



Title	伝統の受容と文学的解釈学：脱構築作業を基軸として
Author(s)	三浦, 國泰; MIURA, Kuniyasu
Citation	独語独文学科研究年報, 14, 1-21
Issue Date	1988-01
Doc URL	<a href="https://hdl.handle.net/2115/25758">https://hdl.handle.net/2115/25758</a>
Type	departmental bulletin paper
File Information	14_P1-21.pdf



# 伝統の受容と文学的解釈学 — 脱構築作業を基軸として —

三 浦 國 泰

*Πάλαι δὲ τὰ καλὰ ἀνθρώποισι ἐξεύρηται ἐκ τῶν μαθηάνειν δεῖ.*

Herodotos I c. 8

人間は古来、そこに教訓を仰ぐべき色々のことを見出して来ている。

ヘロドトス I c. 8

## ( 序 )

本論稿の主要な目的は聖書解釈、古典文献解釈、法解釈の技術(τέχνη)としての起源をもつ解釈学が近代文芸理論、詩論とどのような関係を持ち、ヨーロッパ文化精神の総体的連続性の中でいかなる現代的意義をもっているのかを「文学的解釈学」の諸層において考察しようとするものである。<sup>1)</sup>

その際の基本的観点としては、アリストテレス『詩学』に源を発する創作美学としての規範詩学の伝統を近代文芸批評精神が、どのように批判的に自己の文芸理論に取り入れていったのかという伝統受容のダイナミックな連続性と非連続性の関係が踏まえられている。この対立的観点は、いわゆる「フランス<新旧論争><sup>2)</sup>」によって提起された「古代」対「近代」の相克的観点にはかならないが、この論争が特に解釈学的地平において意味をもつのは、それはなによりも「伝統の受容とその克服」として捉えられる精神史の両義的な受容過程を顕著に示しているからである。本論稿は精神史の両義性を解釈学的循環構造の中で捉え、この循環構造の中で解釈学が果たしてきた役割とその現代的意義について広くヨーロッパの文化—精神史の地平において再考しようとするものである。しかもわれわれは解釈学的循環構造の地平拡大の試みとして、ポスト構造主義とよばれ、伝統的ヨーロッパの知の解体をもくろむ<脱構築>概念の検討作業へと遠い回り道を迎えることになる。

## ( I )

T・S・エリオットは『伝統と個人の才能』の中で、「伝統を相続することはできない、それを望むならば、たいへんな労力を払って手に入れなければならない」と語っている。このエリオットの言葉の中に、われわれは極めて凝縮された「受容美学的解釈学」の理念を読みとることができるが、次のエリオ

ットという言葉は、その根拠を明確にしていると思われる。

「どの詩人でもどの芸術部門の芸術家でも、その人ひとりだけで完全な意義をもつ者はない。その意味、その価値は死んだ過去の詩人たちや芸術家たちに対する関係の価値である。〔・・・〕 現在残っている著名な作品はおたがいのあいだに理想的な秩序を形成しているが、この秩序は新しい（ほんとうに新しい）芸術作品があらわれないうちは完結しているわけだが、目新しい作品が加わった後でも持続したいというのなら、現在ある秩序全体が、たとえ少しでも、変化を受けなければならない。こうして一つ一つの芸術作品が全体に対してもつ関係やつりあいや価値が修正せられてゆく、これが古いものと新しいものとの順応なのである。<sup>3)</sup>」

このエリオットの言葉は、すでに（序）において言及したように、われわれの問題意識の文脈に置き換えれば、アリストテレス『詩学』に源を発する創作美学としての規範詩学の伝統を初期ロマン主義的近代文芸批評精神が、批判的に自己の文芸理論に取り入れていったあの伝統受容のダイナミックな連続性と非連続性の問題として捉えることができるように思われる。しかもこの「古いものと新しいものとの順応」という観点は、いわゆる「フランス〈新旧論争〉」によって提起された「古代」対「近代」の相克的問題の中心テーマにほかならず、さらにわれわれに身近な例としては、文芸批評の精神を「初期ロマン主義文芸批評」精神に学んだW・ベンヤミンの反省的批評概念の中にも見いだすことができる<sup>4)</sup>。このアリストテレス「規範詩学」に対するW・ベンヤミンの批判的関わりは、『ドイツ哀悼劇の根源』における「ギリシャ古典悲劇」対「ドイツ・バロック哀悼劇」という対立概念によってみごとにヨーロッパ文学の中を流れる新旧の対立的問題としてえぐりだすことに成功したのである。そもそもロマン主義は、「合理的理性」に対する「感情」の重視というような平板な側面だけが強調されがちであるが、むしろ初期ロマン主義的批評精神は伝統的な古典的形式に対して過敏なほど鋭く研ぎすまされ、自己の認識的知力だけを頼りにした徹底的に主知主義的精神に貫かれた文学運動であったといえるのである。

いずれにせよ、「伝統の受容とその克服」として捉えられる解釈学的循環のダイナミックな相克運動の中にある文学的解釈学の最近の研究傾向は、ウルリヒ・ナッセンも指摘するように、文芸学はその解釈学的研究課題を哲学的解釈学、神学的解釈学の理論体系にゆだねている。またそれとはまったく相反する動きとして、作品の内在的解釈を強調するあまり、Textlinguistik, Semiologie などへの広い意味での実証主義的——自然科学的傾向に重点が置かれるという傾向にあるのも否めない事実である<sup>5)</sup>。しかし、今、われわれにとって最も重要な課題は、P・ジョンディーも指摘するように、文学的解釈学そのものが解釈学的伝統の中でどのような独自の成果を獲得することができるかという問題に関わっている<sup>6)</sup>。とは言っても勿論、文学的解釈学の課題は哲学的、神学的、および法学的解釈学モデルとは決定的に異質の問題をかかえており、その端的な例は、解釈学の「適用（applicatio）」の問題に認められることになる<sup>7)</sup>。

例えば、神学的解釈学における適用の問題は、その主要対象である聖書に示されている神の言葉、神の精神を説教 (Predigt) という形で適用することが可能であり、法解釈学においては、むしろ法条文を現実の犯罪に対する解釈上の応用という形で実践的に適用することがその主要な課題である。さらに哲学における永遠の課題である理論と実践という対概念の中に示されているように、すでに哲学上の理論体系の構築の中には、理論的实践という形で理論を実践に応用せんとする適用の問題が生かされていなければならない。しかるに文学的理論の構築は、たとえそれがいかに高度な方法論といえども伝家の宝刀のように、解釈上の実践的モデルとしてそのまま個々のテキストに教条的に適用できるものではない。確かに、Methode とは、ギリシャ語の *μετα ὁδός* (メタ・ホドス) に語源があり、〈その道に従えば万人が真理の扉にたどり着くことができる〉ということになるのかもしれないが、しかし、今われわれが問題にしている文学上の「道(方法)」は、すでに完成された道ではなくこれから開拓すべき模索の道を意味しており、むしろ結論を先に言えば、文学的解釈学においては解釈することそれ自体が解釈学的理念の適用と言うことになるのである<sup>8)</sup>。

