可能性の根拠を求めて、現象学を普遍学としてあらゆる学の根拠学たらしめようとした。そしてその根拠が、述定的明証の世界にはなくかえって前述定的明証の世界にあるという確信に、いわば逆説的に到達した。

古典的現象学においては、「あらかじめ与えられている、自明的に存在するとして前提された、世界経験の地盤」から哲学は「素朴」に出発してはならなかったが、いまやその素朴・自明の世界経験の領域が、いわば「ドクサ」の世界が、「エピステーメー」の基礎としての権利を要求するようになったのである。つまり晩年のフッサールは、知識論的なエピステーメーの秩序からドクサの次元に帰り、まだ確実な知識となっていない素朴な日常の生活世界に積極的な意義を認め、そこに「学問的な思考の、また頂点としては、哲学的な思考の不断の前提」を見出したのである。

「世界は存在する、つねにあらかじめ存在する」ということ、またわれわれの経験しつつある思念、あるいはその他の思念をいかに訂正するにせよ、「すでに存在する世界を前提とする、つまり、そのつど不可疑的に存在するとして妥当するものの地平として前提にする」ということは、「あらゆる学問的な思考とあらゆる哲学的な問題設定にさきだつてある自明性」であると考えた晩年のフッサールは、ついには「学としての、真剣な、厳密な、そればかりか、必証的に厳密 apodiktisch strenge な学としての、哲学——この夢は見果てた」とさえ告白するにいたつた。<sup>(2)</sup>

フッサールは、「つるつるした氷」を支えているものが「ざらざらした大地」であることを認め、あらゆる学的営みは「ざらざらした大地」に基づかなければならないことを主張し、「つるつるした氷」は「ざらざらした大地」をおおいかくすものであってはならないことを力説するにいたつたといえる。つまり、氷上の殿堂はそれがいかにきらびやかにみえ、完全なものにみえても、そこに人間は住めないということである。

## 2 実践理性の関数的表現としての法

われわれが法を問題にするのは、ある法体系がある状態にあって、それが何らかの理由で変動している場合であり、そこで要請されるものは実践理性であって理論理性ではない。ある法体系が固定的である場合、すなわち実践的に何らの問題も生じていない場合には、そのかぎりにおいて法は問題にはならず、その場合には法は理論理性の対象となるであろう。

しかるに現実の法体系は、現実の問題のすべてを包括しうる公理のシステムでもなければ、問われうる法的疑問のすべてを包括しうる形式的（普遍的）公理のシステムでもない。ペレルマンによれば「実際に機能している法とは、本質的には決定の問題である。つまり立法者は、一個の組織された共同体において義務的な法とは何であるかを決定しなければならず、判事はその判断にゆだねられたそれぞれの状況において、何が法であるかを決定しなければならぬ」のであり、したがって「法の伝統的な役割は、人間の不完全な理性と意思との弁証法を、効果的にさまざまな仕方で組織することであり、合理主義者の神聖な範型は、相当な決定という考えが何ら入る余地がないというまさにその限りにおいて不適当なのである」<sup>3)</sup>。したがって法の科学は、幾何学や数学の論理、すなわち演繹的推論になじまず、そのかぎりにおいて理論理性ではなくて実践理性を要請する科学である。

現実の多くの法一過程は非常に複雑であり、その複雑さのためにわれわれは、実行可能な機械的操作によってこれらの法一過程（司法過程や立法過程などの法一生成過程）を適切に記述することができない。ここにいう「適切な記述」とは、要するにこの記述法が再度あるシステムに適用できる場合には、その後のシステムの発展は必ず前の経路をくりかえす、という意味である。その周囲の状況の記述も同様である。したがって、複雑なために適切な記述がで

きないシステムは「因果的」システムではない。そして物理学においても、量子現象を無視することにすれば、現在のところこのようなシステムが科学的に取り扱い難いということは、一般に認められている。

