

文法、解釈学そして批判の基本線 (抄訳)

(Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik. 1808)

フリードリヒ・アスト

栗 原 隆 訳

◆111◆

69

すべての行為は、その本質に由来する自分自身の様式なり方法なりを持っている。生のいかなる活動であろうと、その原則を持っています。こうした原則の指導がなかったなら、生のいかなる活動性も、無規定的な方向の中で我を失うであろう。私たちが私たちの精神的な世界や物理的な世界から、フレムトな世界へと移り行く際に、こうした原則は、徹底的であればあるほど、似たような天才 (Genius) が私たちの覚束ない歩みを進まないような場合、私たちの無規定的な努力にその方向を与える。ただ、苦労して私たちが自分を見出すのは、私たちが、これらの原則そのものを、形成しなければならない場合に、次第次第にフレムトの現象へと、知られていない精神の言葉を理解 (verstehen) し、そのより高次の意味を予感するのである。

精神にとって端的に存在しているのは、それ自体で (an sich) フレムトなものではない。なぜなら、精神 (Geist) は、より高次の無限な統一であって、いかなる周縁 (Peripherie) によっても限定付けられないあらゆる生の中心 (Zentrum alles Lebens) だからである。私たちが極めてフレムトな、私たちにはこれまで全然知られていない現象、感覚、理念が可能になることがあるのだろうか？ 根源的なやり方で、既に〈あり、かつあり得るもの〉は精神において捉えられているとしたら、そして精神から、あたかも一筋の無限の光が千変万化の光を分かち、それらはすべて一つのものから由来して、すべてのただ異なった、地上において分かたれた一つのものの現われ (Darstellung) であるかのように、すべてのものをこの一つのものに再び解消することが可能であるのだろうか？ なぜなら、諸事物が外部から、流出する (entfließend) 像を通して、感性的な印象を通して、あるいは、そうでもなければ、説明にならない説明として想定することになるが、精神のうちに来るということ、そうしたことは、一つの自己自身を無化する、とくの昔に放棄された考え方である。〈ある〉ということは、知へと転化することはできず、物体的なものは精神に転化し得ないというのは、精神に類似してもいなければ、根本的に精神と一つでもないからである。

すべての生は精神である。そして精神の外にはいかなる生もない。いかなる〈ある〉もない、感覚世界さえないのである。なぜなら、すべての機械的に把握するものにとって耐えるような、生命を欠いた物質的に現象するような物体的な事物は、より深く探求するものにとっては、一見死滅したように見え、◆112◆生産物のうちに消え、存在において固定した精神だからである。精神は諸事物の力を知り、存在が根源的には生命であって、生きていることを決してやめることのないものだということを知る。そして、存在は、存在にとって同情的な (sympathetisch) 力が生命の精神の交代を刺激するその瞬間的には、自分の生命力を外化す

るのである。

フレムトな世界を理解し、把捉することだけでなく、そもそも他者一般を理解し、把捉することは、すべての精神的なものの根源的な統一と同等性がないなら、精神におけるすべてのこの根源的な統一がないなら、端的に不可能である。双方が似ていない場合には、一方が他方へ接近して、他方に似たように自らを形成したり、あるいは逆に、他方が自らを類似して形成することができるようならば、一体どの程度、一方が他方に働きかけ、他方も相手の作用を自らのうちへ受容するのであろうか。私たちは、そうやって、私たちの精神が即目的に根本的に、古代の精神と一つでなかったなら、古代を普遍的なものにおいて理解しもしなければ、芸術作品もしくは著作を理解したりもしない以上、私たちの精神は、私たちにしてみれば、時代的にそして相対的にフレムトな精神を自己自身のうちに受容することができるだけである。なぜなら、ただ時代的で外的なもの（教育、教養形成、状況など）は、精神の相違性が指定するものだからである。純粹な精神との関係で偶然的な相違性であるような時代的なものにして外的なものを捨象するなら、すべての精神は同等である。そして、これこそまさしく、**文献学的 (philologisch)** な教養の目標であり、時代的なものや偶然的なもの、主観的なものから精神を純化することであり、精神に、より高次の純粹な人間にとて必然的な根源性にして全般性 (Allseitigkeit) を、つまりフマニテート (Humanität) を与えることである。これによって精神は、たとえどんなにフレムトであっても、あらゆる形式や叙述のうちに、真にして善かつ美なるものを捉えることができるであり、その独自の本質へ変化する中で、精神が、自分の時代や自分の教養、自分の状況の制約によって、そこから歩み出ているところの根源的な純粹に人間的な精神とまたしても一つになることができるのである。

このことは、現実的なものを、実在性として、唯一の真理として、理想的なものに対置するような人々にとってはそう思われるかもしれないような単なる理念ではない。その際、一つの真にして根源的な生しか存在しないのだ、ということは考慮されないままである。こうした生は、理想的でもなければ、実在的でもない。なぜなら、双方とも、**時代的な対立**として、根源的な生から現出してくるのだから。そしてこうした根源的な生に最も接近している理念は、それゆえ、◆113◆あらゆる実在性をみたすものもある、ということは考慮されないままなのである。むしろ、より高次の（単に事実を合成しているだけではない）歴史は、こうしたことを見得の行くまでに実証している。こうしてつまり人類がそれ自体一つであるように、人類は、また時代的にも、その生命力の極めて輝かしい充実さと純粹性において一つである。東洋の世界においては、それは単に神秘的で宗教的である。といういのは、東洋の世界は、時代的に、実在的な教養形成と觀念的な教養形成との対立を知らないからである。なぜなら、異教世界とキリスト教世界とは、たとえば、地上においてやはり一つだからである。神は充実もしくは全性（汎神論）であって、同時にあらゆる生の統一（有神論）である。まず、東洋が自身を解体して初めて、その本質の個々の境地が時間的に現出してきた（人間の教養の時期として）。ここで始まるのが、本来的ないわゆる歴史であって、時間的にそして継起的に自己を開拓する人類の生が始まるのである。歴史の二つの極は、ギリシア世界とキリスト教世界である。

