

学位請求論文

〈伝統〉と理解

——ガダマーの哲学的解釈学の研究——

哲学専攻

味村 考祐

目次

序論	1
第1章 哲学的解釈学の課題	7
第1節 近代解釈学の成立	7
1 近代解釈学の起源	
2 シュライアマッハーの一般解釈学の構想	
第2節 シュライアマッハーの解釈学の問題点	10
1 心理学的解釈	
2 予覚と比較	
3 個性の理解	
第3節 解釈学と伝統	16
1 伝統と解釈者	
2 伝承の中にあること	
第2章 理解における認識の根拠の問題	20
第1節 デイルタイの認識論	
1 自然認識と歴史認識	
2 体験	
第2節 デイルタイ解釈学の問題点	24
1 意識の志向性と客観精神	
2 歴史意識	
第3節 ガダマーの新たな認識論的問題設定	29
1 同質性とデカルト的懐疑	
2 生と自己意識	
3 帰属性	
第3章 解釈学における伝統の契機	37
第1節 テキストの理解と伝統	37

1	理解の先行性と先入見	
2	先入見と権威	
3	ロマン主義と伝統	
第2節	解釈学における理解の目標	46
1	教義的伝統と聖書解釈	
2	歴史学的理解	
第3節	ガダマーの「伝統」	51
1	地平の概念	
2	地平の融合	
3	伝統の規範性	
第4章	伝統の両義性	61
第1節	伝統の問題点	62
1	伝統の復権に対する批判	
2	批判への応答	
第2節	伝承の意味	66
1	伝承への参入	
2	解釈学的循環	
3	伝統の保持	
第5章	伝統の摂取	76
第1節	プラトンの詩人追放論における「ミーメーシス」	77
第2節	対話術としての解釈	79
第3節	遊戯と認識	82
第4節	ガダマーの「ミーメーシス」	83
結論		86
註		92
文献表		101

凡例

ガダマーの諸著作について本論文では以下のようなテキストの使用と表記を行う。邦訳書があるものについてはそれらを参照させていただいた。また、邦訳書については本論文末尾の文献表に記載している。なお引用文中の〔〕は筆者の補足である。

GW: *Gesammelte Werke*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985-.

著作集からの引用は GW の略号と巻数・頁数を本文中に表記する。

本論文中で扱った論文・著作名については本論文末尾の文献表に記している。

Wahrheit und Methode からの引用文については邦訳書に準拠した。ただし、論述の都合上変更した箇所がある。

VZW: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1976.

AP: *Der Anfang der Philosophie*, Stuttgart, Philipp Reclam jun. GmbH & Co., 1996.

序論

本論文は、現代ドイツの哲学者ハンス＝ゲオルク・ガダマー（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）が主著『真理と方法』で主張している哲学的解釈学の理論を、「伝統（Tradition）」とガダマー自身が呼んでいる概念から読み解こうとするものである。

本論文が取り扱うテキストは1960年に刊行された『真理と方法』である。全体で3部から構成されるこの著作は、「芸術」「歴史」「言語」を各部の主題としている。第2部では、過去から現在に伝承されているテキストの「理解（Verstehen）」の問題が、19世紀に始まる近代解釈学に対する批判的受容と共に論じられている¹。

ガダマーの解釈学は解釈の方法論の確立を目指すものではなく、「理解はいかにして可能となるか」という問いに応えようとするものである（GW2, 439）。ガダマーはこの問いが持つ意味について次のように述べる。「この問いは、主観性によるいっさいの理解行為に先行する問いである。当然のことながら、理解をこととする諸学問的方法的行為、そうした学問のもろもろの規範や規則にも先行して存在する問いである」（GW1, 1）。主観性による理解行為や、理解を事とする諸学問的方法的行為よりも先に存在すると言われるこの問いは、ある一つの理解の内で行われていることへと、さらにはすでにそれとして考察対象になっている事実へとわれわれの眼差しを向けさせるものである。このような理解についての問いを持つ哲学的解釈学であるが、この解釈学が語る伝統とはいったい理解にとってどのような役割を持つものなのか。そしてまた、理解は伝統にとってどのような働きをするものなのか。本論文はこれらの問いを明らかにすることを目標とする。

ところで、解釈学の中で伝統を問題にすることが自明なことかといえば、そうではない。この概念がガダマーの解釈学に特有のものであればあるほど、解釈学の中で伝統について論じることの重要性を説明する必要がある。『真理と方法』の第3版後書きでガダマーは、「伝統は私の理論的研究を行ううえでの経験の基盤であった。——といっても決してその研究の限界、それどころか目的ではまったくなかった」と振り返っている（GW2, 449）。伝統はガダマーの解釈学理論において、われわれの経験の基盤であると言われている。伝統はガダマ

一の解釈学理論の出発点にあって解釈行為を動機付けるような経験の基盤であり、その経験の理解を可能にしているものである。そして、ガダマーの意図は伝統を起点として解釈学的現象の範囲を明確にする試みを行うことにある。したがって、伝統の概念は哲学的解釈学が対象にしている「理解」の可能性と、この解釈学の射程範囲を決定する概念であると考えられる。

本論文の目的は、ガダマーの解釈学理論におけるこの概念の意味を明らかにすることにある。そこでまず、この概念が理解にとって何であるか、という第1の問題について述べておく。ガダマーはハイデガーの『存在と時間』の中に自らの解釈学理論の基礎となる考えを見出している。それは「帰属性 (Zugehörigkeit)」という考えである。この概念自体はガダマーによるものであって、ハイデガーが概念化したわけではない²。「帰属性」は『真理と方法』において主張される解釈学理論にとっての中心的主題の一つになっている。ガダマーは「この（帰属性の）意味を示すことが解釈学の課題である」と言っている (GW1, 268)。帰属性とは何かという問題は本論の第2章で扱うとして、いまはガダマーがこの術語を使用するときに、「伝統への帰属性」という言い方をしていることに注目したい。「伝統への帰属性」という言い方からは、伝統がある何かの帰属先であることがわかる。この「ある何か」とは、ガダマーによれば解釈者、ないし解釈者の理解のことである (GW1, 268)。それゆえ、解釈者および解釈者の理解が伝統に帰属しているということの意味を明らかにすること、これが『真理と方法』で論じられている「解釈学の課題」だと考えられる。本論文においてもこの帰属性の意味を明確にすること試みる。

また、ガダマーは『真理と方法』第2部の中のある一節「権威と伝統の復権」において伝統に言及している。この概念の差し当たりの定義は、伝承されてきたものの権威がわれわれの行動や態度を支配している、というものである (GW1, 285)。ガダマーはこの伝統をロマン主義が擁護した概念として取り上げている³。そのときの伝統の特徴は、理性的根拠の外で権利をもつものとされている (GW1, 285)。しかし他方で、ガダマーが伝統概念に与えている意味は、「保持 (Bewahrung)」である (GW1, 286)。この保持という行為は理性の行為だと言われている。こうした正反対の関係にある意味付けに対して、初めにはロマン主義的立場から見られた伝統について語り、次にはガダマー自身の意

味づけを与えていると解することが一応はできる。しかし、そうした変化がいかにして説明されるというのだろうか。この問題を明らかにしている研究はまだ見受けられない。本論文ではガダマーの伝統に見られるこの問題に焦点を当てて論じる。

これまでの先行研究ではこの概念をいわゆる伝統主義的に捉えるものや、ガダマー研究において消極的に、彼の解釈学理論の一つの側面を形成するだけのものとして位置づけられている。こうした見方はガダマー自身が伝統を「研究の基盤」と言い、しかし同時に、研究の目的にしているわけではないと発言していることからしても根拠のない意見ではない。だが本論文は、この伝統概念をガダマーの解釈学理論の中心に置くことによって、この概念の意義を再度確かめることができると考える。

次に、本論における論述の筋道を示す。まず初めに、ガダマーが伝統概念を解釈学の中で主張することになった背景について考察する。次にこの概念の意義を帰属性の考察を通して明らかにする。それから、ガダマーの伝統に対して出されている批判的意見と、それに対するガダマーの応答について検討する。最後に、この伝統概念が実際の解釈においてどのような働きを持つのかを明らかにするため、ガダマー自身の解釈の実践を取り上げて、これを検討する。さらに各章の論旨は以下に示す通りである。

第1章では、ガダマーの解釈学理論の中で、伝統概念が要請されてくるに至った経緯を『真理と方法』第2部第1章における論述から明らかにする。ガダマーは近代解釈学の歴史を批判的に検討することを通して、自らの哲学的解釈学の理論を整えていく。それによれば、近代解釈学の祖とみなされるシュライアマッハーにおいて「理解そのもの」が問題になった（GW1, 182）。過去の世界に書かれたものは現在にあっては疎遠で異質であるがゆえに直接的に理解され得ない。こうした状況から解釈の課題において理解そのものが主題化されることになる。シュライアマッハーは理解にとってのこの異質性を他者の「個性（Individualität）」と結びつけた。他者の個性の理解は、人間としての「同質性（Kongentialität）に基づく予覚的な行為」という不明瞭な信念に基づいたものである（GW1, 193）。ガダマーのシュライアマッハーに対する批判の要点は、他者の個性という理解し難いものを、それにもかかわらず理解の目標としたこ

とにある。ガダマーはこのような個性の解釈学を心理学的解釈として批判している。しかし、この解釈学を心理学的でない仕方で継承しようとした人物がいる。それがディルタイである。ディルタイはシュライアマッハーの解釈学を歴史の認識、つまり歴史学的理解へと拡張させた。

第2章ではガダマーのディルタイ批判に関する考察を行う。ディルタイは精神科学の在り方への問いを通して解釈学を理論化しようとした。精神科学における経験概念は自然科学的経験よりも広い。それは芸術経験や歴史の経験にまで及ぶ。確かにこのことはガダマーにも影響を与えており、そのような科学的な現れ方をする経験の幅を是正することが哲学的解釈学の課題になっている。しかし、ガダマーはディルタイが解釈学を精神科学の基礎とすることに対して批判的である。ディルタイは「主観と客観との同質性 (Gleichartigkeit)」という考えから歴史的理解の可能性を解釈学的に基礎づけようとした (GW1, 226)。ガダマーによると、この考えは個人的経験に対しては妥当するが、歴史の認識に対しては問題がある。なぜなら主観的な確信は主観を離れたものには通用しないからである。

ガダマーの立場からすると、ディルタイの考えでは伝承されているテキストの理解の可能性を示せない。それに対してガダマー自身は「帰属性 (Zugehörigkeit)」という概念を主張する。これはたとえば歴史を研究する者自身がその歴史に帰属しているということ、そこに歴史の理解の可能性を見出すとする考えである。

第3章では先入見と伝統の関係を考察する。ガダマーは理解の先行構造というハイデガーの考えを踏まえて、理解と「先入見 (Vorurteil)」との結びつきを主張する (GW1, 274)。啓蒙思想においては消極的意味を持つものとして扱われた先入見だが、ガダマーはその先入見に積極的な意味を与えている。先入見とは、人がすでに前もって与えられている関心から事柄を見ていることを表す言葉である。

ガダマーはこの先入見に対する反省から、解釈における伝統の必要性を主張する。先入見が個々人の理解の条件であるのに対して、伝統は伝承されているテキストの理解を先行的に導くものとみなされている。ここには、第2章で考察した帰属性の考えが導入されている。理解しようとするテキストへの解釈者

の帰属性は、解釈者自身の先入見よりも先んじている。このことから、伝統の概念はテキスト理解の可能性の条件であるとされる。ガダマーは解釈における出発点にある伝統という契機を承認するよう主張する。

解釈者自身を支配するような権威の承認は、その権威に対する批判ができなくなることを意味するのではないか。こうした疑問がガダマーの伝統に向けられる。第4章ではこのような批判的意見に対してガダマーの理論からいかに応じることができるかを検討する。確かにガダマーは伝統概念が承認を必要とするものであると主張する。伝統という権威の承認についての彼の見解は、その権威が理解されている限りにおいて、その承認は盲目的ではなく、理性的である、というものである。しかし、この権威概念には解釈の可能性というものは含まれていないのだろうか。というのも、テキストの解釈を伝統の保持とガダマーがみなしているのであれば、この保持こそが伝統の承認に他ならないからである。理解の始めに認められる承認とは別の、解釈によって行われる承認というものが考えられるはずである。ガダマーにおいてこのことは「適用」の問題として述べられている。

第4章において、伝承のプロセスがテキストとの解釈学的対話を通じて得られるものであるというガダマーの見解を提示した。第5章ではガダマー自身の解釈の実践を通して、「伝統の摂取」について考察する。『真理と方法』第1部では芸術経験の理解の真理性について論じられている。ガダマーはその箇所では芸術作品に対するプラトンの見解について言及している。プラトンの詩人追放論は芸術作品をミーメシス（真似）、つまりイデア認識から遠く隔たったものの模像として、これを否定するというものである。ガダマーはこのプラトンの芸術作品に対する評価を変えて、芸術作品の理解の真理性をミーメシスの概念に根拠づける。これはガダマーのプラトン解釈の実践でもあるのだが、それを通して「伝統の摂取」が彼の理論の中でいかに説明され得るのだろうか。この実践が彼自身の解釈学理論に沿って行われているかどうかを確かめてみたい。

最後に各章執筆の原型となった雑誌掲載論文の初出を示しておく。第1章は書き下ろしたものであるが、第2章から第5章はこれまで執筆した諸論文に加筆・修正を加えたものである。ときには論述構成の変更といった大幅な修正も行っている。

第2章 理解における認識の根拠の問題

「同質性と帰属性についての一考察——ガダマーのデイルタイ批判を通して——」『哲学論集』第60号、大谷大学哲学会、40-56頁、2014年。

第3章 解釈学における伝統の契機

「ガダマーにおける伝統と理解」『大谷大学大学院研究紀要』第31号、大谷大学大学院、109-132頁、2014年。

第4章 伝統の両義性

「ガダマーの解釈学における伝統概念の両義性」『倫理学研究』第46号、関西倫理学会、181-192頁、2016年。

第5章 伝統の摂取

「ガダマーの哲学的解釈学において伝統の摂取とは何を意味するのか」『現象学年報』第33号、日本現象学会、2017年11月。

第1章 哲学的解釈学の課題

本章ではまず、近代解釈学が成立するに至った背景を概観する。その成立の端緒はM・ルターをはじめとするプロテスタントの聖書解釈、および文献学の古典解釈に見ることができる。その際、教会の伝統的教義や古典の模範性の消失という状況が解釈に新たな問題を生じさせることとなった。次にわれわれは近代解釈学の祖とされるF・D・E・シュライアマッハー（1768-1834）の解釈学が課題としていたものを確認する。そして、ガダマーがシュライアマッハーの問題点をどこに見ていたのかを考察する。それによって、ガダマー自身の哲学的解釈がその問題に対していかなる態度を取るものなのかを明らかにする。

第1節 近代解釈学の成立

1 近代解釈学の起源

ガダマーによると、近代解釈学は2つの道から起こってきた。それは神学と文献学である。神学的解釈学の始まりに関して言えば、教義を強いるトリエンツ公会議派の神学者たちに対抗したプロテスタントらの聖書理解に遡る。教会において聖書は伝統的な教義に従って意味づけられていた。それに対して、プロテスタントらは解釈の原則、それは「テキストの個々の箇所は、コンテクストゥス (contextus)、つまり、文脈、および全体が狙う統一的な意味、すなわち、スコプス (scopus)、とから理解できる」というものであるが (GW1, 179)、その原則に従えば、一方的な教義の抑圧から解放されて聖書を正しく読むことができると考えられた。

また、文献学についてガダマーは、「文献学的解釈学は、古典古代の文学を再発見しようという人文主義の要求のための道具として生じた」と述べる (GW1, 177-8)。もともと文献学の「批判術 (ars critica)」は「古典古代の模範性」を当然のこととして前提にしていた。しかし、「古代と自分たちの時代とのあいだに《模範と継承者》という一義的な関係がもはや存在しなくなったとき、文献学もその本質を変えざるをえなかった」という (GW1, 181)⁴。過去と現在のどちらが優位かという議論、いわゆる新旧論争が起き⁵、それまで当然のよう

に考えられてきた模範性そのものが失われることとなったのである⁶。

近代解釈学の成立に関して、ガダマーはW・ディルタイとの理解の相違を主張している。ディルタイは解釈学の成立を教義的課題、つまり、福音の正しい告知という課題から離れて、「歴史学的オルガノン」として機能し始める点に見ている（GW1, 181）。それに対して、ガダマーはそれを解釈学の本質的変化が起こったことに見ている。ディルタイおよび歴史学的啓蒙思想の考えでは、解釈学が歴史学のオルガノンへと高められるために、あらゆる教義的束縛からの解放が必要とされた（GW1, 180）。しかし、ガダマーにすれば、そのような伝統からの離反によって解釈学の本質変化が生じた。では、ガダマーが見ていたその本質変化とはどのようなものだったのだろうか。

教義によって教えられる聖書の意味や、文学研究の中で古典が自分たちにとっての模範であるという意識がもはや自明のもの、自ずと受容できるものではないという状況から、解釈学が必要とされた。このような伝統的教義や模範から切り離されているといった状況の中で、聖書や古典古代の文学は他のあらゆる著作と同様に「一つの文書」とみなされるようになった。つまり、聖書であれ古典文献であれ、それぞれのテキストに通用するような解釈規則の整備が必要となったのである。こうした解釈規則に見られる一番大きな特徴は「著者たちの精神（*der Sinn der Autoren*）」を理解するという点にあった。ガダマーはスピノザの聖書批判を取り上げ、著者の精神が解釈の目的であったことについて以下のように述べる。

歴史的データから著者たちの精神（*mens*）が推論されなければならないのであるが、それは、彼らの著書において、人間の理性に知られた原理からは導き出せない事柄（奇跡ないし啓示の物語）が語られている限りにおいてである。（その著書が全体として道徳的意味を間違いなくもっているとしても）、それ自体理解しがたい（*imperceptibiles*）事柄のうち重要なことはすべて、ただ著者の精神を〈歴史学的に〉（*historisch*）認識する、つまり、われわれ自身の先入見を克服して、著者が念頭におきえたことだけを考えるならば、理解できると言うのである。（GW1, 184）

聖書の中で語られる奇跡や啓示の物語など、その語りをどのように受け取ってよいかわからないような事柄、それ自体「理性に知られた原理」からは判断のつかないような事柄に対しては、「著者が念頭におきえたこと」を考えることによって理解に至るといふ。テキストを歴史的に読むことの内には「自然な理解」が困難になるといふ前段階がある。「自然な理解」とは、書かれていることは人間の本性である「合理的思考」によって自然に理解される、つまり、自明のように理解できるということを表したものである。ガダマーは次のように述べている。「聖書理解の＜自然性＞は、したがって、明白なことは明白にわかり、明白でないことは「＜歴史的に＞」理解できるようになる、ということに基づいている」(GW1, 185)。明白に理解できないものに対しては、歴史的な資料等の分析から推測することができるというわけである。ただし、ここで知ることのできるのは、著者が何を念頭に置いていたかということだけである。言い換えれば、テキストの内容の理解は、歴史的な理解においては断念されてしまうのである。ガダマーによると、解釈におけるこうした内容の理解から著者の意図の理解への変化こそが近代解釈学の成立を導いたのである⁷。

2 シュライアマッハーの一般解釈学の構想

シュライアマッハーは解釈学を一つの学科として構想した⁸。彼はそれまでの個別的な解釈学が与えてきた諸規則を取りまとめるような、どの分野の解釈にも通じる解釈の方法があると考え、解釈学を体系化しようとした。シュライアマッハー自身は解釈学についての著作を残していないが、1959年に編集出版された『解釈学』から、その要点を知ることができる⁹。「第一草稿」において、彼は聖書解釈に限定して、聖書の解釈が聖職者だけのものではなく、誰もが聖書を手に取り、理解できると主張している。

シュライアマッハーが解釈学の課題としているものは、書かれているものの内容ではなく、著者の内的な意図である。しかし、このような意図は文章として書かれているものではなく、著者自身に固有な精神の作用である。それゆえに、理解の困難さは時々ではなく、つねに生じるものだということになる。つまり、「理解の困難や誤解は、ときたま生じるのではなく、あらかじめ除去すべき統合的な契機として考慮にいれられる」のである (GW1, 188)。テキスト解釈

におけるこのような問題設定によって、理解の手続きを確立することが解釈学の課題となった。

理解の目標を著者（他者）の意図に置くとき、解釈者が著者の意図を誤解してしまうのは当然のように起こり得ることであり、解釈とはその誤解を取り除いていくことに他ならない。解釈と理解とは相互に支え合うもの、理解を補うものではなく、実質的にそれらは同じ事を指す。解釈と理解との関係は「外に現れた言葉と内面の言葉のように、とても密接に織り合わされており、解釈の問題はすべて、実際には理解の問題なのである」(GW1, 188)。シュライアマッハーはこのように理解の過程を形式化する。ガダマーはこのようなテキストの内容を問わない解釈学を問題視するのだが、それはいったいどのように問題なのだろうか。

第2節 シュライアマッハーの解釈学の問題点

1 心理学的解釈

本節ではシュライアマッハーが一般解釈学として練っていた方法論をガダマーがいかにか捉えたかを考察する。たとえそれが書かれたものであっても、話されたものであっても、語られたものはその語り手の内面性の表れである。シュライアマッハーはこのようにテキストの語りを個人の内面性の表れと捉える。他の様々な芸術作品と同様に語りも一つの作品である。それゆえ、作品を理解することは作者の内面を理解することになる。こうした観点から彼は作者と解釈者との間にある隔たりに注目する。

シュライアマッハーもまた理解の自然性を認めている。そして、理解の困難な箇所を歴史学的に把握するべきだという考えを一応は持っていたとすることができる。そのことは1809～1810年に記された「第1草稿」の次の文章から知ることができる。「聖書は、その特殊な性質に応じて、一つの特殊な解釈学をも有するのではないか。確かにそうである。しかし、特殊はただ普遍によってのみ理解されうる。そうでなければ、それは相も変わらず、ただの寄せ集め（アグレガート）でしかない」¹⁰。聖書解釈は、聖書それ自体が他の書物とは異なる性質を持っており、宗教的な事柄を理解するためには確かにそれに

相応しい読み方をする必要はある。しかし、解釈学を一つの学として基礎づけようとするシュライアマッハーにとっては、神学、古典文献学、法学といったあらゆる解釈学にとって共通の方法が示されねばならなかった。歴史的に把握することは、聖書を単なる資料とみなすことであり、それは宗教的なものを理解するという方向性とは関係がない。それゆえ、シュライアマッハーの解釈学の構想は、歴史的な理解を目指してはいたはずであったと考えられる。この点に注意しつつ、以下、ガダマーがシュライアマッハーをどのように理解したかを見てみよう。

ガダマーによると、シュライアマッハーは理解について二つの区別をしている。それは、「理解は自然に生じるという前提に立ったそれほど厳しくない実践と、誤解は自然に生じるという前提に立った比較的厳密な実践」である。この分け方は次のようにも言われている。それは、つまり、技巧的でない理解と技巧的な理解である。この内シュライアマッハーが普遍的な理解の手続きを構成しようとしたのは後者の実践についてである。この技巧的な理解における基準となったのが「文法的解釈規則」と「心理学的解釈規則」である。その基本的な考え方は「言語は表現の場である」(GW1, 200)ということと、「思想はその成立に立ち返ることによって本当に理解できる」(GW1, 189)という二つの点にある。これらのことから文法的解釈規則と心理学的解釈規則が導かれている。

シュライアマッハーは文法的解釈について次のように述べている。「文法的解釈とは、それゆえに、言語から、そしてまた言語の助けによって、或る陳述的確な意味を見出すための技術である」¹¹。この文法的解釈は書き言葉よりも話し言葉を優位に置いている。その理由は、対話の状況を再構成することによって、初めの生産こそが理解されるべき当のものとするからである。テキストの理解で言うなら、解釈者が著者と同時代の読者と同等になる必要があるということである。しかしながら、ガダマーは彼の解釈学の独自性を「心理学的（技術的）解釈」に見ている(GW1, 190)¹²。ガダマーによると心理学的解釈の特徴は「予見的 (divinatorisch) な態度¹³、作家の心理状態全体への自己移入、著作執筆の〈内的な過程〉の把握、創造的行為の追構成である」(GW1, 191)。つまり、著者の著作活動のプロセスを繰り返すということである。著者がそのプロセスの中で目にしていたらるものを、解釈者は辿りなおす。しかし、解

釈者の見たものが著者のものと同じであると言えるのはなぜだろうか。

シュライアマッハーは著者の意図という解釈者にとって異質なものを、理解の際に必ず生じてくる問題とみなしている。それはわれわれ人間がそれぞれ固有な内面性を持っていることに由来している。このように本来的に理解不可能であったものが理解可能になることはいかにして説明されるのだろうか。ガダマーは著者と同等の創造性が解釈者自身にも必要となることを、天才の創造性に着目することから指摘している。

生産が無意識的・天才的ではなく、法則や規則に従って機械的に行われる限りでは、構成行為は解釈者によって意識的に追構成されるであろう。しかし、生産が本来の意味で創造的な、天才から生み出された個性的な成果であれば、規則にのっとって再構成するわけにはいかない。天才は自ら模範となり、規則を作り出す。つまり、天才は言葉の使い方でも文学的構成でも、新しい形式を創造する。(GW1, 193)

自然な理解で知ることのできないのは、それが「個人的な考え」、つまり「あるひとりの人物の自由な構成行為、表現、自由な表出」だということにその理由がある (GW1, 192)。表現となった言葉は、その書かれた言語の文法的規則に従って追構成され得る。しかし、真に創造的な作品はその枠を超えている。そのような創造的な作品を追構成するためには、解釈者自身も創造的でなければならない。それゆえ、この解釈はどこまでいっても普遍的な手続きの仕方によっては成功しない。実際にはシュライアマッハーもこのことに十分配慮しており、それだからこそ解釈に心理学的な態度を持ち込んだのである (GW1, 193)。

心理学的解釈の特徴は「予覚的な態度」だと言われていた。それは予感であり、神的な直感を抱くことである。この直感こそは個人の内面に預かるものであって、他者と分かち合えない類のものである。もちろん創造的な作品を生み出すための創造性というものもこれに含まれるのだが、そうした作品の解釈にもまた創造性が認められるというわけである。では、この「予覚的な態度」の妥当性の根拠とは何か。

2 予覚と比較

ガダマーによると、シュライアマッハーにとってテキストで言われていることの理解とは、「生産を再構成すること」である（GW1, 196）。この再構成はオリジナルそのものではないが、オリジナルと同等のものを再び築くことを意味している。しかし、初めの生産が創造的なものであるとき、そのような創造的なものを再構成することはどのように説明され得るのだろうか。心理学的解釈は「予覚的態度」によって直接的に他者の「個的なもの（das Individuelle）」を把握するという。シュライアマッハーはこの過程には「比較（Vergleichung）」の方法が必然的に伴っていると主張する。

予覚の方法とは、自分自身をいわば他者へと変化させることによって個的なものを直接的に把握しようとする方法である。比較の方法は、理解されるべきものを一般的なものとしておき、それからその同じ一般的なものの下で把握される他のものとの比較によって、独自のものを見つける。¹⁴

シュライアマッハーによれば「予覚の方法」は解釈者が自分自身を著者へと変化させることで、著者の「個的なもの」を理解しようとする方法である。「比較の方法」は同じ一般的なものの中で二つのものを比べ、それによって「独自のもの（das Eigentümliche）」を導き出すのだという。また、比較と予覚の関係については次のように説明されている。

