

シュライエルマッハーの解釈学における循環の問題

樋口善郎

精神科学の方法論を巡る議論のなかに解釈学が組み入れられるようになって以来、シュライエルマッハーの解釈学もまた注目されるようになってきた。デイルタイからガダマーに至るまで、シュライエルマッハーの解釈学に対しては、その心理学的解釈の側面のみを強調したような虚像が押しつけられてきたが、それは最近の研究のなかで徐々に訂正されつつある⁽¹⁾。そういう動向を代表するキンメルレヤフランクは、シュライエルマッハーの文法的解釈の側面、言語哲学をとりわけ再評価しようとしている。小論では、そういう研究に負いつつも、別の視点からシュライエルマッハーの解釈学を考察してみたい。それは、シュライエルマッハーの解釈学思想を彼の先駆者アストとの関わりで見るといえるものである。「解釈学の歴史にとってシュライエルマッハーのもつ重要な意義はどこにあるのか。それをたいていの解釈者たちの見解にしたがって言えば、次の点にある。すなわち解釈学は、神学や文献学、法学と、その時々で結びついてきたのだが、シュライエルマッハーは、特にヘルダーやF.シュレーゲルから刺激を受けながら、そしてF.A.ヴォルフやF.アスト、I.エルネステイと対決しつつ、解釈学をそういう結びつきから解き放ち、一般解釈学に基礎を与えたのである」⁽²⁾。シュライエルマッハーの解釈学思想のなかには他の思想家に由来する色々な要素が入り込んでおり、シュライエルマッハーのなかにあるものは全て、他の思想家のなかに見いだされるという指摘もなされているほどであるが⁽³⁾、問うべきなのはむしろ、シュライエルマッハーが他の思想家とどのように対決してそれを自分の思想のなかに消化しているのかということである。小論では、そのなかでもとりわけシュライエルマッハーのアストとの対決を見てみようというのである。しかし、なぜアストなのか。

シュライエルマッハーはアストを「哲学と結合した文献学者」(HK125, HF310)⁽⁴⁾と呼んでいる。それは、アストの解釈学のなかに当時のドイツ観念論哲学やドイツ・ロマン主義の影響が色濃く見られ、彼が体系的形式をモデルとしているからである。つ

まり彼の解釈学は、単なる文献学的技術の寄せ集めとは異なり、哲学的な基礎をもっているのである。そういうアストからシュライエルマッハーは何を受け継ぎ、何を批判したのか。アストはとりわけ解釈学的循環を初めて定式化した人物として知られている。アストの解釈学的循環の思想に対しシュライエルマッハーはどのような態度をとっているのだろうか。小論では、それを問いかけていくことによってシュライエルマッハーの解釈学思想の一断面を切りだしてみたいのである⁽⁵⁾。

では、どのようにしてそれを問うことができるだろうか。シュライエルマッハーには解釈学とはっきりと銘打たれた著作はない。シュライエルマッハーの解釈学として知られているのは、彼の草稿を整理したものである。しかし、そのなかでも、彼が1829年に二回に分けておこなったアカデミー講演は、比較的まとまったものと言えるだろう。そしてまた、そのタイトルが『解釈学の概念について——F.A.ヴォルフの示唆とアストの教科書との関連で』（以下『解釈学の概念』と略記）⁽⁶⁾とあるように、まさにこの講演ではアストとの対決が語られているのである。そこで、小論ではこの『解釈学の概念』を中心に据えながら、シュライエルマッハーの他の著述やアストの『文法・解釈学・批判綱要』（以下『綱要』と略記）⁽⁷⁾も参照しつつ、二人の解釈学の違いを浮き彫りにしてみたい。

I 技術論としての解釈学

シュライエルマッハーにとってそもそも解釈学とは何だろうか。彼は『解釈学の概念』の最初のところで、解釈を「異質な言説の理解」(HK124, HF309)と規定している。しかし、異質とはどういうものに対する異質さなのだろうか。

