

Title	ハーマンとヘルダーの歴史認識：矢野久「社会史の認識論的再訪」に対する応答
Sub Title	An epistemological genealogy of social history (II) : J. G. Hamann and J. G. v. Herder
Author	松村, 高夫(Matsumura, Takao)
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	2005
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.98, No.1 (2005. 4) ,p.105- 128
JaLC DOI	10.14991/001.20050401-0105
Abstract	
Notes	批判・応答
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-20050401-0105">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-20050401-0105</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

批判・応答

ハーマンとヘルダーの歴史認識

—矢野久「社会史の認識論的再訪」に対する応答—

松村高夫

私の論文「社会史の認識論的一系譜」（『三田学会雑誌』96巻3号，2003年10月）に対し、矢野久氏からの批判「社会史の認識論的再訪」（『同上誌』97巻1号，2004年4月）が掲載された。私の前稿を的確に理解され、批判論稿を寄稿されたことに対し矢野氏に心から感謝するけれども、しかしその冒頭部分は、多分に私に対する追悼文のような、良くいって鎮魂歌のような響きがある。だが私は未だ生きているので、本稿でそれに対し「応答」することを義務と感じた。

前稿で私はヴィーコからミシュレ、さらにフェーブルへという流れのなかに、デカルトを起点とする近代合理主義の系譜とは異なるもう一つの流れ＝社会史の系譜があることを指摘し、その概略をトレースした。これに対し矢野氏は、「デカルト的近代合理主義（啓蒙思想）に対して、歴史主義思想はそれなりの対

決をしてきたのであって、ヴィーコとかれ以後の思想家、歴史家の認識論と歴史主義との共通性と差異こそが検討されるべきではないでしょうか」（146頁）とし、つづいて私の論稿では「近代合理主義と社会史との対決軸が中心となってしまっており、近代合理主義と歴史主義との対決が無視されることによって、問題が錯綜してしまっているのです」（146頁）と批判している。このように矢野氏による批判の要点は、私の把握には歴史主義が欠落しているという点にある。カルロ・アントーニが『歴史主義』（1957年<sup>(1)</sup>）のなかで、自由主義的歴史主義、人文主義的歴史主義、ロマン主義的歴史主義、弁証法的歴史主義、唯物論的歴史主義、絶対的歴史主義を挙げて章立てしているように、歴史主義は多義的用語であり、カール・ポPPERのいうヒストリシズムまで

(1) Carlo Antoni, *Lo Storicismo*, 1957: カルロ・アントーニ/新井慎一訳『歴史主義』，創文社，1973年。

含める者もいるぐらいであるが、矢野氏の批判ではランケの名を挙げているので、ランケの歴史主義が私の前稿で欠落しているという批判と受けとってはほぼ間違いなからう。

そこでランケの歴史主義をどのようなものとして捉えるのかということが問題になってくるが、矢野氏は、「特に日本においては歴史主義が誤解されている」とし、「ドイツの歴史家レオポルド・フォン・ランケを筆頭に、その他多くの歴史主義の歴史家が、問題関心とは独立して客観的な歴史的事実が存在すると捉え、歴史学の課題はそれゆえに歴史的事実を集め、特にその時代の政治権力を握る人物を『理解』することを通して、その時代の歴史を叙述しているとみなされています。それゆえ政治・外交史に限定していると批判されています。こうした歴史主義の理解で本当によいのでしょうか」(147頁)と、問いを投げかけている。そして社会史が批判の対象としたランケは、「日本で知られているのとは異なり、現在との関連が歴史学にとり重要で、歴史的認識は歴史家によるものであると考えており、したがってフランスの社会史いうとこ

ろの『問題史』、すなわち、現在の問題関心から過去を再構成する歴史学をすでに19世紀に主張していましたし、また、歴史的現実はいずれの側面を包括する複雑な統一体であるとみなしていました。政治史中心でもありませんし、経済・社会・文化が無視されていたわけでもなかったのです」(147-148頁)と指摘し、そして、ランケ以降「政治史中心に視野が狭隘化した歴史主義に転化した」(148頁)、それを社会史は批判した、とするのである。

私は前稿で3人の思想家・歴史家をいわば線としてトレースしたので、面まで含めれば歴史主義を検討しなければならないと考えている。ただ、私はランケを社会史的認識論の系譜に含めることについては、本稿の最後に述べる理由によって否定的である。しかしながら、ランケ以前の、ランケ史学一面では流れ込んでいく、そして啓蒙主義に包摂されるとされてきた2人の思想家ハーマンとヘルダーは、社会史的認識論の系譜を明らかにするには不可欠な思想家であると考えてるので、本稿ではこの2人について論じ、矢野氏の批判に対する「<sup>(2)</sup>応答」に代えたい。

---

(2) アイザイア・バーリンは、周知のごとく、*Vico and Herder*, 1960、および、*The Magus of the North—J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, 1993を刊行しており、日本語訳はそれぞれ、アイザイア・バーリン/小池銚訳『ヴィーコとヘルダー——理念の歴史：二つの試論』みすず書房、1981年（以下、バーリン『ヴィーコとヘルダー』と略す）、および、アイザイア・バーリン/奥波一秀訳『北方の博士 J. G. ハーマン——近代合理主義批判の先駆』みすず書房、1996年（以下、バーリン『北方の博士』と略す）として刊行されている。ただし、本稿の日本語訳はこれらの訳書によらない。本稿におけるバーリンの2著書からの引用は、Isaiah Berlin, *Three Critics of the Enlightenment, Vico, Hamann, Herder*, edited by Henry Hardy, Pimlico, 2000（以下、Berlin, *Three Critics* と略す）による。ヘンリー・ハーディー編集の『啓蒙主義に対する3人の批判家』とのタイトルは、ヴィーコ、ハーマン、ヘルダーという3人の共通点を集約的に示している。ハーマンの副題が、'anti-rationalism'ではなく、'irrationalism'となっている点に留意する必要がある。ハーマン、ヘルダーに加えてメーザーを扱うべきであろうが、メーザーについては、坂井榮八郎『ユ

ヨーハン・ゲオルク・ハーマン

Johann Georg Hamann (1730~1788 年)

ジャン・バティスト・ヴィーコが近代合理主義の祖デカルトに挑戦したのに対し、ゲーテをして「その時代で最も明晰な頭脳の持ち主」といわしめたヨーハン・ゲオルク・ハーマンは、啓蒙主義に対しその抽象化・理論化・体系化という点で根本的批判を加えた。<sup>(3)</sup> 哲学史上ほとんど正当に注目されていなかったハーマンを、『北方の賢人, J. G. ハーマンと近代非合理主義の諸起源<sup>(4)</sup>』の刊行により復権したのはアイザイア・バーリンである。バーリンはその序説の冒頭に、ハーマンの思想が凝縮されている J. G. ヘルダー宛書簡 (1765 年 5 月 18 日付) の一文「考えることをもっと少なくして、もっと多く生きなさい」‘Think less and live more’ を載せたのち、つぎのように書いている。「啓蒙主義に対する、とくに彼の時代 (彼は 18 世紀を生き、そして死んだ) の合理主義のすべての形態に対する最も情熱的で首尾一貫した極端で粘り強い敵は、ヨーハン・ゲオル

ク・ハーマンであった。いかなる装いの普遍主義や科学的方法に対してもなされたロマン主義的反乱に与えた彼の直接・間接の影響は著しく、おそらく決定的だった<sup>(5)</sup>」。ハーマンの主張は、「18 世紀の啓蒙と理性の進軍に対する世俗的なレジスタンス活動」<sup>(6)</sup> であり、「ハーマンは、あらゆる領域の反合理主義のパイオニアである。……理性とか、理論とか、一般論といったヒュドラが、どこでもその多数の忌まわしい頭の 1 つをもたげたならば、ハーマンはそれを撃つ<sup>(7)</sup>」のである。

では、ハーマンが批判の矢を放った、ルネサンスからフランス革命にかけてヨーロッパでしだいに支配的影響力をもつに至った啓蒙主義とはどのようなものであったのか。バーリンによれば、啓蒙の伝統を強力に支えた柱石は 3 つある。第 1 は、理性への信頼である。つまり法則や概念からなる実証ないし検証可能な論理的結合構造への信頼である。そこには世界ないし自然は単一の全体であり、ただ一連の法則にのみしたがっており、その法則

---

ストゥス・メーザーの世界』刀水書房、2004 年を参照されたい。坂井は『ゲーテとその時代』(朝日選書、1996 年) で、メーザーを社会史の始祖と位置づけている (109 頁)。

- (3) ハーマンの著作集は、Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, 6 Bde., Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, Wien, 1949–1957 として、書簡集は、Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, herausgegeben von Walther Ziesemer und Arthur Henkel, 7 Bde., Wiesbaden und Frankfurt, 1955–1979 (第 8 巻索引は未刊) として刊行されている。日本語の著作では川中子義勝『ハーマンの思想と生涯』教文館、1996 年；磯江景孜『ハーマンの理性批判——18 世紀ドイツ哲学の転換』世界思想社、1999 年が、訳書では O. バイアー/宮谷尚美訳『ヨーハン・ゲオルク・ハーマン——根源的な啓蒙を目指して』教文館、2003 年が、ハーマンの思想の解明に優れた貢献をなしている。
- (4) 私は、『北方の博士』より『北方の賢人』のほうが適切な訳であると思う (磯江『ハーマンの理性批判』, 266–267 頁参照)。
- (5) Berlin, *Three Critics*, p.255, バーリン『北方の博士』, 1 頁。
- (6) *Ibid.*, p.257, 同上書, 4 頁。
- (7) *Ibid.*, p.257, 同上書, 4 頁。

