

# 書記性と共通感覚

——ガダマー解釈学における  
共通感覚の受容の独自性とその問題点——

小平健太 KODAIRA Kenta

## 一 序

ガダマー (Gadamer, Hans-Georg) は彼の主著である『真理と方法』([1960]1986) の第一部第一章第一節、つまり序論を除けば最も初めに、人文主義的主導概念 (humanistische Leitbegriffe) を論じることからはじめた。そこでは周知のように、「教養 (Bildung)」, 「共通感覚 (sensus communis)」, 「判断力 (Urteilkraft)」, 「趣味 (Geschmack)」の四つの諸概念が取り上げられている。これらの諸概念は、その後『真理と方法』においてガダマーが目論む哲学的解釈学を支える最も基礎的な理念として機能し、また続く第二節以降第一部の終わりに至るまで展開された芸術作品、および芸術経験の存在論的・解釈学的意義の解明への橋渡しとなっている。その中でも、本小論において筆者が注目するのは「共通感覚 (Gemeinsinn: sensus communis)」である。本小論の目的は、ガダマーの共通感覚の解釈学的な取り扱いの独自性を見極めるために、ガダマーによるヴィーコ (Vico, Giambattista) を介した共通感覚の受容の内実を精査し、そこに潜む問題点を明らかにすることである<sup>1</sup>。

結論的に言えば、ガダマー解釈学における共通感覚の独自性とは、それが解釈学的経験の普遍性に関与している点にある。またさらに、共通感覚を論じた第一章に続く第二章「芸術作品の存在論およびその解釈学的意義」との連関において言えば、美的・感性的経験に対する解釈学的経験の包括性に関与している点にある。ガダマー自身「美学は解釈学に吸収されなければならない」(Gadamer [1960] 1986: 170) と述べている通り、美学に対する解釈学の包括性の根拠が第一部の芸術論における根本問題の一つであり、仮に筆者

のこうした見通しが正しいとするならば、共通感覚はその根拠を支える重要な契機の一つである。ただし、共通感覚の独自性を前面に打ち出し、こうした結論を得るためには、その理論的前提としてガダマーによる共通感覚の解釈学への導入において生じていたある決定的な「歪み」を、その問題点として指摘しておかなければならない。本小論はこれを経て共通感覚に対するガダマーの独自性を見極めるための、いわば準備作業である。したがって、問題の所在は共通感覚をめぐるガダマーのヴィーコ理解にあり、その解明の鍵は共通感覚の解釈学的な導入プログラムそのものにある——つまり、ガダマーはヴィーコの共通感覚をいかに理解し、またいかにして自らの解釈学の内に取り込んだのであるか。

---

## 1. 共通感覚の実践的性格——ガダマーとヴィーコの問題意識

---

### 1-1. カントにおける共通感覚とガダマーの批判

ガダマーはカント (Kant, Immanuel) が『判断力批判』 ([1790] 1968) において行った業績と共に、彼が払った代償について述べている。カントが、一方で美という現象がもつ「経験的な非-普遍性とそのアприオリな普遍性の要求とをともに正しく考慮にいれている」という趣味判断の正当化と、他方で「趣味になんらの認識上の意義も認めない」という代償である (Gadamer [1960] 1986: 48)。こうしたカントの趣味判断のアприオリな原理的基礎づけに関して、第一にガダマーが問題として指摘しているのが、そこに潜むカントの「共通感覚 (Gemeinsinn: sensus communis)」に対する理解である。

[カントの超越論的教義における] 共通感覚においては、美しいとして判断されるような諸対象に関しては何ものも認識されず、次のことが主張されるだけである。すなわち、そうした諸対象には快の感情が主観においてアприオリに対応する、と。周知の通り、この感情は対象の表象が我々の認識能力一般に対して持つ合目的性にカントによって基礎づけられている。対象における快の根拠をなすのは、認識一般に適切な主観の態度であり、

構想力と悟性との自由な戯れ (Spiel) である。(Gadamer [1960] 1986: 49, [] 内は引用者)

周知の通り、カントの美に関する認識論において美的趣味判断は認識の対象にはなく、主観的合目的性の概念が示すように対象が我々の認識に適合することによって生じる快および不快の感情に、その原理が置かれている。上記の引用でガダマーが指摘している通り、この主観的な趣味判断は対象の概念を欠き、その拘束性を脱した自由な状態にあるがゆえに、美的感情の根拠はかかる「構想力と悟性との自由な戯れ」の内に求めざるを得ない。美的感情を対象の概念に結び付けるのではなく、それとアプリオリに対応する主観的認識の形式に結び付けるという、カントによるいわばこうした美的認識の合理化プログラムにおいて、趣味判断に固有の主観的普遍性が確保されるに至った。またそれと同時に、この普遍性にに基づき、いわばそれを前提することによってのみ趣味判断が可能となるような、万人に共通のものとして前提される理想的規範の理念として据えられたのが、共通感覚である (Kant [1790]1968: 240)。

しかし、ガダマーはこうしたカントの理論化における共通感覚の取り扱いに関して、反論を加える。確かに、趣味判断のアプリオリな基礎づけにおいて美的意識の自律性が確保されはしたが、それと引き換えに共通感覚はあくまで理想的規範として理念上の産物となってしまった。こうしたあくまで理想的な規範としての共通感覚に関して、ガダマーは「カントは共通感覚という概念がもつ偉大な道徳的-政治的伝統をまったく考慮に入れていない」と反論するのである (Gadamer [1960] 1986: 49)。ここで言われている「道徳的-政治的伝統」とは、さらに言えば、共通感覚という概念が本来もっていた修辞学的伝統における「道徳的-政治的」意味のことである。またガダマーによれば、こうした共通感覚のアプリオリな基礎づけによって、カントは「趣味に何らの認識上の意義も認めない」という代償を払っていた。つまり、ガダマーにとって、カントの美的認識の理論では「美的判断の本質に対して、その表象が快いところの諸対象の存在の仕方 (Daseinsart) は何ら問題とはならない」のであり、「美的判断力の批判とは芸術の哲学 (Philosophie der Kunst) たるうとしない」(Gadamer [1960] 1986: 50)。こうしたガダマーの発言に

