

布置状況における翻訳*

— 他者理解に関する方法論的考察（Ⅱ） —

ハンス・ペーター リーダーバッハ**

私は『社会学部紀要』100号所載の拙論の第一部第一、二節「布置状況における翻訳——他者理解に関する方法論的考察（Ⅰ）」において、ライプニッツが“Novissima Sinica”（中国からの最新情報）のなかで行った中国論を西洋哲学における異文化論、つまり西洋哲学が持つ、非西洋的な他者への関心の時代的早い具体例、しかも他者理解という、異文化論の中心問題そのものの理論のためにいくつかの興味深い示唆を与えることができるものとして紹介した。ライプニッツの中国論を検討するさい、さまざまな問題点が顕かになった。特に、啓蒙思想の影響下にある彼の中国文化への普遍主義的・科学的アプローチは他者理解のためにふさわしくないものではないかと指摘した。というのも、西洋思想・西洋近代科学が生み出した、いわば普遍的な諸カテゴリーに、非西洋的な他者としての中国文化をむりに押し込むのは、この他者をその特殊性において理解することには到らず、他者そのものに関する知識が獲得されえないからである。したがって、それとは異なる、他者の特殊性を顧慮できる方法論が要求されるべきではないだろうか。

本論の第一部において私が暗示したように、異文化論のみならず、人間科学全体にとってもっともふさわしい方法は、他者の特殊性を顧慮できない、普遍性を目指す近代科学のパラダイムに従う諸科学が持つ方法よりも、解釈学的な考え方に従う方法なのである。ここで特に興味深いのは、ガーダマーがかつて強調した「解釈学の普遍性」

を社会学・政治学といった領域において発揮させようとする Ch. テイラーの「解釈学としての人間科学」なのである¹⁾。

上述の暗示を展開し、テイラーの解釈学をいっそう具体化させ、他者理解や人間科学全体のもっともふさわしい方法として、布置状況における翻訳という一種の解釈の形式を提示することが本論が最終的に目標とするところである。この目標を追究するさい、私は、他者理解を導く布置状況における翻訳としての解釈学的方法が目指す独自の真理概念を明らかにしてゆきたい。

本論第一部のなかで、私はおもに“Novissima Sinica”に基づく、研究者としてのライプニッツの普遍主義的・科学的な態度を批判的な視野に入れたが、この第二部で考察の中心をなすのは、研究者としての主体よりも、異文化論における研究対象というものである。以下の考察に明らかとなるように、人間科学の諸対象は、解釈学的方法のみによって成り立たされうるのであり、この意味での解釈学的な現象（hermeneutical phenomenon）なのである。

本論の第一部と同様、第二部が比較考察として行われる。というのも、第一部において主張された、人間科学の現象を開示し適切に把握できるのは、普遍主義的な方法ではなく、むしろ解釈学的方法だ、というテーゼを証明するために、まず要求されるのは、解釈学的な現象を自然科学的な対象と対比しながら検討する、ということだからである。そのさい、解釈学的方法そのものも明

*キーワード：解釈学的人間科学、Ch. テイラー、H. G. ガーダマー、M. ハイデガー

**関西学院大学社会学部助教授

1) いうまでもなく、解釈学は人間科学の唯一の方法ではない。実証的、統計学的なさまざまないわゆる経験に基づく、認識の客観性を目指す科学的な方法は、各々の領域において意義を持つものである。ただし、グローバル化されつつある現代世界における人間科学にとって中心的な問題となってきた他者理解に関してはそれらの方法が貢献できるものは非常に限られていると思われる。

らかになるだろう。

本論第二部は解釈学的人間科学の対象が持つ意味構造の分析で始まる(Ⅲ.)。そのために、Ch. テイラーの解釈学的方法論を詳細に検討することに取り組みたい。そのさい、テイラーの解釈学的人間学をいっそう容易に理解するため、テイラー以前の解釈学の歴史と理論に触れる必要がある。特に、解釈学のいわゆるテキスト・パラダイムに注目しなくてはならない。このパラダイムを検討する際、普遍性を目指す自然科学のパラダイムに従うさまざまな、人間科学に応用される方法に対して、解釈学的方法は、人間科学の諸現象をそれらの意味において把握できる、ということが明らかとなる。換言するならば、人間科学の諸対象は意味を持つものだからこそ、人間科学にとって解釈学的方法が不可欠になるのである。その意味で解釈学的人間科学の可能性や射程を検討するのは不可避となる(Ⅳ.)。

Ⅲ

解釈学的現象 (hermeneutical phenomenon) とその意味 (sense)

テイラーは解釈学的人間科学が考察する現象の特徴を以下のように語っている。その現象はまず、意味の解明されていない、もしくは意味が隠蔽されたものであり、意味的には断片的なものである。解釈学的人間科学の課題は、このように断片的、不明な、隠蔽された意味を掘り起こし明らかにする、という作業にある、と²⁾。これらの問題提起と解釈作用を理論化するために最適なモデルは、テキスト解釈というモデルだといわざるをえないが、テイラーはほとんど、解釈のこのいわゆるテキスト・パラダイムを論じない。それに対し私は、以下でテイラーの考えをいっそう理解しやすくするためにこのパラダイムの問題に触れていきたい。

上述された、テイラーの言及は、解釈学の歴史

によって裏付けられるであろう。もともと解釈学は、十八世紀末・一九世紀初頭において、ドイツ神学から発生したものであるが、解釈学的人間科学の現象というものを理解するため、解釈学が従来取り組む問題、つまり断片的なテキスト、とりわけ聖書というテキストの解釈の問題に目を向ければよいだろう。幾千年前の出来事を語る聖書は、われわれ現代人にとって容易に理解できるものではない。なぜなら、聖書というテキストの解釈の文献学的な側面は別として、当時の人間の世界観、考え方、風習、社会制度などは、現在から見れば、縁遠、異他的(独語“fremd”)なものとしか考えられないものだからである。解釈者の課題は、このように難解な異他的なものを理解されうるものとして提示することにある。しかしながら、この問題は聖書の解釈に限らない。つまり、過去のあらゆるテキストがわれわれ現代人から歴史的に離れたものであるからこそ、それらはわれわれにとっていわば必然的に異他的な性格を帯びているといえよう。この洞察から発して、一九世紀後半に盛んになった、ドイツの歴史主義を通して、解釈学はテキスト一般の解釈学となった。解釈学の対象領域の拡大を行った歴史家たちの中心的人物は W. デイルタイである。彼が作り出した歴史学的方法としての解釈学が M. ハイデガーによって、人間の生そのものの学としてさらに展開された³⁾。二十世紀なかば、哲学において行われた「言語学的転回 (linguistic turn)」の影響の下でさらに拡大された解釈学は、テキスト理解だけではなく言語的理解一般を中心的問題とするものになってきた。現在、ハイデガーや言語・分析哲学の刺激を受けとめたガーダマー、ハーバマス、リクール等によって、解釈学はさまざまな問題領域、例えば社会思想、心理学、哲学などに応用されるにもかかわらず、解釈学的方法が持つ、人間科学にとっての重要性ははまだ十分に理解されていないといわざるをえないだろう。

2) Cf. IS, p. 15: “Interpretation, in the sense relevant to hermeneutics, is an attempt to make clear, to make sense of, an object of study. This object must, therefore, be a text, or a text-analogue, which in some way is confused, incomplete, cloudy, seemingly contradictory—in one way or another, unclear. The interpretation aims to bring to light an underlying coherence or sense.”

