

# シュライエルマツハーの美学と解釈学の接点としての文体論

— M・フランクの論稿による示唆 —

岡 林 洋

本稿の目的は、やはりこの研究紀要誌の紙面を中心に発表されてきた筆者の幾篇かの論稿<sup>(1)</sup>で意図されていた一連の問題群に、より明確な連関を見出すことである。そのために、ここで一篇の論文の存在が果たすことになるであろう役割について少し述べておきたい。現在、シュライエルマツハーの解釈学（および美学）をとりわけその現代的意義を含めて研究しようとする者にとつて、マンフレート・フランクの学説と対峙することはもはや避けて通れないこととは明らかである。フランクには、彼を現代の代表的シュライエルマツハー研究者たらしめた主要業績『個性的普遍』（一九七七）<sup>(2)</sup>があるが、その他にも、幾篇かの貴重な論稿が存在し、本稿で取り上げられようとしている彼の論文<sup>(3)</sup>もそのようなもののうちのひとつである。筆者は特に今、それに含まれる資料的価値に気づき、緊急にこれを検討し、それをなるべく詳細に紹介することが必要であると考えている。いうまでもなく、筆者が資料的価値を緊急に検討し云々と述べるからには、この資料がある研究の分野、それも間もなく一括した形で発表されようとしている研究分野の中ではたす役割がもうすでにここには前提されていなければならない。この研究の分野とは、筆者が幾篇かの論稿

でもすでにおこなってきたシュライエルマツハーの美学と解釈学の間に、いわば学際的な橋渡しの役目をはたす概念を見出し、両学問領域の相互不可分の関係を明らかにすることをめざす研究の分野である。本稿では、筆者がすでに幾度となくこの構想に関して言及をおこなっており、それとの無用の重複を避ける必要がある。とりあえずつぎのような思考モデルに基づいて記述をはじめてみたい。これまで筆者の発表してきた諸論稿を母体として、その基礎の上に今回新たにフランクの論稿を位置付ける。後者がその母体である前者にいかなる作用をおよぼすかをここでじっくりと吟味してみようというのである。そしてその際、たとえばこの問題を、ある「分数」を構成する分母、分子の關係に置き換えて考えてみる。このような思考モデルを使い、本稿において新たに資料的価値が見出されようとしているフランクの論文が「分子」の側に、そしてその背景にある研究構想が「分母」の側に位置づけられる。

もちろん、ここでは「分母」(研究構想)の正当性がまず確信されており、これを母体として、その一部分を強調するものとして分子(新資料)に学的価値が与えられている。もちろんこの新資料を価値付ける母体となる筆者個人の研究構想について触れる作業にはやはり多くの紙面が必要である。しかし先にも述べたように、この点に関しては、「分母」の側で文体概念がどう解釈学(および美学)の基本的問題とかかわりをもつのかを問い、できる限り明確な回答をそれに与えるだけにとどめたい。

実はここで「分数」の形で問題をとらえ直してることによって、「分母」(シュライエルマツハーの美学と解釈学)にまつわる一連の問題群)の中でも、ある興味深い現象が起きることになる。それはひとつひとつの問題の単位(その最上位概念が「美学」と「解釈学」)を関連させ、ある総体的問題の連鎖として成り立たせる媒介的な機能をもっていたものが、実はさらにこの機能そのものの中にすでに別の重要な働きを含んでいることを打ち明けることにな

る。思いがけずに、その別の機能が何であるかがここで確認されるのである。しかもこの分母側で起きている新たな事態は、むしろ「分数」のもう一方の部分（つまり「分子」）の側にその原因が求められるような事態である。

本稿がその資料的価値に注目をしている「分子」、「シュライエルマツハーの解釈学的言語理論と予見の問題」内は、十八世紀末から十九世紀前半にかけてのドイツの哲学的思索の限界を厳しく指摘するフランクの言葉で満ちあふれている。ドイツの観念論哲学の伝統においては、おおむね問題は主観・客観関係の中でしか処理されなかった。このような当時の哲学的状況の中で特にきわだった人物としてシュライエルマツハーの名が挙げられている。いうまでもなく当時の観念論哲学の限界状況を越え出た人物として、しかも現代の解釈学的言語学の視点から彼の名が挙げられているのである。このことを先に述べたことと突き合わせて考えてみると、当時の学問的状況において支配的であった主観・客観関係あるいは主観（ないしは自己意識）による構成の問題がシュライエルマツハーの美学および解釈学とどのような関係にあったのか、またどれほど遠く隔たっていたのか、またなにゆえに距離をおくことができたのかも自ずと理解されるように思われる。しかしたとえ我々の関心が、文体概念を美学および解釈学の両者に直接関連づけることであるとしても、その前にまずフランクがおこなっているある別の理論的な枠組みを通じてこの概念を諸学問領域に導くというやり方に耳を傾けてみたいと思う。我々の研究の母体になる領域に投げかけられようとしているこの「分子」にみられる観点は、当然「分母」の中でもこの新しい理論的枠組みがある役割をはたすことになる。フランクによって論文の題名として用いられている学問的地平は「解釈学的言語理論」である。我々が文体概念を理論的にとらえようとする際、最初にその理論的枠組みとして尊重しなければならぬものがこれなのである。

さらにシュライエルマツハーの言語理論は、フランクによれば、まず言語を直接のテーマにしない学問領域におい

てすでははじまっている。それは『弁証法』（および『信仰論』）においてははじまっているという。しかしフランクのこの指摘に従って弁証法の領域にまで足を踏み入れることは、文体概念を追い求める我々としては、あまりにも遠回りをする事になりはしないか。彼の指摘は一見、文体概念と我々の関心領域との距離を狭めるどころか、かえってひろげる結果につながるようにも思われる。しかし我々の意図せぬ領域がこれらの問題のまわりに、あるいはそれらの間に存在していることが、我々の研究の母体にまで思わぬ影響を与えることを見逃してはならない。ここにはシュライエルマツハーによる言語理論的に西洋の観念論のパラダイグマを転換する試みが、弁証法の試みと一致し、そこから美学と解釈学への展開をうながしたことがみてとれる。

弁証法は、主観にはどのようなものであれおよそ統一というものを支配する権限が認められないことを前提にしている。統一が意志の統一（意志するものと意志されるものとの統一）であれ、思考の統一（その有機的機能と知的機能との統一）であれ、主観は完全にこれらの統一をそれ自体だけで支配することはない。まったくそれとは逆に、主観がこの統一にむしろ従属していることを弁証法は前提するのである。そもそも対立項、二重の機能等々に、一致、不一致がどのようにして起こるのか。これを考えることが、もうすでにこの理論が主観概念を哲学的出发点としていないことを証明している。主観はもはや統一を保証するのではなく、むしろ相互に関連したものの、相関的なものが、仮に分離した形になっている。そう考えられるべきである。

