

法のパラドクス（ルーマン）と超越論的事実性（フッサール）

山口 一郎（東洋大学）

様々な生活世界における社会的秩序の形成プロセスを解明するにあたって、社会学のみならず、他の精神科学に次第に影響を持ち始めているルーマンのシステム論と、フッサールの発生的現象学の方法とを対比的に考察することを通して、二つの解明の方向性の共通点と相違を明らかにしてみたいと思います。その際、ルーマンの現象学とオートポイエーシス論の受容と継承の仕方を見極めることが、重要な中心課題の一つとなります。

1) 法に内在するパラドクスを正面から問題にしているルーマンの論文に「12頭目のラクダの返還」という論文があり、この論文をめぐる諸研究者のコメントを含めた論文集『ルーマン 法と正義のパラドクス』¹、に収められています。ここでいわれるパラドクスと、フッサールの「人間主観の逆説（パラドクス）」とが、どのような関係にあるのかを、まずはじめに問題にしてみたいと思います。

ここでルーマンが、法と正義のパラドクスとしてあげられている「12頭目のラクダの返還」という事例を概略すると次のようになります。

ある裕福な遊牧民が3人の息子に遺産相続として、その頃の法に従って、ラクダを、長男にその $1/2$ 、次男に $1/4$ 、三男に $1/6$ 渡すように指示した。父が死んだとき、ラクダの数は、減って、11頭になってしまっていた。長男は、遺言に即して、6頭を要求したが、6だと、 $1/2$ を超えてしまう。そこで、裁判官が下した判決は、裁判官が1頭ラクダを提供して、12頭とし、その1頭を、相続の問題が解決した後に返却するように、というものだった。こうして、長男に6頭（ $1/2 = 6$ ）、次男に3頭（ $1/4 = 3$ ）、三男に2頭（ $1/6 = 1$ ）、合計11頭が配分された、という事例です。

ルーマンがここで、パラドクスとして取り上げ、問題にするのは、「その一つは、12頭目のラクダは、必要であったのか、また、何のために必要であったのか。… 第二に、12頭目のラクダは返還されたのか。… ラクダは実際に提供されなければならないのか、それとも提供されたと想定するだけで十分なのか」（3）²という問いです。

ルーマンは、第一の問いに、「12頭目のラクダは必要でありかつ必要でなかった」とパラドクスとして回答し、このラクダは、記号や環境のモデル化ではなく、「それ

¹ G.Teubner (Hg.), Die Rückgabe des zwölften Kamels Niklas Luhmann in der Diskussion über Gerechtigkeit, Lucius, Stuttgart 2000. (邦訳：G.トイプナー編『ルーマン 法と正義のパラドクス』土方透監訳、ミネルヴァ書房、2006年)

² 以下、（）内の数と「同上」の指摘は、注1の邦訳の頁数を示します。

自身が象徴的な作動(Operation)を引き起こす。…言い換えると、このラクダは局所化されたシステムの自己言及であり、そうした自己言及においてはシステムの作動とその結果を区別することができない」(同上)としています。

このように12頭目のラクダがシステムの自己言及であり、システムの作動、つまり、その閉鎖性と開放性というパラドクスの別の表現であることになり、このラクダの必要と不必要というパラドクスは、システムの作動のパラドクスの別名に他ならないとされます。

2) ルーマンは、法システムをオートポイエーシスのシステムとみなすことは、「事実から規範を導き、規範から事実を導くことを法システム自体に許容することなく、規範を事実として見ることから出発する」(25)というパースペクティブのもとで、法と正義を考察することを可能にするとしています。これまで、フッサールの超越論的事実性が、従来の、「事実と本質」、「事実と妥当性」という二元的思惟と次元を異にしており、この二元的思惟に先行し、事実を事実にし、妥当性を妥当性にする受動的総合の次元から社会的秩序である倫理を考察していることと重ね合わせると、「規範を事実としてみる」という視点との共通点と相違が興味深い論点となります。

実は、ここで「規範を事実としてみる」といわれていることの内実を問うと、それは、「規範的妥当性はシステムの閉鎖性に対応し、認知的学習の用意があるということはシステムの環境に定位することを意味する」(27)という、システムの閉鎖性と開放性のパラドクスに帰着します。このとき、「規範のもつ当為としての性質は、自分自身に対して規範的要求をかかげる予期の様相として性格づけることができる。予期は、たとえそれが裏切られたとしてもなお保持されることが見込まれるときに規範的な意味を持つ」(26)とされるように、予期と妥当性との密接な関係が示唆されています。ということは、規範的妥当性は、予期として、自己言及的に働き、予期が充実されることと、されないことも含め、認知的学習の開放性と、「開いているほど閉じていて、閉じているほど開いている」という「法の分化」の展開に即したパラドクスの度合いを規定しています。

