

ハンス・ゲオルク・ガダマーの

「哲学的解釈学」について

——K・クレツシエルの「法制史」観の理解のために——

岩 野 英 夫

一 はじめに

二 哲学的解釈学と先入見

- (1) 先入見の復権
- (2) 先入見の肯定
- (3) 先入見—理解を方向づけるもの—
- (4) 先入見—伝統と伝承—

三 哲学的解釈学と理解

- (1) 理解—伝承の生起への参与—
- (2) 理解の始まり—伝承との出会い—
- (3) 先入見の濾過—真の先入見と偽の先入見—

四 影響作用史・地平・地平融合

- (1) 影響作用史と影響作用史的意識
- (2) 地平—理解を可能にする視界—

(3) 地平融合—伝統の新たな形成—

五 問い・対話・ことば

- (1) 対話—問いと答えの弁証法—
- (2) 対話を調律するもの—ザツヘ—
- (3) 対話を媒体するもの—ことば—
- (4) ことばになるもの—伝承の有する「意味」—
- (5) 「意味」の連続体・会話のことば・文字
- (6) 人との対話・ものをいえぬものとの対話

六 理解・解釈・適用

- (1) ヘルメノイティクの語源
- (2) 適用—伝承の有する「意味」の撰取同化—

七 あとがき

一 はじめに

私は、先に、「K・クレッシェルの『法制史』観について——世良晃志郎教授の問題提起にふれて——」という題名の論文を発表して、クレッシェル教授の、法制史の方法や役割についての考え方（＝「法制史」観とそこではこれを仮称した）の整理を試みた⁽¹⁾。本稿の目的は、ガダマー (Hans-Georg Gadamer) の哲学的解釈学 (philosophische Hermeneutik) を取り上げて整理し、クレッシェル教授の「法制史」観をより深く理解するための予備作業を行うことにある。哲学的解釈学を取り上げるのは、クレッシェル教授が用いられている用語の基本的なものをみてもその影響は明らかであり、したがって哲学的解釈学のなんたるかが明確にならなければ、クレッシェル教授の考え方の核心に迫ることはできないと考えたからである。たびたび引用する文献については、次のように略記する。

(1) ガダマー「真理」＝ハンス・ゲオルク・ガダマー著、池上哲司・山本幾生訳「真理と方法」(O・ペゲラ 一編『解釈学の根本問題』晃洋書房、一九七七年、一七一―二二七頁)。

(2) ガダマー「哲学」＝ハンス・ゲオルク・ガダマー著、斎藤博・近藤重明・玉井治訳『哲学 芸術 言語』未来社、一九七七年。

(3) バーンスタイン「科学」＝リチャード・J・バーンスタイン著、丸山高司・木岡伸夫・品川哲彦・水谷雅彦訳『科学・解釈学・実践Ⅱ』岩波書店、一九九〇年。

(4) WM＝Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, 2. Aufl., 1965.)

(5) KS=Hans-Georg Gadamer, Kleine Schriften I (Philosophie•Hermeneutik), 2. unveränderte Aufl., 1976.

次章以下、人名について、敬称を省略することをお許し戴きたい。紙数の関係で註の数を少なくするために、まとめられるものについては、これをすべて一つの註にまとめた。

(1) 『同志社法学』第二二二号(印刷中)。私はこの論文でクレッシェル教授のいわれる「事前理解」について不正確な理解をしてしまった。現在執筆中の原稿で訂正はしたが、しかし基本的な問題は教授の「法制史」観の全体をそもそも正しく理解しているのかどうかである。試みの作業であり、教授並びに諸氏の御海容を乞いたい。

(2) 前註の論文、一四頁。

二 哲学的解釈学と先入見

本稿の目的は、「哲学的解釈学」に関するガダマーの基本的な考え方をその主著『真理と方法』によって整理することである。周知のように、ガダマーは今世紀半ばの西ドイツを代表する哲学者であり、彼の影響は「教師の教師」と讃えられる程に大きい。⁽¹⁾ ガダマーについてはまったくの門外漢である私が、彼の考え方の整理を試みることは無謀ともいえることではあるが、多くの先達の研究成果を導きの糸にして作業を進めたい。

(1) 「先入見 (Vorurteile) の復権」 理性を重視する啓蒙主義は、「軽率な速断 (Übereilung)」に加えて先入見を排除しようとした。真理への道を閉ざすという理由からである。そして、先入見の信用をそのことによって完全に失墜させた。しかし、「あらゆる先入見の克服」という啓蒙主義の要求も、それ自体が一つの先入見であり、それを

「改めることが、我われの人間存在だけでなく、我われの歴史意識をも支配している有限性(Endlichkeit)を適切に理解できる道を開くのである。」ガダマーはこのように述べて、先入見に対して、それにふさわしい地位を回復しようとして^(21b)いる。

実際は、歴史が我われに帰属するのではなくて、我われの方が歴史に帰属しているのである。我われが、過ぎ去ったことをあれこれ思い返ししながら、自分自身をみずから理解するはるか以前に、我われは、我われがそこで生きている家族や社会や国家の中で、いとも自然なたちで自分自身を理解しているのである。主観性の焦点は、像をいろいろにゆがめる魔法の鏡のようなものである。個人の自省など、歴史的生(das geschichtliche Leben)という閉回路のなかでの光の明滅のようなものでしかないのである。だから、一個人の先入見というのは、その個人の判断(Urteile)というよりは、はるかにそれ以上の、その個人の存在の歴史的現実性(geschichtliche Wirklichkeit)なのである。

(2) 「先入見の肯定」 ガダマーは、また次のようにも述べている。^(21c)

われわれの存在を構成しているのは、判断よりも、むしろ先入見である。これは挑発的な記述である。というのも私は、フランスとイギリスの啓蒙主義によってわれわれの言語使用から追い出されてしまった肯定的な概念としての先入見をその正しい場所へ戻すために、この語を用いているからである。……。先入見は、必然的に不当で間違っており、それゆえにつねに真理を歪めるといふわけではない。実のところ、われわれの実存の歴史性というこのうちには、文字通りの意味での先入見が、われわれの経験の可能性全体をあらかじめ方向づけるとい

うことが、必然的に含意されているのである。先入見は、われわれの世界の開け (Weltoffenheit) のもつ偏り (Voreingenommenheit) である。つまり先入見というのは、われわれが何かを経験し、あるいはわれわれの出会い (Begegnung) がわれわれに対して何かを語るさいの、その条件のことにほかならない。

(3) 「先入見—理解を方向づけるもの—」 ここで、先入見と翻訳されている Vorurteile は偏見と翻訳されたり、先入観・先行判断・先入判断と翻訳されたりしている。我われが慣れ親しんできた用語法からすれば、先入見は否定的なニュアンスを常にもつ語である。ところが、ガダマーは彼の哲学的解釈学における中心的な地位をこの先入見に与える。一方に理性的な存在である「主体」を置き、もう一方にそれとは無関係な独立した存在である「客体」を置き、両者を架橋するための「方法」はどうあるべきかを追求してきた近代の学問とは、それは全く異なる考え方であるし、言い方を換えればそれを真正面から批判するなかから作られてきた考え方なのである。^(21d)

伝承の内にあるとは、先入見に捕らわれ、自由が制約されていることだ、というのはなによりもまず本当なのだろうか。むしろ、それは人間の一切の実存が、最も自由な実存も制約されていないし、いかようにも制限されていない、ということなのではないか。これが正しければ、絶対的理性の理念はそもそも歴史的人間存在には全く認めようがないものになる。理性とは、我われには現実的で歴史的なものにほかならないのである。すなわち、端的にいえば、理性は、自分が自分自身の主人 (Herr) ではなくて、何かの前もって与えられること (Gebenheiten) を、いつも変わることなく頼みにしており、それを頼りに活動するのである。

