

ガダマーのデイルタイ批判

——『真理と方法』を中心に——

折橋康雄

一

マルティン・ハイデガーが「理解 *Verstehen*」を人間存在の根本様態として捉え、従来の方法的な問題設定から基礎存在論的な問題設定へと解釈学の拡張、或いは徹底化を図ったことが解釈学史に於いて一つの重大な転換点をなしているということは、既に広く一般に受け入れられている見解であろう。ハンススーゲオルク・ガダマーは、その主著『真理と方法』に於いて「伝統的解釈学」から「哲学的解釈学」への転回を強調し、哲学的解釈学の立場から、ハイデガーが十分には主題化しなかつた精神科学に於ける

「真理性をめぐる問題を取り上げたのだった。彼は、ハイデガーの存在論的転回の後を承けて、その新しい基盤の上に解釈学的反省を行なうことで、従来の伝統的解釈学に示されていような精神科学（人文科学）の誤った自己認識を厳しく批判しながら、精神科学に固有な「経験」——彼の場合、アリストテレスの実践知の在り方がモデルになっているのだが——を精神科学に於ける独自の真理の在り方として蘇生させようとするのである。

ガダマーが強調するところでは、シュライエルマツハールをはじめとするロマン主義の解釈学理論の根本図式は、さらに歴史学派を経て、デイルタイが企てた精神科学の認識

論的基礎づけに至るまで引き継がれてきた。彼は、これらロマン主義、歴史学派、デイルタイ等の理論の全体を総括して「伝統的解釈学」と呼び、彼らの理論に共通する根本図式を批判しようとする。実際、彼らの学問的意識は、その対象領域をテキストから歴史の全体へと次第に拡張していったにせよ、あくまで方法的な問題設定という立場を堅持して、客観的な歴史把握を目指す点で共通しており、それは、結局、デイルタイが行なった認識論的な基礎づけという問題設定へと帰着することになる。しかしガダマーは、こうした伝統的解釈学の問題設定自体が、自然科学の客観主義や方法主義、それを基礎づけるものとしてのデカルト的な主客二元論を前提しており、それが精神科学本来の在り方を隠匿してしまう危険を孕んでいると考える。精神科学の仕事は、整備された方法や手続きによる客観的把握に尽きるものではない。「伝統的解釈学は、理解が属している問題地平を不当に狭めてしまったのである」(GI205)。ガダマーは、主観が客観的真理を獲得するためには方法や手続きの整備が必要であるとする方法的な発想を退けつつ、ハイデガーの基礎存在論に与して、理解が

主観の働きに帰せられるものではないことを強調する。「理解は、それ自体主観の行為というよりも、むしろ伝承の生起へと入り込むことと見做されるべきであり、そこで過去と現在とは絶えず媒介されることになる。手続きや方法が余りに支配的となつていく解釈学理論に於いて、まさにそうした理解の在り方の真価が発揮されねばならないのである」(GI295)。

ガダマーは「真理と方法」第二部に於いて、歴史学的方法論を認識論的に基礎づけようと企てたデイルタイもまた、ロマン主義解釈学の系譜に連なるものとして同様の難点を免れておらず、それどころか既に歴史学派のうちに見られた内的矛盾はまさに彼に於いてその頂点に達するのだと厳しく批判する。しかしデイルタイもまたガダマーと同じく、実践的な精神科学の伝統を真剣に受け止め、ルネサンス以降の自然科学的思考の越権に対してその伝統を擁護しようという意図を持っていた。実際、彼は人間に固有な「歴史性」や、それに基づく精神科学の「経験」の独自性に気づき、実践知の伝統に与して、日常的・実践的な生のうちで形成される前科学的な知に着目する「生の哲学」

的な洞察を持ち込んだことによつて、まさに新たな出発点を提示したのだと言ふこともできるだろう。同時に彼は、解釈学を普遍的な哲学の課題へと拡張したという点で、後の哲学的解釈学に対しての先駆的役割を果たしてもいた。ガダマーはそうしたデイルタイを、近代の伝統的解釈学の完成者でありながら、同時に哲学的解釈学を示唆するといふ独特な位置に於いて捉えようとする。デイルタイは解釈学史上の分岐点に位置し、まさにその故に深刻なアポリアを抱え込まざるを得なかつた。確かにデイルタイは実践知的な伝統を擁護しようとし、前科学的な知への鋭い洞察を示してはいたが、ロマン主義から歴史学派へと受け継がれてきた克服されざる自然科学的思考の呪縛から結局逃れることができなかったために、そうした実践的伝統の真の意味での蘇生に失敗しているとガダマーは考へるのである。

既に明らかなように、こうしたガダマーの批判の意図は、デイルタイに対する批判を超えて、近世以降、現代に至るまでなお支配的な影響力を留めている自然科学的な思考法やデカルト主義的図式といったものが、人間の実践的

な知を維持保存してきたはずの精神科学に対する反省的考察を、どれほど深く歪曲してきたのかを示し、それに対して根本的な批判を行なうことであつた。デイルタイの理論のうちには、実践知的な「生の哲学」的動機と、自然科学的図式を留めた「科学論」的な動機とが緊張を孕みつつ併存しており、彼の陥つた困難は、実践知の伝統に与しようとする解釈学の在り方を、科学論的な思考法や図式がもはや支えきれなくなつたことを端的に示しているのである。今や、デイルタイの理論のうちにその内的矛盾の源泉としての自然科学的な囚われを暴き、それによつて伝統的解釈学から哲学的解釈学への移行の必然性を示すという課題が生ずるのであり、そのために、ガダマーはデイルタイとの対決を試みるのである。

こうしたガダマーの徹底した伝統的解釈学批判と哲学的解釈学の構想は、大きな論議を巻き起こしたし、特に客観性という従来の学問理想を無力化してしまいかねないようなその主張は、激しい批判の矢面に立たされることにもなつた⁽²⁾。実際、客観性という理想は、その極端な厳密学的要求についてはともかく、なお精神科学に於いても廃棄し

得ないものではないのかという反論は当然予想されるものであるし、伝統的解釈学と哲学的解釈学との対立は今なお解消されてはおらず、前者が後者によって克服されたなどと安易に言うことはできない。むしろ我々の研究意識は、伝統的解釈学の求める客観性要求に従いつつも、哲学的解釈学が強調する独自の真理要求を同時に充たそうとするのであり、それは文献学を遂行しつつ、単なる文献学を乗り越えようとする意識に他ならない。以下では、デイルタイの理論に対するガダマーの批判を手掛かりに、両者の志向とその対立点を検証しつつ、我々の関わり合っている解釈学的状況の二つの局面として提示しようとする。

