

ウロボロスとしての解釈学

—— ガーダマーにおける「芸術作品の起源」 ——

合 澤 賢

はじめに

テキスト読解のことを念頭においてガーダマーはたとえば次のように言う。他者を正當に理解するための第一の条件は、先入見を棄て去って公平無私の立場にたつことではなく、反対に、おのれの先入見をはっきりとおのれ自身のものにする⁽¹⁾ことである。と。いうまでもなく、この先入見は誰でもがすでに知っているいわゆる「先入見」であるわけではない。むしろ、そうした平均的な理解に抗しつつ「ガーダマーが獲得した独自の概念である。だから、右のような言葉が聴く者の耳にさしあたって不都合なものに響くことがたとえあるにしても、そのこと自体はもちろんガーダマーを批評することにはつながらない。それを不都合なものとして聴く者自身の見方、つまり先入見についての具体的な先入見が併せて問題にされるのではないかぎり」は。

同様のことは反対の場合についても言いうる。ガーダマーを、また一般にテキストを読む者が自分の見方と同じものをたまたまそこ

に見出すことがあるにしても、それを指して、テキストの理解と称することはできない。というのも、そこに見るのはたいいていの場合、他者に投影されたおのれ自身の見解にすぎないからである。他者の言葉とはすなわち、それを聴くものがさしあたって理解しているのとは別の事柄を語る言葉、あるいは少くともそうした可能性を孕む言葉にはかならない。そうである以上、本来の理解という事柄のうちには右の可能性についての反省が不可欠なものとして含まれていなければならないはずである。ガーダマーが、おのれの先入見をそれとして際立たせる、と言うのは明らかにこの反省とかわりがある。われわれはとりあえずこのように考えるのである。

「理解の条件としての先入見」ということをガーダマーは問題にするのであるが、そこで「古典的なもの」を「範例」としてとりあげて次のように言う。「それはいつの時代の現在に對しても、特にそのときの現在に語りかけているかのように語る。『古典的』と称されるものは *historisch* な距離をわざわざ克服してもらうことを要しない⁽²⁾。『おのれ自身を意味し、おのれ自身を解き明かす⁽³⁾』ものが古典的な作品と称される、と。これらの言葉は、特別の用意なく聴くわ

れわれにもそのまま真つ直ぐに受け入れられるもののように思われる。また、時代の変遷を超越して現在に語りかける過去の時代の一級の作品、という一般的な概念とも合致するように思われる。しかしあらためていうまでもなく、ここでの議論もただそれだけで孤立してあるのではなく、ガーターの「哲学的解釈学」全体を構成する部分のひとつとしてある。しかも、問題になっているのはほかでもなく先入見である。この箇所の議論がただそれだけでただちにもっともなものと思われるとすれば、まさに、そのように思われるということ自体のうちにこそ隠れた課題を認めなければならぬのである。

したがってまた、たとえばH・R・ヤウスが右のガーターの言葉をとりあげて「古典芸術の概念に固執する」ガーターを批判するときにも、われわれはこれについての判断を保留しなければならぬ。文学作品を自体的に存在する研究対象とみなす従来の文学研究の「歴史主義的客観主義」に反対して、ヤウスは、読者によるテクスト「受容」の歴史性・生起性(Geschichtlichkeit)に基礎をおくところの新しい文学研究、すなわち「受容美学」を提唱する。その際に彼が直接に依拠しているのは、ガーターの作用歴史(Wirkungsgeschichte)の概念であるが、ほかでもなくこの立場からガーター自身の「古典芸術の概念」を批判するのである。時代的、時間的な隔たりをわざわざ克服するまでもない常に現在の模範的な傑作⁽⁶⁾、こうした「実体化された伝統」は「作用歴史の原理に矛盾する」と。われわれにもそれなりにもっともな言い分であるように思われる。しかしすでに述べた理由からして、ただちにこれに同意

することは許されない。その前にむしろ次のように問わなければならないのである。ガーターの「古典芸術の概念」は、ヤウスが、そしてまたわれわれがその語のもとに解しているものとはたして同じ事柄であるのか、と。

より一般的なかたちでいえば、ガーターの「伝統主義」はすでに常識である。しかし、というよりも、まさにそれだからこそ、この常識をひとたびはそっくり括弧に入れてテクストに向わなければならないのである。したがって、われわれが手始めにとりあげて論ずるのは、ガーターの概念としてすでに通用している作用歴史や先入見ではない。むしろ一見したところ特別の事情があるように思えないさやかな語・Werk（作品）である。とはいえ、ヤウスのように文学研究理論、もしくは「美学」に直接にかかわる問題意識からすることではない。先廻りして言うことを避けられないが、ガーターの諸概念の形成に決定的に与っているのがこの語である。しかしそれにもかかわらず、その平凡な見掛けのためにそれとして注目されることがない。そのために、ガーターの「哲学的解釈学」そのものが曖昧なままにとどまっている、と恐れられるのである。

一

『真理と方法』の序論において、おのれの解釈学へのハイデッガーからの影響に関してガーターは言っている。後期ハイデッガーの「転回(Kehe)の思想」が「解釈学の問題を本来のそれ自身へと解放する」と。この言葉からしてすでにわれわれには奇異なものに思

われるのだが、しかしここではまだテキストを直接に論ずることを始めない。むしろ右の言葉の背景をなす事情、すなわちハイデッガーのいわゆる転回(Kehre)に関してごく基本的なことを復習しておくと思う。もちろんこれとても文字通りの意味でとりあえずのものでしかありえない。しかしそれでも、ガーグマーのテキストを直接に読むのに最小限必要な前もつての見通しがこれによって与えられると期待されるのである。

『存在と時間』におけるハイデッガーによると、他の一切の存在者から根本的に区別される人間存在(現存在)の際立つた性格は、それがおのれ自身の存在を理解しふだんにそれに関わっていることである。「存在理解はそれ自体、現存在の存在規定性である」⁽⁸⁾。したがってハイデッガーが意図する存在の意味の究明(存在論)とは、具体的には、誰のもとにでもすでにある理解内容を「徹底的化」することにほかならない。その意味で、存在論は誰に対しても開かれている可能性である。

しかし、ハイデッガーは現存在のその同じ存在性格をもうひとつの面からみる。現存在はなるほど自分の存在をよく知っている。だが、さしあたっては「非本来的」な仕方においてのことではない。すなわち、理解しつづけることをもってその本質とする現存在は、そこにいつも表立って理解されている事柄すなわち存在者(Seiendes)に注意を奪われて、おのれ自身の存在(Sein)の意味をかえって見失ってしまった。あたかも、色とりどりの光景に魅入られて、それを見る目がおのれの存在を忘れてしまうように。その意味で、現存在は最も身近なものでありながら、というよりも、「まさにそ

