

存在と当為の法的関連性

金 秉 圭

目次

- 一、序論
- 二、存在と当為の概念
- 三、存在と当為に関する方法二元論
- 四、存在と当為に関する方法一元論
 - 1 自然法学の視角
 - 2 現象学的法哲学と実存主義的法哲学の視角
 - 3 法社会学の視角
- 五、存在と当為の法的関連性
 - 1 法的当為とその経験的存在との関係
 - 2 法の効力と存在と当為

3 法的当為と価値論的当為

4 存在と当為の法的関連性

五、結論

一 序論

人間の社会生活は、価値判断の上に立つ複雑な実践活動過程である。所で人間が、一旦価値の見地に立って、人間の行動と社会の状況を眺める時には、その行動と状況に対して、「あること」と「あるべきこと」の対立が生じ、その帰結として、「あるべきこと」の目標に向って人間の心情と行為を規制せんとして、様々な当為の法則が成立するが、これが規範である。

説論

凡そ人間の生活が価値実現の実践である限り、規範から全く離れた人間の社会的存在を想定することは出来ない。従って規範を立てそれを守り、はたまた規範を違反した人に対して制裁を加え、かくして規範と事実との不断の葛藤と当為と存在との絶えることのない矛盾を繰返しつつ、一步一步進んで行くのが、人間の歴史と言い得よう。

法哲学に於ては、如何なる時代と学派を問わず再三再四現われて既に与えられた解答とは異なる解決を迫り、以前の解答を凌ぐ解決を要請する多くの問題がある。存在と当為の問題がその一つである。それは法理論における「永遠の」問題である。法における存在と当為の関係は、古代以来の法理論の中でいまだに未解決の問題となっている歴史的事実が、これを立証している。

存在と当為の関係が、問題として古典的に定着したのは、カント (I. Kant) の功績によるものである。法との関連において、存在と当為の関係が問題として提起されたのは、新カント学派法哲学の賜物である。然しこの問題は、

既にカント以前の哲学のテーマであったことも事実である。存在と当為の関係において法を位置づけんとするのが、カント以前はもとよりその以後においても、法理論の核心的問題たるを失わないのであり、第二次世界大戦後現代に至るまでも、それには変りはない。

さて現代分析哲学は、存在より当為が、事実より価値が推論できないと論じている。もし然らば、存在と当為は何等の関係も認めることが出来ないであろうか。法における存在と当為は、ひとえに論理的にのみ論議せらるべく、それ以外の視角で論ずることは許されないことであろうか。問題はたゞ存在より当為を論理的に抽出し得ざるを意味するのであって、それ以上のことを要求すべきでないであろうか。

我々は、法が存在と当為の座標軸のいずこに位置づけられるのかの問題を、提起し得ざるを得ない。存在と当為が、法哲学の永遠の問題であるとしても、存在と当為が法との関連で具体化されることに想到するならば、假令明白にしても直接なる定式ではないにしても、かゝる試みはなさるべきである。存在と当為に如何なる意味が付与され、両者の関係の性格が如何に規定されるかの問題は、社会現象としての法の現実的問題であることを閑却してはならないであろう。

二、存在と当為の概念

存在と当為の概念を説明することは容易ではない。ケルゼン (H. Kelsen) によると、「存在と当為の区別は、より詳細に説明することが出来ない。この区別は我等の意識に直接与えられている。あることが存在しているとの言明—存在事実が記述されているとの言明—は、あることが存在すべきであるとの言明—規範が記述されているとの言明—とは、本質的に異なるということ¹⁾を、誰も否定することは出来ぬ。」

存在の言明は、存在事実が記述されているという意味で、記述的 (descriptive) であるのに対して、当為の言明は、規範が記述されている言明で、命令的 (prescriptive) であると言ふ得る。

存在と当為の意義を色々に規定している現代法哲学の諸志向において、我々は色々の類型的基本傾向を抽出することが出来る。これは、それと同時に多くの無秩序な規定の中で秩序を創出し洞察を容易にし、かくて現われる諸問題をより立派に理解することを可能にする。

存在と当為は、如何なる連関で如何なる座標軸に現われるかにより、個々の法理論上の観念の中で異なる意義をもっている。

法に関連された存在と当為の相対的性格を明らかに現わす二つの法哲学的方向は、法実証主義と自然法思想である。実証主義的法哲学においては、当為は実定法規範であり、実定法規範に現われた当為であり、存在は当為性格をもっている法規範において定式化され規定された人間の行態が、事実上実現されて具体的に実在する形態である。これに対して、自然法的観念においては、存在は一方では実定法により具現され、他方では色々に解釈される人間の本性により具現されている。そして当為は、人間の本性により実定法を規制する自然法である。

かくの如く、同じ現象、即ち実定法が、ある連関では当為として現われるが、異なる連関では存在として現われることになる。法理論におけるかくの如き二つの傾向は、法に関する存在と当為の相対性を示すだけではなく、存在も当為もそれが如何なる連関で現われるかにより、異なる意義をもつということを示している。

存在と当為に関する具体的意味が異なる立場により如何に把握されようと、両者に共通することは、存在に対して当為が対置し、あべこべに当為に対して存在が対置しているということである。

かくして、かゝる連関においては存在は、一切の實在的なものを包摂するカテゴリーとして現われるのではなく、

寧ろ当為との対置で当為との関連においての言明を通して、意味と意義をもつカテゴリーとして現われ、逆に当為も、存在との関連においてのみ一つの意味をもつことになる。言換えれば、存在は現実的なこと、事実的なこと、既に実現せられたことであるのに対し、当為はあることを実在化すべきこと、実現すべきこと、従って未だ現実的でないことを現わしており、存在と対置している。

三、存在と当為に関する方法二元論

方法二元論の中で、ラートブルフ (G. Radbruch) の論議をあげることにする。「現実より価値がひきだされな
いということは、論理的な関係であって、何等かの因果的關係ではない。方法二元論は、評価とか判断が存在事実により影響を受けないということを主張はしない。ここにおいては、存在事実と価値判断の間の因果的關係でなく、存在と価値の間の論理的関係を言う。これは、評価が存在事実により惹起されないのではなく、評価は存在事実により根拠づけられない²⁾ということを主張する。」

ウェーバー (M. Weber) とラートブルフの場合、存在判断から価値判断を論理的に導出し得ぬとの新カント学派的方法二元論が、決定的な論拠となっている。価値判断はより上級の価値判断によってのみ基礎づけ得るのであって、究極的なものと見得る価値判断は、一つではなく幾つか有り得るので、その中の選択は結局各主体の決断による外はないというのがその主張である。

二元論の論拠は、第一に存在と当為は区別され、第二に論理上前提にないのを結論の中にひき入れることは、出来ない³⁾ということである。

ケルゼンも、この点においては同様である。「人々が手段を望むべき規範は、人々が目的を望んでいるという存在―

事実より生ずるのではなく、人々が目的を意欲すべしとする規範においてのみ生ずる。」

かくの如きケルゼンの原則を論理学的に擁護強化したのが、クルーク (U. Klug) である。彼は、一方においては純粹法学の基本的テーゼの論理学的基礎づけを指摘しようとし、他の一方では存在から当為を創出する「奇術」の論理的誤謬を指摘しようとする。彼の論証は、すべて三段論法の形式論理学上の規則に依拠しており、この規制によれば大前提にない名辞は決して結論に包含されない。「假令如何に廣範圍に思惟された多くの前提といえども、それが當為命題を包含していなければ、その前提より如何なる當為命題も推論することが出来ない。然らざれば、前提になり特性—あることがもっているある當為なこと—が、結論に現われてくるからである。」

要するに、方法二元論は、論理学的には合理的推論方式として演繹と帰納の以外は認めず、推論の合理性・妥当性は、たゞ形式論理の規則に合致するか否かにより決定されるとなし、形式論理的規制に合致せぬ推論はすべて主観的・非合理的・恣意的なものとする。

四、存在と当為に関する方法一元論

1 自然法学の視角

色々の自然法学派を結びつけて、それを共通の名稱の下に總括することを正当化するのには、存在と当為の結付きが如何なる自然法学においても明らかであるということである。その中で代表的なものとして、ロンメン (H. Rommen) の学説を論ずることにする。彼は、ケルゼンの二元論を論駁して当為は存在より推論出来るのであって、当為より存在を分離することは宜しからざることであり、それは両者が一定の統一をなしているという。ロンメンは、「存在と當為は、究極的には合致せざるを得ぬ。換言すれば、存在と善、存在論的秩序と義務論的、道德的秩序は根底におい

て終局的に一つにならざるを得ぬ。」⁶と云う。彼は、ケルゼンのように存在を単なる定在、純粹に事實的なものと見るならば、当為は存在より事実上推論することが出来ないとしている。「こゝにおいては、∧存在∨は單純なる定在（存在）の不完全な形式、現実存在を意味するのではなく、本質存在を意味する。」⁷「法の根柢は、全く本質存在が事實的なものの中で実現を志向しているということに過ぎない。」⁸

自然法に關し論じながら西洋の自然法学にのみ局限することは妥当でないであろう。カウフマン (A. Kaufmann) は、中国における自然法に対して次の如く言う。「結局、自然法は専ら西洋の理念、特にキリスト教の理念であり、その歴史は従ってヨーロッパの歴史と関連するという思想から脱皮すべきである。例えば、中国においては唐朝が既に千二百年以上の昔、刑法で一連の法治国家的、自然法的原则を実現していた。」⁹

