哲学 39 号（2021）

「世代発生的」現象学と「地平融合」との接点
――フッサールとガダマー――

元明　淳

序

本稿の狙いは、フッサールの晩年に示唆された「世代発生」的現象学と、フッサールおよびハイデガーの両者に共通する「地平の現象学」を批判的に継承、発展させつつ、言語ないしテクストを用いたガダマーの解釈学の方法との親近性を通して、現象学の解釈学的転回(と同時に言語論的転回)を辿り、前者の世代的現象学の具体化と発展的可能性を探ることにある。従来のフッサール読解では、彼が「意識」の立場に固執し、世界や他者の意味と妥当を自我の固有領域に基礎づけたとする独我論にはまりこんでいると評価されてきた。しかし、上の狭い抽象的な意識分析の領域を超えて、われわれの個別的な生を包括的に支えているのは歴史や伝統といった具体的な次元でもあることに彼が目を向けていたということは今では周知の事実になっている。そして、これら歴史や伝統の次元が語られるのが、まさに静態的・発生的現象学の次にくるものとして構想された世代的現象学にほかならない。

たしかに方法論的には明示的に主題化されてはいないが、晩年の草稿に散見されるこの「世代発生的(generativ)」[1]方法は、意識の、意識に対する従来の直観的な内省的方法を超えて、言語や「物語」を媒介にして過去の事象を再活性化させ、間主観的に、すなわち他者との協働作業を通じて共同体の歴史やその統一としての伝統を我がものとしていく不断の構成的プロセスを露呈させるものである。簡約するとそれは、「共同体の記憶」を可能にする言語的想起の働きとも言ってよい[2]。この点に関しフッサー

[1] generativ の術語は、これに先立つ発生的現象学の「発生(Genesis)」の概念を援用し、さまざまな世代的諸構造の成立の過程を明らかにするという意味で、ここでは「世代発生的」と訳した。ただし本稿の他所では、紙幅の都合と簡略化のため単に「世代的」と記している場合があることを断っておく。

[2] 具体的には、ここで取りあげられる超時間的な理念的対象としての「幾何学」(ピタゴラスの定理などの命題)は、その意味構成を個別主観が一から行う必要はなく、文字言語に沈殿した命題の意味を他の諸主観による能動的な追体験を通して反復的に同一化するこ

ルは、その具体的な記述が展開された晩年の『幾何学の起源』において、「歴史とは元来、根源的な意味形成(＝最初の意味創出)と意味の沈殿との共存、および相互錯綜(Ineinander)の生き生きとした運動にほかならない」(VI.380, 括弧内引用者補足)と述べている。ということは、この引用中の「意味の沈殿」が後代の人々によって新たに解釈され、再活性化されるとするなら、これもいずれまた将来世代の人々にとって言わば原テクストとなるのであるから、上記の相互錯綜の生ける運動を並行的に被解釈物と解釈作用一般との間にも認めてよいことになり、したがって、歴史解釈において現在の地平とテクストの属する過去の地平とが相互に身を移しあうと主張する、ガダマーの「地平融合(Horizontverschmelzung)」と著しい親近性をもつことになるのではないか。もっと言えば、こうした過去の言語的な構成の次元は、いまや「解釈学的な再構成」(後述の野家)の方法論的次元の萌芽を示していると言っても過言ではない。この点に、フッサールによる現象学の言語論的・解釈学的転回の一局面と、さらにガダマーの唱える解釈学的理解の方法との親近性が見てとれると思われる。詳しくは、それはフッサールの世代的現象学の最終的境位である「相互構成」ひいては「相互異化」の概念と、ガダマーがフッサールとハイデガーの地平論から自らの解釈学へと咀嚼、換骨奪胎して仕上げた「影響作用史的意識(wirkungsgeschichtliches Bewußtsein)」〔＝過去が、一見するとわれわれの歴史意識と隔絶しながらもいつもすでにわれわれに働きかけており、この影響をわれわれは知らず知らずのうちに被ってしまっていること〕や、その具体的活動として起こる先に挙げた地平融合の諸概念との著しい類似性である。

そこで本稿では、こうしたフッサールの世代性に関する考察の諸成果を、ガダマーの地平融合の概念に即して発展的に解釈しながら両者の共通点を取り出し、同時に両者に欠けていると筆者の考える否定的な側面を互いの考察を用いつつ補完することによって探っていきたい。まず、フッサールの地平論がなぜ歴史的パースペクティブにまで拡張されなければならないのか、その理由と必然性を述べ、それがガダマーにおける歴史の解釈学的な理解と切り結ぶための地ならしをしておく。同時にこの地平論との関連で、ガダマー解釈学の中心概念である影響作用史的意識や地平融合の概念の形成に与った、フッサールとハイデガーの地平概念の要諦をふり返り、それが解釈学的理解の本質をなす「部分と全体との交互規定」の運動をより鮮明に際立たせ、根

とで再明証化され、真の客観性を獲得し、それがやがて伝統となり、間主観的な歴史性、いわゆる「全時間性(Allzeitlichkeit)」を身にまとうという仕方で論じられる(VI.370ff, 378ff.)。括弧内のローマ数字は以下、本文も含め、引用元、参照箇所である『フッサール著作集(*Husserliana*)』の巻数を、アラビア数字はページ数を表す。

拠づけるということを見る(１章)。

次いで、フッサールの世代的方法における最終成果とされる「相互構成」ひいては「相互異化」の側面を、もっぱら地理的・空間的位相における故郷世界と異郷世界との連関に読みとり、なるほど言語による過去のテクスト理解を世代性のテーマの俎上に載せながら、せっかく見出された相互構成や相互異化の成果がフッサールでは十分に歴史的パースペクティブへと生かされていないのではないかという疑問を提起し、次章への導きの糸とする(２章)。他方で今度は、ガダマーの「地平融合」の概念に即して、歴史的・時間的位相における解釈学的理解のもつ肯定的側面を論じると同時に、しかし、その地平融合が総じて彼の歴史理解一般においてはらむ問題点を指摘し、むしろ地平融合の概念はそれを、フッサールの行ったような異文化理解へと拡大することによってより深化されるのではないかという提案を行う(３章)。というのも、解釈とは親疎や濃淡の相対的な違いはあれ、自分とは異なるテクストや文化との「出会い」にほかならず、解釈や理解の際には何らかの「他者性」が顕現するはずであって、しかしガダマーでは果たしてこの他者性が十分掬い取られているか否かがひとつの大きな問題となるからである。

このようにして、フッサールの世代的コンテクストにおいてもっぱら地理的・空間的な意味で語られた相互構成や相互異化の理論が、ガダマーの歴史解釈における地平融合の欠陥を補い、逆に後者の地平融合の成果が、前者の歴史的・時間的な世代性の側面をより深化、発展させる契機となるのではないか、という全体的な見通しを立て、両者は相互補完されるべき関係にあることをもって結論とする(３・４章)。最後に先に示唆した他者性の顕現をより積極的に展開していくための端緒をも示し(４章・結び)、よってガダマー解釈学における地平融合の試みは、その事象を地理―歴史的な世代性にもち、かつフッサールでは積み残され十分に仕上げられなかった世代的現象学の具体的な遂行を担うものとなるはずである。

１　地平現象の意義と解釈学との交差

超越論的哲学の構想を明確に打ち出した中期の『イデーン』第１巻では、基礎的な分析はなされながらもその課題性格が持ち越された初期フッサールの時間論、いわゆる内的時間意識の理論の大枠が提示される(Ⅲ.180-185)。しかしそこでの「他性」を

