

# シュライアーマッハー解釈学に対する〈ロマン主義的評価〉の論理と論点

— デイルタイとガダマーによる議論に即して —

桑原 俊介

## 序

フリードリヒ・シュライアーマッハー（一七六八—一八三四）は、一般に「近代神学の父」として知られ、彼の神学は、宗教を「感情」に基礎付ける「感情神学（*Gefühlstheologie*）」と呼ばれる。自身も創設に携わったベルリン大学では初代神学部長に就任し、以来歿年まで神学部の教授の任に当たるとともに、三位一体教会の牧師兼説教者として活躍する。一方で彼は、F・シュレーゲルの発意を承け、プラトンの翻訳事業に従事するなど、ギリシア古典や聖書等の文献学的研究に尽力し、又、一七九六年ベルリンの慈善病院で牧師として勤務し始めて以来、「水曜日」と呼ばれるヘンリエッテ・ヘルツ夫人のサロンへ足繁く通う中で、シュレーゲル兄弟やノヴァーリス等、ロマン派の人々と親密な交流を重ねるようになる。このようにシュライアーマッハーとは、神学以外にも、文献学者、ロマン主義的哲学者としての顔を併せ持つ人物である。中でも、殊に文献学者としての彼のエートスが、ロマン主義的哲学者としての彼のエートスとの幸運な邂逅を遂げたことが、彼の中で、新たな解釈学の試みを必然化したと言える。デイルタイの言葉を用いて言えば、「真に効力のある解釈学が産み出され得たのは、文献学的解釈

における熟練の技が、真の哲学的能力と結びついた頭脳においてのみである。そしてその頭脳とはシュライアーマッハーその人であった」(E.H. 326) <sup>(1)</sup>。

ところで『解釈学と批判』の劈頭に掲げられた定義によれば、「解釈学とは、一般に、他者の談話、とりわけ文字に記された談話を正しく理解する技術」(71)である。つまり「解釈学」とは、「理解の技術」(75)乃至それを理論化する「理解」の為の「技術論」(71)である<sup>(2)</sup>。その意味で解釈学とは、理論であると同時に実践でもある。このような定義からも明らか様に、シュライアーマッハー解釈学において中心的な考察対象となるのは「理解 (Verstehen)」である<sup>(3)</sup>。しかしながら『解釈学と批判』において、「理解」概念が端的かつ明示的に定義される箇所は(恐らく)存在しない。そこで、先の定義に後続する箇所において、「解釈学」が「批判」と対比的に語られる記述に基づき、一先ず「解釈学」を、「批判」が著作の「真正性 (Echtheit)」を問う学問であるのに対し、著作の「意味 (Sinn)」を探索する」学問であると暫定的に定義しておくことにしたい<sup>(4)</sup> (71)。

シュライアーマッハー解釈学を、解釈学の近代化における「転回点」と呼ぶのはデイルタイ以来の伝統であるが (M.F. 1980, 213)、彼の解釈学がこの様に「転回点」ないし端的に「転回」と呼ばれるのは、彼の解釈学が、「理解」という目的行為そのものの認識に立ち返った」(E.H. 327) こと、つまり彼が「理解」という(広義での)人間の認識能力それ自体を問いの対象としたことに由来する。例えばM・フランクは、シュライアーマッハー解釈学を、「事物や、事物の状態の認識」から「かかる認識一般が成立してくる為の条件」を問う、「観念論的時代の学問言説」に特有の「反省的」方法意識の内に位置づけ、彼の解釈学を、「超越論的転回の拡張」として評価する (M.F. 76)。フランクによれば、カントが「分析学の領域」において認識一般それ自体の成立条件を問うたのに対して、シュライアーマッハーは「理解の学という領域」において理解という認識能力それ自体の成立条件を問うたのである<sup>(5)</sup>。フランクによれば、シュライアーマッハーはそれを通じて、解釈学の「規則や規準の提立を(中略)、理解それ自体の批判的な分析に基づかせる」ことに成功した (ibid. 9) <sup>(6)</sup>。

ガダマーはこの様な、「理解」それ自体を問う試みを、「理解という方法を孤立させる」(W.M. 189)という言葉で端的に表現しているが、彼は、この様な解釈学における「コペルニクスの転回」(M.F. 9)の意義を、シュライアーマツハー解釈学における「方法の自立」(W.M. 189)の内に見出す。ガダマーによれば、シュライアーマツハーのもとで解釈学が「方法論」と化すことを通じて、解釈学は、「機会主義的な解釈実践」から、つまり「対象」の特殊性から解放され (ibid. 188 f.)、解釈の「方法」が「対象に対する優位性」(ibid. 198)を獲得したとされる。つまりガダマーは、かかる方法の対象からの自立の内に、シュライアーマツハー解釈学における解釈学の一般化の試みの成立条件を見出すのである。つまり彼によれば、シュライアーマツハーの許で「方法」が「対象」による規定性から自由になったからこそ、解釈学が、個別的な対象を個別的に扱う「単なる解釈の寄せ集め」(75, 92)としての「特殊解釈学」(75)から、それらすべてに適用可能な「一般的諸原理に基づく」(75)、「一般解釈学」(75)へと高められ得たとされる (なお、(二)で想定されている「特殊解釈学」(複数形)とは、具体的に言えば、聖書解釈学・古典解釈学・法学的解釈学・論理学 (7)である (92))。

そしてデイルタイは、この様な一般解釈学の試みは、単に解釈学の一般化に留まらぬ、更に広い射程を有するものであるとする。つまり彼によれば、シュライアーマツハー解釈学は、「文学的創作に関する一般理論」という、「文学史のオルガノン」としての役割に留まらず (E.H. 331)、人間精神 (の所産) を総合的・総体的に扱う「精神科学」の「基礎的な方法」となる可能性を秘めるとされる (ibid. 333)。

この様な、解釈学における「転回点」としての評価を承け、シュライアーマツハー解釈学はしばしば「近代解釈学の古典」と呼ばれるが (H.B. 15)、上述の如き総論としての評価に加え、解釈学の歴史において一般にシュライアーマツハー解釈学に端を発するとされる着想とは、例えばH・ビールスに即して言えば、(一)「追構成 (Nachkonstruieren) としての理解」乃至「発生的解釈」、(二)「全体と個体」との「解釈学的循環」、(三)「著者が自分自身を理解していた以上によりよく著者を理解す

る」という命題、この三点である (H.B. 16)。ただし正確に言えば、ビールス自身は、これらの着想にはすべて先行例が存在することを指摘し<sup>(8)</sup>、P・シヨンディによる、「理念的に見れば、シュライアーマツハーと共に始まる新しいものは何ひとつない」(ibid. 16) という大胆な命題を引いてすらいる。とはいえビールス自身も承認するように、彼以降の諸々の解釈学に対する「絶えざる生産性」乃至「範型」としての役割といった、「哲学的解釈学」へと連繋してゆく影響作用史的観点において、シュライアーマツハー解釈学の古典性は揺らぎ得るものではない (ibid. 16)。

