

タイトル	シュライアーマッハーにおける一般解釈学の構想
著者	安酸, 敏眞; YASUKATA, Toshimasa
引用	北海学園大学人文論集(50): 23-59
発行日	2011-11-30

シュライアーマッハーにおける 一般解釈学の構想

安 酸 敏 眞

はじめに

今日、「解釈学」(Hermeneutik)といえ、シュライアーマッハー(Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834)をもって嚆矢とするというのが、学問の世界での常識となっている(ちなみに、ハンス・ゲオルク・ガダマーは、「解釈学の第二の転換点」¹を表わしている)。もちろん解釈学の歴史はきわめて古く、その前史を迎ればホメロスや聖書の解釈をめぐる問題にまで遡ることができる。一般解釈学に限定しても、シュライアーマッハー以前に、すでにダンハウアー(Johann Conrad Dannhauer, 1603-1666)、クラデーニウス(Johann Martin Chladenius, 1710-1759)、マイアー(Georg Friedrich Meier, 1718-1777)、ヴォルフ(Friedrich August Wolf, 1759-1824)、およびアスト(Friedrich Ast, 1778-1841)などを、その先駆者として挙げるができる²。しかし一般解釈学を一つの

1 Anthony C. Thiselton, *Hermeneutics: An Introduction* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Co., 2009), 206.

2 Cf. Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001), 75-103; Joachim Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, 3 Bände in einem Band (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1926-1933; Nachdruck, Hildesheim, Zürich, und New York: Georg Olms Verlag, 1984), 31-82; 麻生 建『解釈学』(世界書院,

学問として確立すべく、最大限の努力を傾けたのは、何と言ってもやはりシュライアーマッハーであった。

そこで、以下にシュライアーマッハーの解釈学について考察してみたいが、彼には幾つもの異なった顔がある。まずはフリードリヒ・フォン・シュレーゲル (Friedrich von Schlegel, 1772-1829) と肝胆相照らすロマン主義者としての顔であり、「宗教を蔑視する者たちのなかの教養人」に向けて語られた『宗教論』(1799年)は、ロマン主義の宗教観を言語化した記念碑的著作である。次により成熟した「近代神学の父」としての顔であり、『福音主義教会の原則に基づいて組織的に叙述されたキリスト教信仰』(1821年, 第二版1830-31年)(通称『信仰論』)は、まさに十九世紀の学問的神学の不滅の金字塔として聳え立っている。シュライアーマッハーはまた、プラトンの著作を近代ドイツ語に翻訳したことでも知られている。彼の翻訳は「プラトンの定訳ドイツ語版」(*die deutsche Platon-Ausgabe*)³として今日でも通用している。一八一〇年のベルリン大学創立に関しては、シュライアーマッハーはヴィルヘルム・フォン・フンボルト (Wilhelm von Humboldt, 1767-1835) の片腕として尽力し、初代の神学部長を務めている⁴。「ベルリン科学アカデミー」(正式名称は「王立プロイセン科学アカデミー」)でも、彼は長期にわたって「哲学・歴史学部門」の長にあたる初代の書記を務めた。神学者の顔に加えて、彼は哲学者の顔もっており、大スター居並ぶ哲学部で「弁証法」、「倫理学」、「解釈学」、「美学」、「ギリシ

1985年) 5-109頁。

3 *Friedrich Schleiermacher Schriften* (Bibliothek Deutscher Klassiker 134), herausgegeben von Andreas Arndt (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker, 1996), 1178. 翻訳版のプラトン全集のために執筆された「序論」(Einleitung) (Ibid., 295-333)は、研究者の間でいまでも通用する高い価値をもったものと評価されている。

4 シュライアーマッハーは一八一〇—一八一一一年、一八一三—一八一四年、一八一七—一八一八年、一八一九—一八二〇年の四期にわたって神学部長を務め、一八一五—一八一六年には学長に選ばれている。

ア哲学史」などの講義を行なっている⁵。さらに、文部科学省の学術顧問官も務め、教育問題について積極的に発議しただけでなく、みずから教育学体系の構築を試みてもいる⁶。これだけでもすでに驚嘆すべきであるが、それに加えて彼は毎日曜日に牧師として、ベルリン三位一体教会で礼拝説教を行なっている。まさに八面六臂の活躍ぶりである。一般解釈学の構想は、こういう多面的なシュライアーマッハーにとって、三十星霜にわたって温め続けられてきた関心事であり、まさに彼の学問研究の隠れた中心テーマであった。

シュラーアーマッハーは、『解釈学』を書物として世に出すことはしなかったが、彼の死後、弟子であり友人であったフリードリヒ・リュッケ（Friedrich Lücke, 1791-1855）は、遺稿に基づいて『解釈学と批判——とくに新約聖書に関連して——』を編集し、『全集』第一区分第七巻としてそれを刊行した⁷。それによって、シュライアーマッハーの解釈学理論は知られるところとなり、従来から識者の間でさまざまに議論されてきた⁸。久し

5 Terrence N. Tice, *Schleiermacher* (Nashville: Abingdon Press, 2006), 15-16.

6 シュライエルマッヘル、長井和雄・西村皓訳『教育学講義』（玉川大学出版部、1969年）とシュライエルマッヘル、梅根悟・梅根栄一訳『国家権力と教育——大学論・教育学講義——』（明治図書、1971年）が、シュライアーマッハーの教育学理論を示している。わが国では近年、教育学の分野でのシュライアーマッハー研究が盛んで、神学や哲学の分野の研究に大きく水をあけている。

7 Fr. D. E. Schleiermacher, *Sämtliche Werke*, Bd. I, 7, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Friedrich Lücke (Berlin: G. Reimer, 1838).

8 シュライアーマッハーの解釈学についての従来の議論のうち、圧倒的な重要性を有しているものは、ディルタイがシュライアーマッハー協会の懸賞論文に応募して、1860年に書き上げた「より古い時代のプロテスタント解釈学との対決におけるシュライアーマッハーの解釈学的体系」という論文である。

く入手が困難になっていたこの書物は、一九七七年にマンフレート・フランクによって袖珍^{タッシェンブー}本として再刊され、一般読者の読めるところとなったが⁹、しかしその書には編集上の難点が含まれており、今日これをそのまま使うことには大きな問題がある。これに対して、ハインツ・キンマーレが、シュラーアーマッハーの未出版の草稿に基づいて刊行した、『解釈学』のテキスト(初版1959年、改訂第二版1974年)¹⁰や、さらにはヴォルフガング・ヴィルモントが編集して公にした、アウグスト・トヴェステン(August Twesten, 1789-1876)が書き取った一八〇九／一〇年の「一般解釈学」の講義ノート¹¹などによって、シュラーアーマッハーの解釈学の全貌は、より明瞭になりつつある。

Cf. Wilhelm Dilthey, „Das Hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik,“ in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 14, *Leben Schleiermachers. Zweiter Band: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*, aus dem Nachlaß von Wilhelm Dilthey mit einer Einleitung herausgegeben von Martin Redeker (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 595-787.

それ以外には、J. Wach, *Das Verstehen*, Bd. I, 83-167 所収の「シュライアーマッハーの解釈学理論」が重要である。

- 9 F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977).
- 10 Fr. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1959); zweite, verbesserte und erweiterte Auflage (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1974). 英訳 F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, trans. James Duke and Jack Forstman (Missoula, Minesota: Scholars Press, 1977).
- 11 Wolfgang Virmond, hrsg., „Friedrich Schleiermachers ‚Allgemeine Hermeneutik‘ von 1809/10,“ in *Schleiermacher-Archiv*, herausgegeben von Hermann Fischer et al., Bd. 1, 2, 1269-1310.

