The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	理解と言語 : ガダマーの哲学的解釈学について
Author(s)	家高, 洋
Citation	臨床哲学. 2012, 13, p. 23-41
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/8493
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

理解と言語
―ガダマーの哲学的解釈学について

家高洋

〈臨床哲学〉とは〈他者〉との何らかの協働を意味するとすれば、〈他者〉を理解することや〈他者〉から理解されることは、常にその関心事であるだろう。このことは、「どのように〈他者〉を理解するのか」、あるいは「どのように〈他者〉に理解してもらうのか」という問いに結び付く。

だが、理解について、「理解とは何か」ということを問うことも重要であると考えられる。というのは、「どのように理解するのか」という問いは、そもそも「理解とは何か」という問いを前提しているとみなすことができるからである。

本稿では、理解についてのガダマーの思想を考察する。ガダマーにとって理解とは、人間の一つの能力ではなく、人間存在の最も根本的なあり方である。このような理解の全体構造を明らかにしているのが、ガダマーの哲学的解釈学である。

ところで私がガダマーに関心を持ったのは、ガダマーの理解の捉え方のためであった。ガダマーにとっての理解のモデルは、合致や一致ではない。「理解するときには、別様に（anders）理解しているのである」とガダマーは言う[1]。それゆえにガダマーはしばしば相対主義と批判されるが、批判に耐えて残る主張がガダマーにはあるように思う。本稿では、このようなガダマーの思想を論じたい。

本稿の構成は以下の通りである。まずガダマーの理解に関する議論（第 1 節）と、（理解が生じる場である）言語に関する議論（第 2 節）をまとめる。そして、ガダマーに対する批判を紹介し（第 3 節）、批判への反論等を考察する（第 4 節）。

1．理解について

本節では、まずガダマーが批判する理解の議論（19 世紀の歴史学と解釈学）について紹介してから、批判の要点を明らかにする（1.1）。そして、（ガダマーの哲学的解釈学の基本である）解釈学的経験について述べる（1.2）[2]。

なお、本節では、ガダマーが取り上げた例に従って歴史的事象や過去のテクストについての理解が論じられるが、この議論は、他者の発言や異文化の事象等の理解にまで基本的に適用され得るのであり、それぞれの理解に読み替えることができることを付記しておく[3]。

1.1　過去の出来事やテクストをどのように理解するのか

ガダマーの主著『真理と方法』の一つの目的は、精神科学（社会科学と人文学）特有の正当性を示すことである。物理学等の自然科学の目的は事象の一般法則の探求であるが、他方、精神科学の目的は、事象の個別性を明らかにすることである。例えば、歴史学の課題は、歴史的に生じた出来事をその独自性において理解することである（WM. 201-222）。19 世紀の歴史主義者たち（ランケやドロイゼンなど）によれば、時代の価値観や真理観は、歴史や社会、文化によって異なっている。それゆえに、過去のある時代は、別の時代の価値観や真理観によっては正確に捉えられないのである。したがって、歴史主義者たちは、自ら自身の歴史性（その時代の価値観や真理観等）を排除することによって、過去の時代を客観的に理解することができるようになると考えたのであった。

これは一見当然に思える主張であるが、この主張は歴史主義あるいは歴史学を不可能性へ導くとガダマーは批判する。というのは、歴史学研究者が自らの歴史性を全く排除してしまうのであれば、過去の事象を捉えることができなくなってしまうからである。歴史上の個々の出来事や文化的な事象は、ガダマーによれば、歴史的に生きている人間にとってのみ理解されるのだ。そして、歴史学者が過去へ向かう研究関心は、その時代と、時代の関心によって、その都度毎に独自に動機付けられているのである。

それゆえに、歴史認識においては「完成」をめざすことは無意味である、とガダマーは言う。ガダマーによれば、歴史研究者の歴史性を排除して「過去そのもの」を認識しようとする課題設定自体が自然科学をモデルとした発想であり、自ら自身の理解の本質的な構造を忘却しているのである。

もう一つ例を挙げよう。それは過去のテクストの理解である。ガダマーは 19 世紀の哲学者であり解釈学者であるシュライアーマッハーの思想を批判しつつ、自らの思想を述べる（WM. 188-201）。シュライアーマッハーの解釈理論によれば、過去のテクストの理解は、そのテクストの著者の歴史的で心理的な事実過程の復元を課題とする。このようなシュライアーマッハーの思想は、ガダマーによって、歴史主義と同様に批判される。というのは、過去の原著者の心理状況そのものを把握するためには、現在の読者の様々な歴史性や

関心を排除しなければならないからである。要するに、過去の出来事「そのもの」、原著者の心理状況「そのもの」を捉えることが「理解」であると考えるのが誤っているのは、過去の出来事や著者の心理状況を実際に捉えることができないということよりもむしろ、理解する人における理解が不可欠であることを無視して課題を設定していることに存している。

過去の出来事やテクストについての理解に関して、ガダマーは二点主張する。

ガダマーの第一の主張は以下の通りである。歴史やテクスト、文化等についての理解が生じるのは、理解する人の歴史性や関心、意識されない様々な先行判断（先入見）を排除するのではなく、それらを十分にうまく生かすことなのである。18 世紀の啓蒙主義以降に過小評価された「先入見」を適切に捉えることが肝要なのである（WM. 281-290）。

