The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ガダマーの言語論
Author(s)	家高, 洋
Citation	メタフュシカ. 2011, 42, p. 93-108
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/23318
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ガダマーの言語論

家高　洋

はじめに

ガダマーの哲学的解釈学の中心テーマの一つは言語（Sprache）である。名高い「地平融合」も「言語本来の機能」によって生じると言われるように[1]、人間のあらゆる世界経験は本質的に言語的である、ということがガダマーの基本思想である。

ところで、本稿は、学問論的な関心に基づいてガダマーの言語論を考察する。その理由を簡単に述べておこう。筆者はここ数年、現象学的看護研究の或る研究会に参加している。そして、（現象学的な研究も含む）質的な看護研究の正当性を論じる機会を得た[2]。言語は、質的研究の本質的な契機である。例えば、言語は「質的研究の支柱となる道具」とみなされているが[3]、言語をどのように考えるのかによって質的研究の正当性の在処も変わってくるであろう。

そもそも言語の重要性は看護研究だけでなく、人文学や社会科学にもあてはまる。例えば社会科学においては、1980 年代以降の社会学内の「実在論争」[4]や「民族誌を書くとはどのようなことか」という文化人類学の自己批判[5]、1990 年代の科学論における「サイエンス・ウォーズ」[6]も、言語の問題を含んでいる。

---

1 Gadamer,H-G., *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke* Bd. 1, J.C.B.Mohr, 1990 (6. Aufl., durchgesehen), S.383.　なお、この著作からの引用は、著作の略号 WM と頁数を本文中に表記する。また、ガダマー著作集からの引用は、著作集の略号 GW と巻数、頁数を本文中に表記する。

2 家高洋「理解について　――質的研究の前提として」『看護研究』第 44 巻 No.1、2011 年、27-40 頁。本論文はこの論文の続編であるとも言える。

3 野村良子『看護科学のパラダイム転換』、へるす出版、2009 年、9 頁。

4 以下の文献を参照。平英美・中河伸俊編著『新版　構築主義の社会学』、世界思想社、2006 年。

5 Clifford, J.& Marcus, J. E.(ed.), *Writing Culture*, University of California Press, 1986. この著作では政治的な自己批判だけでなく、認識論的な自己批判も行われた。

6 Cf. *The Sokal Hoax*, University of Nebraska Press, 2000.

そこで筆者は、ガダマーの言語論を本稿で、そして社会科学へのその適用[7]を別稿で論じることにした[8]。ガダマーを取り上げる理由は、ガダマーが精神科学の基礎的考察を行っていることと、ガダマーの言語論が言語について包括的に捉えようとしたことに存している。「言語とは何か」という問題だけではなく、言語特有のあり方に即して「言語にどのようにアプローチするのか、あるいはアプローチしてはならないのか」と問いながら、ガダマーは解明を行っている。

本稿の構成は以下の通りである。まず言語に対するガダマーのアプローチをまとめる（第1節）。次にガダマーの言語論を明らかにする（第2～3節）。それからガダマーの言語論の特徴を考察し（第4節）、いわゆる言語の普遍性の問題を、現代フランスの哲学者ジャック・ランシエール（1940～）の所説によって相補的に考察する（第5節）。

なお、本稿は主に『真理と方法』第3部を扱う。それゆえに『真理と方法』第1部と第2部は本稿の前提であるが、哲学的解釈学の中核となっている解釈学的経験についてここで簡単に触れておきたい。

解釈学的経験とは、典型的には或るテクストに接して揺さぶられる経験である。揺さぶられるのは、より厳密に言えば我々の先行判断（先入見）である。つまり、我々の先入見に対して、テスクト自身が真理要求を行うのである。そして揺さぶるのは、テクストに限らず、芸術作品や出来事であり、広義の「他者」ということができる。

この解釈学的経験について二点付記しておく。

第一は、解釈学的経験において、我々は自らの有限性を経験する、ということである。有限性を経験するからこそ、我々は経験に対して開かれようとする。あるインタビューで述べられているように[9]、経験への開放性こそ『真理と方法』の核心なのである。

第二は、テクストの理解に関わっている。ガダマーにとってテクストの理解が目指すのは、原著者の心理状態ではなく、テクストの意味である。だが、その意味を再現することのみが理解ではない。我々を揺さぶる（真理要求する）テクストに対して、我々自身の「問い」を投げかけ、新たな問いを開くことが、テクストの解釈（理解の遂行態）である。このような動的事態をめぐって、ガダマーの哲学的解釈学の解明が行われるのである。

1. 言語へのアプローチについて

解釈学的経験において、我々はテクストと応答するなかで、自ら自身の地平がずれていく（WM.

---

7 この「適用」について疑義が呈されるかもしれない。というのは、『真理と方法』においては、芸術経験と歴史経験が精神科学における理解のモデルであるとみなされうるからである。つまり、芸術作品や歴史的出来事は、時間（あるいは時代）の隔たり（Zeitabstand）によって、より適切な理解が生じるのである（WM. 296-305）。
この疑義に対しては、ガダマー自身による『真理と方法』の修正が参考になる。「時代の隔たりのみ」と元々記されていた箇所が、1986年の著作集版では「時間の隔たりのみならず、隔たり」と変更された（WM. 304, anm.228）。この変更は「時間の隔たりだけではなくて、文化間や社会間等の隔たりも含まれている」と解することができるであろう。

8 家高洋「現象学的看護研究の基礎的考察2　――インタビューの方法論を手引きとして――」『医療･生命と倫理･社会』第11号（大阪大学大学院医学系研究科・医の倫理学教室）に掲載予定（2012年3月）。

