

実存的状況倫理学と解釈学的倫理学（上）

— 「理論と実践」の問いを中心に —

杉 本 裕 司

覚えておくがよい、

ミューズはお供はしても

決して案内はしないということを。

（ゲーテ）

序

本論文の目的は、実存的状況倫理学及び解釈学的倫理学の両倫理思想に対し、主要な実践哲学的諸問題のアスペクトから考察を加え、それによって両思想の諸特徴を、その共通性と相違点において比較・闡明することにある。

地球的規模での科学技術化による社会的政治的諸問題の発生に対する哲学的思想的対応として、所謂「実践哲学の復権」の思想運動が展開されてきたわけであるが、それを推進したものの一つが、ニーチェやハイデガーによって看破された近・現代のニヒリズムへの、あるいは規範の共同の諸基盤の喪失への危機感にあることは論を俟たない。（そ

実存的状況倫理学と解釈学的倫理学(上)

して我々がこれから論考の対象とする実存哲学〔ヤスバース〕も、哲学的解釈学〔ガダマー〕も、そのような危機感から生い育ってきた思想に他ならない。⁽¹⁾ だが、現代における実践哲学乃至倫理学の基礎指定の企ては——ニーチエ的なラディカルな懐疑主義の洗礼を受けてきたことにより——それ以前の同様の企てに対し、ある種の訣別の態度を取らざるをえない。即ち、いわば「原理的なものへの別れ」(マルクヴァルト)に従い、倫理学乃至規範の無歴史的・普遍妥当的な究極的基礎づけがここでは放棄されるのであり、それ故そこには歴史を貫通する普遍的理念を提示せんとする理念倫理学や、「人間における永遠なるもの」の問いを措定する価値倫理学からの一定の背向が存するのである。そしてその代わりに実存哲学及び解釈学において共通に前面に出てくるのが歴史的状況性であり、その倫理学的文脈で重要なことは、善(乃至正義)の内容規定の、(少なくとも部分的な)状況依存性なのである。即ち両立場は、倫理実践的狀況を、その諸制約と可能性に関して解明し、倫理的な遂行課題と責任とを、状況のただ中の人間に対して見通させようとするその端緒において一致するのである。

ところで、我々が今日実践哲学の、あるいはアリストテレスの復権において中心的位置を占める解釈学的倫理学とならんで、実践哲学とりわけヤスバースの思想を採り上げるのは理由のないことではない。たしかに、現代哲学における、内面性乃至主体性の唱道からコミュニケーションカティフな諸制約の剔抉への転回あるいは超越的(Transzendenz)な関係性の括弧入れに伴って、実存哲学の顕在的な勢力は退潮し、そして又、ヤスバースが(主観—客観図式といった)伝統的な思考様式に捉われたままであることも今日では明らかである。しかし、実存哲学が、実践哲学に対し豊かな成果をもたらすような、極めて実践的志向の強い思想であることは忘失されるべきではない⁽²⁾、あるいはヤスバースは、実存思想家の内——例外的に——倫理学的問題に正面から関わっているのである。⁽³⁾

以下において我々は、まず実存的状況倫理学と解釈学的倫理学双方の基本的主張を確定し(Ⅰ、Ⅱ)、次に二つの

大問題において両者の諸特徴を比較的に検討する。即ち第一に、実践哲学の根本問題である、理論と実践の関係への問いにおいてであり(Ⅲ)〔以上今回〕、そして第二に、両思想のコントラストが鮮明となるであろう、「歴史と理性」の問い、あるいは——今日ハーバーマスの討議倫理学を巡って浮上した⁽⁴⁾——「人倫と道徳性」の問いにおいて、である(Ⅳ)。そのような考究を踏まえて最後に我々は、現代倫理学に対する両者の意義と可能性を展望するであろう(Ⅴ)〔以上次回〕。

I. 実存的状況倫理学(ヤスパース)

人間存在は、その生を享けた瞬間から、一定の自然的、社会的、歴史的現実性との関わりを余儀なくされる。即ち人間は、まさに「状況—内—存在」として——彼の活動の可能性の場としてであれ、あるいはその制約としてであれ——彼にとつての意味連関を形成する周囲世界(Umwelt)としての状況との関わり⁽¹⁾の内を生きる存在である。そして認識し意志し行為する人間存在と不可分なものとしてのそのような状況は、当然のことながら倫理学的な問題圏域と密接に結びつくこととなる。何となればその状況におけるひとの行為は、必然的に共人間的なものとして、直接的乃至間接的に他者と関わるからである。

そのような所与としての状況において、あるいはより先鋭化して言えば、現実的諸条件として己れを制約しつつ切迫してくる「今、ここ(Mic et nunc)」において、いかに行為すべきかという、個別主体にとつての切実な問いとして倫理的諸問題を把握する立場が状況倫理に他ならない。それは、道徳的善をそれぞれの個別主体の状況に即して、その状況において最善と判断される行為において——従つてここには、善の問いを超歴史的—普遍妥当的に把えんと

実存的状況倫理学と解釈学的倫理学(上)

する理念倫理学からの一定の離反が存在するが——問題とするのであり、倫理的価値への問いに、他者との関わりを考慮しつつ状況への主体的な関与と決断において答えていくのである。実存的状況倫理学とは、このような主体的な関与と決断において同時に真の自己が実現されると考える立場であり、ここにおいて個別主体は、自らの「今、ここ」において己れの実存を實現化すべく訴えかけられるのである。そしてその決断と行為において本来的な自己を生成・實現することが、取りも直さず「哲学すること」(das Philosophieren)の謂であるならば、そのような(内的及び外的な)行為は、まさしく「己れの状況から哲学すること」を意味する。

自らの自由な決断に基づき、とりわけ日常的現存的配慮が無効となる「限界状況」として先鋭化される状況を克服しようとするが、自己が本来あるところのものとなる行為は、「無制約的行為」と呼ばれる。それは——無疑問的な現存的利害や権威(他者)への従属に根拠をもつ、有限的な目的—手段連関として特徴づけられる制約された行為からの極立たせにおいて——己れの外なる現実性の何者によっても制約されない、己れ自身の内に根拠をもち、そこから発する行為である。無制約的行為は、反省を通じて到達された可能的実存の決断において初めて存在するのであり、我々の日常的行為が実存に担われたものとして説明されうる。それ故そのようなものとして無制約的行為は、外見的には現存在の恣意的行為から判別されえないのであり、ただそれが単なる主観的恣意からではなく、本来的な自己の存在確信から発する点でのみ區別されるのである。逆にいえば、実存は、自己の無制約的な行為の遂行においてのみ確証されるのであり、実存的な決断——即ち、私を規定する所与の状況を引き受けつつ、自己の本来的存在の確信に由来する不可避性の意識を伴った、選択としての決断——によって實現されるのである。

行為の無制約性の内容は、善・悪の対立によって初めて明瞭になるのであり、従って実存的無制約性の問題は、すぐれて倫理学的問いとの関わりの内に引き入れられる。即ちヤスパースにおいては、善(倫理的当為)の問いが、自