二

デイルタイがその思索を開始した一九世紀の後半は、実証科学が大きな成果をあげて、全学問領域に確実に浸透しつつあった時代であった。イギリスで実証主義の社会科学者達が活躍する一方で、当時のドイツに於いても、ヘーゲルの歴史哲学はその死とともに急速に信頼を失い、経験

重視するランケやドロイゼンといった歴史家達、いわゆる「歴史学派」が台頭してきた。彼らは、観念論のアプリオリな歴史構成に反対して、経験を重視する研究意識を堅持していたが、彼らの歴史記述やその理論は、なお同時に観念論やロマン主義の精神を様々な仕方であらわしていたのである。歴史学派の立場は、その出発点からして、歴史哲学的な遺産と経験を重視する研究意識という相容れない前提の間で常に内的緊張を孕んでいた。しかしデイルタイは、歴史学派の難点を哲学と経験との中間的位置ではなく、彼らの反省の不十分さに見て、歴史的（精神科学的）認識のための新たな基礎をうち立てることによってその難点を克服できると考えた。彼は、歴史学派の学説のうちに基づけられぬまま残存していた観念論やロマン主義の有効な洞察を真剣に受けとめ、歴史学派の立場を明瞭な方法的意識にまで高めることによつて、その仕事の理論的擁護者となるうとしたのである。

しかし歴史学派が掲げた「普遍史」という構想は「ロマン主義解釈学の個体理論とそれに対応した解釈学」をその拠り所としていた。ガダマーは指摘する。「歴史学派が普遍

史の方法を考える際の根本図式は、実際にはあらゆるテキストに当てはまることに他ならない。すなわちそれは全体と部分という図式なのである」(G.I, 201f)。部分は全体からのみその意味の規定を受けるのであるから、一切の歴史は、人類に関わる全領域の歴史から考察されねばならず、従って常に普遍史へと拡張されざるを得ない。普遍史とは、まさに歴史学派にとって必然的な帰結であった。ディルタイもまたこの普遍的課題を継承し、今度はそれに認識論的な基礎づけを与えようと試みたのだが、彼は個々の人間の心的生の構造のうちに歴史の源泉を見いだすことで、歴史を認識する人間の歴史的理性を主題化したのだった。

かくしてディルタイは、当時の新カント派の「カントに還れ」という標語に同調し、明らかにカントの仕事との類比に於いて歴史的理性の批判を企てようとする。彼にとつて、カントの『純粹理性批判』の持つ重要性は、それが従来の意味に於ける形而上学を粉碎したというのみならず、先天的な概念の使用を正当化し、それが認識を可能ならしめるような一つの領域を提示することによって、一七世紀

に出現した新しい数学的自然科学の正当性を基礎づけたという点に存していた。一方、カント以降の思弁的觀念論は、歴史の世界を理性の自己展開のうちに取り込んで、さらに歴史の領域に於いても極めて独創的な成果を上げたが、これによって純粹な理性の学の要求は、歴史的な認識にまで拡張されることになった。しかし実証主義的な経験的研究の進展とともに、思弁的歴史哲学は全く疑わしいものとなる。歴史哲学の純粹な思弁による歴史の構成は、「非歴史的な」実証主義にはもちろんのこと、歴史学派の目にもまた全く独断的なものと映ったのだった。この点に於いてディルタイは歴史学派の見解を支持していたが、彼はまさにそうした時代の状況が、カントが一八世紀に於いて直面していたのと同様の事態であることに気づいていた。ヘーゲルの体系の信頼の失墜とともに、ロゴスと存在との自明な相即ということが決定的に粉碎され、歴史そのもののうちにロゴスを見いだすことが全く不可能になってしまったことによって、今や全く新たに歴史の認識論が要請されなければならなかった。ディルタイはそうした認識のもとに、『純粹理性批判』との類比に於いて、またそれ

を補充するものとして、新たな「歴史的理性批判」を構想したのであった。一九世紀はまさに認識論の世紀となったが、デイルタイもまたその出発点に於いては、認識論的な問題設定に全く規定されていたのである。

こうした認識論的な問題設定は、デイルタイが新カント派と共有していたものであった。しかし新カント派が「経験を通じて成就される証示可能な確定されるもの」を認識の対象とし、それを範疇分析するという自然科学的な構成をさらに価値哲学という仕方ですらに改変して歴史認識へと翻訳しようとするのに対して、デイルタイはそうしたやり方には満足できなかった。デイルタイは、精神科学の行なう認識が、意志や感情をも含んだ人間の生の全体からなされる「理解」に基づくものであること、またそうした人間の全体性に関わる精神科学的な認識経験が、表象的成分のみに定位する自然認識的な経験に比べ、より底層にあつて根本的な性格を有していることに気づいていた。デイルタイはこの洞察によつて、新カント派のような認識論的な問題設定を超えて、人間に根源的な歴史的な在り方への反省へと歩みを進めたのであり、この点をガダマーは高く評価

するのである。

デイルタイは、精神科学的な知が、実践的・日常的な知の延長線上にあることに気づいていた。このいわば前科学的な知は、個人の意識内の心的な過程に於いて、記憶された諸要素を構造化し、意味づける（理解する）ことから生じてくる。デイルタイがしばしば自叙伝を例にあげているように、個々の生の歴史（人生史）は、自らの様々な体験の意味を理解することに基づいている。デイルタイは、前科学的な知を生ぜしめる心的生の基本単位として「体験」という概念を導入するが、体験はそれ自体「一つの意味をなす全体」でありながら、生の経過の全体の中ではまた一つの部分をなしている。しかし最後に体験されたものが、その都度、過去の諸体験の意味を規定するわけではなく、むしろ決定的な意味を持った体験から生の全体の規定が生じてくる。自然の場合のように時間的な系列によるのではなく、それ自体の中の一つの中心から全体を統一するような「構造連関」こそが、人間の心的生に固有な原理となっているのである。部分と全体とのこの独特な関係の在り方が、まさにデイルタイがロマン主義の個体理論と連携した

