

〔研究ノート〕

契約法における人間像についての一考察
——オルテガ「生・理性」の哲学を基礎として——

北 山 修 悟

はじめに

第1章 契約法・民法における人間像

第1節 人間像についてのいくつかの見解

第2節 小括と若干の検討

第2章 オルテガの「生・理性」の哲学

第1節 序 論

第2節 オルテガ哲学の具体的な内容

第3節 オルテガ哲学の評価

第3章 契約法における新たな人間像と契約法理

第1節 契約法の対象としての人間像

第2節 契約締結後の問題と「生・理性」の哲学

結びに代えて

はじめに

契約をとり巻く環境が変化した場合、または、契約当事者の契約に対する評価が変化した場合に、契約を改訂できるかという問題については、いまだに研究が充分に進んでいるとは思われない。筆者もこれまで、契約改訂に関する契約法理論の構築を目指してわずかながらも検討を加えてきたが、しかし、これに反するかたちで、現在、契約法は「自己決定・自己責任」論や契約締結時における「リスク配分」を重視する方向へと流れてい

る。それらについては根本的な疑問を感じてきたが、あるときから、契約法理論はその前提としている契約主体像とリンクしており、切り離すことができないのではないか、契約法の新しい流れ——それは契約改訂法理を含むものである——の形成は、契約法における法理の内容とともに、契約法において想定されている人間像についても再検討しなければ不可能なのではないか、と考えるようになった。逆にいうと、現在において想定されている契約主体像が、現在の契約法理論を当然のものであるかのように見せているのではないか、ということである。そして、契約主体像、すなわち、契約法が想定している人間像をつき詰めて考える必要があるのではないか、と考えるに至った。

以上のような問題意識のもとで、本稿は、契約主体像が現在のもの——それはおおむね19世紀に確立されたものである——のままでよいのか、まったく別の契約主体像を構成することはできないのか、という課題について、1つの人間像、すなわちオルテガ哲学における人間像を呈示したうえで、その契約法への適用の可能性につき検討しようというものである。

以下では、まず、契約法や私法における人間像に関する既存の研究を、いくつかの代表的な文献に絞って概観し、その特徴や問題点を検討する(第1章)。次に、おそらくは本稿でもっとも価値のある部分であろうが、オルテガの「生・理性」の哲学につき、その邦訳文献の重要部分を抜粋して、オルテガ哲学の全体像を含めて紹介する(第2章)。ちなみに、オルテガ関連の文献で、これだけの範囲にわたって概観しているものは、少なくとも国内発行の書籍のかたちでは見当たらない。そして、このオルテガの「生・理性」の哲学が契約法にどのような示唆をもたらすかを、ごく簡単にではあるが考察する(第3章)。なお、オルテガの哲学はさまざまな側面を持っているので、本稿での考察が別様の解釈を許さないわけではないことは、筆者も充分に承知している。最後に、本稿では詳しく扱えなかったが、残された課題として、「アフォーダンス理論」というものが存在していることを紹介して、結びに代える。

第1章 契約法・民法における人間像

第1節 人間像についてのいくつかの見解

1. 近代における統一から現代における分裂へ

ラートブルフはまず、その「法における人間」というテーマを、「法はどのような人間に働きかけているかまたは働きかけるべきであるか」ではなく、むしろ、「法はみずからが働きかけようとしている人間をどのように考えているか、つまり、法はどのような種類の人間にむけられているのか」ということである、と明示し限定している。すなわち、そのテーマは、現実の人間ではなく、法の念頭におかれ、そして、法が命令をむけているところの人間像である、ということだとする。そして、このような人間像は、法発展のそれぞれの時期において異なっているのであり、法の念頭におかれている人間像の変遷こそまさに、法の歴史において「時代を画するもの」である、という（ラートブルフ1962：3）。

そして、以下のように論じている。

すなわち、ルネッサンス・宗教改革・ローマ法継受は個人を共同体から解放し、諸共同体から解放された個人——もはや義務によってではなく利益によって導かれた個人——というものが、法の出発点となった。そして、法におけるこの新しい人間類型は、利潤追求と打算に終始する商人像を模してつくりあげられたものであり（「商売に感情はない」、商人の要求が、じつは、ローマ法継受とそれにとまなう新しい人間類型への法の転換ということのもっとも本質的な原因の1つであったのであって、いささか誇張しているならば、それ以来、法はすべての人を商人と同視しており、労働者さえも「労働」という商品の売手とみている、という（ラートブルフ1962：5-6）。そこでの人間像は、「きわめて利己的であるばかりでなく、その私利をはかるについてもきわめて狡猾な個人であり、かれは、ひたすらにその打算された個人利益を追求し、その追求にあたってはいっさいの社会学的束縛に拘束されることなく、また、法律的な束縛に従うにしても、その打算された個人利益そのものためにそれに拘束されるにすぎない」というものであった。また、そこでは、すべての立法者は、人間というものは、もしもそれに対して法律的制限が課せられていなかったならば、見境もなく自己の利益を追求するほどに利己的であり、また、そのような制限になにかの隙き間でもあれば、すぐさまこれを看知するくらいに狡猾

なものとして、その法律をつくるべきであって、その法律は、(カントの言をもってすれば) 理性さえそなえているかぎり、悪魔の一族に対しても通用するものでなくてはならない、と考えていた、という(ラートブルフ1962: 6-7)。

そして、かの法時代にあっては、このような人間類型は、たんなる仮定的構成以上のもの、すなわち、経験的な平均的類型であったのであり、古典派経済学に劣らず同時代の自然法論もまた、人間はその大多数において現実に経済人(homo oeconomicus)の型に合致していると感じていた、この時代をして、驚嘆に価するほどの論理一貫性をもって、新しい人間類型にもとづいて全法秩序をつくりあげることが可能ならしめたものは、じつに、その人間観が現実のものであるという、このような素朴な信念にほかならない、という(ラートブルフ1962: 7-8)。すなわち、いっさいの社会的ならびに経済的束縛は無視され、法律上の可能性は事実上の可能性と同視される。たとえば、法形式的な契約自由は、あたかも現実の契約自由とみなされ、ことごとく利己的・知性的・活動的で自由なものであると考えられた人間は、まさにそのゆえにも、たがいに平等なものと考えられたのである、という(ラートブルフ1962: 8)。

しかし、とラートブルフは続ける。以上のような人間像が前提とされていた時期においても、自由主義的法時代の誤れる経験的な平均類型というものがいかに虚構であるかということが、ますます白日の下にさらされるに至った。たしかに、人間は、かならずしもつねに、自己の利益を看知し、または看知した利益を追求しうるとはかぎらないし、またかならずしもつねに、その利益、ただそれだけによって動かされるとはかぎらない。それゆえ、無経験とか、困迫、軽卒といったようなすべての場合においては、もっぱら狡猾にして自由かつ利己的な人間を対象としてつくられた法は、それとは性質を異にする人々を破滅に導かずにはおかなかったのである(ラートブルフ1962: 10)。

そして、新しい人間像は、自由主義時代の自由、利己および怜悯という抽象的な図式にくらべて、はるかに生活に密接した類型であって、それにあっては、権利主体の知的・経済的・社会的な勢力関係というものもあわせ考慮される。爾来、法における人間とは、孤立した個体ではなく、社会の中なる人間、すなわち、集合人(Kollektivmensch)となった。しかしながら、このように、法律的人間類型が社会的現実へと接近してゆくにつ

れて、権利主体もまた、社会的な、しかもいまや法律的にも意味のある多数の類型へと分裂してゆく、という（ラートブルフ1962：11-12）。

以上のラートブルフの所説において注目すべきは、最後の文章にあるように、近代法から現代法への変遷過程において、その対象とする人間像が「多数の類型へと分裂してゆく」という点であろう。近代法においては、いわゆる商人が唯一のモデルであったところ、現代においては、そのモデルだけでは解決のできない各種の問題が生じてきた、そのため、現実の法の内容や種類の分裂に伴って、多数の類型への人間像の分裂が生じてくる、という点である。

2. 至上命題としての前市民法的要素の排除

広中俊雄は、まず、人間が入りこむ社会関係を4つの型に分ける。すなわち、①人間が他の人間を物として支配する型（《物支配的》関係）、②人間が他の人間を（物としてではなく）人間として——人格的に——支配する型（《非市民的＝人的》関係）、③人間に対する人格的支配を内容とせず、人間がその特定の行為の側面（客観的・没主観的側面）においてのみ——特定の給付においてのみ——関係しあう型（《即物的＝ザッハリッヒ》関係）、④人間に対する人格的支配を内容とせず、しかも人間が人間（主体の人間）としての側面において関係しあう型（《市民的＝人的》関係）、である。そして、①の型は、特に言及の必要がないとして除外する（広中1971：273）。その上で、「他者との関係での態度ないし行動における「市民法」的人間類型と前「市民法」的人間類型との差異、端的にいうと「市民法」的社会関係（＝③）と前「市民法」的社会関係（＝②）との差異については、ただ観念的に自明視されるだけで、十分な検討がなされないうたのではないか」という（広中1971：275）。

そして、近代市民法における人間のあり方、市民法的人間像ともいべきものについては、(A) ペルゾーンのいかんにかかわりのない《ザッハリッヒ》な関係として扱われるのが原則であり、(B) 例外的に家族関係および無償契約関係においてペルゾーンのいかんが問題とされる場合にも、その関係は家父長制的ないし身分制的支配やましてカリスマ的支配とは無縁のものとして扱われる、とする（広中1971：278）。そして、市民法的人間像、すなわち近代市民〈法〉における人間のあり方は、近代市民〈社会〉における人間のあり方（市民的人間像）と混同されてはならないので

あって、問題の中心は、近代市民法において社会関係における「人的要素」がどのように扱われるべきかということである、とする。

具体的には、まず、《市民的＝人的》な関係として成立しうる典型的な場合である家族関係および無償契約関係においては、《非市民的＝人的》な要素は法的にレヴェナントなものとして扱われべきでない——たとえば、相続人廃除の要件としての「重大な侮辱」を考える際に、父の家父長的権威のようなものを視野に入れるべきではないし、無償契約関係の領域でいうと、たとえば「忘恩」を理由とする贈与の撤回のようなものは、「つねに〔身分的〕上下関係と結びついて意識される」ものとしての「恩」が問題とされるのであるかぎり、否認されるべきである——ということだけを指摘すれば足りる、とする。しかし、有償契約関係（賃貸借関係もその1つ）においては、《非市民的＝人的》な要素だけでなく《市民的＝人的》な要素も法的にレヴェナントなものとして扱われるべきでないが、このことは、これまでのところ、必ずしも十分に検討されてはいなかった、という（広中1971：280-281）。

そして、有償契約には、特定個人の資質等に依存しない給付を目的とするもの（たとえばスーパーマーケットでの売買）から特定個人の資質等に大きく依存するもの（たとえば訴訟事件の処理や幼児の養育の委任）に至る無限の多様性があるが、しかし、ともかく対価的な条件づけ自体がそれだけですでに契約関係を法の平面で《ザッハリッヒ》なものにするのであって、有償契約関係においては《市民的＝人的》な要素も法的にレヴェナントなものとして扱われるべきでないと論じている（広中1971：283）。すなわち、一般的な言い方をすれば、「個人的には互いに抜き難いほどに激しい不信の念をいだいている当事者相互の間」でも「賃貸人が目的の使用を妨げず、賃借人が借賃の支払を怠らない〔また賃借物の経済的効用をいかなる意味においても害さない〕限りその賃貸借は支障なく継続してゆく」（昭和34年6月29日東京地裁民事第7部判決より）といった状態を、近代市民法は予定している、という（広中1971：268-269）。

要するに、近代市民法においては、人間は他者との関係において《ザッハリッヒ》な態度ないし行動に出るものとして扱われるのが原則であり——例外的に家族関係および無償契約関係の領域では《市民的＝人的》要素が法の平面でも問題となりうる関係として現われる——、ペルゾーンのいかんにかかわりのない《ザッハリッヒ》な関係として法的に処理される、

という。ただし、これはあくまでも法的サンクションを問題とするかぎりでの議論であって、人間の社会生活それ自体についていえば、それは、法的観点だけから眺められるべきものではなく、むしろ圧倒的に法外的観点から眺められるべきものである、と注意を促す。すなわち、法外的観点から見出される一切の《市民的＝人的》要素（人間同士の愛情、人間同士の友情、人間同士の信頼、等々）を抹殺したら、もはや「人間」は残らないのであり、ただ、人間にとってそれほど重要なものが法的観点からは原則として無視される——法的規制を受けない——のであって、ここに、前「市民法」的人間観の克服がある、という（広中1971：292-293）。

広中俊雄の以上のような考え方は、あたかも権力関係を対価関係に置き代えたことがもっとも重要な「市民法」的意義であり、そこから〈前〉「市民法」的要素を駆逐することが法の使命であるとするものと思われる。そして、それに伴う「法」的観点と「法外」的観点との区別は——法的サンクションの有無という点から——仕方のないものだと割り切っている。しかし、このように割り切ることによって、切り捨てられてしまうものが多すぎはしないであろうか。

3. 民法における「人間の再発見ないし回復」という課題

星野英一はまず、近代民法における人間像から現代民法における人間像への変化につき、これを擬制としての人間像から具体的な人間像への転換であると指摘する。

すなわち、近代法の「人格」の背後に前提とされた人間像は、十分な知性と意思を備え、自律的に自己の運命を切り開いてゆく人間、経済学でいう「経済人」（homo oeconomicus）に対応するものとして「法律人」（homo juridicus）ともいうべきものである（星野1986：16-17）が、近代法的な人間像は「虚構」であり「擬制」であった。人間は、必ずしも自己の利益を正しく認識するだけでなく、認識したとしてもそれを追求するとは限らない。人は必ずしも利益だけに動かされるわけではないからである（星野1986：39）。かくして、現代の民法は、弱い人間を強い人間と扱ったことによってかえってそこから生じたところの苦しみや悩みを率直に見つめ、これに対する対策を講じつつある（星野1986：40）。そして、人間の民法上の取扱いにおける現代法への変遷は、端的にいうならば「理性的・意思的で強く賢い人間から弱く愚かな人間へ」ということである（星野

1986：29)。

このように、現代において特に取り上げられる「具体的な人間」の特徴は、近代法における「人格」との対比でいえば、「弱い」人間、特に貧しい人間であり、大企業の前に経済的・社会的に弱小であって、一人の力ではとうていこれと対抗して自己の望むところを達成することができないような人間である。それはさらに、少し落ち着いて考慮するならばしなかったであろうような取引を、相手方の巧言に乗せられたり、さらには断わりにくくなってしまって後悔するような、他人に動かされやすく、感情的、軽率で気も弱い人間である。一言で言えば、「愚かな人間」である(星野1986：38-39)。

星野英一は、このような民法が対象とする人間像の変化の動向を、民法における「人間の再発見ないし回復の方向」とでも呼ぶことができる、という(星野1986：46)。そして、この民法における人間の再発見ないし回復にあたっては、実は非常に困難な問題がその根底に横たわっていることを指摘する。すなわち、

「ここで、我々は、民法の保護すべき人間とは何かという、二重の大問題にぶつかる。すなわち、そもそも「人間とはなにか」という哲学的問題に加えて、人間の諸属性のうち「民法の保護すべきもの、部分はどれか」という、民法の守備範囲、その一部は、前述した「権利」の概念の問題が存在するのである。わが国において、これらの問題は特に深刻である。一方で、キリスト教の伝統のないわが国においては、「人間尊重」の根拠づけがなおあいまいであるところに、欧米におけるキリスト教の影響の低下から生じた諸思潮をまたも「新しいもの」として輸入したことが重なって、「人間とはなにか」の問題が十分自覚されておらず、他方で、西欧の権利観念を十分な反省なしに輸入し、かつ法律学者がこれを徒に鼓吹したため、「権利」の語が濫用される傾向があるからである。」(星野1986：48)。

「かくして、なお法技術的に多くの難問をかかえつつ、現代の民法そして民法学は、「人間の再発見ないし回復」という理念のもとに今後も模索を続けなければならない。近代法におけるように、強い人間を信頼しこれに人間の運命を任せておいた時代とは異なり、法律自らが人間の運命に積極的に関わっていかねばならなくなっただけに、しかも単に庇護後見の対象でなくひとたび身分制から解放された自由な意思の主体としての地位を確立された人間という理念から出発しなければならないだけに、さらにそれを「人間

とはなにか」「権利とはなにか」という根本問題についての考察を続けながら遂行しなければならないだけに、その困難は大きいのである。特に、右の根本問題についての考察の伝統を持たないわが国において、問題は一層複雑であることを自覚しなければならない。」(星野1986: 49-50)。

ここでは星野英一が、前述のラートブルフや広中俊雄とは異なり、「法の世界」における人間像を問題とするだけでなく、「人間世界」における具体的な人間像を問題としていることに注目すべきである。

4. 自律のために支援を要請する個人

吉田克己はまず、これまでの三者と同様に、近代社会から現代社会への変貌に伴い、民法における人間像が変化してゆくことを指摘する。すなわち、国によって多少のズレがあるとはいえ、ドイツ民法典と日本民法典が成立する19世紀末葉に、近代市民社会から現代市民社会への変容が開始し、20世紀後半期高度経済成長を経ることによって、その変容がほぼ完了して現代市民社会が出現したが、このような社会構造の転換に伴って、民法における人間像も大きく転換していく(吉田1999: 35)。自律的な家長が法的関係を取り結ぶ場であった近代市民社会は、一方の極に企業、そして他方の極に労働者と消費者を配し(ここには女性も含まれる)、これらが法的関係を取り結ぶ場としての現代市民社会に変容したわけであり、市民社会における基本的な法律関係は、それまでの家長相互のものから、企業と労働者・消費者との間のものへと変わっていく。そして、そこでの特徴は、契約における経済的社会的力関係の不均衡が構造化されていることであり、この不均衡をどのように是正するかが、現代市民社会における法の重要な課題になる、とする(吉田1999: 36)。しかし、ここで吉田克己は、近代的な民法においては、契約当事者は、具体的属性を捨象されて抽象的な法的な人格としてのみ現れ、法的評価の対象になるのは現実のごく一部分にすぎないのであって、このような法的概念の抽象性はしばしば現実を無視するものとして批判されるが、それは、近代市民社会においては、社会に対する国家の介入を限定し、市民の自律性を確保する機能を果たしたということも見ておく必要がある、という(吉田1999: 36-37)。

