OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	解釈学的現象学の成立とその射程
Author(s)	溝口, 宏平
Citation	メタフュシカ. 1998, 29, p. 1-12
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66607
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

解釈学的現象学の成立とその射程

溝口宏平

一　序

西洋哲学の伝統のなかから生いたってきた解釈学と現象学という二つの思惟の出会いと結びつきは、ハイデガーからガーダマー、リクールらにいたる現代の解釈学的哲学の中核部分を形づくるうえで決定的な意義と役割とをもつ出来事であった。両者を結びつける哲学は、その創始者とみなされるハイデガーの語法に従って、「解釈学的現象学（hermeneutische Phänomenologie）」[1]とも呼ばれている。

この呼称は、一見純粋な方法論を意味しているようにみえるが、方法論といえどもおのずから主題的限定を伴うものであり、とりわけハイデガーの場合には明確に基礎的存在論というテーマに限定されるものであった。（もっとも、初期には、まだ基礎的存在論の理念は明確には形成されておらず、事実的生の解釈学の理念に限定されていた。）しかしこの中立的にみえる方法論的性格と、主題の限定という特殊な性格との二義性は、その後のこの哲学の展開にとって、主題となる事柄をめぐる幾許かの混乱を引き起こす原因のひとつになるものでもあった。

そもそも解釈学的現象学とは、いうまでもなく一方で西洋近代の意識哲学の現代的帰結ともいうべきフッサールの超越論的現象学と、他方でディルタイによって哲学的性格を付与されることによって歴史的で個的な人間的生の理解の哲学的方法論となった解釈学とを結びつけるものであり、その意味で伝統的な形而上学的思惟ないし本質哲学の破綻ののちに、理性的で合理的な哲学的思惟と、具体的で特殊な存在の意味をとらえる——或る意味では非合理な——思惟との統一形式として、或る新しい思惟と哲学の領野を切り開く役割と意義とを担うべきものであった。しかしそうした期待にもかかわらず、解釈学的現象学のその後の展開は、それほど平坦で見通しのよいものであった

わけではない。というのも、解釈学的現象学を提唱したハイデガー自身が、中期以降になると当の解釈学的現象学を放棄したのみならず、のちにデリダらポスト・モダンの哲学者たちから再び伝統的なロゴス中心主義へ逆行したと批判を受けるようになった「存在の真理」や「存在の言葉」の思想を主張するようになったからであり、また前期ハイデガーの解釈学的現象学の理念を継承しようとしたガーダマーも、理解と解釈の現象学的な構造分析に努力を傾けながらも、結果的には、プラトン以来の光の形而上学をモデルとするような言語の普遍的存在論への方向をとろうとしたからでもある。さらにはリクールの試みた独自の言語の現象学に基づくテクスト解釈理論を、ハイデガー的解釈学的現象学の主題のうえでの変容とみなすこともできよう。その他に、たとえばディルタイ学派への影響などがあげれるものの、解釈学的現象学そのものの目立った展開ないし成果を指摘することは目下のところは難しい。こうした点を顧みれば、解釈学的現象学の概念そのものが必ずしも一義的に定まったものではなく、その主題と領野と可能性とに関して、初めから曖昧さと、場合によっては誤解の可能性をも含んだものであったのではないかという疑念さえ生じてこよう。それとも、そのようなさまざまな変容ないし展開は解釈学的現象学自体のもつ問題性の必然的な帰結だったのだろうか。