は原理的に人間の知性によって発見できる、という共通の信念がある。第2は、人間の本性は時代を貫いて同一であり、人間にとって普遍的な目的が存在するという信念である。つまり、人間の本性は時と所とを問わず根本的に同一である。地域や歴史による相違は、不変の核心部分に比べれば些細である。したがって人間の行動を支配する数々の一般法則を発見し、これらを明晰かつ論理的に学問の体系に統合することができる。たとえば心理学、社会学、経済学、政治学といった体系に、である。そして最後に、第1のものを手段として第2のものを達成しようという信念である。すなわち論理ないし経験を道標とする批判的な理性によって、心身の調和や進歩を保証できるという信念である。それは、理性が原理的に万物を究極の構成要素へと分解し、それらの相互関係を発見し、それらを規定している単一の法則体系を見いだすことができる、という信念なのである。<sup>(8)</sup>現在の経済学をはじめとする社会科学が啓蒙主義のこれらの前提の上に成立していることは、改めて指摘することもないだろう。ハーマンはこの啓蒙主義に対し根源的な挑戦をしたのである。

バーリンによれば、ハーマンには誇張があるものの、「ロマン主義、反合理主義、そして理論と知的構築物が最良なばあいでも有益な虚構 *useful fiction*、最悪のばあいには歪曲す

る手段 a *distorting medium* であるとする懐疑、すなわち現実そのものと直面することからの逃避の一形態であるとする懐疑は、事実上ハーマンから始まる。この多くはルネサンスの新プラトン主義者たちのあいだにもパスカルにもあるし、ヴィーコにはさらに多くのものがある。しかし正面攻撃はハーマンによってなされた<sup>(9)</sup>。啓蒙主義の前提によって立つ学問体系は砂上の楼閣であるとしたハーマンの認識論がもし正しいとするならば、現在の諸社会科学は砂上の楼閣として崩壊する。社会科学のなかでも最も厳密な論理の上に構築されているとされる経済学も、同様に「幻想」にすぎないということになりかねない。そうした現在の社会科学の学徒をも震撼させる主張を、ハーマンは展開したのである。

ハーマンが生涯に公刊した著書は、『ソクラテス追憶録』(*Die Sokratische Denkwürdigkeiten*, 1759)、『美学提要 (胡桃の美学)』(*Aesthetica in nuce*) を含む『言語学者の十字軍行』(*Philologia cruces*, 1762)、『薔薇十字の騎士の遺言』(*Ritter von Rosencreuz*, 1772年) (ヘルダーの「言語起源論」を批判したもの)、そして『ゴルゴタとシェブリミニ』(*Golgotha und Scheblimini*, 1784) とけっして多くはない。カントの『純粹理性批判』に対する『理性の純粹主義に関するメタ批判』*Metakritik über den Purismus der Vernunft* は1784年

(8) *Ibid.*, p.278, 同上書, 39–40 頁。啓蒙主義をこのように特徴づけることについては、その多様性を主張する論者によって批判されている。たとえば, Roy Porter, *The Enlightenment*, 2<sup>nd</sup> ed., 2001, esp. chapters 1, 6: ロイ・ポーター/見市雅俊訳『啓蒙主義』, 岩波書店, 2005 年, とくに第1章と第6章に整理されている議論をみよ。

(9) Berlin, *Three Critics*, p.27, バーリン『北方の博士』, 32 頁。

に書かれたが、出版は没後の1800年である。いずれの著作も短く断片的なものであるが、この断片性それ自体が、体系化を嫌悪したハーマンの志向をよく表現しているといえよう。これらの著作のなかで社会史の認識論としてとくに注視すべきものは、『ソクラテス追憶録』(1759年)である。なぜ注視すべきなのか、それを理解するためには、ハーマンの生涯のとくに前半生をみる必要がある。

ハーマンは、1730年8月27日、東プロイセンの政治と大学の町ケーニヒスベルクで理髪師兼外科医のヨーハン・クリストフ・ハーマンの息子として生まれた<sup>(10)</sup>。母親のマリア・マグダレーナはリューベック生まれで、結婚するときにケーニヒスベルクに移った。長年結核を患っていたが、ゲオルクが26歳になるまで存命であった。叔父は同名のヨーハン・ゲオルクという名の知れた文筆家であった。

ハーマンは敬虔主義<sup>ピエティスムス</sup>の信仰深い家族に育てられ、父親の方針で最初は家庭教師の教育を受け、ギリシャ語、フランス語、イタリア語を習得し、音楽、ダンス、美術を学んだ。ギムナジウムでは神学とのちに法律を学ぶが、最も関心をもったのは文学と哲学であった。だが、ケーニヒスベルク大学では文学と哲学に、マルティン・クヌッツェンやカール・ハインリッヒ・ラポルトというような教授がいたけれども、あまり魅力を感じず、決定的な影響

を受けることはなかった。20歳のとき啓蒙主義を支持するドイツの若者として、文学定期雑誌『ダフネ』に執筆し、フランスの作家から借用したエスプリと華麗さを表現した。1752年、22歳のとき学位をとることなく大学を離れたが、そのころはフランス啓蒙主義を信奉する有望な文士とみなされていた。以後4年間、ユンカーの家で家庭教師をする。その間に古代、近代の哲学書(デカルトなど)を読破し、フランスの経済学者ダンジユの書物を翻訳した。ハーマンは、フランスなどで啓蒙主義を学んだ大学時代の親友、ヨーハン・クリストフ・ベーレンスに再会し、1756年6月にリガの豪商ベーレンスに雇用された。ハーマンは間もなくベーレンス商会からロンドンに派遣されるが(派遣理由はよくわかっていない)、このロンドン行きがハーマンにとって決定的な転機となった。1756年10月にベルリンで啓蒙主義者モーゼス・メンデルスゾーンに会ったのち、翌年4月18日にロンドンに到着する。そして1758年7月末にリガに戻るまでロンドンに滞在するが、この間にハーマンは決定的な宗教的回心を体験するのである。

1758年3月13日、ハーマンは聖書を再読しはじめ、敬虔主義の慣習にならって自らの精神の推移を毎日書きとめていった。過去に旧約聖書を一度、新約聖書を2度通読したのち、今回新しい眼をもって全聖書を読んだの

---

(10) 以下のハーマンの伝記的な記述は、主として James C. O'Flaherty, *Hamann's Socratic Memorabilia, A Translation and Commentary*, 1967, Introduction and Chapter 1, 'Hamann's Life and Work' によるところが大きい。川中子『ハーマンの思想と生涯』、磯江『ハーマンの理性批判』も参考にした。

である。再読しはじめて2週間目の3月31日、申命記第5章を読んだとき、決定的回心が生じた。それは、バーリンが「回心以降のハーマンの思考に、真の発展はない。発展もなければ整然とした説明もない。つぎのようなことに関する彼の見解は、30歳から58歳で死ぬまで事実上変化しないままであった。人間の本性について、彼の認知様式（信念、知識、理解、想像、推理、信仰）について、自然、歴史、神について、言語、才能、表現、創造について、感覚、情熱、身体と意志と精神の関係について、歴史と政治について、人間の終焉と救済について<sup>(11)</sup>」というほど決定的な意味をもつ回心であった。その回心は、「いわゆる神秘主義的な見神とは異なり、彼は、綿密に聖書を読みつつ、聖書を読解する仕方そのものを学んだ。決定的な出来事は、聖書の言の個人化として生起したのである<sup>(12)</sup>」。この回心はハーマン自身が公刊を意図せずに書き綴った「日記」のなかの『キリスト者の聖書考察』、(*Biblische Betrachtungen*)、および『わが生涯を憶う』(*Gedanken über meinen Lebenslauf*)のなかに記されている。

ハーマンは、つぎのように書いている。「私はそうするなかで[聖書を通して読むなかで]、すべての私の本を忘れた。私はかつてそれらの本を神の本と比較したこと、かつてそれらの本をそれ[神の本]と同じ水準においたこ

と、じっさいにそれ[神の本]よりも他の本を好んだことを恥じた。私は神の意志の統一をイエス・キリストの贖いに見いだした。私は私自身の罪をユダヤ人の民の歴史のなかに認識した。私は私自身の生涯の記録を読み、神がこの彼の民を容赦したことに感謝した。なぜなら、そのような例証だけが私にそのような希望をもたらすからである<sup>(13)</sup>」。

そして、3月31日。「私には神秘的に思われたこれらの考察のなかで、私は3月31日の晩、申命記第5章[『汝、殺すなかれ』5.17]を読み、深い思索に沈潜し、神がつぎのようというアベルについて考察した。『この土地が口を開けて、あなたの手から弟の血を受けたからです。』[創世記4.11]——私は自分の心臓の鼓動が高まるのを感じた。私は心の奥深くである声が呻き嘆くの聞いた。それは血の声、殺された弟の声のようであり、もし私がその声を聴かずに耳を閉ざしつづけるならば、その血に報いようとするかのようだった。——これがカインを不安定にさせ、放浪者にさせた[創世記4.12]。私は一気に心が泣き出して涙をながすのを感じ、私はもはやできなかった。——私はもはや私が[カインのような]兄弟殺しであることを私の神から隠すことができなかった。神の生んだひとり子という兄弟を殺した者であることを。私の大きな弱さにもかかわらず、また、救世主の証言や

(11) Berlin, *Three Critics*, p.273, バーリン『北方の博士』, 33頁。

(12) 川中子『ハーマンの思想と生涯』, 62頁。

(13) Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd.2, S.40, 41; Johann Georg Hamann, *Londoner Schriften, Historisch-kritische Neuedition von Oswald Bayer und Bernd Weißborn*, München, 1993, S.343; O'Flaherty, *Hamann's Socratic Memorabilia*, p.52 (in English).

