

解釈学的対話の可能性と限界

— ガダマー＝デリダ論争を中心に —

大 関 達 也

(2002年9月30日受理)

Möglichkeiten und Grenzen des hermeneutischen Gesprächs
— Mit Bezugnahme auf die Debatte zwischen der Hermeneutik H. -G. Gadamer und der
Dekonstruktion J. Derridas —

Tatsuya Ozeki

In diesem Aufsatz wird versucht, Möglichkeiten und Grenzen des hermeneutischen Gesprächs festzustellen. Dazu werde ich die Debatte zwischen der Hermeneutik Hans-Georg Gadamer und der Dekonstruktion Jacques Derridas überprüfen.

Derrida nahm Anstoß an Gadamer's Rede von einem guten Willen bei der Verständigungssuche. Liegt nicht darin, so fragte Derrida, ein metaphysischer Rest, nämlich eine Fortsetzung der Metaphysik des Willens? Es wird gefragt, ob sich dahinter nicht ein totalitärer Aneignungswille der Andersheit gegenüber versteckte.

Dieser Aufsatz ist wie folgt konstituiert: 1. Hermeneutik und Dekonstruktion in der Philosophie der Gegenwart, 2. Destruktion und Dekonstruktion der Metaphysik. 3. Guter Wille zum Gespräch und Guter Wille zur Macht. 4. Kontinuität und Bruch des Sinns.

Key words: Hermeneutik, Gespräch, Dekonstruktion

キーワード：解釈学，対話，脱構築

はじめに

近年，教育学では世界の多元性・相対性の承認を求める時代の要請に応えるために，自己と他者との間に生じる差異を相互理解の努力によって媒介する実践，すなわち「解釈学的対話」の実践が重視されるようになってきた¹⁾。しかしながら，「解釈学的対話」に対しては，ガダマーの哲学的解釈学をめぐる一連の論争に見られるように，従来から共感にも増して多くの批判が向けられている。例えば，相互理解の基盤がすでにイデオロギーに覆い隠された支配構造によって歪められている可能性（ハーバーマス）や，相互理解への意志が他者の全面的な同化ないし排除をもたらさうること（デリダ）について，ガダマーは十分な反省を行っていないのではないかという疑念が持たれてきたのである。

確かに，ハーバーマスやデリダとの論争以降に書かれたガダマーの著作を見ても，彼らの批判が「解釈学的対話」の構想そのものを覆すには至らなかったことが伺える。しかし，ガダマー自身にとって，こうした批判的見解との遭遇は主著『真理と方法—哲学的解釈学』の要綱（1960）²⁾において十分に展開しえなかった問題を明示し，補完するきっかけともなっているのである³⁾。このように見るならば，ガダマーの提唱する「解釈学的対話」は一連の論争とそれに対するガダマー自身の返答に基づいて再考する必要がある。

そこで本稿は，一連の論争の中からとりわけ，1981年パリにおいて，ガダマーとデリダを中心にして行われた討論⁴⁾を取り上げる。ガダマーとデリダの思想的立場は今日，それぞれ解釈学と脱構築（ないしポスト構造主義）を代表したものとして知られる。本稿でこの二つの思想的立場を検討する理由は，両者の間で対

話の可能性あるいは不可能性をめぐって最も対立が先鋭化したと考えられるからである。確かにこの論争に先立って、1960年代後半には、ハーバーマスがガダマーの哲学的解釈学に異論を唱えていた。しかしながらその後、ハーバーマスは精神分析をモデルとしたイデオロギー批判の立場から「コミュニケーション的行為の理論」へと転回しており、対話的合理性を擁護する仕方にはなおガダマーとの重要な相違が見られるにしろ、そこには対話を通じた合意形成を目指す姿勢において、哲学的解釈学への接近が認められるようになってきた。それに対して、「解釈学的対話」に潜む性急な合意形成への意志に異議を申し立てたデリダの脱構築は、依然としてガダマーの哲学的解釈学あるいはハーバーマスの「コミュニケーション的行為の理論」の対極に位置しているのである。

