

真理と方法 II

哲学的解釈学の要綱

ハンス＝ゲオルク・ガダマー

轡田 收／巻田悦郎 訳

Hans-Georg Gadamer

WAHRHEIT UND METHODE

Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik

© 1960, 1965, 1972, 1975. Hans-Georg Gadamer

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

Japanese translation rights arranged with

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

through The Sakai Agency, Tokyo.

目 次

凡 例 vii

第二部 真理への問いを精神科学における理解へと拡張する

第Ⅰ章 歴史的準備

293

第1節 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

a

啓蒙思想とロマン主義のあいだに起きた解釈学の本質変化

294

α ロマン主義解釈学の前史

β シュライアーマッハーの一般解釈学の構想

307

b

歴史学派のロマン主義解釈学へのつながり

324

α 普遍史の理想に対する困惑感

324

β ランケの歴史学的世界観

333

γ G・J・ドロイゼンにおける歴史学方法論と解釈学の関係

345

291

293

第2節 ディルタイの陥った歴史主義のアポリア

354

- a 歴史の認識論的問題から精神科学の解釈学的基礎づけへ

- b ディルタイの歴史意識分析における科学と生の哲学との分裂

第3節 現象学的探究による認識論的問題設定の克服

388

- a フッサールとヨルク伯における生の概念

388

- b ハイデガーの解釈学的現象学の企て

404

第Ⅱ章 『解釈学的経験の理論』の要綱

421

第1節 理解の歴史性を解釈学の原理に高める

- a 解釈学的循環と先入見の問題

421

421

421

- b 理解の条件としての先入見

437

430

- α 権威と伝統の復権

437

372

第2節	解釈学の基本問題を取り戻す	
a	適用という解釈学的問題	481
b	アリストテレスの解釈学的アクチュアリティ	
c	模範としての法解釈学の意義	457
d	作用史の原理	470
第3節	作用史的意識の分析	
a	反省哲学の限界	530
b	経験の概念と解釈学的経験の本質	
c	問いの解釈学的優位	504
α	プラトンの対話術という模範	481
β	問いかと答えの論理	560
		487
		537
		560
		530
		560
		560
		530
		530
		530
		481
		481
		481
		449

訳 原
者 あと
注 う
が き
650 585

(1)

凡例

一、底本は第I巻（第一部）と同じく単行版の第四版（一九七五年）であるが、著作集版（GW1）も適宜参照した。

原文の括弧、^々は「」で、引用符、・は〈〉（ただし、書名の場合は『』）で、強調のイタリックは傍点で再現した。

一、原注は（）付きの番号（通番）を用い、注本文は巻末にまとめた。ガダマーにおいて省略されすぎる傾向の文献書誌事項は訳者の判断で適宜補つた。著作集版で新たに加わった注は著作集版（GW1）に倣り、「」で補足した。

一、訳注は*付きの番号で指示し、巻末の訳注欄にまとめた。原注に補足する形で*記号のあとに入れた場合もある。すべてを挙げることはできなかつたが、訳注の作成にあたっては、ウェブキャット、百科事典、インターネットなど、多くのものを参考した。ここに感謝したい。

一、文のなかのまとまりを示すのに〈〉を用いた箇所がある。

一、索引は第III巻に付す予定である。

一、訳注で、ガダマーの著作を表す次の略号を用いた。

GW: Gesammelte Werke, Tübingen, Mohr, 1985 ff.

KS: Kleine Schriften, Tübingen, Mohr, 1968 ff.

PL: Philosophische Lehrjahre, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1977.

WM: Wahrheit und Methode, Tübingen, Mohr, 4. Auflage, 1975.

主要目次

〔第Ⅰ巻〕（既刊）

第一部 芸術経験を手がかりとした真理問題の展開

第一章 美学的次元の乗り越え

第1節 精神科学にとっての人文主義的伝統の意味

第2節 カントの批判による美学の主觀主義化

第3節 芸術の真理に対する問い合わせの再獲得

第二章 芸術作品の存在論およびその解釈学的意味

第1節 存在論的解明の手がかりとしての〈遊び〉

第2節 美学的帰結と解釈学的帰結

〔第Ⅲ巻〕（続刊・見出しあり予定）

第三部 言語を導きの糸とした解釈学の存在論的転回

第1節 解釈学的経験の媒体としての言語

第2節 西洋思想史における「言語」概念の規定

第3節 解釈学的存在論の地平としての言語

第二部 真理への問いを精神科学における理解へと拡張する

「事柄を理解していない者は、言葉から意味を明らかにすることはできない。」

M・ルター

第Ⅰ章 歴史的準備

第1節 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

a 啓蒙思想とロマン主義のあいだに起きた解釈学の本質変化

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、かつてデイルタイがシュライアーマッハーやを継いで叙述した際にとつ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、デイルタイが敷いた道を新たに歩み直し、歴史学的な自己意識をもつデイルタイの念頭にあつたのとは異なる目標を求めてることである。とはいっても、ここでは、かつて旧約聖書が初期教会に突きつけた解釈学的問題に対する教義的関心⁽¹⁾は完全に考慮の外におき、歴史意識の成立に合流する解釈学の方法の、近代における

発展をたどることで満足したい。

α ロマン主義解釈学の前史

理解と解釈の技法論は、神学と文献学というふたつの道で、似たような動機から発展してきた。すなわち、神学的解釈学は、デイルタイがみごとに示したように⁽²⁾、トリエント公会議派の神学者たちからの攻撃および、伝統を不可欠とする彼らの主張に對して、プロテスタンントが自分たちの聖書理解を弁護しようとしたところから生まれた。他方、文献学的解釈学は、古典古代の文学を再発見しようという人文主義の要求のための道具として生じてきた。どちらの道でも再発見が問題だつたのであり、しかも再発見されたのは、まったく知られていなかつたものではなく、その意味が異質で近づきがたいものとなつていたものなのである。つまり、古典文学は教養の素材としてはつねに身近にあつたのだが、完全にキリスト教世界に同化されてしまつていて、そして聖書も同じようになつたが、たえず教会で読まれてきた聖なる書物ではあつたが、その理解に関しては、教会の教義的伝統に制約されており、——宗教改革者たちの確信によれば——その真義が覆い隠されていた。古典文学と聖書というこのふたつの伝承 (*Überlieferung*) はともに外国語であり、ラテン中世の普遍的な学術言語「ラテン語」ではなかつた。だから、その起源にまで遡つて伝承に到達し研究するには、ギリシア語およびヘブライ語の習得とラテン語の鍛錬が必要であつた。解釈学が要求したのは、このふたつの伝承領域において、つまり、人文主義の文学に対しても聖書に対しても、テクストの根源的な意味を技法にのつとつた手法によつて解明することであつた。したがつて、ルターとメランヒトンによつて人文主義的伝統が宗教改革の動機と結びつけられたことは、決定的な重要性をもつこと

*3

になつた。

聖書解釈学の前提となるのは、——聖書解釈学が近代の精神科学的解釈学の前史として考慮の対象となる限りでは——宗教改革の聖書原理である。ルターの立場は、『聖書はそれ自身の解釈者である *sui ipsius interpres*』といつものである。⁽³⁾すなわち聖書を正しく理解するには伝統は不要であり、また、古代の文書の四種の意味といつた（四義説風）⁽⁴⁾釈義術も必要ではない。文書の文面は一義的な、それ自身から突き止められるべき意味、すなわち、字義通りの意味 (*sensus literalis*) をもつてゐる。特に、かつて聖書の教えの教義的な統一性にとつて不可欠と思われていた寓意的方法は、聖書そのものに寓意的意図がある箇所でのみ正当である。だから、その方法は譬え話には適切である。これに反し、旧約聖書は寓意的解釈によつて、キリスト教特有な意味をもたされではならない。旧約は字義通りに理解しなければならず、字義通りに理解して、キリストの恵みの行為がとつて代わることになる律法の立場を旧約のなかに認めることによつて、まさに、旧約はキリスト教的な意義をもつのである。

聖書の字義的な意味は、もちろん、どの箇所でもどういう瞬間でも一義的に理解できるというわけではない。というのは、聖書の個々の箇所の理解を導いているのはその全体であり、逆に、この全体は個々の箇所の理解が遂行されてはじめて捉えられるからである。こうした全体と部分との循環的関係は、それ 자체、新しいことではない。古代の修辞学はこのことをすでに知つていて、完全な演説を有機的身体、すなわち頭と四肢との関係になぞらえていた。ルターと彼の後継者は、古典修辞学以来よく知られていたこの比喩を理解の手順に転用し、テクスト解釈の一般原則として発展させた。この原則によれば、テクストの個々の箇所はコンテクストウス (*contextus*)、つまり、文脈、および全体が狙う統一的な意味、すなわち、

スコープス (scopus)、とから理解できる。⁽⁵⁾

プロテスタンントの神学は聖書解釈にあたつてこの原理に準拠したために、当然、この神学はこの神学で、教義的に基礎づけられた前提にとらわれることになった。その前提とは、聖書はそれ自体で統一であるという前提である。だから、一八世紀になつてえられた歴史学的立場から判断すると、プロテstanント神学といえども独断論的であり、聖書の健全な個別的解釈を阻んでいるのであつて、健全な解釈であつたら、聖書の相対的な文脈と目的と構成を、それぞれ別個に考慮するというのである。

それどころか、プロテstanント神学はまつたく首尾一貫していないうえに見える。結局、プロテstanント神学は、プロテstananton的な信仰原理を、聖書の統一性を理解するための導きの糸として要求することによって、聖書原理を反古にしている（——宗教改革の、もちろん短い伝統を優先したがために、そうしたのである）。こうした判断は、反宗教改革の神学ばかりではなく、デイルタイも下している。⁽⁶⁾ デイルタイはプロテstananton解釈学がはらむこの矛盾に、歴史的精神科学を知る強い自己意識から、批判的なコメントを加えている。ここで問わなければならないのは次のことである。すなわち、こうした自己意識は——まさに聖書解釈の神学的意味を視野に入れた場合でも——本当に正当であるのか。また、『テクストをテクストそのものから理解する』という文献学的・解釈学的原理はそれ自身、どこか不十分なところがあつて、たいていは明確に認めないまま、教義的信条を手引きとした補足をいつも必要としているのではないか。

だが、このような問いは、歴史学的啓蒙がすでにその可能性を展開し尽くした今日になつてはじめて立てることができるるのである。デイルタイによる解釈学成立史の研究は、近代の科学概念がもつ諸前提のう

えでは説得力のある、内的に整合したまとまりを示している。彼によれば、解釈学が普遍的な意義をもつ歴史研究のオルガノンへと高められるには、まず一度、あらゆる教義的な束縛から解放されなければならなかつた。これが起きたのは一八世紀のこと、すなわち、ゼムラーやエルネスティといったひとたちが『聖書の適切な理解には、聖書がさまざま著者によつて書かれてることを承認し、それゆえ、正典の教義的な統一性を放棄しなければならない』ということを認識したときである。この「教義からの解釈の解放」（デイルタイ）とともに、キリスト教の聖典は史料集の役割を負うようになつた。史料は著作物として、文法的解釈のみならず、歴史学的解釈を受けなければならない。⁽⁷⁾ ある文書が全体の連関から理解されるべきなのだとしたら、いまや、その記録が属する生活連関が歴史学的に再現されなければならなかつた。個を全体から理解するという古い解釈原理は、いまや、正典の教義的統一に準拠、限定されるということをやめ、個々の歴史的記録は歴史的現実全体に属しているからというのである。

いまや聖なる文書と俗なる文書のあいだの違いがなくなり、ただひとつ、解釈学が存在することになつたが、それに応じて、この解釈学は最後には、歴史研究への——史料の正しい解釈の技法として——入門的役割を果たすだけでなく、歴史学そのものの仕事全体をも包括するようになつた。というのは、史料に当てはまること、つまり、どの文もその文脈からしか理解できないということは、そこに報告されている歴史的出来事にも当てはまるからである。歴史的出来事の意味もそれだけでは確定しない。歴史研究の個々の対象は、大小を問わず、世界史的連関のなかでその真の相対的な意味が示されるが、その連関そのものがひとつの全体であつて、この全体においてはじめて、すべての個々のものの意味が十全に理解されるのであり、また逆に、この全体は個々の部分からはじめて十全に理解できるのである。世界史はいわば

大きなわかりにくい書物、過去の言語で書かれた人間精神の集大成であり、その文面を理解することが求められている。歴史研究がどのようなものであるかは、歴史研究で用いられる文献学をモデルとして理解されている。実際このモデルに従つてデイルタイが歴史学的世界観を基礎づけたことは、あとで見ることになろう。^{*7}

デイルタイの考えでは、解釈学は教義的課題——キリスト教神学者にとつては福音を正しく告知する課題——に奉仕するのをやめて、歴史学のオルガノンとして働くようになるときにはじめて、その本来のあり方に達するである。これに反して、デイルタイが信奉する歴史学的啓蒙 (die historische Aufklärung) の理想が幻想であることが明らかになれば、彼が素描した解釈学の前史もまったく別の意味をもつことであらう。すなわち、歴史意識への転換は教義からの解釈学の解放ではなく、解釈学の本質変化ということになる。まさに同じことが文献学的解釈学についても言える。文献学が用いる批判術 (ars critica) は、もともと、古典古代の模範性を当然のことと素朴に考え、その伝承を守り養っていた。古代と自分たちの時代とのあいだに『模範と繼承者』という一義的な関係がもはや存在しなくなつたとき、文献学もその本質を変えざるをえなかつた。これが実際そうであつたことを証明するのが、フランス古典主義からドイツ古典主義にいたる時代全体の総合的テーマであつた『新旧論争』^{*8}である。このテーマをきっかけに歴史学的反省が展開され、これがついには、古典古代の規範性の主張を解消することになつた。したがつて、文献学と神学というふたつの領域で、一般解釈学の構想に行き着く同じ出来事が起きた。この解釈学にとつて、伝承の特別な模範性は、もはや解釈学の課題の前提などではなくなつたのである。

解釈学という学問は、シュライアーマッハーが文献学者 F・A・ヴァルフや F・アストと対決しつつ、^{*9}

エルネステイの神学的解釈学をさらに発展させることにより、形成された。だがそれは、単に理解の技法そのものの歴史をさらに一步進めたということでは絶対ない。この理解の技法には、それ自体すでに、古代文献学の時代から理論的反省がともなっていた。しかし、この反省は〈技法論 Kunstlehre〉の性格をそなえていた。すなわち、修辞学が弁論の技法として、詩学が詩作とその判定の技法として用いられたのと同じ意味で、解釈についての理論的反省は理解の技法として用いられた。この意味で、教父解釈学もプロテスタンント解釈学も技法論であった。しかしいまや、理解自体が問題となつた。この問題がもつ普遍性は、理解が新たな意味で課題とされるようになつたことを示している。同時に、理論的反省も新たな意味をもつことになった。理論的反省は、もはや、文献学者や神学者たちの実践に用いられる技法ではない。たしかに、シュライアーマッハーは自身の解釈学を結局は〈技法論〉と呼んだのだが、それはこれまでとまったく別の体系的な意味においてであつた。彼は神学者と文献学者の関心の背後にある、思想の理解という、より根源的な関係へと遡ることにより、両者に共通な手続きを理論的に基礎づけようとした。

シュライアーマッハーの直接の先駆者である文献学者たちは、まだ別の立場をとつていた。彼らにとって、解釈学は理解すべきものとの内容によつて規定されたものであつた——内容による規定とは、古代の文献とキリスト教の文献が当然一致すべきだということである。「ギリシア的な生とキリスト教的な生のあいだに統一性を打ち立てる」という、アストによる普遍解釈学の目標設定は、すべての〈キリスト教的人文主義者〉が根底で考えていたことを言い表している。⁽⁸⁾——これに対して、シュライアーマッハーは解釈学の統一性を、理解が向かうべき伝承の内容的な統一性にではなく、内容の特殊性からは独立した手続き上の統一性に求めた。この手続きは、思想が伝承される仕方、つまり、文字伝承か口承か、外国语

か自国の現代語か、によってはまったく区別されない手続きである。理解の努力は、直接的な理解がえられない、つまり、誤解の可能性が考慮されるところでは、いたるところで行なわれる所以である。

シュライアーマッハーの普遍解釈学の理念は、このようなところから規定されている。この理念は、異質性の経験と誤解の可能性はいたるところにあるという考え方から生まれた。たしかに、そのような異質性は、技巧のない演説よりも技巧に富んだ演説で、口頭の演説（これは聞き手だけでなく、生き生きとした話し手の声によつても同時に、いわばたえず解釈されている）よりも文字で書きとめられた演説で大きい。また、誤解の起りやすさも同様である。しかし、解釈学の課題が〈有意義な対話〉にまで拡大されたことは、シュライアーマッハーの際立つた特徴であるが、まさにこの拡大が〈解釈学が克服すべき異質性の意味が、それまでの解釈学の課題設定に対して根本的に変化した〉ことを示している。新たな普遍的な意味での異質性は、〈あなた〉の個性と分かちがたい仕方で与えられている。

シュライアーマッハーが人間の個性に対してもつ感覺は生き生きとしており、それどころか天才的でさえある。この感覺は彼に特徴的なのであるが、しかしながら、これを彼個人の特殊性と解し、これが彼の理論に影響したのだと考えてはならない。むしろ、シュライアーマッハーが伝承に対する関係を根本的に新しく規定し直すにいたつたのは、啓蒙の時代に〈合理的思考〉の表題のもとに人間性に共通の本質として通用していたものを彼が批判し拒絶したからこそである⁽⁹⁾。聖書に典拠した一致も合理性に基づいた一致ももはや、テクスト理解の教義的な指針ではないので、理解の技法は原理的・理論的に考察し多面的に磨きをかけるべきものとなつた。それゆえ、シュライアーマッハーにとって、解釈学的反省を原理的な仕方で動機づけ、そうすることで解釈学の問題を從来の解釈学が知らない視野のなかにおくことが重要になつ

た。

シユライアーマッハーの解釈学は解釈学史の眞の転回点となつたが、その正しい背景を知るために、あ
る考察^{*10}をしたい。この考察はシユライアーマッハーにおいてどんな役割も演じておらず、そして、彼以後、
解釈学の問題設定から完全に消滅したものである（そのため、解釈学史に対するディルタイの歴史的関心
は奇妙に狭められているのであるが）。だがそれは、実際には、解釈学の問題を支配しており、解釈学史
におけるシユライアーマッハーの位置をはじめて理解させる。その考察の出発点となるのは、《理解とは、
まず、相互に理解し合うこと》(sich miteinander verstehen である)という命題である。理解 (Verständnis) と
は、まず、合意 (Einverständnis) である。人間相互は、たいてい直接理解し合うか、あるいはまた、合意
がえられるまで意思の疎通を行なう (sich verständigen)。だから、了解 (Verständigung) とは、いつも、
あることについての了解である。互いに理解するとは、あることについて互いに理解することである。言
語がすでに教えてくれることであるが、《あることについて Worüber》とか《あることにおいて Worin》
とかいうときの《あること》は、単に、もともと任意に選べる（だから、相互の理解がそれとは関係なし
に進展する）、談話の対象なのではない。むしろ、それは相互理解そのものの道程であり目標なのである。
したがつて、もしもふたりの人間が互いに理解し合っているということがこうした《あること》からは独
立に言えるのなら、それは、彼らがあれやこれやのことについてだけではなく、人間を結び合わせている
本質的なことにおいても理解し合っている、ということである。理解がそれ独自の課題になるのは、ふた
りの人間が意図されたことをともに意図している（つまり、共通の事柄 (Sache) を意図している）この
素朴な生が妨げられたときなのである。誤解が生じたり、あるいは、表明された意見が理解しがたいもの

として疎外されたりしてはじめて、意図された事柄に生きる素朴な生は妨げられる。つまり、意見が意見として、すなわち、他者または《あなた》またはテクストの意見として、固定した対象になる。その場合でもなお、一般的には、了解 (Verständigung) —— 単なる理解 (Verständnis) にとどまらず —— が求められる。それも、事柄を経る道を新たに歩むという仕方で求められるのである。このような行きつ戻りつの努力は、対話、議論、問い合わせと答え、異論と反論の技法の本質をなし、また、テクストに對しても、理解を求める魂の内的な対話としてなされる。こうした努力の一切が無駄に終わつたときはじめて、問題設定が反転するであろう。そのときはじめて、理解の努力は《あなた》の個性に気づき、《あなた》のもつ独自性を考慮に入れるようになるであろう。理解されるのが外国语である場合、当然のことながら、テクストはいつもすでに文法的・言語的解釈の対象であるが、それはひとつの前提条件にすぎない。理解の本来の問題がもちあがるのは、明らかに、内容の理解への努力にもかかわらず、《どのようにして著者はそのような見解にいたつたのか》という反省の問いが生じてきたときである。というのも、そのような問いはまったく別種の異質性を示しており、結局は共通の意味の放棄を意味しているというのは明白だからである。スピノザの聖書批判は、この変化を示すのに良い例である（と同時に、もつとも早い時期の証拠資料でもある）。『神学・政治論』第七章「聖書の解釈について」^{*11}において、スピノザは自然の解釈を援用して彼独自の聖書解釈の方法を詳しく論じている。歴史的データから著者たちの精神 (mens) が推論されなければならないのであるが、それは、彼らの著書において、人間の理性に知られた原理からは導き出せない事柄（奇跡ないし啓示の物語）が語られている限りにおいてである。（その著書が全体として道徳的意味を問違ひなくもつてゐるとしても）、それ自体理解しがたい (imperceptibles) 事柄のうち重要なことはすべ

て、ただ著者の意図を〈歴史学的に historisch〉認識する、つまり、われわれ自身の先入見を克服して、著者が念頭におきえたことだけを考えるならば、理解できると言うのである。

内容が謎めいて理解しがたいがゆえに、〈著者の精神をもつて〉歴史学的な解釈を行なうことがどうしても必要になる。ユーリクリッドを解釈するのに、誰も、著者の生涯や学業、慣習 (vita, studium et mores) を顧慮したりはしないであろう。道徳的教説に関する (circa documenta moralia) 聖書の立場にも同じ」とが言えるであろう。わかりにくい」と (*res imperceptibles*) が聖書の物語のなかに語られているからこそ、それが理解できるかどうかは、その書物全体から著者の意図が究明できる (ut mentem auctoris percipiamus) かどうかにかかっている。事実、その場合、そこで意図されていることが、われわれの意見に一致するかどうかは、どうでもいいのである。というのは、われわれが認識しようとしているのは、言説の意味 (*sensus orationum*) のみであって、その真理 (*veritas*) ではないからである。^{*12} そのためには、一切のとらわれ、われわれの理性によるとらわれざるも (先入見によるとらわれであつたら、もちろん、なおのこと) 締め出さなければならない (第一七節)。

聖書理解の〈自然性〉は、したがつて、明白なことは明白にわかり、明白でないことは〈歴史学的に historisch〉理解できるようになる、ということに基づいている。事柄をその真理性において直接的に理解することが妨げられると、それが動機となつて、歴史学的なものへの迂回が行なわれる。このように定式化された解釈原理が聖書伝承へのスピノザ自身の関係にとつてどのような意味をもつのかは、それ自体問題である。いずれにしても、スピノザの見るところ、たとえ全体の精神 (それ自身で眞の徳を教えている) と *quod ipsa veram virtutem doceat* が明白であり、また明白な箇所が圧倒的に重要であるのだとしても、

このように聖書において歴史学的にしか理解できないものの範囲は、非常に広いのである。

以上のように歴史学的解釈学の前史を振り返るならば、まず強調すべきは、文献学と自然科学とのあいだには、それぞれの初期の自己理解において密接な対応関係があるということである。この対応関係は二重の意味がある。まず、自然科学の手続きの〈自然性〉が、聖書伝承に対する態度にも妥当し、歴史学的方法はこれに役立つとされる。しかしながら逆に、聖書釈義で行なわれた文献学的技法、すなわち文脈から理解する技法の〈自然性〉は、〈自然の書物〉を解読するという課題を自然認識に割り当てましたのである。⁽¹¹⁾ その限りにおいて、文献学は自然科学的方法の主導的なモデルになつてゐる。

新しい自然科学がその権利を主張したのは、聖書や教父の権威によって保証された敵対者たちの知識に對してであったということが、ここには反映されている。新科学の本質は古い知識の場合とは違ひ、数学と理性を通して、それ自体において理解可能なものへの洞察にひとを導くそれ独自の方法にあつた。

一八世紀に原則的に受け入れられた歴史学的聖書批判は、スピノザの例を見ただけでわかるように、完全に、啓蒙思想の理性信仰のうえに独断論的に基礎づけられていた。一八世紀には、似たような仕方で歴史的な書物の理解と解釈のための手引きを書こうとしていた、歴史学的思考 (das historische Denken) の開拓者たちはほかにもいた。そのうち多くは、今日すでにその名が知られなくなつて久しい。⁽¹²⁾ これら開拓者のなかでは、特にクラデニウスがロマン主義解釈学の先駆者として注目されてきた。⁽¹³⁾ 事実、彼には、「なぜわれわれはある事柄をそのように認識し、それとは違つた仕方で認識しないのか」という根拠としての〈視点 Sehpunkt〉という興味深い概念が見られる。これは明らかにライプニッツから受け継いだ、光学に由来する概念である。

しかしながら、すでに彼の書物の表題（『合理的な言説および書物の正しい解釈への手引き』）を見ただけでわかるように、クラデニウスの解釈学に歴史学的方法の先駆形態を見るなら、彼の解釈学を根本的に誤解することになる。「歴史書の解釈」^{*13} というのは彼にとつてもっとも重要なポイントなのはけつしてない——いずれにしても、重要なのは文書の客観的な内容（*sachlicher Inhalt*）である。それだけではなく、解釈という問題全体が彼において教育上の問題として立てられるのであり、そのときどきの必要に応じて行なわれる（*okkasionell*）性質のものなのである。解釈は「合理的な言説や文書」をはつきりと対象としている。クラデニウスにとつて解釈とは、「ある箇所を完全に理解するのに必要な概念を与えて教えること」^{*14} である。それゆえ、解釈は「ある箇所の眞の意味を示す」ことではなく、その役割は明らかに、生徒にとつて〈完全な理解〉の妨げとなるテクストの不明箇所を除去することにある（前書き）。解釈に際しては、生徒の理解度に合わせなければならないのである（第一〇二節）。

したがつて、理解と解釈は、クラデニウスから見ると、同じことではない（第六四八節）。彼において次のことはまったく明白である。すなわち、彼にとつて、ある箇所の解釈が必要になるのは特殊なケースであつて、一般的には、その箇所で扱われている事柄（*Sache*）を知れば、その箇所は直接的に理解できる。扱われている事柄を知るというのは、その箇所を見て事柄を思い出す場合もあれば、その箇所を読んではじめて事柄を認識する場合もある（第六八二節）。したがつて、理解にとつて重要なのは、ここではまだ、疑いもなく、事柄の理解（*Sachverständnis*）、事柄に即した認識である。理解はまだ歴史学的な手続きではないし、ましてや、心理学的・発生的な手続きではない。

それでもやはり、クラデニウスは、解釈の技法が、同時に解釈の正当化までする以上、今までにない特

殊な緊急性を帯び始めたことをよく承知していた。「生徒が解釈者と同一の認識をもつて」いる（その結果、〈意味〉は〈証明なしに〉生徒の頭にひらめく）限りは、あるいは、生徒が「解釈者をよく信頼しているゆえに」、そのような正当化の必要は起きない。彼の時代にはこのふたつの条件はもはや満たされないよう、彼には見えた。二番目の条件が満たされないのは、（啓蒙思想の影響で）「生徒たちが自分自身の目で見ようと/orする」からであり、最初の条件が満たされないのは、事柄に対する認識が増大する——これは科学の進歩のことである——と、理解すべき箇所の曖昧さがますます大きくなるからである（第六八節以下）。したがって、解釈学の必要性は、まさに、おのずからの理解が起こらなくなることにより生じてきたわけである。

解釈学がそのときどきに応じて必要になることは、このような仕方で、ついに原理的な意味をもついたる。つまり、クラデニウスはきわめて興味深い帰結に達するのである。著者を完全に理解することは、言説や文書を完全に理解することとは同じではない、と彼は気づいた（第八六節）。書物の理解に必要な規範はけつして著者の意図ではない。なぜなら「人間はすべてを視野におさめることなどできないので、自分の発言や言説、文書が、自分では言つたり書いたりするつもりがないことを意味していることがある」からである。したがって、「読み手が著者の文書を理解しようとして、その著者の頭には浮かばなかつたことを考へることが起きて、それなりの理由はある」。

その反対の場合があつて、「著者が、読み手に理解できた以上のことと意味していた」にしても、クラデニウスの考えでは、解釈学の本来の課題は、この〈以上〉の部分を最終的に理解させることではなくて、書物そのものの真の意味、すなわち、ありのままの意味を理解させることにある。正しい解釈が必要にな

るのは、「人間が書いたものや話したことには、理解しにくいことがもともとある」——つまり、事柄を洞察できていないところからくる曖昧さをもつ——からである。「実りのない箇所が、われわれにとつて実り豊かなものになりうる」、すなわち「いろいろな考え方を呼び起こしうる」のである。

『クラデニウスがそれにもかかわらず、教化を目的とした聖書釈義のようなものは念頭にはおかげ、『聖書』をはつきりと度外視し、その入り口である『哲学的解釈術』にとどまつたのだ』ということを顧慮するひともいるかも知れない。またたしかに、彼は解釈術を詳しく論じることによって、『書物の意味に属するのは、読み手が解釈する際に思い浮かべうこと（『適用』）すべてではなく、著者の意図に対応しているものだけだ』ということを正当化しようとしたのではない。しかし、このことは彼にとつて、明らかに、歴史学的・心理学的なものに解釈を制限するということではなく、扱われている事柄に対応するといふことを意味しているのである（クラデニウスはこの対応について、近代神学が釈義的に注意を払つたとはつきり請け合つてゐる⁽¹⁾）。

β シュライアーマッハーの一般解釈学の構想

以上見たように、一九世紀解釈学の前史は、デイルタイの前提とは別の見方をすれば、じつに異なつた姿をとる。スピノザやクラデニウスとシュライアーマッハーとのあいだには、まったく大きな転換があつた。文書の理解しにくさの問題は、スピノザにおいては、回り道をして歴史を経由する動機となつていたし、クラデニウスにとつては、まったく事柄に向けられた意味での解釈技法を要請したのであるが、シュライアーマッハーにおいては、完全に異なつた普遍的な意味をもつことになつた。

私の見方が正しいなら、まず、興味深い違いは、シュライアーマッハーが誤解というよりは無理解と言つてゐることである。彼が念頭においているのは、もはや他者（生徒）の理解を助けるような解釈の教育的状況ではない。むしろ、彼においては解釈と理解とは、外に現れた言葉と内面の言葉のように、とても密接に織り合わされており、解釈の問題はすべて、実際には理解の問題なのである。⁽¹⁵⁾ 問題の中心は理解の精妙さ（*subtilitas intelligendi*）だけであり、解釈の精妙さ（*subtilitas explicandi*）ではない（まして適用（*application*）⁽¹⁷⁾ではない）。しかしながらよりも、シュライアーマッハーは解釈学について、理解は自然に生じるという前提に立つたそれほど厳しくない実践と、誤解は自然に生じるという前提に立つた比較的厳密な実践を明確に区別している。この区別を基礎としたところに、彼本来の成果がある。すなわち、〈諸觀察の寄せ集め〉に代わって、真に理解の技法といえるものを展開したのである。この技法論は根本的に新しいものを意味していた。というのも、いまや、理解の困難や誤解は、ときたま生じるのではなく、あらかじめ除去すべき統合的な契機として考慮に入れられるようになつたからである。こうして、シュライアーマッハーは、まさに「解釈学は誤解を避ける技法である」と定義した。「誤解は自然と生じるのであり、理解はどんなときでも望まれ求められなければならない」以上、解釈学は教育上おりおりに必要となる解釈実践であることをやめて、自立的な方法となつた。誤解を避けること——「あらゆる課題はこの消極的な表現のなかに含まれている」。シュライアーマッハーはこの課題の積極的な解決を、文法的解釈規則と心理学的解釈規則に見ていた。これらの解釈規則は、解釈者の意識においても、教義や内容への拘束からすつかり切り離されている。

さて、解釈学の課題を、他者が談話なしテクストにおいて意図していたとの理解に限定したのは、

たしかに、シュライアーマッハーが最初ではない。解釈学の技法が事柄を探究する道具であったことは一度もない。解釈学はシュライアーマッハーが対話術 (Dialektik) と呼んだものとは、以前から区別されていた。しかし間接的には、——たとえば聖書や古典作家を——理解しようと努めるときは、テクストに隠されていて明らかにされるべき真理への関連がいつも働いているのである。理解されることは、^{*16} 実際には、ある瞬間における生の発見としての思想ではなく、真理としての思想である。^{*17} それだからこそ、解釈学は事柄の探究に奉仕する役割をもち、依然としてその一部に組み込まれている。解釈学を少なくとも原則的には、諸科学の体系のなかで対話術 (Dialektik) ^{*17} に關係づけていた限りでは、シュライアーマッハーもこのことを考慮していたのである。

それにもかかわらず、彼が自分に課したのは、理解の手続きを分離するという課題であつた。つまり、理解の手続きは自立してそれ独自の方法となるべきなのであつた。それは同時に、シュライアーマッハーが、彼の先行者であるF・A・ヴォルフやアストにおいて解釈学の本質を規定していた狭い課題設定から自らを解放することでもあつた。「あたかも、会話や直接耳にする談話においても、同じことが起きないかのように」、解釈学を外国语に限定したり、著作家に限定したりすることは、彼にはありえない。

このことは、解釈学の問題を、文字で固定されたものの理解から談話一般の理解に拡張したということにとどまらない——ここでは、原理的な種類の断層が露呈している。いまや、理解されるべきは、単に文面とその客観的な意味なのではなく、話し手ないし著者の個性もある。シュライアーマッハーは、思想はその成立に立ち返ることによってのみ本当に理解できると考へた。スピノザにとつては理解可能の極限例であり、それゆえ、歴史面への回り道を要求したことが、シュライアーマッハーにとつては、通常の場

合であり、また、理解論を展開するための前提となつた。彼が「たいていは、後回しにされるどころか大部分はすっかり無視されている」と思ったのは、「ひと続きの思想を、同時に、湧出する生のある瞬間として、つまり、種類を異にするものも含めたほかの諸行為と連関するひとつの行為として、理解することであつた」。²¹

このようにして、彼は文法的解釈に心理学的（技術的）解釈を並置した——彼の解釈学のもつとも独自なところは心理学的解釈にある。²² シュライアーマッハーは文法的解釈について實に才氣あふれる論述を開いているのであるが、以下ではそれに触れないことにする。その論述には、あらかじめ与えられていてる言語の全体が著述家に対しても——したがつて、その解釈者に対しても——演じる役割や、文学の全体が個別の作品に対してもつ意味について卓抜な議論が展開されているのであるが。心理学的解釈は——シュライアーマッハーの遺稿について近年行なわれた研究でますますその蓋然性が高まつたのだが——彼の思想発展において次第次第に前面に出てきたようである。いずれにしても、この心理学的解釈は、一九世紀の理論形成にとって——つまり、ザヴィニイ・ベーク、シュタインタール、そしてなによりもデイルタイにとつて——本当の意味で決定的な解釈となつたのである。^{*18}

聖書の個々の著者についての心理学的・個別的解釈は、聖書に述べられている内容の教義的な一貫性や共通性がもつ意義には、はるかに及ばない。²⁴ シュライアーマッハーは、そのような聖書に対してさえも、文献学と教義学を方法的に区別することを本質的だと見なしていた。²⁵ 解釈学は文法的解釈と心理学的解釈を包括する。しかし、シュライアーマッハーにおいてもつとも独自なのは、心理学的解釈である。それは突き詰めると、天啓的 (divinatiorisch) な態度、作家の心理状態全体への自己移入、著作執筆の〈内的な過

程⁽²⁶⁾の把握、創造的行為の追構成である。理解は、したがって、作者における生産に基づく再生産であり、認識されたものの認識（ベーク⁽²⁷⁾）であり、着想が息づいた瞬間、つまり、作品構成の出発点としての「決断の萌芽 Keimentschluß」、を起点とする再構築である⁽²⁸⁾。

ところで、このように理解を独立した過程として記述することは、われわれが談話ないし文書として理解しようとしている思考の構成物を、その内容を目指してではなく、美的構成物として、つまり、藝術作品あるいは〈芸術的な思考〉として理解しようとしていることを意味する。この点を確認するならば、ここでなぜ事柄ないし事実（シュライアーマッハーでは〈存在 Sein〉）への関係がまったく問題にならないのかがわかる。シュライアーマッハーが、〈芸術的な思考〉は「喜びの大きいかわすかであるかによつてしか区別されない」⁽²⁹⁾し、「本来は、ある瞬間に於ける主觀の行為にすぎない」と言うとき、カントによる美の基本規定に従っている。もちろん、理解の課題が立てられる際の前提是、この〈芸術的な思考〉が單なる瞬間的な行為ではなく、表に現れてくることである。シュライアーマッハーは〈芸術的な思考〉に、卓越した生の瞬間を見ている。その瞬間に非常に大きな喜びが湧き起こり、表現の形をとつて湧き出る。しかし、その場合でも、その瞬間は——それが「芸術作品の原型」⁽³⁰⁾として喜びを呼び起こすのだととも——個性的な思考、すなわち、存在に拘束されない自由な構成行為であり続ける。これこそ文学的テクストを学問的テクストから区別するものである。こうしてシュライアーマッハーは、詩的言説は前述した『事柄についての合意』の基準には従わないということを言いたいのであろう。その理由は、詩的言説で語られたことは、その語られ方と切り離すことができないからである。たとえばトロイア戦争はホメロスの詩のなかにある。歴史的事実に関心をもつ者は、もはやホメロスを詩的言説としては読んでいな

い。ホメロスの詩は考古学者たちの発掘によって芸術的なリアリティを獲得した、などと主張する者はいないであろう。詩において理解すべきことは、事柄に関する共通の考え方などではなく、個人的な考え方であり、個人的な考え方とは、その本質からして、あるひとりの人物の自由な構成行為、表現、自由な表出である。

ところで、シュライアーマッハーの特色は、彼がこうした自由な生産の契機をいたるところに探し求めているところにある。先ほど話題にした会話に対しても、シュライアーマッハーは「本来の対話」と「自由な対話」を区別し、自由な対話は芸術的な思考の一種であるとしたとき、同じ意味を込めていたのである。「本来の対話」とは、意味を共同で知ろうとするもので、対話術 (Dialektik) の原型である。「自由な対話」では、思考の内容は「ほとんど考慮されないに等しい」。つまり、会話は相互に刺激し合って思考を生み出すことにはかなならず（「しかも、このようなプロセスが次第に尽きていく以外には自然な終わりがない」）、伝達という相互関係のなかで行なわれる一種の芸術的制作である。

ところで、談話は、単に思考産出という内面的生産であるばかりか、伝達でもあり、伝達として外的形態をもつてている。その限りで、談話は思考がストレートに現れたものではなく、すでに熟慮 (Besinnung) を前提としている。まずこのことが当てはまるのは当然のことながら、書きとめられたもの、すなわちあらゆるテクストである。それらはいつもすでに、技巧による叙述である。⁽³²⁾さて、話すことが技巧であるところでは、理解も技巧である。したがって、談話やテクストはすべて、基本的に、理解の技巧、つまりは解釈学を相談相手としているのであるが、修辞学（これは美学の一領域である）と解釈学との結びつきもそこから説明される。すなわち、どんな種類の理解行為も、シュライアーマッハーによると、発話行為の

裏返しであり、構成行為の追構成である。したがつて、解釈学は修辞学および詩学の一種の裏返しである。
このような仕方で文学を修辞学と結びつけるのは、奇異な感じがする。というのは、われわれにとつて詩の特徴や重みと思われるのは、まさに詩の言葉は談話ではない、つまり、話し話しかけられ説得されるとといった関係とはまったく別個に、意味や形態の統一性をもつてゐる点に、あるからである。だが、シユライアーマッハ(33)ーは〈芸術的な思考〉という概念のもとに文学と修辞学を結びつけ、その概念によつて、所産ではなく主体の振る舞い方を重視している。それゆえ、話すこともまさしく芸術として、つまり、目的や事柄との関係を一切捨象したうえで、造形的生産の表現として、考えられているのである。ただし、技巧を用いない状態から技巧を駆使した状態への境界ははつきりしない——これは技巧的でない（直接的な）理解から、技巧的な手法によつて生み出された理解への境界が定められないのと同じである。生産が無意識的・天才的ではなく、法則や規則に従つて機械的に行なわれる限りでは、構成行為は解釈者によつて意識的に追構成されるであろう。しかし、生産が本来の意味で創造的な、天才から生み出された個性的な成果であれば、規則にのつとつて再構成をするわけにはいかない。天才は自ら模範となり、規則を作り出す。つまり、天才は言葉の用い方でも文学的構成でも、新しい形式を創造する。この相違にシユライアーマッハ(34)ーは十分に配慮している。天才による生産に対応して、解釈学の側では、天啓 (Divination)、つまり、結局は一種の同質性 (Kongenialität) を前提とした直接的な推察が必要となる。個性はつねに自らを表現し、個性にはいつも、規則にとらわれない天才性の契機が働いている——たとえば、育つ過程である言語を身につける子どもがそうであるように——ので、技巧的でない生産と技巧的な生産、機械的な生産と天才的な生産との境界は鮮明ではない。ここからひとつの結論が出る。すなわち、あらゆる理解の

最終根拠は、つねに、同質性に基づく天啓的な行為だということである。そうした天啓的な行為が可能であるのは、すべての個人にあらかじめなんらかの結びつきがあるところに依存している。

実際のところ、これこそシュライアーマッハーがよつて立つ前提なのである。すなわち、個人 (Individuum) はいざれも全一的生 (Alleben) の現れであり、それゆえ、「各人は各人の最小部分をはらんでもおり、天啓は自分自身との比較によつて触発される」。²⁰ こういうわけで、彼は「自分自身をいわば他者に変容することによつて」、著者の個性 (Individualität) を直接的に把握できると言つた。シュライアーマッハーはこのように理解を個性の問題へと先鋭化したが、それによつて、解釈学の課題は彼には普遍的な課題の形をとつてくる。というのも、異質性と親近性という両極端は、個人のあいだの相対的な差異によつて決まるからである。理解の〈方法〉は、おそらく、特異なものを推察によつて捉えるとともに、共通のものを比較によつて捉えるであろう。言い換えれば、理解の〈方法〉は比較でもあれば、天啓でもある。しかし、この方法は、機械的に規則を適用するようには使えないでの、天啓と比較のいざれの観点においても、〈芸術 Kunst〉であることには変わりがない。天啓の要素はあいかわらず不可欠なのである。³⁴ このような個性の美的形而上学に基礎づけられることにより、文献学者や神学者が用いてきた解釈学の原則は、特別な方向転換をすることになった。シュライアーマッハーがフリードリヒ・アストや、解釈学と修辞学の伝統全体に従つたのは、個々の部分の意味はつねに文脈から、究極的には全体からしか明らかにならないということを、理解の本質的基本特徴であると認めたためであつた。この命題は、自明なことながら、それぞれの文の文法的理解をはじめとして、ひとつの文学作品全体の文脈にそれらの文が組み込まれていること、いや、さらには、文学ないしは当該の文学ジャンル全体にいたるまで当てはまるのであ

る。——ところが、シュライアーマッハーはいまやこの命題を心理学的理解に適用した。心理学的理解では、いかなる思考の形成物も、それを考え出した人間の生の連関全体におけるひとつの瞬間として理解せざるをえないからである。

その際、ここには、論理的な循環があることは、以前から明白であった。部分を全体から理解するにしても、全体は部分に先立つて与えられているわけではないからである。——教理典範（カトリックの、それから、先に見たようにある程度はプロテスチヤントの聖書理解が作り出したような）や、それとのアナロジーで考えられた時代精神という先行概念（たとえば、アストは古代精神を天啓という形で前提にしていた）も全体にあたるものであった。

しかし、シュライアーマッハーは、こうした教義上の手引きは理解に先立つて妥当性を主張できるものではなく、それゆえ、循環の相対的な制約にすぎない、と断言した。原理的に見れば、理解はつねにそのような循環運動である。それゆえ、全体から部分へ、部分から全体へと繰り返し戻るのは、理解にとつて本質的なことである。加えて、全体の概念は相対的で、部分の理解もますます大きな連関に組み込まれることにより影響されるから、この循環はたえず広がっていく。対立するものを弁証法的に記述するのはシユライアーマッハーの常套手段であるが、この記述方法を古くからある全体と部分の解釈学的原理から展開することによって解釈学に適用し、そうすることによって、理解の内的な暫定性と無際限性、つまり理解はつねに暫定的であつて、終わりがないということを顧慮した。しかし、彼の特色となつているような思弁的相対化は、原理として考えられるよりは、理解過程を記述する際の整理図式となつてゐる。このことは、天啓的自己移入が始まる段階で、彼が完全な理解のようなものを想定するというところからわかる。

「そこにいたって、ついにやっと、個々のすべての箇所にいわば突然、十全な光が当てられる。」

このようない回しは（ベークでも同じ意味で出会うことになるが）厳密な意味でとつていいものか、それとも、理解の相対的な完全性を記述しているにすぎないのか、という疑問をいだくひともいるかも知れない。たしかに、シュライアーマッハーは——ヴィルヘルム・フォン・フンボルトと同様、ただし、フンボルトのほうがいつそう決定的な仕方で——個性をけつして完全には解明できない秘密と見なしていた。しかし、まさにこのテーゼこそは相対的にしか理解できない。すなわち、ここで理性や概念的把握のまえに依然として立ちはだかっている障壁はどんな意味でも超えられない、というわけではない。この障壁は、感情によって、つまり、同質性に基づく、直接的な共感的理解によつて、越えられるはずなのである。解釈学はまさに芸術（Kunst）であり、機械的な手続きではない。こうして、解釈学は自ら、理解という自分の作業（Werk）を芸術作品（Kunstwerk）として完成するのである。

ところで、個性概念を基盤とするこの解釈学の限界は、シュライアーマッハーが文献学および聖書釈義の課題、すなわち、異言語で書かれ、過去の時代に成立したテキストを理解するという課題について、彼がそれを他の場合の理解よりも原理的な問題をかかえていているとは考えなかつたところにある。たしかに、シユライアーマッハーによれば、時代の隔たりを越えなければならないようなところでは、特別な課題が立てられる。彼はそれを〈最初の読者との同等化 Gleichsetzung〉と呼んだ。しかし、〈同一性の操作〉つまり、最初の読者との同等性を言語的・歴史的に作り出すことは、彼にとっては、本来の理解行為にはひとつ理想的な前提条件でしかない。彼が考える本来の理解行為とは、著者と同時代の読者になりきることではなく、著者との同等化である。著者との同等化によつて、テキストがその著者独自の生の表明とし

て解明される。シュライアーマッハーが問題にしているのは不分明な歴史の問題ではなく、不分明な『あなた』なのである。

しかし、最初の読者との同等化と理解とをこのように区別できるであろうか。実際には、最初の読者との同等化という理想的な前提条件は、本来の理解の努力を始めるまえに実現できるわけではなく、その努力と絡み合っている。同時代のテクストであっても、そこに述べられた見解は、用いられている言語が十分になじみでなかつたり、内容がわれわれに異質に思えたりした場合は、先に述べたように、つまり、全体と部分のあいだの行きつ戻りつする循環運動によってはじめて解き明かされる。このことはシュライアーマッハーも認めている。異なる意見、異なる言語、異なる過去を理解するようになるのは、いつもこのような運動を通してである。循環運動が起きるのは、「解釈しようとしていることが一挙に理解できないから」である。自分が用いている言語のなかでさえ、読者は著者の語彙をその著作そのものから、はじめてすっかり自分のものとしなければならないことがある。それが著者独特な意見ならば、なおさらである。しかし、シュライアーマッハー自身にも見られるこうした認識からは、次のような結論がえられる。すなわち、彼が言うところの最初の読者との同等化は、彼が著者との同等化と理解していった本来の理解努力と切り離せるような、事前の操作ではない。

さて今度は、シュライアーマッハーがそのような同等化ということでなにを考えていたかを詳しく述べよう。もちろん、それは単純に同一化 (Identifikation) を意味することではありえない。再生産はつねに生産とは本質的に異なる。こうして、シュライアーマッハーは、作者を作者自身が理解していたよりもよく理解する (besser verstehen, als er sich selbst verstanden habe) ことが大切だ、という命題にたどり着いた。

た。これは、彼以後たえず繰り返されてきた定式であり、近代解釈学の歴史全体の特色は、その定式の解釈の変遷によつて示される。事実、この命題のなかにこそ解釈学の真の問題が含まれているのである。^{*21} それゆえ、この定式の意味をつぶさに考察してみようと思う。

この定式がシュライアーマッハーにおいて意味していることは明白である。彼は理解という行為を、生産を再構成することと見なした。再構成する際に、作者には無意識のままであつた多くのことが意識化されざるをえない。シュライアーマッハーは明らかに、この定式によつて、まさに天才美学 (*Genieästhetik*) を一般解釈学へと転用したのであつた。天才的芸術家の制作方法こそ、無意識の生産と、再生産における必然的な意識化の理論が基づくモデルケースなのである。⁽³⁶⁾

事実、この定式をこのように理解すると技巧的な談話の理解である限りの文献学全体の原理として認めることができ。著者に対する優位を解釈者に与える『よりよい理解』は、テクストにおいて話題になつてゐる事柄^{*22} の理解ではなく、単にテクストの理解、つまり、作者が意図し表現したことの理解である。この理解を「よりよい」と呼べるのは、ある意見の内容の遂行に対し、その意見のはつきりとした——それゆえ、意見を意見として際立たせる——理解がより多くの認識を含んでいる限りにおいてである。だから、この命題はほとんどあたりまえなことを言つてゐるのである。外国語テクストの言語的理解を学ぶ者は、文法規則とこのテクストの構成形式を明確に意識することであろう。ところが、著者はその言語や技法のなかに生きているので、文法規則やテクスト構成法に従いはしているものの、意識はしていない。同じことが、原則的には、眞に天才的な生産と他者によるその受容についても言える。特に詩の解釈の場合に、このことを想起する必要がある。この場合にも、詩人を彼が自身を理解していた以上に理解せざるを

えないと言える。というのも、詩人は、テクストの形を作り上げたとき、まったく〈自分を理解する〉ことなどしていなかつたからである。

ここからまた——解釈学がけつして忘れてはならないことであるが——作品を作り出す芸術家は自己の作品の適切な解釈者ではない、という帰結が導かれる。解釈者として著者がもつ権威は、受容する立場にしかおかれていらない者の権威を原理的に超えることはない。著者は、自分の作品を反省する限りでは、自分自身の読者である。反省する者として彼がもつ意見は、解釈の基準を与えるものではない。解釈の基準となるのは、創作物の意味内容であるもの、つまり、創作物が〈意味している *meinen*〉こと、だけである。このように、『天才による生産』の理論は解釈者と作者の相違を消し去ることにより、重要な理論的成果を挙げている。作者の反省的な自己解釈ではなく、作者が意識していない意見こそ理解されるべきことであるゆえに、解釈者が作者に自らを同等化することがこの理論によつて正当化されるのである。シユライアーマッハーがその逆説的な定式によつて言おうとしたのは、このことにほかならない。

シユライアーマッハーのあとを受けて、他のひとたち、たとえば、アウグスト・ベークやシュタインタール、そしてディルタイらは、この定式を同じ意味で繰り返している。すなわち、「文献学者は、弁論家や詩人を、彼らが自分自身を理解したより、また、彼らと同時代のひとびとが彼らを理解していたよりもよく理解する。というのは、文献学者は、彼らにおいて単に意識されずに事実としてあつたことを、明瞭に意識化するからである」。⁽³⁸⁾ シュタインタールによれば、文献学者は「心理学的法則性の認識」を通じて、さらに概念的理解へと深めていくことができる。

シュタインタールがシュライアーマッハーの命題をこのように復唱したことには、すでに自然科学をモーデルとした心理学の法則研究の影響が見られる。デイルタイは天才美学との結びつきをシュタインタールよりも堅く守つていただけに、それほど心理学にとらわれていない。デイルタイはこの定式を特に詩人の解釈に適用した。詩の〈理念〉をその〈内的形式〉から理解することは、もちろん詩を〈作者よりよく理解する〉ことだと言える。デイルタイはこれこそまさに「解釈学の最高の勝利」⁽³⁹⁾だと見た。というのも、解釈学において偉大な詩は、自由な創造行為と理解されることにより、その哲学的内容が開示されるからである。自由な創造行為は外的ないし素材的な条件に制約されないので、〈内的形式〉としてのみ把握できる。

しかし、このような〈自由な創造行為〉という理想的ケースが解釈学の問題にとつて実際に基準を与えてしかるべきなのか、いや、芸術作品の理解に限つても、こうした基準に従つて十分な仕方で把握できるのか、といったことは疑問である。また、〈作者を彼自身が理解していたよりもよく理解することが大切だ〉という命題は、そもそも、天才美学の前提があるからその根源的な意味が認識できるのではないか、それとも、この命題は、もしかしたら、完全に新しいものに転化してしまったのではないか、ということも問わなければならない。^{*23}

じつは、シュライアーマッハーの定式には前史がある。ボルノーはこの前史を調査し、⁽⁴⁰⁾ シュライアーマッハー以前に用いられた箇所をふたつ挙げている。フィヒテとカント⁽⁴¹⁾である。さらに遡つて用例を見いだすことには彼は成功しなかつた。⁽⁴²⁾ この理由でボルノーは、この定式は、伝承、つまり、師から弟子へと口頭で伝えられる文献学における一種の職人的規則であつたのであり、それをシュライアーマッハーがもう

一度取り上げたのではないか、と推測している。

この推測は外的な理由からも内的な理由からも、きわめてありそうもないと私には思える。このように洗練された方法的定式は、今日なおさまざまに恣意的な解釈の許可証として乱用され、それゆえ攻撃も受けているのであるが、文献学者の業界には似つかわしくない。むしろ、「人文学者」^{フ・マニエスト}としての彼らの自負は、古典の完璧な模範性を承認していることにあつた。真の人文学者にとって、自分が読むテクストの著者は『その作品を著者が理解していたよりもよく理解しようする』といったたぐいのものではないことは、まったく確かである。忘れてはならないが、人文学者の最高の目標は、もともと、模範を「理解する」ことではなく、模範に倣うこと、できれば凌駕することであつた。それゆえ、文献学者は元來、解説者としてばかりか、模倣する者としても——競合者としてではないとしても——模範に結びついていた。聖書への教義的な結びつきと同様に、古典作家への人文主義的な結びつきもまた、今問題にしている理解の定式が表現しているほどに、解釈者が自己意識を先鋭化して作業するようになつたときに、はじめて比較的距離をおいた関係にとつて代わられなければならなかつた。

それゆえ、最初からありそうなことだつたと言えるのだが、解釈学を内容を一切問わない方法として自立させたシュライアーマッハーにおいてはじめて転回が起き、解釈者が対象に対しても根本的に優位を占めることになつた。よく見ると、フィヒテやカントにおけるこの定式の使われ方は、このことと合致する。というのも、文献学の職人的規則とボルノーが言つていたこの定式が、カントやフィヒテのテクストで使われている文脈は、彼らがこの定式でまったく違つたことを考えて示しているからである。つまり、それは文献学の原理などではなく、哲学の要求であつて、なんらかのテーマのなかに見

いだされる矛盾を、テーゼをいつそ概念的に明瞭にすることによつて乗り越えようとしたのである。したがつて、定式は『ただ思考によつてのみ、ただ著者が用いている概念にひそむ帰結を展開することによつて、著者の本来の意図に一致する洞察に達しよう』という、まったく合理主義の精神に立つた要求を言いい表している——その洞察というのは、著者が十分明晰判明に考えていたのであれば、著者も賛成するに違いない洞察である。フィヒテは支配的なカント解釈に反論する際に、「ある体系の創案者と、その説明者や後継者は別個のものである⁽⁴⁴⁾」といふテーゼのなかへと迷い込んだが、このようなテーゼは解釈学ではありえないテーゼである。しかし、これは、カントを「その精神に従つて説明する⁽⁴⁵⁾」という彼の主張とともに、完全に内容批判 (Sachkritik) への要求から来ている。したがつて、今問題となつてゐる定式は、主張されている事柄に対する哲学的な批判の定式化にほかならない。著者が語つてゐる事柄を著者よりよく考え抜くことができる者は、著者自身にはまだ隠されていた真理の光に照らしてその事柄を見ることができるであろう。この意味で、『著者を彼自身が理解していたよりもよく理解しなければならない⁽⁴⁶⁾』という原理は、非常に古くからのものである——学問的批判一般と同じくらい古いのである。だが、それは合理主義の精神で事柄を哲学的に批判するための定式としての形を与えられた。そのようなものとしてこの定式は、もちろん、シュライアーマッハーの文献学的規則とはまったく異なる意味をもつてゐる。まさにシュライアーマッハーこそこの哲学的批判原理を文献学的解釈技法の原理へと解釈し直したのではないかと推測できる。⁽⁴⁷⁾ そうだとすると、シュライアーマッハーとロマン主義の立つてゐる位置がこれによつて正確に標示されるであろう。彼らは一般解釈学を作り出すことによつて、内容理解に導かれた批判を学問的解釈の領域から追放したのである。

シュライアーマッハーの定式は、彼もそのように理解しているのであるが、もはやテクストのなかで話題になつてゐる事柄は考慮せずに、テクストが表してゐる言明を、その認識内容は度外視して、自由な生産と見る。これに呼応して、あらゆる言語的なものの理解をを目指していた彼の解釈学は、言語の標準的な使用例そのものに準拠してゐる。事実、個人の発話は、ひとつの自由な形成行為である。もちろん、その発話の可能性は言語の確定した形態によつて制約されてはいる。言語は表現の場である。そして、解釈学の場における言語の優位性は、シュライアーマッハーにとつて、解釈者としての彼がテクストを、その真理請求にはかかわりなく、純粹な表現の現象と見なしてゐることを意味してゐる。

歴史でさえ彼にとつては、そのような自由な創造行為の見せ場であり、もちろん、神による創造の見せ場である。歴史学的な態度を彼は、この壮大な舞台を見つめて楽しむことと解した。このように歴史を反省的に楽しむロマン主義的な態度は、デイルタイの著作に付録として印刷された⁽⁴⁸⁾シュライアーマッハーの日記風のメモに、じつに美しく描写されている。すなわち、「真の歴史的感覚は歴史を超える。歴史のあらゆる現象は、ただ神聖な奇跡のようにそこにあり、その現象を演じつつ生み出した精神にひとの注意を向ける」。

こうした証言を読むと、シュライアーマッハーの解釈学から歴史的精神科学の普遍的理解へといたるには、いかに劇的な歩みをせざるをえなかつたかがわかる。彼が展開した解釈学がどれほど普遍的であつたとしても——この普遍性には相当の限界があつた。彼の解釈学は、実際には、権威が確定していたテクストを対象としていた。たしかに、彼が理解や解釈——聖書ならびに古典古代の文献の——をあらゆる教義的関心から完全に切り離したということは、歴史意識の展開における重要な一步であつた。聖書の救済の

真理も古典作家の模範性も、解釈の手法を左右しない。その方法を用いる解釈者は、どのようなテクストにおいても生の表出を捉える仕方がわかり、その際、語られていることの真偽は問わないままにしておくことになったのである。

とはいっても、シュライアーマッハーがこのように方法を抽象する動機となつた関心は、歴史家の関心ではなく、神学者の関心であつた。彼の理論の主眼は、談話や文書の伝承をいかに理解すべきかという点にあつたが、それは、教義神学にとって重要なのはただひとつの、つまり聖書という、伝承であるという理由からであつた。それゆえ、彼の解釈学理論は、精神諸科学に方法論的オルガノンとして用いられるような歴史学方法論 (Historik) からは、依然として遠いところにあつた。彼の目標はテクストを特定の仕方で把握することであり、歴史的連関の普遍性もその目標のために用いられるべきであった。これがシュライアーマッハーの限界であり、歴史学的世界観はそこに立ち止まつたままではいられなかつたのである。

b 歴史学派のロマン主義解釈学へのつながり

α 普遍史の理想に対する困惑

歴史家が行なつてゐることが、歴史家自身の解釈学理論に基づいたとき、どのように理解可能になるか、ということが問わなければならぬのである。歴史家の主題は個々のテクストではなく、普遍史 (Universalgeschichte) である。歴史家が歴史家であるゆえんは、人類の歴史の連関全体を理解しようとするところにある。歴史家にとって、個々のテクストはどれも独立した価値をもつものではなく、ただ史料とし

て役に立つだけ、言い換えれば、歴史の連関を認識するための資料であり、過去のもの言わぬ遺物にすぎない。だから、歴史学派は、本来、シュライアーマッハーの解釈学に依存し続けることはできなかつたはずである。⁽⁴⁹⁾

ところが、実際は、普遍史の理解という大きな目標を追求する歴史学的世界觀は、ロマン主義の個性理論とそれに対応した解釈学を抛りどころとしていた。これは消極的に表現することもできる。すなわち、伝承が現在に対して表す歴史的な生の連関の先行性は、歴史学派においては、まだ方法的反省の対象となつていないのである。むしろ課題は、過去を伝承の研究によって現代に媒介することにこそあると考えられていた。歴史学派が普遍史の方法論を考える際に従つた基本図式は、それゆえ、テクストに当てはまる図式と別のものではなかつた。それはすなわち、全体と部分の図式である。たしかに、文字で書かれた構成物としてのテクストをその意図と構成について理解しようとすると、あるいは、そのテクストをより大ききな歴史的連関を認識するための記録として利用しようとすると、つまりテクストがこの連関について、批判的に吟味すべき情報を歴史家に与えると考へるかによつて違ひは出でてくる。しかしながら、文献学的関心と歴史学的関心とは互いに従属し合う関係にある。歴史学的解釈はすでにテクスト連関の理解の手段として役立ちうるのではあるが、関心の向きが変わると、テクストを、歴史的伝承の全体に組み入れられる單なる史料としか見ない。

このことが明瞭な方法論的反省という形で言われるのは、ランケや鋭敏な方法論者であつたドロイゼンではなく、デイルタイにおいてはじめてであつた。デイルタイはロマン主義解釈学を意識的に取り上げ、これを歴史学の方法論へと、それどころか精神科学の認識論へと拡張した。デイルタイは歴史における連

関の概念を論理的に分析したが、これは実質的には、『テクストの部分はその全体から、全体は部分からしか理解できない』という解釈学的原理を歴史の世界に適用したものである。個々の史料がテクストとなるだけでなく、歴史的現実そのものが、理解されるべきテクストなのである。しかし、こうした歴史学への解釈学の転用によつて、デイルタイはまさに歴史学派の解釈者となつた。彼はランケやドロイゼンが根底では考えていたことを定式化したのである。

このようなわけで、ロマン主義解釈学とその背景である汎神論的な個性形而上学は、一九世紀における歴史研究の理論的反省にとって決定的なものであつた。このことが、精神科学の運命と歴史学派の世界観にとつては宿命となつたのである。歴史学派はヘーゲルの世界史の哲学に抵抗したが、あとで見るようには、ヘーゲルは精神の存在と真理の認識にとつて歴史がもつ意義を、ヘーゲルに依存していることを自ら認めようとしたしなかつた大歴史家たちよりも比較にならないほど深く、認識していたのである。シュライアーマッハの個性概念は、神学や美学や哲学の関心と同じによく適合していたのであつたが、それは歴史哲学によるアприオリな構成に対する批判として機能したし、それだけでなく歴史科学に方法上の方針を与えた。この方針によつて、歴史科学は自然科学と同様、研究 (Forschung) へと、すなわち、前進する経験というただひとつの基盤へと、向かうように指示されたのである。世界史の哲学に対抗することによつて、歴史学派は文献学の方向へと駆り立てられた。自分たちが世界史の連関を目的論的に、すなわち、ロマン主義以前ないし以後の啓蒙思想的なスタイルで、いわば歴史の終焉、世界史の終末の日のような、そうした最終状態から考えないことは彼らの誇りであつた。むしろ、歴史学派にとって、歴史の終焉とか外界は存在しない。それゆえ、普遍史の全過程は歴史的な伝承そのものからしか理解できない。しかし、

まさにこのこと、つまり、テクストの意味はそのテクストそのものからしか理解できないということ、は文献学的解釈学の要求である。したがって、歴史学の基盤は解釈学である。

ところで、当然、普遍史の理想は歴史学的世界觀にとつて、特別な問題を帯びるはずである。というのは、歴史という書物はどの時代にとっても、闇のなかで途切れる断片だからである。歴史の普遍的連関には、文献学者にとってテクストがもつような完結性が欠けている。たとえば、伝記や、世界史の舞台から退場した過去の民族の歴史ならば、歴史家にとって完結性をもつてゐる。ある時代の歴史でさえ、完結していて過ぎ去つていれば、完成した意味の全体、それ自身で理解可能なテクストになるようと思われる。^{*24}

あとで見ることになるが、デイルタイもまたそのような相対的な歴史単位から考えており、それゆえ、完全にロマン主義的解釈学を基盤として自らの解釈学を構築した。ロマン主義解釈学においてもデイルタイにおいても、理解されるべきは、理解する者自身から切り離された意味の全体である。それはつねに、自分とは異なる個性である。この異なる個性は、それ固有の概念や価値基準などによつて判断されるべきでありながら、『わたし』と『あなた』はそれぞれ同じ生の『契機』であるがゆえに、理解可能なのである。

解釈学という基盤が支えることができるのは、そこまでである。解釈者からの対象の分離、ある意味全体の内容的な完結性というのでは、歴史家本来のそして第一の課題である普遍史を、とても支えきれない。歴史が終局にいたることがないからというだけでなく、歴史を理解するわれわれが、次から次へとつながる鎖の輪のひとつであつて、制約された有限な存在として歴史のなかにいるからである。普遍史がおかれた問題状況はこのように疑わしく、そもそも解釈学が歴史学の基盤となりうるのかという疑念が生じるのである。

も当然であろう。そうは言つても、普遍史は歴史認識の單なる周辺ないし残余の問題ではなく、まさにその本来の核心である。〈歴史学派〉といえども、個々の事象の意味は全体からこそ決まるがゆえに、根本的には普遍史を除いてはいかなる歴史もありえないことを承知していた。けつして全体を知ることはできぬのであるとなると、経験に基づく研究者は、学者とそのアприオリな構成の恣意性に自らの権利を壳り渡さずに、どうしたらよいのであろうか。

そこでまず、〈歴史学派〉がどのようにこの普遍史の問題を克服しようとしたかを調べよう。そのためには起源にまで遡つて見ていかなければならないが、歴史学派が示している理論的文脈の範囲で普遍史の問題だけを跡づけ、したがつて、ランケとドロイゼンに話を限定しよう。

歴史学派がヘーゲルに対してどのように立場の違いを明確にしたかを思い出してみよう。世界史のアプローチより構成からの訣別が、いわば歴史学派の出生証明書であつた。歴史学派の主張は、思弁哲学ではなく歴史探究のみが普遍史の立場に到達しうるというものであり、これはそれまでなかつた主張であつた。

この転換にとって、啓蒙思想の歴史哲学的図式に対するヘルダーの批判が決定的な前提となつた。彼は啓蒙思想が理性を誇示したことを攻撃した際に、特にヴィンケルマンが告知した古典古代の模範性をもとに、もつとも鋭利な武器を手にした。たしかに、ヴィンケルマンの『古代美術史』^{*25}は見まがうことなく、一個の歴史叙述以上のものであつた。それは同時代批判であつたし、綱領でもあつた。しかし、同時代批判につきものの曖昧さのゆえに、ギリシア芸術の模範性の告知は、自分たちの現代に新たな理想を打ち立ててくれるはずであつたにもかかわらず、歴史的認識への真の一歩を意味していた。過去は自分たちの時代のまえに模範として掲げられたのであるが、歴史家がかつてしかじかであつたことの原因を探究し認識

することによって、その過去が反復不可能な一回限りのものであることが明らかになつたのである。

啓蒙思想の目的論的歴史観察に対し普遍的な歴史学的世界觀を対置するためには、ヘルダーはわずかにことをしさえすればよかつた。ヴィンケルマンが敷いた基礎をほんのわずか越え、あらゆる過去に見られる模範性と反復不可能性の弁証法的関係を認識しさえすればよかつたのである。歴史学的に考えることは、いまや、どのような時代にもそれ独自の存在権利を、いな独自の完全性を、認めることを意味するようになつた。こうした進展をヘルダーが原理的な仕方で成し遂げたのである。古典主義的な先入見が古典古代に模範としての特殊な地位を認めていた限り、もちろん、歴史学的世界觀はまだ成熟にいたることはできない。啓蒙の理性信仰という形の目的論だけでなく、逆向きの目的論、すなわち、完全性を過去のある時代、あるいは歴史の始まりに認める目的論も、あいかわらず、歴史を越えた基準を承認しているからである。

歴史を歴史そのものを超えた基準から考える形式は数多くある。ヴィルヘルム・フォン・ファンボルトの古典主義は、歴史をギリシア的生活の喪失・衰退と見る。ゲーテ時代のグノーシス的歴史神学（最近、この神学が青年ランケに与えた影響を解説する著作が公刊された）⁵⁰は、未来を原初の失われた完全性の再建と捉える。ヘーゲルは古典古代の美的模範性を現代の自己意識と宥和させた。それは、ギリシア人の芸術宗教を精神によつて克服された形態と特徴づけ、自由の哲学的自己意識こそ、現代における歴史の完結であると宣言することによつてであつた。これらはすべて、歴史を考えるにあたつて、歴史の外部にある尺度を前提とした形式である。

このようなアприオリで非歴史的な尺度は、一九世紀に歴史研究が始まつた時期に否定された。しかし、

当時の歴史学が科学的探究を自認していたのだとしても、彼らは、依然として、彼らが信じ主張したほどには形而上学的な前提から解放されてはいなかつた。このことは、この歴史学的世界觀の主導的な諸概念を分析すれば明らかになる。もつとも、これらの概念は、その意図からすれば、まさしくアприオリな歴史構成の予断性を正す狙いをもつていた。しかし、これらの概念は観念論的な精神概念と対決することで、結局は、観念論の概念との関係を断ち切れぬままであつた。このことは、デイルタイがこの世界觀を哲学的に反省したとき、もつとも明白になつた。

もちろん、歴史学的世界觀の出発点は〈歴史の哲学〉との対立によつて決定されている。この歴史学的世界觀の代表者すべて、すなわち、ランケやドロイゼンやデイルタイに共通する基本的見解は、歴史の現実のなかには、理念も本質も自由も、完全で適切な表現は見いだせないということであつた。それは單なる欠如ないし遅れなどと解すべきではない。むしろ、彼らは、理念は歴史のなかではつねに不完全な仕方でしか現れないということを、歴史の構成原理そのものとして発見したのである。それだからこそ、人間自身のことと世界のなかでの人間の位置を人間に教えるには、哲学ではなく、歴史研究が必要となる。歴史を理念の純粹な現れと考えることは、ある意味では、歴史を固有な真理の道と捉えることを放棄していきるのである。

しかし他方で、歴史の現実は、單なる不透明な媒体、精神に逆らう物質、精神をへし折り、締めつけて窒息させる硬直した必然性ではない。そのようにグノーシス的・新プラトン主義的に歴史的出来事を、外的な現象世界への精神の出現とするならば、歴史の形而上学的な存在価値は、したがつてまた歴史科学の認識的地位も同様に、正当に評価されない。まさに時間のなかでの人間の本質の展開こそ、それ独特の生

産性をもつてゐる。人間の運命の際限のない変転のなかで、高まり行く現実となるのは、人間性の豊かさと多様性なのである。ほぼこのように歴史学派の基本的見解は定式化できるであらう。歴史学派がゲーテ時代の古典主義とのあいだにもつ連関を見逃すことはできない。

ここで指導的な働きをしたのは、根本においては、人文主義的な理想である。ヴィルヘルム・フォン・フンボルトは、ギリシア文化が示している偉大な個性の諸形式の豊かさこそ、ギリシア文化に特有な完成だと見ていた。ところでたしかに、偉大な歴史家たちの思想をこのような古典主義的理想に切り詰めてしまうこととはできない。むしろ、彼らはヘルダーに従つていた。しかし、ヘルダーを繼承し、古典時代の優位をもはや認めない歴史学的世界觀は、ヴィルヘルム・フォン・フンボルトが古典古代の優位を根拠づけるのに用いたのと同じ尺度で世界史の全体を見る、という以外になにをしたというのであらうか。個性の現れの豊かさはギリシア的生の特徴であるばかりではなく、歴史的生一般の特徴であつて、これこそ歴史の価値と意味を作り出しているものなのである。輝かしい勝利と陰惨な没落に満ちた、歴史といふこの光景は人間の心をうろたえせるものであるが、そこにどのような意味があるのかというようないにかられて發する問い合わせてくれるのが、まさにこの個性の豊かさなのである。

この答えの利点は、人文主義的理想といつても、特定の内容はなにも考えられておらず、とても豊かな多様性という形式的な理想がその根底をなしてゐる点にある。このような理想は本当に普遍的である。といふのは、このような理想は、歴史の経験によつても、人間の行なうことが驚くほどはかないことによつても、原理的にこれ以上搖らぐことはないからである。歴史はそれ自身のうちに意味をもつてゐる。この意味を否定するように見えること、すなわち、この地上に起きるあらゆることがもつはかなさが、じつの

ところ、歴史の本来の根拠である。というのも、過ぎ去り行くこと自体に、歴史的生の汲み尽くしがたい生産性の秘密があるからである。

問題なのは、ただ、このような基準と形式的な理想のもとで、世界史の統一はどのように考えることができ、また、世界史の認識をどのように正当化できるのか、ということである。まずランケの言うところを聞いてみよう。「真に世界史的な行為はいずれも、けつしてただ一面的に破壊だけからなつてはおらず、むしろ、現在のつかの間の瞬間のなかに未来のものを展開するすべを心得ており、自らのけつして打ち砕かされることのない価値に対する、十全で直接的な感じをうちにもつてゐる。⁽⁵¹⁾」

普遍史の伝統的な基本図式は、古典古代の優位であろうと、現代や現代から続く未来の優位であろうと、また、衰退であろうと進歩であろうと、²⁶真に歴史的な思考とはあい容れない。これとは逆に、あの有名な『すべての時代は神と直接あい対してゐる』というランケの考えは、世界史的連関の理念ときわめてよく調和する。なぜなら、連関——ヘルダーの言い方では『継起の秩序』——は歴史的現実そのものの現れだからである。歴史的に現実的であるものは、「厳密な継起原理に従つて」出現する。すなわち、「結果として起きた出来事は、直接それに先行する出来事の働きと種類を、共通の明るい光のなかにおく。」したがつて、人間の運命の変転のなかで保持されるのは生の不斷の連関であるというのには、生成しては消滅するという歴史の形式的構造に関する、第一の命題である。

とにかく、ここから、ランケが「真に世界史的な行為」と言つてゐるもののがなにであるか、そしてまた、世界史の連関はなにに基づいているかも理解される。世界史的行為には、自身の外にある確固とした目的はない。その限りでは、歴史には、アприオリに認識できる必然性が支配することはない。しかしそれで

もなお、歴史的連関の構造は目的論的である。その基準は成功である。後続する出来事が先行する出来事の意義をはじめて決定する、ということはすでに見た通りである。ランケはそれを歴史認識の單なる一件と考えていたのかも知れない。事実、歴史の存在様式そのものにふさわしいあの独特の重みも、成功という基準に基づいている。あることが成功したりしなかつたりすることで、このひとつの一行為の意味が決定されるだけではない。つまり、その行為が持続的な影響を生み出したり、あるいは、影響を残さずに過ぎ去るだけではない。成功ないし不成功は、複数の行為や出来事からなる連関全体を有意味にしたり、あるいは無意味にするのである。⁵³したがって、歴史の存在論的構造そのものが、^{テロス}目的をもたないにしても、目的論的なのである。ランケが用いる、真に世界史的な行為という概念は、まさにそのことによつて定義されている。世界史的な行為が世界史的な行為であるのは、それが歴史を作り出すとき、すなわち、影響を行使して持続的な歴史的意義を獲得するときである。歴史的連関の諸要素は、したがつて実際には、目的論が意識されないという形で相互に規定し合つてゐる。すなわち、この目的論こそ諸要素を結び合わせ、意味のないものをこの連関から排除するのである。

β ランケの歴史学的世界觀

このような目的論は哲学的概念からは証明できない。この目的論によつて、世界史は、行為者たちが（ちょうど、知らないところで彼らを探るメカニズムのなかにいるように）組み込まれてゐるアприオリなシステムになるわけではない。むしろ、その目的論は行為の自由とよく両立する。ランケは文字通り、歴史的連関の構成要素は〈自由の光景〉だと言つてゐる。⁵⁴この言い回しの意味は、際限なくもつれ合つた

もろもろの出来事のなかに、特定の際立つた場面があり、そこに歴史の決断がいわば集中しているということである。決断は自由な行為の行なわれるところではいつでも下されているが、そのような決断によって実際にいかが決定される、つまり、決断が歴史を作り、その影響のなかではじめて決断の十全で持続的な意義が示されるということが、真に歴史的な瞬間の特徴なのである。歴史的な瞬間は歴史の連関を分節化する。ある自由な行動が歴史的に決定的となるこうした瞬間を、われわれは画期的瞬間、あるいはまた危機と呼ぶ。そして、このように決定的な行為を行なう個人は、ヘーゲルに倣つて、〈世界史的個人〉と言うことができる。ランケはその代わり「独創的精神」の名を用い、「独創的精神は理念および世界の諸力の闘争に自ら介入し、これらの理念や諸力のうち、未来を担うもつとも強いものたちをまとめあげる」と言う。この「精神」はヘーゲル的な意味での精神である。

そのような自由の決断からどのようにして歴史の連関が生じるのかという問い合わせについて、ランケが行なったきわめて示唆に富む省察がある。「歴史はけつして哲学体系のような統一性をもちえないということを認めよう。しかし、内的な連関のない歴史はない。われわれの眼前には、連続して互いに他を条件づける一連の出来事がある。私が、条件づける、と言うときは、もちろん、絶対的な必然性によつてという意味ではない。重大なのは、むしろ、人間の自由がいたるところで求められるということである。つまり、歴史学は自由の光景を追い求めるのであり、それが歴史学のもつとも大きな魅力となる。だが、自由があるところには力が、しかも根源的な力がある。力なしには、自由は世界の出来事においてだけでなく、理念の領域でも終息してしまう。いかなる瞬間にも新しいかが始まる可能性があり、その新しいものは、人間のあらゆる行為や行動の最初で共同の源にのみ帰することができる。完全に他のもののために存在し

ているものはない。他のものの存在のうちに完全に解消されてしまうものはない。それにもかかわらず、そこには深く緊密な連関もまた支配している。その連関はいたるところに入り込んでいて、だれもその連関から完全に左右されずにいることはできない。自由には必然性が並び立っている。必然性はすでに形成されたもの、ふたたびくつがえすことのできないもののなかにあり、そうしたものが新たに生じてくる活動の基礎となっている。生成したものは生成しつつあるものと連関を構成している。しかし、この連関そのものは恣意的に仮定できるものではなく、特定の仕方でしかじかのものとしてあり、それ以外の仕方は存在しないものである。この連関は認識の対象でもある。もちろんの出来事の比較的長い連なりは——前後し、また並行しながら——このように互いに結びつけられて、ひとつの世紀、ひとつの時代を作り上げて行く……。⁵⁵⁾

ランケのこの叙述において意義深いのは、ここでどのように自由の概念が力の概念に並び立つかというところにある。力はどう見ても歴史学的世界觀の中心的カテゴリーである。そのようなものとしての力は、すでにヘルダーが啓蒙の進歩図式から脱出し、特に、その図式の基礎となっている理性概念を克服する必要があつたときに、この力の概念を用いていた。⁵⁶⁾ 力の概念が歴史学的世界觀のなかでこれほど中心的な地位を与えられたのは、その概念において内面性と外面性が独特な緊張の統一を保つてゐるからである。力はその発現のなかにこそある。発現は力の單なる現象ではなく、その現実性である。ヘーゲルが力とその発現の内的共属関係を弁証法的に論じたのは、完全に正しかつた。しかし他方、まさにこの弁証法には、力がその発現以上のものであることが含まれてゐる。力には作用の可能性そのものが属してゐる。すなわち、力は特定の作用の原因であるばかりか、その作用が惹き起こされるところではいつもそのような作用

を起こす能力でもある。力は〈待機 Anstehen〉の様態をもつてゐる——〈待機〉という語がふさわしいのは、力の発現の元となるかも知れないものが不確定であるのに對して、それがまさに力そのものあり方（対自性）を表現するからである。ここから今度、力は発現から認識または計量できるものではなく、ただ意識 (Innesein) という仕方でしか経験できないという帰結が導き出される。力が、ある作用の原因を内的に超過するものであれば、その作用を觀察してもつねに原因しか到達できず、力は捉えられない。作用を惹き起こしている原因のうちに意識されるこの超過は、たしかに、抵抗することそれ自体が力の発現である限り、作用からたどつて抵抗として経験できる。だがその場合でも、力が経験されるのは、まさに意識においてである。意識が力が経験される様態であるのは、力がそれ独自の本質に従つて自分自身と関係しているからである。ヘーゲルは『精神現象学』において、力の思想が、自分自身にかかわり自身を意識する生の無限性へと弁証法的に止揚されることを、説得力ある仕方で説明した。^{〔57〕}

ランケの定式化は、これによつてそれ自身、ひとつ的世界史的断面、思考および哲学の世界史内部での一断面、という性質を帶びる。すでにプラトンがこの文脈では、デュナミス (dynamis 力) の自己還帰的構造をはじめて認めることによつて、靈魂の本質にこの構造を転用することを可能にしており、アリストテレスがこの転用をデュナメイス (dynamis) 論、すなわち靈魂の能力論、で企てた。^{〔58〕} 力の存在論的本質は〈内面性〉なのである。その限り、ランケが「自由があるところには力がある」と言つてゐるのは、まったく正しい。というのは、力はその発現以上のものとして、いつもすでに自由だからである。このことは歴史家ランケにとって決定的な重要性をもつ。彼には、すべての出来事は別の起き方をしたかも知れない、行為した個人は別の行為の仕方をしたかも知れない、ということがわかっているからである。力は歴

史を作り出すが、機械的な契機ではない。機械的な契機でないということを強調するために、ランケは「しかも根源的な力が」と言つてゐるのであり、また、「人間のあらゆる行為や行動という最初で共同の源」という言い方をしたのである——これこそランケの言う自由なのである。

自由が制約され限定されていることは、自由と矛盾しない。このことは、自らの存在を主張することができる力の本質からすぐにわかるようになる。だから、ランケは「自由のかたわらには必然性があつてそれを支えている」と言つてはいた。ところが、ここで必然性とは、自由を排除する因果関係ではなく、自由な力が出会う抵抗のことだからである。⁽⁵⁹⁾さてここで、ヘーゲルによつて解明された力の弁証法の真理が明らかになる。自由な力の出会う抵抗はそれ自身、自由に由来する。ここで問題となる必然性とは、伝統や反対者たちの力のことで、これは自由な活動を始めようというときには、あらかじめ与えられてくる。必然性は多くのことを不可能なものとして排除することによつて、行為を未決定で可能なことへと絞り込む。必然性はそれ自身、自由に由來し、必然性を見込んだ自由によつて制約されている。論理的には、必然性は仮定的な必然性 (*es-*ποθέσεως αναγκαίον**) であり、内容的には、自然の存在様式ではなく、歴史的存在の存在様式である。実際、一度生成したものは容易にくつがえすことはできない。その限りで、それはランケが言つてゐる「新たに生じてくるあらゆる活動の基礎」でありながら、それ自身、活動を通して生成したものなのである。生成したものは基礎であり続けることによつて、新しい活動に形を与えて、それを統一ある連関へと組み込む。ランケは「生成したもの (das Gewordene) は生成しつつあるもの (das Werdende) と連関を構成している」と言つてゐる。この言葉はとてもわかりにくいが、どうも歴史的現実の本質を言おうとしているらしい。すなわち、生成しつつあるものはたしかに自由であるが、それ

が基づく自由はその都度、生成したものによって、すなわち、自由が働きかけている状況によって、限界づけられている。力、権力、特定の傾向など、歴史家たちが用いる概念は、どれも、『歴史において理念はつねに完全にしか表現されない』ということを含意することにより、歴史的存在の本質を明らかにしようとしている。出来事の意味となるのは、行為者の計画や意図ではなく、歴史的な力を認識可能にする歴史の作用である。歴史的発展の本来の担い手であるこの歴史的な力は、個人のモナド的主観ではない。むしろ、個性化はそれ自身すでに、これと対立するリアリティによって同時に刻印されている。まさにそれゆえに、個性は主観性ではなく生きた力なのである。国家もランケにとつてはそのような生きた力である。⁽⁶⁰⁾ 彼は国家についてはつきりと、それは〈普遍的なものの区画〉ではなく、個性であり〈実在する精神的 existence〉だと述べている。ランケは国家を〈神の思考〉と呼ぶことによつて次のことをはつきりさせた。すなわち、国家を現実に存在させるのは、国家という構造物の固有な生命力であつて、人間のなんらかの想定や意図、人間が見通せる計画なのではない。

ところで、力のカテゴリーを用いることによつて、歴史における連関を第一次的な所与と考えることが可能になる。力はつねに諸力の競合として現実のものとなり、歴史は連續性を生み出すそのような諸力の競合である。ランケもドロイゼンも同じ文脈で、歴史は〈生成する総和〉であると言つてはいるが、それは世界史をアブリオリに構成しようとする主張を拒絶するためであつて、彼らはこれで完全に経験の地盤に立てると思った。⁽⁶¹⁾ しかし問題は、彼ら自身が自覚している以上のことがそれによつて前提とされてしまつていなかいか、ということにある。普遍史が生成する総和であるということは、普遍史は——未完であるとしても——全体だということになるからである。しかし、これはけつして自明なことではない。質的に異

なつた費目は総計できない。総計することは、諸費目を総括するはずの統一性が、あらかじめすでに諸費目を総括していることを前提としている。だが、この前提はひとつの主張である。歴史の統一という理念は、実際には、見かけほど形式的ではなく、また、歴史「（）」の内容的な理解から独立しているわけではない。^{〔62〕}

歴史の世界はいつでも一貫して、世界史的統一性の観点で考えられてきたとは限らない。たとえば、ヘロドトスのように、歴史を道徳的現象と見なすこともできる。道徳的現象としての歴史は豊かな範例を提供するが、統一を示すことはない。世界史の統一性について語ることは、どのように正当化されるというのか。この問いに答えるのは、かつて歴史がひとつ的目的や計画で統一されていると当然のように思われていた時代には、簡単であった。しかし、そのような目的や計画が前提されないと、総計を可能にする共通分母とはなにであろうか。

歴史の現実を諸力の競合と考えても、それだけでは明らかに、歴史の統一性は必然的なものとならない。ヘルダーやファンボルトを導いていた、人間性を示す現象の豊かさという理想も、それ自体では、真の統一性を根拠づけない。この理想は、連続する出来事のなかで、方向を示す目的として現れてくるにかでなければならぬ。実際には、宗教的起源をもつ歴史哲学的終末論やそれが世俗化したヴァリエーションにおいて占められていたその場所は、ここではさしあたって空席である。^{〔63〕} というのも、歴史研究者は歴史の意味についてあらかじめ意見をいだいてはならないからである。それにもかかわらず、歴史が統一であるということが、歴史研究の自明の前提となつてているのである。だから、ドロイゼンは、歴史の統一とう考えそのもの——神の計画といった、特定の内容をともなう観念ではないとしても——を統制的な理念

としてはつきりと承認できた。

しかしながら、この要請のなかには、この要請を内容的に規定している、もうひとつの前提が含まれている。世界史の統一という理念は、世界史の展開は途切れなく連続しているということを前提としているのである。この連續性の理念も、さしあたっては形式的な性質のものであり、具体的な内容は一切含まない。この理念もまた、歴史研究のアприオリのようなものであつて、複雑に絡み合つた世界史の連関のかへとますます深く分け入るように歴史家を促す。⁶⁴⁾その限りでは、ランケが歴史の展開には〈驚嘆に値する恒常性〉があると述べていることも、方法論的に素朴だとしか言いようがない。彼がこの言葉で考えているのは、恒常性の構造そのものではまったくなく、こうした恒常的な展開のなかで形成され現れてくる内容的なものである。その内容的なものが、世界史的展開の見渡しがたく多様な全体から最後には形成されてくる比類のないにか、つまり、ゲルマン民族とロマンス民族によつて始められ、全世界に広まつた西欧文化世界の統一性である。このことがランケに驚嘆の念を呼び起したのである。

もちろん、ランケの〈恒常性〉についての驚嘆が、こうした特定の歴史的現象に基づくことを認めるにしても、彼の考えが素朴であることには変わりがない。この西欧文化世界が連続的に展開する世界史を開始したということは、やはり、歴史意識が確認する单なる経験的事実ではなく、歴史意識そのものの条件なのである。つまり、それは、歴史意識にとつて無くともよかつたり、経験によつて打ち消されたりするようなものではない。むしろ、世界史がこのような行程をとつたからこそ、歴史の意味への問い合わせが世界史的意識によつて立てられるのであるし、また、世界史の恒常性という統一性が考えうるのである。

このことを示すために、ランケ自身を引き合いに出すことができる。ランケは東洋と西洋のシステムの

主要な相違を、西洋では歴史的連續性が文化の存在形式になつてゐるところに見ている。⁶⁵⁾ その限りでは、

世界史の統一が西洋の文化世界の統一に基づいているということは、勝手に想定されたことではない。西洋の科学全体、とりわけ科学としての歴史がこの文化世界に属しているのである。さらに、この西洋文化が、一回的な救済の出来事をその絶対的な時点とするキリスト教によつて特徴づけられていることも、根拠がないことではない。ランケがこのことを一部承認していたことは、キリスト教が人間を、彼がロマン主義的に歴史の原初に想定した〈神への直接性〉の状態へとふたたびおくと彼が考えていたことからわかる。⁶⁶⁾ だが、のちに見るようく、こうした事態がもつ根本的な意義は、歴史学的世界觀の哲学的反省においては十分に認められるところとはならなかつた。

したがつて、歴史学派は経験的な考え方をしてはいたが、哲学的な前提に欠けていたわけではない。明敏な方法論者であつたドロイゼンの功績は、今にいたつても残つてゐるが、それは、この前提からその経験主義的な装いをはぎ取り、その原理的な意義を認識したことである。彼のとつた基本的な視点は、歴史は自然と違つて、時間という契機を含むから、連續性が歴史の本質である、というものである。このことを言うために、ドロイゼンは繰り返しアリストテレスの靈魂論を引用し、「魂は自己自身の増加 (epidosis eis hauto) である」と言つてゐる。²⁷⁾ 自然の單なる反復形式に対して、歴史はそのように自己自身への高まりという特徴をもつ。この特徴は、言い換えれば、維持しつつ、維持されたものを超えることである。しかも、魂も歴史も自己知の契機を含んでゐる。したがつて、歴史そのものは知の対象であるだけでなく、その存在は自己知によつて規定されてもいる。「歴史についての知は歴史そのものである。」(『歴史学』第一五節)²⁸⁾ ランケが言つてゐた、世界史の展開が見せる驚嘆すべき恒常性は、歴史を歴史として成り立たせ

る、連続性の意識に基づいている（第四八節^{*29}）。

もしここに観念論的なこだわりしか見ないなら、それは完全な誤りであろう。むしろ、この歴史的思考のアприオリそのものは、ひとつの歴史的現実である。ヤーコプ・ブルクハルトが、西洋の文化伝承の連續性に西洋文化の存立条件そのものを見たのは、まったく正しい。⁽⁶⁷⁾ 彼はこの伝承の崩壊、つまり、新しい野蛮の始まりを不吉にもたびたび予言しているのであるが、もしそのようなことが起これば、それは歴史学的世界觀にとって、世界史内部における大破局ではなく、世界史そのものの終わりのはずである——少なくとも、世界史を世界史的統一と同一視しようとする限りはそうである。歴史学派は自ら彼らの普遍史的問題設定がもつこのような内容的な前提を原則否認しているので、まさにその理由から、この内容的前提を明らかにすることが重要になってくる。

普遍史の思想は、ランケやドロイゼンの例で示されたが、このように歴史学派が自らを解釈学的に理解していた、その究極的な根拠である。これとは反対に、歴史学派は、世界史の統一性を精神の概念によって基礎づけたヘーゲルを受けいれることができなかつた。歴史的現在の完成した自己意識において、精神の自己還帰の道（これが歴史の意味をなす）が完結するとヘーゲルは考える。だがこの考えは、結局は、歴史を思弁的な概念に解消する終末論的な自己解釈である。その代わり、歴史学派は神学的な自己理解に追いやられた。自分たちは前進する研究 (fortschreitende Forschung) を行なつてゐるのだという意識が歴史学派の本質をなしてゐるが、彼らはその本質を放棄したくなかつたので、自分たちの有限で限定された認識を神の精神に關係づけざるをえなかつた。神の精神は諸事象を完成された状態において知ることができる。これは無限の知性という古くからの理想であり、ここではそれが、さらに歴史の認識にまで応用さ

れたのである。だからランケは書いている。「神を——こうした指摘をあえてすることが許されるなら——私は次のように考える。すなわち、神の目のまえに時間はないので、神は歴史上の人類をその總体において見渡し、どの時代も同じ価値があると見なす。」

あらゆることを同時に (*omnia simul*) 知ることができる無限の知性 (*intellectus infinitus*) の理想が、歴史学派において、歴史的公正さの理想像へと作り直された。すべての時代とすべての歴史的現象が神のままで同等であることを知る歴史家は、この知性に近いところに立つ。歴史家の意識は人間の自己意識の完成を現すとということである。歴史家がどの現象についてもその固有の強固な価値を認識する、言い換えれば、歴史学的に思考することに成功すればするほど、歴史家の思考はますます神に似てくる。⁽⁶⁸⁾ まさにそれゆえに、ランケは歴史家の任務を司祭の任務にたとえたのである。⁽⁶⁹⁾ 神との直接性はルター派のランケにとって、キリスト教的福音の真の内容である。原罪以前にあつたこの直接性の回復は、教会の恩恵の手段によってのみ起きたのではない——歴史家もまた、この回復に参加するのは歴史家が歴史のなかへと堕落した人類を研究対象とし、人類が神との直接性をけつして完全に失つていなことを認識するからなのである。

普遍史、世界史——こういったものは、実際には、出来事の全体を意味する形式的な総括概念ではない。歴史的な思考においては、すべては神の創造物として自己意識へと高められている。もちろんその意識は、概念的な把握を行なう意識ではない。歴史学の究極の成果は「万物への共感、万物の秘密の閑知」である。⁽⁷⁰⁾ このような汎神論的な背景をとつてみると、自分自身を消去しようというランケの有名な言い回しが理解できる。もちろん本当には、そのような自己消去は、デイルタイが反論して述べたように、自己をひとつ内的宇宙へと拡張することである。だが、デイルタイが精神科学を心理学的に基礎づけるために行なつ

た反省を、ランケが行なつていなければ偶然ではない。ランケにとって自己消去は、まだ、現実的な参与の形式であった。この参与の概念は心理学的・主観的に理解すべきではなく、その根底にある生の概念から考えるべきものである。歴史的現象はすべて全一的な生の現れであるから、そうした現象への参与は生への参与なのである。

ここから、理解という表現は、ほとんど宗教的な響きを帯びるようになる。理解とは生への直接的な参与であつて、概念による思考的媒介はともなわない。歴史家ランケにとって重要なのは、まさに、現実を概念に関係づけるのではなく、いたるところで、「生が思考し、思考が生きる」地点にまでいたることである。歴史的生の現象は理解によつて、全一的な生、すなわち神性の現れとして捉えられる。このように、理解しつつ現象を突き抜けることは、本当は、人間の認識成果以上のもの、内的宇宙の单なる発展（デイルタイはランケに反して、歴史家の理想をそう定式化し直した）以上のものを意味している。ランケが「明晰で、十全で、生きた洞察とはすなわち、存在の核が透けて見えるようになり、また自分自身を見抜くようになること」と言うとき、これは、フイヒテやヘーゲルにきわめて近い形而上学的な言明である。このようない回しに、ランケが根本においては依然としてドイツ觀念論に近いところにいたことが、いやおうなしに感じ取れる。ヘーゲルは哲学的絶対知において存在が完全に自己自身に對して透明になると考えたが、ランケがどれほど思弁哲学の要求を拒絶したのだとしても、自己透明性ということがあいかわらず、ランケの歴史家としての自己意識を正当化しているのである。まさにそれゆえに、詩人を模範とすることは彼には当然であつて、歴史家としての自分を詩人から區別する必要は少しも感じなかつた。といふのは、歴史家が詩人と共有しているのは、まさに、歴史家が詩人と同じく、そのなかに万物が生きてい

るエレメントを「自分の外にあるなにかとして」表現することだからである。⁷³ 事物の観照にひたすら身を捧げること、世界史の物語⁷⁴を探し求める者の叙事詩人的な態度、これらは実際、詩的と呼ばれるのにふさわしい。歴史家にとって、神は概念の姿ではなく〈外的な表象〉の姿をとつて万物に現前しているからである。事実、ランケの自己理解は、ヘーゲルのこうした概念によつてもつともうまく書き換えることができる。ランケの考えているような歴史家は、ヘーゲルが芸術宗教として記述した絶対精神の姿に属しているのである。

