

# 解釈学的論理学の基底としての人間的自由

田 中 潤 一

## はじめに

### (a) 本稿の射程

本稿の目的は、現代ドイツの哲学者ハンス・リップス（Hans Lipps, 1889-1941）が展開した解釈学的論理学の根底に存する人間学を探求することにある。リップスはハイデガー（Martin Heidegger, 1889-1976）から大きな影響を受けつつ、ハイデガーとは異なる道を進み、その結実が「解釈学的論理学」として構築された。リップスは『認識の現象学研究』[1927]、『解釈学的論理学』[1938]において論理学を探求したが、その要諦は論理的思考力の生まれるプロセスの解明と言って良い。さてリップスの最後の著作『人間の本性』[1941]は前著2冊とは趣を異にし、人間学的テーマが取り上げられている。これまでのリップスの関心が論理学であったことと比べると、リップスの関心が移行した、もしくは論理学への関心を喪失したとも考えることができるかもしれない。

しかし本稿においてはリップスの中には一貫した研究テーマが存していたと考え、論を進めたい。解釈学的論理学とは人間の有する論理的思考力の発生の過程の叙述であり、さらに論理的思考力の由来を求めようとすれば、最終的には人間とは何かを解明しなければならない。それゆえリップスにとって人間学的探求を行うことは、解釈学的論理学という研究プログラムを完成させるためには必要不可欠なことであったと考えられる。

本稿ではリップスが人間学的探求を通して、人間の本性がどこに存すると考えたのかを検討する。本稿の流れは次の通りである。「1 ジェスチャーの解釈

学」, 「2 抵抗性」, 「3 抵抗性をめぐるディルタイとリップス」, 「4 歴史と人間的自由」である。議論を先取りすれば、リップスは人間の本性を「抵抗」(Widerstand)に見て取っている。抵抗性から論理的思考力のみならず、他者との関係、さらに歴史へと議論が展開されるのであるが、本稿ではリップスにおける人間学の意義について考察したい。

### (b) リップスの人間学に関する先行研究と本稿の位置づけ

リップスの人間学に関する先行研究は、ボルノー(1992)のみである。ボルノーはリップスに対し独自の思想を有するとして高く評価している。「リップスは、……特にディルタイ、ハイデガーそして近年ガダマーが展開してきたような解釈学的哲学の着想を超えるのである」[Bollnow, S. 124. (邦訳 ボルノー, 1992, 24頁)]。ボルノーによれば、リップスは体系的な哲学を断念している[Bollnow, S. 115. (邦訳 ボルノー, 1992, 16頁)]。「リップスはつまり、生起としての哲学的思想(Philosophieren)から出発するのであって、対象としての哲学から出発するのではない」[Bollnow, S. 114 (邦訳 ボルノー, 1992, 15頁)]。つまり人間が過去に作り出した表現を基盤として思惟活動を出発させるのではなく、人間は具体的に生きる過程において自己規定を行なっていくのである。ボルノーはリップスを独自の解釈学的哲学者であると認めている。この点において、本稿における立場もボルノーと一致する<sup>1)</sup>。しかし本稿とボルノーとの相違点も指摘せねばならない。後述するがリップスは「当惑」と「恥」の課題を解明するが、ボルノーは当惑と恥の問題を、人間の意識にのみ関係づけて論じている。つまり恥を通して自己意識が形成されると論じられている。しかし本論文では、恥という「抵抗性」を通して、人間が意識レベルで自己のあり様を探究するのみならず、リップスは他者との共同的世界をどのように築き上げるかを考察する。またボルノーは、リップスでは人間は自己が巻き込まれている状況から解放されて、内的透視性へと至り着く自己生成の過程が述べられているとする[Bollnow, S. 103. (邦訳 ボルノー, 1992, 5頁)]。しかし

本稿では逆に、リップスの議論から以下のように読み取りたい。人間は自己が巻き込まれている状況を「抵抗性」として取り上げるのであるが、この抵抗性は決して解消されることなく、むしろ抵抗性のゆえに人間は自由を有するようになる、と。またボルノーにおいては、解釈学的論理学と人間学との関係性が論じられていないが、本稿においては「抵抗性」の人間学が、解釈学的論理学を支える次元に存すると考え、論を進める。

さらにリップスの人間学が同時代においてどのような意義を有していたかを見ておきたい。リップスがその人間学において展開する「抵抗性」や「恥」という概念は、20世紀初頭においてフロイト（Sigmund Freud, 1856-1939）やシェーラー（Max Scheler, 1874-1928）が既に議論していた概念であった。例えばフロイトは精神分析において「抵抗」と「抑圧」を取り上げている。またシェーラーは「恥と羞恥心」（1913）において「恥」や「羞恥心」を主題的なテーマとして論じている。この点ではリップスが同時代的なトレンドを踏まえて議論を展開しているとみなすこともできよう。しかし内容を詳細に見れば、リップスがフロイトやシェーラーの議論とは大きく異なる論を展開していることがわかる。フロイトは神経症患者の治療において、患者がしばしば示す態度として「抵抗」を取り上げているが、この抵抗を乗り越えることによって治癒に至るとしている（フロイト, 1917/1977, 485-511頁）。しかしリップスは「抵抗」にこそ人間の本来のあり方を見て取っている。

