

解釈学の批判的継承へむけて

平 子 友 長

1 デイルタイの生の哲学の基本構想

一九世紀ドイツを代表する哲学者デイルタイ⁽¹⁾(一八三三—一九二一)ほど、その著名性と対照的にその哲学および歴史理論の内容と学問的水準を過小評価されてきた哲学者は少ない。その理由の一端は、デイルタイの哲学的生涯の特異な性格の内にもある。

オルテガは、一九三三年デイルタイ生誕一〇〇年に際して執筆した論文『ヴィルヘルム・デイルタイと生の理念』において次のように述べている。

「私がデイルタイの哲学的業績のいくぶんかを知ることになったのは、ここ四年来のことである。充分な意味で彼を知るようになったのは、ほんの数ヶ月前からである。ところでこの彼を知らなかったことが、はっきり言って私の生涯のおよそ一〇年間を無駄にってしまった。……現代ヨーロッパの生の過程は、生の理念が有する進展のテンポに

依拠している。しかしこの進展はおよそ一〇年の遅れをとっている。なぜならばその速度を早めることのできる人たちが、もっと以前にディルタイの仕事を知らなかったからである。ところで彼らがしかるべきときにそれを知らなかったのは、ただたんに彼らのせい……ではない。この嘆かわしい遅滞に決定的要因として関わっているのは、物事の必然性そのもの、つまり運命なのだ。」(オルテガ、1984, p. 17-18、傍点は原文による)。「したがってディルタイの思想を提示することは、すなわち彼のわずかな影響もしくは遅まきの勝利の諸原因を究明することであると言っても過言ではない。」(同、p. 4)。

オルテガは、「生の理念」を主題とするディルタイの思想が理解されるまでに一〇年の遅れが不可避であったことを、二〇世紀初頭におけるヨーロッパ思想の運命に関わる問題として把握しようとしている。しかも彼は、この思想の運命を左右した主要原因の一つとして、ディルタイ自身が「その思想を適切かつ公の形では決して表現しなかったこと」(同、p. 22)を挙げている。

ディルタイの思想が理解されにくかった理由として以下の事情が挙げられる。

まず第一はディルタイの著作活動の形態に関わる問題である。ディルタイは、その長い学問的生涯にもかかわらず、生前には単行書としては『シュライエルマヒヤーの生涯 第一巻 *Leben Schliermachers Erster Band*』(一八七〇年)、『精神諸科学序説 第一巻 *Einführungen in die Geisteswissenschaften Erster Band*』(一八八三年)、『体験と詩作 *Das Erlebnis und die Dichtung*』(一九〇五年)の三冊を公刊したのみであった。この三冊の著作にしても最初の二著は、それぞれ「第一巻」と銘されており、その未完性がタイトルからしても明白であり、第三冊目は、レッシンク、ゲーテ、ノヴァーリス、ヘルダーリンについての既発表論文を単著に編集したものであって、ディルタイの学説を体系的に展開したものではなかった。ディルタイはその他に膨大な数の学術論文を発表し続けたが、それらの多く

は当時でさえ入手の困難な専門的學術誌の中に散乱していた。デイルタイ理解をさらに困難にした事情は、デイルタイの学問研究の最高の到達点を表現するテキストは、その多くが未発表の龐大な草稿類の中に遺されており、それらは生前デイルタイに特に親しい関係にあったごく少数の研究者以外にはその存在さえ知られていなかったことである。

第二の問題点は、デイルタイの哲学的言説の記述スタイルに関わる。ハイデガーの哲学的言説がまさにハイデガー的概念、ハイデガー的言い回し、ハイデガー的問答形式で埋め尽くされていることと対照的に、デイルタイは彼固有の哲学的概念を案出することにきわめて淡泊であった。デイルタイは、彼と同時代に形成されつつあった新カント主義、実証主義的経験論および心理学などの諸理論と同じ概念を用いて、彼固有の理論や思想を鍛え上げていった。それはそれらの思想潮流の立場や枠組みに与することを決して意味してはいなかったが、彼のそうした記述スタイルはしばしば彼の思想の獨創性を覆い隠してしまふ効果を読者に与えがちであったことは否めない。

第三の問題点は、デイルタイの思索の創造的發展が高齢に至るまで中断されなかったというその驚くべき持続性である。このことは、デイルタイの哲学的名著とも言うべき作品の多くが七〇歳を越えてから執筆されたという事実で示されている。今日デイルタイの作品の中で重要な作品の一つと見なされている『精神諸科学における歴史の構造』が執筆されたのは、彼が七七歳の時である。つまり彼が大学や科学アカデミーにおける公的活動の第一線を退き、その後は一部のごく親しい弟子たちとの内輪の勉強会に活動を限定するようになった時でさえ、デイルタイの思想と理論はなおその發展の上昇過程にあった。しかしこのことは外部の研究者たちには知る由もなかった。

こうしてデイルタイの学問的業績の全貌を理解するためには、彼の死後一九一四年にその第二巻が刊行されたものの折から勃発した第一時世界大戦によって中断され、一九二二年に再開された『デイルタイ全集』(一九九〇年までに二〇巻が刊行)を待たなければならなかった(以下『デイルタイ全集』からの引用はローマ数字巻数とページ数の

み記すことにする)。

デイルタイ研究史上特筆すべき業績は、後期デイルタイの最重要哲学諸論文を網羅した『デイルタイ全集』第五卷 (*Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*: 1924) と『デイルタイ全集』第七卷における未完の草稿『精神諸科学における歴史の構造』の刊行であった。とりわけ第五卷を編集したゲオルク・ミツシュ Georg Misch は、一一七ページに及ぶ長大な「編集者序文」において、デイルタイの未発表草稿類の存在とその重要性に初めて読者の注意を促しつつ、一八五〇年代から一九一一年に渡るデイルタイの全学問的業績について初めて総括的な説明を与え、デイルタイ思想の統一的連関の解明の第一歩を印した。ハイデガーは、デイルタイとヨルク伯爵との往復書簡を検討した『存在と時間』第七七節においてこのミツシュの序文に言及し、「ゲオルク・ミツシュのおかげでデイルタイの中心的傾向を論じた具体的叙述がわれわれに与えられたわけであるが、デイルタイの著作の研究は今後この叙述無しで済ますことはできないであろう」(Heidegger, 1927, S. 399) と高く評価している。⁽³⁾ 以下の考察においても筆者は、デイルタイ自身の証言を補完するためにミツシュのこの序文を適宜引用することにした。

デイルタイは、『デイルタイ全集』第五卷の序文となることを想定して書かれた「序言」と題された未発表草稿の中で、自らの学問的探求を突き動かしてきた根本的動機について次のように述べている。

「私は、歴史的世界の内にこの生それ自身の表現をその多様性とその深みにおいて把握しようとする飽くことを知らない努力の中で育ってきた。精神的世界とは、それ自身の内で現実性連関 Wirklichkeitszusammenhang、価値形成 Wertgestaltung および目的の王国であり、しかもそのすべてが、全体との作用連関の中で個別的自己が形成されることを通して、一つの〈限定＝使命 Bestimmung〉を持つ無限の豊かさとして存在している。……生を生、それ自身から理解したいという私の哲学的思考を支配している衝動は、このような状況の中から生まれた。私は、歴史的

世界の内に絶えず深く入り込んで、いわば歴史的世界の魂を聴き取りたいと願った。この「歴史的世界という」實在に至る入口を見いだし、この實在の妥当性を根拠付け、この實在の客観的認識を確保するという「私の」哲学的歩み、この「私を」衝き動かすものは、私にとっては、歴史的世界の内に絶えず深く入り込みたいという私の要求の他の一面に他ならなかった。」(傍点は筆者による。V-S. 4)。

これはデイルタイ哲学の基本的性格をデイルタイ自身が簡潔に定式化した数少ない証言の一つとして貴重である。「生を生それ自身から理解すること」がデイルタイの生の哲学の基本命題であった。そしてこの生の内在的理解は「歴史的世界の魂を聴き取」るために、「この實在に至る入口を見いだし、この實在の妥当性を根拠付け、この實在の客観的認識を確保する」という歴史哲学的課題の遂行によって初めて成就するものと彼が了解していたことに注目しておきたい。

デイルタイの生の哲学の基本的立場は、第一に、あらゆる形而上学と超越を容認する思考を拒絶して経験内在主義に徹することを意味していた。しかしこの立場は同時に、経験をその最広義の充実と奥深さにおいて把握することを要求し、経験のあらゆる狭隘化に反対することを意味した。⁽⁴⁾

「私の哲学の根本思想は、経験がばらばらに切断されない完全な全体として、従って現実性が完全な全体として、哲学的思考の根底とされたことがこれまで一度もなかったということである。」(VIII-S. 175)。

ここでデイルタイの批判の俎上にあげられているのは、経験を哲学の根本原理として掲げたにもかかわらず、その経験を現実⁽⁵⁾に生きられた経験とは似ても似つかぬ「経験」に一面化してしまつた近代の経験論(カントの認識批判論も含め)であった。近代の経験論に共通する欠陥は、経験をすぐさま認識対象として把握し、従つて人間が経験に関わる根源的関係をまずもつて認識論におく思考様式であった。こうした思考様式によって、経験とは認識対象である

以前にまず何よりもわれわれの生が営まれる現場であること、生の現場においては主観と客観とをアプリアリに分離することは成り立たないこと、認識は感情や意欲や目的を抱いて生きている生命体としての人間の生の諸様態の一つにすぎず、この一様態にすぎない認識が生世界の全体を究極的に基礎付けることは原理的に不可能であることなどの日常的生活世界から自然に導きだされる真理が覆い隠されてしまうことになった。以下はあまりにも有名なディルタイによる経験論批判の一節である。⁽⁵⁾

「従来の認識論は、経験論のそれもカントのそれも、経験および認識を単なる表象作用に属する事実から説明してきた。ロックやヒュームやカントが構成してきた認識する主体の血管に流れているのは、本当の血液ではなく、単なる思考活動にすぎない理性の薄められたジュースにすぎない。しかし全体としての人間 *der ganze Mensch* を歴史的かつ心理学的に研究した結果、私は、多様な力を備えたこの全体としての人間、つまりこの意欲し感情を抱きつつ表象する存在 *dies wollend fühlend vorstellende Wesen* である人間を認識および認識の諸概念を説明する際にも根底におくべきだという結論に達した。……つまり私は、現在の抽象的科学的思考のどの構成部分をも経験、つまり言語の研究と歴史の研究が明らかにしてきたような全体としての人間本性に準拠させ、それらの連関を探索するのである。……単なる表象作用にとっては外部世界は常に現象に留まるが、これに対して意欲し感情を抱きつつ表象するわれわれの存在全体においては、われわれの自己 *unser Selbst* とともに、またこれと同じ確かさを以て、外的現実がわれわれに……単なる表象作用としてではなく、生として与えられているのである。……こうして最初はわれわれ自身の内的状態について報告するだけであるように思われた経験の地平は拡大される。すなわちわれわれという生の単位 *Lebenseinheit* が与えられると同時に一つの外部世界がわれわれに与えられ、他者という生の単位も存在するのである。」(I-S. XVIII f.)。

経験をその充実した豊かさの一片をも損なわずに把握しきることがデイルタイの主要関心であった。経験をばらばらな知覚の雑多な寄せ集めと把握し、それらの有意味的な結合は認識主観による構成であると把握する実証主義の経験理解を始め、経験から宗教的倫理的問題を消去してしまふ一切の経験主義が、デイルタイにとって批判の対象となつた。その際デイルタイにとって宗教的経験の把握が生を理解にとって決定的意義を持っていた。デイルタイは、キリスト教を超越のドグマとしては否定しつつも、超越的理念を志向する努力は生の最も奥深い秘密に関わる生の様態として積極的に評価しようとするのである。つまり彼は、教義としての宗教を拒否しつつ、それを人間の生それ自身の本質をなす宗教性の問題として再定式しようとしたのである。⁽⁶⁾

デイルタイの生の哲学の基本的主張は、第二に、「生は哲学することの対象であるとともにその主体でもある」という立場を徹底することにあつた。⁽⁷⁾ すなわち世界を考察し、記述する考察者自身が常に考察する対象の中に存在（世界内存在）していることが常に認識の原理とされなければならない。このことは、哲学者や社会学者が、あたかも観客席から舞台上の演劇を観るように世界の出来事を世界の外部から全体として観望するという認識者の特権を前提とする一切の認識論を拒否することを意味する。生の哲学によれば、認識主観による世界の認識も世界の中で生きる生の全体的営みの一様態に他ならない。つまり哲学者や社会学者による認識も、世界の内部での一つの出来事なのである。ここから第二の要請、つまり「世界についての記述は記述している人それ自身の知的活動をも説明できなければならぬ」という要請が導き出される。⁽⁸⁾

デイルタイはこの立場から哲学の名において生の全体性に分割を持ち込むあらゆる試みを批判した。生を生る外部から説明する哲学は、結局何らかの二元論を設定することになる。現世と来世を想定するユダヤ・キリスト教的神学や現象界の背後に真実在のイデア界を想定するプラトン主義が存在論的・二元論の構成を持ち、これらがヨーロッパの

形而上学の超越的思考の伝統をなすが、こうした伝統的形而上学における存在論的二元論を否定し克服したはずの近代の超越論的主観主義においても、人間の認識主観が世界の認識論的な構成原理として定立されることによって、結局世界と向き合う主観とされてしまった。生が主観と客観に二分され、主観が認識主観 *res cogitans* として立てられるとともに、生は認識の単なる客観 *res extensa* の地位に貶められてしまった。認識を生の一様態として把握するデイルタイの生の哲学は、生Ⅱ世界を構成する原理を想定する、ないし世界を世界以外の概念（例えば超越論的主観）によって基礎付けようとするとするあらゆる思考様式を拒否する⁽⁹⁾。

第三に、デイルタイの生の哲学の基本的立場は、生の全体性とともこの全体を見究めることの不可能性を承認する。生の全体性の立場とは、心と身体、自己と他者、人間と自然（社会、環境）、これらはすべて全体的生の分節化にすぎず、相関し合っていることを原理的に承認することである。生の把握は、それ自身生の過程の一分肢である諸個人がそれ自身生の一様態である認識行為を通して獲得されるほかない。生の過程全体を究極的確實性を以て観望する特権的な地点は存在しない。またわれわれは生の過程の外部に出ることが許されない以上、生の究極の原理を探るために生の背後に立ち戻ることもできない。生の認識は、一人の生の当事者として、生の内部のある特定の地点に立ち、ある特定の視角から限定的に遂行される他ない。このことは、デカルトの *cogito ergo sum* のような認識の究極の妥当性を保証するような原理を否定することを意味し、すべての認識は、たとえいかに抽象的一般的形態を取っていてもそれ自体相対的であることを原理的に承認する相対主義の立場に「一旦は、立つことを意味する（一旦は）」と断った理由は、この哲学は単なる認識論的相対主義に留まるものではないからである⁽¹⁰⁾。従ってこの哲学は、自己の思考の歴史的場所的限定性を自覚することを哲学の根本課題として立てる。

生の哲学のこのような立場を筆者は「先回りしない哲学」と呼びたい。これに対して世界をアプリアリに基礎付け

る原理を想定するあらゆる哲学を「先回りする哲学」と呼ぶことにする。「先回りする哲学」とは、日常的生活世界における討論において論争の相手に向かって「あなたが私と別様に生き、かつ異なる意見を主張しうることの根拠もまた私の言説によって初めて基礎付けられるのだ」という姿で登場する哲学的言説である。「先回りする哲学」は、論争それ自体が可能になる地平を基礎付けてしまったと想定するから、論争の相手を自己と対等の討論者として認めることができず、常に自己の理論の正しさを傍証する事例としてしか取り扱うことができない。従ってこの哲学は、自分以外の何人も討論相手として立てることができず、モノローグ以外の言語活動をすることができない。他者を自己の言説の中に取り込み、他者とのいかなる論争にも負けないことがこの哲学の唯一の関心事である。結局、他者の不在を「論証」し続けることが、この哲学の唯一の仕事である。筆者をデイルタイ研究に向かわせた究極の理由は、デイルタイの生の哲学の内に、他者の生および思想を自己の内に取り込んだり、基礎付けたりしない哲学の基本原理が見いだせると確信したからであった。それは例えば次のようなデイルタイの言説の内に見いだせる。

「思考は生の背後に立ち返ることができない。生を仮象と見なすことは、形容矛盾である。というのも過去から生い育ち、未来へ向けて伸び広がって行く過程である生の経過 *der Lebensverlauf* の内に、われわれの生の作用連関とその価値を構成している様々な実在性が含まれているからである。過去、現在および未来という姿で経過して行く生の背後にもし仮にある没時間的なもの *ein Zeitloses* が存在するとすれば、この没時間的なものは生を先回りするもの *ein Antezedens des Lebens* となるだろう。というのはそれは、生の経過の連関の全体の条件となるものであるからである。この先回りするものはその場合、われわれが体験しようにもできないもの、従ってまた影の王国にすぎぬものなのである。」(V-S. 5)。

「生を先回りするもの」「生の経過の連関の全体の条件となるもの」を拒否するデイルタイの哲学的立場は、ハイ

デガーによって『生の哲学』の根本的欠陥」として批判されることになった。

『生』それ自身が一つの存在様式として存在論的に問題とされていないこと、これが『生の哲学』の根本的欠陥であらう。(Heidegger, 1927, S. 46)。

ここで『生』それ自身を存在論的に問題とする」とは、ハイデガー的に言えば、「存在的に ontisch」に「現存在」しているわれわれ各人の実在的存在を可能にしている条件を探求するという意味で、上のデイルタイの用語を用いれば、「生を先回りする」論理構成を探求することを意味する。あらゆる形態の「アプリアリスムス」を拒否するデイルタイに対して、ハイデガーの試みたことは、カント的な超越論的構成を拒否しつつも、存在論的基礎付けという形で「アプリアリスムス」を再興し、これをあらゆる真正な哲学の必須な方法として称揚することであった。この意味では、ハイデガーはデイルタイの哲学の継承者であるよりも、フッサールの弟子であったと言える。

「アプリアオリを開示することは、『アプリアリな』構成をすることではない。エドムント・フッサールのおかげで、われわれはすべての真正な哲学的『経験』の意味を理解することを改めて学んだ……のである。『アプリアリスムス』こそは、自分自身を理解しているあらゆる学問的哲学の方法なのである。それは〔超越論的〕構成とは関わりがないのだから、アプリアオリの探求のためには、現象的な地盤を正しく準備しておくことが必要となる。」(ibid., S. 50 傍点はハイデガーによる)。

ハイデガーの哲学も現存在の生を実存すなわち生の存在可能性の面から基礎付けることを志向している限り、「先回りする哲学」を構想している。ハイデガーにおいて他者理解が哲学的考察の主題とならないことの原因の一つは、彼が他者の実存の可能性の条件を基礎付ける論理を「アプリアリに」展開してしまったことにある。

しかし一切の「アプリアリスムス」を拒否して、生の内在主義と認識の相対性の立場に徹することは、デイルタイ

にあつては、哲学による認識の普遍妥当性の基礎付けの努力を否定ないし軽視すること（＝反合理主義）を意味しなかつた。彼はあくまでも相対的真理の中にとどまりながら、歴史の内部で人間の認識の普遍性の度合いを相対的に高めて行く努力を正当に評価する。デイルタイはここに学問としての精神史研究の意義を見いだしている。デイルタイの生の哲学が、反合理主義なニヒリズムやシニズム、皮相な相対主義に終わらなかつた理由は、それが歴史ないし歴史的構造化の論理を持ち得たからである。次にこの問題を考察してみよう。