この「関係」はフランクによれば同一性の中に分裂が存在し続ける状況である。このような状況が哲学的に問題として認められるためには、学問体系の中にある特殊な機能がなければならない。もちろんこの機能を主観性はたすとは考えられない。この機能は、おそらく単に自己反省だけを蓄積することには向かわずに、かえって自己（意識）

が自由に処理できないシニフィエ（意味するもの）——そこではもはや統一が自明のものではなくなっている——に向かう。そうするとといった相関者が同一のものであることの保証はいかにしておこなわれるのか。さらに互いに相いれない判断を下す人々の間で意見の一致、不一致はどのようにしておこなわれるのか、といった疑問が生まれてくる。

ここでは「普遍妥当性の要求」のおこなえる真理をめざすことはできない。弁証法の課題が真理の構成であるとしても、そこでは真理の「普遍妥当性の要求」が自ら放棄されている。自分の立場の相対性がまず前提され、個別認識をそのあとである種の総体化の方向へ導くことはいかにして可能か。決して完了することのない真理をめざす動きに輪郭を与えるものこそ言語なのである。このような真理を輪郭化する言語には、決して普遍的なあり方は認められない。むしろその際、言語は「独自のあり方」をしているといわれる。フランクは、さらに他者の考えを解釈することにもこの「言語の独自のあり方」が力を貸すと述べている。ここではじめて我々はシュライエルマツハーのこの言語理論が解釈学的方法と出会う場所に立ち至ったのである。

思考の非普遍性あるいは相対性は、必然的に弁証法に解釈学を参照するよう要請する。解釈学は、言語的表明の考察をおこなう際、主としてどの程度そこでは個人的なものが真価を発揮するかという観点からおこなう。解釈学はそれゆえ自ら進んで伝達に向かうことのない言語の個人的な意味を対象とするのである。この種の言語においてその記号と意味との間にある一定の規則を想定することなど不可能であると考えられる。しかし言語の内部にすでに記号が存在していて、それそのものも持っている象徴的な意味によってある種のまとまりと決定性とが確保される場合がある。それが文体の場合なのである。フランクが文体概念に関して導き出す結論はこうである。すなわち「文体には概念が与えられず」(HK, II 5)、それゆえ今風にいえば、いわば「生成文法的」装置に従属するようなものとして文体を

扱う試みは失敗する運命にある。換言すれば文体を規則に導かれたり、あるいは何重にも符号化された言語の扱い方として理解しようというすべての思考モデルは失敗に終わる。それは、文体が特別の言語の質をひねり出したり、あるいは何かある既存の規則に逆らうからではない。シュライエルマツハーはまさに文体が規則を前提すると述べている。むしろそれは単に次のような理由によるのである。すなわち文体は、普遍的な記号をそのときどきの意味に組み込んでしまい、そして他のすべての分析的にパラフレーズされるような組み合わせとは対照的に、前者（普遍的な記号）はこの特異な組み合わせにおいて、後者（そのときどきの意味）の明るみの中に姿を消してしまふからである。

しばしばシュライエルマツハーの芸術に関する理論的考察においては、言語芸術の本質が音楽的側面から説明されてしまい、詩的本質が単なる言語のリズムに解消されてしまふ危険性があつたことは、残念だが認めざるを得ない。このような解釈を回避するためにもフランクの理論は、傾聴に値する。たとえばフランクは芸術における美的な「調和」という言葉を使いながらも、それを「音節と音節との継ぎ目の箇所での異なるものどうしの『破調（音の割れ）』の効果の現れである」と述べている。シュライエルマツハーは、ロマン主義特有のジャンル横断的な芸術の理解をおこなった代表者としてのみならず、現代の（たとえばデリダの）観点を先取りするような言語理論家としてもう一度読みなおされるべきなのである。また文体の特徴を隠喩の表現法に則して解読してゆく試みも失敗することもフランクは付け加えている。

資料紹介、「シュライエルマツハーの解釈学的言語理論と予見の問題」

マンフレート・フランク

「言語理論の歴史にシュライエルマツハーの名前が欠けている」ことを、ヨアヒム・ヴァツハは、「理解」の問題を扱った古典的著作<sup>(4)</sup>の中ですでに奇妙に感じていた。しかしもしこのようなシュライエルマツハーを位置づける試みが、単に過去の歴史の中で貴重な文書を保管しておくだけのために彼に関心を向けることを要求しているならば、おそらく我々はそれほど切実に彼の理論を探究してみようと思ったりはしなかったであろう。

しかし本当のことをいえば、シュライエルマツハーの言語哲学的なテキストがさほど世に知られていないとしても、これは別に、近代の学問が—ここではとりわけ、構造主義と解釈学というお互いに異なった方法論を二者択一するよう引き裂かれた言語学と文芸学とが、彼のテキストが読むに値する刺激的なものであるかどうかにはまったく左右されていない。構造の概念および意味理解の概念の両概念は、シュライエルマツハーによって今日通用しているその特殊な使い方においてこの学問分野の用語法の中におり込まれることになった。もちろん彼の場合、両概念の対立関係が両学問的言説の同一性を崩壊させることには進まなかったのだが。

彼は言語を、もしそれが分離されてしまうならば、それは抽象的に構想されたにすぎないことになる二つの機能の相互作用として考えた。すなわちそれは、生成文法の規則の固定した機構として、ひとつひとつの言語使用をあらかじめ拘束するという意味において構造であるのでも、また、意味の創造がその中で判別されることになる言葉の連鎖

の此岸あるいは彼岸で出会えるかもしれない無制約的な、かつ放浪する意味創造のアンサンブルであるのでもない。ある特定の意味において、あらゆる人間の発話（シュライエルマツハーにとつて、言葉のない思考というものは考えられないのだが、その際言葉そのものが思考するということが言われるまでに至ってはいない）どちらかの場合であるのではなく、つねにどちらでもあり、このことがどのように考えられるかを、彼の言語理論は説明しようとしている。

一

彼の言語理論を再構成するために、我々はつぎのようなテキスト——つまりかならずしも直接的に言語学的諸問題をテーマにしていないが（そしてそれゆえに彼の解釈学のほとんどすべての研究報告の中で隠蔽されてきた）、しかしその中で言語の問題がその毒を拡散しはじめる発生場所をまず最初に視野に入れるようなテキスト——に立ち戻らなければならぬ。このような基礎的テキストと考えられるものが『弁証法』と『信仰論』なのである。これらは、どのようなモティーフがシュライエルマツハーの心を動かして、西洋の観念論の主観・客観のパラダイグマを言語理論的に転換する気にさせたのかを問うために満足のゆく情報を与えている。というのはそれらには、シュライエルマツハーの主観構成問題のための中心的見解が含まれているからである。

示されることは以下のことである。つまりその諸機能の不一致と一致を前提とした理論組織は、そもそも「主観」概念を哲学の出発点として用いるのに適していないように思われる。すなわち「意志」の概念（それには意志するも