所で、中国の自然法的思想を理解せんとすれば、朱子の学説に対する考察が必要である。朱子は言う。「天下の事物に至れば、必らず各がそうなる故（所以然之故）と、それが当にそうなるべき則（所当然之則）があつて、言わば理である。」¹⁰「その力を使用する方術の如きは、時には事とか行為があらわれる所でそれを考え、時には考える機微においてそれを察し、時には文字の中でそれを求め、時には講論する間でそれを探し、身心と性格の徳と人倫日用の倫理より天地鬼神の変化と鳥獸草木の宜しきに至らしめば、その一つの事物の中でそれが当にそうなり（所当然）やむを得ないことと共に、それがそうなり（所以然）、かえるを得ないことを知り得るであろう。必らずその表と裏、精と粗を尽さざる所がなく、更に益その類を推してそれを通してある日縛られたものより脱けでて貫通するならば、天下の事物にすべてその義理の精微なる所を考究することが出来て、私の聰明と睿智も亦その心の本体を考究して尽さざる所がないことであろう。」¹¹

かくの如く朱子は所当然と所以然を區別しているが、李退溪は次の如く言う。「凡そ事物は、固より当になすべき

こと（所当然）をせざるを得ないのであるが、当になすべしとの理由を求めるのであり、何故にそうなるか（所以然）というのが、理である。¹²

これをもっと詳細に説明すると、次のようになる。「朱子は、『所当然之則は君の仁にして臣の敬なる如く、所以然之故は君は何故に仁なるべく、臣は何故に敬なるべくか云々の如く、皆天の理がかくするのである』と言ったし、新安陳氏は、『所当然之則は理の実用であり、所以然之故は更にその上の一層深い理の根源である』と言った。¹³

身心性情・鳥獸草木は物であるが、これらすべてが、「当にそうすべき法則」が所当然之則であり、それは一事一物の理法条理を言う。「そうあるべき故」、即ち所以然之故は、一事一物の理法条理の源頭根拠を意味する。所当然はそうせざるを得ず（不容已）、所以然はかえることが出来ない（不可易）。

所当然之則は知識の世界であり、所以然之故は理法条理の究明が究極に至り、その源頭を捕捉する世界である。従って、前者は反省知と言ひ得るのであり、後者は悟覚知と言ひ得る。かくして、所以然之故を完全に把握した境位が、脱然貫通、豁然貫通である。

「無限の活機への円融無碍に応ずる体験の流れが、常に一融即発の力的緊張を保持して、一件一項に絶対の生命を発露して行くためには、すべての個別的限定をこえ、それ故に対象として把握されず、また一定の形象を有せざる根源的道理があるべきである。それは、所当然の理に対してそれをかくせしめるものとして、所以然の理と呼ばれるものである。所以然が所当然より一步進んでいると言うのは、所当然の理が言わば象的・半自律的であるのに対して、所以然の理は構成的・純自律的であるということであり、前者において未だ除くことが出来ない有的性格は、後者においては全く拂拭され、すべての事物・体験を構成しながら、象的には全く把握し得ぬ絶対の無的性格として立てられているからである。かくの如く所当然が所以然にまで深化されねば真の主体性の確立は不可能である。『その所

以然を知るが故に志が惑わず。その所当然を知るが故に行にあやまりがない¹⁴⁾。所以然は、それが宇宙万象の根本的所依であると思う時、太極と呼ばれ、またその形象方所の言うに言われぬ無的性格において無極と呼ばれる¹⁵⁾。」

「この主もなく客もない豁然貫通の境位を、存在論形而上学の立場で形而上的理体として立てたのが、統体太極の理であり、かゝる太極の理は、認識論においての主たる心知と客たる \wedge 物 \vee 理を共に包含し根拠づけることになる。太極の理のいわばノエシスの限定面が心知であり、ノエマ的限定面が \wedge 物 \vee 理であるから、心知と \wedge 物 \vee 理は一応対応してもそれは一つになり得る性格をもっている。対立面が反省知—所当然之則であり、統一面が悟覚知—所以然之故である。∴形而上学存在論の立場で世界の解釈に説明が加えられる場合、太極の理が形而上的理体として全存在の根拠に立てられる¹⁶⁾。」¹⁶⁾においては、フッサール (E. Husserl) の現象学により、太極の理を適切に解いているのを見ることが出来る。意識の根本特性は、ノエシス (NOESIS)、即ち志向的・作用的側面と、ノエマ (NOEMA) 即ちこの作用により志向された意識の反極の連関にあるとする現象学的理解が、非常に立派に役立つのを発見する。前述の如く、ロンメンは存在と当為は究極的には合致されるべきであり、当為は存在より推論せられるとしたのである。儒教において、所当然はいわば当為であり、所以然は存在なのであるが、この点においてロンメンの解くのと同じである。所以然は太極につながるべきものなるが故に、ここにおいての存在は絶対的なものでもある。従って、儒教においても、キリスト教においても同様に、存在より当為を推論し得るものであり、存在は本質存在であることが分る。

2 現象学的法哲学と実存主義的法哲学の視角

現象学的法哲学者であるライナツハ (A. Reinach) によると、法は現象学的本質観照により始めて明らかにされる先験的な本質法則をもっており、かゝる先験的本質法則を対象の中で発見するのみでなく、それを存在的当為自体、

即ち先験的規範内容と見る。¹⁷⁾かくして、法の先験的存在の前提より、法は当為であると同時に存在であるとの結論が生れる。

実存主義的法哲学の視角では、すべての当為は、存在と対立するのではなく、存在それ自体の事前の投企であるとなし、存在と当為を架橋するのが「事物の本性」(Die Natur der Sache)であるとするのは、マイホーファー(W. Maihofer)である。¹⁸⁾彼は、「事物の本性」より当為の実存主義的自然法を推論している。マイホーファーによると、存在の世界に現われてその本性が探究される「事物」は、実存主義的哲学の意味で理解されたる法的事実、法的状況であり、かゝる状況の中で実存者の特定の相互的志向性(例えば買手と売手)が存在する。「事物の本性は正当なる期待と関心であり、正しい要求と義務である。その妥当性と効力は、こういうものとして、即ち、こういう役割のために、こういう状態で、我々のために存在するのである。」¹⁹⁾

3 法社会学の視角

法社会学においての関心は、特に法的現実であるが、具体的には「生ける法」に注がれる。この場合当為は、法的存在として見ている法的慣行の本質的特性として現われる。

スカンディナビアのリアリズム的法哲学者であるオリヴェクロナ(K. Olivecrona)は、世界をこえて存立し、より高次の意味において義務づける規則が、立法により成立すると主張するのは愚かなことであり、「我々が事実を重視すると言え、我々は拘束力の観念と関連づけられているのに過ぎない。それは、極めて重要な心理学的実存ではあるが、それはたゞそれだけである。」²⁰⁾法理論の非リアリズム、神秘主義及び二元論を回避せんがためには、魔術的、神秘的法概念は拒むべきであり、この概念の背後に隠れている事実的現実、多くの人間の行態様式乃至態度と感情が顧慮すべきであるとしている。²¹⁾

五、存在と当為の法的関連性

1 法的当為とその経験的存在との関係

存在と当為は、結局決定論により存在するようになってきているものと、人間の意思が参与する因果関係により存在すべきであるものを意味する。

かくして、法は存在する或る状況とか、遂行される或る行為の前で作られる。法はかゝる状況とか行為の確認とかゝる状況において当に存在すべきであるか、遂行されるべきものの、感情と多少鮮明なる表現との結合より生ずる。法は、すべきであるとか、すべからざることの命令と、人がある行為をするのが許容されていることの承認により成り立されている。

社会学的に法は、諸事実により構成されている一つの全体の形式として現われるのであるが、それが手続と制度である。かゝる諸事實は、他の諸事実、即ち行為と状況に当面し、これらを規制するが、これらは三番目の部類の諸事実、即ち表現・熱望と信念より生ずる。結局、かゝる表現・熱望と信念は、人間の精神が実現される対象をもっていふことを、法が予定している。²²⁾

従って、法は手続と制度という諸事実の總体であるが、かゝる諸事實は他の諸事実たる行為と状況に直面し、これらを規制するが、これらの諸事実もまた他の諸事実たる表現・熱望と信念より生じ、そこで意見の合致が成立することになる。かく見れば、法は始めから終りまで事実の上に立っていることを知り得る。

もともと当為は、存在に或る程度合わすべきであり、その媒体になるのは人間の意思であるが、それは法を課すると同時に法に従う。かゝる当為の決定が、当為が支配するのを目的とする存在により成立するということは、逆説的

であると言い得る。

社会において要求される倫理的諸価値は、法的には法的当為として現われるのであるが、それが如何にして現われるかをより詳細に知る必要がある。

先ず、諸価値が意識に至り、こゝで価値意識が成り立つ。意識を諸価値に関係づける志向的作用は、簡単には特徴づけることは出来ない。それを「感得」として、或は一種の「内的直観」として、または「内面の声」とか、パスカル (B. Pascal) の意味における「心の論理」として説明するのが、一般的な傾向である。兎も角、かくの如き志向的作用は、純粹に理論的な領域においては出て来ない。如何なる倫理的価値も、自らを現実化せんとする傾向を本来的にもっている。然し諸価値の實在化は、媒体を通じたる迂回の通路で行われる。その媒介は、価値界で行う決定に開かれており、そしてかゝる決定の意味において實在世界に影響を及ぼすことも出来る。この二重の要求に適合するのは、実践的主体としての人間のみである。

