

# ハイデッガーと解釈学

田 中 末 男

ハイデッガーの『存在と時間』を彼の主著とみなすことにだれも異論はないであろう。この書はフッサールに献げられ、「哲学は普遍的現象学的存在論である」(S. 38)<sup>(1)</sup>とその立場を明確に表明していることなどから、これまでは主に現象学的側面から問題にされてきたように思われる。しかしこうした外的事情や形式的規定の底を流れ、この書全体を内からつき動かしていたものはむしろ解釈学的動機づけであったのではないかと思われる。そしてさらに、広義の「解釈学的なもの」(das Hermeneutische)<sup>(2)</sup>——したがってこの名称の実際の使用の有無にかかわらず——こそが、『存在と時間』を超えてハイデッガーの思惟の全行程を貫ぬいている一本の糸であるように思われる。

われわれはこうした観点に立って、ハイデッガーが「解釈学」という伝統的諸学科のなかでもあまり目立たない学科の名称を自らの思惟を特徴づけるものとして引き受けたとき、そこになにを見出し、なにをそれに託そうとしたのかを明らかにしようとするものである。そして彼の意図が『存在と時間』においてどれだけ実現されたかという問題に批判的検討を加えるなかで、「解釈学」という名の下にハイデッガーが切り開き、今もなお課題としてわれわれにつけてきているものに、どうかたえていくべきかを問おうとするものである。

これらのことは、ハイデッガーの思惟の展開にしたがって三つの局面において論じられる。その第一は、伝統的解釈学を彼がどのような仕方で受容し、どのようなものに改組したのかという問題。第二に、こうして生れた「ハイデッガー解釈学」が今度は彼の思惟をどこまで導いたのかという問題。最後に、ハイデッガーのうちで深化された解釈学と解釈学のうちで展開されたハイデッ

ガーの思惟の「離反」の問題，およびその問題をとおして告げられる解釈学的思惟の可能性についてである。

## 1

「解釈学」(Hermeneutik) という名称そのものは，ほかのたとえば「存在論」(Ontologie) などとともに17世紀の新造語である。それはとくにプロテスタント神学において，それまでの人文主義的なラテン語表現である「解釈術」(ars interpretandi) に代って登場してきたといわれている<sup>(3)</sup>。したがって技術としての解釈の問題は，それよりはるか以前の古代ギリシアにおいてすでに意識されていた。最初は詩人たちの作品をめぐって起きてきたのだと思われる。それがヘレニズムの時代になって文献学の発達とともにまとめられ，その一分科として位置づけられるようになった。文献学的テキストクリティックの問題と解釈学的内容理解の問題は切り離すことができないからである。その後中世を通じて解釈術は，文献（とくに聖典あるいは法典）をよりよく理解するための補助的技術として捉えられてきた。

解釈学の問題性はその理論的深化を経験するのは，アールも指摘しているように，いつも伝統との関係が危機に陥ったときである。とくに宗教改革を通してこの問題意識は尖鋭化された。プロテスタント神学は，「ただ聖書のみ」(sola scriptura) をモットーに掲げてカトリック教会の伝統の権威に対抗するなかで，聖書はそれ自身の解釈者であるという神学的解釈学の原理を確立していったのである<sup>(5)</sup>。

そして解釈学が教理上の制約から解放されて独自の道を歩み出したのは，シュライエルマッハーからであった。この神学者であると同時にプラトン研究者，翻訳者であり，しかもドイツ先験的哲学の只中に位置していた彼によって，解釈学の二つの流れ——古典的解釈術と神学的積義 (Exegese)——が統合され，解釈の普遍妥当性の可能的根拠への問いがはじめて意識されたのであ

る。ここに哲学的解釈学の誕生をみることができる。

そのあとをうけついだのがディルタイであった。彼の根本意図は、それ自身が歴史的な在り方をしている精神科学を基礎づけることにあった。彼はカントが『純粹理性批判』において自然科学を基礎づけたのに対し、同じ権利をもった精神科学に関する「歴史的理性批判」を樹立しようとしたのである。そして自然認識が外的対象の因果的「説明」(Erklären)とするならば、自らとは無縁でないものの、いや場合によっては自己自身の認識である精神科学は、固有の方法論的基礎をもたなければならぬと考えた。ディルタイはそのような認識作用を解釈学の「了解」(Verstehen)概念に求め、これによって精神科学の学問的固有性を確保しようとしたのである。了解の技術論としての解釈学は、彼によって精神科学の基礎理論の地位にすえられることになる。シュライエルマッヒャーによって教義から解放された解釈学は、いまやディルタイによって文献からも解放される。解釈学はたんなる文献の読解の方法であるばかりでなく、歴史的現実の読解、さらには人間精神そのものの読解の方法へと深められたのである。