のと意志されるものとの対立項が含まれている)においても、また「思考」そのもの(換言すれば「有機的機能」と「知的機能」の二重性)としても、それ(主観)は、それ自体を完全に支配する「統一」を適切に描写することはできない。むしろそれ(主観)は、この統一に従属している、—しかもまさにそれが、すべての総合の最高のもの(意志と思考のそれ)を欠いている割合に應じて、あるいはむしろ単に「関係」としてのみ、いいかえれば相関しているものが仮に分離したものととして理解されなければならない割合に應じて、この統一に従属している。この分裂がそれにもかかわらず、相関者の同一を保証する同一性の機能枠の内部に、存在しうるためには、学問体系の中にある機能が必要になるのだが、主観性が、自らが見え透いた事実であるということを超えて、再び自らを、この機能が実際の役割を果たすための根拠と認められることはないのである。ところでこの機能は、ある種の統一、換言すればそれを—思考と意志とを自覚的に媒介する領域として—任意に処理しようとしても滑り落ちてしまう統一であるかの印象を与える。すなわち、「直接的自己意識」の認識根拠は、その存在根拠に対して取り戻しのきかない遅れを経験することになる。『信仰論』ではこの両根拠が別々のものであることが次のような言い回しで表明されている。「感情」の絶対的内面性は、なるほど「主観の中でしか成立しない」が、しかし「主観によって引き起こされるのではない」(S. 33) (5)。シュライエルマツハーはこのように考えることによってフィヒテの『知識学』の根本的アポリアを引いて、この著作の直接的自己意識、換言すれば反省以前の自己意識(「感情」)についての定理を引き継ぐ。一般に我々は、単純な自己意識の同一性を前提することがなければ(もしそれが前提されなければ一方の相関者は安定して他方の相関者の中で自らに気づくことができない)、直接的自己を考えることもできない。また我々は、この同一性が、それ自体のためではなく、かえって他者にその同一性を証言するために呼び出されなければならないことも無視できな

い。フィヒテはなるほど、他者を証明する際、自己との同一性を反省以前に知ることによって裏付けることが必要であることを明らかにすることに成功している。それにもかかわらずそこには、彼がこの場合に逃れることの出来なかつた論理的な循環が残り続けている。この循環にはつぎのような本質がある。すなわち「自我」という考え方の明白さ（その「概念」）を、はつきりとした特色をもった少なくとも二つの対立項の差異に結びつけ（これをおこなうためには「すべての我々の認識の反省的法則」が必要である）、さらにこの（差異の）不明瞭性を直接知ること（「直観」）によってその分裂性の裏をかいて効果を失わせようとするのである。

猿まねの反省的知識をいくら蓄積したとしても、所詮それは、優柔不断の岩礁に乗り上げてしまっただけである。つまりもし自己が自らのまん中を裂く「他者」に対して出費を覚悟することが、自己というものの可能になる条件であるならば、自己はすぐそのあとでその差異に関する根拠を否認することもできるであろう。けれども常に自己意識は、反省されたものから反省するものとしての自己へ「移行する」(Dial. O. 288) その瞬間に、「統一の無くなっている」(Dial. O. 290) 裂け目を横切ることになるのだが、それは「超越的根拠」の側からは意味するもの（能記「シニフィエ」）のような印象を自己意識に与えるものとして理解されている。つまり「感情」にはそれ自体への出入口があるのである。というのは、その「超越的な規定性」(Dial. O. 290) が印象に残る場合には、反省にはおり込み済みの「欠陥」を「補う」(Dial. O. 287; vgl. 290 und 295/6) 同一性が指示されていると読み取られるからである。

二

このような理論的前提は、シュライエルマツハーが觀念論の論議特有の多くの論証的戦略を使用する際、彼の行動の妨げになる。とりわけ自己意識という審判機関を引き合いに出すことは、我々の前に超歴史的な視点で現れる「絶対的」真理が所有できることをもはや保証することにはならない。むしろ絶対的真理は、自己意識の手には—それが関係に（そしてそれゆえ時間に）縛られており、さらに「普遍的な有限性の意識」(Gr. 82)として、換言すれば存在一般という点では「絶対の依存性」の意識として、そして「世界内の存在」(Gr. 42)という点では相対的「依存性」(vgl. Gr. 3-5)の意識として定義される限りにおいては—おえないのである。

主観の危機の反省が解釈学的な結論を導くことになる。すなわち、自由には処理できない自己媒介の事実にあたり「その力の勢いがそがれる」(Gr. 57)ことによって、主観は、そこからはモノローグ的な演繹的な手続きによって、歴史的世界の存在するものについて個人的経験には依存せずに判断がおこなえるような場所としては考察の対象にはならないのである。むしろ知の根拠にある種の超越性が考えられるとすれば、それは主観に対して、その認識の明証性を二人の間での意志の疎通の領域で証明することを強いる。それは弁証法の問題である。シュライエルマツハーはそれを「純粹な思考の領域において技術的な規則にかなった対話を遂行するための諸原則の説明」(Dial. 0.5)と規定している。弁証法の目標は「知」、いいかえれば理論の「不変性および普遍性」の状態を産出すること (Dial. 0.7)である。この目標を考慮するためには、ひとつの言説のパートナーどうしの間で一致が存在していなければなら

ない。なぜなら（たとえその達成が不可能であったとしても）知の理想が「前提」となるのでなければ、一致し合っていた意見がいがみ合いをはじめるとを打ち消すことができないばかりか、また対話を上から制御する「真理」が十分なものではないことからして、そのつど達成されるディスカールの諸々の合意の間主観性を保証するいかなるものも存在しなくなるからである。

これに続く弁証法の前提は、相違する述語の与えられる対象の同一性である。これを前提とすることによってのみ（弁証法的に止揚されるべき）「矛盾」(Dial. 191c) のぶつかり合いが可能になる。ところでこの争いには、もちろん「客観的に」（換言すれば外部の審判機関によって）決断を下すことができない。というのは、ある同じものとして意図された「存在」(Σ) に関して、あるいは、ある一定の存在領域 (Δ) に関して、互いに相いれない判断の一致あるいは不一致について、そう簡単にどちらかを排除することによって決断を下すことはできないからである。ある存在するものを「真に」言語的に表明するために必要な超主観的な基準が欠落していることは、対話のパートナーどうしに、この存在するものに認められたあらゆる述語を、彼らの間にありうるコンセンサスとしてまとめられている言葉の中に一緒に取り入れることを強いる。いいかえれば、このようにして互いに相いれない判断が下される対象物が、個性的な解釈に対して無関心でいられないことをやむなく認めることを強いる。言表がおこなわれる領域は（それについて出される）意見とともに絶えず広がる。自分の立場の相対性を見抜くときには、いわば真理への突破口がすでにひらかれている。すなわち素材的な言明を肯定的に固定することが可能になるためではなく（このような素材的な言明というものがあつたとしても、それは、暫定的なコンセンサスに基づいていることによって、そのうえ、それが存在の可能な意味をすでにあますところなく主張してしまうやいなや、うそに戻ってしまうことによって、ま