憐憫に対しそのときまで私が行ってきた長いあいだの抵抗にもかかわらず、神の精霊は私に神の愛の神秘と我々の慈悲深い唯一の救世主への信仰の至福とをますます示しつづけた。……神に感謝し、私はいまや私の心が人生においてかつてないほどに平穩であるのを感じる<sup>(14)</sup>」。

このようにロンドンでのハーマンの宗教的回心は、創世記第4章の「兄弟殺し」について深く思索するなかで、ハーマン自身がカインと一体化し、アベルの血とゴルゴタのキリストの血が結合することによって、イスラエルの子孫たちが犯した罪のすべてを自己のうちに見いだすというかたちで起こった。時と場所が遠く隔たる聖書の叙述が、苦悩するハーマンにとっては自己の解くべき根源的課題として実存的に受けとめられたのである<sup>(15)</sup>。それはルターの回心に典型的にみられたプロテスタント的回心であったが、ハーマンの回心の重要性はハーマンが啓蒙主義者であることを完全にやめ、それに対し批判の矢を放つこと

になる点にある。

1758年7月末までにハーマンはリガに戻るが、友人バーレンスは商会の営業に失敗したハーマンを暖かく迎えた。だが、ハーマンは3歳年上のバーレンスの姉カタリーナに求婚し彼女も同意したが、バーレンスの反対で結婚は不首尾に終わりリガを去り、翌年3月ケーニヒスベルクに戻った。その後4年間、ハーマン自身「百眼のアルゴス」を任じ、職に就くことをせず隠遁生活を送った。アルゴスは無職者で、傍観者は仕事に従事しているよりもより良く判断できるとして、自らをアルゴスにたとえたのである。ハーマンはリントナー宛に「ピュタゴラスのようにオリンピック競技を観る人は、一緒に走る気持ちもなければ、その技能もない。しかし彼は、羨望なしに勝利者を、同情なしにその競争者を、そして自己自身を凝視する」(1759年7月20日付)<sup>(16)</sup>と書いている。4年間職に就かなかったのは、その期間ロシア軍がケーニヒスベルクを占領し、公職に就くのを嫌ったからだともいわれてい

(14) Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd.2, S.40, 41; Hamann, *Londoner Schriften*, S.343-344; O'Flaherty, *Hamann's Socratic Memorabilia*, p.51. なお、「これがカインを不安定にさせ [罰が重くて負いきれないの意], 放浪者にさせた [創世記 4.12]」は、*Sämtliche Werke* では、'daß eben dies Kain unstätig und flüchtig machte' (S.41) と 'flüchtig' となっているが、Hamann, *Londoner Schriften* では、'daß eb[en] dies Kain unstätig v unflüchtig machte.' (S.343) と 'unflüchtig' と反対語になっている。

(15) O'Flaherty は、「『わが生涯の追憶』のなかで彼はかなり詳細に彼の回心にもなった考察と感情について記述している。この宗教的覚醒の顕著な特徴は、懺悔する罪びとが聖書の記録の客観的できごと、彼とは時間も場所も離れており、外国の太古の人々に起こったできごとと自分自身を同一化するという様式にある」(O'Flaherty, *Hamann's Socratic Memorabilia*, p.52) と指摘している。

(16) Hamann, *Briefwechsel*, Bd.1, S.368, 磯江『ハーマンの理性批判』, 95頁に引用。磯江は、関与者と傍観者という一見矛盾する態度について、カントは傍観者として活動を理解するだろうが、ハーマンは世界理解と世界関与という自己を引き裂くような両態度をもっていた、と指摘している(同上書, 95-97頁)。

る。その隠遁生活のあいだ、ハーマンの知的活動は多数の読書、研究、著作、対話、書簡と、いうように生涯で最も活発で旺盛であり、真理探究に向けてのハーマン自身の「ソクラテス的」期間であった。

1763年2月、七年戦争が終結しロシアの占領が終わると、ハーマンは職に就くがすぐにそれを辞め、職を転々とした。翌1764年6月、ハーマンを「北方の賢人」‘Magus in Norden’<sup>(17)</sup>と命名した政治家カール・フォン・モーザーをダルムシュタットに訪ねるが、不在で会えず、以後1767年1月、ケーニヒスベルクに戻るまで各地を遍歴した。1765年4月ミトウで法律家の書記になるが、この地でのヘルダーとの邂逅は極めて重要な意義をもつことになった。ヘルダーは当時リガの聖堂学校に雇用されていたが、ハーマンの思想から強い影響を受けた（ヘルダーについては後述する）。ケーニヒスベルクに戻ったあとは、20年間その地で暮らす。仕事はイマヌエル・カントの紹介による税関役人であった。

社会史の認識論としては、ハーマンが1759年3月にケーニヒスベルクに戻って隠遁生活をはじめたとき、ベーレンスとカントによる再び啓蒙主義に戻るようにとの説得を、ハーマンが拒否した点が重要である。カントは当時35歳、いわゆる純粋理性批判以前の時代

の合理主義者である。ベーレンスたちはハーマンのキリスト教への「熱狂」を遺憾に思い、ハーマンに職に就かせ、世間的な生活へ連れ戻し、再度「健全な理性」、「健全な合理主義」に復帰させようと試みた。カント、ベーレンス、ハーマンは1759年7月の初めケーニヒスベルクをはずれた田舎の「ウインドミル」というインで会い夕食をとっている。だが、ハーマンは2人の説得を拒否した。ハーマンは1759年7月12日、弟に宛てて「内密の話だが、我々の交際は以前のように親密ではない。我々はそれが外見に現れないように最大限の自制を我々自身に課している。この芝居の進行 die Entwicklung dieses Spiels は神の御心に委ねられるだろう。私は神の支配に身を任せ、知恵と忍耐を神から授かることを望んでいる」と書いている。<sup>(17)</sup>カントは7月24日、ベーレンスをともなって再度ハーマンを訪問し、フランスの百科全書からいくつかの論考を翻訳するよう勧めた。2日後カントとハーマンは再会し、翻訳の件は一度は合意するが、しかし7月27日のハーマンのカント宛書簡では、翻訳の勧めを断っただけでなく、デイヴィッド・ヒュームを自己の主張を擁護するものとして引き合いに出しながら、カントの合理主義的立場の全てを断固拒否している。<sup>(18)</sup>ハーマンはドイツにおけるヒュームのスポークスマ

---

(17) Hamann, *Briefwechsel*, Bd.1, S.362, partly quoted in O’Flaherty, *Hamann’s Socratic Memorabilia*, p.56. 磯江『ハーマンの理性批判』、33頁にも引用されている。「この芝居の進行は、単に彼らの個人的事情に終わるものではなく、18世紀後半におけるドイツ思想の新たな展開を告げる歴史劇の序幕とも言うべき意味を持つだろう。というのは、『一世を聳動した』とゲーテが評した『ソクラテス回想録 [追憶録]』の成立は、こうした3人の間の議論が背景になっているからである。」（磯江、同上書、34頁）

(19)ンであった。

ハーマンの合理主義批判の序曲は、間もなく書かれる『ソクラテス追憶録』(1759年)のなかで全面的に開花する。その年はハーマン29歳、ゲーテ10歳、シラーが生まれた年であった。当時ソクラテスは啓蒙主義者にとって偶像的存在であった。ハーマンはそのソクラテスの仮面をつけて、逆説的に啓蒙主義者を批判する方法をとった。『追憶録』の序論で、時間と空間を規定することなしに永遠に妥当する理性の客観的体系を掲げる啓蒙主義に対して、ハーマンは自らの歴史認識をつぎのように提示する。「ソクラテスの無知という考えをもつためには、おそらく無知への共感 eine Sympathie der Unwissenheit というものが<sup>(20)</sup>必要とされる」。「ソクラテスの無知は、感性 Empfindung であった。しかし、感性と理論的提議とのあいだには、生きている動物とその解剖した骸骨とのあいだにある以上の大きな差異がある。古今の懐疑家たちは、ソクラテスの無知という獅子の皮をまといたがるが、彼らの声と耳とによって本性を現してしまう。もし彼らが何も知らないならば、なぜ世界はそのことを学問的に示す必要があるの

か。彼らの欺瞞は滑稽であり、傲慢である<sup>(21)</sup>」。

このようにハーマンは、ヴォルテールのような、ソクラテスの「無知」を自らの学問の前提的手続きとして使うような、「感性」なしの方法的懐疑を鋭く批判した。ハーマンは啓蒙主義者が無知という前提から証明の過程へと即座に飛躍することに現れる欺瞞性を批判したのである。もし飛躍せずに懐疑を貫くならば、無知は主体の自滅さえを起ししかねない深刻さがあることを、啓蒙主義者は理解できない。ハーマンがかくも強固に啓蒙主義に対峙しえたのは彼にキリスト教信仰があったことは事実であるが、ハーマンの思想を宗教的信仰が理性を批判したというようなレベルで捉えるとするならば、それはハーマンの歴史認識の本質を理解しえないものといわざるをえない。ハーマンにとって「無知」とは理性的知識の欠如ではなく、いっそう根底的な、自己存在を否定しかねない「感性」であった。それは概念的把握や論理的展開の次元の問題ではなく、実存的な感性のあり方そのものであった。キェルケゴールがハーマンから影響を受け、生涯敬愛の念を抱きつづけたのもその実存的感性の故である<sup>(22)</sup>。

(18) Hamann, *Briefwechsel*, Bd.1, S.373–381, quoted in O’Flaherty, *ibid.*, p.56.