彼は同じ箇所、人間の生活が成り立っているたいていの活動には三様の段階があり、そして、解釈もまたその活動の一つであり、三様の段階をもっているとしている。その段階とは、機械的な段階、経験や観察に基づいた段階、そして、技術に則った段階である。解釈の場合の三様の段階を纏めると次のとおりである。機械的な段階は、我々が日常生活のなかで、キャッチボールをするように、相手がどのような返事をするか、すでに確信をもって分かっている、言葉のやりとりをするような場合である。二番目の経験や観察に基づいた段階は、従来の解釈が関わってきた領域、つまり学校や大学でギリシア・ローマの古典、あるいは聖書を解釈するような場合である。解釈

者はこれらに対して、経験や観察に基づいて伝統的に集積されてきた寄せ集めの技術を用いるのである。最後の第三の段階は、これらの技術を関連づけ、根拠を与え、「本来的な技術論」にし、これに基づいて解釈を遂行していく立場である。

これら三つの段階のうちシュライエルマッハーが立とうとしているのは、三番目の段階である。しかし、これら三つの段階を異質さという点から考えると、どうなるだろうか。最初の段階では、通常、異質なものはあるとは考えられていない。さもないと、確信をもって言葉のやりとりができないからである。それに対して、二番目の段階では、ギリシア・ローマの古典、あるいは聖書が、言語や知識、理解の点から、読者にとって異質なものとして現れてくる。この異質さのゆえに、伝統的な解釈の技術が必要とされてきたのである。では、三番目の段階はどうだろうか。伝統的な解釈技術を関連づけた技術論であるとするれば、これもまた、時代の隔たりによって生じてきた異質さを対象にするのだろうか。実際アストは、解釈学を古典文献学に対する「付録Anhang」(HK126, HF311)と位置づけ、あくまでも解釈学の対象をギリシア・ローマの古典に限るとしている。ところが、こういう制限に対してシュライエルマッハーは、批判的である。更に彼は、「解釈学は、単に作家による著作に制限されることはできない」(HK129, HF315)と述べて、古典どころか、広く書物からも解釈学を解放しようとする。日常的な会話のなかでも、語り手の心のなかでまさに何が起きているか、「どのようにしてある思想から他の思想への移行がなされているのか」、「しかじかの仕方では表現し、他の仕方では表現しなかったことが、どのような思想や努力と結びついているか」、要するに、思想の「内的連関」を捉えることが教養ある生活の本質的な部分をなしていると彼は言う(vgl. HK130f, HF315f)。つまり彼は、異質さの概念を拡張し、解釈学の対象を狭い古典の世界から広い表現一般の世界へと広げようとするのである。しかし、その拡張はどのようにして可能になるのだろうか。それは、解釈学を「技術論」たらしめることによってである。経験や観察の集積であった伝統的な解釈の技術は、あくまで古典に親しんだなかから生まれてきたものであった。それに対して、解釈学が「技術論」として、それらの技術に根拠を与えるということは、それらの技術を古典から解放し、普遍性をもたせることにほかならないのである。しかし、解釈の技術が普遍性をもつようになり、日常的な会話までもが解釈学の対象に加わってくるということは、異質さの概念が膨らみ、第二・第三の段階だけでなく、通常異質さとは無縁と考えられるような第一の段階にもそれが入り込んでしまう

ということである。つまりシュライエルマッハーの場合、一見機械的に会話がなされているような場面でも、解釈学の適用が必要とされるのである。シュライエルマッハーは実際、無理解や誤解の遍在性について語っている(vgl. HK141, HF328)。ごくささいな事柄にも誤解は入り込んでくるというのである。

まず第一に、このように、解釈学を「技術論」たらしめることによって、異質さの概念を拡張し、解釈学の対象を広げたところにシュライエルマッハーの解釈学の特徴を見ることができるであろう。