諸価値の直観により得た意識は、諸価値の實在化傾向へ後戻りする当為体験と不可分に結合されている。「或ることがそれ自体として価値があるということより…それが存在すべきであるという結果が生まれる。」²³ かくの如きものが「存在当為」であるが、それは価値が未だ実現されていない限り、またはその実現が克服することが困難な混乱に逢着している限り、主体の意識において「行為当為」に転換する。何故かと言えば、人間が活動することのみが、世界を価値内容に適合させ形成することが出来るからである。諸価値の實在化は、主体がこれに適合せる目的を設定し、これを追求することにより成されるのである。理念界での諸価値は、実世界での目的である。²⁴

このように、存在当為は行為当為に転換すると言っているが、ムーア (G. E. Moore) も、存在当為 (Ought to be) と行為当為 (Ought to do) の両意味を、当為は包括すると言う。²⁵

法の制定と適用において、存在と当為は如何に連結されるか、法的当為は経験的存在と如何なる関係があるかの問題は、法は存在当為 (devoir-*être*) を命令するに非ず、行為当為 (devoir-*faire*) を命令するのであるということに留意すれば、その解決を得るであろう。²⁶⁾

かゝる行為当為は、必然的にそれが課されている状況と関連をもつ。その理由は、人間の行為はすべての他の生物と同様に、それが適応すべき可変的な文脈の中に入込まれているからである。人間の行為は、可能性の限界と、その環境が与える資源と共に、発揮せられるのみである。それはこの環境の勧誘とか攻撃に対する答えである。それを満足させるとか、それと衝突する事件の圧力が無ければ、それを惹起させる必要とか熱望を経験することは出来ない。

法は環境の影響を受けるが、我々はこゝでより一般的な法共同体を、現象学的に若干言及することにする。構造としての法共同体の中では、デカルト (R. Descartes) 的な、「主観—客観」の二元論ではなく、それを克服せんとするフッサールの「ノエシス—ノエマ」の構造的連関において論ずるであろう。それはソシュール (F. Saussure) 言語学の根本的対概念たる「意味するもの—意味されるもの」(signans-signatum) と相応するものと言い得る。

フッサールの初期の労作より影響を受けたサルトル (J. P. Sartre) の現象学的事在論としての存在論は、「ノエシス—ノエマ」の相関関係をそのままもって来た即自—対自の二元論におちいり、そこにおいては社会的共同体は挫折せざるを得なくなる。「主観—我々」は：他人としての限りにおいての他人の存在が、予め顯示されていることを、ある方法で前提する一つの心理的経験である。故に、人間存在は、他人を超越するか、さもなければ他人により超越されるか、というディレンマから脱出しようとしてもむだである。意識個体相互間の関係の本質は、共同存在 (Mitsein) ではなく、相剋 (conflict) である。²⁷⁾

フッサールは、「デカルト的省察」(Cartesianische Meditationen, 1931) の終りに、「世界のすべての客観性に

先立ち、尚そのすべての客観性を支えている本来最初の存在は先験的な相互主観性である。」²⁸とし、彼は、普遍哲学の理念を、「我思う。故に我あり」(Cogito, ergo sum) というが如きの理ではなく、アウグスティヌス (Augustinus) のように、「我思う」の前に、存在の直観を立てようとする。端的に言えば、デカルトの「コギト・スム」(Cogito, sum) より「スム・コギト」(Sum, cogito) への転換をせんとの意図である。

後期フッサールの思想を継いだメルローポンティ (M. Merleau-Ponty) は、「真理はたゞ内面的人間∨の中でのみ人生きる∨のではない。寧ろ内面的人間などは存在するのではなく、人間は常に世界内におり、世界の中でのみ人間は自らを知る。」²⁹と云う。

フッサールは、後に日常的な生活の環境世界は予め存在しているのであり、「この世界は、我等すべてに自然的に眼前に与えられている。」³⁰と云っている。それだけでなく、「生活世界は根源的な明証性の領域である。」³¹とも云う。生活世界は、我々が生きているこの現実的世界なのである。

ハイデッガー (M. Heidegger) が、法に対して如何に規定しているかを知るを要する。マイホーフアーによると、ハイデッガーの「存在と時間」(Sein und Zeit) により、「法の存在」分析への動機と出発点は与えられたが、その具体的企図は着手されていないと云う。ハイデッガーにおいては、「世界―内―存在」の分析をしても、「社会的現存在」の分析は一面的なものとして終っていると云う。マイホーフアーは云う。「∧存在と時間∨では、現存在 (∥人間存在) の本来性は、専ら自己存在にのみ割当てられ、社会的現存在が一方的にそのような本来の実存の類落形態、即ち∧世人∨ (Das Man) として捉えた結果、法の領域は明らかでないテーマになることはなく、ただ周辺で、特に本来の実存の類落形態、即ち世人として自己自身を喪失した日常的現存在の態様の分析の中で言及されるのに留まってしまった。」³²「本来の実存においては、日常的な他者との社会的共同存在を畫一的に統制する法規範は、非本

質的な、如何にしてもよいもの。」³³となる。

かくの如き事情は、ヤスパース (K. Jaspers) においても同様であり、結局実存哲学の立場では、法は間接的にも価値あるものではない。その理由は、法は「自由の可能性の条件」(ヤスパース)ではなく、寧ろ反対に、実存的自由を妨害するもの、人格の倫理的自由に敵対する強制規範であるとする。³⁴ 本来の現存在が存在するためには、先ず「飛躍」によりそこから自己を解放せねばならぬが、それが実存哲学により法に与えられた役割であるという。ヴェルツェル (H. Welzel) が言うように、実存哲学では法は、「大衆現存在の実存的価値喪失性」に関係し、「非本来性の刻印」を背負っているという。³⁵

実践理性の全領域、即ち「社会的なもの」の領域全体に対するハイデッガーの存在論的問いにおいての無関心は、世界―内―存在の分析が、「存在」の開示に必要な範囲で、そのための準備として行われているに過ぎないことにより、理解し得る。

マイホーフアーは、ハイデッガーが自己の存在の思惟の先駆を、ソクラテス (Socrates) 以前の根源的思惟よりひき出したように、人間が法の中にいるということが、初期及び古典期ギリシアの詩作の大きなテーマであったとして、そこから「法的なもの」が端的に本来的存在の表現であったとする。従って、社会的に他者と共に居るものとして、即ち「法の中にいる人間」としてのみ、人間は「本来的」人間として存在し、「この法―内―存在の下で問題になるのは、自己存在の個人的特性ではなく、寧ろ兄弟、子、顧客、又は主人として存在しているものの社会的本来性であった。」³⁶

かくして、人間がその中に投げられている世界は、人間生活の必要性、または生活の関心に従って、「一定の道具」³⁷として遭遇する事物として構成された「環境世界」(Um-Welt)であると同時に、「共同世界」(Mit-Welt)³⁸であ

る。

以上において、我々は法共同体、環境世界、または共同世界に対する哲学的理論構成が、どんなに難しいかを分り得るのであるが、兎に角人間は現実的には、その中で、生きていることは疑う余地がない。ここにおいての当為は、直接には行為当為を言う。然し、行為当為は、存在当為を予定し、それを目的としている。存在当為は規則が追求する目的を構成し、その適用において目的は達成される。

所で、かゝる存在当為は相対的存在当為であるが、それが社会のある状態により表現せられ追求せられるためである。結局、それは多少精妙なる方法により実現せられる。

かくして法規則は、それが課せられたる状況に対して三重に関係がある。第一は、それが直接に存在当為を規制するのではなく、行為当為を規制する。第二には、かゝる行為当為が志向する存在当為は、具体的存在当為であり、環境により特殊化される。第三に、法規則の模型は、それを提議した人々の精神に予め与えられているのではなく、彼等により経験に従って決定され訂正される。

2 法の効力と存在と当為

法の効力というのは、法が法として拘束力をもち、社会生活を規律する力を具えることを意味する。然し、法が現実的に存在し効力をもつためには、一方においては法が妥当する (gelten) こと、即ちすべての人にその順守を要求するという「規範性」をもつ当為であることが必要であり、他方においては法が実際に行われている (wirken) ということ、即ち人々により現実において順守されているという「事物性」をもつ存在であることが必要である。普通前者は、価値的契機で捉えられた法の効力であるから、これを法の妥当性 (Gültigkeit) と稱し、これに対して、後者は存在的契機で捉えた法の効力なので、これを実効性 (Wirksamkeit) という。

ラレンツ (K. Larenz) は、妥当という言葉が、色々の意味で使用されていることを指摘しながら、妥当を捉える方法に一定の類型が認められるとし、これを四つの概念類型に分けている。即ち心理学的なもの、社会的なもの、規範的なものと存在論的なものが、それである。³⁹⁾

所で、前の二つの方法は、法の妥当を一定の事実として捉えているのにおいて共通であり、こゝにおいては法が妥当するということは、普通法の実効性という一定の事実が存在していることである。⁴⁰⁾

これに対して、規範的妥当を主張する学説によると、法規範が妥当することは、一定の事実の存在に還元することが出来ないという。事実的妥当論は、事実を越えた所にある法規範を把握することが出来ないのであって、法規範は事実と峻別された法命題であると見るべきであると主張する。