第二の主張はテクストの理解に関わっている。ガダマーによれば、テクストの理解は、原著者の心理状況の再現ではなくて、テクストの意味である（WM. 378）。テクスト理解の心理学化への批判は、ガダマーの精神科学批判の中心的論点の一つである。ガダマーは、原著者とテクストの意味を切り離す[4]。ガダマーによれば、我々は初めから意味の世界のなかに存在し、この意味の世界のなかで理解が行われるのである。テクストの具体的な理解に関しては、解釈学的経験についてのガダマー自身の説明を参考して次に検討しよう。

1.2　解釈学的経験

ところで、最も典型的な解釈学的経験は、次のような事態である（WM. 379）。それは、ある過去のテクストを読んで、そのテクストによって揺さぶられる、ということである。揺さぶるのは、そのテクストが何らかの真理要求を理解する人に突きつけてくるからであり、揺さぶられるのは、理解する人の先入見（先行判断）である。だが、理解する人は単に揺さぶられるだけではない。テクストが突きつけてくる真理要求に対して応えようとする（つまり、何らかの表現を行おうとする）。これが解釈であり、理解と解釈は緊密に絡み合っているのである[5]。

このような解釈学的経験について、我々は以下の三点に着目したい。

第一は、解釈学的経験とは、広義での〈他者〉の経験である、ということである（WM. 364）。この〈他者〉とは、テクストや出来事、芸術経験等が挙げられるが、もちろん通常の意味での他者の経験も含まれるし、『真理と方法』で明記されているように、このような他者との関係から解釈学的経験が捉えられているのである。これらの〈他者〉の根本

特徴は、ガダマーによれば、その汲み尽くしがたさである。それゆえに、〈他者〉自身は同一でありながらも、多様な解釈がなされうるとガダマーは言う。

第二は、解釈学的経験とは、我々の有限性の経験である、ということである（WM. 363)。〈他者〉に揺さぶられるという経験は、我々の先入見の自明性が動揺することである。この動揺に気付くことは先入見の規定性（制限性）に気付くことであり、それが解釈学的経験なのである。この気付きが新たな経験へと自らを開く機縁となるのであり[6]、ガダマーにとっては経験への開放性こそが『真理と方法』で最も強調しようとしたことであった[7]。

第三は、解釈学的な自己に関わっている。上記のように、解釈学的経験において理解しようとする人は、〈他者〉を受け取る（聴く）ことにおいて、自らを〈他者〉にさらす。それだけではなく、この〈他者〉へ自ら自身、何らかの応答を行おうとする。つまり、自分自身を「適用」するのである（WM. 327)。この「適用」を通じて、自己と〈他者〉との違いがわかり、自分自身についての認識が深められる。もちろん、この「適用」は各々の人によって異なるし、また、同じ人でも、同じ事象に対して、常に同じ適用を行うとは限らない。したがって「理解するときには、別様に理解している」（WM. 478）と主張されるのである[8]。

さらにガダマーは次のように言う。このような理解と解釈は、著者自身にとってのテクストの意味を越える。著者が自分のテクストの本当の意味を自分自身で認識している必要はないのである（WM. 196)。理解と解釈は、再生産的な行為ではなく、常に生産的な行為なのであって、このことは特に芸術作品の解釈において示されているとガダマーは言う（WM. 116-126)。

以上のように理解と解釈の個別性(特異性)と生産性をガダマーは強調する。この点が「相対主義」と言われる所以であるが、他方、ガダマーは「伝統の連続性」や「地平融合」についても主張している。そこで、次節ではガダマーの言語論を見てみたい。というのは、「地平融合」を引き起こすのは「言語本来の働き」であり、伝統（伝承）が伝えられるのも主に言語に働きによっているからである（WM. 383)。

2．言語について

ところで「地平融合」が生じるのは、テクストの理解と解釈だけではなく、通常の対話においてもそうであるし、外国語習得も「地平融合」の一例である。このようなことが（多

くの場合）自然に生じる以上、言語はかなり柔軟であるとともに、我々や世界のあり方全体にも関わっていると言えるであろう。

本節では、まずガダマー言語論の基本的前提をまとめる（2.1）。それから、言語自身の形成力について述べ（2.2）、言語の全体構造を素描する（2.3）[9]。

2.1　ガダマー言語論の前提

ガダマーにとって、言語は「普遍的な媒体」である（WM. 392）。このような言語のなかで、理解（そして解釈）が生じる。「理解されうる存在は、言語である」とガダマーは言う（WM. 478）。このようなガダマーの言語論には、二つの基本的な前提がある。

第一は、世界は言語的に体制づけられている、ということである。「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）。以上は、「普遍的媒体」としての言語の「普遍性」に関わっていると言えるだろう。

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）。このことが、言語についてのガダマーの第二の前提である。ガダマーによれば、言語は我々の思考に近すぎて、そ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、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、言語に対し、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[10]。

また、言語の「普遍的媒体」という性格に抵触する考え方が排除されることも重要である。例えば、言語を世界内の存在者とみなす見方（「道具」、「記号」、「主観内の能力」としての言語）は、言語の「普遍性」に背反する[11]。さらに、現代の言語学のように、言語の内容を捨象して「形式」として扱う場合は、言語の「媒体性」が適切に扱われない、と考えられるであろう（WM. 445）。具体的な言語経験は、常にその内容（事象）と関わっているのである。例えば「地平融合」についても、言語の内容（意味としての事象）に関わることによって生じており、この関係を省くならば、言語的経験全体を適切に解明することができないのだ。

