



Title	ドイツ啓蒙思想とヘルダーの哲学
Author(s)	花崎, 皋平
Citation	北海道大學文學部紀要, 14(2), 1-101
Issue Date	1966-01-20
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/33305
Type	bulletin (article)
File Information	14(2)_P1-101.pdf



[Instructions for use](#)

ドイツ啓蒙思想とヘルダーの哲学

花
崎
皋
平

ドイツ啓蒙思想とヘルダーの哲学

花 崎 皋 平

- 一、序 論 —— 思想史的背景 ——
- 二、ヘルダーの生涯と思想
- 三、ヘルダーの哲学の内容と構造
 - 1 感性学とスピノチスムス
 - 2 「メタクリティーク」における客観的觀念論の構造
 - 3 「カリゴーネ」における趣味形成と国民文化の問題
- 四、結論にかえて

一、序 論 —— 思想史的背景 ——

東ドイツの歴史家ヨリアム・シュトライザントは著書「ドイツの初期啓蒙期から古典期までの歴史思想」のなかで、一八世紀のドイツにおけるブルジョア的—進歩的、国民的諸理念の発展についての三つの古典的叙述として、ゲーテの「詩と真実」第七章、ヘーゲルの「精神現象学」の「啓蒙」の項、ハイネの「ドイツにおける宗教と哲学の歴

史のために」をあげている。そして、これら三者は、啓蒙思想を、封建制、絶対主義、教権主義からの解放運動にむすびつけてとらえ、この運動をあらゆる民族の合法的進歩にかなうものとみる観点を共有している、と指摘する。⁽¹⁾ ドイツの近世思想を社会の生きた全体的な連関のなかで、ことに政治的、社会的運動との関連においてとらえる研究は、しだいにきめの細かさをましてきているが、まだ多くの空白や不備を残してもいる。

わたくしがここでとりあげるヨハン・ゴットフリート・ヘルダーの思想活動は、きわめてひろい分野にわたり、思想そのものも多面的である。そのため、これまで哲学史においては歴史哲学者、美学者として、文学史においては批評家、詩人、民謡研究者として、言語学史においても言語哲学者として、というようにその一面づつがとりあつかわれてきたかみえる。わたくしは多少なりとそれら諸活動をむすびつけて考察することを意図している。

まず問題は、ドイツにおける啓蒙の意義と内容をめぐっての論議を足場に展開されねばならないだろう。ヘルダーにそくしていうならば、ヘルダーを啓蒙主義からきりはなし、歴史主義の源流点としてみる一九世紀精神史学の立場が問われることになる。メーリング流にいえば「ヘルダー伝説」⁽²⁾、ルカーチ流にいえば弁証法への予感を、神秘主義、非合理主義の思想潮流にまぎれこませてしまうこと⁽³⁾。いずれにせよ史的唯物論の立場に立つ思想史家によって、ブルジョアの規定される思想方法の限界がしめされたのは、啓蒙主義の把握をめぐってであった。われわれはすでに、一八世紀ドイツの啓蒙を、経済・政治・社会的諸関係から考察し、ドイツ・ブルジョア形成の内的、外的な諸条件と結合してとらえる観点を、マルクス、エンゲルス、メーリングらの古典的労作にもっている。それらはすでによく知られたところであるので、ここで再確認する労をば、よくことがゆるされるであらう。⁽⁴⁾

前記、シュートライザントの所論は、対象こそ歴史思想に限定されているが、思想史を、大学の歴史、出版・ジャー

ナリズムの歴史といった社会的でありかつ文化的な諸脈絡にくみこんで考察している。一八世紀を国民的、民族的、市民的な意識⁽⁵⁾の形成と展開の過程としてとらえ、そこに啓蒙期と古典期をつうじての思想的、文学的、芸術的諸営為を位置づけるといふ史的唯物論からのアプローチをより具体化するのに、それは適切な方法であろう。

陣峻凌三氏は、古在由重氏の論文「ドイツ古典哲学の二重性」を評した短文のなかで、古在氏のこの論文が、「ひと気ない哲学『靈園』」の中の大小の墓標の配置のような観⁽⁶⁾があつたドイツ古典哲学を、「思想史の低地に戻して蘇生させず」ことを教えたとのべているが、わたくしも思想を生きた連関においてみるこころした見地を継承したいと思ふ。

このような市民的—国民的な世界観の形成と展開という地平で啓蒙期、古典期の哲学を統一的にとらえる一般的地が確認されたとしても、個々の思想家にそくするとなお問題は複雑である。哲学的な諸成果は、直接的な意識の否定的克服であつて、その概念的総括は、生活者としての市民意識一般とは相対的に独立したものとなっている。その結晶構造がどのようなものであるかは、別に定式化されなければならない。たとえば、ルカーチおよびかれに全面的に依拠するゴルトマンのように、総体性⁽⁷⁾ (Totalität) のカテゴリーに中心的な位置をあたえて、ゲーテとヘーゲル、およびマルクスを頂点に、遡行的にそこにいたる思想形成過程をかえりみるという歴史的存在と同時に、すぐれて論理的であろうとする試みがある⁽⁸⁾。またそれとはことなる角度から、ヨーロッパ近世哲学の中世的スコラ主義にたいする本質的な新らしさを、感性学 (Ästhetik) としてうちだし、その意義の解明をつうじて、ヨーロッパ連帯的な「批判の時代」の意識を浮彫りにしようとする見解がある⁽⁹⁾。後者は、ヘルダーの位置づけにとつて有効であるばかりでなく、ヘーゲル—マルクス関係をみるばあいにも、ヘーゲル左派の意義を正当に評価しうるあたらしい座標軸をしめしているように思われる。

ドイツ啓蒙思想とヘルダーの哲学

ルードルフ・ハイムによれば、リガ時代の若きヘルダーは、かれの尊敬したトーマス・アプトとともに、「哲学とはほんらいドイツ的な *Nationalwissenschaft* である」という意識に到達していた。それゆえに、いかにして哲学と人間性および政治とが宥和されるかという課題に答えることが、「血管の中にドイツの血をうけ、ドイツの哲学的精神をもつすべての人々にとっての」「愛国的な主題 (*ein patriotisches Thema*)」であるという。¹¹⁾ 哲学をドイツの国民的——この概念の内容についてはいづれ分析せねばならないが——学としてとらえるという意識は、まさに啓蒙主義の本質の貫徹、徹底されたものであり、その意味で本来的な「啓蒙」の精神と云つてよい。ふるくから原理の学とされてきた哲学が、人間性および政治と有機的にむすびつけられ、市民的、原理の学として、ということとはつまり階級的、国民的な性格をもつものとして堂々とおしだされるのである。ここには、ヨーロッパ近代という観点からの国民的意識（世界観）の創出、熟成の指標として思想的営為を位置づけるゆたかな現実感覚、歴史感覚が脈打っている。シュトライザントによれば、一八世紀の啓蒙期および古典期は、つぎの四つの時期に区分される。

- 1 初期啓蒙期（一八世紀始めから中頃まで）
- 2 狭義の啓蒙期（一八世紀中頃から一七七〇年までの時代）
- 3 シュトルム・ウント・ドランクから古典主義へ入る時期（一七七〇年から一七八九年まで）
- 4 ドイツのブルジョア的変革の直接的準備とその開始の時期（一七八九年のフランス革命の始まりから一八〇七年のテイルジットの講和まで）