導入するはずの把持―原印象―予持の内的差異化(ダン・ザハヴィ)[3]の運動の記述を以てしても、あくまで知覚的現在(＝後期の術語では「生き生きした現在」)の分析の域を出ず、フッサールに対するデリダの「現前の形而上学」批判が的を射ているように、通常の意味での予期的未来や想起的過去、そして知覚的現在との相互の差異化は不問に付されているのではないか。もっともガダマーは、自らの思想に摂取したフッサールの地平概念を歴史的パースペクティブにまで拡張するわけであるから、知覚的現在における地平の意義を認めるにやぶさかではなかったはずである。上で挙げた時間意識の地平現象の帰結についてその肯定面を述べておけばこうなる。すなわち、ガダマーもまったく同趣旨のことを述べているが[4]、時間のそのつどの顕在的位相(＝原印象)における他の全諸位相(＝把持と予持の全体)の包括的作用が可能となるためには、「各位相が全体構造(Ganzheitsstruktur)をもつ場合にのみ、すなわち自我が根源的な意識の流れにおいて、瞬間ごとに事実的な要素的所与性へと向うのではなく、あらかじめ全体へと向う場合にのみ可能となる」[5]ということである。ここにも後で触れる予定の、解釈学的循環の重要な要素である理解の先行-構造(Vor-struktur)、および「部分と全体との交互規定」の運動との特筆すべき親近性が認められるだろう。

しかしながら、「時間の他者性」、すなわち過去と現在と未来が相互に差異化され、過去と未来が現在に対して「他性」の様相を帯びるには、もっぱら個人的主観性や(知覚・対話的能作をなす)共時的な間主観性の分析に定位した自我論的な反省を担う従来の静態的・発生的現象学ではなく、それらを超え出るような世代的現象学が要求さ

---

[3] Cf.,Zahavi,D.,Self-Awareness and Alterity, A Phenomenological Investigation, Northwestern University Press 1999, p.63-90.

[4] Gadamer, H-G.,Wahrheit und Methode ― Grundzüg einer philosophischen Hermeneutik,in：Gesammelte Werke, Band 1, 249f. 内的時間意識の構成に関して、ガダマー曰く「…それゆえ、意識の時間性の構成は、あらゆる構成の問題の根底にあってそれを支えるものである。体験の流れは普遍的な地平意識という性格をもつのであり、この意識からこそ個別的なものは現実に――体験として――与えられるのである」(WM.250, 傍点引用者強調)。以下同様に、ガダマーからの引用・参照箇所は、本文・注ともに WM と略記し、アラビア数字はページ数を表す。なお訳出は以下の翻訳書を参考にした。
轡田收／巻田悦郎訳『真理と方法Ⅱ』(ハンス=ゲオルク・ガダマー著), 法政大学出版局, 2008 年。轡田收／三浦國泰／巻田悦郎訳『真理と方法Ⅲ』(同上), 同上, 2012 年。

[5] Almeida,G.A.,Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E.Husserl,Den Haag 1972, in：*Phaenomenologica*, Bd.47, S.66. 引用文中の傍点は、引用者による強調。

れるのではないか。このことはまさに、知覚的現在の位相で取り出された地平現象が、いずれ世代発生的連関にまで拡張される事態に対応しており、さらに『デカルト的省察』の「第五省察」に引き続くものとして構想された「第六省察」を、フッサールの意図を斟酌して継承した高弟のフィンクの以下の言葉がよく表している。「超越論的にモナド論的な間主観性の還元された事実には、もっぱらその現在性(Gegenwärtigkeit)が属しているが、この現在性には、人間の世代発生的な地平が構成的に機能する地平として属している」[6]。すなわち個人の内的歴史、とりわけ彼の体験的過去を超えて、フッサールもその問題性を自覚していた想起不可能な幼年初期や胎児期(vgl.,XV.178, 604f.)のみならず、「共同体の記憶」としての歴史、たとえば父母・祖父母の歴史や、自分の帰属する地域ひいては日本史、世界史などの共同体の歴史を問題化するためには、当然ながら今までの「自我論的」反省を踏み越えていくような、歴史やその統一としての伝統を反省の俎上に載せる世代発生的方法が必要になってくるはずである。そしてこの方法はとりもなおさず、現象学的還元がその出発点に据えた措定的反省の限界に、解釈学的方法を摂取、採用せざるをえないというわれわれの動機づけとも重なりあう。否、むしろ新田義弘の言を借りれば、現象学に固有な事象と方法との交互規定の運動によって、事象そのものがそれまでとは別の方法を、つまり解釈学に近い方法を改めて要求してきていると言ってもよいだろう[7]。

ではガダマーの解釈学、とくに「部分と全体との交互規定」の運動というあの解釈学的循環の思想に影響を与えたフッサールとハイデガーの地平概念の意義とは何なのかを簡潔に振り返っておこう。フッサールはかつて「地平」を現象学の全体であると述べたそうだが[8]、この地平こそ、もうひとつの現象学の根本概念である「意識は何かについての意識である」とする志向性の意義の深化と提携して掘りさげられることになる鍵概念にほかならない。先述した時間意識の先行-構造と類比的に、知覚作用に際してもわれわれは、個別的な対象をまだ詳細に規定していない段階で、予め下絵を描かれた(vorgezeichnet)潜在的な可能性として、引き続く知覚的呈示の多様性を志向

---

6 Fink,E., Ⅵ .Cartesianische Meditation,Teil 2.Ergänzungsband,in ： *Husserliana Dokumente* Bd.Ⅱ/2, S.319.

7 新田義弘「現代ドイツにおける現象学の動向」(『理想 511 号』1975 年所収), 31-32 頁参照。

8 三宅剛一『ハイデッガーの哲学』, 弘文堂, 1988 年, 33-34 参照。三宅氏は、フッサールからじかに、ハイデッガーにおける現存在の Vorstruktur は、自分の「地平」からきているのだと聞いたという。ただし二人の思想的交換については、逆の影響もあったのではないかと推察している。ここでの「ハイデッガー」は氏の表記に従った。

的に予料している。すでに中期の『イデーン』1 巻で言われたこの未規定的可能性の庭、背景ないし地平(Ⅲ.145.,vgl.,ebd.91)といった諸概念は、後に意味の遡源的露呈の方法である発生的現象学の進展によって、顕在的に与えられる知覚要素「より以上のもの(Mehr als)」へ向って働く地平志向性の能作として深化される[9]。これは、対象に関する通常の期待志向にともなう特定の意味を予料するのではなく、たとえば、色の世界であれば「色」一般という仕方で、空間事物であれば「三次元内の対象」すなわち空間的延長といった仕方で、今後現実化されうる可能的現出の系列、その移行に一定の規則、枠組みを「先行的に指定する(vorschreiben)」働きである(ＸⅠ.6)。地平志向性に帰せられる受動的構成の匿名的な(anonym)機能、すなわち意味の非主題的で先行的な投企があってはじめて、対象を主題的に規定する際のヒュレー・ノエシス・ノエマの三肢構造を可能にする能動的な作用志向性の場も可能となるのである。地平の現象はこのように、「未規定的な一般性」ないし「類型的な一般性」といった「意味の枠組み」の先行的な投企をその本質としており、後述する解釈学への世代的方法の接近という動機づけにはるかに先立つ通常の自我論的反省の内部において、解釈学との交差領域がすでに醸成されつつあったことは瞠目に値する。時間意識をも含めた知覚作用の全体に見られる、地平機能におけるこうした個々の要素の把握に先行する意味の場の先行的な投企現象が、解釈学の原理である「部分は全体から、全体は部分から理解される」とする部分と全体との交互規定の運動、つまり解釈学的循環の構造と顕著な親近性をもっており、それが直接的に、ないし間接的には以下で触れるハイデガーを経由して、ガダマーの地平融合や影響作用史的意識の概念に少なからぬ示唆を与えたことは想像にかたくない。

一方でハイデガーからの影響は、言うまでもなく現存在(＝人間)の実存論的な先行理解の構造であろう[10]。われわれが周囲世界においてさまざまな道具と交渉するとき、それらは「…するため」のものとして、たとえば金槌は釘を打つためのものとして、鉛筆は文章を書くためのものとしてわれわれに出会われている。その際、この「として(als)」構造は言葉によって明示的に述語化、意識化しなくても、ある種の原初的な

[9] もっとも、「より以上(Mehr als)」という地平意識の性格には、カップの前面を見ながらその背面を予料する「地平志向」(＝特定の期待意味の志向)と、カップそのものに向けられた「存在志向」の二義性があるという(M・トイニッセン)。本稿の文脈における意味の場の先行投企は、(それが働く位相は両者で異なるが)どちらかと言えば後者の存在一般の先行理解と親和的である。

[10] Vgl.,Heidegger, M., Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1984, S.148-151(桑木務訳, ハイデガー『存在と時間・中』, 岩波書店, 1985 年, 48-55 頁).