2.2　自然な概念形成

ガダマーにとっての言語は単に「媒体」であるだけはなく、それ自身、形成力（創造力）を備えているとみなされる。このことは、『真理と方法』では思考と言語の関係について論じられており、「自然な概念形成」として取り上げられている（WM. 432-442）。この関係に関して、例えば言語は思考に従属する、とみなされることがある。この考えによれば、個々の言葉からの一般概念の作成や、個々の言葉の一般概念への包摂、さらに、個々の言葉の間に類似性を見出すことは、思考の働きとされる。西洋では、このように言語を思考に従属させる考えが主流であったとガダマーは指摘する。

だが、ガダマーによれば事情は逆である。一般概念は、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。トマス・アクィナスが言うように、言葉において事象が映されるのである。このようにして言葉は、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されているが、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形成が行われるのである。これが「自然な概念形成」である。それは、類似の創設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。

言語における自然な概念形成は自由な働きである。このことは、思いがけない表現や転義が生じる経験からわかることであるが、他方、この自由さは、言語の働きを我々が完全に見通せず、支配できないということを示している。つまり、言語自身の形成力は、言語の創造性とともに、言語による我々の支配も意味しているのである。

しかしガダマーは、言語による我々の支配、いわゆる「言語拘束性」を単純に承認しない。その理由は二つある。

第一は、我々に備わっている言語性という能力性である[12]。他人と理解し合おうと思うならば、我々はあらゆる言語的制約を超えていくことができるとガダマーは指摘する。その一つの例は外国語の習得である。少しずつであったとしても、我々自身は自らの言語的制約に関わり、その境界を拡げていくことをガダマーは強調するのである。

第二は、〈他者〉経験としての解釈学的経験である。というのは、この経験こそが、我々の先入見、そして言語の先行的な形成性を突き破る契機だからである。

以上のように、ガダマーにとって言語は「普遍的媒体」であるだけでなく、それ自身形

成的であり、自ら自身の制約を乗り越えていく能力性も備わっている。これらすべての含めた全体構造をガダマーは「思弁的構造」と呼ぶ（WM. 460）。

2.3　思弁的構造について

『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、我々の経験の全体構造を「思弁的構造」として呈示する。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て働き合っ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。言葉において事象が映されているとガダマーは言う。言語は事象の鏡なのである。この両者の関係は区別されうるが、しかし、本来的には一つになって働いている。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（あるいは現に読まれている言葉）は、その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語全体にも関係している。言葉の間のこのような関係についても、ガダマーは「思弁的」と呼ぶ（WM. 472-473）。言葉はお互いに関連しあって、全体を形成しているのである[13]。

第三は、事象間での関係である（WM. 475-477）。つまり、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。これは、（上記の）言葉の間での全体的反映関係から導かれることである。つまり、あるテクストのある箇所（事象）は、そのテクスト内の他のすべての箇所（事象）に関連している。だが、このことは、そのテクスト内でとどまるのではなく、このテクストが関係している別のテクストにも拡がっていき、原理的には無限の連鎖を成しているとみなされる。

このことは、実はテクストを読む我々にも当てはまっている。すなわち、我々は自らだけではなく、自身の時代の関心を持ちつつ、テクストに向かい、テクストを聴く。そして、テクストに応答する。我々の応答の言葉は、我々の背後にある様々な関心を映し出しているのであり、これも無限な連鎖を示しているのである。つまり、テクストと我々が出会うことは、お互いの無限な連鎖が融合することなのである。このことは「対話」において典型的に現れる。このことに関して、ガダマーは以下のように述べている（WM. 374）。

対話者たちは、ある事柄について語り合い、お互いに聴き合う。このことは、その事柄

が展開されていくことであり、このときに、対話者たちの主観的な意図をはるかに超えるロゴス[14]が現れるのである。問うては答え、与えては受け取り、話がすれ違ったりお互いに一致したりして、言語は意味を伝え合うようになる。これが、対話の特徴なのである。

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、否定しあい、肯定しあって結び付けられる。このことは、ガダマーによれば、テクストの理解や対話だけでなく、芸術作品や歴史的な出来事の経験においても起こっている。つまり、何かが意味を持って現れる限り、ここで述べたすべてが生じているのである（WM. 478-480）。このような事態を包括してガダマーは「思弁的構造」と呼ぶ。「地平融合」も「思弁的構造」として捉え直される[15]。言語の思弁的構造こそが、様々な人や事柄、出来事の結び付きとその変化の動性を示しているのである。

このような結び付きのなかで、個々の理解と解釈が生じる。理解と解釈の個別性（特異性）と、「地平融合」という（ある種の）全体性は、普遍的媒体としての言語において生じるのであり、両者はガダマーにとっては背反することはないが、フィガールが指摘するように、伝統と伝統の断絶とは、ガダマーにおいては、常に緊張関係にあると言うことができるであろう[16]。

3．ガダマーへの批判

さて、ガダマーの哲学的解釈学に対する批判のなかから、本節では、汎言語主義と相対主義を順に取り上げよう[17]。

ガダマーが「汎言語主義」と批判されるのは、「理解されうる存在は、言語である」（WM.478）という『真理と方法』の言語観のためである。このような言語観から、「言語化されていない存在はまったく理解されないのか」という疑問が生じる。

もちろん、ガダマーも言語化されない存在を認めている（WM. 451）。だが、このような存在は、言語化されるべき課題として我々に対して存在しているのであり、言語と無関係ではない、とガダマーは主張するのである[18]。例えば、「言語化以前の体験」と表現される事態は、言語化の限界だけでなく、言語的表現が再検討され新たに創造される源泉でもあると考えることができるのである。さらに、「言語化以前」と言語的に表現される以上、この事態はすでに言語のなかに存している、と考えることもできる。