ア G・J・ドロイゼンにおける歴史学方法論と解釈学の関係

ランケよりも思考の鋭いドロイゼンのような歴史家にとって、このような自己理解がはらむ問題が目に付かないはずはなかつた。ドロイゼン、史学の哲学的意義は、理解の概念を、ランケの理解概念に含まれていた美的・汎神論的な合一の無規定性から解き放とうと努め、理解の概念的諸前提を定式化した点にある。その前提の第一のものは表現の概念である。⁷⁵ 理解とは表現の理解である。表現には内面的なものが直接現前している。ところで、内面的なもの、〈内的な本質〉、は第一の本来の実在である。この点で、ドロイゼンは完全にデカルト主義的な基盤に立ち、カントおよびヴィルヘルム・フォン・フンボルトのあとを継いでいる。個々の『わたし』は現象界における孤立した点のようなものである。しかし、その表現のなかでは特に言語においては、原則的には『わたし』が自らを表現しうるすべての形式において、『わたし』はもはや孤立した点ではない。『わたし』は理解可能なものの世界に属している。したがつて、歴史的理解は言語的理理解と性質を原理的に異にするわけではない。言語と同じく歴史の世界も、純粹に精神的な存在

といった性格はもつていらない。「倫理的世界・歴史的世界を理解しようとすることは、とりわけ、それが単なる見せかけでも単なる物質代謝でもないことを認識することである。⁽⁷⁶⁾」これはバッケル^{*32}の平板な経験主義に向けて言われているのであるが、ひるがえって、たとえばヘーゲルの歴史哲学的唯心論に対しても適用できる。ドロイゼンは歴史のこの二重性の根拠を、「人間の本性は幸運にも不完全であるために、人間は精神的にも身体的にも倫理的に振る舞わざるをえないという独特な神の賜物」⁽⁷⁷⁾に見ていている。

このようにヴィルヘルム・フォン・フンボルトから借用した概念を用いてドロイゼンが言おうとしていることは、ランケが『力』という概念を強調することによつて意図していたことと違わないであろう。ドロイゼンもまた、歴史の現実を純粹な精神とは見ていかつた。倫理的に振る舞うとは、むしろ、歴史の世界では、抵抗なしに造形でける材料に意志を純粹に刻印するようなことは起こらない、ということを含む。歴史的現実は、どんな行為者もその一部である〈倦むことなく変転する有限な現象〉を、精神がつねに新たに捉え形づくることに本質をもつてゐる。ところで、ドロイゼンはこのような歴史の二重性から歴史考察の態度のために数々の帰結を引き出すことに、ランケよりはるかに成功している。

ランケは詩人の態度に依存することで満足したが、ドロイゼンにとってそれはもはや十分ではなかつた。見たり物語つたりすることに自己を委ねることでは、歴史的現実には近づけない。というのは、詩人は「出来事について、その出来事の心理学的な解釈を創作するからである。しかし、現実の出来事には個性以外の要素が働いている」(『歴史学』第四一節)。詩人は歴史の現実を、それがまるで行為する人物たちによつて意志され計画されたかのように扱う。だが、このように行為者に〈意図されて〉いるということは、まったく歴史の現実ではない。それゆえ、行為者たちの実際の意志や計画は、歴史的理解の本来の対

象ではない。個人を心理学的に解釈しても、歴史の出来事の意味解釈そのものには到達できない。「意志する者がこのひとつ出来事に解消されてしまうわけはないし、また生成することが、そのひとの意志の強さや知力によってのみ生成したわけでもない。」（『歴史学』第四一節）^{*34}心理学的解釈はそれゆえ歴史学的理解の従属的な要素にすぎないが、その理由は、それが歴史学的理解の目的に本当に達しないからというだけではない。心理学的解釈には限界があるだけではない。個人の内面、良心の聖域が歴史家にとって到達不可能なだけではない。共感や愛情が向かう先は、まったく歴史研究の目的でも対象でもないのである。歴史家は個人の秘密を究める必要はない。歴史家が探究するのは、個人そのものではなく、個人が倫理的諸力の動きのなかの要因としてなにを意味しているかである。

倫理的諸力という概念はドロイゼンにおいて中心的な地位を占めている（第五五節以下）。この概念は歴史の存在様式とともに、歴史認識の可能性をも基礎づける。自由、力、必然性についてランケが行なった反省は漠然としていたが、いまやドロイゼンはこれに客観的な証拠を与えた。ランケにおける、歴史的事実という概念の使い方も、ドロイゼンによつて訂正された。個人は個人特有な感情の動きや目的の偶然性にとらわれており、倫理的な共同性に高められ参加する場合を除けば、歴史の要因ではない。ひとびとの共同作業によつて生み出されるこの倫理的諸力の運動をもとに、歴史的な事態が進行する。本来可能であることも、倫理的諸力の運動によつて制限されるということも、まったく間違いない。しかし、それだからといって、自由と必然性の関係を敵対的なものとして語るなら、それは、自分自身の歴史的有限性を反映して考えることを意味しよう。行動する人間はつねに自由の要請下にある。歴史の成り行きは自由に対して外から加えられる制約ではない。というのは、歴史の進行は硬直した必然性ではなく、人間の行

動の枠組みとなる倫理的な諸力の運動に基づくからである。歴史の進行は、行為者の倫理的エネルギーの大きさを試す課題を与える。⁽⁷⁸⁾ それゆえ、ドロイゼンは、歴史を支配している必然性と自由との関係を、完全に歴史的に行行為する者の側から規定することによつて、この関係をランケよりはるかに適切に規定した。つまり、彼は必然性に無条件の当為^(ブレン)を、自由に無条件の意志^(ヴァレン)を割り振つたのである。無条件の當為も無条件の意志^(ヴァレン)も無条件の當為⁽³⁵⁾である（第七六節）。

以上から理解できるように、ドロイゼンも力の概念こそ、あらゆる思弁的な歴史形而上学の限界を明らかにするものと考えている。ドロイゼンが——ランケと同様——ヘーゲルの発展概念を批判したのは、この意味においてである。なにか萌芽にあつた素質が歴史の進行のなかで単に展開するわけではない、と考えるからである。しかし、ドロイゼンは力がなにを意味するかを、ランケより鋭く定義した。すなわち、「労働によつて力は増大する」。個人の倫理的な力は大きな共同の目的を目指した労働に携わることによって、歴史的な力となる。それが歴史的な力となるのは、倫理的な領域が事態の進展のなかで持続的かつ強力だからである。したがつて、力はランケの場合とは違ひ、もはや全一的な生の根源的であり、直接的な現れではなく、そのような媒介のなかにこそあり、そのような媒介を通してこそ歴史的現実となる。

この媒介的な倫理的世界に動きが生じるのは、だれもがこの世界に、それぞれ異なる仕方ではあるが、参与することによる。ある者は慣例に従い続けて既存の状態を維持し、他の者は新しい考えを予感し、それを表現にもたらす。このように現在のあり方をるべき状態から批判してたえず克服していくことに、歴史過程の連続性がある（第七七～七八節⁽³⁶⁾）。ランケが『自由の光景』について語つたところでも、ドロイゼンであつたら、單にそうは言わないであろう。というのも、自由は歴史の生命の基本的鼓動であつて、

単に例外的に実現するものではないからである。歴史上の偉大な人物たちは倫理的世界の継続的運動の一要因にすぎない。倫理的世界は、全体としてそして各部分において、自由の世界なのである。

ドロイゼンは、歴史をアприオリに構成しようとする考えに反対する点で、ランケに同意する。すなわち、認識できるのは歴史の運動の目的ではなくその方向のみであるという。歴史において人類のたゆまない労働が向かうさまざま目的の究極の目的は、歴史学的な認識によつては捉えられない。そのような究極の目的は予感と信仰の対象でしかないのである（第八〇—八六節）^{*37}。

さて、この歴史像に対応するのが歴史認識の地位である。ドロイゼンの考える歴史認識は、ランケとは異なり、偉大な叙事詩人に見られるような美的な自己忘却や自己消失として捉えることはできない。ランケにおいては汎神論的傾向のゆえに、歴史認識は普遍的であると同時に直接的な参与、万物の秘密の関知であろうとした。これに対してドロイゼンは、理解が起きるためのさまざまな媒介を考えた。倫理的諸力は個々人が行為において到達する本来の歴史的現実であるだけではない、同時に歴史を問い合わせ探究する者も、自己の個別性を越えて達するところもある。歴史家は、自分の祖国、自分の政治的・宗教的信条といった特定の倫理的領域への帰属性によって、規定され制約されている。しかし、まさにこの解消不可能な一面性にこそ、歴史家による参与は基づいている。歴史家自身の歴史的実存の具体的な諸条件のなかで——歴史的出来事のうえを浮遊してではなく——、公正さが歴史家の課題として立てられる。「歴史家の公正さ」とは、理解の努力をすることである。（第九一節）^{*38}

したがつて、歴史認識をドロイゼンが定式化すると、〈研究しつつ理解すること〉（第八節）^{*39}となる。この定式には、際限のない媒介とともに最終的な直接性が含まれている。ドロイゼンがとても意義深い仕方

で理解 (Verstehen) の概念と結びつけた研究 (Forschen) の概念は、歴史家の課題の果てしなさを際立たせている。この課題の果てしなさによって、歴史家は芸術的創造の完成とは根本的に無縁となる。そして《わたし》と《あなた》のあいだに共感や愛が生み出す完全な一致とも無縁となる。〈たゆまず〉伝承を精査し、つねに新たな史料を解明し、また繰り返し解釈し直すことによつてこそ、研究は一步一歩〈理念〉に近づいていく。これは、自然科学の方法に依存している感じがあるし、また、のちに新カント派が「物自体」を〈果てしない課題〉としたことを先取りしている観がある。しかし細かく見ると、ここにはまだ別つなにかが含まれていることがわかる。すなわち、ドロイゼンの定式は、歴史家の活動を芸術の完成した理念性や魂の内密な合一からだけでなく、自然科学の方法からも区別しているようと思える。

ドロイゼンが一八八二年に行なつた講義の末尾に、次のような言い回しが見られる。「われわれには自然科学と違つて実験という手段はないので、ただ研究をするだけであり、研究する以外にはなにもできない」。つまり、ドロイゼンの研究概念には、課題の果てしなさとは別に、もうひとつ重要な契機があるに違いない。課題の果てしなさは《際限のない前進》ということとの目印として、歴史研究が自然研究と共有するものであろうし、このことは一八世紀の〈科学 Wissenschaft〉とそれ以前の数世紀の〈教説 doctrina〉に対して、一九世紀の〈研究 Forschung〉概念の地位を押し上げるのに寄与した。しかし、この〈研究〉概念は、おそらく未知の地域に分け入る探検旅行家 (Forschungsreisender) という概念に基づいていたために、自然認識も歴史世界の認識も同じように包括する。世界認識の神学的・哲学的背景が色あせるにしたがつて、科学はいよいよ未知への突進と考えられ、それゆえ〈研究〉と名づけられるようになったのである。⁴⁰

しかし以上の考察は、まだ不十分である。というのは、すでに引用したように、ドロイゼンは歴史学について「研究であり、研究以外のなにものでもない」と言うことで、歴史学の方法を自然科学における実験の方法と区別したが、それがどのように可能なのかの説明にはならないからである。ドロイゼンの考えでは、歴史認識を研究として特徴づけるのは、未知の世界の果てしなさとは異なるからである。ドロイゼンの考えある。彼の考えは次のように可能なのかもの説明にはならないからである。ドロイゼンの考え以上、研究ということには別種の、いわば質的な果てしなさがふさわしい。このことは、事実、歴史的な過去に当たる——自然科学の実験がそれだけで独立している特徴をもつたとは対照的である。歴史的探究は、認識するために、つねに異なるものに問い合わせ立てる。すなわち、それはいつも新しい伝承にたえず新たに問い合わせ立てるのである。伝承の答えは、実験のように、それ自身から見られるものの一義性を示すことはけつしてないのである。

ところで、ドロイゼンが意外にも歴史研究を実験と対置することにより、研究概念のなかに探し求めた意味契機がどこに起源をもつのかと問うなら、良心の探究 (*Gewissenforschung*) という概念に行き着くよう私には思われる。歴史的世界は自由に基づいており、自由は人格の結局は究めることのできない秘密であり続ける。⁽⁸⁰⁾ 良心の自己探究しかこの秘密に近づくことはできないのであり、しかもここでは、神のみがそれを知りうる。こうした理由から、歴史研究は法則の認識であろうとはしないし、いずれにしても、実験による決着に訴えることはありえない。というのも、歴史家は、伝承という際限のない媒介によって、自身の対象から隔てられているからである。

しかしこの隔たりは、他の面から見ると、まさに近さもある。歴史家はその〈対象〉に結びつけられ

ているが、しかし、それは（実験で現象を一義的に確認するように）対象を見いだすという仕方ではない。歴史家は歴史家なりの仕方で、つまり、倫理的世界の理解可能性と親密さによって、自然科学者とその対象との関係とはまったく異なる仕方で、その対象と結びつけられている。（言われてることに耳を傾ける）*Hörensagen*^{*41} は、ここでは悪しき信認などではなく、唯一可能な認証なのである。

「どの『わたし』も自己のうちに閉ざされているが、自己を表出することでは他者に自己を開いている。」（第九節）これに応じて、認識されるものは自然科学と歴史学というふたつの場合では、根本的に異なる。^{*42} なっている。自然認識にとって法則であるものは、歴史家にとっては倫理的諸力である（第一五節）。ここに歴史家は彼が求める真理を見いだす。

伝承をたゆまず研究し続ければ、最後には、繰り返しその理解に成功するようになる。理解の概念はドロイゼンにとって、どれほど媒介されたものとはいえ、究極の直接性という特徴を保持している。「理解が可能であるのは、史料として目のまえにあるものが、われわれにとって同質的な表現だからである。」「人間や人間の表現、造形物に向き合うとき、われわれは自分も本質的に同質であり、また相互的であると感じる。」（第九節）理解が個々の『わたし』を、それが属する倫理的共同性と結びつけるように、家族、国家、宗教といった共同性そのものもまた、表現として理解可能になる。

こうして、表現（Ausdruck）概念を通して歴史的現実性が有意味な領域（Sphäre des Sinnhaften）に高められ、それとともに、ドロイゼンの方法論的自己省察においても、解釈学は歴史学を支配するようになる。「個は全体のなかで理解され、全体は個から理解される。」（第一〇節）これは古くからの修辞学的・解釈学的基本規則であるが、それがいまや内面に向けられる。すなわち、「理解する者は、自分が理解すべき

相手と同じく、ひとつの自我、それ自身でひとつの全体であるがゆえに、相手の全体をその個々の表現から、個々の表現を全体から補完する」。これはシュライアーマッハーの定式である。この定式を用いていることは、ドロイゼンがこの定式の前提をも共有していることを示している。すなわち、歴史は、彼がそれを自由の行為と見なしていたにもかかわらず、彼にとって、テクストのように完全に理解可能で有意味(sinnhaft)なものである。歴史理解の完成は、テクスト理解と同じく、〈精神の現前〉である。だから、ドロイゼンは、たしかにランケよりも鋭く、研究や理解がどのような媒介を含んでいるかを規定したが、しかし、彼もまた結局は、歴史学の課題を美的・解釈学的なカテゴリーでしか考えることができなかつた。歴史学が達成しようとしているのは、ドロイゼンにおいても、伝承の断片をつなぎ合わせて、歴史という大きなテクストを再構成することであった。

第2節 デイルタイの陥った歴史主義のアポリア⁽⁸¹⁾

a 歴史の認識論的問題から精神科学の解釈学的基礎づけへ⁽⁸²⁾

歴史学派における、美的・解釈学的なモチーフと歴史哲学的なモチーフとの緊張は、ヴィルヘルム・デ・イルタイにおいて頂点に達する。デイルタイが傑出しているのは、観念論に対して歴史学的 세계觀が含意する認識論的問題を彼が真に認識していた点にある。彼はシュライアーマッハーの伝記の著者であつたし、また、ロマン主義の理解の理論によって解釈学の成立と本質を歴史学的に考察し、西歐形而上学の歴史を書いた歴史家であつた。その限りで、彼はたしかに、まだドイツ観念論の問題圈のなかで活動していた。

しかし、ランケと一九世紀の新たな経験哲学に学んだ者として、彼は同時にそれとはまったく異なる基盤のうえに立脚していたのであり、それゆえ、彼にとって、シュライアーマッハーの美的・汎神論的な同一哲学も、またヘーゲルの、歴史哲学に統合された形而上学も、もはや妥当性をもちえなかつた。なるほど、ランケやドロイゼンにおいても、観念論と経験的思考に対する態度には同様の分裂が見られたのであるが、デイルタイにおいてこの分裂はとりわけ鋭さを増す。というのも、デイルタイにおいては、単に、経験的研究を遂行する心構えの内部で古典的・ロマン主義的精神がなお生きているというのではもはやなく、そのように作用し続ける伝統のうえに、まずシュライアーマッハーの思想が、やがてヘーゲルの思想が意識的に再受容されて重ね合わされたからである。

それゆえ、イギリス経験論と自然科学の認識論が初期のデイルタイに及ぼした大きな影響を、彼の眞の意図を歪めるものとして除外して考えた場合でも、その眞の意図というものを統一的に把握するのはそれほど容易なことではない。ゲオルク・ミッシュのおかげで、こうした方向への本質的な一步が印された。⁸³しかし、ミッシュの意図は、デイルタイの立場をフッサールの現象学やハイデガーの基礎的存在論といった、同時代の哲学的傾向と対決させることにあつたため、そこではデイルタイの「生の哲学」的な傾向がはらむ内的な分裂が、これらの対立する立場の側から描かれることになった。O・F・ボルノーのデイルタイに関する労作についても同じことが言える。⁸⁴

さて、本節でデイルタイについて示そうとしている分裂の根は、歴史学派が哲学とも経験ともつかないところに位置していたこと（前述）にある。この立場は、デイルタイの認識論的基礎づけの試みによつてまつたく解消されなかつたばかりか、むしろ、それによつて独特の形で先鋭化されることになつた。精神科学の哲学的な基礎づけに向けたデイルタイの努力は、ランケやドロイゼンがドイツ観念論に対しても主張したことから、認識論的帰結を引き出そうとするものであつた。これはデイルタイ自身が明確に意識していたことである。彼は歴史学派の弱点を、彼らが自らの反省から帰結を引き出さなかつたことに見ていた。すなわち、「歴史学派の認識論的的前提とカントからヘーゲルにいたる観念論の諸前提へと遡つて、両者があつてしまつた」というのである。⁸⁵このようにしてデイルタイは、歴史学派における歴史学的経験と観念論の遺産とのあいだに、新しいしつかりした認識論的基礎を構築することを、自らの目標とすることができた。これこそ、カントの純粹理性批判を歴史的理性批判によつて補完するという彼の意図の意味するところである。

このような課題の立て方からすでに、デイルタイが思弁的観念論から離反していることがわかる。この課題設定が立てるアナロジーは、まったく文字通りに理解されなければならない。そこでデイルタイが言おうとしているのは、歴史的理性は純粹理性とまったく同様に正当化を必要とする、ということである。

純粹理性批判の画期的な成果は、形而上学が世界、靈魂、ならびに神についての純粹な理性の学としては破壊されたということにあつたばかりでなく、同時に、アブリオリな概念の使用が正当化され、認識が可能となる領域が示されたことについた。純粹理性批判は靈視者の夢を打ち碎いただけではなく、純粹自然科学はいかにして可能かという問いに答えたのである。ところで、その後、思弁的観念論は歴史の世界を理性の自己展開のなかに一緒に含み込んで、さらに、とりわけヘーゲルにおいて、まさにその歴史の領域において天才的な成果を挙げた。それによって、純粹な理性の学の主張は、原則的には歴史認識の領域にまで拡張されたのであつた。歴史認識は精神のエンツイクロペディーの一部をなすのである。

しかし、歴史学派の目には、思弁的歴史哲学はかつての合理的形而上学と同様に、極端な独断論と映つた。それゆえに、彼らは歴史認識の哲学的基礎づけとして、カントが自然認識に対し成し遂げたのと同じことを求めなければならなかつたのである。

ところが、この要求はカントへの單なる還帰（これは自然哲学の気ままに対しではうつてつけの方法であつた）によつては満たされなかつた。一七世紀における新しい科学の登場によつて立てられた認識の問題をめぐるさまざまな企てに、カントは終止符を打つた。この新しい科学が用いた数学的・自然科学的構成は、カントにおいてその認識価値が正当化されたのであるが、新しい科学がそうした正当化を必要としたのは、それが用いた概念が、思惟的存在体 (*entia rationis*)^{*46} という以外になんの存在要求ももち合わせ

ていなかつたためであつた。この新しい科学を正当化するのに、旧来の模写理論では明らかに不十分だつた。⁸⁶ このように、思惟と存在との共約不可能性という問題を通して認識の問題が新たな仕方で立てられた。デイルタイはこのことをはつきりと見てとつており、ヨルク伯との往復書簡のなかですでに、一七世紀の認識論の問題設定がもつ唯名論的な背景を話題にしてゐる。^{*₄₇} そのような背景があつたということは、デュエム以来の最近の研究でみごとに検証されている。⁸⁷

さて、認識論の問題は、いまや歴史諸科学によつて新たなアクチュアリティを獲得するにいたつた。これは、認識論という言葉がヘーゲルよりもあと時代になつてようやく成立したという語彙の歴史を見ただけでもわかることである。経験的研究がヘーゲルの体系への信頼を失わせたとき、認識論という言葉が用いられるようになつた。一九世紀が認識論の世紀になつたのは、ヘーゲル哲学の解体によつてはじめて、それまで自明であつたロゴスと存在との一致が最終的に破壊されたためであつた。⁸⁸ ヘーゲルは、理性が一切を、歴史をも支配していると説いたが、それによつて彼は、古代のロゴス哲学の最後の、そしてもつとも普遍的な代表者となつた。いまや、アприオリな歴史哲学に対する批判に直面した者は、あらためてカント的批判が力を及ぼす圈内に引き込まれた。つまり、世界史をアприオリに理性によつて構成するといふ主張が退けられ、歴史認識も経験の領域に限定されることになつたあとで、カント的批判の問題は、いまや歴史的世界に対してもまた、立てられるようになつたのである。精神の現れであるとは考えられないという点で歴史が自然と同様であるとすると、そこで問題になるのは、数学的方法の構成による自然認識が人間精神にとつて問題となつていていたように、どのようにして人間精神は歴史を認識できるのかということである。こうしてデイルタイは、どのように純粹な自然科学は可能であるかをカントが問い合わせたのと

並行する形で、どのように歴史的経験は科学となりうるかという問い合わせに対する答えを探らなければならなかつた。それゆえデイルタイは、明らかにカントの問いとのアナロジーに基づいて、精神科学における歴史的世界の構成を担うよう歴史的世界のカテゴリーがどのようなものかを問うたのであつた。

その際、デイルタイが傑出し、また、同様に批判哲学を復活する際に精神科学を考慮に入れた新カント派に対しても際立つているのは、デイルタイが精神科学での経験は自然認識の領域における経験とは根本的に異なるとということを忘れてはいなかつた点である。自然認識の領域において重要なのは、経験によって成立する検証可能な確認のみである。ということはしかし、重要なのは個人の経験から切り離されながら、経験的認識をつねに信頼するものとして成り立たせるものである。この〈認識の対象〉のカテゴリーの分析こそ、新カント派の見るところによれば、超越論的哲学の積極的な成果なのであつた。⁸⁹⁾

新カント派が価値哲学といった形態で企てたのは、こうしたカテゴリー的構成を単に手直しただけで歴史認識の領域に転用するということであつたが、それはデイルタイを満足させるものではありえなかつた。彼は新カント派の批判主義そのものが独断論的であると感じていたが、その点では、かつて彼がイギリス経験論は独断論的だと述べたのと同様に、彼の言つていることは正しかつた。というのも、歴史的世界の構成を担うものは、経験から取り出されて、そのうえで価値連関のもとに現れる事実などではなく、むしろ、経験そのものにそなわる内的歴史性こそ歴史的世界の基盤をなすものだからである。経験とは生の歴史の出来事であり、その典型的な事例は、事実の確認にではなく、想起と期待とが独特の形をとつてひとつつの全体へと融合する点にある。これが経験と呼ばれるものであり、いくども痛い目に遭う (Er-fahrungen machen) ことによって獲得されるものである。それゆえ、とりわけ苦痛と、痛みをともなう現

実経験をすることで成熟して洞察をえる者に与えられる教訓こそ、歴史諸科学の認識のあり方を先行的に形成するものなのである。歴史諸科学は、生の経験においてすでに考えられていることをさらに思考するにすぎないのである。⁽⁹⁰⁾

その限りで、ここで認識論の問題設定は別の手がかりをもつことになる。ある意味ではその課題は容易になる。この問題設定では、概念が〈外界〉と一致する可能性の根拠を問う必要がない。なぜなら、認識されるべき歴史的境界は、最初から、人間精神によつて形成された世界だからである。これを理由にデイルタイは、歴史についての普遍妥当的な総合判断というものは、歴史認識ではまったく問題とはならない、と述べている。⁽⁹¹⁾ この点について彼はヴィーコに依拠している。ここで想起されるのは、ヴィーコがデカルト的懷疑と、これによつて基礎づけられた自然の数学的認識の確實性とに反撃して、人間によつて作られた歴史の世界こそが認識論的優位に立つものだと主張したことである。⁽⁴⁹⁾ デイルタイはそれと同じ議論をしている。すなわち、「精神科学を可能にする最初の条件は、私自身が歴史的存在であり、歴史を研究する者が同時に、歴史を作る者であるということにある」と彼は述べている。⁽⁹²⁾ 歴史認識を可能にするのは、主観と客觀との同質性であると言うのである。

とはいゝ、このことを確認したからといって、それだけではまだ、デイルタイが自らに課した認識論の問題が解けたということにはならない。むしろ、この同質性という条件のなかに、歴史の認識論本来の問題がまだ隠されたままになつてゐるのである。すなわち、問題は、どのように個人の経験とその認識が歴史的経験へと高まるのかである。歴史において問題となるのは、個人によつて直接体験される連関や、あるいは他人によつて直接追体験された連関ではもはやない。デイルタイの議論が妥当するのは、まずもつ

て個人の体験と追体験である。それゆえ、認識論的反省が始まるのも、この体験と追体験からである。そのうえでデイルタイは、どのようにして個人が生の連関を獲得するかについて詳しく述べ、そこから歴史的連関やその認識をも担う構成的な概念を考えようとしたのである。

これらの概念は、自然認識のカテゴリーとは違つて、生の概念 (*Lebensbegriffe*) である。というのも、歴史的世界においては、意識と対象との同一性という観念論の思弁的要請が今なお現実に示せるのであるが、この歴史的世界を認識するための究極の前提は、デイルタイによれば、体験 (*Erlebnis*) である。そこにあるのは直接的な確信である。なぜなら、体験というものは、それを働き（たとえば、覺知すること *Innewerden*）とそこで覺知される内容とに区別されるようなものでは、もはやないからである。⁽⁹³⁾ それはむしろ、それ以上分解することのできない気づき (*Innesein*) なのである。「体験のなかでなにかが所有される」という言い方ですら、まだあまりにも区別しすぎている。そこでデイルタイは、この直接的に確信される、精神的世界の基本要素から、どのように連関が形成され、そして、そのような連関の認識がどのように可能になるか、ということを追究することになった。

すでに「記述的心理学と分析的心理学」に関する構想のなかで、デイルタイは「心的生の獲得連関」を導き出すという課題を、自然認識の説明の形式から区別していた⁽⁹⁴⁾。彼は構造 (*Struktur*) という概念を用いることによって、体験される心的連関を自然現象の因果連関とは分けて捉えようとしている。「構造」という概念が論理的に卓越している点は、構造ということによつて、因果的継起ではなく内的諸関係に基づいた関係の全体が意味されているところにある。

デイルタイは、体験というこの基盤に固有の安定した足がかりをえることができたと考え、またそれに

よつて、ランケとドロイゼンの方法論的反省を曖昧にしていた不釣り合いを克服しようと考へた。だがそれは、彼がその限りで歴史学派の言い分を認めていたことでもある。すなわち、普遍的主觀というようなものではなく、あるのはただ歴史的な個人のみであるという考え方である。意味の理念性は超越論的主觀に帰すべきものではなく、歴史的な生の現実から生じてくるのである。まさに生そのものが自らを理解可能な統一体へと展開し形成していくのであり、これらの統一体を統一体として理解するのは個人である。これはデイルタイの分析にとつて自明の出発点であった。個人に明らかになる（そして、伝記的認識に際して他人によつて追体験され理解される）生の連関は、特定の諸体験がもつ有意義性 (Bedeutungskeit) によって打ち立てられる。これらの体験から、それらが組織化の中心であるかのようにして、ある生の経過の統一が形成されるのである。それはちょうど、ひとつめのメロディーが意味のまとまりをもつようになるのと同じである。ただし、この意味のまとまりは、継起する音の単なる並列からではなく、このメロディーの形態的統一を決定する音楽的モチーフから形成される。

デイルタイにも、ドロイゼンの場合と同様に、ロマン主義解釈学がとつた方法が念頭にあつて、それがいまや普遍的なものへと拡張されていることは明白である。すなわち、テクストの連関と同様に、生の構造連関は全体と部分との関係によつて規定されている。生の各部分は生の全体の一部を表現しており、それゆえ全体にとって意味をもつのであるが、またそれぞれの部分がそれ自身としてもつ意味も全体のほうから規定されている。これはテクスト解釈に関する古い解釈学的原理であるが、それが生の連関にも妥当するのは、この連関においても同様に、各部分に表現される意味の統一性が前提されているからなのである。

さて、デイルタイによる精神科学の認識論的基礎づけにおいてなされるべき決定的な一步は、そこで、個人の生の経験における連関の構成から、個人によつて体験も経験もされない歴史的連関への移行である。ここでは、いかに思弁を批判しようと、現実の主觀に代わって〈論理上の主觀〉を措定することが必要になつてくる。デイルタイはこの困難をはつきりと自覺していた。しかし、彼は次のように自分に言い聞かせたのである。すなわち、こうした措定はそれ自体としては許されないものではない。というのも、一世代ないし一国民の一體性といつたものへの個人の帰属は、まさに、説明によつてその背後に遡ることができない以上、あるがままに承認せざるをえない心的現実を示しているからだ、という。たしかに、世代や國民は実在の主觀ではない。それはこの論理的主觀の境界が流動的であるということからすぐにわかることであるし、各個人もその存在の一部をもつてそれに関与しているにすぎない。それでもなお、デイルタイによれば、そのような主觀について言明を行なうことにはなんら問題はない。歴史家は、諸國民の行為や命運について語るときに、そのようなことをつねに行なつている。⁽⁹⁵⁾ 問題なのは、どのようにしてそのような言明が認識論的に正当化されうるかということだけである。

デイルタイ自身、そこに決定的な問題を見ていたのであるが、この点に関して彼の考えが完全に明瞭になつていたとは主張できない。ここで決定的な点となつていたのは、精神科学の心理学的な基礎づけから解釈学的な基礎づけへの移行という問題である。だが、この点においてデイルタイはけつして構想の域を出ることはなかつた。それゆえ、『構成』⁽⁹⁶⁾ の詳論された部分においては、自伝と伝記という、歴史的経験と認識のふたつの特殊な場合が、完全には根拠づけられないまま優越的な地位を与えられている。というのも、すでに見てきた通り、歴史の問題とは、そもそもどのようにして連関が体験可能で認識可能になる

かということではなく、それ自体としてはだれも体験しなかつた連関もまた、いかにして認識可能となるのかということだからである。いずれにせよ、疑問の余地がないのは、ディルタイがこの問題の解明を理解という現象から出発して考えたということである。理解とは表現の理解である。表現のなかで、表現されたものは原因が結果に現れるのとは別のあり方で現れている。それは表現自体のなかに現前しているのであり、それが理解されるのは、表現が理解されたときなのである。

ディルタイは最初から、精神的世界の諸関係を自然連関における因果関係とは区別しようと努めていた。それゆえ、表現および表現の理解という概念は、彼にとってはじめからその思想の中心に位置するものであつた。彼はフッサールに依拠することによって新たな方法的明晰さを獲得したが、これは、フッサールの『論理学研究』をきっかけに、作用連関から生じてくる意味の概念を、彼が最後には自らの思想に統合したからである。心的生の構造性というディルタイの概念が意識の志向性の説に対応するのは、その説もまた心理学的事実だけでなく、意識の本質規定を現象学的に記述している限りにおいてである。あらゆる意識はなにものかについての意識であり、あらゆる行為はなにものかに対する行為である。この志向性が向けられている当のもの、つまり志向対象は、フッサールによれば、実的(reell)な心理学的構成素ではなく、ある理念的統一、思念されているものそのものである。このようにして、フッサールの『論理学研究』第一研究は、理念的で一なる意味という概念を、論理学における心理学主義の先入見に対して擁護した。この証明は、ディルタイにとつて決定的な意味をもつことになつた。なぜなら、フッサールの分析を通してはじめて彼は、〈構造〉を因果連関から区別するものがなにであるかを、本当に言えるようになつたからである。

それは次の例を見れば明らかになる。ある心的構造、たとえば個人が、個性を形成するのは、自分の素質を発展させるとともに、その際同時に、自己を制約する状況の影響を経験することによってである。そこで現れてくる本来の〈個性〉、すなわちその個人の性格は、原因として作用する要因の単なる結果ではなく、また、この因果作用のみから理解されるべきではない。個性はそれ自体として理解可能な統一、生の統一をなすのであり、この統一は個性のどの表出においても表現され、それゆえどの表出からも理解されうるものである。ここでは、因果作用の秩序とは別に、複数のなにかが結びついて、ひとつのが固有な形態となる。これこそ、デイルタイが構造連関というときに意図していたものであり、それを彼は今度はフツサールに従つて〈意味 Bedeutung〉と呼ぶのである。

いまやデイルタイは構造連関がどのように与えられて、いるか——これがエビングハウスマ^{*50}との論争における主たる論点であった——を言うこともできるのである。すなわち、構造連関は直接的な体験において与えられているものではないが、それはまた単に心的生の〈メカニズム〉に基づいて諸要因が因果的に作用した結果として構成されるものでもない。むしろ、意識の志向性という説は、所与の概念の新たな基礎づけを可能にするのである。それ以来、体験の原子から連関を導き出すという仕方で説明することなど、もはや課題ではなくなった。むしろ、意識はいつもすでにそのような連関のもとにあり、それらの連関を志向することが意識の本来のあり方である。このように、デイルタイはフツサールの『論理学研究』を画期的だと感じたが、それは構造とか意味とかといった概念が、構成要素から導き出すことができないにもかかわらず、正当化されたからであった。構造や意味は構成要素から成り立つており、それに基づいて構成されるとされていたのであるが、いまやそれらのほうが構成要素とされるものよりも根源的なものである

ことが証明されたのである。

もちろん、フッサールによる意味の同一性の証明は純粹に論理学的な研究の成果であった。デイルタイがそこから作り出したものは、まったく異なるものであった。彼にとつて意味とは論理的概念ではなく、生の表現として理解されるものである。生そのもの、この流動する時間性は、持続的な意味の統一の形成を目指している。生そのものが自己を解釈する。生はそれ自身、解釈学的構造をもつ。それゆえ、生は精神科学の真の基盤をなす。解釈学は、デイルタイの思想のなかのロマン主義の遺産といったものではなく、〈生〉に哲学を基礎づけることから必然的に帰結するのである。デイルタイは、まさにそれによつて、ヘーゲルの〈主知主義〉を根本的に乗り越えたと思つていた。ライプニッツに由来するロマン主義的・汎神論的な個性 (Individualität) 概念も、彼にとつては満足できるものではなかつた。生に哲学を基礎づけたデイルタイは、個性の形而上学にも抵抗し、自らの立場は、自分自身の法則を展開する窓のないモナドといふライプニッツの考え方からはるかに隔たつてゐると意識していた。個性はデイルタイにとつて、現象に根ざす根源的的理念などではない。彼はむしろ、あらゆる〈心的生〉が〈状況のなかにある〉と主張する。⁽⁹⁸⁾ 個性の根源的な力などといふものは存在しない。個性は自らの存在を貫くことによつてこそ、その本来のものである。状況や他のものからの働きかけによつて制約されているというのは、個性の本質に属することである。このような制約は——歴史的な諸概念にだけでなく——個性の本質にも属している。目的や意味といった概念も、デイルタイにとつては、プラトン主義やスコラ哲学で言うイデアではない。これらの概念もまた、状況や他者に制約されている以上、歴史的な概念である。すなわち、これらはエネルギー概念 (Energiebegriffe) でなければならぬ。エネルギー概念を基礎づけるのにデイルタイはフイヒテに依

拠しているが⁽⁹⁹⁾、フイヒテはまさにランケにも決定的な影響を及ぼしていた。その限りでは、デイルタイの生の解釈学は歴史学的世界観の土台のうえにとどまろうとしている。⁽¹⁰⁰⁾ 哲学は彼に、この世界観の真理を語ることを可能にする概念を与えたにすぎないのである。

とはいって、このように他の傾向から明確に区別されたからといって、デイルタイが解釈学を「生」に基づいたことが、観念論的形而上学の潜在的帰結を免れることができたかというと、それはまだ決まつたわけではない。彼にとって次のような問い合わせ立てられる。すなわち、個性の力は、個人を越え個人に先立つもの、すなわち客観的精神と、いかに結びつくのであろうか。力と意味、暴力と理念、生の事実性と理念性との関係をどのように考えるべきであろうか。結局のところこの問い合わせにおいて、歴史の認識はいかにして可能であるのかという問い合わせされるはずである。というのも、歴史のなかの人間は、同じように、個人と客観的精神との関係によって根本から規定されているからである。

さて、この関係は明らかにけつして一義的ではない。それは一方では、限界、圧力、抵抗の経験であり、それを通じて個人は自分自身の力を意識する。しかし、個人が経験するのは、事実性の堅い壁だけではない。むしろ歴史的存在として、個人はもろもろの歴史的現実を経験するのである。そして、これらの歴史的現実はまたつねに同時に、個人を支えるもの、そのなかで個人が自己を表現し再発見するものである。そのようなものとして、歴史的現実は「堅い壁」ではなく、生の客観化である。(ドロイゼンは「倫理的諸力」という言い方をしていた。)

このことは、精神科学の固有性にとって、決定的な方法的意味をもつ。精神科学では、所与という概念が根本的に異なる構造をしている。精神科学における所与を自然科学における所与に對して際立たせるの

は、「物理的世界の形象に特有な、固定的なもの、異質なものを、この領域では、所与の概念からすべて除いて考えなければならない」⁽¹²⁾ ということである。ここではすべての所与は作り出されたものである。かつてヴィーコが歴史的対象に認めた優位性こそ、デイルタイによれば、歴史的世界を自らのものにする理解の普遍性を基礎づけるのである。

とはいへ、疑問が生じる。すなわち、この基盤のうえに立てば心理学的立場から解釈学的立場への移行は本当に成功するのか、あるいは、その際にデイルタイは、問題連関に巻き込まれ、思いもよらず、また気づかぬうちに思弁的観念論に近づいてはいないであろうか。

というのは、フイヒテばかりでなく、今引用された箇所からは、言葉遣いにいたるまでヘーゲルの声が聞こえてくるからである。このデイルタイの文章からは、〈実定性〉に対するヘーゲルの批判⁽¹³⁾、自己疎外の概念、他在における自己認識という精神の規定を容易に導き出すことができるが、それでは、観念論に対して歴史学的世界觀が強調し、デイルタイが認識論的に正当化しようと企てた、ヘーゲルとの差異は、いつたいどこに行ってしまったのかと問わざるをえないのである。

デイルタイが生というこの歴史の基本事実を特徴づける際に用いる主要な言い回しを考慮に入れるならば、この疑問はますます強まる。よく知られているように、彼は「思想を形成する生の労働」という言い方をしている。この言い回しがヘーゲルとどこが違うのかを言うのは容易ではない。たしかに、生は〈究め尽くせない相貌〉⁽¹⁴⁾ を呈するとされているし、また、デイルタイは、生に文化の進歩しか見ないのはあまりにお人好しな見方だとあざ笑うかも知れない。だが生は、それが形成する思想に基づいて理解される限り、目的論的な解釈図式に服するのであり、精神として考えられている。デイルタイが晩年ますますへー

ゲルに依拠するようになり、以前ならば〈生 Leben〉と言つていた箇所で精神 (Geist) と言うようになつたことも、それとよく符合する。彼はそれによつて、ヘーゲル自身も同様にたどつた概念的発展を繰り返しているにすぎない。この事実に照らして注目すべきは、ヘーゲルのいわゆる青年期神学論についての知識を、われわれがデイルタイに負つてゐるということである。このヘーゲルの思想の発展史に関して彼が編集した資料には、ヘーゲルの精神概念の根底にはプネウマ的な生概念があることが、まったく明瞭に現れてゐる。⁽¹⁰⁵⁾

デイルタイ自身、自分をヘーゲルと結びつけるものがなにであり、分かつものがなにであるのかということについて、彼なりに証明しようとした。⁽¹⁰⁷⁾ だが、ヘーゲルの理性への信仰や世界史の思弁的な構成に対する彼の批判、絶対者の弁証法的自己展開からあらゆる概念をアブリオリに導くことへの批判は、もしデイルタイも〈客観的精神〉の概念にあれほど中心的な位置を与えるのであれば、いつたいなにを意味するのであろうか。たしかに、デイルタイはこのヘーゲルの概念を観念的に構成することには反対した。「今日、われわれは生の現実から出発しなければならない。」⁽¹⁰⁸⁾ 彼は次のように述べている。「この生の現実を理解し、適切な概念で記述することを試みなければならない。客観的精神を、世界精神の本質を言い表す普遍的理性に一面的に基礎づけたり、また観念的に構成したりすることにより、新たな客観的精神の概念が可能になる。すなわち、客観的精神には、家庭、市民社会、国家、法だけでなく、それと同様に、言語、習俗、あらゆる種類の生の形式や生活スタイルが含まれる。そして、ヘーゲルが絶対的精神として客観的精神から区別したもの、つまり、芸術と宗教と哲学もまた、いまや、この客観的精神の概念に含まれるのである……。」

疑いもなく、これはヘーゲルの概念の改変である。この改変はなにを意味するのであろうか。それはどの程度まで〈生の現実〉を考慮しているのであろうか。一番重要なのは、明らかに、客観的精神の概念が芸術や宗教、哲学へと拡張されていることである。というのもそれは、デイルタイが芸術や宗教、哲学をなかにも、直接的な真理ではなく生の表現形態を見ている、ということだからである。彼は芸術と宗教を哲学と同等の位置におくことによつて、同時に思弁的概念の要求を退けている。その際、デイルタイは、これらの形態が客観的精神の他の形態に対し優位にあるということは、まったく否定していない。精神は「まさにこれらの強力な形態において」自己を客観化し、また認識されるからである。ところで、芸術や宗教、哲学は精神の自己認識を完成させる点で他の形態に対し優位に立つからこそ、ヘーゲルはそれらを絶対的精神と理解したのである。これらのなかにはもはや異質なものはなにもなく、精神はまったく自己自身のもとに在つて安らいでいるとされたのである。デイルタイにとつても、すでに見たように、芸術という生の客觀化はまさに解釈学の勝利を意味するものであった。それゆえ、ヘーゲルとの対立は次の一
点に要約される。すなわち、ヘーゲルによれば、哲学的概念において精神の帰郷が成し遂げられるのに対し、デイルタイにとつて、哲学的概念は認識としてのではなく、表現としての意味をもつのである。

そこでわれわれが問わなければならないのは、デイルタイにとつても真に〈絶対的精神〉であるような精神の形態、つまり、自らが自らにとつて完全に透明になり、あらゆる異質性や他者性が完全に消え去つたような精神の形態が存在しないであろうか、という問いである。そのようなものが存在し、この理想に對応するのが、思弁哲学ではなく、歴史意識 (das geschichtliche Bewußtsein) であるということは、彼にとつて疑問の余地がなかつた。歴史意識は人間的・歴史的世界のあらゆる現象を、精神が自己自身をより

深く認識するための対象にすぎないものと見なす。歴史意識は、これらの現象を精神の客觀化として理解するとき、これらの現象を「客觀化がそこから生じてきた生き生きとした精神の活動」へ差し戻す。それゆえ、客觀的精神の諸形態は、歴史意識にとつては、この精神の自己認識のための対象なのである。歴史意識は、歴史のあらゆる所与を生の表出として理解し、これらの所与がこの生に由来するものと理解することによつて、いたるところに広がっていく。すなわち、「ここでは生が生を捉える」のである。このようにして、伝承の全体は、歴史意識にとつて、人間精神の自己自身との出会いとなる。それによつて歴史意識は、芸術、宗教、哲学という特別な創造物にしか与えられないように見えたものを、自分のほうへ引き寄せる。思弁的な概念知においてではなく、歴史意識において精神の自己知は完成するのである。歴史意識はあるるものに歴史的な精神を認める。哲学ですら、生の表現としてしか認められない。このことを意識することによつて、哲学は自らが概念による認識であろうとする古い要求を放棄する。哲学は哲学の哲学となる。つまり、哲学は、生のなかに哲学が——科学と並んで——含まれるとということの哲学的な基礎づけとなるのである。デイルタイは最晩年の著作において、そのような哲学の哲学を構想した。この構想において、彼は世界観の諸類型を生の多面性へと還元し、これらの諸類型において生が自己を展開するとしたのである。⁽¹⁾

このように形而上学を歴史のなかで克服することを脇で支えたのが、精神科学による偉大な文学の解釈であり、そこにデイルタイは解釈学の勝利を見ている。哲学と芸術は、依然として、歴史学的に理解する意識にとつて相対的な優位を保っている。哲学と芸術が特権を保っているのは、それらが〈純粹表現〉であり、それ以外のなにものもあろうとしないがゆえに、これらから苦労して精神を読み取る必要がない

からである。しかし、そうでありながらやはり、哲学や芸術は直接的な真理なのではなく、ただ生の理解の道具として役立つにすぎない。ある文化の特定の全盛期がその文化の〈精神〉を認識するために他の時代よりも優先されていたり、偉大な人物たちの特徴として、彼らの計画や行為のなかに眞の歴史的決断が現れているとされたりするが、それと同様に、哲学と芸術も解釈しながら理解することに対し、とりわけ受け入れられやすい。それは哲学と芸術が形態 (Gestalt) としてもつ利点である。精神史は哲学や芸術の生成を追求するが、形態とはそのような生成から自立した、意味全体が純粹に造形されたものである。シュライアーマッハー伝の序文で、デイルタイは次のように述べている。「精神の運動の歴史には、誠実な記念碑がもつ長所がある。ひとは、自分の意図については糊塗することはできるが、作品のうちに表現されている自身の内面の内実は隠しようがない」¹² デイルタイがわれわれに次のようなシュライアーマッハーの覚書を伝えているのは偶然ではない。「花は眞の成熟である。果実は植物の組織にはもはや属さないものの無秩序な蔽いにすぎない」¹³ デイルタイは明らかに、美的形而上学のこのテーマを共有している。このテーマが、歴史に対する彼のかかわりの根底にある。

デイルタイは客観的精神の概念を改造して歴史意識を形而上学の代わりにおいたが、このことはこのテーマに対応する。しかし、ここで問われるのは、ヘーゲルにおいては思弁的概念によつて自己を理解する精神の絶対知が占めていたこの場所を、本当に歴史意識がふさぐことができるのであろうかということである。デイルタイ自身は、われわれ自身が歴史的であるからこそ歴史を認識するのであると指摘している。そうだとすると、歴史認識の説明は容易になるはずである。しかし、それは本当にそうであろうか。そもそも、〈歴史は人間が作つたので、人間に理解可能である〉というヴィーコのしばしば引用される定式は

正しいのであろうか。この命題は人間の創造能力の経験を歴史的世界に投影しているのではないだろうか。というのも、歴史的世界ではわれわれは事物の制御不可能な成り行きに直面するので、〈作為Machen〉について、つまり、計画やその遂行について、まったく語りえないからである。この世界では認識論的な説明が容易になるという主張はどう正当化されるというのか。実際には説明は難しくなるのではないか。意識が歴史的 (geschichtlich) に制約されていることは、意識が歴史学的 (geschichtlich) な知として完成するには、乗り越えられない障壁とならざるをえないのではないか。ヘーゲルは歴史を絶対知に止揚することによってこの障壁を克服しようと望んだ。しかし、生が、デイルタイが考えるように、汲み尽くすことのできない創造的な現実であるとすれば、その場合、歴史の意味連関の不斷の変転は、客觀性に達する知識というものを排除せざるをえないのではないだろうか。すなわち、歴史意識は、結局のところ、ユートピア的な理想であり、自らのうちに矛盾をかかえ込んでいるのではあるまいか。

b デイルタイの歴史意識分析における科学と生の哲学との分裂

デイルタイは以上の問題に倦むことのない反省を行なった。彼の反省の目標は、いつも、認識する者が歴史的に拘束されているにもかかわらず、その認識が客觀的な科学で正当化することにあつた。そのために役立つことになつたのが、それ自身の中心から理解できるということは、じつのところ、解釈学に古くからあつた原理になつものであつたし、また、歴史学的思考の要求、すなわち、ある時代はそれ自体から理解しなければな

らず、またその時代に無縁の現代の尺度をもつて測ることは許されない、という要求に応じるものであつた。この図式によると——デイルタイの考え方であるが——ますます大きな歴史的連関の認識を考えることができるようになるし、この認識は普遍史的認識にまで拡大できる。このことはまさに、ある語は文全体からしか理解できず、文はテクスト全体の連関においてしか、いや文学の伝統全体の連関においてしか理解できない、というのと同じである。

このような図式を適用するには、もちろん、その前提として、歴史観察者が自己の歴史的立場に拘束されていることを克服できなければならない。しかし、このことこそ、なにに対しても真に歴史学的な観点をとろうという歴史意識の要求である。歴史意識はそのような要求が充たされれば、完結すると考える。

したがつて、歴史意識は〈歴史感覚〉を磨いて、自分が生きる時代の先入見を克服しようと努力する。こうして、デイルタイは自分では歴史学的世界観の真の完成者であると感じていたのである。なぜなら、彼は意識を歴史意識に高めることを正当化しようとしていたからである。彼の認識論的反省が正当化しようとしていたのは、根底においては、ランケ流の壮大な叙事詩的自己忘却にほかならなかつた。ただ、ランケでは美的自己忘却が支配していたのに代わつて、全面的かつ無限の理解が君臨することになつた。歴史学を一種の理解心理学に基づけることがデイルタイの念頭に浮かんでいたのであるが、それはまさに歴史家をその対象と觀念的に同時化するものである。この同時性をわれわれは美的と呼ぶのであり、ランケにみごとな形で見いだされるのである。

当然のことであるが、有限の人間にとつてそのような無限の理解がどのようにすれば可能になるのか、という決定的な問いは残る。これは本当にデイルタイの見解であったのだろうか。デイルタイこそヘーゲ

ルに対して、だれしも自分自身の有限性 (Endlichkeit) の意識を保持しなければならない、と主張したのではないか。

だがここでは、さらに詳細な検討をしなければならない。ヘーゲルの理性観念論に対するデイルタイの批判は、ヘーゲルの概念的思弁のアприオリズム（先天主義）に対してのみ向けられたものであった。精神の内的無限性はデイルタイにとって原理的に疑わしいものではまったくなく、むしろ、歴史学的に啓蒙されて、すべてを理解する天才へと成熟した理性といった理念のなかに積極的に実現していたのである。デイルタイにとっては、有限性の意識は意識の有限化でも制約でもなかつた。それはむしろ、生にはエネルギーと活動において、あらゆる制約を超えて高まり行く能力がある、ということの証明である。それゆえ有限性の意識は、まさに精神の潜在的な無限性を示している。もちろん、思弁ではなく、歴史的理性という形をとつて、この無限性が実現してくるのである。歴史学的理解は精神の總体性と無限性にその堅固な基盤をもつてゐるから、あらゆる歴史上の出来事へと広がるのであり、眞の意味で普遍的である。デイルタイはこれを説明するために、人間の同質性から理解の可能性を導き出す古い理論に従う。彼は自分自身の体験世界を、生の拡張への单なる出発点と見なした。拡張とは、自己の生を他者の生に移し替えながら、自己の体験の狭さと偶然性を、歴史世界の追体験でえられることの無限性によつて補完することである。

理解の普遍性はわれわれの知の歴史的な有限性によつて制約されているが、それはデイルタイにとって主観的なものにすぎない。たしかに、彼はそのような制約のなかに、認識を豊かにするにか積極的なものを認めている。そうして彼は、共感 (Sympathie) があつてこそ本当の理解が可能になると断言する。⁽¹⁵⁾

だが、それは原理的に重要なことなのであるうか。まず、ひとつのこととを確認しよう。すなわち、彼が共感を認識条件としてのみ見ているということである。共感ということ（これはひとつの愛の形式である）は、認識の情動的な条件とはまったく別のものではないかという疑問を、ドロイゼンとともに投げかけることができる。共感は『わたし』と『あなた』との関係の形式のひとつである。たしかに、そのような現実の倫理的関係の中には認識も働いているし、その限りでは実際に、愛が目を開かせることが示される。しかし、共感は単なる認識条件をはるかに超えたものである。共感によつて同時に、相手も変化する。ドロイゼンには次のような意味深い命題が見られる。「*そのようにおまえはあらねばならない。なぜなら私はそのようなおまえを愛しているからだ。*」これが教育というものの秘密である。⁽¹⁷⁾

デイルタイが「普遍的な共感」という言葉を用い、その際に老人の円熟を念頭においていることを考慮すると、彼の考へているのは、たしかに共感という倫理的現象ではなく、完成された歴史意識である。そのような歴史意識は、ある対象に対する選り好みとか親近感といった主観的な偶然によつて理解に押しつけられた限界を根本的に乗り越えてしまうのである。ここでは実質的にはデイルタイは、万物とともに苦しみ万物とともに知る能力に歴史家の価値を見ていたランケに従つている。⁽¹⁸⁾なるほど、一見デイルタイはランケの考へを限定しているようではある。すなわち、「われわれ自身の生が偉大な対象によつて制約され続けること」を歴史的理窟の特別な条件としているし、また、そうした条件に理解の最高の可能性を見ているからである。しかし、自分自身の生の制約ということで主観的な認識条件以外のことを考へるならば誤りであろう。

これを明らかにするのが次の例である。デイルタイがトウキュディデスのペリクレスへの、あるいはラ

ンケのルターへのかかわりを挙げるとき、彼は同質の天才が直観的に結びつくことを考えている。こうした結びつきがあると、歴史家には、普通ならば辛苦の末に到達できるような理解がごく自然と可能となる。しかし、デイルタイは、例外的に天才にのみ成功するこのようない理解は、基本的には学問的方法を通じていつでも可能だと考えた。彼は、精神科学が比較の方法を用いることを、自分自身の経験範囲の狭さに由来する偶然の制約を克服し、「さらに大きい普遍性をそなえた真理へと高まつていく」課題によつて明確に根拠づけているのである。

ここに彼の理論にまつわるもつとも疑わしい点のひとつがある。比較はその本質として、認識主体が制約されていないことをあらかじめ前提としている。主体は、比較の対象となるものどちらをも意のままに扱う。比較は明らかに対象を同時化する。それゆえ、比較の方法が本当に歴史認識の理念にとつて十分であるのか疑わざるをえない。比較は自然科学の特定の領域では当然であり、また精神科学のいくつかの領域、たとえば、言語研究、法学、芸術学などで大成功をおさめている方法である。⁽¹²⁾ そのような方法がここでは、従属的な補助手段から、歴史認識の本質にとつて中心的な意義をもつものへと格上げされてしまつていなか。この格上げによって、しばしば、単に表面的で、必然性のない考えが、誤つて正当化されてしまう。ここでは、「比較はつねに美的であつて、つねに形態にこだわる」というヨルク伯の言葉を正しいと認めてよいであろう。そしてまた、ヨルク伯以前には、ヘーゲルが天才的に比較の方法を批判していることが想い起これる。⁽¹³⁾

いずれにしても明らかにデイルタイは、有限で歴史的な人間が自分の立場に拘束されていることは、精神科学的認識の可能性にとって、なんら原理的な障害とはならないと考えていた。歴史意識は自らの相対

性をそれ自身で乗り越え、それによつて精神科学の認識の客觀性を可能にするというのである。ここに疑問が生じる。すなわち、そのような要求は、あらゆる歴史的な意識を超えた哲学的な絶対知という概念を内包せずに正当化されるものであろうか。この歴史意識が自らは制約されながら、客觀的認識への基本的要要求を放棄せずに済むのだとすると、——歴史に関する他の意識形態に対しても——その特徴はいつたいなにであろうか。

その特徴は、実際にヘーゲルの言う意味での〈絶対知〉にはありえない。すなわち、現在の自己意識のなかに、生成した精神の全体を統合するといった点にはない。それどころか、精神の歴史の真理全体を自分のなかに含み込もうという哲学の要求は、歴史学的世界觀によつて否定されたのである。人間の意識は、すべてを自身と同時化し現前させる無限の知などではないのだが、これがむしろ、それが歴史経験を必要とする理由である。意識と対象の絶対的同一性は、有限で歴史的な意識には原理的に到達不可能なのである。つねに意識は歴史の作用連関に巻き込まれている。そうしてみると、それにもかかわらず自分自身を超えて、それによつて客觀的に歴史を認識しうるようになるというその特徴は、なにを根拠としているのであろうか。

この問い合わせに対するはつきりした答えは、ディルタイには見あたらないであろう。だが、間接的には、彼の学問的著作の全体がその答えを表している。たとえば、次のように言えるかも知れない。すなわち、歴史意識 (historisches Bewußtsein) は自己消去といつよりも、むしろ、強められた自己所有であつて、それが歴史意識に他のどのような精神の形態とも異なつた特徴を与えていた。歴史意識が生じてくる歴史的生活の根底がどれほど解きがたいにしても、歴史意識は歴史学的態度をとる自己の可能性を歴史的に理解する

ことができるというのである。それゆえ、歴史意識は、歴史意識へと輝かしい展開を遂げる以前の意識のような、生の現実の直接的な表現ではない。それはもはや、自分自身の生という尺度を、自分がそのなかにいる伝承に当て、伝承を素朴に同化して伝統の形成を継続させる、ということはしない。歴史意識はむしろ、自分自身および自分がそのなかにいる伝承に対しても、自分が反省的関係にあることを知っている。つまり自己の歴史から自己理解をする。歴史意識は自己認識の一様態である。

このような答えは、自己認識の本質をさらに深く規定しなければならないときの指針となるかも知れない。しかも事実、デイルタイは、やがて示すように、結局は失敗に終わったのであるが、どのように自己認識から科学的意識が生じるのかを、〈生から〉理解することを目指したのである。

デイルタイは生に出発点をとる。生はそれ自身、反省の力をもつ。今日われわれがデイルタイの哲学的思索における生の哲学の傾向を論じられるのは、ゲオルク・ミッシュの精力的な解説のおかげである。生の哲学は、まさしく、生そのもののうちに知が根ざしていることに基づいている。体験を特徴づけていわゆる覚知 (Innesein) がすでに、^{*51} 一種の生の自己還帰を含んでいる。「知は体験のうちにあり、反省をともなわずに体験と結びついている」しかし、デイルタイによると、意味は生の連関において現れてくるのであるが、その現れ方をも規定しているのが、同じ内在的な生の反省性である。すなわち、意味はわれわれが「目標を追い求めること」をやめなければ経験されないのである。そうした反省が可能になるためには、距離をとること、われわれ自身の行為の連関から離れることが必要になる。デイルタイが強調しているのは——この点彼は疑いなく正しい——、あらゆる学問的客観化に先立つて、生は自分自身の姿をごく自然に捉えていいることである。こうした姿は、ことわざや伝説の知恵のなかに、わけても偉大な芸術作品のな

かに客觀化されている。そのような作品では、「精神的なものがそれを作り出した者から獨立している」^[12]のである。それゆえ芸術は、生を理解するための特別な機関である。なぜなら、芸術の「知と行為のあいだにある境界域」でこそ、觀察や反省や理論では到達できないような生の深みが開示されるからである。生そのものが反省の能力をもつのであれば、偉大な芸術の体験表現は特別な地位を占めるることは確かである。だからといって、生のあらゆる表現につねにすでに知が働いていて、それによつて真理が認識されることは否定されるわけではない。というのは、人間の生を支配している表現形式は、すべて客觀的・精神の形態だからである。言語や慣習や法的諸形式によつて、個人はいつもすでに自身の特殊性を超えてきた。個人は大きな倫理的共通領域のなかで生きており、この堅固な共通性に基づいて、自身の主觀的な情動が偶然に流されないように、自己理解を行なつてゐる。共通の目的への献身、共同体のための活動への没頭こそが、「人間を特殊性と移ろいやすさから解放する」というのである。

こういつた考えは、ドロイゼンにも見られるであろうが、デイルタイの場合は独特な調子をもつてゐる。デイルタイによると、觀照と実践的反省のふたつの方向において、生は同じ傾向、すなわち、「安定性への努力」^[13]を見せる。ここから、彼が科学的認識と哲学的自己反省の客觀性を生の自然な傾向の完成と見なしていた、ということがわかる。デイルタイの反省を導いていたのは、精神科学の方法を自然科学の手続きに外面向に適合することではけつしてない。彼は精神科学と自然科学の真の共通性に気づいていた。觀察にともなう主觀的な偶然性を克服することが実驗的方法の本質であり、この方法を補助として、自然の法則性の認識に成功するのである。精神科学も同じように、自身の位置の主觀的偶然性を自分が慣れ親しんでいる伝承の力を借りて、方法的に克服しようと努め、それによつて歴史認識の客觀性に達する。哲学

的自己反省も「それ自身、人間的歴史的事実として自らを対象化」し、概念による純粹認識への要求を放棄する限りで、それ自身、諸科学と同じ方向に進む。

したがつて、生と知の連関は、デイルタイによれば、最初から自明な前提である。このことにより、彼の立場は、哲学の側から、それも特に観念論的反省哲学の議論によつて、彼の歴史的〈相対主義〉に対し、向けられうるあらゆる反論に対し難攻不落になる。デイルタイは哲学を生の原事実に基礎づけたが、これによつて、これまでの哲学の思考体系に代わろうとする矛盾なき命題体系を作ろうとしたのではない。むしろ、彼が生における反省の役割として示したことが、哲学的自己反省にも同じように妥当する。哲学的自己反省は、哲学をも生の客觀化と理解することによつて、生そのものを考え方抜く。それは哲学の哲学⁵²である。ただし、それは観念論が言う意味において、観念論と同じことを主張するのではない。それは単一の思弁的原理から唯一可能な哲学を基礎づけるようなことはせず、歴史的自己反省の道を歩み続けるのである。その限り、哲学的自己反省は、相対主義に陥っているという反論には屈しない。

デイルタイ自身はこのようないく度となく考慮し、『相対性のなかで客觀性がどのように可能か』、『絶對的なものへの有限なものとの關係はどのように考えうるのか』という問い合わせの答えを探し求めた。「課題は、諸時代の相對的な価値概念が、どのように絶對的なものへと拡張されたのかを叙述することである。」しかし、この相対主義の問題に対し、実際にデイルタイが答えを出したのかを探しても、無駄である。それは、彼が正しい答えを見つけなかつたからではなく、相対主義は彼自身の真の問ひではなかつたからである。彼は、むしろ、自らが歴史的自己反省の展開のなかにいることを知つていた。この展開のなかで、彼は相対性から相対性へと導かれ、いつもすでに絶対者への途上にいるのである。その限りでは、

エルンスト・トレル^{*53}チがデイルタイのライフワークを、「相対性から全体性へ Von der Relativität zur Totalität」という標語に要約したのは、まったく正しい。デイルタイ自身の定式は「意識的に、制約された存在であること」である——この定式は明らかに反省哲学の主張に対抗して立てられている。反省哲学は、精神の絶対性と無限性へと高まることにより、そして、自己意識の完成および真理によつて、あらゆる有限性の制約を超えると主張する。だが、デイルタイが〈相対主義〉という異議についてたゆまず行なつた反省から明らかになるのは、彼が生の哲学から始めた帰結では、観念論の反省哲学に実際には対抗できなかつたということである。そうでなければ、彼は相対主義という異議に〈主知主義〉を見抜けたはずである。生における知の内在から出発した限りで、彼はまさにその〈主知主義〉の基盤を崩し去ろうとしていたはずなのである。

この曖昧さの究極の根元は、デイルタイの思考内部の不統一性、すなわち、彼が前提としていたデカルト主義の未解消にある。精神科学の基礎づけに関する彼の認識論的反省は、彼が出発点とした生の哲学と実際には結びつかない。このことを示す明白な証拠が彼の晩年の手記にある。デイルタイはそこで、哲学的基礎づけに対して次のことを求めている。すなわち、哲学的基礎づけは、「意識が権威的なものをふるい落とし、反省と懷疑の立場に立つことにより、妥当な知に到達しようと努める」⁽²⁸⁾ような分野であれば、どこにでも及ぶべきだとする。このような命題は、近代科学と近代哲学の本質に関する無難な言明に見える。そこにデカルト主義の響きを聞き逃すわけにはいかない。だが実際には、デイルタイが続けて述べている箇所で、この命題はまったく別の意味で適用されている。すなわち、「いたるところで、生は自己のなかにおかれているものについての反省に行き着く。反省は懷疑にいたるが、懷疑に対して生が自己主張

するようになると、そのときははじめて思惟は妥当な知の形をとつて終結することができる」。ここではもはや、哲学的先入観が、デカルト的な認識論的基礎づけによつて克服されるのではない。生の現実、倫理、宗教、実定法の伝統こそが、反省によつて解体され、新たな秩序を必要とするのである。デイルタイがここで知とか反省とかいった言葉を用いていても、彼は生における知の普遍的内在ではなく、生に逆らう運動を考えている。これに反して、倫理や宗教や法の伝統は、生が自己自身についてもつてゐる知に基づいている。實際、先に見たように、伝統への帰依はたしかに意図的であつて、それにより個人は客觀的精神へと高められる。デイルタイの次のような主張にはだれでも同意するであろう。すなわち、思考が生に及ぼす影響は、「五官による知覚、欲望、感情がたえず変化するなかで、安定し一貫した生活が送れるよう」^{〔12〕}に、堅固なものを保持したいという内的な必要性から生じてくる。しかし、このような思考の働きは生そのものに内在しており、精神の客体化の形をとつて起きる。客觀化された精神は倫理、法、宗教として、個人が客觀的な社会に献身する限り、個人を支えている。客體化された精神に対して「反省と懷疑の立場」をとることが求められ、また、この作業が「あらゆる形式の學問的な熟慮において」^{〔13〕}（そして、それ以外ではなく）なさるということは、デイルタイの生の哲学的洞察とはまつたくなじまない。^{〔14〕} ここではむしろ、科学的啓蒙という特殊な理想が記述されている。デイルタイが『生の哲学』に自らの哲学を基礎づけることによつて批判したのがまさに啓蒙の〈主知主義〉であつたのだから、この科学的啓蒙は生に内在する反省と一致しない。

実際には、確實性 (Gewißheit) にはじつにさまざまなる様態のものがある。懷疑を通して確認することによりえられた確實性は、直接的な生の確實性とは異なつてゐる。あらゆる目的や価値が人間の意識に上つ

てくる際に無条件性を要求するのにともなうのが、直接的な生の確実性である。科学の確実性であつたらますます、そのような生そのもののなかでえられた確実性と異なる。科学の確実性にはつねにデカルト主義的な特徴がある。それは疑いえないもののみを認めようとする批判的方法の成果である。この確実性は、したがつて、疑いとその克服から生じるのではなく、懷疑に襲われるまえにいつもすでにえられている。デカルトが彼の有名な懷疑の省察において、作為的で誇張した懷疑を——まるで実験のように——行ない、自己意識という「*揺るぎない基盤* (*fundamentum inconcussum*)」に達したように、方法による科学は、おそそ疑えることはすべて疑い、このような方法で科学的成果の確実性に到達するのである。

さて、デイルタイによる精神科学の基礎づけの問題に特有なのは、彼が方法的な懷疑と、〈おのずから〉生じてくる疑いを区別していないことである。科学の確実性は彼にとつて生の確信の完成を意味していた。これは、彼が具体的な歴史的出来事のもつ圧倒的な重みに生の不確実性を感じていなかつた、といつたことではない。それどころか、デイルタイは近代科学の世界に慣れ親しんでいくにつれて、ますます強く、出自のキリスト教的伝統と、近代的生活によつて解き放たれた歴史の諸力とのあいだの緊張を感じたのであつた。なにか堅固なもの求めの欲求は、デイルタイにおいては、生の恐ろしいリアリティから自己を守りたいという明白な欲求の性格をとつてゐる。しかし、彼は生の不確実性や不安定性の克服を、^{*54} 社会への同化や生の経験が与える安定化よりも、科学に期待してしまつた。

懷疑を通じてさらに確實なことにいたるデカルト主義の思考様式は、啓蒙思想の子であるデイルタイにとっては、問題なく納得がいくものであつた。権威をふるい落とす、と彼は言つたが、それは自然科学の基礎づけに対する認識論的必要を満たすだけでなく、価値と目的についての知にも当てはまる。価値や目

的も、彼にとつては、伝統、倫理、宗教、法が織りなす疑いのない全体などではなく、「精神はここでもまた有効な知を自分自身から生み出さなければならない」⁽¹²⁾のである。

最初神学生であつたデイルタイの関心は哲学に向かつた。この個人的な世俗化の過程は、このように、近代科学の成立という世界史的動向と一致している。近代の自然研究は自然を理解可能な全体ではなく、自己に異質な出来事と見なし、その出来事の経過のうちへと、限定されてはいるが確実な光を当て、それによってその出来事を支配できるようにする。これと同じように、人間精神は自身の防御と安全を求めて、生の〈究めがたさ〉、この〈恐ろしい相貌〉に、科学によつて訓練された理解能力を対置しようとする。この理解能力は生の社会的・歴史的現実をできるだけ明らかにして、生の究めがたさにもかかわらず、知が精神の防御と安全を保証できるようにする。啓蒙は歴史学的啓蒙 (historische Aufklärung) として完成したのである。⁽¹³⁾ ⁵⁵

ここから、デイルタイがロマン主義解釈学と結びついたわけがわかる。⁽¹³⁾ ロマン主義解釈学の助けを借りることによつて、彼は経験の歴史的本質と科学の認識様式との差異を覆い隠すことに成功した。あるいはもつとうまく言えば、精神科学の認識様式を自然科学的方法の基準に合致させることに成功した。先に見たように、⁽¹³⁾ 彼は精神科学を皮相な仕方で自然科学に適合させようとしたのではないことは確かであるが、今日のわれわれから見ると、精神科学に固有で本質的な歴史性を無視せずには適合に成功しなかつたことがわかる。それをきわめて明白に示すのは、彼が精神科学のために確保した客觀性概念である。科学としての精神科学の客觀性が、自然科学で承認される客觀性に追いつくべきなのである。それゆえ、デイルタイは〈成果 Ergebnisse〉という語を好んで用い、自然科学との対等性が証明できるように精神科学の方法論

を記述しようとした。すでに見たことだが、ロマン主義解釈学は経験の歴史的本質そのものをまったく考慮しないので、彼のこの目的に合致した。この解釈学は、理解の対象をテクストにおき、それを解説(enziffern)し、その意味を把握する」とを前提としていた。」のようなわけで、ロマン主義解釈学にとって、テクストとの出会いは精神の自己自身との出会いである。どのテクストも異質であるために、課題を立てはする。しかし、どのテクストも親密なところがあるので、そのテクストについて、それがテクスト、文書、精神であること以外のことがわからなくても、その課題が原理的に解決可能であることは確かなのである。

シュライアーマッハーにおいて見たことだが、彼の解釈学のモデルは、『わたし』と『あなた』との関係のなかで到達可能な同質的才能の(kongenial)理解である。テクストの理解は『あなた』の理解と同じく、完全に相手の意図と一致する可能性をもつ。著者の考えはそのテクストから直接見てとどけることができる。解釈者は著者と絶対的に時を同じくしている。このように過去の精神を現在の精神として、異質な精神を親密な精神として捉えるのが、文献学的方法の勝利であつた。ディルタイはこの勝利を完全に信じていた。彼はそれを基礎として、精神科学の自然科学との同等性を論じたのである。自然科学的認識がついに現在の事象を対象として、そのなかに解明の糸口を探るように、精神科学者はテクストに鍵のありかを尋ねるのである。

以上のように考えて、ディルタイは自分の使命として感じていたことを果たしたと信じた。その使命とは、歴史的世界を解説すべきテクストと考えて精神科学を認識論的に正当化することであつた。これによつて、彼は実際に、ひとつ結論を出したのであるが、それはすでに見たように、歴史学派がけつして認

めようとはしなかつた見解であつた。ランケはたしかに歴史というヒエログリフの解説を歴史家の神聖な課題としていた。しかし、歴史的現実がそのように意味の純粹な痕跡であり、それをテクストのように解読しさえすればよいという考えは、もともと歴史学派の根底にあつた傾向にはそぐわなかつた。デイルタイは歴史学的世界觀の解釈者であつたが、解釈学をモデルとしていたために、そのように結論づけざるをえないことが（ランケやドロイゼンもときとしてそうなつたのであるが）わかつていて。その結果、歴史は最終的には精神史に切り詰められてしまつた——こうした切り詰めは、デイルタイがヘーゲルの精神哲学をなれば否定し、なれば肯定しながら、事実上承認していることである。シュライアーマッハーの解釈学は、それが基づいていた人為的な方法的抽象化により、精神の普遍的な道具を作り出そうと努めてはいたが、この道具の助けを借りて、キリスト教の救済力を表現しようとしていた。これと対照的に、デイルタイによる精神科学の基礎づけにとって、解釈学は手段以上のものであつた。すなわち、解釈学は歴史意識の普遍的・包括的な媒体であり、この媒体にとつては、表現と表現のなかの生とを理解すること以外にどんな真理認識も存在しない。歴史のなかのすべては理解可能である。⁽¹³⁶⁾ といふのは、すべてはテクストだからである。「語の綴りが意味をもつように、生と歴史は意味をもつてゐる。」⁽¹³⁷⁾ このように、デイルタイにおいて歴史的過去の研究は、結局のところ、解説であつて歴史的経験ではないと考えられたのである。

疑いなく、このような見解は歴史学派の目標に十分応えるものではなかつた。ロマン主義解釈学と、歴史学派が基づいた文献学的方法は、歴史学の基盤としては不十分である。デイルタイが自然科学から援用した帰納法の概念も、同様に十分ではない。彼が根本において考えていたはずの歴史的経験は、手続きなどではないし、方法にともなう無記名性をそなえていない。たしかに、彼らの言う歴史的経験からは一般

的経験規則を導き出すことはできるが、その規則の方法的価値は、起きた事例すべてを一義的に包摂しうる法則認識の価値などではない。むしろ、経験規則はそれを用いる者が自らその使用に熟練することを要求し、根本的には、そのような使用をされるからこそ経験規則となる。こうした事態を考えると、精神科学的認識は帰納的科学の認識ではなく、まったく別種の客觀性をもち、まったく別の仕方でえられる、ということを認めざるをえない。デイルタイが生の哲学によつて精神科学を基礎づけ、経験論者のものを含めたあらゆる独断論を批判したことは、まさにこのことを主張しようとするものであつた。しかし、彼がとらわれていた認識論上のデカルト主義のほうがこの傾向よりも強力であつたので、彼においては歴史的経験の歴史性が決定的になるにはいたらなかつた。なるほど、個人の生の経験と一般的な生の経験が精神科学的認識に対してもつ意義をデイルタイは見誤つていたわけではない——しかし、このふたつの生の経験はただ否定的にしか規定されていない。検証可能性が欠如した非方法的な帰納法ということは、すでに科学における方法的帰納法が念頭にあることを物語つてゐるのである。

さてここで、われわれの出発点であった精神科学の自己反省の現状を思い起こしてみよう。すると、それに対するデイルタイの寄与が特に特徴的なものであつたことがわかる。彼が解消に骨折った分裂がわれわれに明らかにするのは、近代科学の方法思考からどのような圧力が生じてゐるかということであり、また、精神科学のなかで起きてゐる経験とそこで到達しうる客觀性とをさらに適切に記述することがどれほど重要か、ということである。

第3節 現象学的探究による認識論的問題設定の克服

a フッサールとヨルク伯における生の概念

本書で課されたような課題に対しても、事柄の性質から言って、シュライアーマッハーや彼を受け継ぐ解釈学よりも、思弁的観念論のほうがより優れた可能性を与えていた。というのも、思弁的観念論においては、所与性や実定性の概念が根本的に批判されたからである——デイルタイが『生の哲学』的な傾向を追求する際に依拠しようとしたのは、まさにこの所与性批判であった。彼は次のように述べている。⁽¹³⁾「フイヒテはある新しいものの始まりをなによつて特徴づけているであろうか。というのは、彼は自我の知的直観から出発し、この自我を实体、存在、所与性としてではなく、まさにこの直観（つまり、自我の自己自身への集中的な沈潜）を通じて生、活動、エネルギーとして捉え、それに応じて、対立などのエネルギー概念を自我のなかでの実現として示したのである。」デイルタイは、最終的にはヘーゲルの精神概念のなかにも、真に歴史的な概念が生き生きとしてあることを認めたのであった。⁽¹³⁾体験概念を分析した際に強調したように、ニーチエ、ベルクソン（この、機械論的な思考形式に対するロマン主義的批判の遅れてきた後裔）、ゲオルク・ジンメルといった、デイルタイの同時代人たちは、同じ方向性を押し進めようとした。しかし、歴史的存在や歴史認識に対して実体概念を用いることの不適切さについて、どれほどラディカルな思惟が要請されているかをはじめて広く意識させたのは、ハイデガーであった。⁽¹³⁾彼を通じてはじ

めで、デイルタイの哲学的意図が解き放たれたのである。ハイデガーの研究はフッサールの現象学の志向性研究に連なるものである。デイルタイはそこに極端なプラトン主義を見ていたが、この志向性研究はそのようなものではけつしてなかつた。その限りで、それは決定的な突破口を意味していた。^[10]

それどころか、浩翰なフッサール全集の刊行の進行によつて、フッサールの思想がゆつくりと成長していく様子を見ることができるようになるにつれて、ますます明らかになつてきたことは、志向性(*Intentionalität*)というテーマとともに、デイルタイを含めた従来の哲学の〈客觀主義〉に対する批判が始まり、ますます急進的になつていったということである。それは、次のような主張において頂点に達する。「志向性の現象学ははじめて精神を精神として、体系的な経験と学問の対象領野としたのであり、それによつて認識課題の全面的な転換を実現した。絶対的精神の普遍性は、あらゆる存在者を絶対的な歴史性(Historizität)のなかに包み込む。自然さえも、精神の形成物としてこの歴史性に組み込まれるのである。^[11]」ここで精神が唯一の絶対者として、すなわち非相対的なものとして、精神に現れてくる相対的なものの全体に対置されているのは、偶然ではない。それどころか、フッサールは、自身の現象学とカントやフィヒテの超越論的な問題設定とのあいだに連續性さえ認めていた。すなわち、「しかし、公平を期するために付け加えておくなれば、カントに始まるドイツ観念論は、すでに当時からひどくなつていた素朴さ〔すなわち、客觀主義の素朴さ〕を克服しようと、早くから熱心に努めていた」。^[12]

晩期フッサールのこれらの発言は、すでに『存在と時間』との対決によつて動機づけられていたかも知れないが、しかし、フッサールがそれ以外に行なつていた無数の思索の試みがこの発言に先行している。これらの試みは、フッサールが自身の考えを歴史的精神科学の問題に適用することを、以前からずつと目

論んでいたことを証明するものである。すなわち、ここで問題になるのは、デイルタイ（のちにはハイデガー）の仕事との外的な結びつきなどではなく、むしろ彼自身が客観主義的な心理学と従来の哲学の客観主義に対して加えた批判の帰結なのである。このことは、『イデーイン』第二巻が刊行されたあとではまったく明白である。⁽¹⁴⁾

こうした事態に直面して求められるのは、本研究のなかにフッサールの現象学を位置づけることである。⁽¹⁵⁾ デイルタイがフッサールの『論理学研究』を手がかりとしたことは、まさに肝要な点を突いていた。フッサール自身の言明⁽¹⁶⁾によれば、『論理学研究』以来彼の研究をずっと支配していたのは、経験対象とそれが与えられる仕方との相関アブリオリであった。すでに『論理学研究』第二巻第五研究において、彼は志向的体験の特徴を明らかにし、彼が研究テーマとしたような意識を〈志向的体験として〉（第二章の見出しはこうなっている）、諸体験の実的な（reell）意識統一や諸体験の内的知覚から区別した。その限りでは、彼にとってそこすでに、意識は〈対象〉ではなく、主觀性と客觀性との本質的な共属性であった。これこそデイルタイにとって説得力をもつた点であった。この共属性を探究するなかで明らかになつたのは、たとえば個々の語の意味が、意識のなかに生じる実的な心的内容とは（たとえば、ある語が連想させた表象とは）混同されではないという意味での、〈客觀主義〉の最初の克服であった。意味志向と意味充実は本質的に意味の統一に帰属している。そして、単語の意味がそうであるように、私にとって妥当性をもつ存在者はどれも主觀と相関的であり、本質的に必然的なものとして、「現実的または可能的な、経験における与えられ方の理念的普遍性」をもつのである。⁽¹⁷⁾

それによつてえられたのが、〈現象学〉の理念、すなわち、あらゆる存在定立を遮断し、主觀的な与え

られ方を探求すること、であった。そして、この〈現象学〉の理念は原則的にあらゆる客觀性、あらゆる存在意味を理解可能にすべき、普遍的な研究プログラムとなつた。存在妥当性をもつと言えば、しかし、人間の主觀性もまたもつてゐる。それゆえ、この主觀性も同様に〈現象〉と見なされる。すなわち、主觀性もまた、与えられ方の多様性のなかに探求できるのである。そのように現象として自我を探究することは、リアルな (real) 自我の〈内的知覚〉ではないが、しかしまた、〈意識性〉の単なる再構成、つまり、意識内容が超越論的な自我極 (ナートルプ)¹⁴⁸ に対してもつ関係でもない。それは、超越論的反省の高度に特殊化されたテーマなのである。この反省は、志向的体験における所与性のひとつである、対象的意識に現れる現象の単なる所与性に対して、研究の新たな次元が開かれたことを表している。というのも、それ自身は志向作用の対象とならない所与性が存在するからである。体験はどれも、潜在的な過去と未来の地平をもち、最後には、未来と過去に現前する諸体験の連続体と融合して統一ある体験の流れとなるのである。

時間意識の構成についてのフッサールの研究^{*60} は、この意識の流れの存在様態を把捉し、それによつて主觀性を志向的相關関係の考究に組み込んでいかなければならないところから生じてきたものである。このときから、残りのあらゆる現象学的探究は、時間意識とその内部での諸構成単位（これらはこれらで、時間意識そのものの構成をすでに前提としている）の構成の探究として理解できる。それによつて明らかになるのは、個別的な体験は、どれほどそれが構成された意味妥当性の志向的相關者としてそれなりの方法的意味をもつていようと、かつして最終的な現象学的データではない、ということである。そのような志向的体験は、むしろ、過去と未来のふたつの方向へ空虚な地平を含んでいて、この地平はそのなかで本来

意図されていないが、いつでも現在の思念 (Meinen) がその本質に従つてそこへ向かうことのできるような体験からなつてゐる。そして、結局明白になるのは、統一的な体験の流れがそのように主題化されうるすべての諸体験の全体を包摂しているということである。それゆえ、意識の時間性の構成は、あらゆる構成の問題の根底にあつてそれを支えるものである。体験の流れは普遍的な地平意識という性格をもつのであり、この意識からこそ個別的なものは現実に——体験として——与えられるのである。

疑いもなく、地平という概念と現象は、フッサールの現象学研究にとって重要な意味をもつていた。フッサールはこの地平概念を用いて（われわれもまた、のちにこの概念を用いる機会があろう^{*61}）、明らかに、無視されてきた思念志向性がすべて、これを支えている連続的全体へと溶け合う仕方を捉えようとしたのである。地平はけつして、硬直した限界ではなく、そのひとつともに移動し、さらなる前進へと促すものである。それゆえ、統一的な体験の流れを構成する地平志向性には、対象の側に同様に包括的な地平志向性が対応している。^{*62} というのも、存在するものとして与えられているものはすべて、世界に与えられてゐるのであり、それゆえ世界地平をともなつてゐる。フッサールは『イデーエン』第一巻の補遺訂正ではつきりと自己批判を行ない、「当時（一九一三年）自分にはまだ十分に世界現象の意味がわかつていなかつた」と明言している^[49]。彼が『イデーエン』で告知した超越論的還元の理論は、そのためにはます複雑にならざるをえなかつた。客観的科学の妥当性を単に中止するだけではもはや十分とは言えなくなつた。といふのも、エポケー（判断中止）を遂行しても、つまり、科学的認識における存在措定を中断しても、世界はあらかじめ与えられたものとしてそのまま妥当しているからである。その限りにおいて、科学のアプローチを、つまり、形相的真理を問う認識論的自己反省は十分にラディカルではないということになる。

これは、フッサールがデイルタイの意図とのある程度の一一致を認めることができた点である。認識論的な主観へと還るだけでは十分ではなかつたという意味で、デイルタイも似たような仕方で、新カント派の批判主義を克服しようとしたのである。⁽¹⁵⁾「ロツク、ヒューム、カントが構成した認識主観の血管には、本物の血が通つていない」と言うのである。デイルタイ自身は生の統一体へ、〈生の立場〉へと遡つた。フッサールの〈意識の生 Bewußteinsleben〉という語（これはナートルプから借りたと思われる）も、まったく同じように、後期フッサールに支配的になる傾向を予告するものであつた。支配的な傾向とは、個々の意識体験のみならず、無記名的な隠された意識志向性を研究し、このようにして、あらゆる客観的な存在妥当性の全体を理解可能なものにしようとするという傾向である。のちにそれは、〈能作する生〉の能作を解明することであると言われるようになる。

フッサールがどんな場合でも超越論的主観性の〈能作 Leistung〉を念頭においているということは、現象学的な構成研究の課題に完全に一致する。しかし、彼の本来の意図に特徴的なのは、彼がもはや意識とは、それどころか主観性などとはけつして言わず、〈生〉と言つてているということである。彼はまさに思念する意識の現時性 (Aktualität) の背後へと遡り、さらには共同的な思念の潜在性の背後にも遡つて、普遍的な能作に到達しようとした。この能作の普遍性のみが、能作を受けたもの、すなわち、構成されて妥当性を得たものの普遍性を正確に測ることができるるのである。あらゆるものと包括する世界地平が構成されるのは、原則的に無記名の志向性、すなわち、だれによつても記名的に遂行されない志向性によつてである。フッサールは、科学によつて客観化されるものの全体を包括するものを指す世界概念と意識的に対立させるために、この現象学的世界概念を〈生活世界 Lebenswelt〉と名づけた。〈生活世界〉とは、わ

*^{62a}

れわれが自然的態度でそのなかに入り込んで生きている世界であり、われわれにとつてはそれ自体として対象的になることはけつしてなく、あらかじめ与えられた、あらゆる経験の基礎としての世界である。この世界地平はどんな科学にも前提とされており、それゆえ、科学よりも根源的なものである。一種の地平現象として、この〈世界〉はその本質に従い主觀性に關係するが、この關係は同時に、この世界が「流動するその都度性 (Jeweiligkeit)」において存在している」ということを意味している。⁽¹³⁾ 生活世界は、たえず変化する相對的妥當性の運動のなかにあるのである。

これでわかるように、生活世界⁽¹⁴⁾という概念は、客觀主義全般に対抗して持ち出されたものである。この概念は本質的に歴史的な概念であり、存在宇宙、〈存在する世界〉を意味していない。それどころか、人間的・歴史的な諸世界が歴史的経験を経て際限なく進展することにより、ひとつの大なる世界という無限に遠くの理念が有意義な仕方で打ち立てられる、ということではえない。なるほど、人間によつてその都度経験される周囲諸世界のすべてを包括し、それゆえ、世界で可能な経験そのものについて、その構造を問うことはできるのであり、この意味で世界の存在論について語ることはまったく可能である。そのような世界存在論は、自然科学が完成されれば成し遂げるであろうものとも、依然として、まったく異なる。この世界存在論は世界の本質構造を対象とするような哲学的課題を表している。しかし、生活世界ということで意図されているのは、そのようなものとは違うなにか、われわれが歴史的に生きるものとしてそのなかに入り込んで生きている全体のことである。そして、ここで次のようない帰結は不可避である。すなわち、生活世界に含意されている経験の歴史性を考慮するなら、考えられる歴史的生活世界すべてを包み込む宇宙という理念は、原理的に遂行不可能である。過去の際限のない広がり、しかしどりわけ歴史

的未来の未決定性は、そのような歴史的宇宙の理念とあい容れないものである。フッサールは相対主義という〈亡靈〉⁽¹³⁾を恐れることなく、この帰結をはつきりと引き出した。

生活世界がつねに同時に共同体的世界であり、他者の共存在を含んでいるということは明らかである。それは人称的世界であり、そしてそのような人称的世界は自然的態度において、妥当しているものとしてつねに前提されている。しかし、どのようにしてこの妥当性は主觀性の能作から基礎づけられるのであろうか。現象学的な構成分析にとって、この基礎づけは極度に困難な課題であり、フッサールはそれがもたらす逆説を倦むことなく反省し抜いた。どのようにして、〈純粹自我〉のなかに、対象妥当性をもつてではなく、それ自身〈自我〉であろうとするものが発生していくのであろうか。

いたるところで超越論的主觀性の構成作用へと邁行するという、〈ラディカル〉な観念論の原則は、明らかに、〈世界〉という普遍的な地平意識を、またとりわけこの世界の間主觀性を解明しなければならない——ところが、そのようにして構成された世界は、これはこれで、多くの個人にとって共同なものとして、主觀性を包括している。世界妥当性と他者がすでに先に与えられていることをすべて停止すべき超越論的反省は、他方で、生活世界によって閉まれたものとして考えられなければならないのである。反省する自我は、生活世界を基盤とする、目的連関のなかで生きているものとして、自己自身を理解している。このように、生活世界の構成という課題は（間主觀性の構成と同様に）、逆説的なものである。だが、フッサールは、これらはすべて見かけ上の逆説にすぎないと考えていた。彼の確信によれば、現象学的還元の超越論的な意味を本当に最後まで堅持し、超越論的獨我論⁽¹⁴⁾といったこけおどしを恐れたりしなければ、これらの逆説はおのずから解消する。フッサールの思想形成に明らかに見られるこうした傾向を直視する

ならば、彼の構成概念にある曖昧さ、つまり、意味規定が創作かの曖昧さがあると批判するのは、私には的外れのように思われる。⁽¹⁴⁾ フッサール自身、自分は自らの思索の帰結として産出の観念論に対する恐れを完全に克服したと断言している。彼の現象学的還元論は、むしろ、この観念論の真の意味をはじめて実現しようとするものである。超越論的主觀性は〈原自我〉であつて、〈ひとつの自我〉ではない。この主觀性にとって、あらかじめ与えられた世界という基盤は中断されている。超越論的主觀性は、研究する自我を含めたあらゆる相対的なものが準拠する非相対的なものそれ自体なのである。

しかしながら、フッサールにはすでに、この枠組みを事実上いつでも打ち壊しかねない契機が存在している。彼の立場は、実際には、単に超越論的觀念論の徹底化以上のものである。そして、この〈以上〉といふことを特徴づけるのは、フッサールにおいて〈生〉概念が獲得する役割である。〈生〉とは、単に自然的態度で〈ただ成り行きのままに生きる〉ということではない。〈生〉はまたそれにおとらず、あらゆる客觀化の源泉をなしている、超越論的に還元された主觀性でもある。それゆえ、〈生〉という表題のものには、フッサールが從来のすべての哲学の客觀主義的な素朴さを批判する際に、彼自身の功績として誇示したことが集約されている。フッサールの見方によれば、彼自身の功績は、觀念論と實在論とのあいだのよくある認識論的論争が、じつは見かけ上の対立にすぎないことをあばき、それに代わって、主觀性と客觀性との内的共属性を主題化したところにあつた。⁽¹⁵⁾ こうしてみると、〈能作する生〉という言い回しも説明がつく。「根源的な世界考察とは、自」⁽¹⁶⁾自身を〈外部〉に表出する主觀性を体系的かつ純粹に内部から考察することである。それは生きた統一ある有機体の場合と同様である。たしかに、その有機体は外側から考察し分析することはできるかも知れないが、その隠れた根源へと遡る場合にのみ理解される……」⁽¹⁷⁾

世界に対する主觀の振る舞いもまた、このように考へるならば、意識的な体験やその体験の志向性としてはなく、生の無記名の〈能作〉として理解される。フッサールがここで用いている有機体の比喩は、單なる比喩以上のものである。この比喩は、彼がはつきり述べているように、文字通りに受け取られなければならない。^{*64}

ところで、フッサールにときおり見いだされる、これらの、またはそれに類する言葉や概念が与える示唆を追つていくと、ドイツ観念論の思弁的な生の概念の近くへと導かれる。彼が言おうとしていることは、そもそも、主觀性を客觀性の対立物として考へてはならないということである。というのも、そのような主觀性概念はそれ自身客觀主義的に考えられていることになるからである。フッサールの超越論的現象学はそうではなく、〈相関性の探究 Korrelationsforschung〉であろうとする。だが、これはすなわち、関係こそが一次的なものであり、関係がそこへと分かれて展開する〈極〉は、この関係自体によつて包摶されているといふことである。^[58] それは、生あるものが、その生の表出のすべてを自らの統一的な有機的存在のなかに包み込んでゐると同様である。「経験し、認識し、真に具体的に能作する主觀性を完全に度外視して〈客觀性〉について語ることは素朴である。科学者が客觀的なものとして獲得するあらゆる真理や、基底をなすと科学者が表現する客觀的世界自体が、科学者自身による、そして彼自身のなかで生成した生の形成物 (Lebensgebilde) である」ということに対し盲目であるなら、そのような科学者が自然や世界一般に関する語ることは素朴である。もちろん、こうした素朴さは、生が視野に入つてくるとたちまち不可能になる。」ヒュームを念頭におきながらフッサールはこのように述べている。

生の概念がここで果たしている役割は、デイルタイが体験連関の概念について行なつた研究での生の概

念の役割と、明らかに対応している。デイルタイがそこで、心的連関の概念をえるためにこそ体験から出発したように、フッサールは、統一的な体験の流れが個別的な体験に対し、先行的で本質必然的であるということを示した。意識の生の主題的探究は、デイルタイにおけるのとまったく同様に、個々の体験からの出発を克服しなければならないのである。その限りにおいて、このふたりの思想家のあいだには眞の共通性がある。両者はともに、生の具体相へと遡るのである。

だが、フッサールにおいてもデイルタイにおいても問われるのは、彼らが生の概念に含まれる思弁的な要求に正当に応えているかどうかということである。デイルタイは歴史的世界の構成を生に内在する反省性から、フッサールは歴史的世界の構成を〈意識の生〉から導き出そうとした。いずれの場合においても、究極の意識所与からそのように導出する認識論的な図式によつて、生の概念の本来の内容が過度に疎外されていなかどうか。とりわけ、間主觀性の問題と他我理解がもたらす困難が、こうした問い合わせを生じさせる。というのも、フッサールにおいてもデイルタイにおいても、この点で同一の困難が現れるからである。反省的に問われた意識の内在的所与は、直接的・根源的には《あなた》を含まない。フッサールはまつたく正当にも、《あなた》は外的経験世界における諸対象に帰せられるような種類の内在的超越^{*65}をもたないと強調している。なぜなら、《あなた》はおのれの他なる自我 (alter ego) であるから、つまり、《あなた》は《わたし》のほうから理解されると同時に、《わたし》から分離し (自我そのものと同様に) 自立的なものとしても理解されるからである。《わたし》と《あなた》の類似性を、デイルタイは感情移入による類比推論によって純粹に心理学的に解釈しているが、フッサールは苦心を重ねた研究のなかで、共通世界の間主觀性の問題に取り組む過程で解明しようとした。その際超越論的主觀性の認識論的優位を少し

も制限しなかつたという点で、彼は十分に首尾一貫していた。とはいへ、存在論的な先入見は彼とディルタイにおいて同一のものである。すなわち、他者はまず知覚される物体として捉えられ、それから感情移入 (Einfühlung) によつて『あなた』に『なる』のである。フツサールにおいて、そのような感情移入概念はたしかに純粹に超越論的に考えられている。⁽¹⁶⁾しかし、彼は自己意識の内在性に方向づけられており、意識を免れる生の機能圈 (Funktionskreis)⁽¹⁶⁾への遡及を要求していながら、果たさないままになつた。⁽⁶⁶⁾したがつて、實際には、ディルタイにおいてもフツサールにおいても、生の概念の思弁的内容は展開されないままであつた。ディルタイは生の立場を形而上学的思考に論争的にしか対抗させなかつたし、フツサールは生の概念が形而上学的伝統、とりわけ思弁的觀念論と関連しているなどとは、夢にも思つていなかつた。

この点に関して、最近公刊されたヨルク伯の遺稿は、残念ながらはなはだ断片的なものではあるが、驚くほどアクチュアルな意義をもち始める。⁽⁶⁷⁾すでにハイデガーがこの重要な人物が与える天才的な示唆にこそさら依拠し、ヨルク伯の思想にディルタイの仕事に対する一種の優位を認めていたのだとしても、次の事実は依然としてその妨げとなつていた。⁽⁶⁸⁾すなわち、ディルタイが生涯をかけて壮大な研究を遂行したのに対して、伯爵が書簡で行なつてゐる発言は、けつして、それ以上大きな体系的なまとまりを詳述するものではなかつた。ところが、のちになつて出版された、ヨルク伯がその晩年に書いて遺した作品は、この状況を根本的に変えてしまつた。どれほどそれが断片にすぎないとしても、そこでは彼の体系的な意図が十分に一貫性をもつて展開されており、彼の試みがもつ思想上の位置に関するることは、もはやありえない。

