



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	グスタフ・シペート「解釈学とその諸問題」における解釈学的哲学の構想：意味の社会的存在論にむけて
Author(s)	貝澤, 哉
Citation	スラヴ研究, 62, 109-136
Issue Date	2015-07-15
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/83652
Type	departmental bulletin paper
File Information	62-05_109-136.pdf



グスタフ・シペート「解釈学とその諸問題」 における解釈学的哲学の構想

—— 意味の社会的存在論にむけて ——

貝 澤 哉

はじめに

本稿の目的は、グスタフ・シペート（1879–1937）の遺稿「解釈学とその諸問題」に見られるシペート独自の哲学的構想——哲学を歴史的な解釈学＝論理学ととらえ、言葉を、「意味」を「表現」する記号と位置づけ、解釈によって「理解」される対象として取り出そうとする彼の哲学のユニークな着想——に焦点を当て、その背後にある現象学や解釈学、プラトニズムなどとの関係を検討しながら、その意味や独自性を明らかにすることである。

よく知られているようにシペートは、1912–13年にゲッチンゲン大学でフッサールの教えを受け、1914年には『イデーン』第1巻の詳細な解説書である『現象と意味』を刊行するなど、ロシアにおける現象学受容の中心的人物のひとりとされ、「最も忠実なフッサールの継承者」とも評されているのだが⁽¹⁾、その一方で彼は、フッサールの現象学の問題点を『現象と意味』においていち早く指摘し、現象学の乗り越えと独自の哲学の構築を模索していた。その成果は、『論理学の問題としての歴史』、「意識とその所有者」、「哲学と歴史」（いずれも1916）、「知恵か、それとも理性か？」（1917）といった著書や論攷として発表され、やがて1920年代には『美学断章』（1922–23）、『語の内的フォルム』（1927）など独自の言語論的美学となって結実することになる。

ここでとりあげる論攷「解釈学とその諸問題」は、シペート自身によれば、「歴史の方法論にかんする自分の諸研究のなかで蓄積された資料」⁽²⁾をもとに、1918年に書きあげた草稿であり、生前は刊行されなかったものだが、この論攷には、1910年代から20年代にかけてのシペートの哲学的構想における喫緊の課題、つまり経験における対象の本質（意味）の現象学的観取や、そこにおける意識（主観）のありかたの見直しの問題が、言葉や記号とその解釈、理解という言語的問題と結びつけられながら広範に展開されており、1910年代の現象学的な対象や意識の存在論的探究と、20年代の言語、記号を中心とした解釈学的美学や言語理論を橋渡しし関連づける著作として、かなり重要な位置を占めていると思われるのである。

1 Зеньковский В. История русской философии. Т. II. Париж, 1989. С. 370.

2 Шпет Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. 1989. М., 1989. С. 231. シペートは1916年に学位論文『論理学の問題としての歴史』を刊行している。

なかでもとりわけ注目されるのは、現象学的な「意味」、つまりフッサールでは本来直接的に意識に直観されるはずの对象的本質を、「解釈」されることによって（いわば間接的に）理解されうる対象としての「言葉」、「記号」へと存在論的に読み換えるという、シペートの大胆で興味深い着想であろう。シペートの言語、記号理論が持つ独自性はおそらくここにある。なぜなら、同時代のロシアの思想史や言語思想史のコンテクストにおいては、賛名論や正教思想に近い存在論的な言語理論（フロレンスキイ、ブルガーコフ、ローセフ等）においても、また、フォルマリズムやソシュール、クルトネに近い機能主義的・構造主義的な言語理論においても、「意味」を、「解釈」を媒介した言葉の对象的本質の「理解」の問題としてはとらえていないからだ。正教的な言語理論のなかで最も強く現象学の影響を受けているアレクセイ・ローセフの場合でも、「表現」された「意味」は塑造的な「形相」＝造形的フォルムとして一挙に直観され、「理解」が「解釈」の問題と結びつけて詳細に論じられることはない⁽³⁾。また、ソシュール的な機能主義的言語観においてはもともと、意味は言語体系内の示差的特徴によってのみ形成され、対象と記号の関係は原理的に恣意的なものと考えられているのである。

このように検討してみると、シペートの言語観や、その基盤にある彼の哲学的構想の独自性は明らかだろう。もちろん、現象学的な形相的直観の対象（本質＝意味）を、解釈され「理解」されるものとしての「記号」へと大胆に読み換えようとする彼の哲学的構想の独特な方向性が、何の脈絡もなしに突如出現したものでないこともまた言うまでもない。ある意味ではこうした着想が、彼の思索活動の最初期からすでに芽生えているのを見てとることも可能だろうし、またそこには、すでに様々な研究で指摘されているように、解釈学や生の哲学、また彼が好んで参照するプラトンなどの強い影響を認めることもできるはずである。

実際、カリニチェンコのように、シペートのこうした構想を、ディルタイやハイデガーなどに代表されるような、現象学からの「解釈学的転回」という 20 世紀ヨーロッパ哲学史の大きな流れのひとつとして位置づける研究者もいれば⁽⁴⁾、木部敬のように、V. ソロヴィヨフや S. トルベツコイなどに見られるロシア的な全一性の哲学の大きな文脈のなかで、シペートの仕事を、すべての存在を肯定する哲学の構想としてとらえようとする者もいる⁽⁵⁾。またシヤン、ミチューシン、キャシディ、セイフリドなども、ロシアの哲学思想の伝統、なかでも 20 世紀初頭のロシア宗教思想におけるプラトニズムの伝統を重視する視点から、シペートの現象学受容もまた、こうした（宗教的な）プラトニズムの文脈においてなされたものと考えており、とりわけキャシディやセイフリドは、シペートにおける現象学を、いわば正教神学的な思想の隠れ蓑のようなものと見なす立場に立っているとさえ言えるだろう⁽⁶⁾。

3 ローセフの『名の哲学』における「意味」の塑造的な観取については、貝澤哉「アレクセイ・ローセフ『名の哲学』(1927)における「意味」の造形:形相的なものの可視性と彫塑性」『スラヴ研究』第 61 号、2014 年、27-54 頁に詳述されている。

4 Калиниченко В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. № 3. С. 39.

5 木部敬『グスタフ・シュペートにおける言語と文化の哲学の構想』東京外国語大学博士学位論文、2005 年、73-75 頁。

6 Шиян А. Шпет как платоник // Доска. 2005. С. 286; Митюшин А. Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности // Вопросы философии. 1988. № 11. С. 95; Steven

もちろん、これらの観点がまったくの見当外れだというわけではない。しかし、これから徐々に明らかにしてゆくように、上述のような見方はいずれも、シペートの哲学的構想の意味づけや評価にとって非常に重要な契機を見逃しているように思われる。すでに見たように、シペートの構想の独自性は、たんに現象学を改良して解釈学化しただけではなく、現象学的な対象的「意味（本質）」を「言葉」や「記号」の「表現」ととらえ、その直観を「解釈」による「理解」へと読み換えるものであり、その結果、経験に与えられる対象はすべて「解釈」されることによって「理解」される読解の対象として現れることになる。

つまり生や世界のすべてのものは、生の経験の時間の流れのなかで読まれ解釈される感性的マテリアルとして姿を現し、その結果、生や世界を対象とする哲学自身もまた、解釈学的な歴史学的論理学（ロゴス＝言葉^ロの学^カ）へと全面的に刷新されるのである。一見ディルタイの解釈学や歴史理解に接近しているようにも思えるこうした着想は、しかし経験する「私」の内的な生の連関もすべて記号的な読解の外的対象に置き換えられてしまう点で、フッサールやディルタイがいまだ残していた主観と客観の二元的な構図をも廃棄し、哲学のあり方自体を根源的に更新しようとする、哲学史的にも野心的な試みと言えよう。

だが、だからといって、シペートの哲学的構想を、ロシア的な宗教哲学的伝統に無理やり結びつけようとするあまり、現象学や解釈学が彼の着想のなかで担っている重要な役割を軽視することもまた、シペートの哲学的構想の本来のあり方を歪めてしまうように思えてならない。たしかに本部が言うように、シペートの構想の核心には、ロシア風の全一哲学的なプロジェクトと重なり合う、世界のすべての存在の肯定という問題があるのかもしれない。しかしそれだけを強調しすぎると、シペートはたんに、ロシアにおける全一性の哲学という大きな文脈におけるヴァリエーションのひとつとしか見えなくなってしまう、彼の哲学的構想の真にユニークな側面が理解しにくくなってしまふ。注意しなければならないのはむしろ、彼がそうした問いをロシアの宗教哲学の伝統的な解決法とはまったく異質な方法や哲学語彙を使って処理しているという点なのである。

シペートが生前から過度に西欧的な哲学者、合理主義者として知られ、キリスト教的な宗教哲学や神秘主義を軽蔑し、それらを「東方の知恵」などと揶揄しながら鋭く批判していたことは周知の事実である⁽⁷⁾。だからこそゼニコフスキイは、彼を絶対（神）の定立に反対する思想家として否定的に評価したのだった⁽⁸⁾。神秘的な体験としての「祈り」を現象学的経験として記述しようと企てたローセフとは異なり⁽⁹⁾、「合理主義者」を自認するシペートは、

Cassedy, "Gustav Shpet and Phenomenology in An Orthodox Key," *Studies in East European Thought* 49 (1997), p. 87 (あるいは Galin Tihanov, ed., *Gustav Shpet's Contribution to Philosophy and Cultural Theory* (West Lafayette: Purdue University Press, 2009), p. 102); Thomas Seifrid, *The Word Made Self: Russian Writings on Language, 1860–1930* (Ithaca: Cornell University Press, 2005), p. 140.

7 Шпет Г. Мудрость или разум? // Мысль и слово. Философский ежегодник. Вып. 1. М., 1917. С. 1–69 を参照。

8 Зеньковский. История русской философии. С. 371–372.