規範的妥当論によると、法命題は、それが体系的な妥当の根拠づけの連関に一つの構成要素となっている場合、法規範として妥当し、かゝる妥当連関ではある高次元の法規範は、低次元の法規範が妥当するための要件を設定しており、ある法命題は、制定手続及び制定内容に関する妥当の要件を充足する場合、その妥当連関においての低次元の法規範として妥当する。ケルゼンとラートブルフは、かゝる規範的妥当論に属する。⁴¹⁾

規範的妥当論によれば、法規範が妥当するということは、法規範が受規者を規範的に拘束するか義務づけることであり、言換えれば、受規者により順守されるべきであるということである。そして義務づけるということは、法規範の属性であり、このような法規範は当為命題により表現され、当為は存在と同様に、それ以上遡及することが出来ない根源的範疇である。

このような規範的妥当論の見解は、存在と当為の二元論に立脚している。かゝる二元論により、法規範は存在より峻別された当為の世界で体系を成し妥当するということ。

然るに、このような妥当の把握は、峻別理論のために、困難な問題に逢着する。法秩序の妥当の把握において、実効性と妥当の連関を如何に捕捉すべきかということである。規範的妥当論は、妥当が実効性の峻別を最後まで守り得るかが問題になる。その理由は、大体において実効的な法秩序においてのみ、法の妥当が論ぜられ得るのであり、たゞ要求にのみ留まっている法体系は妥当していると考えられることは出来ないということである。

厳格なる二元論を主張するケルゼンも、存在の世界と当為の世界の相互関係を否定しているのではない。法規範はある行態の合法如何に対する事実上の法的評価規準として機能しており、人間の事実的な意思行為による制定作用が法規範成立の必要条件であり、法規範は事実としての人間の行態を命令することにより、時間的・空間的に限定されているとしている。然し、こゝにおいても法規範それ自体は、存在の世界からは峻別された当為の世界に属しているとの主張が根本にあり、従って法規範は無時間的・無空間的に人間の一定の行態を義務づけるものであり、妥当することになる。

ケルゼンによれば、法体系妥当の究極的根源は当為としての根本規範にあるが、このような根本規範において法体系の実効性が妥当の条件になる。根本規範は、実効的な秩序を生んでいる憲法にのみ関係づけられており、これに妥当を与え、従って根本規範より実効性と妥当の連関が想定されている。⁴²

然しながら、ケルゼンのこのような見解は、その連関の必然性を哲学的に想定するに過ぎず、それは神秘的なものとして残っている。

一方、ラートブルフの規範的妥当論は、かくの如き連関の問題を、方法三元論とも言われる理論、即ち存在と当為の世界以外に、その中間形態たる文化の世界を認める。法は文化の世界に属し、法とは「法理念を現実化する」という意味をもつ所与⁴³であるという。この世界においては、法は、法理念の規範的要求に参与することにより、即ち法理

念の価値妥当を分配せられることにより、妥当する。法が実効的であるという状態は、法理念たる法的安定性の現実化なるが故に実効的法秩序は法的安定性によりその妥当が根拠づけられる。⁴⁴

所で、ラートブルフの理論も、法的妥当性を存在より峻別された当為の側面で把握しているので、法の現実性をそのまゝ問題にするのではなく、たゞ前提としているのみであり、従って法の妥当と実効性の連関を十分に捉えているかという疑問が残る。

このような見解に対して、法的妥当を一つの現実として捉える妥当論を、ラレンツは存在論的妥当論と呼ぶ。ゲルハルト・フッサール (Gerhart Husserl) が、このような類型に属する妥当論を展開している。

彼によると、法の妥当とは法の存在形式であり、法が妥当しているということは、法が時間的・空間的に所与の団体で今こゝに規範的作用を伴う社会的現実であるということである。この社会的現実は、自然現象でも心理的実在でもなく、精神的なもので法共同体成員の法に対する意識の存在より区別され存立する。法的妥当は、意思命題としての妥当であり、時間・空間により拘束されているといふ。⁴⁵

このような妥当の概念は、規範的妥当概念が無時間的・無空間的というのに対して、法の妥当を時間的・空間的に限定している。

ラレンツは、更に進んで、かくの如き実定法の存在形態は、「ある」というのではなく「妥当する」ということであり、法的妥当の概念で存在と当為は統一されると考えられ、法の妥当とは、「規範と時間的現実の妥当要求と妥当存立との」統一である。⁴⁶

ラレンツの妥当論は、実定法を文化的存在と見てそれを当為と存在の結合せる形象と考えるラートブルフの妥当論と似ているが、ラートブルフは法的妥当を究極的には当為の側面で把握するものであるが、ラレンツは存在と当為の

結合形態としての実定法それ自体の存在形式として法的妥当を把握している。このような把握は、存在を法的妥当においての一つの契機として理解しているものであり、法の妥当と実効性の連関を適切に捕捉する方向にあると言えよう。然し、彼の見解は、ラートブルフの理論の色彩を残しており、法の妥当は規範性と事実性という両契機に区別されても、規範性は結局事実をこえた法理念に基礎されるといい得る。

以上において見て来たように、「法が妥当する」、または「法が効力をもつ」というのは、二元論的意味においての「存在」より離れることであるならば、「法が存在している」というのと同じ意味になる。事実的妥当論と規範的妥当論は、法が「如何なるものとして」存在しているかを問題視して、前者は事実として後者は事実を超越した規範として法を捉える。所で、存在論的妥当論は、法を観念的存在と見て、それは事実と規範の両側面があることを論じている。これは、法の必然的な一要素として「存在」を解せんがために、先ず認識論の地平より存在論の地平に法を移し、法の姿、即ちその存在構造を論じたのである。

ラレンツの理論も、前に述べたように、批判の余地があるが、然らば我等が選ぶべき法的妥当論は何れであろうか。それは、法の規範性を事実性から分離せる形態で維持しながら、両者の結合を前提にする方法ではなく、規範性をもつ法それ自体を同時に事実的な側面をもつものとして捕捉するのではなくてはならない。これにより法秩序の原理的な形態が明らかにされ、これと共に法の妥当と実効性の連関が把握せられるであろう。

かくの如きものとしての法は、単純に知覚可能な事実と見るを得ないのであって、例えば「観念的存在」とか「存在する当為⁴⁷⁾」⁴⁷⁾と言い得るであろう。「規範の中に内包されている当為の効力は、それ自体が当為であるべきであるというのではなく…当為の存在を、即ち「存在する当為」をまた意味し得るのであり、従って当為が存在より論理的或は価値論的に根拠づけられるのではなく、当為が歴史的事実として存在することを現わしているもの⁴⁸⁾」⁴⁸⁾である。

法の効力とは、法の妥当性と実効性という一見相異なる要素の不即不離の牽連状態であり、法においての理念的契機たる価値的、當為的要素と現実的契機たる存在的要素との両者を包摂する一つの総合形象なのである。妥当性は、実践的當為の問題であり、同時にそれは目的設定の問題であるが、これに反して、実効性は、經驗的事実の問題で同時に手段決定の問題である。換言すれば、法の妥当性は、法の規範意味に内在する「実現への要求」であり、恒常的に作動させる状態であると言ひ得る。一方において法の実効性は、法の規範意味が人間の行態として「現実的に実現されている」ということであり、それは断續的な事実過程であると言ひ得るであろう。

法は、究極的には理念と現実の緊張關係の中で規範になる。法の効力も、法の妥当性と実効性の緊張關係、即ち兩者の相互制約的關係の中で発見されるべきである。法における當為と存在の關係も、かくの如き視角において新しく見るべきであろう。

3 法的當為と価値論的當為

我々は、當為を相對的當為と客觀的當為とに分けることが出来る。前者は、人間が実定法を制定しつゝ実現せんとする可變的なものであるが、後者は、人間の意志に対して絶対に必要なものである。前者が後者と如何に連結づけられるかということが、問題である。⁴⁹⁾

これを理解するために、我々は經驗的現実と理念及び概念の關係を知るべきである。理念及び概念は、經驗的現實を理解し判断し得るようになってくれる。諸概念を鍛えて作り結合しつゝ我々が理解し説明せんとする理念は、經驗的現實が不完全にして部分的でおゝよその所を実現するに過ぎぬ本質である。如何なる制度と人間の行為も、正義の完全なる實現ではない。その最善なものも、特殊な適用であるとか、多少距離がある概算に過ぎず、たまには不正義が介入することもある。それかと言って、これが、我々の理念に対する言及を防ぐものではなく、理念は概念と定

式の根源であり、概念と定式により我々は理念を説かんとする。

ある視点とある状況下で正しいと思われることが、異なる視点と異なる状況下で正しくないと思われることがある。然し、こゝにおいて正義の理念が模糊であるとか、首尾一貫していないとして、我々がその要求を任意に定めたり訂正することは出来ない。これはたゞ、制度と人間の行為はその全的具現でないので、その何れを問わずすべての場合に判別し得る批判の標準になり得ないことを、我々に示すだけである。理念は、代数の公式と同じように、多くの算術的な価値の衣を着せることが出来る。

所で、我々は、各の社会で法がこゝで今 (*hic et nunc*) 追究している具体的な目的を、法の創造的価値と誤認してはならぬ。前者は、それが虚偽でない場合後者の部分的にして一時的、そして不完全なる具現に過ぎないものである。これは、法の創造者が状況の圧力とか、経験に鑑み、その要求を修正し、他の要求のために甚しきはそれを拒否することも出来るということを説明してくれるものであるが、その動機と深い熱望がそれかと言って実質的に変化するのではない。これはまた、法の一般理論をして、正義・秩序・平和と安全のような基本的価値を定義し得るようにさせ、一般理論は、このような価値により各の法的秩序を分析し分類し判断するのである。

