解釈学的論理学における言語と現実性の開示

田　中　潤　一

1　はじめに　解釈学的論理学という構想の射程

本論文では解釈学的論理学において言語がどのような意義を有するか，そして言語によってどのように現実性が我々に開示されるかを考察する。論を展開する前に確認しておかねばならないことが2点ある。一つは「解釈学的論理学」（Hermeneutische Logik）とはそもそも何かという問題であり，そしてもう一つはなぜ解釈学的論理学において「言語」（Sprache）が問題となるのかという問題である。解釈学的論理学という名称で自らの哲学を構築した哲学者として，ハンス・リップス（Hans Lipps, 1889–1941）そしてゲオルグ・ミッシュ（Georg Misch, 1878–1965）を挙げねばならない。いうまでもなく「解釈学」（Hermeneutik）とは現代哲学における重要概念の一つである。歴史を遡れば，19世紀にシュライアーマッハー（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768–1834）やディルタイ（Wilhelm Dilthey, 1833–1911）によって哲学における手法として取り上げられ，さらに20世紀になりハイデガー（Martin Heidegger, 1889–1976）やガダマー（Hans–Georg Gadamer, 1900–2002）によって哲学的思惟の遂行様式そのものとしてその意義が深化していった。確かにそれぞれの哲学者にとって解釈学が何を意味しているかは大きく異なる。しかし大まかにこれらの哲学者において共通して言えることは，解釈学とは連関的あるいは循環的な構造により我々の思惟や諸行為が受動的に規定されると同時に，さらに新たな思惟や諸行為を規定していく能動的な活動をも意味している。

さて解釈学的論理学とは，解釈学という視点から論理学の在り方を再構築し

ようという試みであるが，そこには言外に従来の論理学への批判が含まれている。リップスやミッシュが活動していた当時，論理学は新たな展開を迎えていた。伝統的論理学が次第に崩壊し，それに代わり記号論理学が登場していた。全ての事象を数式に還元した上で，計算式化して説明しようとする記号論理学に対して，リップスは同意することはなかった。そこで彼らは別の論理学の在り方を提示した。それが解釈学的論理学であり，本論文で扱うリップスは解釈学的論理学を「哲学的論理学」とも言い換えている（Lipps, Ⅱ, S. 42）。しかし伝統的論理学や記号論理学が思考の在り方を法則として提示しているのに対して，解釈学的論理学は決して思考を法則化・規則化することはしなかった。それでは解釈学的論理学とはどのような「論理学」なのであろうか。

たとえば「推論」や「判断」という論理学の用語をめぐって，リップスは次のように伝統的論理学や形式論理学を批判する。「推論は事柄的な関係の模写ではない」（Lipps, Ⅱ, S. 42）。「専門学科としての論理学の構想は，統一的な領域の輪郭を思惟において定めるという先入観のもとで成立している」（Lipps, Ⅱ, S. 46）。それに対して，「超越論的論理学，解釈学的論理学，哲学的論理学は，判断の様相を実存の時間性へと指し示す」（Lipps, Ⅱ, S. 42）。「人間の本性や実存の体制が様々な方向性において切り取られることが重要なのである」（Lipps, Ⅱ, S. 42）。つまり判断や推論という思考様式は，無時間的・抽象的に法則化されるのではない。その都度の状況において人間的実存が「決断」することによって，思考様式がその都度現れ，そして世界が我々に開示されてゆくのである。解釈学的論理学は，思考様式を法則化するのではなく，我々の思考がどのように生まれ，世界がどのように開示されるのかを発生論的に説明する。とりわけリップスは「推論」，「判断」，「概念」という伝統的論理学で用いられた鍵概念を分析し，どのように人間的実存の体制からそれらの諸概念が生まれたかを説明している[1)]。解釈学的論理学とは，人間の思惟の在り様を説明すると同時に，ロゴスと人間的実存との相即性について解明する論理学である。

2　解釈学的論理学における「超越」という視座

さてこのように解釈学的論理学の在り様について定めたが，次になぜ解釈学的論理学において「言語」が問題となるかを見たい。先ほど見たように，解釈学とは連関的あるいは循環的な構造において思惟や諸行為を規定するというところにその特徴を有している。思惟は決して超時間的に妥当するのではなく，その都度の歴史性において規定されてゆく[2)]。このように解釈学は一般に「歴史性」を基盤としており，解釈学において捉えられる知は歴史的で相対的である。したがって解釈学において「超越」という視座を問うことは，本来自己矛盾的である。

しかしながら同時に，次のように考えることもできる。そもそも解釈学的な営みが遂行されるのはどのような地盤があって可能になるのであろうか，と。いかに解釈学的な営みが相対的であるとしても，そこに何らかの地盤や基盤がなければその活動を遂行することはできない。確かに無時間的に妥当する知という意味で「超越」という言葉を使用するならば，解釈学にとって「超越」は全く不要な視座となるであろう。しかし解釈学的な営みを可能とする「枠組み的な基盤」という意味で「超越」という視座を問うことは可能であると本論文では考え，筆者は解釈学における「超越」という視座を問いたい。