9 Лосев А. Имяславие и платонизм // Вопросы философии. 2002. № 9. С. 102–129 を参照。

現象学をあくまで経験的に実在する対象の理性的で合理的な同一性を獲得するための非常に有効なツールととらえており、したがって彼のプラトニズムも、フロレンスキイのようなオカルティズムへの志向や⁽¹⁰⁾、ローセフのような「賛名」における神秘主義とはちがって⁽¹¹⁾、ソクラテス＝プラトンの合理主義的、理性主義的な合理性を前提とした、きわめて西欧的かつ常識的なプラトニズムと言ってよいだろう。その意味で正教的な宗教思想にシペートをあまりに引きつけすぎたキャシディやセイフリドの議論は、残念ながらかなりの勇み足だと考えざるをえない。

いずれにしても、そもそもシペートがロシア的なのか、西欧的なのか、などという問いそのものにさしたる意味があるとは思えない。はるかに重要なのは、現象学的な対象の形相的「意味」すなわちイデア的な本質を、解釈され「理解」される「表現」としての感性的「言葉＝記号」へとマテリアルに読み換えるシペートの方法の独自性とその限界はどこにあるのかを、冷静に見極めることにほかならないのである。

そこで次節以降、「解釈学とその諸問題」のテキストを読解しながら、現象学的な対象的「意味」を、「表現」をとおして解釈され「理解」される感性的物（「記号」）として把握しようとするシペートの哲学的構想の狙いやその特徴、現象学や解釈学との関係を具体的に検証してゆくことにしよう。まず第1節では、「解釈学とその諸問題」をその論旨の流れに沿って概観しながら、シペートの解釈学的哲学の構想にとって重要と思われる、「理解」、「意味」、「表現」概念の特徴や、それと密接に結びついた「記号」、「言葉」の役割とその問題点を取り出すことにする。つづく第2節では、前節で取り出した問題点をもとに、『現象と意味』におけるフッサール現象学へのシペートの批判の要点や、初期からの一貫した彼の哲学的態度が、「解釈学とその諸問題」におけるシペートの《解釈学＝言語論的転回》とでも呼ぶべきものとのようにつながっており、そこにどのような狙いが隠されているのかを検討し、「表現」された「意味」の「理解」にかんする彼の解釈学的哲学構想の起源と目的について考察する。最後に第3節では、シペートのそうした現象学や解釈学への批判的態度や乗り越えの構想のなかにある、同時代の哲学や言語理論にはない独自性の持つ哲学的、言語論的な意義を明確にするとともに、まさにそうした独自性そのもののなかに読みとることができる、「意味」の「理解」についてのシペートの哲学的構想が囚われている現象学・解釈学的な限界についても触れることにしたい。

10 フロレンスキイのプラトン理解のオカルト的な性格については、貝澤哉「パーヴェル・フロレンスキイのプラトン論：身体、視覚、美とのかかわりをめぐって」『プラトンとロシア（21世紀COEプログラム「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集 No. 12）』北海道大学スラブ研究センター、2006年、75-96頁を参照。

11 シヤンは、シペートのプラトニズムが現象学的な日常の経験に基づくものであり、正教の「賛名」の神秘的経験とは相容れないものであると論じている。Шиян. Шпет как платоник. С. 290.

1. 「解釈学とその諸問題」における「理解」、「意味」、「表現」概念

1-1. 解釈の一義性と多義性／歴史認識の存在論・論理学としての「理解」／偶然的なものとの真なるものとのアポリアとしての「理解」

まず手始めに、「解釈学とその諸問題」⁽¹²⁾の大まかな論旨の流れとその主要な論点を確認しながら、そのなかで、現象学や解釈学とも深い関連がある「表現」、「意味」、「理解」といった概念がはたす重要な役割や、その特徴と問題点を抽出することにしよう。

この論攷は、古典古代以来の西欧の解釈学、文献学の長い歴史の過程に寄り添いながら、その方法論にかんする代表的著述家の著作を時系列に沿ってひとつひとつ概説しつつ、そこにシペート自身の批判的見解を差し挟んでゆくという特徴的な叙述の形式をとった作品である。とりあげられている著述家は、主なものだけでも、オリゲネス、アウグスティヌス、フラティウスから、エルネスティ、アスト、シュライアーマッハー、バーク、シュタインタール、ドロイゼン、ベルンハイム、ラッポ＝ダニレフスキイ、プラントル、ディルタイ、シュプランガー、ジンメル、スヴォーボダまで多岐にわたっている。こうして、古典修辞学から聖書解釈学、近現代の哲学的解釈学や言語学、歴史学、文献学の理論にまでいたる解釈と理解の問題の歴史的系譜がつつぎと狙上に載せられ、批判的にたどられてゆくわけである。

解釈学的な問いの起源にあるのは、「伝達 сообщение の記号としての言葉 слово の役割をみずから意識的に説明しようとする欲求」⁽¹³⁾だと考えるシペートが、この論攷のなかでみずからのよりどころとしているのは、「解釈の一義性と多義性」、「理解行為そのものへの問い」、「記号の存在論的分析」、「意味とは何かという哲学的問い」といった彼独自の観点である。

まずシペートは、古典古代から聖書解釈学にいたる解釈学の歴史を、解釈は一義的であるべきか、多義性が許されるか、という視点から検討し、アウグスティヌスの神学に見られるような、記号の意味は元来ひとつであるという立場を強く支持する。しかし、この時代の解釈学理論には、「記号の存在論的分析」、つまり記号が感性的、物質的なものとしてどのような形式や機能、ステータスを世界のなかで持っているかという問題の検討や、その記号を「理解」とはどのような行為なのか、という理解・解釈プロセスそのものの考察、すなわち「記号の理論」が欠けていると指摘するのである⁽¹⁴⁾。

12 本稿では、「解釈学とその諸問題」のテキストとして、基本的には1989年から1992年まで『コンテクスト』誌に掲載された初出の版（A. ミチューシン、E. パステルナーク校訂）を参照するが、後にT. シェドリナの編集のもとに刊行されたシペートの作品集（*Шпет Г. Мысль и слово. Избранные труды.* М., 2005）所収の版も適宜参照する。というのも、これら二つの版には細かい点でかなりの異同が見られ、そのどちらがより信頼性のあるテキストかにわかに判断しがたい場合があるからである。N. プロトニコフは、『コンテクスト』版のテキストに誤植や判読ミス、印刷ミス等が数多く見られることを指摘すると同時に、シェドリナのテキスト校訂もまた、草稿を恣意的に再構成しすぎている恐れがあると主張している。Плотников Н. Густав Шпет Татьяна Щедриной: реконструкция или фальсификат? // Новое литературное обозрение. 2011. № 109. С. 371–379.

13 Шпет. Герменевтика и ее проблемы. С. 233.

14 Там же. С. 244–248.

こうした状況に大きな変化がもたらされるのは、シペートによれば、宗教改革以後の時代である。プロテスタンティズムによってスコラ学による神学の過度に精密でスタティックな論理化が敬遠されるようになったことで、哲学・科学的概念の大きな変容がおり、16世紀から18世紀にかけて、解釈の問題の焦点が、理解・解釈の対象や理解・解釈そのもののプロセスについての問いへとシフトし、とりわけ歴史認識の存在論的、論理的な問題が提起されはじめたことをシペートは重視する。18世紀には、「理解」や「意味」の問題を主観における諸観念の観念連合や習慣の束と見る心理学的な見方も出現することになるのだが、「理解」をあくまで「社会的な操作」としてとらえようとするシペートは、観念連合のような主観的操作では「理解」を説明できないとしてこれを批判し、「社会的対象のオントロジー的問題」をそれに優先するべきだと主張するのである⁽¹⁵⁾。

だが「意味」は観念でもないが、だからといって単なる物でもない。たとえば文献学者マイヤーによると、「言葉」や「記号」は、一方で感性的、物質的性質をそなえてはいるが、それをとおして作者の「考え」を「理解」するためのものでもある。しかし、そのさいに解釈・理解される「言葉」、「記号」の「意味」とは、作者の観念の単なる再現ではなく、真実自体の認知だと言うのである⁽¹⁶⁾。こうして、「意味」とは何かという問いは、聖書解釈学の終焉とともに発展した文献学^{フィロロジ}によって、あらたな段階に到達する。それは、アストやシュライアーマッハー、さらにヘルダーの歴史哲学にも見られるようなある種のアポリア、つまり歴史的对象（それは当然、偶然的で一回的なものとしての外的な感性的、物質的对象である）をとおして、そこに表現された真なるものとしての「理性 ratio」あるいは「精神 дух」（非偶然、非時間的なもの）をどうして「理解」できるのか、という問いにほかならない。歴史認識をめぐるこのアポリアの解決こそ、シペートによれば、その後の解釈学に課せられた課題となつてゆくのである⁽¹⁷⁾。

このアポリアが、じつは最初に指摘した「解釈の一義性／多義性」の問題とパラレルであることに注意すべきだろう。なぜなら多義的なものは明らかに偶然的であり、逆に一義的なものは当然、必然的と見なされるはずだからだ。「理解」についてのシペートの問いにとって一貫して重要なのは、このように、多義的で偶然的なものの中に、一義的で必然的なものをいかにして見出すか、という課題であることが、この論攷の叙述から徐々に透けて見えてくるのである。

1-2. 「理解できない何か」としての「意味」／認識されたものの認識としての「理解」

だがそれにしても、このアポリアは具体的にどう解決されてゆくのだろうか。シペートはシュライアーマッハーの解釈学を高く評価しながらも、彼が「理解」行為の分析を怠っており、また「理解」と「解釈」を区別していないことを厳しく指摘したうえで、つぎのように述べている。

15 Там же. С. 255–257.

16 Шпет. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. 1990. М., 1990. С. 222.

17 Там же. С. 230–233.

このようにシュライアーマッハーも、解釈が始まるのは、理解というものが終わりを告げてしまい、直接的理解が足りなくなり、不十分になるまさにその瞬間から、言い換えれば、解釈の源泉がまさに非理解であるようなその瞬間からだという事情を無視しているのである。〔傍点引用者〕⁽¹⁸⁾

「理解」と「解釈」の区別が必要なのは、じつは「理解」できないということこそがまさに「解釈」の動機となるからだ。つまり「理解」とは、理解できない何ものかを理解しようとするものなのであり、そのための行為こそが解釈にほかならない。こうしてシペートは、シュライアーマッハーに「あるがままの理解自体の、したがってあるがままの意味の分析が欠けている」ことを批判するのだが、同時にこの解釈学者が「解釈されるものとその担い手」に独自の光を当てていることを高く評価しているものである。

だが、解釈されるものを、解釈する者にとって何かつねに他なるもの чужое、したがって、ふたたびくりかえせば、理解できない何ものか、あるいは完全には理解できないものとし、一方で意味を直接的につかみ取るように直接的に理解することは、結局のところおのれ自身という不可分なものの傘下に置かれるはずだろう、という彼の総体としての問題の立て方もまた、独特なものと言えないこともない。[...] シュライアーマッハーの持つ傾向のなかでは、純粋な解釈の問題とならんで、もちろんのこと、「他なるもの」の問題が、ほとんど原理的な問題のようにすら見えるのである。[...] 私たちが、語る者と理解する者のあいだにどれほどの共通性を前提しようと、理論としての解釈学の問題が立ち現れるのは、私たちがこの異質なるもの чуждоеを確認するときだけなのだ。〔傍点引用者〕⁽¹⁹⁾

ここには、上述のアポリア、つまり、偶然的で多義的な、感性的、物質的なもの（歴史的な対象＝「言葉」、「記号」）をとおして、非偶然的で一義的なもの（ratio、「精神」）をどうやって「理解」できるのか、というアポリアに対する答えのヒントが隠されていると言えるだろう。シュライアーマッハーの解釈学にとって、解釈される対象（「意味」）はつねに「他なるもの」、「異質なものの」、「理解できない何ものか」として立ち現れてくる。しかし、そもそも「理解」という行為をよく分析、検討してみるなら、それは、「理解できない何ものか」としての「意味」があるからこそ、その何ものかを「理解」しようとするための行為なのであり、こうしてみると「理解」という概念自体がもともと、理解できるものの向こうにある理解できない何かと関係することを暗に含んでいることが分かるのである。私たちは他者の言葉を読み、あるいは聞きながら、その言葉の感性的形式の向こうにある非感性的なもの（「意味」）を解釈し、理解しようとする。つまり「理解」行為とはまさに、感性的、多義的なものをとおして、理解されていない非感性的「意味」を認識しようとする行為なのだ。

もちろんこのことは、たんに自分の外側にいる他者の主観的な内心や情動を、観念によって表象したり模倣したりすることを意味しているのではない、という点に充分留意する必要

18 Там же. С. 240–241.

