

ガダマーと解釈学的循環の〈現在〉

嵩原英喜

序

ハイデッガーが『存在と時間』で理解を実存疇の一つとすることによって初めて、理解に必然的に伴う解釈学的循環もまた、その余すところのない積極的意義を認められることになる。19世紀の解釈学においては、古代の修辞学以来知られていた部分と全体の循環は、その重要性が認められてはいたものの、それは概ね否定的な意味合いに終わる傾向があった。なかでも、シュライエルマッハーの解釈学では、理解の循環は最終的には解消されるべきものとなっていたのである。こうした従来の解釈学の動きとは逆に、ハイデッガーは解釈学的循環のうちに存在論的な契機を見出すことによってそれに真の意義を付与したという見立てのもとに出発したのがガダマーの『真理と方法』である。そして、ガダマーもまた、ハイデッガーによるこの転換を引き継いで、解釈学的循環に定位しつつ、そこから自身の哲学的解釈学を打ち立てていくことになる。

ところが、『存在と時間』以後のハイデッガーが解釈学から立ち去ったこともあり、その後、解釈学的循環に依拠し続けたガダマーの解釈学は、イデオロギー批判や脱構築との論争も経るなかで、大いに疑わしいものとされるようになった。つまり、ハイデッガーにおいて積極的意義を認められたはずの解釈学的循環は、ガダマー解釈学に対する批判的評価と抱き合わせたかたちで、再び忌避されるべきものとなったのである。

しかし、もし解釈学的循環が早くも乗り越えるべき醜聞とされたのであれば、それはハイデッガーによる循環の意義の転換をまともに受け取っていないことになるのではないだろうか。しかも、ガダマーによる解釈学的循環につい

での議論自体、ハイデッガーのそれを単に引き継いだだけのものではないにもかかわらず、彼自身のさらなる展開が試みられていることにさえ顧慮が払われていないことにもなる。そもそも、ガダマーが行った循環の新たな性格付けについては、肯定的評価であれ否定的評価であれ、その基本点さえ十分に押さえられているとは言い難い。ガダマーが解釈学的循環から解釈学の課題に対してさらにどのような帰結を引き出しているのかについては言うまでもない。

ガダマーが解釈学的循環を自身の哲学的解釈学の要綱を展開する際の基点に据えているため、そこから導き出される帰結は広範囲にわたっている。本稿は、矮小化して捉えられがちなガダマーの解釈学的循環の概念について、できるだけ内在的な理解を推し進め、そこに含まれる契機を十分に引き出し、それが解釈学そのものの課題にとってどのような帰結をもたらしているのかを探る試みである。

1. 方法としての循環と原理としての循環

ガダマー自身が展開している循環論の独自性がどこにあるのかを際立たせるのに先立って、彼がそれ以前の循環論に対してどのような見方をとっているのかを、主著『真理と方法』での解釈学史の略述に依拠してまずは辿っておくことにしよう。

テキストの個々の部分は全体から、全体は個から理解されなければならない、という解釈学的循環は、演説などに関する古代の修辞学以来知られてきた規則である(179, 296)⁽¹⁾。この規則が近代の解釈学によって修辞学から理解の技法に転用されるようになり、シュライエルマッハーの解釈学もこの規則の重要性を認める。ところが、ガダマーによれば、シュライエルマッハーにおいて解釈学の技法論としての性格付けの実質がまったく変貌したという。それまでの文献学者にとって解釈学はまだ理解すべきものの内容によって規定されていた。しかし、シュライエルマッハーに至って、解釈学の眼目が、もはや理解すべき伝承の内容上の統一性ではなく、内容の特殊性から切り離されて、あ

らゆる形式の伝承に遍く関わる手続きの統一性のうちに求められるようになったのである (182)。

この解釈学の本質的变化によって解釈学的循環の性格付けも変質したとガダマーは指摘し、そこにシュライエルマッハー解釈学の難点を見る。なぜなら、ガダマーにとって解釈学的循環は、理解や解釈の単に形式的な方法論上の手続きの一つとして取り扱われるべきではなく、解釈学の原理として、つまり理解や解釈の目標、さらには解釈学そのものの条件と課題を表す概念として位置付けられるべきだからである。無論、ガダマーは精神科学における解釈の方法をすべて無効だと見做しているわけではない。限定的、予備的なものとしてではあれ、それ独自の意義を認めてもいる。だが、解釈学の問題は方法の整備に尽きず、方法使用の可能性と限界を解明することにあるのを示すのが、ガダマーの哲学的解釈学の立場である。したがって、「真理と方法」という表題が、単純な二項対立でもなければ彼自身によるものでもないという留保は付くものの、解釈学における方法の地位に制限を加えることを依然表明している限り、従来のようには方法とは見做せないとする解釈学的循環論は、ガダマーの議論においてやはり重要な役割を担っていると言えるのである⁽²⁾。

シュライエルマッハーの循環論が不適切なのは、循環を方法として捉えているからである、というガダマーのこうした論定は、ハイデッガーの循環論に従っている。ハイデッガーは、理解の循環を現存在の実存論的な先行構造の表現だと見做すことによって、解釈学の古くからの規則である、すべての解釈は理解すべきものをすでに理解していなければならない、という解釈と先行理解の循環を存在論的な性格のものへと置き移した⁽³⁾。これを受けてガダマーも循環を理解の存在論的な構造契機を記述するものとし、その方法性格を否定しつつ、一方でテキスト解釈における循環の帰結も引き出してくるのである。このように両者は、領域上の相違はあれ、理解の循環に積極的な可能性を認めて、そこに解釈の第一次的な条件を見出している点で共通している。そして、両者の循環論のうちには三つの見方、つまり解釈学の問題を論じるに当たって当然必要な循環、方法、そして理解についての一定の見方がすでに織り込まれてい

