



Title	〈前理解〉と〈開放性〉の諸問題：人間の自己理解と世界理解への基礎的考察
Author(s)	森田, 孝
Citation	大阪大学人間科学部紀要. 1978, 4, p. 107-127
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/5742">https://doi.org/10.18910/5742</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

# 〈前理解〉と〈開放性〉の諸問題

——人間の自己理解と世界理解への基礎的考察——

森 田 孝

## 〈前理解〉と〈開放性〉の諸問題

——人間の自己理解と世界理解への基礎的考察——

### 一 問題提起

かつて A. ゲーレンは、その主著『人間—その本性と世界における地位』の序論のなかで、人間は自らの本質を解釈しようという欲求をもっているというテーゼを提起した。つまり人間は、「自分の自己解釈 (Selbstdeutung) のなかで自分に納得し、〈はっきりさせ〉 (verdeutlichen) ざるをえない課題」を担うた存在だと見るのである。それは人間の本質を神から導き出すのでも、動物から派出せしめるのでもなく、特殊な、人間にのみ適合する概念から把握しようという想定に立っている。ところで、このような自己解釈の課題は、人間が、たえず自己自身に対して立場をとらねばならぬ存在であるだけでなく、ある仕方で〈未完成な〉 (unfertig) 存在であること、すなわち「むき出しの現存在とともに与えられているが、解決されていない課題の前におかれて」いる存在であることを含んでいる。ゲーレンのこの問題提起は、ゲーレン自身が指摘しているように、すでにニーチェの「いまだ確定されざる動物」としての人間の規定の二重性、すなわち、「人間が本来何であるかの、いかなる確定も存在せず」、また他方、人間という存在は何ほどか未完成であるという二重性に対応している<sup>1)</sup>。

しかし、このことはさらに、それゆえ人間は自己を何ものかになし、形成を遂げるという課題の前におかれていることを意味する。この問題提起は、一方においてシェーラー以来の今世紀の哲学的人間学の前史につながっているが、他方また現代における人間観、さらに人間形成の理念をどのように把握するかという教育哲学の根本問題に深くかかわっている。

人間が本来何であるかという、その本質規定、人間の本分が固定的、実定的に思想上の、また実際生活上の優位を主張しえた時代は、今日さまざまな形ですでに過ぎ去ったと言わざるをえない。厳密な意味では、固定的人間観が何ら疑問を抱かれることなく確定的にその効果をもちえたのは古代絶対国家においてのみであったかもしれない。しかし、M. ラントマンが言うように、人間は二つの才能、すなわち受容的-防衛的な (rezeptiv-bewahrend) それと、考察的-創造的な (ersinnend-schaffend) それをもつとすれば<sup>2)</sup>、どのような歴史的時代にも、人間は何ほどか模範的、理想的とされる人間像をモデル化し、あるいは制度化によって保証しようとすると同時に、また他方、その真実を問い、むしろ特定の人間像の成立しえないこと、その無形象性に耐えつつ新たな自己の創造を求めてきたと言うべきであろう。

今日、少なくとも高度の文明化、高度の産業技術文明の普及と滲透を遂げた国々において

は、人びとはかつて描かれ支持されてもきた理想の人間像の広範にわたる崩壊の自覚に導びかれざるをえない。人間形成を導く固定的な理念は力を失い、疑わしいものとなり、これまで意味を保ってきた、さまざまな教育理念は空疎なものとなり、現実の教育状況の混迷が今日ほどに深まった時代はないと指摘される。なお命脈を保っている教育理念があったとしても、それは圧倒的な物質文明の織り成す社会的圧力の前にはや十全な発言力をもたず、現実の人間の、とりわけ子供らの生活は、ますます人間の自然、大地から遠ざけられ、技術化された人工環境の影響に直接に晒されるのである。

このように広範にわたって変貌を遂げつつある教育現実に対して、いかに措置するべきかは、もちろん差し迫った実践的課題であるけれども、この現実そのものは巨大な歴史の歩みのなかでの極めて複雑多様な諸作用の織り成す全体的な効果の現われであって、とうてい一挙に解決しうるものではないし、その問題状況全体を把握することさえ容易ではない。

小論においては、背後にこのような問題を予想しつつ、現代の思想状況において人間がなお真理に出会い、自己の形成と世界の形成とを人間の真理に照らして、みずから導きうるような可能性があるのか、という現代における人間形成の基礎的考察に限定しなくてはならない。しかも、その際われわれは人間の本質を確定的なものとして前提するいかなる試みをも最初から断念しなくてはならない。したがってまた、真理の超絶的存在は前提されえない。古典的認識論において求められたような「認識のアルキメデスの点」、不動の確実な出発点は存在しないということに深く気付かれたとき、一方に当惑と新たな不安が拡がり、ニヒリズムの進行を促したが、他方ではしかし、われわれはいつでも何らかの意味で理解された世界にいるということ、簡単に言えば、いわゆる「前理解」(das Vorverständnis)のなかにおいて、そこで現実とすでにさまざまな交渉をそのつどに繰返し、そこから徐々により高次の理解へと進んでゆくのだという事実への新たな方法的自覚が現われたのであった。

人間の自己と世界についての理解と解釈との、この新たに見出された道が、上述したような現代の思想状況、また人間形成にとって何を意味するか。前理解とは何であるのか。またそれは、前理解を基盤として成立する、より高次の理解に対して開いているのかどうか、それともそれは、われわれを逃れがたく閉じ込めるものでしかないのか。もしも開いた前理解の可能性があるとすれば、それはいかなる条件のもとに成立するのか。これらのことが問われなくてはならない。

## 二 前理解とは何か

ゲーレンは上掲の書において、真理の三つの形態を次のように規定している。第一には、感性的確実性に基づく真理、第二には、合理的一貫性に基づく真理、そして第三にプログラマ

ティックな吟味に基づく真理がそれである。しかし人間の行為の必然性の領域は、これら三つの真理によって構成される認識の可能性の領域よりもはるかに大きいのであり、そこにはなお蔽いつくせない大きな裂け目が生ぜざるをえない。いわば人間の日常的実際の行為の世界と、科学的-技術的世界との乖離が目立つのである。ゲーレンは、この裂け目を閉じ、その橋渡しをするために、「準-認識」(Quasi-Erkenntnis)という付加形態を導入し、それを「非合理的経験確実性」(irrationale Erfahrungsgewissheit)と呼ぶ<sup>3)</sup>。

ゲーレンの真理論のかなり長文の説明は、ほぼ上述のように要約されうが、O. F. ボルノーは、このようなゲーレンの理由づけを、むしろ逆倒することを提唱している。つまり、「非合理的な経験確実性」は付加形態であるのではなく、むしろそもそもそれを認識の根源的形態として根底におくことこそが必要なのではないか、というのである。そうすれば、それは「準-認識」であるよりも、「前理解」であり、より根源的な「前理解」の領域であることが明らかになるであろう<sup>4)</sup>。それはまた、ディルタイの言う「基本的な生の理解」であり、また、さらに自由に言えば、いわば「知の考古学的諸相」を含む根源的な領域である。