だがディルタイの意図は十分には実現されなかった。もとよりそれは精神科学の独自性を主張し、人間的生を生それ自身から了解しようとした彼の根本想定そのものに問題があったわけではない。このディルタイが行き詰まった地点から出発し、解釈学の普遍的問題地平を開示したのがハイデッガーである。彼はディルタイ哲学の最も基本的概念である「生」概念を批判的に継承する。彼によれば「生の哲学」(Lebensphilosophie)という語自体が「植物の植物学(die Botanik der Pflanzen)ほどの意味をする」(S. 46)ぐらい、生は哲学にとってのアルファでありオメガである。だがディルタイに代表される「生の哲学」の根本欠陥は、『生』そのものが、存在様式として存在論的に問題になっていない」(ebd.)点にある。このことをハイデッガーに最初に気づかせたのは、ディルタイの文通相手であったヨルク伯であった。「ヨルクは、ディルタイの研究が『存在的なものと歴史的なものとの類的な差異をあまりにも強調していない』

ことを見つける」(S. 399) と、ヨルク伯の指摘をハイデッガーにはめずらしく引用し、この類的差異をきわだたせることが『生の哲学』の基礎的目標」(S. 403) であるとする。これに対して、ディルタイの問題設定からはこの目標に到達しない。なぜならその「生」は一方の「歴史的なもの」にしか通路を有しないからである。ディルタイは「生」という哲学の本来的地盤を発見しながら、自然科学の客観性概念に制約された問題意識から、この生の問題を精神科学の基礎づけという問題に狭隘化してしまったのである。

ハイデッガーは、ヨルク伯がその「たしかな本能」(S. 400) から打ちこんだ楔を手がかりにして、新たな問いの次元を予感した<sup>(6)</sup>。しかし彼がこの予感を具体化するためには、徹底した自己省察にもとづく方法論的意識に貫ぬかれたフッサールの超越論的-構成的現象学の助けをかりねばならなかった。これはまず超越論的還元によって、すべての素朴な実在指定を括弧に入れて超越論的意識に還帰し、次にそこから現象がこの意識によって構成される有様を純粋に記述しようとするものである。フッサールはこのことを、意識はつねに「なにものかについての意識」(Bewußtsein von etwas) であるという意識の志向的構造についての根本洞察から展開し、体系づけたのである。

ハイデッガーはこのフッサール現象学を媒介にすることによって、ディルタイ解釈学を二重の意味でラディカルなものにすることができたのである。まず第一の意味は、ガダマーもいうように、その超越論的還元の思想によって「フッサールは生への還帰を端的に普遍的作業テーマとした」<sup>(7)</sup> (傍点筆者) が、これにより生の問題性が精神科学の方向にのみ定位されることなく、その根源的普遍性において捉えられるようになったのである。自らの普遍性を自覚した生の解釈学は、その方法論的、認識論的性格を脱して、「基礎的存在論」(Fundamentalontologie) として、哲学一般のなかの基礎学の資格をもつにいたるのである<sup>(8)</sup>。

これによりまた、生の働きである了解も、自然科学における説明と対置される必要がなくなる。むしろハイデッガーによれば、説明的認識こそ「了解作用

の一変種にすぎない」(S. 153) ののである。ここにはディルタイがもっていた自然科学の学問性に対する負い目のようなものはもはやなく、その関係が逆転されているのである。たとえば「数学は歴史学より厳密というのではなく、ただそれにとって重要な実存論的基礎の範囲にかんして、より狭いというだけである」(ebd.)。だから歴史家が「いわゆる自然認識がそう思っているように」(wie vermeintlich die Naturerkenntnis)、観察者の立場に依存しないような歴史学をいつの日にか創造するという希望」(S. 152. 傍点筆者)をいただいているとすれば、それは自らの了解作用を根本から誤解した結果にほかならないのである。このような希望は、現代物理学の最先端でおきているいわゆる観測問題のアポリアにみられるように、当の自然認識においてすら疑問となってきたのである。

第二の意味での解釈学のラディカル化を可能にしたのは、フッサールの構成理論である。これまでフッサールの「構成的現象学」とハイデッガーの「解釈学的現象学」は語感からいっても対立的に捉えられてきたが、むしろ前者によって後者が可能となったといえることができる。認識論的次元でハイデッガーが対立するのは、フッサールの直観主義的立場<sup>(9)</sup>に対してである。

ディルタイはまだ生を一面的に捉えていただけでなく、外的かつ静的にしか見ていなかった。そのため彼の解釈学においては、了解の働きは「体験」とその自己外化としての「表現」との間の循環運動に終始し、心理主義に陥ってしまったのである。そこでは解釈は表現をつうじての体験の追形成(Nachbilden)にすぎず、結局は受動的で従属的な「たんなる解釈」の域を出ることはできなかった。これに対してフッサールの志向性にもとづく構成理論が明らかにしたところによれば、意識的生は最初から自己を超えて存在し、しかもその志向的対象を構成する、すなわち意味づける仕方<sup>(9)</sup>で存在しているのである。その働きは、盲目的に触発されるようなたんなる受容作用でなく、超越論的意味での創造作用である。超越論的意味とことわるのは、それが主観的産出、つまり構築(Konstruktion)ではないからである。ハイデッガーはこの理論によって、生