しかし、それらはいずれも、一つの中心点つまり、オリエンタリズムから現出してきている。それらの根源的な統一のおかげで、私たちの世界において、再合一に向けて努めているのである。私たちの教養形成の勝利は、それゆえ、自由な、意識的に創出された一致 (Eintracht)、すなわち、人間の教養形成の文芸的 (poetisch) な (彫塑的もしくはギリシア的な) 生と、宗教的 (音楽的もしくはキリスト教的な) 生徒の一一致なのである。

こうして、すべては一つの精神から現出してきて、再び一つの精神へと帰ろうと努めている。こうした根源的で、自己自身で逃げてゆく (時間的に分かれながら) そして自己自身を再び求めようとしている統一を認識しなかったなら、私たちは、古代を理解することなど不可能であるだけでなく、一般に歴史や人間の教養形成について何事かを知ることさえ不可能である。

71

外国語で、フレムトな形式で書かれた著作を解釈 (Deutung) したり説明 (Erklärung) したりすることはすべて、個々の箇所の了解 (Verständnis) だけでなく、このフレムトな世界全体の了解を前提とする。しかし、このことはまたしても、精神の根源的な統一を前提する。なぜなら、こうした根源的な統一が前提されることによってこそ、私たちは、フレムトな世界の総体について、理念を形成するだけでなく、どんな個別的な現象でさえも本当に正しく、すなわち全体の精神 (Geist des Ganzen) のうちで捉えることができるからである。

解釈学 (Hermeneutik) もしくは聖書釈義学 (Exegetik) は◆114◆はそれゆえ、ありとあらゆるその外面向的な要素や内面向的な要素における古代一般の了解を、前提していく、それによって古代の著作の説明を基礎付ける。なぜなら、著作を説明し、その意味を展開し、内面向的な脈絡ならびに別の著作もしくは古代一般との外面向的なつながりとを叙述することは、すなわち、自分の内容も自分の形式も (言葉と表現) 完全に把握していた人だけが出来ることだからである。

72

古代の著作の内容と形式は、その了解がもとづいているものである。なぜなら、すべてのものは、特定の内容もしくは素材を持っていて、そして、内容に対応して内容を表現して明らかにしている形式を持っているからである。内容は、形成されたものであって、その形成の表現の形式である。こうして無限に古代は自己自身のうちで形成されていて、その相対的な芸術家の生や学問的な生、公共の生、特殊な生、そうした生において、無限にその著作の内容もまた異なってくる。したがって、古代の著作の了解ということは、その内容からして、古代の芸術や学問、そして広範な語義での古代研究の知見を前提するのである。

形式 (Form) は、古代の著作においては、精神の表現としての言語である。古代の著作を理解するということは、従って、古代の言語の知識をも前提とする。

しかしながら、内容 (素材) と形式の双方は、根源的に一つである。なぜなら、すべての形象化されたものは根源的に、自己形象化 (Sich-selbst-Bilden) だからである。形式はこの自己形象化の外面向的な表現である。根源的に一つであるのは、自己形象化する生である。この一つのものは、自己形象化が形象化されたものになる場合に、内面向的なもの (内容もしくは素材)

ならびに外面的なもの（形式）として、分かれる。あらゆる存在の根源的な統一を私たちは精神と呼ぶ。したがって精神はより高次の点であり、ここからすべての教養形成は始まる。そこへとすべての形象化されたものは還帰しなければならない。形象化されたものが単なる現象において認識されるのではなく、その根源性と真実性において認識されるべきだというのなら。そこで、素材と形式は精神から現出しなければないように、双方はまたしても、精神へと還帰しなければならないのである。そうやって私たちが認識するのは、素材と形式との双方が、根源的に且つ即目的にはなんであるか、どうやってそれが形象化されたのか、ということである。

◆115◆

73

私たちが、古代の生全体を認識するのは、それが表現叙述される形式でもってであるが、それは、私たちが、全体の根源的な統一（Ureinheit）、精神を探究したときだけである。焦点としてのそこから、内的な生や外面的な生のすべての現象が、流れ出るのである。こうしたより高次の統一がなかったなら、全体は、光も生命も欠いたアトム的な断片の寄せ集めになってしまうだろう。こうした断片からは、いかなるものも、他のものとの連関も持ち得ないし、いかなるものも意味や意義を持ち得ないのである。さて、人類の教養形成の特殊な一時期として考察された古代が、文芸もしくは、人類の外的に自由で美しく形成された生を表現しているという理念は、古代の精神を普遍的にきわめて卓越して表していることが許されている。従って、私たちが、あらゆるものを、極めて個人的なものでさえ、古代の諸国民の生において、それと全体のこの精神との連関を認識しながら、先の理念へと還元できるなら、その時、私たちは、古代のそれぞれの個々の著作を、単にその現象にしたがってだけでなく、その精神（そのより高次の関連や傾向）に従って、すなわち本当に理解するのである。

しかし、古代の精神は、それぞれの個人においてまたしても特殊な形で形成されるのであって、しかも、本質に従って形成されるのではない。なぜなら、すべてのうちに息づいているのは一つの精神（Ein Geist）であるが、それは方向と形式に従っているからである。従って、古代の著作を理解するためには、ただ古代の精神というものを認識するだけではなく、とりわけ。著作家の個人的な精神の認識もまた必要である。そして初めて、どうしてある著作家の著作のうちに、精神が、彼の教養形成において啓示されるために、この内容そしてこの形式へと発露（ergießn）しなければならなかつたかということを見通すことだけでなく、どうして、著作家自身の特殊な精神がまたしても、古代世界のより高次で普遍的な精神を啓示することになったのかをも見通すことが、できるようになったのである。

74

古代の著作家を理解することは、従って、三重である。①それが芸術的にして学問的か、それとも著作のきわめて広い意味で、骨董趣味（antiquarisch）であるかという、著作の内容に関連する形で、歴史記述的（historisch）な理解。②その形式とか言語そしてその講述に鑑みて、文法的（grammatisch）な理解。③個々の著作家や古代全体の精神に関連して、精神的

