

解釈学的経験の普遍的位相——芸術の思索と言語性(Sprachlichkeit)

小平健太(立教大学)

あらゆる芸術を詩作として考え、そして芸術作品が言語であること
(das Sprachsein des Kunstwerks)を顕わにする思考は、それ自体
なお言語への途上にある。

H-G, Gadamer¹

はじめに

この言葉は「芸術作品の真理(Die Wahrheit des Kunstwerks)」(1960)と題された論考におけるガダマーの最後の言葉である。この論考は、もとはレクラム文庫版より『芸術作品の根源』が刊行されるにあたり、「導入にむけて(Zur Einführung)」というタイトルで執筆されたものであった。芸術の本質は詩作すること(das Dichten)である——こうしたテーゼは言語の言語性(Sprachlichkeit)をもって、ガダマーへと受け継がれた。つまり、引用にある「芸術作品が言語であること」は、言語性といういわばメタ次元をもってあらゆる解釈学的現象の可能性の根本的基盤として、ガダマーの解釈学思想の中核へと置かれたのである。

事実、ガダマーの解釈学哲学において芸術は極めて重要な地位を占める。大きく分けて三部からなる彼の名著『真理と方法』の第一部は、芸術論に捧げられている。ガダマーはディルタイ以降の解釈学の思想的歩みにおいて、自然科学的な方法意識とは別の次元において固有に確保されるべき、精神諸科学にとっての真理とその経験の理論の独自の解明を目指したが、そのためには第一に、芸術作品における真理の問題を論じなければならないと考えた。精神諸科学における「理解」とは何であるか、このことを問うためには「芸術の真理への問いがとりわけ役に立ち得る」と(GW, 106)²。ガダマーにとって芸術作品の経験とは、ひとつの解釈学的現象として理解をその内に含み、そしてこの現象は科学的な方法において考えられる意味とはまったく異なる。そしてこの理解の芸術作品への帰属は、「芸術作品の存在のあり方(Seinsweise des Kunstwerks)」からのみ、解明されるとされる(GW1, 106)。また別の角度から見れば、『真理と方法』以前から、またその以後も、芸術をめぐる思索はガダマーの主要問題であり続けた。個別的な作品や作家を扱ったガダマーの多くの論考がおさめられている著作集第九巻には³、「解釈学の遂行(Hermeneutik im Vollzug)」という表題が付けられている。その序文において、ガダマ

¹ Gadamer, Hans-Georg, „Die Wahrheit des Kunstwerks“(1960), in *Gesammelte Werke* 3(GW), Tübingen: J.B.C. Mohr(Paul Siebeck), 1987, S.261, ならびに, „Zur Einführung“, in *Der Ursprung des Kunstwerkes*, mit einer Einführung von Hans-Georg, Gadamer, Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co, 1960, S.114.

² 今後本論においてガダマーからの引用は Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke*, Tübingen: J.B.C. Mohr(Paul Siebeck), 1985-1991 を用い、略記号 GW に次いで巻号、頁数を括弧に入れて示す。また、著作集におさめられていないテキストから引用する際は、その都度注記する。なお、引用に関して、既訳のあるものは可能な限り参照したが、特に断りのない限り訳は発表者によるものである。

³ ひとつ注意しておくとして、ここでのガダマーによる作品解釈の中心は言語芸術を対象としたものである。それ以外の芸術領域においても存在論的な真理およびそれを根底において支える言語性がいかにして普遍的に容認され得るのか、という問題は『真理と方法』第一部第二章でのガダマー自身の課題でもあったが、この点に関してガダマーの議論は不十分なものであったとする指摘もある。加藤哲弘「感性的認識における時間の問題——ガダマーによる芸術の読解の理論を手掛かりに」、岩城見一編『感性論 認識機械美学としての〈美学〉の今日的課題』晃洋書房、1997年、256-78頁。また、文学研究とガダマーの解釈学哲学との接続に関する近年の研究成果として、次も参照。Dutt, Carsten(herg.), *Gadamers philosophische Hermeneutik und die Literaturwissenschaft: Marbacher Kolloquium zum 50. Jahrestag der Publikation von Wahrheit und Methode*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH, 2012, 特に Grondin, Jean, „Die Dichtung in Wahrheit und Methode“, S.3-13. なお、芸術経験の理論モデルとして、言語芸術ではなく視覚的な芸術を対象としてきた従来の芸術研究に対するガダマーの批判的見解については、次を参照。„Anschauung und Anschaulichkeit“(1980), in *Gesammelte Werke* 8(GW), Tübingen: J.B.C. Mohr(Paul Siebeck), 1993, S.189-205. 特に、S.190 参照。

一自身ここでの意図は、ひたすらにこの「遂行に奉仕すること」であり、またその理由をこの「遂行」には「哲学的な正当性が要求される」からだ、とはっきり述べている(GW9, V-VI)。つまり、詩作をはじめ芸術作品を解釈すること、すなわち「解釈学の遂行」とは、ガダマーにとってそれ自体「哲学」なのである。またこのとき、ガダマーにとって芸術解釈とは「対話」に他ならなかった。こうした着想は、対話における真理経験の契機を「解釈学的経験」として普遍化したガダマーにとって、極めて重要な意味をもつことは言うまでもない。現代詩をはじめとするそうした作品解釈は、既に1930-40年代からなされていたことから、1960年に主著において自らの哲学的解釈学の基本理念を打ち立てる前より、ガダマーにとって詩との対話とは哲学的な対話であり、哲学の遂行であった。

こうして少なくとも、ガダマーの哲学的解釈学の全体プログラムにおいて芸術への思索が極めて重要な意味を持つこと、また芸術への思索それ自体がガダマーにとって対話であり哲学であること、このふたつの側面において芸術へのガダマーの関心が、彼の思索の単なるひとつの手段および契機に尽きないことがわかる。そして、同時に我々はこのときハイデガーの思想的影響を熟慮せずにはいられない。というのも、芸術を哲学の遂行として、また芸術を真なる解釈学的現象として扱おうとするガダマーの試みが、ハイデガーが準備した思想的基盤の上においてはじめて可能であること、そうした意味でガダマーの芸術への思索が、ハイデガーの存在論的芸術論の延長線上にあることは疑い得ないからである⁴。精神諸科学における理解を基礎づけるために、「芸術作品の存在のあり方」を問わねばならなかったこと、またそれと連動して美的・芸術的領域において真理概念を取り戻すためには、なによりその存在論化が不可欠であったこと、こうした点においてガダマーはハイデガーの芸術の本質への問いを忠実に継承している。また他方ハイデガーも、ガダマーの『真理と方法』を必ずしも全面的に評価した訳ではなかったが、それでも第一部の芸術論については高く評価していたことから、芸術をめぐる両者の関係は一見良好であったかのように見える。しかしながら、この関係の内実に関して、それを全面的に容認するのはあまりに早計である。確かに、ガダマーはハイデガーの芸術の思索に対して批判的、離反的な態度を表明したことは一度もなかった。しかし、それでもやはりなお両者の芸術の思索が向かうその先は、どこか異なるところに向かっている。『真理と方法』におけるガダマーの記述の内に期せずして見え隠れするハイデガーとの関係性、この点を発表者は今一度、問い直したいのである。