の働きである了解作用の能動的な投企 (Entwurf) 性格を発見する。これにより解釈の機能は、すでに形成されているものを後追的に理解することから、それを超えて積極的に可能的状況を開示することへと組みかえられるのである。

ハイデッガーはこうして、デルタイの「生」概念をその根源的 (radikal) 次元につれもどしただけでなく、その急進的 (radikal) 性格も開示した。そして彼はこのような意味でラディカル化された解釈学をもって、哲学そのものの革新を企てるのである。普遍的な解釈学は、デルタイ的問題設定にもはやわかりあうことなく、それ自身も普遍的な問題性に立ち向かう。ハイデッガーは、先述のデルタイの弱点についてのヨルク伯の指摘をさらに展開して次のように述べている。「存在的なものは、存在者の一領域にすぎない。存在の理念は、『存在的なもの』と『歴史的なもの』を包摂する。それこそ、『類的に差異化』させられねばならないものである」(S. 403)。生はその根源的次元において、存在一般 (Sein-überhaupt)<sup>(10)</sup> の問題に直面するのである。ハイデッガーによる解釈学の哲学化は、哲学の解釈学化という哲学自体の再編成を迫る要求を秘めていたのである。そして彼は自らの『存在と時間』が「デルタイの業績に仕えるべく、ヨルク伯の精神を世話しよう」(S. 404) という決意の下で書かれたものであることを認めている。この書物に至る道は、やはり解釈学の道といわなければならない。

## 2

では『存在と時間』において、この存在論化された解釈学は実際にどのような遂行されているのであろうか。まずここでは解釈学は方法概念として導入されている。しかしそれは従来の認識論が考えているような意味においてはではない。デルタイにおける解釈学の始設が、すでに伝統的認識論に対する批判を含意していた。方法はそれ自体がまずあって、次にそれが任意の対象に適用さ

れるというものではない。方法の名に価する唯一のものは、事象に適った即事的 (sachlich) な対処以外にないはずである。これこそ、別の立場からではあるが、フッサールが「事象そのものへ」(Zu den Sachen selbst!) という格率によって言わんとしていたことである。ハイデッガーはこの認識批判的動機の共有ということから、元来異質なディルタイ解釈学とフッサール現象学を結びつけることができたのである。そこで共有された精神が目ざしたものは、「事象そのものとの対決に根ざし」かつ『事象そのもの』から要求された」方法を確立し (S. 27)、それによって真に即事的な学を興すことであつた。そうであれば、フッサールのあの格率はそれに忠実に従えば従うほど、「事象そのものから (aus den Sachen selbst)」(S. 153) というものに自己変容を遂げざるをえない。ハイデッガーが現象学をわざわざ「現象『からの』(についての) 学 (Wissenschaft »von« Phänomenen)」(S. 35, vgl. S. 31) と表記していることが、すでにこの変容を物語っているのである。彼のいわゆる「<sup>(12)</sup>解釈学的現象学」は、解釈学的に方向づけられた現象学の一分枝などではなく、現象学をいわば止揚した解釈学である。

このような構えをもって、ハイデッガーは解釈に着手する。そこで第一次的に解釈されるべき事象とは、現存在の存在すなわち実存 (Existenz) である。実存がなぜ問題になるのかということ自体が、解釈学的問題性に属している。解釈学は、なぜ問うかという問いから始めねばならないのである。ディルタイは『生』へのたえざる問い「つまり生を生それ自身から了解しようとする衝動によって「駆り立てられていた」(S. 46) が、それは彼の個人的なたんなる性向にすぎなかったのだろうか。ハイデッガーは、このディルタイを駆り立てたものはむしろ生の在り方そのものであるとみる。そして現存在に「この存在者にとっては、その存在においてこの存在そのものが問題となる (Es geht diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst)」(S. 12, 153. 傍点筆者) という記述を与える。解釈学的問題性は、われわれ自身の在り方に根ざし、それからの要求 (Anspruch: 呼びかけ) にほかならないのである。したがってまた解釈学一

般における固有で最大のアポリア、すなわち「解釈学的循環」の問題も、現存在自身の具有する存在論的循環構造 (es geht um...) の固有性を見のがして、それを形式論理によって破壊してしまうことからくる仮象問題にすぎないのである。だから「決定的なことは、循環から抜け出すのではなく、正しい仕方でも入り込むことである」(ebd.) とハイデッガーは主張するのである。