そして本論考において問題にしたいのも、この様な、シュライアーマツハー解釈学の影響作用史ないし受容史に関わる問題である。

## 一、問題の所在

シュライアーマツハーは生前、解釈学に関する書籍を一切刊行しなかったため、現在われわれが目にすることが出来るのは、彼の死後、弟子や研究者達によつて編纂された草稿や手記のみである。それらは一八〇二年辺りから、彼の歿年である一八三四年にかけて、凡そ三十年の間に記されたものである<sup>(9)</sup>。シュライアーマツハー解釈学の受容史は、それらの刊行事情に絡む形で、大きく三つの段階に区分される。

『解釈学と批判』が弟子のF・リュツケにより初めて編纂・刊行されたのは、一八三八年(シュライアーマツハーの死後四年)のことである。この、所謂「リュツケ版」(一般にHLと略記される)に基づいて記されたデルタイの『解釈学の成立』(1900)が、その後のシュライアーマツハー解釈学の評価に「決定的な影響」を与えることになる(Kim. 14)。つまりキンマールレによれば、このリュツケ版が、前期の文法的側面に重点を置く草稿を記載しなかったが為に、それに基づいて記されたデルタイによる『解釈学の成立』が、徒らにシュライアーマツハー解釈学の「心理学的側面」への偏向を示すことになる。そ

してそこでのディルタイによる評価が、二十世紀前半のシュライアーマツハーの解釈学の受容史における「いわゆる心理学的解釈の特権化」を招来し、ひいては解釈学それ自体の「心理学化」乃至「主観化」傾向を促すことになったとされる(M.F. 60)。さらに彼によれば、この様な心理学的側面に偏った受容傾向は、後年、『真理と方法』(1960)におけるガダマーの「ロマン主義的解釈学」という印象的な弾劾」に至ってその頂点を迎え、そこでシュライアーマツハー解釈学の評価は「ロマン主義的解釈学」としての決定的な烙印を捺されることになる(ibid. 60) (9)。

だが、『解釈学と批判』の第二回の刊行に至り、事態は急転する。『真理と方法』とほぼ時を同じくして(1959)、ガダマーの弟子、H・キンマーレが、解釈学に関する未刊の草稿を発表したのである(これは「キンマーレ版」と呼ばれ、一般にH.K.と略記される)。キンマーレはそこで、ディルタイによる「ロマン主義的評価」を批判すべく、草稿を記述年代順に整理し直し、前期には文法的側面が、後期には心理学的側面が重視されたとして、彼の思考の変遷を時代相対的に捉え直す。

しかしながら彼の主張は、第三回の刊行に至り、新たな反論を受けることになる。一九七七年、M・フランクが、リュッケ版にキンマーレ版を一部挿入するかたちで、『解釈学と批判』を再編纂・再刊行したのである。そこでフランクは、キンマーレによる上述の如き「仮説」(M.F. 59)を「支持され得るものではない」(ibid. 60)として厳しく非難し、文法的解釈と心理学的解釈は、シュライアーマツハーの生涯において一貫して均衡を維持してきたと主張する。その上で彼は、彼独自の言語論ないし記号論的観点から、シュライアーマツハー解釈学の新たな評価の可能性を呈示する。つまり彼によれば、シュライアーマツハー解釈学において、「言語」は、「個別的で普遍的なもの」という「二重性」を孕むものとして、つまり、個々の「言語運用」から抽象された「二義的、普遍的」な意味に加えて、「瞬間瞬間において」意味が「流動化」するその都度の「組み合わせ」に基づく「個別的な」意味を併せ持つものとして理解されており、フランクはそこに今日的な「運用論的」乃至「記号論的な」言語観の萌芽を見出し、シュライアーマツハー解釈学を、そのような言語論的観点から再解釈しようと試みるのである(I.A. 316)。

このように、シュライアーマツハー解釈学に対する評価は、キンマーレを境として新たな局面に入ったと言える。とはいえ、新たな評価の可能性が呈示される際、必ずと言っていい程、議論の枕に置かれるのが、キンマーレ以前の評価、即ち、デイルタイによって呈示され、ガダマーによって確定された「ロマン主義的解釈学」としての評価である。例えば前述のフランクを例にとつてみれば、彼は、「シュライアーマツハーの果たした仕事は、デイルタイの言う、解釈学の「心理主義化」乃至「主観主義化」という点において解釈学の領域に重く押し掛かってきたという影響作用史における偏見」の存在を認めた上で、それを承けて、「事実シュライアーマツハーは、十九世紀後半および二十世紀前半において、この様な意味において受容されてきた。ガダマーによる「ロマン主義的解釈学」に対する印象的な弾効は（中略）、この様な受容を、逆及的に、そして言わば否定神学的に実証するものであった」と述べ、その上で、かかる「影響作用史的偏見」によって覆い隠されてしまった記号論的観点を回復しようと議論を進めている（M.F. 60）。

例えばこの様な例にも典型的に表われている様に、キンマーレ以降のシュライアーマツハー解釈学に関する研究の多くが、シュライアーマツハー解釈学の「受容史」における、「心理主義化」乃至「主観主義化」という「誤解」（*ibid.* 46）、つまり彼の解釈学を「ロマン主義的解釈学」として評価する「偏見」（*ibid.* 60）を修正する試みとして総括され得ると思われる。しかしながらその際、例えば先のフランクが、「ガダマーによるシュライアーマツハー像は虚構の相貌を示している」（M.F. 60）として、ガダマーの議論それ自体を端的に排斥してしまう例に代表されるように、研究者の多くは、彼らの直接的な批判対象である筈の、デイルタイとガダマーによるシュライアーマツハー解釈学の記述それ自体を詳細に検証することなく、それらを頭から「ロマン主義的評価」に偏った「誤解」乃至「偏見」と決めつけ、それらを議論の土俵から早々と退場させてしまう。とはいえ、影響作用史的観点、乃至、受容史的観点に立つならば、たとえそれが「誤解」や「偏見」であったとしても、それは正に「誤解」や「偏見」として歴史的に意味を有するのであり、また一般に、どの様な議論をするにしても、批判対象の「相貌」（たとえそれが「虚構」であるとしても）しっかりと見定めておくことは必要不可欠な手続きである。