またシェーラーは羞恥について性的な羞恥を主な対象として議論しているが、その結論として次のように述べている。「このように羞恥が同時に性生活についての、審判を下す「良心」として現れることによって、それは良心一般の成立にとって最も重要な起点となる」（シェーラー, 1913/1978, 124頁）。つまり羞恥が良心の基盤となり、人間にとって根源的な位置を占めていると考えられているのであるが、その点のみを見ればリップスも同じ趣旨を展開しているように見える。しかし両者の間には大きな相違点がある。まずシェーラーは性に限定して羞恥を議論するが、リップスは人間の日常的生における全ての活

動における恥を議論の対象としている点が異なる。またシェーラーは羞恥が人間の道徳を築く基盤になるとして高くその意義を認めているが、リップスにおいては恥によって人間に対して仮の世界が開示されるのみである。リップスは、恥よりもさらに深い抵抗性である「憎しみ」によって、人間的自由の根源が見出されると考えている。このようにフロイトやシェーラーとの相違点があるのであるが、リップスが同時代の思想家から大きな影響を受けていることは間違いなからう。

## 1 ジェスチャーの解釈学

### (a) 人間の位相

さてリップスは人間をどのように捉えているのであろうか。人間は自らに与えられた所与の事実を問いに立てるということにおいて、人間自身の位置が定められるようになる。リップスがここで述べる「自らに与えられた事実」つまり直接的所与とは、何ら色づけされていない純粋な素材ではなく、先行的理解において把握された所与であり、「哲学的な出だしの込み入った規定」[Lipps III, S. 57]であるとされる。たとえばデカルトのように全ての意識の内容を思惟によって「懐疑」し、疑いうる点を全て捨象し、明晰判明として残ったもののみによって認識内容を定めるという考えは、リップスの考えとは方向性を異にする。リップスによると自己は常に先行把握に巻き込まれているので、その先行的な状況を排除するべきではない。そしてこの先行把握において自己を規定していくことに、人間の実存のあり方が示されるとリップスは考える。

さてこのようにリップスは人間の実存を込み入った先行把握における自己規定であるとしているが、この「自己を規定すること」、即ち「実存分析」を「解釈学」であるとしている。「解釈することがテキストの中心点を探すようなものである限りにおいて、実存分析は解釈学である」[Lipps III, S. 57]。

同時にリップスは人間について、「ゾーオン・ロゴン・エコノ」という古代の規定を引用しつつ、独自の規定作業を行なっている。リップスによれば、人

人間は単に理性という能力を有しているという意味で規定されるべきではない。ロゴスはいわゆる理性にのみ限定されるのではなく、「語り」という意味で捉えられるべきとされる。「ここで人間は語りによって、つまり人間が世界においてその被解釈性によって同様の人と共に参画しているということによって規定される」[Lipps III, S. 60]。人間は語りによって世界に参画するのであるが、その語りは自分と同じ先行把握（被解釈性）の中にいる他なるものと共に語りを遂行することによって可能となる。つまり人間は解釈学的に先行把握を解釈しつつ自己規定を行うのであるが、それは他なるものとの語りの中で遂行される<sup>2)</sup>。

たとえば人は語りながらさまざまな思想や感覚を受け取るが、思想や感覚とは単に自己の意識内に与えられる現象ではなく、身体的な活動と共に我々に与えられる。「ひとは図式を手において、足において有し、図式は物に対応する身体的動きにおいて示される」[Lipps III, S. 60]。つまり我々の思考のカテゴリーを示す「図式」は、身体的な活動において明るみに出されるのである。このように身体的な活動によって、人が「抵抗」を感じる点にリップスは着目している。我々に抵抗を与えるものは、人間的実存に取っては「他なるもの」である。しかし「抵抗」によって人は自分の限界を知ることができるようになる。この他なるものとの出会いが、自己の限界を覚え、自己規定を形作るのである。「把握においてひとは自己を超えて他なるものへと結びつく。この「自己を超えていること」において、ひとは自らの限界を規定する」[Lipps III, S. 62]。

このようにリップスは「ゾーオン・ロゴン・エコノ」という古代の人間規定を、「語り」(Rede) という視点から独自に捉え直す。人間はそのような解釈学的自己規定を行う認識の場であるとされる。

## (b) 共同体の自己理解

さてこのようにリップスは人間の自己規定が他者と共になされることを強調する。さて次に人が他者と共に存する時、自己と他者とを繋ぎ合わせる媒体に

ついて考察せねばならない。リップスはその媒体を「態度」(Haltung)であるとする。人が取る「態度」によって、自己と他者との間に共通の意味が得られるようになる。たとえば人が哀悼を捧げる時、悲しげな態度を取り、また兵隊が指揮官と話すときにはきびきびとした態度を取る [Lipps III, S. 21]。悲しげな態度やきびきびとした態度によって人と他者が共通の意味空間を成り立たせることになる。「ひとは態度によって他者とつながる。その空間は態度によって共に作られる」 [Lipps III, S. 18]。

