

# 現象学と解釈学(V)

小 池 稔

## 序

### I フッサルの現象学

- (1) 反省と先反省的自己意識
- (2) キネステゼの主観性——自我と世界との根源的共属性
- (3) 生活世界とその地平構造 (以上25号)
- (4) 相互主観性の問題 (以上27号)

### II ガーダマーの哲学的解釈学

- (1) ガーダマーの解釈学の基本概念——理解・伝承・言葉
- (2) ガーダマーの解釈学の問題点 (以上33号)

### III <哲学的>解釈学と<伝統的>解釈学

- (1) 「真理」と「方法」
- (2) ガーダマーのデルタイ批判
- (3) ガーダマーの批判の問題性 (以上36号)

### IV 現象学と解釈学

- (1) 現象学から解釈学への展開
- (2) 歴史主義と解釈学
- (3) 「真理」と「方法」
- (4) 経験の開放性
- (5) 現象学と解釈学

## IV 現象学と解釈学

### (1) 現象学から解釈学への展開

現象学は解釈学として展開されねばならない、意識哲学の反省理論は意識存在の解釈学によって乗り越えられねばならない、という「解釈学的哲学」ないしは「哲学的解釈学」の主張は、今日のひとつの哲学的動向として定着しつつあるように思われる。この動向は、現象学のサイドから言えば、現象学の内部に生じた変貌、あるいはむしろ現象学それ自体の自己修正ともいべき事柄と深く関連している。この変貌ないしは自己修正は、前述したように、現象学的志向的分析の徹底化によって、フッサル現象学それ自身の志向性そのものの成立次元が次第に露呈されてくるという事態に基づいてのことなのであるが、しかし他方において、このことは、フッサル自身の「プログラムの自己解釈」にとってはむしろ、発展ないしは展開として受けとめられていたのであり、絶対的明証のイデーあるいは究極的に基礎づけられた普遍学のイデーといった彼の基本的見解は、彼の研究に一貫して保持されていたのである。晩年のフッサル門下を代表する者と目されていたラントグレーベやフィークなどが、フッサル現象学の「仮借ない」批判を通して、現象学の自己修正を反省

から解釈へという方向に位置づけようと試みたのも、こうした事情によるものであろう。

フィンクは、1951年ブリュッセルで開催された第一回国際現象学会議において、「志向的分析と、思弁的思考の問題」という題で報告を行っているが<sup>1)</sup>、その中でフィンクは、フッサールが「直観」のうちに直接的に呈示される「事象そのもの」に最初の、そして最後の発言権を与えることを「一切の諸原理の原理」として掲げ<sup>2)</sup>、現象学をこうした「原初の所与性」からの「徹底した新たな開始」として理解していたことに関して以下のような疑義を呈し、フッサール現象学そのもののうちに種々の思弁的要素が含まれていることを指摘している。

疑義の第一は、フッサール現象学の「無歴史性」に関することである。「徹底した新たな開始が可能である」という現象学的情熱的な信念のなかには、たしかに伝来の諸学問や形而上学を究極的な基礎づけを欠くものとして拒否しようとする批判的態度がみなぎっているが、しかし、より本質的なことは、そこには「歴史の拒否」といった態度が色濃く打ち出されていることである<sup>3)</sup>。哲学をする人間が「哲学の歴史的な歩みから勝手に飛び出し本当に徹底的に最初から始め」、「数十世紀以来の思考作業を〈括弧に入れ〉、それをいっさい使用せず、もっぱら自分自身の〈見る〉と〈考える〉に頼りさえすれば、原一状態に立ち戻る<sup>4)</sup>」というようなことなぞ、果してできることであろうか。そのように考えること自体、「歴史を欠如した〈素朴さ〉」に基づいてのことではないのか。〈方法〉というものが、なによりもまず、「人間が存在者に接近するためのあらかじめ計画された一つの仕方」なのであり、「〈方法〉が無条件的な優位に達しているところでは、人間がすべての事物の尺度とみなされている」のであってみれば、事象そのものに発言権を与えようとする現象学の「方法論的革命」も、まさにそれが方法として遂行されるかぎり、「主観を絶対的に措定するような、形而上学的な隠された根本的立場」に立っているものであり、「形而上学の近世の本質」のうえに成り立っているのである<sup>5)</sup>。

第二の疑義は、「事象」と「言語」との関係をめぐる問題である。フッサールにおいては、事態、数、論理形式なども「事象」のうちに数え入れられているが、結局は、「直接的に現前し直観的に与えられる感覚的な事物」が「〈事象そのもの〉と見なされるものの方法論的な原型」と解釈され、しかも「その自足的な自己性においてはなんら言葉を必要と

1) E. Fink, Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens, (1951), in : *Nähe und Distanz*, Karl Alber, 1976, S. 139., 高橋允昭訳「志向的分析と、思弁的思考の問題」『現象学の展開』, せりか書房, 1969, 79頁。

2) *Husserliana* Bd. III, S. 52.

3) E. Fink, *ibid.*, S. 142. 邦訳 83~84.

4) *ibid.*, S. 145. 邦訳 86.

5) *ibid.*, S. 145~146. 邦訳 87~88.

しない」と思いみなされている<sup>6)</sup>。「自体的に言葉から自由な事物」，「自体的に論理以前の事物」があり，言葉とはこうした事物を有意味的に分節する人間の能力であり，述定とはこうした事物に加えられる論理的操作にすぎない，とされる。

それゆえ，「現象学は事物をあらかじめ一度は〈論理的に裸の状態で〉見えせしめるように，事物から通常の言葉の衣を剥ぎ取ろうとする」試みである<sup>7)</sup>。だが，「言葉から自由であるような存在者というようなものは存在しない」のであって，こうした試みは望みなき試みである，とフィンクは批判するのである<sup>8)</sup>。

第三の疑義は，「概念」と「直観」の関係の問題に関することである。フッサールは「概念」に対する「直観」の優位性を主張する。フッサールにおいては，「概念」というものも，「人間の能動的自発性の形成物であるかぎり，原理的に間接的なものであり，論理以前の所与に基礎を置いている」のであり，「論理的操作は論理以前の直観に基づいている」のであって，「直観は，それが個体的対象のそれであろうと類的対象のそれであろうと，無条件的に優位を占める」ということになる<sup>9)</sup>。けれども，フィンクによれば，「〈事象そのもの〉のなかには，存在論的な諸概念がささり込んでいる」のであり，したがって，「概念ということを経験論的な意味において厳密に解するならば，概念以前の事象などというものは存在しない」と言われる<sup>10)</sup>。

フィンクは，フッサール現象学におけるこうした思弁的な思考動機が，明白な形で解決されていないために，志向的分析が普遍的な方法とみなされ，そのようなものとして不当に要求されることにもなると帰結し，現象学の将来は，志向的分析を本来の思考，すなわち彼によって「人間を世界に向けて開くこと」，「存在問題を決定的かつ根源的に再開すること」と規定される思考との真正な関係におき，反思弁的な態度をとることなく，両者の真の出会いを回復できるかどうか，という点にかかっていると主張するのである<sup>11)</sup>。

以上略述したフッサール現象学に対するフィンクの批判的指摘は，当時のフィンクがハイデガーの思想に著しく接近し，フッサールへの批判的距離をとっていた時期になされたものであるという事情もあって，解釈学的哲学の主張とその骨格においてほぼ重なり合うものである。フィンクの批判は，結局のところ，解釈学的哲学が基本原理とする「人間存在の歴史的帰属性」の問題に集約されるということができよう。

6) *ibid.*, S. 143. 邦訳 84～85.