われわれ自身としても、最終的な目標としては、シュライアーマツハー解釈学の全体像を、文法的解釈・心理学的解釈の両側面を丁寧に掲げ取りつつ再構成することを試みたいのだが、今回はその端緒として、デイルタイとガダマーがいかなる観念に即して、シュライアーマツハー解釈学を「ロマン主義的解釈学」と呼んだのかと問い、かかる問題設定の下、彼らの記述を丹念に検討しつつ、その議論の論点、並びに、その論理構造を析出することを試みたい。

そのさい考察対象となるべきは、デイルタイの『解釈学の成立』<sup>1)</sup>並びに、ガダマーの『真理と方法』であり、今回はそれ以外の議論には言及しない。というのも、確かに、両者がシュライアーマツハー解釈学に言及するのはこれらの著作に限られる訳ではないが、キンマーレも指摘する通り、シュライアーマツハー解釈学の「ロマン主義的評価」という受容史的な観点から言えば、両著作こそそこで際立った役割を果たしたことに疑問の余地はないからである。なお本論考においては、紙幅の都合上、デイルタイとガダマーによる評価それ自体の正当性の問題を問うことはしない。彼らによる評価を、シュライアーマツハー自身による記述に即して検討・検証し直すことは、次回以降の課題となる。

## 二、『解釈学の成立』における、デイルタイによるシュライアーマツハー解釈学の評価

前述の通り、シュライアーマツハー解釈学における「いわゆる心理学的解釈の特権化」(M.F. 60)に先鞭を付け、二十世紀前半におけるシュライアーマツハー解釈学の心理学に偏った評価に「決定的な影響」(Kim. 14)を与えたとされるのは、デイルタイの『解釈学の成立』(1900)である。そこで先ずわれわれは、デイルタイがそこで、シュライアーマツハー解釈学を、どのような論点、どのような論理構造の下で「ロマン主義的解釈学」として叙述したのか考えてみたい<sup>2)</sup>。

デイルタイが、彼の名著である『精神科学序説』の冒頭において、哲学の「体系的記述」にとつてその「歴史的記述」が不可欠な「手続き」であること、つまり両者が「相補的な関係」にあることを指摘したことは周知の通りだが(E.G. XXV)、『解釈

学の成立』という論考それ自体も、解釈学の体系的基礎づけとの連関において記された、解釈学の歴史的記述に他ならない。

その中でデイルタイは、シュライアーマツハー解釈学を、「我々の世紀における、歴史意識の発展」(E.H. 333)の一面として捉え、それを歴史主義的解釈学の流れの内に位置づける。さらにデイルタイは、シュライアーマツハー解釈学を、解釈学の歴史の末尾を飾るものとし、それを、「序」でも触れた通り、デイルタイ自身の解釈学、ひいては彼自身の「精神科学」の「基礎的な方法」へと発展的に展開され得る可能性を秘めたものとして極めて積極的に評価する。

先ず注目すべきは、デイルタイはそこで、シュライアーマツハー解釈学を「ドグマからの解釈の解放」(E.H. 326)と評価し、彼の解釈学の下で「学問的な解釈の決定的な基礎づけが果たされた」、あるいは、彼の解釈学が「普遍妥当的な解釈の可能性を導き出した」と述べ (ibid. 327, s. E.H. 329)、シュライアーマツハー解釈学に対して、「規則」としての普遍妥当性、乃至その近代的な「学問」としての性格を承認しているという事実である。また、『解釈学の成立』(及びその補遺)において、デイルタイがシュライアーマツハー解釈学を、「ロマン主義的」と形容する箇所はいっさい存在しないという点も看過されてはならない。それどころか、そこでの「ロマン主義的」という言葉の唯一の用例は、寧ろ正反対の主張をなすものである。デイルタイはその箇所で、シュライアーマツハー解釈学の試みの内に、「ロマン主義的な恣意性や、懐疑主義的な主観性」が入り込むことのない「解釈の普遍妥当性を理論的に基礎付ける」可能性を見出すことができると述べており、その意味で言えば、デイルタイはシュライアーマツハー解釈学のロマン主義的な性格を寧ろ否定していたとさえ言えるのである (ibid. 331)。その点を踏まえてみても、デイルタイによるシュライアーマツハー解釈学の評価を「ロマン主義的評価」と呼ぶことの正当性は、デイルタイ自身による用語法からは端的には帰結され得ない。

しかしながらデイルタイは、この様に、シュライアーマツハー解釈学の近代的な学問としての性格を積極的に評価しつつも、同時に、次の様な、極めてロマン主義的としか言い様のない記述をしていることもまた事実である。

だが今や、文学的な創作物を理解するのにまったく新しい概念が用いられる。文学的な創作物のもとには、統一かつ創造的に働きかける一つの力が存在し、それは、自らの作用や形成を意識することなく、作品への最初の刺激を受け取り、その刺激に形を与えてゆく。この力のもとで、受容と自発的な形成は分かち難く結びついている。そこでは個性が、指の先々まで、そして個々の言葉の内にも働きかけている。(中略)そして今や、この作品を迎えるのは、自らの個性を、他者の個性を直観することによって補おうとする飽くなき欲求である。かくして理解と解釈は、生命それ自体において、つねに活潑に働き続けるのであり、それらが完成に至るのは、生命に充ち満ちた作品と、作者の精神における作品の連関とが技術的に理解される時である。これこそ、ある特殊な形態を採った新しい直観であり、この直観はシュライアーマツハーの精神においてその形態を受け取ったのである。(E.H. 327 f.)

先ず指摘すべきは、ここで「個性 (Individualität)」という言葉が多用され、例えば、「そこでは個性が、指の先々まで、そして個々の言葉の内にも働きかけている」といった表現に象徴的に表れている様に、シュライアーマツハー解釈学において、作品が著者の「個性」の表われと見做されるというデイルタイの認識である。別の箇所でも「個体は言い尽くし難い」というゲーテの言葉が引かれるように (ibid. 330) (12)、デイルタイは、シュライアーマツハー解釈学を、作者の「個性」に基礎を置く解釈学として規定する。そして例えば引用にも、「作者の精神における作品の連関」とある様に、作品の〈統一性〉を支えるのは、作者自身の「精神」であり、その「精神」とは、「統一的かつ創造的に働きかける一つの力」、すなわち作者自身の〈創造力〉と解される。このように、デイルタイがシュライアーマツハー解釈学の内に見出すのは、作品の〈統一性〉が作者の「個性」乃至その「創造性」によって確保される、あるいは端的に言えば、作品を作者という「個性」の「創造性」に帰す、いわゆる作者中心主義的な解釈学の規定に他ならない。