現在刊行中の『批判版シュライアーマッハー全集』（Friedrich Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe）のなかで予定されている「解釈学」の巻は、未だ刊行される運びとなっていないので、現段階では確定的な研究はできないが、われわれは下記の資料をテキストとして用いて、その概要を掴んでみたい。その資料とはすなわち、(1)キンマーレが自筆原稿に基づいて編集したシュライアーマッハーの『解釈学』第二版に収録されている草稿、(2)アウグスト・トヴェステン（August Thuesten）の筆記した、一八〇九／一〇年の「一般解釈学」の講義ノート、そして(3)弁証法や倫理学などの講義に含まれている関連箇所などである。

キンマーレ編集の『解釈学』第二版には、①一八〇五年と一八〇九／一〇年の箴言集、②一八〇九／一〇年の第一草稿、③一八一九年の綱領的叙述、④一八二六／二七年の分離された第二部の叙述、⑤一八二九年のアカデミー講演、⑥一八三二／三三年の欄外注が収録されており、これによってシュライアーマッハーの解釈学の発展過程とその基本構造と特質が、かなりの精確さをもって知ることができる。トヴェステンの筆記ノートは、筆記した当人がのちにベルリン大学哲学部の教授に就任した人物であることから、かなり信頼できる資料であり、キンマーレ編集の自筆原稿を補足する上で、きわめて重要なものである。こうした資料に基づいて、シュライアーマッハーにおける「一般解釈学」の構想について以下に考察してみよう。

1. シュライアーマッハーと解釈学

シュライアーマッハーは、一般解釈学を構想するに至った経緯を、一八二九年のアカデミー講演「解釈学の概念——F・A・ヴォルフの示唆とアストの教科書に関連して——」に付された自伝的注釈において、次のように述べている。

いまから約二十五年前にハレで新約聖書に関する聖書釈義の講義を始

めたとき、わたしは(欄外注：自分が解釈において安全に進むために、また他の解釈者たちについての自分の判断を明確かつ堅固なものにするために)自分自身にその手続きの原則についてできる限り厳密な釈明を行うことが不可欠であると感じた。もちろん、解釈のための手引きが欠けていたわけではない。エルネスティの『解釈提要』(institutio interpretis)は、ひとつの立派な文献学派が生み出した成果とみなされていて、大いに名声を博していたし、そのなかで立てられた多くの規則はきわめて有用なものに見えもした。しかし一般的な原理といったものはどこにも見当たらなかったで、それ自体には適切な基礎づけが欠けていた。それゆえ、わたしは独自の道をとって進まなければならなかった。非常に思いがけないかたちで引き継がれた大学講座で、わたしはとにかく、どうにか見つけ出したもの、共同で探究したもの、秩序といえるものにまだほとんどたがされていらないものを、すぐさま教えなくてはならない状況にあった。こうしてこのような探究からすぐさま一般解釈学に関する講義がまた生じてきたのであった。¹²

シュライアーマッハーは、一八〇四年一〇月にハレ大学のチャブレンならびに神学部員外教授に就任したが、翌年の夏学期には、前年度に始めた神学通論に関する講義と並んで、解釈学に関する講義をはじめて行なっている。その講義の正規の受講生は総勢三十四名だったが、のちに古典文献学者として名を馳せるアウグスト・ベークは、まさにそのなかの一人として、シュライアーマッハーの解釈学の最初の講義に列席している。解釈学に関するこの講義は、五月二〇日に始まり九月二〇日まで続いたが、そのときのメモと草稿は完全なかたちで保存されている¹³。それによれば、シュ

12 Schleiermacher, *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle, 2. Aufl., 123.

13 キンマールが編集したシュライアーマッハーの『解釈学』(注12参照)のなかに、「解釈学に寄せて」(Zur Hermeneutik)と題して収録されている「箴

ライアーマッハーは次のような言葉で解釈学の講義を始めている。

本来、解釈学（Hermeneutik）に属するのは、エルネスティが序論の第四節で，*substilitas intelligendi*〔理解の精妙さ〕と呼んでいるものだけである。というのも，*substilitas explicandi*〔説明の精妙さ〕は，それが理解（Verstehen）の側面を超え出たものとなるや否や，さらに再び解釈学の対象であり，叙述の技術に属するものだからである。……

substilitas intelligendi に関する，エルネスティの著作の第一部は，まさしくもって理解に属するものの分析であり，それゆえに課題の提起である。その他の部分は，課題の解決であり，そのための補助手段である。¹⁴

この引用にも明確に示されているように，シュライアーマッハーは解釈学を講ずるにあたって，当時名声を博していたエルネスティ（Johann August Ernesti, 1707-1781）の主著『新約聖書の解釈提要』*Institutio Interpretis Novi Testamenti*（Leipzig, 1761）を叩き台にして，独自の思考を展開しようとしている。彼は開口一番 *substilitas intelligendi* と *substilitas ex-*

言集」（Die Aphorismen von 1805 und 1809/10）が，ほぼそれに該当する。但し，一八〇五年のメモと草稿は，一八〇九／一〇年の講義の際に再度用いられ，その際に若干の加筆が施されている。Cf. Wolfgang Virmond, „Neue Textgrundlagen zu Schleiermachers früher Hermeneutik,“ in *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, herausgegeben von Kurt-Victor Selge, *Schleiermacher-Archiv 1* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1985), 575-590; Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Erste Abteilung: Schriften und Entwürfe, Bd. 5, *Schriften aus der Hallenser Zeit 1804-1807* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1995), XVI.

14 Schleiermacher, *Hermeneutik*, 31.

plicandi というエルネスティ的概念¹⁵について言及し、解釈学に属するのは「理解」(Verstehen)をこととする前者のみであって、後者は「叙述の技術」(Kunst des Darstellens)に属すると言い切っている。換言すれば、聖書の註釈やその記述などは解釈学の課題ではなく、ただ理解のみが解釈学の本来の課題だということである。

それまでは神学や古典文献学や法学において、それぞれ特殊な仕方で実践されてきた解釈学的な営みを、「理解の技法」(Kunst des Verstehens)としての「一般解釈学」(die allgemeine Hermeneutik)として、あるいは普遍的な原理に基づく「解釈の学」として、構想しようとするシュライアーマッハーの意気込みを、われわれはここに感じ取ることができる。一八一一年の『神学通論』の言葉を引けば、「解釈の技法(Auslegungskunst)は、何かある他の学科と同じくらい、まさにきわめて堅固な原理に基づいている、文献学的な学科(eine philologische Disziplin)である」¹⁶。さら

15 残念ながら、エルネスティのラテン語原本は参照できなかったが、その英訳本によれば、subtilitas intelligendi と subtilitas explicandi は、それぞれ次のように記されている。「subtilitas intelligendi は二つの仕方で示される。第一に、われわれが本当にある文章を理解しているかどうかを見分け、そしてもし理解していないとすれば、正しく理解することを妨げているところの難点がどこにあり、またそうした難点の根拠がどこにあるかを発見することにおいて。第二に、しかるべき探究の方法によって、困難であるところの文章の意味を探し当てることにおいて。」これに対して、「subtilitas explicandi は、著者の意図する意味を、著者のものよりもより明快な同一言語の言葉を用いて表現するか、あるいは他の言語に翻訳し、そして議論と例証によって説明することで表現するか、そのいずれかによって示される。」Johann August Ernesti, *Elements of Interpretation*, translated and accompanied by notes by Moses Stuart (Andover: Mark Newman, 1887), 3, 5.

16 Fr. D. E. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, herausgegeben von Heinrich Scholz (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973), 54 (§ 28 der 1. Aufl.); Friedrich Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, I. Abt., 6, *Universitätschriften. Herakleitos*.

に一八三〇年の『神学通論』第二版から引けば、「ある説話や書物を完全に理解するということは、技法的行為 (Kunstleistung) であり、それはわれわれが解釈学 (Hermeneutik) という表現で呼んでいる、一種の技法論 (Kunstlehre) ないし技術 (Technik) を必要とする」¹⁷。そして「そのような技法論は、その諸規定が、思惟および言語の本性から直接明らかになってくる諸原則に根ざしたひとつの体系を形づくるときにのみ存在する」¹⁸のである。

シュライアーマッハーのより成熟した考えに従えば、解釈学とは「他人の陳述、とりわけ文書的陳述を正しく理解するための技法」(die Kunst, die Rede eines andern, vernehmlich die schriftliche, richtig zu verstehen)¹⁹である。そしてそのような技法論は、「理解という単純な事実から出発して、言語の本性や、話し手と聞き手の間の諸関係の根本条件から解釈学の諸規則を完全にまともにあるものにする」²⁰ことを目指している。だが、彼が一八一九年の講義で述べているように、そのような「理解の技法としての解釈学は、まだ一般的には存在しておらず、ただ複数の特殊な解釈学のみが存在している」²¹状態にあった。そこにこそシュライアーマッハーの一般

Kurze Darstellung des theologischen Studiums (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1998), 276.

17 Ibid., 53 (§ 132); Friedrich Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, I. Abt., 6, *Universitätschriften. Herakleitos. Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1998), 375.

18 Ibid. (§ 133); Friedrich Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, I. Abt., 6, *Universitätschriften. Herakleitos. Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1998), 375.

19 Fr. D. E. Schleiermacher, *Sämtliche Werke*, Bd. I, 7, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Friedrich Lücke (Berlin: G. Reimer, 1838), 3.

