

適用と実践哲学

—— ガダマーに於ける解釈学的適用の概念について ——

折橋 康雄

文献学や聖書釈義学、或いは法学の補助学科としてそれぞれに独自の発展を遂げ、継承されてきた個々の解釈学は、ロマン主義解釈学⁽¹⁾、とりわけシュライアーマッハーの一般解釈学によって新たな局面を迎えることになった。彼の一般解釈学は、解釈の関わる多様なジャンルを超えて、しかも文書伝承のみならず日常会話までも含めた人間の言語表現一般を扱うものとして構想され、個別解釈学が蓄積してきた個々の有効な解釈の規則や指針に正当な一般的根拠を与えることで、解釈学を、言語的所産を理解するための一般的方法論へと高めることを意図していた⁽²⁾。こうした新しい解釈学の構想は、さらにディルタイへと引き継がれ、解釈学は、言語への限定を超えて、あらゆる人間的生の表現を対象とする精神科学（人文科学）の方法論へと転用、或いは拡張されることになったのである。

しかしハンス＝ゲオルク・ガダマーは、こうしたシュライアーマッハーからディルタイに至るいわゆるロマン主義解釈学の系譜には、近代固有の学概念の抜き難い影響が存在し、それが理解や解釈の本質的事態への洞察を歪めてしまったと指摘する。ガダマーによれば、精神科学的な理解は、近代的な意味での学問ないし科学とは根本的に性格を異にするものである。むしろそれは、理解する主観がそこに囚われている現在の地平と、対象の歴史学的地平の地平とが融合されるような一つの生起・出来事Geschehenとしての経験Erfahrungであり、近代的な意味での学問に還元されてはならず、どこまでも経験として自らを貫徹すべきものである。しかし解釈学を持ち出すことで精神科学の独自性を近代自然科学に対して擁護しようとしたディルタイでさえも、自然科学に範を取る近代的な学概念の呪縛を逃れることができず、そのために解釈学的な経験の在り方を捉え損なってしまったのであり⁽³⁾、そうした呪縛は、既にシュライアーマッハーの一般解釈学が新たに踏み出した一步のうちに強力に働いていたものなのである。ガダマーはこうしたロマン主義解釈学の系譜を批判的に検証しながら、ロマン主義解釈学が近代の学概念の呪縛によって放棄してしまったものを再び取り上げ、解釈学的経験の本来的な次元を取り戻そうとするのである。

こうしてロマン主義解釈学が解釈学の内部から排除してしまった《適用Anwendung》という契機が取り上げられることになる。我々の行なう理解は本質的に適用ということを含

んでいる。しかしここで言われる適用とは、知識や理論の応用といった近代的な意味に於けるものではない。むしろそうした近代的な意味で適用が受け取られる場合、適用は二次的な非本質的契機へと貶められてしまうことになるし、実際、そのように受け取られたことで適用は解釈学から締め出されてしまったのである。これに対してガダマーが持ち出す適用とは、過去を現在へと媒介する、理解に本質的な内在契機としての適用である。それは、説教者が信徒を相手に説教を行なう際に、また裁判官が個々の事例に裁定を下す際に生き生きと働いているような、一般的規範の真価を個別的状況のうちで発揮させようとする努力と結びついたものであり、学問史的には、既に古代哲学の実践概念、とりわけアリストテレスの実践哲学や実践知にその起源を持つものなのである⁽⁴⁾。ガダマーは古代の実践哲学的な概念を持ち出すことで、近代的な学概念の呪縛から解釈学的な経験を解放するとともに、精神科学が元来持っていた実践哲学的性格を浮き彫りにしようとするのである。

本論文では、こうしたガダマーの《適用》概念を軸に、まず(1)ロマン主義解釈学のもたらした転回に対する彼の評価を検討し、次いで《適用》の本来的次元を明らかにするために、(2)法解釈や再現芸術に於ける《適用》の意味、さらに(3)解釈学的課題とアリストテレスの実践哲学の伝統との繋がりを取り上げ、最後に(4)ガダマーが《適用》概念の再評価を通じて精神科学に要求しようとしたことについて若干の考察を試みる。

1.

ガダマーが、シュライアーマッハーの一般解釈学が行なった重要な変更として着目したのは、それ以前の解釈学にとって重要な構成契機をなしていた理解 *subtilitas intelligendi*、解釈 *subtilitas explicandi*、適用 *subtilitas applicandi* という三つの要素に対する扱いであった。シュライアーマッハーの一般解釈学に於いて、理解と解釈とが根本的に同一のものとして統一的に把握され、それとともに適用という契機が二次的なものと見做され脱落してしまったことに、彼はまず解釈学史上の重大な転回点を認めている。理解と解釈とが統一的に把握されたことは、18世紀の末以降、各々の時代や地域の持つ文化的特殊性に関心が向けられ、精神や理性の歴史性への洞察が開かれたことと深く関わっている。ヘルダーやフンボルトが言語と世界観との緊密な結びつきを発見し、言葉が、根本に於いて同質的な人間理性の間で伝達を行なうための道具などではなく、世界観の表現としての意義を認められたとき、異なった時代や文化のうちで形成された言語的形成物の異他性が意識され、誤解が単に特殊的事例ではなく、むしろきわめて日常的、一般的に生じ得るものであることが広く認識されることとなった。理解の対象が異他性を含み、素朴で安易な自己同化を許さないものである以上、解釈は、もはや理解に到達するための偶然的もしくは教育的な補助手

段などではなく、理解に不可欠な内在契機と見做されなければならないことになる⁽⁵⁾。「解釈とは、理解に対して後から偶然的に付加されるような行為ではなく、むしろ理解は常に解釈であり、従って解釈は理解の明示的形態なのである」⁽⁶⁾。