(19) O’Flaherty, *ibid.*, p.56.

(20) *Ibid.*, p.160.

(21) *Ibid.*, p.166.

(22) ハーマンによれば、「存在は論理的に理性に先行する。Existence logically precedes reason. すなわち、存在するものは理性によって証明されえない。しかし、最初にそれ自身経験されなければならない。ついで望むならばその上に合理的構造を構築してもよいが、その構造の信頼性は本来の土台の信頼性より大であることはありえない。理性以前の現実性が存在する。それを秩序付けるやり方は、終局的には恣意的である。これは実際近代実存主義の萌芽状態である。その成長は、バームやドイツ神秘主義者からハーマンへ、ハーマンからヤコービ、キェルケゴール、ニーチェ、そしてフッサール

したがって、ハーマンはソクラテスを理性を嘔吐させる「吐剤」とみなした。バーリンはつぎのように指摘する。「第1の課題はもろもろの抽象概念の有害な影響と抽象概念に基づきそこから構築される虚偽の知識を暴露することである。これがハーマンが自任する近代のソクラテスの課題である。啓蒙主義の大聖人、合理主義の父、偏見と伝統と宗教に対する殉教者であるソクラテスを、新しい正統の批判者でかつ明白な敵として描くことには、ハーマンはよく知っているのだが、皮肉な何かがある。……エルヴェシウス、ヴォルテール、デカルト、ライプニッツ、カント、ルソー、メンデルスゾーンは当代のソフィストである。真理を追究する人間の第一の課題は、空洞の言葉上の虚構を暴露し、次のことを宣言することである。即ち、理性の課題は理論的知識を拡大することではなく——情念、感情、欲求、生理的反応などすべてを有する全体的人間だけが真理に接近できる——、知識の限界を示し人間の無知と弱さを暴露することである、と。

これが『ソクラテス追憶録』がソフィスト・カントと「啓蒙的」商人ベーレンスに敵対して示そうとしたことである<sup>(23)</sup>」。

ハーマンは、合理主義をデカルトまで遡って批判する。デカルトは数学（幾何学）を「真なるもの」の典型としてあらゆる学問の上位に位置づけ、反対に歴史学は理性によっては捉えられないので真なる学問ではないとした。これに対してヴィーコは、数学が真であるのは人間がつくったからであるとするヴェルム＝ファクテウム命題を提起し、歴史は人間がつくったのだから歴史学は真の学問たりうるとした<sup>(24)</sup>。ハーマンは数学（幾何学）の固有性 *Eigenheit* からして、その本質がまったく異なっている学問において、それ [幾何学] を適用することがいかに困難であり、いや、それどころか、いかに不可能であるかと述べた<sup>(25)</sup>。とくに経済学の領域への適用について、ハーマンはヤコービ宛の書簡で、「あらゆる算術のうち、政治算術は私にとっては最もいかがわしいものです。一切のことが、人の欲するままに、数でもってつくられる。私はすべての数学的証明に対して、胸のうちで不信をいだいている」(1788年3月30日)<sup>(26)</sup>と述べた。同様に、ヘルダー宛の書簡で、「数学的狂騒」をとまなうカントを批判し、つぎのようにいう。「私には数学者はサマリア人のようだと思われる。あなたがたは自分が何を祈っているのかわかっていない」(1783年1月28日)<sup>(27)</sup>と。

---

へと辿ることができる。メルロ＝ポンティやサルトルもその潮流から由来するが、その紆余曲折は別の話である。」(Berlin, *Three Critics*, pp.283–284, バーリン『北方の博士』, 48頁)

(23) *Ibid.*, pp.289–290, 同上書, 57–58頁。

(24) 松村「社会史の認識論的一系譜」, 47–51頁。

(25) Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd.4, S.217, 磯江『ハーマンの理性批判』, 118頁に引用。

(26) Hamann, *Briefwechsel*, Bd.7, S.441, 磯江, 同上書, 118頁に引用(3月31日と誤記されている)。

(27) *Ibid.*, Bd.5, S.108, 磯江, 同上書, 118頁に引用。

デカルトは「我惟う、ゆえに我在り」を哲学の第1命題としたが、デカルトのいう思惟と存在の分離には大きな疑念があるとハーマンはみなした。ヤコービ宛書簡でハーマンは、「我惟う das Cogito のあまり、高貴な我在り das edle Sum を忘れるな」(1786年1月15日)<sup>(28)</sup>、「デカルトは彼の我在り Sum を解決したとは思われない」(1786年10月26日)<sup>(29)</sup>と書き、自己の思惟は自己の存在のまえに無力である、身体的感性なしに思惟しようとした点は精神と身体を二元的に捉えるプラトン主義の再現にすぎない、と批判した。人間本性のうち感性や想像力(ファンタジア)を理性以上に重視したハーマンは、デカルトが感性的認識を排除したとして批判したのである。パーリンは、この点について、ハーマンが「我惟う (das Cogito) (すなわち、合理主義) はまことに結構であるが、『高貴な我あり (das edle Sum)』はいかがであるか?」としているとの指摘につづいて、つぎのように書いている。「一般的なもの、非個人的なもの、概念的なもの、普遍的なものを強調するいかなる教義も、ハーマンには差異、特異性、ねじれをすべて平らに均すかのように思える。つまり、幅広く理解して包括するために、魂の羽を切り落として魂の自由な飛翔を妨げるかのように思えるのである。すべての知識を『ニュートン流にする』という野心は、はかない特殊なも

のそれぞれへの感性を鈍らせ、経験的印象への感受性を弱める傾向がある。すなわち、内容を犠牲にして、形式を強調し、最も精緻な概念の網の目をすり抜けてしまう多様性や生の横溢や万華鏡のように変形する現実経験を犠牲にして、画一性を強調する傾向があるの<sup>(30)</sup>である」。

啓蒙主義によれば、客観的な構造、体系、法則は、いつでも誰でも十分な能力があれば、理解できるとされる。理解されないのは、それらが存在しないからではなく、十分な知的能力がないからである。能力があれば不変で永遠の法則も体系も構造も知覚される。だが、ハーマンは啓蒙主義者がそう称しているにすぎないとして、普遍的で客観的な構造も体系も法則も一切存在しないと主張する。すなわち、ハーマンは、人間の認識しうることは、断片的でしかありえないとし、その「認識の限らない限定性」を断片的ピラ(と、ハーマンは自らの著作物を命名した)のなかで、つぎのように書いている。「すぐに体系をつくらうとする虚栄、我が近代哲学の呪われたメカニズム」<sup>(31)</sup>(リントナー宛、1759年7月16日)、「諸真理や諸原則、諸体系などというものは、私は耐えられない。破片、断片、奇抜、着想」<sup>(32)</sup>(リントナー宛、1759年10月12日)こそが、その対極にある重要なものである。「我々の思想は断片にすぎない。我々の知識など半端な仕事のご

(28) *Ibid.*, Bd.6, S.230, 磯江, 同上書, 142頁に引用。

(29) *Ibid.*, Bd.7, S.28, 磯江, 同上書, 142頁に引用(10月25日と誤記されている)。

(30) Berlin, *Three Critics*, pp.348-349, パーリン『北方の博士』, 164頁。

(31) Hamann, *Briefwechsel*, Bd.1, S.367.

(32) *Ibid.*, Bd.1, S.431.

とくで、たかがしれている<sup>(33)</sup>。『体系はそれ自身ですでに真理の障害物である』(ヤコービ宛, 1786年2月18日), 「私のいうこと, 私の書くこと全て, 私にとっては干からびた事柄ではない。生は行為である *Leben ist actio*」(ヘルダー宛, 1781年4月29日)<sup>(34)</sup>。この「行為」はデカルト派の方法では記述できないのである。ハーマンの思考は断片的であるが, 断片的であるが故に連関的でなく飛躍的である。

したがって, 「ハーマンの大敵は, 形而上学的であろうが科学的であろうが, 必然性 *necessity* であった」(この必然性の問題は, パーリンが論考「歴史の必然性」[最初の原稿では「歴史のアリバイ」となっていた]のなかで詳細に論じるテーマである)。ハーマンは, 必然性と偶然性を区別する二元論も現実認識からの逃避であるとして批判する。因果関係は正常なものと奇蹟的なものとを区別するのだが, 因果関係とは実は「我々自身がつくりだした虚構 *a fiction of our own making*, 発明品 *device* にすぎず, 因果関係は現実性に対応するものでないし, 我々の側の観察や感情やそのほかの直接的理解力に対応するものでもない<sup>(36)</sup>」。抽象化については, デカルトもヘーゲルも, 思考を開始するやいなや聴覚や視覚は消え去る

という(デカルト『省察』の「今私は目を閉じ, 耳をふさぎ, 感覚をそらそうとしている」で始まる第2省察をみよ)。それとは反対に, ハーマンにとっては「自然が我々の目を開かせ, 歴史が我々の目を開く<sup>(37)</sup>」のであって, 感覚は「それほど間違わないだろう」し, 歴史は「それほど愚かではないだろう。であるならば, あらゆる空中楼阁よりも感覚や歴史のほうが私には好ましく思える。……不純物を取り除いて抽出された, 空虚な言葉は勘弁してほしい——深い水やつるつるすべる氷のようで恐ろしい」(ヤコービ宛, 1784年11月14日)<sup>(38)</sup>という。同様に, 実在と現象を対立させる二元論にも反対する。総じて真理・法則は時間を超越して有効性をもつものとされるが, ハーマンにいわせれば, 「真理が時間を超越することを要求するのは, 抽象化と純粹主義によるキマイラの産物である<sup>(39)</sup>」。ハーマンは純粹主義を「神秘主義」として非難し, 「自然を犠牲にした気散じを読まぬようにと哲学者たちがしつかり目を閉じて以来, 空中楼阁と体系的学説とが空から降り注いだ<sup>(40)</sup>」と断じるのである。

要するに, 人間の生は偶然であり特殊であるにもかかわらず, それらに対し必然性や普遍性を強制するよう迫る理性は暴力以外のな

(33) Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd.1, S.299.