19 Там же. С. 242.

がある。すでに見たように、シペートは、「意味」や「理解」を心理学的で主観的な観念連合としてとらえる見方を厳しく退けている。彼にとって、「意味」は作者の主観的観念の単なる再現（＝偶然的なもの）ではなく、「真実自体の認知」にかかわる「精神」あるいは「理性ratio」であって、あくまで偶然的なものを超えた合理的、論理的なものでなければならない。なぜなら「意味」は「理解」の相関物である以上、すなわち「意味」はつねにその外にいる者に「理解」されることで「意味」として実現するものである以上、だれかの個人的な主観の閉域に閉じられたままのものがそのまま「理解」されるということは、ある種の矛盾だからだ。

したがって「意味」が解釈され「理解」されるためには、だれにでも妥当するような論理的な形式をとらなければならない。そのことをシペートはつぎのように説明している。

私たち自身が理解していないうちは、叙述 *изложение* の必要性は私たちにまったくおこらない。だがいったん私たちが何かを理解したなら、私たちは、自分のためだけであっても、ましてや理解されたものを通報し伝達するためには、理解されたもの（意味）を、叙述の主題として、要するにこの主題を展開するために、何らかの形式化をおこなう必要がある。原理的な分析の示すところでは、理解は、直接的な理解という最初の局面では、心理学の用語で言えば「本能的」、「自動的」なものだが、そこから解釈へと移行する可能性自体が、すでにある種の内的な論理的形式や形態構造があることを前提しているのである。〔傍点引用者〕⁽²⁰⁾

彼によれば、「理解」とは「意味」を論理的に形式化することで、「意味」に外部からアクセスしようという試みにほかならない——「記号あるいは言葉の、所与の外的形式から、私たちはその意味に達しようとするのであり、そうした到達のことを、私たちはまさに理解と呼んでいるのである。こうした外的形式の所与と意味との関係を、私たちは内的な論理的形式と呼ぶ」〔傍点引用者〕⁽²¹⁾。「所与の外的形式」とは、「言葉」や「記号」の感性的、物質的形式のことだが、そうした物としての外的な形式が、非感性的、理性的、精神的な「意味」と結びつくには、「外的形式」と「意味」が、論理的な形式としての「内的形式」によって結びつけられていなければならない。というのも、シペートにとって「意味」は個人の主観を超えてその外側から理性的、論理的に「理解」されるべきものだからである。私たちは、「自分のためだけであっても」、つまり自分で自分が理解したことを認識・理解するためだけでも、論理的な形式化を免れることはできないのだと彼は言う。

ところで、このように「理解」が「理解できない何か」、「他なるもの」、「異質なもの」の解釈による「理解」行為であり、だから上の引用にあるように「理解」されたものを認識、あるいは伝達するには「言葉」や「記号」の内的形式による論理化（「意味」の実現）が必要なのだとなると、他者（の言葉）を解釈・理解する行為は当然、他者の「理解」を「理解」しようとするもの、ととらえられることになるはずだ。シペートはアウグスト・ベーク

20 Там же. С. 246.

21 Там же. С. 249. シェドリナ校訂版とのあいだに、イタリックの強調の異同がある。*Шнем. Мысль и слово*. С. 330.

の文献学理論のなかに、そうした考え方の典型例を見出している。バークによれば、私たちはプラトンのように哲学する必要はないが、プラトンの作品を理解する必要があるのである。つまり、文献学のような言葉を介した歴史的な理解においては、人間精神が作ったもの、すなわち認識されたものが認識されるのであって、作者個人の主観的心理状態が再現されるわけではない。「認識されたものをふたたび認識すること、それがすなわち理解なのである」〔傍点原著者〕⁽²²⁾。

しかしシペートにとっては、バークもまた「記号」と「イメージ（表象・観念）」を混同している点で心理主義との批判を免れない。「認識されたもの」とは「概念 понятие」という対象の理解 понимание や解釈の結果得られるものであり、それは「記号」的に、つまり「他なるもの」を介在してしか伝達されないものであって、表象や観念の主観的、心理的な直接的疎通や連合とは異なるからである。

1-3. 社会的・歴史的「表現」：「言葉」、「記号」の交流としての個人

その後もシペートは、「明らかにされるべきx」つまり「理解できない何か」を「理解」概念の基礎に置き、「理解」の間接性を明らかにしたシュタインタールに一定の評価を与えながらも、彼が心理学的、経験科学的な「説明的」方法を解釈に持ち込もうとすることに厳しい批判を加えている。こうしてみると、シペートが一貫して、「理解」と理解される「意味」との相関関係をあくまで「言葉」、「記号」、つまり「意味」を「表現」するものの介在する間接的な過程として、言い換えれば、偶然性的かつ感性的・物質的な形式（多義的なもの）をとおして非感性的、論理的、理性的な「意味」（一義的なもの）を認識・把握する過程のなかでとらえようとしていることは明確だろう。そしてそのことは、すでに見たように、「理解」をあくまで主観や個人を超えた「社会的な操作」と考えるシペートの見方と不可分の関係にある。歴史学者ドロイゼンの方法を解説しながら、シペートはつぎのように主張する。

心理的解釈は、ドロイゼンの言葉を正確に理解した場合には、歴史的解釈を併呑したり、その「幕引き」にならないどころか、その反対にそれ自身が、客観的・歴史的解釈のなかに「幕引き」させられることになる。心理的解釈が心理的とされるゆえんは、それが自らの対象として、人の心的体験あるいは心に、つまり心理学的主観に向けられるからだ。だが、もしドロイゼンが正しく、人は、たとえば人格としては、交流 общение においてしか、どんなかたちであれ交流のなかでしか実現されないのだとすれば、その人が理解されている場合には、そのこと自体によってすでに心理学的主観であることをやめ、**社会的で歴史的な客体**となっているのである。〔傍点原著者、ゴシックによる強調は引用者〕⁽²³⁾

「理解」行為が根源的に持つ、このような社会性と歴史性のなかでは、個人は「すでに心理学的主観ではなく、したがって、ドロイゼンの言葉によれば、それ自身交流の『表現』（ein Ausdruck）」なのであり、シペートによると、さらにそのことは、ドロイゼン自身は明確にしていないものの、つぎのような重大な帰結をもたらす。

22 Шпет. Герменевитка и ее проблемы // Контекст. 1991. М., 1991. С. 216.

23 Там же. С. 239–240.

もし私たちが言葉による「表現」から、「意義 значение」としての「個人」の方に移ってゆくのであり、そのことを理解と名づけるなら、この「意義」自体があらたな「表現」でしかないような場合というまさにそのこと、つまり、あらたなタイプの理解、あらたなタイプの解釈について語る必要があるということである。〔傍点引用者〕⁽²⁴⁾

ややわかりにくい表現だが、おそらくここで述べられているのは、「個人」が心理的主観でなく、「表現」によって「理解」される「意義」なのだとすると、もともと「個人」という「意義」自体が「表現」にほかならず、「表現」（つまり「言葉」、「記号」）というものの外部には、心理的なものであれ何であれ理解される対象としての「個人」など実在しない、という事態であろう。理解された個人がまさに「それ自身交流の『表現』である」というのは、結局のところ、「個人」とは社会的交流の「表現」として現れる「意義」である、ということなのである。だからシペートは、歴史的資料をその著者（「他者の私」）の「心理的意義」から解釈しようとする歴史家ラッポ＝ダニレフスキイに対しても、「メッセージの作者がいただく諸『観念』のなかに『意義』を探しているうちは、理解や解釈の問題に近づくことはできない」と釘をさしている⁽²⁵⁾。

そして、この論攷の締めくくりとしてシペートがとりあげるのがディルタイの解釈学なのだが、すでに述べたように、シペートの解釈学的哲学の構想に、ディルタイの影響を指摘する研究者は少なくない。たしかに、この論攷に一貫する、自然科学的な「説明」とはちがう精神科学的方法として「理解（了解）」を取り出す身振りそのものが、明らかにディルタイの精神科学にかんする学説を下敷きにしていることは疑いないだろう。実際シペートは、歴史の対象としての客体化された精神の問題を、この対象を把握するための独自の源泉としての理解の問題と結びつけた点で、ディルタイの解釈学に一定の評価を与えているのである⁽²⁶⁾。

にもかかわらず、ここでもシペートは、「人格の学的認識」というかたちで、「伝達されるもの」よりも「伝達する者」へと焦点を合わせるディルタイの方法を、心理主義を克服していないものとして批判的にとりあげている。ディルタイの方法では、「論理的・セマシオロギー的問題」、つまり、先に見た交流の「表現」としての「記号」の問題、客体的な論理の内的形式や言語の意味形成にかんする問いが抜け落ちてしまうと言うのである。

ディルタイは〔…〕、解釈と理解の論理的表現についての問題、すなわち記号の一般問題を提起しなかったのだが、その記号のなかで私たちは、自分だけでなく、個人的なものだけでもなく、対象として伝達されるものも表現するのである。〔傍点引用者〕⁽²⁷⁾

つまり、歴史の対象としての客体化された精神を、ディルタイは「記号」、「言語」の論理的な表現の問題として提起できなかった、とシペートは総括するわけだが、そのことは当然、

24 Там же. С. 240.

25 Там же. С. 245.

26 Шпет. Герменевитка и ее проблемы // Контекст. 1992. М., 1992. С. 260.

27 Шпет. Герменевитка и ее проблемы // Контекст. 1991. С. 253.