20 Schleiermacher, *Hermeneutik*, 156.

21 Schleiermacher, *Hermeneutik*, 75.

解釈学の構想のパイオニア的意義が存するのである。

詳細については順次考察するとして、最初に押さえておかなければならないのは、シュライアーマッハーが「解釈学は思考の技法との連関のうちにあり、したがって哲学的である」²²として、「理解の技法」としての解釈学を、「思考の技法」(Kunst zu denken)の一部と捉えていることである。ここにシュライアーマッハーの解釈学が、彼が「弁証法」(Dialektik)と名づける「純粋な思考」に関わる学問と密接な連関のうちにあることがわかる。第二の点は、「解釈の眼目は、ひとが自分自身の心情から著者の心情へと出て行くことができねばならぬということである」²³という、一八〇五年の箴言集のなかの言葉が示しているように、シュライアーマッハーの解釈学においては、のちにディルタイが強調するような、「感情移入」の要素が濃厚なことである²⁴。

2. 一八〇九／一〇年の「第一草稿」と「一般解釈学」講義

シュライアーマッハーが構想した一般解釈学の内実については、もちろんそこに一定の変化や発展、あるいは思想の深まりや揺らぎというものも見られるので、厳密な考察をするためには、各年度の講義を慎重に比較対照することが不可欠となる。しかし限られた紙面でそのような考察をなすことはもとより不可能なので、ここではまず「一八〇九／一〇年の第一草稿」(Der erste Entwurf von 1809/10)を一瞥した後に、「一八一九年の綱

22 Ibid., 76.

23 Ibid., 32.

24 Cf. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 2., unveränderte Aufl. (Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958), 213-214. ディルタイはここで Hineinversetzen という語で「感情移入」を言い表わしている。

領的叙述」(Die kompendienartige Darstellung von 1819)を主要資料として、シュライアーマッハーの一般解釈学の特質を剔抉してみたい。

「一八〇九／一〇年の第一草稿」において、シュライアーマッハーは「特殊はただ普遍によってのみ理解されうる」²⁵として、「特殊解釈学」(eine besondere Hermeneutik)を超えて「一般解釈学」(eine allgemeine Hermeneutik)にまで高まっていく必要性を説いている。彼は「理解の二重の原則」として、「いかなる無意味も目につかないならば、すべてが理解されている。きっちり組み立てられていないものは、何も理解されていない。」²⁶という命題を挙げ、その上で「言語における理解」(Verstehen in der Sprache)と「話者における理解」(Verstehen im Sprechenden)という「二重の理解」を、「文法的理解」(grammat[isches] Verstehen)と「技術的理解」(technisches [Verstehen])と言い換える。「文法的理解のもとでは著者を忘れ、技術的理解のもとでは言語を忘れること」が肝要となる。彼によれば、相対的な意味において、前者は「低次の解釈学」であり、後者は「高次の解釈学」と呼ぶことができる。そこから解釈学は大きく「文法的解釈」(grammatische Interpretation)と「技術的解釈」(technische Interpretation)に二分されることになる²⁷。

ところでわれわれは、シュライアーマッハーが「解釈の技法」を「文献学的な学科」として規定していることを上で見たが、彼は解釈学を文献学(Philologie)との関係で、「裏返しの文法学」(umgekehrte Grammatik)、「裏返しの文章構成」(umgekehrte Composition)²⁸として捉えている。つまり言語的テキストの解釈は、文章構成のプロセスの裏返しの作業であって、そこに文法学が重要な役割を果たす理由と根拠がある。しかし解釈学が文法学の単なる裏返しであり得ないのは、解釈学の目標は「著者を、著

25 Schleiermacher, *Hermeneutik*, 55.

26 Ibid., 56; cf. 31.

27 Ibid., 56.

28 Ibid., 56; cf. 38 (das Umgekehrte der Grammatik), 48.

者自身よりも、よく理解するということ」(den Schriftsteller besser verstehen als er selbst)²⁹ だからである。シュライアーマッハーは、「一八〇五年と一八〇九／一〇年の箴言集」ですでにこの点に触れていたが、「第一草稿」ではさらに一步進めて、「ひとは著者と同程度に理解しなければならない、そして著者よりもよく理解しなければならない」(Man muß so gut verstehen und besser verstehen als der Schriftsteller)³⁰ という命題にまで仕立てられている。ちなみに、「著者が自分自身を理解したよりもよく理解すること」というのは、すでにカントにおいて見出される定式であって³¹、シュライアーマッハーに帰せられるべき創見ではないが、しかし彼がこれを解釈学の究極的目標に据えた点は評価されなければならない。いずれにせよ、著者を理解するためには——しかもよりよく理解するためには——、文法的解釈だけでは不十分である。文法的解釈は、あくまでも「言語から、そしてまた言語の助けによって、ある陳述の一定の意味を見出すための技法」であって、「言語という著者と読者とに共同のもの」³² のなかに、解釈の可能性を探し求めるものであるが、しかしそれだけでは、言語によってみずからの思想を表現にもたらし、著者の思考そのものにまでは辿り着かないからである。そのためには技術的解釈が必要となるのであって、したがって両者が相俟って、はじめて解釈学の目標が達成されるわけであるが、「第一草稿」では文法的解釈の説明にほとんどすべての紙面が費やされ、技術的解釈の詳細については語られずじまいになっている。

しかし、「一八〇九／一〇年の第一草稿」の序論的部分の概要は、おおよ

29 Ibid., 50.

30 Ibid., 56.

31 Immanuel Kant, *Kants Werke*. Akademie Textausgabe, Bd. 3, *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite, hin und wieder verbesserte Auflage (1787), 246; id., *Kants Werke*. Akademie Textausgabe, Bd. 4, *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Aufl. (1781), 200. カント, 有福孝岳訳, 『純粋理性批判 中』(カント全集5)(岩波書店, 2003年), 28頁。

32 Schleiermacher, *Hermeneutik*, 57.

それ以上のごとくであるが、一八〇九／一〇年の冬学期になされた「一般解釈学」講義に関しては、学生のアウグスト・トヴェステンが筆記した講義ノートが存在しており³³、これによってシュライアーマッハーの一般解釈学の概要をより詳しく知ることができる。それによれば、講義の全体の構成は次のようになっている。

序論

第一部：解釈の文法的側面

- A. 実質的要素の規定
- B. 形式的要素の規定
- C. 両要素の質的理解について

第二部：解釈の技術的側面

結論

序論の冒頭に掲げられた命題は、「解釈学は陳述が理解できないという事実に基づいている」というものであり、解釈学が「理解できないということ」（das Nichtverstehen）を出発点としながら、その陳述の「理解」（Verstehen）へと至ることを目標としていることが示される。「解釈学の目標は、最高の意味における理解である」³⁴。そして「理解は二重の方向性を有している。すなわち、言語へ向かう方向性と、思考へ向かう方向性とである」³⁵。前者は第一部の「解釈の文法的側面」で、後者は第二部の「解釈の技術的側面」で扱われているが、後者の課題は「連関性をもった陳述の個別的なものを、著者の一定の思考系列に属するものとして理解することである」³⁶。ここではその詳細に立ち入ることはしないが、一八〇九／一〇

33 „Friedrich Schleiermachers ‚Allgemeine Hermeneutik‘ von 1809/10,“ herausgegeben von Wolfgang Virmond, in *Schleiermacher-Archiv*, herausgegeben von Hermann Fischer et al., Bd. 1, 2, 1269-1310.

34 Ibid., 1272.

35 Ibid.

36 Ibid., 1296.

年の講義では、「第一草稿」では確認できない技術的解釈についても、すでに相当踏み込んだ考察がなされている。

3. 文法的解釈と技術的解釈

「一八一九年の綱領的叙述」も、一八〇九／一〇年の講義と同じように、「序論」(Einleitung)、「第一部：文法的解釈」(Die grammatische Auslegung)、「第二部：技術的解釈」(Die technische Interpretation)という構造になっているが、顕著な相違は第二部が中途半端な断片にとどまっていることである。資料的には、この欠けを補うものとして、「一八二六／二七年の分離された第二部の叙述」(Die gesonderte Darstellung des zweiten Teils von 1826/27)が遺されており、これで補完すればシュライアーマッハーの一般解釈学のおおよその特質は掴むことができるが、これ以外にも「一八二九年のアカデミー講演」(Die Akademiereden von 1829)などがある。ここでは便宜的に、これらの資料をひとまとまりのものとして論述することにする。

シュライアーマッハーは解釈学を「理解の技法」として構想しているが、「一般解釈学にそのしかるべき場所を割り当てることは非常に難しい」という率直な発言が示しているように、彼は普遍的な学問体系のなかに解釈学を位置づけるという課題が、実に容易ならざるものであることを痛感している。彼によれば、理解の技法としての解釈学は、語りないし発話の技法としての修辞学(Rhetorik)と表裏の関係にあるが、しかし語りないし発話は思考の外的側面であるので、最初に指摘しておいたように、解釈学は弁証法(Dialektik)とも密接な関連をもたざるを得ない。その際、シュライアーマッハーの定義に従えば、弁証法は「純粋な思惟の領域において技術的に適切な対話を営むための根本命題を詳述すること」(Darlegung der Grundsätze für die kunstmäßige Gesprächsführung im Gebiet des reinen Denkens)³⁷をこととする。しかしシュライアーマッハーはみずからの学問体系の基礎をなす弁証法を完成させていないので、それと密接な連関のう

