

## 解釈における歴史意識

—— テンネマンとシュライアマハーによるプラトン解釈をめぐって

桑原 俊 介

### 序

M・フランツによれば、「一八〇〇年頃、プラトン像が根本的な変容を被ったことは一般に知られた事実である。中でも通常、特に際立たせられるのは一八〇四年であり、それはまさにシュライアマハーによるプラトン翻訳が刊行され始めた年であった」(Franz 9)。ディルタイも「何と決定的な一歩であることか」と賛嘆するように(Dilthey 678)、シュライアマハーによるプラトン解釈は、従来のものとは全く異なる「新しいプラトン像」を呈示するものとされてきた(Franz 9)<sup>(1)</sup>。だがそこで問題となるのは、では、シュライアマハーによる解釈が乗り越えたのはどのような解釈だったのか、あるいは、どのような意味においてそれは、従来の解釈を刷新するものであったのかという点である。前者に対して最も有力とされてきたのは、ガダマーに典型的に見られるように、新プラトン主義的な神学的解釈(theologia platonica)から、という解答であるが<sup>(2)</sup>、それに対して一九七〇年代以降、新プラトン主義的な解釈はシュライアマハーの時代にはすでに衰退／崩壊していたとする論文が登場し、むしろそこで乗り越えられたのは、近代の学者達による解釈、「近代化されたプラトン(modernisierter Platon)」であったと見なされるようになる<sup>(3)</sup>。そこで近代の学者として挙げられるのは、とりわけ、J・

ブルッカー (1696-1770)、『Fr・プレッシング (1749-1806)』、『D・ティーデマン (1748-1803)』などであり、その代表格として挙げられるのが、本論稿で検討するW・G・テンネマン (1761-1819) である(4)。また後者の問い(どのような意味で刷新したのか)に対する答えとして主に挙げられるのは、一、シュライアマハーが解釈の参照先をプラトンの対話篇のみに限定したこと、二、近代的な哲学の枠組みに即した還元主義的な体系化を拒絶したこと、三、解釈を、プラトン自身の思想の展開に基礎づけたこと(追構成の萌芽)、四、文献学的な知見に即して解釈を基礎づけたこと、といった点である(5)。

これらは、おおよそ正当だと思われる。だが、これらの先行研究は幾つかの根本的な疑問に答えられていない。例えばテンネマンは、大著『哲学史』(1798-1819)によって、哲學家として知られる人物であり、彼のプラトン解釈においても、プラトンの生涯・著作・哲学等に関する歴史的な考察が多数試みられている。にもかかわらず、彼によるプラトン哲学の体系的記述は、当時の理性中心主義的な哲学の枠組みの適用という側面が極めて強く、そこには、プラトンの思想や言葉に対する歴史的な距離の意識がほとんど見受けられない。先行研究においてもこの二点に関して個別的な議論がなされている(6)。

だが、ではそもそもなぜ、このような歴史の記述と体系の記述との乖離が生じたのか、あるいはこのような乖離を可能にしたテンネマンの論理は何かといった根本的な疑問に対して答えを提供する先行研究は管見の限り存在しない。また、シュライアマハーについては、彼が自身の解釈の参照先をテキストに限定したこと、いわばテキスト内在主義的な解釈に集中したことが一方で指摘されるが、他方で同時に、彼による解釈は、テキストの解釈をプラトン自身の思想の展開に基礎づけたものとされる。だが両主張は、内在的な解釈と、外在的な解釈としてそもそも論理的に両立し得るものではない。この矛盾を解決し得る論理、あるいは、このような捉え方そのものの正当性を問う視点は、管見の限りどの先行研究も提供していない。

そこで本論稿においては、これらの疑問を解決するためにも、両者の歴史意識、ないし両者の歴史的契機の捉え方に注目してみたい。というのも、両者ともに歴史を問題にしながらも、そこでの歴史意識には著しい相違があると考えられるから

である。端的に言えば、テンネマンは、歴史的な契機を、偶然的なものとして捉え、それらを、その背後にある非歴史的な体系を捉えるために捨象ないし一般化されるべき契機と見なしたのに対し、シュライアマハーは、歴史的なものを必然的なものとして捉え、テクストの歴史性、言葉の歴史性に基づいてプラトンのテクストを解釈することを試みた。このような両者における歴史意識の差異が、先の疑問に対する解決を与えると同時に、プラトン解釈の歴史全体におけるシュライアマハーの位置づけをより明確に示すものとなることであろう<sup>(7)</sup>。

## 一、テンネマンによるプラトン解釈

前述の通りテンネマンは、哲學家として知られる人物である。事実テンネマンは、プラトンの体系的な記述に先立ち、一卷すべてを割いて、プラトンの生涯、当時の哲学の状況など、プラトンに関する歴史的な検討を試みている。だがその本論にあたる体系篇に見られるのは、極めて強力な体系化への意志であり、それがテンネマンのプラトン解釈の全体を支配している<sup>(8)</sup>。例えばテンネマンは、哲學家全体におけるプラトンの意義をその体系性に見出す。「この偉大な人物（プラトン）が初めて、哲学の概念・範囲・対象・方法を規定し、これらのイデーや原理に即してひとつの構造体（em Gebäude）を築き上げた。（…）プラトンの精神から湧き出た哲学体系（das philosophische System）こそ、真理にとっての最重要問題を、確かな理性の根拠に基づいて支持しようとした、偉大な、そしてその創設者の名に値する試みである」（I, III ff.）。

テンネマンによれば、彼以前のプラトン解釈は、対話篇に見られる各種命題を、「著者（解釈者）自身が採用した方法に即して」「解説も分析も」加えずに、ただ「集積」したものに過ぎない（I, X ff.）。ゆえに今こそそれらの命題を、論理的な関係に即して結び付けることを通じて、「プラトンの観念体系の全体を、その完全な連関の内に描き出すこと」（I, XIII）が試みられねばならない。

では具体的に体系化とは何を意味するのか。「どのような概念に關しても、プラトンがそのもとで考えていた徴表 (Merkmale) を精査し、どのような命題に關しても、彼が基礎とした根拠を探索し、それらの命題と別の命題との結びつきを追跡してゆくことを通じて、ある糸が、すなわちそのもとでそれを通じてすべてのものが連関してゆく糸が、容易に見出されるようになる。(…)このような手続き、ならびにプラトンの観点と最高原理を常に考慮することを通じて、プラトン哲学の全体をひとつの体系的な結合にもたらしうことができる」と期している (I. XXXV)。

体系化には、主に二つの要件が求められる。第一に、個々の概念を、然るべき徴表によって規定すること。第二に、それらの概念からなる命題間に「連関」「秩序」「結合」を見出すこと (e.g. I. XI) / つまり、個々の命題を「根拠命題」と「帰結命題」とに区別し (I. 155)、両者の間に、推論に基づく包摂関係をもたらすことである。テンネマンによれば、プラトンの思考の根本にあるのは、あらゆる命題に根拠を求める「推論的な理性 (die rasonierende Vernunft)」 (I. III, II. 3, IV. 183) の働きであり、ゆえに個々の命題間にはつねに根拠と帰結という推論関係が前提とされ得る。「個々の命題は (….) ある上位の原理から導出されたものであり、全体を支配しているのはただ一つの観点 (….) のみである (….)」 (II. VII)。ゆえに解釈者は、複雑に展開するプラトンの議論にあっても、「推論的な理性が示した歩みを適切に辿り直す」ことを通じて (I. 160) / 「最高原理」を頂点とし、「根拠命題・教説命題・帰結命題からなるひとつの全体 (ein Ganzes von Grund=Lehr= und Folge=Sätzen)」 (II. IV) としての体系を再構築することができる (90)。

そしてテンネマンは、このような体系の確信に基づいて、プラトン哲学を三つの学問に区分し、それぞれを体系的に記述／構築することを試みる (91)。

第一の区分は「論理学 (Logik)」ないし「対話術 (Dialektik)」である。これは、心的能力の働きを概念規定する学問、ならびにそれに基づいて、体系全体を貫く方法論を規定する学問である。テンネマンによればプラトンとは、哲学を認識能

力の分析に基礎づけた初めての哲学者であり、そこでは  $\rho\acute{\alpha}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ,  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ,  $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ ,  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ,  $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}$ ,  $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ ,  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$   $\tau\omega\zeta\epsilon\iota$  などの能力が初めて学問的に分析された。テンネマンはそれらを様々な近代語 (Vernunft, Verstand, Vorstellung, Erkennen, Denken など) を用いて規定し、体系的に整理する。そして、「複数の表象に見られる共通点から普遍概念・類概念を抽出し、それらの相違点から種概念を形成する」(I. 248) という、類概念／種概念の形成方法、ならびにそれらの分類／階層化の方法が、プラトン哲学が自らの「オルガノン」とした「思考の規則」(II. 215) であるとされる。

第二の区分は「理論哲学 (theoretische Philosophie)」である。これは広義の存在論であるが、「純粹形而上学」と「応用形而上学」とに大別される。前者は、諸々の事物の「原因」としての「物自体／イデー」についての学問「すなわち『すべての事物の条件としてのイデー』についての、そしてそれらの相互連関についての学問」である (II. 285 f.)。その「最終目的」は、「絶対者」つまり「すべての事物の最高の条件」を認識することであり (ibid.)、それが「神性」である限りにおいて、それは「神学」と呼ばれる (I. 245)。だがこのような「究極原因」(第一原因) ではなく「自然原因」(第二原因) が探求される場合、それは「自然学」と呼ばれる (I. 246)。テンネマンは、このような「純粹概念」のみから構成される「アプリオリな純粹学問」としての「純粹形而上学」に続けて、これらの概念の「事物・客体への適用」に関わる学問を「応用形而上学」と呼び、それぞれ「心理学」「宇宙論」「目的論」「肉体／物体論 (Sematologie)」といった個別的な学問を体系的に記述してゆく (I. 286, 290)。

第三の区分は「実践哲学 (praktische Philosophie)」である。これもまた「理論哲学」と同様に、純粹概念からなる「純粹道德」と、その「適用」としての「政治学」と「教育学」とに分けられる (I. 244, IV. IV)。前者は「行為の最高法則」乃至「対象に向かう際の最高の目的」に関する学問、つまり「善く・美しく・倫理的なものについての純粹で最高の諸概念」の中でも特に「(最高) 善」つまり善のイデアを探求する学問とされる (I. 242 f.)。そしてそこで見出された概念／原理の、市民社会や教育への「適用」が、「政治学」「教育学」として、それぞれ独立した章において体系的に記述される (I. 244 f.)。

