

ガダマーと和辻哲郎——結びつけの倫理学

巻田 悦郎

本稿は、ハンス＝ゲオルク・ガダマーの倫理学と和辻哲郎の倫理学を比較しようという試みである。ガダマーも和辻もハイデガーの影響を受けており、ハイデガー哲学の影響史の下で倫理学はどのように展開しえたのか、直接影響関係がないこの2つの倫理学は交差しうるのか、ということが関心を惹く。

ガダマーは現代解釈学の代表者の1人であり、解釈学と言えば、和辻もまた解釈学概念をもつので、ガダマーと和辻は解釈学についても比較することが可能であり、また、倫理学と解釈学は両者において深い関係にあるのだが、解釈学理論の比較は別の機会に行うこととして、本稿では両者の倫理学理論に焦点をあてる。

以下では、まず、和辻哲郎の倫理学とガダマー解釈学のそれぞれを、両者の比較という観点から分けて分析し、最後に、両者の相違のなかにその共通性を浮かび上がらせたい。

I 和辻哲郎の倫理学

最初に和辻の倫理学を見るが、ガダマーと比較することを考えて、とくに、まず、個人と社会の関係、次に、間柄や友情の概念に注目する。

a) 個人と社会

和辻によれば、倫理とは、道徳法則への尊敬でも価値の序列でも道徳感覚でもなく、共同体の秩序である。倫理の「倫」はなかまを、間柄とともにそのような間柄にいる人々を指し、「倫理」の「理」はことわり、筋道を意味する。だから、「倫理」は間柄を可能にしている根拠のことである。その根拠とは共同体の秩序である。この秩序は人間存在の理法とされ、この理法に背くのが悪で、理法に従うことが善である。倫理学は、だから、人間の共同体の根底である秩序・道理を明らかにしようという学問である。

道徳意識は共同体としての倫理から抽象されたものであり、道徳的な評価や判断もまた、この共同体としての倫理に基づいてはじめて可能である。善くないという

感情を人々がもつのは、その行為が背反的な性格をもつがゆえにであり、逆ではない。ところが、和辻によると、近代以降の倫理学は、道徳的意識や道徳的判断のような主観の働きに重心を置いてきた*1。ここに、伝統的な倫理学に対する和辻の批判点がある。ガダマーもまた近代哲学の主観主義には批判的で、これに同意しうるのであろう。

人間は個人性と共同性をともにもつのであり、個人があるとき契約して、事後的に社会が構成されるのではない。人間存在の個人性と社会性はどちらかが先にあって、そこから他が派生するというわけではない。和辻は人間の個人性と社会性の関係を弁証法的に記述する。全体性が否定されて個人が生まれ、逆に、個人の独立性が否定されることにより個人が全体へと帰属する。この否定の否定の運動、絶対的否定性（絶対的全体性）の自己還帰の運動が、人間存在の理法である。

個人は共同性・社会性・全体性の否定としてのみ可能で、社会から切り離された端的な個人というのは不可能である。が同時に、社会は個人とは別個に存在する実体ではなく、個人性の否定として個人を前提としている。社会は個人が存在しなければ消滅するし、社会は個人を通してこそ現れるが、しかし、同時に、独自の存在として、個人がある仕方では振舞うことを強制する、つまり個性を制限する(Z10: 117)。

和辻の論述は個人性と社会性を対等に扱っているが、しかし、西欧近代の個人主義的な倫理学に対しては、彼の倫理学は、明らかに、社会性・共同体性を重視した倫理学である。

b) 行為・間柄・友情

共同存在（仲間）は、単なる人の寄せ集めではない。共同存在のなかでは、人が他の人に対して主体的に行為している。行為は単なる動作と違い、他人との関係を前提としている。行為は既存の人間関係を背負いつつ、自他对立のなかで主体のあいだで働き合うこと、既存の人間関係に対して可能的な人間関係を開くものである。