そこで本稿では、まず、現代思想における解釈学と脱構築の関係を整理し、双方に共通する立脚点と対立する点を確認することから考察を始める。

1. 現代思想における解釈学と脱構築

R. ガシェによれば、1980年代以降、解釈学と脱構築は50年代におけるマルクス主義、60年代における構造主義に匹敵する現代哲学の主流として認識されるようになった⁵⁾。現代の解釈学はガダマーが主著で構想した哲学的解釈学を出発点とするが、彼の提起した「伝統」、「言語」、「対話」といった問題領域はリクール、ハーバーマス、アーペル、ローティ、ヴァッティモらによってそれぞれ独自の視点から取り上げられている。一方、デリダの脱構築はソシュールに代表されるフランスの構造主義的言語学を出発点としつつ、そこに見られるロゴス中心主義、音声中心主義を問題化した。換言すれば、デリダは、従来の構造主義的言語学にはロゴス(=語ること)や声(=話すこと)に特権的価値を与える伝統的な形而上学的思考法が潜んでいることを指摘し、ロゴスや声によって自己現前化しえないエクリチュール(書字)の承認に基づいて、両者の間の支配-従属関係、二項対立を失効させようとしたのであった。こうした脱構築の戦略は、言語学ないし記号論の領域にとどまらず、語りえない者の代理-表象が問題とされるポストコロニアルの文学理論、あるいはフェミニズムなどに影響を与えている。

ガダマーとデリダに共通する立脚点は、「ハイデガーに従って、人間が理解するための超越論的な、言語から自由な地点の可能性を否定する」⁶⁾点である。両者はテキスト解釈を主要な哲学的課題とするが、そこでは解釈の方法が問題となるのではない。なぜなら、テキストを構成する言語は著者の意図や解釈者の方法的

操作を超えるものだからである。解釈学も脱構築も言語を意のままにしようとする思考法への抵抗に他ならない。

ところで、われわれの言語に対する関係が哲学的課題となった背景には、近代における主観主義と計算的・道具的合理主義の限界に対する洞察がある。ガダマーとデリダは、このような近代性についての哲学的分析をハイデガーに負っている。ハイデガーの洞察によれば、人間の存在はいつもすでに言語において捉えられており、したがって言語は追い越し不可能なものであるにもかかわらず、われわれはそのことを忘れて「存在とは何か」と問うている。このような問いは古代ギリシアにはじまり、やがて究極の存在であり第一の原因であるアイデアの探究に結びつく。西洋形而上学はこうして誕生したのであった。しかしながら、ハイデガーによれば、形而上学は実際に存在そのものを問うているわけではない。なぜなら、形而上学者が現に存在している自己を度外視して、「存在者が何であるか」と問いつつ存在の全体へと向かう限り、その問いは「存在の現(Da)への問い」を隠蔽したままであるからである。「存在への問い」が「最高の存在者への問い」と同一視することで成立した形而上学を、ハイデガーは「存在神学」(Ontotheologie)と呼んでいる⁷⁾。「存在神学」がもたらしたものは、思惟/言語、現前/不在といった二項対立と前者の後者に対する優位であった。このような思考法の最も顕現的な姿が、理性/感情、科学/生の二項対立と前者による後者の支配を目指した近代における科学技術である。主観が対象を技術的に操作し、支配する近代主観主義ないし計算的・道具的合理主義は、ハイデガーの洞察に従うならば、「存在神学」に由来しているのである。

それでは「存在神学」が浸透している現代において、われわれはどのように振舞うべきであろうか。ハイデガーはそれに対する答えを詩の言葉に見出したが、ガダマーとデリダはそれぞれ別の方途を探ることになる。

2. 形而上学の解体と脱構築

ガダマーは「存在神学」としての形而上学を解体するハイデガーの試みを次のように捉えている。

解体(Destruktion)の目的は概念を生きた言葉の中に織り込むことで、再び語らせることである。これは解釈学的な課題である⁸⁾。

ガダマーにとって形而上学の解体は決して破壊を意味しない。むしろその再生が問題なのである。「存在神学」ではない形而上学の可能性、それが人文主義な

のであった。ガダマーは「存在神学」に見られる主観主義に向けられたハイデガーの批判を十分に想定していた。ガダマーの解釈学は、主観主義と人文主義をあまりにも即座に同一視しすぎる傾向に対する抗議として理解できる。

また、ハイデガーの場合とは異なって、ガダマーにとって、プラトンやアリストテレスは「存在神学」に属さない。なぜなら、ガダマーはアイデア探究のための弁証法が対話を行う術であったとみなしているからである。ガダマーにとっての人文主義とは、プラトンとアリストテレスを導いたソクラテス的対話のことである。ガダマーはこうした人文主義の再生のために、形而上学的概念、たとえば主体や実体の概念から、そもそも存在の問いが起こった地平へと遡行しているのである。

