

規定ほか)。記述構成も散漫であって、私個人としては不満である。(後藤)

- ・私自身、古典の解説にはあくまでも「禁欲的な」態度を保つように努めているつもりである。ハンブルク大の Wezler 教授が“micro-philology”という表現を用いているが、私はそれを「極微文献学」と呼んで自ら理想とする文献研究の手法に据えている。ただし Witzel 先生がその必要性を訴えているような微細な写本研究が、すべてのインド古典学者に開かれているわけではないし、また写本にまで辿らなければ何も古典について語れないというわけでもなからう。勿論、写本抜きの研究にはおのずと限界があることは確かであるが。私自身はあくまで刊本に依存した文献研究に携わっているが、要は古典研究に対して求められる厳密さの程度、あるいは厳密さの質は必ずしも一つである必要はないのではないかと考えている。(金沢)
- ・ミーマーンサー学派は「ヴェーダ聖典解釈学派」とも呼ばれますが、それは近現代的意味での古典文献学とは全く異なり、ヴェーダ文献のごく一部を抜粋して、「統一的」な祭式像を構築するものである。祭式像構築の仕方に伝統的な制約が強いが、クマーリラは伝統と個人の関わり方の点で独自の見解をもっているので私には興味深い。(吉水)
- ・「古典」とは何か、「古典学」とは何かという問題であるが、Witzel 教授はいったい「古典」をどのように理解しているのだろうか。(丸井)
 - ⇒ 直接述べてはいないが、「時代を越えた普遍性をもつもの」を「古典」として捉えて議論を進めていることは明らかである。(後藤)
 - ⇒ あるいは、上述の「文献学」の定義を読み替えることで、「古典」の概念規定が浮かび上がるだろう。(→「文明理解につながるような重要テキストが古典である」)。(丸井)

II. イスラエル (司会：佐藤 研)

(1) 新約聖書 (佐藤)

- ・「イスラエル学」といえば一般に「聖書学」を意味する。ところで聖書学における「古典」とは何なのかということは、常に頭を悩ませる問題の一つである。つまり「聖書」に対してはすでに「正典」(カノン)というお墨付きがあたえられているが、しかしこれはある意味では「正典」という籬(たが)であって、籬をはめられた「正典」をはたして、一級品としての「古典」と呼ぶことに

問題はないのだろうか、という疑問がある。

- ・インド学の専門的な立場から見てどうかは別として、Witzel 氏の講演は非常にバランスのとれたものであると私個人はうけとめている。翻訳にどの程度原意を反映させるべきなのか、という問題も彼は論じているが、これを新約聖書の場合にあてはめて考えると、例えば「十字架」という訳語では原意が十分に出てこないにもかかわらず、すでに日本語として定着してしまったという現実がある。このほかにも従来の訳語の中には再検討を要するものが少なくない。
- ・ともかく、西洋古典学の成果を最初に応用した分野が聖書学である。

(2) 旧約聖書 (関根)

- ・旧約聖書学が、新約聖書学から学んでいる点は多々ある。ただし両者には無視できないズレもあることは確かである。例えば「編集史」という概念も違う。「正典」という概念は旧約ではかなり許容性がある。
- ・旧約聖書の場合にも訳語の問題は勿論、重大である。例えば「コーヘレス」の「ヘベル」に「空(くう)」という訳語をあててよいのかどうか。

(3) 意見交換

- ・仏教学は現在、「死海写本」が発見された当時の聖書学と似た画期的状況にあるといえる。今までは引用断片しか知られていなかった、あるいはそれすら知られていなかった未知の仏典の写本(特に未知の部派のアビダルマ文献)が次々と発見され、それに関する報告等が徐々になされつつあるからである。すなわち、ノルウェーのスコイエン・コレクションがそれである。国際的に研究チームが編成され組織的に研究調査が進められている。ただし写本調査にはしばしば政治的問題が絡んできて、厄介である。(後藤)
 - ⇒ ただ実際には、発見された仏典はいずれも「小さい」と聞いている。(桂)
 - ⇒ まだ公に報告されていない写本が沢山あるのではないか。しかし結局のところ、この発見によって従来の仏教史が大きく書き換えられるということは、案外、期待薄であるかもしれない。死海文書などがかつてそうであったように。(後藤)
- ・聖書学に「編集史的方法」があるが、その有効性に対しては根本的な疑念がぬぐい去れない。この