9 *Hermeneutik, Ästhetik, Praktische Philosophie Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, hrsg. von C. Dutt, Winter, 1993, S.31f.
それゆえにガダマーの立場を「伝統決定論」と単純に断定することはできない。

489)。これがいわゆる「地平融合」であるが、地平融合とは「言語本来の機能である」とガダマーは述べる。このような言語について、ガダマーには二つの基本的な前提がある。

第一は、世界は言語的に体制付けられている、ということである（WM. 447)。「言語において、世界はそれ自身を自ら呈示する。言語的世界経験は『絶対』である」(WM. 453)。というのは、世界が世界であるのは、それが言語化される限りであり、さらに「言語の根源的な人間性は、同時に、人間の世界内存在の根源的言語性を意味している」からである（WM. 447)。認識と言表の対象は、いつもすでに言語の世界地平によって取り囲まれているのだ（WM. 454)。

だが、このような言語は人間の思考にとって「最も不分明な事柄」に属している（WM. 383)。これがガダマーの言語についての第二の前提である。ガダマーによれば、言語性は我々の思考に非常に近すぎて、言語の遂行中にはほとんど対象化されず、その本来的な存在を自ら隠してしまうのである。

したがって、ガダマーは経験における言語の普遍性を認めつつも（WM. 405)、その直接的な解明可能性を認めない。それゆえに、ガダマーの哲学的解釈学は、言語に何らかの基礎付け的な役割を負わせることはないのである。

本節で我々は、言語に対するガダマーの「間接的な」アプローチをまとめる。第一は、「言語にどのようにアプローチしてはならないのか」という否定限定的なアプローチである（1.1)。第二は、哲学史を経由したアプローチである（1.2)。

1.1　言語にどのようにアプローチしてはならないのか

ガダマーは、言語に対する以下の五つのアプローチを認めない。

第一に、言語を道具とみなすアプローチである（WM. 407)。道具は我々が好きなように使って、用が済めば手放すことができる。だが、言語は使い終わっても手放すことはできない。逆に我々は言語によって捉えられている、ということもあるのだ。我々は世界の中に住んでいるのと同様に、言語の中にも住んでいる。このように言語全体を我々は超えることはできないのであり、それゆえに言語を道具とみなすことはできない（GW2, 148-154)。

第二に、言語を思考が現れるための手段にすぎないとみなすアプローチである（WM. 418)。これは元々はプラトンの主張であった。プラトンが言いたかったことは、思考自身の純粋な合致の経験は言語化できない、ということであるが、その結果、言語は思考と本質的に関わることができない派生的存在（「記号」）とみなされたのであった。この考えが現在に至るまで西洋の中心的な言語観となる。これをガダマーは「言語忘却」と名付ける（WM. 422)。

第三は、言語を主観の（特に主観内の）能力（Können）とみなすアプローチである（WM. 444-445)[10]。もちろん個人が全く関与していない言語現象は存在しない。だからと言って、個人の能力が言語をすべて存在させるということはできないし、また、個人の中に言語や意味を存在させてしまえば、言語の共有性を説明することが困難になる。ガダマーにとって、言語は社会的

[10] ガダマーにとって重要だったことは「人間の言語性を意識の主観性やこの主観性に据えられた言語能力性に委ねてしまうことを避けることだった」。Ebenda. S.12f.

存在であり、何らかの規則を持った活動（Spiel）であって、ゲームに比せられる（WM. 493）。サッカーやチェスでもプレイヤーがいなければゲームは存在しないが、ゲームの規則は、各々のプレイヤーの内面に保持されているというよりもむしろプレイヤー達に共有されていることと同様である。

第四は、言語への形式主義的アプローチである（WM. 408）。これは、近代以降の言語学に当てはまる。ガダマーは、言語の内容を捨象して文法や統辞法等を研究しても、（解釈学的経験に代表されるような）言語の遂行状態を解明することができないと言う。というのは、解釈学的経験において何らかの地平の変容が生じている場合、このことは、事象（テクスト等の意味）がなければ起こりえないからである。したがって、事象と言語とを共に捉えなければならない（WM. 445）。

第五は、言語の起源を探求しようとするアプローチである。ガダマーはアリストテレスに依拠して以下のように論じる（WM. 435-436）。アリストテレスによれば、言語は「取り決め」である。このことは、言語が合意のための手段である、ということではない。取り決められている、ということは、何が正しいのか等について、人間の共同体のなかでの一致がすでに決まっている、ということなのである。つまり、「取り決め」とは、言語の成立に関わるのではなく、言語の存在様態に関わっているのである。

このことは、言語が初めから社会的である、ということを意味している。人間が社会的な存在であることと、言語が存在していることとは、アリストテレスにとっては一つのことなのである。それゆえに、言語の起源の問題は廃棄されるのである。

以上の五つのアプローチは、およそ三つに大別することができる。第一に、言語を世界内の存在者に限局してしまうアプローチ（「道具」「記号」「能力」としての言語）、第二に、言語のみを扱おうとして、事象等との本質的関連を捨象するアプローチ（「形式」としての言語）、第三に、「言語外」の状態を想定し、そこから言語を考えようとするアプローチ（「言語の起源」）である。

1.2　哲学史への経由というアプローチ

『真理と方法』の言語論の特徴の一つは、哲学史を経由した議論である。それは、単に批判的に取り上げられているよりもむしろ、ガダマー自身の主張を展開するために行われている。その代表はキリスト教の受肉思想であり、ここに（言語を思考に従属させる）「言語忘却」の思想とは別の思想が西洋で展開されているとガダマーは考えている。

ところで、「受肉」とは、魂が身体に宿ることではないし、魂の対自化（意識化）の役割を身体が担う、ということでもない。キリスト教における受肉とは、神が人（キリスト）になるということであるが、問題は、父なる神とキリストとの関係である。