解釈の構造として成り立っている。このように、周囲世界的事物の意味理解には必然的に「前述語的な」解釈の構造がつねにすでに備わっているのである。しかし、こうした道具の使用に没頭している直接的な理解とは異なり、通常の解釈の場合には、上の先行理解の構造はたとえ前述語的だとは言え、もう一歩踏み込んだ何らかの分節化を必要とする。すなわち解釈は、解釈されるべきもの(＝意味)が明示的でないにせよ、あらかじめその全体がおおよそどんなものであるかが了解されていなければ不可能である。ハイデガーはこうした解釈にともなう先行理解のあり方を、解釈されるものの先行的な所有(Vorhabe)、それを端から切り始めつつ、方向性を見定める先行的な見通し(Vorsicht)、そうして見定めたその中身についておおよその見当をつける先行的な把握(Vorgriff)の三つの契機にまとめ、この理解の働きの先行-構造と、先の解釈の「…として」構造をひとつの統一的な現象と見なした。このように解釈はまったくの無から生じるのではなく、先行理解というある種の「先入見」に導かれることで可能になるのであり、逆に解釈が個々に進捗するにつれ先行把握された(解釈されるべき当の)意味の目当て(Woraufhin)も修正や訂正を被り、さらにより詳細に規定されることになるのである。循環とは、現存在の実存論的な「先行-構造」にほかならず、それゆえこの循環を忌避するのではなく、正しくその循環のなかに入っていくことが解釈学に求められるのである[11]。そして、このハイデガーの解釈学的循環の思想を正当に継承し、それを歴史的パースペクティブにおける脱主観的な(subjektlos)対話的コミュニケーションの次元に応用したのがまさにガダマーその人であった。

したがって、これでようやく世代性と地平融合を共通の土俵に載せる準備が整ったということになる。すなわち一方で、フッサールにおいては自我論的反省の限界を踏み越えていく事象の拡大が、必然的に現象学的方法論の変更を、詳しくは言語やテクストを用いた解釈学の方法と極めて類似した世代発生的方法を要求するということ。他方で、両者とも当初の事象分析それ自体のなかで、たとえばフッサールでは知覚作用を中心とした超越論的主観性における経験構造の分析において、ハイデガーでは現存在の基礎的分析論の枠組みにおいて、すでに解釈学的循環の運動が先取りされていたということ、これである。一般に、内的態度に基づく「主観主義的」傾向のあるとされる両者の基礎的な地平構造の分析[12]こそが、次の段階にくる共同体の歴史やその

---

11 Ebenda, S.153(同上, 57 頁). なお、ハイデガーの「理解の先行構造」を肯定的に評価したガダマー自身の言及については以下を参照。Gadamer, H-G., op.cit., S.270-281.

12 もちろんハイデガーの「現存在」は、哲学史における(独我論的)「主観」や手垢にまみれた「人間」といった含意を払拭するために導入された独自の概念であるが、ここでは差しあたって、まずはひとりの個人(＝主観)に定位された考察から出発する「現象学

統一としての伝統といった世代的次元を問題化するために必要不可欠なプロセスであったということは十分銘記しておくべき事柄であるだろう。

２　フッサールの「世代性」の意義　――故郷と異郷との「相互構成」――

筆者はこれまで、フッサールの世代性のテーマについては方法論や具体的な事象に即して個々に取り扱ってきたので、ここでは詳細は繰り返さない。ただし全体的な問題構制をもう一度ふり返っておくと、簡約すれば志向性の構成分析で知られる先行する静態的・発生的現象学の方法は、もっぱら「個」としてのエゴ・主観性から出発し、歴史や伝統のなかに息づく生きた主観性の分析は、現象学の最も具体的な次元である「世代的現象学」に引き継がれなければならないということである。現象学の最高峰の問題とされる、発生的方法によって掘りさげられるあの内的時間意識の位相でさえ、世代的コンテクストに照らせばあくまで「抽象的な」歴史性として露呈され[13]、むしろ無限の世代的連鎖における生きた具体的な主観性、換言すると「世代的間主観性」(ＸＶ.199)に焦点が当てられるのである。つまり、内的時間意識を含む個別的主観性の諸構造は、世代発生的連関のなかに組み込まれることによってはじめて意味をもつ。したがって伝統の沈殿は、(過去)把持の沈殿に、歴史的過去の再覚醒や再活性化は、個人の時間的な過去の再覚醒や再活性化に、総じて「共同体の世代的記憶」は、個人の記憶に事象的に先行するというわけである。こうした世代的方法において頻繁に使用される鍵となる術語が、「故郷世界(Heimwelt)」と「異郷世界(Fremdwelt)」との概念対(vgl.,ＸＶ.214-218)であり、かつ前者の世界をその志向的相関者としてもつ「故

的」方法という意味において、筆者はフッサールとともにその分析の意義を肯定的に評価するものである。

13　この「抽象的な」歴史性の乗り越えについての叙述は、発生的位相から世代的位相への考察の転換を、方法論的に明確に宣言した箇所と思われるので、その全文を以下に引用しておく。「恒常的な共に人間であること(Mitmenschlichkeit)、実践的な周囲世界と相関する社会性は、世代化(Generation)に先立って抽象的に取り扱われうる。このように人格的に有意味なものとしての、この種の実践的周囲世界の時間化によって、すでに抽象的な歴史性がそこには含まれている。世代化が機能すると、具体化におけるこの歩みは、持続的な共に人間であること、母・両親・子供等々といった具体化となる。と同時により具体的には、世代的に(generativ)形式づけられた時間化や歴史的周囲世界をわれわれはもつのである」(ＸＶ.138, Anm, 傍点引用者強調)。

郷の仲間たち(Heimgenossen)」(ＸＶ.221)の概念である〔ちなみに、故郷と異郷は世界の「規範的(normative)」概念であり、他方、地平や地盤が世界の「超越論的」概念であることに注意されたい〕。フッサールが見出した両世界の「相互構成」は、差しあたっては以上の地理的・空間的な意味での世界の構造分析によって取り出される。

ところで故郷世界は、故郷の仲間たちに属する私ないしわれわれが、自らの歴史や伝統を我がものにしつつ、それらに慣れ親しんで(vertraut)きた当の世界であり、通常はあまりに身近であるために「先反省的」で無自覚に生きられているものである〔この無自覚な要素は、後述するようにガダマーの「先入見」に対応すると言ってよい〕。一方の異郷世界は反対に、故郷世界の外部にあってよそよそしく不気味な(unheimlich)世界であり、接近不可能であり、かつ了解不可能な世界とされている。したがって基本的には、故郷世界と異郷世界は非対称的(asymmetrical)であると同時に不可逆的な(irreversible)関係にあり、厳密な意味で相互に通約・共約不可能な(incommensurable)ものとみなされている。しかし、フッサールはこの異郷世界を含む異他性や他者性一般を、逆説的な言い回しで「了解不可能性という様態における、本来的な接近不可能性における接近可能性」(ＸＶ.631,vgl., Ⅰ.144)とも語っており、世代的コンテクストにおける他者、すなわち異文化の超越論的構成の問題を彼がいかに考えていたのかが次に問われなければならない[14]。もっとも、先述した故郷世界／異郷世界の区別は実は相対的なものであって、同じ故郷世界の内部でも必ずしもそれらは同質的ではなく、たとえば同じ日本民族という故郷世界にもさまざまな方言を話す国民がおり、生活様式や文化を異にする人たちがいるわけであるから、程度(親疎や濃淡)の差こそあれ、異質性や異他性を含んでいると考えるべきである(vgl.,ＸＶ.230f.)。ただし以下ではさしあたって、異郷世界のイメージとしては強い意味での異他性、異なる文化圏に属する異国や外国人の思考・生活様式などを思い浮かべてもらえれば十分である。