2 デイルタイにおける歴史性と意味

デイルタイは遺作『精神諸科学における歴史的世界の構成の統編のプラン』において生の哲学の解釈学的構成の端緒カテゴリーを「時間性」としている。

「生のうちには、他のすべて諸規定を基礎付ける第一の範疇的な規定として、時間性 *Zeitlichkeit* が含まれている。」(VII-S. 192)。

デイルタイにとつて時間とは、時間概念や時間表象ではなく、まずもつて時間体験であつたが、それは次のような性格の体験であつた。

「時間体験 *das Erlebnis der Zeit* においては、時間は現在の休まない動き *das rastlose Verrücken der Gegenwart* として経験され、そこでは絶えず現在が過去となり、未来が現在となる。現在とはある瞬間を実在性で充実させること *die Erfüllung eines Zeitmomentes mit Realität* であり、現在とは想起と対立し、未来のことに關する表象とも対立している。体験の内容をなすものは絶えず変化しているのに、この実在性で充実させること、つまり現在

は常に連続し続ける。」(ibid., S. 193)。

デイルタイはまず時間を現在の持続として把握し、現在を「実在性でもって充実させる」働きと捉える。しかしこの現在は、単に過去および未来と対立する現在でもなければ、単純に絶えず過去へと流れ去って行く現在でもない。現在は、それが生の体験として把握されるとき、現在、過去、未来の三契機を同時にうちに含み持つものでもある。「われわれが受苦し、想起し、希望を抱く時と所には、つまりわれわれが自分の実在性を充実させて生きている時と所には、いつもまたどこにでも現在が存在する。」(ibid., S. 193)。

人間は、常に現在にしか生きられないが、しかしこの現在の生は希望や意欲や目的を抱くこととしては未来への、記憶し回想することとしては過去への志向性を必ず持っている。このように時間体験は過去にも未来にも志向的に広がるものであるが、デイルタイにとって特別に重要な意義を持つものは、過去の体験が想起として現在の体験の不可欠の構成部分として現在に組み込まれ、過去の連関の組み込みによって、体験に意味の統一が成立することである。

「時間の前進運動の最小部分でさえもなお経過した時間をうちに含んでいる。現在はどこにも存在しない。われわれが現在として体験するものは、たった今現在であったものの想起をいつも含んでいる。時は過ぎ去っても、過去が現在において力として働き続けることが、つまり過去が現在に対して持つ意義 *Bedeutung* が、想起する働きに現前 *Präsenz* という固有な性格を与え、この現前によって過去が現在に組み込まれるのである。このように時間の流れの中で、一つの統一的な意義を有するがゆえに、現前における一つの統一をなすものこそ、われわれが体験と呼ぶことができる最小の統一なのである。」(ibid., S. 194)。

ここでデイルタイが体験が実在性によって充実させられる場面としての「現在 *Gegenwart*」と過去を現在に意義として組み込む働きとしての「現前 *Präsenz*」⁽²⁾とを区別していることは興味深い。体験は意義の統一によって分節化

されるとすれば、この意義の統一を成立させる場が「現前」である。⁽¹³⁾

意義とは、個別的な体験を私の生の経過の連関全体との関係において意義深さという点から取捨選択し、意義深い体験を記憶にとどめ、それを現在の私の生の不可欠の構成部分として現前化させてゆく関係付けの働きのことである。⁽¹⁴⁾ 重要なことは、この関係付けの働きが常に今現在を起点にしてなされるといふことである。

「今、私が過去を回顧するとき、私にとってなお再現可能なことのうちでも、今私が眺める私の生の姿に対して一つの意義を持つていることだけが、私の生の連関の内に一つの位置を得るのである。生の意義深い部分は、他の意義深い諸部分に対する関連を、今のこの場所から得るのである。つまりそれは、生の意義深い諸契機の私の現時点での生の解明に対する諸関係によって規定されているある連関に属している。これらの意義連関 *Bedeutungsbezüge*」⁽¹⁵⁾ が現在の体験を構成する。」(ibid., S. 74)。

つまり現在の体験に基づいて過去の諸体験の意義連関が構成されるとともに、今度はこの意義連関に基づいて現在の体験それ自体が構成されるのである。ここにデイルタイの生の哲学にとって最も基本的な「解釈学的循環」が形成されている。われわれが過去の歴史的現実に対する新しい意味づけを獲得することは、単に過去に新しい光を投げかけ、過去を変化させるだけではなく、この新しい意味づけを与えられた過去に影響されて現在それ自体が変化してしまふのである。こうして過去の歴史認識は現実創造的な作用 (*Wirkung*) を及ぼす。以上の考察からわれわれは意義の範疇こそが、現在に定位した時間性を歴史性へと媒介して行く最も基本的な範疇であることがわかる。

想起による現前の働きによって過去が意義として現在の構成部分となることが明らかにされたが、重要なことは、意義として現前化されるものの主要内容が「客観的精神」であることである。

「客観的精神とは、個人と個人の間との共通性が感覚〔意味〕世界 *Sinneswelt* において客観化させられた多様な諸

形態のことである。このような客観的精神の有様で過去はわれわれにとって持続的に存続する現在となるのである。

客観的精神の領域は、生〔生活〕の様式、交際の諸形態から……習俗、法、国家、宗教、芸術、諸科学および哲学にまで及ぶ。」(ibid., S. 208)。

デイルタイは、他者理解の可能性を、「諸個人間の共通性が感覚〔意味〕世界において客観的精神として客観化させられること」に見いだしている。

「客観的精神の世界は、他の諸個人と彼らの生の表出とが了解される際の媒体でもある。」(ibid., S. 208)。

われわれが現在他者を理解することができる根拠は、理解するものと理解されるものが共通の歴史的過去に由来する共通の客観的精神に関与していることに求められる。歴史とは、この意味ですぐれて客観化された生の歴史である。⁽¹⁵⁾

ここで時間性による意味の基礎付けをめぐるデイルタイとハイデガーの見解を比較検討してみたい。

一般に時間性は現在、過去、未来の三契機に分節化されるが、デイルタイとハイデガーの根本的相違は、デイルタイが意味を過去の事象の想起による現前化として本質的に過去に関わるものとして把握したのに対して、ハイデガーは意味を現存在の実存的な「先立ち」構造に基づく自己の可能性の投企として未来に関わらせて把握していることである。意味と時間性の契機との関係付けの相違が、両者の歴史性理解の決定的相違を生み出していることを理解するために、両者の意味理解について以下に検討してみよう。

ハイデガーと違ってデイルタイには哲学的諸概念を図式的に構成しようとする関心はほとんど見られない。従ってここでもデイルタイの用いた重要な概念の定義や概念間の関係については、デイルタイのさりげない文章の中から解釈学的に読みとって行く他はない。デイルタイが、意義を過去の、価値設定を現在の、目的設定を未来の機能として

把握していたことは以下の引用文からうかがわれる。

「想起のなかで過去を顧みて、われわれは生の経過の流れ去った諸分枝の連関をそれらの意義の範疇のもとに把握する。さまざまな実在に満たされた現在に生きるとき、われわれはそれらの肯定的ないし否定的価値を感情において経験する。そしてわれわれが未来に向かって行くとき、この関係から目的の範疇が生ずるのである。」(Ibid., S. 201)。

ディルタイは、意義、価値、目的がそれぞれ人間の生において独自の機能を果たすものであることを確認した後、これらが生の連関全体との関わりにおいて異なる性格を持つことを指摘する。第一に、価値関係は人が現在において出会うありとあらゆる物事に対してある時は肯定的な、ある時は否定的な態度で接することであるから、価値関係においては対象への没頭の中でむしろ生の連関は見失われる。現在性の契機をさまざまな価値を持つ対象的世界への没頭によるある種の自己喪失として把握する点では、ディルタイとハイデガーは一致している。

「現在の体験において経験されるさまざまな固有価値は、……ばらばらに並存している。というのもそれらの固有価値の各々が成立するのは、主体がある現在において主体に現前するある対象に関係するからである。……かくして価値観点のもとでは生は肯定的やら否定的やらさまざまな存在価値の尽きることはない充実として現れる。生は協和音と不協和音とのカオスのようなものである。」(Ibid., SS. 201 f.)。

現在性Ⅱ価値観点のもとでは生は一つのカオスとなる。それでは未来における目的設定はどうか。人が一連の目的を立て、人生をその目的に従って整序するとき、そこには確かに一つの「生の連関」が成立すると言える。しかしそこに成立する「生の連関」は、ある目的の観点から取捨選択され、いわば余分なものをすべてそぎ落として樹立された、その意味で縮減された「生の連関」にすぎない。

「目的ないし財の範疇は生を未来志向の観点から把握するが、この範疇は価値の範疇を前提としている。そして目

的ないし財の範疇からも生の連関を確立することはできない。というのもしさまざまな目的相互の関係は可能性、選択、支配従属の関係に他ならないからである。意義の範疇だけが、生のさまざまな部分が単に並存すること（現在性Ⅱ価値観点の場合）、それらを単に支配従属におくこと（未来性Ⅱ目的関係の場合）を克服する。しかも歴史とは想起であり、意義の範疇は想起に関係しているとすれば、この意義の範疇こそまさに歴史的思考に最も固有な範疇である。」（Ibid., S. 202）。

ここでディルタイが未来性の観点の下では生の連関は「可能性、選択、支配従属の関係」に一面化され、最終的には普通史として展開される生の連関全体を余すところなく捉えることはできないと考えていたことに注目しておきたい。このことは以下にハイデガーの歴史性概念を検討するときに大きな意味を持つことになる。

もちろんディルタイは、意味および意義の理解が現在および未来に対するわれわれの態度如何によって限定され、それ無しには成り立たないことを了解している。その意味で意味—価値—目的は、一つの解釈学的循環を構成している。ディルタイはこの循環を次のように表現している。

「意義の範疇は、生のさまざまな部分の全体に対する関係を言い表しており、〔生の〕全体は生の本質の内に基礎付けられている。われわれがこの〔諸部分の全体に対する〕連関を持つようになるのは、想起（Ⅱ過去性）の媒介による他はない。想起においてわれわれは過去の生の経過を眺め渡すことができるからである。この場合には意義は生を把握する形態として妥当するのである。われわれが過去のある時点の意義を把握するとする。この時点が意義深いのは、この時点において行為またはある外的な出来事によって未来に対する一つの拘束が遂行された場合である。あるいは将来の生き方のプランがまとめられた場合である。あるいはそのようなプランがその現実化へ向かって歩みだした場合である。あるいはこの時点が生全体の *das Gesamtleben* にとって意義深いのは、個人が生全体の内に介入し、

この生の全体において彼に固有な本質的あり方 *sein eigenstes Wesen* が人類 *Menschheit* の形成に介入した場合である。以上すべての場合において、また他の場合においても、この時点が意義を持つのは、全体との連関によってであり、過去と未来との関係、または個別存在と人類との関係によってである。しかし生の内部において部分の全体に対するこの関係の固有なあり方とは何であろうか。

この関係は、決して完成することのない関係である。この関係が完成するためには生の経過の終末まで待たなければならぬことになる。「しかし人は終末まで待つことはできない」。また人は死の時に至って初めて、全体をすべて見晴らすことができ、この全体からその諸部分の関係を確定することができるようになる。「生きている間はそうすることができない」。歴史の意味を規定するための完全な資料を手に入れようとすれば、人はまず歴史の終末まで待たなければならぬことになる。「ところが人は歴史の終末まで待つことはできない」。ところが他方では、全体がわれわれにとって存在するのは、全体がさまざまな部分に基づいて理解される場合だけである。理解する営みは、この二つの見方〔諸部分を全体との関わりから意義付ける見方と全体を諸部分の側から理解して行く見方〕の間を揺れ動いている。われわれの生の意義の捉え方は〔生の諸部分のどこを拠点とするかに応じて〕絶えず入れ替わっている。生活プランとは生の意義の捉え方を表現したものである。われわれが未来に何を目的として立てるか、過去の意義を規定する。生の形態化 *Gestaltung* が実現されているとき、この形態化の一つの基準は想起されるものの意義をどう評価するかによって得られる。……

意義とは、生の内部で生のさまざまな部分が全体に対して持っている特殊な関係の仕方のことである。この意義をわれわれは……さまざまな想起および未来のさまざまな可能性を通して認識するのである。」(Ibid., Ss. 233 f.)。

以上が意義と時間性の諸契機である過去および未来の連関について、またその過程で不可避免的に生ずる解釈学的循

環についてデイルタイが多少とも主題的に論じた唯一の箇所である。この引用文からも明らかのように、デイルタイは自己の思想内容を適切に表現する概念や定式を見いだすことができず、悪戦苦闘している。⁽¹⁵⁾今必ずしも明瞭ではない上記の引用文の中から、意義と時間性の関係に関する以下の論点を取り出してみたい。

第一に、「意義の範疇は、生のさまざまな部分の全体に対する関係を言い表」わすものである。意義が生に全体に開く限り、意義は本質的には時間性の三契機のすべてに開いている。しかしこの意義が、とりわけ過去性の契機（「想起」と強く関係付けられる理由は、まさに時間性において過去だけが全体に関わることができるからである。「想起においてわれわれは過去の生の経過を眺め渡すことができる」からである。想起とはデイルタイにとって、過去の記憶の断片が何の脈絡もなくふと思ひ出されてくるものではなく、常に過去の生きられた生の経過の中で意義付けられて想起されるものである。未来に関しては、人が死ぬことは確実であるけれど、ハイデガーも認めるようにいつ死が訪れるかは誰も予測することができない。だから未来性の契機は、意義の成立に不可欠な生の全体への連関を調達することはできない。現在性の契機は、デイルタイにとってただ一つ実在性による充実を与える特権的機能を持つが、現在性とはデイルタイにとっても、人間が次々に目の前に繰り広げられる出来事に目を奪われ、それらに没頭する過程であり、その意味で生の過程が多様な出来事の内へと拡散し、生の意義と意味が全体として見失われて行く契機である。従ってさまざまな出来事が常に生の全体の経過に対する部分としての関係において見渡すことができるのは、過去を想起する場合だけである。ここに意義に対して過去性および想起が持つ優越性がある。

しかし第二に、過去の想起によって調達される生の諸部分の意義付けは、それが現在および未来に及んでいないという点からも、本質的に不完全な意義付けに過ぎない。ここに現在性および未来性の契機が、生の意義付けに無視し得ぬ役割を果たさざるを得ない究極の理由がある。ところでもし生の全体を見渡した上でなければ、生の各部分の意

義付けはできないと考えると、その人は個人であれば、人生の終局＝死に至って初めて生の全体を観望する地点に立つと言うほかに、また歴史においては歴史の終局地点に立たなければならぬ。人は死後に反省することができず、ましてや歴史の終局地点に立つことができない以上、意味―意義の関係はつねに「未完成の関係」であらざるを得ない。すなわち過去性を基盤にしてさしあたり成立する意義は、現在性および未来性（とりわけ未来性）によって逆規定されることによって補完されなければならないのである。ここで「とりわけ未来性」とあえて未来性が強調されるのは、多様な物事への関心の拡散を特徴とする現在性と対照的に、未来への志向はとりあえず目的という単一の視点の下に生の経過およびその予測を統合することをその核心としており、それはすべての事象を包含していない（つまり目的の遂行にとってどうでもよい物事を捨象する）という一面性の限界はあるものの、諸部分を全体に対する関係の中に位置付けるといふ点でまさに生の意義付けそのものであるからである。

第三に、以上の検討から、(一)過去性に準拠し、生の全体から生の諸部分の意義を成立させる想起による意義の捉え方と(二)われわれがその都度未来に対して立てる目的に準拠して、その限りで生の諸部分を拠点にしてそこから生の全体を構想しつつ意義を捉える仕方との「二つの見方」の存在が明らかとなる。デイルタイは、生の諸過程の意義の理解はこの「二つの見方」の間をたえず往復しつつ循環することであると考へた。上の引用における「生活プランとは生の意義の捉え方を表現したものである。われわれが未来に何を目的として立てるかが、過去の意義を規定する」という箇所は、後者の見方に対応している。

次にハイデガーの時間性および歴史性理解をデイルタイとの違いを浮き彫りにするという課題に限定して要約してみたい。

ハイデガーは周知のように時間性の三契機である将来性、既往性、現在性を現存在の「関心 Sorge」の構成契機に

対応させて把握した。

「関心の構成契機である実存性 *Existenzialität*、事実性 *Faktizität* および頽落性 *Verfallenheit* の統一によって現在の構造全体の全体性を初めて存在論的に画定することが可能になった。関心の構造は（自分に先立って、すでに（ある世界の）中に、（内世界的に出会う存在者・存在物）に配慮している存在として在る *Sich-vorweg-schon-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seiendem)*）という実存論的定式にまとめられた。」（Heidegger, 1927, SS. 316f.）。

ここで「自分に先立って〔在る〕」が「実存性」を、「すでに（ある世界の）中に〔在る〕」が「事実性」（これは「被投性 *Geworfenheit*」とも呼ばれる）を、「（内世界的に出会う存在者・存在物）に配慮している存在として在る」が「頽落性」を意味し、「実存性」が将来性に、「事実性」が既往性に、「頽落性」が現在性に対応させられる。

デイルタイとの決定的な違いは、ハイデガーは可能性を可能性への投企として将来性によって基礎付けたことである。「意味とは、〔現存在による〕第一義的な投企が向かう先 *das Woraufhin des primären Entwurfs*」であり、この向かう先から振り返るとき、物事はそれが現にあるあり方のままで、その可能性において把握されることができる。投企する働きは、さまざまな可能性を開示する。……存在を理解するという第一義的な投企こそが意味を『与える』。ある存在者の存在の意味に関する問いは、存在者の存在すべての根底に控えている存在理解の向かう先を主題とすることなのである。」（*ibid.*, S. 324）。

ハイデガーによれば、意味とは理解に先立ってすでに存在しているような何物かではなく、理解する働きそのものが投企として初めてうみだすものである。投企するとは、「さまざまな可能性を開示する」働きであるから、ある物事の意味を理解するとは、理解があらかじめ投企しておいた可能性の側から立ち返って物事を理解することである。

物事がそもそも意味を持つようになることは、現存在である人間それ自身の存在のあり方が、根源的に、常に「自分に先立って〔在る〕」、つまり自分が現にあるあり方を一歩先んじて「自分は本来何であり得るか」という可能性に先行的に「投企」して、このようにして得られた自己の可能性から立ち返って自分の現にあるあり方の意味を理解するという独特な性格を有しているからである。ハイデガーは、このように自分自身の本来的な可能性へ投企的に向かう働きを「将来」と把握した。

「以上のようなことが可能であるのは、現存在がそもそも自分に最もふさわしい可能性の有様でこそ自分に向かって来る *auf sich zukommen* ことができる……からである。この卓越した可能性の重圧に耐え抜き、この可能性という有様で自分を自分の方に向かって、来させる *sich auf sich Zukommen-lassen* 働きが、将来 *Zukunft* の最初の現象なのである。……ここで『将来』とは、未だ『現実的』になっておらず、これから初めて存在するようになる、今のことではない。それは現存在が自分に最もふさわしい〈ありうる〉という働き〈の形〉で自分に向かって来る時の向來 *Kunft* のことである。」(ibid., S. 325)。