さて解釈学の諸研究において，このような「解釈学における超越」という問題を取り扱った研究は決して多くないが，いくつか散見されることも事実である。筆者はそれらの研究を大きく３つに分類したい。①一つ目は解釈学的な活動を行う人間的実存の遂行様式そのものが，すでに超越という性格を持っているという視点であり，これはハイデガーから導出される考えである。②二つ目は，宗教において解釈学的な活動を見る視点である。宗教は歴史性に支配されながらも常に超越的なものを志向しているということから，解釈学が宗教や信仰と関連を持っているという視点である。これはリクール（Paul Ricoeur, 1913-2005）に見られる思想である。③三つ目は，言語という視点である。人

間は常に言語を生み出してゆくが，人間が生み出した言語が自律的性格を持つようになり，逆説的に人間の思惟や行為を支配していくということから，言語において解釈学における超越の問題を見てとるという視点である。これは本論文で取り扱うリップスが述べていることであり，さらにリクールも隠喩論という形で展開している（リクール，1988）。

〈①人間的実存の解釈学的遂行そのものを超越と見る立場〉

まず①から見ていこう。溝口（1992）はハイデガーにおける超越と歴史性の問題が相即しあっていることを分析している。人間的実存は被投的企投という解釈学的構造によって活動しているが，この構造は所与の事実的地平（過去）と企投（将来）という時間的な動性において遂行され，人間が問うている「意味」は常に時間において生起するということになる。この構造において人間的実存のあり方は歴史的である。しかし同時にこの企投が行き着く先は無限的に連続する時間としての将来ではなく，「死への先駆」という終焉であり，時間的な地平を越え出た地平であることにも注目せねばならない。溝口はこの「死」を，時間を越え出るという点で「超越」と見なすことができるとする（溝口，1992，155頁）。さらに超越が存することによって，歴史性が成立するとも考えられている。「意味地平は，それが具体的現実であることを通じて，すなわち，みずからの有限性を通じて，常にわれわれに超越の場と次元とを告げているのである。いいかえれば，歴史はわれわれにとって有限の制約の場であり，それと同時に超越の場であるとも言えよう」（溝口，1992，159頁）。このように人間的実存そのものが歴史的であると同時に，超越という基盤を有しているとされる。

〈②宗教的信仰を解釈学的問題と捉える立場〉

②次に宗教における解釈学と超越の問題である。先述のようにリクールが宗教と解釈学との関係を述べている。リクールの考えの概略のみを述べておこう。宗教とは本来絶対的な信仰を基盤とするべきであり，歴史性が入り込む余地はないはずである。しかしながらリクールは解釈学的に宗教を説明しようと

する。リクールは，そもそも宗教とは自己が要請して作り上げた「構築物」なのではなく，超越的な対象からの「呼びかけ」によって成り立つと考える。それは有限者である我々の思惟や行為を超えている。それゆえ宗教は，解釈学とは親和性が低いと通常考えられる。しかしリクールは宗教的信仰がまさに解釈学的に行われると考えている。「ロゴスとしての〈全き他者〉は人間のことばの出来事となり，この人間のことばを解釈する運動においてしか認められなくなる。そこで〈解釈学的循環〉が生まれる」（リクール，1982，576頁）。つまり超越者は人間にとって「ことば」として現れ，人間はそのことばに参画することによって超越者との関わりを築くことができるのであり，このようなプロセス自体が「解釈学的循環」なのである。一見有限者とは関係性がないように見える超越者は，「言葉」となることにより，人間にも理解可能となる。そして人間にとって解釈学的に「言葉」を理解することが，信仰となるのである。そしてリクールはこのような「言葉」を「象徴」として理論化している（リクール，1982，547-582頁）。

ここから筆者が注目したいのが，宗教という超越的世界が我々人間に現れる時，超越的性格のままであれば我々人間と関わることはできないが，しかし超越者は言葉として有限者に現れることにより，有限者は超越者に関わることが可能となる。言葉を介して解釈学的循環が行われているのである。

〈③言語を生み出すと同時に言語が自律的性格を有するという視座〉

最後の③の視点であるが，これはまさに本論文で扱うリップスの考えである。②のリクールの言語論とは異なる言語論が展開されている。リップスは人間が世界を捉えようとする瞬間それ自体を言語として捉える。そこから対象把握が始まり，やがて論理が生まれる。このプロセスの解明がまさに「解釈学的論理学」の課題であるのであるが，リップスは論理生成のプロセスを解明すると同時に，「言語」が持つ役割についても詳述している。リップスの言語論を高く評価した哲学者としてボルノー（Otto Friedrich Bollnow, 1903-1991）をあげることができる。ボルノーはカッシーラー，フンボルトと並んでリップス

を評価している。どのような点でボルノーはリップスを評価しているのであろうか。ボルノーは次のように対比して論じている（ボルノー，1968，99–105頁）。カッシーラーやフンボルトにおいては，人間の認識や活動は言語という枠の中でしか行われず，言語の中に閉じ込められていると考えられている。つまり言語とは我々を制約づける地平であるとされている。しかしそれに対して，リップスにおける言語観は異なるとボルノーは評価する。ボルノーは次のように述べる。リップスは「言葉の潜勢力」について述べているのだが，これは言葉が単に現実を制約するのみならず，現実を創り出していくという意味で述べている。「言葉は言葉の側でこの現実を変化させ形づくるのであり，それゆえ言葉は現実に対して或る力を行使するのだということを表明した」。「いかなる言葉も真の意味で創造的なのです。この言葉は魔術と類比できるような力をもっています」（ボルノー，1968，103頁）。