れゆえに、存在論的には最も遠いものなのである」⁽⁹⁾(傍点は引用者)。存在の意味の究明は、したがって、更に具体的には次のことを不可欠なものとして含むことになる。すなわち、さしあたっては存在の意味を誤認している「頹落」した現存在が、「決意して」おのれの「本来の」可能性のうちへとたち戻るといことがそれである。いかえれば、みずからに本質的にそなわる隠蔽傾向を自覚する現存在が、おのれ自身の不都合な存在理解を「暴力(Gewaltsamkeit)」をもって打破しつづ「投企」する解釈学、これがこの存在論の具体的な形になる。

この企てがきわめて困難なものであることはいうまでもないが、問題はそれではなく、これがそもそも自己矛盾を含むものだ、ということである。存在者(Seiendes)から根本的に区別されて理解されるべき存在(Sein)の意味を究明するとき、それに従事する当の現存在は、ある意味で「主体的」に「投企」せざるをえない。逆に言いかえれば、存在の意味を意図に反して、何か「客体的」なものとして、つまり存在それ自身では決してないものとして求めるという矛盾を犯さざるをえない。⁽¹⁰⁾『存在と時間』の序論の末尾において予告されている『存在と時間』第二部が未刊のままに終わったのは右のことと関わりがあると考えられるのである。

それ以後、ハイデッガーの思索はある意味で逆転といっているような変化にみまわれる。後年のハイデッガーがふりかえりつづほめかしているように、⁽¹¹⁾これが始めからある程度まで予定されていた「転回」であるのか、それとも、現存在の解釈学として出発する存在論の企てにおける挫折の結果であるのか、という問題はハイデッ

ガー解釈の根本にかかわるものであるといわれる。もちろんわれわれにはこれに立ち入る用意はない。当面の課題にとつてのとりあえずの出発点としてただ次のことだけを確認しておきたいと思う。すなわち、現存在の解釈学を通じての存在の意味の究明という当初の道を、ハイデッガーは徐々に放棄していったこと、そして「暴力」という性格をもつ解釈学に対しては閉ざれている存在の意味が、強いられることなく自分の方から露になる特別な場面がある、という考え方にしだいに傾いていったことである。その特別の場面とは、ハイデッガーがいう意味での詩作品、芸術作品の経験のことなのであるが、そこに直接に身を挺して存在の真理がそれ自身の方から生起してくるのを見とどける。これがその後のハイデッガーのおおよその方向なのである。⁽¹²⁾

われわれの問題にもどるが、ガーダマーは逆説的にも、現存在の解釈学を放棄したハイデッガーのこの反転こそが、「解釈学の問題を本来のそれ自身へと解放する」と言うのである。以下に論じることがめることになるはずである。ここで結論めいたことを先廻りして言うならば、『真理と方法』第二版にあらたに附された序論において右のような逆説を自信をもって口にしたガーダマーの背後には、次のことを要点とする彼自身の独自の解釈学がすでに成立していたのである。すなわち、芸術経験における存在の真理の生起(Geschehen)、という後年のハイデッガーの思想を、あらためて、人間存在における理解の現象に結びつけたこと、逆にしていいかえれば、若きハイデッガーの理解の概念を、作品(Werk)を経験するものが蒙

むる変貌の出来事として捉えかえし、それによって、「投企」としての解釈学のあのアポリアを脱することができたということにはほかない。

とはいっても、ハイデッガーが芸術作品のもとの真理といい、ガーダマーがそれをうけて、芸術経験と称しているのがいかなる事柄であるかをわれわれは未だ全く知らない。それゆえに、ガーダマーの解釈学についての右のような性格づけも現実にはいかなる積極的な意義をも有しない。あるいは次のように言うべきであろうか。芸術作品という語のもとに、われわれはすでに何らかの先行的な理解を手がかりとする解釈学という言い方は、さしあたってはかえってわれわれをあらぬ方へと導いてしまっている、と。したがって、ガーダマーのテクストを具体的に論じるとは、この不都合な理解内容を解きほぐしてゆく過程でなければならないはずである。

二

ガーダマーの基本概念・作用歴史が『真理と方法』において導入されてくる箇所に、目立たないながら次のような一見まわりくどい奇妙な表現がある。「ひとがそれをはっきりと自覚しているか否かにかかわらず、一切の理解のうちには作用歴史(Wirkungsgeschichte)の作用(Wirkung)が作動(am Werk sein)しつつある」⁽¹³⁾。Werkの語があるけれどもいわゆる「作品」とはもちろんいかなる関わりもない。Wirkung(作用)と同族の語を中心とする慣用語(am Werk

sein)の辞書的な意味は、力を揮っている、働いている、というほどのものである。「作動する」という訳語をそれに当てる理由は後で明らかにするはずだが、それはともかくとしても、右の表現はもっと簡単な形に改めていいもののように思われる。いかなる理解のうちでも作用歴史というものが働いている、というふうには。

もちろん、右のように言いかえたからといって、ガーダマーのこの言葉の内幕がいくらかでも身近になるわけではない。作用歴史の働きとはいかなることか、とあらためて問わなければならないのだが、われわれはしかし、その答えをどこか別のところに探そうとは思わない。それへの最初の手がかりをむしろその奇異な表現形式自体のうちに求めようと思うのである。作用歴史の作用が作動している、このようなタウトローギッシュな言い廻しをわざわざ選ばなければならない事情は何か。もちろん、この箇所だけから明らかにするものではない。

ガーダマーはそれについて直接には何も言っていないけれども、この平凡な語句(am Werk sein)がきわめて目覚ましい仕方で見られているテキストが実は別にある。右の箇所とのかかわりの有無の問題は後のこととして、とりあえずそれを見ようと思う。ハイデッガーの『芸術作品の起源』。もちろん、このテキストそのものを論ずることはわれわれの課題ではない。しかしそれにしても、そのなかのいくつかの語句を、まさにハイデッガーの言葉として問題にするつもりであるからには、最小限の用意をしておかなければならないのである。

テキストの表題からすでにある事柄を期待してしまっているわれ

われには思いがけないことであるが、ハイデッガーがここで意図しているのは、『芸術作品』について何かを言うことではなく、かえって、この概念を根本的に突き崩すこと、そして全く別の理解をそこに出現せしめることである。だがそれにしてもハイデッガーの論述の仕方は意外なものである。まずはじめに取りあげられるのは、物(もの)もしくは道具ということについての一般的な考え方、つまり先入見である。立ち入って紹介する余裕はないが、自明なものとして通用しているこの概念(観念)のいくつかの特徴を際立たせたいのでハイデッガーは次のように言う。「とうの昔から通りのいいものになっているこの思考様式が存在者についての直接の経験の一切に先まわりしてしまう。そのために、支配力をふるっている物(もの)という概念が、物を真に物たらしめている当の事柄へと通ずる道を……閉じてしまうことになる」⁽¹⁴⁾。そこでハイデッガーは既成の思考様式のこうした「先まわり」に対して備えをしたうえで「直接の経験」に就こうとするのだが、ここで問題になるのがヴァン・ゴッホの一枚の百姓靴の絵である。しかしやはり『芸術作品』としてでは決してない。むしろ、ひとつの物、ひとつの道具(靴)がそこでこそ真に経験されるからである。その経験をハイデッガーは「哲学的理論を抜きにして」⁽¹⁵⁾次のように記述する。