7) *ibid.*, S. 144. 邦訳 85.

8) *ibid.*, S. 146. 邦訳 89.

9) *ibid.*, S. 145～146. 邦訳 86.

10) *ibid.*, S. 146. 邦訳 88～89.

11) *ibid.*, S. 155～156. 邦訳 100～101.

## (2) 歴史主義と解釈学

人間存在の歴史的帰属性の概念は、周知のように、19世紀後半から20世紀初頭にかけて台頭した歴史主義に由来する。歴史主義とは、人間の営為はすべて歴史によって条件づけられ規定されたものであり、したがってそれらはその「歴史性」に基づいてのみ解明されうとする主張である。それは元来、「非歴史的思惟に対する敵対概念」ないしは「闘争概念」であり<sup>12)</sup>、「形而上学の安楽死」に対する歴史的診断であった。しかし、それは同時に、「生」と「知」、「歴史的意識」と「体系」との矛盾相克的状況を新たに生み出し、これを宥和せしめることを人間に課するものとなったのである<sup>13)</sup>。

歴史主義における生と知のアポリアは、解釈学によって「解釈学的循環」の問題として主題化される。個々の意味の理解は全体の意味の予料的理解において初めて実現され、全体の意味の理解は個々の意味の理解において形成される。理解とはまさに部分と全体との相互規定的循環のうちに動き、部分の理解を通してその当の理解の地平として匿名的に働いている全体を顕在化していく運動である。

解釈学の基本概念である「理解」という方法は、もともと地平機能を内蔵している働きである。この理解のもつ地平性格が理解の働きをいわば内側から展開せしめ、理解の生動性・生産性を可能ならしめると同時に「解釈学的循環」を形成することにもなったのである。

ちなみに、フッサールは、現象学的分析によって見いだされる「地平現象」が現象学の全体であり、ハイデガーにおける現存在の存在論的先一構造 (Vor-Struktur) も「地平現象」に由来している、と語ったということであるが<sup>14)</sup>、ここに〈反歴史主義的な〉現象学が解釈学と事象的に深くかかわり合う次元があるのである。

ディルタイの「歴史的理性批判」は、歴史主義が人間に課するアポリアを止場し、精神科学を基礎づけることを課題とするものであったが、ディルタイの生概念のもつ多義性、とりわけ彼の晩年の「世界観学」において色濃く現れてくる形而上学的性格のために、換言すれば、彼の「美的観想者的立場」(シュルツ)のために、結局はこの循環を究極まで歩み切ることができず、ガダマーによって「ロマン主義的啓蒙主義」と批判されることにもなったのである<sup>15)</sup>。

「徹底した歴史化」という要求は、ハイデガーにおいて、「歴史」から「歴史性」への転回として遂行される。ハイデガーは、人間が歴史のうちに存在するがゆえに歴史的であるの

12) W. シュルツ、藤田健治監訳、『変貌した世界の歴史3』二玄社、42頁～43頁。

13) vgl. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V. S. 9., 拙稿「現象学と解釈学Ⅳ」, 岩手大学人文社会科紀要『アルテス・リベラレス』第36号, 4頁参照。

14) 三宅剛一『ハイデガーの哲学』弘文堂、35頁～36頁。

15) 拙稿, 前掲書。

ではなく、人間存在の実存論的・存在論的体制が「歴史性」であるがゆえに人間は歴史のうちに存在する，ということによって〈歴史〉と〈歴史性〉とに関する通常の理解を転倒する。「歴史性という規定は、歴史（世界史的な生起）と称されるものの前にある。歴史性とは現存在そのものの〈生起〉という存在体制のことであり，この生起という基礎のうえに立って何よりもまず第一に〈世界史〉や歴史的に世界史に属するというようなことが可能となるのである<sup>16)</sup>。」

伝統的な歴史観念は、一 それはハイデガーによって「das man」の「頽落態」として分析される 一 実存論的な歴史性からのみ基礎づけられるべきものであり，認識の可能性も「世界一内一存在」としての現存在の生起のうちにその根拠をもつといわれる。ハイデガーにおいては、「解釈学的循環」とは現存在自身の実存論的な先一構造を表わす表現にほかならないのであり，したがって，歴史的な被制約性とは，実存が自分自身を自らの有限性において，すなわち「死への前走的決意性」において現成する根源性において「引き受ける」自己制約性にほかならないのであって，そこでは人間が歴史の〈なかに〉立っているという事実から歴史的規定性を説明する一切の試みは排除される。

シュルツは、「『存在と時間』」のなかで行われた歴史性の分析の真に永続的な意義は……歴史的なものと超歴史的なもの（これが永遠な人間性として規定されていようと，価値領域として，あるいは神として規定されていようと）とがどのようにして〈一緒に考え〉られるかという問いを，ハイデガーが斷乎として傍らへ押しのけてしまったという点にある<sup>17)</sup>と評しているが，ハイデガーの『存在と時間』の試みはまさに，「歴史化」というプロセスを徹底して突き詰めていったひとつの終末点を示しているといえるであろう。しかしその反面，それは，存在論的な実存範疇としての歴史性を歴史の起源とすることによって，豊かな歴史的現実を独りとなった人間の本来的な実存のモメントとして切り詰めてしまうことにもなった。そこでは結局，歴史的社会的なものが，実存の「手段」的モメント以上にいかにして積極的意義をもちうるかは不明なものにとどまっている。

ハイデガーは，その後期の思想において，「実存哲学的視座」を超えて，人間の歴史的時代への帰属性の問題を中心に据えた独自の歴史観を展開する。『存在と時間』における〈終末点〉は，「歴史性」から「存在の歴史」への転回点として語り出されてくるのである。「存在の歴史」とは，「存在するものの一定の解釈と真理の把握とによって，一つの時代にその本質形態の根基を与え」「一つの時代の基礎を築く」形而上学の歴史，「存在忘却」という点において本質的に連関している，あるいはむしろその忘却の度をますます深めつつある，

16) Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, S.19 f.

