

賢慮と責任

——「責任の時代」における解釈学的倫理学の意義と限界——

杉 本 裕 司

序

現代倫理学の一つの新しい方向性として、今日「責任倫理」を唱導する論客たち（例えば、H・ヨーナス、K・O・アーベル、W・シュルツら¹⁾）の出現を挙示することができる。そしてその際——問題設定と自己を依拠させる立場はさまざまであれ——彼らに共通した姿勢として提示しうるものは、ただ単に倫理学や政治学の学問的対象としての「責任」を抽象的に分析乃至省察するのではなく、あくまで現代を「責任の時代」として認識し、マクロなレベルでの自然や歴史（人類の将来）といった諸問題、つまり、地球的規模での科学技術の発展によって（とりわけ生態学的な次元において）出来した危機的諸問題に積極的具体的に関わっていかうとするエートスである²⁾。

ところで、「実践哲学の復権」が叫ばれて既に久しいが、その運動の嚆矢ともなり中心の一翼をも担ってきたH・G・ガダマーの「解釈学的倫理学」³⁾も又、それが現代の高度産業社会における、実践の科学化、テクノロジーへの依存化に異議を申し立て、ガダマー自身が言うように、今や「自然における人間の存在の全体」が問題である中で「現代科学における、

賢慮と責任（杉本）

賢慮と責任（杉本）

そしてその技術的応用可能性の射程に直面して、強められた責任性でもって「対処することに寄与せねばならないとするなら、このような責任倫理の動向に対して、いかなる対応を示すことができるかが問われることとなる。そしてこのような媒介の試みは、解釈学的倫理学の可能性の活性化のためにも是非とも要請されるべき事柄である。何となれば、それが——しばしば誤解されるような——アリストテレス倫理学の単なる復唱と看做されることがないためには、そして又、実践哲学と称しつつもあくまで形式的な理論的姿勢にとどまることを超克し、本来の実践的役割を果たすためには、解釈学的倫理学は、現代という歴史期に対して倫理的—政治的実践理性を理念としつつ、現代の状況と具体的実践的関わりを持つ運動であることが必要であるからである。即ちO・ペグラーが言うように「倫理的な問題性を新たに展開しようとするのであれば、まさしく今日の世界の人間の状況に眼差しを向け、この状況を解釈学的に解釈せねばならない」のである。本論文の目的は、このような問題意識に基づいて解釈学的倫理学に内在する責任性の諸次元を提示することにある。そしてこの目的の成就に向けて我々は、二つの観点から考究を深めていきたいと考える。即ち第一に、解釈学的倫理学の中心概念たる、倫理的—政治的な「賢慮 (phronesis, Klugheit)」に焦点を定め、そこにおいて責任の契機は如何なる形で把握されうるか、ということ、そして第二に、そのような賢慮に基づく解釈学的倫理学が、地球的規模での人類の共同責任に向けての倫理学の形成に寄与しうるか、そしてもし寄与しうるならそれは如何なる形においてであるか、ということである。

考察に先立って、二点の制約が述べられねばならない。第一に、本論文では、冒頭に掲げた現代の責任倫理のさまざまな動向やそれらの孕む問題点は、考究の対象とはされないとしたこと、第二に、「責任」概念自体の主題的一般的検討は必要以上にはなされない、ということである。

ガダマーの著者たる『真理と方法』においては、倫理的—政治的实践に関わる問題領域は、とりわけ「適用」についての説明¹⁰及びそれに引き続く「アリストテレスの解釈学的アクチュアリティ」の節¹¹において扱われているが、しかしながら倫理学それ自体は、理解の一般理論の構築を目ざしたこの書物においては主題的に論じられてはいない。もっともこのことは、倫理的—政治的な実践的問題関心が彼には希薄であることは何ら意味しない。何となれば、初期研究においてガダマーの問題関心を占めていたのは、とりわけプラトンの弁証法的倫理学¹²やアリストテレスの実践知¹³の考究であったのであり、そして又、主著公刊以降今日に至るまでの彼の諸論文、諸著作は主として実践哲学的諸テーマに関するものと言え、それ故そこには一貫した倫理的—政治的領域への関心が見られるからである。

主著の上述箇所において、それらが倫理学的問題領域に接することになるのは、ガダマーが「適用」の説明のためにアリストテレスに依拠しつつ「解釈学的根本徳¹⁴」としての「賢慮」を引き合いに出し、それによって己れの哲学的解釈学を实践的知恵の伝統の内に引き入れることになるからである。即ち倫理的知とテクスト理解は、共に適用を、つまり特殊と普通の媒介と共決定を含んでいるという倫理的状况において同一なのである。そこにおいて問題なのは、単に普通の下への特殊の一方的包摂でもなければ、普通の知識を先行所与として獲得し、次にそれを特殊な状況に応用することでもない。普通は先行所与として措定され示されることはできず、ただ特殊を通じてのみ把握され、さらに特殊によって持続的生産的に形成されるのである。しかしそのためには、普通についての先行理解が予め必要であり、この先行的な理解内容としての普通のものは、そのつど異なった個別的状況への適用において初めて具体化され明確化される。つまり、普通は、それが特殊を規定するように特殊によって規定され、両者は、相互に補足し完全にし合う解釈学的循環のプロセスにおいて把握されることになるのである。

学問知(episteme)、技術知(techné)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る賢慮は、行為・手段の正しい「選択(prohairesis)」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。行為者はその時、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。つまり賢慮は、個々の状況下での道徳的専柄についての適切な——即ち「当を得た(tunlich)」——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。そして一定の状況下において如何なる専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(phronimos)」[「知的徳を持つひと」]なのである。倫理的選択に直面したひとは、善や正義についての普遍的理念——それは、さし当たり伝統によって受け継がれ、行為者にとっての先行理解を形成している——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、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。

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のであるが、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・回復されうるものではない。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専柄」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、技術知と違い、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を通じてのみ、この能力を徐々に涵養するのであり、賢慮は、単なる知にとどまらぬ「状態(thesis)」でもある。このことから示う

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々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ミュニカティブに形成されたエトス的な知なのだ、ということである。

