

# 解釈の創造性をめぐって

—— ハイデッガーとロムバッハの場合 ——

高 田 珠 樹

## 問題の所在

解釈とは理解の形成態であり、言述はこの解釈の派生態である<sup>(1)</sup>、とする『有と時』のハイデッガーの所論は比較的よく知られているが、近年の様々な言語理論の隆盛や、解釈学をめぐる論争、或いはディスクール分析等の新しい動向の出現は、ハイデッガーのこの点に関する考察に対して更めて関心を喚び起こしているらしい。ベグラー編のアンソロジー『解釈学的哲学』<sup>(2)</sup>や、ガダマー、ベームの編集した『哲学的解釈学』<sup>(3)</sup>がこぞって『有と時』の当該部分を再録しているのも、恐らくこの間の事情を物語っていると思われる。

たしかに、『有と時』のこの条りは、示唆に富んだ、はなはだ重要な箇所である。しかし、それは第一にこの箇所が言語現象を考察するに際して多くの手掛かりを与え、謂わゆる解釈学的循環や先入判断の問題を扱うからというわけではない。或いは、この部分が『有と時』の方法論的基礎を与えるから、というでもない。そういった面を否定するではないが、我々はいくだんの分析の全体としての意義とそこに作用している著者の意図を、これをもたらず個々の帰結に優先して考えなくてはならない。ロムバッハは、「解釈の存在論的概念は方法論的概念から規定されない、その逆だ」<sup>(4)</sup>と言っているが、我々もこの点、同感である。後に見るように、ハイデッガーとロムバッハとは解釈の存在論的格付けという点で基本的な相異がある。が、ともかくハイデッガーに於ても、上の理解・解釈・言述という連関が言わば一つの存在論的な狙いのもとに提起されたものであることには変りない。それは極めて挑戦的なテーゼなのである。しかし一方ではそこに一つのディレンマが準備されていた。『有と時』の狙いは一つに現有を、言わば人間存在を歴史性として明らかにすることであり、上のテーゼもこの目論見と繋げて解されねばならぬのだが、他方、このテーゼは結果的にその目論見と喰い違って来る可能性を胎んでいる。実際、このディレンマは逆説的に出て来るとでもしか言い用がない。恐らくこのことは既にガダマーも気付いていたと思われる<sup>(5)</sup>。しかし、ここに潜む問題点を最も鋭く見抜き、これに対する批判を挺子としつつ、それを自らの思想形成に際して寧ろ生産的に転化していったのは、やはりロムバッハであろう。

このような見通しに立って以下の小論を進めてゆきたいと思う。それ故、我々は先ず、情態的理解・解釈・言述の連関の確立に賭けられたハイデッガーの言わば挑戦的意図を明らかにし、次いで、それがもたらし得る危険な帰結を摘出したい。更に、この帰結が、いかに『有と時』既刊部後半の時性分析、とりわけ本来的歴史性の構造提示に於て、見紛う方なく作用しているかを検証しよう。ここで得た、或いは出くわした問題点を念頭において、我々はロムバッハに向かうで

あろう。そうしたとき、彼の試みとは一体どんなものであるのか、どういう方向に向けられているのか、が相当鮮明な輪郭を以て我々の前に現れて来る筈である。

### 理解の地平に服従する解釈の消極性

ある哲学者が一つの新たな分析なりテーゼなりを示すとき、それらは、たとい一定の事柄や連関に対する現象的記述として提出されているにしても、決して、以前からある見解とか常識、或いは哲学者の間で言わば自明の理として通用している様々の前提と無縁な形で現れて来るわけではない。寧ろ、それが現象に則した記述である、乃至はより真実な仮説であると自負すればするほど、それ以前に受け容れられてきた見地や通念はこの新しいテーゼによって排却されねばならなくなる。裏返せば、この新たな言明は、従来の常識との対決、乃至は修正という仕方でのみ現象的記述をなし得るのであって、何もないうところに突然新たなテーゼが立ち立てられるわけではない。哲学に関して歴史とか伝統ということが語り得るとするなら、それは個々の哲学者の営為がただ事象にのみ忠実ならんとするにしても、その企てそのものが先人の業績との対話と対決を通してしか成就し得ないということに他なるまい。