ると言える。まずはその点を両者の循環論の基本部分として見ていくことによって、なぜガダマーが循環の方法性格を否定するのかを確認しておきたい。

まず、部分と全体の解釈学的循環は、論理学的循環としての循環論証、すなわち悪循環とは区別される。なぜなら、循環論証が、ある一定の結論を導くための論証の過程においてすでに当の結論を前提しているという、論点先取の虚偽の一種であるのに対し、解釈学的循環としてのテキストの理解の循環においては、そもそもなんらの前提も結論も論証のために自明なものとして明確には措定されていないからである。それはハイデッガーの存在の問いの構造において明瞭にされたことである。ハイデッガーの基礎的存在論では、存在の意味への問いを仕上げる際に、存在を理解している存在者としての現存在の存在にその手掛かりが求められることになったが、それは、結果において初めてもたらされるべきものがすでに始めに前提されている、という循環を示していた。しかし、ハイデッガーは、ここには循環論証などは含まれていないという。というのも、存在の意味を問う際に前提しているのは、論証のようにそこから一連の命題が演繹的に導出されてくる根本命題ではないからである⁽⁴⁾。するとここに、論理学的手続きの方法としての特徴と解釈学的循環の特徴との相違が示されていると言える。方法とは、ある一定の目的に寄与する一連の手段である。方法は、つねにその用途、つまりその使用目的とそのための機能が明確であるのがその特性である。目的が明確なものであって初めて方法がありうるし、その限りで方法もまた期待された一定の機能を果たすべきものである。目的の不明な投薬はありえないし、また投薬の目的が明確でも、その効果が不明であったり、副作用が主作用を超えたりする薬剤はその用をなさないのと同じである。それに対して、理解はそもそもそのような方法ではない。なぜなら、理解においては、結果として得られるべき目的としてのテキスト全体の意味内容は絶えず修正されるし、それと連動して手段として機能していたはずのテキストの個々の部分の意義も改訂を余儀なくされるからである。要するに、理解においては結論としての目的も前提としての手段も確定的ではないのである。もしわれわれのテキスト理解が固定されてしまうと、われわれはテキストをつ

ねに自分の目的にとって都合の良いようにのみ理解しようとしたり、都合の良い部分だけを理解しようとすることになるだろうし、その結果、決してテキストの意味の全体的なまとまりを捉えようとはせず、個々の部分の粗雑な語義理解に固執し続けることになるだろうからである。むしろ、理解とは出来事（Geschehen）であり、部分と全体の循環において完成して解消されるのではなく、そこでもっとも本来的に遂行されるものである。したがって、重要なことは、循環を誤りだとしてそこから抜け出そうとすることではなく、循環のうちへと正しい仕方であり込むことである。ハイデッガーおよびガダマーの循環論には、理解と循環と方法についてのこのような見方が含まれているのである。

以上のような見地から、シュライエルマッハーは解釈学的循環を方法と見做したことによって理解を見誤ったのだとされる。循環が単に方法的手続きを描写するものと見なされれば、循環は解釈がある一定の目的のために通過するだけの単なる一段階に過ぎなくなり、その結果、解釈は循環から身を引き離すこととなって、循環が解釈に対して最終的には有意味な帰結を持っていないことになるからである。それに対して、解釈学的循環が解釈学の原理として位置付けられた場合には、それは解釈そのものの遂行様式として引き受けられ、理解の構造契機として内在化されたことになる。つまり、解釈そのものの成果のうちに、解釈学的循環が終始一貫して反映していると言える。したがって、シュライエルマッハーが解釈学的循環を結局のところ無効なものにしてしまったのも、彼の次のような循環規定にその原因がある。彼は、解釈を心理的解釈と文法的解釈に分けたのに応じて、解釈学的循環を主観的側面と客観的側面に分けた。主観的側面とは、テキストの理解は、それを著した著者の心的生の連関全体から理解しなければならないが、この連関全体もまた部分に先立って与えられているわけではないという循環のことである。一方、客観的側面とは、テキスト内部での部分と全体の循環に始まり、テキストとその著者の著作物全体との、さらにはそれらと同時代の当該文学ジャンルまたは文学全体（つまりあらゆる文書的なもの）との循環のことである。ところが、主観的なものであれ客

観的なものであれ、解釈学的循環のこうした規定は不適切なものである。なぜなら、完全な理解という想定のもとで、拡大された循環の全体に至って理解は完成すると考えられているからである。ガダマーによれば、シュライエルマッハーは解釈学的循環を理解の本質構造として、つまり理解の内的な暫定性と無限性として認識しはした。しかし、それでも、シュライエルマッハーにおいて循環は、客観的側面ではテキストを往復して完全な理解に達したときに解消するものだと考えられ、また、主観的側面では解釈者が「天啓（予見 *Divination*）」によって著者に完全に自己移入することでテキストが持つ異質で疎遠なものが解明されたときに解消するものだと考えられた、とガダマーは見做すのである。つまり、理解にとって本質的なものとされた循環が、最後には廃棄されてしまっているというのである（296）。