ではどのような仕方が正しいのか。またそのための導きの糸は与えられているのか。ハイデッガーは、それを現存在のもつ「存在了解」(Seinsverständnis) に見出す。自らの存在にかかわると同時に、自己以外の存在にもかかわり、したがって存在一般を問題とせざるをえない現存在には必然的にこれが属している。むろんこの了解は存在論的な明示的把握を意味するものではなく、「先-存在論的」(vor-ontologisch) な理解にすぎない。だが「この平均的で漠然とした存在了解は、一つの事実 (ein Faktum) である」(S. 5) かぎり、揺るぎない解釈学的地盤となりうるのである。この事実をもとに、これを先存在論的段階から存在論的理解に高めることが解釈の仕事である。解釈 (Aus-legung) は、この存在了解になにもものをも付け加えず、ただそれを展開的に呈示していくだけである。

この場合忘れてはならないことは、展開されるものはわれわれ自身の、しかも作用としての存在 (Sein) であるということである。自分の前に陳列的に展示するのではなく、自分を解放的に開示することが問題なのである。「実存の問いは、いつも実存することそのこと (das Existieren selbst) によってのみ決着をつけられねばならない」(S. 12) のである。「現存在の根源的遂行形式」(ガダマ) としての了解作用は、これにより投企的性格を担うことになる。ハイデッガーは「了解作用は、投企作用として、そこにおいて現存在がその可能性としての可能性で在るところの彼の在り方である」(S. 145) とこの作用を規定する。現存在はこのように「自己に - 先立って - 在る (das Sich-vorweg-sein)」(S. 192) ものとして、その解釈は現実にある自己を超えて、可能性としての自己にまで及ぶ。いやこれこそ解釈が本来目ざすべきものなのである。先述の急

進化された解釈学を、ハイデッガーはこうして具体化した。解釈学は、現存在が自らの存在を自覚していく過程となる。ここにおいて真の意味で「生の哲学は哲学する生」<sup>(14)</sup>になったといえることができる。

この解釈学的問題構成において作動している「解釈学的ロゴス」<sup>(15)</sup>（ペゲラー）がどのようなものであるかを、われわれは次にみておかなければならない。このロゴスは、伝統的論理学の意味でのロゴスに対立するものであることはいうまでもない。ハイデッガーの挙げている例にしたがっていえば、「このハンマーは重い」という言表は、後者のロゴスにおいては「このハンマーは重さという性質をもつ」という陳述に書き換えられる。しかしこれによりその言表が含意していた「重すぎる」、「もっと別のハンマーを」といった状況開示の可能性が切断されてしまう。状況から切り離された陳述は、かえって疑似普遍性をえて状況を水平化し隠蔽するようになる（S. 153 ff.）。これに対し解釈学的ロゴスは、見せかけの平板な一義性を打破して、状況そのものの彫琢のなかから真の意義を確立することを旨とするものである。

この状況を開示し、また維持する働きが了解作用である。そして「すべての解釈は、了解作用に根ざす」（S. 153）のである。後者のない解釈は無地盤なものになる。しかし注意すべきことは、これは存在論的順位をいっているだけで、まず了解され、次にそれが詳細に解釈されるという意味ではない。了解と解釈は、つねに共働的かつ相補的な関係にある。われわれはまず「音そのもの」を聞いて、その後でそれを「人の声」とか「風の音」と解釈するのではない。はじめから「話し声」を聞いてしまっているのである。ハイデッガーもいうように「『純粋な雑音』を『聞く』ためには、すでによほどの人工的で複雑な態度を必要とする」（S. 164）のである。このような最も単純な先述語的（vorprädikativ）な知覚においてすら、すでに解釈が参与している。われわれはいつもすでに、あるものを机として、本として（als Tisch, als Buch）見てしまっている。そうした見方から自分を引き離して、ものそのもの（als solches）を捉えようとしても、やはりこの解釈的構造——ハイデッガーは「として - 構造」（Als-

Struktur) と呼ぶ——からのがれられないのである。これに対し従来の認識論は、「いわばとしてのない把握 (ein gleichsam als-freies Erfassen)」(S. 149) を認識の理想に掲げたり、そこに立脚していると思いきりこんだりしてきた。媒介的で解釈的認識こそ、本来の認識の在り方である。

ところで、解釈の「として」は結合と分離の働きとして、了解作用による状況全体性の投企的開示によってはじめて可能となる。むしろこの解釈学的状況の開示は可能的地平の開示として表明的なものでなく、先了解 (Vorverständnis) の次元にとどまっている。しかしすでになんらかの仕方で開示されたものとして、まったく無規定というわけではない。この先了解は「先持」(Vorhabe), 「先視」(Vorsicht) それに「先握」(Vorgriff) によって構造化されている。解釈の地盤を与えるのは先持である。この与えられたものが、一定の解釈可能性に向けて照準を合わせられる。これをするのが先視である。先視によって導びかれた解釈は、自己を確立すべく概念性を目ざす。これが先握である。解釈の「前-提」(Voraussetzung) となるこの構造を、ハイデッガーは了解作用の「先-構造」(Vor-Struktur) と呼ぶのである。解釈の「として-構造」はここに基づけられているのである。だから「了解をもたらすはずのすべての解釈は、すでに解釈されるべきものを了解していなければならない」(S. 152) ことになる。