3) 解釈学のこの歴史的な過程について、H. -G. Gadamer, “Wahrheit und Methode”, Bd. 1, S. 177 ff. を参照。

ようするに、解釈学を最初から貫いている問題は、解釈されるべきテキストの隠蔽された、不明な・断片的な「意味」というものだといえよう。しかも、今日も解釈学の理論においては、テキスト・モデルは重要なパラダイムをなしている⁴⁾。どの解釈学的現象にしても、それへのアプローチはテキスト解釈によく似ており、テキスト・パラダイムを手がかりとしながら解明できるものである。

上述された、解釈学の歴史的な背景を意識しながら、テイラーは解釈学的現象とその「意味」といったものを次のように考察している。

解釈作用の第一の前提は、研究対象つまり解釈学的現象が意味を持ち、記述可能なものでなければならない。というのも、意味を持たないものは、解釈学的人間科学の研究対象となりえないからだ。少なくとも、研究者は対象の意味を想定しなければ考察の糸口がないといえるだろう。しかも、この意味が記述不可能なものであるとしたら、解釈作用そのものもまた遂行不可能となるのである。したがって、解釈学的人間科学が不可欠な前提としなければならないのは、研究対象の「意味」とこの意味の記述可能性、といったものである⁵⁾。

このことをいっそう明快にするために、解釈作用の具体的な場面に目を向けてみよう。一解釈者が一定の問題に取り組むことを考えてみよう。その問題を解決するために彼は特定のテキストを解読しようとする。彼がこの特定のテキストを選んだ理由を問われるなら、このテキストは意味を持ち、それはこの問題の解決のために必要なものであるからだと答えるだろうし、この意味が何らかの形で表現できなければ、解釈は、問題解決にならないまま頓座せざるをえないだろう。

解釈作用のこの前提から見て、意味を、この意味の表現から区別する、ということは必要となる。つまり、解釈作用に生み出される表現は、テキストに潜んでいる不明な隠蔽された意味の表現なのであり、この意味自体ではないのだ。この区

別を把握するために、つぎの問題を検討してみよう。つまり、意味が表現から区別されなければ、意味がどのように把握されうるのか、という問題が理解されないまま留まらざるをえない。もしそうであるならば、「断片的な不明なものを明らかにする、という課題は根本的に不可能になるだろう⁶⁾」とテイラーはいう。しかし、解釈者の経験から見て、意味は何らかの程度まで明快に表現されうるものだ、といわなければならない。しかも同一の意味の多数の表現はありうる。このことを認めるならば、意味はひとつの表現のみによって明らかにされうるものではなく、むしろ多数の表現を許さなければならないものだ、ということもいえるだろう。それゆえ意味とその表現を区別しなければならないのである⁷⁾。

テキスト解釈のモデルでこの考えをより分かりやすく説明してみたい。テキストを理解し、その意味を解釈し表現する、ということは、新たなテキスト、つまり解釈されたテキストについてのテキストを生み出す作業である。いうまでもなくこの新たなテキストは、解釈の対象となったテキストの意味を表現するものである。しかしながら、一定のテキストに関して多数の解釈・表現が存在するということは誰にも否定されえないだろう。たとえば哲学の歴史を見ると、それは哲学の中心的なテキストの多数の解釈が構成する解釈史、換言するならば、これらのテキストの「影響作用史 (Wirkungsgeschichte)」(ガーダマー) にほかならない、ということが明らかになる。たとえば、プラトン『国家』の、さまざまな解釈によって構成された影響作用史がある。これらの解釈はそれぞれ異なるものであると同時に同じテキスト、つまり『国家』の意味を表現するものでもある。従って、同じテキストの意味の多数の解釈・表現が存在する、という考えを認めるのは不可避となる。それは結局のところ、表現と意味の区別を認めるということに至るのである。自然科学の場合には、このような区別は不可能である。なぜな

4) この点について、G. Figal, "Der Sinn des Verstehens", Stuttgart 1996を参照。

5) Cf. IS, p. 15: "We need, first, an object or fields of objects, about which we can speak in terms of coherence or its absence, of making sense or nonsense."

6) IS, p. 15: "[...] otherwise the task of making clear what is fragmentary or confused would be radically impossible."

7) Cf. IS, p. 16: "The meaning, in other words, is one which admits of more than one expression, and, in this sense, a distinction must be possible between meaning and expression."

ら、自然科学の対象たるものと、そのものの科学的な説明を上述べたように区別するならば、客観性と正しさといった自然科学がもつ理念は崩壊してしまうからである。なるほど、自然科学において要求されているのは、多数の曖昧な「表現」よりも、曖昧さの余地を許さない「説明」なのである。

テイラーが行う考察は、解釈学におけるこの意味についてのもう一つの側面を指摘する。それはつまり、表現された意味がいつもある主体のための意味だ、ということである。主体との関連にあるこの意味の側面を明らかにするために、もう一度テキスト解釈のパラダイムに目を向けてみよう。

解釈作用の具体的な場面において解釈者はまず、解釈されるべきテキストの統一の意味を措定する。解釈のこの段階においてこの措定は仮説にすぎない。次の段階において、この仮説の吟味が行われる。そのさい、解釈者はテキストの、この意味措定を裏付けることができる諸側面を特に強調し、ある意味での選択を行うのだ。そのさい、主体は意味の統一性を探究し掘り出そうとする。このような解釈プロセスによってテキストの意味が限定される。しかも、この意味は、解釈者としての主体が構成したものだといえよう。(場合によって、これは挫折に至る。そのさい、仮説としての意味措定がテキストにふさわしくなかった、ということが明らかになる。結果として、解釈者に新たな仮説としての意味措定が要求される。) このように解釈の主体が働かなければ、解釈作用という過程のなかで行われるさまざまな「選択」は「恣意的」なものにすぎず、解釈によって表現されるべき意味の統一性は成り立たないだろう⁸⁾。意味の統一性を限定するのは解釈者としての主体にほかならない。

ここではまた、自然科学との根本的な相違点が

潜んでいる。というのも、自然科学においても「意味」というものが問題化される場合はあるが、このような意味(例えば、雪の結晶の意味など⁹⁾)は、自明なことながら上述された、主体のための意味ではないからである。厳密にいうならば、雪の結晶のようなものの「意味」は、理解し解釈する主体なしでも十分に存在できる。さらにいえば、このような意味は解釈作用の過程に不可欠なものともみなされる「表現」を一切要求しない、と見なければならない。

解釈学的な現象としてのテキストを解釈する主体に焦点を当てるさい、われわれはこの現象の「意味」に接近してきた。以下に、この「意味」のさまざまな側面を検討してみたい。

上述から明らかのように、解釈学的な現象の意味は必ず主体のためにある。しかも、この意味は常に一定のものの意味である。このようなものは、テキストまたはテキストと同じように解釈されうるもの、芸術作品はもちろんのこと、行為、態度、感情、考え、信念などの、人間存在に帰属するものも、私は上述の意味での解釈可能なものとして理解したい。さらにいえば、一定のものの意味は、常に他の現象の各々の意味との関連のなかに置かれている。このことは、スペクトルにおける色彩と同様である。つまり、一定の色彩がスペクトルにおいてのみ定義されうるのと同様、解釈学的現象の意味は、あるコンテキストにおいてのみ存するといえよう¹⁰⁾。例えば、前近代的な社会において中心的な位置を占めた、名誉という現象の意味は、その社会全体のコンテキストにおいてのみ理解されうるのである。

意味のこのコンテキスト性は、「意味」という言葉の用法の分析によっていっそう明らかとなる。われわれは、「意味」という言葉をどのように使うのか。われわれは、一定のもの、例えば一

8) Cf. IS p. 16: "Without such a subject, the choice of criteria of sameness and difference, the choice among the different forms of coherence which can be identified in a given pattern, among the different conceptual fields in which it can be seen, is arbitrary."