受肉思想の解明には、そもそもヨハネ書の序文における言葉と思考との関係が手引きとなっていた。それに、ストアの「内的なロゴス」と「外的なロゴス」という思想[11]が取り入れられ、「内

[11] 「内的なロゴス」とは「世界の原理としてのロゴス」である。これは、その外化としての「外的なロゴス」と峻別されている。

的な言葉と外的な言葉のアナロジー」が「範例的な価値を得た」のである（WM. 423）。

受肉思想と言葉に関して、ガダマーは三つの議論を行っている。

第一は、父なる神とキリストの統一性、精神と言葉の統一性である。受肉において神が肉になる、ということは、思考が言葉になる、ということとして解釈される。この場合、「生成（～になる）」は、ある何かから別の何かが生じることではないし、内的なものと外的なものを混合することでもなく、また、ある何かが別の何かになることでもない。言葉として外化したものが「いつもすでに言葉であった」ということが、言葉の不思議なのである（WM. 424）。ここに言葉と思考の統一が示されている。

第二の議論において、この統一性をより詳しく検討するために、アウグスティヌスの「内的な言葉」が援用される。アウグスティヌスにおいて「外的な言葉」とは（音声化等で）具体的に規定された言葉であるのに対し、「内的な言葉」は「外的な言葉」に先行し、どの言語でもない状態を指している[12]。この「内的な言葉」において、思考と言語が一体となっている。人間における思考と言語との関係が、不完全ではあるけれども、三位一体の関係に対応しているとアウグスティヌスは考えたのであった（WM. 425）。

ガダマーは、晩年に到るまでアウグスティヌスの議論を援用するが（GW10, 273）、それは、アウグスティヌスが三位一体という秘密を、間接的な仕方で議論しているからである[13]。人間における思考と言語の一体性のアナロジーを使って神の三位一体を思考することは、必然的な論証とは別の思考の仕方を示しており、言語を考えるときの一つのモデルとなっているのである。三位一体と同様に、言語も全面的に解明することが不可能だからである。

第三に、アウグスティヌスとの違いが論じられる。まず「外的な言葉」と「内的な言葉」の峻別を強調するアウグスティヌスに対し、ガダマーは「言語の存在性格は、出来事である」とし、「内的な言葉は、自らの可能な外化に関連づけられている」と述べる（WM. 426）[14]。

さらにトマス・アクィナスを援用して、ガダマーは言葉の統一性の内実を変更する。アウグスティヌスにおいて言葉と統一しているのは思考であった。それに対し、トマスの場合の統一は、言葉と事態（forma）である。ガダマーは、「言葉は、事象が見られる鏡のようなものである」というトマスの言葉を引用している（WM. 429）。このようにして、言葉と事象との統一性がテーマとなり、これが、後の思弁的構造の議論が展開される前哨となっている。

---

12 *De trinitate*, 15,10, 19.「実は知っているものから作られた思考は、我々が心の中で語る言葉である。これはギリシア語でもラテン語でもなく、他の民の言葉でもない。しかし、我々が話しかける相手に知らせる必要があるとき、その意味を示す或る標（signum）を言葉は受け取るのである」〔強調は引用者による〕。ここで言われている「心のなかで語る言葉」が「内的な言葉」である。

13 Ibid. 15, 11, 20.「神の言葉（Verbum）は、この人間の言葉に含まれている或る類似を通して、謎においてあるようにかすかであっても見られるのである」。アウグスティヌスは「内的な言葉」における統一性を介してその類似として考えるのであるが、「謎」であることが一掃されることはない。

14 さらにガダマーはプロティノスを経由する。プロティノスにとって、一者からの流出は、「減少していく」ことではなくて、「何かが付け加えられる」ことなのである（WM. 427）。この経由には、言語の「創造性」が示されている（Vgl.WM. 438）。

2. ガダマーの言語論　1

本節と次節でガダマー言語論をまとめる。議論の性格上、「能力性」としての「言語性」(2.1)、言語自身の形成力（2.2)、事象と言語との関係（3.2）に分けて議論をするが、これらはすべて共に働いていることがガダマーの議論の前提である。

2.1　言語の普遍性

1996 年のあるインタビューで、「汎言語主義」という批判に対してガダマー自ら釈明している[15]。ガダマーの有名なテーゼ「理解されうる存在は、言語である」（WM. 478）は、「言語観念論」（ハーバーマス）の典型としてしばしば批判された。もちろん、ガダマーも言語の世界の限界を認める。理解され得ない事象は、それに近づくための言葉を見出すという無限な課題として我々に存在しているのである。そしてガダマーが強調することは、「他者と合意を求めようとするならば、誰でもいかなる限界も越えていくことが可能（fähig）である」ということである。このことは外国語の習得において端的に示されている。

この事態を、ガダマーは「言語性（Sprachlichkeit)」と呼ぶ[16]。この言語性は、「新たな組み合わせを創設すること、したがって、話すことを可能にすることについての能力性（Fähigkeit)」である。この「能力性」は、アウグスティヌスの「内的な言葉」から着想されており、この「内的な言葉」に「哲学的解釈学の普遍的なアスペクト」（WM. 479）が存している、とガダマー自身が述べている[17]。

さらに、この言語性は、狭義の言語だけではなく、身振り、そして数などの象徴的な事象も含んでいる。つまり、それは、すべての意味的な事柄に関わっているのである。

さて、以上の「言語性の普遍性（能力性としての言語性)」に関して、ガダマー自身の主張と二点矛盾していると思われる。

第一は、「能力性」としての「言語性」の議論が「形式的」である、ということである。確かに、ガダマーが指摘するような「言語性」が我々に備わっていることは、基本的には否定できないであろう。だがこの議論は、非常に一般的であり、内容と関連付けられて考察されていない。つまり、「形式主義」と近代言語学を批判するガダマーは、自ら同様の議論を行っているだけでなく、さらにその普遍性を主張しているのである。

この疑義に関しては、ガダマー言語論全体を把握しなければ適切に考察することができないので、第 4 節以降で検討したい。

第二の疑義は「能力性」という規定に関わっている。前節でも確認したように、ガダマーは言

15　Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte, in J. Grondin（hrsg.）*Gadamer Lesebuch,* Mohr Siebeck, 1997, S.286f.