このようにテンネマンは、プラトン哲学を、論理的な体系的秩序に即して構築し直す。そこではまず、心的能力の分析に基づいて原理と方法論が規定され、そこから、理論哲学と実践哲学とが推論の手続きに従って演繹されてゆく。むしろプラトンを体系的に整理するという解釈理念は、テンネマン以前にも、とりわけ新プラトン主義的な解釈にも見受けられるものである。だがテンネマンの解釈をそれ以前の解釈から区別するのは、テンネマン自身も主張する通り、そこではすべての命題が原理によって基礎づけられ、それらすべてに対して推論関係に基づく論理的な連関が与えられているという点である。

とはいえここで注意すべきは、このような種類の・推論的な体系、さらには理論哲学と実践哲学という学問分類は、テンネマン自身も明確に認める通り、プラトン自身の言葉に直接的な根拠を持つものではないという点である (I. 240, II. VIII)。しかもテンネマンによれば、プラトンの記述それ自体も、体系的に記述されたものではなく、さらに、後に記す通り、当時プラトンがそもそも理性的な哲学者であるか否かという問題が、学者たちの間で盛んな議論の対象になってしまった (III. I V)。では、このような状況下で、なぜテンネマンはプラトンを種類の・推論的な体系に即して解釈することができるかと確信したのか。あるいはその理論的な根拠は何か。そこにはテンネマンの歴史意識が様々な仕方であつてくる。

まず指摘されるべきは、テンネマンがプラトンを、カントによって完成される、理性的な学問の端緒として歴史的に位置づけた点である。曰く、プラトンとは「すべての哲学の中でおそらく最も困難な試み、つまり認識能力の分析 (die Zergliederung des Erkenntnisvermögens) というケーニヒスベルクの哲学者 (カント) の洞察力が初めて完全に観測し終えた試みを企てた」最初の哲学者であった (II. 4)。ここでテンネマンの念頭にあるカント哲学とは、哲学を「認識能力の分析」に基礎づける哲学、つまり反省的／超越論的な哲学である。「ある体系が真なるものをより多く含めば含むほど、それはいつ

そう批判哲学に近づいてゆく。(…) プラトン哲学が初めて、哲学の原理を、理性の能力に (in dem Vermögen der Vernunft) 探し求めることを始め、そこから認識と行動の純粹な原理の要請を初めて見出し、そのような学問の最初の理念を持つようになった」(I. V. 1)。プラトンとは「すべての認識の原理を、表象された客体 (die vorgestellte Objekte) ではなく、表象するもの (der Vorstellende) の内に探し求めた」(IV. 293 f.) 最初の哲学者なのである (11)。

このような意味においてプラトン哲学は「理性の学問」と呼ばれる。「プラトンの哲学は (…) 理性の学問 (Vernunftwissenschaft) でなければならない。それは、自身の対象が、条件づけられていないもの・不変なもの・必然的なものであること、そしてそれが、自らの体系的な構造物を、思考法則に従うことだけを通じて生み出すことができるということ、諸原理に即して認識するものでなければならない」(I. 26)。テンネマンによると、プラトン哲学が「理性の学問」であるための要件とは、それが「理性の原理」つまり「イデー」に基づくものであること、さらにはそれが「思考法則に従うことだけを通じて」構築されていること、つまり概念が種類秩序に即して階層化され、命題間には、根拠と帰結に基づく推論の關係が与えられていることであるとされる (12)。

このようにテンネマンによれば、体系性を欠くかみえる対話篇のプラトンの背後にも、「推論する理性」に導かれた「見えない糸」(I. 168) によって秩序づけられた確固たる哲学体系が控えている。テンネマンにとって唯一正当な哲学とは、カントによって完成された理性の原理に基づく合理的で普遍的な哲学体系であり、プラトン哲学もまた、歴史的にその端緒に位置づけられるものとして、カント的な哲学の枠組みに即して体系化されねばならない。「(プラトンの) 体系は、ア priori な諸原理に基づいて、物自体の認識および自由な行為の法則を導く試み以外の何ものでもなく、理性に対してそれ独自の領域を、すなわち理性が完全に自立的かつ立法的であるような領域を切り開いた体系に他ならない」(I. III)。このようなカント的な語彙に満ちあふれた規定からも明白なように、テンネマンによるプラトン哲学の体系化の理論的背景には、「ア priori な諸原理」乃至「生得的な概念」に基づき、そこから「物自体の認識」(理論哲学) と「自由な行為の法則」

(実践哲学)の体系が構築されるという哲学の理念、つまり普遍的な理性に基づく、普遍的な哲学体系としてのカント哲学という範型がある。プラトン哲学とは、このような普遍哲学の、当時の未成熟な「啓蒙水準」に適った現れなのであり(ⅠⅡ)、ゆえにそれは、カント哲学という完成形に即して、適及的に再構築され得る。プラトンを体系的に解釈し得るというテンネマンの確信の理論的な支柱となるのは、カント哲学、さらには合理主義哲学の普遍性であり、また、カント哲学へいたる哲学の展開Ⅱ哲学史という、テンネマンの発展史的な歴史観である。

また、テンネマンによるプラトン解釈には、このような発展史的な歴史観とは異なるもうひとつの歴史的な契機が深く関わってくる。それは「事実」としての歴史的契機である。「プラトンの体系は二つの観点に即して区別されねばならない。第一は、哲学的な観点に基づくものであり、この体系の、体系としての価値に関わるものである。第二は、歴史的な観点に基づくものであり、この体系の成立と順序とを、事実に基づいて(aus Faktis)捉えるものである」(ⅠⅩⅦ)。プラトン哲学の解釈においては、哲学的な観点のみならず、当時プラトンが置かれていた歴史状況、つまり歴史的「事実」という意味での歴史的な契機を考慮することが不可欠とされる。

例えばテンネマンは、プラトンが対話篇のなかで、プラトンのエジプト旅行や、当時のギリシア国家が行った戦争といった歴史的な事件に言及する箇所注目し、それを手がかりとしてプラトンの対話篇の執筆年代を推定しようとする(ⅠⅠⅢⅡ)。また彼は、プラトンが原理による基礎づけに固執した根拠として、当時のギリシアが直面していた真理の「無政府状態」を挙げる(ⅠⅠ86)。テンネマンによれば、当時の人々は、そのために、すべてのものを不変なる真理・原理に基礎づけることを渴望していたのだ。テンネマンによれば、プラトン解釈にはこのような歴史的な「事実」がプラトンに与えた影響を無視することはできない。

だがここで重要なのは、このような「事実」としての歴史的な契機が、プラトン解釈において具体的にどのような位置づ



けを与えられていたのかという観点である。先の言葉に続けてテンネマンは次のように述べる。「とはいえ私の計画が第一とするのは、歴史的な考察を排除した (Ausschließung) 体系それ自体のみ (nur das System selbst) である。プラトン哲学に関わる歴史の一部を私の計画に取り込まざるをえなかったのは、プラトン哲学の資料や語りの特殊性のためである」(IX)。前述の通りテンネマンは、プラトンの体系的解釈には「体系的な観点」のみならず「歴史的な観点」も不可欠だと主張したが、両観点の間には明確な比重の違いがある。テンネマンによれば、最終的に構築されるべき体系からは「歴史的な契機」が「排除」されねばならない。すなわちテンネマンにとって、最終的な体系は普遍的な理性の体系でなければならず、ゆえに歴史的契機は、その特殊性や個別性を排除した上で、体系の中に取り込まれねばならない。「私は私の計画〔プラトンの体系的解釈〕に異質なもの (Fremdartiges) を受け入れまいとしたため、政治や教育学の対象に関わるプラトンの観念の多くを省略せざるを得なかった。というのもプラトンはそれらの観念を、多くの箇所、ギリシア国家での出来事や制度についての反省や考察と混ぜ合わせているが、これらの反省や考察は歴史的な素材と切り離され得ず、ゆえにそれらはプラトンの体系の中に位置づけられ得ないからである。(…) 思うに、そこで得られた観察結果は、あらゆる地域的なもの (Locales) ˆ 偶然的なもの (Zufälliges) から切り離された (entbunden worden) 上で哲学に取り込まれなければならない」(IV, V)。

テンネマンによればプラトンの記述に見られる歴史的な契機とは「地域的」で「偶然的」なものによって制約されたものであり、ゆえにそれらを普遍的で必然的な「体系」のなかに組み込むためには、それらの特殊性・個別性を捨象し、それらを一般化ないし普遍化せねばならない。あるいは、その地域性や偶然性を排除し得ないような歴史的契機は、そもそも体系的秩序から選択的に排除されねばならない。

このような、「事実」としての歴史的契機を「偶然的なもの」として捉えるテンネマンの解釈方針から透かし見えてくる

のは、テンネマンのプラトン解釈の前提となっている〈普遍妥当な哲学体系〉と〈その個別的な現れとしての著作〉という明確な二項図式である。「総じて、われわれがプラトンの著作において出会うのは、彼の完全な哲学ではなく、そこから断片 (Bruchstücke) に過ぎない。しかもそれらは純粹 (rein) なものではなく、多くの偶然的なものと同混ぜ合わされ、当時の状況への特殊な配慮によって変容されている」(I. 264)。テンネマンによれば、プラトンの哲学とは、その背後に控える「純粹」な哲学体系が、その都度の「偶然」で「特殊」な歴史状況と「混ぜ合わせれ」「変容されて」現れてきたものに過ぎない。ゆえに解釈者は、プラトンの言葉の偶然性・特殊性を捨象し、それらを、その背後にある普遍的な哲学体系に即して一般化せねばならない。テンネマンによれば、プラトンの対話篇において語られる主張は、当時の未熟な市民の理解力に合わせて語られたものに過ぎず、ゆえにそれをそのまま解釈することは許されない。むしろ解釈者に要請されるのは、そこで前提とされ、その背後に「透けて見える (durchschimmern)」(I. 137) 哲学体系を再構築することに他ならない。「プラトンがしばしば曖昧なのは(当時の) 支配的な宗教の支持者たちから訴追を受けることがないように、明瞭であることを自らに禁じたからである。(…) このような(当時の社会の) 寛容性の欠如は、われわれの哲学者(プラトン) に、時おり民衆の言葉で語り、彼らの意見を自らの意見とすることを強いた。もし彼に思考の自由の権利が与えられていたなら、彼はまったく別の仕方で語っていたかも知れない」(I. 149)。テンネマンにとって、そもそもプラトンの言葉とは、時代による「偶然的な表現の衣装 (das zufällige Gewande der Einkleidung)」を着せられたものに過ぎず、ゆえに彼の「思想」をそのような偶然的な衣装から「引き離し」、そこに含まれる普遍的な内実を抽出することが、プラトン解釈の必須の要件となる(I. 84, 154 ff.)。