方法論には、(新約)聖書の編集に必ず個人としての編集者の何らかの意図が意識的な形で働いていたはずだ、という暗黙の前提があるが、しかしこの背景には一種のデカルト的な理性第一主義があるのではないか。しかし現実の編集の過程では、もっと偶然的な要素、単に編者の mistakes などが含まれていた可能性も、当然考慮に入れなければならないはずだ。(佐藤)

Ⅲ. 中国 (司会: 土田健次郎)

- ・第1回公開シンポジウムの「古典語学の歴史・現状・未来」において興膳氏が、オーソドックスな中国典籍の分類を紹介していて有益である。私は古典の注釈書自体が古典になったということから、「古典としての古典学」という視点も生まれてくるだろうと思っている。
- ・文語中心の典籍分類からは洩れてしまう白話の語録(儒家でいえば北宋以後、一部は後に文語への転換も試みられる)にも十分注意を払うべきだろう。例えば朱熹の語録などは古典として扱われるべき口語文献の一つである。勿論、禪の語録も対象になろう。
- ・古典は読まれていた当時の社会的要請に支えられ、一種の権威として君臨していたという側面がある。道学者などにとっては生きた古典とは、学ぶ当人が聖人になるための書であって、単なる知的理解にとどまらず身体的理解まで深めてゆくことが求められている。一方、古典学というのは、あくまでも対象となる典籍の完璧な知的理解をめざすのであって、ニューズレターに載っていた文章の表現を借りれば、権威よりも理性が重視される。標語風にまとめれば、「古典滅んで古典学」ということか。(以上、土田)
- ・「古典」を規範的、普遍的な価値をもつ書物として理解するなら、それに相当する意味を持つ中国語はむしろ「経典」(けいてん)であろう。ちなみに現代中国語で「古典」と言えば、アヘン戦争以前の本のことで、そのような「古代に書かれた本」はすべて「古典」と呼ばれる。
- ・いずれにしても、「古典学の再構築」で問題とする「古典」の概念は、なるべくゆるやかな意味でとらえるのが望ましいというのが、私の個人的な感想である。
- ・「翻訳」自体が古典として扱われうる側面がある(ex. 漢訳仏典)一方で、現在の(日本の)中国学

では翻訳を重視しない傾向が強い。また(中国本土でも)専門家にとっては、「翻訳」よりも綿密な「注釈」の方を評価する。

⇒(翻訳について土田氏の関連発言)もう少し中国古典の翻訳を積極的に行うべきではないか。日本語で朱熹の全集はいまだかつて出たことがない。平易な訳なら他の分野の研究者がそれを読んで斬新な解釈を示してくれることが期待される。

- ・写本研究については Witzel 氏が指摘している、書き違い、聞き違い、字体の地方差、発音の地方差、時代差、といった問題が中国学でも重要である。
- ・そのほか目下、中国各地で竹簡等の形で新たな資料が続々と発見されている点にも注目したい(勿論にせものも多いが)。また道教文献であれば、伝承資料(口伝、筆伝)が数多くある。400-500年くらい前の写本も残っている。(以上、金)
- ・インドとは対照的に、中国人の記録に対するこだわりは尋常ではない。極端に言えば何でも記録する。当人の生きた同時代にはなく、はるか後世に理解者を求めるという精神は、特に司馬遷などに限定されるものではなく、中国ではごくあたりまえのこと。
- ・中国では国家・王朝と古典(経典)との関係は重要である。すなわち、古い権威ある典籍は国家によって保存されるべきものであり、王朝の交代を超越して典籍が保存されてゆくという歴史がある。またそこには、王朝が自らの政治的権力を正当化するための概念装置としての「天命」が、代々保持されている典籍と密接に結びついているという事情が根底にある。
- ・ただ一方で、各時代を「恒久不変」の名のもとに生き抜いてゆくはずの儒教の典籍が、実質的には当該の時代的、社会的要因を反映させつつ流動・変化しているという現実にも注目しなければならない。
- ・中国の学者には写本を軽視し版本を絶対視するという、独特の書物観がある。そのことから例えば、日本に残っている写本資料(特に達筆でないとなおさらそうだが)を、中国の老先生は見向きもしない。しかし、最近のように古い墳墓から、従来の佚書とされてきた典籍の新発見が相継ぐと、中国の学者の写本に対する考え方も変わるかも知れない。