そこで本論では、とりわけ『真理と方法』におけるガダマーの立場に立脚し、『芸術作品の根源』におけるハイデガーの思索とそれに対するガダマーの解釈を辿りつつ、芸術をめぐる両者の哲学的思考が交差し、また相違する点を見極めたい。率直に問いを立てれば、ガダマーはどこまでハイデガー主義者(Heideggerian)であり、またどこでそれをやめたのか。また両者の芸術の思索が向かうその先は、どこであるのか。芸術をめぐる両者の思索の深遠において問題となっている点は何であるか。——こうした問いを問うにあたって、我々が堅持すべきは以下の点である。すなわち、ガダマーはカント以降の美学理論の固有の先入見において覆い隠されていた芸術作品の本質への問いを獲得するというハイデガーの思考の歩みとそのモチーフを共有しながらも、主観主義に対する批判の背後にそれと表裏一体の関係として、人文主義の知の伝統に基づく真理契機の復興を位置づけていた点である。こうした芸術作品の存在論と人文主義思想との関係性は、少なからずハイデガーの思索の内には認められない。

本論では、まずガダマーの主著である『真理と方法』における芸術論が、ガダマーの解釈学哲学全体に対してもつ意義を明らかにすると同時に、当該の第一部の芸術論を、ハイデガーの芸術思想に対するガダマーの「応答」

⁴ グロンダンがガダマーの哲学思想における最も支配的かつ強固な痕跡を彼の師であるハイデガーに認めつつも、ガダマーが彼自身ハイデガーからとりわけ文学をはじめとし、幅広く様々な問題において距離を取っていることを指摘した上で、これまでガダマーに関する論究の大半が、結局のところガダマーとハイデガーとの関係の研究であったことを問題視している。本論における発表者の立場も基本的にこうしたグロンダンの立場に与するものである。Grondin, Jean, *Sources of Hermeneutics*(=SH), in New York: State University of New York Press, 1995, p.111.

と「展開」として読み解くことを試みる(I)。しかし、他方でガダマーの芸術論を構成するのは、存在論だけに留まらない。そこで真理概念の復興における人文主義に基づく知の役割を明らかにするのが、(II)である。そして芸術をめぐるハイデガーとガダマーの思索における決定的な差異、およびその深遠において問題となっている点を、発表者は人文主義をめぐる両者の言説の内に求める。この点を明らかにするのが (III) である。そして最後に、両者の思索の根底に存する相違を踏まえた上で、ガダマーの芸術哲学の立場の独自性について発表者の見解を示すと同時に、これまでの一連の議論が従来のガダマー研究に対してもつ意義を示すことにしたい。

I 『真理と方法』における芸術論の体系的位相

芸術をめぐるガダマーとハイデガーの思想的連関を問うために、まず『真理と方法』におけるガダマーの立場を考察することからはじめたい。発表者が見る限り、ガダマーが『真理と方法』の第一部において芸術を問題としたのには、明確な意図があつたことである。まずこの点に関して、第一部の芸術論の「導入」としての役割に注目したい。

『真理と方法』におけるガダマーの芸術の思索の最大の意図は、解釈学的な真理経験の普遍性へと到達するための根本的基盤を、芸術経験の内に与えることにあつたと考えられる。『真理と方法』においてガダマーが自らに立てた根本課題は、先述の通り、自然科学的な方法意識とは別の次元において固有に確保されるべき、精神諸科学にとっての真理とその経験の理論の解釈学的解明であつた(GW1, 1)。「哲学の経験、芸術の経験、そして歴史そのものの経験」、これらすべての経験において自然科学的方法的手段をもっては検証され得ないところの真理が開示されるのだが(GW1, 2)、この点に関して、芸術は理想的な導入の役割を果たしている。というのも、言語的な理解の経験から最も遠いと思われる美的・感性的(ästhetisch)経験でさえも、広い意味で解釈学的な理解の経験に本来包括されることが示されるとなれば、ガダマーは解釈学の普遍性要求一般のための強い理論的根拠を得ることになるからである⁵。ガダマーが主張する、理解現象の普遍性、つまり「理解され得る存在は、言語である」(GW1, 479)という根本構想は、こうしたプログラムのもと強力な裏付けを得ることになる⁶。

さて、こうした根本的モチーフのもとガダマーが展開した具体的な論点はふたつあつた。ひとつは、カントをはじめとする近代美学の思考の枠組みを克服すること、次いでふたつめは、美的・芸術的領野における真理概念の取り戻しである。ガダマーはまずカント的思考に基づく近代美学理論に内在する主観主義の問題点を指摘し、それを克服しようとする。周知の通り、バウムガルテン以来開始された自立的な学問領域としての美学は、『判断力批判』におけるカントの仕事において、ひとつの体系的完成を見た⁷。趣味判断の普遍性要求によって芸術の自律性を正当化したこと、このことはカントの偉大な業績であつたことをガダマーも認めてはいるが(GW1, 48,

⁵ バウムガルテン以来、近代美学に潜む感性和理性を分離する二項図式そのものに対するガダマーの批判的見解として、以下も参照。*Ibid.*, GW8, S.191-2.

⁶ ただし、こうしたガダマーの試みの成否に関して、多くの疑惑が投げかけられたのもまた事実であつた。例えばベーメは、こうした解釈学的現象として芸術を扱うことは、「解釈学への美学の狭隘化」であり、美学はそこから解放され、また克服されるべきであると指摘している。Böhme, Gernot, *Asthetik: Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2001, S. 145-7. グロンダンもまた、芸術は常に哲学的概念の重荷を背負わねばならないのか、芸術が哲学的な先行概念の見知らぬ規定によって従わされるとき、芸術は適切に理解されるのか、とその動向を慎重な態度をもって注視している。Grondin, Jean, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's (=HW)*, Königstein: Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, 1982, S.119. さらに「ガダマーはどのように芸術作品を解釈することで、解釈学を体系的に構築するという関心のゆえに美学の領域を見捨ててしまう」というブプナーの指摘は、きわめてクリティカルなものであると言える。Bubner, Rüdiger, *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989(竹田純郎監訳『美的経験』、法政大学出版局、2009)、上掲訳書3-6頁。

⁷ カントの美学史的位相づけに関しては、すでに周知の通りであるが、このことに関するガダマーの見解としては以下も参照。„Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest(1974)“, in *Gesammelte Werke* 8, Tübingen: J.B.C. Mohr(Paul Siebeck), 19, 特にS.109-10参照。

GW3, 254)、しかし、ガダマーはカントの功績の反面、次の点を強調していた。すなわち、こうした「心的諸力の主観性における美学の位置づけは、危険な主観主義化の始まりを意味していた」という点である(GW3, 254)。このことがガダマーにとって問題であったのは、こうした思考図式が、本来芸術において認められるべき真理を隠蔽してしまうからである。カントの美的認識の理論では、「趣味判断の本質にとって、その表象が快いところの諸対象の存在の仕方(Daseinsart)は何ら問題とはならない」のであり、「美的判断力の批判とは芸術の哲学(Philosophie der Kunst)たろうとしない」(GW1, 50)。こうしたガダマーの発言には、彼が『真理と方法』の出発点として美学理論を取り扱う強いモチベーションが表れている。つまり裏を返せば、「存在の仕方」を問うべき「芸術の哲学」が、ガダマーにとっては肝要なのである。こうして、ふたつめの論点も確認されよう。すなわち、この「芸術の哲学」こそが、「芸術作品の存在のあり方」(GW1, 106)を本質的に問いただし、近代科学における方法の内に閉じ込められた真理概念をそこから解放し、再び芸術の内へと取り戻すことが可能なのである。