では、なぜテンネマンは、このような解釈の論理を主張したのか。そこにはむろん、先述したテンネマンの発展史的な歴史観があることは事実であるが(つまりプラトン哲学とはカント哲学の未完成な先行形態であり、ゆえにそれは、カント哲

学に即して補完的に解釈されねばならないという論理)、そこにはもうひとつの極めて重要な契機が関わってくる。それは、当時テンネマンが巻き込まれていたプラトン哲学をめぐる論争という契機である。

テンネマンによれば、当時ゲッティンゲン界隈では、プラトンが体系を有するかどうかに疑義が呈せられ、「プラトン哲学を体系として記述する可能性について幾つかの疑念が表明されていた」(II: IV)。それに対してテンネマンは、プラトンが体系を有することを断固主張するのだが、その根拠とは、いわゆる「不文の教説 (agrapha dogmata)」乃至「密教的な教説 (esoterische Lehre)」の存在である。テンネマンによれば、現存する対話篇に記された内容とは「顕教的な教説 (exoterische Lehre)」つまりプラトンがアカデメイア外部の市民に向けて語った内容であり、それは、彼がアカデメイア内部の弟子たちに語った「密教的な教説」とは異なる。「プラトンには、極めて尊重すべきであるがゆえに、すべての民衆に知らせるべきではないと考えられた、ある種の真理があった。というのもプラトンは、この種の真理の意味をとらえ、その根拠を洞察しうるのはわずかな人たちだけであり、それ以外の人たちは、それを物笑いにして嘲弄するであろうし(…)、結局この真理は群衆のもとにあつては悲惨な事態に陥ることになると考えたからである」(I: 129)。テンネマンによれば、「プラトンには、外的な哲学と、内的で内密な哲学という二重化された哲学があり、プラトンには後者のための特別な著作が存在していた」(I: 137)。ゆえにテンネマンによれば、たとえ現存するプラトンの対話篇の中に体系的な記述が含まれていないとしても、そこに現れる断片的な記述を通じて、最終的には、失われたプラトンの密教的な教説体系の全体を再構築することができる。「(…)密教的な哲学こそ、プラトンの本来の (original) 哲学体系をより学問的な形式と結合において含むものである。「現存する」彼の著作には、密教的な哲学に含まれる多くの教説命題が再度現れているが、それらは個々に分断された断片に過ぎず、それらの多くは連関を欠いている。これらの命題は「現存する著作の中では」それ本来の体系とは異なる規定「文脈」の中で語られている。(…)これらの教説命題を、その目的と最高原理に即して(…)結び付け、整理して初めて、それらの命題は相互の結びつきを回復することができる」(I: 266)。プラトンが密教的な哲学体系を有す

ること、そしてそれこそが彼の「真なる哲学体系」であること、このような自説を貫くためにも、テンネマンは自著の中で実際にプラトン哲学を体系的に再構築してみせる必要があったのだ。

このようにテンネマンの念頭には、△歴史の教説∥顕教的教説∥偶然的なもの∨と△体系的教説∥密教的教説∥真なるもの∨という明確な二項図式があり、ゆえに解釈における歴史的な契機は、純粹な哲学体系の現れを限定する、あるいはそれを変容させる、偶然的な契機、いわば純化／一般化されるべき契機として理解される<sup>(13)</sup>。このような、歴史的な契機を偶然的なものとして捉えるテンネマンの歴史観、ならびに、プラトン哲学をカント哲学へといたる発展史の端緒と見なすもうひとつのテンネマンの歴史観が、プラトン哲学をカント的な普遍哲学に即して解釈するというテンネマンの論理を正当化している。このような意味において、テンネマンのプラトン解釈には、プラトンをプラトン自身に即して解釈するという方法意識、いわば、プラトンが置かれていた歴史的地平と、解釈者自身のそれとの差異を認め、そのような歴史的な距離の意識に基づいて、プラトンの言葉を、当時想定されていた意味や意図に即して解釈するという方法論的意識は希薄である。むしろこのような歴史的な距離の意識に基づく解釈が唯一正当な解釈の方法であるのではなく、このような方法もまた、数ある解釈方法の中の相対的な一項に過ぎないのだが、このような歴史的な距離の意識の有無という点が、プラトン解釈をめぐるテンネマンとシュライアマハーとの方法論における決定的な差異の根幹にあると考えられる。

## 二、シュライアマハーによるプラトン解釈

シュライアマハーのプラトン解釈は、プラトン翻訳と同時進行でなされた<sup>(14)</sup>。プラトンの翻訳作業は当初はシュレーゲルとの共同作業であったが、途中からシュライアマハーが単独で引き受けることになる。一八〇四年に第一部第一巻が刊行され、〇九年までに第二部第三巻までが矢継ぎ早に刊行され、間を置いて二八年に第三部が刊行され翻訳は完成をみる<sup>(15)</sup>。

シュライアマハーは、第一部第一巻の「序文」において解釈の基本方針を定め、その上で、各対話篇の翻訳の前に、個別な解釈を加えてゆく。そしてその総体が、シュライアマハーのプラトン解釈の総体を構成する。

第一巻の序文の中でシュライアマハーは、テンネマンやハインドルフ等による近年のプラトン研究の飛躍的な進歩に一定の評価を与えた上で<sup>(16)</sup>、自身のプラトン解釈を、それらの成果に対する「不可欠の補完物」として位置づける。「われわれが近年、従来の試みを遙かに凌駕するほど完全な形で手にすることになった〔プラトン哲学の〕解体的／分析的 (zeitigende) 記述のすべてにとつての不可欠の補完物となるのは、(…)〔プラトン哲学の〕個々の部分を、とりわけ個々の見解 (Meinungen) ではなく、個々の著作 (Werke) を、それらがプラトンのイデーをより完全な記述へ向けて徐々に展開していった自然な連関に即して創出することである。それを通じて、個々の対話篇が、それ自体として全体をなすもの (ein Ganzes für sich) として捉えられるようになるのみならず、それ以外の対話篇との連関においても捉えられるようになる (…)]」(Einf. 38 f.)。

先のテンネマンがプラトン解釈において基本方針としたのが、個々の対話篇を、個々の見解／命題に「解体」した上で、それらを改めて体系として再構築することであったのに対し、シュライアマハーは、個々の見解／命題ではなく、個々の対話篇そのものに注目する。つまり彼は、個々の対話篇を、それ自体としてひとつの全体をなすものとして捉え、個々の命題をその対話篇の内部で、つまり当該の対話篇の論理的な展開の中で解釈し、その上で、そこで得られた結果を、さらに別の対話篇との連関の中で捉え返してゆくという基本方針を採る。

では具体的に対話篇相互の「自然な連関」とは何か。「(…) 個々の対話篇の間には、自然な系列、必然的な関連がある。というのもプラトンは、先行する対話篇において目論まれた成果が満足なものとして前提とされ得ない場合には、続く対話篇においてさらに議論を進展させることができず、ゆえに、その対話篇の結論を補完するものが、続く対話篇の出発点ないし根拠として要請〔前提〕されねばならないからである」(Einf. 42 f.)。

シュライアマハーによれば、プラトンは、ある対話篇の結論が十分でない場合、続く対話篇においては、そのような十分な結論を前提とせず、その結論を十分に補完した上で新たな議論を開始する。このような、ある対話篇の結論が、続く対話篇の議論の前提／根拠となるような、対話篇相互の論理関係を、シュライアマハーは対話篇相互の「自然な連関」と呼ぶ。このように、先のテンネマンが、各種見解／命題を結び付ける論理に即してプラトン哲学を体系化したのに対し、シュライアマハーは、個々の対話篇の論理展開、さらには対話篇を跨いで継続される論理的な展開を記述することによって、プラトン哲学を解釈することを試みる(17)。

プラトン解釈の基本方針をめぐる両者のこのような差異は、解釈を記述する形式／様式における著しい差異として表れる(両者の書物の目次<sup>(18)</sup>を参照のこと)。すなわちテンネマンによる体系記述において、その大枠を定めるのが、論理学／理論哲学／実践哲学という学問的分類であり、それに即して全体が三部に分割され、それぞれの学問的な問題設定(例えば方法論、宇宙論、目的論など)に即して各種命題が収集され、体系的な記述が試みられたのに対し、シュライアマハーによる記述は、「序文」を先頭に、『バイドロス』『リュシス』『プロタゴラス』『ラケス』『カルミデス』・・・と、対話篇の成立順序に即して、それぞれの対話篇の論理展開、さらには、連続する対話篇を跨いで継続される論理展開が記述されてゆく。

さらにシュライアマハーによれば、プラトンの対話篇には、「基礎的」なものから「体系的」なものへと至る進展的／前進的な展開が見られる。「プラトンの著作においても、哲学の記述は、(…)根源的で主導的なイデーの最初の喚起から(…)特定の諸学問の記述に向けて徐々に進展(fortschreitend)してゆく。(…)プラトンは「対話篇の全体を」個々の哲学的学問を個別的に記述することで終える。ゆえに彼が、それらの記述を、それ自体としても、一步一步進展させていった(nach und nach weiter bringen)ことが前提とされねばならぬ」(Einl. 42 f.)。

シュライアマハーによれば、プラトンの対話篇の執筆順序は、プラトンの議論の論理展開と一致する。そしてそれは、具体的に、三つの時期に大別される。

最初期の「原理的／基礎的」と呼ばれる対話篇において議論されるのは、哲学の方法論ないし基礎論である。「そこ」(初期の対話篇)では、それに続くすべての著作の根底に置かれるもの、すなわち哲学の技術としての対話術について、さらには、対話術固有の対象としての諸々のイデーについて、つまり知の可能性と知の条件についての最初の予感 (die erste Ahnungen [sic]) が展開される」(Einkl. 67)。シュライアマハーによれば、最初期の対話篇においては、哲学の方法論／基礎論が、『パイドロス』『リュシス』『プロタゴラス』……という執筆順序に即して、進展的に展開される<sup>(19)</sup>。