さてフッサールは、通常反省されることなく無自覚に生きられている故郷世界に関して、それがまさに故郷世界として顕わになり、自覚化されるのは、むしろそこに別の故郷世界が、すなわち自らとは異質の異郷世界が現れるときだと主張する。よく言及される箇所を以下に引いておこう。「…異他的な人類、異他的な人間が、たとえば異

[14] 周知のように、なるほどフッサールには一方で「自民族中心主義」の名のもと異文化やおよそ異他的なものを、一切合切、ギリシャ以来の理性的精神の普遍化・具現化された「ヨーロッパ」という唯一の世界へと同化・回収しようとする動機づけがあったのではないかという疑念が存する(vgl.,ＸＶ.179, 226, 235, ＸＸⅦ.58f.)。しかし、フッサール以後の世代的現象学をあくまで「可能性」として捉えるわれわれの意図からすれば、本稿の鍵概念である異文化同士の「相互構成」に定位して考察を進める方が得られるものが多いはずである。

他的な民族として構成される。だからこそ、私およびわれわれにとって、『われわれ固有の』故郷の仲間の共同体、民族の共同体がわれわれの人間的妥当性、特殊な妥当性の世界としてのわれわれの文化世界に関して構成されるのである」（ＸＶ.214, vgl., 139f.,176, Am1,ＸＸＩＸ.41)と。本稿での鍵概念となる「相互構成(co-constitution)」とは、こうした故郷と異郷との「識閾的な(liminal)」出会い、すなわち両者の相互限定的な境界づけのことである。フッサール以後の世代的現象学の可能性と射程を追究したスタインボックは、フッサールの以上の意図を斟酌したうえで、これを異郷への踏み越え(＝越境 Überschreitung, transgression)による、故郷の相互構成と呼ぶ[15]。つまり、異郷を自らとは異なるよそよそしい・不気味なものとして構成すると同時に、今度は故郷をも自覚的に故郷として構成するのである。しかも、このプロセスは故郷と異郷の相互で起こるプロセスなので、これを「相互構成」ないし、故郷の故郷たる理由に改めて気づかされる、自己が相対化・疎外されるという意味で野家啓一の言い回しにならい「相互異化」[16]と呼ぶこともできるだろう。これは卑近な例では、旅行や留学などで外国の異なる生活様式や慣習に遭遇したときなどを考えてみれば、納得がいく。自国ではできて、異国ではできない何かにぶち当たったとき、故郷を深く実感するのがつねではあるまいか。

しかしながらこの「相互構成」は単に、空間的・地理的で共時的な故郷世界／異郷世界の二元対だけに特有な現象なのだろうか。われわれは本稿で、ガダマーの解釈学の手法、すなわち歴史認識の方法論としての地平融合や影響作用史的意識の概念とフッサールの世代性とが切り結ぶ接点を見出そうとしている限りで、実はこの「相互構成」の概念は、時間という横軸、すなわち歴史的・通時的な故郷世界／異郷世界、もっと事象に即して言うと、同じ故郷世界内部での言わば(この表現が許されるとしたら)故郷世代／異郷世代にも適用できると考える。否、むしろそのように考えねばならない。その辺をフッサールは明示的に述べていないのであるが、世代性は本来、その時間的性格の方がもっと強調されて然るべきであるし、なるほど過去と現在を媒介するものとしては(序)でも触れたように、共同体の記憶としての過去のテクストの間主観的な活性化、言語的想起の働きが世代性の文脈で語られる方が一般的である。

彼は、故郷を構成する意味の規範的な(normative)概念〔価値的概念ではないことに注意〕としての「正常性」(一律調和性・最適性・類型性・慣れ親しみの四つのメルク

---

15 Cf.,Steinbock,A.,Home and Beyond―Generative Phenomenology after Husserl, Northwestern University Press Evanston,Illinois,1995, p.179-182, pp.245.

16 野家啓一『言語行為の現象学』, 勁草書房, 1993 年, 184-185 頁参照。

マール)と「異常性」(上記のメルクマールの否定様態)のさまざまな位相を挙げている。これらの規範的概念は、もともと自我論的反省の内部での知覚分析において取り出されたものであるが、知覚経験の「正常化」とは、最適な仕方で(optimal)与えられた経験対象が反復して知覚されることで、幻滅やその訂正を被りながらも一律調和的(einstimmig)となり、何らかの一般性を帯びたときに最適さが類型性(Typik)となり、やがて慣れ親しみ(Vertrautheit)の地平を身にまとい、「発生的な濃密さ(density)」を獲得する過程を意味している。この過程が今度は世代的方法にも平行的に援用されることによって、「正常性」のメルクマールは、故郷世界の構成＝我有化を特徴づける重要な契機となる。意味の我有化として機能する故郷の構成は、知覚的現在の対象に留まらず、以前の獲得物である沈殿した意味を再覚醒ないし再活性化することによって、祖先から受け継がれてきた共同体の歴史およびその統一としての伝統を反復的に我がものとしていく「世代発生的な濃密さ」に依存しているのである。そうなると、故郷の構成が完成されない段階では、まだ世代的濃密さを獲得していないわけであるから、歴者や伝統は現在の故郷の仲間たちにとっては差しあたって、何らかのよそよそしさ、違和感、総じて異他性をともなって顕現してくるはずである。したがって、先の規範的概念としての正常と異常の二元対は、その程度は相対的であれ、同じ故郷世界における通時的で歴史的・時間的な側面にも同様にあると言えるのではないか〔この観点は、解釈の行われる場所が、歴史や伝承への帰属性の度合い＝疎遠さと親密さの「中間(Zwischen)」であるとするガダマーの立場と酷似している(WM.300)〕。すなわち、慣れ親しまれた故郷は、地理的・空間的な異郷との出会いの場合と類比的に、ある種の異他的な歴史や伝統によって、言わば相対化、異化されるのではないかということである。先述のスタインボックの表現をパラフレーズするなら、異郷世代への踏み越えによる、故郷世代の相互構成ということになるだろうか。たとえば、源氏物語を読むことで平安時代の恋愛について学ぶということは、自分とは違うその異質性や異他性に触発され、そのことによって現代の恋愛観を改めて自覚させるということにもなる。

このようにみてくると、フッサールは、彼自身も気がついていた同じ故郷世界内部での正常／異常の相対性[17]の思想を、より明示的に過去のテクスト理解や、総じて自

17 付言すると、正常／異常の二項図式は故郷／異郷のそれに対応しており、フッサールの構成理論の問題系に即すと、静態的・発生的構成の分析ではもっぱら異常は正常の一志向的変様と見なされたのに対して、晩年の世代的構成の局面では、両者の相互構成の位相が強調されてくる。彼曰く、「私たち、および万人のなかに潜んでいる特筆すべき事柄は正

らの歴史や伝統を我有化する構成的プロセスへと普遍化し、通時的で歴史的・時間的な位相においても、言わば「故郷世代」と「異郷世代」との出会いの形式、すなわち相互構成や相互異化の現象が認められることをもっと主張すべきだったように思われる。たしかに、同じ文化・伝統のうちで育った故郷世界の仲間たちは、基本的に共通の地盤や土台をもたない異文化を理解する場合に比べ、過去のテクストや出来事を理解するのにさほどの困難を感じないということもあるだろう。しかし、日本人としての筆者が古語や古典文法を習ったときの、あの困難さと違和感を顧みれば、たとえ同じ故郷世界に属しているとしても、異他性と他者性からまったく免れているとは言えないはずである。こうした同一伝統、同一歴史内の他者性の顕現、それとの出会いの仕方を、地平融合という概念を用いて解釈学的に探究したのがほかならぬガダマーであり、次章では、フッサールの「相互構成」および「相互異化」の思想と比肩される彼の哲学の内容に立ち入り、それによって同時に、先に見たフッサールの故郷世界における歴史理解の側面を補完し、具体化する作業を行いたい。