この際に重要となるのがジェスチャー (Gebärde) である<sup>3)</sup>。たとえば軽く腕を回すことによって人を集めたりするが、このような身体的な動きによって人は他者の空間に影響を与える。態度はジェスチャーとして表現されることにより、自己と他者を結びつける。さらにジェスチャーや態度には「リズム的なもの」が存するとされる。「ジェスチャーや、身振りにおいて、空間が形成される。—それはリズム (Rhythmen) によって引き起こされた行進が空間を表しているように—」 [Lipps III, S. 23]。逆にジェスチャーがリズム的なものを有さない時、自己と他者との間で共同的な空間を作り出すことができない。そのよううまくいかない例として「ポーズ」が挙げられている。ポーズは単に見せかけの態度にすぎず、ポーズによって共通の理解を獲得することはできない。「態度がポーズをとられたものにすぎないということは、それが空虚で中身の無いものであるということ (中略) 意味している」 [Lipps III, S. 23]。

つまりジェスチャーとは語る者が自分の考えを表明する際に一方的に使用するようなものではない。ある人の態度をジェスチャーとして他者が受け入れる時、そこには「リズム的なもの」が成り立ち、リズム的な態度がいわば自律的性格を有するようになる。ここに「共同体的な」相互理解が成立するようになる<sup>4)</sup>。

### (c) 顔と解釈学

このようにリップスは共同的な相互理解の根底に「態度」が存すると考える

が、さらに人間学的なテーマへと考察を進める。その人間学的なテーマの一つとして「顔」(Gesicht)と「眼差し」が取り上げられる。なぜ顔や眼差しがテーマとなるのであろうか。リップスは顔には二つの意味が存すると考える。一つは単に世界を見ること、もう一つは顔が他者によって受容された方向性において、他者にとって可視的なものになるということである [Lipps III, S. 24]。特に第2の点が重要な意味を持つ。たとえば眠っている時の顔はリラックスしているし、怒っている時の顔は高揚している。従って顔とは、「自然的・形態学的なるものではなく、何か精神的なもの」[Lipps III, S. 24]とされる。

さらにリップスは顔によって、人間は世界へと開示されていると述べている。動物の顔はその動物の種としての特性を表すにすぎないが、人間にとって「顔」は動物学的な意味で人間を規定するものにすぎないのではない。人間は顔を有することによって、自分自身を世界に開示し、世界との自由な関係を築くことができる。「顔」は世界へと前景を立てることを意味している [Lipps III, S. 25-26]。顔を出して世界の中に存するということは、自分が世界においてそのような者として自分を示すことができることを意味しており、さらに世界との自由な関係を確立し、他者に対しても自分が自分であることを承認せしめることができる。逆にマスクをしているということは、匿名であることを示しており、自分が自分であることから逃れているとリップスは考える。このように顔は単に個人的なものではなく、共同的な場を成り立たせる要件であるとされる。

顔の役割は、先程議論した「態度」が有している役割と非常に類似している。「態度」に自律的な性格を与えるのが「リズム的なもの」であるとされていたが、同様に、顔に自律的な性格を与える役割を有するものがある。それは「眼差し」(Blick)であるとされる。それでは眼差しはどのように人間の顔を構成しているのであろうか。リップスはここで動物との比較を行なっている。動物の眼差しは単に見るためだけの機能しか有さないのに対し、人間は眼差しにおいて他者と結びつくことができるとしている。「眼差しにおいて我々は他者を

定立する」(Lipps III, S. 26)。動物の眼差しには、動物からの応答はない。たとえ動物に指示を与えて従わせたとしても、それは応答の上で成り立つコミュニケーションではない。単に人間の指示に従わせているにすぎない。動物の眼差しには、自由な関係が欠落している。

しかし人間どうしの眼差しにおいては、常に対立関係があり、一方が他方に無理なことを聞かせようとすることはできない。リップスはこの事態を次のように言う。「我々は、他者が私に入り込む眼差しや私を調べ上げる眼差しを避ける」(Lipps III, S. 27)。つまり人間どうしの眼差しは双方向的であり、一方は他方の指示に服従させられるのを常に避けようとする。人間どうしのコミュニケーションは対立する見解をやりとりをしながら成立するのであり、そのやりとりのプロセスが「眼差し」と言う点に集約される。ここに人間が相互に顔を見ながらコミュニケーションを取ることの解釈学的な意義が存するとされる。人は他者の顔を「解釈」しながら、コミュニケーションを進めるのである。「……我々が何かを存立するものとして解釈するように迫ることが、人相の本質に存する」[Lipps III, S. 28]。

このようにリップスは身体を介して他者とコミュニケーションを取る、そして人間とは、自分の意のままにならない他者と関わることによって自己を確定させていくものである、ということが論じられている。そしてその方法が「解釈学」であると定められている。

## 2 抵抗性

### (a) リズム的調和を回復する解釈学

さて以上のようなリップスの議論を見てきたが、我々是一个の点に気づく。それは人間のあり方とは、他者(他なるもの)という「抵抗性」と出会うことと表裏一体となっているということである<sup>5)</sup>。先ほども述べたように人間の自己理解は「態度」や「ジェスチャー」として現れるのであるが、人間の様々な感情も「態度」や「ジェスチャー」と相即不離に現れる。さて前節でも述べた