人間が現実世界を言語によって複製するというのではなく，言語化された陳述が人間の思惟や行為を制約する。ボルノーによると言語は魔術のような力を有しており，人間が言語を作り出すと同時に，言語が逆に現実世界を積極的に作り出していくこともある。ボルノーはこの点においてリップスの言語論を高く評価している。ボルノー自身は述べていないが，筆者はここに「解釈学における超越的視座としての言語」を見出すことができると考える。言語は単に人間の活動を限界づける境界として捉えられるのではなく，人間的思惟と行為を導く始点として捉えられている。リップスにおいては「格言」・「箴言」・「ことわざ」の持つ意味が考究されているが，格言等の言表化された陳述と我々人間とがまさに解釈学的に関わり合うとされる。人間が格言を解釈し理解すると同時に，格言という超越的地平が我々人間を導いている。

しかしここで一つ大きな問題がある。リップス自身はもう一つの異なる視点を自説に取り入れ，それを超越としていることである。即ち，格言・箴言・ことわざのような言表化された陳述とは異なる意味での「超越」という地平をリップスが主張しているということである。リップスは主著『解釈学的論理

学』の第 1 部第 3 節で，「語り」（Rede）を「超越」（Transzendenz）と同定している（Lipps, Ⅱ, S. 20–30）。この語りとはどのような意味で超越なのであろうか。本論文で以下詳述するが，リップスは会話のように私と他者とが語りあうことから論理が生まれると考える。私と他者との関係性の中で生じる「語り」を，リップスは「超越」と名づけている。

しかしここで一つの大きな問題が生じる。先ほどの「格言」等の言表化された陳述を超越と見なす視点と，会話を超越と見なす視点とはどのように整合的に説明されるのであろうか，という問題である。この課題は本論文の課題であるので，これから詳述することとして，今は「解釈学における超越」という課題がリップスにおいては，「言語」という視点において見出されるということを確認しておくことに留めたい。

〈本論文の課題〉

以上前置きが少々長くなったが，解釈学的論理学をめぐる研究状況をまとめると同時に，「解釈学における超越」の問題について議論した。以上の点を踏まえて本論文の課題を 2 点提示したい。一つ目は，リップスにおいて「超越」の問題は言語において見出されるのであるが，先の二つの視点（格言のような言表化した陳述と会話のような動的な言語）はどのように整合的に説明されうるのであろうかという課題である。この解明を一つの課題としたい。さらにもう一つの課題を考察したい。それはリップスにおいて「解釈学」という概念がどのように捉えられているのかという問題である。実のところ，リップス自身「解釈学」に関する明確な概念提示をしていはいない。しかし自らの著書の題名に解釈学的論理学と銘打っているところを見れば，リップス自身解釈学という語に何らかの大きな意味合いを持たせていたと推測される。リップスが生きた時代から判断すると，ディルタイの〈体験・表現・理解〉という定式による解釈学と，ハイデガーの「被投的企投」という解釈学の二つの思惟様式を彼自身知っていたはずである。それではリップスはディルタイに拠ったのか，それともハイデガーに拠ったのか，あるいは独自の解釈学を打ち立てたのであろう

か。この点について考究対象としたい。

3　言語と解釈学

（a）解釈学的論理学と言語

リップスは解釈学的論理学の議論を始めるに際して，形式論理学を批判するところから議論を始める。形式論理学では，一つの概念のもとに諸事象が包摂され，記述されている内容が対象と事柄的に一致しているかどうかが問題となる。しかしそのような客観性を求める論理学では，人間的実存の有り様は解明できない。リップスは解釈学的論理学において，人間的実存の有り様そのものを解明しようとする。論理学は人間的実存と乖離して存在するのではなく，人間的実存の遂行と相即的に存在するのである。リップスは形式論理学を「判断の形態論」と名づけ，それに対して解釈学的論理学を「歩みの類型学」と名付ける（Lipps, Ⅱ, S. 20–30）。形式論理学が諸事象を無時間的な範疇に当てはめ，整合的に知識を整理するのに対して，解釈学的論理学は，時間的な動性において存している人間的実存の在り様をあるがままに陳述する。そしてその陳述において，真理が顕現するのである。

かつてアリストテレスは論理学から忠告・依頼・問いを排除したが，リップスはまさに忠告・依頼・問いのようなあり方を解明することが論理学の課題であるとする（Lipps, Ⅱ, S. 15）。平叙文の分析からは認識と認識対象との事柄的一致が見出されるが，それは人間的実存の一側面であるにすぎない。そこで問われているのは単なる「正当性」である。それゆえ叙述されている内容は再現可能でなければならない。それに対して忠告・依頼・問いはその都度の状況に依存し，再現可能ではない。そこで述べられているのは，正当性ではなく「真理」である。忠告・依頼・問い等の陳述においては，「その対象への関係の中で何かが発見的に（暴露的に）置かれる」（Lipps, Ⅱ, S. 15）。このように従来の論理学とは異なる意味でリップスは解釈学的論理学の議論を開始するのであるが，その際最重視されるのが「言葉」である。