ラテン語の語源を辿れば、*applicatio* とは交渉、関係を意味し、特にローマ貴族とその被保護者である平民との関係を意味しており、ここでわれわれの解釈学的な問題意識との関係に置き換えれば、伝統との断絶を意識した近代人が、解釈行為という媒介を通して古代人と関係をもつことが文学的解釈学の *applicatio* の意味になり、そもそも「歴史なき時代の歴史意識<sup>9)</sup>」を自覚することに、*ab-plico* としての解釈行為への参加の根拠がある。しかも「正しく読む」とは、かならずしも読者の読書行為だけを意味するのではなく、解釈学的精神は、先のエリオットの言葉において認められたように、テキスト創作行為の中にも生きているのである。例えば、旧約聖書にしる新約聖書にしる、聖なる言葉として定着したテキストは神の言葉として伝承されてきた膨大な時間と、幾多の聖書作家たちの「神の精神」の解釈の結果として成立したものであり、近代法治国家に成立した法律も、そもそも法とは何かという「法の精神」の律法学者たちの解釈の結果として成立したものにほかならない。しばしば誤解もされ、批判もうけているディルタイの「作者以上に作者を理解すること」という意味を、単に作者が気づかなかった心理の裏側を覗き見るというような意味でのみ捉えるのではなく、そもそも作者自身すらもすでに解釈学的循環構造の中に所与として投げ込まれており、創作行為そのものの中に作者の伝統に対する解釈行為が二重の意味で絡み合っているという文脈の中でもう一度、*divinatorisch* の含意を捉えなおしてみると、また新たな解釈の可能性をわれわれに語りかけてくることになる。

いずれにせよ、神学には、神とキリスト者の間に強い信仰の絆(契約)があり、法学には、民主主義という法治国家における法の精神と国家に対する国民一人一人の法的な契約関係がある。しかるに文学の存立基盤は、「読みとしての解釈行為」という極めて不安定な交渉(*applicatio*)の上にし

か認めることができないということになる。この解釈学的実践行為とは、あの学究ファウストが〈ロゴス〉を〈言葉〉としてではなく、〈行為〉として翻案した読みの実践精神の中にその本質的な神隨が宿っている。

ところで、読みの実践としての解釈行為そのものの中に解釈学的な適用の問題を認めるということは、実は「引用」の中に解釈学的な精神の重要な鍵を見いだすことができることになる。

エリ・エリ・レマ・サバクタニ

(わが神、わが神、どうしてわたしをお見捨てになったのですか)<sup>10)</sup>

『引用と再現<sup>11)</sup>』における高橋英夫氏の主張によれば、この磔刑の苦悶の極点の最後にイエスの口から発せられた言葉は、決して主キリストにみはなされたイエスの絶望の表現ではなく、旧約聖書「詩編」第二十二編の冒頭の句にすぎなく、このイエスの口から発せられた「引用」の全体的内容は、むしろ〈エホバへの絶対的帰依〉の心にささえられた神の栄光の賛歌であったということである。そもそもマタイによる福音書には、ただ「イエスはこの言葉を大声で叫んで息をひきとった」、としか記されていないが、福音書作者の福音書作成の意図にさかのぼれば、この箇所を読む後世の読者たちは、聖書の全体的な精神を把握していたならば、この詩編の冒頭の句を引用するだけで、当然、神の栄光の賛歌であることが理解できることになる。高橋氏の意図はこの福音書作家の「引用」の中に、引用することは引用される原典をもう一度生きることであり、すなわち、神話の型を執行することであるという Th・マンの講演『フロイトと未来』を下敷にした一種の「神話論的現代文学論」であり、神話の「生きられたリアリティー」の中に一回かぎりの「生きられた生」そのものを見ると同時に、反復、再現、模倣を通じて個的独創性から原初的なものへと回帰していく再現芸術の神話的役割を強調したものにほかならない。しかも、高橋氏の慧眼は、イエスは、あくまでも「神の子(Homo Dei)」であって「神」ではなかったように、引用者は「自ら神になることによってではなく、神の子になることによって、形象的に、再現的に、象徴的に引用の目的を達する」ことができる、という「引用と再現」の逆説的効果にみごとな照明の光をあてたのである。

このイエス自身でさえも独創者でなく、引用の仲介者としてのヘルメスの役割をひきうけ、神の再現者(神の子)であったという観点において、われわれは、われわれの中心問題である解釈学とは、解釈という迂回(Umweg)を通して伝統に関わり(applico)、それを伝承する(tradere-übersetzen)することができるという解釈学の核心にせまることになる。つまり〈解釈という迂回〉そのものが、ここでは一つの〈メタ・ホドス〉にほかならないのである。「文学者が作品内容をみずから創作しないで外部から借用するとしても、それは文学者の独創性欠如の表徴<sup>12)</sup>」ではなかったように、この「引用」の問題を通してわれわれは、実は創作者自身が創作の基盤とした解釈学的循環構造の中

に、あらかじめ所与として投げ出されているという創作行為そのものの中にある循環構造にここでまた出会うことになる。創作者にしろ読者にしろ、「古代」に対する「近代」の関わり (applico) は引用と解釈という媒介にささえられており、この解釈行為の出発点は、やはり H・R・ヤウス、H・-G・ガダマーなどが指摘するように「問い」と「答え」の基本的構造の上にあるとすることができるのである。

ヤウスが『美的経験と文学的解釈学』<sup>13)</sup>において創世記第三章の主のアダムに対する問い „Wo bist du?“ に言及しているのは、解釈学的地平において実に興味深い問題である。なぜなら、主が発する「問い」とアダムが答える「答え」の中に、すでに解釈学的な循環構造を読み取ることができるからである。実は „Wo bist du?“ と問う主の「問い」は、純粋な「問い」ではなく、アダムがどこにいるのかすでに知っている者の「問い」であり、この「問い」の構造の中には「答え」があらかじめ与えられ (gegeben) ており、主の「問い」が求めているものは、 „Wo“ ではなく „Warum“ であり、アダムの説明を求める「問い」になっている。<sup>14)</sup> アダムはその主の真意をくみ取っているかのように、主の「問い」にそのまま「答える」のではなく、何故ここにいるのか、その理由を述べることになる。つまり、主とアダムとの間でかわされる「問い」と「答え」の構造の中には、「問う」側にも、「答える」側にも、すでにあらかじめ「答え」へのホドス(道)が与えられているという解釈的循環構造に支えられた対話の基本構造が認められ、アダムの「答え」は、そのままアダムの一つの〈解釈〉になっているのである。

この主とアダムの „Wo bist du?“ をユーモラスな形で自己の創作に極めて巧みに「引用」し、パロディー化したのが現代物語作家 Th・マンの『ヨーゼフ』小説である。しかもその登場人物は、主とアダムに代わってわれわれの主人公少年ヨーゼフと慈愛にあふれた父ヤコブの姿をとって「再現」されるのである。いずれはヨーゼフの人生を宿命的に変えることを暗示する井戸端で月を仰ぎながら祈りを捧げている少年ヨーゼフに対して、心配のあまり父ヤコブはアダムに対する主の「役割」を引き受け、 „Joseph, wo bist du?“ とヨーゼフに尋ねるのである。ヨーゼフは再三繰り返される父の「問い」にあらかじめ含まれるその真の意味を悟り、無言のまま父の警告に従うことになる。<sup>15)</sup> 市民文化の最後の物語作家と言われる Th・マンがゲーテも『詩と真実』において言及しているように旧約聖書ではわずか十数頁にしかすぎない「愛すべき趣き」<sup>16)</sup>のある神話的素材に新たな息を吹きかけ歴大な物語作品へと転化し、神話を Humanisierung (人間化) したことは、解釈学的地平からみれば、神話の Entmythologisierung (非神話化) にはかならないのである。なぜなら根源的に神話の深淵に降って行き、現代人が神話をもう一度生きるということは、逆に言えば「危険な神話化」の濫用を克服し、脱神話化に成功したことを意味するからである。

こうした「伝統の再解釈」という解釈学的精神にささえられた Th・マンの創作技法は、実は『旧約聖書』の神と人との間の〈契約〉についての解釈から、したがって、神は人に依存するという考え