しかしこうした歴史的異他性の発見とともに、理解の課題は、解釈という認識の契機が強調されることで、言語的形成物やその著者の個性を客観的に認識すること、とりわけその創造的な心的過程を認識したり、それを追体験したりすることへとその力点を移してゆくことになる。実際、シュライアーマッハーは、解釈の緩い実践と厳しい実践とを区別し⁽⁷⁾、意識的に後者に定位することで、個性的な言語的形成物を対象とし、「心理学的（技術的）解釈」⁽⁸⁾による著作者の個性的な心的過程の認識をその課題としたのだった。しかしガダマーは、ここに、過去の間人精神の所産を現在へと媒介するという解釈学的課題が被った根本的な変更を見る。「理解と解釈とが内的に融合された結果、解釈学的問題の第三の契機であった適用が解釈学の文脈から完全に駆逐されてしまうことになった。例えば、キリスト教の告知や説教に於いて聖書に与えられるような教化的な適用は、歴史学的もしくは神学的な聖書理解とは全く別のもののように思われたのである」⁽⁹⁾。ロマン主義以前の解釈学、つまり文献学的解釈学、聖書解釈学、法解釈学といった個別解釈学は、「あらゆる理解を完成する契機として適用を承認する」⁽¹⁰⁾という意識を共有していたのだが、ロマン主義解釈学が、理解を媒介というよりも認識と見做し、自らをそうした認識のための「技術論」であると理解したことによって、理解＝解釈と適用とが峻別され、解釈学の持つ認識的契機と規範的契機、神学的認識と教化的適用といったものもまた分離可能なものとして理解されることになる。こうした客観的理解（認識）とその個別的事例への適用との分離は、一般解釈学という名称にも拘らず、文献学的解釈学を中心に据え、適用に大きな力点を置いてきた法解釈学や聖書の教化的講釈を締め出す形での解釈学の自己理解を促し、さらにこうした自己理解は、ディルタイの推進した精神科学的解釈学に引き継がれたのである。

ガダマーは、こうした理解（認識）と適用との分離という事態に、近代の学問概念の圧力が働いていると見る⁽¹¹⁾。シュライアーマッハーやディルタイの解釈学が課題とするのは、正しい、つまり客観的な理解を一定の整備された方法によって技術的に獲得することであり、また理解されるべき対象は、それ自体としては、適用から切り離されており、むしろ客観的に理解された後でその任意の適用を期待するものなのである。17世紀以降、新しい技術の目覚ましい発達と成果を目の当たりにした哲学者達は、それまで貶められてきた技術知を擁護し、これを学知と結びつけて学問の前面に押し出すことで、いわゆる近代科学技術の時代の到来を促したわけだが、この新しい知識モデルは、まさに一般的なもの（法則）を整備された方法を通じて客観的に認識し、その個別事例への適用（応用）を期待す

るという基本図式に則ったものであった。ここでは、認識と適用を行なう主観は、その対象に対して常に優位にあり、対象から拘束を受けることなく自由であることが前提となる。つまりこれは自由な主観が認識されたものを支配するという図式なのである。

もちろん精神科学が対象とするのは、多様な精神的所産、とりわけ言語的・形成物であって、自然物ではない。歴史的世界の精神的所産は、自然物とは異なり、外的なものを通じて内的なものを把握する《理解》という仕方では認識されるものである。ディルタイの定式化によれば、「歴史科学が可能となるための第一の前提は、私自身が歴史的な存在者であり、歴史を探究している者が、歴史を創り出している当の者であるということである」⁽¹²⁾。しかし理解対象の異他性が洞察され、それが前提される以上、客観的な理解が可能であるためには、理解の対象と理解する主観との間を媒介するものが必要となる。ガダマーによれば、そうした媒介としてロマン主義解釈学が導入したのが人間精神の根本的同質性であった⁽¹³⁾。認識主観としての人間精神は、こうした根本的同質性によって自らの制約を容易に乗り越え、様々な歴史的な個性に同化し、その客観的な認識（理解）を達成するのである。こうした考え方は、とりわけディルタイの場合に顕著な形で現われる。「既にシュライアーマッハーについて見たように、彼の解釈学のモデルとなっているのは、僕と君Duとの〔親密な〕関係に於いて達成可能な〔精神的に〕同質的な理解である。テキストの理解は、君を理解する場合と同じように完全に適合する可能性を含んでいる。著者の考えは彼の書いたテキストから直接に看取できる。〔或るテキストの〕解釈者はその著者と絶対的に同時代的である。これこそが過去の精神を現在の精神として、また異質な精神を親密な精神として把握する文献学的方法の勝利なのである。… ちょうど自然科学的な認識が常に、或る現在のものを、そこに含まれる情報の獲得を目指して問いたのだと同じように、精神科学者もまたテキストを問いたのだのである」⁽¹⁴⁾。同質性やそれに基づく自由な認識主観の想定は、結果的に、主観的要素を排して歴史的個性をそのものとして客観的に明らかにする（そしてその価値判断については他者に委ねる）という歴史学的研究の自己理解に理論的根拠を与えることになった。そしてそうした歴史学的研究の自己理解は、現在の問題意識、或いは対象の真理性や価値の判定を棚上げにして、多様な歴史的個性の客観的認識を膨大に積み上げてゆくような歴史学的研究の在り方を促進したのである。

これに対して、ガダマーはこうした同質性の想定をきっぱりと退ける。「或る作品の創作者と理解者とを結びつけてくれるはずの《精神的同質性》といった前提に、テキスト理解の可能性の基礎を置くようなことは全く不適切なのである。もし本当にそうだとしたら、精神科学に不具合が生じているのだろう。むしろ伝承のうちに真に意味深いものや本来的に有意義なものを認識するのに精神的同質性は必要ないという点にこそ、理解の不思議は