ところで、ハーバーマスは別の側面からガダマーの言語性を批判している[19]。それは、言語のイデオロギー性に関わっている。言語は政治的支配等の歴史的社会的現実から生じるイデオロギー的な影響を受けている、とハーバーマスは言う。哲学的解釈学は、ハーバーマスによれば、イデオロギー的影響を自ら自身によって明らかにすることができない。なぜならば、哲学的解釈学は伝統の働きを重要視し、その中でこそ様々な理解と解釈が本来的に生じると主張する以上、伝統自身が伝承し強化するイデオロギーを露呈することはできないからである。

これに対しガダマー的な立場からは以下のように返答される。確かに伝統やその先入見の中に我々は存在しているが、しかし、様々な経験のなかで先入見を自覚することができるのである。このような過程こそが、哲学的解釈学の主張なのである（本稿 1.2 を参照）。

しかし、この返答はハーバーマスの批判に応えているとは言えないであろう。というのは、ハーバーマスにとってのイデオロギーとは、その社会のなかの経験においては決して明らかにならない事柄だからである。イデオロギーを明らかにする例として、ハーバーマスは精神分析的な立場を挙げる。精神分析はその科学性に基づいて、社会の様々なイデオロギーを客観的に批判し解明することができるのである。

このような主張に対し、まずガダマーは、哲学的解釈学は社会的解放を目的としていない、と答えるであろう。哲学的解釈学とは、そもそも理解の経験についての理論的な自覚（Selbstverständnis）なのである[20]。もちろん、この理論的自覚は、その社会的な実践（実行）に関わっている。だが、その実践は、ハーバーマスが援用するような精神分析的立場ではないのである。というのは、この精神分析的立場は、文化や歴史を超えて社会を診断するような超時間的な立場であり、このような立場への批判を哲学的解釈学は行ったからである（つまり、歴史認識と同様に、社会や歴史から完全に身を引き離すことができるような精神分析家は、社会や歴史を認識し診断することはできないのである）。さらに、精神分析的立場も、何らかの言語を使用する以上、言語的共同体のなかで営まれていることを否定できないことも忘れてはならない。

以上のようにハーバーマスとガダマーの論争がすれ違っているのであるが、この論争で明らかになったことがある。それは哲学的解釈学のスタンスであり、このことについては次節で検討しよう。

ところで、汎言語主義とならんでガダマーは相対主義のゆえに批判されている。その主な批判者は、法哲学者のベッティや英文学者のハーシュである。彼らは「理解するときに

は、別様に理解しているのである」というガダマーの主張を認めない。彼らにとってテクストは、一義的な読解が原理的には可能なのである（ハーシュによれば、テクストの理解は、原著者の意図の再現を目指すのである）。

ベッティやハーシュの立場は、ガダマーと比較すれば、テクスト読解の客観主義的な立場と言えよう。つまり彼らは、ガダマーと根本的に異なった立場なのである。だが、ガダマーもテクストの無制約な読解可能性を認めることはない。実際『真理と方法』においてガダマーは、相対主義的な批判への対処を二つの主張において行っている。第一は、解釈の基準に関わっており、第二は、理解を「問い」として捉え直すことに存している。次節で順に考察しよう。

4．批判の考察

4.1　解釈の基準　―哲学的解釈学の立場

テクストの理解と解釈について、『真理と方法』では二つの「基準」が提起されている。

第一は、「完全性の先行把握」である（WM. 299）。これは、テクストには何らかの全体的なまとまりがあることを前提するということである。例えば次のような事態において「完全性の先行把握」が働いていると考えられるであろう。もしテクストのなかで理解しにくい箇所に出会ったとき、そのテクストの理解を諦めるのではなくて、自分の先入見（先行判断）をテクストに即して変えようとする、ということである。この場合、テクストには（その時の自分ではわからない）意味の何らかのまとまり（完全性）があるということが、読解の前提になっているのである[21]。

第二は、隔たりの重視である（WM. 302）。これは、『真理と方法』では「時代の隔たり」と言われている。例えば、歴史的な出来事について、まさにその最中にいるときには、この出来事は十分にそれ自身把握されない。ある程度時間が経ってから、その全体像が把握される、とガダマーは言う。ガダマーのもう一つの例は、現代（同時代の）芸術の評価である。現代芸術に関する同時代の批評は様々な偶然に左右されているのであって、時間が経つことによってそれらの偶然事が抜け落ちていき、芸術作品の評価が定まってくるのである。時代や時間の隔たりを通じて、様々な出来事はそれ自身として我々に現れてくる。このような「隔たり」も、適切な理解にとって必要である、とガダマーは述べるのである。

ところで、これら二つの「基準」は、実際のテクスト読解においてはあまりにも一

般的過ぎるのではないだろうか。例えば、あるテクストについて複数の解釈が存する場合、どれを選べばよいかは、上記の二つの「基準」だけでは十分に決定することはできないのではないか。このような批判を述べたのはマディソンである。マディソンはガダマーに代わって、より具体的で詳しい基準を以下の通り九つ提案した[22]。それは、「首尾一貫性（coherence）」、「包括的な理解可能性（comprehensiveness）」、「透徹した洞察力（penetration）」、「徹底性（thoroughness）」、「適切性（appropriateness）」、「文脈性（contextuality）」、「一致（agreement）」、「誘発性（suggestiveness）」、「潜在的な可能性（potential）」であり、このようなマディソンの提案は、塚本も指摘するように[23]、具体的で妥当であるように思われる。