我々が今、問題にしようとする現有の関示性の諸契機に就ての分析、つまり、解釈とは情態的理解の形成態であり、言述とはこの解釈の派生態であるとする議論も、やはり、それ以前の思索の伝統に対する批判として提起されていると見なくてはならない。一体、どのような伝統に対してであろうか。簡単に言ってみれば、それは時を形成する諸契機の中での「現在」の不当なまでの優位に対してである。「論理学講義」の中でハイデッガーは次のように言っている。「これだけ大きな伝統があってみれば、真理を直観真理と命題真理となすのが自明の理とされてきた所以も、更には、この真理規定が伝統的な真理問題に対し常に既に前提となってきたこともうなずける。」<sup>(6)</sup>ハイデッガーがここで言う偉大な伝統とは、アリストテレス、いや既にパルメニデスから、トマス、デカルト、ライプニッツ、カント、ヘーゲル、更にはフッサールに至るまでの西洋の形而上学を一貫して導いてきた一つのモチーフ、真理の究極とは直観であり、それは陳述によって分節され、命題というかたちで保存される、命題は真理の場所である、とする真理規定の伝統のことである。

直観とは言ってみれば、対象の、乃至は、自己の自己自身への直接的現前、いかなる非在の契機にも侵されることのない全的な現前に他ならない。それが真理のトポスなる命題、つまり対象の現前性の追憶に対し充実を与える。真理の規定に於ては、常に直観と命題が前面に出て来るが、それは両者が充実した現前という点に関して結託しているからである。

一方、ハイデッガーの企てとは、この西洋哲学史の至るところで優位に立つ「現在」をその王座から引きずりおろすことにある。現在化とは直観としてでなく、解釈としてしか与えられない。先ずそれが上に挙げた連関の第一に意味するところである。

情態的理解とは、時性的な契機で言うなら、将来と既有との共働としての、可能性の被投的企投である。何か或る一定のものに関わるとき、我々はそれと無媒介的に交渉するのではない。

「常に既に配慮の『何のため』のもとにとどまっているという仕方、何かのもとに立ち返り、それを開示する<sup>(7)</sup>」という動きが、そこには作用している。理解とは、この常に既に自己の有の可能性を、更にそれに基づいて爾余の有るものの有を企投していることである。解釈はこの理解されている可能性を、有るものとの関わりに於て具体的な観点として分節し、形成するのである。常に既に投げてしまっている可能性から、現に出会われるものに返ってきて、それを何かとして発見すること、これが言わば、時と称されるものの原初形態であり、それは「現有の絶えずなす一種独特の運動」<sup>(8)</sup>とも言われる。かかる運動に於ては、現在とは将来と既有性によって支えられている。つまり、現在は寧ろ将来と既有とに服属するわけで、その意味では、未来を未だ来らざる今、過去を過ぎ去った今とする、つまり現在を基本とする従前の時間論とは逆になる。

言述が解釈の派生態である、というのもこの連関から解されなくてはならない。解釈は、現に有るものと関わる、即ちそれを現在化するに際し、理解の内にて企投されている諸可能性に形を与え、これを分節化した。言述は、解釈に於ける現在化のポテンツをもう一步高める。有るものをそれ自身から見えしめんとする。このとき、陳述の観点、即ちカテゴリーは、成程、理解と解釈の脈絡に対応するが、そこに於て対象に付与される述語そのものは対象からのみ汲まれる。つまり現在化が徹底されるに際し、視点はこの現にある対象に局限されてゆく。「有るものをそれ自身から」というのは、その拘束的な性格なのであって、そこでは、企投されている可能性との連関が切断される、或いは少なくとも希薄となる。陳述が「純粹な現在化」<sup>(9)</sup>と称される所以である。

従来、命題が真理のトポスターを得てきたのは、このような純粹な現在化たる陳述によってその沈澱として得られる命題そのものが、更に对象的なかたちで現在化されるからである。純粹現在化の現在化、命題一般のもつこの特異な性格が、伝来の西洋の哲学、即ち現前性の形而上学によって見逃されよう筈がない。しかるに、もし現在が時性の契機の中でもっとも後発的であるとするなら、言述は派生態という烙印に甘んじなくてはならないし、真理の包蔵される場所としての命題は、直観によって充実されるのではなく、解釈と理解との脈絡の内にて賦活されるしかない。

