

プラクシスへの問いの回復

高橋, 広次
南山大学法学部教授

<https://doi.org/10.15017/1977>

出版情報 : 法政研究. 59 (3/4), pp.411-474, 1993-03-26. 九州大学法政学会
バージョン :
権利関係 :



プラクシスへの問いの回復

高橋 広次

実践哲学復権の運動は、形式学や自然科学の方法に範をとるこれまでの人文—社会科学方法論に対し、「プラクシス」に固有の機能や構造そして意義に即した内在的思惟法を求めて、特に近代以降からはあまり顧られることなかった二つの伝統的な実践的思惟法を歴史の記憶から呼び戻した。それは、法学に固有の思考と、古代・中世に携わられた実践的思考とである。現代の実践哲学復興に努めた哲学者たちは、近代的「実践」観により歪曲され、そのために隠蔽されてしまったとみるプラクシス固有の本質を発掘するため、昔から *jurisprudentia* の内に培われてきた特殊な思考術に注目したが、このことは同時に彼らの眼を、この *jurisprudentia* 自体の根を涵養してきた古代・中世のヘルメノイティクへ促すとともに、さらにトピック・レトリック・ディアレクティクといった古代ギリシア人の実践的思惟法にまで遡らせた。実践哲学復権の旗幟を掲げるひとたちが「プラクシス」一般の機能や構造や意義を捉える方法論上のプロトタイプとみなしたのは、まさにこれらの術であった。

実践哲学者たちにより特殊法的思考と古代・中世的実践思考の伝統に向けられた右の注目は、逆に現代の支配的法学に疑問を覚えながらも克服の糸口を見出せないでいた法学者たちにも著しい革新的意義をもたらし、これまでの自

然法論対法実証主義という対立図式に割り込む形で、法学方法論にまつわる議論に活況をもたらすこととなった。法学者が哲学者によって法学的方法のユニークな意義を教示されるとは誠に奇妙であるが、これまで合理的—科学的思考を法学の典型とみなし、法学の合理化—科学化を努力目標としてきた一部の自然法観や実証主義法観を自明の如く是認する法学者たちにとって、こうした逆輸入は新鮮な気持ちをもって迎えられたのみならず、原理的正当化を受けることによって、自己の蓄える知的財産を改めて評価し直すとともに、これまで疎遠であった古代・中世的実践思考との結合にも一層注意深い眼をさらさせる機縁ともなった。

一九五三年法学者フィーヴェクの「*Topik und Jurisprudenz*」の出版は小著ながらも、この意味で画期的な意義を担う運命を持った。なぜならこの一法学的著作の内に、トピック・レトリックに代表される古代・中世的実践思考と特殊法的思考 *Jurisprudentia* との結合が簡潔に試みられているが、他ならぬこの試み自体に、実践哲学一般のルネッサンスに向けた方向転換が構図において示されていると読みとられえたからである。法学における *Prudentia* は、実践哲学における実践理性との結びつきにおいて、プラクシス一般の特性を捉えるに好適な鍵概念の役割を担うこととなる。しかし法学の分野を超えて実践哲学の復興に直接かつ本格的に重要な貢献をもたらしたのは、何といても、ペレルマンとガダマーの両名に指を屈しなければならぬであろう。前者は法学者としての体験と古代論理学の研究を通じ、トピックとレトリックを、後者はハイデッガー及び法学者の解釈学的方法を摂取しつつ「*Wahrheit und Methode*」(1959)において、ヘルメノイティクを実践哲学的方法的基軸に据えた。かつて哲学者が法学方法論に対しこれほどまでに関心を寄せたことはなかったし、ほんの数十年前に哲学者でも法学者でもトピックやレトリックの研究に携わっていると告げたら、それは学界の一隅に跼蹐するマイナーな研究として体よく敬遠されていたにすぎなかった。しかし今日では思いもよらぬその研究の盛況ぶりに、ひとによっては隔世の感を抱くでもあろう。トピックの社会科学方法論と

しての意義は、フィーヴェクによって法学者の間に様々な影響を生み出す結果を持ったが、また W.Hennis の著 *Politik und praktische Philosophie* (1963) によっても国家学方法論を超えて哲学者たちの間に議論を飛火させる結果を持ち、トピックをはじめレトリック、ヘルメノイティクに関する論文や著作はごく僅かな期間でおびただしい分量にのぼっている。

しかしながら、このような哲学と実践諸学との間の知的交流を通じて、プラクシスに即する探究が継続されることは、その目的に関して何も問題はないにしても、哲学本来の使命と実践諸学の使命とは自ずと異なること、また伝統的な実践的思考法の復権もそれが哲学に適するものであるかどうかは今一度ふり返って考えてみる必要があるであろう。もし実践哲学が実践諸学と全く同じ方法論を用いるなら、前者の問題は後者の方法的視角に還元され、その独自性を喪失してしまうであろう。たとえば法哲学は *Jurisprudence* と異なることになる。またトピック・レトリック・ヘルメノイティクといった古代の実践的思考が哲学のオルガノンとしてどの程度有効なのかも一応検討しておく必要がある。本稿はまず、ベレルマンとガダマーに代表される現代の実践哲学者がどのような点で法学者からその伝統的な知的財産を継承したか、そしてどのような点で古代・中世の実践的思惟法に結びついていったかその経緯を辿ったあと、こうした方途を採用することは本来のあるべき哲学としての実践哲学の復興に十分寄与することとなるのかどうかを考察する。そして最後に実践哲学に属する法哲学の使命を再考してみよう。

一

フィーヴェクは、議論の實用論的次元を看過する法実証主義批判の過程で、トピック思考の復活を企て、ヴィコ及び

アリストテレスの研究を現代へ蘇らせることによって、ユリスポルーデンティアとしての法学理解の回復に新機軸をもたらしたが、彼が依拠したこの兩名の古典思想はまたペレルマンもしくはガダマーのそれぞれの立場から行う実践哲学構築の営為にも大いに影響を与えるところとなっている。そこでまずわれわれはヴィコ思想を通して、プルーデンティア及びユリスポルーデンティア、そしてこれらの觀念に連関するセンス・コムニス（共通感覚）等の觀念がどのようにして実践哲学のルネッサンスにきっかけを提供するようになったかを確かめてみよう。

ヴィコはその主著『われわれの時代における学問研究の方法』（*De nostri temporis studiorum ratione*）で、当時の学問方法を支配していたデカルトによる新しい方法、即ち批判的方法（*critica*）に対し、古い学問研究の方法としてレトリケーの方法そしてトピクの思考法を対比させる。彼によれば、不可疑の第一真理から出立するクリティカは「あらゆる二次的真理とかあらゆる真らしいものをも、虚偽と同様に、知性から追放することを命ずる」が、そのことは却って「真理と虚偽の中間物たる真らしきもの」について賢明な洞察を行う能力を失わせ、センス・コムニスの育成を妨げるものになる。そしてこのことは詩作術や弁論術や法賢慮（*jurisprudencia*）等の学芸において必要な想像力や記憶術の衰弱をもたらし、言葉の貧困化と判断の不適切さを生み出すことになる、とされる。⁽¹⁾ クリティカの方法は特に政治学において不都合を生じる。「政治生活における賢慮に関して言えば、人間に關することがら〔人事〕を支配しているのは機会と選択といういずれも不確実きわまりないものであり、また、たいがいは見せかけと包み隠しというきわめて欺瞞に満ちたものがそれらを導いているので、もっぱら真理のみに気を配っていると、人間に關することがらにおいてはそのれらを実現してゆくための手段を獲得することが難しくなり、目的についてはなおさら達成が困難になる」。従って「実生活においてどう行為すべきかは、ことがらの生じた時とそれに付帯しているいわゆる事情とから判断される」のであるから、「人間たちの行為はこの知性の硬直したまっすぐの定規によって裁断することはで

きないのであり、まっすぐな自分に物体を合わせさせるのではなく、でこぼこの物体に自分のほうを合わせてゆく、あのレスボスの柔軟な定規によって検査されなければならぬ」とアリストテレスが援用される⁽²⁾。クリティカに従う者はおよそ「一般的真理からまっすぐにもろもろの個別的真理に降りてゆこうとする、学識はあるが、賢慮を欠いている者」で、真理さえ踏まえればそれ以外の思量は免除されたものと満足して、「実生活の曲がりくねった道を何が何でも突き進んでゆこうとして、道そのものを打ち壊してしまふ。ところが、実生活において行すべきことがらのさまざまな紆余曲折と不確実を経て永遠の真理を目指す知恵ある人々は、まっすぐに進むことはできないので回り道をし、そして、時が経つにつれておのずと利益をもたらししてくれるであろうようない考えを案出する⁽³⁾」。これは直線的ならぬ *diskursiv* な弁証的推論である。

こうしてヴィコは古代人の胸に刻みこまれていた政治術における「賢慮」即ちプルードンティアの意義を復活させるが、その意義はとりわけ、法律の厳格さを損なわずにその不十分さを補訂する衡平の術に顕著に発揮される。ヴィコは古いローマの法学を次の点で賞揚する。ウルピアヌスによれば、法賢慮は神事と人事の知を前提に正と不正とを判別する才知であるが、ヴィコによれば、それは既成の法律に反すると思われるような新事件が出来しても、法律ごとに十二表法に何ひとつ加増削減もしないで、何らかの擬制によって法律に事実を適合させる能力にある。つまり擬制を通じて「法律を完璧なままにしておきながら公共の利益にも意を用いることのできるような方策を考え出す」ところに、古代の法賢慮の賞讃すべき美質があったのである⁽⁴⁾。歴史的にみるならば、元首たちは「法務官たちに、法律が私人に対してあまりにも苛酷すぎる場合には衡平に基づいてそれらを緩和し、法律が欠缺している場合には恩恵措置を講じてそれらを補填することを許したのであった。ただし法律自体は変えないで、いかにもそれらを厳正に守っているかのように見せかけつつ⁽⁵⁾」。この意味で、衡平は、ローマの法律の欠点を指摘し、立法者の軽率をあばき、

こうして法律の權威を傷つけるようなことをせずに、法律をその時代に適合するよう解釈するプルーデンティアである。もし衡平の術を用いずに全てを法律で律しようとなると、「事実の方は無限にあり、しかもそれらの大半はごくとるにたらぬものばかりであるため、われわれは、無数の、しかも大部分はごくとるにたらないことがらについて制定された法律を持つ」ことになってしまいが、とるに足りぬ無数の法律などが全て守られるわけもなく、容易に軽んじられるようになるばかりか、重要な法律までもが神聖不可侵なものでなくなってしまう結果に陥るのである。⁽⁶⁾

ヴィコがクリティカに対して提示したセンスス・コムニス、プルーデンティア、トピック、レトリケー等の観念は、いうまでもなく古代ギリシアへ遡って、アリストテレス実践哲学の中枢に連なるものであった。アリストテレスは後世「オルガノン」としてまとめられた論理学著作のひとつ『トピカ』において四種類の推論形式を列挙した。それは、真実の最初の命題から必然的に推論によって導かれる論証的推論、通念から (*ἐκ ἐνορέων*) 推論する弁証的推論、見かけだけの通念から表面的な推論の形をとる争論術的推論、そして真実からも通念からも推論しない誤謬推理の四つである。⁽⁷⁾ この中で『トピカ』が主として取り扱う対象は弁証的推論の構造である。この弁証的推論が前提とする通念 (*ἐνδοκ்சα*) は「全てのひとか、それとも大多数のひとあるいは賢者にかそしてさらに賢者についても、またその全てにかそれともその大多数のものあるいは最も著名な評判のひとに真実であると思われる命題である」とされるが、これはヴィコの「真らしきもの」 (*verisimilia*) に対応するであろう。ヴィコの場合この「真らしきもの」はセンスス・コムニスとして捉えられるが、ただこの意味でのセンスス・コムニスはどちらかといえばアリストテレスの場合、エピステーメと対立させられる *σοφία* に対応するものであって、他方『デ・アニマ』に見られるコンテキストでは、むしろ異なった意味で、即ち「外官の客体を同時に知覚して、それらを比較しその差異を評価する」いわゆる「共通感覚」として理解されていることに注意せねばならない。⁽⁹⁾ いずれにせよ、トピックはダイアレクティクに属する。エピ

ステームが確実にして真なる前提から出発してアポディクティックと呼ばれる論証を構成する分析論に属するに対し、ディアレクティックは、対立した意見を対質させ、それらの間に対話を始めさせることによって受容しうる成果を得ようとするが、トピックは問題を解決するために十分に豊かな前提を探究して、答への発見に光を投げかけてくれるような議論の貯蔵庫を提供するものである。従ってトピックは、提出された問題に対し明証的原理に基づいて解決する方法ではなく、問題から出発し問題に還るような蓋然的思考を営むもので、体系化された全体の達成を目ざすものでなく、断片的解決を求めるような問題に対し、しかし合理的性格をもつ通念の前提から出発して、ひとつの受容可能な解決に至るよう議論を強化し方向づける。このように見るとき、トピックは通念の賛否に関わる討議や説得に際し、受け容れられ易い前提として弾力的な視点カタログを話者に用意する関係上、弁論術(レトリケー)と深い連関を有するところが分かる。

周知のように、レトリックはプラトンの真理観念にとって攻撃的となった弁論法である。なぜなら、それはソフィストとの結びつきにおいて、真理によりも、言論の勝負、さらには状況に応じた言語の婉曲的・修飾的使用に関心を寄せるものと思われたからである。⁽¹⁰⁾ところが、アリストテレスにとってレトリックはディアレクティックの一部であり、必然的なものの認識に向かう論証的推論と区別されるが、しかし偶然的・蓋然的なものに関わる議論(エンチュメーマ)を助ける説得の術として、その推論的意義を拒まれてはいない。⁽¹¹⁾レトリックは説得に向けられた実践的議論として、提起された議論に対し同意を獲得する手段である。レトリックの観点では全て言論はコミュニケーションという特殊状況の内に位置を有する。ここから、それは意味論的次元ではなく語用論的次元を動くものであること、また説得することが問題である限り、聴き手の観念が弁論の中心に立つことが重要な特性をなすことが示される。アリストテレスは弁論の構成を、語り手と語られる対象と語りかけられる相手へ分析したが、この弁論の目的を「聴き

手」に置き、この聴き手の関心に応じて、弁論を三種類に分けた⁽¹²⁾。しかし話し手の恣意に価値判断を放任せしめない制約は何も聴き手の姿勢だけにとどまらない。聴き手による同意を得る場合には、語られる対象 (Sache) の本性や状態に適合した誠実な発話が大切である。発話は、Sache に関する自己の判断に対応する確信を、議論によって聴き手の内に生み出させるために行われるのであって、弁論が聴き手に受け容れられるのも、即ち聴き手が議論の往復過程で最初の自説を徐々に修正してゆくのも、Sache に即する説得の誠実さが効を奏するからに他ならない⁽¹³⁾。

以上のトピクレートリック思考は、ある偶然的状況の中で提起された問題に対し、その状況の特殊性を無視したり、あるいはそれに引きずられて徒らに懐疑的になったりすることなく、思考の場所を整理することによって解決の方向づけを与えたり、あるいは相互コミュニケーションの中で特有の議論技術を用いながら合意を模索する点で、何かしらひとつの知性的働きを前提している。それは論証的必然性こそ持たないが、「中庸」に視点を定めつつ、できるだけ多くの人々に受容可能なロゴス (ことわり) を述べる働きをするもので、アリストテレスはこれを「プロネーシス」 (proponōsis) と名づけた。実はこの観念こそ実践哲学の復権、そして *jurisprudencia* の復権において大きな役割を果たすことになる古代的实践知の枢要徳といえよう。彼はこの観念を『ニコマコス倫理学』第六巻において周到に吟味したが、それによればプロネーシスは、まず「それ以外の仕方においてもありうるもの」についての思量に関わる。そもそも誰も「それ以外の仕方においてあることの不可能な事柄」については思量しないからである。ここより「プロネーシスは人間にとって善きものや悪しきものに関わるプラクシスを可能にする思量と結びついた真なる状態」と規定される⁽¹⁴⁾。プロネーシスは「一般的なもの」というよりも、むしろ、今ここで何を為すべきかという「個別的なもの」に関わるので、証明の端初をなす原理を把握するヌース (直知) とは異なる⁽¹⁵⁾。さらに、それは、思量に基づいて決断したことの選択に関わるが、この選択は「われわれの力の範囲内に属することから」についての欲求に基づく限り⁽¹⁶⁾、