解釈学的倫理学は、個人を——カント以来の近代的な自律的な人間図式とのコントラストにおいて——彼が属している伝統的——文化的共同体の内に組み込まれた者として、つまり人倫的な機構制度の中に嵌め込まれた生き方をしている者として理解する。そして個人は彼の思考と行為を導き、その正当性・適切性を支える倫理的内容を自ら作り出すのではなく、伝統的な先行所与から受け継ぐのであり、それを彼は、己れに最初に与えられる教育という形で伝統的權威に依存している。この教育は、道徳的決断が迫られる経験よりもずっと早く行われ、善を追求し、賢い選択を行いうるように習慣化づけるという形で、倫理的諸理念を彼の内に行先理解として形成させる。即ちF・キュンメルが言うように、「自己自身と自己の環境世界に対して態度を決めることができる以前に、教育を受けることによって或る道徳的な世界把握のなかへ成長してしまっている」のである。規範的方向づけの全体は、人間の成長プロセスにおいて媒介され、彼をしてある選択と行為が、他のそれらよりも「当を得た」正当なものとして見出しめるという形で刻印するのであり、その際に彼に要求されるのは、伝統から抽象された自律的知性によるこれらの諸規範の基礎づけ能力ではなくて、彼の思考と行為の土台である伝統的——文化的共同体に基づいて適切に思慮するセンスであり、能力なのである。それによって彼は、己れの思考と行為を通じて、共同体の習慣が規範として現実有意義であることを彼自身の「存在」を通じて——何故なら賢慮は己れの存在を巻き込み関与せざる知であるから——確認するのである。

ところで倫理的問題領域において、このような、伝統と權威の優位による個人の「被投的」ニュアンスが強調され、従って又、ガダマーが例えば「賢慮は新たな倫理を提案するのではなく、むしろ所与の規範的内容を明確にし、具体化するのだ」と言うとき、賢慮に基づいた実践哲学の企てに対し、次のような査定乃至特徴づけがなされるのは不可避的であ

賢慮と責任(杉本)

ると言えよう、即ち——責任があくまで自己の主体性からの自由になされるべき決意、自由な「自己投入」と共に生じるのであるとすれば——そこにあるのは、「責任やアンガージュマン」といった主体性の道徳的諸規定からの離反」ということであり、あるいは又、「通常性(Uslichkeit)」という名の下で現状を肯定する保守主義的な「賢慮のイデオロギー」ということである。

だが我々は、このような裁定が、適用乃至賢慮に対する一面的把握に基づくことを証示するような、これらの概念に内在する二つの契機を挙示し、さらにそれによって賢慮に伴う責任性の(第一の)次元を剔出したい。

第一に、適用という概念は、伝統的諸規範の無批判的受入れを意味せず、そこには批判的—生産的追形成という能動的契機が存するということである。たしかに、適用が、その中で己れが生成したところの先行所与に対し直接性のままにとどまる営為であるなら、所与に対し自由な関係を持つところのみ成立する道徳的責任性とは相容れなくなる。しかし適用することは、決して盲従でもなければ甘受でもない。既に「影響史的意識」という概念が、歴史によって規定された意識という意味にとどまらぬ、その歴史的規定性についての意識という反省的な意味を持つことに、そしてそれによって直接性を克服することに端的に示されるように、ここで問題なのは「因襲的なものの弁護ではなく、人倫的社会的生のさならなる形成一般である伝統は、自由において引き受ける意識化に抛っている」ことであり、我々がいつも既にそれによって形成されているところの「規範的諸観点が不変のまま固定し、批判不可能であるなどということを決して意味しない」ことである。そしてさらに、変化する状況に適用することによって、普遍的伝統的規範を我々は共同規定し、完全にし、そしてさらには生産的に先へと形成していくのであり、ここには行為主体としての我々の能動性の契機が確保されているのである。

そして第二に、第一の契機との繋がりにおいて言えることとして、適用とは決して予め決められた普遍的なものへと、絶対的判断基準に従って単に個別的事例を包摂することではないが故に、そこでは己れの状況において行為主体に、選択

的決断的要素が伴ってくるということであり、そしてこのことに關して一般的教説（理論）は何の肩代わりも出来ないが故に、彼は、実践的な自己責任を己れの行為に對して担わなければならない、ということである。既述したように賢慮は、活動のうちで具体化された判断力との結合であるが故に、それは実践知の所有にとどまらず、同時に又、それに従った行為でもあるが、その際この行為者は、そのつど己れが置かれている状況において、数多くの可能性の内から最善のものを選択し、自らの活動遊域内において自ら決断し、確定するという自由を、従って又責任を有するのである。「人間存在であることは、いつも選択に直面させられていることを意味する。……人間は『選択』を持つ。彼は選ばねばならない。」「この選択、つまり、ある規範の、単に認知にとどまらぬ実践的承認は、行為者の意志的な決断の要素を含んでおり——このことは規範の究極的基礎として原理的な「決断主義」に立つことを決して意味しない——彼は、己れの責任（Verantwortung）において実践的狀況を引き受けるのである。（逆に言えば、彼はそれに「応える〔antworten〕」ように状況によって問われている存在なのである。）さらに言えば、賢慮は、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働く倫理的知であるわけだが、この知は決して理論的知ではない。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如何なる決定機關もないのである。もし理論（教説）が、判断に取っ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、この責任性こそが、賢慮（実践知）を技術知から分かつ契機なのである。ガダマーが言うように「あたかもそのような（一般的）教説が、ひとから実践的自己責任を奪いうるような技術的誤解」に陥らないことが肝要なのであり、「思惟における自然的賢さと責任性」である賢慮が、科学的に組織化された管理によって脆弱化されてしまう現代の状況に對し、彼は警鐘を鳴らし続けるわけである。

以上において我々は、解釈学的倫理学の中心概念たる賢慮に含まれる責任性の第一の次元を明らかにした。賢慮においてひとは、先行理解としての道徳的善・正義の理念を、それぞれの個別の実践状況に即して、その状況において最善と判断される行為において適用し、そしてそのことに對して責任を担うことを知るのである。

ところで、このような己れの実践状況における決断とそれに伴う責任を強調した思想潮流として、我々は実存哲学を挙示することができよう。その顕在的な勢力は退潮したとは言え、実存哲学が、実践哲学に對し豊かな成果をもたらすような極めて実践的倫理的志向の強い思想であったことは忘失されるべきではなく、現代の精神的状況において人間各自の本来の可能性と責任性を開明しようとしたその試みは、解釈学的倫理学における責任の諸次元を提示していこうとする本論考にとって看過すべからざる位置を有していると言える。もちろん、実存哲学——これ自体言うまでもなく決して一枚岩ではないが——と哲学的解釈学とは、その人間把握の観点においても設定課題においても相違している。前者が人間存在を、その存在可能の諸可能性に向けての自由な投企として把握し、切迫した「今、ここ」において、己れの本来的存在り方を現実化すべく訴えかけるのに對し、後者においては、そのような先鋭化された「限界状況」や行為の無制約性は特別には問題とされず、むしろ人間存在を歴史的人倫的共同体による諸制約において、つまり、歴史的伝統の習慣に従いつつも、それを己れの状況においてさらに形成発展させていくという、言わばロゴスとエトスの間、乃至「知の主体性と存在の実体性の間」において把え、まさにそれらの媒介の能力、即ち賢慮の回復こそを旨とするのである。しかしながら両者は、言わばポストニッチェ的な思想として「原理的なものへの決別」(O・マルクヴァルト)を共有しつつ、倫理的実践的狀況を、その諸制約と可能性に關して闡明し、倫理的な遂行課題と責任とを、狀況のただ中の人間に對して見通させようとするその端緒において軌を一にするのである。