ボルノーは、「知のこのような底層 (diese Grundsicht des Wissens) は、厳密な意味では無意識ではないにしても、通常、気づかれず背後に残っていて、特定の機会にはじめて注意の視野に現われる」と述べ、ここに「前理解」という名称も市民権をえてきたと言っている<sup>5)</sup>。前理解とは、「本来的に明瞭かつ自己意識的な理解の以前にあるような理解のことである。つまり、理解のまだ展開されていない前形態であるが、しかし、この未展開の形態において無力であるどころか、まさにここで隠れて人知れず、そのもっとも強力な活動を展開させるもの」であるとボルノーは要約している<sup>6)</sup>。それは理解の前形態であるがゆえに、まだ理解ではない。しかし、まさにそれは後の理解を導くのである。かりに後の理解によって否定され乗り越えられるにせよ、かかる理解を引き寄せたという意味で「強力な活動」を秘めている。

現代の思想史のなかに、このような前理解の問題を跡付けるならば、W. ディルタイにその先駆的な形態を見ることができるようと思われる。そこで、まずディルタイの所論のなかに、最初の端緒を辿ってみよう。

### 1) ディルタイの「理解の基本的形式」

かつてディルタイは、人間が小さな子供としてこの世に生を享けて以来、その養分を摂取してきた「客観的精神の世界」のなかで生い立つ状況について、次のように述べた。「客観的精神のこの世界から、われわれの自己はごく幼い時以来栄養を摂取している。またこの世界は、そのなかで他の人たちとその生の表出の理解が遂行される媒体でもある。というのは、精神が客体化して現われたすべてのものは、我と汝とに共同のものをうちに含んでいるからである。樹木の植えてある広場、席がきちんと設けてある小部屋などがどれも、われわれに

幼少の頃から理解しうるものになっているのは、人間が目的を立て、秩序づけ、価値を定めて、一つひとつの広場や部屋のなかのものに、それぞれの所を得させることが一つの共同のこととなっているからである<sup>9)</sup>と。デイルタイはさらにつけて、「子供は家族の秩序と慣習のなかで成長し、それを家族の他の成員と分かち合っていて、母親の指図もそれとのつながりで受け容れる。子供は話すことを学ぶ前から、すでに共同的なものの媒体のなかになっぶり浸っている<sup>10)</sup>と書いている。デイルタイは、子供の世界理解のみならず、一般にあらゆる生の表出について、それがある精神的なものの表現であることの根拠を、ここに見られるような生の根源的な共同性による媒介のなかに見ようとするのである。これがデイルタイのいわゆる「理解の基本的形式」(die elementaren Formen des Verstehens)<sup>11)</sup>である。それは人間にそれと自覚されることなく、いわば自然に形成される。「人びとが互いの交際に頼り合っている<sup>12)</sup>ところの「実際の生活のさまざまな利害関心<sup>13)</sup>」のなかで、すでに人間の最も基本的な理解が成立している。ここで理解とは、すでにそこに見られる「生の個々の表出の解釈」(die Deutung einer einzelnen Lebensäußerung)<sup>14)</sup>のことである。しかもそれらは孤立しているのではなく、相互に関係し合い、結びついているが、「それを生み出した推論というようなものについては何も知らない<sup>15)</sup>」のであり、こうした「生の諸表出の持続的な主体をなす生の連関全体にまで遡行すること<sup>16)</sup>」は、ここではまだ起こらないのである。しかし、われわれが、こうした基本的理解の段階において、他者の表情、身振り、言葉がその内心と矛盾しているとか、あるいは、われわれが自分の内心の状態、観念、意図を他人の目から隠そうとしたりするとき、すでになにか別の表出を参考にしたり、また生の連関全体に遡る必要が起るのである。そしてまた実際生活上の、さまざまな他者との交渉から起こる、より高度な判断の必要、個々の挙動、表情、目的行動を取りまとめて解釈する必要に迫られるとき、徐々により高次の理解形式への移行が行なわれる。

こうして家庭と職業、取引と交際、社交的生活における形式に始まって、さまざまな目的連関、道徳・国家・宗教・科学・哲学などの歴史的形態の構造連関にいたるまでの、さまざまな生の客観態 (Objektivierung)——デイルタイはそれをまた「客観的精神」、すなわち「個人の間で成立している共同体が感覚世界のなかに客体化された多様な形式<sup>17)</sup>」と呼ぶ——が成立することになる。そして、これに対して、かれが「自己移入、追構成、追体験<sup>18)</sup>」と呼ぶ「高次の解釈」(die höhere Auslegung) が対置され、ここに高次の理解形式 (die höheren Formen des Verstehens) が見られるのである<sup>19)</sup>。

デイルタイは、「持続的に固定されている生の表出を技術的に理解すること」を「解釈」(die Auslegung) と呼ぶのであり<sup>20)</sup>、人間の「精神的な生は、その完全で余すところのない、それゆえに客観的把握を可能にする表現を、ただ言語のなかのみ見出すのであるから、解釈が完結するのは、人間の生存の、文書に含まれている名残りを解釈することによってであ

る。……この技術の学が解釈学 (Hermeneutik) である]<sup>13)</sup>という、いまや古典的というべき定義を提起した。

「理解においては、体験の主観性に生の客観態が対して」<sup>14)</sup>いて、生の客観態とは「種々の構造をもった生の外化〔=表出〕に他ならぬ」<sup>14)</sup>から、まさにこの体験-表現-理解の三層構造が、ディルタイが人間存在を、そして歴史的世界を把握せんとする際の基本的構造図式とされるのである。かれの精神科学は、まさにこの構造において示される事実性を明確化する方法的醇化を課題として成立するのである。

さて、ディルタイによって、その解釈学的考察の端緒とされたものを、上述に見たように、かれのいわゆる生の基本的理解形式に見出すとき、それは高次の理解形式に比するならば、まさに基本的であり、そこではまだ体験の主観性と生の客観態との相互の関連も明確化されていない、いわば理解の前形式である。ディルタイ自身は、これらの基本的諸形式は「いわば一つひとつの文字のようなものであり、それを寄せ集めれば理解のより高次の形式が可能になる」<sup>15)</sup>と述べ、この関係を単純に図式化しているが、しかしこの一方向的な、部分から全体への関係は他の箇所でももちろん疑問視されていて、同書の『補遺』においては、逆の方向、すなわち「全体から部分へ関係……によって生ずる理解作用における、さまざまな操作」について断片的に書きとめられ、また、『解釈学の成立』の『手稿』では、全体と部分の問題、すなわち「個別から全体の理解が、他方また全体から個別の理解が」求められなくてはならぬということは、まさに解釈学の第二のアポリアとして挙げられている<sup>16)</sup>。ここでは、この個所で述べられている次の言葉に注目しておきたい。この第二のアポリアを含めて、かれが挙げた三つのアポリア（第一は他者の理解に関して、また第三は理解と説明との関連に関してのそれであるが）に共通な、あるいは同一の問題は、「経験から普遍妥当的な知」を獲得するという問題であると、ディルタイは指摘し、しかもこの問題は、ここでは「精神科学における諸経験の本性をもつ特別な条件」、すなわち「連関としての構造は精神的な生においては、生動的なものであり、個別者がそこから出て来る既知のものである」<sup>16)</sup>（傍点筆者）という条件のもとにあらわれるとディルタイは書いているのである。ここで個別者(das Einzelne)とは、理解そのものが対象となすところのものであり、「精神的世界においては個別者こそが自己価値 (Selbstwert) である」<sup>17)</sup>と言われる個別的全体者のことであろう。そのような個別者がそこから出て来る「既知のもの」は、しかも「規定されているとともに、規定されていない」(bestimmt-unbestimmt)、また「未規定であるとともに、規定されている個々のもの」(unbestimmt-bestimmte Einzelheiten)とも述べられている<sup>18)</sup>。