(34) Hamann, *Briefwechsel*, Bd.6, S.276.

(35) *Ibid.*, Bd.4, S.288.

(36) Berlin, *Three Critics*, pp.290–291, 297, パーリン『北方の博士』, 60, 72頁。パーリンの草稿については, Berlin Papers, MS, 434, Bodleian Library, Oxford, U.K.

(37) Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd.2, S.64.

(38) Hamann, *Briefwechsel*, Bd.5, S.265–267.

(39) バイアー『ヨーハン・ゲオルク・ハーマン』, 113頁。

(40) Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd.2, S.365, バイアー, 同上書, 113頁に引用。

にもものでもない。概念や抽象化を実行する瞬間に現実を把握することに失敗する。法則、体系化を云々することは現実逃避にすぎない。現実を経験に基づき感性的に認識することしかありえないので、それは体系的とは対極にあり断片的にならざるをえない。理性は粉々になるまで分裂させる働きであるとし、デカルトの証明を批判し、それに代わって「総合的人間」の確立を求めたハーマン。細分化を防ぎ、多様性を尊重し、全体として生の行為として理解しようとするハーマン。この徹底した合理主義批判は、ハーマンのロンドンにおける回心を契機として被造物の連帯（ハーマンはこれを分断術的の化学ではなく「婚姻術」と呼んだ）の思想によってなされたのであるが、これまでの叙述から、これをキリスト教信仰から由来するものだけ捉えるならば、ハーマンの思想の本質を捉えそこなうことは明らかだろう。そして、デカルト、カント、ヘーゲルが専制的理性に賛意を示したのに対し、ハーマンは異論を唱え、「概念」Begriff, concept に代わって「形象」Bilder, image を、それを生みだす「理性」Vernunft, reason にかわって「想像力」Phantasia, fantasy を、「論理」Logik, logic に代わって「比喩」Metapher, metaphor を、そして「体系化」に代わって「断片化」を提示したといっただろう。

最後に、ハーマンとウィリアム・ブレイクとの親和性について触れておきたい。ハーマンは（そしてヘルダーも）東ドイツのペーメの影響を受けていたのに対し、ブレイクは北欧のスウェーデンボリの影響を受けていたという相違はあるものの、両者には通底する思想

がある。この点について、バーリンはつぎのように指摘している。「ハーマンの反合理主義、生の横溢の強調、そして、とりわけ人間にある生殖的・創造的・情熱的であるすべての重要性の強調——性的隠喩や最も靈感を受けた宗教的な彼の構想力の官能——がウィリアム・ブレイクの見解と明白な親和性をもっている。ブレイクが、『反対物なしには進歩はない。牽引と反発、理性と活力、愛と憎しみが、人間存在には必要である』というとき、それはハーマンのものである。つぎの〔ブレイクの〕詩もそうである。

Lo! A shadow of horror is risen  
In Eternity! Unknown, Unprolific?  
Self-closed, all-repelling……  
Brooding secret, the dark power did.

見よ、ひとつの戦慄の影が昇った  
永遠に！ 知られざる、実りのない？  
自己閉鎖的で、すべてを寄せつけない……  
暗く覆われた秘密を、その暗い力は隠していた。

『戦慄の影 shadow of horror』とは、もちろん『妖怪 Spectre』である。すなわち、冷たい理性、不毛、無情であり、支配欲、狂った自尊心、野心、暴力、憎悪をとめない、野蛮に容赦なく利己的で、倒錯しており、貪欲である。優しく、愛に満ち、創造的な『発散 Emanation』とは正反対のものである。……これは、ハーマンの極似する感覚と共鳴する<sup>(41)</sup>。

私は稿をあらためて、ブレイクからウィリアム・モリスを経て E. P. トムソンにいたる社会史のもうひとつの認識論的系譜を辿る予定であるが、その出発点をブレイクに置くひとつの理由は、ブレイクのハーマンとの親和性にある。

ヨーハン・ゴットフリート・フォン・ヘルダー  
Johann Gottfried von Herder (1744~1803 年)

ヘルダーは、1744 年 8 月 25 日、プロイセン東部のケーニヒスベルク近くの小都市モールンゲンで生まれ、敬虔主義の家庭に育った。1755 年に同地のラテン語学校に入学し、そこでラテン語、ギリシャ語、ヘブライ語を学んだ。1762 年 17 歳のとき、ケーニヒスベルク大学で医学を勉強しようとするが、死体解剖に接して失神し医学をあきらめ、同大学の神学部で神学と哲学の勉強をはじめた。同大学でカントとハーマンを知ったことが、ヘルダーにとって大きな意味をもった。カントは理性批判以前であったが、私講師として講じた天文学や自然地理学がヘルダーを惹きつけた。後にカントと対立するようになる。当時、ヴォルテールを頂点として理性によって一切を裁断しようとする啓蒙主義がヨーロッパを席卷しているなかで、ハーマンはヘルダーの生涯の師となり、知的友人となった。ヘルダーは

ハーマンから英語も教わり、シェイクスピアの『ハムレット』を読んで感激し、のちに『シェイクスピア』(Shakespeare, 1773) を書くことになる。

大学卒業以降、ヘルダーの生涯は通常、リガ時代、ビュッケブルク時代、ワイマール時代に分けられるが、ヘルダーの思想の形成はリガ時代のフランスへの旅の途上でなされたことが重要である。1764 年 20 歳のとき、リープランドの主都のハンザ同盟都市リガで、ハーマンの紹介で司教座聖堂付属学校の助教に就任し、翌年にはリガの教会で説教師となった。1764 年に出版した第一作の『近代ドイツ文学・断想』(Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente, 1764-67) は大成功を取めたが、しかし精神的不安は募り、閉塞感から脱出するため説教師の職を辞し、5 年間住んでいたリガを離れる決心をした。1769 年 6 月 3 日、「ミューズの女神も、書物も、思想も何ももたず、まるでベッドに飛び込んで眠りに陥るように」(1769 年 8 月、ハーマン宛書簡) 船に乗り込んだ(悪天候のため、出航したのは 2 日後)。ヘルダーは、バルト海と北海を経て同年 7 月 15 日、フランスのナントに上陸した。この船上で書き連ねた手記が『1769 年の私の旅日記』(Journal meiner Reise im Jahr<sup>(42)</sup> 1769) である。これはヘルダー自身が「混沌

(41) Berlin, *Three Critics*, pp.304-305, バーリン『北方の博士』, 84-85 頁。ブレイクの詩は *The First Book of Urizen* からのもの。

(42) 幸い、『ヘルダー旅日記』(嶋田洋一郎訳, 九州大学出版会, 2002 年) の刊行により容易に読めるようになった。訳者の解説によると、『旅日記』は船旅の途中で書かれたメモをナントとパリで文章化した。12 月に新しい職を得るために突然パリを去ったため『旅日記』は未完のまま遺され、しかもその存在はヘルダーの生前には妻のカロリーネや友人のハーマンなどごく親しい人にしか知られてお

とした書物（前掲ハーマン宛書簡）というように手記であり、のちの『人間性形成のためのもう一つの歴史哲学』（*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774）のような完成形ではないが、むしろそれだけにヘルダーの歴史観が生き生きと記されている。

『旅日記』の大半はヘルダーの学校および教育の批判と構想であり、生涯にわたり追求した「人間性の形成」について多角的に考察している。そのなかでヘルダーは、認識するさいの感覚の重要性、抽象概念の不毛性について、つぎのように書き記している。「感覚を使用しなければ、我々は若さを失う。どれか1つの感覚にでも見捨てられた魂は不毛このうえない荒野の中に、つまり破滅という最も悲痛な状態にある。感覚の使用から長いあいだ遠ざかっていた後にこうした状態の時期がやってくる。生を送るうえで最も不快な時期が。……このような状態に子供の魂を慣れさせるならば、その魂は事物を伴わない学習、思想を伴わない言葉、対象や真理を伴わない似非思想によって、生きた世界を伴わない抽象概念という状況の中に閉じ込められて苦しむことになる<sup>(43)</sup>」。魂を老化させるものは、「事物を伴わない影のような思想、模範を伴わない教え、事実を伴わない抽象的命題、意味を伴わない<sup>(44)</sup>言葉」なのである。