16　同様のことは『真理と方法』でも主張されている。「もしあらゆる理解が、自らの可能な解釈に対して必然的に多義的に関わっており、理解にはいかなる限界も根本的に措定されないとするならば、理解が解釈において受ける言語的な把握は、あらゆる制約を克服する無限性を自らに携えていなければならない」（WM. 405)。

17　Grondin,J., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*（2. überarbeitete Aufl.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, S. 9. これは、1988 年にグロンダンがガダマーから聴いた発言である（この著作の初版は 1991 年)。

語を人間の主観的な能力に還元する議論を批判していた。このことと、「能力性」としての「言語性」の主張は矛盾しているのではないか、ということである。

この点に関しては、「能力性」の規定に関わっている、ということができるだろう。言語的な限界を超えていく、ということは、人間の主観的能力のみに関することではなくて、言語自身の形成的な力にも関係しているのである。つまり、「能力性」とは、言語、そして事象とも関わった事態と考えられる。そこで、次に言語自身の形成力をみてみよう。

2.2　自然な概念形成

ところで、言語自身の形成力は、『真理と方法』では「自然な概念形成」（WM. 432-442）として取り上げられている。ここで検討されているのは、思考と言語との関係である。

思考と言語の関係に関しては、後者は前者に従属する、という考え方がある。この考えによれば、たとえば、個々の言葉からその共通性を見出して一般的な概念を作るのは思考である。また、個々の言葉を一般的な概念に包摂したり、言葉の間での類似関係を見出し、設立するのも思考である。このように、言葉を思考に従属させる考えが、西洋の主流であったとガダマーは主張する。

だが、ガダマーによれば事情は逆である。一般的な概念は、それ自身、その都度毎の事象の直観によって豊かにされるのであり、その結果、新たな言葉が形成される。このように形成された言葉は、個々の直観によって、その正当性が示される（あるいは否定される）。確かに話しているときには、既存の言葉を使用することが前提であるが、しかしそれだけでなく、それと同時に、常に言葉や概念の形成が生じているのであって、この過程によって、言語自身の生き生きとした意味がさらに発展していくのである（WM. 432-433）。

このような過程が「自然な概念形成」である。それは、類似性や転義を行うときにも作用しており、学的な概念形成以前に我々において生じているのである。このような「概念形成」を、ガダマーは「言語の生き生きとした隠喩形成力（Metaphorik）」（WM. 436）と呼んでいる。

言語におけるこのような概念形成は自由な働きである。これは、自然に思いがけない表現や転義が生じる経験でわかることであるが、他方、このことは、この働きが我々には完全に見通せず、支配できないということでもある[18]。つまり、言葉の隠喩形成力は、言語の創造性と共に、言語による我々の支配を意味しているのである[19]。

しかし、ガダマーは、経験における「言語拘束性」を単純に承認しない（WM. 452）。というのは、「他者」の経験としての解釈学的経験が、我々の先入見、そして言語の先行的形成を突き破る機会だからである。この経験において、思考、そして言語は、「事象そのものの働き」によって裁ち直される。次節でこの事態を見てみよう。

---

[18] Vgl. WM. 358. ここでは経験において一般的な概念が形成される場合の予見不可能性が語られている。

[19] ヘーゲルの論理学においてドイツ語の影響があることをガダマーは指摘している（GW3, 98-101）。

3. ガダマーの言語論　2

3.1　ヘーゲルへの経由

ガダマーが「事象そのもの」を強調するのは、精神科学の方法偏重への批判のためである。近代の自然科学は、事象（内容）を捨象することによって一般法則を目指す方法に基づいて発展してきたが、精神科学は個々の出来事の特徴を捉えなければならない以上、自然科学的な方法に従うことはできない。つまり、精神科学は、事象自身に即さなければならないのである。

「事象そのもの」という表現に関してはフッサールの現象学が思い起こされるが、しかしガダマーが経由するのはヘーゲルである。ヘーゲルによれば「事象そのものの働き」が「本当の方法」であり（WM. 468）、この「働き」において弁証法的運動が示唆されているのである。

ところで、ヘーゲルの弁証法の特徴は「否定性」である。弁証法において、事象に合わない意見（Meinung）は、混乱に陥れられる。だが、この混乱こそが解明なのである。というのは、混乱のために、事象に適合したまなざしが露呈されるからである（WM. 468）。この過程は、解釈学的経験にも共通しているところがある。というのは、テクストの真理要求によって、我々の先入見が揺るがされる過程で、つまり、否定される過程で、事象とともに共通の言語を形成することが解釈学的経験だからである[20]。

ガダマーが弁証法と哲学的解釈学との共通点として強調するのは、「思弁的なもの（das Spekulative）」である（WM. 469-470）。「思弁的」とは、第一に「映す」という関係を意味している。映されることについて、ガダマーは絶えざる交換ということを指摘する。映されているものは、その像なしには存在しない。だが、その像が映されているものそのものであるとも規定されない。この両者の関係の不安定さをガダマーは「交換」と呼ぶ。「映すということの本来的な秘密は、像が捉えられないこと、つまり、純粋な再現が浮遊していることである」（WM. 470）。