ところで、あるシステムが「因果的システム」だといわれるのは、次のような意味においてである。つまり、あるシステムにおいてその状態パラメータが完全に与えられると、将来の推移が（そのシステムが孤立している限り）一義的に決定されるという意味において。この意味ではいわゆる法体系は因果的システムではありえず、その限りにおいてペレルマンもいう如く、法学は確実な科学ではないといわなければならないであろう。

それにもかかわらずわれわれは、法の総体的な描像を考えて、その一般理論を構築しようとする（自然法論はそのもっとも典型的例である）。そして多くの法学者が法の総体的な描像を考える時、他の事象との相似関係に着目して（たとえば数学や論理学を範型として）構想することはよく知られているとおりでである。その結果、もともとは実践理性の要請によって構築されその限りにおいて普遍性をもつ法体系が、往々にして純粋な理論理性の対象に転化することになる（純粋法学が好例であろう）。したがって、そこで尊重されるものは論理的斉合性ということになりやすい。その結果われわれは、理論の形而上の実体化という陥穽を避けがたいことになる。（自然法論がそうでなければ幸いであるが。）

この陥穽を避けるためにわれわれは、（実際にそのような用語法をするかどうかは別として）たとえば「法」というかわりに「法-関数」という言葉を用いたらどうであろうか。なぜならば、関数というものはあきらかに物質的意味をもたない思考上の事柄であるからである。したがって「法-関数」ということによってわれわれは、「法」ないしは「法体系」の実践理性の関数的表現としての性質を前面に押し出そうとするのである。

「法―関数」としての法は、要するに現実には政治・経済の関数的表現だということにほかならない。すでにふれたように、あるシステムにおいてその状態パラメータが完全に与えられれば、そのシステムが孤立している限り将来の推移は一義的に決定されるであろう。しかし、法体系における状態パラメータが完全に与えられることは現実にはありえず、まして法体系は孤立系でもないから、「法―関数」としての法は大なり小なりつねに不定<sup>(4)</sup>たるをまぬかれないであろう。

「法―関数」としての法を総体的に考えれば、その状態パラメータをなすものは、一般的には所与の社会の政治・経済であるということができる。これに対してある法体系の内部に注目すれば、それが言語的に表現されている限り「法」概念を構成する諸契機をなすもの（正義とか公平とか）が、状態パラメータである。そして右にみたいずれの次元においてにせよその状態パラメータをパラメータたらしめるものは、われわれの日常性の世界、生活世界である。この日常性の世界は必ずしもつねに理論理性を満足させるものではなくて、それ自体がパラメータとして存在するものである。この意味において日常性の世界を、比喩的に迷宮（ラビリンス）としてみていくことにしたい。

### 3 迷宮としての日常性（その一）

学のないし研究者と呼ばれる一群の人々は「学説の森」の住人である。そしてその森は人工庭園のそれであり、一種の迷宮ですらある。<sup>(5)</sup>この迷宮の由来は、結局のところわれわれが現に住まっている世界、つまり日常性のなかにあるように思われる。この日常性なるものは、ヴァルデンフェルスによればさしあたりわれわれにとって「出口も眺望もない一つの迷宮のまま」であり、「秩序はあるけれども、しかし訴願を受け付ける裁判所はない」<sup>(6)</sup>ものとして立ち現われるものである。この日常性の迷宮性について、以下ヴァルデンフェルスの所説を簡単にみてみよう。彼は



次のようにいう。

「日常性のテーマは、現今注目値する成行を示している。日常性の知識 *Alltagwissen*, 日常性の意識 *Alltagshewußtsein*, 日常性の言語 *Alltagssprache*, 日常性の行動 *Alltagshandeln* あるいは文学における日常性とかかわりをもつ諸探求が積み重ねられてきている。これらは現象学にとってはけっして新しいものではないが、現象学はこれらの展開に対して重大な共有部分をもっている。そしてマルクス主義もまたそれらの関心が、最終的にまさに現象学の影響下に増大したのではないにしても、そのテーマをはじめて発見したのではない。日常言語哲学 *Ordinary Language Philosophy* の分析ならびに文化人類学的野外研究ないし文書記録資料の研究において明らかになっている構造主義的に方向づけられた諸論者や日常実践家の試み、そして日常性の神話学 *Mythologie des Alltags* の解読の試みにも言及すべきである。<sup>(7)</sup>」