ちにある解釈学も、おのずから未完成の状態にとどまっている。

シュライアーマッハーによれば、「いかなる語りも言語の全体性と原作者の思考全体への二重の関係性を有しているように、あらゆる理解も二つの契機を断固主張する。すなわち、語りを言語から取り出されたものとして理解することと、それを思考者のなかにある事実として理解することである」³⁸。それゆえ理解は言語と思考という「二つの契機の相互内在」³⁹のうちにのみ存在する。初期の草稿によれば、言語の理解に関わるものが「文法的解釈」で、思考の理解に関わるものが「技術的解釈」と呼ばれていたが、「一八一九年の綱領的叙述」では、後者について二通りの名称が用いられている。すなわち、序論部分では「心理学的解釈」（die psychologische Interpretation）という新たな名称が用いられているが、後段の第二部の表題には、以前と同様、「技術的解釈」（die technische Interpretation）と記されている。それではこの二つはいかなる関係にあるのだろうか。この点については、シュライアーマッハー自身が「一八三二／三三年の欄外注」において、興味深い注釈を加えている。それによれば、心理学的解釈は「生の契機の全体性から思考が成立すること」により重きを置き、「いろいろな考え（多くの〔語りが〕）がそこから発展してくるところの、あの根本的思想もそれに属している）を理解することと付随的思想を理解すること」を目指すのに対して、技術的解釈は「一連の〔語りが〕そこから発展してくるところの、一定の思考あるいは表現意欲へと遡源すること」により着目し、「黙想を理解することと文章構成を理解すること」⁴⁰を目指す。もちろんこれは相対的な相違にすぎず、場合によっては両者がかなり接近し合うこともあるという。

37 Schleiermacher. *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von Manfred Frank, 1977, 412.

38 Schleiermacher, *Hermeneutik*, 76.

39 Ibid., 77.

40 Ibid., 163.

このように、初期には見られなかった「心理学的解釈」が、一八一九年以降登場してきて、晩年には「技術的解釈」に取って代わる勢いにあるという事実は、われわれに一体何を示唆しているのであろうか。中期の頃までのシュライアーマッハーが「技術的解釈」に託した課題は、個々の話者に特徴的な語りの「様式を完全に理解すること」⁴¹、あるいは「表現の特有さ＝様式」⁴²を理解することであった。しかし晩年の彼は、内的な思考が言語へと現れ出てくる「内的な経過を、予見的かつ比較的な手続きによって、完全に透明」⁴³ならしめ、それによって同時に、思考の産出過程と言語との関係をも解き明かすことに腐心した。つまり、話者の内的な思考のプロセスに着目し、その心理から思想形成とその言語的表現を捉えようとしたのである。実際、ディルタイはシュライアーマッハーの解釈学をそのような方向で受容かつ継承したし、またディルタイ的解釈の強い影響下で、シュライアーマッハーの解釈学はそのようなものだとして受けとめられてきた。『真理と方法』におけるガダマーのシュライアーマッハー理解も、この点ではディルタイ的受容の呪縛を脱却しているとは言い難い。しかしわれわれが見てきたように、シュライアーマッハーにおいては、文法的解釈と技術的解釈との「相互内在性」(Ineinandersein)⁴⁴は最後まで保持されているし、心理学的解釈と呼ばれているものも、技術的解釈として構想されてきたものの延長線上にあって、それを廃棄するものではないということを見落としてはならない。

4. 「誤解を避ける技法」としての解釈学

シュライアーマッハーは、「解釈は技法である」(Das Auslegen ist

41 Ibid., 104.

42 Ibid., 114.

43 Ibid., 139.

44 Ibid., 77.

Kunst)⁴⁵と述べているが、解釈の実践に照らしてみると、一定の技法を必要とし、それに則った「技法的」(kunstmäßig)な解釈と、それを必要とせず、それに則りもしない「非技法的」(kunstlos)な解釈とがある。その相違は、自国のものと他国のもの、あるいは語りと書物の違いに基づいているのではなく、「つねにひとが若干のものは正確に理解しようとするが、他のものは正確に理解しようとはしないということに基づいている」⁴⁶。解釈の技法の実践には二通りある。「より緩やかな実践 (die laxere Praxis) は、理解はおのずから生ずるということから出発しており、そしてその目標を否定的に、『誤解は回避されるべきである』、と表現する」⁴⁷。これに対して、「より厳格な実践 (die strengere Praxis) は、誤解はおのずから生じるということ、そしてあらゆる点での理解が欲せられ求められなければならない、ということから出発する」⁴⁸。回避されるべきものは、「内容についての質的な誤解と、口調についての誤解あるいは量的な誤解」⁴⁹である。質的な誤解とは、客観的には、「言語の上で語りの一部分の箇所を他の箇所と取り違えることや、同様に、例えば一つの言葉の意義を他の言葉の意義と取り違えること」であり、主観的には、「一つの表現の関係を取り違えること」である。量的な誤解とは、主観的には、「語りの一部分がもっている発展力、あるいは語り手がその部分に付与する価値のこと」であり、客観的にはそれとの類比で、「語りの部分が漸層法グラデーションにおいて占める位置のこと」である。シュライアーマッハーによれば、「通常は注意されることの少ない量的な誤解から、質的な誤解がつねに発展する」⁵⁰という。いずれにせよ、解釈学的実践は「理解できない」(Nichtverstehen)という事実から出発し、

45 Ibid., 78.

46 Ibid., 81.

47 Ibid., 82.

48 Ibid.

49 Ibid., 83.

50 Ibid.

「誤解」(Mißverstehen)を避けつつ、「理解」(Verstehen)を目指す不断の作業である。それゆえ、ガダマーが言うように、「シュライアーマッハーは『解釈学は誤解を避ける技法である』と定義した」と言うことも許されるであろう⁵¹。

ある語らないし陳述を解釈するということは、それを構成し産出するプロセスの裏返ししの作業であるので、所与の語らないし陳述の解釈は、基本的に「追構成」(Nachkonstruieren; Nachkonstruktion)という性格をもっている。シュライアーマッハーによれば、追構成には、「歴史的」(geschichtlich)と「予見的」(divinatorisch)、「客観的」(objektiv)と「主観的」(subjektiv)という、二組のアスペクトからなる四つの側面がある⁵²。(1)「客観的で歴史的」とは、「言語の全体性における語りと、言語の産物としての語りに含まれている知識とが、いかなる関係にあるかを洞察すること」を意味している。(2)「客観的で予見的」とは、「語りそのものがいかにして言語にとっての発展の点となるかを予見すること」である。(3)「主観的で歴史的」とは、「いかにして語りが心における事実として生起したかを知ること」である。(4)「主観的で予見的」とは、「そこに含まれている思想がいかにしてさらに誤解に対して、また誤解において継続的に影響を及ぼすかを予見すること」である⁵³。これら四側面での検証作業なしには、追構成の際の質的ならびに量的な誤解を回避することはできない。

このように、解釈学は追構成の過程で起こりうる各種の誤解を避けるために、最大限の注意を払わなければならないが、そのようにして遂行される解釈学の究極の課題は、「語りをまずその原作者とまさに同じくらい、そ

51 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 1, Hermeneutik I: Wahrheit und Methode* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1990), 188; ガダマー, 轡田 収・巻田悦郎訳『真理と方法II』(法政大学出版局, 2008年), 308頁。

52 Schleiermacher, *Hermeneutik*, 83.

53 Ibid.

してつぎに原作者よりも良く理解すること」（die Rede zuerst eben so gut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber）である。なぜ解釈者が原作者にまさる理解に到達することができるかといえば、解釈者は「原作者のなかで無意識的にとどまっている可能性のある多くのことを、意識へともたすべく努力しなければならない」⁵⁴ からである。

シュライアーマッハーによれば、解釈者は「客観的ならびに主観的側面において、原作者と等しい立場に身を置かなければならない」が、そのためには、原作者が有していた言語の知識（客観的側面）と、原作者の内的・外的な生についての知識（主観的側面）を所有していなければならない。解釈者は、書物から作者の特有の語彙を知ることができ、またそこから作者の性格と置かれた状況を知ることができる。作者固有の語彙と語法は、彼の個性を反映しているが、同時にそれは歴史と時代状況の全体と関連しており、ある程度はそれによって規定されている。したがって、個別としての作家とその作品は、普遍的な全体から理解されなければならない、またその逆も成り立つ。シュライアーマッハーによれば、「個々の書物の内部においても、個別は全体からのみ理解されることができる。それゆえ、全体の概観を得るための走り読みは、より厳密な解釈に先行しなければならない」⁵⁵ が、いずれにしてもテキストの解釈においては、個は全体から、そして全体は個から、という「解釈学的循環」は不可避であり、無限の循環を繰り返すなかで理解は深まっていく。そのようにして解釈学の目標は、「ただ近似によってのみ到達されうる」⁵⁶ のである。

