

解釈学批判をめぐって

―和辻哲郎と三木清―

津 田 雅 夫

(一)

三木清と和辻哲郎、ともに近代日本を飾るユニークな業績を残した思想家として知られる。たしかに一方は在野の思想家として、ジャーナリズムに主たる活動の場を求め、時代の激流とともに浮沈する生涯を送り、最後には保釈中、治安維持法容疑者を保護逃亡させた嫌疑で豊多摩拘置所に拘禁中に獄死した。そして他方は、文学的・芸術的な多彩な才に恵まれつつもアカデミズムのなかで禁欲的に倫理学及び日本思想史の研究にうちこみ、戦後も天皇制擁護の保守的姿勢を貫いた。

しかしながら、彼らはその志向を異にしつつも、ともに大正教養主義そして天皇制ファシズムと一五年戦争のなかで時代思潮に深く染まりながら、当時のイデオロギーと鋭く切り結びつつ思想を形成・確立していた。そのことは彼らの思想に共通の性格を付与している。とりわけそれは、彼らの「文化」への志向のうちに窺われる。近代日本における文化的アイデンティティの問題が、昭和前期の段階で焦眉の思想課題として立ち現れていた。ここで少し検討してみたいのは、この文化の問題と関わって彼らの仕事の中心的方法が、まさに「解釈学」であったことについてである。

既に多くの指摘のあるように、彼らの優れた業績の多くがその解釈学的方法に負っていることは疑いを容

れない。和辻において、『風土』や『人間の学としての倫理学』といったユニークな仕事が解釈学的方法を駆使することによって成し遂げられたこと、またその日本文化史及び精神史研究がその内実の深みを芸術作品についての鋭敏な美的感受性にもとづく解釈に負っていることも確かである。

同様にまた、三木によるマルクス主義の人間学的形態のユニークな探求が解釈学的現象学によるものであったこと、また、昭和期ファシズム段階に入つての「人実践的解釈学」としての「修辞学」の構想が、解釈学的方法の反省のうえに立ちつつも、その発展方向において考えられたものであること、さらには、最後の親鸞論が教義の解釈（＝釈義）に立ち入つて試みられたことが、それぞれ注目されよう。

しかし改めて留意すべきは、彼らの解釈学との関わり方が単純明快なものではなかつたということについてである。むしろ解釈学批判の契機を含みつつ展開したという事情が深く考慮されるべきであろう。そこには、いわば「解釈学以前のもの」と「解釈学を超えたもの」との複雑な連関性が働いていた。また、そもそも解釈学との関わりにおいて二人は、かなり異なつた志向をもつていたように思われる。そしてその意味するところは、以外に大きいのではないだろうか。そのことは「解釈（学）」をめぐる今日的な問題、とくにそのポジティブな意義について考えるうえで参考にならう。

こうした解釈学をめぐる複雑な連関を全面的に解きほぐすことは不可能であるが、その関わりりの一端を明らかにすることを試みたい。両者を対比させながら、そこでの解釈学の性格づけや位置づけをめぐつて、とりわけ近代日本思想（史）における解釈学の占める特有の問題性を考慮しながら考えてみたい。

対比の意義を鮮明にするための導入として、まず、彼らに対する共通の批判者であった戸坂潤の批判を見しておく。なぜなら戸坂こそ、近代日本思想における「解釈学」の固有の問題性について先駆的な指摘と分析を行った人物であり、また、和辻と三木にたいする批判をその解釈学的性格に焦点を当てて行ったからである。

戸坂潤はまず、広く近代日本の「社会常識の基調」(2-227)をなすものとして「自由主義哲学」を位置づけ、その「根本的な特色」が「解釈の哲学」にあると特徴づける(2-229)。それではいったい「解釈」とは何か。なによりも解釈は「事実の解釈」として、そもそも事実と不可分である。すなわち事実のないところに解釈はなく、また、解釈のないところに事実はない。なぜなら「元来事実の解釈ということとは、事実が持っている意味の解釈のことであり、そして、事実はいつでも一定の意味を有つことによつて初めて事実という資格を得るものだから」(2-331)である。