点であり、彼はこのロマン主義解釈学の図式を心的生へと翻訳したのだった。

体験はさらに表現されることを通じて、様々な表現や、生の客観体(客観的精神)と呼ばれる文化的形成物へと結実する。そのような生の外化(表現)は、表現主体である個人としての心的生の内なる意味連関を完全に含み込んでおり、理解されることを通じて人間的・歴史的世界の共有財産となるはずのものである。この点にまさに、個々の人間の生の経過から世界的連関への移行、すなわち精神科学の心理学的な基礎づけから解釈学的な基礎づけの立場への移行が見られるのであり、デイルタイはフツサールの『論理学研究』を通じてこの移行の根拠を手に入れたと考えた。もちろんその出発点からして、デイルタイは自然的世界の因果連関に対して、歴史的世界に特有の原因連関(作用連関)を際立たせることで、歴史学や精神科学の独自性を擁護しようとしたのだったが、人間的・歴史的世界の原因連関(作用連関)がまさにこうした体験に基づいており、そこから形成される構造連関が追体験可能であるということが、解釈学的なアプローチへの移行を決定的に可

能ならしめたのである。

歴史的世界がまさに人間的生の表現から成り立っていることから、デイルタイは、この世界が理解可能なものであると考えた。彼は、人間の創出した歴史的世界の認識論的優位というヴィーコの主張に依拠しつつ、人間精神の根本的同質性の想定によって、個人レベルに於ける心的生の経過から、世界的な認識可能性への移行を企てるのである。「この「精神科学の」領域では、一切の所与は作り出されたのであり、それ故歴史である。すなわちそれは理解されるのだから、それ自体に或る共通なものを持っているのである」(D.VII,18)。歴史的な行為や作品は、人間精神の根本的同質性に基づいて追体験可能であり、そうした追体験を通じてそれらを理解することが可能であるとされる。しばしば指摘されるように、デイルタイは人間の個別性や特殊性を、人間精神の根本的同質性の部分的、量的な変化として考えていない⁽⁴⁾。つまり他者の体験表現は、時代その他の制約から異質的、特殊な面を含んでいるにしても、なお人間の根本的同質性に基づいて、自らの体験の「変換[Transposition]」によって理解可能なのである。デイルタイ

は、或る民族や世代の共同精神というものが想定し得ると
いうことから出発する。或る共同精神に共属している個人
は、そうした精神の客体化されたもの（生の客観体）に取
り巻かれて生き、その理解を通じて共同精神を自らのもの
とするが、そうした共同的理解に基づいて循環的に接近
することで、特殊な個性をも理解することが可能とな
る。デイルタイは、共同性に関わる基本的理解と個性に関
わる高次の理解という二段階に区分してこうした事態を説
明するが、この際、基本的理解から高次の理解への移行の
うちに困難を認めてはいない。彼はこうした相対的な共通
性の事例を、全人類の歴史の全体にまで拡張しようとする
のである。

ここに至って、ロマン主義解釈学的図式の歴史的世界へ
の拡張という事態が極めて尖鋭化された形で現れてくる。
人間の心的生の構造連関は、歴史的世界の全体に行き渡っ
ており、この連関全体の追体験的理解による把握が精神科
学の課題とされることで、文献資料のみならず、歴史的世
界の一切の現実がテキストとして理解されるべきものとな
る。ランケでさえ、歴史的現実がそれほどに純粋な意味痕

跡であるとは考えなかつたが、デイルタイは、ロマン主義
的図式の受容によつて、歴史的精神科学がそうした帰結へ
と強いられていることを意識していた。ここに於いて歴史
学は究極に於いて「精神史」とならざるを得ず、このこと
が、デイルタイを再びヘーゲルへと接近させることにも
なつたのである。

しかしガダマーは、同質性に基づく理解の世界史的連関
への移行という点に決定的な異議を唱える。ガダマーは次
のように述べている。「むしろこうした同質性という前提
のうちでは、歴史本来の認識論的問題は隠匿されてしま
う。つまり問われるべきなのは、個人の経験やその認識
が、如何にして歴史的经验にまで高まるのかということな
のである。歴史に於いて重要なものは、もはや個人がそのも
のとして体験し、他者がそのものとして追体験するような
諸連関ではない。さしあたって個人の体験と追体験につい
てのみ、デイルタイの議論は有効なのである」(G1,226)。
人間の同質的本性に基づく追体験的理解というものの余地
をガダマーは否定しない。しかし、個人的な経験が如何に
して歴史的な経験へと高まるのかという問題に対しては、

同質性に基づく追体験的理解という考え方は、かえってこの高まりの可能性を遮断してしまうと彼は批判するのである。もちろんデイルタイにとつても、追体験的理解といふことは決して自己目的的なものではない。むしろ理解による様々な人間の可能性の獲得を通じて、囚われなき「歴史的意识」の理想へと接近し、そこから達成される、より普遍的な視点からの人間的、歴史的世界の評定を可能ならしめることが、彼の考える精神科学が奉仕すべき最終的な目標であった。絶対知の立場を否定し、あくまで経験による教養（人間形成）を重視する歴史的意识の立場に留まろうとする点では、デイルタイとガダマーは基本的立場を共有しているとも言えるだろう。しかしガダマーは、デイルタイが教養の問題を考えるに際して前提している根本図式に、この歴史的意识が本領を発揮するのを妨げるものを見るのである。

三

特定の時代や地域のうちで、また局限された経験の範囲

内で生き、常に特殊的な先入観から囚われている人間が、その有限性を可能な限り乗り越えてゆくには、自らの囚われを囚われとして自覚し、より普遍的な視点へと高まることが求められる。「理解」はそのために重要な役割を果たすことになる。デイルタイは、根本的同質性に基づいて人間の様々な可能性を我がものとし、それを通じて無意識的なものを自らに意識化するという仕方で人間の同質の本性の認識を拡張することを理解の役割と考えた。有限な個人は、多様な人間の可能性の理解を通じて、いわばそこから自由な判定ができるような囚われない境地にまで達しようとするのであり、こうした境地こそが歴史的意识の理想なのである。ガダマーも指摘するように、これは、「特定の対象への嗜好や親和性といった主観的偶然性から理解に生じてくる限界を根本的に乗り越える」という「老人の豊かな成熟」(G113)の理想に他ならない。