だが逆に言うと、実存哲学との類似性を強調することは、実存哲学が孕んでいた問題性を解釈学的倫理学も又、共有することになるのかどうかという問いを生じさせることとなる。本論文の問題意識との関連においてより具体的に言えば、実存哲学者たちがその主張において強調する「責任性」は、(冒頭で述べた)今日的課題から見て果たして十分な機能を持ちうるのかどうか、そしてその答えが否であるならば、解釈学的倫理学における、より直截に言えば賢慮における責任性も又、不十分なものと裁定されるのかどうか、という問いである。このことの追究は、我々に、さし当たります、実存哲学の孕む、とりわけその責任概念が孕む問題性を探索することを迫ると言える。

シュルツは、今日実存哲学が下火になった理由として、現代哲学(倫理学)における「内面性からの決別」とならんで、他者との結びつきの背後遡行不可能性への洞察の確立を挙げている。たしかに——しばしば指摘されてきたように——実存哲学においては、一貫して積極的に己れに関わっていくという自己関係による本来的な自己存在可能の自由な投企とその現実化が強調され、そもそもそのような投企に意味を付与し、又それを実現させる場としての間人格的な生活世界的諸連関には、十分な照明が与えられなかった。即ち、実存哲学的問題設定において明瞭にされなかったことは、個人の自己存在可能は、間人格的な連関がなければ非現実的であり、そのような連関の内ですべて初めて自分自身になるのだ、ということである。各人が実存する場としての生活世界的な現存的諸関係には、実存哲学においてはポジティブな意識を持たされることがないのであるが、しかしこの諸関係こそが、そのつど既に所与的な意味付与連関として、彼をして道徳的乃至人倫的な意味の投企を可能にさせるのである。別言すれば、己れの(限界)状況における決断は、特定の間人格的な様態においてのみ意味を持つのであり、その決断内容は、それによって既に規定されていると共に有意義化させられるのである。このことについての反省の不十分さは、現代の代表的実存思想家にとって例えば以下のような問題点を生じさせることになったと考えられる。まずK・ヤスパースについて言えば、私の自由(実存)は、対象化可能な、歴史的な私の(ヤスパースの意味での)現存在を通じてしか現実化しない(歴史性)という、現存在の意義の確保、及び他の可能的実存との

賢慮と責任(杉本)

「交わり」においてのみ私は己れの実存を実現するという他者の媒介の必要性への洞察にもかかわらず、現存在的な交わりはそれ自体の意義において捉えられることはなく、歴史的伝統の諸連関は、(限界)状況における自己の理念の実現という、自己存在の火花を点火させることへと収斂化されてしまふのであり、この理念像自体が他ならぬこの連関(ユダヤキリスト教的伝統)に由来し、それに従っているのだということへの反省的次元が出てこないことである。また(『存在と時間』における)M・ハイデガーにおいては、日常性における頹落した形でのみ、(ハイデガーの意味での)他の現存在(『共現存在』との関わりが論じられており、本来的実存における——それも又、共存在という性質を持つ以上——他者との関わり方、換言すれば、人間相互の共在(『社会性』の真正な在り方は不分明にとどまるといふことである。たしかにハイデガーは、「他者が実存的に存在しうるといふ点でその他者に手本を示すような、そうした願慮的な気遣い」としての「垂範的願慮」(vorauspringende Fürsorge)に言及しているが、しかし垂範的願慮自体にどれほどの人間関係の在り方に対しての意義が見出されようと、何故、本来的実存がこの願慮の在り方をとるのか、その関連が明瞭ではないし、逆に言えば、何故そもそも他の現存在はそれを手本として受け入れうるのか、が省察されないのである。そしてJ・P・サルトルにおいては、周知のように、あらゆる所与の意味連関は、己れの自由な投企に先立って措定されることがなく、又、その自由な投企は、他者との積極的関わりにおいて規定されることもない。それどころか、『存在と無』における對他存在の分析においては、私に眼差しを向ける者としての主観—他者と、眼差しを向けられる者としての対象—他者という形のみ、言わば「視線恐怖」的な自己—他関係の世界が展開され、自己と他者の永遠の相克の中で「地獄とは他者のことだ」(『出口なし』)と叫ばせるに至ってしまうのである。

さて、以上のような彼らの主張の問題点を、責任の観点において捉え直してみると、次のような事実が導出されると考えられる。即ち、彼らにおいて責任概念はあくまでも近代の自己責任概念、つまり、各自は己れが関与している行為(行為をなさなかったことも含めて)に対して(のみ)、あるいは己れの良心決断に対して(のみ)責任を負うという、個