しかしまた、この解釈自身に、「事実の持つている意味のこの解釈自身の内に、問題が横たわっている」のである。なぜなら「現実の事実自身の、活路や発展コースであることからは独立に、専ら意味自身の相互の連絡だけに手頼つて、意味の世界を築き上げることが出来るようになる」からである(2-332)。ここから現実とは区別された「意味の世界」が現出することになる。

このように解釈がその本来の役割から逸脱し、「事実の実際的処置という解釈元来の必要と動機とを忘れて、専ら解釈としての解釈として展開」(同)するようになると、「意味の世界」は「現実の世界」から離れて自立し、ますます自己を肥大化させていく。もはや現実との実際的・具体的な連関は見失われ、むしろ

それから区別された独自の境地が築かれ、その固有の意義が強調されるようになる。

解釈哲学とは、それゆえ戸坂によれば、「事物の現実的な秩序に就いて説明する代わりに、それに対応する意味の秩序に就いてだけ語る」だけの思想であると規定され、そしてこの自由主義哲学としての解釈哲学の最も典型的かつ特徴的な形態の一つが、「文学的自由主義乃至文学主義」と呼ばれるものである(2-230)。すなわちそれは、「現実に就いてのファンタスティックな表象である処の文学的な表象乃至イメージを利用して、この文学的表象乃至イメージをそのまま哲学的論理的概念にまで仕立て」るようなやり方に基づいた哲学のことである(2-230)。

解釈哲学は、その本質において、「現実の秩序に基づく現実的な範疇組織(≡論理)の代わりに、イメージとイメージとをつなぐに適した解釈用の範疇組織(≡論理)」をもって思考するものである。要するにそれは、現実の客観的・論理的な説明・解明ではなく、「世界を専ら解釈して済ます哲学」として、あくまで主観的・恣意的な「世界の単なる解釈」に留まらざるをえない(2-236)。

こうした解釈学批判の言明を理解(≡評価)するためには、戸坂固有の理論枠組み、とりわけ入現実の世界Vと入意味の世界Vとの区別といった基本構想の意味が、そもそも了解されていないが、その説明はここでは省略しておく。ここでは問いを限定して、すぐさま解釈学の本来の生誕の地であり、また、その境地でもある入文献学Vの問題についての検討に入ろう。

戸坂は「文学主義」と「文献学主義」とを区別して、「文学主義が現実に基づく哲学的範疇の代りに文学的イメージに基づく文学的範疇を採用するという解釈方法だったとすれば、文献学主義は現実の事物の代りに文書乃至文献の語源学的乃至文義的解釈だけに立脚する」解釈哲学の特殊な立場であると性格づける(2-231)。

この文献主義的な解釈哲学は、戸坂によれば、自由主義哲学が日本主義哲学へと滑らかに変貌していくうえで、大きな仲介の役割を果たすことになる。

戸坂はシュライエルマツハー以来の「文献学乃至解釈学」の展開を回顧しつつ、とりわけ「文献学の哲学への決死の飛躍」の跡を辿る。そしてディルタイによる歴史記述及び精神科学の方法としての「文献学的・解釈学的・哲学」の成立がある。しかし彼の場合、いまだ歴史世界の解明をめざすものとして、その限りでディルタイ哲学は「文献学的・解釈学的な本質」をもつものであった(2-24)。ところがハイデッガーに至ると、フッサール経由の現象学との接合が試みられるようになる。

しかし戸坂によれば、「事物の背後や内奥に生活の表現を探り、事物の裏から事物の匿された意味を取り出すといったような解釈学や文献学は、現象なるものに対して初めからソリの合わない方法」であったとされる(2-24)。にもかかわらずハイデッガーが解釈学的現象学を構想したのは、その「意図を客観的に見れば、解釈学乃至文献学からその歴史用の用途を抜き去り、歴史的認識に代わるような体系的な、その意味に於て形而上学的な哲学上の学的構築」を、すなわち「非歴史的な哲学体系」を新たにもたらそうとするものに他ならなかった(2-24)。