ヴァルデンフェルスは以上のように概観を与えたのち、次のように議論を展開する。

「これらの問いについては、社会哲学および社会科学が特定の限度においてかわりあっているということは明白である。日常性の世界は誰のものでもあり、そして誰のものでもない。日常的構造の匿名性は、われわれがそれを見とり、われわれの側でそれをわがものにしようとする試みを一般に行なうことができるに先立って、われわれを指図する。……この日常性への理論的アプローチが数多くあるのに際会して、『日常性』というテーマにまとめられるものすべてが何らの確固とした概略的概念を表現せず、かえってそれは多重的に編成され多重的に中心軸をもった領野であり、その輪郭がぼやけているというのは何ら驚くにはあたらない。<sup>(8)</sup>」

それでは日常性のテーマには、さしあたりどのような規定が与えられるか。ヴァルデンフェルスは次のようにいう。

「日常性のテーマは、徹頭徹尾注目すべき両面価値性 *Ambivalenz* を示している。一方において日常性は、理論的・学問的、実践的・制度的なものの過度の生活支配に対して、批判的抑制中枢 *Kritische Instanz* として機能する。この意味でフッサールは、生活世界をあらゆる意味形成の基盤および地平であるとしたのであり、マルクスは、『現実的な生活過程』を『歴史の世俗的基礎』としたのである。<sup>(9)</sup>」

それでは日常性は、単にそれだけのものか。日常性をそれだけのものにとどめておけば、日常性とは要するに、これまでわれわれがずっとそして繰り返して行なってきている日常的な事柄だという無批判的復原にすぎない。日常性そのものを批判と実践的な変更の対象にするという可能性はないか。その時にわれわれは、ある真なる世界において一つの新しい中心を求めるか、あるいは事実的な日常性の欄外に取り付くか、するのであるか。ヴァルデンフェルスは次のようにいう。

「もしわれわれが第一の可能性を選択すれば、日常性は一つの大きな未だ然らざるもの *Noch-Nicht* として、未だ理性的に知られ支配されざるものとして現われてくる。だがしかし、われわれはそれによって、経験の世界をある幻影ないしはよくてせいぜい抽象物と取り替えるのではなからうか。あらゆる批判は、日常的なるものに非日常的なるものという一つの薄片 *Folie* を付加する。この批判的な薄片は、当然に批判すべき当のものに影響を及ぼし、そして日常性の批判はそれによってその記述に反作用を及ぼす。それによって、はじめに述べられた両面価値性は強化される。日常性は、たとえそしていかにわれわれが日常性から逃がれ去ろうとも、そしてたとえば洞窟の幽魂の国から白日のもとへいたる有名な出口の如きたった一つの出口があるとしても、それがまったく見出されない限りは迷宮的なものとしてそれ自体たちあらわれてくる。<sup>(10)</sup>」

みられるとおりヴァルデンフェルスは、日常性なるものをその両面価値性において把えている。そして日常性は、その両面価値性を乗り越えられない限り、あくまでも迷宮的なるものとしてわれわれに現前している。そこでヴァルデンフェルスは、乗り越えの可能性をまずフッサールに探るのであるが、「フッサールは、一つの『総体的批判』を意味するところの、そして総括的に妥当する真理の規範 *Wahrheitsnorm* に基づいているという超越論的批判を実行することによって、事実的な生活世界から離れていつている<sup>(11)</sup>」という。それでは、生活世界というドクサの固有の正しさとはどういう意味か。これに対して「フッサールは……総括的規範と目標は、生活に対して外側から哲学者によって持ちこまれるのではなくて、それは人知れず作用している生活世界そのものの規範と目標である。超越論的エゴが何ら第二の、高次の自我ではないように、イデーの世界も何ら第二の、高次の世界ではない。それは、果てしなき地平を獲得するかぎりにおいて生活世界そのものである。哲学者は、目に見えない理性としてつねにすでに働いている理性の弁護人である<sup>(12)</sup>」と答えるであろうとヴァルデンフェルスは考える。しかし「結局は、すべては判りきったことの繰り返しのように思われる」とフッサールについて、次のように締めくくるのである。