別主体的自己責任なのであり、またそれにとどまるといふことである。そしてこのことは、彼らがそれぞれの仕方、責任性を人間存在の根本規定に位置づけているとしても何ら変わりがないのである。ヤスパースにおいては、「私は、自分の行ったことに対して責任を持」ち、「私の自由によつて、既に私は責任を負わされている」といふ根本規定が見られ、そしてこのことは、不可避的な個別的限界状況としての「責め (Schuld)」において具体化されつつ、それによつて「責任は、不可避的な責めを自らに引き受ける」といふ実存的なパトスにまで高まつていく」とされる。が、この責めの引き受けは、いずれにせよ、限界状況における単独者の意識のもとにあると言える。ハイデガーの実存論的—超越論的な設定においても基本的事情は変わらない。「死への先駆」の実存的—存在的な可能性の証示としての「良心」は、現存在を实存論的な「責めある存在 (Schuldigsein)」として開示し、ダス・マンにおける公共性においては隠蔽されてしまう個人の責任性を明らかにするが、この責任性を担いうるのは、先駆的—決意的な実存のみである。しかしこの責めあることとしての責任性は、あくまで頽落への自己喪失から己れを取り戻すことの謂であり、決して直ちに人倫的な諸人格の相互関係における義務の引き受けへの呼びかけの十分条件とはなりえないのである。責任の問題はサルトルにおいて最もクローズアップされるが、それは彼が、人間を如何なる超越的な審廷乃至後ろ楯もなしに、己れの諸価値と諸目標を投企する（せねばならぬ）という、絶対的自由と共に絶対的責任を負わねばならぬ者として規定するからである。責任性は彼において、人間が行ふし、自ら投企するものに関係づけられ、それは同時に又、己れの状況のうちでの行為の前提と帰結に関係づけられる。しかしサルトルにおいては、それを超えて、「人間は自分自身にたいして責任を持つ」といふときに、それは…：全人類にたいして責任をもつ」こととなる。といふのも、何ら内容上の規定が先行的に存在しないところでは、個人の投企は、普遍的な人間の本質像の選択であることなるからである。だがこのような責任概念においても、（自分についてのみ責任を負うという意味での自己責任を超えてはいても）独り、で全人類について責任を持つことに変わりはない。ここには、私と他者を繋ぐ、あるいは共同規定する媒介がないために、一息に普遍の次元が問題とされてしまい、共同責任の次元が、

賢慮と責任（杉本）

別言すれば私との関わりにおける他者の自由と責任（及びその逆）の問題次元が見えてこないのである。⁹⁷

実存哲学者たちはいずれも、倫理的問題意識を決して手放してはいない。だが、先行する理念像の我物化にせよ、本来の歴史性における己れの存在の引き受けにせよ、あるいは己れの、無からの自由な投企にせよ、各自の状況において、倫理の実存も含めた己れの諸可能性の不可避的決断とその帰結に対して（のみ）責任を担う、という責任性の捉え方に関しては彼らは共通していると言える。しかしながら地球規模での危機に直面した今日において不十分とされ克服されるべきとされるのは、まさしくこのような——個人主義的な——自己責任の主張なのである。

G・ビヒトは、その責任論において、責任と主体との関係についての考え方に対する一種のコペルニクスの転回を展開している。即ち「まずある主体が与えられており、それが言わば二次的行為として自己の責任である課題に主体的に取り組むというのではなく……かかる課題に応答しうる主体、即ち責任の担い手は、歴史的状况に即して形成せられ、責任ある主体が形成されるたびに責任は可能性から現実性へ移行する。……主体が責任を構成するのでなく、責任が主体を構成するのである。」⁹⁸そして科学技術が高度に発達し応用される今日の歴史的状况においては、もはや（科学者も含めた）個々人の主体では担えないような、ある連帯的な共同責任が、その担い手を要請していると主張する。逆に言えば、今日の状況においては、もはや特定の人間に割り当てたり帰したりすることのできない共同責任が問われていることになるのである。⁹⁹またM・リーデルは、自由と責任を巡るその論考において、自己関係を越えた、現実的な人間相互の関係にこそ責任の根源的次元を見ている。¹⁰⁰彼において責任は、間人格的な相互応答的な関係や行為によって、事態に対して応えることを求める人格の要求に関わるコミュニケーションな概念であり、行為者の責任性とは究極的に、個的人格としてのその者自身を越えた、生活世界的慣習への共同参加を通して歴史的に媒介されてきた。コミュニケーション的秩序の維持・発展を己れの責務にするという、コミュニケーションな事態そのものを可能にする条件を提示しているのである。従って道徳的な責任は、所与の秩序の帰属性を前提としており、その本質は秩序によって可能となった他者とのコミュニケーションのうちにある。

それ故、責任の現実性が、人間の可能的自由を基礎づけるのであって——実存哲学とは逆に——責任なしに自由は存在しない。というのも、ひとが他者に対しても自由でありうるときに初めて、そのひとは自分に対して自由であるからであり、こうして自由を人格的な自己責任の無制約性に見出すことはできないのである。

現代の歴史的状況に対する責任が、個的主体を超えた共同存在を要請するという、あるいは、責任がその担い手にとってコミュニケーションな自由の条件として前提されるという、こういったビヒトヤリデルの主張、つまり責任の根本次元を個別的自己責任に、ではなく、共同体的あるいはコミュニケーションな間人格的な責任にみるべきだとする主張——我々は近代的な自己責任からのこのような移行を責任概念の「コミュニケーション的転回」と呼びうるだろうが——このことが、今日的な課題からみて「責任倫理」の前提とされるべきなのである。そして、ここで問題となるのは、我々が論考の対象としている解釈学的倫理学に、このような責任の次元を見出すことができるか否かということである。たしかに、この倫理学は、コミュニケーションな次元を確保し、あらゆる個人は、一定のエトスを、同じ世界に生活するすべての他者と共有するような共同体的在り方を、実存哲学と違って強調する。しかし賢慮における責任が、既に提示した第一の次元にとどまるならば、今日的な責任倫理としては不十分なものと裁定されてしまうであろう。いずれにせよこのことは我々に、賢慮概念のさらなる吟味を迫ると言える。

三、

その著作においてガダマーは、賢慮を「責任的理性性」と呼び、そして又、別の書では「人倫的理性性からの実践的賢慮の分離不可能性」について説いている。ここではこれらの合意するところを、賢慮概念を中心にした彼の実践哲学的主張を検討することによって闡明したい。

実践知であり又徳としての状態（ヘクシス）でもある賢慮は、アリストテレスにおいては、その部分徳（Teilugend）あ

賢慮と責任(杉本)

るいは構成契機として三つの要素を持つ。⁽⁵²⁾ 即ち第一に、行為目標の達成に関する諸事情についての正しき考究 (eubulia)、第二に、他者とのコミュニケーションにおいて人倫的に正しきものについて判断をする了解性 (synesis)、そして第三に、正当 (bilis) なものの正しき判断に対する表現としての情理 (eunoia) である。ガダメーは、このうちとりわけシユネシスと賢慮との深い関わり(及び、グノーメーの同族語たるシユングノーメー「共感的共同判断力」と賢慮との関係)についてのアリストテレスの分析に着目して、思考を進める。⁽⁵³⁾ そしてそこから導出されることは、「自己自身のための知」⁽⁵⁴⁾としての賢慮は又、他者の状況に身を置き、共同体に所属する一成員として共通の関心と状況の下に共同判断する能力を備えさせ、そこには共感が核として含まれている、ということである。即ち、賢慮は技術知と異なり、他者の理解を要求するのであり、「理解を持った人物は、離れて影響されずに立っている者として知ったり判断したりするのでなく、他者との特殊な結びつきによって統一された者として……彼は他者と共に考え、そのひとと共に状況を経験する」⁽⁵⁵⁾のである。この他者理解は、親和性によって結びついた人々の間で遂行され、相手の立場に身を置いた道徳的忠言において具体化されることによつて、他者の道徳的状況に対する眼識や、他者に対する共感的寛容性を形成する。そしてこの思索は、ガダメーをして、アリストテレス倫理学における友愛 (philia) のもつ中心的意義の把握へと進ませ、⁽⁵⁶⁾ その洞察を共有させることとなるのであり、それにより彼は、友愛を人間的生の最高善の一つとして規定しつつ、「友情という善は、人倫的自己責任性の領域をはるかに抜き出ている」⁽⁵⁷⁾と主張するに至るのである。