- ・中国の政治的権威の交代によって捨て去られてゆく典籍が出てくるが、その捨てられた部分が例えば敦煌や日本といった中国文明の辺境に伝わるといふことも考慮に入れておく必要があるだろう。(以上、興膳)

IV. まとめ (関根清三)

- ・以上のほかにも上山春平氏の講演など、きわめて重要な話があってもっとそれらについても皆さんのご意見をお伺いしたいが時間の関係上、今回はできないのが残念です。

四 テキスト解釈の方法論をめぐる討議 —— 結びにかえて

平成14年11月4日の調整班会議最終回では、座談会が終ってから、最後に調整班班長である関根先生より、A02調整班報告書をまとめるにあたって、〈本文批評と解釈〉についてある種の総括をなすための討議を行ってはどうか、という旨の提案がなされ一同了承。それを受けて、最初に関根先生より以下のような提題がなされた。

関根 あらかじめ幾つか討議のテーマを用意していましたが、時間がありませんので、一つの大きな問題に絞ります。以前、このA02調整班研究を立ち上げるにあたって私が趣意書に相当するものを書きましたが、その内容が、はたしてどの程度、普遍的方法論としてお認めいただけるものなのかどうか、そのあたりを皆さんにお伺いしたいのです。

以前の研究会の時に、インド、中国、イスラエルの各分野から抽出して、何か普遍的な〈本文批評と解釈〉に関する方法論といったものが打ち出せないだろうか、〈解釈〉については困難かもしれないが、〈本文批評〉ならば西洋古典学、聖書学の方向性を踏まえて何か普遍的方法論が立てられるのではないか、というご意見が出されました。しかし私はむしろ逆のような印象を抱えています。本文批評に関しては、例えば旧約聖書学はむしろ特殊で、元来のヘブライ語本文よりも数百年古い古代語訳があるので、それとの比較を通して、本文批評をして行く必要がある。そういった点で、特殊な事情を抱えています。それに対して、解釈に関しては、これを二つに整理すると、かなりの程度現代の古典諸学に共通するのではないかと

と楽観しているのですが、どうでしょう。そこで以前述べたことの繰り返しになって恐縮ですが、私の考えをまず簡単に板書します。

まず解釈学の方法を、仮に私は、〈歴史的解釈学〉と〈哲学的解釈学〉と呼ぶ二つに分類します。そして前者の〈歴史的解釈学〉の中に、まず〈本文批評〉が基層としてあり、その上に〈文書批評〉〈伝承史〉〈編集史〉〈様式史〉〈伝統史〉といった方法論が位置している、という形で整理できます。すでにご承知の通りですが、ひとことで言えば、〈本文批評〉は元来のオリジナル・テキストは何かを問い、本文を確定することであり、〈文書批評〉というのは、特に旧約聖書学の場合には、たとえば預言書などは、どこからどこまでがひとまとまりのものとして語られたのか、著者自身は何も語っていないため、わかりませんので、そのような区分を再構成しようとする作業です。それから〈伝承史〉は口伝伝承の歴史を探ること、それに対して〈編集史〉は、すでに文書になった段階で、さまざまな資料が、編集者のどのような意図のもとで組み合わせられて出版されたのかを辿ることです。一方、〈様式史〉は特にドイツの旧約学で現在でも主流をなす考え方です。つまり、古代の人々はあまり自分たちのオリジナルな語り口は持たずに、何らかの Gattung (文学類型) に則って語ったはずであるから、その類型がいかなるものであり、それがいかなる Sit im Leben (生の座) な中で行われたのか、ということを追うのが〈様式史〉です。ただこれは聖書学の中でも論争的になるところであり、そもそも古代人にオリジナルな語り口がなかったという前提自体が疑わしいのではないかと、またどのような様式であったかは、旧約の限られた資料の中から抽出せざるをえないから、その抽出したものをまたテキスト解釈に持ち込むという循環論法になりがちである、といった大きな問題を含んでいます。さてもう一つ、ある概念がその時代、その作者の共有していた精神的な場の中で、どのように使われていたのか、それを明らかにすることを課題とする方法があります。所謂〈伝統史〉です。これは伝承史と混用されることもあります。大体いまのような使い分けを最近ではすると思います。こうした多様な方法を複合的に組み合わせて、当該のテキストの歴史の意味を客観的に規定するというのが、〈歴史的解釈学〉の課題といえることができます。