は、彼が『真理と方法』の出発点として美学理論を取り扱う強いモチベーションが表れている。つまり裏を返せば、「存在の仕方」を問うべき「芸術の哲学」こそがガダマーにとっては肝要なのである。かくして、美に関する思索が「芸術の哲学」たるために、人文主義的伝統に支えられた共通感覚の本来的な意味がガダマーにとっては問題となる。

## 1-2. ヴィーコの共通感覚とガダマーの解釈

こうした問題意識に基づき人文主義の伝統に根差した知を再度獲得するにあたり、ガダマーが重要な手掛かりとして俎上に載せているのが、ヴィーコである。ガダマーがヴィーコから援用する最も基本的なテーゼは、共通感覚は「真(理)なるもの(das Wahre)」ではなく、「真(理)らしきもの(das Wahrscheinliche)」によって養われる、というものである(Gadamer [1960] 1986: 26)。この「真(理)なるもの」と「真(理)らしきもの」という二項図式は、ヴィーコの『われらの時代の学問方法について』([1709] 1970)にまで遡るが、これは具体的には1708年に行われた王立ナポリ大学での彼の講演録である<sup>2</sup>。1699年に王立ナポリ大学の雄弁術(修辞学)の教授に採用されたヴィーコが、全7回行った開講講演の最後のものである。この第七講演の翌年、1709年に出版されたこの著書においてヴィーコが共通感覚を主題的に論じているのは、第三節「新しいクリティカの不都合」という節である<sup>3</sup>。

ヴィーコがこの第七講演において、両者の概念について語っていた根本的なモチーフとは、『ポール＝ロワイヤル論理学』に代表されるデカルト主義的な方法論的原理に内在する教育実践の難点を指摘し、その限界を示すことにあった<sup>4</sup>。デカルトの『方法叙説』以来の科学的方法原理を色濃く引き継いだ『ポール＝ロワイヤル論理学』において、知識とは確実かつ疑うことのできない「真(理)なるもの」の認識であり、虚偽は当然のこと、「真(理)らしきもの(verisimile)」もできる限り遠ざけなければならないとされる。しかしヴィーコは、こうしたデカルト的な方法原理では教育実践において生じざるを得ない「不都合」に、極めて自覚的であったのである。この点に関し、ガダマーの見解を見てみよう。

ヴィーコはこの共通感覚に……雄弁 (Beredsamkeit: *eroquentia*) の意義と自立的権利とを基礎づける。教育は、批判的 (*kritisch*) 探求という道を行くことはできない。青年は、想像 (*Fantasie*) や記憶力 (*Gedächtniss*) の鍛錬のためにイメージ (*Bild*) を必要とする。しかし、このことは新しい批判 (*Kritik*) の精神における学問研究では不可能である。ゆえにヴィーコはデカルト主義的なクリティカ (*Critica*) に対して補填として古代のトピカを配するのである。(Gadamer [1960] 1986: 26)

想像や記憶力の鍛錬のために「イメージ (*Bild*)」が必要である、というのは教育実践の観点としてなんとも曖昧な根拠づけに響くかもしれない。だが、この点こそが共通感覚の教育における実践的意義を非常に良く表している。ヴィーコは「さて、知識 (*scientia*) が真から、誤謬が虚偽から生まれるように、共通感覚は真 (理) らしきもの (*verisimile*) から生まれる」という (Vico [1709] 1970: 205)<sup>5</sup>。このヴィーコの言明には、知識の枠組みに関して見落としてはならない非常に重要な意味が含まれている。つまり、真と偽およびそれに対応する知識と誤謬という二項図式の内に、「真 (理) らしきもの」と共通感覚という対応を実践理論的側面として加えることで、図式そのものに対して新たな基盤を設けることを意味している点である。つまり、青年たちの教育にあたって、真および偽といった基準以外に、彼らがいわば (真でも偽でもないが) 一般的な通念から外れた行動を取らぬよう、なんら反省を加えることなく感覚的に感じ取っているイメージ、それをまさしく想像 (*fantasia*) し、また記憶 (*memoria*) する能力を養っておく必要があると、ヴィーコは考えたのである (Vico [1709] 1970: 206)。こうした「真 (理) らしきもの」から養われる共通感覚は、「真 (理) なるもの」に知識の源泉を置く科学的方法論をもっては養われない。さらにヴィーコによれば、「そして、政治生活の賢慮に関して、人間に関する事柄 (*le umane cose*) [人事] を支配しているのは、機会と選択という最も不確実なものであり、またしばしば見せかけと隠し立てという、最も欺瞞に満ちた事柄がそれらを導いている」と言う (Vico [1709] 1970: 218-9)。つまり、ひたすら真理にのみ眼を向けて生きている人間は、不確実