先入見とは、「我われの経験の可能性全体をあらかじめ方向づける」ものである、とガダマーはいう。「本来の経

「学ぶ」とは、彼によれば、究極的には自らの有限性を知ることであり、またそれ故に、「苦しみを通して」^(21e)限りなく知り「学ぶ」ことの意義を自覚することでもある。この「苦しみを通して学ぶ」場が対話 (Gespräch) であり、またそれは理解のための行為である。したがって経験とは、つまりは理解を意味しているのである。^(21f) そうすると、先入見とは理解をあらかじめ方向づける何か、ということになる。この何かが「個人の存在の歴史的現実性」である、とガダマーはいうのである。その本質的な意味は、個人もその理性も歴史に帰属し歴史に規定された有限な存在でしかない、という点にある。歴史が個人やその理性の主人なのであって、その逆ではない、ということである。個人もその理性も歴史の内に投げ込まれていて、その内部でしか動けないということである。ここで、ガダマーのいう先入見とはなにかが明らかになる。すなわち、それは個人やその理性に先だって存在し、そして、それらを規定している歴史的なもの、ないしは、現在へと受け継がれ、家族・社会・国家における営みのなかで、個人が日常的に触れている歴史的なものの総体、と仮に呼べるようなものである。

(4) 「先入見—伝統と伝承—」では、歴史的なものの総体と仮に呼んだそれは、具体的には何なのであろうか。結論を先取りするならば、それは、伝統あるいは伝統として伝承されてきているもの、である。それが分かるのは、ガダマーの例えば次の叙述からである。「伝承と慣習とによって聖化されたものには、無名となったある権威が」あり、「歴史的で有限な我われの存在は、伝えられてきたもののこうした権威が、また……我われの振舞いや行動を支配する」という、そのことによって規定されている。^(21g) また、次の発言からもそうしたことが分かる。^(21h)

我われの歴史意識を満たしているのはいつでも、過去がそこにこだましている多くの呼びかけである。そうした

呼びかけが幾重にも重なるなかにだけ、過去は存在するのである。このことが、伝承の本質を形成しているのである。その伝承に、我われは参与し、参与しようとしているのである。近代の歴史研究は、伝承の研究であるばかりではなくて、それを伝達するものでもあるのである。

(1) ガダマー「哲学」四六九頁以下。「われわれの世代であなたほど多くの学生の師であり、さらに教師の教師になったものが他にいただろうか」というクーンの讃辞については、同書四八〇―四八一頁。高橋輝暁「ガダマーの解釈学」『文明』昭和五一年一月、二三頁。麻生建『解釈学』世界書院、一九八五年、一九九頁以下。ガダマーは、一九〇〇年にドイツのマールブルグで生まれている。マルティン・ハイデガーの直弟子。マールブルクとハイデルベルクの大学で活躍。De nobis ipsis silemus (ミズカラノコトハ我ラ黙シテ語ラズ) という言葉を書物の扉に配した、ガダマーの自伝が翻訳されている。

中村志朗訳『哲学的修行時代』(未来社、一九八二年)が、それである。「訳者後記」に、訳者に対するガダマーの手紙(一九八〇年一月二一日付)の一節が翻訳されていて、ガダマーの記憶にある日本人研究者の名前をそこに見ることができ。田辺元、九鬼周造、西谷啓治、三木清の名前が挙げられている。三木については、次のような思い出が記述されている。「……あのいたましいミキ〔三木清〕には、しばらくの間ギリシャ哲学を教えました。ちょうど同じころ、レーヴィットも彼に新しい現象学を教えていました。レーヴィットも私も、三木は非常に聡明な人だと思いました。戦後、彼の悲しい最後を耳にしたときは、ほんとうに愕然としました。……。アレクサンダー・プフェンダーの『論理学』に、『孤独な対象』(“einsame Gegenstände”)という言葉が出てきたのです。すると三木が声をあげて笑い出しました。それが私にはとても面白く思われました。明らかに彼には、われわれドイツ人よりも、この表現・メタファーがずっとおかしかったです。」文中のギリシャ哲学書とは、三木によれば、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』『形而上学』である(同「読書遍歴」『三木清全集』第一巻、岩波書店、一九六六年に所収、四二〇頁。高橋、前掲論文、二三頁。)

(2) (a) WM, S. 261ff. 啓蒙主義のいう「先入見」とは、キリスト教のドクマを具体的には意味する「権威の先入見」と、その他、事に対処するさいのもろもろの「前提」とをさしている(麻生、前掲書、二〇八―二〇七頁。)(b) WM, S. 261.

ガダマー「真理」一七八頁以下。高橋、前掲論文、二八一―二九頁。(c) バーンスタイン「科学」二七六頁。KS, S. 106。「いかなる理解にもなんらかの先入見が、不可避免的にふくまれているのであり、そのことを認めることによって解釈学の問題は先鋭化される」、とも述べている。(バーンスタイン「科学」二七七頁。WM, S. 254.) (p) WM, S. 260. ガダマー「真理」一七八頁。(e) WM, S. 339-340. 麻生、前掲書、二〇四頁以下。高橋、前掲論文、三八頁以下。(f) WM, S. 344ff. 麻生、前掲書、二〇七頁。(g) WM, S. 264. ガダマー「真理」一八五頁。(h) WM, S. 268. ガダマー「真理」一九一頁。

三 哲学的解釈学と理解

(1) 「理解―伝承の生起への参与」 先入見とは、伝統ないし伝統として伝承されてきているものであり、またそれは理解をあらかじめ方向づけるものである、とガダマーはいう。そうすると、バーンスタインの指摘するとおり、ガダマーのいう先入見には、次の三重の時間的性格があることになる。^(11a)

第一に、それらは伝統を通じて伝承されてきた。第二に、それらはわれわれの存在(また、われわれの生成途上にある存在)を構成している。第三に、それらは先取りのであって、未来のテキストや変容に対してつねに開かれている。

こうした時間的性格をもつ先入見にあらかじめ方向づけられる理解とは、どのような営みであるのか。ガダマーは、これに関連したことを、次のように述べている。^(11b)

理解とは、それ自身、主観性の活動というよりも、伝承の生起(Uberlieferungsgeschehen)への参入と考える

べきであり、この伝承の生起の内で過去と現在とが絶えず媒介されているのである。

理解とは、伝承の生起に関わる営みである、とガダマーはここで述べている。伝承の生起は、最終的には伝統の形成に接続していく。そうすると、ガダマーのいう理解の営みとは、一方では伝統に規定されながら、しかし他方で、その形成に関わる営みでもあるということになる。この点に関連して、ガダマーは次のようにも述べている^(11c)。

したがって、循環は形式的性格のものではないし、主観的でも客観的でもない。それは、伝承の運動と解釈者の運動とがお互いの内に働きかけ合う、そうした理解「のあり様」を言い表しているのである。一つのテキストに対する我われの理解を導く、意味の先取り (die Antizipation von Sinn) は主観性の活動ではなく、我われを伝承と結びつける共通性によって規定されている。しかしながら、この共通性は伝承に対する我われの関わりのかで絶えず形成され続けているものなのである。それは、我われが前まえからもうずっとその下にある前提などではおよそない。我われが理解し、伝承の生起に参与し、そしてそのことによって自らこの伝承の生起を規定し続ける限り、我われは、この共通性そのものを作り上げるのである。だから、理解の循環は、そもそも「方法的な」循環でなくて、理解の存在論的構造契機を言い表しているのである。

ここでいわれている「意味の先取り」とは先入見を指しているし、それを規定する「共通性」とは最終的には伝統を、したがってまた先入見の依って来たるところを指していると考えられる。そうであるならば、ガダマーのいう理解の営みは次のように整理できるであろう。

- (a) 解釈者は、共通性に規定されながら、伝承との間で解釈学的な循環に入る。

(b) 解釈者は伝承の生起に参与し、

(c) そのことを通して、最終的には、共通性を別様に作り上げていく。

ガダマーによれば、伝承生起の場は解釈学的循環の場である。また、そこは、過去と現在とが絶えず媒介されている場でもある。このような場・一般的にいえば理解の営みの場について、ガダマーは次のように述べている。^(Iid)