「われわれは逆説的結論にいたる。すなわち、日常性の生活に対しては第一段階においてはその相対的な固有の正しさを認められる同じ抑制中枢 *Instanz* が、日常性の生活に対して第二の段階においては最終的な固有の正しさを認めるのである。より正確に言えば、一面的に認めることはすでに一つの否認なのである。ここにおいて弁護人たる者は、保護者たることをくつがえすのであるか。それは、一定の秩序の事実性にいかなる重さを置くかにかかっている。それは二様に考えることができる。すなわち、理性は、事実的な関心および権力の状況が理性からは抜け落ちていいるから無力かつ抽象的であるにとどまるといふのと、理性それ自体は、一つの総括性を端的に認められるのであ

るから強制力があるというものである。<sup>(13)</sup>

フッサール現象学における「エピステーメーからドクサへ」という逆説についてはすでにみたとおりであるが（1  
ざらざらした大地）、この復権されたドクサである日常性の世界は、その両面価値性においてなおも迷宮たる性格を  
保持しているのである。なぜならば、ドクサである生活世界において、「目に見えない理性としてつねにすでに働い  
ている理性の弁護人」として哲学者が存在するとしても、「弁護人」たる哲学者の「総括的規範と目標は、生活に対  
して外側から哲学者によって持ちこまれるのではなくて、それは人知れず作用している生活世界そのものの規範と目  
標である」からである。したがって、もしもこの迷宮性を乗り越えることが可能であるとするならば、それを可能に  
するものが、生活世界の法的現象学においては自然法の可能性ということになるであろう。

ヴァルデンフェルスはこの乗り越えの可能性の探求をさらに進めているが、それを次に要約的に眺めてみることに  
する。

#### 4 迷宮としての日常性（その二）

ヴァルデンフェルスは、A・シュッツについて大略次のように論じる。<sup>(14)</sup>

フッサールとM・ウェーバーの二重の影響のもとに、社会科学に適した基礎を供給すべき社会現象学をつくりあげ  
たシュッツは、その基礎を社会的日常世界（commonsense world ないし world of daily life と名づけられてい  
る）に見出した。シュッツが方法的には、自然的態度の構成的現象学という第一段階にとどまって「生活世界の存在  
論」に甘んじたこと、そして超越論的基礎づけという第二段階が空白のままになっていることは興味がある。そのこ  
とは、通常は単なる方法的な差し控えであると解釈されているが、しかしその際に一つの重要な実際的な帰結、すな

わちそのことによって超越論的かつ総括的批判の可能性が抜け落ちるということ、そしてもう一つの批判形式が企図されないということが見逃がされているのである。批判的パースペクティブの断念は、シュッツ流の理論の短所と長所を同時にきわだたせる。なぜならそれは、批判の執行猶予だと理解することもできるが、同時に批判の可能性を根本的に考えぬくことをわれわれに強いるものでもあるからである。

シュッツにあっては、フッサールの「生活世界」が「日常世界」に替えられているが、これは重要な相違点である。シュッツのいう日常世界は、そこではもう一つ上の水準での、学問の世界もまた属している「多様な現実性」から抜き出された生活実践の「ラベルを貼られた現実性」を意味している。したがって日常世界は、もはやこれ以上——フッサールにおけるが如くには——均一的な理性目的論 *Vernunftteleologie* と結びつくことのない、歴史的にも社会的にも分岐した日常世界において多元化する。現象学者としてシュッツは、すべてが文化的に規定された日常世界に回帰するところの日常世界の総括的構造のみを探求するのである。