ユートピアの投企とは程遠く、状況に適った具体的・時宜的助言をもたらす。この点、アリストテレスは個々の実践的諸問題に対する答えを、第一原理の哲学的反省によって獲得しようとするプラトンの理想的願望に対し、意識的に反対の態度をとっていることが窺える。またプロネーシスの知性的機能は道徳性を帯び、自己自身の内に「要求の直さ」を必要とする点で、制作の成果やできばえによって評価する技術的理性とも異なる。従ってプロネーシスは、所与の目的をその「正当性」とは無関係に達成しうる能力たるダイノテース（伶俐）から区別され、目標が追求に値する価値を有しているときのみ存立する⁽¹⁷⁾。ダイノテースは善の感覚なき知性であるが、徳がこれに善への関心を投げ入れることによってプロネーシスへ変貌するともいえよう。なおアリストテレスは、単に判断を行うにとどまるシュネシス（もの分かり）と区別した、何を為すべきであり、またないかをわれわれに告げるプロネーシスの命令的性格を強調している⁽¹⁸⁾。つまりプロネーシスは物事の理解ではなく、人間の行為に変化を生み出すことを目的としている。最後に、彼は『デ・アニマ』（434a18ff.）で、プロネーシスは何を為すべきかに関する「結論」を述べるといふふうな説明を与えているが、一般的規範命令を述べる大前提（NE1144a33）を、経験的事実を述べる小前提へ適用することに よって特殊の命令を結論とするいわゆる「実践的三段論法」の可能性を論議していることは、「適用」を核とする実践的推論あるいは法的推論の可能性が、復活した実践哲学あるいは *jurisprudencia* における中心テーマのひとつを形成している事実を顧慮するとき、看過しえない重要性を持つといえよう。

二

ヴィコそしてアリストテレスに遡る古代的实践思惟は、そこに含まれる法的思考との類縁性ととともに、現代実践哲

学の復権に著しい貢献をもたらした。われわれは次に、この運動の旗手をつとめたと思われるペレルマンとガダマーの思想をとりあげ、右にみてきたプラクシスに即応する思惟法がいかに有効に活かされているかを探ってみたあと、この活用がはたして十分に正当なものであったかどうかを考えてみることにしよう。まずペレルマンの所論から始めよう。

彼の「法の反省が哲学者にもたらしうるもの」(一九六二年)及び「哲学者が法の研究によって学びうるもの」(一九七六年)という論文は、実践哲学の構築に法的思考法がどのような点で影響を及ぼしているかを探るのに良い手がかりを与えてくれる。ペレルマンによれば、プラトン・デカルト・スピノザ・ライプニッツなどの哲学者は幾何学的方法に訴えることによって哲学的論争を終わらせると主張する一方、反対の立場に立つ経験主義の哲学者でも実験科学の方法に従うことを提案して、法律的モデルからインスピレーションを受けるところか、法の技術に対する軽視をためらわなかった。こうした法の役割の縮減は、パスカルの「ピレネーのこなたで真であるものが、かなたでは誤りである」法の多様性・可能性に根ざしている。こうした哲学者たちにとって、法の多様性とは、要するに、われわれの無知のあかしに他ならない。そもそも理性に適っているものが、ここでは正しくあちらでは不正であるとか、今日は正しいが明日は不正であるとか、一方にとっては正しく他方にとっては不正であるといったことは有り得べくもなかった。⁽¹⁹⁾このように法的思考の過程に関心を寄せる哲学者が全く少なかったのは「伝統的に、哲学者は存在・真理・善・絶対的正義の研究に向かい、人々が法技術に向かうのを免除する理論システムや社会的理想を築きあげるのを目標にしているから」⁽²⁰⁾である。確かに理想社会では、われわれは事実の証明やテキスト解釈の不便からのみならず、法を起草せねばならぬ不便からも免れている。ここでは紛争を知らないので、裁判官も弁護士も不要であり、法は各人の良心と理性の内に刻まれ、法があるとしても簡単明瞭にして数が少ない。この理想社会を哲学的に表現すれば、その

目的は「われわれの意見や信念の流砂を取り除き、哲学的体系にとってゆるぎない基礎となる鞏固な岩を発見する」ことであり、「原理の研究は、厳密学として考えられた哲学に演繹体系の歩調を与え、その公理は、その明証によってあらゆる精神に植えこまれており、人間間の不和と闘争の終焉を保証する」⁽²¹⁾ものとされた。しかし、人間の問題をこのような形式的方法で解決しようとする試みは挫折することが一般化した今日、「法がわれわれに提供する教えは、絶対的なものへの情熱に燃えた形而上学者には何の価値もないが、人間的条件の不可避な限界を認める哲学者にとっては貴重」⁽²²⁾なものとなる。よく考えてみれば却って、法的思考こそ無謬の知の欠如を取繕う方法の考案において、人間の合理性を表白するものではないか？法的思考には欠缺補充のために発達した特有の思考技術があるが、それは、そもそも人間が全知の欠陥を補完するために仮説を立てながら進む諸学のパラデーグマとなりはしないか？そこでペレルマンはこう自問自答する。「哲学的合理性の理想は、万人が知者となって聖人のようにふるまう地上のパラダイスのビジョンをひたすら人々に提示すべきであろうか？それともまた、そしておそらくは本質的に、最小限の実力をもって、欠陥と過失を伴う人間の社会を地上に組織するのを目ざすべきであろうか？法は後者の専念に応ずるものであるが故に、それは、絶対主義の見解をとる哲学者には、ふさわしくない便法の全体として軽蔑されるが、反対に、本質的に可謬な知と活動の組織の内に何らかの合理性を発見する哲学者にとっては、ふさわしい研究対象」⁽²³⁾となるのである。

ペレルマンがこのように反レトリカルな哲学に反対する政治的含意は、ユートピアに由来するラディカルな主張に対する批判に存する。われわれの理念は絶対的基礎を奪われており、われわれの知的過去を一切白紙に帰さねばならぬと要求するとき、それは、生活にとって有用な原理と真っ向から対立する原理を採用することになり、従ってわれわれの精神生活を実際に根拠付けている「慣性の原理」に反する。即ち、われわれの社会的安定性は先行与件との合

致によって連続性や斉合性を保証されるのであるから、理由なくそれを変更してはならないのであって、変えようとする者にその変更の説明義務が負わされる。特に法律家は新しい憲法や法律の基礎が純粹の合理性の上に築かれていることの幻想を知悉するが故に、新しきものは、ある前もつての一致に合致していること、合理性は、既に認められているものの採用として、決裂でなく連続として示されねばならぬことを主張するのである。⁽²⁴⁾ こうしてペレルマンは、哲学の理念全体も、今みたような改善と柔軟さの手続きを備えた法秩序のあり方を見習って、新しい状況と希望とに適合して機能すべく内側から改善されんことを勧めている。⁽²⁵⁾

哲学者が法の研究から学ぶ点は、もつと原理的な思考法の比較から汲みとられる。従来哲学は、主知主義的方向から、理性を重んじて意志的決定の力を排除し、裁判官の不要な社会のアナロジーを提出するか、あるいは主意主義的方向から、意志を重んじて先行する規範の力を排除し、立法者の不要な社会のアナロジーを提出していた。この巧みな比論に基づきペレルマンはこう続ける。ところが、先行する規範なき決定とは、法学者からみれば「立法なき正義」であり、決定を回避する規範の精製とは「裁判なき立法」である。「ところが法においては、あらゆる新しい規範は……、それよりも一般的な原理から賦活されており、あらゆる決定はそれを正当化する何らかの規範に根ざしているのである。われわれは理性と意志との恒常的な弁証法に、行為の枠を画定する構造と、この枠を精確にし適合させ……修正しさえする決定とを抛らしめる。理性と意志とは還元できぬ二元性のように示されるのでなく……実際に常に交互作用の内にある」⁽²⁶⁾。従って、法は「あらゆる個別的な決定を排除する計画可能なものと、決定の力が無限で自由裁量による政治的なものとの間で」多様な人間的意志が収斂する秩序の創設に関わるのであってみれば、「哲学者は、法治状態に生きるのを人々に許容する手続きや解決の法技術を注意深く研究分析することによって、パラダイス社会のユートピアを掲げる代わりに、合理的な社会を地上に組織する責任を負った人間に世俗的経験が教えてきた

ものから、インスピレーションを得ることができるのである」とされる⁽²⁷⁾。

ここにペレルマンが説く「合理的」は *raisonnable* の意であって、「真実の」(*vrai*)とは区別される⁽²⁸⁾。これはアリストテレスの分析的推論と弁証的推論との区別を前提にした議論であるが、彼は右にみてきた法的議論のもつ実践哲学復活への有効性との連関で、アリストテレスの特に『レトリカ』で展開された議論へ遡ることにより、積極的にプラクシスの構造を立ち入って解明する手がかりを把んだ。彼はアリストテレスの定義を継承し発展させることによって、「レトリックとは、その賛同を得ようとして提示するテーゼに対し、人々の同意を促したり、強めたりすることを目的とする弁論の技法を研究の対象とするものである」と規定し、この既定につき四点にわたって補足説明を加えている⁽²⁹⁾。それによれば、第一に、レトリックは言論によって説得しようとするものであること、第二に、レトリックは論証及び形式論理学と異なり、提示された解決への同意を獲得するために選択の論拠を示すこと、第三に、あるテーゼに対する同意には様々な強さがありうること、第四にレトリックは決定・選択の価値に関わる限り、非人格的な真理ではなく同意に関係する、ということに要約される。この説明から知られるように、ペレルマンの「新レトリック」においても、アリストテレス同様、議論の中心に同意を求める相手たる「聴き手」が立つが、この連関で提出された「普遍的聴衆」(*auditoire universel*)の観念——つまり「理性を具え、かつ当の問題についての判断力を具えた人間と考えられる者の集合」⁽³⁰⁾——は右に規定されたレトリックの説明の文脈からみれば際立った特性を示している点で興味深い。また議論の出発点となる「話し手」との連関でも、討議すべき問題につき多様な意見を持つ不均質の聴衆に語りかける場合、話し手は聴き手が承認しているテーゼを出発点とした方が説得力を持つので、コモン・センスにより承認されている事柄を拠り所としてはじめて生産的な議論を展開することが可能であると説く点や、このコモン・センスと並んで、非専門的思考にとって議論の出発点となる「共通のトポス」も共通の承認を得られるだけでなく、その適用

・ 解釈の柔軟さの故に議論において活用されると説く点等々において、ペレルマンはアリストテレスの古典的レトリックを豊かに蘇らせている⁽³¹⁾。

さらにペレルマンが実践哲学の復権で重要な意義を認める観念として、「正義」と並んで“Prudence”を挙げる事ができる。この観念もアリストテレス実践哲学の系譜をひくものとみることが出来る。彼は、道徳に適用しうる実践理性は、偶然的なものに適用しえない数学的モデルからでなく、多岐にわたる希求や利害の考慮に秀でた徳からインスピレーションを受けるべきであると説き、これをアリストテレスの *ἡθικὸς* として資格づけ、ローマ人の Jurisprudence の内に華々しい光彩を放ったものと賞揚した⁽³²⁾。もっとも彼の「プロネーシス」理解は、現代のアリストテレス解釈論議を踏まえたものでなく、通俗的な理解、即ちその道具的・技術的性格に力点を置いたもので、彼のレトリックに「術」的色彩を強からしめるものである。このことは、われわれの行為を導く合理的と考えられる徳として与えられる“Prudence”と“Justice”との説明に看取することができる。「賢慮は、目標に到達するのにより確実にあまり面倒でない手段をわれわれに選択せしめる徳である。賢慮は、もっぱらわれわれの利害が問題となるとき、われわれの行為が最も有用で、最も大きい利益と最も少ない不利を提供するような仕方であるまうよう勧告する。しかしながら、このような賢慮はそれだけでは、どのような程度において、われわれは自分自身のあるいは他人の利害を斟酌すべきなのか、何がわれわれの権利や義務であるのか、われわれの行為が効果を持つだけでなく、また正しくあるためにはいかにしてふるまうべきかについて、われわれに教えてくれない。行為の全体を理性の篩にかけるとき……正義の観念に戻らねばならない。正義こそ合理的人間に特徴的な徳である⁽³³⁾。この「プロネーシス」理解は、プロネーシスに義務論的・目的定立的含意を認める今日の支配的解釈とかけ離れているが、正義を優越させる右のペレルマンの「新レトリック」が、そのモデルを、既に制定法で確定している正義の意味を裁判内外の状況を斟酌しながら

ら実現しようとすることに重きを置く法廷弁論にとつては、公共善を見つめながら、これから正義を一般的規範において確定しようとする議会弁論の場では、プロネーシスの働きが、単なる利益配分の適正さにおいてだけでなく発揮されることに注意しておく必要もあろう。⁽³⁴⁾

さてペレルマンと並んで法的思考及び古典的実践思惟法に影響を受けて実践哲学の復興に寄与したもう一人の人物にガダマーがいる。彼がその Hermeneutik の再興にあたって、右の二側面をどのように活用したかを探ることが次の課題となる。

ヴィコがクリティカに対抗してセンスス・コムニス⁽³⁵⁾の意義を強調したように、ガダマーもまた近代実証科学の要求に対抗して、この観念に、固有の精神科学方法論確立への端緒を求めた。しかしヴィコの場合、この観念は古代ローマの社会的―実践的理解と結びつくのに対し、ガダマーの場合、古代ギリシアにおけるソピアとプロネーシスの対立図式のコンテキストへ置き戻されている。ガダマー自身のヴィコの観念に対する特徴づけによれば、それは「正しいことと万人の幸福についての感覚であり、すべての人間のうちに息づいている。いやそれだけでなく、それぞれの生活の共同性によって獲得され、生活の秩序や目的に規定されていく感覚である」として、「自然法的響き」を認められる。⁽³⁵⁾そして、それは「古代ローマ的な共通感覚の概念」⁽³⁶⁾で、理性という抽象的普通ではなく、伝統の価値や意味への尊重を介して国家・社会生活を結びつける具体的普遍である。⁽³⁶⁾この故にヴィコのセンスス・コムニスは社会的実践に向けて道徳的判断の重要な規範の役割を担いえた。ところがガダマーが Hermeneutik として復興させようとする実践哲学へ導入されるこのセンスス・コムニスはどちらかというとき古代ローマの実践の脈絡からはずされて、ソピアへ向けて解釈的に止揚されてゆく「ドクサ」の意義と役割を与えられているように思われる。センスス・コムニスの持つガダマー的含意はむしろ「先入見」(Vorurteil) という言葉によって表現される。なぜなら「先入見」もまた、家

族や社会や国家の中で各人の体験に先じて、むしろこれを制約しながら、伝統的にしかし合理的に働く權威に由来するとみることができからである。⁽³⁷⁾ ところでこの先入見は、啓蒙の合理的方法論の上に築かれる公正な客観性への要求を僭越なものとして覆えす機能を担わされるものであるが、この批判はガダマーにあっては社会的制度的コンテキストに即して行われるというよりも、先入見を含む古典テキストに対しこれまた先入見をもって理解しようとする現代の読者によるディアレクティカルな解釈の作業へ移して遂行される。

このようにして「エンドクサ」は、ヘルメノイティクにあっては、レトリックにおけるように聴衆に向かい自説の正当化を補強する実践的尺度となるよりも、テキスト解釈の理解的主题となる。この方途の開拓にあたって、ガダマーは従来のシュライエルマツハやデルタイによって刻印されてきた「ヘルメノイティク観」を克服するために、ハイデッガーが提出した「理解と解釈」の議論（もっともそれは「実存論的」意味でなされているのだが）を手がかりにするが、この延長上で、「適用」の觀念の解明に法学的解釈学の方法及びアリストテレスにより説明された「プロネーション」の働きを援用することによって独自のヘルメノイティクを樹立した。ところでハイデッガーの説明による「理解と解釈」との関係は、下図とその完成との関係に擬えてよい。即ち Vor-構造をもった理解は、Als-構造をもった解釈の内に分節されることによって完成される。詳言すれば、まず個々の用在者は常に既に「適所性全体」(Bewandnissanzheit) から理解されるが、普通これは目立たない仕方理解されている (Vorhabe)。第二に、この理解されているもののまだ覆い隠されているものに、解釈は特定の視点から注視して露わにする (Vorsicht)。第三に Vorhabe の内に保持され、Vorsicht の内に方向が定められたものが解釈に向けて概念化可能にさせられる⁽³⁸⁾ (Vorgriff)。つまり、ハイデッガーによれば解釈はある目前に与えられたものを無前提に把握するものでなく、この Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff の内で予め与えられている解釈者自身の自明にして論議されざる先入見を必然的に抱えこんでい