この循環論的「先-構造」の発見こそ、ハイデッガー解釈学の最も重要な成果であるように思われる。すでに知覚の働きで証示されたように、われわれ人間的現存在には無前提に把握することなどできないのである。われわれは、つねにすでに、なんらかの意味での「予断」(Vorurteil) または「先入見」(Vormeinung) をもってしか事象に近づきえない。これらのなかでしか、事象は事象として与えられないのである。事象自身にとって、この「先」性格は構成的である。ハイデッガーによれば、あるがままの「『現に存する』もの」(das, was »dasteht«) への依拠ということが正確なテキスト解釈においてよくいわれるが、そのようなものは実は「解釈者の自明で、非論証的な先入見にほかならな

(16)  
い」のである (S. 150)。われわれには無前提な立場は与えられず、したがって事象との完全な合一にはけっして達しえない。このことは現存在の了解作用、ひいてはその存在そのものの有限性を示している。換言すれば、われわれのロゴスは根源的な意味において歴史的なものでしかないということである。この点で、解釈学的ロゴスは、超歴史性の「前提」の上に立つ伝統的形而上学とは鋭く対立するものである。

しかしその場合でも、了解作用の「先」性格のもつもう一つの能動的な面を忘れてはならない。われわれが歴史的にしか了解できないということは、そこで捉えられた「現実」がたとえどのような絶対性を装おうとも、つねに媒介され構成された現実として解釈学的批判にさらされるのである。このように「先」性格は両義性をもっている。すなわち既在（過去）に向けての「前もって」(voraus) という意味と、到来（未来）に向けての「先立って」(vorweg) という意味とである。これは現存在が事実に実存すること、つまりその存在が被投的投企であることにもとづくものである。

こうした解釈学的立場に対して、それでは偏見によって認識が恣意的に歪曲されてしまうのではないかという疑念が当然おこってくるであろう。しかしここでいう先入見は、存在論の意味において理解されねばならない。「あらゆる解釈の始設に必然的に、解釈一般とともにすでに『設置され』、すなわち先持、先視、先握のうちに先与されているものとしてよこたわっている」(ebd. 傍点筆者) 先入見であって、個々の存在的偏見をそのまま是認するものではない。後者に属する「思いつきや民衆概念」(S. 153) によって認識が曇らされてはならないことはもちろんである。解釈学的立場とは、なんでも勝手に解釈してよいということではけっしてなく、恣意的な解釈をふり落して、より必然的でより根源的な「先」を追求していく立場である。

また、この立場においては、現存在が「さしあたりたいい」(zunächst und zumeist) そのなかにいる日常性が重要な意義をもってくる。それがもつ平均的な「自明性」(Selbstverständlichkeit) こそ、解釈されるべき存在了解 (Seins-

verständnis) のわれわれに最初に与えられている様相にほかならないのである。これも一定の「解釈性」(Ausgelegtheit)を保ち、事象を顕わすという仕方です。隠したり、逆に隠すという仕方です。つまり本当のことを顕わにしているというのである。この自明となって凝固した解釈性を手がかりに、そこに隠されている根源的経験を解き放つことが解釈学の使命である。シュライエルマッヒャーが誤解の問題から出発したように、ハイデッガーも非本来的了解から出発するのである。<sup>(17)</sup>「しかしながら仮象があるだけ、『存在』もある (Wieviel Schein jedoch, soviel »Sein«) (S. 36), これが解釈学のモットーであるといえよう。<sup>(18)</sup>

### 3

『存在と時間』においてハイデッガーは、現存在の日常性に定位して、そこで最初に出会う道具的存在者の分析からはじめる。それはその存在者の基い(Woraufhin)が現存在自身に属していること、換言すれば、現存在は道具などの内世界的存在者(das innerweltliche Seiende)を自らの内で出会わせる世界内存在(In-der-Welt-sein)であることを証示するためである。分析はさらに、基いとして地平的な在り方をしていいる現存在の存在をその投企性向にしたがって展開し、その究極的な「そのため」(Worumwillen)を求める。こうして達した現存在の解釈学の「最高審」は、「実存の不可能性と特徴づけられた可能性」(S. 306)としての死である。「世界内存在は、その死より高い彼の存在可能の審級(In-stanz)をもっているだろうか」(S. 313)。しかし、この反語的表現自体、ハイデッガーの知的誠実さを示していると同時に、その苦境も告げている。<sup>(19)</sup>

ここまで達してハイデッガー解釈学は、原理的困難さに直面したように思われる。デイルタイが生を生それ自身から了解しようとして解釈学を始設したように、解釈学ははじめから内在主義の立場に立つものである。ここに事象から遊離することのないこの立場の強味がある。ただ内在的とは、デイルタイが誤