両者〔予覚の方法と比較の方法〕は互いに拒絶し合う。というのも、前者〔予覚〕は何よりも、すべての人間が、自分が独自の存在であることのほかに、すべての他者に対して受容性を持っているということに基づいている。ところが、比較それ自体は、ただ自分が固有な存在であるということのみに基づいているように見える。つまり、各人は各人の最少部分をはらんでいる。そしてそれゆえ、予覚は自分自身との比較によって触発される。

それにしても、どのようにして比較の方法は、一般的なものの下に対象を置くことができるのか。比較を通すか（もしそれなら一般的なもの

は無限に遡るだろう)、予覚によるかのいずれかであることは明らかである。

両者は互いに切り離すことが許されない。というのは、予覚は絶えざる比較によってようやくその確実性を維持する。なぜなら予覚は比較なしにはつねに幻想的になり得るからである。比較はしかし、統一を全く与えない。一般的なものと個々のものは互いに浸透しなければならない。そしてこのことはただ予覚によってのみ生じる。¹⁵

予覚は自分の独自性を除けて他者を受容する働きである。シュライアマッハーが言っていることは、すべての人間が他者に対する受容性を持っているということである。他者の独自性を理解するとき、自分の独自性は横に置かれている。比較についての説明でこの点が考慮されている。シュライアマッハーは比較において、「まず一般的なものとして」置くと言っていた。他者への自己移入が可能であるのは、自分自身との比較、他者が自分と同じ様に独自性を持つ存在とみなすことに基づいている。そして、そうした個々人を統一する全体が予覚によって導かれる。つまり、比較の前提になっている「全体的なもの」は予覚によって理解されるのである。「予覚は絶えざる比較によってようやくその確実性を維持する」が、他方で比較は全体との結びつきを意味する予覚を必要とするのである。ガダマーは、シュライアマッハーにおいて、予覚によって導かれるものは「全一的生」であり、「個人 (Individualität)」はいずれも「全一的生」の現れとみなされていることを指摘している (GW1, 193)。

このようにして、シュライアマッハーは予覚と比較の方法によって著者の意図を明らかにすることができると考えたのである。確かに、「自分自身との比較によって」他者の「個的なもの」を推し量るということは、一見すると納得できる説明であるように見える。しかしながら、本来、心理学的解釈で求められていたものは、各々が唯一であるがゆえに問題となっていたものである。比較されるものはどこまでいっても類似的なものである。そのため、解釈の課題にとって重要な契機であったはずの著者の持つ異質さが、心理学的解釈ではもはや無くなってしまっていないだろうか。

3 個性の理解

ガダマーは心理学的解釈に対して否定的な立場に立っている。しかし、その批判は予覚の方法が主観主義的なものだからといった理由だけにあるのではない¹⁶。この方法を導入することで「あなた」という「個性 (Individualität)」の異質性が結果的に解消されてしまっていることが問題視されているのである。ガダマーは次のように主張している。「予覚によって、解釈者が完全に著者に身を移し入れ、ここからテキストがもつ異質で疎遠なものすべてを解消するのである」(GW1, 298)。実はこれは「生産の再構成」を課題とする問題設定に原因があるのであって、この課題を立てる限り異質性の解消は自然な成り行きなのである。

このような、ガダマーの批判に対して、シュライアマッハーを擁護する立場の研究がある。たとえば、M・フランクはガダマーの哲学的解釈学を基本的には支持しながらも、シュライアマッハーに対する批判に関しては異論を唱えている。「われわれがそれであるところの自己は、自分で自分を所有しているのではない。むしろ自己は自己自身において生起するものであると言えるだろう」と言い(GW2, 130)、あらゆる理解が出来事であると主張するガダマーに対して、M・フランクはそうしたことをシュライアマッハーの内にも見出すことができるかと反論している¹⁷。また、「予覚 (Divination)」の理解についてのガダマーの誤解を指摘する意見もある¹⁸。それによると、著者の内面を知ることは、著者の言語使用に習熟することだということである。しかし、ガダマーにとって問題は著者の言語使用の把握を個人の内面性の問題に結びつけることにある。それは言語を個人の内なる思考の外出化とする見方を意味する。シュライアマッハーの解決策がまさにこのことであるが、ガダマーはこうした策では解決できないと言い、シュライアマッハーの心理学的解釈は他者の異質性を解消してしまうと結論づけたのである。

第3節 解釈学と伝統

1 伝統と解釈者

ガダマーによると、シュライアマッハーは理解の目標を他者の個性の理解に置いた。それは時代や文化を越えて伝わっているテキスト、そうしたテキストを理解するためには、著者の意図が再現されなければならないという観点に立っていることを示している。シュライアマッハーは箴言集の中で次のように述べている。「解釈の眼目は、人が自己の心情から、著者の心情へと、移行することができねばならないということである」¹⁹。シュライアマッハーが理解の最終的な根拠にしていたものを感情とみなすとき、ガダマーが彼の解釈学の特徴を心理学的と捉えることにも納得がいく²⁰。

われわれは先に教会の伝統的教義や《模範と継承者》の一義的關係からの離脱の内に近代解釈学の始まりがあることを見た。シュライアマッハーはそうした伝統との断絶という事態の中で、聖書の理解がいかにして可能かという問題に取り組んだわけであった。ここで、シュライアマッハーが「伝統」というものをどのように捉えていたかに注目したい。というのも、彼の解釈学にとってこの概念は全く本質的なものではない一方で、ガダマーは伝統の軽視に近代解釈学の問題があるとみているからである。

シュライアマッハーは聖書解釈について次のように述べている。「なるほど、人は聖なる霊なくしては、聖なる霊を理解することはできない」²¹。つまり、聖書は「聖なる霊」をもってして書かれたものであるがゆえに、「聖なる霊」でもってしか読まれ得ないということである。さらに続けて言う、「しかし、このことはカトリック教的教説とは全く別の事柄であり、正しい解釈の働きにこそ基づくものである」²²。つまり、聖書が聖なる書物とみなされるとき、それは人の「聖なる霊」によってのみ理解され得る。そして「聖なる霊」をもってするならば、教会の教説に頼らずに理解することができるのである。したがって、この「聖なる霊」は、聖書の執筆者と解釈者とがそれぞれ持っているものであり、聖書に統一を与えているところのものということになる。というのも、シュライアマッハーはテキストにある全体的な統一を予覚によって得ることができると考えていたからである。つまり、解釈において肝心なものは伝統ではなく、予覚による「全一的生」へのかかわりなのである。

解釈学における伝統について、シュライアマッハーは伝統の問題を心理学的理解によって解消したとすることができる。しかし、反対にシュライアマッハー以前には、伝統を模範とする解釈を唱える者もいた。たとえば、ガダマーはシュライアマッハーの先行者としてフリードリヒ・アストを取り上げている²³。アストは古代とキリスト教との二つの伝統の和解を解釈学の課題に置いた。

彼（アスト）は解釈学に、古代とキリスト教とのあいだに、新たに見いだされた真の古代とキリスト教の伝統とのあいだに、合意を打ち立てることを求めた。これは、彼の解釈学がもはや伝統を人間の理性を基準として測り、はねつけることをしない限りで、たしかに啓蒙思想に対してすでに新しいものではある。しかし、自らが立つふたつの伝統を意味のある一致にもたらそうと試みている限りでは、アストの解釈学は理解において内容的な合意を獲得するという従来の解釈学の課題を、基本的には保持しているのである。（GW1, 297-8）

アストの場合、自身が伝統から離れていることを認めながらも、その伝統は理解にとって不可欠と考えられている。キリスト教世界において古代の文献がいかなる意味を持つかということが問題関心となっており、いかにして古代の「精神」をキリスト教世界において理解するかが解釈学的課題であった。つまり、アストにおいてはテキストの内容の理解が求められているのである。

シュライアマッハーは、テキスト解釈の課題を「著者の心情への移行」においており、この「著者の心情への移行」は単に感情移入を意味するだけではない。そこにはまた、理解しようとするテキストと解釈者との間の時代の隔たりをもはや問題としないという見方がある。ガダマーは次のように言う。

こうしてみると、ロマン主義とシュライアマッハーが普遍的な規模の歴史意識を正当化したことは、質的に新しいことであった。この正当化は自らが由来し、またそのなかに立っている伝統の拘束的形態を、解釈学的努力の確固たる基礎としてはもはや認めないということによってなされた。（GW1, 297）

伝統の拘束的形態をシュライアマッハーは解釈のための基礎として認めていない。こうした伝統の問題に対して、ガダマーはどのように考えているのだろうか。ガダマーは伝統という言葉で何を想定しているのだろうか。

2 伝承のなかにいること

シュライアマッハーが解釈学の課題としたのは著者の個性を理解することであった。著者の個性によって指示されているものは「個人的な思考」である。「個人的な思考とは、その本質からして、あるひとりの人物の自由な構成行為、表現、自由な表出である」(GW1, 192)。テキスト理解の対象をこうした「自由な表出」とすることにはどんな意味があるのか。

アストが自らの立つ伝統を有意味なものにしようと試みたことに対して、シュライアマッハーは伝統ではなく、個々の人間が持つ個性と、そのすべてを統一する「全一的生」を解釈の基礎としていた。このような解釈の形式をガダマーは「生産を再構成すること」と言い表している (GW1, 196)。テキストの理解において誤解が生じるのは、もはやそれが異なる時代や世界において作成されたからではない。作品が作家の個性を表現するものだからである。そして、理解の過程を手続き化し、心理学的理解によってテキストが理解可能になると主張することで、伝統から離れているという問題を考える必要がなくなった。

いま問題となっているのは解釈者がテキストの理解を与えてきた伝統から切り離されたところに立っているという状況である。シュライアマッハーは伝統に頼ることなしに可能な理解のプロセスを考案したのだが、ガダマーはその案には矛盾があると判断した。『真理と方法』の中で彼は、シュライアマッハーの解釈学の構想が心理学的であることを批判した後、精神科学におけるディルタイの認識論的基礎づけの考えを検討している²⁴。ディルタイは人間の社会的・文化的営みについての知識に客観性を与えるために、精神科学の基礎としての解釈学を主張する。この点でディルタイの解釈学の構想は心理学的ではなく、客観的な説明を与えようとするものであった。しかし、ガダマーはディルタイの解釈学の内にも心理学的態度があることを指摘し、その結果、自らが提唱する解釈学において伝統がいかに鍵概念となるかを論じている。

伝統から離れることと、伝統を何らかの形で認めることの間にある相違、これを詳しく見ていくことがガダマーの伝統を明らかにするために必要である。この点についてH・H・ガンダーの指摘は重要である。

精神科学的解釈学にとって重要なことは、それゆえ、伝統という契機を正しく認めること、つまり、伝統の真に歴史的な存在を顕わにすることである。そのために解釈学的反省にとって必要なのは、「伝承から距離を取り、伝承から自由になること」ではなく、むしろ次のように洞察することである。われわれが「絶えず伝承のなかに」おり、この中にいるということは決して対象化する態度ではないということ洞察することである。²⁵

伝統の契機を認めることは、つまり伝統という拘束形態が解釈学にとって何らかの意味を持っているということである。そして、拘束という在り方で言われていることは、われわれが絶えず伝承の中にいるということである。このことについては、確かにガダマー自身も次のように述べている。

むしろ、われわれはつねに伝承のなかにいるのであって、この《なかにいる》ということはけっして、伝承を対象化し、その結果、伝承が語りかける内容を異質で疎遠なものと考えさせる行為ではない。(GW1, 286)

伝承の中にいることは、それから距離を取ること、すなわち、伝承を対象化することではない。しかしながら、このような否定的な規定だけでは「伝承のなかにいる」ことがどういうことなのか明らかでない。いったいテキスト解釈において「伝承のなかにいる」ことは何を意味するのだろうか。

第2章 理解における認識の根拠の問題

『真理と方法』第2部第1章第2節の中でガダマーは、W・ディルタイ（1833-1911）の認識論について検討する。ガダマーは、「さしあたり、ディルタイの議論は個人の体験と追体験にのみ有効である」（GW1, 226）と、ディルタイの経験に基づく認識についての考えと、その認識の仕方に部分的に同意している。しかしながら、歴史についての認識の問題に至ると、ガダマーはこれに対して否定的態度を取っている。

ディルタイが解釈学に求めた課題は歴史についての客観的知識がいかにして個人の経験から導出されるかを明らかにすることであった。しかし、ディルタイが歴史の認識の問題を解釈学によって解決しようとするとき、その解釈学はロマン主義的なものになっているとガダマーは批判する（GW1, 190）。ガダマーがロマン主義的解釈学を批判するのは、それがデカルト的懐疑を前提にしているからである。

本章ではまず、ディルタイ解釈学に対するガダマーの理解を示し、ガダマーのディルタイ批判の要点を確認する。ディルタイの認識論的基礎づけは「同質性（Gleichartigkeit）」の考えを根拠にしており、それに対してガダマーは「帰属性（Zugehörigkeit）」に基づいた認識論の新たな可能性を主張する。ガダマーから見れば、ディルタイの認識論においても、シュライアマッハー批判の中で確認した「全一的生」のようなものが見られる。こうした無限定な「生」への直接的な結びつきには、計り知れない何かを計り知れるものかの如く扱うといった誤謬の危険がある。ガダマーがロマン主義批判をするとき、この点を指摘している。この批判を通してガダマー自身の哲学的解釈学を展開するための重要な契機になっている帰属性の概念が意味するものとは何であるかを明らかにする。

第1節 ディルタイの認識論

1 自然認識と歴史認識

ディルタイの歴史の理解についての取り組みには前段階がある。19世紀に

興った歴史学派（ガダマーはランケやドロイゼンを挙げる）は歴史の理解について思弁的観念論に異議を唱え、とくにそれを純粹にアプリアリな理性認識の領野に置いたヘーゲルに対抗して²⁶、経験に基づいた認識を主張した²⁷。しかし、彼らは自らの内に一つの矛盾を抱えていた。その矛盾とは、経験論を全面的に主張するにもかかわらず、観念論的な思考を取り入れていることであった。歴史というものは研究されることによって始めて、その内にある諸関係が見出されると彼らは考えたので、たとえば終末論のように予め定められたものとして歴史を捉えなかった。しかし、歴史は事実の単なる羅列ではなく、われわれにとって何らかの意義を持つとされた。それゆえ、歴史学派は「普遍史（*Universalgeschichte*）」としての歴史の全体を、現実の諸々の出来事を統一させるものとして考えねばならなかった。だがそうした要求は明らかに観念論的なものである。というのも、普遍史は人類の歴史であり、一個人の経験を明らかに超えたものだからである²⁸。

以上のような経験論と観念論という相容れない見解を認識論的に統合することがデイルタイの課題となった。この課題は「歴史的理性批判」として結実するが、それは歴史の普遍妥当な認識の可能性を明らかにするものとみなされた。デイルタイはカントの「純粹理性批判」に倣ってこの課題に取り組んだ。しかし、歴史の認識可能性を問うためには「純粹理性批判」ではなく、「歴史的理性批判」が必要であるとデイルタイは考えた。というのも、「純粹理性批判」では人間の「生（*Leben*）」に関わる経験の認識を基礎づけることは困難だからである²⁹。歴史の理解は人間全体の生についての理解だからである³⁰。R・E・パーマーは人間の生にかかわる認識を「人間の研究」として次のように述べている。「人間の研究は人に関する言及をしない事実や現象ではなく、人の内的過程、すなわち、「内的経験」に光を注ぐときにのみ有意味であるような事実や現象を扱う」³¹。

「純粹理性批判」は自然の世界についての認識に対しては有益であった。しかし、この批判においてその認識主体はたんに「理性的存在者（*entia rationis*）」というだけで³²、それ以上は問題にされない。なぜなら、「自然認識（*Naturerkenntnis*）」においては、どのような思惟が対象の存在を的確に捉えているかということのみが問われているからである。「自然認識の領域において重要なのは、

経験によって成立する検証可能な確認のみである。ということはしかし、重要なのは個人の経験から切り離されながら、経験的認識をつねに信頼するものとして成り立たせるものである」(GW1, 225)。ガダマーはこのように述べ、ディルタイの問題関心が個々人の経験する事柄にあるとしている。ディルタイは歴史的存在である人間の生の理解を「歴史認識 (geschichtliche Erkenntnis)」として自然認識から区別した。というのも、ある経験が経験者によってどのように受け止められたかが認識の問題に含まれるからである³³。歴史認識の基盤となる経験についてのディルタイの見解をガダマーは次のようにまとめている。「歴史的世界の構成を支えているものは、経験から取り出される価値連関に現れてくる事実ではない。むしろ歴史的世界の基盤は、経験自身に特有である内的歴史性なのである」(GW1, 225)。このことは歴史的世界における認識の対象が、歴史的存在である個人において何かしらの形で現れてきていることを示していると言えるだろう。

したがって、歴史の理解は初めから客観的なものではありえない。そうではなく、歴史研究を通して、つまり観察するという行為を通して認識された歴史が客観性を得るか否かが問われる。そして、そうした歴史認識にとっての鍵となっているものが、個人の経験自体に内在する「内的歴史性」だと言われているのである。では、この「内的歴史性」は個人の経験とどのように結びついているのだろうか。これについてディルタイの経験の考えを見てみよう。

2 体験

ディルタイは「体験 (Erlebnis)」という前提から出発して個人的経験の認識の妥当性を論じる。ガダマーによると、体験とは直接的な覚知であり、未だ主観客観に分かれておらず、しかもそれ以上分解できない、つまり「内的覚知 (Innesein)」(GW1, 227) のことである。たとえば、意識の最終単位として「感覚 (Empfindung)」を想定することは一般的に理解されることだろう。ところがディルタイはそうした感覚に代わって体験を主張するのである。意識に与えられているものについてのこの相違がディルタイの認識論における所与性の考えを明確にする (GW1, 71)。

では、体験の理解 (ディルタイはこれを追体験と呼ぶ) はどのようにして為

され得るだろうか。先述した「内的歴史性」という観点は、この体験の追体験（Nacherleben）に関して有効なものである。というのも、歴史的な存在者の主観は客観に対する関わり方をすでに持っていると考えられているからである。デイルタイは次のように述べている。「それぞれの体験はいずれも、その全体をなす自己に関連するのであり、構造によって他の部分と結びついて、一つの連関をなしている」³⁴。体験は「内的覚知」と言われたが、ガダマーによると、この内的覚知は「反省的あり方」をするものである。したがって、体験の理解は自己に結びつけられた、語るべき多数の側面を持つ。その諸々の側面は別々ではなく、一つの体験の一々の側面として関わり合っていると考えられる。つまり、体験の内には連関があり、体験は「構造（Struktur）」を持つものとして理解される³⁵。ガダマーはこの構造という概念が論理的に優れたものであるとしてこれを評価している。「『構造』という概念が論理的に卓越している点は、構造ということによって、因果的継起ではなく内的諸関係に基づいた関係の全体が意味されているところにある」（GW1, 227）。体験が一つの経験として省みられるとき、理解され得るものとしての一つの意味が「内的諸関係」から見出される。だが同時に、その「関係の全体」は体験に与えられているというのである。この「関係の全体」は、「意味の理念性（Idealität der Bedeutung）」とも言われている。この「意味の理念性」は、体験の理解が個人的主観の恣意性によるのではなく、生の現実が理解を可能にする連関をもたらしているということを示すものである。

意味の理念性は超越論的主観に帰すべくものではなく、歴史的な生の現実から生じてくるのである。まさに生そのものが自らを理解可能な統一体へと展開し形成していくのであり、これらの統一を統一体として理解するのは個人である。（GW1, 227）

体験されたものの認識の妥当性は、超越論的主観に求められるべきではない。そうではなく、体験として生じる「内的覚知」の中に、追体験を通して明らかになるだろう統一的な意味が既に内在しているというのが、体験概念の意味である。体験の認識可能性は個人の生の現実がもたらしており、追体験によって

個々人は自らの生を理解するというのである。

とはいえ、そのような個人的経験の認識と、「歴史的理性批判」で問題とされる歴史の認識は同様に考えられるものなのだろうか。体験における連関構造は、生の現実とその出発点を置くことによって成立している。これに対して歴史的連関は、どのようにして個人によって理解され得るというのか。

第2節 デイルタイ解釈学の問題点

1 意識の志向性と客観精神

デイルタイの体験はガダマーにとって部分的に肯定できる考えであった。体験概念において以下のことが示された。つまり、体験において意味あるものが抱かれており、それへの追体験によって、人は自らの体験を理解することができる。しかし、個人に与えられた連関を明らかにすることと、歴史的世界の連関を明らかにすることはどのようにして繋がるのか。一体、歴史の理解についてデイルタイはどのように考えていたのだろうか。ガダマーは歴史を研究する者自身が歴史を作るという観点をデイルタイが持っていたと指摘する。それは認識する者（主体）と認識される歴史（客体）との「同質性（Gleichartigkeit）」を意味する。こうした見方は「意識と対象との同一性」という形で体験概念の内に含まれている（GW1, 226-7）。この同質性という観点から、体験と追体験の考えが歴史の理解にも応用されることになった。

だが、本当に主体と客体との同質性という観点から歴史の理解は客観化され得るものだろうか。M・シュタインマンは次のように指摘している。「歴史は個々の主体の体験に還元されない。そしてこの理由から、認識自体が歴史の経験に結びついているという状況はまだ全く解決を示し得ないでいる」³⁶。歴史の理解は、それ自体が一個人を超えているゆえに、誰もその連関の全体を体験も経験もしえないものである。したがって、歴史の連関はいかにして個人に与えられ、そして理解されるか、という問題にデイルタイは応えなければならなかった³⁷。

ガダマーによると、彼はこの問題の解決をフッサールの「意識の志向性（Intentionalität des Bewußtseins）」とヘーゲルの「客観精神（objektiver Geist）」に求め

た。意識の志向性の考えによれば、諸々の体験要素よりも意識の構造の方が根源的なものとみなすことができるというものである。すなわち、体験が連関を生み出すというだけではなく、そもそも意識の志向性がつねにある連関の下に生じているというのである。

あらゆる意識はなにもものかについての意識であり、あらゆる行為はなにもものかに対する行為である。この志向性が向けられている当のもの、つまり志向対象は、フッサールによれば、実的 (reel) な心理学的構成素ではなく、ある理念的統一、思念されているものそのものである。(GW1, 229)

デイルタイは意識が何ものかに向けられた状態で生じるものであるといった意識の志向性の考えが、「心的生の構造的性」に対応するものだと捉えた。それによって、われわれに与えられている歴史的現実の観察から歴史の認識の普遍妥当性を示すことができると考えたわけである。つまり、歴史家が歴史的事実の観察を開始するとき、その時すでに、歴史と呼ばれる何ものかが志向されているということである。この場合の歴史は先述の体験の内的諸関係の全体、すなわち「意味の理念性」に相当するものである。

デイルタイはこうした歴史の理解を「表現の理解 (Verstehen von Ausdruck)」(GW1, 228) とみなした。歴史的現実というのは、表現されたものであり、それに対して表現に至った何かがある。それが歴史そのものということになる。表現は「生の表現 (Ausdruck des Lebens)」と言われている。「表現において、別様に表現されているものがそこにあるのだが、それは作用の原因と見なされる」(GW1, 228-9)。つまり、「表現の理解」は、「作用の原因」である生自身の表出と、その表出によって志向されているものへの遡及という動きを表したものである³⁸。

歴史的現実が「生の表現」であるとするところから、デイルタイはそれを客観精神と呼んでいる。客観精神とは「ひとびとの間に成立している共通性が感性界に客観化された多様な形式」である。この客観精神は、元来ヘーゲルの術語であるが、ヘーゲルにおける意味から改変して用いられている。ガダマーはデイルタイから以下の箇所を引用して、改変されたこの概念の意味を特定してい

る。

今日、われわれは生の現実から出発しなければならない。……われわれは生の現実を理解し、妥当な概念に表そうと試みる。そうすると、客観精神が世界精神の本質を表している普遍的な理性への一面的な根拠づけから切り離され、また観念的な構成から切り離されることによって、客観精神の新しい概念が可能になる。すなわち、言語、習俗、あらゆる種類の生の形式や生の様式が、家族、市民社会、国家、そして法などと全く同様にこの概念に含まれる。そしていまや、ヘーゲルが絶対精神として客観精神から区別したものの、芸術、宗教、そして哲学もまたこの概念に含まれる……
..。 ³⁹

ディルタイはヘーゲルが絶対精神の形態としていた芸術、宗教、哲学をもこの新しい客観精神の内に含めて考えた ⁴⁰。ガダマーによると、この改変は、ディルタイが歴史の理解の可能性を解釈学によって理論づけたこと、つまり、「生はそれ自身解釈学的構造を持つ」(GW1, 230) という見方を示している。全体と部分の図式を通して理解を導くことを原理とする解釈学が、ディルタイによって歴史の理解に応用された ⁴¹。「個々の史料がテキストとなるだけでなく、歴史的現実そのものが理解されるべきテキストなのである」(GW1, 202)。芸術、宗教、哲学もその真理を直接的にではなく、表現として示されており、それに対する理解の仕方は解釈学の範囲に含まれる。確かに「意識の志向性」によって直接体験されない志向対象の認識可能性が説明され、われわれが生きている歴史的現実が「生の表現」とみなされるとき、歴史の意味は歴史的現実として表現されたものを観察することによって明らかになる。しかし、そのようにして明らかにされる歴史は、本当に普遍妥当性を持つものなのだろうか。

2 歴史意識

歴史の意味は、その表現である歴史的現実の解釈によって解釈学的に導かれる。このディルタイが目指した解釈学的基礎づけから帰結することは、歴史認識が最終的には「生そのもの」の運動だとみなすことであった。ガダマーはこ

れを、「生は自らによって、自らを解釈する」と言い表している（GW1, 230）。確かに歴史の理解が個人の体験なしには語れないこと、また、歴史的現実が「生」からもたらされていること自体をガダマーは否定していない⁴²。しかし、歴史的現実が「生の表現」であり、歴史認識が「生そのもの」の運動だとする主張に対して、人間の歴史的で有限な在り方は一体どこにいったのかという疑問を投げかけるのである（GW1, 236）。

ディルタイに従うなら、歴史的現実が生を表出であると同時に、それを経験する個人の意識もまた、生を源泉としていることになる。つまり、両者とも同じ生から分化されたものだということである。だが、反省を通して導かれた理解が「生そのもの」の自己知の結果だとすることは、本当に生を捉えることになるのだろうか。なぜなら、そのようにして把握される生はわれわれを超えたものと言えるかどうか疑わしいからである。要するに、ガダマーのディルタイ批判はここにあると思われる。この「生の自己解釈」という観点において解釈の対象となっているもの、つまり、われわれが目当たりしている歴史的現実についての理解は、「生そのもの」の知ではなく、個々人による反省の結果だったのではないのか。

たしかに、生は〈究め尽くせない相貌〉を呈するとされているし、また、ディルタイは、生に文化の進歩しか見ないのはあまりにも好意的な見方だとあざ笑うかもしれない。だが生は、それが形成する思想に基づいて理解される限り、目的論的な解釈図式に服するのであり、精神として考えられている。（GW1, 232）

ディルタイはヘーゲルの歴史観に対して歴史学派と見解を共にしていた。歴史学派はヘーゲルの歴史の形而上学に対して反対した。つまり、歴史の運行をアプリアリに規定することを否定したわけである。しかし、先述した客観精神の意味の改変ということからは、ガダマーの言うように、ディルタイが生と言っているものと、ヘーゲルが精神と言っているものとは限りなく近いものに見えるのである。ガダマーはディルタイが晩年になると、それまで「生」と言っていたところを「精神」と言うようになったと指摘する（GW1, 232）。つまり、