5. 予見的方法と比較的方法

文法的解釈の細目は大部分文献学に属しており、またシュライアーマッ

54 Ibid., 83-84.

55 Ibid., 85.

56 Ibid., 104.

ハーの際立った貢献も必ずしもここには見出し得ないので、つぎにシュライアー・マッハーが技術的解釈の二つの方法として特記している、「予見的方法」(die divinatorische Methode)と「比較的方法」(die comparative Methode)について考察してみよう。

シュライアー・マッハーは、技術的解釈の「業務全体にとっては最初から、予見的方法と比較的方法という、二つの方法が存在する。しかしこれらは相互に指示し合っているので、断じて相互に分離されてはならない」⁵⁷、と言う。それではそれぞれの方法はいかなるものであり、また相互にどのように関係し合っているのだろうか。少し長いがシュライアー・マッハー自身の言葉をそのまま引用すると、

予見的方法は、ひとが自分自身をさながら他者の姿に変えることによって、個性的なものを直接把握しようとする方法である。比較的方法は、理解されるべきものをまず普遍的なものとして措定し、そして同じく普遍的な他のものに関わり合っているものとして、それらと比較することによって、つぎにそれ特有のものを見出す。前者は人間性を解する力における女性的な強さであり、後者は男性的なそれである。

両者は相互に指示し合う。というのは、前者はさしあたり次の事実に基づいているからである。すなわち、各々の人間はみずからが特有な人間である以外に、すべての他者に対する受容性を有しているという事実である。しかしこのこと自体は、各人が各人の最小限のものをみずからのうちに担っている、という事実に基づいているように思われる。そしてそれに従えば、予見は自分自身との比較によって掻き立てられる。しかし比較的方法は、いかにして対象を普遍的なものなのかに措定するに至るのであろうか。明らかに比較によって始め、しかるのち無限に遡源するか、あるいは予見によって始めるか、そのいずれかであろう。

57 Ibid., 105.

両者は相互に分離されてはならない。なぜなら、予見は比較なしにはつねに熱狂的になる可能性があるので、確証しつつ比較することによって、はじめてその確かさを保持するからである。しかし比較的方法はいかなる統一性ももたらさない。普遍的なものと特殊なものとは、相互滲透的でなければならず、比較的方法はつねに予見によってのみ生起するのである。⁵⁸

われわれはここで Divination および divinatorisch という用語を、便宜的に「予見」／「予見的」と訳したが、ときには「予覚」／「予覚的」と訳されることもある。だが、いずれにせよ、シュライアーマッハーがこの用語に込めた意味は、これでは十分には伝わらない憾みがある。英訳者のアンドリュー・ボーウィーは Divination を the ability to arrive at interpretations without definitive rules（明確な規則なしに解釈に至る能力）と説明しているが⁵⁹、日本語の「予見」ないし「予覚」からは、そのようなニュアンスは必ずしも伝わらないからである。マンフレート・フランクは、シュライアーマッハーのこの用語に特別の注意を促している。彼によればこの用語は、アウグスト・ベークやディルタイのように、一種の同質的な共感（追体験）的理解の意味に解されてはならないし、あるいはまたガダマーの

58 Ibid. この引用文中に見られるように、シュライアーマッハーが「自分自身をさながら他者の姿に変えることによって、個性的なものを直接的に把握」しようする《予見的方法》を「女性的」（weiblich）と見なし、「まず普遍なものとして措定し、……それらと比較することによって、それ特有のものを見出」そうとする《比較的方法》を「男性的」（männlich）として捉えている点は、きわめて興味深い。『キリスト降誕祭』（KGA I. Abt. 5, 94-98）の登場人物の会話を、この対比で解釈するのもなかなか面白い。Cf. Thiselton, *Hermeneutics*, 156.

59 Andrew Bowie, “Introduction” to Friedrich Schlegel, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, translated and edited by Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), xi.

ように、解釈者とテキストとの間の時間的隔たりを跳び越えて、異他なる心魂を感情移入的に想像する可能性を言い表すもの、と捉えるべきでもない。シュライアーマッハーはこの用語をもっぱら「文体」(Stil)理論の文脈で使用しており、しかも英語の to divine, フランス語の deviner との親近性を意識している。シュライアーマッハーはこれに近い意味を表す語として、ドイツ語の Erraten(「推察する」「言い当てる」「憶測する」)を用いている箇所もある。いずれにせよ、Divination は心理学的解釈の枠組みでは、「著者の文体論的産出性に対応する解釈者の意識態度」⁶⁰を言い表すものだというのである。

フランクの分析からは学ぶものがあるが、われわれは彼の解釈に全面的に賛同することはできない⁶¹。シュライアーマッハーの die divinatorische Methode あるいは das divinatorische Verfahren は、たしかに「文体」との関連で用いられていることが多いが、必ずしもそれに限定されていない。よしんばフランクが指摘するような一面があるとしても、シュライアーマッハーの Divination がベーク、ドロイゼン、トレルチなどと共通する意味をもっている可能性が、それによって否定されるわけではない。これらの思想家たちにおいては、Divination は一流の歴史家や天才的な解釈者に固有のある根源的な才能を表している。それは客観的な学問的手続きなしに、事柄の本質を一挙に把握する能力である⁶²。シュライアーマッハーの用

60 Manfred Frank, „Einleitung,“ F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von Manfred Frank, 46-54; esp., 47.

61 われわれとは異なり、岡林 洋はフランクの主張を全面的に受け入れている。しかし文体論に限定した見方では、「個性的なものを直接把握する」予見の本質は十分には捉えられない。筆者はむしろ「予見」概念のロマン主義的本質を積極的に評価したいと思う。岡林 洋『シュライエルマッハーの美学と解釈学の研究』(行路社, 1998年), 202-205頁参照。

62 ドイツ語の Divination はラテン語の divinatio に由来するが、これには 1. The act or faculty of foreseeing the future, prophecy, prognostication という意味のほかに、2. A Judgement independent of the process of

例を調べてみると, *divinatorisch* は *demonstrativ* とは正反対のもので, その限りで *comparativ* や *vergleichend* に対立 (*gegenüberstehen*) しているが, しかもそれを補完 (*ergänzen*) する側面を有している⁶³。彼は動詞形の *divinieren* を二カ所で用いてもいるが⁶⁴, それはある同質性ないし親近性に基づいて直に働くところの, 曰く言い難い直観的能力である。したがって, *die divinatorische Methode* あるいは *das divinatorische Verfahren* は, 文法的解釈よりも技術的解釈あるいは心理学的解釈において, より重要な役割を果たすことが期待されよう。しかしシュライアーマッハーによれば, 予見の方法は文法的解釈においても不可欠であり, それは比較的方法が心理学的解釈においても有効であるのと同じである。「一八二九年のアカデミー講演」から引用すれば,

しかし文法的側面においても, 予見の方法は間違いなく欠かすことができないであろう。なぜなら, 天才的な著者 (*ein genialer Autor*) が

reasoning, intuition, guess; (w. gen.) instinctive feeling (for) という意味がある。言うまでもなく, シュライアーマッハーは後者の意味でこの語を用いている。 *Oxford Latin Dictionary* (2004), s.v. “divinatio.”

ちなみに, シュライアーマッハーの宗教的直観を批判的に継承したルドルフ・オットー (Rudolf Otto, 1869–1937) は, 「予見」について次のように語っている。「われわれは聖なるものをその現象において純粹に認識し認知する何らかの能力を予見 (Divination) と名づけよう。……真正な予見は, ある現象——それが事件であろうと人であろうと物であろうと——の発生は全然問題とせず, その意義, すなわち聖なるものの〈徴〉 (Zeichen) であることを問題とする。予見の能力は, 建德的・教義的な言語によれば, 〈聖霊ノ内ナル証明〉 (*testimonium spiritus sancti internum*) という美しい名称の下に身を隠している。」 Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: Verlag C. H. Beck, 1963), 173–174.