シュッツの分析の着手点は、M・ウェーバーの場合のように、個別的かつ社会的行為の主観的に思念された意味 *subjektiv gemeinte Sinn* である。日常世界は意味形成過程から発生し、日常世界の存立はそれに基づいている。この前学問的段階においてその際重要なことは、事実の反映ではなくて選択された観点からの解釈 *Deutung* ないしは産出的解釈 *produktive Deutung* である。M・ウェーバーのいう如く、「厳密に言えば、純粋な単なる事実のようなものは何も存在しない。すべての事実とは、いつの場合でも一つの総括的な相互関連からわれわれの意識の流れを通じて選り出された事実である。したがってそれは、つねに解釈された事実である」<sup>(15)</sup> したがってシュッツにあっては、タイプ化(類型論)と有意義性 *Typik und Relevanz* が重要な意味をもってくる。

このタイプ化を通じて親密なものの世界が生じてくる。不定型なものは横にどけられるが、しかしその時にかぎって除去されるのではない。つまりそれは親密ならざるものであって、批判的経験と危機的状況においては言葉へと差し出され、新しい答えを挑発するものである。有意義性は、タイプ化するそれぞれの解釈が選択され優先権が言い渡され、それによって重要なものと重要ならざるものとが区別される限りにおいて活動しはじめ。つまりこれは、選択過程において現われる関心を示している。有意義ならざるもの *Irrelevante* とは、A・ギュルヴィッチとともにいえば、意識の領野の「余白」に住まうものではあるが、決して決定的に除去されたものではない。有意義性の構造 *Relevanzstruktur* は、それに対応した経験の領野の編成替えに際して改造される。

さて問題なのは、無批判的中立的な態度において保たれるところの、日常的なるものの中立的 *neutral* 記述である。なぜならば、タイプ化と有意義性の如き何ものかがいたるところに在るとするならば、奴隷制度においても初期資本主義的な平日労働服務規程にも魔女信仰の教化においても在るといわなければならない。これは端的には方法的限局の問題、たとえば思念された意味の客観的妥当性を度外視するという問題であるのか。これについては、シュツンにあってはすでに記述の平面に、一風変わった内容空虚な、無態度の態度とでもいべき立場 (*Leerstelle*) があることに注目すべきである。しかし、それにもかかわらず、誰が解釈するのか *Quis interpretabitur?* ということが現実には問題とならざるを得ない。

この問題については、M・ウェーバーが解釈における内在的な価値からの自由を要請したことは周知の通りであるが、ヴァルデンフェルスはあらためて次のように強調する。それはさらに、単に学問に内在する価値自由の要請を越えて進んでいく。実質的批判を方法的に断念するということの背後には、その不可能性の確信がある。もしわれわれ

に総括的な正当化の抑制中枢 *Instanz* が欠けているとすれば、そんなものがまったくあり得ないとすれば、根源にかわり前線においてもなおも動ずることのない批判の可能性もまた消え失せてしまう。わたしのみるかぎりシュッツはこの帰結を引き出してはいないが、しかし彼はフッサール流の理性の目的論に立ち帰るわけでもなく、またその他の可能性を提供したのでもなかった。われわれはこの控え目な態度に敬意を払うことはできようが、問題はしたがって世界からは生じていないのである。

以上が、ヴァルデンフェルスのシュッツ評価の大略である。さて、シュッツの学統を継いだのはバーガーとルックマンの二人であるが、<sup>(16)</sup>ヴァルデンフェルスによって次のような評言が与えられている。すなわち、日常性を明確化しかつ正当化しつつ層をなして覆っているあらゆる象徴的意味世界が人間のもろもろの投企であり、それ自体問題を含むものであるにしても、正当性と批判とは日常生活世界の内部において行なわれる力の過程である。したがって「行為の仮象性に直面して理論家に残るものは、遊戯を検閲し、アナーキーな批判によって危うくすることをよしとしない場合には見せかけだけに終わっている鳥占者 *Augur*、つまり秘儀に通じた者の微笑だけである」<sup>(17)</sup>。かくして日常性は、なおも「出口も眺望もない一つの迷宮のまま」<sup>(18)</sup>であるのである。