この著作には、先にデイルタイとフツサールに欠如していると指摘されたことが、まさに成し遂げられているのである。生の概念が思弁的觀念論と一九世紀の新たな經驗論的立場の双方に従う包括的概念として際立たせられたという意味で、このふたつのものが架橋された。ヨルク伯にとつて出発点となつた、生であること (Lebendigkeit) の分析は、それがいかに思弁的に聞こえようとも、この一九世紀の自然科学的な考え方——明らかにダーウィンの生の概念——を考慮している。生とは自己主張である。これこそが基礎である。生あることがもつ構造の本質は、根源的分割 (Urteilung) であること、つまり、自分自身を分割し区分しても、なおかつ統一体として自己を主張することのうちにある。だが、根源的分割は自己意識の本質であることも証明される。というのも、自己意識がつねに自らを自己と他者とに区分するものであるうと、その本質はやはり、生あるもの (Lebendiges) として、それを構成するふたつのものの遊動と競合のうちににあるからである。どのような生についても言えることだが、自己意識には、それが試行であるということ、つまり、試み (Experiment) であるところとが当てはまる。「自發性と依存性は、意識のふたつの根本性格であり、身体的および心的分節の領域において意識に無くてはならないものである。實際、視覚や身体的感覺も、表象や意欲、感情も、対象なしには起こらないだろうから。⁽¹⁶³⁾」意識もまた、生の振る舞いとして理解されなければならない。これこそ、ヨルク伯が哲学に対し求める方法上の根本要求であった。この点で彼は、自分はデイルタイと一致していると感じていた。この覆われた基礎 (フツサール) であれば、この覆われた能作と言つたであろうが) に思考を差し戻すことが求められているのである。そのためには哲学的反省の努力が必要である。なぜなら、哲学は生の傾向に抗して振る舞うからである。ヨルク伯は次のように述べている。「さてしかし、われわれの思考は意識の諸成果 (Bewußtseinsresultate) の

なかで動いている。」（つまり、思考はこれらの〈成果〉が、それらが依拠している生の振る舞いに対しても現実の関係を意識していないことである。）「遂行された区別こそ、意識の諸成果の前提をなすものである。」^{〔14〕}こう述べることによつてヨルク伯が言おうとしているのは、思考の成果が成果となるのはそれらが生の振る舞いから分離されたこと、分離されうことによつてこそである、ということである。ここからヨルク伯は、哲学はこの分離を遡及しなければならないという帰結を引き出した。哲学は「生の諸成果の条件関係を認識するために」、生の試みを逆向きに反復しなければならない、ということである。これは、きわめて客觀主義的で自然科学的に表現されていると言えるかも知れない。それに対してフッサールの還元理論であれば、純粹に超越論的な考え方を抛りどころにするであろう。しかし實際、ヨルク伯の大胆で目的意識的な研究において、デイルタイとフッサールに共通する傾向がきわめて明瞭になつてゐる、というだけではない。むしろ、ヨルク伯がこの両者に対して真に優位にあることが示される。といふのも、ここでは實際に、思弁的觀念論の同一哲学の水準において思考が深められ、これによつて、デイルタイとフッサールが目指していた生の概念の隠れた由來が目に見えるようになつたからである。

ヨルク伯のこの思索をさらに追つていくと、觀念論的なモチーフがそこに依然として生きていることがはつきりしてくる。彼がここで説明しているのは、生と自己意識との構造的な対応とということであるが、これはすでにヘーゲルが『精神現象学』で詳しく論じていたことである。ヘーゲルのフランクフルト時代の最後の数年には、すでに生の概念は彼の哲学にとつて中心的な意味をもつっていたことが、保存される草稿断片から証明できる。^{*69}『精神現象学』において、意識から自己意識への決定的な移行が遂行されるのは、生という現象によつてである——そして、これは實際、けつして作為的な関連づけではない。とい

うのも、生と自己意識のあいだには、実際に、似たものがあるからである。すなわち、生あるものの特徴は、自分がそこに生き、結びつけられたままの世界から自らを区別しつつ、そのような自己分割のなかで自己を保持することにある。それどころか、この自己保持は、自己の外部に存在するものを自己自身のうちに含めるという仕方で起きる。すべての生あるものは、自己とは異質なものによって養われている。生あることの根本要件は同化である。それゆえ、区別は同時にまた非区別である。^{*70} 異質なものが同化されるのである。

すでにヘーゲルが示しヨルク伯が確認したように、自己意識の本質のなかには、生あるもののこの構造に対応するものがある。自己意識の本質は、あらゆるものをしてその知の対象とすることができるが、それにもかかわらず、自らが知るすべてのなかに自己自身の存在を知る、というところに存する。それゆえ、自己意識は知として、自己を自己から区別することであるが、同時に、自己意識としては、自らを自己自身と統合するので、拡張でもある。

明らかに、問題なのは生と自己意識との单なる構造的な対応ということ以上のものである。ヘーゲルは正当にも、自己意識を弁証法的に生から導き出した。生きているものは、事実、対象的な意識にとつて、つまり、現象の法則に迫ろうとする悟性の努力にとつては、けつして本当には認識できないものである。生あるものは、いつか外側からその本性を洞察できるようになる、というようなものではない。生の本性を把握する唯一の方途は、むしろ、それに内側から気づく (innewerden) ことである。ヘーゲルは生と自己意識の内的な自己客体化について記述する際に、ヴェールで覆われたザイスの像の物語をほのめかしながら、「ここでは内的なものが内的なものを観ずる」と述べている。生が経験されるのは、自己感情とい

う仕方、自身が生きていることに気づくという仕方においてしかないのである。ヘーゲルは、この経験がどのように欲望と欲望充足という形で燃え上がり消え去るかを示している。生あるものが自己自身を意識するようになるこの生命性の自己感情において、欲望における自己自身の意識化が同時に欲望充足によつて破棄される限りにおいては、この自己感情はたしかに、自己意識のひとつの中でも、しかし、対象的な真理、異質なものについての意識に対しては、それは生命感情として、自己意識の最初の真理なのである。

ここが、ヨルク伯の研究が実り多い仕方でつながつてくる地点であるように私には思われる。彼の研究は、生と自己意識との対応から、哲学の本質と課題を規定する方法的な規準を引き出す。そこで主導的な概念となるのは、投影 (Projektion) と抽象化 (Abstraktion) である。投影と抽象化は初源的な生の振る舞いをなしている。しかし、これらはまた、過去を取り返す歴史学的な行為についても同様に適用される。

哲学的反省もまた、生のこの構造と対応する限り、しかもただその限りにおいて、それ独自な仕方で正当化される。哲学的反省の課題は、意識の成果をその根源から理解することにある。そのためには、意識の成果を成果として、すなわち、根源的な生とその根源的区别 (Ur-Teilung) の投影として把握しなければならない。

これによつてヨルク伯は、フツサールがのちにその現象学において広範囲に実行することになるものを、方法的な原則へと高めたのである。このようにして、フツサールとディルタイという、このかくも異なるふたりの思想家がそもそも出会うことがいかに可能になつたのかがわかる。両者は新カント派的抽象化の背後への逆行という点では共通している。ヨルク伯はこの両者に同意するが、しかし、彼は本当のことこ

ろそれ以上のことを成し遂げた。というのも、彼は単に認識論的な意図で生へと遡つたのではなく、ヘーゲルが詳しく論じたような、生と自己意識との形而上学的連関を保持したからである。これこそが、彼がデイルタイとフツサールに対して優位に立っている点である。

デイルタイの認識論的反省は、すでに見たように、彼が生の振る舞いと安定性へのその衝動からあまりにも短絡的に科学の客觀性を導き出したために、道を誤った。またフツサール現象学の核心をなす相関性の研究は、その内実からすれば、生の關係 (*Lebensverhältnis*) という、これに構造的に対応する範例に従うものであったが、しかし、そもそも生とはなにであるかということについての詳細な規定が、彼の研究にはまったく欠如している。それに対してヨルク伯は、ヘーゲルの精神現象学とフツサールの超越論的主觀性現象学とのあいだにわれわれがあるべきだと指摘した架橋を果たしたのである。¹⁶⁷もつとも、生を弁証法的に形而上学化しているとヘーゲルを非難しているヨルク伯が、彼としてはどのようにしてその形而上学化を避けるつもりであつたのかということについては、遺稿はなにも示していない。

b ハイデガーの解釈学的現象学の企て¹⁶⁸

デイルタイとヨルク伯がともに「生からの把握」として定式化し、またフツサールにおいて科学の客觀性の根底にある生活世界への遡及として表現された傾向は、ハイデガーの最初の哲学的試みにとつても決定的なものであつた。しかし、彼はもはやその傾向の認識論的な含意に誘惑されることはなかつた。この認識論的含意によれば、生への遡及（デイルタイ）ないしは超越論的還元（フツサールが歩んだまつたく

ラディカルな自己省察の道)は、諸体験がそれ自身で与えられていることに方法的根拠をもつ。ところがむしろ、これは総じてハイデガーの批判の対象となる。〈事実性の解釈学 Hermeneutik der Faktizität〉という標語のもとにハイデガーは、フッサールの形相的現象学とそれが基づいている事実と本質の区別に対し、ひとつの逆説的な要求を突きつけた。現象学的問題設定の存在論的基盤をなすのは、基礎づけることも導出することもできない現存在の事実性^{*71}、実存であって、類型的な一般性をもつ本質構制としての純粹コギトであってはならないというのである——大胆であるとともに、果たすことが困難な考である。

この考え方の批判的な側面は、たしかに、まったく新しかったわけではない。それはすでに青年ヘーゲル主派によつて、観念論批判という仕方で考えられたことがあつたのであり、その限りにおいて、ヘーゲル主義の精神的危機のなかから生まれたキルケゴールが、当時、新カント派的観念論に対する批判者たちによつて、そしてまたハイデガーによつても取り上げられたのは、偶然ではない。しかし他面で、この観念論批判は、当時も今も、超越論的問題設定の包括的な要求と対決するものだと見られている。超越論的反省は精神の内容を展開する際に、思考の素材となりうるようなものはどんなものであろうと、それを思考されないままに残そとはしなかつた——これはヘーゲル以来、超越論的哲学の掲げる要求であつた。その限りにおいて、この反省は考えられるあらゆる異議を、精神のトータルな反省のなかへと、つねにすでに含み込んでいた。^{*72}このことは、フッサールがあらゆる存在妥当の構成という普遍的な課題を現象学に課した際に従つた超越論的問題設定にも当てはまる。この問題設定は、明証的なことながら、ハイデガーによつて主張された事実性をも、自らのうちに含み込んでいるはずであった。こうしてフッサールは世界内存在 (das In-der-Welt-sein) を超越論的意識の地平志向性の問題として承認することができたし、超越論的主

観性の絶対的歴史性 (Historizität) は事実性の意味をも証明できるはずであった。それゆえにフッサールは、原自我 (Ur-Ich) という彼の主導理念を手放すことなく、ただちにハイデガーに次のように反論したのであった。すなわち、事実性の意味はそれ自体ひとつの形相であり、それゆえ本質的な仕方で、本質普遍性の形相的領域に属するものである。晩年のフッサールの著述草稿、とりわけ『フッサール全集』第六卷にまとめられた『危機』書関連の諸研究をこの観点について吟味するならば、事実、〈絶対的歴史性〉に関する数多くの分析が、『イデー・エン』の問題系を一貫して発展させる形でなされていっていることが、そこに見いだされるであろう。その分析は、ハイデガーの革命的で論争的な、新たな企てに呼応するものである。⁽¹⁶⁾

私の記憶するところでは、フッサールは超越論的獨我論の遂行から生じてくるさまざまな逆説に立ち向かつた。したがつて、ハイデガーがフッサールの現象学的觀念論と対決した際にとつた論点を特定するのは、客觀的に見て、まったく容易ではない。それどころか、ハイデガーの『存在と時間』の企ては超越論的反省の問題圈を完全には抜け出していなかつた、ということは認めなければならない。基礎的存在論といふ着想、これを（それにとって存在が重要であるような）現存在に基礎づけること、現存在の分析——これらは当初、超越論的現象学内部の新たな問題次元を測ろうとするものに、実際見えたのである。存在と客觀性の意味はすべて、現存在の時間性と歴史性からこそ理解され証明される——『存在と時間』の傾向を言い表す定式としては、このような定式化はともかくも可能である——このことはフッサールもまた、彼が考へてゐる意味で、つまり、彼の言ふ原自我 (Ur-Ich) の絶対的歴史性という基盤からも、主張しようと思えば主張できたことである。そして、ハイデガーの方法的プログラムが、フッサールが究極的基礎

づけの支点として求めた超越論的主觀性の概念に対し批判的に向けられていたとしても、フッサールはそれを超越論的還元の根源性を見誤るものだとしたであろう。おそらくフッサールは、超越論的主觀性はそれ自身、すでに実体存在論（Substanzontologie）のあらゆる含意と伝統的客觀主義とを克服し締め出してしまつてゐるのだ、と主張したであらう。フッサールもまた、自らが形而上学の全体と対決していると考えていたのである。

とはいへ、特徴的なのは、フッサールにとつてこの対決が、カントや彼の先駆者たち、そして後継者たちがとつてきた超越論的な問題設定が問題になるところでは、鋭さをほとんど失うということである。ここでフッサールには、彼に先立つて道を切り拓いた本当の先駆者がだれであるのかわかつてゐた。根源的な自己反省は彼を奥底で突き動かしていたものであり、またそれを近代哲学一般の本質と見なしていたがゆえに、彼はデカルトやイギリスの学者たちを引用し、また、カントの批判を方法的なお手本としたのである。もちろん、彼の〈構成的〉現象学を際立たせていたのは課題設定の普遍性であつた。これはカントには異質なものであつたし、〈科学という事実〉を不間に付した新カント派もまたこの普遍性には達していなかつた。

しかし、フッサールがこのように彼の先駆者たちを引用したという事実によつてまさに、ハイデガーとの相違は見誤りようがないものとなる。従来の哲学の客觀主義に対するフッサールの批判は、近代の諸傾向を方法的に受け継ぐものであつたし、また、そのようなものとして彼も自身の批判を理解していた。それに対して、ハイデガーの主張は、最初からむしろ、それとは逆向きの目的論をもつものであつた。彼は自身の企てを、はるか以前から準備され形づくられていた傾向の実現というよりは、むしろ、西洋哲学の

始源をふたたび取り上げること、忘却されていた、ギリシア人たちによる〈存在〉をめぐる古い争いをふたたびあおり立てるもの、と見なしていた。もちろん、『存在と時間』が刊行された当時、この太古への遡及が同時に、同時代の哲学の立場を越えて先へ進むことでもあつたということは、すでに疑問の余地がないかつたし、また⁽¹⁾當時ハイデガーが、デイルタイの諸研究やヨルク伯の考えを現象学的哲学の発展として受けいれたことは、けつして気まぐれな結びつけではなかつた。事実性という問題は、それどころか、歴史主義の核心をなす問題でもあつた——少なくとも、歴史のなかの理性というヘーゲルの弁証法的前提に対する批判という形では、そうであつた。

したがつて、ハイデガーによる基礎的存在論の企てが歴史の問題を前面に押し出さざるをえなかつたことは、明白である。しかしながら、じきに明らかになるのは、この基礎的存在論の意味をなしているのは歴史主義の問題の解決ではないということ、諸科学のいつそう根源的な基礎づけなどではけつしてなく、ましてや、フッサールにおけるように、哲学が究極根源的に自己を基礎づけることでもなかつた、ということである。そうではなく、基礎づけの考え方そのものが完全に転倒させられたということが示されるのである。ハイデガーが絶対的な時間性から存在や真理、歴史を解釈しようと企てるとき、それはもはやフッサールにおけるのとは同じものではなかつた。というのも、この時間性は〈意識〉や超越論的原自我の時間性ではないからである。たしかに、時間が存在の地平として明らかになつたとき、それは『存在と時間』の思考の進展のなかでは、さしあたつて単に超越論的反省の高まりのように、高次の反省段階への到達のように、思われた。ハイデガーはフッサールの現象学に対しても「超越論的主觀性には存在論的基盤が欠けていた」と非難した⁽²⁾が、たしかにこの基盤の欠如は、存在への問い合わせをふたたび呼び覚ますことによつ

て克服されるように見えたものであった。存在がなんであるかは時間という地平から規定されるとされた。こうして、時間性の構造が主觀性の存在論的規定として現れたのである。しかし、それはそれ以上のものであつた。ハイデガーのテーゼは「存在そのものが時間である」というものであつた。それによつて、近代哲学の主觀主義全体が、いやそれどころか、(まもなく明らかになつたのだが) 現前するものとしての存在という理解にとらわれていた形而上学の問いの地平全体が、打ち裂かれたのである。現存在が存在にかかわること、他のあらゆる存在者に對して現存在が存在理解によつて際立つてゐることは、超越論的問題設定の出発点となるべき究極の基盤をなす(『存在と時間』ではそう見えてしまうのだが) ものなのではない。むしろ問題となつてゐるのは、あらゆる存在理解をはじめて可能にする、まったく異なつた根拠である。それはすなわち、〈現 da〉^{*77}、存在のなかの明るみ(Lichtung) が、つまり、存在者と存在との差異が、与えられているということである。それが〈与えられている〉^{*78} といふこの本質的なものに向かう問いは、なるほど、それ自体存在への問いである。しかしそれは、存在者の存在へのあらゆる従来の問いにおいて必然的に思考されないままになつていていた方向へと、いや、形而上学によつて立てられた存在への問い合わせによってまさに隠蔽されてきた方向へと向かうものである。周知のように、ハイデガーは西洋の思考をギリシアの形而上学以来支配してきた本質的な存在忘却を、無の問題がこの思考に惹き起こした存在論的困惑によつて明らかにした。彼は存在への問いは同時に無への問ひであると指摘することによつて、形而上学の最初と最後とを互いに結びつけたのである。^{*78} 存在への問ひが無への問ひのほうから立てることができたのは、形而上学がそこで挫折する無の思考があつたからである。

ハイデガーによる存在の問ひと、(それが意味する) 西洋形而上学の問いの方向に対する反撃とを真に

準備した者は、それゆえ、デイルタイでもフッサールでもなく、むしろだれよりもニーチェでありえた。このことをハイデガーはのちになつてようやく意識するようになつたらしい。しかし、振り返って見れば次のように言える。すなわち、ニーチェのラディカルな〈プラトン主義〉批判をハイデガーが批判した伝統の高さへと引き上げること、西洋形而上学にその独自の水準において立ち向かうこと、そして、超越論的な問題設定を近代主觀主義の帰結として認識し克服すること——これらは、思想的な端緒としてはすでに『存在と時間』のなかに存していた課題なのである。

ハイデガーが最終的に〈転回〉と名づけたものは、超越論的反省の運動における新たな方向転換ではなく、まさにこの課題を解き放ち、成し遂げることであつた。^{*79} フッサールの超越論的主觀性の概念が存在論的に十分に規定されていないことを『存在と時間』が批判的に明らかにしたのだととも、この著作は存在の問いを説明する際に、まだ超越論哲学の手段を用いていた。しかしながら、本当のところは、ハイデガーゲーが自らに課した存在への問いの刷新が意味するのは、彼が現象学の〈実証主義〉のさなかに、形而上学の克服されていなかつた根本問題を再認したということである。この問題は、最後に、思弁的観念論が考えたような精神概念において頂点に達すると同時にその概念のうちに隠された。したがつて、ハイデガーレの意図はフッサールへの批判を経由して、思弁的観念論への存在論的批判を目指していた。(事実性)の解釈学を基礎づけることによつて彼は、現象学的還元によつて純化された超越論的意識という主題領域を踏み越えたのと同様に、古典的観念論が展開した精神の概念をも踏み越えたのである。

ハイデガーの解釈学的現象学と現存在の歴史性の分析が目指していたのは、存在の問いの全面的刷新であつて、精神科学の理論などではなかつたし、ましてや歴史主義のアポリアの克服でもなかつた。これら

は単に、ハイデガーが存在の問いを根源的な仕方で更新したことの帰結を具体的に示すアクチュアルな問題にすぎなかつた。しかし、まさにその問題設定の根源性によつて彼は、精神科学の basic 概念に関するデイルタイやフツサールの探究が行き詰まつてゐた紛糾状態から脱出することに成功したのである。

デイルタイは精神科学を生から理解可能なものにしようとし、生の経験に出発点をとろうしたが、すでに示したように、この努力は、彼が固執したデカルト的な科学概念とけつして真に宥和するにはいたらなかつた。彼は生の自省的傾向と生に内在する〈安定性への衝動〉を十分すぎるくらいに強調していたかも知れない——だが、彼が成果の客觀性として理解していくような科学の客觀性は、それとは異なる起源をもつてゐた。それゆえ彼は、精神科学の方法的特性を認識論的に正当化し、それによつて精神科学を自然科学と対等にすると、自らが選びとつた課題設定を越えることができなかつた。

それに対してハイデガーは、まったく違つた仕方で始めることができた。というのも、以上見てきたように、すでにフツサールが生への遡及を絶対普遍的な研究テーマとし、それによつて問題を精神科学の方法の問題に狭めてしまうという段階を乗り越えていたからである。フツサールによる生活世界と、あらゆる経験の基盤をなす無記名的な意味創出の分析は、精神科学における客觀性への問いをまったく新しい背景におくことになつた。それによつて、科学の客觀性概念はひとつの特殊な場合として現れるようになつたのである。科学は出発点となるような事実 (Faktum) などではない。科学的世界の構成は、むしろ、ひとつつの固有の課題をなす。つまり、科学とともに与えられる理念化を解明するという課題である。だが、この課題が第一の課題というわけではない。〈能作する生〉への遡及に際して、自然と精神との対立は最終的なものではないことが示されるからである。精神科学も自然科学も普遍的な生の志向性の能作から、

つまり絶対的な歴史性から導き出せるのである。哲学の自己反省はこのようなレベルの理解によつてのみ満足がいくものとなる。

ハイデガーは彼がよみがえらせた存在の問いによつて、フッサールのこの理解概念を新しくラディカルな方向へと転換した。歴史的諸科学の方法的特性を認識論的に正当化するために、歴史的な存在をデイルタイにおけるように自然存在に対して際立たせる必要はないという点では、彼はフッサールに従つていた。むしろそれは反対に、自然科学の認識様式は理解の変種であることが明らかになるのであり、この変種は「事物的存在者をその本質的な理解不可能性において捉えるという正当な課題へと迷い込んでしまつてゐる」⁽¹⁷⁾。理解は、デイルタイにおけるように、精神がその老年期に人間的生の経験についていたく諦念の理想ではなく、また、フッサールにおけるように、漫然と生きることの素朴さに對して哲学が掲げる究極的な方法的理想でもない。むしろそれは反対に、世界内存在である現存在の根源的な遂行形式である。实用的関心や理論的関心といったさまざまなものへと分化してしまう以前に、理解とは、存在可能 (Seinkönnen) であり、〈可能性〉である限りでの現存在の存在様態である。

このような現存在の実存論的分析と、これにともなう普遍的な形而上学の問題に対しても、それがもつ測り尽くせない大きな帰結とを背景において見るならば、精神科学的解釈学という問題圈は、突如、とても違つて見えてくる。そして、解釈学の問題のこの新たな局面を丹念に浮き立たすことが、本書の目的である。ハイデガーが存在の問いを新たに呼び覚まし、それによつて從来の形而上学全体を——しかも、形而上学が近代科学と超越論的哲学のデカルト主義において先鋭化したことだけでなく——乗り越えたことによつて、彼は歴史主義のアポリアに対する根本的に新しい立場を獲得した。理解概念は、もはやドロイゼンに

おけるような方法概念ではない。また理解は、精神科学を解釈学的に基礎づけようというデイルタイの試みにおけるように、理念性 (Idealität) に向かう生の衝動を事後的に遡ってたどる操作でもない。理解とは、人間の生そのものの根源的な存在性格なのである。ミッショウはデイルタイから出発して、〈自己自身に対する自由な隔たり〉が人間の生の根本構造であり、どんな理解もこの構造に基づいていることを認めているが、ハイデガーのラディカルな存在論的反省は、〈現存在の超越論的分析〉によって現存在のこの構造を解明するという課題に向けられた。彼は理解の投企性^{*80}を明らかにし、理解そのものを超越の運動、存在者を超える運動と考えたのである。

これは伝統的解釈学にとつては過大な要求であった。⁽¹⁷⁾ たしかに、ドイツ語では実践的な技能もまた理解 (Verstehen) と呼ばれる（彼は読む）ことを理解していない（Er versteht nicht zu lesen）というのは、〈彼は読むことに習熟していない Er versteht sich nicht auf das Lesen〉、つまり、彼は読めない、ということと同意である）。しかしそれは、学問で行なわれている、認識のための理解とは、本質的に異なるもののように見える。だがさらに詳しく見ると、もちろん、両者に共通するものが現れる。すなわち、いずれの意味の方向にも、ひとつの認識、なんらかの事柄への精通ということ (Sich-Auskennen in etwas) がある。テクストを（あるいは、それどころか法則を！）〈理解する〉者も——理解する努力のなかで——ある意味を目指して理解しつつ自らを投企する、というだけではない。理解は完成されれば、ある新しい精神的自由の状態を表しもするのである。完成された理解が含意しているのは、解釈する、関連を見る、帰結を引き出すといった多面的な可能性であり、テクスト理解という領域では、この多面的 possibility にこそ、精通している (Sich-auskennen) ことの本質があるのである。ある機械に精通している、つまりその機械の操作に習熟して

いる者や、ある手仕事に習熟している者も、同様である。たしかに、目的合理的な理解は、生の表出の理解やテクストの理解といったものとは違つた規準に従うのだということは認めなければならないとしても、依然として正しいのは、そのような理解はすべて、結局、習熟している（自己を理解している Sichverständigen）、ということである。表現の理解もまた、結局、表現のなかに横たわるもの直接的な把握というだけでなく、むしろ、隠された内的なものを明らかにすることであつて、表現理解がこのように明らかにすることによつて、いまやこの隠されたものが知られるようになる。それはしかし、その隠されたものに関して自分がよくわかる (*sich mit ihm auskennen* 精通している) ということである。このように見るならば、あらゆる場合において、理解する者は自らを理解する、自らを自己自身の可能性をめがけて投企する、と言える。^{〔四〕}伝統的解釈学は、理解が属する問題地平を不適当な形で狭めてしまった。ハイデガーがデイルタイを乗り越えることにより企てた拡張は、まさにそれゆえに、解釈学の問題にとつても実り豊かなものとなる。なるほど、すでにデイルタイは自然科学の方法を精神科学のための方法としては拒絶していたし、フッサールは自然科学的な客觀性概念を精神科学に適用することを〈ばかげたこと〉だとして、あらゆる歴史的世界、あらゆる歴史的認識は本質的に相対的だと断言してさえた。^{〔五〕}しかしまや、人間的現存在の実存論的到來性 (*Zukünftigkeit*)^{*82}に基づいて、歴史的理解の構造の存在論的基礎づけの全体がようやく見えてきたのである。

歴史認識が現存在の先行構造 (Vor-Struktur) からその正当性をえているからと言って、認識と呼ばれるものの確固とした内在的規準を搖るがそつとする者はいないであろう。ハイデガーにとつても、歴史認識は計画的構想ではなく、意志の目的の拡大適用でもなく、また強者の願望や先入見、あるいは示唆によつ

て物事を整えることでもない。それは依然として、事柄に合わせる」と、mensuratio ad rem なのである。ただし、この事柄というのはここでは鈍重な事実 (factum brutum) ではなく、単に事物的に存在するもの、単に確認され測定されるものでもなく、結局は、それ自身現存在の存在様態をもつものなのである。^{*83}

とはいへ、ここですべては、このしばしば繰り返された確認を正しく理解するかどうかということにかかるでいる。この確認が意味するのは、心理学的な自己転置といった特殊なことを精神科学の〈方法〉として根拠づける、認識する者と認識されるものとの单なる〈同質性〉ではない。もしそうだとすれば、歴史的解釈学は（実際にデイルタイの念頭に浮かんだように）心理学の一部になってしまふであろう。本当のところ、認識する者すべてが認識されるものに適合するのは、この両者が同じ存在様態をもつことに基づいているのではなく、この両者に共通する存在様態の特殊性によつて意味を受け取るのである。その特殊性は、認識する者も認識されるものも、〈存在的 ontisch〉、〈事物存在的 vorhanden〉ではなく、〈歴史的 historisch〉である、つまり、歴史性といふ存在様式を有している、というところにある。その限りにおいて、ヨルク伯が述べているように、実際、すべては「存在的なものと歴史的なものとの類的区別」にかかっている。ヨルク伯が〈同質性〉に〈帰属性 Zugehörigkeit〉を対置したことによつて、ハイデガーがはじめてその根本まで遡つて展開した問題が明白になつた。すなわち、われわれは自らが〈歴史的〉である限りにおいてのみ歴史を研究するというのは、期待と忘却のなかで搖れ動く人間的現存在の歴史性が、かつてあつたものをありありと想起するための条件をなす、ということを意味する。従来の科学概念と方法概念の障害となる制約、あるいは、歴史認識において歴史にアプローチするための主観的条件にしか最初は見えなかつたものが、いまや、基本的な問題設定の中心に躍り出た。〈帰属性〉が歴史学的関心の重要な

純粹な感覚のための条件であるのは、主題の選択と問題設定が学問外の主観的動機に従うからではない（もしそうであれば、帰属性は共感のような感情的依存の特別な例にすぎないということになろう）。そうではなく、伝統への帰属性は、自己自身の到來的な可能性への投企と同じように、現存在の歴史的有限性に根源的で、しかも本質的にそなわっているからである。ハイデガーが、彼が被投性（Geworfenheit）と名づけるものと投企（Entwurf）であるものとが組になつていて、主張したのは、正当なことであつた。^[178]したがつて、この実存論的構造が働いていないような理解も解釈も存在しない。認識する者の意図が、〈そこにあること〉を読み、〈それが本来どうであつたのか〉を史料から引き出す以外のことにはないとしても、そうである。^[179]

それゆえ、ここで立てられる問いは、ハイデガーがもたらした存在論的根源化から、歴史的解釈学の構築に役立つなにかがえられるのか、ということである。たしかに、ハイデガーの意図そのものはそれとは違つところにあつたのだから、彼が行なつた現存在の歴史性の実存論的分析から性急な帰結を引き出してしまわないように用心しなければならない。ハイデガーによれば、現存在の実存論的分析は特定の歴史的な実存理想を含まない。その意味で、この分析それ自体は、信仰する人間とその実存についての神学的言明に対し、アприオリで中立的な妥当性を要求する。このことは、たとえばブルトマンをめぐる論争^[180]が示すように、信仰者が自分をどう理解するかということにとつて、問題をはらんだ要求であるかも知れない。だが逆に、現存在の実存論的分析がキリスト教神学ならびに歴史的精神科学のために、これらの諸学問が従う内容的に特定の（実存的な）前提を与える可能性が、これによつて排除されるわけではけつしてない。^{*84}しかし、まさにそれゆえにこそ、次のことを認めなければならないであろう。すなわち、実存論的

分析自体は、それ固有の意図からすると、いかなる〈実存的〉理想の形成をも含んでおらず、したがつて（そうした試みがしばしばなされてきたのだとしても）そのようなものとして批判することはできない、ということである。

気遣い (Sorge) の時間性構造に、いつそう喜ばしい気分 (ボルノー)⁽¹⁾、たとえば無頓着といった理想、あるいは、ニーチェが述べたような、動物や子どもの素朴な無邪気さ、を対置しうるような特定の実存理想を見るならば、それは単純な誤解である。とはいっても、このように他の実存理想と対置されたものもひとつ実存理想であることは否定できない。しかしそれゆえに、その実存理想の構造は、ハイデガーが指摘したような実存論的な構造であると言える。

もうひとつの問題は、子どもや動物の存在がそれ自身——先ほどの〈無邪気さ〉の理想の場合と違い——依然として、存在論的な問題だということである。⁽²⁾ 子どもや動物の存在様式は、いずれにしても、ハイデガーが人間的現存在に要請したような意味で〈実存〉や歴史性ではない。また、人間の実存が歴史外的で自然に属するものに拘われているとはなにを意味するのか、という疑問も起きるかも知れない。もし、観念論的思弁の呪縛圈を本当に突破しようとすれば、〈生〉の存在様態を自己意識から考えてはならない、ということは明らかである。『存在と時間』のハイデガーは、自らの哲学を超えて論じて理解していたが、この理解をのちに修正しようと企てた際に、当然の帰結として、生の問題が新たに視野に入ってきたはずである。それゆえ彼は『ヒューマニズム書簡』において、人間と動物とのあいだに口を開いている深淵について語っているのである。⁽³⁾ 現存在の分析における基礎的存在論の、ハイデガー自身による超越論的基礎づけが、生の存在様式の積極的な展開をまだ許すものでなかつたということは、疑い

がない。ここには未解決の問題がある。しかし、だからといって、次のことにはどんな変更もない。すなわち、もし〈気遣い〉という実存疇 (Existenzial)^{*85} に対してある特定の実存理想を、それがいかなるものであろうと、対決させることができると思うならば、ハイデガーが実存論的と呼んだものの意味を根本的に理解しそこなつてしまうのである。そのように思う者は、『存在と時間』が最初から開いていた問題設定の広がりを捉えそこなつてしまう。そのような短絡的な論争から身を守るためにも、ハイデガーは、カントの問題設定が超越論的であつたのと同じ意味において、超越論的意図を持ち出してよかつたのである。彼の問題設定は最初からあらゆる経験的な差異を、それとともにあらゆる内容的な理想形成をも、超えていたのである。

この意味において、われわれもまた、ハイデガーの問題設定の超越論的な意味を手がかりにしよう。⁽¹⁸⁴⁾ハイデガーによる理解の超越論的解釈によつて、解釈学の問題は普遍的な姿をとる、いやそれどころか、新たな次元へと拡張する。解釈者がその対象に帰属していることは、歴史学派の反省のなかでは適切な正当性を認められていなかつた。だが、いまやこの帰属性が具体的に示せる意味がえられる。そして、この意味を示すことが解釈学の課題なのである。現存在の構造が被投的な投企であるということ、現存在はその固有の存在遂行に従えば理解であるということ、このことは精神科学において起きている理解の遂行にも妥当するはずである。理解の一般的構造は歴史的理 解において具体化の段階に達するのであるが、それは習俗と伝承の具体的な拘束や、それに對応する自らの未来の可能性が、理解そのものに働くようになることによつてである。自らの存在可能性 (Seinkönnen) に向けて自己を投企する現存在は、いつもすでに〈存在してしまつて gewesen〉いる。これが被投性という実存疇の意味である。自らの存在への自由な態

度はどれも、この存在の事実性の背後に遡及できないということ、ここに事実性の解釈学のポイントがあつたのであり、また、フッサール現象学の超越論的な構成的研究との対立点もあつた。現存在の投企を可能にし制限しもするものが、追い越せないものとして現存在に先立つてゐるのである。現存在のこの実存論的構造は歴史的伝承の理解においてもはつきりと現れているはずで、それゆえわれわれは、まずはハイデガーに従つて歩むことにしよう。^[18]

第Ⅱ章 『解釈学的経験の理論』の要綱

第1節 理解の歴史性を解釈学の原理に高める

a 解釈学的循環と先入見の問題

α ハイデガーによる理解の先行構造の発見

ハイデガーが歴史学的解釈学および批判の問題に立ち入ったのは、ただ、そこから存在論的な意図で理解の先行構造を詳しく述べるためであった。⁽¹⁵⁾われわれが追究するのはそれとは逆に、解釈学が、科学の客觀性概念の存在論的くびきからひとたび解放されるならば、解釈学はどのように理解の歴史性を正当に評価できるであろうか、という問いである。解釈学の伝統的な自己理解は、その技法論としての性格に基づいていた。デイルタイは解釈学を精神科学のオルガノンへと拡張したが、技法論としての性格はこの拡張にさえ当てはまる。そのような理解の技法論が存在するかどうかということは、疑問であろう——この問題にはあとでまた戻ることにしよう。とはいっても、ハイデガーが現存在の時間性から理解の循環構造を原理的に導き出したことが、精神科学的解釈学に対してどのような帰結をもたらすのかを問うことは許されよう。この帰結は、ある理論が実践に適用され、その実践が今度は違つたやり方で、つまり

技法に即して、遂行されるようになるといったものである必要はない。その帰結は、もしそれが引き出されたなら、理解が遂行される際にはいつもともなつていい自己理解が修正され、不適切な適合から純化される、ということにあるであろう——この過程は、理解の技法に役立つとしても、それはせいぜい間接的なものである。

したがつて、ハイデガーの記述をもう一度取り上げ、理解の循環構造は本研究で新たな原理的な意義をえて、われわれの意図にとって生産的なものとなることを示そう。ハイデガーは次のように述べている。「この循環は悪しき (vitiosum) 循環へと、たとえそれが默認された悪しき循環だとしても、貶しめられてはならない。この循環のなかには、もつとも根源的な認識の積極的可能性がひそんでいる。もちろん、この可能性が真正につかみ取られるのは、解釈者が次のことを理解している場合に限られる。すなわち、解釈の最初で不斷でそして最後の課題であり続けるのは、その都度、先行把持 (Vorhabe) と先行視 (Vorsicht) と先行把握 (Vorgriff) を、思いつきや通俗的概念に最初から明け渡さずに、それらを事柄そのものから練り上げて学問的主題を確保するということである。⁸⁶」

ハイデガーはここで、まずもつて理解の実践に対する要求といつたことではなく、理解しつつ解釈する遂行形式そのものを記述しているのである。彼の解釈学的な反省の要点は、ここに循環があるということではなく、むしろ、循環には存在論的に積極的な意味があることを示したところにある。ハイデガーの記述そのものは、自分がなにをしているかを知っている解釈者であれば、だれもが納得するであろう。¹⁸⁸すべて正しい解釈は、思いつきの恣意性や、気づくことのない思考習慣から来る偏狭さに対し自らを守り、「事柄そのものへ」と眼差しを向けなければならない（文献学者の場合、眼差しが向けられるのは有意味

なテクストであるが、このテクストはテクストで、また事柄を扱っているのである）。このように自らを事柄によって規定することは、解釈者にとつてはけつして一回限りの〈手堅い〉決意などではなく、本当に、〈最初で不斷でそして最後の課題〉なのである。というのは、解釈者は解釈の途上でたえず、自分自身のほうから湧いてくる思いつきなどに惑わされているのであるが、肝心なのは、この誘惑をすべて切り抜けて事柄への視線を保つことだからである。テクストを理解しようとするとする者は、つねに投企 (Entwurf) を遂行している。解釈者は、テクストに最初の意味が現れるとすぐに、テクスト全体の意味をまえもって投じてみる (vorauswerfen)。だが他方で、そのような最初の意味が現れるのは、テクストをすでになんらかの期待をもつて一定の意味を目指して読むからこそである。もちろん、そのような先行投企 (Vorwentwurf) は、テクストの意味をさらに深く理解することによつてえられた成果からつねに修正されるのであるが、そこに書かれているものを理解するとは、そのような先行投企を練り上げていくことなのである。

もちろん、この記述はおおまかに簡略化している——先行投企がその都度修正されるには、意味の新しい輪郭が先んじて投じられている必要があり、また、意味の統一性がいつそう明確に確定されるまで、競合する投企が並行して練り上げられるのであり、そして、解釈は先行概念 (Vorbegriff) から始まり、この概念はいつそ適切な概念によって置き換えられる。理解と解釈の運動を構成する、このような絶えざる新たな投企こそが、まさに、ハイデガーが記述している過程なのである。理解しようとするとする者は、事柄そのものに即していない先行一意見 (Vor-Meinungen) によつて惑わされる危険にさらされている。投企はそれらが投企である限り、〈事柄に即して〉はじめて確認されるべき先取りであるのだが、事柄に適切な、

正しい投企を練り上げていくことこそ、理解の不斷の課題である。ここには、ある先行意見 (Vormeinung) が練り上げられていくことによつて確証されること以外に、どんな〈客觀性〉も存在しない。事柄に適合しない先行意見がこのような練り上げのなかで行き詰まるということ以外に、なにがそのような先行意見の恣意性を特徴づけるというのであろうか。理解が投入する先行意見が恣意的なものでないときに、はじめて理解はその本来の可能性に達するのである。それゆえ、自身のうちに用意されていた先行意見に頼りながらただテクストに向かうのではなく、むしろ、自身のうちに生きている先行意見の正当性、つまり、その由来と妥当性を解釈者が意識的に吟味することは、十分に意味がある。

この原則的な要求は、理解に際して、じつはわれわれがつねに行なつてゐる手続きを徹底することである、と考えなければならない。どのようなテクストに対しても課されるのは、自分自身の言語用法——外国语の場合は、作家や日常の交際からわれわれに周知の言語用法——をそのまま吟味せずに持ち込まないという課題である。われわれはむしろ、まず時代ないしは著者の言語用法からテクストの理解を獲得するという課題を認めよう。とはいへ問題は、この一般的な要求がそもそもどのようにすれば満たされるのか、ということである。とりわけ意味論の領域では、自分自身の言語用法は意識されないという事実が、この要求のまえに立ちはだかる。われわれはいつたいどのようにして自分たちが慣れ親んだ言語用法とテクストの言語用法とのあいだに差異を認めることができるようになるのであろうか。

これは次のように言うべきであろう。すなわち、一般的に言って、テクストにつまずく (Anstoß) といふ経験があり——テクストの意味が汲み取れない場合とか、その意味がわれわれの予期と一致しない場合であるが——そのためわれわれは足をとめ、言語用法が違う可能性があると注意するようになる。同じ言

語を話している場合、あるひとが用いる言葉は私が慣れ親しんでいる意味と同じだということは、一般的な前提であつて、個別の場合にのみ疑わしくなる——そして、同じことが外国語の場合にも妥当する。すなわち、われわれは外国語を平均的な仕方で知つていると思つており、テクストを理解する際にこの平均的な言語用法を前提としているのである。

このように言語用法の先行意見について当てはまることは、しかしそれにおとらず、内容にかかわる先行意見に当てはまる。この内容的な先行意見をもつことによつてわれわれはテクストを読むのであり、また、これらの内容的な先行意見がわれわれの先行理解をなすのである。ここでもまた同様に問われるのは、そもそもどのようすれば自分自身の先行意見の呪縛から脱するのかということである。たしかに、テクストのなかで言われたことが、自身の意見や期待に滑らかに組み込まれる、ということは一般的な前提とすることはできない。会話であれ手紙であれ本であれ、なににしても、あるひとが私に語ることを理解する際にまず前提とされるのは、それとは反対のことである。つまり、そこで言われているのはそのひとの意見であつて私の意見ではないのであり、私はその意見を共有する必要はないが、そのような意見があることを知つておく必要があるという前提である。しかし、この前提是理解を容易にする条件ではない。むしろ、私の理解を決定している私自身の先行意見がまったく気づかれないままになつていていることもありうる限り、理解を困難にするものである。もしそれらの先行意見が誤解のきつかけとなつてゐるのであれば、テクストでは相手が反論してこないのであるから、そうした場合の誤解は、いつたいどのようにすれば気づくのであらうか。どのようにすればあらかじめテクストを誤解から守れるのであらうか。とはいへ、詳しく見るならば、意見といえども恣意的に理解されうるものではないことがわかる。全体

の意味が妨げられることなしにある言語用法をずっと誤認し続けることなどできないよう、他者の意見を理解するとき、事柄に関する自身の先行意見に盲目的に固執することなどできない。もちろん、だれかの言うことに耳を傾けたり、読書したりする場合、内容に関する先行意見や自分自身の意見をすべて忘れないことはならないというわけではない。求められているのは、ただ、他者やテクストの意見に対する開かれた態度だけである。⁸⁷しかし、このような開かれた態度は、他の意見を自分自身の意見全体に関連づけたり、逆に自分の意見をその意見にかかわらせたりすることを、いつもすでに含んでいる。たしかに、意見というものは（ある言語やある語彙が示す一致に比べれば）多様な可能性のあいだで揺れ動くものである。しかし、〈意見として抱くことが可能なもの〉の多様性の内部では、つまり、読者が有意味であると見なし、その限りにおいて期待しうることの多様性の内部では、すべてが可能であるというわけではない。そして、他者が実際に述べていることを聞き流す者は、結局は誤解した他人の意見を自身の多様な意味期待に組み込むこともできないであろう。それゆえ、ここにも（誤解を排除するための）基準が存在する。解釈学の課題はおのずから客観的な問題設定へと移行するのであり、この問題設定によつて同時に、いつもすでに規定されているのである。それによつて解釈学の企ては確固としたものになる。およそ理解しようと/or>するのであれば、徹頭徹尾かたくなにテクストの意見に耳を貸そうとせずに、自分の先行意見の偶然性に最初から身を任せることは許されないであろう。——そのようなことをしていれば、ついにはテクストの語ることは聞き逃しようもなくなり、理解したと思い込んでいたことはくつがえされてしまうのである。理解しようとする者は、むしろテクストになにかを自分に向かって語らせようとする用意がある。それゆえ、解釈学的に修練を積んだ者は、テクストの他者性に對する感受性をあらかじめそなえていなければな

らない。ただし、この感受性は客観的な〈中立性〉を前提とするものではないし、ましてや自己滅却を前提とするものでもない。むしろそれは、自分自身の先行意見や先入見を際立たせて真に自分のものにすることを含んでいる。肝要なのは、自分自身が先入見にとらわれていることを自覚することである。それによつてテクストそのものがその他者性を示すようになるのであり、またそれによつてテクストは解釈者自身の先行意見に、テクストが語る事柄の真理を対抗させる可能性を獲得するのである。

ハイデガーは〈そこにある〉ことを〈読む〉と思われていたことのなかに理解の先行構造を発見することによつて、まったく正しい現象学的記述を行なつた。彼はまた、そこからある課題が生じてくるといふことの例をひとつ示した。^{〔18〕}『存在と時間』で、彼が解釈学の問題について行なつた一般的な言明を、存在への問いによつて具体化した。^{*88} 存在への問いの解釈学的状況を先行把持、先行視、先行把握に区別して解明するために、彼は自分が形而上学に向けた問いを、形而上学史の本質的な転換点において批判的に吟味したのである。それによつて彼が行なつたのは、根本においては、歴史的・解釈学的意識がどのような場合にも要求するものにすぎない。方法的意識によつて導かれた理解は、理解における先取り（Antizipation）を単にそのまま遂行するのではなく、先取りそのものを意識化しようと努めなければならぬのである。それは、先取りを制御し、それによつて事柄のほうから正しい理解を獲得するためである。これこそ、ハイデガーが事柄そのものから先行把持、先行視、先行把握を仕上げることによつて、学問的なテーマを〈確保する〉ことを要求した際に、彼が考えていたことである。

それゆえ、問題になつてゐるのは、テクストのなかから声をあげてくる伝承に対しても自己を守ることなどではけつしてない。むしろ反対に、伝承を事柄のほうから理解することを妨げる可能性のあるものを遠

ざけることが問題なのである。見抜かれていない先入見の支配こそが、伝承のなかで語る事柄に對して耳をふさいでしまう。ハイデガーはデカルトの意識概念やヘーゲルの精神概念に、現在的・現前的存在を基準に存在を解釈する、ギリシアの実体存在論が依然として支配していることを示した。^{*89} たしかに、彼が示したことは近代形而上学の自己理解を確實に超えていたが、しかし、その超え方は恣意的でも任意でもなく、ある〈先行把持〉に發している。すなわち、この先行把持は主觀性の概念の存在論的前提をあばくことによって、この形而上学の伝承を本來的に理解可能にするものである。逆に、ハイデガーは、〈獨斷的〉形而上学に対するカントの批判のなかに、彼自身の存在論的企ての有効性を示すはずの有限性の形而上学の理念を発見した。^{*90} このようにして、彼は、伝承の理解のなかで賭けを行ない、危険をおかすことによって、学的なテーマを〈確保〉している。理解において問題となる歴史意識の具体的な姿とはこのようなものである。

あらゆる理解に本質的に先入見がかかわっていることをこのように承認することによってはじめて、解釈学的問題は真に先鋭化される。この洞察を基準にして明らかになるのは、歴史主義はどれほど合理主義や自然法思想に批判的であっても、それ自身、近代啓蒙思想の地盤のうえに立つており、この啓蒙思想の先入見を見抜かないままに共有しているということである。つまり、啓蒙思想の本質を担い規定している、啓蒙思想の先入見というのも、ありそうである。啓蒙思想の根本的な先入見とは、先入見一般に反対し、それによって伝承を無力化する先入見である。

概念史的な分析によれば、啓蒙思想によってはじめて先入見概念はわれわれになじみの否定的な意味合いをもつものとなつた。そもそも先入見（Vorurteil 先行判断）とは、事態を客観的に規定している諸要因

すべてを最終的な仕方で検討するまえに下される判断 (Urteil) のことである。裁判の審理において先行判断とは、本来の最終判決を下すまえになされる法的な仮決定 (Vorentscheidung) のことであった。裁判で争う者にとって、不利な先行判断が下されることは、当然ながら、そのひとが勝つチャンスが薄れることを意味する。だから、フランス語の *préjudice* にしろ、ラテン語の *praejudicium* にしろ、単に損害、不利、損失ということである。とはいっても、この否定性は単に結果的なものにすぎない。否定的な結果が依拠しているのは、まさにその肯定的な妥当性、先行決定の先例的価値である——そしてまた、あらゆる先例がもつ価値である。

したがつて、〈先入見〉はけつして誤った判断のことではなく、それが肯定的にも否定的にも評価されうことだが、その概念のなかに含まれている。そこには明らかにラテン語の *praejudicium* への依存が生きており、その結果として、この語には否定的なアクセントと並んで肯定的なアクセントをおくことができる。*préjugés légitimes* (正当な先入見) が存在するのである。このことは今日のわれわれの言語感覚とはだいぶ隔たっている。ドイツ語の *Vorurteil* は——フランス語の *préjugé* と同様に、しかいつそう決定的に——啓蒙思想とその宗教批判によって〈根拠のない判断〉という意味に限定されてしまったように思われる。根拠づけ、方法的な確証があつてはじめて、(事柄を言い当てているそのことではなく) 判断に尊厳が与えられる。啓蒙の観点からは、判断にそのような根拠づけが欠けていると、それ以外の確実性のありようは認められないのでは、その判断は事柄に根ざす根拠をもたない、〈根拠がない〉、ということになってしまう。これが合理主義の精神に基づく典型的な推論である。先入見一般的の信用失墜と、先入見を完全に締め出そうという科学的認識の要求は、この推論に基づいている。

近代科学は先入見を遮断するというこのスローガンを選ぶことによって、そもそも疑わしいことはないひとつ確實だとは認めない、というデカルト的懷疑の原則に、そして、このデカルト的要要求を考慮した方法の理念に従っている。われわれの歴史的な意識とともに形づくっている歴史認識がそのような理想と一致しがたく、それゆえ、この歴史認識の真の本質が近代的な方法概念によつては捉えられないということは、すでに序論の考察で指摘した。⁹² いまや、これらの消極的な言明を積極的なものへと転換すべきときである。先入見概念はそのための最初の手がかりとなる点を与えてくれる。

β 啓蒙思想による先入見の信用喪失

啓蒙思想が展開した先入見論を見ていくと、先入見は基本的に次のように分類されているのがわかる。すなわち、人間の威信にかかる先入見と早とちりによる先入見を区別しなければならない、というのである。¹⁰¹ この区分は、先入見をもつ人物から見た先入見の源泉を根拠にしていて。われわれを誤謬に導くのは、他のひとびとの威信、権威であるか、あるいはそのひと自身に起因した早とちりのいざれかだというのである。権威が先入見の源泉になるという考えは、カントが「汝自身の頭をつかう勇気をもて」¹⁰² と定式化したように、啓蒙思想のよく知られた原則に一致する。この分類は、たしかに、テクストを理解する際に先入見が果たす役割に限定されていないが、好んで解釈学の領域で用いられた。というのも、啓蒙思想の批判は、なによりも、キリスト教の宗教的伝承、つまり聖書に向けられたからである。聖書をひとつのか歴史記録と捉えることにより、聖書批判は聖書が教義としてもつ主張をおびやかした。他のあらゆる啓蒙運動に比べて近代啓蒙思想が独特な意味でラディカルであるのは、ここに基づく。すなわち、それは聖書

とその教義的解釈に対抗して自らを主張しなければならなかつた。^[193] それゆえ、解釈学的問題は近代啓蒙思想の特別な懸案事項であつた。近代啓蒙思想は伝承を正確に、ということは、先入見なく合理的に理解しようとした。しかし、ここにはまったく特別な困難がある。というのは、文字で書きとめられているといふ事実そのものが、権威を構成する特に重要な要素になつてゐるからである。書かれていることが真実ではないということを実際に示すのは、それほど容易なことではない。書かれているものは、指示示せる事物のように明白であり、いわば証拠物件である。書いてあることに有利な先入見から自由になり、口頭での主張を聞くときのように、意見と真実とを区別するには、格別な批判の努力が必要になる。^[194] ところで、啓蒙思想の一般的傾向は、どのような権威も通用させずに、一切を理性の法廷で決定するのである。こうして、文字による伝承、すなわち、聖書やその他の歴史的文書もまた、そのままでは承認されない。伝承に真理の可能性があるとすれば、それはむしろ理性が信じるに足ると承認する場合である。伝承ではなく、理性があらゆる権威の究極の源泉というわけである。書かれていることは、真理である必要はなくなつた。われわれはその内容を、書かれている以上によく知ることができる。これが、近代啓蒙思想が伝承に立ち向かう際につねに従う格率である。また最終的には、啓蒙思想はこの格率によつて歴史研究となつたのである。^[195] 啓蒙思想が伝承を批判の対象とするのは、自然科学发展が感覚現象を証拠とするなどを批判の対象とするのと軌を一にしている。これはなにも、〈先入見に対する先入見〉を——イギリスやフランスでのよう——あらゆるところで、自由思想運動や無神論という帰結にいたるまで押し進めた、ということではない。むしろ、ドイツの啓蒙思想はキリスト教の〈眞の先入見〉をほとんど承認していたのである。人間の理性は先入見なしでやつていくにはあまりに弱いので、眞の先入見のもとで教育されることこそが幸せだ、

というのであつた。

ドイツにおいてそのような啓蒙思想の修正や緩和がロマン主義をどの程度まで準備したのかを探究することは、それはそれで有意義であろう。たとえばE・バーケ^{*93}による啓蒙思想および革命への批判は疑いなくこのことを示している。しかし、これによつて原則が変化するわけではない。眞の先入見であつても、結局は理性の認識によつて正当化されなければならなかつたからである。といつても、この課題はけつして完全に遂行できないものではあるが。

こうして近代啓蒙思想の基準は、さらに歴史主義の自己理解をも規定することになつた。その規定は、もちろん直接的ではなく、ロマン主義によつて惹きこされた独特な屈折を経てゐる。このことはロゴスによる神話の克服という歴史哲学の基本図式に刻印されている。この図式はロマン主義が啓蒙思想と共に共有した図式であつて、ロマン主義が啓蒙思想に反発することによつて、かえつて、搖るぎない前提として固定化された。この図式がそのように承認されたのは、世界の〈脱魔術化〉の進行という前提においてであつた。この図式は精神の歴史の進展法則そのものを示すとされてゐる。ロマン主義はそのような進展を否定的に評価したからこそ、かえつてこの図式そのものを自明のものとして用いてしまつた。ロマン主義は啓蒙思想と前提を共有はしたが、古いものを古いものとして認めようとするにより、価値づけだけを反転したのである。古いものとは、〈ゴシック的〉中世、キリスト教的ヨーロッパ国家社会、社会の身分制構成などであり、しかも農民生活の素朴さや自然との密着を視野に入れた。

〈迷信〉や過去の先入見からの完全な解放を目指す啓蒙思想の完全性信奉に対抗して、各時代の黎明期、神話的世界、〈自然発生的社会〉における、まだ意識によつて腐敗・混濁していない生活、キリスト教的

騎士道の世界といったものが、ロマンチックな魔力、いや、むしろ真理への優先権を獲得する。¹⁹⁷ このように啓蒙思想の前提を反転すると、逆説的にも、古いものを古いがゆえに復活したり、無意識の意識的な回帰などの、復古主義の傾向が生じる。この傾向が極まるとき、神話的原初に優れた英知が認められることにもなる。しかし、啓蒙思想的価値基準のロマン主義的反転により、啓蒙思想が前提としていた神話対理性という抽象的な対立が、まさに永続的なものとなってしまう。啓蒙思想批判はいまやすべて、啓蒙思想をロマン主義的に倒立させて映し出す道をとる。理性の完全性への信奉は、¹⁹⁸ 〈神話的〉意識の完全性への信奉へと急転し、思考が原罪を犯すまえの楽園の原始状態に投影される。

本当のところ、あらゆる思考に先立つ神秘的な集合的意識がひそんでいるといった、こうした秘密に満ちた暗闇を前提とするのは、啓蒙の完成状態や絶対知を前提とするのと同様、独断的かつ抽象的である。原初の知恵とは、〈原初の無知〉の反対像にすぎないのである。神話的意識はすべて、いつでもはじめから知なのであり、それは神々の力についての知であるがゆえに、神の力をまえにしてただおののくという以上のことであり（こうしたおののきを原初の段階と見なすのが当然としても）、しかしまだ、呪術的祭祀にとらわれた集合生活（たとえば初期のオリエントで見られたような）以上のことである。神話的意識は自己についての知であり、この知によつてすでに、ただ『我を忘れて』¹⁹⁹ いる段階を脱している。

これと関連することであるが、純粹な神話的思考と詩的な疑似神話的思考との対立も、啓蒙の先入見に基づくロマン主義的な幻想である。すなわち、詩作行為は、自由な想像力による創造であるから、神話の宗教的拘束力にはもはやまったく関与していないのである。この対立は古代から続く詩人と哲学者との争いであり、この争いはここで近代の科学信仰的な段階に入つたのである。いまや『詩人は大いに嘘をつ

く》などということは通用せず、むしろ『詩人はおよそ眞実など語るにはおよばない』ということになった。というのも、詩人はひたすら美的作用を及ぼし、ただ自身の想像力の產物によつて聴衆ないし読者の想像活動と生の感情をかき立てようとするからである。

ロマン主義が啓蒙思想を逆投影したもうひとつの例は、おそらく『自然発生的社會』の概念であろう（その由来はいちど追求する必要があるう）。カール・マルクスにおいて、この概念は自然法の遺物の一種として現れており、それが階級闘争に関する彼の経済学的社會理論の妥当性の限界となつてゐる。⁽²⁰⁾ この概念は分業および所有權導入以前の社會を描き出したルソーにまで遡るのではないだろうか。いずれにしても、すでにプラトンが『國家論』第三卷のなかで自然狀態を皮肉を込めて叙述して、こういつた國家理論⁽²¹⁾が幻想にすぎないことをあばいて見せてゐる。

このようなロマン主義による価値転換から、一九世紀の歴史学の態度が生じた。この歴史学は、もはや、現在の尺度が絶対的なものを基準としているとしてもいうような態度で過去を測ることはしない。この歴史学は過去のどの時代にも固有の価値を認め、觀点さえ変えればどの時代も現在より優れていると認めることがある。ロマン主義の偉大な成果は、原初の時代をよみがえらせ、歌謡のなかに諸民族の声を聞き取り、メールヘンや伝説を集め、古くからの習俗を保護し、言語を世界觀として發見し、また『インド人の宗教と英知』⁽²²⁾を研究したことである——こうしたことのすべてが歴史研究の引き金となり、その研究が進行するにつれ、予感に満ちた再覺醒は次第次第に、味けのない歴史認識へと変質していく。したがつて、歴史学派がこうしてロマン主義に連なつたことは、原初的なものをロマン主義的に反復したこと自体が、啓蒙思想の土台に立つてゐることを証明しているのである。一九世紀の歴史学は啓蒙思想のもつとも誇りと

する果実であり、まさに啓蒙思想の完成として自己理解している。それは精神を独断論的偏見から解放する最後の一歩であり、歴史世界の客観的な認識への最後の一歩であつて、その歴史認識は近代科学による自然認識と並び立つのである。

ロマン主義の復古的態度は啓蒙思想の基本的関心と結びついて、歴史的精神諸科学を成立させたのだが、このことはただ、啓蒙思想とロマン主義の根底には、ともに伝承の意味連続性との断絶があることを示している。⁹⁵ 啓蒙思想にとって確定していることは、理性のまえでは不可能、すなわち無意味に見える伝承は、すべて、ただ歴史学的 (historisch) にのみ、すなわち、過去のものの見方に立ち戻ることによつてのみ理解できるということであるから、ロマン主義とともに生じた歴史意識は、啓蒙思想の徹底化を意味している。^{*} というのも、歴史意識にとって、理性に反する伝承という例外的な事例は普遍的な状況になつたからである。理性によつてだれにも近づける意味といつたものがほとんど信じられなくなつた結果、過去の全体、それどころか、しまいには同時代人の思想も、すべて〈歴史学的〉にしか理解されなくなる。こうして、ロマン主義の啓蒙思想批判そのものが、歴史学として展開し一切を歴史主義の渦のなかへと引き込むことにより、啓蒙思想に合流していく。あらゆる先入見の信用を原理的に失墜させることは、近代自然科学の経験重視のパトスを啓蒙思想と結びつけていたが、この信用失墜は歴史学的な啓蒙思想において普遍的かつ徹底的になつたのである。

まさにここにこそ、歴史的解釈学の試みが批判を開始すべき点がある。あらゆる先入見の克服というのが、啓蒙思想の総合的な要求であったが、それ自体ひとつの先入見であることがそこで証明されるであろう。こうした先入見を修正することによつてはじめて、人間存在のみならず、われわれの歴史意識をも支

配している有限性を適切に理解する道が開けてくるのである。

伝承のなかにあるということは、本当に、まずもって、先入見に従属し、また自分の自由が制限されいることなのであろうか。むしろ、人間的実存はすべて、もつとも自由な実存でさえも、制限されさまざまな制約を受けているのではないであろうか。もしもその通りであれば、絶対的理性といった理念は、歴史的存在である人間にはまったく可能性がない。理性はわれわれにとつて現実の歴史的な理性としてしか存在しない。端的に言えば、理性はそれ自身の主人ではなく、つねに、自らがかかわる所与に依存し続ける。こうしたことが言えるのは、カントがヒュームの懷疑主義的批判の影響のもと、合理主義の要求を自然認識におけるアブリオリな契機に限定したという意味においてのみではない——そのことは歴史意識および歴史認識の可能性にとつては、はるかに決定的に妥当する。人間は歴史認識において自分自身および自ら創造したものにかかわっている（ヴィーロ）と言ったところで、歴史認識がわれわれに突きつける問題は見かけだけでしか解決しない。人間を知るよしもない自然是人間に異質であるが、それとはまったく異なるた意味で、人間は自分自身と自分の歴史的運命に異質である。

ここでは、認識論的な問いを根本的に異なった仕方で立てなければならない。先に示したように、デイルタイにはこのことがわかつてはいたが、自分が伝統的な認識論にとらわれていたことは克服できなかつた。彼の出発点である〈体験〉の覚知によつては、歴史的現実への橋をかけることは不可能であつた。なぜなら、社会や国家のような大きな歴史的現実は、いつもすでに、どのような〈体験〉をも先行的に規定しているからである。自己反省と自伝——これはデイルタイの出発点であつた——は、なんら一次的なものではなく、解釈学的問題の基盤としては不十分である。なぜなら、それらは歴史をふたたび個人化して

しまうからである。実際には、歴史がわれわれに属するのではなく、われわれが歴史に属するのである。われわれが自省して自らを理解するずっと以前に、われわれは自明な仕方で、自分がそのなかに生きている家族や社会や国家において、自己を理解している。主観性という焦点は像を歪める鏡である。個人の自己反省は、歴史的生という閉ざされた回路のなかでの瞬時のきらめきにすぎない。それゆえに、個人がもつ先入見は、個人が下す判断よりもはるかにそのひとの存在の歴史的現実となつていてるのである。

b 理解の条件としての先入見

α 権威と伝統の復権

ここでは解釈学的問題が糸口となる。それゆえ、啓蒙思想がどのように〈先入見〉という概念の信用を失墜させたかを吟味しておいた。理性の絶対的な自己構成という理念のもとで、認識を制約する先入見として現れたものは、実際は、歴史的現実そのものの一部である。もし人間の有限で歴史的なあり方を正当に評価しようと思うのであれば、先入見という概念を原理的に復権し、正当な先入見があることを承認する必要がある。それによつて、真に歴史的な解釈学にとつて中心的な問い合わせ、すなわち、その認識論的な基本問題が定式化できるようになる。それは、先入見を正当にするにはどこにその根拠を求めるべきのかという問い合わせである。正当な先入見を、批判的理性が当然その克服を求める無数の先入見から分かつものはなにであろうか。

われわれは先に、啓蒙思想が批判的な意図から展開した先入見論を叙述したが、この先入見論を今度は

肯定的なものに転化することによって、この認識論的な問いにアプローチしよう。まず、先入見を権威によるものと早とちりによるものに分類することについて言えば、この分類の根底には、明らかに、啓蒙思想の基本的前提がある。その前提によれば、理性の使用を方法的に訓練すればどのような誤謬も避けることができるというのである。これがデカルトの 方法理念であった。早とちりは誤謬の本来の源泉であって、自分の理性を使いながらも誤謬に行き着いてしまう。それに対して、権威の場合は、権威のまえでは自身の理性はまったく使わなくなってしまうことに問題がある。したがって、この分類は権威と理性との排他的な対立を基礎としている。古いものや権威を誤つて丸呑みにすることは、それ自体立ち向かうに値するものだというのである。こうしたわけで、啓蒙思想はルターの宗教改革の行為を、「人間的な名声、特に哲学の父（アリストテレスを指している）とローマ教皇の名声による先入見をきわめて弱体化した」²⁰⁴⁾ことを見る。これによつて宗教改革は、伝承理解における理性の正しい使用を教えるべき解釈学を開花させた。教皇の教義的権威も伝統への依拠も解釈学的作業を不要とはしないのは、それによつてテクストの合理的な意味をあらゆる不当な要求から守ることができるからである。

このような解釈学がもたらした帰結は、かららずしもスピノザに関して見たような徹底的な宗教批判になるとは限らない。むしろ超自然的な真理がありうるかという問題は、まったく未決定のままでありうる。この意味で、啓蒙思想は、特にドイツの通俗哲学において、理性の要求をさまざま面で限定し、聖書および教会の権威を承認した。このようなわけで、たとえばヴァルヒを読むと、先入見の二形態である権威と早とちりは区別されてはいるが極端な場合と見なされ、このふたつの極端のあいだに正しい中間の道、すなわち理性と聖書の権威との橋渡しを見いだすべきだと説かれている。このことに呼応して、ヴァルヒ

は早とちりの先入見を新しもの好きの先入見と考えている。このような先入見にとらわれた者は、真理を古くて権威に裏づけられているからという、まさにこの理由で性急に退けてしまうとされる。⁽²⁵⁾ このような仕方で、ヴァルヒはイギリスの自由思想家たち（たとえばコリンズ⁹⁶その他）と対決し、理性の規範に対し歴史的な信仰を擁護した。ここでは明らかに、早とちりが生む先入見の意味が保守的な意味で解釈し直されている。

ところが、疑いなく、啓蒙思想が實際にもたらした帰結は、これとは違つており、あらゆる権威は理性に屈服させられたのである。このことに対応して、早とちりが生む先入見も、デカルトが考えていたように、理性を使用する際に起きたあらゆる誤謬の源泉と解されるべきものとなつた。古くからの先入見の区分が、啓蒙思想が勝利をおさめたあと、解釈学があらゆる教義的な束縛から解放されると、変化した意味でふたたび用いられるようになつたのは、これと符合する。こうしたわけで、シュライアーマッハーにおいては、誤解の原因として、とらわれ (*Belangenheit*) と早とちりとが区別されている。⁽²⁶⁾ つまり、彼はどちらわかれから生じる持続的な先入見を、早とちりからくる一時的な判断の誤りと並べてしているのである。しかし、学問的方法を目指していたシュライアーマッハーの関心をひいたのは、とらわれからくる先入見だけであつた。権威にとらわれた者の頭を占めている先入見のなかには、真理をもつ先入見がありうるということ——このことこそ権威の概念にもともと含まれていたのであるが——こうしたことが彼の念頭に浮かぶことはもはやなかつた。シュライアーマッハーが先入見についての伝統的な分類に変更を加えたことは、啓蒙思想の完成をはつきりと示している。とらわれは個人が理解するときの障壁、「個別の思想集団にしか納得できない事柄に対する一面的な偏愛」にすぎなくなる。

しかし実際は、とらわれの概念には決定的な問い合わせが隠されている。私を規定している先入見は私のとらわれから生じているという考え方自体、すでに先入見の解消およびその解明の立場からの判断であり、不当な先入見にしか當てはまらない。認識を生産的にする正当な先入見というものも存在するなら、権威といふことがふたたび問題になる。そうなれば、シュライアーマッハーの方法信奉のなかに依然ひそんでいる啓蒙思想のラディカルな帰結は、支えを失う。

啓蒙思想が権威への信仰と自身の理性の使用とを対立させたことは、それ自体正しい。権威の妥当性が自身の判断にとつて代わるのであれば、実際、権威は先入見の源となる。しかしそれで、権威が真理の源泉でもある可能性が排除されるわけではない。すべての権威を非難した啓蒙思想はこの可能性の存在を見誤つたのである。ヨーロッパ啓蒙思想のもとも影響力ある先駆者であるデカルトを引き合いに出せば、このことは確認できる。デカルトは彼一流の徹底した方法的思考をしたにもかかわらず、よく知られるように、道徳に関しては、『あらゆる真理は理性から新たに完全に構成すべきである』という要求から除外した。これが彼の言う暫定的道徳の意味である。デカルトが確定的な道徳を実際には詳説しなかつたこと、確定的道徳の諸原則も、エリーザベト書簡から判断できる限り、ほとんど新味がないことは、微候的な意味をもつようには思える。近代科学とその進歩をまつてはじめて新たな道徳を基礎づけることができるなどと思うのは、明らかに考えられないことである。事実、あらゆる権威を非難することだけが、啓蒙思想そのものによつて固定化された先入見というわけではない。権威の非難によつて、最終的には、権威の概念が歪められた。理性と自由という啓蒙思想的な概念に基づいて、理性と自由の絶対的対立物である盲目的服従が権威の概念と結びつきえた。このことこそ、近代における独裁政治を批判するのに用い

られる言葉からよく知られる意味である。

しかし、そのような意味は権威の本質にはまつたくない。たしかに権威をもつことができるのはまず人物である。しかし、人物がもつ権威の究極的な基盤は、理性を屈服させ放棄するといった行為にではなく、承認や認識という行為にある。その認識とは、すなわち、相手のほうが自分よりも判断や洞察にかけて優れており、それゆえに相手の判断が優先される、つまり、自分の判断よりも優位にある、ということである。これと関連して、権威とはもともと授けられるのではなく獲得されるものであって、自分に権威があると主張したければ、自分で手に入れなければならない。権威は承認に基づいており、その意味では理性の行為そのものに基づいている。理性は自分の限界を意識し、他の者が自分より優れた洞察力をもつことを認めて信頼するのである。権威の意味をこのように正しく理解すれば、それは盲目的に命令に服従することとは関係がない。いや、権威は直接には服従とまったく関係がなく、むしろ認識と結びついている。

(たとえばヤスパースの『真理とはなにか』やクリューガーの『自由と世界管理』^{*97}には、権威を承認しようという傾向が明白に現れているのであるが、権威は認識に結びつくというこの命題が承認されていない限りで、この傾向は理解可能な根拠を欠いているようだ、私には見える。) たしかに、権威には、命令できたり服従させたりすることが欠かせない。しかしそれはそのひとがもつ権威の結果にすぎない。上位の者が命令系統をもとにもつ匿名的で非人格的な権威も、究極的には、この系統から生じているのではなく、権威がこの系統を可能にしているのである。権威の真の根拠はここでも自由と理性の行為である。理性は原則として上位の者に、広い視野をもつていたり事態に精通していたりという理由で、権威を認める。したがって、ここでも事態をよく知っているということが理由になつている。⁽²⁷⁾

このように、権威を承認するにあたってからず考えられているのは、権威が語っていることは不合理で好き勝手なことではなく、原則的に納得がいくものだ、ということである。これが、教育者、上位の者、専門家が要求する権威の本質である。彼らが植えつける先入見は、たしかに人物によつて正当化される。そうした先入見が通用するには、その先入見の対象となる人物が好感をもたれていることが必要なのである。しかし、まさにそのことによつて、先入見は事柄についての先入見となる。というのは、人物についての先入見は、その人物が語る事柄に対しても同じように好感をもたせるからである。事柄へのこの好感は別の仕方で、たとえば、理性が認める妥当な根拠によつて生じることもある。この限りで、権威の本質は先入見論の文脈に属し、同じよう啓蒙思想の極端な主張から解放されなければならない。

そのためには、ロマン主義が啓蒙思想に加えた批判を拠りどころとすることができる。というのは、ロマン主義が特に擁護したある形態の権威が存在するからである。それは伝統 (Tradition) である。伝承 (Überlieferung) および習わしによつて聖別されたものは、匿名化した権威をもつてゐる。そして、人間存在の歴史的有限性の特徴は、——根拠があつて理解されるものだけではなく——伝承されてきたものの権威もまたたえずわれわれの行動や態度を支配している、ということである。教育はすべてこうしたことを見盤としている。教育の場合、子どもが成人すると〈後見人〉はその役割を失い、子ども自身の洞察と決断が教育者の権威にとつて代わるものだとしても、このように生活史的な成熟は、あらゆる習わしや伝承から自由であるという意味で自分自身の主人になる、ということをけつして意味しない。たとえば慣習が現に有効でありそして有効であり続けるのは、かなりの度合いで、由来や伝承の結果である。慣習は強制されず自由に引き継がれていくが、けつして自由な洞察から作られたり、その妥当性が理由づけられたりす

ることはない。まさにこのことこそ、むしろ、われわれが伝統と呼ぶものであつて、慣習の妥当性の根拠なのである。理性的な根拠のそとでも伝統は権利を保ち、広範囲にわれわれの制度や行為を規定している。このようにわれわれが啓蒙思想を訂正できるのは、事実、ロマン主義のおかげなのである。古代倫理学が近代道徳哲学より優れているのは、まさに、前者が伝統の不可欠性を見据えながら、倫理学から正しい立法の術である〈政治学〉への移行を基礎づけている点にある。⁽²⁰⁸⁾ 近代啓蒙思想は、これに比べると、抽象的で革命的である。

ところが、伝統の概念は権威の概念におとらず曖昧になつてしまつたが、これも同じ理由から、つまり、ロマン主義の伝統理解は、啓蒙思想の原理に対する抽象的な対立によつて規定されていたからである。ロマン主義は伝統を理性的自由との対立から捉え、伝統を自然と同じ性質をもつ歴史的所与と見なした。革命を目指して伝統と対決しようと、伝統の保存を望もうと、伝統はロマン主義には、自由な自己決定に対する抽象的な対立物に見えた。というのは、伝統が効力をもつにはどのような合理的な根拠も必要とせず、その効力はわれわれを疑問の余地なく制約するからである。もちろん、ロマン主義が啓蒙を批判する場合、それは、伝統が懷疑や批判にあつても傷つかずに維持され、当然のように支配していくことの事例ではない。ロマン主義においてはじめて伝統の真理に目が向けられ、伝統の革新が図られたが、それはむしろロマン主義固有の批判的反省によつてであつて、伝統主義と名づけることができる。

しかしながら、伝統と理性とのあいだにはそのような無条件な対立などはないようだ。私は思える。意識的に伝統を復興したり新たな伝統を創出したりすることが問題をはらんでいるだけに、理性は一切そのまま沈黙しなければならないという〈自然のままの伝統〉へのロマン主義の信仰は偏見に満ちており、

またその中核は啓蒙思想的である。實際には、伝統はつねに自由と歴史そのものを構成する契機である。どれほど純粹で確固とした伝統であっても、かつてあつたものの慣性の力によって自然に生じてくることなどはない。伝統は是認され、引き受けられ、育成されることを必要とする。伝統はその本質によれば、どんな歴史的変転のうちにも働いているような維持である。しかし、維持 (Bewahrung) は理性の行為である。そして当然、それは目立たないという特徴をもつ。革新や計画は誤つて理性の唯一の行動ないし行為であるよう言われる。だが、それは見かけにすぎない。たとえば革命期のように生活が激しく変化するときですら、あらゆるもの変化のなかに、ひとびとが知つていてるよりもはるかに多くのことが維持されていて、それが新しいものと結びついて新たな効力を獲得するのである。いずれにしても維持は、革命や革新におとらず、自由に発する行為である。このような理由から、啓蒙思想による伝統批判もロマン主義による伝統の復権も、伝統の真の歴史的なあり方には及ばないのである。

以上の考察が行き着くのは次のような問い、すなわち、精神科学的解釈学において、伝統という契機は原則的にその権利を承認されなければならないのではないか、という問いである。精神科学における研究は、われわれが歴史のなかで生きる者として過去に対して振る舞う仕方とまったく対立するような考え方をすることはできない。少なくとも、われわれがつねに行なつてゐる過去に対する振る舞いでは、いずれにしても、伝承されたものから距離をとつたり自由になろうとしたりすることはない。むしろ、われわれはつねに伝承のなかにいるのであって、この《なかにいる Darinstehen》といふことはけつして、伝承を対象化し、その結果、伝承が語りかける内容を異質で疎遠なものと考えさせる行為ではない。つまり、伝承内容はいつもすでに、自分のもの、手本、見せしめであり、自己の再認識である。後代に歴史学的に判

断されると、この自己再認は認識とされることはまずなく、伝承をこだわりなく同化していると見なされるのである。

それゆえ、われわれは支配的な認識論的方法論主義に対し、次のように問わなければならない。すなわち、歴史意識の出現は、はたしてわれわれの学問的態度を本当に、過去に対するそのような素朴な態度から完全に切り離してしまったのであろうか。精神科学における理解は、それが理解の歴史性をすべて、締め出すべき先入見の側に押しやってしまうならば、本当に正しい自己理解をしているのであろうか。あるいは、〈先入見をもたない科学〉は、自分がわかつていてる以上に、伝統が生き続け、過去が現前している素朴な受容や反省と共にしたところがあるのであるのではないであろうか。

いずれにしても、精神科学における理解は、伝統が生き続けることと同じ基本的な前提に立っている。すなわち、自分が伝承から語りかけられていることを知っているのである。というのも、精神科学の研究対象にとって——伝統の内容にとってと同様——、語りかけられることによってはじめて研究対象の意味するところが経験しうるようになるのではなかろうか。対象の意義はその都度、間接的なものかも知れないし、現代にはなんらの関連もないようと思える歴史学的な関心から生まれてきているかも知れない——しかし、〈客観的な〉歴史学的研究という極端な場合においても、歴史学的課題が完遂されるのは、研究対象の意義が新たに規定されるときである。ただし、意義は研究が終了したときだけでなく、はじめにもある。すなわち、研究テーマを選択するとき、研究関心が呼び覚まされるとき、新たな問題設定を獲得するときである。

あらゆる歴史的解釈学のはじめには、したがって、伝統と歴史学、歴史とそれに関する知識との抽象的、

な対立の解消がなければならない。なお生きている伝統の作用と歴史学研究の作用はひとつ的作用統一を作り上げてゐるが、この統一を分析できたとしても、さまざまな相互作用のもつれ合いしか見つからないであろう。⁽²⁰⁹⁾それゆえ、われわれとしては、歴史意識を——最初はそう見えるように——なにか根本的に新しいものだと考へずには、人間と過去との関係を以前から構成しているものの内部の新しい契機と解したほうがよいであろう。これを言い換えれば、歴史学の行為のなかに伝統の契機を認め、それがもつ解釈学的生産性を問うことが重要なのである。

精神科学においては、研究の手続きにはあらゆる方法があるが、そこには伝統がひとつの要素として働いており、この伝統の作用が精神科学の眞の本質であり、また特徴となつてゐる。このことは、研究の歴史を考慮に入れ、精神科学の歴史と自然科学の歴史の相違に注意すれば、ただちに明らかになる。当然のことながら、人間の努力は有限で歴史的であるから、この有限性の痕跡を完全に消し去ることなどはできない。数学あるいは自然科学の歴史も人間精神の歴史の一部であつて、精神の歴史を反映してゐる。しかしながら、自然学者が自然科学の歴史を今日の知識水準から記述することは、けつして歴史学的に素朴だとは言えない。自然学者にとつて誤謬や間違つた行程はわずかに歴史学的な関心しか呼ばないが、これは研究の進歩が考察に際しての自明の尺度だからである。したがつて、自然科学ないし数学の進歩について、それらの学問がある歴史的瞬間に属していることが考慮されるのは、副次的な関心からである。自然科学ないし数学の認識がもつ認識価値そのものは、このような副次的関心によつて左右されることはない。

したがつて、たとえば特定の場所で特定の研究方向が優先されるという形で、自然科学にも伝統の契機

が働くことがあり、このことは否認する必要はない。しかし、科学的研究そのものは、その進歩の法則をそのような状況からではなく、対象の法則からえているのであり、この対象は方法に従う努力によつて解明される。⁽²⁰⁾

精神科学は研究とか進歩とかいった概念では十分には記述できそうもない。もちろん、精神科学にも進歩があり、ある問題の解決の歴史、たとえば難解な碑銘の解読の歴史を書くことはできる。そこでは、どのように決定的な成果に最終的に到達したかということ以外の関心はもたれない。このことはもちろん正しい。もしさうでなければ、精神科学が自然科学の方法論に依存すること（一九世紀にそうだつたことをわれわれはすでに見た）もありえなかつたであろう。しかしそのようなことがあるにしても、自然研究と精神科学の研究とのアナロジーは、精神科学で行なわれてゐる作業の従属的な層にしか当てはまらないのである。

このことは、精神科学的研究の偉大な成果がこれまでほとんど時代遅れになつていなくてはならないという事実から明らかになる。今日の読者は、百年まえの歴史家が今より貧弱な水準の知識しか利用できず、それゆえ、細かい点では見当違ひの判断を下してゐることなど、苦もなく無視することができる。總じて、今日の読者は、同じ分野の叙述を読むならば、現代の歴史家が書いた最新のものよりは、あいかわらずドロイゼンかモムゼンを好むであろう。ここで基準となつてゐるのはなにであろうか。研究の価値や重要性を測るとき用いる事実（事柄 *sache*）という基準を無造作にもつてくることはできない。むしろ、事実はそれをわれわれに適切に描写できるひとが照らす光のもとではじめて、われわれのまえに真に意味を帶びて現れる。このように、われわれの関心はあくまで事実に向かうのであるが、事実が生きるのは、それが

われわれに示される局面を通してである。次ることは認めよう。さまざまに異なつた局面があるので、その局面において、同じ事実がさまざまな時代にさまざまな立場から歴史学的に記述されるのである。そしてまた、これらの局面は進歩する研究の連続性のうちに溶け合うといったものではなく、相互に排除し合う条件のようなものである。この条件はそれぞれ独立しており、われわれの頭のなかでしか一体化しない。だが、われわれの歴史意識を満たしているのはつねに数多くの声であり、それらの声のなかで過去が反響しているのである。そのような声の多重性のなかに過去はある。これこそ、われわれが参与し分与をえたいと思う伝承の本質である。近代の歴史研究はそれ自体伝承の研究であるだけではなく、伝承の仲介でもある。われわれは歴史研究を、進歩だとか確定された成果だとといった進行法則に照らしてのみ見るのではない——歴史研究においては、その都度新しい声が聞こえ、そのなかで過去が反響しているのであるから、われわれは歴史研究によって、いわば歴史的な経験をしてもらっているのである。

このようなことはなにに基づいているのか。精神科学においては明らかに、同一の研究対象といつたものはない。同一の研究対象というのは自然科学ではふさわしい。というのも、そこでの研究はますます深く自然のなかに分け入っていくからである。精神科学の場合、伝承に向かう研究関心は、むしろ、その時代と時代の関心によってその都度特殊な仕方で動機づけられる。⁽²¹⁾ここでは、研究のテーマと対象は、総じて、問題設定を導く動機づけによってはじめて構成されるのである。したがって、歴史研究は、生そのものがそのなかにある歴史の運動に担われており、この研究が向けられている対象から目的論的に捉えることはできない。そのような〈対象〉それ自体が、まったく存在しないことは明らかである。このことがまさに、精神科学と自然科学との相違を生んでいる。たぶん、自然科学の対象は、理想的には、自然認識が

完成したときに認識されるようなものとして規定することができるであろう。それに対しても、歴史認識の完成といったことを口にするのはナンセンスであり、またそれゆえに、歴史研究が向かう〈対象それ自体〉を話題にしようとしても、結局は、果たしえないことである。⁽²¹²⁾

β 古典性を例として⁽²¹³⁾

たしかに、以上のように、精神科学の活動全般において自然科学を模範とすることをやめ、精神科学がかかわる活動が歴史に動かされていることを単に客觀性の阻害要因と見ずに積極的に承認するのは、精神科学の自己理解にとって過大な要求である。しかし、近年の精神科学の展開そのもののなかに、問題状況を真に正當に評価できる自覺の端緒が見られる。精神科学の分野は、もはや歴史研究の素朴な方法論主義だけに支配されているのではない。研究の進展がどこでも、新たな領域や素材への拡張や侵入といった図式で測られるということはもはやない。それに代わり、問題設定のより高い反省段階が達成されているかどうかが基準となる。この達成がなされているところでも、もちろん依然として、研究は研究らしく、進歩という視点から目的論的に見られはする。しかしそこには同時に、研究者を自己反省で満たす解釈学的な意識が始まりつつある。このことは、特に、もつとも古い伝統を扱う精神科学に起きていることなのである。そうしたわけで、古典古代学は、とても広い範囲の伝承を次第次第に論究したあとでも、あいかわらず繰り返し、問題設定を洗練しながら、かつて好んで取り上げた対象に取り組んでいる。これによつて古代学は、もつとも卓越した対象の卓越性の本質を自覺することによって、自己批判のようなものを開始したのである。古典性 (das Klassische) という概念は、ドロイゼンのヘレニズム発見以来、歴史学的思考

によつて單なる様式概念に切り詰められていたのであるが、いまやこの科学のなかで新しい居住権をうることになった。

古典性のような規範的な概念が学問的な権利を得たり再獲得したりすることがどのようにして可能なのかという問いは、当然、洗練された解釈学的思考を要求する。というのは、歴史意識の自己理解から生じる結果として、過去の規範的な意味はすべて、結局は、專制化した歴史的理性によつて破壊されたからである。ただ歴史主義の創始期においてのみ、たとえばヴィンケルマンの画期的な著作では、規範的な要素はまだ歴史研究そのものを動かす真の原動力であった。

古典古代および古典性という概念は、ドイツ古典主義の時代以来とりわけ教育での考え方を支配してきたが、規範的な面と歴史学的な面とをあわせもつてゐる。人類の歴史的發展のある段階が、同時に、人間性を形成して成熟と完成の域にまで高めたといふのである。このように古典性概念の規範的意味と歴史学的意味を橋渡しすることは、すでにヘルダーに遡る。ヘーゲルも、それに異なつた歴史哲学的アクセントを与へはしたもの、同様の橋渡しにこだわつてゐる。すなわち、ヘーゲルは、古典芸術を特徴づけるにあたつて、それを〈芸術宗教〉と見なしたのである。〈芸術宗教〉という、この精神の形態は過去の形態であるから、わずかに限られた意味でしか模範的ではない。〈芸術宗教〉が過去の芸術であるとされることは、芸術一般が過去のものであることが示される。これによりヘーゲルは古典性概念の歴史学化を系統的に正当化し、最終的には古典性を記述的な様式概念にしてしまうの發展形態を取り入れた。様式概念としての古典性は、古代の生硬さとパロックの流動とのあいだに起きた、節度と充溢とのつかの間の調和を記述することとなつた。歴史研究における様式史の語彙に取り入れられて以来、古典性の概念は

暗にしかその規範的な内容を承認しないようになった。^[21]

ところで、こうしたことが歴史学において始まりつつあつた自己批判のひとつ徴候となつたのは、第一次世界大戦後であつて、〈古典文献学〉は新人文主義の旗印のもとに自らを反省し、まつたくためらいがちにではあつたが、古典性概念における規範的な意味要素と歴史学的な意味要素の結合を新たに承認していった。^[215] その際、古代に成立し、学校で特定の著作家をカノン化する際に効力を發揮した古典性概念を、それ自身、あたかも統一した様式理念の表現であるかのように内容的に解釈することは、（試みられはしたが）、当然、不可能であることが明らかとなつた。^[216] 様式を表すには、この古代の概念はむしろまったく一義性を欠いていたのである。われわれは今日〈古典的 klassisch〉という言葉を、その前後の時代の様式から区別されて明確な意味をもつ歴史学的な様式概念として用いているが、このように首尾一貫した歴史学的概念形成は、古代の概念からは完全に切り離されて起きた。今日では、古典性概念はある時代、ある歴史的発展の一段階を記述するが、歴史を超えた価値を表すことはない。

だが実際には、規範的要素が古典性概念から完全になくなつてしまつたわけではなかつた。それどころか、この概念は今日にいたるまで〈古典語ギムナージウム〉の理念の根底をなしている。文献学者が、造形芸術の歴史のために展開されてきた歴史学的な様式概念を、自分が解釈するテクストに適用することに満足できない様子であるのも当然である。ホメロスも〈古典的〉ではないのかというもつともな疑問によつてすら、美術史のアナロジーで用いてきた古典性という歴史学的な様式カテゴリーは揺らぐのである——これは、歴史意識が依然として、自ら認めているのとは別のものをかかえ込んでいることを示す例である。もし、こうしたことの含意を明確にしようと思うのであれば、たとえば次のように言うべきかも知れな

い。すなわち、古典性は真に歴史的 (geschichtlich) なカテゴリーであるが、それはまさに、古典性が時代概念あるいは歴史学的 (historisch) な様式概念以上のものでありながら、それでもやはり、超歴史的な価値概念ではあるうとしないからである。古典性は特定の歴史現象に帰せられる性質を示すのではなく、歴史的存在そのものの傑出したあり方を指す。それはつまり、——繰り返しその真価を試されながら (Bewährung) —— 真なるもの (ein Wahres) を存在させる維持 (Bewahrung) の歴史的遂行なのである。^{*100}

ものを古典的と特徴づける価値判断は、歴史学的反省と歴史進行の目的論的構成に対するその批判によって完全に破壊されたのだと、歴史学的思考様式は信じさせた。だが、実際にはまったくそうではなかった。古典性概念に含まれている価値判断は、むしろそのような批判によつて、新たな、この概念固有の正当性をえた。すなわち、歴史学の批判に耐えるものこそ古典的なのである。古典の歴史的な支配は、すなわち、古典が自らを伝承、維持しつつ妥当させる拘束的な力は、あらゆる歴史学的な反省に先行し、反省を耐え抜く。

事態を具体的に説明するために、〈古典古代〉という包括的概念を決定的な例として取り上げよう—— ヘレニズムを古典古代の衰退および凋落の時代として軽視するのは、たしかに非歴史的な態度である。そこでドロイゼンがヘレニズムの世界史的連続性および、キリスト教の誕生と拡大に対するヘレニズムの意義を強調したことは正当であつた。しかし、仮に、古典的なものの偏重があいかわらずなかつたとして、また〈人文主義〉という教育的な力が〈古典古代〉に固執し、古典古代を西洋的教養においてけつして失われることのない古代の遺産として維持してこなかつたならば、ドロイゼンはなにもこのような歴史学的弁神論を遂行するにはおよばなかつたであろう。古典性は、まさに根本においては、時代を客觀化する歴

史意識が用いる記述的概念とはなにか別のものである。それは、歴史意識さえもが帰属し服している歴史的現実なのである。古典的なものは、変転する時代や時代の移ろいやすい趣味がもつ差異性からは際立っている——それは直接的な仕方で理解される。ただし、その理解はいわば電気的な接触といったものとは異なる。ときおり同時代の作品に起るこの電気的接触においては、あらゆる意識的な予期を超える意味の予感の実現が瞬間に経験される。むしろ、われわれがなにかを「古典的」と呼ぶとき、そこに、持続する存在を、そして、あらゆる時代状況から独立した失いえない意義を意識している——古典は一種の無時間的な現前であり、どの時代にとつても同時性を意味している。

したがつて、「古典性」概念において第一のものは規範的な意味である（しかも、このことはこの概念の、近代の用法だけでなく古代の用法にも完全に合致する）。しかし、この規範が、それを満たし表していた過去の一回限りの大作家に回顧的に関係づけられる限りは、いつもすでにその規範は、規範をある時代に割り当てる『時代の響き』をもつ。だから、次のことは驚くに当たらない。始まりつつあつた歴史学的反省は、すでに見たように、ドイツではヴィンケルマンの古典主義によつて決定的な影響を受けていたが、当時古典的として認められていたものから、時代ないしは時期を表す歴史学的な古典性概念を切り離し、内容が限定された様式理想を、そして同時に、その理想を満たしていた時代ないし時期を歴史学的・記述的に指すようになった。こうした様式理想を基準として立てたエピゴーネンの代となると、様式理想が実現されたのは過去のある世界史的瞬間であることが明確になる。人文主義が「古典古代」の模範性を新たに宣言したとき、古典性の概念が近代的思考のなかで「古典古代」全体を表すものとして用いられるようになつたのは、このことに一致する。人文主義が古代の用法を受け継いだのは、理由がなかつたわけ

ではない。というのも、人文主義によつて〈発見〉された古代の作家は、古代後期に古典作家目録（カノン）に載つた作家だつたからである。

この著作家たちが西欧の教養史のなかで維持保存されていたのは、まさに、彼らが〈学校〉の著作家としてカノン化されたからであつた。しかし、歴史学的な様式概念がどのようにこの用法に依存したのかは、容易に見てとることができる。というのは、古典性概念を生み出したのが規範的な意識であるとしても、そこには回顧的な傾向が同時に含まれているからである。古典性の規範が浮かび上るのは、衰退と隔たりの意識に対しでである。古典性概念や古典的様式の概念が形成されたのが後代になつてからだけでは、偶然ではない。カリマコスやタキトウスの『対話』はこの点で決定的な役割を果たしたのである。²¹⁵しかし、もうひとつのこととこれに加わる。古典的と見なされている著作家は、周知のように、それぞれが、特定の文学ジャンルの代表者なのである。彼らはそうしたジャンルの規範を完全に満たしている者と見なされた。ただし、これは文芸批評によつて回顧されてはじめて見えてくる理想である。さて今度は、このようないくつかの規範を歴史学的に捉えてみるならば、つまり、ジャンルの歴史を考えるならば、古典性はある時期の様式、すなわち、そのジャンルの歴史を前期と後期に分ける最盛期を表す概念となる。さまたまさまざまなジャンルの歴史の最盛期は大部分きわめて限られた同じ時代に属しているものであつて、古典性は、古典古代の歴史的展開全体の内部でそのような時期を指すようになり、そして、様式概念と融合した時代概念になつたのである。

次に、そのような歴史学的様式概念としての古典性の概念は、内在的な目的（Telos）によつて統一される〈発展〉にはどれにも広く適用されうるようになる。しかも実際、いずれの文化にも、多くの分野で

特別優れた成果をあげる最盛期というものがある。このようにして、古典性という普遍的価値概念は、特殊な歴史学的概念になるという迂路を経て、ふたたび普遍的な歴史学的様式概念となつたのである。

古典性概念がこうした発展を遂げたのはもつともなことであつたが、この概念を歴史学に用いることになつたのは、同時に、その本来の根を失うことにもなつた。それゆえ、歴史意識が自己批判を開始したことにより、古典性概念がはらむ規範的要素とその実現の歴史学の一回性とが復活したのは、偶然ではない。いすれの〈新人文主義〉も最古で最初の人文主義と同じ意識を共有している。それは『過ぎ去ったものとして到達できないが現前している模範に自らが直接帰属していく、それに義務づけられている』という意識である。このようなわけで、時間による破滅のなかにありながら維持されるという歴史的な存在の普遍的性格は、〈古典性〉において頂点に達する。伝承の一般的な本質は、過ぎ去つたもののうち変わらずに自らを維持するもののみが、歴史認識を可能にするということではあるが、ヘーゲルの言うように、「自己を意味する (bedeuten)」とともに、「自己」を解釈 (deuten) するもの⁽²⁸⁾」が、古典的なのである。——だが、このことは突きつめれば、古典的であるのは、自己を意味するとともに自己を解釈しもするゆえに自己を維持するものだ、ということになる。古典的なものは語りかけてくるが、それはすでに消滅したものに関する言明ではないし、あることについての、まだ解釈が必要な單なる証言でもない。古典はどの時代の現在にも、ことさらその時代に語りかけるように、なにかを語るのである。〈古典的〉と呼ばれるものは、まずもつて歴史の隔たりを克服する必要などはない——というのは、それは絶えざる橋渡しによって時代の隔たりをそれ自身から克服しているからである。したがつて、古典的なものは、たしかに〈時代・時間を超えての zeitlos〉が、この超時代性こそ、ひとつ歴史的な存在のあり方である。