こうして芸術作品の存在を問う芸術哲学が、ガダマーには要請された。ただし、「芸術作品の存在への問い」という問いの根本基盤に関して、ガダマーがハイデガー以上に何か新たに付け加えたということは、『真理と方法』の記述を見る限りないように思われる。むしろ、『真理と方法』(とりわけ第一部第二章)におけるガダマーの思索において注目されるべきは、次の点である。すなわち、ガダマーはこうした存在への問いを引き継ぎつつ、存在論的な真理が、あらゆる芸術において共通のものであることをいわば実地に現象学的に検証し(第一部第二章の章題は「芸術作品の存在論(とその解釈学的意義)」である)、そこでの成果を解釈学の課題として引き受け直すこと(「芸術作品の存在論とその解釈学的意義」)であった。結果として、後者の論点において、ガダマーはハイデガー哲学のもと顕わにされた存在論的な真理の根底にある言語的投企の働きを、「言語性」として受け取り、解釈学的経験の可能性の条件として普遍化するに至った。芸術論を締めくくる最終項において「美学は解釈学に吸収されなければならぬ」(GW1, 170)とガダマーは核心的かつ大胆なテーゼを打ち出すが、こうした確信をガダマーが持ち得たのは、芸術作品の存在論によるところが決定的である。では、次いでこうした『真理と方法』におけるガダマーの課題とその成果に関して、具体的にその内容を見ておくことにしたい。

『芸術作品の根源』において、ハイデガーはあらゆる芸術の本質を詩作へと収斂させる道を歩んだが(HW, 59)⁸、『真理と方法』においてガダマーもまた、基本的にはその歩みを共有する。ただし、ガダマーが考察の出発点としたのは、「遊び(Spiel)」という概念であった。まずガダマーは「遊び」を、芸術作品を経験する「主体性の自由」を示す概念ではなく、「芸術作品の存在のあり方そのもの」を示す概念であると説明する(GW1, 107)。作品の存在を問うことは、作品の遊びを問うことである。こうしてガダマーにとって作品の存在への問いは、遊びへの問いとして始まる。ガダマーが作品の存在を遊びと見なすことによって第一に意図したのは、芸術経験における主観主義を克服することであった。すなわち、遊びとは第一に主客の認識構図そのものを破棄する概念装置としての役割を担う。

ガダマーは、明らかにこうした思索のモチーフをハイデガーの『芸術作品の根源』から受け取っている(GW1, 105, GW3, 254-8)。『芸術作品の根源』においてハイデガーもまた、主観に対峙する「対象」として芸術作品を取り扱う理論に徹底して対抗する態度を示した。ハイデガーからすれば、芸術作品がそうした対象と見なされる場合、芸術作品の「世界(Welt)」は崩壊している。なぜならば、芸術作品は本来その世界を開き立て(aufstellen)、

⁸ 「存在するものの空け開き(Lichtung)と隠蔽としての真理は、それが詩作されることによって、生起する。あらゆる芸術は、そうしたものとしての存在するものの真理の到来を生起させることとして、その本質において詩作である」。Heidegger, Martin, „Holzwege“, in *Gesamtausgabe* 5, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. なお、本稿において『芸術作品の根源』のテキストについては、全集版から引用した。全集版のテキストは、論文集『木道(Holzwege)』(1957)の再版であり、三度目の講演の原稿を収載したものであるが、それに加えてレクラム版にハイデガーが書き込んだ欄外注を採録したものである。また、それぞれのテキストの異同に関しては、平凡社ライブラリー版の訳者である関口氏が「訳者後記」において検討を行っている。215-227 頁も参照。マルティン・ハイデガー著、関口浩訳、『芸術作品の根源』(平凡社ライブラリー、2008)。

開示(eröffnen)することが、作品の「現実性(Wirklichkeit)」を構成するからである(GA5, 24)。ハイデガーがここで捉えようとする「現実性」とは、物的なもの(das Dingliche)や、物的なもの(das Vorhandene)でなければ、それらの上に加えられる意味や価値、美的理念といったものによって構成されるのでもない。芸術作品の客観的に規定可能な物理的側面、およびその意味や価値といった心的・主観的側面、こうした構図自体をハイデガーは芸術作品の理解からまずは退ける。こうした主・客の認識構図に質料・形相という対概念も加え、新カント派をはじめとする近代美学に潜在する「あらゆる芸術理論と美学とのための概念図式そのもの」(GA5, 12)によって、存在への思索が阻まれてはならない。

ただし、ガダマーが芸術作品の存在のあり方そのものを遊びとして思索した力点は、こうした芸術経験の主観主義の克服という点に留まらない。むしろそれ以上に、作品の存在を遊びとして思索することによって作品の存在と作品の経験との連関の考察を具体的に可能とした点にこそ、認められるべきである。ガダマーは、次のように述べる。「むしろ芸術作品がその本来の存在を有すのは、それが経験となり(zu Erfahrung werden)、その経験が経験する者を変化させるという点においてである」(GW1, 108)。ここでガダマーは、ハイデガーが提示した存在論的立場に基本的には従っている。芸術作品はその存在において、経験されなければならない。ただし、ガダマーはここで、ハイデガーが示した立場から一歩踏み出し、作品が本来の存在を有すには、それが経験されなければならない、と付け加えている。ガダマーが目したのは、芸術作品の経験における具体的な「存在の経過(Vorgang)」なのである(GW1, 164)。

この「存在の経過」を明らかにする際、ガダマーがこだわってみせたのが、作品の存在とその「表現(Darstellung)」、および「(再)提示(Repräsentation)」の関係である。ガダマーは、芸術経験において作品の存在とその表現とが一体となる関係性そのものを、芸術経験の普遍的かつ不可避な存在論的構造として取り出そうとしていた。具体的に見てみよう。

ガダマーはあらゆる芸術作品においても、その経験はその具体的な「表現」において行われざるを得ないと考えた。つまり、作品はそれが表現されなければ、経験され得ない、と。ただし、ここでも我々はこの近代美学の思考図式に従うことはできない。ガダマーが捉えようとするのは、「対象」としての作品の表現の経験ではなく、表現そのものの経験、さらに言えば作品の存在と表現との「統一性(Einheit)」の経験である(GW1, 122)。ここで芸術作品の表現としての「遊び」は、作品の経験の本質的な「媒介(Vermittlung)」の役割を果たす。芸術作品において作品の存在とその表現とは、「総合的(全体にわたる)媒介(totale Vermittlung)」を経て(GW1, 125)、存在と表現の統一性、すなわち「真理の統一性」として生起するとされる(GW1, 121)。こうした「媒介」を捨象し、作品との直接的な関係性を保持しようとするならば、我々は再び近代美学の思考図式に陥ることになる。むしろ自立的な美的意識なるものが自らの効力を発揮できたのは、作品とこの「媒介」とを区別するがゆえに、そのようなのである。したがって、作品はそれが遊ばれる[表現される]ことによって、その存在[表現]において経験されるのである。