るのである。ガダマーは、この「先入見」を解釈学において積極的、⁽³⁹⁾に評価するハイデッガーに従って、「理解は、伝承の運動と解釈者の運動とが互いのなかへ働き合うことであり、このことを描写したのが循環ということである。われわれのテキスト理解を導くのは意味の先取である。この意味の先取は主観性から生じた行為ではなく、われわれを伝承に結びつけている共通性から規定されている。しかしこの共通性は、伝承とわれわれとの関わりの中で絶えず形成される、という仕方では把握される」と述べた。ハイデッガーにおける理解の「先—構造」は、「意味の先取」即ち Vorverständnis としてガダマーにより有効に継承される。

ところで、かの伝承形成は古典テキストの理解という仕方で行われるが、この「理解」はこれまで考えられてきたように、解釈者が己れを空しうして著者の心へ自己を移入し中立的にテキストに向かってそこに内在付着している意味をとり出したり、あるいはテキストの全体から部分の理解へ逆に部分から全体の理解の循環を通じてその意味の斉合性を達成したりするのではなく、解釈者自身の指導的な関心に導かれつつテキストに向かい、このテキストを語らしめることによって今度は自己の先入見を修正してゆくといった⁽⁴⁰⁾不断の過程を通じて、先入見を精練しこうしてわれわれ自身の経験を深化拡大してゆく方向をとる。この解釈方法は従って、古いものと新しいものが一体となって、たえず生き生きとした新しい意味を産み続けることを可能にするもので、この故にガダマーは「理解とは、つねに、それだけで存在しているかのごとく思われているもろもろの地平が融合してくる過程」⁽⁴⁰⁾であると説く。理解は単純に一般的な規則をテキストの理解に向けて適用することではなく、テキストの意味をそれが語っている具体的状況に適合させることにある。しかもこの適合はテキストが語っていることの単なる再現ではなく、⁽⁴¹⁾事態に対する受け手自身の⁽⁴¹⁾先行的な意味期待——伝承と結びついた共同性から規定されている——による創造なのである。

ここにおいてガダマーは、ハイデッガーの「解釈学」で強調された「理解」と「解釈」に対し、「適用」の観念を加

え、これにヘルメノイティクにおける中樞的地位を帰した。「理解においては、理解されようとしているテキストを解釈者の現在の状況へと適用するというようなことが、つねに起こっている……。したがってわれわれは、理解と解釈のみならず、これに加えて適用をもひとつの統一的な過程の内に含めて考えねばならない⁽⁴²⁾」。ガダマーはこの「適用」に、創造的契機と倫理的―規範的契機とを含ませようとして、伝統的な法解釈学が用いる解釈方法と、アリストテレスが「技術知」と区別して特徴づける「実践知」の観念、即ちプロネーシスの観念に注目したように思う。まず法解釈学的方法の導入について言えば、それは、自然科学的方法のように主観的前提・影響を排除して観察データを検討するようにテキストを客視するのではなく、法文と解釈者自身とその具体的状況とのザッハリッヒな関係の内に成り立つ。従って、サヴィニーのように法解釈学の課題を純粹に歴史学的なものとみることが、もともとの法律の意味と今日の法律の意味との間の緊張を無視するものである。むしろ法学者E・フォルストホフの説くように、法解釈家は、法律を制定した人々の意思について議会議事録の教えるところに拘束されず、むしろこの間に現れた事情の変更を認めて、その法律の規範的機能を新たに規定せねばならぬ⁽⁴³⁾。法解釈の課題は、解釈者の現在の地平へテキストをもちきたらし具体的状況における法律の具体化・適用をはかることである。「法律であれ、福音であれ、テキストは、それを適切に理解しようと思うならば……各瞬間に、すなわち各具体的状況ごとに新たにそして別様な仕方理解されねばならない⁽⁴⁴⁾」。こうしてテキスト理解はそれ自体がひとつの Geschehen (生起) となる。このことは理解という認識機能が解釈を通じて、創造即ち規範機能に媒介されるということである。即ち「法典の意味を認識することと、その法典を具体的事例に適用することとは、別々の二つの作用ではなく、ひとつの統一的な過程⁽⁴⁵⁾」となる。法学はこうした法創造過程の詳細な研究の故に、実践哲学としてのヘルメノイティクの確立に「真実の模範」の役割を担わせられる⁽⁴⁶⁾。

ところでこの「適用」に認められた創造的意義は、アリストテレスのプロネーシスの観念に結びつくことによつて倫理的—模範的意義を与えられる。ガダマーによれば、ソクラテス—プラトンにとつて知による行為を導く範例はテクネーである。しかし、人間は、工作者がその計画と意志に従つてあるべきものを作ることができるように、自身をそのあるべきものに作り上げることができらうか？⁽⁴⁷⁾ここにアリストテレスにより、実践知(プラクシスの知)の固有な特性が対置される所以がある。なるほど技術知も実践知も先行的な知であり、知をそのつどの具体的な課題に向けて適用することを含んでいる。ところが、工作者の方は最初の自分の計画が具体的所与に合わないため、その正確な遂行を断念するとき、このことによつて彼の知がより良くなるということはないのに対し、たとえば法適用者が法律の厳格さを緩めるのは、うまくゆかないからではなく、さもなければ正しくなくなるからである。彼は法律を緩めることによつて、正しさを割引いているのでなく、反対により良い正しさを見出している。⁽⁴⁸⁾ガダマーが述べているこの例はまさに、現実への適用において法律が不十分な場合にそれを補訂するアリストテレスの「エピエイケーア」の役割に連関するが、それは広い意味で、実践知即ちプロネーシスの卓越した働きとみることができよう。つまりプラクシスの知は、工作者が制作する対象のエイドスは完全に規定されているのに比べて、何か教えることのできる知といった先行的模範性を持たず、即ち予め不変の地位を保つて単に見つけることだけが問題だとされるような知ではなく、一定の指導像に注目するが、その指導像は単に図式としての妥当しか要求できず、行為者の倫理的思量により具体的状況の中ではじめてこれを実現するものなのである。⁽⁴⁹⁾ガダマーはここで実践知が任意なコンベンショナルな観念でしかないと言っているのではない。彼は、各時代・各民族の示すあらゆる可変性・多様性にも拘らず、何か *Natur der Sache* のようなものが存在することを認めている。さきほどの「指導像」はまさにこの *Natur der Sache* を指すわけで、それは特定の内容を持たないが、しかし「正しさ」に関して形式的自然法のもつ批判的機能を

担うものである。いわばプロネーシスは、現行法の必然的欠陥に際して、法律の不十分な正しさを克服するために自然法へ訴えることによって、それを今、ここで具体化するのである。この意味での「自然法」の観念をガダマーは否定して⁽⁵⁰⁾いない。

三

さて、われわれは、これまで、プラクシスに即応する固有の方法を否定した現代の科学的実践思考に対し、ペレルマンやガダマーが法学的思考様式の特異性に着目したり、あるいは古代的実践思考法に遡ったりすることによって、プラクシスへの問いを正しく立て直そうとする試みを跡づけてきた。しかしながら、彼らのそうした試みはたして「実践哲学」の復権においてどの程度有効であったのだろうか？彼らは、これまでの実践哲学が陥っている忘却は、特にその基礎づけ者たるアリストテレスの想起によって本質的に克服されるものと考えていたように思われる。ところが彼らが遡って依拠したアリストテレスのトピックやレトリック、そしてアリストテレスにおいてではないが伝統的なヘルメネイアは、いずれも「能力」とか「術」とか呼ばれるものであって、厳格な「学」の方法ではない。⁽⁵¹⁾それらは実践的な事柄の可塑性に制約された蓋然的命題、真らしきものから出発する道であった。しかし「エンドクサ」・「社会通念」・「先入見」と呼ばれるこの実践的推論の前提がそのような不確実なものであれば、結論もまた、即ち行為もまたそのような疑わしい性格を帯びるものとならないであろうか？レトリックは相手を納得させるといふよりも、相手の感情を刺激して説得を勝ちとろうとするデマゴグの道具とみなされたり、あるいは後に単なる「文彩」の技巧術へと変質していったものであるし、ヘルメノイティクも元来は向こう側の世界に属する言表をこちら側へ伝達する

際に、そこに存した多義性を除去して分かり易くする「通訳」の術でしかなかった。とするならば、このような方法は、「端的な善」を求める倫理学や、万学の王を称する政治学の要求に応える道を十分に提供しうるであろうか？トピク・レトリック・ヘルメノイティクの方法を倫理学や政治学に代表される実践哲学の方法論に高めることは、逆にそれから「哲学」たる品位を奪うことになりはしないか？たとえばプラトンにとって、哲学はまさにそうしたレトリックやソフィスティクとの戦いから成長すべき筈のものとされていたのである。またこれとの連関で、伝統的な法解釈学の方法即ちユリス・プルデンティアの思考法が実践哲学の構築にはたしてどの程度有効であるかも問題となるであろう。なぜなら、法学的思考はまさに制定法を中心に遂行される適用にその特徴を有するのに対し、実践哲学は、制定法を前提としてその内に確定された「正しさ」を実現することによりも、「端的な正しさ」を求めることに使命をもつと考えられるからである。特に裁判官にとっては、何が妥当する法であるか、どのような視点が拘束するかは、コモン・センスにでなく、制定法に従って答えられるのであって、後者こそがまず第一に相談さるべき基準なのである。また制定法の妥当は必ずしもコモン・センスに依拠せず、それとのある程度の乖離をきたしてもなお存続する面のあることも指摘せねばならない。こうした制定法に強く定位する（あるいは「コモン・ロー」に強く定位する英米的）法思考に対し、実践哲学は、その実定的正しさやコモン・センスの妥当が限界に達したときにくり返し呼び出されてくる思考の営みであるといえよう。

われわれはこうした疑問から、ペレルマンとガダマーにより代表される実践哲学の構築の営みに、古代的实践思考と法学的思考との導入がどの程度寄与したのかを評価せねばならないが、ここでは後者の側面の検討は前者の側面の検討に含めて一括して論じてみよう。なぜなら「プロネーシス」の実践哲学における意義と機能の問題は、古代的实践思考にも法的思考にも共通して現れているとみることができるところである。ところでこの検討に移る前に、われわれ

れはトピックに代表される古代的実践思惟が実践哲学の方法論として適切であるかどうかについて生じたひとつの対立を手がかりとしたい。それは、一九六三年に現れた Hennis の *Politik und praktische Philosophie* という著作の評価をめぐる Kuhn と Pöggeler との間に生じたものである。そこでまずヘニスの所論を紹介することから始めよう。彼は、フィーヴェクによってヨーロッパ法史の宝庫であることが発見されたトピックを、一法学の方法から実践哲学の全学科を通底する方法たらしめんとする。⁽⁵²⁾ 彼によれば、アリストテレスによって切り拓かれた軌道は、近代のデカルト・ホッブズの発展の方向で見失われていった。即ちそこでは学問の理想は蓋然的・臆見的な思考にすぎないディアレクティクを精密的認識に置き換えてゆくことにあった。しかし、これはアリストテレスの説いた「対象が許す程度の正確さの要求」(NE. 1094b11-24, 1098a26-33) から明らかにはずれるものである。即ち「実践哲学を純粹に理論的な学問概念の要求下に置くことは、学問研究の義務づける問題圏から倫理学を排除することにつうじた⁽⁵³⁾」。このことによって、たとえば政治学研究は、古典的国家学の実践的視点を制作的考察様式へと転じ、国家は人間によって合理的に制作されたメカニズムとして現れ、国家学は価値自由な記述的経験科学となる。ヘニスにとって、ヴェーバー・マイネッケ・ケルゼンのように倫理的懐疑に基づき実践的心情を排除して、学問的客観性は、研究者がその対象に対して「実践的に望ましい」という意味での関与が無いほど大きくなると考える者たちは、国家学をその実践的部門たる性格から解放する限りで、それ自体 unpolitisch たらざるをえない⁽⁵⁴⁾。ケルゼンの国家学が「国家なき国家学」と呼ばれるのも、あるいはネルソンが実証主義法学を「法なき法学」と呼んだのも、ヘニスの批判と同一の論拠によるものと思われる。ヘニスによれば、研究者の実践的心情、研究対象への研究者の内的関与は、国家学研究の認識論的問題点と大いに連関しているのである。ところが実践諸学における客観性追求の理想は、非倫理的心情・非政治的心情・非法的心情による多くの非実践的な倫理学・政治学・法学を生み出せることになった。自ら、善や正を求める心情な

くして、倫理学等の実践学に「客観性」を確保しようとする態度はおよそ「木に縁りて魚を求む」の譬えに近く、たとい精密性や客観性は得られないまでも、この心情を保持しつつ、能う限り合理的基礎づけを与えるのが本来の実践学の希求するところであろう。かくて右の近代的逸脱から、政治学の自己理解を実践学の一部門として再び回復する方法としてヘニスが注目したのが、トピックを核心に有する学問的対話術たるディアレクティクであった。なぜなら、トピックこそレトリックと一体となって、日常生活の単に蓋然的なもの範囲にあって、より合理的なものと、さほど合理的でないものとを区別することにより、適切な行為の指針を示して、規範的判断を単なる趣味や私見の位置へ貶しめないよう保証する手段となるからである。その際に求められることは、様々の問題解決の可能性を論究するときには渉猟せねばならぬ整然としたトポイカタログを展開し、正確ではない多数の契機を相互に関連づけて適正な一つの解決を得させることである。ディアレクティカルな対話は重要な論点を看過させないための有効な補助として理解される。⁽⁵⁵⁾

H・クーンは、右にみたヘニスの方法的省察の真摯さに尊敬を払いながらも、トピックに結びつくことによって実践哲学としての政治学の伝統を回復しようとすることは、その本質をよく見究めないで、実証主義に対する今世紀の戦いに加担する姿勢をとるものと受けとめられた。⁽⁵⁶⁾しかし、とクーンはこう反問する。実践哲学とディアレクティクとの間に密接な関係はあるのだろうか？ディアレクティクは蓋然的方法として、同時に倫理学や政治学において求められる「知恵」(ソポス)のオルガノンとなりうるのだろうか？この問いは、「蓋然性」に存する互いに異なる二つの意義を区別することによって、否定される。蓋然性には、対象の側から制約されている正確性の欠如としての *probabilitas* と、認識者の側から制約されている正確性の欠如としての *verisimilitudo* とがある。前者はその座を「学」の内に、特に実践学というアリストテレス的投企の内に有するが、エンドクサとしての後者は「学」とは統一しえな

いのである。⁽⁵⁷⁾ アリストテレスによれば、ディアレクティクは何ら「学」ではなく、レトリックと同様、ひとつの「能力」(δυναμικ)であって、認識への探索的な道案内(ἡγεγούστη)である(Met. 1004b25)とすれば、政治学や倫理学をディアレクティクに服させることは、尊厳性においては第一哲学に劣るけれども実践知としては何にもまして棟梁的な地位に立つ学問から学問性を奪うことになる。⁽⁵⁸⁾ 実際、アリストテレスはディアレクティクやレトリックを「学」にしようとするほど、それらの真の本性を破壊することになると言っていた筈ではないか？(Rhet. 1359b12-14)ヘニス、イギリスの著名なギリシア古典注釈家J. Burnetに依拠して、『ニコマコス倫理学』が全くディアレクティカルに書かれていることを強調するが、しかしバーネットはアリストテレス倫理学を「学」の内へ引き入れるためなく、「学」の外へ出すために、そう述べていたのである。⁽⁵⁹⁾ 従って、ヘニスはバーネットの解釈に沿って、政治学を「学」として復興しようとする限り、ディレンマに立たざるをえない。クーンによれば、ヘニスはトピックを指導者に祭りあげる時代に生きているにすぎないが、実は、この時代で理解されたトピックとアリストテレスの実際とのトピックとの間の溝は広くかつ深い。この溝を跳躍するために彼は何世紀もかかって構築された誤解の橋を利用したのである。クーンはこの誤解の橋を架けた者として、レトリック文献批判的準備を行ったヴィコ、問題思考と体系思考との対置により法学者のために狭い舞台を提供したN・ハルトマン、普遍の利用に向けて強引な言語哲学的解釈を施したハイデッガーを挙げている。⁽⁶⁰⁾ 現代に再興されたトピックは、結局「学」と「術」との差異を払拭するもので、それはアリストテレスが本来考えていたような意図から離れ、右の者たちに誤導された理解の上に立っているにすぎない、とされる。

このようなクーンのヘニス批判に対し、O・ペーゲラーはその論文「Dialektik und Topik」(1970)で、ヘニス擁護の視点から、「トピックの活性化は単なる誤解であり迷路であったろうか?」、「クーンはこうした活性化へ導いた動機を