17) W. シュルツ，前掲書，104頁。

プラトン以来のヨーロッパ形而上学の歴史として生起する出来事、すなわちハイデガーによって「歴運」(Geschick)と呼ばれる出来事のことである<sup>18)</sup>。それゆえ、ハイデガーのいう存在忘却ということは、単に人間の思惟の忘れ易さとか怠惰の結果をいうのではなくして、存在の隠された本質に、すなわち自らを顕わしつつ自らを送ることに於いて存在するものを現出せしめ、まさにそのことに於いて自らを引き去るという存在の本質に由来するところの出来事——その内部において今日に至るまでのヨーロッパの歴史が決定されているところの最も豊かな最も広い出来事なのである。存在が暗ましつつ、自らを思惟に送ることに於いて現成する存在の明るみは、歴史の本質的な空間である。存在は自らを引き去りながら送る歴運として第一義的に歴史であり、それは必然的に存在忘却と共に始まると言われる<sup>19)</sup>。

したがって、存在〈の〉思惟の属格は、genetiv—objektivであるよりはむしろ、第一義的にはgenetiv—subjektivなのであって、存在の思惟は存在に属し、存在に聴従する思惟として、その関与は帰属的従属的である。「思惟はこの関与をただそれ自身に存在によって交付されたものとして存在に差し出す(darbiehen)」<sup>20)</sup>。思惟は「存在」が真理として自らを「思惟」に送るときにのみ充足するのであって、その逆ではない。存在は自らを送る呼びかけのうちに思惟をとり入れ(in Anspruch nehmen)、この呼びかけに応答する(entsprechen)ことに於いて、思惟は存在によって「気分づけられ、規定される」。人間的現存在の「思惟」の企投は、自己が超出する存在するもの全体によって「同時に」気分的に(befindlich)隅々まで支配されているものとして、それ自身本質的にnichtigである<sup>21)</sup>。現存在の企投は存在からの逆投(Gegenwurf)としてそれ自身既に一定の軌道(Vorblickbahn)のうちに動き、「存在」によって担われ、導かれているのであって<sup>22)</sup>、「人間の過誤ということも結局は『存在』の明るみが自らを隠すことに存する<sup>23)</sup>」と言われる。

だが、もしそうだとすれば、存在の思惟は、「存在忘却」、すなわち現代においては世界を無制約的に対象化していく「技術的世界像」として生起する「存在忘却」に対していかなる「権能」をもちうるのか。存在忘却の克服はいかにして可能なのであろうか。

ハイデガーはその手掛かりを「存在の家」(das Haus des Seins)としての言葉に見出す<sup>24)</sup>。ハイデガーによれば、「存在はつねに言葉(Sprache)への途上にあり」、「存在

18) M. Heidegger, *Holzwege*, S. 69, S. 239 ff. *Was ist Metaphysik?*, S. 39.

19) ders., *Holzwege*, S. 243.

20) ders., *Über den Humanismus*, S. 5.

21) ders., vgl., *Sein und Zeit*, S. 285.

22) ders., *Über den Humanismus*, S. 29., *Einführung in die Metaphysik*, S. 89 f.

23) ders., *Holzwege*, S. 331.

24) ders., *Über den Humanismus*, S. 5, 9, 21., *Holzwege*, S. 286.

の歴運の歴史は本質的な思索家たちの語のうちに言葉となっている」と言われる<sup>25)</sup>。言葉は人間の伝達の音声的、文字的表現にとどまるものではなく、第一義的には存在の呼びかけとして生じるところのものとして存在の本質に由来し、それにおいて存在するものが存在するものとして顕現するところの「明るみの企投 (ein Entwerfen des Lichtens)」である<sup>26)</sup>。存在が明らめ暗らましつつ自らを送るということは、存在が思惟において言葉に来ることにはかならない。存在は自らを思惟に送り、思惟をして自己の呼びかけに応答せしめることにおいて言葉のうちに住まい、かくして、人間にその本質の住いとしての言葉を与える。存在の呼びかけへの応答が脱我的実存 (Ek-sistenz) の住居としての言葉なのであり、思惟は存在の話されざる発話 (Sagen) を言葉のうちにもたらすことにおいて存在の明るみに留意するのである。「始源的な思惟は存在の恵みの反響であり、……この反響は存在の声なき声の言葉に対する人間の答え (Antwort) である。思惟の答えが人間的言葉の根源である。この言葉 (Wort) が初めてそのもろもろの言葉への音声化 (Verlautung des Wortes in die Wörter) としての言葉 (Sprache) を成立させる<sup>27)</sup>」。

存在の呼びかけへの根源的な応答として人間の思惟と言葉があり、真正の思索家や詩人の言葉はまさしくかかる存在経験の直接的な表白である。存在の思惟は存在の歴運に属し、それぞれの言葉を語るものであり、したがって、それぞれの「歴史的時代」は「それぞれの時代にその本質形態の根基を与える」形而上学のうちにその本質的な思惟と基本的な言葉をもつのである。歴史的時代の本質形態は形而上学の基本語 (Grundwort) うちに集約的に表白されている。それゆえ、「存在忘却」の克服の試みは、あるいはむしろそのための「準備的」境域を開く試みは、形而上学との対話において、それぞれの諸基本語を取り出し、それらの内に存在の歴運を見届ける試みとして、すなわちそれらの基本語が「歴運の早期」としてのギリシャの始源的な諸基本語（それらは *phudis* に集約される）に由来することを示す試みとして遂行される。それは単に言葉の語源を顕わにするだけのエチュモロジーではなくして、存在の始源的な真理を再び取り戻すこととして、現代の全体的状況そのものの根源的な開示にかかわるのである。歴史的思惟は単に過ぎ去った歴史的伝承に定位し、それを回顧詮索することではなく、硬化した過去の伝承の殻を打ち破り、過去の伝承の底に脈打つ根源的な可能性を自己の現実の可能性として呼び醒ますことでなければならない。「始源は、その根源性において、より根源的に反一復 (Wieder-holen) されることにおいて保持される<sup>28)</sup>」。

25) ders., *Über den Humanismus*, S. 45 und S. 23.

26) ders., *Holzwege*, S. 61.

27) ders., *Was ist Metaphysik?*, S. 44 f.

28) ders., *Einführung in die Metaphysik*, S. 145.

技術的思惟の言葉でない言葉に存在への道を認め、存在からの離反以前の始源を反復することに存在忘却の克服の可能性を見出す態度は、現代における技術的表象的思惟の専制的支配を「主体性のニヒリズム」として徹底して拒否する「実存的態度」と相関的である。だが、それにしても、現代の技術的支配が存在の歴運として生起したものであるとすれば、現代の人間は、現代という時代に所属しているかぎり、自らの〈本来的な〉実存をうち立てる地盤をもちえないのではないか。彼のいう歴史の本質的な転換はいついかなる形で起るのか、それは現代において果して可能なのか、人間の歴史的時代への所属と実存の本質可能性とはいかなる関係にあるのか。ハイデガーの言うところは余りにも不定的一般的であり、神秘的でさえある。

### (3) 「真理」と「方法」

ハイデガーの「存在の思惟」の思想をその「超形而上学」(シュルツ)から解き放し、「言葉として生起する存在の歴史」を「言葉として生起する歴史的伝承」として捉え返すことによって、これを「歴史的理性批判」の問題点に媒介するというのが、ガダマーをはじめとする現代の解釈学的哲学の構想である。

シュルツは、この構想において「歴史的意識はもはや凌駕しえないように見える反省の深みに達し、このようにして歴史的意識はその完成を経験する」と述べているが<sup>29)</sup>、この「完成した歴史的意識」において、歴史主義の中心的問題であった「生」と「知」、「歴史的意識」と「体系」の対立抗争は、どのように宥和されえたのであろうか、またされうるのであろうか。

ガダマーは、「人間的世界経験の言語的普遍性」があらゆる人間の営為に先行すると主張して、次のように述べている。「言語による世界経験は〈絶対的〉である。それは存在定立のすべての相対性を超出している。それというのも、それはあらゆる自体存在を、それがどのような関係(相対性)のうちに現われようと、包含しているからである。われわれの世界経験の言語性は、存在するものとして認識され、語られる一切のものに先行する<sup>30)</sup>。」

われわれが日常的经验において出会うすべての事物は、いつもすでに、意味的・言語的に分節化された世界地平に基づけられた一定の意味解釈を蒙ったものとして現出する。〈端的な知覚的经验〉といえども、それは即自的与件との直接的無媒介的な接触であるのではなく、歴史的伝承によって浸透され、意味的・言語的に分節化された地平に基づけられているのである。科学的認識も、それが「科学的に構成された世界地平」に基づいて成立し

29) シュルツツ、前掲書106頁。

30) H-G, Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2 Auflage, S. 426.