踏みつぶされた靴の暗い内側から仕事の苦しみがのぞく。革に滲む大地の湿りと豊かさ。足裏にせまる夕暮の野の道のさびしさ。実った穀物をささげる大地の無言の声、冬の荒はてた休耕地のわけ知らぬ拒絶の声が靴に響いている。そして日々の糧の確保のためのけなげな気遣い、困窮をようやく耐えしのいだときの言葉に出さない欲

びが靴にしみ透っている。⁽¹⁶⁾

ハイデッガーの記述はより詳細でより美しいのであるがほぼこのように言ったうえで要約する。「この道具は大地に帰属するとともに農婦の世界のうちに守られている」、そしてまさにここにおいて「この道具は本来のそれ自身の自足したあり方に到達する」⁽¹⁷⁾。思いもかけない厚みと広がりをもって現われてくる物(道具)の存在の問題へとハイデッガーはいよいよ深く入ってゆく。そして芸術作品のことは忘れられてしまったかのようにみえる。ところが、ほかでもなくまさにそのときに、この問題のただなかにいわば背後から一挙に入り込むのである。その事情はこうである。

農婦は自分の靴を観察したり考察したりはしない。しかし、苦しみ喜びからなる日々の営みのなかで、それが真実には何であるかをよく知っている。それなのに、伝統的な道具概念のうちに閉じ込められていられるわれわれ考察者にはそれが本来はいかなるものであるかがわからない。むき出しの素材である「皮革」に、足の保護というあらわな「有用性」の形式を付加したものが靴という「道具」である、という貧しい先入見にとらえられている。ところが、ハイデッガー自身の記述において実証されるように、ヴァン・ゴッホの絵の前に立つとき、「われわれは、不意に、ふだん居るところとは別のところ⁽¹⁸⁾に居る」のである。そこでハイデッガーは下心をもって問う。

「ここで何が起っている (geschehen) のか?」⁽¹⁹⁾の作品 (Werk) において何が作動 (am Werk sein) しているのか?」⁽²⁰⁾として答える。「ヴァン・ゴッホの絵は、ひとつの道具つまり一對の百姓靴が真実には (in Wahrheit) 何であるかを開示するものである」⁽²⁰⁾。そしてそ

れを更にいいかえる。「存在者を本来のそれ自身へと開示することがそこで起っているとすれば、作品 (Werk) においては、真理の生起が作動している (ein Geschehen der Wahrheit ist am Werk) のである」⁽²¹⁾と。

くりかえしているが、ハイデッガーは、作品が何であるかを直接に論じない。芸術作品をあらかじめ論ずべき対象として措定してかかるのは、彼が批判する「美学」の行き方である。⁽²²⁾ハイデッガーはつきりとした意図をもってそれを斥けたうえで、まず、物もしくは道具が本来のそれとして出現する出来事に身を挺し、そこから作品のことを考えるのである。だから右の言葉を、無考えに、作品の意味での Werk の方から読んではならない。すなわち、芸術作品とは真理にかかわるものだ、というふうに解してはならない。そうではなく、am Werk sein の Werk を基軸にして次のように読まれるべきなのである。何らかの事柄がその真実の姿で現われてくるどころ、すなわち真理が現実⁽²³⁾に作動するところ、その場を指して作品と称してよい、と。そのすぐ後にはこうある。「したがって芸術の本質とはこうであろう。存在者の真理が Werk のうちにおかれること (das Sich-ins-Werk-setzen)」⁽²³⁾。

それ自体としてはいささかの注意をも惹くことのないささやかな語句が、ハイデッガーにおいて決定的な重みをもって用いられている現場をみたのであるが、しかしこのことがただちにガッダマーの作用歴史の概念に光をあてるわけではない。いいかえれば、ハイデッガーの作動としての作品と、ガッダマーの作用歴史の作動とのかかわりは未だコトバだけのものでしかない。そこでわれわれは「真理

と方法』にもどって、ガーダマーにおける「芸術作品の起源」(Ursprung)、とでも称しうるものがそこにあるかどうかを確かめてみようと思う。そのための橋渡しの役をするのは、ハイデッガーの右にみた言葉にあるもうひとつの重要な語であり、ガーダマーの主著のタイトルの一部をなすものでもある語・真理 (Wahrheit) についての反省である。

物(もの)もしくは道具についての既成の観念がその直接経験をかえって妨げる。ちょうど同じことが真理についていわれなければならない。たとえ漠然とではあってもわれわれはこれについてある確かな理解内容をもっている。それはプラトンのイデアのごときものであるか、さもなくば、客観的にあるとされる現実もしくは事実のことである。もしそのいずれでもなければ、それら自体的にあるものと主観(主体)側からの認識(知)との一致のことであろう。いずれにしても、真理の語についてのこうした理解内容をわれわれはふだん疑ったりはしないのであるが、そのために、ハイデッガーの言葉のうちにも無反省にそれを持ち込んでしまうということがありうる。そして、もしそうしてしまつたら、『芸術作品の起源』はせいぜい退屈で曖昧なミメーシスの美学として解されることになるであらう。また、作品(Werk)における真理の作動(am Werk sein)という言い方も愚劣な語呂あわせとしてしか聴えないであらう。

ハイデッガーは引き続いて、古代ギリシアの神殿を例にとつて、ギリシア人がアレーテイア(aletheia)と称した出来事としての真理をいっそう深くいっそう美しく論じている。それに立ちいる余裕も

用意もないのだが、それに先立ってハイデッガーがいう次の言葉の具体的な意味をおおよそながら聴きとることが出来る程度までには、すでにこのテキストに親んだ、といえると思う。「作品(Werk)へとまなざしを向けつつ今やわれわれは真理の問題を問おう⁽²⁵⁾」。すなわち、隠されていた事柄が露になる、という出来事(アレーテイア)が作動(am Werk sein)しているところ、つまり作品(Werk)に目を向けつつ真理を問おう、と。

三

あらためていえば、ガーダマーの解釈学は精神科学の方法論としてのそれではない。むしろ、「近代科学の方法概念によつて設定されている限界⁽²⁶⁾」をもとと超え出ている理解もしくは解釈の現象を、方法概念による狭隘化を打破しつつ問うこと、いいかえれば、「科学的方法論の監督領域を超え出ている真理経験⁽²⁷⁾」の固有の権利を確認することである。そしてしかも、主著『真理と方法』の第一部はそのタイトルによると、「芸術経験を手がかりとする真理問題の打開⁽²⁸⁾」である。この解釈学の根柢にハイデッガーの「転回⁽²⁹⁾の思想」があるとガーダマーは言うのだが、その事柄のおおよその形は右のことだけからもうかがうことができるように思われる。

第一部第二章においては「芸術作品の存在論およびその解釈学的意義⁽²⁹⁾」が論じられるのであるが、それにすぐ先立ってガーダマーは次のように言う。「われわれが芸術経験に問いかけけるのは、それがおのれ自身をいかなるものとして考えているか、ということに関して