法の一般理論は、歴史が与える法の多様性の中で、それが無ければ法の概念が名目的に過ぎない統一をなすことが出来ない、共通の特徴と構造上の図式を探究せずには、得ることが出来ない。経験的現実は、共通の理念的所与の存在を要求し、この所与は、法規定の相対的当為を基礎するにおいて必要な客観的にして絶対的な当為の構成を可能ならしめる。

「法的当為とそれが規制する経験的所与の存在の関連は、結局法的当為が依存する価値論的当為と、この経験的所与がその様々の表現になる、人間の自然(本性)と条件の存在の間にある相関関係の上に基礎される。」⁵⁰⁾この問題の

關鍵は、生きている存在に適合せる自然の概念にある。アリストテレス (Aristoteles) は、生きている存在の自然の範型により、自然全体を考える誤謬を犯したが、近代科学は天文学と物理学より生れ、無生命体に適用した自然の概念を、生命ある世界まで拡張しようとした。かくして、自然の概念は、近代科学において無生命の世界に適合するようになった。

こゝで我々は、生きている存在の本性との関連で考察をすることにする。生きている存在の本性は、自然のまゝの所与、既に得たる決定の全体ではなく、方向が与えられた発展の可能態である。それは従って、その本質において當為を存在へ連結させる。

現実と価値は、一つになってはいないが、両者は今では無關係に並存させてはならぬとし、カウフマン (A. Kaufmann) は言う。「価値と現実的な事態は…混合されないが、然し両者は相互に結合し得る。その形態は、価値は事態により負荷され、そしてその現実に関与するのである。この場合、かくの如き価値的な事態は従って、二つの存在様式をもつ。即ちその事態は、「事實的にして」、それは「妥当する」。価値それ自体は従って現存在をもっていない。寧ろ価値は、価値的な事態の中でのみ現実にある。詳細に言えば、生活事態 (文化事態) の中にある。これにより価値は、常に関係的に人間に関与するということが表現される。」⁵¹⁾

我々は、生きている存在者として存在と當為に対処すべきである。生きている存在の本性 (自然) は、存在であるが、それが既に実現され、それによりある潜在的性質を内包し、それ以外のものを除外する限りにおいては、実存である。⁵²⁾

生きている存在の本性は、事後の形勢がある条件下でのみ、その保存と発展を保障すべき未来に参与する限り、ただ物質的である意味において、それはあるべきこと (devoir-etre) 即ち當為である。それは、価値論的な意味では

その存在が理解力があり自由な存在になる時から当為になる。その場合その存在の行動は、自発性の遊びに限定されるのでなく、反省と創意が可能であり、従ってその資源を最大に利用し、その行動分野を拡げることにも出来るが、その可能性を浪費するか、自らを破壊する場合もある。

法的当為と経験的現実、価値論的当為と人間の本性と条件の存在は、結局法本質と法実存、自然法性と実定法性の二重性として見得る。カウフマンは、かくの如き二重性が、法の実在存在論的 (realontologische) 構造を形成するとして次の如く言う。「一面的、一元的な法律観は、従って二元的―より正確に言えば両極的法律観に対しては、後退せざるを得ない。法の自然性と実定性の関係は、従って同一性、必然的帰一の関係とか、または両者択一的、相互矛盾的關係としても理解してはならぬ。それは、対立から生ずる調和―例えば地球の両極、男子と女子が互に必要であり補充するのと同じ関係―として表現し得るであろう。他の比喻を使用すれば、人間は精神と肉体が共に作用しつゝそこで始めて人間であるのと同様に、現実の法も自然法性と実定性が内在し共存してこそ完全なものになる。」⁸³

法的当為は不完全で模糊でもあるが、価値論的当為の一時的な表現でもあり、法的当為が実現されるということとは、価値論的当為が法的な命法の中に接脈されていることを意味する。こゝに一つの例を挙げることにする。自動車は走る時は右側であるが、追越す時は左側にするという一般に有効な法原則があるとすれば可笑しいが、これを守る義務は、交通法が安全を保障せんとして取る方法である限り、他人の生命を尊重するという道徳的義務より生じたものである。そしてこれが日常的なものとなってしまうえば、我々は、その時にはそれが人工的なものであるということとさえ感じなくなる。

価値論的当為が法的命法に定着すれば、それは立法者がほかの方途を取るべき権限までも制限するようになる。かくして立法者は、任意に作った規定さえも心のまゝに修正することが出来なくなるのであるが、それは以前の決定

の結果と影響に対して考慮をすべきためである。

所で、価値論的な当為は、人間の意志にその土台をもつものであると言えよう。法的命法の変化し相対的にして人工的な性格と、形而上学的な価値の絶対的性格は矛盾するように見えるが、それは表面上のことである。前にも述べたように、法本質と法實存、自然法性と実定法性は、相互矛盾なものではなく共存するものである。

人間は、自己が創造したものでなく、従ってその構造を受諾せねばならぬ宇宙の中で、自己の生存と本性（自然）の発展を確保することが出来ねばならない。その道程は、予め言うを得ぬものであり、たゞ人間がそれを構築せねばならない。人間は自己に近い目的の一つを狙い、彼の歩みをそれに合わせ進まねばならない。そこには価値論的な当為が法的当為に連結され、それは経験的現実との調和においてなされるであろう。

4 存在と当為の法的關係性

当為は存在より、そして存在は当為より推論せられ根拠づけられるかの問題において、それを肯定する立場は一元論的論議であり、否定するのは二元論的論議である。

存在命題より当為命題が推論できぬということは、前提に内含されているものを結論は明示するのみであるとの演繹推論の分析性にてらし明らかであり、従って二元論は論理的に正しいと言ふべきである。

存在と当為は、かくの如く論理的に断絶しているから、事実判断より価値判断を論理的に抽出し得ない。価値判断はより上級の価値判断により基礎づけられるのみである。故に、最も基本的な価値に対しては、理論的基礎は不可能である。

エールリヒ (E. Ehrlich) とマルクス主義の法理論家達は、当為は存在で法的制度の中に現われており、その制度はある圧力を堪え、ある利益を防衛する力の活動であると主張する。然し、問題はこのような経験的原因がそのみ

で自足することが出来るか、はたまたそれがより深い根源よりその有効性を抽出し得るかということである。⁵⁴

かくの如く当為と存在の混同、または当為を存在に還元することは、論理的に不合理なことである。ティマシェフ (N. S. Timasheff) が、「論理的に存在より当為への移行は有り得べきでない。然し人間は完全には—恐らく本質的には—合理的な存在ではない。そして論理的に不可能な移行は、日常に容易に行われている。」⁵⁵と云う。

然し、これは批判を受けるべきである。事実としての習慣より、当為としての慣習が生ずるとするのは、明らかに論理的不合理である。然し、ある理由で、例えばある習慣は守るべきであるという観念が生ずる。これは、事実より当為が生ずるのではなく、当為の観念が人々の心に生じたのである。この中には、何等の論理的不合理はない。論理的に不合理なのは、事実より推論して客観的当為を導出することである。

我々は、次に存在と論理は法的には如何に関連をもつのかを究明すべきである。

さて、このような二元論的見解に対しては、必ず附言すべきことがある。先ず存在より当為が推論せられ得ないということとは、どこまでも論理的な結果である。実際において二元論者達も承認しているように、両者は相互に絡み合っており、相互に浸透し合っている。存在と当為の間の論理的亀裂は、實は両者の間における事実的な分離を意味するのではない。従って価値判断が、事実の言明より論理的には推論し得ぬと言っても、価値判断は事実に関する知識を考慮すべきでないと主張することは出来ない。特に法的当為は、社会の規制のための規範の体系であり、その規制は人間生活の存続のために必要なものでなくてはならない。これは法概念の最少限度の論理である。社会生活が自殺俱樂部でない限り、社会構成員の生存のための必要と欲求は充足せらねばならぬ。立法者の目的選択における自由は肯定されるべきであるが、現実の認識、特に人間の本性と行為の構造に対する認識は、目的達成に適合せる手段を提供する等大きな助けになるであろう。

かくの如く、我々は現実の認識をゆるがせにすることは許されない。我々は現実、とりわけ全体的現実に関する考察に眼を向けねばならぬ。哲学は現実の中での個別的局面のみを問題にするのではなく、全体としての現実を対象にする。

デカルトが、「方法序説」で、古い理論的哲学を新しい実践哲学へ転換させ、人間は自然の支配者であると主張し、マルクス (K. Marx) は、「今まで哲学者は世界を様々に説明することのみを任務と考えて来た。然し重要なことは、哲学の任務は世界を変革するにある。⁵⁶」と言った。

哲学をかくの如く性格づけることにより、哲学を追放し自然科学をその王座に上らせた。然し、近代人は自然を自己の支配下におき、デカルトとマルクスが夢想したに過ぎないこと以上に世界を変革した。しかし、今人間はかくの如く変化した世界の中で如何にするやも知らずにいる。今日の人間の特性として確信とか平静または内心の安定を言うことが出来るのではなく、不安と恐怖、疎外があるのみである。

自然科学的思考のみが、現実全体に間違いなく接近し得ると考えたのであるが、自然科学は諸制約性と限界に逢着し接近し得ざる現実的事情があるのを自覚するに至っている。

個別科学とは異なり、哲学は個別的なものでない、全体を狙う。近代思想の決定的な誤謬は、自然科学的、数学的方法により把握したものを全現実と見たことである。そして世界を感覚的に知り得るもの、計り得るものに限定したのであった。