以上のようなシュライエルマッハーの循環論に対するガダマーの批判のうちには、ハイデッガーの循環論から受け継いだ先述の基本部分が含まれている。しかし、それと同時に、シュライエルマッハー批判にはガダマー独自の循環論もすでに織り込まれている。そこで、ガダマーが解釈学的循環から引き出すさらなる帰結を順次取り上げることにしよう。

2. 循環と協働 —「遊び」の存在論的構造—

ガダマーは自身の循環論を展開するに当たって、ハイデッガーが解釈を次のようなものとしたことから出発する。すなわち、解釈の最初で不断にして最後の課題とは、先行把持、先行視、先行把握を、思いつきや通俗的概念によってその都度前もって与えさせず、これらを事柄そのものから仕上げていくなかで学的主題を確保することであり続ける、という規定である⁽⁵⁾。ハイデッガーにおいて現存在の実存疇としての理解は企投、つまり現存在が自己の存在の可能性を開示することであるが、しかし、それは気分的に規定された理解であり、自己が存在するという事実性にすでに投げ出された被投的な企投である。それゆえ、ガダマーもまた、企投としてのテキストの理解にはいつもすでに、

全体の意味を何らかの仕方では先行的に企投する先行意見が働くとし、そこから先入見の不可欠性、そして権威と伝統の復権を訴える。つまり、解釈学的循環はここで理解の歴史性として捉えられる。無論それは、われわれのテキスト解釈に際して自身の先入見に拘泥し、旧套を墨守するよう説いているのではなく、むしろハイデッガーの規定に倣って、先入見を自覚的に意識化し際立たせ、それらがテキストそのものの語りかけの理解を妨げないように絶えず修正することによって、テキストが持つ真理を語りしめるためである。したがって、ガダマーは先入見を単に悪しきものに貶めるのは不当だという。そのため、彼はあらゆる先入見と権威の正当性を否認した啓蒙思想を批判する。彼の啓蒙思想批判は、解釈学者として、何よりもキリスト教の宗教的伝承である聖書の批判的解釈に向けられているが、それは、「文書に固定されているという単なる事実のうちに特別の重みをもった権威の要素が含まれている」からである。テキストを理解することはつねにテキストの真理性に関する先行的な是認を含み込んでいるのであり、伝承を先入見や権威なしに合理的に理解するということは極めて困難だというのである (276 f.)。この、テキストが語る内容の真理性についての先行的な是認としての先入見がテキスト理解には不可欠であるという見解は、ガダマーが独自に展開した解釈学的循環規定の次のさらなる帰結に結び付いている。しかし、その点に立ち入る前に、ハイデッガーに結び付いて規定したガダマー自身の循環の定式を今しばらく順を追って辿っておく必要がある。

先述のようにガダマーがシュライエルマッハーの循環規定を退ける理由としてその方法性格が指摘されたが、それは、方法の汎通性に由来する当然の成り行きとして循環が形式的なものとなって主観的側面と客観的側面とに分類され、その結果、そこから完全な理解における循環の解消が導き出されたからであった。それに対して、ハイデッガーによる先行理解と解釈の循環を継承したガダマーは、先入見なしにテキスト解釈はないことを示すために、新たに解釈学的循環を「伝承の運動と解釈者の運動が互いのうちへ働きかけ合うこと (Ineinanderpiel)」(298)と規定し直す。これは、後の論文でより端的に「理解

する者と理解される事柄との間で生じる循環性」と呼ばれている事態と同じである⁽⁶⁾。この規定が意味しているのは、客観と主観、つまり伝承と解釈者とを抽象的に分離して捉えず、両者の分裂を止揚することであり、ハイデッガーはそのことを現存在の実存論的分析において世界内存在の構造そのものとして指示していたとガダマーは読み取っている⁽⁷⁾。

ガダマーによって「伝承の運動と解釈者の運動が互いのうちへ働きかけ合うこと」として規定し直された解釈学的循環においても主観と客観の分裂の止揚が示されていることは、この語の中に含まれている一部分に着目することによって知ることができる。それは「働き (Spiel)」すなわち「遊び」という語である。「遊び」は、ガダマーが芸術論においてもっとも大きな位置を与え、歴史論や言語論にも適用している概念であり、のちに見るようにガダマー解釈学において大きな役割を担っている体系上の方法概念である。ここで指摘できるのは、芸術作品の存在性格を表示する存在論的な概念としての「遊び」が、次の二つの意味においてテキスト解釈の場面においても用いられていることである。「遊び」の概念において一つ目に示されているのは、この概念の導入の冒頭で逸早く表明されているように、カント美学におけるような主観的なものではないということである。つまり、遊びには明確な主体が欠けており、それは遊ぶ者の主観とも、遊ばれているもの（例えば球技におけるボール）とも言えない。遊びは運動の遂行そのものである。したがって、まず、遊びにおいては、遊ぶ者と遊ばれるものとの協働が起こっており、いずれの側にもその運動の主導権はないということ、それゆえ、遊びは主観と客観が分離せず相互に働き合うことによって初めて構成されるということである。二つ目として示されているのは、その遊びの運動は往復運動であって、終わりがなく、明確な目的や意図もない、ということである。敢えて言うなら、遊びは遊ぶことそのもの、すなわち自己自身が目的であり、自己以外に何か別の実行すべき目的を持たない。こうした遊びという現象の存在性格をテキスト解釈という現象の解明においてもガダマーが響かせようとしていることは、「伝承の運動と解釈者の運動が互いのうちへ働きかけ合うこと」という彼の循環規定に明らかである。