ディルタイは晩年に至るにつれてヘーゲルに依拠するようになったということである⁴³。

ガダマーによるとヘーゲルが芸術・宗教・哲学を他の精神形態から区別したのは、それらが精神の完成された自己認識だからである。ヘーゲルはこうした精神を絶対精神と名付けた。ガダマーはこのような精神の形態がディルタイにおいても見受けられはしないか、と問題を提起している。

そこでわれわれが問わなければならないのは、ディルタイにとっても真に〈絶対的精神〉であるような精神の形態、つまり、自らが自らにとって完全に透明になり、あらゆる異質性や他者性が完全に消え去ったような精神の形態が存在しないであろうか、という問いである。(GW1, 233)

ガダマーによると、このような精神形態はディルタイの「歴史意識 (historisches Bewußtsein)」⁴⁴に見ることができる。「歴史意識は歴史のあらゆる所与を、それらが由来している生の表出として理解する限り、自らを普遍的なものへと拡大させる。つまり、『ここでは生が生をとらえる』」(GW1, 233)。ここにガダマーはディルタイの心理学的解釈へのつながりを見ている⁴⁵。心理学的解釈の特徴は著者(他者)の意図を自己移入によって再構成することにあつた。シュライアマッハーにおいて著者の意図は、それが著者自身の個性に由来するがゆえに理解し難いものであつた。しかし、ディルタイは、テキストはその個性の表現であるので、解釈者は著者の思索を追体験できると考えた。

ディルタイは個性についてシュライアマッハーとは別の考えを持つ。「個性はディルタイにとって、現象に根差す根源的理念などではない。彼はむしろ、あらゆる〈心的生〉が〈状況のなかにある〉と主張する」(GW1, 230)。ディルタイにとって個性は現われの中に根を下ろしている根源的な理念などではなく、それ自体状況の中にあるものと考えられている。そしてそれゆえに、個性といえども理解の対象になり得るといっているのである。

歴史意識はあらゆる時代の歴史的現実を表現されたテキストとみなし、全体と部分との循環的解釈を通じてそれを理解する。したがってまた、歴史意識は歴史の観察者として自らが属している歴史的現実から距離を取っている。確か

に、ある出来事を知ろうとするとき、その出来事の渦中にいないことは客観的な認識をするために不可欠なことである。つまり、客観的な認識は出来事が完結していることを前提とする。したがって歴史意識がある出来事を完全に理解するというとき、歴史意識自身は自らの歴史性から生じている制約を取り除いているつもりになっている。しかし、自らが生きている世界から離れて別の世界を知ろうとすることは、ディルタイの追及してきた人間の生の理解にそぐわないのではないか。

歴史学の思考は「ある時代はその時代から理解しなければならず、またその時代は無縁の現代の尺度をもって測ることは許されない」という図式を前提としているが (GW1, 235)、

このような図式によると、——ディルタイの考えであるが——ますます大きな歴史的連関の認識を考えることができるようになるし、この認識は普遍的認識までに拡大できる。このことはまさに、ある語は文全体からしか理解できず、文はテキスト全体の連関においてしか、いや文学の伝統全体の連関においてしか理解できない、というのと同じである。(GW1, 235)

歴史の理解の過程が「生が生をとらえる」ことであるならば、この意識は自らにおいてその認識を自己完結させるだろう。まさにそれは「自らが自らにとって完全に透明であることを意味する」。歴史意識という意識形態がこのように捉えられることによって生と自己意識との混在という事態が起きているのではないか。

第3節 ガダマーの新たな認識論的問題設定

1 同質性とデカルト的懐疑

ディルタイの認識論の基礎に同質性という考えがあることは先に少し触れたが、ガダマーはこの考えに否定的である。同質性とは、主観と客観とが同じ一つの「生」から生じたものである点において同等のものであることを意味する。歴史的現実が「生の表現」とみなされることによって、歴史的連関が歴史意識

の認識対象となる。歴史意識はどの時代の現実をも理解し、そして、自らの有限性を克服して歴史（普遍史）の完全な理解へと向かう。この完全な理解を可能にしている根本的な考えが同質性である。

この同質性の問題点は、歴史意識と生との同一視ということにあるのではないか。というのも、この同一視によって普遍史の歴史の理解が可能になっているからである。ガダマーは、それがデュルタイの内にあるデカルト主義に起因していると指摘する。デカルト主義とは科学の確実性に支配された思考を指すものである。ガダマーは次のように言う。「デュルタイによる精神科学の基礎づけの問題に特有なのは、彼が方法的懐疑と、〈おのずから〉生じてくる疑いを区別していないことである」(GW1, 243)。まず方法的懐疑について述べておこう。

デカルトはもはや疑い得ないもののみを確かなものとして認めるという方法を取った。その結果として懐疑の主体である自己意識が確実な基盤として考えられた。だが、デカルトは確実に存在すると認められた自己意識を因果律の推論のための初めの成果とみなしてしまった⁴⁶。つまり、自己意識の確実性を、方法的懐疑による科学的確実性とみなしたのである。

デカルトが彼の有名な懐疑の省察において、作為的で誇張した懐疑を——まるで実験のように——行い、自己意識という「揺るぎない基盤 (fundamentum inconcussum)」に達したように、方法による科学は、およそ疑えることはすべて疑い、このような方法で科学的成果の確実性に到達するのである。(GW1, 243)

ガダマーの指摘するところでは、方法的懐疑の問題は、その確実性が、懐疑を克服して獲得されるものではなく、むしろはじめから与えられていることにある。というのも、何が疑わしいかを定める基準については問われないうままになっているからである。J・グロンダンはこの相違を「デカルト的懐疑」と「実存的懐疑」とに区別して次のように説明している。「要するに、デカルト的懐疑は疑いえない確実性に達するために疑う。それとは反対に実存的懐疑は、総じてそのような確実性の可能性を疑うのである」⁴⁷。要するに、認識の前提になっている確実性を疑うことがデュルタイに欠けていたということである。

こうしたことは自己意識の様態の一種である歴史意識に対しても言える。歴史意識は歴史的個人の意識である。しかし、同様に歴史意識は個人が帰属している共同体にとっての意識を意味してもいる。確かにこの点については、それが否定し得ない「心的現実」であるとしてガダマーも容認している。だが、この意識は自らが帰属している共同体だけではなく、他の共同体にとっての歴史的現実をもあるがままに理解可能と考えてしまったのである。これを導いたものが同質性である。歴史意識はこの同質性の考えから出発して、あらゆる時代を見通すことへ向かう。この自らに与えられた確かさを他のものにも投影できるようにみなせるのは同質性のおかげである。したがって、方法的懐疑は同質性の考えと合わさることによって普遍的な認識主体への道を開いてしまっていることになるのである。

2 生と自己意識

ガダマーによると、全体的な生と自己意識とは、ともに「生あること (Lebendigkeit)」という点で似た構造を持っている。だが、両者の間には差異のあることが認められなければならないという。そして、生あることの分析からこの差異を指摘したヨルク伯が援用されている。「生あることがもつ構造は、根源的分割 (Urteilung) であることを本質とする。つまり、それは自分自身を分割し区分しても、なおかつ統一体としての自己を主張することである」(GW1, 255)。確かに、生物の生命を見ると、栄養の摂取、吸収、排泄の過程によって自他の区別をしつつも、自らを自として維持している。この根源的分割というものは自己意識の本質でもある。ガダマーは次のように言っている。

しかしまた、根源的分割は自己意識の本質であることが証明される。というのも、たとえ自己意識が絶えず自と他において (in Selbst und Anderes) 自身を区別しているのだとしても、——生あるもの (Lebendiges) として——その本質は自と他という自身の構成要素の作用と反作用にあるからである。(GW1, 255)

自己意識は客観対象を意識する主観としてその対象から自らを区別する。とこ

ろが、その区別において生あるものとして自身の存在を示すというのである。

「区別すること」と「統一体としての自己」とが同じ自己意識の説明ということになるが、これはどのように考え得るのか。

このことを考えるための手助けとなるのが、生は自己意識と似ていると言われていることである。ガダマーは生と自己意識の相似について以下のように述べている。

というのも、生と自己意識のあいだには、実際に、似たものがあるからである。生は次のことによって規定されている。すなわち、生あるものの特徴は、自分がそこに生き、結びつけられたままの世界から自らを区別しつつ、そのような自己分割のなかで自己を維持することであるということによって。(GW1, 256-7)

生と自己意識とは「生あるもの (das Lebendige)」という点で似ている。われわれは普段から、自分がどこで生きているか、また、どのような社会的関わりを持っているかを知っている。確かにそこでは、自分の存在は自分を取り巻く世界から区別されている。しかし、「そのような自己分割のなかで自己を維持する」とは何のことだろうか。ガダマーは引き続いて自己意識の本質について次のように説明している。

自己意識の本質は、あらゆるものをその知の対象とすることができるが、それにもかかわらず、自らが知るすべてのなかに自己自身の存在を知る、というところに存する。それゆえ、自己意識は知として、自己を自己から区別することであるが、同時に、自己意識としては、自らを自己自身と統合するので、拡張でもある。(GW1, 257)

このガダマーの言葉のうち、「あらゆるものをその知の対象とする」という点は理解するに難くないだろう。われわれは自分の前に現れる事物が何であるかを言うことができる限り、それを知っているとと言えるからである。しかし、「自らが知るすべてのなかに自己自身の存在を知る」とはどういうことだろうか。自

自己意識は、たとえばそれは私の自分についての意識であるから、自己を私と、そして自己意識を「私についての意識」と言い換えるとする⁴⁸。そうすると、一般的には私が存在していて、私が存在している場が世界だということになる。したがって、私の存在は私以外のものからの区別によってはじめて知られるように思われる。だが、このような理解ではガダマーの言っている内容に合わない。そもそも、先述の「自分自身を分割し区分する」ということの意味が明らかでない。

もしガダマーの言っている通りに理解しようとするなら、次のようになるだろう。つまり、自己（私）と世界との区別、この区別そのものが自己意識（私についての意識）の活動であるということになる。一般的には自己意識の存在は、私と世界との区別によって知られ得るものと考えられる。ところがガダマーは「自らが知るすべてのなかに自己自身の存在を知る」と言っていた。このガダマーの発言もまた、一般的な理解ではないようである。だが、この点についての理解の相違は、その次の文章から読み取れる。「自己意識は知として、自己を自己から区別する（ein Sich-von-sich-unterscheiden）」この一文は区別によって知られる自己のことを言っている。問題はその後文章である。「自己意識としては、自らを自己自身と統合する（sich mit sich selbst zusammenschließen）ので拡張である」。先には自己と自己との区別が語られていた。この区別そのものが自己意識の活動であるなら、自己と自己との区別は私と世界との区別に相当するだろう。では、「自らを自己自身と統合する」ことはどうなるだろうか。もう一度、「自分自身を分割し区分しても、なおかつ統一体として自己を主張する」という言葉に振り返って考え直してみるなら、自己意識の存在がこの統合によって主張されるものである、と読むことができるだろう。

しかし、統合とは何か。自己意識にあってそれは対象を知ることである。そうであるなら、「自らが知るすべてのなかに自己自身の存在を知る」というガダマーの発言は、自己と自己との統合の結果として自己自身の存在を知る、と読むことができる。自己の存在を区別されたものの統合に見出すという視点は重要である。というのも、生と自己意識との間の相違点をこの点に見出すことができるからである。

さらに考慮に入れておくべきことがある。それは、ガダマーがヨルク伯の「思

考は意識の諸成果のなかで動いている」という一文を引用していることである。通常われわれは自分の思考の結果として不明な点や問題が生じてくると考えている。しかし、この自己意識の構造を踏まえるならば、そうした問題は、区別されることによって知られる自己にとっての問題ではないということである。抽象的な言い方になるが、思考にとっての問題は区別した自己を再度統合することができないことにあると考えられるのである。

3 帰属性

ガダマーは自己意識について二つのことを指摘している。まず、この意識の活動、つまり思考が「生あること」の根源的分割を前提に行われていることである。ヨルク伯は次のように述べている。「ところでいまや、われわれの思考は結果としての意識の中を動いている。遂行された区別こそ、その結果の前提なのである」⁴⁹。つまり、われわれの思考は、「生の振る舞い」、すなわち根源的分割の結果として意識の中を巡っているのである。

そして第二に、「生あるものの存在」の根本要件は「同化 (Assimilation)」だということである。「生あるもの」は根源的分割の内で自らを維持するだけではない。「それどころか、この自己維持は自身の外部に存在するものを自己自身のうちに含めるという仕方で起きる」(GW1, 257)。自己意識が自らの存在を主張するというとき、それは自他の区別においてではなく、異質なものと自他関係の統一として主張するのである。そして、異質なものを包含するという意味で、それは単なる統一ではなく「拡大」なのである。しかし、実際にそのような「自己自身の存在」を知ることはいかにして可能になるのだろうか。ガダマーはこの点に関して次のように述べている。

生あるものは、いつか外側からその本性を洞察できるようになるというようなものではない。生の本性を把握する唯一の方途は、むしろ、それに内側から気づく (innewerden) ことである。(GW1, 257)

「生の本性」は対象的なものとして捉えることのできないものである。つまり、自他関係の統一とは、「内側から気づく」ことによって、それゆえ「自らが知る

すべてのなかに自己自身の存在を知る」という仕方によって可能になるというのがガダマーの考えである。これは明らかに生の思弁的な側面であるが、そのようなことは何をきっかけにして起こるものだろうか。

この問題に取り組むために、ガダマーが指摘していたもう一つの懐疑、「〈おのずから〉生じてくる疑い」のことに着目してみよう。そもそも懐疑とはあるものが疑わしいか否かを思考することである。そして、思考とは意識が自らの内で区分した自と他との間を移動するものであった。そうであるなら、思考がその区別に沿って動いている限り、思考は「生の振る舞い」そのものに気がつかないだろう。しかし反対に、自らの意識に則した運動に躓くとき、それに気づくのではないか。つまり、それは自他の区別において想定されている他に對して違和感を覚えるようなときである。そして、そのような異質な感じこそ、ガダマーの言う「〈おのずから〉生じてくる疑い」であると思われる(GW1, 243)。

ディルタイの体験概念で着目された「構造」は、方法的懐疑の成果ではなく、その前提でしかない。なぜなら、体験の際に生じる「構造」は、既に区分された意識の上に現れるものだからである。しかし、そのような前提に則している限り、対象に対する違和感が生じることはないだろう。思考が自らの対象の内に異質なものを見ることによってのみ、自らが想定していた自他関係の内容が顕在化する。「すべての生あるものは、自己とは異質なもの(Fremdes)によって養われている」(GW1, 257)とガダマーは言う。そうした異質性こそが、自己意識が自身の存在に気づき、自身の歴史性を規定する契機となるものと考えることができないだろうか。

「生あること」、そして「〈おのずから〉生じてくる疑い」の考察から次のことが言えるだろう。経験に基づいてなされる認識が、われわれにとって確実性をもたらすことができるのは、われわれ自身の反省的思考が働いているときに則っている意識に疑いが生じ、それ自身への反省を通して自らに適した知の形態を對象の内に改めて確認することによってであると。

また、ガダマーはディルタイの「私自身が歴史的存在であり、歴史を研究する者が歴史を作る者と同じであること、これが歴史科学の可能性にとって第一条件である」という言葉を引用した後に、そこの脚注で「だが一体だれが歴史(die Geschichte)を作るのか」と書き込んでいる(GW1, 226)。人間が歴史的

存在であることは、ディルタイにとっては、普遍史を完全に認識するための契機にすぎないものであった。「歴史を研究する者が歴史を作る者と同じ」という考えがそれを証明している。しかし、ガダマーの観点からすれば、歴史意識の課題はそのように普遍史の作者になることではなく、研究対象である歴史の意味を、自らがそこに帰属している歴史として理解することにあるだろう。その場合、ディルタイが示した「客観精神」は、「生そのもの」の自己知のための「生の表現」というよりも、むしろ歴史的現実を思考する歴史意識自身がそこに根ざしている知の在り方を開示することによって見出される精神の客観化と考えられるだろう。そうであるなら、客観精神は個人を排除するどころか、個人を支えるものであるとさえ言うことができる。ガダマーは言う。「この精神の客観化は、個人が社会の客観性に献身する限り、倫理・法・宗教として個人を支えているのである」(GW1, 242)。

以上のように、「解釈者がその対象に帰属していること」(GW1, 268)に基づいた認識の可能性を問うことこそが、ガダマーが主張する新たな認識論的問題設定なのである。

歴史認識が構造連関から導かれるというディルタイの見解は、ガダマーに重要な示唆を与えるものであった。しかし、歴史についての普遍妥当的な認識を求めるディルタイが同質性に依拠する解釈学を提示したことを、ガダマーは批判した。なぜなら、そのような歴史認識は人間の有限性を克服することを前提にしているからである。歴史を研究する意識自体が歴史的であるという観点をディルタイに代わって明らかにしたのが、ガダマーの帰属性の考えである。意識はつねに何かを志向するものだが、自らの動きそのものを意識の対象にすることはできないのである。帰属性の考えによって、有限な人間にとっての認識の可能性が意識の対象についての知識の内に見出されると言えるようになる。この帰属性の概念が、ハイデガーの事実性の解釈学を経て、ガダマー自身が提唱する哲学的解釈学にとっての基礎的見解になっているのである。この帰属性は、伝統の概念を重視するガダマーの解釈学理論においてどのような役割を果たしているのだろうか。この問題を考えるために、次章ではガダマーの伝統概念の意味を考察したい。

第3章 解釈学における「伝統」の契機

総じて近代解釈学は解釈の方法論の確立を目指していた。しかし、ガダマーは解釈学の問題は科学的方法概念によって定められる境界を越える出来事に関係することにあると言う。「テキストの理解および解釈は、ひとり学問の関心にとどまらず、明らかに人間の世界経験全体にかかわっている」(GW1, 1)。ガダマーは理解がどのように為されるべきかではなく、それがどのようにして成立しているかを問うことに解釈学の課題を見出す。この課題に取り組むにあたって重視されているのは、理解が歴史的な在り方をしているという観点である。ガダマーがこの観点に至った背景には、近代解釈学が前提にしてきた「歴史に拘束されない理性」への批判がある。ガダマーは、「理性はわれわれにとって現実の歴史的理性としてしか存在しない」と主張する(GW1, 280)。「歴史的理性」とは、われわれの理解が歴史的に制約されている様を表したものである。このように制約という仕方で、理性的判断を成り立たせているものをガダマーは先入見と呼んでいる。つまり、先入見は個々人の理解の可能性の条件だということになる。しかし、テキスト解釈における理解の可能性というものを考えるとき、先入見だけでは説明のつかない事態が生じる。なぜならテキストの言葉が解釈者自身の先入見といかに関わっているのかということが問題だからである。ガダマーはこの問題を解くためにテキストの理解を導くものとしての伝統という概念に言及しているのである。本章では、この伝統概念がテキスト解釈においてどのような役割を果たすものかを考察することによって、伝統に対するガダマーの意図がどこにあったかを探ってみたい。

第1節 テキストの理解と伝統

1 理解の先行性と先入見

『真理と方法』第2部の中でガダマーはテキスト解釈を歴史認識の問題との関わりから論じた。その際、解釈者の歴史的に制約された在り方が解釈において強調された。このことによって、第一に、歴史そのものをありのままに見ることはできないということが、第二に、解釈者の理解は解釈者自身の時代や文

化によるバイアスを通して行われていることが指摘される。われわれの理解は思考を始めるよりも前にすでに生じており、どこか普遍的で中立的な場所へと抜け出すことができないものである。というのも、こうした制約こそが理解の可能性になっているからである。これは理解の先行的性格と考えられるものである。

ガダマーはこうした理解の先行性をハイデガーから学んでいる。ハイデガーは、理解は「解釈 (Auslegung)」によって理解自身になると言う⁵⁰。解釈はすでに理解されている存在者が、たとえば、「手元にあるもの」が「何のため」のものであるかを答えることである。その際、この解釈はただ「~のため」というだけでなく、それがどのようなもの「として」存在しているかを答えることである。つまり、解釈の課題はすでになされている理解を仕上げることにある。この理解と解釈との関係は循環運動を形成するものとして語られている。

理解は現存在が自分自身の可能性へ向かって振る舞っていることという存在の仕方を表したものであり、これは「投企 (Entwurf)」と呼ばれる。そして、予めなされている理解は「先行投企 (Vorentwurf)」と言われている。理解と解釈との循環運動は、この先行投企を修正していくことによって描かれる過程である。また、その循環は決して悪しき循環を表すものではない⁵¹。そしてさらに、この循環は理解の実現によって制止されるものでもない。理解が仕上げられることは、循環から離れることではなく、むしろ循環の運動に入っていくことである。このように、ハイデガーによって「認識のための理解」から、「目的合理的な理解」への転回がなされたとガダマーは見ている。

ガダマーはハイデガーが理解の先行構造で示した循環構造を手掛かりとする。テキストの全体と部分との循環は方法論的な手続きを表すものではない。確かに、統一的な意味というものが個々の部分を理解するときに前提されていなければならない。しかし、この統一的な意味は解釈者によって恣意的に決められるものではないのである。ガダマーは次のように述べている。「しかし、すでにこの〔文章の〕構成の過程はそれ自身、先行する部分の文脈から生じるある意味期待 (Sinnerwartung) から導かれている」(GW1, 296)。われわれはテキストを読む際、この意味期待を個々の箇所の解釈に先行して抱いているということになる。

この意味期待はテキストの個々の箇所の意味が現われると共に投げかけられているものであり、解釈者はこの意味期待に従ってテキストを読んでいる。先行投企で投企されているものは、この意味期待であるし、どの部分の意味もこの先行投企に沿ったものとしてなされる。それゆえ、テキストで意味の取れない部分が出てきたときには、この先行投企の修正が要請されることになる。テキスト解釈における循環運動は、先行投企の修正を繰り返し投げかけることを表しているのである。

テキストを理解しようとする者は、つねに投企を遂行している。解釈者は、テキストに最初の意味が現れるやいなや、テキスト全体の意味をまえもって投じてみる。だが他方で、そのような最初の意味が現れるのは、テキストをすでになんらかの期待をもって一定の意味を目指して読むからこそである。もちろん、そのような先行投企は、テキストの意味をさらに深く理解することによってえられた成果からつねに修正されるのであるが、そこに書かれているものを理解するとは、そのような先行投企を練り上げていくことなのである。(GW1, 271)

テキストを読むと同時に生じているものは、テキストの文面の統一的な意味、ないし意味期待であるが、それは解釈者が恣意的に決定できるものではない。しかしそれにもかかわらず、解釈者は「テキストをすでになんらかの期待をもって一定の意味を目指して読む」というのである。しかもそれは意味期待であって、いまだ確定された意味ではない。

ガダマーは「先行投企」という言葉を用いているが、投企されているものは理解しようとしているテキスト全体の意味のことである。しかし、「テキスト全体の意味」とは何であるか。ガダマーの使用する投企という言葉はハイデガーから得られたものである。それは『存在と時間』第31節で次のように説明されている。「理解することは、投企することとして、現存在がそこでは諸可能性としておのれの諸可能性であるような、現存在のそうした存在様式なのである」⁵²。ハイデガーの考えでは、われわれが何かあるものを理解しているというとき、その何かを単独に存在するものとして理解しているのではない。また、何かあるものがどのよ

うなもの「として」存在しているかを答えることが解釈であると先述したが、それは単に何かを名指すということではない。「名指されたものは、問題になっているものがそのものとして受け取られるべき当のものとして理解されているのである」⁵³。このことはつまり、われわれが何か具体的なものを理解するとき、それが何かとして示されてくるような「諸指示連関 (Verweisungsbezüge)」を備えていることを意味している。「現存在がそこでは諸可能性としておのれの諸可能性である」というハイデガーの言葉は、われわれ自身の理解が諸々の可能性としてそこに存在していることだと読むことができる。したがって、テキスト解釈において「テキスト全体の意味」とは先行的に投げかけられるものであると考えることができる。

ガダマーはこうした先行投企を「先入見 (Vorurteil)」と呼ぶ。一般的に、この言葉は自由な思考の妨げになるもの、固定観念とみなされる傾向にある。ガダマーによると、先入見をそのように全く否定的なものとみなしたのは啓蒙思想であった。啓蒙思想において先入見は、理解における理性の不使用や早とちりとみなされた。しかしガダマーはこの言葉に肯定的な意味を見出している。そして、次のように正当性を持った先入見のあることを主張している。「もし人間の有限で歴史的なあり方を正当に評価しようと思うのであれば、先入見という概念を原理的に復権し、正当な先入見 (legitime Vorurteile) があることを承認する必要がある」(GW1, 281)。つまり、ガダマーの主張はわれわれをテキストの理解へと導いているものとして、原理的に承認されるべき先入見があるということなのである。

2 先入見と権威

先入見がテキストの理解に影響を及ぼしているという考えは⁵⁴、テキスト解釈の場合であっても妥当なものだろうか。というのも、先入見が個々人の理解にとっての基礎になり得るものだとしても、それはテキストの語る事柄の理解に対しても言えるかどうかはまだわからないからである。ガダマー自身もテキスト解釈において「先入見を正当にするにはどこにその根拠を求めればよいのか」と問うている (GW1, 281)。ガダマーはこの問いの答えを「伝統」という概念に求めていると思われる。そこでガダマーがテキスト解釈において伝統をいかなるものとして扱っているのかを確認していきたい。ガダマーが伝統につ

いて言及するのは、「権威 (Autorität)」の概念との関わりからである。そのため、まずは権威と先入見の間の関連をガダマーがいかにかえていたのかを考察しよう。

権威といえば、それが人物であれ組織であれ、その卓越性ゆえに人が従うところのものである。ところが、先入見が否定的なものとなされたのと同様、啓蒙思想においては権威が本質的に服従の意味を持つものとなされたようになった。というのも、どんな場合でも理性の裁断を仰ぐことが啓蒙思想の前提になっていったからである。「根拠づけ、方法的な確証があつてはじめて、(事柄を言い当てているそのことではなく) 判断に尊厳が与えられる」(GW1, 275)。要するに、啓蒙思想にあつては論拠がない限り、理性による承認もない。権威は社会的に容認されているが、論拠に欠けるものと考えられた。権威が無批判的な受容を要求するものであることによって、その本質は服従にあるとみなされることになったわけである。

しかし、ガダマーは権威の本質が服従にあるのではないと主張する。権威は服従にではなく、理性的な承認に関わるものだとして、人物に与えられる権威について以下のように述べている。

たしかに権威をもつことができるのは人物である。しかし、人物がもつ権威の究極的な基盤は、理性を屈服させ放棄するといった行為にではなく、承認や認識という行為にある。その認識とは、すなわち、相手のほうが自分よりも判断や洞察にかけて優れており、それゆえに相手の判断が優先される、つまり、自分の判断よりも優位にある、ということである。(GW1, 284)

権威はまず人物に付随するものと考えられている。しかし、それは相手を服従させ、相手の理性を奪うことを目的とするものでは決してない。そうではなく、判断における相手の卓越性を承認することに権威の意義がある。ガダマーは、この承認という行為は理性によるものに他ならないと言う。確かに相手の意見の方が自分のものよりも説得力があるとき、人はその言葉を聴かずにはおれないだろう。