しかし、そもそも現象学と解釈学との結びつきという出来事はどのようにして可能になり、またどのような思惟の変貌と領野の新しさとを意味していたのかを考えてみる必要がある。この結びつきは、もちろんフッサール的現象学とディルタイ的解釈学との単純な結合を意味しているわけではないし、新カント学派的な発想の延長上にあって、普遍的合理的理性を、個性的な生を把捉する歴史的理性によって補完しようとする試みを意味しているわけでもない。超越論的な普遍性を要求する現象学と、歴史性に基礎をおく解釈学との結合は、たとえ両者が人間の生の次元を共通の基盤とするものであっても、それが単なる並立的で外面的な結合ではないとすれば、それぞれの思惟の本質的な変貌を要求せざるをえないだろうからである。事実われわれはハイデガーの解釈学的現象学をそのようなものとして理解する必要がある。またわれわれは、このような出来事が生じてきた背景となる条件として、両者が他の諸々の現代哲学と等しく共有している状況、つまり、思惟の本質的な有限性と現実の背後遡及不可能性、そこから帰結する人間の本質的な歴史性と社会的共同性、さらにそのような人間と世界との存在の基底となる言語、といったような状況を指摘することもできよう。しかし、このような状況は、むしろ解釈学的現象学や、あるいは、一般に解釈学的哲学と称される現代の諸々の哲学、さらにいえば主として人間の歴史性に視座を定める諸哲学が、自らの時代的基盤として明るみに取り出し、そのようにして自覚され

てきている状況というべきであり、たしかに理解のための必要条件ではあっても、両者の結合の内的必然性とそこに生じた思惟の具体的な特性をそのまま直ちに教えるものではない。むしろわれわれは、現象学と解釈学との内的な連関を理解するためには、両者の結びつきそのものが生じた現場に立ち戻ることによって、結合を可能にしている思惟の具体的な構造と条件および結合のありかたそのもの、さらにはそこに潜んでいる問題性を洗いなおしてみる必要がある。(2) それがまた現代にあって、哲学固有の課題と領野を確保するうえで必要な作業のひとつでもあり、同時に解釈学的現象学自体の可能性を見定めることにも繋がると考えられるからである。いずれにしても、解釈学的現象学の提起した問題はまだ決着をみているわけではない。

以下の論究においては、さしあたり考察の目標はハイデガーの解釈学的現象学の概念の内的構造とその問題点を取り出すことにおかれている。それは、ハイデガーがその創始者であるからというだけではなく、のちのガーダマーやリクールにあっては解釈学の概念そのものが異なってきており、一律に論じることを妨げているからでもある。ちなみに、ハイデガーに従って、「解釈学的」という形容詞をその哲学的思惟の対象ではなく、遂行形態を表示するものとみなすべきなら、厳密には解釈学的現象学という名称は前期ハイデガーの思惟にしかあてはまらない。それ以外の場合には、おおむね「解釈」という働きについての現象学というほどのことを意味しているにすぎないからである。

二　現象学と解釈学の出会いと結合

「現象学的記述の方法的意味は、解釈（Auslegung）である。(3)」このよく知られた、『存在と時間』の現象学についての予備的考察のなかで掲げられるハイデガーのテーゼは、基礎的存在論として遂行される現存在の実存論的分析論がその方法論的性格に関していえば解釈学的現象学であることを告示し特色づけるものである。ただしこの解釈学的現象学の概念そのものは、『存在と時間』において初めて提出されたものではなく、すでに初期フライブルク時代の「事実性の解釈学（Hermeneutik der Faktizität）」の一連の講義のなかで形づくられたものである。

しかしこの現象学と解釈学の結合を告げるテーゼは、それほどわかりやすいものではない。その原因は、なによりも両者の概念そのものが明瞭ではない点にある。現象学も解釈学も、周知のようにすでに一方はフッサールによって、他方はディルタイによって一定の意味づけを与えられている概念であるにもかかわらず、ハイデガーは、みずからが採用するに当っては両者の概念をそうした既存の意味に解してはいないからである。い

いかえれば、ハイデガーは、既存の現象学と解釈学とを統合しようとしたのではない。むしろ両者への批判と意味変更とを行なうことによって初めて、そういってよければ両者の総合というような事態を可能にしたといわねばならない。したがって、いったいどのような意味変更によって両者の結合――結論を先取りしていえば現象学から解釈学へ移行するという仕方での結合――が可能になったのかが問題となってこよう。しかしまずハイデガーのなしている現象学の概念についての説明から取り上げ検討しておきたい。