ここに、ガダマーによる解釈学的循環の存在論的な性格付けを見て取ることができる。無論、この「遊び」における主客の不可分性と目的の欠如が、前節で確認したような理解や循環の操作的な方法性格をガダマーが否定する見方の根拠になっていることは言うまでもない。

ところで、解釈学的循環が、遊びの現象と同様、その解消ではなく、遂行されることのうちに理解の本来の様式があることを示しているのだとすれば、先入見もまた意識化によって完全に透明化されるのではなく、つねに残り続けざるをえないことになる。すると、解釈学的循環が先入見というかたちでテキスト解釈にもたらず帰結は、遊びとの単なる構造上の類似面にとどまらず、より本質的に内容にも介入するものにならざるをえない。ガダマーが、シュライエルマッハーによる循環規定を退けて、循環は形式的なものではない、と言っているのはそのことである。この内容にかかわる循環は細かく見れば以下のように二つの側面があり、そこにガダマーがハイデッガーの循環論を改鑄して自らの循環論をさらに詳しく展開しているのを確認することができる。

3. 循環と真理 — 完全性の先行把握 —

この主客の協働として捉え直された循環が意味している一つ目の側面は、伝承と解釈者をともに規定している共通性があり、この共通性が伝承の先行理解を規定しているということであり、しかも解釈者が伝承を理解することによってその共通性の方もまた絶えず作り続けられる、ということである。ガダマーがこれに続けて「それゆえ、理解の循環はそもそも〈方法的〉循環ではなく、理解の存在論的構造契機を記述するものである」(298)としているのも、この共通性の概念に焦点を当てることによって理解できる。つまり、もし循環が方法的なものであるなら、理解はなにか特定の目的に仕える手法であり、それ自体は手段として目的が達成されれば破棄されても良いようなものとなるし、その理解の循環が辿る道筋は任意に設定し直すことができるものとなる。しかし、そもそも理解にあらかじめ自明なものとしての目的が与えられているので

はなく、理解の先行構造を規定するのはもはや理解自身の任意の振舞いではなくて共通性である以上、さらにはこの共通性そのものも伝承の理解を通して絶えず形成され続け、それゆえ自明な前提としては見做されていない以上、やはりこの点でも循環は自由に使いこなすことができるような方法と呼べるものではないのである。したがって、この共通性という概念からもまた、伝承の理解ではその成果を主観の側にも客観の側にも還元することができないという意味で、解釈学的循環は存在論的循環と呼ぶことができるのである。

伝承と解釈者との循環のもう一つの側面は、ガダマーが存在論的循環のさらなる帰結として強調し、自身の循環論の展開として際立たせているものである。ガダマーはそれを「完全性の先行把握 (Vorgriff der Vollkommenheit)」(299)と呼んでいる。そして、これが、循環が形式的なものではなく、内容に関わるものであることをより強く示している。つまり、理解の循環が、テキストの部分と全体をただ放縦に行ったり来たりするだけでは可能ではないことを新たに意味している。なぜなら、テキスト上を闇雲に動き回るだけでは、通常多数の多義的な語で織り成されているテキストの筋目はいつまでたってもまとまりを見せないだろうからである。それゆえ、テキストの一部分の語義理解であれ、テキスト全体の意味の先取りであれ、両者の間を往復することによってそれらを修正していく過程は、テキストがその内的統一性において意味の完全性を備えているはずだという先行期待によって導かれていなければならないとガダマーは言うのである。しかも、ガダマーの議論にとって重要なことは、ここでの完全性が、単に形式的な統一性、すなわち首尾一貫性だけでなく、それ以上に、その内容の点で完全な真理を語っているはずだという実質的な真理の統一性における完全性のことを指している点である。ガダマーは前者を内在的な意味の統一性、後者を超越的な意味期待と呼んで区別している。そして、この後者の意味での完全性の先行把握こそ、テキスト理解においてはテキストが語っている内容にその真理上の権威を認めざるを得ないことをガダマーが説く根拠になっている。なぜなら、テキスト理解とは、そこで語られていることが自身の意見を凌駕するものや、これまでの意見とは異なったものを含んでい

るはずだということをまずは予期することから始まるからである。したがって、そこには同時に、テキストで語られている事柄に一旦介入し、場合によってはその真理性に差し当たり加担したり補強したりすることが含まれており、このことがテキスト理解を初めて可能にするというガダマーの思想が語られているのである。それゆえ、「理解とはまずは事柄において理解し合うことであり、他者の意見そのものを際立たせて理解することは、ようやく次の段階のこと」なのである (ibid.)。このことから、なぜガダマーが、シュライエルマッハーが循環を主観的側面と客観的側面に分けて形式的な性格付けを行ったと批判し、その理由を「すべての意志疎通もすべての理解も、その目標は事柄における合意である」からだと言ったのかが分かる。さらには、そこに含まれている「合意 (Einverständnis)」という概念を〈最終的な結果としての意見の一致〉として理解するのがなぜ誤りであるのかも分かる。この曖昧で難解とされるガダマーの合意概念について、私は以前、その特異性を際立たせるために「参入的理解」というやや読み込んだ訳語を当ててみたことがあるが、「完全性の先行把握」、すなわち、理解はつねに内容に関する是認を含んでいるというガダマーの循環論との連関で見直せば、「合意」は「了承」という通常の語義において端的に捉え返すことができるだろう⁽⁸⁾。