存しているのである」⁽¹⁵⁾。同質性とそれに基づく自由な認識主観の想定は、それが一般的なものの客観的認識（理解）とその同質的な個々の事例への適用の可能性を同時に基礎づけることになり、「対象を支配する知」の立場からすれば好都合には違いない。しかし歴史的個性の認識（理解）を行なう主観は、実際には、自由で囚われのない主観では決してなく、自らの生きる時代や状況、或いは自身の特殊性に由来する様々な先入観に常に拘束されており、それを超えて過去の時代を客観的に認識することは困難である。確かにランケの述べるような、自己を消し去って客観性を目指すという理想は、歴史学的研究に取り組む際的方法的理念としては有効かもしれないが、そのランケの歴史研究でさえ、今日の眼から見れば、特殊な社会的状況や政治的・宗教的態度から多大な影響を被っているのは明らかである。歴史とは、過去の客体と、歴史的に制約された歴史家の態度との間に成り立つものであり、歴史家はこうした歴史的制約から完全には脱することはできないのである。

確かに、ロマン主義解釈学が理解対象の異他性を意識し、理解する者の地平と理解される対象の地平とが異なった二つの地平であることを認識したことは、依然として重要な一歩であるし、それを受け継いだ歴史学的思惟は、歴史的個性（とりわけ歴史的なテキスト）を精緻に認識することにかけては著しい進境を示したと言える。しかしガダマーによれば、同質性とそれに基づく自由な認識主観の想定によって、二つの地平が容易に架橋可能であると考えられた結果、歴史的個性やテキストは、結局、現在へと媒介されないまま、いわば疎外されたものにとどまってしまったのである。ガダマーは、理解がそもそも意思疎通 *Verständigung* を意味しており、それには真理性や妥当性をめぐる合意という契機が不可欠であることを強調する⁽¹⁶⁾。特に過去の歴史的なテキストが真に現在に媒介されるためには、そこで語られる事柄をめぐるテキストの発言の真理性や妥当性が問われ、それと対話しながら合意に至ろうとする努力が必要なのである。ここで主題となるのは、事柄であって、ロマン主義解釈学や歴史学派が主題とした著者の個性や創造的な心的過程ではない。

ガダマーは次のように述べている。「我々が歴史学的思惟の成立について見てきたのは、この歴史学的思惟が事実上、手段から目的へのこうした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、真実を述べるという要求から紛れもなく追い出されてしまう。人は、伝承を歴史学的な観点から見、つまり自らを歴史学的状況のうちへと置き入れ、歴史学的な地平を再構成しようとすることによって、理解しているつもりでいる。〔しかし〕実際は、〔これによって〕自分自身にとっても有効で理解可能な真理を伝承のうちに見出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。そのように他者の他性を、客観的認識の対象にするという仕方で承認するということは、その限りに於いて、他者の要求を根本的に保留

にしておくことなのである」⁽¹⁷⁾。ガダマーの眼から見れば、ロマン主義解釈学やそれに基づく歴史学的思惟は、歴史的理解の課題をいわば部分的にしか見ておらず、それどころか歴史的理解の最も重要な契機を捉え損なっているものであり、歴史学的対象とその解釈者との間に生ずる理解とは、前者を後者が支配することではなく、それぞれの地平が融合されるような一つの生起・出来事に他ならない。解釈者（歴史家）が自らの歴史的制約（先入観）から完全には脱し得ないという事実は、人間精神の制限ではなく、むしろ逆に、異他的な個性との間で真理性や妥当性をめぐって対話を行なうという歴史的理解の本領、つまり真の生産的契機を可能にするものである。この地平の融合は、真理性や妥当性をめぐって合意に至ろうとする努力の中で生ずるものであり、そうした努力のためには、ロマン主義解釈学が排除してしまった《適用》という契機が不可欠となる。「歴史学的な解釈学もまた、解釈者をテキストから分かち時代の隔たりを明瞭に意識的に架橋し、テキストが被っている意味疎外を克服することによって、意味の有効性に奉仕するものなのだから、適用という仕事を遂行しなければならないのである」⁽¹⁸⁾。

2.

ガダマーは、ロマン主義解釈学によって一面化され、歪められてしまった理解の問題を正しく立て直すために、「精神科学的解釈学を、法解釈学や神学的解釈学の側から新たに規定する」という課題を設定する⁽¹⁹⁾。実際、法解釈や聖書解釈は、対象に対する関わり方やその目的に関して、文献学的な解釈（つまり解釈学的な学問である精神科学に於ける解釈）とは少なからぬ相違がある。文献学的解釈が歴史学的な資料や知識を駆使して、テキストの文言の客観的理解を求め、さらに正確な理解のために著者の意図や心的過程に迫ろうとするのに対して、法解釈や聖書解釈は、対象の規範性をどのように現在へと適用するかという実践的問題により大きな関心を寄せており、少なくとも著者の心的過程を客観的に再現することを目指すものではない。もちろん実際には、法解釈や聖書解釈の内部でも、こうした認識と適用という二つの要素は——例えば、法制史的研究と法の実践的適用といった形で——並存しており、ただ後者の適用の側に一層大きな比重が置かれているように見えるに過ぎないのだが、適用から全く切り離されて課題が完結しているように見える文献学的解釈との相違は明らかであろう。従って、ガダマーが敢えて法解釈学や神学的解釈学の側から精神科学的解釈学を規定するという課題を立てるのは、この適用という契機が、理解や解釈にとって本質的で不可欠なものであることを示すためなのである。