そのことは、青年に対する教育の根本的方針に関わってくる。「教師よ」とヘルダーは問いかける。「哲学、物理学、美学、倫理学、神学、政治学、歴史学、地理学においては理解できないような言葉や概念が先に来てはならない。一人の人間の魂が今の時点で把握できるものだけで十分だ。それは青年期の最初にあっては感覚を通じての理解にほかならない。……だが現実とは逆だ。生きるなかで言語や学問芸術をはじめとして何ごとにおいても抽象的概念しか学ばない惨めな生徒たちを見るがよい。わけの分からない事柄に頭を悩ます惨めな生徒たちを見るがよい。理解できなかった事柄についてあれこれ言い争う惨めな生徒たちを見るがよい。扱っている事柄について一言も理解していない惨めな教師たち、惨めな教科書を見るがよい。名ばかりの知識、定義、教科書が雑然と乱立する状況に私たちの時代は陥ってしまった。それだから私たちの時代は偉大なものを何一つ提供しないし何一つ案出しない。私たちの時代は守銭奴のようだ。何でも持っているが何一つ享受していない<sup>(45)</sup>」と。

ヘルダーの希求は絶叫に近い。「おお、抽象概念や言葉によって窒息させられていない清らかで若々しい魂を、生きたままの姿で私に与えてくれ。それから自分の欲するすべての印象をこの魂に与えることのできる世界に私

---

らず、死後1846年に息子のエミールが刊行した『ヘルダー伝』で最初にまとまった形で公にされた。

(43) 『ヘルダー旅日記』, 121頁（傍点はヘルダーによる。本稿の日本語訳は、嶋田の訳書による）。

(44) 同上書, 121頁。

(45) 同上書, 123-124頁（傍点はヘルダーによる）。

を置いてくれ<sup>(46)</sup>。]

ここには抽象的概念に対する不信と感覚による認識への信頼が明瞭に示されている。そして大量の死んだ知識で消化不良になるのではなく、真に思索すること、「自分の感覚を使用して、あらゆるものから真理の概念を得ること」、そのさい「想像力」が重要であることを指摘する。「想像力の形象を永遠のものとし、それを失わないようにするがよい。ただし時宜を得ないで繰り返し使用してはならない。これは何と重大な規律だろうか。これこそ魂の若々しさのための規律だ。……このことはこれまで多くの書物を読んできた人や、今も多すぎるくらいの書物を読んでいる人すべてにあてはまる。これらの人は自分の読んだものを一度として力強く生き生きと繰り返す機会を持たず、あるいは自分が見たり、感じとったり、自ら知覚したり、または適用したりするかのようにして読むだけの活力もなく、とどのつまり、あまりにも過剰で力の入らない散漫な読書によって自分自身を犠牲にしているからだ。私がそうだ。……魂は真の空腹を覚えない。だから料理に対する真の食欲も、力強い完全な消化力も、健全な栄養もいっさい持てないのだ。

どうしたらこの胃を救えるだろうか。食べる量を減らし、運動と仕事の量を増やすことだ。つまり読む量を減らし、確かな力強さと的確さを伴った思索の量を増やすことだ。そ

れから鍛錬することと適用することだ<sup>(47)</sup>。]

認識論としては、ハーマンの主張と共通して、「理性」ではなく「想像力（ファンタジア）」の必要性が、「概念」ではなく「形象（イメージ）」の必要性が提示されていることに留意したい。これは時代を超えた人類共通な抽象的概念なるものを否定し、それぞれの時代にそれぞれの民族がもつ独自の習俗、慣習、文化は、それ自体で価値を有するのであって、現在に収斂する歴史の前提の役割を果たすのではない、という見解にまで展開される。「どの時代も私にその固有の習俗、慣習、美德、悪徳、幸福の形姿を伝えてくれるはずだ。こうして私はすべてを現在にまで引き戻し、これらを正しく利用するようにしたい。人類はどの時代においても、ただそれぞれの時代時代でその在り方は異なっているが、全体として幸福なのだ。もし私たちがルソーのように現在にも過去にも存在しない時代を称賛したり、そのような時代から自分たちの不満のために現実離れしたイメージを作り出し、自分を放棄して自分自身を享受しないならば、私たちは現在という時代を逸脱しているのだ<sup>(48)</sup>」。これはギリシャの古典古代を絶対的基準として設定することを否定することにも通じるし、スペインやイタリアのような歴史文化を称賛することにも通じた。これはヘルダーの歴史理解が相対論であることを意味する<sup>(49)</sup>。

こうしてヘルダーは、人間の起源と流れに

---

(46) 同上書、126頁。

(47) 同上書、131-132頁（傍点はヘルダーによる）。

(48) 同上書、23-24頁。

ついで史的照明を当てながら、あらゆる時代の、あらゆる風土の、あらゆる民族に思いを馳せつつ、世界形成の普遍史を書くことを理想とした。『旅日記』には、フランス的宮廷文化に対するドイツ的民衆文化が、理性に対する感覚の重要性が記されており、疾風怒濤運動の出発点をなすものと評価されている。

ヘルダーは、パリではダランベールやディドロの知己を得た。フランスでは5ヵ月滞在し、1769年12月25日パリを離れた後は、ベルギー（ブリュッセル）、オランダ（ハーグ、アムステルダム）を旅して、1770年1月にドイツに戻った。ドイツに帰ってのち同年9月からホルシュタイン公国の公子に随行してドイツ各地を巡り、ハンブルクではレッシングを訪問（2週間滞在）、のちに妻となるカロリーナ・フラックスラントとも出会った。ヘルダーは1771年1月、ベルリン・アカデミーの懸賞論文に『言語起源論』（*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*）を応募してアカデミー賞を受賞し、それは翌年出版された。これはJ. P. ジュースミルヒの言語神授説を批判し、言語の起源を人間精神の内部に求めたもので

あった。1771年4月、26歳のときから1776年まで、主任牧師としてピュッケブルクに滞在する。ゲーテの立会いの下、カロリーナと結婚するのは1773年である。2人のあいだには7男1女が生まれた。

ヘルダーは生涯眼の疾患に悩まされたが、シュトラスブールに眼の治療にいったとき5歳年下の21歳のゲーテと運命的に邂逅する。ヘルダーのもとに日参したゲーテは、のちに『詩と真実』（第12章）のなかで、「ある人の企てることはすべて、それが行為、言語、その他何に現れるにせよ、その人の諸能力のまとまった全体から発しているに違いない。それらの能力を分離することは厳しく退けねばならぬ」と書くが、この全体Das Ganze把握は、ゲーテがヘルダーから強い影響を受けたものひとつとみてよいだろう。<sup>(50)</sup>「ヘルダーなくしてゲーテなし」といわれる所以である。ヘルダーは1773年、前掲『シェイクスピア』と『オシアン論』（*Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker*）をゲーテの作品とともに収録した『ドイツの特性と芸術について』を刊行するが、これは

(49) マイネッケは、ヘルダーの説の核心は体系的な相対論であるとする（菊盛英夫・麻生建訳『歴史主義の成立』下巻、筑摩書房、1968年、438頁）。

(50) バーリンは、ゲーテの『詩と真実』第12章のこの部分を引用して、すぐにつづけて、「ゲーテが強く称賛したこのハーマンの原則は、ヘルダーを形成し、（シラーとフリードリッヒ・シュレーゲルを通過して）ロシアの急進的批判者の信条になった。人間のなすことは、もし人があるべき姿であったならば、その人のすべての本質を表現するだろう。最悪の罪は、虚偽の美的・政治的・宗教的理想のために、人を切斷し、人のあれこれの側面を抑圧することである。これは18世紀の刈り込まれたフランス庭園に対する反抗の核心である。ブレイクは、ハーマン、ヘルダー、シュライエルマッヒャーに劣らず、この信念の情熱的スポークスマンであった」（Berlin, *Three Critics*, pp.228-229, バーリン『ヴィーコとヘルダー』, 382頁）と指摘している。ちなみに、ヘルダーはゲーテのファウストのモデルといわれている。

疾風怒濤時代の輝かしい作品として評価されている。

翌 1774 年には啓蒙主義を批判したビュッケブルク時代最初の著作、前掲『人間性形成のためのもう一つの歴史哲学』を書いた。これは『旅日記』の発想を発展させ凝固させたものである。『もう一つの……』という書名は、啓蒙主義の史観、とくにスイスのイーゼリンの『人類の歴史に関する哲学的憶測』（1764 年）が、進歩史観に基づき、ある特定の文化が、とくに神が選定した民族の文化が、他の文化に優越しているとする主張に対して、ヘルダーが非難してつけた書名である。ヘルダーはいう。「今日のある学界が、確かに高邁な意図をもって、歴史上どれが最も幸福な民族であったかという問題を提起した。この問題を私が正しく理解し、その問題が人間として答える範囲の外にはないとすれば、私はつぎのこと以外に知らない。ある時代のある状況のもとで、どの民族にもそういう幸福な時期があった。でなければ、そういう幸福な民族というものはないことになる<sup>(51)</sup>」。したがって民族を比較し評価するということはすべて疑わしいのであって、各民族の独自性を強調する。ヘルダーは、「どの国民もそれぞれの内部に幸福の中心をもっている、ちょうどどの球もそれぞれの重心を持っているように！」<sup>(52)</sup>というのである。「しかるに、今世紀の哲学的、博