このように、完全性の先行把握は、テキスト解釈において先入見が不可欠であることを、テキストの内容の真実性のまともりという観点から、解釈学的循環のより本質的な契機として提示するために、ガダマーが創出した概念である。それはこの概念が「完全性の先入見」と言い換えられていることから分かる (ibid.)⁽⁹⁾。したがって、先述しておいたガダマーの先入見論、つまり伝承理解にはその真理性の是認としての先入見が不可欠であるという見解が、完全性の先行把握による新たな解釈学的循環論において改めて詳論されていると言えるのである。

しかし、ガダマーにおいて先入見と先行把握の概念に先導されて、理解の歴史性の強調のもとに性格付けられてきたはずの解釈学的循環は、「共通性」および「完全性」という概念が登場してくることによって、ハイデッガーの循環論における企投の未来性に対してしばしば対照されるガダマーの循環論の特徴としての過去性の優位が実際には後退していると言えるのではないだろうか⁽¹⁰⁾。つまり、伝承理解における権威と伝統の復権、それらへの帰属性の契機が、その都度形成され先取りされる共通性および完全性において前面に出てくる現在の契機によって、いわば相対化され、その結果、理解の歴史性としてのガダマーの解釈学的循環の性格付け自体も変質しているのではないだろうか。そして、ガダマーが規定した解釈学的循環においては、歴史性や帰属性の契機とともに、現在の契機が並び立って、両契機が絶えず相互に反転し始めているのではないだろうか。ガダマーが、解釈学の真の場所は、伝承理解における異質性と親近性との、伝承の対象性と伝統への帰属性との中間点にある、としているのも、そのことを指していると考えられる。実際、「完全性の先行把握」について述べた後でガダマーは、「帰属性の意味、すなわち歴史的一解釈学的手続きにおける伝統の契機は、根底で支えている先入見の共通性によって満たされる」(300)としているからである。

こうした現在の契機が前景化してくることは、「地平融合」や「適用」の概念にも表れているが、循環論との強い結び付きで見ればガダマーの対話論においてそれがより明確である。テキストまたは伝承と解釈者の間で起こる循環が、ガダマーの対話論、すなわち解釈学的対話の概念との強い結び付きを持つことは、対話論の展開において「完全性の先行把握」がテキスト理解を可能にするあらゆる解釈学の公理であると再度明言されている点に表れている(376)。つまり、ガダマーの解釈学的循環はさらに、解釈学的対話、すなわちテキストと解釈者との対話という相互関係として詳論されていると見なすことができる。解釈学的対話とは、テキストの理解はテキストをある問いに対する答えとして理解することによって初めて可能になると説くものである。したがって、解釈学的循環の構造が、さらに対話における問いと答えの弁証法という

構造へと変換されているのである。そして、循環における現在性を対話論のうちに確認できるのは、問いと答えというテキストとの対話の遂行に根源性があることにおいてでもある(374 f.)。しかし、対話論と交差することによって明白に前景化してくるこうしたガダマーの循環論における現在性をより詳しく知るには、さらにガダマーの時間論、とくに芸術作品の時間論にも定位して彼の循環論を跡付けておく必要がある。

ガダマーの循環論は、後年、その哲学的解釈学において中心的意義を有していることが改めて表明される。それがデリダらを始めとするフランスでの脱構築との論争の口火を切った講演に基づく、ガダマー研究に欠かせない主要論文「テキストと解釈」(1983年)である。何より、この表題自体がすでに、ガダマーによる解釈学的循環の規定である「伝承の運動と解釈者の運動の相互の働きかけ合い」を主題としていることを指し示している。とはいえ、この論文の論点のうち、ハイデggerにおける解釈学的循環が主観と客観の分裂の止揚であるという見解に関しては上ですでに言及しておいた。しかし、この論文で改めてガダマーにおいて解釈学的循環が解釈学の原理的考察にとってもつ方法的意義が確認されているのを見出すことができる。また、ここでも循環と対話が構造上重なり合っていることが示唆されている。そして、ここでさらに注目したいのは、この論文では解釈学的循環の構造が理解の時間性との結び付きを強めて考察されていることである。この点に注意を向けることによって、翻って主著第I部における芸術作品の時間的解釈、「美的なものの時間性」(126 ff.)の分析が改めて目を引くものとなり、その結果、歴史論を貫くガダマーの時間論という相が浮き彫りになってくるだろう。

4. 循環と時間 — ガダマーの美的時間論 —

ガダマーが解釈学的循環の概念を理解の時間性との強い連関で捉えていることは、彼がハイデggerの循環概念を継承する姿勢に如実に表われている(105, 126 f, 270, 302)⁽¹¹⁾。もちろん、それはそもそも、ハイデggerにおけ

る循環構造の現れ方、すなわち、部分と全体の循環が解釈と先行理解の循環へと組み替えられたことに基づいている。つまり、ハイデッガーにおいて解釈と先行理解に循環があることが判明したのは、存在の意味を問うことと、それを仕上げるための手掛かりとしての現存在の存在をなんらかのかたちですでに前提することとの間においてであったが、しかし、現存在の実存論的分析が進んでいくにつれて、その循環自体がもとをただせば、現存在の時間性のうちに、つまり現存在の存在としての気遣いの時間性のうちに孕まれていたことが示されたのである⁽¹²⁾。ガダマーはこの点を忠実に重視し、理解の循環構造が理解の時間性と張り合わされていることを、ハイデッガーの循環論を継承する際の道筋にしている。とはいえ同時に、ガダマーの時間論は、デルタイの循環論にも依拠しながら、新たな展開を見せている。つまり、芸術作品が独自の時間性をもつことに定位して、理解の時間性、すなわち人間の歴史性そのものが捉えられ、そこから独特の循環構造が取り出されることになる。そのため、こうした時間性の分析においてガダマーが示そうとする循環は、ハイデッガーによる現存在の時間性の分析のうちで示された循環とは結果的に微妙な変形を示しているだろう。ガダマーが自身の芸術経験・作品論を始めようとしている箇所ではハイデッガーの時間性に基づく存在解釈に言及している点(105)が奇異に映るのもそのためだと考えられる。