では、権威が承認を意味し、それが人物に付随するということが、テキスト

解釈にどう関係するのだろうか。ガダマーは権威が先入見論に属すものであると主張するのだが、それは次のようにして説明されている。

彼ら（教育者、上位の者、専門家）が植え付ける先入見は、たしかに人物によって正当化されている。そうした先入見が通用するには、その先入見の対象となる人物への偏愛が必要である。この偏愛は先入見の代わりを務めるものである。しかし、まさにそのことによって、先入見は事柄についての先入見となる。というのは、人物についての先入見は、その人物が語る事柄に対しても同様の偏愛をもたせるからである。事柄へのこの偏愛は別の仕方、たとえば理性が認める十分な理由によって実現し得るものである。この限りで、権威の本質は先入見論の文脈に属すものである。この先入見論は啓蒙思想の極端な主張から解放されなければならないのであるが。（GW1, 285）

先には、個々人が自分の内に予め持っている先行投企のことを先入見と述べたが、今度はそのような先入見は教育者や立場の上の者、そしてまた各分野の専門家によって植え付けられるものであると言われている。つまり、われわれの先入見は自分の内に蓄積されているものだとしても、それは外から得られたものであるとガダマーは考えているようである。さらに、ガダマーは「人物への偏愛（Eingenommenheit für die Person）」が、「事柄への同じような偏愛（die gleiche Eingenommenheit für eine Sache）」をもたらすと言う。この点は注目されるべき点である。というのも、人物への偏愛がその人物の語ることへの偏愛でもあるというガダマーの主張によって、彼の権威概念が何に向けられているかが明らかになるからである。すなわち、権威は人物だけでなく、その人物の語る事柄に対して承認されるものだということである⁵⁵。そして、その語られている言葉は語り手の意見であると共に、聞き手が聞き手として理解している言葉でもある。ガダマーは偏愛が先入見の代わりを務めるとも言うが、このことはテキストを理解するといった場合においても、先入見が理解の可能性とみなされていることを示すものだろう。

「テキストのなかでわれわれに言われたこと」（GW1, 273）、それは解釈者に

よって理解されたテキストの文面である。それゆえ、その文面は理解される限りにおいて「テキストのなかでわれわれに言われたこと」である。たとえばガダマーは文字で固定されているという事実の内に存在する権威の契機について語っている。書かれているものが真実ではないということを証明することは容易なことではない。その理由は、「書かれているものは、指し示せる事物のように明白であり、いわば証拠物件である」からだと言う（GW1, 277）。要するに、書かれている言葉の理解は、テキストの著者の意見や見解であると同時に、解釈者自身の理解でもあり、そうであるからこそ書かれているものが真実でないと判断することは難しいのである。なぜなら、そのように判断することは解釈者自身による言葉の理解の仕方そのものを疑わしいものとみなすことになるからである。たとえば口頭での会話の場合、対話者たちは互いに自分の意見を出し合う。それぞれの言葉がどちらの意見かが明白である。しかし、伝承されたテキストの場合、「言われたこと」というのは著者の意見ではあるが、それは同時に解釈者自身が理解する限りにおいての著者の意見である⁵⁶。このとき、解釈者はテキストの言っていることが虚偽ではなく、真実だとみなして読んでいく⁵⁷。それゆえ「言われたこと」を真実でないと判断することは、解釈者自身の誤りを認めることになるわけである。

解釈者の先行投企は「テキストのなかでわれわれに言われたこと」に対する先入見でもある、そして同時に著者の意見の理解でもある。ガダマーに従うなら、先入見はテキストの理解の可能性でもあるということになる。テキストの理解において、その理解の可能性は解釈者自身の先入見にあると言えるかもしれないが、先入見と言ってしまうとどうしても個々人の意見に見えてしまう。ガダマーにとって重要なことは、著者と解釈者といった個々の人間が問題になる以前においてテキストが理解されている場面であり、その可能性の源泉として伝統というものが主張されるようになるのである。

3 ロマン主義と伝統

テキスト解釈において影響を受けているものはわれわれの理解そのものである。そのような理解の制約について先入見という概念が与えられた。テキスト解釈においては人物の権威とは違って「匿名化した権威」、つまり人物でなく事

柄に対する権威がわれわれの先入見の源泉になっている。こうしたテキスト理解の可能性の条件としてガダマーが主張する「匿名化した権威」が「伝統 (Tradition)」である。『真理と方法』第 2 部において言及される伝統概念についての差し当たりの定義は、伝統はテキスト解釈に臨むわれわれの態度を支配している、というものである。

ガダマーによると、権威を全て非難するような啓蒙思想の態度に対してロマン主義の擁護したものが伝統である。ガダマーは次のように言う。

伝承および習わしによって聖別されたものは、匿名化した権威をもっている。そして、われわれの歴史的有限性の特徴は、——根拠があって理解されるものだけではなく——伝承されてきたもの (das Überkommen) の権威もまたたえずわれわれの行動や態度を支配している、ということによって規定されている。(GW1, 285)

ここで「伝承されてきたものの権威」と言われているが、これがいまわれわれが考察してきたテキスト理解を可能にしている伝統を意味するものである⁵⁸。仮にこのように伝統の支配を認めるならば、伝統にはテキスト理解における解釈者自身の行動や態度に対する優位が認められることになる。したがって、権威概念と先入見論を経て語られるガダマーの伝統概念はテキスト理解の可能性について論じられたものであることを確認することができるのである。

しかし、「伝承 (Überlieferung) および習わし (Herkommen) によって聖別されたもの (das Geheiligte)」という表現には明らかにロマン主義が持つ言葉の意味合いが感じられる。ガダマーは先入見や先行意見に関しては「正当化 (Legitimierung)」という表現を用いた。「聖別されたもの」という言い方がされているのは『真理と方法』の中でもこの箇所だけである。とはいえ、慣習の妥当性が理性的根拠付けではなく、伝統の支配にあるとする見方はこれまでの近代解釈学には見られなかったものであり、ガダマーの独自の視点が見られる箇所である。ガダマー自身もその点に限って、ロマン主義の啓蒙思想批判は有意義なものであると捉えている。

ただし、ガダマーの啓蒙思想及びロマン主義に対する捉え方には注意が必要

である。というのも、彼の啓蒙思想ないしロマン主義の取り上げ方は極端に偏っているからである。この点に関して、ガンダーは次のように言う。「啓蒙思想の先入見に対する理解へのガダマーの批判に似て、権威概念の場合においても次のことが示されるだろう。つまり、啓蒙思想に押し付けられた「あらゆる権威への非難」というものが一つのイメージを構成しており、確かにそれはガダマーのもくろみには役に立っているのだが、しかし、歴史的にはもう少し別に分けられねばならなかったということである」⁵⁹。ガンダーによると、ガダマーの啓蒙思想やロマン主義の特徴づけは過度に先鋭化されている。ガダマーは啓蒙思想が先入見の排除を主張したのと同じように、「あらゆる権威への非難」を主張していると言う。だが、啓蒙思想が権威を容認しないのは、人が権威を前にして自らの理性を使用しなくなるといった状況があったからである。そのこと自体は「あらゆる権威への非難」の理由にはならないはずである。

しかし、ガダマーの認識が間違いであるとするのも性急な判断である。ガダマーの論述を見る限り、啓蒙思想ないしロマン主義という言い方はしていても、それが具体的な誰かを指しているわけではないからである。たとえば啓蒙思想の先入見について彼は次のように言う。「啓蒙思想の根本的な先入見とは、先入見一般に反対し、それによって伝承を無効化する先入見である」(GW1, 275)。これは啓蒙思想的な態度が先入見に対して総じて否定的な意味を持っているという在り方を捉えて言われているものである。つまり、各々の状況における先入見を吟味することなく、それが先入見であるからよろしくないと判断するような在り方である⁶⁰。

先入見や権威、そして伝統といったものをガダマーはテキスト解釈に必要なものとして主張するわけだが、このような主張は実際のテキスト解釈のどのような点に見いだせるのだろうか。確かにガダマーはロマン主義的伝統が理性的根拠以外のものを重視する点で同意しているが、無批判的に受容するという点ではそれを伝統主義とみなして批判している。それに対してガダマーは先入見論と権威概念から出発して、伝統をテキストの理解そのものを可能にさせるものとして位置付けた。しかし他方で、ガダマーは伝統の本質が「保持 (Bewahrung)」にあると主張する。

どれほど純粹で確固とした伝統であっても、かつてあったものの慣性の力によって自然に生じてくることなどはない。伝統は是認され、引き受けられ、育成されることを必要とする。伝統はその本質によれば、どんな歴史の変転のうちにも働いているような保持である。しかし、保持は理性の行為である。(GW1, 286)

伝統は過去にあったものがたまたま遺されているといった在り方をするものではない。それは「是認され、引き受けられ、育成されること」を必要とするものである。たとえば社会的な革命においても、思っている以上に古いものが保持されているとガダマーは言う (GW1, 286)。ところがガダマーはこの伝統の保持についてこれ以上詳しく説明はしていない。そのため、テキスト解釈において伝統の保持がどういったものなのか、さらに、それはいかにして実現するものなのかといったことが不明瞭なままになっている。次節からは、この伝統の保持が何であるかを考察してみたい。そして、ガダマーがこの概念で何を意図していたかを明らかにしたい。

第2節 解釈学における理解の目標

1 教義的伝統と聖書解釈

ガダマーはロマン主義的解釈学が擁護した伝統を伝統主義的なものとみなし、そのような立場から伝統の重要性を論じているのではないことを強調している。

革命を目指して伝統と対決しようと、伝統の保存を望もうと、伝統はロマン主義には、自由な自己決定に対する抽象的な対立物に見えた。というのは、伝統が効力をもつにはどのような合理的な根拠も必要とせず、その効力はわれわれを疑問の余地なく制約するからである。もちろん、ロマン主義が啓蒙を批判する場合、それは、そこで伝えられたものが懐疑や批判にあっても傷つかずに保持されるところの伝統による自明な支配の事例では決してない。(GW1, 286)

ロマン主義は理性的自由との対立から伝統を捉えた。先にも触れたように、伝承や習わしによって権威化されているものには、それが権威であるためのいかなる合理的根拠も必要としないという意味があり、それ以外のことは要求されていない。ガダマーによれば、啓蒙思想においてもロマン主義においても、理性か伝統かの二者択一が問題になっているにすぎず、伝統の保持であるところの承認は重視されていないのである。

『真理と方法』第2部の冒頭ではプロテスタント神学による聖書解釈の議論を通して伝統の問題が取り上げられている。そこでは伝統と理性との対立関係において聖書の理解の可能性が問題にされている。聖書解釈に関して言うと、プロテスタント神学は啓蒙思想の立場に立っている。この神学はそれ以前のキリスト教世界に対抗することから興ってきた。何よりもまず、彼らの批判はキリスト教の伝統的教義に向けられた (GW1, 276)。彼らはキリスト教会の伝統的教義を言われたままに受け取るのではなく、個々人が聖書そのものを読み、理解することができると考えていた。つまり、教会が持つ権威に頼ることは理解を誤謬へと導くものとして先入見とみなされたのである⁶¹。彼らにあっては「伝承ではなく、理性があらゆる権威の究極の源泉というわけである」(GW1, 277)。

聖書を正しく理解するためには伝統的教義に頼る必要はない。プロテスタントの聖書解釈の基礎は文章の文面が「字義通りの意味 (sensus literalis)」をもつとすることにあつた (GW1, 178)。つまり、これは文章の文面がそれ自身から特定され得る意味を持っているということである。ルターをはじめとするプロテスタント神学の人々は聖書の文面の理解を全体的統一と個々の箇所との関係から特定するという方法を取る。このことは教会の教条的な教えとしてではなく、個々人が自らの理性の力によって聖書を読むことができるということを示している。ガダマーはロマン主義的伝統を批判すると同時に啓蒙思想をも批判したはずであるが、彼らのいったいどこに問題があつたのだろうか。

ガダマーは実際には彼らが聖書の統一性の理解を信仰という観点から見ることによって、文書の文面が一義的に読めるといった原理を破棄してしまっていると主張する (GW1, 180)。そしてその点においてプロテスタント神学には矛盾があるという。

それどころか、プロテスタント神学は全く首尾一貫していないように見える。結局、プロテスタント神学は、プロテスタント的な信仰原理を、聖書の統一性を理解するための導きの糸として要求することによって、聖書原理（Schriftprinzip）を反古にしている（——宗教改革の、もちろん短い伝統を優先したがために、そうしたのである）。（GW1, 180）

プロテスタント神学は確かに教会の伝統的教義に対して抗議をしたのだが、他方で、彼らもまた聖書を理解するときに文書の文面から理解されるものとは別のもの、つまりはプロテスタント的信仰を前提にしていた⁶²。このことが「聖書原理」を破棄しているということの意味である。要するに、彼らもまた宗教的教義から完全に解放されてはいなかったということになる⁶³。個々のものは全体から知られるとする解釈学の規則を考慮するとき、彼らはその全体に対応するものとしてその信仰を要求していたことになる。こうしたことから、宗教的伝統はプロテスタントの聖書の理解に深く潜んで働いており、聖職者から告げられる教えによってではなく、聖書を読むことによる理解の内にも理性的なもの以外の根拠が意識されずに存在していたということが見えてくる。

だが、プロテスタントのこのような矛盾はどこにその原因があるのだろうか。聖書解釈の際に、完全に信仰から離れることができなかった、つまり、一貫して「字義通りの意味」という自分たちの原則を守れなかったことだろうか。それとも、そもそも聖書を教会の教義的伝統なしに読もうとすることが間違いだったのか。すでに見てきたように、確かに伝統の権威は理性による根拠づけを必要としない。しかし、ガダマーにおいてその意味はあるものを無批判的に受容することではなく、理性的な認識そのものが伝統の権威を必要とするということである。それゆえ、ガダマーの主張している伝統とプロテスタントが従った宗教的伝統とは意味の上で一致しない。しかし、ガダマーは啓蒙思想の立場のどこに問題があるがために伝統の必要性を訴えているのだろうか。この問題を考えるために、ガダマーが啓蒙思想の完成とみなしている19世紀の歴史学に対する彼自身の見解を見てみよう。

2 歴史学的理解

すでに述べたように、伝承されているテキストが過去の世界のものであるという見方を解釈学の問題として取り上げたのはシュライアマッハーであった。彼はテキストの著者の意図を理解することに解釈学の課題を見た。またディルタイは歴史的現実をテキストのように解釈することができるとし、精神科学を解釈学の問題として捉えた。彼らにとって重要なことは、過去のもを理解するためにはその過去固有の見方から理解しなければならないということであった。ガダマーによると、こうした解釈の態度は19世紀の歴史学へと引き継がれている⁶⁴。

歴史学的理解の課題には、理解しようとする対象がその真の大きさにおいて現れるように、その都度、その歴史的地平を獲得すべきだという要求が含まれている。そのなかから伝承が語りかけてくる歴史の地平に、そのように身を置き換えようとしなない者は、伝承内容の意義を理解しそこなうであろう。このように考えてみると、他者を理解するためには他者に身を置き換えなければならないということは、正当な解釈学的要求のように思える。〔傍点筆者〕(GW1, 308)

テキストを読むことによって見出される過去の地平を勝手に規定しないために、解釈者自身の地平からの区別が必要なのである。そうすると、そのような過去の地平に立っているとされる著者は、解釈者にとっては一人の他者である。この「他者に身を置き換える」こと、「伝承が語りかけてくる歴史の地平」に身を置き換えることは、その地平を再構成するために必要なことである。

しかし、過去の地平の再構成は本当に「正当な解釈学的要求」なのだろうか。ガダマーは続いて次のように言っている。

伝承を歴史学的立場から見ることによって、つまり、歴史的状況に身をおき歴史的な地平を再構成しようとすることにより、理解する者は自分が理解していると思ひ込む。しかし実際には、伝承のなかに自分自身にとって妥当し、しかも理解可能な真理を見出そうという要求を、原則的に放棄してしまっ

いるのである。(GW1, 308-9)

歴史学的態度において、解釈者は自分勝手な捉え方を避けるためにもテキストを著者の意図したものとして読もうとする。しかしながら、過去の地平を著者のものとみなすためには、解釈者はその地平を自らの地平から切り離す必要がある。それゆえ、テキストの語りを著者の意図とみなしてその地平を再構成することは、読み手自身にとって理解可能な真理を見出そうとする要求を放棄することになるわけである。なぜなら、たとえ自己移入という方法で著者の意図を把握できるのだとしても、それはまさに著者の意図であって、そこで理解されるものは解釈者自身にとっては何の意味も持たないものだからである。つまり、歴史学の態度はそのときテキスト上に現れる意味の生起に、解釈者自身が加わっているという側面を全く考慮に入れないことによって成り立っているのである。

著者の意図を理解の目標とするだけでは不十分だとガダマーは考えているようである。解釈者は自分自身の思い込みからテキストを安易に理解してはならない。このことはガダマーも同意していた。しかし、ここにはそれだけでは済まされない問題がある。ガダマーは次のように言う。

歴史的な地平に身を置き換えるというのは、相手を知る、つまり、そのひとの立場や地平を見極めるという目的のためだけに行う対話の場合とまったく同じである。それは本当の会話ではない。すなわち、そこでは事柄についての合意が求められておらず、そこで話し合われる事柄はすべて、相手の地平を知るための手段にすぎない。(GW1, 308)

ガダマーは歴史的な地平に身を置き換えて完了するような理解には「事柄についての合意 (die Verständigung über eine Sache)」が求められていないと指摘する。対話において相手の地平に身を置き換えることは、相手の立場や地平を見極めるためには役に立つ。たとえば裁判において裁判官は被告人が罪に値するか否かを判定するが、被告人の立つ境遇に身を置いて判断することはしない。それゆえ、ただ相手の立場を知るだけである。もし理解すべきものが著者の意図で

あるなら、解釈者はテキストに対する自分の意見を排除しなければならない。反対に、テキストの理解が終始一貫して解釈者のものだとするなら、著者の意図はまったく理解にとって無関係のものになってしまう。どちらの場合も、そこには何らかの事柄について話し合うという態度が見られないのである。「事柄についての合意」が理解の目標になるとき、著者の地平と解釈者の地平とを完全に分離させて考えては、その目標を達成することはできない。

別の個所でガダマーは、あらゆる理解の目標が「事柄における合意 (Einverständnis in der Sache)」にあると言っている (GW1, 297)。この「事柄における合意」とは著者の意図を知ることではなく、テキストが語る事柄について合意することを指示するものである。つまり、それはテキストで言われている内容を理解することである。テキストを過去の世界の内に閉じ込めてしまえば、テキストが語っている事柄の理解は困難になる。しかし、ガダマーの主張する「事柄における合意」を理解の目標とするような解釈はいかなる観点から可能になるのだろうか。

第3節 ガダマーの「伝統」

1 地平の概念

著者と解釈者とが互いに異なる地平に立っていると想定したとき、その互いの地平が分離すればするほど、テキストの理解は遂行不可能なものになる。そこで本節ではガダマーの地平概念の論述を基にして、伝統の概念によってガダマーが何を意図していたのかを考察する。ガダマーは解釈学の目標を著者の意図ではなく、「事柄における合意」に求めるよう主張する。問題は、このような合意という目標に向かうためには、どのような地平のあり方が想定されるべきなのかということである。

ガダマーは地平について次のように述べている。

個人はつねにすでに他人と理解し合っているゆえに、けっして本当に個人ではないのと同様に、ひとつの文化を包み込んでいるという閉ざされた地平というものも一個の抽象にすぎない。ひとつの立場に絶対的に拘束され

ることはなく、それゆえに、けっして本当に閉じた地平をもつこともない、ということが人間存在の歴史性の本質である。地平とは、むしろ、われわれがそこへと歩み入り、われわれとともに動くものである。(GW1, 309)

地平を想定するとき、完全に閉じた地平を考えるべきではない。人間は互いに多くのことを分かち合っているし、個人の思考は多くの他者からの影響を受けていることからしても、個人という孤立した地平は一つの抽象的観念である。したがって、著者の地平や解釈者の地平がテキスト理解のプロセスの只中において顕在化するものであり、テキストに向かう前から解釈者に意識されているものではない、というように読むことができる。個々人に宛がわれるような地平は抽象化されたものだろう。なぜなら、地平は「われわれがそこへ歩み入り、われわれとともに動くもの」と言われているからである。だがガダマーのこうした言い回しをわれわれはもうすでに見ている。われわれはそれをガダマーの帰属性の考えにおいて見てきた。自己意識の考察の中で自己意識が自己の存在を知るのは、主観と客観に区分したときの主観としてではなく、区分されたものが統合されることであることを考察した。地平もまた初めから固定したものとして語られてはおらず、われわれの運動とともに知られるものだと言われていることがわかる。

2 地平の融合

ガダマーはテキスト解釈においてテキストの理解に至ることを「地平の融合 (Horizontverschmelzung)」と呼ぶ (GW1, 311)。この「地平の融合」がどのようなものであるかがわかれば、テキスト解釈のプロセスを地平概念で説明することの有意義さが明らかになるだろう。まず、ガダマーは次のことを認めている。つまり、伝承を理解するためには、確かに過去の地平を想定する必要があるということである。というのも、過去の地平に「身を置き換える」ことが少なからず求められているからである。しかし、「身を置き換える」とは何を意味するのか。ガダマーはこの点に注目し、それが「歴史的状況に (in eine historische Situation)」身を置くことではなく、「他者の境遇に (in die Lage eines anderer Menschen)」身を置くことだと主張している (GW1,310)。

この二通りの言い方の間にはどのような違いがあるのだろうか。ガダマーに従えば、「歴史的地平に」身を置くことは、その置き換えによって過去の地平を獲得するだけだという。そのような地平の獲得は先述したように、相手の立場を知るためだけのものである。それに対して「他者の境遇に」身を置くこととは、自分自身をそうした境遇と一緒に持って行くことだという。

もちろん、ほかの状況をありありと思い浮かべなければならない以上は、それ〔自己を度外視すること〕も必要である。しかし、こうした別の状況には、まさに自分自身と一緒に運んでいかなければならない。(GW1, 310)

この「自分自身と一緒に運んでいく」ことがテキストの解釈において意味することは、テキストで言われている事柄に対して、解釈者も自分の理解を示すことだということだと思われる。

しかし、一般的にわれわれは相手に成り代わるのではなく、相手の身になってその人の話を聞こうとする。このごく自然な日常的態度がテキスト解釈においては難しい問題になっているようだ。ガダマー自身、それが容易なことではないと言っている。

すでに強調しておいたように、真に歴史的な意識は、つねに、自分自身がいる現在をもあわせて見ている。しかも、そのような歴史意識は、自分自身を歴史的他者がおかれているのと同じような正しい関係において見るのである。たしかに、歴史的地平を獲得するための固有な努力は必要である。われわれはいつも、希望や恐れをいだきながらもっとも身近なものにとらわれており、そのようにとらわれたまま過去の証言に立ち向かう。したがって、つねに求められる課題は、過去を自分自身の意味期待に性急に同化させないようにすることである。そうするときのみ、伝承は、それ固有の異なる意味で聞くことができるような、声を響かせることであろう。

(GW1, 310)

「真に歴史的な意識」とは相手の地平を見極めるだけでなく、相手の立場に自

分を持って行き、自分がいる現在をつねに一緒に見るような意識である。「身を置き換える」ことは、この「真に歴史的な意識」において実現する。そうすると、その意識が見ているものは何かと言えば、それは歴史的地平と自身の現在の地平の二つの地平ということになる。近代解釈学が問題にしていた過去の世界もこの段階においてようやく対象になるというわけである。だが、ガダマーは同時に、そうした歴史的地平を獲得するためには、それ固有の努力が必要だと言っている。それはどのような種類の努力なのだろうか。

日常生活において、われわれはつねに自分の先入見でもって客観的世界を理解しているため、考え方や価値観の異なる人の発言を誤解して聴く可能性を多分に有している。それはテキストを読む場合も同じで、過去のものをうかつに捉え違わないように気を付けなければならない。ガダマーは、そのように気を付けることによって、伝承に「固有の異なる意味」を聞くことができるようになるという。しかし、どのようにすれば気を付けることができるというのだろうか。それは「先入見を働かせること (Ins-Spiel-bringen)」によって可能になる (GW1, 311)。そして、それは「際立てること (Abhebung)」の概念から説明され得る。ガダマーによると、際立てることには相互性がある。つまり、「際立てられるものは、なにかから際立てられるのであるが、このなにかは逆に、自分自身をそれから際立てねばならない」 (GW1, 311)。テキストの解釈にとって際立てられるものはテキストの過去の地平であるだろう。この過去の地平は解釈者自身の現在の地平から際立てられる。しかし、そこから過去の地平が際立つところのものとして際立ってくるところのものは何であるだろうか。過去の地平に対する現在の地平だろうか。だが、この現在の地平というものは過去の地平と並んで意識されるにすぎないものである。ガダマーは際立てるプロセスによって「先入見を働かせる」ことを説明していた。それは、先入見が先入見として際立たされ、その先入見の妥当性を中断することである⁶⁵ (GW1, 304)。

したがってこのとき注意すべきことは、そのように分かれた二つの地平の一方にあるものを先入見だと誤認しないことである。確かにガダマーは解釈学的状況を規定するものとして先入見を説明していたのだが、それはテキストを理解するという行為そのものの契機についての説明であったし、そして、テキス

トの理解を導くものとして先行投企は全体の意味を投げかけるのであった。したがって、先入見の妥当性の中断は解釈の断念ではなく、文字通りその妥当性の中断である。ガダマーは言う。「われわれが自分たちの先入見すべてをたえず試さなければならないという限りで、実際には、現在の地平はつねに形成され続けている」(GW1, 311)。現在の地平がその都度の解釈において形成されるものであるなら、テキスト解釈が行われている場所は、その都度形成されている現在の地平ということになるのだろうか。いや、そうではないだろう。というのも、ガダマーは続いて次のように言っているからである。

そのように先入見を試すものは、特に、過去との出会いと、われわれの起源である伝承の理解である。したがって、現在の地平は過去なしでは形成されない。獲得しなければならないような歴史的な地平が存在しないように、現在の地平もそれ自体で存在しない。むしろ、理解とはいつも、そのようにそれ自体で存在しているように思われる地平の融合の過程である。

(GW1, 311)

先入見を試すために不可欠なのは、過去との出会いや伝承を理解することである。それによって過去の地平というものが現在の地平を形成するための契機となる。しかし、現在の地平そのものがわれわれの立っている場所だと考えるべきではない。なぜなら、現在の地平はそれだけで存在できるものではなく、過去の地平が存在するのと同程度にしか存在しないからである。

また、伝統の保持というものにとって、これら地平が何であるかを考えることは意味のあることだろう。地平が際立てられることは先入見の妥当性の中断を意味していた。先入見はそれによって自身を試すことができるようになるのである。それによって、テキストで言われていることの内容を理解することが目指されるようになる。ガダマーによると、解釈の課題は解釈者自身の先行投企を支えている「言語用法 (Sprachgebrauch)」とテキストの言語用法の間にある差異を認め、テキストの言語用法に従って理解することである (GW1, 272)。先行投企を修正することは、そのテキストの言語用法に従って先行投企を修正していくことである。したがって、理解することというのは、互いに際立てら