十分に見ていなかったのではないか？」とクーンの批判を反駁している。⁽⁶¹⁾ ペーゲラーによれば、歴史的対話のトピックとして革新されたトピックは、古いトピックと単純に同一視されてはならない。既にトポイ自体が別様に規定されているのである。クーンは、伝統的トピックを精神科学の論理として勸奨する者は言葉の誘惑の犠牲になっていると言いが、一体誰が伝統的トピックを精神科学の論理として勧めたのだろうか、と反問している。⁽⁶²⁾ 復活したトピックは、議論形成のための形式的指示たるアリストテレスのトポス理解とは異なるもので、彼の伝統と単純に直結するものではないのである。この不連続には、「あらゆる学を『方法的に』かつ哲学を諸学の学へ形成しようとするプログラムは挫折してしまった」という歴史的事情が介在しており、このことが「トピッシュューディアレクティッシュな手続きの活性化へ導く前提となった」のである。それ故に「方法に則って進む学と、術としてのディアレクティク・トピックとの間の差異を新たに規定しようと思うなら、この前提と取組むべきなのである」。⁽⁶³⁾ 実際アリストテレス本人にしてからが、このプログラムを遂行したであろうか？⁽⁶⁴⁾ 現代の方法問題を解決せねばならないとき、アリストテレスの『トピカ』を⁽⁶⁵⁾ 読んでも政治的行動への飛躍を助けうるような橋が発見できるとは到底信じえない。なるほど、われわれは、ある事柄の歴史的由来を見透しておきたいと思う。しかし、そうした正当な関心も、それが既に現れていたことを証明すること⁽⁶⁶⁾ で済まされるなら、歪められてしまう。「けれども、ひとはこうした議論の仕方をおお否定的な方向へもつとき、それは歴史的に既に現れたものとは一致しない」と示すこと⁽⁶⁷⁾ によって無力化すること⁽⁶⁸⁾ ができるのである。たとえば、カントの超越論的トピックは、それがアリストテレスのトピックと対応していなかったことで、あるいはヘーゲルのディアレクティクは、それがアリストテレスのディアレクティクと対応していなかったことで信用を失墜したであろうか？⁽⁶⁹⁾ このようにペーゲラーは主張している。

以上のクーンとペーゲラーの対立の意味の核心は、実践哲学とその方法論との関係をどう捉えるべきかに存する。

「端的な善」に関わる実践哲学の研究法として、「真らしきもの」に出発点をとるトピックが導入される場合、このことは前者にとっては「学」の品位の失墜であり、後者にとっては「学」に批判的に再生の希望をつなぐものとして受け入れられる。前者の前提に立てば、実践哲学はトピックと区別され、後者の前提に立てば不可分の内に置かれることになるが、ここにおいて、一体、実践哲学とはどのような性格を持つものであるかが改めて問われなくてはならない。われわれはこの問いを考えるにあたって、特に実践哲学を代表する倫理学、それもアリストテレスの倫理学の性格を遡って把握することによって、適正に対応することができるであろう。

四

論争の的となったヘニスは、次のようなトマスの言葉を引用していたが、これは今後われわれの進むべき議論を方向づける手がかりを与えるように思われる点で重要な意義を有する。それによれば、トマスは二級の問題の精確な認識よりも、重要な問題における認識の僅少さの方を望ましいと見、「学」の位階と切実さとを規定するものは、達成しうる精確さの度合ではなく、対象の意義であるとした。⁽⁶⁸⁾この言葉から読みとれる重要な手がかりは、認識の多少は必ずしも認識の軽重・硬軟・精粗とは対応しないということである。多くの認識をもたらすことは必ずしも、その認識が重要でかつ不動のものであり正確であるとは限らず、逆に僅かな認識しかもたらさないことは必ずしも、その認識が軽薄で変転常なく粗雑なものであるとは限らない。この洞察は直ちにわれわれをアリストテレスの『形而上学』における次の認識に連れ戻すであろう。それは、「それ自体で認識しうるもの」に関わる第一哲学は少ないがしかし正確に語るのに対し、「われわれにとって認識しうるもの」は多いが不正確なことを語る。ということである。⁽⁶⁹⁾

それではこうした連関で倫理学はアリストテレスによりどのように特徴づけられているであろうか? 『ニコマコス倫理学』では、なるほど倫理的行為はそのつどの生活状況に依存し、これにに応じて行為者はその特殊な行為様式を自ら思量して生み出さねばならないとされ、この過程でプロネーシスに大きな比重がかけられていることは否めない。この面から見れば、倫理学が偶然的なものを真摯に受け止めるトピックと結びつくことは何の無理もないように思われる。しかしながらこの著作では、徳の規定に関して人間本性と連関させられるエウダイモニアやメソテースに関する議論は、徳に関わる個々の具体的経験から離れて、倫理現象そのものの原理的反省を行う一種のメタ倫理的考察となっている。それは、言ってみれば、特殊的倫理判断を行うプロネーシスそのものが、そこから規定されてくる人間存在の構造に遡及させられる試みであり、その限りで、特殊の行為様式に制約された善を超越して「端的な善」に関わろうとする姿勢と並行している。とするならば、アリストテレスの倫理学は、勿論「善きひと」になるための処方を含むものとはいえ、単にそれだけでなく一種の「形而上学」を志向する面も持ち合わせていると言えまいか? 即ち、「存在する限りでの存在」を求めるのが τὰ μετὰ τὰ φυσικά と呼ばれるなら、「善である限りでの善」を求める立場は τὰ μετὰ τὰ εἴδη であり、これまた「善」に関する一種の形而上学と解することは許されないであろうか? 「自然学」の後に存在の「形而上学」が置かれるように、特殊な倫理—政治的意見・制度の実証研究の後に、善の形而上学、もしこう言うことが許されるなら「メタエティカ」を位置づけることはアリストテレスの企図に存しなかったであろうか? 彼のメタフィジカが経験的に確認できる自然存在者の実証研究を無視しては決して遂行されなかった(もっとも彼の時代の科学的進歩の制約の故に誤った資料が準備されていたとはいえ) ように、彼のメタエティカも「人間的善」(ἀνθρώπινον ἀγαθόν. 1094b7) を離れて成立するものではなかった。このように彼の倫理学を捉えることが許されるとするならば、それは、あくまでも「人間的善」をその実態に即して忠実に描こうとするとき、柔軟なトピック

の観点を多く用意する必要に迫られる一方、原理的反省の要求に応じて、それを厳格に、浮彫りにする作業にも着手せねばならなかったのである。この二つの必要は、一方、プロネーシスがそのつどの状況の中で「何が善であるか？」という問いに答える上で現れてくるのに対し、他方、倫理学のメタ反省はそもそも「善とは何であるか？」という根源的問いに答える上で現れてくるといえよう。とはいえ翻って考えてみれば、このようなアンビバレンツな歩行は可能であろうか？

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第一巻序論で、われわれの研究は素材の許す以上の厳密性を期待すべきではないとして次のように述べた。「その際、しかし、われわれの対象の素材に相応した程度の明確な論述がなされるならば、それでもって充分としなければならないであろう。というのは、いかなるものを素材とする論述においても同じような仕方では厳密を求めるといふことの不可であるのは、もろもろの作品の場合におけると同様だからである」。ところで政治学の考察の対象は多くの差異と揺曳を含んでいる。「われわれは、それゆえ、かかる性質のことがらを、かかる性質の出発点から論じて、だいたい荒削りに真を示すことができるならば、つまり、おおよそのことがらを、おおよその出発点から論じて、同じくおおよその帰結に到達しうるならば、それをもって満足しなければならぬであろう。……すなわち、そのことがらの性質のゆるす程度の厳密を、それぞれの領域に応じて求めることが教育あるものにはふさわしい⁽⁷⁰⁾」。つまり、種々の論述にはその正確さについて差違がある。たとえば、数学はその対象が質料性を欠くが故に正確に論究されるのに対し、政治学はその対象が可塑的であるが故におおよその帰結にしか到達しない、とされるわけである。しかしながらこの箇所をよく熟視せねばならない。そうすれば、彼は学問の学問性は認識の精度を誇る数学にあるとはどこにも言っていないことに気づく。彼は対象の素材に忠実な把握が「正確」であると言っているのである。全ての学科に「正確性」という唯一の尺度が類推的に妥当するのではなく、それぞれの学問はそれ

固有の尺度を持つわけだから、たとえば政治現象の考察に数学的方法を導入しても、その結果は却って「不正確」であり、善なるものを大まかに提示する取扱いの方が「正確」であるという言い方もできるのである。数学的厳密性を「正確」の唯一の尺度とする暗黙の前提に立つが故に、ひとつ政治学を「不正確」とみるにすぎない。ここにひとは容易に、幾何学を「学」の模範とするプラトンの立場に反対する方法論史上の背景を読みとることができよう。とはいえ、それにも拘らず、アリストテレスは、政治学そして倫理学の哲学的厳密性を全く放棄してしまったと見ることは適切でない。われわれは右の理解を支えるために、アリストテレス実践哲学を「構図—学」(Grundriss-Wissenschaft)として解釈せんとする O.Höffe を援用することができる。

ヘッフェによれば、さきにわれわれが引用した箇所について「正確」とは、事柄に忠実な分析において最高の可能な明瞭性を旨とす完全な議論のことを指す。⁽⁷¹⁾ 倫理学の場合で言えば、この「事柄」とは「多くの差異と揺曳」を含む倫理的行為を指す。それ故に、一見して右の Sache は倫理的相対主義や懐疑主義こそ帰結すれ、厳格な学の成立はこれを妨げるように思われる。ところがヘッフェは「大まかに」(kurz) という言葉に、アリストテレス倫理学の方法的鍵概念を認め、倫理的認識が厳密でないとするのは誤解であると、次のように主張した。「大まかに語ることは Sache をその全体的形成においてでなく、単にその基本的形態においてのみ把握するということ」であり、「倫理的行為は哲学的にはその具体的な個別的な現実においてでなく、むしろその核心においてのみ、その構図においてのみ認識されうる。哲学はそれ以上の要求を充たしえない」と。従って『『構図』』とは、あまり妥当しない不十分にしか証明されぬ認識のことではなく、理論哲学と同様、倫理学もコントロールできる普遍的・必然的認識を求めねばならぬが、同時に、その探究が Sache を完全に追捕しないということは弁えておかねばならぬ」とされる。⁽⁷²⁾ たとえば、「勇敢が善い」という倫理的判断に基づく結論は、経験的—実践的であって、生活の周辺的条件如何にかかっている限り、蓋

然たるを免れないが、倫理的判断は、この倫理的行為を事態に忠実に、要素と原因に向けて研究する、換言すれば、「根拠づけられていない懷疑や過度の要求を退け、構図というメタ倫理学的概念において、倫理学が知ることができ、またできないものを反省するのである」⁽⁷³⁾。この考えに従えば、無謀と臆病との「中」を勇敢の徳となすアリストテレスの分析は、一種の構図—知であり、その規定されたあり方において厳格であるということになる。ただ、この構図は普遍的な形式において、「中」の構成肢を実際には特定せず、この放置された自由空間は概念によってでなく行為によってこれを充足せしむるのみである。従って、われわれにとってのそのつどの「中」の発見は、一定のアレテーとプロネーシスに基づいてのみ可能になるとはいえ、もはや哲学的課題をなすものとはいえず、その限りで実践的にみて不正確となる⁽⁷⁴⁾。確かに構図知はいわば「未充足の認識」で、描出の始めに立てられ、それ以降の経過において段々と細分化されてゆく下図の如き性格を持つものといえる⁽⁷⁵⁾（この説明の仕方は、先述したハイデッガーにおける下図としての「理解」の先—構造と、それを「くとして」分節する「解釈」作業の関係を連想させる）が、この未展開の知はそれ自体以降の探究を予料する潜在的豊富さを含むものであって、これは単に一般的に把握されて短くしか説明されないが、この短さは厳格性の欠如と受け止められるべきでなく、単に精細な分析が欠けているにすぎないものと解さるべきなのである。結局「アリストテレス倫理学の蓋然的真理は、哲学的認識そのものを意味するのでなく、認識さるべき素材を意味する。実践哲学はその素材によって規定されない。アリストテレスは倫理学を实践的素材の特殊性と学的哲学の固有法則性との間の緊張において考えている」⁽⁷⁶⁾。この言葉をヘッフェの「実践哲学」理解の要諦とみなしてさしつかえなからう。

それではヘッフェの説く実践哲学である限りの倫理学は、どのような方法を用いて構図—学のプログラムを遂行するであろうか？それはディアレクティクとアナロジーとである⁽⁷⁷⁾。アリストテレスは、当為の現象を把握する

ために過多と過少との間の緊張領域を設け、両者の交互否定において「中」に到達することにより実践的行為の善を規定しようとしたが、こうしたやり方はディアレクティケーに即するものと説明される。「われわれにとっての中」は弁証的概念であって、関係項に特定されないが、これはそのつどの実践において充足されるものの、行為を相対主義的「任意」に委ねることはない。ディアレクティクにより把握された倫理的行為の内的「関係」はさらにアナロジーによって他の「関係」との類推的自同性を介してマクロ的に拡大され、「善」がその統一性と多様性との統一において答えられる。こうして、善のアナロジーによって倫理学は、プラトンのイデアの概念的同質性にも、ソフィストの偶然的規定にも陥ることなく、一個の「学」として基礎づけられることになる。

五

以上見てきたヘッフェの実践哲学理解にはクーンとペーゲラーの実践哲学の性格づけをめぐる見解の対立につき、調停の糸口が含まれているように思われる。われわれは次に、ヘッフェの見解をアリストテレスの原典に引き比べて理解し直すことによって、われわれの議論の意図を補強しつつ、両者の対立につき評論したあとで、最後にペレルマンのトピクレートリック、ガダマーのヘルメノイティクが実践哲学の方法論としてどのように位置づけられ有効であるかを検討してみよう。

この考察に関して重要な手がかりを与えてくれるのが、トピクレートリック、ヘルメノイティクに結合して理解される「ディアレクティク」の観念である。クーンはディアレクティクを不確実な蓋然的推論に携わる「能力」「術」とみて、最も崇高にして棟梁の地位にあたる倫理学や政治学の方法論としてはふさわしくないとしたのに対し、ペーゲ

ラーはアリストテレスの倫理学には「学」を目ざす厳格な方法論が予告どおりに適用されず、ディアレクティクが適用されていたと述べた。いずれも「厳格な」学たるべき倫理学に、ディアレクティクは調和しえないものと解されている。しかし彼らの見解に対し、ヘッフェの見解は、アリストテレスにおいて倫理学的判断とディアレクティクの結びつきは必ずしも不可能ではないことを示している点で、われわれの議論において興味深い。もっともヘッフェによるこの結合の説明はあまり十分に展開されているとは言いが、彼の寄与はディアレクティクの批判的対話的性格はこれを留めたまま、それを實用論―状況論的な思惟への限定から解放して学の普遍的方法ともなしている点にある。これはディアレクティクを真理認識の積極的方法として勧めるプラトンの主張に逆行する理解のようであるが、しかしアリストテレスの『トピカ』に記述されているディアレクティクには哲学のオルガノンの意味が十分に存するのである。確かにディアレクティクは、合理的であるが争いの余地ある命題、即ちエンドクサを出発点とし、正当な働きを認められる矛盾を発条として新しい認識を獲得しようとする思考法であるから、数学のように何の矛盾も含まない明証な概念に達するわけではなく、それ自体また蓋然的な成果しかもたらしえず、もはやいかなるものをも前提としない無前提的原理に達することはない。しかし、それはあくまでも「真理」にまず関心を置くわけであって、レトリックと同じ方法を用いはするが、相手方の反省に気遣いながら対話を進めて「説得」を目ざす戦術と同一視されない面も持つ。「ディアレクティカ」と「レトリカ」の融合はむしろ後世のラテン訳による影響が大きく、アリストテレス自身ではディアレクティクが対話的状况から離れ、臆見を解消するその反駁能力を介してあらゆる学問領域で普遍的吟味方法となり、その限りで、「真理の認識」を準備するというふうな理解は可能である。⁽⁷⁸⁾われわれは以下、右の理解に沿ってヘッフェの議論をアリストテレスの原典に即して継続してみることにしよう。