だが、なぜガダマーが二つの一般的な基準しか述べなかったのかということについて、マディソンは十分には汲み取っていないのではないだろうか。つまり、ガダマーの提起だけで適切である、と考えることもできるのである。

ガダマーが、具体的で詳細な基準を示さなかったのは、具体的な理解はその内容（事象）によって規定される以上、理解が遂行される前にその理解についての詳細な基準を提起することができないからであると考えられる（このことには、先行的に理解の仕方を規定し過ぎることによって、理解の可能性が制限されてしまうことも含まれている）。つまり、マディソンの基準の提案は、自然科学の「方法」と類似しているのだ。事象から分離された一般的な方法を通してしか真理に到達することができないという発想に、マディソンは結果として与しているとみなすことができる。

もちろん、方法的な措置をガダマーも我々もまったく否定するつもりはない。重要なことは、方法的な措置の性格と順序（方法的な措置が先行しすぎないこと）なのである。ガダマーが敢えて具体的な方法を述べていない理由は、以下のように考えられる。すなわち、探求や議論のスタイルは、経験される事象に応じる、ということである。『真理と方法』におけるアリストテレスのプロネーシス（思慮）の復権は、このことに関係している。

アリストテレスによれば、プロネーシスは具体的な状況における道徳（倫理）的な行為への配慮に関わっている（WM. 317-329）。アリストテレスによれば、状況への配慮なしに常に妥当するような行為はあり得ないのである[24]。だが、『真理と方法』でのガダマーの意図はアリストテレスを越えていく。プロネーシスが当てはまるのは道徳的行為だけではない。我々の理解と解釈も、我々が置かれている状況に依存している出来事なのであって、理解と解釈について、ガダマーはアリストテレスのプロネーシスを適用しているので

ある。つまり、道徳的行為と同様に、理解と解釈に関しても一般的に規定し過ぎないという態度を『真理と方法』においてガダマーは提起していると考えられる[25]。具体的な個々の出来事は、それ自身に応じて解明されなければならない。このことを、ガダマー自身、『真理と方法』とは別に詩の解釈や詩論（真理遂行としての詩）、儀式論等の芸術論[26]や、時間論[27]等において行っているのである。

ここで留意しなければならないことは、以上のように個々の出来事に即することと、『真理と方法』での哲学的解釈学との関係である。「哲学的解釈学の要綱」という副題の『真理と方法』での諸々の議論は、個々の具体的な理解や行為、研究が営まれる場を適切に開くためになされたと考えられる。つまり、理解と解釈の存在様式と、（それらが生じている）言語性とを論じることによって、個々の出来事についての研究等が適切に行われる枠組みが示されたとガダマーは考えたのであろう[28]。このような枠組みの提起に対してガダマーは哲学的解釈学の普遍性要求を行ったのであり、この提起に関しては、ガダマーの立場を「相対主義」と批判することは適切ではないように考えられる。

ガダマーは『真理と方法』において基本的にこのようなスタンスを採っていたために、敢えて具体的な基準や解釈方法について詳述していない[29]。ハーバーマスとの論争において、ガダマーのこのようなスタンスが露わになったとみなされるであろう。

4.2　問いとしての理解　―「問いと答えの弁証法」

ところで、経験される事象に関して予め規定することが困難であるとしても、経験している我々自身のあり方については、ある程度述べることができると考えられる。相対主義批判に対するガダマーの第二の主張は、「問うこと」に関わっている。我々はまず問いのあり方についてみてみる（4.2.1）。そして、「問いと答えの弁証法」という観点から、解釈学的経験を捉え直す（4.2.2）。

4.2.1　問うことについて

どのような経験においても、問いの構造が前提されている、とガダマーは主張する（WM. 368）。というのは、例えば、最初に思っていることと「同じ」という認識や「違っている」という認識は、明らかに、その事象についての問いが先行していることを示しているからである。経験の本質に属する開放性（Offenheit）は、論理的には、事象の未決性（Offenheit）を示しているのである。

ガダマーによれば、問いは、本質的に意味（Sinn）を持っている。だがこの意味とは、方向感覚（Richtungssinn）なのである。答えは、それが有意味で理にかなったものであろうとするためには、ある方向に従って提示されなければならないが、問いの意味とは、この方向のことである。問いによって、問われたものは、ある特定の観点（Hinsicht）のなかへと置き移される。このように置き移されるなかで、問われているものは、未決の状態に置かれるのである。だが、それだけでなく、問いが生じることは、問われているものの存在を言わば破り開くことでもある（aufbrechen）。破り開かれた存在を展開するロゴスは、その限りにおいていつもすでに答えなのである、とガダマーは言う。

問いは、いつも適切に提示されるとは限らない。ガダマーによれば、問いのなかには、間違った問いというよりもむしろ「外れた」問いがあるのだ（WM. 370）。このような問いは、問われているものを未決の状態に置く以上、「問い」なのであるが、しかし、問われているものに即して問いの方向が規定されていない以上、答えることができないのである。このような問いは、正しい意味（方向）を持たないのである。

ところで、問いを問うことは、本来は非常に難しいとガダマーは言う（WM. 372）。すでに知っていることを問う問い（教師の問い）は、本来の問いではない。また、社会の支配的な意見や、対話の論敵を論破する問いも、本来的に問うことではないのである。プラトンにならってガダマーは、問う方法、すなわち問うに値するものを見出す方法は存在しないし、それらは教授されうるものではない、と主張する。