れた過去と現在の地平が再度一つに統合されること、つまり、それらの地平の融合のプロセスだと言われているのである。

3 伝統の規範性

地平概念の考察を通して、ガダマーの解釈学の中で伝統の保持が何を意味するのかを問題にしてきた。テキスト解釈においてそれは著者の意図を知ることではなく、「事柄における合意」を、つまり、テキストで言われている内容を理解することである。ガダマーは、伝統の保持が「是認され、引き受けられ、育成されること」だと言っていた（GW1, 286）。そして、このことが社会的革命の中だけでなく、テキストの解釈の中でも確認できるはずである。この点をこれまでの考察を振り返りながら整理してみたい。

まず、われわれは理解の先行的性格に着目した。われわれの理解は思考を始めるよりも前にすでに生じているものであった。このことがテキストの理解の中では先行投企、そして、先入見という言葉で表された。「解釈者は、テキストに最初の意味が現れるとすぐに、テキスト全体の意味をまえもって投じてみる」（GW1, 271）。テキストの最初の意味とは、書かれている言葉の意味や、文章の意味を指している。他方で、テキスト全体の意味とは、われわれをテキストの理解へと導いている何かである。このテキスト全体の意味を導いているものが、理解される文章の構成のプロセスを可能にしている。このようにテキストの理解を導くものが、われわれの認識が聴き従っているものとして権威の概念によって示されたのである。テキスト解釈において権威とみなされるものは、読み手の理解を生じさせているもの、つまり、事柄についての先入見である。ガダマーはこのような事柄についての先入見を伝統と呼び、テキスト解釈の出発点において認められるべきだと主張した。

次に、われわれはプロテスタント神学の聖書解釈の態度を例に伝統の特徴を考察した。プロテスタントの出発点は教会の教義的伝統からの解放にあった。彼らが重視したのは、教義ではなく、テキスト自身の言葉使用であり、それは古くから知られている解釈の規則（すなわち、個々の箇所は全体から、全体は個々の箇所から理解されること）に従ったものであった。しかし、ガダマーの見るところでは、彼らの解釈の仕方はこの解釈の規則以外のものが前提になっ

ていた。つまり、彼らはプロテスタント的信仰を聖書理解の前提にしていたのである。確かにそのような信仰を目的として聖書を読むことにはそれなりの正当性があるかもしれない。しかし、ガダマーが主張する伝統の例として、このプロテスタントの解釈は十分なものではない。なぜなら、彼らはまだ教義的伝統に依拠していたとみなすことができるからである⁶⁶。それに対して、ガダマーが問題にしているのは、そうした伝統が途絶えた状況にいる読み手にとっての解釈である。

ガダマーはテキスト解釈のプロセスを地平概念によって説明していた。われわれはその叙述から伝統の保持がどのように行われるかを確認した。ガダマーは歴史学的啓蒙思想の態度を批判するのだが、その批判は彼らが過去の地平を再構成することによって理解を完了させてしまうことに向けられていた。というのも、そのような態度には、「解釈者自身にとって妥当し、しかも理解可能な真理を見出そうという要求」を破棄してしまっているからである。他方で、ガダマー自身もまた過去の地平と現在の地平とを想定する。しかし、テキスト解釈において重要なことは、それらの地平によって、解釈者自身の先入見が際立てられることである。この際立つということが実現するのは、解釈者が自身の現実を持って過去の地平に入っていくときである。予め抱いている自身の先入見によって性急に過去を同化しないようにするときのみ、「伝承は、それ固有の異なる意味で聞くことができるような、声を響かせることであろう」と言われていた (GW1, 310)。そのようなときのみ、先入見は先入見として際立たせられる。自身の先入見を自覚することによって、それを修正し、テキストの言語用法に従った理解を目指すことができるようになる。ただし、そこにはテキストの意見の繰り返しではなく、解釈者自身がテキストで言われている事柄に即した理解をするという意味がある。このことが「地平の融合」という言い方で示されていた。このようにして見ると、確かにテキスト解釈のプロセスの中には、「是認され、引き受けられ、育成されること」といった言葉で表されている内容を見つけることができる。

われわれがここで考えるべきは保持の対象についてである。もちろん、保持の対象は伝統である。しかし、ガダマーの解釈学理論において伝統とは何であったか。従来の研究では、伝統を「支配力 (Gewalt)」の意味として捉えるもの

が多い。たとえば、G・ウォンキーは確かに伝統の「規範 (Norm)」ということについて言及している。「われわれは遊戯や芸術作品に魅了され引き入れられるのと同様に伝統の中に引きこまれている。それこそがわれわれに要求し、われわれをわれわれ自身の関心から引っ張り出し、その規範をわれわれに課す (impose) とこの規範的権威なのである」⁶⁷。このとき、規範が意味しているものは「課すこと」だと言われている。しかしながら、「魅了」と「課すこと」とがいかに関係するのかが明らかにされていない。また、P・リクールは伝統の支配力という点にガダマーの伝統を見てはいるが、自身の見解として次のように述べている。「事実、もし解釈学の第一の関心事が、テキストの背後に隠れた意図を発見することでなく、テキストのまえに世界を展開することであるなら、真正の自己了解は、ハイデガーやガダマーの願望に従えば、「テキストの事から」によって教えられたいという自己了解である」⁶⁸。リクールはガダマーの伝統にはロマン主義の傾向があると認めざるを得ないと言う。しかし、リクール自身の解釈としては、テキストと世界との関係が理解の出発点として伝統の解釈学において見出され得るとする。とはいえ、この意見もまたガダマーの伝統を「支配力」として捉えるものである。

このように、規範という語の意味がはっきりしないことはガダマーの使用が複雑であることに原因がある⁶⁹。ガダマーは伝統の復権について述べたすぐ後に、「古典性を例にして」という一節を設けている。その箇所において、「古典性 (das Klassische)」の概念には規範的な意味と歴史学的な意味があると論じられている。たとえば、20世紀初頭にはじまった新人文主義の古典文献学において規範的側面と歴史学的側面の結合が新たに承認されているとして、ガダマーは次のように述べている。

いずれの〈新人文主義〉も最古で最初の人文主義と同じ意識を共有している。それは《過ぎ去ったものとして到達できないが現前している模範に自らが直接帰属していて、それに義務づけられている》という意識である。
(GW1, 294)

ここで言われる「模範 (Vorbild)」とは、人文主義が文献学の前提とするものである。古典的テキストを読むにあたって、そのテキストを直接的に自分の模

範とみなすにはあまりにも読者はテキストの書かれた世界から遠ざかっている。しかし、人文主義的文献学は古典古代のテキストを自らの模範として捉えようとする。そこには次のような意味があるという。

真の人文主義者にとって、自分が読むテキストの著者は《その作品を著者が理解していたよりもよく理解しようとする》といったたぐいのものではないことは、まったく確かである。忘れてはならないが、人文学者の最高の目標は、もともと、模範を「理解する」ことではなく、模範に倣うこと、できれば凌駕することであった。(GW1, 198)

人文学者らは古典の絶対的な模範性を認めている。「模範を「理解する」」とは、自らの模範となる人々についてよく知っていて、説明できるということであるが、人文学者にとってはそれよりも、自らがそうした模範に匹敵するようになることが第一の目標だというのである。だが、この人文主義の模範という文脈とともに語られる「規範」は何を意味するものなのだろうか。ガダマーは古典性概念の意味を次のように説明する。

したがって、〈古典性〉概念において第一のものは規範的な意味である。……しかし、この規範が、それを満たし表していた過去の一回限りの大作家に回顧的に関係づけられる限りは、いつもすでにその規範は、規範のある時代に割り当てる《時代の響き》をもつ。(GW1, 293)

規範が過去の大作家に関係づけられるということは、人文学者が古典作品の作家を模範とした関係と同じである。したがって、規範という言葉は古代という時代、ないしその時代を代表する作家を意味することになり、そこからまた古典性という概念には時代区分を示す歴史的な側面が出てきたわけである。だが、ガダマーの主張によれば、伝統の保持が意味するところのものは解釈者自身に固有の理解を仕上げることであった。したがって単純にテキストの著者を模範とすることはガダマーの立場からは不可能なはずである。

いまわれわれが問題にしたいのは、実際の解釈の遂行において規範とは何か

ということである。テキスト解釈においてガダマーが強調していることは、支配というよりも「先導 (Leitung)」といったものである。たとえば彼は次のように言っている。「テキスト理解を導いている意味の予期は主観性の行為ではなく、われわれを伝承と結びつけている共同性から規定される」(GW1, 298)。ここで言われている「共同性」は解釈者の現在の地平とテキストの過去の地平にとっての共同性のことであり、つまりは先入見のことである⁷⁰。そして「テキストの理解を導いている意味の予期」は、解釈者がテキストを読むと同時に生じてくるものとして、帰属性の考察において説明されたことの具体的事例の一つである。このように伝統という言葉の内にテキストの理解を導くという意味が含まれていることがわかる。

ガダマーはテキスト解釈における規範性について次のように述べている。つまり、「テキストの真の意味を伝えることが重要なのであるから、テキスト解釈は、そこでの事柄に従うという規範のものにおかれている (GW1, 398)。テキストが語る事柄に即した理解を目指すというときには、その事柄は解釈にとっての規範としての意味を持つと考えられているのである。

以上のように、ガダマーはテキストの理解において作用する伝統の支配力を、テキスト解釈を開始する契機となるものとして捉えていた。しかし、そのような伝統を承認することが不可欠であるにしても、その承認は自らが帰属している伝統を反省することによってはじめて承認し得るものではないのか。一見すると、ガダマーの主張は伝統に対して批判的になってはならないということの意味するもののように見える。しかしながら、ガダマーは『真理と方法』の第二版の前書きで、「伝統の摂取という解釈学的課題についての明確な意識が形成されるためには、そうした伝統そのものが疑わしいものとなっていなければならない」と述べてもいる (GW2, 443)。いったい伝統の承認とはガダマーにおいてどのように説明され得るものなのか。

第4章 伝統の両義性

ガダマーはハイデガーの理解の先行構造という考えを引き継ぎ、理解を先入見と説明した。この先入見は「理解の歴史性」を示すものだが、それにはテキストの意味が解釈者の歴史的状況によって規定されるという意味があった（GW1, 301）。理解の仕方が時代によって異なるという見方は、解釈者がテキストの書かれた世界との間に「時代の隔たり（Zeitenabstand）」を意識するようになった状況において、テキストの解釈を困難なものにしているように見える。つまり、このような隔たりを想定することによって、テキストの解釈は困難に陥るように見えるのである。ところがガダマーは解釈を可能にするものとしてこの隔たりを積極的に捉えなおすことができると主張する（GW1, 302）。なぜなら、現在に伝えられているテキストが理解可能であるのは、そのような隔たりが「由来や伝統の連続性によって満たされている」からである（GW1, 302）。そして彼はそれぞれの時代の仕方に即した理解を可能にするものとして、解釈における「伝統」という契機を認めることの重要性を説いた。

ガダマーはこのような伝統を一つの権威とみなした。たとえば慣習が理由付けなしに妥当しているのと同じ様に、われわれの理解を可能にするものとして、伝統は理性的根拠なしに承認され得るものであるという。だがこうしたガダマーの主張に対して、そのような伝統の権威化は伝統主義的ではないか、という批判が与えられる。当然、ガダマー自身は自らの伝統概念が伝統主義を意味しないと、これを否定している。だがそれにもかかわらず、この批判は依然として有力ではないだろうか。その理由はガダマーが伝統概念に対して相容れない二つの意味を与えているように見える点にある。つまり一方では、伝統とは権威としてわれわれの振る舞いを支配していると言い、しかし他方では、伝統は理性的に承認されると言うのである。こうした二つの主張が矛盾しているように見えるのは、彼が伝統を権威概念に結びつけていることに原因がある。仮に伝統が両方の意味を矛盾なく含み得るとしたら、そのときこの概念は解釈学においてどのような役割を果たすのだろうか。

第1節 伝統の問題点

1 伝統の復権に対する批判

われわれの存在は歴史性によって特徴づけられているのであって、われわれの理解もまた歴史的であることを考慮する必要がある。先入見はわれわれの理解がつねにすでにある特定の仕方に基づいていることを意味している⁷¹。このような先入見の考えから、理解が時代の関心によって規定されているということが導かれる。

ガダマーは先入見を「歴史的現実そのものの一部」としてこれを「原理的に復権し、正当な先入見があることを承認」するよう要求した（GW1, 281）。この先入見の承認は権威と結びついている。この権威概念は服従ではなく、むしろ「承認（Anerkennung）」をその本質とすると言われた。前章では権威がまずは人物（例えば、教育者、上位のもの、専門家）に与えられるものであると論じたが、その権威が承認されるのは、そのように権威を持つ人物の語ることが「原則的に納得がいくもの（im Prinzip eingesehen werden können）」だからである（GW1, 285）。この点に、語られる事柄に対する権威の承認があることをわれわれはすでに見てきた。ガダマーは人物から離れ、われわれの振る舞いや行動に力を及ぼしている権威があると言ひ、それを伝統と呼んだ。このとき、伝統は次のようなものと言われている。

慣習は強制されず自由に引き継がれていくが、けっして自由な洞察から作られたり、その妥当性が理由づけられたりすることはない。まさにこのことこそ、むしろ、われわれが伝統と呼ぶものであって、根拠づけなしに妥当することである。〔傍点筆者〕（GW1, 285）

先入見としての理解は歴史的制約を受けている。慣習の例に見られるように、先入見もまた根拠づけなしにわれわれの現実になっている。そのようにわれわれの先入見を構成しているものこそ伝統の働きだという。しかし、伝統についてのガダマーの説明には矛盾するよう見える点がある。それは、慣習が「自由に引き継がれる」と言われている点である。ガダマーは伝統の本質が「保持（Bewahrung）」であり、保持は理性の行為であると同時に、「自由に発する行

為」であると言っており (GW1, 286)、「自由に引き継がれる」ことは理性の行為によるものと考えることができる。しかし他方で、彼は伝統の拘束性が理性の根拠づけを必要としないと主張してもいる。この二つの主張は伝統の考えにおいて整合性が取れていないものであるように思われる。いったいこの点についてガダマーはどう考えているのだろうか。

そもそも、ガダマーが解釈学の中に伝統概念を導入したのは、テキスト解釈そのものの可能性を示すためであった。近代解釈学においてテキストの著者と解釈者の間の断絶が問題になって以降、解釈の目標はいかにこの断絶を埋めることができるか、ということに向けられていた。しかし、そのように著者と解釈者とを分けたところから出発する限りこの問題は解決されない。そこでガダマーはハイデガーの理解の先行構造を手がかりにし、テキストの理解において現実に起こっていることは何か、という問題を設定した。われわれはすでに与えられている視野からテキストを読み理解しているのであって、そのようなテキストの理解を可能にしているものとして伝統という契機が主張されたわけである。

ガダマーの伝統概念についてはこれまで様々な問題と共に議論されてきたのだが、この概念に限って言えば1960年代後半から70年代初頭にかけて行われたJ・ハーバーマスとの議論が重要である⁷²。というのも、ハーバーマスの指摘は、ガダマーが伝統を権威概念とみなしていることの妥当性に関係するからである。ガダマーはテキスト解釈において伝統の権威の復権を要請する (GW1, 286)。しかしそのように伝統を承認することによって、それに対する批判的反省が看過されてしまうのではないかという疑問がハーバーマスによって投げられる⁷³。

改めてみると、この概念には二つの側面が含まれていることがわかる。つまり、それは伝統を権威として承認するというテキスト解釈そのものの可能性の側面と、実際にテキストの解釈を通じて伝統を保持するという側面である。そして、それらの側面はわれわれの存在の仕方の分析と、解釈学的研究といった別の問題において取り上げられるものとみなすことができる。この点についてハーバーマスは次のように批判している。「ガダマーは生き続ける伝統と解釈学的研究が唯一の点へと融け合うのを見ている。この洞察は反省による伝統の撰

取が伝承の素朴な実体を砕き、その摂取において主体の態度を変えらるということと矛盾する」⁷⁴。ガダマーが権威の承認と伝統の摂取を同一点において捉えているのに対して、ハーバーマスはそれらを一つに収斂することはできないと言っているわけである。先入見がわれわれの理解を予め制約していることを意味するとはいえ、そこからすぐにガダマーが伝統を権威化するのとはなぜだろうか。

ガダマーの伝統をこのように二つの側面から捉えることによって、この概念の統一のなさが顕わになる。しかもこのような指摘は、先に引用したガダマーの伝統についての定義において問題となったことにも通じる。つまり、「根拠づけなしに妥当すること」と「自由に引き継がれる」こととは相容れない主張ではないか、ということである。

2 批判への応答

ガダマーは伝統を権威概念の一つとみなしている。そして、伝統に対する批判もこの権威の承認に向けられている。そこでもう一度権威概念についてのガダマーの主張を確認しておこう。この概念が説明される際、ガダマーは教育の例を挙げている。子供が成人になると、もはや教育者の権威に頼らず、自らの洞察と決断を行うようになる。しかし、それは権威からの自由を意味するのではない、とガダマーは言う（GW1, 285）。確かに子供は未成熟のために親や教育者の判断を頼りにするだろう。だが成人になればそうした後見人の権威に頼ることなく、自らの洞察によって判断できるようになるのではないだろうか。ところがガダマーによると権威に従っていることは必ずしも盲目的な承認ではない。というのも、成人による判断でさえも権威からの自由を意味するわけではないからである。つまり、成人が後見人の権威を頼らないことは、彼が自分自身の「主（Herr）」になるということではないのである（GW1, 285）。

一体ガダマーにとって権威とは何なのだろうか。実は、この概念についてのガダマーの独自の観点がここに見られる。すなわち、伝統の復権に批判的な立場では、伝統の支配力に独断的なものを見ているのに対して、ガダマーは権威に対するわれわれの承認の方こそが独断的だと見るのである。ガダマーは次のように言う。

問題は、ただそのような承認が何に基づいているのかということにあるだろう。確かに、そのような承認はしばしば「支配力 (Gewalt)」に対する無力さという事実的な弱さを表し得る。しかしそれは、本当の服従ではないし、権威に基づくものではない。権威の喪失や衰退の(またはその反対の)事象が研究される必要がある。そうすれば何が権威であるのか、権威が何によって生かされているのかがわかる。それは独断的支配ではなく、独断的承認によってである。しかし、もし権威における認識の優位ということが認められ、それゆえに権威の正しさが信じられるということがないのであれば、独断的な承認とは何であるというのだろうか。ただこうしたことにのみ承認は〈基づいている〉。権威は〈自由に〉承認されるからこそ、「支配する (herrschen)」のである。それは権威の言うことに従うといった盲目的服従では決してない。〔傍点筆者〕(GW2, 244)

権威は承認によって生かされる。ガダマーによると、独断的であるのは権威がわれわれに向けている支配力ではなく、権威を承認するわれわれの認識の方である。ガダマーは「独断的承認」という言い方をしているが、これは「独断的支配」との対比を強調するための表現であるだろう。この言葉が表していることは、権威の言っていることに頷くよう強いられているということではなく、承認する側がそれに納得して聴従しているということである。

こうした見方は、ガダマーの伝統概念を考え直すきっかけとなるように思われる。これまでわれわれは、伝統の復権ということで「支配に対する無力さ」を見ていたのではないだろうか。しかし、われわれの認識によってこそ権威が効力を発揮するということを考慮するなら、これまでの観点では捉えきれない点があるように思えてくる。というのも、権威は、たんに解釈の出発点としてのわれわれの状況の拘束性だけでなく、解釈の運動そのものを動かす力でもあるからだ。このことは次のようにも言われている。つまり「成人であるなら、自らが従順に (gehorsam) 守っているものを、……、洞察によって受け取ることができる」のである (GW2, 244)。ガダマーの主張する承認は、とらわれとしての伝統から脱することではなく、理性自身が自らの歴史性を認めること

によってその伝統を有効なものにする行為とみなせるのではないか。しかし、それはたんにわれわれの側から求めているものでもない。このことに関して、J・ディ・チェンソは次のように主張している。「ガダマーが指摘するのは、現代の探求者は、歴史に基づいた対話的探究を展開させるために、伝統の中で具現化された先入見を必要とするということなのである」⁷⁵。確かに、伝統の権威がたんにわれわれの先入見を規定するだけでなく、テキストとの対話的な解釈の歩みの可能性をわれわれに与えている。しかし、伝統の権威は必要に迫られることによって承認されるものなのだろうか。ガダマーの叙述を伝統の承認が何かの目的のためになされるだろうものだというように読むことは難しいように思われる。そうではなく、われわれがもうすでに従っているものがわれわれの理解を可能にするものとしてあるということ、これがガダマーの見解ではないだろうか。

第3節 伝承の意味

1 伝承への参入としての解釈

われわれは先に、権威概念の考察から伝統による先入見の規定がわれわれ自身の承認に基づくことを論じた。ではガダマーの主張する伝統の承認は、実際のテキスト解釈においてどのような姿として見出せるのだろうか。しかし、まずは問題となっているテキストが「伝承」であると言う点に注目して、伝統概念がどのように捉えられているかを見てみよう。

ガダマーは「解釈学の問題設定を解釈者の主観性、および理解すべき意味の客観性との割り振ってはならない」と言う（GW1, 316）。というのも、解釈の始めにそのような主客の対立項を立て、一方をテキストの著者、他方を解釈者自身へと割り振ることによって、接触不可能な断絶を作ってしまうからである。また彼は次のようにも言っている。「テキストや伝承の研究がまったくわれわれ自身の決定次第であると主張することは正しくない。このような自由、つまりそのように研究の対象から距離を取ることはそもそもありえないのである」（AP, 36）。研究対象を研究者の視点から恣意的に扱うことは、かえって研究者が研究対象との関わりを持たないという態度を取ることになるわけである。で

はいったいどのような態度が解釈者にとって恣意的でない態度となるのだろうか。

ガダマーによると、著者の意図を再構成することが解釈の課題ではない。なぜならそのように著者の意図を閉じた地平に置くことによって、解釈学的研究はあたかも客観性を帯びたもののように見えてしまうからであり、それによって解釈者は自らの歴史性を度外視してしまうからである。ガダマーはテキスト解釈において考慮すべきものとして「作用史的意識（*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*）」というものについて言及する。これは、解釈者自身がある特定の状況に立っていることを自覚する意識のことである。作用史的意識は、解釈者の理解そのものが歴史の作用を受けているという事態にわれわれの注意を向ける⁷⁶。

ガダマーは「作用史的意識」の内には、われわれの理解にとって先入見が根本的だという認識があると言う（AP, 62）。先入見はわれわれの視野を制限するが、その意味することはそのような制限によってテキストの理解を可能にするということである。先入見のこのような事態は伝承から距離を取ることではなく、「伝承のなかにいること」として捉えることができる。「伝承のなかにいることは、……、認識の自由を制限するのではなく、その自由を可能にする」（GW1,366-7）。

D・ディ・チェーザレは伝統と共に「伝承（*Überlieferung*）」という言葉の重要性を指摘している。「解釈学が「伝統」に並んで「伝承」の概念に認めている重要性をここで感じるができる。解釈学にとって伝承の無い伝統というものはない。というのも、もはや伝えられるもののない伝統は硬化し消えてしまうからである。それゆえ、伝統は過去を伝承する歴史的过程であるので、静的なものとして理解してはならない⁷⁷。たとえ伝統を権威とみなすのだとしても、伝統が伝承過程であるという動的な意味が看過されてはならない。「伝承のなかにいること」という観点において、伝統が「伝達」であることが明らかになる。これまでの考察から、伝統が権威と結びついていることに対する批判や、反対にガダマーの伝統を擁護しようとする諸研究に見られたのは、伝統の支配力の特徴をいかに解釈するかであった。しかし、「伝承のなかにいること」という点を考慮するとき、テキスト解釈における伝統の役割が支配力というこ

とよりも、むしろ「認識の自由」を可能にすることであることが明確になる。もちろん、認識の根拠が問題になる限りでは権威の支配ということが主張されねばならないだろう。しかし、テキスト解釈にとって重要なことは、われわれの認識が制限されるにしても、それによって自由が与えられているということである。

ディ・チェーザレは「伝承のなかにいること」の意味を次のように説明している。「一方では、その中で伝統が更新され得るところの不断の会話にわれわれが加わることを、そして他方では、この参加を通じてわれわれの存在自体が明確になる、つまり有限であることが判明するということの意味する」⁷⁸。テキストの理解には、そこで伝承過程が生じるような対話に参加するという側面があるという。また、伝統の承認には、伝承の内での対話によって解釈者自らの有限性が明らかにされることが含まれるという。

ここで注意すべきことは、伝承への参入がすぐそのまま伝統の継承ではないということである。「この（伝承への）参入は伝統を明白に受け継ぐことを意味するのではない」⁷⁹。これまで見てきたように、伝統の承認は伝統への盲従とは区別される。だが、伝承への参入ということだけではこの区別がまだはっきりしないだろう。権威概念においても言及されていた伝統の保持、すなわち伝統が「自由に引き継がれる」ことであるが、ガダマーの言うこの保持とはどういったことなのか。

2 解釈学的循環

ガダマーはテキスト解釈のプロセスを解釈学的循環として描いていた。この循環運動は理解の「先行投企（Vorentwurf）」から始まる。この先行投企を修正し、練り上げていくことが理解の課題となる（GW1, 271）。投企という言葉は、「ある意味を目指して理解しつつ自らを投企する」（GW1, 264）と言われるように、理解しようとする者が自分自身の理解を提示することを意味する。ガダマーはこの循環について次のように言っている。

理解しようとする者は、事柄そのものに即していない先行 - 意見によって惑わされる危険にさらされている。投企はそれらが投企である限り、〈事柄

に即して〉はじめて確認されるべき先取りであるのだが、事柄に適切な、正しい投企を練り上げていくことこそ、理解の不断の課題である。ここには、ある先行意見が練り上げられていくことによって確証される以外に、どんな〈客観性〉も存在しない。(GW1, 272)

先取りされた投企（先行投企）とは、テキストを読むことによって生じてくる意味の先取りであり、これが解釈学的循環の出発点となっている。そして、「〈事柄に即して〉はじめて確認されるべき先取り」とは、テキストが主張する意見そのものとの兼ね合いではなく、解釈者の投企がテキストの語っている事柄に即したものであることが確認されていることを表している。こうした解釈の過程の説明の中で、「確認される (sich bestätigen)」、ないし「確証 (Bewährung)」という言葉が使われている。これらはどちらも確かだと認めることを意味し、伝統の承認をテキスト解釈の場で具体化したものとみなすことができる。また、テキスト理解の出発点において確認される「意味の先取り」と、投企に修正を加えることによって恣意的でないものになる「先行意見」とは、それぞれ異なる側面で確かめられるものだと考えるべきだろう。問題は〈事柄に即して〉いると思われていた投企が〈事柄に即して〉いないことが判明するとき、その投企はいかにして練り上げられるのかということである。

理解の不断の課題とされる先行意見の練り上げとは、いったいどういったことなのだろうか。この課題はテキストと解釈者との間の歴史的な距離が意識されるようになったときに決定的な局面を迎える。

もし自分の視野が作家の歴史的観点とも、そして過去のテキストの意味とも全く違っていることを認めるとき、古いテキストの意味を誤解しないために、しかもその説得力に従って現実的に理解するために、ある固有の努力が必要となる。与えられたテキストの内的構造や一貫性をたんに記述することや、著者が言っていることをたんに再現するだけではまだ現実の理解ではない。われわれは著者の語る言葉を更新しなければならない。さらに、テキストが語っている事柄を熟知していなければならないのである (VZW, 91)。