ように人間の態度は「リズム的なもの」によって支えられ、この「リズム的なもの」が自律的に機能する時、他者とのコミュニケーションはうまく働き、共同的な空間が成り立つ。しかしリップスはこのように共同的な空間がうまく成り立つだけでなく、逆にリズム的なものがうまく機能せず、他者とのコミュニケーションが不調になる場合に注目する。ここにおいてこそリップス解釈学の独自の意義が存する。なぜならコミュニケーションがうまく行っている場合には、人間の在り方について問われることはないが、逆に不調に陥ることをきっかけとして人間の在り方を改めて見直す必要性が生じるからである。つまりリップスにおいて「リズム的調和が成立している解釈学」と「リズム的調和が崩壊し、リズム的調和を回復する解釈学」が同時に成立していると考えられる。以下「リズム的調和を回復する解釈学」について論じる。リップスはリズム的なものを喪失した態度として、「当惑」(Verlegenheit)と「恥」(Scham)を取り上げ、とりわけ「恥」の分析によって人間の在り方が明らかになっている。

まず「当惑」について次のように述べられる。「当惑者は、語りたいたいものにおいて自分が阻まれているのを感じる。……彼が語るものからは、何も響かない。なぜなら人は表現において自分が正しく取り上げられないと考えるならば、「トーンを持っていない」からである」[Lipps III, S. 12]。自己と他者との間に前提されていた「リズム的なもの」(トーン)が崩され、自他の関係性が自明なものではなくなる。たとえば自分が場違いなところに居ると感じる時、この「当惑」が生じる。人は場違いな場所において、自分が失態を犯すのではないかと恐れ、敢えて勇気を持って行動することができない。当惑する人は自らの不確実さゆえに当惑するのである。

つまり当惑とは、何かを得ようと努力して得られなかったという失敗や断念のことではなく、努力する以前の状態、つまりそもそも自らが存している場に自分が馴染んでいないことを意味するのである。「当惑は私の断念よりむしろ「不可能性」を意味している。……不適切なことが語られたとき、各人はばら

ばらになる。我々はもはや道を共に見出さない」[Lipps III, S. 30]。当惑とは、全体的な空間を構成する「リズム的なもの」に自分が合致しない、あるいは「リズム的なもの」を自分が壊してしまった時に現れるのである。再び共同的空間を成立させるためには、この「リズム的なもの」を再度構築しなければならない。この事態を言い換えれば「リズム的なもの」が崩壊して初めて、「リズム的なもの」の重要性に気づかされるのである。このように人は自分では如何ともし難い事態、つまり「抵抗性」に出くわすことによって初めて、共同的空間を構築することの難しさに気づくのである。

次に「恥」についてリップスの所論を検討する。リップスは「恥は哲学の第一義的な関心事である」[Lipps III, S. 31]とまで言う。なぜこのように恥の研究が重要であるとされるのであろうか。リップスは当惑と恥の間には大きな差異があるとする。当惑は共同的空間に馴染めない時に感じる感情であるが、恥は共同的空間から遮断される時に感じる感情である。リップスは「非礼」を例として挙げている。自分の名前が正しく呼ばれないならば、私は共同的空間から自分が疎外されていると感じる。このように何らかの出来事が私を恥へと陥れる。この何らかの出来事は「抵抗性」と言い換えてもよい事態である。リップスが「恥」を重視するのは、人間にとって重要であるのが、「自分についての意識」つまり「私」であるからである。恥によって、改めて「私」が如何なるものであるかを人は思い知ることになる。リップスは「恥は自分自身が測られる何かである」[Lipps III, S. 37]、「恥はその欠如に対して引き渡され、恥はその欠如において自己を理解する」[Lipps III, S. 38]。どのような事態を恥と感じるかによって、「私」は自分自身が何者であるかを知る。つまり恥は「私」を規定する尺度であると言える。

それではリップスは「私」をどのように捉えているのであろうか。リップスは次のように言う。「私とは私が剥き出しであることを保護することである」[Lipps III, S. 36]。リップスによると一人ひとりには弱みとを感じる点（剥き出し）があるが、人はその弱みを常に隠そうとしている。弱みとは、自分の弱点

や自分にとって否定的なことを意味しており、とりわけ他者との関係において「私」が弱みと感ずるものである。「人が自己を恥じるのは、以下の場合である。それは（中略）人が他者に向けて存立する関係について確かではない限りにおいてである」[Lipps III, S. 35]。

しかし人が弱みに出くわし恥を感じる時、どのような対応を取ることができるのか。人はそこで「仮面」で取り繕う。人は仮面を装うことにより、自己を守ると同時に、仮面を装い再び共同的空間に参加する。そして次のように述べられる。「その真理や現実性は一般に、開放的で明示的である関連性において示されうるのではないがゆえに、真理や現実性は、歪曲的理解から産み出され、その結果疎遠な光に行き着く仮の理解である」[Lipps III, S. 33]。ここで注意を要するのが、恥によって理想的な共同的世界が開示されるのではなく、人が仮の姿を纏うがために、世界は常に仮の理解としてしか現れないということである。

### (b) 抵抗性としての「憎しみ」と人間の精神

以上「当惑」と「恥」についてのリップスの議論を検討したが、いずれも単に人間学的な分析を行うのみならず、共同的世界とどのように関わるかという視点で論じられている。さらにリップスはもう一つ人間にとって重要な契機を取り上げている。それは「憎しみ」(Haß)である。リップスは次のように述べる。「憎しみにおいて人間の精神性が示される」[Lipps III, S. 130]。リップスは人間の有する憎しみという抵抗性が、「当惑」や「恥」よりも大きな働きをすると考える。それではどのような観点から、「憎しみ」が「当惑」や「恥」よりも、人間の精神性にとって決定的なのであろうか。