解したように心理的ということではない。ハイデッガーは、先述のようにフッサールの超越論的現象学によってディルタイの心理主義を克服し、内在主義をさらに徹底化したのである。その意味では彼は解釈学にかんして、著者（ディルタイ）が自分自身を了解していた以上に、よりよく著者を了解したとってよいかもしれない。そしてこの内在主義は、ここでは現存在の存在了解の自己展開という形をとっていた。解釈の側からいえば、それは了解されたものの「(自己) 領有化 (Zueignung)」(S. 150, vgl. S. 148, 231) ということである。だが、有限であり、それゆえにこそ解釈学的であらざるをえない現存在の了解作用が、はたして自分自身からのみで自らの存在を全面的に開示できる、すなわちわがものにできるのであろうか。この根本的な疑念が不可能性という可能性としての死を契機にして起きてくるのである。

ここでハイデッガーは転回 (Kehre) をよぎなくされる。しかしそれは解釈学的立場そのものの放棄を意味するものではなく、当時それを支えていた超越論的構脚をとりはらったにすぎない<sup>(20)</sup>。ハイデッガーからいえば、これにより解釈学的思惟がその本来の地盤に達することができたのである。たしかに「解釈学」という語は用いられなくなるが、それはそう形容することが余計なほど彼の思惟が解釈学的となったというべきであらう。

『存在と時間』の冒頭において、ハイデッガーは問いの構造を分析し、問うことが問われたものから先行的な方向づけを受けとっていることを明らかにした。この問うことが、現存在の一存在様相として、しかも自らを含めた存在一般を問題にする「存在の問い」の場合、問いのもつ循環的關係が一層凝縮される。「存在の意味への問いには、『循環論証』は存しないが、一存在者の存在様相として問うことに対する問われたこと（存在）の、注目すべき『逆の、あるいは先の関係づけ』ならおそらく存する。問うことが、その問われたことによって本質的に捕えられていること (Betroffenheit) が、存在の問いの最も固有な意味に属している」(S. 8)。しかしながら、現存在の解釈学においては、問う者はまだ「逆の、あるいは先の関係づけ」によ

て根本からゆさぶられていない。たしかにそこにおいても、自己喪失的な、その意味で「非（自己）本来的」な「ひと-自己」（das Man-selbst）から、根本情態性としての不安を介して自己をとりもどした「（自己）本来的」（eigentlich）な自己へのいわば転生が経験されている。しかしそれはまだ超越論的主観性（自己）の内部の出来事にすぎない。「（自己）領有化」とか「（自己）本来性」という概念にひそむ自己こそ問題にしなければならない。問われたこと（存在）によって、根底から襲われ捕えられることにより、この主観性そのものが自己否定、自己変革を蒙らなければならないのである。

この自己変革は、これまでの道程をすべて否定することによって達せられるものではない。「内在主義」の内在的克服、「解釈学」の解釈学的捉え直しというべきものが必要である。だからここで投企的了解作用を抑制したり、否定したりすることが問題なのではない。むしろこの投企作用そのものが、抑制とか否定を含めたわれわれの主観的投企によるものではないことを理解せねばならない。たとえば、先述のように最も単純な知覚においてすら、いつもすでに「<sup>(21)</sup>なにかそれ以上のもの」（etwas Mehres）を見たり、聞いたりしてしまうという事実をわれわれはどうすることもできないのである。この事実性は、現存在の在り方が「事実的実存（被投的投企）」と規定されるときの実事性とは根本的に異なる性格をもっている。前者は、等根源的（gleichursprünglich）である後者の「事実性」と「実存性」が、等しくそこから由来する根源としての事実性である。われわれの投企を規制している事実性のほかに、その根底に投企という事実性が存しているのである。

このことは以前に示された了解作用の「先-構造」の両義性が、それとは別のもう一つの両義性をもっていることを意味する。以前のは、了解作用そのものの構造とその内部での二方向性を表すものにすぎなかった。しかし了解作用の「先-構造」というとき、そのような了解作用がもつそのほかに、この作用に本質的に先立ってこれを可能にしている「先-構造」がある。これはわれわれによって了解されうるのであろうが、けって汲みつくされてしまうこと

はない。この根源的事実に逢着して、現存在はその存在の根底から自己否定と自己変革を迫られるのである。

ハイデッガー-解釈学は、もう一つの「先-構造」を開示することによってようやくその約束の地にたどりついた。しかしこの地は、学の究極的な基礎づけがそこではかられる「基礎的存在論」を約束しない。一切のものの究極の根拠であり、かつまた目的であるような「基い」を求めることは断念しなければならない。なぜなら「先-構造」は、その本質からしてより先なるものをもつ無限に開かれた地平だからである。後期ハイデッガーの道は、このより先なるものを求めていく道である。この道は、彼によって「ことばへの途上」(Unterwegs zur Sprache) と名づけられる。ことばこそ、了解作用をはじめて可能にし、われわれに属するというより、われわれの方がそれに属する根源的な先と考えられるからである。