己存在の無制約的な可能性としての実存の実現の問題に結びつけられ同一化されるのであり、それは何よりも彼が実存を、決断による善の選択を通じて到達されるべき各自の眞実存在として把握するからである。実存の無制約性は、善なるものの理念の嚮導の下に、善・悪の二者択一が要求される歴史的決断において獲得される。その際善・悪は道徳的、倫理的、形而上学的の三つの段階で問題とされ、それぞれ、義務と傾向、動機の誠実さにおける不純性と純粹性（その審廷は良心）、そして動機の本質における愛と憎しみ（良心はさらなる根源としての超越者を指し示す）がその内容となる。この三段階の統一によって——即ち「正しいものを選び、その活動根拠において眞実となり、愛によって生きる」こと⁽⁵⁾によって——初めて無制約性は実現される。それ故、今、この歴史性における無制約的な倫理的行為の最深の根源は、愛——それは実存をして他の実存との交わりへと解放する——と超越者への信仰である。別言すれば、無制約的行為は、存在を望む建設的な愛と、自己贈与と存在の確信としての信仰に基づく絶対的な意識から遂行されるのである。従つて、ヤスパースが実存の無制約性を信仰に基づけることから——彼の、強制的科学知と存在覚知の二分法という独自の認識図式に従い——無制約的行為は、經驗的に制約された現存在的行為と異なり、証明可能な知へと還元されうる事象ではなく、客観的には不可視な信仰内容となる。それ故に又、そもそも「無制約的な要求が存在する」という言明自体が哲学的信仰命題であり、ただ超越していく思惟の共遂行・追遂行を通じてのみ、訴えかけられ開明されるものとなる。可能的実存は、思惟の追遂行を己れが直面する倫理的状況において具体化し、そしてその「当為の無制約性において超越者を感じする」⁽⁶⁾のであるが、このことが意味するのは、無制約的行為は——超越者が自由の根拠としてのみ規定される限り——自己自身の歴史的決断による自由の自律性のままだと云ふことである。

ところで、今述べたように、無制約的行為はたしかに、現存在の經驗性を超越しており、对象的・科学的に基礎づ

実存的状況倫理学と解釈学的倫理学 (上)

けられることはできない。他の実存的諸カテゴリー同様、「無制約的行為」とは「信号 (signal)」⁽⁷⁾であって、それは普遍的—客観的に伝達されえず、ただ開明されうるのみである。しかしこのことは、無制約的行為にとつての現存在の所与の不必要性を意味しない。ヤスパースに拠れば「無制約的行為は、時間内における自己の諸状況の具体性の中に投錯している」⁽⁸⁾のであって、実存は客観性において自らを充実させるのである。そしてこのことは、とりわけ——「現存在を踏み越える無制約的行為」との区別において——「現存在における無制約的行為」として位置づけられる「倫理的行為」に対して妥当する。倫理的な行為にとつて現存在 (この際には、普遍的に形式化された)「されうる」⁽⁹⁾当為〔法則〕や客観的共同体的理念)への関連は、実存の「諸前提や足場」として不可欠である。「現存在と実存との統一」として、現存在の中で自己存在が具体化することが「歴史性」の一規定であるならば、歴史的決断による行為としての倫理的行為にとつてこのことは当然の帰結なのであり、客観性と実存の歴史的無制約性は相互に関係づけられねばならないのである。つまり、無制約的で自由な決断に基づいて、客観的な当為乃至普遍的な理念は、この歴史的な状況における実存の意志の表現として把握されるのである。

無制約的な「内的」行為は「外的」行為において具体化され、その状況の中で自己を実現せねばならない。もちろんこのことは、倫理的当為の客観性乃至妥当性要求の、主観性への還元を決して意味しない。重要なのは客観的妥当性の還元ではなく、実存に対する媒介へと有効化させることなのである。だが逆に又、個々の状況を生きる倫理的な実存の、普遍性への一方的解消もここでは問題外である。倫理的行為にとつては、実存的無制約性も客観的当為法則も共に不可欠であり、そのようなものとしてそれは、「客観的当為」と「実存的当為」⁽¹⁰⁾との、あるいは普遍的法則と歴史的被規定性との両極性において己れを保持するのである。そしてこの両極性における自由の経験こそが根源的なものであり、この根源的なものから、客観的当為乃至その普遍妥当性は、歴史的な自己実現の運動へと活性化され置

き入れられることになるのである。

しかし、當為の普遍妥当性が客観的なものへと固定的に絶対化された時には、別言すれば実存から乖離した単なる客観性として自己存在の自由を脅かす時には、この両極性には緊張・対立が生じることとなる。つまり、倫理的行為に要求される、一方での法則性と、他方での歴史的一回の無制約性との緊張が、である。その際には、倫理的な実存は、所与の道徳法則を拘束的なものとして引き受けつつも、それをあえて相対化せしめるのであり、彼の決断によって客観的當為の承認・却下を決定するのである。つまり可能的実存は、己れの本来的自由に対して抵触するようになった客観性に対し「抵抗する力」を有しているのであって、倫理的な諸命題は、実存のそのつどの歴史的な状況において浮動化されつつ検証に晒されたままなのである。ヤスパースは——カントと異なり——普遍的法則と実存的歴史的無制約性との間になお飛躍的断層を看取するのであって、普遍妥当的法則は、歴史的状況における実存的真理までもは規定しえない。(それ故に存在確信からする法則への背馳もありうるのであり、その時には外見的には恣意的行為と区別がつかないといえる。)このようにしてヤスパースは、倫理の実存を主観性と客観性との、あるいは絶対性と相対性との——この、真理の絶対的妥当性と相対性との非排他性こそ「実存的真理の根本逆説」⁹⁹といえるが——緊張に満ちた弁証法的総体性において維持するのである。

さて、以上のような思索の過程の帰結としてヤスパースは「哲学的倫理学」の可能性を展望することとなる。⁹⁹この倫理学の課題は——彼の全著作が広くはそうであるように——歴史的状况にあって責任をもって行為する自己存在の内実を開明し、訴えつつ目覚ますことである。そのためには哲学的倫理学は、當為を共同体の現存在の現実性の中で把えながらも、決してそれを絶対化したり、あるいはただ普遍的なもののみで活動したりせず、既述した弁証法を保持しつつ、倫理的諸命題において語ってくる無制約性を実存的に覚知可能にさせるために運動することを目

ざすのである。そして又、歴史的世界における行為のあらゆる可能性を涉獵・探索しつつ提示すると共に、それらを自己存在の火花を点火させることへと収斂させることを通じて、現実の具体性の中で自らの自己存在における人間の根源を呼び覚まそうと努めるのである。

Ⅱ. 解釈学的倫理学(ガダマー)

ガダマーの哲学的解釈学も又、人間存在の「歴史性」を強調し、それを人間的精神的諸事象の理解可能性の根本前提とする。だがこの歴史性概念の彫琢のために彼が依拠するのはヤスバースではなくハイデガーであり、従って歴史性の意味規定も又、(ヤスバースの意味での)現存在と実存との、あるいは必然性と自由との統一といったことではなく、既在した実存的諸可能性の、人間存在による企投的引き受けという内容をもつこととなる。その際具体的にガダマーが依拠し、彼独自の方向で捉え直すハイデガーからの主たる受容点は、第一に、精神科学の方法概念から(ハイデガーの意味での)現存在の存在模態自体へと転回を被った「理解」概念の循環構造(先行理解の形式)であり、そして第二に、現存在の存在体制として鋭利に定式化された「被投的企投」(とりわけガダマーによって「伝統」として捉え返される「被投性」の側面)である。そしてそれによって彼が提示したことは以下のことといえる、即ち、先行理解を「先入見」として把握することを通じて、その信用を失墜させた啓蒙的理性に対して異議を申し立て、歴史への我々の帰属という事実をむしろ積極的に見直すべきであること、そして我々の理解乃至認識の地平は、もはや背後遡行不可能な、我々が帰属しているこの歴史的伝統の影響に晒されており——この事実、及びこの事実についての意識(影響史的意識)が、さし当たり「解釈学的状況(の意識)」であるわけだが⁽¹⁾——我々の世界理解及び自己理