それに対して、ユダヤ教のラビのトーラー解釈

の伝統やキリスト教の中世の聖書釈義の方法論等々と通じる面もありますが、特に20世紀後半、自覚的に解釈学の新しい方法として提唱されたのが、ガダマー、リクールらの地平融合の、あるいは解釈の闘ぎあいを標榜する、何らかの意味で解釈者の主体的地平を考慮に入れた解釈学だと申せましょう。これをどういう呼称で括るか、お知恵をいただきたいのですが、いま仮に〈哲学的解釈学〉と呼んでおきましょう。この立場からいえば、〈歴史的解釈学〉が目指している、解釈者が無となってテキストをして語らしめる、といったことは幻想にすぎず、むしろ解釈者としての主体的地平を明らかにした上で、それとのせめぎあい、対話の中でテキストの意味を見いだしていくほかはない、ということになりましょう。テキストの持つ元来の意味などというものは結局のところ追求不可能であるから、もう少し現代の解釈者の立場から、主体的な色眼鏡を通して読むべきであるというわけですね。勿論、ガダマー自身も〈歴史的解釈学〉をまったく捨てているわけではなく、客観的に可能な限りそちらの方向を進めた上で、それと抵触しない限りにおいて、自分の解釈を打ち出していくべきだ、と主張していることはご存じの通りです。つまり、テキストからの客観的読み取りに矛盾しない限り、大胆に解釈者の価値評価と関わる主体的読み込みをしていってよいし、むしろそれが解釈の豊饒化を生み出す限り、積極的にしなければいけない、という主張になりましょう。

以上のような、二つの解釈学の方法が現代では考えられていて、聖書学では、〈歴史的解釈学〉にかたよりがちですが、もう少し〈哲学的解釈学〉も推し進めてよいのではないかと、というのが私の立場です。

どうでしょうか、普遍的な方法論の問題として、だいたいこのような形で〈解釈と本文批評〉を整理してよいものかどうか、これはかなり聖書学のバイアスのかかった分析で、たとえばインド学にはとても適用できない、ということなのかどうか、ご討議いただきたいのです。

そしてこの関根氏の提題に対して、引き続き討議がなされた。以下の報告も丸井がテープ起こしを行い、それに同人が適宜、整形を加えた原稿である。途中、録音テープのつなぎ目の部分が再現できなかったこと、時間的余裕がなくて発言者の皆様にチェックをお願いできなかったことは、誠に遺憾である。ただし関

根先生に短時間ではあるが、最終的な校閲をしていただいたことで、格段のブラッシュアップが果たされたことを、謝意をこめつつ付言しておきたい。

なお、筆者が担当した本節は、この討議の報告をもって結びとしたい。何がしかのコメントなり、括りの言葉なりを添えておくべきかと思いつつも、筆者としては「所作已弁」、すなわち、為すべきことはすでに為し終えた、との心境でもある。ただひとこと申し述べるなら、かつてだれも思いつかなかったようなことを考え出そうとすることに意義を見いだす必要も確かにあると思われるが、きっと自分が思いつくようなことは、先人たちがすでに考えていたにちがいないとの思いで、古の書物を何度も読み返して、ついに先人の卓越した思想に出あう喜びもまた、いくら強調してもしすぎることはない。古典研究者はその喜びを後世に伝える使命があるのかもしれない。

守屋 文芸学というのか、あるいは synchronic に一つのテキストを見ていくという立場が、いま聖書学では注目されていますが、それとガダマーなどの解釈学との関係は、どのように理解すればよろしいのでしょうか。