しかし法解釈学に於いてさえ、認識的契機と規範的契機（適用）とが全く別個の課題であるような印象を我々が受けるのは、ロマン主義解釈学や歴史学派の影響が、今なお我々

の学問意識を制約しているからに他ならない。これに対してガダマーは、法を認識することと適用することとは、実は全く分離できない事柄であると主張する。「規範的機能を認識的機能から区分することは、明らかに共属し合うものを相互に分断してしまうことになる。規範的な適用に於いて実証される法の意味は、テキストの理解のうちで真価を発揮してくるような事柄の意味と原則的に別のものではない」⁽²⁰⁾。法の適切な適用のためには、法の適切な理解（認識）と、適用されるべき状況についての適切な判断が不可欠であり、しかも両者は相互に依存し合っている。法の適切な理解（認識）がその適切な適用を可能にするばかりでなく、適切に適用されることによってはじめて、法の理解（認識）は真に充たされることになるのである。こうしたことが妥当するのは、現行法の適用の場合に限らない。過去の時代の法典を研究対象とする場合でも、過去の法典から何か学ぶものがないか、つまり現在の状況に適用可能なものはないかという問題意識は常に最も基本的なものであり、その法典が理解不能となり、またその故に適用不能であることが明らかとなったときにはじめて、歴史的な視点への移行が行なわれ、その個性自体に注意が向けられるのである。ここでも問題の中心は、依然として事柄の妥当性、つまり現在への適用可能性であり、歴史的個性を明らかにすることはあくまでも二次的な問題に留まるのである。

ガダマーは、こうした理解（認識）と適用との関係が、演劇や音楽といった再現芸術についても見られることを繰り返し強調している。「認識的機能と規範的機能との間の裂け目はこの種の〔再創造的〕解釈をも貫いている。テキストの元来の意味を理解し、その再創造と解釈について考えることなしには、演劇が演出されたり、文学作品が朗読されたり、楽曲が演奏されたりすることは考えられない。しかし同時に、テキストを感性的な現われへと置換するに際して、〔解釈者〕自身の現在の様式意志によって様式に適った再創造の要求を限界づけるような、また別の規範的契機を顧慮することなしには、こうした再創造的解釈もまたなし得ないのである」⁽²¹⁾。過去の音楽作品の演奏は、単にそれが作曲された時代の演奏様式の忠実な再生ではあり得ず、むしろ演奏家は、作品に忠実に、その或る種の規範性を尊重しながらも、現代の楽器やホール、演奏様式の伝統に配慮し、現代の聴衆の心に訴えるものを表現しようと努めるのであり、そこには常に過去を現在へと媒介しようとする意識が働いている。優れた演奏とは、単に過去の作品に現在を恣意的に読み込んで様式を破綻させてしまうのではなく、むしろ過去の作品のうちに現代的なものを聴き取り、それを際立たせることによって、作品に秘められた新しい可能性を解放するものであろう。

既に明らかなように、ガダマーは認識的解釈、規範的解釈、再創造的（再現的）解釈といった解釈類型の区別を退け、それらが根本に於いて同一のものであることを強調する。認識と適用は、解釈一般の内在契機として統一的に把握されるべきものであり、解釈は認

識であると同時に常に現在の状況への適用なのである。しかも認識と適用は決して独立してあるのではなく、相互に依存し合っており、それ故、そうして実現されたものは決して同じものの繰り返しではなく、常に創造的な新しいものを含んでいる。こうしたことは解釈一般に当てはまり、諸々の解釈類型相互の相違は単に相対的であって、その力点の置き方が異なるに過ぎない。従って、認識される一般的なものと個別的な状況との関係も、前者を単に機械的に後者に適用するといったものではあり得ない。既に法について見たように、一般的なものはその規範的な性格に基づいて個別的状況に適用されるが、その適用によってはじめて一般的なものはその内容的な充実を受け取るのである。解釈の多様性は、主観的な見解の多様性に由来すると言うよりも、一般的なもののそのものが持っている存在可能性なのである。「そもそも理解がなされるとき、人は別様に理解するのだ」⁽²²⁾というガダマーの有名なテーゼは、こうした意味に於いて理解されなければならないのである。

こうした一般的なもの（認識）と個別的なもの（個々の状況）との関係をめぐる洞察は、既にアリストテレスの実践哲学（政治学）のうちに明瞭に認められるものであった。ガダマーはロマン主義解釈学から歴史学的思惟へと至る系譜と意識的に対比しながら次のように述べている。「19 世紀の解釈学や歴史学の特徴をなしている、近代科学の客観化の方法による過度の疎外化は、誤った対象化から帰結したものであるように我々には思われる。この誤った対象化の本質を見抜き、回避するためには、アリストテレス倫理学の例が引き合いに出されるべきだろう。アリストテレスが記述しているような道徳的な知は、明らかに対象的な知ではない。知る者は、ただ確認するしかないような事態と向き合っているのではなく、むしろ彼は自らが認識するものによって直接に捕えられている。それは彼がしなければならない事柄なのである」⁽²³⁾。実際の倫理的行為のためには、単に諸々の倫理的規則を知っているだけでは全く不十分であり、そうした規則を時と場合に応じて分別ある仕方で選択し、適用する能力が必要となる。しかし「諸々の規則を分別ある仕方で用いるための規則といったものは存在しない」⁽²⁴⁾。実践的場面に於いて諸々の規則を適切に用いる（適用する）には、機械的もしくは技術的な適用とは別の能力が必要であり、そうした能力もしくは徳を、アリストテレスは賢慮（実践知 *phronesis*）と呼んだのだった。

3.