3) 事実と妥当性(規範)の関係の考察をめぐるルーマンの理解するオートポイエーシスの特性を明らかにする上で、ハーバーマスのカントに即した「基礎づけ」の論理との対比は、興味深い論点となります。ルーマンは、ハーバーマスを批判して、基礎づけ理論では、「良き根拠が悪しき結果を生むというパラドクス」(43)、や、この12頭目のラクダのパラドクスを扱うことができないといいます。なぜなら、ハーバーマスの試みる、より良き根拠を求める、基礎づけのプロセスそのものに注視し、討議倫理として、展開しようとする試みは、伝統的トポスを破棄しつつ、なおも、普遍化を求める努力に他ならないとみなすからです。この合理的基礎づけによって、ラクダのパラドクスを扱うことができないのは、良き根拠が悪しき結果を生むというパラドクスは、「排除され無視されるか、自己修正という手続き規則の中に

もち込まれているからである。」(43)とされます。³

「良き根拠が悪しき結果を生む」ということは、事実として確定されえます。しかし、このことは、良き根拠の妥当性そのものを、疑問に付すわけではないと思います。とりわけ、ルーマン自身が述べるように、法は、パラドクスのままに留まるわけにはいかず、脱パラドクス化され、最終的に何が妥当するのか、常に決定せねばならず、それによって、法は、法の「予期構成機能を果たす」(44)とされます。

法のパラドクスのパラドクス性を性格づける際、この脱パラドクス化の過程の論述は、重要な論述となります。ジャン・クラムは、パラドクスの概念を分析して、⁴「根本パラドクスの中心」(176)を、「自己と非-自己の区別の自己の中への再登場」(177)という見地から、作動する法システムは、「その自己の同一性がなんらかの本質や、本質直観、区別、根本作動を核として結晶化されたとき、現実になる。つまり、法は、一定の意味や、一定の志向性や、一定の対立(弁証法)や、一定の機能や、指示された内容の一定の取り下げが、それらにとって<他なるもの>に対して遂行される場所のみ構成されるものとして、企投されうる。」(同上)と明解に述べています。つまり、そこで、システムの自己同一性の働きとしての「本質直観」が挙げられており、ルーマンが、「予期」とする概念の特性を「志向性」と規定すること自体、ルーマンがフッサール現象学に依拠する側面が明確にされ、このこと自体に、解釈の問題はないように思われます。

妥当性、予期、自己言及、閉鎖性の関連において特徴的なのは、これらの概念そのものが、「事実」として理解されていることです。オートポイエーシス論において、事実がいかに理解されるべきかが、ルーマンの考える、旧来の「事実と妥当性」に対する基本的見解であることとなります。しかも、脱パラドクス化としての「法の分化」は、ハーバーマスのように、それを普遍化してはならないというのですが、いったいこの普遍化と脱パラドクス化との相違はどこにあるのでしょうか。これも問われなければならない問題です。

4) その際、鍵になるのは、ハーバーマスの理論では把握しきれない、システム論の「冗長性」という概念です。冗長性とは、「余計な情報」とされ、フロイトの「重層決定」に対応するとされますが、それ自体、「一つのパラドクスであるかもしれない」(41)とされます。冗長性がパラドクスとされるのは、12頭目のラクダのように、余計であって、余計でないとされるからです。そして、基礎づけとしての議論が遂行するのは、このパラドクスの「脱パラドクス化」においてです。

「脱パラドクス化の過程は、「非-AであるがゆえにA」から「Aは非Aである」、「Aは非-Aではない」「AはBである」へというふうに進む」(41)とされます。

³ ハーバーマスのルーマンに対する反批判は、普遍性の概念の形式的論理性を強調するだけの、不十分な批判といわねばなりません。ユルゲン・ハーバーマス『他者の受容』、高野昌行訳、315頁参照、法政大学出版局、2004年。

⁴ ジャン・クラム「法の根本パラドクスとその展開」、(G.トイプナー編『ルーマン 法と正義のパラドクス』土方透監訳、所収)