リップスは「憎しみ」に似た感情として「反感」(Anthipathie)を取り上げ、憎しみと反感とは異なると述べる。リップスによれば「反感」は「共感」と同じ方向性に存している。共感も反感も「互いに一致する」ことの仕方[Lipps III, S. 127]にすぎない。ある人が「私」に働きかける作用が、私にとって受

け入れられるものである限りにおいて、それは「共感」となり、受け入れられない場合には「反感」となる。反感を感じたとしても、「私」はその作用に攻撃を行ったりすることはなく、ただその作用を避けるだけである。

しかし「憎しみ」は異なる性格を有する。憎しみには、積極的に他者に対する攻撃性が備わっている。「……憎しみが方向性を持っている……」。「憎しみにおいて人は、また他者に向けられている。人は思想においてまさに他者を追い求め、他者から離れ去ることはない」[Lipps III, S. 126]。「反感」にはまだ相手との共通土台があり、相手を滅ぼそうとするには至らない。つまり反感においては他者という抵抗性は、抵抗性としてはまだ弱い。しかし人は「憎しみ」において他者を滅ぼそうとする。「憎しみは無化するために滅ぼそうとする」[Lipps III, S. 128]。

憎しみにおいて、他者はどのように捉えられるのであろうか。リップスは次のように言う。「非対等さが、憎しみの対象である」。「無力さが憎しみを成り立たせる」[Lipps III, S. 129]。憎しみにおいて自己と他者はもはや対等ではない。たとえば人と人との愛情が実現しなかった時、ある人と愛の対象者との関係は対等でなくなる。両者は同一の土台にはもはや立っていない。そこで人は対象を滅ぼしたいという感情を抱くようになる。

さてリップスはなぜこのように憎しみを強調するのであろうか。筆者は2点理由を取り上げたい。第1点目は「どのように自己を回復するか」という点である。憎しみにおいて人は自分自身を見失う。それゆえリップスは逆説的に憎しみにおいてその人の精神性が示されると考える。憎しみにおいて、その憎む者の眼差しがどこに存するかが明らかになる。憎しみにおいて、人は「そうあるはずではない自己」に出会うことになる。「ひとは、「自己」であるべきではないことに抵抗する」[Lipps III, S. 136]。つまり憎しみにおいて人は、意のままにならない他者を抵抗として見出すと同時に、不本意な状態にある自分自身をも抵抗として見出すのである。リップスは次のようにも述べる。「それは即ち、単なる突然の怒りではなく、根拠のある怒りであり、単なる反感ではなく、

正しい憎しみである。そしてそれは、その者は自分自身から再び解放されるように探求する責任である」[Lipps III, S. 136]。

つまり憎しみによって人は、不本意な自己に気づき、その不本意さから自己を解放し、新たな自己を創造しようとする。ここに我々は人間形成的な意義を読み取ることができる。「恥」の議論において、人は恥に面した時仮面を装い取り繕おうとしていた。しかし憎しみという抵抗性は人が、自分自身について有している自己像を徹底的に打ち砕く。それゆえに、人は憎しみをきっかけとして、再び新しい自己を創り出す。つまり「自己を回復する」きっかけもそこに同時に存していると言えよう。

そしてリップスが憎しみを強調する2点目の理由として、「他者への志向性」が挙げられる。本稿の冒頭で述べた「態度」には、自己と他者とのリズム的な関係が存していたが、憎しみにおいてはそのような調和的な関係は崩壊している。しかしリップスは調和的な関係ではなく、抵抗性において人間の真の姿を見てとる。さらには抵抗性において人間的自由が存するとも考えている。これは決して自己と他者とを高次の次元で統合しようとする弁証法的な議論をしているわけではない。自己と他者が絶対的に抵抗しあっていることそれ自体に人間的自由の根源があるのであり、抵抗性は隔たりとしてあくまで残存し、解消されることはない。「ひとは不幸において偉大になる」[Lipps III, S. 148]。リップスはこの抵抗性から人間的自己のあり方、他者との関係のあり方のみならず、歴史哲学をも構築しようとする。

### 3 抵抗性をめぐるディルタイとリップス

#### (a) 衝動と抵抗

これまでリップスの「抵抗性」について検討してきたが、「抵抗性」について着目した哲学者としてディルタイ（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）を挙げる事ができる。リップスにおける「自由」と「歴史」の議論を展開する前に、リップスとディルタイの異同について検討し、その検討を通してリップスの独

自性を明らかにしておきたい。時代的に見ればリップスがディルタイの「抵抗性」論を読んでいた可能性は高いが、リップスは自説の構築にあたってディルタイの論をあまり引用していない。おそらく抵抗性をめぐってリップスがディルタイと自らの間に相違点を認めていたものと推測される。しかしながら両者に共通する点があることも事実である。本節ではディルタイ「外界の实在の我々の信念の起源」（1890年）における抵抗性の概念をリップスの抵抗概念と比較検討し、リップスの独自性を浮かび上がらせたい。