間柄には、親子、君臣（職場の上下関係）、夫婦、長幼（兄弟）、友人、同僚、遊び仲間などがある。間柄に置かれた個人は互いに依存している。たとえば、夫婦関係では、夫と妻がまず在って、次に夫婦関係がそのあいだに結ばれるのではなく、夫婦関係が一方を夫、他方を妻と規定する。関係以前には夫も妻もない(N: 192)。幼い子は父母に依存しているが、他方で、親を親たらしめているのはその子であり、この意味では親は子に依存している。夫婦は子によって媒介されて結びつけられ、

父母となる。子に対する共通の愛によって1つになる。この3者関係は父母、父子、母子の3つの2者関係に分解できない1つの共同体である。

幼い子は親を絶対的に信頼しており、他方で、親は幼い子の可能性を信頼する。幼子が成長したとき、この信頼に応えることが孝である。互いに他の信頼と愛に応えることが倫理である。愛の結合は両者を分離しまいとしてつなぎ止めている。

共同体の成員は愛と信頼で結びつけられている。愛は家族では兄弟愛として、地縁共同体では隣人愛として現れるが、友情として現れるのは文化的存在共同においてである。愛は存在共同の規模が大きいほど、広がることができる。友情は家族的な関係がなくとも、同じ信仰とか人生観、言語などのような文化財に媒介されて形成される。友人とは、文化財によって合一する人々のことである。同じ文化的共同体の他の構成員は、自分にとって可能的な友人である。

II ガダマーの倫理学

次に、ガダマーの倫理学の概要を示したい。ガダマーの倫理的な著述の多くは、アリストテレスを解釈するものである。

a) エートスと倫理学

倫理学説はしばしば徳倫理学、義務倫理学、価値倫理学に分類され、これら3倫理学はそれぞれアリストテレス、カント、シェーラーによって代表される。ガダマーは「哲学的倫理学の可能性について」(1963)という論文において、この分類方法を採用し、カントとシェーラーとアリストテレスを順に論じている。彼はカントとシェーラーを批判し、アリストテレスに従う。

行為の具体的な状況では、義務が行為者の性向と対立し、道徳法則が守られないことが起きる。カントは、規則がストレートに適用できないこうした例外的な状況を考えるときに、最初から普遍的な道徳法則を承認してしまうので、具体的な状況を十分に尊重することができない、とガダマーは批判する。ガダマーによれば、道徳法則によって例外的な事態を吟味するに先だって、われわれは良心や慣習に従って事態を吟味している。

価値倫理学はカントの形式主義に対して、道徳の内容を道徳哲学の対象とし、価値概念によって義務概念の狭さを打ち破った。しかし、価値意識を洗練することにより発見される価値は、他のエートスと対立する特定の歴史的なエートスとならざ

るをえない。これは無限の主観性を前提するアプリオリな価値体系の想定と両立しない*2。

義務倫理学も価値倫理学も、哲学的倫理学の哲学的普遍性と行為や決断が起きる状況の具体性との関係をどうするかというジレンマ(MPE: 13)を解決できない。伝統的な倫理学に対する和辻の批判点が、倫理を意識や判断に基礎づける主観主義にあったのに対して、ガダマーの批判的的は、主に、具体的な状況を考慮できない普遍主義に置かれている。

このジレンマを解決できるのは、ガダマーによれば、アリストテレスである。プラトンやカント、シェーラーとは対照的に、アリストテレスは道德の無制約性ではなく、制約性にむしろ目を向けた。

アリストテレスにおいて、倫理的な反省は一般の行為者がもつ倫理的意識から独立しておらず、それ自身、行為者やその状況に道徳的に関わっている。それは徳の輪郭だけを示すことにより、倫理的な意識を助けるだけである(WM: 296)。