かくして「文献学はこうして哲学化されることによって却って戯画化され」、また逆に「哲学は文献学化することによって非科学化」することになる。なぜなら、文献学と哲学がそれぞれ相手とする対象(の次元)が基本的に異なるからである。そもそも「世界の現下のアクチュアリティ」は決して文献学の対象(の次元)ではない。にもかかわらず、世界を解明し、その現実的な諸問題を解決すると称して、世界についてのさまざまな文献学的で解釈学的な解釈Vなるものが提案されることになる。

その対象と次元の相違を弁えない解釈行為の無限定で恣意的な一人歩きこそ、まさに戸坂が主たる批判対象と定めたものなのである。そして戸坂は、三木と和辻をこうした哲学的・思弁的な解釈学Vの故に厳しく批判することになる。

(三)

和辻及び三木にたいする戸坂の批判について、その個々の論点に立ち入る必要はないであろう。ただ、それぞれへの批判の基本線について、簡単に押さえておく。

戸坂は以上のようにハイデッガーの解釈学的現象学を性格づけたあと、まず和辻の業績について、ハイデッガーの「非歴史的な哲学体系」としての人間学から、「現象学的残滓をすつかりとりのけて、その解釈学(『文献学』を純化)したものと特徴づける(2-243)。それゆえ和辻の哲学、その人間の学としての倫理学は、純然たる「文献学主義」の所産であるということになる。

もちろん文献学はそれとして有意義な学問であるわけであるが、しかしそれが現実世界の客観的論理を説明(『解明』)する哲学として一般化されるとき、そこにすり替えが生ずることになる。たしかに「倫理的・文義的解釈」は、戸坂によれば、ハイデッガーのまったくの焼き直しに過ぎない。しかし和辻はここから、ハイデッガーの解釈学的現象学の根底にある自覚(『死の存在』)を核とする個人存在としての人間観を批判し、「間柄」としての人間の「主体的実践的な連関」の「表現」について、もっぱらその「意味」について解釈する「純然たる解釈学」を志向するのである(2-306)。

その限りで和辻の構想は、個人の意識現象を離れて(『現象学批判』)、人間の共同性についての本質解明

であることをめざしている。しかし戸坂は、まさにここに「より内証した現象主義、反本質主義」を見るのである。なぜならそこにおいては、「事物のレアルな物的関係ではなくて、事物の『意味』だけの観念的なつき合わせが、『表現』に於て許される唯一の問題」なのであって、歴史的社会的事実はずべて∧意味表現∨として一括されて取り扱われ、いわば均等化されることによって、任意の解釈行為に委ねられざるをえないからである(2-307)。

意味表現として一括して処理されることによって、因果性等の規定・被規定の次元や固有の関係性は曖昧にされざるをえない。とくに和辻の場合、「人間」という概念が最高の類概念とされ、それはまったく人倫的關係そのものであるが故に、「一切の歴史的社会的現象は倫理現象に還元」されることになり、「倫理至上主義」が結果することになる。ここから戸坂は和辻倫理学について結論的に断定する。「問題は今、こうした人間学、倫理主義的解釈学が、いかに日本主義的なのであるかという点だ。ドイツに於てはヒトラー主義へ、日本に於ては日本主義倫理学へ、之が解釈学に潜んでいる自由主義(?)というものなのである。つまり和辻式倫理学は、自由主義哲学が如何にして必然的に日本主義哲学になるかということの証明の努力に他ならぬ(2-308)。」

それでは三木についてはどうなのか。戸坂は、三木は「優れた独創家というよりも寧ろ優れた解釈家だ」という世評を肯定的に引きつつ、その議論を展開する。まず三木が優れた解釈家である所以を、戸坂は三木が「解釈の体系」を予めもっている点に求める。そして、この「解釈の体系」をなすものこそ三木の「歴史哲学」なのであって、戸坂は、この「歴史哲学者」であることが「一貫して動かない彼「三木」の思想上の節操」であると指摘する(5-105)。