さに相対的なものになってしまっただろう)、むしろあらゆる個別認識を総体化の方向に導くけれども、決して完了することのない真理に向けての動きに輪郭が出てくるからである。

ところで存在を説明する際に——この説明によって主観の一群がこの一定の「思考上の共同体」(Dial. O. 10)として定義される——、相対性と普遍性を同時に用いる概念は、言語の構造、換言すれば伝達を可能にする諸範疇の歴史的「経験的」でもあり、「思弁的」でもある装置の構造をもっている (vgl. Dial. O. 381; Hl. 260)。その弁証法的コンセンサスを「ある言語領域」(Dial. O. 13ff.) の文法に書きとどめることのないような、換言すれば、ある曰くのある連関あるいは、それを通じて思考上の共同体がその社会的な総合を成就する記号連関として体系化されないような直接的思考上の共同体も存在しない。「思想」とは——シュライエルマッハーにしたがえば——何といつても「行為」の直接的自己解明に他ならない (vgl. Dial. O. 70)。弁証法が歴史的世界の地域性と間違った情報とに関与するのは、そのそれぞれにつき特定の文法(つまり、そのそれぞれにつき特定の諸々の伝統、いかえれば、発言の慣習の中にあられ、そしてその習得と同時にそれと同じぐらい多くの術策として内面化される歴史のあるいは伝記的に帰納された諸々の自己理解)に、それが依存するためである。この依存性から弁証法は完全には逃れることができない。というのは弁証法によって構成される真理は、間主観的な意見の一致に基づく個別的ならびに歴史的な存在解釈の置かれている状態を、決して越えることができないからである。それゆえ弁証法は「(主観には依存しない客観性という意味における) 普遍妥当性のあらゆる要求」(Dial. O. 16 und 18) をみずから進んで放棄し、そして「言語の独自のあり方」は、その(言語の) 中で社会化される個々人の思想形成を単に設定するだけではなく、「他の人々ひとりひとりの考えを解釈することにも力を貸す」(Dial. O. 15)。思考の還元不可能な非普遍性あるいはその「相対性」(Dial. I. 259) が、弁証法

に「解釈術」あるいは「解釈学」を参照するように指示することになる。後者（解釈学）は、言語的表明を主にとどの程度その言語表現において個性的なものが真価を發揮するかという観点から考察する。弁証法は、逆に、分別を欠くもつとも私的な表明も一部はすべての思考する者に共有する「知の理念」(Dial. I, 260) を先に見ることから結果として生じるのであり、また一部はそれに起こりうる伝達可能性のために、言語によって書かれなければならない、という観点を強調する。すなわち「それから明らかかなことは、両者、解釈学と弁証法が一緒になるほかないということである」(Dial. I, 260)。

### 三

シュライエルマツハーの体系の内部にはある首尾一貫性が存在していなければならない、それが彼の解釈学的言語理論をその内部に展開させる学問的枠組みをあらかじめ与えてくれるのである。すなわち、意味に対して存在が超越していることが—これによって各々の言語的共同体はその意味を開示すると同時に隠蔽するのだが、個性、概念を認めることを我々に強いる。それは、意味論的—統語論的体系から除かれるものか、それともそれに包摂されるものかでは、そう単純に考察されえない—たしかに歴史的万有の一方の果てから他方の果てまで存在する普遍性などというものがあり得ない。もしかりに歴史的全体にこのような普遍性が認められるとすると、歴史全体には経済が、つまりむだのない使い方が、無条件に要求されることになり、その構造はこの歴史的万有の特定の動きにも認められるべき統一をしつかりと保持することができなくなるであろう。それゆえこのような歴史上の時点に個性的な意味開示のかぎ針を

この動きを織りなしている糸に引っかけられることもできないであろう。その点では（シュライエルマツハーにおける）個人的なものは、決して単にある普遍的な記号連関を含蓄するものではなく、むしろ常にそれとは一線を画すものであり、それは記号を使用する際に、その「独自性」を「置換不可能な」性質として主張する。個性とは主観の側からおこなわれる潜在的な異議申し立てなのである。「普通言語」なるものは、すでに以下の理由により存在しえない、つまり「普通言語なるもの自体が外界に向けて」通知されなければならないという面では、すでに個々の言語に支配されており（Dial 0, 374）、非個人的普遍の本質をシュライエルマツハーは単なる科学者のユートピアであることを見抜いているという理由により存在しえないのである。同一性（弁証法／文法の問題）を特徴とする（言語の中でさらに「言語」としてコード化される）理性使用に対して原則的に対置されているものが、独自性、いかえれば置換不可能性（PhE, 97）〔解釈学／修辞学の問題〕を特徴とする認識作用である。後者はそれほど簡単に前者の中で解決されるわけではなく、同じく前者には、まったく限定的におこなわれる「言語使用」（HK, 70）があらかじめ与えられているわけでもない。けれども詩的象徴主義ならびにハイデガーを継承する幾人かの構造主義者が述べているように、言語は自ら語るのだと信じてしまうことは誤りである（言語の自律性についての発言の正体は、意味するもの〔能記〕を事柄の力として実体化しようとする隠喩〔メタファー〕である）。そもそも言語というものは、もし（Ch. S. パー）スによって示されているように）それを解釈する者がその記号の意味を状況に応じて個別化するというのであれば、解釈者にはあらかじめ与えられるものでは決してない。いうまでもないことだが、同様に個性的な意味も、それが置換不可能なものであるがゆえに自ら進んで伝達に向かうことがない。いいかえれば（普遍的な記号体系として言語）（Dial 0, 374）が「思考の共同性のために」伝達されることを気づかかわなければならぬ限り（HK, 801）言語一記号とし

ての存在方式を手に入れることもない。ただし個性的意味がある種の表象、つまり「それを表現するために必要な」言語の内部に記号がすでに存在している「H, C」表象を用いるような場合や、さらにその個性化をおこなう能力が、「文体」に特にそれが特有であるように (vgl. HK, 108)、記号に体系性と象徴的な意味における予想以上の決定性が（たしかに再び規則に導かれていないとしても）確保されている点に限定される場合は別である。

ところでシュライエルマツハーは、あらゆる言語的表明（「発話 Rede」）には二重の格がみられると主張している。

一方では、それは「体系」(Dial. 0, 372 ff.; Phil. 10/12, 305) の立場、あるいは、その言語に参与する者に対して彼らの発話の統語論ならびに意味論（つまり「文法」）を同一的にあらかじめ与えるような「言語の総体的性」の立場に立つことを表明する。すなわち「個々の人間が単に言語のための場としかみられない場合には、その言語はすべての個別者の考えを制約する……」(HK, 81)。しかし他方では、「言語は（はじめて）発話を通じて（生じる）。その限りにおいて、言語は、一、話者の総体的にみられた意味を開示せんとする発意（イニシアティブ）の中にその根源をもち、そしてその限りにおいて、二、どんな個人も「言語において一緒に仕事をすると。というの個人は、その中において、新しいものを産出したり……繰り返しつつ繁殖させるものを保存したりするからである」(HK, 107)。