## 5 迷宮としての日常性(その三)

われわれは、果たして日常性という名の迷宮の出口を見出すことができるか。ヴァルデンフェルスによれば、われわれは必ずしも出口を探す必要はない。なぜならば、「フッサールの場合に比べると同様に、存立している世界の内側で検査にとりかかる部分的批判ではなくて、存立している世界の、その限界を踏み越える総体的批判」によって、<sup>(19)</sup>「日常生活は破壊することが必要である」<sup>(19)</sup>からである。すなわち、「現存するものの破壊を通して創造される、解放

された日常性の展望があらわれてくる」<sup>(20)</sup>からである。いうまでもなくヴァルデンフェルスは、所与の日常性のなかに人間性の疎外をみてとっているものであり、その解明にマルクスを援用する。「現実世界の宗教的反映は、一般に、実際の日常勤労生活の諸関係が、人間にたいして、相互間のおよび自然との間の合理的な関係を毎日明瞭に示すようになってはじめて、消滅しうるものである。社会的な生活過程、すなわち、物質的生産過程の態容は、それが自由に社会をなしている人間の生産物として、彼らの意識的な計画的な規制のもとに立つようになってはじめて、その神秘的なおおいをぬぎすてるのである」<sup>(21)</sup>。このコンテキストにおいてヴァルデンフェルスは、「理性的諸関係の明瞭性によって、われわれは迷宮からの最終的な出口を見出したように思われる」として、「マルクス主義と現象学を日常性の問題提起の処理において合同させるという試み」<sup>(22)</sup>を論究することをすすめるのである。

この試みにおいてヴァルデンフェルスは、H・ルフエーブル、A・ヘラー、サルトル、A・シャフの研究に触れるが、とりわけK・コシークとTh・ライトホイザーの二人に注目している。詳細<sup>(23)</sup>についてはここでは割愛せざるを得ないが、ヴァルデンフェルス自身による要約は次のとおりである。

「実際には、出口は現象学とマルクス主義とを一個の解釈学に統一することにおいて見出すことができるであろう」。すなわち、「日常性が純粹理性世界のめくるめく光の中へただちに移動するというのではなしに、日常性みずからが外部に駆動されて現われるという見方に重きをおいた読み取りに注意を払うのは、より役立つように思われる。フッサールにあっては、その相対性が具体的な経験を可能にするところのドクサの復権に注目すべきであり、シュッツにあってはすべての調律されたタイプ化の背景にある不定型なるもの *Atypische* に注目すべきであり、マルクスにあっては諸関係のすべての批判および革命化において前提されている事実上の『財産と教養の世界』に注目すべき



であり、ユシークにあってはそれぞれの墮落させられていない日常性の内部において表出された身近なもの *Außer-gewöhnliche* に注目すべきであり、ライトホイザーにあっては新種の経験の加工による日常性の意識の『改造』に注目すべきである<sup>(24)</sup>。

しかしヴァルデンフェルスはこうした読み取りを断念し、それに代えてその固有の権限を維持し、かつそれを架空の総体目標に犠牲として捧げない日常性の批判一般がいかに考えられるか、という問いを立てる。そして彼は、われわれが日常的なるものを選び越えられるかどうかではなくて、いかにわれわれは日常的なるものを選び越えるかというところが問題なのだ、<sup>(25)</sup> と言うのである。これは要するに、乗り越えの問題はあれやこれやの思弁的理性の問題ではなくて、実践理性の問題だということのように思われる。そしてわれわれは、すでに実践理性の関数的表現としての法—関数について考察したが(2 実践理性の関数的表現としての法)、そこでの考察とこれはよく照応するように思われる。

ヴァルデンフェルスは、架空の総体目標に犠牲として捧げられることのない日常性の批判一般のことを考えているが、法的現象学においても架空の法の総体的な描像に犠牲として捧げられることのない法の批判一般が考えられなければならぬであろう。そしてその批判のよってくるところは、現実の生活世界ないし日常世界であるかぎり、それは実践理性の要請するところではなければならない。