続く第二の区分では、第三区分における最終的な哲学の「体系的／構成的」な「記述」に向けた「準備的／進展的」な「規定」の作業が積み重ねられてゆく。「対話篇の中でも、基礎的な対話篇(第一区分)と、構成的な対話篇(第三区分)との中間に位置する対話篇は、一般に、前者(第一区分)のように、もはや哲学の方法(Methode)について議論するのではなく、哲学の客体(Objekt)について議論する。それが目指すのは、そのような客体を完全に把握し、それを正しく見極めることである。ただしそこでは、自然学と倫理学という実在的な学問を、後者(第三区分)のように記述することが目論まれているのではなく、それらを単に準備的かつ進展的に(nur vorbereitend und fortschreitend)規定することが試みられるのみである」(Gorg. 178)。第二の区分においては、第二区分において吟味／規定された対話術に即して、そこで喚起されたイデーを、個別的・具体的な学問へ「適用」することが試みられる(Einkl. 67)。ただしそれは第三区分のような「すでに完成された構成的な記述」(Einkl. 68)を採るではなく、それらを「準備」する「進展的」な議論とされる<sup>(20)</sup>。

そしてこれらの準備作業を経て、その集大成として最晩年に『国家』『テイマイオス』『クリティアス』が記されたとされる。「とりわけ二三の対話篇が際立っている。これらだけが客観的で学問的な記述を含むからである。『国家』『テイマイオス』『クリティアス』がそれである。伝承のみならず(…)最高度の成熟と最高度の真剣さを示す壮年という内的性格、さらにはそれらが未完であることも含めて(…)、これらすべてが、これらの著作が最後の時期に来るという点で一致している。だがそれ以上に決定的なのは、これらの学問的な記述がそれ以前になされた種々の探求に基づいたものであるというこ

と、つまりそれらが(…)すべての対話篇が多かれ少なかれ関与している種々の探求に基づいているという事実そのものの性質である」(Emil. 63)。シュライアマハーによれば、プラトンの対話篇の進展的な議論の展開は、第一・第二区分の議論に基づく「学問的」で「構成的な記述によって、体系的に終止符が打たれる」(Gorg. 179)。

このようにシュライアマハーも、テンネマンと同様に、プラトン哲学が論理的な体系性を有することを前提とし、両者ともにそれを、論理的な「連関 (Zusammenhang)」という言葉で特徴づける。だがその具体的な内実は両者の間で著しく異なる。テンネマンが想定していた「連関」とは、原理に基礎づけられた各種命題間の演繹的な推論関係であるのに対し、シュライアマハーのそれは、対話篇内部での、あるいは対話篇相互での議論の展開という意味での論理関係に他ならない。各種命題を対話篇の文脈から切り離して縦横無尽に結び付けるテンネマンに対して、シュライアマハーはそれらを、対話篇の議論の流れという文脈の中で解釈することを不可欠の要件と見なす<sup>21</sup>。「ここでは「プラトンの対話篇においては」どの文も、プラトンが与えた位置づけに即してのみ、そしてそこでの「論理の」結合と限定に即してのみ、正しく理解され得る」(Emil. 38)。

このようなシュライアマハーの解釈方針による成果が最も典型的に表れてくる例として挙げられるのは、彼による『パイドロス』解釈である(以下は Phaidr. 69 ff.)。それまで『パイドロス』は、愛についての演説がなされる前半部と、修辞学が論じられる後半部とが、異なる主題を扱うものとして別々に解釈されてきた。だがシュライアマハーは、(一) 個々の対話篇の全体性という観点に基づいて、すなわち『パイドロス』は前半と後半とで別々に解釈されるべきではなく、何らかの統一的な主題によって解釈されるべきでだという根拠に基づいて、(二) 個々の対話篇の進展的な展開という観点に基づいて、すなわち、最も早く記された『パイドロス』は、後の対話篇における議論の基礎としての方法論を定める対話篇であるという根拠に基づいて、『パイドロス』が「対話術」という共通の主題によって統一的に解釈され得る可能性を示す。つま



り彼によれば、前半部における「愛」をめぐる演説とは「愛」を議論するためのものではなく「弁論の技術」を考察するための実例に過ぎない。そこで主題となる「愛」も、そのために単に偶然的に選ばれた主題に過ぎない。さらにシュライアマハーによれば、それらと、後半部における修辞学的な議論との連関に即して見るならば、「弁論の技術」もまた、より高次の主題のための実例に過ぎない。つまり後半の修辞学的な議論も、前半の弁論の技術も、ともに、より高次の主題である、相手を真理へと導くための技術、すなわち「対話術」のための一例に過ぎないのだ。シュライアマハーはこのようにして、個々の対話篇の統一性、さらには対話篇相互の進展的な論理関係という観点から、『パイドロス』を「対話術」という一つの主題に即して統一的に解釈する可能性を示す。

以上のように、テンネマンによるプラトン解釈と、シュライアマハーによるそれとは、論理的な「連関」という共通の理念を掲げながらも、その具体的な内実は著しく異なる。ではこのような両者の相違はどこに由来するのか。本稿ではそれを、とりわけ両者の歴史意識の相違に求めてみたい。

先ず指摘されるべきは、プラトンに対する両者の歴史的距離の意識の相違である。先述の通りテンネマンは、近代の哲学に即して、古代のプラトン哲学を解釈するという解釈方針をとったが、シュライアマハーは、そのような、解釈対象に対する歴史的な距離を無視したテンネマンの解釈方針を厳しく批判する。

シュライアマハーは、テンネマン等の主張した、プラトンの密教的な教説の存在を断固拒否し、この種の盲信が、解釈者を、プラトン自身がテキストに籠めた意味から引き離してしまったとして厳しく批判する。「他の人々は(…)哲学の顕教／密教の両教義に関して、プラトンの知見は彼の著作の中にはいっさい含まれていないといった見解、あるいは、彼の知見は、見出すのが困難な秘められた暗示の中に含まれているといった見解を形成してきた。(…)このようにして彼らは、多かれ少なかれ、プラトンの著作をその内容から引き離してしまったのであり、その代わりに彼らは、プラトンの真なる知見

を、秘められた教説の中に探し求めたのだが、そこで得られた知見は、プラトンが自身の著作には籠めなかったも同然なものばかりであった」(Eiml. 33 f.)。

前述の通りテンネマンが、カント哲学によって完成される哲学の歴史的展開という観点から、プラトンに関わる歴史的契機を偶然的なものとして捨象し、プラトン哲学を、カント哲学に即して、あるいはそこに還元する形で、再構築することを試みたのに対し、シュライアマハールはそのような、プラトンのテクストの外部に何らかの普遍的な哲学体系を想定し、それに基づいてプラトン哲学を還元主義的に解釈する態度を厳しく批判する。

このような還元主義的な解釈に対するシュライアマハールの批判の矛先は、テンネマンのみならず、同時代のFr・アストによる『パイドロス』解釈にも向けられる。「この著者(アスト)の主たる目的は、プラトンの思想を観念論哲学に即して解説することである」(KGA 474 ff.)。例えばそこでは『パイドロス』の三頭だての馬車の比喻が、シラーの「形式衝動」「質料衝動」「産出的構想力」として解釈される。シュライアマハールによればこのような解釈は、解釈者が「自分自身で考えるイデーをプラトンの中に見出そうとする試み」、あるいは「プラトンによるものではない根拠を(「プラトン解釈に」)滑り込ませようとする」試みに他ならない (Ibid.)。

このようにシュライアマハールは、プラトン解釈に対して、密教的教説、観念論哲学、新プラトン主義、カント哲学といった、プラトンに外在的な解釈の枠組みを適用することに対し、一般に厳しい批判的な態度を示す。彼によれば、それらの解釈は単に、何らかの「哲学から借用された分類に即して(「対話篇を」)体系的に選別し組み立てるだけ」のもの、あるいは「自らの目的を前もって規定・明示し、その目的に向かって直線的に向かってゆく」だけの代物に過ぎない (Eiml. 30, 43)。

このような還元主義的な解釈に対するシュライアマハールの批判には、解釈主体と解釈対象との歴史的距離を維持することに対する、彼の厳格な意識が強く反映されている。そこには、解釈対象を「理解」することの困難さ、あるいは理解の自明性に対する彼の懐疑が表れている。「哲学的な領域においては、誰であれ(…)他者を根本的に理解することは一般的に困

難なことである」(Eiml. 29)。このような理解の自明性に対する嫌疑は、当時の啓蒙主義的な解釈者たちによる解釈、すなわち、自身の「進んだ」立場から「遅れた」哲学を補完的に解釈するという、理解の自明性に無批判的に依拠した解釈に対する鋭い批判となって表れてくる。「今やわれわれはプラトンを、彼が自分自身を理解していた以上によりよく理解することができると主張することで満足することは(…)いささか未熟だと思う。少なくともそのような満足には、自己に対する欺瞞がある」(Eiml. 29)。ここに見られる「よりよき理解(Besserersehen)」という言葉は、プラトン解釈に関してカントが『純粹理性批判』の中で使用したことで広く流布した言葉であるが(KV A 314 / B 370) シュライアマハーはそのような解釈対象の歴史的固有性を無視した啓蒙主義的な解釈の傲慢さを拒絶し、理解の自明性を前提としない、対象との歴史的距離を前提とした解釈の必要性を主張する(2)。

また、先に見た対話篇の進展的な論理展開に即した解釈というシュライアマハーのプラトン解釈の基本方針も、このような歴史的な距離の意識に裏付けられたものに他ならない。すなわちシュライアマハーはプラトン解釈の基本方針そのものを、プラトンの外部ではなく、プラトン自身の言葉に根拠づける。その言葉とは、とりわけ『メノン』において主張される知識の想起説あるいは産婆術についてのプラトンの言葉である。

シュライアマハーによれば、プラトンにとって知識の獲得とは、対話者が、対話相手に促されて、自己自身の内部から自発的に知識を想起するという形でなされる。ゆえにプラトン自身がそのような仕方でも獲得した知識の伝達もまた、彼自身の獲得方法と同じ自発的な想起という仕方でもなされなければならない。「書物を、プラトン自身ならびに彼の弟子たちに、(…)イデーを想起させるために利用しようとする、例のプラトンの直接的な意図を思い起こすだけでも明らかのように、プラトンは、すべての思考を極めて自発的なものと考えており、ゆえに彼にとって、このような仕方でも獲得されたものについての想起もまた、必然的に、最初の「プラトン自身による」根源的な仕方での習得についての想起となるのでなければならない。