このことに加えて、システム論が作動の際、自己統一性と環境への開放性の同時的作動のパラドクスにおいて、開放性の次元で、差異化のプロセス、および、意味の生起と生成に関わっていることが、クラムによって、次のように論述されています。すなわち、システムの開放性とは、このシステムの自己同一性の働きにもかかわらず、「生ける法」と「法感情」へのフィードバックが、「生活世界的に実存しているモノについてのまだ差異化されていない意味の知覚という本来の領域へと浸透し、同時に、まだ区別されていない意味の複数の領域から突然に生じるあれこれの刺激へも開かれることになる。」(同上)とするのです。ここで、論述そのものは、明解であっても、その如何に(どのようにして)が、真摯に問われなければならない、「まだ差異化されていない意味の知覚という本来の領域への浸透、ならびに、このような刺激への「開き」というとき、この「浸透と開き」は、いったい、どのようにして可能になっているのでしょうか。作動の開放性と自己同一性は、作動にあって、同時に生じています。その開放性が明らかにならなければ、自己同一性も明らかにはなりません。仮に、自己統一性を意味構成として、志向性で説明したとしても、それと表裏の関係にある開放性そのものが、ルーマンにあって、志向性で説明されるわけでもなく、予期はずれとして説明されているのでもありません。

となると、「生ける法と法感情へのフィードバック」といいますが、「生ける法」そのもの、「法感情」は、事実として誰にでも、客観的に与えられていて、それを受け入れればいいだけになっているとでもいうのでしょうか。その受け入れは、つまり、システムの開放性は、方法論的にどのようにして遂行されるのでしょうか。

例えば、極端な例かもしれませんが、インドの生活世界に生成した仏教において、まさに「生ける法(ダルマとしての法)」、生きられた「法感情」に訴える仏陀の教えがあります。「善男善女よ、あなた方は、まさに善でないがゆえに、善なのである。」⁵と、構造上、ルーマンの法のパラドクスの表現と完全に一致する言明がなされますが、システム論は、この言明の真意にどのように浸透し、いかなる刺激に開こうとするのでしょうか。システム論は、システム間のコミュニケーションの可能性をどう捉えているのでしょうか。というのも、この金剛般若経の教説は、「善男善女よ、あなた方は、善ではない」、「善男善女よ、あなた方は、善でなくはない」、「善男善女よ、あなた方は悪である」という脱パラドクス化の経過を取ることは決してないことは、この教説の真意を理解するものにとって自明のことなのです。このパラドクスは、パラドクスのまま、直接体験され、その体験が、仏教文化において現に継承され、法思想の根底に働いている — もちろんこのままの形ではありませんが、— のです。

5) このシステムの開放性に関連するのが、クラムの「システム生成としてパラド

⁵ 金剛般若経は、空を説くに当たって、「如来の説いた功德は、功德ではない。…だから功德であるという」といったり、「仏法は仏法ではない。…だから仏法と呼ばれる」といったりする。」とその特徴が述べられています。長尾雅人「大乘仏教における存在論」、長尾雅人、中村元(監修)『講座、仏教思想、第一巻』、71頁、及び次頁。理想社、1974年。

クス」における考察です。そこで、クラムは、ルーマンの考えるパラドクスは、いわゆる「論理的矛盾」なのではなく、「一つの歴史の始まりであり、システム構成の、リスクと分岐を含んだ運動の始まり」(185)であるとします。このシステム構成の運動は、「諸作動を観察する問題設定である。」(同上)とされますが、作動は観察するとはいかなることなのでしょう。その観察にもたらされるのは、「作動はいつも、可能なものの領域を拡大するので、静止状態をかいくぐる構成要素の導入である。システムの作動とは、可能性拡張的構成要素をそのように取り扱うことにほかならず、そのような取り扱いを自己偶発的ではあるが閉塞不可能な出来事全体へと濃縮することにほかならないのである。」(186)という事態であるとしています。

ここでいわれている、出来事としてのシステムの作動に特徴的な「可能性拡張的構成要素」と「自己偶発性」という両概念について、クラムは、「オートポイエーシスは、進化の条件であり結果である」と理解するルーマンの理解に関して、「生命、意識、コミュニケーションは、そのような進化の主要段階である。おのおのの内部で、継続的にパラドキシカルな作動が行われている。つまり、擬似現実的な構成要素が貸し出され返還されている。どの段階も、迂回路の役割を果たすなんらかのタイプの新規なものとその貸し出し・返還を核として、結晶化する。ライプニッツのモノドロジーやドイツ観念論の想像力への架け橋はここから考えることができる。すなわち、両者とも、意識それ自体を下回り超過する一般化された宇宙論的存在論的概念なのである。」(198 f.)としています。