ているものである以上、いつもすでに、「〈歴史的(存在史的)〉」に伝承された「意味的・言語的な分節化」を媒介としているのであって、事物の「直接的・無媒介的な」認識であるわけではない。「言葉が根源的に人間的なものであることは、同時に人間の世界一内一存在が根源的に言語的なものであるということにはかならない<sup>31)</sup>。」

確かに、ガダマーが主張するように、世界と言語との二項図式的な説明は維持されないであろうし、「人間の世界経験の言語性」がわれわれに認識され、語り出されるすべてのものに〈先行する〉というのもその通りであろう。

しかし、われわれの問題にとって重要なことは、この「世界経験の先行性」が「〈事實的〉個別的認識」に対していかなる仕方で、いかなる意味において〈先行的〉でありうるのかということである。

ガダマーは、影響活動史的意識の「二義性」、すなわち影響活動史的意識が歴史的伝承に規定された存在であると同時に、その規定性の意識でもあるという二義性を認め、理解する主体の〈能動性〉の契機を指摘しているが<sup>32)</sup>、彼の「自己解釈」においては、存在の契機が圧倒的に知の契機を凌駕している。影響活動史は、人間がそれを認めるか否かに関わりなく、人間の有限の意識を超えていつもすでに働いている歴史の力なのであり<sup>33)</sup>、したがって影響活動史的意識は意識であるよりはむしろ存在であるというガダマーの主張は<sup>34)</sup>、影響活動史的意識の〈二義性〉を〈二義性〉としてあくまでもその内的緊張において保持するかぎりにおいて、承認されるべきであろう。だが、多くのガダマーの言説は「伝統」の圧倒的な力を強調するあまり、この二義性のもつ積極的な意義を「平板化」してしまっているように思わせる。このために、ガダマーの言う「先行性」とは、結局のところ、歴史的伝承の「存在論的」優位性、そしてさらには「言葉として存在する」伝承の語りかけの「先行性」を意味するだけのものとなり、その結果、彼の言う「問いと答えの弁証法」、すなわち先行的に問われることと問うこととの動的な内的連関を伝承のいわば「存在論的一元化」のうちに溶解し、結局は不明のものにしてしまっている。こうしたことが、先に述べたように、「伝承主義(過去主義)」、「文化主義」、「言葉の観念論」とハーバマス等によって批判され、一連の論争を惹き起こすことにもなったのである<sup>35)</sup>。

ガダマーの言うごとく、「世界経験の言語性」が「存在するものとして」認識されるものに対して「先行的」であるというのであれば、それはただ「〈事實的〉個別的認識」

31) *ibid.*, S. 419.

32) *ibid.*, vgl. S. XIX f.

33) *ibid.*, S. 285.

34) *ders.*, *Kleine Schriften I*, S. 127.

35) 拙稿「現象学と解釈学Ⅲ」、『アルテス・リベラレス』第33号、5頁以下。

をいつもすでに「基づけている」(fundieren)という意味においてのみ「先行的」でありうるものであり、したがって、それは基づけられた個別的経験のいわば「背景」として「機能する」かぎりにおいてのみ「先行的」であるといわなければならないであろう。たとえ、どのように影響活動史の力が人間の有限の意識を超えた圧倒的な力であるにせよ、それがまさに影響活動史として生起することができるのは、人間的「主観」が、それが世界と歴史に内属するまさにそのことによって、世界を意味づける「超越論的権能」を獲得することによってである。

「人間的な世界経験の言語性」とはまさに、個別的経験が遂行される基盤であると同時に個別的経験に対して構成的に機能する超越論的制約である。そしてまたさらに重要なことは、それは「世界内属の主観」が世界を意味づける「超越論的権能」を獲得する基盤でもある、ということである。この意味において、そしてただこのかぎりにおいてのみ、「人間的な世界経験の言語的普遍性」という主張も、「文化的伝承」のうちにいたずらに自らを消耗するだけの「言語性の観念論」(ハーバマース)などではなく、事象上の内実をもった主張となりうるのである。

この間の事情については、フッセルの思索の歩みが如実に示している。

フィンクは、「フッセルが何を志向性の原形態とみなすかを決定するとき、そこには正当な保証を得ていない種々の思弁的な構想が隠れた形で働いている」<sup>36)</sup>が、「こうした事前の決定について検討することは、現象学的方法の射程内には属していず」<sup>37)</sup>、「分析は自分自身の研究領域を自分から正当に画定することはできない」<sup>38)</sup>ことを指摘し、「志向的分析と思弁的思考とを真正の関係におくこと」を要請している<sup>39)</sup>。フィンクの先述の批判的指摘は、基本的には、正鵠を射たものであるといえるであろう。現象学的還元がそのために行われるところの現象学の要求そのもの、すなわち理性の現象のうちに最後の基礎を求める現象学的哲学の志向性そのものを「括弧のなかに入れる」ことは無意味なことであろうし、またこうしたフッセルの「プログラムの自己解釈」のうちには、フィンクが指摘する種々の思弁的要素、たとえば、《事象そのもの》を現象として解釈する点、徹底した開始を要求する点、《方法》を信じる点、《構成》なるものの無規定な点、原様態の優位性を主張する点等々の思弁的要素が含まれていることは<sup>40)</sup>、疑いえない事実であろう。

しかし《方法》は単に思弁的思考によって画定された領域に一方的に拘束されているだ

36) E. Fink, *a. a. O.*, S. 149., 邦訳97~98

37) *ibid.*, S. 149., 邦訳92

38) *ibid.*, S. 155., 邦訳99

39) *ibid.*, S. 156., 邦訳101

40) *ibid.*, S. 154., 邦訳99

けのものではないであろう。方法がそれ自体として独立に存立しえず、必然的に「思弁的思考」によって規定されたものである以上、方法の徹底は、自らを規定する「思弁的思考」そのものにかかわらざるをえない。すなわち、方法は、それが真に徹底して遂行される場合には、「隠された形で働いている思弁的構想」を暴露し、「思弁的解釈」の改変を迫り、「新たな世界地平」を開示する「超越論的経験」ともなりうるのである。事実、フッサールの哲学的思索の道程は、既に述べたように、方法と事象との回帰的關係として、すなわち方法によって露呈されてくる事象がその方法の根であるというように、そして最終的には方法そのものの限界を告知してくるというように展開される<sup>41)</sup>。フッサールが絶えず試みた自己修正は、フッサールのプログラムの自己解釈と実際の分析の成果との間に生じてくる〈ずれ〉に由来しているものであり、この〈ずれ〉が、ラントグレーベによって「デカルト的な道」から「非デカルト的な道」への転向と評される転回をフッサールに強いることにもなったのである<sup>42)</sup>。