II アストの精神概念

前章で示されたように、シュライエルマッハーにとっては、異質さはいろいろな言語表現の領域に存在している。理解は自ずと生じてくるわけではないのである。その意味で『解釈学の概念』では、「解釈学は、作家の思想をその語られているものから必然的洞察をもって見いだす技術である」というヴォルフやアストの見解に批判が加えられている(HK128, HF313, vgl. HK131f., HF317)。その際シュライエルマッハーは、アストの「異質なもの」の概念を検討し、アストがこの異質さの概念を直ちに否定してしまったと述べている。たしかに、作家の思想を彼の語る言葉から必然的に引き出してくることができるためには、作家と読者の間に異質さが残ってはならない。いわば同質性がなければ、作家の思想が必然的に引き出されるとは言えないからである。では、アストはどのようにして異質性を否定して、必然的に作家の思想を見いだしうるとするのだろうか。ここではそれを『綱要』から探ってみよう。

アストは、異質なものの理解についてこう述べている。「異質な世界のみならず、そもそも他者の理解と把握は、あらゆる精神的なものの根源的な一体性ないし相等性なしには、そして精神における全てのものの事物の根源的統一なしには、全く不可能である」 (§ 70)。つまり理解する者と理解されるものとの間に共通の何か統一性がなければならぬとするのである。しかし、アストの場合、理解されるものとは、ギリシア・ローマの古典である。そういう古典古代と近代とを結ぶものとして何が考えられるだろうか。「精神にとって端的にそれ自体いかなる異質なものも存在しない。というのも、精神は、高次の無限な統一だからであり、いかなる周縁によって限界づけられることもない、一切の生の中心だからである」 (§ 69)。アストにとってまさに精

神こそが、二つの時代を結ぶものなのである。しかし、二つの時代を結ぶものとして精神があるとしても、時代の隔たりによって生じてくるはずの差異はどうなるのだろうか。この隔たりこそが、近代人たる我々にとって古典の世界を異質なものとらしめているものであるはずである。「時間的なもの、外的なものは、精神の相違性が作りだしたものにすぎない。時間的なもの、外的なものは、純粋な精神に関係づけられれば偶然にすぎない相違性なのだから、それらを度外視すれば、一切の精神は、お互いに等しいのである。そして、以下のことこそ、文献学的教養の目的である。すなわち精神を時間的なもの、偶然的なもの、主観的なものから純化し、精神に根源性と全般性を与えることを目指すことである」 (§70)。つまりアストは、理解する者と理解されるものとの間にある隔たりを、それぞれのもつ精神の相違にもとづくものとするのである。しかし、そうであっても、両者の根底に精神という共通性が横たわっていることには変わりはない。ただその共通性は、普通の人には捉えられない。普通の人には、精神の相違性ばかりが目につくのである。これに対し、文献学的教養を積むことによって、理解する者と理解されるものとの間の共通性に人は気付くようになる。そしてその教養が極まったところでは、異質なものは消え去るのである。

これがシュライエルマッハーの指摘していた事態である。つまりアストは、異質性の概念を立てておきながら、精神の立場からそれを否定して、作家の思想が必然的に見いだされるとするのである。では、これに対してシュライエルマッハーはどのような態度をとるのだろうか。もしも理解する者と理解されるものとの間に何ら共通性がないとするならば、理解のための接点は何もないことになる。理解が不可能になるのである。反対にアストのように両者の間に異質なものが全くないとするならば、理解は、自ずと完全に生じてくることになる。シュライエルマッハーのとっている態度は、いずれの立場からも距離をとるというものである。「私が十分に満足を覚えるのは、これら二点の間に解釈学の仕事を位置づけることによってである」 (HK128, HF314)。では、シュライエルマッハーが理解のための接点としようとしているものは何なのか。異質さを残しつつ、解釈を遂行しようとする場合の接点とは何だろうか。