ここで明らかになるのは、作動が「擬似現実的な構成要素の貸し出し・返還」と規定され、「12頭目のらくだの貸し出しと返還」がその事例とされていることと、それが、哲学との関連で、ライプニッツのモノドロジーと超越論的構想力の問題に連結しているということです。ルーマンが主観の概念の批判を通して、超越論的自我の概念の同一性を批判し、モノドロギーの次元で、システム論を展開していることは、注目すべきことの一つです。

ここでいう「擬似現実的な構成要素の貸し出し・返還」は、F.ヴァレラに即せば、オートポイエーシスの生命と環境との間の「相互作用」としての「構造的カップリング」ということになるでしょうし、フッサールに即せば、現象学的モノドロジーにおける空虚な形態の形成の際の本能志向性と周囲世界のヒュレー的契機との「相互覚起」としての「受動的総合」ということになるでしょう。いずれの場合も、「可能性拡張的構成要素」は、まず、初期段階では、いってみれば、神経ダーウィニズムの周囲世界の偶然性に対応するシナプス結合の多大の可能性が、個体発生のそのつどにあたって、相互の働きかけを通して、限定され、制限され、自己同一性を形成していくということとして考えられるだけでなく、さらに高次の段階において、高次の構成能作に対応した「可能性拡張的構成要素」もまた、考えられます。

このシステムのパラドクスが、モノドロギーと構想力の問題に繋がる論点について、クラムは、これ以上言及していませんが、「意識を下回りして、超過する」という点に関していえば、ライプニッツの「微小表象」がフッサールの受動的総合に対応し、解明されず謎のままにとされる超越論的構想力の解明が、やはり、受動的総合の分析に対応しているということができ、オートポイエーシスのいう「相互作用」

としての構造的カップリングが、いかにフッサール後期の発生的現象学の「相互覚起」としての受動的総合と的確な対応関係にあるかが、明瞭になります。

6) 以上から明らかになるのは、大きな方向性として、ルーマンが、法の妥当性、自己同一性、予期と規定している内実は、フッサールの能動的志向性によるノエシス-ノエマの構成概念に相当し、システムの作動の開放性の側面は、形態形成の際の相互覚起という受動的総合に相当するといえることです。

ただし、問題であるのは、ルーマンは、予期に働く能動的志向性と、出来事の偶発性を含む作動としての受動的総合に働く受動的志向性の区別ができていないことから、「作動の観察」の自己観察という方法が、方法論として不明確に留まっているということです。また、それは同時に、生活世界における「生ける法」へのフィードバックといっても、どのようにフィードバックすればよいのか、その方途が開かれないことと同じことを意味しています。作動の開放性を、偶発性の原理あるいは、デリダの差延、フロイトの重層決定の概念に近似するとだけ規定するだけでは、作動の観察の方法論として、まったく不十分としてしかいいようがありません。それに対して、フッサールの場合、必自然的明証性の領域に確定された原意識、ないし内的意識⁶を出発点にして、発生的脱構築の方法による現象学的分析の道が明確に方向づけられています。

7) ルーマンのパラドクスをめぐる「事実と偶発性」の概念を、フッサールの時間化のパラドクスと触発の偶然性との対比的考察を展開することができます。なぜなら、フッサールの超越論的事実性の概念は、究極的には、時間化のパラドクスとして、捉えられ、時間化に際して、事実が事実となり、本質が本質となる次元が受動的総合の領域として確定されているからです。

ルーマンのいうように、「オートポイエシスは、進化の条件であると同時に結果でもある」(30)ということは、フッサールにとって、生き生きした現在の流れの根本条件であると同時に結果でもある「過去把持が生じること」、つまり時間化のパラドクスに直接対応しうるといえるでしょう。「過去把持が生じること」には、触発の、厳密に言えば、先触発の偶然性という原理において過去把持が生じるということが含まれていると同時に、相互覚起という選択性の機能をも含みもっています。過去把持は、過去把持自身の他、他の条件を必要とすることなく生じ、⁷ 過去把持されたものとして、その結果を残していくのです。

先触発の偶然性という原理は、相互覚起に属する根本原則であり、周囲世界に属するヒュレー的契機の偶然性を意味しています。この見解と、「作動の偶発性」とはいかなる関係にあるのでしょうか。クラムは、「パラドクスが存在する」という論点