理解しようとする者は、伝わることで (mit Überlieferung) 言葉を獲得したザッヘ (= Sache・事柄) と結ばれているし、伝承 (Überlieferung) がそこから語りかける伝統とつながっているか、つながるかするのだ、ということから、解釈学は出発しなければならない。他方、解釈学的意識は、伝統が途絶えることなく生き続けることに対してそういえるようには、疑問の余地のない自明さでびったりと、ザッヘと結ばれることができないことを自覚している。現実には、ザッヘとの間には、親密さと疎遠さとの両極性が存在していて、解釈学の使命はその両極性の上に成り立っているのである。ただし、この両極性は、シュライヘルマッヘルのように……緊張の果てしない広がり (Spannweite) として理解されるべきではなくて、純粋に解釈学的に、つまり、語られているもの (Gesagtes) に目を向けて理解されるべきである。語られているものとは、伝承が我われに語りかける言葉・伝承が我われにするはなしのことである。もちろん、ここにもなんらかの緊張は存在している。伝承が我われに対してみせる疎遠さと親密さとの間の位置とは、我われが歴史的に振り返る・我われとは隔たった存在であるという対象性と、共通の伝統に帰属しているという帰属性との間の中間 (das Zwischen) のことなのである。この中間に、解釈学のいめる真の場所が存在しているのである。

解釈学のしめる真の場所は、「対象性と帰属性との間の中間」である、とガダマーは指摘している。「理解しようとする者」と「ザッへ」とは共に伝統に帰属し現在を構成しているという点では同時的な存在であり、親密な関係にあるが、しかし、他方、理解という相互に働きかけ合う場面においては、両者の間には歴史的な隔たりができて、その関係は疎遠である。解釈学的循環はそうした関係において行われる、とガダマーはいうのである。ここでいわれているザッへとは、解釈者との関係において、解釈学的循環の一方の極として顕在化した、伝承に属する具体的事柄である、ということができよう。^(11e)

(2) 「理解の始まり―伝承との出会い―」 それでは、理解の営みはいかにして始まるのか。「理解が始まる最初はなにかが我われに語りかけること」、つまり「伝承との出会い」である、とガダマーはいう。この伝承は、ザッへと言い換えられる。我われの意識下で気づかれずに作用していた先入見は、ザッへの出会いによって刺激され、際立ち、意識される。そして、それは、我われの意識下でのその作用を中断してザッへと向き合う。^(21a) こうして伝統の内に、時代的に隔たった二つの極ができあがる。理解の営みにとって、この隔たりがどれほど大きな意味を持つものであるかについて、ガダマーは次のように述べている。^(21b)

時代の隔たりは、克服されねばならないようなものではない。むしろ時代の隔たりとは、歴史主義の素朴な前提である。つまり、われわれはその時代の精神のなかに身を置かねばならず、また自分自身の概念や観念ではなく、その時代の概念や観念によって考えなければならず、そして、こういうしかたで歴史的客観性へ向かって進んでいかねばならない、というわけである。だがほんとに重要なのは、時代の隔たりを、理解を生み出す積極的な可

能性として認識することである。時代の隔たりは、大きく口をあけた深淵ではないのであって、慣習や伝統の連続性によって満たされており、その連続性に照らして、伝承されてきたもののすべてがわれわれに示されるのである。……。時代の隔たりによって、事柄^{ザッ}のなかにある真の意味が、あますところなく現れる。しかし、テクストや芸術作品の真の意味を発見するということは、どこかで終わるというものではなく、実は無限のプロセスである。誤謬の新たな原因がたえず排除されることによって、真の意味が、あらゆる種類の混濁から濾過されてくるばかりではなく、新たな理解の源泉が現れて、それが意味のなかの思いがけない要素を明らかにするのである。ガダマーがここで指摘していることは、次のように整理できるであろう。

- (a) 時代の隔たりは、ザッへの真の意味があますところなく現れることを可能にする。
- (b) ザッへの真の意味を発見するということは、終わりのない無限のプロセスであること。
- (c) 真の意味を発見するプロセスとは、誤謬の原因を取り除くことによって、あらゆる種類の混濁から真の意味を濾過することであり、
- (d) また、「理解の新たな源泉」が現れることである。

我われは、ガダマーのいう理解の営みを、先に次のように整理した。^(21c)

- (a) 解釈者は共通性に規定されながら、伝承との間で解釈学的な循環に入る。
- (b) 解釈者は伝承の生起に参与し、
- (c) そのことを通して、最終的には、共通性を別様に作り上げていく。

この伝承の生起というのが、具体的には、ここでいわれていること、すなわちザッへのなかにある真の意味が、あらゆる種類の混濁から濾過されて現れ、また新たな理解の源泉が現れることであり、そして共通性を作り上げていくとは、その真の意味や新たな源泉が伝承となって伝えられることにより、最終的には伝統を新たにしていって、ということなのである。

(3) 「先入見の濾過―真の先入見と偽の先入見―」 それでは、ザッへの真の意味が明らかになるとはどういうことなのだろうか。ガダマーによれば、理解の営みはあらかじめいつも先入見によって方向づけられている。^(21d) 先入見とは意味の先取りのことである。したがって、ザッへの真の意味が明らかになるには、それに先だって、その「ザッへに関する意味の先取り(≡ザッへに関する先入見)」が存在していなくてはならない。それが、ザッへと出会うことによって解釈学的循環に入り、そのプロセスで、ザッへの真の意味が明らかになるのである。そうすると、ザッへの真の意味が明らかになるとは、先取りされていたザッへの意味が「まことのもの」であったのかどうか、ザッへそのものに即して明らかになる、ということなのである。「新たな理解の源泉が現れる」とは、それまで知られていなかった何か、先入見に新たに加わるということなのである。ザッへが解釈者とは別個の普遍的な存在としてあって、解釈者がいわば観察者としてその意味を客観的に再構成したり、真の意味とそうでないものにと選り分ける、ということではない。ザッへは、先入見の真偽が明らかになる媒介として作用することをおして、同時に自らの意味を明らかにしていくのである。しかし、先入見もザッへの出会いがなければ自らの真偽も不明なままであるわけであって、その意味では、どちらを欠いても理解の営みは成り立たないのである。

では、意味の先取り・つまり先入見が真のものかどうかとは、どういふことなのであろうか。ガダマーは、先入見には二つの先入見があるという。^(21e) 一つは、「理解を可能にし生産的にはたらく先入見」・つまり「真の先入見 (die wahre Vorurteile)」である。もう一つは、「理解を妨げ誤謬へと導く先入見」・つまり「偽の先入見 (die falsche Urteile)」である。バーンスタインはこれに関連して次のように述べている。^(21f)

ガダマーによれば、われわれが自分の持っている先入見のなかでどれが盲目的でどれが能産的であるかを発見するのは、芸術作品やテキスト、もっと一般的には、伝統を通じて伝承されてきたもの、との出会いにおいて、またそれを媒介にしてである。……。つまりわれわれに異他感と感ぜられ、われわれに対してなにかを要求しており、しかもわれわれの存在に親しい、そうしたものとの対話的な出会いを通じてはじめて、われわれは自分の先入見を賭けたりテストすることができるのである。……。自分の先入見を賭けたりテストしたりすることとは、絶えざる課題であって、いつか成し遂げられるというものではない。これが、「人間の有限性」ということでガダマーが意味していることを理解するひとつのやり方である。

先取りされていたザツへの意味がまことのものであったのかどうか、が明らかになるとは、このように、それが能産的な真の先入見なのかどうか、ザツへを媒介にして具体的にテストされ、真の先入見が偽の先入見から区別されていくことを指しているのである。

先入見とは、伝統ないし伝統として伝承されてきているものであった。^(21g) したがって、先入見の内の偽の先入見が明らかになることは、伝承されてきているものの内で、その点に関わる修正がなされ、その意味で新しい伝承が生起す

ることであり、ひいては伝承の源である伝統が新たにされる、ということなのである。また真の先入見は、テストに合格することによってあらゆる種類の混濁から濾過され、伝承として保守されるかたちで伝統をやはり新たにしている。

- (1) (a) バーンスタイン「科学」三〇二頁。(b) WWM, S. 274-275。(c) WWM, S. 277. ガダマー「真理」一九六頁。
(d) WWM, S. 279. ガダマー「真理」一九八頁。(e) WWM, S. 254.
(2) (a) WWM, S. 283. ガダマー「真理」二〇四頁。(b) バーンスタイン「科学」三〇〇頁。WWM, S. 281-282. ガダマー「真理」二〇一頁以下。(c) (d) 本稿、九一―一〇頁。(e) WWM, S. 279, 282. ガダマー「真理」一九九頁、二〇四頁。(f) バーンスタイン「科学」二七八―二七九頁。(g) 本稿、六頁。