から導き出され<sup>17)</sup>たものであり、この神と人との「依存関係」にささえられた Th・マン神学は、そのまま Th・マンの芸術観でもあったと言っても過言にはならないであろう。なぜなら、「古代」と「近代」の依存関係の基盤の上に立ち、伝統の受容とその克服という課題が近代人に委ねられているという「新旧論争」の本質的問題を現代作家 Th・マンは、神と人間との「依存関係」という神学を借りて代弁しているにすぎないからである。すでに古代人から遅れてきた近代人に残された創作の「唯一の道が、ただ単に古代人を模倣<sup>18)</sup>」することではなく、一度過ぎ去った過去に「これを限りに息を吹きかけ (Beseelung)<sup>19)</sup>」、もう一度自分達の伝統にするために、「愛するもの、神聖なもの、古いもの、高貴な手本」を「敬虔に破壊」し、「微笑をうかべながら告別する<sup>20)</sup>」ことであるという Th・マンの芸術観は、そのまま素朴な古典的古代の優位性に疑問を抱き、近代人を弁護して「世界史の最後に位置するわれわれは、逆に考えれば本来的には最古の古代人である。古代人とは、まさしくわれわれのことである」と叫んだ「フランス〈新旧論争〉」のシャルル・ペローの言葉を想起させることになり、この Th・マンの芸術観は、解釈学的な文脈に置き換えれば、「古典的伝統を生かすも殺すもわれわれ現代人の手に委ねられている」という極めてラジカルな「受容美学」の神髄として読みかえることができることになる。実は、最後の審判を下すのは神ではなく、われわれ現代人であるということを Th・マンは、彼なりのフモールの精神で語っているのかもしれない。もしそうだとするならば、やはり神は解釈学的な地平においても死の宣告をうけたことになるのではないであろうか。

## ( II )

イタリア・ルネサンスの代表的絵画に『ヴィーナスの誕生』がある。このギリシア神話の女神ヴィーナスの誕生を描いたボッティチェルリのヴィーナス像は、かの古代ギリシャのヴィーナス群像のように素朴な健康的肉體美を誇示しているというよりは、むしろ自分の裸身に対して一種のはにかみとでもいうような近代人の屈折した自意識の感情を表している。ここに古代人の素朴な美的表現に対する近代人の歪んだ自意識の過剰を読み取ることができるのであるが、この絵画が解釈学的地平において象徴的な意味をおびるのは、実はヴィーナスはそのまま古代ギリシアの女神ヴィーナスとして誕生するのではなく、風の精の息吹にさそわれてイタリア・ルネサンスのヴィーナスとして誕生(再生)するということである。この再生のモチーフはボッティチェルリのもう一つの傑作『春』にもあてはめることができる。絵画の中央に立っている女神ヴィーナスの右手に描かれた春の女神フローラは、西風の神ゼフィーロスの手が彼女の身体に触れることによって春の女神フローラに変身する。しかも極めて解釈学的に象徴的なことには、画面の左側には、薄いヴェールを身に纏って輪舞する三人の女神のかたわらに、右手に道案内のシンボルとしての杖を高らかに掲げた使者ヘルメスが描かれているではないか。あたかも古代ギリシアの女神ヴィーナスは、ヘルメスに導かれてイタリア・ルネサンス

に再来したかのように描かれている。これらイタリア・ルネサンスを代表するボッティチェリの絵画の中にも、やはり古典古代との断絶を自覚した近代ルネサンス人の解釈(ἐρμηνεύω)という媒介を通して異質の精神文化財を自己の文化に同化するという解釈学の基本的精神が見事に象徴的な姿で描かれているといえるのである。

しかし解釈学が一度死に瀕した精神を、新たに解釈することによって再生させ、現代に橋渡しするというだけならば、やはり解釈学は伝統の復古的役割を担っているというそりを逃れるわけにはいかない。むしろあらゆる意味で、このヨーロッパの伝統の鎖を断ち切ろうとする傾向が生ずるのは当然のことであり、例えば、『ドイツ哀悼劇の根源』の中で「ルネサンスを断ち切れ！」<sup>22)</sup>と叫ぶW・ベンヤミンの強烈な魂は風化したヨーロッパ精神の古典的伝統を根底的に見抜いていた者の心の底からの要求であり、アリストテレス詩学に代表される古典演劇論を徹底的に批判し感情移入によるカタルシスの演劇論から異化効果による教育的演劇論を展開するB・ブレヒトの叙事的演劇論にせよ、「解釈学的イデオロギー批判」の立場から文学批判を展開し、いわゆるフランクフルト学派と称される立場を築いたアドルノ、ホルクハイマー、ハーバーマスなどの批判理論にせよ、いずれも彼らの指摘は、「解釈による伝統の受容とその克服」という解釈学の両義性を十分見抜いていたが故に、逆に根底的に解釈学批判を展開することができることになるのである。

ところでTh・マンの初期の作品に『神の剣(Gladius Dei)』という短編がある。この短編の主人公ヒエロニムスは(この主人公の名前は、ラテン語によるヴルガタ訳聖書の翻訳者として知られる中世の聖書学者ヒエロニムスをイローニッシュに連想させるのであるが)、華やかなルネサンスの香り漂う美術店の陳列窓に展示されていたマドンナの肖像画に出会い、ある日突然、その美術店の店主に向かって「あのマドンナを、即刻お宅の窓から取り去って、あれを二度と再び展示しないように」と不遜な要求をつきつけ、深い憤りに声が震えながら次のように叫ぶのである。

「芸術だ！と彼らは叫ぶ、享受だ！美だ！この世界を美でくみ、すべてのものに様式の爵位を付与せよ！……きみらは間違っているぞ、恥知らずのものどもよ！……取って下さい……。」  
勿論ヒエロニムスは、即刻美術店からほうりだされるのであるが、その時、彼はラテン語で次のように呟く。

Gladius Dei super terram ... Cito et velociter!<sup>23)</sup>

(神ノ剣ハ地ノ上ニ……速ヤカニ急ギ降レヨ！)

確かに通説通り、この短編は、初期Th・マンの芸術観に代表される「生」対「芸術」の対立項に還元して解釈することは当然可能である。しかしここで、われわれの問題意識の地平の中で再考した場合、芸術の本質を捉えたものこそ、真の意味で芸術を裁くことが可能であり、「神の剣(Gladius

Dei)」を降り下ろすことができるということにもなる。やはりここにも、「伝統の受容とその克服」という解釈学的両義性を深く認識した Th・マンの創作美学のなかに隠された受容美学の観点を認めることができるのではないだろうか。

しかしここで、「神の剣」はどのように降り下ろされるべきかという最も難解な課題が、われわれに課されることになる。勿論それは、文学的伝統をどのように乗り越えるべきかという課題にはかならず、それは最近の〈ポスト構造主義〉の術語を借用すれば、脱構築(ディコンストラクション)作業の問題へと発展せざるをえないのである。われわれは次章において、脱構築概念の詳しい検討を試みることになるが、哲学者 J・デリダの次の言葉は、文学的解釈学の地平においても多くのことを示唆している。「哲学者の通った道をそのまま辿り、そのやり口を知り、その詭計を借り、その持ち札で勝負し、思うがままに策略を繰り広げさせておいて、実はそのテキストを横領してしまう。」<sup>24)</sup>

この J・デリダの言葉がすでに暗示しているように、実は解釈学的循環構造の完全な切断は、そもそも人類の文化現象が継続する限りは本来的には不可能であって、むしろ問題は「逆転のための戦術と力をすべて古い構造から借り受ける」という〈脱構築〉の試みが、解釈学的地平拡大を模索するわれわれの最大の戦略課題になるのである。あるいは J・デリダと同じように、フランスの哲学者 P・リクールは新しい解釈学的モデルとして、ソシュール言語学、フロイトの深層心理学、ニーチェの文化批判、そしてマルクスの批判哲学などを自己の哲学の基本に設定し、なかんずく反デカルト哲学としてのフッサールの現象学的還元を巧みに応用するという「古い構造の再構築」という形で解釈学的モデルの構築に取り組んでいるが、彼の解釈学的構想によれば、解釈することそれ自体が本質(存在)へ至る一種の迂回(Umweg)であり、むしろこの迂回にこそ解釈行為の積極的な意味を見いだすことになるのである。<sup>25)</sup>