以上、われわれはハイデッガー-解釈学の展開経路をたどってきたが、これで解釈学的問題性一般が解決されたというのではもちろんない。むしろ問うための準備がようやく整ったというべきであろう。そこでまず問われるべきことは、ハイデッガーが根源的な「先」に直面して、我有化的「自己了解」の不十分性を経験したのは正当であるにしても、それによって彼のように一切の自己了解性を放棄してしまってもよいものであろうか、ということである。おそらくガダマーはこの疑問を契機にして、ハイデッガーとは別の道を歩むようになったと  
(22) 思われる。たしかにガダマーのいうように「すべての了解作用は、けっきょく自己了解作用である」  
(23) ののではないだろうか。問題であるのは、一切をわがものにせんとする実体化された「自己」(Sich) であって、たとえば「あることに精通している」(sich auf etwas verstehen) といった場合のように、事象の了解に必然的に伴う非措定的自己(sich)まで否定することはできないはずである。このいわば歯止めまで取り去ったために、ハイデッガーは存在の歴史への一方的帰依関係にのめりこみ、一種の宿命論に陥ってしまっていくように思われる。

これに対しガダマーは、解釈学の自己了解性の契機を堅持し、「先」なるも

のとの経験的に交流可能な地平に踏みとどまる。これにより彼は、解釈学的経験<sup>(24)</sup>を「汝」(Du)の経験を範型にして考えていることからわかるように、解釈学の世界をハイデッガーのようにモノログ的なものでなく、「我と汝」による開かれたディアログ的世界として開拓することができたのである。この対話的世界こそ、これまで客観主義的態度の科学が描く三人称的世界によって覆われつつけてきたものである。この対話は、了解作用とその「先-構造」(ガダマーの場合はとくに「伝統」)との間で、「帰属性」と「疎隔化」の相互媒介という仕方で行なわれる。そしてこのなかで真の解釈学的意識である「影響作用史」(Wirkungsgeschichte)の意識が形成され、この意識は対話による「地平融合」(Horizontverschmelzung)をとおして自らの世界を拡張していくのである。

だが、ハイデッガー解釈学の補完的修正としてのこのガダマーの「哲学的解釈学」においても問題はやはり残っている。たしかにガダマーが相互的關係を堅持していることは評価できる。しかし、彼の場合も「先-構造」すなわち歴史的伝統の優位は動かない。対話といっても対等の関係ではないのである。最終的な真理基準は伝統の側にあり、伝統が不可侵の領域として絶対化されてしまっているように思われる。「後期ハイデッガー=ガダマー」解釈学には、こうした保守主義的傾向がひそんでいることは否定できない。だがしかし、ガダマーは「啓蒙主義の基礎的な予断は、予断一般に対する予断である<sup>(25)</sup>」と述べているが、彼自身もそうした啓蒙主義に対する予断がなかったであろうか。そして伝統の優位というならば、近代啓蒙主義——これは基本的には伝統を失墜させてしまったかもしれないが——の伝統もその固有性において評価すべきではないだろうか。その意味では、アーベルが「了解作用における精神の反省的自己貫徹の原理的要求へのヘーゲルの洞察<sup>(27)</sup>」をもう一度とり上げ、この要求をヘーゲルのように実体的なものとしてでなく、カントの意味での「統制的原理」と捉え直そうとしていることは、いわば批判的解釈学というべき新しい方向性を指し示すものである。これにより、解釈されるべきものの原理的優位という解

釈学の根本テーゼに抵触することなく、「解釈されるべきものへの批判的判定の権利」<sup>(28)</sup>を解釈者は確保できるからである。

この保守主義的傾向と関連して問題になるのは、その相対主義である。ハイデッガーもガダマーも解釈の働きをよりよく了解することでなく、別様に了解する (anders verstehen) ことでしかないと考えている。この相対主義は、「先-構造」の絶対化という保守的傾向の裏面といえよう。真理基準がわれわれの側<sup>(29)</sup>にないかぎり、解釈は「同一なるもの」<sup>(30)</sup> (das Selbe) を求めて、その回りをあれこれと廻るしかないのである。そうすると、「対話の内的無限性」<sup>(31)</sup> (ガダマー) も、ハイデッガーのいわゆる「おしゃべり」(Gerede) に転落してしまうのではないだろうか。この転落を防ぐためには、われわれは解釈学的自己 (sich) が「我と汝」の同質的な二項的相互性においてその根源性をもつことを認めるにしても、派生的形態ながら「我と彼」の異質的な多項的相互性の次元ももつことを忘れてはならない。このいわば「社会化された自己」の次元をたんなる疎外形態として無視するとき、根源的であるはずの対話も宙に浮いて内輪だけのものとなり、それ自身が一つのモノログと化してしまうと思われる。元来、ハイデッガーも「解釈学的」ロゴスと伝統的論理としての「命題的」(apophantisch) ロゴスの関係を、根源とその派生という関係として捉えていたはずである (S. 154 ff.)。近代科学の「客観性」概念の一面を暴露し、その専制から人間の生を解放する道を切り開いたことは解釈学の大きな功績であるが、だからといって認識の共有という意味での自己を客観化する努力まで放棄してはならないであろう。