要するに、ハイデッガーが理解と解釈・言述との連関を解明するとき、その作業は常に「現在」という契機が他に対して派生的に出て来ることを明らかにせんとする意図によって貫かれていると言ってよいだろう。

従来、西洋の哲学史の中で時間に就て語られるとき現在という契機は常にその優越をほしいままにしてきた。この契機が、ハイデッガーに及んで何故その王座を開け渡さねばならぬのであろうか。この点に就て十分な答を得るためには、哲学史全体に対する周致な検証と、ハイデッガーの思索が産まれて来る時代状況の内への深い洞察を必要とするであろう。ここでははなはだ大雑把な言明で以て満足するより他はない。

そこにはとりわけ、知識や価値基準に関しそれまで西洋がなしてきた唯一のな普遍性の要求に対する疑いがある。それ以前にも、人間的知識の蓋然性や仮説性、有限性が哲学的視野の中に入ってきたわけではない。しかし、その彼方には常に人知を絶して対象を自体的に把握す

る知識形態が前提されていた。また他方、歴史の問題が哲学の中で徐々に地歩を占めてきてはいた。けれどもこれとて一方では傍流にとどまるか、さもなくば、歴史は普遍的な知と真理の実現に至るプロセスとしてのみ見られていたのである。

「現在」の優位とは対象の充実した現前、判断規準の唯一的な普遍妥当性への要求と深く結びついている。一切を共時的に、乃至は無時間的に見る、或いは見ようとする立場では現在が当然のことながら優位に立つのである。

しかるに、周知の如く、19世紀後半から、先ず精神科学の、次いで自然科学の様々な分野に於て、価値や知識の普遍性、唯一性に対する確信や信念は揺らぎ始める。寧ろそれらは一つの歴史的な形成態ではないのか、知識が究極の判定基準と看做す事実とて実は当の知識によって与えられるのではないのか、そういう問いが出て来る。勿論、こういつたからとて、必ずしもそれが直ちに謂わゆる相対主義に結びつくとは限るまい。歴史の中で形成されてきた、ということと、相対主義とは一応切り離して考えられるべきであろう。

ともあれ、知識や価値が従来、少なくとも理想としては無時間的に妥当するものであり、たとい歴史的な変化があっても、それはこの理想へと近付くための、知識内実そのものにとつては外的にとどまるプロセスと看做されてきたものが、ここに及んで、最も基本的な層に通時性、歴史性を据え、そこから共時性、無時間性も、考えられねばならなくなってきたのである。「現在」が将来と既有性によつて支えられ、そこから発源して来る、と言われるとき、それは、とりわけ、人間存在の根本構造として歴史性が見取られたことを意味すると思われる。

我々の知識は、我々がその中で育ち、そこに投げ入れられている一定の世界に於て、自分が常に既に企投してしまっている特定の地平たる可能性の内でのみ得られるに過ぎない。或いは、我々が現下に一つの挙措をなすにしても、その場合我々は自己の或る可能性を企図しており、知る知らざる、好む好まざるに拘らず、自分が既に担っている一定の基準に立ち返つて、これを行なう。決して、一つ一つ孤立して自足しているわけではない。先の理解—解釈—言述の連関は、思索のこのようなコンテクストに於て読まれねばならない。

さりながら、実はここに一つの問題が隠されている。なるほど、様々の精神的構築物を歴史性のアスペクトに於て流動せしめることが、「現在」のもつ独占的優位を排除することになるのは当然である。しかし、その場合、もし個々の挙措なり、解釈・陳述、要するに有るものの現在化が、理解の地平の内でのみ可能とするなら、そのことはひいては、その都度の解釈や陳述にかななる独自性、独創性も認められぬことになりはせぬであろうか。解釈や陳述は、この地平の指示するところをただ素直に履行するだけのものとなりはしまいか。たしかに、解釈が理解の形成態であるからと言って、この帰結は直ちに引かれはしまいか。されど、その危険は大である。