ディルタイは外的世界が存在することの証明を行おうとし、この論文を執筆している。ディルタイは「哲学の最高命題は、現象性の命題である」[Dilthey, G. S. V, S. 90. (邦訳 ディルタイ, 1987, 135頁)]と述べ、哲学の至上命題は我々に与えられた現象を解明することであるとしている。さて我々の所与の現象から、どのようにして外界の实在性を導出するのであろうか。これまでの哲学者たちは悟性や思惟によって外界の实在を証明しようとしてきた。しかしそれに対してディルタイは次のように言う。「私は、外界の信念を、思惟連関から説明するのではなく、衝動、意志及び感情に与えられたる生の連関—これは思惟過程に等值的である過程により媒介されている—から説明する」[Dilthey, G. S. V, S. 95. (邦訳 ディルタイ, 1987, 142頁)]。ディルタイにとって外界は思惟によって構成された表象体系にすぎないのではなく、生き生きとした実在的世界として捉えられるべきなのである。

外界の实在性の証明は、人間の在り方そのものが解明されることに依るとディルタイは考え、人間の在り方を問う。ディルタイは次のように言う。「人間はまず第一に衝動の体系である」[Dilthey, G. S. V, S. 98. (邦訳 ディルタイ, 1987, 146頁)]。つまり人間は悟性ではなく、衝動のような感情的要素をその基底として有しているとされる。

## (b) 基底としての触覚

さらに人間は自らの衝動を満足させようと行動するところに、人間の諸活動

の根源が存する。しかし現実に人間は自らの衝動を全て満足させることはできない。衝動が満身に達成されない場合には必ず「抵抗」が付随する。デイルタイにとって抵抗はまず、「触覚」として現れる。「抵抗は圧迫となる。我々のまわりには、我々がうち破り得ないところの事実性の壁が取り巻いているように見える」[Dilthey, G. S. V, S. 105. (邦訳 デイルタイ, 1987, 155頁)]。デイルタイは生物学的成果をしばしば引用するのであるが、胎児がまだ母胎内にいる時、衝動的に運動すると同時に、母胎内壁に触れることによって触覚を獲得するとしている。さらに生後になって、聴覚、嗅覚、視覚が得られるとしている[Dilthey, G. S. V, S. 98-100 (邦訳 デイルタイ, 1987, 146-148頁)]。そして抵抗性を介して、人は自己のみでは説明できない他者を認めるようになり、さらに他者を認めることによって外界の実在性を確信するに至る。デイルタイはこのように「衝動」と「抵抗」を重要な2契機であるとしている。

### (c) リップスの独自性

さてこのようなデイルタイの「抵抗性」論をリップスと比較する時、リップスの独自性が明らかになる。まず共通点から見ていくと、両者ともに抵抗性をきっかけにして人間の在り方を考察している点は共通している。しかしながら抵抗性をどのように捉えるかは、両者に違いがある。デイルタイは人間の活動の根源を「衝動」に見て取り、衝動が妨げられるときに初めて人は「抵抗」を感じ、抵抗によって他者性を受け入れ、外界の実在性を確信するに至るとしている。しかしリップスにおいては、そもそも人間的実存が存する空間それ自体が他者との共同空間であり、他者性が最初から前提とされている。デイルタイのように他者性が事後的に現れるのではなく、我々が存するこの空間がすでに他者と共にある空間なのである。またデイルタイは人間の根源を衝動にあるとしたが、リップスにとってはそもそもただ独りで衝動的に存する人間などは想定され得ない。

また抵抗性についても、デイルタイにおいては人の衝動が意のままに働かな

い時に初めて感じられるのが抵抗性とされるが、リップスにおいては少々様相が異なる。抵抗性は、積極的に我々に襲いかかり、我々に世界からの疎外を感じさせるものである。さらにディルタイは抵抗性の内容を触覚等の感覚に限定していたが、リップスの言う抵抗性とは「当惑」、「恥」、「憎しみ」のように人間が持つネガティブな感情的要因が含意されている。つまりリップスにとって抵抗性とは、世界の方から我々に襲いかかってくるような、絶対的な威力を有している根源的な地平なのである。

さらに相違点が認められるのが「歴史」についてである。言うまでもなくディルタイは「歴史」について深く思惟した哲学者である。ディルタイは衝動と抵抗性に関する考察の最終部において、歴史について言及している。「同様に我々は、次にまた、すべての歴史的過程をも、意志統一体の多様から構成する。……意志統一、意志の闘争、意志の親近及びその連帯、支配、従属、団結、これらすべては、意志事実である。歴史はこれらに基づく」[ディルタイ、1987、197頁]。つまり歴史とは、その時代に存する人々の意志によって成り立っているとされる。歴史の成立においては「抵抗性」は大きな役割を有さない。それに対してリップスは歴史をどのように考えているのであろうか。リップスはほとんど歴史には言及していないが、唯一「抵抗性」との関連で歴史について考察している。次にリップスの歴史観について考察し、ディルタイとの相違点を明らかにする。

## 4 歴史と人間的自由

### (a) 歴史の根源

再びリップスの議論に戻りたい。リップスは抵抗性という要因によって人間のあり方が規定されるとしているが、さらに歴史についても考察している。まずリップスが「運命」(Geschick)と「天命」(Schicksal)を区別していることを考察したい[Lipps III, S. 139]<sup>6)</sup>。天命とは人間が自らの状況を受け入れるだけであるのに対して、運命とは人間が避けたり、「向け変えたり(wenden)」

[Lipps III, S. 139] しようとするものである。つまり天命において人は受動的であるのみであるが、運命において人はさまざまな状況においてその都度自己を新たに定立しようとする。人間的実存が自らの状況を「運命」として受け入れるとは、自らの状況に対し、絶えず自己を新たに創り出していくことを意味している。ここに人間のあり方が規定される。「[私の] 独立性は関係的である」「人はここで関係適合的に自己を遂行する」[Lipps III, S. 139]。