すなわち、近代における「自律的で強い人間」から、現代における「保護を要する弱い人間」への人間像の転換を見出すのが一般的な理解であり、たしかにそのような面はあるが、しかし、現代社会における人間は、企業

などの社会的権力との関係では弱い存在かもしれないが、それでも、単なる保護の客体に甘んじるのではなく、主体的に自らの生活を築いていこうとする存在でもある、あるいは、理念的にそのような存在であるべきである、という。そして、それは、近代市民社会における自律的な人間像と根本的には異なるものではない、とする（吉田1999：37）。

そして、現代における人間像の転換を「自律のために支援を要請する個人」という形で定式化したうえで、このような理解に立つ場合には、強行法による直接的な保護立法にはそれなりの意義があるとしても、個人の自律のためには、国家の市民社会に対する介入を無条件で良いことと考えるべきではないから、これに対する過度の期待は慎むべきことになる、そのような保護の必要性を否定するものではないが、それとともに、個人と社会の自律性を尊重した支援措置も構想する必要がある、という（吉田1999：37）。

また、消費者の自己決定の実質化のための支援を要求する権利としての「自己決定権」を挙げて、これは、十分な情報に基づくきちんとした意思決定を確保する権利という意味で人格的利益にかかわる権利であって、人格的利益の問題が、財貨の交換にかかわる契約の領域においても登場してくることが注目される、とする。そして、ここには「取引法の人格法化」ともいべき現象が見出されるのであり、近代市民社会の基本的考え方によれば、契約当事者は当然に自分の責任で契約に関する判断すなわち自己決定を行うべきものであったが、現代市民社会においては、契約当事者間の非対称性の故に「弱者」が実質的な自己決定を行うことが困難になっており、こうした事情が「取引法の人格法化」の背後にある、としている（吉田1999：38）。

山本克己のこうした見解については、近代（19世紀）における家長の自律と現代（20～21世紀）における個人の自律とを同じ性質のものともみなしてよいのか（経済的自律のほかにも関係してくる要素が存在しているのではないか）、個人の自律や自己決定権の強調が19世紀的な「契約自由の原則」の強調とどこが異なるのか（単なるhomo oeconomicusの再生なのではないか）、といった疑問が——その主張するところの「取引法の人格法化」の内容の不明確さのゆえにであろうか——残る。

5. 公共空間の形成者としての市民

大村敦志は、一般社会人向けの講座において、市民社会の基本法としての民法典の可能性を論じている。

まず、民法典は、少なくとも19世紀末に民法が制定された時には、財産を持つ人々（有産者）にとってしか意味を持たない法律であった、財産を持たない人々（無産者）にとっては民法は無縁の存在であり、形の上では「人」にあたるとしても、実質的には、「人」として十分な権利を持つことができなかった、つまり「人」から除外されていた、と指摘する（大村2007：57-58）。

ところが、歴史的に言うと民法制定後に（理屈の上では財産権以前に）、人格権の存在が強調されるようになり、その結果、「人」は単に財産権の帰属主体ではなく、「人格権を持つ存在」であると考えられるようになった。さらに、「私権」に「市民的自由」を含める考え方に立つならば、「人」は、「私法上の権利（人格権・財産権など）を持つ存在」であるとともに「市民的自由を持つ存在」でもあることになるので、「私権」は単一のもの（財産権）に尽きるわけではなく、複合的なもの（人格権・財産権、さらには市民的自由）から成り立っているということが明らかになってきた。とりわけ重要なのは、「私権」の中心に「人格権」が位置すると考えることであり、そして、財産権は、人格権の延長線上に位置づけられる。これはいわば、「人」を財産（おかね）の帰属点としてではなく、身体（からだ）・生活（いきかた）・思想（こころ）を持つ存在としてとらえることを意味する、とする。さらに、「人」が集まって「社会」を形成するが、その社会の構成原理が「民法」である、と考えることができる（大村2007：125-126）。

そして、人格権（さらには市民的自由）は、財産権とは異なり（程度の差であると言えるが）、どこまでが権利として認められるのか、また、権利を実現するために何が必要かを具体的に決めていかなければならない権利なのであり、そうなる、「人」は、個人として孤立して自分の領分をまもるだけでなく、他の「人」とともに、よりよく生きるために協力することが必要になってくる、換言すると、自律的な存在としての「人」に加えて、社会的な存在としての「人」として、生きることが必要になる。ここで、「社会的」というのは、一方で他者に対する配慮を行い、他方で他者からの支援を要請できるということを意味する（大村2007：126-127）。

こうして、ある社会の一員（市民）であることによって有する権利である「市民的権利」（ないし「市民としての権利」）が問題となってくるが、その範囲は市民が形成する「公共空間」との関係で画される、つまり「市民的権利」は市民社会を前提とした権利であって、また、「公共空間」は市民と独立に存在するわけではない、という（大村2007：129）。そして、「公共空間」のあり方を考えるのは、ひとりひとりの「人＝市民」にほかならず、そうなると、「市民的自由」は、「人」と「人」とが「公共空間」において出会い、自分たちのためによりよいと考えるものを追求する上で、必要不可欠のものになる。つまり、「市民的自由」には、以上のような「公共空間」のあり方（市民社会のあり方）を示すという意味があると言える、とする（大村2007：131）。その上で、「形式的にはともかく実質的には一部の人々のものであったこの社会を、すべての人々に共通のものにすること。実は、20世紀の前後半を通じて、民法が試みてきたのはこのことだったとも言えます。ただ、経済的な面での不平等に関心が傾いていたように思います。21世紀においては、より多面的に不平等の解消を図っていく必要があるでしょう」としている（大村2007：140）。

大村敦志の以上の見解と提言は、その射程を契約法や財産法に限定するものではなく、より包括的——現行民法全体よりも包括的——なものであるが、そこでの民法における人間像は、従来の諸見解には見られなかった広がりや厚みを有するものであり、現実の人間像とあるべき市民社会像の形成を可能にするものとして、非常に参考となる。

第2節 小括と若干の検討

私法（あるいは民法）が想定している人間像が、近代が終わり現代が始まったころから変化し始め、経済取引の主体が、かつてはもっぱら独立した有産者であったところが、賃金労働者や消費者という立場にたつ人々へと拡大したことは、歴史的事実であろう。また、19世紀においても賃金労働者や消費者がすでに存在していたことを考えるならば、問題は、より周縁部の人々への市場経済システムの拡大であったことも間違いないであろう。ラートブルフのいう法律的人間類型とは、取引法が適用されるべき人間のことであり、その拡大はすなわち社会的現実への接近であって、したがって、「権利主体もまた、社会的な、しかもいまや法律的にも意味のある多数の類型へと分裂してゆく」わけである。しかし、ここで近代市民法

が絶対に譲れない線が、前近代社会への回帰であり、取引法においては前市民法的要素を排除することであった。しかし、そのことと、広中俊雄が言うように現代の契約関係を「ペルゾーンのいかんにかかわりのない《ザッハリッヒ》な関係」として扱うことを原則とすることには、直接の結びつきはないように思われる。人間が他の人間を人格的に支配する関係の排除は、もっぱら近代と前近代との間の問題であり、近代と現代との間の問題としてどこまで絶対視するべきかは疑問である。

広中俊雄が法の世界から人間的要素を排除することを是とするのに対して、星野英一は逆に、法の世界へ人間的要素を回復することが必要だと考える。しかしそこには、そもそも「人間とはなにか」という哲学的問題が控えている。人は決して強い存在ではなく、悩み苦しみながら生きる存在であるという人間観がそこには窺える。これに対して、人は強くあるのが望ましい、弱い者は支援を受けて強くなるのが望ましい、とするのが吉田克己の人間観であろう。そこでは「自律」や「自己決定」がキーワードとされる。しかし、「自律」や「自己決定」、そしてその支援という考え方の裏にあって、別のかたちの「強制」——「強くあれ」という誰か（あるいは何か）による命令——が入り込んでほかないか、は問題である。

大村敦志のいう「公共空間での主体たる市民」は、彼自身も認めるように、今すぐに民法典に組み込む（というよりもその全体像を変革する）ことは不可能であろう。しかし、「強い」市民も「弱い」市民も含む、あるがままの人間を包み込むような公共空間の主体的な形成は、魅力的な考えである。ただし、国家と個人のあいだに想定される公共空間が、はたしてどれほどの機能や役割を営めるものとなるのかは、それこそ国家的な問題であり、国家法たる「市民法」の制定等がまさに必要となるのであって、市民の主体性だけに賭けるわけにはいかないであろう（もっとも、大村敦志自身はそのへんの問題は先刻ご承知であろうが）。

ところで、法における人間像は、以上に見てきたように、現実社会がどのようなものであるかに影響されるだけでなく、法の内容がどのようなものであるかにも影響される。上に見た5氏の見解も、一定の法規範——およびその変遷——の内容を想定してのものである。本稿は、法規範の内容やその変遷について直接に扱うものではなく、むしろ星野英一の言う「人間とは何か」という哲学の問題を、契約法という狭い領域に限って、さらには「契約法においてあるべき人間とは何か」という当為の問題に変

形して検討しようとするものではあるが、しかし、次章に提示するオルテガの哲学は、契約法が対象とするべき人間像のみならず、それに加えて、そのような人間像に対してどのような契約法規範があるべきであるのかをも示してくれるであろう。

第2章 オルテガの「生・理性」の哲学

第1節 序論

1. オルテガの生涯

ホセ・オルテガ・イ・ガセット（José Ortega y Gasset）は、1883年にスペインで生まれた。オルテガは父方の姓、ガセットは母方の姓である。父親は高名な作家兼ジャーナリスト、母親の父親もジャーナリストであり、こうした環境もあり、オルテガの生涯にわたる著述活動の多くは、まず新聞や雑誌に掲載されたものを後でまとめたものや、あるいは、講演や講義の記録という形で公表されている。

オルテガはマドリード大学で哲学博士号を取得した後、前後2回にわたり、ドイツへ留学し、いくつかの大学で哲学を学んだ。当時のドイツでは新カント派哲学が盛んであり、オルテガも大いにこれを学んだ（後にその克服を試みるわけであるが）。

他方、当時のスペインでは、哲学研究は不在といってよい状況にあった。スペインは、1898年の米西戦争の敗北により、海外に持っていた最後の植民地を失い、国全体がいわば挫折感に捕われている状況にあった。そうした自国の状況に危機感を抱いた何人かの文学者や哲学者が、いわば非公式のグループを形成し、スペインの再生に向けて活動をしていたが、オルテガはこの「九八年の世代」グループの最も若いメンバーであった。この「九八年の世代」の実質的なリーダーが、詩人であり哲学者であったミゲル・デ・ウナムーノであり、オルテガはウナムーノと親しく交わっていた（思想的には反発することが多かったが）⁽¹⁾。しかし、ウナムーノより前に遡ると、スペインにはめばしい哲学者はおらず、スペインはいわばヨーロッパの中の文化後進国であった。したがって、オルテガの思想や哲学は、

(1) 「九八年の世代」の各メンバーの詳細について（ただしオルテガはこの中に含まれていない）は、エントラルゴ1986が、ウナムーノとオルテガの関係については、マタイス＝マシア編1974が参考になる。

もっぱらドイツ哲学を下敷きとして、彼が独自に形成したものと言える（その独創性には驚くべきものがある）。

オルテガは1910年、マドリード大学の形而上学講座の教授となるが、1936年のスペイン内戦の勃発とともにフランスへ脱出、以後9年間の亡命生活をアルゼンチンやポルトガルで送ることになる。その後、1945年にマドリードへ戻るが、オルテガに対するフランコ独裁政権の態度は厳しく、以後、リスボンの自宅とマドリードとを行き来する生活を送ることになる。このように母国での落ち着いた生活とはほど遠い晩年であり、そのため、まとまった著作よりも、講演記録等の文献が多くなっている。ただ、ヨーロッパ各国やアメリカ合衆国ではオルテガはつねに歓迎される存在であり、それなりに充実した人生を送っている。1955年にマドリードで亡くなった⁽²⁾。

オルテガの死後は、フランコ独裁政権（1975年のフランコの死去まで続く）の下にあってもスペイン国内でのその業績に対する評価は高く、また、ヨーロッパ各国でも同様である。スペインでは1946年から1983年にかけて『オルテガ全集』全12巻が刊行されており、それとは別に評論集も刊行されている。わが国では1969年から1970年にかけて、『オルテガ著作集』全8巻が刊行されている。

2. オルテガ哲学の一つの起源——ユクスキュルの「環世界」論

オルテガ哲学の中心をなす「生・理性」の哲学の形成に際しては、動物学者ヤーコブ・フォン・ユクスキュル（Jakob von Uexkül; 1864～1944年）の影響が大きかった。

ユクスキュルの「環世界」説⁽³⁾とは、要約すると、すべての生物にただ1つの空間・時間しかないはずだという「一般的確信」は誤っており、

(2) オルテガの生涯についてのより詳しい紹介としては、渡辺1996を参照されたい。

(3) ユクスキュル理論のキーワードである“Umwelt”は、従来は《環境世界》と訳されてきたが、動物行動学者の日高敏隆は、これを《環世界》と訳すことに改めた。《環境世界》という訳語を用いると、客観的な意味での周囲の環境が連想されやすいが、ユクスキュルはそうした意味の《環境》に対しては、“Umgebung”という言葉を用いているのであり、したがって、“Umwelt”については端的に《環世界》とするほうが、2つの用語の区別を明確にするのではないか、という趣旨である（ユクスキュル2012：307訳者あとがき）。

いかなる動物にもそれぞれ独自の環境世界があるのであって、たとえばハエの世界にはただ「ハエの物」があり、ウニの世界にはただ「ウニの物」がある、というものである（生松1975：19-20）。もう少し具体的には、以下のようなものである。

主体が知覚するものはすべてその知覚世界（Merkwelt）になり、作用するものはすべてその作用世界（Wirkwelt）になる。知覚世界と作用世界が連れだって環世界（Umwelt）という1つの完結した全体を作りあげている（ユクスキュル2005：7）。そして、動物は最も単純なものも最も複雑なものもすべて、それぞれの環世界に同じように完全にはめこまれている。単純な動物には単純な環世界が、複雑な動物にはそれに見合った豊かな構造の環世界が対応しているのである（ユクスキュル2005：20）。どの主体も、事物のある特性と自分との関係をクモの糸のように紡ぎだし、自分の存在を支えるしっかりした網に織りあげる（ユクスキュル2005：28）。

環世界には純粹に主観的な現実がある。環境の客観的事実がそのままの形で環世界に登場することはけっしてない。それはかならず知覚標識か知覚像に変えられ、刺激の中には作用トーンに関するものが何一つ存在しないのにある作用トーンを与えられる。それによってはじめて客観的現実とは現実の対象物になるのである。そして、知覚標識も作用標識も主体の表出であり、機能環が含む客体の諸特性は単にそれらの標識の担い手にすぎないと見なすことができる。こういうわけで、いずれの主体も主観的現実だけが存在する世界に生きており、環世界自体が主観的現実にはほかならない、という結論になる（ユクスキュル2005：143）。

さまざまな動物の環世界は、その主体が事物にどんな意味を付与しているかを知ることによって、はじめて認識されてくる（ユクスキュル2012：69）。人間の環世界も、意味の担い手で満ち溢れている。それぞれの担い手は1つの生の場面において1つの役割を受けもつ。想像能力は意味の割り当て——配布ということもできる——、これをしなければならぬ。この想像能力は意味の担い手のお蔭でさまざまな役割によって満たされている。そのため、想像能力には数え切れないほどの役割を行う活動領域がある。実際に、人間は、もしも対象物に対してその役割に即した意味の刷り込みを行わなければ——たとえば、椅子には座席のトーンを、机には支えのトーンを、ペンには筆記のトーンを与えたりなどしなければ——、どんなささいな生の場面でも、たとえば手紙を書くために椅子に腰を下ろし、

机に向かい、ペンをつかむといった場面でも、それを行なうことはまったくできない（ユクスキュル2012：189-190）。

オルテガは、いち早くユクスキュルの新しい生物学の「敬服すべき試み」に注目していた一人で、1922年に、アインシュタインの相対性理論の紹介について、彼の企画した「二十世紀思想叢書」の第2冊目として、ユクスキュルの『生物学的世界観への礎石』（1913）をスペイン語に翻訳・紹介せしめている（その第3冊目がシュペングラーの『西洋の没落』）（生松1975：78）。

さらに、オルテガは、その個人誌である『傍観者（El espectador）』において、「生物学と教育学」（1920）を論じて、ユクスキュルの理論を背景に「環境」について次のように書いている。「生は、環境への適応に先立ち、環境に反応しうるに先立って、環境をなんらかの仕方を受け容れること、感じとることを必要とする。しかも、種の一つ一つが受容の異なる器官、別な感受性をもっているのであるから、あらゆる種のことごとくが適応すべき唯一、同一の環境などということを行うわけにはゆかないであろう。……いずれの種もそれぞれが、その感受性のおかげで、無限の環境から対象の手持ち一式、つまりその動物にとって現にあることになるであろう唯一の対象群、見事な結構のうちにつなぎとめられて己が周囲を形づくることになるであろう唯一の対象群を選び出すのだ。人間にとって或る世界があるとすれば、鷲にとってはまた別の世界があり、蜘蛛にとってはさらにまた別の世界がある。生物が環境に適応するばかりではない。環境もまた生物に適応するのである」（生松1975：90-91）。

以上のように、ユクスキュルの「環世界」理論は、オルテガに少なからぬ影響を与え、さらには、1920年代に人間をつつむ「シンボル」世界の考察に進んだエルンスト・カッシーラーに、また人間を「世界 - 内 - 存在」としてとらえ、分析したマルティン・ハイデガーにも直接・間接に深い影響を与えた、みのり多い内実のものであった（生松1975：21）。

第2節 オルテガ哲学の具体的な内容

オルテガ哲学の魅力は、その内容もさることながら、専門的な哲学用語を用いない、平易な日常語（スペイン語）による身近な例を素材とする、独特の語り口（文章）である。また、その波乱の生涯を反映して、単独でまとまった著書はあまり多くなく、さまざまな場所での講義や講演の記録