又、解釈者の様態に関わる観点に関して指摘すべきは、デイルタイがシュライアーマツハー解釈学の〈新しさ〉として評価

するのは、「解釈者が、著者の」内的な創造過程に身を置くこと」(ibid. 331)、『つまり「他者の生命の追形成」(ibid. 330)乃至「追構成」(ibid. 327)としての解釈学の規定である」(ibid. 331)<sup>(13)</sup>。これは、作者中心主義的に捉えられた著作を、成立過程に即して歴史的に再構成するという伝統的な文献学的手法を解釈学に応用したものと解し得るが、ここでは「追構成」概念が「身を置くこと」乃至「忘我的没入」(ibid. 335)といった表現を伴う形で、いわゆる「自己移入」として概念規定される点が重要である。

デイルタイは別の箇所で、「解釈者の個性と著者の個性は、理解において、比較不可能な二つの事実として対立するのではない。両者は普遍的人間本性という基礎の上に形成されている」(ibid. 329)と述べ、「自己移入」が可能になる条件を、作者と解釈者が「普遍的人間本性」を共有している点に見出しているが、その際注目すべきは、先の引用においても、例えば *lebendig*、*lebenschäftig* といった「生命」に関わる語彙が多用され、又、別の箇所においても「追構成」概念が、「生命に充ち満ちた (*lebenschäftig*) 文学作品が成立してゐる創造過程を、生き生きと (*lebendig*) 直観すること」(ibid. 327) と換言される様に、デイルタイは「自己移入」の成立条件を、作者と解釈者とが「生命」の原理を共有する点に見出す点である。つまりデイルタイは、シュライアーマツハー解釈学の内に、作者の「創造性」と、解釈者の「直観」とが、同じ「生命」原理の下で同調するという、言わば同一の「生命」原理に支えられた「共感」の原理を見出していると言えるのである。要するにデイルタイは、シュライアーマツハー解釈学における「解釈」を、作者の「内的生動性に「踏み込むこと」」(ibid. 335)としての「自己移入」として、而もそれを、「生命」の共有に基づく「直観」や「共感」に基礎を置く、極めて直接的ないし直観的なもの、端的に言えば、極めて主観主義的なものとして記述したと言えるのである。

続いて注目すべきは、先の引用の、「統一のかつ創造的に働きかける一つの力」という言葉は、作者という一個人の創造力を超え出る射程を有するものであるかの如き記述がなされているという点である。つまりデイルタイはこの言葉を、別の箇所において、「ドイツ超越論的哲学」と関連づけつつ、それを、「意識に与えられたものの背後」にある、「統一的に働きかけ、それ

自身は意識されずとも、われわれの内に世界の全形式を創出する、一つの創造的な力」と換言しており (ibid. 327)、ディルタイはシュライアーマッハー解釈学の内に、作者の個人的な「創造力」を超え、「世界の全形式」を創出する、超越的かつ包括的な「創造力」の存在を想定していると考えられるのである。先の引用にも、「この力のもので、受容 (Empfangen) と自発的な (selbsttätig) 形成は分かち難く結びついている」とあるが、この様な表現は、作者の創造力が、能動性と受動性を同時に孕むものであること、つまり純粋に「自発的」に見える作者の創造性も、実際には、作者を超える「創造力」の「受容」に過ぎないと解し得るのである。この様な意味において、決して明示的ではないとしても、ディルタイが、個々の作者の創作性の内に、彼らを超える創造力の介入の契機を見出していたと言いうことができると考えられる。(なお、「自発的 selbsttätig」と「受容 Empfangen」という両概念は、明らかに、『信仰論』における「自己意識」の二重性の規定を承けたものである。つまりシュライアーマッハーはそこで「自己意識」を、「受容性 (Empfanglichkeit)」と「自発的活動性 (Selbsttätigkeit)」と「二重性」を孕むものとして定義し、それが単に自発的な「自由」に基づくものではなく、「他者」による「被触発性」を前提としたものであるとしている (CG 331)。但し、かかる「自己意識」の定義を、創造行為に適用し得るか否かは大いに議論の余地がある)。

なお、最後に附言するならば、ディルタイは『解釈学の成立』において、シュライアーマッハー解釈学が、文法的解釈と心理学的解釈という二つの原理に基づくことを指摘しつつも (ibid. 331)、文法的解釈に関してはほとんど言及していない。

上述の如きディルタイの評価を纏めると、(一) 方法としての学問的論理性、乃至その普遍妥当性の承認、(二) 個性の重視、つまり個々の個性の表われとしての作品概念、(三) 生命を原理とする生き生きとした直観ないし共感に基づく、創造過程の追形成としての自己移入、(四) 統一的な創造力の現われとしての作者の創造力、(五) 文法的解釈への言及が寡少であるという事実、という五点に総括されよう。

既に述べた通り、ディルタイが『解釈学の成立』において、シュライアーマッハー解釈学を直接的・明示的に「ロマン主義

的」と評価する箇所は不在であり、更に言えば、その逆を示唆する様な表現があることは事実である。しかし、上述の如き個々の観点に鑑みるならば、デイルタイによるシュライアーマツハー解釈学の評価が、「ロマン主義的」と見做されるに十分な根拠があると見えよう。

しかしながら、フランクも指摘している通り、デイルタイは別の著作において、単にロマン主義的解釈学に回収され得ないような評価をしていることもまた事実である。例えば彼は『哲学と神学としてのシュライアーマツハーの体系』等において、文法的解釈の意義を正当に認め、文法的・心理学的解釈の均衡を保った議論をしている（註十参照）。であるならば、『解釈学の成立』における評価のみを根拠として、デイルタイによる評価をロマン主義的評価と断定することは明らかに不当である。又、『解釈学の成立』の議論に限ってみても、今回は、ロマン主義的な論点ないし論理構成を抽出するという目的の下で、特にロマン主義に関わり得る記述のみを選択せざるを得なかったが、無論そこでの議論は、上述の論点に限定される訳ではない。上述の論点以外にも、デイルタイは、例えば解釈学的循環に関する論点、乃至、無意識の創造に関わる論点などにも言及している。今回、それらの論点はロマン主義的評価と本質的に関わり得るものではないと判断し（勿論ロマン主義を否定する、可能性のあるものも含めて）採り上げなかったが、デイルタイによるシュライアーマツハー解釈学の評価の全体像は、あらためて再検証される必要があることは言うまでもない。

とはいえ、繰り返す様だが、本論考で注目すべきは、シュライアーマツハー解釈学の受容史的観点であり、重要なのは、デイルタイによる評価の全体像ではなく、『解釈学の成立』におけるデイルタイの議論そのものである。故にここでは、その根拠となり得る観点を、『解釈学の成立』におけるデイルタイの記述から抽出することができれば十分であるとせねばならない。