客観的な理解の達成は、囚われなき歴史的意识の立場の達成と密接に関わっている。様々な人間の可能性を理解することによって、囚われなき歴史的意识の立場は達成可能となるが、この立場の達成によって、理解された個々の事

象の囚われなき客観的な評価もまた可能になるはずなのである。囚われなき観方からの客観的な認識ということが、デイルタイの堅持していた学問的理想であった。「彼『デイルタイ』の反省は常に、歴史的に制約された人間の認識を、それ自体の拘束性にも拘わらず、客観的な学の仕事として正当化するという目標に向けられていた」(G1235)。この客観性という学問理想は、既に歴史学派が掲げていたものであり、歴史学派は、一つの時代がそれ自体から理解されねばならず、それとは異質な現在の基準でもって判定してはならないということを要請したが、デイルタイは、その中心から統一を構成し、その中心から理解されるような構造を想定した先の「構造連関」の説によって、この要請に答えたのだった。既に見た通り、この考え方の根底には、歴史学派がロマン主義から引き継いだ部分と全体という図式が存している。一つの行為や作品から個人の全体へ、さらには時代や共同体へと一層広範な歴史的連関が顧慮されることによって、遂には普遍的認識への移行が達成され、そこから個々の歴史的認識は客観性を保障されることになるのである。

しかし歴史的な対象を、単に現在の基準をもって判定するのではなく、部分と全体との関係からその意味が客観的に確定されるためには、「歴史的な観察者の「歴史的」視点に由来する拘束性(Standortgebundenheit)が克服し得る」(G1235)ということが前提されていなければならない。この拘束性克服の可能性に対する見解が、デイルタイとガダマーとの決定的な相違をなしている。デイルタイが、十分な学問的客観性を持った歴史的認識が得られるだけの拘束性の克服が可能であると考えるのに対して、ガダマーは、この拘束性の克服が不可能である考える。ガダマーの見解によれば、デイルタイの掲げる普遍的理想的困難は、普遍的連関が決して完結し得ないという以上に、「我々が歴史のうちで理解する者自身として、進行を続ける連鎖のうちの制約された有限の分枝として存在している」(G1203)という点に存しているのである。

実際、自らの先入観を超えて高まることを習得し、囚われなき歴史的意識を達成するという要求のうちには、歴史的制約に拘束されざるを得ない自らの有限性の自覚ということとともに、有限な人間が「無限な理解の能力」を所有

しているということが含まれている。ガダマーは次のように指摘する。「ヘーゲルの理性の観念論に対するデイルタイの批判は、ただ彼の概念的思弁の先天主義に向けられていたに過ぎない。精神の内の無限性は、デイルタイにとつて根本的に疑わしいものではなく、むしろ歴史的に啓蒙された理性、つまりすべてを理解する天才にまで成長を遂げた理性という理想に於いて積極的に実現されるものだったのである。デイルタイにとつて有限性の意識とは、意識を有限化することでもなければ制限することでもない。有限性の意識が立証しているのは、むしろエネルギーや活動性に於いてあらゆる制限を超えて高まる生の能力なのである。その限りで、有限性の意識のうちにはまさに潜在的な精神の無限性が現われてくる。もちろんこうした無限性を実現する仕方は思弁ではなく、歴史的な理性性である。歴史的理解は、全ての歴史的所与を超えた広がりを持っており、また精神の全体性と無限性にその揺るぎない基盤を持つているが故に、それは真に普遍的なのである」(G1.236)。デイルタイや歴史学派の歴史家達は、ヘーゲルの行なった先天的な歴史構成に反対して、人間精神の有限

性、またそれを補なってくれる経験の重要性を主張したのだが、しかし精神の能力の無限性ということには何ら疑いを抱いていなかった。その意味で、彼らはなお「人間は有限であるにも拘わらず不完全ではない」とする近代の理性信仰の立場から脱却していないとも言えよう。「いずれにせよ、デイルタイが有限的、歴史的な人間の立脚点の被る拘束性のうちに、精神科学的認識の可能性を根本的に損なうものを見ていなかったのは明らかである。『デイルタイによれば』歴史的意识は、そのように自らの相対性を超えて高まることを成し遂げ、それによって精神科学的認識の客観性が可能となるのである」(G1.238)。

絶対知の立場を否定し、まさに知が有限でしかあり得ないが故に、その有限な意識にとつて歴史的な経験が必要であると考える歴史学派に与して、デイルタイは、歴史的に有限な意識がそれにも拘わらず自らを超えて高まる可能性を根拠づけるようと、人間本性の根本的同質性という学説に同調する。人間は、自らの体験を交換し、他者の体験を追体験することによって個人的体験の拡張と普遍化を行なうのである。デイルタイは次のように述べている。「理解

によつてはじめて個別的体験の制限は揚棄され、他方また個人的体験には生の経験という性格が付与される。理解は、多くの人間、諸々の精神的な形成物や共通性へと拡張されるにつれて、個々の生の地平を拡張し、精神科学に於いて、共通するものを通じて普遍的なものへと至る道を開くのである」(D.VII,141)。これに対して、ガダマーは、デイルタイが理性の無限な能力を想定しつつ、それに基づいて自らの拘束性から脱却できると考えることに根本的な疑念を表明する。ガダマーによれば、このデイルタイの考え方を根底で支えているのは、無限な能力としての理性が、方法的意識と知識の集積によつて囚われや偶然性を脱却しつつ、対象を自由に処理できるかのように考える自然科学的な認識図式なのである。ガダマーは、人間が自らの先入観から完全に脱却できるとも考えなければ、そうした脱却によつて客観的な認識を獲得すること——仮にそれが可能であるとして——が精神科学にとつて有効であるとも考えない。しかし精神科学的に於ける真理獲得の可能性は、それでもやはりデイルタイの洞察のうちに含まれており、先の自然科学的な図式から脱却してこそ、この洞察は

その真の有効性を發揮することができるとガダマーは考えるのである。

四

ガダマーが着目するのは、先述の前科学的な知という考え方である。歴史的意識とは、精神の他の一切の形態に対して反省的な関係にあるような意識、つまりそれ以前の意識が一つの生の現実の直接的な表現であるのに対して、それら過去の意識に対して歴史的な態度をとる自らの可能性を知っている意識のことである。「歴史的意識は自己自身をその歴史から理解する。歴史的意識とは自己認識の一つの在り方なのである」(G.I,239)。反省的な自己認識という性格は、前科学的な知にとつて本質的なものであった。デイルタイは、人間的生の基本的単位である「体験」に気づく意識の在り方を「覚知 *Insawerden*」として特徴づけたが、ここには常に自己自身への一種の向き返り (*Rückwendung*) ということが含まれている。生やその外化のうちには、常に何らかの知が伴っているというのが