三木は卒業論文のカント歴史哲学に始まり、ディルタイ及びハイデッカーを承けた歴史哲学に基づくパスカル論を経て、歴史哲学としての「唯物史観」へ、さらに西田哲学の影響を濃くした『歴史哲学』へというように、一貫して歴史哲学を根本において志向していた。そして、この「歴史哲学」を背景にして三木は、すべての出来事について「解釈」を施すことになったわけである。それゆえ三木が「最も得意なのは論証でも証明でもなく、事物の特色づけ」にある。ここに三木の「本質は要するに解釈家を出ない」という判断が下される所以がある(5-108~9)。

さらにまた、解釈家として人文化Vの圏域に生息するものであるかぎり、三木のいうヒューマニズムの主張は、彼自身の意義づけに反して、所詮「解釈家的ヒューマニズム」として、「文化的自由主義の一種」とされることになる(5-109)。戸坂は、そうした文化主義の主張が大方「凡庸」なものに終始することに注意を促しつつ、しかし三木の場合、「「凡庸な」思想を自分でつかんだ本人は決して凡庸な人物ではあり得ない」と評価する(5-110)。そして「この自由主義者は……相当抵抗力のある進歩主義者であるように見受けられる。少なくとも『自分』があるということが、この解釈家を生きた市民たらしめている」と結論づけ、最後に三木が解釈家に相応しく、評論家から本来の文献解釈を事とする学究への復帰を勧めて論を閉じている(5-111)。

(四)

以上、戸坂による和辻、三木への批判を見てきたわけであるが、その批判の意義は、一つには、彼らの思想及び方法の中核に位置する解釈学について、その問題点をはじめて的確に指摘したことである。和辻や三

木がその思索において、そもそも解釈学がはらむ問題性について十分な自覚をもたなかったことについて、またそこから生じた欠陥、すなわち、科学的認識に裏付けられた「論理的な関節」を欠いたことから生じる社会諸現象の分析における三木の評論の思想的弱点について、そして、和辻における「倫理の文義的解釈」が日本語を回路として結局は、日本主義と国民道徳に行き着かざるをえなかった論理的必然について、それぞれ鋭く批判することになった。

さらにもう一つ、広く近代日本の思想の本質そのものに関わる事柄として、∧解釈学∨の問題性を提起したことが挙げられよう。すなわち問題が、たんに和辻や三木に止まらず、近代日本の思想のあり方と深く絡んでいること、すなわちその思想的営為の主流をなしたものが広義の解釈学であつて、その結果、科学的認識と手を携えた論理的骨格を備えた哲学伝統の形成に至らなかつたことが指摘されている。

こうした戸坂の和辻および三木への解釈学批判を評価しつつ、しかしそのうえで、その批判の限界について論究しておかなければならない。それは、近代日本における解釈学的伝統の再評価の試みであるとともに、解釈学そのものの新たな展開の端緒を探り出すことでもある。戸坂はその問題点を指摘・批判するあまり、近代日本の解釈学的思索のポジティブな側面についての評価にまで至らなかつた。そして結論的に言えば、そのポジティブな側面は文明開化（∥近代化）のなかでの文化的アイデンティティの確立への要求と深く関わっていたように思われる。

ここでは問題を、この∧アイデンティティと解釈学∨という問題連関のなかで、とくに戸坂のいう「文献学主義」と関わって言語（∥日本語）の問題を取り上げ、その視角から検討しておこう。なぜなら三木、和辻自身が、この言語の問題を通路にして、解釈学の展開を、すなわち、その拡張と乗り越えを試みることに

なるからである。

まず三木の場合を見てみよう。三木は三〇年代後半、歴史哲学から（構想力の論理）への思想展開のなかで、これまでの歴史意識を軸とした解釈学の限界について自覚するようになる。そのなかで彼は、構想力による「形の論理」によつて、自然と歴史・文化との対立の止揚を、より具体的な課題としては「近代のゲゼルシャフト的文化」を止揚した「新しいゲマインシャフト」の創造を、その中心的課題としてめざすことになる（p.10）。そのとき思索の焦点は、もはや解釈にではなく、なによりも制作に、すなわち「形成作用」による△現実▽そのものの創出に置かれるようになる。