フッサールが、その晩年において、「必自然的に厳密な学としての哲学、この夢は醒めはてた」と語ったことは、よく知られていることである<sup>43)</sup>。ラントグレーベは、「ここに、無歴史的なアプリオリズムとしての、そして近代合理主義の完成としての超越論的主観主義の挫折が目あたりに演じられている」と評しているが<sup>44)</sup>、しかし逆に「近代合理主義」の立場をその「挫折」に至るまで歩み切る分析の徹底性においてこそ、自らの立場の「内的歴史性」が最も深い次元において、逆説的に、それだけ一層鋭く露呈されてくるのである。

フッサールの「徹底した反省」は、前述のように<sup>45)</sup>、彼の現象学を暗黙のうちに規定していた「変形された近代形而上学」（フィंक）を根底から突き破り、自我と世界との根源的共属性の次元を見届けていたのである。それゆえ、ガダーマーも、「フッサールが一切の存在妥当の構成を自らの現象学の普遍的課題とした超越論的問題設定は、明らかにハイデガーが主張した事実をも自らのうちに取り込んでおり、したがってフッサールは世界一内一存在を超越論的意識の地平志向性の問題として認識していたのであり、超越論的主観性の絶対的歴史性ということのうちに、事実性の意味が明示されうるのである」と述べているのである<sup>46)</sup>。

解釈学的経験が単なる無構造的な「世界開放性」以上のものであろうとするならば、規定されることにおいてまさに規定する権能を獲得する方法の意義を承認しなければならない

41) 拙稿「現象学と解釈学Ⅰ」『アルテス・リベラレス』第25号、3頁以下

42) Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, S. 163., *Husserliana*, Bd. III, S. 82 ff.

43) *Husserliana*, Bd. VI, S. 508.

44) Landgrebe, *ibid.*, S. 165.

45) 拙稿、前掲書3頁以下。

46) Gadamer, *ibid.*, S. 241.

い。〈真理〉か〈方法〉かではなく、〈真理〉と〈方法〉の内的動的連関が見定められなければならない。

#### (4) 経験の開放性

ガーダマーが主張するように、どのような〈実在的な存在〉も、それが経験され表示されるのはただ「言語的に分節化された意識」においてであり、それ以外ではありえないであろう。しかし、ガーダマー自身、ハーバマースの「言語性の観念論」だという批判に答えて、「人間的世界経験の言語的普遍性」ということは、「言語的に分節化された意識が生活実践の物質的存在を規定するということではない」と述べているように<sup>47)</sup>、事象の存在は「言語的に分節化された意識」のうちにことごとく汲み尽くされてしまうものではありえないであろう。もしそうだとすれば、経験は、ガーダマーが強調するように、開放的なものではありえないことになるであろう。経験が開放的でありうるのは、それが〈経験されざる未知なるもの〉を自らの構成契機として自らのうちに担うという意味において

〈nichtig〉であるかぎりにおいてであろうからである。ガーダマーは、近代の経験理論が、経験概念を科学に定位し、経験の価値 (Dignität) をその反復可能性に求めることにより、経験がもつ固有な「内的な歴史性」を止揚し、抹殺してしまったと批判し<sup>48)</sup>、経験の名に値する真の経験は否定的性格をもつと主張する。「経験とはむしろ期待の多様な当て外れ (Enttäuschung) を必然的に前提する。このことによってのみ、経験が獲得される。経験の名に値するあらゆる経験は期待を挫折することにある」<sup>49)</sup>。経験はそれによってわれわれが得たものを確認し、われわれの一定の期待を確認するという機能をもつだけでなく、われわれが本来の意味での経験をするというのは、そうした期待が否定され、否認される場合においてであり、こうした経験の否定性によって、われわれは悪しき普遍化を打破するだけでなく、同時に新たな地平、より包括的な地平を獲得することができるのである。ここに経験の否定性のもつ生産的な意義が存するが、この「否定性」としての経験は同時に人間存在の「有限性」の経験である。経験の否定性は、そのつどの経験による知が有限であるばかりではなく、そのつどの経験の立場そのものが決して絶対的なものではありえず、つねに暫定的なもの、有限なものであることをわれわれに知らしめ、来るべき経験に対して自己を開いておくことをわれわれに要求する。ガーダマーにおいては、経験の開放性とは人間存在の有限性の経験にはかならず、それは究極的には人間存在の歴史性の経験

47) ders., Rethorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, in : *Hermeneutik und Ideologiekritik*, S. 75 f.

48) ders., *Wahrheit und Methode*, S. 329~330.

49) *ibid.*, S. 338.S. 338~340.

にほかならない<sup>50)</sup>、すなわち影響活動史的意識にほかならない。

しかし、経験の「否定性」が経験の構造契機として経験そのものに属しているのであれば、それは言葉として存在する伝承に規定されているという意味での歴史的有限性という次元においてではなく、むしろ経験そのものの構造のうちに見定められなければならないであろう。

経験の「否定性」は、フッサールが明らかにしたように、経験の地平構造、原初的には、知覚的経験の〈射映的性格〉に基づく。知覚的経験が本質的に〈射映的〉(abschattlich)であるということは、そのまま対象が本質的に〈汲み尽くしえない〉という否定性(無限性)を帯びていることを意味する。確かに、知覚的経験は、いつもすでに、歴史的・言語的活動において意味的・言語的に分節化された世界地平に基づく一定の類型化をうけている。したがって、それは単なる感性的な知覚の地平に基づくだけではないのである。というよりはむしろ、感性的な知覚の地平そのものは歴史的・言語的伝承によって浸透され、いつもすでに意味的・言語的に分節化されているのである。「単に見る」ということは、ハイデガーも指摘しているように、われわれの日常的経験にとってむしろ抽象的である。われわれの日常的経験は、それが知覚的な経験であろうと実践的な経験であろうと一般に「としての構造」(als-Struktur)をもつ。例えば、われわれが聴いているのは、はじめから、「ドアの閉まる音」、「教会の鐘の音」あるいは「奇妙な聞き慣れぬ音」としてすでに解釈されてしまった音なのであって、純粹に無記的な音ではない。「端的な」知覚においてすら、私は「～として聞いている」「～として見ている」のである。この経験の「als-Struktur」は、われわれがそのうちに被投され、引き渡されている特定の歴史的・社会的世界に固有なものとして共有されている平均的で匿名的な「世界経験の言語性」に基づけられている。われわれが日常的な経験において出会うものは、いつもすでに、こうした「世界経験の言語性」に基づく一定の類型的意味分節化をほどこされたものとして現出する。知覚の〈対象〉も、ハイデガー的に表現するならば、単なる Vorhandenes という仕方においてではなく、Zuhandenes という仕方で現出するのである。

だが、それにもかかわらず、「世界経験の言語性」が「個別的経験」の可能的条件としてどのように深く「個別的経験」のうちに浸透していようと、それは個別的経験の「個別性」、すなわち個別的経験の一回性、偶因性を自らのうちに止揚し尽くすことはできない。経験の対象は、その「個性的特徴」をも含めて、慣れ親しんだ一定の類型性のもとに現われるが、しかし同時にそれは、ほかならぬ〈この〉〈いまの〉経験の対象として、つまり偶因的個別の一時的対象として、類型性のうちに解消されることなくそのつど新たな相貌

50) *ibid.*, S. 338–340.