ここでのディルタイの論述は、いずれも遺稿であり、しかも一貫して書かれたものではないから、十分に首尾一貫していないけれども、これらの所論から、かの基本的理解形式は、のちに解釈学の端緒にかかわって中心問題として主題化されるにいたった「前理解」の問題

の、そのまま等置しうるものではないにしても、その本質的な部分を含むものと考えることができる。

つまり問題は、最初に引用した幼児における基本的理解形式の形成過程の例に関して明らかにされたように、人間の客観的精神世界の理解と解釈の道は、まったくの白紙から直線的に到達されうるのではなくて、すでにして一つの理解をもって、より深く、より広く理解されるべき現実に対峙しているという点に見出されるということである。それゆえ、われわれがすでにそのなかにおかれている基本的理解の世界は、歴史的世界なのである。

ディルタイは、「理解の操作のすべてを通じて、理解においては体験の主観性に生の客観態が対応している」<sup>14)</sup>と言う。それはけっして、さらに単純化して次のように転写されてはならないであろう。すなわち、狭隘な現実概念がまず動かしがたい客観として前提され、人間はそれに対して主観的な態度を対置するのだと。そうではなくて、両者の関係はまさに相関的であり、規定し規定されるという関係は、一つの統一的事態である。生の客観態とは、まさに「さまざまな構造連関をもつ生の外化」であり、そこにはすでに歴史的に形成され来たった生の表出、その意味でいつでも共同的、したがって社会的であり、また歴史的な世界がある。こうして人間の生は、現実となった客観態に属しているものであり、後者はまさに社会的・歴史的世界として、自らのうちに現実と生ける人間のまなざしを交叉せしめるなかに現われるのである。

一方では固定的な現実概念から出発する極端な実証主義から、しかし他方では、一切の認識の世界は、ただ人間の自己認識であり、いわばアナムネーシスとして、外から持ち込まれる一切のものが無意味なものとして排除されるべきだとする極端な内在的かつ超越的観念論から、上記のディルタイの端緒は区別されえなくてはなるまい。また共同体を普遍的な理性的意志から構成したヘーゲルの客観的精神からも、ディルタイが同じく客観的精神という語で意味せんとしたものは区別される。ここでは生の実在性、その歴史のなかに現成するがままの現実が根底とされるのである。

ディルタイは生をただその横断面である構造連関としてだけではなく、生独自の縦断面である発展としても捉えようとした。「生は焰である。そして存在ではない。生はエネルギーである。そして実体ではない」とディルタイは書いている。「変化は、われわれが自然認識において構成する対象であるばかりか、自らを自らの決定によって所有する生の本質でもある。しかし生においては現在は思い出による過去の表象だけではなく、可能性を追い求める想像と、これらの可能性を自らの目的として設定する積極性によって未来をも包摂する。このように現在は過去によって満たされると同時に、それ自身のなかに未来をも含むのである。それが精神科学における〈発展〉の意味である」<sup>15)</sup>と、ディルタイは歴史的現実の生動性を強調している。

にもかかわらず、ディルタイが終極的に到達した歴史的世界は、過ぎ去った世界であり、

その解釈は、それによってはじめて過去の偉大な精神的世界を、そして現在の自己を創り上げて偉大な過去を見ることであつたと言わなくてはならない。人間そのものの歴史性の把握、現在においてなお未来に新たに開かれている歴史性の把握は、けっきょくは客観的歴史的世界の類型的な把握に道をゆずつたように思われる。しかし、デイルタイによって開示された人間の歴史性の分析、また歴史的過程をその創造性において捉えようとする試みは、さらにハイデッガーを経過して現代における解釈学の新たな展開のなかで、なおその重要性を失わないのである<sup>20)</sup>。

## 2) ハイデッガーの前-存在論的理解

今は、人間はその自己理解と世界理解とをいかにして現実の全体にまでひろげうるかという問いに立ち戻ることしよう。

ハイデッガーが「配慮する交わり」(der besorgende Umgang)と呼んだ人間の日常的な生活行動は、さきに見たデイルタイにおける「戸口の前にあるベンチ」や「樹木の植えてある広場」、「席がきちんと設けてある小部屋」など、われわれが日常的に思考、感情、意志などの働きを通じて「生の基底」の上に打ち立てた「行動の類型」(Typen des Verhaltens)<sup>21)</sup>に対応している。この配慮的交渉という人間の基本的なあり方は、人間がかれの世界のなかですでにいつでもそうであるような形態であつて、われわれはまずそれから独自に存在しているのではなく、そこから「配慮的交渉というあり方へと、みづからを置きかえる」のではない。つまり「日常的な現存在は、いつでもこのような仕方においてある。たとえば戸を開けながら、わたしは引手を引く、というような仕方においてあるのである」<sup>22)</sup>とハイデッガーは言う。かれは人間が配慮の働きにおいて出会う存在者を「事物」と呼ぶことを避けて「道具」と呼び、道具を道具たらしめているものを「道具性」と呼んでいる<sup>23)</sup>。このような道具のあり方、「道具がそこにおいて自分自身の方から自分を明らかにするところの道具のあり方」が「手もとにあること」(Zuhandenheit)であり、手もとにあるものの存在性格が「適在性」(Bewandnis)と呼ばれる<sup>24)</sup>。

こうして個々の事物(ここでは「道具」)は、このような適在性のなかに基礎づけられ、それゆえそこから理解される。さらに解説的になるがハイデッガーの説明を聞くことにするならば、かれはこれに続けて次のように言っている。「個々の事物がどのような適在性をもつかは、つねに適在全体性(Bewandnisanztheit)から予め定められている」<sup>24)</sup>「たとえば、ある仕事場で手もとにあるものをその〈手もとにあること〉において構成している、そのような適在全体性は、個々の道具よりくもつと以前に〈ある〉」<sup>24)</sup>。適在全体性を説明して、ハイデッガーは「それはちょうど自分のすべての家財道具や地所を完備した一つの家屋敷の適在全体性のようなもの」<sup>24)</sup>であると言っている。つまり日常生活に現われる、さまざまな事物(道具)は何かのためにあるのであり、この連鎖は一つの全体をなして、それはちょ