周知の通り、アリストテレスは、学知（理論知 *epistēmē*）や技術（製作知 *technē*）に対して、賢慮（実践知）という独特な知の在り方を際立たせたのだった。ガダマーがアリストテレスの実践知を取り上げるのは、そうした実践知の在り方が、学知と連動させられた技術知をモデルとする近代の学概念との対比に於いて、彼の考える解釈学的な知のモ

デルとして有効だからである。理論知は、不変のものに関わる知、証明に基づいて学習の可能な知と見做される限りに於いて、実践知と明瞭に区別される。従ってむしろガダマーが着目するのは、ともに一般的なものの個別的なものへの適用が問題となりながら、根本的に性格を異にする二つの知、つまり実践知と技術知との間の相違である。ガダマーは、この両者の相違を一般的なものと個別的状況との関係、目的と手段との関係という二つの側面から指摘し、さらにアリストテレスが実践知の変容態として挙げている「理解 *su[nesiV]*」という概念を取り上げて、理解と実践知との繋がりを示唆するのである。

実践知と技術知との相違は、まず一般的なものとそれが適用される個別的な状況との関係、つまりこの両者を媒介する適用の関わり方に存している。元来が職人の製作術をモデルにして考えられてきた技術知は、本来、適用されるべき状況からは独立に規定されるものであり、実際には、具体的状況や所与のものへの適応が求められることがあるにしても、それは或る種の譲歩や断念であって、具体的な適用によってその知が充実されたり完成されたりするわけではない。この場合、一般的なものから個別的なものへの関係は一方的なものとなる。これに対して、実践知がまず捉える事柄は、自分がどのように振舞うべきかについて抱くイメージ（例えば、正義、勇敢、節制といった）であり、それ自体としては余りに一般的で空疎な概念に過ぎない。確かにそれは顧慮すべき規範であり、それなりの拘束力を持つものではあっても、正しさを求めてくるような状況と無関係に完全に規定されることはあり得ない。一般的なものは、それが正義、勇敢、節制といった倫理的徳であれ、また法や慣習であれ、それだけでは用をなさないものであり、個別的事例へと適切にそれが適用されてはじめて、その真の内容的規定を受け取ることができるのである⁽²⁵⁾。

それ故、一般的なものの知を適切な仕方では生かし、個別的事例に於いて善を実現することができるためには、実践知の諸徳がきわめて重要な意味を持っていることになる。どんな一般的なものも、それを適切に適用する能力（徳）を欠いては、その真の効力を発揮できないからである。アリストテレス自身、法の適用されるべき個々の事例が無限に多様であるのに対して、法そのものはあくまで一般的な規定に留まり、時にその形式的な適用が（法に適うことが正義と呼ばれるにも拘らず）ほとんど不正とも言えるような結果を引き起こす危険性に注意を促している⁽²⁶⁾。真の善悪は行為の個別的な場面に於いてはじめて明らかになるが、そうした多種多様な個別事例は、その事柄の本性からして法の指示し得る一般的原理によっては決して包摂されないものである。これに対して、アリストテレスは、「法的正義よりも優れた正しさ」として「公正・適正 *epieikeia*」を持ち出し、法を正しく適用するには、常に補足的に公正さを勘案することが必要であると指摘する⁽²⁷⁾。公正さとは、法と矛盾するのではなく、むしろそれを矯正し、いわば法の厳格な字義を割り

引くことによって法の意味を満たすものなのである。既に明らかなように、実践知は、一般的なものと個別的なものの双方に関わり、両者を相互的な関係の中で規定してゆく中で、ここでの両者の関係は、技術の場合のように一方的ではなく、双方向的なものとなる。

こうした実践知の特徴は、法の場合のみならず、再現芸術に於ける適用の場合にも妥当するが、ガダマーはさらにこのことがテキストを理解する場合にも全く同様に妥当すると主張するのである。「或る伝承に関わる解釈者は、その伝承を自らに適用しようとする。しかしこの場合にも、このことは、伝承されたテキストが一般的なものとして与えられ、理解されて、それによってはじめて特殊な適用に用いられるということを意味しない。むしろ解釈者が理解したいと思っているのは、この一般的なもの——テキスト——、つまり伝承が語ること、テキストの意味をなしているものに他ならないのである。しかしそれを理解するには、解釈者は、自己自身や自らが置かれている具体的な解釈学的状況から目を逸らそうとはしない。解釈者は、そもそも理解することを望んでいるのなら、テキストをこうした状況へと関係づけなければならないのである」⁽²⁸⁾。

さらに手段と目的との関係に関しても、実践知と技術知との間には相違が見られる。技術知は、特殊な目的に奉仕し、既にそれを身につけている場合は、その知とそれが目指す直接的な目的とは分かち難い統一をなしているから、その知がどんな目的に役立つのかをめぐって考量を重ねる必要はない。これに対して実践知は、全体として善く生きるという目的に奉仕するが、この善く生きるということ自体がそもそも未規定であり、その内実は決して予め教わることのできるものではない。「技術的な知の行なう判断によって、道徳的な知、つまり考量に依存した在り方が、将来、完全に解消されるようなことはあり得ない。道徳的な知は、原則的に、教授可能な知が先行するという性格を備えることができない。道徳的な知に於ける手段と目的の関係は、適切な手段の知が予め意のままにできるようにはなっておらず、それは、適切な目的を知ることが単なる知の対象ではないからである。正しい生き方が全体として目指しているものを先行的に規定するようなものは存在しない」⁽²⁹⁾。それ故、ここでは、与えられた個別状況のうちでその未規定な目的（状況内で考え得る最大の善）に規定を与え、さらにその目的の側から手段の考量を重ねる思慮深さが常に必要となる。つまり技術知の場合には、目的と手段の関係は一義的で自明であるが、実践知の場合には、目的と手段の関係もまた相互依存的であり、我々はこの関係を絶えざる考量によって規定する努力を続けなければならない、どんなに技術的熟練を積んだとしても、考量し決断するという課題を免れることはあり得ないのである。