が多い。そういうことがあって、オルテガの著作は、同じテーマを繰り返して別様の表現で説明するものが多くなっている。そこで、以下では、彼の哲学の主要テーマごとに大まかな区別はしているが、内容の重複するところも、その表現（オルテガ哲学の魅力の1つはこの表現の勢いにあると思う）の仕方を尊重して、あえて重複も厭わずに記した。

1. 「生・理性」の哲学

1914年に出版された最初のまとまった著作である「ドン・キホーテをめぐる省察」において、オルテガはその後の自身の哲学的考察の展開を、いわば予告している。

「人間は、自分をとりまく環境についての十分な認識を得たとき、その能力の最大限を発揮する。それらの環境を通して世界とまじわるのである。環境！ Circum-stantia！ われわれのすぐ周囲にある寡黙なものたち！ それらはすぐそばで、われわれのすぐそばで、われわれにそれらの捧げ物を受け取ってもらうことを熱望しているように、そしてまた同時に、それらの贈り物が見ばえのしないことを恥じいつているかのように、つつましくも熱心な態度で、無言の訴えをする表情で見上げているのだ。それなのにわれわれはそれらの者たちのあいだを、そのような表情に対しては目をつぶり、はるか前方の事業にのみまなざしをそそぎ、図面に描かれている遠い都市の征服に向かってただ突進するだけなのである。」（オルテガ [1914] : 26）。

「この世の決定的な存在物が物質でも精神でもなく、すなわち、なんらの特定な事物でもなくて、一つのパースペクティブなのである、という確信に、われわれの胸はいつになったら開かれるのであろうか。」（オルテガ [1914] : 31）。

「私をとりまくこの現実の領域は、私という人間の半身なのだ。この領域を通してのみ、私は私自身を完全なものとし、全面的に私自身となることができる。ごく最近の生物学は、生命のある有機体を、身体ならびにその特別な生活環境によって構成される一つの統合体として研究している。したがって生命の発達のプロセスは、単に身体がその環境に順応することにあるだけでなく、環境がその身体に順応することにもある、ということになる。……私は、私と私の環境である〔Yo soi yo y mi circunstancia.〕。私がもし私の環境を救わなければ、私自身を救わないことになる。」（オルテガ [1914] : 31-32）。

「深さの次元は、それが空間的なものであれ時間的なものであれ、あるいは視覚的なものであれ聴覚的なものであれ、それはつねに表面の中に自己の姿を現わす。……もう一つは、われわれがこの表面を、仮象的な第二の生命の中に見るときの価値である。後者の場合、表面はあくまでも表面でありながらも、深さの方向へ拡大してゆく。われわれが遠近法と呼ぶものはこれである。」(オルテガ [1914] : 60-61)。

「理性は生に取って代わろうと望むことはできないし、望んでもならないのである。」(オルテガ [1914] : 90)。

「文化——芸術にしる科学にしる政治にしる——とは、生の注釈であり、生が自分自身の中で屈折しながら光沢と秩序を獲得する、そのような生の態様なのである。……人間は彼自身の中にその使命をたずさえているのであり、その使命は彼という構成物の根元そのものなのである。彼の胸の中では、明澄性への果てしない望みが永遠にわきおこるのだ。」(オルテガ [1914] : 98-99)。

上に出てくる「環境」「パースペクティヴ (遠近法)」そして「私は、私と私の環境である」という有名な一節に暗示されているオルテガの思想の内容については、その後ほどなく、「現代の課題」というタイトルの、1921-22年に大学で行なわれた講義内容に若干の加筆をした著書によって、より具体的に語られている。

「理性は、幾何学的方法による文化は、われわれもまた捨ててはならない永遠の獲得物である。けれども、理性の限界をわきまえないような、またその限界性から正しい結論を導出しないような、ソクラテス的、理性主義的、文化主義的神秘主義は訂正しなければならない。理性は生の一形式、一機能にすぎない。文化は生の学の道具なのであって、それ以上の何ものでもない。文化が生に面と向かって対立するとすれば、それは部分の全体に対する反逆である。文化はそれ自身の地位と任務に制限さるべきである。現代の課題は理性を生物学的な仕組みの中に位置づけ、自発的なものに服せしめることにある。」(オルテガ [1923] : 229)。

「純粋理性は生・理性la razón vitalにその權威を譲らねばならない。」(オルテガ [1923] : 230)。

「近代はキリスト教に対抗する十字軍である。近代の理性と科学は、キリスト教が墓の向こう側に建てた天上界をしだいに打ちこわしていった。18世紀の中葉には、もう神々しい彼岸の世界は消散している。此岸の世界だけが

人間に残された。かくしてついに、生の価値が明示さるべき時が到来したかにみえた。そう思われたがしかし事実はそのように経過していない。最近の二世紀の思想はなるほど反キリスト教的ではあったが、生に関してはいまだキリスト教のそれにきわめて類似した態度をとっている。いったい、「近代人」にとって重要な価値は何であったか。科学、道徳、芸術、法律——文化と呼ばれるそれらである。それらは生の活動ではないか。たしかにそうである。そうだからしてその意味で、近代人は生に内在的な諸価値の発見に成功している、と一見そう思われよう。しかし、もう少し立ち入って見ると、そう解するのは正確でないことが明らかになる。」(オルテガ [1923] : 239)。

「18世紀のフランス人が「進歩主義的」であったように、19世紀のドイツ人は「文化主義的」であった。カントから1900年までの高級なドイツの全思想はこの表題——「文化の哲学」のもとに包括することができる。ほんの少しその中に入れてみるだけで、われわれはすぐそこに中世神学との形式的類似性を感知するであろう。若干の実在の名称の書き換えがあっただけだ。古代のキリスト教の思想家が神と言ったものを、近代のドイツ人は「理念」(ヘーゲル)とか「実践理性の優位」(カント、フィヒテ)とか、あるいは「文化」(コーヘン、ヴィンデルバンド、リッケルト)とか言っているのである。ある若干の生命のエネルギーをほかのそれを犠牲にしてかくも欺瞞的に神格化すること、また、科学と呼吸、道徳と性、正義と健康な内分泌組織というふうに、一緒にしか存在しえないものをあえてそのように切断するという、まさにこのことがみずからの有機体の大きな不幸をもたらし、大きな思想的破局を招いたのである。生は、そのあらゆる活動に対し全体的統合の命法に従うことを強要する。その一つの活動を肯定するなら、そのすべてを肯定しなければならない。現在の態度を完全に換え、生の意義を生のそとに求めるかわりに、生そのものを凝視するというのは魅惑的なことではあるまいか。伝統とは逆の試みを実行するという、すなわち、古い主張「文化のための生」を新しい主張「生のための文化」へと変更するということは、近代史の最も根本的な危機に当面している世代にとってきわめてふさわしい課題ではあるまいか。」(オルテガ [1923] : 241-242)。

「異なった視点から、二人の人間が同じ風景を眺めることはできる。しかし彼らの見るものは同じではない。彼らの位置が異なっているため、風景は彼らの眼に二つの相違した構成をもって映る。……もしそれぞれが、他方の見る風景はまちがっているとすれば、それはなにか意味のある発言で

あるだろうか。ナンセンスであることはいうまでもない。どちらの風景も同様に実在するものである。……宇宙の実在は一定の展望（パースペクティブ）のもとにのみ見られ得るような性質のものである。パースペクティブは実在の構成分子の一つである。それは実在を歪曲するものではなく、実在を編成する要素なのである。どの視点から見てもつねに同一の像になるような実在は不条理な概念である。」（オルテガ [1923] : 262-263）。

「実在は、それが見られる視点から独立に、それ自体において独自の相貌をもっているとの想定は、昔からの根深い誤謬であった。そのように考えられるときは、一定の立場から見られる実在の姿は、その絶対的な姿と一致しないであろうし、またそれゆえに虚偽となるであろうこと明らかである。実在は、風景のように、すべてが同等に真実、同等に真正な無限のパースペクティブを提供するものなのである。」（オルテガ [1923] : 264）。

「今日までの哲学はいつもユートピアであった。だからどの体系も、すべての時代、すべての人間に対して妥当するのだと自負していた。すなわち、生命的、歴史的、遠近法的な次元から遊離して、時代から時代へといたずらに、不易不変なりとの態度を示してきた。……純粹理性は生きた理性にその席を譲らねばならない。生・理性の中に純粹理性は位置づけられ可動性と自己変化の力を獲得するのだ。」（オルテガ [1923] : 265）

「完全な真理は、自分の見るものと隣人の見るものとを連結させ、そしてそのように無限に広げていってのみ獲得される。各個体はそれに不可欠の視点なのである。すべての個人が部分的に見たものを接合し織りなすことによって、普遍的、絶対的な真理にいたることが期待できよう。」（オルテガ [1923] : 267）。

「現存するこの場所に確固と立脚し、自己の有機体、生命的本性に深い忠実さをもってわれわれの環境に眼を開き、運命がわれわれに提出している仕事——「現代の課題」を引き受けること、これがわれわれの義務なのである。」（オルテガ [1923] : 268）。

「理念の幾何学的形式の完全さに魅せられた人びとは次のことを、すなわち、理念の決定的な使命は、それがそこにおいて考え出された現実と合致することにあるのだということをつっかり忘れてしまうのである。かくして、自発的なパースペクティブの全面的な転換が起こってくる。そのときまでは理念は生活の必要事に奉仕する単なる道具として用いられてきた。しかるにいまや逆に、生が理念に奉仕し始める。まさにこの生と理念の関係の根本的

逆転が革命的精神の真の本質なのである。」(オルテガ [1923] :282-283)。

以上で、オルテガの問題意識はかなり明確にされている。しかしまだ、「生・理性」の哲学の内容は漠然としている。これを明らかに開示したのが、数あるオルテガの著作の中でもおそらくは最も重要と思われる、「哲学とは何か」という著作である。これは、1930年に行なわれた連続講義をまとめたものであり、オルテガの死後に刊行されたものである。

「主観性の観念、宇宙の第一次的な事実としての心ないし意識の優位性という観念は、きわめて巨大かつ確實堅固なものであるから、そう簡単にそれをのり越えられるとは考えられない。むしろわれわれはその中に入り込み、それを完全に理解し、わがものとするのでなければなるまい。そうしなければ、われわれはそれののり越えを旨ざすことはできない。歴史においてはあらゆるのり越えはまず消化を前提としている。のり越えようとする当のものをまずのみ込まなければならぬし、捨て去ろうとするものをまさにわれわれの中へとり入れなければならないのだ。……近代以上のものであるとするなら、深く近代に沈潜する以外に道はない。」(オルテガ [1957a] :154)。

「近代哲学はデカルト以後、その根本においては観念論的なものである。……事実、デカルト以後哲学がその第一歩をふみ出したときに、それはわれわれの精神的習慣とは反対の方向に、日常生活に逆らう道を取り、漸次速度を増しつつ生活から離れて、ついにライプニッツやカント、フィヒテ、ヘーゲル等において哲学はさかさまに見られた世界、壮大な反自然的教説となるにいたり、それはあらかじめ手ほどきを受けなければ理解しえない学説、秘伝を授けられたものの教説、秘密の知識、秘教となってしまったのである。思想が世界を呑み込んでしまい、諸事物はたんなる観念と化してしまった。」(オルテガ [1957a] :156)。

「現代が近代および観念論を超克しようと言っているということは、卑下した言葉や罪人のような態度ではなく、もっと高貴で壮重な言葉によって言われてしかるべきである、観念論の克服はわれわれの時代の大きな知的な仕事であり、歴史的な高い使命であり、「現代の課題」である、と。」(オルテガ [1957a] :187)。

「われわれは哲学の出発点を訂正しなければならない。宇宙の根本的なデータとは、たんに思考が実在し、考える自我が実在するということなのではない。思考が実在するならば、そのこと自体によって、考える自我とそこにおいてわたくしが考える世界とが実在する——しかも一方は他方とともに実在

し、両者を切り離すことはできないのだ。しかしながら、自我は実体的存在ではなく、世界もまた実体ではない。そうではなくて両者は活動的な相関関係にある。つまり、わたくしは世界を見るひとであり、世界はわたくしによって見られるものである。わたくしは世界に対してあり、世界はわたくしに対してある。もし見たり考えたり想像したりすべき事物がないとすれば、わたくしは見ることも考えることも想像することもないであろう——つまり、自我は存在しないであろう。」(オルテガ [1957a] : 204-205)。

「宇宙の根本的所与とは何か、宇宙に疑いの余地なく存在するものは何かと探究してゆくとき、それ自身で確証される第一次的・根本的な一事実があることを見出す。その事実とは、自我ないし主観性とその世界との結びついた実在である。一方なくしては他方もない。わたくしは諸対象、周辺を了解することなしには、自己了解もなしえない。もしも諸事物を考えるのであれば、わたくしは考えることはない。だから、わたくし自身を見出すときには、つねにわたくしはわたくしに対して世界を見出すのである。主観性、思考である限りの自我は二重の事実の一部として自分を見出すのであって、それの他の一部は世界なのだ。したがって、根本的でごまかしのない所与とはわたくしの実在ではなく、わたくしが実在するでもなく、世界とわたくしとの共存在である。」(オルテガ [1957a] : 205-206)。

この最後の文章において「私は、私とわたしの環境である」という命題の意味が明らかにされている。オルテガはこれに続けて、いわゆる根本実在としての「生きる」ことの在り様について論じる。

「すべて超克するとは保持することなのだ。ただ意識、思考、自我のみが根本的に実在するものだというのは真理ではない。真理は、わたくしがわたくしの世界とともに、世界の中に実在するということ、わたくしは世界を見、想像し、考え、愛し、憎み、世界において世界のために悲しみ、喜び、世界を変形し、耐え忍ぶことにおいて、このわたくしの世界とかかわるところに存立するということである。……わたくしに与えられているのは「わたくしの生」であり、わたくしの生はなによりもまず世界においてわたくしを発見することである。けっして漠然とではなく、この世界において、この瞬間の世界においてである。」(オルテガ [1957a] : 207-208)。

「哲学がまずしなければならないことは、この所与を定義づけること、「わたくしの生」、「われわれの生」、各人各人の生とは何かを定義することである。生きるとは、根本的な存在様態である。その他すべてのもの、すべての存在

様態は、わたくしの生において、生の内部で、生の細部として、生との関連において出会うものである。生においてはその他すべてのものは生のためのもの、生きられたものとしてあるものである。」(オルテガ [1957a] :208)。

「根本的な真理は、わたくしと世界の共在ということである。実在するのは本源的に共在するということ——わたくしはわたくしでないものを見、他の存在を愛し、さまざまな事物に苦しめられるということである。……それゆえ、諸事物がわたくしに依存するその仕方は、観念論が見出したと考えるような一方的な依存関係ではない。たんに諸事物がわたくしの考え感じることだというのではなくて、反対の依存関係、わたくしが諸事物、世界に依存するということでもあるのだ。だからこそ、問題は相互依存、相関関係、つまりは共在にある。……われわれが見出す唯一の疑いえない存在は、わたくしと諸事物との相互依存であり、諸事物はわたくしによってあるもの、わたくしは諸事物を受け止めるものである。」(オルテガ [1957a] :214-215)。

「世界とは、厳密な意味で、われわれに影響をあたえるものである。そして生きるとは、各人が自己を、自分が影響をうけるテーマとか事柄の領域のうちに見出すことである。となると、それがいかにしてかはわからないままに、生は自分自身を見出すと同時に世界を発見する。それが無生物あるいはほかの生物であれ、ほかのモノで一杯の世界においてでなければ、生きるということはない。それはモノとか情景を目にすることであり、それらを楽しむか憎むか、それらを欲するか恐れるかすることだ。生きるということの一切は、自分でないほかのものとかかわることであり、生きることはすべて、共存すること、ある状況のうちに自己を見出すことである。」(オルテガ [1966] :31-32)。

「われわれは最初にわれわれに、そのあとで周辺に気づくのではなく、生きるとはたちまちにして、まさにその根源において、自分が世界をまえにしている、世界と相対している、世界のなかにいる、その渦中、種々の問題、危なっかしいくらみのなかに身をおいていることである。しかしまた逆に、その世界は各人に影響するもののみから成り立っているゆえ、われわれから切り離せない。」(オルテガ [1966] :32)。

「生きるとは、夕食後に自分の行きたい劇場を選ぶように自分の好みであらかじめ選ばれた場所に嬉々として入って行くことでなく、突如、またどうしてよいかもわからず、取り替えのきかない世界、いまの世界に落下し、沈没し、投げこまれている自分を見出すことである。われわれの生は、事前に

自分たちの同意もなく、あらかじめ考えられてもいないこの世界のなかに、難破者として生きるという、永遠の驚きとして開始される。われわれが自身に生を与えるのでなく、まさにわれわれが自分自身を見出すとき、われわれはそれを発見するのである。」(オルテガ [1966] : 33)。

人間は生という名の荒海にいきなり投げ出された難破者であり、なんとか生き延びようと努力し続ける存在であるとは、オルテガがいたるところで用いる比喩である。さて、それでは、「私」と「私の世界＝環境」との関係は、どのようなものであろうか。

「世界はそれ自身でわたくしと並んであるのではなく、またわたくしもわたくし自身として世界の側に、それと並んであるのではない——そうではなくて、世界はわたくしに対して存在するもの、わたくしと向き合い対立している動的な存在であり、そしてわたくしは世界に対して働きかけるもの、それを見、それを夢想し、それに悩み、それを愛し、また憎むものである。……いまや、諸事物、宇宙、神そのものもわたくしの生の内容であると言ってさしつかえない。なぜなら、「わたくしの生」とはたんにわたくし、わたくしの主観であるだけでなく、世界をも生きることなのであるから。」(オルテガ [1957a] : 216-217)。