⁶ 精神分析におけるフッサールの内的意識の射程について、ベルネ「フロイトの無意識概念の基礎づけとしてのフッサールの想像意識概念」、『思想 現象学の100年』2000年所収、188頁以降を参照。

⁷ E. Husserl, Hua.Bd.X, S.332を参照。

に関連づけて、「端的に生じる作動性の諸側面」の表現として、「あらゆる秩序の根本的偶発性こそが、それを、単純に存在する純粋な事実性にするのである」として、「規範が事実である」という命題を偶発性から説明しています。さらに、「パラドクスやシステムというものは、発生してしまうのであり、単にすでにそこにあるのである。それらの基本的偶発性は、それらの事実性であり、・・・根本的に偶発的なものは、純粋に創発的なものとして、単純にそこにあり、予告不可能ものの内奥から生まれる。おのれが発生すると同時にそのときはじめておのれに自身のロゴスをもたらすものに、つまりそのときはじめておのれ自身の観察の可能性と現実性をもたらすようなものに、あらかじめロゴスは存在しないのである。」(190)としています。

この「おのれに自身のロゴスをもたらす」そのような偶発的発生として事実性という見解は、フッサールの発生的現象学研究の典型例として挙げられる『経験と判断』の副題が、「論理（ロゴス）の発生学」と銘打っていることを想起させます。フッサールの場合、このロゴスの発生が、超越論的感性論としての受動的綜合の基盤から解明されており、この受動的綜合の基盤とは、先触発の偶然性を内に含む、時間化のパラドクスをその根本構造としてみち、相互主観性（ここでテーマとされているコミュニケーション）の解明において開示された「人間主観の逆説」としても表現されています。つまり、世界を構成する主観が、同時に、世界において構成されたものであるという逆説です。この逆説は、言い換えれば、世界を構成する時間流が、同時に世界において構成されていることを意味し、『時間講義』の時期の表現によれば、絶対的時間流によって構成された内的時間意識が、内的時間意識において構成する絶対的時間流となっているということと同じ事態を指示しています。

つまり、ロゴスの発生学において、時間流のパラドクスは、時間流に本質的であり、「おのれが発生すると同時に」ということは、「時間が流れると同時に」ということであり、「擬似現実的構成要素」が形態として受動的綜合を通して、偶然的に生成することであり、当然ですが、あらかじめ存在するロゴスに即して事実が事実になるのではありません。「おのれに自身のロゴスをもたらす」とは、時間化を通して、ヒュレー的与件の偶然にさらされていた本能の予感の内実が、気づかれない過去把握として“原意識”にもたらされているということです。ロゴスがロゴスになるのが、ロゴスの発生を意味しています。「おのれ自身の観察の可能性と現実性をもたらすようなもの」になるのです。

フッサールの明瞭な問題設定の仕方に比べて、ここでいわれている「観察の可能性と現実性」が、はたして、ルーマンにおいてどの程度、方法論として確立しているのか、という論点は、十分に吟味される必要があります。

この問題との関連で、クラムの理解するルーマンの時間論の指摘は、どのようにして解明されているのかは別にしても、内容的にフッサールの時間論に接近していることを明確に示しています。「ルーマンの時間は、円環的な、外部のない作動の時間であり、作動の遡及的な(rekursiv)連鎖の時間である。それは、主観の時間でもなければ、世界の時間でもなく、作動性の内的規則であり、この規則は、すべて生起するものは、同時に生起し、諸作動がそのつどの生成という狭間に強制的に布置され

るというあり方で、諸作動を刻み付けている (sequentiert)。・・・存在するものは、同時に生起する、すなわち、時間の還元に沿って生起する作動の遂行である。作動に特徴的な同時性としての時間は、経験的なものの根拠である。システムは、空間的にシステムを包括する世界の中で接合されるものではなく、生起するものの同時性の、システムの作動性に内在的な時間の還元において接合されるのである。」⁸

ここで、フッサールの時間の逆説でいわれている、また、メルロ＝ポンティの時間論でも主張されている、現在と過去の逆説的同時性(Simltanität)の見解との合致は、注目すべきものです。ルーマンのシステム論で、作動の時間性についてのより厳密の分析が展開される可能性に開かれているというべきなのです。

8) イルヤ・スルバルの見解として、ルーマンのシステム論の現象学に関わる根本特徴は、「一方で、狭い社会学の範囲に関係づけられれば、システム概念を、フッサールの意味に訴える構造としての意識の構想の助けのもとに、さらに展開することである。第二には、社会学を超えて、そのように獲得されたシステムの概念を自然科学の基礎研究の成果、すなわち、マトゥラーナとヴァレラのオートポイエーシス論と関係づける可能性である。」⁹という見解がみられます。