解釈者自身の先行意見がテキストの意味を取りそこなうとき、解釈の課題はたんに著者の言っていることの再構成では果たされなくなる。こうした事態においては、伝統に自明な仕方で繋がっていないという意識が解釈者に生じる（GW1, 300）。この行き詰まりこそが「時代の隔たり」を感じさせるのだが、ガダマーはこれを理解にとって積極的なものとみなしている。

そこにおいて解釈者は自分の理解がどこに向かっているのかを問題にしなくてはならなくなるだろう。このことについてガダマーは次のように言う。解釈学にとって「より重要なことは、ある事柄についてわれわれを導いている関心を見つけ出すこと」である（VZW, 101）。

この「われわれを導いている関心」の考察を始める前に、一つ問題にしておかなければならないことがある。それはガダマーの言語観についてである。ガダマーはテキスト解釈のプロセスを解釈学的対話と呼ぶが、それはたとえば上述の引用において「テキストが語っている事柄」と言われている点に見ることができる。通常ならテキストは文字で構成されているのだから、読み手に読まれることがあっても、テキスト自身が語ることはあり得ない。ところが、ガダマーはテキストが語るという。このような観点を知るために、彼の言語観について触れておかなければならないだろう。ガダマーは言語について次のように述べている。

言語はそもそも決して用具や道具ではない。というのも、道具の本質に属することは、それが意のままに使用されること、手にとられ、用が終われば手放されるということだからである。このことは、われわれがある言語の中で用意されてある言葉を発し、使用後はわれわれが意のままにしている言葉の共通の蓄えの中に戻すということではないのである。だからそのような類比は誤りである。というのも、われわれは決して世界と向き合った状態で自分自身を意識として見出しているのではないし、そして、いわば無言語の状態意志疎通の道具へと手を伸ばしているのではないからである。むしろわれわれは自分自身と世界とに関するあらゆる知識において、いつもすでに言語によって掌握されているのである。その言語こそわれわれ自身の言語である。（GW2, 148-9）

言語はわれわれ自身の意識と世界の間を仲介するものではない。言語はわれわれが何かの目的のために意のままに扱うことができ、必要のない時にはしまっておけるような道具と同じものではない。われわれは「世界と向き合った状態で自分自身を意識として見出しているのではない」のである。

ガダマーのこの見方はわれわれの通常の捉え方では理解し難いものである。というのも、われわれは言語を自分自身と世界との仲介役を果たすものと思っているし、自分自身が世界と向かい合っていると思っているからである。しかし、本論文第2章で考察した自己意識のことを思い返してみよう。自己意識と世界との二分されたところから過去の世界の出来事や、過去から伝わっているテキストを理解する試みはどうしても不可能なアポリアに陥ることを見てきた。他方で帰属性の考察から示されたことは自己意識が自己自身の知識を、世界と向き合っている自己ではなく、「自らが知るすべてのなかに自己自身の存在を知る」ということであった（GW1, 257）。ところが、帰属性のこのような説明だけではわれわれ自身と言語との関係が明らかにされない。

ガダマーは『真理と方法』第3部において、帰属性の概念に新たな規定を与えている。彼は「帰属性（Zugehörigkeit）」という言葉に含まれる「聞くこと（Hören）」の弁証法的な性格に着目している。「聞く者は、いわば語りかけられている、というだけではない。むしろ、そこには、語りかけられる者は、望むと望まざるとにかかわらず、聞こえていなければならないということが含まれている」（GW1, 466）。語りかけられるということには、語りかけられる人が聞く意志を持つか否かにかかわらず、聞いている、もしくは、聞くことができているということがなければならない。語りは言語的なものであるのだから、この「聞くこと」には言語が根本的にかかわっている。

ガダマーはこの「聞くこと」において伝承の理解が生じていると考えている。それは彼の次の言葉から知ることができる。

伝承の語りかけが届いている当のもの、それこそが帰属しているのである。そのように伝承の中にいる者は——このことは、われわれが知っているように、歴史意識によって新しい見せかけの自由の中へと放免された者にさ

え当てはまる——伝承から自身に届くものに耳を傾けなければならない。

(GW1, 467)

ガダマーは帰属性に認識の可能性を見ていたが、「伝承の語りかけが届いている」ということは、解釈者がテキストの文字を読むことができているというだけではなく、そこから意味を汲み取っているということでもある。しかし、意味というのはテキストの個々の箇所の意味だけではなく、「テキスト全体の意味」を指す。それは解釈学的循環における投企に関して述べられていたことである (GW1, 271)。「全体の意味」とは個々の意味が生じてくる基盤となるもので、ガダマーはこの「全体の意味」の投企を先行投企と呼んでいた⁸⁰。D・E・リングはガダマーの言語観について次のように述べている。「言語の中で与えられているものは、第一に、あれやこれやの対象ないしは対象の領域への関係ではなく、むしろ、存在の全体への関係、われわれが意識的に創るものではないし、科学のように対象を制御し客観化するのでもないような関係である。われわれの言語の所有、いやよりよい言い方をするなら、言語によるわれわれの所有はわれわれに語りかけるテキストを理解するための存在論的条件である」⁸¹。言語は道具のようにわれわれが自在に操ることができるものではない。むしろわれわれにとって言語は、その中でわれわれ自身の理解が可能になるところのものと考えることができる。このような観点から、ガダマーはテキストの解釈を解釈学的対話と呼んでいるのである。しかし、その対話はいったいどのような進み方をするものだろうか。

3 伝統の保持

先ほど指摘しておいたことに戻ろう。それは「ある事柄についてわれわれを導いている関心を見つけ出すこと」が解釈学にとって重要だという点である。この点に関してガダマーは現代の解釈学にとって次の洞察が有意義なものになると言う。つまり、「あらゆる言明が、ある問いに対する答えとみなされなければならないこと、そして、言明を理解する唯一の方途は、そこからみてその言明がひとつの答えであるような問いを獲得するところに成り立つということ」である (VZW, 101)。また、ガダマーは解釈学的現象には問いと答えの構造が

あるとして次のように言う。

伝承されたテキストが解釈学の対象となるということは、すでに、テキストが解釈者に問いを立てることを意味する。その限りで、解釈は、解釈する者に立てられた問いへの本質的な関係をつねに含んでいる。テキストを理解するとは、この問いを理解することである。(GW1, 375)

いま、われわれは自らの理解がどこに向かうのかということの問題にしている。つまり、何がわれわれの関心を引き起こしているのかということである。ガダマーによると、それはテキストが告げる諸々の事実ではない。われわれがそうした事実に出会うのは言明においてであるが、あらゆる言明は問いに対する答えとなるというガダマーの主張に従うなら、それはテキストがそれに答えているという仕方で指示されているような問いである。それゆえ、テキスト解釈において要請されていることは、われわれ自身の関心を引き起こしているその問いを獲得することである。テキストが答えているところの問いを、テキストが語っていることにおいて再び見出すことが、解釈に求められている⁸²。つまり、ある言明を解釈するとき、その言明が答えとして見出されるような問いをあきらかにすることが解釈の実践において不可欠になるのである。このように、テキストの言明を動機づけているものの意味を理解しようとする試みを、ガダマーは適用「(Anwendung)」と呼んでいる (GW1, 329)。

ガダマーの解釈学において理解と解釈に並ぶ重要な要素として適用が挙げられる。同一のものとしての伝承(テキスト)が時代によって別様に理解されるというならば、それは普遍性と特殊性の関係を考えることでもある。ガダマーはこの普遍と特殊の関係を考える際、アリストテレス倫理学を参考にしている。たしかに、アリストテレスにおいては解釈学や歴史の問題は取上げられてはいない。しかし、そこで問題になっている「道徳知(sittliches Wissen)」の在り方についての議論が、解釈学における適用にとってのモデルになり得るという。アリストテレスが問題にしているのは、「人間の倫理的在り方に関して理論知がいかにして可能なのか、そして知(つまり〈ロゴス〉)は人間の在り方にとってどのような役割を果たすのか」ということである (GW1, 318)。「人間にとって

の善はいつでも、そのひとがいる具体的な実践的な状況で生じるからには、道徳知がなすべきは、まさに、具体的な状況から、いわば、何が求められているのかを見てとることである」(GW1, 318)。ただし、ここでいう善とは、何か固定した尺度ではなく、われわれがそうあるべきものとして抱く理想像である。「理想像は図式としての妥当性しか要求しない。これらの理想像は、つねに行為者の具体的な状況ではじめて具体化される」(GW1, 326)。アリストテレスの道徳知は、人間の生き方の全体に関わり、しかもそれは教え、教えられるといった学習可能な知ではない (GW1, 326)。

解釈学がアリストテレスから学ぶことは、実践を通して自らが立つ状況の中でどのように行為するのが適切かということを考えなければならない、ということである。そうすることによって初めて、善がどういうものかが明示されるようになるからだ。「手段の考量はそれ自身の倫理的な考量であり、手段の考量のほうからはじめて、基準となる目的の倫理的な正しさが決定される」のである (GW1, 327)。こうした知の捉え方が、テキストの解釈においても要求されている。ガダマーが主張している適用は、たんに特殊なものを普遍の内に位置づけることではない。そうではなく、解釈者はテキストを理解するために、自分が置かれている状況にそのテキストを適用しなければならない。「理解とは普遍的なものを具体的で特殊な状況に適用する特殊な例である」(GW1, 317)。解釈においては、テキストで言われていることがどのような問いに対する応答であるかが問題である。

ここまでガダマーの解釈学における伝統の保持について考察してきた。ガダマーが伝統を先入見の源泉として位置づけると同時に、それを権威化することによって、その権威は独断的でないのか、といった疑問を生じさせてきた。しかし、ガダマーの見解を追っていくと、テキストを理解するという解釈学的過程において、理解を可能にするものとしての伝統が解釈者自身によって見出されてくることが確かめられた。ガダマーは、たとえわれわれが意識しないときであっても、伝統がわれわれに働きかけている、と考えている。例えばそれは、子供が親の判断にすんなり従っているような場合である。しかし、このときにはまだ理性的判断そのものが問題になっていないのではないだろうか。ガダマーが伝統概念の有効性を主張するのは、解釈が必要とされる場、もはや自分自

身が伝統との結びつきを感じられなくなる場である。しかし、そのような場にあつて、われわれ自身がどこへ向かっているのかという方向性を取り戻そうとする動きが出てくる。そのようなとき、要求されていることは、テキストの説明が一つの答えであるような問いを獲得することであつた。このことは、テキストの語りを自分自身への問いかけとみなして読むことでもある。というのも、テキストの意味はたんに著者が意図していたことだけではなく、読む者自身に語りかけてくるものでもあるからである。ガダマーはテキストの意味が著者の意図には収まらないと考えている。それは次のように言われている。「一般に歴史の出来事は、歴史のなかで行為する者が自分で思い浮かべていることとの一致を示さないが、それと同じに、テキストの意味がおよぶところは一般に、著者の意図をはるかに超えたところにまで達する。理解の課題が、まず第一にテキストそのものの意味に向けられるのである」(GW1, 378)。しかしそれにもかかわらず、何がわれわれ自身の求めるものであるかは、われわれ自身の判断にゆだねられている。というのも、そうでない限り、権威と認識が収斂するとは言えないように思われるからである。

第5章 伝統の摂取

現代とテキストが書かれた時代との間の隔たりが古典的テキストの理解を困難にしている。この隔たりを克服してテキストを理解しようというのが解釈学の課題である。ガダマーによれば、解釈のはじめにあるものは理解不可能な断絶ではなく、テキストを読むことに由来する理解の先行性である。この理解の先行性を可能にするものが「伝統」である。「伝統への帰属性」とは、解釈者のテキスト理解が解釈者自身の能動的な態度にではなく、理解される当のテキストに属していることを表したものである⁸³。また、ガダマーは『真理と方法』第3部の中で「理解そのものが言語性と基本的な関係をもっている」と述べ（GW1, 399）、解釈学的経験の具体例として翻訳を挙げている。しかし、理解そのものがテキストの言語から離れては考えられないといった、理解と言語との密接な関係や、「伝統への帰属性」といったガダマーの主張に対して、伝統をテキストそのものと同一視する見方がある。たとえば、ディ・チェンソは次のように述べている。「テキスト、それはガダマーが第一に関心を持っている伝統の具体化であるが、そのテキストは解釈という観点によって完全には吸収され得ない他者であり続ける」⁸⁴。こうした意見が問題としているのは、解釈を経た理解と伝統との関係である。このディ・チェンソの考えでは、それがたとえ現代という時代の影響を受けたものだとしても、解釈は過去に存在したものの再構成ということになる。「伝統への帰属性」というガダマーの主張に照らし合わせてみるならば、それは一見すると適切な捉え方であるように見える。

しかし、テキスト解釈の課題はテキストの著者の意図を再構成することに終わらないというのがガダマーの主張である（GW1, 172）。ガダマーは『真理と方法』第2版「まえがき」の中で、この問題について触れている。そこで彼は「伝統の摂取（Tradition anzueignen）」が解釈学の課題だと述べている（GW2, 443）。この摂取は解釈を通すことで得られるものである。もし、ディ・チェンソの言うように、テキストを「完全には吸収され得ない他者」とみなすなら、そして解釈の課題の終わらなさをその他者性において見るならば、そこにはテキストそのものと、その都度の解釈との間に、ある区別が置かれていることになるのではないだろうか。そのときには、伝統とはやはりテキストそのもので

あり、それを解釈者自身が正しく再構成することが求められていることになるだろう。しかしながら、ガダマーはそうではなく、次のように言っている。「伝承の歴史的な生命は、つねに新しい摂取（Aneignung）と解釈に依拠している。正しい解釈〈それ自体〉というのは、伝承の本質を見誤っている思考のなさによる理想であろう。いずれの解釈も、それらが帰属している解釈学的状況のなかに適合されねばならない」（GW1, 401）。この発言からは、「伝統の摂取」が「正しい解釈〈それ自体〉」とは別の何かであることが示唆されていることが見て取れるだろう。しかし、いったいそれは何であるのか。

本章ではこの問題を考察するために、ガダマー自身の解釈の実践に着目する。ガダマーは『真理と方法』の第1部で芸術経験における真理について論じている。そこで彼は、芸術経験が「真似（Nachahmung）」として記述され得ると主張する（GW1, 118）。その際、「ミーメーシス（真似）」という古代ギリシアの概念を取り上げ、その概念を用いて芸術作品の理解という現象について説明している。このミーメーシスという言葉がガダマーがいかに関心しているかを考察する。R・J・ドスタールによると「ガダマーの解釈学理論は、その中心において、現代の文脈におけるギリシア哲学、とくにプラトンの回復である」⁸⁵。ガダマーの解釈学理論がプラトンを受け取り直すことにあるならば、その回復の内に「伝統の摂取」というものが見出され得るはずである。ガダマー自身の解釈の実践を通して、「伝統の摂取」とは何であるかを明らかにしたい。

第1節 プラトンの詩人追放論における「ミーメーシス」

『真理と方法』第1部では芸術経験の真理が主題となっている。つまり、芸術作品の理解において「真なるもの（das Wahre）」とは何であるかが問われている。ガダマーは真似を手掛かりにしてこの問題について論究する。その際、ガダマーの重視するのがギリシア語で「ミーメーシス（μίμησις）」と言われる概念である。そして特にプラトンが『国家』で問題にするミーメーシスが取上げられている。そこでまずはプラトンがミーメーシスという概念をどのようなものと捉えていたのかを確認しよう。

ミーメーシスはプラトンの『国家』第10巻の中で、いわゆる詩人追放論の

文脈において言及されている。主人公であるソクラテスは詩人を街中から追放すべきと主張する。その理由は、詩人たちが人々に害毒を与える存在だからである。ソクラテスは次のように言う。「つまり、どうもすべてそうした類のもの〔悲劇作家をはじめ、その他すべて真似を仕事とする人々〕は、聴く人々の心に害毒を与えるもののようなのだ。聴衆のほうで、それらの仕事がそもそもどのような性格のものであるかという知識を、解毒剤としてもっていないかぎりにはね」(595B)。「真似」の性質を知っていなければ、それを機能とする詩(創作)は人々に害毒を与えているのだが、ではなぜ「真似」が害毒となるのか。プラトンはこのことを説明するために画家を例に挙げる。画家は「寝椅子と見えるもの(写像)」を作る(596E)。寝椅子作りの職人は「ある特定の寝椅子」を作る(597A)。寝椅子がまさに寝椅子であるところのものは寝椅子のアイデアであるが、それはただ一つのものとして「本性(実在)界にある寝椅子」である(579B)。この区別から(つまり、本性界にあるもの、それに似たもの、その似たものを真似たもの)、画家の描く寝椅子は本性界から遠ざかること第三番目のものであり(597E)、「真に〈あるもの〉」からかけ離れたものになってしまうわけだ。しかも画家は「実際にあるものをあるがままに真似て写す」のではなく、「見える姿を^{見える}見えるがままに真似て写す」、つまり、「見かけを真似る描写」を行っているというのである(598B)。

また作家(詩人)についても同様のことが指摘される。プラトンは次のようにソクラテスに語らせている。「ある人々は、作家たちがあらゆる技術、徳にかかわることも、神についてさえすべて知っているのだと言う」(598E)。そして、画家のことからもわかるように、真似をする者が見かけの姿を作る者であることに、そのような人々は気がついていないだろうと語られている(599A)。プラトンによると、作家は大衆受けを狙い、作品の評判を気にするがために、真似の対象として「思慮深い平静な性格」ではなく、「感情を高ぶらせる性格」、それは魂の非理性的な部分に導かれる性格と言われるが、そうした性格が取上げられる傾向にある。たとえそれが優れた人物の不幸であったとしても、その嘆き悲しむ姿の描写は人々を惑わせることになる。

真似は真実から遠く離れたものを作る技術であること、そして真似をこととする者がその対象のすべてを知っているかのように思う人々がいるということ、

こうしたことから詩(創作)が害毒を与えているのである。ただし、プラトンは害毒の直接の要因は、作品を鑑賞する人々の教育的状況にあると指摘している⁸⁶。また同時に、真似の性質を知っているならば必ずしも害毒とならないという補足もしている。しかし、真似が見かけを写すものであることに変わりはない。

このようなプラトンのミーメーシスの捉え方に対して、ガダマーはこの概念をどのように解釈したのだろうか。『真理と方法』では、ミーメーシスという用語が芸術作品の理解を説明するためのキーワードになっている。プラトンがミーメーシスを真実からかけ離れたものと見なすのに対して、ガダマーは芸術経験における真実の理解を説明するものとしてこの概念を捉えているのである。

第2節 対話法としての解釈

ガダマーとプラトンではミーメーシスについての見解が全く違う。プラトンは真似が見かけを映すだけに過ぎないものであり、本質認識ではないと言い切っている。他方で、ガダマーは芸術作品におけるミーメーシスこそ本質認識を意味するものとみなす。もし、ガダマーの解釈学理論における解釈がテキストの再構成を課題とするならば、このことがプラトン解釈であるとは言えないだろう。しかしまた、このガダマーの見解は、プラトンの著作の翻訳でもない。つまり、プラトンがソクラテスをして行わせている対話のあらすじを理解し、それを現代ドイツ語に訳出したものではない。ガダマーの言うところの解釈とはいったい何であるのか。

ガダマーはテキスト解釈の実践を「解釈学的対話」と呼んでいる。ガダマーにおける対話の重要性についてC・H・ズッカーは以下のように述べている。「人間は誰もが認めるように、見ているものや事物の理解の仕方が一致するわけではない。それこそ、われわれがそれらについて、一緒に話し合うようになる(または自分自身と思考の中で話す)理由なのだ。しかし、その会話の要点は事物についての真実を、それについて考えられた様々な主張を仕分けることによって取り出すことにある」⁸⁷。対話とは、それは問いと答えのやりとりであるが、そのやりとりによって話し合われている事柄の真実が現われるように

なるところのものである。つまり、対話のプロセスには事柄の真実を取り出すことが含まれている。ただし人間同士の対話と違い、テキストは書かれている以上には何も語りはしない。それゆえに、解釈者には著者の意図を正確に再構成する努力が求められるわけである。

したがって、ガダマーによるプラトン解釈とは、プラトンの著作の中で言われている内容を、読者の立場に立つガダマーが対話的に理解したものということになる。このことはガダマーの次の文章によって示されている。

理解しようとする者は、したがって、問いつつ、テキストに言われていることの背後に遡らなければならない。語られていることはある問いに対する答えであり、理解する者はその問いから、その内容を答えとして理解しなければならない。語られていることの背後にそのように遡った解釈者は、当然、語られていることを超え出て問いを立てたのである。(GW1, 375)

それゆえ、プラトンが芸術作品において主張していること、つまり、それについてミーメシスでは不十分であると言われているところのもの、それが何であるかが問題なのである。プラトンが詩人を街中から追放しようとし、真似をよくないものとみなしているのはなぜであったか。それは詩人（作家）の真似が「真に〈あるもの〉」からかけ離れたものになるからであった。つまり、本質認識を妨げるものとみなされるからである。このことはプラトンのアイデアについての考え方から理解されなければならない問題であるだろう。

ズッカーは、対話法から見たプラトン哲学の重要性についてのガダマーの理解を以下の二点に見ている。第一に、知識の可能性がロゴスにあるということ、つまり、存在そのものは直接認識できるものではなく、それはただロゴスないし言語を通して間接的にのみ知られ得るということである。第二に、プラトンのアイデア論である。ただし、ガダマーはこれを直接的に受け入れてはいない。すべてを包括し、それらの根拠となり、しかもそれ自身はさらなる根拠を必要としないもの、プラトンはそれを善のアイデアと言う⁸⁸。しかし、知識が言語性に基づくことにおいて、このアイデア論には問題がある。それを指摘したのはアリストテレスであった。ガダマーはこのアリストテレスのアイデア論批判を

通してプラトンを理解している。

アリストテレスはアイデアと特殊なものとの関係を問う。プラトンの善のアイデアとは一つの全体を成すものである。しかし、この全体としてのアイデアは個別のものゝ総体なのではない。つまり、全体としてのアイデアが個別のものから区別されて考えられていることになるわけである (AP, 70)。それゆゑ、善のアイデアはすべての根源を表すものとして抽象的な観念とみなされるわけである。アリストテレスは善のアイデアを「空虚な普遍性」とみなし (GW1, 317)、それに対して人間的な善、つまり道德知の在り方について考えている。要するに、特殊を普遍の内に包括するのではなく、普遍を特殊に適用する仕方を提示したのである。

だが、このアリストテレスの指摘でプラトンのアイデア論が否定されてしまうわけではない。むしろ、プラトンの意図がどこにあるかが明確になるとガダマーは見ている。プラトンは『パイドン』の想起説においてあらゆる本質認識が再認識だと言っている⁸⁹。確かにそれは生前の記憶を思い出すという意味での再認識ではあるし、またここには神話的な表象があり、あらゆる知識の源泉を生前の世界に求めているのではあるが、しかし、重要なことはその想起が対話法によって導き出されている点にある。

プラトンの対話法に見られるそのような認識で求められていることは、生成や消滅の原因を自然的因果連関から解明することではなく、十分に確かだと思われるロゴスを前提として立て、それとの調和を、つまり概念の一貫性を問うことである。確かに、プラトンのこの論証法には事象的経験が欠落している。この点についてガダマーは次のように述べる。「ここプラトンにおいては、経験がまったく言及されていないというのは本当である。しかし一体なぜだろうか。その理由は、ロゴスが問題であるということ、よく知られているように、言語への方向転換が問題であるからである。言語の宇宙は、ソクラテスの目で見るとすれば、直接的な経験よりもさらに多く現実性を有している」 (AP, 72)。プラトンは言葉に依拠することによって、直接的経験とそのような経験を超越て存在するアイデアを同時に探求する道を行っていると考えられる。つまり、プラトンの対話法による真実の認識のプロセスには、アリストテレスによって批判されたような存在論的分離が全くないのである。

芸術作品の理解に関して言うなら、それは美の臨在を除いて事物が美しくある所以のものが全く存在しないことを意味する (AP, 72-3)。存在するものの認識が事物の真実の認識となり、その真実は事物を明らかにするための対話のプロセスと別には存在しないということである。このような真理認識の仕方がガダマーのプラトン解釈において確認される。

第3節 遊戯と認識

ガダマーの解釈学理論が主張するのは、事物の真実を明らかにするために対話という手法を取るということであった。そしてそれはガダマーがプラトンから学んだことでもあった。このような対話法による解釈を踏まえた上で、次にガダマーの芸術論についての基本的な考え方を見てみよう。ガダマーは芸術作品を過去の世界のものではなく、それを経験する者に意味を与えてくるものと見ている。そして、芸術作品には「遊戯(Spiel)」の性格があるという (GW1 116)。つまり、遊戯が芸術作品の在り方を規定しているということである。この概念でガダマーが言おうとすることは、個人の意識的主観から見続けることを止めること、そして芸術経験の真理を遊戯という観点から見ることである。つまり、遊戯の主体は遊戯者ではなく遊戯自身にあること、そしてそれゆえに、芸術経験の主体は芸術作品そのものにあるということである⁹⁰。

ガダマーが論述の焦点を芸術作品の理解に置くとき、「形象 (Gebilde)」という形と成るものの認識が話題の中心となっている。ガダマーによると、遊戯は遊戯者がそれに没頭するという仕方では存在するようになるが、芸術作品、たとえば演劇では、演技者ではなく観衆の没頭ということによってその存在が示される。遊戯が演劇へと変わるとき、そこには遊戯そのものの全面的な転換が起こっている (GW1, 115)。「人間の遊戯が本来的に完成して芸術となるにあたってのこの転換を、私は〈形象への変容 (Verwandlung ins Gebilde)〉と呼ぶことにしたい。この転換によって初めて、演技 (Spiel) はその理念性を獲得し、演技として思念され、理解されうるものとなる」 (GW1, 116)。遊戯を作品へと変えるもの、それは理念性の獲得だと言われている。これは作品が何らかのものとして、演技者から離れて理解されるものになることを意味している。ガダマ

一は演劇が観衆にむけて演じられることに注意を与えつつ、次のように言う。

つまり演劇がこの観衆のために行われることによって、理解すべき意味内容が、またそれゆえ、演技者の行為と切り離し可能な意味内容が演劇に具わっていることが明らかになるわけである。(GW1, 115)

演劇が観衆に向けて演じられることによって、観衆による作品理解の可能性が生まれる。つまり、このことは演技者だけでなく、作家（詩人）や作曲家の手からも離れて、作品の意味が演技そのものにあることを意味すると考えられる。

「形象への変容」は「真なるものへの変容 (Verwandlung ins Wahre)」とも言われている (GW1, 118)。これは「演技の再現 (Darstellung) において、あるものがそのあるがままの姿で出現する」ことである (GW1, 118)。芸術作品においてそれは「現実的なものにおける意味連関の完結と充足」という形で現れるものであるという (GW1, 118)。ここで考えられている「現実的なもの」とは、明らかに単に日常生活で起こる出来事のことではない。演劇において演技者と観衆がいるのは、一般的にわれわれが現実と呼んでいる日常の世界ではなく、演技自身が生み出す世界の中である。日常としての現実はまだ変容されていない世界であり、芸術とはそのような現実をその真理性へと止揚したものである⁹¹。したがって、認識されるべきは、「演技の再現」において現実化されてくる存在の認識である (GW1, 118)。このような演技と認識の関係を受けて、真似の内にある認識についての言及が行われている。最後に、この演技という観点から捉えられた芸術作品がミーメーシスにいかに関わっているかを考察しよう。