さらにガダマーは、「思弁的なもの」の第二の意味を挙げる。それは、日常的な経験の思い込みにとらわれない態度を示している。たとえば、それ自体で存在していると考えられている事象（物体）は、実は、反省においては、対自的にしか存在していないことがわかることである。これは、弁証法的な否定の過程と言うことができるであろう[21]。

3.2　経験の思弁的構造

『真理と方法』の終結部においてガダマーは、「思弁的なもの」の二つの意味（反映と弁証法的過程）を含ませることによって、（言語も含めた）我々の経験の構造を「思弁的構造」として提示する。この構造には、異なるレヴェルの三つの事態が存しているが、それぞれ相互に関連し

---

[20] もちろんヘーゲルとの違いもある。ヘーゲルの弁証法は絶対知に収束するが、哲学的解釈学の過程は開放的である。また、ヘーゲルの弁証法は思考の過程であるのに対し、解釈学的経験はテクストを「聴く」ということが違いであるとガダマーは指摘する（WM. 469）。だが、聴く過程においても先入見に対する否定性が存するので、両者には共通点があると考えられる。

[21] ガダマーは、『精神現象学』序文の「思弁的命題」についても論じており、「思弁的なもの」の表現が「弁証法」であると言う（WM. 472）。ところで、ブブナーに従って「思弁的命題」とは「判断」ではなく「論理学全体の中で生じていることを凝縮して示している」とすれば、思弁的なものの展開が弁証法的な過程となると考えられるであろう。Vgl. Bubner, R., *Zur Sache der Dialektik,* Reclam, 1980, S.98.

ていることがガダマーの基本的な前提である。

第一は、事象と言葉との関係である。トマスの引用でもすでに示されていたが、言葉において事象が映されるのである。この両者の関係は区別されうるが、しかし、本来的にはともに一つとなって働いている。それゆえに、両者を区別して扱うことは認められない（WM. 479）。

第二は、現に語られている言葉と、語られていない言葉との関係である。発話された言葉は、言葉が関連している事象に関わっているだけではない。その時に、発話されていない言葉全体にも関係している。このような言葉の間での関係についても、ガダマーは「思弁的」と呼ぶ。語るということは、「語られたことを、語られていない無限なことと共に、ある意味の統一の中で捉えることである」（WM. 473）。このことは、言葉がお互いに関連しあって、全体を形成していることを示している。

第三は、事象に関係している。顕在的に主題化されている事象と、非顕在的な事象との関係である[22]。これは、解釈学的経験における「問いと答えの弁証法」（WM. 383）に典型的に示されている。あるテクストが我々の先入見を揺さぶることがある。それは、そのテクストが我々に問いかけているのである。だが、この「問い」としてのテクスト自身、別の「問い」への「答え」である。そして、このことは（原理的には）無限に続いているとみなされうる。つまり、あるテクストは、それまでの問いと答えとの連鎖を、それ自身に映している、ということができる。

だが、このことは、テクストを読む我々にも当てはまる。我々が揺さぶられ、そして、テクストに向かって何かを述べるとき、つまり、テクストに対して問いかけるとき、我々のこの言葉も、我々の背後にある様々な問いと答えの連鎖を映し出しているのである。そして、テクストと我々が「対話する」とき、お互いの無限な問いと答えの連鎖が問いかけ合うことになる。これが、「問いと答えの弁証法」であって、解釈学的経験においては、その都度毎にこのような事態が生じているのである。

このようにして、言葉と事象、言葉と言葉、事象と事象がお互いに多様に反映し、さらに否定し、肯定し、結び付けられる。このことは、芸術作品や歴史的な出来事に接するときにも起こっている。つまり、何かが意味をもって現れる限り、ここで述べたすべてのことが生じているのである。このような出来事を包括して、ガダマーは「思弁的」と呼ぶのであり、いわゆる「地平融合」もこの思弁的構造として捉え直されるのである。

ここで見落としてはならないことは、このような反映的構造を我々はすべて把握することができない、ということである（WM. 470, 473）。それゆえに、言語は「最も不分明なもの」なのである。だが、それは完全な暗闇ではない。それは、プリズムの屈折のような事態（WM. 442）と言い表すことができるかもしれない。

ガダマーの言語論をまとめよう。三つの事態が存しているが、以下、より広範な事態から順に述べる。

22　このことについて、ガダマーははっきりと「思弁的」とは述べていない。だが、『真理と方法』の箇所（WM.475-477）と、思弁的構造の普遍性とを考え合わせるならば、「思弁的」と解釈することができるであろう。

第一は、経験の思弁的構造である。これは、言語と事象との関連しており、個人だけでなく、社会的な事態（伝承の伝達や共有）も含まれている。

第二は、隠喩形成力である。これは、言語と思考と間の自然な形成関係を示している。

第三は、「能力性」としての「言語性」である。この「言語性」によって、既存の限界が越えられていく。これは、経験の「開放性」に根本的に関わっている事態である。

これら三つの事態の指摘によって、ガダマーの言語論は、言語と事象、言語と思考、個人と社会、過去と現在と未来等がともに考えられる概念的地平を提起しているとみなすことができるであろう。

4. 考察

さて、以上のような『真理と方法』第 3 部の言語論を、後にガダマーは「スケッチ」と述べている[23]。『真理と方法』刊行後、ガダマーは言語について論じ続けたが、しかし新たな議論を展開することはなかったと言ってよいだろう[24]。哲学的解釈学における言語の重要性を顧慮する限り、このようなガダマーの態度について、ある研究者が「奇妙である（auffallend）」と述べていても不思議でないかもしれない[25]。