(一) ハイデガーにおける現象学概念の特異性

ハイデガーは、すでに一九二五年の夏学期講義『時間概念の歴史への序説』(*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*)や、『存在と時間』あるいは一九二七年の夏学期講義『現象学の根本諸問題』(*Die Grundprobleme der Phänomenologie*)などにおいて、再三再四現象学は、それが正しく理解された場合には、「方法の概念(Methodenbegriff)」であり、「哲学における探求の可能性」[4]であることを強調している。たとえば彼は次のようにいう。

「現象学はさしあたり純粋な方法概念であり、探求のいかに(wie)ということを申し立てているだけである。現象学の実行に努めるということは、哲学におけるもっとも根本的な探求に着手することにほかならない。[5]」

あるいはまた、次のようにもいわれている。これはハイデガーの現象学理解を象徴的に表すものとして有名になった文章でもある。

「現実性よりもより一層高みに可能性はある。現象学を理解することは、ただただ現象学を可能性として把握することのうちに存している。[6]」

こうした現象学の一見無内容ともいえるような形式的規定を、ハイデガーは晩年になってもなお確認するかのように語り続けている。

「しかし現象学は、そのもっとも固有のありかたにおいてはいかなる方向でもない。現象学は、時とともに変貌し、しかも変貌することによってのみ留まり続ける思惟の可能性、しかも思惟されるべきものの呼び掛けに応答する思惟の可能性である[7]」、と。

こうしたハイデガーの規定は、つまるところ現象学が哲学的理論としては独自の実質的な内容も主張ももたないことを意味しているようにみえる。そのようにみられた現象学は、一種の意識態度あるいは心構えのごときものに留まり、その限りでは「事柄そのものへ」という現象学のモットーも、決して現象学に固有のものではなくなってしまおう。古来どのような哲学も事柄そのものへ向かおうとしたと主張しうるからである。しかしそ

れにもかかわらずハイデガーは、こうした現象学の固有の学としての無内容性をこそ現象学そのものの利点ないし積極的な意義とみなそうとしているかのようにさえみえる。

しかし他方われわれは、『存在と時間』における現象学の予備的な規定の箇所で、現象学独自の積極的ともいえそうな規定にも出会う。彼は現象学を次のように定義している。

「それ自身を示すものを、それがそのもの自身からそれ自身を示すように、そのもの自身から見えしめること。[8]」

この規定は、現象学についての秀逸な説明として広く知られるようになった規定でもあるが、彼自身も認めているように、さしあたりは形式的な規定に留まっている。そのためもあってここからは現象学の方法としては、ただ「直接的な明示と直接的な証示」(direkte Aufweisung und direkte Ausweisung) がいわれるだけであり、方法論上のより具体的な指示がそれ以上なされているわけではない。もっとも、こうした「それ自身を示すもの」としての現象への接近を可能にする方法として、ハイデガーがフッサール的なエポケーに基づく現象学的還元をすでに前提としていたと考えることもできよう。たとえばその例証としてわれわれは、『現象学の根本諸問題』においてハイデガーが、「還元 (Reduktion)」、「構成 (Konstruktion)」、「破壊 (Destruktion)」といったフッサール的方法概念をみずからの現象学的方法の三つの基盤とみなしている箇所を指摘することもできる。[9] また「明示」や「証示」といった概念も、明らかにフッサールに由来する概念であり方法である。のみならず、『存在と時間』でとられている実存論的分析と記述の手法そのものが、フッサール的現象学の方法概念、すなわち純粋直観による解明 (schauend aufklärend)、意味規定 (Sinn bestimmend)、意味の区別 (Sinn unterscheidend) 等[10]といった方法に従うものであり、さらに現存在の存在の構造分析が関心 (Sorge) から時間性 (Zeitlichkeit) へ向かう過程も、形のうえからはフッサールの形相的還元に対応しているようにみえる。しかしそれにもかかわらずハイデガーは、これらの方法をそのままフッサールの現象学的方法概念と同一視しようとしているわけではない。同じであるのは単に言葉のうえでのことであって、事柄のうえでは異なっており、学問上の方法は事柄と切り離して独立に論じることはできないとみなしているからである。[11]