すぐに分かるように二つの見解の差異は単にある種の機能が優勢であったり、劣勢であったりしていることとしてしか規定されえないのだが、一番目の見解を代表しているものが「文法」(言語使用の集合を形式的に決定するにもかかわらず、単に仮想の体系としてのそれ)であり、二番目の見解を代表しているものが、発話の一般的な技術論としての「修辞学」である。ただしそれは、技術的なだけの発話の技巧として規定されるという意味ではない。



四

このような「二重の関係」〔発話〕はこの緊張の場の中に置かれている（HK, 88）は、一種の弁証法にしたがっているが、まだその法則の内実が透き通って見えるような状態にはなっていない。一方で、ひとつの言語体系においてその本質はコード化されているにもかかわらず、「置換不可能」であるような意味をもっている記号の構造を説明する（したがって体系学の歴史性を理解させる）メカニズムが分かっている。他方で、たとえば個性的思考があるやり方では「言語法則」（HK, 39）の影響から抜け出しているとしても、いかにしてそれがそれにもかかわらず言語で記述されうるのかが示されていない。

思考は一定の（他のものには還元することのできない）言語に頼らざるを得ないという命題に関して、これと対立する古典的な観方によれば、言語記号は内的なるものを単に外面的に再現したものでしかなく、しかも意味するもの（能記）への道にわざわざ回り道をしなくても、いやもしかすると回り道をしない場合にのみ、その内的なものは確実に見つけられるのだという。この意味において合理主義的な普遍文法の理論家たちは、経験的な言語が、その完全性の度合いに多少のちがいはあるにせよ、理念の没時間的秩序の理想的な判断総合（つまり論理学）を、文における言葉の結びつきにおいて反映していることを認めていた。これとよく似ているのだが、カントの範疇および原則機構は、先験的な意味論の企てであると解釈することができる（そのレパートリーは意味するもの（能記）とすり合わされる以前にすでに手もとにあり、いわば二歩目にはじめて、経験の図式の体系を越えて、感性界に適用され

るのである)。このような観方に対してシュライエルマツハーは異議をとなえる（彼はこれとよく似た仕方では、*フィヒテ*に対しても異議をとなえていた）。「明瞭性」、いいかえれば明白であることだけが望まれるような非感性的な考え（vgl. *HI*, II: *PhE*, 165; *SW III/5*, 147）でも、ひとつの言語のもつ対立的な類型の構造におり込まなければならぬ。というのは「概念であるものは何であれ、すべて対立をもっている」（*HK*, 39）からである。「理念」あるいは超感性的な「原則」の意味も、「諸々の重要な統一を限定的に区別する」「体系」（*PhE*, 162）として十分に能力を発揮して認められるしかないだろう。そして（非感性的な）考えと（意味するものの狭い通過路を通じておこなわれる）発話との差異は、有言の記号使用と無言の記号使用との偶然的差異に還元されるのである（*HI*, II/2; *SW III/9*, 126; vgl. 703）。この驚くべき（そしてソシユールによってたぶん深められたであろう）命題の要点は、以下のようなものである。すなわち単に一般的にのみ考えられる限りでは（換言すればただ一般的にのみ明白な意味あるいは「言語価値」〔*HI*, 48, 92, 94; 99/100〕が、互いに連関し合うように結び付けられる限りでは）「言語の全体」（*HI*, II）は差異の体系（vgl. *Dial* O, 380; *HI*, 103）の上に前提されるのであり、この差異の体系によって、はじめからひとつの話し手の共同体の「世界」経験（vgl. *GI*, §4, 2 und *Asth.*, 226）の同一的な図式化が、したがってコミュニケーションが、「社会的事実」（ソシユール）として保証されているのである。

以上述べたことと一脈通じているのが、今から説明すべき第二の問題である。すなわち意味されるもの（所記）による主観の転覆には、その個性の喪失という意味が含まれていないのか。そして本当はそれは実情とはくいちがつているのだが、一面において、思考を、構造を実施に移す機関へ格下げしたりすることなしに、他面において、その言語とのつながりから解き放つたりすることなしに、「言語法則」と「言語使用」の弁証法（文法と修辞の弁証法と類

比的に考えることができる)を流動化させつづける中間項がいったどこに提示されうるのだろうか。

ところでシュライエルマツハーの解釈学の主張する(vgl. HK, 55, 7980)普遍性の要求であるが、それが本質的にねらい定めているものは、つぎのようなことから立証することである。すなわち、予想できるいかなる言語的表明(修辞学のいかなるレベル)も、純粋に文法的な再構成の基盤に立っており、いうまでもなく、その「意味」が放棄できるわけではない、換言すれば「理解」されるのである。すなわち「もしそれが(思考の)精神の事実として理解されないならば、それは言語の修正としてさえ理解されない(「後につぎのように言い足された」というのは後者(精神)には、個人が言語―それ自体も発話によって生まれる―に与えるすべての影響の根拠が存しているからである)」「(HK, 82)。したがって文法の連続的的局面およびそれに結ばれた個々の意味要素の再構成は、なるほど意味を規定することによってはじめて「かの(意味)要素を、手段として用いる」(HK, 154)しかないが、しかしそのことを通じてこの再構成が成就するというわけではない。語の意味を規定することは同時に解釈学的操作の必要性を導き出す。一般には、個別の「意味」が確定的な「言語価値」にその言語的脈絡との敏感さ(換言すれば「直接的に周囲の状況」に効果期待できること[HK, 55])によって、統一を永久に新しくおり込んで行くことも、考えられるかもしれない。しかし「言語」という概念を文法的機能と修辞的機能の間を区別することの中で新たに規定することが是非とも必要である。

シュライエルマツハーは、一方で概念の厳格な同一性(言語価値あるいはパラダイグマとしてのその「概念の」統一)と、他方でそのそれぞれの場合に独自の組み合わせ(コンビネーション)および適用の可変性との間で、発話の統語論的なまとまりをもった(ある言語記号の「意味の統一」[HK, 82]に示される)いわば「ゆとり」のある活動の