この論理的な「記号」の表現についての問いを提示したのは自分がはじめてなのだ、というシペートのなみなみならぬ自負をも示しているにちがいない。まさに「理解」、「解釈」という精神科学や解釈学の問題を、心理学的な主観を超えた「記号」の客体的でロジカルな「表現」の問題へと読み換えようとしたところに、シペートは自身の構想の独創性を見ていたわけである。

ここまでの概観によって、「解釈学とその諸問題」における「理解」、「意味」、「表現」概念の特徴とその意味は、ある程度明確になったのではないと思われる。大雑把にまとめれば、シペートにとって、「理解」とは外部の対象における、「理解されない何か」＝「意味」をいわば間接的に理解しようとする行為であり「社会的操作」であって、その理解のためには「表現」として感性的、物質的形式をとって現れた「言葉」、「記号」を「解釈」することが必要である。

だが彼によれば、そのように「表現」された「意味」は、けっして表現する者の個人的な主観における心理的な観念・表象のコピーや心理的共感ではない。この点で「意味」とは、客体化（つまり外化）された「記号」の内部にある論理＝言語的なもの、すなわち「論理学」（内的形式）である。ところで、このように客体化され、感性化されたものは偶然的、歴史的なものであり、「個人」というものも、この客体化された社会的な交流の場のなかで表現され理解されることで実現する「意味（意義）」なのであり、その意味でシペートにとって、社会的なものは、個人的、心理的、主観的なものにつねに先立つのだと言えよう。さらにそのように考えると、「理解」はつねに他者の「言葉」＝「表現」をもとになされるわけなので、あらゆる「理解」は、すでにだれかに認識されたものの認識、という性格をおびるはずである。

このように、世界の「意味」を、異質な他者を孕んだ社会的交流の「表現」としての「言葉」、「記号」の存在論的でロジカルな「理解」においてとらえる点に、シペートの解釈学的哲学の構想の、当時としてはきわめて独創的な問題意識が見いだせるのである。

それにしてもシペートが、社会的な「表現」としての「言葉」、「記号」を前面に打ち出した、こうした解釈学的な哲学の構想を抱くに至ったのはなぜなのか。また、なぜ彼は、「解釈」や「理解」における心理主義を執拗に退け、その客体的な社会性と記号性、論理性をこれほど強調するのだろうか。そのことを考えるためには、この論放が書かれる以前のシペートの思索の過程にまで遡って、彼と現象学や解釈学との関係を検証しなければならないだろう。そこで次節では、「解釈学とその諸問題」に先行するシペートの著作『現象と意味』を参照しながら、彼の解釈学的哲学の構想の根底にある問題意識がどのようにして生じたのかを考察してみることしよう。

2. 現象学からの離反：「意味」の「イデア的直観」から「理解」の「インテリゲンツメイ了解的直観」へ

2-1. 『現象と意味』におけるフッサール批判：「意味」の具体性

「解釈学とその諸問題」から、それ以前のシペートの代表的著作をふりかえって見ると、彼の解釈学的哲学の構想が、じつはもっと前の段階からすでに形成されていたらしいことが、かなりはっきり読み取れるように思われる。フッサールの『イデーンⅠ』をほぼその叙述の流れに沿って概説し、フッサール本人への献辞も付されている、ロシアにおける現象学受容

を代表すると言ってもいい著書『現象と意味』(1914)においてすら、シペートはすでに、フッサールの学説に批判的検討を加えながら、みずからの解釈学的哲学の構想につながるような着想を各所で述べているのである。そうした個所を検討すれば、シペートの解釈学的哲学の構想が持つ意味と独自性が、より明確になってくるはずである。

だがもちろんそのことは、アンナ・シヤンが言うように、彼の現象学受容がたんに、その「本質学」的側面をロシア的なプラトニズムの隠れ蓑として利用する以上のものではなかった、ということの意味するものではないだろう⁽²⁸⁾。むしろカリニチェンコが指摘するように、フッサールを批判しているとはいえ、現象学的な着想は、シペートにとって重要な出発点になっていると考えなければならない⁽²⁹⁾。そもそもシペートが、「意味」や「表現」という概念に着目したこと自体、彼にとって現象学的な発想が非常に重要な思考の源泉のひとつだったことを物語っている。なぜなら、「意味」や「表現」という概念は、もともとフッサールの現象学で展開されているものにほかならず、明らかにシペートはそれを摂取し、みずからの構想の重要な要素のなかに組み込んでいるからだ。

まず、フッサールにおける「意味」概念が、私たちが常識的に用いるような「意味」とはいささか異なるものであることに注意する必要がある。現象学における「意味」とは、自然的態度を現象学的に還元することによって現れる、意識の志向的対象の形相的・イデア的意味のことである。私たちはふだん、自分の外にある対象を意識において感覚しながら、その知覚の偶然的で多様な奔流のなかで、自覚しないまま、対象の本質的な同一性（つまり「形相」＝イデア的「意味」）を直観的に把握しているとフッサールは考えている。この自然的態度の直観のメカニズムをとりだすためにおこなわれるのが、「対象」や「私」が自明に存在するという考え（存在定立）を括弧に入れる「現象学的還元（エポケー）」なのだが、それによって明らかにされるのが、意識の志向性、そのノエシス・ノエマ的作用である。

フッサールによれば、対象の本質＝イデア的「意味」は、意識の志向性との相関によって見出される。つまり意識と対象のイデア的「意味」は切り離すことができないのである。よく知られているように、彼にとって意識はつねに対象への志向性＝「何かについての意識」として働き、経験に現れる対象の多様な知覚の諸現出を素材としながら、その背後にある対象の本質としての「意味」を形成するのであり、この意味形成の対象的素材を「ノエマ」、そして意識の意味形成作用を「ノエシス」と呼ぶのだが、このノエシス・ノエマ的作用なしに対象的本質としての「意味」は直観的に観取されないため、イデア的「意味」はいわば、「主観」と「客体」をひとつに結び合わせるようなものとなっている。この点で「意味」は、私たちの日常的な経験（意識）に直接的に与えられ、しかも意識と不可分に現れる「本質＝イデア的なもの」としての対象だというわけである。

フッサール現象学におけるこのような、日常的経験に与えられる対象的「意味」の理論が、シペートにとってそれなりに魅力あるものだったことは想像に難くない。木部敬が詳細に論じているように、その哲学のキャリアをヒュームの懐疑主義研究から開始したシペートは、日常的経験に直接与えられている対象や世界の実在を確証できる方法を模索していたと見ら

28 Шиян. Шпет как платоник. С. 286.

29 Калиниченко. Густав Шпет. С. 38.

れ⁽³⁰⁾、その意味で、日常的経験に与えられる対象が、そのままイデア的本質としての「意味」を形成しているととらえるフッサールの現象学は、彼自身の哲学的構想にとって非常に大きな足がかりとなったはずである。実際『現象と意味』のなかで彼は、現象学を、「他なるものを否定しない」、「存在の理論」、「存在そのものについての学」として評価しているのである⁽³¹⁾。

だがここで見逃してはならないのは、先にも見たように、もともとフッサールの現象学的還元の方法自体は、存在定立についての判断を中止することによって可能になっているという事実である。つまりフッサールの方法は、意味が観取される当の対象の存在を否定するものでもないが、かといってそうした意味にかかわる対象の「存在そのもの」としてのありかたを積極的に解明するわけでもない。だからこそシペートは、フッサールの理論を積極的に吸収しながらも、同時に、対象の意味の存在論的側面をフッサールがなごりにしていることに敏感に反応するわけだろう。たとえばシペートは、フッサールが「意味」を抽象的なものととらえていることに疑問を呈している。

ただつぎのことに注意しよう。全きノエマの核がその具体性において得られるのは、意味が充実された様態のときだけであり、それというのも意味は、その規定的な性質における対象でありながらも、フッサールの意見では、ノエマの成素全体からなる具体的な本質ではなく、ノエマに内在する一種の抽象的形式にすぎないからだ。

この点に、われわれの疑問も生まれる。意味は、その規定的性質における対象としてでなく、本来的な意味としては、抽象的形式などではまったくなく、対象自体に内的にそなわったもの、対象の内密なもの интимное である。したがって実際のところ、意味はもっぱら具体的な対象だけにそなわりうるというだけでなく、そもそも意味というものはまさにそういうものとしてしか規定されないのであり、それというのも意味のなかに横たわっているのはまさに、千差万別な内容から、完全で欠けるところのないものを作り出すものだからである。〔傍点原著者〕⁽³²⁾

ここでとりあげられているのは、『イデー I』の第 131-132 節におけるフッサールの「対象の意味」の規定なのだが⁽³³⁾、シペートはどうやら、対象の本質として直観される「意味」はあくまで具体的なものでなければならないと考えているのである。じつはシペートは、1914 年 3 月 11 日付のフッサール宛書簡のなかで、まさにこのことをフッサール自身に質問として書き送っており、フッサールから、ノエマはすべて独立性のない部分なので、全体から抽象された部分という意味で「抽象的」なのだ、という内容の返信も受け取っていた(3 月 15 日付)⁽³⁴⁾。ところがシペートは、いわばあえてそれに反論する形で、『現象と意味』にこの疑問をそのまま書き入れているわけである。

30 木部敬「グスタフ・シュペートのヒューム論」『SLAVIANA』第 18 号、2003 年、25-47 頁。また同じ著者の前掲博士論文も参照のこと。

31 Шпет Г. Явление и смысл // Шпет Г. Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 118-119.

32 Там же. С. 138.

33 エトムント・フッサール（渡辺二郎訳）『イデー I-II』みすず書房、1993 年、251-264 頁。

34 Густав Густавович Шпет — Эдмунду Гуссерлю. Ответные письма // Логос. 1996. № 7. С. 127; Письма Эдмунда Гуссерля к Густаву Шпету // Логос. 1992. № 3. С. 236-237.

2-2.「記号」の役割の重要性：「内密かつ内的なもの」としての「意味」

このように、対象の本質としての「意味」が具体的であることにシペートは強くこだわっていたのだが、それはなぜなのだろうか。「対象に内的にそなわった」「内密なもの」という言い方で彼が何を示そうとしているのかをたどれば、それはおのずと明らかになるはずだ。シペートはこう言っている。

どんな対象であれ、抽象的で独立性のないものをとりあげてみれば、私たちはそこに「その諸規定性のいかにあるかというありさまにおける対象」(der Gegenstand im Wie seiner Bestimmtheiten)を見出しはするものの、私たちの目の前に立っているもの стоящее перед нами の内的で内密なものへの洞察をとおしてのみ姿を現すような、本当の意味は見いだすことなどできるはずがない！ 具体的な対象をとりあげたいが、アリストテレスの例を思い出してみよう——石斧だ、すると私たちは、実際、その「内的意味」をその「切る」ということのなかに見出す。意味が姿を現すのは、具体的で「独立した」対象の充実のなかにおいてなのだ。〔傍点原著者〕⁽³⁵⁾

「私たちの目の前に立っているもの」という言い方が、「対象」のドイツ語の Gegenstand の直訳 (gegen 「～に対して」、Stand 「立っている (状態)」) であることに注意しよう。興味深いのは、ここで「具体的対象」の例としてあげられている「石斧」が、「切る」の「記号」となっている、とシペートが主張していることである。

われわれがそれ〔内的で内密なもの〕を「内的」と呼ぶのは、「意味」が内容としては、おのずとそれを見出すようなことはやはりなく、それを「指し示す」だけであって、その「記号」であるからだ。私たちの例では、「斧」のなかに、たんに、純粋な「いかにあるか」としてのその諸性質の層だけを観取するのではなく、斧が「切る」ものだということのなかに、「内的意味」をも観取する。〔…〕これはまさに私を、ある種のノエマの「内容」としての「斧」から、先にあげたような動機の連関へと「連れ去る」ような性質である。もし私がまさにこの「側面」を念頭に置いて、この性質に注意を向けるなら、それはおのずから私にとって、すでにして「記号」にほかならないものとなり、「切る」は対象的内容そのものの 内密かつ内的なもの となって、しかもその全体としては、アリストテレスによれば、その「心」あるいはエンテレケイアとなる。〔傍点原著者、ゴシックによる強調は引用者〕⁽³⁶⁾

私たちの目の前にある対象（「意味」）は、フッサールが言うような、意識の志向性によってもたらされる、対象が「いかにあるか」というノエマ的な規定的性質（非独立的な抽象的形式）ではなく、それ自体はあくまで具体的な「記号」となって「内的意味」を指し示す。この意味が「内的で内密なもの」、「内的意味」などと言われるのは、「記号」となる元の対象と外形的な連関（つまり観念・表象や因果などの直接的なつながり）がないからだ。つま

35 Шпет. Явление и смысл. С. 161.