事柄のうえでの違い——それは、フッサールの場合には還元が自然的態度 (natürliche Einstellung) から超越論的意識とノエシス－ノエマ (Noesis/Noema) 体験、さらには超越論的主観性 (transzendentale Subjektivität) への還元であるのに対して、ハイデガーの場合には存在者の一定の理解から存在者の存在の理解への還元であることを意味する。[12] 簡単にいえば、意識と現存在という主題、あるいは領域上の相違といってもよい。しかしそこから、事柄の相違を越えて共通で普遍的な現象学的

方法の存在が想定されうるわけではない。そもそも事柄のうえでの違いとは、フッサールとハイデガーとのあいだで還元の適用される領域が異なるといったような単純な出来事——ハイデガー的にいえば、存在者の諸領域の差異に関わるような——を意味しているのではないからである。むしろ現象そのものをとらえようとする現象学的還元の行き先の相違は、還元の仕方そのものおよびその射程の相違を意味していると考えるべきである。なぜなら、現象学的還元およびその結果として得られる現象の相違は、或る方法の適用領域の相違を意味しているのではなく、現象そのものへという唯一の哲学的志向のもとでなされた還元の結果得られたものそれ自身の相違を意味しているからである。意識と現存在とは、並存する領域的に異なった二つの事象をいうのではない。たしかにフッサールの視点からいえば、ハイデガーの現存在の実存論的分析論は、歴史的存在にかかわる領域的存在論（regionale Ontologie）の一つとして位置づけられうるかもしれないが、ハイデガー的視点からいえば、本来の現象学的還元は意識にではなく、現存在に向かわなければならない。なぜなら、フッサールによって還元の結果呈示される意識の志向性や純粋現象とみなされる知覚は、ハイデガーの立場からはなお伝統的な思惟の枠組み——具体的にいえば新カント学派の枠組——からみられたものであって、還元の不徹底を意味するからである。したがってハイデガーによる現存在の存在への現象学的還元は、フッサール現象学の方法のうえでの単なる応用といったものではなく、その成否は別として、少なくともその意図のうえからいえば、フッサールの現象学そのものをも還元していく徹底化の試みであったといわざるをえない。それゆえにハイデガーは、現象学の概念については一見あれほど無内容にもみえる規定しか与えていないにもかかわらず、みずからの基礎的存在論の遂行を「フッサールが置いた地盤のうえでのみ可能となった」[13]と正当にもいうことができたのである。

こうしてハイデガーの思惟と現象学との結びつきの実相は、フッサール現象学との表面上の類似やそれについてのハイデガー自身の言及のうちにではなく、むしろハイデガーのなすフッサール現象学に対する徹底的な内在的批判のうちにこそ認められることになろう。それはいいかえれば、ハイデガーが批判と変革とを通してフッサール現象学を新たな可能性として、しかも変貌した形態のもとで継承しようとしたことを意味する。そしてそれがハイデガーにとってはまた、語の本来の意味での現象学を意味するものでもあったのである。こうした伝統の継承の仕方は、それこそハイデガー自身が『存在と時間』のうちで現存在の本来的歴史性として分析してみせた「可能性の反復」というあり方を彼みずから典型的な仕方で実行してみせるものでもあったといえようか。