この時代区分について筆者は、当時のもつとも進歩的な潮流に基準をおいたといい、そのために文学史の区分に部分的に依拠してもいるとべている。¹²⁾ この時代区分をいちおうの手がかりに時代の中心的な問題を概観してみよう。¹³⁾

一七世紀の最後の年、一六九九年にその第一巻が刊行されたゴットフリート・アルノルトの「教会と異端の公平な歴史 (Gottfried Arnold, Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie, vom Anfang des Neuen Testaments bis zum Jahre Christi 1689)」は、神学的歴史解釈の枠内にとどまりながら、のちの啓蒙の根本思想が、すでに準備されている点で、重要な著作とされている。

一七世紀後半に展開されたフランケ、シュペーナーらの敬虔主義運動ピエティスムスは、そのにないてからいえば、ブルジョア、小ブルジョア層であり、その意識からいえば、ルター主義神学イデオログたちの教条的で無内容な正統派争い——宗教戦争としての性格をもつ三〇年戦争期に激化したところの——への反撥を契機とし、封建的、教権的権力の抑圧からの解放を求める社会的要求を反映するものであった。

アルノルトは、このドイツ敬虔主義のもつとも重要な代表者と目される人物である。かれの主著の標題にうたわれている「公平な」(非党派的な)という言葉は、あい争う教派主義が民衆の生きた生活意識としての信仰にとってなんの意味もないことをしめすためのものであり、公認の正統主義が支配階級の党派性の露骨な擁護にまわっていることへの不当さをするどく批判する概念であった。かれは、原始キリスト教が貧しい民衆、抑圧された下層階級の運動であったことを強調し、教権制度化した正統教会史を、真のキリスト者の理念からの墮落の歴史とみる。すなわちコンスタンティヌス帝によるキリスト教の国教化以来の教会と現世とのむすびつきは、「一般民衆」(Der gemeine Mann)の状態を悪くするばかりとなった。このような観点からは、宗教改革もまた、出発の時点での福音的な真のあり方が、やがて現世的権力の道具となったかぎりでするどく批判されることになる。したがってまたかれの論及は、一六世紀ドイツ農民戦争の擁護にいたる。かれはトーマス・ミュンツァーの原文を執筆時から二世紀をへだてて、はじめて右

の書物のなかに記載して、ミュンツァーの正当な評価への貴重な一歩をしるしたといわれる。この書の根本思想は、各時代の僧職支配層への闘争と世俗的な支配階級への闘争が、つねに関連するといふ観点に集約されるだろう。そのよ
うな立場から、かれは教会史において異端者とされている人々を擁護し、批判のほこ先を異端よばわりする人々、異端
排撃を行なう人々へ向けているのである。¹⁴ このアルノルトの著書は、当時、論議の的となつたばかりでなく、一八世紀
前半に生きたスピノチストで唯物論的な思想家ヨハン・クリスチャン・エーデルマンに大きな影響をあたえ、さらに
フランクフルト時代のゲーテの思想形成にあずかつて力があつたのである。ゲーテは、「かれの所信 (Gesinnungen)
は、わたくしのそれとよく一致した」と、「詩と真実」のなかで語っている。¹⁵

この啓蒙期におけるスピノチスムス復興へとながれいる敬虔主義の側面は、たんなる形式的合理主義がもつ絶対主
義支配への妥協的傾向をのりこえる進歩的な要素をもつ。なぜならアルノルトが鋭く洞察したように、正統派教条主
義に対する平民の実践的信仰の主張は、反封建、反教権制度という民衆の要求を反映したものであり、レッシング、
ヘルダー、ゲーテらはいずれもその方向でスピノザをとりあげるものであるから。

一八世紀中頃から一七七〇年までの狭義の啓蒙期は、これまで、フリードリヒ二世を啓蒙君主として特徴づけるこ
とによつて、フリードリヒ時代として語られてきた。一七四〇年の即位に始まる大王治世下に一七二三年来追放され
ていた哲学者ヴォルフはハレ大学へ召喚され、ベルリンのアカデミーは改革され、フランスの文人、学者との交流が
しげくなり、まさに大王のイニシアティヴによつてドイツの啓蒙が開花し、そしてその自由な空気のもとでカントや
レッシングやヘルダーなどもそだった、というのが一九世紀以降、公式のブルジョアの啓蒙思想観であつたといつて
よい。この見解のもとでは、啓蒙は一種、形式的合理主義の支配としてとらえられ、カントは啓蒙独断の克服者とし

て、ヘルダーは個性化的歴史主義の祖述者として位置づけられることになる。このようにプロイセン絶対主義の体制——軍事的官僚国家——への帰一を軸に、ドイツの啓蒙をとらえる見解は、結局のところ、合理化を収奪の合理化へ、近代化を専制の近代化へと帰着させるブルジョア思想家の歪曲にほかならない。¹⁶⁾

われわれに必要な考察は、時代の革新的部分の動向とそのイデオロギーを焦点としながら、この時代を特徴づけることである。七年戦争（一七五六—一七六三）をあいだにはさむこの時期は、フランス啓蒙思想家たちの澎湃たる活動期であり、その影響と七年戦争後の荒廃と経済危機のなかで、ようやくドイツの国民的統一の要求がたかまる時期であった。

フランス啓蒙思想との接触において触発される思想は、歴史における人間性の進歩の理念であり、歴史の合法的発展の目標が理性の究極的な支配にあるとする歴史思想である。一七四八年には、モンテスキューの「法の精神」、テュルゴの「人間精神の進歩の諸原因」(稿)、五〇年にはルソー「学芸論」、五一年にはヴォルテール「ルイ一四世の世紀」、デイドロ、ダランベール編「百科全書」第一巻、と矢つぎばやにつづくフランスのイデオロギー活動は、直接に第三身分の政治闘争とつながり、政治的権力獲得のための精神的武器となつていった。これに対してドイツの啓蒙は、フランスではすでに成熟していた客観的、物質的条件が欠けていたために、変革の準備としての国民的な意識形成を促進する教化の手段にとどまらざるをえなかつた。

たとえば、バイゼル生れのスイス人、イザーク・イゼリオン (Isaak Iselin 1728—1782) は、人間性の進歩の歴史としての世界史をはじめドイツ語で書くという試みをなした点で重要な人物であった。一七六四年に「彼の著書は「人間性の歴史についての哲学的臆測 (Philosophischen Murrabungen über die Geschichte der Menschheit)」と¹⁷⁾