こうしてハイデガーの思索に応答しつつも、ガダマーは「存在の経過」に注目し、芸術作品の存在をその表現と一体の関係として取り出そうとした。次いで注目すべきは、その意図である。このことは、先に示した通り、ガダマーには芸術作品の存在論的考察のすぐ後に、それを解釈学的な問題として引き受けるという課題が控えていたことに大きく起因する。ガダマーが「表現」ということで意図したのは、それと対峙する美的意識に基づく美的経験の契機ではなく、「美的なるものの普遍的かつ存在論的な構造の契機」であった(GW1, 164)。ガダマーはこの「美的なるものの普遍的かつ存在論的な構造」が、「レクチャーレ(Lektüre=読みもの・読書)」の経験に包括されるものであると考えていたのである。ハイデガーが示して見せた芸術作品の真理の生起を、ガダマーが「存在の経過」として具体的な「表現」の場面から、普遍的なものとして抽出しようとしたのはそのためである。

そもそも芸術作品が遊び(Spiel)として、遊ばれることによって本来的に経験されるということは、その文字通

り上演(Spiel)を契機とするような演劇(Schauspiel)といった領野に限ってのことではない。ガダマーにとって特にこの点が重要な意味をもったのは、とりわけそれが文学や詩作をはじめとする言語作品(Sprachwerk)においても同様であった点である。「理解しつつ本を読むということ(Lektüre des Buches)は、すでにしているも一種の再生産[表現]であり、解釈である」(GW1, 165)がゆえに、「本を読むということもまた、そこにおいて読まれる内容が表現にもたらされるひとつの出来事(ein Geschehen)である」(GW1, 166)。一見すると純粹に美的意識による主体の内面的な経過であるかのように思われる読書も、本来表現の存在論的経験様式に基づいている。そしてガダマーは、レクチャーレの経験様式の内にも存在論的経験の構造が認められるやいなや、最広義の意味における「文書(Literatur)」の経験の包括的意義へとさらに議論を展開する。

「文書(Literatur)の存在のあり方には、言語による一切の伝統が属している」(GW1, 168)、こうガダマーが言うとき、彼がそこで考えていたのは、そこにおいて作品が属するところの世界全体の経験可能性である。文書による表現のあり方[文書の存在のあり方]は我々に対して個別的な事柄を伝えるのではなく、それがまさに書かれていることによって、これまで伝承されてきた伝統そのものの開示を可能とする。過去の出来事が同時に現在のものとなること、さらには過去の個別的な出来事がそれだけでなく、それが属していた地平ごと全体として現在に到来すること、このことがレクチャーレの経験では生じている。つまり、個別的な経験の可能性をそもそも構成する経験の地平の生起を、ガダマーは言語芸術の内に見ているのである。ガダマーが遊びをして、芸術経験の普遍的・存在論的構造を取り出したのは、こうした経験の地平そのものを言語的な次元において取り出すために他ならない。このことは、ハイデガーが芸術作品における真理の生起を、個別的な存在するものの非隠蔽(および隠蔽)としてではなく、存在するものの「中間(Mitte)」として、すなわち「全体としての存在するもの(das Seiende im Ganzen)」の「非隠蔽性(Unverborgenheit)」として明らかにしたこと(GA5, 39-40)、またこの非隠蔽性の生起を「空け開き(Lichtung)」として、その根拠を「詩作」の内に明示したこと(GA5, 59)、こうしたハイデガーの芸術の思索の道をガダマーなりに踏襲したことを示している。そして、こうしたハイデガーの思索の成果を、歴史そのものの経験、ひいては精神諸科学における経験の理論的解明へと接続したことは、ガダマーの独自の成果であると言ってよい。ガダマーは、この全体としての存在するものの非隠蔽性の生起を言語的な全体性、すなわち「言語性(Sprachlichkeit)」として受け取り、それをいわば言語的現存在の世界経験の基盤としたのである。

II 芸術への思索と人文主義

このように見てくると、ガダマーの芸術への思索において存在論の枠組みが極めて重要な地位を占めていることがわかる。しかし、ガダマーが第一部において主題とした芸術における真理概念の取り戻しは、存在論によってのみなされる訳ではない。むしろ発表者が見る限り、ガダマーの思索の力点のひとつは、そうした試みが人文主義の復興によっても同時になされる点にある。ガダマーは第一部第一章第一節、つまり序論を除けば、もっともはじめに人文主義的導概念(humanistische Leitbegriffe)を論じることからはじめた。そこでガダマーは、周知のように「教養(Bildung)」、「共通感覚(Sensus communis)」、「判断力(Urteilkraft)」、「趣味(Geschmack)」の四つの諸概念を取り上げた。これまで見てきた、第二章「芸術作品の存在論とその解釈学的意義」の検討に先立ち、カントをはじめとする啓蒙主義、および近代の合理主義思想によって失われてしまった、人文主義の知の伝統に基づく真理契機の復興について、およそ四十頁にもわたり、ガダマー自身その意義を論じた意味は、きわめて大きいと考えなければならない。

無論、人文主義の復興は必ずしも芸術という主題に論点が限定されるものではない。例えば教養概念をめぐる

⁹ グロンダンもまた、芸術作品を「真理要求(Wahrheitsanspruch)」の内に見て取り「ハイデガーのテーゼを歴史的な研究でもってより説得力あるものにしたことは、ガダマーの功績である」と評している。Ibid, HW, S.108.

ガダマーの議論(GW1, 15-24)は、ヘルダーを経てその語の本質的意味となる「人間への形成(Bildung zum Menschen)」に関する「実践」の教育的意味を問いただし¹⁰、また残り三つの諸概念においても、それらの美的、芸術的意味よりも、それらが本来備えていたはずの修辞学的伝統における「政治的・道徳的」意味の重要性をガダマーは説いた(GA1, 49)。ただし、このとき我々が忘れてはならないのは、これらの諸概念においてその根底に存する議論のモチーフとは、こうした人文主義的知の枠組みを隠蔽したのが、他ならぬ美学であったという点である。我々は前節において、ガダマーが『真理と方法』の出発点として美学理論を取り扱うモチベーションを確認したが、このことはガダマーが人文主義を論じるさいも同様である。これらの諸概念の中でガダマーがもっとも多くの分量を割き、その重要性を説いた「共通感覚」の議論を辿りつつ、そこにおいてガダマーが主張する人文主義的知の枠組みが彼の思索においていかなる位置づけを得るか、検討したい。ここでの検討を経て、ガダマーが『真理と方法』において捉える「言語」の内には、ギリシャの系譜に基づく契機だけでなく、ローマ的・修辞学的系譜に基づく契機が潜在するさまを、我々は目にするようになる。