36 Там же. С. 162.

りシペートにとって対象の「意味」は、フッサールが言うような「いかにあるか」という対象の形相的・直観的で抽象的な諸性質の寄せ集めなのではない。シペートは「意味」を感性的・具体的対象としての「記号」から間接的に、しかしあくまで具体的に読み取られ理解される対象の本質だと考えているのである。この具体的「記号」とその「内的意味」の実現との関係を彼は「エンテレケイア」、つまり「内的意味」としての「形相」が、「記号」という「質料」をとおして現勢化することと見ているわけである。

ここまでたどってくれば、シペートが現象学的な「意味」概念の欠陥をどこに見出したのかはかなり明確になってくるだろう。基本的に現象学は、対象つまり「意味」を、還元された、だれのものでもない純粋な意識の相関物ととらえているのだが、そうした方法で、はたして本当に生きた経験のなかで与えられる対象の具体的存在がとらえられるのだろうか。しかも問題なのは、この純粋経験（超越論的主観性）が、じつはあくまでも、「私」という主観の経験を反省することによって得られたものであり、そのなかで現れた「意味」は、結局は「私」（しかもだれでもない「私」）にとっての「意味」でしかないということだ。だからシペートは、そうした「純粋経験」、「超越論的主観性」としての反省的・抽象的な「私」の閉域の外側に具体的に存在するものとして、「意味」を「記号」としてとらえなおそうとするのである。

言い換えればそれは、純粋経験の「私」を「内在的超越」、つまりある種の「絶対」として、還元の外に置こうとする現象学に対して、「私」自体をも相関的なものとして、「意味」＝「記号」との相関関係に置こうとすることを意味するだろう。実際シペートは、フッサールの「志向性」概念における意識の統一を保証するものとしての「私」に疑問符を付したうえで、つぎのように述べている。

まったく同じように明白なのは、この「私」、この「われわれの」意識、「われわれの」の *cogito*、現象学的研究の「われわれの」は、現象学的態度を遂行する哲学者の経験的「私」ではないということだ。[...] 明らかなのは、現象学においてもまた、他の似たような場合と同じように、話題となっているのは、「主観的」形式を持った言葉 *речь* の言い回しにすぎないということだ[...]。⁽³⁷⁾

シペートによれば、現象学における純粋意識の「私」も、「言葉の言い回し」、すなわち「記号」の相関物としての「意味」にすぎない。ここから、「解釈学とその諸問題」における、もともと「個人」という「意義」自体が「表現」（つまり「言葉」、「記号」）にすぎず、「表現」の外部には理解される対象としての「個人」など実在しない、という言明までの距離は、それほど遠いものではないことがわかるにちがいない。こうしてみると、シペートの現象学的な「意味」の批判は明らかに、「記号」、「言葉」による、個人を超えた社会的交流を中心に据えた彼の解釈学的な哲学の構想を前提にしてなされているとしか思えなくなってくるのである。ちなみにそう考えれば、彼の言う「内的、内密なもの」、「内的意味」が、「解釈学とその諸問題」における「内的形式」に相当するものであることも分かってくるだろう。

37 Там же. С. 86.

インテリギーベリヌイ
2-3. 「了解的直観」：理解の対象としての社会的表現

実際、シペートは「解釈学とその諸問題」においてもそうであったように、すでに『現象と意味』のなかでも、現象学的な対象的「意味」を社会的に直観される存在としてとらえ直そうとしている。

諸原理の根本原理を打ち立て、「實在」は「感覺的所与」をとおしてしか存在しないことを示しながら、[...] フッサールは存在の様々な種類として、物理学的事物、心を持って活動する生きものたち animalia と、心理学的意識を区別している。しかしながら、まさに理論的に予断のない視線にとってここで目につくのは、特別な種類の経験的存在が抜け落ちていることだ——社会的存在である [...]。[傍点原著者]⁽³⁸⁾

シペートは、フッサールの理論に「社会的存在」という重要な経験的存在の考察が抜け落ちていると指摘し、「まさにこの問題に現象学的な光をあてることが原理的に重要な課題である」と強調している。では、この「社会的存在」はどのようにしたらとえられるのだろうか。そこで彼は、現象学の基礎になっている二つの直観の区分の見直しを要求するのである。

社会的存在の問題が実り多い問題であるのは、それへの答えによって、われわれが冒頭に示した、これまで十分なものと思われてきた区分が不完全あるいは舌足らずなものであることが明るみに出されるからであるが、まさにそれは、直観を経験的直観とイデア的直観に区分することにほかない。⁽³⁹⁾

すでに説明したように現象学では、自然的態度にあっては、意識は経験的に事物を直観しており、これを「経験的直観」と呼ぶ。それを現象学的に還元すると、純粹意識が対象の形相の本質＝「意味」を直観的に観取することが浮かびあがってくるのだが、その直観が「イデア的直観」なのである。しかしすでに述べたように、還元された純粹意識あるいは超越論的主観性は、「主観／対象」という「私」の意識の心理主義的閉域から出られず、また、そこでは生きた経験的實在も括弧に入れられてしまう。けれど、「私」とは言葉の言い回しにすぎない、と考えるシペートからすれば、「言葉」、「記号」の「表現」という社会的なものが、経験的なものの対象的「意味」の第三の直観、しかも私たちの経験や生にとってきわめて重要なものとして考えられなければならないはずである。この直観をシペートは「了解的直観 интеллигибельная интуиция」と名づけているのだが⁽⁴⁰⁾、それは、「言葉」、「記号」という社会的「表現」を介した「意味」の把握であるがゆえに、当然「解釈」、「理解」を必要とすることになるだろう。

38 Там же. С. 120.

39 Там же. С. 121.

40 Там же. С. 170.

ノエマの内容のなかに、内的なもののための、エンテレケイアのための記号を観取する、ということのなかに表現されたこうした行為の、すでに発見済みの諸特性を考慮するならば、あらゆる命題 *положение* を賦活するこうした行為を、われわれは解釈学的行為と名づけよう。〔傍点原著者〕⁽⁴¹⁾

先ほど見たように、具体的なノエマ的意味としての「記号」は、「石斧」が「切る」を意味したように、対象の非独立的な規定的性質（「石斧がいかにあるか」）を超えた、石斧とは別の何かを指示するような、いわば「表現」的な対象の意味であり、「石斧とは切るための道具である」といった命題の定立（石斧が秘めている潜勢力の現勢化という意味でエンテレケイアの実現）、つまり石斧の「解釈」、「理解」というかたちでの意味付与行為なのである。彼はこう言っている。

したがって、意味付与行為、あるいは解釈学的行為が必要としているのは、相関的に「表現」を遂行するもののため、命題における意味のための用語を、ふさわしい形で規定することなのであり、そしてそれは、「解釈 *интерпретация*」あるいは「釈義 *толкование*」にほかならない。〔傍点原著者〕⁽⁴²⁾

したがって、「解釈学とその諸問題」でも議論されていたように、「諸対象の多数性と多様性は、つねに課題として現れて、われわれが解決することを求められている [...]」⁽⁴³⁾、つまり対象的「意味」ははまだ「理解されていない何か」、つまり解釈すべき「課題」として立ち現れるのである。

このように、シペートはフッサール現象学をいわば積極的に取り込みながら批判的に組み換えることで、社会的表現としての「言葉」や「記号」の「解釈」による対象的「意味」の「理解」という、独自の解釈学的哲学の構想を構築していったと見ることができる。彼にとってフッサール現象学は批判の対象であるだけでなく、経験に与えられた実在をとらえるための鍵となる方法でもあった——「現象学という建物全体の要石となっているのは、われわれの意識にとってあらゆる種類と形式をとって存在するものすべてを提示できるという信念を強固に確立したことであり、それによって現象主義にもカント的な二元論にも同じく打撃をもたらしたということである」⁽⁴⁴⁾。だからこそシペートは、現象学を利用して、フッサールが取りあげたのとは別の種類と形式をそなえた問い、「理解」の対象としての「表現」である「言葉」、「記号」の存在という解釈学的問いに到達できたわけである。

「解釈学とその諸問題」は、そうしたシペートの問題意識が、ディルタイの解釈学や精神科学における「人間精神」の「歴史的」な「理解」の問題とむすびつけられ、全面的に展開された著作のひとつと見ることができるだろう。実際シペートは、「解釈学とその諸問題」の最後に、自説をまとめながら、つぎのように自負している。

41 Там же. С. 165.

42 Там же. С. 167.

43 Там же. С. 178.

44 Там же.

こうしたかたちでの理解の問題は、精神そのものの問題にほかならない。精神と理解は、対象とそれに向けられた行為〔作用〕が関与的であるのとおなじように関与的である。理解にとっての対象としての精神がそなえている内容は理性的 разумное 内容である。了解 понимание が向けられるのは理性 разум のみである。理解 понимание の対象としての精神は、理性的 разумный 精神なのだ。

私が理解する限り、こうしたかたちで問題が立てられたのは初めてだろう [...]。⁽⁴⁵⁾

このように検討してくれば、現象学的な「意味」を、「記号」や「言葉」による「表現」の「解釈」としての「理解」へと批判的に読み換えるシペートの解釈学的哲学の構想が、すでに『現象と意味』の時代から、フッサール現象学との対話的関係のなかで形成されつつあったものだということはもはや疑う余地がないと思われる。

シペートがこうした現象学の解釈学化とも言うべき課題にいち早く着目した背景はさまざまに考えうるだろう。プロトニコフや木部も指摘しているとおり、シペートは現象学に出会う以前に、「心理学のひとつの道」という初期の論文（1912）で、すでにディルタイの記述的心理学に言及していた⁽⁴⁶⁾。フリードリヒ・ボルノウによれば、もともとディルタイの記述的心理学とフッサール現象学の着想には多くの共通点があり、ディルタイは『論理学研究』を高く評価したし、フッサールは晩年に「生活世界」や「他者」の問題でディルタイに接近していたのである⁽⁴⁷⁾。こうしたことからすれば、生の経験や歴史性の強調、理解概念の扱い方などからみても、シペートがフッサールより先に、記述的心理学を入り口としてディルタイの生の哲学や解釈学の考え方に接近し、その立場からフッサールを読んでいたのではないかと推測することも可能かもしれない。

だが一方でシペートの解釈学的な哲学の構想が、たんに現象学のディルタイ的な解釈学化のみにあったのでないことは、すでに見たようなシペートによるディルタイの心理主義的傾向への批判や、「記号」、「言葉」を媒介とする「他なるもの」や「他者」との解釈学的関係としての社会的存在の「^{インテリギーベリヌイ}了解的直観」の強調からも明確だろう。フッサールにもディルタイにも、社会的な了解的直観の基礎としての「記号」や「言葉」の存在論的重要性への意識や緻密な理論化が欠けている、とシペートが感じていたことは、これまで述べてきたことから見ても間違いない。「記号」、「言葉」という感性的媒体の解釈・了解過程に注目することによる、フッサールやディルタイの主観主義や心理主義の乗り越えにこそ、1920年代の言語理論へとつながるシペートの哲学的構想の独自性があるのだといえよう。

そこで次の節では、このようなシペート独自の記号・言語による現象学や解釈学への批判

45 Шпет. Герменевитка и ее проблемы // Контекст. 1992. С. 278.