ゆえに(…)対話形式とは、かの根源的で相互的な伝達(口頭での対話)を模倣するのに必要なものとして、プラトンの口頭での教授にとってそうであったのと全く同様に、彼の著作にとっても不可避で自然なものであった」(Ehil. 40 f.)。

シュライアマハーによれば、プラトンが対話形式を採用したのは、産婆術、すなわち対話相手に知識の想起を促すような仕方でのされる口頭での対話を、書物という形態において「模倣」するためであった。読者は、対話篇中の対話相手と同じ位置に身を置くことを通じて、プラトンが伝えようとしたイデーを自発的に想起するように導かれる、あるいは、無知の知に導かれる。「(…)プラトンの主眼に置かれていたに違いないのは、目標となるイデーを、読者が自ら内的に創出すること、あるいは読者が、自分は何も知らないし何も理解していないという感情に自らを決定的に委ねるに至るまで追い込むこと、そのどちらかを念頭に置きつつ、そのどちらかに、すべての探求を導くことであった」(Ehil. 41)。

さらに、シュライアマハー曰く、プラトンによれば、このような、読者が「自分自身でイデーを創出するように促す」というプラトンの「意図」は、個別的な対話篇の読解によって完結するものではなく、読者がすべての対話篇を通読することで初めて完成されるものである。ゆえにシュライアマハーによれば、プラトンはこのような明確な意図をもって個々の対話篇を原理的／基礎的なものから学問的で体系的なものへと読者を漸進的に導くような仕方での記述していった。「(…)プラトンの主たる意図とは、「読者が」自分自身でイデーを創出するように駆り立てることであった(…)。人「読者」が自分自身で哲学する際には、総合された記述から始めるのではなく、単純な諸原理から始めなければならないことをプラトンは強く確信していた」(Ehil. 65 f.)。ゆえに、プラトンの対話篇を、テンネマンのように、各種命題に解体し、その対話という「形式」を無視するならば、それは、読者の嚮導という「プラトンの主たる意図」そのものを毀損することになる。「そこ」[対話篇]においては、どのような箇所であれ、形式と内容とが不可分である。(…)少なくともそのような人「対話篇を切り分けて(Zersplittern)理解する人」のもとでは、プラトンの意図が——すなわち、他者「読者」の内に、プラトンが与えた意味を生き生きと想起させることのみならず、まさにそれを通じて彼らを生き生きと鼓舞し高めることを目指すプラトン

の意図が達成されることは極めて稀であろう」(Einf. 38)。

このようにシュライアマハーによるプラトン解釈の基本方針は、プラトン自身の意図、すなわち知識の想起説に基づく読者の嚮導という意図に基づいて定められたものに他ならない。シュライアマハーによるプラトン解釈の基本方針にも、プラトンをプラトンの歴史的固有性に即して解釈するというシュライアマハーの歴史的な距離の意識が貫かれている。シュライアマハー曰く、プラトンの言葉は、彼の「大きな意図を、プラトンの著作の連関のなかで正しく評価し、可能な限りその意図を見抜くことを通じてのみ理解され得るようになる」(Einf. 29)。

ともあれ、テンネマンにおいて問題となったもうひとつの歴史的契機、すなわち「事実」としての歴史的契機は、シュライアマハーの解釈にどのように組み込まれているのか。

前述の通りシュライアマハーは「序文」の冒頭で、プラトンの生涯や対話篇の年代特定に関するテンネマンの議論に対して一定の評価を与えながらも、「プラトンの生涯に起きた出来事に関して言えば(…)それ以上に厳密な〔歴史的〕状況は、われわれの研究からは極めて遠ざけられているように思う。(…)彼の著作の執筆年代や執筆順序〔の特定〕に役立つようなものはほとんど存在しない」(Einf. 26 f.)とし、プラトンに関する歴史資料が稀少である事実を認める。いわばプラトン哲学には、解釈によって補完されるべき余地が多く残されているのだ。だがシュライアマハーによれば、だからといってテンネマンのように、プラトン解釈に対して、プラトン自身に根拠を持たない論理を好き勝手に適用することは許されない。むしろ、プラトンに関する資料が稀少であるがゆえにこそ、解釈の根拠をその資料ないしそのテクストに限定する必要がある。「そのような〔歴史情報の乏しい〕著者を扱う場合には、理性的な読者であれば、〔著者の〕基本姿勢を、著作それ自体から (aus Werken selbst) 把握しようと努めることであろう」(ibid.)。

むしろシュライアマハーも、解釈における「事実」としての歴史的契機を軽視する訳ではない。ただしそれは、テクスト

に即した解釈に誤りがないかを確かめるための「試金石 (Probe)」として用いられればよいとされるのみである (Eint. 48)。むしろシュライアマハーにとって重要なのは、プラトン解釈に対して、プラトン自身に根拠をもたない言説や論理が不当に介入して防ぐことを防止することであり、そのためには、解釈を、確かな資料としてのプラトンの対話篇だけに限定的に基礎づけることが要請される。その意味で、シュライアマハーの極端な言い方を借りれば、彼のプラトン解釈は、対話篇というテキストだけに従うもの、つまり「内的で必然的なものだけ (nur)」に従う著作の内的展開」に即したものの、いわば「完全に内的な (ganz innere) (...) 方法」に他ならない (Eint. 48)。「われわれはプラトンの著作の偉大さと卓越さを示すのに、彼の著作以外に何の根拠も持ち合わせていない」(Eint. 33)。

このようにシュライアマハーによるプラトン解釈は、歴史的な契機を試金石としながらも、解釈の対象／根拠をプラトンの著作のみに限定するという、徹底したテキスト内在主義として特徴づけられ得る。

ところで、シュライアマハーによるプラトン解釈には、もうひとつ、従来の解釈には見受けられなかった、新たな歴史意識が現れてくることも見逃してはならない。

前述の通りシュライアマハーは、プラトンの個々の対話篇を、読者の嚮導というプラトン自身の意図に即して、基礎的なものから体系的なものへと至る進展的な展開として捉え、その論理展開を再記述することをもって、その解釈とした。この方針に従えば、プラトンは、最終的に完成されるべき哲学体系の全体を、最初期においてすでに見通しており、その完成に向けて意図的／意識的に、基礎的なものから体系的なものへと対話篇を書き連ねていったということになる。

だが、シュライアマハーによれば、プラトンが読者の嚮導のために対話篇を書き連ねてゆくことは、同時にプラトン自身が、自身の哲学体系を構築してゆくことを意味している。「むしろ「最初期に記された」『パイドロス』の中にプラトン哲学の全体の萌芽がほぼすべて現れてきていることに異論の余地はない。だが同時にそれが未展開の状態 (unentwickelter

Zustand)にあることもまた極めて明白な事実である(…)」(Phaidr. 87)。

シュライアマハーによれば、確かにプラトンは、初期の時点ですでに自身の哲学体系の全貌を見通しており、それに即して対話篇を進展的に記述していった。だが、完成されるべき哲学の全貌は、初期においては、プラトン自身にとっても「萌芽」として「未展開な状態」で「予感」されていたに過ぎない。むしろシュライアマハーによれば、そのような哲学の全体像は、プラトンが対話篇を実際に執筆してゆくなかで徐々に明確化され構築されていったものである。「私は、プラトンがこの対話篇『ソフィスト』のための完全な計画を念頭に置き、将来を見越して意図的に別の対話篇を前もって記したのだということを言おうとしているのではない。むしろこのような事態は、「プラトンの」内的形成の展開史について理性的に語ることを通じてのみ、理解され得るようになる」(Soph. 260)。

ここに見られる、プラトンの思想の「内的形成の展開史(die Entwicklungsgeschichte innerer Bildung)」という言葉に注目せねばならない。シュライアマハーは、プラトンの対話篇の論理展開のうちに、先にみた読者の嚮導という論理の他に、プラトン自身の思想の内的展開史という歴史性を見出したのだ。

そしてこのような歴史的視点にも、テンネマンとシュライアマハーの間で想定されている「連関」という言葉の意味内容の相違が明確に表れてくるといえる。すなわち、テンネマンの想定する「連関」とは、すでに完成された安定的な体系的秩序、いわば「静的な」論理関係であるのに対し、シュライアマハーのそれは、「内的形成」という過程を含む、いわば「動的な」論理関係なのだ。ある書簡の中でシュライアマハーは、プラトンの対話篇の「執筆順序」そのものを「体系」と呼んでいるが<sup>(23)</sup> (Br. 928, 08.08.1900, KGa 5.4, S. 187) シュライアマハーのこのような言葉遣いからは、シュライアマハーにとって、ひとつの「体系」を解釈することは、単にそれをその完成形として示すことではなく、むしろそれを、その構築過程ないしその形成過程に即して描き出すことを意味する、あるいはシュライアマハーは、プラトン解釈を通じてこのような「動的なもの」ないし「展開」としての体系という着想に導かれていったともいえる。むしろこのような着想は、結

おいて言及する通り、後の解釈学における「追構成」の手法の萌芽としても位置づけられ得るのだが、このような「静的なもの」と「動的なもの」としての体系概念の捉え方の相違のうちに、テンネマンとシュライアマハーの、プラトン解釈における決定的な差異の根拠を求めるところもできる。

では、このようなプラトンのテキストに対するシュライアマハーの様々な歴史意識は、どのような知的環境から生まれてきたものなのか。ここではとりわけ、シュライアマハーと当時の文献学との関係に注目してみたい。

シュライアマハーがプラトン翻訳に着手した一八世紀末は、Fr・A・ヴォルフ等を中心として文献学の近代化が図られた時代でもあり、プラトンの対話篇の、歴史的テキストとしての実証的・文献学的な研究（例えば異読の整理、真贋の判定など）が一定の成果を挙げ始めた時代にあたる<sup>24</sup>。シュライアマハーもその成果を承けて、プラトンの翻訳／解釈を開始するに先立ち、ヴォルフやハインドルフ等に直接助言を仰ぎながら、文献学の成果を自らの解釈の基礎とすること、さらには従来の不十分な文献学に基づく研究成果を、近代的な文献学の手法に即して改めて問い直すことを試みた<sup>25</sup>。「私の試みる〔プラトンの〕構成は、さして大規模なものではない。だがその検討の仕方は、恐らく多くの点で、熟練したものであり、有用なものとなることであろう。このような高度な文献学〔プラトン解釈〕が基礎としているのは、低次の文献学〔本文批判など〕以外の何ものでもない。後者での習熟がなければ、前者は宙に浮いてしまう。〔後者がなくとも〕それ〔前者〕は恐らく極めて正しいこともあり得るが、それは決して実証されたものとはなり得ない」(Br. 1612, 14.12.1803, KGA 5.7, S. 154)<sup>26</sup>。このような、テキストを一種の歴史的現象ないし歴史的なモノとして実証的に扱う近代文献学の手法に対する意識の高さが、テキストに対する歴史的な距離の意識、さらにはテキストや言葉の歴史性に対するシュライアマハーの意識の高さを支えている。