ところで現存在は、「自分に最もふさわしい〈ありうる〉という働き *Seinkönnen*」の形で自分に向かって来る「つまり自分の可能性に向けて投企しつつ、そこからもう一度自分の現にあるあり方に立ち返って、自分と自分を取り巻く物事の意味を理解する。つまり意味は、可能性への投企と可能性からの「立ち返り」によって成立するが、この「立ち返り」の働きが「既往性」である。

「現存在は一般に私はかくかくしかじかであった *ich bin-gewesen* という有様で存在している限りでのみ、現存在は、立ち返る *zurück-kommen* という仕方、将来的に自分自身に向かって来ることができる。本来的に将来的であるからこそ、現存在は本来的に既往的に存在する *ist gewesen* ののである。……自分に最もふさわしい可能性へと先

駆けをすることは、自分に最もふさわしい既往へと理解しつつ立ち返ること das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen なのである。……既往性 Gewesenhait はある仕方将来から発生するのじめる。」(ibid., S. 326)。

理解するとは、「可能性へと先駆け」しつつ「既往へと立ち返る」働きであり、この働きの結果「意味」が生まれる。ハイデガーの場合、意味の「立ち返り先」ということで既往性にも一定の機能が与えられていないわけではないが、この既往性それ自体が「将来から発生する」と言われていることから明らかのように、彼の時間性理解は圧倒的に将来性優位の時間性論であった。

「本源的かつ本来的な時間性の第一義的現象は、将来である。」(ibid., S. 329)。

デイルタイとハイデガーの捉え方の違いは、結局、現実性と可能性の関係付けの違いに帰着する。デイルタイは人間の生をあくまでも現実性の連関として把握し、可能性はむしろ広大で計り知れない現実性連関を「目的」という特定の観点から選択的に整序する機能として、その限りで現実性を縮減し、一面化する機能として把握した。他方ハイデガーは、人間の生の存在様式を可能性への投企として把握するから、現実性はむしろ可能性から派生したものと把握され、可能性こそが生全体の性を担う範疇となる。両者の立場の相違を生み出した究極の理由は、すでに指摘したように、ハイデガーの哲学が存在を存在可能性の側から把握し、基礎付けるといふ「アプリオリスムス」Ⅱ「先回する哲学」の構成を取っている点にあった。

つぎにハイデガーの歴史性概念を検討し、デイルタイとの比較を試みよう。ハイデガーが時間性から歴史性を導出する際の手続きは次のようなものである。

「歴史性はそれ自体……本源的には本来的時間性から説明されなければならない……。現存在の歴史性の実存論的

投企 der existenziale Entwurf とは、時間性の時熟の内ですでに包み隠されていたものをあからさまに示すことに他ならない。……現存在の歴史性の分析が示そうと試みるものは、この存在者は『歴史の内在る』から、『時間的』であるのではなく、その逆に、その存在の根底において時間的であるからこそ、歴史的に実存する……ことができる、ということである。」(ibid., Ss. 375 f.)。

上の引用の「現存在の歴史性的実存論的投企」という表現からも明らかのように、現存在は「歴史の内にある」から歴史性を持つのではなく、歴史性とは現存在が投企することによって成立するものである。従って歴史性も、ハイデガーの場合、まずもって将来性にかかわる概念となる。そして歴史性を現存在の実存論的投企として把握したことの帰結として、歴史的なものの時間的継続（アナル派の歴史学が「長期持続」と捉えたもの）が歴史性の本質的構成要素ではなくなってしまう⁽¹⁷⁾。こうしてハイデガーの歴史性にとって、過去の歴史の通時的な時間系列や持続は全く意味を持たない。

時間性の分析においてすでに「可能性への先駆け（＝実存論的投企）」とは、可能性についての思弁ではなく、事実的な現へと立ち返ること ein Zurückkommen auf das faktische Da を意味⁽¹⁸⁾」（ibid., S. 383）ていた。歴史性とは、この「事実的な現への立ち返り」によって開示されるさまざまな「事実的可能性」の一範疇である。

「現存在が覚悟性 Entschlossenheit をもって自分自身に立ち返るとき、この覚悟性によってその都度さまざまであり得る本来的に実存することの可能性が遺産 *Erbe* の中から開示されてくる。覚悟性はこの遺産を被投的覚悟性 geworfene Entschlossenheit として自ら引き受けるのである。この覚悟の上で被投性へと立ち返ることは、へさまのまま伝承されてきた可能性を自分に伝承し、つつ、かつこうした伝承に自分を委ねること ein Sichüberliefern überkommener Möglichkeiten を内に含んでゐる。」(ibid., S. 383)。

現存在の歴史性とは、現存在が(一)歴史的に伝承されてきた遺産の中から何物かを自覚的に自分に伝承しつつ、(二)同時に自分自身をそうした伝承に付託し、引き渡して行くことである(以下の叙述では、この二義を持つÜberlieferungの訳語として「伝承」付託」という表現を用いた)。従って「伝承」とは、現存在が自覚的に「有限性」を選び取ることであり、いいかえれば現存在が自己を「運命」に付託し、運命的に実存することである。⁽¹⁸⁾

「実存が有限性をつかみ取ることによって、……現存在は自己の運命、Schicksalという単純さの中へ導かれる。」(ibid., S. 384)。「ある存在者が運命という状態で実存することができるということがすなわち、彼が自分の実存の根底において歴史的であり得るということなのである。……本来的であると同時に有限的でもある時間性だけが、運命という物事を、すなわち本来的な歴史性を可能にする。」(ibid., S. 385)。

以上が本来的歴史性の第一の契機である「伝承」についての要約であった。そして本来的歴史性の第二の契機は「反復」である。「反復」とは、「明示的な伝承」付託、die ausdrückliche Überlieferung」(ibid., S. 385)つまり現在の瞬間において「伝承」付託」を自覚的かつ選択的に繰り返すことである。

「可能的なものの反復とは、『過ぎ去ったもの』を蒸し返すことでも、『時代遅れになったもの』に『現在』をつなぎ戻すことでもない。……むしろ反復とは、かつて存在していた実存の可能性に応答することである。」(ibid., SS. 385f.)。

「反復」とは、こうして現存在が現在において「かつて存在していた実存の可能性に応答する」という自由な選択的行為として理解されている。この選択をハイデガーは「現存在が自分のために自分の英雄を選択する」(ibid., S. 385) ことであると表現している。

ハイデガーの歴史性は、時間の持続を考慮しない歴史性である。歴史性は、現存在の有限な事実的可能性への選択

的な投企として、今現在からの時間の遠近に関わりなく、重要な伝承が「英雄」として選択され、自己をそれに覚悟的に付託することであり、このことが現存在が「運命的に実存する」ことであると主張されている。デイルタイが「未来性に基づく生の連関は可能性と選択に基づく連関にすぎない」と予告したとおりのことが、まさにハイデガーの歴史性把握において起こっている。もちろんハイデガーはこのことを自己の理論の弱点であるとは考えてはおらず、デイルタイの理論からの前進であると考えている。しかしハイデガーの選択的投企としての歴史性においては、歴史的過去は重要な事象と重要でない事象とに恣意的に分断されることに對する歯止めが全くない。もちろんハイデガーも本来の歴史性のレベルから具体的歴史記述のレベルの間にいくつもの媒介項が必要なことは強調している。しかしハイデガーの本来の歴史性からデイルタイが構想したような歴史的生の連関の全体的把握へ至る途は開けるであろうか、筆者は疑わざるをえない。

3 世界観学の構想

第一節で述べたように、哲学も含めすべての認識は、それ自身生の一樣態にすぎず、場所的歴史的限定を受けた相対的知であるという性格を逃れることはできない。しかし知は、そのような限定された知であるという地位に甘んじることができず、一般的諸概念を駆使して、普遍妥当性を掲げて登場してくる。これが哲学である。しかし哲学は、自己の知の普遍妥当性を要求して登場したにもかかわらず、異なる普遍妥当性を要求する哲学諸体系の無政府状態を克服することができない。

「哲学体系の多様性が際限もないこととそれら哲学体系のいずれもが普遍妥当性を要求することとの間には、一つ

の矛盾があり、それは「懐疑論の」いかなる体系的論証よりもずっと強烈に懐疑的精神を支持するものである。」(VIII, S. 76)。「歴史的意識の形成は、世界連関を概念の連関によって必然的な仕方でも語ろうと企てた哲学のいずれの普遍妥当性に対する信仰をも……破壊する。」(Ibid., S. 77)。

思考そのものに内在するこの矛盾をデイルタイは思考の「悲劇的性格」として把握している。⁽¹⁹⁾ このような哲学的思考それ自身に内在する矛盾を、デイルタイは「生の謎」として、生それ自身に内在している矛盾として把握する。⁽²⁰⁾ 従ってデイルタイの世界観学 Weltanschauungslehre の課題は、哲学的認識の普遍妥当性を否定し、それを歴史的に相対化することに尽きるのではなく、それぞれが普遍妥当性を要求しつつ相互に矛盾し合う形而上学的諸体系の構想という有様で形而上学の歴史が進行することが、人間の歴史的生の歩み全体の中でいかなる意味を有しているのかを説明することであった。それは言い換えれば次のような「歴史的意識」の獲得であった。

「ある普遍妥当的な統一の体系を目指して形而上学者たちが進むことの背後に……われわれを導いて立ち返らせてくれるものは、歴史的意識 das geschichtliche Bewußtsein である。この歴史的意識は、普遍妥当的な諸体系間の実際に存在している抗争をそれらの全体的構成 die Gesamtverfassung において対象とする。歴史的意識は、相抗争する諸体系の全体的構成をさまざま宗教および文学 Dichtung の歩みと連関させて考察する。……こうしてさまざまな形而上学的体系の抗争が最終的には生それ自身の中に基礎付けられており、すなわち生の経験や生の問題に對するさまざまな態度のうちに基礎付けられていることが分かるのである。」(Ibid., SS. 97f.)。

ここにデイルタイの「世界観学」の基本的課題と構想が簡潔に述べられている。

それは、まず第一に、「相抗争する哲学的諸体系の全体的構成」を明らかにすることを目指す。この課題は、哲学を形而上学から解放し、哲学を人間がそれぞれの歴史的時代に世界を全体的に一貫した方法と概念によって把握しよ

うとした「世界観」として理解するという関心に導かれていた。

「さまざまな世界観はこの世界の異なる側面だけを表現している。つまり各々の世界観はそれ自体としては、われわれの世界把握の一つの不完全な表現にすぎない。……いかなる世界観も形而上学によって普遍妥当な学問へと高めることはできない。同様に世界観はいかなる種類の批判によっても破壊することはできない。世界観は、それらの根元を、証明することも反駁することもできないある関係〔生の連関〕のうち持っているからである。さまざまの世界観は消滅することはない。消滅するのはただ形而上学だけである。このような立場が成長してきたのは、歴史的意識においてである。」(ibid. S. 216)。

それは第二に、この全体的構成を、文学、芸術、学問、宗教などの人間の精神的活動の諸形態と関連させて把握し、一つの歴史的時代のいわば時代精神を総括的に描き出すことを目指す。⁽²¹⁾

それは第三に、世界観をめぐる抗争を最終的には「生の問題に対する態度」に関わる抗争として「生それ自身のうち基礎付ける」ことをもって自己の使命を完遂する。⁽²²⁾

ディルタイは、哲学も含め精神的活動のすべての形態は一つの「作用連関」をなしており、精神的世界とはこのよ
うな「作用連関」のことであると考える。ディルタイがこのように考えた背景には、「いかなる行為、いかなる思想、
いかなる共同創作、要するにこの歴史的全体のいかなる部分も、その意義深さを獲得するのは、時期または時代とい
う全体に対する各々の関係によってである」という了解がある。⁽²³⁾

「歴史的経験は、ある無制約的なものを価値、規範または善として定立することの普遍妥当性を自分から認めるこ
とはない。歴史的経験は、そのような無制約的な価値や善や規範といったものの形成過程のあとをたどることによ
って、互いに異なっている無制約的なものどもについては、それらがいかかにして生によって生み出されたか、無制約的

な定立というものがそもそも時間の地平の制限によって初めて可能になったのはどうしてなのかを、述べるのである。歴史的経験は、そこから生の全体を生る歴史的な現れ方の充実に於いて考察するのである。」(ibid., S. 173)。

あらゆる思想は、それが特定の地域と時代に拘束された思想であると認識される場合、一見するとそれは相対的妥当性を競い合う異なる諸思想の乱立を招来するだけであるように見える。しかし人間の精神的活動が、それぞれの時代状況に関わるものとしてその時代の全体的「作用連関」に係留させられるということは、精神科学における懐疑論を克服するための第一歩であった。次の課題は、さまざまな歴史的時代を一つの「普遍史」の展望の中に位置付けることであった。この「普遍史」を記述することができれば、それぞれは相対的妥当性しか持たない世界観や思想にも、それらの全体的な相互連関の形態で、それらの知の総体に一つの普遍妥当性を与えることができる。ディルタイは、この方向を進むことによって懐疑主義や相対主義を克服し、認識の普遍妥当性の問題に解答を与えようとしたのである。

ディルタイは「七〇歳の誕生日に際しての講演」(一九〇三年)を、彼が一八五〇年代の初頭ベルリン大学で学んでいた当時の時代状況を回顧して次のように始めている。

「前世紀の五〇年代初め私がベルリンに来た時、……歴史科学の最終的構成ならびにこれに媒介されて精神諸科学一般の最終的構成を成し遂げた偉大な運動はその頂点を迎えていた。……歴史科学を構成する仕事はドイツ人によって着手された。ここベルリンこそ、その運動の中心地であった。そして私はまさにこうした時代にここで生活し学ぶという計り知れない幸せに恵まれたのだ。そしていま私が、この運動の出発点は何だったのだらうと自問するならば、それは当時の歴史過程が生み出した偉大な客体 *die Großen Objektivitäten*、つまり文化というさまざまな目的連関、さまざまな民族、最後に人類それ自身といったものであり、またそれらがある内的な法則に従って生を実現し終えて

発展すること、すなわちそれらがさまざまな有機的力として働きつつ、国家間の権力闘争において歴史が成立することであった。……私はそれらを総括的に歴史意識と呼びたいと思う。」(V-S, 7)。

そしてポップ Bopp、トレンデレンブルク Trendelenburg、ニーブール Niebuhr、ベック Böckh、ヤーコプ・グリム Jacob Grimm、モムゼン Mommsen、リッター Riter、ランケ Ranke など当時ベルリン大学を代表していた錚々たる学者たちを回想した後、半世紀以上に渡る自己の学問的人生を総括して、次のように講演を締めくくっている。

「私の精神の方向はこれらの人々から受けた大きな影響の恩恵を受けている。私が試みたことは、文学運動および哲学運動の歴史をかれらの普遍的考察という意味で記述することであった。私は、歴史意識の本性とその条件を研究すること——つまり歴史的理性の批判 die Kritik der historischen Vernunft を企てた。この課題に取り組むことによって私は、最終的に次のような最も一般的な課題へと導かれていった。それは歴史意識を最後の帰結まで追跡して行くと、一見和解しがたいある対立が発生することである。つまりある宗教であれ、ある理想であれ、ある哲学体系であれ、いかなる歴史的現象も有限であること、従って事物の連関に関するいかなる種類の人間の理解も相対的であること、これが歴史的 세계観 の最後の言葉なのである、つまりすべては過程の中に流れ去り、留まるものはない。ところがこれに反抗してきたものが、ある普遍妥当的な認識を求める思考の要求であり、それを求める哲学の努力であった。歴史的 세계観 は、自然科学や哲学でさえもいまだに断ち切れなかったこの最後のしがらみ〔普遍妥当的な認識を求めること〕から人間精神を解放した。しかし……この信念の無政府状態を克服する手段はどこにあるのか? この問題の解決のために……私は全生涯の間努力してきたのだ。目標は見えている。私が途半ばに倒れるときには、私の若い同伴者たち、私の弟子たちがこの途を最後まで歩み通してくれるであろうことを、期待している。」(V-S, 9)。

普遍妥当性の要求を掲げて登場するすべての哲学をそれらが歴史的に誕生した時代の生の限定された表現として相對化する、この作業をデイルタイは「歴史的理性の批判」と呼んだ。それは「歴史意識の本性とその条件を研究する」研究であった。しかしデイルタイは、人間精神を普遍妥当的認識を追い求める知の幻想から解放しつつ、相對的妥当性を持つに過ぎないさまざまな「信念の無政府状態」に安住する知のシニズムをも克服しようとした。この克服の課題をデイルタイは、哲学史に新たな哲学体系を付け加えることによってではなく、人類のこれまでの精神の仕事をあまねく収集し、記述し、それらを生の全体的連関において意義付ける「普遍史」の構想として成就しようとした。このような事業を一人の個人の仕事として遂行しようとしても、その当人は「途半ばに倒れる」ほかはない。しかし二〇世紀の哲学にとって不幸であったことは、デイルタイ以降「この途を最後まで歩み通し」た哲学者を生み出さなかったことであつた。

4 デイルタイの解釈学の基本的性格

解釈学は、ヨーロッパ文化の源流をなしながら、同時にヨーロッパ人にとって異文化としての意味も持っていた二つの古代的文明、すなわちヘブライ文明と古典古代文明の文学作品を解釈するための技術学として成立した。より単純化した表現をすれば、聖書とギリシャ・ラテンの古典を正確に文献解釈するために必要とされる方法、技法、知識の体系として解釈学は生まれた。デイルタイは一九〇〇年に発表した論文「解釈学の成立」(V-SS: 317-318)においてギリシャの弁論術との密接な関係の中で解釈術が成立して以来の解釈学の形成史を簡潔に回顧している。常に過去の文献資料の解釈作業に具体的に携わりつつ、同時に研究者が生きた時代が提起する実存的諸問題への解答な

いし示唆を古典的作品の中に見出して行こうとする努力が、解釈学という学問を生み出したといえる。

解釈学は、一方では、実証的諸科学の発展の影響を受けて、聖書やギリシャ・ラテンの古典を後世の人間の興味関心に合わせて恣意的に解釈するのではなく、それらの聖典や文学作品が書かれた時代にそれらが持っていた元来の意味を尋ね、過去を過去として異化することに努める。しかし他方で、この学問は、聖書解釈学の歴史が示すように、聖書の本質的メッセージが、現代に生きる人間に対しても究極的な生の意味づけを与えることを論証しようとする。

過去を過去として異化しつつ、その作業を徹底することによってかえって異化を突き抜けて過去を現在に再生させる（すなわち過去との同一性を再建する）ための賭、それが解釈学であった。このような異化と同一化との不均衡の均衡の過程の繰り返しの中で、解釈学は初めて自己の課題を果たすことができる。この緊張関係を引き受ける知的誠実さが失われるとき、解釈学は、一方では、文献解釈を自己目的化し、過去の伝統をそれが伝統であるが故に無批判的に神聖化するおぞましい保守主義に転落することになる。他方では解釈学は、現代人の実存的要求をそのまま過去に投影し、現代人の関心に都合の良いように歴史像を構成してしまう機会主義的な主観主義に転落してしまう。