存在と当為の問題に対する論議において、「存在」というのが各の場合に如何に理解されているかの疑問がある。

二元論では、存在という事実性の意味において理解されており、一元論、例えばトーマス・アキナス (Thomas Aquinas) においては存在は本質的現実として把握されている。

アキナスにおいてのように、存在と善は離すべからざるように結合されていると考えられている場合は、存在とすることはたゞ事実性の意味で考えているのではない。これは、「悪い」ということに対してアキナスがした定義を見ると知り得る。「如何なる実体も、それが存在する限り、悪いと言うことは出来ず、それがその存在を失わない限り、そういうことが出来る。」故に、非存在もまた作用し得る。それが作用することにより、その実体が存在するのにはならない。善くある(善い)ということは、本質実現(完全性)を意味し、悪くある(悪い)ということは、これに固有な本質が欠落している。此の場合、当為は、本質と存在するものとの間の止揚せられるべき差異として把握し得るのであり、本質は存在するものから離れて行くのではなく、存在するものの根拠として考えられている。

ヘーゲル(G. W. F. Hegel)が、その法哲学の序言で、「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」という場合、現実を単純な事実性として理解しているのではない。かゝる意味で、現実的なものは必然的な存在のみであり、本質の全体的証示としての現象のみである。

これに対して、新カント主義的の二元論での存在概念は、まさに事実性を意味しており、従ってそれは存在していないものは如何なるものであっても排除し、存在に内在する当為も排除する。かくして原理的に経験的方法によって探究し得るのが現実であるということになる。かくの如き探究は、空間的・時間的な観察を再現する言明の中にその基礎をもつ。すべての理論は、このような基礎の上での検証または証明を必要とする。意味理解を必要とする文化の世界も、時空的事実性の平面に下ることになる。

兎にも角にも、規範はその妥当性を現実から抽出するのではなく、現実を超越した規範的企図それ自体よりもってくる。カントにより定義し得る規範的言明は、常に先験的ジンテーゼの要素をもっている。規範的言明は、その本質的内容の故に、経験的命題に還元することが出来ない。もし規範的言明が経験的命題に還元することが出来れば、現

実の中にその効力をもつ規律はたゞ内容的に世界質料から構成されているのみならず、規準という性格は現実より演繹せられることになる。然し、これにより現存在は羅針盤なしに現実の盲目的事象に委すことになる。

所で、その規律は恣意によるものであつてはならない。恣意によらない規律からその拘束力を導出するある絶対的なものが認められる時に始めて、個人乃至一定の団体の特殊な見解とか利益、そして欲求に対して主張すべき規範は、単純なる「幻影」でないものになる。カント式に道德律が「叡智界」即ち絶対的なものの中に基礎をおくことなしには、道德律もたゞ幻影に墮するであろう。

存在と当為の間の論理的亀裂は、前に述べたように両者間の事実的分離を意味するのでないから、法との関連でこれを把握せねばならぬ。法は一つの実在性である。これは、法が世界内的な存在者であることを意味する。本質と実存、可能性と現実性、本質性と現存在という二元性は、すべての現実的な事物に特有なものである。

現実性は、その本質内容が有体的な担当者の中に基礎をおき、独立の実存形式をもつ。この肉體性という要素により、その現実性は成立し、その本質が現実化するに至るもの、即ちその有体的な姿を得ることによって始めてその現実性は、我々に現実的事物として今存在することになる。純粹なる本質性は、我々の世界では存在しないのであって、それは恰かも人間の心も有體性を得て実存的なものとなるのと同じである。勿論此の場合、有體性という概念を、自然主義的に物質性のように見てはならず、かゝる意味にては身体というのは現存在者のいわば「存在の衣服」、「住居」を意味する。⁵⁸

現実、即ち法的現実においては、存在と当為の分離は、ないものである。価値自由な生活事実と存在より分離せる価値は、純粹なる思考形象で実在ではない。若し存在と当為が事実上架橋不可能なものとして分離されるとすれば、法規範への生活事実の「包摂」は如何にして進行せられるであろうか。法が歴史的現実で独立せる規範としての

み成立しているならば、この法を現実に関係づけるもの、即ち現実への「適用」は如何にして可能であろうか。

実際一定の規範的観点の上に立たざる限り、ある事実を事実として認識することは出来ない。たしかに事例の規範的な性質づけ及び法律規範の具体化というものが進行する過程により、事実と法規範は組立てられる。かくて具体的な実際に存在する歴史的な法が発生する。それ以前においては、未だ「法」は存在せず、また「事実」もない。反つて「生の資料」があるのみである。

法は、規範のみでなく実在的事象である。法は、また状態でなく行為である。然し、かかる法的宣言、法的行為という行為は、これに方向を与える規範を必要とする。さもなければ、これは法行為ではなく恣意行為になる。

このように実在的法が、規範と事実から成り、当為と存在から成っているとすれば、法実現の手續は、純粹に帰納的な性格も純粹に演繹的な性格も持ち得ず、寧ろ問題になるのは、既にアリストテレスが「類推」と名づけた帰納法と演繹法の雑種の形態である。⁵⁹これは、法が規範と事実、当為と存在から成り、法はその具体化において決して単一の状況により規定されるのではなく、寧ろ常に規範的性質を同時にまたなくてはならぬことを意味する。従つて、法規範も常に一般法原則、例えば平等原理・黄金律・定言命法・信義誠実などにより規定されるもので、決して事実的なもの、例えば利害状況・社会的役割・需要・紛争などによつてのみ規定せられるのではない。

かくの如き一般的法原則は予め与えられているのか、さもなければ要請または假定として設定されているのかは問題である。たしかなことは、それが一切の立法と法発見において前提されているということである。そうであるとしても、先行判断なくして如何なる判断も存在しないのである。

バティフォル (H. Batifol) は言う。「ある視角においては、この深淵はこえることが出来ないように見える。

本質より如何なる場合も実存へは行くを得ず、実存は概念化するを得ざるが故に、法にては如何なる事実も演繹し

得ない……。兔に角かくの如き現実的結合は、最前面で葛藤を起す。尚一層社会生活は展望的なものになる。行動すること、變形すること、建設することが、現実—また眞実—たる実践 (Praxis) である。行動と論理的にこれに先行する概念との一致に対して反問することは、それを麻痺させ、乾燥させる。行動と思惟の間の関連は、然し予見活動がこれを示すにおいて充分なるように、否認するを得ない。そして法においての目的的な態度は變ることがない。然し、その行動は、我々が見て来たように結果の評価による正当化に還って行く。この問題は、正当化と行動の間の関連により支えられる。もし実存が概念化され得ないとするならば、この問題はどうなるであろうか。⁶⁰」

要するに、存在と当為は、現実の人間がその間に介入することにより融合が出来る。これは純粹な理論の問題ではない。「かくして科学に適合せる存在は同時に人間に関しては当為であり、行為の規範と行動と価値を特徴づける当為は同時に人間の全体性に関しては存在であり、人間の全体性は両者を包括し支配して、それにより支配される通りにいるのである。⁶¹」

カウフマンは言う。「∴如何なる法規範もたゞ法理念のみにより得ることが出来ないのと同じように、如何なる法判断もただ法規範のみにより得られない。もし法の理念と法律が法の可能性に過ぎないならば、法の完全な現実性は何処で生ずるであろうか。これに対する答えは唯一つである。デルンブルク (Dernburg) の古典的な公式によれば、発達の差は様々ありうるが、何はともあれ既にその尺度と秩序をそれ自身の中にもっている具体的な生活關係において法の現実が生ずる。法律が規制すべきこと、生ずる可能性のある生活關係を考慮してこそ始めて具体化され得るように、法は判断せらるべき、可能な現実の生活關係を考慮して始めて実現せられ得るものである。当為としての規範は、それ自身は現実的な法を導出し得ぬものであり、その上に存在的なものを加えねばならぬ。規範と具体的な生活關係、当為と存在が相応じて始めて現実的な法が生ずる。要するに法は当為と存在の相応である。⁶²」

法哲学上の相對主義を理論的に嚴格に推し進めて行ば、独断論と同様に、對話・議論及び批判の必要性を根拠づけることが出来ないようになる。正当性それ自体が相對化されれば、その認識のための意思疏通による努力は無意味になるであろう。相對主義者としては自己が他人の立場を恐らく根拠づけ得ることがないであろうと認めるにしても、この他人がその立場を一貫して不寛容へ貫く権利を彼にも容認しなくてはならぬ。

「哲学は立脚点の多様性、時代と場所に通ずる共通の連帶的な會話、多くの説とか見解、勿論多くの部分的眞実と誤謬の不斷の抗争の土台の上で生きている。多くの哲学説が多元的であるということは、多くの人達が考えるように哲学の不合理性を論証することではなく、これこそヤスパースが示したように、精神的交流 (Kommunikation) は眞実がその中で語られる不可避の方法である。」⁶³

そして會話とはたゞ語られるだけでなく、各が自己の視野でそこに部分的寄与をすべき事物に対して話す場合にだけ行われるものである。この場合すべての眞実なる會話の目的は収斂であり、分散する立場の解明と解消であり、従つて事物の包括的認識である。