（b）格言・箴言・ことわざにおける「謎」の解釈学的解明

具体的状況において，何かが述語化される。述語化することによって対象が発見的に開示される。この際言葉が大きな役割を果たしている。対象を述語化することによって我々は対象認識へと至るのであるが，それは先ほども述べたように固定的な認識なのではない。その認識は時間的動性の中にあるがゆえに，常に暫定的である。「現実性は確定的なものではない。……そこで現実性が常に全体において分節化され，そしてその現実性の未回収に向けてこの特徴的構成が関係づけられ続ける」（Lipps, Ⅱ, S. 132）。つまり認識は常に揺れ動き，それゆえ現実性は「未回収」にならざるを得ないのである。

人間的実存は現実において様々な述語化を行うが，その述語化を経て格言・箴言・ことわざが生まれる。このように現実性から生まれた格言・箴言・ことわざの意義についてリップスは力説している。その性質は「謎に満ちている」と考えられている。リップスは次のように言う。「格言は解釈されるよう要求する」（Lipps, Ⅱ, S. 135）。これは単に表現された言葉が，他の解釈者によって様々に解釈されるということを意味するのではない。このような見方は格言を単なる解釈対象と見なしているにすぎない。リップスにおいては，格言はあたかも「お告げ」のように，魔術的な力を持ち，人間の生に影響を及ぼしている。「一歩一歩，格言の修得が生じる。ひとは格言に含まれるアピールに従い，言葉の下に自己を立てる。そして格言の拘束的な力は，言葉の迅速さや緊張を示す。……ひとは格言の指導の下に自らを把握するように歩み寄る」（Lipps, Ⅱ, S. 136）。また箴言についても，「箴言はそれ自体，休まることなく謎に満ちている」（Lipps, Ⅱ, S. 134）と述べられる。箴言は「電光のように」現れるが，その箴言をどのように捉えるかは，機械的な方法で解明されるのではない。「箴言は単なる把握を与えない」（Lipps, Ⅱ, S. 134）。箴言は人それぞれによって捉え方が異なり，また箴言から引き出される意味も異なる。「箴言の光において何かが新しく叙述されるのであるが，そのような箴言は偶然的な根源を有している。適応が箴言を現実化する」（Lipps, Ⅱ, S. 134）。このような考えは，

先ほどの「現実性の未回収」というリップス自身考えと一致している。

ボルノーはまさにこの点を評価している。ボルノーは，リップスが言葉には現実を変化させ，形作る力があると述べていることを取り上げている（ボルノー，1968，103頁）。言葉は単に現実を模写する機能を有するのではなく，逆に言葉が現実を変える力を有していることを力説する。ボルノーの論に従えば，言語によって作られた「形象」が，人間の生の可能性を広げる。ボルノーはその例として，格言，スローガン，熟語，さらには詩，そして芸術作品などを挙げている（ボルノー，1968，101-102頁）。いわば言語によって作られた形象物が自律性を有し，逆に人間の生に影響を与えるようになる。ボルノーはこの自説を展開するに際して，リップスの言語論を援用している。

（c）ボルノーのリップス論の是非

以上，言語が自律性を有し，人間的実存に影響を及ぼす点を詳述した。筆者はここに解釈学的なプロセスを見てとることができると同時に，ボルノーが自説との親和性を見てとった理由も容易に理解することができる。人間が生み出した格言や箴言が自律性を有するようになり，人間的実存に影響を与える。ボルノーはさらに議論を敷衍させて，人間形成的な議論を展開する。ボルノーは言葉が「約束」という形で人間の行為を拘束するようになるとする（ボルノー，1968，104頁）。人間が発した言葉が自己を拘束し，その言葉が人間の行為を支配するようになる。「約束（Versprechen）においては，人間が他の人間に言葉を与え，彼はその後この言葉に拘束されるのであり，したがってその言葉を守らねばならないのです」（ボルノー，1968，104頁）。

しかしボルノーはリップスの限界をも指摘している。即ちリップスにおいては，言明され形象化された陳述のみが人間的行為を支配するので，新しい視野が生まれえない，と。「リップスが彼の『解釈学的論理学』のなかで，人間は彼の言語的な思念の中に「巻き込まれている」と語ったようなあり方は，人間が後になってはじめて受けとるもの，すなわち明白な意識のなかで獲得されるもののすべてが，この前もっての理解において内容的にはすでに前もって与え

られているのだ，ということ以外のものとはけっして解され得ないのであります」（ボルノー，1968，119-120頁）。

なぜボルノーは一方でリップスを評価しながら，もう一方でこのようにリップスを克服対象とみなすのであろうか。ボルノーによると，リップスにおいては所与の陳述のみが人間の経験に影響を与えるが，本来我々人間は「新たなるもの」との出会いにおいてより深い理解へと到達することができるはずであるとされる。リップスの言語論においてはこの「新たなるもの」との出会いが断絶されているとボルノーは考える（ボルノー，1968，120頁）。

ボルノーの言う「新たなるもの」との出会いとは何を意味しているのであろうか。ボルノーはこのような思惟様式は，彼の教育哲学においてより一層明らかにしている。ボルノーは教育モデルを４つに類型化し，そのうちの第３段階を「文化財伝達としての教育モデル」，第４段階を「覚醒としての教育モデルと良心への教育」としている（ボルノー，1978，234-247頁）[3]。文化財伝達とは，我々の生を形作っている文化財を子どもたちに伝達し，子どもたちは歴史的伝統のエッセンスを吸収しながら，新たに文化を創り出す段階である。しかしボルノーはこの第３段階もまだ不十分であるとする。なぜなら単に文化財を伝達するだけならば，子どもは新しい知見に触れることがなくなり，その結果子どもの生は硬直化してしまうからである。それゆえ第４段階の「出会いの教育」が重要となる。出会いは突然，予期せぬ形で生じる。それゆえひとは出会いを計画的に設定することはできない。しかしこの出会いこそが人間の生を豊かにし，既成の枠組みを超えた知見を生み出すことができるとされる[4]。