63 Schleiermacher, *Hermeneutik*, 133, 136, 137.

64 Ibid., 108, 136.

言語上のある言い回し、ある編成をはじめて明るみへともたらず場面に出くわすたびに、われわれはどうしようとするであろうか。ここには、著者がその途上にあった思考産出の状態から出発しながら、その瞬間の必要性が著者の念頭に生き生きと浮んでいた語彙に、ほかでもなくまさにそのような仕方で、影響を及ぼすことができたような、あの創造的行為を正確に模倣する (jenen schöpferischen Act richtig nachzubilden), 予見的なやり方以外には存在しない。そしてここでもまた、比較的なやり方を心理学的側面に適用することなしには、いかなる確かさも存在しないであろう。⁶⁵

上記の引用からも、シュライアーマッハーが die divinatorische Methode あるいは das divinatorische Verfahren と名づけている方法が、ベーク、ドロイゼン、ディルタイ、トレルチなどに通底するものをもっていることがわかる。

6. シュライアーマッハーと歴史主義

以上のような特質をもつシュライアーマッハーの一般解釈学は、ベークやディルタイに引き継がれ、一定の評価を得てきたものの、ガダマーの『真理と方法』の登場によって、一変して厳しい批判に晒されることとなった。というのは、そこでガダマーはシュライアーマッハーの解釈学に「ロマン主義解釈学」の烙印を押し、歴史的生の再構成という性格をもつ彼の解釈学を、克服されるべきものと見なしたからである。彼は従来の解釈学議論を支配してきたディルタイ哲学を譴責し、「今日における課題は、ディルタイ流の問題の立て方がもってきた支配的な影響と、ディルタイが基礎づけた〈精神史〉にまつわる先入見から脱却することであろう」⁶⁶、と明言した。

65 Ibid., 138-139.

66 Gadamer, *Gesammelte Werke* 1, 170; 邦訳書 241-242 頁。

それとともに、彼はシュライアーマッハーからディルタイへと至る解釈学の流れを否定して、むしろヘーゲルが『精神現象学』のなかで提示している「もうひとつの可能性」（eine andere Möglichkeit）⁶⁷を高く評価した。ガダマーによれば、シュライアーマッハーの解釈学理論は伝承の歴史的再構成を目指す、ヘーゲルが説くのは「過去に対して思惟する態度」（ein denkendes Verhalten zur Vergangenheit）⁶⁸にほかならない。しかし再構成されたものはそれが本来あったところの生ではない。大事なことはむしろ「思惟によって現在の生との媒介を行なうことにある」⁶⁹。かくしてガダマーは、大胆にも次のように主張する。

シュライアーマッハーよりもヘーゲルに従うのを解釈学の課題として認めるならば、解釈学の歴史の意味合いはまったく変化する。すなわち、解釈学の歴史は、もはや、歴史的理解が一切の教義的なとらわれから解放されることによって完成するのではない。解釈学の成立は、かつてディルタイがシュライアーマッハーを継いで叙述した際にとった観点から見ることはできなくなるであろう。むしろ重要なのは、ディルタイが敷いた道を新たに歩み直し、歴史的な自己意識をもつディルタイの念頭にあったのとは異なった目標を求めることである。⁷⁰

以上の引用に明確に見て取れるように、ガダマーはシュライアーマッハーからディルタイに至る「ロマン主義解釈学」の流れをトータルに否定し、ハイデガーの「現存在の存在論的分析」に基づく「事実性の解釈学」を出発点として、あらたな解釈学的哲学への転轍を強力に推進した。一九六〇年代以降の解釈学議論は、こうしたガダマーの圧倒的影響下にあり、

67 Ibid., 172. 邦訳書 245 頁。

68 Ibid., 174. 邦訳書 248 頁。

69 Ibid., 174. 邦訳書 248 頁。

70 Ibid., 177. 邦訳書 293 頁。

シュライアーマッハー解釈学についての評価もほぼその線に沿っている⁷¹。しかし強力な力で振れた振り子はやがて必ず反対方向に振れざるを得ない。今日、シュライアーマッハー解釈学への関心が高まり、久しく入手不可能となっていた『解釈学と批判』が袖珍本として再刊されたことや、あるいはその英訳版が Cambridge Texts in the History of Philosophy の仲間入りをした事実は、このあたりの消息を如実に物語っている。いずれ近いうちに、キンマーレの編集したテキストにさらに批判的校訂を施したものが、Kritische Gesamtausgabe (KGA) のなかの一巻として刊行された暁には、より本格的な研究が可能となり、ガダマーが下した判断の正否も明らかになるであろう。しかしわれわれの関心は、必ずしもシュライアーマッハー解釈学そのものではなく、むしろそこから開始された解釈学的人文学の営みと、のちに「歴史主義」という用語で把捉される思潮との関連性にあるので、つぎにこの点について独自の考察を展開してみたい。

ガダマーは『真理と方法』において、第二部第I章第1節に「ロマン主義解釈学およびその歴史学への適用における問題点」という表題を付し、そこでシュライアーマッハーに続けて歴史学派(ランケ、ドロイゼンなど)

71 ガダマーは、ドイツ観念論の遺産を継承して解釈学を構想する、イタリアのエミリオ・ベッティの著作に寄せた後書きにおいて、みづからのシュライアーマッハー批判の片手落ちを正直に認めている。要するに、『真理と方法』のなかで展開した批判は、シュライアーマッハーの学問体系のなかでの解釈学と弁証法との連関に十分な配慮を払っておらず、その点で不備だという自己批判である(Hans-Georg Gadamer, „Emilio Betti und das idealistische Erbe,“ in Emilio Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1988), 94-95)。しかしシュライアーマッハーの思弁哲学である弁証法については、従来はテキスト面での不整備などもあって研究の立ち後れと揺らぎが目立ち、それとの連関を十分に考慮し得なかったとしても、それはひとりガダマーの非とはいえない。研究史に関しては、川島堅二『F・シュライアマッハーにおける弁証法的思考の形成』(本の風景社, 2005年), 14-28頁参照。

について論じた上で、第2節を「ディルタイの陥った歴史主義のアポリア」と題しているのが、ガダマーはシュライアーマッハーと歴史主義の密かな関係を鋭く嗅ぎ付けている、と言えなくもない。しかし「シュライアーマッハーと歴史主義」というテーマは、これまで本格的に論究されたことがなく、そのかぎりではわれわれの問題設定は奇異に受け取られるかもしれない。だが、キンマーレは、「一八〇五年と一八〇九／一〇年の箴言集」に収録されている一文、つまり「解釈に際しての主要な事柄は、ひとが自分自身の心情から抜け出て、著者の心情へと赴くことができねばならないということである」というくだりに注目して、それを「歴史主義を呈示する覚え書き」（eine ... auf den Historismus vorweisende Notiz）と呼び、そこに「歴史主義的な理解の実践」（die historicistische Verstehenspraxis）の萌芽を読み取っている⁷²。キンマーレの捉え方が正しいとすれば、シュライアーマッハーにすでに歴史主義の発端が、あるいは少なくともそれとの接点が存在することになる。

実際、少し古い文献にはなるが、堅実な学風で知られる三宅剛一も、『宗教論』と『^{モノローゲン}独白録』を引き合いに出しつつ、「存在の神的な根源を生として捉へ、個體的存在に、その表現として独自の意味と価値とを認める」シュライアーマッハーの思想は、「ドイツの歴史主義の有力な源泉となったのである」⁷³と述べている。おそらくこれはマイネッケの歴史主義の捉え方を踏襲したものである。というのは、理性的なものの現実化、および現実的なものの理性化という、ヘーゲルの哲学のなかに歴史主義の神髄を見ようとするクローチェの捉え方に反対して、マイネッケは『歴史的感覚と歴史の意味について』（1939）において、シュライアーマッハーの『宗教論』と『独白録』のなかに発現している、「目覚めた個体思想こそが歴史主義の母胎であり、またつねにそうであり続ける」⁷⁴と主張しているからである。このよ

72 Heinz Kimmerle, “Einleitung” zur Schleiermachers *Hermeneutik*, 16-17.

73 三宅剛一『十九世紀哲學史』弘文堂、1951年、28頁。

74 Friedrich Meinecke, *Werke*, Bd. IV, *Zur Theorie und Philosophie der*

うにマイネッケは、歴史主義の成立史とシュライアーマッハーの個体思想の成立史を絡めて捉えているが、しかし彼の歴史主義の理解には問題がないわけではない。それにまた、一般解釈学のパイオニアたるシュライアーマッハーは、「近代神学の父」と称される当代随一の神学者であっただけでなく、卓越したプラトン研究者でもあったのであり、プラトン主義者が往々にしてそうであるように、彼は「まったく非歴史的な思想家」(ein ganz unhistorischer Kopf)⁷⁵であった、との評価もまた根強い。それゆえ、シュライアーマッハーと歴史主義の関係は、そう簡単に語るこのできない難しさを含んでいる。

「歴史主義」(Historismus)という用語そのものは、十九世紀の中葉にはじめて成立したと言われているので⁷⁶、「シュライアーマッハーと歴史主

Geschichte, herausgegeben und eingeleitet von Eberhard Kessel (Stuttgart: K. F. Koehler Verlag, 1965), 342-343.

75 Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*, herausgegeben von Hermann Mulert (Berlin und Leipzig, 1922), 776.