3　ガダマーの「地平融合」　――「世代的」現象学の具体的遂行――

世代的現象学の段階では、先行する静態的・発生的な方法がそうであったように、もはや一切の先入見を排した「無前提性」と「無関心の傍観者」の立場で、単に記述的な、または事象に関する従来の自己反省の次元に留まることは許されず、現象学を行なう自己自身が世代性・歴史性に巻き込まれているということを自覚するような倫理的な参与(Teilnahme)、しかも間主観的な共参与を遂行しなければならなくなる[18]。すなわち、そこでは世代性の現象学ならぬ「現象学自体の世代性」が問題となるので

常性(Normalität)であるが、しかしその正常性は異常な(anomal)ものがともに生じてくることによってはじめて際立たせられるのである」（ＸＶ.165f.,傍点引用者強調)。ちなみに野矢茂樹は、本来「正常な」状態それ自体など存在せず、よって異常は正常の変様態なのではなく、むしろ正常こそが異常の欠如態(～ではない)としてしか定義できないと主張する(『心と他者』勁草書房, 1995 年,48-49 頁参照)。

[18] このことは、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』の歴史批判において、フッサールが、“歴史を遡及的に問う”とは決して現在における孤立した哲学者の私的な(privat)作業ではなく、あくまで間主観的な、すなわち現在および過去の伝統との“批判の交換”を通じた世代的な仕事にほかならないと述べ、その仕事を自らに「責任を負う批判」と呼んでいることにも表れている(vgl.,Ⅵ.73)。

あって、このことはフッサール後期の『デカルト的省察』の「第五省察」で示唆された現象学自身の自己批判の課題(Ⅰ.§63)や、フィンクの『第六省察』で企図された超越論的方法論の理念の更新にも関わってくる。まさに「現象学的還元の現象学」(Ⅵ.250)が要求されると言われるゆえんである。これはちょうどガダマーの解釈学において、理解とは、単なる再構成や追体験などではなく、つねにすでに歴史への「参与」[19]であるという考えとも通底する〔この視点は、従来の歴史主義が歴史家や解釈者自身の歴史性を不問に付してきたことへの批判である〕。そもそも、伝承(物語やテクスト)を理解する際にわれわれは、無色透明な眼鏡(＝純粋意識のようなもの)をもってそれらを把握することはもはやできない。たとえ、現在の概念や問題意識を一切もちこまずに過去、たとえばテクストの意味および成立の背景・状況などをそれ自体の方から解釈しようとしても、あるいは逆に現在に固有とされる問題意識があると思いこみ、それを投影して過去を理解しようとしても、そこでは必然的に伝統やそれに由来する先入見＝「先行判断(Vorurteil)」による何らかの影響を被った仕方でしか当の解釈を遂行しえないのである。この点でガダマーでは当初のフッサールとは異なり、先入見は否定的なものとは見られていない。むしろ正当な先入見というものがあり、それを復権する必要があるというのが彼の主張である(WM.281)[20]。

それでは、普段は意識化されていないが、解釈に必然的にともなうこうした先入見(＝理解の準拠枠)への気づきはどのように行われるのか。それはまさに伝承されたもの、すなわちわれわれの先入見を揺さぶり、宙づり状態にするような異質なテクストや過去の文化との根源的な「出会い」の出来事である。たとえば、ある何か過去のテクストがあったとして、まずは上の先入見に裏打ちされたその意味の全体的な予料や期待に導かれて個々の解釈は遂行されるのであるが〔＝完全性の先行把握 Vorgriff der Vollkommenheit(WM.299)と呼ばれる〕、逆に後者の解釈の進展によって前者の意味の予料や期待も絶えず修正や訂正を被っていくのである。このようにガダマー曰く、「循環的理解とは、伝承の動きと解釈者の動きが互いに他に働きかける関係

---

19 ガダマー曰く、「理解はそれ自身、主観性の行為としてよりは、過去と現在がたえず互いに他に橋渡しされている伝承の出来事への参入(Einrücken)として考えるべきである」(WM.295)と。他に、これと同じ趣旨のことが、「参与(Teilhabe)」という術語でも語られる(vgl.,ebenda.,297f.)。

20 先入見(＝本番の判断を準備するあらかじめの判断の意)とは周知のように、ガダマーとの論争で知られるハーバーマスが、自らの哲学の中心概念としての対話的合理性を引き出す元となった啓蒙思想の「理性」主義によっては否定されることになる概念である(WM.275)。しかし先入見それ自体が悪いわけではなく、正しいと思いこまれた先入見が最終判断に至る過程で、よく吟味もされないままに使用されることが問題なのである。

(Ineinanderspiel)」(WM.298)にほかならない。この歩みは(１)章でも確認したように、元はシュライエルマッハーによって明示されディルタイにも継承された「部分と全体との交互規定」としての解釈学的運動の具体化である。すなわちわれわれの理解は、ハイデガーが早くから見ていた被解釈性(Ausgelegtheit)のうちにあり〔＝つねにすでに何らかの歴史や伝統といった解釈学的状況のうちに投げ込まれていて〕、理解としての解釈は、全体の意味の先行投企と、その諸部分の理解の後からの練り上げ(仕上げ)による「解釈学的循環(hermeneutischer Zirkel)」を免れえないのである。

たしかにわれわれは、現在というパースペクティブ(地平)にあって、まずはそこに差しあたり存する自前の諸概念を用いて過去の事象を理解しようと努めるのであるが、すでにそうした理解や解釈の仕方のうちに自らが背負ってきた伝統や先入見(時代や文化)をつねにすでに纏わせていることに十分注意する必要がある。そしてこの言わば無自覚的な先入見を疑問に付すのが、そうした理解の準拠枠には収まり切れない異質な過去の文化やテクストからの問いかけである。ガダマーによれば解釈とはとどのつまり、過去のテクスト自身がそのひとつの答えとなるような問いを再構成することと定義される。すなわち解釈者はテクストあるいは伝承の言葉の方から問いかけられることによって、また自らもその問いを問うていくのでなければならないのである。その際この問いは、当初の著者の立てた問いと寸毫も異ならないものである必要はない。問いの再構成は、著者によっては語られなかった、ないし無意識の蔭の部分に入っていくことであって、テクストの解釈は原理的に複数の可能性に開かれており、未完結の動的な過程を描くのである(vgl.,WM.379f.)[21]。それゆえ(作者の意図ではなく)テクストの意味を理解するとは、歴史的現在にいる解釈者としてのわれわれが、その都度「別の仕方で理解する(anders verstehen)」という未完結のプロセスにならざるをえない。解釈には単なる再構成以上の意味があり、つねに新たな生産的行為でもあるのだ(WM.301f.)。歴史や伝統の「解釈学的な再構成」の意義はまさにその点に存する[22]。野家啓一はフッサールの『幾何学の起源』のなかに解釈学的思惟の萌芽を積極的に読みこみ、テクストの再活性化とは原著者の原-志向そのままの絶対的反復＝再現などではありえず、「解釈学的反復・変形」とでも呼ぶべき操作にほかならず、し

21 新田義弘『現象学』, 講談社学術文庫, 2013 年, 281-282 頁参照。

22 ちなみに、フッサール中期における人間と文化の「更新(Erneuerung)」の概念を援用するなら、伝統とはまさに絶えざる更新による我有化の賜にほかならず、後代の解釈者によってそのつど新たに取りあげなおされること(＝解釈学的再構成)がなければ、それは己の連続性や統一性を失い、死滅してしまうであろうし、未来への創造的な継承という側面も不可能になるであろう(vgl.,ＸＸⅦ.4f.,43)。