Ⅲ 予見と比較

シュライエルマッハーは何を理解のための接点とするのだろうか。彼の解釈学は、

1805/09年の『解釈学のために』に見られる次の言葉、すなわち「解釈学において前提とされる全てのものは、ただ言語のみである。そしてまた、解釈学において見いだされる全てのものは、言語から見いだされなければならない」(HK38)⁽⁸⁾において明らかのように、言語中心主義をその根本としている。それはこの『解釈学の概念』においても変わらない。この講演の結びの言葉がそれを端的に示している。「解釈学は技術論として自らにふさわしい形態に達し、理解という単純な事実に基づきつつ、言語の本性と、語る者と受け取る者との間の関係を巡る基本的条件から、その規則を、相互の完全に連関をもった形で取り出さなければならない」(HK156, HF346)。つまりシュライエルマッハーは、アストの「精神」に代えて「言語」を解釈学の中心に据えるのである。しかし、言語をどのように理解のための接点にするのだろうか。

理解する者が解釈を遂行していく場合、シュライエルマッハーは、言語の研究が必要であると同時に、「語り手のもつ諸作用の間の連関」を捉えることも必要であるとしている(vgl.HK131, HF316f.)。そしてこの両者は、解釈の二つの側面とされている。すなわち「言説を言語の全体性から理解することを目指す、より文法的な側面」と、「言説を持続的な思想産出作用として理解することを目指す、より心理学的な側面」(HK137, HF324)である⁽⁹⁾。この二つの側面は、言説、すなわち言語を巡ってなされている区別である。一方の側面は、言葉の意味を、それが属する言語体系＝文法の方から確定しようとする。それに対してもう一方は、言葉がしかじかの表現の形をとった、その作家の心的過程を捉えようとするのである。

では、この解釈の二つの側面はどのようにして遂行されていくのだろうか。シュライエルマッハーは、それを遂行していくための二つの手法として予見法と比較法をあげている。この二つの手法について知る手掛かりは、1819年の『概論的叙述』に求められる。「予見法は、いわば他者のなかに自分自身を移し換えることによって個性的なものを直接捉えようとするものである。比較法の方は、まず理解すべきものを普遍として定立し、次に、同じ普遍のもとにある他のものと比較することによって特性を見いだそうとする」(HK105, HF169)。つまり予見は直接に、理解されるべき対象に向かい、その個性を直ちに捉えるのに対して、比較は、理解されるべき対象を含む大きな普遍を設定しておいて、そのなかで、同じ普遍に属する他の対象と比較し、理解されるべき対象の個性を探ろうとするものである。二つの手法がこのようなものだとすれば、これらはさきの解釈の二つの側面とはどのように関わるのだろうか。結論を言

えば、「二つの手法は二つの側面に、対象の相違性の基準にしたがって異なった程度において、適用されなければならない」(HK139, HF325) のである。つまり二つの手法は、文法的側面においても心理学的側面においても有効であり、文体と作家の個性のそれぞれに二つの方向から肉薄するのである。

このとき問題となるのは、これら二つの手法がお互いに切り離せないものとされている点である。予見は単独では独断に陥る可能性があるので、比較によって確認されなければならない。「予見はその確かさをたゆまぬ比較によって初めて得るのである」(HK105, HF170)。他方、比較の方は、どのようにして普遍を立てるかという問題をはらんでいる。シュライエルマッハーは、普遍を立てることの可能な選択肢として比較自身と予見の二つをあげているが、前者だとすれば、無限背進に陥ると言う。比較の基準となる普遍が先立つ比較によって得られるとしても、その先立つ比較の基準となる普遍は、更に先立つ比較によって得られることになり、無限に遡行するからである。だとすれば、比較は、予見によって初めて可能となることになる。つまり予見が文体や作者の個性を把握することによって、それを含む普遍が立てられ、そのもとで同じ普遍に属する特殊なもの同士が比較され、その個性が確かなものとして確認されるのである。「比較法は何ら統一を与えはしない。普遍と特殊が相互に浸透しあわなければならないが、それが起こるのは常に予見によってである」(ebd.)。こうして二つの手法はお互いに切り離すことができず、前提しあっているのである。つまり両者は循環関係にあるのである。しかし、循環が生じるためには、まず最初に予見がなければならない。その最初の予見はどのようにして可能なのか。このような循環の問題をシュライエルマッハーはどう考えているのだろうか。