まずアリストテレスは『トピカ』の冒頭近くで、ディアレクティクは「知的訓練」、「対話」(πρὸς τὰς ἐντεῦθεν)。

「哲学に適する認識」(πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας) にそれぞれ効用があることを述べている⁽⁷⁹⁾。従って、ディアレクティクはまず民衆との対話という局面で多くの人々の臆見(δῶρα)を自己の見解とつき合わせて、彼らがうまく語っていないと思われる場合にそれを変えさせることに有効であることが知られるのみならず、学問認識の局面でも、両側面にアポリアを有する弁証的問題については「この両方向に向かつてくまなく吟味する(πρὸς ἀμφοτέρω διαπορεύειν) ことによって、偽と判断されるものを除去し、こうして批判的吟味に耐えたものを学の第一原理(πρὸς τὰ πρώτα)として立てる準備をすることが知られる。前者の面でのディアレクティクはレトリックと重なるが、後者の前でのそれは、感覚的臆見から出発して批判的吟味を経ながら各専門科学のいわば公理の発見に役立つものとみることができる。またアリストテレスは、他の所で、弁証的問題はあるいは選択と拒否(πρὸς αἰρεῖσθαι καὶ φύνην)に、あるいは真理と洞察(πρὸς ἀληθείαν καὶ γνώσθαι)に関わるとも述べている⁽⁸⁰⁾。この箇所もディアレクティクが民衆との討論や哲学問題について寄与する考察であることを示している。それではこうした脈絡の中で、倫理学のような学問が携わる事柄(πράγματα)についてディアレクティクはどのように関わり効用をもつのであろうか?これにつきアリストテレスは次のような参考すべき意見を述べている。「哲学に向かうとき、ひととは、こうした事柄(倫理学・論理学・自然学の問題——筆者註——)について、真理に即して取扱わねばならないが、臆見に向かうとき弁証的に取扱われねばならない⁽⁸¹⁾」(πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀληθείαν περὶ αὐτῶν πράγματα αὐτεῦτον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν.)。即ち、⁽⁸¹⁾でアリストテレスは倫理的問題についても哲学的取扱いと弁証的取扱いの双方が可能であることを認めている。但し、この箇所は「真理に即した」(κατ' ἀληθείαν)哲学の取扱いとディアレクティクとは区別され、ここから、そもそも哲学はディアレクティクに何の関わりもないように読める。ところが先きほどにも示したように、アリストテレスは「真理や洞察」に関わる弁証的問題の成立を認めていたので

ある。この矛盾をわれわれはどう調和的に解釈すればよいであろうか？

このことを考えるために *kat' ἀληθείαν* という方法を特徴づけてみよう。それは、そこから推論が真かつ明証に見渡しうる前提（これはもはや反駁を要しない）を踏まえるので何ら対話的戦術を要しない。いわば、それは教育的問答法の如く、即ち答えを知っている教師の立場から概念を演繹的に展開するようなもので、少なくとも対話の相手のことを思い煩う必要はない。確かに哲学はこうした論証的推論（*ἀποδεικτικός συλλογισμός*）に携わるものであるが、アリストテレスは哲学者もまた弁証家と同様に、問いを作成しようとするため、どこから着手すべきかそのトポスを見出さねばならない⁽⁸²⁾、と述べている。そのとき哲学は、「真理に即して」（*kat' ἀληθείαν*）でなく、「真理や洞察に向かう」（*πρὸς ἀληθείαν καὶ γνῶσιν*）ための問いを発するにあたり、まだ *ἀληθῆ καὶ πρῶτα* たる公理を獲得していないわけだから、まず「仮説」（*ὑποθετικὸν*）を立て、次にこの仮説に、それを否定する仮説を対質反駁させ、こうして一個の認識を獲得しようとする限り、*διαλεκτικός* にならざるをえないのである。それ故に、先ほどの箇所は、哲学にとっては「真理や洞察に向かうとき」弁証的な取扱いの成立を妨げないものと解する余地を含むものと判断したい⁽⁸³⁾。

それでは「真理や洞察に向かって」倫理学等の問題を考察する哲学が「弁証的」であるということはどういうことであろうか？「ドクサ」に向かって「弁証的」であるのが、言論をもって他人との対話において進められるあり方を指すならば、哲学的な「弁証」とはどのような「対話」のあり方を指すのだろうか？実際、ディアレクティックにはいずれにせよ批判的問答法の原義が含まれるからである。それは弁証家が *πρὸς ἑαυτὸν* との関係で、相手の反応を確かめながら問答を行うのに対し、哲学者は *καθ' ἑαυτὸν* つまり「自分ひとり」で「真理や洞察に達しよう」とすることである⁽⁸⁴⁾。哲学者は対話的コントロールを欠くので、自分で自分の立場に異なるパラレルな着手点を選び出し

比較して、どのような立場を排除しうるかを検討して、二つの命題のうち一つを選び出すという方法をとる。この意味で哲学者の対話はモノローグッシュであるといえよう。

ところで、このように哲学者は二つの相異なる仮説命題を交互に反駁することによって真なるものを選び、偽なるものを避けるのであるが、ここでアリストテレスは、二つの仮説命題の帰結がそれぞれどのようなものになるかにつき、総覧できたまた予料しておきたことは「洞察と哲学に適したプロネーシスのために」(πρὸς τὴν ἡλικίαν καὶ τὴν κατὰ φιλοσοφίαν πρόνοιον) 小きからぬオルガノンである、なぜなら残るところは、これらのうちいずれかを正しく選ぶこと (ὀρθῶς ἐλεῖσθαι) だけだから、というふうな説明も与えている。⁽⁸⁵⁾ さきに彼はディアレクティクが効用ある局面として、πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας、即ち「哲学に適するエピステーメのために」と答えていたが、ここで彼は「洞察と哲学に適したプロネーシスのために」と答えている。ここに彼がもち出している ἡλικίαν や πρόνοιον は ἀλήθεια や ἐπιστήμη と区別して理解されるべきものである。⁽⁸⁶⁾ エピステーメに役立つディアレクティクは、臆見から出発して第一原理を目ざして進むわけであるが、最後に吟味の結果残る定義の確定は「選択」ではない。ところが「哲学に適するプロネーシス」について、アリストテレスはひき続き、真理に対してよき本性をもつ (εὐφρα) 者は真実をうまく選び虚偽をうまく避ける、即ち、提出されているものを正しく愛しまた嫌いつつ最善のものを善く判別する (εὐ κρίνουσι τὸ βέλτερον) と述べている。⁽⁸⁷⁾ これは明らかに行為に関する規範的問題についての説明となっているように思われる。この場合、ディアレクティクは、感覚を通じて与えられるドクサから確実なエピステーメを求めるといふよりも、行為に関するエンドクサから、哲学上何かある正しい行為の「洞察」を得るために、具体的行為状況から離れ、諸々の行為仮説を抱いたときにそれらが将来どうなるのかを全体として予料しておき、このことを通じて「善きひと」に正しい行為の選択を助けることに効用がある、と言っているのではなから

うか？

以上の議論を整理してみると、ディアレクティクは(1)弁論状況、(2)哲学的問題の解決③存在者に関するエピステーメの獲得④行為に関するグノーシスの獲得、に向けてそれぞれ有効に働いていると言うことができよう。かくしてディアレクティクは、一方エンドクサを考察の出発点としながら具体的状況、特に対話的状況に即して比較的合理的な「説得可能なもの」を探求する方法と解され、他方こうしたコンテキストから脱出して *Sache* をいわば「永遠の相の下に」考察しようとする限り、普遍的方法論の性格も有していると解されうる。とすればレトリックは前者の側面に現れたディアレクティクであり、ディアレクティクは状況を超越したレトリックであると捉えられないであろうか？様々なエンチュメーマを含むトポイは実践的方向に用いられるとき、選択か拒否の説得を結論とするレトリックの前提となり、理論的方向に用いられるとき、真理や洞察を求めるディアレクティクの出発点をなすと考えられる。そこで今得られた考察の成果を再び、プロネーシスの実践哲学的含意をめぐるわれわれの議論の脈絡に置き戻し、ヘッフエの実践哲学理解に重ね合わせてみると、次のような理解が得られるように思われる。即ち、ヘッフエは既にみたように倫理的認識と倫理的認識とを区別していたが、前者は哲学的思惟に発するものでなく、むしろ社会的生活の場で両親・学校教師による教育を導きとして培われてくるものである。しかし長じて自分自身の力でどのような幸福な生活が善きものであるかを発見する能力を身につけてくると、外的な幸福などをあてにせず己れの状況をよく見渡しながら今ここでいかにしてふるまうべきかが理解されるようになる。その場合、目標（「中」）を正しく見やりつつ適確に判断しているので、その理解は応々にして経験家が有する偶然性を免れているということが出来る。これが実践的使用におけるプロネーシスの機能である。しかしプロネーシス自体の本質はまだ対自化されていないので、倫理的行為が現れてくる背後の普遍的理由は隠されたままであるから、その正当に動きうる範囲と限界とは見通せない。

い素朴さの内に留まっている。そこで倫理的行為を哲学に向けて反省するとき、そこに含まれた知的契機、即ちプロネーシスはそれ自体が批判と吟味のテストを経て、善一般の「洞察」(グノーシス)へ高められ、われわれを改めて、偶然的でない行為の発端であることを自覚させ、通常の倫理的行為の固着から解放して、より広い行為連関へ連れてゆくことを可能にする。これが反省的使用におけるプロネーシスであって、ヘッフェが、倫理的行為の顕現化として実践哲学を捉える意図に呼応するものである。⁽⁸⁸⁾従って実践哲学は倫理的行為を善くさせることを直接に目ざすものではなく、倫理的行為に含まれた知の洞察を、行為の特殊状況の捨象において、構図的に描くものであると捉えうる。アリストテレスの概念を借用すれば、探求と吟味とをその本分とするディアレクティクは、ドクサに対しては「実践に適したプロネーシス」に役立つ(πρὸς τὴν κατὰ πράξιν φρόνησιν)とともに、行為のグノーシスに対しては「哲学に適したプロネーシス」に役立つ(πρὸς τὴν κατὰ φιλοσοφίαν φρόνησιν)と言えないであろうか? 後者は、特殊存在者の背後を存在一般に向かって問うメタフィジカに対し、特殊善の背後を善一般に向かって問うメタエティカであると対比しえないであろうか? もっとも、この「メタ」は、倫理的言語を言語学的論述の対象とする分析倫理学の使用する「メタ」と解されるべきでは決していない。むしろ、これは規範的な態度表明を抑制することによって言語の肝腎の道德的次元を排除してしまう。また、それはプラトンの主張するとき実体化された「善の善」としての超越的アイデアではなく、あくまでもヘッフェが適切に主張するように、エンドクサから出発してディアレクティクとアナロジーとによって、善をその類推的自同性の統一体系において構図的に捉えんとする表現であるというべきであろう。

以上の考察に基づいて、ヘニスによるトピクの実践哲学への導入について意見の対立をきたしたクーンとペーゲラーの見解を評してみよう。クーンは「学」としての倫理学を構成せしむるに、不確実なエンドクサから出発して推

論する「能力」・「術」たるディアレクティクをもつてしては結論もまた不確定なるが故に、「最高の学」の構築に不適切であると言う。しかし、そうした懸念は、実践的使用におけるディアレクティクを念頭に置くことに由来しているのであって、エンドクサを批判的省察の対象として行為のグノーシスを目ざす反省的使用におけるディアレクティクに従うならば、それはヘッフェが示したように、大まかではあるが厳格な、その限りで「任意に処理不能な」実践の構図を倫理「学」に供与することによって、倫理学を臆見のカオスへまみれさせることはないと言いうる。またペーゲラーは、アリストテレスが哲学の方法を分析的推論をもって厳密に進むべきものと解しているという前提に立って、そのことの不可能から、哲学の課題を、復活したトピク⁽⁸⁹⁾ディアレクティクと結びつける。しかしながらアリストテレスは何も必然的な「分析的推論」を哲学のオルガノンとするだけでなく、「弁証的推論」(Dialektikós *εὐλογισμός*)にもまた哲学のオルガノンとして、行為に関する「真理」というよりも「洞察」を探究する可能性を認めていたとすることができる。却って復活したトピク⁽⁸⁹⁾ディアレクティクの方が本来の実践哲学の使命を放棄して、道具に合わせるべく縮限するようなことはなかったであろうか？クーンは倫理学の「学問性」を強調し、デカルト以上それを追求するのがプラトーン・アリストテレスにより底礎されたヨーロッパの哲学的伝統でなかったかのように言うが、それでは彼自身の描く倫理学の確知性は何に基づいているのであろうか？それは、それ自体において信頼すべきでない主観的臆見の「蓋然性」(verisimilitudo)と区別される客観的蓋然性(probabilitas)による、とされる。つまり行為についての言表は必然的に限定されているが、それはその普遍妥当性においてであって、その確知性においてではないとされるわけである。これによれば、なるほど実践哲学は蓋然的ではあるが厳密を目ざす「学」的基調を離れるものでなくなるが、しかしそのことによって一種の「統計学」のようなものに還元されよう。しかし実践哲学の認識にはこうした素材的蓋然性によって規定されない固有の行為構造をとり出すことに意義が存するとすれば、

ヘッフェの「任意に処理不可能な構図知」の思想は十分にこの要請に応えるものといえよう。またペーゲラーは、ディアレクティクがアリストテレスの構想したような意味から離れることを否定せず、それをハイデッガーに媒介されたヘーゲルの意味での歴史哲学へ導こうとするが、そこには「ソピア」への愛好的探究に相伴するディアレクティク本来の使命は後退しはしないだろうか？なるほどアリストテレスの挙げたトポイは議論形成のための形式的指示でしかなく、直ちに具体的な議論実践に使用できるものではないため、ペーゲラーは「歴史的トポス研究をトピッシュな議論実践へ導いて、それを問題解明のための視点を提供する術と媒介することが肝要」と考え、トポスを内容的に充実させる⁽⁹⁰⁾。しかしこうした問題提起は、歴史哲学というよりも、歴史学が本来課題とすべき実証研究に属さないであらうか？歴史哲学というからには、何か「歴史を超えるもの」に触れる——それは、もはや歴史を継時的に支配する必然的ディアレクティクによって捉えられないにしても——という方向への指示が少なくとも含まれるべきであろう。この壮大な歴史的対話術の「彼方」を感受しようとする実践哲学のために、自然言語を母体とする歴史的トポス研究はどの程度準備できるのであろうか？

さてこうした評論を踏まえて最後に、ペレルマンとガダマーのレトリック・ヘルメノイティクの方法が実践哲学の可能性にどの程度寄与しうるかを考察してみよう。レトリックもヘルメノイティクも考察の出発点をエンドクサに、特に古典（法律）テキストに守蔵されている「共通感覚」の「真理」に置くが、それへのアプローチの仕方は異なる。レトリックは伝統によってもたらされたテキストを、社会的決定や行為の偶然的な問題について最も効果的な議論を生み出すための手段として用いる。即ち、それはテキストが守蔵する「真理」に取組むというよりも、その意味が社会的——歴史的コンテキストの多様な機能の中で生み出す結果・効果に注目する。またレトリックでは全て言論はコミュニケーションという特殊状況の内に位置と意味を有するので、社会的・政治的意義を離れない。特殊に創られた

法言語でも社会的・政治的コンテキストの中で理解されるのであって、それ自体で理解可能なものではない。⁽⁹¹⁾これに對して、ヘルメノイティクは古典テキストを丁度對話において「我」に語りかけてくる「汝」の如くに遇する。私はテキストを理解しようとする際、自己の生活体験をもちこんで理解せざるをえないが、このテキストを第一印象を超えて理解しようとする。即ち私は私の先入観を訂正する準備をもって私の先行理解を乗り越えてゆく。こうしてわれわれはテキストが属する過去の世界に共に帰属すると同時に、このテキストもわれわれの世界に共属するものとして理解される。ヘルメノイティクは、言語で客観的に表現されているものと、作者が主観的に表現しようとしたものとの間を媒介する術の意を本来含むが、ガダマーにあつては過去のテキストの理解は現在におけるテキストの適用の意義をもち、このことによって現在と過去とを引き寄せて統一する術と解される。⁽⁹²⁾

以上の簡単な一般的特徴づけから、われわれは次のような両者の共通面と対照面とを引き出すことが許されよう。共通面としては、いずれも伝統・権威・社会通念に「合理性」を認めつつ、それを流動的な具体的状況に適合させて保持しようとする方向をもつ。従つて、この保持は不変的固持ではなく、様々のトポスの組合せから漸進的改良を重ねる可能性を含むものと解されねばならない。ペレルマンの「慣性の原理」、ガダマーの「古典理解」はいずれもこうした姿勢に支えられている。その限りで、たとえばハーバーマスが設定する「理想的発話状況」という「ウ・ト・ポス」⁽⁹³⁾即ちユートピアから突如歴史に介入してくる社会の抜本的改革に反対の傾向を示している。次に差異面に関して言えば、レトリックでは「古典」の「真理」は社会の共通感覚を意味し、公共の言論で他人の同意を得るか、他人の意見を変えるか、他人を行動へ駆り立てるために用いられるのであって、その「真理」はテストされない。むしろ弁論家が説得的効果をあげたときは、彼の議論は社会の共通感覚に沿うものであったとの証左とされる。これに對してヘルメノイティクでは、古典の「真理」は「著作」の内に存し、それ自体が「對話」における「汝」として、私的・