だが、ガダマーは『真理と方法』において（ある程度）十分に言語について論じたと考えることもできる。以下、このことを検討する。

ところで、ガダマーの哲学的解釈学の前提は、伝統への我々の帰属性である。この帰属性は言語を介して、言語の中で生じる。他方、伝統への帰属性とともにガダマーが主張することは、伝統の様々な限界を越えていく、という「開放性」である。この「開放性」に関わっているのも言語である。ガダマーが強調するのは「能力性」としての「言語性」であるが、前節で示したように、この「言語性」は、経験の思弁的構造や隠喩形成力とともに働いているのであり、その結果、「言語性」は思考や事象にも関わっているのである。

ここで忘れてはならないのは、ガダマーにとっての言語の位置づけである。ガダマーにとって言語とは、根拠（Grund）や基礎（Grundlage）、地盤（Boden）ではなくて、媒体（Medium/Mitte）[26] である。つまり、言語は、事象と我々との間の媒体なのである。媒体である以上、事象とともに言語を探求することにおいて初めて、その遂行様態が明らかにされるのである。さらに、「言語忘却」のように言語の機能を軽視したり、「言語拘束性」のように言語の機能を世界認識の制約とみなすことは「媒体」に適した規定ではないであろう。

---

23 Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte, in J. Grondin（hrsg.）*Gadamer Lesebuch*, Mohr Siebeck, 1997, S.282. また 1967 年の論文「レトリック、解釈学とイデオロギー批判」でも同様のことをガダマーは述べている（GW2, 242）。

24 Vgl. Grondin, J., *Von Heidegger zu Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, S.100f.

25 Olay, C., *Hans-Georg Gadamer: Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*, Königshausen&Neumann, 2007, S.194.

26 Mitte にはヘーゲルの「媒辞」の意味も含まれているが（WM. 460-461）、Medium と同様に「媒体」と訳した。『真理と方法』においては、しばしばドイツ語とラテン語が同じ意味で使われることがあるからである（Anwendung と Applikation 等）。

『真理と方法』第 3 部で行われているのは、「普遍的な媒体」（WM. 392）としての言語を一般的に規定することである。この目的に対して、言語に対する間接的なアプローチと、事象等にも関連している「思弁的構造」等の提示によって、「媒体としての言語」についての一般的な枠組みが提起されたとみなされるであろう。「一般的」と記したのは、言語や、言語と事象、言語と思考等の関係の大枠は捉えているが、あえて詳細に論じない（つまり、スケッチのように論じる）という立場をガダマーが採っているからである。というのは、遂行中の言語は、思考にとって「最も不分明なもの」であるからだ。このようなスタンスでガダマーが差し当たり十分だと考えていたことは、ハーバーマスとの論争においてガダマーが自らの立場を変更しなかったことにも現れている[27]。

では、以上のようなガダマーの言語論は、ガダマーの思想全体においてどのような位置にあるのであろうか。

それは、言語についての様々な誤解を省き、その包括的な枠組みを示すことによって、事象自身の解明に向かうための準備となっているのではないか、ということが我々の考えである。

『真理と方法』公刊以降、ガダマーは（詩論等の）芸術論や、ギリシア哲学の解釈、さらに、実践哲学や時事的な論評等を発表しているが、いずれも『真理と方法』における理解や言語についての基礎的考察を前提としている。だからといって言語を全く論じる必要がないということではない。「哲学は常に言語批判でもある」（GW10, 316）とガダマーは述べている。しかし、この主張の要点は「言語批判」にあり、言語自体の探求については、言語の媒体性のため、ガダマーには特に必要はなかったと考えられる[28]。

しかしこのように考えてもガダマーの言語論に対する疑義がなくなるわけではない。このことは特に哲学的解釈学の普遍性要求に関わっている。前述の通り、この普遍性は、我々が様々な限界を乗り越えていく「言語性」に基づいていた。このような能力性を完全に否定することはできないとしても、これは「普遍性」を要求できるような事態なのであろうか。言語は、ハーバーマスも指摘するように社会の諸関係から影響を受けるし、このような言語から我々も影響を受ける。このような事態を考慮しない限り、哲学的解釈学の「普遍性」の主張は、形式的にとどまるように思われるのである[29]。

これは、「解釈学の限界」に関わる問題である。我々は次節でこの普遍性の問題を別の文脈のなかで考えてみたい。

---

27 *Vgl. Hermeneutik und Ideologiekritik*, hrsg. von K-O.Apel,C.v.Bormann, R.Bubner, H-G.Gadamer, H.J.Giegel, J.Habermas, Suhrkamp, 1971.

28 『真理と方法』以降、レトリックについてしばしばガダマーは論じているが（GW2, 111, 289, 305, 467）、基本的には『真理と方法』の言語論と異なっていない。

29 「形式的」というのは、解釈学に対するイデオロギー批判も結局は言語のなかでなされるというガダマーの考えを示している（Vgl. GW2, 245）。この際、言語化される内容については問われないので、「形式的」と我々は記した。言語への社会的な力の影響をガダマーも否定しない。だが、この影響を強調するハーバーマスと、影響が解明されるのは言語的地平においてであるというガダマーとは、基本的に議論が噛み合っていない。これは、そもそも両者の「普遍性」の意味が異なっているためであると考えられる。

5. ランシエールとガダマー

以下、我々はランシエールの思想を介してガダマーの立場を捉え直す。この両者がともに論じられることはほとんどなかったと思われる。ランシエールはマルクス主義者のアルチュセールの弟子であったが、後に師から離反した。ガダマーはハイデガーの弟子であり、元来は古代ギリシア思想が専門である。このように両者の経歴はかなり異なるが、しかし、思想面で接点があると我々は考える。