ことを、カント的な伝統において「図式」と呼んでいる。(経験的な) 図式は、「感性の規定において」直観から見つけられた「統一」(Kr. V. A 140B 179) である。直観の能力(構想力)の素質の中にあるその根源は、総合的行為の生産を可能にするのだが、主観の側からの新しい構成の主導権のことに目を向けると、それが統一的な組織であるにもかかわらず、この行為のノエマ的側面(意識の客観的側面)を代表する相関者に関しては原理的に未解決のままである。言語の網の目の中で差異化される「言語価値」に統一を見出すことには明らかにこのような性質がみられる。記号の意味に純粹概念の普遍性は認められ得ない。というのは概念の適用が問題になる場合、そのうちのどのひとつも純粹概念の普遍性と完全には合致し得ないであろうからである(我々はその上、普遍的に存在するものについて、一体いかなる変形がその「存在するものの」外延を拡張することができるのかさえも分らない)。ひよつとすると個別、別的な直観というものも同様に問題にはなり得ないのかもしれない(もしそのようなものがあるならばそれを置き換えることなどとうてい不可能であろう)。しかし直観の材料を統一することが考察の対象となる場合がある。それはこのような仕方です、つまりそのノエマの規定は、なるほどある概念をあらかじめ視野に入れておこなわれるけれども、これを最後にその(概念の)後見に従うことのないような仕方です(考慮の対象となるのである。構想力の総合における変化は、たちまちそれと対応する図式の外延に変更をもたらす。シュライエルマツハーが述べているように「一定の限度で移動可能な」直観がある(HK. 92. 47. 57 ff.; Dial O. 31) のであり、そこではヴィトゲンシュタイン的な「その周縁がほんやりとした概念」と定義される——「言語ゲーム」とよく似た事態がみられる。それゆえある言葉の使用が認められるための基準は、言語使用をあらかじめ指定する話者の権限が行使されるときにそれに則ることが必要とされる「規則が直観される」際、示されるのである。しかしそれは、適切な言葉の図式を文脈の変化する意味連関の

フレキシブルな統一の中で生み出すためにおこなわれるのである<sup>(6)</sup>。

すべての述語概念ならびに主語概念の本質は、したがって「普遍的なもの」と特殊なものとの間に浮遊する統一」(Dial. O. 342)、「いいかえれば明白さと変わりやすさとの間に、概念と判断との間に、知的機能と有機的機能との間に、あるいはシュライエルマツハーがどのような対概念の中でこの弁証法的な関係をとらえていようとも、これら二者の間に浮遊する統一である。

## 五

このきわめて鋭い洞察力でもって貫かれ、そしていかなる細部からも目をそらさない言語図式の理論は、シュライエルマツハーが言語構造と言語変化との関係および習慣的な言語使用と隠喩的な言語使用との関係を説明しようとする際に、それを納得の行く形でおこなえるようにする。

ある言語の諸概念が、その(直観から構成され、さらに判断によって認められた)述語を一気に支配下におくのではなく、むしろその意味論的実体の中における有機的機能の側での変化を通じて修正可能なものでありつづけるように(その「言語の」意味統一はそれについて下され、さらに基本的に終結不可能な判断との関係において定義される)、言語体系一般も、不安定な、換言すれば歴史に向けて開かれた「擬似記号学的連関」(ソシユール)としてみなされなければならない。このような世界像は、個人による解釈上の判定に応じて変化するものであり、さらに解釈をふりきり、外部からやってきて極限の機能をはたすような理念の存在仕方には決して到達しない。どんな個別的なコミュニ

ニケーションであろうと、なるほど世界の統一をノエマ的側面（意識の客観的側面）の相関者として前提している。けれどもこの統一は、ある一定の社会がそれによってその実践的な総合を確証することになる総体性としての発話の図式的統一を不活発な形でしか反映していないのである。それゆえ「言語の中によこたわる思考の同一的構造」は、「思考の正さを完全な形で保証しているのではない」（Dial O. 374）。そして「外部の対象についての伝達はすべて、あらゆる人間がおこなう構成は同一のものであるのかどうかを絶えず検証しつづけることなのである」（Dial O. 373）。

言語はしたがって個性的普遍である。それは、普遍的体系でありながら、その話し手の原理的に取り消すことのできる合意に基づいてのみ存立し、そして少なくとも文法上のレパートリーに突破口を見出すことによって意味論的更新がうまくおこなわれる限り、その意味はすべて変わる。ソシュールはこの「類推的な変形」あるいは「パラセミツシユな変形」の現象を、完全にシュライエルマッハーの用いているような意味で記述している。ソシュールは、そうすることによって彼の説の継承者を自認するいわゆる主流派の弟子たちによって掲げられた演繹主義—ラング（言語）とパロール（発言）との関係にそれが適用されると彼らは主張した—に正当な反論をする権利がある。すなわち少なくともラングのような純粹なポテンツによっては確定され得ない不確定な「創造活動」、いやラングにおける絶え間ない日々の創造に現れている話し手の「個性的自由」というものが存在するのであり、これらが、まさにそうしたもとしてラングの側から予告することが可能であるとはとても考えられ得ないであろう。

言語の意味創造的ポテンツは詩的な発話の中でその純粹な姿において立ち現れてくるということに、シュライエルマッハーは気づいている。象徴的な言語の使用がおこなわれる際にみられる隱喩的性格は、おそらく計算された意味論的な、「言語における自由な産出性」を読者が發揮するよう挑発する（Asth. 643）衝撃（vgl. HIL. 105）を与える。

とよつて言葉の慣習化された意味（図式）を内部から徐々に弱らせる。言い回しの通常の（「本来的な」）意味（狭義における「図式」）が帳消しになる（vgl. HK, 91f.）ことよつて、その同じ言い回しの意図の新たな指定（再指定 [Mary B. Hesse]）の申し出（シュライエルマツハーが述べているような「形象」と、そしてそれと同時にあらかじめ指定された事態が新しいビジョンを産みだす可能性が現れる。いやそればかりかシュライエルマツハーによれば、それは言語行為のひとつの解釈学的機能ですらある。「正しい」客観関係は文法的正確さ、および経験の図式によつてそれにおり込まれている事実に含まれているものと符合する）。さしあたりはまだ端的に特異である形象 (Asth. 645) が発言の受容者によつて横取りされることによつて、それは排他的あるいは個人的であることをやめてしまい、仮の普遍的図式として、ないしは言語の全体の中での言語使用規則として他の規則とならんで存在することになる (vgl. Dial J, 259, Ann. 2. Absatz)。

## 六

さてここでシュライエルマツハーの言語理論の根幹をなす論拠、いかえれば明らかにそれが後世に与えた影響が手痛い誤解の騒動を引き起こしてしまふことになる論拠があらわになる。その論拠とは予見 (Divination) の定理である。

それは、根本的に、解釈するものと解釈されるものとの間の時代的隔たりを架橋する歴史的次元の中にそれにふさわしい場所を（ガダマーとたいいていのシュライエルマツハー解釈者がありえないと主張しているように）もつておら