解は、一定の歴史的状況によって制約されているということである。

哲学的解釈学が、このように、主体を規定している実体性としての歴史的先行所与を、その主体において提示するというやり方——それ故この解釈学は、一定の意味で、ヘーゲルの「精神現象学」の道を逆行していくわけだが⁽²⁾——を通じて、歴史に対する我々の有限性の事実を剔出することによって、それは以下のことを反省にもたらすことができた、即ち第一に、コギト的確實性に立脚する近代デカルト主義的超越論的主観に対して、もはやそれ自身で基礎づけ不能な事実的歴史的基盤が示されることによって、究極的根拠としての無歴史的超越論的自我からその特権性は奪われる、ということである。「歴史的であるとは、決して自己知に解消されないことを意味する」⁽³⁾のであり、ガダマーは、近代意識哲学に対し、そのメタ次元として歴史及び言語——即ち伝統は言語を通じて働きかける——を反省的契機として提出し、我々が帰属している歴史世界乃至それによって世界経験（自己経験）が成立するところの言語から思索するのである。そしてこのことと関連して第二に、歴史的——精神科学的解釈学における、理解する者と理解されるものとの、包括的な解釈学的連関への共属性という事実故に、そこでは近代科学的主観——客観図式は不適切である、ということである。それ故にガダマーは、（啓蒙的理性同様）先入見の生産性を看過し、この図式を歴史科学に採用した「後ろ向きの客観主義」（ベゲラー）たる歴史主義及び中立的方法論主義に捉われている伝統的解釈学に対し、異議を申し立てることができたのである。

ところで、ガダマーが歴史的伝統の力を見直す際には、（単なるハイデガールの被投性のカテゴリーの一般的受容にとどまらぬ）特定の伝統の復権への彼独自の関心がそこに結びついている。その伝統とは実践哲学の、フマニスムスの、そしてヨーロッパ的教養の伝統である。即ち彼は、人間存在の歴史的有限性の主張の展開と同時に、「教養」「共通感覚」「判断力」といった、実践哲学的フマニスムスの伝統の諸概念の見直しと復権を図るのであり、その背後に

実存的状況倫理学と解釈学的倫理学(上)

存するのは、技術科学知の蔓延によって忘失されつつある実践的思慮としての知の形態の回復への要請である。

テキスト解釈における「適用」の契機の説明のために、アリストテレスに依拠しつつガダマーが引き合いに出し、そして「解釈学的根本徳」⁽⁴⁾として解釈学的倫理学の理論構成にとつての中心概念となる「賢慮 (sophrosyne)」も又、そのような実践的知恵の伝統の復権に結びついて提出されたものといえる。学問知 (epistēmē)、技術知 (technē) との区別において実践知 (倫理的知) あるいは実践的理性性として特徴づけられうる賢慮は、行為・手段の正しい「選択 (proairesis)」に先立つ、行為を方向づける知であり、それは、健全なる優れた道徳的判断とそれに基づいた善き活動との融合として成立する。賢慮が問題となるのは、行為者が一定の特殊な道徳的・政治的状況のコンテクスト下において活動への要求に直面し、その状況下でいかに正しく・善く行為するか決定に迫られた時である。つまり行為者は、己れの状況において、倫理的知を行使し、それをその具体的状況に適用するのを余儀なくされるのであり、賢慮は、実践的判断を引き出すこのような特殊状況を抜きにしては成立しない。そして一定の状況下においていかなる事柄が求められているかを知り、その状況を正しく理解する行為者がまさしく「思慮あるひと」(sōphron)「⁽⁵⁾」なのである。倫理的決断に直面したひとは、善や正義についての普遍的理念を己れの状況へと適用するわけだが、この普遍的なものは、予め一般的・抽象的な形で知られるのではなく、その状況において現実的実践の諸要求との対面において初めて具体化されるのである。そしてこの普遍的規範は、さし当たり伝統・習慣から受け継がれ、教育と訓練を通じて行為者にとつての先行理解を形成している。しかしだからといって、ここで重要なのは「因襲的なものに弁護ではなく、人倫的・社会的生のさらなる形成」⁽⁶⁾なのであって、変化する状況に適用されて、普遍はそれ自体さらに発展させられるのである。

「自己自身のための知」⁽⁷⁾としての賢慮は又、それが他者の状況に身を置き、共通の関心と状況の下に共同判断する

能力を備えさせるという点で重要である。ガダマーは、アリストテレスの分析に基づいて、これを「理解 (understanding)」に關係づけて述べている。⁽⁸⁾ 他者理解は、単なる心理学的でテクニカルな知の問題でもなければ、相互に無關係な二者の繋がりでもない。それは道德的忠言において具体化され、他者の道德的状況に対する眼識や、他者に対する寛容性を形成するのであり、このことからさらにガダマーは、「友情 (philia)」の賞揚へと至るのである。⁽⁹⁾

ところで、このような伝統的規範の承認とさらなる形成・發展、あるいは他者へのコムニカティブな関わりを可能にするのは「理性」である。⁽¹⁰⁾ ただしそれは、所与の目的に対する手段の合理性としてのテクノロジー的な理性に對峙させられるべき実践的理性乃至「社会的理性」を意味している。そしてガダマーは、この実践理性に對して、理論理性に劣らぬ正当な知としての權利要求をなしつつ、その伝統の復権を旨とするのである。もともとその理性は、啓蒙が安易に伝統に對峙させた無歴史的理性ではない。理性と伝統を對置することは誤りであり、理性はあくまでも「自己の活動の足場」⁽¹¹⁾としての所与による媒介を必要とする。そしてそれはまさに人間的「善」の概念の伝統的方向づけに他ならないのであり、その実現を旨とする理性は、空虚な抽象的イデーとして存在しているのではなく、あくまでも具體的個別性を通じてのみ内容規定を獲得するのである。

このような実践的社会的理性を可能にし促進させる原理乃至理念を、ガダマーは、自由と連帯性に見出す。「自由の原理以上に高次の理性の原理は決して存在しない」⁽¹²⁾のであり、そして又「連帯性はすべての社会的理性の決定的な条件であり基礎」⁽¹³⁾なのである。ガダマーは、ヘーゲルに共感しながら、歴史の原理を万人の自由という原理として理解し、現実の歴史をもはや撤回不可能なこの原理に基づいて把握しようとする。しかしこのことは、歴史が終末に到達したことの承認を意味せず、⁽¹⁴⁾ガダマーは、偶然性を歴史から排除した理性の実現というヘーゲルの歴史哲学への投入をあくまで批判的に回避するのである。即ちここにおいても有限性は保持されねばならず、たとえ普遍史の企投を

実存的状況倫理学と解釈学的倫理学(上)

行うとしても、それは、そのつどの状況に適用されて修正されるような「いつも新たに書き直される」べき暫定的な構想であらざるをえないのである。しかしそのことを踏まえてなお、ガダマーにとつて現実の世界史は——増大する人間の不自由に直面している以上——自由の実現を目ざしての限りなき実践であり、それは将来へ向けて連帯性の内で行為することを我々に要請するのである。