で欺瞞に満ちた世界において「人間に関する事柄」を前に、いわば不適応を起こさざるを得ないという訳である。絶対に確実かつ明証的な真理を追い求め、蓋然的なるもの、「真(理)らしきもの」を排除していくと、いずれ実人生において生じざるを得ない「不都合」に、ヴィーコはこうした意味で自覚的であったのである。このことは、人間の実践的生活における真偽の判断に関わる術 (*ars iudicandi*) としての「クリティカ」とともに、論拠の場所の発見に関わる術 (*ars inveniendi*) としての「トピカ」もまた必須であること、さらに言えば理論理性に対する実践理性の優位性を保持するヴィーコの態度を示していると言える。こうして、科学的方法論の枠組みにおいては問題とはならない「真(理)らしきもの」によって養われる共通感覚が、ヴィーコにとっては教育実践の観点より肝要なのである。

ガダマーはこうしたヴィーコが主張した共通感覚を高く評価している。そしてそこから我々が学ぶべき点に関して、次のように述べている。

今や我々にとって重要なことは次の通りである。すなわち、共通感覚はヴィーコにおいては明らかに、あらゆる人間のうちに存在している共通の一般的能力だけのことではなく、同時に、共通性を作り上げる (*stiften*) 感覚のことでもあるということである。(Gadamer [1960] 1986: 26)

ガダマーがここで述べている共通感覚の特性の強調点とは、明らかにそれが共通性を共に作り上げていく感覚であるという点である。しかるに、真と偽に対する判断を統制する規範的理念としての共通感覚ではない。そうではなく、ヴィーコに従い真偽の両者の基盤の間に「真(理)らしきもの」の位置とその実践的意義を認め、「真(理)らしきもの」から養われる共通性を作り上げていく感覚、これをガダマーは他ならぬ共通感覚として取り上げているのである。ここで共通感覚は、実践において身に付け、また実践を通じて共通性を共に作り上げていくという、実践を軸においた循環的性格を本質とする概念として描き出されている。

## 2. ギリシャ哲学と修辞学の狭間におけるガダマーの共通感覚 ——ガダマーの独自性、およびその問題点

さて、こうした共通感覚の実践的性格は、すぐさま我々にフロネーシス (Phronēsis) の概念を思い浮かばせる。事実、ガダマーもヴィーコが考えていたことの内には、修辞学的伝統の擁護だけに留まらず、実践知と理論知とのアリストテレスに由来する古来からの対立がモチーフとして息づいていると言う (Gadamer [1960] 1986: 27)。つまり、ガダマーは学問領野における「新旧論争 (querelle des anciens et modernes)」(Gadamer [1960] 1986: 26)、およびヴィーコの言葉で言えば「我々のもの、あるいは古代人のものとして、いずれがより正しくより良い学問方法であるか」(Vico [1709] 1970: 200) という問題と、他方でアリストテレス以来の二つの知をめぐる議論との一つの接合地点として、ヴィーコを見ている。そして前者の観点において、「古代の知恵、賢慮 (prudentia) と雄弁 (eloquentia) の涵養」(Gadamer [1960] 1986: 26)、すなわちデカルト的なクリティカに対して古代人のトピカによる知恵を対抗させることがヴィーコの主張であったことは既に見たところである。しかし他方で、共通感覚のプロネーシス的性格に関しては、事はそれほど単純ではない。先に示した共通感覚の性格は、ガダマーがヴィーコから読み取る共通感覚の重要な性格の一つであるが、その実践的性格の由来については注意が必要である。筆者が見る限り、共通感覚がその共通性を共に作り上げると言うとき、そのプロセスにおいてヴィーコとガダマーは意見を異にする。いかにしてガダマーは、共通感覚のプロネーシス的性格を修辞学的伝統におけるヴィーコの共通感覚から取り出したのであるか。しかもかかる相違は、筆者の考えるところ、両者における伝統概念の理解にまで影響を及ぼすものである。

これまでのガダマーのヴィーコに関する記述より、共通感覚の概念を軸に共同体における共通性およびコンセンサスに対するガダマーのヴィーコへの傾倒が見て取れるのは事実であろう。しかし、両者の思考がびたりと一致するものである、言い換えればガダマーがヴィーコの共通感覚の概念化を再度繰り返し強調したに過ぎないかといえば、無論そうではない。ここで問題は、ガダマーのヴィーコに対する評価だけでなく、それ以上に共通感覚の解釈学的な導入プ



プログラムそのものにある。

## 2-1. 共通感覚をめぐるふたつの知の伝統

まずガダマーは、ヴィーコの共通感覚がローマ的・修辞学的伝統に由来することを主張する (Gadamer [1960] 1986: 28)。その際、他方でガダマーが同時に際立たせているのが共通感覚の意味内容のギリシャ的・アリストテレス的伝統である。つまり、ガダマーが見るところ、ヴィーコは自らの共通感覚の理念と共通感覚のギリシャ的・アリストテレス的意味内容との連関を否定している。

しかし、共通感覚とはこうした意味において、ギリシャ的な概念ではなく、アリストテレスが『靈魂論』で語っている共通の能力 (*koine dunamis*) を決して意味していない、彼が個別的感覚 (*aisthesis idia*) の教義を、あらゆる知覚を差異化として、またかかる知覚を普遍的なものの志向として示す現象学的な所見と一致させること、このことを求めているとするのであれば、ヴィーコはむしろ、ギリシャ的教養に対して国家的および社会的生の自分たち独自の伝統の価値と意義とを保持するローマの古典的著作家らが見ていたような、古代ローマ的な共通感覚の理念へと遡るのである (Gadamer [1960] 1986: 28)。