テキストの理解の際にも、自らの状況への適用が不可欠である限り、絶えず自らの状況に目を遣りながらテキストの意味について考量するという課題を解釈者は免れることがで

きない。それは、理解がテキストの著者の意図や心的過程の単なる確定や再現を常に超えたもの、つまり適用を内在契機として含むものだからであり、そしてその適用は、常に解釈者の時代的問題意識との密接な関わりの中で行なわれるのである。既に見たように、理解の仕事をこうした確定や再現に限定したロマン主義解釈学や歴史学的思惟は、テキストの真理性や妥当性への要求に応え、合意に至る努力を回避してきた。しかしもし歴史学的研究に携わる者が、自身の時代的問題意識とは無関係に、著者の意図や心的過程の客観的確定や再現に自らの仕事を限定するなら、彼は、結局、歴史的事象を描く職人もしくは技術者に過ぎないことになる。これに対してガダマーが要求するのは、解釈者がテキストの真理性や妥当性の要求に応えようと努め、現在の地平のうちで生きる自己の考え方（先入観）をそれにつぎ合わせて共に思惟するということである。そうした思惟は、もはや決して技術的なものではなく、むしろそれは、現在に生きる我々が自らの全人格を賭けてテキストの提起する問いに取り組もうとする実践知的な性格のものであると言えよう。

ガダマーはさらに、アリストテレスが「理解」を意味する *su{nesiv* という概念を技術的な知ではなく、実践的な知の徳の一変容態として取り上げている点を指摘している。「《理解》は、さらに実践的な判断力の一つの変容態、つまり他者の実践的考量を理解力をもって判定することを意味している。ここには明らかに、述べられたことを単に理解するという以上のことが含まれている。そこには或る種の共同ということが含まれており、この共同を通じてはじめて互いに助言し合うこと、助言を与えたり受け入れたりするということが一般に意味を持ってくるのである」⁽³⁰⁾。この共同とは、まさに問いの共有であり、しかもそれは、相手が問いを発した地平を自らの地平と融合させるという仕方で問いを共有することではなければならない。相手の行為や発言を解釈者の価値基準をもって一方的に判定するのではなく、行為や発言が或る問いに対する答えとなるようなその問いそのものを探し当て、その行為や発言の妥当性を最大限に有効化しながら、合意に至ろうとする努力が、理解にとってはきわめて重要な意味を持っているのである⁽³¹⁾。

さらに、アリストテレスも指摘している通り、絶えざる考量を要求される実践知は、種々の技術知に対してそれらを統御し、全体としての善に向けて方向づけるという統括的性格を持っている⁽³²⁾。つまり実践知は、その都度の状況を見通しながら、個々の技術を自らの目的のための手段として取捨選択して用いなければならないのである。実践知の変容態である理解もまた同様の課題を担っている。時に相矛盾する真理性や妥当性を要求してくる複数のテキストの中から、現在に適用可能なものが選び取られ、さらに歴史的、思想史的事実に関する知識やそれを扱う方法に基づいて、選び取られたテキストの意味が客観的に確定されるが、そうしたテキストの意味の輪郭といったものは、本来の目的に対して手段

をなすものに過ぎない。しかしロマン主義解釈学を継承した歴史学的思惟は、そうした「手段に過ぎないものを目的にしてしまった」のであり、それは、まさに近代の学概念の影響によって、本来理解に内在する適用という契機を理解から追い出し、理解の外部に位置づけてしまったことの帰結なのである。

4.

現在の状況への適用ということが理解の本質的契機と見做されたことによって、テキストの意味は、その著者から切り離され、常に未来に向けて開かれ、新たな多様な解釈の可能性を内蔵する存在として理解されることになる。しかしこうした見方が様々な恣意的な解釈までも許容してしまうことにならないかという疑念は避け難いものである。ベッティはそうした疑念を次のように表明している。「〔現在への適用、自己同化などの〕やり方は、明らかに歴史学的真理を我々に解明するのにふさわしくない。逆にそれらは主観的な恣意への門戸を開き、歴史学的真理を覆い隠したり、毀損したりし、たとえ無意識的にせよ、歪曲してしまう恐れがあるのである」⁽³³⁾。もちろんガダマーはそうした恣意的解釈を認めようとしているわけではない。むしろそうした恣意を可能な限り退け、テキストの真理要求に最大限に耳を傾けることの重要性をガダマーは強調する。ガダマーは、確かにロマン主義解釈学や歴史学的意識に対して仮借ない批判を行なったが、しかしそうした歴史学的意識の果たした役割と成果を十分自覚してもいた。歴史学的意識を経てきた現在に於いては、もはや素朴な自己同化や恣意的な読み込みは許されない。巧みな対話者が相手の言い分に耳を傾け、時には、相手の論拠を補強さえして対話を行なうように、歴史学的研究の獲得した知識や方法論を駆使して、テキストの歴史学的な地平を明らかにしつつ、その真理要求を最大限に有効化してやることは、むしろ精神科学研究に不可欠な前提なのである。