というのは、本来的に問うということは、自分が知らないことに気付くということに依っているからである。その時まで知っていると思っていたことが本当は知らなかったことに初めて気付いたとき、新たな問いの方向が切り開かれるということが、ガダマーにとって本来的に問うことなのである[30]。このような問いの教授が難しいのは、まず、「自分が知らない」ことは、それに気付く時までは対象的には存在しておらず、さらに、各人の「知らないこと」の内容とあり方が非常に多様であるためであると考えられる。

ここで重要なことは、本来的に問うことにおいて、ある逆転が生じることである（WM. 373）。例えば、対話において最初に対話者たちは、事象について論じようとする。つまり、対話者たちが対話を導こうとするのである。しかし、対話の途中で、対話者たちは、その事象について自分たちが本当には知っていなかったと気付くことがある。その時から対話を導くのは、対話者ではなくて、事象に変わるのだ。この状況において対話し続けることのなかで各々の対話者は、対話以前の自分の状態から抜け出し、お互いにとって新たな意

味を伝え合う。このようにして、対話者たちは新たな理解を得、共有し合うのである[31]。

4.2.2　問いと答えの弁証法

「知らないことに気付く」ということには、本稿での「揺るがされる」ということが含まれる。特に、自らの先入見（先行判断）を初めて自覚する、という経験が「知らないことに気付く」ことの典型の一つである（というのは、先入見は非対象的な仕方で働いており、働いている最中にそれを知ることは非常に困難であるからだ）。

先入見を自覚する契機は、〈他者〉の経験である場合が多いだろう。〈他者〉はテクストや出来事も含んでいるのであるが、これらの〈他者〉が真理要求を行うとガダマーは言う。すなわち〈他者〉は我々に問いかけているのであり、それを受けて我々は〈他者〉に返答する。『真理と方法』において、このような「問いと答えの弁証法」から、解釈学的経験が捉え直されている。その過程をみてみよう（WM. 375-381）。

さて、テクストが解釈者に問いを立てている場合、テクストを理解するということは、この問いを理解することである。だが、この問いは、ガダマーによれば、それ以前に立てられた別の問いへの答えである。したがって、あるテクストの問いを理解することは、それが存している問いの地平（方向）を再構成し、獲得することである。このためには、テクストに語られている事柄の背後に遡ることが必要であり、それゆえにその事柄を超えて行かざるを得ないのである。

他方、テクストの問いの地平を獲得するということは、ガダマーによれば、解釈者がテクストとともに、そしてテクストに対して問いかけることなのである。つまり、テクストの問いを解釈者自身が問うということであるが、これは、（既述のように）テクストの原著者に身を置いて問うのではなくて、解釈者が自ら自身の関心に基づいて問うことを意味する。つまり、テクストの諸概念を解釈者自身が概念把握するのである。この点においても、テクストに語られている事柄は超えられていくのである。

しかし、以上のことは、まったく恣意的に行われるのではない。そもそもテクストが解釈者に問いかけるときには、一定の方向が開かれているのであって、ここには、答えが予期されているのである。つまり、テクストの問いを問う、ということは、その問いを遡るだけでなく、その問いが開いている地平（方向）にも関わっているのである。

このように何重にも重なる問いと答えの関係のなかで、解釈者は解釈を仕上げていく。それゆえに、語られたテクストを超えることを、直ちに解釈の恣意性とみなすことはでき

ないのである。

そしてさらに重要なことは、テクストを解釈することによって、解釈者がどのような新たな問いの地平を切り開いたのか、ということである[32]。学的研究においては、答えよりも問いの方が重要である、とガダマーは言う[33]。もちろん、この「新たな問いの地平」とは、既存の問いへの答えを介して生じる。ガダマーのこの発言は、我々は何らかの答えに留まることはできず、この答えをさらに考えて問うということを示しているのであろう。問いを問い続けるということは、自ら自身の有限性を自覚しつつ、その有限性の限界を思考し続けることなのであって、このことを通して我々は自らの有限性を拡張することができるのである。

おわりに

最後に、これまでの議論を、〈臨床哲学〉、つまり〈他者〉と協働する哲学との関連でまとめよう。

哲学的解釈学のテーマは、解釈学的経験、すなわち、経験の可変性である。本稿ではまず、その構造の解明を見てみた。理解と解釈、そして現在と過去との動的な全体性は、「普遍的媒体」としての言語に基づいている。ガダマーの議論の特徴の一つは、「人間にとっての大きな謎」である言語を、多面的に、そして様々な観点から「タフ」に論じたことに存している[34]。

ところで、解釈学的経験とは、広義の〈他者〉の経験であるが、このような〈他者〉はそれ自身予め具体的に規定されることはない。それゆえに、「どのようにして他者を理解するのか」、あるいは「どのようにして他者から理解されるようになるのか」という他者とのコミュニケーションの仕方については、哲学的解釈学は非常に一般的な事柄しか指摘していない。

だが、哲学的解釈学は、〈他者〉について別の観点から論じている。それは、解釈学的経験の過程に関わっている。(既述の通り)解釈学的経験とは、我々が、あるテクストによって揺さぶられることである。この「揺さぶられる」ことにおいて、なぜ、どのように揺さぶられているのか、ということは本人には判明でない場合が多い。そこで、テクストに問いかけ、「対話」が始まるのである。この対話の過程において、我々は、自らの先入見を自覚しつつ自分自身の無知と出会う。このときに対話を主導するのは、我々ではなく、テ