賢慮と友愛との結びつきは、解釈学的倫理学をして共同判断力、あるいは共同体における他者との関わり方の問題次元の照明へと拡大・深化させる。道徳的忠言を与えたり、それを受け入れたりすることは、ひとが己れの個人的な欲求や利害を超えることができ、ものごとを、そこへと己れが参加し、他者と互いに共有する共同体のバースペクティヴから何が善・正義であるかに関して、倫理的選択をなすことができる人々の間でのみ可能なのであり、逆に言えば、共同体の一成員として他者と関わりつつ行為をなす者は、己れの私的な利害、あるいは己れの見解の狭益さ・眼界を自覚し、超克しつ

つ、より大きなペースベクティヴへと自らを置きうる者でなければならぬ。即ちそこには「他者に基づいて己れの限界を知る、と言うよりもむしろもう一步進んで、それを克服する」という課題⁶¹が生じるのである。そして又、友愛（フィリア）は、人々を隔てる空間を絶えず埋めようとするエロスと異なり、あくまで相手との間に一定の空間を確保しつつも共感的連繫を保とうとする⁶²。別言すれば、友愛においては、他者の他者性（異他性）を互いに承認しつつ、それに対して開かれていることが求められるのである。こうして解釈学的倫理学は、一方で己れの経験・見解の狭さを自覚する否定的な媒介としての有限性と、他方で、他者その言明や意見の可能的正当性に關して承認し、受け入れるという開放性とを共同体の成員に対し要請するのであり、この、人間的認識の有限性の自覚と異他的なものへの開放性に基づく相互承認の主張によって、ガダマーは一方で、アリストテレスのプロノモスの持つエリートのニュアンス⁶³を克服でき、他方で、人間の生の有限性（*vita brevis*）から直ちに「己れの伝承」と「通常性」の復権のみに向かうネオアリストテレス主義⁶⁴から袂を分かつのである⁶⁵。

そしてこの、開放性と相互承認は、従って又、コムニカティブな対話は、「理性の力」⁶⁶によって可能になるのであり、理性に基づいた対話において、自己と他者はより高い境位へと変容でき、このような相互の対話こそが、「共通感覚（*sensus communis*）」に基づいた共同体的空間を創出するのである。その際ここで述べられる理性は、近代の理性の局限化された形態である技術的な合理性に對峙させられるべき「社会的理性」⁶⁷を意味しており、ガダマーは、この実践的理性性——これこそがまさしく賢慮の謂なのであるが——に對して、理論理性に劣らぬ、そして決して方法には還元できない正當な知としての権利要求をなしつつ、その復権を目ざすのである。もっともこの理性は、啓蒙が安易に伝統に對峙させた無歴史的理性ではなく、それはあくまで歴史的理性として所与による媒介を必要とし、あくまで具体的個別性を通じてその規定性を得る。しかしこのことは、伝統の一面的受容を意味するのではなく、理性は伝統を引き受けつつも、あらゆる所与の体制の制限と力を超えて進むのである。そこにあるのは、所与の歴史のうちに理性の所在を判読すると同時に、それを

賢慮と責任（杉本）

現在の歴史的状況へ適用しつづさらなる社会的理性の涵養を目ざすという、歴史と理性との解釈学的循環のプロセスである。

ガダマーは、このような実践的社会的理性を可能にし促進させる前提を、連帯性に見出す。即ち「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」⁹⁾なのであり、それは人間の共同生活を可能にし、そしてそこからのみ、人倫的社会的生活の領域において万人が善とみなす決断が共通のものとして下されるところの、自明の共同性なのである。¹⁰⁾ 別言すれば、共同生活の適切 (tunlich) な善き在り方に関するコンセンサスの形成は、友愛的相互承認的な連帯性に基づいてのみ可能なのである。そして又連帯性は、人類全体のそれとして、社会的理性による政治的倫理的実践がその実現を目ざすところの理念、つまり上述の言い方に従うならば、歴史と理性との解釈学的循環の運動が、言わば螺旋的にそこへと向かうところの収斂点でもある。即ち解釈学的倫理学は、決して自然に生成した直接的なエトスの共同体の賞揚にとどまるものではなく、人類の連帯という理性的共同体の実現を目標とした実践を唱導するのである。¹¹⁾ ガダマーが言うように、「他者と共に生きること」は「人間的根本課題」なのであり「我々がそのように他者を、我々自身の他者として互いに分有せんがために経験することをうまく学ぶなら、我々はおそらく人類として生き残る」¹²⁾のである。

さて、我々は今や以上のことを踏まえて、ガダマー的な賢慮を次のように規定することができよう、即ち、賢慮は、己れの政治的倫理的状況における判断とそれに基づいた行為、及びそれに伴う責任を意味するが、その際その個人は、己れの連帯によって結ばれた共同体の一成員として理解し、理性的開放性に基づいた。(人類的)連帯性を理念として、あるべき共同体、望ましい共同生活のベースベクトィヴから、共同生活についての共同の熟慮と共同の判断を(たとえ単独の状況にあっても)下すのである。こうして我々は、賢慮における第二のレベルの責任性の提示に至る。つまり市民すべてが関与しうる共同生活についての対話的友愛に基づいた共同判断には、そのような共同生活の生活様式の引き受けに対する共同責任が伴うのであり、¹³⁾適切な共同生活についてさらに対話を継続していくことへの暗黙の連帯責任を担うことが求め