(geistig) な理解、の三つである。◆116◆第三の精神的な理解は、本当のより高次の理解である。そこにおいては、歴史記述的な理解や文法的な理解は、一つの生へと貫徹している。歴史記述的な理解は、精神が何を形成したのかを認識するし、文法的な理解は、精神がそれをどのようにして形成したのかを認識する。そして精神的な理解は、何をどのようにという、素材と形式を、精神において、その根源的で親和的 (einträchtig) な生へと導くのである。というのも、歴史記述的な著作家なら、たとえば、自分にとって与えられたものとして捉えたり、叙述したりした古代の外面的な精神でさえ、根源的には古代の普遍的な精神の所産だからである。そして歴史記述的な著作家とか、骨董趣味の著作家なら、自己自身のうちで素手に産出されたものを再選さんすることになる。というのも、こうした著作家は、自分の精神でもって、自分の見解や傾向性でもって捉えるからである。古代の、歴史記述的な著作や骨董趣味的な著作においては、従って、内容は、再生産されたものであって、自由にあとから形象化されたものである。これに対して、芸術的な著作や学問的な著作においては、内容は、作家とか思想家の精神から無媒介的に自由に形象化されたものであり、自立的に生産されたものなのである。

75

理解や認識の根本法則は、全体の精神を、個別的なものから見出すことであり、全体を通して個別的なものを把握することである (Das Grundgesetz alles Verstehens und Erkennens ist, aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden und durch das Ganze das Einzelne zu begreifen)。前者は、認識の分析的な方法であり、後者は、認識の総合的な方法である。しかし両者は、相互に絡み合っているのであって、全体は、分肢としての個別的なものなくしては考えられ得ず、個別的なものは、それが生きている領域としての全体的なものなくしては考えられないようなものである。従って、どちらも他方より先だということはない。なぜなら、いずれも、交互に条件付けあっているのであって、即ち的には一つの調和した生だからである。それだから、古代全体の精神は、私たちがそれをその個別的な啓示において、古代の著作家の著作において把握しないなら、本当に認識されることは出来ない。逆に、ある著作家の精神は、古代全体の精神がなかったなら、捉えられることが出来ないのである。

さてしかし、私たちが古代全体の精神を、ただ著作家の著作における精神の啓示を通してのみ認識することができる、といつても、またしてもこれらの啓示も、可能である場合には、普遍的な精神全体の認識さえをも前提するのなら、その場合、私たちは、常に、ある時代を他の時代のあとで把握するのであって、個別的なものを認識するのと同時に全体を把握するのではなく、個別的なものの認識は、全体の認識を前提する、ということになるのだろうか？ 私は、a、b、cなどを、A によってのみ◆117◆認識することができるが、この A そのものは、またしても、a、b、c によって認識することができるという循環 (Zirkel) は、A と a、b、c との双方が、相互に制約しあい、前提しあっている反対命題 (Gegensaetze) として考えられるものの、それらの統一が承認されない場合には、解決できない。そうなると、A は、a、b、c などから初めて現出したり、それらによって形成されたりするのではなく、むしろ、それら自身に先行していく、それらすべてを同じ仕方で貫徹していく、従って a、b、c などは、一つの A の個体的な叙述以外の何ものでもない、ということになる。A において、根源的な

仕方で、既に A と a、b、c が含まれている。これらの分枝そのものは、一つの A の個別的な展開 (Entfaltung) であって、それゆえ、それぞれのうちに、特殊な仕方で、既に A が含まれている。そして私は、それらの統一を見出すためには、個別性の無限な系列全体を初めて用いる必要はないのである。

こうやってこそ、私が、全体によって個別を認識し、逆に個別的なものによって全体を認識することが可能になる。なぜなら、双方とも、それぞれの個別性において同時に与えられているからである。aとともに、それは A の啓示でしかないがゆえに、同時に、A が措定されている。従って、個別的なもので持つて同時に全体が措定されているのである。私がますます個別的なものの把握に進んでゆくなら行くほどに、a、b、c などの線が走り、ますます私には、精神がより明らかに生き生きとてくる。私には既に、系列の第一項によって生起していた全体の理念は、ますます展開するのである。精神は、けっして、個別的なものから合成されたものなどではなく、むしろ、根源的で単一な、分かたれることのない本質なのである。それぞれの個別性においては、精神は、本来、即ち的にそうであるように、単一であって、全体的であって、分かたれていない。すなわち、個別的なものはどれも、精神とか理念とかいうものを産出するのではなく、合成によって作り出されたりするものではなく、むしろ、精神を刺激して、理念を覚醒するのである。

76

古代の著作家はみんな、とりわけその著作が精神の自由な所産であるような人たちは、それによって古代の一つの精神を叙述してはいる。しかしながら、それぞれは、その人の時代によって、その人の個体性によって、その人の教養や外的な生活の境遇によって措定されているその人の仕方に従って叙述するのである。古代のそれぞれの特殊な作家や著作家によって私たちには、古代全体の理念や精神が開示される。しかしながら、私たちが完全に著作家を理解するのは、ただ、その著作家のうちに啓示される古代全体の精神を、著作家個人の精神との統一において捉える時だけである。

◆118◆著作家個人の精神を認識するためには、そのうちで著作家が生きているその時代の特殊な精神への洞察が必要である。著作家その人個人の精神への洞察、その人の教養形成へと影響を与えた教養形成や外的な生活の境遇についての知識が必要なのである。