もちろんこれは、古典として通用する作品が、歴史の隔たりを意識するまでに発達した歴史意識に、歴史学的認識の課題を立てる、ということを否定するものではない。それどころか歴史意識は、パラッディオやコルネイユ^{*101}のように古典をそのまま模範として受けいれることはもはやできない。歴史意識は古典を、それを生み出した時代からのみ理解できる歴史的現象として捉える。しかし、そのような理解のなかにはつねに、作品が成立した過去の〈世界〉を歴史学的に再構成する以上のことが起きている。われわれの理解は、つねに同時に、われわれもその過去の世界とともに帰属しているのだという意識を含むであろう。だがこれに対応して、作品はわれわれの世界に帰属してもいるのである。

のことこそ、〈古典的〉という語の意味であつて、ある作品の直接語りかける力が基本的に限りなく続くのである。²¹⁹ どれほど古典性の概念が隔たりと到達しがたさを表明し、また、教養という意識形態に属しているのだとしても、〈古典的教養〉という言葉には、依然として、古典性の今なお続く効力の一部が含まれている。教養という意識形態ですら、古典的作品が語り出している世界にわれわれをつなぐ最後の共通性と帰属性の証しである。

以上、古典性概念を究明してきたが、この究明そのものに意義があるというのではなく、この究明によつて、ある一般的な問い合わせ提起されると思う。その一般的な問い合わせ、すなわち、古典性概念を特徴づけている、過去と現在との歴史的橋渡しは、歴史学の活動全般の根底にあつて働いている基層ではないのか、というものである。ロマン主義解釈学は人間性の同質性に理解理論のための非歴史的な基盤を求め、そのために、同質的（kongenial）に理解する者をあらゆる歴史的制約性から解放した。それと対照的に、歴史意識の自己批判によつて最終的に認められるようになつたのは、出来事だけではなくまさに理解もま

た、歴史に動かされていること (geschichtliche Bewegtheit) であった。理解はそれ自身、主觀性の行為としてよりは、過去と現在がたえず互いに他に橋渡しされて、伝承の出来事への参入として考へるべきである。このことこそ、これまで手続きや方法の理念にあまりにも支配されてきた解釈学理論において承認されなければならないことなのである。

c 時代の隔たりの解釈学的意義⁽²⁰⁾

まず次のように問おう。解釈学的な努力はいつたいどのようにして始まるのであろうか。伝承への帰属という解釈学的条件から、理解に対してなにが生じるのであろうか。ここで想起されるのは、『全体は個から、個は全体から理解しなければならない』という解釈学の規則である。この規則は古代修辞学に由来し、近代の解釈学によって修辞学から理解の技法へと転用されたものである。修辞学にも解釈学にも見いだされるのは循環的な関係である。つまり、全体の意味の先取りは、諸部分が全体から決定されながらこの全体を決定するということによって、明瞭な理解にいたる。

このことは昔時の言語の学習からわかる。そこからわかるのは、文の部分の言語的意味を理解しようとするまえに、まずその文を〈構成〉しなければならないということである。しかし、すでにこの構成の過程はそれ自身、先行する部分の文脈から生じるある意味期待から導かれている。もちろん、テクストが要求する場合は、この期待は修正されなければならない。これは、期待が調整し直され、テクストの諸部分が以前とは異なる意味期待のもとで統一ある意見として結びつけられる、ということを意味する。このよ

うに、理解の運動はつねに、全体から部分へと進み、そしてまた全体へと戻る。理解の課題とは、同心円を描くように、理解された意味の統一を拡張していくことである。あらゆる部分が全体と調和するということが、理解の正しさのための、その都度の基準である。そのような調和の欠如は理解の失敗を意味する。ところで、シュライアーマッハーは部分と全体のこの解釈学的循環を、客観的側面と主観的側面とに分けた。個々の語が文という文脈に属しているように、個々のテクストはその著者の諸作品の文脈に属し、そして、その作品は当該の文学ジャンルないしは文学の全体に属している。しかし他方で、同じテクストは創造的瞬間の表出としては、作家の心的生の全体に属している。客観的な性質のものであれ主観的な性質のものであれ、そのような全体にいたってはじめて、理解は完成する。この理論を^{*102}継承したディルタイは、〈構造〉や、そこから全体の理解が生じる〈中心点への集中〉について語っている。⁽²¹⁾それによつて彼は（すでに述べたように）、テクストをそれ自身から理解しなければならないという、昔からあらゆるテクスト解釈の原則であつたものを歴史的世界へと転用したのである。

しかし、それで理解の循環運動は適切に理解されたのかというと、疑問である。ここで、シュライアーマッハー解釈学についてすでに行なつた分析の結果に立ち戻る必要がある。シュライアーマッハーが主観的解釈として詳述したものは、完全に考慮の対象からはずしてもよいであろう。あるテクストを理解しようとするととき、ひとは著者の心的状態に自己を移し入れているのではない。自己を移し入れること (Sich-versetzen) について語ろうとするとき、すでに、他者がその意見を獲得した際にとつていたパースペクティヴに自己を移し入れてゐるのである。だが、これは、他者が語る事柄の権利を承認しようとしている、ということにはかならない。それどころか、理解しようとするとき、ひとは他者の論拠を強めたいとさえ

望むであろう。そのようなことはすでに対話においても起きている。^{*}¹⁰³このことは書かれたものの理解にはなおさら妥当する。すなわち、書かれたものでは、理解する者は意味あること (Sinnhaftes) の次元のなかを動いているのであるが、この意味はそれ 자체で理解しうるものであって、そのようなものとして他者の主観性へと遡つて理解しようという気を起こさせることはない。理解の奇跡を解明することが解釈学の課題なのであるが、理解の奇跡とは、魂と魂の秘密に満ちた交感といったものではなく、共通の意味への参与なのである。

しかし、シュライアーマッハ¹⁰⁴が記述している循環の客観的な側面もまた、事柄の核心をついてはいない。すでに見たように、あらゆる了解、あらゆる理解の目標は、話題となっている事柄について合意すること (Einverständnis in der Sache) である。それゆえ、解釈学は昔から、欠けていた合意、または、妨げられた合意を打ち立てる¹⁰⁵ことを課題としてきた。このことは解釈学の歴史によつて証明される。たとえば、アウグスティヌスの場合を考えると、そこでは旧約聖書をキリストの福音と調停することが課題とされた¹⁰⁶。また、初期プロテstant教會にとつても同じことが問題になつていて¹⁰⁷。あるいは最後の例として啓蒙時代を考えてみてもよい。もつとも、そこではテクストの〈完全な理解〉には歴史学的解釈を通してのみ到達できるとされるので、ほとんど合意は断念されているのであるが。こうしてみると、ロマン主義とシュライアーマッハ¹⁰⁸が普遍的な規模の歴史意識を正当化したことは、質的に新しいことであつた。この正当化は、自らが由来し、またそのなかに立つてゐる伝統の規範性を、解釈学的努力の確固たる基礎としてはもはや認めないということによつてなされた。

シュライアーマッハ¹⁰⁹の直接の先行者のひとりであつた文献学者フリードリヒ・アストは、まだ解釈学

の課題をまったくはつきりと内容的に理解していた。彼は解釈学に、古代とキリスト教とのあいだに、新たに見いだされた真の古代とキリスト教の伝統とのあいだに、合意を打ち立てるのを求めた。これは、彼の解釈学がもはや伝統を人間の理性を基準として測り、はねつけることをしない限りで、たしかに啓蒙思想に対しても新しいものではある。しかし、自らが立つたつの伝統を意味のある一致にもたらそうと試みている限りでは、アストの解釈学は理解において内容的な合意を獲得するという従来の解釈学の課題を、基本的には保持しているのである。

さて、シュライアーマッハーと彼に従う一九世紀の歴史科学は、古代とキリスト教とのこのような宥和の〈特殊性〉を超えて、解釈学の課題を形式的な普遍性において捉えることによって、自然科学の客觀性の理想と一致することができた。しかし、それは、彼らが歴史意識の実際のあり方を解釈学の理論において承認するのを放棄することによってこそ、可能になつた。

解釈学的循環についてのハイデガーの記述と実存論的基礎づけは、この解釈学に対する決定的な転換を意味している。たしかに、一九世紀の解釈学理論においても理解の循環構造が話題にはなつていたが、それはつねに、個と全体との形式的関係、ないしは、その主觀的反映である、全体の予感的先取りとそれによく個別部分の解明との関係、という枠組みにおいてであつた。この理論に従えば、理解の循環運動はテクストを行き来するが、テクストの完全な理解において解消されるものであつた。その当然の結果として、この理解概念はシュライアーマッハーの天啓的(divinatōrīsch)行為論において頂点に達する。天啓によつて、解釈者が完全に著者に身を移し入れ、ここからテクストがもつ異質で疎遠なものすべてを解消するのである。これに対して、ハイデガーは循環を次のように記述している。すなわち、テクストの理解は先行

理解の先行把握的（vorgreifend）運動によって継続的に規定され続ける。全体と部分の循環は、理解が完成するとともに、解消されるのではなく、逆にもつとも本来的な仕方で遂行されるというのである。

したがつて、循環は形式的な性質のものではなく、また、主観的なものでも客観的なものでもない。循環的理解は伝承の動きと解釈者の動きが互いに他に働きかける関係である。テクスト理解を導いている意味の天啓は主觀性の行為ではなく、理解する者を伝承と結びつけている共同性から規定されている。だが、この共同性は、理解する者が伝承へとかかわるなかで、たえず形成され続けている。それは単に、理解する者がいつもつねにそのうえに立つている前提ではない。理解し、伝承の生起に参与し、それによつて自らこの生起を規定し続けることによつて、この共同性そのものを作り出しているのである。それゆえ、理解の循環はけつして〈方法的〉循環などではなく、理解の存在論的構造契機を記述するものなのである。

どのような理解の根底にあるこの循環の意味は、しかし、さらにもうひとつ解釈学的帰結を有する。私はそれを〈完全性の先行把握 Vorgriff der Vollkommenheit〉と呼ぶことにしたい。これもまた明らかに、あらゆる理解を導く形式的な前提である。それが意味するのは、本当に完全な意味の統一性を示すものだけが理解可能であるということである。というのも、テクストを読む場合にはいつも、読者はこの完全性を前提としていて、この前提が不十分であることが明らかになつてはじめて、つまり、テクストが理解不可能になつてはじめて、伝承を疑い、どのようにしたらそれを救えるかを探るからである。ここでは、そのような文献批判を行なう際に従う諸規則については無視してもかまわないであろう。なぜなら、ここでもまた、これらの規則の正しい適用をテクストの内容的理解から切り離すことはできないということが重要だからである。

われわれのすべての理解を導いている完全性の先行把握は、それゆえ、それ自身、その都度内容的に規定されたものであることが明らかになる。つまり、読者を導く内在的な意味の統一性が前提されているだけではなく、読者の理解はたえず、言われた内容の真理性への関係に発する超越的な意味期待によつて導かれてもらっている。たとえば、手紙の受取人は、手紙に書かれている知らせを理解する際、まず事柄を手紙の書き手の目で見る、つまり、この書き手が書いている内容を真実と見なす——逆に言えば、手紙の書き手の風変わりな意見をそのものとして突き離して理解しようとするのではない。伝承されたテクストの場合もそれと同様で、読者はテクストを、読者があらかじめその事柄に対してもつ関係から汲み取られた意味期待に基づいて理解するのである。また、われわれは、現場に居合わせたり、たいていはより事態を知つていたりという理由で通信相手の報告を信じるが、同様に、原則として、ある伝承されたテクストには、自身の先行意見が認めさせる以上の知見があるという可能性をとつておく。言われている内容を真理として妥当させる試みが挫折してはじめて、テクストを他者の意見として——心理学的ないしは歴史学的に——〈理解する〉努力が始まる。⁽²⁴⁾したがつて、完全性の先入見は、テクストがその意見を完全に言い表しているはずだという形式的なことだけでなく、そのテクストが語ることは完全な真理であるということもまた含んでいるのである。

ここでもまた、理解とは一次的には、話題になつてゐる事柄を理解することであり、ただ副次的にのみ、他者の意見をそれ自身として際立たせ理解することであるということが確かめられる。^{*} それゆえ、解釈学的諸条件のうちで最初のものは、依然として、同じ事柄にかかるところから生じる先行理解なのである。この先行理解のほうから、統一的な意味として遂行可能なものが、したがつて、完全性の先行把握の適用

が、規定されるのである。⁽²⁵⁾

このように、帰属性の意味、すなわち、歴史学的・解釈学的行為における伝統の契機は、根底で支えている先入見の共同性によつて生じる。解釈学は次のことを前提としなければならない。すなわち、理解しようとするとする者は、伝承によつて語り出す事柄に拘束され、伝承 (Überlieferung) がそのなかから語る伝統 (Tradition) に結びつけられているか、結びつけられるようになる。他方で、解釈学的意識〔解釈者〕は、自らがこの事柄に、断絶なく存続している伝統について言えるような、疑問なしの自明な一致という仕方で結びついていなきことも知つている。そこには実際、親近性と異質性の両極性があるのであり、解釈学の課題はこの両極性のうえに基礎をおいている。ただし、この両極性は、シュライアーマッハーのように個性の秘密を隠しもつ緊張関係として心理学的に理解されねばならない。言われたこと^{*} ¹⁰⁵ といふのは、伝承がわれわれに語りかかる際の言葉 (Sprache) であり、伝承がわれわれに語る内容 (Sage) である。ここにもまた緊張関係が与えられている。伝承がわれわれにとつてもつ異質性と親近性のあいだの位置は、歴史学的に意図された距離をおいた対象の性質と伝統への帰属性との中間 (Zwischen) なのである。この中間こそ、解釈学の真の場所である。

解釈学がこの中間の位置に足場をおくべきだということから帰結するのは、解釈学の課題は理解の手法を詳述することではなく、理解が起ころる諸条件を解明することにある、ということである。しかし、これらの条件は、理解する者が自分から適用できる〈手法〉や方法のようなものではけつしてない。むしろ、それらの条件は与えられていなければならぬ。解釈者の意識を占めたままの先入見や先行意見を、解釈

者はそのものとしては自由に処理できない。解釈者があらかじめ自分から、理解を可能にする生産的な先入見を、理解を妨げたり誤解に導いたりする先入見から区別することはできないのである。

むしろ、この区別は理解そのもののなかで起きるはずである。それゆえ、解釈学はその区別がどのように起きるかを問わなければならないのである。しかし、これは解釈学が、従来の解釈学においては完全に周辺においていたもの、つまり、時代の隔たりと、それが理解に対してもつ意義とを前面におかなければならない、ということである。

このことはまず、ロマン主義の解釈学理論との違いを際立たせることによつてはつきりさせたい。ロマン主義においては理解が最初の生産行為の再生産として考えられていた、ということを思い起こそう。それゆえに、理解は、著者が自分自身を理解するよりもよく著者を理解しなければならない、という標語に従つっていた。この命題の由来と、天才美学との結びつきについてはすでに探究したが^{*16}、今ここでこの探究に立ち戻らなければならない。というのも、ここでの考察に照らされると、この命題は新しい意味を帶びるからである。

あとからの理解が作者における生産行為に対しても根本的に優れていて、それゆえ、よりよい理解(Besserverständen)として定式化できるのは、(シュライアーマッハーが考えていたように)無意識的行為をあとから意識化して作者と一体化するからではない。むしろその反対で、それは歴史的な隔たりが解釈者と作者とのあいだに与える解消しがたい差異を表しているからである。どの時代も、伝承されたテクストをその時代の仕方で理解するであろう。というのも、テクストは伝承の全体に属しており、各時代はこの伝承の内容に関心をもち、この伝承によって自らを理解しようとするからである。解釈者に語りかける

ようなテクストの本当の意味は、著者や同時代の読者のような機会的なものに依存してはいない。少なくとも、本当の意味がそうした機会的なものに汲み尽くされることはない。^{*107} というのも、テクストの意味は、つねに解釈者の歴史的状況によつても、それゆえ、歴史の客観的な進行の全体によつても同時に規定されているからである。⁽²⁵⁾ このことを、クラデニウスのような、理解をまだ歴史学的なもののなかへと押し込めていらない解釈学者は、次のように言うことによつて、なんのとらわれもなしに素朴に考慮しているのである。すなわち、『著者が自分のテクストの真の意味を自分自身で認識している必要はなく、解釈者は著者よりもしばしばより多くを理解できるし、また、理解しなければならない』。しかし、このことは原理的な意味をもつてゐる。テクストの意味がその著者を超えるのは、単にときおりではなく、つねになのである。それゆえ、理解は単に再生産的な行為ではなく、つねにまた生産的な行為でもある。理解のなかのこの生産的な契機を表すのに、よりよい理解という言い方をするのは、たぶん、正しくない。というのは、すでに示したように、この定式は啓蒙時代の内容批判の原則を、天才美学の基礎のうえに移し替えたものだからである。理解は、本当のところ、より判明な概念によつて事柄をよりよく知るという意味においても、また、意識された生産が意識されない生産に対してもつ原則的優位という意味においても、よりよい理解なのではない。『そもそも理解するときには別の仕方で理解している (anders verstehen)』と言えばそれで十分である。

このような理解概念は、当然のことながら、ロマン主義解釈学によつて設けられた枠を完全に突き破るものである。いまや個性や個人の意見ではなく、事柄の真理 (*sachliche Wahrheit*) が意図されている以上、テクストは單なる生の表現として理解されるのではなく、そのテクストがもつ真理請求 (*Wahrheitsan-*

spruch)において真剣に受け取られることになる。このことも、いやまさにこのことこそが〈理解〉であるということは、かつては自明のことであった。私はたとえばクラデニウスから引用した文章を思い出す。しかし、解釈学的問題のこの次元は歴史意識と、シュライアーマッハーが解釈学に与えた心理学的転回とによって信用を失つた。この次元がふたたび獲得されたのは、歴史主義のアポリアが明白なものとなつて、ついには新しい原理的転回を惹き起こしたときである。私の考えでは、この転回に対しても決定的な刺激を与えたのがハイデガーである。というのも、ハイデガーが〈実存疇 Existenzia〉としての理解に与えた存在論的転回と、彼が現存在の存在様式に与えた時間的解釈とから出発することによつてはじめて、時代の隔たりが解釈学的な生産性をもつものとして考えられるようになったからである。⁽²²⁾

時間はもはや、まずもつて、分け隔てるがゆえに架橋されるべき深淵なのではない。それは本当は、現在にあるものが根を下ろしている、出来事の基底なのである。それゆえ、時代の隔たりは克服されるべきものではない。時代の精神のなかに身を移し替えなければならない、自分自身の概念や観念ではなくその時代の概念や観念で考えるべきであり、そのようにすれば歴史学的客觀性にまで進むことができる——こういふことはむしろ歴史主義の素朴な前提であった。本当に重要なのは、時代の隔たりを積極的に生産的な理解の可能性をもつものとして認めることである。時代の隔たりは大きく口を開いた深淵なのではなくく、由来や伝統の連続性によつて満たされているのであり、この連続性の光のもとで、われわれに伝承が現れてくるのである。ここでは、出来事の真の生産性という言い方をしても誇張ではない。時代の隔たりが確かな尺度を与えてくれないところでは、判断に独特の無力がつきまとうことは知られている。だから、現代芸術に対する判断は、学問する者の意識にとつて絶望的なまでにおぼつかない。明らかに、そのよう

な創作物に接近する際にわれわれが携えているのは、制御の効かない先入見である。この先入見は、それがどういうものであるかを知るにはわれわれをあまりに全体的に占拠してしまっている前提であり、また、現代の創作物に、その真の内容や真の意義に対応しない過剰な共鳴を与えるかねない前提なのである。アクチュアルな関連がすべて死滅してはじめて、創作物そのものの姿が見えるようになり、同時に、（ひとを拘束するような普遍性を要求しうる）そこで言われている内容の理解が可能になるのである。

歴史学的研究に『一定の歴史的な隔たりがあつてはじめて客観的認識が達成可能になる』という観念をいだかせることになったのは、このような経験のためであった。事柄に存するもの、つまり、その事柄そのものに内在する内容は、隔たりができてはじめて、つかの間の状況から生じたアクチュアリティから分離するというのは、本当である。歴史的な出来事の全体が見渡せること、出来事が相対的に完結していること、出来事が、その事柄について現在を満たしている多様な見解から隔たつていること——これらはある意味では、歴史学的方法の暗黙の前提是、『完結した連関に属してはじめて、言い換れば、十分に死んでわずかに歴史学の関心しかひかなくなつてはじめて、持続的な意味をもつものとして客観的に認識できるようになる』ということである。そうなつてはじめて、観察者の主観的な関与の排除が可能になるように見える。——これは実際、ひとつ逆説であつて、あるひとが死ぬまえに幸福だと言えるかという古い道徳問題に、学問論の領域で対応する問題である。倫理学の分野ではアリストテレスが、そのような問題が人間の判断能力を研ぎ澄ましすぎることで生じることを示したのであるが、同様に学問論でも、解釈学的反省によって、科学の方法的自己意識が過度に先鋭化されてしまつていてことを確認すべきなのである。ある歴史的な連関が歴史学的な関心しかひかなくなつた

つたところでは、一定の解釈学的要求がおのずから満たされるというのは、完全に真実である。そこでは、誤りを生むいくつかの源泉がおのずから排除されている。しかし、それによつて解釈学の問題が尽きていくかというと、それは疑わしい。時代の隔たりは、どう見ても、対象に対する自身の関心を押し殺すといふのとは別の意味をもつてゐる。時代の隔たりは、事柄のなかにある真の意味をはじめて完全に現れるようにするのである。とはいへ、あるテクストないしは芸術的創作のなかにある真の意味を汲み出すことは、どこかで完結するものではなく、実際には、無限の過程である。時代の隔たりにおいては、つねに新たな誤りの原因が締め出され、その結果として、真の意味があらゆる濁りから濾過されるというだけではない。そこからはたえず新たな理解が湧き出し、予期しなかつた意味のつながりを明るみに出してゐる。時代の隔たりは、完結した広がりではなく、たえず運動し拡張している。時代の隔たりには、濾過という消極的な側面と同時に、この隔たりが理解に対してもつ積極的な側面もある。それは、部分的にしか当てはまらない先入見を死滅させるだけでなく、²⁹ 真の理解を導く先入見そのものを現れるようにもするのである。ほかでもないこの時代の隔たりこそが、解釈学の真に批判的な問題を解決できるようにする。批判的な問題とは、われわれが理解する際に従う真の先入見を、誤解をする際に従う誤つた先入見から区別することである。それゆえ、解釈学的に修練を積んだ意識は、歴史意識をもつてゐる。解釈学的意識〔解釈者〕は、理解を導いている自身の先入見を意識化することによつて、伝承されたテクストが異なる意見として際立たされ認められるようにするであろう。ある先入見を先入見として際立たせるということは、明らかに、その妥当性を中断することを要求する。というのも、先入見（Vorurteil）がわれわれの頭を占めていふ限り、その先入見を判断（Urteil）として知り考慮することはないからである。どのようにして、先入

見は先入見として際立たされるのか。先入見はたえず、そして気づかることなく働いている限り、これをいわば目のまえにおくことには成功しない。それに成功するのは、先入見がいわば刺激されたときだけである。そのように刺激しうるのは、まさに、伝承との出会いなのである。というのも、理解へとひとを誘うものは、それ自身すでにまずもつて、その他者性が引き立たせられていなければならぬからである。理解を開発する最初のものは、すでにまえに述べたように、なにかがわれわれに語りかけるということである。これこそ、あらゆる解釈学的条件のうちで最高のものである。いまや、それによってなにが要求されているかがわかる。すなわち、自身の先入見の原則的な一時停止である。あらゆる判断（先入見ならばますます当てはまることだが）の一時停止は、論理的に見れば、問い合わせ（Frage）の構造をもつていて。¹¹⁰

問い合わせの本質は、可能性を開き、開いたまま保持することにある。したがって、先入見が——他者やテクストが語ることに直面して——疑わしくなつたとしても、それはその先入見が単純に脇に押しやられ、他人ないしは他なるものがそれに代わってただちに有効になる、ということではない。そのように自分自身を度外視できると思うのは、むしろ、歴史的客観主義の素朴さを表している。本当のところは、先入見はそれ自身危険にさらわれる（auf dem Spiel stehen）ことによつて、真に本来的な仕方で理解に働き始めるのである（ins Spiel gebracht werden）。先入見は自らを賭ける（sich ausspielen）ことによつてのみ、他者の真理請求といふのを経験しうるのであり、またそれによつて、他者もまた自らを賭けることができるようになる。

いわゆる歴史主義の素朴さは、このような反省を避けて、自らの手続きの方法論に頼んで、自分自身の歴史性を忘却しているという点にある。ここでは、不適切に理解された歴史学的思考から、適切に理解さ

れた歴史学的思考へと向かうように訴えなければならない。真に歴史学的な思考 (historisches Denken) は、自らの歴史性を考慮に入れなければならぬ。^{*111} そのときにこそ、歴史学的思考は（前進する研究の対象である）歴史学的客觀という幻影を追い求めることをやめ、むしろ、客体のなかに自己自身の他者を認識し、それによつて自己と他者の双方を認識するようになるであろう。眞の歴史学的対象は対象などではなく、自己と他者、この両者の統一であり、歴史の現実性と歴史理解の現実性がともにそのなかにおかれている関係なのである。⁽²³⁾ この事態にふさわしい解釈学があるとしたら、それは理解そのものに歴史の現実性を示さなければならぬ。このことによつて要請されているものを、私は〈作用史 Wirkungsgeschichte〉と名づける。^{*112} 理解とは、その本質に従えば、作用史的な過程なのである。

d 作用史の原理

歴史学的関心は歴史的現象ないしは伝承された作品に向かうだけではなく、副次的な主題としては、現象や作品が歴史のなかで及ぼした作用（最終的には、研究の歴史をも含む）にも向かう。このことは一般に、歴史学の問題設定の補完にすぎないと考えられている。だがこの補完が、ヘルマン・グリムの『ラファエル伝』からグンドルフ^{*113} にいたるまで、そして、グンドルフ以降の数多くの貴重な歴史学的洞察をもたらしたのである。この意味では、作用史は目新しいものではない。だが、作品ないし伝承が伝統と歴史学のあいだの薄暗がりから引き出されて、その本来の意義という明るく開かれた場所におかれるべきだとなれば、いつもこうした作用史的問題設定が必要になる。このことは実際、新しい要求である——ただし、

この要求は研究に対する要求ではなく、研究にともなう方法的意識に対する要求である——こうした要求は、歴史意識を徹底的に反省すれば必然的に生じてくるものである。

もちろん、これは伝統的解釈学の意味で解釈学的な要求なのではまつたくない。というのも、ここで考えられているのは、作品の理解に直接向けられた問題設定と並ぶような作用史的問題設定を研究が展開すべきだ、ということではないからである。要求はむしろ理論的な性格のものである。歴史意識は自らが作品ないし伝承に直接あい対していると思つてゐるが、実はこの作用史という別の問題設定が（認識されず、したがつて制御されない仕方ではあるが）いつもそこに働いてゐるのである。歴史意識はこのことを自覚しなければならない。われわれの解釈学的状況にとつては、過去との歴史的な隔たりがすべてにわたり決定的である。しかし、そのような隔たりをおいて、ある歴史的現象を理解しようとするとき、われわれはいつもすでに、作用史のさまざまな作用にさらされているのである。作用史は、なにが問うに値し研究対象として現れるのかをあらかじめ決定する。もし、われわれが直接向き合う現象を真実の全体とするならば、われわれは実際に起きていることの半分を、いやそれどころか、現象の真理全体を忘却している。

われわれが理解の可能性という尺度からすると素朴に（と誤つて思つてゐるのだが）理解しているとき、他なるものは自己のものから示されるので、その結果、他なるものはもはや、自己のものとか他のものとかとしては明言されない。歴史的客観主義は批判的方法に訴えることにより、歴史意識それ自身も巻き込んでいる作用史的連関を隠蔽してしまう。たしかに、歴史的客観主義は、過去になれなれしく近づいて過去を現代化してしまった勝手気ままな態度を、批判という方法によつて根絶してしまひはした。だが、それに氣をゆるして、自身が行なう理解を導いている、恣意的でも任意でもない、すべてを担う諸前提を

否認し、そのため、われわれの理解の有限性にもかかわらず到達できるはずの真理を逸しているのである。この点、歴史的客観主義は統計学に似ている。統計学がじつに卓抜な宣伝手段であるのは、まさに、〈事実〉という言葉を研究者に語らせて客觀性を装うからである。だが、その客觀性は本当は、問題設定の正当性にかかっている。

したがつて、要求されているのは、作用史を精神科学の新たな独立した補助学科として発展させることではなく、精神科学者が自分をもつと正しく理解するようになること、すべての理解には、明瞭に意識していくともいなくとも、この作用史の作用が働いていることを認めることである。ところで、この作用が素朴な方法信仰によって否認されると、認識の事実上の歪曲という結果が起ころう。学問の歴史にはそのような歪曲の例のあることは知られている。それは明らかに誤りであることを反論不可能な仕方で証明することである。しかし全体として見れば、作用史の力は、それが承認されるかどうかに左右されない。このことはまさに、有限な人間の意識に対する歴史の力であつて、方法信仰によつて自己の歴史性を否認している場合にも、作用史の力は依然として働いているのである。まさにそれゆえに、作用史を意識せよといふ要求は緊急となる——これは学問的意識に対する避けられない要求である。ただし、これは、要求が完全な意味で満たせるということをけつして意味しない。作用史がいつか完全な形で知られるというのは、ヘーゲルの絶対知の要求と同様不遜な主張である。ヘーゲルは、絶対知において歴史が完全に透明になり、それゆえ概念の立場に高められると言つ。作用史的意識は、むしろ、理解の遂行そのものを構成する契機である。それが適切な問いを獲得する際にどのようにすでに働いているかは、あとで見ることになる。作用史的意識 (wirkungsgeschichtliches Bewußtsein) とは、まずは、解釈学的状況の意識である。しかし、

ある状況の意識を獲得するのは、いずれにしても、固有の難しさをもつ課題である。というのも、状況といふ概念の特徴は、われわれがそれを目のまえにしておらず、それゆえ、それについての対象的知識がもてないところにあるからである。⁽²²⁾ ひとは状況のなかにあり、いつもすでに自らがある状況のなかに在ることを見いだす。この状況を明らかにすることはけつして完全には成し遂げられない課題である。これは解釈学的状況についても言える。解釈学的状況とは、われわれがそのなかで、理解すべき伝承に向かい合っている状況である。この状況の解明、すなわち作用史的反省もまた完全に成し遂げることができない。しかし、完遂不可能なのは、反省に欠陥があるからではなく、歴史的存在としてのわれわれ自身の本質にある。歴史的であるということは、けつして自己知に解消されないとということである。自己知はすべて、まえもつて与えられている歴史的諸条件から生じる。この諸条件は、あらゆる主観的な考え方や行動を担うと同時に、伝承の歴史的な他者性を理解する可能性をまえもつて定め制限しているので、ヘーゲルに倣つて実体 (Substanz) と呼ぼう。哲学的解釈学の課題は、ここからまさに次のように性格づけられる。すなわち、哲学的解釈学は、あらゆる主觀性のなかに、その主觀性を規定している実体性を指摘するものである限り、ヘーゲルの精神現象学の道を遡らなければならないのである。

有限な存在者にとって、自分がいる場所はすべて限界をもつ。状況概念は、まさに、見ることの可能性を制限する立地点として規定される。それゆえ、状況の概念には、本質的に地平 (Horizont) の概念が属している。地平はある地点から見えるすべてのものを包み込む視界である。これを思考に適用して、「地平（視野）が狭い」とか、「地平が広がるかも知れない」、「新しい地平が開かれる」などと言う。この地平という語は、特にニーチェおよびフツサール以来、哲学において、有限で規定された存在に思考が拘束

されていること、視野が一定の歩調で拡張されること、を表現するために用いられている。地平をもたない者は、十分遠くまで見ることができず、それゆえ自分の近くにあるものを過大評価する人間である。逆に、〈地平をもつ〉とは、近くにあるものに制限されずに、それを越えて見ることができるということである。地平をもつ者は、この地平の内部にあるすべての事物の意味を、遠近、大小の差によって正しく評価することを知っている。したがって、解釈学的状況を十分考え尽くすということは、伝承をまえにしたわれわれに立てられる問いのための、適切な地平を獲得するということである。

もちろん、歴史学的理義の領域においても地平という言葉は好んで用いられる。特に、どのような過去についてもそれ固有のあり方を見るにあたっては、現代の基準や先入見からではなく、その過去固有の歴史的地平において見るべきだ、という歴史意識の要求を念頭におくときは、そうである。歴史学的理義の課題には、理解しようとする対象がその真の大きさにおいて現れるように、その都度、その歴史的地平を獲得すべきだという要求が含まれている。そのなかから伝承が語りかけてくる歴史的地平に、そのように身を置き換えるようとしない者は、伝承内容の意義を理解しそこなうであろう。このように考えてみると、他者を理解するためには他者に身を置き換えるなければならないということは、正当な解釈学的理義のようと思える。しかし、そのような標語はまさに、求められている理解がどう起きるかを述べていないのではないか、という疑問が生じる。歴史的地平に身を置き換えるというのは、相手を知る、つまり、そのひとの立場や地平を見極めるという目的のためだけに行なう対話の場合とまったく同じである。それは本当の対話ではない。¹¹⁵すなわち、そこではある事柄についての合意 (Verständigung) が求められておらず、そこで話し合われる事柄はすべて、相手の地平を知るための手段にすぎない。たとえば、口頭試問とか特定の

形式の医師の問診を考えてみればよいであろう。歴史意識も、過去の状況に身を置き換えて正しい歴史的地平を獲得するのだと主張するとき、明らかに同じようなことを行なつていて。真ではない対話においては、相手の立場や地平を突きとめたあと、そのひとの見解は理解できるようになるが、そのひとと理解し合うことはない。それと同様に、歴史学的に考える者にとって、その伝承の意味は理解可能になるが、しかし、伝承と理解し合つたり、伝承のなかで自己を理解したりすることはない。

どちらの場合にも、理解を行なう者は、いわば合意の状況から身を引いてしまつていて。理解する者は自身はその場にいないのである。相手の立場を相手が自分に言おうとしていることのなかにあらかじめ含めて考えておけば、自身の立場は手の届かない安全なところに確保される。⁽²³⁴⁾すでに歴史学的思考の成立を考察したときに見たことであるが、歴史学的思考は、事実、手段から目的へのこの曖昧な移行を行なつた、すなわち、手段にすぎないものを目的にしたのである。歴史学的に理解されるテキストは、真理を述べているのだというそれ自身の主張から、まさに追い出されてしまう。伝承を歴史学的立場から見ることにより、つまり、歴史的状況に身をおき歴史的地平を再構成しようとするにより、理解する者は自分が理解していると思い込む。しかし実際には、伝承のなかに自分自身にとって妥当し、しかも理解可能な真理を見いだそうという要求を、原則的に放棄してしまつてるのである。そのように他者の他者性を客観的の認識の対象にするという仕方でしか認めないのは、他者の真理請求を根本的に棚上げするものである。さて、ここで問題なのは、このような記述の仕方ははたして本当に解釈学的現象を言い当てているのか、ということである。というのも、ここには、理解者が生きている地平と、理解者がその都度身を置き換えるべき歴史的地平という、ふたつの相互に異なつた地平があるのであるのだろうか。異質な地平に身を置き換える

ことを学ぶという記述は、歴史学的理解の技法を正しくかつ十分に捉えているのであろうか。そもそもこのような意味で閉じた地平などというものがあるのだろうか。歴史主義に対するニーチェの非難を思い出してみればよい。『歴史主義は神話に囲まれた地平を解消してしまって、そこでのみ文化が生きられるのに』⁽²⁵⁾ というくだりである。理解する者がいる現在の地平はいつかこのように閉ざされた地平になるのだろうか。そして、そのような閉ざされた地平をもつ歴史的状況というものは考えられるのであろうか。

あるいは、これは過去へのロマン主義的な投影、歴史学的啓蒙が語る一種のロビンソン・クルーソー物語ではないのか。ロビンソンはただひとりの私 (solus esse) の原現象と見なされているが、閉ざされた地平は、そのロビンソンのように人為的な、たどり着けない島のフィクションではないのか。個人はつねにすでに他人と理解し合っているゆえに、けつして本当に個人ではないのと同様に、ひとつの文化を包み込んでいるという閉ざされた地平というのも一個の抽象にすぎない。ひとつ立場に絶対的に拘束されることではなく、それゆえに、けつして本当に閉じた地平をもつこともない、ということが人間存在の歴史性の本質である。地平とは、むしろ、われわれがそこへと歩み入り、われわれとともに動くものである。動く者にとつて地平は移動していく。だから、伝承という仕方で存在し、あらゆる人間の生を生かしている過去の地平もまた、いつもすでに動いている。この包括的な地平を動かすのは、まず歴史意識なのではない。歴史意識によって、この運動が自分自身を意識するようになるだけである。

われわれの歴史意識が歴史的地平のなかに身を置き換えるといつても、それはわれわれ自身の世界となるの関係もない見知らぬ世界のなかに行ってしまうことを意味するのではない。われわれの世界と異質な世界とはひとつになつて、内側から動く大きな地平を作り出しており、この地平は現前しているものの境

界を越えて、われわれの自己意識の歴史的深みを包み込んでいる。したがつて実際には、ただひとつの中の地平があるだけであつて、それが、歴史意識が自分のうちにもつてゐるものすべてを包み込んでいるのである。歴史意識が向き合つてゐる、われわれ自身の過去であると同時に異質な過去は、ひとつになつて、この動く地平を作り出す働きをしており、この地平がつねに人間の生の源泉となり、生を起源や伝承として規定しているのである。

したがつて、ある伝承を理解するには、たしかに、歴史的な地平が必要となる。しかし、それは歴史的情状況に身を置き換えることによつてこの地平を獲得することにはなりえない。むしろ、そのように状況に身を置き換えることができるためには、いつもすでに地平をもつていなければならぬ。というのも、身を置き換えるとはどういうことであろうか。単に自己を度外視するということではないのは確かである。もちろん、ほかの状況をありありと思ひ浮かべなければならない以上は、それも必要である。しかし、こうした別の状況には、まさに自分自身を一緒に運んでいかなければならない。そこではじめて、身を置き換えるということの意味が完全になる。たとえば、他人の境遇に身をおくなれば、そのひとを理解するであろう。つまり、そのひとの境遇に自己を置き換えることによつてまさに、他のひとの他者性、いや、なものもつても代えがたい個性を意識するであろう。

このようにわが身を置き換えることは、ある個性が他の個性に感情移入することではないし、他人を自分の尺度に従属させることでもない。それはつねに、自分の個別性ばかりでなく、他のひとの個別性をも克服して、自分をより高次の普遍性へと高めることを意味する。ここで「地平」の概念がうつてつけなのは、それが、理解する者が当然もつてゐる卓越した展望を表現してゐるからである。地平を獲得するとは、

つねに、身近なものやあまりに近くのものを越えて見ることを学ぶということである。ただし、それは近くのものを無視するのではなく、より大きな全体のなかでより正しい尺度でよりよく見るためである。ニーチェのように、数多くの変化する地平があり、それらのなかに身を置き換えることを教えるのが歴史意識だとするならば、歴史意識を正しく記述することにはならない。そのように自分自身を度外視する者は、かえって、どのような歴史的地平ももてない。ニーチェは生に対する歴史学の弊害を指摘したが、本當は、それは歴史意識そのものには当てはまらない。それはむしろ、歴史意識が近代歴史学の方法論を自分の本質と見なすときに、歴史意識に生じる自己疎外を捉えている。すでに強調しておいたように、真に歴史的な意識は、つねに、自分自身がいる現在をもあわせて見ていている。しかも、そのような歴史意識は、自分自身を歴史的他者がおかれているのと同じような、正しい関係において見るのである。たしかに、歴史的地平を獲得するための固有な努力は必要である。われわれはいつも、希望や恐れをいただきながらもつとも自身を歴史的他者がおかれているのと同じような、正しい関係において見るのである。たしかに、歴史的地平を獲得するための固有な努力は必要である。われわれはいつも、希望や恐れをいただきながらもつとも身にのみ、伝承は、それ固有の異なる意味で聞くことができるような、声を響かせることであろう。

すでに示したように、これは際立てる過程として遂行される。際立てるという概念に含まれているのは、なにかに注意しよう。際立てるとはつねに相互関係である。際立てられるものは、なにから際立てられるのであるが、このなにかは逆に、そのものから際立てられるはずである。それゆえ、際立てるとはすべて、なにかがそれから際立てられるものを同時に目立つようにするのである。われわれは、先にこのことを「先入見を働かせる」という言い方で記述した。その際に前提としたのは、解釈学的状況が、われわれ

が持ち込む先入見によって規定されている、ということであった。その限りで、先入見は現在の地平を形成している。というのも、先入見はそれを越えて先を見ることができないものだからである。しかし、現在の地平を規定し限界づけているさまざまな見解や評価が揺るがずに存続しているとか、過去の他者性がある固定した下地に対するように際立つとか、と考えてしまう誤謬は遠ざけておくことが大切である。

われわれは自分たちの先入見すべてをたえず試さなければならぬので、実際には、現在の地平はつねに生成され続けている。そのように先入見を試すのは、特に、過去との出会いと、われわれがそこから由来した伝承の理解である。したがって、現在の地平は過去なしでは形成されない。獲得しなければならないような歴史的地平が存在しないように、現在の地平もそれ自体で存在しない。¹¹⁶ むしろ、理解とはいつも、そのようにそれ自体で存在しているように思われる地平の融合の過程である。¹¹⁷ こうした融合の力は、とりわけ、比較的古い時代、および、その時代のひとびとが自分自身およびその来歴に対してとった態度を見ればわかる。伝統が支配しているところでは、このような融合はつねに起きている。そこでは、古いものと新しいものとが互いに他から際立たずに融合して、繰り返し生き生きとした効力を獲得するからである。¹¹⁸

ところで、このように互いに際立つ地平というものがまったく存在しないのだとすると、いったいなぜわれわれは、「地平の融合」という言い方をして、単純に、その境界を伝承の奥深くへと押し戻していくただひとつ地平の形成について語らないのか。そう問うことは、理解が学問的課題となっている状況の特殊性を認めること、そして、ともかくまずこの状況を解釈学的状況として十分に考え尽くすことが重要だということである。伝承との出会いが歴史意識によって遂行されるときにはいつも、テクストと現在との緊張関係がこの出会いにおいて経験される。解釈学の課題は、この緊張を素朴な同化のうちに覆い隠し

てしまわざ、意識的に展開することにある。このような理由から、解釈学的な行為には、現在の地平から区別される歴史的地平を思い描く仕事が必然的に含まれる。歴史意識は自分自身の他者性を意識し、そこから、伝承の地平を自分自身の地平から際立たせるのである。しかし他方、われわれが示そうしているよううに、歴史意識はそれ自身、作用し続ける伝統のうえにただ被さつているようなものであって、それゆえ、互いに際立てたものをすぐさまふたたび結びつけ、そうして獲得した単一の歴史的な地平のなかで、自身自身との出会いを仲介するのである。

歴史的地平を思い描くことは、したがつて、理解の遂行過程の一端階にすぎない。それは疎外された過去の意識へと硬化するのではなく、理解する者がいる現在の地平に取り込まれるのである。理解が遂行される際に、歴史的地平を思い描くと同時に、それを排棄する本当の地平の融合が起きている。このような制御された地平の融合の遂行を、作用史的意識の課題^{*118}としよう。美学的・歴史学的実証主義がロマン主義的解釈学に基づいてこの課題を隠蔽してしまったのであるが、じつは、この課題のなかには解釈学の中心問題がある。その中心問題とは、どのような理解行為のなかにも起きている適用（Anwendung）という問題である。

第2節 解釈学の基本問題を取り戻す

a 適用という解釈学的問題

ロマン主義以後の学問論がもつ歴史学的自己意識においては、それ以前の古い伝統が完全に消滅したが、この伝統のなかでは、適用の問題がまだ解釈学のなかで体系的な位置を占めていた。解釈学の問題は次のように分類されていた。subtilitas intelligendi（理解）がsubtilitas explicandi（解釈）から区別され、敬虔主義の解釈学では、第三の分枝としてsubtilitas applicandi（適用）が加えられた（たとえば、J・J・ラムバハ^{*119}において）。この三要素が理解の遂行様式を構成しているというのである。三者ともに〈精妙さsubtilitas〉と呼ばれている。すなわち、これらの要素は、手続きとして用いる方法とは見なされず、精神の特別な纖細さが要求される能力と理解されたのである。⁽²³⁶⁾

さて、すでに見てきたように、解釈学の問題が体系的に考えられるようになつたのは、ロマン主義によって、理解すること（intelligere）と解釈すること（explicare）の内的な一致が認識されたためであった。解釈は理解にあとから必要に応じて付け加えられる行為ではなく、理解はつねに解釈であり、解釈はそれゆえ、理解の顯在的な形である。この考えに関連して、解釈に用いる言語と概念性も同じように理解の内的構造要素として認識され、それとともに、言語の問題がその偶因的で周縁的な位置から哲学の中心課題に移されたのである。このことには、あとで立ち戻らなければならないであろう。⁽²³⁷⁾

しかし、理解と解釈とが内的に融合されたことの結果として、解釈学的問題の第三の要素である適用（*Applikation*）が、解釈の連関から完全に放逐されることになった。たとえば、ひとびとを教化するために聖書を適用することが、キリスト教の宣教や説教で行なわれるが、それは、聖書を歴史学的に理解したり神学的に理解したりすることとはまったく違うことと思われたのである。ところで、これまでの考察の結果としてわれわれがえた洞察は、理解においてはいつも、理解すべきテクストが解釈者の現在の状況に適用されている、ということであつた。したがつて、われわれは、理解と解釈だけでなく、それらに加えて、適用も、ひとつの統一的過程に組み込まれていると考えることによつて、ロマン主義解釈学をいわば一步踏み越えることになつた。このように考へることによつて、敬虔主義が言う三つの分離された〈精妙さ〉⁽²³⁷⁾という伝統的な区分に引き返したりするのではない。われわれの念頭にあるのは逆のことであつて、適用は、理解や解釈と同じように解釈学的過程に統合された構成成分なのである。

解釈学的議論のこれまでの状況がきつかけとなつて、われわれはこの観点の原理的な意義を強調することになつた。そこでまず、われわれは、これまで解釈学のなかで忘れられていた歴史を手がかりにすることができるのである。かつてはまつたく自明とされていたことであるが、解釈学は、あるテクストの意味を、そのテクストが語りかける具体的な状況に適合させることを課題とする。神意の通訳者は、神託の言葉を解釈するすべを知つてゐるが、こうしたひとが適用の原初的なモデルである。だが、今日にいたるまで、どのような通訳者にとつても、交渉の場で通訳の相手が実際に言つたことを単に再現することが課題ではない。通訳は相手の見解を、真の対話的状況から相手に必要と思えるような仕方で、主張しなければならない。通訳だけが交渉の場におけるふたつの言語に通じてゐるからである。

解釈学の歴史も同様のこと教えてくれる。解釈学には、文献学的解釈学のほかに神学的解釈学と法解釈学があつたのであり、このふたつの部門が文献学的解釈学と一緒になつてはじめて、解釈学は完全な概念になつたのである。歴史意識が一八世紀および一九世紀に発達した結果、はじめて文献学的解釈学と歴史学が、他のふたつの解釈学と袂を分かつ、精神科学的研究の方法論として完全に独立したのであつた。

もともと文献学的解釈学を法解釈学や神学的解釈学と結びつけていた密接な関係性は、それらがどれも適用を理解の統合的要素として承認していることに基づいていた。法解釈学にとつても神学的解釈学にとつても、テクストと意味との緊張関係は本質的なものである。緊張関係はふたつのもの、一方では——法律ないしは福音という——決まつたテクストと、他方では解釈の具体的瞬間、つまり、判決であれ説教であれ、そこで適用がうる意味のあいだにある。法律は、歴史学的に理解されることを拒むのであり、解釈によつて法的効力が發揮するように具体化されなければならない。同じように宗教の福音テクストも、單に歴史的な記録として理解されることを望まず、救済が行なわれるよう理解することが求められる。どちらの場合においても、次のことことが考えられている。すなわち、法律であれ福音であれ、テクストは、もしそれが適切に、ということは、テクストの要求に従つて理解されるべきならば、どのような瞬間においても、つまり、どのような個々の具体的な状況においても、新たに、異なつた理解の仕方がされなければならない。理解するとは、ここでは、いつもすでに、適用をすることである。

さて、われわれの出発点となつた認識は、精神科学において行なわれる理解も、本質的には歴史的な理解だ、ということであった。すなわち、精神科学でも、テクストはその都度異なつて理解されてこそ理解されるのである。これはとりもなおさず歴史的解釈学の課題の特徴であった。歴史的解釈学は共通の事柄

がもつ同一性 (Selbigekeit) と、その事柄が理解される状況の変化とのあいだにある緊張関係を反省し抜かなければならぬ。われわれの前提は、ロマン主義解釈学によって周縁に押しやられていた歴史性は、歴史に従事する人間にふさわしい解釈学的問題設定の中心である、というものであった。伝統が歴史へのかわりにおいても意義についてのわれわれの考察は、事実性の解釈学に関するハイデガーの分析を継承し、その分析を精神科学的解釈学にとって実り豊かなものにしようと努めた。すでに示したように、理解とは、認識を行なう者が自分で選んだ対象に向かって、その対象を客観的認識にもたらすのに用いる方法なのではない。それはむしろ、伝承の出来事のただなかに立っていることを前提とする。理解はそれ自身が出来事であることが明らかとなつたのである。そして解釈学の課題は、哲学的に見れば、『それ自身において歴史の変化から動かされ続いている理解とは、どのような学問の、どのような理解であるのか』を問うことである。

これが近代科学の自己理解に、尋常ではないことを要求することは、つねに念頭においてきたところである。われわれの考察は全体として、この要求が数多くの問題が収斂した結果であることを明らかにして、要求を受け入れやすいようにすることに努めてきた。事実、これまでの解釈学理論は、自分では維持できないような区分のうちに分解してしまつてゐる。それが特に明瞭になるのは、解釈の一般理論を目指している場合である。たとえば、エミリオ・ベッティは賞賛すべき知識と洞察に基づいた『解釈の一般理論』²³⁸を著しているが、彼がそこで行なつたように、解釈を認知的 (kognitiv)、規範的 (normativ)、再生産的 (reproduktiv) と分類すると、さまざまな現象をこの区分けに当てはめる際に困難に陥る。このことはまず、さまざまの学問分野で行なわれている解釈に言える。神学的解釈を法解釈とまとめて両者を規範的な

機能に分類するならば、シュライアーマッハーが思い起こされる。というのも、彼は逆に、神学的解釈を、一般的な解釈、すなわち彼にとっては文献学的・歴史学的解釈と、じつに緊密に結びつけたからである。事実、認知的機能と規範的機能とのあいだの亀裂は、神学的解釈学の中心を走っており、学問的認識をそれに続く教化のための適用から区別することによつても、簡単に閉じることはできない。同じような亀裂は、明らかに、法解釈の中心にも走つてゐる。というのは、ある条文の意味を認識することと、その条文を具体的な訴訟事例に適用することとはふたつの切り離された行為ではなく、統一的な過程だからである。

しかし、これまで扱つてきた学問的な解釈ともつとも縁遠いと思われる解釈であつても、独立した解釈形態とは言いがたい。ここで私が念頭においているのは、詩を朗読し⁽²³⁾音楽を演奏する再生産的解釈である。再生産的解釈は朗読し、演奏されてはじめてそれ独特の存在となる。この解釈にも、認知的機能と規範的機能との亀裂がある。テクストの本来の意味を理解し、再生産や解釈の際にそれを意図することなしには、だれもドラマを演出したり詩を朗読したり樂曲を演奏したりできない。しかし同様にして、テクストを眼や耳で知覚できる形に置き換える際に、規範的というもうひとつの一契機に注意を払わざには、だれもこの再生産的解釈を遂行できない。この契機は、解釈者自身の現在に通用している様式表現意欲によつて、当時の様式にかなつた再現という要求を制限するものである。ましてや外国語のテクストの翻訳、あるいはその翻案であつても、そしてテクストの本格的な朗読も、ときおり、文献学的解釈と同じような説明の仕事を自ら引き受けるので、規範的機能と認識的機能は互いに溶け合つてゐる。このことを考えれば、次のような結論は避けられない。すなわち、認知的解釈、規範的解釈、再生産的解釈という分類は、すぐにも頭をもたげてくる分類なのであるが、それはけつして原理的な妥当性をもつのではなく、ひとつの統一的

な現象をそれぞれに言い換えているだけなのである。

その通りであるならば、次の課題は、精神科学的解釈学を法解釈学および神学的解釈学の側から新たに規定し直すことである。この課題の解決には、当然のことながら、われわれのこれまでの考察からえられた認識が必要になる。すなわち、他者の個性の謎を解き究明する心理学的解釈において頂点に達したロマン主義解釈学は、理解の問題をあまりにも一面的に捉えた、という認識である。われわれの考察によれば、解釈学の問題設定を、解釈者の主觀性と理解すべき意味の客觀性とに割り振ってはならない。このような割り振りは、主觀と客觀の弁証法を認めることによっても仲介不可能な誤った対立を前提にしてしまう。規範的機能を認知的機能から区別すると、明らかに連関し合っているものを完全に分断してしまう。法律の意味は規範的適用によつて証明されるが、そのような意味は条文の理解によつて承認される事柄の意味と原理的に違うものではない。テクスト理解の可能性を、作品の創作者と解釈者とを一体化するという「同質性」の前提に基づかせるのは、まったく間違つていて、もしも実際そうだとすると、精神科学はおかしなものとなつてしまふ。むしろ、理解の奇跡は、伝承がもつてゐる真に重要なことや根源的に有意義なものを見識するのに、同質性がまったく必要ないというところにある。むしろ、われわれはテクストの優れた主張に対しても心を開き、テクストがわれわれに語りかける意義に理解によつて応じることができる⁽²⁴⁰⁾のである。文献学および歴史的精神諸科学の領域における解釈学は、けつして「支配知Herrschaftswissen^{sen}」つまり占有としての同化ではなく、われわれを支配しようというテクストの要求に従うのである。

法解釈学や神学的解釈学はこのことを示す真の模範である。法的意志の解釈であること、神の約束の解釈であること、これは明らかに支配の形ではなく、奉仕の形である。正しかるべきものに奉仕することによ

つて、これらの解釈は、適用を含む解釈となる。さて、ここで主張されるべきテーマは、歴史的な解釈学もまた適用を完遂しなければならない、というものである。歴史的な解釈学も、解釈者をテクストから分ける時間的隔たりをはつきりと意識的に橋渡しし、テクストに生じている意味の疎外を克服することによつて、意味が正しく通用することに奉仕するからである。⁽²¹⁾

b アリストテレスの解釈学的アクチュアリティ⁽²²⁾

ここまで考究を進めてきたところで、すでにいく度も触れてきた問題連関が頭をもたげてくる。解釈学が本来もつ問題の最たる点が『同一なものである伝承が、それにもかかわらずいつも異なつて理解されなければならない』⁽²³⁾ という点にあるなら、論理的に見れば、それは普遍性と特殊性との関係を論じることである。すると、理解するということは、普遍的なものを、具体的かつ特殊な状況に適用する特殊例である。こう考えると、アリストテレス倫理学がわれわれにとって特別な意義をもつてくる。この意義については、すでに本書導入部の、精神科学の理論に関する考察で触れた⁽²⁴⁾。たしかに、アリストテレスにおいては、解釈学の問題も、ましてやその歴史的次元も問題になつていない。そこで論じられているのは、理性が倫理的行為において果たすべき役割を正しく評価することである。しかし、理性と知の問題が取り上げられていいるといふことこそ、ここでわれわれの関心をひくのである。理性と知は生成した存在と分離できず、こうした存在によつて規定されるとともに、それを規定するといわれる。周知のように、アリストテレスは、善の問題に関してソクラテスやプラトンの『主知主義』を制限することによつて、形而上学から独立

した倫理学の創始者となつた。アリストテレスはプラトンの善の理念を空虚な一般論であると批判することによって、人間の善、人間の行為にとつての善の問題をこれに対置した。⁽²⁴⁾ この批判を押し進めることによつて、ソクラテスおよびプラトンの徳論の根底をなす、徳と知の等置、〈アレティー〉と〈ロゴス〉の等置は行き過ぎであることが証明される。アリストテレスはこの行き過ぎを適度なものに戻すために、オレクシス (orexis)、すなわち〈欲求〉を、それから、それが永続的な態度 (hexis) へと形を与えられたものを、人間の道徳知の基盤として示した。倫理学 (Ethik) の概念には、すでにその名称において、アリストテレスが徳 (Arete) の基礎を訓練と〈習慣 Ethos〉において反映されている。

倫理的行為は単に人間にそなわつてゐる能力や力の現れではなく、人間は、なにをどう行為するかによつてはじめて、そのように成つたものとして、すなわち、そのように存在しつつ一定の仕方で振る舞う人間となる。この点で、人間の倫理的行為は本質的に自然と異なつてゐる。この意味で、アリストテレスは〈エートス〉を〈ピュシス〉に対置した。エートスの領域には無規則が支配しているわけではないが、自然がもつ法則性ではなく、人間の取り決めや行動様式の可変性と限定的な規則性がある。

いまや問われるべきは、人間の倫理的なあり方についての理論的知識がどのようにして可能か、また、知識 (すなわち〈ロゴス〉) は人間の倫理的なあり方にとってどのような役割を果たすのか、である。人間にとつての善はいつでも、そのひとがいる具体的な実践的状況で生じるからには、道徳知がなすべきは、まさに、具体的な状況から、いわば、なにが求められているのかを見てとることである。別の言い方をすれば、行為者は、具体的な状況を、一般的に自分が求められていることに照らして見なければならないのである。しかし、このことは、裏返して言えば、具体的な状況に適用できない知識は概して無意味なままであ

り、それどころか、状況から生じる具体的な要求を見えていくするおそれがある、ということである。倫理的思慮の本質を言い表しているこうした事態は、哲学的倫理学を方法的に困難な問題にしているばかりか、同時に、方法の問題に道徳的な重要性を与えてもらっている。^{*12} プラトンのイデア論に枠づけられた善論に对抗して、アリストテレスが強調したのは、倫理的な問題においては数学者が達成するような高度の厳密性は問えないということであった。そのような厳密性の要求は、むしろ場違いであろう。まずもって重要なのは、事柄の輪郭を明瞭にして、ついで、そのように輪郭を描くことで、倫理的意識「行為者」になんらかの手助けをすることである。²⁴⁵ しかし、どのようにすればそのような手助けができるのかは、すでに道徳の問題である。というのは、明らかに、倫理現象の本質特徴のなかには、行為者自身が知り決断しなければならず、この義務を他のなにものによつても肩代わりさせることができない、ということが含まれているからである。したがつて、哲学的倫理学に正しく着手するために決定的なことは、この学問は倫理的意識にとつて代わることがないばかりか、純粹に理論的で〈歴史学的な〉知識を求めるではなく、現象の輪郭を明瞭にすることによって、倫理的意識が自分自身を明確に捉える手助けをするものだ、ということである。このことは、手助けを受け取ることになるひと、つまりはアリストテレスの講義の聴講者に、すでにかなりの前提を求めていることになる。受講者は、与えられた教示から、それが教えることができ、また教えることが許される以上のことを望まない程度に、人生に成熟していなければならない。これを積極的に言うと、自らすでに訓練と教育とによって、ひとつつの態度をそなえもつており、生活のさまざまなる具体的な状況においてその態度を堅持し、また正しい振る舞いを通じてその態度の真価を証明することにたえず関心を寄せていかなければならぬ、ということになる。²⁴⁶

これでわかるように、方法の問題は、まったく対象によつて規定されている——これはアリストテレスの普遍的な原理である。そして、われわれの関心にとって、アリストテレスが彼の倫理学において詳述した、倫理的存在と倫理的意識との独特的な関係をいつそう正確に把握することが重要である。アリストテレスは、知が倫理的存在の本質契機のひとつであることに固執しているが、その限り彼はソクラテス学徒のままである。そして、ソクラテス・プラトンの遺産とアリストテレスによつて効力をもつようになつた〈エーテス〉という要因との調整こそ、われわれの関心をひくのである。といふのは、明らかに、解釈学の問題も自己の存在から切り離された〈純粹な〉知を遠ざけるからである。先にわれわれは、解釈者は自分がかかる伝承に帰属すると述べた。そして、理解行為そのもののなかに出来事の契機を見た。近代科学の客観主義的方法によつて過度に影響されていることが、一九世紀の解釈学や歴史学の特徴であるが、それはわれわれには誤った対象化の帰結に見えた。この誤った対象化を見抜き、避けるために、アリストテレス倫理学という手本が有益なのである。彼が記述したような道徳知は、明らかに、対象化する知ではない。倫理の領域では、知る者は、ただ確認をするだけの目的で事態に向き合うことはない。自分が認識することに直接かかわりをもたされている (betroffen)。この場合、知るとは行なわなければならぬことなのである。⁽²⁴⁾

この知が学の知と異なることは明らかである。その点で、アリストテレスが「フロネーシス」という道徳知と「エピステーメ」という理論知のあいだに引いた境界は、単純である。特に、ギリシア人にとっての学が、数学をモデルとして、不变なことに関する知、すなわち、証明に基づきそれゆえだれでも学ぶことのできる知であったことを考慮すると、そうである。道徳知と数学のたぐいの知との境界づけから、

精神科学的解釈学はたしかに学ぶところはないものであろう。数学のような〈理論的〉な学問に比べると、精神諸科学はむしろ道徳知と密接に結びつき一体化している。精神科学は〈道徳的な科学 moralische Wissenschaften〉である。その対象は人間であり、人間の自分自身に関する知である。しかし、人間は自分が行為する者であることを知つており、そのような知は、存在するものの確認を目標とはしない。行為者の関心は、いつも同一なものではなく、むしろ、異なった仕方で存在しうるものに向いている。異なる仕方で存在しうるものの中に、人間は行為によつて介入できるところを発見する。こうした知は行為を導く知である。

この点に、アリストテレスがその倫理学で取り組んだ、道徳知に関する本来の問題がある。知が行為の指針となることは、なによりもまた典型的に、ギリシア人が〈テクネー〉と呼ぶところに見いだされる。テクネーとは熟練であり、特定のものを製作することができる職人の知識である。問題となるのは、道徳知もこの種の知であるのか、ということである。もしもそうであるならば、それは、どのようにして自身を製作すべきかということに関する知ということになる。職人は自分の計画と意志に従つて存在すべきものを作ることを学ぶが、それと同じように、人間は自分自身をあるべき姿に作ることを学ぶのである。職人が自分が作ろうとしているもののあるべき〈エイドス（姿）〉をいだき、それを素材のなかに表現することができるように、人間も自分自身のあるべき姿を目標に未来の自分を描き出すのであるか。周知のように、ソクラテスとプラトンは、実際に、テクネーの概念を人間存在の概念に適用しており、彼らがそのことで、なんらかの真理を発見していることは否定しえない。テクネーのモデルは、少なくとも政治の領域で明らかに批判的な機能を果たす。それは、政治の技量と名づけられ、政治を行なう者ならだ

れでも、ということは市民ならばだれでもが、つとに精通していると思つてことには、根拠のないことを明らかにするからである。ソクラテスが同郷のアテナイ人についての経験を語つてゐる有名な場面で、職人の知識は彼が知る範囲では、彼が本物の知識と認めた唯一の知であるというのは、きわめて特徴的である。²⁴⁸ もちろん、ソクラテスは職人にも失望している。彼らの知識は、人間を人間として、市民を市民として作り上げる真にかかる知ではない。しかし、実践の知はある。それは実践の手腕であり熟練であつて、単に、経験の極みというものではない。明らかにその点で、ソクラテスの求める真の道徳知と職人の知識は一致する。両者はともに先行的な知識であり、ある行為を規定し導こうとする。したがつて、この種の知は、当然のことながら、その都度の具体的な課題に対する知識の適用そのものを含んでいるのである。

まさしくこの点で、アリストテレスによる道徳知の分析は、近代精神諸科学の解釈学的な問題に關係づけることができる。たしかに、解釈学的意識は技術知とも道徳知とも異なる。しかし、このふたつの知のあり方は、先に解釈学の中心問題として認めた適用という同じ課題を内包しているのである。当然のことながら、〈適用〉の意味は道徳知と技術知で異なるのは明白である。教えることができたテクネーと経験からえられるものとのあいだには、きわめて独特な緊張関係がある。手仕事を学んでえたあらかじめの知識は、実践の場では、訓練を受けてはいなかが経験豊富な者がもつ知識より優れているとは限らない。そうではあるが、テクネーの先行的知識を〈理論的〉ということはできない。この知識を使う際に、経験が同時に自然に獲得されるのであるから、なおさらである。テクネーの知は知として、かならず実践を意図している。手仕事を学んだ者が扱いにくい素材をいつでも使いこなせるわけではないが、アリストテレス

はそれでも、正当なことに、「テクネーはテューケ（幸運）を愛し、テューケはテクネーを愛す」という詩人の言葉を引用できた。幸運な成功はおおむね自分の仕事を学んだ者の手にある、ということである。テクネーにおいて先行的に獲得されるのは、扱われる事柄に対する真の優位であり、これこそがまさに、道徳知にとって模範となるのである。道徳知についても明らかのことであるが、正しい倫理的決断を下すためには経験があれば十分ということはありえないからである。ここでも、道徳的意識の持ち主それ自身による行為の先導が求められている。それどころか、道徳では、テクネーにおいて先行的知識とその都度の成功のあいだに成り立っているような不確かな関係に満足することさえないのである。倫理的意識の完成と制作能力の完成とのあいだには、疑いもなく、対応するものがある。だが、両者が同一でないことも明らかである。

むしろ、相違点のほうが目立つてくる。職人は仕事に使う素材を思い通りに用いるが、人間に自分が思いい通りにならないことは明白である。明らかに、人間は他のなにかを作り出すことはできるが、そのように、自分を作り上げることはできない。そのようなわけで、人間が倫理的存在として自分自身についてもつ知も別のものであるに違いないであろう。その知は、物を製作するとき導きとなる知からは明瞭に区別できる知である。アリストテレスはこの相違を大胆でしかもユニークな仕方で定式化した。⁽²⁹⁾ 彼は技術知と区別して、道徳知を自己知 (Sich-Wissen) 、つまり、自分のための知 (Für-sich-Wissen) と呼んだのである。このようない方で、道徳的意識の自己知は理論知から、われわれにただちに納得がいく仕方で区別される。しかし、技術的知識との違いもこの点にある。そして、まさに理論知からも技術知からも区別するため、アリストテレスは「自己知」という独特な表現をあえて用いたのである。

アリストテレスは技術知の〈対象〉を、存在論的に、つねに同じ状態を保つ普遍的なものではなく、別のあるようもする個別的なものと規定したが、これでは、道徳知を技術知から区別する課題は、理論知からの区別より難しくなる。というのもはじめのうちは、道徳知についても技術知についてもまったく類似した課題であるように思えるからである。なにかを作ることを知っている者は、なにかよいことを知っている。そして、〈自分に利用できるものとして *für sich*〉それを知っているのであって、その機会さえ与えられれば実際に作ることもできる。実際に作るために、彼は正しい素材を取り上げ正しい手段を選ぶ。だから、彼は一般的に習ったことを具体的な状況で適用することを知つていなければならない。同じことが道徳知にも言えないであろうか。倫理的決断を下さなければならない者も、いつもすでになにかを学んでいる。彼は教育と慣習によって、なにが正しいかを概略知るように定められている。倫理的決断の課題は、まさしく、具体的な状況のなかで正しいことを捉える課題である。つまり、具体的に状況のなかに入り込んで正しいことを見て、それを状況のなかでつかみ取るのである。したがって、彼も手を伸ばしてつかみ、正しい手段を選ばなくてはならない。そして彼の行為も、職人と同じように、熟慮に導かれていなければならないのである。どうして、道徳知がそれにもかかわらず技術知とまったく異なるのであろうか。アリストテレスのフロネーシスの分析からは、この問題の答えとなるじつに豊富な観点がえられる。彼がこの現象をあらゆる面にわたって記述したのは、まさに真の天才であったからである。「経験的なことも、アリストテレスの総合の手にかかると、思弁的な概念となる」(ヘーゲル²⁵⁰)。ここでは、われわれの文脈にとつて重要な点だけをいくつか取り上げることにしよう。

一、テクネーは学べる——そして、忘れることもありうる。それに対して、道徳知は学習するものではなく、忘れるもありえない。ひとは道徳知に対して、専門的技能であるテクネーを選んだり選ばなければなりするように、それを習得したりしなかつたりといった態度はとらない。むしろ私はいつもすでに、行為しなければならない状況におり（ただし、未成年であるために、自ら決断する代わりに保護者の言うことを聞く場合は別である）、したがつて、いつもすでに道徳知を備え適用せざるをえないのである。まさにそれゆえに、適用という概念は高度の問題をはらんでいる。というのは、適用できるのは、すでにそれまでに、自分が使えるように（fit sign）有していることだけだからである。しかし、道徳知は、すでにもつているものを具体的な状況に適用するというように、自分で有するものではない。人間が自分がそうあるべきと考える姿、つまり、たとえば、正義と不正、品位、勇気、尊厳、連帯感、等々の概念は（これらはすべて、アリストテレスの徳の一覧に相当するものがある）、ある意味では、人間が目を向けている理想像である。だがこれと、たとえば、製作すべき対象の設計図が職人にとつて表している理想像とのあいだに基本的な相違があることはわかる。たとえば、正しいことは、私が正義を求められる状況と独立に完全には確定できない。それに対して、職人が作ろうと思うものの「エイドス（あるべき姿）」はまったく完全に確定できるし、しかも、その製品の用途によって確定できるのである。

もちろん、正しいことも、同じように絶対的な意味で確定されているように見える。というのは、正しいことは、実際、法律の形をとつて定式化されているし、慣習の一般行動規則にも含まれている。この規則は成文化されていないものの、実際に正確に確定されており、広くひとつを拘束している。このようないわけで、司法も、知識や能力を要求する独自の課題である。では、司法はテクネーではないのであろうか。

司法も、法や規則を具体的な事例に適用することで成り立つてはいないのであろうか。裁判官の〈技量〉といつた言い方はされないのであろうか。アリストテレスが、フロネーションの裁判官的形態 (*δικαιοτης φρονησις*) と名づけているものが、どうしてテクニーではないのであろうか。⁽²⁴⁾

さて、以上のように考えてくると、とにかく、法の適用は法学的に奇妙な疑わしさを含んでいることがわかる。この点、職人の立場はまったく違う。職人は製作計画と手順をもって、製作にとりかかるが、場合によつては、そのときどきの環境や条件に合わせなければならぬ。ということは、計画をもともと考へていた通りに遂行することを、やむをえず断念することがあるかも知れない。しかし、そうした断念によつて、望んでいたものについての知が磨き上げられるというわけではない。むしろ、それは仕上げにあたつて譲歩したにすぎない。この場合は、実際に、知識が適用されながら、心ならずも不完全な適用をしているのである。

これに対して、正しさを〈適用する〉ひとの立場はまったく違う。現実には法の厳正さを緩めなければならぬかも知れない。しかし、そうしたからといって、そうする理由は、それ以上うまく行かないからではなく、そうでなければ不正になるからである。すなわち、法を緩めることによって、譲歩のようなことをするわけではなく、それどころかよりよい正しさを見つけるのである。アリストテレスはエピエイケイア (*Epikeia*)⁽²⁵⁾、すなわち〈公平さ〉、の分析のなかで、このことをきわめて明快に表現して、「エピエイケイアは法の補訂である」と言つた。アリストテレスが示すところ、法はすべて一般的であり、それゆえ、現実に起きることを具体的な形で十分示しておくことができないので、どうしても具体的な行為と緊張関係にある。こうした問題に関しては、すでに本書冒頭で、判断力の分析を行なつたときに触れた。⁽²⁶⁾ こ

ここに法解釈学の問題の本来の場所であることは明白である。法には、つねに不足が付きものであるが、それは法そのものに欠陥があるからではない。法が意図している秩序に対し、人間の現実に欠陥があるのは当然であり、それゆえ、法はまだ適用しさえすればよいというわけにいかないからである。⁽²⁵⁾

今述べたことからすでに帰結することであるが、自然法の問題に対するアリストテレスの立場はきわめて微妙であつて、いずれにしても、後世の自然法の伝統と一緒に扱うことは許されない。ここでは、概略的に自然法思想と解釈学の問題とのかかわりを強調するだけで満足しておきたい。自然法の問題をアリストテレスが単純に退けていなることは、すでに述べたところから明らかである。アリストテレスは制定された法をそのまま真の法であるとは認めず、少なくともいわゆる衡平裁量 (Billigkeitsverwaltung) に、法を補完する課題を見ている。だから、彼は自然による正しさと法的な正しさとの区別を明瞭につけることにより、極端な慣習主義あるいは実定法主義に反対の態度をとつた。⁽²⁶⁾ しかし、ここで彼が考へている相違は、自然法が不变で実定法が可変といつた単純なものではない。大づかみには、アリストテレスをそうも理解できるが、それでは、彼の洞察の真意をつかみそこなう。彼は絶対的に不变な正しさという考へを認めるが、こうした正しさをはつきりと神々に限定し、人間のあいだでは実定法のみならず自然法も可変的だと言い切る。そのような可変性は、アリストテレスによると、それが「自然の」法であることとまったく両立可能である。この主張の意味を私なりに解せば、次のようになる。たしかに、制定された法のなかには、まったく取り決めにすぎないものがある（たとえば、右側走行といつた交通法規）——しかしながら、なによりも、「事柄の本性」が抵抗するために、任意で人為的な取り決めを許容しない法もある。したがつて、そのような法を「自然の法」と呼ぶのは、まったく正当である。⁽²⁷⁾ それでも、事柄の本性が固定のための遊

びを残しておく限り、そのような自然の法はやはり可変的である。これは、アリストテレスが法律以外のさまざまな領域から引いてきている例でよくわかる。自然のままでは右手のほうが強いが、これは左手を鍛えて右手並みにすることを妨げるものではない（アリストテレスがこの例を挙げるのは、明らかにこれがプラトンが好む思考法だからだ^{*12}）。次の第二の例がこれより説得力をもつのは、なんと言つても、すでに法の領域に属するからである。酒屋は同じ升を用いながら、酒を仕入れるときは酒を売るときよりもたっぷり汲む、というのである。アリストテレスが言いたいのは、酒屋がいつも客をごまかそうとしているということではなく、むしろ、こうした行為は、定められた限界のうちで許容される正しさには余地があることと一致する、ということである。そして彼はじつに明快な対比を提示する。もつともよい国家は「そのどこをとっても同じ」であるが、それは「火は、ここギリシアでもあのペルシアでもいたるところと同じように燃える」というのとは違うのである。

後世の自然法理論は、この箇所を引き合いに出すが、アリストテレスの文面の明白さにもかかわらず、彼が自然法の不变性を自然法則の不变性になぞらえているかのように解されている。それは逆である。実際には、まさにこの対比が示しているように、自然法の考えは、アリストテレスによると、批判的機能しかもたない。自然法を独断的に使用してはならない。つまり、特定の法の内容を、自然法の尊厳と不可侵性をもつているかのように特別扱いしてはならないのである。すべての実定法は必然的に欠陥をもつからには、自然法思想は必要不可欠であるとアリストテレスも考えていたし、特に衡平裁量の際には、これによつてはじめて現実に正しさが見いだされるので必至となつてくる。しかし、その機能があくまで批判的であるのは、法と法とのあいだに矛盾が生じたときにのみ、自然法に依拠することが正当となるからであ

る。

アリストテレスは自然法という特別な問題を詳細に論究しているが、今その問題がわれわれの関心をひくのは、問題そのものとしてではなく、そこに原理的な意義が見られるからである。彼がここで示していることは、人間が自分のあるべき姿についてもつ概念すべてに当てはまり、法の問題に限られない。これらの概念はすべて、慣習に基づく恣意的な理想にすぎないのではない。これら倫理的概念がさまざまな時代や民族のあいだでじつにさまざまに違ひを見せているにもかかわらず、そこには、事柄の本性といつたようなものがある。これはなにも、事柄の本性、たとえば勇気の理想が固定した尺度としてあって、だれでも自分のためにそれを確認して適用できる、といったことを言うのではない。むしろ、アリストテレスは倫理学の教師として、彼が人間一般に通用すると考えたことを承認したのだが、それはまさに、彼自身もいつもすでに倫理的・政治的な結びつきのなかにあり、そのなかから事柄に対する彼自身の見方を獲得しているからである。彼自身は、自分で記述している想像像のなかに、教えることができる知識などは見ていない。想像像は図式としての妥当性しか要求しない。これらの想像像は、つねに行為者の具体的な状況ではじめて具体化される。したがって、それら想像像は、遠く星座のなかにあつたり、倫理的な本性世界に不变の位置を占めていて、ただ目にとめさえすればよい規範なのではない。しかし、その反面、これらの想像像は単なる慣習でもなく、現実には事柄の本性を反映しているが、ただし、事柄の本性はその都度、倫理的意識によつて適用されて、はじめて確定されるのである。

二、ここに、手段と目的の概念的関係の原理的変様が明らかになる。この変化は道徳知を技術知から区別する。道徳知は単に個別的な目的はもたず、正しい生き方全体にかかる、というだけではない——こ

れに対して、もちろん技術知は個別的であり、また個別的な目的に仕える。技術知があれば望ましいが實際にはないようなどころでも、道徳知はかならず必要になる、というだけでもない。たしかに技術知の場合、もしそれがあれば、それが知識として適用される事柄について思案をすることは、いつも余計になる。テクネーがあれば、習得しなければならないし、またそれによつて正しい手段も見つけることができる。逆に、道徳知はつねにそうした思案 (Mitsichzurategehen) を要求している——しかもこの要求は撤回できない。道徳知が理想の域にまで完成したと思えるにしても、それはそのような熟慮の完成 (*εἰδούσια*) であつて、テクネーに類する知識ではない。

したがつて、これは原理的な関係である。つまり、技術知を拡張していくば、いつか道徳知への依存、すなわち熟慮の必要がまつたくなくなるというわけではない。道徳知は原理的に、学習可能な知識に見られるような先行性はもちえない。手段と目的の関係は、ここでは、正しい手段を事前に知つておけるといつたたぐいではない。しかもそれは、正しい目的も同様に知の單なる対象ではないからである。正しい生き方が全体として目指していることは、けつしてまえもつて規定することはできない。こうした理由で、アリストテレスがフロネーシスを規定する仕方に独特な搖れが見られるのは、思慮というこの知を目的に帰属させたり目的にいたる手段としたりするからである。⁽²⁶⁾ 実際にはこれが意味しているのは次のことである。すなわち、われわれが生全体を通じて追求する目的は、そして、アリストテレスが倫理学で記述しているような、行為の倫理的想像もまた、教えられる知識の対象とはなりえないものである。自然法が独断的に用いることができないと同様に、倫理学も独断的に使用できない。むしろ、アリストテレスの徳論は、人間が存在し振る舞うなかで的確に捉えることが求められる中庸の典型を描き出しているが、この典

型を目指す道徳知は、瞬間瞬間の状況からの要求に応えなければならない状況知と同じものである。

それゆえ、逆に、倫理的目的を達成することだけを眼目においた考量というものもない。手段の考量はそれ自身倫理的な考量であり、手段の考量のほうからはじめて、重要な目的の倫理的正しさが決定される。アリストテレスが言う自己知も、適用をまるまる含み、今自分がおかれている直接的な状況のなかで自分の知を働かせるところに本質がある。したがって、その都度の状況についての知識こそ、はじめて道徳知を完成するのである。しかしながら、その状況知は感覚的に見るということではない。もちろん状況から自分に求められるものを見てとらなければならないが、ここで見るということは、この状況で見えているものを見ることをそのまま知覚するという意味ではなく、その状況を行為の状況として、どう行為するのが適切かという観点から見ることを学ぶという意味である。平面を幾何学的に分析する際に、三角形がもつとも単純な平面图形であり、これ以上分割できずこの图形を分割の終端とせざるをえないと〈見てとる〉ように、倫理的熟慮においても、その場で行なうべきことを〈見てとる〉ことは、単に見ることではなく〈ヌース Zous〉である。このことは、そのような見てとることの対立物からも確認される。⁽²⁶⁾ 正しいことを見てとることに対立するのは、錯誤や錯覚ではなく幻惑である。自分の感情に負けてしまうと、突然その状況のなかで、いわば自己制御を失い、同時に、自分自身のなかの正しさ、すなわち、正しい方向づけを失ってしまう。この結果、感情の葛藤に振り回されて、感情がそそのかすことが正しいようと思えてくる。道徳知は実際に独自な知である。それは奇妙な形で手段と目的を包括しており、その点で技術知と異なつていい。知と経験とを区別するのは、テクネーの場合たぶんかまわないであろうが、道徳知に関してはまさにそれゆえに意味がない。つまり、道徳知はそれ自身、一種の経験を備えており、それどころか、詳しくは

のちに検討するが、これこそ、おそらく経験の基本的な形式であつて、これに比べると、他のすべての経験は変性とは言わないとしても、すでに異化を示している。⁽²²⁾

三、倫理的熟慮の自己知は、事実、ほかにはない仕方で自己自身へと関係づけられている。このことは、アリストテレスがフロネーションの分析との関連で挙げている道徳知のヴァリエーションとして説いているところである。知慮の徳であるフロネーションに並んで、良い理解 (Verständnis)⁽²³⁾ がある。良い理解は、道徳知の徳の一ヴァリエーションである。私自身ではなく他者が問題となることで、理解力は与えられる。したがつて、それは倫理的判断の一様式である。明らかなことだが、あるひとが他人が行為すべきとても具体的な状況に判断しながら身を移すとき、そのひとの理解の良さについて語られる。⁽²⁴⁾ したがつて、この場合も、知識一般ではなく、個別の瞬間ににおける具体化が問われるのである。この知識もまた、なんらかの意味で技術知らないしは技術知の適用なのではない。世慣れたひとは行為する者に良い理解を示すが、それはあらゆる策略や手口を知りこの世のすべてに精通した者としてではない。彼が他人に良い理解を示すのは、ある前提を満たすときに限られる。その前提とは、すなわち、彼も正しいことを望んでおり、したがつて、この共通性のなかで他人と結ばれている、ということである。この具体例は、〈良心の問題〉における助言の現象に見られる。助言を求めるひとも求められるひとも、相互に友情で結ばれていることを前提としている。友人どうしでしか互いに助言できないのであり、別の言い方をすれば、友情をもつて考えられた助言しか、助言を求めるひとにとつて意味をもたないのである。したがつて、この場合も明らかだにある特殊な共属関係から、自分の身に起きたように一緒に考えるのである。

このことは、アリストテレスが挙げている別の種類の倫理的熟慮、すなわち、洞察（Einsicht）と同情（Nachsicht）から完全に明らかにされる。⁽²⁵⁵⁾ 洞察はここではひとの性質と考えられている。公正に正しく判断するひとが、洞察があると言われる。洞察のあるひとは、したがって、他人の特殊な状況を正当に認める準備ができる。それゆえにまた、同情あるいは容赦をする気持ちがある。ここでもまた、技術知が問題ではないことが明らかとなる。

アリストテレスは道徳知および、道徳知をもつことで成り立つ徳の特質を、さらに特に明らかにするため、最後に、この道徳知から自然に生まれる変種と退化を記述している。⁽²⁵⁶⁾ 彼は怜憐なひと（Deinos）について語っているのである。怜憐なひとは、いわば道徳知のあらゆる条件と能力を自由にし、不気味な巧妙さをもつてどのような状況からもチャンスをつかみ、いたるところから利益を引き出すことができ、またどのような状況にあっても逃げ路を見つけてしまう人間である。⁽²⁵⁷⁾ フローネーシスのこの自然な対立像がもつ特徴は、怜憐な者が倫理的な存在に導かれることなしに、妨げられずに、そして倫理的な方向づけもなしに、その能力を行使することにある。⁽²⁵⁸⁾ しかも、このように巧みな者が、同時に非常に「怖い」というひと言で特徴づけられるのは、偶然のことではない。天才的な能力が悪のために使われるほど、怖く不気味と言ふか、恐ろしいことはない。

まとめに当たつて、アリストテレスによる倫理学的現象、特に道徳知の徳についての記述をわれわれの問題提起に結びつけて考えるならば、アリストテレスの分析は、実際に、解釈学の課題とされている諸問題のモデルであることが明らかとなる。われわれもすでに確信した通り、適用は、理解という現象の事後的で偶發的な部分ではなく、理解を最初から全体としてともに規定している。道徳知においても、適用は、

あらかじめ与えられている普遍的なものを特殊な状況に当てはめることではない。伝承にかかわって解釈する者は、伝承を自分自身に適用することに努める。しかしこの場合も、伝承されたテクストは、解釈者にとって、普遍的なものとして与えられて理解され、そのあとではじめて特殊な応用のために用いられるのではない。むしろ、解釈者はこの普遍的なもの——テクスト——を理解することしか考えていない。つまり、解釈者は伝承が語ること、テクストの意味や意義であるものを理解するということ以外を望んでいないのである。しかし、テクストの意味を理解するためには、解釈者は自分自身を、そして自分がおかれた具体的な解釈学的状況を度外視しようとしてはならない。解釈者は、およそ理解をしようとするのであれば、テクストをこの状況に結びつけなければならないのである。

c 模範としての法解釈学の意義

そうだとすると、精神科学的解釈学と法解釈学との隔たりは、普通考えられているほど大きくはない。もちろん、支配的な見方によればほぼ次の通りである。すなわち、歴史意識が生じてはじめて理解が客観的の科学の方法に格上げされたのであり、解釈学がテクスト全般を対象とする理解および解釈の一般理論へとそのように拡張されたときはじめて、その眞の使命が定められた。ところが、法解釈学はこうした文脈にはそもそも含められない。というのは、法解釈学は与えられたテクストの理解を目的とするのではなく、法教義学 (Dogmatik) の体系に見られる一種の欠陥ないしは欠落現象に法実践的に対処する補助的な学科だからである。精神科学的解釈学の課題、すなわち伝承の理解には、法解釈学は基本的にかかわりがない、

とされてきた。

他方、神学的解釈学も、独立した体系としての意味を主張できなくなつた。シュライアーマッハーは意識的に神学的解釈学を一般解釈学に吸収させ、わずかに一般解釈学の特殊な適用としか見なかつた。それ以来、科学的神学が近代の歴史的諸科学と張り合うことができるということの根拠として、聖書の解釈にも、聖書以外の伝承を理解する際に用いるのと同じ法則と規則を適用すべきだ、という考えがとられていくようである。神学固有の解釈学はありえない、というのである。

それにもかかわらず近代科学のレベルで、解釈学の諸学科がかつてもつていた真理と統一性を回復しようとすれば、それは逆説的なテーゼを立てるこことを意味する。解釈学が近代精神科学の方法論へと変貌を遂げたのは、まさに、あらゆる教義の拘束が解消されたことに基づいているように思われるからである。法解釈学が理解の理論の全体から脱落したのは、それが教義的 (dogmatisch) な目的をもつていたからであつた。神学的解釈学は、これとはちようど逆に、教義の拘束を緩めることにより、文献学的・歴史学的方法の統一性に吸収された。

こうした状況を考慮すると、われわれは、特に法解釈学と歴史学的解釈学との相違に関心をもつことが許されようし、また、このふたつの解釈学が同一の対象にかかるるケースを検討せざるをえないであろう。つまり、条文がかたや法的に解釈され、かたや歴史学的に理解されるケースである。そこで、法制史学者と法律家とが同一の現行法に對してとる態度を考察してみよう。その際、まず E. ベツティ⁽²⁶⁸⁾ の優れた著述を参照し、これにわれわれ自身の考察をつなげることができる。ここで問題とするのは、教義的 (dogmaticisch) 関心と歴史学的関心の相違は一義的であるのか、ということである。

相違があることは明らかである。法律家は法の意味を当面の事件から、そして、その事件のために捉える。それに對して法制史学者には、出發点とすべき当面の事件はないわけで、その法律が適用された範囲全体を再構成して提示することにより、その法律の意味を確定する。法律の意味は、事実、これらの適用においてはじめて具体的になる。したがつて、法制史学者はその法律の最初の適用をその法律の本源的な意味を確定するために用いるというだけでは満足できない。むしろ彼は歴史家として、その法律がたどつた歴史的変遷をも正当に評価しなければならないであろう。彼はその法律の最初の適用から現在の適用にいたる過程を理解しなければならないであろう。

法制史学者と法律家の違いを次のようにしか記述しないならば、私には不十分に思われる——「条文の最初の意味内容を追構成する」ならば法制史学者はその本分を果たしたのであり、それに対し、法律家は「それに加えて条文の内容を現在の生活の実態と調和させる」。^{*125} そのように區別するなら、法律家の課題のほうが幅広く、法制史学者の課題を含んでいることになる。法律の意味を正しく適用しようとする者は、とにかくまず、法律が最初に適用されたときにもつていた意味内容を知らなければならない。したがつて、法律家は自分でも法制史学的に考えなければならない。ただ、この場合、歴史学的な理解は目的に達するための手段にすぎない。これとは逆に、本来の歴史家には法教義学的 (rechtsdogmatisch) ^{*126} 課題は関係しない。法制史学者は歴史家として歴史的な対象へと向かい、その対象が歴史学的にどのような位置をもつつかを捉えるが、法律家はそのうえで、そのように捉えたものを現在の法に適合させる。ベツティイは両者の違いをこのように記述する。

しかし、ここで疑問が生じる。ベツティイははたして、歴史家の仕事を十分包括的に記述しているのであ

ろうか。以上の例では、いつたい歴史性への転換はどのように起きるのであろうか。というのも、一般的にひとびとのあいだでは、現行法の法的な意味は一義的であり、現在の法の実践は単にその最初の意味に従うのだ、と暗に考えられているからである。もしいつもそうであるなら、法の意味を問うことは、法律的にも歴史学的にも、まったく同じ問題となる。そうすると、法律家にとつても、解釈学的課題は法の最初の意味を確定し、それを正しい意味として適用することにほかならないということになる。そのようなわけで、ザヴィニイ¹²⁷は、一八四〇年になつても『ローマ法体系』のなかで、法解釈学の課題を純粹に歴史学的課題と見なしていた。シュライアーマッハーが、解釈者は著者と同時代の読者と同一化すべきだという主張を疑問視しなかつたように、ザヴィニイも法の最初の意味と現在の司法的意味とのあいだにある緊張関係を無視したのである。¹²⁸

ザヴィニイの見解が法学的に維持しえないフィクションであることは、時間とともに明々白々となつた。エルンスト・フォルストホフが、実に有益な研究のなかで明らかにしたように、純粹に司法的な論拠から、独自に法律の適用の歴史的変遷についての反省が生じざるをえなかつたのであり、この歴史的変遷によつて、法律の最初の意味内容と、司法的実践において適用される意味内容とが区別されることになつた。たしかに法律家はいつも法律そのものを考えている。しかし、法律の規範的内容は、その法律が適用される当面の事件を顧慮して確定されなければならない。規範的内容を正確に究明するためには、最初の意味を歴史学的に認識することが必要であり、そのためのみ、法の解釈者は、法制定の行為を通じてその法に与えられた歴史的な位置当値をも考慮するのである。そうは言つても、たとえば議会議事録がその法律を策定したひとびとの意図を伝えているとき、法解釈者がそれに縛られるということはありえない。むしろ、

社会状勢の変化を認めて、その法の規範的機能を新たに確定しなければならない。

法制史学者の立場はまったく異なつてゐる。法制史学者は、法律が公布されたときに意図され通用していいたその最初の意味のほかにはなにも念頭にないよう見える。しかし、どのようにすれば、そうした意味を知ることができるであろうか。法制史学者は、自身の時代と当時とを隔ててゐる状況の変化を意識せずに、法律の最初の意味を捉えられるであろうか。その限りでは、彼は裁判官が行なうのとまったく同じことをせずに済むのであろうか。つまり、法律家は学者である以前に、その条文の素朴な先行的理解のなかで現代人として生きているのだが、そのように理解されている内容から、条文の最初の意味を区別せずに済むのであろうか。われわれはどのようなテクストに対しても、読むまえから、それがどのような意味をもつかを予期しているが、この点では、解釈学的状況は歴史家にとつても法律家にとつても同じである、と私には思える。歴史的対象に直接アプローチして、それがもつ位置當価を客観的に究明することなどは不可能なのである。歴史家は法律家が従うのと同じ反省をしなければならない。

このようなわけで、法律家と歴史家で別様に理解されてゐることの事実上の内容は、同一である。先に歴史家について述べたことは、したがつて、不十分ということになる。歴史認識が可能となるのは、かならず、過去が現在との連続性のなかで見られる場合に限られる——これこそ法律家が実践的規範的な課題のために行なつてゐることであつて、そのとき法律家の関心は「法を連続体として存続させ、法思想の伝統を維持すること」にある。

さてここで、以上分析してきたモデルケースは、本当に、歴史的理解という一般的な問題の特徴を捉えているのか、という疑念が生じるもの当然である。われわれが出発点としたモデルは、まだ効力のある法

律の理解であった。この場合、歴史家と法理論家は同じ対象に向かう。だが、これは特例ではなかろうか。法制史学者は過去の法文化を対象としている。ましてや、一般の歴史家は、もはや現在とは直接的連続性をもたない過去の事象を認識しようとしており、法律が今日もまだ通用している例が、自身の場合に当てはまるとは考えないであろう。そして、歴史家はおそらく「法解釈学は教義的 (dogmatisch) な特殊な課題を負つており、歴史的解釈学とはまったく異質な文脈にある」と言うであろう。

しかし私には、実際には事態はまったく逆であるように思える。法解釈学は、精神諸科学が実際のような手続きを踏んでいるかを自覚させてくれる。つまり、それはわれわれが求めている過去と現在の関係を示すモデルなのである。裁判官が伝承された法律を現在の必要に合わせて適用するのは、たしかに実践的な課題を解決しようとしてである。しかし、そのような法律の解釈は、それゆえに、けつして恣意的な解釈の変更ではない。この場合も、理解し解釈することは、妥当な意味を認識し承認することである。裁判官は法律を現代に橋渡しすることによって、その法律がもつ〈法思想〉に応えようと努めるのである。たしかに、これは司法的な橋渡しである。法律の法律的意味——法の公布の歴史的意味とか、その法律が適用されたなんらかの事例ではなく——これこそ彼が認識しようとするものである。したがって、彼は歴史家として振る舞うのではない。ではあるが、彼は自分の現在という自分自身の歴史にかかり合う。それゆえ、彼は、裁判官としては暗黙のうちにもつてている問い合わせに、つねに歴史家としても向かうことができるのである。

それとは逆に、歴史家はその立場から、司法的な課題に直面してはおらず、同じその法律の歴史的な意義を——歴史的伝承一般の内容を歴史学的に究明するのと同じ仕方で——究明しようとする。その際、歴

史家はそれが法創造^{*128}であつて、司法的に理解されることを要求していることは無視しない。歴史家は歴史学的にばかりではなく、司法的にも考えることができなければならない。たしかに、歴史家が今日まだ効力を有する法律の条文を考察対象とするのは、特殊な場合である。しかし、こういった特殊な場合を見ると、いずれの伝承に対してもわれわれがもつ関係を規定しているのが、なにであるのかが明らかとなる。歴史家は法律を、それが成立した歴史的状況から理解しようとするが、その法律が法として今なお及ぼしている作用をまったく無視することはできない。つまり、こうした継続的な作用があるために、歴史家が歴史的伝承に対して立てる問い合わせを与えるのである。こうしたことは、実際のところ、どのテクストについても言えることではないだろうか。つまり、テクストはそれが語ることにおいて理解されなければならぬのである。ということは、つねに置き換えが必要だということではなかろうか。すると、この置き換えはつねに現在への橋渡しとして行なわれるのではないのであろうか。歴史学的理の本来の対象が出来事ではなく出来事の〈意義〉である以上、もしこの理解を、それ自体で存在している対象に主観が接近することだと記述するなら、それは明らかに的外れである。本当は、歴史学的理にはいつもすでに次のことことが含まれている。すなわち、われわれに届く伝承は現在のうちへと語りかけており、現在へのこの橋渡しのなかで——と、いうよりはむしろ橋渡しとして——理解されなければならない。したがつて、法解釈学の事例は、実際のところ、なんら特殊なものではなく、歴史学的解釈学にその問題の十全な広がりを回復させ、それによつて、古くからあつた解釈学的問題の統一性、すなわち、法学者と神学者が文献学者と、出会いうことになる共通問題、を再建するのに適しているのである。

われわれは、先に¹²²、精神科学における理解の条件には、伝承への帰属があると指摘した。今度は、理解

におけるこの構造的要因が法解釈学および神学的解釈学においてどのように現れてくるのかを検証してみよう。明らかに、伝承への解釈者の帰属は、理解を制限する条件ではなく、理解を可能にする条件である。解釈者が自分が理解しようとしているテクストに帰属するのは、鑑賞者の視点が、絵画のなかに与えられたパースペクティヴに帰属する関係に似ている。この視点は、ひとつの立場を探し出してそこに位置を占めるといったようなものではない。理解する者は恣意的に自分の視点を選ぶのではなく、あらかじめ場所を与えられているのである。したがって、法解釈学が可能となるために本質的なことは、法が法共同体の構成員全員を同じように拘束している、ということである。そうでない場合、たとえば、絶対主義政体のように、絶対君主の意志が法に優先しているところでは、「君主は一般的解釈の規則に逆らつてまで、自分の言葉を説明しうるので」⁽²⁴⁾、解釈学は成立しえない。というのも、このようなどころでは、具体的な事例を法律の法的意味において公正に決定するように法を解釈する、という課題が立たれないのである。法に拘束されることのない君主の意志は、むしろ、法律を顧慮することなく、つまり、解釈の努力をすることなしに、自分にとつて正しいと思えることを実現することができる。理解や解釈という課題が成立するのは、あることが定められていて、それが定められたこととして破棄できず、また拘束的であるという場合のみである。