四 影響作用史・地平・地平融合

(1) 「影響作用史 (Wirkungsgeschichte) と影響作用史的意識 (Wirkungsgeschichtliches Bewußsein)」 ガダマーの哲学的解釈学の出発点は、我われが伝統の内にあり、その伝統は先入見の源として我われの理解をあらかじめ方向づけている、という点にあった。ガダマーは、伝統のこうした働きかけを影響作用史と呼んでいる。^(1-a)「方法を信仰することで、自ずからの歴史性をひとが否認するところでも、影響作用史の力が貫いているということ、これが、まさに、有限な人間の意識を超えた歴史の力なのである」、とガダマーは^(1-b)いっている。

この影響作用史に規定されている意識、あるいはそれに規定されていること自体を自覚している意識が、影響作用史的意識である。^(1-c)したがって、それは、解釈者をあらかじめ捉まえており、理解の営みにさいしては、解釈者の作業

を常に先導する。「われわれが何を探求の価値ありとするかということや、どういふしかたでその探求をはじめるかということに、影響を与える。それは『正しい問いを選択するさいにすでに働いている』^(1d)のである。」

(2) 「地平 (Horizonte) — 理解を可能にする視界 (Gesichtskreis) —」我われは、このように、影響作用史的意識に規定された「状況 (Situation)」のなかにいつも置かれている、とガダマーは述べ、そしてこの状況を、ニーチェやフッサールがすでに用いていた地平という言葉に関連づけている。そして、その地平を次のように説明している^(1e)。

どの有限な現在も、その限界をもっている。状況とは見ることの可能性を限定するような立場のことである。われわれは状況をこのように定義しておこう。したがって状況という概念には、本質的に「地平」という概念が含まれている。地平とは、ある特定の一点からみられるものすべてを包括しているような視界のことである。……地平を持つものは、その地平の内側で、あらゆるものの意味を、遠さや近さ、大きさや小ささに応じて正しく評価するすべを心得ているのである。

地平とは、このように、我われがなにかを見たり展望したり理解したりすることを可能にする視界のことであり、そして、この視界を形成するのは、いうまでもなく先入見である。ガダマーは次のように述べている^(1f)。

解釈学的状況は、我われがともなってくる先入見によって規定されている、というのが我われの出発点であった。その意味で、先入見は現在の地平を形成しているのである。それというのも、先入見とは、ひとがそれを越えてそれ以上に見ることができないものだからである。

(3) 「地平融合 (Horizontverschmelzung) — 伝統の新たな形成 —」この地平は決して閉鎖的ではなく開かれてい

ていつも形成の過程にある、とガダマーは述べている。^(21a)

ひとつの文化を取り囲んでいる閉ざされた地平があると考えらるなら、これまた抽象である。人間存在は、いかなる立場であれ、ひとつの立場にまったく拘束されてしまうわけではなく、それゆえ真に閉ざされた地平をもつというわけでもけっしてないということ、まさに、このことによって、人間存在の歴史的運動が成立するのである。むしろ地平とは、われわれがそのなかへと入っていくものであり、またわれわれとともに動いていくようなものである。人間が動くにつれて、地平は変化する。したがって、あらゆる人間の生は過去の地平から生じ、また過去の地平に伝統というしかたで現存しているのだが、その過去の地平もつねに動いている。

では、なにが、その地平を形成し変化させていくのであろうか。

我われは自分たちのあらゆる先入見をいつもテストしなければならぬのであり、その意味で、現代の地平は、実際に、絶え間ない形成の過程にあるのである。そのテストに必要なのが、特に、過去との出会いであり、我われを規定している伝承の理解である。したがって、現代の地平は、過去がなければまったく形成されないのである。獲得されなければならないといわれる歴史的な地平は、それ自体で存在してはいない。現代の地平も同じである。むしろ、理解とは常に、それ自体で存在しているものと思われ違われ、そうした地平の融合のプロセスなのである。……。そうした融合は、伝統の支配するなかで常に起きるのである。それというのも、そこではあるもの・あるいは他のものがそもそもはつきりとお互いの相手から際だつことなしに、古いものと新しいものが、くり返し一体になって生き生きと通用するからである。

ガダマーがここで述べていることは、次のように整理されるであろう。

- (a) 先入見が過去と出会い、テストされることを通して地平は絶えず形成され変化していく。
- (b) この地平の形成・変化のプロセスが地平の融合のプロセスである。
- (c) 地平の融合は、伝統の内で行われる。
- (d) 理解とは、伝統の内で行われるこの地平融合のプロセスをいう。

先入見がテストされるとは、その真偽が吟味されることであつた。^(21c) テストが始まるのは、先入見・つまり具体的にはザッへに関する先入見が、伝承・つまり伝承の内の具体的な事柄であるザッへと出会うことによって顕在化し、人の意識下でのそれまでの作用を中断して、ザッへとの間で解釈学的な循環のプロセスに入ることによってであつた。^(21d)

ザッへと先入見とは共に伝統の内にある。伝統として共に「唯一の現在」を構成している。解釈学的な循環に入ることによって、先入見とザッへとの間に時代的な隔たりができる。一方は現代にあり、他方は過去にある他者として、両者は向き合う。伝統という「唯一の地平」の内における、「現代の地平」と「過去の地平」との分離、とそれをいうことができる。歴史的な時間差を含む・奥行き深い地平への「現代の地平」の変動、ということもできよう。^(21e) いずれにしても、この時間差のなかの循環を通して、先入見はザッへに即してテストされる。真の先入見は保守され、偽の先入見は修正され、また「理解の新たな源泉」も現れる。^(21f) 先入見はそれまでとは別様のものに変化し、それによって解釈者の地平も拡大し豊かになる。ザッへも先入見をテストする役目を果たすことで、その意味が明らかにされるのであり、テストを終えた後の両者の間に存在するのは、意味の一致以外のなものでもない。意味の一致が得ら

れたことで、「現代の地平」と「過去の地平」とは融合して、新たな「伝統（『唯一の地平』・「唯一の現在」）」に止揚され、時間差は解消する。解釈者の地平は高められて、展望のより大きく視界に変わる。ガダマーのいう地平の融合とは、解釈学的循環を経ることによって、解釈者の地平がこのように高次の普遍性へと高められることなのであり、つまりは、その意味で、伝統が改められ新たにされることを指している⁽²¹⁸⁾のである。

- (1) (a) WM, S. 284f. ガダマー「真理」二〇六―二〇七頁。(b) WM, S. 285. ガダマー「真理」二〇八頁。(c) WM, S. xix-xx. ハンス・ゲオルク・ガダマー著、巒田収他訳『真理と方法Ⅰ』法政大学出版局、第二刷、一九八六年、xviii-xix頁。ガダマーは、影響作用史的意識の二義性についてそこで言及し、「歴史の進行のなかでやっとな獲得された・歴史によって規定された意識」と、「やっとな獲得されるということのこと・歴史によって規定されているということ自体を自覚した意識」とを区別している。(d) バーンスタイン「科学」三〇五頁。WM, S. 284-285。(e) バーンスタイン「科学」三〇五頁。WM, S. 286. ガダマー「真理」二〇九頁。麻生、前掲書、二〇七頁。(f) WM, S. 289. ガダマー「真理」二一五頁。
- (2) (a) バーンスタイン「科学」三〇六頁。WM, S. 288. ガダマー「真理」二一二頁。(b) WM, S. 288-289. ガダマー「真理」二一五頁。(c) 本稿、一三三頁。(d) 本稿、一一頁。(e) WM, S. 288. ガダマー「真理」二二二―二二三頁。(f) 本稿、一二頁。(g) WM, S. 288. ガダマー「真理」二二三頁。麻生、前掲書、一七五頁。