ここで興味深いのは、フッサールの意味と主観性を能動的志向性の相関関係において捉えるルーマンにとって、当然、大きな問題とならざるをえない相互主観性の問題を、ここでいわれている第二の視点であるオートポイエーシス論の活用によって解決しようとしていることです。スルバルは、この点に関し、相互主観性の問題を回避するためにルーマンは、「意味の生起を三人称的なものとして、生産物として、同時に心理的システムと社会的システムの共進化(Co-evolution)の共通の枠組みとして考察し、それらのシステムは、そのつど、その作用(意識、コミュニケーション)の固有な組織化を通して、その自己生産(オートポイエーシス)にとって要請される、意味の生起の諸能作に到達する」¹⁰と述べています。

ここで問題とされるコミュニケーションに関する論述は、大変、単純な構図をもって説明されています。「この自己観察を基礎にして、諸組織は、自己と外の世界との間の差異に遭遇し、その内なる態度を観察可能なものへと移し変える。つまり、他者とのコミュニケーションを行う。」¹¹というのです。これをより詳細に述べれば、「一つのシステム状態が他のそれと、内的地平および外的地平において、構造的カップリングに至ると、そのようなカップリングは、まずもって、常に一般的な場合として、つまり、規則として妥当する。ある経験の唯一性が確定するためには、さらに特殊な諸カップリングが必要となる。」¹²と説明されます。ここで、したがって、

⁸ J.Clam, Unbegegnete Theorie. Zur Luhmann-Rezeption in der Philosophie, in: Rezeption und Reflexion, Henk de Berg/Johannes Schmidt(hg.), S.309.

⁹ I. Srubar, Vom Milieu zur Autopoiesis. Zum Beitrag der Phänomenologie zur soziologischen Begriffsbildung, in: Phänomenologie im Widerstreit, Ch. Jamme/ O.Pöggeler(Hg.) S. 318.

¹⁰ 同上, S.320.

¹¹ 同上, S324.

¹² 同上, S.325.

構造的カップリングの概念が、相互主観性、コミュニケーションの場合の鍵概念となっていることは、明らかです。

カップリングとは、ヴァレラによって「構造可塑的なシステムが、再帰的に攪乱する環境と絶えず相互作用することによって、システムの構造が連続的に選択されるというプロセスが生み出される。…構造選択を生み出すこうしたプロセスは、構造的カップリングと呼ばれる。」¹³と定義づけられています。環境との相互作用による連続的プロセスがカップリングであるわけです。

このカップリングの概念による相互主観性の解明の特徴を考えてみる必要があります。その際、批判的に考察してみたいのは、ヴァレラの主張する「神経現象学」の枠組みにおいて、相互主観性論を取り扱う際、二人称の視点が十分に解明され、神経現象学の内部で展開できる可能性が確実であるか、どうかという問題です。というのも、神経現象学において、自然科学の三人称的考察と現象学の一人称的考察の協同の枠組みが確定されているのに対して、はたして、他者論の中心問題の一つである、二人称の視点はどうなっているのか、という問いが立てられなければならないからです。B. ヴアルデンフェルスは、この論点を、ルーマンのシステム論を批判して、「観察が知るのは、ただ、自我と彼、彼女、それ (Es) だけである。…神経生物学的探求の呈示にあつて、第一人称と三人称の視点が検討されるが、二人称の視点は、語られていない」¹⁴としています。

これに対して、ヴァレラは、『神経現象学』において、いわゆる一人称的視点について、「まず現象学的探求は、間主観的根拠付けによって他者へと方向づけられているがゆえに、私の「私密的なトリップ〔旅〕」ではない、ということ強調しておきたい。」¹⁵とあるように、アメリカで流布している現象学の最大の誤解である「内観主義」を批判し、本来の現象学の「間主観的根拠付け」を他者（二人称）への方向づけと規定していることを確認せねばなりません。その意味で、「私の意識は他者の意識と現象学的世界へと強固な綱で解けないように結びつけられているのだが、人間的経験の構造の研究にとって、その結び付きのいくつかの考察が必須であることを早急に自覚したことは、現象学的運動の中で最も重要な発見の一つである。」¹⁶ というように、相互主観性論をテーマにしえた現象学の特質を強調しています。このことからして、ヴァレラにとって、三人称的な客観的説明が、「具体的人間たちの共同体」、すなわち、「生活世界」から成立してきていることは、神経現象学が現象学である立場からして当然のこととしているのです。このことをヴァレラは、一人称と三人称の二元性を意味する「主観的／客観的の二元性を超えた生が存在する」¹⁷とも表現しています。当然ですが、オートポイエーシスの主題である生命は、この二元性では、捉えられないのです。