したがって、ヴィーコの共通感覚をめぐる問題圏は、普遍の問題と連関した認識論的な判断をめぐるギリシャ的な問題圏ではない。引用が示す通り、まずガダマーは共通感覚の意味内容から普遍と関わる知的判断力の含意を取り除き、さらに続いてそれがむしろ「趣味」と連関をもつこと、このことをシャフツベリ (Shaftesbury) の理論を介してグラシアン (Gracián, Baltasar) に至る系譜を辿ることで説明しようとする。18世紀において共通感覚における著しい影響を与えたという点に関して言えば、ヴィーコよりもシャフツベリを人文主義の思想家としてガダマーは高く評価している (Gadamer [1960] 1986: 29-30)。ガダマーによれば、シャフツベリは共通感覚を「共通の幸福についての感覚、さらには共同体および社会の愛、自然的な愛情、人間性、親切心」と理解し、「自然法的なあらゆる



人間に付与された資質ではなく、社会的な徳 (Tugend) ……心の徳] としての (Gadamer [1960] 1986: 30)。かかる文脈においてガダマーがシャフツペリを引用した最大の意図は、自然法への連関を残したヴィーコの共通感覚の含意から距離を取りつつ、共通感覚による美的(趣味)判断と倫理的判断の仕方における類比的連関を示唆することにあつたと言える。というのは、「シャフツペリが念頭においているのは、まさに共感 (Sympathy) という精神的、社会的徳であり、そこに彼は倫理だけでなく美学的形而上学全体を基礎づけた」とガダマーは考えているからである (Gadamer [1960] 1986: 30)。

他方で、こうした共通感覚の趣味的連関は、「共通感覚」に続く「趣味」概念のガダマーの記述と対応する (Gadamer [1960] 1986: 40-7)。ガダマーは『判断力批判』におけるカントの趣味概念に対して、そこに至るまでの概念史の中でも特にグラシアンGrassianの趣味論を参照しつつ、かかる概念がもつすぐれて共同体的—社会的な性格に再び焦点を当てる。ガダマーはこの趣味の共同体的—社会的性格を、具体的にグラシアンより「中間 (Mitte)」, および「距離を取ること (Abstandnahme)」として読み込み (Gadamer [1960] 1986: 40)、美的判断力において趣味の主観的特質をアプリオリに正当化したカントと対置する。そこで趣味とは、必ずしも美学上の概念ではなく倫理上の概念であり、「そうしてとりわけ趣味の問題とは、美しいものをあれこれ美しいと認識するだけでなく、美しいものすべてが適合すべき全体に目を向けることである」とし、それが「社会的な理想の形成」の出発点であつたことをガダマーは指摘する (Gadamer [1960] 1986: 43)。ここで趣味の力点とは、自らが所属する具体的な共同体によって代表される趣味的傾向に順応し、そこで限度を保ちつつも、移り変わる要求に盲目的に従うだけでなく、自らの感覚を働かせることにある (Gadamer [1960] 1986: 43)。言い換えれば、単に私的な好みをそれとしてことさら主張することではなく、常に共同体のもつ共通性および一般性全体へと目を向けることで、自らの趣味の妥当性を要求し得る根拠を探ること、このことが「趣味」の共同体的—社会的特質としてここで言われていることである。したがって、趣味とは個別的な事柄に対して私的な判断を下す能力ではなく、むしろそれに対して「距離を取り」、共同体に代表される一般性との間で個別と全体の連関の調和を満たす「中間 (Mitte)」で

ある。更に言い換えれば、判断を下す私的能力というよりは、むしろその判断を下すための自らが所属する共同体の共通性との連関そのものである。

さて、こうしたガダマーの思考連関はヴィーコの共通感覚の受容そのものに見て取ることができる。ヴィーコは彼の主著ともいえる『新しい学』([1725] 2000)において、共通感覚の定義を「ある階級 (un ordine) 全体、人々全体、国家全体、あるいは人類全体によって共通に感覚されている、ある反省なき判断 (un giudizio senz'alcuna riflessione)」と述べているが (Vico [1725] 2000: 195)、他方ガダマーはこれを「ある集団、人々、国家および人種全体の共通性を示す具体的な一般性 (die konkrete Allgemeinheit)」と定義している (Gadamer [1960] 1986: 26)。ガダマーのこうした定義は、一見ヴィーコのそれを繰り返したただけのように思われるかもしれないが、やはりガダマーがここで「反省なき判断」を「具体的な一般性」と読み込んでいる点は瑣末ではない<sup>6</sup>。というのは、ここに共通感覚に対するガダマーの理解の強調点が置かれていることは明らかだからである。我々は今や、その強調点がシャフツベリらの理論を介して、ヴィーコの「反省なき判断」を共同体的にその都度規定される「具体的な一般性」としての「趣味」と読み込んでいく点に認めることができるであろう。こうして、ガダマーは共通感覚に基づく倫理的判断(の一致)を趣味との類似性の中で議論する流れを作り、その中心点を具体的な一般性を標榜する趣味へと移行させる。こうしてヴィーコの共通感覚が、アリストテレス的な「共通の能力 (koine dunamis)」、つまり知的判断といかなる連関を持たないこと、普遍的概念の形成をなす原理でないことを、人文主義の伝統に即しガダマーは論証してみせる。

ところで、こうした両者の共通感覚に対する思考の決定的な違いを、シェーファー (Schaeffer, John, D) は「口頭性 (orality) の地位」に関する問題であると指摘している (Schaeffer 1990: 110)。ヴィーコにとって口頭性とは、そこにおいて伝統が伝達され、共通感覚が形成されていく基盤であり、起源 (the origins) であるという。というのは、ヴィーコはかかる伝達および形成のモデルとして、文字通り、口頭によるパフォーマンス (oral performance) を考えていたからである。我々の実生活における口頭の対話は、その中において共通感