たとえば、『有と時』の中では繰り返し、可能性のほうが現実性より上位に立つ、有は有るものではない、有るものはその有に於てそれ自身を示す、と言われる。それは一言で言えば、超越という事態であり、後には、有論的差別として定式化されてゆく。ここに於ては、常に、予じめ有の開示されていることが、一方的に有るものの発見を「可能ならしめ」、「照らし」、「導く」

のであって<sup>(10)</sup>、逆の、有るもののほうから有の開示性へと働き返し、これを限定してゆくということは、少なくとも直接には語られない。

### 本来の歴史性に於ける既有性の奇妙な優位

問題は要するに、「現在」の契機に対しあまりに消極的・受動的な性格が帰されているところにある。この点は、本来性という局面に於て、一層顕著である。

本来の歴史性に於て、現有は自己を追い越し得ぬ卓抜なる可能性としての死へと先駆的に企投する。しかしそれはただ「覚悟性の全体性と本来性」とを保障するに過ぎず、その死から実存の事象的諸可能性を取って来ることはできない<sup>(11)</sup>。死への先駆が単に死に就て思いをめぐらすことでない以上、現有はそこから事象的な現位に還帰せざるを得ない。そして、この現位に於て、現有は自分を支配している様々の可能性に真に向かい合うのである。

「覚悟性の中で現有は自己自身へと帰り来るが、この覚悟性は本来的に実存することのその都度の事象的諸可能性を遺産から開示する。この遺産を覚悟性は被投的たる限りに於て引き受ける」<sup>(12)</sup>と云われる。勿論、だからと言って、そういった可能性が具体的にどのような経緯・素姓で成立したかについて十分な消息を得ておらねばならぬわけではない。肝腎なことは、日常の内で要素的な事象の内に埋もれてしまった諸可能性を、そういった事実を可能ならしめているものとして表明化すること、ここに伝えられているのが、かつてあった現有によって企投された実存の可能性であり、それがなお自らを統べている潜勢力であることを明らかにしつつ、それを善きもの、遺産として背負い込むことである。これを反復と称する。死への先駆と現への還帰、事象的可能性の反復は、更に、現在化の契機としての状況の内への瞬間をもたす。本来の歴史性はそういう構造をもって生起する。それは運命とも呼ばれる。

ここで奇妙なことに気が付くであろう。本来の歴史性に於ける将来が死への企投に限局されるとするなら、なるほど、これが言わば誘発的契機として他の構成契機に優先するとは言え、具体的な可能性は専ら、現有が既にそこへと投げ込まれている事象的な現位の内にのみ求められねばならない。つまり、構造的な側面に関してはたしかに将来が優位を占めているのだが、実質的な連関に於ては既有性が決定的な優位に立つことになる。しかも、現在化としての瞬間に就ての具体的な性格付けは一切差し控えられているときている。

ハイデッガー自身、本来の歴史性に於ては既有性が特に重みをもつことを認めている。しかし、こうなって来るともはや単に重みの問題ではない。極端な言い方をすれば、本来の歴史性は、実質的には、ただ相伝された可能性を反復し引き受けるだけのものでしかなくなる。先の連関で言うなら、理解の地平への忠実な履行が行なわれるにすぎなくなる。

ハイデッガーは言う。「可能なるものを反復しつつ摂取同化することの内には、それと同時に、かつて有った実存を、つまりこの 掴み取られた可能性がその人に於て頭わとなったところの実存を尊敬しつつ保有するということが予じめ輪郭的に示されている」<sup>(13)</sup>と。しかし、そのかつていた人が、自分の引き受けることにした可能性を企投したからと言って、ただ彼を尊敬している

だけでは始まらない。寧ろ、このような可能性とは、ただ現有がそれに身を委ね、反復・保有することを願うよりも、それとの絶えざる対決を通して、現有を常に新たなる飛躍へと誘うものではないのか。

解釈が理解の地平に立つ、というテーゼが出て来るのは人間存在の根本的な歴史的構造の内への洞察からではなかったか。現在が将来と既有性から発源し、これらによって担われていると言われるとき、それはやはり、現有の基本的な有り方を歴史の内に見ているからではないのか。しかし、もし解釈や陳述が被投的に企投されている可能性の内でも動くだけで、本来の歴史性も専ら相伝された可能性を引き受け反復するというのなら、果たしてそこに充実な意味での現有の歴史性など語り得るであろうか。現有のなすその都度の解釈や陳述は、ただ予じめ与えられているものから一方的に規定されているだけではなく、寧ろ絶えず、これを形成し直してゆくのではないのか。一旦企投されたエポッへの形成原理としての一つの可能性は、始原に於て一切を抱括しているのではなく、そのもとで企てられる解釈の作業によって、不断に変転し、具体化してゆくのではなからうか。