9) Cf. IS p. 16: "We can speak of sense or coherence, and of their different embodiments, in connection with such phenomena as gestalts, or patterns in rock formations, or snow crystals, where the notion of expression has no real warrant. What is lacking here is the notion of a subject for whom these meanings are."

10) Cf. IS p. 22: "Just as our colour concepts are given their meaning by the field of contrast they set up together, so that the introduction of new concepts will alter the boundaries of others, so the various meanings [of a text, or a text-analogue] are established by a field of contrast."

定の行為、態度、考え、言語的表現などは、「意味がある (it makes sense)」という。われわれはなぜそういうのか。それは、それらは統一性のある (coherent) ものとして理解されうるのであり、われわれはそのもの、例えば一定の行為などがなぜ遂行されたのか、ということが理解できるからである。具体例をみてみよう。ホメロスがイリアスのなかで語る英雄たちの行動を理解するために、われわれがまず顧慮しなければならないのは、あの当時のギリシャ社会における名誉概念というものである。この名誉概念なしには、例えば、なぜアキレスがヘクトルを殺さなければならなかったのか、ということは理解できないといえよう。つまり、古代ギリシャの名誉概念は、アキレスの行動を統一のあるものとして理解可能にする。われわれ現代人にとって縁遠でありながらも、アキレスの行為が統一のあるものだからこそ、それは理解不可能ではない。ここで注意しておかなければならないのは、統一のあるということ、必ずしも合理的な論理的に矛盾しないことではない、ということだ¹¹⁾。解釈学的人間学における、現象の意味の統一性はむしろ、日常的言葉づかいにおける言語的表現が持つ意味として理解されうるかもしれない。ヴィトゲンシュタインの言葉を借りるならば、ある言語的表現が一定の言語ゲームのなかで使用可能であり、通じるならば、この言語的表現は、意味があり、統一のあるものだといえよう。

では、以上のように特徴づけられた、解釈学的現象とその意味には、どのように接近すべきなのか。どのようにそれをアプローチし把握できるの

か。テイラーによれば、唯一の道は解釈学的循環にほかならないのである。

解釈学的循環

テイラーのこの考えは、解釈学の歴史に深く根を下ろしている。シュライエルマッハー、デールタイ、ハイデガー、ガーダマーらはこのいわゆる方法論的な問題に取り組み、それぞれ微妙に異なる結論に至った。それらのなかで現代の解釈学にとってのもっとも重要な洞察を提供できるのはいうまでもなく、ハイデガーとガーダマーの研究であるが、それらに触れる前にテイラーは解釈学的循環をどのように理解しているのか、という問題に目を向けてみよう。彼によれば、解釈学的循環というものは、理解すべき現象の全体をその部分から、しかもその部分を全体から理解しようとする営みを指しているものである¹²⁾。

テイラーがあげている具体例を見てみよう。われわれはある行為を「恥・恥ずかしい」と称する。このような「感情を表すことば (emotion term)」¹³⁾を明らかにするために、われわれが視野に入れ理解しようとしなければならないのは、「恥・恥ずかしい」以外の他の感情を表すことばとそれに関連することば、用語、概念、より一般的に言えば、言語的表現といったもののみならず、それに関連する行為・コミュニケーション作用なのである。しかしながら、それらの他の言語的表現、行為などもまた「恥」ということばとの関連においてのみ理解されうる¹⁴⁾。「したがって、解釈学的循環が必然的に現れる」¹⁵⁾とテイラーはいう。

11) Cf. IS p. 24: "This is not to say that all behaviour must 'make sense', if we mean by this be rational, avoid contradiction, confusion of purpose, and the like. Plainly a great deal of our actions falls short of this goal. But in another sense, even contradictory, irrational action is 'made sense of' when we understand why it was engaged in. We make sense of action when there is a coherence between the action of the agent and the meaning of his situation for him."

12) Cf. IS p. 18: "[W]e are trying to establish a reading for the whole text, and for this we appeal to readings of its partial expressions; and yet because we are dealing with meaning, with making sense, where expressions only make sense or not in relation to others, the reading of partial expressions depend on those of others, and ultimately of the whole."

13) IS p. 23.

14) Cf. IS p. 23-24: "An emotion term like 'shame' can only be explained by reference to other concepts which in turn cannot be understood without reference to shame. To understand these concepts we have to be in on a certain experience, we have to understand a certain language, not just of words, but also a certain language of mutual action and communication, by which we blame, exhort, admire, esteem each other."

15) IS p. 24: "Thus we necessarily have a hermeneutical circle."

ここで注意しなければならないのは、この解釈学的循環が論証や論理上の循環ではない、ということだ。この点について M. ハイデガーは次のように述べている。

「循環は誤りへと、たとえそれが我慢のゆくものであるにせよ、引き下げられてはならない。この循環のうちには、最も根源的な認識の或る積極的な可能性が秘匿されているのであって、この積極的な可能性が真正な仕方であつて、この積極的な可能性が安全にすることだということ、このことである場合である。」¹⁶⁾

ここでハイデガーがいおうとするのは、解釈学的循環のなかに入っている解釈者が事象から離れられ、彼の認識がゆがめられることなく、この解釈学的循環はむしろ「最も根源的な認識の或る積極的な可能性」としての、事象認識への道を示している、ということである。ハイデガーが述べる「予持、予視、および予握」といったものは、一言でいうならば、解釈者が持つ先行的理解 (Vorverständnis) を指している。このような先行的理解によっては、解釈されるべきものの意味が投企され前提されるのである。この意味では、先行的理解はある種の「投企 (Entwurf)」なのだといえよう。さらにいうならば、解釈されるべきものの意味を前提する、先行的理解としてのこの投企は、恣意的なものではなく、「事象自身の方から」

正当化されなければならないものなのである。

後で触れるべき、正当化というこの問題を取りあえず脇に置きながら、ハイデガーが語るこの循環が示している、他者理解というわれわれの問題に関連するもう一つの興味深い側面に目を向けてみよう。つまりハイデガーが『存在と時間』のなかで明らかにしたように、この循環に潜んでいる、人間存在が持つ理解構造は、人間存在の時間性にまで根を下ろしており、人間存在そのものに帰属しているものである。つまり、解釈学的循環という問題を検討することによって主題化された「了解」は、人がときおり取ったり放棄したりすることができる方法ではなく、むしろ人間存在から離脱させられない、人間の最も根源的な存在の仕方なのだ。人間が存在するかぎりにおいて、人間は了解するものである¹⁷⁾。さらにいえば、この了解が働かせる解釈学的循環は、「そもそも“方法論的な”循環ではなく、むしろ了解のひとつの存在論的な構造契機を表わすものである」¹⁸⁾といえよう。この意味での了解は、解釈学的な人間科学の展開のために大いに貢献できる構想だといえるだろうが、まずはテイラーの問題提起をめぐる解釈学的循環という問題をいっそう詳細に論じてみたい。