愛主義的な全般的趨勢は、世界のすべての遠隔の国民にも、すべての最古の時代にも、美德と幸福の点でわれわれ自身の理想を押しつけたがる。彼らの習俗を自分だけの考えで判断し、断罪を下したりやたらと祭りあげたりする。彼らは、自分だけが裁判官だと思いがっているのだろうか<sup>(53)</sup>」。

さらに啓蒙主義批判はつづく。「おおむね哲学者は、最も確信をもってわが身を神たらしめようとするとき、最も動物に近くなる。自信満々、世界完成の見積もりをする場合も同様だ。哲学者は考える。万事はよどみなく一直線に進む。後にくる人間、つぎの世代は、それぞれ順を追いながら自分の理想にしたがって完成される。この進展過程に、美德と幸福の代表者を送れるのは、あとにくる人間だけなのだ、と。そこで漁夫の利を占めるのは、きまって最後に登場したこの人間ということになる。われわれが最後の、最高の世代だ、一切はここで終わる、というわけだ。そこで哲学者は言う。『見たまえ、世界はこれほどまでに啓蒙され、美德と幸福はこれほどまでに高められた。私は竿の先端に高く立っている。世界の秤の黄金の指針だ。私を見たまえ。』

そのとき、賢者が考えなかったのはこのことだ——もしこだまが少しでも耳に入ったら、彼は天上から地上に舞いもどらざるをえなかつただろうに——。おそらく人間はどこまでも

---

(51) Johann Gottfried Herder, *Werke*, Bd.4, S.38, ヘルダー/小栗浩・七字慶紀訳『人間性形成のための歴史哲学異説』登張正実編『ヘルダー ゲーテ』（世界の名著、続 7）、中央公論社、1975 年、104-105 頁。

(52) *Ibid.*, Bd.4, S.39, 同上書、195 頁。

(53) *Ibid.*, Bd.4, S.40, 同上書、106 頁。

人間である以外にはない。万物をひき比べてみて、人間以外にはなりようがないのだ<sup>(54)</sup>。

さらに賢者が考えなかったことは、人間の善と悪との二重存在は「風土と時代状況の産物であり、したがって、美德にも国民と時代によって相違がある。……全能の父の広大無辺な配慮が働いていること……人類の全体を包み込む神の巨大な計画がありうるということ」であり、もとより、「ささやかな人間にそれが見通せるわけがない」が、「人類史の舞台の各場面で、一人一人が役を振られ、その役柄で努力して幸福になることができる<sup>(55)</sup>」。神の摂理はどの時代のどの民族にも及んでおり、時代が次々に交替するのも「全能の英知の建築計画 Bauplan allmächtiger Weisheit<sup>(56)</sup>」なのであり、これを啓蒙主義者は考えることができなかった、というのである。

ヘルダーの歴史の構想は巨大なスケールである。「人間の歴史は『限りない舞台のドラマである！ 数千年の全世界と人類を貫く神の叙事詩、ひとつの偉大な意味に満ちた千態万様の物語である！』

全てを貫くこの意味、この目は、少なくとも人類の外にある他はない、——土くれにしがみついた昆虫よ、もう一度天と地を見てみたまえ。生と死を同時に包んで活動するこの全宇宙のなかで、君は自分が唯一の中心と思うのか。一切は君に向かって動いているのか。……全

世界は深淵だが、神は一瞬にして全貌をとらえる。……遅れてきた啓蒙人は、すべての音を聞き取ろうとするだけでなく、みずから究極の総合音たろうとする。過去の一切の鏡となり、あらゆる場面を貫く構想の目的を代表しようとする。こしゃくな小僧の神聖冒瀆の振舞いだ<sup>(57)</sup>。

では、ヘルダーは、時代や場所の異なる対象をいかなる方法で捉えられるとするのだろうか。それは感情移入 (einfühlen はハーマンの造語といわれている) によってであり、そうすることで「理解」できるとする。「わずか一国民\* の性格にさえどんなに深い奥行きがあるか、その国民に何度も注意し驚嘆の目を向けていても、それを言葉で捉えようとするれば大方すり抜けてしまう、少なくとも言葉では、誰にでも理解され、共感してもらえるように明示することはめったにできはしない。——そういうことに気づいた人にとって、こういう試みは、たくさんの民族、時代、文化、国土の大海を見わたし、これを一瞥、一感情、一語で捉えてみようというようなものであろう。そんなものは、気の抜けた、言葉の青白い影絵にすぎない。暮らし方、習慣、欲求、土地や大気の特徴を生き生きと描き出すことがこれに加わるかあるいは先行しなければならない。一国民の意向や行動の一端を、あるいはその全貌を感じたいならば、まずその国民と

(54) *Ibid.*, Bd.4, S.81, 同上書, 148 頁。

(55) *Ibid.*, Bd.4, S.82, 同上書, 149 頁。

(56) *Ibid.*, Bd.4, S.82, 同上書, 150 頁。

(57) *Ibid.*, Bd.4, S.83-84, 同上書, 150-151 頁。

共感し、ひとつの言葉を見出し、その言葉の意味をじっくり味わって全てを考えてみなければならぬ——でなければ、ただ言葉の表面を読んでいるにすぎない<sup>(58)</sup>。「それぞれの文化は調和した豎琴＝叙事詩である。人はそのメロディーを聞く耳をもつだけでよいのである。理解しようとする者は、アブラハムやレオニダスやシーザーが我々の時代の人ではない点を把握することを学ばなければならない。すなわち、変化をそれが起こったまま見ることを、彼らが我々の啓蒙水準にどれだけ接近しているかという程度によって分離し比較し評点をだすことのできる断片の並列としては見ないことを学ばなければならない<sup>(59)</sup>」。

バーリンはこのようなヘルダーの歴史把握を、ある文化は他の文化にいたる手段ではないとしたとして、その意義をつぎのように指摘している。「中世はルネサンスへの回廊ではないし、異教もキリスト教への控えの間ではない。ひとつの文化は決して他の文化への単なる手段ではない。たとえ人類全体は進歩しているという意味があったとしても、それぞれの段階はそれ自体が目的 end である。人間は決して自分たちを超えた諸目的のための手段

ではないのである。……この公理は現在では(少なくとも西欧では)ひじょうに平凡にみえるが、18世紀中葉のパリやその知的従属国では道徳律廃棄論の異端だったのである<sup>(60)</sup>。「中世は、『醜行、誤謬、不合理』に満ちているが、しかしまた、『堅固で結合力のある、高貴で荘厳な何か』を所有しており、それは『衰弱した冷淡さ……と人間的悲惨さ』をもつ我々の時代にとっては理解しがたいことである。……生の多数の方法があり、多数の真理がある。全てのことが真理か虚偽かのどちらかであると信じることは、我々の進歩主義の時代がもつ貧弱な一般的幻想である<sup>(61)</sup>」。ヘルダーが拒否したのは、全ての社会・文化を解明できるような一律な価値基準である。各社会文化を理解できるのはそれぞれの内的価値基準による多様性 Diversity の強調こそ、『もう一つの歴史哲学』の核心的命題である<sup>(62)</sup>。

ヘルダーは認識の過程で経験を重視し、二元論を批判し、分解されたものではなく全体 Das Ganze を理解することの重要性を絶えず指摘した。バーリンの指摘によれば、肉体と魂を、科学と技芸や芸術を、個人と社会を、叙述と評価を、哲学的、科学的、あるいは歴史的

(58) *Ibid.*, Bd.4, S.32-33, 同上書, 150-151 頁。ヘルダーのこの\*の部分 ‘in dem Character nur Einer Nation’ (*Ibid.*, Bd.4, S.32) を、バーリンは英訳して ‘in the character of a single people’ (Berlin, *Three Critics*, p.213) としているが、それを日本語訳では、「一個の人間の性格には」(バーリン『ヴィーコとヘルダー』, 355 頁) としているので、個人と国民を区別しその関係を問題にしているこの箇所では意味が反対になってしまう。

(59) Berlin, *Three Critics*, p.215, バーリン『ヴィーコとヘルダー』, 361 頁。

(60) *Ibid.*, p.214, 同上書, 359 頁。

(61) *Ibid.*, pp.216-217. 同上書, 361 頁。ここにはバーリンの「多元主義 Pluralism」が明瞭に示されている。

(62) *Ibid.*, p.216, 同上書, 361 頁。

判断を、経験的言及と形而上的言及を、(単にひとつの実体の異なった局面として識別するのではなく) あたかもそのどちらかが他のものから独立しうるかのように完全に切り離してしまうことは、ヘルダーにとっては虚偽で表面的で誤解を招くものである。また、「思想と行為、言語と行動の同一性は、ヘルダーがけっして放棄しなかった唯一の同一性である。……言葉、リズム、行為は、単一の経験の諸相である。これらは今日では常識であるが、ヘルダーの時代にあっては(ヴィーコは例外として)常識からはほど遠いものであった」<sup>(63)</sup>。バーリンはここでヴィーコの傑出した先見性を指摘しているが、全体把握は社会史の視角の特徴のひとつである。

では、ナショナリズム(Nationalismusもヘルダーの造語といわれる)に対してはどのような態度をとったのだろうか。ヴォルテールとディドロがプロイセンのフリードリッヒ大王やロシアのエカテリーナ女帝という絶対主義的君主に取り入り庇護され、二人の専制君主による抑圧的国内政策や好戦的外交政策に対しては沈黙したのに対し、ヘルダーは国家を「冷血な怪物のなかでも最も冷血なもの the coldest of all cold monsters」<sup>(65)</sup>であり、「政治的に動く」人間を嫌った。ヘルダーはナントとパリへの旅で、(のちのローマへの旅と同じく)落胆した。啓蒙主義者により国民感情を傷つけ