五 問い・対話・ことば

(1) 「対話―問いと答えの弁証法―」 理解の始まりは、我われに・つまり我われの先入見に、何か・つまりザッヘが語りかけることであつた。ザッヘと出会うことによつて、先入見は刺激され、それまでの意識下での作用を中断し

て顕在化し、それと向き合う^(11a)。ガダマーは、先入見のこうした中断は、「論理的にみて、問いの構造 (die Struktur der Frage) を持っている」と述べている^(11b)。ザッヘが問いとなって先入見を突き動かし、疑わしいものにしてしまうからである。また、自分の先入見に気づかされ、「無知の知 (Wissen des Nichtwissen)」という経験をさせられた我われの方も^(11c)、「疑問がおのずと浮かんできて、それからもう逃れることはできないし、慣れ親しんだ見解を守ることもできない」ようになるからである^(11d)。かくして、「ああなのかこうなのか^(11e)」と問いながら、解答 (≡ 知・意味) の一致を求めて、ザッヘと我われとの間で、先入見をめぐって、問いと答え・答えと問いとの循環が始まる。「精神科の論理とは……問いの論理である^(11f)」、とガダマーは述べているが、彼が、地平融合をもたらず解釈学的循環を、問いと答えとの循環として考えていることが、ここからも分かるのである。また、ガダマーは、「問いと答えとの弁証法 (die Dialektik von Frage und Antwort)」とも、これと呼んで^(11g)。

(2) 「対話を調律するもの—ザッヘ—」 問いと答えとの循環を進めるのは、対話である。「問いの技法 (Kunst) は、問いに問いを重ねる技法である。つまりなによりも思考 (Denken) の技法である。その技法とは弁証法である。このように述べている^(21a)。というのも、弁証法は、真の対話 (Gespräch) を進める技法だからである。」ガダマーは、このように述べている。

対話とは、理解し合うプロセスである。したがって、あらゆる真の対話に必要なことは、相手のはなしに耳を傾けることであり、相手の見地をまことにもっともなことであり、認めること、そして特定の個人として相手を理解しようとするのではなく、相手のはなすことはなんであれ理解しようとする、その意味において相手の立場に身を置くことである。対話を通して把握すべき最も重要なことは、相手の見解がザッヘに即して正しいということ

であり、そのことによって、我われは、ザッへに即してお互いに一致し合うことができるのである。つまり相手の見解をそのひと個人と関係づけるのではなくて、こちらが考えていることや思い違いをしていることに関係づけるのである。

ガダマーはこのように述べている^(21b)。ここでいわれているのは、人間同士の対話についてであるが、言葉を加えながらこれを整理すると、次のようになる。

- (a) 対話とは理解し合うプロセスである。
- (b) 対話にさいして必要なことは、相手に対して自分を開き、相手のはなしをなにもかも正しいもの・つまり「真理要求 (Wahrheitsanspruch)^(21c)」を持ったものとして、まず受容することである。
- (c) 理解しなくてはならないのは、はなされてある事柄であって、はなし相手そのひとではない。
- (d) 対話とは、相手の見解そのものを、観察者の目で明らかにして再構成することではなくて、自分の見解と関連づけて、相手の見解をテストするためのものである。つまり、相手の見解をテストすることを通して、「知」・「意味」の一致をえようとするのが、対話である。

(e) 対話者は、彼らに向き合っているザッへに合わせて彼らの対話を「調律」しながら、テストを進める^(21d)。「他者との対話をはじめたひとが、対話によって導かれていくとき、そこで決定権をもっているのは、もはや自分を隠したりさらけ出したりする対話者の意志ではない。むしろ対話においては、事柄の法則が問題になっているのであって、それが一方の発言とそれに対する応答とを引き出し、ついにはその両者を一体にするのである

る。」

(f) 相手の見解の正しさがザッへに即して把握されるとき、その限りで、「知」・「意味」の一致が相手との間で得られたのであり、対話者はお互いに理解し合えたのである。

(g) 一致が得られなければ、それはそれで、そうしたかたちで、相手の見解が明らかになる。

ガダマーは、次のように「理解」を定式化しているが、それは、ここにいま整理したことを言い表したものであると考えられる。

理解するとは、第一次的には、ザッへに即して理解し合うということであり、相手方の見解を相手方のそれとして際だたせることは、第二次的なことでしかない。

あるいは、次のようにこの定式を補足して説明することもできるであろう。^(21f)

話には相手（パートナー）がある。パートナー同士の言う事がかみ合っていないかたり、単に相手を言い負かすことを目的としていたのでは、真の対話は成立しない。対話するということは対話の主題である事柄の導き〔die Führung der Sache〕に従うということである。

こうした人間同士の対話の技法は、相手が人間でない場合にも用いることができる、とガダマーが考えていることについては、後の(6)でふれたい。

(3) 「対話を媒体するもの——」とば (Sprache・Worte)——」 対話は、何かが我われに語りかけることから始まる。

語りかけるとは、ガダマーによれば、つまり問いかけることである。問いかけられることによって初めて、我われは、

そのあるものを、他者・つまり我われとの間に歴史的・時間差のある一つの存在 (Sein) として意識する。問いかけることによって、あるものが我われの前に現れることを、そのあるものが「ことばになる (Zur-Sprache-kommen)」という表現で、ガダマーは言い表している。⁽²¹⁸⁾

すでに存在していたものが、「ことばになる」ことによって、「第二の現存在を手に入れる」ことが、そこで考えられているのではない。「ことば」を手に入れることが、すなわち他者としての存在性を手に入れることなのだ、ということがそこでいわれているのである。したがって、ここでは、存在するものとは「ことば」であるし、「ことば」とは存在するものなのである。「理解しうる存在はことばである」とガダマーは定式化しているが、それはこうした意味でいわれていることなのである。⁽²¹⁹⁾

(4) 「ことばになるもの—伝承の有する「意味」—」では、我われに問いかけるあるものの何がことばになり、存在になるというのか。これに関連したことで、ガダマーは次のようなことを述べている。^(31a)

文献による伝承についてもそうなのであるが、なんであれ見解そのものが、ことばになるのではない。ことばになるものは、その諸々の見解を貫く世界経験そのものなのである。我われの歴史的伝承の全体はその世界経験に常に包括されているのである。

経験とは、自らの知の有限性を悟り、「苦しみを通して」^(31b) 限りなく学び・知ることである。ことばになるのは、さまざまな見解の中に込められているそうした世界経験である、^(31c) というのである。そして、歴史的伝承のすべてがこの世界経験に包括されているという。これに関連した、次のような叙述もある。^(31d)

人間の世界経験をことばで把握するところで、計算されるか測定されるかするのは、現存のもの (Vorhandenes) ではない。存在する (seiend) のを人に分からせ、有意味である (bedeutend) ところを人に見せようとする、そのような存在 (das Seiende) である。

世界経験の内の何かがことばになろうとするのは、その持つ意味や価値においてであり、この意味や価値がことばになるのだ、とガダマーはここで考えている。また次のようにも述べている。^(31e)

適性と有意味性によって構成されている、いろいろのまとまり (Einheiten) ʼつまりいろいろなことから (die Dinge) がことばになるのと同じに、我われのところへ向かってくる伝承も、我われがそれを理解し解釈することによって、新たにことばへともたらされるのである (zur Sprache gebracht wird)。

理解・解釈は、伝承を新たにことばにする、とここでいわれている。ことばになるのは、その伝承の持つ意味であり価値である。したがって理解の始まりとは、そうした意味との間における「意味のコミュニケーション (Sinne-kommunikation)」^(31f)の回復であり、そして理解のプロセスとは、対話を通して、ことばによって、歴史的時間を隔てたなかで、伝承の意味を「可視的」^(31g)にしていく営みであるということができようであろう。

(5) 「意味の連続体 (Sinnekontinuum)・会話のことば (Sprache der Rede)・文字」伝承の持つ意味は、そのたびごとの理解の営みのなかでことばになる。多くの人びとが、歴史的な時間を異にしたところで、同じザッへの意味に関わって、さまざまにそれを理解し、さまざまにことばを与えるとき、そこでは、そのザッへについての意味の生成がくり返されているのであり、したがって、そこには、意味の歴史的連続体が形成される。意味のこのような連続