クストにおいて現れてくる「事象」なのである。

このような逆転の経験において、〈他者〉は経験される一つの内容ではなくて、メルロ＝ポンティの言葉を借りれば、「構造」である[35]。この場合の「構造」とは、我々のあり方を創設する出来事であると言い換えることができるであろう。つまり、我々の存在にとって本質的であるような仕方で関与している〈他者〉について哲学的解釈学は明らかにしているのであり、このような根本的な地点において、〈臨床哲学〉と接しているのである。

注

1　Gadamer, H-G., *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke* Bd. 1, J.C.B.Mohr, 1990(6. Auflage, durchgesehen), S.302〔邦訳『真理と方法Ⅱ』轡田収・巻田悦郎訳、法政大学出版局、2008 年、465 頁〕。この著作からの引用は、著作の略号 WM. と頁数を記す。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、頁数を記す。

2　本節の内容は、次の拙稿の一部と重複している。家高洋「理解について」、『看護研究』第 44 巻 No.1、医学書院、2011 年、27-40 頁。

3　哲学的解釈学にとっての「理解」の典型的なテーマは、理解が阻害されている出来事である。「解釈学は、合意や自己理解が生まれようとはしない所に介入するのである」（GW2, 181）。それゆえに、日常での実用的なコミュニケーションは基本的には解釈学のテーマではない。詳しくは、GW2, 347ff を参照。

4　著者の心理状況や歴史的状況を考えようとするのは、テクストのみでは理解できない場合であるとガダマーは述べている（WM. 299）。

5　ガダマーにとって解釈とは、「理解の遂行態」である。また「意味の具体化（Konkretion）」と解釈が言い表されることもある（WM. 401）。

6　ガダマーの主張とは逆に、経験の動揺のために、自ら自身の以前の経験から離れられなくなることが指摘されており、ガダマーもこのことを認めている (GW2, 256, anm.28)。Bormann, C. v., “Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung”, in Apel, K-O., et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, 1971, S.83

7　Gadamer, H-G., *Hermeneutik, Ästhetik, Praktische Philosophie Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, hrsg. von C. Dutt, Winter, 1993, S.31f〔邦訳『ガーダマーとの対話』巻田悦郎訳、未来社、1995 年、35 頁〕。したがって、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。

8　なお、我々は、ガダマーの理解概念でも最も特徴的な「適用」としての理解を中心に論じるが、ガダ

マーは「合意」という意味で理解を使うこともある。ガダマーの理解概念の全体に関しては、次の文献を参照。Grondin, J., “Gadamer's Basic Understanding of Understanding", in Dostal, R. J.(ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, 2002, pp.36-51.

9 ガダマーの言語論に関しては、次の拙稿で詳細に論じている。家高洋「ガダマーの言語論」、『メタフュシカ』第 42 号、大阪大学大学院文学研究科哲学講座、2011 年、93-108 頁。

10 ガダマーは「みずからの経験的・歴史的地平に限界づけられており、そのために言語構造の存在論的（超越論的）基礎付けを遂行することができていない」と塚本は述べるが、これはガダマーの意図を汲み取っていないと考えられる。塚本正明『現代の解釈学的哲学』、世界思想社、1995 年、137 頁。

11 ガダマーはさらに、アリストテレスに従って「言語の起源」という問題も認めない（というのは、「言語の起源」という問題設定は、言語外の事態を前提しており、言語の「普遍性」と背反するからである）。アリストテレスによれば、人間存在の本質的な社会性は、その言語性と切り離して考えることができないからである（WM. 435ff.）。初めから言語のなかに存在していることが人間の特徴なのである。Vgl. Gadamer, H-G., *Der Anfang der Philosophie,* Reclam, 1996, S. 38〔邦訳『哲学の始まり』箕浦恵了・國嶋貴美子訳、法政大学出版局、2007 年、34 頁〕

12 Vgl. *Gadamer Lesebuch*, Grondin, J.,(hrsg.), Mohr Siebeck, 1997, S. 285.

13 このことに関しては、ソシュールにおける言語記号の示差性から考えると分かりやすいかも知れない。注 2 で挙げた拙論において、ガダマーの言語論を中期以降のメルロ＝ポンティの言語論から解明することを我々は試みた。

14 ロゴスとは「事象の開示」であるが、ある観点のなかに置く分類（Zuordnung）でもあり、言語ならびに思考の働きとも不可分である（WM. 415）。

15 ガダマーは、文字や文書での伝統の継承に関しても論じている（WM. 393-399）。

16 Figal, G., “Philosophische Hermeneutik ― hermeneutische Philosophie”, in Figal, G., Grondin, J., und Schmidt, D. J.,(hrsg.), *Hermeneutische Wege*, Mohr Siebeck, 2000, S. 335ff.

17 詳しくは、次の文献を参照。Warnke, G., *Gadamer*, Polity, 1987〔邦訳『ガダマーの世界』佐々木一也訳、紀伊國屋書店、2000 年〕、ならびに、塚本、前掲書。

18 *Gadamer Lesebuch*, Grondin, J.,(hrsg.), Mohr Siebeck, 1997, S. 285.

19 Habermas, J., “Zu Gadamers *Wahrheit und Methode*”, “Der Universalitätanspruch der Hermeneutik“, in Apel K-O.,et al., *op.cit*, S.45ff, 120ff.