IV 解釈学的循環の問題

シュライエルマッハーは『解釈学の概念』のなかで、予見と比較という二つの手法を持ち込んだことによって、循環の問題に巻き込まれることになった。彼は循環の問題をどのように考えているのだろうか。彼は『解釈学の概念』の後半でその問題と取り組んでいる。しかも解釈学的循環を初めて定式化したアストを念頭に置きながらである。まずアストの提出した循環の問題とその解決を『綱要』を中心にして見てから、シュライエルマッハーの立場を検討してみたい。

アストは『綱要』のなかで次のように問いかけている。「古典全体の精神を作家の作品におけるその現れからしか認識できず、その現れ自身がまた普遍的精神の認識を前提するならば、その認識はどのようにして可能となるだろうか。なぜなら、我々は順を追って認識することしかできず、全体を同時に把握することは不可能だからである。そして個を把握することはどうやって可能だろうか。この認識は全体の認識を前提にしているからである」 (§ 75)。つまり我々は解釈を遂行しようとする際に、全体を認識するためには個の認識を必要とし、個を認識するためには全体の認識を必要とするという循環のなかに否応なく巻き込まれてしまうのである。この循環をどのようにして解くかということが問題となる。アストは、全体(A)と個(a、b、c…)を対立するもののように見なすならば、この循環は解けないとする。「a、b、c…がAによってしか認識できず、しかもこのA自身が再びa、b、c…によってしか認識できないという循環は、もし両者、つまりAとa、b、c…が互いに制約しあい前提しあう対立項と考えられるならば、また両者の統一が認められないならば、解消不可能になる」(ebd)。ここには循環の解決策がすでに暗示されている。全体と個が対立項でなく、何か共通なもの、統一があれば、この循環は解消されるのである。「Aはa、b、c…に先行し、それら全てを同じような仕方ですべて貫いている。つまりa、b、c…は、一つのAの個別的な現れにほかならないのである。(中略) aはAの現れにほかならないがゆえに、aとともに同時にAが、個とともに同時に全体が与えられているのである。そして、a、b、c…の連鎖を辿ってこの把握を進めれば進めるほど、それだけ一層精神が明らかなものとなり、生き生きしたものになる」(ebd)。個のなかには全体が潜んでいるとしたことによって、個を探究すれば、自然とそこに全体があらわとなり、そして、個の系列を辿っていけばいくほど、その全体の詳細が明確になってくるということになったのである。これによって解釈学的循環が解消されるとアストはしたのである。この循環は、古典全体の精神とそれに属する作家の作品との関係について言われたものであったが、その他の全体と個との関係についても普遍化できるであろう。たとえば、作家の精神と作品、作品の全体と作品の構成部分のような場合である(vgl. § 78)。このようにアストの考え方は、個と全体とが調和し、個の隅から隅まで全体が行き渡っているというものである。このような考え方は、第2章で示した彼の「精神」の立場とも通じ合っている。アストは、作品の個々の部分、作品、作家、古典古代、そして、近代までも含めた全体的精神を考え、それがありとあ

らゆる部分に顕現していると考えているのである。そして、それに根拠を与える意味で、一種の歴史哲学までも構想している(vgl. § 70)。このような考え方に対してシュライエルマッハーは、どのような態度をとっているだろうか。