「恥」のようなことばを理解するためには、「恥」というもののいわゆる先行的理解が要求される。この先行的理解なしに、解釈学的循環に入ることは不可能であろう。この問題を明らかにするために、改めてテキスト解釈に話を移してみたい。

先行的理解という問題は、上述された、意味と主体の関連という問題につながっている。つまり、解釈者が解釈すべきテキストの統一の意味を措定するならば、この意味措定を可能にするの

16) M. ハイデガー『存在と時間』第三十二節、原祐訳278頁。“Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum, und sei es auch zu einem geduldeten, herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern.” この問題についてより詳細に、同上、第六十三節、原祐訳494-502頁を参照されたい。

17) 同上、第三十一節、原祐訳263-271頁を参照。

18) Hans-Georg Gadamer, “Wahrheit und Methode”, Bd. 1, S. 298f.: “Der Zirkel des Verstehens ist also überhaupt nicht ein ‘methodischer’ Zirkel, sondern beschreibt ein ontologisches Strukturmoment des Verstehens.”

は、解釈者という主体が持つ先行的了解というものだ。しかしながら、先行的了解は、解釈者としての主体の「解釈学的状況 (hermeneutische Situation)」に由来する、といえよう¹⁹⁾。そもそも、解釈者がなぜあの特定のテキストではなく、この特定のテキストを解釈のために選択したのか、という問いに答えようとするならば、彼がこのテキストから特定の意味を期待していたからだ、といわなければならないだろう。逆にいうならば、他のテキストは、同様に意味を期待させなかった、ともいえるだろう。しかし、意味への期待というのが由来しているところは、上述の投企の先行的了解にほかならない。ガーダマーがいうように、「テキストを理解しようとする人は必ず投企する。テキストのうちに意味が現れ始める瞬間に、彼は自分自身のために、このテキスト全体の意味を投企する。」²⁰⁾

上述されたことと同様に、「恥」という現象を理解するためには、解釈者は、「恥ずかしい」と称された行動をその全体から理解しなければならない。それはつまり、この行動が置かれているコンテクストを把握する、ということの意味する。そのために解釈者が発揮しなければならないのは、彼の先行的了解にほかならない。解釈者が持つこの先行的了解を成り立たせるのは、さまざまな契機（評判、推薦、噂、既存の研究等々）である。ガーダマーはこれらの契機を「先入観 (Vorurteile)」と包括的に称する²¹⁾。しかも、それらの先入観としての契機のなかから適切なものを選択し先行的了解を成り立たせるのは、解釈者の、解釈者としての経験や彼の判断力にもよる。それゆえ、「恥」を理解しようとする解釈者から要求されるのは、だれの、どのような行動がどのようなコンテクストにおいて、だれによって「恥ずかしい」とみなされているのか、ということに関しての判断力というものだ。しかしながら、このように判断を下す解釈者としての主体は、自らの解釈学的状況というものも顧慮に入れなければ

ならない。いうまでもなく、意味の措定という問題と同様、解釈者という主体の、意味への期待を生み出す先行的了解は失敗に至りかねない、といわざるをえない。そのさい要求されるのは、先行的了解の変容、場合によってその断念というものである。

普遍性を目指す科学的精神を持つ人間科学者にとって、上述のことは挑発のように見えるかもしれない。なるほど解釈者は、解釈学的循環に入るために必要とされる先行的了解というものがどのような客観的基準のもとにあるか、と問われるならば、彼は、そのような客観的基準は存在していない、と率直に答えなければならない。では、このような基準さえなければ、解釈作用の結果、すなわち解釈そのものの客観性と正しさを判断できる基準もないはずだ、と上述の人間科学者の批判が続くだろう。後に、解釈学的循環に生み出される解釈の正当性や真性という問題のコンテクストにおいてこの批判に触れる必要があるが、さしあたり解釈学的循環というものが孕むもうひとつの、他者理解に直接に関連する問題に目を向けたい。

理解の歴史性

ガーダマーは、解釈学的循環という、もともとハイデガーによって存在論的な意味において開示された問題を了解の歴史性に結び付け、彼独自の「影響作用史としての解釈学」を展開してはいるが²²⁾、彼のこの解釈学的構想が、他者理解を中心問題としてとらえている解釈学的人間科学に貢献できる部分は限られている、といわざるをえない。周知のように、ガーダマーの解釈学は、伝承された西洋思想・文化の現代に行われるべき受容の理論化に取り組む営みである。彼のこの営みの中心的な概念は、「伝統 (Tradition)」または「伝承 (Überlieferung)」と「地平融合 (Horizontverschmelzung)」といったものである。

「すべての自己認識は、歴史的に与えられたものから発生する。われわれはヘーゲルに従

19) 同上307-312頁を参照。

20) Ibid. p. 271: "Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer ein Entwerfen. Er wirft sich einen Sinn des Ganzen voraus, sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt."

21) 同上270-295頁を参照。

22) 同上270頁以降を参照。

い、この歴史的に与えられたものを“実体 (Substanz)”と称する。なぜなら、この歴史的に与えられたものは、主体の考え、振舞いのすべての基盤をなし、それによって一定の伝承をその歴史的な異他性 (Andersheit) において理解することのあらゆる可能性をあらかじめ指定し制限しているからである。]²³⁾

この引用から明らかなように、ガーダマーの考えでは、解釈者としての主体が得られる認識・理解はあくまでも伝統によって規定されている。この意味では、「了解とはその本質において影響作用史的な生成」であり、「われわれが (中略) 歴史的なものを理解しようとするさい、われわれはいつもすでに、影響作用史の働きの支配下にある」]²⁴⁾という。つまり、ガーダマーが考えているように、理解はあくまでも歴史的な理解であり、しかもこの歴史的な理解が地平融合として遂行される。地平融合という問題には、後に改めて触れなければならないが、ここでとりあえず次のようにこの問題をまとめておこう。地平融合という作用は現在と過去の緊張関係に置かれており、解釈者としての主体は、現在において歴史的なものを理解しようとする自分自身が持つ、先行的了解と先入観によって構成された、いわば現在的な地平とその理解の対象となる過去・歴史の地平を融合させなければならない。しかし、方法論的に不可避のように見えるこの地平融合は、理解作用の単なる「段階契機」にすぎず、両地平が別々に存在する、ということをさしていない。むしろ本来的には、現在の地平と歴史の地平がいつもすでにひとつとなっていて、とガーダマーは主張している。

「われわれがわれわれの先入観のすべてを常に吟味しなければならないかぎりでは、現在の地平がいつも形成されつつある、というこ

とは事実である。この吟味作用に特に属するのは、過去との出会いとわれわれの由来をなす伝承の理解といったものである。つまり、現在の地平は、過去なしに形成されるわけがないのだ。獲得されなければならないものと見なされる歴史的な地平がそれ自身において (すなわち現在と何らかの関係も持たず) 存在しないことと同様、現在の地平はそれ自身において (すなわち過去と何らかの関係も持たず) 存在しない。むしろ、理解はいつもそれぞれ自身において存在するものとして誤って見なされた諸地平の融合なのである。]²⁵⁾