さらに、形而上学の解体は、ガダマーの言語観を規定している。ガダマーにとって言語とは生きた対話そのものである。対話の連続が意味の連続体を形成し、伝統となる。

それに対してデリダの脱構築は、哲学が形而上学から逃れられないとする点でガダマーの解釈学と一致している。しかし、言語はいつも書かれることによって、意味の断絶が生じるものとみなす点で、デリダはガダマーと対立している。デリダは、意味の中に他者性が入り込んでいることを強調する。語られる語は完全に現前しているわけではないので、意味は決定不可能なもの、ないし両義的なものとみなされる。

ところでハイデガーの洞察を受けて、「近代」の特質とそれを「後にする」ことの意味を哲学的に探究したのはヴァッティモである。ガダマーの哲学的解釈学のみならず、デリダの脱構築からも大きな影響を受けたヴァッティモは、現代における解釈学の役割を次のように述べている。

解釈学は単に20世紀末における人文主義的文化と精神科学の共通語 (koine) であるばかりではない。解釈学はまた、—このように言うことができる—私は考えるのだが、—真の「現代における存在論」、ポストモダンの哲学であり、そこにおいて世界は実際に、いつも包括的に諸解釈の遊動へと解消されているのである⁹⁾。

ヴァッティモはガダマーの解釈学が人文主義の再生を狙いとしていることに批判を向けている。彼に従えば、人文主義はハイデガーによって終焉を宣告された形而上学、すなわち「存在神学」である。そのような形而上学への逆戻りを回避するために、ヴァッティモ

は「ポストモダンの首尾一貫して、厳密で、哲学的に妥当する観念の運命は解釈学の変容と徹底化に依存している」とするテーゼを掲げている。ヴァッティモにとって、モダニティの本質は「克服」と「基礎付け」である。「ポストモダン」の「ポスト」にはモダニティに内在する発展の論理、とりわけ新たな基礎付けへ向けての批判的「克服」という観念からの解放が意図されている。ポストモダンは単に近代との関係における新しい何かではなく、新しいものというカテゴリーの解消、歴史の終焉として特徴付けられる。ヴァッティモの目指す「ポストモダンの解釈学は形而上学の終焉についてのハイデガーの理論に基づく解釈学の取戻し」¹⁰⁾である、ということができる。

しかしながら、ガシエによれば、「脱構築は形而上学それ自体の自己同一性という観念に依存しないばかりでなく、形而上学の終焉というテーマについても懐疑的である」¹¹⁾。デリダの脱構築は形而上学の統一的な意味の連続を認めない限り、ヴァッティモのポストモダンの解釈学から除外されるのである。

さて、ここで、ガダマーの哲学的解釈学に基づいて、Bildung 概念を「多元的意味世界における対話」として新たに定式化したS. ヘレカンプスの論を取り上げよう。ガダマーの主著『真理と方法—哲学的解釈学の要綱』ではテキスト解釈、とりわけ「伝承の理解」に対して哲学的省察を加えることが主たる課題とされており、Bildung 概念については精神科学の正当性を支える人文主義的伝統の中心的概念として序論でわずかに触れられているに過ぎなかった。しかし、ヘレカンプスはガダマーの把握した Bildung 概念を精神科学や人文主義的伝統の再生という哲学的解釈学の主要なテーマから切り離し、多様な意味世界を前提とした対話の問題圏に置いた。その際にヘレカンプスはガダマーが「地平の融合」というメタファーを用いて論究した理解の分析に依拠して次のように述べている。

相対的な自己理解と他者理解が一致する瞬間をガダマーは地平の融合と呼ぶ。すると、次のように言うことができるだろう。Bildung の過程はそのような地平の融合の完結しえない連続として生じ、こうした地平の融合において、個人は他者を通して媒介された自己自身と絶えず了解し合うのである、と¹²⁾。

ヘレカンプスはガダマーの「解釈学的対話」が自己と他者との一定の関係を保障し、絶えず継続する点に注目している。しかしながら、ヘレカンプスは相互了解の限界への洞察に欠けている。以下に相互了解にお

る限界を、ガダマー＝デリダ論争の検討によって明らかにする。

3. 対話への善き意志と権力への善き意志

まずデリダは、ガダマーが「善き意志」を持つように訴えかけ、彼においてそのような意志が相互理解を求める努力に際して絶対的な前提とされていることに異議を唱える。

意志こそが最終的な審級であるというこの規定は、ハイデガーが存在者の存在を正しく規定して意志とか、あるいは意志する主観性と呼んだものに属するのではないだろうか。つまり、ガダマーのこのような物の言い方は、—その必然性の隅々に至るまでもう過ぎ去った時代のものなのではなかろうか。つまり、意志の形而上学に属するものではないだろうか¹³⁾。