「世界とは、厳密な意味においてわれわれに働きかけるものである。そして生きるとは、各人がこの働きかけてくる諸問題や諸事物の境界内において自分自身を見出すことである。かくして生は、どのようにしてかはともかく、自分自身を見出すと同時に世界を発見する。対象物であれ人間であれ、もしも他の諸事物によって地球が満たされているのでなければ、生きるということもない。生きるとは、自分自身ではない他のものにかかずらうことであり、環境とともに生きることである。したがって、われわれの生はたんにわれわれ自身ではなく、その一部をなすのはわれわれの世界である。……そもそも生は根本的に、世界に対して、世界とともに、世界のうちで、その取引きに没頭し、その問題、偶然の成行きに沈潜して自分を見出すことである。しかし、その反対もまた真理なので、この世界はわれわれ各人を動かすもののみでつくられており、われわれから切り離すことはできない。われわれは世界とともに生まれ出る。」(オルテガ [1957a] : 225-226)。

「生はわれわれに与えられるもの——もっとうまく言えば、われわれに投げ与えられるもの、あるいはわれわれが生へと投げ出されるものである。しかし、このわれわれに与えられるものたる生は、われわれが解決せねばなら

ない問題である。しかも、このことはとくに葛藤とか窮況とか特徴づけられる特別困難な場合にのみそうなのではなく、いつでもそうなのである。」(オルテガ [1957a] : 227)。

「わたくしが諸君に知らせたいと願う根本的な大事実がそこにある。それはすでに、生きるとはわれわれがそうあろうとするものをたえず決定することだと表現したものである。この命題が内包している途方もないパラドクスに諸君は気づかれないだろうか？ 現にあるものよりもこれからあろうとするものにおいて存立する存在！ したがって、まだないものに存する存在！

この測りしれない本質的なパラドクスこそわれわれの生というものののだ。」(オルテガ [1957a] : 230)。

「われわれがまず第一に生きるのは現在でも過去でもない。生は前方へとみずからを投ずる活動であり、現在や過去はこの未来との関係においてあとから発見されるものなのである。生は未来へと働き込んでゆくこと *futurición* であり、まだ存在しないものである。」(オルテガ [1957a] : 232)。

「生は、たくさんの仕事をもたらす。そして、生を構成するこうした仕事のなかでもっとも重大なことは、それをしなければならないことでなく、何かをするまえに、わたしは自分が行おうとすること、したがって、自分にならうとするところを、自分で決めなければならないことである。ここまで来たところで、わたしはみなさんにこのことにふくまれる最大級の逆説に気づいてもらおうと努めた。なぜなら、それによれば、人間の生は、宇宙のそれ以外のすべてのモノとは異なり、すでにあるところのものでなく、これからならうとするところのもの、したがっていまだなっていないところのものからなるからである。人間はまずその未来、その将来であることから始める。生は前方にむけてなされる作業である。」(オルテガ [1966] : 96)。

「わたくしがわたくしだけと出会うことができるというのは偽りである。なぜなら、わたくしの自我、わたくし自身を見出すときには、このわたくし自身はわたくしでないもの、他者とかかわり合っているものにおいて存することが認められるからである。その他者は相互に、またわたくしに対して、周囲、包圍的統一体、その中にわたくしがいる世界という形で組織され結合されたものとしてあらわれてくる。しかも、わたくしは休止して動かぬものではなく、この世界によってせき立てられ高揚させられるものなのである。したがって、世界はわたくしが自分自身を見出すときに自分の前に、また自分のまわりに見出されるものであり、わたくしに対して実在し、わたくしの

上に明らかに働きかけてくるものである。」(オルテガ [1957a] : 238-239)。

「環境は、厳格な意味でのモノだけでなく、また人からもなる。環境は人間社会でもあり、世界とは社会的意味での〈世界〉であるのだ。」(オルテガ [1966] : 60)。

「わたくしは世界において自己了解をする、わたくしと世界とを了解する——これがさしあたり「生きる」ということなのだ。しかし、この「自分を見出す」というのは、そもそもはじめから自分が世界のなにかとかかわり合っていることを見出すことである。わたくしは世界のうちにあるものとかかわることにおいて存立し、世界はわたくしがそれとかかわるすべてのものにおいて存立するので、それ以外においてではない。」(オルテガ [1957a] : 244)。

「絶対的な非決定の世界においてはすべてが平等に可能性をもっているわけだから、なにに対しても決定することができない。決断できるためには制限と自由が同時になければならず、相対的な決定性があるのでなければならない。このことをわたくしは「状況」*circunstancias*というカテゴリーで表現する。生はつねに一定の状況にあり、事物や、さらに人物が周囲*circum*に配置されている中にある。空漠たる世界に生きるということはなく、生の世界は本質的に状況であり、いまこの世界なのである。しかも状況とは決定された、閉じられたものでありながら、同時に開かれた、内部に自由のある、運動し決断することのできるすき間なり凹みのあるものである。」(オルテガ [1957a] : 249)。

「われわれはつねに未来の存在を決断しつつある。それを実現するためには過去を計算に入れなければならない、現状に働きかけることによって現在を利用しなければならない。これらすべてはいまのうちにある。なぜなら、その未来はなんらかある未来ではなくて可能的な「いま」であり、またその過去はいままで過ぎ去ったものであるが、百年前に生きた人間の過去ではないからである。」(オルテガ [1957a] : 255-256)。

オルテガのこの「生・理性」の哲学は、以上のように、人間の生の実践に直接に関わる斬新な哲学であるが、それだけではなく、古くからある「实在論」と「観念論」の対立を止揚するものでもある。そのことは、1932～1933年のマドリード大学形而上学講座においてなされた講義の講義準備用ノートに基づき、彼の教え子たちがまとめた原稿であり、オルテガの死後に公表された「形而上学講義」の、メイン・テーマの1つとされている。

「实在論特有の困難が、モノはそれ自体で、われわれのまえに現出するま

まに、つまりわれわれの思考においてあるとおりにあることをわれわれが確信できるかということであったのと同様に、今度は逆に、観念論特有の困難は、それが實在でなく非空間的な思考であるにもかかわらず、それでもいかにして空間的なモノ、物体、外界があるのかをわれわれに解明してみせるかという点にある。」(オルテガ [1966] : 157-158)。

「いまのわたしは壁〔注・オルテガが講義をしている教室の壁のこと〕を見ている人であり、壁はわたしによって見られているものである。……實在は壁だけの独立の——實在論が望んでいたように——存在ではないにしても、またわたしの思考としてのわたしのなかにある壁のそれ、わたしひとりの独力の存在でもない。實在とは、わたしとモノとの共存であるのだ。……真実は、わたしとモノとの、わたしの眼前のモノとの純然たる共存である。」(オルテガ [1966] : 165-166)。

「わたしは思考すること、意識をもつことからなるのではない。原初的にわたしは、そのなかにながら自分が身をおいているモノたちを考えない、そうではなくて、実際には、わたしがまず、いきなり、自分をそれらのあいだに、それらとともに見出すのであり、わたしはそれらが存在し、しかもわたし自身もまた存在することを見出す。」(オルテガ [1966] : 178-179)。

「私は閉鎖的ではなく、まったくその反対である。わたしのほうこそモノによって貫通され、それであふれさせられるものなのだ。それはものすごい程度なので、モノはわたしを押しつぶし、わたしを否定し、わたしを壊滅させる、わたしがそれらに対して自己主張をするためには、わたしは闘わなければならない、努力しなければならない、その敵意から逃れるには、それらに対しつねに何かをしていなければならないのである。」(オルテガ [1966] : 179-180)。

ここで、「壁の独立の存在」とは、主観より先立つ壁の存在のことであり、思考に先立ち外界の物が存在しているとする哲学上の「實在論」を意味する。また、「わたしの思考としてのわたしのなかにある壁の存在」とは、認識されて初めて外界の物が存在するとする哲学上の「観念論」を意味する。これらのどちらも正しくはなく、「わたしとモノとの共存」こそが實在であるとすることによって、オルテガは、「生・理性の哲学」が、實在論と観念論の対立を止揚するものであることを示している。

2. 同時代論

1920年代は、第一次世界大戦と第二次世界大戦のはざまにある時期であった。そして、イタリアではすでにムッソリーニがファシスト政権を樹立し、ドイツではナチスの台頭が始まっていた時期である。こうした時期において、オルテガは著名な『大衆の反逆』を著したが、それは単なる大衆社会批判ではなく、上で示した彼の「生・理性」の哲学に基づいた考察の産物であった。

「大衆とは、善い意味でも悪い意味でも、自分自身に特殊な価値を認めようとはせず、自分は「すべての人」と同じであると感じ、そのことに苦痛を覚えるどころか、他の人々と同一であると感じることに喜びを見出しているすべての人のことである。……人間を最も根本的に分類すれば、次の二つのタイプに分けることができる。第一は、自らに多くを求め、進んで困難と義務を負わんとする人々であり、第二は、自分に対してなんらの特別な要求を持たない人々、生きるということが自分の既存の姿の瞬間的連続以外のなにものでもなく、したがって自己完成への努力をしない人々、つまり風のままに漂う浮標のような人々である。……したがって、社会を大衆と優れた少数者に分けるのは、社会階級による分類ではなく、人間の種類による分類なのであり、上層階級と下層階級という階級的序列とは一致しないのである。」(オルテガ [1930a] : 17-18)。

「今日の特徴は、凡俗な人間が、おのれが凡俗であることを知りながら、凡俗であることの権利を敢然と主張し、いたるところでそれを貫徹しようとするところにあるのである。」(オルテガ [1930a] : 21-22)。

「生は、まず何よりも、われわれがそうでありうるもの、つまり、可能なる生であるが、同時にまた、しかも可能なる生であるがゆえに、もろもろの可能性の中から実際にわれわれがそれになろうとするものを選択決断することでもある。環境と決断、この二つが生を構成している基本的な要素である。環境——もろもろの可能性——は、われわれの生のうちで所与のものであり課せられたものである。そしてこうした所与のものが、われわれが世界と呼ぶものを構成している。生は自己の世界を選ぶことはできない。生きるということは、一つの特定の交換不可能な世界、つまり現在のこの世界の中に自己を見出すことである。われわれの世界は、われわれの生を構成する宿命の広がりなのである。……生きるとは、この世界においてわれわれがかくあらんとする姿を自由に決定するよう、有無をいわず強制されている自分を自

覚することである。われわれの決断には、一瞬たりとも休むことが許されていない。したがって、われわれが絶望のあまり、ただなるがままにまかせる時でさえ、われわれは決断しないことを決断したといえるのである。」(オルテガ [1930a] : 65)。

「以上のことはすべて、集団的な生についてもいうことができる。集団的な生においても、まずはじめに可能性の広がりがあり、次に集団的存在の効果的形式を選択決定する決断がある。そしてこの決断は、その社会がもっている性格、もしくは、実は同じことだが、その社会における支配的な人間のタイプの性格から流れ出るのである。われわれの時代を支配しているのは大衆人であり、したがってわれわれの時代において決定を下すのは大衆人である。」(オルテガ [1930a] : 66)。

「われわれは、今日の大衆人の心理図表にまず二つの特徴を指摘することができる。つまり、自分の生の欲望の、すなわち、自分自身の無制限な膨張と、自分の安楽な生存を可能にしてくれたすべてのものに対する徹底的な忘恩である。この二つの傾向はあの甘やかされた子供の心理に特徴的なものである。そして実際のところ、今日の大衆人の心を見るに際し、この子供の心理を軸として眺めれば誤ることはないのである。」(オルテガ [1930a] : 80)。

「彼らの最大の関心事は自分の安楽な生活でありながら、その実、その安楽な生活の根柢には連帯責任を感じていないのである。彼らは、文明の利点の中に、非常な努力と細心の注意をもってして初めて維持しうる奇跡的な発明と構築とを見てとらないのだから、自分たちの役割は、それらを、あたかも生得的な権利でもあるかのごとく、断乎として要求することのみあると信じるのである。」(オルテガ [1930a] : 82)。

「すべての進歩、すべての発展には、必ず退化と後退の危険性が伴っていると考える方が、より事実在即しているといえよう。歴史においては、すべてが、まったくすべてが可能であり、意気揚々たる無限の進歩も可能であれば、周期的後退もこれに劣らず可能なのである。なぜならば、個人的であれ集団的であれ、人間的であれ歴史的であれ、生というものは、この宇宙において危険をその本質とする唯一の実体だからである。生は有為転変である。生とは、文字通りドラマなのである。」(オルテガ [1930a] : 110)。

「歴史とは、自分の背後に多くの過去すなわち経験をもつということである。歴史的知識は、成熟した文明を維持し継続してゆくための第一級の技術なのである。それは歴史的知識が生のもつ新しい様相——生はつねに一瞬

ごとに変化している——に積極的な解決策を与えてくれるからではなく、以前の時代の素朴な誤りをふたたび繰り返すのを防いでくれるからだ。……19世紀の政治は、まさに過去のいっさいの過ちを避けるために——18世紀によって——練り上げられ、そうした誤りを考慮して発想されており、そこには最も長期にわたる経験が要約されているのである。しかし19世紀も、科学としての歴史は専門家の手によって大いに発展したが、すでに「歴史的文化」は失い始めていた。今日われわれの上に重くのしかかっている19世紀特有の誤りの大部分は、この歴史的文化の放棄に起因するのである。19世紀の最後の30年間に——まだ表面に現われてはこなかったが——退化というか野蛮への後退、つまり、自分の過去をもたぬかあるいは忘れてしまった者の無邪気さと原始性への後退が始まったのである。」(オルテガ [1930a] : 129-130)。

このように、未来へ向かっての生の活動が沈滞してしまったところに、オルテガは社会の閉塞状況の原因を見出している。なお、ここで提示されている「歴史的文化」の意義については、その後、「歴史理性の哲学」として、さらに詳しく展開されることになる(次項を参照)。

「生きるとは、何かに向かって放たれていること、一つの目標に向かって歩くことだ。そしてその目標は、わたしの道程でもなければわたしの生でもない。それはわたしがわたしの生を賭けるもの、したがってわたしの生の外に、彼方にある何物かである。もしわたしが一人でわたしの生の中をエゴイスティックに独歩する決心をしたとすれば、私は前進しないし、どこへも到達しない。わたしは同じところをどうどう巡りする。これが迷路であり、どこにも通じていない道、自己自身の中を歩き回るにすぎないので、自己の中で迷い込んでしまう道なのである。第一次大戦後ヨーロッパ人は自己の内部に閉じこもってしまい、自分のためにもまた他の人々のためにもするをもたなくなってしまった。だからこそ、われわれは歴史的には10年前と同じ状態を続けているのである。」(オルテガ [1930a] : 204)。

「創造的な生とは、エネルギー的な生であり、それは次のような二つの状況下においてのみ可能である。すなわち、自ら支配するか、あるいは、われわれが完全な支配権を認めた者が支配する世界に生きるか、つまり、命令するか服従するかいずれかである。しかし服従するということはけっして忍従することではなく——忍従は墮落である——その逆に、命ずる者を尊敬してその命令に従い、命令者と一体化し、その旗の下に情熱をもって集まることなのである。」(オルテガ [1930a] : 208)。

「われわれが国家と呼ぶ現実、血縁関係が生み出した自然発生的な共同体ではない。国家というものは、出生を異にするもろもろの集団が共存を強制される時に初めて生まれるものである。この強制は、むき出しの暴力ではなく、ばらばらの集団に提示された一つの共通の課題、一つの督促的な計画を前提としたものである。国家とは何よりもまず一つの行為の計画であり、協同作業のプログラムなのである。人々が呼び集められるのは、一緒に何かをなさんがためである。国家とは、血縁関係でもなければ、言語的統一でも領土的統一でもなく、住居の隣接関係でもない。国家とは、物質的、生気の無い、所与の、限定されたものとはおよそ正反対のものである。それはダイナミズムそのもの——共同で何かをなそうとする意志——であり、ゆえに国家という観念は、いかなる物理的条件の制約ももっていないのである。」(オルテガ [1930a] : 233)。

ちなみに、この大衆の反逆と呼び得る状態を引き起こした直接の契機が何であったかについて、オルテガは『大衆の反逆』と同じ年に著した「大学の使命」において名指している。

「現代ヨーロッパの破局的徴候は、平均的イギリス人、平均的フランス人、平均的ドイツ人が、無教養であるという事態、つまり、世界と人間に関し、われわれの時代に応じた諸理念の生きた体系を所有していないという事態に起因している。かかる平均人は、彼らの諸問題の厳しい現実に対比すれば、その時代から遅滞して、古風であり、未開である新しい野蛮人であるといわねばならない。この新しい野蛮人は、とりわけ専門家である。以前よりもいっそう博識であるが、同時にいっそう無教養の技師、医師、弁護士、科学者等の専門家である。予期せざるこの野蛮性、この本質的に悲劇的な時代錯誤に陥らせた責めは、主として、19世紀のうぬぼれ多き諸大学、すべての国の諸大学に帰せられる。」(オルテガ [1930b] : 24-25)。

「ビタミンはまさにその微量をもってして人間の身体の存亡の決め手であります。ヨーロッパ諸民族は自分たちの歩みに光を当ててくれるほんとうに知識人の名に値する人間の果たすこうしたビタミン的機能に慣れ親しんできました。ヨーロッパ人は常に明晰を糧として、あるいは明晰という基盤に立てのみ生きることしか生きる術を知らなかったのです。……ところが、最近の過去15年間、あるいはそれ以上にわたって、ヨーロッパの知識人は過去一千年を通じて初めて口を閉ざしてしまい、その結果、物事の生起をその過程に沿って解明していくという知識人の使命が果たされぬままになってしまい

ました。……問題はこうして知識人が口を閉ざした結果、すべてが暗闇のなかに生起するようになったために、その暗闇という新たな不安が現代の恐ろしいまでのかすかすの出来事、生起現象から生まれる不安をさらに倍加することになったという事実です。人びとは苦悩に身をよじり、堅く閉ざされた暗闇のなかに没入したまま、どこから自分たちに災いがやってくるのかも、また自分たちがどこへ向かって進んでいくのかもわからない状態に置かれているのです。」(オルテガ [1965] : 110-111)。

「今日ヨーロッパの社会は、その個々人の大部分が職業活動をしている中産階級によって支配されている。したがってこうした社会においては、その職業人が、各自の専門職のほかに、その時代の高さにならなくて生き、生氣ある影響を社会に及ぼす能力を示すということが、きわめて重要である。だからして大学は、新たに、教養（文化）の教育を、すわなち、時代の所有する生きた理念の体系の教授をどうしても始めなければならない。これこそが大学の根本課題である。他に先んじて、他の何ものよりも以上に、大学はこの課題を果たすべきである。」(オルテガ [1930b] : 25-26)。