しかしガダマーは、そうしたことは前提に過ぎず、むしろ精神科学研究が実際にそれを踏み越えてゆくという事実こそが哲学的考察にとって重要であると考え。彼は、『真理と方法』の意図について次のように説明する。「古い解釈学が目指していたような理解の《技術論》は、私の意図するものではなかった。つまり私は、精神科学的方法的手続きを記述したり、導いたりさえできるような技術的規則の体系を開発しようとしたわけではなかった。また精神科学的な作業の理論的基盤を探究して、それによって得られた知識を実践の場に生かすということも、私の目論むところではなかった。もし本書で述べた研究からの実践的帰結といったものがあるとすれば、それはいずれにしても、非学問的な《参画 Engagement》のためではなく、どんな理解行為の中にも参画が働いていることを認める《学問的な》誠実さのためのものである。しかし私の本来の要求は、哲学的な性質のものである

ったし、今でもそうなのである。つまり問題となっているのは、我々が何をしているのか、我々が何をなすべきなのかということではなく、我々の意志や行為を超えて、実際に我々に何が起きているのかということなのである」⁽³⁴⁾。ガダマーにとって、理解はもはや主観の行為ではなく、主観と歴史的客体の間で、つまり二つの地平の間で起こる「生起・出来事」に他ならず、それは、主観が整備された方法をもって客体を捉えようとする意志や行為を超えたものなのである。実際、精神科学的な研究には、解釈のパラダイムとでも呼ぶべきものが存在し、研究者達が歴史的状況から強いられる視点（先入観）というものは、個人の力では容易に脱し得ないような強い拘束力を持っている。解釈者はそれに意識的であるか、無意識的であるかに拘らず、常に先入観に縛られ、時代や状況に条件づけられているのである。しかしそうした制約（先入観）は決して単なる欠陥なのではなく、むしろ歴史的客体を現在へと適用することを通じてはじめて、テキストと解釈者の双方の先入観の妥当性について評価したり、事柄そのものに照らして修正を行ったり、問題となっている事柄をより良く理解したりする可能性が開けてくるのである⁽³⁵⁾。それ故、歴史的客体と解釈者との時代の隔たりということは、客観的認識という観点から見れば妨げになるにしても、理解本来のあり方からすれば、きわめて重要な意味を持っていることにもなる。対話が真に豊かなものとなるためには、対話相手が自分とは全く異なった地平（或いは前提）から語っているということが重要であり、異質なものと遭遇によってはじめて、我々は自分の先入観を賭けてみる機会を手にするのである⁽³⁶⁾。真の歴史的理解とは、歴史的な異他性を人間精神の根本的同質性に解消してしまうことなく、むしろそれを徹底して保持し、事柄をめぐる合意に至ろうと絶え間ない対話を続ける努力のことなのである。

ガダマー自身が認める通り、彼が意図したのは方法論的な探究でもなければ、精神科学の変革に直接に貢献する理論といったものでもなかった。しかしロマン主義解釈学や歴史学的思惟に対するガダマーの容赦ない批判を考えると、理解に於いて実際に起きていることの哲学的解明という課題が、一方で、精神科学の現状に対する危機意識によって動機づけられていることも確かだろう⁽³⁷⁾。近代の知識概念や学概念は、科学技術の著しい発達に伴って、学問の領域のみならず、さらに広範に人間社会の全体を覆い、その影響力をますます強めつつある。ガダマーによれば、我々が直面している状況は、科学に基づいた技術の支配、専門家に対する誤った盲目的崇拜、失われた方向づけを科学に見出そうとする危険な内的願望などに満ちており、そうした中で我々は真の実践の意味を見失っているのである⁽³⁸⁾。ガダマーは、技術的なものがすべてを覆い尽くそうとする現代の趨勢について繰り返し言及し、技術に還元されない真の実践の意味を擁護しようとする。そしてそうした真の実践の意味を保持しているのが、アリストテレスの実践哲学の伝統を

受け継ぐ解釈学、および解釈学的な学問（精神科学）なのである。しかしロマン主義解釈学と歴史学的思惟を経てきた現代の精神科学に特徴的なのは、既に見てきたような近代的な学概念に基づく自己理解であった。確かに無意識的にであれ、適用の契機はなお精神科学的研究のうちに働いている。しかし精神科学の誤った自己理解は、時には自らの仕事の一つの解釈に過ぎないという事実を忘れさせ、また時には客観性の名のもとに態度を保留し、現在との媒介を果さぬまま放置してしまう危険を孕んでいるのである。

アリストテレスの実践知は、有限な人間の状況に於ける善への探求に関わり、それは状況の変化に伴って絶えず更新することを要求され、決して究極的な絶対知には到達することのないものであった。精神科学もまた、歴史的客体の真理性や妥当性の要求をその都度の現在の地平へと適用することを通じてその本領を発揮するのであり、そうした意味で優れて実践哲学的な性格を持っている。精神科学の営みとは、適用によって過去を現在へと媒介する仕事を絶えず続行してゆくことに他ならず、歴史学的思惟の自己理解にも拘らず、そうした適用は常に遂行されており、それが絶えず更新されてゆく解釈の歴史を形成することになる。そして歴史の中で現われる様々な解釈は、それ自体が一つの生起・出来事であるが故に、また新たな研究の対象となり得るのである。ガダマーの哲学的解釈学は、理解という現象の分析を通じて、精神科学的研究の中で実際に何が起きているのかを示すことによって、実践哲学の伝統の継承者である精神科学がその本領を失うことがないように間接的に指針や助言を与えているのであり、そうした意味で解釈学は、「最も統括的な学」としての実践哲学（政治学）に相当する位置を占めてもいるのである。

註

(1) ロマン主義解釈学とは、マイアーGeorg Friedrich Meierに代表される啓蒙主義の解釈学に対して、人間の理性や精神の多様で個性的な在り方に着目したシュライアーマッハーやベックA. Boeckhの解釈学のことを意味する。もちろんガダマーも、直接的にはこうした意味に於いてこの語を用いるが、さらにその発展線上にあるドイツ歴史学派の方法論やディルタイ、ベッティEmilio Bettiの解釈学理論も包括するような含意をもってこれを批判するのである。