46 Плотников Н. Антропология или история. Полемика Г.Г. Шпета с В. Дильтеем по поводу оснований гуманитарных наук // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2006. С. 172–173; 木部『グスタフ・シュペートにおける言語と文化の哲学の構想』69–70頁。

47 O. F. ボルノー（高橋義人訳）『ディルタイとフッサール：20世紀哲学の源流』岩波書店、1986年を参照。

の乗り越えの持つ哲学的、言語論的な意義を総括するとともに、「意味」や「理解」についてのこうした彼独自の哲学的構想が抱えている現象学的、解釈学的な限界についても同時に検討して、本稿をしめくくことにしたい。

3. むすびにかえて：

哲学史や言語理論史から見たシペートの解釈学的哲学構想の意義

3-1. アイデア的なものの実在化としての「変革的な哲学」

シペート自身は、「言葉」、「記号」を中心にすえた彼独自の解釈学的哲学の構想の持つ意義を、どのようなところに見出していたのだろうか。彼は、この「変革的な哲学」の最も重要な問いかけとは「アイデア的なものの実在化」なのだと主張している。

この変革のなかで最も重要だと私が考えるのは、アイデア的なものの実在化である。理解 *понимание* と了解 *разумение* は、アイデアのたんなる把握 *постижение* ではなく——それは、私の考えではしっかりと確立している——実在化されたアイデアの把握なのだ。こうした意味においてのみ、歴史としての実在そのものについて語ることができるのだが、それというのも、歴史は実在化されたものとのみかわるからである。了解 *разумение* の理性 *разум* とは抽象的な理性ではなく、この歴史のなかで実在化されたものである。この意味においてのみ、さらに¹理性的²実在³について語ることができる。まさに最も重要なことに、この意味においてのみ、⁴絶対的⁵実在⁶について語ることができる。生成を終えた、歴史的な、実現されたものにかんしてのみ、*contradictio in adjecto*〔形容矛盾〕を恐れずにこの概念 *понятие* を用いることができる。彼岸が絶対的実在なのは当然のことだ。アイデア的なものの絶対的実在は、アイデア的なものの無化である。生成しつつあるものの絶対的実在など幻想であり、ただ、歴史的なものの絶対的実在だけが、真実なのである。⁽⁴⁸⁾

シペートにとって「記号」や「言語」の問題は、第1節と第2節で検討してきたように、多義的なもののなかに一義性をいかに見取るのか、つまり偶然的なもの、感性的でマテリアルなもののなかに、必然的なもの、形相的でアイデア的なものとしての「意味」をいかに見出すのかという問いのなかで立ち現れてきたものであり、彼にとってフッサール現象学が重要な意義を持っていた理由もそこにあった。なぜならフッサールの現象学はまさに、私たちの意識の日常の経験（偶然で流動的な知覚）に形相的意味（アイデア的なもの）が直観されるしくみを解き明かそうとするものだったからだ。実際シペートは『現象と意味』のなかで、現象学的方法のプラトニスティックな意義をかなりあからさまに強調していたのである。

現象学は、その還元的方法や、態度を区別するやり方によって、存在のあらたな諸世界を開示してみせたのだが、それはわれわれの現実の存在の彼岸ではなく、まさにその現実のなかになのであり、それはまた、まさに「アイデアに対して盲目でない」者たちにはだれでも直観的に見とる

48 *Шпет. Герменевитка и ее проблемы // Контекст. 1992. С. 279.*

ことができるものなのである——プラトンのイデアの王国が、われわれの王国としてわれわれに開かれたのだ。〔傍点引用者〕⁽⁴⁹⁾

こうした一節は、シペートのプラトニストとしての側面を明確に証拠立てるものと言えるだけでなく、そうしたイデア的なものが、「われわれの王国」、すなわち偶然的、感性的でマテリアルな世界でそのまま把握されうるというフッサール現象学の着想が、シペートにとってきわめて重要なものだったことも物語っているだろう。もちろん実際には、フッサールにおける「形相的」あるいは「イデア的」意味は、還元によってその存在定立を判断中止された「意味」にほかならず、すでに見てきたようにイデアの実在自体を担保するものではまったくない。ところがシペートはかなり強引とも思える仕方で、現象学のなかから、イデア的なものを「現実の存在」としてとらえる方法を取り出そうとするのである。

だが、これまで再三述べてきたように、イデア的なものの実在化というシペートの哲学的構想を、たんに現象学の仮面を被ったプラトニズムやロシア宗教思想に特有の全一性の哲学といった観点からのみ理解することは、じつはその最も注目すべき特質を無視することにほかならない。というのも、『現象と意味』から「解釈学とその諸問題」にいたるシペートの解釈学的哲学の構想の独自性は何よりも、存在のイデア的「意味」というものが、あくまで感性的マテリアルとしての「記号」や「言葉」による「歴史」的な「表現」として「解釈」され「理解」されるところにあるからだ。つまり、イデア的なものの直接的直観という現象学の問題を、最初の引用で述べられていたように、あくまで間接的で歴史的に実在化されたマテリアルとして解釈され理解される「記号」、「言葉」の問題へと接続しえた点に、彼の独自性を見る必要がある。したがって、問わなければならないのはむしろ、シペートがプラトニ的なイデアを、なぜ具体的「記号」を読むことでしか「解釈」、「理解」されえない歴史的なものとして取り出そうとしたのか、という点にあるはずなのである。

3-2. ノエシス・ノエマから「記号」、「言葉」へ／シペートの対話的スタイル

それにしてもシペートはなぜ、現象学的なノエシス・ノエマ的な意味の把握作用を、「記号」や「言葉」の歴史的解釈の問題へと読み換えることができたのだろうか。たとえば木部敬は原理的な観点から、そもそもフッサール現象学におけるノエシス・ノエマ作用と対象との関係のあり方自体が、言葉と対象の関係に近いのではないかと論じている⁽⁵⁰⁾。たしかに、多様なものから同一のものを直観するノエシス・ノエマの志向的構造は、やはり感性的・偶然的なマテリアルとしての「記号」や「言葉」を通して、イデアの意味を直観するという点で、「記号」や「言葉」のあり方とのある種の類似を感じさせることは疑いないだろう⁽⁵¹⁾。

49 *Инт.* Явление и смысл. С. 179.

50 木部『グスタフ・シュペートにおける言語と文化の哲学の構想』91頁。

51 たとえば斎藤慶典は、流動する経験における自己同一的なものの現象学的な生成を「不在における現前」ととらえたうえで、その構造を「何ものかを、その何ものかの不在において指し示す」点で「記号」の構造と同じものだと論じている。斎藤慶典『フッサール 起源の哲学』講談社、2002年、154頁。

ただし、こうした「記号」や「言葉」のあり方が、「理解」や「解釈」というさらなる問題を孕んでいる点に木部は注意を向けていない。すでに第2節で論じたように、フッサールにおける通常のノエシス・ノエマ作用のとらえ方においては、ノエマの意味は抽象的なものであり、具体的、実在的ではないと理解されていたわけで、シペートはまさにこれに反発し、具体的、歴史的なマテリアルとしての「記号」や「言葉」の「解釈」による内的意味の社会的「理解」という方向を目指すことになる。この意味でシペートにとって、ノエシス・ノエマ作用と対象との関係は、「記号」や「言葉」と対象（意味）との関係と完全に一致するものではなく、むしろその差異こそがより重要だったはずなのである。

F. ローディはこの点にかんして、フッサール『論理学研究』第2巻第1章における「表現と意味」の研究、とりわけ第23節「表現における統覚と直観的表現における統覚」の重要性を示唆している⁽⁵²⁾。そこでフッサールは、記号（言葉）を介した表現においては、意味の理解作用、解釈作用が介在するという議論を展開しており、しかもこの場合意味は「（《経験》から生ずる）客観化的解釈」、つまり経験に与えられる外的な事物や出来事との照らし合わせによってしか生じないと主張している⁽⁵³⁾。ローディは、記号や言葉の解釈と理解にかんするフッサールのこうしたとらえ方が、シペートの解釈学的な「記号」や「言葉」への関心のヒントになっていると考えているのである。

このような見方は、シペートのフッサール受容が『イデーニ I』における超越論的還元の方法よりも、むしろ初期の『論理学研究』における、存在定立を還元しない現象学的心理学（記述的心理学）の方法に親和的であるという T. ネメスの主張とも響きあうものだろう。対象の実在そのものの把握を目標としていたシペートにとっては、存在定立を停止してしまう超越論的還元による純粹意識の作用自体の解明よりも、現実の経験のなかで存在する対象がいかに意識と相関するかを記述する現象学的心理学（記述的心理学）の方が、方法論的に見てはるかに重要だったというネメスの指摘には一定の説得力がある⁽⁵⁴⁾。

このように考えれば、対象そのもののあり方を志向的意識との関係から明らかにしようとしたアレクシウス・マイノングや、言語意義の形成を意識とのかかわりのなかで形式的に究明しようとしたアントン・マルティなどの、いわゆるブレンターノ学派とシペートの着想とのあいだにしばしば指摘されるある種の共通性や類似の源泉がどこにあるのかも明確になるように思われる。いわばシペートはマイノングと同様に、志向的意識の対象を、純粹意識の作用（主観の内側）からではなく、対象的な存在の側（外にある客観の側）から問題にしようとするのであり、またマルティをヒントにして、この外的な存在としての対象を言語的表現の意義形成（とその理解）という形式的問題としてとらえようとするのである⁽⁵⁵⁾。

52 Роді Ф. Герменевтичская логика в феноменологічній перспективі: ... Густав Шпет // Логос. 1996. № 7. С. 43.

53 エドムント・フッサール（立松弘孝、松井良和、赤松宏訳）『論理学研究』第2巻、みすず書房、1970年、85-87頁。

54 Tomas Nemeth, "Shpet's Departure from Husserl," in Tihanov, ed., *Gustav Shpet's Contribution to Philosophy and Cultural Theory*, pp. 128-129.