その際ガダマーは、この自由と連帯性の理念に根差した理性的実践を、「教養」の概念によつて把えているように思われる。教養は、さし当たり利己的ではない個人が普遍的な自己理解と相互承認の倫理的境地へと高まっていくなプロセスであり、それによつて個人は、己れの自己(世界)理解の地平を、狭隘な制限された先入見から自由に解放するのである。別言すれば、教養のプロセスによつて自己と他者は、相互承認に基づく対話を通じて、より高い普遍的地平へと至るのであり、そして教養あるひとは、己れの私的な利害を超越しつつ、より大きなパースペクティブへと自らを置き入れうるひとなのである。教養のプロセスは、それ故真なる自己理解へのプロセスだといえるが、しかしそのような自己理解は、決して完全な透徹性に到達しうるような自由な自己実現を意味してはおらず、それはいつもただ途上にあるのである。

以上のような倫理的—政治的実践の主張を、あるいは「解釈学的倫理学」をガダマーは展開する。実践とは、現代における技術的科学的営為に対比させられるべき道徳的政治的行為であり、それは自由と連帯性の理念に基づいた対話的理性的社会を、このますます専門技術化する社会において実現することを旨とするのである。そのために、技術的科学的知識とその道具的応用に対置しつつ要請されるのが、実践的思慮の回復と教養の完成なのである。

Ⅲ. 理論と実践の関係への問い

実践哲学は一般に、その問題設定において微妙で曖昧な立場に立たざるをえず、あるいは又、ある基本的なアポリアに付纏われることとなる。そしてこのことは元来、「実践哲学」という名称のもつ「義性」⁽¹⁾に由来しているといえる。即ち実践哲学は一方で、「実践についての哲学」として——理論哲学との対比において——実践を考察の主題・内容とした哲学である。そしてその際には、実践哲学はあくまで「学」として理論的態度を保持しているものであり、考究対象としての人間の実践的行為を一般的—理論的態度の下に概念化・体系化して説明することを旨とするのである。ここでは理論と実践は二分化されている。だが他方で実践哲学は——そして今日ますますこちらの方向性が重視されるわけだが——哲学という営為自体の実践的性格を問題とするのである。⁽²⁾つまりこの問題設定において問われるのは、理論を自称する営為がいかにかにその対象である「実践」を前提とし、それによって制約されているか、あるいはそれ自体実践的なものでありうるか（そしてありうるとしたらどのようなように）ということなのである。それ故この方向性においては、いわば理論の実践性（そして逆に又、実践の理論性）の提示がなされることによって、従来のな理論／実践の二分法自体が問題視され、相対化されるわけである。実践哲学の（広くは哲学一般の）中心テーマである「理論と実践」の関係についての問いは、実はこのような二方向の緊張関係を踏まえ、そこに焦点を定めるべきなのであり、それ故に又、前節までにその基本的主張を確定した実存的状況倫理学（ヤスパース）及び解釈学的倫理学（ガダマー）を、実践哲学的パースペクティヴからこのテーマにおいて検討する際には、このアポリアを両者がいかなる形で把握し、いかにして解決しようとしているかに注意が向けられるべきなのである。そしてこのことの検討は、両者が倫理

実存的状況倫理学と解釈学的倫理学（上）

的諸現象の客観的——無歴史的理論に甘んじることなく、テクノロジーカルなものへと変質した近代の実践概念を、及び理論／実践の二項対立を批判しながら、いわば「それ自体が実践でありうるような理論」（リーデル）としてそれらの実践的志向（その際実践の内容規定が両者においていかに異なっているかと）を前面に強く打ち出し、そして実践的——即ち歴史的に決断し行為する——個人の状況において倫理的問題を考えていこうとするが故に、なお更のこと要求されるといえよう。

さて、以上のような問題意識に従ってまず実存的（状況）倫理学乃至ヤスパースの倫理学的——実存哲学的諸言明の考究に着手する時、しかしながら我々は一定の困難さの前に立たされてしまう。何となれば、実存的倫理学についてはそもそもそのような学が可能かどうか、さらに広くいえば、実存哲学（英・米・仏的にいえば実存主義）と倫理学は相容れうるものなのかどうか、⁽³⁾が既に問題とされねばならないからである。

もし実存的倫理学が「実存に、⁽⁴⁾ついての（科学）」を意味するなら、ヤスパースにおいてはその可能性は否定されることになる。彼の実存的思索に由来する哲学的諸主張は、主にカントの超越論哲学及びM・ヴェーバーの科学論から引き出された彼の科学的認識論的前提の基準に照らしていえば、普遍妥当的な真理性要求及び学問的論議可能性を放棄するのであり、自己の真実存在としての実存は一切の対象性の彼岸にあるが故に、科学的接近を拒否するのである。

それ故、ヤスパースが（第1節で素描したような）「哲学的倫理学」を構想するとしても、それは決して彼の意味における「（科）学（Wissenschaft）」⁽⁴⁾の性質をもちえない。むしろ、可能的実存に対し、その状況において責任をもって行為する自己存在を喚起し覚醒する倫理学として、それは、倫理の実存の諸制約と行為可能性を基礎づけることを、ではなく「開明」することを目指すのである。別言すれば、倫理的諸現象の哲学的解釈としての哲学的倫理学は、「実存の倫理学的開明」を意味する。

そして他方において、ヤスパースの意味での実存が、実現されるべき真実存在という倫理的なものとして把握され、(既述したように)彼において、善(倫理的當為)の問いが、自己存在の無制約的な可能性としての実存の実現の問題に結びつけられ同化される限り、自由の可能性に訴えつつ実存の現実性へ超越していくことの探究としての実存開明は、それ自体倫理的な企てであり、その意味でそれは「倫理的実存の開明」と特徴づけられるものである。(さらにいえば、本来的自己への訴えとしての彼の哲学することの基本的モチーフからして、その哲学全体が広義では実存開明と呼ばれうるものであり、従って——哲学の一ディシプリンとしてではなくとも——「倫理学」的な企てなのである。)⁽⁵⁾

これらのことから、我々が実践哲学的パースペクティブにおいて、実存的状況倫理学の理論と実践を問う際には、何よりも彼の「実存開明」に焦点を定め、その一般的諸言表とそれらに基づいて遂行される個別的な可能的実存の実践の、それぞれの性質と相互の関連の考究に向かわねばならないことが理解されよう。それ故以下ではこのことの解明が目ざされねばならない。

実存開明は、実存的現実性の可能な限りの明晰化によって、可能的実存の歴史的状况においてその思惟を追遂行させ、その限界において自己存在を覚知し現前化させることへの訴えであるが、実存開明のこの「実践的」意図は、その理論的体制に独特な諸性質と諸制約を付すこととなる。そしてこのことは、対象的——一般的思惟(言語)と非対象的——個別的存在との問題性一般にも関わるものである。即ち、ヤスパースにおいて実存は、その端的な個別性(一回性)・代替不可能性によって特徴づけられ、そしてそれは客観的に言表可能な対象存在ではない。然るに思惟にとつて、存在(実存)を対象化することは、そして自己明晰化と交わりの相手(可能的実存としての〔内的〕行為者)への伝達のために一般的表現(言語)を用いることは、不可避なのである。ここから実存開明の諸言表についての第一