元来文献解釈の技術学として出発した解釈学を一つの体系的学問にまで完成させたのはシュライエルマッヒャーである。⁽²⁴⁾これをさらに精神諸科学全体を基礎付けるための一つの体系的哲学にまで発展させた人がデイルタイであった。デイルタイは、理解と解釈を次のように定義している。

「われわれの行為は、どこでも他の諸個人を理解することを前提としている。……しかし他人の存在は、われわれにはさしあたりただ感覚の諸事実、つまり挙動とか声とか行為とかの形で外から与えられるにすぎない。このように個々の徴表として感覚の中に入ってくるものを追構成 *Rechbildung* する過程を通して初めて、われわれはこの（他人の存在という）内面的なものを補完するのである。……感覚的に与えられる徴表から、その徴表がまさにその表

明である心理的なもの ein Psychisches を認識する過程を、われわれは理解 Verstehen と呼ぶのである。」(V-S. 317 f.)。

理解とは、他者の生によって表現されたものから表現するものへと現実の表現過程を「逆向きにたどる操作 eine dem Wirkungsverlauf inverse Operation」(ibid., S. 214)であるとデイルタイが言うときも、それは「他者の生によって表現されたもの」から直接「他者の主観ないし意識」に遡ることを意味していない。この「表現されたもの」と「表現するもの」を媒介する契機の独特の存在性格として、以下の二点を指摘しておきたい。

第一にデイルタイは、他者理解を可能にする根拠を、理解する者と理解される者とを包含する共通の歴史的過去が客観的精神として現在において客観化している点に見いだした。これについては前節で述べた。しかしこのことは、他者理解が客観的精神の理解によって代替され、他者固有の「かけがえのなさ」をデイルタイが無視したことを意味しない。むしろデイルタイは、他者の固有性を理解することを理解の究極の目標としつつ、まさにそのためにこそ客観的精神の媒介を求めたのである。

「理解は常にある個別的なものをその対象としている。……個人 der Einzelneこそ精神的世界において一つの自己価値 Selbstwert (それ自身で価値あるもの) であるどころか、われわれが疑い無しに確認できる唯一の自己価値である。この意味で個人は人間に共通なものの一事例としてではなく、一つの個性的な全体 ein individuelles Ganze としてわれわれの関心の対象となる。」(VII-S. 212)。

こうして客観的精神の認識を手がかりとして個人の個性的な認識が可能となり、また後者の認識を手がかりにして客観的精神の認識をより深化させて行くこと、ここにもう一つ重要な「解釈学的循環」が確認される。

「個人 die Person の秘密はそれが秘密であるというそれだけの理由で、絶えず理解の試みを更新し、深化させて行

く刺激を与える。そしてそのような理解の営みの中でこそ、諸個人 die Individuen の王国は開かれるのだ。理解する営みが精神諸科学に対して持つ最も独自の働きは、まさにこの点にある。客観的精神と個人 das Individuum の力が相俟って精神的世界を規定している。この両者の理解に歴史は基づいている。」(ibid., SS. 212f.)。

この両者の関係をデイルタイは、「人間に共通なものと個性化 Individuation との連関」(ibid., S. 213)と呼んでいる。

しかし第二に、ここでデイルタイが「体験の表現」に籠めたもう一つの意味を同時に考慮しなければならない。言い換えれば、ここで体験において表現される「心理的なもの」を主体の意識と等値してはならない。デイルタイにとって体験の内実²⁶は生の全体的連関の一契機をなすものとしてその本人にとってさえ、否まさに本人にとってこそ、不可解なものであったことを忘れないようにしたい。デイルタイにとって理解の対象であった「体験の表現」とは、他者の主観が表現しようと意図して意識的に動作や挙動、言語形式などによって表現したものではない。換言すれば「体験の表現」とは主体の意識の圧倒的な統制下になされたものではない。それは当事者の意識さえも及ばないもつと深い諸力の共働の所産である。それは真実の体験であればあるほど妥当する生の事実であろう。

「表現は、各人の内省 Introspektion が認めることのできるものより多くの心の連関を含むことができる。表現はこのより多くのものを意識によって明るみに出すことのできない深みから持ち上げてくるのだ。」(ibid., S. 206)。

デイルタイは、生の表現を生み出す深層の過程を「本来の自己」と表現しつつ、それに対して当事者の意識によって把握された生を深海に浮かぶ「孤島」に喩えている。

「体験においては、本来の自己 das eigene Selbst がいかなる形で流動するのか、また本来の自己を含むものがいかなる深さにあるのかも、われわれは把握することができなかった。というのも意識されている生の小領域は、孤島

の如く、行き着くことのできない深みから隆起してきたものにすぎないのに、表現はこの深いところから「表現される内容を」引き上げてくるからである。」(ibid., S. 220)。

ディルタイは、日常の体験においてはその発信源があまりに深いために理解することのできない深層の「本来の自己」の在処が、まさに芸術的創造活動の「追構成」によって理解可能となると考えている。この場合、偉大な芸術作品を創造する芸術家自身は、多くの場合、自分自身を突き動かすデーモンの力に動かされて作品を創造するのであるから、芸術作品の解釈が初めて生の最深部に潜む秘密をわれわれに明かすことができるのである。⁽²⁶⁾

理解するとはディルタイにとって、本来的には、当事者の意識よりもっと深いところから立ち上ってくる「心的連関」を理解することであった。今日ではディルタイの解釈学を批判するためにのみ引用される「解釈学的な手続きの最終的目標は、著者が自分自身を理解していた以上に著者をよく理解することである」(V, S. 33) という命題も、こうした連関において理解するとき、他者の主観に土足で入り込むが如き尊大な要求とは見えないはずである。それはむしろ自己と他者をともに巻き込んでいる生の不可解さを理解し、了解するための共同作業という性格を持つ。この意味で「解釈とは、徹底して著者と共に生きること eingehendes Leben mit dem Autor」によって高められる〔著者との〕親和性 *Verwandschaft* に基づいてこそ」(ibid., S. 332) というディルタイの発言は、重い意味を持っていると言える。この「親和性」は、生の謎、運命の不可解さなどに真摯に関わる態度を代償にして初めて成立する親和性であるからだ。

ここからディルタイが、体験の最高の表現を偉大な芸術作品のうちに求めた理由も理解できる。それは、「偉大な作品においては、ある精神的なものがその創作者である詩人、芸術家、作家から分離することによって、われわれが嘘をつくことができない領域に足を踏み入れる」(VII, S. 207) からであり、「真に偉大な芸術作品は著者については

総じて何も語らない……からこそ、それを技術にかなった仕方です確実に理解することが可能となる」(ibid.) からである。

ディルタイは、「解釈 Auslegung oder Interpretation」を「持続的に固定された生の表明の技巧的な理解」(V-S, 319)と規定している。ここで「持続的に固定された生の表明」とは、文字に書かれた文献のみならず、絵画、彫刻、音楽、建築など客体的な形態を有するあらゆるジャンルの作品をも意味するが、しかし解釈の主要な対象はやはり文献であった。その理由は、「人間の内面は、ただ言語においてのみその完全で、委細を尽くし、かつ客観的に理解される表現を見出す」(ibid., S. 319)からである。その意味で「理解の技術の中心点は、文書に含まれている人間の存在の痕跡を解釈することにある。……解釈学 Hermeneutik とは、文書遺産を解釈する技術学である」(ibid., S. 319 f.)。「文書によって固定された生の表明 Lebensäußerungen を理解する技術学を、われわれは解釈学と呼ぶ」(ibid., S. 332 f.)。

ディルタイが解釈学の歴史に遺した貢献は、本来文献解釈のための技術的規則の体系であった解釈学の射程を拡大して、それを自然諸科学と区別される精神諸科学全体を基礎付けるための方法にまで高めた点にある。

「理解が精神諸科学の基礎をなしているとすれば、理解の認識論的、論理学的、方法論的分析こそ、精神科学を基礎付けるための主要課題の一つである。」(ibid., S. 333)。

これは彼にとって「歴史の現実性のすべてを成り立たせている解釈の普遍妥当性を理論的に基礎付けること」(ibid., S. 331)でもあった。そしてこの「解釈の普遍妥当性」は、究極的には、「普遍的な人間本性」によって基礎付けられていた。

「普遍妥当な解釈の可能性は、理解することの本性から導き出される。理解する営みのなかでは、解釈者の個体

性と著者の個性性が二つの比較不可能な事実として向き合うわけではない。普遍的な人間本性 *die allgemeine Menschennatur* に基づいて両者は形成されたのである。そしてこの普遍的な人間本性によって人々が相互に話 *Rede zu*「解 *Verständnis* を交わしあう共同性が可能とされるのである。」(ibid., S. 329)。

ここでディルタイが「普遍妥当的な解釈の可能性」の問題を「普遍的な人間本性」によって説明していることは、確かに一つの問題であるかもしれない。しかしディルタイはこれによって「普遍妥当的な解釈の可能性」を「普遍的な人間本性」によってア priori 基に基礎付ける超越論主義を擁護しようとするわけではない。ディルタイにとって「普遍妥当的な解釈の可能性」は常に一つの歴史認識として生の全体的歴史の経過の中で実現される他ない。ここでディルタイは、歴史の内部で歴史を構成する一契機として生み出される認識行為を超越して、歴史過程に先行しそれを基礎付ける原理として「普遍的な人間本性」を持ち出しているわけではない。その意味ではこの「普遍的な人間本性」は、具体的な歴史解釈の過程においても一度相対化され、歴史的に限定されなければならない概念であると言える。上の引用においてディルタイは、他者理解を否定する立場を原理として立てることによって、本来具体的場面に即して具体的に検証されるべき他者理解の問題を、その課題に誠実に取り組む一步手前の入口の段階ですでに、そうした努力そのものを無意味と断定する「懷疑論」(これも「先回りする哲学の」一形態である)を遠ざけておきたかったのだと、筆者は考える。⁽²⁷⁾

人間の生の不思議さは、理解することを巡って自己と他者の間の境界が不断に乗り越えられてしまうこと、両者の境界線が絶えず新たに引き直されなければならないことに基づいている。「自己と他者の境界が乗り越えられてしまふ」からこそ、われわれは他者を理解したいというやみがたい好奇心に駆られるし、また同時に他者によって理解されたいというそれ以上に切実な欲求を抱きもする。「自己と他者の境界が乗り越えられてしまふ」にもかかわ

らず、自己と他者の間になお消しがたい区別を仮設することによって人は、ともすれば社会という群塊の中に消え去ってしまいかねない自己をkarouじて維持しているともいえる。とすれば他者理解を志向しつつ、しかもその理解を常に未完の形で保持し続けることの中に、社会の中で自己という個性が意識のレベルで存続して行くことのできる条件が潜んでいるわけである。いずれにしても問題は、「他者理解は可能か、不可能か」という一般的問いとして立てられている間は不毛な解答しか期待することはできない。自己と他者の間に境界を立てつつ、同時にそれを不断に乗り越え修正して行くのが個人であり、共同体である。他者を理解しつつ、他者によって理解されつつ、同時にその相互理解をどこかで停止させて、自己と他者の間に理解不可能な領域を意識的無意識的に設定することによって、人間は自立性を得る。解釈学の基本課題は従って、他者をどこまでも理解しつつしてしまう（そのことによって自分とか他者とかという言葉そのものを無意味化してしまう）ことにあるのではなく、むしろこの理解の可能性と不可能性の関係の緊張、葛藤および変容を、人間が節度を持って他者と共生してゆくための生の技法として生活の中で具体的に遂行することにある。その意味で筆者にとって解釈学への問いは、まさに倫理的な問いなのである。

5 ハイデッガーにおける解釈学の革新

ハイデッガーはフッサールの現象学とデイルタイの解釈学を彼独自の手法で統合し、ここに現象学的解釈学を成立させた。ハイデッガーの現象学的解釈学は、解釈の営みを解釈者自身の実存的投企として把握する立場から、歴史学において人間の実存的投企が過去への問いかけとして現われることがそもそも現存在としての人間の実存全体のかかる様態に由来するもののかを問う。ここに記述の対象の認識を主眼とする（一九世紀の）解釈学から、解釈者の存在

理解そのものの存在論的性格を主題とする（二〇世紀の）解釈学への決定的な転換がなされた。以下ではハイデガーによって解釈学の基本命題の地位にまで高められたいわゆる「解釈学的循環」の問題に焦点を当てて考察してみたい。

「解釈学的循環」とは、元来文献学において未知のテキストを解読する過程で要請されるテキスト解読のための技術であった。例えばプラトンのテキストを解読する際にわれわれは古典ギリシャ語の語彙辞典によって単語の意味を知り、既知の文法的知識を手がかりにそのテキストの意味を理解しようとするであろう。これは、語彙、構文などの部分に関する知を総合してテキスト全体の知に至る途である。ところが古典研究においてはしばしば一つのテキストにだけ登場する単語がある。こういう単語の意味はそのテキストの前後の脈絡からその意味を推しはかる他ない。また単語自体は初出ではないにしても、独特な用法や意味において使用される語彙や構文がある。これらの語彙や構文の意味もまた全体のコンテキストからその意味を推定する他ない。一般に大きな資料の制約がある文献学や考古学においては、テキストや遺物の意味を確定するためにはこのような部分から全体へ、全体から部分へという解釈の循環を何度も繰り返すことによって次第に「正確な」（＝研究者の間の意見の一致を得られやすい）理解や解釈が成就されて行くのである。これが古典解釈学の形成期にテキスト解釈の必要上から自覚されるに至った技法としての「解釈学的循環」であった。デイルタイは前節で考察したように、この「解釈学的循環」の射程を拡張して、それを生の連関全体を理解するための全体と部分との間の循環として把握したが、この循環それ自体を解釈学の主要テーマとして際立たせて主題とすることはしなかった。

ハイデガーは「解釈学的循環」の概念を更に拡張し、これを現存在としての人間の実存論的構造それ自身を表現するものとして彼の実存論的解釈学の基本テーマに据えた。

「われわれがいつもある存在了解の内に生きておりながら、同時に存在の意味が暗がりにも包まれていることこそ、

『存在』の意味に関する問いを反復しなければならないことの原理的な必要性を証明している。」(Heidegger, 1927, S. 4)。

「われわれ一人一人がそれであり、問うことを存在可能性の一つとして備えている存在者を、われわれは現存在 Dasein という術語で把握する。」(ibid., S. 7, 傍点はハイデガーによる。以下同様)。

「現存在は自分の存在において何らかの仕方と明確さにおいて自分を理解している。……存在了解 *Sensverständnis* は、それ自身現存在の、一存在規定性なのである。現存在が存在論的 *ontologisch* に存在することの内に、現存在の存在論的 *ontisch* な卓越さがある。……われわれが存在論というタイトルを存在者の存在に関わる問いを理論的な形で明示したものは *das explizite theoretische Fragen nach dem Sein des Seienden* のために留保しておくとするれば、現存在が存在論的に存在すると言われていることは前存在論的にそうあることを言い表している。」(ibid., S. 12)。「存在への問いとは、前存在論的存在了解という現存在がそれ自身に属している本質的な存在傾向を根底的に突き詰めて考えること *Radikalisierung* なのである。」(ibid., S. 15)。

世界内に存在する様々の存在物から現存在を存在状態のレベルで (= *ontisch*) 区別する特徴が、「自分の存在をつねに(不明瞭にはあるが)理解しつつ、かつ自分の存在の意味についてつねに問い続ける」という点である。現存在はこの「自分の存在を理解しつつ、存在の意味について問う」ものとして、日常のあり方においてすでに存在論的な存在のあり方をしている。もちろんこのことは各人が日常生活において学問的な存在論を構想しているということではない。存在論の構想を練ることは、哲学者に固有な仕事であろう。その意味で現存在の「存在論的あり方」はさしあたり「前存在論的」にすぎない。しかし哲学者に固有な仕事としての存在論の構築も、現存在がその日常生活において了解している「前存在論的存在了解」を突き詰めて熟考したものにすぎない。これが「解釈学的循環」の最も

基本的な内容である。⁽²⁸⁾

ハイデガーも、ドイツタイに倣って、解釈 Interpretation, Auslegung の根底に理解 Verstehen を置く。ハイデガーによれば、われわれが通常「解釈する」と見なしている行為は、すでに「理解」として無自覚的に理解している事柄を事後的にもう一度際立たせて理解することである。われわれが何かある物を「理解する」と言うとき、それは、通常理解されているように、一切の理解に先立ってすでに存在している何物かをただ反省的に理解するのではなく、われわれはまずそのある物をその可能性に向けて投企しつつ、投企によって開示された可能性のアスペクトからひるがえってその物を理解しているのだと、ハイデガーは言う。これは、簡単に言えば、われわれは目の前の物を眺める時、それを常に「それは本来何のためにあるものなのか」という観点から眺めるということである。例えば、私は机の上の鉛筆を眺めながら、「それは紙の上に字を書くためにあるものなのだ、もし書けなければ、別な鉛筆と取り替えなければならない」という観点から、眼前の鉛筆を理解している。これをハイデガーは、「可能的なもの」(ここでは鉛筆の本来果たすべき機能)へ先行的に投企しつつ、可能性の側から存在する物を理解することであると考える。あらゆる理解することにこうした投企が伴う理由は、そもそも現存在としての人間の実存それ自体が、常に「自身自身に先立つ」という性格を持っているからである。人間がその生存中にすでに死の想念に悩まされ、自らの死について考えることなしには今生きていることの意味を見出すことさえできないと考えることも、現存在の実存の「自身自身に先立つ」本性に由来している。⁽²⁹⁾

ハイデガーはこの投企的理解を、世界内存在である現存在が世界を開示し、発見することでもあると考える。この発見とは、発見に先立ってすでに存在していた物どもを事後的に発見することではなく、投企の向かう方向として設定された「様々な可能性」を発見することである。こうして成立する「様々な可能性」のことをハイデガーは「意味

Sinn」と呼ぶ。従って現存在が世界の中に出会う諸々の存在者(物)の意味を発見することは、同時に現存在の自己理解でもある。

「世界の内部に存在する物が現存在の存在と共に発見されること、これがすなわちその物が了解 *Verständnis* されるということであるが、その時われわれは、それが意味を持っていると言う。……理解しつつ開示する働き *das ver-stehende Erschließen* の中で分節化されるものを、われわれは意味と呼ぶ。……意味とは、ある物がある物として理解可能になる拠点となる投企の向かう先 *das Woraufhin des Entwurfs* のことである。……意味とは、現存在の実存範囲なのであって、存在者(物)の表面に付着していたり、その『背後に』隠れていたたり、あるいは(表面と背後の間の)『中間領域』としてどこかに浮遊しているといった(物の)属性ではない。」(Heidegger, 1927, S. 151)。

「様々な可能性への投企」としてすでに先行的に理解されている物事だけが、解釈されうるという意味で、理解と解釈とは本質的に循環論的構造を持っていることが、以上の説明から明らかとなる。これが、解釈学的循環の問題である。

「すべての解釈 *Auslegung* は、了解を新たに提供することを要求されいながら、解釈されるべき当の事柄をすでに理解していなければならぬ。」(ibid., S. 152)。