55 シペートは1920年代の『美学断章』、『言葉の内的形式』、『言語と意味』といった著作や草稿のなかで、マルティの言語理論を批判的に利用しながら自身の「内的形式」論を展開していた。マ

だが他方でこうした説明は、「記号」や「言葉」をいわば歴史的な経験を介した間接的な「理解」や「解釈」としてとらえうる、という現象学的な対象記述の観点をシペートが初期フッサールやブレンターノ学派から獲得した可能性を示唆することはできるものの、そもそもシペートがなぜ「記号」や「言葉」の歴史的で社会的かつ具体的な「解釈」や「理解」という問題にこれほどこだわったのか、その根源的動機や、それがもたらす哲学あるいは言語論上の理論的意義について、それ以上の手がかりを与えてくれるものではない。

この点で間接的な手がかりでしかないとはいえそれでも十分に興味深いのは、シペートの著作にしばしば現れる独特の対話的なスタイルではないだろうか。すでに論じたように、「解釈学とその諸問題」は一貫して、過去の著述家の著作を引用しながら、それに注釈や解説を加えるというスタイルをとっている。つまり、みずからの主張をストレートに論述するのではなく、複数の他者の言葉を響かせ、それに寄り添いながら応答してゆくかのようなスタイルをとっているわけである。

このように、他者の著作を概説しながらそこにみずからの見解を織り交ぜてゆくスタイルは、フッサールの『イデーン I』に一貫して寄り添いその主張を解説しながらみずからの応答を織り交ぜてゆく『現象と意味』の叙述形式など、シペートの著作全般に顕著に見られるものであり、もともと彼の思考に特有のある種のパターンを示しているのかもしれない。実際、フッサールと出会う前の若きシペートと交流のあったアンドレイ・ベールイはその回想のなかで、「〔シペートは〕発言のおりにも、自身の見解を述べたてようとは一向にしないのだった——彼は他人の見解というにぎにぎしい錦の御旗を突き立てるにとどめていた」と記している⁽⁵⁶⁾。

一見、自分の見解を持たず、他者の見解に寄生しているかに見えるこうした態度はしかし、「解釈学とその諸問題」という論攷が一貫して、すでに身のまわりに存在している（過去の）言葉の意味をどう解釈し理解するか、さらに、そもそも「意味」とは何であり、「理解」とはどのような行為なのかという問いを提起するものであることを考えると、あながち偶然とは思えなくなってくるはずである。なぜならすでに論じたように、シペートにとって人間とは、個人という心理学的主観ではなく、「解釈」による「理解」という言葉の交流によって実現される社会・歴史的な存在であるからだ。

先に見たように、ドロイゼンによれば、「理解」とは他者との「交流」によって自己の「人格」を実現する行為なのだが、そのようにして形成された「人格」は「心理学的主観」つまり閉じられた個人ではなく、「社会的」、「歴史的」な交流の形成物（「客体」）として、個人を超えた具体的存在として把握されていたことに注意しよう。だからこそ、シペートのある種の著作もまた、あからさまにこうした社会的、歴史的な他者の言葉の解説や精読、それと

イノングやマルティとシペートとの関係については、Craig Brandist, “Problems of Sense, Significance, and Validity in the Works of Shpet and the Bakhtin Circle,” in Tihanov, ed., *Gustav Shpet’s Contribution to Philosophy and Cultural Theory*, pp. 192–206; Арустов В. Внутренняя форма слова у Г. Шпета и у А. Марти // Густав Шпет и его философское наследие: у истоков семиотики и структурализма. М., 2010. С. 266–273 などが参考になる。

56 Бельй А. Между двух революций. М., 1990. С. 274.

の問答などのスタイルを好んで取ろうとするのではないだろうか。そしてもしそうだとすれば、「解釈学とその諸問題」に特徴的な哲学的課題もその言葉のスタイルもともに、それ自体がすでに、いわば彼の本質的かつ生得的な思考のあり方を示す「社会的で歴史的な客体」としてとらえられなければならないはずであろう。こうしてみると、「記号」や「言葉」の歴史的「解釈」による社会的な意味の「理解」へと焦点を合わせる、シペートの解釈学的な哲学の構想を背後から支えているものの少なくともひとつは、つねに歴史的かつ具体的な他者の言葉に寄り添う哲学史家、文献学者として振舞おうとする彼自身の思索のスタイルとかわっているはずである。

3-3. シペートの解釈学的哲学の構想の二つの特徴とその問題点

このように、シペートの解釈学的哲学の構想が、歴史的でマテリアルな存在である「記号」、「言葉」を媒介とする社会的で間主観的な「解釈」、「理解」へと焦点を合わせたものであることは、おもにつぎの二点で注目すべきものと言えるだろう。

第一の点は、シペートのこの構想が、フッサール以降の哲学史における現象学の「解釈学的転回」の大きな流れのなかでも独自の位置を占めていると思われることである。周知のように、デールタイやハイデガーは、フッサール現象学において、ただひとつ超越的なものとして還元されずに残された純粹意識＝超越論的主観性を批判的に読み換えることで、意識そのものの存在論を問おうとしたとされているのだが⁽⁵⁷⁾、その意味ではシペートもまた、こうした西欧哲学における現象学の「解釈学的転回」の大きなコンテクストのなかに加えることができるだろう。というのもシペートはまさに、フッサールの超越論的主観性を、「記号」や「言葉」の表現によって具体的かつマテリアルなものとして「解釈」、「理解」される社会的存在へと読み換えようとしていたからだ。

しかしそのことは同時に、シペートがこうした現象学の「解釈学的転回」の大きなコンテクストにおいて独自の位置を占めていることをも示している。シペートは、デールタイの解釈学的方法や生の哲学がいまだに心理学的な「私」の意識という主観性の残滓を留めていることを批判し、個人の意識や人格自体が、記号・言葉によって他者との関係のなかで社会的に解釈・理解され構成される意味にすぎないと主張していたのであり、彼の哲学的構想において目指されているのは、たんに生の連関のなかにある「私」や「現存在者」の意識の存在論のようなものを超えた、社会的、歴史的記号の解釈学的存在論ともいべきものだったからである。

そしてこのことは、シペートの解釈学的哲学の構想において言語論的観点から見て注目すべき第二の特徴である、「理解」における、根源的な他者との対話性や応答性という帰結をもたらすはずである。というのも、この社会的で歴史的な記号による意味の解釈・理解はつねに、他者の理解の理解、あるいは他者の言葉についての言葉として間個人的、間主観的に構成されるものであるため、それはつねにある種の対話性、応答性を原理的に前提せざるをえないと考えられるからだ。

57 新田義弘『現象学と解釈学』筑摩書房、2006年、38-39頁。

これは、同時代の言語理論のコンテキストから見ても、他にあまり例を見ない際立った特徴と考えるとよいだろう。なぜなら当時のソシュール以後の機能主義的言語観においては、意味は言語体系内の示差的特徴のシステムによって形成されるものと見なされ、間主観的な対話性の問題はある種のノイズや付随的な問題としかとらえられてこなかったし、またS・ブルガーコフ、フロレンスキイ、ローセフに代表されるような20世紀ロシアの宗教哲学における存在論的な言語理解においては、言葉は意味が直接肉化されたもの、つまり具体化され物化されたアイデアとしてとらえられてきたからだ。それに対してシペートは解釈学的方法をとることによって、言葉の「理解」というものが原理的に、だれかの理解の理解でしかないこと、その点で「私」というものも、「記号」や「言葉」を介して他者によって解釈され理解された社会的・歴史的な存在としてその意味を開示されるものであることを明らかにしたのである。

対話や応答を前提とするシペートのこうした言語観とのある種の共通性を感じさせるのが、ほぼ同時代人であるミハイル・バフチンの対話的な言語理解であり、実際シペートの言語理論はバフチンと比較されることも多い⁽⁵⁸⁾。ただし、バフチンの言語理論とシペートのそれを類似したものとして扱うには、かなりの留保が必要だろう。というのも、理論上は「理解」を意味に課せられる課題とし、他者の言葉（理解）の理解としてとらえているにもかかわらず、実際にはシペートの「意味」理解には具体的・現実的で生きた対話性がまったくといっていいほど感じられないからだ。チュバロフも論じているように、じつはシペートの理論では、具体的なコミュニケーションや他者、生活世界の問題がほとんど念頭におかれていないのである⁽⁵⁹⁾。

カリニチェンコは、意味を直観（了解的直観）としてとらえているため、シペートの議論には間接的な意味は存在せず、結局のところその解釈学は超越論的主観性抜き現象学なのであって、彼は現象学者でありつづけたのだと結論づけている⁽⁶⁰⁾。事実、この節の最初に見たようなシペートのプラトン主義的な意味のアイデアの一義性への固執や、その理性主義、合理主義的態度は、意味というものを、発話の相互応答のなかで生成されるかけがえのない一回的な出来事＝共存在ととらえるバフチンのような言葉の対話性の理論とはまったく相容れない。

58 シペートとバフチンの理論的關係については、Даниленко В.М. Слово и Поступок. Диалог в философских системах Г.Г. Шпета и М.М. Бахтина // Г.Г. Шпет / Comprehensio. Пятые шпетовские чтения. Томск, 2009. С. 76–79; Brandist, “Problems of Sense, Significance, and Validity,” pp. 192–206; Гоготиишвили Л. Шпет и Бахтин: ожидаемые расхождения и неожиданные сходства // Густав Шпет и его философское наследие. С. 287–301; Васильев Н. Густав Шпет и Михаил Бахтин: к истокам метаязыка «бахтинского круга» // Там же. С. 312–321; Зинченко В. Густав Шпет и Михаил Бахтин: оппоненты или единомышленники // Стиль мышления: Проблема исторического единства научного знания. К 80-летию Владимира Петровича Зинченко. М., 2011. С. 272–284などを参照のこと。

59 Чубаров И. К вопросу об отношении герменевтической диалектики Г.Г. Шпета к классической герменевтике и проблематике intersubjectивности у Эд. Гуссерля // Г.Г. Шпет / Comprehensio. Третье шпетовские чтения. Томск, 1999. С. 19.

60 Калиниченко. Густав Шпет. С. 43.