ではない。むしろ、それが真実には (in Wahrheit) 何であるのか、その真理 (Wahrheit) とはいかなるものであるのか、ということに關してである⁽³⁰⁾。そしてこれはちょうどハイデッガーが、形而上学の自己理解に反対しつつ、それが真実には何であるかと問うたのと同じであると言って更に続ける。「経験する者を変えずにはおかないのが真の経験というものであるが、芸術経験のうちでこれが作動 (am Werk sein) しているのを確かめよう」⁽³¹⁾。

いうまでもないが、どこかにある「芸術作品」なるものの前に立つてみよう、などと言っているのではない。ガーターマーがここではつきりと自覚しているか否かにかかわらず、いや、自覚していないのならなおさらであるが、われわれが注目したハイデッガーのあの言葉がここに響いていることは疑いえないのである。そうである以上、右の言葉は次のように聴きとられねばならない。われわれのあり方を変貌させる出来事、すなわち真の経験が特に際立って起っている現場がとりもなおさず作品 (Werk) である。だからどこかほかのところにではなく、芸術経験自体のうちに真理の出来事を確かめよう⁽³²⁾と。

芸術経験に関して、真理が論じられ、理解や認識が問題になる。また、ここでは立ち入らないが、全く独自の意味でのミメーシス論がこの「芸術作品の存在論」にはある⁽³²⁾。しかしすでにみたことから明らかであると思うが、H・R・ヤウスが先にふれた箇所で難じているような意味での「ミメーシス美学とそれを基礎づける実体論的形而上学」⁽³³⁾がここにあるわけではない。すなわち、模倣、模写を介しての真なる原像の認識、というふうなありきたりの思想が語られ

ているわけではない。ヤウスがみるのとはちょうど逆に、「実体論的形而上学」の基本的な諸概念、つまり、自明なものとして通用している真理や認識についての先入見を動揺せしめ、これら諸概念のもとに踰越している理解の現象をそれにふさわしく捉えかえすことが意図されているのである。ハイデッガーにおけるように、「形而上学」の根本的な批判、克服が直接にねらわれている、とはいえないにしても。

右のような誤解が生ずるのに関してはむしろ何らかの理由があるはずだが、直接にはそれはガーターマーの「芸術作品の存在論」自体にはらまれていた奇妙な二義性にもとめられる。とはいっても、ひきつづきみるように、それは論述の曖昧さなどでは決してない。むしろ、これに注目することがこのままガーターマーの解釈学の性格を明らかにすることにつながる、という意味での本質的な二義性である。

『真理と方法』の序論でガーターマーは言う。「いわゆる芸術学が行なう研究は、ここ（芸術経験の場）ではじめから自覚しているのであるが、この研究自身は芸術経験にとつて代わることができないし、ましてやこれを凌駕することはできない。芸術作品のもとでは、他の仕方では到達しえない真理が経験される。このことは芸術の哲学的意義をなすものであって、小賢しいどんな理屈づけにも屈するものではない」⁽³⁴⁾。ここでわれわれは十分に慎重でなければならぬが、芸術の力の前ではそれについての科学的研究は貧しいものだ、などというありふれた思想がここで語られているわけではない。むしろこうである。芸術についての学問研究は、たとえどんなに努めたと

ところで芸術経験そのものにとって代わることができない、と美学を批判しつつ論ずるみずから立場も、決して中立的、特権的なものではなく、これ自身が芸術作品のもとでの真理経験においてはじめて可能になった立場、この経験を決して凌駕できない立場にほかならない、このような自覚がここで併せて語られているのである。別な言葉でいえば次のようなことである。第一部第一章においてなされている美学批判、すなわちカントによって「主観主義化」された近代科学としての美学全体に対する批判はそのタイトルによると「美学的次元の超出」⁽³⁵⁾であるが、これは、解釈学を構想するゲーダーマーの意図の方からすればもちろん、彼が主體的に投企する批判である。しかし他面からみれば、もしくは、彼の批判を可能にしている根本の事柄についていえば、それは、他のいかなるものもそれに取って代わりえない芸術経験における出来事、すなわち「超出」(Transzendierung)なのである。この二義的な性格は次の「芸術作品の存在論」の章で否応なく露になる。

しばしば指摘されるように、ゲーダーマーは、遊び(Spiel)の現象を「導きの糸」⁽³⁶⁾として芸術経験を、したがってまた理解を説明しようとしている。しかし、ただそれをいうだけならば事柄をかえって曖昧にすることにしかならない。注意深く読まなければならぬが、一見そう思われるのはちがって、あらかじめ明らかになっている遊びの現象によって芸術経験が説明されるわけではないのである。ゲーダーマーは次のように言う。美学の領域において重要な役割を演じてきた遊びの概念を出発点とする。ただし、ここで肝腎なことは、これが有しているところの「主観的な意味からこの概念を切り離す

ことだ」⁽³⁷⁾。というのも、これこそが近代の美学全体を支配してきたものだからである、と。ところで、主観(主体)の反省において把握された遊び、すなわちその「主観的な意味」から自由になって、「芸術作品の存在論」の手がかりとして役立ちうる新しい遊びの概念を獲得するためにいかにすべきか。子供の事実に遊戯やゲームを観察することではない。またゲーダーマー自身の遊びの体験を引き合いに出すこともない。奇妙な循環的な言い方になるが、ゲーダーマーによれば、主観主義からのこの態度変更を惹き起すものはふたたび芸術経験なのである。これまでみてきたように、と彼はここで言う。芸術作品は主観(主体)に対してある対象などではない。むしろ「当の者を変貌せしめる経験になる点にこそ、芸術作品の固有の存在がある」⁽³⁸⁾。そしてすぐつづける。「まさにこれこそ遊びの存在様式が意義深いものとなる点である」⁽³⁹⁾、と。

はじめにみたように、若きハイデッガーの解釈学としての存在論は、さしあたっての存在論(ontisch)な理解をたんに廃棄するものではなく、かえってそれをそれとしてはっきりと取り上げて存在論的(ontologisch)な理解へと解釈しつつ転じてゆく。ここに循環的な過程があるのだが、もちろんこれは精神科学の方法論のレヴェルで問題になる循環的認識などではない。彼によると、理解—解釈のこの循環は、根本的には「世界内存在」である人間存在の本質的なあり方そのもの、すなわち「現存在の実存論的な先行構造それ自体」⁽⁴⁰⁾のことなのである。しかしやはりふれたように、存在論を具体的に「投企」する当の現存在はある意味で「主體的」にこの循環のうちに入ってゆかなければならない。理解—解釈が本質的に循環的であ

るからこそ、いいかえれば、いついかなる場合にも先行的な理解の自明性のうちにさしあたってはとらえられているからこそ、「正しい仕方」で循環のうちに入ってゆくこと」が「決定的に大切⁽⁴¹⁾」なのである。この解釈学の眼目は、したがってまたその最も困難なところは、まさしくこの「正しい仕方」という点にあるといえる。