うどさまざまな家財道具が相対的に独立した家屋の全体的性格のなかにそれぞれの位置づけを見出して自足しているのに比しうるとするのである。しかし家屋もまた人間が住まう道具であり、こうして「適在全体性そのものは、最後にはもはや何らの適在性をもたぬ〈Wozu〉（それへとというそのもの）へと還帰してゆく」<sup>24)</sup>。そして、この〈Wozu〉は結局は、もはや世界内部における個々の〈手もとにあるもの〉ではありえず、「その存在態勢に世界性そのものが属しているような存在するもの」<sup>24)</sup>、すなわち世界内存在としての人間そのものである。

ここで、ようやくわれわれの問題にとって重要な現存在と世界との根源的なく親近さ〉が語られることになる。「現存在がこのような仕方です、すでにみずからを了解しているそのところ」<sup>25)</sup> すなわち、世界、ないし世界という現象と、「現存在とは根源的に〈親しい〉(verstraut)」<sup>25)</sup>。このような連関が保たれている「前もっての開示性」(eine vorgängige Erschlossenheit)のなかにこそ、「理解の作用」(Verstehen)<sup>26)</sup>があることが予示される。

ここで見られているような世界は、わかりやすく言えば手仕事の技術的世界である。それは親しみのある、したがって隠れた所も無気味な影もない見渡しうる世界であり、いわばデルタイの言う基本的理解形式のなかに捉えられた世界である。いやそれどころか、デルタイのいわゆる「客観的精神」の世界の全体も、このような技術的世界のなかに還元されうるのであろう。自然の世界も、ここでは技術の世界に取り入れられている。ハイデッガーは言う。「森林は営林、山は採石場、川は水力、風は帆走に適した風である」<sup>27)</sup>。それは無気味に「ただ目のまえにある」のではなく、どこまでも「手もとにある」ものとして見られるのである。

通常われわれは、このような「道具」の世界、この適在性の世界の内部で、いわば習慣的自明的に行動しているが、時として、「ごく身近にある手もとにあるものが壊れるとか、材料が不適當なときに」<sup>28)</sup>その存在が「目立ち」(auffallen)<sup>28)</sup>、「手もとにないものを見出すこと」を「強要し」(aufdringen)<sup>28)</sup>、また手もとにないものが邪魔立てして、「反発する」<sup>29)</sup>。このような攪乱が生ずることによって、道具は手もとにあること (Zuhanden-sein)をやめて、「ただどうやらまだ目のまえにあること」(nur noch Vorhanden-sein)<sup>30)</sup>として、配慮の「欠如的な様相」(defizienter Modus)<sup>30)</sup>として見出されるのである。ここで「欠如的」という語を語りうるのは、配慮的世界の根源性を前提してこそであろうが、この語はボルノーが指摘したように、慎重に適用する必要がある。〈ただ目のまえにあるもの〉を観るといういわば理論的認識が、〈手もとにあるもの〉がもつ実践的交わりの「欠如態」としてだけ理解されるべきかどうかという広範な体系的含蓄を含むからである。むしろ、ここではデルタイのように「規定されているとともに、規定されていない」ものについて語るべきであるように思われる<sup>31)</sup>。

この問題については今しばらく措くとして、ハイデッガーにおいては「道具全体の手もとにあることを構成している指示のなかに主題的とならずに、見まわし的に没入してゆくこと」<sup>32)</sup>として捉えられる日常の世界における人間のあり方、世界内存在としての自明的な交わりにおける、(ディルタイで言えば)生の態度そのものが、こうしてともかく変様を導く攪乱作用に際して、はじめて注目されるのである。そのことを通して、やがてその根底にあるもの、ディルタイで言えば「生の基底」と呼ばれるものが問われることになる。ハイデッガーは、それをさしあたり「あいまいな存在理解」<sup>33)</sup>と呼ぶ。それは「前-存在論的存在理解」<sup>34)</sup>であり、まだそれ自身は「概念化されていない」<sup>35)</sup>が、「存在者に対するすべての態度を先行して照明し、また導く存在理解」<sup>36)</sup>のことである。

攪乱を受けることによって、はじめて、攪乱されていなかった状態では自明なこととしてまるで気づかれることもなかったものが見られるようになるのであり、こうして、さしあたりはまだ不明瞭で漠然とした存在理解があらわになる。ハイデッガーは、この過程を「解釈」(Auslegung)<sup>37)</sup>と呼ぶのである。この解釈は原初的には、物言わぬ知覚の作用のなかにも含まれていて、いつでも言表されるとは限らない。「手もとにあるものを前述語的に端的に見ることはすべて、それ自身においてすでに理解的-解釈的である」<sup>37)</sup>とハイデッガーは言う。つまり、いわば「裸かのままの目の前のものの上に一つの〈意義〉を投げかけて」<sup>38)</sup>一つの価値を貼りつけるのではなくて、「~として」、たとえば一つのハンマーとして、家として、戸としてというように「あらかじめ」所有され、見られ、握られているというのである。ハイデッガーの「解釈学的状況」を構成する、この「予持、予視、予握」(Vorhaben, Vorsicht, Vorgriff)の「あらかじめ」(Vor)という性格は、そのまま「前理解」の基本的性格である<sup>38)</sup>。

ハイデッガーはさらに、この解釈が言表される場合について、すなわち解釈の派生様態としての言表について論じ、根源的な生の態度からいかにして明確に把握された認識が生ずるかを明らかにしてゆく。そのとき、さきの「……として」構造は変様を受け、「見まわし的な解釈」から「目のまえにあることの規定の〈として〉にまで水平化する」<sup>39)</sup>という言表の優越性が現われる。

ここでこれ以上ハイデッガーの所説を追うことは止めなくてはならない。ここではディルタイにおける、けっきょくは「文書に含まれている名残り」の解釈学が、ハイデッガーによって「現存在の解釈学」として拡大されたこと、そして、ディルタイの「基本的理解形式」は、ハイデッガーの「前-存在論的存在理解」の「前-性格」において、さらに精密に捉えられるにいたったことの指摘にとどめよう。

### 三 前理解の解釈学

このような意味において、人間の世界ならびに自己についてのすべての把握、すべての知覚、すべての経験、すべての意見などは一つの前理解によっていつでも「すでに照らされ、導かれて」いると言うことができる。今や、この前理解そのものがもっと詳細に見られなくてはならない。前理解は、まず第一に、われわれがその背後にも、またその以前にも回り込みえず、ただそれを引き受け、何らかの態度をすることしかできないようなものである。この点において、前理解の問題はすでにディルタイによって繰り返し考察された原則、「認識は生の背後に回り込むことはできない」<sup>40)</sup> というテーゼのなかにある。しかもそれは、第二に、その生の背後に何かわれわれの眼を遮るものがあることを告げているのではない。「生の経過の全体的連関の条件であるようなもの」は何ら存在しないのであり、生の背後には何もないのである。その意味において、前理解の歴史性が言われたのであり、それは換言すれば徹底的に内在的な自己解釈を要求するのである。さてしかし、もしも人間にとって後から現われる一切の認識は、すでに萌芽的に内包されていた原型的理解の自己展開であると見る立場が許されるならば、その原型と展開された形態との間には本質的に無時間的対応関係があるのみで、歴史的時間は何の意味をもたないであろう。前理解の問題提起は一方でまず、プラトニックな（イデア想起説に見られるような）形而上学的前提から遠ざけられなくてはならない。ディルタイの基本的理解の世界についてすでに明らかに述べられたように、人間にとって具体的な基本的理解の世界は、すでに歴史的世界であり、そこでわれわれはすでに歴史的現実の世界に対峙しているのである。