個人的な読書行為の中で批判的に継承されてゆく。前者は発話に基づくコミュニケーションの中で、古典の発揮する実践的合理性を求めると対し、後者は、特に教養読書人において文字を介する沈黙のコミュニケーションの中で、テキストの普遍的合理性を求めると対し、もし以上の対比で大過ないとすれば、われわれの連関に移すと、反駁・吟味の術たるディアレクティクは、プロネーシスの実践的使用において選好か拒否かの同意を求めると対し、説得のレトリックとなり、ヘルメノイティクはプロネーシスの反省的使用において洞察を求めると対し、ディアレクティクであるということができないであろうか？前者において、古典を実践へ定位させてその個別的合理性を発見しようとするプロネーシスの働きも、後者においては一応実践を離れ、古典の理解⇨適用⇨適用という認識構造を解明するモデルとして使用される。レトリックはどちらかという実践哲学の実践面を、ヘルメノイティクはその理論面をそれぞれ強調するものとなっているのではなからうか？たしかに、ガダマーの「適用」概念は単純な包摂ではなく、テキストを超える意味の創造的契機を含むもので、そのことは行為的状况を離れて行われるのではないが故に、それ自体が「実践」なのであるが、しかし、この実践はあくまでも理解、実践なのであって、適用以前に現にあるテキストにまず素直に耳を傾けるといふ受動性を基調としている。これに対しペレルマンのレトリックでは、「説得」概念は相手の同意を求めるといふ受動性を基調へ駆り立てる能動的意義を含むものであるが、そのことは特定の行為的状况を離れても「普遍化可能性」を有するとき、あるいは有するほど効果的であるが故に、「聴衆」それも「普遍的聴衆」の同意に対して受け身であらざるをえない。つまり、前者は哲学面では能動的であるが実践面では受動的であり、後者は哲学面では受動的であるが実践面では能動的であると特徴づけることができよう。

以下、右にみた両者の性格対比を敷衍し、実践哲学の、そしてその中に含まれる「法哲学」の本来的課題と方法について若干の省察を加えてみたい。

ペレルマンのレトリックは、その原義が対話の術と解されるディアレクティクに属する。それは、ヘーゲルによって構想された「単純かつ必然的な発展によって、予め存在している目的性に向けて必然的に導く」近代的な類いのディアレクティクとは区別される⁽⁹⁴⁾。このヘーゲル的な絶対精神の必然性が放擲されるとき、対立するテーゼ間の裁定は結局、人間の自由に委ねられる。われわれは固定した基準がないため、自分だけの責任で合理的と考える決定を下さねばならない。レトリックは、予め構成された理性のアプローチとしてでなく、そのつど各人や世間が真だと思ふ確信に余地を設ける。ペレルマンがこのようにディアレクティクのヘーゲルの意味を退け、対話的实践の原義を強調するとき、このレトリックはどのような資格で「哲学」を称することができるのであろうか。

批判的対話の中で相手のテーゼと自分の説とをつき合わせ、既に承認されている他のテーゼと両立しないかどうかを調べるとき、このテーゼは他人の見解を論破するか自己の見解を擁護するために利用される。しかし、このテーゼそのものは議論の効果を補強する証拠として援用されることはあっても、疑問の場合へ引き出されることはない。その限り、レトリックは強固な社会実践的意義を持っている。ペレルマンがその相手として念頭に置いている「特殊的聴衆」(un auditoire specialise) はこうした議論実践の場で設定されている。「国法を適用するとみなされている裁判官、自分の学問分野の現状に固着しているとみなされている学者、職業利益を防衛するとみなされている労働組合員、あれこれの政党员、あれこれの宗教の信奉者⁽⁹⁵⁾」を彼は例として挙げているが、話者は効果的に (efficacement) 議論を進めるために、その他一切を度外視して問題に関係あると思われる特定の意見や価値にのみ訴えて相手を説得する (persuader) のである。従って「問題のテーゼが専門特殊化して、他の問題から切り離され⁽⁹⁶⁾、議論全体が容易に目星をつけられ、明確な境界を有するほど、こうした態度が受け容れられる」。この議論は単に相手の同意を得て自己のテーゼを普遍的に正当化することに主眼を置くというよりも、一歩進んで相手の意見を変えさせ行動へと使喚する意図に

も導かれているであろう。従ってこの種のレトリックをひとは「哲学的」と呼ぶことはできない。むしろ彼が哲学的類いの議論と称するのは「普遍的聴衆」(un auditoire universal) 即ち「合理的にして、論議されている問題に参加できる資格ある人々全体」を相手にしての議論である。⁽⁹⁷⁾ この種の議論は、合理的な議論によって相手に真であることを納得させる (convaincre) もので、特殊的聴衆相手の効果的 (efficace) 議論と異なり「妥当的」(valable) 議論とも呼ばれている。ある議論が「妥当的」というからには、それは万人の同意を事実的に得る必要はないわけで、少なくとも合理的に思考するならば誰しもが納得すべきであるような議論が哲学的議論ということになろう。ここに普遍的聴衆がひとつの規範的観念であることが知られる。ところがペレルマンによれば、普遍的聴衆は、同時代・同社会においてもその観念が一致せず、哲学者がこうだと資格づけた限りでの聴衆と解される。⁽⁹⁸⁾ 聴衆は、もし話者が主張する規範を受け容れる者に対してのみ普遍的であるとされるならば、「普遍的聴衆」の規範的役割は著しく制限されるであろう。それ故に、哲学的議論は確実であるために、自分のテーゼが普遍化可能であることを立証する必要がある。しかしこのためには、話者は全ての議論可能な者を臨席させて、自己のテーゼを吟味すべく *audiatur et altera pars* の原則を踏まえることが要求されてこよう。つまり、普遍的聴衆に向かう者はさしあたって自己の「先入見」をもって語りかけるのであるが、議論の往復において先入見により捉えられていた限りでの「普遍的」聴衆の範囲は「全ての合理的に議論できる人々」の範囲へと拡大されてくる。このことは、アレクシーが示唆しているように、話者がモノログの内に話しかけていた普遍的聴衆がディアログの内へ置かれることによって論議の対象とされ、その特殊性が露呈されてくるということである。⁽⁹⁹⁾ このように見るとき、現実の話者のレトリカルな視点にとって普遍的聴衆と特殊の聴衆との明瞭な差異は生じない。それはペレルマン自身、*persuader* と *convaincre* との限界は鋭く引かれな⁽¹⁰⁰⁾い、という発言からも立証できる。

ところで、この明瞭に限界を引きえない原因は、「普遍的聴衆」が現実の議論の場では、常に様々な状況のコンテキストに置かれている話者によって特定されざるをえないことに由来しているから、ディアローグの実践をいくら重ねても完全な合意は達せられるべくもない⁽¹⁰¹⁾。しかしそれならば、何故に「妥当的」、即ち事実的同意を超えて必然的にあるべき議論の可能性をペレルマンは問うのだろうか？われわれが翻って考えねばならないのは、この対話実践によって「普遍的聴衆」の観念が修正されてゆくことの可能性根拠である。それは、対話に参加している者が既に普遍的な「普遍的聴衆」像を、明示的ではないが暗黙の内に先握しているからと考える以外に答えようがない。この意味での聴衆は、特殊聴衆が様々な人間的属性によって現に特定されている一団であるのに対して、人間的本性を共有する限りでの一団であると改訂することもできよう⁽¹⁰²⁾。そしてかく考えることによって、普遍的聴衆と特殊聴衆とが経験的には相重複しながらも、本性的にはその位相の明確な差異において截然と区別されることになるのである。特殊聴衆は、話者が現に語りかけ相手の同意を求めたり、意見の変更を要求したり、さらには行為へとおし捉すことができる一団である対し、普遍的聴衆は、そうしたことが全く不可能な一団であって、話者はこの前に対しては完全に受動的で、ひたすらその同意を得ることのみが問題となる一団である。もっともペレルマン自身は普遍的聴衆についてこうした存在論的解釈を採ってはいず、恐らくはアレクシーが理解したように、ハーバーマスの理想的発話状況に近い理念として構想していたと解するのが素直であろう⁽¹⁰³⁾。ペレルマンは合理的議論を一方、普遍性の思想に、他方、歴史的—社会的見解にそれぞれ拘束させ、合理的なディアレクティク過程を経て普遍的に受容可能な成果へ達しようとするが、その成果が唯一かつ正しいものとして特別扱いされないのは、ひとえに、恐らくはカントの意味で要請された「議論を嚮導する」この統制的理念の前に、人間的理性は謙抑な態度をとるべきことを、伝統的哲学が陥った「倨傲」を省みて、自覚せんとするからであろう。

ともあれ、普遍的聴衆は、特殊的聴衆の「説得」を目的とするレトリカルな議論状況と重複しながらも、われわれの脈絡でいえば「洞察」(グノーシス)を求めるディアレクティカルな視点へと態度を転換するとき、要請される理念であり、相手の意見を変え行為へと動かす「実践」としてのレトリックでなく、反省的ディアレクティクとして特徴づけられるものである。ペレルマンのレトリックの「哲学」はここにある。ところが、この哲学は議論において問題となっている Sache を直接取扱うのではなく、確実な基礎づけられた合意へ達する方法に関心を置くものである。彼のレトリックの「規範的部門」は普遍的聴衆をめぐるコミュニケーションにおいて要求される「作法」の分析である。たとえば、自分の命題の批判に対しては開かれた寛容な態度をとること、達成できなくても誠実に普遍性を追求すること、得られた成果は唯一かつ正しいものとして絶対視しないこと、といった倫理的態度が結局レトリック哲学の中心内容をなす。従って、このディアレクティクでは、Sache に関する実質的、合理的の追究は、様々な手続きを介して間接的に遂行される目標として背後に退いてしまう。

以上ペレルマンの実践哲学のもつ実践的側面と理論的側面とを垣間見てきたが、それではガダマーのヘルメノイティクにおける両側面はどうであろうか？ シュライエルマツハの「ヘルメノイティク」⁽¹⁰⁴⁾ 理解を丹念に批判して、Sache の理解をその本質とみるガダマーのヘルメノイティク観はこの点で、レトリックにおける手続き的制約を超えて、実質的合理性の把握を試みようとする。この意図からして既にヘルメノイティクは、単にテキスト理解の方法・術という性格を脱却して、規範的問題における「真なるもの」を洞察しようとする姿勢をとっていることが知られる。ヘルメノイティクにおいては、理解が直ちに意味の創造という性質をもつことによって、その理論的課題と実践的課題とは表裏の関係にある。彼は、一方「実践的行為のこうした諸問題を取り扱う方法はそれ自体実践理性とは根本的に異なっている」と述べ、実践哲学がいわゆるプロネーシスの反省に携わること認めつつも、他方それは「単に知

るだけでなく、それ自体実践的働きを行う、即ち『人間的生における善の学』としてこの善を自ら促進する要求を完全に断念しえない」と述べ、それ自体がひとつの規範的実践を遂行することを認めている。⁽¹⁰⁶⁾従って、彼にとって実践哲学は正しい生活の形態に関する理論的記述であると同時に、それを具体的に実現しようとする実践をも含むことになる。もっともアリストテレスは既に、倫理学が人間の具体的生活場面で提供しうることは重要ではあるが僅かであると述べていたが、いかに具体的な実践的思量の場面でも、普遍的に知ろうとする意志はとどまることはない。ヘルメノイテイクは、理解という経験を理論的に自覚化する課題を持つ。それでは、それと表裏の関係に立つヘルメノイテイクの実践的課題とはいかなるものであろうか？それはヘルメノイテイクの主題となる「理解」という実践がいかなる特徴をもち何を目ざしているかから知られる。この点を見よう。

ガダマーは実践知の特徴が技術知と異なる所以を明らかにするため、プロネーシスが、実践的合理性を目ざす単なる理解 (Gütes) 以上のもの、即ち一種の倫理的含意を有することを強調する。「実践理性の徳は実践的手段のために正しい目的を発見する中立的能力とは考えられず、むしろアリストテレスがエートスと呼んだものと不可分に結びついている。エートスは彼にとってアルケー、即ちそこからあらゆる実践哲学的解明が出發せねばならない *das* である⁽¹⁰⁶⁾」と述べている。このプロネーシスのアルケーたるエートスは、「中」を人間にとって善とみる心的態度である。ところが倫理学的分析によって得られる「中」は構図知においてしか捉えられないので、その内容は特定されていない。この「中」の内容は具体的状況の内ではじめてその両極の充足とともに理解され明確になってくる。従って、状況への適用に携わるプロネーシスは、厳密な概念的要求に対する逃避ではなく、「中」に明確な限定性をもたらす実践的使命を果たす。プロネーシスは理解的状況の只中に立って、一定のエートスに同調して「中」を視ることによって、具体的に「中」を創造するのである。この点で、倫理学は理解に際して、「中」の厳格ではあるが普遍的な前知を提示

してくるのに対して、プロネーシスはその中でそのつど開かれてくる可能なものや有用なものを「視る」というところにその固有の特質を有するといえよう。⁽¹⁰⁷⁾ところで、このプロネーシスの「視」は、ひとが様々に抱いている「見解」(Ansicht)ではない。こうしたものは容易に忘れ去られることがある。しかし、ひとが自己の倫理的な存在を思い煩いつつ「視る」とき、この「視」(Sicht)は、思い立つことによって始めたり止めたりすることのできるものではなく、常に既にそれを伴って状況に臨んでいるようなものである。ガダマーはアリストテレスの *to autō eidenai* (EN.1141b33) を *Für-sich-Wissen* と訳し、⁽¹⁰⁸⁾ここにプロネーシスの最本来的な知の特質、即ちエピステーメともテクネーの類の知とも異なる重要な契機を認めている。プロネーシスは自己のエートス（「中」を見つめる習性）に同調しつつ、一定の状況に際会していかにふるまうべきかを思量するとき、自己の本来的な存在を洞察し、洞察することによってこれを具体化しているのである。それ故にまたガダマーは「理解は、できることの技術的な適用以上のものであり、拡張され深化された自己理解の獲得物である」とする。⁽¹⁰⁹⁾ここにプロネーシスが、単に合理的な行為方法を模索するのでなく、自己のエートスを具体化する過程で、これまで自分の理解に隠されていた新しい「自己」を発見するという独得の機能面を所有していることが知られる。ヘルメノイティクが実践哲学の偉大な伝統をひくと強調されるのもこの実践的課題に応えんとすることにある。

以上、ガダマーが実践哲学としてのヘルメノイティクの課題につき説くところを要約すれば、それはまず、普遍的に知ろうとする意志に基づき、理解という経験を理論的に意識化させる解釈学的課題と、次に、具体的状況の中で自己理解を深化・拡大させる実践的課題との両方を含むということが指摘できよう。⁽¹¹⁰⁾ところで、この課題からも察知されるように、ガダマーのヘルメノイティクは、ペレルマンのレトリックに比べて、著しく「個人性」に比重を置いた実践哲学となっているように思われるが、しかし、その社会的実践面における働きについてはどうであろうか？わ

れわれはそれがディアレクティク、即ち過去のテキストと現在の私との対話において成立することを認めるが、しかしディアログにおいてではなく、結局はモノログにおいてであることに注意を喚起したい。そもそもガダマーが精神科学研究の出発点にとったヴィコのセンスス・コムニス^③は、社会実践的コンテキストにあるローマ的理解の伝統と結びつくものであって、むしろ社会的変革や正当化の実践を目ざすレトリックにおいてこそ、その真価が発揮されるものである。ところが、この観念はガダマーによってギリシア的理解のディアレクティクへ移され、こうした哲学的省察の主題として書齋へもちこまれる^③。固より、そのことによって、センスス・コムニスの解釈学的な説明が、古典テキストを単なる好事家的研究の対象に貶しめず、「時代の距たり」(Zeitenabstand)を克服して今日との連続性において蘇らせた意義は大きく、歴史の只中にありながら「永遠の相の下に」みる哲学本来の志向を失っていないことにその構想の奥深さを認めないわけではない。しかし彼のヘルメノイティクは、同じディアレクティクにしてもどちらかという、レトリックが「語る」という能動的態度によって特徴づけられるのに対し、「読む」(≡聴く)という受動的態度によって規定されている。なるほどペレルマンの「語る」には、普遍的聴衆の前での「受動」に制約される面があるのに対し、ガダマーの「読む」には既に適用の創造を含む能動面があることは指摘できるが、この創造は理解の創造における自己変革にとどまるのであって、社会的影響への関心は背後に退いている。プロネーシスの本質には確かに Für-sich-Wissen の契機が存在しており、この点の指摘は重要ではあるが、ペレルマンにあってはこの知にまつわる「私」的性格は普遍的聴衆を前にした普遍化可能性のテストによって洗い落とされ、普遍妥当性を獲得してゆくようになるのに対し、ガダマーにあっては解釈学的な対話の中で、自己の深奥に背進してゆくことが同時に自己の経験地平を拡大するという仕方^④で克服されてゆくようになっていられると思われ。