そして、倫理知と慣習、フロネーシスとエートスは互いに他を条件としている。エートスのなかに育たなかった者は倫理が何かを理解できない。「アリストテレスは徳(Arete)の基礎を訓練と〈習慣Ethos〉に置いた」(WM: 296)のである。正しいこととして通用していること、つまり、道徳的な理想はエートスから与えられているのである。そして、行為者はこの理想を自身がそのなかにいる具体的な状況に、この状況の要求に耳を傾けながら適用する。他方で、ロゴスなしにはエートスはありえない*3。人間はただ「する」のではなく、振舞う(sich verhalten)、つまり、みずからを抑制するのである(HAP: 70)。人間の行為は言語に媒介され、意味づけられている。

b) フロネーシス

ソクラテスはフロネーシス（倫理知、道徳知）をテクネー（技術知、専門知）に倣って考えたが、アリストテレスは両者を区別した。ガダマーがアリストテレスにおいてとくに注目するのは、フロネーシスというこの概念である。ガダマー倫理学において、フロネーシスがテクネーとどう異なるかという議論は、中核的なものである。

テクネーはある作品や製品を正しく制作するための知識である。だとすると、フロネーシスは正しく行為できる善い人間を制作するための知識なのではないか、と

いう思いつきが生ずる。しかし、ガダマーによると、フロネーシスとテクネーでは、生への関わり方が異なる。技術では知は生に対して外的で偶然的であるのに対して、倫理の領域では知は生の切り離せない一部である。

テクネーは対象を制作しているとき以外は、不要である。だが、もし家具の職人になろうとすれば、家具作りの知識を学習しなければならない。このようにテクネーは教えたり学んだりできる。そして、学ぶことができるものは忘れることもできる。これに対して、われわれはフロネーシスなしに生きることはできない。われわれはいつもすでに、行為しなければならない状況のなかにある。だから、それは学ぶことも、そして忘れることもできない。

テクネーでは知と経験は区別できるので、新米の技術者のように、知識はあっても経験がないということが起こりえる。ところが、フロネーシスはそれ自身が経験を備えている。

テクネーの場合、目的は個別的であり、これをあらかじめ学んでおくことができる。そこから、この個別的な目的を実現するための手段が決まる。ところが、フロネーシスでは目的は全体に関わる。目的は行為者を制約する存在の全体のなかにつねにある。そして、道徳知は目的と手段を含み込んでいる。正しい生き方をまえもつて知ることはできないし、したがってまた、手段もあらかじめ決まらない。そのつどの状況に応じて目的を見定め、手段も決めていかなければならない。

制作では、食器を入れるための食器棚というように用途からその形や構造がほぼ一義的に決まる。テクネーはそれ自体で存在し明確な輪郭を持つ。これに対して、フロネーシスはいわば生のなかに溶け込んでいて、不明確である。だから、正しいことについて、アリストテレスは漠然と「ふさわしいこと」、「穏当なこと」としか述べないが、徳ないし道徳的理想はこのように図式的・類型的な正しさしかもたない。これが中庸の意味であるという(MPE: 20)。道徳的理想は具体的な現実のなかではじめて明確な輪郭を獲得するのであり、状況から独立に規定することはできない。

技術では、種々の事情で設計図通りに制作ができないとすれば、それは譲歩し断念したのであるが、倫理では、倫理的理想をストレートに実現できなかつたり法の厳格さを緩めたりしたからと言って、それは譲歩したのではなく、むしろ、状況のなかで正しいことを求めた当然の結果なのである。行為者は、正しいものとして妥当していることを行為の具体的な状況に適用するが、この適用は、当然のことなが

ら、単なる論理的な包摂(Subsumtion)ではありえない。一般的な知識を考慮に入れながらも、状況が要求する望ましいこと(das Tunliche)を看て取らなければならない。

このように、ガダマーの倫理学における議論は、具体的な行為・決断の具体的状況との関わりにおける倫理知の特殊な性格、つまり、普遍性と具体性の関係、知と存在の関係、をめぐっている。