ところで、そもそも解釈行為それ自体を認めない S・ソントグの立場は極めて過激である。『反解釈』<sup>26)</sup>における彼女の主張は、「現代の最も高名かつ有力な理論はマルクスとフロイトのそれであるが、これらは結局きわめて入念に組み立てられた解釈学の体系、攻撃的かつ冒瀆的な解釈理念にはかならない」と、P・リクールが解釈モデルに設定した二本の柱、マルクスとフロイトをいとも簡単に片づけてしまうのである。彼女によれば、「社会的事件」なり「個人的生活の事件(たとえば神経症の徴候や言い間違い)および本文(たとえば夢とか芸術作品とか)」なり、われわれが広い意味でテキストとよぶものは、すべて解釈ぬきでは何の意味ももたないものであり、そもそも解釈があるからそれらが「理解可能に見えるだけにすぎ」なく、解釈は「死んだ過去を再構成し、価値転換によってその桎梏を逃れるための手段」とはなるであろうが、「別の文化的文脈においては、・・・反動的で、出しゃばりで、臆病で、抑圧的なものにほかならない」と、まことに解釈学の欠点を的確に指摘した痛烈な解釈学批判を展開している。そもそも S・ソントグの芸術観は「解釈とは世界に対する知性の復讐である」という彼女の言葉に示されているように、見たり、聞いたり、感じたりする感覚的経験

の欠如からくる「芸術の赤裸な力不足」を嘆き生命力を失った芸術一般に対する警告の言葉として謙虚に受け止めなければならない指摘である。しかし別の見方をすれば、われわれは彼女の〈反解釈〉を現実的に衰弱し閉塞的な循環構造にとぐるを巻く解釈そのものに、それを逆手に取って、もう一度新鮮な息を吹きかける活性剤として利用することができるのである。<sup>27)</sup>むしろ彼女の挑発的な解釈批判は、解釈学的循環構造の地平拡大のために十分そのような効果を期待しているようにも思えるのである。なぜなら解釈学の精神とは、「異質な精神」を自己の精神に「同化(Aneignung-appropriation)」するしたたかな精神運動だったのである。つまり換言すれば、そもそも「中心」に位置する正統的な精神文化の流れを断ち切ろうという意図のもとに「周縁」から波状攻撃をかけ、解釈という迂回手段によってその本質にせまり自己の精神へと翻案(übersetzen)し、同化するという両義的な受容作用でもあったことを彼女自身が十分承知しているからである。<sup>28)</sup>

いずれにせよ、繰り返しヨーロッパ精神文化の中を流れる解釈学的循環構造の根源に遡れば、そもそも神の子として死んだイエスが、イエス・キリストの永遠の精神として復活するという逆説の中に象徴的に認められるように、過去の伝統を殺すことによって、逆にその精神を別の形で再構築するところに解釈学の永遠の循環的生命力があり、その循環を断ち切る「神の剣(Gladius Dei)」も、実は、神の手ではなくわれわれ人間の手委ねられているのである。この二重に絡み合った循環構造の克服は、「その血の責任は、われわれとわれわれの子孫の上にかかってもよい」という強い決意の上<sup>29)</sup>に、イエスに対するユダの裏切り行為と死刑執行の最高責任者ピラトスの「役割」を誰がどのように引き受けるか、という厳粛で過酷な課題に内在し、フロイト風に言えば、「無実の男を殺したという罪の意識」にさいなまれた現代人一人一人の「エディプス・コンプレックス」の克服にこそ解釈学的地平拡大の可能性が潜んでいるのかもしれない。もしそうだとするならば、伝統の克服とは、実は現代人の意識の最も深層の領域、換言すれば、そもそも〈人類の神話成立の起源〉に帰結せざるをえないという痛烈な逆説をわれわれは解釈学の循環的精神から学ぶことになるのである。

## ( II )

上述のように、われわれは「文学的解釈学そのものが解釈学的伝統の中でどのような独自の成果を獲得することができるか」というP・ジョンディーの指摘に従って、われわれの問題意識の地平の中でその可能性を、様々な諸層において掘り起こす作業を試みてきた。その際われわれは、すでにdeconstructionという術語を借用したが、そこでは必ずしも明確な定義づけに基づいて使用したわけではなかった。むしろわれわれはこの術語を比喩的に用いたにすぎなかったのである。本章では、そもそも脱構築作業がわれわれの解釈学的な地平において、いかなる意味をもち、有効な戦略手段の一つに成りうるのか、その難解な検討作業を試みてみたい。

周知の通りこの脱構築＜deconstruction＞概念は、西洋の学問的知を解体せんとするJ・デリダの主要な概念の一つであるが、われわれが今このポスト構造主義と呼ばれる哲学的最前線の概念の検討に向かうということは、決して文学的解釈学からの撤退を意味するのではなく、P・リクールの言葉を借りれば、これもまた一つの迂回（Umweg）である。すでに言及したように、迂回とは、解釈学の主要な概念の一つであり、この迂回作業を通してわれわれはより積極的にわれわれの解釈学の問題領域に関わることができるのである。ところで、ここでわれわれは一つの留保を余儀なくされるのである。なぜならJ・デリダはあらゆる術語の定義づけを回避するからである。これはJ・デリダを論じようとする論者が必ず抱え込まざるをえない当惑であって、井筒俊彦氏もその例にもれず、氏のデリダ論の冒頭を次のような言葉で始めている。

「ジャック・デリダは、自分の哲学的言語のなかに術語を確立することを好まない。勿論、術語には学問的に、それなりの長所がある。だが、それは逆に、ともすれば、安心して凭り掛かることのできる拠点のようなものを思考に提供し、そうすることによって、思考を安易にし、上塗りさせ、あるいは思考の自由な流れを阻止したりする。とにかく、言葉を自覚的に一步一步練りあげていくことをもって思想展開の唯一の道とするデリダのような人にとって、術語はあまり有難い存在ではないのだ……。

デリダは、少なくとも、彼の術語を定義はしない。定義された術語は、たちどころに硬化して、もはや自由な読み変えができなくなってしまうことを、よく知っているからだ。彼にとって、意味の読み変えができなくなるということは、すなわち、言葉の死を意味する。＜エクリチュールとは・・・＞というような文を、彼もよく書くし、時には、＜私はエクリチュールを・・・として定義する＞などと言いさえもする。しかし、それはアリストテレス的な、厳密な意味での定義ではない。定義の名の下に、その場その場で、まるで違うことを、彼は言う。だから、彼の定義を聞いても、結局、彼の術語の明確な概念的理解は一向に得られない。<sup>30)</sup>」

そもそもJ・デリダにとって、術語の定義づけを回避しつづけることが脱構築作業の戦略そのものにほかならず、当然、相手に投げかけた攻撃の矛先は自らが使用する術語に対しても引き受けざるをえないのである。とは言うもののJ・デリダは、「„Déconstruction“ という語について、図式的かつ予備的な考察を加えてみよう」という井筒俊彦氏との約束に対して、「この語の日本語翻訳可能性への前提となる問題」として書簡によってこの術語の概念化を試みている。その書簡には「＜解体構築＞Déconstructionとは何か<sup>31)</sup>」というタイトルが付けられているが、やはりデリダの当然の戦略として、「少なくともこの語が持ちうる意味群を否定的に定義すること、すなわち避けねばならない共時的意味（コンテクション）をはっきりさせるよう努めること〔……〕。したがって問題は、déconstructionでないものは何か、あるいはむしろ、何がdéconstructionであらざるべきだろうか、を示すことでありましょう」という留保条件のもとでこの概念化を試みている。