ヘルメノイティクの実践的無力はつとにハーバーマスがガダマーとの論争において強調した焦点である^④。彼は、人

間的世界経験を言語へ還元しようとするガダマーに対し、その言語自体が支配と権力の媒体であるから、それを認め
 たうえでディアレクティクは所詮支配・抑圧のコンテキストにはまりこんでおり真の対話とはいえない、ただ支配
 から自由な制限のないコミュニケーションという理想的条件の下での合意のみが真理とみなされるのであって、伝統
 を心理の担い手とみるガダマーの対話は支配構造に何ら挑戦しない退嬰的姿勢に囚われていると批判する。「理想的
 状況」の設定から遂行されるこのいかにも啓蒙的な批判は、「どこにも無い場所」(ユートピア)から社会的諸問題を
 裁断しようとするもので、ガダマー自身「メタ批判」と名づけて反論している⁽¹¹³⁾。ガダマーのヘルメノイティクは、こ
 うした批判の超越的拠点を容れず、歴史的トポスを超えないそして常に「言語」に伴われている人間的理性の自覚の
 上に構築されているのであるから、ハーバーマスが批判するように、それを伝統の単純な保存と同一視することは
 を得ていないばかりか、彼自身の論拠が歴史と社会にトポスを持たない以上、社会変革の尖鋭さは持ちえても社会構
 築に有効な「場所」を提供できないであろう。むしろヘルメノイティクは、立論の出発点を与えるエンドクサを批判
 的に吟味し「真理」に達しようとするギリシア的理解のディアレクティクに属していることを考えるならば、先入見
 に盲目的に追従する姿勢を退ける精神に導かれているのである。われわれは、ヘルメノイティクの抱える問題点は、
 そのモノローグ性や実践的無力の指摘の内によりも、もっと決定的には、過去のテキストと現在の私との地平融合を
 可能にする根拠への問いが発せられないところにあると見たい。何故に隔絶した古代人の知恵が最新テクノロジーを
 携えて進む現代人と隣り合わせになりうるのだろうか？「地平融合」という新しい言語を铸造しなくとも古代人た
 ちは既に「温故知新」によってヘルメノイティクのコアを把握していたが、歴史の変遷の中での伝統への問い合わせは
 何故に可能となっているのであろうか？

このことを考えるにあたって、われわれは、歴史の変遷においてそのつど異なっていて性起してくるがその根源におい

ては共通している人間の存在論的構造という觀念に逢着せざるをえない。ガダマーは恐らく、この構造への問いもまた言語の解釈学的地平の外に出るものではないと言いかもしれないが、言語をもつということが既にアリストテレスの説くように (Pol. 1253a10) 人間の本性に帰属している。この問いは地平のうちに立つひとつの問いではなく、地平そのものを背後から支えている根源への問いである。ヘルメノイティクの語用論的次元を超えて存在論的次元へと背進するということは、非状況的な構文論—意味論的次元へと逆戻りすることではなく、却って問われている倫理的理解の歴史的状况そのものが、緩やかではあるが基底において厳に横たわっている人間の存在構造に底礎されて現出しているのである。ここに至って、歴史的対話を可能にする根拠として人間の普遍的本性に根ざした「自然法」への問いが発せられる。ハーバーマスは「自然」と名のつくものに隠蔽された支配の機能をかぎつけ剔抉するイデオロギー批判を自己の課題とするが、ガダマーは、ドグマとしての自然法観を退けはするものの、ポジティヴな規範の欠陥を批判する機能については、これを容認している。⁽¹¹⁴⁾ 自然法は、彼によれば、特定の内容を含むものでなく、実定法の欠陥に直面して衡平の思量が必要となるときにのみ現実となるものである。それは、実定法を超えた不変のドグマとして既にあり、ただそれを適用しさえすればよいような倫理的前提ではなく、実定法をその限界において考えるときにはじめて顕現してくる、「法」というよりも「正しさ」の謂いである。この意味では自然法は、しかし、ネガティヴ性において表現されている限り、確かにどこからも批判されない「絶対的正」⁽¹¹⁵⁾であり、逆に全てを批判しうる拠点となりうるが、歴史上「どこにも場所を有しない」拠点であり、「自然」「法」とは異なる。それは、いつてみれば、実定的なものの有限性の向こうに望見される「端的な善」を求めてゆく人間の「形而上学的需要」に対応するようなものである。なるほど地平融合は状況に即して遂行される点で、そこに顕現してくる正しさは抽象性を免れている。しかし、状況に顕現してくる正しさの根拠は、否定機能においてのみ存在するが故に、ただ「無」としか答えられない。

従ってガダマーの「自然法」は、*Lex naturalis*ではなく、「正法一般」、即ち、さしあたっては「無」であるが、具体的状況の思量の中で特定されてくるような正しさである。しかし、ある地平で直観される正しさと、また別の地平で直観される正しさととの間の融合を保証するものは何であろうか？恐らく、それは「正法」を求めて、地平を見下ろす視点を引き上げる「超越」によると答えられるであろうが、一体この超越によってわれわれはどこへ連れてゆかれるのであろうか？ここにおいて、われわれは、解釈学的超越が逸脱とならぬよう方向づけるために、ガダマーの「自然法」（ユス）は、人間の存在論的構造に備わる「自然法」（レックス）への周到な反省によって安定した対錘を得られることを提案したい。この存在論的構造を前提にするとき、かの地平融合は十分説明のつくものとなり、到来する未知と既知との類推的自同性（ヘッフエ）も洞察可能となる。

六

以上、われわれはペレルマンのレトリックやガダマーのヘルメノイティクが、現在復活した実践哲学にどのような側面から寄与しているかを見てきた。これらはいずれも「存在論」に遡るようなことはしていないが、実践哲学の本来的使命を忘却していない点で、単なる「能力」「術」たる性格をはるかに超えている。もしペレルマンのレトリックに「普遍的聴衆」の観念が欠落していたら、もしガダマーのヘルメノイティクに適用の中で「視」られている「自然法」の観念が存在しなかったら、それぞれのものは再び能力・術のレベルに立ち留まって実践哲学の適正なオルガンたりえなかつたであろう。しかしまた、ヘッフエの「構図学」としての実践哲学は、倫理的行為の原理を反省する哲学本来の使命に応えてはいるものの、レトリックによる媒介がなければ具体的トポスの内に合理的な行為や解釈を

もつこともないであろうし、またヘルメノイティクによる媒介がなければ具体的トポスの内に適正な理解を得ることもないであろう。ところが伝統的自然法論は、その実践的第一原理の概念によってヘッフェの構想を先取りし、それを行為的・理解的状況へ適用するプロネーシスの観念によって、これまたペレルマンやガダマーの志向するところを先取りしていたのである。もっとも、かの第一原理を形式的意味で解するか、あるいは存在論—実質の意味で解するかにおいて解釈上の対立もあるが、その理論的課題と実践的課題との解決における射程の範囲の広さと内容の充実さに関し、ペレルマンやガダマーの「実践哲学」を優に凌駕する「実践哲学」としての本来的品位を備えているように思われる。

それでは最後に、これまで考察してきた実践哲学の特徴づけとの連関で、「法哲学」はこれまたひとつの実践哲学として位置づけられる以上、どのような課題と方法を、その他の実定法諸学に対して独自に有することになるかを考えてみよう。実践哲学の復権に伴う逆輸入によって今日、*Rechts-philosophie* は *Juris-prudenz* としてその研究の活況を呈している。しかし、法の「哲学」は法の「賢慮」とは、即ち「ソピア」と「プロネーシス」とは自ずとその使命と機能とを異にすることを再度確認する必要があるのではなからうか？なるほど法賢慮は、美わしくはあるがその内容はかなり白紙のままに任せている「正」の原理を思惟する法哲学よりも、はるかに困難な課題を抱えると言われるかもしれない。しかし、法哲学は、状況に即応するように鉛の定規を当ててその中の「正」の内容を精細に特定するプロネーシスの働きとは異なり、別の思惟によって「正」の内容を人間本性の研究から出発してその構図において、描くことの方に専念するのである。状況に相即せんとするプロネーシスの働きは、状況というものがそこから発する人間存在の構造法則を踏まえなくなるとき、状況の複雑さからめとられて折角のその秀れた卓越性も逆に、トマスが『神学大全』で詳細に描いた「思慮に似た悪徳」(I-II, Q55. aa.1-7)へと変質するであろう。それ故に「正法」に達す

するためには、まず人間の本性法則がどのようなものであるかを踏まえておく必要がある。歴史はこの本性の「性起」を常に既に大なり小なり「中」からの偏差において含んでいるからである。⁽¹⁶⁾しかし、この性起は人間の自由を介するために決して一義的な明快さを有しない。歴史上の継起に様々なメタモルフォーゼを生じさせ、これを一貫する必然的法則を見えにくくさせるのも、これによっている。しかし歴史は、そこに何か法則らしきものを認めさせないほど、不合理と偶然に放任されているものでもあるまい。ここにおいて、本性法則の研究とは一応離れて、歴史上現れた人間活動のそれぞれの分野における様々な独自のトポスを研究し、精神のパラデューグマにおいて各民族・各社会・各時代を特徴づけるトピックスを、共有する本性のメタモルフォーゼとしてつないでゆこうとするところに、レトリックやヘルメノイティクが遂行するディアレクティク(対話)が、哲学のためのオルガノンとして有効になる論拠がある。レトリックやヘルメノイティクは、具体的状況に即応して「正法」を「思慮する」術として卓越していることは勿論であるが、他方、法哲学が人間の本性の側から歴史において「正法」の内容を構図の中で特定すべく「思慮する」とき、それが歴史の内に適合して顕現してくるよう「トポス」を準備しておくことによって、法哲学の課題の実現に仕えるのである。たとえば、法哲学者H・ヘンケルは「そこから正法が発見され形成されるべき法規則の礎石あるいは前形式」として、過去方向から限定してくる前与件に関し、人間学的根本規定や事物の本性、社会構造を、未来方向から限定してくる後与件に関し、正義・衡平・合目的性・安定性といったトポイを列挙した。⁽¹⁷⁾こうした様々なトポイが生ずるのも実は偶然ではなく、むしろσύνολον(結合体)としての人間本性に依じているのであるが、レトリックやヘルメノイティクは、これらのトポイを問題解決に一定の支えを与える照準点となしつつ、個々の法命題が状況の中でどの程度普遍化可能であるかを相互批判の対話の中で検討し、明らかに不可能なものはこれをひとつひとつぶしてゆき、可能であるものはどこまで可能であるかを調べておいて、法哲学が、人間本性の立場から見れば、歴史

(状況)における「正法」はいかなる内容を有すべきであるかまた有しうるかを、大体的ところ、思慮する。選択項を提供するのである。アリストテレスがディアレクティクは *ἕπος τῆν κατὰ φιλοσοφίαν ἐπινοεῖν* 役立つと言うとき、それは「実践に適合した」プロネーシスではなく、「哲学に適合した」プロネーシスを指す。それ故に、法哲学は、実定法を基準に実践に適合したプロネーシスを用いるユリス・プルーデンティアと異なり、それ自体ユリス・サピエンティアとして、人間本性の構図知を基準に、レトリックやヘルメノイティクの助けを借りながら、歴史(状況)における「正法」の内容を思慮しようとするところに固有の実践哲学としての使命を有すると言うことができる。この使命の履行はまた逆に法賢慮の遂行に対して何らかの影響を及ぼさんとする。即ち、法哲学は、実利や自由の ego-centric な、否 human-centric な追求によって多忙をきわめる現代社会が次から次へと生み出す様々なハード・ケースに悩み疲れ果てさせられている法賢慮に、どのような部面で自分の機能をフルに発揮させることが肝要であり、またどのような部面ではとるに足りぬこととして顧るに及ばないかを示すことにより、その悩みを癒して、労苦を軽減し、また進歩と変遷の故に本性との連繫を見えにくくする複雑な状況にあって、ともすれば人間のテロスを無視することへ誘われがちな法賢慮に対し、その逸脱と変質とをたえず警告し続けることによって、人間の「善き部分」に向かう「視」を失わせないように努めるのである。

【註】

- (1) Giambattista Vico, *On the Study Methods of our Time*, translated with an introduction and notes by Elio Gianturco, 1990, p.12-20. ヴェーロ『学問の方法』上村忠男・佐々木力訳、岩波文庫、二六一―三七頁参照。
- (2) cf. *ibid.*, p.34. 邦訳五八頁。
- (3) *ibid.*, p.35. 邦訳六〇頁。この件りは、実はデカルト批判とはいえず、むしろデカルトは実践哲学の方法論としては既にヴ

イコと同じことを語っていたことに注意せねばならない。『方法叙説』(小場瀬卓三訳)、『世界の大思想』河出書房、八三頁参照。

- (4) cf. *ibid.*, p.52. 邦訳九七―九八頁参照。
- (5) *ibid.*, p.54-55. 邦訳一〇二頁。
- (6) *ibid.*, p.63. 邦訳一六頁参照。
- (7) アリストテレス『トピカ』第一卷第一章第二節―第六節、アリストテレス全集第二卷、村治能就訳、三一―五頁参照。Aristotelis, *Topica et Sophistici Elenchi*, W.D.Ross, Oxford Classical Texts, Top. 100a25-101a17.
- (8) cf. Top. 101a11-12, Top. 104a8-10. *ἔστι δὲ πρότασις διαλεκτικῆ ἐρώτησις ἐνδοξος ἢ πάντιν ἢ τοῖς κλειστοῖς ἢ τοῖς δοφοῖς, καὶ τοῦτοις ἢ πάντιν ἢ τοῖς κλειστοῖς ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις ……*
- (9) アリストテレス『デ・アニマ』アリストテレス全集第六卷、山本光雄訳、特に第三卷第一章及び第二章の議論を参照。
- (10) たとえばプラトンの『パイドロス』(267 a-d) また『ゴルギアス』(454. f.) を参照(『プラトン全集』五、藤沢令夫訳、及び同全集九、加来彰俊訳)。特に後者における「弁論術」の位置づけに関する表として、五七頁参照。
- (11) アリストテレス『弁論術』、アリストテレス全集第一六卷、山本光雄訳、特に第一卷第一章第三―九節で、これまで学問的に取り扱われることのなかったレトリックの研究意義が述べられている。
- (12) 同書、第一卷第三章第一―三節を参照。Rhet. 1358a38-1358b1, *ἐκ τριῶν ὁ λόγος, ἐκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὄν, καὶ τὸ τέλος πρὸς τοῦτόν ἐστίν.*
- (13) アリストテレスは、レトリックではエトスやパトスも重要な契機であるが、とりわけ中心に立つのは *ἠθῆτις* (立証) にあるとみ、聴衆の説得も結局は *περὶ τοῦ πράγματος* 即ち *Sache* を巡るべきであると解しているように思われる (cf. 1354a14-16)。なおこの点につき、レトリックを学知と詭弁術との中間を占めるものとみることによって、政治的言論の合理性を救おうとする試みとして、cf. Larry Arnhart, *on Political Reasoning*, 1981.
- (14) アリストテレス『ニコマコス倫理学』高田三郎訳、岩波文庫、参照。1140a31-b6.
- (15) ヌースについては、1141a7, 1142a25 を参照。ヌースはプロネーシスと対照的に、「それについては証明の存しない定義」に関わる。
- (16) cf. 1113a2-14. *π*の点においてプロネーシスはブルーレーシスと異なる。
- (17) 114a23-29. デイノテースがアレテーを欠くときパヌルギアとなる。