ここでガーダマーが語っているのは、いうまでもなく、現在における理解・解釈作用があくまでもこの現在の歴史的根源となる伝承に関連している、ということである。したがって、先入観を吟味するための判断基準はこの伝承にほかならない、ということが分かる。なぜなら、先入観もしくは先行的了解の歴史的根源をなすのは伝承そのものだからである。しかも、上述されたように、歴史的な伝承があらゆる理解の「実体」であるならば、解釈学的循環の切り口を開く先行的了解のみならず、この循環のなかで経過する解釈プロセスの各段階における理解も、影響作用史によって与えられた伝統の支配下にあるといわざるをえない。

人が容易に分かるように、影響作用史としての歴史的伝承を重視するガーダマー流の解釈学が、その伝承に歴史的に属さない他者を理解するためにできる貢献は限られている、といえるだろう。解釈者と解釈されるべきものが同じ伝統に属するならば、上述された、解釈者の先入観の吟味は行われうるが、解釈者と解釈されるべきものがそれぞれ属する伝統が異なる場合には、先入観の吟味はもはや不可能となるのではないだろうか。しか

23) Ibid. p. 307: “Alles Sichwissen erhebt sich aus geschichtlicher Vorgegebenheit, die wir mit Hegel ‘Substanz’ nennen, weil sie alles subjektive Meinen und Verhalten trägt, und damit auch alle Möglichkeit, eine Überlieferung in ihrer geschichtlichen Andersheit zu verstehen, vorzeichnet und begrenzt.”

24) Ibid p. 305: “Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang. [...] Wenn wir [...] eine historische Erscheinung zu verstehen suchen, unterliegen wir immer bereits den Wirkungen der Wirkungsgeschichte.”

25) Ibid p. 311: “In Wahrheit ist der Horizont der Gegenwart in steter Bildung begriffen, sofern wir alle unsere Vorurteile ständig erproben müssen. Zu solcher Erprobung gehört nicht zuletzt die Begegnung mit der Vergangenheit und das Verstehen der Überlieferung, aus der wir kommen. Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit. Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.”

も、このような吟味が不可能であるならば、解釈作用の正当性も疑われるべきものとなり、解釈されるべきものとしての他者の理解こそがゆがめられるものとなるのである。さらにいえば、この場合、ハイデガーが要求した、解釈作用の「事象自身の方から」の正当化はどのように行われうるのだろうか。それは、ガーダマー自身が常に避けようとした、「感情移入 (Einfühlung)」²⁶⁾というロマン主義的解釈学が立てた方法によってのみ可能になるのではないか。そもそも、影響作用史的理解は他者まで至らず、あくまでも自らの伝統が構成した地平のなかに留まらざるをえないのだろうか。

例えば、上述された「恥」や「名誉」といった、西洋文化に深く根を下ろしている概念は、非西洋的な文化に当てはめられうるのか。あるいは、西洋的文化のなかでそれらの概念が記述する現象は、非西洋的な文化においても存在する、という措定が適切であっても、西洋歴史・文化に属する解釈者はそれらの現象をどのように分節させるべきなのであろうか（逆の場合にも同様にいえるだろう）。さらにいえば、このような分節のために使用される言語や概念は、当然ながら、西洋文化に生み出されたものであるだろうし、それらが含意する先入観や先行的了解を吟味するための判断基準は存在しないといわなければならない。

ガーダマー流の解釈学では、それらの問題は解決不可能のように見えるにもかかわらず、彼のこの構想からわれわれが学びうることは多い。とりわけ解釈の真性や正当性という問題をめぐって、ガーダマーは決定的な示唆を与える。この示唆は理解の歴史性という彼の根本的洞察に潜んでいる。理解はあくまでも歴史的理解であるという考えには、上述された諸問題を別として、解釈者としての主体と解釈されるべきものとしての現象の関りにかんするこの示唆を追究するならば、理解し解釈する主体と理解され解釈される現象とは別々に存在するものではなく、むしろ本質的に互いに結び付けられているものである。換言するならば、両者は主体・客体二分法としての対立を構成するのではなく、むしろひとつの解釈生成に属するといえよう。この生成に影響作用史の働きと

は異なる形で理解することができるならば、他者理解の問題に多大な貢献が期待されうると思われる。

ここで上述したことを確認しておこう。ハイデガーとガーダマーのそれぞれの解釈学的な構想を検討するさい、以下の四点が明らかとなった。(1) 解釈学的現象の理解は解釈学的循環を通してのみ成り立つ。(2) この解釈学的な循環に入るために先行的了解の働きが要求される。(3) 解釈学的循環のなかで働いている理解は、人間の存在様式に密接な関りを持ち、決して単なる方法ではない。(4) 理解はあくまでも歴史的なものであるがゆえに、理解する主体と理解される現象とは主体・客体二分法を成り立たせられず、人間の理解において結び付けられている。未だ十分に解明されていない問題は、解釈学的な認識の正当性または真性の判断基準と人間の存在様式としての理解といった問題である。これらの問題を以下に検討していきたい。

解釈学における言語と現象の関係

解釈の正当性の判断基準という上述の問題は、解釈作用とその対象すなわち解釈されるべき現象の関りに深くかかわるものである。上述したように、人間科学における解釈が作り出すのは、一定の現象についてのテキストというものであり、このようなテキストは常に何か、例えば「恥」を表わす行動についてのテキストなのだ。ガーダマー解釈学から学んだとおり、解釈学的循環を通して初めて主題化されうるその何かは、通常の諸科学が取り扱う「対象」や「客体」ではなく、むしろ解釈者の理解から離脱させられない、それと密接に関る現象である。この関り方をより理解しやすくするために、解釈の結果としてのテキストと解釈されたもの、つまりテキストによって分節されたものの関りに目を向けてみよう。

そのためには、もう一度上述した「恥」というテイラーの具体例に触れればよいだろう。解釈者は一定の行動を「恥ずかしい」として解釈し、ことばを通じてそれを分節した。では、この分節は、解釈作用以前に存在した「恥」という感情の単な

26) 同上309-310頁を参照。

る記述にすぎないのだろうか。テイラーは、主体・客体対立を前提とするこの見方を拒否する。

「(この記述は) 適切ではない。というのも、われわれが、自分自身の場合にも他者の場合にも、頻繁に経験するように、例えば感情を表わす、より洗練された語彙を獲得することによって、われわれが持ちだす、感情的生活の記述のみならず、この感情的生活そのものが洗練されてくるからである。質の高い、われわれを感動させる小説を読むさい、私が以前気づかなかった感情のイメージを獲得することができるかもしれない。しかしわれわれは、感情を感じることに変容された能力とこの能力を可能にする、感情を確認することの高まった能力をきちんと区別できないのである。」²⁷⁾

ここでまず、感情はその表現から離脱させられているものではなく、むしろ表現を通じて形をとるものだ、というテイラーの主張に注意を払う必要がある。つまり、「恥」のような、感情を表わすことばの機能は、客観的に存在するものとしての感情を記述することではなく、むしろそれを「洗練」させ、場合によってその感情を存在へと喚起することである。²⁸⁾それによって、それらの感情を感じる主体の感情的な生活は以前と比べ、よりきめ細く分節されうようになり、いっそう豊富になるのである。