たとえば、ピンダロスは、素材や形式そして精神において、一人の純粹に古代詩人である。彼の詩情 (Poesie) は、私たちに、それゆえこの三重の観点において、古代全体の精神を啓示する。彼が詠う戦場、彼の叙述する柔軟でかつ堅固な純粹な形式、愛国心や戦功そして英雄的な徳として妥当する彼の賛歌の精神、そうしたものは、私たちのうちに本当に古典的な世界の明澄な像を呼び起こす。そこには、人間は、ただ高貴な志操や名誉欲を己のうちに涵養するのみならず、むしろ、優れて祖国のための偉大な業績を讃えたり、自らの神々を讃えたりもするのである。なぜなら、戦闘での犠牲は、ただ勝利者や彼の祖国の勲章であるだけでなく、むしろ、戦闘がそのための名誉をかけて祝われた神の神聖化でもあったからである。このことは、ピンダロスの詩情が古代全体の精神の上に立つという普遍的な関連を示している。しかし、対的には、その詩情は、独自の仕方でこの精神を明らかにしている。なぜなら、ただ、古代の

精神だけがそれらの詩情から語りだしているのではなく、むしろ、その詩人の個人的な精神もまた語りだしているからである。それゆえ、次のような問い合わせが成立する。どの時代にピンダロスは生きたのか？ その天分に従ってみると彼は何であったか？ どのようにして彼は自らを形成したのか、どのような状況で彼は生きたのか？ と。私たちがピンダロスの詩情の精神と性格について、本当の生き生きとした像を構想しようとするなら、これらの問い合わせのすべてに、できるだけ完全に答えることが必要である。このことが、古代の著作家を理解（verstehen）するということなのである。

77

了解（Verständnis）は展開する、そして解釈（darlegen）は説明（erklären）を意味する。説明はつまり、了解を前提として、了解に基づいている。なぜなら、本当に捉えられ、限定されたもの、すなわち、理解されたものは、そうしたものとして他のものに伝えられ、明らかにされ得るのである。

理解（Verstehen）は、自らのうちに二つの要素を捉えている。すなわち、個別的なものを捉えることと、特殊なものを一つの直観や感覚もしくは理念の全体へと総括することである。その境地とか徵標へと分析（Zerlegen）することや分析されたものを直観もしくは概念の統一へと結合することである。従って、◆119◆説明も、特殊なものもしくは個別的なものの展開に、そして個別的なものを統一へと総括することに基づいている。理解や説明は、それによれば、認識すること（Erkennen）であり、概念的に把握すること（Begreifen）である。

78

ここで、上で注目された循環（Zirkel）が登場する。つまり、個別的なものは、全体を通してのみ理解され得るし、逆に全体は個別的なものを通してのみ理解され得る、直観もしくは概念は個別的なものの認識に先行するとともに、個別的なものの認識を通して初めて、直観や概念が形成されるように思われる。上述のように、ここでもこの循環が解決されているのは、ひとえに、特殊なものと普遍的なものとの根源的な統一、個別的なものと全体的なものとの根源的な統一、そうしたものが双方の本当の生として承認されることによってのみである。それからそれぞれの個別的な境地において、既に、全体の精神が、いや、それ以上に個別的なものの展開（Entwicklung）が進捗して、ますます全体の理念が明晰により生き生きとするのである。ここでも、精神が自らを個別的なものを結びつけることによって産出されるのではなく、むしろ、精神は根源的に既に個別的なもの内で息づいていて、それによってまさしく個別的なものは全体の精神の啓示なのである。

79

こうして、著作全体を説明するに際して、あるいは、個々の部分を説明するにあたって、全体の理念が産出されるのは、すべてのその個々の境地（徵標）を組み合わせるからではなく、むしろ、全体の理念は、理念というものを可能にする人にとって、既に、最初の個別性を捉えることで目覚めるとはいうものの、個別的なものにおける説明が進捗すればするほど、常によ

り明晰により生き生きとなってゆく。個別性による全体の理念の最初の把握というのは、予感 (Ahnung) であり、すなわち、精神についての、まだ規定されても展開されてもいい先行認識 (Vorerkenntnis) である。これが直観的で明晰な認識へと到るのは、個別的なものの把握が進展することによる。それから個別的な領野が目を通されるなら、最初の把握で予感されていた理念が、個別性において与えられていた多様なものの明晰で意識的な統一として出現する。了解と説明とは、完成するわけである。

◆120◆

80

こうやって、ある著作の理解と説明とは、既に形象化されていたものの本当の再生産もしくは追形象化 (Nachbilden) となる。なぜなら、すべての教養形成 (Bildung) は、神話的で自らのうちに隠された出発点から始まるからであって、そこから、生命の境地は、教養形成のファクターとして自らを展開するのである。これらのファクターが、本来的に教養形成し、相互に制約しあい、有限な相互浸透において一つの所産へと結婚するものなのである。所産においては、最初の出発点においてまだ展開されないまま休らっているものの、生命のファクターにはそのほう構成を与えていた理念は、充実されて、客観的に叙述されている。すべての教養形成の結び (Ende) は、従って、精神の啓示であり、外的な（根源的な統一から別れ出た境地の）生命と、内的な（精神的な）生命とをひとつの教養形成のうちに調和的にすることである。教養形成の端緒は、統一である。教養形成そのものは、数多性（さまざまな境地の対立）、教養形成の完成、もしくは形象化された統一 (Einheit) と数多性 (Vielheit) との相互浸透、すなわち、全体 (Allheit) なのである。

81

ある著作の全体だけでなく、特殊な部分、いや個別的な箇所さえも、ただ、次のように理解され、説明されてよい。すなわち、人は、最初の特殊性でもって、精神や全体の理念を予感しながら捉えるのだと。それから、個別的な分枝や個別的な境地を解釈して、著作の個体としての本質への洞察に達することができる。すべての個別性を認識したあとで、全体は統一へと総括される。その統一というのは、境地の認識のあとで、明晰で自覚的かつ、すべてのその特殊性において生き生きとしている統一なのである。たとえば、ホラティウスの頌詩においては、説明は最初の点から出発している。そこから詩人の所産が始まったのである。そこにおいては同時に、全体の理念がほのめかされている。そうやって確実なのは、詩人の所産そのものの出発点が、全体の活性化された理念に起因している、ということである。全体の理念は、出発点においてその最初の方向を感じ取った後に、詩のあらゆる要素を通して展開される。そして説明は、こうした個々の契機を、それぞれの契機を、その個人的な生命において捉えなくてはならない。そこまできて、自己展開している境地の円環 (Kreis) は満たされる。個別性の全体は、産出が始まる理念へと◆121◆還帰する、個別性において展開された多様な生は、最初の叙述された産出の契機がほのめかしている根源的な統一と、再び、一つになり、初めには無規定的だった統一は、直観的で生き生きとした調和 (Harmonie) になるわけである。