ディルタイの根本的な洞察であった。この知は、あらゆる学問的な客観化に先立って、格言や神話、文学作品、さらには道徳や法律（つまり生の客観体）のうちに客体化されており、それ故、それらはまさに生を理解するための特別な「器官」となるのである。

ディルタイの考えでは、生には常に固定性を目指す傾向が現われ、それは一方で生の客観体へと固定化され、また他方では学問的な知としても固定性を求める。ガダマーは、ディルタイが後者の学問的固定化により大きな力点を置き、学こそが固定性を求める生の傾向を完成するものと見做されていると指摘する。「ディルタイは、生の不確定性の克服を、社会や生の経験への形態化が与えるような堅固化からというよりも、むしろ学から期待するのである」(G, 123)。精神科学の認識や哲学的な自己省察もまた一種の自己認識として自己へと向き返り、自らの主観的偶然性を克服しつつ堅固さを得ようとする。ガダマーは、ディルタイが「汲み尽くし難い生」を「学問の力」と対置し、汲み尽くし難い生を統御するために、自然科学が「方法」の導入によって主観的偶然性を克服したことをモデルにし

て、精神科学もまた学問的方法によって客観性を獲得しなければならぬと考えているという先の批判を繰り返している。しかしこうしたガダマーの批判は適切ではない。ディルタイは繰り返し「生の汲み尽くし難さ」を口にしているが、それは、ガダマーの言うような科学の知によって統御を必要とするような混沌とした恐ろしげな力のことなどではなく、思惟の前提が生の中に含まれ、思惟が生背後に遡り得ないという事態の表現に過ぎない。またディルタイが哲学に「社会の自己省察」(D, XIX, 304)という役割を与え、哲学だけが個々の知的所産に連関や根拠づけを与えることができることと明言されていることから(D, XIX, 306)、彼が自然科学的な意味での学問の力を、固定性を求める生の傾向の完成と見做しているとは決して言えないのである。⁽²⁾

ガダマーがこうした強引とも言える仕方ディルタイの科学主義を際立たせようとしたのは、知を伴う生が、自然科学をモデルにした客観的な学問認識に於いてではなく、生の客観体へと向かう方向に於いて本来的に成就されるという自らの主張と対照させるためであった。様々な生の客観体のうちに客体化された前科学的な知は、ディル

イの場合には、その追体験的理解を通じて獲得されること
よって、主観的な偶然性や制約性を乗り越え、囚われな
き歴史的意識の立場へと高まるための手段であるとされ
た。デイルタイの思想がそうした志向を持つという点に於
いて、彼の立場は単なる相対主義を指すものでないこと
をガダマーははっきり認めている(GTM4)。しかし客観的
な認識の集積から囚われなき立場への移行ということは決
して自明なものではない。これに対してガダマーが主張す
るのは、囚われなき歴史的意識などというものは不可能で
あつて、有限な人間は先入観から決して脱却することがで
きず、従つてまた囚われなき判定も不可能だということだ
あつた。しかしガダマーは、歴史的で有限な人間が自らの
先入観や拘束性から脱却できないということを決して否定
的に捉えてはいない。むしろ人間は常に——それが正当な
ものであれ、不当なものであれ——先入観に囚われてお
り、だからこそ自らとは異質なものと承認し難いもの(そ
れもまた知という性格を持つているのだが)に出会うと
き、そのものの正当性と同時に、自らの先入観の正当性を
も疑つてみるのが可能となるのである。デイルタイが囚

われなき(つまり先入観から脱却した)歴史的意識の立場
からの判定を理想とするのに対して、ガダマーは、人間が
決してそこから脱却できない先入観というもののうちに、
精神科学的認識にとつて極めて積極的な意味を見ようとす
るのである。

こうした立場の相違は、この二人の用いる根本概念にも
反映されている。デイルタイが主観的な響きの強い「体験
Erfahrung」概念を歴史的世界の基本要素として掲げるのに
対して、ガダマーが常に持ち出すのは、常に精神科学的
「経験Erfahrung」ということであつた。この双方の概念
は、実践的・精神科学的な認識の基礎となる人間精神の根
本様態を指しているという点ではかけ離れたものではな
い。デイルタイは、体験を、それが主観的でありながら人
間の根本的同質性に基づいて追体験的理解が可能となるも
の、つまり十分意識されていなくとも決して疎遠、異質で
はないものとして理解している。彼もまた理解の蹟(あと)が意
識的な理解へのきっかけになることに気づいているが、そ
こでは無意識的なものが意識化され、新しい要素が自身の
汲み尽くし難い生から再認されるに過ぎない。これに対し

てガダマーは、経験というものがむしろ異質的なものとの遭遇、また否定性の契機を常に含んだものである点を強調する。⁽⁴⁾ 異質性との遭遇によって自らの先入観が意識され、その正当性が疑われ、時には否定されるということが経験の内実をなしているのである。ガダマーは経験という言葉が、日常的な用法でも常に否定的な契機を含み、痛みを伴うものである点を指摘している。デイルタイの場合に、無意識的な同型的本性が体験・表現・理解という過程を経意意識化されると考えられた事態が、ガダマーの場合には、異質なものとの遭遇によって自己の先入観がいわば賭けられて、事象そのものの真理要求に答えることを強いられるような対話となるのである。ガダマーによれば、この対話が成り立つためには、出会われるものは、理解者にとって真に異質なものではなければならない。そしてこの異質なものとは歴史のうちで出会われるのであり、この異質性との遭遇を、ガダマーは経験の「内的な歴史性」(G.I.225, 352 n.a.)と特徴づける。同質性を前提するデイルタイの理解理論が、この真の対話の契機を逸してしまう危険を孕んでいるという点で、ガダマーは彼の前提が本来の歴史的経