76 *Historische Wörterbuch der Philosophie* (1971-2007), s.v. "Historismus."
「歴史主義」(Historismus)の概念については、識者の間にもかなりの多義性が存在する。しばしば「世界観としての歴史主義」と「方法論としての歴史主義」に大別されるが、しかし両者はまったく異なったものではなく、根底では相互に関連し合っている (Georg G. Iggers, *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang*, 2., durchgesehene Aufl. [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996], 18)。ここでは細かい議論は一切省略せざるを得ないが、本書ではトレルチが与えた定義——「われわれの知識と思考の根本的歴史化」——を念頭に置いている。だが、さしあたりはごく一般的に、「世界観的な問いを解明する際に、そこにおいて歴史が抜きん出た役割を演ずる思惟」、あるいは「歴史的諸学問にとって、もちろんとくに十九世紀の歴史学にとって、決定的な思惟形式」という意味で理解して貰っても大過はない。Friedrich Jaeger & Jörn Rüsen, *Geschichte des Historismus. Eine Einführung* (München: Verlag C. H. Beck, 1992), 4, 8.

義」という問題設定そのものに無理があるが、少し視点を変えて「シュライアーマッハーと歴史化」というテーマにすれば、あながち的外れな問題設定でないことが、以下の考察によって明らかになるであろう。「歴史化」とは、ドイツ語の Historisierung あるいは英語の historicizing の訳語であるが、トレルチは「歴史主義」を定義して、「人間とその文化や諸価値に関するあらゆるわれわれの思惟の根本的歴史化」(die grundsätzliche Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte)⁷⁷ であるとした。それゆえ、「歴史化」という視点からも、上記の主題を近似的な仕方では扱うことはおそらく可能であろう。実際、セオドア・ズィオルコフスキーは、「歴史化」という視点から十九世紀初頭のドイツの大学学問について論述しているが、そのなかでシュライアーマッハーについても啓発的な議論を展開している。

ズィオルコフスキーは、『ロマン主義のミューズたるクリオ』において、歴史学、哲学、神学、法学、医学という五つの学問分野において、十九世紀初頭に学問の「歴史化」(historicizing) が急速に進行した事実を叙述しているが、神学に関してはヘルダーに続けてシュライアーマッハーを取り上げ、とくに『宗教論』と『神学通論』を詳しく論評している。例えば『宗教論』第二講のくぐりで、シュライアーマッハーは「真の意味での歴史が宗教の最高の対象である。宗教は歴史とともに始まり、歴史とともに終わる」⁷⁸ と述べているが、ズィオルコフスキーはこうした箇所へと読者の注意を喚起しつつ、シュライアーマッハーの思考が本質的に歴史的であったことを論証しようとする。ズィオルコフスキーによれば、シュライアーマッ

77 Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, *Der Historismus und seine Probleme* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1922; 2. Neudruck, Aalen: Scientia Verlag, 1961), 102; KGA 16, 281.

78 Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, mit einem Nachwort von Carl Heinz Ratschow (Stuttgart: Philipp Reclam, 1969), 67.

ハーは神学に対して「徹底的に新しい歴史的アプローチ」(radically new historical approach)を採用しており、『神学通論』こそは「シュライアーマッハーによる神学の歴史化」(Schleiermacher's historicization of theology)⁷⁹を最も良く示すものである。シュライアーマッハーはそこで神学を三つの部門(哲学的神学、歴史神学、実践神学)に分類する。「哲学的神学」(Philosophische Theologie)は、宗教哲学を用いてキリスト教の本質を規定し、かつキリスト教共同体の区分を行なうが、これ自体は「歴史の原理の学とも名づけるべき倫理学(Ethik)の研究」⁸⁰に基礎をもつ。「歴史神学(Historische Theologie)は、神学研究の本来の根幹をなしており、哲学的神学を通じて本来の学問と、実践神学を通じて日常的なキリスト教生活と、関連をもつ」⁸¹。「実践神学」(Praktische Theologie)——これは、第一版では、「神学研究の王冠」(die Krone des theologischen Studiums)⁸²と表現されている——は、キリスト教の教会指導という目標に奉仕する技術論である。

このように、シュライアーマッハーは、キリスト教神学全体を「歴史の原理の学」と称すべき倫理学の上に基礎づけ、しかも「教理神学」ないし教義学すらも、「釈義神学」と「教会史」と並べて歴史神学のなかに位置づけており、これによって神学という学問の歴史化を大きく推進していることがわかる。カール・バルトも、シュライアーマッハーが「神学を解釈し直して一般的精神科学の一部へと改変」し、「神学のあの歴史化を最も徹底的に準備した」⁸³と述べ、かくして「神学的歴史主義は明らかに、堅固に、

79 Theodore Ziolkowski, *Clio the Romantic Muse: Historicizing the Faculties in Germany* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2004), 93.

80 Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, herausgegeben von Heinrich Scholz (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), 12 (§ 29).

81 Ibid., 11-12 (§ 28).

82 Ibid., 10 (1. Aufl. § 31).

83 Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre*

強固に、そして明確に基礎づけられている」⁸⁴、との見方を示している。ところが、ディルタイ同様、アルベルト・シュヴァイツァーは、シュライアーマッハーを「非歴史的な思想家」（ein unhistorischer Kopf）⁸⁵と呼んで、シュライアーマッハーにおける歴史意識の欠如を暗に批判している。このような相矛盾した評価は、一体どのように説明されるべきであろうか。シュヴァイツァーの批判は、シュライアーマッハーのイエス伝⁸⁶に向けられたもので、彼の学問的営み全般を指して語られたものではないのであろう。そうであるとすれば、上記の相対立した批判は必ずしも矛盾と見なされる必要がない。それゆえ、われわれはズィオルコフスキーとともに、シュライアーマッハーが「キリスト教の観念を歴史化した」⁸⁷ことを承認した上で、彼の思想における歴史化の問題をあらためて問い質さなければならない。

1. シュライアーマッハー解釈学の意義と限界

そこで、シュライアーマッハーの解釈学そのものに立ち返って、上記のような問題関心のもとに、その意義と限界についてあらためて考えてみた

Vorgeschichte und ihre Geschichte, 5. Aufl. (Zürich: Theologischer Verlag, 1981), 384.

84 Karl Barth, *Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/1924*, herausgegeben von Dietrich Ritschl (Zürich: Theologischer Verlag, 1978), 273.

85 Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Bd. 1 (Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1972), 100.

86 Friedrich Schleiermacher, *Das Leben Jesu*, herausgegeben von K. A. Rüttenik (Berlin: Georg Reimer, 1864); ET, *The Life of Jesus*, edited and with an Introduction by Jack C. Verheyden, translated by S. Maclean Gilmour (Philadelphia: Fortress Press, 1975).

87 Ziolkowski, *Clio the Romantic Muse*, 98.

い。

シュライアーマッハーは一八〇五年の夏学期にハレ大学で「解釈学」についてはじめて講義をし(受講者34名)、ベルリン大学開学前の一八〇九年の十一月から翌年三月にかけて、「解釈技法の一般原則」について第二回目の講義をしている(受講者数不明)。つぎに開学直後の一八一〇／一一年の冬学期にベルリン大学で第三回目の講義を行なっている(受講者14名)。第四回目は一八一四年の夏学期に「新約聖書の解釈学」と「解釈技法の一般原則」について(受講者8名)、第五回目は一八一九年の夏学期に「解釈学」について(受講者51名)、第六回目は一八二二年の夏学期に「解釈学」について(受講者77名)、第七回目は一八二六／二七年の冬学期に「解釈学と批判の一般原則」について(受講者107名)、第八回目は一八二八／二九年の冬学期に「解釈技法と批判の原則」について(受講者115名)、そして最後の第九回目は一八三二／三三年の冬学期に「解釈学と批判の一般原則とそれの新約聖書への適用」について講義をしている(受講者119名)⁸⁸。第四回目の「解釈技法の一般原則」の講義は哲学部で開講されているが、それ以外の講義はすべて神学部でなされている。受講者も徐々に増えているが、これは大学が発展して在校生が増えたことと、また彼の名声が広まったことによるものであろう。Hermeneutikと並んで、ときどきAuslegungskunstという名称が講義題目に使用されていることにも注意したい。以上の大学での講義とは別に、一八二九年にはベルリン科学アカデミーにおいて解釈学についての講演を行なっている。

ちなみに、「神学通論」の講義は、一八〇四／〇五年の冬学期を皮切りに一八三一／三二年の冬学期まで、都合十二回行っており、他方哲学部での「弁証法」の講義は、一八一一年の夏学期、一八一四／一五年の冬学期、

88 „Schleiermachers Vorlesungen,“ in: *Schleiermachers Briefwechsel (Verzeichnis) nebst einer Liste seiner Vorlesungen*, bearbeitet von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond (Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1992), 292-330.