個々の箇所のそれぞれは、一つの直観もしくは理念から出発する。この理念を叙述したり形成したりすることは、その生の数多性であり、その叙述や形成を完成させることは、そこから多様な生が展開されることになった統一の調和であり、これは、数多性との、実際の生との統一なのである。

どんな箇所も、自らのうちで完全に形成されているなら、証明や実例として役立つであろう。

82

個別的なものは、全体の理念、すなわち精神を前提し、その精神は、個別性の全系列を通して直観的な生へと形成され、結局は自己自身のうちに還帰（zurückkehren）する。自分の根源的な本質へと精神が還流することでもって説明の円環は閉じられる（schließen）。従って個別的なものはどれも、精神を暗示する。というのも、こうした個別的なものは精神から流れ出し、精神でもって満たされているからである。それゆえ、どんな特殊性もその独自の生を持っている。なぜなら、特殊性は精神を個的な仕方で啓示しているからである。特殊性は、それだけでその単に外的で経験的な生の内で捉えられるなら、文字（Buchstabe）であり、その内的な本質において、その意義において、特殊性のうちで個的な仕方で表現されている全体の精神との関連で捉えられるなら、意味（Sinn）であり、文字や意味をその調和的な統一において完全に捉えるなら、精神である。文字は、身体もしくは精神の皮膜であり、これらを通して、眼に見えない精神が外的で眼に見える生へと移行する。意味は、精神を告知し、説明する。精神そのものは本当の生である。

説明されるべきどんな箇所にあっても、まず最初に問われなくてはならないことは、文字は何を語っているか、ということである。次に、どのように文字は語っているか、言い表されたことは、どんな意味をもっているのか、どのような意義にそれはあるのか、ということである。三番目には、全体の理念もしくは精神は、そこから文字が流れ出し、そこへと文字が意味を経て戻ろうとしているところの統一としては、どのようなものか、ということである。文字は、意味がなかったなら死んでしまい、理解できない。意味は精神を欠いたら、なるほど、それだけでも「abylhylt`hindici-duelles」を理解できるというもの、もしくは精神を欠いたら根拠も、目的も持っていない原子論的なものである。◆122◆なぜなら、精神によってようやく私たちは、それぞれのものごとのなぜ、どこから、どこへ、ということを認識するからである。

文字、意味、そして精神は、従って説明の三つの要素である。文字の解釈学（Hermeneutik）は個別的なものの言葉や事柄を明らかにする。意味の解釈学は、その意義を与えられた箇所の文脈において明らかにする。精神の解釈学は、全体の理念と個別的な箇所がより高次のレベルで関連していることを明らかにする。その全体の理念においては個別的なものは全体の統一へと自らを解消するのである。

83

言葉を明らかにしたり事柄を明らかにしたりすることは、言語や古代についての知見を前提とする。古代の文法的で歴史記述的な知識を前提するわけである。言語は、それが形成されさまざまな時代に応じて、さまざまな形式や語り口に応じて認識されていなければならない。な

ぜなら、それぞれの著作家は、自分の時代の言語で、自分の国民の語り口で書くからである。ホメロスの語ることが、後の叙事詩詩人や抒情詩人、劇作家などの語ることから異なっているのは、その創造的精神 (Genius) にしたがって、ではなく、その外的で形式的な教養に従つてなのである。とくに、個別的な箇所のいずれにおいても、どんな言葉も、意味が通るといわれる場合に理解されるに違いない。通常用いられない異国的な意味において用いられているような、もっと理解できない言葉は、その意味が無媒介的に明らかではない場合、語源に従つて、類比に従つて、そして、さまざまな著作家にあって、異なった時代で異なった用法に鑑み、探求されなくてはならない。そうしてやっと、その箇所の意味と全体の精神（創造的精神 (Genius) や傾向）に対応している意味を取り出すことができるのである。事柄を説明するには一般的には古代の知識が前提とされるし、特に、当面の著作家を取り扱っている対象についての知識が前提とされる。しかも私たちは、説明されるべき著作家が叙述の対象に選んだ藝術 (Kunst) や学問 (Wissenschaft) などが、当時、教養形成のどのような段階にあったのかを探究しておかなくてはならない。藝術や学問についてどのような観点を、一般的に古代は、とりわけ所与の著作家は抱いていたのか、ということも探究しておかなくてはならない。そうすることで、私たちは、その後の調琢や認識の仕事であったものを、より以前の著作家に転用したり、あるいは逆に、より以前の著作家に、もっと古い表象や観点を裏打ちしたり、まだ展開されていない表象や観点を裏打ちしたり、しないようになるのである。

◆123◆

84

意味の説明は、古代一般の創造的精神 (Genius) や傾向、さらには説明の対象である個々の著作家の創造的精神や傾向への洞察に基づいている。なぜなら、古代の精神を予想したり、認識しておくことがなかったなら、個々の箇所の意味を本当に捉えることさえ不可能だからである。現代の、情感的なあるいは論理的な精神は、古代の生や精神を純粹に直觀するところへと高まらなかつたなら、ただギリシア人やローマ人の著作の全体のみならず、個々の箇所をも誤って捉えて解釈してしまう危険に容易に陥る。

著作や個々の箇所の意味は、とりわけ、その著者の精神や傾向から出現する。ただこれらを把握し、熟知している人だけが、それぞれの箇所を、その著者の精神において理解し、その本当の意味を明らかにすることができるのである。