験を隠匿してしまうと批判したのだった。

さらにガダマーは学問的方法が対話を妨げるものであるという点を指摘する。彼が着目するのは、デイルタイがデカルトの「方法的懐疑」を独特な仕方でも受容している点である(G.I.241ff.)。ここでもガダマーは、デイルタイがデカルト的な方法的懐疑を、精神科学的対象である様々な生の客観体に向けてることによって学的確実性を獲得しようとしており、それが、前科学的な知をそれとは別の方法的な処理によって判定し、支配しようとするものであるという先の批判を繰り返している。そしてそれに続けて、彼は、デイルタイが生そのものから獲得される確実性と学的方法による確実性を区別せず、ただ後者にのみ確実性の量的優位を認めているのに対して、この双方の確実性に相違があることに言及して次のように述べている。「学の確実性は、常に或るデカルト的な特徴を備えている。その確実性は、懐疑とその克服から生ずるものではなく、常に既に懐疑に襲われることを未然に防いでいるのである」(G.I.243)。精神科学的な経験にとって、本来の懐疑は、自らの先入観を意識化し、その正当性を賭けてみる上で重要な契機とな

る。生から獲得される確実性は、精神科学的な経験、つまり自らの先入観と伝承との対話の中で本来の懐疑を通じて達成されねばならない。これに対して、学問的方法としての方法的懐疑はこの本来の懐疑を未然に防ぎ、真の対話の成立する余地を失わせてしまうのである。

既に明らかのように、ガダマーは対話的・弁証法的な在り方が、精神科学に於ける真理認識の最も本質的な契機であると考える。自らの先入観と伝承(テキストとしての歴史的世界)とが事象の真理要求をめぐって対話し、そしてそこから双方の「地平の融合」が生ずるということに、精神科学の本来の働きを彼は見るのである。その意味で精神科学的な認識とは、学問的な確定や解明ではなく、常に経験に留まらざるを得ないものである。しかしそれはなお、真理へと接近する方向性を持つもの、否れどどこか一つの真理の在り方なのである。これに対して、デイルタイは自然科学に由来する学問理想——つまり対象を客観的に確定したり解明したりすることを課題とするような学問理想——から、結局脱することができず、経験の持つ真理性に気づきながらも、その点を前面に押し出すことができな

かったとガダマーは批判する。「それ故、デイルタイは歴史的過去の研究を歴史的経験としてではなく、解読(Entzifferung)として考えるのである」(G1.245)。

五

しかしガダマーの考える理解は、その都度の自らの先入観との関係の中でのみ生起するものであり、デイルタイの目指す客観的理解とは性格の異なるものとならざるを得ない。デイルタイの理解が、因われなき立場を確立することを目指しつつ、あくまで客観的な確定を行なうものであるのに対して、ガダマーは、客観的理解の可能性や意味についての疑念を示唆しつつ、客観的理解を超えて、主客の統一のうちで生ずる「地平融合」を真の意味での理解と見做すのである。従来の伝統的解釈学に於いて、テキスト内での部分と全体との循環関係として考えられてきたいわゆる解釈学的循環も、今度は新たに、テキストとその都度そこに持ち込まれる先行把握との循環関係として捉え直され、決して完結せざるものとしての理解の性格が際立たせられ

ることになる。ここに至って理解概念は根本的な拡張を被ったのであり、ガダマーは、「伝統的解釈学が、理解の属している問題地平を不当に狭めてしまった」(G.I.165)と批判して、その主張をさらに挑発的に「およそ理解がなされるとき、人は別様に理解しているのである」(G.I.302)と定式化するのである。

このように拡張された理解概念が、従来の理解概念と如何なる関係にあるのかということが、哲学的解釈学と伝統的解釈学との関係をも規定することになる。ガダマーは、客観的な理解の可能性や意味に懐疑的ではあるが、その余地を全く認めていないのではない。彼は客観的な確定を理解のうちの一つの契機としてのみ認めるのである。彼はデイルタイの理論に対して、彼が述べるような自らの体験やその追体験に関する限り有効であることを認めてもいた。しかしそれは理解の本質的なものではなく、むしろ「手段」であるに過ぎない。ガダマーは次のように指摘している。「我々が歴史学的思惟の成立をめぐって既に見てきたのは、そうした思惟が事実上、手段から目的への曖昧な移行を行なった、つまり手段に過ぎないものを目的にし

てしまったということなのである。歴史学的に理解されたテキストは、真なることを述べるといふ要求から紛れもなく駆逐されてしまう。人は伝承を歴史学的な観点から見ることによって――すなわち自らを歴史的状况のうちへと移し入れ、歴史学的な地平を再構成しようとするることによって理解を遂行していると思ひ込んでいる。「しかし」実際には、人は「これによって」自身にとっても有効でかつ理解可能な真理を伝承のうちに見いだそうとする要求を根本的に放棄してしまっているのである。そのような仕方では他者の他性を承認するということは、そうした他性を客観的認識の対象にすることでもあるが、そうした限りに於いて、それは他者の要求を根本的に遮断してしまうことになのである」(G.I.308f)。ガダマーにとって問題なのは、手段を目的に置き換えてしまうことによって、本来の理解のうち最も本質的なものである対話的契機が等閑に付されてしまう危険性である。歴史学派の理解理論は、対象(歴史)を客観的な理解によって確定し、それに対して主観が、様々な先入観に囚われることなく判定を行ない得るということを前提している。そこではいわば客観的な理解

とその評価とを分断し、後者を保留して前者のみを対象とすることが可能であるかのように、またそれこそが歴史学の課題であるかのように考えられてしまっているのである。それはまたニーチエが辛辣に批判した歴史主義の弊害でもあった。

ガダマーは、このような客観的理解と評価との分断の発端をなすのが、ロマン主義解釈学であったと指摘する(GJ1312ff.)。元来、説教に於いて聖書の教えを伝えたり、また神託を人々に媒介したりする解釈者には、常に現在の状況への適用ということが不可欠であった。しかしロマン主義解釈学は、それ以前の解釈学的伝統からこの「適用」という契機を排除してしまう。ここには、自然科学的な図式、つまりデカルト的な主客の二元論の図式が入り込んできたのであり、ロマン主義解釈学は、主客を分断することによって、学的な客観性を獲得を目指す代わりに、人文学が保持してきた実践知の伝統を損ねてしまったとガダマーは主張する。デイルタイの思考過程を曖昧にしているデカルト主義が、既にロマン主義解釈学のうちに見られると指摘されているように(GJ1242, Ann. 130')この適用の排除と