実存的状況倫理学と解釈学的倫理学(上)

の特質が帰結する、即ち、実存的経験の明晰化のためには、実存開明は一方で、実存に、ついで、その説明であらざるをえず、その限りで理論的——一般的地平の内を動くということである。その際にはもちろん、実存開明の諸命題は、それらが世界的諸事象についての客体的認識の命題ではない以上、実存自体の科学的諸規定ではありえない。それらに可能なことは、ただ幽玄としてのみある実存の周囲をめぐることのみであり、対象的に固定された「知」の枠組の内ではなく、自由の諸可能性を各自に「確信させる」——ここでヤスパースは知(認識)と確信(覚知)の二分法に従っているが——枠組の内をそれらは動くのである。実存についての一義的伝達は可能ではない故、実存開明の諸言表は、間接的な伝達としてのいわばメタファーにすぎない。しかし、にもかかわらずこの一般の対象的諸言表は、その形式(性)において特殊的非対象的実存を覚醒させねばならず、それ故ここでは、一般性(対象性)と個別性(非対象的現実)との弁証法的緊張関係が支配的である。

だが、この緊張関係は、最終的には個別的主体性の優位となつて解消される。何となれば、重要なのはあくまで現実的実存の実現であるが故に、一般の対象性はさし当たり、超越していく運動の道標にすぎないものとして止揚されるべき単なる媒介としての位置値を付与されるからである。このことが、実存開明の諸言表のもつ第二の特質である。現実的実存への飛躍は、ただ各自の歴史的状况における(無制約的な)行為によってのみ果たされるのであり、対象的一般的諸言表は、そのために解読され我物化されるべき「信号」にとどまる。そしてそれらの真理性は、実存的行為との連関の中に引き入れられることによつてのみ、つまり我々の、実存開明の思惟の共遂行による態度変革によつてのみ確証されるのである。理論的言語の一般性に対する、個別的主体的行為と(沈黙のみがふさわしい)超言語的現実性のこの優位(別言すれば、ヤスパースが一般的言表に付する消極的意義)の背後にあるのは、対象性への存在論的固定による実存の自由の消失への彼の虞れと、生活から乖離した客観性を警戒する(キェルケゴールに由来する)

実存的パトスである。

しかしながら、実存開明の一般的諸言明は、この消極的規定でもって尽きるものではない。即ちそれは「訴え」という実践的志向を明確に打ち出すと同時に、他方において交わりの相手（個別的〔内的〕行為者）に対して、その理解のために一定の倫理的態度を要請するのであり、ここにおいて実存の一般的開明と可能的実存によるその「我物化」との関係は、対象中立的（乃至価値中立的）理論（方法）と代替可能な遂行者によるその一義的応用——つまりその道を行けば誰もが到達するといった——という近代の従来のな、理論／実践の二項図式を超えていく契機をもつのである。そしてこのことが実践哲学的に最も重要な、実存開明の第三の特徴である。実存開明は、実存についての説明としてのその形式性において実践に関わるのみではない。本来的な各自の在り方の覚醒こそがその目標であり——そしてこのことは（ヤスパースに限らず）「存在と時間」より以前のハイデガーの解釈学の意図でもあった——その形式的説明についての学問的論議は二次的な事柄である。真実の自己の実現への訴えこそが、実存開明の理論的地平を推進する実践的前提であり、あるいは、いわばその背後にある「認識関心」なのである。そして他方で、このことと表裏を成す形で、実存開明の一般的言表は、それが「真に」理解されるためには——その言表の「正確な」理解とならんで——交わりの相手（読者）の「可能的実存の翼」を、つまり、対象として規定された自己の限界に進み、自己存在に関与するという、可能的実存の準備態勢（解釈学的にいえば「先行理解」）を必要とするのである。このことは、実存開明が成功裡に成就するための実践的制約を形作るものであり、生から乖離した客観的態度による、あるいは自己存在と責任を賭するつもりのない知的関心による接近に対しては、実存開明は、その、本来的自己の開示力をもたないのである。即ちヤスパースに拠れば、実存開明の諸命題は「可能的実存として共に交わりに入るそのひとにだけ訴える」のであり、それ故に彼は、それらの言表に対し科学的規定力を断念し、ただ思惟の共遂行の手引きであ

るとするのである。(もつとも裏返していえば、実存開明の諸命題は、それ故可能的実存の間だけで通用する言葉となり、従つていわば「実存の琴線に触れる」(ムーニエ)者の間だけで妥当性が吟味されるもの、あるいは——キエルクゴールが彼の作品の扉に引用している言い回しでいえば——「狼が覗いても使徒の顔は映らぬ」鏡の如きものということになるのかもしれない。だがここから直ちに実存哲学を「エリート主義」乃至「崇(孤)高主義」と判断するのは早計に過ぎるのであって、この問題は(後に検討するように)「伝統と人間解釈の問題性の内でさらに考究されるべき事柄なのである。)

しかしながら、先述した、科学的認識と個別的実存的覚知の二分法という、ヤスパースの認識論的先行決定自体は問題とされねばならない。「知る」と「確信(覚知)する」とのこの二分法乃至二者択一は、あくまでヤスパース哲学の先行的根本前提乃至彼の「普遍妥当的知」という科学理解に由来するのであって、それは倫理実存の自己理解にとつては全く外在的な先行決定にすぎないものである。つまりヤスパースにおいては、可能的実存の実存的確信のリアリティーと、彼の哲学の知の理論とは媒介されず引き裂かれたままなのである。なるほどたしかに、倫理的—実存的な「知」は、対象的に認識可能で普遍妥当的強制的な知の在り方ではないだろう。それは、無制約的な行為の内でのみ、個々の行為者の覚知乃至確信として明証性をもつ「状況知」である。だがヤスパースにおいてはそれが、根拠づけ不可能な超越者という根源との個別的繋がりへと直ちに導かれるために、この状況知(決断に内在する知)は、間、主観的な論議や承認の視野外に置かれてしまうのであり、コムニカティブな共同知としての倫理的知の形態と次元が——例えば共通感覚(sensus communis)とか判断力といった実践哲学的人文主義的知の次元が——飛び越えられてしまうのである。我々はこれに対し、個別的覚知乃至可能的実存の自己理解は(一部は言語的な)共同性によって既に媒介されているのではないか、と問うことは可能であろうし、そして又——我々が以前別の所で試みたように

——前述した二分法を相対的に流動化し、それによってヤスパースの哲学の知の枠組を改変しようるのではないか、と問うことも可能であろう。

さて、実存的状況倫理学においては不問に付されている、このような状況知・実践知の次元を解釈学的倫理学はたしかに確保している。即ち（我々が第Ⅱ節で述べたように）ガダマーが「解釈学的根本徳」として引き合いに出し、そして彼に限らず広く「実践哲学の復権」の潮流の中でクロース・アップされた、アリストテレスにおける実践的理性としての「賢慮」がそれである。