¹³ F. ヴアレラ「生物学的自律性の諸原理」、『現代思想 オートポイエーシスの源流』所収、89頁。

¹⁴ B. Waldenfels, Bruchlinie der Erfahrung, S.420

¹⁵ F. ヴアレラ「神経現象学」、『現代思想 オートポイエーシスの源流』所収、128頁。

¹⁶ 同上、129頁。

¹⁷ 同上、128頁。

さらにヴァレラは、『空性の現象学 (I)』では、仏教の倫理的修行を通して、「自己の見出しがたさ」が「他者の見出しがたさ」に通じていく過程を、現象学の間主観的還元と生活世界の領域全体に関連づけて次のように述べています。ここで重要であるのは、「第一に、… 他者について生きられた経験のなかで、想像上の位置移動（「他者の場所」に身を置くこと）が果たす役割。第二に、… 主観的経験の間主観的かつ発生的性格に与えられる重要性。」¹⁸ であるというのです。第一の「「他者の場所」に身を置く（正確に言えば、置かれている）」は、フッサール、メルロ＝ポンティの語る間身体性に対応し、第二では、経験の間主観性ならびに、それが発生的な、つまり、生成するという根本性格、発生的現象学からみた間主観性の生成が問題にされているのです。

この間主観性の生成の領域をヴァレラは、さらに、大乘仏教の唯識派の修行と結び付け、倫理的修行を通して到達する境位である「経験の先ノエシスの基礎」として「経験全体の先人称的な根本的構造化（…阿頼耶識）が存在するに違いない」としているのです。¹⁹つまり、自己と他者がそれとして構成される以前の間主観的「経験の先ノエシスの基礎」が露呈されてきて、それが、唯識派の阿頼耶識と対応するというのです。阿頼耶識が先人称的であることは、唯識派にとって自明のことであり、²⁰これが、一人称と三人称（主観／客観）の二元性の視点を通しては、把握することができないのです。

ということは、間主観性の淵源は、先人称的阿頼耶識であるのですから、この領域では、それを仮に原エゴといたしたとしても、先人称的である以上、自我と他我の概念で理解できないことは当然です。だからこそ、フッサールは、エゴロジーの枠を超えて、モナドロギーの領域での間主観性の分析を遂行し、間モナダ的原コミュニケーションという超越論的原事実を指摘しているのです。

このとき、先にあげたスルバルのいう「意味の生起を三人称的なもの、生産物」とみなすという理解の限界が顕現します。「規範が事実」であるとするとき的事实、第三人称的なものとするときの客観的事実とフッサールのいう超越論的原事実とは、次元が異なっています。また、この超越論的原事実の次元を、通常問題にされる第二人称的なものとしての「他者」に関係づけるとき注意しなければならないのは、まず第一に、自己と他者（ないし自我と他我）というときの一人称、二人称の領域と先人称の領域は、次元を異にしていること。第二に、レヴィナスのいう「自己の内部にすでに他者が浸透している」というときの「他者」は、人称次元での他者ではなく、まさに、間モナダ的原コミュニケーションとしての環境（周囲世界）と生命との相互作用（相互覚起）として理解されねばならないこと。したがって、第三に、ヴァレラが、「開けの次元」と訳す空性（スニャーター）において、二人称としての他者に会うのではなく、自己自身が見出しがたいと同様に、そのような自己

¹⁸ F. ヴアレラ「空性の現象学 (I)」、『現代思想 オートポイエーシスの源流』所収、152頁。

¹⁹ 同上、153頁参照。

²⁰ 現象学と唯識の対照的考察に関して、自著『文化を生きる身体』、第六章を参照。

に対置する意味での他者ではない「汝」と出会われているということなのです。

したがって、相互主観性の問題に関していえるのは、ルーマンの場合、構造的カップリングに依拠するはずのコミュニケーションが、他者とのコミュニケーションが、作動の産物である「内なる態度を観察可能なものへと移し変える」ということを意味するとすれば、作動によって生成する内と外の観察という枠内でコミュニケーションが成立しているということになり、ヴァレラのいう、間身体性の、二人称がそこから生成する先人称的経験に到達しているとはいえないと思えるのです。