題されていた。この書の内容は当時の啓蒙思想の到達した水準にてらしてとくに獨創的ではなかったようであるが、重要なのは「彼が世界史の全体像を、市民階級の経済的、精神的興隆が歴史的に必然的であることを証明する見地からしめそうと試みた」⁽¹⁸⁾点にある。彼は人間性の進歩というテーゼを封建制と教権制に対する闘争における思想的武器としてとりあげている。封建制度は、「あらゆる法制のうちのもっとも野蛮なもの」⁽¹⁹⁾とされ、「われわれが貴族とよぶ身分といわゆる農民の身分との中間にある市民という高貴な階級」⁽²⁰⁾が理性のない手として照明され、「都市と市民身分 (Bürgerstand) とよばれるものなくしては、われわれはすべてなお野蛮人である」⁽²¹⁾といいきっている。彼が模範としたところは、イギリス流の立憲君主制のもとでの政治的自由の獲得であった。「われわれが知るすべての君主制は、まだ崇高な理性からはほどとおい」⁽²²⁾としても、君主制においてこそ啓蒙がそのみりをうるだろうとかがえていた。イゼリーンの観点からは、市民階級の政治的、権力獲得の方向はでてこない。啓蒙は最後まで、絶対主義的君主制の体制内で、経済的、政治的方向でブルジョアジーの地位改善をはかるといふことを目標とするにとどまるものであった。彼の場合には、「市民の理性はまだ絶対君主の敵ではなかった」⁽²³⁾し、「啓蒙された市民は、啓蒙された君主のむしろ最良の同盟者、助言者となるはずであった」⁽²⁴⁾。

ヘルダーのビュツケブルク時代の仕事で、後年の歴史哲学への習作となっている一七七四年の、「人間性の教化のための歴史哲学私論——現代の多くの論稿への論稿 (Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit——Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts)」は、「このイゼリンをも論評のうちにくわえているといわれる」⁽²⁵⁾ヘルダーの批評では、「イゼリンのごとき楽天的な歴史観は、「世界の普遍的に進行する改善というロマン」⁽²⁶⁾を作っているということであった。ヘルダーはこの習作で支配イデオロギーへと転じた啓蒙合理主義に対

してたたかう姿勢をしめしている。「……しかも哲学的に統治されている数多くの大衆なるものは、家畜か薪のように十把ひとからげに集められたものではないか。かれらは思考する。思考はおそらくかれらのあいだに普及されるだろう。しかし、そのねらいは、思考によってかれらが、日一日とまさに機械として自分を感ずるようになること、あるいはまたまえてあたえられた予断のままに感じ、ぎすぎすになってゆき、しかもたえずそうならざるをえないようにすることにあり。かれらは軋み声をたてる——実さいそうせざるをえないのだ——そして自由思想(Freidenken)とやらで空元気をつけているのだ。親愛なる、気の抜けた、腹立たしい、無益な自由思想、かれらがおそらくもっと必要としているすべてのもの——心、暖かさ、血、人間性、生命、の代用品。」⁽²⁷⁾

ヘルダーのこの言葉は、マイネッケ流に啓蒙一般への反逆と非合理主義を根幹とする歴史主義への転換と読むべきではないだろう。むしろ啓蒙の抽象的合理主義が絶対主義の護教的イデオロギーとなつていくことへの明瞭な攻撃と読むべきであろう。彼の眼は、啓蒙のヴェールをかけた軍事的専制的領邦君主制の実態へと向いていくといつてよい。それはレッスングが、ドイツの、ことにプロイセンの現状を「呪われたガレー船」とよび、⁽²⁸⁾ベルリンの思想・執筆の自由と称するものを、「宗教にたいしていいい放題馬鹿げたことをぶちまける自由につきる。この自由たるや正ちよくなひとならば忽ち用いるのがはずかしくなる態のものである」と辛らつに言い放つ時の心情と同質のものである。

イゼリオンとヘルダーのこの両著のあいだには、一〇年という時が介在する。この一〇年間は、ドイツ啓蒙主義の中心課題が、国民的統一と国民的意識の形成へと進み、逆に宮廷的啓蒙への幻滅と批判が増大した時期だったのである。すなわち七年戦争が終つた年(一七六三年)には、長期にわたる戦争のしわよせが国民各階層にいちじるしくあ

らわれ、とくに経済的疲弊がめだつた。ハンブルグ、ライプツィヒ、ベルリンなどでは倒産があいつぐ経済危機が生じた。七年戦争そのものが、ホーエンツォレルン、ハプスブルグ両家による、ほとんど形骸化した神聖ローマ帝国皇帝権争いを直接の争因とするものであつて、戦争からこうむる民衆の災厄に責任を負うべき支配権力への非難に、心ある人々をめぐめさせる条件にほかならなかつた。

さきあげたリガ時代のヘルダー（一七六四—六九）が特別な意味をこめてパトリオーティッシュという表現をもちているのは、まさにこの時期の精神を反映しているものなのであつた。一七二四年にはすでにハンブルグで「愛国者 (Patriot)」という雑誌が出たし、それ以後、この例にならつて「ライプツィヒの愛国者 (Leibziger Patriot)」⁽³¹⁾「ヴェッテルアウの愛国者 (Wetterauer Patriot)」⁽³²⁾「愛国女性 (Patriotin)」⁽³³⁾などが出た。シュートライザントは「パトリオート」という言葉の意味についてつぎのようにのべている。「当時はまだ單純に、ある一定の自己意識をそなえているような市民」⁽³⁴⁾が意味されていたのであつて、かならずしも政治的行為へのそなえがあることをともなうものでない。しかし、一八世紀なかば以後、「パトリオート」は、「積極的に社会生活のなかで活動し、そのさい——もちろんまだ現存秩序の限界内ではあるが——ブルジョアの利害を積極的に代表する人々」⁽³⁵⁾という内容をあたえられるようになった。

リガという、中世以来の自由都市であり、ハンザ同盟の都市であつたバルト海沿岸のロシア領都市は、ヘルダーの表現によれば「ロシアの影の下、あたかもジュネーヴ」⁽³⁶⁾、すなわち強力な君主国の庇護のもとにある共和国であり、その自由な空気はヘルダーの市民的精神をそだてるのにあづかつて力があつた、といわれる。ヘルダーは、ここで文筆家、教育家、説教家としての活動をはじめめる。そして、リガ市民のロシアへの市民的—愛国的感情に刺戟されて、

みずからの批評活動をドイツ国民としての「愛国的意図 (eine patriotische Absicht)⁽³⁴⁾」を根底におくものとして自覚するにいたるが、この「愛国的」とは、すくなくともプロイセン体制への肯定とはまったく無縁であった。すなわち、ドイツ人としての自分の祖国への愛国性と、リガ市民としての自分の、リガが帰属するロシアへの愛国性とが両立しうるような、「理想主義的な、さしあたってはただ精神的な富のみに向けられた」⁽³⁵⁾一面をもつものである。それと同時に「批判に自由の声を回復する」⁽³⁶⁾という彼みずから参加したりガ市民としての実践的諸活動とむすびついたものであったことを忘れるべきではない。