賢慮は、個々の状況下での道徳的事柄についての適切な判断力・実践的洞察として、善・正義の一般的理念・規範的諸観点と、歴史的個別的状況の特殊性とを媒介する知であり同時に徳である。この実践知は、一般的な概念において、ではなく、具体的な適用において全うされるのであり、行為の選択・決断を要求する状況との実践的関わりにおいて現れる知恵である。それ故この知的徳プロニモスをもつ者は、状況が要求する具体的決断においてそれを働かせることを知っているが、しかし、この知は決して理論的知識ではない。賢慮は、理論理性に依存したり導かれたり、あるいはそれによって取って代わられたりするものではなく、行為者自身に課せられた決断を引き受け肩代わりしてくれるいかなる決定機関もないのである。ひとが、その活動の内で具体化される判断力としての賢慮を実行するか否かは、それ故各自の存在にかかっているのであって、賢慮はその具体的な状況へと各自を巻き込み関わらせることを要求するのである。つまりここでは、「距離をおく知」は状況を満足させるには不適切なのであり、アリストテレスがいうように「それを行うということが善きひとの善きひとたる所以なのであって、それを知っていることによって何らそれを行う力を加えるわけではない」のである（それ故プロニモスは決して「専門家」ではない）。

ガダマーに拠れば、現代が抱える諸問題の原因の一つは、この実践的判断力が忘却されつつあることに由来するわ

けだが、しかしこの判断力は、一般的教説やマニュアルによって獲得・回復されるものではない。たしかに賢慮と技術知は、「他の仕方においてもあることのできる事柄」に関わるものとして共通した性質を有する。しかし、賢慮は——教えられ学ばれうるものではあるが——技術知とちがいで一義的に伝達されたり機械的に応用されたりはできない。各自は、経験と訓練を、あるいは教育と習慣化(いわば「第二の自然」化)を通じてのみ、この能力を徐々に函養するのであり——それ故それは「真夜中のひらめきの産物」ではない——賢慮は、単なる知にとどまらぬ「状態(ボウツツ)」でもある。(従って正しく判断しうるのは経験を積み、一定の教養を備え、全体を見る目をもった者だけである。)⁰⁸このことから示しうる賢慮の重要な性質は、この知は、具体的状況に方向づけられている個人に帰せられるものではあるが、しかし個々の主体に相対的な知ではないのであって、それは、共同体的——歴史的経験に由来し、その蓄積に基づいてコムニカティブに形成された知であり、従ってそれ自体間人格的でエートス的なのだ、ということである。

ところで以上から、賢慮は倫理的——政治的実践に伴う、あるいはそれに内在する知の次元であるといえるわけだが、解釈学的倫理学における理論と実践の関係が問われる際には、それ故、そのような実践的理性性に(あるいは具体的状況における判断行為に)学としてのこの倫理学が、いかなる形で関わっているのかという観点において、その理論構成の諸性質が闡明されねばならないことになろう。我々は、この諸性質を三点において提示しようと考える。

まず第一にいうことは、解釈学的倫理学(あるいはより広く実践哲学一般)は、あくまでそれ自体は理論なのであって、具体的状況における実践知・現実的行為知(あるいは実践的理性性)そのものではない、ということである。即ちその倫理学は、学問的認識の問題設定に従う限り、一般性の地平に立たざるをえない反省的営為なのである。元来は「知への普遍的意欲」⁰⁹に、あるいは「好奇心という原事実とその人間学基礎をもつ」¹⁰ものとして、理論的営為

は、体系性と普遍性を——たとえその考究対象が「実践」といった蓋然的性格のものであろうと——目ざすのであり、従ってそれ（実践についての概念的探究）は、個別性を捨象し、そして行為図式にまでは至るものの、個々の具体的行為は射程外に置かざるをえない。²⁰ 別言すれば、このことが意味するのは、一般的理論としての解釈学的倫理学は、具体的個別的状況における倫理的—政治的問題の解決に直接仕えるものではなく、所与の状況における適用——理論は、解釈学的ザッヘとしての「善」「正義」を一般的・抽象的な形でしか提示できない——は、判断力（賢慮）の課題であつて、このような教説の、ではないということである。理論それ自体は、判断に取つて代わることはできないのであり（もし取つて代わりうるとすれば、それは決断に伴う責任を行為主体から剝奪することになるが、この責任こそが実践知を技術知から分かつ契機なのである）、従つて又、ひとをして「有徳」にするのは学としての倫理学ではない。それ故にこそガダマーは「具体化を行う徳は賢慮なのであつて、哲学者の特別の目印ではない」といい、そして又「学問的に訓練されうるように想定された賢慮など理解しえない」²¹と主張するわけである。

しかしながら第二に提示しうることは、理論としての解釈学的倫理学は、決して無前提な——つまり対象中立的で価値（関心）から自由という意味で無前提な——学ではなく、それ自体実践的であらんとする志向性をもつた、あるいはその目標をあくまで具体的実践そのものにもつところの営為だということである。既にアリストテレスにおいて以下のことは自明の事柄であつた、即ち倫理学は、純粹な観照的考究ではなく、善き人間、善き市民になることを目的として行われるのであり、単に徳が何があるかを知ることではなく、善くなるためにそれを知らうとするのが重要なのだ、ということである。²² そしてこのような、いわば「認識を先導する関心」（ハーバーマス）は、あるいはそれによ來する、理論的営為の前提としての何らかの実践的な態度は、解釈学理論にも当て嵌るのである。

我々は第Ⅱ節において、「自己自身のための知」としての賢慮は同時に、他者の状況に身を置き共同判断させる能

力としての「理解」に關係づけられることを述べたが、対自己から対他者關係へのこのような解釈学的意識の志向転換(拡大)は、ガダマーにおける「経験」概念に刻印されている。即ち経験は、一方で科学主義的狹隘化から、他方でヘーゲルの絶対知への終結から解放され、その完成を新たな経験への基本的開放性をもつべきである。経験から学ぶことは開放性と相互承認であり、それらは経験・理解(真なる対話)の可能性の前提条件を形成する。そしてさらに(既述したように)その根底にあるものは、コミュニケーションな対話を可能にするものとしての理性である。ところがその際重要なことは、「理解の経験についての高められた理論的自覚と理解の実践とは…互いに分けることはできない」ということ、そして又「自己の解釈学的な制約を意識的に反省すればするほどますますそれに関与する」ということであり、ここから我々は、理論としての解釈学的反省は、具体的な理解を制約する諸条件を、己れ自身の営為に対しても承認せねばならない(自己關係性)と主張しうるのであり、従つて以上から、具体的な理解—実践の可能性の条件としての、理解に基づく開放性と相互承認は、解釈学理論自体が前提とせねばならない諸制約でもある、ということが導出されるといえるのである。そしてそれ故にこそガダマーは「理性性……への先行的な帰依が前提されるということが、人間的実践の領域における理論的な知識欲の問い全体に対して、決定的な意義をもつ」と主張することができたのである。

さて最後に第三に、それでは一体、理論としての解釈学的倫理学(学としての実践哲学)は、具体的倫理的実践(知)に対していかなる働きと意義を有するのか、が提示されねばならないだろう。これに関していいうことは、第一の点で述べたように、倫理学理論は、具体的個別的状況における諸問題の解決には仕えないのであり、その意味で、実践に対しては間接的な仕方でのみ影響力を行使するのだということである。具体的にいえば、理論は、実践的な経験において生起し作用している出来事を反省的な自覚にもたらずのであり、そして具体的実践に対し、その可能性の超

越論的な先行的諸制約を解釈学的次元として説明し、伝統的歴史的に形成された先行理解内容としての解釈学的ザツへ（即ち「善」「正義」の一般的イデー）の適用の際のリアリティーを、行為者の反省にもたらすと共に、その状況についての意識を尖鋭化させ、それによって彼が所与の規範的内容を明瞭にし具体化するのを手助けするのである。