かもガダマーの地平融合と類比的にテクストの読解とはあくまで、そのつどの文化的現在というコンテクストのただなかで行われる解釈の営みであると主張する[23]。よって、コンテクストが変われば当然ながら解釈も変化せざるを得ない。その意味においてなるほど林文孝も言うように、「伝統を語ることは、現在の(われわれの)要求に従属している」[24]ということができる。地平の融合とはそのことに配慮しつつ、現在のパースペクティブ(地平)と過去のパースペクティブ(地平)とが互いに交差しつつ、その「中間」地帯に新たな意味を立ち上げていく不断の動的なプロセスにほかならない。ただしここで注意しておかねばならないのは、「地平の融合」という言葉であらかじめ過去の地平と現在の地平とが確固としてあって後から両者が融合するというふうに考えるべきではなく、ガダマー自身が注意を促しているように、実際には過去と現在とを包み込むひとつの地平が存在するだけだということである(vgl.,WM.309, 311)。時間や時代の隔たりは、由来や伝統の連続性によって満たされており、よって過去と現在との間にはもともと架橋されるべき深淵などないというわけである(WM.302)。こうして解釈者の問いとテクストの答えとは一回限りで終わるものではなく、答えがまた新たな問いを惹き起こし、それゆえ無限に循環していくのである。地平融合をその具体的活動として生起させる影響作用史的意識がほかに、「問いと答えの弁証法」(WM.383)とも呼ばれるゆえんである。

（2）章と、ここまでの(3)章の内的連関を改めて確認しておこう。見てきたようにフッサールでは「相互構成」は、もっぱら共時的で空間的・地理的な故郷世界同士の間で語られていたのに対して、ガダマーの「地平融合」は通時的で時間的・歴史的な伝統同士の間で語られている。ただしガダマーの問題設定では、空間的・地理的に異なる文化同士の間では、共通の地盤としての「共通の伝統」をもたないがゆえに地平の融合は基本的には認められないものとみなされる。もっとも佐々木一也によれば、共通の伝統を有しない異文化同士の間でも、一定の条件を満たせば地平融合は成立するという[25]。また『真理と方法』の翻訳を手がけた巻田悦郎は、ガダマーの解釈学はそ

---

[23] 野家啓一『「意味論的還元」から「解釈学的還元」へ』(『フッサール現象学』, 勁草書房, 1986 年所収), 294 頁参照。続けて野家曰く、「それゆえテクストの読解は、常に新たなコンテクストを準拠枠とした〈解釈〉として実行されるほかはない。そこにおいて明証化されるのは、超歴史的な「絶対的同一性」ではなく、解釈の歴史性を不可避的に担った「解釈学的同一性」にほかならないのである」(同上, 294-295 頁, 傍点引用者強調)。

[24] 事典『哲学の木』, 講談社, 2002 年所収, 「伝統」の項目(林文孝), 736-738 頁参照。

[25] 条件とは彼によると、① 言語の非対称性の克服、② 双方の文化でのコミュニケーショ

れが理解と解釈についての哲学である限り、たとえば日本人が『枕草子』を読むときも、また中国人がプラトンを読むときにもともに当てはまる普遍的な理論であるべきだとし、さらには明治維新以降の日本がヨーロッパやアメリカの文明(科学技術やその文化や思想など)を受容しながら内在化してきたことからすれば、西欧の伝統は久しくもうすでに日本の伝統の一部となっていると言っても過言ではないと主張する[26]。筆者もこうした見解には大いに賛意を唱えるものであるが、しかし、歴史的・時間的に異文化を受容してきたことが事実だとすれば、地平融合の理論はやはりフッサールが行ったように、地理的・空間的な故郷と異郷との「出会い」、異文化との遭遇という出来事をともにその理論体系のうちに組み込むべきではないだろうか。そうすることによって、ガダマーの地平融合の理論は、同一伝統内の過去の文化やテクストのみならず、文字通り異文化理解一般の理論へと普遍化することができるだろう。このことは後述するように、テクストの他者性や異他性が地平融合の出来事へと言わば平和裡に融合・解消され、真の意味での「他者性」が見落とされているのではないかという批判とも関連してくる(後述の新田)。己とは異なる伝統、文化との出会い、あるいは同一伝統内の異化作用、総じて伝統の統一性や連続性を揺り動かすような出来事に、ガダマーの地平融合の概念はどこまでもちこたえられるのか。次章ではこうした疑問を念頭において、今までの論述を総括したうえで、フッサールの世代性とガダマーの地平融合との比較検討から見えてくる若干の問題点を指摘しておきたい。

4　世代発生ないし地平融合における「時間の他者性」

ここまでの論述をふまえると、結論として、フッサールではなるほど十分な仕方では仕上げられなかった世代発生的考察の最終的境位である「相互構成」の理論と、先行する地平の現象学を踏まえたガダマーの解釈学における「地平融合」の理論を同一の問題意識の俎上に載せることで、新たな解釈学的現象学の展開を探ることが可能と

ン評価の必要性、③ コミュニケーション・ルールの多様性の顧慮、④ 文化的伝統の、劣位側に対する優位側の積極的な自己変容の努力の四つである。これらは、異郷世界同士の「相互構成」のプロセスを、より具体的に分析する際の、作業の重要なメルクマールとなるであろう。佐々木一也『テキスト解釈における地平融合の過程』, 164-165 頁参照。http://www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/result 08_佐々木.pdf.

[26] 翻訳書『真理と方法Ⅱ』, 末尾の訳者(巻田悦郎)あとがき (22)頁参照。

なるはずである。というのも、筆者には、フッサールで示唆された「相互構成」ひいては「相互異化」の理論が、ガダマーの「地平融合」の理論の先駆的形態、あるいは伏線となっており、前者において隠れていた問題意識をガダマーが意図していたとしないにかかわらず、歴史的理解の方向へとより洗練した仕方で鋳直し、発展させたと思われるからである。否、もっと言えば、まさにこの作業自体がフッサールのテクスト読解における彼の解釈学を用いた理解の仕方、すなわち地平融合の実践となっているように思われる。このように、言わば現在と過去との不断の脱主観的な「遊動的対話(ないし会話)」とも呼ぶべき地平融合の露呈に従事する解釈学を、野家啓一はローティによるガダマーの積極的受容、すなわち解釈学を単にディルタイの言う精神科学の方法としてではなく、ローティの主唱する啓発哲学に資する「自己陶冶(Bildung)」(ガダマー)として捉える立場[27]に賛意を唱えて、次のように高く評価する。すなわち従来の認識論が、たとえば(フッサールも当初はその軛から逃れられなかった)超越論的哲学の使命である、異他性やおよそ世界というものを「通約・共約可能性」のもとで強制的にひとつの絶対的視点へと統合しようとした試み(＝ヨーロッパ中心主義)ではなく、異他性や異なりを、それら異他性や異なりのままに理解へともたらす哲学の有効な方法として、かつ異文化間の「連帯」の思想へ寄与する重要な営みとみなすのである[28]。過去の文化であれ、異文化であれ、地平融合とはそうした異他的なもの、他者性と遭遇することによって、同時に自己変容を被る過程でもあり、むしろこの過程こそが他者理解であると同時に、ガダマーの解釈学における真の理解であるということができる。しかしながら残された問題として、果たして彼の地平融合の理論は、この自己変容を被るような「他者の他者性」の次元に十全な仕方で到達しているのだろうか。「相互異化」という自己変容の過程を本質とする世代的現象学によって地平融合が補完されるとしたら、ある程度はそのように言えるかもしれないが、彼の歴史的理解における影響作用史的意識やその活動として起こる地平融合に際して、真の他者性の顕現は認められるのだろうか〔これは同様に、フッサールにおける過去のテクスト解釈へも当てはまる疑問である〕。

ところで先に地平融合は、野家の表現を借りて異他性や異なりをそのあり方のままに理解へともたらす働きであると述べたが、まさにこれはガダマーや野家の説くようにあくまで言語的に遂行されることになる。この手続きは、ガダマーの「理解され