したがって、ハイデガーの遂行したフッサール現象学に対する内在的批判の具体的内容へまず目を向けることが、ハイデガーにおける現象学の意義と構造とを明らかにするうえで肝要であるように思われる。そしてそれによって同時に、なぜハイデガーが解釈学を現象学の具体的な方法として採用せざるをえなかったのか、いいかえれば現象としての現存在の存在の明示化に際して、なぜ意識の志向性を基盤とするフッサール的な「直観的・イデー化的（ideierend）方法」ではなくて解釈学を採用せざるをえなかったのか、ということも明らかになってこよう。しかしそれに先立って、さらにハイデガーの使用する解釈学の概念の特異な意味についても予備的な説明をしておく必要があろう。

（二）ハイデガーにおける解釈学概念の特異性

先に掲げた現象学的記述の意味についてのテーゼに続いて、ハイデガーは、解釈学についての彼独自の捉え方を示唆する次のようなテーゼを提出している。すなわち、

「現存在の現象学は、その語の根源的な意味における解釈学である。その意味に従えば、解釈学〈という語〉は解釈（Auslegung）の仕事を表している。[14]」

この命題に従えば、ハイデガーの採用する解釈学の概念自体も、従来の伝統的な解釈学はもちろんのこと、シュライエルマッハーやディルタイの解釈学の概念からさえも大きく隔たっていることになる。ハイデガーの解釈学は、解釈についての学という伝統的、方法論的意味での解釈学を意味するのではなく、端的に解釈作業の遂行そのものを意味しているからである。このような考え方、すなわち解釈学の概念を伝統的な概念のように「解釈についての学」としてではなく、解釈の遂行そのものとみる考え方は、すでに一九二三年の夏学期講義『存在論（事実性の解釈学）』（*Ontologie*〈*Hermeneutik der Faktizität*〉）[15]において明瞭に示されており、ハイデガーの解釈学概念を著しく実存的な概念にしているものでもある。この考え方は、広い意味では彼の生涯を通じて一貫して変わっていないといえる。その点で、ハイデガーの解釈学の概念は他の伝統的な解釈学のみならず、彼の問題を継承しようとしたガダマーらの解釈学的哲学とも決定的に異なっているのである。[16]のみならず、ここでいわれる解釈という働き自体も伝統的な意味でのテクスト解釈からはさしあたり区別して考えられねばならない。ハイデガーの解釈概念は、現存在の実存の契機を構成する理解、すなわち投企（Entwurf）としての理解、を一定の観点から主題的に顕現化する働きを意味しており、その意味で現存在の先述語的な存在の遂行そのものを意味しているからである。単純化して言えば、行為そのものがすでにひとつの解釈の働きなのである。それゆえテクスト解釈は、そのような現存在の存在そのものを形成す

る理解―解釈の、むしろ限定されたひとつの働きを意味するにすぎない。もちろんこうした解釈概念は、初めから精密な方法概念として与えられているのではなく、実存論的分析論の遂行過程でいわば一種の自己解釈という仕方で分析論そのものに対して顕現化してくるものである。実存論的分析論は、その意味でそれ自体実存的営みであり、また時間的、歴史的現出形態をとるものなのである。（こうした自己変革的な哲学の本質的な遂行意味については、ヘーゲルの弁証法との区別をも顧慮して別途論じる必要がある。）