たとえば、プラトンのある箇所が、意味と言葉に照らしてほとんど類似しているアリストテレスの箇所とは異なった意味を持っていることはしばしばである。なぜなら、プラトンにあつては、生き生きとした直觀や自由な生が、アリストテレスにあつてはしばしば単に論理的な概念や悟性の反省たるものだからである。ところが私たちがこの箇所をそれだけで考察するなら、それぞれの個別的な箇所やそれぞれの著作の意味は、それと密接に結び付けられた別の意味との、そして全体との連関に基づくことになる。こうして一にして同一の著作だけでなく、個々の類似した箇所も、異なった連関においては、異なった意味を持つことになる。しかし、個別的なものの了解が依存しているところの全体の意味を捉えるためには、予め、どのような精神において、どのような意図において、どんな時代に、公共的なそして個人的な生のどのよ

うな境遇にあって、当面の著作が著作家によって執筆されたのか、ということを探究しておかなくてはならない。文献の、個人的な教養形成の、著作家の生や著作の、そうしたものの歴史は、それぞれの個別的な著作を了解するためには必要なのである。

さらに、単一の意味と寓意的な意味とは区別されなくてはならない。疑わしい箇所にあっては、一般に、古代の精神ととりわけある著作家の守護靈や傾向そして性格に最も対応する意味こそが、きわめて正しい意味なのである。

◆124◆

85

ある著作の、あるいは個々の箇所の精神を説明すること (Erklärung) は、著者の念頭にあった、さもなくば無意識のうちにも著者を導いていた理念を解説すること (Darlegung) である。理念はつまり、より高次の生き生きとした統一であって、そこからすべての生が展開され、そこへとすべての生が精神的に理想化されるべく復帰することへと努める。理念の境地は、数多性、直観的に展開された生そして数多性もしくは生という形式、すなわち直観と概念という形式としての統一である。双方とも一致することにおいて自己貫徹しながら理念を生み出す。さて、多くの著作家にあっては、理念は登場していなくて、むしろ単にその境地が直観されたり把握されたりしているだけである。直観されているのはつまり、経験的一歴史記述的な著作家にあってであり、単なる概念であるのは、論理的一哲学的な著作家である。ただ、本当に芸術的もしくは哲学的な著作家においてのみ、すべては理念から形象化されていて、理念へと復帰せんとするのであって、その結果、著作の全体だけでなく、個々の箇所もその生を理念において持つことになるのである。

直観と概念との根源的な統一 (精神) としての理念は、直観と概念の上にある。すなわち、有限性を超えて高められるのである。なぜなら、数多性 (現実の生) であれ、それとも統一 (生の形式と概念) であれ、どちらかの有限なものは、直観と概念とによって初めて措定されるのであるが、しかし、これらの直観や概念は、理念から、(対立において自らを展開する) 時間的なものの内へと生み出されるからである。それゆえ、理念によってすべてのものは根源的なものへと、無限なものへと関連付けられ、理念において、有限なものは、精神的な理想化として解消されるのである。おなじように、理念がそこから時間的にして有限なものへと超えてゆくところの、より高次の世界と理念とを結びつけるものこそ、事物の精神でもあって、地上的なものの桎梏を解消して自由な生命へと有限なものを理想化するのである。

86

経験的な著作家や論理的な著作家にあっては、精神の説明は、さしあたり、直観の展開もしくは概念の展開でしかない。そこから、説明は出発する。どんな直観もどんな概念も、理念を暗示する。なぜなら、双方とも理念が分かたれて引き裂かれた境地だからである。たとえば、人間の生の直観は、歴史家ヘロドトスがその著作の尖端に、◆125◆自分の歴史を物語る (Erzählung) にあたって絶えず念頭に浮かんだ世界観 (Weltbetrachtung) として掲げたものであったが、こうした生の直観は、もし、高慢を罰するネメシスによって宗教的 (religiös)

な観点へ高められるなら、単なる直観として捉えられたり、より高次の精神的な意義を欠いていたりする。どこからこうした直観は由来するのか、私たちは問うて正しい。なぜなら、すべての有限なものは、そうしたものとして、より高次の根拠を前提とするからである。——それを考察することが歴史家には唯一慣れているところの、事物そのものの生に基づいて、である。——さてしかし、どこから有限な事物のこうした法則、すなわち、有限な事物は有限な事物である限り、その制約された分 (Mass) を持っていて、それゆえ自己自身を有限なものとして廃棄 (aufheben) し、無化 (vernichten) するという、有限な事物の法則は、有限な事物がその本性上みずからに備えている分を超えてようとする場合には、どこから由来するのか。ただ、有限なものそのものの理念だけが、こうした法則を私に説明し、同時に、ヘロドトスが出発したあの直観を説明するのである。

別の歴史家は、自らの歴史を、たとえば国民の自立の概念、法体制の概念でもって基礎付けている。それらの実現のあと、人類は歴史において努力することになったし、言い換えれば、実践者 (Pragmatiker) として人類は、個々の対象についての歴史を物語ること (Geschichterzählung) を通して、歴史をすべての事柄にとって最も公益に役立つものだと見るように、啓発しようとしている。これらの概念はどこから由来しているのか？ それらは何なのか？ それらはただ、歴史の理念の細分化された要素でしかない。歴史の理念 (Idee der Geschichte) は、どんな理念もそうであるように、自己内で完結していて自立的である。ところが、理念における調和的な統一から出現した要素は、直観であれ概念であれ、いかなる自立的な生を持っていない。なぜなら、それらの要素を制約したり基礎付けたりするものは、理念だからである。従って、どんな直観であれ、どんな概念であれ、そうしたものは、有限で制約されている。つまり、もっと高次の根拠を前提しているのである。論理的な哲学者は、完全に全く、概念において生きている。それゆえ、同じように、理念に到る。なぜなら、どんな概念もただ理念においてのみ基礎付けられているからである。