しかも、この議論はガダマーにおいて、倫理学のための議論であるだけでなく、解釈学のための議論でもある。ガダマーは精神科学における知と存在の関係を考える際に、倫理学における知と存在の関係をモデルとした。というのも、精神科学では知と存在の関係が、倫理的状況と似ているからである。技術的知識はそれが適用される状況や材料とは別に規定できるが、道徳法則や徳は具体的な状況のなかに溶け込んでいる。同様にして、自然科学では個々の現象とは独立した法則を規定できるが、精神科学では、それに従えばかならず真理に到達できるといったような方法は存在しない。

c) 友情論

ガダマーの「友情と自己認識」という論文(1985年)は、アリストテレスの友情概念を取り扱っている。和辻が書いたように、兄弟愛や隣人愛から区別された和辻の友情概念と違い、アリストテレスの友情概念は、親子愛や兄弟愛、隣人愛なども包括する広義の概念である。アリストテレスにおいて、友情とは善い人々のあいだの互いの好意であるが、善い人々は自らの善い性質を喜ぶ自愛者でなければならない。逆説的ながら、この自己愛を徹底すれば、友人は不要となってしまう。

しかし、アリストテレスはこの規定を徹底しなかった。ガダマーは、この点について、友情の問題を自己認識の問題と結びつける。人間は自分自身に対する幻想が強く、自分自身だけで自分を認識するのはとても困難である。むしろ、他者は自分が何であるかを教えてくれる。このことは友情にも当てはまる。友人によってこそ、自らの生を豊かにすることができるのである。

III 共通点

以上のことからすれば、和辻の倫理学とガダマーの倫理学は、その焦点がかなり異なっているように見える。ガダマーの倫理学では知と存在の共属性をめぐる議論が大部分を占めているのに対して、和辻では人間存在の構造やさまざまなレベルの

共同体の分析に費やされている。

しかし、両者はともに、アリストテレスやヘーゲルの倫理学を継承する（共同体とエートス）の倫理学に属している。和辻もガダマーも、倫理的な規範の根拠を、価値でも理性でも道徳感覚でもなく、共同体に求めているのである。それは和辻では人倫的全体とか存在共同などと呼ばれ、ガダマーにおいては存在、共通のもの、エートスと呼ばれる*4。

ガダマーの関心は、具体的な行為状況に普遍的な倫理的理想をどのように適用するかという点にあるが、和辻はこの問題に関心を寄せているようには見えない。しかしながら、普遍的な理想や法則、価値などは、ガダマーではエートスから与えられるのであり、和辻においても、それらはいくまで共同体的なものである。それらは論理的・抽象的な普遍ではなく、共同体の全体性に基礎づけられている。この点では、両者は通うものがある。

a) レーヴィット

レーヴィットはガダマーとともに、ハイデガーの弟子であり、ハイデガーのもとで教授資格論文を書いた。レーヴィットの論文は『共人間の役割から見た個人——倫理的問題の人間学的基礎づけのための一つの寄与』（1928）*5、ガダマーの論文は『プラトンの問答術的倫理学——『フィレボス』の現象学的解釈』（1931）*6として出版される。彼らの著書のタイトルはどちらも「倫理」という言葉を含んでいるが、ここには2人が、ハイデガーの存在論に含まれている未展開の倫理的次元を展開しようとしたことが、端的に現れている。

和辻はハイデガーと同年生まれで、ハイデガーの弟子ではなかった。しかし、ハイデガーの『存在と時間』は和辻が渡独した年に公刊され、その年に和辻はそれをベルリンで読んでいる。和辻の著作ではハイデガーがしばしば言及され、和辻はハイデガーの大きな影響を受けたことに、議論の余地はない。和辻が主観主義的な倫理学を批判するのは、ハイデガーの近代主観主義批判からの影響を抜きにしては考えられない。