ところでわれわれの解釈学的な地平においても この脱構築概念がとりわけ大きな意味をもつのはデリダ自身次のように告白しているように、実はこの概念は彼の〈ハイデガー解釈〉から、つまりハイデガーの概念からの翻案であるということであり、しかもその際、彼はニーチェをも念頭に入れていたという事実である。

「とりわけ私が願ったことは、ハイデガーの *Destruction* とか *Abbau* なる用語を翻訳し、自分の意図にあわせて翻案したいということでした。ハイデガーのコンテクストにおいては、右の二語はいずれも西欧の存在論もしくは形而上学の基礎的概念が作りあげた構造ないしは建築物を問題とする一つの操作を意味しておりました。しかしながら、フランス語においては、„*destruction*“ のもつ意味が、絶滅とか、否定的に無に帰せしめる行為を含んでいることはあまりにも明白であって、恐らくハイデガー的解釈もしくは私が提起していた読解(レクチャー)のタイプよりは、むしろニーチェ的〈破壊〉に近いのです。ですから私は、*destruction* という語を避けました。そしてごく自然に私の心に浮かんだように思えたのがこの „*déconstruction*“ という語なのです<sup>32)</sup>」。

ここでデリダは、この〈*déconstruction*〉がまともなフランス語かどうかを確かめるために『リトレ辞典』を参照し、その有効性を確認する。われわれもここで、デリダが引用している『リトレ辞典』の項目の内、われわれの理解のために最も重要と思われる部分を参照してみたい。

*Déconstruction*: *déconstruire* する〔解体して組み立てる〕行為。文法用語。文のなかの諸語が構成しているものを、順序を崩して並べかえること。「俗に *construction*〔構築〕とよばれている *déconstruction*〔解体構築〕について」(ルマール著『ラテン語教程』十七章「諸言語の習得法について」)

- (一) 全体を構成している部分をばらばらに切り離すこと。機械を別の場所に運搬するために *déconstruire*〔解体〕する。
- (二) 文法用語(……)。詩句を *déconstruire*する〔解体して組み立てる〕というのは、韻律をなくして詩を散文のようなものにする。

絶対用法として、「直観的文の方法においても、やはりまず翻訳から始めるが、この利点の一つは、決して *déconstruire*〔解体構築〕する必要がないところにある。」(ルマール、同書)

- (三) 代名動詞 *se déconstruire*〔おのずから解体される〕。その構成を失うこと。……<sup>33)</sup>

以上の引用からもわかるように、脱構築とは、「諸構造を壊し、分解し、その沈澱物を浮かび上がらせることが問題」であり、しかもこの概念成立の〈コンテクスト〉は、「構造主義的問題設定もつある種の必然性を引き受ける举措」であり、同時に、「反構造主義的举措」でもあったのである。なぜなら脱構築は、ある構造を解体する作業であると同時に、「おのずから解体され」、その構造を

失う現象でもあったからである。ここにデリダの脱構築作業が〈ポスト構造主義 — post-structuralisme〉と呼称されるゆえんがあり、次のデリダの言葉は、自らの〈ポスト構造主義〉の立場をはっきり自認しているといえることができるであろう。

「しかしながら、諸構造を壊し、分解し、その沈澱物を浮かび上がらせることは、ある意味では〈構造主義的〉動きに比べればより歴史的運動であり、構造主義はまさにその点において問題とされたのですが、この営為は否定的な作業ではありませんでした。破壊するということはむしろ〈総体〉がどのように構成されたかを理解し、そのために総体を再構築せねばならなかったのです。」<sup>34)</sup>

ここでわれわれは遅ればせながら、すでに第Ⅱ章で引用した「哲学者の通った道をそのまま辿り、そのやり口を知り、その詭計を借り、その持ち札で勝負し、思うがままに策略を繰り広げさせておいて、実はそのテキストを横領してしまう」というデリダの言葉の真の意味を捉え、しかもそれを脱構築作業のマニフェスト的告白として理解することができるのである。

ところで、構造主義とポスト構造主義に関わるデリダの立場には微妙なくずれが認められるのであるが、この〈ずれ〉を鮮明に際立たせている概念に〈差延(différance)〉概念がある。この概念は、明らかに「重要なのは、言語記号そのものより記号間の差異であり、それが対立的価値の働きを構成する」、とか「言語には差異しかない」と語るソシュールの〈差異(différence)〉概念から脱構築的にデリダが作り上げた造語であるが、この二つの術語の中の〈a〉と〈e〉のたった一文字の違いには決定的な意味の〈ずれ〉が意図されている。Ch・ノリスの指摘によれば、この「差延(différance)」は、「いかなる単一の自己同一的な意味にも還元しえない一連の可変的な用語を戦略的に使う」デリダの概念の中でも「最も効果的な用語」であるという。なぜなら、この概念の中にノリスはソシュールとデリダの決定的な違いを次のように捉えているからである。

「その〈差延〉の意義は、〈差異化する(differ)〉と〈延期する(defer)〉に相当する二つのフランス語の動詞の間で、宙づりにされている。二つの動詞は共に〈差延〉のテキスト的な力に寄与はしているものの、どちらも十分にその意味をとらえることはできない。言語は、〈差異〉に依存している。ソシュールがきっぱりと示したように、言語とはその基本的構成を作りあげる差異的対立からなる構造であるからである。デリダが新たな場を切開し、グラマトロジーの科学がその手掛りを得るのは、〈差異化する〉が〈延期する〉へと次第に変化していくところにおいてである。ここには、意味は意味作用の戯れのために常に〈延期されて〉、たぶん際限のない補遺状態を生み出すという観念が含まれている。〈差延〉はこのテーマを指示するだけにとどまるわけではない。自身の不安定な意味を通して、その〈差延〉のプロセスが作用していることを、文字によって実証しているのである。」<sup>35)</sup>

すでに指摘した通り、固定した術語、構造を解体しようとするデリダの脱構築作業は、常に自らの依って立つ基盤をも流動的に解体し、意味の凝固を不断に〈延期〉しつつける〈差異化〉のプロセスであり、〈延期〉とは脱構築作業における構造の可変性の根拠とでも言ってよいものである。このよ

うなポスト構造主義の地平を視野に入れるとき、例えば今村仁司氏も指摘している通り、「ドゥルーズの〈逃走〉論は、決して消極的な遁走論ではなくて、現状を変革したり、現状と対決し、それに抵抗するひとつの実践論<sup>36)</sup>」として提出されていたその本質的な意味に気がつくのである。

このようにしてデリダは、脱構築作業という解体プロセスの中で細かく分解し、そしてこの分解作業を通して事象を様々に読みかえていくのであるが、ふたたび井筒俊彦氏の指摘によれば、デリダは今まで「現実」とか「世界」とか言ってきたものを「テキスト」とも読みかえるのである。<sup>37)</sup>確かに、Text とは、ラテン語の語源を迎えれば *textere* (*weben*=機を織る、織物を織る)に由来し、織りなされたもの、すなわち「織物」が Text の本来の意味内容となり、例えばここで次のような読みかえが成立するのである。「ハイデガーの〈世界=内=存在〉は、すでに織り出されてそこにある〈テキスト〉のなかに織り込まれている私が、公共のその織りものなかで、自分も自分なりに〈テキスト〉を織っていく、つまり己の〈テキスト〉を織り加えていく」ということを意味し、「巨大な、錯綜する記号聯関として、〈世界〉は、それ自体、すでに一つの力動的〈テキスト〉なのであり この織りもの小さな織り目の一つである私は、私なりに、刻々に織り変えられていくこの〈テキスト〉に、ささやかながら何かを織り足していくのである。」さらに論を進めて、〈生きること〉を、例えば〈何かを織り足していく行為〉と考えれば、われわれはすでに所与として与えられている現実に〈所記(シニフィエ)〉として織り込まれた存在であり 同時に〈能記(シニフィアン)〉としてこの現実の織り目に自己の一回限りの生を〈企投的〉に織り込んでいく存在でもあることになる。つまりこの〈一回限りの生を織り込んでいく行為〉を広く〈エクリチュール(書)〉とここでまた読みかえるとき、〈生きる〉とは、すなわち〈エクリチュール〉にはかならず、デカルトの *Cogito ergo sum* は、*Scribo ergo sum* (ワレ書く、故ニワレ有り)へと展開していくのである。