我々は二元論が事實判断より価値判断を論理的に導出し得ず、もしかすればそれは自然主義的誤謬として排斥することを正当なるものと見る。

所で、我々が實際問題に接する場合多くの困難な問題が起るのを否認し得ない。例えば、正義の如き価値に関して、ある道徳的原理とか判断の当否が論議される場合、そこにはたゞ何を検証するとか論証するのみでなく、熟慮し批判して正当化するということも包含しなくてはならない。そこには価値判断と事實判断が複雑にからみ合い論議は反つてある推論が、一定の論議領域とか歴史的文脈でより強いか弱いとか、より適切であるか然らざるかのような程度の比較的形態で進行されるべきであり、此の場合にはたゞ形式論理に立脚して正しいか違ふかという形式では進行してい

ないのである。

かくして方法二元主義・形式論理学等の地平をこえた新しい視角で道徳的、その他の実践的論議に固有な論理を探究することにより、合理的な実践的論議を展開する可能性の拡大のための試図が多彩に展開される。

かくの如き動きは、先ず分析哲学の内部でも日常言語の複雑な用法と多様な論理の分析を重視するオクスフォード学派の人達により、道徳的判断・推論に固有な非形式論理を解明しようとしている。

大陸においては、実践哲学の復権のための方法的試図が行われている。ペレルマン (Ch. Perelman) の「新レトリック論」の提唱がそれである。彼は、始めは形式的正義をこえ具体的正義に対して実質的な価値判断をすることを、主観的・非合理的なこととしたのであったが、かくの如き結論へ導いた論理実証主義的な正義観念の分析に不満を抱き、後に古代のレトリックの再評価により、道徳、法等の実践的領域にての意見・選択・要求・決定等の正当化のために現実に使用されている推論技術において独特な非形式論理の解明と合理的論議法の構築をするに至った。彼はかくの如き論議のモデルを、数学ではなく法廷弁論等の法律的論議において求めなくてはならぬとなし、法的推論の研究に示唆を与えている。⁶⁴

フランクフルト学派の一人であるハーバーマス (J. Habermas) は、伝統的真理論である「対応説」を斥け、独自の「合理説」を提唱している。⁶⁵ 彼の合意説では、真理の概念は意味論的次元より実用的次元に移され、すべての人々の潜在的合意というのが事実確認的言明の真理性と規範的言明の正当性に対しても、その基本的識別基準になるとしている。そして実践的論議の論理学も相互諒解を目標とするコミュニケーション的行為により基礎づけられた理性的合理を達成する過程・手續等に関する実用論的論理学であるべきであるとしている。

以上のように、道徳的その他の実践的論議に独特の合理性基準を探求しようとする試図が多彩に展開され、実践哲

学の復権という大きな関心事になっている。これは要するに形式論理上の合理性基準に対して、推論の合理性基準が、領域により異なり得ることを認め、各領域に固有な論議を究明しようとするものである。従って実践的論議・推論において規範的言明のように、主として事実確認的な記述的機能としてではなく、発語的行為による行為命令的機能を遂行する言明が、形式論理の合理性基準に合致しないものであるが、そこでの規範的言明に対して形式論理的基準の他に、その推論の指針になり得る実質的な合理性基準をもっていることを留意すべきである。

かくの如き実践的論議の合理性は、理性の認識的作用に関する形式論理的合理性という狭義の合理性と、理性の実践的作用に関する実践哲学的合理性という廣義の合理性を認め得るであろう。後者は前者に比し厳密性がないことはたしかである。しかしこれはアリストテレスも言うように、実践哲学は他の方法があり得る人間の行為に関するものであり、人間に対して善と悪に関する「賢慮・実践知」に対応するものである。それはこの点において「理論知」に対応するものではない。⁶⁶

我々は事実判断と価値判断を区別して論理的な誤謬を犯すことのないようにすべきであるが、価値問題を繞る実践的論議においては論理的な合理性を維持することが難しい場合もあり得るであろうし、存在と当為に関連せる法的問題の解決においては、かくの如き視角と方法が留意せられるべきである。

六、結論

十九世紀哲学において実体論的な全体的考察を生み、歴史の発展の大法則が、発見された時代であったと言われる。これに対して二十世紀は、前世紀の実体論的にして歴史的大思想体系の崩壊の時代であると言われる。即ち現代は機械論理が前面に現われた「分析の時代」である。かくの如き時代的背景をもつ現代分析哲学が法思考において相当な

滲透を示したことは、周知のことである。

分析哲学の源流と見られているウィトゲンシュタイン (L. Wittgenstein) によると、哲学上の諸問題は解消されるべきであり、解決されるべきではない。即ち哲学者の任務を次の如く言う。「哲学者の諸問題の処理は疾病の処理と同じである。⁶⁷」

彼は「もしある問いが立てられれば、それは答えられる。⁶⁸」と言うが、この命題それ自体は正しい問いを立てる方法であるものの、重要なことはその命題の中に包含されている、「もしある問いが立てられれば」の部分である。問いが正しく立てられると、既に解決は半分は出来ているのと同じであるということが、現代科学の最尖端を行く理論物理学の分野でも是認されている。問題は正しい質問をすることである。

現実時は時々刻々に変化するから、或は正しい質問とか言表は、厳密な意味において、あり得べからざることかも知れぬ。このように現実を正確に把むことは、正しい言表に対して先決問題である。

ウィトゲンシュタインの言葉通り、哲学上の諸問題は、解決せられるべきものでなく、解消せられるべきものとするならば、存在と当為の問題も解決せらるべき問題でなく、解消せらるべき問題であろう。それも如何に正しい質問をするかにかかっている。

もし存在と当為の問題を純粹論理的に問題提起すれば、そのまゝの解答が出て来るであろう。

然し、存在と当為の問題も、現実面において特に法的現実の側面において見る場合、その答えは論理的な問題提起の場合とは異なることは当然である。とりわけ現実は一変万化する故に、これを正確に把握するためには、形式論理以上の困難が伴うことを覚悟せねばならぬ。

もしこれが成り立てば、存在と当為という哲学上の問題も解消するであろう。こゝにおいては完全な解決は望み得

べきではない。

この現実が我々の生活世界 (Lebenswelt) で、それは法規範の法共同体的な構造性格をもつものである。法乃至法規範の現象は自然現象ではなく、具体的な歴史的な社会で生きている人間が定立する一つの構造的な世界での現象である。

生活世界は根源的な明証性の領域である。生活世界は我々が生きている、この現実的世界である。従ってそれは我々が思惟するが如きものでなく、我々が生きているが故に、そこで実存的に生きるのが主要問題であり、厳密な学問としての哲学の問題ではないと言ふことが出来る。

これが、我々が提起した存在と当為の法的関連性の問題を難しくさせたのである。とりわけ実践哲学の諸問題において、その解決を我々に強要しているのが今日の現状である。

精神的な展開の徴候を理解する人に対して、現代は転換期たることは疑問の余地がない。転換期は危機の時代である。

我々の法理解も危機に処している。我々は自己を新しい自然法概念に押し上げることが出来ない。然し、同時に我々は法実証主義にも完全に満足することが出来ない。

ペレルマンは言う。「裁判上の推論が結局三段論法の形式下でなされることに対して、反論を提起することは、全く無いけれども、このような形式が結論の価値を少しも保証するものではない。もしも結論が社会的に受け入れられるものでないならば、それはその前提が軽卒に受け入れられたのである。∴前提と不可分の結論を下すのが形式論理の役割であるが、前提の受け入れられることを証明するのが、法的論理の役割である。前提の受け入れられることは訴訟において相反する証拠方法・論議と価値の比較より結果する。」⁶⁹

ペレンマンのように、形式論理に反対するのではないが、此の場合使用される三段論法は実はその前提が正しくないということを先ず知らねばならないが、裁判上で前提が本当に受諾し得るのであるかを検討すべきであり、これが法的論理ということである。

問いが正しく立てられれば、これに対する答えを得ることが出来るとした、ウイトゲンシュタインの言葉とは、結局一致すると言い得よう。

形式論理と法的論理を、此の点で区別するのが、ペレルマンの「新レトリック」であるが、こゝにおいて法廷の現実を問題にしている。法的現実が重要であることを、彼は論じている。法的現実を正確に把握することが出来なければ、形式論理的に決定をしても、それは受諾し得ないものになると言う。

バティフォルが、彼の著書を次のように結論している。「故に実践理性程に純粹理性で我々が利用する方法により、現実を把握するのが問題である。方法の収斂とその結果の両立性は予め与えられたものでなく、かくの如き一致の探究は、法律家の毎日の具体的な課業の一つである。哲学的反省は、法律家にこのような仕事を免かれさせてやることは出来ず、少くとも出口なき道を決定して目的の理念により支配される、探究せる一致は、幻想に非ざること⁽⁷⁰⁾を悟らせてくれる。」

バティフォルもこのように現実把握を重要視し、現実に現われた結果が矛盾なく整齊であるように法律家は努力せねばならず、こゝに目的理念的志向を述べている。

ウィソンは言う。「彼(哲学者)はこのように法の根本に「客観的にして絶対的でもある當為」(devoir être objectif et même absolu)を発見する。所でこのような當為は、潜在的性格の全体または発展の力であると理解されている人間の本性(自然)の「存在」(être)の上に、即ち多様な形態でその「実存」(existence)の中に展開され実現

される「本質」(essence)の上に由らざるの基礎を置くのである。」⁽¹⁾

これは、存在と当為が、法的現実を通して関連していることも述べていると見得よう。当為は、存在より論理的にも価値論的にも根拠づけられるのではなく、当為が法的事実として存在するということを否認し得ないであろう。

[注]

- (1) H. Kelsen, *Reine Rechtslehre* (Wien: Franz Deuticke, 1960), S. 5.
- (2) G. Radbruch, *Rechtsphilosophie* (Stuttgart: K. F. Koehler Verlag, 1956), S. 99.
- (3) 沈憲燮, 法哲学Ⅰ(ソウル, 法文社, 一九八二年), 一二五頁。
- (4) H. Kelsen, a. a. O., S. 24.
- (5) U. Klug, *Die Reine Rechtslehre von Hans Kelsen und die Formallogische Rechtfertigung der Kritik an dem Pseudoschluß von Sein auf das Sollen*, in: *Law, State, and International Legal Order, Essays in Honor of Hans Kelsen* (Knoxville: The University of Tennessee Press, 1964), S. 156.