(2) Vgl. F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu herausgegeben von Heinz Kimmerle, Heidelberg 1959, S. 124. もっとも一般解釈学という構想自体は、むしろさらに溯って啓蒙主義の解釈学に由来するものである。麻生建『解釈学』世界書院 1985 年、67 ページ以下を参照。

(3) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in: *Gesammelte Werke* Bd.1, Tübingen 1986, S. 245. (以降、WM と略記。)

(4) 適用 Anwendung, Application は、ラテン語の applicatio の訳語として採用されたものであるが、Bernstein は、近代科学に於いて特有の意味を込めて用いられ、誤解を招きかねないこの訳語よりも、appropriation [充当、流用、摂取同化] という訳語の方がガダマーの述べるニュアンスを伝えるのにふさわしいと指摘している。Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press, 1983, p.250-251 [Notes:III-41].

(5) WM, 188, 392, u. a. ガダマー自身もまたこうした洞察に立脚しており、それがロマン主義解釈学の重要な成果であることを認める。しかしこうした異他性にどのような意味と役割を認めるかという点で、ガダ

マーはロマン主義解釈学と決定的に袂を分かつのである。

(6) WM, 312.

(7) 理解が自ずと生ずることを前提とする解釈の緩い lax 実践に対して、むしろ誤解が通常的事例であるという態度から技術的な仕方で行なわれるのが、解釈の厳しい streng 実践である。W. E. プレーガー『シュライアーマッハーの哲学』増刷監訳 玉川大学出版部 1998 年、168 ページ以下を参照。

(8) 共通性をなすものとしての言語の側面から対象を扱う《文法的解釈》に対して、対象を著作者の内面性の全体から捉えようとする解釈が《心理学的解釈》と呼ばれる。《技術的解釈》は、著作者の創造過程から対象を捉えようとする点で《心理学的解釈》に近く、ガダマーも基本的にこの両者を同一視する立場をとっているが、《技術的解釈》をめぐるシュライアーマッハー自身の記述にも動揺があり、両者の関係をめぐる見解は一致していない。Vgl. Hendrik Birus, Schleiermachers Begriff der „Technischen Interpretation“, in : K.-V. Selge (hrsg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, Berlin 1985, Teilband 1, S. 591-599.

(9) WM, 313.

(10) WM, 314.

(11) Gadamer, *Hermeneutik als theoretische und praktische Philosophie*, in: Ges. Werke Bd. 2, S. 312 f.

(12) Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in : Ges. Schriften Bd. 7, S. 278.

(13) ガダマーは次のようにも述べている。「確かにシュライアーマッハーは——さらに決定的には、ヴィルヘルム・フォン・フンボルトが——個性性を、決して完全には解明することのできない秘密と見做した。しかしまさにこのテーゼはただ相対的にのみ理解されることを望んでいるのである。すなわちここで理性や理解 Begreifen に残されている制限は、どんな意味に於いても克服不可能というわけではない。そうした制限は、感情、すなわち直接的、共感的、同質的な理解によって乗り越えられるべきなのである」(WM, 194)。こうしたガダマーのシュライアーマッハー理解、とりわけここで問題にされている心理学的「予見」の方法の理解については異論が少なくない。Vgl. Manfred Frank, *Einleitung des Herausgebers*, in : Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt am Main 1977, S. 46f.

(14) WM, 245.

(15) WM, 316.

(16) WM, 183f.

(17) WM, 308f.

(18) WM, 316.

(19) Ibid.

(20) Ibid.

(21) WM, 315.

(22) WM, 302.

(23) WM, 319.

(24) Gadamer, *Hermeneutik als theoretische und praktische Philosophie*, in : Ges. Werke Bd. 2, S. 307.

(25) アリストテレス『ニコマコス倫理学』第2巻 第2章 1104a.

(26) 同書、第5巻 第10章 1137b.

(27) 同書、第5巻 第10章 1137b.

(28) WM, 329.

(29) WM, 326.

(30) Gadamer, *Hermeneutik als theoretische und praktische Philosophie*, S. 315.

(31) Gadamer, *Hermeneutik als praktische Philosophie*, in : *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1976, S. 101ff.

(32) アリストテレス『ニコマコス倫理学』第1巻 第1章 1094a.

(33) Emilio Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962, S. 49.

(34) Vorwort zur 2. Auflage (1965), Ges. Werke Bd. 2, S. 438.

(35) 周知の通り、ガダマーは、啓蒙主義によって駆逐されてしまった肯定的な意味を持つ《先入観》の概念をその正しい位置に戻し、これを復権させるという意図を持っていた。Vgl. WM, 276ff.

(36) 時代の隔たりの持つ意味については、WM, S. 296-305 を参照。隔たった時代のテキストとの実り豊かな対話の実例となるのが、ガダマー自身のアリストテレス解釈であろう。

(37) ガダマーは、アリストテレスの実践哲学（政治学）を、個々の判断力に富んだ政治的实践にとって補助的或いは助言的役割を果すものと位置づけ、これを精神諸科学の個々の実践にとって解釈学が占める位置と重ね合わせている。それは実践の内部で生じてきた反省から理論化された或る種の指針であり、近代的な意味での理論と実践との関係とは根本的に性格を異にする。こうした意味に於いて、解釈学理論は精神諸科学の個々の実践にとってやはり有益なものとなり得るのである。Vgl. Gadamer, *Hermeneutik als theoretische und praktische Philosophie*, S. 316.

(38) Vgl. Gadamer, *Hermeneutics and Social Science*, in : *Cultural Hermeneutics* 2 (1975).

〔愛知大学・立命館大学非常勤講師〕