「ハイデッガーと解釈学」という問題は、一人の哲学者とその思惟の一時期のみ採用されていたたんなる方法論の問題ではない。両者のかかわり自身が解釈学的循環による対話をなしている。そして、真正な対話がいつもそうであるように、両者は互いに深めあい、以前とは別のものへと互いを変えていったのである。解釈学的経験は人間経験そのものである。すなわち、有限な人間存在に適った唯一の経験の在り方である。ハイデッガーの思惟の道程そのものが、

このことを立証しているのである。

〔注〕

- (1) M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen, 1967. この書からの引用にかぎり、本文中にそのページ数を記した。なお、引用全般について、傍点が付してある箇所はとくにことわりのないかぎり原文がすべて強調体である。
- (2) M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, 4. Aufl. Pfullingen, 1971, S. 120-150.
- (3) K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie*, Bd. I, Frankfurt am Main, 1973, S. 278.
- (4) Ebd. S. 280.
- (5) H.-G. Gadamer: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main, 1976, S. 86.
- (6) もっとも、ヨルク伯が非歴史的な存在者を「存在的なもの」(das Ontische)と単純に名づけていること自体、ハイデッガーによれば、彼もまた伝統的存在論の支配から脱していないことを示しているのである (S. 403)。
- (7) H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 2. Aufl., Tübingen, 1965, S. 244.
- (8) ハイデッガーは『存在と時間』(1927)に先立つ1923年に「存在論か事実性の解釈学か」という講義を行なっているが、これが『存在と時間』の原型になったと思われる。Vgl. O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, S. 29 ff.
- (9) P. Ricoeur: “Phénoménologie et herméneutique” in *Phänomenologische Forschungen* I, Freiburg/München, 1975, S. 40.
- (10) ハイデッガーは、ディルタイがその確立に腐心した歴史的な精神科学の方法論としての解釈学を、根源的な存在論的解釈学の派生的形式としてのみ認めている (S. 38, 398)。
- (11) ハイデッガーは生のこの次元に着目して、生を「現存在」(Dasein)と捉え直すのである。
- (12) このような方法論的態度は、後期の「ことばからの (von der Sprache)」思惟にまで受け継がれている。M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, S. 149, 191.
- (13) H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 245.
- (14) 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』, 岩波書店, 1946年, 255頁。『全集』第9巻, 岩波書店, 174頁。
- (15) O. Pöggeler: a. a. O. S. 271.
- (16) このあるがままのものへの依拠に対応する解釈者の態度として、「無心」とか「虚

- 心」にも物を見るとか、「中立的」に公平に見るとかが要求されるが、これも解釈学的態度ではない。大切なことは、関心を抑制することではなく、その関心の由来と妥当性をたえず検証してわきまえていることである。Vgl. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 252 ff.
- (17) ここでいう「非本来性」(Uneigentlichkeit) を「非真正」(Unechtheit) と誤解してはならない。ハイデッガーによれば、真正な非本来的了解もありうるのである (S. 148)。したがって彼からみれば、伝統的形而上学は、非真正な本来的了解ということになる。
- (18) このような精神は、後期になっても受け継がれていることは、ハイデッガーがヘルダーリンの「だが危険のあるところ、救うものもまた生ず」という詩句を愛好していることから理解できる。M. Heidegger: *Die Technik und die Kehre*, 2. Aufl. Pfullingen, 1962, S. 28, 35, 41.
- (19) ハイデッガー自身も後に、「『存在と時間』における試みが袋小路に陥ってしまっている」ことをある程度認めている。M. Heidegger: *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main, 1968, S. 29 f.
- (20) Vgl. H.-G. Gadamer: *Kleine Schriften I*, Tübingen, 1967, S. 74.
- (21) むろんこのような表現は従来の認識論に立ったものであって、解釈学的には正確ではない。
- (22) H.-G. Gadamer: *Kleine Schriften I*, S. 75, 90.
- (23) Ebd. S. 78, vgl. *Wahrheit und Methode*, S. 246.
- (24) H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 340 ff.
- (25) Ebd. S. 255.
- (26) Ebd. S. 256 ff.
- (27) K.-O. Apel: a. a. O. S. 47.
- (28) Ebd.
- (29) M. Heidegger: *Holzwege*, 5. Aufl., Frankfurt am Main, 1972, S. 197. H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 280.
- (30) M. Heidegger: *Holzwege*, S. 197.
- (31) H.-G. Gadamer: *Kleine Schriften I*, S. 112.