ヴァルデンフェルスは、批判に二つの形式を認め、二次元的なそれと多次元的なそれとに区別する。彼のいう二次元的批判とは、プラトン以来たえず回帰し、フッサールやマルクスにあってさえもその痕跡が残っているところの、ほとんど列聖化された批判形式のことであるが、<sup>(26)</sup> これは自然法論にもいいうることであろう。

ヴァルデンフェルスによれば、「現存在の眺望性」*Perspektivität des Daseins* は、複数的な、多次元的な批判を要請する。なぜならば、(1)具体的には、解釈システムによって生起するより多くの基準が可能である。つまりわれわれは、(2)有意義性の構造 *Relevanzstruktur* と利害の多元性に照応して、多種多様な努力に係り合う。そして、(3)もろもろの問いは、統一的に申し立てられた知的努力の満足を単に意味するのではなくて、その折々に一定の問いの方向を指図し問いの空間 *Fragerräume* を画定するところの、問いの設定を意味する。つまりその際問題になるのは、おのおのの妥当性の問い *Geltungsfrage* に対して範型となるテーマの設定の相対性である。このような理由から、批判は多次元的ならざるを得ないし、多様に着手された批判は何ら総体的ではなくて、処方された批判であろうとヴァルデンフェルスはいう。<sup>(27)</sup>

さてわれわれは、日常性とその構造をその固有の事実的な基準にしたがって判断し、批判することが可能であり、しかもこの基準そのものは批判をまぬかれているといえるだろうか。ヴァルデンフェルスによればこれは、それ自体すでに誤れる前提、すなわち解釈システムの平和的共存から由来している。日常生活においてたえず交差しているのは雑多な諸解釈であり、利害闘争は記号共同体 *Zeichengemeinschaft* の内部で演じられている。基準もまたそれ自体、大なり小なり争われている。M・ウェーバーも認めるように、闘争的党派的な批判は、決してまだ基礎づけられた批判ではなく、またそれが他の別種の諸基準をつくり出すということはまったくないように思われる。したがってわれわれは、基本的な批判の断念か、あるいは理想的な基準をつくり出す普遍的な批判の二者択一にまた際会するのではないか。<sup>(28)</sup>

これに対して、ヴァルデンフェルスは次のように考える。相対的な解釈システムの固定化および絶対化に対抗する

ことにほかならない一つの批判が可能であることが認容されるであろうと。しかし、すべての絶対性を単なる矯正的なるものに解消するような批判は、具体的な歴史の衝撃を受けとめる能力のない抽象的な命法にとどまるか、あるいは歴史的主動勢力の多様性に暴力を加えるところの全体目標 *Gesamtziel* をふたたび期待するかの、いずれかの危険をおかすことになり、そしてこれは、批判が一個の規範ないし目標にその中心を置いてある限り当てはまることである。<sup>(29)</sup>

批判の可能性について、結局ヴァルデンフェルスは次のように締めくくるのである。

「批判的領野の多次元性は、マージナルな批判を、理念的な消尽点を求めることなく、事実上の日常世界の余白にかかるところの批判を要求するようにわたしには思われる。この余白、それは言われたものにおける言われなかったもの、言われ得なかったものであり、為されたことにおける為されなかったこと、為され得なかったことであり、規制されたものおよび信頼されたものにおける規制されなかったもの、信頼されなかったもの、——つまり日常的なものにおける非日常的なものであろう。余白は一定の解釈領野そのものに属している。すなわちそれは、何らもう一つの世界を具体化せず、現存する世界の他者、つまり折々の解釈実践を通して無条件に締め出されたり、押し戻されたり、あるいはまったく駆逐されてもなおも可能性として実在しつづけ、たとえば願望、不安、幻想において把握できるところのもの一切を具体化するのである。これが意味するのは、事実上の世界をもう一つの世界によって置き換えること、つまりその底層と後景をあばきかつそれ以上には進まず、むしろ透過せしめるところの現存する世界の廃棄ではない。また普遍的なるものあるいは理念的なるものも、真なる世界を天上に求めるのではなくて、諸々の記号のあいだに植えこまれてたしかに解き離せないが翻訳は可能であるもろもろの意味ともいえる世界の編成を近傍に求