解釈の課題は、その都度の事例のなかに法を具体化する⁽²⁵⁾という課題、すなわち、適用 (Applikation) という課題である。それとともに生じる、生産的に法を補完する仕事が裁判官に残されていることは確かである。しかし、裁判官も法共同体の他の成員とまったく同じく法のもとにある。法秩序という理念には、裁判官の判決は予想できない恣意から生じるのではなく、全体を公正に考量した結果である、という考え方

が含まれている。そのような公正な考慮は、事態の十全な具体性に深く入り込んだことのある者ならば、誰でも行なうことができる。これこそ、法治国家に法的安定性がある理由である。つまり、この理念に従えば、誰もが自分がどのような事態にかかわっているのかを知ることができる。弁護士や法律顧問であれば、正しい助言をすることができるのが原則である。すなわち、現行法に基づいた法的決定を正しく予測できるのである。法を具体化するという課題を遂行するには、もちろん、単に条文知識があればよいのではない。当面の事件に司法的な判断を下そうとするなら、裁判にも、そして、裁判を動かしている要因のすべてにも通じていなければならることは自明である。しかし、ここで要請されている法への帰属性は、どのひとに対しても法秩序が妥当だと承認されている、すなわち、法秩序から除外される者はひとりとしていない、ということにほかならない。したがって、原則的には、現行の法秩序をそのようなものとして把握することはいつでも可能であって、それはこれまでに行なわれた法の補完を解釈学的に加工することによつて行なわれる。したがつて、法解釈学と法解釈理論とのあいだにある本質的関係においては、前者が後者に対して優位に置かれる。判決を單なる論理的な包摂関係としてしまうような、完全な法解釈理論の理念は維持しえないからである。⁽²⁵⁾

さて、次は、プロテスタンント神学が生み出した神学的解釈学の例を、われわれの問題に合わせて考察する。⁽²⁶⁾ ここで法解釈学に真に対応するのは、神学的解釈学においても教義学（Dogmatik）が優先権を主張できないところにある。法秩序の具体化が判決のなかで起きるように、福音告知の本来の具体化は説教のなかで起きる。しかしそれでいて、まだ大きな違いがある。説教は判決とは違ひ、解釈するテクストを生産的に補完したりしない。それゆえ、説教で福音告知をしても、福音にはなにひとつ内容が付け加えられる

わけではない。これは判決が法を補完する力をもつたのはまったく異なる。いやそれどころか、福音が説教師の考えによってはじめて詳細に確定される、といったことはありえない。説教師は聴衆のまえで説教をするときに、裁判官のような法理論的な権威をもって話すのではない。説教でも、妥当な真理を解釈することは重要である。しかし、この真理は福音告知であって、それが成就するかどうかは、説教師の考えによつて決められることではなく、言葉そのものの力によるのである。この言葉は、たとえば、拙劣な説教によつても、ひとを改心に導くものである。告知の内容はその実現から切り離すことができない。純粹な理論を教義として固定することは、二次的なことである。聖書とは神の言葉であり、これはすなわち、文書がそれを解釈するひとびとの教説に対して絶対的な優位を保つ、ということである。

このことを解釈は見失つてはならない。神学者による学問的解釈であつても、聖書が救済の告知であることは、つねに銘記していなければならない。したがつて、聖書の理解は、聖書の意味を学問的に研究することだけではありえない。⁽²⁷⁾ ブルトマンはかつて「聖書の解釈は、一般の文書が従うのとは異なる理解の条件に従うのではない」と述べた。だが、この命題の意味は二義的である。形式的普遍性においてはどのテクストに対しても充足されなければならない理解の条件はあるが、どの文書もその条件に加えて他の条件に従わないのかどうか、ということがまさに問題になるからである。ブルトマン自身は以下のことを強調している。すなわち、いざれの理解にとつても、解釈者がテクストに対してもつ生の関係、すなわち、テクストによって仲介される事柄に解釈者があらかじめ関係づけられていることが前提になる、というのである。彼はこの解釈学的前提出行理解（Vorverständnis）と呼ぶ。なぜかというと、それは明らかに、理解の手続きをもつてはじめてえられるものではなく、すでに前提になつてゐるからである。そのような

わけで、ブルトマンが贊意を表して引用しているホーフマンは、聖書解釈学は聖書の内容への関係をすでに前提としている、と書いている。^{*}¹²⁹

しかし、今度は、ここで「前提」というのはなにかという疑問が生じる。それは人間の実存そのものとともに与えられているのであるか。人間そのものが神の問いに動かされているから、人間は誰でも神の啓示の真理にまえもって内容的に関係づけられているのか。あるいは、神からはじめて、つまり、信仰によつてはじめて、人間の実存は自身が神の問いに動かされていることを知る、と言うべきであるのか。しかし、それならば、先行理解という概念が含む、前提ということの意味が疑わしくなる。この前提は明らかに一般には通用せず、正しい信仰の立場から見たときだけ有効である。

旧約聖書に関してみると、これは古くからある解釈学の問題である。旧約聖書を新約聖書の立場からキリスト教的に解釈するのと、ユダヤ教的に解釈するのと、そのどちらが正しいのであるか。あるいは、両者ともに正当であつて、両者のあいだに共通したところがあり、それは、解釈がもともと本当に理解しているものなのであろうか。ユダヤ教徒は旧約聖書のテクストをキリスト教徒とは異なる仕方で理解するが、神の問い合わせに動かされているという前提を、キリスト教徒と共にしているのである。しかしながら、キリスト教神学者の発言に対してユダヤ教徒は、その神学者は旧約聖書の真理を新約をもとに限定しているから、正しく理解していないという意見をもつであろう。このようなわけで、神の問い合わせに動かされているという前提是、実際のところ、すでに真の神とその啓示に関する知識の要求を含んでいる。不信心ということですら、求められている信仰の側から規定されているのである。ブルトマンの出発点であつた実存的先行理解は、キリスト教徒的理解でしかありえないものである。

さて、宗教的テクストは、神の問いに答えるテクストとして理解されるべきことを知れば十分だと言つて、こうした結論から逃れようとするひとがいるかも知れない。解釈者は自分自身の宗教心まで求められるにはおよばないというのである。しかし、マルクス主義者ならばそれに対してなんと言うであろうか。マルクス主義者は、すべての宗教的発言は社会的支配関係の利害の反映と見抜けるときだけ理解できると考えているからである。マルクス主義者が、人間存在そのものが神の問いに動かされているという前提を受けいれることは確かにあらう。そのような前提是、人間存在に真の神に対する信仰か不信仰かの二者択一をすでに承認している者にしか通用しないことは明らかである。このようなわけで、神学的先行理解の解釈学的意味そのものが、私には、神学的であるように思える。なにしろ、解釈学の歴史も、テクストの解釈がきわめて具体的な先行理解に規定されていることを示しているからである。プロテスタントの学問としての近代解釈学は、周知のように、聖書解釈の技法として、カトリック教会の教義的伝統と行為主義の教説に、反論という形で結びついている。近代解釈学そのものが、教義的・宗派的な意味を帯びているのである。こういった神学的解釈学は教義的な偏見にとらわれていて、自分の側から持ち込んだものを読み取っているのだ、という意味ではない。むしろ、近代解釈学は実際には、自分自身を危険にさらしているのである。しかし、解釈学の前提是、聖書の言葉が読む者的心を捉え、また心を捉えられた者のみが——信じるにせよ疑うにせよ——理解するところにある。その限り、適用が第一である。

このようにして、われわれは、すべての形式の解釈学に真に共通していることを明らかにできた。すなわち、解釈においてはじめて、理解されるべき意味が具体化され、完成するのであるが、それにもかかわらず、この解釈の行為は完全にテクストの意味に結びつけられたままである、ということである。法律家

も神学者も適用という課題を遂行する際に、自分がテクストに対して自由だとは考へない。

それにもかかわらず、歴史学的精神諸科学の内部では、普遍的なことを具体化し自らに適用するという課題が、まったく別の役割をもつてているようである。精神科学において適用とはなにを指し、適用が精神科学的理解にどのように現れてくるのかを問うならば、せいぜい、次のことは認められるかも知れない。われわれが適用という態度をもつて接するある種の伝承が存在するということである。すなわち、この態度というのは、法律家が法に対して、また神学者が福音告知に対してとる態度と同じである。裁判官は正義を見いだそうとし、説教師は救済を告知しようとするが、知らされる意味 (Sinn der Kunde) はそのように判決を言い渡し (Verkündung)、または、福音を告知すること (Verkündigung) のなかではじめて完成する。それと同じようなことが、哲学のテクストあるいは詩作品に対しても認められるであろう。すなわち、そのようなテクストは読み理解しようとすると、独自の行為を要求するとともに、テクストに対し歴史学的な距離をとる自由をもたせない。精神科学では、理解はつねに理解される意味の適用を含んでいることは、認められるであろう。

しかし、適用は本質的かつ必然的に理解に属しているのであろうか。近代科学の立場からすると、この問いは否定され、次のような答えが出されるであろう。そのような適用は、解釈者をいわばテクストの本来の受け手の立場におくものであって、およそ学問には入らない。適用は歴史学的精神諸科学においては基本的に問題にならない。なにしろ、近代科学の科学性とは、まさに伝承を客觀化し、解釈者の存在が理解に対し及ぼす影響を方法によって一切排除することにあるのだから。この客觀化の目標を達成するのはしばしば困難かも知れない。しかも、宛先が不確定で、伝承を受け取るすべてのひとにその意味が当て

はまるのだと主張するテクストがあり、そのようなテクストはまさに、歴史学的関心と教義的関心との区別を貫くのを難しくしている。そのよい例が、科学的神学とそれが聖書の伝承に対してもつ関係の問題圈である。その場合、科学的神学では、歴史学的・科学的関心と教義的関心との調停は個人の私的領分で図られなければならないかのように見える。哲学者にとつても事態は神学者と似ているかも知れないし、われわれの芸術意識にとつても、作品から語りかけられたと感じるときには同じことが起きているかも知れない。それでもなお、科学は、その方法論によつてあらゆる主観的適用に左右されない、と主張するのである。

およそ以上のような反論が、近代科学理論の立場からなされるに違いないであろう。解釈者が本来の受取人に直接とつて代わることがまったくできないようなケースが、例証的な価値をもつものとして取り上げられるであろう。たとえば、契約の相手だとか請求書の受取人や命令されるひとのよう、テクストが完全に特定のひとに宛てられている場合である。この場合、テクストの意味を完全に理解するために、いわば受取人の立場に身を置き換えてみると、たぶん可能であろう。その置き換えによつてテクストが完全に具体化される限りにおいて、置き換えもまた解釈の成果と認めることができる。しかし、原読者へのそのような置き換え（シュライアーマッハ）は、適用とはまったく異なつたことである。それはまさに、かつてと今日、『あなた』と『わたし』とを橋渡しするという課題を飛び越えている。そのような橋渡しこそ、われわれが適用ということで意図していることであり、また、法解釈学も自己の課題として認識していることである。

命令を理解する例を取り上げてみよう。命令が下されるのは、その命令に従う者がいる場合に限られる。

したがつて、ここでは、理解はふたりの人物のあいだの関係に属し、その一方が命令を下すのである。命令を理解するということは、その命令が向けられた具体的な状況にそれを適用することである。たしかに、相手が正しく理解しているかどうかを確認するために、命令を復唱せることはある。その場合でも、命令の正しい意味は、それが〈意味に従つて〉実行されるという具体化によってはじめて確定されるということには、なんら変わりない。こうした理由から、明白な服従拒否ということもある。それはただ不服従というのではなく、命令の意味と自分に課せられたその具体化から正当化される拒否である。命令に対しき服従拒否をする者は命令を理解しているのであり、それを具体的な状況に適用して、その状況における服従がどのような意味をもつのかがわかつているがゆえに、拒否するのである。命令が理解されたかどうかは、明らかに、ある基準によつて決められる。その基準は命令の文言にも命令者の実際の意図にもなく、命令を聞く者の状況理解と責任感にしがない。命令を書くか書かせるかして、命令の理解と遂行が正確に行なわれるかどうか確かめられるようにしても、すべてが命令文のなかにあるとは考えられない。命令を遂行するが、それが言葉のうえのことであつて、意味に従わないのは、ピカロ^{*130}のモチーフである。したがつて、命令の受け手が意味理解という生産的な仕事を果たさなければならないことは、疑う余地がない。

さて今度は、歴史家のことを考えてみよう。伝承のなかにそのような命令を見つけて理解しようとしているのであるが、命令された者とはまったく違つた状況のなかにいる。彼は命令者が意図した人物ではない。したがつて、その命令を自分に関連づけようとすることはまったくありえない。しかしながら、本当にその命令を理解しようと思うのであれば、理想としては、歴史家は命令者が命令の受け手として考えていた者が遂行したのと同じ成果を挙げなければならぬ。というのも、命令を実際に受け取る者も、命令

を自分に関係づけはするが、命令の理解と遵守を区別することはできるに違いないからである。彼には、命令を理解していても、また、理解したがゆえに、命令を遵守しない可能性がある。歴史家としてこの命令が下された状況を再構成することは、困難な課題であるかも知れない。しかし、彼もこの具体化の課題を成し遂げたとき、はじめてすべてを理解するのである。テクストの言明はそれがなされた具体的な状況から理解すべきだというのは、明らかに解釈学的な要求である。

それゆえ、科学の自己理解に従えば、歴史家にとってテクストが特定の宛先をもつていたか、それとも〈あらゆる時代の財産¹³¹〉として考えられていたかの区別をつけるにはおよばない。解釈学の課題の普遍性は、むしろ、どのようなテクストもそれに適合した視点 (Scopus) のもとに理解しなければならないといふところに基づく。しかしこれは、歴史にかかる科学は、どのテクストもまずもつてそれ自体で理解しようとし、それが伝える内容を自らは遂行せず、その真理を手つかずのままに放置する、ということである。理解するとはたしかに具体化の遂行であるが、この具体化はそのような解釈学的距離を保つつつ遂行されるものである。自分自身をかかわらせない方法を知る者のみが、テクストを理解するのである。これが科学からの要求である。

精神科学の方法論はこのように自己を解釈しているが、この自己解釈に従えば一般的には、テクストに名宛人が明示されているかどうかは問わず、解釈者はどのテクストに対しても名宛人をあとから付け加えて考えるのだと見える。この名宛人はどちらにしても、著者が意図していた本来の読者であつて、解釈者はそれが自分ではないことがわかっている。このことは消極的な面から見ると明白である。文献学者なし歴史家がテクストを理解しようとするとき、どのみち、その内容を自分に関係づけない。彼らはただ、

著者の見解だけを理解しようとする。ただ理解しようと思う限り、彼らは、テクストに言われている内容の真理そのものには関心をもたない。テクストがそれ自身から真理を説こうとしている場合でも、そうである。この点、文献学者と歴史家は一致している。

それでも依然として、解釈学と歴史学とは明らかにまったく同じではない。以下、このふたつの学問を隔てる方法上の違いを詳しく見ることにより、通常両者の共通性と考えられているものの本質を見抜いて真の共通性を認識することになる。歴史家は、テクストを突き抜けて過去の一部を認識しようと努める点で、伝承されたテクストに対しても文献学者と異なる態度をとる。それゆえ、歴史家はテクストを別の伝承で補つたり検証したりしようとする。歴史家から見ると、テクストを芸術作品のように見るのは文献学者の弱点である。芸術作品はそれ自身で充足している完結した世界である。しかし、歴史学的関心にそのような自足性は無縁である。すでにデイルタイはシユライアーマッハーに對してそのように感じ、「それ自身で完結した存在を、文献学はいたるところに見ようとする」と述べている。⁽²⁸⁾ 伝承された詩が歴史家に感銘を与えるとしても、それは彼にとってどんな解釈学的意義ももたないであろう。歴史家が自分を名宛人として理解したり、テクストの主張に委ねたりすることは原理的にありえない。むしろ、歴史家はテクストを尋問して、テクストが自分からは与えないものをえようとする。このような態度は、それ自身すでに歴史的描写であろうとする伝承に對してさえ向けられる。歴史家といえども歴史批判を受けるのである。このようなわけで、歴史家の仕事は解釈学の仕事を超えていく。このことに対応するのは、歴史学では解釈の概念が新たな先鋭化された意味を帶びている事実である。文献学者は与えられたテクストの理解を直に遂行するが、歴史家が考えるのはそれだけではない。歴史学での解釈の概念は、むしろ、表現と

いう概念に対応している。ここで言う表現の概念は、古典的で慣習的な意味で考えられた、つまり、言葉と考えとの関係にかかる修辞学の術語としての表現概念ではない。表現が表しているのは、まさにそこで表現にもたらされるはずのこと、つまり、表現によって言われていることばかりではなく、とりわけ、表現されるはずはなかつたがそう言わることによって同時に表現されていること、つまり、表現がいわば〈漏らして〉いることである。この広い意味での〈表現〉の概念は、言語的表現というよりもはるかに包括的なものを表している。それはむしろ、真相を探ろうとすれば背後に遡らざるをえないようなものすべてと、同時に背後に遡ることを可能にするようなものすべてを包括している。したがって、解釈はここでは、意図された意味ではなく、隠されていながら、同時にそのヴェールをはぎ取らねばならない意味を目指している。この限りで、いずれのテクストの意味も理解可能というだけでなく、幾重もの観点から解読を必要としているのである。まず、テクストそのものが表現現象である。歴史家がテクストのこの面に関心をもつのは当然である。というのも、たとえばある報告が証言としてもつ価値は、事実、テクストが表現現象として意味することによるからである。表現現象としてのテクストから、書き手が言外になにを伝えようとしていたか、どの党派に属していたか、どのような信念を対象に持ち込んでいるか、どの程度の良心の欠如や不誠実さが彼にあると見られるか、といったことを推測することができる。こうした証言の信憑性にかかる主観的な要素は、当然のことながら、同時に顧慮されなければならない。しかし、次になによりも、たとえ伝承の主観的信頼性が確かであつても、伝承の内容そのものがさらに解釈されることにならう。すなわち、テクストは記録文書として理解されるのである。記録文書の本来の意味は、たとえば、伝承の歴史的価値を評価できるような他のデータと比較することによつてはじめて、その字義通

りの意味を越えて突き止めることができる。

このようなわけで、歴史家にとつて原理的に重要なのは、伝承はテクストが自ら求めているのとは別な意味で解釈されなければならない、ということである。歴史家はつねにテクストの背後へ、テクストが表現している意味の背後へと遡り、テクスト^{*132}が意図せずに表現してしまっている現実を問うであろう。テクストは歴史的物証、つまり、いわゆる遺物と同列に扱われる。テクストも他の資料と同じく、まず解読されなければならない、言い換えれば、それが語っている内容からではなく、それが証言していることから理解されなければならない。

解釈の概念は、ここでいわば完成することになる。テクストの意味が直接理解できないところでは、解釈することが必要になる。ある現象がそのまま表現していることが疑わしい場合はいつでも、解釈が必要となる。こうして、心理学者の解釈は、生の表現を意図された意味では認めず、その背後に遡って、無意識のなかで起きていることを問う。歴史家も同じく、伝承から受け取つたものを解釈して、伝承に表現されていると同時に隠されている真の意味をかぎつける。

こうしたわけで、歴史家と文献学者のあいだには自然に緊張関係が生まれる。文献学者は、テクストをその美しさと真理のために理解しようとする。歴史家は、テクストそのものには言い表されていないこと、意図された意味方向にはまったくないことを目指して、解釈する。歴史学者の態度と文献学者の態度は、基本的には対立するのである。ところが、この緊張関係は、歴史意識が文献学者の態度をも変えて以来、ほとんど見受けられなくなつた。つまり、文献学者は、自分にとつてテクストは規範的な価値をもつていい、という主張をそれ以来放棄してしまつたのである。文献学者はテクストをもや言説の模範としては、

言われた内容の模範性においては、考察しない。文献学者もテクストを、テクストがそれ自身まったく意図していないことを目指して解釈する。すなわち、歴史家の眼で見るのである。これによつて、文献学は歴史学の補助学となつた。この変化は、たとえば、ヴィラモーヴィツ^{*133}が書いているように、古典文献学が自ら古代学 (Altertumswissenschaft) と名のり始めた事実に現れている。文献学は歴史研究の一分野として、特に言語と文学を対象とする。文献学者は文献資料から独自の歴史的次元を取り出す限りにおいて、歴史家である。すると、文献学者にとっての理解とは、解釈すべきテクストを、言語の歴史、文学形式の歴史、様式の歴史などの連関のうちへと組み込み、これを足がかりにして最終的には、テクストを歴史的な生の連関の全体へと組み込むことである。ときとして、文献学自身がかつてもつていた本性がいわばにじみ出てしまうことがある。文献学者は、たとえば古代の歴史家を評価するにあたつて、歴史家が正しく見ている以上に、偉大な歴史家の言うことを信じる傾向を見せるようである。こうしたイデオロギー的な信奉は文献学者にテクストの証言価値を過大評価させる原因なのであるが、これはかつて文献学者がもつていた主張、『自分は〈美しい談話〉の愛好者、古典文学の仲介者である』という主張の最後の残滓である。

さてここで問い合わせられる。精神科学の手続きを記述するにあたつて、今日の歴史家と文献学者は一致しているのであるが、そのように記述された精神科学的手続きを考えてみると、問題がありそうである。⁽²⁹⁾ 美しい談話の友である文献学者は、歴史研究の尺度に従う限り、結局は自分の立場を見誤っている。テクストが模範性をもつとしたら、それはむしろ、まず形式にかかわることであろう。かつて人文主義のパトスは、

古典文学のなかではすべてが模範的な形式で語られている、と表現された。しかし、模範的な形式で語られることは、実際には、単なる形式的な模範以上のものである。美しい談話が美しいと呼ばれるのは、美しい仕方で語られているからだけでなく、そこで語られる内容が美しいからもある。実際、美しい談話というのはただの美辞麗句とは違う。さまざまな民族の詩的伝承にまさしく当てはまることがあるが、われわれはそれを読んで、詩の力、ファンタジー、表現技法だけではなく、なによりも、そこからわれわれに語りかける卓越した真理に感嘆するのである。

したがつて、文献学者の行為のなかに、なにか模範に従うようなどころが生き続いているのなら、実際には、文献学者はテクストを彼が再構成した受け手に関係づけていいるだけでなく、自分自身に関係づけてもいる（もちろん、それを認めようとしないであろうが）。文献学者は模範的なものを模範として認める。模範に従うときには、いつもすでに理解しているのであって、もはや曖昧なままに放置することはなく、すでにそれを選びとり、自分がそれに従うべきであると自覚している。それゆえ、このような模範への関係は、つねに継承という性格をそなえている。継承が単に模倣する以上のことであるように、ここで理解もつねに新たな出会いの形であり、それ自身が出来事の性格をもっている。これはまさに、理解が單に放置することではありえず、適用を含んでいるからである。文献学者は、われわれすべてを支えている、慣習と伝承の大きな織物を織り継いでいると言えよう。

以上のことを承認するならば、おそらく文献学は歴史学から解放されることによつてもつとも容易に、その真の威厳を取り戻し、適切に自己理解をするはずであろう。しかしながら、これは真理のやつと半分であるように私には見える。むしろ問わなければならないのは、ここで指導的な役割を果たしている歴史

学的態度の描写もまた歪められているのではないか、ということである。ひょっとすると、文献学者の態度だけでなく、歴史家の態度もまた、自然科学の方法理想よりはむしろ、法解釈学や神学的解釈学のモルに準拠すべきなのである。歴史家のテクストに対するかかわり方は、テクストへの文献学者の本来の結びつきとは独特な仕方で違っている、というのが当たつているのかも知れない。歴史家がテクストの背後にまで遡ろうとするのは、テクストが与えたくなかったり、自分のほうからは与えることができなかつたりする情報を無理やりもぎ取るためなのだ、と言えるかも知れない。個々のテクストが示す尺度に照らしてみると、実際そのように見える。歴史家がテクストに対してとる態度は、予審判事が証人の聴取をするのに似ている。ただし、証人の思い込みを巧みに使つて誘導した事實を確認するというだけでは、まだ本当に歴史家にはなれない。事實を確認する際に見いだす意味を理解してはじめて、歴史家になれる。このように見ると、歴史の証言は法廷での証言のようなものである。証言という同じ言葉を用いているのは、偶然ではない。歴史学においても、証言は事實確認のための補助手段なのである。しかし、事実はそれ自身では本来の対象ではなく、眞の課題にとつての素材にすぎない。眞の課題というのは、裁判官の場合正しい判断を下すことであり、歴史家の場合、出来事がもつ歴史的意味を自分の歴史的自己意識全体のなかで規定することである。

そうなると、文献学と歴史学の相違は尺度の問題でしかないのかも知れない。問題の核心を捉えようとすれば、尺度をあまりに狭くとつてはならないのである。先に示したように、伝統的な解釈学は現象の広がりを作為的に切り詰めてしまつたのであるが、同じことが歴史学の態度にもたぶん当てはまる。つまり、歴史学においても、眞に決定的なことが歴史学的方法の適用に先だつてあるのではないか。歴史

学的解釈学は、歴史学的な問いの本質を中心に据えず、歴史家を伝承に取り組ませる動機を問わないが、それによつてそれ本来の核心を切り詰めているのである。

もしこのことを心に刻むならば、文献学と歴史学との関係は、一挙にまったく違つた姿を見せるようになる。先に、文献学は歴史学から過度の影響を受けたと述べたが、それが究極の真相というわけではない。むしろ、適用の問題は文献学者に思い起こしてもらいたいというだけでなく、歴史学的理解といふ、そういう複雑な状況にも決定的な力をもつて、いるように私には思える。歴史学では、理解は伝承が歴史学者に対して向ける、『己れを適用せよ』という要求を原理的に拒絶するよう見えてゐるので、たしかに、適用の問題が歴史学を決定しているようにはとても見えない。先に確認したことであるが、歴史学的理解は、独特な仕方でテクストの意図をすらすことにより、テクスト自体の意図を認めない。それはテクストを史料と見なしている、つまり、テクストから、テクストではまったく意図されておらず、われわれにとつて表現されているものだけを捉えて理解するのである。

だが、さらに細かく見ると、歴史家の理解と文献学者の理解とは、本当に構造的に異なるものなのか、という疑問が生じる。たしかに歴史家はテクストを別の見地で考察するが、しかし、この意図の変換はただ個々のテクストにのみ当てはまる。歴史家にとって、個々のテクストは他の史料や証拠と一緒になつて伝承全体へと統一されていくものである。伝承のこの統一ある全体こそ、歴史家の眞の解釈学的対象である。この伝承全体を歴史家は、文献学者がテクストをその意味の統一性において理解するのと同じ仕方で理解しなければならない。こうして、歴史家もまた適用という課題を果たさざるをえない。これが決定的な点であつて、歴史学的理解は一種の大規模な文献学であることがわかる。

だが、そう言つたからといって、歴史学派の解釈学的態度を、われわれが受けいれるということではない。この態度がいかに問題をはらんでいるかは前章で述べた。そこでは、歴史学派の歴史学的自己理解には文献学的図式が支配していることを指摘した。そして、特にデイルタイによる精神科学の基礎づけを例に、『歴史を実在として認識し単なる理念連関の展開とは見ない』という歴史学派本来の意図は、実際に貫徹されなかつたことを示した。われわれとしては、デイルタイが考えていたように、歴史的出来事はすべて読解可能なテクストのように完全な意味形態である、とはけつして主張しない。歴史学を大きく文献学と呼ぶとしても、それによつて歴史学を精神史と理解するつもりではないのである。

われわれの考察は、むしろ、逆の方向に向かう。われわれはテクストを読むことの本質をより正しく理解していくと思う。実際のところ、眼前に世界史という大きい書物がそのまま広がつているといった読者はひとりとしていない。テクストを目のまえにしたとき、そこに書かれていることをただ読むだけの読者ははない。むしろ、読む際にはいつも適用が生じている。したがつて、テクストを読んでいる者は、自身、そこで読み取つた意味のなかにいる。つまり、自分が理解するテクストに参加している。テクストを読む際に読者に見えてくる意味の線条は必然的に途切れで確定できないことがいつもあるであろう。テクストを読む者は、自分がそこに読み取つたものを、次の世代はそれとは違つた仕方で理解するであろう、ということを認めるができるし、それどころか、認めざるをえないでのある。このことはどの読者についてもいえるし、歴史家にも当てはまる。ただし、歴史家にとつては歴史的伝承全体が対象である。歴史家はそれを理解しようとするなら、それを自分自身が生きる現在に橋渡しなければならないし、またそうすることによつて、伝承の全体を未来へと未決定なまま送り届けるのである。

このようにわれわれも文献学と歴史学の内的一致を認める。ただし、われわれが認めるこの一致は歴史学の方法の普遍性にも、解釈者を最初の読者で置き換える客觀性にもなく、また、伝承それ自身に対する歴史批判にもない。むしろ逆に、文献学も歴史学も、尺度こそ違うが、同じく適用の効果を成し遂げる点で一致するのである。文献学者が与えられたテクストを理解することは、先に述べた意味において、そのテクストのなかで自分自身を理解することである。歴史家もやはり、世界史という大きなテクスト（伝承された個々のテクストはその意味の断片、ひとつつの文字にすぎない）そのものとして彼が推し量つたものを理解するのであり、しかも、彼もまた、自分自身をこの大きなテクストのなかで理解するのである。こうして、文献学者と歴史家はともに、自己忘却を脱して本来の場に戻る。近代科学の方法意識を唯一の基準とする思想によつて、両者は自己忘却に追いやられていていたのである。作用史的意識こそ両者の真の基盤なのであり、両者はそのなかで統一される。

以上をもつて、法解釈学モデルが、実際に生産的であることがわかつた。法律家は裁判官として、法文の本来の意味を補完する権限が自分に与えられていると思うとき、まさに、理解においてつねに起きていることを行なつてゐるのである。作用史的意識が文献学者や歴史家のあらゆる解釈学的行為に認められる、とすれば、かつて解釈学という学問分野もつて、いた統一性が新たにその権利を引き継ぐことになる。

どのような形の理解にも見られる適用の意味は、以上で明らかにされた。適用とは、普遍的なものが与えられていて、その普遍をまずそれ自体で理解したのちに、具体的な事例にあとから当てはめることではない。適用とはまず、われわれに与えられたテクストが示す普遍性そのものを現実に (wirklich) 理解することなのである。理解は自らをある種の作用 (Wirkung) として示し、また、自らがそのような作用で

あること知つて
いる。

第3節 作用史的意識の分析

a 反省哲学の限界⁽²⁸⁰⁾

今度はわれわれは、ここで知と作用がどのように結びついているのかを問わなければならない。作用史的意識はある作品がもつ影響史（Wirkungsgeschichte いわば、ある作品がそのあとに残す痕跡）の研究とは別のものであつて、それはむしろ、作品そのものを意識することであり、その限りで、それ自身で作用を及ぼすこと、がすでに主張された。⁽²⁸¹⁾ 地平の形成と融合について本書で言われていること全体は、まさに作用史的意識が起きる仕方を記述するはずのものである。しかし、それはどのような意識なのか。ここに決定的な問題がある。作用史的意識がいわば作用そのもののなかにはめ込まれているということをどれほど強調しようとも、意識としてのその本質に従つて、それは意識されている対象を超える可能性をもつ。基本的に、すべての意識には反省性の構造が備わっている。したがつて、その構造は作用史の意識にも当てはまらなければならない。

このことはまた、次のように表現できる。作用史的意識について語るとき、われわれは反省の内在的法則性のうちにとらわれてはいないであろうか。そのような場合、われわれが作用という言葉で考えてきたような直接的なかかわり合いは解消されてしまうのである。それによって、ヘーゲルを正当だと見なすようになれば、彼が考えていたような歴史と真理の絶対的媒介が解釈学の基礎として現れなければならない。

い、というようなことにならないであろうか。

歴史学的世界観と、シュライアーマッハーからデイルタイにいたるその展開のことを考えれば、この問い合わせをどれほど真剣に受け取ろうとも、真剣すぎるということはない。その展開のすべての段階で同じことが示された。^{*134}どの段階でも、伝統的な解釈学の要求は、知の無限性においてこそ、つまり、伝承の全体を現在へと思考によって媒介することにおいてこそ満たされるよう見える。解釈学の要求は完成された啓蒙の理念に、われわれの歴史的地平の完全な分離に、知の無限性へと自己の有限性を解消することに、短く言えば、歴史学的に知る精神の普遍的な現前に、基礎づけられていることがわかる。一九世紀の歴史主義がこの帰結をけつしてはつきりとは認めようとしなかつた事実は、明らかに、あまり重要ではない。経験主義のパトスに満たされた歴史家たちが、ヘーゲルの代わりにシュライアーマッハーやヴィルヘルム・フォン・フンボルトを好んで引き合いに出したのだとしても、この歴史主義が正当化されるのはヘーゲルの立場においてであつた。しかし、シュライアーマッハーもフンボルトも実際には、自分たちの立場を最後まで考え方なかつた。彼らがどれほど、個性や、理解が乗り越えるべき異質さの壁を強調したのだとしても、最終的には単に、ある無限の意識のなかで理解は完成し、無限の意識に個性の思想は基礎づけられていたのである。理解の奇跡が可能になるのは、すべての個性が絶対的なものに汎神論的に含み込まれることによつてである。このように、ここでもまた、存在と知は絶対的なもののうちで浸透し合つているのである。ヘーゲルの絶対的弁証法において観念論は思弁として完成したが、この観念論に対し、シュライアーマッハーやフンボルトのカント主義は自立的な体系的主張たりえていない。ヘーゲルに向けられた反省哲学批判は、彼らにも当てはまるのである。

本研究における歴史的解釈学の試みもまた同じ批判にさらされてしまうのか、あるいは、ヘーゲルに対するヘーゲル左派の根強い批判に従うことによって、反省哲学の形而上学的な主張から距離をとり、解釈学的経験を正当化することに成功するのか、を問わなければならないであろう。

それに必要なのはまず、反省哲学の強制力を意識し、ヘーゲルの批判家たちがこの反省の呪縛圈を本当の仕方では打ち破ることができた、と認めることが必要である。歴史的解釈学の問題をこの観念論の傲慢な帰結から守るには、思弁的観念論を非合理主義で弱体化するだけで満足するだけではだめで、ヘーゲル的思考の真理をしつかりと押さえる術を知っている場合に限り、それに成功する。われわれにとつて重要なのは、作用の意識において作品の直接性と卓越性がけつしてふたたび単なる反省的現実へと解消されないような仕方で作用史的意識を考えること、したがって、反省の全能が制限される現実を考えること、である。それこそがまさに、ヘーゲル批判が向けられた地点、だが実際には、反省哲学の原理がヘーゲルの批判者たちに対して優越していることが証明された地点であった。

カントの「物自体」に対するヘーゲルのよく知られた批判は、このことを明確に示してくれる。⁽²²⁾ カントは理性に批判的な限界を設けたが、これによつてカテゴリーの適用は可能な経験の対象に限定され、現象の根底にある物自体は原理的に認識不可能なものと宣言された。これに対してヘーゲルは弁証法的論法により、理性はこの限界づけを通して現象を物自体から区別することにより、この区別を実際には理性自身の区別であることを証明した、と反駁した。ヘーゲルによると、理性は自らにこの限界を設けることにより、自身の限界に達するのではなく、むしろ、まったく自由になる。というのも、それは理性が限界をすでに踏み越えていることを意味するからである。限界を限界たらしめているものは、それどころ

かいつも同時に、その限界づけられているものが限界線をはさんで接しているものを含み込んでいる。限界が自らを解消することによってしか存在しないというのが、限界の弁証法である。だから、その現れに対してもそれ自体で存在する物自体は、ただわれわれにとつてこそそれ自体で存在するのである。限界の弁証法において一般的に示されたことは、意識にとつては次のよくな経験において特殊化される。すなわち、この経験では、意識から区別された自体存在 (*Ansichsein*) は意識自身の他者であり、この他者は自己として知られたときはじめて、つまり、完成された絶対的自己意識において自己自身を知るときはじめで、その真のあり方が知られる。この議論の正当性と限界はあとで論じることにする。^[13]

ヘーゲルの批判者たちはこの絶対的理性の哲学をさまざまの立場から批判したが、この批判はヘーゲルが現象する知の学である現象学において記述したような全面的な弁証法的自己媒介という帰結のまえではとりわけ、もはや無効である。《他者は純粹な自己意識に包摶された他者としてではなく、単に他者として、『あなた』として経験されなければならない》というのが、ヘーゲルの弁証法の無限性に対する批判の原型であるが、これはヘーゲルにとつて重大な打撃にはならない。なにしろ、『精神現象学』の弁証法的行程はおそらく、なによりも《あなた》の承認の問題から決定的に規定されているのだから。この行程の停留地をいくつか挙げよう。ヘーゲルによれば、自身の自己意識は他者から承認を勝ち取ることによってはじめて、自らの真実に達する。夫婦の直接的な関係は相互承認の素朴な認識である。良心はこれを超えた承認の精神的な境位を表しており、さらに告白と許しを通してはじめて、絶対的精神の相互承認が獲得される。フォイエルバッハとキルケゴールからの批判は、ヘーゲルが記述したこの精神の諸形態においてすでにあらかじめ考えられていた、ということは否定できない。

絶対的弁証法の哲学者に対する論争はそれ自身、論争をしかけるための陣地をもたない。ヘーゲル哲学を崩し去るためのアルキメデスの支点は、反省のなかにはけつして見つからない。自己自身にいたる意識の反省運動に含み込まれないような立脚点は存在しないというのが、反省哲学の形式的な性格なのである。直接性への訴え——それが身体的自然の直接性であろうと、語りかける『あなた』の直接性であろうと、歴史的偶然の奥深い事実性の直接性であろうと、あるいは、生産関係の実在性であろうと——はそれ自身、直接的な行為ではなく反省的な行為である限りで、いつもすでに自己自身を反駁してしまっている。ヘーゲル左派は、單なる思考における和解だけでは世界の実在的な変革が果たされないと批判し、哲学を政治へと転換しようと主張したが、これは哲学の領土では、自己解消に等しい。⁽²⁸⁴⁾

こうして、反省哲学の弁証法的優越性はどれほど内容的な真理に対応しているのか、形式的な見せかけを生じさせているにすぎないのではないか、という疑念が生じる。というのも、有限な人間的意識の立場からの思弁的思考批判がなにか真実を含んでいるということは、最終的には、反省哲学の論証についてごまかすことはできないからである。このことは観念論の亜流において、たとえば、生の哲学や実存哲学に対する新カント派の批判において、わかる。ハインリヒ・リツケルトは一九二〇年に『生の哲学』を徹底的に論駁したが、しかし、それは當時広がり始めていたニーチェとデイルタイの影響を搖るがすようなものではなかった。相対主義が自らを論駁してしまうことをどれほど明快に論証しようとも、ハイデガーがはつきりと述べている通り、この無敵の論証はそれ自身すべて、不意打ちの試みのような性格をもつていて⁽²⁸⁵⁾いる。どれほど説得力をもつように見えても、それは事柄の核心を捉えそこなっている。この論証を用いる者は正しいことを言っているのであるが、だが、それだからといって、実り豊かな優れた洞察を言

い表しているわけではない。懷疑論ないし相対主義のテーブルがそれ自身真実であろうとすれば自己自身を自ら否定する、という議論は反論不可能である。しかし、それによつてなんらかのものが得られたであろうか。そのようにして無敵であることが証明された反省哲学の論法は、反省の眞理性を疑わしくすることにより、その論法を用いる者に打ち返される。打撃を受けるのは、懷疑論や（眞理をすべて解消する）相対主義のリアリティではなく、形式的論法一般が自らのものとして要求する眞理なのである。

この限りで、そのような反省哲学的な論証の形式主義は、ただ外見上、哲学的正当性をもつにすぎない。実際には、反省的論証においてはなにも認識されない。そのような論証の外見上の正当性は、とりわけ、プラトンがその内的空疎さを示した古代ソフィストの論証を見ればわかる。プラトンはまた、言説の真に哲学的な使用をソフィスト的な使用から区別する論法上有効な基準が存在しないことを、はつきりと見てとつた者でもあつた。特に、彼は第七書簡で、あるテーブルが形式的に反証可能であるからといって、そのテーブルが眞理ではないとは限らないことを示した。⁽²⁸⁶⁾

空虚な論法一般の原型は、知らないことを問うことがそもそもできるのか、というソフィストの問い合わせである。プラトンが『メノン』⁽²⁸⁷⁾で定式化したソフィストのこのようないくつかの反論は、そこでは（プラトンにおいて典型的なことであるが）より優れた論法を用いた解決によつてではなく、魂が肉体に先立つて存在したという神話を引き合いに出すことによつて退けられている。問い合わせることの謎を解決するはずであつた、魂の先在性と想起についてのこの神話は、実際にはその宗教的確信を生かさずに、（形式的論法の空虚さに対しても主張される）認識を求める魂の確信に基づいている。その限りでは、もちろん、プラトンによる神話の引用は皮肉である。しかしながら、プラトンがソフィストの論法に対する批判を論理的にではなく

神話によつて根拠づけたといふのは、プラトンがロゴスに見た弱さを特徴づけるものである。眞の見解が神の賜物であるように、真なるロゴスの探求と認識もまた、精神の自由な自己所有ではない。プラトンがソクラテス的対話術にここで与えた神話的正当化が、根本的な意味をもつことを、われわれはあとで認めることになる。もしソフィストの論法が論駁されないままであるとしたら——論証的には反論不可能である——彼らの論法はわれわれを諦めへと導くことになる。それは〈怠惰な理性〉の論法であり、空虚な反省がその無敵の外見にもかかわらず反省一般の信頼を損なう限りでは、眞に象徴的な効果をもつ。

ところで、ソフィストの論証に対し、プラトンが神話を用いて行なつた反論は、どれほど納得がいくものだとしても、近代的な思考の持ち主を満足させるものではない。ヘーゲルは哲学を神話によつて基礎づけたりしない。神話はむしろ彼にとって教育学に属する。自己自身を基礎づけるのは、最終的には理性である。ヘーゲルは理性の弁証法をそのように、理性の全面的自己媒介として練り上げることによつて、プラトンがソフィスト的と呼ぶ論証的形式主義に対しても優位に立つた。それゆえ、ヘーゲルの弁証法は彼が〈外的反省〉と呼んだ悟性の空虚な論証に対して、プラトンが描いたソクラテスにおとらず攻撃的である。この理由から、ヘーゲルとの対決は解釈学的問題にとつて、決定的な意義をもつ。というのも、ヘーゲルの精神哲学は歴史と現在の全面的媒介を主張するからである。この哲学のテーマは反省の形式主義ではなく、われわれもまた依拠しなければならないテーマである。彼は、解釈学の問題がそこに根ざす歴史的 (geschichtlich) な次元を考え抜いたのである。

それゆえ、われわれは作用史的意識の構造を、ヘーゲルを考慮し、またヘーゲルから区別しつつ、規定しなければならない。彼は精神の本質を規定する際にキリスト教を聖靈論的に解釈したが、この解釈に、

他者や歴史の他者性の経験を容れる余地がないと反論することはできない。精神の生はむしろ、他者に自己自身を認識することにある。自己認識に向かう精神は自らが、異質なものとしての〈実定的なもの〉から分離していると見るが、しかし、それをなじみ深い自分のものとして認識することにより、〈実定的なもの〉と宥和することを学ばなければならない。実定性の堅さを解消することにより、精神は自己自身と宥和する。そのような宥和が精神の歴史的な作業である限りで、精神の歴史的な行為はナルシスティックな自己観察でも、精神の自己疎外の単なる形式論証的解消でもなく、現実を経験することによりそれ自身現実的であるような経験である。

b 経験の概念と解釈学的経験の本質

作用史的意識は経験の構造をもつということこそはまさに、作用史的意識の分析のために確認しておかなければならないことである。経験概念は——逆説的に聞こえようが——われわれが所有する概念のうち、もつともわかつていかないもののひとつであるように私には見える。経験概念は、帰納論理では自然科学を引っ張っていく役割を果たすので、認識論的な図式化を受けてきた。だが、その結果、その本来の意味内容が切り詰められてしまつたように私には思える。デイルタイがすでにイギリス経験論に歴史的な教養が欠けていることを非難したことを私は思い出す。^{*137}本書ですでに、デイルタイが〈生の哲学〉と科学論のふたつのモチーフのあいだをふらふらしていたと批判したが、そのような目からすると、デイルタイの経験論批判は中途半端なものに見える。従来の経験理論はデイルタイの経験概念を含めて、科学に方向づけら

れており、それゆえ、経験の内的な歴史性に注意を払わなかつたが、実際のところ、これがその理論の欠陥である。経験に歴史的な要素がもはやなにも含まないようすにそれを客観化することが、科学の目的である。自然科学の実験は方法に従つて実施されることにより、経験を客観化する。精神科学においても歴史批判的な方法は似たようなことを行なう。^{*138}どちらにおいても、基本的な経験が誰にとつても反復できるようすることによって、客観性が保証されるべきなのである。自然科学において実験が追試可能でなければならぬように、精神科学においても理解の操作の全体は制御可能であるべきなのである。その限りで、科学では経験の歴史性にはどのような場所も与えられていない。

近代科学はこれによつてただ、どのような経験においてもすでに追求されていることを引き継いで方法論的に追求しているにすぎない。それどころか、どのような経験も確証される限りにおいてしか妥当でない。経験の価値はそれが原則的に反復可能であることに基づいている。しかしこれは、経験はその本質に従えばその歴史を自己のうちで排棄し消し去る、ということを意味する。このことはすでに日常生活の経験にも当てはまるし、科学による経験の計画的な実施にはなおさらである。この点で、経験理論が科学のなかで得られる真理に完全に目的論的に関係づけられているという事実は、近代科学論がたまたま有する一面性ではなく、経験の本質に基づいていることなのである。

最近では、とりわけエドムント・フッサールがこの問題に対しても関心を向けていた。彼は科学のなかで起きている経験の理念化のもつ一面性を、いろいろな研究（彼は筆を執るたびにその草稿を最初から書き直したもの）²⁸⁸のなかで解明しようと企てた。彼はこのような意図をもつて、生世界の経験として、諸科学による理念化に先立つ経験の発生論を叙述した。しかしながら、彼自身、彼が批判した一面性になおとらわれてい

るようには見えるのである。というのも、彼は外的で、單なる身体性に方向づけられた知覚を、ほかのすべての経験の基礎とした限りにおいて、あいかわらず、精密科学の経験において理念化された世界を根源的な世界経験のなかへと投影してしまつてゐるからである。そのまま引用しよう。「生世界において与えられる存在者が、その感覚的な現前に基づいてわれわれの実践的な関心ないしは心情的な関心を引き寄せる場合であつても、あるいは、役立つまたは魅力的または不快なこのものとしてわれわれに与えられる場合であつても——しかし、このことはすべてまさに、その存在者が（いつでも可能な解釈の道が通じている）単に感覚的に把捉可能な諸性格をともなつた基体である、ということに基づきづけられている。」『経験の根源へと意味発生的に遡り、科学による理念化を克服しよう』というフッサールの試みは、『自我の純粹超越論的主觀性は、そのものとしてではなく、つねに言語の理念化のうちに与えられている』といふ困難と大格闘を演じなければならなかつたらしい。この言語の理念化はどのような経験獲得にもすでに宿つているものであり、この理念化のなかで、言語共同体への個々の自我の帰属が起きたのである。

実際のところ、初期の近代科学論と科学論理学にまで遡るならば、この問題は、あらゆる先入見——とりわけ『言語偏重主義的な』先入見——を締め出して方法論的原則に従つて手続きを進める理性の純粹な使用が、そもそもどれほど可能なのかというものである。この分野においてベーコンが特別貢献したとしたら、それは経験理論を真の帰納の理論として発展させるという論理学に内在する課題に満足せずに、そのような経験遂行がはらむ道徳的困難と人間学的疑わしさを論じたところにある。日常的な経験は非規則的で偶然的な仕方で行なわれるが、彼の帰納法はそのような日常的な経験や（ましてや）その論理学的な使用を克服しようとする。この関係で、彼は人文主義的スコラ学でなお支持されていた單純枚挙法（enunciatio）

meratio simplex) による帰納理論を根本的に変革して、方法的研究の新しい時代を開いた。古い帰納概念では、一般化は偶然的な観察によつて起こり、反証事例が見いだされない限りで有効性を主張できる、といふ考えがもとになつてゐる。よく知られているように、ベーコンはこの性急な一般化に對しては自然の真のあり方の熟練した解釈を対置し、また當てこみ (anticipatio) に對しては自然の解釈 (interpretatio naturalis) を対置した。⁽²⁹⁾ 自然の解釈によつて、次第次第に根拠ある真の普遍性へと、自然の単純な形式へと、方法を用いた実験を通して進んでいくことが可能になる。この真の方法の特徴は、精神が身を自己自身に委ねることがないというところにある。⁽²⁹⁾ 精神はしたいがままに動いてはならない。むしろ、要求されるのは、特殊から一般へと gradatim (少しづつ) 上つていき、拙速を避ける系統立った経験を獲得するこ⁽²⁹⁾とである。

ベーコンはこの方法を自身では、「実験的方法」と名づけている。⁽²⁹⁾ その際考慮に入れるべきは、彼において実験はかならずしも、自然研究者が技術を駆使して自然の出来事を、外部の影響を遮断した状況のなかで人為的に惹き起こし測定可能にする行為のみを意味しているのではないことである。実験はむしろ、精神の技能である。精神は性急な一般化に身を委ねるのを妨げられて、意識的に自然に対する観察を変様させ、互いにもつとも遠く離れている事例を突き合わせ、推論の道を次第次第に連続的に経由して公理にいたる方法を知つてゐる。

全体としては、通常のベーコン批判に従つて、彼の提言は期待外れだと認めなければならないであろう。ベーコンの提言はあまりにも漠然とし一般的すぎて、特に自然研究に適用する場合に（今日のわれわれにとってはつきりしていいるように）あまりにわずかのものしかもたらさなかつた。空疎な論理学的瑣末主義

に対する敵対者であったベーコンは、彼自身、自分が克服しようと闘った形而上学的伝統とその論理学的論証形式にとらわれたままであった。自然に従つて自然に打ち勝つという彼の目的、自然を攻撃し自然を征服するという彼の新しい態度によつて、彼は近代科学の先駆者とされたが、これは彼の研究の綱領的な一面にすぎず、彼はこの面では後世に残るようなことは、ほとんどなにもしなかつた。彼の本当の業績は、むしろ、人間の精神を占めて事物の真の認識から目をそらさせていたる先入見を包括的に研究し、それによつて、方法というよりは〈規律〉(disciplina) である精神の方法的純化を果たしたことにある。有名な彼の〈先入見〉論は、方法に従つた理性の使用をまずもつて可能にするという意味をもつ。⁽²⁹⁵⁾ まさにこの点で、彼はわれわれの関心をひく。というのも、ここで、科学に目的論的に關係づけられない、経験の諸要素が（これを排除しようという批判的な意図においてであるにしても）言い表されているからである。興味深いのは、たとえば、ベーコンが種族のイドラーということで、つねに、肯定的なものだけを覚えて否定的な事例 (instantiae negativae) を忘れるという性向について語るときがそうである。神託に対する信仰はそのひとつでの例で、これがいつまでも消滅しないのは、當たつている予言を覚えて、當たつていない予言には注意を払わない人間のこの忘れっぽさが原因であるという。^{*}⁽¹³⁹⁾ 同様にして、言語の習慣に対する人間精神の関係もまた、ベーコンの日には、認識が空疎な慣習的形式によつて惑わされるひとつのパターンに映つた。言語は市場のイドラーである。

ところで、このふたつの例は、ベーコンの問いを支配している目的論的觀点は唯一可能な觀点ではない、ということを示しているかも知れない。肯定的なものが記憶のなかで優先されることがどのような点でも妥当かどうか、否定的なものを忘れるという生の傾向がつねに批判的に扱われなければならないかどうか

は、もし問おうとするならば、なお問われるべき問題である。希望の本質はアイスキュロスの『プロメテウス』以来、人間的経験の際立つた特徴なので、希望がもつ人間学的意義を目の当たりにすれば、認識の成果を測るのに目的論的基準しか認めようとしない原則は一面的だと見なざざるをえない。当然、似たようなことは、あらゆる経験をあらかじめ導いている言語の意義に関しても言えるのではないかと思われる。言語偏重が生む疑似問題とされるものが言語的慣習の支配に由来するということが確かであるだけに、言語は同時に経験そのものの積極的な条件であり成果であるというのも確かである。ところで、フッサールはベーコンと同様に、言語的表現領域の積極性よりも消極性に注目した。

経験の問題はこれまであまりに強く目的論的な観点から見られてきたのであるが、われわれはこの観点から制約を受けるわけにはいかないので、以下の経験概念の分析にあたって、フッサールとベーコンを手本にはしないであろう。だが、これは、この観点が経験の構造の真の局面を正しく捉えていない、ということではない。経験は新しい経験によつて否定されない限り（反対事例が見いだされない限り *ubi non reperitur instantia contradictoria*）有効であるというのは、間違いなく経験の普遍的な本質を性格づけるものである。近代的な意味での経験の科学的な遂行であろうと、ずっと昔から繰り返されてきた日常的生の経験であろうと、そうである。

だから、このような性格づけはまた、アリストテレスが『分析論後書』補遺で行なつた帰納概念の分析に、実際、完全に対応する。彼はそこで、『形而上学』第一章におけるのと同様に、どのようにして多数の個別的な知覚からこの個別的なものを記憶することにより最終的に、経験が、経験のひとつ統一が、生じるのかを記述している。それはどのような統一であろうか。明らかに、それは普遍的なものがもつ統

(296)

¹⁴⁰*

一である。しかし、経験の普遍性はまだ学の普遍性ではない。それはむしろ、多くの個別的な知覚と、概念がもつ真の普遍性とのあいだの、（アリストテレスではとても曖昧な）中間的な位置を占めている。概念の普遍性から科学と技術は始まる。しかし、経験の普遍性とはなにか、それはロゴスの普遍性にどのように移行するのか。ある薬がある効果をもつことを経験がわれわれに教えるのだとすると、それは無数の観察からなにか共通のものが見てとられた、ということを意味する。そのように確かめられた観察からはじめて、真に医学的な問い、学問（科学）の問い合わせ可能になる、ということは明白である。その問い合わせつまり、ロゴスへの問い合わせである。学問はなぜ、どのような根拠でその薬が効果をもつのかを知っている。経験は学問そのものではないが、学問の必要不可欠な前提である。経験はすでに確かめられていないければならない、言い換えれば、個々の観察は規則的に同じものを示さなければならない。経験の普遍性がすでに獲得されているときにはじめて、根拠への問い合わせと学問へといたる問題設定とが始まるのである。もう一度問おう。それはどのような普遍性なのか。経験の普遍性は明らかに、多くの個別的観察のあいだの、無差別で共通なものにかかわっている。この観察を記憶することに、確かな予測の可能性に基づいている。経験と記憶と、そこから結果する経験の統一性の三者の関係は、奇妙なことに、不明瞭なままになつていい。アリストテレスはここで、明らかに、彼の時代にすでに古典的典拠となつていた考え方に基づいている。この考え方の最古の記録は、ペルタルコスがアナクサゴラスのものと伝える伝承に確認できる。すなわち、人間は経験（Empeiria）と記憶（Mneme）と知性（Sophia）と技術（Techne）をもつて、いる点でほのかの動物より傑出している。²⁹⁷ 似たような関係がアイスキュロスの『縛られたプロメテウス』における記憶（Mneme）の強調に見いだされる。²⁹⁸ プラトンが引用したプロタゴラスの神話¹⁴¹で同様に記憶が強調されてい

ないのだとしても、彼はアリストテレスと同様に、それがすでに固まつた説であることを示している。重要な知覚が残る (*μονή*) というのは、明らかに、個々のものの経験から普遍的なものの知が生まれるために媒介的動因である。この意味で記憶、つまり、過去と時間に対する感覚をもつ動物はすべて、人間に近い。（今その痕跡が示された）古い経験理論のなかに記憶（ムネーメー）と言語との連関が同時にどれほど含まれているか、という点については別に研究が必要であろう。¹⁴² 実際、名と言葉の学習が普遍的な概念の獲得をともなっていることは明々白々であって、テミスティオスはアリストテレスの帰納の分析を、ためらうことなく言語学習と語の形成を例に解説している。いずれにしても確認しておくべきは、アリストテレスが語る経験の普遍性は概念や学問の普遍性ではない、ということである。（この説によつてわれわれが入り込む問題圈は、ソフィスト的な教養思想の問題圈であるかも知れない。というのも、ここで問題になつてゐる人間の特徴と動物が備えている機能・器官との関係は、今言及した出典すべてに感じ取れるからである。人間と動物を対置するこのモチーフは、ソフィスト的教養理念の自然な出発点であつた。）経験はつねにただ個々の観察のなかでこそ生き生きと在り、観察に先立つて普遍的に知られることはない。ここに、新しい経験に対する経験の原則的な開放性がある——これは単に、誤りは訂正されるにいたる、という一般的な意味においてではない。経験は本質的に、たえず確証されることに依存しており、したがつて、確かめられないならば（反対事例が見いだされたとき *ubi reperitur instantia contradictoria*）必然的にそれ自身、他の経験となる。

アリストテレスはこの帰納論理を説明するために、とてもみごとな比喩を使つてゐる。彼はひとりのひとが行なう多くの観察を、逃走する軍隊にたとえているのである。観察もまた、すぐに逃げていつてしま

う、つまり、とどまつていな。だが、この全体としての逃走のなかで、ある観察が繰り返し経験され、確証されるならば、その観察は立ち止まる。これにより、全体としての逃走のなかに、いわば、最初の停止状態がこの時点から始まる。もしほかの兵士たちが立ち止まつた兵士に倣うならば、最終的には軍隊全体が止まるにいたり、ふたたび号令に統一的に従うようになる。このように全体を統一的に制御しうるようになることは、ここでは、学問がなにであるかということを具象的に示す。アリストテレスの意図では、この軍隊の比喩は、（偶然的な観察には依存しない、眞の普遍性として妥当する）普遍的真理である学問が、一般にどのように成立しうるのかを示すものなのである。観察の偶然性からどのようにしてこの普遍性が生じるのか。

この比喩は経験の本質をなす決定的な要因を例示しているので、われわれには重要である。比喩は一般にそうであるが、この比喩も事柄を正確には表していない。しかし、それは欠点ではなく、比喩が行なう捨象の消極的な面なのである。アリストテレスの比喩は目的をはずした前提に基づいているので、事柄を正確に表していない。実際、その比喩は、逃走のまえに停止状態があつたことを前提としている。このことは、もちろん、ここで比喩が表現する事柄、つまり、知の成立には当てはまらない。だが、まさにこの欠点によつて、この比喩によってこそ例示されるはずのことが明瞭になる。それは、だれも支配できない出来事としての経験の成立である。経験の成立にとつて、ひとつひとつの観察の重みはそのものとしては決定的ではなく、この成立の過程で、すべての観察が見通せない仕方で結びついて整列するのである。この比喩は、経験が獲得される際の独特な開放性を捉えている。経験の普遍性はあれやこれやの観察に基づいて、突然、予想できない仕方で（ただし準備なしにというわけではなく）獲得され、この時点から新しい

経験が起きるまで妥当する、つまり、あれこれのものではなく、そのような観察すべてに対しても決定的となる。アリストテレスによれば、概念の真の普遍性と学問の可能性が成立するのは、この経験の普遍性を通じてなのである。それゆえ、この比喩は、経験の原理なき普遍性（経験の連なり）がアルケー（ἀρκεῖ）の統一性へとどのように通じているのかを、例示しているのである（アルケーは「号令」も「原理」も意味する）。

しかし、アリストテレスのように経験の本質をただ学問（Wissenschaft）^{*143}を念頭において考へるならば、経験が成立する過程を単純化してしまう。たしかに、その比喩はまさにこの過程を描寫しているのであるが、しかし、この過程を単純化する（それゆえに有効でない）前提において描写した。あたかも経験の類型が抵抗なしにおのずから生じるかのように。アリストテレスはここで、観察の生成消滅のなかで立ち止まり、普遍的なものとして形成され現れる共通などを、いつもすでに前提としてしまっている。概念の普遍性は彼にとって存在論的先行者なのである。彼が経験に関心をもつのは、ただ単に、それが概念形成に寄与するからなのである。

このように経験をその結果から考察するならば、経験の真の過程は飛び越えられてしまう。というのも、この過程は本質的に否定的な過程だからである。それは単純に、類型的な普遍性が断絶なく形成される過程として記述されてはならない。この形成はむしろ、誤った一般化がたえず経験によつて覆され、類型的なものと思われたものがいわば脱類型化される、ということによつて起きる。¹⁴⁴このことは言葉の用法にすでに刻印されている。すなわち、われわれは「経験」という言葉をふたつの意味で、つまり、一方で、われわれの期待に組み込まれ期待の正しさを確認するという意味で、他方で、「しかじかの目に遭う」

fahrung machen〉という意味で用いる。あの意味での経験、眞の経験はつねに否定的である。ある対象について経験をするとき、それはわれわれが事柄をこれまで正しく理解しておらず、それがどうなつているかをより正しく知るにいたる、ということを意味する。だから、経験の否定性は独特な意味で生産的な意味をもつ。経験は単に、思い違いが見やぶられること、したがつてまた誤りの訂正、なのではなく、より広い知の獲得なのである。ひとが経験するのは、任意に選んだ対象についてではありえない。われわれは、その対象についてだけでなく、それについてあらかじめ知つていていたこと（それゆえ、普遍的なもの）についても、よりよい知識を獲得する。経験の対象はそのような対象でなければならぬ。経験によってより広い知識をえるのは否定の力を借りてなのであるが、その否定は特定の否定である。われわれはこのような種類の経験を弁証法的 (dialektisch) 経験と呼ぶ。

経験が含む弁証法的な局面を理解するうえで参考になるのは、アリストテレスではなくヘーゲルである。ヘーゲルにおいて経験がもつ歴史性の契機が承認される。彼は経験を、自らを成就する懷疑主義¹⁴⁴と考えた。実際われわれは、経験はそのひとの知の全体を変えるということを理解した。厳密に言えば、同じ経験に二度と〈遭う〉ことはできない。たしかに、繰り返し確証されることは経験の本質に属する。反復によつてこそ経験はいわば獲得される。しかし、反復され確証されたものとしては、経験はもはや新たに遭われることはない。ある経験をしたならば、その経験を所有しているのである。そのひとは以前は予期しなかつたものを、いまや見るようになる。同じことはそのひとにとって、もう一度新しい経験になることはありえない。ただ別の予期しないことこそが、経験を所有するそのひとに新しい経験を与える。こうして、経験する意識は自らを反転し——つまり、自己自身へと還る。経験する者は自身の経験を意識するよ

うになる——彼はいまや経験ある者である。これはすなわち、彼がそのなかでなにかが経験になりうる新しい地平を獲得したことである。

まさにこの点において、ヘーゲルは本研究にとつて重要な証人となる。彼は『精神現象学』のなかで、自己を確信しようとする意識がどのように経験するのかを示した。意識にとつてその対象はそれ自体で存在するが、この自体存在はつねにただ、経験する者の意識に現れるようにしか知りえない。それゆえ、経験する意識はまさに、対象の自体存在が「われわれにとつて」の自体存在であるという経験をする。⁽³⁰⁾

ヘーゲルはここで経験概念を分析している——この分析にハイデガーは特別の注意をひかれたが、魅力と反発を同時に感じている。⁽³¹⁾ ヘーゲルが言うには、「意識は自己自身において、つまり、その対象についてだけでなく、その対象についての自身の知についても、弁証法的運動を行なう。その意識にとつて新しい真の対象がそこから現れる限りでは、この運動は本来、経験と呼ばれるものである。」われわれは先に確認されたことを思い出して、ヘーゲルが明らかに経験の普遍的な本質について語りながら実際なにを意味していたのか、を問おう。ハイデガーは、ヘーゲルが経験を弁証法的に解釈するのではなく、逆に弁証法的なものを経験の本質から考えたということを指摘した。⁽³²⁾ この指摘は私には正しいと思われる。ヘーゲルによると、経験は意識の反転 (Umkehrung) という構造をもち、それゆえ、弁証法的な運動なのである。彼はたしかに、経験ということで通常理解されているものが、なにか別のものであるかのように述べている。というのも、われわれは一般に「最初の対象理解が誤っていたことに気づくと、別の対象について経験を行なう」(対象そのものが変化するというようにではない) からというのである。しかし、その対象が別の対象であるというのは見かけにすぎない。実際には、哲学者ヘーゲルは、経験する者の意識がある

対象から別の対象へと移行するとき、それになにが起きるかを見抜いている。すなわち、経験する意識は反転するのである。だから、ヘーゲルは経験の眞の本質はそれ自身、そのように反転することだと主張するのである。

事実、われわれが見たように、経験はまずもってつねに、無効性 (Nichtigkeit) の経験である。無効性というのは、考えていたのとは違うということである。別の対象についての経験に直面して、われわれの知と対象はともに変様する。われわれはいまや対象を別の仕方で、よりよく知ることになる。これは言い換えれば、対象それ自身が「持ちこたえない」ということである。新しい対象についての真理を含む。

ヘーゲルがこのような仕方で経験として記述したものは、意識が自己自身について行なう経験である。「経験の原理はきわめて重要な規定を含んでいる。その規定とは、ある内容を想定し真と見なすことにして、人間自身が一枚かんでいなければならぬということ、もつとはつきりと言えば、その内容が人間が自分自身について^(測)いだく確信と一致している、ということである。」こうヘーゲルは『エンツイクロペディ』で書いている。経験概念はまさに、そのような自己自身との一致がはじめて打ち立てられる、ということを意味している。異質なもの、他なるもののうちに自己自身を認識することは、意識に起きた反転である。意識の道程が、多様な内容のなかへ広がることとして遂行されようと、（哲学的な学がその必然性を理解する）精神の諸形態が次々と生じることとして遂行されようと、いずれにしても、それは意識の反転なのである。ヘーゲルによる経験の弁証法的記述は、事柄の本質をなにかしら言い当てている。

もちろん、意識の経験の道は、自己の外部にどのような異質なものもたない自己知へと通じていると

いうことは、ヘーゲルによれば、必然的である。彼にとって、経験の完成は〈学 Wissenschaft〉であり、知ることにより自己を確信することである。彼が経験を考える基準は、したがって、自己知 (Sichwissen) なのである。それゆえ、経験の弁証法は経験の克服によつて終了しなければならない。この経験の克服は絶対知において、つまり、意識と対象の完全な同一性において得られる。ここからわれわれは、なぜヘーゲルの歴史概念によつては解釈学的意識を正当に評価できないのかを理解することができる。ヘーゲルは歴史が哲学の絶対的自己意識のうちに含まれていると考えたのである。経験の本質はここではあらかじめ、経験を超えたところから考えられている。というのも、経験それ自身は学ではけつしてありえないからである。知と経験の対立、理論的ないし技術的な普遍知に由来する教えと経験との対立は、解消不可能である。経験の真理はつねに、新しい経験へのつながりを含んでいる。それゆえに、経験豊かなと呼ばれるひとは、単に多くの経験によつて (durch) そうなつただけではなく、新しい経験に向かつて (für) 開かれてもいる。経験豊かなひとにとっての経験の完成、経験あるひとの完成したの方は、そのひとがすべてのことをするに、ほかのひとよりよく知つているということにはない。経験豊かなひとは、むしろ反対に、徹底的に非独断論的であることがわかる。そのひとは多くの経験を積み、経験から学んでいるがゆえに、新たに経験し経験から学ぶ能力が特に大きい。経験の弁証法は経験を終結する知においてではなく、(経験それ自身によつて解放される) 経験への開放性において完成する。

同時に、今問題になつてゐる経験概念の、質的に新しい局面が開かれる。経験概念は単に、あれこれのことについて経験が与える教訓という意味での経験を意味しているだけではない。それは経験全体を意味する。経験はそれ自身つねに獲得されていなければならず、だれも経験なしで済ますことができない。経

験はここでは、人間の歴史的本質に属するなにかである。（たとえば両親がその子どものことを思つてするように）単に教育的配慮という限定的目的で、だれかが特定の経験をしないでいいようにしてやるのだととしても、経験全般を避けるということは不可能である。この意味での経験は、むしろ、必然的にさまざまな幻滅を前提とし、ただ幻滅によつてのみ獲得される。経験はまずもつて苦く不快な経験であるということは、たとえば、経験をわざと否定的なものと見せようということではなく、その本質から直接洞察されることはできる。ベーコンが理解していたように、ただ否定的な事例を通してこそ、新しい経験をえることができる。どのような経験も経験の名に値する限り、期待を破る。だから、人間という歴史的な存在の本質的局面には、根本的な否定性（Negativität）があり、この否定性は経験と洞察の本質的なつながりにおいて明るみに出る。

洞察（Einsicht）はあれこれの事態の認識以上のものである。それはつねに、ひとをとらえ目をくらませていたものから目を覚ますことを意味する。その限りで、洞察は自己認識の要素を含んでおり、われわれが本来の意味での経験と名づけたものの不可欠な様相を表している。洞察もまた、ひとがそこへといたる到達点である。洞察力をもつといふこともまた、最終的には、人間存在そのものの使命である。

今強調された、経験の本質のこの第三の局面のために、誰かを引き合いに出そうと思うならば、「アイスキュロスが一番ふさわしいであろう。彼は経験の内的歴史性を言い表す格言を見いだした。あるいはより適切に言えども、その形而上学的な意義を認識した。その格言とは、「苦しむことによつて学ぶ（πειθεῖ μαθεῖσθαι）」である。この格言は單に、損失をこうむつて賢くならなければならぬ、錯誤と幻滅を通してはじめて事態をより正しく認識できるようになるべきだ、ということを意味しているのではない。そのように

解するならば、その格言は人間の経験そのものと同じくらい古いことになろう。しかし、アイスキュロスはそれ以上のことを意味していた。⁽³⁰⁵⁾ 彼は苦しみによつて賢くなる理由を考えた。人間が苦しむことによつて学ぶ事柄はあれこれのことではなく、人間が神に対してもつ限界の洞察である。それは最終的には宗教的な認識——ギリシア悲劇の誕生を導いた認識である。

したがつて、経験は人間の有限性の経験である。本来の意味で経験豊かなのは、自己の有限性を知つてゐる者、時間と未来が支配できないことを知る者である。というのも、経験豊かな者はどの予測にも限界があること、どのような計画も確実でないことを知つてゐるからである。その者において経験はその真理を完全に実現する。経験豊かな者が新しい経験に向かう開かれた新しい態度を獲得するということが、経験の過程の各段階をすでに特徴づけているのだとすれば、同じことは完成された経験という理想にますます当てはまる。経験の完成において経験が終了し、知のより高い形態が獲得される（ヘーゲル）ではない。そうではなく、経験はそこではじめて、全体的・本來的に現れるのである。人間の心はしばしば、地に着かない願望にとらわれていて、そこから独断論的な態度が生まれる。しかし、独断論はすべて、経験の完成において絶対的な限界に突きあたる。経験は現実を承認するようにならねばならない。それゆえ、現実の認識は知識への欲求一般的のだけでなく、あらゆる経験の本来の成果である。しかし、現実はここではあれこれのことではなく、「もはや取り消せないもの」（ランケ¹⁴⁷）である。

本来の経験は人間が自身の有限性を意識する経験である。本来の経験を通して、人間の計画的理性がもつて作る能力と自己意識は限界を見いだす。すべてのものは取り消すことができ、どのようなことにももう一度行なう時間がいつも残されていて、すべてのものはなんらかの仕方で繰り返される、というのは單なる

る見かけにすぎない。歴史のなかにいて歴史のなかで行為する者はむしろ、なにものも繰り返されないとということをたえず経験する。現実の承認はここでは、一度起きたことの認識ではない。それは、未来は未定で予期したり計画したりできないという人間の限界に対する洞察——あるいはもつと根本的に言えば、有限な存在がいだく期待や計画はすべて有限で制限されたものである、ということに対する洞察である。眞の経験はそれゆえ、自身の歴史性の経験である。こうして、経験概念の探究は、作用史的意識の本質についての問い合わせにとつて示唆に富むある結果に行き着いた。作用史的意識は眞の経験形式として、経験の普遍的な構造を反映していなければならない。それゆえ、経験概念について以上の分析で区別された三つの契機を、解釈学的経験についても探し求めなければならないであろう。

解釈学的経験は伝承（Überlieferung）にかかわっている。伝承は経験されるはずのものである。しかし、伝承は単に、経験を通して認識し精通されるようになる出来事ではない。それは言語である、つまり、それは《あなた》のようにそれ自身から語る。《あなた》は対象ではなく、《わたし》に対して振る舞うものである。だが、このことを、伝承において経験されるものが他人の、《あなた》の見解として理解されるのだと誤解してはならない。むしろ、伝承の理解は伝承されたテクストを《あなた》の生の表現としてではなく、（意図する者たち、つまり、《わたし》^{*148}や《あなた》、との結びつきから切り離された）意味内容として理解するのだ、ということを確認しよう。しかしながら、《あなた》に対する振る舞いと、そこで起きる経験の意味は、解釈学的経験の分析に役立ちうるのでなければならない。というのも、《わたし》が《あなた》と結びついているように解釈者が結びついている眞の伝達の相手は、実際、伝承だからである。

『あなた』が対象ではなく、他人に対しても自身から振る舞うものである以上、『あなた』経験が特殊な経験であらざるをえない、というのは明白である。その限りで、先ほど際立たせておいた経験の構造要素が、ここでは変化することになる。ここでは経験の対象は人格であるから、経験は道徳的な現象であり、また、経験によつて獲得される知、つまり、他者の理解も同じく道徳的な現象である。そこで、経験が『あなた』経験 (Du-Erfahrung) に、そして、解釈学的経験になるときに経験の構造がこうむる変化を、以下に追求していこう。

『あなた』経験には、対人間的な振る舞いから典型的なものを見てとり、経験に基づいて他者の振る舞いを予測するものがある。これは人間知 (Menschenkenntnis) と呼ばれる。この他者理解は、われわれの経験領域で相手が人間でない場合に、ある典型的なプロセスを理解するのと同じように行なわれる。言ひ換えれば、相手の行動をまえもつて推測するのである。一般に手段というものが目的的に役立つように、他者の振る舞いが手段としてわれわれの目的に役に立つのである。道徳的に見ると、『あなた』に対するそのような振る舞いは全く自己中心的であり、人間の道徳的使命に背くものである。よく知られているように、カントは定言命法の解説にあたつて、とりわけ、他人をけつして単に手段として用いてはならず、目的のものとして承認すべきであると言つている。

『あなた』への振る舞いと『あなた』の理解のこの形式、つまり人間知を、解釈学的問題に適用するなら、方法や方法によつて可能になる客觀性に対する素朴な信仰がそれにあたる。方法によつて伝承を理解する者は伝承を対象化する、つまり、そのような者はこだわりなく、また迷いもせず伝承のまえに進み出る。そして、伝承にかかる際に入り込む主觀的な要素を方法によつて締め出すことにより、伝承になに

が含まれているかを確信するようになる。すでに見たように、方法論的に伝承を理解する者はそれによつて、自分が歴史的現実をえる元である伝統の継続作用 (Fortwirken) から切り離される。一八世紀の methods 思想と、ヒュームによるその綱領的な定式化^{*149}とに一致しているような社会科学の方法は、本当は、自然科学の 方法論をまねて作られた粗悪な模造品にすぎない。^{*301} そのような方法によつては、人間の行為のなかの典型的なもの、合法則的なものだけしか認識されないので、精神科学者の実際の活動のうちのほんの一面が、しかも図式的に切り詰められて捉えられるだけである。われわれはアリストテレス以来の帰納概念が目的論的解釈によつて平板化されたのを見たが、それとまったく同じように、解釈学的経験の本質もそれによつて平板化されてしまう。

『あなた』経験と『あなた』理解の第二の様式は、『あなた』は人格として承認されるが、ただし、それにもかかわらず『あなた』理解は自己中心性の一様式である、というところに本質をもつ。その自己中心性は『わたし－あなた』関係の弁証法にともなう弁証的仮象^{*150}に由来する。というのも、ここでは『わたしき－あなた』関係は直接的な関係ではなく、反省的関係だからである。どのような主張にも反対論が用意されるというところに、『わたし－あなた』の一方が他方を反省によつて巧みに負かす可能性が生まれる。対話者の一方は他方の言つていることをそれ自身から知つていると主張し、それどころか、相手が自身を理解している以上に相手を理解していると主張する。これによつて、『あなた』は『あなた』が『わたし』になにかを主張する際にもつ直接性を失う。『あなた』は理解される (verstanden)、すなわち、他人の視点から先取りされ、反省によつて横取りされる。しかし、この関係が相互的な関係である限りでは、それもまた『わたし－あなた』関係の現実そのものの一部である。人間と人間を生によつて結びつける関

係の内的歴史性は、相互的な承認を目指して争われるというところに本質がある。この相互承認は一方の『わたし』による他方の『わたし』の完全な支配にまで及ぶという、じつに異なった度合いの緊張を受け入れることができる。『支配と隸属』⁽³⁰⁷⁾のような極端な形態でさえ、（ヘーゲルがその構造を苦労して明らかにした）眞の弁証法的関係である。

ここで獲得される『あなた』経験は、他人をただ推測しようとする人間知よりは、扱われる事柄に適切である。他人を完全に見通して、支配できる道具と考えるのは幻想である。召使いにさえ、主人に反旗を翻す権力への意志があると言つたニーチェは正しい。しかし、どのような『わたし－あなた』関係をも支配しているこの相互性の弁証法は、個人の意識にはどうしても隠されてしまう。召使いは、主人に仕えることにより主人に対し、その権力を行使しているのであるが、そのような状況に身をおこうなどとは、まったく意識していない。それどころか、その自己意識の本質は、まさに、この相互性の弁証法を免れ、相手との関係から反省によって抜け出し(herausreflektieren)、それによつて相手から届かないところに身をおくというところにある。相手を理解し、相手を知つていると主張することにより、相手から、相手固有の主張がもつ正当性を相手から奪つてしまつ。特に、一方が他方を保護するという関係の弁証法は、このような仕方で、つまり、支配意志の反省的形態としてあらゆる人間関係に浸透することにより、幅を利かすようになる。相手を先んじて理解しているという主張は、実際には、相手の主張を遠ざけるという仕方で働く。そのような主張は、たとえば、教育的な関係（これは相手を権威主義的に保護する場合のひとつである）において、よく知られている。『わたし－あなた』関係はこのような反省的な形態において、いつそう鋭さを増す。

解釈学の領域でそのような《あなた》経験に対応するのは、一般に歴史意識 (das historische Bewußtsein) と呼ばれているものである。《あなた》理解が他者を人格として知つてゐるよう、歴史意識は他者の他者性を、過去の他者性を知つてゐる。歴史意識は過去という他なるもののうちに、一般法則に従つ一事例ではなく、歴史的に一回的なものを求める。歴史意識は他なるものを承認する際に、自らの歴史的制約性を完全に克服できると主張することにより、弁証的仮象にとらわれる。というのも、歴史意識はいわば過去を支配しようとしているからである。この過去の支配は、世界史の哲学という思弁的主張といふ形で行なわれなければならないという理由はない——われわれがたとえばデイルタイにおいて認めたように、歴史意識は完成された啓蒙という理念としても、歴史科学の経験が行く道を照らし出すことができる。われわれは解釈学的経験を分析する際に、歴史意識が生み出す弁証的仮象を発見した。この仮象は、歴史学的啓蒙の理念が実現不可能なものであるという意味で、知として完成する経験の弁証的仮象に対応する。方法の客觀性を抛りどころにし、自己の歴史的制約性を否定することにより、自分が先入見をもたないと確信する者は、自分を制御できない仕方で支配してゐる先入見 (Vorurteile) の暴力を、背後からの力 (vis a tergo) として経験する。自分を支配してゐる先入見を認めようとしない者は、先入見の光のもとに示されるものを見そこなつてしまふ。これは《わたし－あなた》の関係におけるのと同じである。その関係の相互性から反省によつて抜け出そうとする者は、この関係を変質させ、その道徳的な拘束性を破壊してしまう。まさに同じようにして、伝承との生きた関係から反省によつて抜け出る者は、伝承の本当の意味を破壊してしまう。伝承を理解しようとする歴史意識は、(資料に接近するための) 方法的・批判的な研究の仕方が自身の判断や先入見が混入するのを防いでくれるかのように、その方法を信頼すべきではない。

歴史意識は実際には、自己自身の歴史性を考えに入れなければならない。本書すでに定式化したように、伝承の中に立つということは、認識の自由を制限するのではなく、認識を可能にするものである。

このように自身の歴史性を認識し承認することは、解釈学的経験の第三の、最高の様式の本質である。その本質とはつまり、作用史的意識がもつような、伝承への開かれた態度である。この開放性もまた、《あなた》経験にその真正な対応物をもつ。間人間的な振る舞いにおいては、すでに見たように、《あなた》を《あなた》として本当に経験することと、すなわち、《あなた》の要求を聞き流さずに、自らに対しても《あなた》になにかを言わせる (sich etwas von ihm sagen lassen) ことが重要である。ここに《あなた》経験の開放性がある。しかし、この開放性は最終的には、単に、なにかを言わせようとしているひとりの相手に対する開放性ではない。むしろ、およそなにかを言わせようとしている者は、原則的な仕方で開かれているのである。互いに相手に開かれることなしには、人間同士の真の結びつきは存在しない。互いに相手と結びついている (*Zusammengehören*)^{*13} ということは、互いに相手の言うことに耳を傾けることができる (*Hörenkönnen*) ことよりもとである。ふたりが互いに理解し合うとき、それは一方が他方を〈理解する verstehen〉、つまり、見渡す、といふことではない。同様にして、〈あるひとの言うことに耳を傾ける auf jemanden hören〉 というのは、けつして、相手が望むことを盲目的 (blindlings) に行なうということではない。そのようなことを行なうひとは奴隸的 (hörig) であると言われる。したがって、他者に開かれていることは、(たとえ《わたし》に対して自分の意見を主張する特定の相手がいない場合でも)、《わたし》に対して、《わたし》の考えのなかになにかを妥当させる、ということを含意している。

この点で、解釈学的経験にはこれに対応するものがある。《わたし》は伝承が語ることを妥当させなけ

ればならないが、それは過去の他者性を単に承認するという意味ではなく、過去が『わたし』に語るべきなにかをもつてゐる、という意味である。これもまた、原則的な開放性を要求する。このような仕方で伝承に開かれている者は、歴史意識がけつして実際には開かれていないことを見やぶる。むしろ、歴史意識はテクストを〈歴史学的 historisch〉に読むとき、伝承をいつもすでに、あらかじめ根本的に平板化してしまい、その結果、自身の知の基準は伝承によつてけつして危うくされることがないのである。歴史学的な理解はたいていはある素朴な比較に頼つてゐるということを思い出してもらいたい。フリードリヒ・シユレーゲルの「リュツエーウム断片」^{*155} 第二五には次のようにある。「いわゆる歴史批判のふたつの主要原則は、平凡さの公準と日常性の公理である。平凡さの公準——本当に偉大で、良くて、美しいものはありそうもないものであり、というのも、そのようなものは異常だし、少なくとも、うさんくさい。日常性の公理——状況はかつてもいたるところで、われわれやわれわれの周囲と同じであつたに違ひない、というのも、われわれの状況こそがとても自然なものだからである。」——これに対し、作用史的意識は伝承を経験へともたらし、伝承のなかで出会われる真理請求 (Wahrheitsanspruch)^{*156} に対して自らを開いておくことにより、そのような同化と比較の素朴さを超える。解釈学的意識はその方法論的な自己確信においてではなく、(独断論的に先入見にとらわれた者と対照的に経験豊かな者が同じくもつ) 経験への心構えとして完成する。これが作用史的意識の特徴である。われわれはいまや、このことを経験概念からいつそく言えるようになったのである。

c 問いの解釈学的優位

α プラトンの対話術という模範

このことは、本書の論述がこれからどこへ進んでいくかを、まえもって示している。というのも、ここでは以下、解釈学的意識を特徴づける開放性 (Offenheit) の論理的構造を問うからである。解釈学的状況の分析に際して、問い (Frage) の概念がどのような意義をもつたのかを思い出そう。^{*157} どのような経験においても問いの構造が前提となっている、というのは明白である。問うという活動なしには経験はできない。事態が最初に思ったのとは違っているという認識は、明らかに、「事態はこうなのがそれともあんなのか」という問いを経ていている。経験の本質に属する開放性 (Offenheit) は、論理的に見ると、まさに、こうなのがそれともあんなのかという未決性 (Offenheit) である。未決性は問い合わせをもつ。経験の弁証法的否定性が、完成された経験という理想 (完成された経験では、われわれは自らの有限性と限界の全体に気づいている) において完成するように、問いの論理的形式とそこにひそむ否定性は、ある根本的な否定性において完成する。その否定性とは無知の知である。難問のもの最高の否定性によって問うことの真の優位性を明らかにしたのは、ソクラテスの有名な〈知ある無知 docta ignorantia〉である。解釈学的経験が起きるその特別な仕方を解明しようとするならば、問いの本質を掘り下げなければならない。

問いは本質的に、意味 (Sinn) をもつ。ただし、意味とは方向感覚 (Richtungssinn) である。^{*158} 答えは、それが有意味で理にかなつたものであるためには、ある方向に従つて出されなければならないが、問いの

意味とはその方向のことである。問いによつて、問われたものは、ある特定の觀点へと置き移される。問い合わせることによつて、問われていることの存在がいわば破り開かれる。この破り開かれた存在を展開するロゴスは、その限りでいつもすでに、答えである。このロゴスはそれ自身、問いの意味 (Sinn) のなかでこそ意味 (Sinn) をもつ。

一般に思われてゐるのとは反対に、問うことは答えることよりも難しい。これはプラトンによるソクラテスの描写からえられる、とても重要な洞察のひとつである。ソクラテスと対話する者たちは、ソクラテスのうるさい質問に対する答えに困つて、自らに向けられた矛先をソクラテスに向け直そうとして、質問者という有利な（と彼らが誤つて考える）立場に立ちたいと言い始める。すると、彼らはかえつて、それに失敗してますます困るのである。⁽³⁰⁹⁾ プラトンの対話篇のこの喜劇的モチーフの背後には、本来の話と本来的でない話の批判的な区別が存在する。話す際にただ自分が述べていることを認めさせようとして、事柄に対する洞察を求める者は、答えることよりも問うことのほうをやさしいと思うであろう。というのも、その場合には、問いは答えを義務づけられるおそれがないからである。実際には、ソクラテスの相手がふたたび不利になることで、『すべてのことを相手より知つてゐると思う者はまったく問うことができない』ということが明らかになる。問うことができるためには、知ろうとしなければならないが、しかしこれは言い換えれば、自分が知らないということを知る、ということである。プラトンが描いて見せた、問い合わせの、知と無知の喜劇的交替のなかで、（事柄を解明する認識と言説とを準備する）問いの先行性 (Vorgängigkeit) が承認されることになる。事柄を解明しつつ語るには、まず事柄を問い合わせによつて破り開くことが必要なのである。

それゆえ、対話術 (Dialektik) は問い合わせの交替として、あるいはもつとうまく言えば、あらゆる知が問い合わせを経由することとして、遂行される。問うということは未決定の状態におく (ins Offene stellen) ということである。問われた事柄の未決性は、答えが定まっていないというところにある。問われた事柄は確認され決定されるまでは、まだ宙に浮いているはずである。このように、問われた事柄をその疑わしさについて未決定の状態においておくことに、問い合わせがある。問われた事柄は宙ぶらりんの状態において、賛成論と反対論の釣り合いが保たれるようでなければならぬ。問い合わせはどれも、このような宙ぶらりんの状態を経て、未解決の問い合わせとなることにより、はじめてその意味を完成させる。真の問い合わせはどれも、このようないくつかの未決性 (Offenheit) を要求する。もしこの未決性が欠けているならば、問い合わせは基本的に、真の意味をもたない見せかけの問い合わせである。そのような問い合わせとしてわれわれは、たとえば教育上の問い合わせや、あるいは修辞学的な問い合わせを知っている。教育上の問い合わせのもつ独特の困難と逆説は、真に問う者がいないというところにある。修辞学的な問い合わせには本当に問う者だけでなく、本当に問われている者も存在しない。

ところで、問い合わせのこの未決性は際限がないものではない。むしろ、それは問い合わせの地平によってある仕方で限界づけられている。地平をもたない問い合わせは、なにもえないで終わる。問い合わせが指示する方向の流動性・無規定性が、〈ああかこうか〉の特定性へと立ておかれる (gestellt) ときはじめて、問い合わせは地平ある問い合わせとなる。別の表現をすれば、問い合わせは立てられ (gestellt) なければならない。問い合わせを立てるとは未決性を前提としているが、しかし同時に、限界づけをも前提としている。それは疑わしいもの、未解決なもののがそこから現れる定まった諸前提を明確に定めることである。だから、問い合わせを立てるこどもまた、それが真の未解決の領域のなかへと届いているかどうかによつて、正しかつたり誤つたりする。未解決のものに届

かず、誤った前提に固執してその未解決のものをふさいでしまう問い合わせの方は、誤った立て方と呼ばれる。それは問い合わせとして、未決性と決定可能性を見せかける。本当に確定している諸前提に対してまつたく際立たれないところでは——あるいは正しく際立てられないところでは——、疑わしいものは真に未解決な状態へともたらされず、したがつてまた、なにも決定されない。

このことは、ある誤った問い合わせの立て方を観察すれば、完全にはつきりする。ある誤った問い合わせというのは、特に実践的な生活でしばしば経験される、的外れの問い合わせである。外れた問い合わせは、(決定がそこで下される)開かれた未決状態を見せかけで経るだけで、本当には経ないので、それに対する答えはありえない。この問い合わせが「誤っている」のではなく「外れている」と言わわれるのは、少なくともそこには問い合わせが隠れており、つまり、未決性が意図されているが、しかしながら、それは立てられた問い合わせが開いた方向には、意図されていないからである。実際、方向から逸脱したものが、外れていると言わられるのである。問い合わせが外れているのは、本質的に、それが真の方向感覚を含まず、したがつて答えることを許さないからである。同じ意味で、まったく誤っているわけではないが(しかし)正しくない主張について、それは外れていると言われる。主張が外れているかどうかということもまた、その意味から、すなわち、問い合わせとの関係から規定されるのである。主張の中に、なにか真なるものを感じ取れるので、それは誤っているとは言われないが、しかし、それは正しいとも言われない。その理由は主張が有意味な問い合わせに対応せず、正しい位置におかれないと、正しい意味をもたないからである。意味はいつも、ある問い合わせがもつ方向感覚である。正しいことの意味は、問い合わせを開いた方向に対応していなければならぬ。

問い合わせが事柄を未解決の状態におく限り、それはいつも、ふたつのもの、つまり、肯定で判断されたもの

と否定で判断されたものを含む。ここに、問い合わせの本質的な関係に基づいている。というのも、問い合わせの本質をなしているのは、あることを正しく判断することだけでなく、それとともに、正しくないものを同じ根拠で排除することだからである。問い合わせの決着は知への道である。問い合わせが答えられて決着するのは、一方の可能性に有利で、他方に不利な根拠が優勢になることによつてである。しかし、それはまだ十全な認識ではない。反対事例が解消することによつてはじめて、つまり、反論が正しくないことが見抜かれてはじめて、事柄そのものが知られるのである。

このことは、とりわけ中世の弁証論 (Dialektik) を考察すればわかる。中世の弁証論は賛成論と反対論を挙げて、次にどちらが正しいかを判定するというだけではなく、最終的には、論証全体にそれにふさわしい位置を与える。この弁証論は討論用教義体系の帰結ではなく、逆に、この教義体系こそが学 (Wissenschaft) と弁証法 (Dialektik) の、言い換えれば、答えと問い合わせの、内的なつながりに基づいているのである。アリストテレスの『形而上学』には、聖義家たちを大いに困惑させてきたある有名な箇所があつて、この箇所はこの関係から説明できる。アリストテレスはそこで、「弁証論は対立するものを（内容から切り離して）探究し、同じ学が対立するふたつのものに同時にかかわることができるかどうかを調査する能力である」と述べている。（たとえばプラトンの『パルメニデス』に見いだせるよう^{*160}な）弁証法の一般的性格づけは、われわれが『トピカ』から知つて いるような最高度に特殊な、〈論理的〉問題と結びついているように思われる。^[31]同じ学が対立するものに同時にかかわることができるとどうかは、本当にとても特殊な問題である。それゆえ、ある注釈者はこれを注解として本文から追い出そうとした。^[312]実際には、学と弁証法というこのふたつの問題の関係は、（知の概念の根底にある）答えに対する問い合わせの優位を確認すれ

ば、ただちに理解できるようになる。知とはつねに、対立するふたつのものに同時にかかわるということを意味する。知ることは、支配的な意見にとらわれていることより優れているが、この優位性は、知が可能性を可能性として理解することを心得ているというところにある。知ることはその根底から弁証法的である。知はただ問い合わせをもつ者のみがもつのであるが、他方、問い合わせそれ自身のうちに肯定と否定、そうであるか違うか、という対立物を包含している。知がこの包括的な意味で弁証法的であるからこそ、肯定と否定という対立物をはつきりと対象とする〈弁証論〉が存在する。したがって、対立するものについて同一の学が可能かという、外見上はあまりに特殊な問題は、内容的には、弁証論一般の可能性の根拠を含んでいるのである。

アリストテレスの証明論——これは内容からすれば、弁証論を認識の従属的な要素に格下げしたものである——もまた、同じ問い合わせの優位を認識させる。このことは特に、アリストテレス三段論法の成立に関するエルンスト・カップのすばらしい研究³¹³が示した。問い合わせの本質にとつてもつ優位性のなかに、おそらく根本的な仕方で、(本研究全体の出発点となつた) 知にとつての方法概念のあの限界が示される。問う方法、問うに値するものを見いだす方法というのは存在しない。むしろ、ソクラテスの例が教えるように、そのためには無知の知が重要である。ソクラテスの対話術 (Dialektik) は相手を混乱させて無知の認識に導くことにより、問うための前提を作り出す。問うて知ろうとするときはいつでも、無知の知から出発する必要がある——しかも、このことは、特定の問い合わせと導くのは特定の無知であるという仕方で起こるのである。

プラトンは知らないことを知るという困難の本質がどこにあるのかということを、すばらしい描写のな

かで示した。自分の無知を告白するのが難しいのは、支配的な意見の力に抗してそれが告白されるからである。支配的な意見は問い合わせを抑圧するものである。意見には、ひとびとのあいだに広がっていく独特な傾向が内在する。意見はつねに、一般的な意見であろうとする。これはギリシア語でもそうなのである。ギリシア語で「意見 Meinung」に相当する言葉は「ドクサ」であるが、ドクサは会議での一般的な意見から結果する決議をも意味している。いったい、どのようにしてひとは無知を自覚し問うことができるようになるのであるうか。

まずもつて確認されるのは、あることがひらめくように、ひとは無知と問い合わせにいたる、ということである。たしかに、ひらめき (Einfälle) とすることが言われる時は、問い合わせよりも答え、たとえば、なぞなぞの答えに関してである。そして、方法を用いて解決となるような考えにいたることはできない、ということがこのことによつて確認される。しかしながら、同時に、ひらめきはまったく準備なしに起きるのでない、ということも事実である。ひらめきは（それがそこから生じる）未決性の領域への方向を前提としている。だが、これは言い換えれば、ひらめきは問い合わせを必要としている、ということである。ひらめきの本質は、おそらく、なぞなぞの解決のように解決方法が思い浮かぶというよりは、問い合わせが思い浮かんで、未解決の領域に入り込み答えが可能になる、というところにある。ひらめきは問い合わせの構造をもつ。問い合わせにくといるのは、すでに、広く行き渡つた意見の平坦な広がりのなかに入り込んで壊すということである。それゆえに、問い合わせにも、「立てる erheben, stellen」というよりは、「思い浮かぶ einem kommen」、「起る」 *sich erheben, sich stellen* と言うのである。

すでに、経験の否定性が論理的に見れば問い合わせを含意する「しつゝ」とを見た。事実、ひとが経験するのは、

ひとびとからあらかじめ受け取つてもつてゐる意見に組み込めない刺激 (Anstoß) によつてである。^{*161}問うこともまた行為 (Tun) というよりは被り (Erleiden) である。^{*162}問いはひとに迫つてくるのであり、これを避けてなじみの意見に固執するということをもはや許さない。

このことは、もちろん、ソクラテス・プラトンの対話術において問う技法 (Kunst des Fragens) が意識的な操作に高められた、という事実と矛盾するように見える。しかしながら、問う技法には固有の問題がある。すでに見たように、問う技法は、知ろうとしている者、すでに問い合わせをもつてゐる者のものである。問う技法は支配的な意見の圧力を払いのける技術ではない——それはすでに、支配的な見解からの自由を前提としている。それはギリシア人がテクネーについて語つたのと同じ意味で技術なのでは、全然ない。それは真理を認識できるようになる教授可能な能力ではない。^{*163}プラトン『第七書簡』のいわゆる認識論的補遺は、むしろ、対話術 (Dialektik) という特殊な技法の固有性を、教授可能・学習可能なものから際立たすことを、まさに目指している。対話術はだれに対しても議論して勝つ技術ではない。それどころか反対に、対話術を行使する者、つまり、問いつつ真理を求める技法を行使する者は、聴衆の目には、論争で負けているように映る、ということさえありうる。問う技法としての対話術の真価は、ただ、問い合わせを知る者が、問い合わせ (つまり、未決定の状態への方向) をしつかりつかまえていることによつてのみ示される。問う技法は、問い合わせ続ける技法、つまり、それは思考する技法なのである。それが対話術と呼ばれるのは、本当の問答をする技法だからである。