しかし、同時に、和辻はハイデガーの個人主義を批判してもいる。和辻の『風土』はハイデガーの『存在と時間』に欠落している人間存在の空間性を分析するというハイデガー批判に動機づけられているし*7、『倫理学』では、和辻の批判点はまさに、レーヴィットやガダマーと同じく、ハイデガーにおける倫理的次元の未展開に向

けられている。和辻によれば、ハイデガーにおいて現存在は個人にとどまっているという。

「彼（※ハイデガー）においては、人と人との交渉は人と道具との交渉の陰に隠れている。彼自身それを無視するのではないと力説するにもかかわらず、それが閑却せられていることは明白な事実である。そこで彼の弟子レーヴィット(K. Löwith)がこの陰に隠されたものを表に出し、世の中をば主として人と人との交渉の側から解明しようと試みた。ハイデガーの研究は一般現象学的オントロジーであるが、レーヴィットはそこから離れて、アントロポロジーに移るのである。」(Z10: 19)

人と人との交渉は、ハイデガーにおいては道具との関わりに隠れてしまっている。だから、レーヴィットは世界内存在の世界（世の中）を、人間どうしの関わりとして現象学的に解明しようとした*8。

しかし、人格の自律性についての考えでは、和辻はレーヴィットと分かれる。『倫理学』によれば、従来の人格性概念は、事物に対して人（個人）がもつ自己目的性から考えられてきた。これに対して、和辻は人格を全体性（共同体）から考えようとした(Z10: 589)。和辻にとって、人格とは、自分が属す文化・民族の構成員であり、言語や宗教などの文化財によって媒介されて友人になる可能性をもつ人である。これに対して、レーヴィットは互いに他のためだけに存在するような、純粋な人格的關係を追求した。この関係では、人格は利害や目的、話題からは自律している。レーヴィットにおいては、相互性が主張されながら、人格の自律性、個人の独立性がどこかで確保されている*9。彼の著作のタイトルが示すように、彼の関心の焦点はあくまで個人(Individuum)であった。

和辻にとってだけでなくガダマーにとっても、こうしたレーヴィットの考えは受け容れがたいものであろう。ガダマーにおいて真の対話は、〈対話者が相手に、自分に向けて何かを言わせる〉という開放性によって特徴づけられる。対話者は相手が語った内容（事柄）の真実性を受け容れる準備ができていなければならない。レーヴィットは対話や解釈における、それ自身からは語らない事柄からの人格の自律にこだわったが、ガダマーは逆に、対話者（解釈者）に対する事柄の自律性を主張した。この場合の「事柄」とは、事物ではなく、その真実性が対話者たちを拘束する話題（テーマ）であり内容である。対話では、主導権は対話者よりも事柄にある(WM: 359ff.)。議題（事柄）はそれ自身の帰結へとみずからを展開し、対話者たちを共通

の新しい意見や共通の言語へと導く。

b) 結びつけるもの

ガダマーはエートスをさまざまな仕方で表現している。知に対して「存在」と呼ぶこともある。エートスは制約された、そして知や倫理的決断を制約する「存在」であるとされる。あるいは、頻度は少ないが、エートスはガダマーにおいて生と呼ばれることもある。

それはまた家族や社会、国家として表現されることがある。これは厳密にはエートスというより、エートスを担っている人間の集団的な形態である。古代ギリシアではそれはポリス(Polis)である。だから、倫理学は政治学(ポリス学 Politik)の一部なのである。

ガダマーはエートスを「共通なもの *das Gemeinsame*」とか「共通性 *Gemeinsamkeit*」とか呼んでいる。実際、慣習は一人で担うものではなく、その社会の構成員にとって共通のものである。しかし、この共通性は、すべての構成員を距離を置いて比較し、そのいずれにも見られる性質を抽象したものではない。むしろ、それはいわば、それらすべての構成員を取り包んでいるもの、構成員がそのなかで生きているものである。共通なものは構成員にとって拘束的・義務的(*verbindlich*)なのであるが、これは言い換えれば、構成員を結びつけている(*verbinden*)、ということである。それは共通性と言うよりは紐帯であり、共同体だと言うべきであろう。抽象化された性質としての認識論的な共通性は、構成員を結びつける力をもたない*10。