ロムバッハが遭遇したのは、恐らく、かかる疑問ではなかったかと思われる。この点でのハイデggerに対する批判は彼の思索を決定的に方向付けている。以下に、我々は、彼の構造存在論を、解釈・現在化の積極性の回復、差異に対する同一性の樹立の試みとして解することによって、彼の思惟の内にパースペクティブを開いてゆきたい。

### 解釈の復権 — 地平概念の解体

ロムバッハがその哲学的思惟の中心に据えるのは、構造という概念である。彼はこれを一つの「存在論的」な動向として提起するのだが、それは通常我々がこの名のもとに考えがちな固定した枠組や一定のパラダイムの如きものではなく、それ自身、動き、生成し、かつ去ってゆくものである。この動き方、進み方 (Erfahrungsweise) を彼は「道」と称する。

『構造存在論』の冒頭で、彼は老子の「道」を援用しつつ、自らの構造思想を、西洋の目的論的思惟、ロゴスに對置する。<sup>(14)</sup> 従来のヨーロッパの哲学は道を考えるに際し、常にその向こうに一つの目標を前提してきた。目標はいつも静止しており、道に対しア・プリオリである。そこでは道はいかなる独自性をももたず、目標に従属する。しかるに「構造」の歩む道は、どこにどう進むか先取りできない、行ってみないと分らない。「道とは独自の道である」<sup>(15)</sup> と言われるのはこのためである。

ロゴスに於ては、全体、或いは普遍は、部分、個を完全に支配する。(ロムバッハは多くの場合、この両つの対概念の相異を意図的に無視する。) しかるに構造は「一つのところから他のところへの移行に於て、あるいは個別的なものの相互の交代に於てのみ経験される。」<sup>(16)</sup> つまり、先に一つの普遍があって、個はその限定や写しとして成立するのではない。個々の契機があわさって一つの趨勢をなしてゆく、構造とはこの趨勢なのである。ロゴスがーから多であるのに対し、構造は多からーが出て来る。しかし、それは単に、部分の寄せ集めということではない。

この連関を、上でハイデッガーに関して問題とした解釈という点から採り上げて検討してみよう。「一つの構造のあらゆる契機は、どれをとっても、その構造に対する一つの解釈である」<sup>(17)</sup>とロムバッハは言う。これは一見奇異に響くかもしれない。何故なら、構造に対し固定した全体や普遍を否定したあとで、どうしてこれに就て一つの解釈ということが言えるであろうか。解釈というからには、一つの全体が既に与えられているべきではないのか。これなくしては、個々のものは結局、何のまとまりももたぬものではないのか、ひとはこう問うであろう。しかし、考えてみれば解釈されるものは別に一義的に確定されている必要はないのである。むしろ、確定されていないからこそ、そこに解釈の成立する余地があるとは言えまいか。が、そうあるからとはいえ、この場合も、固定的ではないまでも、やはり何らかの全体にあたるものが個々の契機に先立ってあるのではないのか。これは、実はそうとも言えなくはない。ロムバッハは構造思想を目的論的思考に對置するとき、個の優先を主張するが、これはあくまで後者との相異を確立するためであって、決して単純に、全体の支配としての必然か、個の分離独立としての恣意か、の二者択一の問いを立て、後者を選択する、というわけではない。そのどちらも取るわけにはゆかない。ここで彼が導入するのは、帰結の一貫性（貫通Konsequenz）という概念である。それは「言わば、必然と恣意の中間に位置する。」<sup>(18)</sup>彼は次のように言う。「一つの構造の『状態』のどれをとってみても、それは構造全体の一つの解釈であり、同時に構造の力動の内部での一つのモメントである。行為によって実現される新たな解釈は全く自由であるのではない。何故なら、それは構造のプロフィールをなす帰結に従うから。しかし、かと言ってまた全面的に拘束されるでもない。というのも、帰結とは見出されるものであって、予め引かれた軌道をまっとうする体のものではないから。」<sup>(19)</sup>