善き意志を論拠として引き合いに出すガダマーに、デリダは意志の形而上学の徴候を見ている。善き意志を主張するような態度は、デリダにとって実際に説得力を持つにはあまりにも暴力的でありすぎるのである。それに対しガダマーは次のように反論している。

善き意志とは、プラトンが「好意ある吟味 eumeneis elenchoi」と命名したことを指している。それが言わんとしていることは、あくまでも自分の正しさを主張し、そのために、他者の弱点をあげつらうようなことばかりせず、むしろ、他者の能力をできる限り伸ばして、その言説が説得力をもつように試みよ、ということである¹⁴⁾。

ガダマーにとって、善き意志とは他者の発言が説得力を持つように試みる意志である。善き意志は他者なしにはありえないのである。それに対してデリダは語呂合わせを提唱する。フォルジェによれば「語呂合わせとは予測不可能な結末、決して完全には制御できない結末をもたらすもの」¹⁵⁾である。どんな意識であっても、あるいはどんな理性であっても、言語を思いのままに動かして、それをテキスト化して解釈学的な規則体系における「善き意志」に完全に適応したものにはできないのである。デリダはガダマーが「レトリカルな言語の力を過小評価している」¹⁶⁾ものとみなす。言語はそもそもレトリカルな遊戯以上のものであろうか、と彼は問うているのである。彼に従うならば、ガダマーは理解への意志に固執しており、そ

の限りでニーチェやポール・ド・マンに由来する「レトリック」の意義を過小評価していることになる。

第二の論点は精神分析に関する問題である。デリダは次のように問う。

了解の前提である「善き意志」は論争の場合でも妥当しているというわけだが、もしも、精神分析的な解釈学が、普遍解釈学なるものに統合されるとするならば、この「善き意志」なるものの位置はどう考えたらいいのであろうか¹⁷⁾？

どんな発話行為にもそれを規定している潜在的な利害が潜んでいるのであって、そうした前提そのものまで「善き意志」の解釈学が統合包摂しているとはいえないのではないか。それゆえにガダマーの「善き意志」は「言語的に分節化された意識こそが、生活実践の物質的基盤を規定するという理想主義的前提」¹⁸⁾の枠組みを出ていないことになる。ここにはハーバーマスのイデオロギー批判のエートスが存在する。

また、フォルジェに従うならば、他者を理解しようという善き意志は、その他者を自己の立場に合わせて固定化し、それに由来する見せかけの相互理解を、本来の相互理解の基盤であるとしてしまう。どんな理解にも、そして無理解にも付き纏っていて、そうした理解や無理解をそれなりに動かしている心理的諸力にたいする免疫力をつけることは、この善き意志にはできない。デリダにとって、善き意志がしているのは、こうした心理的な諸力の排除なのである¹⁹⁾。

4. 意味の統一と断絶

ガダマーは、理解を、意味連関としての世界において「生きられた」経験の連続性において捉える。それに対しデリダのエクリチュール（書字）は、たとえば引用によって、内的・意味的なコンテキストから切り離される。一切の記号は所与のコンテキストから切り離され、常に限定しえない仕方で新たなコンテキストを産出しよう。テキストの意味と呼ばれるものは「諸差異の織物」で構成されている。いかなる著者のテキストも「等質なまとまり」を持たない。ガダマーが意味への還元を目指すのに対して、デリダは意味の還元を狙っている²⁰⁾。そのことに関連してデリダは次のように主張する。

相互理解から出発しようが、誤解（ジュライエルマッハー）から出発しようが、了解の条件というのは、連続的に発展する連関（昨晚はこのような言い方がなされたが）とはまったく無縁のもの

なのではないか、むしろ、了解の条件とはこの連関の断絶なのではないか、という問題を立てなければならぬはずである。いわば、連関としての断絶であり、いっさいの媒介の停止なのではないかということである²¹⁾。