体が伝承を形成し、この伝承が伝統を形成していく。「理解とは、それ自身、主観性の活動というよりも、伝承の生起への参入と考えるべきであり、この伝承の生起の内で過去と現在とが絶えず媒介されているのである」、というガダマーの指摘を先に紹介したが、⁽³⁻ⁱ⁾ 伝承の生起への参入とは、伝承の内にある意味の生成・意味の連続体への関与であることが、ここから分かる。

対話者の「会話のことば」^(3-j)を媒体にして生起した伝承の意味が文字に表されるとき、いったことや告げたこととの感情的なところがなくなり、「語られたことの意味が純粹な姿で現れる」、とガダマーは述べている。^(3-k)そして「文字の形式において、すべての伝承は、その時々現在の現存にとって同時代的である。したがって、現在の意識が文字による伝承のすべてに対して自由に接近できる可能性を有する限り、過去と現在との比類のない共存が、文字の形式のなかには存在するのである」、と述べてもいるし、^(3-l) また、「解釈学の本来の使命は、文字に表されたテキストに向けられているのである」、とも述べている。^(3-m)

(6) 「人との対話・ものをいえぬものとの対話」 対話は、ザッへに合わせて調律されて進められるものであった。ザッへは、ことばになることでその存在性を手に入れるし、「可視的」になる。したがって、対話は、具体的にはことばを媒体にして進められることになる。これに関連して、ガダマーは次のようなことを述べている。^(4-a)

ことばは、過去の地平と現在の地平との間の絶え間ない統合(Synthesis)をつくりだすものだ、と私は思う。我われは、はなし合うことで理解し合う。はなしはいつもかみ合わないのだが、しかし最後にはことばを使って、ことばで言い表されたことがら(Dinge)をお互いに示し合って理解し合う。ということは、ことばには固有の

歴史性がある、ということなのである。我われの誰もが、自分自身のことばを持っている。生活を共にしている二人の人間には、その二人のことばがある。万人に共通することばという問題は全くない。我われがみな、それぞれ異なった一つのことばを持つにも拘らず、個人・民族・時代を超えて理解し合える、という奇跡がただあるだけである。我われが話題にし合うことがらも、我われがそれについて話し合うことで、共通のものとして我われの前に現れる、ということと、この奇跡とは明らかに密接な関わりがある。あるザッヘがどのようなものであるかは、それについてはなし合われるときに、いわば初めて判明するのである。

対話はことばを媒体にして、共通の何かをつくりだす。対話は、対話するもの同士の営みである。しかし、我われにとって、対話相手が、いつも、ものをいえる人間であるとは限らない。テキストなど、ものをいえぬものも数限りない。そのさい、ものいえぬものは、対話の相手である我われを通してしか、ことばを手に入れることができない。しかし、それでも、そこにも、人間同士の間の対話と同じように「対話」が成り立ち、共通のなにかがつくりだされる、とガダマーは述べている。^(41b)以下はその述べられていることの要約である。

「生の不変に固定された表現」であるテキストの「文字」は、対話の一方の相手を通してしか、意味 (Sinn) へと再び姿を変えることができないのであるが、「それにも拘らず、そのようにして意味に再び変容することによって、テキストが話題にしているザッヘそのものは、それはそれとして、理解の「営みの」なかでことばになるのである。パートナー・つまりここではテキストとその解釈者とのことであるが、このパートナー同士を結びつける共通のザッヘが存在するのは、「人間同士の間の」生の対話の場合と変わらない。代弁者たる翻訳者が、は

なしの対象であるザツへに自分も関与することを通してしか、対話のなかで了解 (Verständigung) を生みだすことができないのと同じように、テキストに対する場合にも、解釈者がそのテキストの意味に関与することが、解釈者にとって欠くことのできない前提なのである。

したがって、ものいえぬパートナーの代役を解釈者が務めながら「対話」が進められるさいにも、(2)で整理したような、対話における相互性、つまり「会話のために必要な共通のきずなとか、相互尊敬、他者のいつていることに心から耳を傾けて、それを理解しようとする事、他者との出会いを通じて、自分自身の意見を賭けテストするように自己を開いておくこと」^(41c)が、同じように求められるのである。

- (1) (a) 本稿、一一頁。これまでの整理と本章での整理とに特に関係した、簡潔にして要を得た、ガダマーの手になる叙述としては、「理解の循環について—哲学的解釈学—」(ガダマー、アーペル他著、竹市明弘編『哲学の変貌—現代ドイツ哲学—』岩波現代選書八八、第六刷、岩波書店、一九八九年所収。) (b) WM, S. 283. ガダマー「真理」二〇四頁。
(c) WM, S. 344, 348. (d) WM, S. 348. (e) WM, S. 344, 346. (f) WM, S. 352. 高橋、前掲論文、四〇頁。中岡成文「解釈学と弁証法」(『思想』六五九号、一九七九年五月)六七頁。(g) WM, S. 359.
(2) (a) WM, S. 349. (b) WM, S. 363. バーンスタイン「科学」三三九—三四〇頁。麻生、前掲書、二〇六頁。(c) WM, S. 283. 「Jのユウに完全な真理を語るものとして前もって受容することを、ガダマーは「完全性の先行把握 (Vorgriff der Vollkommenheit)」と呼んでゐる (WM, S. 277-287) (d) バーンスタイン「科学」三三九頁。「調律」の文言は、バーンスタイン「学科」三三一頁参照。(e) WM, S. 278. 山田、前掲論文、一七〇頁。(f) 中岡、前掲論文、六七頁。WM, S. 349. (g) WM, S. 450. (d) 「Jのプラグラフ」WM, S. 450. 新田義弘「現代哲学の反省概念につづいて—現象学と哲学的解釈学—」(『現象学研究』創刊号、一九七二年) 二二頁。「言葉」のこのような性格を「言葉の思弁的構造 (die spekulative Struktur der Sprache)」とガダマーは呼んでゐる (WM, S. 450).

- (3) (a) KS, S. 92. (b) 本稿、六頁。 (c)(d)(e) WM, S. 432. (f) WM, S. 350. (g) 中岡、前掲論文、六八頁。関連したことで、ガダマーの次のような叙述がある。「従って対話においてすら、我々は意味的なものの次元のなかで動いているのであり、文書の理解においては更に一層そういうことになるのである。ここで意味的なものというものは、それ自身において理解可能なものであるが故にそれは、他の人の主観性に帰せられるべき理由をそれ自身においては、少しも持たぬものである。理解の不思議とは、魂と魂との間の秘密に満ちたコミュニケーションのことではなく、共通の意味に参加することであるが、このような理解の不思議を説明することこそ、解釈学の課題なのである。」
- 〔「理解の循環について—哲学的解釈学—」、ガダマー、アーペル他著、竹市明弘編『哲学の変貌—現代ドイツ哲学—』一六五頁。〕 (d) WM, S. 351. (i) 本稿、八—九頁。 (j)(k) WM, S. 370. (l) WM, S. 376. (E) WM, S. 368.
- (4) (a) KS, S. 57. ガダマー「哲学」七六頁。 (b) WM, S. 365. (c) ミーンスタイン「科学」三四〇頁。

六 理解・解釈・適用

(1) 〔ヘルメノイティク (Hermeneutik) の語源〕 ガダマーは、「ヘルメノイティク」の語の由来について次のように説明している。^(1-a)

さて、古くから神学および文献学の補助学であった解釈学は一九世紀になって体系化され、精神科学の営み全体の基礎とされるに至った。その結果解釈学は、文献の理解を可能にし、容易にするという実用的な目的を原則的に超越することになった。現代から見て疎遠なものとなり、新たに、そしてより正しく体得されることを必要とする過去の精神は、伝承された文献のみに限られない。むしろ、もはや直接に自分の世界にはないが、その世界の中で、その世界に向かって自己を表明するものすべて、したがって、あらゆる伝承、芸術および法律、宗教、