- (18) 1143a8.
- (19) cf. Ch. Perelman, *Ce que le philosophe peut apprendre par l'étude du droit*, in: *Ethique et Droit*, editions de l'université de Bruxelles, 1990, pp.444-446.
- (20) Ch. Perelman, *Ce qu'une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe*, in: *Ethique et Droit*, p.431.
- (21) *ibid.*, p.435.
- (22) *ibid.*, pp.434-435.
- (23) *ibid.*, pp.432-433.
- (24) *ibid.*, p.436. ペレルマンは別の所で、人民民主主義国の憲法は前文で、その立法時に以前の全法体系を廃棄する代わりに、僅かの公法規定を廃棄したのみで、それ以外の古い法文は社会主義の精神で再解釈するよう、新体制の裁判官に指示したと述べている。(cf. *ibid.* p.441.)
- (25) *ibid.*, p.438.
- (26) *ibid.*, p.442.
- (27) *ibid.*, pp.442-443.
- (28) Ch. Perelman, *Logique juridique-Nouvelle rhétorique*, p.5. 『法律家の論理』——新しいレトリック、江口三角訳、木鐸社、一五頁。ペレルマンは「ロジック・エンギン」の定義に対する論評の連関で *vrai, correct* を *équitable, raisonnable, juste* と対比させている。
- (29) cf. *ibid.*, pp.105-107. 邦訳一八五—一八九頁。
- (30) *ibid.*, p.122. 邦訳二一九頁。
- (31) *ibid.*, pp.117-118. 邦訳二〇九—二二二頁。
- (32) Ch. Perelman, *Droit et Morale*, in: *Ethique et Droit*, pp.365-366.
- (33) Ch. Perelman, *Cinq-leçons sur la justice*, in: *Ethique et Droit*, pp.190-191. 同種のプロネーシスに関する手段的理解は *Considerations sur la raison pratique*, in *Ethique et Droit*, p.406. とも見られる。
- (34) ペレルマンにとって、状況に即した実用論的思考との関連で後期に「哲学的思考よりも法学的思考の方が秀れている」(cf. *Logique juridique*, pp.120-121. 邦訳二二五—二二六頁)と述べ、プロネーシスの意義を高く評価しながらも、プロネーシスよりも「正義」の観念をこのように重んじるのは、彼が非状況的な「正義の論理規則」の分析から研究を始めて得た初期の成

果とどう調和させるかの問題を残すことになった。この矛盾をどう調和させるかにつき、ペレルマン思想の発展を丹念に辿った労作、小畑正剛「レトリックと法・正義」——^c・h・ペレルマンの法哲学研究——法学論叢(一)一三卷四号八八―九〇頁及び同(三)一三卷六号五四―五八頁を参照。

(35) H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, in: Gesammelte Werke 1. s.28. 邦訳『真理と方法』1 巒田収他訳。叢書ウニベルシタス、二二頁参照。

(36) a.a.O. S.26. S.28, S.29. 邦訳二九、三二、三三頁で、センスス・コムニスの古代ローマ的性格づけが説明されている。

(37) a.a. O. S.281. 邦訳一七八―一七九頁参照（O・ペゲラー編、『解釈学の根本問題』所収、晃洋書房）「われわれがみずから顧みることにより自己自身を理解するはるか以前に、われわれは自分を取り巻く家族や社会や国家の内で自己をなんの疑いもなしにさまざまに理解しているのである」。

(38) vgl. M.Heidegger, Sein und Zeit, S.150.

(39) Gadamer, a.a. O. S.298. 邦訳一九六頁。

(40) a.a. O. S.311. 邦訳二二五頁。

(41) a.a. O. S.299, S.339. たとえば、命令の受け手はそれを具体的状況に適用するとき、命令の言葉あるいは命令者の思惑に忠実に従っているのではなく、社会的良識に発する超越的な意味期待にもつき合わせるため、ここに意味理解の創造的寄与が介在するのである。

(42) a.a. O. S.313. 邦訳二二八頁。

(43) a.a. O. S.332.

(44) a.a. O. S.314. 邦訳二一九頁。

(45) a.a. O. S.315. 邦訳二二二頁。

(46) 「法律的ヘルメノイティクという事例は実は、何ら特殊の事例ではなく、むしろ、歴史的ヘルメノイティクにその全き問題範域を再び与え、法学者と神学者とが言語学者と出会う解釈学の問題の古き一体性を再興するのにふさわしい」。a.a. O. S.334.

(47) vgl. a.a. O. S.320.

(48) vgl. a.a. O. S.323.

(49) vgl. a.a. O. S.326.

- (50) vgl. a.a. O. S.325.
- (51) トピクやレトリックがそれに属するディアレクティクは多くの領域に適用できる「共通原理」の基盤に立って推論するので、いわば諸学問の前学問的基礎をなすものでしかない。従って弁証家は、特殊原理に基づいて推論する厳密な学問的推論のレベルに達することはない。弁証的推論は探究的（パイラスティケー）でしかないのに対し、論証はむしろ教育と学習（ディダステイケー）である。cf. Top. 159a2-14, 25-38, 161a25-40, An. post. 72a7-11, 77a29-35. またアリストテレスの *Dei epimvelas* は今日に於いて解釈学とは性質を異にするもので、判断の論理構造を探究する一種の文法学であるが、一般には「ルメノイティクは、神学及び法学における聖典や法典の独得な解釈技術と解されて今日に至る伝統を築いている。」
- (52) W.Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, 1963, S.92.
- (53) a.a. O. S.44.
- (54) vgl. a.a. O. S.35f.
- (55) vgl. a.a. O. S.115.
- (56) H. Kuhn, *Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft*, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie II* (Hrsg. M.Riedel), S.261f.
- (57) a.a. O. S.270.
- (58) a.a. O. S.270f.
- (59) a.a. O. S.271. vgl. Hennis, a.a. O. S.96. 「アリストテレスはその倫理学を学問的論述として考えておらず、そこにおいて彼自身の哲学の原理の助けをもって真理を獲得しようとはおもっておらず、ディアレクティカルな習練を行っているにすぎなかった」。
- (60) a.a. O. S.279.
- (61) O. Pöggeler, *Dialektik und Topik*, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie II*. S.306.
- (62) vgl. a.a. O. S.323.
- (63) a.a. O. S.327.
- (64) ペーゲラーは「アリストテレス『自然学』の方法的研究で名高い W.Wieland を援用して、「アリストテレスはその思弁的思惟において、分析論で展開した証明技術を一度も用いず、むしろ *topisch-dialektisch*, *topisch-rhetorisch* な手続きを用いていた」ということ、「ヴァーラントはこれまでのアリストテレス研究のあらゆる警告に逆らって、原理をトポイとして理解するこ

とが許されると信じている」こと、アリストテレスの研究法は哲学者が自分自身を対話の相手とする内的弁証術の意味でディアレクティカルであること、要するに「アリストテレスは、ディアレクティクによって研究される全てに勝って確実である哲学的真理なるもののプログラムを、実際には一度も遂行しはしなかったといつてよい」と述べている。Vgl. a.a. O. S.326.

(65) a.a. O. S.323.

(66) a.a. O. S.324.

(67) a.a. O. S.324, S.328f.

(68) Hennis, a.a. O. S.42. またこの連関で既に、「政治哲学の復権」の創始者となったL・シュトラウスも『自然権と歴史』(塚崎智・石崎嘉彦訳)で次のように現代社会科学の問題点を指摘していた。「現代の社会科学に従うかぎり、我々は副次的に重要な事柄すべてにおいては賢明でありうるし、また賢明になりうるであろうが、しかし最も重要な点に関しては完全な無知に身を委ねるほかはない。すなわち、我々は自らの選択の究極の原理に関しては、つまり自らの選択の適否に関しては、いかなる知識も持ちえない。我々の究極的原理は、我々の恣意的で、したがって盲目的な選好の他には何の支えも持ちえないことになる。こうして我々は、些事にたずさわるときには正気で冷静でいるのに、重大な問題に出くわすと狂人のごとく一か八かの賭けに打って出る人と、同じ立場に立つことになる」(六一―七頁)。Natural Right and History (1953), p.4.

(69) アリストテレス『形而上学』アリストテレス全集第一二巻、出隆訳、第一巻第二章(七一―一二頁)参照。cf. ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιτόμησιν αἰ μάλιστα τῶν πρώτων εἰδῶν· αἱ γὰρ εἰς ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προθέσεως λεγομένων…… (982a25-27)。

(70) アリストテレス『ニコマコス倫理学』高田三郎訳、岩波文庫、一八頁。1094b11-25.

(71) O. Höffe, Praktische Philosophie — Das Modell des Aristoteles, München-Salzburg, 1971, S.112.

(72) vgl. a.a. O. S.120f.

(73) vgl. a.a. O. S.123, S.125.

(74) vgl. a.a. O. S.182-186.

(75) vgl. a.a. O. S.174f.

(76) a.a. O. S.31.

(77) vgl. a.a. O. S.161-170.

(78) 従ってアリストテレスが『レトリカ』で、「レトリックがディアレクティクの部門である」(μόριον τι τῆς διαλεκτικῆς

καὶ ὁμοίωτα 1356a30f.) と同じく「レトリックがディアレクティクと同じ手段、即ち帰納と演繹とを用いるという」ことにより「ソフィスト的」な立場を述べた。vgl. A. Beriger, *Die aristotelische Dialektik — Ihre Darstellung in der Topik und in den Sophistischen Widerlegungen und ihre Anwendung in der Metaphysik* M1-3, Heidelberg, 1989, S.18. 以降の本稿の議論も本書から様々な立論の実証的指示と支持を得ることができた。

- (79) vgl. Top. 101a25-101b3.
- (80) Top. 104b1-2.
- (81) Top. 105b30-31.
- (82) Top. 155b4-10.
- (83) vgl. a.a. O. S.70. ただし Beriger は「真理に即して」と「真理に向かう」とのここで述べた視点とは別の視点から、ディアレクティクが哲学にとって関わりを有することを論じている。
- (84) vgl. Top. 155b10-13.
- (85) vgl. Top. 163b9-12.
- (86) vgl. a.a. O. S.74ff. 「プロネーシス」観念のアリストテレス著作における意味変化については、J・イエーガー、G・ガダマー等をはじめかなりの数の研究著作・論文がある。おおよそ、彼の初期著作の性格づけとの連関で、プラトンの下「理論的認識能力」として捉えられていたのか、それとも既に後期の倫理的著作に認められるように「実践的認識能力」として捉えられていたのか、の対立をめぐっているといえよう。しかし、われわれは Top. 121b21f. の議論を読むとき、既にアリストテレスは「プロネーシスがアレテーに属するかエピステーメに属するか」の議論を立てていたことを知る以上、プラトンの理解から（賛否の決定はともかくとして）距離を置いていたことを推測しうる。
- (87) Top. 163b12-16.
- (88) Höffe, a.a. O. S.95ff.
- (89) Kuhn, a.a. O. S.265.
- (90) Pöggeler, a.a. O. S.319.
- (91) cf. *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit, sous la direction de André-Jean Arnaud*, 1988, article "Rhetorique" p.366.
- (92) ガダマー自身が担当した『哲学事典』における「Hermeneutik」項によれば、「死すべき者どもに神々の命令を伝えるヘル

メス神の宣示として」ヘルメノイティクは単なる伝達ではなく、神々の命令を死すべき者どもの言語と理解へ移す解明であった。ガダマーはこの原意を保持して、解釈学的実践は、ある意味連関を別の世界からわが世界へと移すことにあると規定する。vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. J. Ritter, Band 3. S.1062.

(93) ハーバーマス自身のガダマー「哲学的解釈学」に関する批判的注解について、『コミュニケーション的行為の理論』(上)、河上他訳、未来社、一九二二—一九八頁参照。

(94) Ch. Perelman, *Dialectique et Dialogue*, in: *Le champ de l'argumentation*, p.229, pp.234-235.

(95) Ch. Perelman, *Rhetorique et Philosophie*, in: *Le champ de l'argumentation*, p.223.

(96) *ibid.*, p.223.

(97) *ibid.*, p.225.

(98) *ibid.*, p.224.

(99) vgl. R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, Suhrkamp, 1978, S.207, u. Anm.535.

(100) Ch. Perelman, *Rhetorique et Philosophie*, pp.225-226.

(101) 三島淑臣『法哲学綱要』所収「法と正義」でのペレルマンの批判につき、一五四—一五五頁参照。もしペレルマンが普遍的聴衆という制約を「現実的なものとして構想しているのであれば、それは余りにも空想的過ぎるだろうし、もしイデアールもの(規範的なもの)として考えているのであれば、それは様々な社会的領域での対話やコミュニケーションによる合意形成という現実過程に対し(批判的原理としてはともかく)積極的な意味での実質的規定力を充分もち得ず、橋頭堡としての役割を果たしおおせないだろう」、従って、われわれは「意識作用のレベルに位する対話やコミュニケーション的行為の合理性の中にはなく、「普遍意志」がその表出であるような)人間存在の基本構造そのものの中に正義の究極的基礎を求めることがどうしても必要になってくる」とされる。

(102) 水波朗「ペレルマンの哲学」(『自然法の多義性』阿南・水波・稲垣編、創文社、一九九一年所収)三二—三三頁参照。ペレルマンでは、なぜ「正義」が現実の生活の場で概念化的討議理性の前では必ず多義的となって対話や討議がいたるところで必要になるのかについて哲学的根拠づけが行われていないとされ、討議の根拠を、人間存在の構造、その法則、即ち自然法に求められる。

(103) vgl. Alexy, a.a.O. S.206, S.218.

(104) vgl. Gadamer, S.189, S.196.

- (105) Gadamer, *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe* (1978), in: *Gesammelte Werke 2*, S.304.
- (106) a.a. O. S.315.
- (107) vgl. Gadamer, *Praktisches Wissen* (1930), in: *Gesammelte Werke 5*, S.241f.
- (108) a.a. O. S.242f.
- (109) Gadamer, *Hermeneutik als praktische Philosophie*, in: *Rehabilitation der praktischen Philosophie I*, S.343.
- (110) a.a. O. S.344.
- (111) cf. John D.Schaeffer, *Sensus Communis — Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*, 1990, p.100, p.106, p.110f, p.121. ヴィッコとガダマーのセンスス・コムニス論の比較を含むこの研究(本稿も議論の構成に大いに示唆をえた)によれば「ガダマーの解釈学はヴィッコのセンスス・コムニス観念をギリシア哲学の伝統へもたらし、ソクラテスやプラトンのダイアレクティクを読書のパラダイグマになさんとするものである。ガダマーはこうしたヘルメノイテイクの使命を、読者が己れ自身の価値や先入見に挑戦しようとするセンスス・コムニスに問い合わせる点にみている」(p.151)。著者は結論として「ガダマーとは反対に、ヴィッコの自然法論(文明の変遷に応じながらもセンスス・コムニスを安定化機能とする)へ再び戻ることによって、「ゲルマンに対するギリシマの圧政」を除去する必要性を訴え、このためにはセンスス・コムニスのローマ的伝統こそが、ガダマーのヘルメノイテイクを強制している「地平」を動かすのに仕える」と説いている(pp.125-126)。
- (112) vgl. J.Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. 『社会科学の論理によせて』国文社(一九九一年)清水多吉他訳、二六六—三二四頁を参照。
- (113) vgl. Gadamer, *Rhetoric, Hermeneutik und Ideologiekritik. — Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode* (1967) in: *Gesammelte Werke 2*, S.232-250.
- (114) vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S.325, S.327. これはアリストテレスの『ニコマコス倫理学』における *φούκρον δίκαιον* (1134b18, 1135a3) の解釈に即して結論づけられている。
- (115) H・リッパホルの“*absolutes Richtiges*”は、内容的に規定された「絶対的正しい」を排除してゆく要求の中で想定される「超越論的前提」であるから、「白紙性格を持ち、そのつど諸々の与件に従って詳細に規定されうるが故にのみ、実践において役立つ」とされる。vgl. H.Ryffel, *Grundprobleme der Rechts- und Staatsphilosophie*, S.298.
- (116) 今日、目的論的世界観は、個人の自由や平等の理念を抑圧する有機体的全体主義として、特定の政治的イデオロギーへの連想の下に甚だ不評判である。しかし、これは逆である。むしろ、人間に構造法則が無いかのよう(この構造法則はヘッ

フェの意味で「厳格」でしかないから容易に「無い」との速断へ誘う。事物の本性を軽視するのは、近代以降の人間の万能感に由来している。自然科学・社会科学・精神科学の力によって、人間の本性・制度は変えられるものであり、その限りで全て *evθexómevov álλwos éxeiv* (1134b31) 即ち「それ以外の仕方においてありうるもの」の対象にされる。このことによって現代は逆に、人間の自由・平等・福祉理念が、人間内外の「自然」（環境を含めて）を支配・抑圧しているのであり、そのため人間の内外において「自然」はその道を通して顕現しなくなりつつある (vgl. M.Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$* , in: *Wegmarken*, S.289ff.) というべきではなからうか？歴史の目的が自由の実現であると言うとき、そこには同時に「存在の性起」という契機も含めて考えられるべきであろう。なお現代における目的論的世界観復権の意義を強調するものとして、P・コスロフスキ他篇『進化と自由』（山脇・朝広訳）産業図書、一九九一年を参照。

(51) vgl. H.Henkel, *Einführung in die Rechtsphilosophie*, 1964, S.416ff.