「理解することが持つこの循環は、現存在それ自身の実存論的な先立ち構造 *die existenzielle Vor-Struktur* の表現である。……この循環のうちに、最も根源的な認識行為の積極的な可能性が秘められている。」(ibid., S. 153)。「従って」決定的なことは、この循環から脱出することではなく、正しい仕方での循環の中に入って行くことなのである。」(ibid., S. 153)。

以上がハイデガーによってなされた解釈学の決定的転換といわれていることの概要である。しかしハイデガーの解

釈学は、狭義の解釈に先行する理解の実存論的構造（「先立ち」）とそれ由来する解釈学的循環を解明することに主眼が置かれるため、言説 *Aussage* とその分析は、前述の理解—解釈の循環構造から二次的に派生した様態として把握され、解釈学の本来の関心事であったテキスト解釈の問題が主題とならないという、解釈学にとっては厄介な問題を抱えることになった。ハイデガーによってもたらされた転換を引き継ぎながら、これをテキスト解釈の技術学という解釈学本来の作業現場に引き戻して、解釈学を再定式した人がガーダマーであった。

6 ガーダマーによるディルタイ批判と解釈学の新しい地平

ガーダマーの主題は、解釈者自身の投げ込まれている歴史的限定性を認識することにある。一見解釈者の個人的な興味関心に従って行われるテキストの選択やその解釈も実は、テキストと解釈者とをともに包含する「伝承 *Überlieferung*」によって「呼びかけられる」ことだと、彼は考える。こうしてガーダマーにとって、テキスト解釈とは研究者の個人的な認識行為に留まらず、それ自身が「影響史」の形成する一つの出来事、一つの歴史的産出である。歴史研究も、一つの解釈活動としてそれ自身、歴史研究者自身は反省的に自覚することができない「影響史」上の出来事である。⁽³⁰⁾

このように歴史研究者自身が投げ込まれている歴史的限定性を忘却すること、歴史性を研究対象にのみ押しつけて、自分自身は歴史性を越えた「高み」に立っていると思ひこむことに、客観主義的歴史学の危うさがあった。

「歴史意識が作品または伝承に（何の媒介も介在せずに）直接向かっていると思ひこんでいるまさにその現場で、影響史的問題設定というもう一つの別の問題設定が、たとえ認識されておらず、またしかるべくコントロールされて

はいなくとも、ともに働いているのだということ、歴史意識は自覚してほしいと思う。われわれが、……一つの歴史的現象を理解しようと努める時、われわれは常に影響史の様々な影響に支配されている。何がわれわれに問われるにふさわしいものとして、従って研究の対象として現れるかを、あらかじめ限定するのは影響史である。……歴史意識それ自身が影響史の絡み合いの内にあるのに、歴史的客観主義は、自己の批判的方法を盾にとって、この影響史の絡み合いを隠蔽してしまうのである。……求められていることは、自分自身を「対象ではなく」より正しく理解することを学習すること、つまりあらゆる理解することの内に、はっきりと意識されていようといまいと、この影響史の作用が働いていることを承認することなのである。……人が〔没歴史的〕方法を信仰して自分自身の歴史性を否認する場合さえも、影響史の力は貫徹するということが、これがまさしく影響史が有限な人間の意識に及ぼす力なのである。だからこそこの影響史を自覚するということが、まさしく切実な要請となるのである。」(Gadamer, 1990, erster Band, S. 305 f.)

通時的な影響史の活動を解釈者の生きている「今とここ」に定位して規定し直した概念が、「解釈学的状況」であった。

「解釈学的状況 die hermeneutische Situation とは、われわれが伝承と対面し、伝承を理解しなければならぬとくに置かれる状況のことである。この状況の説明がすなわち影響史的反省であるが、これも完結することはあり得ない。しかしこの未完結性は反省のいたらなさなのではなく、歴史的存在であるわれわれの本質に関わっている。……われわれは、状況の概念を規定して、状況とは見ることの可能性を制限する一つの立場を表わすと考える。従って状況という概念には地平 Horizont という概念が本質的に属している。」(ibid., S. 307)。

「伝承」によって「呼びかけられ」つつ解釈することによって生起するこの産出的出来事を、ガーダマーは「地平

融合「Horizontverschmelzung」と呼ぶ。この場合、解釈者の生きている世界の地平とテキストが書かれた時代と場所の地平とが、それぞれ閉じた地平として併存し、それが解釈行為を通じてなにか両者の「融合」が生じるというものではない。ガーダマーによれば、そのようなある特定の時代と場所において閉じた地平というものは存在しない。地平とは、むしろ外部に向かって開かれつつ、時間的にたえず流動化して行くものなのだ。

「人間の現存在が……一つの本当に閉じた地平を持つていることは決してない、このこと〔地平が閉じていないこと〕によって現存在が歴史的に動かされるといふ事態が生じるのである。地平とはむしろ、われわれがさまよいつつその中に入り込むものであると共に、われわれと共にさまよいつつも動くものである。様々な地平が動くものに向かってずれて行く。すべての人間の生は過去の地平から生をうけており、過去の地平は伝承という有様で現に存在しているが、この過去の地平もまた絶えず運動の内にある。」(ibid., S. 309)。「それゆえ現在の地平は過去なしには形成されない。現在の地平がそれだけで存在しているのでないことは、〔歴史学研究によって〕獲得されねばならないとされる歴史的諸地平がそれだけで存在しているのではないことと同様である。むしろ理解することは常に、そのように〔現在の地平とか過去の地平とか〕孤立して存在しているように見なされているさまざまな地平を融合する過程なのである。」(ibid., S. 311)。

しかしこの地平融合は、過去の諸地平に安易に迎合するという形で融合を遂行するナイーヴな伝統主義に墮する危険性につきまとわれている。従って「解釈学の課題は、〔テキストと現在の間にある〕緊張を……意識的に展開することにある」(ibid., S. 311)ことをガーダマーは強調し、歴史学と解釈学が以下の二つの課題を同時に遂行することを要求する。一つは、歴史学が過去の歴史的地平を現在の地平から突き放して、徹底して異質なるものとして理解することに努めることである。これは「歴史的地平の投企」という意味を持つ。しかし歴史学は同時に、そのように

歴史的過去を現代から切り離してその遠隔性と異質性において理解するという営みそれ自体が、実は過去から連綿と継続している伝統の現在に生きる姿であり、伝統への一つの積み重ねであるという視点を見失ってはならない。⁽³¹⁾ 理解することに課せられる反発し合うこの二つの課題の緊張を持続させることによって初めて「本当の地平融合」が生み出される。

「本当の地平融合は、歴史的地平を投企しつつ、同時にその止揚を遂行するものである。」(ibid., S. 312)。

ここでのべられた「歴史的地平を投企しつつ、その止揚を遂行する」、この作業を倦むことなく遂行することが、「解釈学的循環」の本当の意味であった。

「〔解釈学的〕循環は、理解する営みを伝承の運動と解釈者の運動とが働きかけ合って互いの内へ入り込む作用 *in einanderspiel* として記述する。」(ibid., S. 298)。

こうした観点から見ると、過去を過去であるという理由だけで賞賛するロマン主義的伝統主義と研究者自身の歴史的限定性を反省しない客観主義的歴史学とは、この緊張関係の中でかろうじて生産的意義を保持することのできた上述の二契機が、緊張に耐えきれずそれぞれ自足して弛緩した姿であったことがわかる。

以下にガーダマーの解釈学の問題点を検討してみたい。

最大の問題は、デイルタイにおいては未だ解釈学の課題として挙げられていた「他者を他者それ自身に即して理解する」という課題が、後景に退いてしまったことである。⁽³²⁾

その際、ガーダマーも含め二〇世紀の解釈学者の多くが提出する論拠は、「書 *écriture*」における意味は著者から自立しているというテーゼである。

「われわれは意味を帯びたもの *Sinnhaftes* の次元の中で動いており、この意味を帯びたものはそれ自身において

理解可能であり、それ自体としては他者〔著者〕の主観性へ立ち返るようわれわれを動機付けはしない。このことは、書の理解においては〔話の場合〕以上に重要になってくる。解釈学の課題は、……共通の意味 *der gemeinsame Sinn* に〔著者も読者も〕ともにあずかるという理解する営みが持つこの奇跡を解明することである。』(Ibid., S. 297)。

われわれは民俗学や民衆史研究の成果を受けて、自ら書を遺すことがなかった民衆の歴史的な心性 *mentaité* を理解したいと考えている。彼らこそ歴史の隠された主体であると考えらるからである。その場合、書を遺す書き手は多くの場合それぞれの時代の知識人たちであり、また後世遺された書を解釈する人々もまた知識人であった。われわれはこれらの知識人の書と読の活動は、こうした書とも読とも疎遠であった民衆の生活史の陰画として初めて意味を持っていたと考えている。従って歴史研究の課題は、わずかに遺された書資料を手がかりにして、そこから著者自身の書に込めた意味や意図を解釈するにとどまらず、著者が生きたその時代に生きた人々の意味的な生活世界をできる限り再構成することに努めることにある。このことが資料上の制約により不十分にしか遂行できない場合が多いことは事実である。例えば、われわれは縄文時代や弥生時代の人々の意味的な生活世界をほんのわずかしが知ることができない。しかしそれでもわれわれは乏しい考古学的に発掘された遺物から当時の人々の心性や意味世界をできる限り理解しようと努めるのである。われわれは書に対してもこうした関係を充分認めるべきであると考ええる。そのためには書とそれが最初に生産された時点における著者と書との結合を切断してはならない。新訳聖書研究が示すように書資料の制約により、イエスおよび彼と同時代の信奉者たちの意味世界に現存する書を通して到達することはできない。しかし「できない」ということは、「する必要がない」ということではないはずである。

しかし筆者のこの主張は、解釈者が、書が生産された時代の意味世界を正確に映し出すいわば透明な鏡の様な存在

であることを承認するものではない。われわれはハイデガーとともに、解釈は解釈者の実存的な生の先行的投企が引き起こす「解釈学的循環」としてしか遂行できないことを認める。解釈はどこまでも解釈者自身の主体的な生活過程の一部であり、彼自身の歴史的制約の内部でそれに限定されつつ行われる他はない⁽³³⁾。

このことはガーダマーとともに「歴史的な距たりによって生じる解釈者と原作者との間の廃棄されえない差異」(ibid., S. 301)を認める立場に立つことを意味する。「あるテクストの現実的な意味はつねに、解釈者の歴史的状況によっても規定されている」から、「テクストの意味は常にその著者を越えている」(ibid., S. 301)ことも正しい指摘である。さらに「時代の距たりこそ、理解するという営みを積極的かつ生産的なものにする可能性であることを認識することが重要である」(ibid., S. 302)というガーダマーの主張は、われわれが常に準拠しなければならない点である。結局ガーダマーの解釈学の要諦は、およそ解釈することに関与してくるテクストの生産者と解釈者との間に繰り広げられるあらゆる契機を切り捨てることなく解釈の場に引きずり出し、それらの間の差異を解消せずに、それらの間の緊張関係を「生産的に」遂行することを提唱するものであった。われわれもこの主張には完全に同意する。

われわれの疑問は、ガーダマーのように「解釈者に呼びかけてくるあるテクストの現実的な意味は、著者と彼の最初の読者層によって演じられる偶然的なもの das Okkasionelle には全く依存していない」(ibid., S. 301)と言い切ってしまうことが解釈学の可能性の縮減につながるだろうかという点にある。もちろん解釈学を一つの哲学ないし世界観として受容ないし批判するだけであれば、そのように言い切ってしまうことによって失うものは何もないであろう。その場合は解釈学は哲学的、解釈学として二〇世紀に生きる人々の哲学的要求にいかに応えるかということだけを気遣っていればよい。しかしわれわれは、解釈学を歴史を理解するための一つの有効な方法として、それを活用してわれわれの歴史認識を具体的に鍛えて行きたいと考えている。歴史的過去を具体的に理解するためには、テクス

トの著者と著者と同時代の「読者層によって演じられる偶然的なもの」を、われわれ解釈する者にとつての「テクストの現実的な意味」から切断することはできない。

筆者は、ガーダマーが解釈者自身の歴史的限制性を忘却した歴史主義を克服し、解釈者自身の投げ込まれている有限な歴史的地平を徹底的に自覚するという課題を提起したことの積極的な意義を強調してきた。にもかかわらず筆者は、ガーダマーが歴史の当事者（生き証人）としての他者を理解する課題を主題的に考察しなかつた点を、問題点として指摘しておきたい。ガーダマーは歴史の中に投げ込まれた個体としての人間にも、個体としてのテクストにも関心を抱かない。ガーダマーが関心を寄せる主題は、テクストが連続と解釈されることによって「伝承」が生き物の如く時間の中を生き延びて行くことにある。こうなると「伝承」が事実上実体化され、テクストが作者から切断されて自立化させられるばかりか、個々のテクストさえもテクストと解釈者を貫流する「伝承」に生命を与えるための手段とされてしまう。

「哲学的解釈学は、あらゆる主観性の内にその主観性を限定している実体性を指し示す限りで、ヘーゲルの精神現象学がたどった道を逆に引き返して行かなければならない。」(ibid. s. 307)

つまりヘーゲルの精神現象学が、実体として歴史的に現象しているものをそれを生産した主体性に遡及させたとすれば、哲学的解釈学の課題はそれと反対に、諸個人の主観的営為と見られるものをその基底に貫流している「伝承」ないし影響史という実体に遡及させることにあると、ガーダマーは言う。

このような立場からすれば、他者をまさに一人の人間としてのかけがえのない歴史的他者性において理解することは、そもそも解釈学の課題ではないということになる。

「そのような〔他者の置かれた状況に〕自分を移し替えることは、ある個人がある別の個人に感情移入することで

も、他者を自分の尺度でねじ伏せることでもない。それは、自分の特異性 Partikularität だけでなく、他者の特異性をも克服する一つのより高い普遍性へと高まることである。……地平を獲得することは常に、身近なものやあまりに近くにあるものを越えてその先を見ることを学習することを意味する。」(ibid., S. 310)。

もちろん筆者は、上のゲーダマーの主張に基本的には賛成である。他者を理解することは、その他者に「感情移入する」ことでもないし、観察者の立てた基準や概念から他者を構成的に記述する(「他者を自分の尺度でねじ伏せる」)ことでもない。また他者を理解する過程は、それが本当の意味で遂行されるならば、「自分の特異性だけでなく、他者の特異性をも克服する一つのより高い普遍性へと高まること」であると言えよう。しかしわれわれが、ゲーダマーと袂を分かつのは、この過程は自己と他者との「特異性」を徹底的に主題化し、問題化するという地盤の上でのみ遂行されるはずだという信念であり、この「特異性」の呪縛からいわば解放されたテクスト解釈という地平をあらかじめ特権的に論定しないこと、最後に、上述の「より高い普遍性」においてもなお自己と他者との差異は持続すること、普遍性の地平においても私にとつての普遍性と他者にとつての普遍性との差異はなお解消し得ず、従って自己と他者との差異が止揚されるエレメント(それが「伝統」、「伝承」、「歴史」、「人類」その他のような概念で呼ばれようと)を原理的に拒否することである。

しかしわれわれがかく自己と他者との「特異性」にこだわるのは、個人の「特異性」を歴史の上位に置こうとするからではない。⁽³⁴⁾われわれは、ゲーダマーとともに「歴史がわれわれに属しているのではなく、われわれが歴史に属している」(ibid., S. 281)ことを認める。しかしわれわれが具体的にいかなる姿で「歴史に属している」のかを問おうとすれば、われわれは歴史が諸個人の「特異性」を貫く際のきわめて個人的な姿に即して考察する他ない。単数形の「歴史」や「伝統」は存在しないからである。⁽³⁵⁾

しかしガーターが次のように「ただ一つの地平」について語るときそのような単数形の「歴史」への傾斜が露呈する。

「われわれの歴史的意識がさまざまな歴史的地平の内へ身を置き入れる時、それが意味するものは、われわれの世界とは縁もゆかりもない疎遠な世界の内へ遠ざかることではなく、この二つの世界が一緒になって、内側から動いてゆく単一の広大な地平を形成することである。それだから本当のところは、ただ一つの地平 *der einzige Horizont* が、歴史的意識が内に含んでいるものすべてを包み込んでいたのである。自分の過去と他人の過去とがともに……この動く地平の形成に関与している。この地平が……由来や伝承となって人間の生を規定するのである。」(ibid., S. 311)。

7 リクルールの解釈学

リクルールの解釈学は基本的にガーターによって設定された基本的枠組みを継承している。リクルールの最大の功績は解釈学の立場から精緻な言語理論を展開したことにある。リクルールはこれを、一九六〇年代以降フランスを中心にして全世界に支配的影響力を及ぼしたいわゆる構造主義的言語理論ないし記号論との対決として遂行した。日本においても一九七〇年代以降、「ポスト・モダン」の名の下に構造主義的思考様式が一世を風靡する「流行」思想となった。「日常的生活者の生をそのかけがえのない固有性において理解する」という筆者の思想的立場は、まさにこの構造主義ないしシステム理論として登場した「ポスト・モダン」の諸思想との全面的対決なしには、現代思想としてのリアリティを獲得することができない。その意味でリクルールの仕事は、構造主義の限界を見究めるために、きわめて

重要である。⁽³⁶⁾

一九七三年リクールがテキサス・キリスト教大学で行った四つの講演をもとに出版された『解釈の理論』(1976)は英文で百ページ余の小冊子であるが、リクールの言語理論、隠喩および象徴理論、解釈学理論を簡潔に要約した好著となっている。詳細な論証や文献的考証を一切省いているだけにかえてリクール理論の基本命題とそれらの占める論理的位置とを一望の下に見渡すことができる。そこで以下の要約では、主として『解釈の理論』に依拠しながら、リクールの理論を検討してみたいと思う。

『解釈の理論』の中でリクールは、彼の言語理論の構成を以下の四つのレベルに分節化している。第一のレベルは「ディスクールとしての言語」、第二のレベルは「話と書 speaking and writing」、第三のレベルは「隠喩と象徴」、第四のレベルは「説明と理解 explanation and understanding」である。

第一のレベルは、言語の基本性格を人間の生の全体の中に位置付けようとするもので、構造主義言語理論との対決が最も鋭く示される部分である。第二のレベルは、「書」つまりエクリチュールの機能が展開される部分であるが、ここでも言語の本質を「話」の共時性に還元した構造主義言語理論への批判が継続される。第三のレベルでは、言葉の意味の多義性を、エクリチュールの媒介によって可能となる、時空を異にする人々の普遍的応答関係として再定義し、解釈という営みを未来へ向けての新しい意味の生産行為として把握する、つまり解釈者を歴史における最も豊かな意味の生産者として把握するリクール解釈学の主題が、隠喩論および象徴論として展開される。第四のレベルでは、説明 *Erklären* と理解 *Verstehen* の対立図式を批判し、両者を解釈学的循環を構成する不可欠の契機として再定義するリクールの解釈学構想が述べられる。

第一の「ディスクールとしての言語」におけるディスクールとは、言語が人々によって使用される具体的な姿、つ

まり実際に話され、聴かれる際にとる姿を指す概念であり、本稿ではとりあえず言述と訳した。ソシュール以来のラングとパロールの二分法を念頭におけば、リクールの言述はパロールと重なる概念である。リクールは、構造主義言語学がラングをパロールから切断し、科学としての言語学の対象をラングの研究、すなわち言語の「構造」ないし「体系」の研究に還元したことによって、言語の生きた姿である言述が言語学の残余範疇の地位に貶められたことを厳しく批判しつつ、「われわれの課題は、言述を不安定な辺境の地に追放された状態から救い出すことだ」(Ricoeur, 1976, p. 2)と述べている。