このような「出会い」を重視するボルノーから見れば，リップスの言語論は第３の段階に相当することになる。すなわち言表化された格言や箴言をめぐって人は様々な新しい理解を育むことができるが，他方既成の枠組みを超えた，全く新しい地平に出会うことはできない。それゆえボルノーはリップスを超えて第４段階に進むべきと考える。さてこのようなボルノーのリップス理解は正当であろうか。筆者は，ボルノーのリップス理解は一面では正当性を有する

が，必ずしもリップスの思想全てを正当に評価しているとは考えない。なぜならリップスは人間に理解をもたらす地平は，言表化された陳述のみならず，「語り」であると述べているからである。リップスは「語り」という活動そのものを根源的な地平と見なし，さらにそれを「超越」とも名づけている。次にリップスの言語論を考察し，ボルノーのリップス解釈を再考する。

4　言語の普遍性と現実性の開示

（a）「差引勘定」としての普遍性

再びリップスの言語論に論を戻そう。リップスは格言・箴言・ことわざのような言表化された陳述の特性を，相対性や歴史性と名づけることをしない。逆にそれを「普遍性」であると考えている。「現実性の未回収」というリップスの所論から，現実性が常に暫定的にしか捉えられないことがわかるが，その在り様をリップスは「普遍性」と特徴づけている。リップスの言う「普遍性」とは何を意味しているのであろうか。

リップスは次のように言う。「普遍への歩みは，帰納によってのみ定立される」（Lipps, Ⅱ, S. 133）。ある陳述が持つ普遍性は，その陳述内容が実証的に証明されることを意味するのではない。その陳述が一つ一つの事例において人間によって経験され，一人一人の人間に妥当するが故に，その陳述内容が「真」となるのである。たとえば肺結核という病気の診断は，それぞれの患者の臨床的事例から帰納的に結論づけられるのであり，一義的な規定から導き出されるのではない。それゆえ平均的な結論が導き出されるのみである。それゆえ例外的な事例のように解明不可能な点を常に残すことになる。つまり普遍性は，確固たる客観性を有するのではなく，常に動性にさらされている[5)]。しかしリップスはこのような不確定性こそが普遍性を成り立たせると考える。「規定に出会うということは，その欠損において何かを測るということ，その欠損から表現すること，その欠損に向けて判断することを端的に意味する。包摂とは差引勘定を意味する」（Lipps, Ⅱ, S. 133）。このように普遍性とは，「欠けている点

がある」ということによって，常に新しい普遍性へと高めあげられ，その特徴は「差引勘定」と言い表される。この差引勘定としての普遍性が最も端的に現れるのが，格言・箴言・ことわざなのである。

（b）ロゴス・プラグマ・アレテー

さて以上のリップス言語論を大まかにまとめると，言語が自律性を有し，その一方で言語の在り様は人間的実存の不断の参画によって変化する。言語が自律性を有するという点では，「超越」という視点が保持されていると言えるが，同時に言語の在り様が人間的実存によって変化させられるという点では，歴史的であるとも言える。即ち超越という枠組みを保持しながら，解釈学的な活動が行われている。さてここで考察せねばならない問題がある。それはボルノーのリップス批判が妥当性を有するか否か，という問題である。ボルノーのリップス理解に従えば，言語は格言・箴言・ことわざのように言表化された陳述と同定され，人間的実存はその陳述の中に巻き込まれ，そこから脱することができない。したがって「新しい次元」との出会いが阻まれることになってしまう。確かに人間的実存と言表化された陳述との間にのみ解釈学的な活動が行われるとするならば，この活動は「閉じた」活動にすぎなくなってしまう。果たしてリップスは本当に「閉じた」活動を人間的実存の活動として定式化しようとしたのであろうか。

再びリップスの議論を詳細に検討したい。「ことわざ」についてのリップスの論を辿りながら考察しよう。ことわざに対するそれぞれの人の経験について，「ことわざにおいて，経験は拘束されず互いに定立される。それは本来，閉じられた一つの世界ではなく，この点において表現される態度の習性（Habitualität）である。それは賢明に語ることである」（Lipps, Ⅱ, S. 137）と述べられる。ことわざとは，それが語られることによって意味を持つようになるのであり，それぞれの人が経験するに応じて，意味が開示されてゆく。リップスは，ことわざは自らの経験を明白にして，忘れないようにするために作成されていくものであると定める。それゆえ「多くの自家製のことわざが生じ

る」（Lipps, Ⅱ, S. 138）ともリップスは述べる。「ことわざは手許において，素早く存在する何かあるものである。ことわざは舌の上での語り方に触れる。ひとは，ことわざを「何か」に対して語る」（Lipps, Ⅱ, S. 138）。つまりことわざには，固定的で確固とした意味内容が存在するのではない。さらに各々の者が自らの経験からことわざに一義的な意味内容を抽出するのでもない。ことわざにおいて存するのは，一義的な意味内容ではなく，「平均的な把握」（Lipps, Ⅱ, S. 83–87）という程度の基準にすぎない。この平均的な把握は，それぞれの人間のパラレルな（平行的な）経験から導出される。さらに「舌の上での語り方に触れる」とリップスが言っていることにも注目したい。この言い方で含意されているのは，ことわざは単に陳述として存するのではなく，人々が口に出して語ることによってその意味を生じるということである。