しかし、このような歴史的境位に立つ前理解の問題を、ハイデggerのいう前-存在論的存在理解の枠組みから自由に問うとき、この前理解が何を意味しうるかについては、なお根本的な両義性が成立する。これがかつてフリートリヒ・キュンメルが明確にした区別、すなわち「持ち込まれた（ないしは持ち合わせの）前理解」（das mitgebrachte Vorverständnis）と「先取りする（予見的な）前理解」（das antizipierende Vorverständnis）との区別<sup>41)</sup>を導入することによって明確にすることができる。「持ち込まれた（ないしは持ち合わせの）前理解」とは、人間が新たな解釈課題の前に立ち、理解を深めようとするときに、その時点において、かれの世界と生についての一般的理解にはたらいっている知識、能力の総体である。これに対して「先取りする（予見的な）前理解」とは、はじめは漠然とした全体の予感であり、「ただ一定の対象に関して、この特定の対象を把握する具体的理解過程の最初の導入の項」として、事象に接することによってはじめて形成されるのであり、ある意味で事象によってひき起こされると言える。前者は、いつでも同じままであり、一般的に、きわめて多様な対象に適用されうるものであるのに対して、後者は、特定の対象にのみ妥当する。

具体的には認識過程は一つである。すなわち、前もって枠組みを形成してしまっている、いわばア・プリオリな地平（持ち込まれた、あるいは持ち合わせの前理解）がまず問題になる。ハイデッガーによって指摘されたように、かかる理解の地平は通常は認識者自身にとっても気付かれず隠されているが、しかもいつでもかれを照らし導いているのである。ディルタイもまた、このような前理解が一般的な理解基盤として成立することについて、次のように書いている。「子供が身振りと表情、動作と叫び声、言葉と文章を理解することを学ぶのは、それらがいつも同じものとして、またそれが意味し表現するところのものへと同じ関係でもって迎えてくれるからである。こうして個人は客観的精神の世界で自らを定位づけるのである」<sup>42)</sup>。このようなア・プリオリな地平は、しかし何らかの理由で特定の対象がその自明な世界のなかできわ立てられ、何か理解しがたいものとして出会われるとき、はじめて持ち込まれた前理解が何であったのかが問われ、これと批判的に対決するという課題が生じてくる。これをわれわれはボルノーとともに「前理解の解釈学の課題」と呼ぶことができる。

無意識のうちに、これまでのあらゆる認識のなかで先行的に照らし導いてきたものを明確な意識にまでもたすことが、この解釈学の第一の課題である。ただここで通常は文献学的解釈学においては起こらない新しい困難が生ずることに注意しなくてはならない。文献学的解釈学においては、つまり解釈されるべき原典なり、明確な文書としてのテキストが存在する場合には、解釈が遂行されるべき明確な対象に即し、それが示す抵抗によって解釈の正否が認識されうるのである。ところが、テキストならぬ生の前理解においては、ボルノーが指摘するように、「解釈を吟味にかけ、かつ正すことを可能ならしめるいかなる監督庁も存在しない」<sup>43)</sup>のである。ここでは解釈は、「ひとが〈すでにいつでも〉理解していたものを意識化すること、また明確化することにすぎない」<sup>43)</sup>。つまり、ここに解釈の非歴史化の危険がある。つまり「前理解を無時間的な、固定的な状態として把握すること、すなわち人間の本性とともに与えられており、個々の人間の生の経過中でも、人間の歴史の過程中でも変化しない」<sup>43)</sup>ものとして把握するという危険が近づけられるのである。

ボルノーは、ハイデッガーの現存在の解釈学のなかに、前理解をこのような仕方では把握し、この構造を現存在の確固たる存在論のなかで練り上げる試みを見ている<sup>43)</sup>。

この点、上述のキュンメルは明確に「理解作用は、その歴史的遂行のなかでそれ自身を基礎づける」<sup>44)</sup>と述べ、前理解をめぐる形而上学的、人間学的循環に対して、「開いた歴史的循環」<sup>45)</sup>を対置する。そしてそれが、特定の事象に即して形成される「先取し、予見する前理解」のもつ意義なのである。

現段階における前理解の問題提起に重要な貢献をなしたものとして、G.-H. ガーダマーの『真理と方法——哲学的解釈学綱要』(1960)<sup>46)</sup>があり、そこに示された立場はここでのわれわれの問題にとっても基本的な一致を示すものであるが、ボルノーがすでに的確に指摘した

ように、先取的、予見的に新たに自己を開く前理解の可能性に関して、すなわち、解釈学的状況そのものの新たな把握への重要な問題を含むのである<sup>47)</sup>。

ガーダマーは、われわれがここで前理解という語で示している事柄を、「すべての理解作用の本質的な前判断的性格」(die wesenhafte Vorurteilshaftigkeit alles Verstehens)と呼び、そこから「前判断という概念の原則的復権」を要求した。ボルノーは、この前判断という(それは日常語では今日普通に先入観の意味に用いられる語であるが)によって、人を誤らせやすい表現様式が引き寄せられ、そのために議論全体が宿命的となっていることを指摘するのである。ガーダマーはまさにディルタイからハイデggerへと深められた「前理解」の問題提起を継承しつつ、それが啓蒙主義によって「否定的な強調」<sup>48)</sup>を受けたと述べ、法廷の判決過程における「前判決」を生的一般的狀況に拡大することを試みるのである。ボルノーはこれに対して、「前判断の概念はただ啓蒙主義によって〈否定的に強調された〉だけではなくて、一般に啓蒙主義によってはじめて導入された」<sup>49)</sup>のだと述べ、生的一般的狀況においては、あらかじめ決定された前判断は、たいていは誤った先入見という意味での「感情的な偏見」(Voreingenommenheit)を意味しており、それゆえに「明らかな認識によって解放されなくてはならないものを意味する」<sup>49)</sup>のであり、それゆえこのような意味における前判断に対して啓蒙が向けて来た「正当な、そしてくりかえし始められる戦い」<sup>49)</sup>を積極的に支持するのである。