において現われ、時には自らの現出の媒介項である「類型的解釈図式」の改変を迫る、ということも起こりうるのである。

〈一般性〉と〈個別性〉とのこの〈ずれ〉は、通常、生活実践的なレベルにおいて、例えば「教師らしくない」振る舞い、「警察官らしからぬ」行為とか「教会らしくない」建物というようにネガティブな形で経験されるが、こうした〈ずれ〉は「相対的に安定した構造」をもった知覚的经验においても、たとえそのものとして気づかれることが稀であるにせよ、絶えず生起しているのである。というよりはむしろ、それは知覚的经验の本質的構造に属する事柄なのである。知覚対象が「射映的」であるということは、それがつねにある一つのアスペクトを通してしか自らを与えないということである。例えば、いま見ているこの家は、いま見られているアスペクトを通して現われているのであり、この場合、私はいま見られていない部分を含めて〈私の前にあるこの家として〉見ているのである。知覚的经验における見られている部分と見られていない部分との関係は、ゲシュタルト心理学が説明する「図」と「地」との関係と類比的である。すなわち、見られている部分（前景）は見られていない部分を背景としてのみ現出するのであり、見られていない部分はほかならぬいま見られている部分の「背景」としてこれと「共に」〈予科的・潜在的に知覚されて〉いるのである。「家の前景」の知覚が単なる「前景の知覚」にとどまらず、ほかならぬ「この家の知覚」として成立するのは、原初的には、こうした知覚の差異化構造に基づいてのことなのである。このように、「家として」知覚するということは、所与（家のある側面）をそのまま受容することではなく、つねにそれ以上のものとして〈解釈する〉(deuten) することなのである。フッサールは、「把握の働きは呈示の働きを乗り越えてしまう<sup>51)</sup>」というこうした事態を「より多く思念すること」(Mehrmeinung) と呼び、意識一般の本質的契機とみなしている<sup>52)</sup>。

ワルデンフェルスは、経験は、フッサールのいう「所与に対する思念の過剰」という意味での「Mehrmeinung」においてのみ不十全的であるだけでなく、それとは逆の方向の過剰、すなわち「思念に対する所与の過剰」においても不十全的であり、経験の開放性はこの二重の不十全性に基づく、として以下のように述べている。

「開放性とは二重の不十全性を意味する。つまり、現実的に与えられたものと表明的に思念されたものとが互いに不十全であるということである。積極的な意味では、両者が相互に超過することが問題となるのである。われわれは現実的に与えられている以上のものを思念するし、われわれが表明的に思念している以上のものがわれわれに与えられもする」のであり、「意味と現実との不一致、あるいは思念と所与との不一致という状態にある経

51) *Husserliana*, Bd. X VI, S.143.

52) *Husserliana*, Bd. I, S.84.

験がそれ固有の運動を許されるとき、経験は開かれた弁証法として現れてくる。この場合上述の二つの契機が相互に制約し、要求し合うかぎり、弁証法という言葉がわれわれは用いている。不一致は一致における不一致、すなわち思念されたものと与えられたものと部分的な重なり合いを意味する。したがって、中核をなす領域は懷疑の対象とはならない。意味と現実とが完全に解離している状態などは、一つの極限として考えられるだけである。意味が空虚な形式主義に近づくこともあれば、現実が不可解なカオスに近づくこともある。だが、etwas を間接的にすら指すこともないような意味は、一つの事実的な形象、つまり単なる音だけの言葉に変じてしまう。また etwas として把握することが不可能な現実というものは、変じてまったくの思想の案出物と化す。あらゆる意味は少なくとも意味として思念されなかった現実と結びついている。他方、あらゆる現実的なものは少なくとも萌芽的な意味をもっている。……われわれの志向作用は etwas を未決のままにしておく。なぜなら、志向作用は所与によって部分的にしか充実され確認されえないからである。他方、所与も etwas を未決のままにしておく。なぜなら、所与はわれわれの志向作用によって部分的にしか規定され汲み尽くしえないからである。表明的に思念されたものは、共に思念されているもの及び思念されうるものを地平としてもっている。このような開かれた規定性と規定された開放性ととのうちに、完結的には現前しえない一つの全体が予示されている。<sup>53)</sup>」

経験の否定的性格は、経験そのものの内的構造契機である「二重の過剰」に由来している。この経験の「二重の過剰」は、通常の場合、「世界経験の言語性」のうちに収束されており、われわれの日常的経験は極めて安定した基盤のうえで、その意味では「閉鎖的な地平」のうちに進行している。それというのも、われわれが日常しばしば経験する期待志向の挫折は、たいていの場合、新しい充実によって修正を受け、このようなものとして来るべき期待志向を新たに動機づけ、経験の志向—充実の連続的連関を調和的—一致的に形成していくからである。つまり、経験の自己修正は、通常の場合、先行する諸位相の連続的な経験を基盤として部分的な修正として遂行されるからである。しかし、たとえそうであるとしても、厳密に言えば、それは何等かの仕方、われわれの「事象経験の地平」（「自己理解の地平」）に影響を与えずにはおかぬのである。というのは、挫折した期待志向は、経験の調和的—一致性のうちに止場されてしまうのではなく、まさに修正された（打ち消された）志向性として、新たな経験の連関のうちに存続しつづけているからである。まして、予科的に動機づけられていた位相が充実されず、新たな位相の経験によって、それを動機づけていた経験の全系列（Motivationの連関全体）が「否定」される場合、それも、

53) Waldenfels, Abschlossene Wesenserkenntnis und offene Erfahrung, in : *Phaenomenologica* 65. S.76ff. 鷲田清一訳「閉じられた本質認識と開かれた経験」『現象学の根本問題』、晃洋書房、281～284.

例えば驚愕とかショックといった経験におけるように、突如としてその方向と秩序を失うような仕方では「否定」される場合には特に、われわれは、われわれの「事象経験の地平」が本来的に「nichtig」という性格を帯びていることを経験せしめられるであろう。新たな経験は、先行の諸位相によって指示され、規制されている「充実されるべき位相」の経験ではなかったというだけではなく、このようなものとして同時に自己理解の地平の全面的な修正を迫るものとして現出するのである。だが、こうした経験も、多くの場合、自らを再構成し、安定した「日常的言語空間」のうちに自らを収束せしめるであろう。しかし、自己修正は「nichtig」という形において「なお保持されている」これまでの経験の全系列を基盤として遂行されるばかりではないのであり<sup>54)</sup>、この意味において、新たに形成された経験の調和的連関は「非性」(Nichtigkeit)によって貫ぬかれているのである。「経験を積む」ということは、こうした経験の事態を言うのであって、経験の地平の絶えざる拡大は「二重の超過」という経験それ自身の内的構造に基づくのである。それは経験の進行をいわば内側から活性化せしめると同時に、つねに慣れ親しまれた地平を改変し、新たな全体地平の形成を促すような新たな経験を生起せしめる可能性をうちに秘めているのである。したがって、個別的经验の「超越論的権能」はまさにこうした「経験の内的構造」そのものに基づいているのである。

ガダマーの解釈学は、こうした経験の「ずれ」を起因として生起しうるであろう新たな経験、すなわち「自己理解の全体を改変し、それにともなって日常言語の枠組みや個々の経験地平の変更をもたらしうるような、そういう超越論的な働きをなす個別経験<sup>55)</sup>」が存立する可能性を「人間的世界経験の言語的普遍性」の「先行性」うちに解消してしまう。ガダマーにおいては、「新たな自己理解の地平」は伝承の「真理要求」の呼びかけに〈適切に〉答えることのおいてのみ、ということとは、「問われている事柄が答えとなるような仕方であらう」ことにおいてのみ生起するといわれる<sup>56)</sup>。だが、それにしても、歴史的伝承が、たとえわれわれがそれによって徹頭徹尾規定された存在であるにしても、われわれの現在の自己理解の形成に対してこのような「拘束力」と「権能」をもちうるとされるのは、どのような理由に基づくのであろうか。ガダマーの歴史解釈において、「古典的なもの」(das Klassische)とい概念が解釈学的経験に対していわば「規範的な機能」ともいうべき役割を果たしているように思われる。ガダマーは、「古典的なものの歴史的支配、その伝承され維持される妥当性の拘束力が、歴史的反省に先んじている」と言う<sup>57)</sup>。「古

54) vgl. Husserl, *Erfahrung und Urteile*, 97 ff.