覚を具体的な問題へと適用し、またそれだけでなく、共通感覚そのものをその都度探し求め、新たなものにしていく。こうした点で、ガダマーがヴィーコの共通感覚を「あらゆる人間のうちに存在している共通の一般的能力だけのことでなく、同時に、共通性を作り上げる感覚のことでもある」(Gadamer [1960] 1986: 26) と言うのは正しい。ヴィーコにとってパフォーマンスとしての口頭性とは、伝統がその内に存し、また実践的に適用されていくための基盤であり、共通感覚が形成され新たにされていくのは、口頭のかつ修辞学的な伝統においてである。したがって、この点においてシェーファーのヴィーコ解釈およびガダマーの共通感覚の理解は一致していると言える。事実ガダマーも伝統が言語的なもの (sprachlich) であること、そして言語が基本的には口頭的 (mündlich)、ないしは発話されたもの (gesprochen) であることを、至るところで注意深く考察している (Gadamer [1960] 1986: 387-93)。しかし、口頭性を含めた言語に対するガダマーの取り扱いには、実は注意すべき点がある。というのも、ガダマーは言語が口頭的な連関において存在することをかくして認めてはいるものの、同時に言語的である伝統が印刷された本として、テキストとして存在すること、またこうした意味においてかかる伝統とは古典的テキストの内に存するというを固く保持しているからである。こうした事態を指して簡潔に言えば、解釈学的意識が十全にその力を発揮するのは、まさに書かれた伝統の中においてなのである (Gadamer [1960] 1986: 393-9)。

---

## 2-2. 共通感覚の第二の接合地点としての解釈学

こうしたガダマーの口頭性をめぐる伝統への見解は、一方では解釈学的経験の構造モデルとしてギリシャ的な対話の弁証法モデルを理解へと導入することによる一つの帰結であると見なすことができる。すなわち、我々解釈者はテキストと対話する——言い換えれば、伝統のために「語る者」としてテキストと対話する (Schaeffer 1990: 109)。こうした意味で、ガダマーは口頭性をテキストと解釈者との間の相互的連関のメタファーとして用いていると言える。しかしながら他方で、かかるメタファーの使用の根底には、主体的連関を超えて生起する出来事 (Ereignis) としての理解および、かかる生起の

構造を支え、理解の主権がそこへと置かれるところの言語性 (Sprachlichkeit) へのガダマーの核心的な信仰が存すること、このことを我々は見落としてはならない。ガダマーにとって、言語性に基づいた対話経験の構造の本質は、対話のメタファー的な意味での口頭性ではなく、対話の書記性 (Schriftlichkeit) にこそ存する。書かれたテキストとの対話という経験構造の意義について、ガダマーは伝統の開示との連関において次のように述べている。

書かれた伝統が我々に到達するところでは、なにか個別的事柄が我々に知らされているだけではなく、過去の人間性 (Menschentum) そのものが、その普遍的な世界連関の中で、我々にとっての現在となるのである。(Gadamer [1960] 1986: 394)

書かれたテキストは我々に対して個別的事柄を伝えるのではなく、それがまさに書かれていることによって、これまで伝承されてきた伝統を我々に対して打ち明ける。過去の出来事が同時に現在のものとなること、さらには過去の個別的事柄がそれだけでなく、それが属していた地平ごと全体として現在に到来すること——伝統に属す過去の事柄が再び世界との連関を取り戻すこと——が可能であるのは、それが書かれたテキストとして存在するからに他ならない。「伝承の本質が言語性 (Sprachlichkeit) によって特徴づけられていることが、その十全な解釈学的意義へと明らかになるのは、伝承が文字的なもの (schriftlich) である場合である」(Gadamer [1960] 1986: 393)。つまり、言語性とは言語によって言明された当のものに限らず、かかる言語に属するもの全体の到来の起源、すなわちガダマーにとっては言語的現存在の世界経験の起源である。そしてかかる全体性の到来は、書かれたものの「理解」という経験様式の要求を必然とする。こうした意味で書かれたものとしての言語とは、時間軸における過去と現在との、また言明されたものとその背後でそれを支えるものとの中間・媒介 (Mitte) なのである<sup>7</sup>。しかるに、かかる論点より肝要なのは、ガダマーにとって開示される伝統とは言語的かつ文字的なものであるという点である。こうした意味で伝統の開示は、言語性に支えられた書かれたテキストの対話という次

元における弁証法的経験構造を第一の基盤とする。このことをヴィーコとの連関で簡潔に言えば、ガダマーにとってテキストは口頭的に伝統を語るが、他方ヴィーコにとっては伝統こそが口頭的ということである。

確かに、ヴィーコも自然法との連関において共通感覚の根底に言語を置くが、それは既に見てきたように、第一に修辞学的伝統を機能させるあくまでパフォーマンスな言語である。しかるに、共通感覚をめぐるヴィーコとガダマーの見解の根底には、両者の伝統の理解、および言語とその口頭性という点において、根本的な差異が存在する。つまり、ガダマーは対話経験が理解の生起に対してもつ意義、およびその口頭性を認めてはいるが、その源泉は他方で、ギリシャ哲学に正当に根差した書かれたものとの対話における「問いと答えの弁証法 (Dialektik von Frage und Antwort)」(Gadamer [1960] 1986: 475f) である。そして、かかる対話において我々に開示される伝統とは、テキストとしての言語が担ってきた伝統であり、そこで口頭性はあくまでメタファー的に機能するのみである。ところが、ヴィーコにおいて伝統とは、口頭によるパフォーマンスとしての言語そのものが担ってきた伝統なのである。