---

[27] R・ローティ著『哲学と自然の鏡』(野家啓一・伊藤春樹他訳) 産業図書, 1993 年, 417-424 頁参照。

[28] 野家啓一『はざまの哲学』, 青土社, 2018 年, 216 頁, 174-175 頁参照。

る存在は言語である」(WM.478)という周知のテーゼによく表れている。言語はまた、対話者同士の意思疎通の場、解釈者とテクストを結ぶ紐帯、伝承を支える媒体などとして、事柄そのものの理解が行われる「中間(Mitte)」(vgl.,WM.387,478)などとも呼ばれる。彼は面と向った対話の場合と同様にテクスト理解においても、テクストから語りかけられる事柄を事後的にではなく、まさに言語的に我がものとするのであって、この仕方をハイデガー的な言い回しを用いて、「理解は事柄そのものが言葉となる(das Zur-Sprache-kommen)」(WM.384)ようなある種の生起、出来事(Geschehen)と表現する。ガダマー曰く、「解釈は対話と同様に、問いと答えの弁証法のなかに閉じ込められた循環である。それは言語という媒体のなかで遂行され、したがってテクストの解釈の場合にも対話と呼ぶことのできるような、真に〔生起という意味での〕歴史的な生の連関である。理解の言語性は作用史的意識の具体化である」(WM.392f.,括弧内翻訳者の補足)と。このようにして、解釈学的理解においては言語のもつ役割が際立たせられるのである。とくに、言語は文字という形をとることによって、どの現在にとっても同時代のものとなり、過去と現在とが独特な仕方で共存することで解釈者による伝承への自由な接近が可能になるという(WM.393)[29]。すなわち文字による固定化こそが、テクストの意味を語り手・原作者から完全に引き離すことによって、解釈者(理解する読者)の真理要求を保証するというのである(vgl.,WM.398f.)。しかしながら果たして哲学的反省は、こうした言語的な理解を下地とした現象学の解釈学的転回、さらには言語論的転回によってもうすでに完結したものとみなされうるか。

たしかに純粋な現在や純粋な過去の地平を語ることはもはやできず、というのも現在は過去によって異化され、同時に過去も現在によって異化されるのだから、地平の融合によって相互に浸食されている「間」の次元を垣間見ることはできた。くわえてガダマーの解釈学が後期ハイデガーの存在史的対話の動機づけにならい、「言われたこと(Gesagtes)」の背後にひそむ「言われなかったこと(Ungesagtes)」の立ち現れを「存在」に代わる伝統や過去との対話に認め、その多様な解釈可能性を提供する開かれた理論だということも高く評価すべきである。しかしそれはやはり、解釈者によるテクストの読解可能性という前提のもとで、あくまで言語によって「語りうるもの」の次元に定位されているのではないか。このわれわれの疑念とも関係するかもしれな

[29] こうした考えはまさに、フッサール晩年の世代的コンテクストにおける諸世代を橋渡しする文字言語の取りあげなおしと軌を一にしている。すなわち、前期の「独白」的言語観、および中期から後期にかけての「対話」的言語観の次にくるものとして要求される第三の「世代」的言語観の次元である。

いが、新田義弘によれば「ガダマーの場合、一切を融解する対話的生動性、すなわち「地平融合」に根源的生起の性格が与えられているため、なるほどその生動的展開自体を可能にするが、決してそのなかに融解されない他者性の契機への洞察が欠けている」[30]と評価される。換言するとガダマーの方法論は、究極的な現象学的思惟の垂直的な(vertikal)「深さの次元」における不可視の媒体としての隠れた地平機能、すなわち「存在」は己を隠すことによって、地平の現象面(＝知の生成の過程という象面)に存する可視的なものを顕現させる働きを前提としつつも、この次元を不問に付しているという批判である[31]。ここでの「存在」とはガダマーによれば、「語る」こととしてのみ存在し、自らを表出し(Sich-Darstellen)、自らを示す(Sich-Zeigen)かぎりにおいて、言語にほかならないと定義される(vgl.,WM.479,490)。しかし新田の指摘にあるように、存在の本質が自らを隠すこと、退去することにあるのだとしたら、師のハイデガーが思惟の転回(Kehre)を駆り立てられたように、やはり、存在、つまり言語による自己表出や自己現示を免れるもの、簡約すれば、言い表せないこと、語りえないものの次元[32]をともに考察へと引き入れるべきではなかったか[33]。あるいは、後期ハイデガーによる存在の思索にまでは至らなくても、少なくとも地平融合の理論の枠組みに

---

[30] 新田義弘『叢書 現象学と解釈学「現代哲学 ： 現象学と解釈学」』, 白菁社, 1997 年, 231 頁参照。

[31] 同上, 234-235 頁参照。
新田義弘『世界と生命 ： 媒体性の現象学へ』, 青土社, 2001 年, 75-76 頁参照。

[32] Cf., Barbarić,D., 12. Die Grenze zum Unsagbaren.Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie(GW 1,442-478),in： *Wahrheit und Methode*, Hans-Georg Gadamer ; herausgegeben von Günter Figal. 2., bearbeitete Auflage. Akademie Verlag, 2011.(Klassiker Auslegen / herausgegeben von Otfried Höffe ; Bd. 30). S.178f.
『真理と方法』の第三部・第三節「解釈学的存在論の地平としての言語」を注解したダミア・バーバリックも同様に、存在のうちでは「覆い隠す」かつ「退去する」という契機が、「覆いを取る」かつ「自己を示す」という契機と等根源的であるという洞察に喜んで同意することをガダマーは受け入れていたにもかかわらず、結局は後者の肯定的な契機をしか感知していなかったと指摘している(ebenda.,S.179)。

[33] ただし『真理と方法』以降の思惟の内在的展開について何らかの発展的な側面があったのか否かは別途、検討の機会を設けなければならないが、本稿ではあくまで筆者がここまでの論述を通して、ガダマーの地平融合には欠けていると思われる他者性の契機を指摘するにとどめる。ちなみにこの点に関してバーバリックは、晩年のガダマーがためらいつつ、かつほとんど付随的にではあるが、自分の企ての疑わしさを予感させる以下のような記憶すべき言葉を遺したと指摘している。すなわち「言葉はわれわれを運ぶ。しかしそれはわれわれをさらに遠く、必ずしも目標へと連れていってくれるわけではない」(Gesammelte Werke,Band 10,355)と(ebenda.,S.192)。

おいて、林文孝が鋭く指摘しているように「伝統とされずに消去される過去、伝統を切断の危機にさらす未来という、時間の他(者)性」[34]にこそ敏感であるべきであり、他者性の顕現する根源的な場面を認めるべきではあるまいか。伝統を切断の危機にさらす(不意打ち的な)未来の契機としては、今までの考察を踏まえると、ひとつにはガダマーの当初の問題設定では地平融合に含められなかった上述の(強い意味での他者性・異他性である)異郷世界の故郷世界への侵入、および両者の相互構成、相互異化というプロセスがおそらく考えられるだろう。しかしわれわれは、とくに上で林の示唆している「消去された過去」を、テクスト読解における過去想起に必須とされる言語機能、いわゆる「物語り行為」によっては必ずしも完全に汲み尽くされない、そこからこぼれ落ちる「語りえないもの」と解釈して、フッサールの世代的現象学やガダマーの解釈学の到達点をさらに深化させていく考察の端緒、方向性を最後に指し示すことにしたい。

結びに代えて

ここまでの考察から生じてくる上述の問題点(疑念)への暫定的な回答、および発展的側面(展望)をそれぞれひとつ提示しておこう。見てきたように、フッサールの世代性とガダマーの地平融合の両者にとって前提となっており、不可欠の事象として分析の場に召喚されたものが言うまでもなく「言語」であった。言語は、伝達されるべき内容として過去の文化やテクストのうちに沈殿し、現在の解釈者によって再覚醒、しかも繰り返し解釈しなおされることによってその都度、新たな意味を帯びてくる。しかしながら、個人の過去の記憶を含めおよそテクストに沈殿した共同体の世代的記憶は、果たして言語による意味の再活性化(＝解釈学的再構成)の働きにすべて回収されうるのか。筆者は以前、こうした問題意識のもとで、総じて過去を想起する際に必要不可欠な要素としての言語の働きに着目し、この「言語的想起」の肯定的側面と同時に、そこからこぼれ落ちる「語りえぬもの」の存在の可能性について論じた[35]。要約