構造主義的言語学は、言語(ラング)を記号の体系に還元した。記号とは、記号体系の内部における他の諸記号との差異によってのみ定義され、この差異によって区別された個々の記号表現(シニフィアン)と記号体系内部での差異が生み出す価値である記号内容(シニフィエ)との関係は、純粹に記号体系の内部で決定されるから、ここに人間の生の具体的営みにはめ込まれた言語活動を一切参照することなく言語現象それ自体を内在的に考察する言語学が成立した。もちろんソシュールは、科学としての言語学が扱うべき固有の対象を限定的に確定するために、記号の体系としてのラングをとりあえず複合的な言語現象から抽象したのであり、これをあらゆる社会現象を記述するための唯一の方法論にまで拡張する意図はなかった。しかしレヴィ・ストロースがこの方法を人類学に適用して以来、構造主義的記号論の方法を人間社会を記述するための唯一の科学的一般理論として拡大適用する人々が大きな影響力を持つようになり、個々の人間たちの生の具体的営みは社会科学の主要な対象とは見なされず、いわば辺境の地に追放される形になった。言語理論の領域で、この追放の対象となったものが言述だった。

リクールは、フランスの言語学者バンヴェニスト(Ernst Benveniste 一九〇二—一九七六)に倣って、言述の言語学の特徴をラングの言語学との対比において以下の四点に整理している(リクール、1985, p. 48)。

第一に、ラングの記号は潜在的で時間の外部に存在するのに対して、言述は時間的出来事としてその都度顕在的に実現される。

第二に、ラングは主体を持たず、「誰が語るか」という問いはラングのレベルでは意味を持たないのに対して、言述は人称代名詞などの指示詞の働きによって話者と関係している。

第三に、ラングの記号は同一体系内の他の記号にしか関係付けられず、ラングは世界を持たないのに対して、言述はそれが叙述しようとする世界を指示する。言述においてのみ言語の象徴機能が実現される。

第四に、ラングはコミュニケーションにそのコードを供給するだけで、コミュニケーションを可能にする条件にすぎないのに対し、言述においてはメッセージが実際に交換される。言述だけが話しかけられる他者⇨対話者を持つ。

リクールのこの言述の最小単位を語 *mot, word* ではなく、文 *phrase, sentence* に求め、言語を相互に還元可能な二つの要素である記号と文からなる複合的対象として把握し、それぞれの要素を固有の分析対象とする学問として前者を記号論と後者を意味論と呼んでいる。ここで記号論は上述の構造主義的記号論と同じものが念頭に置かれているが、しかしリクールの主要な関心は、記号論の意味論（記号を記号表現⇨シニフィアンと記号内容⇨シニフィエとの統一として把握する意味論）に解消されない独自の意味論を構築することにあった。

リクールの基本的立場は以下の文章に簡潔に表現されている。

「記号論の対象である記号は、潜在的 *virtual*⁽³⁷⁾ であるにすぎない。文だけが話という出来事として現実的 *actual* である。……文は複数の記号から成り立っているが、それ自身は記号ではない。」(Ricoeur, 1976, p. 7)。「体系は現実には存在しない。それはただ虚像として存在するだけである。」(ibid., p. 9)。

しかしリクールの主要関心は「出来事としての言述」から言述の「意味」が超越として出現することにあった。

「われわれが理解したいと思うことは、つかの間の存在に過ぎない限りでの出来事ではなく、持続する限りでの出来事の意味なのである。」(ibid, p. 12)。

リクールによれば話としての言述は出来事としては、それが話された瞬間に消えてしまいが、しかし出来事としての話の消滅にも関わらずなお時間的に持続して行くものがあり、それこそが出来事の意味であった。

「出来事と意味とが分節化されることが、言述の言語学のうちに含まれている。出来事を意味という形で抑制し、超越することが、言述それ自体の特質なのである」(ibid, p. 12)。

これをリクールは「言述における出来事と意味の弁証法 the dialectic of event and meaning in discourse」(ibid, p. 8)と呼び、「すべての言述が実現されるのは出来事としてであるが、言述が理解されるのは意味としてである」(ibid, p. 12)というテーゼで要約している。これ以降、通時的に遂行される意味の出来事からの超越的産出の仕組みを、「話」から「書」へ、さらに「隠喩と象徴」へと展開して行くことが、リクールの解釈学の主題となっていく。

リクールは、まず「話」の原基形態である対話において発話者の経験は一個人の私的な経験としては伝達不可能なものでありながら、言述の命題内容は聴き手に伝達可能であるという事実に着目し、ここに言述における意味の出来事からの超越の最初の契機を見いだしている。

「話者から聴き手へと」伝達可能なものとは、まずもって言述の命題内容のことである。……文の意味は文に対して言わば『外在的 external』であるからこそ、移転することができるのだ。言述の自分自身に対するこの外部性——これは出来事その意味において自己超越する、と the self-transcendence of the event in its meaning と同義であるが——これこそが言述を他者に開示するのである。メッセージが伝達可能である根拠は、その意味構造の

内にある」(ibid. p. 16)。

「言語とはそれ自身私的な経験が公共的なものにされる過程である。言語とはこの外示化 exteriorisation のことであり、これのおかげで印象 impression が超越されて、表現 expression となるのである。……外示化と伝達可能性とは同一の事柄である」(ibid. p. 19)。

ここでは impression と expression とは、それぞれラテン語の impressio, expressio の原義に立ち返って、「内側に押し込むこと imprimere」¹⁹⁾「外側に押し出すこと exprimere」という意味で理解されている。つまり私的経験として「内側に押し込まれ、刻み込まれたもの impressum ≡ 印象」を「外側に押し出されたもの expressum ≡ 表現」に転換させる働きをリクールは「外示化」と呼んで、ここに言語の最も本質的な機能を見ている。

以上の考察から、言述の意味には(1)命題内容の意味と(2)発話者が言述に込めた意味との二つの次元が存在することが明らかとなった。リクールは(1)を言述の意味の客観的側面、(2)をその主観的側面と呼んで区別している (ibid. p. 19) が、リクールが重視するのはあくまでも意味の客観的側面であった。

リクールはこの客観的側面としての意味をさらに分節化して、意義 Sinn, sens, sense と指示 Bedeutung, reference, reference の関係として把握したが、これはフレーゲが「意義と指示について」(Gottlob Frege, Über Sinn und Bedeutung, 1892) という論文において初めて導入した対概念である。

例えば「いま桜の花が満開だ」と筆者である私が言ったとして、これは言述としては一つの出来事である。「いま桜の花が満開だ」という言述が「何」を述べているかということは、日本語の文法と語彙を理解する者であれば誰でも理解できることであって、そのかぎりではこの文章が外国人向けの日本語教科書の例文として使用されたとしてもこの言述の「何」は変わらない。しかし私が「いま桜の花が満開だ」と語った時、その言述が具体的に「何につい

て」述べていたかということは、それだけの情報ではまだ不明である。実は私は私の住んでいる国立市の桜が満開である様子を目の前にして「いま桜の花が満開だ」と言ったのであった。その時「桜の花」は「国立市の桜について」言われたわけである。

言述においてはこのように「何 the “what” of discourse」と「何について the “about what” of discourse」を區別することができる。前者を「意義」、後者を「指示」と呼ぶ。言述の「意義」を理解するためには、われわれは言述を構成している単語とその配列を理解するだけで充分であるが、言述の「指示」対象を理解するためには、言述をその外部に存在する世界と関係させなければならぬ⁽³⁸⁾。

「言語は使用される時にのみ、指示対象を持つ」(ibid. p. 20) こと、他方「言語の体系の内には、指示の問題は存在しない」(同) ことに着目すれば、構造主義は実際に使用される生きた言語の実態を捉えられない。

言述の指示機能を重視することは、言語を完結し、独立した世界と見なすのではなく(リクールは「言語とは独自の世界ではない。言語は世界でさえない」(ibid. p. 20) と言いつつ)、常に人々の生活世界との関わりにおいて理解することを意味する。指示機能の重視は更に、事物の存在が言語に先立って存在しているという前提条件を承認することを意味する⁽³⁹⁾。

言語に対する存在の優位の承認、普通の人々の常識からすれば余りにも自明に思われるこの立場は、しかし構造主義を始めいわゆる「言語論的転回」を主張する人々によって否定された。彼らは、世界、経験、存在を言語ないし言語活動に還元したうえで、言語の意味はある記号が他の記号に対して体系内で占める差違の価値によってのみ決定されるという立場をとるから、それは上記の意味の「意義」としての側面だけに視野を閉塞して、「指示」としての側面を軽視するものだった。リクールの言語論は、世界と言語の関係を逆転させるこのような立場への全面的批判とし

て構想された。しかしリクールの意図は構造主義的理論を完全に排斥することにあるのではなく、構造主義的理論の限界を指摘しつつ、それをより包括的な言語理論の不可欠な一契機として限定的に肯定することにあった。言い換えればリクールは、出来事からの意味の超越作用をダイナミックに遂行するための道具ないし媒体として構造主義的方法を利用し、それを積極的に取り込んで行くというスタンスをとっている。⁽⁴⁾

「記号論は意味論の一つの抽象面にすぎない。そして記号を記号表現（シニフィアン）と記号内容（シニフィエ）の間の内的差異として把握する記号論的定義は、記号をそれが表現する事物に対する指示として把握する意味論的定義を前提としている。従って意味論の最も具体的な定義とは、意義という内的ないし内在的構成を指示という外的ないし超越的な志向へと関係付ける理論のことである」（*ibid.*, p. 21 f.）。

「書エクリチュール」の問題に入る前に、これまでの論述の範囲内でリクールの言語論の問題点を考察してみた。

リクールは確かに構造主義的言語論の問題点を鋭く批判し、それを克服して言述の出来事性と指示連関を捨象しないことを要求したわけであるが、しかし結局リクールの言語論もまた、構造主義とは別の回路で、語り、聴く者としての人間が後景に退く言語論になってしまっている。その原因は、リクールの「意味」理解にある。「言述は出来事として実現されるが、言述が理解されるのは意味としてである」というリクール言語論の基本テーゼが意味することは、言述は「出来事」（つまり個々人の具体的な生の体験のこと）としては他者によって理解されることができないし、また理解される必要もないということである。それを正当化する論理が、言語の「外示化」作用であった。つまり伝達可能なものだけが言語によって意味として外示化され、私的な *indressio* に留まるものは意味を構成せず、従って理解の対象にもならない。従って本稿において自己—他者関係を有意義に成立させる不可欠の構成契機の一つ

である「伝達不可能性」の問題は、リクルールの理論的考察の対象にはならなかった。リクルールは、生きた人間相互のコミュニケーションを実現することが言語の第一義的機能であるとは考えていない。リクルールの関心は、むしろ「超越」の問題にあり、「言述が意味として出来事を超越する」というテーゼが示すように、地上の一切の「出来事」はそれ自体としては、時間的に有限でつかの間のはかない存在であるが、「意味」に昇華されれば「永遠なる存在」を獲得するという点にあった。内時間的存在を脱時間的存在へと転成させる媒体がまさに言語であった。言語の持つこの超越的働きこそリクルールが解明したいと考えている主題であった。⁽⁴⁾

ここからリクルールの「書」エクリチュール」理解の検討に入ることにする。

すでに述べたように、出来事としての言述はそれが話者によって話された瞬間に消えてしまう。「話」としては消えてしまうものを刻字 inscription として固定することが「書」である。しかし「書」によって固定されるものは、もはや出来事としての言述ではなく、外示化された言述、すなわち言述の意味であった。この意味の外示化こそ言語の最も本質的機能であるが、この外示化は実は「書」によって完成されることになる。

文字が発明され、「話」が「書」に転化することによって生ずる最初の変化は、「話す―聴く」関係が「書く―読む」関係に転換することである。この変化をリクルールは「対話状況が爆破されてしまった」(ibid., p. 28)と表現している。しかしリクルールの関心は、「爆破されてしまった」対話状況を再構成することにはなく、この爆破をむしろ言語の本来的使命と捉え、この爆破をむしろ言述の意味が初発の出来事への拘束から解放たれる(つまり作品が著者への拘泥から解放される)解放過程として歓迎する。対話状況においては話者が現前しているために、言述の意味は話者が言述に込めた主観的意図と渾然一体として区別することができない。しかし「書」によってテキストの意味は、著者の意図から分離されるだけでなく、テキストが書かれた時点における著者の読者に対する関係を規定してい

た状況からも分離されてしまう。

テキストの理解は、ディルタイのように著者と読者との対話状況を仮想的に再現することによってはもはや遂行されない。リクールはこれを「テキストの意味論的自律性 [autonomie sémantique d'un texte] と規定し、ここに解釈学の本来の出発点を見いだした。リクールの解釈学がテキスト解釈学と呼ばれる所以である。まさしく「解釈学は対話が果てるところで始まる」(ibid., p. 32) のである。

他方で「書」ないしテキストは、聴衆との関係においても決定的な変化をもたらさず。対話状況においては「話」の聴き手は二人称で呼びかけられる具体的な人であった。ところが書かれたテキストは、不特定多数の未知の読者に宛てて、潜在的には読むことのできる人なら誰にでも宛てて送り出される。この聴衆の普遍性 *this universality of the audience*こそ、書のもたらず非常に顕著な効果の一つである」(ibid., p. 31)。こうしてテキストと読者の間に新しい応答関係が始まる。テキストは、著者の思惑を越えて、自らの読者層を生み出す。しかもテキストの意味を決定するものは常に読者の解釈である。テキストは可能的には読む能力のある人すべてに開かれているから、テキストは無数の読者による無限の解釈可能性に引き渡されている。⁽⁴²⁾

対話状況においては、言語の指示対象は基本的には話者と聴き手を取り巻いている状況の中に存在しており、話者は必要とあればそれらを指差すなどの身振りで指し示すことができる。「対話状況における指示はすべて状況的である」(ibid., p. 35)。しかしこのような「状況的指示 *situational reference*」は「書によって粉碎され」(同)してしまう。著者と読者との間の時間的空間的距離は、対話が前提としていた話者と聴き手に共通な状況を許さないし、また話者の口調、表情、身振りなどによって具体的に指示されていた「今とここ」をもはや表現しない。これは一見すると「話」に対する「書」の限界のように見える。しかしリクールは、これをむしろ指示が対話状況への束縛から解放

されて「世界」を志向することであるとポジティブに把握する。指示対象を状況から世界に拡大することこそ、「書」がもたらした大変革であると、リクールは考える。⁽⁴³⁾

以上の考察によって、解釈学という学問が「書」によって切り開かれたテキストの意味論的自律性、読者の普遍性そして世界を志向する非直示的指示という地平を前提としつつ、この地平の上で可能となる言語活動の創造的可能性を讀者||解釈者の立場から最大限に引き出し、活用するための解釈の技法であると言うことができる。「書」は言述の意味を著者の主観的意図から切り離すだけでなく、その言述の最初の読者によって理解された意味からも切り離して、意味の自律性を押し進める限り、当初の対話状況の「疎遠化 estrangement」であり、そこからの「遠隔化 distanciation」である。しかし同時にこの「疎遠化」と「遠隔化」の働きがあるおかげで、読者はまさにテキストをその都度新たに解釈し、それに新しい意味を付与するという自由と権利を獲得する。従って「書」にとって「遠隔化」として現われるものは、「読」にとっては「自属化 appropriation」として現れる。

「自属化するとは『疎遠』であったものを『自分自身のもの』とすることである。……読むとは、*déjouer*すなわち『治療』であり、これによってテキストの意味が遠隔化による疎遠化から『救済』され、新しい身近さ a new proximity の内に、つまり文化的距離を抑圧しつつ保存し、他者性を自属性の内部に含み込むある身近さの内に置かれるのである。」(ibid., p. 43)。

リクールはこの営みを「遠隔化 distanciation と自属化 appropriation の弁証法」(ibid. p. 44)と呼んでいる。この観点から見れば、「解釈とは、……疎遠化と遠隔化とを生産的なものにする試みに他ならない。」(ibid., p. 44)。

これまでリクールの「書||エクリチュール」理解の基本構成を要約してきたが、ここでこれに対する筆者の批判的見解を述べてみたい。筆者は、作品を著者と読者との間の呼応関係の中に正しく位置付ける必要があるというリクール

ルの主張に同意したい。この場合の読者とは、著者と同時代の読者である必要はなく、例えば約千九百年前の『新約聖書』を現代日本人が読むという関係もあり得る。そのように時間と文化的空間を隔てて作品が読み継がれて行く場合、そこには常に個性的な形で「遠隔化」と「自属化」の緊迫した関係が形成されるというリクルールの主張も正しい。しかし筆者がリクルールに抱く疑問は、リクルールの見解ではこのような人間と人間との生産的な応答関係がcaえって消去されてしまうのではないかという点である。

すなわち著者の側も、読者の側も、一人の個人として彼等の投げ込まれた歴史的文化的状況に制約された有限な存在であることを承認しあってこそ、作品をめぐる応答関係は初めて生産的に営まれるはずである。そのためには「著者」、「作品」、「読者」のそれぞれの歴史性がきちんと反省される方法的構えがなければならない。これは『爆破されてしまった』対話状況を再構成することへと再帰してゆく論理に尽きるものではないことは言うまでもない。しかしその場合「『爆破されてしまった』対話状況を再構成する」ことは、不必要だと言いつつしまつてよいであろうか。歴史学や考古学の研究は、ある意味では「『爆破されてしまった』対話状況を再構成する」ために膨大な努力を重ねているし、これらの研究成果は過去のテクスト解釈に決定的な影響を及ぼすものである。古墳をはじめとする古代遺跡の発掘は、『古事記』や『日本書紀』が記述の対象とした時代の歴史的状況に関する情報を日々新しく提供することによって、いわゆる『記紀』のテクスト解釈に重要な変更を迫ってきた。このことは、テクストの意味は歴史的状況に閉塞されてはいないけれど、やはり状況拘束的であることを示している。

ところがリクルールは、解釈の過程をむしろ著者の側からも読者の側からも当事者性が剝奪される過程であると考えている。ここでリクルールにとって生ずるやっかいな問題は、作品からの著者の脱落は、自然人としての著者の死と忘却によって時が自然に解決すると考えられるが、読者の側からする状況拘束は、簡単に消滅させることはできないこ

とである。一つ一つの解釈は常に一つの「出来事」としての性格を保持し続けるからである。この難点をリクールは「意味の普遍時間的性格」という概念を設定することによって乗り越えようとする。

「パウロの手紙は、ローマ人、ガラテア人……に宛てて書かれているのに劣らず、私に向けても書かれている。言述に先立って同定可能な『汝』があるのは対話だけである。テクストの意味は読書能力のあるすべての人に開かれている。意味の普遍時間的性格 *omnitemporality* とは、意味を未知の読者に向けて開くものである。」(ibid. p. 93)。