哲学などとその他のあらゆる過去の精神的所産は、それらが本来もっていた意味から疎遠なものとなっており、それゆえ解明し媒介する精神を必要とする。この解明する精神をわれわれはギリシヤ人にならって、神々の使者であるヘルメスの名に因んでヘルメノイティクと名づけるのである。解釈学が精神科学の内部で中心的な機能をもつようになったのは、「このような疎遠になった過去を取り戻そうとする」歴史意識の成立によるものであった。ギリシヤ語の“hermeneuein”は翻訳する・通訳する・解釈するを意味する語で、その語源は「神々と人間との仲介神としてのギリシヤ神話における Hermes にさかのぼる^(11b)」という。神と人間との双方のことばに通じ、双方が理解し合うことを可能にするヘルメスの姿に、解釈学のイメージが重ね合わされているのであろう^(11c)。

(2) 「適用 (Applikation, Anwendung) — 伝承の有する「意味」の摂取同化 (Appropriation) —」 ガダマーの哲学的解釈学の特徴は、理解 (Verstehen) と解釈 (Auslegung) とが区別されていないことである。「理解は常に解釈であり、したがって、解釈は理解の明確な表現形式である」とガダマーは述べている。適用も、「理解や解釈と同様に、解釈学的プロセスの不可欠な構成要素」である、という。「理解 (subsistit intelligendi)」・「解釈 (subsistit explicandi)」・「適用 (subsistit applicandi)」を別々に切り離して考える考え方を、ガダマーはこのように否定しているのである。理解・解釈・適用という、いわば解釈学における三身一体性を、彼は次のようなかたちで説明している^(11e)。

同じように、解釈学の歴史が我われに教えるのは、文献学的解釈学と並んで、神学的解釈学と法律学的解釈学が存在したことである。その二つの解釈学が、文献学的解釈学と連携して解釈学の全体概念をようやく隙間のない

ものにしたのである。……。

法律学的解釈学と神学的解釈学とに、文献学的解釈学を本来的に結びつけている緊密な共属性は、しかし、あらゆる理解に不可欠な契機として適用を承認したことに基づくものなのである。神学的解釈学のみならず法律学的解釈学を根本で規定しているのは、まさに緊張状態なのである。それは、法律書であれ福音を伝える書であれ、置かれたテキストを一方とし、意味を他方とする、その両者の間に存在する緊張状態のことである。意味というのは、判決の場合であれ・説教の場合であれ、解釈の具体的な瞬間に、テキストを適用することで獲得される意味のことである。法律は歴史的に理解されてはならないのであって、解釈を通して法的効力を持つことの内に具現すべきものなのである。同じように、福音を伝える宗教書も単なる歴史的ドキュメントとして把握されてはならないのであって、救済の効果を及ぼすように理解されるべきなのである。この二つの事例に含まれていることは、法律であろうと福音であろうと、テキストがそれにふさわしいかたちで、つまりテキストが掲げる要求にしたがって理解されるべきであるとするならば、それぞれの瞬間に、つまりそれぞれの具体的な状況に応じて、新たに且つ別様にテキストは理解されなければならない、ということなのである。理解とは、ここでは、ずっと以前から適用のことなのである。

テキストをそれにふさわしいかたちで理解するとは、このように、解釈を通してそのテキストに固有の価値や意味を明るみにだし、それぞれの時代や場所ですべてに通用力を認めさせることである、とガダマーはいうのである。そして、通用力を認めさせること、それが適用だ、というのである。だから、理解は解釈でもあり、適用でもあることに

なる。こうした適用は、どの解釈においても行われているし、また行われるべきであり、そのことが了解されたこと
で初めて、解釈学は、神学・法学・文献学をその分科の境界を超えて包摂できたのであり、自らの概念をそれによ
って完全なものにすることができたのだ、というのである。理解が適用であることを示す模範は法律学や神学の解釈
学である、とガダマーは述べている。^(Iif)

文献学や歴史学的精神科学の領域における解釈学は、「支配知 (Herrschaftswissen)」ではそもそももない。つまり
財産を手に入れることの意味における我がものにする^(Iif)こと、ではない。そうではなくて、それは、テキストの支
配要求に服属しているのである。なかでも、それにまったくぴったりの模範が、法学的解釈学であり神学的解
釈学なのである。法律の意思の解釈であり神の約束の解釈であることは、支配の形式では明らかになく、奉仕の
形式なのである。その価値が認められるべきものに奉仕することにおいて、それらは、適用を含む解釈なのであ
る。歴史学的解釈学も適用の仕事を遂行しなければならないというのは、いまやテーゼである。それというのも、
歴史学的解釈学も「あるものの」意味が認められることに奉仕しているからである。解釈者をテキストから引き
離している時代の隔たりをはっきりと自覚的に橋渡しし、そしてテキストの内に生じた意味の疎遠さを乗り越え
ることで、そうしているからである。

テキストがその内に持つ、認められて当然の意味や価値が通用力を獲得することに奉仕するのが、適用であり解釈
であり理解である、とここでも述べられている。あるいは、ガダマーは次のようにも述べている。^(Iif)

伝承されたテキストを扱っている解釈者は、それを自分自身に適用させようとする。しかしこういったからとい

って、そのテキストが彼にとって何か普遍的なものとして与えられており、そのようなものとして理解されて、そののちに特定の適用に供されるというわけではない。むしろ、解釈者が理解しようとしているのは、この普遍的なもの、つまりテキスト、にほかならず、したがってまた、伝承の一部であるテキストが語っていること、テキストの意味と意義を形成しているものにほかならない。テキストを理解するためには、彼は、自分自身や自身の個別的な解釈学的状況を見捨しようとする必要はない。そもそも理解したいのならば、彼がなすべきことは、テキストを彼の状況に関係づけることである。

我われが理解するのは、テキストの意味・意義である、とここでも述べられている。では、意味が通用力を獲得するとは、どのようなことなのであるか。すなわち、ガダマーのいう適用とは、かみ砕いていうとどうということなのであるか。バースタインの次の説明をもって、この問いに対する解答に換えたい。^(11b)

「適用」^{アブリケーション}という表現は、ラテン語の applicatio の訳語として用いられている。しかしこの訳語は誤解を招きかねない。たとえば「応用力学」^{アプライド}とか「応用数学」^{アブリケーション}とかいうときには、われわれは通常、純粋ないし理論的な学科とその応用^{アブリケーション}とを分けたいからそうしているのである。この場合、応用^{アブリケーション}というものは、それに対応する「純粋な」学科とのあいだに必然的ないし内的に連関があるというふうには考えられていない。これを「技術的な」意味での適用と呼ぶことができるだろう。しかし、ガダマーによれば、理解に属するものとしての適用にとって、そうしたことは特徴とはならない。ガダマーが問題にする適用は、どの理解にも必然的ないし内的に連関しているのである。むしろ「摂取同化」^{アプロプリエーション}という英語の方が、ガダマーが言おうとしていることを、いっそう適切に伝えている。

る。人が理解するさいに、摂取同化がそのひとを変容し、そのひとを構成する要素ともなるというふうを考える場合には、とりわけそういえる。

- (1) (a) ハンス＝ゲオルク・ガダマー、轡田収他訳『真理と方法Ⅰ』（法政大学出版局、一九八六年）二四一―二四二頁。
WM, S. 157. (b) ガダマー「哲学」四七五頁。(c) 解釈学の流れについての簡潔にして要をえた紹介として、ヘンドリック・ビールス、竹田純郎訳「序文」（ヘンドリック・ビールス編、竹田純郎他訳『解釈学とは何か』山本書店、一九八七年所収）がある。そのなかに、次の叙述がある。「解釈学は、^{ヘルムホルツ}〈陳述する・告知する・解釈する・通訳する〉などの意味のスペクトルをもつギリシャ語の動詞 *epainyesthai* に由来する。「解釈学」が神々の使者へ、^{ヘルムホルツ}ヘルムホルツに由来するというのは、古代ギリシャ後期の疑似―語源学による。解釈学とは、解釈術の意味でもともと全く端的に解釈の技術のことである。語源的には古代にさかのぼるけれども、解釈学という表現は―この点で人間学、心理学、存在論、そして後に美学と比べられるように―近代の初めによく述語として定着した。ことに、一六二九年から三〇年に、シュトラースブルク大学教授 J. C. ダンハウアーが、まず最初にアリストテレスの論理学と修辞学に関する彼の論文の文脈において、それゆえ、陳述についてのアリストテレスの著作『^{スクリプチュラ}解釈について (De interpretatione)』を手がかりに、*interpretatio* に代わって *hermeneutica* という新語を採用したとあってよからう、そして最終的には、彼の論文『聖なる解釈学、あるいは聖書を解釈しうるために提起され要求されるべき方法 (Hermeneutica Sacra Siva Methodus exponendarum S. Litterarum proposita & vindicata)』（一九五四年、シュトラースブルク）においてこの述語を定着せしめた。かくて啓蒙主義の時代まで解釈学は、主として神学（聖なる解釈学 *hermeneutica sacra*）と古典文献学（世俗的な解釈学 *hermeneutica profana*）という学科に含まれていた。」（八一―九頁。）(d) WM, S. 291. バーンスタイン「科学」二九七―三〇八頁以下。ガダマー「真理」二一七頁以下。(e) WM, S. 292. ガダマー「真理」二一九頁。(f) WM, S. 294-295. ガダマー「真理」二二二―二二三頁。(g) バーンスタイン「科学」三二四―三二五頁。WM, S. 307. (h) バーンスタイン「科学」三六〇頁註(41)。