ところで、我々がランシエールの思想のなかで着目するのは、その政治哲学である[30]。ランシエールの主な関心は「解放」にある。その特徴的な概念は「平等」である。

ランシエールにとっての「平等」とは、(社会において実現されるべき)「目的」や「目標」ではないし、(課題として掲げられる)「理想」や「理念」でもない。「平等」とは、ランシエールにとって「前提」である。

さらに、「平等」は、空虚な固有性しか持たない、とランシエールは言う。つまり、予め具体的に規定される状態として「平等」が存在しているのではない、ということだ。だが、このことは、「平等」の現実性と背反しない。政治論でランシエールが述べていることは、何らかの不平等な状況において、平等を目指し何らかの抵抗を行うなかに、「平等」は示されている、ということである[31]。

では、なぜ平等を「目的」や「理念」としてはならないのか。ランシエールによれば、「平等」を「目的」や「理念」とすることは、現状において「平等」が存在していないとみなすことであり、「不平等」を前提としていることになる[32]。この「不平等」に対し、「不平等」を解消しようとする人々が生じる。つまり、不平等な人々を「解放する」と公言し、先導する人々が現れるのである。この場合、不平等な人々は、その先導者に導かれる以上、不平等な人々は永遠に解放されない、とランシエールは言う。これがランシエールのアルチュセール批判である。アルチュセールによれば、人民は解放されるために党に従わなければならない。ということは、人民は永遠に党に従属する、ということなのである。

またランシエールは、社会学者ブルデューを同様の理由で批判する[33]。ブルデューは、社会の不平等を認識し、その改善を提起できるのは、社会学者のみである、と主張する。つまり、社会は、社会学者に従属しなければならないのである。そして、社会学者は次々と新たな不平等を「発見する」。このような「発見」によって、社会学という「帝国」はますます強化されるのである。

---

30 Rancière, J., *La Mésentente,* Galilée, 1995. なお、ランシエールの政治論、特に「平等」の検討に関しては拙論を参照。家高洋「異質なものの関係を考える ――ジャック・ランシエールの哲学から」大阪大学大学院文学研究科 21 世紀 COE プログラム「インターフェイスの人文学」研究報告書 2004-2006 第 2 巻『人文学討議空間のデザインと創出』、2007 年、65-84 頁。

31 これはアリストテレスのプロネーシスに類似している。例えば、何が勇気ある行為なのか、ということは状況によって変わり、勇気は状況のなかでしか実現されない。だからと言って、勇気という言葉が無意味でもないのである。

32 Rancière, J., *Aux Bords du Politique*, Gallimard, 2004.

33 Rancière, J., *Les Scènes du Peuple*, Horlieu, 2003. pp. 353-376.

同様のことは教師と生徒の間でも生じる[34]。教師は巧みな説明を与えるが、それだけではなく、生徒が理解したかどうかを教師が判断する。そして、生徒が理解したならば、別の問題を提起する。このようなサイクルが続けば、生徒は永遠に教師から解放されることはない。

ランシエールは言う。「不平等を前提とする限り、平等は生じない」。ゆえに「平等」が前提されなければならない。これは、「どのような状態が平等であるのか」「どうすれば平等が達成されるのか」と初めに問うてはならない、ということである。というのは、このように問うことが、不平等を前提することであるからである。

以上のランシエールの議論の要点は、「平等」あるいは「不平等」を前提にして論じることがいかなる結果を社会のなかで生み出すのか、ということである。つまり、（学問や教育等の）言説の社会のなかでの位置が問われているのである。

ところで、ランシエールの「平等」の思想が、哲学的解釈学の「普遍性」つまり「開放性」（「能力性」としての「言語性」）と同形である、と考えられるであろう。最初の前提として、我々が「言語拘束性」あるいは「社会拘束性」を認めるならば、この「拘束性」を認識する「専門家」が必要され、永遠にその「専門家」の「拘束」から逃れることはできない[35]。もちろん、我々は何にも拘束されていない、と言いたいのではない。伝統への帰属性はガダマーの前提である。だが、この帰属性のみが前提になっているのではない。（しばしば誤解されるのは違って）ガダマーは、開放性こそ「最初の前提」として主張すると考えられるのである。

この主張の論拠は、ささやかなことである[36]。あるテクストを読んでいて、自分の理解が変化すること、あるいは、様々な言語を習得すること等である。だが、出発点（前提）としては、ガダマーにとって（そしてランシエールにとっても[37]）このことで十分である。それゆえに、自分の様々な限界を「実際に」どれだけ乗り越えられるのか等の問題と、前提としての「開放性」とは、切り離して考えるべき事柄であるということができるであろう。

ランシエールとガダマーの接点についてもう一点指摘しよう。「解放」を目指すランシエールは、何らかの原理や根拠を自分だけが認識して先導するという哲学を認めない。自ら言うように、哲学の目的は「正当化」や「基礎付け」ではないのである[38]。とすると、哲学には批判しか残されていないのであろうか。ランシエールの代表作の一つ『無知な教師』[39]が別の方途を示している。

『無知な教師』は、19 世紀前半の教育者・哲学者ジョゼフ・ジャコトの思想を紹介する体裁をとった著作である。ジャコトは「人は、自らが知らないことを教えることができる」と主張す

---

34 Rancière, J., *Le Maître ignorant*, Fayard, 1987.

35 Vgl. GW2, 265-270. この場合の専門家は、（ハーバーマスが挙げる）精神分析家である。

36 Vgl. WM. 465.

37 ランシエールは「知的平等」を主張するが、その論拠は母語の習得である。Rancière, J., *Le Maître ignorant*, Fayard, 1987.