ここできわ立てられることは次のことである。すなわち、判断は確定性への要求を伴って下される決定であり、そのような判断は修正、変容、補完を許さない。それは保持されるか、全体として廃棄されるかのいずれかであるが、廃棄されるといっても、そのことはただより高次の審判によってだけ可能である。つまり、「どのような審判も一度下した自己の判決を廃棄する自由はもたない」<sup>49)</sup>のである。これに反して、「生の理解に根ざす意見の領域では、これとは全く異なっている」<sup>49)</sup>。ここでは、「あらかじめ受容されている理解と、経験の過程のなかで訂正しつつ成就することとの間の交互作用が問題なのであり、この交互作用によって前理解そのものが豊かにされる」<sup>49)</sup>。「前判断」は、「非開放的で、はじめから固定して」<sup>49)</sup>おり、「経験はただ後からの検証」<sup>49)</sup>にすぎない。「やっぱりそうだ」と、後から確証される、このような前判断が存在するのは事実であるけれども、前理解を前判断としてのみ転釈することを許せば、前理解はもっぱら閉じた前理解に限定されることにならざるをえない。もしも、「持ち合わせた前理解の不動の閉じた円環のなかに人間を閉じ込める」<sup>50)</sup>ならば、「前理解の解釈学は、単なる説明という不毛の過程」<sup>50)</sup>にすぎず、「ただ過去に引き渡されて、未来への開放性のない哲学」<sup>50)</sup>が生ずるばかりであろう。

ボルノーは、これに対して、「解釈学的状況とは、積極的な意味において外からそれに出会う新しいものに対してみずからを開くものと解される」<sup>50)</sup>べきことを強調する。「前理解を

豊かならしめる新しい経験との間の〈対話〉状況」をガーダマー自身も「解釈学的経験」と呼んで重要視したが<sup>51)</sup>、ガーダマーにおいては、前判断概念の不適切な適用によって、この解釈学的経験の開放性は不当に制限された。

ここで、さきにキュンメルによって取り出された「先取りし、予見する前理解」の概念の意義がはじめて正しく取り上げられる。人間の一般的な世界と自己、あるいは世界と生の理解にとって、おそらくは一部は人間の自然的素質としてすでにはじめから人間の内部に持ち込まれている可能根拠も多く存在するであろうし、また人間が言語と文化を通して環境世界から取り入れたものも数多く存在することであろう。W. v. フンボルトの「言語の世界の見方」の考えや、H. リップスの「想念」(Konzeptionen)を通して、われわれはその例を挙げることができる。われわれが知らぬ間に「巻き込まれ」、「捕えられている」ところの前理解の総体が、まず「持ち込まれた、ないしは持ち合わせの前理解」である<sup>52)</sup>。しかし、そうした前理解は、いつでも後から気づかれるのであるが、当面それは、むしろわれわれにはじめて現実への通路を用意し、現実を見えるものとしているのである。この側面、すなわち前理解においてはじめて、すでに現実が見えるものとして与えられているという側面から見れば、前理解はどこまでもただ歴史的な具象化のプロセスにおいて把握されなくてはならない。それを超越するならば、前理解は単に抽象的な無内容な前提にすぎない。この意味において「具体的な前理解は個々の事例ごとに異なっている」<sup>53)</sup>のであり、しかも一般的にただ前提されるだけではなく、それぞれに新たな歴史的境位において形成されなくてはならないのである。キュンメルは、「一定の歴史的状況における一定の文化世界は、それ自身はじめて具体的な基礎を形成し、いわばそれによってこの文化世界が理解されるところのオルガン(器官、道具)を産み出す」<sup>54)</sup>と言う。つまり「理解の諸力は、理解されるべき現実に即し、またそれを通じてはじめて成長する」<sup>55)</sup>と言うのである。

この「本来的に歴史的な可能性」<sup>56)</sup>は人間の自己と世界の理解が、ただ内側から生長してくるのでもなく、またただ外側からのみ築き上げられるのでもないという論理的困難に対する、いわば第三の可能性を示すものである。ここでは理解の内的根拠は、形而上学的にも、また一般的人間学的にも前提されずして、「ただ歴史の出会いのなかで、またその根拠において把握され、示される現実に即してはじめて自らを形成する」<sup>57)</sup>のである。

「人間を徹底的に歴史的に理解することは、かれを同様に徹底的に開放性のなかに立てることである」<sup>58)</sup>とキュンメルは書いている。そして「この開放性とは、かれに会われ、かれに挑戦する一切の現実に対するそれである」<sup>59)</sup>とかれは言う。この鋭い指摘は、さきの「先取りし、予見する前理解」における、人間主体と現実との具体的な出会い、葛藤、克服の課題の延長線上にある。

しかし、このことによって今や「前理解」は単に「生の前理解」以上のものである。ここ

でわれわれはボルノーがかつて指摘したように、「十分な意味における経験は、親しみ馴れている世界に侵入してくる或る新しいものと関わるときにはじめて経験である」<sup>56)</sup>と言われ、人間が自分で自分の身に積むほかない生の経験の領域に立っているのである。

このような新しいものが、すでにこれまでに理解された世界とどのように関係するかが次の問題である。ボルノーは「新しいもの」という概念には二つの意味があることに注意を喚起し、それを「相対的意味」と「絶対的意味」と呼んでいる<sup>56)</sup>。相対的に新しいものというのは、「たえずこれまでの理解の全体に加えられ、はめ込まれる」<sup>56)</sup>知識であり、いわば情報知である。それは新しいデータとして、すでに理解されている世界の座標軸のなかに秩序づけられる。これに対して絶対的に新しいものとは、「それがもはやこれまでの認識地平にはめ込まれないで、むしろ、それをまったく飛び越えていて、根本的に新しい内省へと駆り立てる」<sup>56)</sup>のである。それは自己の思考の軸の変更を迫るのであり、理解地平そのものを変化せしめるのである。さきにキュンメルが、現実即して人間の「理解の諸力が成長する」と述べ、歴史的状況のなかで形成され、産み出される「器官」について語ったことは、これに対応するであろう。インフォメーションを求める問いに對置される「内省の問い」との対比をここに見ることもできるであろう<sup>57)</sup>。

ボルノーは上述の二つの種類の新しいものの経験に、また「小さい経験」と「大きい経験」<sup>58)</sup>という簡潔な名称を与えている。ボルノーは『認識の哲学』の結論として次のように述べている。さきに「前理解のなかに含まれているものを概念的な明瞭さにまでもたらず、前理解の解釈の必然性について語ったが、今やこの課題は、新しいものの経験をともに解釈のなかに引き入れて関係づける必然性によって拡大される。この意味で〈経験の解釈学〉(強調カッコは筆者)とすることができるのであり、その課題は、今や生産的ないとなみのなかで、新しい成果を理解全体のなかに組み入れることである。その場合、肝要なのは、現存する前理解の枠組みのなかに断絶することなく適合せしめられる〈小さい経験〉ではなくて、この前理解によって直ちには支配されず、これまでの理解の修正と、新しい把握と理解の形態の練成を不可避ならしめる〈大きい経験〉である」<sup>58)</sup>と。

ここではおそらく経験概念を根本的に検討し直すことが必要とされているが、それについては稿を改めるほかない。今は、自己内に完結した、閉じた前理解を破砕し、歴史のなかに立つ開いた前理解の可能性と必然性を示す経験概念として、かつてディルタイが、当時の偏狭なる実証主義と思弁哲学とに對抗しつつ、「十全で、損われていない全き経験」<sup>59)</sup>を要求したときに心に描いた経験概念こそ、ここで言われる〈大なる経験〉と相覆いうるものであることを示唆するにとどめよう。