めて、変型された姿で再帰することであろう。そのような余白の批判は、日常の実践がその地平——運動的限界線——を固定した防御線に固めあげる限りは塞がれたままにとどまる批判的ポテンシャルを、取り戻すことができるであろう<sup>(30)</sup>。

## 6 暫定的なむすび

サンタヤーナによれば、「あらゆる現代哲学は、経験の記述であって、自然の記述でないかぎりにおいて文学の分野に属し、科学的価値を持っていないように思われる<sup>(31)</sup>」という。しかしこれは、科学の意味を狭義に解した場合にいえることであろう。ところで自然法論は、果たして経験科学であるのかあるいは純粹に規範科学なのであるか。もし自然法論が経験科学の一つであるとすれば、その体系を構成している命題群はいわゆる事実命題である。そして、一般に事実命題の正当性は「真理」とよばれるから、その体系は「真理」をめざす体系であるといえるであろう。もしも規範科学の一つであるとすれば、その体系を構成している命題群はいわゆる当為命題である。そして、一般に当為命題の正当性は「正義」とよばれるから、その体系は「正義」をめざす体系であるといえるであろう。

自然法論が「自然」法論であるかぎりにおいて、それは経験科学に関係があるように思われるし、自然「法」論であるかぎりにおいて、それは規範科学に関係があるように思われる。自然法論はその根拠と機能の二方向において、まさに両面価値的性格をもっているのではなからうか。いずれに重点をかけるかは、おそらくそれは論者の自然法観にかかわりがあるのは確かであろう。

(1) Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 107.

(2) 山崎庸佑『現象学の展開』(新曜社、一九七四年)三八―三九ページ。なお、拙著『理論法学の方法』二〇八―二二一ペ

ーシ参照。

- (c) Chaim Perelman, *Droit, morale et philosophie*, 1968, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, 1976, p. 194, 195. (Bibliothèque de philosophie du droit, Vol. VIII)
- (4) 法ないし法体系の複数的性格については、拙著『理論法学の方法』二二〇―二四〇ページ参照。
- (5) 拙著『理論法学の方法』二五〇―二五二ページ参照。
- (9) Bernhard Waldenfels, Im Labyrinth des Alltags, in *Phänomenologie und Marxismus, Band 3 Sozialphilosophie*, Suhrkamp Verlag, 1978, S. 26. なお、このヴァルデンフェルスの規定は、サルトルの戯曲『出口なし』を想起させる。
- (7) Waldenfels, a. a. O., S. 18.
- (8) Ebd.
- (9) Ebd., S. 18-19.
- (10) Ebd., S. 19.
- (11) Ebd., S. 21.
- (12) Ebd., S. 21-22.
- (13) Ebd., S. 22. なお、この問題については、拙著『理論法学の方法』二〇八―二四ページでも考察されている。
- (14) Vgl. Waldenfels, a. a. O., S. 22-26.
- (15) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. I, S. 5.
- (16) Cf. Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Anchor Books, 1967. Peter L. Berger, *Invitation to Sociology*, Anchor Books, 1963. なお両書とも邦訳がある。
- (17) Waldenfels, a. a. O., S. 26.
- (18) Ebd.
- (19) Ebd., S. 28-29.
- (20) Ebd., S. 30.
- (21) マルクス『資本論』第一巻(向坂逸郎訳、岩波書店、一九六七年)一〇四―一〇五ページ。

- (22) Waldenfels, a. a. O., S. 30.
- (23) Vgl. ebd., S. 31-36.
- (24) Ebd., S. 37.
- (25) Ebd., S. 38.
- (26) Ebd.
- (27) Ebd., S. 39-40.
- (28) Ebd., S. 40-41.
- (29) Ebd., S. 41.
- (30) Ebd., S. 41-42.
- (31) サンタヤーナ『思想のアトムズ』（山際文雄訳編、垂水書房、一九六六年）一六ページ。