---

[34] 林文孝, 前掲書, 同頁参照。引用内の傍点は、引用者による強調。

[35] 『「時間論」から「物語論」への転回：物語りえぬものは沈黙せざるをえないか?』, 関西大学『哲学』37 号所収, 2019 年参照。筆者はこの拙論で、「過去物語論」を継承・発展させた野家啓一の主唱する「歴史の物語論」に対し、批判的立場をとる高橋哲哉の観点を援用して、「語りえぬもの」の次元を掬い取ろうとする可能性とその努力について考究した。具体的には、日本での実践例として、水俣病の現実をその射程が現代文明批判や深甚な宗教的境位にまで及ぶ仕方で描いた『苦海浄土』において、石牟礼道子が被

すると、過去はまさに語られることによって有意味な形で存在すると主張するのが、いわゆる「過去物語論」であるが、この理論に欠けているのは、むしろ語りたくても語りえない、あるいは語れないが、それでも語らねばならない何かに衝き動かされる、そうした両義的(アンビバレント)な事態が存在するのではないかということである。物語りの成立にとって本質的な、始まりと途中と終わりというコンテクストを必ずしももたないような諸体験(たとえば無意識的記憶や、トラウマ記憶に代表される凄絶な体験)というものがあり、これらは物語り行為によっては完全に汲み尽くされることなく、言わば「まだ過去になり切ってしまわない古い現在」として絶えずわれわれを脅かしてくるのである。前章で暫定的に提示した伝統とされずに消去される過去、時間の「他者性」の契機というのは、現在の解釈者が、こうした語りえないもの、すなわち無言の過去の文化やテクスト〔言語的なものに限らず、有形・無形の文化的対象などを含む〕の方から何らかの触発を被り、現在という安寧の場を揺り動かされることによって、真の意味での自己変容を促してくるようなものなのではないか。こうした他者性の顕現は、ひょっとすると、もはやガダマーの地平融合の説くような、たしかに互いに異他性の契機を含むとはいえ、言わば平和裡における過去と現在との融和的な対話という仕方では片づけられない地平の顕現なのではあるまいか。

たとえばナチスの強制収容所で、同じ同胞・民族でありながら、ガス室で殺された仲間の遺体の焼却、処理に従事したユダヤ人労働班のひとりの、肉体的には生き長らえながらも、精神的には「私のなかですべてが死んだ」という証言(ないしテクスト)。この言葉には、あの文字通り「筆舌に尽くしがたい」凄絶な体験を自己のなかで十全な仕方で処理できない、すなわち物語ることができずに、いつまでも宙づり状態になっている心の在りようが如実に示されている。高橋哲哉がアーレントの「忘却の穴」という表現を引いて、証言することさえ不可能となる完全な忘却の可能性を説いたように、これらの「物語りえぬもの」、および心のうめきや騒めき、つぶやきや叫び、それらすべては、過去の(文字)テクストに必ずしも直接的に刻印づけられるものではないだろう。それゆえわれわれは、決して記憶されえないこうした物語やテクストの外部にある声なき声、「沈黙の声」に対してもっと耳を傾けるべきであり、決して十全に

害者や患者の魂の深奥にまで下りていき、(単なる代弁者としてではなく)その「声なき声」を言葉に掬い取ろうとした実践などが挙げられるだろう。また、体験は単に完結した物語りになるとは限らない例として、現在、東北の震災の語り伝えを「災害エスノグラフィー」という仕方で実践している試みも注目に値する。すなわち、単に言葉のみで自分の体験を表現するのみならず、その時の思い出し辛さや言葉に詰まるといった感情表現を丸ごと含めた形で、後世に伝えていこうとする試みである。

想起しえない、すなわち物語りえない過去との関係においてこそ、〈われわれの現在〉の自明性が揺さぶられ、異化(疎外)されるような歴史性をこそ問題にすべきなのである[36]。記憶とは過去ではなく、今の意識にほかならないのだから。ここではあの「相互異化」の現象が、自己変容の出来事が、世代的相互構成において、あるいは地平融合において、もっとも強い仕方で立ち現れることが知られる。したがって、単なる過去のテクスト解釈を超えて、ひとえに言語のみでは十全に語りえないものの次元をも歴史解釈に取り込むことのできる新たな世代的現象学や地平融合の理論が求められるのではないか。もっともこれは、フッサールとガダマーに対してのみならず、およそ言語を用いた哲学的思惟全般に関わる問いであり、容易な課題ではないだろう。ここでは差しあたり、過去想起に必然的にともなう言語的想起としての「過去物語論」への少なからぬ疑念を、本稿におけるフッサールとガダマーの解釈学的理解の方法へも向けるという文脈において、その問題点を示唆、提起したというくらいにとどめておく。

ガダマーの地平融合に裏打ちされたフッサールの世代的現象学の可能性を掘り起こすことによって、もうひとつ、周知のガダマー／ハーバーマス論争の一局面におけるコミュニケーション的行為論への有益な提言をすることもできるだろう。それは、対話的意思疎通に関与する実践的討議の「当事者」をもっぱら「語り行為する能力をもった主体」に定位するハーバーマスの理論に対して、もう死んでいない過去の他者やまだ見ぬ未来の他者へと当事者の範囲を広げていくという課題である。これは先に挙げた「語りえぬもの」の次元、すなわち凄絶な出来事からの生還者のみならず、不条理に死んでいった者たちの「声なき声」を掬いとろうとする現在の努力とも関わってくるであろう。なぜなら世代的現象学は、現在のみならず過去や未来といったいわゆる「異郷的世代」に対しても応答するように自らに倫理的決断を強いるものだからである。これは、生命倫理学でいう「パーソン(人格)論」とも関係してくる事柄であり、ハーバーマスの言う(今、生きている)ロゴス的主体だけではなく、さらに対話的意思疎通の当事者には、場合によっては大なり小なり利害関係をともにする者たち、たとえば胎児や乳幼児、障碍者などの社会的弱者や、ひいては植物や動物もが含まれる可能性にまで及んでいく[37]。周知のように、こうした問題系は、フッサールが理性的意識を本来もたない(「異常」とされる)狂人や子ども、動物などにも世界構成的に

[36] 高橋哲哉『記憶のエチカ ： 戦争・哲学・アウシュヴィッツ』, 岩波書店, 第 1 章「記憶され得ぬもの、語り得ぬもの」, 1-40 頁参照。
[37] 中岡成文『ハーバーマス: コミュニケーション行為』, 講談社, 1996 年, 229-232 頁参照。

機能する超越論的主観としての何らかの性格を付与できるのではないか(vgl.,VI.191)と述べていることとも関連してくるし、また目下の「世代性」のコンテクストに位置づけられるフッサールの正常／異常の相対性の思想も、上述のコミュニケーション的行為論への批判的吟味に大いに寄与すると思われる。ここでは先の二人の論争の具体的な中身に立ち入ることはできないが、少なくとも、この一点を指摘するだけでも、フッサールの世代的現象学によって切り拓かれる局面が、解釈学的かつ言語論的な転回を部分的に被ることによって、彼の超越論的哲学につきものとされた現在優位の思想、いわゆる「現前の形而上学」との批判を免れることができるのではないか。

このように、フッサールによって示唆された世代的現象学は、それ自身がまた「世代発生的」であって、いわゆる「現象学の世代化」の運動としてポスト・フッサールの時代へと継承、発展させられていくべき未決の哲学ということになるだろう[38]。地平融合に基づくガダマーの解釈学もその哲学の一翼を担うものとして、この世代化の運動に巻き込まれているのである。したがって、繰り返しになるが、彼の地平融合の理論自体がまさに、フッサールをはじめとする先哲における過去のテクストとの脱主観的な対話の過程にほかならなかったのであり、さらにわれわれに残された上述の諸課題の追究も同じく、その過程に含まれることを確認して本稿を閉じることにする。

[38] Cf.,Steinbock,A.,op.cit., pp.269.