ガダマーの「芸術作品の存在論」においては、循環をめぐる事情は次の点でハイデッガーにおけるそれとははっきりと区別される。自覚的、主体的な「投企」に先立って、「存在論」を可能にする根本の出来事はすでに決定的に起ってしまっている。すなわち、「決意して」おのれの「本来の」可能性に立ちかえるまでもなく、人を「変貌せしめる」ことの経験⁽⁴²⁾は芸術作品のもとで作動してしまっている。というよりも、さしあたったの常識的な理解が崩壊しそこに思いがけない新しい理解が生じてくる出来事のことを、つまり、真理経験のことをガダマーは、後期のハイデッガーとともに、あらためて芸術経験と称しているのである。「正しい仕方」で循環のうちに「入る」といわれていることに関する難問はすでに突破されているといえる。あるいは、回避されているというべきであろうか。

遊びを「導きの糸」とする芸術作品の存在論的解明の結びとして、多岐にわたる議論の末にガダマーはひとつの「結論を引き出して」はいる。そして、「Darstellung(表現)もしくはAufführung(上演)」は芸術作品にとって決して偶有的なものではなく、「⁽⁴³⁾」においてこそ芸術作品は本来のそれ自身として成就する⁽⁴²⁾という。また「美的存在の固有の時間性⁽⁴³⁾」をいう。しかし、これが「結論」と称されているにしてもだからといって何ら特権的な意義をもつものではない。

い。右にみた意味での循環においては、議論の前提とされるもの（芸術経験）は論証のたんなる出発点ではない。むしろ、論証過程の全体を支えているところの根本的な出来事であり、しかも、この議論が主題としている当の事柄でもある。ここにおいては「結論」といっても何ら最終的なものではなく、むしろ「出発点」にはっきりと立ちもどるためのとりあえずの足場にすぎないのである。あるいは逆にして次のようにいふべきかもしれない。出発点におかれていたあの事柄、すなわち、「芸術作品は自体的に存在する主観（主体）に向き合って立つ対象（Gegenstand）などではない。むしろ、当の者を変貌せしめる経験になる点にこそ芸術作品の固有の存在がある」というあの理解はそれ自身すでに作品の存在論において可能になった理解、つまり存在論的作品概念である、と。「結論」の方から環帰した出発点である、と。

われわれは先に、ガダマーの存在論の二義性と言ったが、たんに二重の意味があるということではない。むしろ全体がひとつの動的な円環（Zirkel）をなしているということである。すなわち、作動（am Werk sein）するWerkは、おのれ自身の尾である作品（Werk）概念を呑み込もうとしている。そしてこの概念は、おのれ自身の尾である事実的な作品経験を噛んでいる。

四

「理解とは、与えられた『対象』に対する主観（主体）のふるまいなどでは決してなく、作用歴史に、すなわち理解されるものの存

在に帰属するものである⁽⁴⁴⁾。ガーターの解釈学の基本的なテーゼであるが、われわれにとってこの言葉がいくらかでも具体的な内実をもつようになるのは、彼の「芸術作品の存在論」を検討する過程においてのことにすぎない。すなわち、作用歴史の語に関しては未だ曖昧なままであるが今に至ってわれわれは右のテーゼをほぼ次のようなこととして解することができるのである。芸術作品の本質についての理解（作品の存在論）は、「芸術学」研究者の主體的な理解行為としてあるのではなく、かえって、理解されるものの存在に、すなわち、歴史的・生起的なものとしての作品（*Werk*）に帰属するものである、と。

とはいってももちろん、理解の歴史性がここで概念としてとらえられたということではない。せいぜいのところ、「近代科学の方法概念によって設定されている限界」を超えていくところの理解の現象をガーターとともに芸術経験に関して垣間見たということではない。しかしそれにしてもわれわれはすでにこの段階において言うことができる。H・R・ヤウスに代表されるような形でガーター批判はひとつの自己矛盾であると。すでにふれたように、テクスト「受容」の歴史性を根柢におく文学研究を主張するヤウスは、ガーターの作品の「概念」がガーター自身の「作用歴史の原理」に背馳すると言って難ずる。しかしこれまでみてきたように、ガーターの作品（*Werk*）は通常の意味での概念ではない。むしろ、それを超えていくある出来事のことである。そしてまたそのかぎり、新しい理解概念の形成のための、だからまた作用歴史の概念の形成のための手がかりとなりうるある根本的な事柄のことである。

それゆえに、ガーターの作品（*Werk*）を「作用歴史の原理」に依拠して批判するのは倒錯であるといわねばならない。事情は逆であって前者へのありうる批判はとりもなおさず後者への、すなわち作用歴史の概念への根本的な批判でなければならないはずなのである。

『真理と方法』第二部の課題は、芸術経験において垣間見られた理解の現象を、精神科学において問題になる方法概念としての理解とかかわらせ、これを解きほぐしながら新たな理解概念を形成してゆくことである。『存在と時間』におけるハイデッガーの言い方を借りれば、伝統的な理解概念の「解体」⁽⁴⁵⁾のプロセスである。ガーターの論述はここでもきわめて多岐にわたり、われわれは幾度も本筋を見失いそうになるのであるが、それだけに、はじめからの問題をいま一度はつきりさせておかなければならない。ガーターの意図はくりかえすまでもなく、生起（*Geschehen*）としての理解をそれとして把握することである。ところで、理解についてのこの新しい理解、すなわち彼の解釈学は具体的にはどのように生起的（*geschichtlich*）であるのだろうか。というのも、伝統的な理解概念を「解体」しての新しい概念の確立が、もし主體的な「投企」というふうな性格のものであるならば、理解の歴史性・生起性についてどれほど多くの言葉が費やされていようとすべては虚しいといわねばならないからである。そのことを押えたうえで、ガーターの伝統批判の要点のみを以下に記しておこうと思う。具体的にはそれは、先入見といわれるものの理解にとっての積極的な意義の忘却という問題をめぐっている。

ガーダマーによれば、元来は法学の分野における概念である先入見（Vorurteil）とは最終的な判決を下すのに先立つ予備的な決定、すなわち予先決定（Vorentscheidung）のことであって、決して単純に否定的な意義のものではない。それがもつぱら、根拠のない判断、誤った理解つまり偏見の意味で解されるようになったのは啓蒙主義（Aufklärung）およびそれによる宗教批判以後である。⁽⁴⁷⁾すなわち、疑いをはさむ余地があるかぎり、たとえそれがどんなにかすかな余地であろうともこれをいっさい判断の根拠にしないこと、デカルトの理念に従ってこのことを第一の格率とする啓蒙主義が、前もっての理解としての先入見の概念の信用を決定的に失わせたのである。