デリダにとって、例えばエクリチュールにせよ、テキストにせよ、そしてなによりもわれわれの世界を支える構造にせよ、静的に、自足的に存在するものは何一つとしてなく、〈ワレ〉はこの永続的な運動の中に瞬間瞬間に様相を変える脱構築的な構造の中に晒された永遠の遊動的存在物にしかすぎないかのようである。しかしわれわれはここで、啞然としてデリダの解体作業を傍観しているだけでよいのであろうか。遊動する存在物の時間性は、永遠の現在(*nunc stans*)であり、過去、現在、未来の時間性の止揚による時間感覚の麻痺である。もしもわれわれがデリダの術中にはまれば、あたかも『魔の山』のハンス・カストルプのように、われわれもサナトリウムのバルコニーで毎日自分の枕元に運ばれてくる〈永遠のスープ〉に時間の観念を奪われ、無意味な思考の堂々めぐりに明け暮れる毎日を過ごすということにもなりかねないのである。だがしかし、われわれはすでにデリダの戦略のからくりを知っているのである。たとえデリダの脱構築が価値の逆転をもくろみ、従来の主従関係の逆転を意図するものであったにせよ、やはり「古い構造」に頼り、「その持ち札」で勝負せざるを得ないとすれば、そこにはなんと言ってもデリダと既存の構造との逆説的な依存関係を認めざるを得

ないのである。この「逆説的な依存関係」を富山太佳夫氏はマイケル・ライアの『デリダとマルクス』に依拠しながら「危険をはらんだ循環」と呼んでいるが、氏の言葉によれば、「弁証法的な思考のパターンをすべて拒否すると自称するこの戦略は、確かに精密なラディカルなものである一方で、その過激な偽装のもとに、きわめて保守的に作用する可能性もはらんでいるのである。脱構築の効果をあらわすために多用される〈ずらし〉という表現には、つねにおぞましさがつきまどっている<sup>38)</sup>」ということになり、脱構築作業の中に「終ることのない悪循環」をみるのである。勿論ハイデガーによれば、この「逆説的な依存関係」は「悪循環(circulus vitiosus)」などというものではなく、むしろこの「循環の中に正しく入っていくこと」こそが、〈実存論的な了解の完成〉を意味する〈解釈〉の可能性を根拠づけるものにほかならないのである。いずれにしても、ここでわれわれがデリダの脱構築作業の中に「過激な進歩」をみるのか、あるいは「保守的な反動」をみるのか、その性急な判断は今の時点では保留せざるをえないが、われわれの本来の問題領域である解釈学的地平において重要なことは、この脱構築作業の中に認められる両義性を循環構造の中で捉えることである。

この両義的な循環構造とは、すでに指摘したように、そもそもデリダのハイデガー解釈に由来する *déconstruction* 概念成立過程に内在する循環構造であり、デリダのテキスト、エクリチュール概念の中にも認められたように「所与としての構造に〈常にすでに(toujours déjà)〉投げ出されながらも、自明になりきった自己の閉鎖的な地平を打破し、それを再構築することによって既存の構造から脱出しようとする」脱構築作業そのものが抱え込んでいる極めて解釈学的な循環構造にほかならないのである。だがしかし、解釈学的な循環構造の中に投げ出されながらも、伝統の〈鎖〉を断ち切ろうと試みるわれわれは、ただ単に、この脱構築概念に付随するその両義性を確認することで安心し、われわれの課題を終えるのではなく、あるいはまたデリダのやり口の術中に易々とはまるのではなく、まさしくデリダ流に「思うがままに策略を繰り上げさせておいて」、実は〈脱構築〉概念の戦略的な意図をもう一度逆手に取り、われわれの〈神の剣(Gladius Dei)〉として解釈学的な地平拡大のための有効な手段として生かす可能性をしたたかに模索し続けなければならないのである。なぜなら、そもそも〈脱構築作業〉とは、こうした矛盾を孕んだ解体作業であることを、誰よりもデリダ自身が一番よく心得ているにちがいないからである。

## ( 結 び )

われわれは「自明のものになりきった閉鎖的な地平の解体作業」の中に脱構築作業の〈解釈学的な戦略的からくり〉を見たのであったが、例えば中村雄二郎氏は、構造主義を一つの流行思想として取り扱おうとする論者に対して、「むしろ、流行思想としての構造主義を超えて、構造主義のなかで提起された諸問題のうち、私たちとして受けとめるべきことはなにか」という問題意識のもとに〈知の

脱中心化・反全体化〉の立場に立つ〈構造主義—ポスト構造主義〉の積極的意義をデリダの脱構築作業との関連の中で次のように述べている。

「ヨーロッパの伝統的な哲学的知とは、それ自身が根本的な知、無前提な知を自称したものであり、概念と論理による世界の普遍的な把握をめざしたものであった。そしてそこから、〈ロゴス中心主義〉も、つよい体系志向も出てくる」のである。それに対して〈反哲学〉としての構造主義は、こうした「反哲学的性格から、ソクラテスを批判し、〈系譜学〉を主張したニーチェの偶像破壊を受け継ぐことになる。」つまり〈系譜学〉においてニーチェが行ったことは「—フーコーもいうように—ただ単に歴史を遡り、過去から現在への系譜をうち立てることではない。この場合、物事の由来の複雑な糸を辿ることは、むしろ反対に、生成したことを元あった分散状態のうちにかえすことである。現在ある価値基準が不動の普遍的なものでなく、偶然の外在的なものによってもたらされることを知ることだ。つまり、物事の由来の糸を辿ることで、自明にみえるドグマを解体させるまなざしにほかならない。だから、デリダのいう〈脱構築〉も、ニーチェの〈系譜学〉の考え方に明らかにつながっている……。」<sup>40)</sup>

以上のように中村雄二郎氏の指摘によれば、〈脱構築〉とは、「錯覚を打破」し、偶像を破壊する作業にほかならず、なにかなく「〈構造主義を超える〉とは、構造主義そのものに脱構築というその方法をさし向けることからはじめなければ」ならないということになる。

究極的には、〈脱構築作業〉とは、確かに過激な表現を用いれば、「伝統を解体し過去から根源的に訣別する戦略」と言うことができるであろうが、やはりそこに見られる〈解釈学的な〉意味内容は、パロディーの魔術師、Th・マン流のイローニッシュな表現を借りれば、「一度過ぎ去った過去に、これを限りに息を吹きかけ (Beseelung /)、もう一度自分達の伝統にするために、愛するもの、神聖なもの、古いもの、高貴な手本を敬虔に破壊し、微笑をうかべながら告別すること」、と言いかえることもできるのである。

ここまでわれわれは解釈学的な地平拡大のために、デリダの脱構築概念へと遠い回り道 (Umweg) を辿ってきた。しかし否定するにせよ肯定するにせよ、その生成の根源に遡る道のりは常に回り道を余儀なくされるのである。確かにあえて回り道を企てたことによって、われわれの視界は拡がり、茫洋と広がるヨーロッパ精神史の暗闇のなかにほのかな光を手にいれ、今まで実像と思い込んでいた虚像のその実体に迫ることもできるのである。この回り道を Th・マンならば〈地獄行き〉とも呼ぶであろうか。いずれにしても、今われわれの解釈学的な地平から見れば、「いっさいの単なる個人的なもの、特殊的なもの、個々のケース、言葉の最も広い意味における〈市民的なもの〉、そういったものへ寄せる好尚が失われて」しまい、「それにかわって、典型的なもの、湮ることなく人間的なもの、常に回帰するもの、超時間的なもの、要するに神話的なもの<sup>41)</sup>」へと向かうことになった Th・マンの冒険の中に、実は人類の起源としての神話に向かうという反時代的な偽装のもとに、むしろ神話