第4節 ガダマーの「ミーメーシス」

『国家』の詩人追放論において否定的に述べられたミーメーシスの問題を、ガダマーはある仕方で捉え直そうとする。それは次のように述べられている。

周知のごとくプラトンは〔原像と模像との〕この存在論的な距離に固執した。つまり、模像 (Abbild) は原像 (Urbild) に較べるならば、その幾分か

を残すだけであり、所詮はその量の多寡だけが問題であるという主張を展開し、それに基づいて芸術の演技における真似や再現は真似の真似であるとして、一番低い第三番目のランクへとおとしめている。とはいえ、芸術の再現のうちには、真の本質認識の性格をもつ再認識が働いていることに変わりはない。しかもそのことは、プラトンが、すべての本質認識は再認識であると理解したことによって、思考のことがらとしても根拠づけられているのである。(GW1, 120)

すなわち、ガダマーは原像の模像を作るだけとみなされたミーメーシスを、再認識の問題として受け取りなおそうとする。芸術における演技がミーメーシスとして記述されるのだが、そこでこの概念は本質を認識するものとして捉えられている。「存在しているのは再現されている事柄であり、これこそがミーメーシスされた根源的關係である」(GW1, 118)。ミーメーシスにおいてプラトンによって問われていること、その問いを自ら問うことが、ガダマーにとってのプラトン解釈の実践なのである。重要なのは、それが単なる真似ではなく、再現だということ、つまり「示す (zeigen)」ことである。

ガダマーは自らが立てた問いの答えを「美的非区分 (*ästhetische Nichtunterscheidung*)」というものに求めている (GW1, 122)。この言葉は演劇が上演されることと、その上演作品そのものとは区別して考えることはできないことを意味している。遊戯の特徴が自己自身の再現であるように、演劇の上演において再現されるものは、その作品そのものである。

演劇の上演を演劇そのものから切り離して考えることはできない。たとえば、上演は演劇の本質的存在に属するものではなく、演劇が経験される美的体験などと同じに主観的で流動的なものであるなどと言って、演劇そのものから切り離して考えることはできるものではない。むしろ上演においてこそ、いや上演においてのみ、作品そのものとの出会いが起きるのである——その点は音楽の場合にもっともはっきりしている。それはちょうどまた祭祀において神的な存在との出会いが起きるのと同じである。(GW1, 121)

演劇の上演はすでにその作品に与えられているような美的なものといった抽象的理解に収まるものではない。そうではなく、むしろその上演を通じて「作品そのもの」が現われるというのである⁹²。このことはガダマーの次の記述からも明らかである。「上演におけるミーメーシス的な再現が、創作が本来的に要求するものを現 - 存在へともたらずのである」(GW1, 122)。したがって、上演において現れたものの認識とは、たとえそれが真似られたものであるとしても、その再現には原像を〈示す〉という仕方による認識が含まれているのである。こうした意味で、現実的なものの認識が再認識と考えられていると思われる。

しかし、それが再認識であるのはなぜか。ドスタールによると、ガダマーはプラトン解釈においてある変調を行っている。「ガダマー自身の解釈学理論と一致させながら、彼はわれわれに、ギリシア研究だけでなく哲学的解釈学と美学において、プラトン - アリストテレスのミーメーシス的な読みを与えている。その読みとは同時に変形 (transformation) である」⁹³。つまり、芸術作品や古典的テキストは、そうしたものが過去のものとなり、異質なものとして横たわっているという状況の中で、それらの本質認識という問題を考えるとき、そこで得られた理解は再認識と言われるわけである。

ガダマーのミーメーシスは芸術作品における本質認識を論じたものであった。芸術作品の理解において、解釈の出発点はその作品の経験にある。経験とは何かあるものが与えられることであり、解釈とはそれが何であるのかを明らかにしていく過程である。この解釈の過程をガダマーは遊戯の観点から説明した。ミーメーシスに関して、ガダマーの見解はプラトンのそれとは全く異なるものであった。しかし、プラトンが芸術論で問題にしていたことをガダマー自身も問い求めたのである。そしてその問いに答えているという意味で、それはガダマーの解釈だということ、このことが「伝統の撰取」として言われていることではないだろうか。すなわち、それは単なるテキストの再構成ではなく、「語られたものの同化 (Aneignung)、つまり語られたものが自分のものになるようにすること」である (GW1, 402)。

結論

本論文はガダマーの哲学的解釈学の中で伝統という概念がどのように問題と
なってきたのかをガダマーの論述の中で確認することから始まった。総じて解
釈学の技術はテキストの文意を明確にするために用いられるものであった。プ
ロテスタントの宗教改革における教義的伝統からの離脱や、文献学における古
典の模範性の消失の内に伝統との断絶という事態が生じることになった。そし
てこの伝統との断絶という状況の中でテキストを理解するとはどのようなこと
か、これが近代解釈学の問題となったのである。

このような問題に答えるにあたって、ガダマーは近代解釈学を批判的に受容
した。シュライアマッハーは一般解釈学の構想によって次のことを主張した。
つまり、著者の意図が著者の精神作用の追構成によって把握されるようになる
ということ。そして、その根拠は予覚、つまり「全一的生」との結びつきに
求めるということにあった。これに対してガダマーは、そのような無限定なも
のを解釈の根拠にできるかどうか、それが独断的解釈といかに区別できるとい
うのか、と疑問を投げかけた。そして何よりも、その解釈学が伝統に依拠しな
いことによってテキストの内容的理解を放棄しているという点を批判した。

しかし、他方でディルタイはこの解釈学に卓越さを認めていた。その卓越さ
はシュライアマッハーの「作者を作者自身が理解していたよりもよく理解する
ことが大切だ」という定式にある。その意味するところは、第1に、ディル
タイにおいて個性は理解しうるものとみなされていたということであり、第2
に、著者の個性を再構成することによって著者が意識的でなかった点を解釈者
は知り得るということである。ディルタイはこの解釈学の定式を歴史の理解に
適用させた。彼はまず個人的経験の認識根拠を体験が持つ構造概念に求めた。
ガダマーも認めるように「構造においては、因果的契機ではなく内的諸関係に
基づいた関係の全体が意図されている」という点で、この概念は論理的に優れ
ている。しかし、ガダマーはディルタイがこの考えを歴史の理解へと拡張する
とき、そこに見出される一つの問題を指摘した。

ディルタイは個人的経験の内に理解の可能性の根拠があるとしている。だが、
歴史の理解において考えられるべきものは、「それ自体としてはだれも体験しな
かった連関が、いかにして認識可能となるのか」という問題である (GW1, 228)。

ガダマーはディルタイの構造理論が元来の解釈学の原理に適ったものだとしながらも、ディルタイがその解釈学を「生」に基礎づけようとしたことに問題の原因を見つけている。ディルタイは個々人の生と個人を越える歴史的現実とを、共に全体としての「生」に結びつけた。それによって、個人の個性と歴史的現実のどちらもが「生の表現」とみなされたのである。

「生そのものが自己を解釈する」ということは、生そのものの内に反省の能力があるということの意味した。このことからディルタイが出した結論は、生と知の関連であった。「あらゆる学問的客観化に先立って、生は自分自身の姿をごく自然に捉えている」(GW1, 239)。この点はガダマーも同意している。だが、ディルタイは生の反省能力がこの自然に捉えられている自らの姿を意図的に遡行するとしたのであった。生の反省能力によってあらゆる対象が理解可能になるというとき、それはわれわれの認識が歴史のすべてを見通すことを意味している。この認識の仕方には、無際限なゆえに把握できないものを一つの対象として把握するということが含まれている。

ガダマーはディルタイにおいては「生」の思弁的側面が考慮されずになっていると主張する。確かに、ディルタイにおいても「生」は認識の対象には決してならないものとして考えられていた。それゆえ、歴史的現実が「生の表現」として理解されたわけである。ところが、解釈を通すことで最終的にあらゆる対象が見通されるというとき、もはや「生」は未知なるものではなくなってしまうのである。しかし、そのような認識を支えるものとは何であるか。ガダマーはこの点に理解の歴史性の問題を見たのであった。この問題を解決するにあたってガダマーが援用したのがディルタイの友人であったヨルク伯である。「自らが知るすべてのなかに自己自身の存在を知る」という見方から、認識の可能性の根拠は対象への帰属という考えに基づくという主張が出された。この帰属性の考えこそ、ガダマーの解釈学にとっての基礎となるものであった。

次にわれわれはガダマーの解釈学における伝統の役割についての考察を行った。ガダマーはハイデガーが主張した理解の先行構造、および解釈学的循環に依拠し、自らの解釈学理論を展開していた。ハイデガーが示したことは、理解がわれわれの存在様式であるということであった。投企として投げかけられているものは、解釈者自身の理解ではあるが、テキストの個々の意味と同時に、

その意味がそこから生じてくるどころのテキスト全体の意味であった。これは解釈学的循環においては先行投企と言われた。ガダマーは先行投企を先入見と捉え、先入見を権威とのかかわりから論じた。しかし、その先入見が解釈者自身の投げかける理解であると単純に言うことはできない。権威は人物に与えられるものではあるが、その本質は人物の語る事柄に納得すること、つまり、その意見が優れていて合理的であると認めることにある。ここから事柄に対する先入見という観点が提示され、そのような匿名性を持った先入見が伝統という言葉で表された。

ガダマーは権威概念を通して、テキスト理解そのものを可能にしているものとして伝統を位置付けた。ここに伝統のわれわれに対する支配力という特徴が見られた。しかし他方で、伝統の本質は保持にあると言われていた。この保持はテキストが解釈されることによって果たされるものである。このとき、ガダマーが理解の目標としたことは、著者の意図を知ることではなく、テキストで言われている内容を理解することであった。しかし、そのような理解が容易なことではないのは、解釈者がテキストの書かれた世界から遠く離れたところに立っているためである。解釈者は自身の先入見を働かさなければならない、とガダマーは主張する。というのも、〈事柄に即して〉いない投企に気づき、それを修正することが理解の課題だからである。そしてその課題を成し遂げるために、いったいその修正がいかんして行われるのかという問題が出されることになった。ガダマーはこの問題に問いと答えの論理によって答えた。

問いと答えの構造は、テキストの理解を解釈学的対話とみなすことによって説明された。それは言語の分析ではなく、問いと答えのやりとりというものである。だがテキストとの対話とはいったい何か。われわれはガダマーが「テキストが語る」という表現をしていることに注目した。これは著者が語ることは別のことである。ガダマーによると、解釈学にとって基本的なことは伝承の語りかけが解釈者に届いているという事実にある。つまり、このことは「聞くこと」には聞こうとする意志の有無にかかわらず、「聞こえている」という事実がなければならないということである。「伝承の語りかけが届いている当のもの、それこそが帰属しているのである」。このことがテキスト解釈における帰属性の意味である。したがって、伝承の理解は解釈者による主観的な行為というより

も、一つの出来事なのである。

そして、この語りかけられるということが、われわれの理解を修正するための契機となる。語りというのは、たんに著者の言明であるのではなく、われわれが理解しようとしているところの事柄そのものである。その事柄というのは、著者自身がそのことについて意見しているところのものである。ガダマーはここに対話における問いと答えの関係を見出している。「言明を理解する唯一の方途は、テキストの言明が一つの答えであるような問いを獲得するところに成り立つ」と言われていた。解釈者はテキストに言われていることの背後に遡ることが求められる。「テキストを理解することは、この問いを理解することである」。テキストの意見はある何らかの問いの答えであり、テキストの理解とはその問いに解釈者自身が答えることである。

このように解釈のプロセスが説明された。しかし、これまで見てきたような伝統を中心に置いたガダマーの解釈学に対して次のような批判がある。つまり、テキストの理解そのものの可能性を伝統に求めることと、達成される理解としての伝統の保持が結びつかないというものである。このような意見を出したのがハーバーマスであった。彼の主張は伝統を権威とみなすことと伝統を摂取することとは同時に語れないというものである。つまり、一方では認識の根拠の問題として伝統の権威が理解の前提として説明されるが、他方ではその権威をも打ち砕いて伝統を新たに摂取する必要があるということである。

本論文はこの問題に対してこれまで根強く抱かれていた見方、つまり、支配力に伝統の特徴を見ること、ではなく、伝統の規範的な側面に着目した。というのも、そうすることによって、この概念を捉え直すことができ、そしてまたこの問題解決のための手がかりになると考えたからである。伝統の規範性とは何か。われわれは伝統とともに使用されている「伝承」という言葉に注目した。というのも、伝統という言葉はどうしてもイデオロギーとの関わりで捉えられてしまうからである。しかし、ガダマーはテキスト解釈においては伝承を中心に論を展開している。伝承という言葉は権威概念と直接結びつけられにくいものである。

ガダマーは『真理と方法』の中で伝統の復権について述べた直後に「古典性を例にして」という一節を設けている。そこで20世紀初頭に始まった新人文主

義の古典文献学において、伝承を模範とみなし、自らがその模範に帰属しているという意識が共有されたと述べている。このとき、伝承という模範への帰属とは何を意味しているのか。これに関する考察の中でわれわれは以下のガダマーの文章を取り上げた。つまり、「テキストの真の意味を伝えることが重要なのであるから、テキスト解釈は、そこでの事柄に従うという規範のもとにおかれている」(GW1, 398)。われわれは伝統概念の考察から、伝統の支配力の内に事柄に対する先入見という意味があることを見てきた。しかし、そのような先入見によって制約を受けていると言われることによって、その制約そのものがかえって認識の自由を奪うものであるかのように捉えられてきた。ところが、ガダマーの叙述によれば、「事柄に従う」ことの意味は「支配力」ではなく「規範」であることがわかる。テキストの理解は、伝承のプロセスとしての会話の中で事柄に従おうとすることから始まるのである。

われわれは最後の章で、実際に『真理と方法』の中でガダマーが行っているプラトン解釈を例に、彼の理論における伝統と理解の関係を確認した。プラトンは『国家』の中でソクラテスをして詩人（作家）を市街から追放すべきと主張させている。その理由は「真似」を仕事とする詩人は人々の心に害毒を与えるからである。というのも、詩人はあらゆる技術、徳、さらには神についてさえ何でも知っているかのように語るが、実のところは「実際にあるものをあるがままに真似て写す」のではなく、「見える姿を見えるがままに真似て写す」だけだからである。

ガダマーは『真理と方法』第1部において芸術経験における真理について論じている。そこで彼は芸術作品の理解が「真似」として記述され得ると主張する。見かけだけを真似るものであるがゆえに創作は本質認識（原像の認識）からかけ離れていると主張するプラトンに対して、ガダマーは真似によって創作が本来的に要求するところのものが認識されると言う。プラトンとガダマーの意見は全く異なるものである。ガダマーが行ったことは本当にプラトン解釈なのだろうか。ガダマーにとって解釈の要点は、プラトンが創作に関して問題にしていたことを解釈者自身も問題にしているかどうかである。つまり、それは本質認識（原像の認識）が重要だということである。ガダマーはそのことを真似を再認識と解することによって示したのである。

ガダマーのプラトン解釈を通じて以下のことが確認された。まず理解の可能性の条件が伝承への参与にあること、そしてテキストの理解がプラトンの意図の再構成ではなく、プラトンの問題にしていたことをガダマー自身も問うことにあること、最後に、理解の目標が語られたものを自分のものにするのである。

ガダマーの定義によれば、伝統は保持である、ということであった。保持とは、是認され、引き受けられ、育成されることであると言われている。伝統は理解によって承認され、引き受けられ、理解されることによって伝統となりうる。また、理解は自らが活動する中に伝統を承認し、引き受け、それが自分のものになるまで仕上げる。ガダマーの主張に従えば、伝統と理解は解釈において互いに補完的な関係にあるということになる。ただし、ガダマーのプラトン解釈の例において見たように、伝統の保持とは単なるテキストの解釈ではない。確かに、ガダマーは解釈の課題が解釈者自身ではなく、テキストの言語用法に従って理解することだと言っていた。しかし、ガダマーのプラトン解釈は真似についてのプラトンの理解を超え出ている。なぜなら、真似によって真実を認識するというのはガダマー自身の芸術理解だからである。伝えられているものを繰り返すだけでなく、それを新たなものとして自分のものにするという視点がガダマーの解釈学には含まれているのである。

註

- ¹ 早瀬はアリストテレス全集に収められた『命題論』の解説の中で、この著作のギリシア語タイトルが『ヘルメーネイアーについて』であることから、命題論という日本語タイトルの妥当性を検討している。また、『命題論』という著作が哲学の歴史に与えている影響の一つとして、19世紀から20世紀にかけて興隆してきた解釈学を指摘している。それによると、「解釈学 (Hermeneutik)」という言葉は、17世紀にJ・K・ダンハウアー (1603-1666) が造ったラテン語の「ヘルメーネウティカ (hermeneutica)」という言葉の直接の祖語としている。ダンハウアーは法学・神学・医学の3分野で共通して通用するテキスト解釈の方法としての「一般解釈学」を構想した。「ヘルメーネウティカ」という命名はテキスト解釈の方法がアリストテレスの『ヘルメーネイアーについて』の延長線上にあると考えたためである。その後、この「ヘルメーネウティカ」という造語がプロテスタントの聖書釈義学と結びつき、アリストテレス的な意味から離れて近代的な「解釈学」という言葉になっていったという (早瀬篤『命題論』解説、『アリストテレス全集 I』所収、岩波書店、2013年、297-322頁)。
- ² ハイデガーは『存在と時間』の中でヨルク伯の遺稿とディルトアイ宛の書簡を取り扱っている。ガダマーはこの『存在と時間』に依拠する形でヨルク伯について言及し、ヨルク伯の記述から帰属性という考えを引合いに出している。ガダマーによると、帰属性とは「存在的なもの」と「歴史的なもの」の区別によって明確に概念化されるところのものである。また、『存在と時間』においてハイデガーは「存在的なもの」と「歴史的なもの」との区別によって「歴史性」は概念化されると述べている (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, 19. Aufl., Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, S.403)。
- ³ ガダマーは『真理と方法』第2部の前半で近代解釈学の歴史について論述し、これに批判的検討を加えている。その際、彼はシュライアマッハーをロマン主義的解釈学の代表とみなしている (GW1, 200)。
- ⁴ ガダマーは「文学 (Literatur)」には「精神的な保持と伝承」という機能があり、そのような保持と伝承は古典を範型として後世に伝えることを含んでいるという (GW1, 166)。
- ⁵ 新旧論争とは17世紀末から18世紀初頭にかけて主にフランスで行われた古代文学と近代文学の優劣を巡る論争のことである。古代派は美の絶対性という理念から古典古代の作品が現代の模範となり得ると主張し、近代派は現代には現代に相応しい文学があると美の相対性を主張した。ガダマーはヴィーコの名を挙げ、彼が近代自然科学主義に対して人文主義を擁護したことに新旧論争の一端を見ている。「近代の批判的科学に対してヴィーコは、そのもつ長所は否定していないが、一定の限界のあることを確認させようとしているのである。古人の知恵、賢慮 (prudentia) と雄弁 (eloquentia) の涵養こそは、新しい科学とその数学的方法論を前にしてもやはり欠くことのできないものであるとヴィーコは論じる」 (GW1, 26)。
- ⁶ ガダマーは歴史認識における真実について、17世紀に興隆する自然科学の方法的意識ではなく、古典古代を模範とみなす人文主義的教養概念の方にこそ学ぶべきものがあると考えている (GW1, 23-4)。
- ⁷ またガダマーは近代解釈学の成立を次のようにまとめている。「遠隔にあるものが近くへ引きよせられ、異質性が克服され、過去と現在の間には架橋がなされなければならないということが一般に解釈学的問題の台頭の特徴を示しているように見えるのである。その限りでその時期は、新しき時代がまさに古き時代を放棄したことに気づいた近代のことであった。そのうちのあるものはすでに宗教改革期の聖書理解や聖書のみ (sola scriptura) というその原理の神学的な要求の中に存したのであるが、しかしその本来的な展開は啓蒙思想とロマン主義から歴史学的な意識が芽え

て、あらゆる伝承に対する関係の破綻が成立した時である」(GW2, 235)。

- ⁸ デイルタイは次のように言っている。「それまでの解釈学は、この解釈の過程で絡み合って作用している諸機能を、文法的解釈、歴史的解釈、美学的・修辭的解釈、そして事実上の解釈というように、それぞれ別個にとらえてきた。そして、それは、これらの機能がそれに従って作用しなければならぬ規則を、幾世紀もの文献学上の手腕から、ひとに意識させてきた。それらの規則の背後にまわって、いま、シュライエマッハーが、了解の分析、それゆえに、この目的処理それ自体の認識へと立ち戻り、そして、この認識から、普遍妥当的解釈の可能性、その手段、限界、規則を、導き出したのである」(デイルタイ『解釈学の成立』、久野昭訳、以文社、1973年、32頁)。
- ⁹ 1957年にH・キンマーレがシュライアマッハーの未出版の6編の論考を集め出版した。原題は、*Hermeneutik, Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle* である。その内、初めの二つの論考を邦訳したものが『解釈学の構想』である。ガダマーによると、このキンマーレ編集のものは彼がガダマーからの刺激を受けたことがきっかけとなって出版されたものである(GW1, 190)。ガダマーが読んでいたのは1829年のアカデミー講演とF・リュッケ編纂の解釈学講義であった。ガダマーがシュライアマッハーを批判するのは、彼の心理学的理解という側面であるが、『解釈学』では技術的理解と言われており、まだ心理学的とは言われていない。ガダマー自身も『真理と方法』で、シュライアマッハーが晩年になるにつれて心理学的理解が強まったと言っている(ibid.)。
- ¹⁰ シュライアマッハー『解釈学の構想』、久野昭訳、以文社、1984年、76頁。
- ¹¹ シュライアマッハー、1984年、81頁。
- ¹² ガダマーは『真理と方法』の当該箇所にて、シュライアマッハーの文法的解釈には触れないと明言している(GW1, 190)。というのも、ガダマーはこの文法的解釈の論述が優れたものであることを確かに認めているのだが、それでもシュライアマッハーの解釈学の問題は心理学的解釈にあると考えているからである(GW2, 15)。
- ¹³ *divinatorisch* はラテン語の *divinatio* に由来する名詞 *Divination* の形容詞である。*divinatio* は「前もって見る能力、ないし、予言」の意味であり、キケロ(B.C.106-B.C.43)の『神々の本性について』の中では「予言」として使用されている(山下太郎訳『神々の本性について』、『キケロー選集 11』所収、岩波書店、2000年、41頁)。「予言」は占いや神託の代弁に対して使われる言葉であり、解釈の方法が話題となっている場にはふさわしくない。バーディングはランケ(1795-1886)の歴史理論の解説書の中で、ランケにおける *Divination* の意味を「精神的知覚行為 (*die geistige Apperzeption*)」と説明している(H・バーディング「ランケ」、『ドイツの歴史家 第1巻』所収、ドイツ現代史研究会、1982年、76頁)。シュライアマッハーの使用もこちらの意味に近いと思われる。
- ¹⁴ F.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. Von M. Frank, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977, S. 169.
- ¹⁵ Schleiermacher, 1977, S. 170.
- ¹⁶ 増淵はシュライアマッハーが解釈の眼目を著者の心情へと移行することとしたのに対して、それを主観性の視座に立つ解釈学だと批判したのがガダマーであると主張している(増淵幸男『シュライアマッハーの思想と生涯』、玉川大学出版部、2000年、252頁)。
- ¹⁷ Frank, Manfred, *Das individuelle Allgemeine: Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp Verlag, 1977, S. 135-7.
- ¹⁸ 桑原は次のように言う。「著者の「内面」への「自己移入」として定式化される方法も、決して、著者への没方法論的で直接的な共感といったものではなく、著者の言語使用や文章構成に関わる契機を、解釈者自身がその言語や構成法に習熟することによって、さらには、解釈者自身による使用と著者による使用との同一性と差異

性とを見極める自他の「比較」を通じて、追構成することに他ならない」(桑原俊介『シュライアマッハーの解釈学——近代解釈学の成立史』、御茶ノ水書房、2016年、204-5頁)。

¹⁹ シュライアマッハー、1984年、12頁。

²⁰ ガダマーは次のように言っている。「すなわち、ここで理性や概念把握のまえに依然として立ちだかっている障壁はどんな意味でも超えられない、というわけではない。この障壁は感情によって、つまり、同質性に基づく、直接的な共感的理解によって、越えられるはずなのである」(GW1, 194)。理解の最後の障壁を感情によって乗り越えるという内容はシュライアマッハー自身も述べている。「連関と、特殊なものとの比較によってのみ、人は内的単一性に達する。その内的単一性は、直観にとっては、あらゆる特殊の内に現示しうるものである。しかし、特殊なものとの全体性は決して獲得され得ないのであって、……、自らが内的単一性を正しく把握しているということに対する保証は、如何なるものであるのか。その保証が、再び方法上の規則であることはありえない。むしろそれは、ただ感情でしかあるまい。そして、まさにこの感情こそが、全体性の代理をなしてくれるに違いない」(シュライアマッハー、1984年、94-5頁)。

²¹ シュライアマッハー、1984年、77頁。

²² シュライアマッハー、1984年、78頁。

²³ フリードリヒ・アスト(1778-1841)はシュライアマッハーの直接の先行者である。「アストにとって、基本的目的は古代の「精神」を捉えることにある。それは文学遺産の中でほとんどはっきりと示されているものである。……解釈学はここでははっきりと文法の研究から区別される。それはテキストの精神的な意味を引き出すための理論である。精神へのわれわれの共通の参与は、われわれが古代から伝えられている文書の意味を理解することができる根拠である」(R.E. Palmer, *Hermeneutics—Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer—*, Evanston, Northwestern University Press, 1969, pp. 76-7.)。

²⁴ ガダマーによると精神科学の成立は19世紀に見ることができる。ただし、その意味するところは単純に確定できない。J・S・ミルは帰納法論理を「道徳科学」に適用しようとするが、そのときの「道徳科学」の独訳が「精神科学」であった。このときの「精神科学」は自然科学をその法則性において模範とするものであった(GW1, 9)。それに対して、本論文第2章で扱うディルタイの「精神科学」は、自然科学では扱えない歴史的現象の認識の仕方を自然科学とは別の仕方で理論化するものであった。とりわけディルタイは歴史の理解を主題とした認識論を研究した。

²⁵ H.-H. Gander, „Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip“, in *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, hrsg. Günter Figal, Berlin, Akademie Verlag, 2011.