シュライエルマッハーは、アストがこの循環を定式化したことを高く評価し、解釈学の多くの規則がこの原則に負っていると述べ、解釈の仕事を次のように描きだしている。「作品の始まりから次第次第に進んでいく場合、あらゆる個を漸次的に理解すること、そこから組織化され全体の部分となったものを漸次的に理解することは、常に暫定的にすぎない。それがいくらかより完全になるのは、より大きい部分が見渡されるときである。しかし、別の部分に移っていった場合、また新しく不確かに、いわば薄明のなかで始めることになる。というのも、そのとき、二次的なものにせよ、また始まりをもっていることになるからである。前進すればするほど、それ以前の全ての部分は以下の部分から明らかにされる。そしてそれは、最後になって初めて一挙に全ての個が完全に明らかにされ、混ざりけのないはっきりした概略において描かれるまで続く」(HK144, HF331)。この叙述は、アストの循環の思想の受容の上に立っているように見える。前進すればするほど、個が明らかになるという点がまさにそうである。しかし、すでに微妙な差異も見える。アストの場合、個のなかに全体はすでに潜んでいるのであって、あとはそれが認識されるだけである。更にまた、別の部分に進んだからといって、それは新しい始まりとなるわけではない。すでに認識された全体にしたがって別の部分も解釈していけばよいからである。こういう考え方に対してシュライエルマッハーは、批判的な態度をとっている。アストは、古典は古典古代の精神全体から理解すべきだと言うが、その全体的な精神はどのようにして知られるのか。通常全体的な精神と言えば、同じ種類に属すると見なされる全ての創作に共通しているものであるのだから、それぞれの個に固有の特性を捨象して、取り出されるものと考えられるであろう。しかし、アストの場合はそうでないとシュライエルマッハーは言う。アストは、「この精神とは、個から寄せ集められたり打ち立てられたりするものではなく、個のそれぞれのなかにすでに与えられているものだ」(HK152, HF341)と考えている、とシュライエルマッハーは述べる。つまりアストは、全体と個の関係を素朴に考え、個のなかに単純に全体が与えられており、その全体を容易に認識することが可能であり、その認識された全体によって循環が解消されるとしたのであるが、シュライエルマッハーはこの点に、アストの「致命的な朦朧と浮揺」を見て

とり、彼の問題性を感じ取っているのである (vgl. HK153, HF342)。では、シュライエルマッハー自身はどのように循環の問題を考えているのだろうか。

シュライエルマッハーは、個を全体から理解するというアストの主張をとらえて、それでは全体の予感はどこからやってくるのかと問いかけている。これはまさに、第3章で示したように、シュライエルマッハー自身の問題でもある。そこでは、予見と比較の間に循環が成り立っていること、最初に予見がなければならないことが示されたが、その予見はどこに由来するのかという問題が残った。シュライエルマッハーはこの問題を、アストのように単純に全体が与えられているという仕方では解決しようとはしない。彼は、作品が属するジャンルと作者自身という二重性においてそれを解決しようとしている⁹⁹。つまり一方で作品は、「言語的關係」のなかで理解される。その作品と同じ言語、同じ種類、近い文体との關係のなかで理解されるのである。他方作品は、「作者の行為」であり、彼の生の全体から理解される。つまりシュライエルマッハーにとって全体は二重化されているのである。そして、それらに関する予備知識のなかで理解が始まるのである。もしその理解のなかで異質なものが現れてくれば、「最後から最初へ返り、理解を補いつつ新たに始めなければならない」(HK146, HF333f.)。シュライエルマッハーは循環のなかに入っていくことによって理解を押し進めていこうとするのである。「その作品に近い作風の領域全体をくぐり抜けたり、また同じ作家の他の違った種類の作品や、可能な限り彼の生全体に親しんだりしてから個々の作品に戻ってきたとき、あるいはそうしたあとでは、それぞれの作品は我々にとって全く別の光のなかで現れてくる」(HK147, HF335f.)。そういうときにその全体的連関に収まらない個が現れてくる可能性も示唆されているが、そういう個は、作者の個性から、「作者の創造的な萌芽的瞬間」(HK146, HF334)から理解されるべきだとする。そして、そういう全体が簡単に捉えられないような「創造的精神による作品」の場合、理解は「接近」(ebd.)にならざるをえないとしている。このようにシュライエルマッハーは、全体的なものに親しむことから理解を始めようとしている。しかも、それによって獲得された全体に収まらない異質な個の存在を認め、その異質な個を全体の理解に取り込もうとしているのである。「理解と解釈の仕事は常に、自らを次第次第に発展させていく全体なのである」(HK140, HF327f.)。つまりシュライエルマッハーは、アストのように循環を解消しなければならないとはしていない。アストの議論を二重化のなかで洗練させつつ、循環のなかで全体と個のそれぞれの豊かな発展的