先述のように、「伝承の運動と解釈者の運動との相互の働きかけ合い」というガダマーによる循環規定のうちには遊びの概念が含まれていたが、遊びはそもそも彼の芸術論において中心的な位置を占める方法概念であった。それゆえ、芸術作品の時間性の分析において、またしてもこの遊びの概念が重要な役割を担っている。

2節では遊びの存在論的性格のうち、主客の協働とその無目的性に注目しておいたが、いまや芸術作品論との本来の関連で表現の契機が前面に出てくる。遊びは自己以外に目的を持たないという意味で演技(Spiel)すなわち自己表現(Selbstdarstellung)であり、ここに芸術における表現の契機が自律性を帯びることになるのである。つまり、遊びはここで、もはやボール遊びのよう

な遊びとは異なり、表現されることによって観客に対して開かれ、演劇におけるように演技者と観衆を合わせた全体として現れ、それによって表現が独自の理念性と真理性を持つに至る。すなわち、表現された作品そのものが自律的な性格を獲得する。そのことは、演劇や音楽といった再生芸術に明瞭に表れている。再生芸術においては、本来、そのもととなる作品（戯曲や楽譜）と再生された作品とは区別されない⁽¹³⁾。したがって、その原作がいかにか過去のものであろうとも、その都度表現された作品がそれ自身の根源である。ガダマーは、美的存在に具わっているこうした時間性を同時性または現在性と呼ぶ。したがって、表現は、同一のものの反復という性格をもっている。しかし、それは本来的な意味で反復されること、すなわち最初のものに還元されるということではなく、その都度の反復が最初の作品に対して等根源的だということである。この反復がもっている独特の時間構造を、ガダマーはまた祝祭に照らして説明する。祝祭は定期的に挙行されるが、その都度異なったものでありながら、同じものである。そして、それは最初のもの単なる再現ではなく、その都度の遂行が独自の現在性をもって祝われるのである。

ガダマーがここで芸術作品の時間性を提示するのに祝祭を例に出すのは、ただ単に反復という時間性を示すためだけでなく、そこにはまた観客がそこで行われていることに居合わせ臨むということ、要するに参与することが示されているからでもある⁽¹⁴⁾。したがって、同時性とはこの参与のことであり、作品をその都度の現在の観客に対して課せられた課題として受け取ること、たとえばその起源がはるか昔のものであっても表現された作品の現在性において受け取れることを意味している。芸術作品における現在性に具わる同時性は、単に再生芸術だけでなく、他の芸術様式にも当てはまる。たとえば、絵画もまた、肖像画に顕著なように、記号のように単にそのもととなっているモデルを指示しているのではなく、表現された画像そのものが本来的な存在となっており、画像において初めて原像がそれ本来のものとなる。

さらに、言語芸術作品の受容、すなわち文学の読書においても、芸術作品に特有の現在性がある。文書となった伝承を読むということも一種の反復、つま

り再生であるが、それもまた厳密な意味で考えられているのではなく、作品が読まれることのうちで根源的に存在しているということである。したがって、文学を理解することは、第一次的に過去へと遡って推論するようなことではなく、そこで語られていることへの現在の参与である（395 f.）。それによって、文学はどの現在に対しても同時性をもつ。そして、ガダマーは、これはあらゆる文書形式のテキスト、すなわち芸術作品以外の学問的テキストにも当てはまることだという。つまり、精神科学における伝承的テキストの理解や解釈もまた、そこで語られていることを、著者のもともとの意図やそれが著された同時代の読者へと遡行して関係付けるのではなく、現前している意味に参与することである。そのため、ガダマーは、文書という形式には過去と現在との比類なき共存があるという（393）。したがって、ガダマーにおいては、文書性にその方法的優位がある言語という現象こそ、「遊び」という存在論的な概念が適用される媒体である（493 f.）⁽¹⁶⁾。

しかも、ガダマーにおいて、言語とは対話である。つまり、言語の遊戯性格とは、言語はそれを使用する主観の意識的な操作に委ねられるものではなく、問いと答えとしての対話の往復運動において初めてありうるという性格のことである。対話という形式においてもまた、文書的言語としてのテキストを理解するとは、テキストの内容を著者のもともとの心理やその宛先に還元することではなく、そこで語られていることを、問いと答えの弁証法という生き生きとした現在の運動のうちへと取り戻すことである（374 f.）。そして、この対話には根源性が具わっており、対話においてもテキストと解釈者とを結び付ける新たな共通性が生じてくるとされている（384）。こうして、ガダマーの芸術作品論、美的存在の時間的解釈は、言語という現象を対話の根源性において捉える対話論に至って、彼の循環論と合流するのである。