人間科学における解釈学的な現象が解釈・表現によって成り立ち、人間の生活に決定的な影響を及ぼす具体例をあげようとするならば、フロイト心理学のさまざまな発見を思いおこせばよいだろう。今日のわれわれの日常的なことばづかいに浸透してきたフロイト精神分析の言語・語彙が、二十世紀西洋人の自己理解のための完全に新しい基盤を提供した、と言っても決して過言ではないだろう。エディプス・コンプレックスなどの心理学

的な現象はフロイト以前に存在したにもかかわらず、それらを認識し自らの自己理解に取り込む現代西洋人の心理生活は、二十世紀以前の人間の生活とまったく異なるといえよう。

フロイトと同様にいわば画期的な効果をもたらしたのは、ヨーロッパ近代初期における「主体」の発見だ。パスカル、デカルトらに由来するこの発見によって、ヨーロッパ的人間の自己理解や自己関係が根本から構築された。そのもっとも重要な結果として、近代科学が生み出され、主体・客体二分法が初めて可能となったのである。それゆえ、主体を初めて概念として定義したデカルトが行ったのは、すでに存在した主体の記述ではない。デカルトのこの発見はむしろ近代的な「われ(ego)」の誕生だったといえよう。このような言い方はしかし、フロイトやデカルトの画期的発見がいわば無からの創造ということを意味しているわけではない。彼らが行ったのはむしろ、人間存在の理解に基づいた解釈を通して、人間精神の新たな側面を開示したことにすぎない。「恥」の实例と同様、フロイトやデカルトが生み出した、人間精神の新たな表現は、これらの表現によって開示された、精神生活の新たな諸側面からきちんと区別できるものではないといわなければならない。しかも、「恥ずかしい」行動にもある種の理解がつねに含意されている。つまり、このように行動する主体がこの行動のコンテクストすら理解できなければ、行動は始まらないだろう。この意味において、テイラーは人間を「自分自身を解釈する動物 (self-interpreting animal)」と名付ける。人間が「必然的に」この存在の仕方を有するものなのである。

「なぜなら、彼にとっては、自らの解釈から独立している意味構造のようなものが存在しないからだ。というのも、両者は互いに織り込まれているからである。」²⁹⁾

27) IS p. 26: "But this [description] is not adequate because we often experience in ourselves or others how achieving, say, a more sophisticated vocabulary of the emotions makes our emotional life, not just our descriptions of it, more sophisticated. Reading a good, powerful novel may give me the picture of an emotion which I had not previously been aware of. But we cannot draw a neat line between an increased ability to identify and an altered ability to feel emotions which this enables."

28) 以下にこの曖昧な表現に触れる必要はある。

29) IS, p. 26: "He is necessarily so, for there is no such thing as the structure of meanings for him independently of his interpretation of them; for one is woven into the other."

「自分自身を解釈する動物」というテイラーの表現は、ハイデガーが分析した、理解の存在論的な構造に当てはめられうるのではなからうか。つまり、ハイデガーが明らかにしたように、理解とは人間が恣意的にとったり放棄したりすることができる方法ではなく、むしろ人間存在から離脱させられない存在様式だ。人間が常に自らの行動、態度などを意識的に解釈するか否かという問いは別として、少なくとも理解なしに行動は存在しないし、両者をきちんと区別するのは不可能だ、ということがいえよう。そうであるならば、

「われわれの解釈が生み出したテキストは解釈されたものにとってさほど異質なものではない。なぜなら、解釈されるもの自体は解釈だからだ。それは行動の流れに巻き込まれている自己解釈である。この解釈は、経験的意味の解釈であり、この意味の構成に貢献するものである。」³⁰⁾

このように表現すなわち解釈と、表現されるものすなわち現象が関連しているからこそ、解釈の適切性または真性を最終的に判断するのは困難であり、強いていえば不可能なのである。なぜなら、この判断のために不可欠な、表現と表現されるものの明確な差異や距離がないからだ。経験主義に基づく科学には、主体と客体のこのような差異が存在しているからこそ、科学的な認識の正当性や真性を最終的に判断することが可能だ、といわなければならない。それに対して、解釈学的な人間学はこの問題にどのように取り組むべきであろうか。テイラーは、この問題を以下のように論じている。

「成功した解釈は、もともと乱雑で断片的な隠蔽された形で現れた意味を明らかにするものである。しかし、この解釈の正当性はどのように知られうるのだろうか。おそらくこの

解釈は原文・テキストをその意味を明らかにするからだ。つまり、このテキストにおいての不思議な煙にまかれた難解で矛盾しているところはもはやそうではなく、それらのところは解明されている。この解釈は常に表現の“言語”に関するわれわれの理解にアピールしている。さらにこの理解は、あの表現が難解であり、他の表現に矛盾しているというようなことや（テキストの）意味が新たな形で表現されるならば、それらの問題は解決される、といったことをわれわれに分からせてくれる。」³¹⁾

この引用から明らかなように、解釈の正当性、真性は言語に結び付けられている。テイラーがいうように、解釈の言語は「われわれの理解にアピールして」おり、われわれに解釈の正当性を納得させようとする。しかし、解釈の説得力は、テキストによって裏付けられなければならない。なるほど、解釈作用のなかで試みられるのは、テキストの意味をより明快に表現するということだ。しかも、このような試みが成功したか否かという問題を決定できるのは、われわれの主体的理解に「アピール」する「言語」にすぎない。しかし、解釈学が客観的判断基準に頼ることはできないにもかかわらず、解釈学的循環の通路をなしている先行的了解もしくは先入観、そしてこの先入観に関連する意味をめぐる期待が、解釈されるべきものの意味をゆがめないという保証が、解釈学に要求されなければならないのではないだろうか。この問題に関してガーダマーは、テキスト理解を論じながら次のようにいう。

「確かに、考え（Meinungen）というものは、流動的多様な可能性である（中略）が、“考えられうるもの（das Meinbare）”のこの多様性、すなわち読者が意味のあるものとして

30) IS, p. 26: “But then the text of our interpretation is not that heterogeneous from what is interpreted; for what is interpreted is itself an interpretation; a self-interpretation which is embedded in a stream of action. It is an interpretation of experimental meaning which contributes to the constitution of this meaning.”

31) IS p. 17: “A successful interpretation is one which makes clear the meaning originally present in a confused, fragmentary, cloudy form. But how does one know that this interpretation is correct? Presumably because it makes sense of the original text: what is strange, mystifying, puzzling, contradictory is no longer so, is accounted for. The interpretation appeals throughout to our understanding of the ‘language’ of expression, which understanding allows us to see that this expression is puzzling, that it is in contradiction to that other, and so on, and that these difficulties are cleared up when the meaning is expressed in a new way.”