だから、個々の解釈の彼方に構造という一つの不動の可能性・枠組があるのではない。構造とは、これら個々の解釈を貫く動向であるが、それはこれらの解釈と共に成長し（concrecere）それらによって絶えず修正を受ける。あるいは、構造とはそもそも、これら解釈・契機間の布置・緊張によって成立するのだから、一つの解釈が既存の全体に修正を加えるというよりも、相互関係の一切が一つの解釈によって変化するといった方が正しい。一つの固定した全体・一般概念を基準・尺度とする訂正（Rektifikation）が外から来るのに対し、修正（Korrektur）は構造そのものから来る。解釈相互（con-）の働き合いが構造の動向を決めるのである。<sup>(20)</sup>

一つの解釈の正否の判別基準は、それ故、一般法則としてどこか上のほうにあるのではない。それが一貫した帰結を引き得るか否かにある。真理は専ら帰結の一貫性である、とも言われる。ある解釈が「こいつはいける」、「うまい」という内的な明証性を得るとき、それは既存の脈絡に一致するからでなく、この解釈が一つの貫した帰結した自ら見出すからである。<sup>(21)</sup>

ロムバッハは「変転」と題する章のある一節で、構造はそれぞれ個性をもつが、その個性は自分自身に対する直接性であり、反復から独立している、布置としての個性を構造は引き受けたのではなく、見出したのだ、見出されるのは、予じめ与えられていたものとか、自分が据えたものではない、という意味のことを言っている。<sup>(22)</sup> はなはだ難解であるが、これを言うときのロム

バッハには、ハイデッガーの本来性の規定が念頭にあったのではないと思われる。恐らくこの部分は、その規定に対するアリュージョンであろう。歴史の潜勢力、可能性とは、予め既成事実として与えられていて、各自はこれをただ反復し、引き受けさえすればよいのではない。構造はその都度の解釈によって個性的な道を歩まねばならぬ。個性だから、構造にとって一つの目標地平として向こうにあるのではなく、個々の解釈を通じてそれを創り出してゆくのである。けれどもそれは、各々の契機の恣意に委ねることではない。構造の進む方向は、各自が勝手に自分で据えることのできるものではない。構造の展開は、各契機が既に在る布置を絶えず創造的に変転させてゆくことによるのみ可能である。この絶えざる創造的な働きかけこそ、解釈の本質なのである。

今、挙げた条りで、ロムバッハは「自己自身への直接」ということを語っているが、これは彼がハイデッガーと違って、可能性と現実的なものとの間の区別を認めないからである。もし、「引き受ける」だけなら、それは自分にとって飽くまで疎遠なものにとどまるが、帰結の一貫性を、解釈という作業を通じて、自分で創造しつつ見出す限り、そのようなギャップはない。そこには内的明証が成立する。

可能と現実との間との区別は、究極に於て有と有るものとの差別、有論的差別に収束してゆく。 (但し、内在的形相に関しても、直ちに同様のことが言い得るか否か、筆者はなお詳らかにしない。) ハイデッガーが言うように、西洋の哲学は絶えずこの差別をその本質体制となし、この内で動いてきた。<sup>(23)</sup> 形而上学的思惟とは、この差別を様々に刻印することによって成立する。しかし、その際、差別そのものは思惟されざるままにとどまる。『有と時』を突破口とするハイデッガーの思惟、それは、もっと後の彼の表現を用いるなら、「差別をあえてその自性に於て眼中に来」たらしめ、<sup>(24)</sup> 「差別を差別たる限りに於て思索」<sup>(25)</sup> せんとする試みであった。

ロムバッハの構造思想も、この忘却されてきた差別の表明化、「無差別から差別への移行」を当然踏まえてはいる。これによって開けられる「有論的な見方」はその不可欠の前提ですらあるとなすが、彼自身は、この差別から更に同一性へと歩をすすめる。<sup>(26)</sup> しかし、このステップは決して無差別への退却ではない。むしろ、形而上学の全体を包括する、より生成的な見地に立つことを意味する。