こうした差異は、ガダマーのヴィーコ解釈に関する問題点および、解釈学理論への共通感覚の適用において生じた問題点を明らかにする。しかし、だからこそ同時に、他方でガダマーの共通感覚の解釈学的な使用の独自性をも示すものであるといえる。つまり、少なくともガダマーは自らの解釈学のプログラムに基づき、理解に関する理論の源泉とする修辞学的伝統に、哲学的源泉であるギリシャの哲学的伝統およびその弁証法的原理を融合させようとしていたと見える<sup>8</sup>。だが、こうしたガダマーの試みに対する評価については、他方で疑問の余地がある。すなわち、このようなガダマー独自の融合において、その結果を、修辞学的な対話の伝統を自らの解釈学の内でギリシャ哲学によって基礎付けたと見るのか、ないしはギリシャ哲学の弁証法的対話モデルによって開示される伝統が、修辞学的な伝統であるとして齟齬をきたすという意味で歪みをもたらしたと見るのか、である。

## 一 結

我々は、理論的前提としてガダマーによるカントの共通感覚の理解に対する批判内容を出発点とし、次いでガダマーのヴィーコ理解を見届けた。そして、共通感覚の解釈学的な導入のプログラムにおいて生じていた問題点を指摘することで、上のような問題意識にたどり着いた。しかしこうした問題意識の解決に関しては、ここまでの議論だけでは困難なように思われる。そこで、これまでの一連の議論内容を踏まえつつ、かかる問題の解決の鍵がどこにあるのか、この点を最後に示唆することにしたい。

確かに我々は一方で、ガダマーの共通感覚の受容の内に生じていたある種の歪みを見て取り、その問題点を指摘した。ヴィーコとの対比的連関において、共通感覚をめぐる融合のプロセスとして明瞭となったのは、(1) ガダマーは修辞学的伝統に即しつつヴィーコの共通感覚を理解しながらも、(2) 共通感覚から自然法との連関を切り離し、理解がそこから成立してくるところの伝統の基盤に弁証法的方法原理を導入するという、二つの手続きを踏んでいた点である。こうした共通感覚の導入において、その修辞学的伝統に基づく口頭性の解釈学内部における地位、およびかかる口頭性に基づく伝統概念の解釈学的な地位に関しては疑問の余地が残った。しかしながら、他方で共通感覚が二つの伝統の独自の融合の所産としてガダマー解釈学の内部において打ち出されていた点は、やはり大いに注目に値するであろう。したがって、我々はこうした融合のプロセスをいかにガダマー解釈学の内において積極的なものとして評価し得るかが一つの論点となる。すなわち、ここで示されたガダマーの試みがある種の歪みを伴うものであれ、それ自体がガダマーの解釈学の思索において必然的な事態であったこと、またその中で積極的な役割を果たし得るものであることを示すことができるかが次の論点である。

さて、こうした論点のもと問題解決の鍵は、筆者が見る限り、共通感覚と解釈学的経験の普遍性との連関にあると考えられる。そこで第一に問題となるのは、芸術経験における共通感覚の位置づけである。また換言すれば、『真理と方法』において共通感覚を取り扱



った第一部第一章と、それに続く第二章「芸術作品の存在論およびその解釈学的意義」との理論的連関である。

「理解されうる存在は、すべて言語である」(Gadamer [1960] 1986: 478) というガダマーの発言において示される通り、『真理と方法』において理解現象の普遍性を徹底して施行していく上で、芸術経験のモデルは理想的な導入の役割を果たしていたと言える。というのは、普遍的なロゴスに媒介された言語的経験から最も遠いと思われる美的・感性的経験 (ästhetische Erfahrung) の領野においてこそ、他ならぬ解釈学的経験の根源的モデルが示されるとなれば、解釈学的経験の普遍性はまずもって強力な論拠を得ることになると言えるからである。したがって、本小論で示された共通感覚をめぐる二面的なプロセス——すなわち、対話経験の現実における遂行形式としての口頭性と、対話経験の理解の可能性の根拠である書記性——が、それぞれかかる普遍性を目指した理論的拡張のための不可避な理論的共存として確認されるかどうか、まず問題の解決の論点の一つとなるであろう。具体的には、問題となる第二章においてガダマーは、文学および詩作をはじめとする言語芸術の経験モデルを原理的なものとして位置づけるが<sup>9</sup>、いかにして言語芸術の経験モデルが彫刻、絵画、演劇等といったあらゆる芸術経験のモデルにおいても普遍的に適用され、ひいては解釈学的な理解の経験の根本モデルとなり得るのか。またそのために、ガダマーの共通感覚の解釈学への導入はいかなる役割を担うものであるのか。無論この点に関しては、遊び (Spiel) 概念を通じた芸術経験の存在論的普遍化によるところが決定的である。ただし、筆者がここで指摘しておきたいのは、かかる遊び概念を通じた普遍化のプロセスにおいて、まさに共通感覚および本小論で示された共通感覚の修辞学的伝統に基づく口頭性が不可欠な役割を果たしているのではないか、という点である<sup>10</sup>。こうした点が今後明らかにされるべきであろう。

しかしながら、こうした論究の詳細は、紙幅の関係上その場を別稿に譲らざるを得ない。本小論は、差し当たりガダマーの共通感覚の受容における問題点を明るみに出したことで満足し、かかる問題の解明の手掛かりを、解釈学的経験の普遍性を志向する芸術経験の解釈学の内に示唆することで結びとしたい。



[注]