エートスとその担い手としての共同体は、その構成員を結びつける(*verbinden*)。和辻においてもまた、間柄や人倫的共同体は個人を結びつけるものである。和辻において、共同体への帰属が善で、共同体からの離反が悪であるから(Z10: 140)、個人にとって共同体は個人を結びつける力として働くはずである。たとえば、家は家から離脱しようとする成員を全体のほうからつなぎ止める全体の圧力を、その成員にかける(Z10: 93)。間柄におかれた個人は、互いに他の行為を相互に限定するが、同時に、相手を愛し信頼し求めるがゆえに、間柄は個人を結びつける。

和辻の友情論は、自己充足性や自己認識について話題にしないので、ガダマーの友情論とはだいぶ異なっているように見える。しかし、ガダマーは他者の鏡に自己を見ることは、自分と他者とに共通するもの、両者にとって拘束的(*verbindlich*)なも

のを他者に見ることであると言っている。これは意図や良心の内面性を超えた共通性の流れであるという。和辻においても、友人どうしは文化財によって結びつけられている。

c) 相対主義を超えるもの

倫理の根拠をエートスに求める立場に対しては、当然、倫理学を相対主義や懐疑主義に陥らせるものだという批判がなされる可能性がある。というのも、エートスは時代によって地域によって異なるものなので、もし倫理がエートスに基づくのだとしたら、ある時代（社会）において倫理的に正しいことが、別の時代（社会）では誤っている、ということが起き、倫理がもつと思われている普遍的な規範性が疑わしいものになってしまうというのである。これについては、ガダマーも和辻もそれぞれの仕方で反論している。

ガダマーはアリストテレスに倣って、エートスや連帯の堅固さを、存在や自然（本性）によって正当化しようとする。

「本性上正しいもの(ein von Natur Rechtes)が存在する。アリストテレスは倫理知が倫理的・政治的な存在に制約されていることの支点を、プラトンと共有するある確信に見いだした。その確信とは、すなわち、存在の秩序(Ordnung des Seins)は十分強力であるので、人間的混乱を制限することができる、というものである。」
(MPE: 24)

これは、変化する文化や社会に対して、変化しない自然を優先させた、ということではないであろう。自然という不変の基礎に、文化や歴史の壊れやすい構築物が建っているのではない。自然は文化の内部に入り込んでいるのである。本性的に正しいものや存在の秩序は、エートスのなかにこそ現れており、エートスの外に見いだされるのではない。

アリストテレスは極端な法慣習主義を退けるために、自然法概念を導入した。法をすべて、交通規則のように、恣意的に取り決められるものと見なしてはならない。しかし、その場合、彼が「実定法が可變的で自然法が不変である」と考えていると解するなら、それは単純すぎるとガダマーは述べる。彼は自然法が不変なのは神においてだけであり、人間においては可變的なものだと考えていた。アリストテレスの挙げている例を使って言えば、利き手は変えがたいが、訓練で変えられる場合もある。自然法は彼にとって、事柄の本性が任意な取り決めを許さない法のことであ

る。

ガダマーによれば、法と同様に、人間があるべき姿についてもつ理念は文化や時代によって多様である。それにもかかわらず、そこには事柄の本性的なものがある。共通なものはわれわれを拘束するが(verbindlich)、事柄の本性からわれわれを拘束するのである。

和辻もまた、倫理の相対主義を批判している(Z10: 304ff.)。たとえば、復讐による殺人や戦争での殺人を認めるような社会や時代であっても、殺人そのものを善行と見なすことはない。違うのは殺人罪が成り立つ範囲や表現方法である。異なるのは表面だけで、その根底においては、どんな時代・社会も同じである。