それ故、ロムバッハは、哲学史の中で絶えず現れて来る有論的差別の諸形態・変様を固定したものとは認めない。可能と現実、全体と部分、普遍と個別、形相と素材、当為と存在、等々。これらは流動的な構造の生成に還元される。先に述べたとおり、構造に於てもたしかに一定のプロフィール、先行的な決定がある。しかし、それは飽くまで常に変転してやまない。個々の解釈を越えて、はるか彼方に位置するのではなく、それと一体になって成長してゆく。のみならず、必要とあらば、根本的に覆されさえする。解釈とは、それ自身また一つの構造であり、逆に構造もそれ自身一つの解釈なのである。構造とはだから、極めて重層的であり、その展開も、幾層にも渡る試行錯誤の繰り返しを通しての一貫性の追求と言い得よう。

構造という概念を、彼は考え得る限りでのあらゆる領域に対し適用しているが、もともとは、



歴史を形成する動的な単位として考えられたのではないと思われる。根本にある着想は、歴史を一つの完結した全体としてではなく、様々の誤謬と迂路を重ねながら、より一貫したものを実現してゆく、閉ざされざる道程として把えんとするところであろう。歴史を新たに把え直そうとする見地が、この概念を要求するのである。

### 歴史の中で歴史をつくる創造的営為としての解釈

以上に、我々は簡略ながら、ロムバッハに於ける解釈の創造性の回復を見てきた。それは、いわゆる存在論的枠組の流動化を志向するものであった。ところで、ハイデッガーに於て、そういった観点は、全く欠落しているのであろうか。私にはそうとも思われないのである。ここまできて、私は、先の叙述の中で、むしろ彼の思索に対し一種の不当な制限を加えてしまったとの感すら覚える。

というのも、個々の可能性の転覆、根本的な再検討、修正という点は、既に『有と時』に於て、極めて積極的な連関に於て考えられているからである。たとえば、学に関して、次のように言われている。

「諸学の本来の『動き』は、基本概念の再検討、程度の差こそあれ根本的な、学そのものにとっても見通すことの出来ない再検討、修正という仕方で行われる。一つの学の水準とは、その学が自分の基本概念の危機を醸成し、これをどこまで受け容れ得るか、ということから決められる。」<sup>(27)</sup>

のみならず、彼に於ては、従来の普遍的テロスは、究極のところ、超越論的主体によって、更には歴史的な人間存在によって企投されたる可能性として、現有の有に連れ戻されて来る。そうである以上、このテロスは、もはや、あらゆる局面に於てその唯一的な普遍性を主張することはできない。有論的差別も、単に、有と有るものとの間の絶対的断絶たり得ず、それどころか、双方の絶えざる相互作用によって、不断に変化し、転換してゆくものである、との帰結すら、そこから出て来はしまいか。

勿論、このことは、肝腎の本来の歴史性が、伝承、被投性を引き受ける運命として規定され、とりわけ既有性に重みをもつことを帳消しにするものではない。たしかに、それは受動的にすぎるし、そこでいう既存の可能性もあまりに凝固しているように思う。この点、我々はロムバッハの「生成する構造」という着想に学ぶところは大きい。が、なんといっても、『有と時』の魅力とは、一義的な読解を拒否し、思索の無数の方向への深化と展開の可能性を胎んでいる点にある。

従来、私は、ハイデッガーが『有と時』既刊部に於て具体的な性格付けを差し控えた、本来の時性の現在の契機たる瞬間とは、畢竟、常に既に会われてきた個々のものを、それが拠って立つ可能性から把え返すこと、更には、この可能性を問い直し、場合によっては新たな可能性を企投する、そういった創造的な営みと解すべきではないかと考えてきた。時性、歴史性を構成する三つの契機を咬別せんとする限り、この読み方には無理がある。けれども、ハイデッガー自身、

彼のカント解釈の中で、カントに於ける認識の諸要素を、構想力の働きとして統一的に把え直そうとしている。しかも、この「共通の根」たる構想力こそ、『有と時』に言う「時」なのである。本来的な時性の諸契機も、別々に切り離してではなく、その統一的な作用から見られるべきではなからうか。本来性が、単に受動的なものにとどまらず、そこから何かが発源して来るものである限り、瞬間を不定の未来へと働きかける能動的・創造的の営為として読むことは、あながち不当な読み込みではないと思う。