リクールは、個々の読者のレベルではできないことを、「読書能力のあるすべての人」という普遍的存在者をテクストの本来の読者として設定し、理想的には個々の読者はこの普遍的読者の代表者と位置付けることによって成し遂げようとしているように思われる。その場合ガーダマーが問題としたような「読者それ自身がその都度特定の歴史的状況の内部で特定の伝承によって呼び止められるという影響史的問題設定」が忘れ去られる。解釈学はリクールに至って再び、「おのれ自身の歴史性を忘却する」解釈学に後退したと言えないだろうか。

二〇世紀の解釈学の歴史は、ある意味では一九世紀の解釈学者たちが理想とした「著者が自分自身を理解した以上に良く著者を理解する」というモットーを批判する歴史であったと言える。リクールはこの批判的立場をガーダマーから引き継いだが、しかし批判の方向はガーダマーとリクールとは決定的な違いがある。ガーダマーの場合は、解釈者自身の歴史的被拘束性を自覚するために反省のベクトルを解釈の対象から解釈者自身へと方向転換する必要性が自覚的に反省されていたわけであるが、リクールの場合には、ガーダマーにとって切実な問題であった解釈者自身の歴史的限定性に対する関心はあまり強くない。もちろんリクールも「読みの歴史性」について言及しているが、これがリクールにどれほどの重みを持って受けとめられているかは、疑問である。これに替わってリクールの関心を捉え

るのは、テキストが一度書かれるや、それは未来へ向かって無限な読者層に開かれて行き、能動的読者が解釈を通して意味の新たな創造を絶えず行っていくという自由な意味創造のプロセスであった。

「解釈学のロマン主義的形態（シュライエルマッヒャーやディルタイの解釈学）」は、テキストの言葉上の意味 *the verbal meaning* が著者の心的意図 *the mental intention* から分離することが創り出した特殊な状況を見過ごしてきた。著者が自分の作品を『救済する』ことはもはやできない……。著者の意図がわれわれにわからないことがしばしばあるが、彼の作品の言葉上の意味を解釈することに関しては、著者の意図は時には余分であり、時には役にたたず、そして時には有害でさえあるのだ」（*ibid.*, p. 75 f.）。

では読者にとってテキストを理解するとは、テキストの何を理解することなのだろうか。テキストの指示が不明である状況下でテキストの指示の解明を断念し、テキストで用いられた様々な語彙や表現の対比的な相互関係だけに考察を限定したのが構造主義的記号論のテキスト解釈の技法であった。しかしリクールは、テキストの指示の不明さをむしろ指示が状況への拘束から解放されることとして歓迎する。

「」の非明示的指示 *non-ostensive reference* は、テキストの深層意味論 *depth semantics* によって開示されるある種の世界であり、一つの発見である。……理解されなければならない事柄は、……テキストの非明示的指示のおかげである可能的世界を指し示す何物かである。理解は著者および彼の状況とは何の関係もない。……テキストを理解することは、テキストの意義から指示に向かうテキストの運動について行くことである。……「テキストにおける」言述は、ただ既に存在している物事を指摘するだけの機能を越えており、この意味で話される言語と結合した明示的指示の機能を超越している。ここでは指示することは同時にある新しい存在様式を創造することなのである。」（*ibid.*, p. 87 f.）。

ディルタイの解釈学が歴史主義となった究極の理由は、テキストを著者が彼と同時代に生きた人々に宛てて発信した著者自身の生の表現と理解したからであった。リクールの解釈学はテキストの著者および彼の生きた時代状況への被拘束性を否定することを主題としているわけだから、それはリクール自身明言しているとおり「反歴史主義 *anti-historicism*」の解釈学に帰結する。この立場からリクールは、二〇世紀にヨーロッパとアメリカの両大陸にまたがって文芸批評を主要な舞台として展開された反歴史主義的立場を肯定的に評価していた。⁽⁴⁴⁾

テキストのこのような脱歴史的性格を基礎付けているものは、フッサールによって基礎付けられた「意味の理念的性格」であった。フッサールは、意味を話者ないし聴き手の心の内に喚起される心的内容と見なす心理学的解釈を斥けて、意味を「いかなる個人がいかなる時に行ってもなお同一物であると繰り返し同定されうるようなある理念的対象」(ibid., p. 80)と規定した。ここにフッサールの諸著作のフランス語への翻訳者であり、かつフッサール現象学の継承者としてのリクールの立場が明瞭に見て取れる。

ところでテキストの持つ「客観化され、脱歴史化された」(ibid., p. 91)本質的性格を最終的に現実化するものは、読者による解釈である。読者の仕事をリクールは「自属化」と呼んでいるが、「自属化」とは「以前は『疎遠』であったものを『自分自身のものとする』ことであり、これはあらゆる解釈学の究極目標(同)であるという。ではテキストにおいて「自属化」されるべきものとは何か。リクールは、それは「テキストの指示を構成する世界を開示する力」(ibid., p. 92)、また別の箇所では「テキストが非明示的指示を用いて自分自身の『面前』に開示する一つの世界内存在の様式についての提案 [pro-position 前—提示]」(ibid., p. 94)であると言つ。

「著者が自分自身を理解した以上に著者を良く理解することは、「リクールの新しい解釈学によれば」著者の言述の内に内包している開示力を著者自身の実存的状況の限られた地平を越えてさらに開示して行くことである」(ibid., p.

83) と再定式される。

リクールによれば第一次的に「書」それ自体に著者の実存的状況を超越して可能的世界を開示する力が潜在化しており、それを実際に一つの出来事として顕在化する（つまり「書」を実現する）者が読者であり、全体として「書」の使命を「読」において成就するこの全過程をリクールはガーダマーに倣って「地平の融合 Horizontverschmelzung」と呼んでいる。しかしリクールの「地平の融合」理解はガーダマーのそれとは本質的に異なっている。ガーダマーの地平も外部に向かって開かれており、解釈者と共に絶えず流動化するものであるという点では、リクールの理解と重なる面を持っているが、ガーダマーの場合は、解釈者の自由な解釈も結局は「伝統に呼びかけられつつ」なされるものであり、解釈者自身がある特殊な歴史的伝統に繋留されていることを解釈者自身に自覚させることが、解釈という営みの本質的作業であった。ところがリクールの場合には、テキストそれ自身に潜在している脱歴史的使命を実現することが解釈だということになるから、「地平の融合」は文化的特殊性や個人的主観性にまみれた歴史的状況を越えた「理念性」や「可能的世界」のレベルで遂行されることになる。リクールにとって「地平の融合」は、究極的には歴史性を越えたところで達成されるわけである。

「自属化」は、語感からすると、読者がテキストを自分の関心に合わせて理解し、テキストをいわば私有化するという印象を与えるかもしれない。しかしリクールは「自属化」をむしろ読者がおのれの「私」つまり「自我 *Ich*」から解放されて、普遍性と超越性⁽⁴⁵⁾に脱時間性を獲得し、その意味で「*Ich*」*soi. self*」へと高めて行く営為であると考えている。

最後に、リクールの解釈学に対する筆者の批判を要約してみたい。

リクールの解釈学は、徹底して「書」エクリチュール」の解釈者の立場に立つ解釈学であるといえる。リクールは、

構造主義的言語学との対決においてパロールつまり出来事として一回的に語り、聴き留められた言説の立場に立つ。このことは高く評価したい。しかしリクールにとって解釈学の主要関心は、あくまでも言語の外示化作用によって出来事を超越する「意味」の理解に生産におかれている。「意味」は人類史的に持続するのに対して、出来事としての生（その語り）はつかの間の存在にすぎない。われわれの生の出来事性を超越した地平に意味的世界を指定するという点では、リクールと構造主義者の間には合意が成り立っていることが分かる。違いは、構造主義が、言語活動を記号体系内在化の方向へ離脱し、共時性というヴァーチャル・リアリティへと閉塞して行くのに対して、リクールは通時的に未来の方向へ向かって出来事を離脱し、最終的には人類すべてに開かれた客観的かつ理念的な意味世界——これももう一つのヴァーチャル・リアリティにすぎない——を（解釈という意味の生産行為を通して）豊穡化することを目指すという点にあるだけである。

同じ問題は、意義と指示を巡る議論でもう一度繰り返された。リクールは言語と世界を結ぶものとして言語の指示機能に特別の意義を認めた。このことは大いに評価したい。しかしリクールにとってテキストの指示機能は、対話状況が「書」によって爆破されてしまった以上、「明示的指示」ではあり得ず「非明示的指示」でしかない。「非明示的指示」とは、夢のメッセージや詩的表现に典型的に示されるように解釈を施さなければ指示対象に接近できないような指示、多義的な解釈を許容する指示、指示対象を発見することがそれを創造することと区別できなくなるような指示のことである。リクールが象徴の意味作用や隠喩表現の機能の解明に長年取り組んできた理由も、言語の「非明示的指示」の問題に彼の学問的生命を賭けたからである。この「非明示的指示」によって開示される世界の宣揚によってリクールは、敬虔なキリスト者としての実存的要求に応えようとしたのかもしれない。あるいはまたこれによってプラトンのイデア論以来のヨーロッパの知的伝統に（より直接的にはイデア論を継承したフッサールの現象学に）忠

実であろうとしたのかも知れない。というのもこの「非明示的指示」によって開示される世界とは、私たちが生き死にを共にする現実的世界ではなく、言語によってのみ開示される可能的世界のことであり、そこは時間も歴史もない世界であるからである。キリスト教とギリシャの古典というヨーロッパの知的伝統に棹さず知識人としてリクールがこのような理論を構想する理由はよく理解できる。しかし同時にまさにこの点こそ、ヨーロッパ中心主義的思想様式を根本的に反省したいと考えている筆者がリクールと袂を分かつ点でもある。

本論文は、一九九七年以降『共同探求通信』誌上において「解釈学と近代日本のアイデンティティ要求」というテーマで清真人氏と筆者との間で継続されてきた共同討論の中で生まれた⁴⁶。私たちは、「他者や異文化を理解するとはどういうことか」という強い問題意識に導かれながら、現在よりもヨーロッパ中心主義の呪縛のはるかに強かったであろう時代に非ヨーロッパ的知識人としてのアイデンティティを確立するために苦闘していた一九二〇―三〇年代の日本の知識人の思想形成のあり方に深い関心を抱いた。筆者はさしあたり和辻哲郎、三木清、高島善哉という三人の哲学者ないし社会科学者の戦前の著作の解読からこの問題に近づく⁴⁷と試みたが、その過程でこの三人が自己の思想形成に当たって決定的影響を受けた同時代のドイツにおける思想状況を検討する必要性を痛感するに至った。とりわけデイルタイによって創始された生の哲学と解釈学がハイデガーによって実存主義と現象学と結合し、ここに現象学的解釈学の思想潮流が形成され、それは一九二〇年代以降のドイツのいわば時代精神とでも言うべきものになり、この思想が同時代の社会科学、人文科学の方法論に決定的影響を与えていった。筆者は、ドイツにおける現象学的解釈学の形成とその変容の経緯についてある程度の予備知識を持つこと無しには、戦後日本の社会科学や歴史学の形成過程や知的枠組みについても本質的な事柄を見逃すことになることに思い至り、非力をも省みずデイルタイ以降の解釈

学の歴史を回顧するという作業に着手した。本論文で示したような解釈学に対する評価がどれほどの学問的意義を持つのか否かは、それぞれ専門的研究者の厳しい批判をまつ他ない。

(1) ヴィルヘルム・ディルタイ Wilhelm Dilthey は、ヘッセン州ライン河畔のビープリヒ Biebrich 市（今日のヴィースバーデン Wiesbaden 市）に一八三三年一月一九日ルター派の牧師の家に生まれた。父はナッソウ公国の宮廷説教師、母は教会合唱団の指揮者の娘であった。ハイデルベルク大学、ベルリン大学で学んだ後、一八六四年ベルリン大学私講師となり、一八六七年バーゼル大学、一八六八年キール大学、一八七一年ブレスラウ大学の教授職を歴任した後、一八八二年以降ロッツェ Lotze の後任としてベルリン大学教授となり、一九一一年一月一〇日死去した。

(2) 後期ディルタイの主要な作品として以下のものが挙げられる。

Die Entstehung der Hermeneutik. 1900.

Das Erlebnis und die Dichtung. 1905.

Das Wesen der Philosophie. 1907.

Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. 1910.

Die Typen der Weltanschauung. 1911.

(3) しかし『存在と時間』におけるハイデガーのディルタイ評価はきわめて低くかつ紋切り型の批判に留まっており、ミッシュの序文の成果を正当に受けとめているとは言い難い。

(4) 「生をそれがあるがままに示すこと、これをわれわれはめざしている。生を記述すること、これがわれわれの目標である……しかしわれわれは測りがたい深みにある生、測りがたい連関の中にある生さえも見えるようにしたいのだ。」(Misch, V-S, LIV)。「経験論ではなく経験学」(ibid., S. LXXXV)。「自我を思考主観として把握する」の「止揚」(ibid., S. LVII)。

(5) オルテガはこの文章を「ディルタイが自分の仕事の全体的意味に対して全生涯を通じて公にした唯一の表現である」(オ

ルテガ、1984, p. 61)と評している。

(6) 「世界の解釈は、汎神論の立場に基づいてのみ可能であり、これによって世界の意味が完全に汲み尽くされる。」(W.S. 260)。「宗教は人間の必然的機能である。宗教的成長の過程とは、人間の生を支配する諸条件にしたがって人間存在が完成して行くことであり、この完成は不可欠である。」(ibid. S. 39)。「先験的神学は……既成の形式、史書およびドグマを掘り返して、魂の中にある宗教的生とその様々な形態のすべてを生み出した、常に至るところで作用する人間的な神性を追求している。」(H.S. 77)。「ドグマと信仰の形而上学が発展し終わった後、この客観的な世界を心情の深みに戻したことは、啓示宗教の発展史における神秘主義の最大の功績である。……宗教的なものの眼がドグマの客観性からこれを生み出した心情へと戻った。」(XI-S. 21)。

(7) 「生、生の経験および精神諸科学はこうして常に内面的に連関しており、また相互交流 Wechselverkehr している。精神諸科学の基礎をなすものは、……ある心理的状态の全体を知ること Innenwerden およびこの心理的状态を追体験において再発見することである。ここでは生が生を把握するのである。」(VII-S. 136)。

(8) 構造主義的記号論ないしシステム論の立場から社会の記述において主体(ないし行為の当事者)を排除する様々な試みが「流行」しているが、これらはそもそもそのような「主体なき社会」を記述している研究者自身が何をしているのかを説明できないという根本的難点を抱えている。

(9) デイルタイのこの立場からすれば、ハイデガーによる「存在的 ontisch—存在論的 ontologisch」/「実存的 existentiell—実存論的 existential」の二分法はデイルタイ以前の形而上学的思考への一歩後退であった。

(10) 哲学の根本課題は、(1)場所の問い(人が思考するとき、その人は世界のどこに在るか?)と(2)生の様態の問い(人が思考するとき、それはその人の生の全体の営みのなかでいかなる生の様態として遂行されるのか?)として定式化することができる。(2)は、哲学的言説の妥当性は、発言をしている人自身の生き方の中でその言説がどれほどの重い意味を以て発言されているかという、言説の誠実性の問題と切り離して論じることはできない。この意味で、主体の生の誠実な投企としての意味を持ち得ない言説の妥当性を議論することは、そもそも意味がない。逆に、どんなに荒唐無稽な形態をとっていても(例えば宗教

的言説)、その言説が一人の人間の全人生を賭けて主張される限り、そこには理解するに値する貴重な意味内容が含まれている。従ってあらゆる認識の真理性や妥当性を保証するものは、誠実に生きかつ他者と自己に面と向かって誠実に発言するといふ倫理性である。

- (11) 「現在においてのみ時間充実 *Zeitertüllung* は存在し、従って生の充溢 *Lebensfülle* も存在する。」(VII-S. 72)。
- (12) 「『現前』とは、過去がわれわれの体験のうちに組み込まれる営みである。」(ibid., S. 73)。
- (13) デイルタイは「意味 *Sinn*」と「意義 *Bedeutung*」とを「全体と部分との間の相互作用」(ibid., S. 235) の中におき、「意味」を全体に関わる概念、「意義」を全体を構成する諸部分に関わる概念と把握している。「言語形式は命題の構成部分としては一つの意義を持っているが、命題それ自体は一つの意味を持っている。」(ibid., S. 124)。「これと同じ関係は、ある生の経過の諸部分と全体の間にも存在する、つまりここでもまた全体の理解である生の意味は意義から生じる。」(ibid., S. 235)。
- 「さまざまな状態や個人や事物は現実の全体との関係において一つの意義を受け取り、またこの全体それ自体は(この関係において)一つの意味を受け取る。」(VIII-S. 83)。また次の引用も興味深い。「ライプニッツは、さまざまな個人的な生存価値 *Daseinswerte* から生の意義と世界の意味を導き出すという課題を哲学に課した。」(VII-S. 180)。ここでは世界との関わりで生が意義を持つことと相関的に世界は意味を持つと理解されている。意味と意義の間にも一つの解釈学的循環が成立している。
- (14) 「意義とは、「意義を」把握する主体の全体性と連関している。……意義とはまさに、一つの全体への帰属性を言うものにはならない。」(ibid., S. 230)。「意義こそは、生を把握可能なものとする包括的な範疇なのである。」(ibid., S. 232)。「意義とは、体験されたことや追体験されたことの経過を想起においてまとめ上げる統一のことである。」(ibid., S. 237)。
- (15) 「生の王国を、時間経過にそって生が客観化されたものと把握し、時間の諸関係および作用の諸関係の面から生が構成されたものと把握するとき、それが歴史である。」(ibid., S. 241)。
- (16) 意味論と時間論を有意義に関係付けるといふ課題は、二〇世紀におけるヨーロッパの哲学の地平を決定した最重要問題の一つであった。今この世紀の哲学的営み全体を回顧することのできる時点からわれわれは次のように言うことが許されよう。すなわち上記の課題を、概念枠組みの地平の縮減や方法の単純化などの小手先の技術を一切用いず、言い換えれば独特な方法

論的ジャンルゴンを一切用いることなく、問題そのものに真正面に向かっていった哲学者はデイルタイのみであったと。

(17) 「今と今日からの『時間的』間隔は、……本来的に歴史的存在者の歴史性にとっては、第一義的に構成的な意義を持たなう……。」(Heidegger, 1927, SS. 381 f.)。

(18) 「現存在は、伝承を自分に伝えるとともに伝承に自分を付託する覚悟性 *die sich überliefernde Entschlossenheit* の有様で、運命的に実存する……。」(ibid., S. 384)。

(19) 「生の連関についての思考にすぎないものを世界の連関であるばかりか一切の現実的なものの連関として拡張したいという要求は、生の連関それ自体から生じる。こうして認識が現実的なものを包括する範囲を広げて行くならば、この現実的なものの認識のうちに生の認識も含まれ、しかも前者の認識の一部として前者とともに与えられるはずであった。ところがこういう企図(思考の対象として生の認識を思考の側から構成すること)は実行できないことが分かった。かくして思考の仕事には「実行できないことを実行しようとするところ」一つの矛盾が含まれている、つまり何かしら悲劇的なものが含まれている。」(VIII.S. 182)。

(20) 「奇妙な諸矛盾が現れてきて、それらは生の経験のなかで次第に強く意識されるようになるが、解決されることはない。……すべての事物が時空において制限されていることといずれの限界をも乗り越えるわれわれの能力との矛盾(もその一つであらう)。(ibid., S. 81)。