最後にここでテーマとされた、法のパラドクスと超越論的事実性との対比的考察をまとめてみましょう。

(1) まず第一にいえることは、法のパラドクスは、システムの作動の閉鎖性と開放性の同時成立というパラドクスを意味していて、そのパラドクスは、一方で、「同時成立」という時間の側面からのパラドクス性を、他方で、制御と予期における意味構成と環境に由来する偶発性との内容上の対立において、偶発性が、システムのパラドクスの事実性という規定を与えているといえます。意味構成は、ノエシス-ノエマの相関関係として考察されており、偶発性は、作動の事実性という発生と創発のパラドクスであり、その脱パラドクス化が、予期という秩序の意味構成なのです。秩序がそのようにしてのみ成立していることが、「規範は事実である」というときの事実性の意味規定となっています。

それに対してフッサールの超越論的事実性は、「本質と事実」という近世哲学の二項対立に先行する時間化のパラドクスを意味します。つまり、本質が成立しているノエシス-ノエマの相関関係の成立以前に、ということ、そのような本質に対峙するものとしてのみその意味を獲得しうる、いわゆる実在する事実が、事実として成立する以前に、超越論的事実性が、生の本能と周囲世界の間の相互覚起を通して間モナダ的原コミュニケーションとして先行して、時間化しているのです。

(2) ルーマンの場合、システム作動の事実性をさらに解明する方法として、三人称的観察と一人称的観察の両観察の併用をとりますが、一人称の観察の際、ノエシス-ノエマの相関関係に即した観察の他に、この意味の相関関係そのものの生成を一人称の領域に展開する明確な観察方法をもちません。ルーマンがオートポイエーシスに依拠して、先行する「考え」に差異を作りつつ連鎖してくる後続の「考え」というモデルを考案しても²¹ 考えの連鎖は、すべて、ノエマ化した諸意味の連鎖に他なりません。どうして偶然、差異化する考えが浮かんだのか、その規則性を重ねて問う（この問いこそ、『受動的総合の分析』において感覚野の現象学として定題化されたものに他なりません）方法論をもちあわせていません。また、コミュニケーションの成立を、フッサールの相互主観性の考察方法を回避して、同様に、オートポイエーシス論に依拠して、システム間の同時性における構造的カップリングとして

²¹ J.Clam, Unbegegnete Theorie, Zur Luhmann-Rezeption in der Philosophie, in: Rezeption und Reflexion, Henk de Berg/Johannes Schmidt(hg.), S. 303を参照。

理解する場合、²²ルーマンの目指す方向そのものは、クラムのいうように、「システム基底の匿名化(Anonymisierung)」に関わり、「自己媒体性(Autokatalyse)」、「自己組織的濃縮(selbstorganisierende Kondensation)」²³ が問題になるとされ、ヴァレラの示唆する「相互主観的経験の先人称的領域」に接近しているということはできます。ただし、この領域の解明の方法として、ルーマンは、ヴァレラと異なり、現象学的還元の方法を意識的に貫徹しようとしていないことが明確であり、やはり、方法論的欠陥といわねばならないでしょう。

(3) こうしてみると、ルーマンは、とりわけ、オートポイエーシス論を取り込むことによって、自己組織化の運動による社会秩序、社会制度の成立と展開に関して、生活世界の理論的把握の可能性に関して、フッサールの発生的現象学とメルロ＝ポンティの間身体性論と同じ方向性を示唆しています。しかし、神経現象学を標榜し、現象学的還元を不可欠な方法とするヴァレラの異なり、ルーマンのシステム論は、明確な方法論が欠けていると指摘せざるを得ないと思います。このことから、ルーマンの作動の時間性の議論は、確かにこのままでは、クラムのいうように、「洞察の困難な〔形而上学的〕構築物」(309)としてしか理解されないでしょう。そして、実は、作動の時間性は、ヴァレラの「相互作用」、フッサールの「相互覚起」を通して、「オートポイエーシスの現象学」の分析としてすでに、十分に展開され、呈示されているのです。こうしてみると、時間と他者の詳細な発生的現象学の現象学的分析をへた超越論的事実性の領域の論述は、時間論と相互主観性論の両理論を通して、ルーマンの社会システム論による、社会の自己組織化の豊かな理論を批判的に包摂し、統合していくことができることを十分に論証しえたと思います。

²² 同上、305頁参照。

²³ 同上、306頁。