またこのようなテクストに対する実証的な態度は、彼の翻訳の基本理念にも明確に表れてくる<sup>(37)</sup>。シュライアマハーによるプラトン解釈が、プラトン翻訳と同時進行で進められたことは前述の通りだが、テンネマンによる翻訳が、*apórtas, vólos, dávoia* といったプラトンのキータムを、近代哲学の負荷のかかった概念に置き換えて翻訳し、それらの歴史的な含意を、近代哲学的な含意に置換／還元してしまったのに対し（一般に一八世紀後半は「プラトンやアリストテレスのテクストを近代の用語法に即して理解するという欲求が現れてきた」時代であるとされる<sup>(Franz 83 ff.)</sup>）、シュライアマハーは、主要な概念の訳語を、近代語と一対一対応させることなく、出来る限り、プラトンの当時の用語法や、個々の文脈に即したドイツ語を充てることを心がけた<sup>(Steiner XXV)</sup>。例えば、シュライアマハーがプラトンの翻訳を開始した当初、彼は *lógos* を *Idee* と訳出したが、シェリングやヘーゲルによる観念論哲学の展開を承けて *Ideó* が特殊な含意を持つようになる、次の版からは *Idee* の多くを *Gedanke* に置き換えたとされる<sup>(ibid.)</sup>。シュライアマハーによれば、翻訳においては「翻訳された箇所には異なる意味 (*ein fremder Sinn*) が読み込まれ (*hineingetragen*) ないよう」注意されねばならない<sup>(KGA 474)</sup>。

またシュライアマハーは、個々の単語のみならず、文のレベルでも、プラトンによる語や構文の配置に忠実に訳出していた<sup>(Janzen II)</sup>。例えば、プラトンの文章を複雑なものとしている要因として、不変化詞や複合文の多用が指摘されるが、シュライアマハー以前の翻訳においては、それらがパラフレーズないし意識されてしまったのに対し、シュライアマハーは、たとえ読み難いとしても、それらを出来る限りプラトンの語の配列に忠実に訳出した<sup>(ibid.)</sup>。「翻訳にともない (...) 真なる理解が、読み易さの見せかけの下で際限なく阻害されてしまうことを防ごうとするならば、最高度に厳密な忠実さ (*die genaueste Treue*) を遵守し、読者を純粹さへと、つまりこう言ってよければ、「当時」成立しつつあった哲学的言語のぎこちなさ (*Unbeholfenheit*) の中へと連れ戻す以外に方法はない。それを通じてのみ、著者「プラトン」に対して異質なものを押し付けたり、プラトンが哲学的な言語の混乱の中で真理を見出し、哲学的な言語そのものを形成していったという功績が毀損されたりすることが回避され得るようになる」<sup>(Parm. 146)</sup>。シュライアマハーは、「プラトンの言葉の「ぎこちなさ」

を、当時の哲学的に未成熟な言語状況を反映するものとして尊重し、プラトンの言葉を、当時の用語法そのままに「忠実」に翻訳することを志した。「哲学という点では貧相であった(当時の)言語状況について、プラトンがこのような言語にどのような点でどのようにに制約されていたのか、あるいは、プラトンはどのような点で(哲学的な)言語そのものを苦勞して構築していったのかといった点を実感するのに十分な量の知識を持たない者は、プラトンを(…)必ず見誤ることになるであらう」(Eml. 28)。

このように、シュライアマハによるプラトン解釈が、文献学的な研究、ならびにその翻訳と同時進行で進められたことは、テキストや言葉に対するシュライアマハの歴史的距離の意識ににとつて極めて重要な因子となった。

また、プラトン哲学を、プラトンの思想の「内的形成の展開史」として捉えるというシュライアマハの着想に関していえば、ここでは、彼とシュレーゲルとの議論が重要な契機となったといえる。両者は、プラトンの具体的な翻訳／解釈を始めるのに先立ち、その基本方針に関して何度も議論を重ねているが、その中でシュレーゲルは、プラトンの対話篇を、その執筆順序に即して掲載すべきだと主張する。そして彼はその根拠として、個々の対話篇の間には「自然な順序」ないし「階梯」があることを指摘し<sup>(28)</sup>、それを、「プラトンの精神の構成(eine Construction seines Geistes)」ないし「プラトンの著作の形成史(die Bildungsgeschichte seiner Werke)」と呼ぶ。シュライアマハはそのようなシュレーゲルの方針に賛同し、自らもそれを「[プラトンの]構成(Construction)」と呼び<sup>(29)</sup>、対話篇の執筆順序に関する研究に専心してゆくようになる<sup>(30)</sup>。このようなシュレーゲルとの議論の中で、シュライアマハが個々の対話篇の間に論理的な展開の契機を見出していったこと、そしてそこから、プラトンの「内的形成の展開史」としての対話篇の展開という着想へと導かれていったことはほぼ確実であるといえる。

## 結

以上のように、テンネマンのプラトン解釈において問題となる「歴史」とは、第一に、カントによって完成される普遍的な理性哲学に向かう哲学的展開としての歴史であり、プラトン哲学はその端緒に位置づけられるべきものとして、未完成なものと思なされ、ここでは、完成されたカント哲学に即してプラトン哲学を補完的ないし還元的に解釈することが要請される。確かにここでは、もうひとつの歴史的契機、すなわちプラトンならびに彼の著作が置かれた当時の歴史的状況が考慮・検討されるのだが、テンネマンは、密教的な教説に対する確信も手伝って、それらの歴史的契機を偶然的なものと思なし、それらの歴史性は、普遍的な理性の下で捨象されるべきもの、あるいは一般化されるべきものと思なす。

一方で、シュライアマハーにおいて問題となる「歴史」とは、プラトン自身が対話篇を執筆する際に抱いていた意図、ないしプラトン自身がテクストに籠めた意味、つまりそのような意味でのテクストの歴史性である。つまりシュライアマハーは、従来の解釈に見られるような、解釈対象との歴史的な距離を省みない還元主義的な解釈を厳しく批判し、プラトン解釈を、プラトン自身の言葉、ないしプラトンがテクストに籠めた意味に根拠づけることを求める。またシュライアマハーはそのような解釈の試みのなかで、プラトン自身の思想の展開史という新しい歴史的契機をプラトン解釈に導入することになる。このように、プラトン解釈における「歴史」の捉え方は、テンネマンとシュライアマハー両者の間で著しく異なるものであり、このような両者の歴史的意識の相違が、還元主義と非還元主義という、両者の解釈の決定的な方法的相違を構成している。そしてこのようなシュライアマハーの、テクストの歴史の意味に対する方法的限定、さらにはそれに支えられた非還元主義的解釈の方法こそ、シュライアマハーによるプラトン解釈を、テンネマンのみならず、彼以前のプラトン解釈の歴史全体から際立たせる主たる契機に他ならない。

またこのような両者の異なりを、当時の解釈学の伝統的な用語法に即して説明することも可能である。フランツも指摘す

る通り一八世紀末にいたるまで、解釈学においては、テキストの「意味 (sensus)」の解釈に加えて、その「真理 (veritas)」の解釈が求められてきた (Franz, *ibid.*, 64 ff., 157 ff.)。そこでは、同一のテキスト箇所に対して、テキストの内的整合性に即した「意味」あるいは著者の意図に即した「意味」のみならず、テキスト外的な「存在 (Sein)」(注：形而上学的な意味での真理／存在)との対応関係に即した「真理」を解釈することが求められてきた。そしてそこで前者は「文献学的・歴史的 (philologisch-historisch) 解釈」乃至「批判的手法 (ars critica)」、後者は「論理的・哲学的 (logisch-philosophisch) 解釈」乃至「理性的手法 (ars rationalis)」と呼ばれてきた<sup>(51)</sup>。

このような、解釈学における伝統的な二分法に即して言うならば、テンネマンによるプラトン解釈は、依然としてこの二分法の枠組みから自由ではなく、しかもそこでは、歴史的な契機に即して解釈された「意味」が、普遍的な体系という「真理」に即して、ないしそこに還元する形で解釈される。一方でシュライアマハーは、テキストの外部に普遍的な「真理」を想定せず、解釈を、テキストの内的整合性のみに基づけた。いわば彼は、従来の解釈においては暗黙の前提とされていた「論理的・哲学的解釈」を廃棄し、「文献学的・歴史的解釈」に解釈を限定したといえるのである。むしろこのような解釈の一元化は、解釈学の内部においては、すでに一八世紀の半ば、例えばエルネステイによって提唱されていた。だがこのような一元化をプラトン解釈において適用したのは、おそらくシュライアマハーが最初の人物であったと推定される。このような、真理に即した解釈を排し、解釈の正当性を、テキストの内的整合性だけに限定した点に、シュライアマハーによるプラトン解釈を、それ以前の解釈から明確に区別するひとつの契機があるともいえる (Vgl. Franz, *ibid.*, 64 ff., 157 ff.)。

とはいえ本稿は、シュライアマハーによるプラトン解釈が、後に激しい批判に曝されたという事実を無視するものではない<sup>(52)</sup>。とりわけシュライアマハーによる解釈の根幹とも言える対話篇の執筆順序が、一九世紀中葉に考案された統計的な手法によって徹底的に否定されたことが、シュライアマハーによる解釈の正当性に決定的な打撃を与えることになる<sup>(53)</sup>。さらに二〇世紀に入ると、シュライアマハーによる解釈は、プラトン研究者の間で、解釈者の思い込みによる独善的な解釈

の手法の典型と見なされるようになり、そのような解釈に対しては、「シュライアマハー主義 (Schleiermacherianismus)」という隠語が用いられるようになる<sup>(34)</sup>。

とはいえ、具体的な成果の正否はともあれ、シュライアマハーによるプラトン解釈は、とりわけ本稿で詳述したような、プラトンや彼のテクストの歴史性に対するシュライアマハーの実証的で文献学的な意識という点において、プラトン解釈の歴史におけるひとつの「転回点」を構成するものであるといえるであろう。