この時期に、市民社会の全体像を先取しながら、もっとも徹底的に、反教権、反蒙昧の闘いを押しすすめたのはレッスンングであった。一七六六年に「ラオコーン」、六七年に「ミンナ・フォン・バルンヘルム」と「ハンブルグ演劇論」があらわれる。レッスニングの文筆活動の内容のもつ創造性、戦闘性はいうまでもないが、ここで指摘しておきたい点として、彼が文筆一本で生計をたてようと試みた最初の一人であったことがある。一七七〇年代に入ってから市民階級の活動の活潑化は、文筆家にとっての読書する公衆の増大へと反映し、年刊行書籍点数も急速に増大し始める。一七六七年には一四三八点だったものが、約一〇年後の一七七六年には二一五〇点にふえ、さらに一七八八年には三五一点になっている(以後はあまり顕著な増加はなく、一八〇〇年代の初期でも三九〇〇点をすこしうまわる程度である)⁽³⁷⁾。こうした読者の増加に依拠しての文筆業での自活の試みは、しかしながら当時としては非常な冒険であった。その証拠には、一九世紀以前では、文筆家が個人的に大きな犠牲ををらったり、生活上の困窮をたえしのんだとしても、文筆一本での自活はほとんど成功したためしかなかったのである。レッスニングでさえ生活の資をうるためにブラウンシュヴァイクの公爵の図書館司書とならねばならなかった。「相対的に成功しうる方法は、諸雑誌をつうじ

てより広範囲の読者層を獲得する努力であった。⁽³⁸⁾ しかも、その冒険をおかしうる文筆活動の範囲は、時事的な問題と文学にかぎられるので、学問的な著述家は宮廷や大学で職をえてくらすなれば生活のめどがたたなかつた。当時の大学は法学部と神学部中心の絶対主義官僚養成機関という色彩がつよく、時代に先行する革新的な思想活動は、大学の制度内での研究、教育活動のなかではおこなわれがたいものであった。⁽³⁹⁾ 「ドイツ啓蒙の諸相はたんに諸々の学殖・理念・感情・方法・手法などの国際的・国内的な錯綜によってよりも、さらにふかく権力国家での思想家の生活の諸相によって制約されていたとかがえられる」⁽⁴⁰⁾のである。

官府ないし大学を自己の仕事場として安住しえなかつた在野派の思想家、文学者たちのとる思考や文筆のスタイルは、必然的に非アカデミックで、非体系的なものとなる。若くしてちいさな地方大学に奉職した前記のトーマス・アプトも、やがて大学生活をきらって、レッスングの思想を奉ずる文筆家としての道をえらんだ一人である。ヘルダーはかれを「精神における兄弟」とよんでいるが、⁽⁴¹⁾若きヘルダーのアプト像についてハイムは、描かれる人の顔の輪廓が描く人のものとそこでひとつにかさなるようだ、⁽⁴²⁾という。ヘルダーが書翰（一七六七年一月三日、シェフナー宛）のなかで「なにものにもまして、体系を組立てるというドイツ人の伝来の欠陥より私にとって嫌悪すべきものはない」⁽⁴³⁾というようにのべるのは、たんに一般的な命題としてではなく、同時代のヴォルフ流の学校哲学と大学における研究の状況とからみあわせてはじめて生きてくる言葉であろう。かれら六〇年代後半から活動を開始する思想家たちにとつての切実な関心は、道徳的であると同時に政治的でもあるような実践の学であり、哲学的であると同時に歴史的、具体的な人間性の理論であり、さらにまた文化と人間性の形成にかんする実践の理論にあたる感性学（Ästhetik）とか「芸術と文芸（Schöne Kunst und Wissenschaften）」とかであった。かれらの活動期は、いわゆるシェトルム・

ウント・ドラックの時期であり、フランス革命の前夜であり、ドイツの革命的激動の準備の時期であった。

以上のように、第一に宗教という枠内での進歩と反動のイデオロギー闘争、第二に市民的、国民的な自己意識のあらわれとしての歴史観、第三に生きた思想の土壌としての感性学、芸術論、をこの時代の進歩的な思想状況の三つの標識としてとりだすことができる。第三の契機については、なお若干ふれておくことが必要であろう。というのは、当時の哲学的思潮の主流をなしていたヴォルフ哲学への関係をみすごすことは片手落ちになるからである。一七二〇年代以降のドイツ哲学界を圧倒的に支配したのはヴォルフ哲学であった。ひとびとは、ヴォルフ哲学とのなんらかの交渉なしに哲学的な自己形成をおこないえなかつたといつていいすぎではないだろう。ヴォルフ哲学は、ドイツにおける以後の哲学の興隆の基礎をなすものであった。しかしながら、さきにふれたように、ドイツ大学内部でのヴォルフ哲学の隆盛は、フリードリヒ二世の「啓蒙」絶対主義の国家政策と平行するものであり、大学が絶対主義官僚養成機関としての機能を発揮することへの支配層の要求と適合するものであった。ヴォルフ哲学の体系は、数学的合理主義の思考によって、知識のあらゆる領域を百科全書的に体系化しようとする試みであった。論理的整合性を唯一の基準とし、形式論理的に矛盾するものはしりぞけてかえりみないその立場は、やがて哲学的・論理的思考を知識全般のうえへひろげようとするその啓蒙合理主義の衝動が国民の間に浸透するにつれて、かえつてそれと矛盾し、のりこえられてゆく。また、ヴォルフ哲学の形式的合理主義という理論的骨格は、絶対主義政治体制の軍事的官僚制の骨格と一致するものであったから、レッスン、ヘルダーらは理論的にも政治的にもそれらに敵対して、理性のより深い把握をこころざし、そこを足場にしようとした。それは形式的な論証の遊戯ではない、生きた思想、すなわち現実の民衆の生活やそこでの感情と意識とふれあう理論、文学や時事評論や民謡などと相互浸透する哲学の探求である。今日わ

れわれならば、「思想」とか「実践的な哲学」とかというところを、かれらは「理性宗教」とか「人間性の育成」のための「健全な哲学(Gesunde Philosophie)」というように呼んだ。かれらは、理性は経験にもとづかねばならぬと説き、ドイツの精神生活の革新と高揚は、ヴォルフ流の上からの啓蒙ではなく、下からの、国民的な自覚形成によって可能となるであろう、という主張をもって登場した。そうしたいさに、ヴォルフ哲学の体系が ажきらかに破綻している、歴史哲学の領域と美学の領域が、そしてこの両者においてヴォルフ哲学がなぜ破綻したのかを考察するときにかびあがってくる問題領域が、探求の意欲をかりたてるにじゅうぶんであったであろう。そのことを想像するのはむずかしいことではない。あたらしい問題領域の中心は、実践と感性の問題であった。今日、われわれはその両者が弁証法的唯物論の認識論のうちでエレメンタールな地位を占めるものであることを知っている。しかしながら、近世哲学の展開の視野のなかで、この二つのモメントがいかに登場し、市民権を獲得するにいたったかについての追求は、まだあまりなされていないように思えない。この論文での論点の中心は、その点におかれるであろうが、結論を先取るかたちでいえば、この時代に、実践の問題は、人間性フューアトへの国民の啓蒙・教化と宗教倫理の限界を越ええず、感性の問題は、芸術と文芸の枠内にとどまりながら、そして両者の統一はまったく課題とはならないながらもその根底においては、あたらしい認識論への準備、胎動がはじまっていたことがみてとれるのである。

加藤正氏は「レッシングと合理的精神」という論文のなかで、レッシングによる理性概念の深化にふれてつぎのようになっている。

「合理的精神については、一つの誤られたる伝説がある。合理的精神は分別する精神であり、弁証する精神であり、

論理的精神である。したがって、——と伝説はいう——合理的精神は抽象的で血と生命のない形式で生きた肉體の形象を欠いている。この伝説によつて人びとは合理的なるものよりもいっそう高いものを求めようとする。⁽⁴⁵⁾