殺人罪が成り立つ範囲と信頼関係がある範囲は重なり合う。敵国の人間は殺害しても殺人罪ではないが、降伏をしたり負傷したりして敵でなくなった者を殺すのは、殺人罪となる。信頼の裏切り、秩序からの離反が罪になるという点では一貫しており、殺人が時代や社会によって善にも悪にもなるということではない。

和辻は、このように、あくまで、信頼で結ばれた共同体から善悪を説明しようとしており、存在の秩序のようなものを持ち出すガダマーとは違っている。

和辻の関心は倫理であり、倫理は彼において人と人との関係においてのみ考えられている。彼にとって、人間存在はいっさいの対物的な存在が依存する地盤であり、自然的世界は主体的な人間存在に見いだされるものとされる(W10: 125f.)。だが、その場合の自然とは、自然科学が対象とするような、孤立した主観と対峙するような客観的「有」であり、客観化以前に、社会的世界が依存しているものとしての自然ないし存在ではない。

たしかに、和辻にとって、男女間のような自然的な間柄であっても、生物学的なものではなく、人格的なものである。性衝動に盲目的に従っている場合でさえ、それはその人格的關係の欠如態である。ところが、その際、異性を人格・個人として愛することにより、男女を結びつける自然的衝動は精神的なものに高められる(W10: 342)と言われていることを考えると、やはり、高められる以前にある自然的衝動の先行性は、和辻も認めているのである。

ただし、その自然的衝動は彼において倫理と言語に徹底的に媒介されているので、人間においては生みの自然的衝動に出会うことはない。ガダマーにおいても、人間において、自然的世界は言語に徹底的に媒介されていると見なされ、社会と自然(存

在)のあいだに、同様の関係が考えられている。

結び

以上、ガダマーの倫理学と和辻の倫理学を比較しつつ考察した。ガダマーの倫理学は哲学的解釈学のために、アリストテレスを解釈しつつ援用し、倫理における存在と知の共属性を明らかにしようとするものであった。これに対して、和辻の倫理学は倫理学としての一つの体系を目指し、倫理の根拠を人間存在の二重性に求め、共同体のさまざまな形態を分析するものであった。

しかし、この2つの倫理学は、同じく共同体とエートスの倫理学に属しながら、表現の仕方や用いる概念に大きな違いはあるために交差しないとしても、交差するほどに十分に接近する。和辻において共同体はその成員の行為を限定し、その共同体のなかで互いに結びつける。ガダマーにおいて、倫理知が属している共通なものもまた、共同体の成員にとって拘束的(*verbindlich*)なものであり、成員を互いに結びつける(*verbinden*)ものである。

略号

GW	H.-G. Gadamer, <i>Gesammelte Werke</i> , Tübingen, J.C.B. Mohr, 1985
HAP	H.-G. Gadamer, <i>Hermeneutik · Ästhetik · praktisch Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch</i> , hrsg. von Carsten Dutt, Heidelberg, C. Winter, 1933.
MPE	H.-G. Gadamer, "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", in: <i>Sein und Ethos: Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik</i> , hrsg. von Paulus M. Engelhardt, Mainz, Matthias-Grünwald, 1963; S. 11-24
NE	和辻哲郎、『人間の学としての倫理』、(岩波全書 19)、岩波書店、1935年
WM	H.-G. Gadamer, <i>Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik</i> , Tübingen, J.C.B. Mohr, 4. Auflage, 1975.
Z	和辻哲郎、『和辻哲郎全集』、岩波書店、1961年

注

*1 このことは倫理学に限られることではない。「共同性は近代哲学の出発点においてきわめて鮮やかに見捨てられた。」(NE: 185)

*2 Vgl. H.-G. Gadamer, "Das ontologische Problem des Wertes", in: *Human Sciences and the Problem of Values*, International Institute of Philosophy, Entretiens in Amsterdam, 8.- 11. September 1971, hrsg. von K. Kuypers, Den Haag, M. Nijhoff, 1972; S. 17-31.