彼は論文「解釈学と修辞学」（1938年）において、彼のこうした課題の性格をより鮮明に提示する。彼はまず、「今日、解釈学的方法に対する不満が広く感ぜられる」ようになったこと、「解釈学の立場を超えることを要求されている」ことを確認する（p.140）。そこから彼は解釈学よりも、むしろ等閑にされている修辞学に着目する。すなわち彼は、「解釈学が主として書かれた言葉、記された文書に向うに反して、修辞学は主として話される言葉に属し、且つそれは法廷、国民議会、市場等における活動と結び付いて形成された（同）」という古代ギリシア以来の歴史的経緯を踏まえつつ、現実の社会存在の論理としての新たな展開を計ろうとする。

修辞学は表現の理解に関係するのではなく、却つて表現の作用に関係している。そこに元来ともロゴス（言葉）に関係するものでありながら解釈学と修辞学との性格的な相違が認められる。次に修辞学は表現作用の立場に立つものとして表現の技術性について知ら

すなわち「表現的なものは技術的に形成されたもの」であって、こうしたものを取り扱う修辞学は、とりわけ「社会的実践的な目的」をもって「説得の技術」として洗練されてきた(5-144)。修辞学はこうした技術として、「心理と論理の総合」を、ロゴスとパトスの統一をめざすものであり、それゆえ「真理性」ではなく「真実性」を追求するものである(5-148)。かくして修辞学は、現実的・社会的な「行為についての思考」として、まさに「構想力の論理」の典型をなす。

解釈学が結局のところ「経験の論理」の域を出ないのに対して、修辞学は「関係の論理であり、出来事の論理」(5-152)として、根本的に客観的・社会的な性格のものである。なによりも修辞学は「弁証法を根底とする形の論理」として、「解釈学的立場の内在論」を突破し、言語を介する「人と人との間」に働くものとして、社会形成の作用であり、新たな公共性を作り出すものなのである。まさに「修辞学の論理は解釈学に欠けていた社会的意識を獲得するのみでなく、修辞学の論理は歴史的世界の論理を具体的に解明するであろう(5-158)。」⁽³³⁾

このような修辞学の立場は、したがって解釈学の単純な否定ではなく、むしろその欠陥を補完するものである。すなわち解釈学をその成立根拠に向かって掘り下げていくときに、まさに修辞学に出会うのである。そもそも修辞学は、解釈学の入理解の根底にある入行為の次元から語り出されるものとして、入実践的解釈学Vの展開といったような位置を占めている。ここで問題の焦点は、両者に通底するものとしての言語(＝日本語)に当てられることになり、三木は言語を介する公共性の形成という課題にぶつかり、実践的解

釈学としての修辭学を志向することになる。

(五)

それでは和辻の場合はどうであつたのか。彼の場合、まず解釈学的対象としての表現の中核に美の問題のあつたことが留意されるべきであろう。そしてこの美の問題をめぐって、戸坂による「文学主義」批判の負の遺産が、すなわち文学的想像力の否定的評価が深く関わってくる。なぜなら戸坂はその批判において、文学的想像力の一人歩きを危惧し、そこから文学的想像力を統制するものとしての科学的認識（及び論理的力テグリー）の役割を過度に強調することになり、その結果、人間認識全体における文学的想像力の創造的作用の側面への評価が背景に退くことになつたからである。

今日、和辻の積極的評価は、この戸坂の批判と同一線上において、しかも正反対の方向においてめざされている。坂部恵は戸坂と同様に、文献学および解釈学の哲学的思弁化にたいして批判的である。例えば『鎖国』の評価について次のように言われる――「和辻が戦後の一時期力をそそいだ大著『鎖国』が、方法的なきめの荒さと、（合理主義）〈科学〉等々の）概念規定のずさんさを何ほどももち、和辻本来の方法であるはずのフィロロギーや解釈学の正道をはずれて、悪い意味での思弁的構成に走る分だけ、みずからと歴史との根底にある内的時間の多層的持続への根づきを欠く傾向をもつ著作であることが、おのずからあきらかとならう（250）。」⁽³⁾