いうことが、以降の伝統的解釈学の運命を規定することになる。これに対して、ハイデガーの思考を継承するガダマーは、理解を、主客の分離に基づいて自由に振舞う認識主観の活動とは考えず、むしろその先行構造に基づいて、自らの先入観を賭け、事象そのものの真理要求に答える場であると考える。歴史的精神科学は、その従来の自然科学をモデルにした自己理解にも拘わらず、実際には真理に関わる経験の場として機能しているのであり、そこでは常に対話的契機が働き、適用という性質を生かしてその都度の関心に導かれながら、事象の真理要求に答えようとしているはずだとガダマーは主張するのである。

先述の通り、学問的客観性という理想を無力化しかねないようなガダマーの徹底した主張は、様々な方面から厳しい批判に曝されることになった。それらの批判に対して、ガダマー自身も、後に書かれた説明的補足的ないくつかの文章の中で、伝統的解釈学と哲学的解釈学との対立の激しさを和らげようとしているようにも思われる。ガダマーの哲学的解釈学の試みは、その発端からして方法的な問題設定に関わるものではなかった。彼は自らの意図について

「真理と方法」第二版の前書きの中で次のように述べている。「以前の解釈学が目指していたような理解の（技術論）をつくることは、私の意図するところではなかった。……また精神科学の仕事の理論的基盤を探究して、そうして獲得した認識を実践の場に適用することも、私の意図するところではない。もしも本書で述べた論究から実践にとつての結論があるとするれば、それはいずれにしても、非学問的な参画にはなく、学問的な誠実さに役立つものである。それは、いかなる理解行為の中にも参画が働いていることを認める誠実さである。だが私が本当に成し遂げたと自負しているのは、哲学的な性質のものであったし、また今でもそうなのである。要するに問題となつてゐるのは、我々が何をしているということでもなければ、何をすべきかということでもなく、我々の意志や行為を超えて、実際に我々に起きていることは如何なることであるのかという点なのである」(G. II, 88)。彼の意図が、精神科学のうちで何が可能に起こっているのかを記述することにあるとすれば、それは、客観的な認識が如何にして獲得できるのかという方法的探究とは問題次元がずれていることになる

う。実際、哲学的解釈学によつて、方法的な伝統的解釈学の存在が無意味になつてしまふわけでは決してなく、むしろこの両者はそれぞれが解釈学に不可欠な二つの側面をなしていると考えるべきだろう。

我々は、客観的な理解を獲得しようとし、可能な限り普遍的な立場から評定を行なうことを目指すという点で、伝統的解釈学の志向を共有するが、同時にそれが一時代の事象の単なる客観的確定に尽きるものではなく、常にそのアクチュアリティを問うことを求められているということ意識せざるを得ない。我々は、意識的であれ無意識的であれ、自らの問題意識に照らして歴史的現実を意味づけ、評価を下さねばならないのである。その意味づけや評価は、もちろん恣意的独善的な読み込みを避け、テキストの真意を汲み取つた上で評価しなければならぬという意味で客観的であろうとするが、しかしその問題意識自体や歴史家が受け取るアクチュアリティの程度は、歴史家自身が受け取る時代や状況の要請と無関係ではあり得ない。それほどばかりか状況や時代の要請は、歴史学派が評価と切り離し得ると考えた客観的な確定にも影響を及ぼしており、そ

の意味で、歴史の対象はその都度異なつた相貌のもとに現われざるを得ないのである。我々は伝統的解釈学に従つて客観性を目指し、勝手な恣意を持ち込むことを自らに禁じつつ研究を行なつてゐるにしても、実際に成就した研究成果は、常に制約され先入観に囚われた人間が、歴史的对象を如何に経験したかの表現に他ならず、それはやはり一種の知ではあるが、自然科学に於けるような学的認識ではなく、新たな対話を惹起すべく存在する知なのである。

ディルタイの理論が、時代や状況から受ける拘束性や対話的契機を十分に主題化せず、客観性という学的理想を堅持することで、精神科学的経験の歴史性を平板化してしまつてゐるという批判は、確かに彼の一面を鋭く突いてゐると言えるだろう。しかしディルタイが精神科学に特有の歴史性の契機に気づきながら、それを前面に押し出さなかつた原因をただ単に自然科学的な囚われのみに求めることは適切ではない。ローデイが指摘するように、^(五)ディルタイにとつて重要であるのは、主観的恣意的関心を持ち込むことによつて客観性を損なうことが、精神科学にとつて持つてゐる危険性を強調することであつた。方法はそれだ

けで精神科学的な認識を成り立たしめるものではないが、なおその認識が真に豊かなものになるよう導くことは可能なのである。それ故、彼にとつては、如何にして歴史的现实に肉薄できるかという方法的な探究が問題となつたのであり、客観的理解ということもまたそれ自体の獲得を要求するというよりも、むしろ肉薄のための理念として有効なものだったのである。恣意を持ち込むことを厳しく禁じ、その真意を汲み取ろうと努めてこそ、歴史的现实の偉大さは真に経験されることにならう。もちろんそこには、理解者の時代意識や状況意識が不可避的に反映されるし、むしろまたそうでなければならぬ。『精神科学への序説』の批判的学問史(D. I, 121-408)を見ても明らかのように、ディルタイの歴史記述もまた常に彼自身の鋭い時代意識に貫かれており、単なる客観的な事実確定に尽きるものではない。ガダマーも、歴史家、とりわけ哲学史家としてのディルタイの仕事に賞賛を惜しまなかつたのである。

しかし一方で、先述の通り、手続きや方法を重視する方法的な探究にも大きな危険があることを見逃すことはできない。ガダマーが伝統的解釈学を厳しく批判したのは、

その方法的探究が徹底化されて、方法の整備による客観的な確定が歴史的・精神科学のすべてであるかのように考えられることによって、精神科学本来の、媒介的に事象の真理要求に答えるという最も重要な局面が軽視される危険があることを看取していたからに他ならない。この危険に対して、彼は敢えて客観性理想を無力化しかねないような論争的な自らの立場を対置することから、精神科学の本来の力というものを強調しようとしたのである。

デイルタイの引用は、W. Dilthey *Gesammelte Schriften*, Göttingen 1914ff. に、ガダマーの引用は、H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke in 10 Bde.*, Tübingen 1986-1995. にある。引用後の()内のDはデイルタイ、Gはガダマーを表わしローマ数字は巻数、アラビア数字は頁数を示す。なお引用中の「」内は折橋による補足。

- (一) Vgl. E. Betti, *Allgemeine Auslegungstheorie als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1967. Th. H. Seebohm, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, Bonn 1972.
- (二) Vgl. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Vorrede.
- (三) デイルタイなし(4)の構造を音楽の例によって説明してある。Vgl. Dilthey, *Ges. Schr.* Bd. VII, S. 231; VI, S. 316.
- (四) Vgl. Dilthey, *Ges. Schr.* Bd. V, S. 229f.
- (五) Dilthey, *Ges. Schr.* Bd. VII, S. 207f.