「人間は常に、その実存を支える地盤を構成している、ある明確な理念から生きる。この事実を回避しうる策は存しない。そしてこの理念——「生きた諸理念 (ideas vivas)」あるいは、「それによって人が生きる諸理念」と私の呼んでいるこの理念は、世界および同胞の本質に関する、また、諸事物、諸行為のとする価値の位階——いずれがより高く、いずれがより低く評価されるかの位階に関する、われわれの現実的な確信のレパートリーをいうのであって、それ以上のものでもそれ以下のものでもない。」(オルテガ [1930b] : 52)。

「現前の瞬間において、次に自分のなそうとすることを、そしてそれで在ろうとする自己を決定するためには、欲すると否とにかかわらず、プランを、いかに単純な、子供じみたものであろうとも、なんらかのプランを立てざるをえない。ここでそれは、プランを立てるべきであるということではない。そうではなくて、生が高貴であろうと卑俗であろうと、賢明であろうと愚鈍であろうと、プランによる行動をその本質としないような生は、まったく存在しないということなのである。……あるいは同じことになるが、われわれがある行為を決意するのは、その行為が所与環境の中で最も有意義だと思われるがゆえにである。すなわち、生はすべて、いやでも応でも、自分自身を弁明しなければならないものである。この自己弁明は、われわれの生を構成

する本質要素である。したがって、生きるとはプランによって行動することであるというなら、それは、生は不断の自己弁明であるということにほかならない。ところでこの計画や弁明は、世界そのもの、世界における事物そのもの、また世界でのわれわれの可能な行動に関して、ある「理念」をすでに形成していることを前提としている。だからつまり、人間は、世界についての、また世界において可能な自己の行動についてのある知的解釈を用意して、環境ないし世界から直接受ける印象に反応するよう身構えずしては、生きてゆくことができないのである。……どの時代にもおのずから、さまざまな確信の体系が存している。そのいくつかは、さびついで鈍化した、過ぎし時代の生き残りであろう。しかし常にまた、その時代の最高水準を示す生きた理念の体系、完全に現実と一致する体系が存在する。この体系がすなわち、私 がラ・クルトウラ（教養・文化）と呼んでいるものである。」（オルテガ [1930b] : 53-55）。

「ジャーナリストは、現実的なものから瞬間的なもののみを、瞬間的なものからセンセーショナルなもののみを採り上げるからして、その自明の真理が歪曲されてゆくのである。……今日、一般に事象の被っている奇怪な転倒は（かなり以前からヨーロッパは逆立ちして歩いている。足を空中に泳がせている）、この少なからざる部分が新聞・雑誌、すなわちわれわれの時代のただ一つの「精神的権威」のそうした独占の支配に原因しているといわなければなるまい。……大学は、生活のただ中へ、生の緊急と情熱のただ中へ入り込んで、熱狂に対しては冷静を、軽薄と不遜な愚劣に対しては精神の真剣な鋭さをもって臨み、新聞・雑誌を凌駕する、より大きな「精神的権威」としてみずからを貫徹しなければならない。そうしたとき、大学は再び、そのさかんなる時代にそうであったところのもの——ヨーロッパの歴史を推進せしめる原理となるであろう。」（オルテガ [1930b] : 70-72）。

3. 歴史理性の哲学

以上のような同時代のヨーロッパの危機的状況の分析を経て、オルテガが生・理性とともに（あるいはその一内容として）その重要性を見出し強調し始めたものが、「歴史」であり「歴史理性」であった。

「われわれは、生きている人間として、事物たちのあいだに生きているばかりではなく、人間たちのあいだにも生きている。ひとりきりでこの地球上にいるだけではなく、同時に人間の社会にも属しているのである。そして、

これらの人間たち、われわれが生きた人間として遭遇するこの社会なるものは、すでになんらかの世界観を、世界と宇宙についての有効な確信や思想の集成もっている。したがって、われわれが「時代思想」とよぶものが、われわれの状況の一部をなし、われわれをとりまき、われわれのなかに浸透し、われわれを支えているのである。われわれが会おう、世間一般に通用しているこのようなもろもろの確信を総括したものが、われわれの運命に方向づけを与える要因の一つなのである。」(オルテガ [1933a] : 36)。

「この世界ないし宇宙についての観念は、まずかれをとりまく人間的環境から与えられる。かれの時代の支配的な想念が、それである。人間は、この想念を受け入れるにせよ、あれこれの点で反駁するにせよ、この想念とともに生きなくてはならないのである。」(オルテガ [1933a] : 37)。

「生は、まさしく本質的にドラマそのものなのだ。というのは、ただひとつのこと、すなわち、生きるということがわれわれの身に起こり、ふりかかるからこそ、われわれの身に起こり、ふりかかる他の一切のことも、われわれの身に起こり、また、ふりかかってくるのである。われわれが生きていないとしたら、なにごとまれわれわれに起こらないであろうし、反対に、まさにわれわれが生きているからこそ、他の一切のことも、われわれに起こるのである。」(オルテガ [1933a] : 45)。

「人間の生、かれの生のドラマは、かれの諸問題の視界がどのようなものであるかに応じて、また、かれの世界に具体的な形を与える安全と危険との方程式がどうであるかに応じて、それぞれまったく異なった特定のプロフィールを示すのである。」(オルテガ [1933a] : 49)。

「時代精神と一般に通用している世界が各人の生に甚大な影響をおよぼすのは、それらがたんに存在するから——あるいは結局はおなじことだが、わたしがそれらのなかに存在し、それらのなかを動きまわりながらおのれの存在を成就しなければならないから——ではなく、実際のところわたしの世界および思想の大部分がこの共有財産から由来し、これと一致しているからなのである。時代精神と時代感覚は、すでに大部分わたし自身の内部にあり、わたしの思想財産に属している。人間は、生まれたときから時代の諸確信をみずからの内部に摂取する。換言すれば、一般に通用している世界と知り合いになるのである。」(オルテガ [1933a] : 53)。

「人間の生は断えてやむことなく過去によって背後から押され進んで行くのです。それはあたかも人間の存在の背後に不思議な力を持った強い南風が

過去を吹きつけ、それによって人間は自らが完遂する行動へと駆り立てられるようなものですが、人間は自分がその行動の発明者であることはおろかそれを理解さえしません。それゆえ、人間と、人間の内部にある人間的なものはこれすべて歴史的現実であるのです。なぜかといえば、今こうして見ているように、人間はさしあたって過去によってつくられているというのはまったく文字どおり真実であるからです。それは、人間を構成する要素の一つ——それを先に私は背部と呼びました——は現在する過去、それもきわめて強い力を持った過去であるからです。」(オルテガ [1965] :129)。

オルテガは、かつてヨーロッパ社会が経験した大きな危機の時期として、中世キリスト教社会の時代精神が失われ、近代へと変貌した時期——ガリレオが登場した前後の時期——と、近代のさまざまな思想・信条がその効力を失った(オルテガにとっての)現在とを挙げる。

「現代の危機は、さしずめ、1600年ごろにとられた新しい「立場」(生活態度)——いわゆる「近代的」立場——があらゆる可能性を汲みつくし、その最終の極限に到達し、それによって自己の限界と矛盾と不十分さを見出したというところからきていると考えられる。……いわゆる「危機から脱する」ためには、新しい方向と立場を見出すためには、人間が同じような、と同時に正反対な激変を体験した時代に視線をめぐらすことが最良の方策である。同じような激変というのは、その当ても人間は「危機から脱し」、もはやそれ自身において汲みつくされた、老衰した立場〔注・近代の前の中世的立場〕を放棄せざるをえなかったからである。同時にそれが正反対であるというのは、われわれはいまや、その当時は入っていったところからまさに脱けださなくてはならない破目にあるからである。」(オルテガ [1933a] :90-91)。

「17世紀において、ヨーロッパの少数の指導者たちが、知性の力を、生の諸問題を解決する唯一の道具、普遍的な道具として無条件に信頼しはじめた。やがて18世紀を通じて、この信頼がしだいに広く諸社会圏に浸透し、かくして19世紀には、ヨーロッパ社会全体を支配する信仰として確立されるにいった。知性に対するこの信仰は、その信仰の性格自体においても、また人びとが知性に期待したものにおいても、限界をわきまえないものであった。そのような態度において、人間は観念そのものをよりどころとして生きる用意をした。かくして、科学的労作、諸理論、諸学説、要するに諸観念(諸思想)のおどろくべき生産がなされたのである。ところがある日、なるほど知性や理性は無数の問題を、とりわけ物質的領域の問題をますますより完全に解決

してはいるけれども、ほかの問題、とくに道徳的また社会的な性質の諸問題——それらにおいて人間が究極的、決定的なことがらを感じるところの問題——を解決する試みにおいてはことごとく失敗している、という事実気づいたのであった。」(オルテガ [1941b] : 77-78)。

「昨日の確信の体系のあとに、今日別な確信の体系が続く。それは、連続的な移行であって、断絶とか飛躍とかいうものはない。すなわち、世界の根本構造そのものは、この変化がおこなわれているあいだも依然としてその有効性を保持している、あるいは、改変を受けるにしても、ごく軽度すぎない。これがふつうの、正常な変化である。これに反して、先行する世代の世界ないし確信の体系の次に続く状態が、もはや人間が前世代の確信を棄て、したがって、人間がもはや世界を喪失してしまっているような状態である——そういうかたちで世界の変化が成立する場合、これが歴史的危機の発生なのである。ここでは人間は、もはや何をなすべきかを知らない。世界についてなんと考えるべきかを、本当にもう知らないからである。それゆえ、変化は、危機にまで昂じて、破局の性質を帯びる。」(オルテガ [1933a] : 113-114)。

「思想をみずから創造したのではなく、たんに思想を継承しただけの人間にとっては、現実と自分というものとの間にすでにできあがった思想が介在して、それがいわば処方箋の役目をなして、現実に対する彼の関係を容易にしてくれる。したがって、ともすれば現実をほんとうに問題にせず、真の必然を実感しない傾きがある。というのは、現実が惹起する必然事を感じ得るより前に、すでに解答のレパートリィを所持しているからである。それゆえ、一つの文化体系を相続した人間は徐々に、世代をへるにつれて、もはや根本問題と接触することを忘れ、生の必然事を実感せず、他方では、彼自身の独自の本質にもとづいてうまれたものではないゆえに彼にとってなんらの明証性をもたない精神的形式——つまり思想や価値判断や感激——を平気で利用することに慣れるという結果になる。」(オルテガ [1933a] : 128)。

「過去は、われわれが未来を形成するための道具を見いだすことのできる唯一の倉庫である。……われわれは、未来を待望するがゆえに、そして未来を眺めやりつつ、過去を想起するのである。これが、歴史というものの根源である。人間は、まだ手の中にない未来に直面して、自分がはっきり所持している唯一のものは過去しかないと気づくがゆえに、歴史の研究にしたがうのである。過去だけが、人間がつかむことのできるものである。」(オルテガ

[1933a] : 157-158)。

「小説の最後の章は、それに先行する章を読まなければ、理解することができない。それと同じ意味において、現代の状況は、人間的過去全体の成果だといえる。」(オルテガ [1933a] : 159)。

「人間は、みずからの状況の一部ではない。逆に、かれは、つねに状況のまえに、状況と向き合って立っている。生きるということは、状況に押しつぶされないようにになにかをしなければならないということにほかならぬ。それゆえ、生は、本質的に問題、疑問、困難であり、要するに、解決を必要とする課題である。したがって、われわれの生は、われわれに与えられているのである。われわれは、それを自分で自分に与えたのではない。しかし、それは、われわれにできあがったものとしてゆだねられているのではない。生とは、最終決定的に確定された存在ではなく、むしろ課題であり、行為されなければならないものであり、要するに、ドラマである。したがって、人間は、なされなければならないすべてのことを決定しうるためには、まず第一に、みずからの状況についての思想をつくり、状況を明らかにしなくてはならない。だから、生のなかへ、すなわち、状況のなかへ投げこまれたと感じるとき、人間が欲すると欲しないにかかわらず最初にしなければならない反応は、状況についてなんらかの考えを形成することである。」(オルテガ [1933a] : 208-209)。

「人間は、時代の諸確信を無視するわけにはいかない。そして、生のもつこの局面によって、人間は、まぎれもない歴史的存在であるという刻印を捺されるのである。換言すると、人間は、けっして最初の人間ではなく、つねに人間的過去の後継者であり、相続人であり、息子である。自分に先立って起こった出来事のある特定の瞬間に生きているということが、つねに人間の運命である。別な言い方をすれば、人間は、われわれが「歴史」と呼んでいる巨大なドラマのあるまったく特定の瞬間に登場することを余儀なくされているのである。」(オルテガ [1933a] : 210)。

「われわれは、さまざまの生のプログラムを考えだしては、そのうちのどれにするかの決心がつかず、ときにはこのプログラム、ときにはあのプログラムを実現しようとしたものだ。人間の生は、だから、その本質的な局面のひとつにおいて、想像力の所産である。人間は、好むと好まざるとにかかわらず、自分自身を建設するのである。……つまり、われわれは、ちょうど小説家とその登場人物をつくり出すのと同じようにして、われわれ自身を築き

あげるのである。われわれは、われわれ自身を主人公とする小説の作者である。」(オルテガ [1933a] : 232)。

「歴史理性」とは何か、オルテガは直接的な表現でそれを示してはいないが、以下のような記述からそれを推測することができる。

「信念はわれわれの生の基盤を、つまり、その上で人間の生が展開される大地を作りあげている。なぜかと言えば、信念はわれわれにとって現実そのものであるものを開示してくれるからである。われわれの行為は知的な行為を含めて、すべてわれわれの真正なる信念の体系がいかなるものであるかにかかっている。われわれはそのような信念のうちに、「生き、行動し、存在している」。その結果、われわれは、そのような信念について明白な意識を持たず、信念のことを考えないのが普通である。ところがそのような信念は、われわれが明晰な意識を持って行なったり考えたりするあらゆる行為のうちに含まれていて、潜在的に作用している。」(オルテガ [1940] : 20)。

「それとは逆に観念は、つまりわれわれが事物に関して抱く想念は、自分で考えたものであれ他人から借り受けたものであれ、われわれの生の中では現実の力を持たない。観念は人間の生の中では、ほかでもなくわれわれの考えたものとして、しかもそのようなものとしてのみ作用しているのである。」(オルテガ [1940] : 21)。

「信念なるものは、人間が、独力によってであれ、先行の諸世代——人間は社会によって維持され保存されてきた伝承の中で生まれかつ教育されてきた——との協力においてであれ、つぎつぎと連続的にくだでてきた生活経験、試行と修正の結果、到達したものなのである。」(オルテガ [1941b] : 98)。

「どのような活動であれ人間の活動は、人間精神の背後にあって暗黙のうちに作用している、争う余地のない信念がどのようなものであるかをあらかじめ分析せずしては、正しく理解され得ないであろう。」(オルテガ [1941b] : 100)。

「すべての知的なものが人間の生の中で占めるべき役割や位置を明確にしようとする際に、何をよりどころとすべきかを知ることほど、現代という時代にその解明が急務である問題はたぶんほかにはないであろう。……今日の大混乱の究極の原因は、過去数世紀の間に膨大な量の知的産物——観念——が生み出され、それに最大の関心が払われてきた結果、人間が観念に対してどうなすべきかがわからなくなりはじめているところにある。……それゆえ、

われわれにとってきわめて重要なことは、なによりもまず「知的生」——言うまでもなく、このようなものは真の生でない——と「生ける生」や「現実の生」、つまりわれわれの存在そのものである生との間の、截然たる区別を知ることである。」(オルテガ [1940] : 21-22)。

「個人、国民、時代、そのいずれの診断であれ、人間の現存在の診断は、その確信の体系を明らかにすることから始めねばならない。そしてそのためには、何よりもまず、自余のすべての信念を支えかつ鼓舞している基礎的な信念、決定的な信念を確認しなければならない。」(オルテガ [1941a] : 288)。

「1900年頃に栄えた世代は、16世紀の終わり頃から始まった一つの長い周期の最後にあたっている。この周期の特徴は、人間が理性への信仰によって生きていたという事実にある。」(オルテガ [1941a] : 289)。

「物理学的理性は、人間について明瞭なことをなの一つわれわれに語るができない。それでよろしい。かく言う意味は、まったく単純に、われわれは人間的なるものを物理学的、自然科学的な方法で取り扱うことから徹底的に脱却しなければならない、ということにほかならない。われわれは、そういう方法によらないで、人間的なるものをその自然自発の相においてとらえようではないか——われわれがそれを見ているとおりに、またそれがわれわれに現われ出てくるとおりにとらえようではないか。別様に言えば——物理学的理性の失敗は、生・理性 *rasón vital* もしくは歴史的理性 *rasón histórica* への自由な道をわれわれに残している、ということである。」(オルテガ [1941a] : 303)。

「われわれは、生の記述のみを目的とするところの、そして伝統的存在論のどんな指令も受け入れないところの諸概念によって、生がその原初的裸体において現われるように、徹底的に思考しなければならないであろう。」(オルテガ [1941a] : 318-319)。

「物理学的—数学的な純粹理性に対して物語る理性 *rasón narrativa* がある。人間的なるもの——個人的なものであれ集団的なものであれ——を了解するためには、人はその歴史を語る必要がある。この人は、この国民は、以前にあのことをあのような仕方でしたから、このことをあのような仕方で行っているのである。生は歴史的理性 *rasón histórica* によってのみ、かなり透明になるであろう。」(オルテガ [1941a] : 335)。

「人間は、「しだいに存在になりつつ」 *va siendo* かつ「存在するのをやめつつ」 *va desiendo*——生き続けているのだと言わねばならない。人間は存

在を累加し続けてゆく、すなわち過去を蓄積し続けてゆく——つまり人間は、彼の経験の弁証法的連続において存在をみずから形成し続けていくのだ。しかしこの弁証法は、論理的理性のそれではなくして、まさしく歴史的理性のそれである。」(オルテガ [1941a] : 337)。