87

精神を説明することによって私たちは、文字も、文字の意味 (Sinn des Buchstaben) をも超えて、根源的な生へと高まる。この生から、文字も文字の意味も、流れ出て、著作家にとって、そうしたものとして光り出しあるし、著作家が自らをより高次の生の明晰さへと高めたならば、直観もしくは概念を身にまとう。

しかし、精神を説明することは、二重である。すなわち、内的な説明と外的な説明、主体的な説明と客観的な説明である。精神を内的にもしくは主体的に説明することは◆126◆、与えられた領域の内部で支えられる。なぜなら、その説明は、著作家がそこから出発している理念を調査するからである。そうした理念から、著作の傾向や性格が展開され、著作の個々の部分における理念そのものが追構成 (nachkonstruieren) される。そうやって、説明が明らかにするのは、どのような根拠性から全体が流れ出て、どのようにして統一が数多性へと展開して、全体の調和によって、数多性が一つの生との統一でもってまたも貫徹されるようになるのか、ということである。したがって、どのような結合において、一つの著作の個々の部分が相互に繋がっているのか、どのようにして、それぞれの部分が独立的に形成されているのか、そして

どのようにしてそれぞれの部分が全体の統一へと帰入するのか（全体とのどのような脈絡において、その部分は存立しているのか）ということである。こうやって、個々の箇所の精神を説明することは、その事柄や言葉の理解そしてその意味を、著作家の念頭にある理念へ関連づけること、彼の観点、把握、そして叙述の精神へ関連付けること、である。それゆえ、さまざまな言葉の理解やさまざまな意味さえも与える疑わしい箇所は、一つの著作の精神（その理念と傾向）を明晰に認識することによってのみ、正しく捉えられ、解釈されるのである。

88

精神を外的にあるいは客観的に説明することは、ある著作の中で叙述された理念の所与の領域を超える。というのも、こうした説明は、一つには、それに類似した別の理念と結びつくことを、そして、すべてがそこから流れ出てくる根本理念との関係を表すからであり、また一つには、そのより高次の立場から、ある著作の中で講述された精神を価値あるものとして評価するのは、その内容とかその傾向とかを顧慮したことであるとともに、叙述の形式との絡みでもあるからである。

そこでたとえば、プラトンの対話篇の精神が正しく捉えられ、かつ叙述されるのは、私たちがそれぞれの個々の対話の理念をそれに類似した別の対話の理念と関連付け、それゆえ類似した対話をその精神に従って相互に比較して、最後にそれらをプラトンの著作や哲学の根本理念に還元することによるのであって、そうしてこそ個々の対話とプラトンの根本理念との関係を規定することができるのである。同じ著作のなかで、理念を、それに類似した別の理念と関連付けることは、わたしには、理念が叙述されている個人的な使命・規定を説明するように思われる。なぜなら、一つの理念は、あらゆる対話を通じて、プラトンの対話の魂として流れている。が、しかし、それぞれの個々の著作においては、それらは◆127◆また別の形で叙述されていて、別の観点から考察されているからである。この特殊性もまた別の特殊性を前提する。なぜなら、プラトンがある対話篇で、ある理念を単に実践的に取り扱って叙述するなら、このことは、別の対話篇における理論的な、もしくは弁証法的（dialektisch）な取り扱いを指示しているからである。そこで、この二つの対話篇は、きわめて密接な相互作用においてあることになる。しかし、双方とも、またしても別の対話篇に通じていて、そこにおいては同じ理念が、弁証法的（dialektisch）な観点と実践的な観点とに分かれてあるのではなく、それらの根源的な生において叙述されているなどである。個々の対話の理念を、すべての理念の一つの中心点に関連付けることも、また、その対話と密接に結びついている対話の理念を、すべての理念の一つの中心点に関連付けることも、最高の原理を開示する、つまり、個々の対話において叙述されていた理念がその究極の基礎付けを持つのみならず、その真の生命を持つことになるような、こうした最高の原理を開示するのである。

89

ある著作の、たとえばプラトンの対話篇の精神を評価し、価値付けることは、プラトンの守護靈（Genius）だけでなく、古代の、とりわけ哲学的なゲニウスや芸術家のゲニウスを、可能な限り完全かつ本当に認識することを前提とする。なぜなら、私は、プラトン哲学や芸術の

ゲニウスを正当に捉えて可能な限り完全に認識してこそ初めて、プラトンのゲニウスとの関連において、所与のプラトンの著作は、哲学や芸術のどの程度の高みにあるのか、ということを評価できるからである。しかしながら、古典的世界の哲学的な精神や芸術家的な精神を認識してこそ、プラトンの個々の著作だけでなく、その全仕事を古代の精神に従って、価値評価することができるのであって、その仕事が古代の似た仕事に対して、芸術や哲学を顧慮しつつどのような関係にあるのかを規定することができる。ある著作家のゲニウスに従った評価の仕方も、古代全体の精神に従った評価の仕方も、内容、すなわち講述されている理念に関連するか、それとも形式、すなわち理念の講述に関連するかのどちらかである。

90

著作家のゲニウスに従いながら、内容と形式を評価したところで、相対的でしかない。なぜなら、ある著作家のゲニウスに従うなら、◆128◆ある著作は、別の著作家のゲニウスに従うなら極めて不完全なものであるにしても、最も完全だからである。たとえば、一般的なソクラテス主義者の精神に従って評価されるなら、プラトンに帰責される小さな対話篇の多くは、その内容からしても、理念からしても、人倫的な原則からしても、生の美しい観点からしても、また、その形式からしても、生き生きとしたドラマティックでしばしば物真似的な叙述からしても、講述の温かみ、対話の自然さや直截さからしても、極めて優れている。ところが、プラトンのゲニウスに従って評価されるなら、それらの対話篇は、イデアにおける高い生を持ってもいなければ、無限なものへの精神的な努力 (das geistige Streben nach dem Unendlichen) もなければ、叙述の天才的な力もなければ、無制約なファンタジーもない以上、おそらく、プラトンの著作の末席に貶められるに違いない。