思い、したがって期待できるものにおいて、あらゆる考えは可能ではないだろうし、他者が本当にいうことを無視する人は、結局のところ、このように誤解されたものを自らの多様な意味をめぐる期待に当てはめることができないだろう。」³²⁾

明らかなように、ハイデガーが要求した先行的了解や先入観を「事象の方から」吟味し正当化するということを考慮しているガーダマーは、テイラーの立場を支えることができるように思われる。しかし、テイラーの言及に対しての経験主義的科学立場からの反論が示した問題以外、表現と表現されるものの明確な差異の不在という、経験主義的科学が決して認めない前提のもとには重要な問題が見出されうる。この問題は、われわれに納得させる解釈が他の解釈者に納得させられない場合に顕著となる。解釈の正当性や真性を判断できる客観的な基準がなければ、解釈に関しての相手の理解はどのように得られうるのだろうか。どのように相手にわれわれが生み出した解釈の真性を納得させられるのだろうか。この問題を解決するためのカギは、言語の対話的性格に潜んでいる。

解釈の正当性・真性と言語の対話的性格

言語の対話的性格に関してはすでに述べたが³³⁾、ここであらためてこの問題に触れる目標は、解釈学的な人間学の特徴を自然科学との対比において際立たせることよりも、解釈の正当性・真性そのものの検討にある。そのためには、あらためてガーダマー解釈学の手助けを求めることが必要なのである。

解釈の正当性・真性を測るための客観的な判断基準が存在しないという前提に基づいて、相手を納得させるのは、相手が解釈の真性の生起過程を再理解できることを意味する。ここで特に注意しなければならないのは、この納得させる、再理解させることにおいて発揮させられるものは、相手に自分自身が生み出した解釈を納得させようとす

る解釈者の意志・力ではなく、むしろ事象そのものの真性でなければならないということだ。いうまでもなく、自然科学者にとって、この主張はあくまでも曖昧なものである。しかしながら、この曖昧さはいわば必然的に生じるものである。なぜなら、われわれが見てきたように、解釈学の場合には、真性は客観的に与えられているものではなく、解釈作用から離脱させられないものだからである。換言するならば、事象の真性は解釈において成り立つものだ、といえよう。

しかし、事象の真性を解釈作用に依存させることは、やはり、相手に納得させることを解釈者の力という危惧に晒されるのではないだろうか。この疑念を無視するわけにはいかない。そもそも、「解釈者の力」というのはどのようなものであろうか。それはどのような動機に基づいているのだろうか。なるほど、相手に恣意的に自分自身が生み出した解釈を押し付けることの動機付けは、まさに解釈者の特定の関心に潜んでいなければならないのである。この関心は、解釈者自身が生み出した解釈を維持したいということにあるといえよう。しかも、解釈者は解釈の真性を自分自身が遂行した解釈作用のみに依存させようとせず、彼のこの関心は成り立たず理解できないままに留まらざるをえない。つまり、「解釈者の力」は、事象の真性を自分のものとして横領し、この真性についての他の解釈を認めない、という態度において形をとるものだ、といえよう。解釈学に最高の危惧であるこの「解釈者の力」を避けるために、解釈作用が生み出す事象の真性は解釈者の恣意によるものではない、ということをさらに明らかにする必要がある。

解釈学的循環を論じるときには、解釈における真性の生起というこの問題がすでに検討されたが、今は、言語のコンテクストにおいてより詳細にこの問題が考察されなければならない。では、解釈学的な現象、すなわち上述された事象の真性はどのように成り立つのだろうか。この真性と言

32) "Wahrheit und Methode", Bd. 1, S. 273: "Nun sind Meinungen [...] eine bewegliche Vielfalt von Möglichkeiten, aber innerhalb dieser Vielfalt des 'Meinbaren', d.h. dessen, was ein Leser sinnvoll finden und insofern erwarten kann, ist doch nicht alles möglich, und wer an dem vorbeihört, was der Andere wirklich sagt, wird das Mißverständene am Ende auch der eigenen vielfältigen Sinnerwartung nicht einordnen können."

33) 本論文第一部『社会学紀要』100号151頁を参照。

語の関連はどのようなものなのか。

ガーダマーによれば、解釈学的な人間学の中心をなしている理解のなかで構造的に働いているのは、「問いと答えの弁証法」³⁴⁾というものである。つまり、一定の解釈学的な現象——それはテキストにせよ行動、態度などにせよ——を理解しようとするとき、われわれはこの現象とのある種の対話に立つのだ。ガーダマーは、理解のこの対話的な構造をプラトンの対話篇に描かれているソクラテスの対話法で具体化させようとする。

プラトンが描いたソクラテスの対話法は本質的に、対話に参加する人々を事象についての相互理解に導こうとする試みであり、相手を支配しようとする論争ではない。ガーダマーがいうように、「対話をする (ein Gespräch führen) のは、対話に参加する者たちが、目指されている事象の主導 (Führung) の下に自分自身をおくということである。」³⁵⁾つまり、対話の展開を支配するのは、対話に参加する者たちもしくはそのなかの一人ではなく、議論されている事象そのものである。しかし、一見では、ガーダマーのこの主張は、ソクラテスの行動によって正当化されえないように見える。確かに、プラトンの対話篇においては、ソクラテスが相手に自分の考えを押し付けようとする、支配的位置を占める者のように見えるが、実際はこの印象は誤りに基づいている。

どんな犠牲を払っても自らの解釈を保持しようとする者がねらっているのは、事象の真性を理解し把握するということではなく、むしろ頑固に自己の立場に固執することなのである。このような態度に反映されている「非本来的な」語り (Rede) には、ガーダマーが「本来的な」語りを対立させる。前者とは異なり、後者は「事象の内容を開示できる」ものとされる³⁶⁾。この本来的な語りにおいて現れる、事象の真性への追求という態度を具現しているのは、ガーダマーによれば、まさにソクラテスという人物である。

周知のように、プラトンの対話篇のなかで描かれているソクラテスは常に問いを立てる者として登場する。一見、この役割によって対話のなかでの支配的な位置がソクラテスに与えられたと思われる。なるほど、問いを立てることによって対話を導くソクラテスは、相手より知識を持ち、相手に自らの意見を無理に押し付けようとするのではないか、と人は思うかもしれない。たしかに、プラトンが彼の恩師に割り当てた役割、すなわち問いを立てる者という役割は、相手の役割、すなわち答える者という役割を凌駕している、と思われがちなのだ。換言するならば、ソクラテスのさまざまな問いに答えなければならない相手の役割は、ソクラテスの役割より難しいといえよう。しかし、プラトンの対話篇を精読すると、普段に思われることとは異なり、問いを立てることは答えることより簡単ではなく、むしろそれよりはるかに難しい、ということは明らかになる。この意味において、真に問う者が知っているのは、立てられた問いへの答えよりも自らの無知である。というのも、問いを立てる者が果たす役割は、主題化されるべきものをはじめて議論可能にする、ということだからである。答えより先なのは問いというものなのである。

ガーダマーは、問いの具体的な働きをめぐってつぎのように言及している。「事象を開示しようとする語りが必要とするのは、問いによって事象を切り開くことなのだ。」³⁷⁾ 特定の問題への答えを生み出すべき対話に参加する者たちが行おうとする議論は問いで始まる。問いなしには、議論の対象になりうる事象はあらわにならない。このように問いを立てることは、「切り開かれた場におくこと」³⁸⁾を意味する。このような切り開かれた場は、上述された先行的了解、先入観、考えなど——一言でいえば、対話の参加者が持つ、事象に関する意見——に構成され限界づけられているものである。このような場に事象がおかれるし、問

34) Wahrheit und Methode, Bd. 1, S. 383: "Dialektik von Frage und Antwort."