「歴史的過去が過去であるのは、たんにそれがもはや現在にないという理由からではなく——これは外面的な命名であろう——、われわれが記憶にとどめている他の人間たちの上起こったことだから、したがってそれを絶えずたどり直しているわれわれの上にも起こり続けているものだからなのだ。人間は過去によって作られ、ただ過去にだけではないが、しかし過去に基礎を置いている唯一の存在者である。……人間は過去をおのれのうちに保持し、それを蓄積し、おのれの内部で、そのかつてあったものが《かつてあったという形式》であり続けるよう仕向けるのである。」(オルテガ [1962] : 97)。

「意識の中には、好むと好まざるとにかかわらず、過去のもろもろの結果がある。われわれ自身についての意識、つまりわれわれのうちにあって、われわれを構成しているものについての意識は、歴史的なものである。」(オルテガ [1933b] : 96)。

「哲学はきわめて本質的におのれ自身の歴史であることから、つまり“体系的哲学にとって不可欠の準備教育たる”おのれ自身の歴史であることから始まるのである。われわれの認識の結果が“絶対的”であることをあきらめるだけでは足りない。むしろわれわれが或るものを考えるとき、それが人間の過去、すなわち人類の何千年にもわたる過去、において考えられ、欲求され、感じられてきたものとは“絶対的に”独立したものと考えること自体がとんでもない誤りなのである。真理はまったくその逆なのだ。われわれはわれわれの過去と共に、われわれの過去がもたらした高みから考えるのだ。それゆえ哲学者の第一の任務は、自分の置かれた歴史的状況がいかなるものかを明確にすることなのである。しかし歴史的状況はそれ自体、それ以前のさまざまな歴史的状況の帰結にほかならない。」(オルテガ [1933b] : 97-98)。

「一人の思想家の思想は、つねに「底土」、「表土」、そして「敵対者」を持っている。これら三つのうちのどれも、文字どおりの意味では、思想家の思想の中には表明されてない。それらは言外に留まり、思想家がそれらに言及することはまずない。しかしながらそれらは彼の思考の中で機能し、その一部を形成している。それゆえ彼の思想を理解するには、それをそれらのもの(底土その他)で補完しなければならない。あらゆるテキストは表明されてい

ないコンテクストの断片なのだ。」(オルテガ [1962] :142-143)。

「われわれはつねに空間的風景の中に生きてだけでなく、過去、現在、未来という三つの次元をもった時間的風景の中にも生きています。いまはこの最後の未来については触れないでおこう。われわれが生きているこの現在までに至る過去の地平線といったものが、われわれのために存在し、かつわれわれの生の構造の一部を形成し、そしてわれわれの生の一器官でもあるのだ。あらゆる風景と同じく、眼下に広がる過去は近景と遠景という一つのパースペクティブを持っている。時間的距離から成るこれらの局面のそれぞれは、われわれの存在の中で別様に機能する。そして一人の人間を良く理解するには、その人の地平線の時間的地形図をできるだけ正確に描いてみる必要がある。」(オルテガ [1962] :159)。

「すでになしてきた生の経験は、人間の未来を制限する。われわれは、自分になろうとしているそのものはわからないとしても、自分になろうとしていないものはわかる。人間は過去を顧慮して生きるのだ。」(オルテガ [1941a] :338)。

「人間的生は、現在なおも持続し働いている過去を視界に入れて、毎瞬間そうあるところのものである。われわれの現実のこうした性格の明証としては、《歴史性》(historicidad)という言葉以外にはない。」(オルテガ [1942] :26)。

「歴史は、「私の生」がそれであるところの根本実在に関する体系的な科学である。したがって歴史は、最も厳格、最も現実的な意味における現在についての科学なのである。もしそれが現在についての科学でないならば、通常その主題とされている過去なるものを、われわれはいったいどこで見出すのであろうか？ 世間に習慣的な、歴史の逆のとらえ方は、過去を、それが起こった日付けのところで生命なく横たわる抽象的な、非現実的なものにしてしまうに等しい——過去はこのわれわれの今日を支えている生きた、能動的な力であるのに。歴史には遠隔作用*actio in distans*というものは存しない。過去は、かなたに、その日付けのところにあるのではなくて、ここに、私のうちにあるのだ。過去は私である、すなわち「私の生」である。」(オルテガ [1941a] :344-345)。

「歴史理性は物事を帰納することでも演繹することでもなく、ただ、たんとんと叙述することだけであり、人間的現実を理解し得る唯一の理性です。なぜならば、人間的現実の構造はそれが歴史的であることであり、〈歴史性〉

であるからです。」(オルテガ [1965] : 137-138)。

4. 慣習・社会論

オルテガは、「私」をとり囲む「環境」の中には他者、そして社会というものが含まれることを明示して、その晩年になってから、個人と社会の関係について本格的な研究にとり組み始める。それはまず、個人と個人との接触についての考察から説き起こされる。

「生というものはけっして私の精神、私の観念だけが存在することではないのだ。そのまったく反対である。デカルト以来、西洋人は世界なしに取り残されてしまった。しかしながら生きるということは、私の外に存在しなければならないということ、すなわち環境もしくは世界という絶対的外部の中に存在しなければならないということなのである。つまり、好むと好まざるとにかかわらず、その世界をつくりあげているすべてのもの、鉱物、植物、動物、自分以外の人間たちとたえず、休みなく向き合い、ぶつかり合わなければならないことなのである。それ以外に方法はないのだ。私はそれらすべてのものを受け入れなければならない。私は好ムト好マザルトニカカワラズ velis nolis それらすべてのものをなんとか処理してゆかなければならないのである。」(オルテガ [1957b] : 62)。

「われわれ一人ひとりの世界もしくは環境の中には、われわれとなんの関係もないものは一つもないし、また逆に言うなら、各人はそうした環境もしくは世界を形づくるすべてのものとのかかわりを持たなければならないのである。世界は、ひとえに私との連関によって構成されており、そして私は、その世界の中にあるすべてのものに引き渡され、良きにつけ悪きにつけそれらに依存している。つまりあらゆるものは、私に好意か敵意を持つもの、愛撫か摩擦、へつらいか損傷、奉仕か損害なのである。」(オルテガ [1957b] : 69)。

「他者のここは私のここではない。われわれの「ここ」は互いに他を排除し、相互に浸透不可能なものであり、それぞれ異なったものである。それゆえ他者に世界が現われてくる時のパースペクティブは、つねに私のものとは異なっている。われわれの世界はぴったり一致することがないのである。さしあたって、私は私の世界に、彼は彼の世界にいる。これは根本的な孤独の新たな原因である。私が他の人間の外にいるばかりでなく、私の世界もまた他の人間の世界の外にある。つまりわれわれは、相互に二つの「外」であ

り、したがってわれわれは根本的に他所者なのだ。」(オルテガ [1957b] : 96)。

「文字どおりわれわれの生そのものである根本的孤独の底から、われわれは何度も相互浸透の試みを実践する。他の人間存在をのぞき、それにわれわれの生を与え、また彼の生をもらおうと望みつつ、非-孤独化を試みるのである。」(オルテガ [1957b] : 118)。

「他の人間の生を理解するにあたって、われわれには自分たちの生という素材を拠り所にするしかない。われわれの生だけがそれ自体で《意味》を持っており、したがって了解可能なのである。状況は矛盾しているように見えるが、或る意味ではそのとおりである。われわれは自分たちの生を用いて、まさにわれわれの生と違っている点、異質な点においてその他人の生を理解しなければならないのだ。われわれの生はすべてに通じる通訳である。そして歴史はそれが知的訓練であるというかぎりにおいて、他のすべての人間存在をもう一つの我 (alter ego) とするための方法論的努力である。」(オルテガ [1942] : 14-15)。

「発見されたこの最初の個別的生が「汝」(tú)であり、私はこれと直面し、その怪奇さと衝突することによって、自分が「我」(yo)以外の何ものでもないことを自覚する。……ひとたび隣人を異質なものとし、そして隣人が「汝」という神秘に変わってしまうと、私は今度はそれを同化しようと努める。つまりいまはただ「我」だけであるもの、現前し明らかで了解可能な、私が頼りにできる唯一のものたる私の生から出発して、隣人をもう一つの我である「我」——「他我」(alter ego)、近くにありながら離れている何ものか——として構築しようとする。これこそつねに問題をはらんだ大仕事のタイトル、すなわち隣人の理解と呼ばれるものである。」(オルテガ [1942] : 15-16)。

「考えるということは環境と対話することである。われわれの環境はわれわれにとってつねに、好むと好まざるとにかかわらず、現前し明らかである。だからこそわれわれは自己を理解できるのである。だが他の人の考えを理解するためには、彼の環境を現前させなければならない。そうしないならば、それはわれわれが対話を聞く場合に、対談者の一人が言うことだけを追うのと同じことになってしまうであろう。」(オルテガ [1942] : 23-24)。

「この世界は私だけの世界でもなければ、あなただけの世界でもなく、原理的にはすべての人の世界であり、世界そのものといえよう。しかしこのこ

とは大きな逆説を示している。すなわち、私が他の人びとと共存することを可能にするのは、唯一にして客観的なその世界ではなく、むしろその反対に、彼らと私とのあいだに、共通の客観世界のごときものの出現を可能にするのは、私と他の人たちのあいだの社会性あるいは社会的関係である。」(オルテガ [1957b] : 136)。

「客観的世界は私のものでなければあなたのものでもない……。すなわちそれはわれわれにとって明らかなものではなく、われわれが自分たちの共存を通して作りあげてゆく巨大な憶測だからである。しかしそのようなものであることによって、客観的世界はつねに問題をはらんだものであり、けっしてわれわれにその顔をあらわさない。むしろわれわれは手探りでそれに近づき、たえずそれを謎や未知の領域、困惑させるような驚き、不測のできごとやわなに満ちたものとして予感するのである。」(オルテガ [1957b] : 176)。

上のように個人と個人との関係を考察したうえで、オルテガは、さらに、**慣習とは何か、そして社会とは何か**を探究してゆく。

「われわれは自分の個人的生の内側に自分と同じような、しかも別の個々の人間——これによって、しかしながら、先の個人的生と異なった研究課題が生まれるわけではありません——を単に発見するだけでなく、それらが一つの集合体を成しているのを発見します。そして、この集合体は、それを形成する個々の人間を一人一人取り上げて比較した場合、そのうちのどれとも異なったものであります。これこそわれわれが社会、または共同体と呼んでいる全体なのです。つまり、スペインであるスペイン人は一人もいないし、またすべてのスペイン人を個々に取り上げ、彼らを全部並べてみてもスペインにはなりません。スペインとはこのようなものではなく、個々のスペイン人とは異なった一現実であります。そして、個々のスペイン人は自己の外側と、さらには内側においてさえ、この現実を自分の相手としてそれと顔を合わせるのです。……したがって、個人的生の理論にはさらに集団的生の理論、あるいは社会理論を付け加える必要があります。」(オルテガ [1965] : 115-116)。

「われわれは、この世に生を受けて以来、慣習という大海の中に沈められて生きているのであり、そしてこれら慣習はわれわれの見いだす最初の、そしてもっとも強力な実在であると言えることができる。すなわち慣習は厳密な意味で *sensu stricto* われわれの社会的環境もしくは世界であり、われわれがその中に生きる場所の社会なのだ。われわれはこうした社会的世界あるい

は慣習を通して、人間および事物の世界を、〈宇宙〉を見るのである。」(オルテガ [1957b] : 235)。

「結局慣習は社会というつねに多かれ少なかれ大衆的な大きな集団において形成されるのだ。そして慣習が設定されるためには、すべての人が同意見である必要はないのである。そればかりではない。一つの慣習を設定するために社会のすべての人の意見の一致をみたことなど、いままでけっしてなかったのである。意見の一致など問題ではないのだ。十八世紀の犯した誤りは、その反対のことを信じたことにある。つまり社会およびそれを構成する諸機能——慣習——は意見の一致とか契約などによって形成されると信じた点にある。」(オルテガ [1957b] : 257-258)。

「しきたりという根本的に社会学的な現象は、たんに意見ばかりではなくすべての慣習の中に見いだされるものであり、したがって社会的事実、ならびに社会的事実の総体たる社会のもっとも本質的性格である。つまりしきたりは、いかに人数が多かろうとも個人的な支持には基づいていないのである。この事実をはっきりととらえるかどうか、社会学の手腕がかかっている。あるものが慣習であるのは、それが個々人の支持に依拠するからではなく、むしろ逆に彼らに課されるものであるがゆえにそれは慣習なのだ。こうした理由から、すべて社会的なるものは個人的なるものとは異なる実在なのである。」(オルテガ [1957b] : 323-324)。

「慣習の総体としての社会は、一方ではわれわれを威圧し、また一方われわれのほうでも社会を、救いを求め頼りにできる権威として感じている。その双方とも、すなわち強制であることも頼りとなることも、社会が本質的に権力であること、個人に対する比較を絶する権力であることを意味している。世論ならびに有力な意見は、その背後にそうした権力をひかえており、集団的存在の種々さまざまな局面に呼応する種々さまざまな形をとってその力を行使するのである。そうした集団の力こそ「国家権力」である。」(オルテガ [1957b] : 326)。

「ただ理性のみ、つまり自分の内面の明証のみに従うとの最大の決意のできている人でも、実際にこの規範を守ることができるのは、その生の小さな分野においてのみだ。それ以外のところでは伝統に身を委ね、それにもとづいて生きている。このような伝統的観念の部分なくして生きることはできないだろうし、その環境の大部分をまえにしてのかれの不安は耐えがたいものである。社会、つまり伝統は、かれをかばうと同時に、かれを囚われの身

にしているのだ。このことを別の表現にすれば、われわれ独自の自我は、好むと好まざるとにかかわらず、社会的自我、伝統のうちに、物理的世界についておけるとまったく同様に、自分のものでなく、自分が出くわし、そのあいだに自分独自のものを住ませなければならない観念の世界にはめこまれて存在しなければならないのだ。このことから、われわれには各時代というものは、理性と伝統、個人の真の生と慣習的、伝統的、共通主義的生のあいだの特殊な方程式のように思える。」(オルテガ [1966] :120)。

オルテガは、以上に続く社会論・国家論についての壮大な構想を描いていたが、残念ながらそれを実現することなく、その生涯を終えた。

第3節 オルテガ哲学の評価

1. オルテガ哲学の位置づけ

オルテガは、ときとして実存主義の哲学者と位置づけられることがあるが、この点については本人が明確に否定している。

すなわち、「いわゆる実存哲学なるものはその第一歩からして誤ったものであると私は考えるわけです……。この実存哲学はドイツに遅れること20年、スペインに遅れること25年して、今日パリで伝染病的流行を示しているものですが、この哲学によると、人間が何か一つの仕事に生涯を拘束する、つまり、s'engagerとはいつかある瞬間に人間が決意を迫られる特別な熟慮を要する特別な一つの行為であります、それはあたかも生きるということが常にそれだけをもってしてすでに拘束されている状態、engagé——実存主義者が用いるのはこの言葉です——であることを否定するようなものであります。ここでは人間が生きているということは、この生きることを受け入れずに済ませることも人間には十分できるにもかかわらず、これを受け入れているからであるということがあまりにも忘れられています。したがって、すでに生の状態にある上にさらに人間は自らを何かに拘束〔s'engager〕しなければならないのではなく、生きるという事実だけをもってしてすでに人間は先取的に拘束されているのです。これこそ人間が不可抗力的に置かれる非情な状態であり、またそれによってこそ人間の存在は成立するのです。生きるということはただそれだけをもってしてすでにこのように根本的、第一義的拘束であってみれば、その他いっさいの拘束はすべて第二義的なもの、特殊なものであり、それは正面から見ただけでも明らかなように、皮相なもの、さらには軽薄なものでありま

す」(オルテガ [1965] :366)。

また、ヴィルヘルム・ディルタイの「生の哲学」との関係については、オルテガは次のように述べている。

すなわち、「私の作品中には、ディルタイの見解と一致する見解はほとんどないし、またそれらを含んだりそれらを先行のものと想定するものさえない——これこそ私が残念に思っていることなのだ！ だからこそ私は十年を無駄にしたのである！ だがそればかりではない。私の問題や立場がディルタイのそれと一致したりそれらを先行のものとして含んでいないばかりか、そもそもの第一歩から、生の〈理念〉の軌跡において、すでにディルタイからはるか先の地点から出発しているのである」(オルテガ [1933b] :28)。そして、「しかし生・理性にとって、もしもディルタイの教説をかいぐぐっていたならどれほど好都合であったことであろう。ためらいや無駄な試みを少なからずはぶいたであろうし、適当なときに強化され豊かにされていたことであろう。最終的には除去しなければならないものから栄養を摂取する必要があるというのは、生の根本原則の一つである」と述べている(オルテガ [1933b] :30)。

また、オルテガの著作の中にはマルティン・ハイデガーの思想に似たところが見られるが、しかしながら、両者の根本的な姿勢は全面的に異なっている、とされる。すなわち、オルテガは「人生の否定面を見ることは見る。しかしその最後の拠点は、生に対する積極的な賛歌である」とされる(マタイス1975:183)。

2. オルテガ哲学の哲学的・思想史的意義

オルテガの『大衆の反逆』を中心としてその文明批判の意義を検討するものはいくつか存在する(たとえば、色摩1988や長谷川1996)が、オルテガ哲学の意義をその全体にわたって評価する日本語文献は——書籍のかたちで出版されたものとしては——非常に少ない。オルテガ哲学の概観と解説を得ることができる手ごろなものとしては、渡辺1996の後半部分、マタイス1995がある。しかし、オルテガ哲学の哲学的・思想史的な意義をもっとも的確に評価しているのは、なんといっても思想史家の生松敬三(1928~1984年)であろう。

生松敬三は、1970年代という時期に、ヨーロッパの1920~1930年のあいだの社会思想と哲学の動向に深い関心を持ち、何冊かの著書を出している。

その中で、オルテガについても比較的詳細な検討を行なっている。この生松敬三によるオルテガの現代的（生松の時代の現代的な）評価について、筆者はこれに全面的に賛同するが、それに加えて、この生松敬三による評価自体が、今日（われわれの時代の現代）の状況についても非常に学ぶべき点を多く含んでいると思われる。そこで、以下では、その概要をやや詳しく示すこととしたい。