しかしその際問題となってくるのは、現存在の自己解釈がその解釈の遂行に際して、すなわち現存在の実存論的分析論の実行に際して、どのような概念図式（カテゴリー）に則っているのかという点である。いいかえれば現存在は〈あるいはハイデガーは〉、どこから自己解釈のための概念図式を獲得してきたのかが問題となる。それが解釈学を遂行するための具体的な方法的内実を形成するからである。解釈学の使用する方法論上の概念図式に関していえば、ハイデガーは、初期フライブルク時代にはなおディルタイの諸概念の影響下にあったといわねばならないが、マールブルク時代になるとディルタイの用いる諸概念の存在論的規定の曖昧さと伝統的思考からの影響に対して批判を強め、もはや安易に生の哲学に由来する諸概念ないし範疇（生のカテゴリー）を採用することはなかった。それゆえ方法的意味においてみられた解釈学も、その方法上の概念図式を直接伝統的な意味での解釈学からとってくるのではなく、新たに事柄とされるもの、すなわち現存在の存在から汲み取られねばならなくなる。しかもその際、現存在の存在は、既述のようにまさしくフッサール現象学という通路を経ることによって確保されてきている現象であり、その現象を記述するための概念図式も、現存在の存在とされる「関心」の脱自的地平的構造にも明瞭にみられるように、フッサール現象学の地平から変様を経て形成されてきていると考えられる。いいかえれば、解釈学的現象学においては、現象学の方法的意味が解釈学に求められる一方で、解釈学の具体的な方法的内実そのものが現象学的に獲得されてくるという事情にある。興味深いことに、ハイデガーにあっては、解釈学と現象学とが互いに循環的に要請しあいながら、その循環のうちで互いに変様しあっているのである。そうした運動のうちにハイデガーの解釈学的現象学は形成されているのであって、現象学の足らざる歴史性の領域を解釈学が補完するのでも、解釈作用について現象学的な記述を行なうのでもない。絶えず根源へ向かおうとする哲学的思惟とは、元来そのような安易な手続きや説明の安直さに留まるべきものではなく、絶えず全体的な整合性と原理的な透明性を求めつつも、事柄そのものの解きがたい絡み合いに耐えていこうとする思惟の忍耐をこそ意味するものだからである。

こうしてハイデガー的な解釈学の概念についての言及と反省は、事柄そのものを概念的に確保するうえで再び現象学の問題領域へ立ち戻ることを要請する。したがって、ハイデガーによるフッサール現象学批判の意味をとらえなおすこと、あるいは両者を比較することを通して、現存在の存在への現象学的還元のもつ方法的特異性と必然性とを明らかにし際立たせることが以下の課題となろう。それはまた同時に、現象学的還元のさしあたっての帰結であるとともに実存論的分析論の出発点ともなる現存在の日常性のもつ卓抜な意義と問題性とを、意識の志向性あるいはフッサール晩年の「生活世界（Lebenswelt）」の概念との比較のうちで明らかにするという課題をも負うものである。意識や生活世界ではなくて現存在の日常性が分析の出発点とされるところに、現象学的に確保された現象の記述と分析とが解釈学として遂行されることの意味が隠されているからでもある。

二　現象学批判から解釈学へ
――志向性から日常性への道――

前期ハイデガーによってなされたフッサールの現象学批判は、さまざまな箇所で目にすることができるが、なかでも精密でまとまった形のものは、さしあたり彼の一九二五年の夏学期講義『時間概念の歴史への序説』の前半部に認めることができよう。彼の批判――ハイデガー自身「内在的批判」と呼ぶ――は、歴史的継承というものがどのような仕方で行なわれるのかを教えてくれる格好の事例でもあり、それ自体詳細な検討を必要とするが、紙幅の関係上、ここでは批判の要点と問題点および今後の課題を略述するに留めておきたい。

まず批判それ自体に先立ちハイデガーは、現象学の発見した三つの契機を取り上げ、評価と批判とを加えている。三契機とは、志向性、範疇的直観およびアプリオリの概念を指しているが、志向性の概念に対しては、「現象学の望んでいるものを直接的にまた先入見なしに受け取る妨げ」となるものという苛酷な批判を加える一方で、範疇的直観の概念に対しては、基礎的存在論の問題系にもっとも接近した概念として高い評価を与えている。この評価の違いは、ハイデガーのフッサール現象学に対する両義的な関係を知るうえで格好のものでもあろう。それはいいかえれば、ハイデガーが、フッサールによって捉えられた志向性という意識の構造の根底に、範疇的直観という形で捉えられる主観的意識を超越する場を存在問題の生起する領域として把握し、そのようにしてフッサールの現象学を、批判的徹底化のうちで継承したという事態を意味するものだからである。その意味で内在的批判は歴史的継承の一形態なのであり、フッサールの問題を発展させたかどうかは、この場合問題ではない。