リップスはここに「歴史」のあり様を規定しようとする。リップスにおいて歴史はほとんど議論されていないが、『人間の本性』の最終部において歴史が語られている。リップスにおける歴史哲学は抵抗性の分析と連続している。リップスの歴史哲学は他者論と表裏一体に議論される。さて人は自分と同じ実存である他者と共にこの世界に存している。この他者と共に存しているということは、「共感に由来する調和とは別のもの」[Lipps III, S. 141] であり、リップスはそれを「疎遠なもの」[Lipps III, S. 141] としている。このような疎遠な人と人との結びつきは、「時代精神 Geist der Zeit」[Lipps III, S. 141] として現れることになる。人と人とは対立しつつ世界を構築するのであるが、その対立を包み込む場として「時代精神」が成立する。「……あらゆる人間は特定の世代に属する。この点に基礎づけられた、ある者から別の者への親近感は、時代精神において全面的に現れる」[Lipps III, S. 142]。

つまり時代精神とは、絶対的に対立し合う自己と他者が共に作り上げるものであるが、それは決して調和的に創られるものではなく、逆に、対立する観点の折り合いの地点とも呼べる場にすぎない。それゆえ時代精神は常に流動的である。人はこの時代精神において起こるあらゆる出来事を、「歴史」として認識する。「歴史において体験は形態として包み込まれる。語られた歴史として初めて、体験は明確さを獲得する」[Lipps III, S. 145]。時代精神もしくは歴史という場において、人間の出来事は規定されることになる。

しかしなぜこのような歴史という場をリップスは持ち出したのであろうか。リップスは『認識の現象学研究』[1927]、『解釈学的論理学』[1938] において

も歴史には言及していない。当時ディルタイやハイデガーが歴史を論じていたにもかかわらず、リップスが歴史を論じなかったのは、リップスが歴史という視点がなくても自説の構築は可能と考えていたと思われる。しかし最後の著作『人間の本性』の終末の数頁で歴史について遂に言及するに至っている。なぜリップスは歴史に言及するに至ったのであろうか。これまでリップスは論理の生成プロセスに関して歴史的視点を交えずに説明してきた。しかし論理生成の基盤としての人間学を研究するに際して、当初は超歴史的に人間学を説明しようと考えたものの、人間を成り立たせる根源的な場として歴史の観点を持つてこざるを得なくなった。その理由はどこにあるのであろうか。やはりリップスが「抵抗性」を独自に捉えていたからであると考えられる。ディルタイにおける抵抗性は衝動に対抗する働きであり、ディルタイ自身自然科学的な研究成果を引用していることから分かるように、無時間的・超歴史的に説明されうるのであった。それゆえディルタイにおいては、抵抗性の問題が歴史へと繋がられていない。(ディルタイは、逆に衝動や意志の統合体として歴史を捉えている)。しかしリップスの言う抵抗性とは、自然科学的な意味で語られるのみならず、恥や憎しみのように人間の感情に色づけられた感情を意味していた。このようなネカティブな感情がぶつかり合う人間的世界を、無時間的・超歴史的にのみ説明することはできない。「歴史は、変化されざる一回性において誰かを特徴づける」[Lipps III, S. 145]。

それではこの人間の感情的で一回的な出来事を歴史として特徴づけることで、リップスはどのような帰結をもたらそうとしたのであろうか。本稿では抵抗性によって人間的自由がもたらされると言うリップスの意図を明らかにしたい。

## (b) 人間的自由と解釈学

本稿において人が自らの外なる物に対して「態度」・「ジェスチャー」においてリズム的にかかわると述べた。さらにその根底に「リズム的なもの」があり、

自己と他者との間に存する「リズム的なもの」によって、自他のコミュニケーションが可能となることについても述べた。しかしこのような「リズム的なもの」はもはや自明なものではない。「リズム的なもの」というコミュニケーションの核心は、最初から無条件的に成立しているのではなく、抵抗性をお互いにお互いぶつけ合うことによって、一回的な場においてその都度成立するのである。逆の観点から言えば「リズム的なもの」は常に崩壊する可能性を内在している。リップスはこのような不確かさ・うつろいやすさを決して悪いことであると考えていない。なぜならここに人間の自由の根源が存するからである。

人間は決して既存の基準によってのみ外的世界と関わるのではない。もしそのような関わりであれば、世界は人間に対して「天命」としてのみ現れ、人間的な自由は喪失されることになる。人間的実存は自らの状況に抵抗し、新しく自らの道を歩んでいくことができる。「人は不幸において偉大になる」[Lipps III, S. 148]。不確かさにおいて人は「覚醒」(erwachsen) することができる。（「人は何かに向けて覚醒される」[Lipps III, S. 149]）。人は自らの天命によって目覚めさせられると同時に、天命に止まらず、自分の向かうべき方向を探究する。この人間と世界との関わりは「解釈学的」にならざるを得なくなる。「釈義すること（Interpretation）の抵抗において、特徴の現実性が示される。しかし特徴は、その解釈（Auslegung）によって初めて、外観を得る」[Lipps III, S. 144]。