19世紀の中葉から後半にかけては、ヘーゲル哲学の解体以後における形而上学の凋落と実証科学的思考方法の適用領域の拡大により、生物学、生理学、心理学、社会学、歴史学等々の多くの個別諸科学が生み出されていったが、その自然科学の勢力拡張のただ中で「数学の危機」、「物理学の危機」と呼ばれる事態も出現するにいたった。絶対空間・絶対時間のニュートン物理学的世界像の解体のきざしは世紀末にすでにあらわれている（X線と放射能の発見、1895-96年）。そして、この方向は20世紀に入ると、プランクの量子論、アインシュタインの相対性理論によってさらに押し進められ、科学的認識の真理性が、客観的世界そのものが動揺せしめられるに至る。こういう客観的な即時的世界の否認に向かう同様な変革は、たとえば心理学の領域でも、要素主義的・分析的な自然科学の心理学からゲシュタルト心理学への転換として、また生物学の領域でもユクスキュルの環世界論の提起などによって、世紀末にはすでに始動している（生松1979：25-26）。科学主義的合理主義・実証主義ではとうてい手に負えない諸問題へのアプローチがさまざまな形で積極的に試みはじめられたのがまさにこの1890年代であったわけで、「実証主義への反逆」とは、そうした事態を言い表わそうとして案出された規定である（生松1979：28-29）。

それらの実験的・先駆的な数々の試みが一挙に注目を集め、時代思潮の主流の位置を占めるようになるのは、まずは、第一次世界大戦というヨーロッパの存立そのものを脅かす戦乱ののち、1920年代においてのことである。世紀末にそれこそひと握りの詩人、芸術家、学者、思想家たちが時代の重圧に耐えつつとり組んでいた仕事や問題の意味が、ここまでくると、ようやくだれの眼にも明らかなものとなってくる⁽⁴⁾。世紀末における実証主義・科学主義への反逆、批判は、実は近代ヨーロッパの科学文明、近

(4) 1920年代のこの混沌たる「思想的戦国時代」は、さらに言えば、多くの可能性をはらんだ「現代思想のるつぼ」の時代でもあったように思われる（生松1979：112）。

代合理主義の批判・克服という大きな転形期の問題であることが、センセーショナルな「西洋の没落」（ベストセラーとなったシュペングラーの著書のタイトルである）の叫び声を背景としてしだいに深刻に自覚されてゆく。このように1920年代以降の思想的動向につなげてとらえてみるならば、まさに1890年代の世紀末に文学・美術から哲学・思想・科学の諸分野で時を同じくして発言されてきた諸問題は、いずれも現代的な、「新しい」思想方向をさし示すものであったことが納得される。19世紀末の多彩・多様な諸問題はこうしたパースペクティブのもとにあらためて再発掘、再検討されなければならない⁽⁵⁾（生松1979：32-33）。

また、哲学の場面⁽⁶⁾でも「近代的理性への批判」、「想像力の復権」という「現代哲学の基本問題」にとりくんだ思想家たちの業績の再検討・再評価がもっと積極的に行なわれてしかるべきである。さしあたり一例を挙げよと言われるならば、スペインの思想家オルテガ・イ・ガセの諸論著を挙げたい（生松1979：56）。オルテガの著作はおそらくわが国では昭和10年代からいくつかの翻訳・紹介がなされていたはずであるが、そしてスペイン語からの著作集の翻訳も10年ほど前〔1969～70年〕に出されたのだが、いまだ充分にその哲学的意義は明らかにされていないように思われる。「私はもう決して近代人ではない、まったくの20世紀人なのだ」と早くから自覚し公言していたオルテガが『現代の課題』（1923年）として提起していたのは、まさしく近代の合理主義・文化主義の克服であり、「純粹理

(5) 現代を「近代」を越え出ようとする過渡期としてとらえ、「近代」批判をその中心課題と見るならば、そうした課題の自覚はなにも第二次大戦後の、それも1960年代半ばにはじめてそれとして生まれたものではない。実際に、近代文明の危機という問題意識はすでに第一次大戦後のヨーロッパ、とくに敗戦国ドイツ・オーストリーにおいてははっきりと自覚されていたのであって、第二次大戦後の今日に世界大の規模にまで拡大されているこの問題意識はそれの拡大・増幅によっていっそう深刻の度を加えたものにほかならない（生松1979：69）。

(6) 哲学の領域では、19世紀後半の支配的思想は、おそらくは、ハーバート・スペンサー（1820～1903年）の社会進化論であった。これは、イギリスで19世紀前半を支配した功利主義哲学のあと、ことに1870年代以降いちじるしく普及した哲学であり、日本にも輸入され、文明開化期から自由民権運動の時期にかけて大きな影響をもった。J・S・ミルの功利主義哲学と並んで、特に政治・社会・教育・哲学の理論形成に影響を与えた（生松＝木田1996：44-45）。

性」に代わる「生・理性」の確立であった（生松1979：56-57）。

「オルテガの哲学的な仕事は、ハイデガーの『存在と時間』（1927年）から後期存在論の近代哲学・近代文明批判にいたる業績と平行する一側面をもつと考えられるが、そこで注目される一つの点は、オルテガがドイツ哲学に多くを学びながらもみずからは確固として終始豊かなスペイン語で自由な哲学的思索を行なっていることである。平俗な言語表現に複雑な思想内容を盛り込もうとしたその努力が、直訳的概念用語の難解さ、または不可解さが学問的厳密さであるかのごとくに尊重されてしまうわが国ではそれとして受けとめられず、オルテガをたんなる軽批評家としてしか評価させないことになったという事情があるように思われる。これもまさしく評価を逆転すべき一事態であると言わねばなるまい（生松1979：57-58）。

オルテガは「近代合理主義の祖」デカルトの物理学・哲学思想の「究極の核心」がなんであったかを問うて、それは「純粹知性」によって構成されないものはすべて疑わしく、またとるに足らぬものと見なそうという「願望」であるととらえる。「純粹知性」あるいは「純粹理性」とは、他の何ものともかかわり合うことなく、それ自身をより所とし、自己自身の内的規範によってのみ導かれるわれわれの思考、いわば「真空の中で働くわれわれの思考」のことである。だから、この理性的構成物への熱狂にとらえられたデカルトは、人間にとって自然な展望を逆転させることになった。つまり、われわれがふつうに眼で見、手で触れ、耳で聞く直接的な世界は質的なものから成っているが、理性は量的な世界については正確かつ明晰な概念をつくりうるけれども、質的なものを扱う能力をもたない。だから、デカルトは「英雄的な大胆さ」でもって「真の世界は量的であり、幾何学的である」と決定したのである。これがまさしく「近代物理学」の基礎を据えた。のみならず、このデカルトの物理学と哲学は「新しい精神状態の最初の表明」として一世紀後には人間生活のあらゆる場面に浸透することになった。学問の場面ではそれが「物理学帝国主義」あるいは「実験室のテロリズム」となる。その近代に特有の「合理主義的絶対主義」は、あらゆる直接的・自発的なものへの疑心と軽蔑、そしてあらゆる合理的構成への熱狂として特徴づけられよう（生松1979：74-75）。

「理性」、「幾何学的方法による文化」、つまり「近代」の産んだ機械技術文明は、やはり「われわれもまた捨ててはならない永遠の獲得物」である。訂正されなければならないのは、「理性の限界をわきまえないような、

またその限界性から正しい結論を導出しないような、ソクラテス的、理性主義的、文化主義的神秘主義」である。「理性信仰」であり、「科学主義信仰」である⁽⁷⁾。「理性」はほんらい「生の一形式、一機能」にすぎない。「文化」は生のための道具なのであって、それ以上のものではない。だから、「理性」も「文化」もそれ自身のふさわしい地位と任務に制限されるのでなければならない。「現代の課題は理性を生物学的な仕組みの中に位置づけ、自発的なものに服せしめることにある」。オルテガは「生の評価」を論じ、「生の価値」を考案して、くり返しこの「現代の課題」を力説している（生松1979：76-77）。「純粋理性」を「生・理性」の中に位置づけることによって「文化主義」と「生命主義」との総合を計ろうとしたオルテガの1920年代の企図は、「近代」批判としてまさに正鵠を射た、再評価に値する試みであったのではなかろうか（生松1979：79）。

オルテガのデカルト批判の根底にある積極的な提言内容は、おそらくはニーチェの考え方をとり込んだ上で、「理性」をほんらい人間の生の一形式、一機能にほかならぬものとしてとらえ直すことにある。「純粋な知的完全性」といった虚構の美德の仮面を剥ぎ、「純粋な理性」の絶対主義を解体して、「理性」を人間の生のための「道具」というそれにふさわしい地位と任務に制限すること、「理性を生物学的な仕組みの中に位置づけ、自発的なものに服せしめること」こそ「現代の課題」だというのである。私には目下のところ、このオルテガの「理性主義的絶対主義」批判以上にわが意にかなう議論を見いだせない（生松1979：95-96）。

オルテガの哲学は、合理的な方法よりもいっそう理論的な認識の方法があるとは考えないが、そのイデオロギー的体系の中心に「生」の問題が、すなわちその体系の思索主体の問題そのものであるところの「生」の問題が位置しなければならないと考える哲学である。このような哲学によってはじめて、いたるところ非合理性によってとり巻かれている簡明な島の縁、合理的なものの縁が明瞭に現われてくることになり、理性と生との関係についての諸問題が第一義的な場面を占めてくる。かくして、理性と生との対立が、合理的なものと非合理的なものとの巨大な対立に関する独自の問

(7) 今日では、高度機械文明的未来論の夢破れて公害問題、環境破壊の問題が人類の生存を脅かす問題として一般の関心の的となり、近代の科学主義・合理主義の批判、克服が大きく時代の思想的課題として正面にかかげられるにいたっている（生松1979：156）。

題としてはっきりと自覚されてくることになるであろう。オルテガのこの「生・理性」の哲学をそれとして全面的に受け入れるかどうかはともかくとして、「近代的理性主義・合理主義」を批判的に克服してゆく一つの基本方向はここにすでに提示されているとあってよいのではあるまいか。この方向での思索をより説得的な形で深化し展開してゆくことは、なお私の今後の課題に属する（生松1979：97-98）。

第3章 契約法における新たな人間像と契約法理

第1節 契約法の対象としての人間像

1. 環境を包み込んでいる契約主体

オルテガの「私は、私と私の環境である」という言葉に要約される「生・理性」の哲学における人間像とは、どのようなものであるか。それは、意思でも理性でもない、自分の「生」そのものを根源的な存在として、一方で、（他者をも含む意味での）環境に取り巻かれ、環境にその足場を置き環境に規定されながらも、他方で、その環境を望むべきものに改変しようと積極的に努力し、あるいは消極的に耐えながら生きるという、まさに現実の人間そのものである。これを契約法の観点から眺めるならば、人は権利義務の単なる帰属点ではなく、その意思表示によってのみ法的評価を受ける者でもない。そして、ここが重要な点であるが、自己と環境とは一体となって切り離せないものなのであって、その自己の環境との相互作用を行ないながら——これこそが現実世界に生きるという意味である——さまざまな生まれ出ずる問題に対処するという点にある。

環境から問題を課された人間は、その同じ環境の中から問題を解決するための手段を理性の力によって発見しあるいは創造して、問題に対処する。そして、自分一人で問題が解決できない場合には、自己の環境の中に存在している他者、あるいは自己の環境を膨らませた結果として環境内部にとり込まれた他者と協働して、問題に対処する。自己の環境内に存在する他者との協働による問題解決、これが契約である。人間は環境（他の人間も含んだ環境）や歴史（自己の歴史と環境の歴史）に支えられ、かつ、それらに拘束されて生きている。それが人間の生の現実である。「生・理性」の哲学における人間像を基本モデルとすることによって、新たな契約法が構築され、より充実した法解釈の実践への道が拓かれる。

2. 関係的契約理論における人間像

「生・理性」の哲学は、新たな契約理論の構築の出発点となりうるものであるが、現時点の筆者にはその全体像を描くところまでは未だなし得ていない。しかし、19世紀から比較的最近まで支配的であった契約法を近代的契約法と呼ぶならば、それに対してアメリカのイアン・マクニールが提唱し、わが国の内田貴が解釈論として構築した関係的契約理論が、オルテガの「生・理性」の哲学を現時点でもっともよく反映させ得るものと考えられる。

内田貴は、次のように言う。

「古典的契約像は、社会学的モデルではなくて、特定の思想を基礎として構築された法理論なのである。古典的契約観の説得力喪失は、それを支えていた思想の説得力の喪失でもある。そうだとすると、新たな契約像を提示するには、「関係的契約という概念で説明できる実態がある」というだけでは不十分だろう。「関係的契約という契約観にたつことによって、古典的な契約思想よりも良い結果が導ける」ということを言う必要がある。良い結果が導けるということは、「良い」ということを論証する必要があるから、新たな契約観を支える「思想（哲学）」が必要になるわけである。」（内田2000：34）。

筆者は、内田貴の考え方は異なるかもしれないが、関係的契約理論を支える「思想（哲学）」は、オルテガの「生・理性」の哲学にほかならない、と考える。

また、内田貴は、次のようにも言う。

「関係的契約という観念を想定することによって、信義則によって吸い上げられた内在的契約規範は、もはや給付義務の付随物でもなければ裁判官の恣意的な判断の産物でもなくなる。それらは、まさに契約のパラダイムが要請する契約原理そのものなのである。こうして秩序を与えられた新たな契約原理は、以後の裁判において、信義則よりもより具体的な指針を裁判官に与えるであろう。しかし、注意すべきことは、それらが、要件事実の認定によって適用が可能となる伝統的なルールとは、質的に異なった規範だということである。適用に裁量の余地を広く残した「スタンダード」の形をとったそれらの契約原理は、個別事案の事実関係の中で具体化されなければならない。それは、認定事実を法律要件に包摂することによってなされる推論でもなければ、判断者の恣意的な価値判断でもない。詳細な事実認定の過程に働きわめて実践的な判断力に依存した判断である。そして、このような原理の具

体化を担うのが、事実審裁判官であり、また、その裁判官に原理の存在を訴える当事者なのである。」(内田2000：85-86)〔下線は北山による。〕。

ここでいわれるところの「内在的規範」は、当事者間に存在する「関係」そのものだとして説明するならば、その具体的内容が理解されにくくなる。むしろ、内在的規範は、契約当事者の協働によって形成された場をとり巻く「環境」から吸い上げられるものと考えたほうが、より直截であるように思われる。また、このように解することによって、当事者が裁判官に対して主張すべきものは「原理の存在」ではなく「環境の中の具体的な事実」となる。このほうが当事者にとって攻撃防御の対象が明確化され主張立証もしやすくなる。また、裁判官も、最終的には「原理」を発見するのではあるが、その契機として具体的な事実を提示されることとなり、判断を下しやすくなるであろう。当事者がどのような環境内事実に直面し、それに対してどのような行動をとったかという一連のナラティブ（物語り）を裁判官が追体験することによって、当事者が直面した真の事実問題と行為規範が確認され、評価の対象となる。

さらに、次のような記述もある。

「ここで重要なのは、一連の契約プロセスが、実は、より広い「社会関係」の中で成り立っているという事実である。決して当事者の孤立的な合意がすべてを支配しているわけではない。そして、当事者の相互関係が契約プロセスの中で密度を高め相互の依存関係が強くなるほどに、背景の社会関係に内在する規範への依存度が高くなる。」(内田2000：92-93)。

契約当事者は、契約締結時にいったん意思を表示したならば、あとは当該契約の内容どおりの履行を機械的に行なう（行なわなければ債務不履行となる）というだけの存在ではない。契約当事者は、契約成立後も、環境にとり巻かれた「私」として存在し、生き続けている。そして、相手方との関係が長く・あるいは深くなるほど、両当事者が形成した契約の場における「環境」も歴史（歴史理性）を持ち始める。内容が次第に濃くなる「歴史理性」は、当事者の「現在」に直接に影響を及ぼす。こうして、契約プロセスの進行につれて、当事者の関係はその「環境」の歴史という点で密度の高いものとなってゆく。

このように見てくると、近代的契約法から関係的契約理論へと移行することは、「生・理性」の哲学を介するならば、それほど困難なものではないことがわかる。なぜなら、「生・理性」の哲学は、近代的契約法思想

的・哲学的基礎の見直しの基準として十分に通用しうるものであり、その新たな——たとえば関係的契約理論への——展開を容易にするものだからである。

第2節 契約締結後の問題と「生・理性」の哲学

1. 契約締結時のリスク配分という考え方

契約の改訂は、契約の締結後になって契約当事者間における契約上の給付の不均衡が生じた際に問題となる。契約上の不均衡は、契約内在的（当初からの給付の不均衡）である場合もあるが、契約の外部環境の変化によって生じることも多い。契約締結後にこうした契約上の不均衡が発生したときには、契約内容を改訂することが考えられる。しかし一方で、いずれの当事者が当初の契約締結に際してそのリスクを引き受けたと考えられるかを契約解釈という手法によって決定し、リスクを引き受けたとされる当事者へ、発生した不利益を全面的に甘受させるという解決方法も考えられる。どちらが妥当であるか。

当初の契約におけるリスク配分を問題とする考え方は、イアン・マクニールの言うところの「個別的契約」（あるいは「単発的契約」）のパラダイムに基づくものである⁽⁸⁾。個別的契約においては、その当事者は、自己利益の最大化を図る者である（Macneil-1980：40）。そこでは個別化（discreteness）と現在化（presentiation）という作業が重要となる。個別性と現在化は、個別的契約におけるそれらの融合にもかかわらず、それらは同一の事象ではない。個別性とは、ある取引を、その参加者の間に現時点及び過去と将来の時点で存在する他の全ての事柄から分離することをいう。他方で、現在化とは、未来を現在に組み入れることである。個別性と現在化の両方の条件となるのは、将来についての100パーセントの計画という理想である（Macneil-1980：60）。個別性と現在化の両方を維持するためには、取引におけるトラブルは履行の一部の問題となるのが理想的であり、トラブルがどのようなものであれ、完全に予測されたものであるべきである。この理想は決して実現できるものではないが、トラブルへの救済策は、