そもそもリップスが格言・箴言・ことわざを取り上げて考察するのは，格言・箴言・ことわざという言表化された陳述を根源的地平としているからではなく，これらとは別の次元に唯一の根源的地平が存在し，その根源的地平の一変容態として格言・箴言・ことわざを取り上げているにすぎない。格言・箴言・ことわざは，「根源的地平」の一範例として取り上げられているにすぎないのであるが，それではリップスはその「根源的地平」をどこに定めているのであろうか。それは「語り」である。リップスはことわざが口頭において生き生きとしたものになると考えているが，このことが意味しているのは，ことわざは言表化された陳述において意味を持つということではなく，口頭において語ることこそがことわざの本来の活動形態であるということである。

「語る」という活動（＝プラグマ）によって，ロゴス（＝言語）が活動し，そこにおいてアレテー（＝真理）が顕現する。「プラグマ（実践）を際立たせることがロゴスにおいて生じる限りにおいて，プラグマにとってロゴスはアレテー（真理）なのである」（Lipps, Ⅱ, S. 142）。ここにおいて我々はボルノーのリップス評価が一面的であることを理解しうる。ボルノーのリップス理解とは異なり，リップスは現実性を閉じた世界でのみ理解するのではなく，逆に現実

性を開放的に開示しようとしていたと言える。

5　人間的実存の体制と論理学の構成

（a）他者性

さてこのようにリップスは「語り」という活動そのものを「超越」とし，そこから言表化された陳述が生じるとする。さらに言表化された陳述が現実性を開示するのも，「語り」という活動において初めて可能となる。さて「語り」とはどのような意義を有するのであろうか。本論文の冒頭でも述べた，アリストテレスの論理学が平叙文のみを分析対象としていたのに対し，リップスはアリストテレスにおいて排除された忠告・依頼・問いのような陳述形態を考察対象とする。忠告・依頼・問いのような陳述形態はまさに「語り」という形態なのであるが，その特徴はどこにあるであろうか。リップスは「他者」という契機を取り上げている。

会話において人は他者に語りかけ，他者が私に応える。我々は他者との会話において，自己との衝突を感じる。「ひとがこれまで確かなものとして保っている思想は，あるひとによってそれを拒絶すると表明される時，疑わしいものとなりうる」（Lipps, Ⅱ, S. 32）。そのような時これまで自分が持っていた考えを修正せざるを得なくなる。しかしリップスはこのような「2人称的関係」においてはじめて自己を開示することが可能になると考えている。「ひとは2人称的な者との関係において自己をもたらす。人間はお互い対立的に知るようになる。ひとは会話において互いに開示する」（Lipps, Ⅱ, S. 32）。「他者との邂逅において，私は抵抗を見出す」（Lipps, Ⅱ, S. 35）のであるが，これは限界を示すのではない。むしろ人間の認識は拡大するとされる。「語られたことの客観性は増大する。そしてその客観性は，ある人の認識は他者と共に現れるという点に証明される」（Lipps, Ⅱ, S. 35）。

（b）運命と責任的実存

さてこのようにリップスは「語り」を会話形式に見てとり，さらにその特徴

を他者性にあると考えている。同時にこのような構造において人間が存することを「運命」(Geschick) と名づけている。「運命」とは，どのような意味で語られているのであろうか。リップスは運命との比較対象として，「天命」(Schicksal) という状態についても述べている。リップスが定義する「天命」とは，自らに与えられた状況を不可避的なものと見て，全てを単に受け入れるだけである。それに対して「運命」とは，ひとが自分の状況を受け入れるだけではない。ひとは自らの状況を受け取ると同時に，その状況にいる他者と共に共同体を作ろうとする。自分達の運命を分かち合い，共に状況を作り出していく。このような事態をリップスは「実存論的共同体」(Lipps, Ⅱ, S. 27) と呼んでいる。この共同体における人間的実存の特徴は「責任」であるとされる。会話において人間は他者に対し責任を負う。ひとは他者との応答において自己を定立し，ひとは自らが存する偶然的な状況において，他者と関わることによって自己を定立する。

(c)「語り」の超越

このように語りにおける関係は，常に偶然的である。しかしこのような「語り」こそが，さまざまな陳述を生み出してゆく。論理学の源はこの語りに存する。語りは匿名的で志向的な関係ではなく，特定的で具体的である。「まさに何らかの志向性に圧縮されない語りの超越が，出現する。ちょうど物が眼差しへと移され，引き寄せられ，語りの中で取り扱われるように」(Lipps, Ⅱ, S. 23)。語りという超越的な地平が存し，そこから様々な論理学の概念や述語が生まれてくる。たとえば「〜にもかかわらず」(obgleich…) という接続詞は，通常は単に自説の反対の内容を反駁する際に使われる接続詞と考えられるが，リップスはこの接続詞の元来の在り様を，会話において他者の異論を踏まえて自説を述べようとする特定で具体的な活動から生まれたものとして理解しようとする。(Lipps, Ⅱ, S. 33)[6]。リップスはこのように「語り」という偶然的で特定の状況に依拠する活動を「超越」と定め，論理学が発生する源であるとしている[7]。