本来の「解釈学的な入理解の方法」に徹することが、まさに「正道」として評価される。和辻がその哲学的思弁とイデオロギーから相対的に解放されているかぎりにおいて、対象に即した豊かさが、「文化多元

論的な内包的重層空間」が現前するというわけである。解釈学の思弁化・哲学化が少ない分だけ、それだけ積極的に評価されることになる。坂部はまた、こうした和辻における解釈学の思弁哲学化の理由を、「内包的空間の論理と外延的空間の論理のこの短絡―ことは変えていえば、表現や了解の世界の述語的な論理と外的に観察可能な事象間の関係とその説明の主語的な論理の短絡―(234)」のうちに見いだしている。

ところでこうした豊かさが現れるのは、とりわけ美的対象についてであろう。また、和辻の優れた美的感受性は、その解釈学的営為を有意義なものたらしめた。和辻自身その『古寺巡礼』改版序において回顧・確認しているように、彼の著作をして魅力的なものたらしめた最大の要因が、その「自由な想像力の飛翔」にあったことは明らかであろう(214)。美を対象とするとき「自由な想像力」は創造的に働き、また、解釈学はその本領を発揮することになる。美における文学的想像力と解釈学の創造性こそ和辻の本領であり、そして戸坂が十分に評価しなかつた側面であつた。

最後に結びにかえて、和辻と三木の解釈学の性格と射程を測るものとして、宗教の問題を提起しておきたい。宗教問題は文化的アイデンティティの核心に位置するものであるが、今日から振り返るとき、彼らの宗教への志向は明白なように思える。しかし同時にまた、三木の場合について言えば、その実践的解釈学は遺稿『親鸞』において、△経典▽(＝「経」の絶対性)に蹟くことにもなつた。同じように、和辻評価の分岐点としての△宗教▽が問われよう。坂部は、「宗教人としての側面は和辻において比較的希薄であるとする大方の見方は、論者の浅さを証する以外のものではない(178)」と言い切り、和辻に底流する根本の志向が、「人間の心と世界とのかたどりの基層にかかわる問い、つきつめてみれば、『現実よりも強い存在

を持った』『エキゾティックな（外から来たものらしい）珍しさや、超地上的な輝かしさ』という表現に象徴されるような、人間と世界の存在の宗教的次元とでもいったものにかかわる問い（二二）にあったことを力説する。

しかしながら、ここにおいて三木と同じ問題性が、同じ躰きが、まさに指摘されないであろうか。すなわち三木において、宗教はつねに願望に止まった（もしくは止まらざるをえなかった）。三木は機会ある毎に「宗教的傾向をもった人間」であることを自称し、さらに「この宗教的な気持こそ私を究極に於てマルクス主義者たることを不可能」ならしめたと言っていた（1810p）。にもかかわらず三木は、彼自身の宗教に語り出すことが遂にできなかった。

同時に和辻においても、たとえその思索の底流に宗教的志向を窺うことができるにせよ、そしてまた、美的形象を通じて宗教的感受性なり神話的想像力が羽ばたいたにせよ、しかしそれは、彼の宗教を語り出すものとはならなかった。さらに言えば、彼が倫理学の根底においた「絶対無」にせよ、それはそのまま彼自身の入無の宗教Vに接続するものではなかった。こうした三木や和辻の困難は、二〇世紀における入宗教性Vのあり方について、改めて解釈学との関わりにおいて反省を促しているように思われる。

註

(1) 以下、戸坂潤、和辻哲郎、三木清からの引用については、それぞれの全集版からの巻数と頁数を略記。

(2) 三木による修辞学の再評価について先駆的に指摘したものとして久野収「三木哲学におけるレトリックの論理」

『三〇年代の思想家たち』1974年、岩波書店）、及び最近のものとして丸山高司『ガダマー―地平の融合』

(1997年、講談社)、参照。

- (3) 以下、『和辻哲郎』(1989年、岩波書店)より引用。しかし同時に、こうした人文主義的な和辻評価について、こうした文献学的方法そのものが纏っているイデオロギー性について、より綿密な批判が必要であろう。
- 酒井直樹『日本思想という問題―翻訳と主体』(1997年、岩波書店)参照。