人文主義の伝統に根差した共通感覚の意味内容を再度獲得するにあたり、ガダマーが重要な思想家として俎上に載せたのが、ヴィーコ(Vico, Giambattista)である。ガダマーがヴィーコの共通感覚に注目したのは、この概念が彼のもとでは、自然科学的な方法意識の内に回収され得ない真理の意味内容を実践的側面において保持していたと考えていたからである。ガダマーは、当時ヴィーコが直面していた問題意識と自らの解釈学の企てとの間に共通のモチーフを重ね合わせる。「ヴィーコが古代ローマ的な共通感覚の概念に立ち戻り、近代科学に対して人文主義的修辞学を擁護したことは、我々にとって極めて興味深いことである」(GW1, 29)。ガダマーは、修辞学的伝統の内に保持されている共通感覚に基づく真理の契機をまずは救い出そうとしていた。

真理をめぐる議論において、ガダマーがヴィーコから援用したテーゼは、共通感覚は「真(理)なるもの(das Wahre)」ではなく、「真(理)らしきもの(das Wahrscheinliche)」によって養われる(GW1, 26)、というものである¹¹。ヴィーコが『学問の方法』(第七講演)において、両者の概念について語っていた根本的なモチーフとは、『ポール＝ロワイヤル論理学』に代表されるデカルト主義的な方法論的原理に内在する教育実践の難点を指摘し、その限界を示すことにあった¹²。デカルトの『方法叙説』以来の科学的方法原理を色濃く引き継いだ『ポール＝ロワイヤル論理学』において、知識とは確実かつ疑うことのできない「真(理)なるもの」の認識であり、偽は当然のこと、「真(理)らしきもの(verisimile)」もできる限り遠ざけなければならないとされる。しかし、そこでヴィーコは我々の事実的かつ歴史的な共同体的現実を構成する共通感覚と、その構成自体を可能とする共通感覚の言語的基盤とを、真と偽およびそれに対応する知識と誤謬という二項図式の内、実践理論的側面として加えること

¹⁰ なお Bildung 概念をめぐるガダマー以降の受容と展開に関しては、ガダマーの弟子でもあるブックの研究が注目される。Buck, Günther, *Hermeneutik und Bildung, Elemente einer verstehenden Bildungstheorie*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1981, および *Rückwege aus Entfremdung: Studien zur Entwicklung der deutschen humanistischen Bildungsphilosophie*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1984.

¹¹ この「真(理)なるもの」と「真(理)らしきもの」との図式は、ヴィーコの『われらの時代の学問方法について』(*De nostri temporis studiorum ratione*)にまで遡るが、これは具体的には1708年に行われた王立ナポリ大学での彼の講演録である。1699年に王立ナポリ大学の雄弁術(修辞学)の教授に採用されたヴィーコが、全7回行った開講講演の最後のものである。この第七講演の翌年、1709年に出版されたこの著書においてヴィーコが共通感覚を主題的に論じているのは、第三節「新しいクリティカの不都合」という節である。なお既述の通り、この原著は講演録であり、章および節別の編成は取っておらず、また各項目の文頭にあたる箇所以外、段落すらあまり見受けられない。この点に関して、本稿は参照および引用箇所の提示の利便性も考慮し、上村忠男・佐々木力による訳書の章構成にそのまま従った。また、原著に関して本発表では、ラテン語に合わせてイタリア語併記版のものを参照した。なお、それぞれの訳を参照した上で、特に断りのない限り訳は発表者によるものである。Vico, Giambattista, “De nostri temporis studiorum ratione”(1709), in: *Opere di Giambattista Vico*(=OGV), Vol. I, Leipzig: Deutschen Demokratischen Republik, 1970, pp.195-259(上村忠男・佐々木力訳『学問の方法』岩波書店、1987)。「知識(scientia)が真から、誤謬が偽から生まれるように、共通感覚は真(理)らしきもの(verisimile)から生まれる」。Ibid., OGV, p.205.

¹² この点に関する見解は、クローチェが明晰に記述している。Croce, Benedetto, “La prima forma della gnoseologia vichiana”(1911), in: *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari: Gius, Laterza & Figli, 1962, 1-19. 特にp.18-19参照。

を主張したのである¹³。このことは、人間の実践的生活における真偽の判断に関わる術(*ars iudicandi*)としての「クリティカ」とともに、論拠の場所の発見に関わる術(*ars inveniendi*)としての「トピカ」もまた必須であること、さらに言えば理論理性に対する実践理性の優位性を保持しようとするヴィーコの態度を示している¹⁴。

さて、こうした共通感覚の実践的性格は、すぐさま我々にフロネーシス(*Phronēsis*)の概念を思い浮かばせるが、事実ガダマーもヴィーコが考えていたことの内には、修辞学的伝統の擁護だけに留まらず、実践知と理論知とのアリストテレスに由来する古来からの対立が、モチーフとして息づいていると言う(GW1, 26)。つまり、ガダマーは学問領野における「新旧論争(*querelle des anciens et modernes*)」(GW1, 26)、ヴィーコの言葉で言えば「我々のもの、あるいは古代人のものとして、いずれがより正しくより良い学問方法であるか」¹⁵という問題と、他方でアリストテレス以来の二つの知をめぐる議論とのひとつの接合地点として、ヴィーコを見ていた。そして前者の観点において「古代の知恵、賢慮(*prudentia*)と雄弁(*eloquentia*)の涵養」(GW1, 26)、すなわちデカルト的なクリティカに対して古代人のトピカによる知恵を対抗させることが、ヴィーコの主張であったことは既に見たところである。ただし、「真(理)なるもの」と「真(理)らしきもの」との対立は、ガダマーによればアリストテレス以来の実践知と理論知の対立に、もう一方の源泉をもつ。そしてこのとき「真(理)らしきもの」によって養われるヴィーコの共通感覚は、「とりわけラテンの古典作家たちが認知していたような古代ローマ的な共通感覚の概念」であり、ここには「哲学者たちの観想的思弁(*die theoretische Spekulation*)に対する批判的な響き」がある(GW1, 28)。ヴィーコがクリティカに対してトピカの必要性を説いたこと、そして科学(知識)から生じる「真(理)なるもの」に対して共通感覚から生じる「真(理)らしきもの」を配したこと、このことをガダマーは、近代人と古代人の対立、および理論値と実践知の対立に関するヴィーコなりの立場表明と理解したのである。

ガダマーは、こうしたヴィーコの態度を高く評価した訳だが、このときガダマーが重視していたのは、ヴィーコが共通感覚の理念をあくまでローマ的・修辞学的意味において保持していた点に他ならない。「ヴィーコはむしろ、ギリシャ的教養に対して国家のおよび社会的生の自分たち独自の伝統の価値と意義とを保持するローマの古典作家たちが見ていたような、古代ローマ的な共通感覚の理念に遡る」(GW1, 28)。ガダマーのこうしたヴィーコ理解は、当時支配的であった学問の方法に関するヴィーコの憂慮が、自然(科学)に対する熱心過ぎる研究発展の反面として、倫理学に対する研究の固有の意義が見逃されていくことに他ならず、そうした状況において、将来国政に関わるべき青年の人間性(*humanitas*)の形成には理論知だけでなく「賢慮」と「雄弁」、すなわち実践知へのしかるべき配慮が欠くことのできないものであったという点で、『学問の方法』におけるヴィーコの主張の力点を鋭く見抜いていると同時に、共通感覚とトピカというローマ的修辞学における伝統的な言語観をガダマーもまた評価し、ヴィーコから受容しようとしていることを示している。