確かに、いかなる場合でも断絶は何らかの連続性を前提にしている。しかし、デリダにおいて断絶は連続性のラインを切りほどこき、そのラインを無数の方向へと多様化するものであるといえる。デリダの「撒種」(dissémination)は意味の撒き散らしてであり、「意味の歴史」につながる要素は一貫して脱構築の対象となる。それに対してガダマーにおいては、この断絶はまったく逆のものになっている。この断絶は連続性のライン、すなわち意味の統一性をその他者から切り離し、それによって連続性のテーゼを強化しているのである。

もっとも、ガダマーにおいて意味の連続性はそのつどの意味生起の多様性を排除せず、かえってそれを含むのであって、伝統の完全な現在、すなわち純粋な意味の現前は、まさにこの連続体において想定されるのであった。しかし他方で、ガダマーにおいて、抽象的自我と絶対的精神との主体性がいずれも退けられた後に、ロゴスの現前の場面とみなされた対話的伝統そのものが個人を超えた主体として確立されているのである。

デリダに従えば、エクリチュールの独自性とは、テキストを現前性の場面のうちに囲い込むことの徹底的不可能性の経験である。そのことについて、高橋は次のように指摘する。

確かにガダマーは、自らの解釈学がテキストや過去の「他者性」(Andersheit)を尊重し、それをあらゆる理解にとっての前提条件にまで高めるものだという点を強調している。けれども彼においては、それらの「他者性」は理解に伴う「地平融合」の過程で「克服」され、「より高次の一般性へと高められ」て、ついには「唯一の巨大な地平」のうちに解消されてしまうのではないか、という疑いがどこまでもつきまとう²²⁾。

おわりに

ガダマーはデリダに対して、対話や理解への意志があらゆる者を拘束する前提であると主張する。ガダマーは論争後も次のように述べている。

語がそもそも対話においてのみ存在するとき、

また対話における語がそもそも個々の語として存在するのではなく、語り、応答することの全体として存在するとき、私はデリダの脱構築を超えているように思われる²³⁾。

しかし、デリダはガダマーに対して、理解の限界を際立たせるために、断絶、他者性、差異の経験を指し示そうと試みる。それでは両者はまったく両立しえない立場を代表しているのだろうか。

ここで双方の立場を連続性／断絶、同一性／差異といった単純な二分法によって結論づけるわけにはいかないであろう。なぜなら、ガダマーが指摘するように、「差異は同一性の中にある、さもなければ同一性はいかなる同一性でもない」²⁴⁾からである。確かに、デリダのガダマー批判に従うならば、理解に伴う「地平の融合」には、同一性の暴力が不可避かもしれない。しかし、その暴力は、同時に理解の可能性でもあるということを見失うわけにはいかない。「地平の融合」では意味の断絶が前提となる一方で、「生きた対話」を通して自己と他者との一定のかかわりが保障されるのである。それゆえに、「解釈学的対話」には、他者を理解することに伴う同一性の暴力に自覚的でありながら、なお、他者とのかかわりをいかにして築いていくか、という両義的な課題が含まれることになる。

以上のように見るならば、確かにデリダからの異議申し立てがなくとも、ガダマーはそのような両義性をすでに捉えていたのかもしれない。しかしながら、デリダとの論争後、解釈学にとって「意味」は決して固定的で究極のアイデアではないことを、ガダマーはしばしば強調するようになった。そのように主張することで、解釈学が有限性の思想であることを確認しているのである。ガダマーにとって「意味」は「地平の融合」の成果であると同時に、脱構築可能なものでもある。また、ガダマーはデリダの造語である「差延」(différance)や断絶、他者性、差異の経験を決して完結することのない「地平の融合」として捉えようと試みてもいる²⁵⁾。論争以後のガダマーは、理解の限界を強調するようになった。

しかしながら、対話の成功のために「善き意志」に訴えるガダマーの態度には、そこに「意志の形而上学」への逆戻りがないとしても、依然として次のような疑問が生じるであろう。すなわち、ガダマーの「解釈学的対話」には、確かに断絶、他者性、差異の経験が考慮されているとはいえ、相互了解の基盤を脅かす要因の具体的な、政治的・社会的コンテクストに即しての分析に欠けるのではないだろうか、という疑いが生じるのである。ガダマーは、「解釈学的対話」における

「善き意志」の理想をソクラテス的対話に求めていた。しかしそれだけでは、デリダの異議申し立てに対する返答としても、また解釈学的対話に伴う両犠牲の解明としても十分はとれないであろう。デリダのガダマー批判は、このような問題を提起しているものと考えられる。