#### 四 要約と展望

「前理解の解釈学」も「経験の解釈学」もこうして実は同じ基本的な問題の前に立っている。それは結局は、その前理解や、経験がそれ自身のなかに完結し、閉じたものとして捉えられるか、それとも新しいものに自らを開き、未完結な開放性に立つものとして把握されるかということである。言いかえれば、前理解も経験も一方において、そもそもそれが具体的な何かの前理解であり、何かの経験であるならば、限定的、閉鎖的な性格をもち、それゆえに自己の世界像の狭い限局された地平をもつことを余儀なくされている。他方、人間は事象そのものへと眼を開き、虚心に事象に向き合うとき、また、いわゆる対話的状况において他者と共同の関係に入るとき、このような視線の限局を脱却するのである。人間には、この二つの側面は分かち難く属して、しばしばこの二つの側面は人間観の葛藤を生み出し、あるいはいずれか一方の強調に傾くであろう。伝承された人間観や教育観について、われわれはこのような原則的な人間の二重的性格モデルから、その特質を明らかにすることを試みうるであろう。その根底には結局、人間をいかなるものと見るかという潜在的ないしは顕在的な人間観がある。その意味で、この問題の検討の課題をわれわれは「人間の解釈学」、ないしは「解釈学的人間学」と呼びうるであろう。その課題は、まさに「前理解」と「経験」における、人間および人間関係における限局と開放の力動的な構造を明らかにすることであろう。二つの可能性はまさに単純に二者択一的に決定されることはできないからである。伝統的には人間はともすれば、その本性によって、自己閉鎖的、限定的存在であると見られがちであった。人間がもしもかかる閉鎖的人間像のなかで新たなものに対して自己を閉ざし、安全をのみ求める存在だとするならば、人間にとって感受性と開放性は、かれの自己ならびに世界の理解を深め広げるために、またかれの人間としての成熟と成就のためにたえず新たに要求されなくてはならない。人間が「人間の真理」に到達するための、あらゆる倫理的課題がここに見られなくてはならないであろう。

#### 注

- 1) Arnold Gehlen. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.* Frankfurt am Mein/Bonn (1940) 1966<sup>8</sup>. S. 10.
- 2) Michael Landmann. *Was ist Philosophie?* Bonn 1976<sup>9</sup>. S. 107.
- 3) A. Gehlen, a. a. O. S. 297-304.
- 4) Otto Friedrich Bollnow. *Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen.* Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1970. S. 104 f.  
 このような非合理的要素を認識の根源の形態として取り入れることは、決して科学的、経験的分析から外れることではない。むしろ後に明らかになるように、経験の十全な基礎に対する哲学的視点を拡大するのである。
- 5) O. F. Bollnow, a. a. O. S. 104.
- 6) Wilhelm Dilthey. *Gesammelte Schriften.* 7. Bd. S. 208 f., なお、母親と幼児との間の非言語的コミュニケーションの分析については、例えば René A. Spitz の所論をも参照。

Counterpoint. Libidinal Object and Subject, ed. by H. S. Gaskill, New York 1963. 最近、ドイツ語版の論集が出版された。René A. Spitz. Vom Dialog. Studien über den Ursprung der menschlichen Kommunikation und ihrer Rolle in der Persönlichkeitsbildung. (Konzepte der Humanwissenschaften) Stuttgart 1976.

- 7) W. Dilthey, a. a. O. S. 207 f.
- 8) W. Dilthey, a. a. O. S. 207.
- 9) Ebenda, S. 208.
- 10) Ebenda, S. 213 ff.
- 11) Ebenda, S. 210.
- 12) W. Dilthey. Gesammelte Schriften, 5. Bd. S. 319, 332 und 7. Bd. S. 217.
- 13) W. Dilthey. 7. Bd. S. 217.
- 14) Ebenda, S. 146.
- 15) Ebenda, S. 207.
- 16) W. Dilthey. 5. Bd. S. 334.
- 17) W. Dilthey. 7. Bd. S. 212.
- 18) Ebenda, S. 220. また S. 223 を参照。これはまた、「規定し規定されるという二重の経験」として捉えることができる。それは人間と現実との間の、基本的な構造であって、人間はこの経験のなかで、みずからの自己と同時に自己とは別の対象を捉えるのである。
- 19) Ebenda, S. 232.
- 20) デイルタイの膨大な業績、それも遺稿の整理がなお進行中である業績に対して簡略な評価を下すことは避けられるべきであろう。歴史性の問題と歴史の類型的、形態的把握との葛藤については、かつて M. ハイデッガーによっても言及されたデイルタイの諸研究とヨルク伯の諸構想についての往復書簡に開陳された論点を参照。Martin Heidegger. Sein und Zeit, Halle a. d. Saale 1927. S. 397-403. また, Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Paul York v. Wartenburg 1877-97, Halle a. d. Saale 1923.  
またデイルタイの思想全般に関しては、O. F. Bollnow. Dilthey—Eine Einführung in seine Philosophie. Stuttgart (1936) 1955<sup>9</sup>, 1967<sup>9</sup>を参照。  
なお、デイルタイ自身のテキストで言えば、たとえば、『解釈学の成立』(1900)の冒頭にある次の箇所では、過去としての歴史の美的享受のみが強調されている。「文献学的、歴史的な学問全体は、個別的なものこのような追理解が客観性にまで高められるという前提に基づいている。このことに立脚する歴史学的意識が現代人に人類の過去全体を自らのうちに現在化することを可能にする。すなわち、現代人はみずからの時代のあらゆる制約をこえて過去の文化を見入るのであり、その力をみずからのうちに摂取し、その魔力をあとから享受する」と。
- 21) W. Dilthey. 7. Bd. 132.
- 22) M. Heidegger. Sein und Zeit. Halle a. d. Saale 1927. S. 67.
- 23) Ebenda, S. 68.
- 24) Ebenda, S. 84.
- 25) Ebenda, S. 86.
- 26) Ebenda, S. 87.
- 27) Ebenda, S. 70.
- 28) Ebenda, S. 73.
- 29) Ebenda, S. 74.
- 30) Ebenda, S. 73.
- 31) この欠如態の問題についてのボルノーの所説については次の箇所を参照。O. F. Bollnow. Philosophie der Erkenntnis. S. 139. また derselbe, Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis, Zweiter Teil. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1975. S. 80. また、デイルタイの「規定的・未規定的」の二重性については注(18)を参照。
- 32) M. Heidegger, a. a. O. S. 76.
- 33) Ebenda, S. 5.  
また、のちに (§ 31, S. 142f.)「理解作用としての現存在」の分析において明らかにされたように、理解作用と情態性 (Befindlichkeit) とは等根源的に現存在を構成すると述べられている。
- ( 34) M. Heidegger. Vom Wesen des Grundes. S. 29.