これに対してレッシングの合理的精神は、「實在そのものを根拠とし、この實在をかかるとして限定し、弁証せんとする人間精神である。實在はつねに新しく限定されることを要求する。だがたえず更新される限定の進行は、他方においては諸定型のたえざる自己否定である。人間精神は自己の定型の否定によつてのみ自己の基底にあるところのもの、すなわち實在を開き出すことができる。人間精神のこの働きが合理的精神である。それは本質上批判的精神である。」⁽⁴⁶⁾それはまた「歴史の認識の精神」ともいいかえられる。すなわち、「新しい歴史が現に体験しつつある事柄を解決として見ることなく、その多岐かつ多様な様相を新たな啓示と見て、その啓示の中から新しい真理の實在を弁証する」⁽⁴⁷⁾精神、「人類の實踐と体験との理性的占有」⁽⁴⁸⁾へむかう精神なのである。

さらに加藤氏はハイネにならつて、レッシングをルターの継承者としてとらえるが、それはルターが「律法の根底から信仰を開き出した」⁽⁴⁹⁾のたいしてレッシングが「さらにその信仰の根底から理性を開き出した」⁽⁵⁰⁾という関係である。理性の歴史における實現、そうして建設されるところの人間的に理性的な實在（＝共同体）は、レッシングにおいては「フライモイレライ」（フリーメーション）とよばれていた。それは、「市民的秩序に特有の外的結合に依らず、『共感的精神の共同的感情』に根ざすもの」⁽⁵¹⁾である。その「共感的精神の共同感情に包まれた實在」⁽⁵²⁾、それは「後にいたつて、人類の労働の共同性として説明せられた」⁽⁵³⁾ものであった。

以上のような加藤氏の論述は、レッシングの思想の把握にのみ限定されるものではなく、われわれがこれからたちいてみようとするヘルダーの思想をも脈打ち流れている精神をよくとらえだしているといえよう。

ヘンツ啓蒙思想とヘルダーの哲学

- (1) Streisand, Joachim, Geschichtliches Denken von der deutschen Frühaufklärung bis zur Klassik, Berlin, 1964, S. 7
- (2) ショットの「ヘルロス・ト・V・M・ミンナト」スキューは「美和」などの言葉を「ゲルマン」に。Vgl. Schimmunki, V. M., Johann Gottfried Herder, aus dem Russ. übersetzt von Heinz Stolpe, Berlin, 1963, S. 6
- (3) Vgl. Lukács, Georg, Die Zerstörung der Vernunft, Berlin, 1954, S. 100, S. 103; derselbe, Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur, Berlin, 1955, S. 26-27
- (4) 古在田重「ヘンツ古典哲学の二重性」(著作集第三卷所収)は、戦前のわが国で著けらるるの観念のもとに書かれた代表的な論文である。
- (5) 大畑末吉氏は「ゲータのいう「古典的」を、国民的・民族的・市民的という意味だとのへ、国民的統一、民族の解放、市民的自由といった要因を多く含むものと説明をわけていゝる。「ゲーテ哲学研究」(一九六四年)二八八〜九ページ。
- (6) 暉峻凌三「古在由重著作集第三卷「解説」中の言葉」。
- (7) 同右。
- (8) Vgl. Lukács, G., Geschichte und Klassenbewusstsein; Goldmann, L., La communauté humaine et l'univers chez Kant; Danzel, Th., Zur Literatur und Philosophie der Goethezeit, hrsg. v. Hans Mayer etc.
- (9) 暉峻凌三「カント」(「近代社会思想史論」所収)
- (10) Haym, Rudolf, Herder, Berlin, 1958, Bd. 1, S. 128 f.
- (11) Ebenda, S. 129
- (12) Streisand, a. a. O., S. 14
- (13) ヘルカーチは狭義の古典期を一七九四年から一八〇五年の約一〇年間に限定するといった立場をとるが、下限にかんしては、例えば「イエナ敗戦(ヘルカーチ)かテイルジット講和か」という相異はあつても「大綱にまつて画者は「致」に」。Vgl. Lukács, Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur, Berlin, 1955, S. 31 f.
- (14) Vgl. Streisand, a. a. O., S. 21-29
- (15) フルノルトについては右のシュトラライザントの書とともに「大畑末吉」「ゲーテ哲学研究」に、簡にして要をえた叙述がある。フルノルトの略伝およびエーデルマン、ゲータとの関係は同書「ハーベシおよびハーベシ以下参照」。
- (16) Vgl. Meining, Franz, Die Lessing-Legende, Gesammelte Schriften Band 9, Berlin, 1963, このなかで「メーリング」は「フリードリヒ大王をレンシングの共働者、共闘者とする伝説は、現代ではカイザー・ヴィルヘルム二世をラッサールとマルクスのそれに仕立てあげるにひとしく、そんなことをしようとする者は、不敬罪で牢獄の壁にむかつて叫ばざるをえないか、あるいはそうでないとしたら、精神病医の手に委ねられることにな

- るだろうとまで痛烈に罵倒している(同書、七八ページ)。
- (17) 第二版以後の標題は「人間の歴史について」にかわつた。Vgl. Streisand a. a. O., S. 55
- (18) Streisand, Ebenda, S. 56
- (19) Iselin, Isaak, *Über die Geschichte der Menschheit*, 5. Aufl., Basel 1786, Bd. 2, S. 33, zitiert nach Streisand, a. a. O., S. 57
- (20) Ebenda, Bd. 2, S. 272, zit. nach Streisand
- (21) Ebenda, zit. nach Streisand
- (22) Ebenda, Bd. 2, S. 314, zit. nach Streisand
- (23) Streisand, a. a. O., S. 58
- (24) Ebenda
- (25) Haym, Rudolf, a. a. O. Bd. 1, S. 573f.
- (26) Haym, Ebenda, S. 574
- (27) Herder, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in: Herders Werke in fünf Bänden, ausgewählt und eingeleitet von W. Dobbeke, Weimar, 1963, Bd. 2, S. 334 この書名をわたへしは以前の論稿「J. G. von Herderと有機的世界観の問題」(東京都立大学哲学学会発行「哲学誌」6号、一九六四、所収)で、「人間の教化のため」の歴史哲学小考」と訳したが、本文のほうにあつたためだ。
- (28) Haym, a. a. O., Bd. 1, S. 582
- (29) レッシンタの一七六九年ニコライ宛書簡、メーリング前掲書、七二ページから引用、なお訳文は、暉峻凌三「カント」(『近代社会思想史論』所収、一九九二)のものが適切なのではないかを参考利用させていただいた。
- (30) Streisand, a. a. O., S. 64
- (31) Ebenda
- (32) Ebenda
- (33) Zit. nach Haym, a. a. O., Bd. 1, S. 123
- (34) Zit. nach Haym, Ebenda, S. 129
- (35) たとえば「キリスト者のかれの宗教へのパトリオティスム」とかホメロスのドイツ語訳をパトリオティスムから要望する、と云つたやうなものがあつた。
- (36) Zit. nach Haym, Ebenda, S. 128-9
- (37) Vgl. Streisand, a. a. O., S. 76
- (38) Streisand, Ebenda, S. 76
- (39) カントも講義のほかに一般に、かれが自分の著作ですべてに批判したやうな教科書を書きとせねばならなかつたといふ。
- (40) 暉峻凌三「カント」(務台理作、山崎正一編「近代社会思想史論」一三四ページ)
- (41) Vgl. Haym, a. a. O., Bd. 1, S. 200
- (42) Haym, Ebenda