【註】

- 1) たとえば, Hellekamps, S.: *Bildung und das Gespräch in pluralen Sinnwelten. Leistungen und Grenzen der Hermeneutik* Hans-Georg Gadamer und Günther Buck. In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 75. jg.4. Quartal, Wien, 1999, S.413-427. を参照。なお, 現代の教育学研究において, 「差異と異質性の経験」がポストモダンという時代の指標として認識されていることについては, Grell, F.: *Pluralität von Welten. Widerständigkeit von Welt. Diskussionsbericht zum 34. Salzburger Symposium*. In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 75. jg.4. Quartal, Wien, 1999, S.471-481. を参照。
- 2) Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (1.Auflage 1960.) In: *Gesammelte Werke Bd.1*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986. (邦訳) 池上/山本訳「真理と方法(抄)」, O. ペグラー編『*解釈学の根本問題*』晃洋書房, 1977年, 171-227頁。轡田他訳『*真理と方法 I*』法政大学出版局, 1986年。
- 3) J. グロンダンによれば, ガダマーはハーバーマスやデリダとの論争以後, 研究やインタビューを通して, 主著では展開しえなかったレトリックの問題を補完している。それゆえに, 主著において1960年に暫定的な成立を見た哲学的解釈学はレトリックの構想へと向かう途上にあつたという見方もできよう。こうしたことについては, Grondin, J.: *Unterwegs zur Rhetorik. Gadamer's Schritt von Platon zu Augustin in >Wahrheit und Methode<*. In: Figal, G., Grondin, J., Schmidt, Dennis J. (Hg.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2000, S.207-218. を参照。
- 4) この討論の内容とその後の総括的論議については以下の論文集を参照した。Ph. フォルジェ編(轡田他訳)『*テキストと解釈*』産業図書, 1990年。Michelfelder, Diane P., Palmer, Richard E. (edited): *Dialog and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. State University of New York Press, 1989.
- 5) Gasché, R.: *In the separation of the crisis. A post-modern hermeneutics?* In: Pellauer, D. (edited): *Philosophy Today*, DePaul University, 2000, p.3.
- 6) Michelfelder, Diane P., Palmer, Richard E.: *Introduction*. In: *Dialog and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. State University of New York Press, 1989, p.1.
- 7) Gadamer, H.-G.: *Dekonstruktion und Hermeneutik* (1988). In: *Gesammelte Werke Bd.10*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995, S.139.
- 8) a.a.O., S.146.
- 9) Vattimo, G.: *Weltverstehen-Weltverändern*. In: "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache". *Hommage an Hans-Georg Gadamer*. Frankfurt am Main, 2001, S.60.
- 10) Gaché, R., op.cit., p.13.
- 11) *ibid.*
- 12) Hellekamps, S., a.a.O., S.419. ヘレカンプスがガダマーの依拠した人文主義や啓蒙の理念を払拭しつつ, 彼の「地平の融合」のメタファーのみを敷衍する形で *Bildung* 概念の再定式化を試みていることには検討の余地があるが, そのことについては稿を改める。
- 13) J. デリダ(三島訳)「*権力への善き意志(I)*」, Ph. フォルジェ編『*テキストと解釈*』産業図書, 1990年, 95頁。
- 14) H.-G. ガダマー「*それにもかかわらず, 善き意志の力*」, 前掲書, 100頁。
- 15) Ph. フォルジェ「*風変わりな論争のための手引き*」, 前掲書, 7頁。
- 16) Grondin, J.: *Die Hermeneutik und die rhetorische Tradition*. In: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, S.45.
- 17) J. デリダ, 前掲書, 95頁。
- 18) Ph. フォルジェ, 前掲書, 8-9頁。
- 19) Ph. フォルジェ, 前掲書, 16-17頁。
- 20) 中岡成文「*意味と主体のポジション*」『*理想*』第638号, 理想社, 1986年, 25頁。
- 21) J. デリダ, 前掲書, 97頁。
- 22) 高橋哲也「*テキストの解釈学—エクリチュール・モデルの意味するもの—*」, 現象学・解釈学研究会編『*現象学と解釈学(上)*』世界書院, 1987年, 212頁。
- 23) Gadamer, H.-G.: *Destruktion und Dekonstruktion*. (1985) In: *Gesammelte Werke Bd.2*, S. 370f.
- 24) Gadamer, H.-G.: *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus*. (1987) In: *Gesammelte Werke Bd.10*, S.137.
- 25) Grondin, J.: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, S.369f.

(主任指導教官 坂越正樹)