さて、ガダマーはこうした修辞学的な言語観を『新しい学』におけるヴィーコの記述からも一貫して受け取っているように思われる。ヴィーコは共通感覚の明確な規定を、『学問の方法』を経た後、実は彼の主著ともいえる『新しい学』において明文化している。ヴィーコはそこで、共通感覚の定義を「ある階級全体、人々全体、国家全体、あるいは人類全体によって共通に感覚されている、ある反省なき判断(*un giudizio senz'alcuna riflessione*)」

¹³ このことがヴィーコにとって問題であったのは、「人事」に関する具体的な政治的場面においてである。「そして、政治生活の賢慮に関して、人間に関する事柄(*le umane cose*) [人事] を支配しているのは、機会と選択という最も不確実なものであり、またしばしば見せかけと隠し立てという、最も欺瞞に満ちた事柄がそれらを導いている…。*Ibid.*, OGV, pp.218-9. その上で、ヴィーコはデカルト的な確実かつ明証的である真理に基づいて「すべての二次的真理や、すべての真(理)らしきものもまた、虚偽と同様に、精神から追放することを課すクリティカ」によって、共通感覚が最大限教育されねばならないはずである青年たちが、「我々のクリティカによって窒息させられないように配慮されるべき」と主張している。*Ibid.*, OGV, p.205.

¹⁴ 「クリティカ」とデカルト主義との連関の解釈に関しては、『ヴィーコの懐疑』、特に131-171頁も参照(上村忠男、『ヴィーコの懐疑』みすず書房、1988)。

¹⁵ *Ibid.*, OGV, p.200.

と述べているが[強調発表者]¹⁶、他方ガダマーはこれを「ある集団、人々、国家および人種全体の共通性を示す具体的な一般性(die konkrete Allgemeinheit)」と定義し直している(GW1, 26[強調発表者])。ガダマーのこうした定義は、一見ヴィーコのそれを繰り返したただけのように思われるかもしれないが、やはりガダマーがここで「反省なき判断」を「具体的な一般性」と読み込んでいる点は見落とせない¹⁷。というのも、ここに共通感覚に対するガダマーの理解の強調点が置かれていると考えられるからである¹⁸。ここでガダマーが目しているのも、人間の諸々の判断がそこにおいて可能となる具体的な一般性が浸透した共同体的な言語的次元の領野であろう。ヴィーコが自然科学的なクリティカに対してトピカを配したこと、このことは何も近代科学的な知の方法論の一切を否定すること、このことを意図してのものではない。むしろ、そこで意図されていたのは、真偽の判断に関わるクリティカが自らの効力を発揮するためには、それを可能とするための論拠の場が開かれていなければならないという点に他ならない。この点に我々は、諸経験の可能性が生起する地平として言語性を位置づけ、それを精神諸科学の理解のための基盤としたガダマーが、言語を人間の伝統、および歴史性を開示する本質的契機として見定めるヴィーコの言語観に対する共鳴を見て取ることができる。ヴィーコのもとにおいて共通感覚としての言語は、クリティカに対してそれを可能とする固有の意義をもつと同時に、そこにおいて歴史的人間存在の理解が獲得される場そのものでもある。こうして、ガダマーはヴィーコの共通感覚の理念に今一度廻りつつ、ヴィーコと同じく歴史と言語に基づく人文主義的思考の可能性を保持することで、我々の諸経験がそこにおいて可能となるところの基盤としての言語性を、修辞学的伝統においてもまた見出していたのである。

こうして見てみると、ガダマーはヴィーコを近代科学の前進的な発展に対して、それを単に忌避しつつ、古代の知への一方的な回帰を求めた思想家として描いたのではない。むしろ、ガダマーを通してみるヴィーコは、ガリレオやベーコンをはじめとする先人たちによる成果と、また彼らが残した多大な影響を前にしつつも、それといわばキケロ的な人文主義の伝統との緊張関係の狭間で、政治的教育への熱心な関心を持ちつつ、トピカにもまた固有の権利を与えるべきと主張する、いわば双方の理論的地平の〈調停者〉として描かれていると言えよう。それは、ガダマーが『真理と方法』において問題とするのは、近代自然科学に対抗する精神諸科学の方法論を作り上げたり、「近代自然科学にとっての限界がどこにあるかではなく、そうした自然科学に先行しており、むしろ

¹⁶ Vico Giambattista, *La Scienza Nuova*, Pavia: Bonomi Editore, 2000, p. 195.(上村忠男訳『新しい学(1)、(2)、(3)』法政大学出版局、2007, 2008, 2008)

¹⁷ なおガダマーは一連のヴィーコに関する議論において、これまで見てきた通り『学問の方法』を中心的に取り上げているが、『新しい学』の内容に関して、実はそれに直接言及している箇所は見当たらない。しかし、本文のガダマーの定義をみても一目瞭然のように、一連の記述において『新しい学』を間接的に参照していることは明らかである。このことに関してヴェネレも一言言及しており、また両者の対応関係にも気付いている。Venere, Donald Phillip, "GADAMER AND VICO ON SENSUS COMMUNIS AND THE TRADITION OF HUMANE KNOWLEDGE", in: *THE PHILOSOPHY OF HANS-GEORG GADAMER*(=TPH), edited by Lewis Edwin Hahn, Illinois: Open Court Publishing Company, 1997, pp.139. なお『新しい学』のドイツ語訳の訳者であるAuerbachは該当箇所を「あらゆる反省なき判断(ein Urteil ohne alle Reflexion)」としており、ガダマーの特異性がやはり伺われる。*Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, nach der Ausgabe von 1744 übersetzt von Erich Auerbach, Berlin: Walter de Gruyter & CO., 1966, S.26. また、英語版も適宜参照した。*The New Science of Giambattista Vico*, Revised Translation of the Third Edition(1744), Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch, Ithaca: Cornell University Press, 1968, p.63(XII 142). ただし、こうした一連のガダマーによるヴィーコ解釈には問題があったとの指摘もある。この点については、註18を参照のこと。

¹⁸ ただし、こうしたガダマーのヴィーコ理解、および共通感覚の受容そのものには、例えばヴェネレ(Venere)も指摘するように、問題がない訳ではない。なお、ガダマーは当該の箇所において、『新しい学』については一言も触れてないのだから、そうした批判は当たらないという意見もあるかもしれない。しかし、それでも管見の限りでいくらかの指摘を挙げれば、ヴェネレは、両者の定義に注目しつつも、ヴィーコの「反省」概念に関するガダマーの理解に注目し、ヴィーコの「反省(riflessione)」に関するガダマーの理解は、『新しい学』においてヴィーコが意図した共通感覚の正確な意味内容をとらえていないとし、その問題点を指摘している。*Ibid.*, TPH, pp.146-149. また、シェーファーも両者の共通感覚に対する思考の決定的な違いを、「口頭性(orality)の地位」に関する問題の内に指摘している。Schaeffer, John, D, *Sensus Communis: VICO, RHETORIC, AND THE LIMITS OF RELATIVISM*(=SC), Durham and London: Duke University Press, 1990, p.110. またこの問題に関しては、拙稿「書記性と共通感覚——ガダマー解釈学における共通感覚の受容の独自性とその問題点」『境界を越えて：比較文明学の現在(16)』、立教比較文明学会、2016、特に39-41頁も参照されたい。