批判の要点は次の三点にある。すなわち、(一)現象学的還元の施される出発点となる「自然的態度」の所与としての問題性、(二)現象学的還元の結果得られた「絶対的な純粋意識の領野」の規定の由来の問題、そして(三)構造性（形相的本質性）の優位による存在（個別的事実性）の看過の問題、である。(一)に関しては、現象学的還元の着始点となる所与自体が、「意識のあるがままに」においてではなく、すでに一定の伝統的パースペクティヴのうちに捉えられていることが問題になる。同様の問題点は(二)の場合にも当てはまり、意識の純粋性と絶対性の規定が意識そのものから汲み取られているのではなく、伝統的な――とりわけ新カント学派的な――哲学から由来することが指摘される。その結果、意識の作用と構造のみが問われ、作用の存在そのものが問われないままに留まること、さらには意識の存在と意識のうちに告示される超越的存在の区別が無視され、伝統的な見解（眼前的存在〈Vorhandensein〉としての存在理解）が無反省に前提とされていることが明らかになる。それは、つまるところハイデガーの視点からいえば「存在への問い」の看過に他ならない。

　しかし「存在への問い」の看過が、そもそも現象学批判の結論なのだろうか。もし「存在への問い」という一見外的にみえる視点から現象学の欠点が批判されるにすぎないならば、その批判は単に外的批判であるのみならず、ハイデガーにとって現象学批判そのものが単に副次的なエピソードのひとつになってしまおう。事実ハイデガー自身でさえ、批判のもつ意味について自問せざるをえなかった。(17) しかも現象学批判と存在の問いとの内的で事象的な連関の存在について形式的に告示はしても、具体的に内容を展開するにはいたらなかったのである。したがって、両者の内的連関について、われわれなりの解釈を施すことが必要であろう。

　或る一定の存在の区別（Seinsunterschied）が無反省なままに前提されていることの剔出にまで到った現象学批判は、現象学それ自体が前提としているものをさらに判断保留し、還元するという課題に逢着する。それはいいかえれば、現象学が現象学自体に対して現象学的になるという要請に従うことでもある。その課題は、具体的にはハイデガーによって「存在への問い」と称される。あらゆるものが存在する（した、するであろう）といわれうる以上、事柄そのもの、すなわち「あるがままの事態」に向かおうとする現象学にとっては、いかなる場合にもまずその「あるがまま」を形成する存在の意味が問い直されるべきであり、決して一定の見解が先行判断として立てられるべきではないからである。その意味で、すなわち、事柄それ自身の前提に向かうという意味で、「存在への問い」は、方法論としての現象学にとっての適用主題のひとつといったものではなく、現象学がまず最初に遂行しなければならない問いという性格を

もつことになる。「存在への問い」は、語の厳密な意味において現象学そのものなのである。『存在と時間』における表現とは逆に、現象学はただ存在論としてのみ遂行されうる、といってもよい。

ところで、現象学批判において問題とされたのは、志向性の概念への伝統的存在理解の混入であり、さらには志向性がそこから読みとられた「自然的態度」そのものの現象学的所与としての適格性であった。したがって、現象学の現象学的還元を目指す「存在への問い」は、志向的存在者を伝統的な先入見を排して、あるがままに所与にもたらさねばならない。この意味での所与は、そこから具体的な構造が読み取られる範例的存在者として、現象学にとっていわば原初（Anfang）の意義を担っているものでもある。ハイデガーは、それを、フッサールの「自然的態度」と区別して人間的現存在の日常性（Alltäglichkeit）に求めたのである。