もちろんこの時理論は、それが対象とする前科学的な、実践的に生きられた経験、生活実践的基盤——エートスとしての——に根付いておらねばならず、学としてのその反省は、それ自体の基盤を、それがそこから成立してくるところの生の実践から受け取るのであることが忘れされてはならない。別言すれば、解釈学的倫理学の諸言明は、それぞれの個別的歴史的実践行為に投錨し、さらにはそれに対したえず開かれたものでなければならぬのである。さもなくば——つまり理論が固定的なものとして捉えられ、実践の方から反照されることがなければ——理論的——一般的問題設定は、具体的実践によって生起するであろう出来事を、予め既にその理論的枠組の内に説明しつつ取り込んでしまい、それによつて解釈学的循環の閉鎖性を招来することとなる。だが、このように具体的歴史的实践に根付き、それに対して開かれていることを承認してもなお、理論は、普遍性と一般的妥当性を確保せんとする位置に己れを措定し続けねばならない。理論と実践との間、つまり「知への普遍的な意欲と具体的な実践的思慮との間」の連関は、相互作用的な連関として把握されるのであり、互いに媒介し合いながら進捗する動態において己れを営んでいるのである。そしてそれ故にガダマーは、実践哲学と哲学的解釈学は「超越論的反省と経験的……認識の二者択一の彼岸」にあると主張するわけである。

さて、以上において我々は、実存的状況倫理学及び解釈学的倫理学の双方に対し、それらにおける理論と実践との関係を検討し、その諸特徴を剔出し提示するように努力した。そしてそこには、両立場の、この関係の問いに対する

共通した態度が目立つのである。

両者はまず第一に、無前提な学という客観主義的自己理解の下に立つ理論偏重主義に反旗を翻えし、己れの実践的志向を明確にする点で軌を一にする。別言すれば両者は、客観化し対象化する理論が射程外に手放してしまう諸現象、あるいは目的に対する手段連関とは異なった（乃至それを超えた）諸現象に己れの本来の領域を見ている点で一致する。（ただ実践的に応用すれば事足りるような客観的に証明可能な次の次元は、ここでは問題とならないのである。）そしてその時、それらの営為を推進するのは、生活から乖離した客観性へのプロテスト（ヤスバース）であり、あるいは技術的思考とその応用による生活世界の侵蝕へのプロテスト（ガダマー）である。そしてこのようなプロテストに基づいて彼らがその実践的要請としてポジティブに打ち出すのが、可能的実存から思惟しつつ無制約的行為において真の自己に飛躍することであり、あるいは技術知の一義的応用の下に科学的に組織された管理によって脆弱化された実践的思慮の回復と行使である。もちろん、その際彼らが求めているのは実践的志向をもった倫理学なのであって、決して「倫理学なき道徳」（リーデル）あるいは、（例えば恣意的な決断主義に至るような）実践への、理論の一方的解消ではない。

そしてこのことから、両者にとつての第二の共通点が導出される。即ち、彼らは共に、理論と実践の緊張の止揚乃至その統一を安易に目ざさないということ——別言すれば、理論に対して過剰に実践的機能を負荷させないということ——である。つまり両者は、一定の理論的立場とその意義を確保しながらも、実践に対する一定の制限をその立場に設ける点で一致するのである。実存的倫理学の特徴（あるいはその意義）は、倫理学的諸問題の議論による解決や理論的展開にはなく——従って価値とか道徳法則とかいった倫理学の理論的諸問題は必要以上に考究されない——実存の実現への訴えと倫理的諸問題との結びつけにある。そして、（可能的）実存を巡る諸状況の明晰化がそこでは目

ざされても、実際に真の自己へと倫理的に生成するか否かは、各自に委ねられた問題である。同様の事柄は、解釈学的倫理学に対しても当て嵌る。即ちガタマーにとって「実践の世界は、自己充足的であり、理論の基準と規準とによるよりは、それ自身の自律的な基準と規準とによって主導される」のである。

しかしながら、理論と実践との関係への問いを巡る共通性にもかかわらず、両立場は、歴史的・社会的状況における人間存在に対するその基本的見方においてまさに対照性を呈するのである。そしてこのコントラストの鮮明化のためには、我々は次に、判断し行為する人間の具体的状況に立ち戻り、そこにおける歴史(性)と理性の、あるいは人倫と道德の交錯の問題に向かわねばならないのである。

(続)

註

- (1) ヤスパーズ『Die geistige Situation der Zeit (=GSZ) (Berlin 1933) S. 14参照。ガタマー『Hermeneutik als praktische Philosophie (=HpPh)』in: M. Riedel (Hg.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (=RrPh) Bd. I (Freiburg 1972) S. 334参照。
- (2) Vgl. W. Wieland, *Praktische Philosophie und Wissenschaftstheorie*, in RrPh. Bd. I S. 518f.
- (3) Vgl. W. Schulz, *Grundprobleme der Ethik* (Pfullingen 1989) S. 213
- (4) Vgl. W. Kuhlmann (Hg.) *Moralität und Sittlichkeit* (Frankfurt/Main 1986)

(一)

- (1) 状況(乃至「状況的存在」)の「性」 K. Jaspers, *Philosophie* (=Ph.) II (Berlin 1973³) S. 201ff., Ph. I (Berlin 1973³) S. 2f., GSZ, S. 19ff. 参照。
- (2) Ph. I, S. 1
- (3) Ph. II, S. 292ff.

素朴的状況倫理学と規範的倫理学 (上)

- (4) 邦文『素朴な状況倫理学』アムステルダム Jaspers, Einführung in die Philosophie (Zurich 1950) S. 56ff. 未収録。
- (5) a. a. O. S. 59
- (6) Ph. II, S. 361
- (7) a. a. O. S. 15
- (8) a. a. O. S. 294
- (9) a. a. O. S. 320
- (10) a. a. O. S. 354
- (11) a. a. O. S. 122ff.
- (12) a. a. O. S. 355
- (13) ebd.
- (14) a. a. O. S. 419
- (15) a. a. O. S. 362f.

(II)

- (1) H.-G. Gadamer, Gesammelte Werke (=GW) 1. (Tübingen 1986) S. 307
- (2) GW. 1, S. 307 u. 2, S. 271
- (3) GW. 1, S. 307
- (4) GW. 2, S. 328
- (5) 以上の叙述は「拙著『哲学的解釈学(ガダマー)における理論と実践』(日本倫理学会編『倫理学年報・第三十九集』一九九〇年)より抜粋して引用する。
- (6) GW. 2, S. 470
- (7) H.-G. Gadamer, The Problem of Historical Consciousness, in : P. Rabinow & W. Sullivan (eds.) Interpretive Social Sciences : A Reader (Berkeley) P. 144
- (8) ibid.
- (9) Vgl. GW. 4, S. 214
- (10) Vgl. Gadamer, Lob der Theorie (=LTh) (Frankfurt/Main 1983) S. 55
- (11) GW. 4, S. 216
- (12) GW. 1, S. 280f.