関根 そのような立場も、広い意味では〈哲学的解釈学〉に含まれると思います。ガダマー自身がそれをあまり意識的に打ち出してはいませんが、diachronic な視点よりも哲学的な解釈を前面に出すという点から考えて、広い意味ではそのように言えるのではないのでしょうか。

金沢 関根先生がいま述べられた整理の仕方というのは、基本的にインド学でもあてはまると思います。特に「歴史的」と「哲学的」とを併記するのは問題ないでしょう。

丸井 ただインドの伝統的なテキストの読み方と、18世紀後半以降に発達したヨーロッパのインド学、そしてそれを受けている日本のインド学、この両者を対置して考える時に、そう単純には割り切れないのではないか、と思うのです。

金沢 しかしあちらを取るか、こちらを取るか、という問題ではないですよ。

関根 そうです、その通りです。両方の解釈学が相互に補完的な関係を形成すべきだということですね。

手島 ガダマーが出てくれば、「歴史的」「哲学的」という解釈学の区別はよくわかるのですが、これとは別に英語の単語として ahistorical という言い方がありますよね。つまり、歴史を超えてしまう立場です。先ほどの座談会で皆さんの話を聞いていて思ったのですが、要するに仏陀が語ったのだから、仏陀の語った（歴史的）コンテキストで見るべきなのか、それとも、仏陀は「真理」を語ったのだから、いつの時代であろうが分かるものは分かるのだという、歴史を超えたテキスト・メッセージを受け取ろうとするのか、という問題があって、それが或る意味では、著者があるのか、ないのか、ということとも連結しているのではないかという感じがするので、僕は、「哲学的」という分類の中に、ahistorical という概念を読み込んではどうかとも思います。テキストそのものが語ろうとしている「真理」を問題にした時は、歴史の問題とは違うはずですが。歴史ではあっても歴史を超えた何ものがターゲットになっている。その意味では historical と ahistorical というこの二つの区別は重要なと考えます。まあ日本語でしたら「歴史的」という表現に対置するとしたら「哲学的」とするほかはないのかもしれませんが、「歴史」自身がある意味では「哲学」を加味していってしまう面があるとも言えます。つまり、〈伝承史〉とか〈様式史〉という reconstruction のプロセスの中で、もしいくつかの伝承史や様式史の可能性が考えられた場合には、そこにある意味で哲学的な問題が浮び上がってこないだろうか、ということですね。

丸井 これをはたして妥当なのかどうかは別として、一般にインダ的思考は「非歴史的」とであると言われているわけですね。そうしますと、この〈歴史的解釈〉というのは、インドを文脈にした時にどのように理解したらよいのだろうか。「非歴史的」と思われる、インドの伝統的なテキストの読み方と、「歴史的な」近代ヨーロッパ人の読み方とがあって、たとえインドの文献を相手にしても、近代ヨーロッパ人の立場から見るといふのであれば、聖書学等との摺り寄せということは可能だと思のですが、ではそのようなインドで伝統的に生きていたテキスト解釈方法というのを捨てて、外から切るといふのでよいのだろうか、ということです。

手島 それを〈哲学的解釈学〉に含めることはできな

いでしょうか。(筆者補足：丸井はこの質問を聞き逃していたか何かで、この非常に穏当な質問に対して返答していないのは遺憾である。)

金沢 やはり、テキストの確定ということが前提としてあるわけですから、その作業をなすのは、いわゆる〈歴史的解釈学〉です。最近ではガダマーなどの「哲学的解釈」なるものがもてはやされて、我々の分野でもそのような潮流に追随しようという動きもありますが、私個人としては、このような解釈学が、本来基層をなすべき〈歴史的解釈学〉に対比されてしまう傾向には抵抗があります。ともかくどちらか一方を選び取るということではないのですよね。

関根 その通りです。繰り返し申し上げているように、〈哲学的解釈学〉であっても〈歴史的解釈学〉を十分に踏まえなければならない、ということは異論のないところです。

丸井 それは理解できるのですが、しかしあるテキストの解釈に複数の読み方がある、その中のこの解釈の仕方は古い時代のもので、今では通用しないが、その時代には通用していた、という発想法はインド人にはないと思うんです。そのようなインド人の伝統的な思考法をどう扱えばよいのでしょうか。そのような考え方はもはや古臭いもので、切り捨てればよいということなのでしょうか。