られ反フランスになったヘルダーにとって、ルイ14世とフリードリッヒ大王は「唾棄すべき理想 a detestable ideal」<sup>(66)</sup>であった。

逆に、民衆に対してヘルダーは、限らない共感を覚えた。バーリンが指摘するように、「ヘルダーは権力を求めないし、彼自身の階級や文化や国民の優位性を主張したいとも願わない。彼が創造したいと願う社会は、人々は誰であれ充実した生を営み、自由な自己表現ができ、『何者かである』ことができる社会である。統治は少なければ少ないほどよいと彼は考える。我々はギリシャのポリスに戻ることはできない。……彼のよい社会の概念は、フィヒテやヘーゲルや政治的社会主義者の理想よりも、ソローやブルードンやクロボトキンのアナーキズムにより近く、ゲーテやフンボルトのような自由主義者が擁護した文化 Bildung の概念により近いことは明らかである。彼にとって国民 die Nation は実在ではない。……ヘルダーの立場は、ラスキンやラムネー、あるいはウィリアム・モリスの、ポピュリストやキリスト教社会主義者たちの、さらに今日でいえば地位や権力のヒエラルヒーや、いかなる種類の操縦者の影響力にも反対する人々の、視野により近い」<sup>(67)</sup>。反権力(国家など)・親民衆の立場は社会史の視角のもう一つの特徴である。

1776年10月、ヘルダーは32歳のときヴィー

(63) *Ibid.*, p.227, 同上書, 379頁。

(64) *Ibid.*, p.195, 同上書, 325-326頁。

(65) *Ibid.*, p.185, 同上書, 310頁。

(66) *Ibid.*, p.205, 同上書, 343頁。

(67) *Ibid.*, pp.205-206, 同上書, 343-344頁。

ラントとゲーテの尽力によりワイマール大公国に招聘され、宗務局に勤務し、1801年には宗務局長に就任した。ここでは「民謡」(Volks Lied もヘルダーの造語)を収集し、それは『フォルクス・リーダー』(Volkslieder, 1778)として刊行されたが、民族ごとの独自の歴史というハーマンの視角からなされた仕事である。その年には『彫塑』(Plastik, 1778)も刊行されている。1783年からゲーテとの協同でスピノザ研究をつづけるが、その翌年からライフワークになる『人類歴史哲学考』(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784-1791, 4部までで未完)を刊行した。これは前掲『もう一つの歴史哲学』をさらに発展させたものであり、和辻哲郎によると、「まず天体の世界における地球の位置から説き起こし、次いで地球上の動植物の組織、その中で人の組織の特性、従って人の存在の意義に説き及び、そこから種々の民族の特性に論じ入って行くのである。…『認識』の立場では

なく、『理解』の立場を宣揚する<sup>(68)</sup>。それは「あらゆる時代、日本をも含めたアジアからヨーロッパにわたる「風土」を重視し、諸民族の役割に意義をあたえつつ、言語ならぬ人間史の起源を探り、ギリシャ、ローマを語り、キリスト教を論じ、いっさいはいかに神の創造の意図に添って、人間性顕現のために展開するかを述べたものである<sup>(69)</sup>」。

ヘルダーは1788年8月から1年間イタリアを旅した。ゲーテの『イタリア紀行』とは正反対に悲劇的で悲惨だった。イタリアから帰国後、フランス革命が勃発、ヘルダーは当初は革命を支持したが、1793年ロベスピエールの恐怖政治がはじまるや革命に批判的になった。そのころからゲーテと離反し始める。その後のヘルダーの思想は『人間性促進のための書簡』全10巻(Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793-1798)に示されているが、ゲーテとシラーの親交がはじまり、彼らの華々しい創作活動は、ヘルダーを日の当たらないところ

- 
- (68) 和辻哲郎『風土——人間学的考察』岩波文庫、1935年(1991年)、251、253頁。ヘルダーを日本に紹介した和辻は、『風土』の第5章「風土学の歴史的考察」のなかで、『もうひとつの歴史哲学』(『異説』、1774年)と『人類歴史哲学考』(『人類史の構想』、1784年)の2冊を取り上げ、ヘルダーは風土を自然科学的な認識対象としてではなく、「しるし(Zeichen)」として扱うこと、狙いは「風土の精神(Geist des Klima)を捕えること、人の思惟力・感受力全体の風土学(Klimatologie aller menschlichen Denk-und Empfindungskräfte)を作ることであった」と指摘した(250-251頁)。「ちょうど啓蒙時代の合理主義的な文化解釈、悟性的な目的概念に導かれた歴史叙述、などが流行していた時代に、彼はおのおのの国民おのおのの時代の独自の価値を承認し、それを風土との関連において考察したのである」(245頁)とし、「人間の精神の風土学」を認識ではなく、解釈の方法によって、その芸術的な素質によって遂行した(254頁)とその核心を述べている。そして、風土に「普遍的法則などは到底求め難い。風土とは極言すれば地球上のそれぞれの土地に固有な、唯一のものなのである。それは鋭敏な観察によって叙述することはできても、普遍的な結論に到達せしめるものではない」(256頁、傍点は和辻による)とする。なお、坂部恵『和辻哲郎』岩波書店、1986年、102-134頁を参照されたい。
- (69) 登張正実・小栗浩「ヘルダーとゲーテ——ドイツ・フマニスムスの一系譜」、登張編『ヘルダー ゲーテ』、18頁。

に追いこんだ。ヘルダーは孤立したが、そのなかで『キリスト教論集』(Christliche Schriften, 1794)などの論文を書いた。1801年からは発行した個人雑誌『アドラステア』(Adrastea, 1801-1803)上でゲーテ、シラーを批判したが、敵は増えるだけで、ヘルダーは失意のもとに1803年12月18日、59歳で死んだ。墓碑銘は、3つのL, すなわち「光, 愛, 生命 Licht, Liebe, Leben」であった。1805年から夫人によるハーマン全集が刊行されはじめ、1829年に全45巻が完成した。

以上、ハーマンとヘルダーについて、とくに社会史認識論にとって重要な青年期の「回心」を重視しつつトレスしてきだが、ランケについて述べるには紙幅も尽きている。ランケ歴史学は過去を‘wie es eigentlich gewesen’構成し、年代記的に並列するのだとしばしばいわれてきた。だが、マイネッケの指摘を待つまでもなく、過去を認識するためにいくら歴史家の「自我を消し去りたい」としてもそれは所詮不可能である。それ以前に、ランケが‘wie es eigentlich gewesen’といった前後の文脈をみれば、年代記的歴史記述を主張していないことは明らかであるし、ましてやランケののちの著作をみれば、そのような俗論が後

世の学者による歪曲であることも明らかであろう。その限りでは矢野氏の指摘は正しいと思う。にもかかわらず、ハーマンとヘルダーから、ランケ史学が生まれてくるとき、その過程には国権的思想が入りこんでくることは否定できないと思う。私自身は、社会史を「総合の学 ingenium」と「下からの歴史 history from below」として定義することからして、ランケは社会史の認識論的系譜からは外れていると理解している。もし矢野氏がランケをその系譜に入れる必要があると主張するならば、それはいかなる意味においてなのか、また、そのばあいどのような影響をあたえて現在の社会史にまで至るのかを系譜的に示していただきたい。いうまでもなく、それは社会史をどう定義するのかにも関わっている。たとえばヴェーラー流のドイツ社会史の系譜はどこまで遡及できるのか、そのばあいの系譜にマックス・ウェーバーは含まれるのか、それとも迂回するのか。それ以前にヴェーラー流社会史はそもそも社会史なのかという問題もあるだろう（私はヴェーラー流社会史は日本の「戦後歴史学」に対応するものであり、本来の社会史ではないと捉えているので、私にはヴェーラー流社会史の系譜的遡及の問題そのものが存在

---

(70) 「歴史と現在とはひとつの統一をなしており、歴史家はそれを双極的に捕らえる。そのひとつの極は、歴史的理解と批判的研究のすべての手段を尽くして、人間的過去の認識へきびしく禁欲的に専念することを意味する——そしてこのばあいにこそ、ランケが、『ただ事物を純粹に見るために、自分の自我を消し去りたい』という、しばしば引き合いに出される言葉でいいあらわした、あの熱狂的な禁欲にまで達することができる。ところが、歴史家がそのなかに生きている世界のいまひとつの極は、それとは逆に、この自分の自我、といってもかれの小さな主我的自我ではなくて、過去によってやしなわれ偉大な現在の課題によって満たされ上げられた自我であるが、そのような自我をふたたび意識するようになることを意味している。それゆえ、歴史学は常に、学問であると同時に学問以上のものである。」(F. マイネッケ/中山治訳『歴史的感觉と歴史の意味』創文社、1972年、3頁)

していない)。もし今後、私と矢野氏、さらには他研究者とのあいだにこの問題で論争がつづかならば、共通点よりも対立点を明確にしたいと思う。ハーマンが対話者のなかに自己の代弁者をつくろうとしなかったことになら

おうと思う。なぜならば、「画一化に陥ることは論争の死になる」からである。

2004年11月大英博物館「啓蒙主義の部屋」再訪の日に脱稿

(経済学部教授)