啓蒙主義のこの基本的な態度をガーダマーは、「ロゴスによるミュトスの克服」⁽⁴⁸⁾というシェーマで示している。ところで、この図式を転倒させて、ロゴスを去ってミュトスへ、というモットーを掲げるのがロマン主義であるが、彼によると、これは啓蒙主義的、理性主義的な思考様式を相対化するものではなく、かえってこれを徹底化するものでしかない。というのも、啓蒙主義の根本前提である右の抽象的な対立図式をそのまま受け継いだうえで、ただその両項の価値符号を転倒させただけだからである。⁽⁴⁹⁾ロマン主義的な思想潮流に乗って登場してくる広い意味での歴史主義的（historisch）な思考様式の問題にこれを置き移して言う、過去の時代を現在の価値基準（合理主義）からして評価するのではなく、それぞれの時代に内在する固有の価値をそれに即して理解すべし、というのがこの根本的な考え方である。ところが、とガーダマーは言う。「理性からみて荒唐無稽な伝承は……過去の表象様式へと溯行してのみ理解されう

る」⁽⁵⁰⁾ということは、ほかでもなく啓蒙主義が確定したことなのである。右の歴史主義の格率は、実は、啓蒙主義に反対するものではなく、かえって例外的な状況におけるこれの身の処し方を一般化させたものにほかならないのである。ガーダマーのいうのは結局こういうことになる。先入見の廃棄というモティーフは、「過去の表象様式」へのより純粹な溯行という形で歴史主義的な意識においていつそう強く働いている、と。

自然科学からはっきりと区別されて確立されるべき精神科学をいわゆる生の哲学の立場から基礎づけるべく苦闘したのデイルタイであるがこのデイルタイをガーダマーは批判して言っている。「認識論的デカルト主義が彼を呪縛している」ために「デイルタイにおいては歴史的経験の歴史性は真に規定的なものにならなかった」⁽⁵¹⁾と。これもまた刺激的な指摘であるがやはり立ち入って論ずることはできない。ガーダマーの批判の意味は、とりあえずいえばこういうことである。「精神的な生」の「客観的な把握」についての理論、すなわち解釈学は、デイルタイ自身の言い方によれば「文字によって固定された生の表示の理解の技術論」⁽⁵²⁾である。これからもうすでにうかがえるように、自然認識と区別されるべき生の理解の独自性の強調にもかかわらず、また他方、「ロマン主義的恣意」⁽⁵³⁾への彼の敵対にもかかわらず、啓蒙主義とロマン主義の対立それ自体を可能にしているあのデカルト的な根本前提からデイルタイもまた自由ではなかった。つまり、先入見についての啓蒙主義の先入見はここでも気づかれることなく存続している、と。

本筋にもどると、ガーダマーの意図は、この強固な伝統をそれと

して示しつつ、理解にとつての先入見一般の積極的な意義を露にしていることであるが、その際に手がかりにされるのは、ハイデッガーが『存在と時間』において解明している存在論的な意味での循環構造、すなわち、人間存在にとつて本質的な理解の先行構造 (Vorstruktur)⁽⁵⁴⁾である。しかしいうまでもなく、この分析論自体が理解にとつての先入見の積極的な意義をすでに十全に露にしている、とガーダマーが考えているわけではない。ハイデッガーのいう理解の循環の問題にここでは立ち入らないが、その代りに、冒頭でみた二つのことを思い出しておきたい。ひとつは、若きハイデッガーの解釈学が陥ったあのアポリアのこと、そしてふたつには、後期ハイデッガーの「転回思想」が「解釈学の問題を本来のそれ自身へと解放する」というガーダマーの言葉である。そしてわれわれの次の課題は、ハイデッガーの先行構造をガーダマーが手がかりにするについては、いかなるモティーフがあつたのか、ということ、もっと直截に表現するならば、この具体的な場合において、理解を規定する先入見はどのように力を揮っているか、そしてそれをガーダマー自身はどのように見ているかということである。

五

ひきつづいて、ガーダマーは「理解の条件としての先入見」⁽⁵⁵⁾を「古典的なものという範例」⁽⁵⁶⁾において論じている。すでにふれたように、H・R・ヤウスはここでの議論をとりあげて、ガーダマーの古典概念を批判する。しかしわれわれは「芸術作品の存在論」に関して、

ガーダマーのいう作品 (Werk) の特別の意味での二義性に注目してきたので、ヤウスがするように無造作に古典概念を云云することはできない。用心して読み直してみると、この箇所では古典の概念はむしろ様々に論じられてはいる。しかしそれ自体のためにではない。むしろ伝統的な古典概念の根底にあつてこれを規定しつつ超え出しているある事柄を、概念の分析を通じて明らかにするためなのである。ガーダマーはこの概念のいくつかのインプリケーションを見ただけで次のように言っている。「古典的なものは時代概念より以上のもの、historisch (übergeschichtlich) な価値概念とはみなされない。まさにこのことの故に、古典的なものは真に歴史的 (生起的) なカテゴリーなのである」⁽⁵⁷⁾。そしてつづける。これによって「表示」⁽⁵⁸⁾されているのは「歴史的 (生起的) な存在自体のある際立った様式」にほかならないと。そしてその事柄を真理 (Wahrheit) の同族語を用いて更に言いかえる。「真なるもの (ein Wahres) を——常に新たに確証 (Bewährung) しつつ——存在せしめるところの保持 (Bewahrung)」という歴史的 (生起的) 遂行⁽⁵⁹⁾を「表示」しているのだ⁽⁶⁰⁾。一言でいえば、「古典的なもの (das Klassische)」とは、われわれがはじめに見た生起 (Geschehen) としての真理にきわめてちかひある事柄を言い表わす語なのである。それをさしあたっては次のようにくだいて解しておいてさしつかえないと思う。

過去の時代のテキストとそれを読む者の関係は、必ずしも、historisch な態度で過去に対する研究者と言語資料との関係にかぎられない。読む者のその思考様式にテキストが異議をとらえ、これを突

き崩しつつそこに思いがけない理解の地平を開くことがある。つまり読者にとって真の意味での経験になることがある。他面からいえば、テキストがそれまでの対象的なあり方、言語資料としてのあり方を去って、読者の変貌を惹き起すものとして新しく生れかわることもある。伝統的な古典概念のうちにもかすかながら今なお響いているこうした力動的、生起的な契機を指して、ガーダマーは「古典的なもの」といっている、と。

「古典的なもの」が理解もしくは先人見の概念の捉えかえしに関与する事情をガーダマーはすぐつづけて論じている。しかしそれを見る前に、GeschichteとHistorieに関するガーダマーの独特の用語法を一瞥しておかなければならない。これまで論じてきたところからすでに明らかのように、この二つの語ははっきりと区別されて用いられている。しかしただ区別されるのではなく、両者は、不即不離の二つの事柄を言い表わすものとしてふたたび関連させられる。簡単に言ってしまうばこういうことである。歴史(Geschichte)に関する知(Wissen)がHistorieであるのだが、先にふれたように、ガーダマーによれば、啓蒙主義的な考え方においては両者は抽象的に対立させられている。すなわち、そこでは客観的な認識対象としての過去の「事実」である歴史が、純粹な主体のふるまい(Tun)としての知(Historie)に対してある。ガーダマーはこの対立もしくは分裂を不毛なものとみて、歴史についての知はいつもすでに歴史自体によって規定されてしまっている、つまりそのかぎりではHistorieは本質的に歴史的存在と考える。同じことを逆からいえば、歴史はたんに認識対象であるばかりでなく、認識を規定するものでもあ