この点でシペートにおける「意味」とはむしろ、他者とのコミュニケーションから生成される未完結で開かれた一回的な出来事＝共存在であるよりも、記号や言葉において物質化されるアイデアの本質のようなものにより近いのである。「記号」や「言葉」は、その「内的形式」、つまりアイデアの意味を感性的なものへと接続する論理的な概念形式としてとらえられているのみであり、そこには他者や他者の言葉の持つ非対称性や不透明性への考察が不十分であると言わざるをえない。シペートの解釈学的哲学の構想に徹底的に欠けているのは、バフチンにとっては自明だった読むことの不透明さや未完結性、解釈や理解が根源的にかかえる意味の非対称性や一回的な出来事性、その暴力性や抵抗、誤読やトラウマ、非意味^{ノンセンス}などへの感受性なのではないだろうか。

こうした議論にたいしては、シペートが『言葉の内的形式』などで後に展開することになる「内的形式」の概念は、「内的論理的形式」と「内的詩的形式」に下位区分されており、とりわけ「内的詩的形式」は主観的な表現スタイルを形成するものであって、シペートの「内的形式」は必ずしも客観的・論理的なもののみで構成されているのではない、という反論があるかもしれない。しかし実際には、その場合でもシペートにとって、言語表現における意味形成の本質が言語自体の客観的論理性にあることは疑う余地がないだろう。

『言葉の内的形式』のなかで彼自身が述べているように、「言語的意識はその最終的な基礎において、生と言語発展全体の法則性がそなえている言葉＝論理の意識」であり、「論理学、ロゴスについての、言葉＝概念についての教えはここでは、言葉の諸形式の最終審級」なのであって⁽⁶¹⁾、しかも「私たちはその〔芸術の〕内的形式についても同様に本源的に論理的なものとして語ることができる」し、「芸術は内的論理的形式だけにカバーされているのではない」ものの、「それ自身に固有の、しかし論理的形式にやはり相同な形式をそなえている」のである⁽⁶²⁾。このように「内的詩的形式」とは、言葉の「内的論理的形式」に副次的に付加される、あくまで内的論理的形式と相同的な「主観的彩り」でしかない⁽⁶³⁾。

よく知られているように、バフチン・サークルのメンバーであった V. ヴォロシノフは、『マルクス主義と言語哲学』のなかで、まさにこのように対象の客観的・論理的意義からその主観的評価を分離しようとする点をとらえてシペートの言語観を厳しく批判している⁽⁶⁴⁾。というのも、ブランディストやゴゴチシヴィリ、ワシーリエフらの指摘を待つまでもなく、バフチンやヴォロシノフにとって、対象の意義を決定するのは、生きた発話の主体による他の発話（主体）への応答としての評価にほかならず、そうした主体（主観）の評価の外部にある言語の論理性の形式ではないからだ⁽⁶⁵⁾。またシヤンも、「内的形式」についてのシペートの議論が主観の役割を捨象した抽象的なレトリックに終始し、現実の私たちの生にそれがど

61 Шпет Г. Внутренняя форма слова. М., 1927. С. 136.

62 Там же. С. 151–152.

63 Там же. С. 208.

64 Волошинов В. Марксизм и философия языка. Л., 1930. С. 107.

65 Brandist, “Problems of Sense, Significance, and Validity,” p. 199; Гоготшишвили. Шпет и Бахтин. С. 273; Васильев. Густав Шпет и Михаил Бахтин. С. 315 を参照。

うかわるのかを説明していないことに注意を促しながら、その根底にシペートのプラトニズムへの執着があるのではないかと推測している⁽⁶⁶⁾。

このように、シペートは心理学的主観を自身の言語理論から性急に排除しようとするあまり、晩年のフッサールやメルロ＝ポンティ、バフチンなどがしたように、身体をそなえて世界の内に存在する生きた主体（主観）と世界や他我との関係の構造のなかで言語をとらえることができなかったのであり、そのことが、「解釈」や「理解」という潜在的な対話性を前提としていたにもかかわらず、シペートの言語理論が他者や他者の言葉の持つ非対称性・不透明性をそこから除外してしまった大きな理由のひとつであると言えるだろう。

とはいえ、「解釈学とその諸問題」に見られるシペートの解釈学的哲学の構想は、哲学史的に見れば、たんに意識そのものの存在論を問うという意味での現象学の「解釈学的転回」を超えて、意識や主観をも「記号」や「言語」による表現の「解釈」、「理解」によって実現されるものへと読み換える、意味の歴史的・社会的存在論とでも言うべきあらたな地平を開拓した点で独自のものであり、また言語理論史の観点からは、「解釈」を他者の理解（＝言葉）の理解ととらえることによって、言語や意味の理解における「他者」や、「対話」、「応答」といったテーマの持つ重要性を明確に意識化しえた点において、この時代の言語理論におけるきわめて貴重でユニークな成果のひとつであることに変わりはない。

西欧的合理主義者、プラトニストとして名高かったシペートには、それなりの限界もまた存在していた。フッサール現象学の批判的乗り越えを目指した彼は、独自の解釈学的方法による他者の言葉の解釈という、歴史性を帯びた感性的でマテリアルな表現の社会的意味の理解を標榜しながらも、一方で反心理主義的なプラトニズムの枠組みから離れられず、意味のイデア的な一義性や、記号・言葉における論理的普遍性をおびた「内的形式」の問題に固執したために、他者の言葉の非対称性や理解の不透明性などの問題を積極的に開拓することはできなかったのである。

こうした数々の問題にもかかわらず、「解釈学とその諸問題」を読むことは、広範な古今の解釈学・文献学文献のシペートによる解釈・理解をふたたび私たちが「解釈」し「理解」するという意味で、それ自体、私たちの世界理解とは他者の理解を歴史的に理解することである、というシペートの解釈学的哲学の構想の実践となりえているとも言えるだろう。この意味で、世界はたんに形相的に直観されているのではなく、つねに読解＝解釈され了解されるものではないか、というシペートの問いが、私たちの人文科学研究や哲学・言語の研究にとっていまだに根源的な問いかけであり続けていることもまた、まぎれもない事実なのである。

66 Шиян А. Онтологические основания философии языка «позднего» Шпета // Густав Шпет и его философское наследие. С. 244–252.

Замысел герменевтической философии в «Герменевтике и ее проблемах» Г.Г. Шпета: к созданию социальной онтологии смысла

Каидзава Хадзимэ

Настоящая статья посвящается рассмотрению уникального замысла герменевтической философии в «Герменевтике и ее проблемах» Г.Г. Шпета. Главное внимание уделяется выяснению его оригинальности в понимании философии как исторической герменевтики-логики: в замысле этой новой герменевтической философии язык рассматривается как исторически осуществленный знак, выражающий смысл, поэтому именно знак считается единственным предметом толкования-понимания. И только через такой знак мы можем постичь истинный смысл всех вещей в мире.

Работа «Герменевтика и ее проблемы» написана Шпетом в 1918 году, т.е. в период между его ранней работой по феноменологии («Явление и смысл» [1914]) и поздними сочинениями по эстетике и теории языка («Эстетические фрагменты» [1922–1923], «Внутренняя форма слова» [1927]). В этом смысле «Герменевтика и ее проблемы», где пересматривается феноменологическая идея постижения сущности (смысла) предмета с точки зрения герменевтической проблематики интерпретации и понимания слова и знака, занимает очень важное место для установления причины перехода Шпета от феноменологии к языковым вопросам и для выяснения значения такого перехода в процессе развития его философских взглядов.

Особую роль в «Герменевтике и ее проблемах» играют такие понятия, как «понимание», «знак», «смысл», «выражение»: для Шпета «понимание» является социальной деятельностью, стремящейся понять «смысл» чего-то непостижимого, для этого нужно истолковывать «знак» (слово), появившийся как выражение этого смысла в чувственно-материальной форме. Выраженный в чувственно-материальной форме, такой смысл отнюдь не является копией индивидуально-психологического представления в уме выражающего субъекта, а объективированным в виде знака чувственно-материальным предметом исторического и социального порядка. Таким образом, знак как выражение смысла всегда предшествует индивидуально-субъективному, и только благодаря такому знаку как социальному артефакту сам субъект может осуществляться как результат толкования-понимания чужого выражения. В этом смысле «понимание» есть всегда понимание чужого слова (т.е. чужого понимания) и, следовательно, всякое понимание суть понимание уже понятого другим смысла, выраженного словом-знаком.

Первоначальное проявление такого герменевтического взгляда Шпета на смысл как на понимание знака мы можем увидеть в его ранней книге «Явление и смысл», где, критикуя феноменологическое понимание чистого сознания (т.е. трансцендентальной субъективности), которое, по Гуссерлю, действием ноззиса и нозмы (эйдетической интуицией) постигает смысл (т.е. сущность) предмета, Шпет предлагает более конкретный и живой вариант интуиции к постижению смысла — «интеллигильную интуицию». Этим понятием Шпет указывает на герменевтическое постижение смысла путем толкования выражения-знака, который, как материально

выраженный конкретный артефакт, находится вне сферы замкнутого сознания трансцендентальной субъективности. Судя по вышеизложенному, можно предположить, что критическое преодоление Шпетом теории гуссерлевской феноменологии по постижению эйдетического смысла толкало его к дальнейшим поискам для создания новой герменевтической философии.

В более широком контексте истории философии и теории языка такие особенности шпетовского замысла герменевтической философии можно назвать уникальными и оригинальными главным образом в следующих двух пунктах.

Во-первых, в контексте истории философии замысел герменевтической философии Шпета занимает уникальное место в так называемом «герменевтическом перевороте» феноменологии, главными представителями которого считаются Дильтей и Хайдеггер. Как известно, Дильтей и Хайдеггер стремились преодолеть гуссерлевскую трансцендентность чистого сознания путем онтологизации самого сознания. В некотором смысле Шпета также можно считать последователем этого направления, ибо он тоже пытался переосмыслить гуссерлевское чистое сознание как онтологически выраженное конкретным материальным знаком и таким образом превратить его в предмет интерпретации и понимания. Но, с другой стороны, Шпет критически относился и к герменевтическому методу Дильтея, так как в герменевтике последнего, в основе которой лежит «философия жизни», еще можно заметить психологические остатки субъективного сознания. Итак, для Шпета важна не онтологизация сознания гуссерлевской трансцендентальной субъективности, гораздо важнее для него герменевтическая онтология социального и исторического знака.

Во-вторых, с точки зрения теории языка нас особенно интересует роль чужого слова и диалогичности в замысле герменевтической философии Шпета. Так как у Шпета смысл постигается лишь толкованием социально и исторически выраженного чужого знака (слова) и в этом смысле всякое понимание есть понимание уже понятого чужим смыслом, выраженного словом-знаком, то его замысел герменевтической философии обязательным образом должен предполагать диалогическое отношение с чужим словом. Именно здесь можно найти специфическую черту замысла Шпета, отличающую его от изысканий других теоретиков языка того времени. Например, распространившаяся в начале XX века пост-сосюровская функционалистская теория языка предполагает, что смысл порождается только в рамках взаимоотношений внутрисистемных элементов, а в теории языка современной Шпету русской религиозной философии, наоборот, считается, что смысл как сущность вещей как бы непосредственно воплощается, прямо приобретает плоть в слове. Но оба направления не обращали внимания ни на диалогичность языка, ни на роль чужого слова в постижении смысла. В этом отношении не будет преувеличением сказать, что замысел герменевтической философии Шпета открыл новую сферу вопроса о диалогичности понимания и роли чужого слова в области теоретического изучения языка, хотя, на самом деле, в последующих теоретических исканиях Шпета эта сторона вопроса осталась почти не изученной из-за его платонистского взгляда на смысл как идею-сущность, однозначность которого для него заранее предreshена независимо от диалогичности понимания чужого слова.