(13) Gadamer, Reason in the Age of Science (tr. by F. Lawrence) (Cambridge 1986) P. 9
 (14) GW. 4, S. 228 (Vgl. S. 215)
 (15) a. a. O. S. 465
 (16) a. a. O. S. 481

(四)

(1) ヘルムホルツ H. Fahrenbach, Ein Programmatischer Aufruf der Problemlage und systematischen Ansatzmöglichkeiten praktischer Philosophie, in RPh. Bd. I S17f. 及び Wieland, a. a. O. S. 506f. 参照。
 (2) Vgl. O. Poggeler, Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie, in : G.-G. Grau (Hg.) Problem der Ethik (Freiburg/München 1972) S. 79
 (3) 実存哲学に対する体系的な倫理学的研究として H. Fahrenbach, Existenzphilosophie und Ethik (Frankfurt/Main 1970) や その二 最近における実存主義と倫理学との関連性に関する論文 D. E. Cooper, Existentialism (Oxford 1990) P. 167ff. 参照。
 (4) ヤスパースは「哲学概念の三つの意味を区別しよう」(Rechenschaft und Ausblick [München 1951] S. 210) 即ち「普遍妥当的真理」に関わる近代科学、「方法的体系的な哲学的全体知」「思惟において明白になる信仰の真理」である。そして彼は「いつも、古代ギリシアに萌芽をもちつつも近代になって初めて確立された」の意味に「これを限定している」。
 (5) Vgl. W. Schneiders, Karl Jaspers in der Kritik (Bonn 1965) S. 134f.
 (6) 海口宏平「解釈学の哲学としての資格と権能」(現象学・解釈学研究会編「現象学と解釈学」) 世界書院一九八八年所収 六五頁参照。
 (7) Jaspers, Ph. II, S. 11
 (8) この点で、ヤスパースの実存開明と「理智の非神話化」論争において彼の論敵であったブルトマンの実存論的解釈学とは一致する。即ちブルトマンに拠れば「新約聖書の真の理解」(ケリニクマとの出会い)のためには「解釈者が己れ自身の実存の間」によって動かされるべきことを前提とするのであろう。(Vgl. R. Bultmann, Glauben und Verstehen IV [Tübingen 1967] S. 193)
 (9) Ph. II, S. 361
 (10) S. Kierkegaard, Stadien auf des Lebens Weg (Übersetzt von E. Hirsch) (Düsseldorf/Köln 1958) S. 9
 (11) 彼みにカントは「真理と善とを峻別し、それによつて(実践的)判断力の特徴」(けから「知」を排除した(これについては、R. ハイナラー「政治的判斷力」(浜田監訳法政大学出版局一九八八年) 八九頁以降参照)。だが、ヤスパースが実存的次元から「知」を排除したのはもちろん全く別の事情において、何故なら「実存的な事柄においては、既述したように、真理(の実現)の問いと善(の実現)の間」は一致するからであり——ここにはヤスパース独自の「真理」概念の拡大があるが——また、「知」に関し

実存的状況倫理学と解釈学的倫理学 (上)

ては実証的知識が考えられているからである。

- (12) このことは何も、実際の論議や承認の介在の可能性(必要性)のみを意味しているのではない。例えばK. — O. アーベルは——この主張の是否は別問題として——「単独な決断の……状況においても、理想的コミュニケーション共同体の可能的批判を自分自身の反省的自問理解の中で押し通すということ」(このこと以上に良い倫理的規程はない) (Transformation der Philosophie Bd. 2 [Frankfurt/Main 1976] S. 435) と主張する。

- (13) 拙稿「テクストとしての実存開明」(日本ヤスバース協会編「コムニカチオン」第三号一九八六年所収) 筆者はそこにおいて、実存の偈号の導出に絡んでヤスバースの「根源的理解」という概念に着目した。それは、科学的認識を含めた、ヤスバースにおけるより包括的な「知」の作用である。

- (14) もっとも、実存哲学のいう「限界状況」において、(さし当たり規範化された行為において働く) 解釈学的実践知が果たしてどれ程あるかはどのように有効でありうるかということとは(後に考慮するように) 別問題である。

- (15) Aristoteles, *Ethica Nicomachea* (=EN) 1143b22ff.

- (16) Gadamer, *LTh.* S. 81f.

- (17) J. Caputo, *Radical Hermeneutics* (Bloomington and Indianapolis 1987) P. 220

- (18) この点からR. ハーンスタインは「プロネーシスのもつヘリート主義的ヒュマンズを指摘するが、しかし同時に、ガダマーは対話の隘路にたつたヒュマンズを和らげようと主張している」。Cf. R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Oxford 1983) P. 190

- (19) Gadamer, *HpPh.* S. 344

- (20) Gadamer, *LTh.* S. 73f.

- (21) Vgl. Wieland, a. a. O. S. 527

- (22) Gadamer, *Über die Möglichkeit einer Philosophischen Ethik*, in: *Kleine Schriften I* (Tübingen 1967) S. 187

- (23) ハーンスタイン前掲書所収のガダマーからのハーンスタインへの手紙 (Appendix: A letter by prof. H.-G. Gadamer) 二六三頁。その中の主張は、ハーンスタインの次のような考え、即ち「既成 (Klugheit) の方法的訓練 (Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschafte* [Frankfurt/Main 1971] S. 283) を求め、その理論と実践の統一の在り方をみる」といった考えに對する批判と結び讀み得る。

- (24) 理論的態度あるいは概念の学問の立場に對する、このような「消極的」評価は、ガダマーのその研究生活の始まりの時期において特に極立っていた。即ちサリヴァンによる初期ガダマーに關する研究 (R. Sullivan, *Political Hermeneutics* [Pennsylvania 1989]) に拠れば、ガダマーがプラトンとアリストテレスの相違として見るものは「芸術家と芸術についての研究者との相違に類似しておりあらゆる学問的哲学は、概念に拂わる限り、対話的三次元的プラトンを離れ、モノロシカルなアリストテレス主義に陥らざるをえない」とする (p. 75)。そして又「実践知」論文 (Gadamer, *GW.* S. 230ff.) はハイデガールの手解きによって書かれたとはいえ、それはゲオルゲ・サークルの影響下のものであり、ガダマーはハイデガールの思考が実存についての概念化であると既に洞察していた。

とらう (p. 154)。おそろしくこの問題は、概念的理論的思考へのこのような消極性から、ガダマーをして「真理と方法」におけるあへまて理論的な探究へと転回せしめた契機は何だったのか、ということであろう。

(25) Aristoteles EN. 1105b29

(26) HpPh. S. 344

(27) GW. 2. S. 240

(28) LTh. S. 75

(29) Vgl. HpPh. S. 343f.

(30) さらにガダマーは、解釈学論争の締め括りの答弁で——明らかにハーバースに歩み寄りつつ——実践哲学の理論は、客観主義の

誤った自己理解に陥っている行為者に対する「批判的反省知」として機能するのだ、と主張している (GW. 2. S. 254f.)。

(31) Vgl. GW. 3. 328f.

(32) これと類似した危険は、別の問題設定においてではあれ、ヤスバースの実存開明に対しても考慮されるべきことである。即ち実存

開明の難旨明の我物化によって、読者は挫折乃至限界状況の必然性を先取りしてしまい、それによって実際の挫折に対する般

(Gelause) としてしまう危険がある、ということである。これについての考究と解決の方向提示に関しては、拙稿「実存と解釈」

(日本倫理学会編「倫理学年報・第三十五集」一九八六年所収) を参照されたい。

(33) HpPh. S. 344

(34) GW. 4. S. 470f.

(35) ハイナ―前掲訳書四〇頁。