金沢 やはり、その解釈者がどのようなテキストを相手に、どのような時代状況のもとで、そのような解釈を下したのかを明確にしなければならないわけですから、結局、インドも非歴史的というわけではなくて、インドを扱う場合でもやはり歴史的な方法以外にはありえないと私などは思いますけどね。

後藤 「哲学的」というのは学者間ではよく理解できますが、一般の方であれば「歴史的」の反対は普通「現代的」ではないでしょうか。ただ「現代的解釈学」というと、どうも安っぽくてだめなんです。

吉水 いやむしろ今では〈哲学的解釈学〉というものを、人はすぐ受け入れがちな傾向にあるのではないですか。〈歴史的解釈学〉というものは、いろ

いる面倒な語学を苦勞して勉強しなければならないわけですから。

後藤 確かにそういう傾向がありますね。ともかく「哲学的解釈学」なるものが、僕らの使命ではない、という金沢さんの趣旨には、同感です。

金沢 「主観的」と「客観的」と言ったらよいのでしょうかね。

手島 〈歴史的解釈学〉というのは、時間というファクターが変化を及ぼすという一つの前提がありますよね。一方、〈哲学的解釈学〉の方は synchronic であって diachronic な視点とは言えないのではないのでしょうか。……(テープのつなぎ目にあたり、テープ起こし不可の部分) …

関根 今までの議論を整理させていただくと、先ほど、「歴史的」の反対はむしろ「現代的」と言った方が一般には理解しやすいのではないか、というご意見がありました。確かにそういう面はあろうかと思いますが、「哲学的」というのは必ずしも「現代的」とは限らないですね。それぞれの時代にあらゆる問題を取りこみつつ哲学的に解釈することがありうるわけですから。そうしますと、historical に対しては手島先生のご提案のように、ahistorical と言った方がいいかもしれませんね。ただそこでも悩ましいのは、ガダマー的な立場が、解釈者自身の historical な位置に着目しないとも言いきれないという点ですね。むしろ時代の今・ここ、日本なら日本のここに生きている解釈者が、古代の、どこか、イスラエルならイスラエルに生きていた語り手・書き手のテキストを、彼我の差異に着目しつつどう解釈するかという点にこだわるわけですから、自ずとそこには、解釈者の歴史的な位置に対する眼差しが出て来る。比較による diachronic な視点が出て来る。それに対して、歴史的解釈学の場合には、時空を超えて同一の客観が、テキストを分析するわけですから、むしろ解釈者の自己に関しては synchronic に見ているのであって、historical な視点が却って希薄になる傾向があるのではないのでしょうか。その意味で、テキストに対してはもちろん歴史的解釈学は historical ですが、解釈者自身に対しては ahistorical なのであって、哲学的解釈学はテキストの historical な生成に対しては無関心だけれど、解釈者

自身の historical な限界といったことについては、むしろ自覚的であるといった逆説が成り立つのではないのでしょうか。その意味で、歴史的解釈学を historical、哲学的解釈学を ahistorical と対比して括ることは、事態の複雑さを少し一面的に整理し過ぎる難が残るのかと思うのです。

手島 なるほど、そうですね。

関根 それからインドの場合ですが、歴史性を捨象するといっても、それはテキストの内実の思考法が非歴史的ということであって、テキストの外形がどう生成して来たかについての歴史性の考察ということも、インド文献学で重要な課題であるわけですよね。そうすると、〈歴史的解釈学〉というものも、一定の意味は持つといえるのではないのでしょうか。

丸井 そこが大変厄介なところだとは思っていますが、元来、インド的な思维は非歴史的だと言われていて……

金沢 インドは非歴史的だとよく言われるけれども、結局、ある思想家が本を書いた時に、そこに日付を入れなかったというだけですよ。

下田 いま問題になっているのは、この方法を適用してテキストを読むのが効果的かどうかという話であって、事実としてそのような解釈法があったかと言えば、それはなかったわけであり、このような言葉を持っているのは我々現代の人間なんだけれども、この言葉を適用することによって、テキストのいろんな読みが明らかになる、ということではないのでしょうか。