七 あとがき

クレッシェルの「法制史」観を理解するという観点から、ガダマーの哲学的解釈学を整理してみた。歴史（＝伝統）の内にある我われは、理解の営みを通して、また同時に歴史の形成に参加する。理解のそうした営みのあり様とはどのようなものなのか、を根本的に明らかにすることを目指しているのが、ガダマーの『真理と方法』である。そこでいわれている方法とは、真理に到達するための方法ではなくて、方法を絶対視する考え方を内容的には指している。そういう考え方では真理には到達できない、という意味での方法である。

ガダマーにおける真理とはなにか。「真理とは隠れていないこと (Unverborgenheit) である。この隠れていないものを存在せしめること (Vorliegenlassen des Unverborgenheit)」、つまり目にみえるようにすること (Offenbar machen)、それが会話の意味である。⁽¹⁾」ガダマーは、このように述べている。

ガダマーの哲学的解釈学を批判的に吟味し評価するだけの蓄積は、今の私にはない。本稿において、ガダマーの考え方を整理することすら、現在の私の力を超える課題であった。しかし、クレッシェルの「法制史」観に迫ろうとするならば、それは避けて通ることのできない課題であった。そこで、ここでは、バーンスタインによるガダマーの考え方に対する批判的評価の中から重要と思われる点を、長文ではあるが紹介すること⁽²⁾で、哲学的解釈学に対する私の評価に換えさせて戴くことにしたい。

哲学的解釈学の掲げる主張は、大胆にしてかつ謙虚である。現代世界においては、実践理性と政治的理性に対し

てさまざまな攻撃が加えられているのだが、解釈学は、そうした攻撃から両者を守ることを課題にしており、また、われわれに自分の無知に気づかせるにいたる問いを立てるだけの感受性を引き出すことを課題としており、こうした点で解釈学は大胆である。だが哲学的解釈学は、(いかなる哲学もそうであるように) 社会や政治学の問題を解決することはできない。予言者を演じようとする誘惑に屈服することは危険である。それは独断論や、はてはテロにさえ通じる道である。しかしながら、予言や独断論に対するガダマーの注意を、たとえ認めたとしても、われわれがいぜんとして実践的な課題に直面しているということには変わりはなく、しかもガダマー自身の研究が、われわれをこの課題に導いているのである。すなわち、思慮が生き生きした現実になっており、したがって「専門家に委ねるのではない、自己自身の責任にもとづく決定」という「最も高貴な課題」を市民たちが引き受けているような、そうした対話的な社会を育成するという実践的な課題がそれである。

ここでいう思慮とは、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』第六巻第五章におけるプロネーシスのことであり、それは一種の推理ないし認識であり、こうした思慮の一種が理解であると、バインスタインは説明している。⁽³⁾ アリストテレスによれば、「思慮」とは「人間にとっての諸般の善と悪に関しての、ことわりを具えて真を失わない実践可能な状態」である、⁽⁴⁾ という。自らの主体的な判断と責任とを自覚した一人ひとりの市民個人からなる、そうした「状態」を現実のものとする社会の育成、という実践的な課題へと、ガダマーの哲学的解釈学は我われを導いているし、また、そうした社会の育成に関わって、「すすんで相手の言うことに耳を傾けるとともに、自分の意見と先入見を賭け、たがいの主張の正しさを求めようとする、そうした真の対話を成立させるためには何が必要であるか」を考えさ

せずにはおかない、とバースタインは述べている。⁽⁵⁾

ガダマーの「全著作が明らかにしようとしているのは、われわれ人間の真の存在、われわれ人間に最も特徴的なこと、つまりわれわれが『言語を實在とする』ような対話的な存在ないし会話的な存在であるということである、というふうに」理解できるが、「しかしながら、人間存在についてのそうした重要な考えを、われわれの歴史的状況において、現実には攝取同化しようとするなら、われわれは重大な実践的かつ政治的な課題へ向かうことになるだろう。たしかに、真の対話や会話を成立させるためには必要な条件が、いかにもろいものであるかを考慮するなら、政治の全領域が、対話や会話という原理にもとづいて組織されているなどと考えるのは、きわめて大きな曲解であろう。しかしそれにもかかわらず、相互理解や相互尊敬にもとづき、すすんで相手の言うことに耳を傾けるとともに、自分の意見と先入見を賭け、たがいの主張の正しさを求めようとする、そうした真の対話を成立させるためには何が必要であるかを考え抜いていくなら、そのときには、実践的政治的な生を方向づけるような規制的理念を定義しうることになるだろう。……。したがって、われわれが問題とせねばならないのは、そのような真の対話を妨げているものは何であるのか、また、そのような真の対話を具体的に現実化するためには、『いまここで何をなすべきか、何が可能か、何が正しいか』ということである。」

バースタインがこのように評価している、ガダマーの「哲学的解釈学」に重ね合わせて、クレッシェルの「法制史」観を捉えるならば、それはどのような姿を我われに見せてくれるのか。これが、引続き検討されなければならない課題である。

- (1) KS, S. 49. ガダマー「哲学」六三頁。
- (2) バーンスタイン「科学」三三四―三三五頁。
- (3) バーンスタイン「科学」三一―三二二頁。
- (4) アリストテレス、高田三郎訳『ニコマコス倫理学(上)』(岩波文庫、一九九一年)では、思慮はフロネーシスと呼ばれ、そのフロネーシスには知慮という語が当てられている。関連箇所を引用すると、次のようになる。「知慮(フロネーシス)というものに関しては、こんなふうにして、つまり、いったいいかなるひとびとをわれわれは『知慮あるひと』と呼んでいるかということを考えることによって、その何たるかの把握が可能になるであろう。『知慮あるひと』(フロネーシス)の特徴と考えられているところは、『自分にとっていいことがら・ためになることがらに関して立派な仕方では、思慮(ブルーウェスタイ)しうる』ということにある。それも決して部分的な仕方では、たとえば、どのようなものが健康とか体力とかのためにいいかといったことについてはなく、およそ全般的な仕方では、どのようなものが『よく生きる』(エウ・ゼーン)ということのためにいいか、についてなのである。その証拠に、もしひとびとが何らか或すぐれた目的(ただし技術の領域に属するものを除いて)を達成するため立派に勘考するような場合、われわれは彼らを目して、そうした或ことがらに関しての知慮あるひと(フロネーシス)となすのである。だから、全般的な仕方では知慮あるひとというのは、やはり全般的な意味において思量にたけたひと(ブルーウェティコス)のことではなくてはならぬ。」(二二三―二二四頁)。「知慮は学たりえず、それはまた技術でもない。学でないというのは、行為は『それ以外の仕方においてあることの可能なもの』なのだからであり、技術でないというのは、実践と制作とは類を異にするものなるによる。してみれば結局、知慮とは『人間にとっての諸般の善と悪とに関しての、ことわりを具えて真を失わない実践可能の状態』であるほかはない。」(二二四―二二五頁)。
- (5) バーンスタイン「科学」三四―三四二頁。