- (六) フリチョフ・ローデイ「デイルタイ、ガダマーと『伝統的』解釈学」(大野訳)『思想』七十六号、三〇頁以下。
- (七) Dilthey, *Ges. Schr.* Bd. VII, S. 210. Vgl. O. F. Bollnow, *Dilthey*, Leipzig 1936, S. 180f.
- (八) この経験概念は、Hegelの経験概念と密接な関連がある。Der Begriff der Erfahrung und das Wesen der hermeneutischen Erfahrung (G. I. 352-368)とさうな章を参照せよ。
- (九) ローデイ前掲書、三三三頁。

il faut que nous commençons à mettre en ordre les termes techniques comme la substance, l'attribut, le mode, après cela nous tiendrons compte de son intention de soutenir l'union de l'âme avec le corps aussi bien que la réelle distinction entre l'âme et le corps. Puis nous rechercherons où est la signification de la distinction de l'amour, en examinant les diverses distinctions de l'amour. En dernier lieu, nous considérerons la relation entre l'amour de soi et celui d'autrui.

Verzicht auf Sittlichkeit -Eine Interpretation des Problems von Herrschaft und Knechtschaft in der *Phänomenologie des Geistes*-

Ayumi ISHIDA

Zu Beginn des „Selbstbewußtseinskapitels“ der *Phänomenologie des Geistes* bestimmt Hegel die Struktur des Selbstbewußtseins als die wechselseitige Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen, worin eine Bewegung der Anerkennung geschieht. Das ist zunächst eine gleiche, »horizontale« Anerkennung. Dieser reine Begriff der Anerkennung aber ist noch nur »für uns«. Des weiteren entfaltet Hegel eine andere Anerkennungslehre. Was im Begriff »für uns« war, ist nun in der Wirklichkeit »für es«, für das Bewußtsein selbst; das erörtert Hegel im sozialen Kontext, d.h. am Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnis. Gerade hier beginnt die zweite Anerkennung, die nicht wechselseitig, ungleich und »vertikal« ist. Am Ende der Herrschafts-Knechtschafts-Lehre versucht Hegel, in der Erfahrung des Bewußtseins die beiden Arten von Anerkennung miteinander zu versöhnen und damit eine sittliche, auf eine wahrhafte Anerkennung begründete Gemeinschaft zu entwerfen; das endet aber in einem Mißerfolg. In der *Phänomenologie des Geistes* verzichtet er daher auf die Staatslehre bzw. auf die Suche nach Verwirklichung des Reichs der Sittlichkeit, obwohl dieser Problembereich eine wichtige Aufgabe seiner Jenaer Zeit war.

Gadamer's Kritik an Dilthey

Yasuo ORIHASHI

In *Wahrheit und Methode* hat H.-G. Gadamer die traditionelle Hermeneutik von den Romantikern bis Dilthey scharf kritisiert. Dabei weist Gadamer darauf hin, daß Dilthey an die romantische Hermeneutik und die historische Schule anknüpft und ihre Theorien

erkenntnistheoretisch zu begründen sucht, und daß die Schwierigkeiten in ihren Theorien folglich bei Dilthey eine besondere Schärfe gewinnen. In Gadamers Sicht stehen diese Schwierigkeiten besonders in der naturwissenschaftlichen Denkweise, die Dilthey aus der romantischen Hermeneutik übernahm und welcher er schließlich nicht entgehen konnte.

Nach dem Vorbild des wissenschaftlichen Ideals des historischen Bewußtseins zielt Dilthey auf das objektive Verständnis der geschichtlichen Welt und dementsprechend auf einen unbefangenen Standpunkt. Indem er die grundsätzliche Gleichartigkeit oder Gleichförmigkeit des menschlichen Lebens annimmt, sucht er damit die Möglichkeit des objektiven Verständnisses zu begründen. Dagegen behauptet Gadamer, daß niemand seiner eigenen Voreingenommenheit entgehen kann, daß vielmehr gerade in dieser die positive Möglichkeit der Geisteswissenschaften besteht. Das objektive Verständnis aus dem unbefangenen Standpunkt, wie Dilthey denkt, sei unmöglich, ja sogar sinnlos, auch wenn es möglich wäre. Gadamer sieht das wichtigste Moment der geisteswissenschaftlichen Erfahrung im Dialog mit dem fremden Anderen und durchschaut dadurch die Gefahr, daß Diltheys Annahme der Gleichartigkeit dieses dialektische (dialogische) Moment ausschaltet.

Andererseits schätzt Gadamer Diltheys Einsicht von dem vor-wissenschaftlichen Wissen im Leben und gibt darin Dilthey recht. Aber Gadamer denkt, daß es Dilthey mißlingt, diese Einsicht geltend zu machen, indem er der naturwissenschaftlichen Denkweise wie Objektivität und Methode verhaftet ist. Dagegen gestaltet Gadamer den bisherigen Verständnis-Begriff um, der nur auf die objektive Feststellung zielt, und betont den Charakter der „Erfahrung“, die im eigentlichen Verständnis enthalten ist und im vor-wissenschaftlichen Wissen immer schon dialektisch mitspielt. Diesen Erfahrungscharakter des Verständnisses stellt Gadamer der „Wissenschaft“ gegenüber; er sieht in jenem die Möglichkeit einer neuen Wahrheit und in dieser die Gefahr, die jenem schadet. Während Dilthey auf die wissenschaftliche Objektivität großes Gewicht legt und an dem Standpunkt der Wissenschaft festhält, sucht Gadamer, indem er den Erfahrungscharakter des Verständnisses hervorhebt, das geisteswissenschaftliche Wissen zur Geltung zu bringen.