ドイツ啓蒙思想とヘルダーの哲学

- (43) Zft. nach Hayn, Eberda
(44) 加藤正「レッシングと合理的精神」、加藤正全集第二巻「思想家の科学」所収、一四三ページ。
(45) 同書、一四六ページ。
(46) 同書、一四四ページ。
(47) 同書、一五二ページ。
(48) 同右。
(49) 同書、一六一〜二ページ。
(50) 同書、一六二ページ。
(51) 同書、一六三ページ。
(52) 同書、一六四ページ。

二、ヘルダーの生涯と思想

ヘルダーの思想をみるときに、われわれはその生涯を捨象することは不可能に思う。なぜなら、たとえばカントのように一生をケーニヒスベルクにとどまってひたすら教授と思索に没頭したひととちがって、レッシングとかヘルダーとかには、生活と思想との密接なつながりがつらぬかれていたのであるから。

ヨハン・ゴットフリート・ヘルダーは、一七四四年八月、東プロイセンの当時、人口一八〇〇人ほどの小都市モールンゲンに生まれた。⁽⁵³⁾父はもともと織匠だったが、のちに女学校の薄給の初級教員となり、同時に教会守と合唱指揮者をつとめた人であった。当時の東プロイセンの農村のみじめさは少年ヘルダーの心にふかくきざみこまれたとい

(53) 同右。

(補注) 「序論」起稿後に参照することができた研究書に、Paul Reiman, Hauptströmungen der deutschen Literatur 1750-1848, Berlin, 1956 v. Werner Krauss, Die französische Aufklärung in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, Berlin, 1963 とがある。「序論」にかんする点では、後者が「国民精神と愛国主義」と題して一七六〇年代を中心にくわしい分析をおこなっているのが有益であった。そこでクラウスは、当時の啓蒙思想家たちのいうペトリオティスムスが、絶対主義国家の制度、政策にたいする政治的反対の立場、すくなくとも反専制をいみするものであったことを資料的に論証している。

うが、ヘルダー自身も教会の助祭の学僕兼書記となつて住みこんだ。一七六二年にヘルダーは、ケーニヒスベルクへ勉強にゆく幸運をつかんだ。当時は七年戦争中で、ロシア軍の進駐があり、ロシアの聯隊付医師に見込まれたことであつた。彼は最初、後援者の期待にこたえるため外科医としての勉強をはじめが、それに耐えられず、神学に転じた。この時代のドイツでは、貧しい小市民階級の子弟につきやすく、文筆活動の可能性も望める知的職業が、牧師だつたからである。後年、ヘルダーはこの職業と自分の思想との深刻な矛盾に苦しむことになつた。

彼はケーニヒスベルク時代に、カントの講義を熱心にきき、大きな影響をうけた。当時のカントは、イギリス経験論、とくにヒュームの学説の影響下にあつて、その講義はヘルダーにライブニッツ・ヴォルフ学派の哲学にたいする批判的な態度を植えつけたし、美学の領域での、イギリス経験論の紹介は、のちのヘルダーの美学觀の素地となつたものである。自然科学の領域では、「一般自然史と天体の理論」(一七五五)がすでに発表されており、この著作がヘルダーの歴史哲学の基礎的な思想となつたことはよく知られた事実である。ヘルダーがカントのどのような点に共鳴したかは、晩年のつぎのような一節からうかがい知ることができる。「彼は、彼がライブニッツ、ヴォルフ、バウムガルテン、クルージウス、ヒュームを検討した精神をもつて、また物理学者としてケプラー、ニュートンの自然法則を研究したその精神をもつて、当時出たルソーの著書をもとりあげた。ルソーの「エミール」や「エロイズ」を、彼が知つたあらゆる自然の発見と同じようにとりあげ、それらを評価し、たえず自然の、とらわれない知識を、また人間の道徳的価値を説いた。人間―民族―自然史、博物学、数学、経験が、彼がその講義と交際を生き生きとしたものにした源泉であつた。知るにあたいするものならば何にたいしてでも、彼は冷淡でいられた。つまりヘルダーの共鳴は、カントが伝統的形而上学の範圍をふみこえて、生きた知識を求めてあらゆる方面に触手をのばしている姿に

たいしてであった。哲学の革新への期待においてであった。彼はカントからつよい影響をうけると同時に、カントをとおしてルソーを知った。ルソーの影響はカント以上に大きかったようである。それはヘルダーが以後このんであつかう人類の原始状態の歴史や文学への考察、民族文化の問題への関心をよびおこすきっかけとなった。上の引用がしめすように、カントへの傾倒も、ルソー主義者としてのカントの側面が重視されたものであった。一七六四～五年ごろ、リガ時代になって執筆された「哲学を民衆のために有用なものとするための内容と方法の探究についての素描断片」は、問題意識において明瞭にカント的であるが、内容上ではルソーの立場がとりいれられていることをハイムはつたえている。伝統的形而上学や学校論理学の有害無益を批判しつつ、哲学そのものをなげすめるのではなく、哲学の改善と批判をめざすがその趣旨であり、内容的な眼目は、哲学の人間学への転換におかれていた。すなわち、人間あるいは民衆を中心にしなければならないような哲学がめざされていた。やがてそれは、後年の人間性の発展史としての歴史哲学や感性学への追及となってみるべきものであった。

おなじ時期に彼はハーマンとまじわるようになった。ハーマンの思想の評価にはべつの用意が必要である。ハーマンの思想を、ヘルダーと同様に十九世紀以後の非合理主義の源流としてとらえるおおくの試みにたいして、マルクス主義の立場に立つ思想史研究家たちはたえず反対してきたし、かれの思想の弁証法的思考への胎動という側面こそ積極的に評価すべきものだと主張してきている。ともあれハーマンが当時のいわゆる啓蒙的合理主義に反対して、自然、生命、感覚、感情、経験、歴史、といった諸契機を強調し、それに若いヘルダーやゲーテらがひかれたことはあきらかである。

ヘルダーはケーニヒスベルクでの大学生活をおえたのち、一七六四年から六九年までをバルト海沿岸のロシア領の小都市リガで牧師兼教師の生活を送った。この時代は彼の生涯のうちでも、もっとも解放され、もっとも幸福な時代

であつたといわれる。リガは序論にも書いたとおり、市民的自由の氣風に富んだ自治都市であり、「ふるき、誇り高きハンザ精神」のなごりが生きていた。この都市共同体にくわつたヘルダーは、教育者、牧会者、説教者として情熱をこめてはたらき、その卓越した識見、人格によって高い尊敬をうけた。彼がそこでおこなつた活動の思想的反映は、「人間の哲学」あるいは「人間性の哲学」という点にあつた。⁽⁸⁾ 宗教的な指導者、教育者として、一般の民衆の生活と接し、また教養ある市民階級と交際するなかで、一般民衆の健全な悟性にもとづき、そこに働きかけるための哲学という考えが発展した。このような思想を、彼は文筆活動をつうじて実現しようと意図するにいたる。彼はトーマス・アプトに文筆家の模範をみ、アプトと、「人間のうちでもっとも多くの部分を占め、もっとも役に立つ働らきをなし、もっとも尊敬にあたいする部分である、民衆 (das Volk) のための」文筆家という使命感を共にした。この時代の文筆活動は、「現代ドイツ文学断想 (Fragmente über die neuere deutsche Literatur)」(一七六七—一七六八)と「批評論叢 (Kritisches Waldchen)」(一七六九)としてまとめられている。