それを可能にしているものが何であるかを明らかにし、意識化する」(GW1, 2[強調発表者])ことであるという、ガダマーの発言とびたりと符合する。精神諸科学の固有の基礎づけを目論んだガダマーにとって、修辞学の伝統とは、そこにおいて歴史と言語に基づく人間理解のための視野が開かれる偉大な地平のひとつなのである。共通感覚を擁護したヴィーコが古来からの知をめぐる議論のひとつの接合地点であったように、『真理と方法』におけるガダマーもまた、我々にとって修辞学の伝統とギリシャ哲学の伝統とが互いに交差する(第二の接合地点)なのである。

III. ハイデガーからの離反——人文主義と言語性

こうして見ると、ヴィーコの学問の方法に対する姿勢、そして共通感覚の言語理念が『真理と方法』の内にも、脈々と息づいていることが認められよう。『真理と方法』におけるガダマーの解釈学の企てをその根底において支えている言語観は、ハイデガーの存在論哲学を介したギリシャ哲学の系譜だけでなく、ヴィーコをはじめとする修辞学の系譜もまた、共にそれを支えているのである。しかし、そうしてガダマーにとってヴィーコがそうであったように、二つの知的源泉の(第二の接合地点)としてガダマーを理解しようとすることは、我々にさらなる問いを投げかける。それは、彼のハイデガーとの関係性に他ならない。ガダマーが共通感覚をはじめとする人文主義的主導概念の復興を論じたのは、学問(知識)から人間性を剥奪したカント以降の哲学の展開に抵抗するためであった。ガダマーが見る限り、共通感覚という概念は、美的趣味判断の合理化のプログラムの内に限定されるべきではなく、我々はこの概念が本来備えていた豊かな道徳的・政治的意味を、またそこにおいて本来的な人間の理解が開かれる言語性を保持しなければならない。ところが、一方でガダマーの近代科学に対する批判のモチーフは、そもそもハイデガー的であったはずである。ハイデガーは近代科学における技術の支配を——ガダマーならそれを近代科学における方法の支配というだろうが、存在ではなく存在者を思考する人間中心主義的な形而上学、ないしは人文[人間]主義の負の遺産と見ていた。しかしながら、ガダマーは彼の師とは似つかずも、そうした方法の支配をカントによって動機づけられた人文主義の伝統の中断の結果として見ていた訳である。このことが示すのは、近代科学に対する同一の批判的眼差しを共有しつつも、しかしその批判の由来は両者で異なっているという点である。ガダマーが第一部で企てた芸術論の内に、人文主義の擁護の文脈が含まれていることを、我々はいかに理解するべきであろうか。こうした問題を、人文主義をめぐる両者の言説を踏まえた上で、今一度考えておく必要がある。

周知のように、ハイデガーは『存在と時間』以降、そこでの基礎存在論を踏まえつつ、『ヒューマニズムについての書簡』において、「人間性(Humanität)」、「人間の人間らしさ(Menschlichkeit des Menschen)」、および「人文主義(Humanismus)」について、自らの立場を表明した。そこでハイデガーは、ローマの人間観の復興であるルネッサンス人文主義が、きわめて形而上学的であった点を批判している。「存在するものの解釈を存在の真理への問いなしに前提する、人間の本質のいずれのヒューマニズムによる規定も、それを知っていようがいまいが、形而上学的である」(GA9, 321)。こうした人文主義は、古代ローマにおける「野蛮な人間(homo barbarus)」と区別される「人間らしい人間(homo humanus)」、ないしは「理性的動物(animal rationale)」という対概念における理解を前提としており(GA9, 320)、その限りで「人間の本質をいっそう原初的に経験すること」は阻まれ(GA9, 345)、人間の人間性を存在との連関の内で思索する道は放棄されねばならないことを意味する。そこで、ハイデガーは人間の人間性を、「そこにおいて人間の本質がその規定の由来を守るところのもの」である「脱・存(Ek-sistenz)」の内に求め(GA9, 323-4)、現存在を新たな理論的地平のもと問い直した。そうして我々は、ヒューマニズムを越えて(über)いかなければならない。また、ヒューマニズムがより原初的な人間の本質の理解を形而上学的に歪曲し、ギリシャにおける存在理解への本来の接近の道を遮断するという事態は、プラトニズムと人間

中心主義的な技術支配の問題系とリニアな関係にもあった¹⁹。「ヒューマニズム書簡」と合同で出版された「プラトンの真理論」において、ヒューマニズムはプラトニズムに基づく思考形態の一種の変種として理解される。「存在をアイデアとする解釈以来、存在するものの存在への思索は形而上学的である」(GA9, 235-6)。プラトニズムは、いわば存在の剥き出しの証拠を消し去り、それを「アイデア」の絶対的先行性にとって代えてしまうという、「存在忘却」(Seinsvergessenheit)を引き起こす。こうして「形而上学のはじまりは、同時に〈ヒューマニズム〉のはじまり」でもあった(GA9, 236)。そして最終的にハイデガーは、形而上学的思考、プラトニズム、そして人文主義もまた、非隠蔽性、すなわち真理を未だなお決して十分には問いただしていないが故に、その本質を救い出すことはできないと、厳しく指弾するのである(GA9, 238)。

このように見ると、ヒューマニズム、プラトニズム的形而上学、そしてそれに基づく主観主義は、互いにかみあった全体としてハイデガーの思索を形成しつつも、我々はそこから、存在論的観点に基づくハイデガーの人文[人間]主義への抵抗、およびその「克服」を見て取る。そして、このときハイデガーにとって人文主義を克服することは、同時に形而上学とプラトニズムとを克服することに等しかった。しかしながら、他方で再びガダマーに目を移せば、『真理と方法』においてはそうしたいかなる動機も見出され得ない。ガダマーにとって主観主義の克服は、ハイデガーと異なり、それが同時に人文主義の克服とはならない。なぜならば、これまで見てきた通り、その克服は同時に人文主義の擁護、さらにはその復興を意味するからである。したがって、ハイデガーが人文主義に抵抗とその本質的克服を示したのであれば、ハイデガーにおいてはそうであった主観主義と人文主義の同一視にむしろ抵抗を示し、修辞学に基づく人文主義の伝統を独自のものとして保持することによるハイデガーへの克服を示したのが、ガダマーであったと言えよう。

ところが他方で、人文主義の克服という点でハイデガーの思索の内から人文主義、および修辞学の伝統の放棄を示唆するのは、問題がある。というのも、『存在と時間』、およびそれ以前のハイデガーの思索には、既にして修辞学を存在論の内へと移行させる思索の痕跡が、事実確認されるからである²⁰。『弁論術[修辞学]』の読解を含んだ『アリストテレス哲学の根本概念』においてハイデガーは、『存在と時間』における「語り」(Rede)の時間性の雛形を既に提示するとともに、共同体的・社会的な弁論の場を主題とする修辞学が現存在の本来的な自己理解の契機を保持することを認めている。またそれを経て、ハイデガーは『存在と時間』において修辞学的な意味理解の問題を、実存の遂行論としての解釈学の内に統合した、すなわち「根源的な世界関係そのものの内に働く言語的・ロゴスの機能」、つまりは「根源的言語性」を修辞学の内から現象学的にハイデガーは取り出し、それを「として」構造として捉えることによって、解釈学的現象学へと結実させたという指摘もある²¹。