20 Gadamer, H-G., "Hermeneutik als praktische Philosophie”, in Riedel, M.(hrsg.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, Rombach, 1972, S.344

21　ガダマーは、「完全性の先行把握」を「部分と全体の解釈学的循環」の帰結とみなしている。だが、ラカン的な立場から考えれば、「完全性の先行把握」は「帰結」ではなくて「前提」と考えられるであろう。「完全性の先行把握」とはテクスト理解だけではなく、他者経験にもあてはまる。他者の言葉を聞いて、他者が何かを言おうとしていると思う時に、すでに「完全性の先行把握」が働いているとみなすことができるのである。Cf. Lacan, J., *Écrits*, Seuil, 1966, p.808. ラカンはこの他者を「わけのわからない権威（l'autorité obscure）」を呼ぶ。ガダマーにとっての古典的テクストも「権威」である。より正確に言うならば、「権威」のなかにすでに捉えられてしまったこと（テクストに揺さぶられてしまったこと）が、「完全性の先行把握」の現出と考えられる。いずれにしても、客体的な全体とその部分があり、その部分から全体に到るというように解釈学的循環を思い浮かべると、「完全性の先行把握」という事態を捉え損なうであろう。ガダマーがしばしば言うように、我々は、〈（テクスト等の）他者〉に帰属しているのであって（WM. 462）、その逆ではない。

22　Madison, G. B., *The Hermeneutics of Postmodernity*, Indiana University Press, 1988, pp. 29-30.

23　塚本、前掲書、169 頁。

24　プロネーシスについて、テクネーとの違いをウォーンキーがわかりやすく述べている。テクネーの例としては歯の充填が挙げられる。これは人によって充填の仕方は確かに異なるが、「充填する」ということ自身は変わらない。それに対し、プロネーシスの例としては勇気が挙げられる。勇気に関して諸要素は根本的に変化するかもしれない。例えば、勇気は死を厭わないことかもしれないが、死を拒絶することかもしれない。自分の権利を擁護することもあれば、他者に譲ることもあるかもしれない。このように、勇気という徳に含まれる行動は、かなりの程度まで個別の事情に依存するのである。これは、偶然に左右されるということでは十分に規定されていない。人間は自由であり、多層的多重的に言動を行っている、ということが示されているのである。このことは、プロネーシスが、手段であるときもあれば、目的であるときもある、とアリストテレス自身が指摘していることに現れている。「歯の充填」にはこのような変化は基本的に存在しない。Warnke, *op.cit*., pp.92-93〔邦訳、前掲書、165-166 頁〕

25　「理解」も行為と同様に、「冒険」であるとガダマーは述べている。Gadamer, H-G.," Hermeneutik als praktische Philosophie", in Riedel, M.(hrsg.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, Rombach, 1972, S.342.

26　GW8~9 の各論を参照。

27　GW4, 119-172 の各論を参照。

28　もちろん、このことは、ガダマーの論じ方が「完全」であるということではない。ガダマー自身、『真

理と方法』では「時代の隔たり」のみを指摘していたが、後年、（異文化等も含まれる）「隔たり」一般へと自ら修正したのである（WM. 304, anm.228）。

29　マディソンと同様のことがリチャード・バーンスタインにも当てはまる。バーンスタインは、実践に関してガダマーを批判する。ガダマーは実践についてプロネーシスを援用して説明するが、しかし、具体的にどのように実践 (社会への批判等) を行うのかを示していないとバーンスタインは主張するのである。だが、バーンスタインが置かれた状況のなかでバーンスタイン自身が具体的な実践について考えるべきであり、ガダマーにその答えを求めるようなバーンスタインの態度こそが批判されるであろう。Bernstein, R. J., *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press, 1983〔邦訳『科学・解釈学・実践 II』丸山高司・木岡伸夫・品川哲彦・水谷雅彦訳、岩波書店、1990 年〕

30　プラトンの対話篇は、この過程を説得的に描いているとガダマーは強調する（WM. 371-374）。

31　ガダマーは、対話における「了解（Verständigung）」や「共通の言語」について語るが（WM. 384）、解釈学的経験を考慮するならば、このことは、対話者（あるいはテクストと読者）の間での「合一」等の「一体化」とは考えられない（例えば「理解の奇跡は、伝承がもっている本当に重要な事柄や根源的に有意義な事柄を認識するためには同質性（Kongenialität）がまったく必要がない、というところにある」（WM. 316）とガダマーは言う）。ガダマーにとって、このような共通性は心的な事柄ではなく、意味の事柄に属している（WM.379）。したがって、（対話者等の）相手との共通性は、（後期ウィトゲンシュタインと同様に）相手の言葉の使い方を理解できるかどうかに依っていると考えられる。

32　解釈についても、ある開かれた方向のなかに置き入れることであるとガダマーは述べている（GW8, 20）。

33　Gadamer, H-G., *Der Anfang der Philosophie*, Reclam, 1996, S.32〔邦訳、前掲書、28 頁〕

34　これは特に言語論（『真理と方法』第 3 部）に当てはまる。註 10 でも引用したように、塚本はガダマーにおいて「言語性の存在論的（または超越論的）な構造、つまり『言語と世界との根本的関連』のありかたが残念ながら哲学的に十分に基礎づけられていない」と指摘する。だが、言語が人間にとっての「謎」であり、言語を「謎」としていかにして解明するのかということがガダマーの言語論（特にアウグスティヌスを介した言語論）の目標なのである。塚本、前掲書、123 頁。

35　Merleau-Ponty, M., “Les relations avec autrui chez l’enfant”, dans *Parcours 1935-1951*, Verdier, 1997, p.208.〔邦訳「幼児の対人関係」、『眼と精神』所収、滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、1966 年、169 頁〕