91

ある著作家のゲニウスを、国民や時代のゲニウス (Genius des Volkes und des Zeitalters) に従って評価することは、単に国民的 (national) でしかない。なぜなら、イオニアの詩人とか思想家の著作は、イタリアとかアッティカの著作家の仕事とは別なように評価されなくてはならないからである。どんなイオニアの著作家が卓越していようと、イタリアやアッティカの著作家にあっては、全く、いやほど重要性を持たないことになろうし、逆のこともある。イオニアの著作家は、彼が、自分にとって国民的であるリアリズム (Realismus) を自由に自らに生み出した精神の生によって出現させ、直観 (Anschaung) を少なくとも概念 (Begriff) に高めた時に、その領域において既に最高の段階に達していたのである。逆に、イタリアの、ピュタゴラス学派の教養ある著作家が、その觀念的な領域で、またしても最高の段階に達し得ていたのは、彼が、理念を直観的な生へと形象化することができ、従って概念 (Begriff) を直観 (Anschaung) とまたしても結びつけるからなのである。従って、イオニアの著作家においては、私たちは、觀念的な教養形成を、イタリアの著作家においては、実在的な教養形成を、アッティカの著作家においては、実在的な教養と觀念的な教養との統一、すなわち、イデアの無媒介的に叙述された (ドラマティックで対話的な) 生に感嘆するのである。

そこで、ホメロスは、イオニアの叙事詩人として、極めて完全な詩人であり、ピンダロスは

ドーリス的な抒情詩人として最も完全な詩人であったが、しかし、誰も、即自的に創なのではない。というのは、誰にあっても、ただ、完全な教養形成の本質的な境地だけが支配しているからである。ホメロスは、イオニアの詩人として、直観できる客観的な叙述に即しては、ピンドラコスを凌いでいるし、同じように、ピンドラコスは、逆にホメロスを、精神と感情の内面的で深い生に関しては、◆129◆上を行っているのである。さらに私たちは、ギリシアの国民を全体として、他の国民と比較するにしても、こうした価値付けもまた、単に国民的なものでしかない。たとえば、ホラティウスは、ローマの叙情詩人として、最も完全な詩人であるが、即自的にそうなのではない。なぜなら、ギリシアの抒情詩人の系列にあっては、彼はおそらく、三番目のランクになるだろうからである。

92

ある著作を、単に相対的かつ国民的に評価付けることよりも、なおより高次の評価付けというものが存在する。この評価付けは、即自的に考察されるなら、最高の評価付けである。というものそれは、特殊な（制約された）立場から出発しているのではなく、むしろ、無制約的なものだからである。なぜなら、こうした評価付けにおいては、もはや個性（Individualität）とか国民性（Nationalität）とかが問題なのではなく、むしろ、真なるもの、美的なもの、そして善なるもの自体が問題とされるからである。真なるもの自体は、哲学的な著作、学問的な著作の立場であって、美的なもの自体は、芸術家的な著作の評価の原理であって、善なるもの自体は、自らのうちに双方向を捉えている、すべての生の精神である。

私たちがたとえば、プラトンの著作を相対的につつ個人的に評価しようとするなら、著作の精神を、プラトンのゲニウスに関連付けるだろうし、プラトンの著作を国民的に価値付けようとするなら、私たちの評価の尺度は、ギリシア古典古代の精神である。しかし、私たちは、プラトンの著作を無条件に価値付けようとするならば、単に相対的で国民的な立場以上に、最高の無制約な立場へと高まらなくてはならない。そうしてこそ私たちは、プラトンによって講述された理念は真理そのものとどのような調和においてあるのか、とか、それは、真なるものの無制約的な理念からどの程度近いのかそれとも離れているのか、ということを問うのである。それから次に、プラトンの対話篇は、どの程度芸術作品なのかを問うことになる。それは美それ自体の理念をどのように講述しているのか？ 美は対話篇において、純粹につつ濁りなく現われているのか、それとも、美は、何か（素材や目的、手法など）によって、制約されているのか？ 三番目に、どのようなものが、プラトンの著作の魂であり、心情であるのか？ プラトンの著作において説明されている内的な生命、善、こうしたものは、その徳を、非の打ち所なく神聖なものへとたかめているだろうか、それとも、その時代・その国民の教養形成などの痕跡（die Spuren ihres Zeitalters, ihrer Nationalbildung）を余りに多く担っているだろうか？ を問うことになる——なぜならプラトンは、思想家であると同時に芸術家であり、かつ讀えられた精神の持ち主である数少ない著作家の一人だからである。こうした人にあっては、無制約の価値付けは三重になる。それに対して、多くの単なる思想家とか芸術家もいれば、機知に富んだ著作家たちもいる。

◆130◆

そうした無制約な価値付けの一つは、著作家の精神を完全に理解したり、完全に説明したりするためには必ず必要であるが、しかし、そうしたことができるるのは、真なるものや美、そして善なるもの自体の理念によって、自らを著作家以上に高めることができる人だけであろう。そして、哲学だけが、こうした理念の至福の状態に生きている選び抜かれたものであるならば、文法的な解釈(grammatische Interpretation)や歴史記述的な解釈(historische Interpretation)という地上の基礎から、精神的で無制約な解釈(Deutung)や価値付けというエーテル的(ätherisch)な高みへと上昇することが可能になるのもまた、哲学的に教養形成された文献学者(phiosophisch gebildete Philolog)だけであろう。

付 記

訳出にあたり、底本としたのは、Seminar: Philosophische Hermeneutik. Hrsg.v. Hans-Georg Gadamer und Gottfried Boehm (Suhrkamp) である。

芸術終焉論の持つ歴史的な文脈と現代的な意味についての研究

(課題番号 16202001)

平成16年度～平成17年度
科学研究費補助金（基盤研究（A））
研究成果報告書

平成18年3月

研究代表者 栗 原 隆

(新潟大学人文社会・教育科学系教授)