5. 解釈学の課題 —ガダマー循環論の帰結—

ガダマーにとって解釈学とは、解釈とは何か、理解の課題とは何かを規定す

ることであった。そこで、前節までのガダマーの循環論を踏まえて、解釈の課題に対してどのような帰結が導かれうるのかを最後に探ることにしたい。

ところで、これまで見てきたガダマーの循環論の展開は、先入見の強調に始まり対話論へとつながる道筋のなかで、解釈学的循環の原型ともいべき部分と全体の循環が跳び越えられ放棄されてしまっているのではないか、という疑念が湧いてくる。また、テキストに向かう解釈者が、先入見の名の下にその解釈の正当性の権限を委任されることによって、いつしか全体の役割を演じ始めているのではないだろうか、と問わざるをえなくもなる。実際、その後ガダマーの解釈学的循環論に対して、そこに含まれる先入見の復権の観点から、次のような疑念が出されたのである。

「つまり解釈学的循環は、新たなより繊細な現前の形式に基づいて、つまり、音声的体験とそこでの直観的充実において経験されるような観念の自律性を無条件に肯定するという仕方、自らを再び中心化し、他から閉ざしてしまう危険性を孕んでいる」⁽¹⁷⁾

「こうして先入見を判断を可能にする条件と解するならば、解釈学的循環の生産性が取り戻される。しかしまたそれと同時に、シュライエルマッハーの大きな関心事であった、解釈学と批判との連関が、ある意味では放棄されることになる。つまり、批判的な問いは、「よい」先入見と「わるい」先入見とを区別するための試金石にかかわっている。(中略)この点で、ガダマーの解釈学は返答に窮する。」⁽¹⁸⁾

これに類するガダマーへの批判、つまり批判的契機の欠如を難詰するガダマー批判は現在に至るも事欠かない。私としてはすでに別の機会にそれを取り上げ、彼の対話論の核心部分に定位した反論を試みたことがある⁽¹⁹⁾。ここではこれまで辿ってきたガダマーの循環論を軸にこの種の批判に簡単に答えてみることにし、そこから最後に彼の解釈学の性格付けへとつなげておこう。

主著第2版の前書きにおいてガダマーは、部分と全体の循環が、自身の解釈学の基礎付けに当たったの出発点になっていることを確認している。そして、この部分と全体の循環においては、すべてが全体に回収され、拡大された

循環が不動の高みに立ってしまうような危険性はないことにも次のように注釈を加えている。

「だが、伝統的な概念形成、とりわけ解釈学の基礎付けを私が試みる際に出発点とした全体と部分の循環は、必ずしもそのような帰結をもつわけではない。全体の概念そのものがただ相対的にのみ理解されるべきなのである。歴史ないしは伝承のうちで理解に値する意味の全体とは、けっして歴史の全体の意味のことではない。」⁽²⁰⁾

ガダマーはここで、全体が、絶対的な意味で、一挙に、しかもいつしか最終的に解明し尽くされることはないという有限性の立場を、部分と全体の循環において堅持する。そして、解釈学的循環に付き纏っている人間の有限性を解釈学の原理に据える自身の立場を、現象学的内在と呼び、それが無限や永遠といったことを即自的に主張するものではないことを確認している。彼がこの文脈で、解釈学的循環を対話の運動だとしているのも、対話において全体が達成されるからではなく、行きつ戻りつする理解の往復運動が明白に行われるからである。要するに、対話という相互関係においては、どちらか一方に還元しようとする優位をもったものはないのである。

したがって、これまで確認してきた解釈学的循環からの帰結にしたがうなら、解釈においては、たしかにある特定のテキストが伝承として与えられているとはいえ、それを何に向けて解釈するのかという目標が明確な対象として与えられてはいないと考えるべきものとなる。理解も循環もその方法性格が否定されたからである。同様に、部分と全体の循環に照らせば、解釈の目標は部分の方に固定もできなければ、全体の方に設定することもできない。なぜなら、全体の意味は一挙には掴めず、そのつど変化し修正を迫る限り、部分の意味もそれによって変動するからである。したがって、作品や著者の個性が解釈の第一の目標でもなければ、それらの全体（像）でもない。むしろ、解釈の課題はまずはテキストで語られている事柄に参与することである。そのときには、もともとの著者の意図や元来の意味を即自的に取り出すことはできない。唯一妥当な解釈はありえず、解釈はそのつど、程度の差はあれ、つねに別様に解釈す

ることだからである。何より、芸術作品の時間論に見出された循環構造に基づくガダマーの美的無判別の立場に表れているように、テキストで現に語られていることを著者の元々の意図に還元することは、理解の時間性から見てありえないからである。ガダマーが、解釈学的循環を論じる文脈で、それと並んで古くから解釈学のカノンとされてきた「著者を著者以上に理解する」という定式を批判しているのも、それが著者の根源的意図という幻影を描いているためである。つまるところ、ガダマーの時間論から見ると、そこには継起的・因果的な時間規定が混在しているのである。遊びとしての性格をまとっている理解の時間性はそうした通常の継起的な時間経験からは捉えられはしない。また、全体という概念も、人間の有限性を考慮すれば、相対的にしか示されえない。テキスト全体の意味はつねに未完結で流動的なものでしかない⁽²¹⁾。

それゆえ、解釈学的循環が解釈に対して指示しているのは、テキストの意味は部分にも全体にも還元できない、という原理である。ガダマーが唯名論的な見方を批判しているのも同じ理由からである。それにしたがって、全体もまたつねに問いに付せられる。理解において示さなければならないのは、理解そのものの遂行をしつつ、その遂行のうちで起こっている出来事とともに意識化することである。テキスト解釈は、解釈者が自身の先入見を度外視し、あるいは度外視できたと信じ、自己を透明化してテキストの内容を対象化することではなく、話題となっている事柄をめぐってテキストとの意志疎通に入っていくことである。したがって、理解の循環とは、伝承の運動と解釈者の運動とが相互に働きかけ合うこととして捉え直されたことから見て取れるように、テキストと解釈者との意見の交換のことなのである。