また、シュライアマハーによるプラトン解釈は、シュライアマハー自身の思想の形成史という点においても重要な意義を有している。すなわちそれは、シュライアマハーが後に自身の解釈学のみなかで「追構成 (Nachkonstruktion)」として定式化する方法の萌芽的な着想を含んでいるという点で重要なのである<sup>(35)</sup>。ただし、それを指摘する先行研究<sup>(36)</sup>において見逃されていると思われるのは、シュライアマハーが対話篇を、基礎的なものから総合的なものへと至る進展的な展開に即して再構成していった際に、その直接的な根拠とされたのが、読者の嚮導というプラトン自身の意図であったという事実である。管見の限りほとんどの先行研究においては、シュライアマハーがあたかもロマン主義的な展開の思想の応用として、対話篇の解釈を、プラトン自身の思想の展開に基礎づけたような説明をしているが、それは事実とは異なる。むしろそこでは逆に、シュライアマハーがプラトンの意図に即して対話篇を進展的に解釈してゆくなかで、結果としてプラトンの思想の展開が再構成されてきたと説明されるべきであろう。

また先行研究においては、シュライアマハーによるプラトン解釈が、徹底してテクスト内在主義的な方針をとったことも看過されていると思われる。ゆえにそこでは、「追構成」の本質的な契機となるテクスト外在的な資料への配慮(例えば著者の日記や書簡、著者が関わった思想運動など)がシュライアマハーによるプラトン解釈においては希薄であったという事実も見過ごされている。むしろ、シュライアマハーによるプラトン解釈における追構成の萌芽が、解釈学における明確な手法として定式化されるには、プラトン解釈には見られない幾つかの媒介項が不可欠である。それは恐らく、プラトン解釈の後

に、あるいはそれと平行しておこなわれた、エルテステイとモールスの解釈学の受容であり、また『ルカ書』を中心とした実証的・文献学的な聖書解釈というシュライアマハー自身による解釈の実践である。今後の研究においては、これらの契機が具体的にどのようなものであったのか、そしてそれらが「追構成」の手法の形成に具体的にどのように関わっていたのかという点が検証されねばならない。

## 註

(1) M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995, W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. XIV, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1985. プラトン像の変容に關しては、この他にも、論文集・*Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, hsg. v. K. Gaiser, Hildesheim, 1969、H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heiderberg, 1959, S. 17 などを参照のこと。

(2) ガダマー曰く、「確かに一八世紀の終焉に至るまで、プラトンの対話篇の近代語への翻訳の個別的な試みは幾つか存在していた。だがそこでの実質的な関心は、叡智界、つまり新プラトン主義によって伝承されてきたドグマ的理論に關わるプラトンの思想にのみ妥当するものであった。それゆえシュライアマハーが自身のプラトン像を完全に対話篇からのみ獲得し、新プラトン主義のドグマ的な思考形式を、間接的な伝承とともに(…)脇に退けたというのが歴史の真相なのである」(Gadamer, *Schleiermacher als Platoniker*, in: *Kleine Schriften*, Mohr, 1972, S. 143)。<sup>※</sup>た Krämer は次のように述べている。「プラトン哲学の統一と体系は、昔から常に困難な問題とされてきた。一八世紀に至るまでは、プラトンの著作を、新プラトン主義的な伝統という意味に即して (in Sinne der neoplatonischen Tradition) 体

系化し、構造的に読み替えることのできる解決が図られた」(H. J. Krämer, Die Platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons, in: *Platonisches Philosophieren, Zehn Vorträge zu Ehren von Hbas Joachim Krämer*, Hrg. v. Th. A. Szlezák unter Mitwirkung v. K.-H. Stanzel, Georg Olms, Zürich, New York, 2001, S. 198)。

- (3) E. N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato—an Outline and Some Observations*, Commentationes Humanarum Litterarum 52, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki-Helsingfors, 1974, pp. 5, Franz, *ibid.*, S. 90. なお、古代から近代に至るプラトン解釈の歴史的展開については、上記 Franz 第一部・第二部、Tigerstedt あらびは *Dictionary of the History of Ideas*, Philip P. Wiener, 1968, 1973 (邦訳『プラトン主義の多面体』平凡社、一九八七)、水池宗明監修・新プラトン主義協会編集『新プラトン主義の影響史』昭和堂、一九九八などに詳しい(英語圏における受容に関しては、F. B. Evans III, *Platonic scholarship in eighteenth-century England*, in: *Modern Philology, Journal devoted to research in Medieval and Modern Literature*, The university of Chicago press, Chicago, Illinois, 1943 を参照のこと)。プラトン解釈の歴史に関して本稿の議論との関係で興味深い点を二点あげておく。(1) プラトン解釈が、新プラトン主義的な解釈から脱却するのに、哲学史記述が大きな役割を果たしたこと(そこで初めて、新プラトン主義が、「折衷派」として、プラトンから明確に切り離された)。(2) 一八世紀においてプラトンは、アリストテレスと比較しても、意外なことに、あまり省みられることがなかった。むしろプラトンは、アリストテレスの「論理」に対して、「熱狂 Schwärmelei」概念によって特徴づけられ、プラトンの哲学性それ自体が疑問に附されていた。テンネマンやシュライアマハーが声高にプラトンの論理性を主張せねばならなかった原因のひとつもここにありと言える(なおプラトンを特徴づける概念としての Schwärmelei に関しては、R. Budner, *Platon—der Vater aller Schwärmelei. Zu Kants Aufsatz 'Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie'*, in: *Antike Themen*

- und ihre moderne Verwandlung, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1992 を参照(1)。
- (4) 上掲の Franz & Tiegerstedt を参照(1)。
- (5) 例として (一) は題として Gadamer の三著 (二) は題として J. Jantzen, “daß ich nämlich streben will, wenn der Platon vollendet ist”, Schleiermachers Übersetzung des Platon, in: *Übersetzung antiker Literatur—Funktionen und Konzeptionen im 19. und 20. Jahrhundert, Transformation der Antike*, Bd. 7, Walter de Gruyter, Berlin, New York, S. 36 (三) は題として Jantzen, *ibid.* 37, A. Arndt, Schleiermacher und Platon, in: *Schleiermacher, Über die Philosophie Platons, ibid.*, W. Vimmund, Der fiktive Autor. Schleiermachers technische Interpretation der platonischen Dialoge (1804) als Vorstufe seiner Hallenser Hermeneutik (1805), in: *Archivio di Filosofia* 52, 1984, S. 225-232 以下 (四) は題として Jantzen, *ibid.*, XXXVI ff., Arndt, *ibid.*, XII ff. を参照(1)。
- (6) 例として H. Schröpfer, Der Entwurf zur Erforschung und Darstellung einer evolutionären Geschichte der Philosophie von Wilhelm Gottlieb Tennemann, in: *Evolution des Geistes: Jena um 1800*, Hrsg. v. Fr. Strack, Klett-Cotta, Stuttgart, 1994, S. 213-230, 48-52, J. Jantzen, *ibid.* を参照(1)。
- (7) テンネマン、シヨロニアマンの原典は次の通り。Wilhelm Gottlieb Tennemann, *System der Platonischen Philosophie*, Bd. 1-4, Johann Ambrosius Barth, Leibzig, 1792-95, (巻数ページ数に略称) Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, hg. v. P. M. Steiner, Felix Meiner, Hamburg, 1996 (Einl. Phaidr を略称) —, Kritische Gesamtausgabe—Briefwechsel, Abh. 4, Bd. 2-7, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1988-2005, 同上 Bd. 3, 1988 (KGA)。また、テンネマンの思想一般については、栗原隆『ドイツ観念論の歴史意識とノーゲル』知泉書館、二〇〇六年等、シヨロニアマンのプラトーン解釈一般については、Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons* の導入とついでにわたされた三つの論文 (A. Arndt, *ibid.*, P. M. Steiner, Zur Kontroverse um Schleiermachers Platon, J. Jantzen,



Schleiermachers Platon-Übersetzung und seine Anmerkungen dazu, in: Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, ibi d). 岡林洋『シュライエルマッハーの美学と解釈学の研究』行路社、一九九八などを参照のこと。

(8) フランツもテンネマンによるプラトン解釈に関して「極端な体系化 (extreme Systematisierung) への傾向が見られる」と指摘している (Franz 82)。

(9) I. 159 f., 168 の記述も参照のこと。

(10) テンネマンによる体系の構造は、以下に示した『プラトン哲学の体系』の目次からも端的に読み取ることができる。なおこのような分類法は、すでにアリストテレスに見られる。だがテンネマンは、直接的には、当時のプラトン解釈の権威であったブルッカーに従ったと推定される。

『プラトン哲学の体系』の目次 (構成)。

導入

第一部 プラトンの生涯

第二部 プラトンの著作の考察——彼の哲学との関係において

第一章 プラトンの著作の真正さ

第二章 プラトンの著作の時系列について

第三章 彼の著作についての考察——彼の哲学の主要な資料である限りにおいて

第四章 プラトンの著作を使用する際に参照されるべき諸法則

第三部 プラトン哲学の一般的考察

第一章 プラトン哲学の目的の考察

第二章 プラトン哲学の概念・範囲・区分・形式に関して

第三章 プラトン哲学の源泉、つまり先行する諸々の哲学体系との関係について  
体系

第一部 表象・思考・認識の理論

第一章 表象の理論

第二章 認識の理論

第三章 思考の理論すなわち論理学

第二部 理論哲学

第一部門 純粹形而上学

第一章 二三の形而上学的概念と原理の展開〔叙述〕

第二章 プラトン形而上学の断片、つまり一と多の問題

第二部門 応用形而上学

第一章 述語と物自体

第二章 述語と現象

第三章 肉体／物体論

第四章 心理学

第五章 神学

第六章 宇宙論

第七章 目的論

### 第三部門 経験心理学

#### 第三部 実践哲学

##### 第一部門 道徳

第一章 倫理の原理と法則について

第二章 最高善について

第三章 倫理と至福の関係について

第四章 倫理と宗教の関係について

第五章 徳と義務について

##### 第二部門 政治ないし国家学一般

第一章 国家学一般

第二章 固化のイデーについて：国家の多様な形態・宗教形式・それらの成立について

第三章 立法について

##### 第三部門 教育学

(11) 例えばテンネマンによれば、プラトン哲学の基礎には、人間の表象能力の区別、すなわち「経験的表象」と「純粹な表象」という区別があり、それに基づいてすべての存在が、「現象」と「物自体」とに分けられる。その上でこのような区別を前提とした上で、後者に関する「イデー」が導出されてゆく (IV. 281 f.)。