38 「科学や芸術、政治その他あらゆる形態の人間の重要な活動を、反省によって裏付け、正当化によって基礎付けるものとして哲学を描くことには、何ら明証性はない。〔中略〕哲学にあるのは、特殊なアポリアや葛藤、パラドクスという現れの下で政治、芸術、科学、その他の思考活動の出会いから生まれる思考の様々な結び目（noeuds）であり、特異な対象（objets singuliers）である」。Rancière, J., *La Mésentente,* Galilée, 1995, p.11.

39 この著作に関しては拙論を参照。家高洋「知的解放の哲学　――ジョゼフ・ジャコト／ジャック・ランシエールの思想から」『大阪大学　大学院文学研究科紀要』第 49 巻、2009 年、1-20 頁。

るだけでなく実践も行い、一世を風靡した人物である。ジャコトを紹介（経由）することで、ランシエールが行ったのは、教育や理解についてのジャコトの思想を広めるだけではなくて、ランシエールと同時期のフランスの教育政策批判であった[40]。ランシエールは『無知な教師』において、ジャコトを語り、ジャコトに語らせる。読者は、19 世紀の状況を理解しつつ、自らの状況についても顧慮する。つまり、ジャコトとランシエール、そして読者はお互いに映し合い、翻訳し合い、理解し合うのである。「根拠」や「原理」によって直接的に論証しなくても、様々な思想や出来事を経由することによって、我々に新たな地平が開かれうるのである[41]。

おわりに

これまでの議論をまとめよう。

ガダマーにとっての言語は「普遍的媒体」である。さらに、言語はそれが機能しているときには対象化されず、我々にとって最も不分明な事態の一つである。

これら二つの考察から、言語へのアプローチが限定される。まず、言語を世界内の存在者とみなすアプローチや、言語外の何かを想定するアプローチ、そして、言語のみを検討し、言語の媒介的性格を捨象するアプローチは否定される。

さらに、中世における言語論への経由もガダマー言語論のアプローチの特徴である。中世思想へと経由する理由は、現在の二つの言語思想（「言語忘却」と「言語拘束性」）とは別の言語観が中世において考えられていたからである。

「普遍的媒体」としての言語に関するガダマーの議論の特徴は、経験全体の包括的な構造を提起したことに存する。言語は普遍的な媒体である以上、言語についてだけでなく、言語と思想、言語と事象等の関係を（ある程度）示す必要があったからである。最も包括的な構造は、経験の思弁的構造であるが、さらに、言語の隠喩形成力、そして、既存の限界を越えていく「能力性」としての「言語性」も共に機能している。

最後に、哲学的解釈学の普遍的アスペクトは「能力性」としての「言語性」に存しており、この「普遍性」は「前提」として考えられることが提起された。これは学的言説が社会のなかでどのような結果を生み出すのか、ということに関わっているが、このような議論まで一貫して考える必要性があるということが、「人間のあらゆる世界経験の本質的な言語性」（GW2, 232）に含意されていると考えられうるであろう。

このようなガダマーの言語論は、言語に関して詳細な議論を行っていない。それゆえに、ガダマーの議論をより具体化する可能性は存しているであろうし[42]、本稿の「はじめに」で述べたよ

---

40 次のサイトにおけるランシエールへのインタビューを参照。
http://multitudes.samizdat.net/article1714.html（2011 年 12 月現在）

41 ジャコトを介して論じるランシエールは、アウグスティヌスを介して論じるガダマーと「間接的なアプローチ」として共通している。なお、政治論と美学においてランシエールは、時代の各々の体制（régime）と、個々の出来事あるいは作品との関係を解明することを主なスタンスとしている。

42 註 2 で挙げた拙論において、ガダマーの地平融合を、中期以降のメルロ＝ポンティの言語論によって検討し直すことを我々は試みた。

うに、社会科学の論争に「適用」して、その妥当性を検討し直す必要があるだろう。そして、これらのことと共に、個々の出来事（事象）自身を考察するという課題が我々に課せられているのである。

経験全体まで拡がる考察に、ガダマーの哲学的解釈学の根本性が存している。我々は、この思想を十全に汲み尽くしているとは言えない。ガダマーの哲学的解釈学は、いまだ「問い」として、我々に差し向けられているのである。

（いえたかひろし　大阪大学大学院文学研究科非常勤講師）

Gadamers Sprachlichkeit

Hiroshi IETAKA

Die philosophische Hermeneutik ist nach Gadamer ein universaler Aspekt der Philosophie, nicht nur die methodische Basis der Geisteswissenschaften. Diese Universalität besteht in die Sprachlichkeit.

Aber die Sprache gehört, für das menschliche Nachdenken, zum Allerdunkelsten, weil sie im Vollzuge so wenig gegenständlich wird, daß sie ihr eigentliches Sein von sich aus verbirgt. Wie verhält die Universalität der Sprachlichkeit mit die Schwerlichkeit ihrer Aufklärung?

Wir unterscheiden die Sprachlichkeit Gadamers als universales Medium und als Fähigkeit der Sprache.

Die erstere ist die Sprache im Vollzug, in der sich das Verstehen selber geschiet. Zur Sprache gehören die lebendige Metaphorik und die spekulative Struktur der Erfahrung, die beide zusammenwirkend durch das menschliche Nachdenken nicht vollkommen durchgesehen sein können.

Die letztere ist die Fähigkeit, neue Kombinationen in der Sprache zu stiften, also Sprechen möglich zu machen. Gadamer behauptet daß man durch diese Fähigkeit alle sprachliche Grenzen immer wieder überschreiten kann. Die Sprachlichkeit als Fähigkeit, die, aufgrund des inneren Wortes von Augustinus, Gadamer eingefallen ist, betrifft die Universalität der philosophisher Hermeneutik, weil sie die erste Voraussetzung aller menschlicher Kommunikationen ist.

「キーワード」
ガダマー、言語、哲学的解釈学、思弁的構造、ランシエール