丸井 勿論、そのように整理してしまえば、問題ないのかもしれませんが。

金沢 「歴史的な解釈」と「哲学的な解釈」という二つの作業があるということであって、どちらか一方に従事するというので、このように整理されているわけではないんですよね。

関根 それは再三再四申し上げているように、おっしゃる通りです。そしてガダマー自身、その点を注意するわけですね。彼の論点を敷衍するならばこ

うなろうかと思えます。つまり、これまで、価値の問題に関わる事柄には禁欲的でなければならないということから、「哲学的解釈」の方法が余りにも足りなかった。しかしそのような禁欲的態度は、自然科学との粗雑な類比による幻想にすぎないのであって、テキストを解釈する人文科学にはそのまま当てはまらない。解釈者は、自然を観察する自然科学者と違って、無色透明な客観にはなり切れないという面が残るからです。そこで解釈者は、自分固有の地平、当然価値評価と関わって来る自分なりの地平が何かを、自他に明確にしなければならない。それでなければ、テキストはこう言っている、と言いつ放して終わる無責任に陥る。あるいはそもそも自分がそのテキストを研究対象と選ぶ際に既に、何らかの価値評価が混じりこんでいるはずなのに、それに無自覚な態度というのは、暗々裡に時代のイデオロギーや通念に無反省に従う危険性を秘めている。そういった意味で、客観的な事実認識を標榜する歴史的解釈学も、主体的な価値評価についても自覚的に考察する哲学的解釈学と、手を携えて進まねばならないと、こういうことになろうかと思えます。

金沢 テキストを確定する時に、各人が哲学者でなければならない、ということを行っているのではないのでしょうか。

後藤 それは入ってくるものを相対化しなければいけない、自己批判的に見なければいけないということでしょう。

手島 いや、ガダマーの場合と少しケースが違っていて、多分、インドの哲学者やユダヤのラビの問題だと思うんですけど、現代の哲学者であれば、いちおう〈歴史的解釈学〉を認めるから〈哲学的解釈学〉との綱引きを感ずるかもしれないけれど、ラビたちにとっては別段、私たちの本文批評などあるいは眼中になくて、「我々はモーセ以来、ずっとモーセと全く同じ次元で神の言葉を解釈してきたのであって、何も貴方たちからとやかく言われる筋合いはない。我々には我々の解釈学がある」と考え、多分、インドも近いのではないのでしょうか。そうした点では、この〈歴史的解釈学〉というものが何か及ぼせるのかどうかは問題でしょうが、しかしそのラビたちや、あるいはインドの思想家たちの中でも、よく見てみると、人間の

理性がある時ある時点で尋ねてしまっている、というのがいま議論されている歴史性の問題ではないのですか。ただ学問としてこのように体系的には発展しなかっただけで。

後藤 我々はその19世紀の洗礼を受けてしまいましたから、もはや逆戻りはできず、いちおうそのチャンネルを通過しないと、物が言えないということでしょうね。

関根 それはそうです。ただそれだけではいけないのではないか、ということが、ガダマー・リクールのな問題提起なわけですね。

手島 いまの話は、そのチャンネルを通さないような、「地元で」という言い方はおかしいかもしれませんが、その発想とともに生きているような人たちを含みこんで整理をすべきかどうか、という提案ですね。

丸井 まあ、そうですね。いま手島先生がおっしゃったことに帰着しますね。ですから、いいですよ、そのような非歴史的な発想があるんだということを念頭におきつつも、ここではそれを抜きにして整理するのだという意識のもとであれば、かまわないということですね。

手島 このある種、「地元」意識と呼べるものが、「哲学」の ahistorical な立場に還元されるのではないかなという気がします。もしかりに伝統的なインドの思想家にとって、いま僕がヴェーダについて何か語ったら、それはヴェーダが語っているのだ、と言えるとすれば、それはユダヤ教のラビも、モーセはこう言ってるんであって、というように、あたかも自分自身がモーセのごとく語ってしまうというレベルですね……