一八一八／一九年の冬学期、一八二二年の夏学期、一八二八年の夏学期、一八三一年の夏学期と合計六回行なっている。ここからわかることは、「解釈学」の講義は「神学通論」および「弁証法」の講義と、ときには同時並行的に、ときには交互に行なわれており、内容的に考えても両者との繋がりが予想されることである。とくに「弁証法」はシュライアーマッハー独自の哲学体系（？）を探究したもので、これとの連関に留意することはきわめて重要であるが、いまの筆者にはその準備ができていないし、将来的にその作業に取りかけられる自信もない。

そこで最後に、シュライアーマッハーの解釈学において、人間存在とその文化の歴史性にいかなる配慮が払われているかを調べることによって、シュライアーマッハー解釈学の意義と限界について考えてみようと思う。

シュライアーマッハーによれば、一般解釈学は文法的解釈と技術的解釈ないし心理学的解釈から構成されており、「解釈の方法においては、〔これ〕以外の多様性は存在しない」⁸⁹ という。あらゆる対象の解釈において、いずれの方法も一定の度合いにおいて不可欠である。だが、より客観性が高い対象（純粋な歴史書、叙事詩、外交文書など）に対しては、文法的解釈の比重が増し、主観性が高い文書（書簡、叙情詩、論争書など）に対しては、心理学的解釈のウェイトが大きくなる。いわゆる「歴史的解釈」（die historische Interpretation）も、歴史学的方法に固有な別個の解釈方法があるのではなく、要は文法的解釈と心理学的解釈の兼ね合いである。このように考える限り、シュライアーマッハーにおいては、歴史的なものはまだ解釈学的な全体の枠組みのなかに収まっており、それを根本から規定するものになっていない。例えば、彼は「ある言語の^{エポック}画期というものは、その歴史全体と言語の本質とを理解することなしには、理解されえず、またこの言語の本質は、言語一般を理解することなしには、理解されえない」⁹⁰ と述べている。この引用にもよく示されているように、歴史に一定の意義が付き

89 Schleiermacher, *Hermeneutik*, 79.

90 Schleiermacher, *Hermeneutik*, 36.

れるとしても、一般ないし普遍なるものは歴史の外に想定されている。「表現されたものは、最も普遍的なものを理解することなくして、理解されえないが、しかしまだ同様に、最も個人的で特殊なものを理解することなくして、理解されえない」⁹¹と言われる場合、そこでは普遍と特殊、あるいは個別と一般の間の解釈学的循環が主張されているが、しかしその循環全体は未だ歴史的相対化の荒波に晒されない、いわば安全地帯のなかを動いている。

シュライアーマッハーの『神学通論』を手本にしてみずからの学問体系論を構想したトレルチは、「彼のプログラムは単に首尾一貫したやり方で遂行される必要がある。ほとんどいかなる変更も必要ではない。シュライアーマッハーの時代以降、歴史学の方法と成果がより急進的になり、より広範囲な結論に到達したということにさえ留意されればよい」⁹²と語っているが、彼の解釈学についてもある意味で同じことが言えるのではなからうか。すなわち、シュライアーマッハーはたしかに神学の歴史化を遂行しようとし、また特殊な形態にとどまっていた解釈学を普遍的原理に基づく一般解釈学として構想した。そしてそこに、神学においても解釈学においても、彼の不朽のパイオニア的意義が存するが、しかし彼の時代には、歴史学的方法はドイツ観念論の哲学体系の枠内に綺麗に収まっており、のちに「歴史主義」として表面化してくる問題は、未だ顕在化してはいなかったのである。だが、われわれが別のところで指摘したように⁹³、ディルタイになると事情はすっかり変わっている。『解釈学の成立』が端的に示しているように、そこでは歴史的思考の成熟という事態を受けて、理解の技法論というシュライアーマッハー的理念を、歴史的世界の諸連関のなかに位置づけて

91 Schleiermacher, *Hermeneutik*, 37.

92 Ernst Troeltsch, "The Dogmatics of the 'Religionsgeschichtliche Schule'," in *The American Journal of Theology* 17 (Jan. 1913), no. 1, 17.

93 拙論「ディルタイにおける解釈学と歴史主義」『北海学園大学人文論集』第49号(2011年)。1-33頁所収。

構想し直そうとする、ディルタイなりの試みが素描されている⁹⁴。つまり、ディルタイにおいては、人間と世界の「歴史性」（Geschichtlichkeit）ということが解釈学を構想する際の基底となっているが⁹⁵、シュライアーマッハーにおいては、人間と世界の歴史性という観念は希薄で、その解釈学は語りないし陳述についての分析がその基礎となっているように、言語学的モデルのもとに構想されている。シュライアーマッハーでは文法的解釈にかなりのウェイトが置かれているのに対して、ディルタイでは心理学的解釈に圧倒的な比重が置かれるようになるのも、以上のことと密接に関係している。

いずれにせよ、シュライアーマッハーに関しては、歴史主義ないし歴史化という問題は、原理的に胚胎しているとしても、それはあくまでも萌芽にすぎず、まだ思想形成の重要な契機とはなっていない。H・A・コルフのいう「ゲーテ時代」⁹⁶、すなわちドイツ観念論の下でドイツ古典主義とロマン主義が包摂されていた時代のただなかで活躍したシュライアーマッハーは、ヘーゲル同様、まさに「観念論の崩壊」以前の思想家であり、したがって彼の一般解釈学の構想のなかに歴史主義的な契機を求めようとすることは、所詮は無理な話なのかもしれない⁹⁷。よしんば歴史主義との関係

94 Wilhelm Dilthey, „Die Entstehung der Hermeneutik,“ in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte, Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 2., unveränderte Aufl. (Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), 317-338. 邦訳はディルタイ、久野 昭訳『解釈学の成立』（以文社、1984年）。

95 詳細は第五章の5を参照されたい。

96 Hermann August Korff, *Geist der Goethezeit*, 4 Bde. (Leipzig: Koehler & Amelang, 1956).

97 このあたりの消息については、Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984)；ヘルベルト・シュネーデルバッハ、舟山俊明・朴 順南・内藤貴・渡邊福太郎訳『ドイツ哲学史 1831-1933』（法政大学出版局、2009年）がとても参考になる。

が問題となるにしても、シュライアーマッハーの思想は、「ドイツの歴史主義の有力な源泉」という位置づけにとどまり、歴史主義そのものは彼においてはまだ羽化していない、と見る方が無難であろう。しかし彼の弟子であり同僚でもあったアウグスト・ベークにおいては、事情はかなり異なる。彼はドイツ観念論的な思潮を共有しながらも、『アテナイ人の国家財政』*Die Staatshaushaltung der Athener* (1817) という主著が示しているように、実証的データに立脚した歴史科学者の相貌を兼ね具えている。かくしてベークにおいては、シュライアーマッハーには希薄だった歴史主義の契機が、より明示的な仕方では表に現れてくるのである。

むすびに

以上、シュライアーマッハーの解釈学について、われわれなりの視点から考察してみた。シュライアーマッハーは、神学者として日常的に聖書の注釈に関わらざるを得ず、またプラトン研究者としてその著作の翻訳に深く関わったが、そういう経験から解釈学が彼の関心事とならざるを得なかったことは、よく理解できることである。シュライアーマッハーは、「解釈学的課題は、文法論を弁証法や技法論や特殊な人間学に結びつけることによってしか、完全には解決され得ないとすれば、解釈学のなかには、思弁的なものを経験的なものや歴史的なものと結びつける力強い動機がある」⁹⁸と述べて、解釈学が思弁的なものと歴史的なものを切り結ぶ中間地点に位置していることを表明している。彼は解釈学を理解の「技法論」(*Kunstlehre*)として捉えたが、単にそのレベルの議論に終始したわけではない。他方で彼は解釈学と弁証法の関連性を生涯にわたって模索し、「客観性にお

98 Friedrich Schleiermacher, *Sämtliche Werke*, 1. Abt., Bd. 7, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, herausgegeben von Friedrich Lücke (Berlin: G. Reimer, 1838), 260; Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von Manfred Frank, 1977, 234.

ける言語と思想産出のプロセス」を「個々の精神的生の機能として、思惟の本質そのものとの関係において」⁹⁹ 完全に直観することを、彼の哲学の目標としている。シュライアーマッハーによれば、理解と解釈をこととする解釈学の仕事は、「徐々に発展していく不断の全体であり、そのさらなる過程のなかでわれわれはますます相互に支え合う。……それは思惟する精神の漸進的な自己発見である」¹⁰⁰。このように、解釈学は人文学にとってきわめて重要な役割を果たすものであるが、そのことが広く認知されるようになるためには、シュライアーマッハーの衣鉢を継ぐ古典文献学者のベーク、歴史学者のドロイゼン、そしてとりわけ哲学者のディルタイの働きが不可欠であったのである。

99 Schleiermacher, *Hermeneutik*, 141; Schleiermacher. *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von Manfred Frank, 1977, 328.

100 Schleiermacher, *Hermeneutik*, 140-141; Schleiermacher. *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von Manfred Frank, 1977, 327-328.