²⁶ ヘーゲルの歴史に対する理性主義は次のような一文から窺える。「ところが、哲学が提供する唯一の思想は、理性が世界を支配するという、したがって世界においてもまた一切は理性的に行われて来たという、単純な理性の思想である」(G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, S. 20.)。

²⁷ ガダマーは次のように言っている。「世界史のアプリオリな構成からの訣別が、いわば歴史学派の出生証明書であった」(GW1, 204)。

²⁸ ランケは歴史的現象がすべて全一的な生の現れであるとみなした。経験からは認識され得ないが、経験に内在する諸々の側面を統一するもの、それは全体的なものとして要請される。しかし、現実的なものがその表れとすることには思弁的論法が含まれていると、ガダマーは考えている(GW1, 215)。

²⁹ ディルタイが経験というとき、それは生の経験を指している。だが「生」という概念についてはさらに説明が必要であろう。ここでの生とは生物学的な意味ではない。それはわれわれ自身が生きていることそのものである。自分が生きていることは石

や木といった客観的実在と同じように考えることはできない。人間は自らの生にその近さゆえに気づきにくい。しかし、その見えにくさに気づいたとき、自らの生が認識の主題として現れる。この点についてオルテガは次のように述べている。「私の生は私にとって透明であり、そして透明なものはもっとも見えにくいものなのだ。人間は自分の外にあるもの、それと同じことだが自分にとって未知のもの、不透明なもの、謎に満ちているものに対しては、他のものよりよく気がつく」(オルテガ・イ・ガセット『ヴィルヘルム・ディルタイと生の理念』、佐々木孝訳、未来社、1984年、36頁)。

- ³⁰ この点についてディルタイは次のように述べている。「生とはその素材からすれば歴史と同じものである。だから歴史の各時点にあるのは生である。そしてきわめてさまざまな関係をなす、あらゆる種類の生から成り立つものこそ歴史である。歴史とは、ただ一つの連関を形成する人間の全体という視点のもとに把握された生に他ならない」(W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Leipzig, B. G. Teubner, 1958; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, S. 256)。
- ³¹ Palmer, 1969, pp. 103-4.
- ³² このような認識主体は自然科学においてはうってつけである。なぜなら、自然の世界は誰にとっても同じように存在しているし、自然の秩序についての思惟は誰が行っても同じでなければならないからである。
- ³³ パーマーは次のように指摘している。「したがって、人間学と自然科学の違いは、人間学における対象の相違でも、知覚の相違にあるのでもない。その本質的な相違は、知覚され得る対象が理解されているコンテクストにある」(Palmer, 1969, p. 104)。
- ³⁴ Dilthey, 1958, S. 195.
- ³⁵ ディルタイは体験の内にある構造について次のように述べている。「体験とは時間の流れであり、そこでは決まって次の一瞬はいつも前の一瞬にもとづいて成り立つから、どんな状態も明確な対象にならないうちに変化してしまい、またどんな瞬間も——まだとらえないうちに——過去になってしまう。するとその瞬間は追憶として現れ、あれからこれへととめどなく広がっていく。それにしても、観察しようとする、体験の流れは妨げられる。そして、ある障害を意味するめぐりあわせ以上に奇妙なものはないのであるが、その仕方が構造関係をなすということだけにはつねに確実なことである」(Dilthey, 1958, S. 90.)。
- ³⁶ M. Steinmann, „Auf dem Weg zu einer modernen Epistemologie“, in *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, Klassiker Ausgabe, Bd. 30, Berlin, Akademie Verlag, 2007, S. 90.
- ³⁷ 関は次のように述べている。「歴史主義は人間や人間の事象のそれぞれに個別的一回の意義を認めようとする。だが、その意義はどうして生ずるのかと言えば、特殊な主体的要因を持った一人一人の人間が、自分に固有な歴史的状況の下で、特殊な生を営むからである」(関雅美『歴史主義の擁護』、勁草書房、1983年、12頁)。
- ³⁸ こうしたディルタイの言い方には、歴史を理解する個人が社会的制度や文化の担い手であり、体験者であることが念頭に置かれており、そこからまた、共同体の歴史を個人(歴史家)が作成することの有効性を認めていることが伺える。
- ³⁹ Dilthey, 1958, S. 150-1.
- ⁴⁰ ガダマーはディルタイの客観精神がヘーゲルの概念を改変したものだとは指摘する。そして、ヘーゲルとディルタイとの間の際について次のように述べている。「それゆえ、ヘーゲルとの対立は次の一点に要約される。すなわち、ヘーゲルによれば、哲学的概念において精神の帰郷が成し遂げられるのに対して、ディルタイにとって、哲学的概念は認識としてではなく、表現としての意味をもつのである」(GW1, 233)。
- ⁴¹ 体験と追体験との関係が、解釈学の規則とされてきたもの(全体と部分の図式)と極めて類似することをガダマーは付け加えている。ある文章の個々の箇所は全体の文脈から理解されねばならないし、また当該の全体は全ての箇所に連なる形で意味

- づけられねばならない。ただし、その文章の最初の箇所の意味が現われるには、全体としての意味が解釈者に与えられていることが前提とされる。したがって、テキスト解釈における連関と生の連関からは、どちらも部分と全体との内的諸関係への展開を通して、一つのまとまった意味が明らかにされるといった共通の特徴が見出せる (GW1, 227-8)。
- ⁴² ガダマーは次のように言っている。「経験とは生の歴史的過程であり、その典型的事例は事実確認にではなく、記憶と期待とが一つの全体へ独特の形をとって融合することにある」(GW1, 225-6)。
- ⁴³ 関は次のように述べている。「歴史を生み出すのは人間の生であるから、ディルタイは歴史の過程全体を支える創造的な「人間の生」を想定する」。しかし、関はディルタイの歴史観をヘーゲルに極めて近いものとして「生の汎神論的形而上学」とみなしている (関雅美『歴史主義の擁護』、勁草書房、1983年、26頁)。
- ⁴⁴ ここで言われる歴史意識とは、過去の世界をその世界の尺度から理解しようとする意識である。したがって、この意識は自らの生きる世界の先入見からの克服に基本的な存在価値を置いている (vgl. GW1, 235-6)。
- ⁴⁵ ガダマーはディルタイをシュライアマッハーの心理学的解釈学の後継者とみなしている。「心理学的解釈は——シュライアマッハーの遺稿について近年行われた研究でますますその蓋然性が高まったのだが——彼の思想発展において次第に前面に出てきたようである。いずれにしても、この心理学的解釈は、19世紀の理論形成にとって——つまり、ザヴィニィ、ベーク、シュタインタール、そしてなによりもディルタイにとって——本当の意味で決定的な解釈となったのである」(GW1, 190)。
- ⁴⁶ デカルトは確かなものとして見出した自我を、「世界の小さな末端」、つまり、世界の部分とみなした、とフッサールは論じている (vgl. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Philosophische Bibliothek 291, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1977, S. 25-6.)。
- ⁴⁷ J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, UTB für Wissenschaft 2139, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, S. 110.
- ⁴⁸ ガダマーはディルタイの意識分析について同意しており、意識が一つの対象として見られるものではなく、主観性と客観性との本質的な共属性である、と指摘する (GW1, 248)。また、意識について次のように言っている。「むしろ、意識はいつもすでにそのような連関のもとにあり、それらの連関を志向することが意識の本来のあり方である」(GW1, 229-230)。このことから、自己意識とは自己を対象とする意識ではなく、主観と客観、つまり、自己と自己が対象とするものが共に属しているところのものである。したがって、私の自己意識は、私を対象とする意識ではなく、私を志向する意識である。この意味で自己意識を「私についての意識」と言い換えることができると考えた。
- ⁴⁹ P. Yorck von Wartenburg, *Bewußtseinssetzung und Geschichte—Ein Fragment—*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1956; Philosophische Bibliothek Bd. 442, Hamburg, Felix Meiner Verlag GmbH., 1991, S. 39.
- ⁵⁰ ハイデガーは次のように言っている。「解釈というかたちをとって理解は何か他のものになるのではなく、おのれ自身になる」(Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, 19. Aufl., Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, S.148)。
- ⁵¹ 論理学の規則では、証明の必要なものを証明なしに前提に置くこと (petitio principii) は推論の誤謬である。
- ⁵² Heidegger, 1927, S. 145.
- ⁵³ Heidegger, 1927, S. 149.
- ⁵⁴ 本論文第2章でわれわれが確認したことは、ガダマーが歴史認識の可能性の根本的原理を主観と客観の同質性に見ていたディルタイを批判し、その認識の可能性が対象への帰属性にあると主張していたことである。
- ⁵⁵ フリードリッヒは人物の持つ権威が、その人物のすぐれた知識や洞察力や経験にあ

るとしたうえで、権威は決定的な証明ができないものにこそ力を発揮すると言っている。つまり、ユークリッドの諸定理はそれだけで自明であるから権威は必要とされない。「医者」「あなたには3週間の休養が必要だ」と言えば、彼の権威を認めている患者は、普通はこれに従うであろう。なぜ従うかと言えば、それは、もし事情が許して彼がその理由を訊ねた時、医学の専門家である医者は、きっと彼にその理由を丹念に教えてくれることができるはずだと彼が考えているからである」。このように、フリードリッヒは納得のいくようコミュニケーションを行う能力を権威に見ている（カール・J・フリードリッヒ『伝統と権威』、三邊博之訳、福村出版、1976年、63-4頁）。

⁵⁶ テキストを読むとき、もちろん著者の言語用法からテキストを理解すべきなのだが、この課題に簡単に取り組むことはできないとガダマーは言う。というのも、テキストの解釈、とくに意味論の領域においては、解釈者は自分自身の言語用法に無意識的であるということがあるからである（GW1, 272）。

⁵⁷ ガダマーは手紙の受取人が手紙を読むとき、手紙の書き手の視線に立って読んでおり、その際には書き手の書いていることを真実と見なしていると言う（GW1, 299）。

⁵⁸ 「伝承されてきたもの（das Überkommen）」は動詞 *überkommen* が名詞化したものである。*überkommen* には「襲う、征服する」という意味があり、「恐怖が彼を襲う（Die Furcht überkommt ihn）」というように使われる。このようにこの言葉には確かに「支配」の意味がある。しかし、このことから権威の支配力を連想することは適切ではない。というのも、ガダマーがここで言及している権威概念は「伝承および習わしによって聖別されたもの」との関連で言われていたからである。

überkommen には自動詞の用法もあり、その意味は「手渡す、伝わる」である。こちらの意味の方がガダマーの意図に沿ったものであるだろう。つまり、伝えられ到来しているがゆえに権威を持つということである。これがロマン主義の功績と言われる伝統の積極的な側面である。ただし、ガダマー自身の伝統が意味するものはこれとはまた別のものである。ガダマーの伝統については本章第3節で考察した。他方で、ガダマーは「伝承（Überlieferung）」という言葉を用いる。この言葉は受け取ったものを次に委ねるという意味を持つ。ラテン語由来の「伝統（Tradition）」もこの「伝承」に近い言葉である。ガダマーは『真理と方法』でこの二つの言葉を両方使っている。そしてそれらは厳密に区別して使用されているとはいえない。たとえばJ・ワインスハイマーによる『真理と方法』の英訳ではどちらも「伝統

（Tradition）」と訳されることが多い。また「伝承が語る（die Überlieferung spricht）」を「テキストが語る（the text speaks）」と訳されることがある（Truth and Method, J. Weinsheimer and D. Marshall, New York, The Continuum Publishing Company, 1993.）。ただし「伝統が語る」という言い方は見当たらない。このことから、「伝承」を「伝承されている物」つまりテキストとみなすことがあるということがわかる（巻田悦郎『ガダマー入門—語りかける伝統とは何か』、星雲社、2015年、161頁）。それゆえまた、「伝承の理解（Verstehen der Überlieferung）」という言い方はされるが（GW1, 1, 274, 282, 311）、「伝統の理解」という言い方は見当たらない。伝統は概念であり（GW1, 4, 285）、「精神科学的解釈学における契機」と言われている（GW1, 286）。

⁵⁹ Gander, „Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip (GW1, 270-311)“, in *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, hrsg. Günter Figal, Berlin, Akademie Verlag, 2011, S. 103.

⁶⁰ ワインスハイマーは啓蒙思想とロマン主義を次のように特徴づける。「啓蒙思想が歴史を教義や迷信からの理性による進歩的解放と理解する一方で、ロマン主義は神話に価値を、迷信に知恵を見出す。つまり、ロマン主義はそれが過去であるという理由から単に過去を大事にする」（Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven, Yale University Press, 1985, p. 168）。

⁶¹ デイルタイによると、カトリック教会が力を入れたのは、「現世と彼岸で受ける罰

の恐ろしさを思い知らせ、神罰の正当性を理解させるために用いる教会の手段を増やすこと」であった。その手段は地獄や煉獄における刑の場面を題材にした文学や絵画を通して人々に知らしめることであった。実際にも、「彼岸での罰を、教会が現世での罰によって補完した」。また、その罰の免除として用意されたものが救済としての懺悔や贖罪、秘蹟であり、これらは教会の財貨獲得のための手段であった (W. Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Stuttgart, B. G. Teubner, 1957; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, S. 218.)。

- ⁶² ルターを代表とするプロテスタント的な信仰について小田垣は次のように述べている。「ルターの信仰を一言で表現すれば「罪人にして同時に義人 (simul justus et peccator)」であると言えるだろう」(小田垣雅也『キリスト教の歴史』、講談社、1995年、132頁)。罪人であり義人であることは人間の論理では不可能であり、それを可能にするのは信仰だけである。これがプロテスタントの福音主義的信仰である。「宗教改革の根本的動機は、ルターによって再発見されたこの福音主義的信仰であって、免罪符に対する反対は表面に出た事由にすぎない」(小田垣、1995年、133頁)。
- ⁶³ ガダマーは神学的解釈学を否定しているのでは決してない。ガダマーによれば、聖書の解釈は聖書が語る福音告知として行われなければならない。「神学者による学問的解釈であっても、聖書が救済の告知であることは、つねに銘記していなければならない」(GW1, 336)。
- ⁶⁴ 邦訳の訳注によると、ガダマーは啓蒙思想、ロマン主義、歴史主義が同じ一つの思想の発展系列だとみなした。「したがって、歴史性は啓蒙思想の発展なのであり、啓蒙思想は歴史主義として完成したのである。だからこそ、歴史主義は啓蒙思想と同様に、伝統を隔たった異質なものとみなし、先入見を排除しようとする」(『真理と方法 II』、657頁)。
- ⁶⁵ テキストを理解する者はテキストの他者性に対する感受性を持っていなければならないのだが、その感受性には自らの先行意見や先入見の摂取ということが含まれている。その際、摂取の仕方として「自分自身の先行意見や先入見を際立たせて真に自分のものにする」と言われている (GW1, 274)。
- ⁶⁶ ただし、ガダマーは初期プロテスタント教会では「事柄における合意」が目指されていたと述べている (GW1, 297)。
- ⁶⁷ G. Warnke, *Hermeneutics, tradition and reason*, Cambridge, Polity press, 1987, p. 106.
- ⁶⁸ ポール・リクール『解釈の革新』、久米博・清水誠・久重忠夫訳、白水社、2005年、334頁。
- ⁶⁹ 学位請求論文の口述試問において、古典の規範性をただちにガダマーの主張する「事柄に従う規範」というものに結びつけることには飛躍があるとの指摘を受けた。そのため、以下の論述において加筆修正し議論の整理を行った。
- ⁷⁰ ガダマーは別の箇所では「根底で支えている先入見の共同性」という言い方をしており (GW1, 300)、この共同性は先入見と同義である。
- ⁷¹ シュライアマッハーは解釈を理解の同義語とみなしており、理解における解釈の方法論化を目指している (GW1,188)。他方で、ガダマーは理解を現存在の存在様態として捉えており、それはわれわれの生の在り方を表したものとされる (GW1,264)。
- ⁷² この論争は1960年に出版された『真理と方法』に対して、1967年にハーバーマスが雑誌『哲学展望』に寄稿したことに始まる。この論争についての先行研究では、解釈学と批判理論という立場の違いに両者の見解の相違を見ているものが多い。たとえば、リクールは両者の立場の違いを認めつつ、互いの批判がそれぞれの理論の中で説明し得るものであると主張する (リクール、2005年、288-344頁)。J・ディ・チェンソは、ハーバーマスの指摘はもっともだと認めながらも、「ガダマーの主張が意味することについては的を外している」とする (J. Di Censo, *Hermeneutics and the disclosure of truth: a study in the work of Heidegger, Gadamer*,

and Ricoeur, the University press of Verginia, 1990, p. 100)。ガンダーは人間が伝統に帰属する仕方について次のように示唆に富む考察をしている。「結果的にガダマーが伝統を汝のごとくそれ自身から語りかけてくる言語として特徴づけるとき、彼がここで持ち出す類推は、——誤解されやすい類推ではあるのだが——汝というのはそれ自身一つの対象ではなく、自身を対象に関係づけている何かであるという考えによって動機づけられている」(H.-H. Gander, 'In the nets of tradition: a hermeneutic analysis concerning the historicity of human cognition', in *The Hermeneutics reader*, New York : Continuum, 1985, p. 132-143)。しかし、この意見はハーバーマスの指摘に直接応じるものではない。

⁷³ ハーバーマスが言う反省とは、それによってわれわれの有限な存在を全て明らかにするものではなく、われわれを支配するイデオロギーに対して批判を行い、理解の行為のなかでその力を発揮するところのものである。ハーバーマスは、権威としての伝統が批判的反省を看過し、実体的なものになっているとして次のように述べている。「反省は確証だけでなく、ドグマ的な支配を打破するがゆえに、実体性は反省の内でも溶解されるのだ」(J. Habermas, „Zu Gadamer >Wahrheit und Methode <“, in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, S. 49-50)。

⁷⁴ Habermas, 1971, S. 47.

⁷⁵ Di Censo, 1990, p. 100.

⁷⁶ ガダマーはあらゆる理解が「作用史の作用にさらされていること」を認めるよう要求する (GW1, 306)。この作用史の考えを考慮するなら、テキストが過去の世界のものだとみなす隔たりの意識が解釈者にとって決定的であるにしても、そのテキストは全くの他者とは言えない。「われわれが理解の可能性という尺度からすると素朴に（と誤って思われているのだが）理解しているとき、他なるものは自己のものから示されるので、その結果、他なるものはもはや、自己のものとか他のものとかとしては明言されない」(GW1, 306)。

⁷⁷ D. Di Cesare, *Gadamer: Ein philosophisches Porträt*, Mohr Siebeck, 2009, S. 116.

⁷⁸ Di Cesare, 2009, S. 116.

⁷⁹ H.-H. Gander, *Gadamer: Wahrheit und Methode*, G. Figal(Hrsg.), Akademie Verlag, 2011, S. 107.

⁸⁰ 投企と意味の関係については『存在と時間』第32節で次のように述べられている。「意味は、予持、予視、および予握によって構造づけられている投企の基盤なのであって、そうした基盤のほうから、或るものが或るものとして理解可能になるのである」(Heidegger, 1927, S. 151)。

⁸¹ D. E. Linge, 'Editor's Introduction', in H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, D. E. Linge (tr., ed.), California, University of California Press, 1976, p. xxix.

⁸² ガダマーは次のように言う。「哲学的解釈学の最高の原則は、私の考えるところでは（そしてそれゆえ哲学的解釈学は解釈学的哲学なのであるが）、われわれは言おうとするものを決して完全に言うことができないということである。私たちはつねに背後に何かを残しているのであり、私たちが本来的に意志したところを、完全に語ることはできないのである」(GW10, 274)。

⁸³ ガダマーは「芸術作品のその世界への帰属性」という言い方をしている (GW1, 90)。つまり、芸術作品が作品自身の世界に帰属するものであることを意味する。たとえば、われわれがシェークスピアの悲劇『ロミオとジュリエット』を理解するというとき、その理解はその劇中の世界や、もしくは作成された当時の時代の中ではなくて、作品の上演において演じられる物語に属しているということである。

⁸⁴ Di Censo, *Hermeneutics and the disclosure of truth*, University Press of Virginia, 1990, p. 102.

⁸⁵ R. J. Dostal, 'Gadamer's Platonism: His Recovery of Mimesis and Anamnesis', in *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, ed. Jeff Malpas and Santiago Zabala, Northwestern University Press, 2010, p. 45.

-
- ⁸⁶ プラトンはある人々が詩人の作品に惑わせられる理由を次のように言っている。「われわれの内なる生来最もすぐれた部分が、理によって、また習慣によってさえも、まだ十分に教育されていないため」である（606A）。
- ⁸⁷ Catherine H. Zuckert, “Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy”, in *The Cambridge Companion to GADAMER*, Cambridge University Press, 2002, p. 203.
- ⁸⁸ 『国家』第6巻 508E。
- ⁸⁹ 『パイドン』（73C-75E）において、あらゆる学習が想起であるとする理論によって、靈魂不滅の証明がなされている。
- ⁹⁰ ガダマーは遊戯の積極的な意味について次のように説明している。「遊戯に熱中するという脱自的な自己忘却は、自己所有の損失として経験されるものでなく、自己自身の身の上に高まってゆく自由な軽やかさとして積極的に経験されるものである」（GW2, 129）。
- ⁹¹ ガダマーは次のように言う。「形象への変容というのは、単に他の世界の中へと入ることなのではない。たしかにそのなかで演技が演じられている世界は、それ自身の内で閉じた、別の世界であるに違いない。だが、演技はそれが一つの姿である以上、その基準をいわば自分自身の内に見出しているのであり、演技の外部にあるなにもものによっても測られることはないのである」（GW1, 117）。
- ⁹² ガダマーは美的なものの存在論的規定が抽象的な「美的なもの」に求められるようになったのは、自然科学の認識モデルが支配的になったためだと説明する。このような認識の仕方を是正できるのは現象学のおかげであるとして、次のように述べている。「現象学による批判が示したのは、美的なものの存在の仕方を現実経験をもとにして考えて、それを現実経験のひとつの変様として捉えようとする試みはすべて誤りに陥るということである。模倣、仮象、非現実化、幻想、魔法、夢といった概念はすべてひとつの本来的存在を前提にしており、美的存在はこの存在とは区別すべきものとされる。ところが、現象学的還元によってえられる美的経験が教えてくれることは、美的経験は決してそのような本来的存在との関連に基づいて考えることはせず、むしろ経験しているもののなかに本来の真理を見ているということである」（GW1, 89）。
- ⁹³ Dostal, 2010, p. 58.

文献表

一次文献

A. 著作集（著書名、論文名の記載は本書で言及したものに限る）

Gesammelte Werke 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, (Joel Weinsheimer and Donald Marshall tr., *Truth and Method*, second revised edition, New York, The Continuum Publishing Company, 1993), (轡田收・麻生建・三島憲一・北川東子・我田広之・大石紀一郎訳『真理と方法 I』、法政大学出版局、1986年、轡田收・卷田悦郎訳『真理と方法 II』、2008年、轡田收・三浦國泰・卷田悦郎訳『真理と方法 III』、2012年）。

Gesammelte Werke 2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.

„Vorwort zur 2. Auflage“ (1965)（「第二版まえがき」、『真理と方法 I』所収）。

„Rhetorik zu ‚Hermeneutik und Ideologiekritik“ (1967)（斉藤博訳「修辞学、解釈学、イデオロギー批判——『真理と方法』に対する批判に導かれた研究——」、『哲学・芸術・言語——真理と方法のための小論集——』所収、未来社、1977年）。

„Zur Problem des Selbstverständnisses“ (1961).

„Nachwort zur 3. Auflage“ (1972)（「第三版あとがき」、『真理と方法 III』所収）。

Gesammelte Werke 3: Neuere Philosophie I: Hegel Husserl Heidegger, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.

Gesammelte Werke 4: Neuere Philosophie II: Problem Gestalten, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.

Gesammelte Werke 5: Griechische Philosophie I, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985.

Gesammelte Werke 6: Griechische Philosophie II, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985.

Gesammelte Werke 7: Griechische Philosophie III: Plato im Dialog, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.

Gesammelte Werke 8: Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.

Gesammelte Werke 9: Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.

Gesammelte Werke 10: Hermeneutik im Rückblick, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995.
„Europa und die Oikoumene“(1993).

B. その他の著作

Der Anfang der Philosophie, Stuttgart, Philipp Reclam jun. GmbH & Co., 1996 (箕浦恵了・國嶋貴美子訳『哲学の始まり——初期ギリシャ哲学講義』、法政大学出版局、2007年)。

Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft, Suhrkamp Verlag, 1976 (本間謙二・座小田豊訳『科学の時代における理性』、法政大学出版局、1988年)。

二次文献

Apel, Karl-Otto et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971.

Di Cesare, Donatella, *Gadamer: Ein philosophisches Porträt*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2009.

Di Censo, J., *Hermeneutics and the disclosure of truth: a study in the work of Heidegger, Gadamer, and Ricoeur*, the University press of Virginia, 1990.

Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Stuttgart, B. G. Teubner, 1957; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.

Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Stuttgart, B. G. Teubner, 1958; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979 (尾形良助訳『精神科学における歴史的世界の構成』、以文社、1981年)。

Dostal, Robert J. (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2002.

Dostal, Robert J., ‘Gadamer’s Platonism: His Recovery of Mimesis and Anamnesis’, in *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer’s Truth and Method*, ed. Jeff Malpas and Santiago Zabala, Northwestern University Press, 2010.

Frank, Manfred, *Das individuelle Allgemeine: Textstrukturierung und –interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977.

Gander, Hans-Helmuth, ‘In the nets of tradition: a hermeneutic analysis concerning the historicity

- of human cognition', in *The Hermeneutics reader*, New York : Continuum, 1985.
- Gander, Hans-Helmuth, „Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip“, in *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, hrsg. Günter Figal, Berlin, Akademie Verlag, 2011.
- Grondin, Jean, *Einführung zu Gadamer*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2000.
- Habermas, Jürgen, „Zu Gadamer >Wahrheit und Methode<“, in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 1927, 19. Aufl., Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006 (原佑・渡邊二郎訳『存在と時間』、中公クラシックス、中央公論新社、2003年)。
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Philosophische Bibliothek 291, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1977 (浜渦辰二訳『デカルト的省察』、岩波文庫、2001年)。
- Lawn, Chris & Keane, Niall, *The Gadamer Dictionary*, New York/ London, Continuum, 2011.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics—Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer—*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.
- Schleiermacher, F.D.E., *Hermeneutik*, Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle (久野昭訳『解釈学の構想』、以文社、1984年)。
- Schleiermacher, F.D.E., *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.
- Steinmann, Michael „Auf dem Weg zu einer modernen Epistemologie“, in *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, hrsg. Günter Figal, Berlin, Akademie Verlag, 2011.
- Yorck von Wartenburg, Paul, *Bewußtseinssetzung und Geschichte—Ein Fragment—*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1956; Philosophische Bibliothek Bd. 442, Hamburg, Flix Meiner Verlag GmbH., 1991.
- Warnke, Georgia, *Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge, Polity Press, 1987 (佐々木一也訳『ガーダマーの世界：解釈学の射程』、紀伊國屋書店、2000年)。
- Weinsheimer, Joel C., *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven, Yale University Press, 1985.
- Zuckert, Catherine H., “Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy”, in *The*

- Cambridge Companion to GADAMER*, Cambridge University Press, 2002.
- オルテガ・イ・ガセット『ヴィルヘルム・ディルタイと生の理念』、佐々木孝訳、未来社、1984年。
- H・バーディング「ランケ」、『ドイツの歴史家 第1巻』所収、ドイツ現代史研究会、1982年。
- プラトン『国家』、藤沢令夫訳、岩波文庫、1979年。
- プラトン『パイドン』、岩田靖夫訳、岩波文庫、1998年。
- カール・J・フリードリッヒ『伝統と権威』、三邊博之訳、福村出版、1976年。
- ポール・リクール『解釈の革新』、久米博・清水誠・久重忠夫訳、白水社、2005年。
- 加藤哲理『ハンス＝ゲオルグ・ガダマーの政治哲学』、創文社、2012年。
- 小田垣雅也『キリスト教の歴史』、講談社、1995年。
- 関雅美『歴史主義の擁護』、勁草書房、1983年。
- 塚本正明『現代の解釈学的哲学——ディルタイおよびそれ以後の新展開——』、世界思想社、1995年。
- 早瀬篤『「命題論」解説』、『アリストテレス全集I』所収、岩波書店、2013年
- 巻田悦郎『ガダマー入門——語りかける伝統とは何か』、星雲社、2015年。
- 増渕幸男『シュライアーマッハーの思想と生涯』、玉川大学出版部、2000年。
- 丸山高司『ガダマー：地平の融合』、講談社、1997年。