結 び

本稿では、あくまでもハイデッガーの循環論を受け継ぎつつ、自らも独自に展開し続けてきたガダマーの循環論について、できる限りその多様な側面を彼の言語論や芸術論との緊密な関連において捉え返すことを試みた。そして、そ

こからどのような帰結が出てくるのかを、特に彼自身の解釈学の性格付けを浮き彫りにすることを主眼にして考察してきた。ガダマー解釈学の従来の理解には、その全体主義を批判する解釈と、それへの反論としての個体主義的な解釈とが並存しているが、いずれもガダマーの核心部分には手が届いていない。それらは、ガダマーによる解釈学的循環論に表れている現在性の優位という視点から、つまり、テキスト解釈の循環構造においてはどちらか一方のものに還元する立場が不可能であることを示すことによって、訂正される必要がある。したがって、解釈学的循環に定位することが、依然としてガダマー解釈のために絶えず立ち戻るべき現在であると言える。

注

- (1) 『真理と方法』からの引用・参照指示は *Hans-Georg Gadamer Gesammelte Werke* (以下 *GW*)、Band 1, *Hermeneutik I, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990. の頁数のみを丸括弧付きで本文中に示す。
- (2) それでも以下のようにガダマーの解釈学的循環概念に方法概念としての有効性を持たせようとする試みもある。Vgl. Stierle, K., *Für eine Erweiterung des hermeneutischen Zirkels*, in: *Ästhetische Rationalität: Kunstwerk und Werkbegriff*, München, Wilhelm Fink, 1997, S. 65–77.
- (3) Vgl. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Siebzehnte Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, S. 152 f.
- (4) Vgl. *op. cit.*, S. 8.
- (5) Vgl. *op. cit.*, S. 153.
- (6) Gadamer, *Text und Interpretation*, 1983, in: *GW 2*, S. 335.
- (7) Vgl. *op. cit.*, S. 331.
- (8) 拙論「ガダマーにおける『合意』の解釈学的意味」、『人文論究』第 56 巻第 3 号、関西学院大学人文学会、2006 年、参照。
- (9) しかし、ガダマーの循環論について論及しながらも、完全性の先行把握（または先入見）という帰結まで検討している行き届いた考察はそう多くない。例外的にこの帰結をまともに考察しえているものとして、Warnke, G., *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge, Polity Press, 1987. (邦訳、『ガダマーの世界』、佐々木一也訳、紀伊國屋書店、2000 年)；Tietz, U., *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2000.；佐々木一也「ガダマーの

哲学・コミュニケーションを拓くものとしての解釈学』、『講座近・現代ドイツ哲学Ⅲ』千田義光他編，理想社，2008年所収，が挙げられる。

- (10) Vgl. Grondin, J., *Einführung zu Gadamer*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, S. 132 f. もちろん，ガダマー自身がその解釈学における過去性の強調をハイデッガーと対比して認めている（GW 2, 447）。そのため，本稿はガダマーのこの自己理解にさえも従わないことになる。
- (11) Vgl. GW 2, S. 440.
- (12) Vgl. Heidegger, *op. cit.*, S. 315.
- (13) この区別をしない自身の立場をガダマーは「美的無判別（*ästhetische Nichtunterscheidung*）」と呼び（122），原作と上演，最初のもものと現在の作品とを区別する立場としての「美的判別（*ästhetische Unterscheidung*）」（91 ff.）に対置する。
- (14) 芸術作品の時間構造を祝祭の時間性の観点から分析したガダマーの論考の重要なものとして，Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, 1974, in ; GW 8, S. 94–141. がある。
- (15) ガダマーの古典及び連続性の概念も，こうした課題としての同時性という時間的な概念として初めて理解できる。拙論「古典を超えるもの—ガダマーの古典概念—」、『哲学研究年報第42輯』，関西学院大学文学部哲学研究室，2009年，参照。
- (16) Vgl. Gadamer, *Zwischen Phänomenologie und Dialektik-Versuch einer Selbstkritik*, 1985, in ; GW 2, S. 5.
- (17) Laruelle, F., *Anti-Hermes*, in : Forget, Ph. (Hrsg.), *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*, S. 90. (邦訳，轡田・三島他訳，『テキストと解釈』，産業図書，1990年，161頁)
- (18) Greisch, J., *Der Streit der Universalitäten*, in : *op. cit.*, S. 121. (邦訳，前掲訳書，213頁)
- (19) 拙論「ガダマーにおける『解釈学的対話』と超越の問題」、『アルケー 2008 関西哲学学会年報 No. 16』関西哲学学会編，京都大学学術出版会，2008年，参照。
- (20) Gadamer, GW 2, S. 445.
- (21) それゆえ，ガダマーにおいて現在性が前景化してくるとは言っても，それが客体的な存在性格を示すような形而上学的な意味のものでないことは，彼自身が否定している。Vgl. Gadamer, GW 2, S. 356. 尚，本稿はガダマーの循環概念の内在的解釈に終始したため，いわゆる転回以降のハイデッガーによる存在論史の解体及び形而上学批判という問題にまでは進みえなかった。そこにガダマーの循環論がどのように切り込みうるのかについては他日を期したい。