対話をするには、まずもつて、対話者たちが互いに相手を無視して語つてはならない。対話をすることには、したがつて、問い合わせ (応) えるという構造が不可欠である。対話術の第一の条件は、その都度相手

とともに歩むということを確保しておくことである。このことを示すとてもよく知られた例は、プラトンの対話篇で対話相手が始終「はい、おっしゃる通りです」と応じ続けることである。この単調さは裏返せば、積極性でもあって、つまりそれは、問答において話し合われている事柄が内的一貫性をもつてまさに発展していくことである。問答をするとは、対話者たちが目指している事柄に指揮されるようになるとこうこと (sich unter die Führung der Sache stellen) である。問答をするには相手を議論でへこますのではなく、反対に、相手の意見が事柄に照らしてどれほど重要か、ということを実際に検討することである。したがって、対話術は試す技法 (Kunst des Erprobens) ⁽³⁴⁾ である。だが、試す技法とは問う技法である。というのも、すでに見たように、問うとは暴露し未決定の状態におくことだからである。流布している意見の安定性に対して、問いは事柄をその可能性に関して宙づり状態におく。問う〈技法 Kunst〉をもつ者は、支配的な見解による問い合わせの抑圧に対しても抵抗する仕方を知っている者である。この技法をもつ者は、ある見解を支持するあらゆることを、自ら探し出そうとするであろう。対話術の本質は、言われた事柄の弱点を突くのではなく、その本当の長所を生かすことにある。ここで考えられているのは、弱い意見をも強い意見に変えられる論法や話術ではなく、言われたことをその内容から強化できる、思考する技法である。

そのような強化の技法が比類ないアクチュアリティをもつてているのは、プラトンの対話篇のおかげである。というのも、そのように強化されると、言われた事柄はつねに、それがもちうる最高の権利と真理を獲得し、そして、その見解の意味の妥当性を制限するすべての反対論を超えるからである。そこでは明らかに、不間に付されて放置されることはない。というのも、認識しようとする者は、單なる支配的

な意見で満足してはならない、言い換えれば、疑わしい支配的な意見を避けたてはならない、からである。議題になつてゐる事柄の真理が最後に現れるまで弁明するよう求められるのは、つねに、語る者自身である。ソクラテスの対話の産婆術的生産性、彼の言葉の助産術は、対話に加わつてゐる人間たちにたしかに向けられているのであるが、しかし、それはただ、彼らが述べる意見に依拠している。意見として言われた事柄の内在的な帰結が対話のなかで展開されるのである。対話のなかで眞実として現れるのは、『わたし』の意見でも『あなた』の意見でもないロゴス、したがつて、(対話者たちがつねに無知な者であり続けなければならないほど) 対話者たちの主観的な意図をはるかに超えるロゴス、である。対話をする技法としての対話術は、同時に、ある観点の統一性において総覽する (*synthesis of the various points of view*) 技法、つまり、共通に指示示されているものを明らかにしていく作業としての概念形成の技法である。問うて答え、与えて受け取り、話がすれ違つたり互いに一致したりといった形で、言語は意味を伝え合うようになる。これがあまさに——文字による固定と命題に対する——対話の特徴なのである。文字による伝承に対しても巧みに意味を伝え合えるようにすることが、解釈学の課題である。解釈学の課題がテクストとの対話として理解されるとき、それは単なる比喩以上のものである——それはある原初的なものの想起なのである。解釈が言語のなかで遂行されテクストとの対話が起きるということは、テクストが異質な媒体に移し入れられるということではなく、反対に、原初的な意味の伝達が回復されるということである。文字で伝承されたものは、それがおかれている疎外状態から引き出され、生き生きと現前する対話(対話の根源的な遂行様式はつねに問い合わせて答える)へと呼び戻される。

このようなわけで、解釈学的現象の解明のために問い合わせとの関係を前面に出す場合にも、プラトンを引き

合いに出しが可能なのである。プラトン自身において解釈学的現象がある仕方すでに現れていたといふことを考へると、ますますそれは正当だと言わなければならぬ。文字に対するプラトンの批判は、当時のアテナイにおいて詩や哲学の伝承が文書化されつあつたという事実がそこに告知されているという観点からも、一度評価されてしかるべきではないであろうか。プラトンの対話篇を読むと、ソフィストの弁論で行なわれてきたテクストの〈解釈〉、特に教授目的の詩の解釈は、プラトンの反発をあえて呼ぶようなものであつた、ということがわかる。そのうえ、プラトンがロゴス（言語）の弱み、特に書かれたロゴスの弱みを、彼独特の仕方で対話を創作することによつて克服しようとした、ということもわかる。ディアローグという文学形式は言語と概念とを、対話の根源的な運動に差し戻す。言葉はそれによつて、独断的な誤用から守られるのである。

対話の根源性は、問い合わせの対応が隠れるような派生的な形態においても示される。たとえば、手紙のやりとりは中間的な現象として興味深い。それは話のすれ違いから最終的に合意へといたる運動を、いわば無理に引き延ばして歪めてしまうような種類の、文書による対話である。手紙のやりとりのコツは、文字に記された言明が論文になるようにするのではなく、通信の相手が受け取れるようにするにある。だが、それは同時に、逆に、文書で言われたことがもつ決定性の度合いを正しく保持し実現することもある。手紙の発送を返信の受け取りから分離するタイムラグは、単なる外的な事実ではまったくなく、手紙のやりとりを書記性の特別な形式として本質的に特徴づけるものである。したがつて、手紙が届くまでにかかる時間の短縮は、この伝達形式を強めるものではなく、それとは反対に、手紙の書き方を衰退させるものである。

だが、問い合わせの関係としての対話の根源性は、哲学的方法としてのヘーゲルの弁証法のような、とても極端な場合にもなお、現れている。思想の規定性の全体を展開することがヘーゲル論理学の目標であったが、これはいわば、近代的〈方法 Methode〉という壮大なモノローグのなかに、対話者たちがその都度実現する意味の連続性を包括する試みである。もしヘーゲルが抽象的な思想規定性を解凍して生氣を与えるという課題を自らに課すならば、それは『論理を言語の遂行様式のなかへと、概念を（問い合わせる）言葉が意味する力のなかへと、溶かし込んで戻す』ということを意味する——それは弁証法（対話術）の本来のあり方を想起させるものであった。その想起はみごとであったが、依然として成功していない。ヘーゲルの弁証法は、眞の対話においてその都度次第次第に熟してくるものを、先走って実行しようとした思考のモノローグである。

β 問いと答えの論理

そこで、解釈学的現象も対話の根源性および問い合わせの構造をもつていいという確認に立ち戻ろう。伝承されたテクストが解釈学の対象となるということは、すでに、テクストが解釈者に問い合わせを立てることを意味する。その限りで、解釈は、解釈する者に立てられた問い合わせへの本質的な関係をつねに含んでいる。テクストを理解することは、この問い合わせを理解することである。だが、このことは、すでに明らかになつたよううに、解釈者が解釈学的地平を獲得することによつて起こる。この地平は今度は、テクストの意味の方向がそのなかで規定される問い合わせの地平として現れる。

理解しようとする者は、したがつて、問いつつ、テクストに言われている事柄の背後に遡らなければな

らない。語られていることはある問い合わせに対する答えであり、理解する者はその問いかから、その内容を答えとして理解しなければならない。語られていることの背後にそのように遡った解釈者は、当然、語られてることを超えた問いを立てたのである。¹⁶⁶ というのも、解釈者は、可能だつたほかの答えもそのものとしては含んでいる問いの地平を獲得することによつて、テクストの意味を理解するからである。その限りでは、文の意味はそれが答えとなつてゐる問いと相関している、言い換えれば、文そのもので語られてゐる事柄を超えるをえない。精神科学の論理は、こうした考察から明らかなように、問い合わせの論理である。

先にプラトンで問い合わせの論理を考えてきたが、精神科学の論理である問い合わせの論理の準備となつたものはほんのわずかしかない。ほとんどただひとり頼りにできるのが、R・G・コリングウッド¹⁶⁷ である。オックスフォード〈実在論〉学派を才知豊かにして的確に批判することにより、コリングウッドは〈問い合わせと答えの論理 Logic of question and answer〉の思想を生み出したが、残念なことに、それを体系的に詳論するにはいたらなかつた。彼は鋭い感性をもつていて、通常の哲学的批判の根底にある素朴な解釈学になにが欠けているかを見てとつた。特に、彼がイギリスの大学のシステムに見いだした方法、つまり、命題を用いた議論は、鋭い感性的養成にはなるかも知れないが、明らかに、あらゆる理解に含まれる歴史性を見誤つてゐる。コリングウッドは次のように論じる。実際にテクストが理解できるのは、そのテクストが答えであるような問いを理解したときのみである。解釈者はしかし、こうした問いはただテクストからしかえられないでの、したがつてまた、答えの適切さは問い合わせの再構成のための方法上の前提であるので、どこからかひき出してくるこの答えに対する批判は見かけの議論にすぎない。事態は芸術作品の理解の場合と同様である。芸術作品もまた、合意・対応関係 (Adjudication) を前提としてはじめて理解できる。ここでも、

作品を——答えとして——理解しようとして、はじめて、作品がその答えであるような問いをえなければならぬ。事実、これはわれわれがまことに〈完全性の先行把握 Vogriff der Vollkommenheit〉として論じた解釈学の公理である。⁽³⁷⁾

ところで、コリングウッドにとつて、歴史認識の核心はここにある。歴史学の方法は、問いと答えの論理を歴史的伝承に適用することを要求する。人物の歴史的行為がその都度その答えであるような問いを再構成して、はじめて歴史的出来事は理解されるであろう。コリングウッドはトラファルガー海戦と、その基本となつたネルソンの計画を例に出している。この例は、ネルソンの計画が成功裏に実現したからこそまさに、海戦の経過からこの計画が理解できる、ということを示している。これに対して、敵の計画は失敗したという逆の理由で、出来事からはもはや再構成不可能であるという。海戦の経過の理解と、ネルソンが実現した計画の理解はひとつにして同じ過程なのである。⁽³⁸⁾

だが実際には次のことを認めないわけにはいかない。すなわち、問いと答えの論理はそのような場合、それぞれ異なる答えをもつ、ふたつの異なる問い合わせしなければならない。そのふたつの問いとは、ある大きな出来事の経過のなかの意味に対する問いと、この経過の計画性に対する問いである。人間の計画が出来事の経過に実際に対応したときにのみ、明らかに、このふたつの問いは一致する。しかし、この一致は、歴史のなかに行はれる人間として、しかも、まさにそのような人間について語られている歴史的伝承に對して、方法的原則としては主張できない前提である。トルストイが会戦前の戦略会議を描いたことは有名であるが、この話は歴史の本質を、コリングウッドより的確に突いている。すなわち、戦略会議ではあらゆる戦略の可能性が洞察力をもつて徹底的に比較・考量され、あらゆる計画が協議されたのだが、

他方で、クトウーツフ將軍自身は会議中は居眠りをし、その代わり、戦闘まえの夜になつて、兵士たちが配置されている場所を巡回する。^{*168}しかし、クトウーツフは戦略会議の戦略司令官よりも、本来の現実との現実を決定している諸力がわかつているのである。この例から、自分がそこに意味を認める連関を、現実に行はれし計画した人間によつて意図された実態として読み込んでしまう危険に、歴史の解釈者はつねにさらされている、という結論が原則として引き出せる。³¹⁹

この読み込みはヘーゲル的な前提においてのみ正当である。ヘーゲルの歴史哲学は特權的に世界精神の計画を知らされており、この特權的知識に基づいて特定の個人を、その人物の考え方が出来事の世界史的な意味と真に一致する世界史的個人として特別扱いできる。しかし、歴史認識のための解釈学的原則は、このような歴史における主觀と客觀の一致によつて特別扱いされた事例から導き出すことなどはできない。歴史的伝承に対しても、ヘーゲルの教えは明らかに部分的な真理しかもたない。歴史は動機がどこまでも絡み合つてできており、これが計画通りに起きて個人が理解できるというケースは、ほんのときたま狭い範囲でしか起きはしない。ヘーゲルが特權的な場合として記述したものは、個人の主觀的な思考と歴史の経過全体の意味とのあいだの不釣り合いという広大な土台に支えられている。一般的に、事態の推移はわれわれの計画や予期をたえず変更せるものとして経験される。自分の計画にかたくなにしがみつく者は、まさに、自身の理性的判断の無力を思い知らされる。出来事が計画や願望を自分の方から迎え入れるという意味で、すべてのことが「おのずから」起ころる稀な瞬間が存在する。そのときは、たしかに、すべては計画通りに運んだと言える。しかし、そのような特殊な経験を歴史の全体に適用することは、不当な拡大と言うべきであつて、われわれの歴史経験に例外なく矛盾する。

コリングウッドは解釈学理論のために問い合わせの論理を用いたが、これはいまや彼がこの不当な拡大適用を犯しているがゆえに疑わしいものとなる。文字による伝承の理解そのものは、われわれがそこに認めめる意味と著者が思い浮かべていた意味の一貫性を単純に前提としてかまわないような類のものではない。⁽²⁰⁾ 一般に歴史の出来事は、歴史のなかで行為する者が自分で思い浮かべていることとの一致を示さないが、それと同じに、テクストの意味がおよぶところは一般に、著者の意図をはるかに超えたところにまで達する。理解の課題はまず第一にテクストそのものの意味に向けられるのである。

これは明らかに、コリングウッドが歴史学的な問いと、テクストがその答えとなるべき哲学的な問いの区別に異論を唱えたときに、念頭においていたことである。これに対してわれわれは、再構成される問いはなにも著者の思考上の体験ではなく、あくまでテクストそのものの意味にのみかかる、ということは押さえておかなければならぬ。それゆえ、文の意味を理解した場合、つまり、文が実際に答えとなつている問いを再構成した場合に、今度は、問う者と問う者の見解を問い合わせることが可能なはずである。問う者とその見解にとって、テクストが答えと誤って思い込まれているだけかも知れないからである。コリングウッドは、テクストがその答えであつたはずの問いと実際に答えである問いの区別を、方法上の理由からばかげていると考へた点で、正しくなかつた。テクスト理解は、テクストが語っている内容を考えるのであれば、一般にそのような区別を含まないという点でのみ、彼は正しい。著者の考への再構成はこれに対しても、まったく別の課題である。

どのような条件があれば、こうした別の課題が立てられるのかを問わなければならないであろう。といふのも、テクストの意味を理解する真の解釈学的経験と比べると、著者が実際に思い浮かべていたことの

再構成は課題を切り詰めていると考えるのがたしかに正しいからである。こうした課題の切り詰めに科学性の美点を見て、理解とは、テクストの成立をいわば反復するある種の再構成であると見なすのは、歴史主義にたぶらかされている。それはあるプロセスを人為的に惹き起こせるときに、はじめてそのプロセスが理解できるという、自然認識で知られた認識理想に従つてゐる。

すでに本書では、⁽²²⁾ 『歴史においては人間は自分自身が作った人間的・歴史的現実に出会うのであるから、この認識理想は歴史においてもつとも純粹に実現される』という、ヴィーコの命題がどれほど疑わしいかを示した。ヴィーコに対してわれわれが強調したのは、歴史家も文献学者も、自分が理解するときには、意味の地平のなかを動いているのであるが、その意味の地平は原理的に完結不可能であることを考慮に入れなければならない、ということである。歴史的伝承は、事態がその後どのように進展したか (Fortgang) ということによつて根本的に規定され続ける (Fortbestimmung) のであり、このことを考慮に入れてはじめて伝承は理解される。同様にして、詩や哲学のテクストにかかる文献学者は、その意味が汲み尽くされないことを知つてゐる。どちらの場合も、伝承されたものが新しい意味の様相において現れるのは、歴史のその後の経緯によるのである。歴史的出来事がその出来事のその後の展開によつて真の出来事となるのと同様に、テクストは理解において新たなアクセントをつけられることにより、眞の出来事へと加えられる。これは、すでに解釈学的経験の内部にある作用史的契機として指摘しておいたことである。理解において意味を出来事に活かし出す、そのことが、理解されるものの歴史的な可能性であると理解できる。のちの世代はどの世代も、現行の世代とはつねに違つた仕方で同じテクストを理解するであろうといふことを、われわれは意識するが、この意識は人間存在の歴史的有限性に根ざしている。それにもかか

わらず、歴史的出来事はその意義がその後も引き続いて繰り返し規定し直されながら、同一の出来事であり続けるように、解釈学的経験にとつては、理解の変転のなかでその豊かな意味が証明されるのは依然として同一の作品である、ということも疑いがないのである。^{*170} テクスト解釈においてその意味を作者の意見に還元することは、歴史的出来事を行為者の意図に還元してしまうのと同じように、不適切である。^{*171}

あるテクストがひとつ答えるような問いの再構成は、歴史学の方法論のみの成果と見なすことは、もちろんできない。むしろ、最初にあるのは、テクストがわれわれに投げかけてくる問い合わせ、つまり、伝承の言葉に心が捉えられること（*Betroffensein*）であって、そのため伝承の理解はいつもすでに、現在が伝承と自らを橋渡しするという課題を含む。したがって、問い合わせと答えの関係は実際には逆転している。われわれに語りかける伝承物——テクスト、作品、痕跡——がみずから問い合わせを立て、それによつて、われわれの考え方を未決状態におく。われわれに立てられたこの問い合わせに答えるためには、われわれは問われている者として、自ら問い合わせにはいかない。われわれは伝承されたものがその答えとなるような問い合わせ再構成しようとする。しかし、この再構成は、それとともに指示されている歴史学的地平を問い合わせによつて超えて出なければ、まったく不可能であろう。テクストが答えとなる問い合わせの再構成そのものが問うということである。こうして問い合わせながら、われわれは伝承から投げかけられた問い合わせを探し求めている。

再構成された問い合わせは、その最初の地平のなかにあり続けることは決してない。再構成において記述される歴史学的地平は、本当に包括的な地平ではないからである。むしろ、歴史学的地平は、問いつつ、また伝承の言葉に捉われているわれわれを包み込んでいる地平によつて、さらに包み込まれているのである。その限りで、つねに単なる再構成以上のことをしているのは、解釈学的な必然である。著者にとつて自

明で、その限りで著者によつて考えられていないことを考え、問い合わせの未決性のなかへと入り込むことは、解釈者にとって絶対に避けられない。こう言つたからといって、恣意的な解釈をはびこらせようというのではない。解釈においてつねに起きていることを明確にしただけのことである。出会つた伝承の言葉を理解するには、つねに、再構成された問い合わせの疑わしさという未決性のなかにおく、つまり、再構成された問い合わせが、われわれにとっての伝承となる問い合わせに移行することが求められる。〈歴史学的〉な問い合わせが単独で現れるということは、いつもすでに、その問い合わせがもはや問い合わせとしては〈生じ〉ていないということである。その問い合わせもはや理解しない態度の結果として残つた産物、そこで立ち止まつてゐる迂路である。⁽²²⁾これに対して、真の理解は、歴史的過去の諸概念 (Begriffe) を、それが同時に解釈者自身の概念的理解 (Begreifen) を含むような仕方で取り戻す。このことは先に、「地平の融合」と名づけた。⁽²³⁾コリングウッドが言うように、なにかがその答えである問い合わせを理解してのみ理解しているのである。本当のところ、そのようにして理解されたものは、われわれ自身の見解から際立つて違つたままであることはない。むしろ、テクストの意味が答えとして理解される問い合わせの再構成は、われわれ自身が問うことへと移行する。テクストはわれわれが現実に行う問い合わせに対する答えとして理解されなければならぬからである。

問い合わせのあいだに示される緊密な関係があるからこそ、解釈学的経験はその眞の広がりを与えられない。理解しようとする者は、テクストで言われていることとの眞理をまだ未決定のままにしておくかも知れない。また、解釈者はまだ多分に、事柄が直接意味していることから目をそらされて、意味がどのようなものであるかと考へることに向かい、それが眞ではなく、たださまざまの意味にとれるのだとしか考へず、その結果、眞理である可能性は宙に浮いたままになつてゐるかも知れない——そのように宙に浮かせるこ

とは、問うことの固有で根源的な本質である。問うことはつねに、さまざまな可能性が宙に浮いて、未決定であることを明らかにする。したがって、ある見解をその内容を考えることなしに理解することがあるのと同じようには、真に問う（Fragen）ことなしに疑わしさ（Fraglichkeit）を理解することはありえない。なにかの疑わしさを理解することは、むしろ、いつもすでに、問うことなのである。問うことは定めることがではなく、それ自身、可能性を試すことであるから、問うことに対しても、試したり、そういうこともありうるといつただけの態度はとりえない。このような問いの本質から、プラトンの対話が実地に示したことが明らかになる。⁽²²⁾ 考えようとする者は自ら問わなければならぬ。たとえ、あるひとが「問おうと思えば、ここで問うことができるかも知れない」と言つたとしても、それはすでに、ただ慎重さか、あるいは礼儀正しさの陰にかくれていても本当は問いかけているのである。

このようない理由で、理解はすべていつも、他者の見解を単にあとづける以上のことをしている。問うことによって、意味の可能性が開かれ、それによって、意味に富んだことが自分自身の考えに受け継がれる。自らが問わない問い、たとえば、時代遅れになつたとか、的外れだと見なされる問い合わせも理解できるというのではなく、ある歴史的前提のもとではどのようにある問い合わせが立てられたのかを理解しているのである。つまり、問い合わせを理解しているといつても、その問い合わせの前提を理解しているのであって、この前提が崩れれば問い合わせそのものも崩れてしまう。たとえば、永久機関の問題を考えればよい。この種の問い合わせの意味地平が開かれるにしても、見かけにすぎない。この種の問い合わせはもはや問い合わせではない。そこで理解されるのは、まさに、そこにはいかなる問い合わせもないということだからである。

問い合わせを理解することは、問い合わせを問うことである。ある見解を理解することは、それがある問い合わせに対する答えとして理解することである。

コリングウッドが問い合わせと答える論理を展開することによって、〈オックスフォード実在論者〉^{*172}が古典的な哲学者を分析する際に前提とした永遠の問題（Problem）や、さらに新カント派が展開した問題史（Problemgeschichte）概念について語るのは、もはや不可能になつた。もしも問題の同一性ということは空虚な抽象であると認識し、問題設定は変化するものだと認めるならば、問題史はそのときに限り、本当の意味で歴史であろう。問題史は歴史の外の視点に立つて『解決のされ方は時代によつて異なつていても問題そのものは同一性を保つと想定できる』¹⁷³と言つただが、そのような視点は、実際には存在しない。たしかに、哲学的テクストの理解はすべて、テクストに認識されていることを再認識するよう要求する。この再認識なしにはなにひとつ理解することにはならないであろう。しかし、再認識をもつて、われわれは、自分がそのなかにおり、そこから理解している歴史の制約の外に出ることはけつしてない。私たちが再認識する問題は、本当に問い合わせを遂行しながら理解しようというのであれば、事実、同じものであるわけではない。同じに見なしてしまるのは、われわれが歴史学的な近視になつてゐるからにすぎない。問題の真の同一性が考えられるといったような、あらゆる視点を超えた視点というのは、まったくの幻想である。いまやその理由が理解できる。問題という概念は、明らかにひとつの抽象作用を文字化したものである。すなわち、問われている内容を、まずなによりもその内容を解明するはずの問い合わせから分離してゐる。問題という概念は抽象的な図式を意味する。実際に動機をもつた真の問い合わせも、こうした図式に切り詰められ、この図式のもとに従属されてしまう。そのような〈問題〉は、動機となつた問い合わせの連関から脱落してゐる。

問い合わせの連関こそ問題に一義的な意味を与えるのである。それゆえこの種の問題は解決不可能である。どのような問い合わせも、本当の動機がなく、また問い合わせとして立てられていなければ、一義的な意味などないからである。

問題概念の由来もまた、このことを示している。この概念は事柄の真理を明らかにしていく〈好意的な反論⁽²⁵⁾〉の領域ではなく、論争相手を驚かしたり、はずかしめたりするための闘争手段として、討論術(Dialektik)の領域に属する。アリストテレスにおいて〈問題Problema〉はそのような問い合わせを表している。この問い合わせが決定できない二者択一として現れるのは、その問い合わせが大きすぎるために、一方の選択肢を支持する根拠も他方の根拠もいろいろあって、根拠をもつて一方を選択できるとは思えないからである。したがって、〈問題〉は、真の問い合わせではない。真の問い合わせであれば、おのずから生じ、またそれによつて意味が生み出されるところから、解答が予示されてくる。〈問題〉は真の問い合わせではなく、意見の選択肢であるから、そのまま手つかずにしておくほかはなく、それゆえ、弁証論でしか取り扱うことはできない。〈問題〉のこの弁証論的な意味は、本来は哲学ではなく、修辞学がふさわしい。問題概念の性質として、さまざまな根拠から一義的な決定を下すことは許されない。このような理由から、カントは、問題概念の使用を純粹理性の弁証論に限つたのである。〈問題〉は「完全に理性の胎内から生まれ出た課題」であり、したがつて、いわば理性そのものの産物であつて、理性はその完全な解決を望むことなどまったくできない。⁽²⁶⁾ 注目に価することだが、一九世紀になると、哲学的な問い合わせの直接的な伝統が崩壊し、歴史主義の出現とともに、問題概念は普遍的な妥当性をもつまでに高められた——これは哲学が行う内容についての問い合わせとの直接的な関係がもはやなくなつたことの印である。このように、歴史主義を前にして哲学的意識「哲学

者〉は当惑したわけだが、それを顕著に示すのは、問題概念という抽象化のなかに逃げ込み、〈問題〉はいつたいどのような〈あり方をしているのか〉という点にまったく問題を見なかつたことである。新カント派の問題史は歴史主義の私生児である。問題概念に対する批判は、問い合わせの論理という手段をもつて導き出されてくるのであるが、これによつて、あたかも〈問題〉が天上の星のように変わらずにあるかのような幻想は、打ち碎かれるに違いない。^{〔28〕} 解釈学的経験についての考察は、〈問題〉を元の問い合わせに変える。問い合わせ、おのずから生じ、その意味を自分の動機から見いだすのである。

問い合わせの弁証法を、われわれは解釈学的経験の構造のなかに発見したのであるが、それによつて、いまや、作用史的意識がどのような意識なのかを詳しく規定することが可能になる。というのも、いま見た問い合わせの弁証法から、理解は対話のような相互関係として現れるからである。たしかにテクストは『あなた』のようには解釈者に語りかけない。われわれ理解を行う者は、テクストを自分のほうから、まず語らせなければならない。しかし、すでに述べたところであるが、そのように理解しつつ語らせるのは、自分をもとにして恣意的に始めることではなく、それ自身さらに問い合わせとして、テクストのなかで予期された答えに関係づけられているのである。^{〔29〕} 答えの予期そのことがすでに、伝承が問う者に手をのばし、呼びかけているということを前提としている。これは作用史的意識の真理である。作用史的意識は、歴史の経験をもつた意識であり、意味の完全な解明という幻を断念することによつて、まさに歴史の経験に向かつて開かれている。この意識の遂行様式は、理解の地平の融合として述べたところであり、それによつて、テクストと解釈者の橋渡しが行なわれるるのである。

さて、以下の論究（第三部）〔訳書第Ⅲ巻〕の基本的な考えは、理解において起きる地平の融合は、言語本来の働きである、という点にある。もちろん、言語とはなにかということは、人間の思索の対象としてはもつとも不分明なもののはひとつである。言語の働きはわれわれの思考に非常に密着しており、言語が働いているときはほとんど対象化されていないので、それ本来の存在を自分のほうから隠している。だが、われわれは、精神科学における考え方を分析するうちに、言語のもつこのように普遍的でもつとも深い謎に近づいてしまった。われわれは、事柄を考究しているうちに、どのような進路をとればよいものか次第にわかつてくるものなのである。対話は、われわれ自身であるから、まず対話を起点に言語の謎に近づく道を探つてみよう。

解釈学的現象をふたりの人間のあいだに起きる対話をモデルとして考察するとき、テクスト理解 (Verständnis) と対話における了解 (Verständigung) という、外見上は非常に異なるふたつの状況のあいだの重要な共通性は、とりわけ次のところにある。すなわち、理解や了解はどのような場合にも、理解する者の前におかれた事柄を念頭においている。対話者がその相手とある事柄について理解し合うように、解釈者もまた、テクストから語りかけられる事柄を理解する。事柄の理解は言語的な形態をとつて起こらざるをえない。しかも、それは理解された内容が事後的に言語に捉えられるというのではなく、むしろ、事柄を前におくのがテクストであろうと対話の相手であろうと、理解は事柄そのものが言語にいたる（話題に上る das Zur-Sprache-kommen）^{*174} という仕方で行なわれる。それゆえ、われわれはまず本来の対話の構造を追究して、テクスト理解というもうひとつの対話の特殊性を際立たせてみよう。われわれは先に、問い合わせ解釈的現象を構成する上で重要なことを対話の本質をもとに明らかにしたが、今度は、それとは逆に、

問い合わせの根底にある対話の言語性 (Sprachlichkeit) が解釈学的契機となつてゐることを跡づけることにする。まず、なにかが言葉の形をとつて現れてくる、そうした言語というものが、対話者のどちらも自由にできる所有物ではない、ということを確認しよう。対話はいずれも共通の言語を前提としている。あるいは、対話が共通の言語を形成するのである。対話においては、中心になにかがおかれている。ギリシア人が言ったようにそのなにかに対話者が参加し、またそれについて互いに言葉を交わすのである。対話者は対話のなかで事柄に関して了解し合うようになるが、このことは当然のことながら、対話のなかで、ある共通の言語を作り出す努力がまず行なわれるということを意味している。これは道具を調整するといった外的な過程ではないし、それどころか、対話者が互いに折り合いをつけると言つたのでは、まったく正しくない。むしろ、成功しつつある対話では、対話者はともに、両者を新しい共通性へと結びつける事柄の真理のもとに、いつしか行き着くのである。対話における了解とは、互いに相手をかわしたり、自分の立場を押し通したりすることではなく、³²⁹共通なものへと変身することである。この共通なものなかでは、だれしも以前のあり方に留ることはない。

原注

第一章第1節 a

(一) アウグスティヌス『キリストの教説 De doctrina christiana』の項を参照されよ。最近のものとしてゼーハー、ヘルツィヒが『過去・現在の宗教辞典 (RGG)』に書いた「解釈学」の項目を参照されよ。Gerhard Ebeling, "Hermeneutik", in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. Auflage, Tübingen, Mohr, Bd. III (1969), S. 242-262. * 加藤訳 (教文館, 一九八八年)。

* ハーゲニッケ (Gerhard Ebeling, 1912-2001) ガタマーと親交があつたアルトマハ学派の神学者。チャーチハーゲン大学教授・チューリヒ大学教授などを務めた。アルトマハの自己理解概念には批判的で、現前する過去でも伝統を自己理解や決断に先行させた。教会史は聖書の再解釈の歴史であるを主張した。著書 Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, München, Albert Lempp, 1942; Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem, Tübingen, Mohr, 1954. Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen, Mohr, 1959. Wort und Glaube, Tübingen, Mohr, 1960 ff. Wort Gottes und Tradition: Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964 等々。

(二) W. Dilthey, "Die Entstehung der Hermeneutik", in: Gesammelte Schriften, von W. Dilthey, Bd. V, Leipzig, B. G. Teubner, 1924, S. 317-338. * 外玉訳 (『トマールタイ全集』第三卷, 法政大学出版局, 1990年, 八四三-八七一頁) 「私の後、私の論文の、ハイセンタイの博識を示す元原稿が、『ハコライターマハヘイ』第二卷第三分冊の上に保管された。これに関する私の評価は著作集第一巻を参照。"Nachwort zur 3. Auflage", in: GW 2, S. 449-478; S. 463 f. * In: WM (3. und 4. Auflage), S. 513-541; S. 527 f.] * ガタマーが、この「福音書」即ち「解釈学の成立」は『ハコライターマハヘイ』の部分の要約であると述べる。W. Dilthey, "3. Abt.: Das hermeneutische

System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik", in: Leben Schleiermachers, Berlin, Walter de Gruyter, 1966, II. Bd.: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Auch in: Gesammelte Schriften, Bd. XIV, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, S. 595-787.『ハーバート・アーヴィング』第一卷(同時に『ハイルトイ全集』第一巨巻として刊行)が、一九六六年の版では第一分冊と第二分冊に分冊されたいたが、一九八五年の全集版では一冊に統合された。問題の第三部「ショライアーマッハーの解釈学的体系——彼以前のプロテスタンント解釈学との対決において」は第二分冊に収められた。

(3) ルターの聖書釈義の解釈学的諸原理は、K. ホル (Karl Holl) 以後、特に G. ハーベンハグが詳細に究明した。

Gerhard Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung: Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, München, Kaiser, 1942. (*Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962; Tübingen, Mohr, 1991) und "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik", in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Bd. 48 (1951), S. 172-230.最近の著書は、"Wort Gottes und Hermeneutik", in: ZThK, Bd. 56 (1959), S. 224-251 (*Auch in: Wort und Glaube, S. 319-348).本書では、ルターの解釈学的原理を浮かび上がらせる。十八世紀における解釈学の歴史化を明瞭にするための概略的な叙述で満足せざるをえな。

「聖書のみ sola scriptura」による原則固有の問題性について、G. Ebeling, "Hermeneutik", in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, Bd. III, S. 242-262. 「神の言葉」を参考する。G. Ebeling, "Hermeneutik", in: Hermeneutische Theologie?, in: Wort und Glaube, Bd. II, Tübingen, Mohr, 1969, S. 99-120. ここへ私の論考 "Klassische und philosophische Hermeneutik", in: GW 2, S. 92-117 を引用する。Philosophische Hermeneutik, hrsg. von H. G. Gadamer und G. Boehm, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976.]

* ヘル Karl Holl (1866-1926) 近代的なルター研究の先鞭をつけたマルコの神学者。『ヘッセンナーバーの立場から』(二十世紀初頭のルター・ルネサンスを担当した著者 Was verstand Luther unter Religion?, Tübingen, Mohr, 1917. Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus, Tübingen, Mohr, 1922. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Tübingen, Mohr, 1928 など)。

(4) 頭 (caput) や四肢 (membra) の比喩せりやくべじゆふ記さだれ。*マテウス・アリウス (Matthias Flacius Illyricus,

1520-1575) イエーナ大学新約聖書学教授。「宗教改革者たちおよび人文主義者たちの解釈学的な諸原則を集約し、これに即して解釈の具体的な方法を確定」(麻生建『解釈学』すみれむら)、プロテスタント宗教史を基礎づけた。著書 Catalogus testium veritatis (1556), Clavis scripturae sacrae seu de sermone sacrarum litterarum (1567), Glossa-compendiaria in Novum Testamentum (1570) など (The Columbia Electronic Encyclopedia などによる)。

(5) 体系概念の成立は、明らかに、解釈学の成立と同じ神学的状況に基礎をおく。この点でとても啓発的な論考は、O・リッチュル『学術的言語用法史と哲学的方法論における体系と体系的方法』である。この研究によれば、プロテスタント神学は、教義の伝統を百科全書的に加工しようとせずに、キリスト教的な教説を、聖書の決定的な箇所 (loci communes) に基づかせようとしたからこそ、体系としてまとまつたのだという。——こうした確認は、のちに一七世紀になつて〈体系 System〉という術語が哲学に登場したことを考えれば、倍に啓発的である。このところから、スコラ哲学の学問全体といふ伝統的構造に、新自然科学といふ新しいものが割り込んできた。この新しい要素は、哲学が体系へとつなわち旧と新との調和へと向かうように強いた。体系概念は、これ以後、哲学にとって方法上不可欠な装備品となつたわけだが、その歴史上の起源は近代初頭における哲学と科学の分裂にあつた。また、こうした哲学と科学との分裂が、それ以降、哲学にたえず課題を負わせたからこそ、体系概念は哲学に対する自明の要求として現れた。Otto Ritschl, System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und in der philosophischen Methodologie, Bonn, A. Marcus u. E. Webers, 1906.

「体系」という語の歴史について——初出はトヘルマ『ヒューマニズム』(991e) に求められ、ノリドは「体系 sus-thma」と云ふ言葉は「数字 ἀριθμός」や「音階 ἡχούσια」などの関連で登場する。それゆえりの言葉は、数字や音の関係から天空の秩序へと移植されたようである (Vgl. Stoicorum veterum fragmental, II, 168, 11 pass.)。やがてには、ヘラクレイトスの「音階 ἡχούσιος」概念 (VS = Vorsokratiker 22 B 54) を考へてゐる。つまり不協和音は調和的音階のなかで〈克服〉される。分裂したものがもとよりもどらう考へ方は、天文学の〈体系〉概念にも哲学の〈体系〉概念にも見いだせる。

* 水野訳「エピノミス」(『アリストン全集』第一四巻) 六〇頁。“System”, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, S. 824-826; S. 825. Stoicorum veterum fragmenta colligit Ioannes ab Armin, ed. by Hans Friedrich

August von Arnim, Lipsiae, Teubner, 1923-1933.]

- (6) リチャード・シモン（Richard Simon, 1638-1707） ハーナスのカトリック・オルトワ祭司祭で、ヤーセ五書を歴史批判的に分析してその不確実性を明らかにし、聖書はカトリックの教義なしには理解できないことを示すやうとした（麻生建『解釈学』などによる）。著書 *Histoire critique du Vieux Testament*, 1685. *Histoire critique du Texte du Nouveau Testament*, 1689. など。

(7) ゼムラーは、「」のような要求を立てたのが、もちろんまだ、聖書の救済的意味に役立つのだと考えていた。ところでも、歴史学的に理解するひとは、「」の対象について、変化した時代と異なる状況に生きるひとが、あたかも自分たちの隣で要求するよくなつた仕方で語る」といふやうな（G. Ebeling, "Hermeneutik", in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., Bd. III）からである。だから、歴史学は適用（applicatio）に役立つ。

(8) 「」の点を指摘はしたが別の評価を下したディルタイは、一八五九年に次のように記している。「文献学と神学と歴史学と哲学が……まだ、われわれが今日なじんでいるよには区別されではないなかつた点は、注目すべきであらう。なにしろ、ハイネがはじめて単独の学科としての文献学に余地を与えたとしたら、ヴォルフがはじめて文献学の学生として登録したのであるから。」 Der junge Dilthey: Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852-1870, zusammengestellt von Clara Misch, Leipzig / Berlin, Teubner, 1933, S. 88. *伊藤・大石・斎藤・舟山訳（日本ディルタイ協会「ディルタイ研究」第一回[昭和11年]～11回[昭和11年]）一四七頁以下。

*ハイネ Christian Gottlob Heyne (1729-1812) ケットインゲンのプロテスタント系古代学者。神話を作り話ではなく、人類史の証言として研究する「」、他人の証言の真理性を認識し吟味することを、結局解釈技法のすべてが目指し「」（Walch, Philosophisches Lexicon）からである。ベンツレマイの場合も同じである。彼は文献学者に「唯一 Graecos primordia, 1799 など） (<http://www.bautz.de/bbkl/>など) による。

(9) その当然の結果として、クリスティアン・ヴォルフとその学派は〈普遍的な解釈技法〉を哲学に数え入れた。「」他人の言説を理解する「」、他人の証言の真理性を認識し吟味することを、結局解釈技法のすべてが目指し「」（Walch, Philosophisches Lexicon）からである。ベンツレマイの場合も同じである。彼は文献学者に「唯一

の導き手を理性——著者の思想が放つ光明と説得力ある力——「ヒセム」と述べている (Max Wegner, Altertumskunde Freiburg K Alber 1951 S 94)。

*J. G. Walch, Philosophisches Lexicon, Leipzig, Verlegts J.F. Gleditschens seel. Sohn, 1726, S. 165; Bristol, Thoennes Press, 2001, photomechanischer Abdruck der 2. Auflage (1733) S. 167.

hoenmes Press, 2001, photomechanischer Abdruck der 2. Auflage (1/33), S. 167.

*リチャード・ベントン、Dissertations on the Antislavery Measures of Richard Bentley, 1662-1742, 1711年。著書は、アーヴィングの古典学者、批評家。

(10) ... upon the episodes of racial conflict, financial market nervousness, and economic depression, which have been the chief causes of the present financial crisis.

の「主観的側面」を解釈する可能性を検討してゐる（“Hermeneutik und Kritik” in: Sämtliche Werke, I. Abt.: Zur

Theologie, Bd. 7, S. 151)。」の事実は歴史学的思考の勝利の徵候をよく示してゐる。*Fr. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, S. 181.

だから、グーコンは自身の新しい方法を自然の解釈 (*interpretatio naturae*) と理解してゐる。本書原文三三一頁（＊本訳書本卷五四〇頁、著作集版三五三頁以下）参照。「E・R・クルティウス『ヨーロッパ文学とラテン中世』およびE・ロータッカー『自然とこう書物』」を参照。E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, Francke, 1948, S. 116 ff.（＊南大路・岸本・中村訳『ヨーロッパ文学とラテン中世』（みすず書房、一九七一年）四六四頁以下）E. Rothacker, Das "Buch der Natur": Materialien und Grundsätzliches zur Metapherengeschichte, hrsg. von W. Perpet, Bonn, Bouvier, 1979.]

J. M. Chlademius, Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften, 1742. * Düsseldorf, Siern, 1969. "(8. Kap.) Von Auslegung Historischer Nachrichten und Bücher", in: Seminar: Philosophische Hermeneutik,

hrsg. von H.-G. Gadamer und Georg Boehm, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, S. 69–79.

*クテニウス Johann Martin Chladenus, 1710-1759 ルター派のドイツの歴史家・神学者。ライプツィグ大学古代学教授、エアランゲン大学教授を歴任。解釈学を文献学などから区別した。また、歴史記述を歴史的事実を単純に反映するものとする古い考えに疑問をはさみ、記述した人間の視点から選択されるものとした。著書 *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig, 1752; Wien, Hermann Bohlau Nachf., 1985 など (<http://www.bautz.de/>)

bbkl/ばぶるじゆめ。

- (13) →・カアハニヨモヘト注目された。彼の三巻本の『理解』は完全にドイルタイの地平に立つてゐる。
Joachim Wach, *Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, Tübingen, Mohr, 1926-1933.
- (14) ナレは間違になく、ゼムラーに当たるやうである。注(7)で引用した彼の言葉は、彼が要求した歴史学的解釈があくまで神学の立場から考えられたことを示してゐる。
- (15) 「D・ヘーシュなどは、私が理解と解釈を一緒にしてこなす批判したが、私はシュライアーマッハーそのやから証拠を挙げるやうであった。「解釈が理解と異なるのは、まことに、声に出された話と内面の話の違ひで」かな。」——」のふたな見解は、思考の言語性の問題一般に対しても、の帰結を有する。Friedrich Schleiermacher, *Sämtliche Werke*, III. Abt.: Zur Philosophie, Bd. 3., S. 384, auch in: Seminar: *Philosophische Hermeneutik*, hrsg. von H.-G. Gadamer und G. Boehm, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, S. 163. *Schleiermacher, *Hermeneutik*, und Kritik, hrsg. von M. Frank, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, S. 343. Eric Donald Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven / London, Yale University Press, 1967, S. 253.]
- (16) ハルネスティカリの解釈の精妙を理解の精妙とい対等におこた。Johann August Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti*, Leipzig, 1761, S. 7.
- (17) J. J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723), S. 2. *Vgl. Johann Jacob Rambach, "Erläuterung über seine eigenen Institutiones Hermeneuticae Sacrae" (1723)", in: Seminar: *Philosophische Hermeneutik*, hrsg. von H.-G. Gadamer und Gottfried Boehm, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, S. 62-68.
*ヨハネス・ラムバッハ (Johann Jakob Rambach, 1693-1735) は大学教授、ギーザハ大学教授を歴任。聖書の理解にあたり聖書記者の魂の状態への没入を重視した敬虔主義の神学者 (麻生建『解釈学』)。ガタマーはハバハムの敬虔主義解釈学が理解の契機として適用を加えた点に注目してゐる。本訳書本巻 (第一部) 第II章第2節冒頭参照。
- (18) Friedrich D. E. Schleiermacher, "Hermeneutik", § 15 und 16. In: *Sämtliche Werke*, I. Abt.: Zur Theologie, Bd. 7, S. 29 f. *Auch in: Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977,

S. 92. *ハナクトイターマッハーニジヤレゼ、リルーズな実践は、従来からあつたが「觀察の寄せ集め」になつてした特殊解釈学（聖書解釈学や法解釈学など）に、厳格な実践は彼が目指す「一般解釈学」に対応する。

- (19) Fr. Schleiermacher, Sämtliche Werke, I. Abt.: Zur Theologie, Bd. 7, S. 30. *Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, S. 92.

- (20) Fr. Schleiermacher, "Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch", in: Sämtliche Werke, III. Abt.: Zur Philosophie, Bd. 3: Reden und Abhandlungen, S. 350. *原文は"S. 390" であるが "S. 350" と記す。Auch in: Hermeneutik, hrsg. von Heinz Künnele, Heidelberg, C. Winter, 1959, S. 129 und in: Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, S. 314 und in: Seminar: Philosophische Hermeneutik, hrsg. von H.-G. Gadamer und G. Boehm, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, S. 131–165; S. 136.

(21)

[Fr. Schleiermacher, Sämtliche Werke, III. Abt.: Zur Philosophie, Bd. 3: Reden und Abhandlungen, S. 352 f. Seminar: Philosophische Hermeneutik, S. 177 f. *原文は"S. 392" であるが "S. 352 f." と記す。"Seminar, S. 177" せんがタマハターネじよゑハナクトイターマッハーニの弓用。ハナクトイターマッハーニ自身の文章の該当箇所は "S. 138"。Hermeneutik, hrsg. von H. Künnele, C. Winter, 1959, S. 131. Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, S. 316.]

- (22) [ミ・ハナクが私の論述に対する批判いやに対する私の応答について行なった批判いやに対する私の応答について]『著作集』第一卷 (GW2) 卷頭論文「現象学と弁証法のあいだ」を参照のりム】 *カタマーのりの論文じよゑむ、心理学的解釈はショウハイアーマッハーニが寄与した独自なものであり、ハナクのよへに過小評価されるべきではない。また、『真理と方法』などで問題とされたのは、ショウハイアーマッハーニの全体ではなく、その後の解釈学においてショウハイアーマッハーニが及ぼした影響であることを。H.-G. Gadamer, "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik", in: GW 2, S. 3–23; S. 13 ff.

- (23) ハナクトイターマッハーニ解釈学に関するわれわれの知識は、従来、彼のアカデミー講演（一八二九年）リュッケ (Friedrich Lütke) が編纂した解釈学講義に基づいていた。後者は一八一九年の草稿、および、特にハナクトイターマッハーニ

マッハー晩年十年間の講義筆記録によつては、このようない外的事情だけからもわかることがある。しかしながら、わかれわれが知るシユライアーマッハーの解釈学理論は——Fr.・シユレーゲルと交流していた彼の実り豊かな初期ではなく——彼の晩年の思想の所産である。彼の理論は——特にディルタイを介して——歴史的な影響力をもつよくなつた。上記の私の論議もこれらテクストに出发点をとつて、その本質的な傾向を明らかにしようとするものである。しかしながら、リュツケの編纂作業には、『シユライアーマッハーの解釈学思想のある展開を示唆し、それだけで関心をひくモチーフ』がまったくないというわけではない。私の刺激で、ハインツ・キンマーレはベルリンのドイツ・アカデミー所蔵の遺稿を新たに徹底的に検討し、批判校訂版を序論を付して『ハイデルベルク科学アカデミー論集』に公刊した（一九五九年度第二論文）。そこにも引用されている自身の博士論文のなかで、キンマーレはシユライアーマッハー解釈学の発展の方向を確定しよへとこゝへ、興味深い試みを行なつてはいる。『カント研究』における彼の論文を参照のこと。[キンマーレによると]新版に關して言えば、(M・フランクによつて新たに入手しやすくなつた)リュツケの編集のむのよりも読みにくうだけに、かえつて信憑性があら。

*アカデミー講演 Fr. D. E. Schleiermacher, "Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Ane deutungen und Asts Lehrbuch" (=Akademierede, 1829), in: Sämtliche Werke, III. Abt.: Zur Philosophie, Bd. 3: Re den und Abhandlungen, hrsg. von L. Jonas, S. 344-386.

*リュツケが編纂した解釈学講義 Fr. D. E. Schleiermacher, Sämtliche Werke, I. Abt.: Zur Theologie, Bd. 7: Hermeneutik und Kritik, hrsg. von Friedrich Lütke, Berlin, Reimer, 1838.

*キハマーレの新版 Fr. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik, (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jg. 1959, 2. Abhandlung), hrsg. von Heinz Kümmerle, Heidelberg, C. Winter, 1959; 2., verbesserte und erweiterte Auflage, 1974. 久野 [他] 訳『解釈学の構想』(以文社、一九八四年)。この邦訳は最初の一「篇だけを訳す」トカドの講演を含む。

*キハマーレの博士論文他 Heinz Kümmerle, "Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenhang seines spekulativen Denkens", Maschinenschr., Heidelberg, Dissertation, 1957. H. Kümmerle, "Das Verhältnis Schleiermachers zum transzendentalen Idealismus", in: Kant-Studien, Jg. 51, H. 4, 1959/60, S. 410-426.

*ミ・トトハタニムエリヲシケ版の再版 F. D. E. Schleiermacher, "Hermeneutik und Kritik", in: Hermeneutik

und Kritik, hrsg. von M. Frank, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, S. 69–306.

(24) Schleiermacher, Sämtliche Werke, I. Abt., Bd. 7, S. 262. *Fr. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, S. 236. 「新約聖書記者の個人的な特性は況々にせば既述の如きの如き、最高の課題、即ち、彼心に於ける共通の生を……とて完全な仕方で捉えねり」と能じる。

(25) Schleiermacher, Sämtliche Werke, I. Abt., Bd. 7, S. 83. *F. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, S. 127.

(26) Schleiermacher, Sämtliche Werke, III. Abt.: Zur Philosophie, Bd. 3: Reden und Abhandlungen, S. 355, 358, 364. *

F. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank; S. 318, 321, 326.

(27) Philipp August Boeckh, Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaft, hrsg. von Bratuschek, 2. Aufl., 1886, S. 10.

(28) ディルタイは詩人の想像力について研究した際に「それを表すものとして〈印象点Eindruckspunkt〉」と表現を導入し、その表現をせりやかに藝術家から歴史家に転用してゐる（W. Dilthey, "Die drei Epochen der modernen Ästhetik", in: Gesammelte Schriften, Bd. VI, S. 242–287; S. 283. *澤棚訳(岩波文庫、一九六〇年)七七頁)。

精神史の觀点の如きで行なわれたりの転用の意味について、「あくまで體究しきべ。」転用の基盤をなすのは、ハコライアーマッハーの生の概念であら。「生のあらわし」では、それが何かの機能と部分とが結び合われてゐるのみならぬ。」「決断の萌芽」にてこれを参照。Schleiermacher, Sämtliche Werke, I. Abt., Bd. 7, S. 168.

*Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, Frankfurt, 1977, S. 196 f.

(29) Friedrich Schleiermacher, Dialektik, hrsg. von Rudolf Odebrecht, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1942, S. 569 f. *Dialektik, hrsg. von Manfred Frank, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2 Bde., 2001; Bd. 2, S. 6. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, Suhrkamp, S. 413.

(30) Schleiermacher, Dialektik, S. 572. *hrsg. von Manfred Frank; Bd. 2, S. 8. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, S. 127.

titk, hrsg. von M. Frank, S. 415.

(32) Friedrich Schleiermachers Ästhetik, hrsg. von Rudolf Odebrecht, Berlin, W. de Gruyter, 1931, S. 269.

(33) Schleiermacher, Ästhetik, S. 384.

(34) Schleiermacher, Sämtliche Werke, I. Abt., Bd. 7, S. 146 f. * Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, S. 169.

(35) Schleiermacher, Sämtliche Werke, I. Abt., Bd. 7, S. 33. * Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, S. 95.

(36) H. ベッヂは本書刊行後、ロマン主義解釈学の初期の歴史を野心的に精密に解明した。Hermann Patsch, "Friedrich Schlegels "Philosophie der Philologie" und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik", in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Bd. 63 (1966), S. 434-472°. * その注は第三版になれば、古くからの代わりに加えられた新しい注である。第一版では次のようになっている——「キハマーレの新版からは、」の逆説的な定式（本書で以下その由来が調査される）がショライアーマッハーの晩期に属する」とがわかる。キハマーレはショライアーマッハーが文法的・弁論藝術的伝統から離れて心理学へと向かつたのではないかと推測しているが、定式が現れる時期は「それにはよく適合する（キハマーレの序文一四頁を参照）」。Fr. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik, hrsg. von H. Kimmerle, Heidelberg, C. Winter, 1959, S. 14.

(37) 作者の自己解釈を解釈の規範として用いるのが今日の習慣であるが、それは誤った心理学主義 (Psychologismus) の帰結である。他面で、〈理論〉、たゞえば音楽の理論や詩学・修辞学の理論、が正当な解釈規範となる確度がより多くなる。「私の論考「現象学と弁証法のあらだ」を参照。"Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik", in: GW 2, S. 3-23.]

(38) Heymann Steinthal, Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, Berlin, 1881.

(39) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 335. * 石山訳「解釈学の成立」(法政大学出版局、1910年、八四一～八七二頁) 八六八頁。

(40) Otto Friedrich Bollnow, "Was heißt, einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?", in:

Das Verstehen: drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften, Mainz/Rhein, Kürchheim, 1949, S. 7-33.

*Auch in: Studien zur Hermeneutik, von O.F. Bollnow, Freiburg / München, Alber, 1982; Bd. 1, S. 48-72. 小笠原・田代訳『理解する——精神諸科学の理論のための二つの論文』以文社、一九七八年。小笠原訳(『解釈学研究』、玉川大学出版部、一九九一年)四七~六八頁。

(41) Fichte, Werke, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Veit, 1845-1846; Bd. VI, S. 337. *『学者の使命に関する数講』(Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, Leipzig, 1794)の第五講義。宮崎訳(岩波文庫、一九四〇年)八六頁。隈元訳(『ハイリヒ全集』第二三一卷、哲書房、一九九八年)五五頁。

(42) Kritik der reinen Vernunft, B 370.

(43) 「ハーネカー(Martin Redeker)は、ディルタイの『シュライアーマッハーの生涯』新版の序言(II 1, S. LIV)

のなかで、カハーネヒトヤヒテに加えて、同時代のヘルダーの証言(神学研究にかかる書簡5, Teil 1781, Herder,

Sämtliche Werke, Bd. XI S. 163)を取り上げ、やがてには初期のルターの言ひ回しにも触れてゐる。これはあるの注

(46) やく引用してある。「アリストテレスがどのように彼の哲学において神学に適切に仕えたかを見よ。やへすれば、彼自身望んだよりはなにせよ、彼の哲学はよりよく理解され、また適用される。」*Luthers Werke in

Auswahl, hrsg. von Otto Clemen, Berlin, W. de Gruyter; Bd. 5; Der junge Luther, S. 416.]

(44) Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Werke, Bd. I, S. 485. *Versuch einer neuen Darstellung

der Wissenschaftslehre (1797/98), (Philosophische Bibliothek 239), hrsg. von Peter Baumanns, Hamburg, F.

Meiner, 2. Auflage, 1984, S. 65 f. 鈴木訳(『ハイリヒ全集』第七卷、哲書房、一九九九年)四三五頁。

(45) Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Werke, Bd. I, S. 479 Ann. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1984, S. 59. 鈴木訳(『ハイリヒ全集』第七卷、哲書房、一九九九年)四二七頁以下。

(46) ありがたいことに、ボルンカムは、文献学の作業技法とボルノーが思つてゐるの定式が、論争的になにかを批判するところ自然と現れるところとを、うまい例を用いて説明してくれた。アリストテレスの運動概念を三位一体に適用したあと、ルターは次のように述べてゐるといふのである。すなわち、「アリストテレスがどのように彼の哲学において神学に適切に仕えたかを見よ。そうすれば、彼自身望んだようにではないにせよ、彼はよりよく理

解され、また適用される。実際には、彼はその事柄を本当に語ったのであり、私が思うには、彼はよりかつかそれをひそかに手に入れ、大げさに述べ繰り返し論じたのである。」(Predigt vom 25. 12. 1514, Weimarer Ausgabe, Bd. I, S. 28)「規則」のこのような使用が文献学的作業であるなどとは、私にはとも想像できない。

*ボルハカム (Heinrich Bornkamm, 1901-1977) ハイデルベルクの教会史家・ルター研究家。弟のギュンター (Günther Bornkamm, 1905-1990) ジュンカーナガダマーと親交があった。ガダマーのマールブルク時代、弟はガダマーリングブルトマへの読書会のメンバーであり、また、ガダマーとともに、四〇年代末から六〇年代初頭に開かれたマールブルク大学OB神学者研究集会の常連参加者であった。著書 Luthers geistige Welt, Lüneburg, Heliodor Verlag, 1947. Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1955. Thesen und Thesenanschlag Luthers: Geschehen und Bedeutung, Berlin, Verlag Alfried Topelmann, 1967。

47

この推測を裏つけるのは、シュライアーマッハーがその定式を導入する際に述べたことである。すなわち、「どうのものも、この定式にはなにか真なるものがあるとすれば……それによって意味されているのは、まことにのいふでしかりえないであろう」。アカデミー講義のなかでは、彼は「著者が自身について証明しようよりもよし」と記すことによつて、その逆説を避けでもいる。同時に講義草稿（1828）のなかでは、「言説をまずは原著者と同じ程度に理解し、ついで原著者よりゆく理解する」と書かれている。F. D. E. Schleiermacher, "Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch", in: Werke, Bd. III, Abt. 3, S. 362. (* Auch in: F. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, Frankfurt 1977, S. 309–346; S. 325.) F. D. E. Schleiermacher, "Entwürfe zur Hermeneutik, III: Die kompendienartige Darstellung von 1819 (mit Randbemerkungen von 1828)", in: Hermeneutik, hrsg. von H. Kimmerle, Heidelberg, C. Winter, 1959, S. 87.

最近になつてはじめて公刊された、Fr. シュレーベルの、「哲学修業時代」と呼ばれる時期に書かれたアフオリズムは、上記の推測の正しさを示すのにうってつけである。彼は、まさにシュライアーマッハーとも親密な関係を結んでいたこの時代に、次のように書きつけてしているのである。「だれかが発話したことを理解するには、まずその本人よりも賢くなればならない。ついで、同程度に賢く、やがて、愚かやむ同じにしなければならない。ある混乱した作品の本来の意味を、著者が理解していたよりもよく理解する、ところでは十分ではない。やがて

混乱そのものをその原理まで知り、特徴づけそして構成できなければならぬ。」 Friedrich Schlegel, *Schriften und*

Fragmente: Ein Gesamtbild seines Geistes, hrsg. von Ernst Behler, Stuttgart, A. Kröner, 1956, S. 158.

このメモから明らかになるのは、第一に、よりもる理解は、リの時期のシュレーベルにおいて、まだ内容を考慮して考えられている。《より多く》とは「混乱して云々」ふういふものである。しかし第二に、混乱そのものが理解と〈構成〉の対象へと高められた点では、リに、シュライアーマッハの新しい解釈学的原理に通じる方向転換が告知されている。シュレーベルのこのメモは、まさに、リの原理の普遍的・啓蒙的な意味から新しいロマン主義的な意味への転換点なのである。

「ハインリヒ・ニュッセによつて、シュレーベルの言い回しが歴史学的に忠実な文献学者の言い回しである可能性が高まつた。すなわち、そのような文献学者は著者をその意図において（「アテネーム断片（Athenäums-Fragmente）」四〇一では「半分だけ」）〈性格づけ〉なればならないのである。だがそのような文献学的态度ではない、ロマン主義的に解釈し直した「よりよく理解」のなかに、その定式の本領を見いたしたのは、ハントハイム・マッハーがはじめてである。Heinrich Nütze, *Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels*, Heidelberg, C. Winter, 1962, S. 92 ff. *Fr. Schlegel, *Kritische Schriften und Fragmente: Studienausgabe*, Paderborn, F. Schöningh; Bd. 2, S. 147.

山本訳『ロマン主義文学論』（富山房百科文庫）七〇頁云々。】

同じような転換点を示すのが、シェリングの『超越論的觀念論の体系』である。そいで彼は次のように言つている。「あらかじめが生きた時代、あるいは、そのひとのその他の言表によつたのでは、そのひとがその意味をとっても完全には見通せなかつた事柄といふものがある。あるひとがその事柄を語りまた主張した際、したがつて、あるひとが、無意識にしか述べられない」とを意識的であるかのよべに述べた場合……。先にクラシニウスから引用した、「著者を理解する」ことと「テクストを理解する」ことの相違をむ比較せよ。F. W. J. Schelling, "System des transzendentalen Idealismus" (1800)", in: *Sämtliche Werke*, Stuttgart / Augsburg, Cotta, Abt. I, Bd. 3: 1799–1800 (1858), S. 327–634; S. 624. *原文に「S. 623」であるのを訂正した。F. W. J. Schelling, *System des transzentalen Idealismus*, (Philosophische Bibliothek, 254), hrsg. von Ruth-Eva Schulz, Hamburg, Meiner, 1957, S. 293; (Philosophische Bibliothek, 448), hrsg. von Horst D. Brandt und Peter Müller, 2000, S. 295.

の定式がもと啓蒙思想的な意味をもつてゐるの証拠として役に立つたのは、この定式に近いのが、チャールズのような最近の非ロマン主義的な思想家に見えたせぬものである。「もしも、やがては、世界は、この認められる。Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke, hrsg. von Paul Deussen, München, R. Piper, Bd. II: Die Welt als Wille und Vorstellung, 1911, S. 299. * 斎藤「他」譯（『ハーベック版カトーエッセイ全集』第6巻）1111頁。チャールズ・チャーチル著「間違なれば、内容批判の基準をこの定式に結びつけらるるのである。E. Husserl, Husserliana, Bd. 6, S. 74. 編谷・本田訳（中公文庫版）1111頁。

- (48) “Anhang: Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers”, in: Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers, 1. Band, Berlin, Georg Reimer, 1870, S. 1–145; S. 117.

第一章第一節

- (49) [歴史の連續性] 専門的な問題については、拙稿「歴史の連續性と実存の瞬間」を参照のこと。“Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz”, in: KS 1, S. 149–160. dort S. 158 ff. Auch in: GW 2, S. 133–145.]
- (50) Carl Hinrichs, Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit, (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft, Bd. 19), Göttingen, Musterschmidt, 1954. 『哲学展望』 譲におけ私の短評を参照のこと。Philosophische Rundschau, 4. Jg. (1956), H. 1/2, S. 123–125.
- (51) Leopold von Ranke, Weltgeschichte, Leipzig, Duncker & Humblot, 1881–1888; IX. Teil: Abt. 1: Zeiten des Übergangs zur modernen Welt, hrsg. von Alfred Dove [et al.], S. 270. * 編譯 (Schlußwort) おなじく前記。
- (52) Leopold von Ranke, Lutherfragment 1. * “Das Lutherfragment von 1817” (hrsg. Elisabeth Schweitzer), in: Ranke, Leopold von Ranke's Werke: Gesamt-Ausgabe der Deutschen Akademie, Reihe 1, Werk 7: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. 6, München, Drei Masken Verlag, 1926.
* 「ルター断章」——ランケの遺稿から編集された「一九一六年にはじめて公刊された」ランケが大学生のときにルターについて記した「一六のメモ。実際には、ルターとは関係のないメモも含まれていた（世界の名著『ルター

ケ』解説、および村岡哲『ルーネボルト・ツォル・ラハル』(1949)。

- (53) Vgl. Gerhard Masur, Rankes Begriff der Weltgeschichte, München, R. Oldenbourg, 1926.
- (54) Ranke, Weltgeschichte, Leipzig, Duncker & Humblot, 1881–1888; IX. Teil, Abt. 2: Ueber die Epochen der neueren Geschichte, S. XIV. *鈴木・相原訳『世界史概観』(岩波文庫、一九四一年) 一五頁。
- (55) Ranke, Weltgeschichte, Leipzig, Duncker & Humblot, 1881–1888; IX. Teil, Abt. 2: Ueber die Epochen der neueren Geschichte, S. XIIIf. *鈴木・相原訳『世界史概観』一五頁以下。されば編者ノーグの解説に引用された「ハシケが六〇歳代に書いた手稿の一部である。
- (56) 私は『クルターの思想における民族と歴史』に於て「クルターの力の概念 (Kraftbegriff) を歴史世界へ転用したり」と示した。Volk und Geschichte im Denken Herders, Frankfurt a. M., Klostermann, 1942. 「Herder und die geschichtliche Welt」, in: KS 3, S. 101–117 und in GW 4, S. 318–335. 斎藤訳(『哲学・芸術・相羅』、未來社、一九七七年) 〔三三二～三六九頁〕。
- (57) Hegel, Phänenologie des Geistes, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Leipzig, F. Meiner, 1949, S. 120 ff. *hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, (Philosophische Bibliothek, 414), S. 110 ff. 長谷川訳(作風社) 一〇〇頁以下。
- (58) Plato, Charmides, 169 a. *三野訳(岩波『トトノウ全集』第七卷) 三三五 [Vgl. auch H.-G. Gadamer, "Vor-gestalten der Reflexion", in: KS 3, S. 1–13; S. 5 und GW 6, S. 116–128; S. 120.] *De anima, A 3, 406. 中畑訳『魂』(岩大出版会) 一六二頁以下。
- (59) Hegel, Enzyklopädie, § 136 f. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grunde (1830), hrsg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, 8. Auflage, Hamburg, F. Meiner, 1991, S. 136 ff. 松村訳『小論理学』(岩波文庫、一九五一年) 一卷六七頁以下。
- Ebenso Hegel, Phänenologie des Geistes, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Leipzig, F. Meiner, S. 105 ff. *hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, S. 95 ff. 長谷川訳(作風社) 九五頁以下。
- Hegel, Wissenschaft der Logik, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig, Meiner, 1923, S. 144 ff. *Wissenschaft der Logik: Die Lehre vom Wesen (1813), hrsg. von Hans-Jürgen Gawoll, Hamburg, Meiner, 1999, S. 153. 武市訳(岩波

『クーベル全集』改訳) 中巻一九八頁以降。

- (60) Ranke, Das politische Gespräch und andere Schriften zur Wissenschaftslehre, Einführung von Erich Rothacker, Halle, M. Niemeyer, 1925, S. 19, 22, 25. *相原信作訳『政治體論』(岩波文庫)一九四一年) 一五〇—一六〇頁。
- (61) Ranke, Das politische Gespräch, 1925, S. 163. Johann Gustav Droysen, Grundsätzlich der Historik, Philosophie und Geisteswissenschaften, hrsg. von Rothacker, Bd. 1), Halle/Saale, Niemeyer, 1925, S. 72. *樺俊雄訳『史學綱要』(刀江書院)一九三七年) 一六一頁。
- (62) ランケは——彼だけではないが——、同様ナリム (subsumieren) を總和ナリム (summieren) “だらけ”、またやう書いてゐる (たしかばな) Ranke, Das politische Gespräch, 1925, S. 63)。これは歴史学派のひそかな信念にあわめて特徴的なものである。
- (63) レーザイット『世界史と救済史』、おもろ『題書・現在の宗教辞典 (RGG)』に私が書いた「歴史哲学 Geschichtsphilosophie」の項目を参照。*K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart, Kohlhammer, 1953. *Sämtliche Schriften, Stuttgart, Metzler, Bd. 2, 1983. 三本新〔他〕訳『世界史と救済史——歴史哲学の神学的前提』、神奈川大学人文学部一九六四年。H.-G. Gadamer, "Geschichte und Geschichtsauffassung, III: Geschichtsphilosophie", in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. von Kurt Gallring, Tübingen, Mohr, 3. Auflage; Bd. 2 (1958), Sp. 1488—1496.
- (64) Ranke, Weltgeschichte, IX. Teil, Abt. 2, S. XIII. *鎧木・相原訳『世界史概観』一五頁。
- (65) Ranke, Weltgeschichte, IX. Teil, Abt. 1, S. 270 f.
- (66) Vgl. Carl Hinrichs, Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit, Göttingen, Musterschmidt, 1954, S. 239 f.
- (67) カールヒンリッヒ、ランケと『世界史と救済史』第一章を参照。*Karl Löwith, Weltgeschichte und Heils geschehen, Stuttgart, 1953. *Sämtliche Schriften, Bd. 2, 1983, S. 31 ff. 三本新〔他〕訳、一九六四年。
- (68) Ranke, Weltgeschichte, IX. Teil, Abt. 2: Ueber die Epochen der neueren Geschichte, S. 5, S. 7. *Über die Epochen der neueren Geschichte, Darmstadt 1945; Nachdr. 1989. 鎧木・相原訳『世界史概観』(岩波文庫)一九四一

年) 四〇頁。

- (69) 「それは、さわば神の知の一部分ぢあぬかべ。」 Ranke, Das politische Gespräch und andere Schriften zur Wissenschaftslehre, Einführung von Erich Rothacker, Halle, M. Niemeyer, 1925; S. 43, ähnlich S. 52. * 相原訳『政治問答』(翻波文庫、一九四一年) 七〇頁。

- (70) Ranke, Das politische Gespräch und andere Schriften zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Rothacker, 1925, S. 52.

- (71) Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 281, Anm.

- (72) Lutherfragment, 13. * 注 (52) 参照のりム。

- (73) Lutherfragment, 1. * 注 (52) 参照のりム。

(74) 一八二八年一一月付ハイハニヒ・ツンケ宛の手紙。 Leopold von Ranke's sämtliche Werke, 53./54. Bd: Zur eigenen Lebensgeschichte, hrsg. von Alfred Dove, Leipzig, Duncker & Humblot, 1890, S. 162. * ぐへハニヒ (Heinrich) ツトハニケの弟。 村岡哲『ルートヴィヒ・ツトハニ・ツトハニ』(福音社、一九八三) じめねく一八二六年一一月一一四日付。 Das Briefwerk, hrsg. von W. P. Fuchs, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1949, S. 102.

- (75) [著作集版三四一頁以下 (第四版三一八頁以下、本訳書本卷五二〇頁以下)、著作集版四七一頁以下 (第四版四四三〔頁以下、本訳書第三卷第三節〕)、および、付論Ⅳ (著作集第二卷三一八四頁以下*第四版四七四頁以下、本訳書第三卷卷末) 参照]。

- (76) Johann Gustav Droysen, Grundriß der Historik, (Philosophie und Geisteswissenschaften, hrsg. von E. Rothacker, Bd. 1), Halle / Saale, Niemeyer, 1925, S. 65. 権俊雄訳『史學綱要』(刀江書院、一九三七年) 一四六頁。

- (77) Droysen, Grundriß der Historik, 1925, S. 65. * 権俊雄訳『史學綱要』一四七頁。

- (78) ヌロマヤへのバッケル批判を参照。 J. G. Droysen, Grundriß der Historik, hrsg. von E. Rothacker, Halle / Saale, Niemeyer, 1925, S. 61. * 権俊雄訳「歴史を科学の地位に高めぬるム」(ヌロマヤヘ『史學綱要』) 一一一～一四七頁) 一四〇頁以下。

* これはヌロイゼンによるバッケルの『イギリス文明史』の書評である。この書評によると、バッケルは歴史に普遍法則を見いだせんとしているが、これは自然科学の方法を素朴に歴史学に適用して、認識されるべき歴史の固

有性を軽視するものであるべ。

- (79) Johann Gustav Droysen, Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, hrsg. von Rudolf Hübner, München, R. Oldenbourg, 1937 (* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971), S. 316.

* ニロイゼン・マニッケ (Friedrich Meinecke) による筆記録に基づく。

- (80) [研究 (Forschung) 概念に入り込んだ神学的性質は、究めがたる〈人格〉との自由との関係のなかにだけではなく、歴史の隠された〈意味〉にも、かなわむ、われわれにはけつして解き明かせない、撰理において〈意図されたもの〉にもある。その限りにおいて、ニロイゼンの歴史学は解釈学によって過度に疎外されかゝることない。リネバウムの発見者である彼にばらわれてこりもどす。Vgl. "Zur Problematik des Selbstverständnisses", in: GW 2, S. 121–132; S. 123 f. und "Die Marburger Theologie", in: HW, S. 29–40; S. 35 ff. (und in: GW 3, S. 197–208.).]

第一章第2節 a

- (81) 「だらぶ以前に書かれた拙論「近年ニイツ哲学における歴史の問題」を参照せよ。"Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie", in: KS 1, S. 1–10 und in: GW 2, S. 27–36.]

- (82) 「(ア)レニヒトは「歴史意識の問題」、および「ディルタイ生誕一五〇年記念（一九八三年）の機会に書かれた新しく拙論（著作集第四巻収録）を参照のり。」ティルタイの研究は、とりわけ、「精神科学序説」統刊のための準備草稿 (Gesammelte Schriften, Bd. XVIII, XIX) の編集による、新しく動か始めた。"Das Problem des historischen Bewußtseins", in: KS 4, S. 142–147. (* Auch in: Das Problem des historischen Bewußtseins, Tübingen, Mohr, 2001, S. 1–6.) "Der Unvollendete und das Unvollendbare: Zum 150. Geburtstag von Wilhelm Dilthey", in: GW 4, S. 429–435.]

- (83) マンハムの寄与は、『ディルタイ全集』第五巻に彼が寄せた長い序文と、彼の著書『生の哲学と現象学』におけるディルタイに関する叙述に現れてる。Georg Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinanderersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl, Bonn, Cohen, 1. Auflage, 1930. *2. Aufl., Leipzig, Teubner, 1931; 3. Aufl., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- (84) O. F. Bollnow, Dilthey, Leipzig, B. G. Teubner, 1936. *4. Auflage, Schaffhausen, Nervalis Verlag, 1980. 麻生訳『ディルタイーの哲学への案内』(未來社、一九七七年)。
- (85) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 115. *原文に“281”あるのは誤り。尾形訳『精神科学における歴史的世界の構成』(以文社、一九八一年)五八頁。
- (86) デモクリトスなどに、認識問題の古代における先行形態を見いだす「がである」。また、新カント派の歴史記述はプラトンにまで古代的な認識論を読み込んだが、先行形態と言われるものは、カントの認識論とは別の基盤のうえに立つものである。デモクリトスから引き出せると思われる認識問題に関する議論は、実際には、古代的懷疑論に行き着いた(ナーテルア『古代における認識問題の歴史』による研究)。Paul Natorp, Studien zum Erkenntnisproblem im Altertum, 1892. (*Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum: Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis, Berlin, W. Hertz, 1884 の譜りか) H.-G. Gadamer, "Antike Atomtheorie", in: Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, hrsg. von H.-G. Gadamer, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, S. 512-533 [und jetzt in: GW 5, S. 263-279]。
- (87) Pierre Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 3 Bde., Paris, F. de Nobele, 1955. Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, Paris, Hermann, 1913-1954. Bd. X, 1954. 「著作集版」一頁注四
*第四版三頁注二 本訳書第一巻「五」[頁注 (4) を参照のこと]
- *ピエール・ドュエム (Pierre Duhem, 1861-1916) フランスの物理学者・科学哲学者・科学史家や、現代物理化学を基礎づけ、科学理論の全体論を主張し、また、中世の科学者を研究した。著書 Les origines de la statique, Paris, A. Hermann, 1905-1906. La théorie physique: son object et sa structure, Paris, Chevalier & Rivière, 1906. (小林道夫)

〔他〕 訳『物理理諭の目的と構造』、勁草書房、一九九一年) など。

- (88) 「いれにつこては、E・ツェラーの「認識論の意義と課題」ねむぶ拙論「E・ツェラー、ある自由主義者の神学から哲学への道」を参照。」¹⁰ E. Zeller, "Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie" (1862), in: Vorträge und Abhandlungen, von E. Zeller, Leipzig, Fues's Verlag, 1875, S. 446-478. H.-G. Gadamer, "Edvard Zeller: Der Weg eines Liberalen von der Theologie zur Philosophie", in: Semper Apertus: Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386-1986, hrsg. von Wilhelm Doerr, Berlin, Springer, Bd. 2, 1985, S. 406-412.]
- (89) H・コッカームの回名の著書『認識の対象』を参照。¹¹ H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie, Freiburg, Mohr, 1892. *山内訳(岩波書店、一九一六年)。カナカリーニョは「五」頁以下。
- (90) 本書原文三二九頁以下(本書本巻五三四頁以下、著作集版三五二頁以下、第一部第二章第3節b)での経験の歴史性の分析を参照のこと。
- (91) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 278. *尾形訳(以文社、一九八一年)二七五頁。
- (92) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 278. *尾形訳「七五頁。「だが、だれがいつたい歴史を作る(machen) ふべきか。」
- (93) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 27 f., 230. *尾形訳「〇九頁。
- (94) W. Dilthey, "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie", in: Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 139-240; S. 177. *丸三訳(「ホーネッタ全集」第三卷、法政大学出版局、一九〇一年、六三七～七五六頁)六八三頁。[W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 13, Ann. 1.]
- (95) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 282 ff. (*尾形訳「八二頁以下」)同じ問題をゲオルク・シハメルは「体験の主觀性と事柄の連関との弁証法」(「主觀性と結局の主觀的」)心理學的に、解決しようとしている。『橋と扉』を参照。G. Simmel, Brücke und Tür: Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft, hrsg. von Michael Landmann und Margarete Susman, 1957, S. 82 f. *Neudruck unter dem Titel: Das Individuum und die Freiheit: Essais, 1984. 沢田〔他〕訳「橋と扉」(白水社『シハメル著作集』第一卷)。

- (96) Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, (Gesammelte Schriften, Bd. VII), 1927. *尾形訳 (以文社、一九八一年)。
- (97) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 13, Ann. 1.
- (98) W. Dilthey, "Beiträge zum Studium der Individualität", in: Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 241-316; S. 266. ||木訳 (『ト・マルタイ全集』第11卷、法政大学出版局、110011年) 七八四頁。
- (99) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII; S. 157, 280, 333. *尾形訳一一、一七七頁。
- (100) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 280. *尾形訳「七七頁以下」。
- (101) O. E. ホルノーが『デイルタイ』(一六八頁以下)にねじて正しく見て「たよほん」、デイルタイにおいては力といふ概念が背景に退いてゐる。ソリジ、マルタイの思想においてロマン主義解釈学が勝利をおさめたことが現れてゐる。*麻生訳 (未來社、一九七七年) 三三〇頁以下。
- (102) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 148. *尾形訳九九頁。
- (103) Hegels theologische Jugendschriften: Nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, hrsg. von H. Nohl, Tübingen, Mohr, 1907, S. 139 f. *S. 139 f. ゼ "Positivität der christlichen Religion" ズバ論文にある。久野・水野訳『くーゲル初期神学論集』(以文社、一九七二年) 第一卷一九頁以下。
- (104) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 136. *尾形訳八五頁。
- (105) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Leipzig, Teubner, 1931, S. 224. *Leipzig, Teubner / Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, S. 226.
- (106) ディルタイの論文『くーゲルの青年時代』は、まず一九〇五年(*原文に"1906"のあるのを訂正)に出版されたのち、遺稿が増補されて全集第四卷(一九二一年)に収められた。この論文は、その結論によつてソラベよりもその課題設定によつて、くーゲル研究の新時代を切り拓く決定的なものであった。それを補佐するようになつて、やがて(一九〇七年* "1911"を"1907"に訂正)刊行されたのが、ヘルマハ・ホール(Hermann Nohl)の編集による『青年期神学論集』であった。この初期著作は、テオドール・クリンゲ(Theodor L. Haering)の説得力ある注解によつて解明された。拙論「くーゲルと歴史的精神」および、ブルブルト・マルクーヤの『くーゲルの存在論と歴

史性の理論の基礎だけ』を参照のこと。後者は生の概念が『精神現象学』の精神概念に対してもモデルとして機能したことを明らかにした。

* W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, Berlin, Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, 1905. Gesammelte Schriften, Bd. IV: Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, Leipzig, Teubner, 1921. 久野・水野訳『「ケルの青年時代』(文文社)一九七六年)。

* Hegels theologische Jugendschriften: Nach den Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin, hrsg. von Hermann Nohl, Tübingen, Mohr, 1907. 久野・中村訳『「ケル初期神学論集』(文文社)一九二〇一四年)。Theodor L. Haering, Hegel: Sein Wollen und sein Werk: Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels, Leipzig, Teubner, Bd. I, 1929; Aalen, Scientia, 1963, 1979. H.-G. Gadamer, "Hegel und der geschichtliche Geist", in: KS 3, S. 118-128 [und in: GW 4, S. 384-394] 斎藤訳(『哲学・芸術・言語』)未来社一九七七年、三三〇～三六六頁)。Herbert Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt a. M., Klostermann, 1932. 吉田訳(未來社)一九八〇年)一六一頁以下。

(107) この証明は、詳しき遺稿に残された『「ケルの青年時代』のための覚書におよび、もろちゆへ入ったものである。『精神科学における歴史的世界の構成』第三章(一四六頁以下)におよび、なれどもW. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. IV, S. 217-258. (*S. 217-258) "Das System" によつて覚書) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 146 ff. *尾形訳(以文社)一九八一年)九七頁以下。

(108) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 150. *尾形訳一〇一頁以下。なお、本注は著作集版(GW 1) に本文に組み込まれてゐる。

(109) W. Dilthey, "Beiträge zum Studium der Individualität", in: Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 241-316; S. 265. 木訳(『トーベルタイ全集』第三卷 法政大学出版局)七八二頁。

(110) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 136. *尾形訳八四頁。

(111) W. Dilthey, "Das Wesen der Philosophie", in: Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 339-416; S. 339 ff. *吉田訳(昭波文庫、一九五一年)。

W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII: Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Leipzig, Teubner, 1931.

(112) W. Dilthey, Leben Schleiermachers, hrsg. von H. Mulert, Berlin / Leipzig, W. de Gruyter, 1922, S. XXXI. * Gesammelte Schriften, Bd. 13: Leben Schleiermachers, hrsg. von M. Redecker, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, S. XII.

(113) "Anhang: Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers", in: Wilhelm Dilthey, Das Leben Schleiermachers, 1. Band, Berlin, Georg Reimer, 1870, S. 1–145; S. 118. (*リネゼト・マルタイが『ハーハトベーテーマッハー伝』第一巻の巻末に付けた付録で、彼が資料として用いたハトベーテーマッハーの文章の抜粋や要約である。頁数は独立になつてゐる。) Vgl. Monologen, in: Sämtliche Werke, III. Abt.: Zur Philosophie, Bd. 1: Philosophische und vernünftige Schriften, S. 345–420; S. 417. * Werke in 4 Bänden, Bd. 4, Meiner, S. 468 f. 木場訳『独白』(岩波文庫) 一九九五年) 11111頁。

第1章第2節 b

(114) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 291. 「誰の綴つたものか生ぬ歴史は意味をもつてゐる」 * 尾形訳(叢文社) 一九八一年) 11111頁。

(115) W. Dilthey, "[Über vergleichende Psychologie] Beiträge zum Studium der Individualität", in: Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 241–316; S. 277. * 木場訳(『トマス・タマム集』第二巻、法政大学出版局、1990年) 11111頁) 二九六頁。

(116) 特にM・ハーハーが『同情の現象学と理論について、愛と憎しみについて』におけるそれを指摘してある箇所を参照。Max Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß, Halle a. S., M. Niemeyer, 1913, * S. 58.

*) の著作せらるるに第一版が『同情の本質と形式』であるタマムで出版された。Max Scheler, Wesen und Formen der Sympathie: Der "Phänomenologie der Sympathiegefühle", 2. vermehrte, durchgesehene Auflage, Bonn,

F. Cohen, 1923, S. 170. 青木茂・小林茂訳（『シェーラー著作集』第八卷、白水社、一九七七年）一一六五頁。

(17) Droysen, Historik, § 41. * ルロイゼンの原文では「私はそのふうなおまえを理解する」“so versteh ich dich” となつてゐる。J. G. Droysen, Historik: Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. von Peter Leyh, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1977, S. 433. 横訳（刀江書院、一九七七年）六八頁。

(18) 相当の条件をつけたうえで老齢を範例として認めるシュライアーマッハーもまたそつである。たとえば、彼の次のような覚書を参照せよ——「老人が特に現実の世界に不機嫌になるのは、やはり現実世界に向かわなかつた自分たちの青年時代の喜びを誤解してくるからである。新しい時代に背を向けてこりこりむあた、同じ老人の嘆きの歌に属する。／それより、天与でなくとも自由による獲得物である永遠の青春にたどり着くには、歴史感覚が絶対に必要だあ。」“Anhang: Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers”, in: Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers, 1. Band, Berlin, Reimer, 1870, S. 1-145; S. 117. * 原文に“S. 417”があるのを訂正。

(19) W. Dilthey, “Beiträge zum Studium der Individualität”, in: Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 241-316; S. 278. * 本訳（法政大学出版局）一九七頁。

(20) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 99. * 尾形訳（以文社、一九八一年）三八頁。

(21) このような比較の「方法」を雄弁に弁護するは、E. ロータッカー（Erich Rothacker）であるが、比較についての彼自身の諸論文は、もちろん、その反対について有利な証言となつてゐる。反対といつては、やなわら、才氣に満ちた思ひつかや大胆な総合といった非方法（Unmethode）である。

(22) Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, Halle (Saale), M. Niemeyer, 1923 (* Hildesheim, Olms, 1974, 1995), S. 193.

(23) Hegel, Wissenschaft der Logik, (Philosophische Bibliothek, Bd. 56-57), hrsg. von Georg Lasson, 2. Auflage, Leipzig, F. Meiner, 2. Teil (1934), S. 36 f. * (Philosophische Bibliothek, Bd. 376), Hamburg, Meiner, 2. Auflage, 1999, S. 37. 武市訳（吉波『クーベル全集』第七卷）改訳中卷四八頁以下。

(24) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 207. * 尾形訳一七六頁以下。

(25) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 347. * S. 169. 尾形訳一一五頁。

(126) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 290. *ガダマーは指示代名詞の内容を補いながら引用している。
尾形訳[九]一頁。

(127) (131) W. Dilthey, "Das Wesen der Philosophie", in: Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 339-416; S. 364. *デイルタイの原文は "...dem historischen Zusammenhang, in welchem er (*der Philosoph der Gegenwart) mit Bewußtsein ein Bedingtes erwirkt" やある。「歴史的連関のなかで現代の哲学者は意識的に、制約されたものを生み出す。」ガダマーハーは文字通りには引用しない。戸田訳四八頁。

(128) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 6.

(129) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 6.

(130) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 6. *原文「S. 3」であるのを訂正した。

(131) リ点の「シユが指摘してゐる」。Georg Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, S. 295 und insbesondere S. 312 ff. 彼は「自然に意識するものにならぬ」、「Bewußtwerden」と「自覚的に意識する」、「Bewußtnachen」を区別した。哲学的反省は同時に両者であるが、しかし、デイルタイは誤って一方から他方への連続的な移行を試みたという。「客観性に向かう本質的に理論的な方向は、生の客観化概念だけから取り出されることはできない。」(S. 298) 本書では、シユが行なったこのデイルタイ批判に、別種の性格づけを与えてみる。というのは、私はデイルタイが受け継いだロマン主義解釈学のなかに、彼の思考の道行きを曖昧にしているデカルト主義の傾向を見いだすからである。

*G・ミッシュ (Georg Misch, 1878-1965) マールブルク大学、ゲッティンゲン大学で教えた。デイルタイの弟子（彼の甥でもあった）として、彼の「生の哲学」を発展させた。大著『自伝の歴史』を書き、また、デイルタイやロッサエの著作集を編集した。G. Misch, Geschichte der Autobiographie, Leipzig / Berlin, Teubner, 1907; Frankfurt a. M., G. Schulte-Bulinke, 1949-1969.

(132) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 6.

(133) デイルタイが遺した、「精神科学における歴史的構成」のための資料のなかには、シュライアーマッハ自身のテクストが気づかぬうちに紛れ込むことがあった。それは二二五頁の「解釈学」の節である。デイルタイは

かつてそれをシュライアーマッハー伝の補遺に掲載していた。——これは、ディルタイがロマン主義的傾向を本当に越えていな」との間接証拠となる。抜粋とディルタイ自身の論述とはしばしば識別困難である。W. Dilthey,

Gesammelte Schriften, Bd. VII. *尾形訳二〇二頁以下。

(134) 本書原文二二二頁以下 (*本訳書本卷三七八頁以下、著作集版二四〇頁以下) 参照。

(135) すでに指摘したのみ」とな誤植 (本書原文六〇頁注三 *本訳書第I卷九一頁注 (20)、著作集版七〇頁注一二一) のことを想起せよ。

*本訳書第一卷では、「なぜか『成 果 Ergebnisse』が『出来事 Ereignisse』へ訳されており (二六四頁)、本注で言われていることの意味がつながらないので、以下、参考されている注の一部分を訳し直す。「ディルタイ『シュライアーマッハー伝』第二版三四一頁参照。」の箇所が「体験 Erlebnisse」と読まれているのは(私はそれが正しい読み方だと思う)、一八七〇年の初版で『成 果 Ergebnisse』(110五頁)となっているところを第二版(1922, hrsg. von Mülert)で訂正したものである。この誤植はディルタイに典型的なものである。初版のこの箇所に誤植があるのだとしたら、すでに体験と成果のあいだに確かめられた意味の近さがそこに働いているのである。……」

*『シュライアーマッハー伝』は一九七九年に第三版が出ているが、編者のレーデカーは第二版編者ムラートの編集を大幅に変更しながら、「成果」を「体験」に訂正したのは有意義だったとしている。問題の箇所は第三版では三二二頁である。Vgl. W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. XIII: Leben Schleiermachers 1. Bd., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979; 1. Halbband, S. XXIX.

(136) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 291. *尾形訳一九三頁。

第一章第3節 a

(137) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 333.

(138) W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 148. *尾形訳(以文社、一九八一年)一〇〇頁。

(139) ハイデガーは私に対し、すでに一九二三年に、ゲオルク・シンメルの後期の著作を賞賛していた。それは、彼がシンメルの哲学的人格をよくある意味で認めたというのにふさわらず、中味のある刺激を受け取ったといいう。

とを示すものであった。」の「いは、今日、四章からなる〈形而上学的断章〉の最初の章（＊「生の超越」）を読めば明らかになる。『生の直観 Lebensanschauung』というタイトルで刊行されたこれらの断章は、死期が迫つていたゲオルク・ジンメルの念頭に哲学の課題として浮かんだことをまとめたものであった。そこにはたとえば次のような一節がある。「生はまさに過去にして未来である。」そこではまた、「生の超越は（＊絶対的なものと相対的なものの対立が止揚されるような）眞の絶対性」とされており、論文は次のような文で締めくくられている。「生を直観するこの方法を概念的に表現するのに、どのような論理的困難が立ちはだかっているか」ということを、私はよくわきまえている。私は、論理的危険がはつきりと現れているにもかかわらず、その方法を定式化しようとした。というのも、ともかくもここで私は、論理的困難から沈黙を強いられないというのではなく、その方法を定式化しようとしたからである。沈黙を強いられないというのは、この層は、論理学そのものの形而上学的根底がまずその養分をえているところだからである。」

＊ジンメルによると、生の超越とは、生が限界をもぢながらそれを超えていく存在、自己を超えていく存在である」とを意味する。生は知つていることを超えて知らぬ、現在を超えて過去と未来へと向かう。Georg Simmel, "Die Transzendenz des Lebens", in: Lebensanschauung, Duncker & Humblot Verlag, Berlin 1918 (1922, 1994), S. 1–27. Auch in: Gesamtausgabe, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1999, Bd. 16 (stw 816), S. 212–235. 茅野訳 (ジンメル著作集) 第九卷、白水社、一九七七年、九〇四一頁)(<http://socio.ch/sim/leb.1.htm> じゅる)。

(140) フッサールの『イデーベン』（一九一四）に対するナートルア（Paul Natorp）の批判（『ロカス』誌、一九一七年）を参照。またフッサール自身、一九一八年六月二九日付ナートルアの私信で次のように述べてゐる。「いひでひと言付け加えさせていただければ、私はすでに十年以上前から静態的なプラトン主義の段階を克服しております。」『フッサール記念論集』三九〇のO・ベッカー（Oskar Becker）の注も同様の方向に向かうものである。

* Paul Natorp, "Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie", in: Logos, Bd. VII (1917), S. 224–246. Auch in: Husserl, (Wege der Forschung, Bd. 40), hrsg. von Hermann Noack, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, S. 36–60. 細谷訳『フッセルの「純粹現象学考案」』（岩波書店、一九三一年）。

* Oskar Becker, "Von den Hintälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers", in: *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, (Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, Bd. 10, Ergänzungsband), Halle a.d. Saale, Niemeyer, 1929, S. 27–52; S. 39. Auch in: *Dasein und Dawesen: Gesammelte philosophische Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1963, S. 11–40; S. 25, Ann. 2. 久野昭記 (『美的のさかねやへ芸術家の冒険性』、理想社、一九六四年、五～六〇頁) 五六頁。

* ヴィッカーレー (Oskar Becker, 1889–1964) ハイデルク大学やフッサールルベハイデガーレ学院、ハイデルク大学助教授、ボン大学教授を歴任。ヴィッカーレーの数学史研究を尊敬して「カタマーレは彼をハイデルクに講演に招待した」(PL, S. 174)。著書 *Mathematische Existenz: Untersuchungen zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene*, Halle a. d. S., Niemeyer, 1927 など。

(14) "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie" (1935), in: *Husserliana*, VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, hrsg. von Walter Biemel, The Haag, 1954; S. 314–348, S. 344. * 齐・ハイデガーレ [他]、清水・手川編訳『30年代の危機と哲學』(平凡社ハイデルク、一九九九年) 八六頁以降。

(142) Husserliana, Bd. VI, S. 346. * 清水・手川編訳九二頁。

(143) Husserliana, Bd. VI, S. 339. Vgl. *Husserliana*, Bd. VI, S. 271. * 清水・手川編訳七七頁、細谷・木田訳『三一口 ヴィッカーレーの危機と超越論的現象学』(中公文庫版) 五七七頁以降。

(144) Husserliana, Bd. IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Buch 2: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von Marly Biemel, Haag, Nijhoff, 1952. * 立松・別所訳『ヘートーハム』(みわや書房、一九〇一年、前半のみの訳)。

(145) 「エトモリスムヒコトハ、べる後に発表された次の拙論を参照のり」と。H.-G. Gadamer, "Die phänomenologische Bewegung", in: KS 3, S. 150–189 und in: GW: 105–146. "Die Wissenschaft von der Lebenswelt", in: KS 3, S. 190–201 und in: GW 3, S. 147–159. * 三島訳「生世界の学」(『現代思想』第一卷第一〇号、一九七四年一月、六〇～七〇頁)】

(146) Husseriana, Bd. VI, S. 169, Anm. 1. *細谷・木田訳（中公文庫版）1101頁以下。

(147) Husseriana, Bd. VI, S. 169. *細谷・木田訳（中公文庫版）1101頁。

(148) Paul Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i.B., Mohr, 1888. Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Tübingen, Mohr, 1912.

(149) 「自然的世界を（それを世界として特徴づけねりんべ）前提にしてしまひたるゝ大なる詰難」（1923, Husserliana, Bd. III, S. 390, Beilage VI）と云ふ言葉、やむに立ち入った自己批判（1929, Husseriana, Bd. III, S. 399, Beilage XIV）を参照の上。(*ガダーマーは「セリナー第三巻のシーメル版を参考してらる。新版であるハメーハン版ではそれぞれ補遺11111（五八四頁）、補遺四五（五九八～六〇一頁）である。〈地平〉と地平意識の概念は、『危機』(Husseriana, Bd. VI, S. 267)によれば、W・ジエイムズの〈周縁〉(fringes) 概念からも刺激を受けているふうだ。（*細谷・木田訳四七〇頁）。

[R・アケナリウス (R. Avenarius) が、〈科学的世界 wissenschaftliche Welt〉 ルーベックサールの批判的表現に對して果たした意義について、最近、H・リュッベ (Hermann Lübbe) やベハイマ記念論集の論文で気がついた。Vgl. H. Lübbe, "Positivismus und Phänomenologie: Mach und Husserl", in: Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft: Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag, München, Francke, 1960, S. 161-184, bes. S. 171 f. * Auch in: Bewußtsein in Geschichten: Studien zur Phänomenologie der Subjektivität, von H. Lübbe, Freiburg, Rombach, 1972, S. 33-62. *工藤訳（晃洋書房、一九八八年、111～六六頁）]

(150) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, S. XVIII. *日本・上田訳『精神科学序説』（以文社、一九七九年）111頁。

(151) Husserliana, Bd. VI, S. 148. *細谷・木田訳（中公文庫版）11450頁。

(152) 「生活世界の問題」については、著作集第三巻 (GW 3) 収録の私自身の論文やL・ラハム・クレーベ (Ludwig Landgrebe) の同様の傾向の研究以外に、ハロッヒ (Alfred Schütz)、グラハム (Gerd Brand)、クヌスゲンバ (U. Claesgens)、クーフンハーゲ (Klaus Düring)、ヤハヤン (Paul Janssen) など、新しい著述が出版されたり。*H.-G. Gadamer, "Die phänomenologische Bewegung", in: KS 3, S. 150-189 und in: GW, S. 105-146. "Die Wissenschaft von

der Lebenswelt", in: KS 3, S. 190–201 und GW 3, S. 147–159. Ludwig Landgrebe, "Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins", in: Phänomenologie und Marxismus, hrsg. von Bernhard Waldenfels, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, Bd. II: Praktische Philosophie, 1977, S. 13–58. 小川訳（『現象学とマルクス主義』、白水社、一九八一年、第一巻）】

(153) Husserliana, Bd. VI, S. 501.