を積極的に個人的なものへと翻案し、人間化 (Humanisierung) し、そして非神話化 (Entmythologisierung) するという極めて巧妙な〈脱神話化作業〉を読みとることができるのである。Th・マンにとって「罪の中に生きることは、精神に反して生きること」、「不注意と不従順から、古びたもの、時勢遅れのものにしがみつき、その中に生き続けること」<sup>42)</sup>を意味したのである。実は、Th・マンの〈地獄行き〉、〈人類の起源への旅〉は、神話という隠れ蓑を被った〈人類の解放の旅〉にはかならなかったのである。

こうした Th・マンの逆説的な〈脱神話化作業〉と極めて共通した認識を、われわれは解釈学的な地平において、P・リクールの「非神話化論」の中にも認めることができる。

「一方において非神話化する (demythiser) とは、神話を神話として認めることだが、それは神話を放棄するためである。その意味において、それは非神秘化 (demythification) といわれるべきである。・・・他方において非神話化するとは、神話を神話として認めることだが、それはそこから象徴的な本質を解き放つためである。その意味でそれは、非神話論化 (demythologisation) といわれるべきである。」<sup>43)</sup> このように語る神学的解釈学者 P・リクールにとって、「非神話化」は、あくまでも神話の抹殺をはかることではなく、解釈という人間的な行為を通じて神話の真の意味を解放することであり、それはまさしく「生きられた神話」、「生きられた生 (gelebte Vita)」としてわれわれの経験に直接語りかける行為を意味したのである。既存の神話的構造の中に解釈行為という一種の脱構築作業を試みることによって脱神話化作業は進行するのである。

だがしかし、理性の力による脱神話化、偶像解体作業を企てるためには、当然の手續きとしてわれわれは解体の対象をわれわれの時代に引き寄せるか、あるいはその時代の中へとわれわれの側から踏み込んで行かなければならないのである。脱構築作業のためには、〈対象の出目〉を系譜的にその根源に辿るという迂回が常に要求されるが、この「根源」の意味は、『ドイツ哀悼劇の根源』において W・ベンヤミンがすでに指摘しているように、ただ単なる「成立の歴史」としての Entstehungsgeschichte とは無関係の、「生成と消失の中から発生していくものを」意味し、「博物誌」的な意味での歴史 (Historie) 概念であるとか、偶像を永遠の祭壇に祭りあげる神秘化であるとか、要するに、いわゆるいっさいの〈アウラ〉的ベールをはぎ取られた事物の〈初端〉を意味するものなのである。<sup>44)</sup>

いずれにしても、この根源的に出自を系譜的に解体する作業を通じて、われわれは「ヨーロッパの哲学的知」、すなわち「人間の普遍的な解放を約束し、自由と富の平等な分配を実現するはずであった」〈近代的理性〉に基づく〈ロゴス中心主義〉に宿命的に付着する〈理性の抑圧的構造〉の暴露にたどりつくことになる。三島憲一氏の指摘によれば、「啓蒙的な理性一般の運命的な逆転関係を〈啓蒙の弁証法〉という名称」のもとに論じたのが、いわゆるフランクフルト学派の中心的存在であるマクス・ホルクハイマーとテオドール・アドルノであった。<sup>45)</sup>

彼らは「理性に付着する両義的な奸智」を「オデュッセウスの奸智に長けた航海」に見るのである。理性が支配するイタカの地に無事帰還するため、オデュッセウスは帆柱に身を縛り付けながらセイレンの美しい歌声を聞くが、それは内なる自己の自然を抑圧することであり、また船底で櫓を漕ぐ奴隷たちの耳をふさぐということは、奴隷たちの美の享受に対する支配者の抑圧であり、さらにセイレンという外的な自然をだますということは、理性による自然支配を意味することになるのである。つまりホルクハイマーとアドルノによれば、この三つの抑圧に象徴的に示されているように「理性はその誕生のときから神話の野蛮でもあった」ということである。三島氏の慧眼は、この『啓蒙の弁証法』において暴露された〈理性の抑圧的構造〉は、すでにニーチェが彼の時代の中で直面せざるをえなかった問題であり、それはなによりも、ジル・ドゥルーズやフェリックス・ガタリとならんでデリダの脱構築作業の主要な課題として引き継がれていく〈古くて新しい〉問題である点を見ぬいているのである。

われわれはここまで、ヨーロッパ文化—精神史の地平において解釈学がはたしてきた役割とその意義について再考し、解釈学的循環構造の地平拡大を模索するために〈脱構築〉概念へと遠い回り道を辿ってきた。この迂回作業から本論稿の最後に、ささやかな結論めいたことを導きだすとすれば、例えば Th・マン、P・リクールに認められた〈非神話化作業〉にせよ、あるいはニーチェ、ホルクハイマー、アドルノ、そしてデリダに認められた〈啓蒙的理性による抑圧構造の暴露作業〉にせよ、いずれにしても「歴史の最後に位置するわれわれ近代人」は、ロゴス中心主義といわれる近代理性の成立根拠、いやそもそも「古典古代 (Antiquitas)」の神話成立の根源に遡ることによって、逆に初めて、われわれの存在基盤である「近代性 (Modernität)」の意味を大きな循環構造の中で逆説的に、〈解体的に〉捉えかえすことができるのである。そしてそこに内在する様々な葛藤、あるいは宿命的な両義性を「古いもの」と「新しいもの」との永遠の循環的な対話の中で克服せざるをえないという「古来」からのアポリアを、一つの「教訓」として、新たにわれわれの解釈学的な課題として引き受けていかなければならないのである。そのとき、世界の姿を隠蔽していた古い構造の解体の瓦礫の中から、物の真の姿を救い出し、解放することができるか否かは、勿論、単なる分析的な知識量の問題ではなく、究極的には、物の姿を正しく見たり、聞いたり、感じたりする〈美と真理〉に対するわれわれの人間的な感受性に基づく「感覚的経験」の問題に帰結せざるをえないということについてはあらためて付言の必要はないであろう。解釈学がなによりも Humaniora (古典古代学)であり、Humanismus (人文主義)である根拠は、われわれの現代的な問題を「古代」の「教訓」の中から学びとろうとするころした Humanität (人間性)の精神にささえられているからにはほかならないのである。過剰な知だけが一人あるきするとき、知はその〈ヤーヌス〉のもう一つの残酷な顔をしばしばわれわれに見せつけてきた。最も聖なる神殿で、乳飲み子を生贄にする凄惨な光景を目にしたハ