35) Ibid. p. 373: "Ein Gespräch führen heißt, sich unter die Führung der Sache stellen, auf die die Gesprächspartner gerichtet sind."

36) Ibid. p. 369: "sacherschließend."

37) Ibid.: "Ein Reden, das eine Sache aufschließen soll, bedarf des Aufbrechens der Sache durch die Frage."

38) Cf. ibid.: "Fragen heißt ins Offene stellen."

うことによって、この事象に関する、対話の参加者が持つ意見が吟味されるべきものとして明らかにされる。しかしながら、切り開かれた場におかれるものは、事象のみならず、対話の参加者、厳密にいうならば彼らが持つ意見こそそれである。切り開かれた場では、事象が「その諸可能性において」「未解決のままに保留される」³⁹⁾とガーダマーという。事象を未解決のままに保留することによってのみ対話の参加者が持つ、事象に関する意見を吟味することは可能になる。しかも、このような吟味は、意見を「強化すること」だというのである。「このような強化することにおいては、語られたものが常に（中略）自らの真性の究極の諸可能性に変化していく」⁴⁰⁾のであり、このような吟味は、「語られた事象の真性が結局のところあらわになるまで」⁴¹⁾続けられる、とガーダマーという。テイラーのことは借りるならば、強化することとして行われる意見の吟味は、議論されている事象の「一貫性 (coherence)」を有する「意味 (sense)」を掘り起こし、これを一定の解釈として対話の参加者に納得させようとする作用だ、といえよう。このような吟味、納得といったことにおいて、対話の参加者が体験できる真性の徐々の出現が、ガーダマーが語る「解釈学的体験」なのである。換言するならば、この体験において真性の表現 (Darstellung) が行われるといえよう。

ところが、このように体験できる意味の一貫性、すなわち事象の真性は、解釈が生み出した永遠不変の成果ではない。われわれがプラトンの対話篇に教わったように、対話の参加者が達成してきた解釈は一時的なものにすぎず、有限なものである。それゆえプラトンの対話篇においては、対話が断絶され、翌日に再び続けられるべきものとされる場合が多い。

このことによって上述された、事象の意味と解釈におけるこの意味の表現について語られたこと

があらためて確認できよう。つまり、解釈の有限性は、同一事象の複数の表現を可能にすることだけでなく、多数の解釈・意味表現を要求するのである。それに対して、自己の立場に頑固に固執するということは、事象の真性からの閉鎖を意味し、解釈の有限性を否認することにほかならない。

上述の洞察から発して、ガーダマーは解釈学的な体験をその言語的・対話的な本質においてより詳細に検討しようとしているが (Wahrheit und Methode, Teil IIIを参照)、われわれがこの問題に取り組む必要はないだろう。しかるに以下のことのみ指摘したい。解釈学的な体験の言語的・対話的な性格を考察するガーダマーは、この考察を影響作用史の分析のコンテクストのなかで位置づけようとしている。したがって、あらゆる理解や解釈を可能にする、理解の「言語性 (Sprachlichkeit)」が「影響作用史的意識の具体化」⁴²⁾とされる。ここでもまたガーダマー解釈学の独自の限界が現れる。つまり、ガーダマーが事象の真性をその言語性において捉えようとしても、この真性は「実体」としての伝承によって規定される、ということになる。結論的にいうならば、自らの正当性を放棄しようとしなない解釈は、自らを伝承されたものの支配下に置かざるをえない、といえるだろう。ガーダマー解釈学によれば、伝承されたものと解釈作用のこの関係規定は以下のように定式化できよう。つまり、解釈されるべきものすなわち伝承されたものには、解釈作用より優位性が与えられている、と。当然ながら、この関係規定は他者理解という問題に応用できるものではない。というのも、解釈者と、解釈されるべきものとその伝承が同じ影響作用史に帰属していないからである。実体としての伝承に支配されている影響作用史のなかには、他者のための余地はない。

ガーダマー解釈学のこの限界にもかかわらず、他者理解の方法論のためには、彼が提示した、真

39) Cf. ibid. p. 373: "Gegen die Festigkeit der Meinungen bringt das Fragen die Sache mit ihren Möglichkeiten in die Schwebe."

40) Ibid.: "[...] in solchem Stärkermachen verwandelt sich das Gesagte ständig in die äußersten Möglichkeiten [...] seiner Wahrheit."

41) Ibid.: "[...] bis die Wahrheit dessen, wovon die Rede ist, schließlich heraustritt."

42) Cf. ibid. p. 393: "Die Sprachlichkeit des Verstehens ist die Konkretion des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins."

性の表現という考えを放棄する必要はない。ただし、真性の表現が実体としての伝承の支配下にある、という思想は考え直さなければならない。したがって、他者理解の方法論のためにまず要求されるのは、解釈作用と解釈されるべきものの関係を新たな形において規定する、ということである。

この問題を私は本論の第四節で検討してゆきたい。

(つづく)

参考文献

- Gadamer, H. -G.: "Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik" (1960), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr, 1990.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen: Niemeyer, ¹⁶1986.
- Leibniz, G.W.: *Novissima Sinica* (1697), Köln: Deutsche China Gesellschaft, 1979.
- Taylor, Ch.: "Interpretation and the sciences of man" (1971), in: *Philosophy and the human sciences. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge UP, 1985, pp. 15-57.

Übersetzen in Konstellationen: Methodologische Überlegungen zum Fremdverstehen (Teil II)

Zusammenfassung

Im Anschluss an den ersten Teil dieses Aufsatzes, der in der vorangegangenen Ausgabe dieser Zeitschrift erschien (vgl. Shakaigakubu Kiyō Nr. 100, S. 145–153), und der einer ersten Exposition der Problematik des Fremdverstehens gewidmet war, habe ich in dem nun vorliegenden zweiten Teil die Untersuchung auf die als hermeneutische Phänomene zu verstehenden Objekte einer hermeneutischen Wissenschaft vom Menschen, wie sie von Charles Taylor vertreten wird, fokussiert. In diesem Zusammenhang habe ich, wieder in Abgrenzung zu den in empiristischer Tradition stehenden positiven Wissenschaften, mit Taylor die These vertreten, dass diesen Phänomenen ein spezifisch hermeneutischer Sinn eignet, der mit gegenstandsobjektivierender Methodik nicht erkannt werden kann, sondern nur einem hermeneutisch zu explizierenden Verstehen zugänglich ist. Im Anschluss an Gadamer und Heidegger habe ich versucht, Taylors Unternehmen im Zusammenhang von deren hermeneutischen Konzeptionen anschaulich zu machen und gegen unberechtigte Einwände zu verteidigen. Dabei zeigte sich indessen, dass in Gadammers Hermeneutik eine für das Problem des Fremdverstehens entscheidende Schwierigkeit liegt, der sich, wenn ich richtig sehe, auch Taylor nicht genügend bewusst ist. Der Aufklärung dieser Schwierigkeit ist der dritte Teil dieser Abhandlung vorbehalten.

Schlüsselwörter: hermeneutische Wissenschaft von Menschen, Ch. Taylor, H.-G. Gadamer, M. Heidegger.