### 三、『真理と方法』における、ガダマーによるシュライアーマツハー解釈学の評価

『真理と方法』(1960)においてシュライアーマツハー解釈学が論じられるのは、第二部、第一章、第一節 I (β) においてである。第一節の表題には、「ロマン主義的解釈学の疑わしき、ならびにその歴史学への適用」(W.M. 177)とあり、Iの表題にも「啓蒙思想とロマン主義との間での解釈学の本質の変化」(ibid. 177)とある様に、ガダマーがシュライアーマツハー解釈学を「ロマン主義的解釈学」と規定していたことは、その用語の上からも明らかである<sup>(14)</sup>。

『真理と方法』の議論において先ず確認すべきは、ガダマーはシュライアーマツハー解釈学の試みを、啓蒙主義以来の「理性的な思考」乃至「理性主義の精神」(ibid. 198 f.)に裏打ちされた「技術論」、つまりそれが「原理的で理論的な精査と、普遍的な養成に値するもの」として、近代的な学問的性格を備えたものであることを承認している点である (ibid. 182 f.)。前述の如く、ガダマーはシュライアーマツハー解釈学を「理解」それ自体を問う「方法論」(ibid. 189)であるとしたが、ガダマーがシュライアーマツハー解釈学を「ロマン主義的解釈学」と呼んだのは、決して、その没理性的な性格、乃至、その没理論的な性格ゆえではない。

ガダマーによれば、「シュライアーマツハーが解釈学の歴史に齎した転回の独自性」(ibid. 183)とは、彼が「理解」を、「共通の事物に対する見解」に支えられた「魂による内的対話」と見做すことをやめ、(一) 著者の「個性」を重視した点、(二) 「彼」(「著者」)は如何にしてこの様な見解に至ったのか」という著作の歴史的な成立過程に関わる「反省的な問い」を立てた点にある (ibid. 184)。

第一の観点に関して言えば、別の箇所にも、「シュライアーマツハー解釈学において」理解されるべきものは、もはや文面やその客観的な意味だけではなく、談話者つまり著者の個性でもある。シュライアーマツハーは、観念の成立(過程)を辿り直すことで、著者の個性を実際に理解することを考えている」(ibid. 189)とある様に、ガダマーはシュライアーマツハー解

釈学における「個性」の意義を極めて重要なものとして評価し、それを、「個性概念に基礎を置く解釈学」(ibid. 195)、更には大胆にもそれを「個性の美的形而上学」(ibid. 193)と称している。ここで加えて重要なのは、個性の重視が、個性の「異質性」(ibid. 183)の承認を意味するとするガダマーの認識である。つまりガダマーは、シュライアーマッハー解釈学において、著者の「個性」が「決して完全には明かされ得ぬ謎」(ibid. 194)とされ、「個性」の「不可解な汝」(ibid. 195)としての「固有性」(ibid. 184)強調はガダマーが承認されているとし、かかる作者の〈謎性〉乃至〈他者性〉を以て「個性」の重視と解するのである(51)。

第二の観点(著作における「観念の成立過程」(ibid. 189)を反省的に問うこと)に関して言えば、ガダマーは詳細に次の様に述べている。

解釈学は文法的解釈術と心理学的解釈術を共に含む。シュライアーマッハーの最大の独自性は心理学的解釈にある。心理学的解釈とは、結局のところ、予見(divinatorisch)<sup>(16)</sup>の方法、つまり著者による著述の全構制への自己移入、作品の著述という「内的経過」の把握、創作行為の追形成に他ならない。故に理解とは、オリジナルな創作に関わる再創作、認識されたものの認識(ベック)、追構成であり、それは主題の生き生きとした契機、構成の為の編成点としての「萌芽的決断」を端緒とする。(改行)ただし、理解に特化したこの様な記述の意味するところとは、われわれが談話やテキストとして理解しようとする観念の創作物は、その事実的な内容に即して理解されるのではなく、美的(aesthetisch)創作物として、つまり藝術作品ないし「藝術的思考」として理解されるということである。(W.M. 191)

ここで先ず注目すべきは、直前の箇所にも、「文法的解釈に関するシュライアーマッハーによる詳述は、それ自体として極めて才知豊かなものであるが、われわれは以下それについては論じない」(ibid. 190)とある様に、ガダマーがシュライアーマッ

ハ―解釈学に関する議論を心理学的解釈に明示的に限定しているという事実である。そしてその理由は単に議論の便宜に拠るものではなく、引用からも解る様に、ガダマーがシュライアーマツハー解釈学の「最大の独自性」を「心理学的解釈」の内に見出しているという点、つまりそれがシュライアーマツハー解釈学の評価そのものに関わるものであるという点にある。さらにガダマーは、引用にも「結局のところ」という表現がある様に、心理学的解釈学を、「予見の方法」に先鋭化ないし収斂されるものもの如く記述している点も看過されてはならない。敢えて極端な言い方をすれば、ガダマーはシュライアーマツハー解釈学を、「心理学的解釈学」に、而もそれを「予見の方法」に限定的に規定したと言えるのである。事実ガダマーの議論の殆どが「予見の方法」に関わるものであり、この点からも、ガダマーによる評価の大部分が「予見の方法」に関してなされたものであることが窺われる(17)。

第二に注目すべきは、ガダマーは「予見の方法」を、著者の創作過程の「追構成」乃至「自己移入」として解釈する点であるが、それに関しては(前節における議論により)既に多言を要さぬであろう。寧ろここで注目すべきは、引用にも「美的創造物」乃至「藝術的思考」といった表現がある様に、ガダマーがシュライアーマツハー解釈学における著者の創造性を重視し、それを「天才」概念によって規定したという点である。引用に続く箇所においてガダマーは、引用中の「藝術的思考」という言葉を承けて、「この〈藝術的思考〉という言葉は、単なる利他的な行為ではなく、自己を表出するものを意味する。シュライアーマツハーは〈藝術的思考〉という言葉の内に卓越した生命の契機を見ており、そこでは満足が余りに大きいため、生命の契機は(自ずと)表現に現われて来る。しかしそれは依然として(中略)個性的な思考に、つまり自由で、存在によって縛られてはいない構成に留まるのである」(ibid. 191)と記し、個々の著作が、著者の個性的で自由な思考の産物であるとし、その上で、シュライアーマツハー自身が自らの解釈学を「天才美学」(ibid. 196)と称した事実を挙げ、「それ」(＝「創作物」(著作)とは、個性的で、本来の意味において創造的な、天才による働きの所産である」(ibid. 193)と述べている。この様にガダマーは、シュライアーマツハー解釈学においては、著作が、著者の「生命の契機」から溢れ出る「自由で」「個性的な」「表現」乃

至「作品」として見做されていることを指摘し、著作を、著者の「天才」による産物として規定するのである。

ガダマーが、シュライアーマツハー解釈学における「解釈」概念を、「予見」概念に収斂する「自己移入」として規定したことは既に述べた通りだが、ここで注目すべきは、上述の如く、著者の「個性」の現われとして規定された著作に、もう一つの個性としての解釈者が「自己移入」する為の前提条件を、ガダマーが、「天才の共有 (Kongenitalität)」概念の内に見出し、それに関して次のように述べている点である<sup>(18)</sup>。