られるのである。即ち「その輪郭が徳の諸形態と、最高にして最も望ましい生活様式におけるそれらの秩序づけのうちに描き出されるところの、我々自身の具体化は、その正しき形態化に我々がいつも共同責任を担っているすべての共同的なものにまで遠く及ぶ」のである。そしてその時、解釈学的倫理学における責任倫理は——例えばアーベルの討議倫理学におけるそれと違い——反事実的な普遍化原理に基づいて一氣に人類の連帯責任の引き受けの義務を唱導するのではなく、己れの有限性と他者への開放性に従って徐々にその友愛と対話を異文化との間に広げていこうとすることのうちに連帯責任の所在を見るのである。

四、

解釈学的倫理学が目ざすのは、現代のテクノクラート社会の中で閉鎖されてしまっている賢慮の活動空間の開放であり回復である。実践的理性性として賢慮は、全市民が共有しうるし、又、そうすべき能力・徳であって、ここではエキスパートは何ら特権を持たないのである。我々は連帯的な政治的倫理実践によって、己れから奪われ、そして忘失してしまつた責任の次元を再び手にしうるし、又、そうせねばならない。その際、解釈学的倫理学は、ただ単に科学技術に対する異議申し立てと賢慮の復権を唱導するだけで事足りれりとするわけにはいくまい。科学技術の人間化をも嚮導する次元の思想の唱導と、その市民的コンセンサスの確保と拡大が要請されるべきであり、おそらくここに現代におけるこの倫理的主張の可能性と意義を我々は見出すことができるだろう。

だが我々は、この論考の縮括りとして、冒頭に掲げた課題、即ち地球的規模での人類の共同責任という「責任の時代」の要請に、解釈学的倫理学は、それだけで十分に応えていくものであるかどうかを問わなければならないと考える。

ガダマー自身がその主著の第二版前書きで述べているように、哲学的解釈学はその問題設定において、明らかに過去のもの、伝承されてきたものの摂取という方向性に強調点を置いていた。もちろん、この伝統の重視から、存続しているも

賢慮と責任(杉本)

の弁護という意味での政治的保守主義が帰結すると看做し、その權威主義的態度を批判するのは誤解にすぎない。キェンメルが言うように、「連帯性を前提とすれば……私は対等でないことにも対応することができるとし、それを止揚することのできる」のである。だがしかし、哲學的解釈学乃至解釈学的倫理学があくまで過去性(被投性)を強調し、将来との関わりの考究が手薄になってしまふことは不可避的な事実であらう。既に「適用」という事柄自体が、現在と過去の媒介・融合を意味しているわけであり、その適用を基礎とした賢慮を中心概念に措定する解釈学的倫理学は、たしかに空間的には他者との連帯へと広がっても、時間的には過去と現在に優位性を置き、従つて例えば将来の世代との関わりが十分に把握されないことになるのではないかと考えられるのである。

そして又、ガダマーは例えば次のように言う、「個々人がエロスとフィリアにおいて他者に身を捧げるなら、己れ自身の配慮の狭い範囲を超えて高めるような、幸福にする経験を、友情はなおはるかに超えて広がっていく。友情は、そもそもその機能を充足できないところの、共同性のかの最も広い次元において指し示される」と。即ち既述したように、彼は社会的理性に基づいた共同社会の可能性の条件として、何よりも己れの利害を超えた連帯性を基礎づける友愛の意義を高く賞揚する。そしてこの友愛に基づいてこそ、連帯的共同責任の引き受けも可能になるのである。だが我々はこの中で、実践的理性性としての賢慮のうちに提示しえた二つの責任性の次元、即ち、己れの状況における道徳的選択・決断に基づく自己責任、及び友愛に基づく連帯的共同責任でもって、すべての倫理的責任性の存在様態が必ずしも汲み尽くされてはいないことに留意しなくてはならない。共同責任を可能にする友愛においては、あくまで自己と他者は、互いの異他性乃至自律性を承認しつつ対等な立場で共感的に連繫している。別言すれば、友愛に基づいた共同責任は、言わば対称的な責任であり、その意味で友愛とそれに基づくこの責任は、共同体のあるべき在り方(我々は如何にして共にあるべか)という正義(公正)の次元に関わるのである。だが例えば、ヨーンナスが「あらゆる責任の原型(Urchild)」として「子どもに対する親

の責任」を挙示するとき、ここでは公正に基づいた対称的な責任以外のものが考えられている。即ちそこにあるのは——W・K・フランケナの周知の区別⁽⁶⁾に従うなら——「公正の原理」ならぬ「慈愛の原理」に基づいた非対称的な責任なのであり、あえて言えば、その基礎はフィリア（乃至エロス）ではなく、アガペー的な配慮、愛他心なのである。

以上に提示した解釈学的倫理学に付纏う二つの死角、つまり将来の世代への関わりと、アガペー的な責任次元の存在を明確にするためには、異なった責任概念を提出している論考の参照によって相補的なパースペクティヴを確保することが有効であろう。そしてそれによってこそ十全たる責任倫理の転回が可能になると考えられるのである。

そのような責任性乃至責任倫理を提唱しているものとして、我々はここでは、女性発達心理学者C・ギリガンの「配慮と責任の道徳 (morality of care and responsibility)」⁽⁷⁾及びそれと関連の深いE・H・エリクソンの、成人期における「生殖性 (generativity)」の倫理を挙げておきたい。ギリガンに拠ると、L・コールバーグが展開した「公正の道徳 (morality of justice)」の発達段階は男性に依拠して提出されたものであり、女性はその別々の発達プロセス、即ち「配慮と責任の道徳」のそれを辿る。ギリガンのいう配慮と責任とは、自己を他者との相互依存関係において理解しつつ、「人間の苦痛と苦悩の現実」への共感によって、他者（最終的には自己と他者双方）を思いやり傷つけないことを目ざす方として捉えられる。男性においては、諸個人の欲求や権利を巡るコンフリクトに関し、「何が正しいか」という公正の原理に従ってその解決が目ざされ、従ってその道徳性の発達は、平等や相互性の倫理の発達と関わりを持つのに対し、女性は、「公正」の認知よりもむしろ他者への共感や同情に基づいて、道徳問題を権利や規則の問題としてではなく、人間関係における配慮と責任の問題と捉えるのであり、従ってその道徳性の発達は、彼女らの人間関係とそこにおける責任の考え方の発達・変化と関わりを持つのである⁽⁸⁾。

そして又、エリクソンの心理——社会的なライフサイクル論においては、成人期は——前青年期における道徳的在り方、青年期におけるイデオロギー的コミットメントとの対比において、倫理的な生き方において特徴づけられるのであり、そ