な理解の可能性を語っているのである⁴⁰⁾。したがって、予見の由来するところも、同じように、全体的なものに親しむことに求められる。全体的なものに親しんだ経験のなかから、個性を直ちに捉えることが可能になるのである。

小論では、シュライエルマッハーがアストとどのように対決しているかという問題を、『解釈学の概念』を手掛かりにして、とりわけ循環の問題を中心に論じてきた。アストは、彼独自の精神の立場に立つことによって、異質性を否定し、循環における個と全体との調和を主張し、循環を否定しているのに対して、シュライエルマッハーは、逆に異質性の遍在を主張し、個と全体との関係を対立的に見なし、解釈における循環の積極的意義を認めているのである。シュライエルマッハーは、一見するとアストの循環の思想をそのまま受け入れているように見えるが、言語や個性を重視するという彼独自の立場から、その思想はより洗練されているのである。一般にロマン主義解釈学という一つのレッテルに括られがちな二人の思想家において循環に対する決定的に違った見解がここに見られるのである。

註

- (1) 従来のシュライエルマッハー理解を示すものとしては、例えば、次のものがある。
W. Dilthey : Die Entstehung der Hermeneutik, in: Gesammelte Schriften Bd.5, Stuttgart 1968. S.326ff. ; H-G. Gadamer : Wahrheit und Methode, in: Gesammelte Werke Bd.1, Tübingen 1986. S.188ff. しかし、レデカー編集のデイルタイの『シュライエルマッハーの生涯』第二巻の公刊によってデイルタイ自身のシュライエルマッハー理解も見直されてきており、ガダマーも、次の論文で、新しいシュライエルマッハー像を示している。Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik, in: Kleine Schriften Bd. 3, Tübingen 1972.
- (2) G. Scholz : Die Philosophie Schleiermachers, Darmstadt 1984. S.145.
- (3) Vgl. H.Birus : Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik, in: Hermeneutische Positionen, hrsg. und eingeleitet von H. Birus, Göttingen 1982. S.16.
- (4) テキストは次のものによった。F. D. E. Schleiermacher : Hermeneutik. Nach den Handschriften neu hrsg. und eingeleitet von H. Kimmerle, Heidelberg 1974.
これからの引用は、HKの略号で頁数を示した。またリユッケ編集の『解釈学と批判』をフランクが再編集したものが出ている。Schleiermacher : Hermeneutik und

Kritik, hrsg. und eingeleitet von M. Frank, Frankfurt am Main 1977. これからの引用は、HFの略号で頁数を示した。

- (5) アストとシュライエルマッハーの循環の理解を巡っては、次の書物がそれに触れている。P. Szondi: Einführung in die literarische Hermeneutik, Frankfurt am Main 1975.
- (6) キンメルレの発展史的研究によれば、『解釈学の概念』は、シュライエルマッハーの解釈学思想のなかでも後期に属するものである。そこでは、初期の思想に比べて心理主義が強まっていると言われる。それを示しているのが、技術的解釈から心理学的解釈への改名である。それが起こりはじめているのは、1819年の『概論的叙述』であり、その移行が完成されたのが『解釈学の概念』である。更に、キンメルレは、シュライエルマッハーの言語観の違いも指摘している (vgl. HK14 ff.)。それについては、フランクの「支持できない」という批判もある (vgl. HF 60)。技術的解釈の位置を巡る議論を纏めたものとして次のものがある。