- 35) Ebenda, S. 28.  
なお O. F. Bollnow. *Philosophie der Erkenntnis*. S. 104. を参照。
- 36) M. Heidegger. *Sein und Zeit*. S. 148 ff.
- 37) Ebenda, S. 149.
- 38) Ebenda, S. 150.
- 39) Ebenda, S. 158.
- 40) W. Dilthey. 8. Bd. S. 180; 5. Bd. S. 5, 83, 136, 194; 7. Bd. S. 224, 261, 359; 8. Bd. S. 22, 23, 187, 189, 264. なお O. F. Bollnow. *Dilthey*, S. 34. を参照。
- 41) Friedrich Kümmel. *Verständnis und Vorverständnis. Subjektive Voraussetzungen und objektiver Anspruch des Verstehens*. Essen 1965. S. 31 u. 37 f. また, O. F. Bollnow. *Philosophie der Erkenntnis*. S. 105 参照。
- 42) W. Dilthey. 7. Bd. S. 209.
- 43) O. F. Bollnow, a. a. O. S. 106. 同様な問題点が H. リップスの「実存の遂行」という概念について指摘される。この点については別の論文のなかで触れておいた。「想念の論理」, 大阪大学人間科学部紀要, 第3巻, 77頁参照。
- 44) F. Kümmel, a. a. O. S. 28.
- 45) Ebenda, S. 30.
- 46) Hans-Georg Gadamer. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen (1960), 1965<sup>2</sup>.
- 47) O. F. Bollnow, a. a. O., S. 106-109. 以下ガーダマーについてのボルノーの批評は同所による。
- 48) G.-H. Gadamer, a. a. O., S. 255.
- 49) O. F. Bollnow, a. a. O., S. 108.
- 50) Ebenda, S. 109.
- 51) とくに G.-H. Gadamer, a. a. o. S. 340. u. 361 ff.
- 52) H. リップスの想念(Konzeptionen)の概念については, 注43)に挙げたわたしの論文を参照。なお, H. リップスにおける前理解の概念についての詳細な研究として, Eberhard Scheiffele. *Der Begriff der hermeneutische Logik bei Hans Lipps* (Dissertation an der Universität Tübingen) 1971 がある。シャイフェレは第5章の *Der Begriff des Vorverständnisses bei Lipps* のなかで, リップスにおける前理解の概念を, かれの die “fürs erste verdeckten Motive” als das “Unter der Hand Verstandene” として取り出し, “Horizont” と “Offenheit”, “Existenz” と “menschliche Natur” などの諸概念のリップスにおける用例の分析を通して, リップスにおいて, どこまで「開いた前理解」の解釈が可能かという問題を綿密に追求している。かれは, リップスの論述においては閉じた前理解が優勢であるという結論に到達しているが, すでにリップスにおいてさまざまな形で「世界開放的」という意味での「開放性」の可能性が示唆されていることを明らかにした。
- 53) F. Kümmel, a. a. O., S. 29.
- 54) Ebenda, S. 29 f.
- 55) Ebenda, S. 30.
- 56) O. F. Bollnow, a. a. O., S. 145.
- 57) ボルノー講演・論文集『問いへの教育——哲学的人間学の道』森田 孝・大塚恵一訳編, 川島書店, 1978年, 181頁以下を参照。
- 58) O. F. Bollnow, a. a. O., S. 152.
- 59) W. Dilthey. 8 Bd. S. 171. また O. F. Bollnow, a. a. O. S. 151 および derselbe, Dilthey, S. 22. をも参照。

## Das "Vorverständnis" und die Probleme der "Offenheit"

### —Eine grundsätzliche Überlegung zum Selbst- und Weltverständnis des Menschen—

Takashi Morita

A. Gehlen hat in seinem Buch "Der Mensch—Seine Natur und seine Stellung in der Welt" die These aufgestellt, daß der Mensch ein Bedürfnis zur Deutung seines eigenen Wesens hat. Er sieht also den Menschen als ein Wesen, das in sich "eine Aufgabe..., die er sich in seiner Selbstdeutung faßlich machen und 'verdeutlichen' muß", trägt. Diese Aufgabe seiner Selbstdeutung enthält nicht nur, daß er ein immer zu sich selbststellungszunehmendes Wesen ist, sondern auch daß er irgendwie 'unfertig' ist, d. h. vor Aufgaben gestellt ist, die bereits "mit dem bloßen Dasein gegeben wären, aber nicht gelöst" sind.

Diese Problemstellung Gehlens entspricht der Doppelheit der Bestimmung des Menschen bei Nietzsche als 'das noch nicht festgestellte Tier', eine Doppelheit, die darin besteht, daß es einmal "noch keine Feststellung dessen, was eigentlich der Mensch ist" gibt, und daß zum anderen "das Wesen Mensch...irgendwie 'unfertig' (ist)".

Das bedeutet, daß der Mensch vor Aufgaben gestellt ist, die ihn dazu auffordern, sich selbst zu etwas zu machen und sich selbst zu bilden. Diese Problemstellung ist auf der einen Seite in die Vorgeschichte und Fragestellung der modernen philosophischen Anthropologie seit M. Scheler zurück- und einbezogen, zugleich bestimmt sie auf der anderen Seite unmittelbar die heutige praktische Selbstauffassung des Menschen, die mit der Idee der Menschenbildung tief zusammenhängt.

Unsere Frage ist in diesem Zusammenhang : Welche Möglichkeit gibt es im Rahmen dieser Selbstdeutung noch für den Menschen, der Wahrheit zu begegnen und seine Selbstbildung und Weltgestaltung im Licht der Wahrheit zu vollziehen? Wenn dabei auf alle Versuche verzichtet werden muß, ein fertiges Wesen des Menschen vorauszusetzen und es gleichsam keinen "archimedischen Punkt" seiner Erkenntnis gibt, dann verbreitet sich einerseits Verlegenheit und neue Angst, die den Nihilismus fördert, andererseits aber kann das Bewußtsein dafür geweckt werden, daß wir immer schon in einer verstandenen Welt leben und deren Sinn zu deuten ist. Damit vertieft sich die Problematik des sogenannten "Vorverständnisses" und seiner Explikation.

Wir müssen fragen, was dieser Weg des Verstehens und der Auslegung des Selbst und der Welt zur Klärung der gegenwärtigen geistigen Situation und die Vertiefung der Menschenbildung beiträgt. Vor allem lautet die Frage, ob das Vorverständnis des

Menschen geschlossen oder für ein höheres Verständnis offen ist. Und wenn es offen ist, was ist dann die Bedingung und der Bezugspunkt dieser Offenheit?

Der Verfasser sucht zunächst den Begriff des Vorverständnisses in Rückgriff auf Diltheys "elementare Formen des Verstehens" zu bestimmen und zeigt an ihm die Entstehung der hermeneutischen Fragestellung auf. In einem zweiten Schritt wird Heideggers "vor-ontologisches Seinsverständnis" verdeutlicht. Schließlich wird gezeigt, in welcher Weise die ganze Problematik des Vorverständnisses anhand von Bollnows neuerdings vorgelegten Analysen (in seinen beiden letzten Büchern "Philosophie der Erkenntnis" (1970) und "Das Doppelgesicht der Wahrheit" (1975)) insbesondere in der Fragerichtung zur Offenheit des Vorverständnisses und des Menschen selber hin noch klarer herausgearbeitet und vertieft werden kann.