(21) 「各時代の知的文化は、精神的生のさまざまな異なる表明が協力し合うことによって形成される。これらの表明は、ある程度調和し合って一つの全体をなしている。知性がある時代において知性の対象に対して占めている立場がいかに異なっているようにも、……これら異なる立場を総合することによって初めて、その時代が神と世界そして自分自身をどのように所有していたのかが分かるのである。」(VIII.S. 177)。

(22) デイルタイが以上の構想の下に、歴史上存在した世界観の類型を「自然主義」、「自由の観念論」、「客観的観念論」の三類型に分類したことは、あまりにも有名である。

(23) 「時代の作用連関の全体は、生の連接 *der Nexus des Lebens*、つまり生の感情世界と価値形成と目的理念との接続によ

って内在的に決定されている。……この作用連関こそが時間の地平をなすものであり、この時間システムの中での各部分の意義は最終的には作用連関によって決定される。これが、様々な時代や時期がそれ自身の内で中心化されるといふことなのである。」(VII-S. 186)。

(24) 「これまで(シュライエルマッヒャー以前)の解釈学は、この解釈Interpretationの過程において一緒に作用している諸機能を、文法的解釈Auslegung、歴史的解释、美的・修辭的解释および事象的解释と區別して捉えてきた。」(V-S. 327)。ところがシュライエルマッヒャーとともに「いまや解釈Auslegungの普遍的な学問と技術学が成立したのである。」(ibid. S. 329)。

(25) 「知と行為の間の境目に、観察や反省や理論では到達することのできない深みにある生が開示される一つの圏域が成立する。」(VII-S. 207)。

(26) 「体験の諸表現は、詩人や芸術家の意識の内にあるもの以上のものを含んでいる。」(ibid. S. 214)。「詩人の言葉によって表現されているものは、詩人の内面的な心の動きdie inneren Vorgängeではなく、この中で創造されるが、それとは分離可能な一つの連関なのである。……その意味で文学史や詩学がまずもって関わる対象は、詩人や彼の読者たちの心理的な心の動きとは全く異なっている。」(ibid. S. 86)。「理解する営みの内にはすべてある非合理的なものが含まれるが、それは生それ自体がそうした非合理的なものであるからだ。」(ibid. S. 218)。

(27) 「他者を把握する可能性」についてのディルタイの以下の指摘も、本文の意味で理解されなければならない。「この可能性が結びついている条件は、把握される他者の個体的(生の)表明の内に現れうるものは、把握する者の生のうちにも必ず含まれているということである。同一の機能、同一の構成要素があらゆる個性のうちに存在していて、異なる人々の素質の違いはただそれらの強さの度合いによって區別されるだけである。」(ibid. S. 334)。「さまざまな個体相互の間に親近性Verwandtschaftがあり、かれらの内に共通性Gemeinsamkeitenがあるからこそ、われわれはさまざまな個体を理解するのである。」(ibid. S. 213)。

(28) 「哲学とは普遍的現象学的存在論であり、これは現存在の解釈学から出発する。この現存在の解釈学は、実存の分析論と

- して、哲学的問いかけがそこから発源し、そこへと打ち返され、行く、その場所に、すべての哲学的問いかけを導く導きの糸の終端をしっかり固定させておいたのである。」(Heidegger, 1927, S. 436f.)
- (29) 「現存在の理解する働きとは、自分の存在を様々な可能性に向かって投企することである」(ibid., S. 148f.)
- (30) これをガーターマーは、「理解すること」はロマン主義的解釈学が理解したような、歴史的対象を客観的に認識するための「方法」ではなく、それ自身「一つの出来事」であると表現している。「理解するとは、認識する意識が意識によって選び取られた対象……を客観的な認識へともたらしめたための一つの方法なのではない。……理解するとは、それ自身が、一つの出来事, *ein Geschehen* であることが明らかとなった。そして解釈学の課題はまさしく、……それ自身の内で歴史的変遷によって突き動かされていくような理解とは、一体いかなる学の、いかなる理解のことであるのかを問うことにある。」(Gadamer, 1990, erster Band, S. 314, 傍点はガーターマーによる)。
- (31) この緊張関係をガーターマーは、別の箇所で「疎遠さと親密さ」または「対象性と帰属性」の間の緊張関係と呼んでいる。「緊張関係は、伝承がわれわれに対して持っている疎遠と Fremdheit と親密と Vertrautheit の間で、つまり歴史的なものに見なされ、われわれから遠く離れた伝承の対象性 Gegenständlichkeit と(伝承とわれわれの)一つの伝統への帰属性 Zugehörigkeit との間に働いている。この《間》 dieses Zwischen の内には解釈学の真実の場所がある。」(ibid., S. 300f.)
- (32) 「理解することは、第一義的には、事柄の中で自分を理解することを意味する。他者の意見をそのものとして際立たせ、理解することは、理解することの二義的な意味にすぎない。」(ibid., S. 299f.)
- (33) 「各時代は伝承されたテキストをその時代のやり方で理解せざるをえないであろう。」(ibid., S. 301f.)
- (34) ガーターマーはディルタイをこのような傾向があったとして、次のように批判している。「ディルタイの出発点である自己」省察や自伝は、「歴史的実在の」第一義的存在ではなく、解釈学的問題の土台としては不十分なものである。なぜならそれらによって歴史は再私物化され *reprivatisiert* してしまうからである。」(ibid., S. 281f.)。しかしディルタイに関する節で考察したように、ディルタイにとってすべての歴史的事象は生の全体的連関との関係によって意義付けられるのだから、ディルタイにはそもそも歴史を再私物化するような「私」なるものが存在しないのである。ちなみに生の全体的連関との関係によって成立

する意義を過去の時間性の作用として把握するディルタイの発想は、解釈の実体を「伝承」に求めるガーダマーのそれと本質的な違いはない。

(35) ガーダマーは多くの場合「伝統」や「伝承」を単数形で用いているが、以下の記述には「伝承」の複数性と重層性が暗示されており、注目に値する。「われわれの歴史的意識を充実させているものは常に、過去を反響させるさまざまな声の多数性である。過去はそのような声の多数性の姿でしか存在しない。これこそが、……伝承の本質をなすものである。」(ibid. S. 289)。

(36) リクールはその長い哲学的生涯において幾度かその哲学的立場を変更してきた。それは良く言えば柔軟に自己の哲学理論を発展させてきたということになるが、悪く言えば自己の思索の一貫性を放棄しかねないほど、それぞれの時代の支配的パラダイムの影響をあまりにも強く受けすぎてきたと言えなくもない。それゆえリクールについて論じる場合には、リクールのどの著作ないし論文について論じるのかを常に明記しなければならない。

筆者は、久米博(1978)に依拠して、リクールの哲学の展開過程を次の五期に区別する。

第一期は、一九一三年の誕生から一九四五年までの時期である。リクールは一九三五年教授資格試験(アグレガシオン)に合格し、リセの哲学教師となるが、一九三九年第二次大戦勃発と共に召集され、まもなく捕虜となり、一九四五年までスイスの捕虜収容所で過ごした。この時期はフッサールの現象学とマルセルの実存主義の影響を強く受けていた時期で、ドイツ語文獻しか読むことを許されなかった捕虜収容所でリクールはフッサールの『イデーニー』を仏訳しつつ、ヤスパースの著作を読みふけたという。

第二期は、戦後ストラスブール大学、パリ大学等で教鞭を執る傍ら、実存主義と現象学を総合する立場から哲学的研究を次々と発表しつつ、同時に自らも敬虔かつ実践的なプロテスタント神学者として聖書解釈学の研究に従事していた時期である。この時期の代表作は博士論文『意志的なものと非意志的なもの』(『意志の哲学』第一巻、1950)である。

第三期は、『有限性と有罪性』(『意志の哲学』第二巻、1960)、第一部『過ちやすき人間』、第二部『悪の象徴』を出版して以降、象徴の解釈学の研究に本格的に乗り出す一九六〇年代である。象徴の解釈をめぐる論争は象徴と意味と言語をめぐるよ

り根底的な研究へとリクールを導いたが、同時期にフランス思想界を席卷した構造主義との全面的対決はリクールに自己の解釈学を言語理論によって精緻に基礎付ける作業を要求した。この時期の代表的著作が『解釈についてーフロイト論』(1965)、『解釈の葛藤』(1969)などであった。

第四期は、リクールの言語理論が一応の完成をみる一九七〇年代である。この時期は、象徴から隠喩へ、象徴解釈学からテクスト解釈学へとリクール解釈学の重心が移動する時期でもあった。この時期の代表的著作は『生きた隠喩』(1975)、『言述と意味の余剰 解釈の理論』(1976)などであった。

第五期は、解釈学の立場から時間論を本格的に展開しつつ、解釈学の主要な活動領域である文芸批評と歴史学とを「語り」の地平において架橋させる壮大な試みが、著作として結実する時期である。それが一九八三年から八五年にかけて発表された『時間と物語』全三巻であった。

さて、以上の時期区分はあくまでも当座の見晴らしを与えるためになされたものにすぎず、これらを単純にリクールの思想の転換過程と考えるてはならないことは、言うまでもない。しかし以上の留保を付した上で、リクールの解釈学の基本性格を理解する上では第四期の仕事に着目するのが適切であろう。それは、言語の基本単位をディスクールとし、言語の本質を記号の体系としてではなく、「意味する出来事」として把握する言語理論に基づいて解釈学の基本命題を緻密に基礎付ける作業が一応の完成形態を取るのが第四期であるからである。

なお第三期から第四期におけるリクールの思想のきわめてドラスティクナな変遷過程を、リクールの立場変更に影響を与えた思想潮流との交錯をも含め詳細に検討し、この問題に関して今日入手しうる最も信頼しうる研究書は、巻田悦郎(1997)である。巻田氏の研究によればリクールの立場は、時系列的に見てその膨大な著作、論文ごとに微妙に変化し続けており、それはリクールという思想家がいかに多くの同時代の諸思想からの影響に身を曝してきたかを赤裸々に示している。従ってリクールの思想遍歴のある一時点を取り上げてこれがリクールの思想の核心であるという解説は、常に一面的とならざるを得ない。その意味では、本稿における私のリクール解説も『解釈の理論』を発表した一九七三―七六年頃のリクールの立場を要約したものにすぎない。

- (37) virtual の訳語を「潜在的」とするのは、巻田悦郎氏の教示による。
- (38) 「意義は言述に内在しており、理念 ideal」という意味で客観的であるのに対して、指示は言語が自分自身を超越するその運動を表現する。言いかえれば意義は文の内部で同定機能と述語機能とを相関させるが、指示は言語を世界に関係させる。」(ibid., p. 20)。
- (39) 「まず最初に言うべき何かが存在するからこそ、つまりわれわれが言語にもたらしたい経験を持っているからこそ、言語は、逆に、理念的意味〔意義〕に向かうだけでなく、存在する物を指示しものである。」(ibid., p. 21)。
- (40) この批判的撰取の試みの中で、実は、リクール自身が構造主義と共通の知の陥穽に陥ったのではないかと、筆者は考えているが、その点については後述する。
- (41) このことは、リクールが改革派プロテスタントに属する敬虔的かつ実践的なキリスト者であることと深いつながりがあると筆者は考えている。リクールは、理論的著作においては特定の宗教的立場を前提とするような議論を厳しく禁欲しており、自己の信仰について語ることはない。しかしリクールの「言語」、「出来事」、「意味」などについての原イメージを形作っているものは、『聖書』(より正確には『聖書』にのみ靈性を認めるルター以来のプロテスタント神学)であろう。イエスと呼ばれた一人の無名の男が西暦紀元三〇年頃イェルサレムの地で磔刑になった。これは「出来事」としては、刑事犯罪人の処刑というありふれた事件にすぎなかった。しかしそれが信仰の言述として記憶され、語り継がれ、書き留められ、「意味」としての審級を獲得するや、それは歴史を越えた永遠の価値を獲得することになった。キリスト教の歴史はまさに言葉の意味を語り継ぐ歴史であった。「意味」は理念的存在としては本来誰の所有物でもなく、時間を超えて永遠に存在するものである。この「意味」はしかし言葉を最初に発した話者においては彼の実存の歴史的出来事の内に拘束されている。この話者においては出来事の内拘束されている「意味」を自由に解き放つことが、理解の本質的機能である。言述をそれが最初に生産された出来事から解放することが言語の本質的機能であると考えるからこそリクールは、「話」よりも「書」を重視する言語論を展開したわけである。このように見ると、リクールの構造主義批判の主要力点は、構造主義が「意味」を記号体系内の差異性として言語の意味の出来事からの自律を認めたことを一応評価しつつも、構造主義における「意味」の時間超越的性格の理解が

共時性のレベルに留まって、なお通時的時間の中の「瞬間」という虚構にささやかな避難所を見いだす程度に留まっている不徹底性にあったことが見えてくる。構造主義の共時性は、体系内の記号の差異的配置が変化しない限りでの時間、いわば「流れない時間」のことであるが、しかしこの時間は、体系内のどの記号に生じたどのようにささいな変化によっても否定されてしまう不安定な脱時間性にすぎない。リクールの求める脱時間性ないし超越は、まさに通時的時間に耐え抜くそれであればならず、リクールはそれを結局「意味」のノエマ的構造(フッサール)にその基礎付けを求めることになる。リクールは、詩的言語の本質的機能を隠喩と象徴を駆使して永遠なる「意味的世界」を豊穣にする点に見いだしている。ここでもまたリクールは、『旧約聖書』「詩篇」などに見られるいわゆる宗教詩を詩的言語の原イメージとしているように見受けられる。つまりリクールにとって「語りえないもの」とは言語以前に実体験しうる何物かではなく、言語によって「語られる」ことによって初めて生産されるが、言語によって直示的に指示することのできぬもの、従って隠喩と象徴によって間接的かつ多義的に指示することだけが可能なものであった。

(42) これが解釈の果てしのない相対主義をもたらすのではなく、時間超越的な意味的世界の豊穣化として把握されていることはすでに述べた。

(43) 「書のおかげで人間は、しかも人間だけが、単に状況を持つのみならず、一つの世界を持つのである。……テキストは指示を状況的指示の限界から解放する」(ibid., p. 86)。「私にとって世界とは、……記述的であろうと詩的であろうとあらゆる種類のテキストによって開示される指示の総体のことである。そしてあるテキストを理解するとは、われわれの状況に関する述語の中に、われわれの環境 Umwelt から単一の世界 eine Welt を作り上げるあらゆる表意作用 significations を挿入することである」(ibid., p. 37)。

(44) 「この新しい説明態度〔反歴史主義〕にとってテキストとは、〔歴史主義が想定するように〕真っ先にある特殊な読者層に宛てて出されたメッセージであるのではなく、その意味で歴史の連鎖の一切片であるのではない。テキストは、それがテキストである限り、一種の脱時間的対象 atemporal object であり、この対象は一切の歴史的發展からいわば絆を断ち切られている。書に手を染めることは、歴史的過程をこのように克服すること、つまり言述を〔意味の〕理念性の領域に転換することを

を含意している。……私（リクール）は、……反歴史主義的傾向の掲げる意味一般の客観性に関する主要命題に同意していることを認めなければならない」（*ibid.*, 91）。

(45) 「自属化はこのようにして一種の所有、つまり物事を把握する一つのやり方として現れることをやめる。それどころか自属化は利己的かつナルシシズム的な自我を剝奪する一契機を内包している。この剝奪の過程は……普遍性 *universality* と脱時間性 *atemporality* のなす仕事である。……テキストの命ずるままに従い、その意味の『矢印』をたどってゆく……解釈だけが、新しい自己理解への道を拓くのである。この自己理解において、テキストの理解から生まれる自己をテキストに先行すると主張する自我に對置してみたい。自我に自己を与えるものは、世界開示という普遍的力を備えたテキストなのである」（*ibid.*, p. 94 f.）。

(46) 本論文は、『共同探求通信』の第11号、第12号において「解釈学と近代日本のアイデンティティ要求」へむけて」と題して行われた清真人との対話形式の討論を下敷きとしている。

参考文献

本文および註における引用文献の出典挙示は、(著者名、出版年、p. 00) の様に表示した。

なおディルタイ全集からの引用は (Dilthey, ローマ数字巻数: S. 00) で示した。

Bollnow, Otto Friedrich (1956), *Dilthey - Eine Einführung in seine Philosophie*, Stuttgart 1956².

Dilthey, Wilhelm (1914-), *Gesammelte Schriften*, 20 Bände, Bd.1-12: Stuttgart und Göttingen, Bd. 13-20: Göttingen.

———— (1981), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a. M. 1981.

———— (1984), *Das Wesen der Philosophie*, Hrg. von Manfred Riedel, Reclam Stuttgart 1984.

- Gadamer, Hans-Georg (1990), *Wahrheit und Methode*, erster Band, 6. Auflage, Tübingen 1990.
- Heidegger, Martin (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen, 1966⁵.
- 清真人 (1999)『経験の危機を生きる』青木書店、一九九九年。
- 清真人 & 平子友長 (1997)、『越境インタビュー 和辻哲郎「風土」をめぐる』、『共同探求通信』第九号、一九九七年七月。
- (1998)、『解釈学と近代日本のアイデンティティ要求』へむけてその1、『共同探求通信』第十一号、一九九八年三月。
- (1998-a)、『「解釈学と近代日本のアイデンティティ要求」へむけてその2』、『共同探求通信』第十二号、一九九八年七月。
- 久米博 (1978)、『象徴の解釈学 リクール哲学の構成と展開』新曜社、一九七八年。
- 巻田悦郎 (1997)、『リクールのテクスト解釈学』晃洋書房、一九九七年。
- オルテガ (ホセ・オルテガ・イ・ガセット)、『ウィルヘルム・ディルタイと生の理念』佐々木孝訳、未來社、一九八四年。
- Ricoeur, Paul, (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965. [久米博訳『フロイトを読む』新曜社、一九八二年]。
- (1975), *La métaphore vive*, Paris 1975. [久米博訳『生きた隠喩』岩波書店、一九八四年]。
- (1976), *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Sixth Printing, Texas Christian University Press 1976. [牧内勝訳『言述と意味の余剰 解釈の理論』ヨルダン社、一九九三年]。
- (1986)『久米博他訳『解釈の革新』白水社、一九八五年。』
- (1986), *Du texte a l'action. Essais d'hermeneutique, tomes 2*, Paris 1986. [(部分訳)久米博他訳『解釈の革新』白水社、一九八五年]。
- 平子友長 (1996)、『日本人の時間理解—ひとつの比較文化論の試み』、『一橋大学社会学部 特定研究 地域社会の国際化』、一九九六年三月。
- (1996-a)、『アナール派の歴史学と歴史哲学の可能性』、『唯物論研究年誌』創刊号、一九九六年。

—— (1987)、「歴史における時間性と空間性——和辻哲郎、ハイデガーおよびブローデル——」、『経済学研究』(北海道大学) 第47巻2号、一九九七年九月。

—— (1988)、「和辻哲郎の風土論における日本認識とオリエンタリズム」、『共同探求通信』第十三号、一九九八年十二月。
津田雅夫 (1986)、「解釈学的現実について——解釈学ノート(その一)」、『共同探求通信』第十四号、一九九九年七月。