H. Birus: Schleiermachers Begriff der "Technischen Interpretation", in: Schleiermacher-Archiv 1, Berlin 1985.

- (7) テキストは次のものによった。F. Ast: Hermeneutik, in: Seminar: Philosophische Hermeneutik, hrsg. von H-G. Gadamer und G. Boehm, Frankfurt am Main 1976. これには、“F. Ast: Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik, Landshut 1808.”のなかの解釈学関係の部分が収められている。これからの引用はパラグラフ数を示した。
- (8) 次の論文の年代設定によれば、これは1805年のハレ時代に属するものである。W. Virmond: Neue Textgrundlagen zu Schleiermachers früher Hermeneutik, in: Schleiermacher-Archiv 1, Berlin 1985. この論文では、シュライエルマッハーの解釈学関係の草稿の年代設定が大幅に組み換えられており、シュライエルマッハーの思想を発展的に考える場合の前提となるだろう。
- (9) 文法的解釈という場合、文法は、普通の意味での文法ではない。もっと広い意味で考えられている。grammatisch は、ギリシア語の「文字 γράμμα」に由来しているが、人間を抜きにして、文字そのものに関わっていく側面が言われている。
- (10) Vgl. J. Grondin: Einführung in die philosophische Hermeneutik, Darmstadt 1991. S.98.
- (11) Vgl. P. Szondi: a.a.O., S.169.

[京都工芸繊維大学非常勤講師]

Das Problem des Zirkels in Schleiermachers Hermeneutik

Yoshiro HIGUCHI

Mit diesem Aufsatz bezweckt der Verfasser, die Hermeneutik Schleiermachers im Kontrast zur Hermeneutik Asts zu bezeichnen. Ast ist bekannt als ein Mann, welcher den hermeneutischen Zirkel formalisiert hat. Daher ergibt ein Problem, wie Schleiermacher den Zirkel bedenkt. Um das Problem zu erörtern, benutzt der Verfasser den akademischen Vortrag Schleiermachers, „Über den Begriff der Hermeneutik mit bezug auf F.A.Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch“.

Schleiermacher hat die Hermeneutik als Verstehen fremder Rede bestimmt. Die Fremdheit ergibt sich weder aus dem Abstand der Zeiten noch aus der Differenz der Sprachen. Sondern die Fremdheit erweitert sich, wenn er den in der philologischen Tradition gesammelten Auslegungskünsten den philosophischen Grund gibt und die Hermeneutik zur eigentlichen Kunstlehre macht.

Wie hat jeder, Ast und Schleiermacher, das Problem der Fremdheit im Verstehen bedacht? Ast findet eine Lösung fürs Problem von dem Standpunkt aus, daß für den Geist es schlechthin nichts an sich Fremdes gibt. Im Gegensatz stellt Schleiermacher die Sprache statt des Geistes ins Zentrum der Auslegung. Die Rede eines Schriftstellers wird von zwei Seiten betrachtet, von der grammatischen und der psychologischen. Ferner, diese Betrachtung ist mit der Divination und der Komparation auszuführen. Aber die Divination und die Komparation machen den Zirkel aus. Die Divination erhält ihre Sicherheit erst durch die Vergleichung, und Vergleichungspunkte fixieren sich erst durch die Divination. Dieses Problem entspricht dem hermeneutischen Zirkel in der Hermeneutik Asts. Wie wird das Problem des Zirkels ausgelöst?

Ast löst das Problem wieder auf dem Standpunkt des Geistes auf. Das Ganze und die Einzelnen harmonieren miteinander in dem Geist. Dagegen erkennt Schleiermacher die Einzelnen an, welche mit dem Ganzen nicht harmonieren. Dann wird der hermeneutische Zirkel unendlich sein, wenn die Auslegung die Einzelnen in das Ganze schließen soll. Für Schleiermacher wird der Zirkel nicht aufgelöst. Das Auslegen bewegt sich im Zirkel.