る、つまりその意味で真に生起的なものだと考えるのである。しかし、ガーダマーの用語法をただ確認するだけのつもりで、われわれはすでに先廻りしすぎてしまっている。というのも、歴史(Geschichte)とHistorieのこの意味での切り離しえない結びつきを露にするものこそ、ガーダマーによれば、「古典的なものという範例」だからである。

右の引用箇所直接につづけて言われている。「何かあるものが古典的であるとして顕彰されるのは価値の判断(Werturteil)によるのだが、historischな思考様式はこれに関して以下のようなことを人に信じさせようとする。すなわち、historischな反省によって、また歴史過程の目的論的構成の一切に対してなされるその批判によって、この価値の判断は現実に解体させられるのだ、と。しかしこれは全く実情に合わない⁽⁶⁰⁾。事実はその逆であって、とガーダマーはつづける。「古典的なものという概念に含意されている価値の判断は、むしろこのような批判に直面してこそ新たなそれに固有の資格認定を獲得することになる。すなわち、historischな批判に抗して持ち堪えるものこそ古典的なのである。というのも、この支配力(Herrschaft)は……historischな反省の一切に先んじており、しかもその反省において自己を維持しているからである」⁽⁶¹⁾。

先にみたことと関わらせていかえればは次のようなことである。概念として透明なものにしたうえで、たとえば純粹な様式概念に鑄造しなおしたうえで古典の語を使用せんとする理性主義的な思考様式は、古典の含意としての「価値の判断」を、認識する側の「先入見」とみなしてこれを廃棄しようとする。その試みはしかし成功

しない。それどころか、『先入見』の方がそれを批判する *historisch* な意識よりもかえって優位に立つものであることがその際に明らかになる。なんとすれば、古典がまさしく古典であるのは、ほかでもなく、現在ただ今の「真理」として生起しているあの力動的な「歴史的遂行」のためだからである。*historisch* な反省はこの理解の出来事をいつも事後的に、前もって (vor) の理解として見出すほかない。いいかえれば、この反省は、先入見 (Vorurteil) を通ずる以外に、おのれの対象・「古典」をもちえない。結局、*historisch* な反省は、それが深められる過程において、おのれが歴史生起 (Geschichte) に規定されるものであることを認めざるをえなくなるのである。

もちろん、思想上の歴史主義 (Historismus) のことがここで直接に言われているのではない。そう解してしまうならば、ここでの議論はまさに *historisch* な意味で事実と合わないということになる。問題になっている *historisch* な意識とは、いわゆる歴史主義において際立った形で現われているけれども、それにはかぎられない近代に特有の基本的な意識態度、すなわち、人間存在にかかわるところの本質的に時間に制約されている諸対象を特にそれとして認識対象となし、それを知 (Historie) として確保しようという態度のことである。そういうものとしてこれは、人文科学、社会科学と称される諸学科のすべての基礎にある、というよりそれらをそもそも可能にしている根本的な志向性である。それゆえに、これがここで批判的に論じられているからといって、それを論じる者がその当の志向性からまぬがれているなどということはありえない。いやはつきり言ううと、*historisch* な意識とは、最も直接的には、プラトン研究者

として出発しているゲーデマー自身の意識なのである。新しい解釈学の巨匠・ゲーデマーという観念はすでに常識になりかかっている。しかし、その解釈学の生成の現場に立ち合おうとするときには、結果の方からのこうした照り返しはかえって妨げになる。われわれがここで思い出さなければならないのは、むしろ、ヘーゲルの経験概念を問題にしつつゲーデマーが言っている次のような言葉である。経験とはそもそも否定的なものである、さしあたっての期待が碎かれることこそ本来の意味での経験なのだ、と。「古典的なものという範例」において記述されているのは、古典学者であるひとりの Historiker が「古典的なもの」において嘗める経験なのである。

「範例 (Beispiel)」という言い方に疑問があれば一言しておかなければならないが、「理解の条件としての先入見」を説明するためのひとつのモデルが「古典」だ、などという意味ではもちろんない。先入見の現実の働きとしての言葉 (Spiel) が、それについての理論 (解釈学) の成立にも先行して、「古典的なもの」のもと (bei) で作動しているのがすでに見てとれる、ということ、それを表示するのが「範例 (Beispiel)」の語にはかならない。またそれだからこそ、早くもこの箇所の結びとしてゲーデマーは一般的な形式でいうことができるのである。「理解はそれ自体すでに主観性の行為とはみなされえない。むしろこれは、過去と現在とが不断に媒介しあう伝承の出来事のうちにやってゆくこと」⁽⁶³⁾ にはかならない、と。

六

historisch な意識は先入見によって規定される。より一般的な形でいえば、意識は歴史 (Geschichte) の作用に規定される。われわれはガーターの基本概念・作用歴史意識のすぐ近くまでたどり着いたように思える。しかし注意しなければならないのは、意識が歴史であるという認識それ自体がこの概念において問題になっているのではないということだ。そうしたことからばやはりある意味で常識にすぎない。『真理と方法』に対してなされた批判を考慮しつつその第二版に附した序論において、ガーターは、作用歴史意識 (das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein) の概念は二義的である、とはっきりことわっている。⁽⁶⁵⁾ それによると、第一には、歴史によって規定されている意識のことであり、第二には、みずからがそのように規定されていること自体を自覚している意識のことである。ここで肝腎なのはこの二つを段階的なものと考えないことである。すなわち、歴史の作用に規定されている意識が次の段階でそのことを反省のうちに組み込む、というふうにも、もしそうであるならば、意識は結局は歴史を克服してしまっていることになろうし、歴史に規定される意識、という言い方もその切実さを失うことになる。ガーターが言うのはおそらくそれではない。

作用歴史が主題として論じられている箇所では次のように言われている。歴史についての反省をどれだけ重ねようとも、それは反省として完結することがない。「しかも、未完であるとは、反省に欠損

があるということではない。それはむしろ歴史的存在であるわれわれの本質に含まれることなのである。歴史的に存在するとは、自己知 (Sichwissen) のうちに決して解消されないことにほかならない」⁽⁶⁶⁾ (強調はガーター)。「いうまでもなくヘーゲルの絶対知の思想がここで念頭におかれているのだが、それはこういうことである。なるほどヘーゲルにおいても意識は歴史的に生成するものではある。しかし生成のプロセスの最終段階に至って、それまでの歴史はすべて透明なものになり「概念」へと高められる。つまり、歴史は絶対知のうちに回収されてしまう。『精神現象学』におけるヘーゲルの特徴的な言い方に従って言い換えれば、生成する当の意識にとつてこそは、おのれ自身とおのれの新しい対象がいかに「生起する (geschehen)」のかは不明である。しかし、生起もしくは歴史のプロセスの終局までみている哲学者にとつては、つまり「われわれにとつては (für uns)」、それが「当の意識のいわば背後で進行していること」⁽⁶⁷⁾ が透けて見えるのである。ヘーゲルの歴史思想も、ガーターからみて、結局は反省への歴史の解消であるかぎりで真の意味での歴史的な思想ではないのである。それでは、ガーターが言うところの自己知として完結することがない歴史意識とは何か。彼はそれを特に作用歴史意識と称しているが、なぜたんに歴史意識でないのだろうか。