(154) フィンクがその講演「志向的分析と思弁的思考の問題」において行なった論述。E. Fink, "L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative", in: Problèmes actuels de la phénoménologie, éd. par H.L. Van Breda, Paris, Desclee de Brouwer, 1952.

(155) Husserliana, Bd. VI, § 34, S. 265 f. *細谷・木田訳（中公文庫版）一二三頁以下、四六七頁以下。

(156) Husserliana Bd. VI, S. 116. *細谷・木田訳（中公文庫版）一一〇三頁。本文内の注番号¹⁵⁶が引用文の途中にある。引用符のあとに「おへ」と、次注の位置が一致してしまってを避けるための苦肉の策なのである。

(157) 〈自然〉の存在を歴史性（Geschichtlichkeit）に対立させようという最近のやまやまな試みが、この方法的に（methodisch）考えられた裁定による耐えよへんとするのかは、予測しがたい。＊「最近のやまやまな試み」と「べつのさへ一貫性やクリュガーノの試みを指して」ふるい思われる。

(158) 「ザルツォーゲンの『自律的関係』、および、それについての私の書評を参照せよ。Christoph von Wolzogen, Die autonome Relation: Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1984. H.G. Gadamer, (Rezension), in: Philosophische Rundschau, 32. Jg. (1985), H. 1/2, S. 160.]

(159) Husserliana, Bd. VI, S. 99. *細谷・木田訳（中公文庫版）一七六頁。

(160) 問主觀性の構成を担う〈感情移入〉概念の方方法的・超越論的意味を認識したのは、D. ジンがハイデルベルク大学に提出した博士論文「E・フッサーールにおける超越論的問主觀性とその存在地平」の功績である。アルフレード・ハヨッハは「フッサーールにおける超越論的問主觀性の問題」や、「」の意味を見落とした。Dieter Sinn, Die transzendentale Intersubjektivität mit ihren Seinshorizonten bei E. Husserl, Heidelberg, 1958. Alfred Schütz, "Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl", in: Philosophische Rundschau, Jg. 5 (1957), H. 2, S.

- 82–104 und in: *Gesammelte Aufsätze*, Den Haag, M. Nijhoff, 1971–1972, Bd. III: *Studien zur phänomenologischen Philosophie*, S. 119–121. 「D・ル・ル・ハ・ガ『哲学展望』誌に書いたハイデガー論は、後期ハイデガーの意図の優れた要約」¹⁶¹と認められてしかるべきである。 *Philosophische Rundschau*, 14. Jg. (1967), S. 81–182.]
- (161) 私がリリード示唆しようとしたのは、マイケル・トオハ・ウトマイクゼッカーグ（ゲシコタルトクライス Gestaltkreis）概念が開いた、影響力ある視野である。*Viktor von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis: Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Stuttgart, Thieme, 1947; (stw 18), Suhrkamp, 1973. 木村・浜中訳（みずず書房、一九七五年）。ガタマーザ「自己理解の問題」による論文で、マンガーベックとの争いが、相手の行為ひとりに対する反応の連鎖としてではなく、絶対的に同時的な相互関係として記述された。ヴァイツゼッカーグの示唆を取り上げてゐる（GW2, S. 129）。
- (162) Graf Paul Yorck von Wartenburg, *Bewußtseinsstellung und Geschichte: Ein Fragment*, hrsg. von Iring Fetscher, Tübingen, Niemeyer, 1956. * (Philosophische Bibliothek 442), Hamburg, Meiner, 1991.
- (163) Yorck, *Bewußtseinsstellung und Geschichte*, S. 39.
- (164) Yorck, *Bewußtseinsstellung und Geschichte*, S. 39.
- (165) Yorck, *Bewußtseinsstellung und Geschichte*, S. 39.
- (166) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Hoffmeister, (Philosophische Bibliothek 114), F. Meiner, S. 128; * hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, (Philosophische Bibliothek, 414), S. 118. 長谷川訳（作品社）一七〇頁以下。ザイスの像の話からいへば、ヘンアーツの小説『ザイスの徒弟』のなかで、ザイスにある寺院の徒弟が語る物語「ビヤンヌスとバラ」のひとである。この物語によれば、ビヤンヌスが恋人のバラを捨てて旅に出るが、たどり着いたイシスの女神のヴェールをはがしてビヤンヌスが見たものは、出発点である故郷の恋人であった。なお、ザイスはエジプトにあった都市。
- (167) ルの内容的連関に関しては、A・カーネルハスにおける優れた所見を参照せよ。A. de Waelhens, "Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hegelienne", in: *Existence et signification*, Louvain, Éditions Nauwelaerts / Paris, Beatrice-Nauwelaerts, 1958, S. 7–29. * "1957" より "1958" に訳出。

(168)

〔以トシハコトヒは、私の『ハイデガーの道——後期ハイデガー研究』を参照の上。H.-G. Gadamer, Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk, Tübingen, Mohr, 1983. (in: GW 3, S. 175–332)〕

(169)

「れおで刊行されたフッサール著作集 (*Husserliana*) に、ハイデガーとの名めいの対決がほとんじまとたべと言つてよろほどに欠けているのは、注目に値する。これはおそらく、単に伝記的な理由のみによるものではないであろう。むしろフッサールは、ハイデガーの『存在と時間』の企てが、あるときは超越論的現象学に、またあるときはその批判に見えてしまうところの曖昧さに、自分がなん度となく巻き込まれるのに気づいたに違いない。ハイデガーに彼は自分自身の考えと同じものを認めることができたが、しかし、彼自身の考えはまったく異なった敵対関係のなかに、(彼の目には) 論争的に歪められた形で現れた。

(170)

(170) それはO・ベツカーが『存在と時間』出版後まもなく、フッサール記念論文集の三九頁で強調してゐるやうだ。* Oskar Becker, "Von den Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers", in: Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Halle a.d. Saale, Niemeyer, 1929, S. 27–52. * Auch in: Dasein und Dawesen: Gesammelte philosophische Aufsätze, Pfullingen, Neske, 1963, S. 11–40; S. 25, Ann. 2. * 久野昭訳(理想社、一九六四年)。「解釈学的現象学は(ヘダリヒは讀えなるこ)」、「理念」の先駆的・觀念論的な基本的立場を一層具体化する傾向を辿る」(邦訳五六頁)。

(171)

(171) M. Heidegger, Sein und Zeit, Halle, Niemeyer, 1927, § 77: Der Zusammenhang der vorstehenden Exposition des Problems der Geschichtlichkeit mit den Forschungen W. Diltheys und den Ideen des Grafen Yorck, S. 397 ff.

* 原・渡辺訳(中央公論社、一九七一年)六〇九頁以下。

(172)

(172) Sein und Zeit, Niemeyer, S. 153. * 原・渡辺訳二七八頁。

(173)

(173) ベッティのやわめて学識と機知に富んだ論考『解釈的一般理論の基礎づけのたぬき』におけるほとんど憤激に近い調子の論難を参考せよ。Emilio Betti, "Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre", in: Festschrift für Ernst Rabel, Tübingen, Mohr, 1954, Bd. II, S. 79–168; S. 91, Ann. 14 b. * りの論考は同時に独立した形でも出版され、まだ、りの独立した形のみは一九八八年になつて、ガダマーの後記を付されて同じ出版社から出でる。

Emilio Betti, Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre, mit einem Nachwort von H.-G. Gadamer, Tübingen, Mohr, 1988, S. 13.

(174) ちなみに、理解 (Verstehen) という語の意味の歴史もまたこの方向を指し示している。理解の法律的な意味、つまり、法廷のまえで事案 (causa) についてある立場を主張するということが、理解のもともとの意味であると思われる。そりからいの語が精神的な意味に転じて用いられるようになったのは、『法廷のまえで事案についてある立場を主張すること』が、まさに、それを理解することを含む) ということから説明できる。事案を理解することは、つまり、相手方の考えられるあらゆる反論に対し対処の仕方がわかつていて、自身の法的な立場を認めさせる) とができるよう、事案を自家薬籠中のものとしているところのとなのである。

[ハイデガーは「理解 Verstehen」に、「なにかに向けて立つてらし Stehen für...」となる意味を読み込んだ。] の意味は、実際には、他者に対しても当てはまり、他者に「答え Antwort」の能力を与え、他者とともに「判断 Urteil」に関係づけられる——) べつたたり) は、眞の「対話 Gespräch」に入り込むように指示する「論争 Streit」の諸契機である。眞の対話は、本書第三部でくーゲルの「弁証法」に対してはありと隣立たれる。拙論「自」] 理解の問題」も参照の) へ)。“Zur Problematik des Selbstverständnisses: Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der Entmythologisierung”, in: KS 1, S. 70-81 und in: GW 2, S. 121-132.]

(175) [E. Husserl, Husserliana, Bd. IV, S. 91 (219). * 頁数は“S. 271, S. 317”の間違いではないかと思われる。細谷・本田訳四七七頁・清水・手川編訳『30年代の危機と哲学』三一頁。]

(176) Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Vorck von Wartenburg 1877-1897, Halle (Saale), Niemeyer, 1923, S. 191. * Hildesheim, Olms, 1974, 1995. ガタマーが引用した)の箇所はハイデガーも引用してこ) №° Vgl. Sein und Zeit, Niemeyer, S. 399. 原・渡辺訳六二一頁。

(177) Vgl. Fritz Kaufmann, “Die Philosophie des Grafen Paul Vorck von Wartenburg”, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IX, Halle, 1928, S. 50 ff. [やの後、デイルタイ生誕百五十年の年(一九八三年)に、デイルタイの意義が新たに多面的に評価された。) については、生誕百五十年のために私が書いた論文(著作集第四巻)を参照せよ。*1982”を“1983”に訂正。デイルタイは一八三三年生まれである。“Das Problem

Diltheys: Zwischen Romantik und Positivismus", in: GW 4, S. 406-424. "Der Unvollendete und das Unvollendbare: Zum 150. Geburtstag von Wilhelm Dilthey", GW 4, S. 429-435. "Dilthey und Ortega: Philosophie des Lebens", S. 436-447.]

(178)

Sein und Zeit, Niemeyer, S. 181, 192 u. passim. *原・渡辺訳「一六頁以下、二二二一頁」その他各所。

(179)

O・フォスターの「ラッケの歴史的問題」は、りのラッケの言葉が思われてゐるところを示した。O. Vossler, "Rankes historisches Problem", in: Französische Geschichte, von L. Ranke, Leipzig, 1943. *Auch in: Geist und Geschichte von der Reformation bis zur Gegenwart, von O. Vossler, München, R. Piper, 1964, S. 184-214. 「ラッケの問題」は「解釈学的問題の普遍性」を参照のこと。* "Die Universalität des hermeneutischen Problems", in: KS 1, S. 101-112 und in: GW 2, S. 219-231.]

(180)

本書原文三一三頁以下（本書本卷五）一頁以下、著作集版三三五頁以下）を参照。

(181)

O. F. Bolhow, Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt, Klostermann, 1941. *藤繩訳（筑摩叢書、一九七三年）。ボルホーによれば、ヘッデガーレは基礎的存在論において解明された人間存在の構造はその内容の多様性とは無関係であるとするが、しかし実際には、いろいろある気分のなかでも不安だけを特権視するよりはより、その構造を一面的なのみのにしてしまってはならない。だから、ボルホー自身はより喜ばしく、高揚した気分を特に重視して分析している。

(182)

[「これはO・ベッカーの間違である。Vgl. "Para-Existenz: Menschliches Dasein und Dawesen", in: Dasein und Dawesen, von O. Becker, Phüllingen, Neske, 1963, S. 67-102; S. 67 ff. *中村訳（『ラッカの現代性——数学とバーバーの実存』、工作舎、一九九一年、一〇八—一六四頁）]

(183)

M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den "Humanismus", Bern, A. Francke, 1947, S. 69. *Über den Humanismus, Frankfurt a. M., Klostermann, 1947. Auch in: Wegmarken, Frankfurt a. M., Klostermann, 1967, S. 145-194; S. 157 und in: Gesamtausgabe, Bd. 9, S. 313-364; S. 326. 渡辺訳『ラッカとニーベルン』（日本美学芸文庫、一九九七年）四五頁。

(184) [現在は著作集第一巻に再録されてゐる「解釈学と歴史主義」(*本訳書第III巻卷末)で私が行なつたべツティムの議論を参照せよ。*“Hermeneutik und Historismus”, in: WM (2.-4. Auflage), S. 477-512 und in: GW 2, S. 387-424.]

(185) 付論III(本書原文四七二頁〔著作集第一巻三八一頁以下〕*本訳書第III巻卷末)を参照のこと。

第二章第1節 a

(186) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, S. 312 ff. *原・渡辺訳四九六頁以下。

(187) Vgl. Fr. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, hrsg. von Heinz Kümmerle, Heidelberg, C. Winter, 1959. ハウライアーマッハーは、自分が技法論という古い理想に与していいることをはつきり認めている(一一七頁注「理論が、それが対象とする技法の性質や諸根拠のもとにじむるならば、私は……それを好まない」)。「著作集版一八二頁以下(*第四版一六七頁、本訳書本巻二九九頁)を参照。」

(188) 『解釈の技法』における、これに同意するショタイガーの叙述を参照のこと。ただし、文学研究は「われわれがすでに同時代の読者の立場に身をおいている場合に」はじめて始まるという彼の定式には、私は賛成できない。解釈者はそのような立場に身をおくことはけつしてないが、それでも、これまでにテクストを理解するであろう。ある決定的な「個人的同一化や時代の同一化」はさへして排除やめんなのだといふ。

*Emil Staiger, *Die Kunst der Interpretation: Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, Zürich, Atlantis, 1955, S. 11ff. Die Kunst der Interpretation, (4078), München, Deutscher Taschenbuch Verlag 1971. 新田訳(『近代の藝術論』、中央公論社、一九七四年、五四五～五七六頁)五四九頁。

*ショタイガー(Emil Staiger, 1908-1987)長くチューリヒ大学で教えたドイツ文学研究家で、カイザールムのこの作品内在解釈を提唱。ハイデガーレ書簡を交わしてもいる。著書 *Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters: Untersuchungen zu Gedichten von Brentano, Goethe und Keller*, Zürich, Atlantis, 1939. *Grundbegriffe der Poetik*, Zürich, Atlantis, 1946. 高橋訳(法政大学出版局、一九六九年)など(<http://www.uni-essen.de/literaturwissenschaftaktiv/Vorlesungen/hermeneutik/staiger.htm>などによる)。

付論IV（本書原文四七三頁、著作集版三八一頁、本訳書第三卷卷末）「および拙論「理解の循環について」」を参考照のり。*“Vom Zirkel des Verstehens”, in: KS 4, S. 54–61 und in: GW 2, S. 57–65. 竹市訳「理解の循環について」（竹市編『哲学の変貌——現代ドイツ哲学』、岩波書店、一九八四年、一六三一～一八三頁）。

〔」の点についてはやむに、「さわやる理解の循環」におけるW・シュテークムラーの批判も参照せよ。「解釈的循環」論に対し論理学から向けられたいの反駁は、循環論は学的な証明を要求しておらず、循環はシュライアーマッハ以来の修辞学から知られてくる論理的なメタファーであるとの見そりなつてゐる。これに反して、アーベルは正しき。“Der sogenannte Zirkel des Verstehens”, in: Das Problem der Induktion, von Wolfgang Stegmüller, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975. K.-O. Apel, Transformation der Philosophie, 2 Bde, Frankfurt, 1973; Bd. II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, S. 83, 89, 216 u. ö.

*トーペルの『哲学の変容』にへて参考が求められてゐる箇所は、次の二つの論文のなかにある。“Die Entfaltung der ‘sprachanalytischen’ Philosophie und das Problem der ‘Geisteswissenschaften’”, in: Transformation der Philosophie, Bd. II, S. 28–95. 丸山訳（分析哲学の根本問題）、晃洋書房、一九八五年、一一～八六頁）。“Szenitismus oder transzendentale Hermeneutik?: Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus”, ibid, S. 178–219.]

(189) M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 312 ff. *原・渡辺訳四九六頁以下。ハイデガー自身による現存在の存在と存在一般の探究が、それ自身、彼が記述した理解の循環構造のなかにある。

(190) レオ・シュトラウスの『スピノザの宗教批判』を参考のり。『先入見 Vorurteil』の語は、自由やふわふわといふのない吟味への意志といふ、啓蒙の大いなる意志を表すのにむづかしい適切な表現である。つまり、先入見は〈自由〉といふあまりに多義的な語に対する一義的で論争的な相関項なのである。Leo Strauss, Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibliowissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat, Berlin, Akademie-Verlag, 1930, S. 163. *Gesammelte Schriften, Stuttgart / Weimar, Metzler, Bd. 1, 1996, S. 229.
*レオ・シュトラウス（Leo Strauss, 1899–1973）ユダヤ系政治学者で、ガダマーやガダマーの学友J・クライハルツなど、マールブルク大学で学んだ。ドイツからパリ、ロンドン、リヨン、リューイー、シカゴ、カリフォルニアと

移り住んだ。一九三〇年代に『ホップズの政治哲学』をガダマーに贈ったのをきっかけにガダマーと書簡で議論を交わした(PL, S. 50)。『真理と方法』刊行直後(一九六一年)にはガダマーの「」の著作について書簡を交わしている。著書 *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Heinrich Meier, Metzler, 1996-. *Natural right and history*, Chicago, University of Chicago Press, 1953. 塚崎・石崎訳(昭和堂、一九八八年)。The Political Philosophy of Thomas Hobbes, Clarendon Press, Oxford, 1936などを。参考 <http://members.tripod.com/Cato1/strauss-bio.htm>

* Leo Strauss und Hans-Georg Gadamer, "Correspondence Concerning Wahrheit und Methode", in: The Independent Journal of Philosophy, Bd. 2 (1978), S. 8-11. "Recollections of Leo Strauss: An Interview with Hans-Georg Gadamer", in: The Newsletter (University of Dallas), Bd. II (1978), Nr. 1 (spring), S. 4-7.

(19) (19) "Praejudicium auctoritatis et praecipitantiae" — クラウスティン・ユーハウスはその『先入見論』と『論理学入門』第一二章第三九／四〇節で、リハベートする。ガアルヒの『哲学辞典』の項目を参照の上。

Ch. Thomasius, *lectiones de praetudiciis* (1689/90). Ch. Thomasius, *Einleitung zu der Vernunftlehre*, 1691. (* In: *Ausgewählte Werke*, hrsg. von Werner Schneiders, Bd. 8, Hildesheim, G. Olms, 1998.)

Johann Georg Walch, "Vorurteil", in: *Philosophisches Lexicon*, Leipzig, Verlegts J. F. Gleditschens seel. Sohn, 1726, S. 2794 ff. * Hildesheim, G. Olms, 1968; Bristol, Thoemmes Press, 2001, S. 2797-2801. 」の辞典は第一版(一七二六年)から第四版(一七七五年)まであり、第三版(一七四〇年)は第二版(一七三〇年)から変更がない。テームス版は第二版の写真製版で、第一版と頁数が異なる。

*クリスティアン・トマシウス(Christian Thomasius, 1655-1728) ドイツの哲学者・法学者で、ドイツ啓蒙思想の代表者のひとり。ライプニッツ大学・ハレ大学で教鞭をとり、プロテスタント正統主義やスコラ学を批判。

*ヴァルヒ (Johann Georg Walch, 1693-1775) ドイツの哲学者・神学者・教会史家。ライプツィヒ、イエーナ、ハレ、マールブルクで古典語や神学を教え、ルター全集を編集した。『哲学辞典』は近代語で書かれた最初の哲学辞典として影響力が大きかった。著書 *Philosophisches Lexicon*, 1726. *Historia critica Latinae linguae*, 1729などを。

(19) (19) カントの論文「啓蒙とはなにか」という間にに対する答々(一七八四年)冒頭にある文。*篠田訳『啓蒙とは何か(他四篇)』(岩波文庫)。

古代の啓蒙思想は、ギリシア哲学およびそれが先鋭化したソフィストらの言説において実を結びはしたが、その本質は近代啓蒙思想とはまつたく別種のものであった。それゆえ、たとえばプラトンのような思想家は、哲学的神話用いて、宗教的伝統と弁証法的な哲学思考とを仲介することがであった。E・フランク『哲学的認識と宗教的真理』、およびそれに対する私の書評、特にクリューガー『洞察と情念』を参照。Erich Frank, Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1950, S. 31 ff. H.-G. Gadamer, (Rezension), in: Theologische Rundschau: Neue Folge, 18. Jg. (1950), H. 3, S. 260-266. (* "Erich Frank", in: GW 10, S. 405-412.) Gerhard Krüger, Einsicht und Leidenschaft: Das Wesen des platonischen Denkens, 2. Auflage, Frankfurt a. M., Klostermann, 1948.

* フランク (Erich Frank, 1883-1949) はドイツの学者で、マールブルク大学でのハイデガーの後任であったが、ユダヤ人であったためにナチ政権獲得後に停職となり、一九三九年にドイツを去り渡米し、ハーバード大学・ハイラティルフィード州立大学などで教えた。著書 Das Prinzip der dialektischen Synthesis und die Kantische Philosophie, Berlin, Reuther & Reichard, 1911. Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle, M. Niemeyer, 1923 など。

* クリューガー (Gerhard Krüger, 1902-1972) はコーネル大学・ハーバード大学などでの教授を歴任した哲学者で、マールブルク大学やガダーマーによく学ぶとして教えたガダーマーの親友でもある。一九五三年に脳卒中で倒れてから講義はやめなくなる。五六年にカトリックに改宗。著書 Freiheit und Weltverwaltung, Freiburg / München, Alber, 1958. Grundfragen der Philosophie, Frankfurt a. M., Klostermann, 1958 など。クリューガーの主張に対するガダーマーの評価については、本書原文一一八頁注三（本訳書第一卷一二七頁注（7）著作集版二三〇頁注一二九）および、ガダーマーの「解釈学と歴史主義」（本訳書第三卷卷末）を参照。H.-G. Gadamer, "Hermeneutik und Historismus", in: WM (2.4. Auflage), S. 477-512 und in: GW 2, S. 387-424.

(194) 古代の歴史記述がもつ權威が歴史研究によつて破壊されたペースが緩やかであつたりと、また、古文書研究や発掘調査も徹底されるまでには時間要したことは、いのいとを示すよい例である（たとえば、コリングウッドの『自伝』第二二章を参照の上）。コリングウッドは、発掘調査への転換を自然研究におけるペーロ革命になぞらへる（p. 222）。R. G. Collingwood, Denken: Eine Autobiographie, Stuttgart, 1955. An Autobiography, London, Oxford

University Press, 1939. *玉井治訳（未來社、一九八一年）。

- (195) 本書原文一六九頁以下（本訳書本卷三〇二頁以下、著作集版一八四頁以下）でスピノザの『神学・政治論』にて詳述した箇所を参照。

(196) 啓蒙思想の穩健化は、たとえば、マイラー『人類の先入見についての論への寄与』に見られる。G. F. Meier, *Beiträge zu der Lehre von den Vorurteilen des menschlichen Geschlechts*, 1766.

*マイラー（Georg Friedrich Meier, 1718-1777）A. バウムガルテンの弟子で、ハレ大学教授を務めた。師とともに近代美学を基礎づけ、その解釈学において、世界のすべてを記号と見なし、神の創造物にしても人間の創作物にこそむ、それが意味する作者の一義的な意図を突き出すことを解釈の目的とした（麻生建『解釈学』など）による。著書 *Antangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Halle, C.H. Hemmerde, 1754-1755; *Hildebrand, Olms*, 1976. Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst, Halle, 1757; Düsseldorf, Stern, 1965; (Philosophische Bibliothek, Bd. 482), hrsg. von Axel Bühler und Luigi Cataldi Madonna, Hamburg, Meiner, 1996など。

(197) イハーマーの「千年王国ノネマ」にひらくの小説のなかで、私は、そのような推移の一例を分析した。

*Karl Immermanns "Chiliastische Sonette", in: KS 2, S. 136-147 und in: GW 9, S. 180-192.

(198) 「この点にて云々」指論「神話と理性」および「神話と科学」を参照。* "Mythos und Vernunft", in: KS 4, S. 48-53 und in: GW 8, S. 163-169. "Mythos und Wissenschaft", in: GW 8, S. 170-188.]

(199) ホルクハイマーとミルノが『啓蒙の弁証法』のなかで行なった分析はまことに正しいと思われる（むひとむ「市民的bürgerlich」へこむた社会学の概念をオデュッセウスに応用するくだりは、ゲーテがかつてすでに批判してゐる所、ホメロスもくへ・ハイソコ・フォスとの取り違ふほどのせよ、歴史学的反省の欠如と見なやがれんをえな）。* Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1947. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981. 德永訳（日本書店、一九九〇年）。フォス（Johann Heinrich Voss, 1751-1826）はホメロスの独訳者。

(200) [Heinrich Leo, *Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates*, Halle, Eduard Anton, 1833.] *本注は著作集版（GW 1）で新たに書き加えられた部分に対する注である。著作集版では、〈自然発生的社会〉という概念に対

しに、"der nach Ladendorf (217) von H. Leo eingeführt wurde" 「リードン多ラウトにて導入された」 から関係節が加えられる。

(201) かつて、ルカーチが『歴史と階級意識』(一九三四年)のなかで、重要な問いに対しても反省を行なった反省を参照。

G. von Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über Marxistische Dialektik, Berlin, Malik, 1923. *平井訳(未来社、一九九八年)。

(202) Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1755. *田部訳『人間不平等起原論』(国書刊行会、一九〇〇一年)。

(203) 描著『アホーハル詩人たる』を参照。H.-G. Gadamer, Plato und die Dichter, (Wissenschaft und Gegenwart, Nr. 5), Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1934, S. 12 ff. In: Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie, von H.-G. Gadamer, Hamburg, Meiner, 1968 (2. Auflage), S. 179–204; S. 186 ff. [und in: GW 5, S. 187–211; S. 192 ff.]

第三章第一節

(204) J. G. Walch, Philosophisches Lexicon, 1726, S. 1013. *Bristol, Thoemmes Press, 2001, photomechanischer Abdruck der 2. Auflage (1733), S. 1019.

(205) J. G. Walch, Philosophisches Lexicon, S. 1006 ff. (*Bristol, Thoemmes Press, 2001, S. 1010 ff.) 訳出し語は「自由を忘れないこと」の Freiheit zu gedenken である。本書原文(五七頁以下) (本訳書本卷四十九頁以上、著作集版) 七六頁以上) 参照。

(206) F. D. E. Schleiermacher, "Hermeneutik", in: Sämtliche Werke, I. Abt.: Zur Theologie, Bd. 7, S. 31. *Auch in:

Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, S. 93.

(207) たゞえば、悪評高き命題「党(あることは統一)は常に正しら」 からのが語りであるのぞ、この命題が党ないし統一の指導の卓越性を主張してくるからではない。権力に基づく決定によって、党ないし統一の指導が、真理を突いているかも知れないのみのやうな批判にめぐらわれなくなっているからである。眞の権威であれば、権威

を笠に着て現れるにはおよばない。

〔」の問題についてはたびたび議論がなされ來たが、特に私とハーバーマスとの論争がある。ハーバーマスが編集した論集『解釈学とイデオロギー批判』²⁰には私のプロトウェルンドの講演を参照。制度の役割については、特にA・ゲーレンが明確にしてゐる。Hermeneutik und Ideologielitrik, (Theorie-Diskussion), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971. H.-G. Gadamer, "Über den Zusammenhang von Autorität und kritischer Freiheit", in: Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie, Bd. 133 (1983), S. 11-16. * Auch in: Über die Verborgenheit der Gesundheit, von H.-G. Gadamer, (Bibliothek Suhrkamp, Bd. 1135), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993, S. 149-158.]

*本訳書に基づく第四版で、本注の番号が付された形式段落の途中に丸括弧に囲まれて挿入されていた、ヤスペースとクリューガーに関する割注が、著作集版(GW 1, Ann. 206)では、本注の冒頭に丸括弧付きのまま移されてしまう。」のため、著作集版では、その挿入句のなかの「」の命題 dieser Satz がどこの文を指すかが曖昧になつてしまつてしまふ。

(208) Vgl. Aristoteles, Ethica Nicomachea, K 10 * 1094a27 ff, 1181b15 ff. 加藤訳(全集第一三巻)三四九頁以下。近現代の倫理学に対しアリストテレス倫理学に優位性を認めるガダマーの考えについて、次のガダマーの論文を参考。H.-G. Gadamer, "Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", in: KS 1, S. 179-191 und in: GW 4, S. 175-188. 斎藤訳(『哲学・芸術・言語』、未来社、一九七七年、一一七~一三七頁)。また、倫理学と政治学の関係については、原注(24)、(29)、(51)を参照のこと。

(209) シューラーは、伝統の圧力を潜在的に意識する「」は歴史学によつて次第になくなると考えたが、私はそれは思はない。「」の考えに含まれた歴史学の独立性は、私の見る「」は、リベラルな虚構であつて、シューラーも他の箇所ではそれを隠そうとする。(同様な考えは『遺稿I』二二八頁以下の、歴史学的ないし知識社会学的啓蒙に賛同を表明してゐるが、見られる。)

Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt, Otto Reichl Verlag, 1930, S. 37; * München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1947, S. 31. In: Gesammelte Werke, Bd. 9, Bern, Francke, 1962; Bonn, Bouvier,

1986. 亀井「他」訳(『ヒューラー著作集』第一三卷、白水社)三八頁。

Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, Berlin, Neue Geist, 1933; Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre, S. 227 ff. * In: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Bern, Francke, 1957, S. 348 ff.; Bonn, Bouvier, 1986.『遺稿一』111-118頁以下は「*歴の秩序 Ordo Amoris*」による論文の一節。

(210) 「」の問題は、ユーリー・クーハーの『科学革命の構造』や『本質的緊張』が公刊され以降、はるかに複雑になってしまったようだ。 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago / London, University of Chicago Press, 1977. * 中三訳『科学革命の構造』(みすず書房、一九七一年)、安孫子・佐野訳『科学革命における本質的緊張』(みすず書房、一九九八年)。

(211) 「ファーバーは自著『歴史科学の理論』のなかで行なっている手堅い議論において、私の「」の文を引用しているのであるが、その際、「構成される konstituert」という語のあとに皮肉の意味で感嘆符を打たずにはいられなかつた。これを読んで私は、そうではなくむやみに「歴史的事実」はるのようく定義するのかと問わざるをえない。 Karl-Georg Faber, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, 2., durchges. Aufl., München, C.H. Beck, 1972, S. 25. * ファーバーは単に感嘆符を打つべきだけではなく、 "...konstituiert (sic!)..." と書くべきだ。」の箇所は「」の書物に取られた「歴史とはなにか」(1111~1144頁)による論文のなかにある。]

(212) 「自然科学を」のよべど「様式的に表現 Stilisierung」するよりもまた粗雑すぎる「」とは、科学論の研究が1100年経た今日、喜んで認めねば。】

(213) 「」のよじへんせ、私の論考「現象学と弁証法のあこだ」参照。 "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik", in: *GW* 2, S. 3-23.]

(214) 「様式 Stil」概念については、著作集版四三頁注六七 (*第四版二五頁注一、本書第一卷五四頁注(55)(11五七頁))、および、本書付論I (著作集第二卷三七五頁 * 第四版四六六頁以下、本書第三卷卷末) を参照の、」

(215) ヴェルナー・イエーガーが取り仕切った、古典性をテーマとしたナウムブルク会議(1930) や機関誌『古代 Die

Antike』の翻訳は、述べた例である。『古典の問題・古代』を参照。Das Problem des Klassischen und die Antike: 8 Vorträge gehalten auf der Fachtagung der Klassischen Altertumswissenschaft zu Naumburg 1930, hrsg. von Werner Jaeger, Leipzig, Teubner, 1931; Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961. *カタヤゼの企議に参加した人物のリストに回顧してある。PL, S. 47 f., 中村訳（未來社）五五頁以下。

ヴェルナー・イェーガー（Werner Jaeger, 1888-1961）バーゼル、キール、ベルリンで教えたあと、自らが唱えた新人文主義をめぐってナチズムとナチに批判的な文献学者からの板挟みにあり、一九三六年にアメリカに移住。ガダマーは二〇年代にイェーガーの発展史的アリストテレス解釈に対抗して論文を書いたが、彼の哲学的解釈学はイェーガーの新人文主義を継承・発展させる側面をもつ。著書 *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1923. *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, W. de Gruyter, 1934-1947などを（<http://www.bautz.de/bbkl/>などを）。

(216) A・ケルテ^ザ、ナウムトネクド^ル、ハカルクス^ルが行なった講演に向かた正面的な批判、おもろく、ケルトの著書に対する私の書評を参照のり。*J. Stroux, "Die Anschauungen vom Klassischen im Altertum", in: Das Problem des Klassischen und die Antike, 1931. Alfred Körte, Der Begriff des Klassischen in der Antike, (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse, 86, 3/1934), Leipzig, Hirzel, 1934. H.-G. Gadamer, (Rezension), in: *Gnomon*, Bd. 11 (1935), H. 11, S. 612-613. [その後、]の書評は著作集に再録された。GW5, S. 350-351.]

*ケルテ (Alfred Körte, 1866-1946) ナウムの文献学者で、ギーヤハ・ハルハイデルク、ハイデルハイビ大学などの教授を歴任。著書 *Die griechische Komödie*, Leipzig / Berlin, Teubner, 1914; *Die hellenistische Dichtung*, Leipzig, A. Kröner, 1925などを。

*ハーメス^ク (Johannes Stroux, 1886-1954) ナウムの文献学者で、ヘッボルト大学教授などを歴任。著書 *Handschriftliche Studien zu Cicero De oratore*, Basel, Friedrich Reinhardt, 1921. *Vergil*, München, M. Hueber, 1932; *Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik*, Potsdam, E. Stichnote, 1949などを。

(217) われをば、古典性をトーネー^ルたナウムアルク^ルの議論にねじれて、タキトウスの『弁論について』の対話 Dia-

logus de oratoribus』が特に顧慮されたのは、理由がないわけではなかつた。弁論術が衰微した原因のひとつに、昔日の栄光を承認するという規範的意識があつた。

スネルが、バロック、アルカイック等々の歴史的な様式概念のすべてが、規範的な古典性概念との連関を前提としており、また、それ自身次第次第に否定的な意味を脱ぎ去つてこつたと指摘してゐるのは正しう。Bruno Snell, hrsg. von Klaus Ziegler, Göttingen, Vandenhoeck, 1957, S. 333 ff.

*カリマコス (Kallimachos) [紀元前三世紀ギリシト] の詩人・文学史家で、アレキサンドリアの図書館の司書として、図書の分類目録を作成した。タキトウス (Publius (?) Cornelius Tacitus) [一世紀のローマの歴史家・政治家。著書『ゲルマニア』、『歴史』、『年代記』なむ]。『弁論家にひらくの対話 Dialogus de Oratoribus』は弁論術の衰退の原因についての論争を記録したむ。

*ブルーノ・スネル (Bruno Snell, 1896-1986) ベルリンの古典文献学者で、ハンブルク大学教授を長く務めた。ガダマーは一九八七年にスネルの追悼文を書いた („Bruno Snell“ in: GW 10, S. 437-440)。著書 Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg, Claassen & Goverts, 1946. 新井訳 (創文社、一九七四年)。Der Aufbau der Sprache, Hamburg, Claassen, 1952. 新井訳 (大修館書店、一九七八年)。Dichtung und Gesellschaft: Studien zum Einfluß der Dichter auf das soziale Denken und Verhalten im alten Griechenland, Hamburg, Claassen, 1965. 新井訳 (筑摩書房、一九八二年) なむ。

(218) Hegel, Ästhetik, hrsg. von Heinrich Gustav Hotho, Bd. II, S. 3. * stw 614. Bd. II, S. 13. 長谷川訳 (作品社) 中巻
○○五頁。

(219) F・ショーレーゲルは、次のような解釈学的結論を出している。「古典的文書」と「へむのは、けつして完全に理解 やれるとは限らない。しかし、教養があり、自己を陶冶してくるひとたちは、必ずまや多くをそりから学びたいと 映つて違ひなむ」 (Fragmente Minor 20) * 20ふるや番号は、ショーレーゲルのリュツェーウム断片をノール (Jakob Minor) が編集・出版した際に付したむ。F. Schlegel, Seine prosaischen Jugendschriften, hrsg. von Jakob Minor, 2 Bde., Wien, 1882. "Kritische Fragmente (Lyceum Fragmente)", in: Kritische Schriften und Frag-

mente. Paderborn, Schöningh, 1988; Bd. 1, S. 239–250; S. 240. 山本訳『ロマン主義文学論』(富山房百科文庫) 1111 頁。

第二章第一節

- (220) [「」の段落にへこむ。特に私の論文「現象学と弁証法のあるべき批判の試み」を参照せよ。H.-G. Gadamer, "Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik", in: GW 2, S. 3–23. *ガダメーは「」の論文で、時代の隔たりにへこむ語るおもべし、おぜ隔たり一般の解釈学的機能にへこむ語るべきだつたことへこむ。どうかのむ、自身の先行意見に気がつかせる」の隔たりは、すゞに対話にも見られるからであるふうへ (Vg. S. 8 f.)]
- (221) 本書原文二八六頁(本書卷三二五頁以下、著作集版一〇一頁)、および本書原文一二七頁以下(本書卷三二八四頁以下、著作集版二四五頁)参照。
- (222) 「」れにへこむては、G. リバヘティの『アウグスティヌスの解釈理論』を参照のりえ。Graziano Ripanti, Agostino teorico dell'interpretazione, Brescia, Paideia Editrice, 1980. *ガダメーは「」れにへこむ短評を書こむ。
- Philosophische Rundschau, 27. Jg. (1980), H. 3/4, S. 305.]
- (223) 「」・トキウス『聖書への鍵、または聖文学の説教にへこむ』を参考のりえ。Matthias Flacius Illyricus, Clavis scripturae sacrae seu de Sermone sacratum literarum, lib. II, 1676. *Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift, hrsg. von Lutz Geldsetzer, Düsseldorf, Stern, 1969. Auch in: Seminar: Philosophische Hermeneutik, hrsg. von H.-G. Gadamer und Gottfried Boehm, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, S. 43–52.]
- (224) 一九五八年にウェーネツィアの会議で行なった、美的判断にへこむの講演において私は、美的判断は——歴史学的判断と同じく——副次的な性格をもむ、「完全性の先行把握」の正しさを確認するものであるのを示せばとした。()の講演は、「美的意識の疑ふべきにへこむ」の題名のまゝに、『美学批評』誌に掲載された。H.-G. Gadamer, "Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewußtseins", in: Rivista di estetica, Fasc. 3 (1958), A. 3, S. 374–383 [und in: Theorien der Kunst, hrsg. von Dieter Henrich und Wolfgang Iser, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982, S. 59–

69] *Auch in: GW 8, S. 9-17.)

(225) この完全性の先行把握には例外がある。それは、書き方が歪曲されたり暗号化されたりする場合である。この例外はもつとも難しい解釈学的問題を惹き起しす（『迫害と書き方』におけるレオ・シユトラウスの示唆に富む考察を参照のこと）。解釈学的態度のこの例外の場合が範例的な意味をもつのは、ハリでは、純粹な意味解釈が、原典批判が伝承の背後に遡るときと同じ方向へと追い越されるからである。ここで問題になっているのは歴史学的な課題ではなく解釈学的な課題なのであるが、それにもかかわらず、この課題は、事柄の理解を理解のための鍵として用いることによってのみ解決できる。事柄の理解を前提としてはじめて歪曲は解き明かされるのである。それは、対話において皮肉は、事柄に関して相手と一致している度合いに応じて理解されるというのと同様である。すなわち、例外と思われたものは、理解が合意を含意することをかえってますます確証するのである。*Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1952.

〔私から見ると〕 L. シュトラウスが彼の原理を用いて（たとえば、スピノザを）解釈する際にいつも正しいかどうか、疑わしい。「歪曲」は最高度の意識性を含んでいた。適応、大勢順応主義などは意識的に起らる必要はない。私の判断では、ハリにシユトラウスは十分に注意を払わなかつた。『迫害と書き方』二二二三頁以下および私の論文「解釈学と歴史主義」を参照のこと。Vgl. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, S. 223 ff. H.-G. Gadamer, "Hermeneutik und Historismus", in: WM (2.-4. Auflage), S. 477-512 und in: GW 2, S. 387-424. (*本訳書第三卷卷末) ——その後、ハリの問題は、あまりに狭い意味論的基盤のハリではあるが、活発に議論されたよう思われる。Vgl. Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984. *野本「他」訳『真理と解釈』、勁草書房、一九九一年。]

(226) 本書原文一七二頁（本訳書本卷三〇六頁以下、著作集版一八七頁）参照。

(227) 本書原文一二二二頁（本訳書本卷三〇六頁以下、著作集版一八六頁）参照。

(228) *Ethica Nicomachea*, A 11. *1100a10 ff. 加藤訳（『アリストテレス全集』第一三卷、岩波書店）二七頁以下。
“A 7”を“A 11”に訂正した。

(229) *ガダマーは著作集版（GW 1）ハリの箇所をわずかに変更し、次のような注を新たに付してゐる。[ハリ] ハリ、私

は元のテクスト（「ほかでもない」の時代の隔たりこそが……）を（＊単に「時代の隔たりは」という）穏やかな表現に直した。この解釈学的課題を解決可能にするのは、単に時代の隔たりなのではなく、隔たり一般だからである。（＊注（22）を参照のこと。）

Vgl. H.-G. Gadamer, "Vom Zirkel des Verstehens", in: GW 2, S. 57–65; S. 64. * 「理解の循環について」はガダマーゲ『真理と方法』を完成させた一九五九年に発表した論文である。この論文はオリジナルなものではなく、『真理と方法』の第Ⅱ章第1節aの一部と本項の一部を結合したものである。著作集版に際して、『真理と方法』での変更に応じて、「理解の循環について」の対応箇所の表現も緩められた。】

(230) 本書原文二七四頁（本訳書本巻四五五頁以下、著作集版二九五頁）、および二七九頁（本訳書本巻四六三頁、著作集版三〇〇頁）。

(231) 「(一)(一)では、理解のなかで他なるものを〈同化し〉てしまふ、その他者性を見そこなう危険が、理解する者にたえずつきまとひへ。」

第二章第1節d

(232) 状況という概念は、特にヤスペース（『時代の精神的状況』）ヒロータッカーによつて、その構造が明らかにされべる。Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin/Leipzig, W. de Gruyter, 1931, bes. S. 23 ff. [英譯「真理とはなにか」（『小論集』）五五頁以下を参照のこと。] Gadamer, "Was ist Wahrheit?", in: KS 1, S. 46–58; S. 55 ff. und in: GW 2, S. 44–56, S. 53 ff.

(233) 「(一)の点は、かつてH・クーンがすでに指摘してゐる。H・クーン「現象学的〈地平〉概念」参照のこと。また地平に関して私が先に述べた箇所（著作集版二五〇頁以下＊第四版二三一頁以下、本訳書本巻第1章第3節a三九一頁以下）を参照。Helmut Kuhn, "The Phenomenological Concept of 'Horizon'", in: Philosophical Essays in Memory of Husserl, hrsg. von Marvin Faber, Cambridge, the Harvard University Press, 1940, S. 106–123; New York, Greenwood Press, 1968. *第四版では、この注は單に"oben S. 231 ff."となつてゐる。]

ヘルムート・クーン（Helmut Kuhn, 1899–）ナウムブルク会議以来のガダマーの盟友で、ガダマーの六〇歳記

令語集に序文を書く。一九五二年にガダーリュムラニ、『哲学展望』誌を創刊した。著書 *Sokrates: Ein Ver-*

such über den Ursprung der Metaphysik, Berlin, Runde, 1934. *Begegnung mit dem Nichts: Ein Versuch über die Existenzphilosophie*, Tübingen, Mohr, 1950. ^{田沢訳} (以文社、一九七一年)。 *Begegnung mit dem Sein: Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*, Tübingen, Mohr, 1954. ^{齋藤・玉井訳} (東海大学出版会、一九七二年)。

Lieber: Geschichte eines Begriffs, München, Kessel, 1975 など。

(234) 「(ナ)の(リ)の道徳的な側面には(レ)、私はすゞに一九四三年、拙稿「近年ドイツ哲学における歴史の問題」で述べた。リの問題は本文のリの箇所以降(レ)に注意されるべきである。『Das Problem der Geschichte in der neuern deutschen Philosophie』, in: KS 1, S. 1-10 und in: GW 2, S. 27-36.] *歴史意識と対話との対応については、本章第3節b末尾参照。

(235) F. Nietzsche, Die Geburt der Tragödi, § 23. *原文に“Unzeitgemäße Betrachtungen II am Anfang”とあるのを訳正した。『反時代的考察II』第一節末尾近々“den ganzen irdisch undunkelten Horizont”と表現があるにはある。F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, Bd. 1: Die Geburt der Tragödie u.a., dtv / de Gruyter, 1988, S. 145. 塩屋訳(ちくやほ学芸文庫)一八七頁。

第二章第2節a

(236) ラムバハの『聖書解釈学の規則』(一七二二年)を、私はモールスの要約を通して知っている。リには「われわれは他方で、理解の精妙さと解釈の精妙さ(世間では、それを堅かと呼ぶ)を、合理的にかつ正確に理解し解釈する者に委ねてしまふ習慣がある」(モールス)と言われています。リにせよ、人文主義的な精妙さが啓蒙思想の方法理念から誤解されてくる。Johann Jakob Rambach, Institutiones hermeneuticae sacrae variis observationibus copiosissimisque exemplis biblicis illustratae cum praefatione Ioannis Francisci Buddei, Jena, 1723. *Vgl. J. J. Rambach, "Erläuterung über seine eigenen Institutiones Hermeneuticae Sacrae (1723)", in: Seminar: Philosophische Hermeneutik, hrsg. von H.-G. Gadamer und Gottfried Boehm, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, S. 62-68.

*第四版の本注には印刷ミスがあり、ミカトヒにに関する次注⁽²³⁷⁾が混在して、意味不明になってしまった。

一版から訳した。著作集版 (GW 1) やモールスからの引用は適当なもので打ち切られ、やはり意味不明になっている。ガダマーがモールスとの著作から引用しているかは不明。

*ラムバハについては注 (17) を参照のこと。

*モールス (Samuel Friedrich Nathanael Morus, 1726-1792) ハルネスティの弟子で、ライプツィヒ大学で古典文学や聖書学を教えた文献学者・アロハ・スタット・神学者。著書 *Epitome theologiae christianaæ*, Lipsiae, Schwicker, 1789. *Super hermeneutica Novi Testamenti acroases academicæ*, Lipsiae, Koehler, 1797-1802 など。

(237) 「()のもへに明確()」も、残念ながら、解釈学の議論におけるはふくらむに極()かむ。たゞ()の場合、無視され()るのである。

(238) 原注 (173) や「言及した論文」および彼の記念碑的主著『解釈的一般理論』を参照。Emilio Betti, *Teoria generale della interpretazione*, Milano, A. Giuffrè, 1955. *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen, Mohr, 1967. 「()ねば()」は、特に拙論「解釈学と歴史主義」および「Herrn Otto・クラウスの説()論の遺産」を参照。H.-G. Gadamer, "Hermeneutik und Historismus", in: WM (2.-4. Auflage), S. 477-512 und in: GW 2, S. 387-424. H.-G. Gadamer, "Emilio Betti und das idealistische Erbe", in: Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre, von E. Betti, Tübingen, Mohr, 1988, S. 91-98 und in: GW 10, S. 432-437.]

(239) 第一部(本訳書第I巻)における芸術作品の存在論に関する分析(本書原文九七頁以下)*本訳書第I巻一四八頁以下、著作集版一〇七頁以下)を参照のこと。

(240) シューラー「知識と教養」における区別を参照。Max Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, Bonn, Cohen, 1925, S. 26. *Bildung und Wissen, 3. Auflage, Frankfurt a. M., Schulte-Bulinke, 1947. In: Philosophische Weltanschauung, Bern, Francke, 1954. 亀井[他]訳『()』第一二巻(白水社)。

(241) 「()」の文脈では、私の考察はまだ歴史的精神諸科学の特殊な状況や「対テクスト存在 Sein zum Text」による重にもひどく制限()られる。第二部(本訳書第III巻)ではじめて議論が言語と対話と拡張()される()の拡張は実際にはつねに念頭におかれていた——同時に、隔たりと他者性も原理的な仕方で理解される。だから、確かに特に著作集版三〇三頁以下(*第四版二八一頁以下、本訳書本巻四六六頁以下)を参照のこと。

*「対テクスト存在」はO.マルクヴァルトによる表現。彼によると、ガダマーはテクストはつねに新しい仕方で解釈されると主張する「いみじみた」、解釈学を複数化し、ハイデガーの「死に臨む存在」を「対テクスト存在」にして換えた。Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen: philosophische Studien*, (Universal-Bibliothek, 7724), Stuttgart, Reclam, 1981, 130.]

第二章第2節 b

- (242) 「拙稿「現象学と弁証法のあいだ——自己批判の試み」および、」の論稿における「実践知」論文への言及 (S. 22) を参照。H.-G. Gadamer, "Zwischen Phänomenologie und Dialektik-Versuch einer Selbstkritik", in: GW 2, S. 3–23. H.-G. Gadamer, "Praktisches Wissen", in: GW 5, S. 230–248. * "S. 12" を "S. 22" に訂正。]

- (243) 本書原文一九頁以下 (*本訳書第一卷三一頁以下 著作集版二七頁以下) および三七頁 (*本訳書第一卷五七頁、著作集版四五頁以下) を参照の「いみじみた」。*旧版（第一～第四版）と著作集版では頁数が異なるので、「～頁参照」という注は、改版に際して著作集版に合わせて数字が変更されなければならなかつたのであるが、本注ではそれがなされていない。

- (244) Ethica Nicomachea, A 4 (*1196a12 ff.). 「ただし、著作集第七巻に収録予定の私のアカデミー論文『アリストテレスのあらだの善の理念』を参照。* Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1978, 3. Abhandlung), Heidelberg, Winter, 1978. In: GW 7, S. 128–227.]
- (245) Vgl. Ethica Nicomachea, A 7 (*1198a22 ff.) und B 2 (*1103b25 ff.).
- (246) 『リコマコス倫理学』の最終章は、」のよべな要求をあわめてながながと表明しており、それによつて、なぜ倫理学が『政治学』の問題設定へと移行するのかといふことを理由づけてくる。*1179b5 ff 加藤訳 (岩波書店) 三四九頁以下。

- (247) 以下では、特に注は付されないが、『リコマコス倫理学』第六巻に従つ。「一九三〇年に私が書いた、」の第六巻の分析は、その後、私の著作集第五巻に「実践知」の表題の「いみじみた」はじめて発表された。H.-G. Gadamer, "Prakt-

tisches Wissen", in: GW 5, S. 230–248.] *ガダマーがはじめて参加したハイデガーのゼミは、フライブルクで「一九三〇年にハイデガーが『ニコマコス倫理学』について行なったゼミである。」のゼミによれば、「アロネーシス」は当時のガダマーにとって魔法の言葉になつたこと。(PL, S. 485)。

(248)

Plato, *Apologia Socratis*, 22 cd. *田中訳「ソクラテスの弁明」(世界の名著)

四二一頁以下。

(249) Ethica Nicomachea, Z 8, 1141b33, 1142a30. Ethica Eudemus, Θ 2, 1246b36. *加藤訳『ニコマコス倫理学』(岩波書店)一九五〇年以下、茂手木訳『エウドメニス倫理学』三三一八頁。*この場合の「自己知」は、歴史性がそこにしつして解消されることがない精神の自己知ではない、一般化であらわし、行為者おののがもつべき実践的な知識という意味である。

「ヨーチェのよつにその際「ボリス的フロネーハベ πολιτικὴ φρόνησις」をあわせて理解しないならば、アリストテレスが意図した倫理と政治の本質的な方法的統一を捉えられない」とある(ヨーチェ編『ニコマコス倫理学』注釈第二版に付された新しい彼の序文を参照のこと)。せんだ、著作集第六巻(GW 6, 304–306)に再録された私の書評も参照のこと。

*Aristote, L'éthique à Nicomaque, 2. Auflage mit einer neuen Einführung von René-Antoine Gauthier, Louvain, Nauwelaerts, 1970. ガダマーの書評 in: Philosophische Rundschau, 17. Jg. (1970), H. 3/4, S. 299–301 und in: GW 6, S. 304–306. ガダマーはこの書評で次のように述べて、ヨーチェを批判している。「しかし、彼が帰結として、『ニコマコス倫理学』は賢慮の理想を観相(フロネーション)の理想と、友情の倫理学として統一したのなら、そして、彼がこの『友情の倫理学』と云ふ見出し語のもとでアリストンの正義の倫理学との対立を作り出すならば、私は彼に同意できない。……アリストンはその対話篇において……まさに、自己自身との友情、自己自身との一致が他者との友情との一致のすべての基礎である、ふつぱりの基礎ではあるまい」。Vgl. Gauthier, S. 298.]

(250)

Hegel, Werke, Berlin, Duncker & Humblot, Bd. XIV (1832): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Bd. 2), S. 341. *G. W. F. Hegel, Werke, Tafba-Verlag, Bd. 19: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, S. 171. 長谷川訳第II巻一四一頁。

(251)

Ethica Nicomachea, Z 8 *1141b6 ff. 「それ以外の賢慮のうちの一つは家政であり、一つは立法術であり、一つは

政治術である。やしら、政治にかかわるものの中の一つは審議にかかわり、一つは裁判にかかわる」（加藤訳一九五頁）。Vgl. 1180a21.

(252) Ethica Nicomachea, E 14 *1137a32 ff. 加藤訳一七七頁以下。

(253) メラントン (Philip Melanchthon) は「エイケニア（公平）の論據を説明する際に、「上位の判決が下位の判決に優先されるべきである Lex superior preferenda est inferiori」と記してゐる。Vgl. Die älteste Fassung von Melanchthons Ethik, hrsg. von H. Heineck, Berlin, 1893, S. 29. *Ethica Nicomachea, 1137b22.

(254) 本書原文三五頁以下（本書第一卷五五頁以下、著作集版四三頁以下）。

(255) 「それゆえ」すべての法には、その法をより人間的でかつより緩やかな意味にしならせる解釈が適用されるべきである。“Ideo adhibenda est ad omnes leges interpretatio quae flectat eas ad humaniorem ac leniorem sententiam.” (Philip Melanchthon, Die älteste Fassung von Melanchthons Ethik, S. 29).

(256) ハーメルクスの『自然法の歴史』（一九五二年）に対するH. クーハーの優れた批判を参照。Vgl. Leo Strauss, Naturrecht und Geschichte, Stuttgart, K. F. Koehler, 1953. *Natural Right and History, Chicago, University of Chicago Press, 1953; Naturrecht und Geschichte, (stw 216), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977. 塚崎・石崎訳『自然権と歴史』（昭和堂、一九八八年）。Helmut Kuhn, “Naturrecht und Historismus”, in: Zeitschrift für Politik, Jg. 3 (1956), H. 4, S. 289–304.

(257) Ethica Nicomachea, E 10 (*1134a16 ff.). 「の区別そのものは、周知のようにソフィストに起源をもつが、プラトンがロゴスを「へなめ止めた」りふによつて、の区別は本来もつてゐた破壊的な意味を失つた。プラトンの『政治家』(294 ff.) ふたりストテレスによつてはじめて、実定法にとつての区別がもつ有効な意味が明らかになつた。* 加藤訳（『アリストテレス全集』第一三巻）一六五頁以下、水野訳（岩波『プラトン全集』第三巻）三一六頁。

(258) このように捉えてはじめて、『大道德学』においてこれに対応する箇所の考え方が理解できる。すなわち、「われわれが使用する」という自然の法が変化するすれば、それをもつてのようないくつかの自然的な法は存在しないのであろうか。いや、存在するのだ」 (Magna Moralia, A 33 1194b30–95a7. *茂手木訳（『アリストテレス全集』第一四巻）五八

頁)。

(259)

Vgl. Philipp Melanchthon, Die älteste Fassung von Melanchthons Ethik, Berlin, 1893, S. 28.

(260)

アリストテレスが一般に強調したのば、*φρόνησις*は目的にいたる手段 (*τὸ πρὸ τὸ τέλος*) にかかわり、目的 (*τέλος*) へのにはかかわらない、*εὐεύθυνος*である。彼がこのよべに強調した動機は、プラテンの「善のイデア」論との対決であろう。しかし、*φρόνησις*は正しい手段の選択を行なう能力であるばかりでなく、それ自体、倫理的態度 (*Hexitis*) である。*νόος*の態度は行為者が倫理的に存在する」とにより向かう目的 (*Telos*) を同時に視野に捉えてくる。いのりみば、フロネーシスがアリストテレス倫理学内部で占めてくる体系上の位置から明瞭になる。

Vgl. Ethica Nicomachea, Z 10; 1142b33, 1140b13, 1141b15.

H・クーハーが私の記念論集への寄稿論文のなかで、「選好 Vorzugswahl」の究極的限界 (アリストテレスはこの点でアホームに遅れをとつてゐる) を指摘しあつてゐるのだが、*νόος*の問題をまったく正しく捉えており、満足である。Helmut Kuhn, "Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik", in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken: Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen, Mohr, 1960, S. 123-140; S. 134 ff.

〔「*φρόνησις*」の訳じかねの語の“prudentia”を当たしてゐるが、問題の誤訳に拍車をかけてしまだ。〕の誤訳は今日の「義務」論理にもなお影を落としてくる。ただし、エングバーグ=ペダーヘン『アリストテレスの道徳洞察論』を参照せよ。これは私が『哲学展望』誌で賞賛したその例外である。“Gibt es auf Erden ein Maß? II (Fortsetzung)”, in: GW3, S. 350-374. Troels Engberg-Pedersen, Aristotle's Theorie of Moral Insight. Oxford, Clarendon Press, 1983.]

(261)

Ethica Nicomachea, Z 9, 1142a25 ff. * 加藤訳一九七頁参照。

(262)

本書原文三三一九頁以下 (本訳書本卷五三七頁以下) 著作集版 (二五一頁以下) 参照。*この箇所は第四版原文では“...Schon eine Denaturierung, um nicht zu sagen Naturalisierung...”となるが、ガダマーは著作集版 (GW1) で“Denaturierung”と“Verfremdung”と“Naturalisierung”と“Denaturierung”に替えてくる。

(263)

σόφειος (Ethica Nicomachea, 6. Buch, 11. Kap. *1143a1 ff.). * 加藤訳一〇〇頁以下。

(264)

「私は著作集版に際し、この箇所をわずかに変更した。『*ἄλλοι λέποντος* 他の言葉』(1143al15)という表現は、「私」が行為する場合ではないというほどの意味であろう。だれかが語る人間、たとえ私に助言が求められなくとも、私は理解力をもつてそれに耳を傾ける」といができる。」*著作集版(GW1)では次のように書き換えられていく。「理解力は、行為すべて自身が問題となつていない道徳知の徳の一様として導入された。それによれば、シユネシス(Synesis)は道徳的判断の能力を一義的に意味する。明らかなことだが、あるひとが行為すべてとても具体的な状況のなかに判断しながら身をおくると、そのひとの理解力の良さが賞賛される。」

(265)

πόνει, συγχρόνει.

(266)

Ethica Nicomachea, Z 13, 1144a23 ff. * 加藤訳、105頁以下。

(267)

怜憫なふとは πανούργος (みな悪ふじむやつてのける者)である。つまり、すべてのひとをなしうる。

第Ⅱ章第2節。

(268) すでに注⁽¹⁷³⁾、(238)で引用した彼の『解釈の一般理論の基礎づけのために』と『解釈の一般理論』のほかに、無数の小論文を参照した。

[「これにいたしては、本書付録「解釈学と歴史主義」および拙論「ハーマニオ・グッティの観念論の遺産」を参照のうえ。* "Hermeneutik und Historismus", in: Philosophische Rundschau, 9. Jg. (1961), H. 4, S. 241-276; in: WM (2.-4. Auflage), S. 477-512 und in: GW 2, S. 387-424. "Emilio Betti und das idealistische Erbe", in: Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre, von E. Betti, Tübingen, Mohr, 1988, S. 91-98 und in: GW 10, S. 432-437.]

* ベッティ(Emilio Betti, 1890-1968) イタリアの法学者・哲学者。トマソ・カッソやローマ法の教授を務めた。法制史学と司法との関係について論じられてくる本書第一部第2章第2節⁽²⁶⁷⁾では、グッティとの対決にて動機づけられる。著書*Diritto romano*, Padova, CEDAM, 1935. Interpretazione della legge e degli atti giuridici (teoria generale e dogmatica), Milano, A. Giuffrè, 1949. Teoria generale delle obbligazioni, Milano, A. Giuffrè, 1953-1955. Recensiones, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 1960 等の他。

(269) ハーマニオ・グッティの解釈学講義が、ザウバリの『ローマ法体系』が出るまでは、遺稿版⁽²⁶⁸⁾が形

じはじめて六千年前たるは、偶然なのであらへか。ザガリィの解釈学理論の展開について、一度調査する必要があらへ。フォルストホフ（Forsthoff）さんの研究で、それを考慮の外におこしてしまった。（ザヴィリィに關しては、特にヴィーアッカーの指摘を参照。Franz Wieacker, Grits und Bewahrer: Rechtslehrer der neueren deutschen Privatrechtsgeschichte, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, S. 110.）* Ernst Forsthoff, Recht und Sprache, S. 19.

* Fr. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hrsg. von Friedrich Lücke, Berlin, Reimer, 1838. Friedrich Carl von Savigny, System des heutigen romischen Rechts, Berlin, Veit, 1840–1851.

(270) Ernst Forsthoff, Recht und Sprache: Phologomena zu einer richterlichen Hermeneutik, (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft: Geisteswissenschaftliche Klasse), Halle, Niemeyer, 1940; (Libelli, Bd. 147), Darmstadt, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1964, 1971. * Vgl. S. 24 f.

* ハンブルク（Ernst Forsthoff, 1902–1974）ツイッタの行政法学者。著書—— Lehrbuch des Verwaltungssrechts, München, Beck, 1950; Deutsche Verfassungsgeschichte der Neuzeit, Junker und Dunnhaupt, 1940 野村訳『ツイッタ近代憲法史』（鳳社、一九六九年）など。

(271) Emilio Betti, "Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre", in: Festschrift für Ernst Rabel, Tübingen, Mohr, 1954, Bd. II, S. 79–168. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988; S. 45, Ann. 62 a.

(272) 本書原文二四七頁（＊本訳書本卷四一五頁、著作集版二五六頁）・ルの訳さへゆる箇所。

(273) J. G. Walch, Philosophisches Lexicon, Leipzig, Verlegs J. F. Gleditschens seel. Sohn, 1726, S. 158; Bristol, Thoemmes Press, 2001, photomechanischer Abdruck der 2. Auflage (1733), S. 160. 「十八世紀絶対主義におこつては、事態は次のやうになつてゐるやうに思へる。かなわち、「君主」は自分の言葉を解釈するにあつて、法を棚上げしておるのではなく解釈し変えておるのであり、その結果、解釈ルールを顧みるゝとなしに法が自分の意志通りになら。」* "Auslegung" の項目からの引用。

(274) 法の具体化するべりゆのもつ意義は法学の中心テーマであるので、総覽不可能なほど多数の文献がそれについて

書かれてゐる。たゞ「ハセー」カール・ハヤシハの『具体化の研究』（一九五〇年）を参照。Karl Engisch, Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit, (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jg. 1953, Abhandlung 1), Heidelberg, C. Winter, 1953.

〔ハセーの新しく研究「刑法学の方法」(『法学の方法』所収) 及び『公正を求めて』(『法哲学の方法』所収)〕
Engisch, "Methoden der Strafrechtswissenschaft", in: Methoden der Rechtswissenschaft, (Enzyklopädie der gesellschaftlichen Arbeitsmethoden), München, R. Oldenbourg, 1972, S. 39-80. K. Engisch, Auf der Suche nach der Gerechtigkeit: Hauptthemen der Rechtsphilosophie, München, R. Piper, 1971.

*後者のタイプは "Recht und Sittlichkeit" を "Auf der Suche nach der Gerechtigkeit" と記した。カーネ・ハギッシャ (Karl Engisch, 1899-1990) ドイツの刑法学者。著書 Untersuchungen über Vorsatz und Fahrlässigkeit im Strafrecht, Berlin, O. Liebmann, 1930. 莊子・小橋訳 (一粒社、一九八九年)。Einführung in das juristische Denken, Stuttgart, Kohlhammer, 1956 など。

(275) たゞハセーがイーアッカーを参照せよ。彼は最近、法律には書かれぬ (außergesetzlich) 法的秩序の問題を、裁判官の判断技法ねむられを規定する要因と二面から叙述した。Franz Wieacker, Gesetz und Richterkunst: Zum Problem der außergesetzlichen Rechtsordnung, (Schriftenreihe: Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe, H. 34), Karlsruhe, C. F. Müller, 1957.

(276) 私の研究全体は歴史主義の解釈学を克服する力を田辯してゐる。この克服はの節で論究されてゐる視点を超えて、神学に対する積極的な帰結をついて。この帰結は神学者ハルハベト・ハックスやケト・ヘルト・ハーゲンの手に近づいて私は思われる。Ernst Fuchs, Hermeneutik, 2. Auflage, Bad Cannstatt, R. MüllerSchön, 1958. G. Ebeling, Artikel: "Hermeneutik", in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, Tübingen, Mohr; Bd. III (1969), S. 242-262.

〔ガダマーは論議「自己理解の問題」(「自己」) の参考。H.-G. Gadamer, "Zur Problematik des Selbstverständnisses: Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der "Entmythologisierung"', in: KS 1, S. 70-81 und in: GW 2, S. 121-132.]
*ガダマーは四〇年代末から六〇年代初頭まで、トルストイハルクの弟子たちが集まる研究集会 (マールブルク大

学 O·B 神学者研究集会)に参加するなど、彼らと個人的にも研究上も深いつながりがあり、彼らから大いに刺激を受けた。理解をつねに新たに起きた出来事と見なしたり、解釈を翻訳モデルから考えたり、聴覚の比喩を多用するなど、ブルトマン学派とガダマーとのあいだには、思想上の共通性が多い。ガダマーはフックスやエーベリンゲとともに、ブルトマンの自己理解概念に批判的であるが、フックスやエーベリンゲの方法概念は共有しない。フックスの著書の出版年を“1960”から“1958”に訂正。

* フックス (Ernst Fuchs, 1903–1983) オーバーハシュッハの牧師、チュービンゲン大学教授などを務めたドイツの神学者・牧師。ブルトマンの弟子で、ガダマーの知人。ブルトマンは前期ハイデガーの影響を受けたが、フックスは後期ハイデガーの言語哲学の影響を強く受けた神学的解釈学を発展させた。著書 *Glaube und Tat in den Mandata des Hirten von Hermas*, Marburg a. d. Lahn, Bauer, 1931. *Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, Mohr, 1959–1965.

(277) R. Bultmann, "Das Problem der Hermeneutik", in: *Glauben und Verstehen*, Tübingen, Mohr, 1968, S. 211–235; Bd. II, S. 231. * 川村訳「解釈学の問題」(『ブルトマン著作集』第一二巻、新教出版社、一九八一年、二八一～三三一頁) 三〇三頁。ブルトマンはこの論文のあとになった発表をマールブルク大学 O·B 神学者研究集会で一九四九年に行なったが、同じ回の会議で、ガダマーが「神話と歴史」という発表を行なっている。ハイデルベルク大学のガダマーの研究室には、ガダマーの多数の書き込みがある、ブルトマンから贈られたこの論文の抜刷があった。

(278) Der junge Dilthey: Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852–1870, zusammengestellt von Clara Misch, Leipzig / Berlin, Teubner, 1933, S. 94. * 伊藤・大石・齋藤・舟山訳(日本デイルタイ協会『ト・イルタイ研究』第三三号、二〇〇一～二〇〇二年) 五四頁以下。デイルタイの原文では、主語は「文献学」ではなく「ハヨトハイアーマッハー学派」である。

(279) たとえば H·パツツァー「古典文献学の方法問題としての人文主義」を参照。Harald Patzer, "Der Humanismus als Methodenproblem der klassischen Philologie", in: *Studium Generale*, Bd. 1 (1948), S. 84–92. * Auch in: Humanismus, hrsg. von Hans Oppermann, (Wege der Forschung, 17), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970, S. 259–278 und in: *Gesammelte Schriften*, von Harald Patzer, hrsg. von Rüdiger Leimbach / Gabriele

Seidel, Stuttgart, 1985, S. 33–41.

* パツツァー (Harald Patzer, 1910–2005) ニイツの文献学者で、フランクフルト大学教授を長く務めた。この論文で彼は、ガダマー同様に、文学を一回的に生まる個人の生表現と見なす歴史主義的な文献学を批判し、古典をそれがもつ優れた認識と真理から基礎づけようとしている。著書 *Das Problem der Geschichtsschreibung des Thukydides und die thukydideische Frage*, Berlin, Junker und Dunhaupt, 1937. Die Anfänge der griechischen Tragödie, Wiesbaden, F. Steiner, 1962. Die griechische Knabenliebe, Wiesbaden, F. Steiner, 1982 など。

第二章第3節 a

(280) 「反省哲学」という表現はヘーゲルがヤコービやカント、フィヒтеの哲学を批判するため作り出したものである。それはすでに『信仰と知』における本タイトルのなかにすでに、ただし、「主觀性の反省哲学」という形で用いられる。ヘーゲル自身は反省哲学の反省に理性の反省を対置した。* Hegel, Glauben und Wissen: Oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantisches, Jacobisches und Fichtesche Philosophie, 1802. 久保訳『信仰と知』(公文譯社、一九七六年)。

(281) 本書原文二八四頁(本書巻四七〇頁、著作集版三〇五頁) 参照。

(282) たゞえど、『ハハシイタロップデイ』第六〇節を参照せよ。* Hegel, Enzyklopädie, (Philosophische Bibliothek, Bd. 33), hrsg. von Friedheim Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1959, S. 83 f. 経本訳(『小論理学』岩波文庫) 上巻二〇四頁以下。

(283) Hegel, Phänomenologie des Geistes, (Philosophische Bibliothek 114), hrsg. von Johannes Hoffmeister, Leipzig, F. Meiner, 1949, S. 325. * hrsg. von H.F. Wessel und H. Clairmont, (Philosophische Bibliothek, 414), S. 298 f. 長谷川訳(作品社)二二〇七頁以下。

[承認の弁証法(精神現象学)IV-A自「意識の自立性と非自立性、支配と隸属」についての詳しい解釈は、本書出版後、拙著『ヘーゲルの弁証法』第二版第三章で発表した。* Hegels Dialektik: Sechs hermeneutische Studien, Tübingen, Mohr, 1980. S. 49–64. 山口・高山訳『ヘーゲルの弁証法——六篇の解釈的研究』(未來社、一

九九〇〇年)。第三章は「ケーベルの自己意識の弁証法」で、これは「ケーベルの弁証法」第一版には収録されてゐる。"Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins", in: *Hegels Dialektik* (2. Auflage, 1980), S. 49-64, und in: *GW* 3, S. 47-64.]

(284) これはマルクス主義の文献では今日おどりはやめられています。→・ハーバート・マッカリーの点をエネルギッシュに明瞭にした。Vgl. Jürgen Habermas, "Zur philosophischen Diskussion um Marx und Marxismus", in: *Philosophische Rundschau*, Bd. 5, 3/4, 1957, S. 183 ff.

(285) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 229. *原・渡辺訳 (世界の名著) 三八〇頁。

(286) ハレが343cdの理解困難な叙述の意味である。第七書簡がプラトンの著作であることを否定する論者は、その叙述の著者として、第二の名前がないプラトンを想定しなければならない。*長坂訳「第七書簡」(世界の名著) 四六四頁。

〔いだじへうては拙著「ハーネン第七書簡における対話術と詭弁術」で詳述したのを、参照の上。】 *Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1964, 2. Abhandlung), Heidelberg, C. Winter, 1964. Auch in: *GW* 6, S. 90-115.]

(287) Plato, Menon, 80d ff. *藤沢訳 (岩波『プラトン全集』第九卷) 一二七五頁。

第二章第3節 b

(288) 『経験と判断』及び大著『危機』に於ける叙述を参照され。E. Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von Ludwig Landgrebe, Prag, Academia, 1938, S. 42; Hamburg, Claassen & Göttsche, 1948, S. 42; *Meiner, (Philosophische Bibliothek 280), 1972, S. 42. 長谷川訳 (河出書房新社、一九七五年) 二〇六頁。クライヤー社やマイナー社の改版はアカデミア版からの写真製版によるものなので、本文の頁数には変更がない。

Husserliana, Bd. VI: *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, The

Hague, Nijhoff, 1954, S. 48 ff. und 130 ff. 細谷・木田訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(中公文庫) 八九頁以下、一二一八頁以下。

〔（）〕で根拠になつてゐる基礎づけ概念はとても異質なものである。現象学的には「純粹」知覚は、事物存在性という派生的な概念に対応する——それゆえ事物性の科学論的合理化の残余品目として現れる——單なる思惟構成物のように思われる。】

(289)

Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Hamburg, Claassen & Goverts, 1948, S. 53 f.

*長谷川訳四四頁。原文「*Husseriana, Bd. VI*」を訂正。著作集版では、（）の引用のあと、「現前性」へ
「う存在論的な先行概念が「ツサールを^レれば^レ支配して^レたかがわかる」*“Man sieht, wie sehr ihn der ontologische Vorgriff der ‘Anwesenheit’ beherrscht.”* ところが〔 〕付あや挿入され^レる。〔著作集版〕五一頁以下
(*第四版) 二二三頁以下 本訳書本卷二九三頁以下) を参照。]

(290)

F. Bacon, Novum Organum, I, § 26 ff. *桂訳(岩波文庫、一九七八年) 七八頁。

(291)

F. Bacon, Novum Organum, I, § 20 f., 104. *桂訳七五頁、一六二頁。

(292)

F. Bacon, Novum Organum, I, § 19 ff. *桂訳七五頁。

(293)

F. Bacon, Novum Organum。特に『ノーヴム・オルガヌム』の〈著作の構成 distributio operis〉を参照せよ。
*桂訳三四頁以下(特に四一頁以下)。

(294)

F. Bacon, Novum Organum, I, § 22, 28. *桂訳七六、七八頁。

(295)

F. Bacon, Novum Organum, I, § 38 ff. *桂訳八二頁以下。

(296)

Analytica Posteriora, B, 19 (99b ff.) *加藤訳(岩波『アリストテレス全集』第一巻) 七六八頁以下。

(297)

Plutarch, de fortuna romanorum, 3 p 98 F = Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch, Berlin, Weidmann, 1910-1912. Anaxag. B 21 b. *6. Auflage, 1952, Bd. II, S. 43. 口山勝利編『ソクラテス以前哲学者断片集』(岩波書店) 第三分冊二九三頁。
(298) Aischylos, Prometheus, 461. *「……私が彼らのために見つけたものだ、万象の記憶をもつたる文字を書めまた綴るねやうやく。」吳訳(岩波文庫) 四一頁、(ちくま文庫) 三一頁。

(299) Phaidon, 96. *96b. 池田訳（世界の名著）五五三頁。「ある人たちが言つたように……脳髄が聴くとか、見るとか、嗅ぐとかいった感覚を与へ、これら感覺から記憶と判断が成立し……」（傍点訳者）池田は、脳髄が与えた

感覚から記憶と判断が成立するという説は、クロトンのアルクマイオンの説と注記。

(300) 「()」とはカール・ポパーの試行錯誤（trial and error）概念からも同様に記述である。ただし、この概念には制約があり、人間の経験生活の意志的側面を過度に評価し、逆に情緒的側面をあまりに無視している。この制限は『探究の論理』だけを念頭においている限りで正当であるが、人間の経験的生活に働く論理を意図する場合は、間違いなく不适当である。】

(301) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. Hoffmeister, Einleitung, S. 73. *hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont, (Philosophische Bibliothek, 414), S. 66ff. 長谷川訳（作品社）六〇頁以下。

(302) Heidegger, "Hegels Begriffs der Erfahrung", in: Holzwege, S. 105-192. *Gesamtausgabe, Bd. 5, S. 115-208. 茅野「他」訳「く一ヘルの経験概念」（袖径・創文社、一九八八年）。

(303) Heidegger, Holzwege, S. 169 f. *Gesamtausgabe, Bd. 5, S. 184 f. 茅野「他」訳『袖径』（創文社、一九八八年）110八頁。

(304) Hegel, Enzyklopädie, § 7. *真下・宮本訳（小論理学、一九九六年）一八五頁以下。

(305) H・デリーは『苦しみと経験』という博学な著書で、格言の用例から *πόθος μάθος* という押韻的結びつきを研究した。彼の推測では、()の格言のもとの意味は、賢くなるのにひどい目に遭うのが必要なのは愚か者のみで、賢いひとは自分で用心する、ということである。アイスキユロスはこの格言を宗教的なものへと変質させたが、これはあとからの解釈であるという。だが、この解釈は、アイスキユロスが取り上げた神話がすでに人間の近視眼性について語り、個々の愚か者の近視眼性については語っていないことを考えに入れると、あまり説得力をもたない。そのうえ、人間が未来を予測する能力の限界についての認識は、とても古い人間的経験であり、人間の普遍的な不幸の経験とともに緊密に結びついているので、この洞察がアイスキユロスが発見するまで、たわいのない格言のなかで認識されずに隠れていたというのは、信じがたいことである。*Heinrich Dörrie, Leid und Erfahrung: Die Wort- und Sinn-Verbindung *πόθειν μάθειν* im griechischen Denken, (Akademie der Wissenschaften und der Litera-

tur in Mainz, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1956, Nr. 5), Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1956.

〔アイスキュロスの〕の金言については、H・ナイツェルが最近書いている。それによると、〔〕の金言は「聞く耳をもたぬ者は痛い目に遭わせねばならぬ」という格言と同じように、高慢に対する罰を意味している。

* Heinz Neitzel, „PAQEIMAQOS: Leitwort der aischyleischen Tragödie?“, in: Gymnasium, Bd. 87 (1980), 283 ff.]

(306) 本論冒頭での点について指摘したので、それを参考せよ（本書一頁以下＊本訳書第一巻三頁以下、著作集版九頁以下）。

*ガダマーはアラビア数字で“S. 1ff.”と頁数として挙げながら、「本論冒頭」ではなく「序論 Einleitung」と言っている。だが、序論はアラビア数字ではなくローマ数字で頁が打たれている。内容から考えて頁数のほうが正しく、したがって、「序論」ではなく、本論の最初の部分、つまり、第一部第一章第1節a項「方法の問題」の参照を求めていると思われる。実際、この項では、精神科学（ただし社会科学ではなく）はその概念の形成からすでに、歴史や社会への自然科学的方法の適用という発想に制約されていたと言われ、ヒュームが言及されている。ちなみに、著作集版でも頁数は“S. 1ff.”となっているが、著作集版では「序論」からアラビア数字で頁が打たれており、頁数と「序論」という表現とのあいだの矛盾は抹消されてしまっている。

ところで、ガダマーは第二章第2節b冒頭で（第四版二九五頁）、やはり第一部第一章第1節「精神科学」としての人文主義的伝統の意味にある頁数（S. 19ff., 37）を注で挙げながら、それを「本書導入部の考察 in unserem einleitenden Betrachtungen」と呼んでくる。“Einleitung”という表現は彼において、「序論 Einleitung」だけではなく、第一部第一章第1節を意味することがあるのである。

(307) カール・レーヴィットは『人間存在の倫理』で『わたし』と『あなた』の〔〕の反省弁証法をみるに分析している。彼の著書と私によるその書評を参照せよ。Karl Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München, Drei Masken, 1928. * 2. Aufl., 1969. In: Sämtliche Schriften, Stuttgart, Metzler, Bd. 1 佐々木訳（理想社、一九六七年）。

H.-G. Gadamer, (Rezension), in: Logos, Bd. XVIII (1929), H. 3, S. 436-441. [Auch in: GW 4, S. 234-239.]

(308) Also sprach Zarathustra. II: Von der Selbstüberwindung. *Kritische Studienausgabe, Bd. 4, S. 148. 吉沢訳 (ちくま学芸文庫) 上巻11011頁。

第二章第3節 c

- (309) たとえば、話し方に関する論争 (Prot. 335 ff.) を参照せよ。*藤沢訳 (『プラトン全集』第八巻) 一六九頁以下、(岩波文庫) 八四頁以下。話し方に関する論争というのは、ながながと演説するプロタゴラスの方法と、相手と短く問答するソクラテスの方法のどちらを採用するかといふこと。
- (310) Aristoteles, Metaphysik M 4, 1078b25 ff. *出訳 (岩波『アリストテレス全集』第二二巻) 四四八頁以下。
- (311) Aristoteles, Topica, 105b23 *村治訳 (岩波『アリストテレス全集』第二巻) 一二四頁。
- (312) Heinrich Maier, Syllogistik des Aristoteles, Tübingen, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, 1896-1900; Teil II, 2. Hälfte: Die Entstehung der Aristotelischen Logik, S. 168.
- (313) 特に Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE) におけるカッフ (Ernst Kapp) の論文「三段論法論 Syllogistik」を参照せよ。
- (314) Aristotle, Metaphysik 1004b25、「対話術は単に試験的・批判的である *έτη δεῖν διαλεκτικὴ τερποστρῆ*。」自身の見解を吟味し試すりとが優位をつかんで自身の先行意見を危険にさらす機会を与える限りにおいて、対話術 (Dialektik) といふ概念が本来意味している (事柄を導くことから反転して、事柄に導かれるようになること) という意味がいこにはすでに感じられる。*出訳 (岩波『アリストテレス全集』第一二巻) 九七頁。
- (315) 本書原文二七八頁 (本訳書本巻四六三頁、著作集版三〇〇頁以下)、および原文三一〇頁以下 (本訳書本巻五二一頁以下、著作集版三四二頁以下) を参照のこと。
- (316) コーリングウッドの『自伝』 (1110頁以下。この自伝は私の勧めで『思考 Denken』 というタイトルでドイツ語に訳され出版された)、それから、ヨアヒム・フインケルダイがハイデルベルク大学に提出した学位論文「問い合わせの根拠と本質」 (未公刊、一九五四年) を参照せよ。(コーリングウッドに影響を与えた) クローチェも似たような立場をとっている。クローチェは『論理学』 (ドイツ語版一三五頁以下) で、定義をすべてある問い合わせに対する答えとして、

- したがつて、歴史学的 (historisch) に理解する。* R. G. Collingwood, Denken: Eine Autobiographie, eingel. von H.-G. Gadamer und übers. von H. J. Finkeldei, Stuttgart, Koehler, 1955; An Autobiography, London, Oxford University Press, 1939; 玉井治訳『思索くの旅——自伝』(未來社)。Hans-Joachim Finkeldei, Grund und Wesen des Fragens, 138 Blätter, Maschinenschr., Heidelberg, Philosophische Fakultät., Dissertation, 26. Juli 1954.
- (317) 本書原文二七七頁以下 (本訳書本卷四六一頁以下、著作集版二九九頁以下)、おもる、私のケアルティーの批判を参照。後者で私は「詩に対する批判はすぐれてねに解釈の自己批判である」と述べた。* Romano Guardini, Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins: Eine Interpretation der Duineser Elegien, München, Kösel-Verlag, 1953, 425 S.; in: KS 2, S. 178-187 [und in: GW 9, S. 271-281].
- (318) R. G. Collingwood, Denken, Stuttgart, Koehler, 1955, S. 70. * 玉井訳 (未來社) 八二頁以下。
- (319) リの点や的確な指摘はE.ヤーベルクの次の論文に見られる。Erich Seeberg, "Zum Problem der pneumatischen Exegese", in: Sellin-Festschrift: Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas, dargebracht von W. F. Albright u. a., Leipzig, Deichert, 1927, 127 ff. [現在は次のものに再録 Hermeneutik und die Wissenschaften, (stw 238), hrsg. von H. G. Gadamer und G. Boehm, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, S. 272-282.]
- (320) 本書原文一七二頁 (本訳書本卷三〇六頁、著作集版一八七頁)、および一八〇頁 (本訳書本卷四六四頁、著作集版三〇一頁) 参照。本書のそのほかの箇所でもたびたび触れた。
- (321) 本書原文二〇九頁以下 (本訳書本卷三五九頁以下、著作集版二二六頁以下)、および一六〇頁以下 (本訳書本卷四三六頁以下、著作集版二八〇頁以下) 参照。
- (322) 本書でスピノザの『神学・政治論』を分析した際に、歴史学的 (historisch) なものとの迂路が見いだされた。* 本訳書本卷二〇一頁以下 (第四版原文一六九頁以下、著作集版一八四頁以下) 参照。リの論文では「歴史学的なもの迂路 Umweg des Historischen」のように言い方がされているが、スピノザが言及やれていた箇所では「歴史学的なものへの迂路 Umweg ins Historische」、別の論文では「歴史学的な説明を解明の経由 Umweg über die historische Erläuterung」(H.-G. Gadamer, "Ethos und Geschichtlichkeit", 1957, S. 12) という言い方がわれてゐる。直接テクストの意味が理解でないものにして、歴史学的方法を経るので「迂路」と言われる。

(323)

本書原文二八九頁以下（本訳書本巻四七九頁、著作集版三一一頁以下）。

(324)

本書原文三四四頁以下（本訳書本巻五六〇頁、著作集版三六八頁以下）。

(325)

Plato, Epistles, VII, 344b. *長坂訳「第七書簡」（世界の名著）四六五頁。

(326)

Aristoteles, Topica, A 11. *村治訳（岩波『アリストテレス全集』第二巻）一九頁以下（第一巻第一章）。

(327)

Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 321 ff. *原訳（理想社）中巻三九頁以下。

(328) ニコライ・ハルトマンは偉大な思想家たちが認識したものを見直すことを主張したが、これは正しい。しかし、ハルトマンが歴史主義に対し、歴史を守ろうとして、問題設定と問題状況の変転から（真の問題内容）の不変性を区別したとき、彼は次のことを見そこなったのである。すなわち、〈変転〉も〈不变性〉も、そしてまた〈問題〉と〈体系〉の対立も〈成果〉という基準も、哲学の認識性格には対応しない。「個人の認識が思想家たちの数世紀にわたる途方もない経験を利用するときははじめて、そして、個人の認識が認識されよく保たれてきたことに基づいているときはじめて、その意識は自身が進歩であると確信できる」（一八頁）。このように書くハルトマンは、認識と認識進歩のある範型に従つて「問題との体系的共感」を解釈した。本書ですでに、解釈学的意識が伝統と歴史学の複雑な絡み合いであることが理解されたが、彼が従つたその範型はこの絡み合いにははるかに及ばない不十分なものである。Vgl. Nicolai Hartmann, Der philosophische Gedanke und seine Geschichte, (Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1936, Nr. 5), Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1936. 「現在では次のものに再録されてゐる。N. Hartmann, Kleinere Schriften, Berlin, de Gruyter, 1957; Bd. II, S. 1-47. *Auch in: (Universal-Bibliothek, Nr. 8538-40), Stuttgart, Reclam, 1957.]

*ヘルムーハ（Nicolai Hartmann, 1882-1950）最初新カント派に属していたが、のちに独自の存在論的な哲学を確立したドイツの哲学者。マールブルク大学教授、ケルン大学教授、ベルリン大学教授を歴任。ガダマーは学生時代にハルトマンから教わり影響を受けたが、ハイデガーと出会つてからハルトマンから離反した。

(329) 次の拙論を参照のこと。“Was ist Wahrheit?”, in: Zeitwende, Bd. 28 (1957), S. 226-237. [Auch in: KS 1, S. 46-58 und in: GW 2, S. 44-56.] *玉井訳（『哲学・芸術・言語』、未来社、一九七七年、五八～七七頁）。

第一章第1節 a

*¹ M. Luther, Weimarer Ausgabe, Tischreden 5; 26, 11-16, Nr. 5246. (著作集版に基づく) 参考「文法が教え知らせるのは、もろもろの言葉が何と呼ばれるか、何を意味するかである。しかし人はまず、その物ないし事柄が何であるかを学び知らなければならぬ。それゆえ、説教して人に教えようとする者は、それについて語る前に、あらかじめその物は何であるか、何と呼ばれるか、その両者を知らねばならない」(藤代訳一六二頁FB 4, 560)。

*² 本書第一部の最後の節で、シュライアーマッハーが解釈学の課題を過去の再現に見たのに対して、ヘーゲルは過去を現在に統合し媒介する)に見た、と言っていた(本書原文一五八頁以下、本訳書第一卷二四三頁以下、著作集版一七一頁以下)。

*³ メランヒト (Philipp Melanchthon, 1497-1560) ルターの協力者であつた宗教改革者。著書 *Loci communes, Confessio Augstana* など。Melanchthons Werke in Auswahl, hrsg. von Robert Stupperich, Gütersloh, 1951 ff.

*⁴ 四義説は、聖書が文字通りの意味、寓意的意味、比喩的(道徳的)意味、類比的(救済史的)意味の四つの意味をもつとする説。人間の三つの部分(身体・魂・精神)に聖書の三つの意味を対応させたオリゲネスの三義説などに由来し、中世を通じてさまざまアリエーションを生んだ。

*⁵ アリストテレスにおいて論理学関係の書物は、学的認識の道具という意味での「オルガノン」のタイトルのものにまとめられた。似たような意味で、デイルタイは解釈学を精神科学の道具(方法論)とした。

*⁶ エルネスティ (Johann August Ernesti, 1707-1781) ドイツの文献学者・神学者で、著書『新約聖書解釈法』は新約聖書解釈学の基本文献と見なされた。Instituto interpretis Novi Testamenti, Leipzig, 1761 など。ゼムラー (Johannes Salomo Semler, 1725-1791) →・バウムガルテンの弟子で、ハレ大学教授。聖書が無数の文

書から聖典化されたものであることを実証した。著書 *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*, 1760. Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, 1771-1775 など)。

(麻生建『解釈学』(世界書院)、Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon など)によると)

* 7

本書原文一八六頁(本訳書本巻三二五頁以下、著作集版二〇一頁以下)、および本書原文一一〇頁(本訳書本巻三六〇頁以下、著作集版二二七頁以下)参照。また、文献学(解釈学)と歴史学の関係をガダマーがどう考えるかは、本書第二部(本訳書本巻)第Ⅱ章第2節cの後半部分(五二〇頁以下)で示されている。

* 8

古代のほうが優れているか近代のほうが優れているかという論争で、一八世紀後半から一九世紀初頭までの長期にわたり多くの文学者たちを巻き込んで行なわれた。

* 9 ザウルフ(Friedrich August Wolf, 1759-1824) ドイツの文献学者で、古典文献学の確立に大きく寄与した。著書 *Vorlesungen über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaften, Darstellung der Altertumswissenschaft nach Be- griff, Umfang, Zweck und Wert*, 1807.

アステー(Georg Anton Friedrich Ast, 1778-1841) ハーリングに学んだドイツの哲学者・文献学者。古代の精神から歴史全体の統一を予感(よもやい)て理解(理解)した。著書 *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, 1808; (Auszug), in: Seminar: Philosophische Hermeneutik, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976 など (J. Grondin, Einführung in die philosophische Hermeneutik など)による)。

* 10

理解がまやまやとして、テクストや相手の述べている事柄についての了解であるという主張は、他の箇所でも繰り返されている。事柄を他者の意見として突き離して歴史学的なことは心理学的に考察するのは、内容の真理性・完全性を前提としたその最初の理解が挫折したあとではじめて試みられる副次的な理解なのである。本書原文二七八頁(本訳書本巻四六二頁、著作集版二九九頁以下)参照。Vgl. H.-G. Gadamer, "The Hermeneutics of Suspicion", in: *Hermeneutics: Questions and Prospects*, hrsg. von Gary Shapiro und Alan Sica, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1984, S. 54-65.

* 11

Baruch de Spinoza, *Tractatus theologicopoliticus*, 1670; In: *Opera*, Bd. 3, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1924. 畠中訳『神學・政治論——聖書の批判と言論の自由』(岩波書店、一九四〇年) (Auszug: "Von der

Auslegung der Schrift"), in: Seminar: Philosophische Hermeneutik, hrsg. von H.-G. Gadamer und Georg Boehm,

Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, S. 53–61.

* 12 Spinoza, Tractatus theologicopoliticus, 7–29. 岡中訳上巻二三(八頁以下)。

* 13 『合理的な言説および書物の正』と解釈くる手元抄』第八章の見出しへ一部。

* 14 第二六九節。

* 15 F. D. E. Schleiermacher, Sämmtliche Werke, I. Abt.: Zur Theologie, Bd. 7: Hermeneutik und Kritik, S. 9, 29; Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, S. 75, 92.

* 16 ガダマー解釈学の根本的な主張で、本書でもたびたび繰り返されている。シュライアーマッハーのロマン主義的・歴史主義的な解釈学はテクストを、ある瞬間ににおける著者の生の発現 (Lebensmoment) と見なし、著者がどうのよべば、やがて語られた思想をもつにこたつたかを理解しようとするが、ガダマーはテクストを、そこに語られていることがどれだけ本当か (真理) という観点から、理解すべきことを主張する。テクストに述べられていることは依然として真実か、それが解釈者自身や解釈者が生きる時代に適用できるか、となるのが問題なのである。

* 17 対話術とは、「純粹な思考の領域で、技巧に沿って対話を行なうための原則の叙述」 (Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, S. 412) である。人間は有限なので真理に直接的には到達できない、だから、対話を通じて次第に真理に近づくのであるが、対話術はそのための規則を与える。ちなみに、シュライアーマッハーはプラトンの著作集を訳している。

* 18 シュタイナール (Heymann Steinthal, 1823–1899) ナイツの言語学者で、民族心理学の創始者。著書 Grammatik, Logik und Psychologie, ihre Prinzipien und ihr Verhältnis zueinander, 1855; Hildesheim, G. Olms, 1968. Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, Berlin 1881. Der Ursprung der Sprache, Berlin, F. Dummler, 1888 等。Vgl. "Die Arten und Formen der Interpretation", in: Seminar: Philosophische Hermeneutik, hrsg. von Hans-Georg Gadamer und Gottfried Boehm, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, S. 166–181.

ペータ (Philipp August Boeckh, 1785–1867) ナイツの古典学者・文献学者で、ハイデルベルク大学、ベルリン大学教授を歴任。ハルバイトマッハの解釈学を深め、文献学を認識されたものの再認識という再生産的な活

動と規定した。著書 *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, 1877; hrsg. von Ernst Bratuscheck, Stuttgart, B. G. Teubner, 1966. Die Staatshaushaltung der Athener, Berlin, Realschulbuchhandlung, 1817 など) (Jean Grondin, *Einführung in die Hermeneutik*, 1991 など)。

* 19 本書第一部（本訳書第一巻）第一章第1節末尾および第2節参照。

近代自然科学の発展は、「現実は科学によつてこそ真に認識される」という考え方を強めた。これの反動で、芸術や文学は現実の認識（言い換えれば、真理）から追放され、主觀性ないし内面へと閉じ込められた。芸術を自然の模倣とするような古典的な美学思想はここで破綻する。カント美学はこの美学的傾向の変化において重要なメントとなつた。

美学におけるいふした変化は解釈学の領域にも同様の変化をもたらした。解釈学においてカントと同じことを行なつたのが、シュライアーマッハーである。「美的判断力を超越論的に正当化する」といひ、美的意識の自律性の根拠が明らかになつた。そしてこの美的意識の自律性から、やがて歴史意識が自らの正当性を導き出すといひになる。（本訳書第一巻五九頁）

* 20 F. D. E. Schleiermacher, Sämtliche Werke, I. Abt.: Zur Theologie, Bd. 7: Hermeneutik und Kritik, S. 146. Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, S. 169 ff.

* 21 本書原文二八〇頁（本訳書本巻四六五頁、著作集版三〇一頁）参照）。いひで、ガダマーは「よりよい理解」の定式を書き換えて、「別様の理解」といふ。

このような表現などから、「事柄 Sache」はテクストの内容、対話や議論の話題を意味するといひがわかる。

* 23 本書第一部で主張されたように、ガダマーは藝術作品でなく、内容から離れた自由な行為ではなく、現実の新しい認識とそれとともに存在の増加であると考える。

第一章第1節 b

* 24 “einen”を著作集版（GW1）に従ひて“einem”と訂正。

* 25 Johann Joachim Winckelmann, Geschichte der Kunst des Alterthums, Dresd., Walther, 1764. 中訳『古代美術

史』（中央公論美術出版、一〇〇一年）

* 26 鈴木・相原訳『世界史概観』（岩波文庫、一九四一年）三九頁。村岡哲訳『世界史の流れ』（むらこま学芸文庫、一九八八年）一五頁。

* 27 J. G. Droysen, Historik: Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. von Peter Leyh, Bd. 1, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1977, S. 421. 権俊雄訳『史學綱要』（刀江書院、一九三七年）三八、一六二頁。Aristoteles, *De anima*, 417b7.『真理の方法』では、本文におけるギリシア語挿入句は、通常、ギリシア文字で表記されるが、(り)はなやかラテン文字になつてゐる。ドロイゼンは“ἐπίδοσις εἰς αὐτό”をギリシア文字で表記してゐる。

* 28 J. G. Droysen, Historik, hrsg. von P. Leyh, S. 425. 権訳四七頁。

* 29 J. G. Droysen, Historik, hrsg. von P. Leyh, S. 436. 権訳七五頁。

* 30 一八一〇年三月末宛の書簡。Das Briefwerk, hrsg. von W. P. Fuchs, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1949, S. 18.（村岡哲『ドロイゼン・フックス・パハト』にみる）

* 31 Leopold von Ranke, Sämtliche Werke, Bd. 15: Englische Geschichte, Leipzig, Duncker und Humblot, 1872; II, S. 103.