予見、つまり最終的にはある種の〈天才の共有〉を前提とするところの直接的な推測を必要とするのは、解釈学においては天才による創造物である。(中略) いかなる理解も、その最終的な根拠となるのは、常に、〈天才の共有〉による予見的な行為に相違ない。それが可能になるのは、すべての個性が先行的に結合されていることに拠る。(改行) 事実、シュライアーマツハーにおいて前提とされているのは、すべての個性とは生命全体 (Alleben) の現われ (Manifestation) に他ならないということであり、であるからこそ、「誰もが、他者に関するものを少ないながらも自己自身の内に具えており、故に予見は、自己自身との比較によって喚起されるのである」<sup>(19)</sup>。(W.M. 193)

先にわれわれは、ガダマーがシュライアーマツハー解釈学を「個性概念に基礎を置く解釈学」乃至「個性の美的形而上学」と評価し、そこに個性の重視を見ていた点を指摘したが、しかし個性の重視とは、原理的に言えば、自己移入という方法と相反する主張である。というのも前述の如く個性とは「決して完全には明かされ得ぬ謎」(ibid. 194) に他ならないからである。だがガダマーは、シュライアーマツハー解釈学の内「すべての個性が先行的に (vorgängig) 結合されている」、並びに、「すべての個性とは生命全体の現われに他ならない」という前提を見出し、その相反を論理的に回避する。

ガダマーによれば、「シュライアーマツハーにとって、『個体を超える』歴史それ自身が、自由な創造による演劇、つまりあ

る神的な創造力による演劇に他ならず、彼は、歴史的な振る舞いを、かかる偉大な演劇の観賞と享受として理解している」(ibid. 200)、その意味で、ガダマーによればシュライアーマツハーにとって個々の著作に漲る「個性」の創造力とは、究極的には「生命全体」に由来するものに他ならない。そして、著作という形で現われる著者の「個性」を、解釈者がそもそも理解できるのも、著者のみならず、解釈者自身も、「生命全体」に由来する「天才の共有性」を具えているからである。つまりガダマーによれば、シュライアーマツハーにとって「個性」という「謎」は「単に相対的」なものに過ぎず (ibid. 194)、「この限界」「個性は解明され得ないという限界」は、感情 (*Gefühl*) によって、ゆえに直接的で共感的な (*sympathetisch*) 理解、つまり天才の共有による (*Kongential*) 理解によって克服されねばならない」(ibid. 194 強調はガダマー)。ガダマーはこのように、シュライアーマツハー解釈学の内に、あらゆる個性の活動を「生命全体」という「神的な創造力」の「鑑賞と享受」として捉えられる、「ロマン主義的な、歴史の反映的な享受 (Reflexionsgenuss)」(ibid. 200) の論理を見出し、そこに自己移入の為に要請される前提条件を見出す。ガダマーはこの様に、シュライアーマツハー解釈学を「個性の美的形而上学」(ibid. 193 強調は論者) と呼び、その形而上学的性質、並びにその「普遍的解釈学」(ibid. 188) としての歴史的境界性、乃至その歴史的制約性を指弾したと言えるのである。

上述の如き議論を総括的に見れば、ガダマーのシュライアーマツハー評価は、デイルタイ以上に、かつ極めて明瞭に概念化された形で、ロマン主義的なものであると言える。その論点を端的に整理すれば、(一) 学問的志向、反省的規定 (理解の理解) を承認する点、(二) 文法的解釈を度外視する点 (議論を心理学的解釈に限定する点)、(三) 心理学的解釈の中でも、予見の方法に議論を限定ないし焦点化し、シュライアーマツハー解釈学の評価の規準を予見の方法に集約する点、(四) 個性の重視、作者中心主義的視点、(五) 「個性の美的形而上学」、つまり生命全体の現われとしての個性の把握、(六) 解釈者と著者との (天才の共有) に基づく共感としての直接的な (つまり方法的に非連続性を孕むものとしての) 理解、以上六点に総括されよう。

なお、この様なガダマーによる議論が、シュライアーマツハー解釈学を、「普遍的解釈学」として、消極的に評価するものである点も看過されてはならない。

加えてわれわれは、ガダマーがシュライアーマツハー解釈学を論じた文脈に関しても顧慮する必要がある。ガダマーは『真理と方法』という書物の全体的な議論の下でシュライアーマツハー解釈学を採り上げたのであり、その議論の制約上、彼が、シュライアーマツハー解釈学のロマン主義的な側面およびその普遍主義的な側面を強調せざるを得なかったというのは否定し難い事実である<sup>(20)</sup>。つまり、「ロマン主義的解釈学に先立つ時代」(ibid. 177)、素朴な形而上学的世界観から脱却し、著作の歴史的な創作過程やその背景に着目するという「歴史意識の成立」(ibid. 177)に伴い、「事物に向かう新たな途」(ibid. 184)が探求された時代にあつて、スピノザやクラデーニウスが〈歴史主義的〉なアプローチを採つたのに対し、シュライアーマツハーは〈普遍主義的〉なアプローチを採つたという対立構造を鮮明に描き出すことは、『真理と方法』それ自体の要請であり、かかる文脈においてガダマーは、解釈学から逸脱した”神学的”世界観を敢えて導入してまでも、予見の方法に重きを置くような、そして個体よりも全体に重きを置くような議論をしたと考えられるのである。またガダマーがシュライアーマツハー解釈学を、彼自身の解釈学との連関において「普遍的解釈学」として規定した点も着目されねばならない。つまりガダマーの解釈学は、「地平融合」という論理において、作者のそののみならず、解釈者の個性ないし歴史性の契機を解釈学に導入するものであると言えるが、この様な彼の解釈学との対比において見るとき、シュライアーマツハー解釈学は、解釈者の個性と歴史性を全く考慮しない、普遍的な解釈を希求するものとして批判されたと言えるのである。

また、加えて附言すべきは、ガダマーが「予見の方法」に関して「感情」概念を用いている(しかも強調体で)という事実である。「感情」概念は、「天才の共有」概念と関連しつつ、ガダマーの論理を支える主要概念であり、敢えて言えば、終盤の〈個体と全体とを繋ぐ形而上学的な論理〉は、これらの概念を欠いては成立し難いものである。しかしながら、シュライアーマツハー自身の記述に即して言えば、「感情」概念は、彼の解釈学に関する議論においては殆ど言及されず、解釈学における主