これらの仕事をつうじてヘルダーは、根本思想においてはライプニッツとシャフツベリーの有機的な世界観の影響下にあつた。ちょうど一七六五年にライプニッツの「人間悟性新論」とヴィンケルマンの「古代芸術史」が公刊され、それらは若いヘルダーの思考をかきたてたようであつた。フランス啓蒙思想にかんする読書にもこのころ没頭し、ディドロ、モンテスキュー、ビュッフオン、ボネ、らにしたしんだ。「批評論叢」は主として当時の美学、芸術史をめぐる議論にふれたもので、バウムガルテンの「美学」、レッシングの「ラオコーン」、リーデルの「芸術と文芸の理論」(イエナ、一七六七年刊)といった当面の先行業績の批判的検討によって自分の独自の思想を形成しようとするところみたものであつた。そこには、後年に明確な形をとるものではあるが、あらゆるものの形成と発展の思想がす

でにみられる。それは最初、バウムガルテンの美学にみられたようなヴォルフ哲学体系の完成と整合化といった動機による、純概念的な「上から」の規定にたいする批判をつうじて形成されたものであった。したがって、「上から」にたいして「下から」、すなわち経験的多様とその徴表から出発し、それらの歴史的発展のあとづけによって、それら多様の総括にいたるという思想が対置された。「彼にとつては、感覚の発展史は、芸術の発展史へのみちびきの糸となり、後者はまた人間精神一般の歴史にたいする照明となる」⁽⁸⁾のである。彼が意図した「人間性の哲学」は、ひとまずこうした具体化のかたちをえたのである。

リガでスタートをきった彼の文筆家としての活動は、それが反響をよび、ひきつづく創造的な仕事を必要とするようになるにつれて、さまざまな矛盾をひきおこした。まず第一は、聖職者として講壇から神の教えを説くさいの思想上の矛盾である。彼は、魂の不死性についてメンデルスゾーンと論争するが、そのさい彼のとつた立場は、魂と肉体の不可分性の主張であった。感性から解放された魂なるものは不具であり、われわれは、精神的―感性的存在として、ある「混然とした自然」として、創造されているのであるから、彼岸におけるわれわれを想定する場合も、再生 (Palingenese) 以外はかんがえられない、というのである。しかしながら、この考えは、神学における魂の不死にかんする教えとは背馳する異教的なものである。ヘルダーはそのことを自覚し、説教者としての良心の問題で悩むようになった。第二に、文学者、文筆家としての活動およびそれをささえる思想の側から生ずる問題がある。文筆活動での成功は、説教者、神学者としてのさだまだった信条の枠内での活動と思考にとどまることを次第に無理なことにした。たとえば聖書を、彼の方法的原則にしたがって、近東民族の文学 (詩) として美学的に読みすすむ態度と聴衆に端的な神の言葉として講解する態度とは、多かれ少なかれ二重性をおびてくるのがとうぜんである。第三に、学校教師と

しての職務の多忙さは、實際面で、文筆家としての活動をひろげるさまたげとなってきた。当時のニコライ宛の手紙では、レッスングを、芸術や状況に、いつもわかわかしく、とらわれない心で没入してゆく、「一個の世界市民」と評し、「このような人物こそドイツを啓蒙できるでしょう」と、彼の生き方にたいする羨望の念をうったえている。¹⁰ やがてヘルダーは、レッスングにならって自己自身に忠実な生活と広い世界への知見をもとめてリガから脱出をくわだてる。一七六九年三月、彼はいっさいの職を辞し、便をえて海路フランスへと旅立った。この航海中に書かれた「一七六九年のわが旅行日記」(Journal meiner Reise im Jahr 1769)は、シュトゥルム・ウント・ドラングの心情をしめす文学作品にあげられるものである。ヘルダーはここで、これまでの束縛から解放された気分、宗教、政治、文学、自然科学、民族文化、国民教育などについて批判、感想、夢想、を書きつけている。いままでの書物の上でのせまい知識を反省しつつ、生きた生活や経験にもとづく思索への期待に胸をふくらませている。人間の哲学は、人間精神の歴史と一体のものとならねばならない。それこそが、彼にとつて教育的、政治的、文化的な人間活動の全基礎となるべきものであった。彼はしばしば自分の文筆家かたぎとでもいふべき一面性の克服を意図し、「万事を政治、国家、財政の観点からみること、立法、商業、警察の精神を獲得すること」といった課題をみずから提起している。後年の歴史哲学は、こういう青年ヘルダーの根底をながれていた思想の展開されたものである。¹¹

旅行はナントをへてパリまでで終った。ポルトガル、スペインをへてイタリアまで行く希望はあったが、費用の点で実現しなかった。パリで味わったアンシャン・レジーム解体期のフランス文化は、すでにかつての活力を失ったものにみえ、彼にとつては不満であった。わずかにデイドロの美学論のみが訴えるところがあったもののようである。彼の心中にはかえってドイツにたいする愛国的心情がつよまったことをニコライへの手紙は告げている。¹² 同じ年の終り

には帰途につき、一六七〇年の二月にハンブルグでレッシングとはじめて出会っている。レッシングの印象はきわめてつよく、以後終生、彼はレッシングへの尊敬を失うことはなかった。同年末、持病の眼の手術のためシュトラスブルクに滞在して、そこで偶然に、当時法科の大学生であったゲーテと知り合う。年令ではヘルダーが五才年長なだけであったが、識見においてはゲーテをはるかに凌駕していたという。シュトラスブルク滞在中に、「言語の起源について」(Über Ursprung der Sprache)が書かれる。これは、リガ時代の「現代ドイツ文学断想」であつかわれていた言語論の発展であって、とくに注目すべき点は、言語発達史を、総体としての認識史のうちでとらえ、それを人間の社会生活の発展によって規定されたものとして説明しようとしている点である。¹³⁾

一七七一年から七六年までは、ヘルダーのいわゆるビュッケブルクの危機の時代である。彼はドイツへかえって、著述家としての独立な生活をもくろんだが、既述のように生活のうえでの窮迫をたえしのんだとしてもしよせんそれは無理であった。やむなく、ウェーゼル川中流のシャウムブルク¹⁴⁾リッペ伯爵領ビュッケブルクの宮廷牧師としての職についた。宮廷が彼を招いたのは、このドイツ文壇・言論界の新進の人物によって、自己の「啓蒙」君主ぶりを飾るためにすぎないのであって、君主自身は彼の戯画的に僅少な軍隊の訓練にしか興味をもたないというありさまであった。このわい小な都市での精神的な孤独、自分自身と周囲への不満、失意、それにくわえてまえまえからヘルダーの宗教的心情のおもりとなっていたハーマンへの文通による接近、それにスイスの神秘主義的な宗教思想家ラファーターとの交流、などがかさなって、この時期の論調のうちには、宗教的気分への内閉、反啓蒙主義的で、非合理主義的な傾斜が つよまる。「人間性の教化のための歴史哲学私論 (Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit)」(一七七四)、「人類の最古の記録 (Älteste Urkunde des Menschengeschlechts)」(同年)は、いずれ