丸井 あるいは私が問題にしているのは、「伝承」、「伝統」ということであるのかもしれませんが。それを、まったく「地元」のコンテクスト抜きの解釈学によって接近しようとすることの限界を意識しているかどうかの問題、ということかもしれません。我々の分野では、えてしてそのようなことが自覚的でないように思えたものですから。どうも私が、いわれのないような抵抗をしているところがあるかもしれません。ただどうしてもこだわ

りたい点でもあります。

関根 そういうこだわりこそ、歓迎です。そのような問題意識は、むしろ取り入れたいという気持ちで、ご討議をお願いしているのですから。

手島 関根先生、「相対的」「絶対的」などという言葉は、この整理の仕方にどのように関わるのでしょうか。(歴史的解释学)は何か一つのを求めているけれども、結論としては、きわめて「相対的」な、「或る時代の或ること」というように限定をつけていくのに対して、哲学的にものを語るときには、限定つきでもありながら同時にある種の断言、ポジションを明らかにしようとするということにも関わる、ということがあるような気がするのですが。

関根 はい、ただし、解釈者の知恵というのは歴史的なものですから、「哲学的解釈」を行う際には、自分の主観的な、或る色眼鏡、それに関わっているという、そのような自己批判の意識があるわけですね。ですから、そこはいつも「相対化」されていると思います。

手島 ああなるほど、そうですね。

関根 逆に、歴史的解释学の方がむしろ、客観的にはこの解釈が時空を超えて正しい、この読みはこのようであればいけない、というある種の「絶対性」を持っていると言えるように思えます。

手島 たしかにそうですね、歴史家は「相対」を語りつつ、すごくあの……

関根 ただ勿論、現在手元にある資料ではこうである、と「絶対的」な形で断言できるかもしれないけれど、もし別の資料が出てくれば違う結論になるかもしれない、という形で、歴史的解释学の方でも「相対化」に開くことは排除されないとは思いますが。

手島 おっしゃる通りですね。そうしますと、「相対的」「絶対的」という言葉は、何かのラベル、レッテルとして使うべきではない、ということですね。

関根 そうだと思います。かつその、「歴史的」に対

する方を敢えて「哲学的」としたのは、「超歴史的」と言うことや「絶対的な真理」というニュアンスが強いですから、それを避けたかったということもあります。

手島 そうですね。いま我々は「インドの地元」「ユダヤの地元」を含めて考えるとどうなるのかを議論しているわけですが、彼らは「絶対」を語っているんだらうな、信仰という名のもとに、と思ったものですから、そのような方向に議論が行ってしまいました。

後藤 この問題は、言葉のハードウェアと思想内容については言えるんですよね。ただし、テキストの中には、当時、農耕はどうだったのかといった、実際的な事柄についての様々な情報が沢山あるわけですね。そのような様々な情報については、この整理の仕方の中に出てこないように思われて、それが残念だなという思いがあることも事実です。私が研究しているヴェーダ文献の中にも、そのような非常に歴史的に重要な情報が含まれていますが、それを読み取るのは、この本文批評と解釈学の専門家しか到達できないことであるにもかかわらず、その問題が落ちてしまっているのは非常に残念な気持ちです。

関根 敢えて言えば〈伝統史〉がそれにあたるのではないのでしょうか。

後藤 ただそれは、テキスト解釈の伝統史ではないでしょうか。もう少し人間の生きる中身に触れるような、これまでの本文批評と解釈を超えるような、包括的な枠組、定規を持ってないものだろうか、というのが私の思いなのです。

関根 はい、それはよくわかります。マックス・ウェーバーの社会学的方法なども、まさにそれを目指しているわけですね。さきほどの事実認識と価値評価の関係も、またウェーバーの価値自由の問題と関わりますが、ウェーバー的なアプローチが、この問題に与える示唆は大きいと思います。

後藤 そうということですね。

関根 まだ話は尽きませんが、残念ながら大幅に時間を超過しております。おかげさまで大変有意義な

討論となりました。ご参加下さった皆様に心から感謝申し上げ、報告書を纏める際に改めて再考させて戴くことを期しまして、ひとまず今日はここまでということにしたいと存じます。どうも有難うございました。