* 32 バッタル (Henry Thomas Buckle, 1821-1862) ヘギラスの旅行家・歴史家。法則に従う人類の知性発展史を実証的に研究した。主著 *History of Civilization in England*, London, Parker, Son, and Bourne, 1861. 西村訳『世界文明史』（而立社、一九三三～四年）。

* 33 J. G. Droysen, Historik, hrsg. von P. Leyh, Bd. 1, S. 433. 権訳六九頁。

* 34 J. G. Droysen, Historik, Bd. 1, S. 433. 権訳六七頁以上。ハイ (P. Leyh) 編『歴史学綱要』により、原文に引用されたドロイゼンの文章のなかの“Sachverhalt”を“Sachverlauf”に訂正して訳した。

* 35 J. G. Droysen, Historik, hrsg. von P. Leyh, Bd. 1, S. 442. 権俊雄訳『史學綱要』（刀江書院、一九三七年）九〇頁。

* 36 J. G. Droysen, Historik, Bd. 1, S. 442. 権訳九〇頁以下。

* 37 J. G. Droysen, Historik, Bd. 1, S. 443 f. 権訳九二頁以下。

* 38 J. G. Droysen, Historik, Bd. 1, S. 446 f. 権訳一〇一頁。

* 39

J. G. Droysen, Historik, Bd. 1, S. 423. 権訳四二一頁。

* 40 ガダマーはハイデガーに倣い研究 (Forschung) や方法 (Methode) を「近代」「自然」科学 (Wissenschaft) の本質を表すものと見なした。『真理と方法』では、「研究」、「方法」、「科学」というこれら三つの概念は緊密に結びつき、意味が重なり合う概念系を構成している。ガダマーはのちに、トーマス・クーンなどの科学論の成果を受け、自然科学にも限定的ながら解釈学的な要素を認めるようになった。原注⁽²¹⁾ と⁽²²⁾、および、著作集第二卷 (GW 2) 四九六頁を参照。また、M. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 5: Holzwege, S. 77.

* 41 Hörensagen は通常は伝聞や風説を意味し、「根拠が不確かな」という否定的なリュアンスをともなう。しかし、歴史家は伝承に属することによってしか伝承に近づけないのであり、その意味で〈言われている〉ことを聽く〉) は歴史認識の基本なのである。ガダマー自身も、伝承への、理解する者の帰属性を理解の条件とする。

* 42 J. G. Droysen, Historik, hrsg. von P. Leyh, Bd. 1, S. 423. 権俊鶴訳『史學綱要』(刀江書院、一九三七年) 四四頁。ライ (P. Leyh) 編『歴史学綱要』に基づく。原文に引用された彼の文章のなかの “jeder jedem anderen”的 “jedes” に訂正して訳した。

* 43 原文ではセクション記号なしに単に “(16)” となつている。しかし、自然科学の法則と歴史学の倫理的諸力との対応は第一五節に出てくるので、一五節の誤りであると解して訳した。J. G. Droysen, Historik, hrsg. von P. Leyh, Bd. 1, S. 425. 権訳四七頁。

* 44 J. G. Droysen, Historik, Bd. 1, S. 423. 権訳四四頁。

* 45 J. G. Droysen, Historik, Bd. 1, S. 423. 権訳四四頁。

第一章第2節 a

* 46 トマス・アキナスによつて定式化され、スアレスによつてその理論が集大成された、スコラ哲学の basic concept。実在せざる、ただ思考のなかでのみ存在するもののいふ (岩波『哲学・思想事典』などによる)。

* 47 Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877–1897, Halle, M. Niemeyer, 1923, S. 55 (?).

* 48 本書第二部第Ⅱ章第3節b（本訳書本巻五三七頁以下）参照。

* 49 ヴィーロ、清水編『新しい学』（世界の名著、中央公論社）一五六、一六六頁参照。「諸民族の世界即ち文明社会を造つたものは人間なのだから、（＊文明社会を考察する）」の「学」を究めることがでれるのは人間なのである。（一五六頁）

* 50 エビングハウス（Hermann Ebbinghaus, 1850-1909）デイルタイの説明心理学批判に対して、心理学の実態に即してこない反論し、また、連関はデイルタイが言へように直接与えられるものではなく、推測されるものだとい主張した。Vgl. H. Ebbinghaus, "Über erklärende und beschreibende Psychologie", in: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. IX (1896), S. 161-205. Auch in: Materialien zur Philosophie Wilhelm Dilthey, hrsg. von F. Rodi und H.-U. Lessing, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984.

第一章第2節

* 51 Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, S. 18.

* 52 Vgl. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VIII: Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philoso-

* 53 Der Historismus und seine Probleme. (Gesammelte Schriften, Bd. 3), Tübingen, Mohr, 1922; Aalen, Scientia,

1977; S. 524-530. 近藤訳（『デルチ著作集』、マルダン社、一九八〇年）。

この著作でトrelloチはデイルタイにおける実証主義とドイツ観念論の分裂（S. 518）なし逆説的な結合（S. 524）について語つてゐる。トrelloチによると、デイルタイは後期に新しい視点を獲得し、体験概念を初期の経験主義的なものから形而上学的なものへと変質させ、立脚点をコントからヘーゲルに移行させたという。ガダマーはデイルタイの前期から後期への思想の発展を新しい視点の獲得とは特徴づけないが、このトrelloチの議論はガダマーのデイルタイ論に少なからず影響を与えたと思われる。たとえば、トrelloチはその変化がヘーゲルが青年期に体験から発展概念を引き出した過程の反復であると指摘しているが（S. 523）、ガダマーも似たことを述べている。「相対性から全体性へ」という定式は、そのものの形ではトrelloチに見られないが、「あらゆる相対的なものの全

体性」(S. 528, Ann. 281)とか「全体性から修正され釣り合われた相対主義」(S. 530)という表現はある。ディルタイは後期にヘーゲルに近づいたが、歴史を統一的な理念に従属させたのではなく、多様で相対的で歴史的なものを全体性のなかで保持したとトレルチは主張するが、これはガダマーのディルタイ理解とほぼ一致する。ガダマーによると、ディルタイは相対主義の克服を理念や概念ではなく、歴史学的自己反省に求めた。

トレルチ (Ernst Troeltsch, 1865-1923) メイツの宗教学者。ハイデルベルク大学教授、ベルリン大学教授を歴任。著書 *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, Mohr, 1902. *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, München/Berlin, R. Oldenbourg, 1915. *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin, R. Heise, 1924 など。

* 54 著作集版 (GW 1) ベバーナの箇所に “die Einformung in die Gesellschaft und” ベバーナ挿入がある (GW 1, S. 243)。

* 55 『歴史主義が啓蒙思想の完成である、つまり、歴史学的な啓蒙である』といふ考え方については、本書原文二五九頁（本訳書本巻四三四頁以下、著作集版二七九頁以下）を参照。ロマン主義の過去へのあこがれは一九世紀の歴史科学を成立させたが、ロマン主義は、ガダマーによると、啓蒙思想が差し出す土俵のなかで啓蒙思想と対決したにすぎない。だから、『啓蒙思想—ロマン主義—歴史主義』は同じひとつの思想の発展系列である。したがって、歴史主義は啓蒙思想の発展なのであり、啓蒙思想は歴史主義として完成したのである。だからこそ、歴史主義は啓蒙思想と同様に、伝統を隔たった異質なものと見なし、先入見を排除しようとする。

第一章第3節 a

* 56 本書原文六〇頁以下（本訳書第一巻九一頁以下、著作集版七〇頁以下）。

* 57 E. Husserl, *Husseriana*, Bd. XIX/1, S. 352 ff. 立松・松井訳（一九七四年、みすず書房）第三巻一三七頁以下。

* 58 「実在的 real」が精神の外に存在している性格であるのに対して、「実的 reell」は「志向的」とともに、意識（体験）の構成を表すのに用いられる。すなわち、ノエマは志向的であるが、ノエシスやヒュレーは実的であるとされる。

* 69 E. Husserl, Husserliana, Bd. II: Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen, hrsg. von Walter Biemel, The Hague, Nijhoff, 1950. 立松訳（みやす書房、一九六五年）。

* 60 E. Husserl, Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IX), hrsg. von M. Heidegger, Halle (Saal), Niemeyer, 1928; In: Husserliana, Bd. X, hrsg. von Rudolf Boehm, The Hague, M. Nijhoff, 1966. 立松訳（みやす書房、一九六七年）。

* 61 本書原文「八六頁以下（本書書本卷四七三頁以下、著作集版三〇七頁以下）」参照。

* 62 E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Tübingen, Niemeyer, 1913, S. 48 ff. In: Husserliana, Bd. III/1, The Hague, 1976, S. 56 ff. 渡邊訳（みやす書房、一九七九年）第一卷第一分冊「五頁以下」参照。

* 62 a 〈Lebenswelt〉セハツサールの意図に沿つて、「生の世界」あるいは「生世界」の訳語のほうがふさわしいが、ノーナラルな異を立てて、一般化してくる「生活世界」を用いた。

* 63 Husserliana, Bd. I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hrsg. von S. Strasser, The Hague, M. Nijsjhoff, 1950, S. 69, 174 ff. 浜渦訳（岩波書店、二〇〇一年）六四頁以下、一六四頁以下。

* 64 ガダマーの言葉に反して、ツッサールはあくまで「これはただの比喩にすぎない」と述べてゐる。「おひごむい」のような言い方はただの比喩にすぎず、結局のところ、生きた生命と外的の表出のすべての問題が解決されるにいたる場所は、そのきわめて深い世界問題群をともなつた、われわれの人間存在との人間存在に固有な意識生活なのではなかろうか。」(Husserliana, Bd. VI, S. 116. 細谷・木田訳（中公文庫版）二〇三頁以下)

* 65 「超越Transzendenz」は意識（自我）を越えていることであるが、「内在的超越immanenter Transzendenz」は、浜渦によると「ツッサール『アカルトの省察』」三四四頁以下訳注）、還元後の内在に見らだわれる超越のノウエーである。現象としての具体的な世界は、還元によって、内在的な超越としての世界となる。Vgl. Husserliana, Bd. I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, hrsg. von S. Strasser, Dordrecht, Kluwer, 1991; S. 136, 169 f.

175. 浜渦訳『アカルトの省察』（岩波書店、二〇〇一年）、「九〇、二五五、二六六頁」。

* 66 「思弁的」いう語は、通常は、現実から遊離したという否定的な意味で用いられるが、ガダマーは本書第三部

(本訳書第Ⅲ卷) 第3節で、思弁的思考を思考される事柄に根柢すとするベーゲルに従い、この語を積極的な意味で用いてる。

* 67 ヨルク伯 (Graf Paul Yorck von Wartenburg, 1835-1897) ドイツの貴族で、デイルタイと親交があり、書簡を交わしている。著書 *Italienisches Tagebuch*, Darmstadt, Otto Reichl, 1927. *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, hrsg. von Irling Fetscher, Tübingen, Niemeyer, 1956; Hamburg, Meiner, 1991.

* 68 Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, Halle (Saale), M. Niemeyer, 1923. ハイデガーは『存在と時間』第七七節においての往復書簡からヨルク伯の言葉を多数引用して、ハイデガーが同化しようとしているデイルタイ哲学の本質をより強烈な形で再確認している。

* 69 ベーゲルのフランクフルト期は一七九六～一八〇〇年である。「草稿断片」とは一七九九年の「キリスト教の精神とその運命」や一八〇〇年の「体系断片」を指すものと思われる。

* 70 ガダマーにおいて、区別でない区別は「思弁性」の特徴である。彼は言語についてであるが、本書第三部（本訳書第Ⅲ卷）第3節 b c で思弁性について論じている——「話される (Zur-Sprache-Kommen)」というのは、第二の存在をえるということではない。あるものがなにかとして表現される *um*、そのなにかはむしろ、そのものの存在に属している。したがって、言語であるようなものはすべてにおいて、思弁的な統一が重要である。すなわち、この統一には、存在することと表現されることの区別が含まれるが、しかし、この区別は同時にまさに区別であつてはならない区別なのである（本書原文四五〇頁、著作集版四七九頁）。

第一章第3節 b

* 71 事実性は、ハイデガーにおいて、事物的な存在者の事実性ではなく、現存在の事実性、つまり、現事実性の *um* である。現事実性は、現存在が追い抜いたり廻及したりできない仕方で存在してしまっていることを意味する。

* 72 本書第二部第Ⅱ章第3節 a 「反省哲学の限界」（本訳書本卷五三〇頁以下）を参照のこと。

* 73 原文 “7. Band” を “6. Band” に訂正。Husseriana, Bd. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von Walter Biemel,

The Hague, Nijhoff, 1976. 細谷・木田訳、中央公論社、一九七四年（中公文庫版、一九九五年）。

* 74 新カント派のマールブルク学派を創始したH. コーエンの概念。ドイツ観念論の信用喪失を受けて彼が認識論の前提とすべきものとした近代自然科学を意味する。マールブルク学派凋落期にマールブルク大学で学んだガダマーは、新カント派を特徴づけるとき、しばしばこの概念を否定的なニュアンスで用いる。

* 75 Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 17, 438. 原・渡辺訳（世界の名著）八七、六六二頁。

* 76 たとえばブリタニカ草稿をめぐる往復書簡で、超越論的主觀性の存在様式が問われていないと、ハイデガーはフッサールに対して述べている。W. ビーメル「『ブリタニカ』論文をめぐって——フッサールとハイデガー」（『現代思想』第七卷一二号、一九七九年、二〇二—二二七頁）二二〇頁以下を参照のこと。

* 77 明るみとは存在の真理ないしは存在そのもののことである。ハイデガーによると、人間はこの存在の明るみのうちに投げ込まれ、この明るみを見守っている。この存在の光のなからこそ、存在者が存在者として現れる。形而上学は存在者を存在ではなく存在者と理解したために、存在の真理を経験できず、形而上学に支配された西欧では存在は忘却されたままとなつた。

* 78 ハイデガーは「形而上学とはなにか」において、西洋形而上学の存在忘却を無の問題から明らかにした。Vgl. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 9: *Wegmarken*, S. 103-122.

形而上学の最初がプラトンであり、形而上学の最後は、次の形式段落にあるようにニーチェである。Vgl. Heidegger, Nietzsche, Pullingen, Neske, 1961; Bd. II, S. 199 ff.

* 79 他の著述でも主張しているが、ガタマーは「のべて」ハイデガーの「転回」を変質ではなく、胚胎させていたものの解放として連続的に捉える。Vgl. GW 2, S. 125; GW 3, S. 287.

* 80 「存在と時間」第一部第一編第五章前半で、現存在の「現」の実存論的構成が情状性、理解、解釈という順序で分析されている。情状性の段階では、現存在に気分を通して世界内存在が開示されている、つまり、現存在は諸可能性に埋没している。理解の段階で、現存在はこの諸可能性のなかからひとつ可能性を可能性として確保して引き受けれる。これが理解の投企性である。この理解の投企性は、人間存在そのものが可能的な存在であることに基づく。解釈は理解において投企された可能性を仕上げる。

* 81

この場合、超越とは内面や意識から外界への超越でもなく、存在者から無への、存
在者から存在への超越である。Vgl. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 9, S. 115 ff.

* 82

到来とは、現存在（人間）が、自身のもと固有な存在可能性としての自身に復帰することを意味する。ハイデ
ガーは既在・現在・到来（通俗的時間では過去・現在・未来に対応する）の三者のうち、到来がもつとも本源的な
ものであると考えた（『存在と時間』第六五節）。

* 83

「純重な（生の）事実（factum brutum）」という表現はハイデガーも用いている。「現事実性は、事物的存在者の
純重な事実ではなく……現存のうちへと取り入れられた現存在のひとつの中の性格なのである」（原・渡辺訳二五
三頁）。

* 84

実存は、現存在（人間）がその都度自身にどういう態度をとっているかによつて決まる。このようないくつかの実存理解は
「実存的な existenziell」と呼ばれる。これに対して、実存を理論的に構造分析することは、「実存論的 existenziell」
理解と呼ばれる。実存的理解は実存論的理解を必要としないが、実存論的理解は実存的理解を前提している。原・
渡辺訳八〇頁以下。

* 85

「ハイデガーにおいて、現存在以外の存在者の存在規定が範疇（カテゴリー）と呼ばれるのに対して、現存在
(人間)にふさわしい存在規定は実存疇（Existenzial）と呼ばれる。Sein und Zeit, S. 44. 原・渡辺訳一二四頁。

第二章第1節 a

M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 153. 原・渡辺訳（世界の名著）二七八頁。

* 86

Offenheit という概念については、本書第二部（本訳書本巻）第二章第3節 b 末尾および c を参照のこと。Offen-
heit は他者の意見に開かれている、他者やテクストになかを語らせる態度だけでなく、未決定・未解決という意
味ももたされている。

* 88

解釈学的状況とは、ハイデガーにおいて、解釈がもつ先行把持・先行視・先行把握の全体を言う。解釈は理解の
完成であるが、理解されたものは先行把持のうちに取り込まれ、先行視によって印づけられ、先行把握において概
念的に把握される。

* 89 M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 22 ff. 原・渡辺訳九三頁以下。ハイデガーによると、存在は時間という地平から規定されてくるが、その形而上学は存在を現在（Gegenwart）から、言い換えれば、日々のまことに今現れている（gegenwärtig）在り方を基準として規定してしまってゐる。

* 90 M. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 3: Kant und das Problem der Metaphysik, 1991, S. 214 ff.

* 91 本書第二部（本訳書本巻）第一章第2節（ディルタイ）b参照。

* 92 本書第一部（本訳書第1巻）第一章第1節a「方法の問題」参照。

* 93 バーク（Edmund Burke, 1729-1797）イギリスの保守主義の政治家・政治学者。彼の著書『フランス革命についての省察』（Reflections on the Revolution in France, 1790）は丘・ゲンツによる翻訳に訳され（一七九三年）、ドイツ・ロマン主義の形成に大きく貢献した。著書 A Vindication of Natural Society, 1756. A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful, 1757.

* 94 エ・ヴァーベーゲルの著作のタイトルは、正確には『イギリス人の言語と英知』（一八〇八年）。Friedrich Schlegel, Ueber die Sprache und Weisheit der Indianer: Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde Heidelberg, Mohr und Zimmer, 1808.

* 95 本書第二部第一章第1節アド・ハコライマー・ハーネーに関して主張されたことであつた。本書原文一六七頁以下（本訳書本巻三〇〇頁、著作集版一八二頁）および本書原文一七二頁以下（本訳書本巻三〇七頁以下、著作集版一八八頁）参照。

第二章第1節 b

* 96 ローハズ（John Anthony Collins, 1676-1729）イギリスの自由思想家。理神論の代表者。著書 An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions, 1707.

* 97 Karl Jaspers, Von der Wahrheit, München, Piper, 1947, S. 766 ff. 濱田訳『真理について』（理想社、一九九九年）。Gerhard Krüger, Freiheit und Weltverwaltung, Freiburg/München, Alber, 1958, S. 231 ff. クリューガーの論集の該当部分は“Das Problem der Autorität”（S. 231-254）であるが、それの初出はヤスパー記念論集で

あら。“Das Problem der Autorität”, in: *Festschrift für Karl Jaspers*, Piper, München, 1953.

ヤスバースとクリューガーについてのりの割注は、内容から言って、本文の外に追い出されてしまうべき注であろう。ただし、原注（207）を参照のり。

* 98 モムゼン (Theodor Mommsen, 1817-1903) ドイツの歴史家・政治家。ベルリン大学教授などを務めるといふに、プロイセン議会や帝国議会の自由派議員でもあった。主著『ローマ史』。

* 99 原文は “einem identischen Gegenstand der Erforschung”。著作集版 (GW 1) では「しっかりとした研究目的」“festen Forschungszielen” みなしてある。

* 100 原語は “Vollzug” 〔著作集版 (GW 1, S. 292) では “Vorzug” 〕になつていてる。

* 101 パラッディオ (Andrea Palladio, 1508-1580) ルネサンス後期のイタリアの建築家で、ローマ建築を研究し撰取した。

コルネイユ (Pierre Corneille, 1606-1684) フランス一七世紀の代表的劇作家で、フランス古典劇を『ル・シック』で確立。

第二章第1節 c

* 102 本書原文二一八頁 (本訳書本卷三七二頁、著作集版三三五頁) 参照。また、W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, S. 138.

* 103 本書原文三四九頁 (本訳書本卷五六八頁、著作集版三七三頁) 参照。

* 104 本書原文一六八頁以下 (本訳書本卷三〇一頁以下、著作集版一八三頁以下) 参照。

* 105 Sage は通常、伝説や言い伝えを意味するが、語源的には「言われたこと (内容) Gesagtes」を意味し (Duden 77)、(11)では語源を考慮して用いられていると見られる。ちなみに、ハイデガーは『言葉への途上』で、人間に絶対的に先行し、人間がそれに応える存在の言葉を “Sage” と呼んでいる。

* 106 本書第二部 (本訳書本卷) 第I章第1節 a β 参照。ガダマーのこの箇所によると、この命題は元来、カントやフィヒтеにおいて、著者の用いる概念をより明晰にすることを意味しており、まったく合理主義的に考えられていた。

ところが、シュライアーマッハーにおいてはこの命題は意味を変質させ、天才美学と結びつけられた。天才美学では、後世の解釈者は無意識に起きた作家の創作活動を意識化するゆえに、著者の自己理解を超えるをえない。

* 107 機会的 (okkasionell) なものとは、特定の時期と場所に縛られているものを意味する。ここでは、それは具体的には、著者や著者と同時代の読者である。これに対して、後世の読者にも訴えかけるようなテクストの内容の真理性は普遍性をもち、そのような特殊な時期に制約されない。

* 108 「機会的」という概念は、これ以外に、本書第一部（本訳書第I巻）で肖像画や献呈詩のような芸術作品について積極的な意味に用いられたり、あるいは、第二部（本訳書本巻）第I章第1節で、クラデニウスの解釈学について「(つねにではなく) 必要が生じたら」という意味で使われていたりする。

* 109 テクストの内容が真として認められるべきであるという、テクストが解釈者に立てる要求。次項dでは「眞実を述べているのだという主張 Anspruch, Wahres zu sagen」と言われている（原文二八七頁、本訳書本巻四七五頁）。この要求は当然、われわれが意識的ないし意識せずに、人生や世界について正しいと思つていていることと衝突する可能性がある。テクストに語りかけられた解釈者は、最終的には、自己の世界観を放棄して、テクストの主張を受け入れることになるかも知れない。ところが、テクストが生の表現と理解されると、それは解釈者が生きる時代ではなく、解釈者とは異なる時代に生きた著者の人生にもっぱら関係づけられ、テクストの内容の真理性が解釈者の信念と対決させられることがなくなってしまう。

* 110 出来事 (Geschehen) ということで、歴史学者が対象とするようなもろもろの歴史的な出来事ではなく、過去が現在に橋渡しされる理解の出来事を指しているものと思われる。ガダマーにおいて、理解は解釈者がテクストに対して行なう操作ではなく、出来事と見なされている。

* 111 本書第二部（本訳書本巻）第II章第3節c「問い合わせの解釈学的優位」を参照のこと。

* 112 「歴史学的思考 historisches Denken」は、ガダマーでは、「歴史的感覚 historischer Sinn」や「歴史意識 historisches Bewußtsein」、「歴史主義 Historismus」などとほぼ意味が重なる概念で、『どんなものも特定の時代や社会に歴史的な由來をもつので、テクストや制度などはそれが成立した時代からこそ理解されるべきだ』とする考え方のことである。ただし、このうち「歴史主義」はつねに否定的な意味を込めて使われる。

ガダマーは歴史学的思考に批判的であるが、その批判は歴史学的思考そのものではなく、歴史学的思考に起きている疎外に向けられたものである。だから、彼は歴史学的思考を退けるのではなく、理解し直すことによって自身の解釈学に採り入れている。歴史学的思考は自己の歴史性を忘却した思考であり、自身の歴史性を考慮に入れるならば、真に歴史的な思考になる。

* 112 ガダマーは直前に出てきた「現実性 Wirklichkeit」概念に連関させて、作用史概念を導入している。語源的には、「wirklich」は「wirken」から派生してゐる。もろに言えば、「wirken」は「Werk」から派生してゐる (Duden, Bd. 7)。デイルタイやハイデガーもまた、この語源的連関を利用すりいが故だ。Vgl. W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Bd. XIX, 1982, S. 229. M. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 9, S. 313. M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Stuttgart, Neske, 1954, S. 44 ff.

第Ⅱ章第1節 d

* 113 H・グリム (Herman Friedrich Grimm, 1828-1901) W・グリムの子で、ベルリン大学芸術史教授。ヴァイマー版ゲーテ全集に従事。『ラファエルの生涯』で彼は、ラファエルの生涯をたどつたあと、最後の章で、ラファエルがドイツやフランス、イギリスなどいろいろな場所で受け容れたかを論じている。著書 Das Leben Michelangelos, Hanover, Rumpf, 1860-63. Leben Raphaels, Berlin, Hertz, 1872. "Hermann"を "Herman" に訂正した。

* 114 グンドルフ (Friedrich Gundolf, 1880-1931) ゲオルク・ヤークルに属するドイツの文芸史家。一九二〇年以降、ハイデルベルク大学教授。『ハイクスピアとドイツ精神』において、ドイツにおけるシェイクスピアの受容とドイツ文芸史に対するその影響の歴史をたどつた。著作 Goethe, Berlin, Georg Bondi, 1916. 小口訳『ゲーテ』(未来社、一九五六年)。Dichter und Helden, Heidelberg, Weiss'sche Universitätsbuchhandlung, 1921. 小口訳(富山房、一九四〇年)。Shakespeare und der deutsche Geist, Berlin, Bondi, 1911. 竹内訳(岩波文庫、一九四一年)。

* 115 通常は、ある作品の受容についての文学史的な研究を意味する。この意味では、影響史と訳したほうがわかりやすい。ガダマーはこの概念を、自身の解釈学のために哲学化した。彼によると、ある作品の理解それ自身が、その作品の作用をいつまでも受け取つてゐる。そして、理解する者はこの作用のすべて

トを意識する」とはできないが、意識しようとしなければならない。

ガダマーは一九四七年の『ゲーテと哲学』においてすでに“Wirkungsgeschichte”という概念を用いている。そ
こではこの概念は生活史 (*Lebensgeschichte*) と対比させられている。すなわち、シラーの哲学的なゲーテ理解は、
ドイツ国民のゲーテ理解だけでなく、ゲーテの自己理解そのものを、言い換えれば、影響史だけでなく生活史も規
定していくのである。ただし、この段階では彼はまだ、この概念を通常の文学的な意味でしか用いていない。
Vgl. Goethe und die Philosophie, (Humboldt Bücherei, Bd. 3), Leipzig, Volk und Buch Verlag, 1947, S. 8; in: GW 9,
S. 56-71; S. 57.

「近年ドイツ哲学における歴史の問題」には、「意味は、ディルタイが考えたように理解がとる距離においてでは
なく、われわれ自身、歴史の作用連関のうちににある」とによつて、理解される。歴史的な理解はそれ自身、いつも、
作用となお続く作用の経験である」 (GW 2, S. 34) とある。ガダマーはここで、ディルタイの作用連関という概念
を用いて、作用史と帰属性を説明していく。作用史概念の由来のひとつは、その内容は別として、ディルタイなの
である。これがガダマーのなかで影響史という文学史上的概念と結びついた。Vgl. “Das Problem der Geschichte
in der neueren deutschen Philosophie”, in: KS 1, S. 1-10 und in: GW 2, S. 27-36. (この論文の成立は一九四三年と
され、それが基づく講演はさらに四〇年にまで遡る。だが、用語や内容から言って、現在見ることができる形のもの
（六七年『小論集』第一巻にはじめて公表され、『著作集』に再録された）は、五〇年代に書き直されたものだ
と思われる。)

* 115 歴史意識に対応する真でない対話と本当の（眞の）対話については、本書第一部第Ⅱ章第3節b「経験の概念と
解釈学的経験の本質」末尾（本文訳書本卷五五三頁以下）を参照。

* 116 「それ自体で存在しているように思われる」と書かれてることに注意しなければならない。実際には、融合す
べきふたつの地平があるのではない。歴史的地平は歴史家の頭のなかにしかない。ところが、「地平の融合」とい
う言葉がひとり歩きして、ふたつの地平があるかのように誤解されがちである。存在するのは、過去と現在を包む
ひとつの大きな地平だけである。数段落まえに次のように言われている。「われわれの世界と異質な世界とはひと
つになつて、内側から動く大きな地平を作り出しており、この地平は現前しているものの境界を越えて、われわれ

の自己意識の歴史的深みを包み込んでいる。したがつて実際には、ただひとつの地平があるだけであつて、それが、歴史意識が自分のうちにもつてゐるものすべてを包み込んでいるのである。」（原文二八八頁、本訳書本卷四七六頁以下）

* 117 歴史意識が成立する以前は、生き生きとした伝統が支配しており、過去は自發的に現在へと橋渡しされ融合していた。ところが、歴史意識の成立によつて、もはや過去と現在との素朴な連続性は信じられなくなつた。過去のひとたちは現在の自分たちは異なる考え方や前提をもつてゐる可能性があるという意識が生じた。現在の解釈学的状況においても、歴史意識はなお支配している。だから、その時代に書かれたテクストを現在の概念からではなく、その時代の概念から、つまり、著者たちがその中心にいる歴史的地平から理解しようとする努力が必要となる。

ところが、歴史家も歴史的に有限な存在であり、自分たちが生きている時代の概念や先入見を完全に遮断する」とはできない。歴史的の地平に潜り込もうとすれば、現在の地平は歴史的の地平のほうへと動いていく。こうして歴史家が再構成した歴史学的な地平は、解釈者が属する現在の地平へと関係づけられる。このように、歴史意識成立後は、現在への過去の橋渡しは、地平の融合と「いう形をとつて起らるのである。

* 118 原文 “Wir bezeichneten den kontrollierten Vollzug solcher Verschmelzung als die Aufgabe des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins” は、著作集版では “Wir bezeichnen den kontrollierten Vollzug solcher Verschmelzung als die Wachheit des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins” (GW 1, S. 312) みなべてある。“bezeichnen” については現在形である著作集版を採用した。“Wachheit” は寝ずに見守つてゐる。

第Ⅱ章第2節 a

* 119 ラムバハについては、原注(17)を参照のこと。第一版ではこの箇所に、「ラムバハの『聖書解釈学の方法』はエチンガーの影響下にある。ハイデルベルク大学に提出されたP・ヘルバース (Herbers) の学位論文を参照のり」 といふ原注があつた。Paul Herbers, Die hermeneutische Lehre Johann Jakob Rambach's, 265 S., Heidelberg, Theologische Fakultät, 1. Nov. 1952.

* 120 本書第三部（本訳書第三卷）第1節参照。

第二章第2節

* 121 “beim ethischen Problem”は著作集版では“in ‚praktischer Philosophie’”である。

* 122 プレーヌ『法律』794d ff. 右手と左手は生まれつては対等なのに、教育によって右利きにさせられるとする。

* 123 第一版では、「たゞぱり」のところが「少なく」となっているなど、仕入れと販売との関係が逆になってしまっていた。第四版では訂正されている。

* 124 著作集版(GWL)では次のようになっている。「したがく、フローネーションの素朴な反立像の特徴は、怜俐な者が「すでに能力をもむ」、その巧みさを妨げられるいふなへあらゆる目的に用いるが、およそ、普通のひとにはでくなじみがふるころあることをベリヒに無頓着なのである。そのよつな者は無徳(aneu aretēs)である。」(Dieses natürliche Gegenbild der Phronesis ist aber dadurch gekennzeichnet, daß der Deinos zu allen fähig ist, sein Geschick hemmungslos zu allen Zwecken gebraucht und überhaupt kein Empfinden dafür hat, daß man mancherlei nicht tut. Er ist aneu aretēs.)

第二章第2節

* 125 E. Betti, Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988, S. 45.

* 126 法教義学(Rechtsdogmatik)は、広義には、基礎法学とともに法学を構成する一大分野である。法解釈学は解釈理論に、法制史は基礎法学に属する。狭義には、法教義学は(リュタースによると)現行法に基づく基本価値や根拠などについての議論を意味する。

法教義学は法制史学の対立語である。法制史学者が過去の法律を批判的・客観的に扱うのに対し、裁判官や弁護士は現行法とそれが基づく思想を真と見なし、事件に適用し判断を下す。裁判官や弁護士はその真理性和権威を基本的に疑わないという意味で、独断論的(dogmatisch)である。Vgl. Bernd Rüthers, "Rechtsdogmatik und Rechtspolitik unter dem Einfluß des Richterrechts", in: Rechtpolitisches Forum, Nr. 15; http://www.ipr.uni-trier.de/15_Rüthers.pdf

* 127 カルル・ヨハニ(Christian Karl von Savigny, 1779–1861) ベルリン大学教授を務めた法学者で、歴史法学を創始。

法を民族精神の表現と見なした。著書 *System des heutigen römischen Rechts*, 8 Bde., Berlin, Veit, 1840-1851.

* 128 **Rechtschöpfung** 裁判官の判断は法律に含まれていた具体的な事例を引き出す（法発見）だけではなく、実際には、現実にあわせて新しく法律を解釈する」とにより法を創り出しているということ。

* 129 ホーフマン (Johann Chr. K. von Hofmann, 1810-1877) ルター派の神学者・歴史家。ブルトマンはその有名な論文「解釈学の問題」の注一四七ホーフマンの『聖書解釈学』に言及している。J. Chr. K. von Hofmann, *Biblische Hermeneutik*, hrsg. von Wilhelm Volk, Nördlingen, C.H. Beck, 1880, S. 1 ff. 川村訳「解釈学の問題」(『ブルトマン著作集』第一二巻、新教出版社、一九八一年、二八一～二九二頁) 二二〇頁。

* 130 「悪者」と訳されるが、一六世紀スペインの小説『ラサワーリア・ナ・トルメスの生涯』に始まる「所不居の主人公」、「反社会的」存在として意味づけられてくる。

* 131 トウキュディテスは『歴史』(I. 22. 4)において、自分の著作はその場限りの楽しみのためではなく、あらゆる時代のひとびとにいつの財産であると主張している。

* 132 ガダマーは伝承 (*Überlieferung*) と遺物 (*Überrest*) を言語的か非言語的かどうかによって区別し、言語的である伝承に特権的な地位を与える。遺物が過去の残骸であるのに対し、伝承は過去の全体を現前させる。もちろん、これに対して、たとえば、土器のかけらが縄文人の生活全体を現前させないかどうかを問うことは可能であろう。

原文一五六頁（本訳書第一巻二三九頁以下、著作集版一六九頁）、原文一八五頁（本訳書本卷三三四頁、著作集版二〇一頁）、原文三六九頁（本訳書第三巻、著作集版三九五頁）参照。

* 133 ヴィラモーザイツ (Ulrich Friedrich Wichard von Wilamowitz-Moellendorff, 1848-1931) ベイクの古典文献学者でベルリン大学教授を務めた。ガダマーが文献学を習つたフリードランダー (Paul Friedländer)、彼がアリストテレス解釈を批判したイエーゲー (Werner Jaeger)、彼が追悼文を書いたラインハルト (Karl Reinhardt)、ガダマーがその記念論集に寄稿しているシャーネガルト (Wolfgang Schadewaldt) は、ヤグレヴィチモーザイツの弟子である。著書 *Aristoteles und Athen*, Berlin, Weidmann, 1893. *Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer*, Berlin/Leipzig, B. G. Teubner, 1910. *Platon*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1919. *Geschichte der Philologie*, Leipzig, B. G. Teubner, 1921. *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1931-1932.

ちなみに、古代学の創始者はヴォルフ (Friedrich August Wolf, 1750-1824) である。

第二章第3節 a

* 134 以下、シュライアーマッハーとファンボルトについて言われる」とは、第二部（本訳書本巻）第一章第1節の（少々一面的であるが）きわめて簡潔な要約になつてゐる。

* 135 本節 b 項参照。

* 136 本節 c 項 a を指す。

第二章第3節 b

* 137 本書原文四頁（本訳書第一巻七～八頁、著作集版一二頁）参照。
* 138 ハイデガーも歴史批判を、精神科学において自然科学の方法に対応するものと見なしてゐる。Vgl. Gesamtaus-

gabe, Bd. 5: Holzwege, S. 82.

* 139 F. Bacon, Novum Organum, I, 43. 桂訳（岩波文庫）八七頁以下。

* 140 出訳（岩波『アリストテレス全集』第一二巻）四頁。

* 141 F. Bacon, Novum Organum, I, 43. 桂訳（岩波文庫）四一頁以下。

下。

* 142 テミスティオベ (Themistios c. 317c. 387) 四世紀の折衷派学者で、アリストテレスの注釈がある。

* 143 著作集版では、の直後に「ただ」、の学問は「近代」科学ではなく、「知」である。die allerdings nicht die „moderne“ Wissenschaft ist, sondern „Wissen.“ ）の関係文が注釈として本文内に〔 〕付されれてゐる。

。

* 144 Hegel, Phänomenologie des Geistes, (Philosophische Bibliothek 114), hrsg. von Hoffmeister, 5. Auflage, 1949, S. 67; (Philosophische Bibliothek 414), hrsg. von H.F. Wessels und H. Clairmont, S. 61. 長谷川訳五五頁。「自らを成就する懷疑主義」は、權威に身を委ねず自己の信念に基づく自己以外のものを吟味していく懷疑主義と違い、

次々と現れその都度真理のように見えた知が真理でないことを洞察して意識が教養を積んでいく過程である。

* 145 ガダマーは「歴史的であるということは、けつして自己知に解消されないと、いう」と *nie im Sichwissen Auge-hen* である、と第二部第Ⅱ章第1節dで述べている（本書原文二八五頁、本訳書本卷四七三頁、著作集版三〇七頁）。

* 146 Aischylos, Agamemnon, 177. 「悩みによつて学ぶ」といふ、この世の掟と定め給うて、人間の思い慮りに導いた御神なれば」（呉訳（らくま文庫）一二八頁）。“Learning from adversity” (trans. by D. W. Myatt).

* 147 ガダマーはこの語句を含むランケの文章を、第一章第一節βでながら引用しているが、そこでは「ふたたびくつがえすことのできないもの nicht wieder Umzustören」（本訳書本卷三三五頁）となっている。本書原文一九二頁原注一（本訳書本卷原注（55）、著作集版二〇九頁注五五）を参照のこと。

* 148 これはガダマーにおいてたびたび主張されてきたことである。ガダマーにおいてテクスト理解は対話と規定されたが、対話はテクストとの対話であるうと生身の人間との対話であろうと、c項で言われているように、事柄（テーマ）についての問答、事柄の自己展開に対話者たちが参加するような対話であり、同質的な理解や神秘的な一体化のようなものとは関係がない。

* 149 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, “Introduction”. 本書原文一頁（本訳書第一卷四頁、著作集版九頁）も参考。「われわれは人間性の原理を明らかにしようとして試みることで、実際は諸学問の完全な体系を目指しているのである。……この人間の学自体に対して与えうる唯一のしつかりした基礎は、経験と観察とに置かれなければならない。……たしかに、精神に関する学問には自然学に見いだせない次のようないくつかの特殊な不利な点がある。それは……十分に納得できるような仕方で実験を行なうこととはできない、ということである。……精神に関する学問では実験を人間生活の注意深い觀察から拾い集めなければならない。……この種の実験が慎重に集められ、比較されるならば、これらをもとにして一つの学問を立てうると期待してもよかろう。そして、この学問は確かににおいては人間の理解力の及ぶほかのどの学問にもおどらす、有用さにおいては他にはるかにまさるものとなる」（土岐訳（世界の名著）四〇九頁以下）。

* 150 カントの概念に、弁証的仮象 (dielektischer Schein) というのがある。理性が理性に由来する理念（魂、神な

（）を悟性概念のように適用する（）によりて、経験を超えたところに、認識可能な実在として想定されるものを意味する。Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 426, A 396, A 614, A 703; *Prolegomena* 52 b, 55. ベーゲルはカントを批判して、仮象と本質の対立を反省的運動の一階段と見なした。

本書の少しあとで、「（）の仮象は、歴史学的啓蒙の理念が實現不可能なものであるという意味で、知として完成する経験の弁証的仮象に対応する。」（本訳書本卷五五七頁）と言われているので、ガダマーはカントにおける理念の認識不可能性を、反省的に先取りされてしまった他者の直接的経験の不可能性やデイルタイの歴史学的啓蒙の理念の到達不可能性に対応させたのである。他者や過去へのこのような関係が反省的な関係であるという点はベーゲルをもふまえているものと思われる。ただし、弁証的仮象（dialektischer Schein）と言うとその“dialektisch”には、ここでは、対話するふたりの人間の相互関係という意味も込められているであろう。ガダマーの言う弁証的仮象は、相手と本当に出会うまえに、相手についての既知の情報から、相手の反応を先取りし、相手を独特な存在として理解していると思い込んでしまうことを表す。つまり、反省的関係の内部で捉えられた相手を相手そのものと理解してしまうのである。

二〇年代にハイデガーの許でガダマーとともに学んだレーヴィットは、すでに、その教授資格論文で、「わたし」—「あなた」関係そのものに対する「わたし」の振る舞いという反省的な関係として同じ現象について語つており、また、ガダマー自身も、すでに『プラトンの対話術的倫理学』（GW 5）で、対話術との対比で、ソフィストに言説の退落形式として述べてゐる。Vgl. Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 2. Aufl., 1969, S. 67, 78 ff., 111. H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*, Leipzig, F. Meiner, 1931, S. 29 f., 33 ff.; Auch in: GW 5, S. 3-163; S. 28 f., 33 ff.

* 151 本書原文一二六頁（本書本卷三七〇頁、著作集版二三三頁以下）参照。完成された啓蒙については、訳注* 55 を参照。

* 152 H.-G. Gadamer, "Die Grenzen der historischen Vernunft", GW 10, S. 175-178.

* 歴史意識は先入見（先判断）を障害物と見なし、これを排除してはじめて過去そのものを捉えられると考えるが、ガダマーは過去は先入見に媒介されて解釈者のところにやつてくると考える。といふのも、先入見は現在の地平を

構成し、現在の地平は過去からの作用（語りかけ）によつてたえず動いているからである。

“vis a tergo”（背後からの力）は、“vis a fronte”（まえからの力）の反対語。物が動かされるとき、それをまえから引っ張る力ならば後者、それを後ろから押す力ならば前者である。人間の場合を考えると、未来に自分の目標を定めてそれに向かうときその目標は *vis a fronte* であるが、ただこれまでの習慣に従つて行動する場合は、習慣は *vis a tergo* である。目標は意識的に設定され、場合により変更もされるが、これに反して、習慣や社会的権力などの背後からの力は、ほとんど意識されず、制御も難しい。歴史意識にとつて *vis a tergo* として否定的にしか経験されない先入見も、作用史的意識にとつては生産的なものでありうる。

* 154 畜属性（Zugehörigkeit）はその語の構成のうえで《聴くりし hören》を含んでゐる。」の「」とは第三部（本訳書第三卷）第3節b（本書原文四三八頁、著作集版四六六頁）で言われる。ハイデガーもまた gehören と hören を関係づけてゐる。Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 9: Wegmarken, S. 316.

* 155 “Kritische Fragmente (Lyceum Fragmente)”, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von Behler, München/Paderborn/Wien, 1967, Bd. 2, S. 147–163; S. 149. Auch in: Kritische Schriften und Fragmente, Paderborn, Schöningh, 1988, Bd. 1, S. 239–250; S. 240.

* 156 訳注* 108 を参照の上。

第二章第3節c

* 157 本書原文四七〇頁（本訳書本卷四六九頁、著作集版三〇四頁）参照。伝承がわれわれに語りかけ、われわれのうちで無意識に働いていた先入見が意識化され、その妥当性が未決定状態におかれ。問いの本質は未決定の状態におけることであるとされた。

* 158 この表現は直接にはクザーススの概念であるが、ガダマーはもっぱらソクラテスを考えている。
デューデン第七巻によると、“Sinn”は行くとか旅するとかいう意味の、インド・ヨーロッパ語の語根に由来する語で、その元の意味は、ある方向をとる、足跡を追うところといふのであつたらしくとも云ふ。

* 160 Parmenides, 136. 田中訳（岩波『プラトン全集』第四卷）三二二頁以下。

* 161

この刺激 (Anstoß) については、本書原文二五二頁（本訳書本卷四二四頁、著作集版二七二頁）にも出てきた。

* 162

本書原文一七八頁（本訳書第I卷一八〇頁、著作集版二三〇頁）参照。

* 163

フロネーションとの対比でテクネーが論じられた本書第二部（本訳書本卷）第II章第2節bを参照のこと。

* 164

Plato, Epistles, VII, 342 ff. 長坂訳（『プラトン全集』第一四卷）一四八頁以下。

* 165
本書原文一五六頁（本訳書第一卷二三九頁、著作集版一六九頁）、本書原文三六五、三六八頁（本訳書第三卷第1節、著作集版三九一、三九三頁）を参照のこと。

* 166
原初的な意味伝達の回復というのは、文字による固定化を、問い合わせるやうりがもつ生き生きとしたダイナミズムに差し戻すということである。それは、もちろん、書記化（文字化）によってその息づかいが失われていた著者との伝達をテクストや時代の隔たりを飛び越えてふたたび始める、ということではない。

* 167
テクストに言われている内容を超えるというのは、もちろん、内容を無視して、テクストが成立した歴史的・社会的状況を再構成する、ということではない。それは、テクストをその内在的な意味において理解するのではなく、その物語が答えであるような問い合わせを見いだすということである。たとえば、ある物語が「ひとはどう生きるべきか」という問い合わせに対する答えである。ところが、その問いは解釈者自身にも向けられ、解釈者自身も考えなければならぬ問い合わせであるゆえに、問い合わせることは、解釈者の現在から切り離された歴史的地平の内部で完結せず、歴史的地平は現在の地平と融合する。

同様のことは、文についても言っている。文の意味はある問い合わせに対する答えであり、この動機連関を無視して文の意味を一義的な意味に還元してしまう命題論理学はガダマーにとつて批判の対象である。Vgl. KS 1, S. 11-38; GW 2, S. 44-56; GW 4, S. 14.

* 168
オックスフォード実在論学派とは、具体的には、クック・ wilson (John Cook Wilson) や、H·A·プリチャード (H. A. Prichard)、H·W·B·ジョセフ (H. W. B. Joseph)、コリングウッドの指導教官であったE·F·カリット (E. F. Carrit) らの立場。コリングウッドに言わせると、実在論者たちは認識がまるである実在の单纯な直覚であるかのように語り、認識対象に対する認識の影響を認めない。彼らの手法は対立する立場を命題に分

析して、そのあいだに矛盾を指摘するとふうものである。Collingwood, Denken, Stuttgart, Koehler, 1955; S. 21, 26.
玉井訳『思索への旅』二九頁、三四頁以下。

* 168 玉井訳『思索への旅』二九頁、三四頁以下。

* 169 米川訳（『戦争と平和』、岩波文庫）第一巻五〇〇頁以下。

* 170 コリングウッドは、存在するのは歴史学的な問題だけであり、ギリシア哲学の研究もギリシアの戦争の研究と同様に歴史学的研究であると主張している。Collingwood, Denken, S. 71. 玉井訳八四頁。

* 171 同様のことは芸術作品についても言っていた。本書原文一二六頁以下（本訳書第I巻一七八頁以下、著作集版一二六頁以下）。第三部（第III巻）第3節b第四四形式段落（原文四四八頁、著作集版四七七頁）も参照のこと。

* 172 歴史的な経緯は行為者たちの意図を越えているが、このことはテクストと著者にも当てはまる。単にテクストが瞬間的な音声ではなく持続性がある文字であるゆえに、著者の死後も伝承されて残るから（リクール）という外的な理由で、意味が意図を超えるのではない。

* 173 「実在論者たち」は哲学の扱う问题是不变だと考えていました。彼らはプラトン、アリストテレス、エピクロス派、ストア派、スコラ派、デカルト派などは、すべて一連の同じ問題を提起し、それらに異なる解答を与えたと考えたのです（玉井訳『思索への旅』七一頁）。Collingwood, Denken, Stuttgart, Koehler, 1955, S. 59.

* 174 本書第三部（本訳書第III巻）第3節b第四四形式段落（原文四四七頁以下、著作集版四七六頁）参照。

これはハイデガーがその言語論で多用する表現である。

訳者あとがき

卷田悦郎

A. 翻訳

1. 底本

本訳書本巻の底本は、ハンス・ゲオルク・ガダマーの『真理と方法』の第四版（一九七五年）である。⁽¹⁾ 本訳書第I巻（第一部）は、まだ著作集版が出ていない時期に準備されたので、その底本は第四版であった。同じひとつの中訳書でありながら巻によつて底本を変更することはできないし、著作集版は従来の版に比べて特によくなつたとも思われない。そしてなんと言つても、『真理と方法』が世界的な影響を与えたのはその第四版であつた。本巻（第II巻）も、当然のことながら、第四版に基づくことになつた。もちろん、著作集の刊行が完結した今、翻訳にあたつて著作集版を参照することが可能であるし、実際に参考して、新たに付せられた注を原注に加えるなどした。⁽²⁾

2. 翻訳の遅れ

『真理と方法』は全訳に限定すると、イタリア語訳が一九七二年、英訳が一九七五年（一九八九年改訳版）、一九七七年にスペイン語訳、一九七八年にセルビアークロアチア語訳、一九八四年にハンガリー語訳、一九八八年にロシア語訳と中国語訳（一九九二年に大陸訳）、一九九三年にポーランド語訳、一九九

(1)

六年にフランス語訳、一九九七年にポルトガル語訳がすでに出ている。日本語訳はというと、抄訳であるが、第二部第Ⅰ章第1節が一九七七年にO・ベゲラーブ『解釈学の根本問題』(晃洋書房)に訳出されている。⁽³⁾そして、一九八六年八月に、本ウニベルシタス叢書で、『真理と方法』第一部が第Ⅰ巻として、発刊された。⁽⁴⁾

ところが、数年のうちに出てしかるべき続巻(第Ⅱ巻、第Ⅲ巻)はいつまでも、出版予定のまま出版されていなかつた。そして二〇〇八年になつてようやく第Ⅱ巻である本書が出版されることになつたのである。『真理と方法』の影響の大きさと日本が翻訳大国であることを考え合わせると、あまりに遅い出版だと言える。しかも、著者はもはやこの世にいない。

本巻の翻訳については、訳者のひとり私(卷田)は二〇〇一年七月末に、共訳者の轡田先生から法政大学出版局編集部を通して依頼された。ガダマーの主著『真理と方法』の日本語訳の続巻がなかなか出版されないでいたのを、ガダマー研究者としてとても残念に思つていたし、また、自分が手伝うことによつて少しでも出版を早めたいという(少々傲慢で、実際にも履行できなかつた)思いもあり、躊躇なく引き受けた。

第Ⅱ巻の翻訳作業が進行するなか、訳者のひとりが都合で降りられたということで、私(卷田)はその代役として訳者のひとりに加わつたのである。しかし、その訳者はかなりできあがつた(しかもとても優れた)訳稿をすでに作成させていたので、私はそれを見直して注を補足すればよいはずであった。用字用語や基本語の訳語などは、また、既刊の本書第Ⅰ巻や、共訳者の轡田先生や私の「前任者」のスタイルを取り込んで、統一的な訳語・仮名遣い規則を作成し、それに従つて訳文を検討し、また一部を訳

し直した。

これは言い訳にすぎないが、やはり、翻訳作業に集中できるのは学期休みのあいだだけであつたし、また、かつて何度も読んだものだけれど、どう理解すべきか迷つたり、いろいろ調べ直さなければならなかつたりする箇所も多数あり、意欲はあつても、訳文の再検討と翻訳の作業はなかなか進まなかつた。このようなわけで、遅れていた第Ⅱ巻の出版はさらに遅れてしまつた。前回の翻訳（ガダマー『詩と対話』）について、ふたたび、編集部の藤田さんにご迷惑をおかけすることになつてしまつた。

ともかく、やつとここに刊行する運びになつたのだが、それにしても読書界やガダマーに関心をもたれる方々に多大なご迷惑をかけたことは確かである。ここでお詫び申し上げたい。

3. 叙述方法・文体

ガダマーが私講師としてマールブルク大学で講義を始めたとき、その講義スタイルが、同僚の私講師であるレーヴィットとクリュガーと比較され、「クリュガーにおいてすべては明晰に分析され、ガダマーにおいてふたたび混乱させられる」(PL, S. 46f.)と言われた。友人たちはガダマーの講義のわかりにくさを示す、ガートという単位を作つたくらいである。晩年のガダマーの講演はそのようにひとを混乱させるものではないので、三〇歳代初頭の彼の講義スタイルがいつまでも続いたわけではないが、『真理と方法』を執筆した五〇歳代の彼の文章のガートが高かつたとしても、おかしくはない。

ガダマーの文章は轡田先生に言わせると「ふわふわ」としており、けつして晦渺ではないが、とても明晰とは言えない。その要因はいくつか考えられる。

ひとつの要因は、彼の議論には、明確な概念規定が欠けている点である。同じ表現がなんどとなく用いられるが、その意味が文脈に依存する度合いが高すぎて、別の場面ではまったく違った意味で用いられる。どう違っているかを文脈から推し量らなければならないし、そのうえ訳者としては、同じ単語であるからという理由で同じ訳語を与えるべきか、それとも、意味が違うのだから別の訳語を与えるべきか、ということで迷うのである。たとえば、“verstehen”という語は、本訳書では「理解する」と訳したが、“Dialektik”的ように、文脈に応じて訳し分けるべきだったかも知れない。“verstehen”は、ガダマーが本来精神科学的な認識がそうでなければならないと考えている意味での理解を意味している場合もあれば、逆に、ガダマーが非難する意味での、つまり、方法に頼んで自らの歴史性を忘れる歴史学的な理解を指していることもある。「歴史学的 historisch」がつねに批判的な意味で用いられるかというとそうではなく、自らの解釈学の試みを “historische Hermeneutik” と呼んだりする。

また、概念規定の文脈依存性の高さは、語のレベルだけでなく文や文章のレベルにも及んでいて、先ほどとは逆のことを主張しているのではないかと思わせるような箇所に何度もとなく出会うのである。このため、彼の著者や論文はとても要約しにくい。だからといって、彼の議論に説得力がないというわけではないところが、不思議である。

二つ目の要因があるとすれば、それは『真理と方法』が、ガダマーのそれまでの研究や講義が合流して一体化した著作だからである。彼はこの著作に自身の豊かな哲学史的知識とともに、それまで彼が行なってきた多くの諸研究を詰め込んだ。一体化してはいても、異なる時期に考えられた議論が同じ著作の内部で輻輳していることには変わりない。このため、論理的でないガダマーの議論の道筋がますます、読者に

は把握しにくくなっている。

さまざまの議論をひとつの著書のなかでつなげるのに、ガダマーはしばしば、「しりとり」と呼ぶ連想法的な手法を用いた。たとえば、シュライアーマッハーについての議論の末尾に、これこれが歴史学派がそこにとどまっていることができなった神学者シュライアーマッハーの限界であると言われ、その次に、歴史学派についての節が始まる。たとえば、コントロールしながら地平の融合を遂行するという作用史的意識の課題をロマン主義解釈学が隠蔽してきたところに、適用という解釈学の中心問題が存すると言われ、そのあとに、適用に関する節が続く。この手法そのものに実質的な意味や効果はないかも知れないが、『真理と方法』の成立事情を象徴的に示している。

4. 訳語

訳語について少しく述べたい。

ア 事柄

『真理と方法』の第二部・第三部には、“Sache”という語がしばしば登場する。“Sache”はテクスト解釈であればテクストの内容を、対話であれば対話の話題を意味し、「事柄」または「内容」と訳された。同じことは、“Inhalt”とか“das Gesagte”とか“Sinn”とかいった表現で言い表されることもある。

花瓶について話したり書いたりすることもできるから、“Sache”は事物であることがあるには違いないが、人間の幸福や第二次世界大戦について話したり書いたりもできるから、“Sache”は事物に限られない。ガダマー解釈学の主張はテクストを事柄から理解すべきだというものである。テクストを理解するときそ

の内容を理解するのは当たりまえだと言われるかも知れない。だが、彼が『真理と方法』を著した当時（そして今もまだ）支配的であった歴史主義の解釈学と対決しようとしていたことを考えれば、このことは納得がいく。歴史主義の解釈学は、テクストが語っている内容の真実性を度外視して、そのような内容のテクストがどのようにして成立したか、著者がどのような意図からそのようなテクストを執筆したか、を解明しようとしたからである。

“Sache”は“sachlich”と同じ形容詞やそれを名詞化した“Sachlichkeit”という形でも用いられる。sachlichとは、「内容的な」、「事柄の」、「内容（事柄）に即した」という意味である。「内容（事柄）に即した」という意味では、“sachangemessen”という語が用いられることがある。この意味について訳語を造語するなら、「即事的」となる。

“sachlich”は本訳書ではしばしば「客観的」と訳さなければならなかつた。扱われる事柄に即していることは、主観的ではなく客観的などであるから、實際それで間違つてゐるわけではない。しかし本当は、『真理と方法』第三部で、“Sachlichkeit”と“Objektivität”は別のものだとせれている (WM, S. 429)。その意味では、「客観的」と訳してはまやいのであり、適訳とは言えない。

イ 伝承

本書では、“Überlieferung”は「伝承」、「Tradition」は「伝統」と一応訳し分けたが、しかし、ガダマーリ自身は両者をはつきり区別しているわけではない。適用 (Anwendung, Applikation) という概念と同様に、同じ事柄がときにドイツ語本来の語で、ともにラテン語由來の語で表現されているだけであると言うべきで

あらう。

日本語の「伝統」という言葉は「革命」、「革新」などと対比されて保守主義的なニュアンスがどうしてもつきまとだが、それに比べると「伝承」は中立的である。「伝承」とは神話や伝説などを次の世代に言い伝えること、ないしは、そのように伝えられたものである。本文批評の際に、基づいている伝承とは別の伝承は、異本と呼ばれる。伝承は本源的には音声伝承（口承）であるが、解釈学では文字伝承を意味する。文字伝承としては、それはテクストを、そのものとして、あるいは、その写本や解釈、台本、翻案によつて次の世代に伝えることである。⁽⁵⁾ 解釈や理解といった行為は、解釈者がひとりテクストに対して自由に行なう知的の操作だと見なされがちである。しかじつは、それは世代から世代へのこの伝承過程の鎖の一環にすぎないのである。そう見ると、精神科学的理解が過去を現在に橋渡しする伝承の出来事である（WM, S. 268）、というガダマーの言葉は自然に理解できるであらう。

「伝承」はガダマーにおいてたいていは、伝承されたテクストを意味するので、「テクスト Text」と同義であると言える。人文科学は文字で書かれた伝承を解釈するというのは当然であり、この意味での伝承を「伝統」と訳して、ガダマーが「伝統」「伝統」と言つてゐるからガダマーは伝統主義者である、と言ふわけにはいかない。

だが、文脈によつては、そのような伝承物の総体、過去からの大きな流れを意味することもある。その場合、伝統は伝承と解釈者を結びつけてゐるものである。このときは「伝統」の訳語のほうがふさわしいであろう。伝統主義が問題となるとしたら、こちらの意味で“Überlieferung”や“Tradition”が用いられてゐるときである。ちなみに、ガダマーは自由と対比された、ロマン主義の伝統主義的な伝統概念について語

つているが、これは彼が伝統と自由は対立物ではないと考えているからである。

人間は考え方をするとき、その都度ゼロから出発するのではなく、過去の経験の蓄積に基づいている。この蓄積には、その個人が行なった経験だけでなく、親やそのまえの世代が経験して制度や知識として確立したものも含まれる。なにかとても新しいことを始める場合でも、それはこれまでの古いことに対抗して行なわれるのであり、古いものの存在を無視できない。その意味で、伝統が人間に歴史的現実を与えているというガダマーの言葉は正しい。伝統の強調が伝統主義や保守主義に変質するのは、特定の伝統を擁護する場合ではないであろうか。

ウ 歴史的

本訳書第一巻の訳者でもある麻生建が指摘しているように、ガダマーはハイデガーに倣い、“historisch”と“geschichtlich”を原則区別する。ただし、両者の使い分けは一貫しているわけではなく、たとえば、一八世紀末にヨーロッパに成立した歴史意識を指すのに、通常は“historisch”が用いられるが、“geschichtlich”となることが多いこともある。

“historisch”は本訳書では、多くの場合「歴史学的」と訳したが、これは方法を使ひ、¹⁰により自己の歴史性を否定できるという態度、自身の先入見を遮断して過去をそれ自身から理解しようとする歴史主義的な態度を指す。“historisch”が学的で、“geschichtlich”が前学的であるのかならずしもない。歴史学的な認識も本当は歴史的（geschichtlich）だからである。

“historisch”な態度にガダマーは批判的である。これに対して、“geschichtlich”はたいていは肯定的に用

いられる。理解の歴史性というときはかならず、“Geschichtlichkeit”であり、“Historizität”ではない。ただし、単に、歴史に従事し、過去を知ろうとする人間の活動を中立的に指している」ともある（「歴史的な意識」、「歴史的解釈学」、「歴史的な行為」など）。

“geschichtlich”には、出来事（Geschehen）の意味が込められている。解釈者も理解も歴史的であるが、それは解釈者や理解がある時代に制限されているという消極的な意味においてだけではない。それは理解が過去の出来事やテクストから影響されて、解釈者が予期できない形で変化することを意味する。過去は現在にまでやってきて、現在を部分的に否定し、現在と解釈者の先入見に変化をもたらす。この「出来事」が理解なのである。

B. 『真理と方法』前後

1. 『真理と方法』の成立

『真理と方法』がどのように成立したかは、詳しいことはわかつていなないが、その執筆は五〇年代に行なわれた。

ガダマーは五〇年代のはじめに、『真理と方法』となる著書の執筆を決意する。決意の背景には、おそらく、教授資格論文以外にこれといった著書をもたなかつたガダマーに対する周囲の期待および幻滅、自身の哲学を確立していらない弟子に対するハイデガーの厳しい眼差し⁽⁶⁾、研究会などを通して交流が深かつたブルトマン学派のめざましい活躍（非神話化や歴史的イエスをめぐる議論）、すでに有名になつていた兄弟弟子・同僚レーヴィットのハイデガー無理解、などがあつた。

この決意は、自伝の『哲学修業時代』では、ハイデルベルクに来た五〇年代初頭に、「二〇年代に始めて繰り返してきた講義『芸術と歴史（精神科学入門）』と一緒にまとめようと決心した」（PL, S. 171）となつてゐる。「芸術と歴史」という講義の内容は不明であるが、『真理と方法』の第一部は芸術、第二部は歴史、第三部は言語がテーマであるから、第一部と第二部はこの講義を発展させたものであり、第三部は『真理と方法』執筆中に増補されたと推測できる。五〇年代初頭に決意がなされたことは、当時ガダマーが行なつたハイデルベルク科学アカデミー入会演説（五一年三月）からもわかる。⁽⁷⁾ この演説では、決意の内容は、それまでの自身の研究をまとめて、歴史主義を超える解釈学理論を打ち立てる、ということになつてゐる。ともかく、この決意から十年近くをかけて、ガダマーは『真理と方法』となる原稿を次第に成熟させていった（PL, S. 181）。

第二部（本訳書本巻）第一章「歴史的準備」は、四三年成立とされる「近年ドイツ哲学における歴史の問題」と四年の「歴史的理性の限界」が、その萌芽を伝えていると思われる。⁽⁸⁾ このふたつの歴史哲学論考は、ハイデガーによつて歴史主義が克服されたという、ハイデガー目的論史になつてゐるが、『真理と方法』第二部第一章「歴史的準備」も、その枠組みを歴史哲学から解釈学へと変更しながらも、基本的にはこの立場を継承している。この歴史哲学的な萌芽へと、ルターからシュライアーマッハーまでの近代解釈学研究、歴史学派研究、デイルタイ研究、（ガダマーがゼミで取り上げた）フツサールを中心とする現象学研究、が流れ込んだ。

第Ⅱ章の生成過程になると、さらに不明である。おそらく、「近年ドイツ哲学における歴史の問題」のなかの先入見論やマールブルク大学OB神学者研究集会での発表「神話と歴史」（四九年）がその核であ

つた。五三年の「精神科学における真理」、五四年の「解釈学の歴史に関する探究」、五六年の「真理とはなにか」、「『真理と方法』原稿」、六七年「エートスと歴史性」（マールブルク大学OB神学者研究集会）、ルーヴァン大学講義『歴史意識の問題』は、その核からの思索の成長の経過を部分的に報告するものである。¹⁰

「近年ドイツ哲学における歴史の問題」の先入見論を発展させるために、ガダマーは第1節で、彼が二〇年代に学んだハイデガーの『存在と時間』に立ち返った。第2節bでは精神科学に対する神学的解釈学と法解釈学の意義が論じられているが、この意義をガダマーが五四年にはすでに認識していたことが、同年のアカデミー報告からわかる。¹¹ アリストテレス倫理学に関する第2節bには、ガダマーがすでに一九三〇年に、師であつたフリートレンダーのために書いた「実践知」¹²という論文が基礎として利用されている。第3節c^aで分析されたプラトンの対話術というテーマは、彼が教授資格論文『プラトンの対話術的論理学』¹³で詳しく取り上げていたものである。

このように、『真理と方法』は、内容的には、かなり以前からのガダマー自身の諸研究が合流して形成されたのである。

2. 取り上げられている哲学者たち

ア 哲學者たち

『真理と方法』には多くの哲学者が取り上げられているが、これらを見るだけでも、ガダマーがその哲学的解釈学を形成するまでにどんな思想を受容してきたかがわかる。

まず言及すべきは、プラトン、アリストテレス、カント、ヘーゲル、シュライアーマッハー、デイルタイ、フッサール、ハイデガーといった古典的な哲学者たちである。

ガダマーは古代哲学の研究者でもあり、プラトンやアリストテレスについて多くの論文を書いている（Vgl. GW 5, GW 6, GW 7）。彼は、こうして研究し学んできた古代哲学を解釈学に生かそうとした。彼が批判した歴史主義解釈学が近代の原理に従つていた認識論的な解釈学だとすれば、ガダマーの解釈学は古代の原理に従う存在論的な解釈学である。解釈を解釈されるものの可能性の実現と見なす彼の主張は、思惟を存在の一部と見ていた古代の思想からこそ理解できる。また、ガダマーはプラトンの対話術に従つて、テクスト理解を事柄の内的帰結の展開に従う問答として記述し、アリストテレス倫理学を参照して精神科学的的理解における適用の必然性を示した。

しかし、ガダマーはJ・シュトラウス、G・クリュガー、K・レーヴィットのように、歴史を排して自然に、近代を排して古代に回帰しようとしたのではない（GW 2, S. 412ff.）。ガダマーの判断では、単なる復古主義は不毛である。彼は近代主觀主義には与しないが、ハイデガーに従つて人間存在とその知を根本的に歴史的に有限と見なしており、古代ギリシア哲学が前提していた無限の知性を拒絶する。彼が主張する、伝承への解釈者の帰属性も、古代ギリシアの思惟と存在の関係におけるような目的論的なものではない（WM, S. 434f.）。

ガダマーの歴史性の立場は、歴史主義の立場とは異なる。歴史主義ないしは歴史意識もまた歴史性を主張するが、その歴史性は現象に限定されていた。それはすべての人間的事象を特定の歴史的条件のなかで生じたものと見なす。どんなに長続きして普遍的に見える制度も実際には特定の時代に成立したのである。

聖典や古典のようなテクストもまた、それが成立した社会的背景や著者の心理・個人史から理解されるべきなのであつた。

しかし、歴史主義は現象の歴史性を主張しながら、自身の歴史性には無頓着であつた。というのも、それは歴史家に、現代の先入見を遮断して、対象となる時代をその時代の概念で理解することを要求するが、これは歴史家の歴史性を否定することにほかならないからである。ガダマーの歴史性の立場はまさに、歴史を読み認識する者の歴史性を主張するものである(GW2, S. 411)。歴史家が自分が生きる時代を超えないのだとすると、どのようにして歴史家は過去を理解できるのか。だが、過去の出来事を伝えるテクストは、現代にまで（濾過され再解釈されながら）伝承されてくるので、歴史家は時代を飛び越える必要はもともとないのである。

近代の哲学者に対するガダマーはその主観主義のゆえに概して批判的である。『真理と方法』第一部では、カント後の美的意識の美学が批判された。解釈学においてカント美学に相当するのは、シュライアーマッハー解釈学である。美学においてカントが芸術を真理と認識の問題から追放するきっかけを作つたように、シュライアーマッハーはテクスト解釈をテクストの内容の真理性的問題から切り離した。シュライアーマッハー解釈学を継承したデイルタイの解釈学も、ガダマーの厳しい批判の対象である。

近代哲学者のなかでは、ヘーゲルだけはガダマーにおいて特別な扱いを受けているようと思われる。たしかに、ガダマーはヘーゲルの絶対知や歴史のアприオリな構成を認めない。だが、たとえば、第一部(本訳書第一巻)末尾では、解釈学の課題を再構成に見るシュライアーマッハーに対し、現在への媒介に認めるヘーゲルが優位におかれていたことを想起すべきであろう。ガダマーの解釈学史はヘーゲル的立

場からの解釈学史とも言えるのである。

また、歴史というもののへの洞察についても、ヘーゲルは歴史学派やディルタイよりも評価されている。ランケやドロイゼン、ディルタイはヘーゲルに対抗して経験に歴史学や精神科学を基づかせようとしたが、ガダマーの見方では、彼らは自分たちが主張するほどヘーゲルから隔たつていなかつた。これに対して、「ヘーゲルは精神の存在と真理の認識にとつて歴史がもつ意義を、ヘーゲルに依存していることを自ら認めようとした大歴史家たちよりも比較にならないほど深く、認識していたのである」（本書原文一八六頁、本訳書本巻三二六頁）。

イ 師・弟子・同僚

大哲学者たちと並んで、『真理と方法』にはガダマーの師や兄弟弟子、弟子たちが言及されている。ガダマーがマールブルクで教わったのは、ハルトマン、ナートルプ、フリートレンダー、フッサール、ハイデガーらである。

ハイデガーはこのなかでも別格である。『真理と方法』ではハイデガーにふたつの項が費やされているが、ここからのみ、ガダマーに対するハイデガーの意義や影響を評価することはできない。ガダマーは二〇歳代にハイデガーから決定的な影響を受け、その後しばらくハイデガーから離れていたが、四〇年代末にふたたび、今度は後期ハイデガーの影響下に入り、『真理と方法』でハイデガーの哲学を精神科学論に生かそうと試みた。ガダマーにおける伝承と理解の関係は、前期ハイデガーにおける存在の意味とその理解の関係よりも、後期ハイデガーにおける存在と思惟の関係に近い。

ハイデガーの根源的で孤独な思索、そしてその循環するような議論と独特な表現は、ひとを惹き入れるか拒絶するかのどちらかである。ハイデガーの弟子たちの中には、ハイデガーリ語に溺れる者も多かつた。その弟子たちのなかで唯一、晩熟ではあつたが、ハイデガーから距離をとりながらハイデガーを他の分野にうまく生かすことに成功した者がいる。それがガダマーである。ガダマーはハイデガーが用いない意識（Bewußtsein）という伝統的な概念を用い、また、哲学史に対する態度はハイデガーよりもはるかに柔軟である。

ハイデガーからガダマー教わったのは、人間の有限性の立場であつた。理解は歴史的に有限な人間存在の存在様式であり、知は知られるものをけつして汲み尽くせない。この洞察によつて、解釈学を悩ます歴史主義のアポリアは克服できるとガダマーは考えた。すでに述べたように、『真理と方法』第二部（本訳書本巻）第一章「歴史的準備」は、ロマン主義者や歴史学派がなおとらわれていた知の無限性という考えが克服され、知が生のあり方として認識されていく「ハイデガー目的論史」的な解釈学史、ハイデガーからガダマーが学んだ立場から書き直された近代学問論史である。

ガダマーがフライブルクでその細心な現象学的記述方法を教わったというフッサールについては、『真理と方法』で一項を設けて論じられているほか、その経験概念についても触れられている。同じく師であつたナートルプやハルトマンに対する言及は、本文や注に見られる。ガダマーはナートルプのフッサール批判に言及し、問題概念に関してニコライ・ハルトマンを批判している。

『真理と方法』、特にその注には、兄弟弟子、同僚たちとの対決や援用が発見できる。
ガダマーは『哲学展望』誌を共同で編集していたH・クーンの諸論文に賛意を表し、マールブルク時代

からの友人クリューガーの権威論を批判し、さらに、ブルトマンの「解釈学の問題」を参照して、その弟子たちのエーベリンゲとフックスとの思想的な近さを告白している。同僚のH・ボルンカムの指摘には礼を言い、マールブルクで一緒であつたレオ・シュトラウスの自然法論に反対している。

ガダマーには、その長い教授経験から、多くの弟子がいるが、その弟子たちの研究もまた、『真理と方法』に寄与している。たとえば、ハインツ・キンマーレはガダマーのもとで学位をとり、ガダマーの刺激でシュライアーマッハーの遺稿を校訂して出版しているが、ガダマーはこれに言及している。また、ヨアヒム・フィンケルダイがハイデルベルク大学に提出した学位論文「問い合わせの根拠と本質」（未公刊、一九五四年）は、おそらく、プラトン対話術に関する議論（ α ）にコリングウッド論（ β ）をつなげるきっかけとなつたと推測される。

3. 『真理と方法』その後

一九六〇年に出版された『真理と方法』は、一九六五年に、付録として「解釈学と歴史主義」⁽¹⁴⁾という論文と新たな「まえがき」が付せられて第二版が出版された。この「まえがき」⁽¹⁵⁾では、『真理と方法』が精神科学の方法論を提出していないとか（E・ベッティ）、解釈学は芸術や数学のような歴史外的な現象に対する限界があるとか（O・ベッカー）、法制史学者と裁判官の仕事は異なるとか、作用史的意識概念は曖昧であるとかいった、『真理と方法』に寄せられた批判に対して、再批判と弁護が試みられている。

一九六七年に、ガダマーらが六一年にハイデルベルク大学に員外教授として招聘していたハーバーマスが、ガダマー自身が編集する『哲学展望』誌の付録として『社会科学の論理によせて』を出版し、ガダマ

ーとハーバーマスの論争の口火が切られる。⁽¹⁶⁾ これに応えて、ガダマーは小論集第一巻（六七年）に「修辞学、解釈学、イデオロギー批判」⁽¹⁷⁾ を著す。この論文の副題は「『真理と方法』についてのメタ批判的考究」となっている。

『真理と方法』でガダマーは美学と歴史的精神科学を出発点とし、そこから第三部で解釈学を人間の世界経験一般に拡張しようとしていたし、六六年には「解釈学的問題の普遍性」というタイトルの論文を書いている。⁽¹⁸⁾ 彼の解釈学は、人文科学には限定されない普遍性をもつはずなのである。しかし、その出発点のゆえに、彼の解釈学は人文科学と伝承の解釈学という外観をもつていた。実際、ハーバーマスはガダマーの解釈学を社会の実在的連関から区別された観念的・歴史的伝統にしか適用できないものと見なしたのである。

そこでガダマーは「修辞学、解釈学、イデオロギー批判」で、この狭さの外観をまず修辞学によって修正しようとした。自然科学においてさえその新しい成果を一般のひとびとに伝えるには修辞学的な工夫が必要であり、この意味で修辞学は普遍的である。解釈学は修辞学と同じく、確実性ではなく確からしさを真実の基準とする伝統の学問である。ガダマーは解釈学の普遍性の主張を、修辞学の普遍性と交差させることにより、守ろうとした。

この論文中にJ・ローマンや神学者のパネンベルクへの言及もあるが、それはまったく副次的なもので、なんと言つても、テーマはハーバーマスからの批判である。ガダマーは人間の有限性の立場から、反省に、ハーバーマスが与えるような解放的な力を認めない。反省は社会の実体的関係を意識化するが、それによりその関係を解消するのではなく、意識的に引き受けるだけである。言語の外部に労働や支配といった実

在的連関を想定するハーバーマスの考えに対しても、ガダマーは言語に媒介されないような社会的現実は存在しないと主張する。

ハーバーマス－ガダマー論争は、ガダマーの哲学をもハーバーマスの哲学をもそのままにしておくことはなかつた。ハーバーマスの思想はその後コミニケーション論へ展開していく。他方で、社会科学からの挑戦は、ガダマー哲学の全体を精神科学論から、より一般的な世界経験論・言語論へと傾斜させることになつた。解釈学の課題は、精神科学的認識に歴史性を示すことから、あらゆる形式の世界経験に解釈学的次元を指摘することに変化した。

『真理と方法』第三版は、第二版までの誤植を訂正され、第三版のための「まえがき」と「あとがき」を付されたうえ⁽¹⁹⁾で、一九七二年に出た。この「あとがき」の冒頭で、『一九五九年に『真理と方法』を書き終えたとき、この書物が英米哲学が（ドイツに）流入し社会科学が発展するその時代に合っているとはとても思えなかつた』とガダマーが回想しているのであるが（WM, S. 513; GWZ, S. 449）。実際には、『真理と方法』はガダマーという無名のドイツ人哲学教師を、一躍国際的に有名にすることになつた。

一九七五年には『真理と方法』の第四版が出たが、第三版からの変更は、クロース版とは別にペーパーバックス版が同時に出了以外はない。ハーバーマスとの論争によつてガダマーの名が世界的に知られ始めたのは七〇年代であるので、本訳書の底本である第四版は増刷を重ねたのではないかと推測される。

第三版「あとがき」では、「修辞学、解釈学、イデオロギー批判」におけるのと同様に、「解釈学的反省」に対するハーバーマスらからの批判に対しても、人間の有限性の立場から反省の限界が示されている。また、『ガダマーの言葉遣いは不正確である』という批判に対しても、言語的世界知の全体への連関を残

しておくことは哲学的概念にとつては重要であると弁解される。さらに、近代解釈学史研究のその後の進展を受けて、ガダマーは『真理と方法』における自分の研究の一面性を認めるとともに、その限定的意義を正当化しようとしている。この「あとがき」には、同時性概念についてのフォン・ボルマンの批判や、『古典概念はポップアートやハブニング芸術には当てはまらないのではないか』という批判に対する再批判も含まれている。

八〇年代前半にチュービングエンのモア社は、全十巻のガダマー著作集 (GW: Gesammelte Werke) を計画した。著作集の刊行は一九八五年に開始され、『真理と方法』はその第一巻として一九八六年に出た。版が完全に組み直されて頁数が変更になり、文字も大きくなつて読みやすくなつた。『真理と方法』の補遺や索引は、『真理と方法』の前段階や発展とされる諸論文などとともに、著作集の第二巻に収められた。

この第二巻にも第一巻と同じ『真理と方法』という題が付けられているために、『真理と方法』は二巻本であると理解してしまつていいひともあるかも知れない。残念なことに、この第五版には、第二部第II章の後半あたりから多数の誤植があつた。著作集版の改訂版である第六版（一九九〇年）において誤植はかなり訂正され、一九九九年に著作集はUTB新書に入り入手しやすくなつた。

第五版が出版されるときに、ガダマーは著作集第二巻の巻頭論文として、「現象学と弁証法のあいだ——自己批判の試み」という論文を書き下ろしている。この論文では、デリダのフッサール理解が批判され、H・R・ヤウスやM・フランク (Manfred Frank) からの批判に対する弁護が行なわれている。

そこでは、『真理と方法』の補足やそこからの軌道修正もなされている。『真理と方法』では時代の隔たりの生産性が語られたが、そのまえにまず、隔たり一般の議論が必要であったと反省の弁が語られる。ま

た、『真理と方法』では歴史学は大きな文献学と規定され両者の共通性が強調されたが、ここではむしろ逆に、文献学に対する歴史学の特殊性が強調されている。

ガダマーは六〇年代中葉から七〇年代にかけて「人間と言語」、「意味論と解釈学」、「言語はどれほど思考を規定するか」などの言語論を発表した。⁽²⁰⁾また、退官（一九六八年）後にツエラーンなど現代詩の解釈を精力的に発表し始め、そのなかで文学研究のあり方や詩（テクスト）と対話の違いについての反省を深めた。さらには、七〇年代中葉から九〇年代初頭まで、「実践哲学の理念」、「実践的理性の諸問題」、「理性と実践哲学」など、実践哲学に関する諸論文を発表して、『真理と方法』における適用論を発展させた。⁽²¹⁾このように、ガダマーは『真理と方法』で未展開であったものの展開を、『真理と方法』出版後に試みた。このことは論文「現象学と弁証法のあいだ」にも反映されている。『真理と方法』では不明確であった芸術の遊戯と対話の遊戯の関係がそこで明らかにされているが、これは「人間と言語」（一九六五年）などすでに展開された議論のさらなる発展である。また、『真理と方法』では芸術論を精神科学論へと橋渡しする現象であった文学概念であるが、ここでは、演劇や音楽における芸術的再生に対し、文学の理解（読むこと）の特殊性が強調されている。

4. 日本における受容

日本ではヘーゲル、フッサール、ハイデガーについての研究がとても盛んであるが、ガダマーに関する研究はこれらに比べて心細い限りである。ガダマーに関する日本語の論文の数を年代的に調べると、ガダマー研究は、一度一九七〇年代末から八〇年代前半に全盛期を迎えるが、その後は細々となされ、「最近

ふたたび論文が少し増えたかな」というような状況にある。

著書としては、一九九七年に丸山高司が講談社の「現代思想の冒險者たち」シリーズの一巻として、『ガダマー——地平融合』という入門書を公刊し、また、二〇〇〇年に佐々木一也がジョージア・ウォンキー(Georgia Wonneke)の『ガダマーの世界——解釈学の射程』(紀伊國屋書店)を翻訳している。ガダマーに部分的に言及した日本語の著書や翻訳書は多数あるとは言え、ガダマーを単独にテーマとした著書が二冊しかないというは、日本のガダマー研究のお寒い状況を象徴的に表している。

ガダマー自身の著作の翻訳は、『小論集』(抄訳)や『科学の時代における理性』、『ヘーゲルの弁証法』、『理論を讀えて』などが訳されている。しかし、ガダマーの哲学の重要性やその著作の数を考慮すると、ガダマー研究と同様に、少なすぎる。²³ 主著『真理と方法』はとつくなき昔に翻訳が済んでいないといけないのに、ごらんのような状況にあるというわけである。

日本におけるガダマー理解を方向づけているいくつかの要因がある。ひとつはハーバーマスの批判である。ガダマーがハーバーマスとの論争で有名になつたのは、日本においても例外ではなかつた。ガダマー解釈学は伝統主義的・保守主義的で批判性に欠けるとか、すべてを言語と見なす言語普遍主義だとかいつた批判はここに由来する。だが、批判はかならず、ある伝統や社会的勢力に立つて、言語のなかで言語を用いてなざるのであり、どこでもないところから批判することはできない。ハーバーマスのガダマーブ批判も、マルクス主義の「伝統」を受け継ぐフランクフルト学派からの批判である。

もうひとつはフランスの哲学者P・リクールのガダマー批判であろう。久米博などによつてリクールの七〇年代の論文が早くから訳されていたので、リクールのガダマー批判に沿つてガダマーを理解している

ひとは多い。それによれば、ガダマーは帰属性と理解を強調したが、それにそれぞれ疎隔と説明を弁証法的に媒介することを怠った。リクールは理解と説明、帰属と疎隔を、主觀性と客觀性的關係の一種と見なしているが、しかし、ガダマーの帰属性も理解も存在論的なものであり、主觀的なものではない。

三つ目は、ガダマーが古典を実体化しているとか、ヨーロッパ主義者であるとかいった、ヤウスや麻生建の批判である。特に麻生建は論文「文学史への挑発」⁽²⁶⁾で、ハーバーマスやヤウスのガダマー批判を取り込みながら、ガダマーはヨーロッパ主義であると主張した。ガダマーは伝承への帰属性を理解の条件としたが、彼が実体化したその伝統はヨーロッパの伝統であり、この伝統の外にいる日本人には、ヨーロッパのテクストは理解できなくなってしまうというのである。

しかし、ガダマーの解釈学はもちろんヨーロッパ文化論ではなく、理解と解釈についての哲学であり、その意図からすれば、日本人が『枕草子』を読むときも中国人がプラトンを読むときにも、当てはまることをガダマーは主張していると解すべきである。たとえ、ガダマーに日本の文化や歴史に関する知識が欠けているのだとしても、そうでなければならない。

また、ヨーロッパの伝統は日本の伝統ではないが、しかし、明治維新以来日本はヨーロッパとアメリカから科学技術だけでなくその文化や思想をも（換骨奪胎したり浅薄に理解したりしながら）受容してきたのであり、近代以降の日本文化はそうして受容された西欧文明なしには理解できない。ヨーロッパの伝統はもう以前から日本の伝統の一部と言つていいのである。プラトンやシェイクスピアはわれわれ日本人にとっても古典となつた。麻生建自身が当の論文でガダマーの解釈学やヤウスの受容美学をある仕方で理解して日本に紹介したという活動も、そのような文明史的過程を構成するひとつの出来事なのである（そし

ハヤハナヘ、この訳書も、ハレハリの「訳者あとがき」も)。

- (1) Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, Mohr, 1960. 2. Auflage, 1965.
3. Auflage, 1972. 4. Auflage, 1975. 5. Auflage, Gesammelte Werke, Bd. 1 (Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik), Tübingen, Mohr, 1986. 6. Auflage, GW, Bd. 1, 1990. Taschenbuchausgabe, (UTB 2115), 1999.
- (2) 本訳書では原注は著作集版 (GW 1) と同様に連番にしてあるので、本訳書の原注番号は著作集の注番号とはば一致するが、著作集版で本文内の割注に組み入れられた注があるために、(18) 以降はひらひらつづかれている。著作集版注 (18) は本訳書では (19) である。
- (3) 池上哲司・山本幾生訳、O・ベゲラー編『解釈学の根本問題』、晃洋書房、一九七七年、一七一～一一七頁（第一部第二章第一節）。
- (4) 磐田收・麻生建・三島憲一・北川東子・我田広之・大石紀一郎訳、一九八六年。
- (5) もちろん、この過程は滑らかで平和なものとは限らず、選択と排除、再解釈と歪曲、葛藤と抗争、翻案とバロディ、検閲などが起る過程でもある。
- (6) "Die Philosophie in den letzten dreissig Jahren", in: Ruperto-Carola, Nr. 5 (Dezember, 1951), S. 33–34. Auch in: Jahreshefte: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1943–1955, Heidelberg, (Wendling, Buchdruckerei Georg Appl), 1959, S. 108–110.
- (7) Jean Grondin, Hans-Georg Gadamer: Eine Biographie, Tübingen, Mohr, 1999, S. 300.
- (8) "Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie", in: KS 1, S. 1–10. Auch in: GW 2, S. 27–36.
"Die Grenzen der historischen Vernunft", in: Actas del primer congreso nacional de filosofía, Mendoza, marzo 30–abril 9, 1949, hrsg. von Luis Juan Guerrero, Universidad Nacional de Cuyo, 1949, Bd. II, S. 1025–1029. Auch in: GW 10, S. 175–178.

(9) ナターラー | 九五四年ノベルノベル賞受賞トカツ「歴史の歴史」ノ学究法 Untersuchungen zur Geschichte der Hermeneutik』ト題シテ報告を行なフ。 Deutsche Leteraturzeitung, Jg. 75 (1954), H. 11 (November), S. 721 f. Vgl. H. Kimmerle, "Vorwort" zu: Hermeneutik, von Schleiermacher, Heidelberg, C. Winter, 1959; S. 5, Ann. 2.

(24)

(10) "Wahrheit in den Geisteswissenschaften", in: Deutsche Universitätszeitung, 9. Jg. (1954), H.1 (11. Januar), S. 6-

8. Auch in: KS 1, S. 39-45 und in: GW 2, S. 37-43. "Was ist Wahrheit?", in: Zeitwende, XXVII. Jg. (1957), Nr. 4 (April), S. 226-237. Auch in: KS 1, S. 46-58 und in: GW 2, S. 44-56. "Wahrheit und Methode: Der Anfang der Ur-

fassung (ca. 1956)" (hrsg. von Jean Grondin und Hans-Ulrich Lessing), in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd. 8 (1992-1993), S. 131-140. Le problème de la conscience historique, (Chaire cardinal mercier 1957, 2), Louvain: Publications universitaires de Louvain / Paris: Editions Beatrice-Nauwelaerts, 1963 (Deutsche Fassung, Tübingen, Mohr, 2001). ノールナル大学OB神学者研究集会「カタマガ行なった口頭発表 "Mythos und Geschichte" ト "Ethos und Geschichtlichkeit" のおもとの内容は、公議のプロトコールを参考ねども。 Protokolle der Tagungen "Alter Marburger", 1949-1962.

(11) "Praktisches Wissen", in: GW 5, S. 230-248.

(12) "Sitzung der phil.-hist. Klasse 26. Juni 1954", in: Deutsche Literaturzeitung, Jg. 75, H. 11, S. 722.

(13) Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum "Philebos", Leipzig, Meiner, 1931. Auch in: Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie, Hamburg, Meiner, 1968; S. 1-178 und in: GW 5, S. 3-163.

(14) "Hermeneutik und Historismus", in: Philosophische Rundschau, 9. Jg. (1961), H. 4, S. 241-276. Auch in: WM (2.-4. Auflage), S. 477-512 und in: GW 2, S. 387-424.

(15) "Vorwort zur 2. Auflage", in: WM (2. Auflage), XIII-XXIV. Auch in: WM (3.-4. Auflage), S. XV-XXVI und in: GW 2, S. 437-448.

(16) Jürgen Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, (Philosophische Rundschau, Beilheft 5), Tübingen, Mohr,

1967. Zur Logik der Sozialwissenschaften: Materialien, (Edition Suhrkamp 481), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. 『社会学の逻辑』(精多和「起」著) 国文社 | 八九〇 | 年 | 一九六七 | 月 | 発行。

- (17) “Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik: Metakritische Erörterungen zu ‘Wahrheit und Methode’”, in: KS 1, S. 113–130. Auch in: Hermeneutik und Ideologiekritik, (Theorie-Diskussion), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971; S. 283–317 und in: GW 2, S. 232–250.
- (18) “Die Universalität des hermeneutischen Problems”, in: Philosophisches Jahrbuch, 73. Jg. (1965/66), Hbd. II, S. 215–225. Auch in: KS 1, S. 101–112 und in: GW 2, S. 219–231.
- (19) “Vorwort zur 3. Auflage”, in: WM (3. und 4. Auflage), XIII.
- (20) “Nachwort”, in: WM (3. und 4. Auflage), S. 513–541. Auch in: GW 2, S. 449–478.
- “Mensch und Sprache”, in: Muttersprache, 75. Jg. (1965), H. 9, S. 257–262. Auch in: KS 1, S. 93–100 und in: GW 2, S. 146–154.
- “Sprache und Verstehen”, in: Zeitwende, 41. Jg. (1970), H. 6 (November), S. 364–377. Auch in: KS 4, S. 94–108 und in: GW 2, S. 184–198.
- “Semantik und Hermeneutik”, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie Wien 2–9. September 1968, Bd. VI (Öffentliche Vorträge), Wien, Verlag Herder, 1971; S. 259–264. Auch in: KS 3, S. 251–260 und in: GW 2, S. 174–183.
- “Wieweit schreibt Sprache das Denken vor?”, in: Zeitwende, 44. Jg. (1973), H. 5 (September = Menschsein und Sprechen), S. 289–296. Auch in: KS 4, S. 86–93 und in: GW 2, S. 199–206.
- (21) “Gedicht und Gespräch: Überlegungen zu einer Textprobe Ernst Meisters”, in: Lyrik-Erlebnis und Kritik, hrsg. von Lothar Jordan u. a., Frankfurt a. M., S. Fischer, 1988; S. 314–326. Auch in: GG, S. 165–182 und in: GW 9, S. 335–346. 精田訳『詩と対話』(法政大学出版局、一九八〇年)。
- (22) “Hermeneutik als praktische Philosophie”, in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. 1, hrsg. von Manfred Riedel, Freiburg, Rombach, 1972; S. 325–344. Auch in: VW, S. 78–109.
- (25) 訳あらわす者

“Was ist Praxis?: Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft”, in: *Universitas*, 29 Jg. (1974), H. 11, S. 1143–1158. Auch in: VW, S. 54–77 und in: GW 4, S. 216–228.

“Die Idee der praktischen Philosophie”, in: *Praktika Pankosmiou Synderiou “Aristoteles”, Thessaloniki 7–14 Augustu 1978*, Athen, Ekdosis Ypourgiou Politismou & Epistimon [Ministry of Culture and Sciences], Bd. IV (1983); S. 386–392. Auch in: GW 10, S. 238–246.

“Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe”, in: *Rechtstheorie: Zeitschrift für Logik, Methodenlehre, Kybernetik und Soziologie des Rechts* [Berlin], Bd. 9 (1978), H. 3, S. 257–274. Auch in: GW 2, S. 301–318.

“Probleme der praktischen Vernunft”, in: *Sinn und Geschichtlichkeit: Werk und Wirkungen Theodor Litts*, hrsg. von Josef Derblav et al., Stuttgart, Klett-Cotta, 1980; S. 147–156. Auch in: GW 2, S. 319–329.

“Lob der Theorie”, in: *Reden und Gedenkworte des Ordens pour le mérite für Wissenschaften und Künste*, Bd. 16 (1980), S. 67–91. Auch in: *Universitas*, 36. Jg. (1981), H. 7, S. 681–688 und in: LT, S. 26–50 und in: GW 4, S. 37–51.

“Wertethik und ‘praktische Philosophie’”, in: Nicolai Hartmann 1882–1982: *Gedenkschrift*, hrsg. von Alois Joh. Buch, Bonn, Bouvier, 1982; S. 113–122. Auch in: GW 4, S. 203–215.

“Vernunft und praktische Philosophie”, in: *Vernunft und Kontingenz: Rationalität und Ethos in der Phänomenologie*, (Phänomenologische Forschung, Bd. 19), hrsg. von Ernst Wolfgang Orth, München / Freiburg, K. Alber, 1986; S. 174–185. Auch in: GW 10, S. 259–266.

“Ethos und Logos”, in: ANΟΔΟΣ: *Festschrift für Helmut Kuhn*, (Acta humaniora), hrsg. von Rupert Hofmann u. a., Weinheim, VCH Verlagsgesellschaft, 1989; S. 23–34. Auch in: GW 7, S. 381–395.

“Die Gegenwart der sokratischen Frage in Aristoteles”, in: *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie: Gedächtnisschrift für Karl-Heinz Ilting*, hrsg. von Karl-Otto Apel in Verbindung mit Riccardo Pozzo, Stuttgart / Bad Cannstatt, F. Frommann-Günther Holzboog, 1990; S. 17–25. Auch in: GW 7, S. 373–380.

(23) 『哲學・藝術・體論——真理の方法のための小説集』、齋藤博・近藤重明・川井治記、未來社、一九七七年。『體論

- 座「現代の人間学」、全七巻、前田嘉明・正井秀夫・茅野良男・徳水恂・森田孝監訳、白水社、一九七九～八〇年（ガーダマー編著、選訳）。『哲学修業時代』、（フイロソフィア双書5）、中村志朗訳、未来社、一九八二年。改版・『ガーダマー自伝——哲学修業時代』、（ボイエーシス叢書31）、一九九六年。『科学の時代における理性』、（叢書ウニベルシタス246）、本間謙二・座小田豊訳、法政大学出版局、一九八八年。『ヘーゲルの弁証法——六篇の解釈学的研究』、（フイロソフィア双書29）、山口誠一・高山守訳、未来社、一九九〇年。『理論を讀えて』、（叢書ウニベルシタス412）、本間謙二・須田朗訳、法政大学出版局、一九九三年。『ガーダマーとの対話——解釈学・美学・実践哲学』、（ボイエーシス叢書26）、ドゥット編・卷田悦郎訳、未来社、一九九五年。『詩と対話』、（叢書ウニベルシタス712）、卷田悦郎訳、法政大学出版局、二〇〇一年。喜ばしいことに本訳書校正中に、次の三冊が出版された。『健康の神秘』、（叢書ウニベルシタス838）、三浦國泰訳、法政大学出版局、二〇〇六年。『芸術の真理』、（叢書ウニベルシタス853）、三浦國泰編訳、法政大学出版局、二〇〇六年。『哲学の始まり』、（叢書ウニベルシタス872）、箕浦恵了・國嶋貴美子訳、法政大学出版局、二〇〇七年。
- (24) 久米博「他」訳、「解釈の革新」、（白水叢書三二）、白水社、一九七八年。
- (25) Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, (Edition Suhrkamp 418), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970. 繪田收訳、『挑発としての文学史』、岩波書店、一九七六年。（岩波現代文庫学術六六）'一〇〇一年。
- (26) 麻生建「文学史への挑発——ヤウスの受容美学をめぐって」、『文学』第四六号（一九七八年三月）、三〇六～三一八頁。

〔付記〕

本書第二部の翻訳にあたつては、当初、以下の分担を行なつた。

まず第Ⅰ章の第1節と第3節、第Ⅱ章の第1節 a と b を轡田が、残りの部分を卷田が訳し（「訳者あとがき」）にも記した通り、その大部分は大石紀一郎氏による訳稿があり、それに負つたところがある）、初校の段階で交互に訳文を検討し、かかるのちに、轡田が最終的な調整をした。そのため、第Ⅱ章第3節 c β 「問い合わせの論理」は文体の問題もあつて、結果的に轡田の改訳である。



《叢書・ユニベルシタス 176》

真理と方法 II

2008年3月31日 初版第1刷発行

ハンス＝ゲオルク・ガダマー

巒田 收／卷田悦郎 訳

発行所 財団法人 法政大学出版局

〒102-0073 東京都千代田区九段北3-2-7

電話03(5214)5540／振替00160-6-95814

製版、印刷 三和印刷／鈴木製本所

© 2008 Hosei University Press

Printed in Japan

ISBN 978-4-588-00176-5