55) 竹内明弘「解釈を迫るもの」『解釈学の課題と展開』、晃洋書房396頁。

56) Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S.283. 351 f.

57) *ibid.*, S. 271.



典的なもの」とは、あらゆる歴史批判に抗して持続し、時代の変遷にもかかわらず永続するもの、この意味で「一種の永遠の現在」<sup>58)</sup>、「無時間的に現在のなもの」<sup>59)</sup>であり、それは「過去が純粋に現在のものであることを証明し、かつそれを果たす」<sup>60)</sup>ことを個々の解釈行為に要求する拘束力として自らを呈示すると同時に、このようなものとして歴史的時代の変遷を超えた伝承の本質的な持続性を保持すると言われる。こうした主張は、原理的には、地平融合として生起する理解の生産性の主張とは明らかに相容れない主張であろう。だが、ガダマーの解釈理論においては、「理解の非完結性」のテーゼは「伝承の意味連続体」のテーゼに支えられていたものであり、個々の解釈行為において解釈の循環構造を力動的に展開せしめるとされていた「時代の隔たり」も実は伝承の連続体によっていつもすでに架橋されたものと捉えられていたのである<sup>61)</sup>。地平融合として生起した「現在の地平」が「そのつど新たに別様に理解すること」を超えて「一層高い普遍性」を実現するという彼の主張は、古典的なものに対する彼自身の独自の態度に基づいてのことであったのである。

理解の生産性・創造性を「よりよく理解すること」(besser Verstehen)においてではなく、むしろ「別様に理解すること」(anders Verstehen)に求めるガダマーの解釈論は、「二重の超過」という経験そのものの「内的構造」に基づいて再構築されねばならないであろう。それというのも、「解釈学的経験」も、それが経験である以上は、経験の構造に「根ざしたもの」でなければならないであろうからである。この問題は、言語の〈非現実性〉と経験の〈非言語性〉との「内的連関」の問題として展開されることになるであろう。

### (5) 現象学と解釈学

ワルデンフェルスのいう「経験の過剰」という事態は、原初的には、知覚的経験における知覚対象の〈汲み尽くしえない〉という事態に起因している。知覚対象がもともと〈射映的に〉しか自らを与えないからこそ、知覚的経験は前景と背景の差異化(Differenzieren)として成立するのであり、こうした差異化に基づいて一般に思念と所与、理念性と現実性との相互的超過という二重の過剰が生起するのである。知覚的経験の〈汲み尽くしえない〉という否定性は、一方において自らの成立に対して構成的に働いている類型的一般性の枠組みからつねに身を退け、新たな経験に対して原理的に〈無限な〉「可能性」の活動空間

58) *ibid.*, S. 272.

59) *ders.*, *Kleine Schriften* III, S. 2.

60) *ders.*, *Wahrheit und Methode*, S. 156.

61) 拙稿「現象学と解釈学Ⅲ」『アルテス・リベラレス』7頁以下。

を開いていると同時に、まさにそのことによって他方において、経験の「非言語的象面」を「日常的言語空間」を突き破って露呈せしめるのである。

所記 (signifié) と能記 (signifiant) との関係が無契的・恣意的であるとするソシュールの言語論は、言語の根源的な非現実性を端的に明示したものである。ソシュールによれば、言語 (langue) とは体系内の諸項目の対照または対立に基づく「差異」以外の何のものでもなく<sup>62)</sup>、「言語の体系とは、差異をもった一連の音と差異をもった一連の観念の結合したものにほかならない<sup>63)</sup>」。ソシュールが所記と能記の関係から指示物を排除したことに関しては、後述するように、なお問題があるにしても、すくなくとも「有限な手段を無限に行使する」(フンボルト) 言語の創造性は、ソシュールが明示したこの無契性に基づくといえるであろう。言語がもともと無契的であるからこそ、われわれは、言語使用において、現前しているものを不在化し、不在のものを現前化することもできるのである。

しかし、言語活動 (langage) からパロール (parole) を個人的な恣意に委ねられたものとして捨象した langue の言語学においては、言語創造の原理は、結局のところ、既成語との〈類推〉のうちに求められる<sup>64)</sup>。「一切の創造に先立って、まずラングの宝庫のなかに貯えられている素材についての無意識的な比較が行われているのでなければならず、そのなかですでに産出形態がそれぞれの統合的ならびに連合的諸関係にしたがって配列されている。……したがって、創造が行われたその瞬間にはじめて産出過程が始動すると思うのは誤りであって、そのための諸要素はすでに与えられてしまっているのである。私がいま in-décor-able という語をこの場で作ったとすれば、この語はすでに言語のなかに隠然と存在するのである。そのすべての要素は、décor-er, décor-ation; pardoonn-able, maniable; in-cnnu, in-sensé, 等の統合のなかに見い出される。そして、そのパロールにおける実現は、それを形成する可能性に比すれば、取るに足らぬ事実である<sup>65)</sup>」。

しかし、言語創造の場は parole であり、parole の具体的単位は、ソシュールがもっぱら目を向けていた単語であるのではなく、文または発話 (utterance) なのであり、したがって言語創造の可能性はまさしく文あるいは文の脈絡のうちにこそ見い出されるべきことなのである。個々の言語記号が有意味的に機能するのは、発話者が、その発話において、それらを自らの具体的・現実的な意味志向のうちに統合するかぎりにおいてであるからである。たとえ、言語記号が社会的既成性を刻印されていようとも、それらは、文の全体的

62) F. Saussure, *Cours de Linguistique générale*, p. 116, 155, 163, 小林英夫訳『言語学言論』岩波書店, 148頁, 159頁。

63) *ibid.*, p. 166.