- (5) 例えはハッソーは、前掲辞典において「解釈学的倫理学は正当でも、歴史と体系的性の抽象的対立を止揚せんとするにもかかわらぬ、現代の解釈よりは古典の解釈に「屈従している」と批判している(S.166)。なおこれに対し、ガスマーが単にアリストテレス(キリシヤ)倫理学の復権を打ち出しているのではなく、時代状況の相違を踏まえていることについては例えは、D. Teichert, Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis, Stuttgart 1991 S. 148 参照。
- (6) このことについては、拙稿『哲学的解釈学(ヌスター)における理論と実践』(日本倫理学会「倫理学年報」第三十九集 一九九〇年所収)を参照された。
- (7) O. Pöggeler, Die ethisch-politische Dimension der hermeneutische Philosophie in: G.-G. Grau (Hg.) Problem der Ethik, Freiburg/München S. 48
- (8) 本論考は本来、拙稿『実存的状況倫理学と解釈学的倫理学(上)』(熊本大学文学会「文学部論叢」第三十四号 一九九〇年所収)に於ける「下」編に相当するものである。しかし、その後の著者の問題意識の変化により、その時に示したものは異なった課題設定と論旨の展開となったことを御了承願う。
- (9) 筆者は既にヌスターの責任論理の主張に対しては検討を加えたことがある。拙稿『現代における責任論理の可能性』(熊本大学文学会「文学部論叢」第四十二号 一九九四年所収)を参照された。
- (10) 責任現象自体の「複数的存在」については、例えは(前期)ヘンチガーの「責任」(W. Weischedel, Das Wesen der Verantwortung, Frankfurt/Main 1972 (徳語訳)『倫理現象学的責任』) R. Ingarten, Über die Verantwortung, Stuttgart 1970 キェルン) H. M. Baumgartner u. A. Esert(Hg.) Schuld und Verantwortung, Tübingen 1983 に収められた論考を参照された。
- (11) Gadamer, Gesammelte Werke Bd. 1, Tübingen 1986 S. 312 ff. エルスターの「全家的信用」を参照した論考と頁数のみを記す。
- (12) I. S. 317ff.
- (13) 5. S. 31f.
- (14) 5. S. 230ff.
- (15) 初期ヌスターの「責任」の論考は、R. R. Sullivan, Political Hermeneutics, Pennsylvania 1989 参照。
- (16) 例えは Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft (=VZW), Frankfurt/Main 1976, Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles (=IGPA), Heidelberg 1978, Lob der Theorie (=L.Th.), Frankfurt/Main 1983
- (17) 2. S. 328
- (18) Vgl. IGPA, S. 95
- (19) Vgl. L.Th. S. 81f.
- (20) 四・キーンメル『倫理と対話』(佐々木 晃 訳、岩波書店 一九九〇年)四十九頁。
- (21) A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer, in: R. J. Bernstein, Beyond Objectivism and Relativism, Oxford 1983 p.

哲徳と責任 (終)

263

- (22) Vgl. Schulz, a. a. O. S. 705 u. S. 852
- (23) Schulz, Grundprobleme der Ethik, Pfullingen 1989 S. 202
- (24) H. Schnädelbach, Was ist Neoaristotelismus? in: W. Kuhlmann (Hg.) Moralität und Sittlichkeit, Frankfurt/Main 1986 S. 54

54

- (29) Vgl. 2, S. 444
- (30) 2, S. 470
- (21) 2, S. 317
- (32) Vgl. 1, S. 44 u. VZW, S. 89
- (33) IGPA, S. 67
- (34) Vgl. Schnädelbach, Was ist Neoaristotelismus? a. a. O. S. 57f. u. W. Wieland, Praxis und Urteilskraft, Zeitschrift für Philosophische Forschung Bd. 28 1974 S. 35
- (35) IGPA, S. 97
- (32) EE, S. 102
- (35) Vgl. Wieland, Praktische Philosophie und Wissenschaftstheorie, in: M. Riedel (Hg.) Rehabilitierung der praktischen Philosophie Bd. 1 Freiburg 1972 S. 518f.
- (36) 図表のタイトルは「一九三三年のオットー・フォン・グーゼンハルトの『自己の教育』についての演習が、己れの思想形成にとって多大な意味を持つ」というのが正確だ。カール・ポパーの『客観的知識の論』の概念的受容によって役立つ」と述べている。Vgl. 4, S. 470 u. A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer, op. cit. p. 265. オットーは「解釈学的状況における『状況』概念の展開」と題して「オットー・フォン・グーゼンハルトの『自己の教育』について」(Vgl. 1, S. 307 (Anm. 231))
- (35) Gadamer, Über die Möglichkeit in der philosophischen Ethik (=MphE.) in: Kleine Schriften, Tübingen 1967 S. 186
- (36) MphE, S. 187
- (37) Schulz, Grundprobleme der Ethik, a. a. O. S. 214
- (38) オットー・フォン・グーゼンハルト『実存哲学と倫理学』(上巻監訳 哲書房 一九八三年)三五三頁以降参照。
- (39) Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, Frankfurt/Main 1977 (=G. A. Bd. 2) §26
- (40) Vgl. M. Boss, Psychoanalyse und Daseinsanalyse, München 1980 S. 87
- (41) オットー・フォン・グーゼンハルト『人間の問と倫理』(以文社 一九八〇年)七五頁を参照。ハイデガーにおいては、単独化した本来の実存において垂範的頭感の在り方が出てくると理解されており、決してその逆ではない。