要概念として用いられるのではない。恐らくガダマーは、所謂〈感情神学〉という言葉で代表されるシュライアーマツハーの神学的ないし同一哲学的な世界観を前提とした上で、解釈学における「感情」概念（及びそれに基づく「直観」概念）の位置づけを高く見積もったと考えられる。たしかに、シュライアーマツハーによる解釈学の議論において、彼の神学的世界観に関わる議論が直接的には見出され得ないからといって、彼の解釈学から彼の神学的世界観を完全に排除してしまうことにはむろん問題であるとしても、われわれは、シュライアーマツハー解釈学の論理構造において、神学的世界観を安易に援用することの正当性に関して一定の反省的意識を持つ必要があることもまた事実である。

総じて、確かにガダマーは、フランクも指摘する通り、別の論考、例えば「シュライアーマツハー解釈学における言語の問題」（『小論集Ⅲ 理念と言語』収録）において、シュライアーマツハー解釈学の文法的側面ないしその言語理論に関して正当かつ詳細に論じ、その解釈学全体における意義を正當に認めていたことは事実であるとしても<sup>(2)</sup>、また、上述の如き『真理と方法』という議論の文脈による制約を顧慮せねばならないことが事実であるとしても、やはり結論としては、『真理と方法』におけるシュライアーマツハー解釈学の評価は、極めてロマン主義的であると言わねばなるまい。

## 結

以上の如く、デイルタイとガダマーによるシュライアーマツハー解釈学の叙述、乃至その評価は、前者が肯定的、後者が否定的という根本的な相違があるとはいえ、総論として見るならば、記述の内容においても、その論理構成においても（その先鋭度には差があるとしても）極めて類似したものであると言える。そして上述の議論から確認できた、彼らによる「ロマン主義的評価」の論理構造を端的に論点化するならば、（一）作者の個性ないしその創造性を重視する、いわゆる作者中心主義的な見解、（二）しかもその創造性の源泉を、作者を超えた、生命全体の創造力に見ることで、個体と全体とを直接的に結合する論

理、(三) 更には、作者と同じ天才を共有する解釈者自身が、作品を予見の方法に即して直接的に理解するという言わば共感の論理、以上三点に収斂すると言えよう。

本論考では、影響作用史的観点に問題を限定することで、両者による評価の内実それ自体の正当性の問題、或は、「ロマン主義的」評価それ自体が「誤解」乃至「偏見」と目されることの正当性の問題には踏み込まなかつたが、上述の如き論点ならびに論理構成においてシュライアーマツハー解釈学が特徴づけられている限り、少なくとも、『解釈学の成立』と『真理と方法』における記述、乃至そこでの評価は、シュライアーマツハー解釈学の「ロマン主義的」評価という「誤解」乃至「偏見」を産み出すに十分なものであると考えられる。それに対して、今日、例えばフランクは、前述の如く、かかる「誤解」乃至「偏見」により、シュライアーマツハー解釈学が、今日の構造主義にも通じるような記号論的な発想を内包していたという新たな評価の可能性が見失われてしまうと批判するのであるが、むしろ今後の研究において、彼の解釈学をその様に記号論的に再構築する可能性乃至その限界が探求されねばならず、更に、そもそも、両者の評価がほんとうに「誤解」であり「偏見」であるのか否かという、評価の正当性に関わる問題が主題化され検討されねばならない。更には、影響作用史的観点の内部でも、例えばA・ベックやF・サヴィニー、或はH・シュタインタール等による評価も吟味される必要がある。又、例えばシュライアーマツハー解釈学に対して「ロマン主義的」という形容詞が明示的に用いられたのは、何時、誰によるのか、或はそれがどのような論点や論理構造に基づいてなされたのかといった問題も摘み残されたままである。続く論考においては、先ず、個別的な概念に即して(例えば「予見」概念に即して)、デイルタイとガダマーによる評価の正当性を、シュライアーマツハー自身による記述と照合しながら丁寧に検証し直してゆくことが課題となる。



## 【主要参考文献】

麻生建、『解釈学』、世界書院、一九八五

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

Wanke, G. *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason*. Stanford University Press, 1987

## 註

- (1) なお、ディルタイは、シュライアーマッハーが彼独自の解釈学を展開させる直接のきっかけとなったのは、「エルネステイという洗練された注意深い精神」による「新たな解釈学にとつての古典的著作」(『新約聖書解釈提要』)との出会いであるとしている(EH, 326)。
- (2) 「技術(Kunst)」概念に関して附言するならば、シュライアーマッハーが解釈学を「理解の技術」として規定する際、むしろそこでの「技術」という言葉は、それが「規則に適用もの」であることを意味していると言える。しかしながら、彼にとつて「技術」概念は、単なる法則性には還元され得ない要素を有すると考えられる。例えば「序論」の命題九とは、端的に、「解釈は技術である」というものであるが、興味深いのは、この命題に附された解説においては、解釈学の法則性に関する言明がなく、代わりに、解釈が「無限なもの」であること、並びに解釈の「適用」が「法則を伴わないこと」、更にはそれが「機械化され得ないこと」が言明され、加えてそれが「藝術作品」を制作する技術とも比較されている(80f)。詳細な議論は省略するが、それに続く命題十の主張が、解釈者の「才能(Talent)」(90)に関わるものである点も併せて顧慮するならば、恐らくシュライアーマッハーにとつて「技術」概念は、解釈学の法則性のみならず、解釈学の適用における「習熟」乃至「習熟に基づく才能」としての「技能」を意味する言葉であると考えられる。
- (3) ガダマーによると、シュライアーマッハーが自らの解釈学を「理解の技術」に限定したことは、従来の解釈学の三つの技能、すなわち *subtilias explicandi* (説明)、『*sub applicandi* (適用)』、『*sub intelligendi* (理解)』から、解釈学を最後の「理解」の技術に限定したことを意味する(W.M, 188)。また、シュライアーマッハー自身も「理解の描写も『存在し』ない」と述べ、彼の解釈学が「説明」の技術を意味するのではないことを示唆している(75)。なお、リュッケの註によると(99)、シュライアーマッハーがここで想定しているのは、エルネステイによる解釈学の規定のようである。
- (4) なお、「批判」はそこで、具体的に以下の様に定義される。「批判とは、著作および著作の各部分の真正性(Echtheit)を正しく判定し、

十分な証拠と資料によってそれを確定する技術である」。そして解釈学は、その「意味 (Sinn) の伝達」と換言される (71)。

- (5) M.F. 7f. 16も参照。ちなみにフランクは続く箇所で、ディルタイによる「歴史的理性批判」に触れ、シュライアーマッハーによる「理解の超越論的分析」を、カントによる「純粋理性批判」からディルタイによる「歴史的理性批判」へと至る超越論的哲学の系譜の内に位置付けている (M.F. 9)。つまりフランクは、カントが「理性」を「純粋に」批判し、ディルタイがそれを「歴史的に」批判したのに対して、シュライアーマッハーは「理解」を「純粋」に批判したとされるのである。