(8) マクニールのいう discrete contract の語を、内田貴は「単発的契約」と訳しているが、これはその反対語としては「継続的契約」を連想させるものであり、必ずしも適当ではない。直訳的ではあるが「個別的契約」と訳すほうが、その独自性を表わすことになり望ましいであろう。

とりわけ現在化を強力化するためには、トラブルのない履行にできるだけ近いものでなければならない (Macneil-1980 : 62)。個別性の規範は精確性の規範であり、集約性の規範である。それは1つのことを1回で精確に取引する——ボールに注意を集中する——ことを目指す試みである (Macneil-1980 : 63)。ところで、個別取引と当事者間の力関係とはどのように関連するか。個別性の規範は現状を前提とし、そこから出発する。このことは、すでに力を持つ者を有利にし、それらの者の力をより大きくする傾向がある。交換が「関係」の中で行なわれる場合に生じがちであるような力関係の再評価は、注意深く回避される。個別性の規範はまた、強い立場の当事者が弱い立場の当事者よりも交換余剰 (exchange-surplus) のより大きな部分を獲得することを容易にする。強い立場の当事者は有利であり、情報や、耐久力や、多くの種類の社会的コントロールの点で有利である。重要なことは、個別的な規範が有するこうした力の偏差の存在を認識し、個別取引においては存在しない平等性を仮定しないことである (Macneil-1980 : 64)。

これらの特徴を随伴するリスク配分の原理を契約全般について適用することが、はたして望ましいことであろうか。契約締結時のリスク配分を尊重するという考え方は、その一見したところの基準の明快性にもかかわらず、実は問題をも抱えたものなのであって、決して望ましいものとは思われない。

2. 「生」の観点からの検討

人間の「生」は、環境や歴史から自由な存在ではない。「生」は環境や歴史に支えられ、かつ、それらに拘束されながら続いてゆく。それが人間の「生」の現実である。この現実を出発点として契約法を再構築し、法解釈を實踐することが今後の課題である。しかしながら、この課題は非常にスケールが大きいものであるので、本稿では以下で、契約締結後に契約上の給付の不均衡が発生したという場合に問題を絞って、この「生」のレベルまで立ち戻って考えるならば、どのようになるであろうか、について若干の検討を行なっておきたい。

そもそも契約という制度は何のために存在するのか。それは、自分では入手できない物やサービスを入手するための手段として存在する。そして、そこでの契約目的は、つき詰めて考えると、「生」が直面した問題を解決

するための手段の入手、あるいは問題の解決そのものである⁽⁹⁾。その手段なり解決は無償で手に入る場合もあるが、他者から有償で入手しなければならない場合もある。有償で入手する場合には、契約の対価を支払わねばならない。そして、契約の対価は、売主が提供するものの価値によって決まる⁽¹⁰⁾。こうした目的のもとで契約を締結した後に、契約上の給付の不均衡が発生した場合、契約に関与した2つの「生」はどうするか。

このとき、双方の「生」が問題を市場原理に基づいて——すなわち当初の契約におけるリスク配分の問題として——解決することに合意するならば、それで問題はないであろう（真の合意であるならば）。しかしながら、契約締結後も、「生」は存続し、自らの将来と向き合い続けている。そうしたときの状況は、次のようなものであろう。

契約関係の中には、複数の「生」のそれぞれの環境——個的環境——と、その出会いから生じたそれぞれの主体にとっての新たな環境——以下ではこれを「契約世界」と呼ぶ——とが含まれている。自己は自己と自己の環境であり、他者は他者とその他者の環境である。自己を認識することは、自己の主観によって行われるが、この主観は、自己が置かれている環境によってすでに影響を受けている。他者についても同様である（自己の環境のことを自己が存在する「場」、他者の環境のことを他者が存在する「場」と呼ぶこともできる）。1つの契約が締結されることによって、2人の当事者の環境は、契約目的の達成という同一のテーマによって——それぞれの主体の環境について別個にはあるが——拡大され、それぞれの主体にとっての契約世界が現われる。このそれぞれの契約世界の中に、事後的に新たな問題が発生し、それは各当事者のパースペクティブに応じて異なって見える。このパースペクティブの相違を解消し、自己が置かれた契約世界の中から解決策を見出そうと、少なくとも当事者の一方（不利益を被る当事者）は努力する。このとき、他方の当事者はどうするか。自己の利益が維持されるか・増加するか・減少するかを検討してみるであろう。ここで、その当事者の利益の増加や維持を法的に認容することは、近代的契約

(9) 契約目的という概念の多義性については、森田修が検討を加えており（森田：2010）、参考になる。

(10) この対価の決定方法、すなわち、公正な価格の決定方法については、未だ十分に検討できていない。ただし、歴史的に社会が市場原理に支配される前の契約法を参照することが、有力な手がかりを与えてくれるように思われる。

法さらにはその基礎にある市場原理に従うことを意味する。そして、それは必ずしも当然のことではない。事情に変化が生じた場合にも、当初の契約の拘束力が維持されると考えることは、「生・理性」の哲学の下では、必然的なことではない。市場原理は、18世紀以降の純粹理性の産物であり、観念論的な構築物である。それは普遍的に正当化が可能な原理ではない。「生・理性」の哲学は、観念論を克服する哲学であり、近代個人主義や功利主義といった近代観念論の産物を超克する哲学である。そして、その哲学のもとでは、誰にとっても、環境は「生」の一部であり、将来に向けての与件である。そこでは、契約当事者双方の契約世界のすり合わせが行なわれ、新たな契約世界への可能性が拓ける。したがって、「リスク配分」原理のようなゼロサム的な競争論理を前提とする必要はない。ここで言えることはただ一つ、「生」は歴史（過去）をも環境の一部にとり入れながら、しかし将来に向けて、問題を解決しなければならない、ということである。その手段が契約の解消になるか、それとも契約の改訂になるかは、今まさに問題に直面している「生」が、今このときの環境を前提として選択すべき課題である。

とりあえず、以上のことまでは言えるであろう。「生」は過去を自らのなかに蓄積しながらも、将来に向かっての「今」を生きるものである。過去は未来のための糧である。目的と手段を転倒させてはならない。

結びに代えて

本稿は、オルテガ哲学の紹介の部分は別にしても、その法的な含意の分析についてはきわめて不十分なものであることは、筆者自身が痛感しているところである。他日を期したい。

ところで、そうした不十分さに加えて、本稿では執筆時間の制約上、準備を終えていたにもかかわらず言及できなかったことがいくつかある。これも本来は他日を期すべきところであろうが、その一部を以下に簡単に紹介して、本稿の結びに代えたい。

それは、認知心理学者であったジェイムズ・ギブソン（James J. Gibson; 1904-79）が提唱した「アフォーダンス理論」である。提唱者の著書『生態学的視覚論』から、アフォーダンスに関する主要部分を摘記するならば、それは以下のようなものである。

「環境のアフォーダンスとは、環境が動物に提供する (offers) もの、良いものであれ悪いものであれ、用意したり備えたりするものである。アフォードする (afford) という動詞は辞書にあるがアフォーダンスという名詞はない。この言葉は私の造語である。アフォーダンスという言葉で私は、既存の用語では表現し得ない仕方、環境と動物の両者に関連するものをいい表わしたいのである。この言葉は動物と環境の相補性を包含している。」(ギブソン1985: 137)。

「もしも陸地の表面がほぼ水平(傾斜しておらず)で、平坦(凹凸がなく)で、十分な広がり(動物の大きさに対して)をもっていて、その材質が堅い(動物の体重に比して)ならば、その表面は支える (support) ことをアフォードする。それは支える物の面であり、我々は、それを土台、地面、あるいは床と呼ぶ。それは、その上に立つことができるものであり四足動物や二足動物に直立の姿勢をゆるす。それゆえそれは上を歩くことも、走ることもできる。水あるいは沼の面のように沈むことはない、つまり体重の重い陸生動物にとっても沈むことはない。」(ギブソン1985: 137)。

「ある種の動物にとっての支えのアフォーダンスとしては、これら4つの特性〔水平・平坦・広がり・堅い〕は、その動物との関係で測定されなければならない。これらの特性は、それぞれの動物に固有であり、決して抽象的・物理的特性ではない。それらはその動物の姿勢や行動と関連した統一性をもっている。したがって、アフォーダンスは、物理学でものを測るようには測定することはできない。」(ギブソン1985: 138)。

「他人がアフォードするものは、人間にとってあらゆる種類の社会的意味を包含している。」(ギブソン1985: 138)。

「環境の最も豊かで精緻なアフォーダンスは、他の動物によって、そして我々人間の場合には他人によって与えられる。」(ギブソン1985: 146)。

「環境のアフォーダンスをめぐる重要な事実、価値や意味がしばしば主観的で、現象的・精神的であると考えられているのとは異なり、アフォーダンスがある意味で、客観的・現実的・物理的であるということである。けれども実際には、アフォーダンスは客観的特性でも主観的特性でもない。あるいはそう考えたければその両方であるかもしれない。アフォーダンスは、主観的-客観的の二分法の範囲を越えており、二分法の不適切さを我々に理解させる助けとなる。それは環境の事実であり、同様に行動の事実でもある。それは物理的でも心理的でもあり、あるいはそのどちらでもないのである。」

(ギブソン1985:139)。

「物質的世界と精神的世界、この2つの世界の価値に関する理論は棄却されるのだから、アフォーダンスはこの2つの世界のいずれのものでもない。1つの環境が存在するのみである。」(ギブソン1985:149-150)。

「観察者は自分の要求によってある対象のアフォーダンスを知覚したり、それに注意を向けたりするかもしれないし、しないかもしれないが、アフォーダンスそのものは、不変であり、知覚されるべきものとして常にそこに存在する。アフォーダンスは、観察者の要求や知覚するという行為によって対象に付与されるのではない。対象は、それがどのような対象であるかによって、それがなるところのものを提供するのである。」(ギブソン1985:151)。

「アフォーダンスを知覚することは、価値に満ちている生態学的対象を知覚する過程である。」(ギブソン1985:153)。

「知覚は、心か身体かの作用ではなくて、生きている観察者の心身作用である。」(ギブソン1985:254)。

「知覚とは、環境の面およびその中にある自己自身を意識することである。」(ギブソン1985:270)。

アフォーダンス理論については、分かりやすい解説書が出ている(たとえば、佐々木:1994)し、また、「アフォーダンスの心理学」(リード:2000)や「アフォーダンスの哲学」(河野:2003;同:2005;同:2011)も現れている。このアフォーダンス理論は、オルテガの「私は、私と私の環境である」というテーゼと関連を有し、契約主体と契約環境の問題にも関連するものであろうことを述べておく。

〔引用文献一覧〕

Macneil-1980: Ian R. Macneil, *The New Social Contract: An Inquiry into Modern Contractual Relations* (Yale University Press, 1980)

生松1975: 生松敬三『人間への問いと現代——ナチズム前夜の思想史——』(日本放送出版協会、1975年)

生松1979: 生松敬三『現代を読む座標——1920-30年代思想の意味——』(西田書店、1979年)

生松=木田1996: 生松敬三=木田 元『現代哲学の岐路——理性の運命』(講談社学術文庫、1996年)〔底本は1976年刊〕

内田 貴『契約の時代——日本社会と契約法』(岩波書店、2000年)

エントラルゴ1986: P・ライン・エントラルゴ(森西路代ほか訳)『スペイン一八九八年の世代』(れんが書房新社、1986年)

契約法における人間像についての一考察

- 大村2007：大村敦志『「民法0・1・2・3条」〈私〉が生きるルール』（みすず書房、2007年）
- オルテガ [1914]：オルテガ・イ・ガセット（長南 実訳）「ドン・キホーテをめぐる省察」同『オルテガ著作集1』（白水社、1970年）9-175頁〔José Ortega y Gasset, *Meditaciones del «Quihote»*, [1914]〕
- オルテガ [1923]：オルテガ・イ・ガセット（井上 正訳）「現代の課題」同『オルテガ著作集1』（白水社、1970年）177-339頁〔José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, [1923]〕
- オルテガ [1930a]：オルテガ・イ・ガセット（神吉敬三訳）『大衆の反逆』（ちくま学芸文庫、2004年）〔José Ortega y Gasset, *La Rebelión de las Masas* [1930]〕
- オルテガ [1930b]：オルテガ・イ・ガセット（井上 正訳）「大学の使命」同『大学の使命』（玉川大学出版部、1996年）7-87頁〔José Ortega y Gasset, *Misión de la Universidad* [1930]〕
- オルテガ [1933a]：オルテガ・イ・ガセット（前田敬作＝山下謙蔵訳）「危機の本質——ガリレイをめぐる——」同『オルテガ著作集4』（白水社、1970年）9-281頁〔José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* [1933]〕
- オルテガ [1933b]：ホセ・オルテガ・イ・ガセット（佐々木孝訳）『ヴィルヘルム・ディルタイと生の理念』（未来社、1984年）〔José Ortega y Gasset, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* [1933]〕
- オルテガ [1940]：オルテガ・イ・ガセット（桑名一博訳）「観念と信念」同『オルテガ著作集8』（白水社、1970年）9-62頁〔José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias* [1940]〕
- オルテガ [1941a]：オルテガ・イ・ガセット（井上 正訳）「体系としての歴史」同『オルテガ著作集4』（白水社、1970年）283-356頁〔José Ortega y Gasset, *Historia como sistema* [1941]〕
- オルテガ [1941b]：オルテガ・イ・ガセット（井上 正訳）「思考についての覚え書——その神通術と造化術——」同『オルテガ著作集8』（白水社、1970年）63-128頁〔José Ortega y Gasset, *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* [1941]〕
- オルテガ [1942]：ホセ・オルテガ・イ・ガセット（佐々木孝訳）「エミール・ブレイエの『哲学史』への序文——哲学史のためのいくつかの見解——」同『哲学の起源』（法政大学出版局、1986年）1-72頁〔José Ortega y Gasset, *A “Historia de la filosofía” de Emile Brehier, Ideas para una historia de la filosofía* [1942]〕
- オルテガ [1957a]：オルテガ・イ・ガセット（生松敬三訳）「哲学とは何か」同『オルテガ著作集6』（白水社、1970年）9-261頁〔José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* [1957]〕
- オルテガ [1957b]：オルテガ・イ・ガセット（アンセルモ・マタイス＝佐々木孝訳）「個人と社会——《人と人びと》について——」同『オルテガ著作集5』（白水社、1969年）〔José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente* [1957]〕

- オルテガ [1962] : ホセ・オルテガ・イ・ガセット (佐々木孝訳) 「哲学の起源」同『哲学の起源』(法政大学出版局、1986年) 73-214頁 [José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía* [1962]]
- オルテガ [1965] : オルテガ・イ・ガセット (小林一宏訳) 「世界史の一解釈」同『オルテガ著作集7』(白水社、1970年) [José Ortega y Gasset, *Una Interpretación de la Historia Universal* [1965]]
- オルテガ [1966] : オルテガ・イ・ガセット (杉山 武訳) 『形而上学講義』(晃洋書房、2009年) [José Ortega y Gasset, *Unas Lecciones de Metafísica* [1966]]
- ギブソン1985 : J.J.ギブソン (古崎敬ほか訳) 『生態学的視覚論——ヒトの知覚世界を探る』(サイエンス社、1985年) [James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, (Houghton Mifflin, 1979)]
- 河野2003 : 河野哲也『エコロジカルな心の哲学——ギブソンの实在論から』(勁草書房、2003年)
- 河野2005 : 河野哲也『環境に広がる心——生態学的哲学の展望——』(勁草書房、2005年)
- 河野2011 : 河野哲也『意識は实在しない——心・知覚・自由——』(講談社、2011年)
- 佐々木1994 : 佐々木正人『アフォーダンス——新しい認知の理論』(岩波科学ライブラリー、1994年)
- 色摩1988 : 色摩力夫『オルテガ——現代文明論の先駆者』(中公新書、1988年)
- 長谷川1996 : 長谷川高生『大衆社会のゆくえ——オルテガ政治哲学：現代社会批判の視座——』(ミネルヴァ書房、1996年)
- 広中1971 : 広中俊雄「近代市民法における人間——社会関係における「人的要素」と近代市民法——」同『民法論集』(東京大学出版会、1971年〔初出は1964年〕) 274-293頁
- 星野1986 : 星野英一「私法における人間——民法財産法を中心として——」同『民法論集・第6巻』(有斐閣、1986年〔初出は1983年〕) 1-51頁
- マタイス1975 : A・マタイス「オルテガ」A・マタイス=J・マシア『ウナムーノ、オルテガの研究』(以文社、1975年) 159-266頁
- マタイス=マシア編1974 : A・マタイス=J・マシア編『ウナムーノ、オルテガ往復書簡』(以文社、1974年)
- 森田2010 : 森田 修「「契約目的」概念と解除の要件論——債権法改正作業の文脈化のために——」下森定先生傘寿記念『債権法の近未来像』(酒井書店、2010年) 231-257頁
- ユクスキュル2005 : ユクスキュル/クリサート著 (日高敏隆・羽田節子訳) 『生物から見た世界』(岩波文庫、2005年) [Jacob von Uexküll / Georg Kriszat, *Strefzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, 1934; 1970]
- ユクスキュル2012 : ヤーコブ・フォン・ユクスキュル (入江重吉=寺井俊正訳) 『生命の劇場』(講談社学術文庫、2012年) [Jakob von Uexküll, *Das allmächtige Leben* (Christian Wegner Verlag, 1950)]

契約法における人間像についての一考察

吉田1999：吉田克己「近代から現代へ——特集・民法の中の人間」法学セミナー529号34-39頁（1999年）

ラートブルフ1962：グスタフ・ラートブルフ（桑田三郎＝常磐忠允訳）「法における人間」同『ラートブルフ著作集第5巻：法における人間』（東京大学出版会、1962年）1-26頁〔Gustav Radbruch, *Der Mensch im Recht*, (Vandenhoeck & Ruprecht, 1957)〕

リード2000：エドワード・S・リード（細田直哉訳）『アフォーダンスの心理学——生態心理学への道』（新曜社、2000年）〔Edward S. Reed, *Encountering The World: Toward An Ecological Psychology* (Oxford University Press, 1996)〕

渡辺1996：渡辺 修「オルテガ——人と思想138」（清水書院、1996年）