ただし、そうしたハイデガーの試みにおいて、修辞学的な意味理解が有していた言語の豊かな問題圏(Problematik)があますことなく汲み尽されていたかは疑問の余地もあろう²²。また、仮にハイデガーの試みにおいて、修辞学的な言語の問題群がアリストテレスの現象学的解釈、および『存在と時間』における思索を経て、解釈学的現象学の内へと統合させられていたとしても、ガダマーはそうしたハイデガーの歩みに従うことはなかったと言える。なぜならば、ハイデガーが修辞学を現象学的手法をもって解釈学の内へと取り込んだのであれば、

¹⁹ この点に関して、グロンダン¹⁹は人文主義をめぐる批判のひとつの高まりを、「ヒューマニズム書簡」と合同出版された「プラトンの真理論」におき、プラトニズムと技術の本質との連関を論じている。また両者の出版の経緯については、村井則夫『人文学の可能性—言語・歴史・形象—』(知泉書館、2016)において、そこにおけるグラッシ(Grassi, Ernesto)の介入を含めた言及がある。103頁参照。また註52、156頁も参照。

²⁰ こうした点におけるハイデガー解釈に関しては、村井則夫『解体と遡行：ハイデガーと形而上学の歴史』(知泉書館、2014年)参照。

²¹ 前掲書、特に318-20頁参照。

²² 例えば、グラッシ(Grassi, Ernesto)もまた、ハイデガーの存在論的思考に従いながらも、ローマおよびルネッサンス人文主義に対するハイデガーの不当な評価に反対を表明し、人文主義の再評価を提起している。“Vico as Epochal Thinker”, in *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, New York: 1990. 彼のヴィーコに対する注目や、評価などを踏まえると、ガダマーが見せた人文主義に対する立場と共通する点が、多々見受けられる。また、そうした試みにおいてグラッシが抱えていた問題に関しては、村井則夫、前掲書2016、105-6頁も参照。

ガダマーはヴィーコのもとに見られる修辞学的理念を、あくまでローマ的なものとして保持し際立たせることで、精神諸科学の固有の基礎づけのための第二の地平として、自らの解釈学の企ての内に位置づけているからである。

おわりに

さて、我々はガダマーの哲学的解釈学における芸術論の体系的な位置づけから出発し、そこにおいてハイデガー哲学に基づく存在論的な言語性がガダマーに独自の解釈学の歩みを切り開いたことを確認し、次いでそうしたガダマーのハイデガー受容の反面、彼の思想の内には存在論哲学だけでなく、人文主義に基づく修辞学的言語観において捉えられる言語性が、彼の解釈学の企てにおいて重要な役割を担うことを見届けた。そして、そうしたガダマーの試みは、ときに人文主義の擁護と復興という点においてハイデガーと距離を取りつつも、ガダマーが異なる二つの知の伝統の交差点に立ち、自らの思想的視野を保持する思想家であることを我々に示してくれた。またこのとき、そうしたガダマーの姿を理解する鍵は、彼の思索に内在する言語性の両義性の内にあった。

おそらく、言語性というギリシヤのかつ存在論的理念の内に、いかに言語と人間の歴史性と現実性とを汲み取ることができるか、こうした問題意識がガダマーの視線の先を修辞学的な言語性へと向けさせ、その伝統を捨て去ることなく、ガダマーにその位置づけを『真理と方法』の第一部の芸術論の内に与えさせた理由のひとつであろう。ただし、惜しむらくは、そうした言語性が有する存在論的なメタ次元と、修辞学的な言語性が有する具体的かつ経験的な次元との接続を、ガダマーが十分に議論しなかった点である。これまで見てきたように、ガダマーが捉える言語性の内には修辞学的なモチーフが共鳴しているのを我々は確かに聞き取ることができるものの、例えば、シェーファーが指摘するような言語の口頭性の地位に関する両者の相違の問題などは²³、ガダマーの言語をめぐるいわばこうしたアンビヴァレントな取扱いに、結局のところ起因していると考えざるを得ない。しかしそれでも、哲学的解釈学の伝統の内には回収され得ないかのように見える、修辞学的な言語活動の場において開示される伝統の契機を、ガダマーは存在論的な言語性に基づく伝統の内に見ていたことは事実である。またそれと同時に、こうした伝統の開示をめぐる双方の理論的地平の融合という課題が、『真理と方法』の内にひそかに内在するが、しかし極めて重大な課題であったこと、このことがこれまでの一連の議論を通じて示されたと言えよう。というのも、こうした課題が仮に認められるのであれば、いかにして精神諸科学の独自の理解の理論モデルは打ち立てられるかという根本問題に、こうした融合の成否そのものが大きく関与していたということでもあるからである。

さて、ガダマーの芸術論に端を発し、ガダマーの言語性の議論を経たことで、冒頭に掲げた問いにいくらかの答えを与えることもできるであろう。存在論的な言語性に立脚する以上、たしかにガダマーはどこまでもハイデガー主義者である。だが、自らの言語論の内に、存在論に吸収され得ない、修辞学的な言語観をありのままに保持する時点において、彼はハイデガー主義者をやめているのである。無論、解釈学的な意味経験の基盤が存在論哲学の枠組みに従うと同時に、またヘーゲル的な理解の弁証法モデルをも保持する以上、人文主義思想はその補助的な位置付けに過ぎないのではないかと、という意見もあるかもしれない。しかし、発表者が見る限り、それは誤りである。そうした眼差しの内だけにガダマーを捉えることは、『真理と方法』における彼の姿をひどく一面的に限定し、かつ歪曲化している。我々がこれまで見てきたのは、ハイデガーとの離反点を人文主義および言語をめぐる両者の言説の内に見出しながら、修辞学の知のあり方を存在論へと回収することをよしとせず、あくまで両

²³ *Ibid.*, SC, pp.117-126. シェーファーは、伝統の開示という観点において、ガダマーの口頭性に関する言語理解が、ハーバーマスを中心とするフランクフルト学派とのイデオロギー批判をめぐる論争にまで影響を及ぼすものであったことを論証している。周知の問題領域を共通感覚に遡り、それを軸に明らかにした点はシェーファーの考察の最大の強調点であり、極めて重要な論点であることをここに付け加えておく。

者の伝統をそこにおいて自らの思索が開始される地平として独自に保持せんとするガダマーの姿であった。ガダマーの解釈学思想における存在論哲学と人文主義の共存、さらに言えばギリシャ哲学とローマ修辞学の共存、こうした関係性がまずはガダマーの解釈学の企てにおいて本質的かつ必然的な事態であることを認め、そこに潜在していた問題を直視しつつも、そこから人文主義的な言語性の契機を救い出すことで、はじめてガダマーの芸術哲学の固有の意義と『真理と方法』におけるガダマーの思索全体との有機的連関が見えてくるのである。