ガーターは、作用歴史の作用 (Wirkung) の語に今まさに到達しようとして、理解する意識および理解される対象の現実性 (Wirklichkeit) に言及している。⁽⁶⁷⁾ しかしもちろん問題は語呂合わせではない。現実性とはそれではいかなることか。それに近づくためにガー

グマーのもうひとつの言葉をみておこうと思う。「何らかの作品(= *ein Werk*)」が後世にいわば引きずっている影響(作用)の跡を探索することが作用歴史意識であるわけではない。作用歴史意識とはむしろ「作品(*das Werk*)それ自身の意識なのである」⁽⁸⁸⁾。作品についての意識ではなく、作品自身のものである意識。ことさらに神秘めかした言い方にきこえるかもしれない。しかしそれは、ガーグマーの言う意味において作品(*Werk*)の語を解さないで、常識的な理解をそこに持ち込むかぎりでのことにすぎないのである。

「芸術作品の存在論」に関してみたように、そしてまた、「古典的なもの」という名称のもとでいっそう直接的な関連で論じられていたように、みずからは理性的な主体の地位に着き、他をおのれにとつての純粹な対象(客体)の位置におこうとするのが近代科学の根本にある意識態度であるが、ある事柄はそうした対象の身分に置かれることに甘んじない。むしろそれにはつきりと意義を申し立てて、この意識を自足し安定した主体としての地位から追い落す。ほかでもなくこの働きのためにそのある事柄は *Werk* (作品) と称されたのである。ところでこのような *Werk* に直面しつづけている新しい意識はそれ自身の根拠をおのれのうちにまたないし、またそのことを自覚している。というのも、純粹な理性主体としての自足した自己理解を、*Werk* の経験において打ち碎かれつつあるものがほかでもなくこの意識だからである。この意識をまさにこれとしてあらしめているのは、奇妙な言い方ながら、意識にとつての他者、すなわち *Werk* なのである。作品(*das Werk*)それ自身のものである意識、という言葉はこの意味で解されなければならない。ところで右のよ

うな事情を一言で表現するとしたら何が適切であろうか。作用・歴史意識、もちろんこれ以外にはないのである。いうまでもないが、作用(*Wirkung*)とは意識の本質のうちに喰い込んでいるところの他者、すなわち *Werk* の現実性(*Wirk-lichkeit*)を表示するものにはならない。

「ひとがそれをはつきりと自覚しているか否かにかかわらず、一切の理解のうちには作用歴史的作用(*Wirkung*)が作動(*am Werk sein*)している」。はじめに注目したあの奇妙な表現はここに至ってようやくわれわれの腑に落ちる。理解はすべて歴史的存在、ということを廻りくどく言っているのではない。自己知(*Sichwissen*)のうちに解消してしまうことを理解に対して許さないある異質なものの力(*Werk*)が、理解それ自体において働いている、といわれている。いいかえれば、理解が歴史的存在であることをそれとして把握する(*begreifen*)みずからの立場そのものの、つまり歴史性の概念(*Begriff*)そのものも何らかの特権的なものではなく、これ自身が歴史的であるという本質的な意味において、一切の理解が歴史的・生起的(*geschichtlich*)である、ということなのである。

同じことをわれわれは次のようなこととして見ることができる。おのれの本質的な有限性を痛切に自覚しているこの意識の固有の出自が、すなわち、その作品(*Werk*)という「起源(*Ursprung*)」がここに露呈されている、と。

註

(1) Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 3. erweiterte Auflage, Tübingen 1972, S. 253.

- (2) *ibid.* S. 274.
- (3) *ibid.* S. 274.
- (4) Hans Robert Jauf: *Literaturgeschichte als Provokation*, 6. Auflage, Frankfurt am Main 1979, S. 187.
- (5) *ibid.* S. 171.
- (6) *ibid.* S. 187.
- (7) Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. XXIV.
- (8) Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. Auflage, Tübingen 1979, S. 12.
- (9) *ibid.* S. 15.
- (10) *ibid.* S. 39f.
- (11) Martin Heidegger: *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main, S. 17.
- (12) 「導回」に関しては木田元著『ハイデガー』（岩波書店、一九八三年）「特にその第二章「時間と存在」の章をめぐって」（九七ページ以下）から教えられた。
- (13) Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S.285.
- (14) Martin Heidegger: *Holzwege*, 4. Auflage, Frankfurt am Main 1963, S. 20.
- (15) *ibid.* S. 22.
- (16) *ibid.* S. 22f.
- (17) *ibid.* S. 23.
- (18) *ibid.* S. 24.
- (19) *ibid.* S. 25.
- (20) *ibid.* S. 25.
- (21) *ibid.* S. 25.
- (22) *Vgl. ibid.* S. 28.
- (23) *ibid.* S. 25.
- (24) *ibid.* S. 30ff.
- (25) *ibid.* S. 30.
- (26) Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. XXVII.
- (27) *ibid.* S. XXVII.
- (28) *ibid.* S. 1.
- (29) *ibid.* S. 97.
- (30) *ibid.* S. 95.
- (31) *ibid.* S. 95.
- (32) *ibid.* S. 108ff.
- (33) Hans Robert Jauf: *Literaturgeschichte als Provokation*, S. 187.
- (34) Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. XXVIII.
- (35) *ibid.* S. 1.
- (36) *ibid.* S. 97.
- (37) *ibid.* S. 97.
- (38) *ibid.* S. 98.
- (39) *ibid.* S. 98.
- (40) Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 153.
- (41) *ibid.* S. 153.
- (42) Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 127.
- (43) *ibid.* S. 127.
- (44) *ibid.* S. XIX.
- (45) Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 23.
- (46) Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 255.
- (47) *ibid.* S. 255.
- (48) *ibid.* S. 257.
- (49) *ibid.* S. 258.
- (50) *ibid.* S. 260.
- (51) *ibid.* S. 228.
- (52) Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften*, 5. Bd., S. 332.
- (53) *ibid.* S. 331.

- (45) Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode* 250ff.
- (55) *ibid.* S. 261.
- (56) *ibid.* S. 269.
- (57) *ibid.* S. 271.
- (58) *ibid.* S. 271.
- (59) *ibid.* S. 271.
- (60) *ibid.* S. 271.
- (61) *ibid.* S. 271.
- (62) *ibid.* S. 338f.
- (63) *ibid.* S. 274f.
- (64) *ibid.* S. XXIf.
- (65) *ibid.* S. 285.
- (66) G. W. F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*, Werke 3, Frankfurt am Main 1970, S. 80.
- (75) Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 283.
- (88) *ibid.* S. 324.

(一九八七年三月二日)