- (42) K. Jaspers, Philosophie I, Berlin 1973 S. 196
- (43) a. a. O. S. 197
- (44) a. a. O. S. 249
- (45) Vgl. B. Sitter, Dasein und Ethik, Freiburg/München 1975 S. 151f. なお、後期ハイデガーの思惟を手がかりとした論理的責任の次元——の責任は自己責任とどう異なるものか——の開示を目ざした試みとして、W・マルクスの諸論考、とくに Gibt es auf Erden ein Maß? Hamburg 1983を参照しよう。(因だにカサマーは、マルクスのこの企てに対し懐疑的である。Vgl. Gadamer, 3, S. 348)
- (46) J.-P. Sartre, L'Existentialisme est un Humanisme, Paris 1952 p. 24
- (47) 同上中半部通 前掲頁六十頁以降参照
- (48) G. Picht, Wahrheit, Vernunft, Verantwortung, Stuttgart 1969 S. 345f.
- (49) ebd. 同様 G. O. Mann, 「人間と社会の現象学」(早稲田大学 勤草書房 一九八四年)二七九頁以降参照。
- (50) Vgl. M. Riedel, Freiheit und Verantwortung, in: H. M. Baumgartner (Hg.) Prinzip Freiheit, Freiburg/München 1979 S. 201ff.
- (51) このような転回(移転)を言っているものとして、我々は例えばW・ヴァイシエールの責任論を挙げる事ができる。即ちハイデガーの『存在と時間』の圧倒的影響下に書かれた『責任の本質』(一九三二年初版〔註10参照〕)における現象学的分析において、自己責任、社会的責任、宗教的責任の三者が、究極的により根源的な自己責任性と自由へと根拠づけられていくのに対し、晩年に書かれた『懐疑的倫理学』(Weischedel, Skeptische Ethik, Frankfurt/Main 1980)において、人間の「根本態度」としての責任性から出てくる倫理的態度として「連帯性」(及び「正義」と「忠実」)を提示し(Vgl. S. 198ff. u. 216ff.)共同責任、他者に対する責任を強く前面に打ち出している。またマールセルの責任論は、よりラヂャカルに、個人々の責任性を連帯責任の「コミニケーション」と捉え、個人的レベルでの道徳的責任を、コミニケーション共同体の連帯責任へと媒介させんとする(Vgl. Apel, a. a. O. S. 30)。即ちマールセルにおいては、個人々の思惟がコミニケーション共同体のメンバーの論議の「思考実験」であることとマールセルな形で、連帯責任に対する個別的主体の責任が捉えられているのである。しかし、このような「コミニケーション的転回」にもかかわらず、コミニケーションの担い手である個人からその個別的責任が解消されてしまっはならないことは言うまでもなからう。問題は、共同責任(連帯責任)と個別的主体の責任との関係をどう捉え、媒介するかである。因みにR・ブーナーは、個人の格率の次元に逆行し、規範を「多くの個人の主観的な行為の格率の間で欲せられる一致」として捉え(R. Bubner, Norm und Geschichte, Neue Hefte für Philosophie, Heft 17, 1979 S. 111f.)、そのすることによって、格率レベルで保持される個別的な行為の責任が破壊されないように試み、そして又、H・レントスは、今日の科学技術の多大なる影響可能性に直面して、それに対応するような個人主義的責任性の拡大には、社会的に分担されるべき共同責任と、(本来は個人的な)道徳的良心の社会的敏感化(Sensibilisierung)の増大が対応せねばならぬ」として、例えば「決断委員会」にすべての

責任と責任 (杉本)

て「現代において、一切の原理が崩壊したというのは本当だろうか。……如何なる連帯もはや存在しないようになるところまで人間の現実が歪曲されることはありえない」とをくりと駁しているだけである (A Letter... op. cit. p. 264)。これに關して「ミス」は、解釈学的倫理学はそのような(カタストロフの)状況においても、想起(アナムネシス)によって魂の思慮を回復でき、最も墮落した社会においても、普つについての先行知は残っているものであり、すべての共同体が失われたようにみえる時でさえ、シェンシスが経験される、とガダマーの答弁をパラフレーズするような主張をしている (Smith, op. cit. p. 275ff.)。そして又「J・デューセンは、賢慮に二つの段階を設け、ハイネンスタインの批判はたしかに二つの伝統的共同体内での第一段階の賢慮に対しては当たってはいても、異なった時代(デキスト)の現代への適用という第二段階の賢慮——従つて、統合された共同体と普遍的に受け入れられた法則の現在の形態を前提しない賢慮——を考へれば、その批判は誤解に基づいて、統一的共同 (J. Dicenso, Hermeneutics and the Disclosure of Truth, Univ. Press of Virginia 1990 p. 105ff.)。* * * 最も正鵠を得た解釈は、M・タリーのそれであろう。彼は、あらゆる歴史的状况の内、埋め込まれた連帯性への方向づけ故に、倫理的諸原理の妥当性は単一の歴史的状况(伝統)を超えて、いつも否定性と開放性に基づいて連帯性の他の諸形式へと拡大しうる——ただし拡大しなくてはならない——と主張する (M. Kelly, the Gadamer/Habermas debate revisited: the question of ethics, in: D. Rasmussen (ed), Universalism vs. Communitarianism, MIT Press 1990 p. 152f.)。*

(72) EE, S. 30u. S. 33f.

(73) Cf. Beiner, op. cit. p. 138ff.

(74) MphE, S. 186f.

(75) これについては前掲拙稿『現代における責任倫理の可能性』第一章を参照されたい。

(76) 2, S. 447

(77) Vgl. 2, S. 470

(78) キャンメル前掲書一〇二頁。なお、これと関連して我々は、H・ダンナーによる「相手の発達を促すように自らの優越性を授入する」という意味での「權威的 (authoritativ)」と「自らの優越性を傳統的に發揮する」のみの「權威主義的 (autoritär)」との区別を参考にすることができよう (ダンナー「教育学的解釈学入門」[浜口 暁 玉川大学出版部 一九八八年]二〇頁及び一九〇頁註11参照)。

(79) それ故例えばK・ハイネルツは、解釈学的哲学は適用問題の強調にもかかわらず、そのつどの状況において新たに解釈されるべき相手の「テクニク」という理念を固着しているため、応用倫理学の今日的「ソロノマティック」に欠けてしまう、と批判している (K. Bayerl, Ethische Prinzipien und moralische Klugheit, in: Th. M. Seebohm (Hg.) Prinzip und Applikation in der Praktischen Philosophie, Mainz 1990 S. 239)

(80) 4, S. 214。なお、ここでガダマーが「エロス」について言及しているのは、我々は、己れと他者の「地平の融合」によってより深くかつ広い自己理解を獲得しようとすることだ、一種のエロスの衝動を感じしうることから理解できよう。

賢慮と責任 (杉本)

罪論と責任 (杉本)

- (18) Cf. Beiner, op. cit. p. 80
- (22) Jonas, a. a. O. S. 234 など。ヨナスのこの書物に対するガダマーの書評として、3. S. 369を見よ。
- (83) W・K・フランクケナ『倫理学』(杖下訳 培風館 一九七五年) 九六頁以降参照。
- (84) C・ギリガン『もうひとつの声』(岩男監訳 川島書店 一九八六年)
- (85) ギリガンの批判に従ってコールバーグ(例)が大幅な理論改訂を行ったことについては、前掲拙稿『現代における責任倫理の可能性』とりわけ九三頁以降参照。
- (89) Cf. E. H. Erikson, *Insight and Responsibility*, Norton 1964 p. 109ff. and *The Life Cycle Completed*, Norton 1985 p. 83ff.