しかしなぜ、ハイデガーの「存在への問い」にあっては日常性が出発点となるのだろうか。なぜ、いまや日常性が現実の第一義を担うことになるのか。原初とみなされた現象学的な意味での日常性は、もはや背後をもつことはない。その結果、その現象性と現実性を支えるものとしては、普遍性とアプリオリの代わりにいまや歴史性が究極の原理として立ち現われる。しかしなぜ日常性でなければならないのか。原初としての日常性は、そもそもどのようにして現象的所与にもたらされるのだろうか。

現象学が解釈学として遂行されざるをえないということは、現象学的分析の着始点が日常性に置かれたことと深く関わっている。日常性は、しかし最初から「転落」の世界であり、覆蔽された世界とみなされている。原初が最初から覆蔽された歴史的世界である点に、解釈学の方法論的・存在論的意義が存しているのである。その意義の解明は、次の課題として残される。

注

（1）この「解釈学的現象学」という名称を、われわれは直接『存在と時間』のなかで目にすることはできない。後の『言葉への途上』（*Unterwegs zur Sprache*, 1959）のなかで、この名称によって『存在と時間』が指し示されているが、すでに初期フライブルク時代の講義のなかでは、一九一九年夏学期講義で「現象学的解釈学（phänomenologische Hermeneutik）」という名称が使用されており、それ以外にも一九二一／二二年冬学期講義のなかで「現象学的解釈（phänomenologische Interpretation）」といった語を目にすることができる。いずれにせよ解釈学と現象学両者の総合という考えそのものは、すでにフッサールのもとで助手をしていた時代からハイデガーのうちに芽生えていたものであるといってよい。

なお、九鬼周造によれば、「解釈学的現象学の名は、ベッカーがハイデッガーの立場を特徴づけた名である」とのことである。（九鬼周造全集第三巻『人間と実存』八、ハイデッガーの哲学、一九九頁）

（2）ディルタイとフッサールとの関係（影響関係）について、最近見直されてきている点も考慮しておく必要がある。それは、両者が或る面で共通の基盤の上に立っていたことを暗示しており、フッサール

による現象学の成立にあたって、そこに解釈学的発想がひとつの契機として含まれてきていることを示唆しているように考えられる。
榊原哲也「ディルタイと中期フッサール現象学の生成」『ディルタイ研究』第一〇号、日本ディルタイ協会編、一九九七／九八年、参照。

(3) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 16. Aufl., Tübingen, 1986, S. 37. (以下 SZ と略記)

(4) M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Bd. 20, Frankfurt a. M., 1979, S. 184. (以下 GA 20 と略記)

(5) Ibid., S. 185.

(6) SZ, S. 38.

(7) M. Heidegger, "Mein Weg in die Phänomenologie", 1963, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, S. 90.

(8) SZ, S. 34.

(9) M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Bd. 24, Frankfurt a. M., 1975, S. 31. (以下 GA24 と略記)

(10) Vgl. E. Husserl, *Die idee der Phänomenologie*, Husserliana Bd. II, 2. Aufl., Haag, 1973, S. 58.

(11) Vgl. GA24, S. 29.

(12) Ibid., S. 29.

(13) SZ, S. 38.

(14) Ibid., S. 37.

(15) M. Heidegger, *Ontologie* (*Hermeneutik der Faktizität*), Gesamtausgabe Bd. 63, Frankfurt a. M., 1988. 特に S. 14 f. を参照。(以下 GA63 と略記)
第三節の表題は次のとおりである。§3. Hermeneutik als Selbstauslegung der Faktizität.

(16) ガダマー自身、みずからの立場が「現象学的内在 (die phänomenologische Immanenz)」とみなされうること（解釈学的循環に固執しているため）を或る程度首肯しており、その点でのハイデガーとの違いを自覚してはいる。
Vgl. H. -G. Gadamer, "Text und Interpretation", in: Ph. Forget (Hersg.), *Text und Interpretation*, München, 1984, S. 29.
この問題についての詳論は、拙著『超越と解釈』晃洋書房、一九九二年、特に第一～三章を参照。

(17) GA20, S. 192.

（みぞぐちこうへい　現代思想文化学）