- 1 既述の通り、本小論は共通感覚を中心に扱うが、とりわけ「判断力」および「趣味」に対するガダマーの考察は、共通感覚のそれと密接に連動する。したがって、『真理と方法』において展開された解釈学思想に対して、これらの人文主義的主導概念が果たす役割、およびその意義に関しては、共通感覚に限らず残る三つの諸概念も含めて総合的な検討が本来的には求められるべきである。本稿はこうした事態を自覚しつつも、ここでの成果がかかる総合的な課題の検討に資するものとした上で、論点を共通感覚に絞り議論を進めることにしたい。本論の主要目的は、かかる課題をその背後に見据えながらも、共通感覚の解釈学的な取り扱いの独自性を見極めるための理論的基盤の構築にある。なお本稿では、ガダマーの著作からの引用に関して、既訳があるものは可能な限り参照した上で、特に断りのない限り訳は筆者によるものである。
- 2 ちなみに、既述の通りこの原著は講演録であり、章および節別の編成は取っておらず、また各項目の文頭にあたる箇所以外、段落すらあまり見受けられない。この点に関して、本稿は参照および引用箇所の提示の利便性を考慮し、上村忠男・佐々木力による訳書『学問の方法』の章構成にそのまま従った。また、原著に関して本稿では、ラテン語に合わせてイタリア語併記版のものを参照し、既訳を可能な限り参照した上で、特に断りが無い限り訳は筆者によるものである。
- 3 ここで言われている「クリティカ (critica)」とは、周知の通り、広い意味では真偽の判断に関わる術 (ars iudicandi) を教える科目のことを指しており、論拠の場所の発見に関わる術 (ars inveniendi) を教える科目として「トピカ (topica)」と対をなして用いられる言葉である。だが、ここでヴィーコは『ポール＝ロワイヤル論理学』において提示される「新しい論理学」を具体的に指して「クリティカ」と呼んでいる。ガダマーも「デカルト主義的なクリティカ (Critica des Cartesianismus)」と具体的に名指している (Gadamer [1960] 1986: 26)。また、ヴィーコは、デカルト的な確かかつ明証的である真理に基づいて「すべての二次的真理や、すべての真 (理) らしきものもまた、虚偽と同様に、精神から追放することを課すクリティカ」によって、共通感覚が最大限教育されねばならない青年たちが、「我々のクリティカによって窒息させられないように配慮されるべき」であると、主張している (Vico [1709] 1970: 205)。「クリティカ」とデカルト主義との連関の解釈に関しては、多くのヴィーコの著作の翻訳を手掛ける上村忠男の『ヴィーコの懐疑』も参照 (上村 1988: 131-71)。
- 4 自らの哲学及び美学思想もさることながら、ヴィーコ研究者としても著名であるクロッチェ (Croce, Benedetto) は、ヴィーコ研究における金字塔とも称される『ヴィーコの哲学』([1911] 1962) において、ヴィーコの認識理論を三つの形態に区分けしたうえで、次のように述べている。「認識 (conoscenza) に関するヴィーコの教義の第一の形態は、デカルトの思想に対する直接的な批判およびアンテテーゼとして提示される」(Croce [1911] 1962: 1) とし、「明晰で判明な (chiaro e distinto) 知覚という同語反復的な基準に取って代えられた、作られたものとの真なるものの置換 (conversione del vero col fatto) としての認識の理論」、「明らかにされた数学の本性」、「直観、経験、蓋然性、権威の、つまり主知主義が無視する、ないしは否定したこれらのすべての形態の世界の復権要求 (rivendicazione)」、これらの点においてヴィーコは「プラトン主義的でも、不可知論的でも、神秘主義的でもなかったし、また、これらの三つの側面のもので彼によって決定的に批判されたデカルトの上で、三重の進歩を成し遂げた」とヴィーコの思索を評している (Croce [1911] 1962: 18-9)。
- 5 ヴィーコのテキストにおける verisimile は、ガダマーのテキストにおけるドイツ語 das Wahrscheinliche と対応関係にある。本稿では、両者ともに一貫して「真 (理)

らしきもの」という訳語を当てている。また「真(理)らしきもの」という概念に対応するドイツ語として、他にもガダマーは「一見して明らかである」、「直ぐさまわかる」という意味のeinleuchten及びその名詞形としてdas Einleuchtendeという語も用いている。こちらの語の用法はプラトンのピレボス解釈をめぐる光の形而上学(Lichtmetaphisik)の議論において、美の経験と理解の経験のアナロギを論じる際に多用される。かかるガダマーの考察は、バウムガルテンに始まりカントを経て今に至る美学の系譜をプラトンの美の言説に今一度留まり、それは別の系譜をもって美の思索を評価しようとするガダマーの試みであると言える。したがって、das Wahrscheinlicheとdas Einleuchtendeとの内容的な平行関係も重要な論点となるが、本論に限っては具体的に立ち入る余裕はないため、ここで事実を指摘するに留める。