ず、そしてどのような場合にも、感情移入（シュライエルマツハーの著作ではおめにかかれぬ用語）では訳され得ない。「予見」は、「文体」（HK, 108）（私はこの言葉を言語学上の次元だけに限定して用いる）の理論の枠の中に出てくる。シュライエルマツハーは「文体」のもとで「言語の取り扱い」を理解している。この場合彼は、話し手が対象を把握する際に、彼独自の仕方をもどの程度用いるのか、またそれを言語の取り扱いにもどの程度かかわらせることができるのか、という観点から、それを理解しようとしている（HK, 108）。文体上の変更が、話し手のさしあたり伝達不可能な「考え方」を通じて言語の普遍的図式論に挑戦状をたたきつけることになる。もしこのような説明ができるとすれば、ここでは隠喩的な「新たな指定」と本質上何の変わりもない出来事が論じられているのである。詩的「形象」は、普遍的「図式」の上に層をなして重なり、いやそれどころか「端的に個別的なものとして規定」されるのであり、それでもって事実上「言語がその代わりに非合理的になるようなもの」として規定される（Asth., 645, 646, 647）。日常的な言語使用の極端なものにすぎない詩は、言語を媒体としながらも言語によっては本来与えられ得ないものを与えなければならない（Asth., 638）。というのは言語は常にただ普遍的なもののみを与えるからである。言葉の意味を詩的に扱おうとする（すなわち新しい意味を産出しようとする）話し手は、それにもかかわらず言語に彼の個性（まだ体系化されてはおらず、この意味においてむしろ「口に出しては言えない」）を押しつけることになる（Asth., 641）。そしてしかも彼はそれを「彼なりに言葉を相互に織りまぜる仕方でおこなう」（Asth., 638）。文体の―そこにおいて「個性の本質」が否定的にほのめかされ得る（PhE, 168; vgl. 172）―「独自の組み合わせ方」は、統語論上の規則に応じた言葉の組み合わせからは区別されるべきである（vgl. z. B. HK, 113）。普遍的な規則性の適用されたもの―それが語句の性に関するものであるか、社会的なものであるか、それとも文法に関するものであるかにはかかわらず―として



の文章あるいは発言は「文法的解釈の客体」であり (HK, 113)、単に普遍概念としての言語に訴える。換言すればそれは「主語、述語ならびに統語論のために必要なすべての形式」をつくりだすための超越的装置としての言語に訴える (HK, 114)。しかしそれらは、シュライエルマツハーが続けて述べているように、(文体の) 実際的な言語の取り扱いを積極的に説明するいかなる手段でもなく、むしろ、それに矛盾するものはまったく理解され得ない、という単なる理由によって消極的に説明しているにすぎない手段でしかない (HK, 114)。それゆえ統語論、意味論および (それ自体が諸規則を定式化している限り) 語用論は、なるほどそれなくしては言語使用が不可能になる条件を構成するであろうが、しかしこれらの (言語使用のための) 機関のどれをとっても、個性的な組み合わせ—それを通じて発話主体の自由な考えは、その決して決定されず、したがって完全には図式化され得ない「独自性」(HK, 115) の中ではつきりと表明される—の本質的原因と呼ぶことはできない。それは「ア・プリオリに構成され得ない」(HK, 1145)、いやそれどころか、「一般に我々は個性を文法的に概念にまとめることはできない。……文体には概念は与えられ得ないのである」(HK, 115)。それゆえ規則に導かれたり、あるいは何重にも符号化されたりする手続き方法として文体をいわば生成文法的な装置に従属させようとするすべての思考モデルは失敗する運命にある。それは、文体が特別の言語の質をひねりだすことになるか、あるいは何かある既存の規則に逆らうからではない (シュライエルマツハーはまさに文体が規則を前提すると述べている)。むしろそれは単に次のような理由によるのである。すなわち文体は、普遍的な記号をそのときどきの意味に組み込み、そしてその意味の明るみにおいて、他のすべての分析的にパラフレーズされるような組み合わせとは対照的に、普遍的な記号はこの特異な組み合わせの中で姿を消してしまうという理由による。饗宴の後に (Sim が理解され、Bedeutung がうまれたらすぐに) 我々は抽象的にその規則を認識するの

だが、進路を将来の発話行為に向けてはそれはまた何の決定権ももっていない。シュライエルマツハーがいうように「個別的に意味が構想されるすべての場合に、調和としか言い表しようのないものが記述されるべきでないものとして残り続ける」(HK, 120)。この調和は、何かあるものの、あるいは記号のすべてとそれらの結合法則の特徴ではなく、むしろそれらの目には見えないスキャンシオン（詩の韻律を調べること）の総合的統一のようなもの、あるいはそれらをはっきりと発音した際のその音節と音節との継ぎ目の箇所での異なるものどうしの「破調（音の割れ）」(デリダ)の効果が現れたものなのである。——ところでこの破調のおかげで、記号は安定していない図式であることが明らかにされ、自らの失われることのない能力を、換言すればこの現在の言語的脈絡において意味しているものとは別のものをも記号が常に表現する能力を思い出させる。

しかしそうであるからには「文体を完全に理解すること」(HK, 138)は、隠喩の表現方法に基づく解説作業をいくらか進めてみたとしても不可能である。すなわち体系からその適用への持続的な移行ではなくして、その限りにおいて適用された記号が（あらゆる能記〔意味するもの〕にはその所記〔意味されるもの〕が、しかもその所記だけが割り当てられる）言語の体系的全体を意味論的に新たに解釈する可能性も決して排除されない。発話の行為の中ではじめてつくられる意味（「創造的行為」(HK, 138)は、いいかえれば発話の瞬間にはじめてその能記〔意味するもの〕の連鎖の適切な解釈として決定される意味は、もはや意味論的なレパートリーの影響圏にはなく、したがってそれを用いたところでのいい表され得ないのである（この異議は特に『解釈における妥当性』でのE.D.ヒルシュのジャンル理論の解釈学的保守主義に打撃を与える）。それゆえ、よく似た記号の通常の意味に照らして新意を新たにいい表すことを問題にすることのできない「比較の方法」は、「予見」がいわば在庫目録の徹底的調査をおこなってまだ置換を

することのできないものとあらかじめ推定していた (HK. 109. 6) 個別的な (記号の) 意味を、特異なものとして取り除いてしまふであろう。

シュライエルマツハーが用いている言葉の中で「予見」概念は、まさに以下のような見方を代表している。すなわちここでは言語体系自体は、決して現実の言語使用に対して特定の解釈項 (記号過程において記号と対象の間を仲介する役割をはたすもの、記号を解釈する記号) をあらかじめ与えることがないのであり、そして個別的な意味は、それを移送する記号連鎖の体系付けられた意味論／統語論の側に属するものとして原理的に、演繹法／解号 (記号を復原解読する) タイプの手續きに基づいて導出されないのである。

規定の差異を見出そうとする手續きから比較および対置を経て文体の記述に達しようとすることは、無限の遡及に通じざるを得ない (「もしそんなことをすれば、無限にもとに戻るようになるだろう」 (HK. 109))。すなわち「比較」によって同一尺度で測れるようになったものは、分析的な明瞭性を備えており、「新しいもの」 (HK. 107) ではあり得ない、換言すれば比類のない発言のおこなわれた発話ではあり得ない。このようなことがもしあるとすれば、一種の推定的な仮説 (「予見」) は、その意味を (比較によって通約できるようになったものの意味を) 想像上の跳躍によって、もしくは原初的な「察知」 (HK. 132) によって、さしあたり通約可能もしくは差異化可能なものにしていたことになるからである (vgl. HK. 139/40. 151/2)。