(12) I. 159 も参照のこと。

(13) このような二項図式の背景には、とりわけ聖書解釈学において伝統的に用いられてきた論理、すなわち聖書の「適応

説 (Akkommodationsstheorie)」（神の普遍的な真理は、時代時代の民衆の理解力にあわせて語られてものであるから、それを字義通り解釈することは許されないとする理論）があるとも推定される。適応説については、とりわけ Lutz Danneberg, Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens in der hermeneutica sacra des 17. und 18. Jahrhunderts, in: 200 Jahre "Reden über die Religion" Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle, 14.-17. März 1999, Hsg. V. U. Barth und C.-D. Osthöverer, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2000, S. 194-246 を参照のこと。

(14) シュライアマハー以前の翻訳状況は、ドイツに限っていえば、全集の翻訳は Kleiker のみ。プラトンの個別的な対話篇の翻訳状況に関しては、Janzen, L, 註 19 を参照のこと。なお英語への翻訳の歴史に関しては、F. B. Evans III, *ibid.* pp. 108 に詳し。

(15) 当初の計画ではプラトンの著作のすべてが翻訳される予定であったが、シュライアマハーは『ティマイオス』『法律』『書簡集』などを翻訳することなく、『国家』を最後に翻訳事業に終止符を打った。その理由は幾つか推定されているが、はっきりとした理由は不明である。

(16) Vorrede S. 21 ff., Einl. 26, 46 f.。

(17) このような個々の対話篇の中に、それらを横断する論理的な展開を見出すという着想は、シュライアマハー以前にはほとんど見受けられない。F. Sydenham, *A Synopsis or General View of the Works of Plato*, London, 1759 にその片鱗は見られるが、概説的なものに過ぎない。

(18) 『プラトン全集』の目次は以下の通り（テンネマンの『プラトン哲学の体系』の目次は註 10 を参照のこと）。これは前述の通り、対話篇の執筆順序に対応する。

## 第一部（第一期）

『パイドロス』『リュシス』『プロタゴラス』『ラケス』『カルミデス』『エウテュプロン』『パルメニデス』

付録

『弁明』『クリトン』『イオン』『ヒッピアス(小)』『ヒッパルコス』『ミノス』『アルキ比亚デスII』

第二部(第二期)

『ゴルギアス』『テアイテトス』『メノン』『エウテュデモス』『クラテュロス』『ソピステス』

『ポリテイコス』『饗宴』『パイドン』『ピレボス』

付録

『テアゲス』『恋敵』『アルキビアデスI』『メネクセノス』『ヒッピアス(大)』『クレイトポン』

第三部(第三期)

『国家』

※ 訳出していない主なもの：『ティマイオス』『法律』『書簡集』

※ ゴシックは、シュライアマハーが主要な対話篇としたもの

- (19) 例えば、主な対話篇に即して言えば、最初に執筆された『パイドロス』において、哲学の方法論／基礎論が「ただ一般的に (nur im Allgemeinen) 喚起 (...) 賞賛され」るのみであったのに対して、続く『プロタゴラス』においては、それらが「具体例を用いて (in Beispielen) 記述され」、最後の『パルメニデス』においては——『プラタゴラス』の議論が「別の側面から補完され、対として完成させられる」ことを通じて——方法論／基礎論の吟味が完了するとされる (Pam. 129)。

- (20) 具体的にそこでの共通の課題とされるのは、「真なるもの、存在するもの、ゆえに永遠であり不変であるもの」の「直観」と、「生成するもの、永遠に流動するもの、変化するもの」の「直観」とが「混同されていることを示すこと」

さらにそれを通じて両者の「対立を解消すること」だとされる (Gorg. 178 ff.)。例えばそこでは「徳一般」「勇氣と節度」「正しい表象のイデー」といった個別的な論点に即して (Staatsm. 271 ff.)、そこに見られる「存在と現象」をめぐる両直観の混同が示され、さらにそれらの「本性や根本特徴に基づいて、かの対立の認識を正しく記述すること」が試みられる (Gorg. 180)。例えばシュライアマハーによれば『ゴルギアス』においては「学問と技術」に関する存在と現象との混同が「実践的な側面」において示され、続く『テアイテトス』においてはそれが「理論的な側面」から議論される (Theat. 194)。そして第二区分の中でも、特に中盤から後半にあたる対話篇 (『ソフィスト』『ポリティコス』『パイドン』『レボス』等) においては、第二区分の前半でなされた数々の吟味が「総括」(Staatsm. 272) され、続く第三区分における体系的な記述を準備するもの、つまりそれらの「萌芽」を形成することになる。「この『ポリティコス』では、基礎的なもの・探求的なもの・間接的に語られたもの、これらすべてを結び付けることが、純粹で完全に哲学的な記述の萌芽 (die Keime) となっている。またここでは、自然科学的なものと倫理学的なもの (….) どちらも固有の仕方ですべて統一されており、しかもそこでは、歴史が (….) 自然法則と世界形成そのものの下で観察されており、そのような観点に即して言えば、われわれの神話『ポリティコス』は、(….) 『テマイオス』〔第三区分〕を予告するもの (eine Vorandeutung) であり、プラトンの『国家』〔第三区分〕に接近するものであると言えぬ」(Staatsm. 272 f.)。

(21) Eintl. 43 も参照のこと。

(22) ただしシュライアマハーは後に、自身の解釈学のなかで、この「よりよき理解」を積極的な意味合いで定式化してゐる (Schliermacher, *Hermeneutik—Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmle, Zweite verbesserte und erweiterte Auflage*, Carl Winter Universitätsverlag, Heiderberg, 1974, S. 50)。シムライアマハーがこの標語をプラトン解釈においては否定的な意味で用いていたという事実は、管見の限り先行研究ではほとんど言

- 及されていない。またこの言葉は（とりわけデイルタイによって）シュライアマハの解釈学を特徴づける標語として用いられるようになったのだが、管見の限り、シュライアマハはこの箇所以外で「よりよき理解」という言葉を用いていない。ゆえに、プラトン解釈におけるこのような用例は、シュライアマハ解釈学における「よりよき理解」を単に啓蒙主義的な理解と見なしてきた先行研究に対して、再考を促すものでもあるといえる。
- (23) むろんここで「執筆順序」と訳した *Ordnung* には「秩序」という意味も含まれる。だがこの書簡の中で用いられる *Ordnung* が、対話篇の執筆順序を意味するとは明白である。
- (24) これに関しては、上記 Franz 並びに L. Käppel, *Schleiermachers Hermeneutik: zwischen zeitgenössischer Philologie und "Phaidros"-Lektüre*, in: *Nachrichten der Wissenschaften in Göttingen*, Bd. 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006, S. 231-240, Vittorio Santoli, *Philologie, Geschichte und Philosophie im Denken Friedrich Schlegels (1930/1971)*, in: *Friedrich Schlegel und die Kunsttheorie seiner Zeit*, Hrg. v. H. Schanze, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985, S. 34-56、岡林洋、上記「一三六頁以下などを参照のこと」。
- (25) シュライアマハの文献学を重視する姿勢は、当時の書簡の中に散見される。例えば「私は彼（ハインドルフ）と語り合い、その『パイドロス』の」すべての箇所に見られる文献学的な困難や (*die philologische Schwierigkeiten*) を思い知らされた。(…)だがフリードリヒ（・シュレーゲル）はこのことをほとんど真面目に考えていないようだ」(an H. Herz, Br. 901, 5.7.1900) など（シュレーゲル宛の以下の書簡も参照のこと。 Br. 968, 20.10.1900, Br. 1008, 10.01.1901, Br. 1017, 24.01.1901）。
- (26) 別の書簡にも次のようにある。「確かに人々は長い間、権威／聖典 (*Autoritäten*) によって根拠づけられてきたものを「正しい」推定 (*Conjektur*) と見なし、それを信じてきたのかも知れない。「だが」私が、読み (*Lesart*) や解釈 (*Interpretation*) に関して詳細に論じたことは、すべてそこから逸脱するものであり、「従来の文献学に対する」間接

- 的な論戦にあたるものである」(an Fr. Schlegel, 14.03.1901)。
- (27) シュライアママーによるプラトンの翻訳に関して、例えば、Steiner, *ibid.*, Jantzen, *ibid.*, A. Schitzer, A History in Translation: Schleiermacher, Plato, and the University of Berlin, in: *The Germanic Review*, Vol. 75, No. 1, Winter, 2000, pp. 53-71などを参照のこと。また、シュライアママーの翻訳論に関しては、川島堅二・三ツ木道夫・瀧井美保子「クロス討論Ⅱ シュライアママーの翻訳論」『シェリング年報』一八号、二〇一〇、九〇―一四頁などを参照のこと。
- (28) Br. 907, 07.07.1900, KGA 5.4, S. 132, Br. 808, 10.03.1900, KGA 5.3, S. 412.
- (29) Br. 824, 28.03.1900, KGA 5.3, S. 443, Br. 861, 05.05.1900, KGA 5.4, S. 21, Br. 1612, 14.12.1803, KGA 5.7, S. 154.
- (30) ただし、執筆順序に関する両者の見解が一致を見ることはなく。Vgl. Br. 993, 08.12.1900, KGA 5.4, S. 357 f., Br. 1019, 07.02.1901, KGA 5.5, S. 44 ff.
- (31) 上の有名な二分法に関しては、他にも例えば、H.-P. Schütt, »JUGENDA CUM ARTE RATIONALI, ARS CRITICA« Johann Jakob Bruckers Hermeneutische Vorträge, in: *Unzeitgemäße Hermeneutik*, Hrsg. v. A. Bühler, Vitello Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, S. 69-87などを参照のこと。
- (32) シュライアママーに対する反論に関しては、Steiner, *ibid.*に詳しく。
- (33) 統計的手法に関しては、Lewis Campbell (1830-1908)による一連の仕事を参照のこと。
- (34) Steiner, XXXIII. また田中美知太郎もシュライアママーによる執筆年代特定を「独我論的独断論」と呼んで厳しく批判する『田中美知太郎全集』第三卷、二八二頁以下。
- (35) シュライアママーによる「追構成」の規定に関しては以下を参照のこと。Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Hsg. und eingeleitet v. M. Frank, Suhrkamp, 1977, S. 169.



(36) プラトン解釈と解釈学における「追構成」の手法との関係を論じる先行研究については、註5の(3)で挙げた資料を参照のこと。

本稿は、日本学術振興会の助成による研究成果の一部である。