- 6 ガダマーは一連のヴィーコに関する議論において、既述の通り『学問の方法』を中心的に取り上げているが、ヴィーコの著書である『新しい学』に関しては、それに直接言及している箇所は実は見当たらない。しかし、本文のガダマーの定義をみても一目瞭然のように、一連の記述において『新しい学』を間接的に参照していることは明らかである。このことに関してヴェネレ(Venere, Donald Phillip)も一言言及しており、また両者の対応関係にも気付いている(Venere 1997: 139)。ヴェネレはその上で、上記の定義におけるヴィーコの「反省」概念に関するガダマーの理解に注目し、ガダマーは『新しい学』においてヴィーコが意図した共通感覚の正確な意味内容をとらえていないとし、その問題点を指摘している(Venere 1997: 146-9)。その要点は、ヴィーコの共通感覚を扱うのであれば、かかる概念をめぐる彼の思想からして、『学問の方法』以上に『新しい学』から理論を厳密に援用すべきであったという旨である。ちなみに『新しい学』のドイツ語訳の訳者であるAuerbachはかかる該当箇所を「あらゆる反省なき判断(ein Urteil ohne alle Reflexion)」(Vico [1725] 2000: 195=1966: 26)としており、ガダマーの特異性がやはり伺われる。また、該当箇所も含め英語版も適宜参照した(Vico [1725] 2000: 195=1968: 63)。
- 7 言語とその言語性ととの連関において、かかる「中間・媒介(Mitte)」という語は第三部以降、とりわけ「b.言語という中間(Mitte der Sprache)とその思弁的構造」以降、世界経験における言語の位置を示す言葉として多用される。筆者が本文で示した通り、この言葉でもって世界経験における時間性および全体性としての「言語の中間(Mitte der Sprache)」としての位置が示されるが、他方でこの語は、かかる経験において人間と世界とを結合する媒介(Mitte)としての位置を示すとする理解もある。このことに関しては、『真理と方法』の訳者である巻田悦郎の訳注において一言言及がある。とりわけ、後者の理解に関しては当該の訳注(Gadamer [1986] 2012: 962)を参照のこと。
- 8 ちなみにシェーファーは、こうしたガダマーの試みがハーバーマスを中心とするフランクフルト学派とのイデオロギー批判をめぐる論争にまで影響を及ぼすものであったことを論証している。かかる周知の問題領域を共通感覚に遡り、それを軸に明らかにした点はシェーファーの考察の最大の強調点であり、非常に重要な論点であることをここに付け加えておきたい(Schaeffer 1990: 117-26)。
- 9 言語芸術に対して造形芸術に関する経験の理論が先行してきた美学研究について、「構想力」に着目しつつ同様の旨の批判的見解が他にも見られるものとして、「Anschauung und Anschaulichkeit」、特にS.191も参照。
- 10 差し当たりこの点に関して、本稿で示された口頭性と「内的発話(inneres Sprechen)」(Gadamer [1960] 1986: 165f)の遂行形式との関係をここで示唆しておきたい。ガダマーは文字通り遊び・上演(Spiel)を現実の遂行形式とする演劇を芸術経験の根本的モデルとして据え、それを、絵画をはじめとする造形芸術におい

ては、画像と原像 (Urbild) との関係において生じる「存在の増大 (Zuwachs an Sein)」として読み取り、また文芸 (Literatur) および詩作 (Dichtung) をはじめとする言語芸術においては、その経験様式として読書 (Lesen) の内に内在する「内的発話 (inneres Sprehen)」の遂行形式として指摘する。こうした意味で内的発話として口頭性は、遊びの存在論的経験構造を言語芸術においてもまた適用し、普遍化するための不可欠な契機であったことが示されるはずである。

#### [文献]

- 上村忠男, 1988, 『ヴィーコの懐疑』みすず書房。
- Croce, Benedetto, [1911] 1962, “La prima forma della gnoseologia vichiana”, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari: Gius. Laterza & Figli, 1-19. (=2011, 上村忠男訳『ヴィーコの哲学』未来社。)
- Gadamer, Hans-Georg, 1986, „Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik“, *Gesammelte Werke I*, Tübingen: J.B.C. Mohr(Paul Siebeck). (=1986, 2008, 2012, 巒田収・巻田悦郎他訳『真理と方法(I), (II), (III)] 法政大学出版局。)
- , [1980]1999, „Anschauung und Anschaulichkeit“, *Gesammelte Werke 8: Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage*, Tübingen: J.B.C. Mohr(Paul Siebeck), 189-205.
- Kant, Immanuel, [1790] 1968, „Kritik der Urteilskraft“, *Kants Werke Band V*, Akademie-Textausgabe, unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Berlin: Walter de Gruyter. (=1999, 2000, 牧野英二訳『判断力批判(上), (下)] 岩波書店。)
- Schaeffer, John, D, 1990, *Sensus Communis: Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*, Durham and London: Duke University Press.
- Venere, Donald Phillip, 1997, “Gadamer and Vico on Sensus Communis and the Tradition of Humane Knowledge”, Lewis Edwin Hahn ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Illinois: Open Court Publishing Company, 137-55.
- Vico, Giambattista, [1709] 1970, “De nostri temporis studiorum ratione”, *Opere di Giambattista Vico, Vol. I*, Autobiografia della antichissima sapienza degl' Italiani ed Orazioni accademiche di Giambattista Vico / versione italiana (col testo latino a piè di pagina) di Francesco Sav. Pomodoro, Leipzig: Deutschen Demokratischen Republik, 195-259. (=1987, 上村忠男・佐々木力訳『学問の方法』岩波書店。)
- , [1725] 2000, *La Scienza Nuova*, Libro primo, edizione a cura dell' U.N.L.A. (Unione nazionale per la lotta contro l'analfabetismo); commento critico e note di Giovanni Consalvi, Pavia: Bonomi Editore. (=2007, 2008, 2008, 上村忠男訳『新しい学(1), (2), (3)] 法政大学出版局。)
- , 1966, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, nach der Ausgabe von 1744 übersetzt von Erich Auerbach, mit einem Essay ‘Zum Verständnis des Werkes’ und einer Bibliographie von Eginhard Hora, Berlin: Walter de Gruyter & CO.
- , [1744] 1968, *The New Science of Giambattista Vico*, Revised Translation of the Third Edition, Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch, Ithaca: Cornell University Press.