つまり世界と関わるということは、世界に向かって解釈を行うことであり、ここに人間的自由が存している。「物を徹底的に研究する認識は、人は～から自由であるという意味を持つ」[Lipps III, S. 66]。世界と関わるという営みは人間的実存の自由を基にして初めて成り立つのであり、その関わり方は「解釈学的」な遂行様式を取らざるを得ない。「物との対決において、事柄的な解釈性において世界との関係が受け取られる。人は自らを事柄的な解釈性に向けて翻訳する」[Lipps III, S. 140]。

人間の本性の要諦を自由に見てとると同時に、解釈学的に世界と関わること

によって、その都度の歴史的状況において自由に知を生み出していくことが、リップスの辿り着いた地点であると言えよう。

## おわりに

このようにリップスは人間と世界との関わりを抵抗性において見てとるが、この抵抗性を基盤として解釈学的に世界との関係が構築される構造を明らかにした。その探究のプロセスにおいて、リップスは歴史という視座に辿り着いた。しかしこの歴史という地平は決して確固たる基盤ではない。人と人とのリズム的な関係が抵抗性によって崩れるのと同様に、歴史を成り立たせる時代精神もまた崩壊していく。歴史が人間の行動を決定づけるという立場が取られるのではなく、歴史とは人々が共に居ることができる、いわば共通の枠組みという意味合いを有するにすぎない。

リップスは論理的思考力の由来を人間学に求めた結果、歴史という地平における一回的出来事として人間を捉えるに至った。解釈学的論理学は論理的思考力のプロセスを叙述するという使命を担っているが、それは単なる客観知の構造ではなく、人間が論理を作り出すダイナミズムとして明らかにされた。同時にその人間学的な基盤を開示することによって、人間が論理的に生きるということは、自由を有し、自由に物を解釈するという倫理的次元に依拠していることが示されている。論理的な生は倫理的な生と相即することによって、初めて成立しうるのである。

## 【注】

- 1) ボルノーのリップス論を翻訳した的場哲朗もその訳注において、リップスとハイデガーとの相違点を述べている。「……リップスの解釈学はボルノーの言うように「たえず新たに始まる」が、ハイデガーのように、本来の実存の抽出に専心することは絶対でない」[ボルノー、1992、29頁]。的場は、リップスに影響を与えたのはデイルタイでもハイデガーでもなく、リップス自身の医学や生物学研究の経験ではないかと推測している。
- 2) リップスにおける「語り」については[田中、2022]参照。

- 3) リップスにおけるジェスチャーや眼差しについては、[田中, 2013a] や [田中, 2016] において触れているが、本稿においてはジェスチャーをリズムの視点から考察しなおしている。
- 4) リップスは、論理学の命題論においてトーンという契機を提示しているが、リズムと類似した論を展開している [田中, 2018, 51-52頁]。
- 5) すでに [田中, 2013a] や [田中, 2013b] においてリップスにおける間主観性の問題を論じているが、それらの論稿における考察はジェスチャーや身体の観点からの考察であり、本稿ではリズムによって共同性が保持される構造を叙述している。
- 6) リップスにおける運命と天命については、[田中, 2021] を参照のこと。

### 【参考文献・引用文献】

- Otto Friedrich Bollnow, *Hans Lipps: Die menschliche Natur* in Dilthey Jahrbuch VI, Göttingen, 1989.
- 邦訳 ボルノー, 1992「ハンス・リップスの人間的本性について」的場哲朗訳『デイルタイ研究』第5号, 『日本デイルタイ協会』。
- Wilhelm Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, in *Gesammelte Schriften V*, Göttingen, 1957/1990.
- 邦訳 デイルタイ, 1987『デイルタイ論文集 道徳・教育・認識・論理の基礎づけ』鬼頭英一訳, 公論社。
- Hans Lipps Werke III: *Die menschliche Natur*, Frankfurt a. M. 1977 (引用は巻数と頁数を付記した)。
- シェーラー, 1913/1978「羞恥と羞恥心」浜田義文訳, 『シェーラー著作集 15』白水社。
- フロイト, 1917/1977『精神分析入門 上』高橋義孝・下坂幸三訳, 新潮文庫。
- 田中潤一, 2013a「ハンス・リップスにおける自己の生成と共同の世界への参入に関する省察—解釈学的人間形成論への一考察—」第37号, 関西教育学会, 21-25頁。
- 田中潤一, 2013b「人間の認識構造におけるロゴス・パトス関係の省察—ハンス・リップスにおける解釈学的認識論から—」『長岡技術科学大学教職課程年報』創刊号, 長岡技術科学大学教職課程研究会, 69-81頁。
- 田中潤一, 2014「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, 関西教育学会, 31-35頁。
- 田中潤一, 2015「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, 関西教育学会, 21-25頁。
- 田中潤一, 2016a「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, 大谷大学哲学学会, 56-69頁。

- 田中潤一, 2016b 「ハンス・リップスにおける論理生成と対話の問題」『ディルタイ研究』第27号, 日本ディルタイ協会, 71-84頁。
- 田中潤一, 2017 「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—」, 『人間形成論研究』第7号, 大谷大学教育・心理学会, 68-87頁。
- 田中潤一, 2018 「「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—」, 『人間形成論研究』第8号, 大谷大学教育・心理学会, 45-62頁。
- 田中潤一, 2022 「解釈学的論理学における言語と現実性の開示」『関西大学文学論集』第71卷第4号, 関西大学文学会, 23-43頁。