*3 H.-G. Gadamer, "Die Idee der praktischen Philosophie", in: Praktika Pankosmiou Synedriou "Aristoteles" Thessaloniki 7-14 Augustu 1978, Athen, Ekdotis Ypourgiou Politismou & Epistimon, Bd. IV (1983); S. 386-392; S. 388.

*4 これに関連して言及すべきは、連帯性(Solidarität)概念である。この概念は和辻とガダマーで共通して用いられる。和辻では連帯は、人倫的組織とともに人間存在の理法によって可能になるものであり、人間存在は連帯的構造をもつと言われる。夫婦や親子、兄弟、隣人、友人などは連帯性の具体的な段階である(Z10: 28)。利益社会はこの連帯性の欠如態である。

ガダマーでは、連帯性は現代的状況に対応して、共同体に新たに代わる概念として用いられている。現代では、伝統的な社会に見られた堅固な規範体系は失われ、慣習は制度に代用され、伝統は失われつつあるように見える。だが、これによって共通なものが失われるわけではない。ガダマーは1970年代以降、新たに確立されるべき共通性として、連帯(Solidarität)ということ述べるようになる。それは資源枯渇や核戦争、生態系破壊といった現代の危機に対して、諸民族のあいだにうち立てられるべき人類の連帯、「人類は一そうの小舟に乗っている」という意識である(HAP: 69)。共通なものはいまや、個々の社会に固有なものではなく、人類全体の広がりが必要とされているのである。

*5 Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen: Ein Beitrag zu anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme, München, Drei Masken Verlag, 1928. 『共同存在の現象学』(岩波文庫)、熊野純彦訳、岩波書店、2008年。

*6 Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum ‚Philebos‘, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1931.

*7 Z8: 1f. 星野勉「和辻哲郎の『風土』論——ハイデガー哲学との対決」(法政大学レボジトリ『法政大学文学部紀要』50号2005.3.1)

*8 和辻は存在論(有論)ではなく〈人間の学〉を目指し、レーヴィットのフョイエルバッハ由来の人間学の立場に立った。和辻の〈人間の学〉は、しかし、人間学ではなく、人間存在の学である。人間学は人を、社会学は社会を対象とするが、人間存在は個人的であるとともに社会的である。

和辻が人間存在と言うときの「存在」は、ガダマーと違い、Seinではなく、人間が自分を保持することを意味する。逆に、彼は存在を「有」と呼ぶ。和辻はこの〈人間の学〉に基づいてこそ、存在や意識、当為などが解明されるとしている。このように人間存在の分析が人間以外の他のもの分析の基礎になっていると見なす点では、現存在の先行的存在理解から出発するハイデガーの基礎的存在論と似たものがある。ちなみに、和辻は『人間の学としての倫理学』のなかのフョイエルバッハ論で、フョイエルバッハは「神の学」を「人の学」に反転させ、有を思惟から救い出したが、我と汝の共同体を詳細には規定しなかった、と論じている(NE: 162)。

*9 「レーヴィットの場合、彼がいかに「世界」はもともと「共同世界」であると言い、また人間的現存在が「共同存在」ないし「相互存在」によって規定されることを強調しても、だからといって、個人の独立性が「社会のなかに消える」ことはない。」(濱井、『倫理的世界の探究』41頁)

*10 A氏とB氏は別の国に住むクラシックが趣味である、互いをまったく知らず、遠縁でさえない。2人のあいだには、クラシックを好んで聴く人間という共通性があるが、この共通性は抽象的なもので、2人を結びつけている共通性ではない。これに対して、A氏とC氏は小学校同窓の親友で、同じくクラシックを好み、仕事は違うが、たまに会うと、音楽談義に没頭する仲である。A氏とC氏のあいだの関係は、2人を包む込み2人を結びつけている共通性である。

(まきた・えつろう 東京理科大学経営学部准教授)