64) *ibid.*, p. 226~230. 邦訳220頁。

65) *ibid.*, p.227, 邦訳221頁。

な意味志向の脈絡のなかではじめて個別的に、時としては全く新たに特定しうる潜勢態として機能しているのであって、ここにもいわゆる「部分」と「全体」の「循環構造」が存在しているわけである。この循環構造がparoleの創造的力動性を形成しているわけであるが、paroleが、langueの体系的文法規則に基づけられながらも、絶えず新たな意味志向を実現しうる創造的可能性を自らのうちに秘めているのは、言語の本質的な〈非現実性〉と経験の根源的な〈非言語的現実性〉との間に絶えざる不一致が生起していることによるのである。

経験の非言語的象面が「所与の過剰」として既成の言語地平に現われてくるということは、何も特別な経験においてだけでなく、日常の経験においてもそれと気づかれることなく絶えず生起しているのである。事象の現出と言語の不一致は、言語が類型的一般性においてしか事象を規定しえないという、日常の言語使用においてつねに経験されている事態に端的に示されている。ただ、日常の経験においては、こうした「ずれ」は、前述のように、経験そのものの構造連関に基づく自己修正という形で「世界経験の言語性」のうちに収束され、連関そのものを揺るがすようなものとして、したがって既成の言語地平の改変を促すようなものとして、現われてこないだけなのである。換言すれば、われわれの日常的世界経験の地平は、既に形成された言語的定式網によって隅なく浸透し尽くされ、この定式的解釈網の枠内で出会われるもののみが「現実的なもの」と見なされ、それ以外のものは「異様なもの」、「〈非現実的で〉語りえないもの」と見なされる。この語りえない異様なものは、まさに「語りえないもの」と命名されることによって、言語的定式網のうちに取り込まれ、このようにして「世界経験の言語的普遍性」が平均的で公共的な被解釈的意味連関の世界として保持され維持されるのである。しかし、「語りうるもの」として定立されたものと、「語りえないもの」として命名されたものとは本質的に違ったものなのであって、後者はつねにわれわれに言語化を迫り、われわれの言語地平を根底から絶えず脅かしつつけているのである。

言語の非現実性と経験の非言語的現実性との背馳、一般性と個別性との〈ずれ〉は、paroleの絶えざる創造性の源泉となっているのである。paroleはこうした不一致を構造的に内含しているのであって、ロムバッハが言うように、「言語をもって言語に逆らって語るということが、そもそも初めて語るということなのである。言語はそれ自身のうちに、一つの対立、すなわち根拠と底知れぬ無根拠(Abgrund)との矛盾(Wider-spruch)を宿しているのであり、そのような矛盾が言語を初めて引き裂き、語ることに向けて開けるのである<sup>66)</sup>」。

66) Rombach, Grundstruktur der menschlichen Kommunikation, in : *Phänomenologische Forschungen* 4. S. 38. 中山善樹訳「人間的コミュニケーションの根本構造」『言語哲学の根本問題』262頁。

言語の創造性が厳密な意味で「自己理解の全体的地平」を改変せしめるような仕方において発動するのは、経験の非言語的象面がすでに社会的文化的制度として定着している *langue* の意味解釈網に収まりきれぬ全く〈新たな現実〉として現出してきて、既存の言語地平の枠組みを全面的に変革するよう迫ってくる場合においてである。しかし、言語地平の改変は、いわば「無」から、あるいはフッセルに対するフランクの批判に倣って言えば、言葉から自由であるような裸の「原初的な所与性」に立ち戻り「徹底して新たに開始すること」において行いうるものではありえないであろう。それは、通常の場合、新たに現出した「所与の過剰」を言い表わすに適わしいように既存の言語地平の枠組みを構造的に組み換えるという仕方で行われるのであり、この場合、既存の言語地平は改変せしめられるという仕方では滑り去り行きながらも、新たな地平の形成のいわば「地平」としてなお機能しているものであり、このような仕方ではそれは新たな言語地平のうちに組み込まれ新たに意味づけられて、その構成契機と化するのである。だが、このような地平の組み換えによって、「所与の過剰」として生起してくる事象と言語との不一致は埋め尽くされてしまうわけではない。それは、原理的に埋め尽くされえない背馳として、言語の創造的活動を絶えず促しつづける源泉として機能しているのである。個別的経験が既存の言語的定式網に規定されながらも、逆にそれを意味づけ返し、時にはそれを全面的に組み換えもするという「超越論的権能」は、世界経験の地平がまさにこうした不一致を自らのうちに孕んでいることに基づいているのである。いかなる経験も、既知の言語的地平に規定されながらも絶えず言語化されざる未知の意味に開かれているのであって、こうした経験の開放性が時として、慣れ親しまれた現実性を全く新たな相貌のもとに蘇生せしめることを可能にするのである。世界経験とは、まさにこうした意味において、言語の〈非現実性〉と経験の〈非言語性〉とが相互に超過し合う力動的な循環運動のうちに開かれてくるのである。

慣れ親しまれた既知なるものが未知なるものとして現出するとき、われわれの既存の言語地平の惰性力が打ち破られ、世界が「別様に理解される」という経験は、われわれの日常生活において稀であるにしても珍しいことではないであろう。ガダマーは「理解することが開始する最初の事柄は何物かがわれわれに語りかけてくること」が解釈学の最高の条件である<sup>67)</sup>、と述べているが、この何物かが語りかけてくることができるのは、われわれの世界地平が、上述した意味で、それ自身において〈nichtig〉であることに基づいているといわなければならないであろう。過去の伝承が「他者性」として「真理要求」をもって現出してくるのは<sup>68)</sup>、それがわれわれの現在の言語地平に収まりきれぬ〈現実〉として経験されるからにはほかならないからである。ガダマーの言うように、われわれの自己理

67), 68) Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 283.

解の地平が影響活動史によって規定されて生起したものであるにせよ、影響活動史はわれわれの世界地平の「非性」（Nichtigkeit）を埋め尽くし、止揚しうるものではありえない。過去を理解するということが理解する過去によって規定されているという事態が、「別様に理解すること」として真に生産的でありうるのは、このようにして生起した「現在の地平」が「ずれ」を内包しているかぎりにおいてである。ガーダマーも、前述したように、その本質において「否定的」である経験のみが真に経験の名に値する経験である、と主張しているが、彼の考える経験の否定性、したがって有限性とは、いっさいの未来は言葉として存在する過去の伝承によって限界づけられているという意味で歴史的有限性のことであったために、言語の本質的な非現実性と経験の根源的な非現実性との絶えざる不一致に基づく世界経験の「非性」を、したがってまた個別的経験の「超越論的性格」を「世界経験の先行性」のうちに見届けることができなかったのである。

解釈学的経験は、世界構成的主観性に基づく知の枠組みを根底から打ち破り、「原的所与性」を直接的に与えるものとみなされた直観の歴史性を露呈する。確かに、知の〈究極的な〉基礎づけの試みは自らの歴史性を決して止揚することはできないであろうし、そのかぎりにおいて、それは望みなき試みであるといえるであろう。だが、解釈学が「理解」という行為を歴史的伝承の存在論的生起としてとらえることによって、知の基礎づけの積極的な可能性までも歴史性のうちに溶解し、詩作的思惟の言葉や伝承の言葉の領域に〈真理〉をも求めようとするのであれば、それは背理であろう。「生」と「知」との間に生起してくるアポリアを「解釈学的循環」として主題化し、「解釈学的循環の中へ正しい仕方で入りこむ」ことによって「事象そのものから」「学問の主題を確実なものにしていくこと」ことが<sup>69)</sup>、解釈学的哲学の本来の課題であったはずであるからである。

経験の〈現象学的分析〉は、これまで述べてきたように、解釈学的経験の「否定的性格」が人間の歴史的有限性に由来するだけでなく、「二重の超過」という経験それ自体の構造に基づくことを示している。してみれば、現象学と解釈学とが最も深い次元で交差し合うまさにその地点に、現代において「知」そのものの枠組みを新たに再編成する可能性が秘められているといえないであろうか。

69) Heidegger, *Sein und Zeit*. S. 153.