説

論

- (6) H. Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, 2. Aufl., München, 1947, S. 173.
- (7) H. Rommen, a. a. O., S. 172.
- (8) H. Rommen, a. a. O., S. 182.
- (9) A. Kaufmann, *Gedanken zur Überwindung des rechtsphilosophischen Relativismus*, ARSP., 46, 1960, S. 568.

- (10) 至於天下之物、則必各有所以然之故与其所当然之則、所謂理也。(中庸或問一)。
- (11) 若其用力之方、則或考之事為之著、或察之念慮之微、或求之文字之中、或索之講論之際、使於身心性情之德、人倫日用之常、以至天地鬼神之變鳥獸草木之宜、自其一物之中、莫不有以見其所当然而不容己与其所以然而不可易者、必其表裏精粗無所不尽、而又益推其類以通之、至於一日脫然而貫通焉、則天下之物皆有以究其義理精微之所極、而吾之聰明睿智亦皆有以極其心之本体而無不尽矣。(中庸或問一)。

- (12) 凡事、固有所当然、而不容已者、然、又当求其所以然者、何故、所以然者、理也。(退溪先生全書卷三四、答鄭子中、論所当然所以然是事是理)。
- (13) 朱子曰、所当然之則、如君之仁、臣之敬、所以然之故、如君何故用仁、臣何故用敬云云、皆天理使之然、新安陳氏曰、所当然之則、理之实处、所以然之故、乃其上一層理之源頭也。(同上)。
- (14) 知其所以然、故志不惑、如其所当然、故行不謬。(朱子文集卷六四、答或人)。
- (15) 荒木見悟、佛敎と儒敎(京都、平樂寺書房、一九七二年)、二七七頁。
- (16) 友枝龍太郎、朱子の思想形成(東京、春秋社、一九七九年)、三五二頁。
- (17) A. Reinach, Zur Phänomenologie des Rechts, Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts (München: Im Kösel, 1953), S. 14ff.
- (18) W. Maihofer, Die Natur der Sache in Die ontologische Begründung des Rechts, hrsg. v. A. Kaufmann, Wege der Forschung, Bd. xxII (Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1965), S. 61.
- (19) W. Maihofer, a. a. O., S. 82.
- (20) K. Olivecrona, Gesetz und Staat, Kopenhagen, 1940, S. 11—12. 天野和夫監訳 K・ペシユカ 現代法哲学の基本問題(京都、法律文化社、一九八一年)、五八頁。
- (21) K. Olivecrona, a. a. O., S. 16. 天野和夫監訳、上掲書、五八頁。
- (22) L. Husson, Nouvelles Études sur la Pensée juridique (Paris: Dalloz, 1974), P. 484.
- (23) N. Hartmann, Ethik (Berlin: Walter de Gruyter, 1949), S. 171.
- (24) 阿南成一、野口寛訳、法意識と実存的決断(東京、理想社、一九七五年)、五三—五四頁。(P. Düwel, Rechtsbewußtsein und existenzielle Entscheidung, Hamburg, Kommissionsverlag, Ludwig Appel, 1961)。
- (25) G. E. Moore, Nature of Moral Philosophy in: Philosophical Studies (London: Routledge & Kegan Paul, 1955), P. 321.
- (26) L. Husson, *ibid.*, P. 485—486.
- (27) サルトル「存在と無Ⅱ」(人文書院、サルトル全集、松浪信三郎訳)、四六〇頁。(J. P. Sartre, L'Être et le Néant,

Paris, Gallimard, 1943).

- (28) 山本万二郎訳、現象学序説—デカルト的省察録（東京、創文社、一九五四年）、三五—三頁。
- (29) 竹内芳郎・小木孝他訳、知覚の現象学—（東京、みみず書房、一九六七年）、七頁。（M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception*, 1945）.
- (30) 細谷恒夫訳、ヨーロッパの学問的危機と先験的現象学（東京、中央公論社、一九七〇年）、四八九頁。（Husserliana VI, 1954）.
- (31) 細谷恒夫訳、上掲書、四九五頁。
- (32) W. Maihofer, *Recht und Sein, Prolegomena zu einer Rechtsontologie* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1954), S. 17.
- (33) W. Maihofer, a. a., O., S. 18.
- (34) W. Maihofer, a. a., O., S. 22ff.
- (35) W. Maihofer, a. a., O., S. 19.
- (36) W. Maihofer, a. a., O., S. 30ff.
- (37) W. Maihofer, a. a., O., S. 83ff.
- (38) W. Maihofer, a. a., O., S. 90.
- (39) K. Larenz, *Das Problem der Rechtsgeltung*, Berlin, 1929, S. 9ff.
- (40) K. Larenz, a. a., O., S. 9.
- (41) H. Kelsen, a. a., O., S. 196ff.
- (42) H. Kelsen, a. a., O., S. 212ff.
- (43) G. Radbruch, a. a., O., S. 95.
- (44) G. Radbruch, a. a., O., S. 179ff.
- (45) Gerhart Husserl, *Rechtskraft und Rechtsgeltung*, Berlin, 1925, S. 6ff.
- (46) K. Larenz, a. a., O., S. 25ff.

説

論

- (47) 沈憲燮、前掲書、七三頁、九三―九四頁。
- (48) 沈憲燮、上掲書、九五頁。K. Englisch, *Auf der Suche nach der Gerechtigkeit*, Hauptthemen der Rechtsphilosophie, München, 1971, S. 71ff.
- (49) L. Husson, *ibid.*, P. 488.
- (50) L. Husson, *ibid.*, P. 493.
- (51) A. Kaufmann, *Recht und Sittlichkeit*, in: *Recht und Staat* Nr. 282/283, 1964, S. 38.
- (52) L. Husson, *ibid.*, P. 494. ヲンンはこの場合「本質は存在の二つの形式である」(l'essence est une forme d'être) と語っている。然し、「一般論としてオンンのように言えるだろうか。これに対する答えを、我々はカウフマンの言葉で探らなくては。」「この世の中では、本質性と現存在は同一なものでなく、存在論的に異なるということはまさに変化・発展及び没落の根拠であり、これを我々はこの世のすべての事物に対して考察する。もし現存在が相存在の本質的構成部分であるならば、事物は常に実存してつなくてはならなかつことになる。…その本質がその存在それ自体であるということは、神におつのものである。神はなつては本質が実存の中にある。」(A. Kaufmann, *Die ontologische Struktur des Rechts*, in: *Die ontologische Begründung des Rechts*, herausgegeben von Arthur Kaufmann. 1965, S. 495).
- (53) A. Kaufmann, a. a. O., S. 479.
- (54) L. Husson, *ibid.*, S. 475.
- (55) N. S. Timasheff, *An Introduction to the Sociology of Law* (Cambridge, Mass., 1939), P. 121.
- (56) K. Marx, *Die Frühschriften* (Kröners Taschenausgabe Bb. 209), 1953, S. 341.
- (57) Thomas Aquinas, *De Potentia*. 3, 16, ad3.
- (58) A. Kaufmann, *Naturrecht und Geschichtlichkeit* in: *Recht und Staat*, Nr. 197, S. 27.
- (59) Aristoteles, *Analytica Priora* II, 24; *Rhetorike* I, 1357b.
- (60) Henri Batifol, *Problèmes de Base de Philosophie du Droit* (Paris; L. G. D. J., 1979), p. 209.
- (61) K. Stoyanovitch, *Le Domaine du Droit* (Paris; L. G. D. J., 1967), p. 18.
- (62) A. Kaufmann, *Analogie und „Natur der Sache“* *Zugleich ein Beitrag zur Lehre vom Typus*, in: *Juristi-*

- sche Studiengesellschaft Karlsruhe. Schriftenreihe Heft 65/66, 1965, S. 14.
- (33) A. Kaufmann, Zur rechtsphilosophischen Situation der Gegenwart, in: Juristenzeitung, 1963, S. 142.
 - (34) Ch. Perelman, Logique Juridique, Nouvelle Rhétorique (Paris: Dalloz, 1979).
 - (35) J. Habermas, Wahrheitstheorien, in: H. Fahrenbach (Hrsg.), Wirklichkeit und Reflexion, Neske, 1973, S. 211ff.
 - (36) Aristoteles, Ethica Nicomachea, 1094b, 1139b—1140b.
 - (37) L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 23.
 - (38) L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 6. 5.
 - (39) Ch. Perelman, *ibid.*, p. 176.
 - (70) H. Perelman, *ibid.*, p. 176.
 - (70) H. Batiffol, *ibid.*, p. 503.
 - (71) L. Husson, *ibid.*, p. 501.

説

論