6　もうひとつの解釈学へ

（a）第3の解釈学

以上のように，リップスが語りという次元において自己が他者と対峙しながらその都度自己を定立するところから論理が生まれるプロセスを見てきた。これは先ほどのボルノーのリップス理解とは異なる。さて本論文にはもう一つ解明すべき課題があった。それはリップスの解釈学がどのような特性を持つのか，という課題であった。リップスはディルタイの解釈学とハイデガーの解釈学を熟知していたはずであるが，彼自身どのように自分の解釈学を構築したのであろうか。

本論文の冒頭でも述べたように，リップス自身「解釈学」という語に対する明確な定義をしていない。ディルタイは『歴史的世界における精神科学の構成の構想』において〈体験・表現・理解〉の構造について詳述するとともに，解釈学の定義を行っている。またハイデガーも『存在と時間』において現存在の遂行様式を理解と解釈として示し，解釈学的な構造を提示している（Heidegger, 1927/2006, S. 142–166）。しかしそれに対してリップスは，解釈学に対する明瞭な定義を自らの著作において行なっていない。しかし主著の題名が『解釈学的論理学』という名であることからもわかるように，リップスが解釈学を自らの哲学の主導的概念と見なしていたことは間違いない。筆者はリップスの解釈学の特性を「パラレルにおける類推としての解釈学」であると解し，ディルタイ，ハイデガーに次ぐ第3の解釈学として提示する。

（b）パラレルにおける類推としての解釈学

私たちが日常的に対象を認識するのは，自然科学的に認識することと同義ではない。つまり厳密に概念規定されて，その後に認識が成立するのではない。「何かを何かとして概念把握することは，一つの様相にすぎない」（Lipps, Ⅱ, S. 58）。リップスは次のように述べる。「日常的生の概念は目標に則して測られうるのではない。どのようにひとが物に近寄っていくのか，どこからひとが物に

至るのか，何が物から把握にもたらされるのかは，変化する」(Lipps, Ⅱ, S. 58)。私たちは具体的な事例と関わるが，その中で物の把握は異なって現れる。この具体的な事例との関わりが先行理解となり，その先行理解を基にして私たちは物を把握する。「物は社交性において物であるものとなる」「それは特定の先行把握の照り返しにおいて，可能性の鏡に置いて示される。そしてその可能性に向けて実存は企投される」(Lipps, Ⅱ, S. 57)。このように対象は先行理解を基に解釈学的に認識されるが，この認識構造はハイデガーの「被投的企投」と一見似ている構造である。しかしリップスはさらに自説を展開する。

リップスはこのような先行的状況を「着想」(Konzeption)[8] と名づけている。どのように先行的な状況（リップスの用語では「着想」）から物の把握が導き出されるかをリップスは詳述している[9]。たとえばある色をトルコブルーと認識することを考えよう。自然科学的にはトルコブルーの絶対的な定義が行われ，その定義の元で判定が行われると考えられる。しかし日常生活においてそのように色が認識されるのではない。トルコブルーとされている色と別の物の色を「比較」し，その「比較」作業を通して別の物の色もまたトルコブルーとして認識される（あるいは認識されない）ようになるとリップスは考える。リップスは別の例も挙げて述べている。我々はある人の実際の顔とパスポートの写真が同一であることをどのようにして認識するのであろうか，と。「ある人の顔がこれこれという特性を有している」という絶対的な定義を行なって，その後にパスポートの写真を判定するのではない。我々は，実際の顔とパスポートの写真を「比較」し，多少の相違点を廃棄し，同一性を認識する。つまり物の自己同一性とは，その物自体に帰属しうるような「再帰的な関係ではなく」(Lipps, Ⅱ, S. 67)，パラレルに（並行的に）相並んである存在から比較によって類推されるのである。

これは自然科学的な抽象化ではない。我々は具体的な事例において「類型的なもの」(Lipps, Ⅱ, S. 66) を見てとり，この点に知が生成する。このように我々が様々な具体的事例においてある状態（着想）から，比較という作業を通

して，その都度の知を「類推」する。ここに現実性が開示される。「言語の目的（ペラス）は，言語が決定を意味し，その決定の結果において現実性が開示される点に存する」（Lipps, Ⅱ, S. 82）。「解釈学的論理学は着想をまさにこの把握に委ねる」（Lipps, Ⅱ, S. 65）。

7　おわりに

以上，リップスが独自の解釈学を構築していることを考察した。リップスは，日常的生に根差しながら，人間がその都度その都度において論理や知を生成していく発生的な構造を明らかにした点にある。人間の知の構造を明らかにするという伝統的論理学の構想を受け継ぎながらも，論理を固定的なものとみなさず，人間的な活動とともに動的に存するものであると捉えた点に，解釈学的論理学の意義があると言えよう。

注

1）リップスの「概念論」については［田中，2017］において，「命題論」については［田中，2018］において，「推論」については［田中，2014］においてすでに詳述している。また［田中，2016］においては「語り」からどのように知識が生じるかというプロセスについて考察し，とりわけ非人称構文から主語・述語の文章が生じるプロセスについて詳述している。また［田中，2015］においてはリップスの言語論が「パラレル」や「類推」という形で現れていることを述べたが，本論文はさらに議論を発展させて，リップス解釈学そのものの特徴を「パラレルにおける類推」とし，ディルタイやハイデガーとの相違点と定める。