このような予見の日常的現実性を裏付けるのに確かな証拠となるものが、子供の言語習得である。彼らは言葉の意味を「根源から理解」しなければならぬ (HK. 61)。「彼らは言語を〔それゆえ何らかの適用されるべき規則をも〕まだもつてはおらず、むしろ彼らはそれをはじめに捜すのである。……比較の対象となる点を彼らはまだまったくもつ

ではおらず、むしろ彼らは、それを始めはゆつくりと、ひとつの基盤のようなものとして取得する。いいかえればもちろん思いがけずに素早く発展することになる比較の手続き的方法のための基盤として取得するのである」(HK, 139/40)。しかしこれを出すことによって「言語行為のすべてのコード・モデルが役に立たなくなってしまう決定的な問いは、「それ(すべてのコード・モデル)は、いかにしてはじめてのものを定着させるか」(HK, 140)。いいかえれば、それは、ある意味、すなわち察知そのもの——いやそれどころか「予見」以外の何ものも意味しないもの——でもってはじめに知るようになる意味を取り戻すために、言語能力の純粋な力からいかにして跳躍をおこなうのか、である。以上のような問いには、子供ほどの彼岸にある我々の意味理解もたとえ低いレベルにおいてであるとしても達成することができない「同一の予見的な大胆さ」(HK, 140)を承認することによってしか答えることは難しい。

記号論的体系の普遍性(シュライエルマツハーが基礎を置いていた命題「vgl. HK, 38 und 56」)は、デリダによればその中で *Sinn* と *Bedeutung* が一番最初に産みだされる「差異」の隙間をふさぎはしないということ、——それゆえあらゆる発話されたディスクールが、マラルメによって「読解の条件にして陶酔的喜び」と呼ばれる(事実上、コードの規則のコントロールのきかない)沈黙に包まれているということ。——以上のことをはつきりと認識することは、私には今ではもうほとんど忘れられてしまっている観方であるように思える。シュライエルマツハーの言語理論はこのような洞察への通路を再びひらこうとしている。彼の理論が後世に与えた影響は彼の理論の地位をロマン主義の理論のどのようなテキストよりも根本的に変えてしまっている。いやそればかりかシュライエルマツハー自身の見解は新しい言語学および文芸学のおだやかな風景の中に突然ほとんど平和の攪乱者のように現れている。こういったことは、ロマン主義の認識体系のパラダイグが時代おくれではないと推測することにプラスの材料を提供する。むしろ

いうまでもなく、それは、その豊かさが今日に至るまで完全には知られてもいないのに、ましてや、その本質がくみ尽くされていない、という意味においてはではない。

注

- (1) 岡林 洋「シュライエルマツハーの様式論―特に「様式の意図について」前半部を手がかりにして―」平成七年三月『人文』同志社大学人文学会第一五七号
- 同「シュライエルマツハーの初期解釈学的美学思想」平成七年三月『文化学年報』同志社大学文化学会第四四号
- 同「シュライエルマツハーの『文体論』―初期解釈学思想をもとめて―」平成七年三月『美学・芸術学』同志社大学文学部美学・芸術学研究室 第十号
- 同「解釈学的美学の先駆けとしての文体論―初期シュライエルマツハーの論稿の解明」平成八年『シェリング年報』日本シェリング協会（掲載予定）
- (2) Manfred Frank: Das individuelle Allgemeine Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- (3) Manfred Frank: Schleiermachers hermeneutische Sprachtheorie und das Problem der Divination, in: Romanik in Deutschland: ein interdisziplinäres Symposium, hrsg. von Richard Brinkmann. Stuttgart: Metzler, 1978. (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte; Sonderband)
- (4) Joachim Wach: Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert, 3 Bde (1926 ff.), I, 132.
- (5) Fr. Schleiermacher: Der christliche Glaube, hrsg. von Martin Redeker, 7. Aufl., 2 Bde. (1960). I (文中に頁付けとともたGIと略記す)。以下、文中に用いられる略記号、HK (= Schleiermacher, Hermeneutik, hrsg. von Heinz Kimmerte, 1959)、HL (= derselbe, Herme-

neutik und Kritik, hrsg. von Fr. Lücke, 1838) / Dial O (= derselbe, Dialektik, hrsg. von Rudolf Odabrecht, 1942) / Dial J (= derselbe, Dialektik, hrsg. von L. Jonas, 1839), Ästh. (= derselbe, Vorlesungen der die Aesthetik, hrsg. von Carl Lommatsch, 1842)。

- (6) ちなみにシュライエルマツハーは図式についての話題を決して特異な名辞(「主語概念」)に制限してはおらず、むしろ範疇を使った言い回しのすべて、それゆえ「述語概念」をも図式化することが可能であるとみなす(Dial O, 340ff.)。双方の間をとりもつものが「浮遊する統一」であることを、彼は知っている(Dial O, 342)。これと同じことが次のことにもあてはまる。つまり彼は「意味の統一」を限定された意味論的(semantisch)な問題としてのみならず、同様に「構造的な」問題でもあるとみなしている(HK, 60, 93)。この後者の問題に彼は「解釈学講義」の中で詳細な、しかもけたはずれに切れ味の鋭い論究をささげることになる。あらゆる発話の二重の規定を可能にする法則を―「言語領域全体」からパラダイグマ的な「排除」をおこなうことによつて規定するともに、その(発話の)「直接的な連関」からシンタグマ的(統語論的)な「規定」をおこなうことによつて(HK, 42, 90ff. und 95/6)―器用に発見することと、抽象的な形で意味論(Semantik)と統語論(Syntaktik)とを分離することを彼は思いとどまったのである。すなわちパラダイグマ的な規定は特殊な言語的脈絡の中において言葉の同一的な意味(その「言語価値」)を確定するやうに、シンタグマ的な規定は特殊な言語的脈絡の中において言葉がそのときときに特異な形で含意していたものがどの範囲のものであったか、図式の「場所的価値」[HL, 92, 94, 99]を吟味する。この二つの操作はお互いどうし参照し合うように指示されている。すなわち語彙論のパラダイグマ(範型)とは、異なる文脈から導き出される―比較と差異化とによつて作りだされる―抽象に他ならない。逆にシンタグマ的(統語論的)な結合は、言語価値を直接周囲とのかかわりによつてはじめて修正されるべきものとして前提している。「それゆえ詩は言語におけるひとつの拡張であつたり、さらに新しい創造であつたりすればと思ふのだが。しかしその可能性は、根源的にすでに言語に本来備わっているのである。しかしいうまでもなく、それが純粹であるかのように、あるいはこれまでとは違うもののように姿を現すのは、常に詩的なものにおいてである」(Ästh., 643)。