ンス・カストルプの雪の中の夢は、そのことをわれわれに伝えようとしているのではないだろうか。

## 〈 注 解 〉

- 1) 解釈学の基本的構造に関しては、拙稿：解釈学の根本理念とその構造 — 古典文献解釈、聖書解釈から — [『ドイツ文学』第 66 号] 1981、98—108 頁、および古代から現代に至る解釈学の歴史的鳥瞰とそれに付随する諸問題に関する文献としては、麻生建：『解釈学』（世界書院）1985、参照のこと。
- 2) 「フランス〈新旧論争〉」に関しては、拙稿：規範詩学と近代文芸批評精神 — フランス〈新旧論争〉と古代と近代の相克意識 — [『ドイツ文学論集 — 小栗浩教授退官記念 — 』（東洋出版）] 1984、734—759 頁を参照のこと。
- 3) T・S・エリオット：伝統と個人の才能 [『文芸批評論』（岩波書店）] 1979、9 頁以下。
- 4) ベンヤミンのアリストテレス「規範詩学」に対する批判的関わりは、拙稿：ベンヤミンと悲劇論 — 『ドイツ悲劇の根源』の予備的理解 — [北海道大学文学部独語・独文科研究年報第 11 号] 1985、17—32 頁を参照のこと。
- 5) Vgl. Nassen, Ulrich (Hrsg.) : Texthermeneutik : Aktualität, Geschichte, Kritik. Paderborn (Schöningh) 1979.
- 6) Vgl. Szondi, Peter : Einführung in die literarische Hermeneutik. Frankfurt a. M. 1975, S. 25.
- 7) Vgl. Fuhrmann, Manfred u. a. (Hrsg.) : Text und Applikation, München (Wilhelm Fink) 1981.
- 8) Vgl. Buck, Günter : Schwierigkeiten, den Cimetière marin zu interpretieren. In: Text und Applikation, S. 305.
- 9) 三島憲一：歴史なき時代の歴史意識へ [『思想』1974 年 10 月号]、1—23 頁参照。
- 10) マタイによる福音書第 27 章 (日本聖書協会 1954 年改訳) 1980.
- 11) 高橋英夫：引用と再現 [『役割としての神』（新潮社）] 1975、52—89 頁。
- 12) ヴォルフガング・カイザー (柴田斎訳) : 『言語芸術作品』 (法政大学出版局) 1972、82 頁。
- 13) Vgl. Jauss, Hans Robert : Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1982, S. 377ff.
- 14) 存在を問う現存在としての存在者は自己の存在を前了解しており、問いの構造そのものの中に存在の意味の了解があらかじめ前提されているとするハイデガーの存在論的解釈学の本質がここにも認められる。Vgl. Heidegger, Martin : Sein und Zeit, Tübingen (Max Niemeyer)

1972, S. 5ff.

- 15) Mann, Thomas : Gesammelte Werke Bd. IV (Joseph und seine Brüder 1), Frankfurt a. M. (S. Fischer) 1974, S. 67f. (尚、以下 Th・マンの邦訳は新潮社版トーマス・マン全集を参照し部分的に筆者による変更を加えてある。)
- 16) Mann, Th. : ibid. Bd. XI (Joseph und seine Brüder, ein Vortrag), S. 654.
- 17) ibid., S. 667.
- 18) Winckelmann, J. J. : Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst, Stuttgart (Reclam) 1969, S. 4.
- 19) Vgl. Mann, Th. : ibid. Bd. X (Bilse und ich), S. 15.
- 20) Vgl. Mann, Th. : ibid. Bd. II (Lotte in Weimar), S. 680.
- 21) Zitiert bei Allemann, Beda : Über das Dichterische, Pfullingen (Neske) 1957, S. 67.
- 22) 上掲拙稿：ベンヤミンと悲劇論、参照。
- 23) Mann, Th. : ibid. Bd. VIII (Gladius Dei), S. 209.
- 24) ジャック・デリダ(若桑毅他訳)：『エクリチュールと差異・下』(法政大学出版局)1983、
- 25) ポール・リクールの思想への案内書としては以下の文献を参照。  
Gisel, Pierre : Paul Ricoeur, Einführung in sein Denken. in : Metapher, Zur Hermeneutik religiöser Sprache, (Evangelische Theologie, Sonderheft) 1974, S. 5-23. (邦訳『隠喩論』麻生建、三浦國泰訳、ヨルダン社 1987)
- 26) スーザン・ソントグ(高橋康也他訳)：『反解釈』(竹内書店新社)1968、13-25頁。
- 27) スーザン・ソントグの指摘を待つまでもなく、文学のそもそもの出発点は<感覚的な経験>であり、それは『美を求める心』と題した大きな課題に対して「美の問題は、美とは何かという様な面倒な議論の問題ではなく、私たちがめいめいの、小さな、はっきりした美しさの経験が根本だ」と答える小林秀雄の言葉の中にみごとに結晶している。小林秀雄：美を求める心〔『考えるヒント3』(文藝春秋)〕1976、47頁。
- 28) このような観点から見れば、そもそも西欧に対して「周縁」に位置するロシア・フォルマリズム、チェコ構造主義、およびアメリカ構造主義などからの正統的ヨーロッパ精神に対する攻撃は極めて象徴的である。<構造主義-ポスト構造主義>と呼ばれる反ヨーロッパ中心主義は、いずれも西欧の伝統的な<知の解体>をもくろむ所にその共通項が見いだされるが、解釈学はかならずしも全面

的に構造主義的潮流に対立するものではないとするP・リクールの見解には、大いに学ぶべきものがあり、筆者の今後の課題としたい。Vgl. Ricoeur, Paul: Hermeneutik und Strukturalismus (Der Konflikt der Interpretation I.), München (Kösel) 1973. また異質精神を自己の精神へと翻案する「同化」概念は、解釈学的地平における重要概念であり、ピエール・ジゼルもP・リクールの解釈学に即してこの概念について詳しい考察を行っている。P・リクール他『隠喩論』(上掲書)参照のこと。

- 29) マタイによる福音書第27章。
- 30) 井筒俊彦:「書く」—デリダのエクリチュール論に因んで—〔『思想』1984年4月号、特集=構造主義を超えて〕、2-18頁参照。
- 31) ジャック・デリダ:〈解体構築〉Deconstructionとは何か〔『思想』同上〕、19-29頁参照。尚、同書簡の翻訳者丸山圭三郎氏はDeconstructionに〈解体構築〉という訳語を使用しているが、それは本論稿の〈脱構築〉に同一概念である。
- 32) ジャック・デリダ:同上。
- 33) ”
- 34) ”
- 35) クリストファー・ノリス(荒木正純、富山太佳夫訳):『ディコンストラクション』(勁草書房) 1985、52頁以下。
- 36) 今村仁司:『思想の現在 実存主義・構造主義・ポスト構造主義』(河合文化教育研究所) 1987、38頁。
- 37) 井筒俊彦:同上、参照。
- 38) 富山太佳夫:ディコンストラクション現象〔『思想』同上〕、77頁、尚、同見解は富山太佳夫氏の注解によれば以下の著作を参考にしている。  
Vgl. Michael Ryan: Marxism and Deconstruction (The Johns Hopkins University Press, 1982), (邦訳『デリダとマルクス』、今村仁司他訳、勁草書房 1985) 及び Terry Eagleton: Walter Benjamin (London, NLB, 1981), pp. 131-142.
- 39) Vgl. Heidegger, Martin: Sein und Zeit, S. 153.
- 40) 中村雄二郎:思想の言葉〔『思想』同上〕、95頁。
- 41) Mann, Th.: ibid. Bd. XI (Joseph und seine Brüder, ein Vortrag), S. 656.
- 42) ibid., S. 667f.
- 43) 久米博:『象徴の解釈学』(新曜社)1978、25頁参照。
- 44) Vgl. Tiedemann, Rolf: Studien zur Philosophie Walter Benjamins,

(es 644), Frankfurt a. M. 1973, S. 77ff. および上掲拙稿：ベンヤミンと悲劇論、を参照のこと。

45) 三島憲一：『ニーチェ』(岩波書店) 1987、210頁以下参照。および Vgl. Horkheimer, M., Adorno, Th. W. : Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M.(Fischer) 1969.

## 〈 付 記 〉

本論稿は前半部(序、Ⅰ、Ⅱ)を「伝統の受容と解釈学」という題目で日本独文学会西日本支部第37回総会・研究発表会において、後半部(Ⅲ、結び)を「解釈学的循環と脱構築作業」という題目で同学会第38回総会・研究発表会において、それぞれ二回に分けて口頭発表した草稿に加筆修正を施し一編の論文として作成したものである。

(宮崎医科大学講師)