とするなら、時、歴史のカテゴリーの中で現在の契機のもつ創造的性格を主張することは、必ずしも、ハイデッガーの歴史性の見地と相容れぬものではない。むしろ、思索の事柄の一貫した運びは、かかる帰結に至るのではあるまいか。勿論、かと言って、我々は、ロムバッハの構造存在論の試みのもつ斬新さ、独創性をいささかも拒むつもりはない。彼は、それを「別の基盤の上に立つてのハイデッガーの仕事の継承」<sup>(28)</sup>と看做し得ると言っているが、その試みそのものが、創造的な解釈の何たるかを如実に示してくれている。

彼のおこなってみせる様々の分析や解釈はいずれもはなはだ興味深く、中には随分うがったものもあるが、私としては、納得できぬ点や、同意しかねるようなところも少なくない。ロムバッハ自身、それら個々の解釈を固定したものと見られることを欲しておらぬであろう。我々に求められているのは、むしろ、具体的な局面に於て、労をいとわず、解釈や詮索の作業を自分で実際にやってみることであろう。「一貫した帰結を自ら見出す」ことであろう。これを欠く限り、いくら解釈の位置付けを云々したところで、所詮は空論に終わるしかない。そういう意味で、私は本稿を終えるにあたって、ある種の非力感を覚えずにはおれない。

しかし、それと同時に、一方では、自らの内に一つの意欲が湧いて来るのを感じるのである。哲学的思考とは哲学書の読解にあるのではなかった。具体的なものをその本質に於て把えることにあった。そうとするなら、哲学的な分析の対象とならぬものは何一つない。すべては哲学によって解釈されることをまわっている。

「構造存在論」や「精神の生命」の試みは、時に、哲学的思考が陥りがちな、あまりに狭い限界をはるかに突破してしまっている。そこでは一切は哲学の問題となっている。考えてみれば、そういうあらゆる事象との関わりを求めてこそ哲学ではないのか。私は、ロムバッハに学ぶべきもっとも大きな点はここにあると思うのである。

〔注〕

1. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 32-33, S. 148ff.
2. *Hermeneutische Philosophie*, hrsg. von O. Poggeler, 1962.
3. *Philosophische Hermeneutik*, hrsg. von H.-G. Gadamer und G. Boehm, 1976.
4. H. Rombach, *Strukturontologie*, 1971, S. 137.

5. 私はここで彼の適用 Applikation という概念を念頭においている。
6. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 21, Logik, 1976, S. 123f.
7. a. a. O., S. 150.
8. a. a. O., S. 147.
9. a. a. O., S. 414.
10. Vgl. Sein und Zeit, §18, Vom Wesen des Grundes, in: Wegmarken, 1967, SS. 27ff.
11. Sein und Zeit, S. 383.
12. ebd.
13. Sein und Zeit, S. 396.
14. Strukturontologie, S. 9f.
15. a. a. O., S. 90.
16. a. a. O., S. 12.
17. a. a. O., S. 140., Vgl. auch dazu: S. 146.
18. a. a. O., S. 66.
19. a. a. O., S. 323.
20. Vgl. a. a. O., S. 215.
21. a. a. O., S. 89.
22. Vgl. a. a. O., S. 90.
23. Vgl. Heidegger, Nietzsche, 1961, Bd. 2, SS. 208ff.
24. Heidegger, Identität und Differenz, S. 53.
25. a. a. O., S. 57.
26. Strukturontologie, S. 164.
27. Sein und Zeit, S. 9, ここで、全集版は従来版と異なり、selbst の後に nicht を補っているが、この修正は Bd. 21, S. 17 に同様の連関に於て、Eine analoge Umwälzung, heute längst nicht so durchsichtig, ist in den historischen Wissenschaften die Leistung Diltheys...と言われていることから支持される。ただ、ihr selbst の ihr は文法的には Bewegung を受けるのであろうが、文意からして Wissenschaften にかかるべきではないかと思われる。恐らく、学というのが、“諸科学”としてではなく、現有の一つの有り方、として単数的に考えられ、ihnen とあるべきところが ihr とされたのであろう。
28. Strukturontologie, S. 18.

〔哲学博士課程 三回生〕