- (6) 例えばキンマーレもそれに関して同様に次の様に述べている。「シュライアーマッハーにおいては」理解それ自体が問題となる。シュライアーマッハーは解釈学の歴史において初めて、理解一般の現象に眼差しを向け、その一般的な合法性を捉えることを試みている」 (Kim. 15)

- (7) 具体的にここで想定されている論理学的解釈学とは、Ch・ヴォルフによるそれである。シュライアーマッハーはかかる論理学的解釈学それ自体に対して、その論理学それ自体の学問的性格ゆえ(つまりオルガノンとしての性格ゆえ、その一般性を認めていると推察されるが (75)、そのさい論理的解釈学に対する批判的論点とは、それが「論理学の付属品」あるいはその「応用物」として論理学によって基礎付けられている点 (75)、及び (二)それが「古典学の為のオルガノン」として、単なる「予備的な学科」に過ぎない点にあるとされる (311)。

- (8) 具体的に言うと、H・ビールスは、「追構成」と「著者が自分自身を理解していた以上によりよく著者を理解する」という命題をF・シユレーゲルに帰す(「追構成」の出典箇所は例えば、KA III s.60。後者の命題は Ah. 401。尚、ガダマーは後者の命題の「前史」を、フイヒテ (Wetke VI. 337) とカント (Kv. A. 314, B. 370) に認めている (W.M. 197))。又、ビールスは、「発生的論理的解釈」と「全体と個別との相互関係」としての解釈学的循環を、F・アストに帰している (H.B. 16)。

- (9) それを記述年代順に整理すると以下の通りである (Kim. 9 ff.)。①「解釈学のために」(1805/9/10) (通常サイズのノートに十六頁、百五十一の断片) ②「第一草稿」(1810/11 (1809 頃に記されたと推察されている) (十七頁、二十三の比較的長い断片+補遺) ③「講義録」(1819) (シュライアーマッハー解釈学の本体) ④「第二部 技術的解釈について」(1826/7の冬) ⑤「アカデミーでの講演」(1829) ⑥「欄外注記」(1832/3)。

- (10) 但し、フランクによれば、ディルタイとガダマーがシュライアーマッハー解釈学を心理学的にしか評価しなかったという見解それ自体もまた、特定の著作のみが(つまり「解釈学の成立」と『真理と方法』のみが)注目されたことによる偏向的な解釈である。つまりディルタイは、『哲学と神学としてのシュライアーマッハーの体系』等において、シュライアーマッハーが「まさに文法的解釈に特別の注意を払っていたこと」を指摘しており (M.F. 60)、ガダマーは、『小論III 理念と言語』において、シュライアーマッハーの解釈学におい

て文法的解釈に十分な注意が払われていることを指摘している。

- (11) ちなみに、シュライアーマツハー解釈学がディルタイ自身の解釈学の理論形成に極めて重要な意義を有したことに關して、ガダマーは『真理と方法』において次の様に述べている。「このような心理学的解釈（＝シュライアーマツハーによるそれ）が、十九世紀の、サヴィニー、ベック、シュタインタール、殊にディルタイ等の理論形成にとつて、真に規定的なものとなつたことに疑問の余地はない」（W.M. 190）。

- (12) この言葉は、ゲーテのラーヴァター宛の書翰（一七八〇年九月頃）にある（Goethes Werke, IV, Abt., Goethes Briefe 4, Bd., hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Tokyo, 1975 S. 300）。

- (13) 別の箇所にも「書かれた作品の創造〔過程〕（Produktion）の分析」（E.H. 329）という言葉がある。

- (14) ただし、シュライアーマツハー解釈学が主題的に論じられる（β）において、ガダマーがロマン主義に關わる語彙を用いる箇所は、一箇所のみである（W.M. 200）。なお、ここでは *romantisch* という形容詞形が用いられている。

- (15) ただしガダマーは、後にも確認する通り、かかる「謎」としての「個性」は「単に相対的（*nur relativ*）」ではないとも言つ（W.H. 194）。それを支える論理は、以降の議論を参照。

- (16) *divinatorisch* の定訳は「予見的」のようである（但し「予見的」（外山和子訳『解釈学の成立』『ディルタイ全集』第三卷 863頁）という例外もある）。『解釈学と批判』以外でのシュライアーマツハーによる用例は確認できていないが、少なくとも解釈学の文脈に即して言えば、*divinatorisch* 概念が、解釈の過程において、既に読み進んだ箇所をもとに、全体を先取的に予測するという意味を含むものであること、その意味においてそれが、「予見」と訳されるべき時間的契機を含むものであることはほぼ間違いないと言える（例えば「序論」命題十八（93 f.）を参照。ここでは、*divinatorisch* に対して一貫して「予感 *ahnen*」という動詞が用いられ、その節の内部も一貫して未來形 *werden* が用いられる）。また、「アカデミー講演」での用例を参照するならば（318）、この概念が F・シュレーゲルに由来するものであることは推察に堅い。そして、シュレーゲルの用例を参照するならば、*divinatorisch* 概念が時間的契機を含むもの、つまり（未来において完成されるべき全体を見通す）という意味での時間的契機を有するものであることは明らかである（Abt. II, 6, 221）。それをうけて本論考でも *divinatorisch* は一貫して「予見的」と訳すことにした。

- (17) なお、厳密に言えば（予見の方法）以外にも「比較の方法」、所謂（よりよく理解する）という命題、並びに「解釈学的循環」が問題となる。とはいえガダマーは、比較の方法には殆ど重要な意味を見出されておらず、また、（よりよく理解する）という命題に關しては「よく自明なことを言っているに過ぎない」（W.M. 196）とし、詳述に及ばない。また解釈学的循環に關しては、ロマン主義的評価とは直接的には關わりないと考えられるので、本論考では言及しない。

- (18) ガダマーは、シュライアーマッハー自身が用いた *Kongenialität* 概念を想定して記述していると考えられるが、シュライアーマッハーの著述のどこにこの言葉が用いられているか、確認しておく必要がある。
- (19) ここでのシュライアーマッハーの言葉の出典は、170°。
- (20) 前述の通り、表題には「ロマン主義的解釈学の疑わしき(後略)」(W.M. 177) 及び「シュライアーマッハーによる普遍 (universal) 解釈学の試み」(ibid. 188) とある。
- (21) 例えば、「シュライアーマッハー解釈学における言語の問題」の冒頭付近においてシュライアーマッハーは、「この様に、解釈学に関するシュライアーマッハーの思索における言語の位置づけを殊更に (eigens) 探求することが必要であると思われる」と宣言している (K.S. 129)°。