2）ディルタイは〈体験・表現・理解〉という有名な定式によって，解釈学的構造を説明している。（Dilthey, Ⅶ, S. 208–213（邦訳『ディルタイ全集』第 4 巻，229–234頁）参照）。例えば次のように述べている。「体験は計り知れぬものであり，……〔体験を把握するという〕この課題は無限である。この課題は，さらなる学問的作業をこれが要求するという意味でだけでなく，これが本性上解決できないという意味で，無限なのである」（Dilthey, Ⅶ, S. 224. 邦訳『ディルタイ全集』第 4 巻，248頁）。

3）ボルノーは教育の 4 段階のうち最初の 2 段階を次のように定めている。第 1 段階が「教育の技術論的なモデル」，第 2 段階が「教育の有機体論的なモデル」（ボルノー，1978, 241–246頁）であり，いずれも教育の本質に達していない見方である。両段階の内容に

ついては本論文の趣旨から逸れるため，詳述は避けた。

4）とりわけボルノーは，出会いという契機において良心の覚醒という側面を強調しているが，本論文での趣旨に逸れるので詳述は避けた。（ボルノー，1978，241–246頁）

5）リップスの帰納法（「類似性」や「比較」）がいわゆる通常の帰納法と異なることについては［田中，2017，73–75頁］参照。

6）リップスの「語りの超越」の詳細については，拙論（［田中，2018，48頁］）を参照されたい。当論文では，とりわけ語りと事柄の関係について論じている。「語り」が「情報の指示」のみを意味し，「今・ここ」において語るという発話行為が全ての根源である。そしてそれは「語りの超越」とされている。「語り」は，事柄を確定する「討議」とは区別されることをリップスの所論から，論じている。また山本は「表現」概念を軸として，ディルタイからミッシュ，リップスへの思想的な流れを見ている。［山本，2018，375頁］

7）「語り」についてはハイデガーも『存在と時間』において述べ，ハイデガーも語りの根源性について語っている。リップスの論と極めて近い議論であり，おそらくリップスがハイデガーから影響を受けたことは間違いない。しかしリップスが語りを超越と定める点や，語りにおいて他者性を見て取る点などハイデガーとの相違点も多く，容易に両者を同一視することはできない。「語り」をめぐる両者の共通点・相違点についての考察は，今後の筆者の研究課題としたい。

8）リップスの Konzeption を「腹案」と訳語をつける例もあるが（ボルノー，1968，岡本英明訳），本論文では「着想」とした。「腹案」では固定的な意図が先行的にあるようなイメージがあるが，リップスの言う Konzeption は我々が存している先行的状況とほぼ同義であるからである。

9）リップスにおける「パラレルにおける類推」や「類型」に関する詳細については［田中，2017，75–76頁］参照。

【引用文献・参考文献】

ボルノー「現代ドイツ哲学の諸相」（城塚登訳）『新しい教育と哲学　―ボルノー講演集―』1968年，玉川大学出版部

ボルノー「言語と教育」（岡本英明訳）『新しい教育と哲学　―ボルノー講演集―』1968年，玉川大学出版部

ボルノー「教育の根本形式」（森田孝訳）『問いへの教育』1978年，川島書店

Dilthey，Wilhelm，*Plan der Fortsetzung zum Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschanten*，in Gesammelte Schriften Bd 7. Göttingen，1992　（引用は巻数と頁数を付記した）（邦訳，ディルタイ「精神科学における歴史的世界の構成の続編の構想」西谷敬訳『ディルタイ全集　第 4 巻』2010年，法政大学出版局）

Gadamer, Hans Georg., *Wahrheit und Methode*, in Gesammelte Werke Bd 1, Tübingen, 1990
Heidgger, Martin, *Sein und Zeit*, 19. Auf. Tübingen, 2006 （邦訳　ハイデガー『存在と時間』原佑訳，1980年，中央公論新社）
Hans Lipps Werke Ⅱ: *Untersuchungen zur einer Hermeneutischen Logik*, Frankfurt a. M. 1976 （引用は巻数と頁数を付記した）。
Misch, Georg, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, München, 1994
溝口宏平『超越と解釈　現代解釈学の可能性のために』1992年，晃洋書房
リクール『リクールを読む　解釈学試論』久米博訳，1982年，新曜社
リクール『解釈の革新』久米博・清水誠・久重忠夫訳，1985年，白水社
リクール『生きた隠喩』久米博訳，1988年，岩波書店
田中潤一「ハンス・リップスにおける対話と論理的思考力に関する一考察」『関西教育学会年報』第38号，2014年，関西教育学会
田中潤一「ハンス・リップス解釈学における言葉と教育の考察」『関西教育学会年報』第39号，2015年，関西教育学会
田中潤一「解釈学的論理学における知識生成とその超越的根源」『大谷大学哲学論集』第62号，2016年，大谷大学哲学会
田中潤一「解釈学的論理学における方法としての「比較」―「物」，「音」そして論理へ―」2017年，『人間形成論研究』第７号，大谷大学教育・心理学会
田中潤一「「語り」からの命題の生成　―ハンス・リップスにおけるトーンとロゴス―」2018年，『人間形成論研究』第８号，大谷大学教育・心理学会
山本幾生『落着と実在　リアリティの創出点』2018年，関西大学出版部