も発生的に歴史的なしかたで、前者は啓蒙の進歩史観を反駁して、歴史を神の撰理の計画の現実化とみ、後者は旧約聖書のモーゼの諸書の記録を人間の歴史の起源についての神の啓示として、形而上学的な説明をくわえるといったものであった。これらは、ハーマン、ヤコービなどの信仰哲学への思想的接近を物語っている。ハイムはここにのちのカント批判の足場をみるし、⁽¹⁴⁾ オイゲン・キューネマンは伝統的ドイツ思潮の滲出をみようとする。⁽¹⁵⁾ なるほど、理性は経験にもとづけられ、その経験は人類一般の経験というかたちに拡大されて、その起源と力が問われ、人類一般の創造者としての神とその啓示が端的な「事実」として、感性的経験そのものの領域へ登場してくるという思想構造は、経験を無限定な根底として、すべての限定の背後にすえる独断的思弁の枠をこえていない。そのかぎりでは、ドイツ神秘主義の伝統を指摘することは可能であるし、その延長の上ではとうぜん、のちのカント批判を、独断論の眼のうつばりがとりはらわれぬところからの、的はずれのカント批判というアプローチもでてこよう。だが、ここではヘルダーの哲学の弱さがかえって強みとなりえた。ということとは、かれがけっして第一原理の学としての理論的哲学の構成をめざさず、つねに歴史と倫理の学としての哲学や人間の認識に関する理論に考察の中心をおいたことの功罪両面を意味する。この時期の宗教的煩悶と動揺も、彼を形而上学的宗教哲学へみちびくものではなかった。それはあくまでも倫理的次元と歴史的遡及を特徴としている。キリスト教は啓示宗教として規定されながらも、普遍的な倫理、*“Deismus der Menschenfreundschaft”*⁽¹⁶⁾ とか *“menschliebendste Deismus”*⁽¹⁷⁾ とよばれて、人間性一般の定立、形成のエレメントへとたえずひきおろされるのである。それゆえ、この時期以後、スピノザにふれるや、その倫理学をキリスト教と一致する理性の最高のモラルとしてみるような展開が可能となる。⁽¹⁸⁾ 認識の理論と美学のうえでの着実なつみあげが、この時期をつうじておこなわれたことも忘れるべきではないが、それについては章をあらためてのべたい。

一七七六年一月、彼はワイマールの選帝侯カール・アウグストの招きで、教会総監督兼宮廷付牧師としてワイマールへ赴任した。この招請は、ゲーテの推挙によるものであった。以後彼は死ぬまでの約三〇年間をワイマールで過ごすことになる。すでに三年前の一七七三年にカロリーネ・フラッハスラントと結婚し、二児の父となっていた。

ワイマールでの仕事はきわめて多忙であった。しばしばの説教、その他の牧師としての業務、教会会議への出席、牧師候補者や教師の試験、学校視察、教区の牧師、教師のための精神的援助、それから彼がもつとも重荷とした無数の教会財政の検査など、一七七七年一月の友人への手紙では、「することが恐ろしいほど多い」と書いている。一年たっても、本を読むひまも、物を書くひまもなく、その上に経済的に困窮していることを訴えた手紙もある。こうした苦渋な生活の連続をのがれるために、彼はビュッケブルク時代からなんとか大学教授の職を求め、その反正統神学的著述のゆえに、つねに不成功に終っている。

しかし、このような状態のなかでも、ワイマール時代は彼にとつてもっとも内容充実した活動の時期であった。初期（一七七六〜八三）ころには、じゅうぶんまとまった仕事こそないが、主著「人類史の哲学への考察」の構想が熟しつつあったことは、いくつかの論稿からみてとることができる。この時期にヘルダーが思想的影響をうけたのは、ゲーテのほか個性的な思想家アウグスト・フォン・アインジューデル (August von Einsiedel, 1754-1837) やルクレチウスのほん訳家、カール・ルートヴィヒ・フォン・クネーベル (Karl Ludwig von Knebel, 1744-1834) との交友があった。八〇年代に入って、有名なスピノザ論争がまきおこした波紋のなかでの、かれらと共同のスピノザ哲学の検討は、彼の思想活動の推進力としてみおとすことができない。

アインジューデルは、一種の哲学的ディレッタントといわれるが、自然科学への関心がふかく、ヘルダーは彼との会

話や彼の備忘録的な著述「考察 (Ideen)」から示唆や影響をうけた。その思想内容は、ハイムによれば、⁽²⁰⁾まず第一に宗教問題でのラディカルな自然主義である。彼はキリスト教の教義を「詭弁的なおしゃべり」ときめつけ、宗教の基盤を人間の悟性の怠惰と隷属への性向 (Hang zur Sklaverei) と考える。したがって宗教を信ずることは、啓蒙をさまたげ、奴隷感覚を増大させることになる。宗教への習慣的な欲求は、飲酒への習慣とおなじことであり、どちらもそこから解放されることがのぞましい。また宗教へすがる姿をたとえてみれば、だれもが杖にすがって歩いている土地に居るようなものであり、杖をすてたらあぶないのではないかといいおそれからだれも杖をすてられないのだが、ほんとうは杖をすてた人は、より速く、より自由に歩きまわるのである。もつとも有害な点は、不死への信仰である。なぜならそれは人間を現実的な関係からひきはなして、生活の価値をみとめない考えを助長させることになる。それゆえ宗教上のあらゆる、必然的にごまかしの諸信念 (Meinungen) のかわりに、諸感情 (Gefühle) をもつことが主張される。「信念を根絶すること、信念にかえるに感情をもつてすること、それが彼には文化の真の課題とおもわれている。」⁽²¹⁾ もしもこのような「感情」という言葉の使い方が、当時の思想界に通用するものであったとしたら、そこからいえることは、感情という言葉で表現される内容は、今日、われわれが内容とする心理的事象よりはひろいものであつて、じつは現実との直接のふれあいということの強調であり、それによって思想そのものを彼岸性からたちきろうとする方針をふくんでいるといえよう。アインジューデルのこの思想は、第二に、政治的、社会的領域においてもつらぬかれ、宗教とならんで道徳法則、支配諸制度、法律に対してもラディカルな批判がむけられる。一人の人間の意志を法とみることは、もつとも理解しがたい制度の一つであり、またさらに不合理の極であるのは立法者が世襲であるところである。戦争はいかなる戦争であろうとも野蛮であるということ以外のなにものでもない。戦争をお

こなう君主は、人食い人種よりもっと悪い。なぜなら、食うために人を殺すほうが、戦争での虐殺よりまだ自然であり、理解可能であるから。こんなふうに彼は、財産相続や婚姻の現行規制に反対し、自然的感情と自然的行為への復帰を説いている。彼が待望する真の文化の実現された世界はつぎのようなものである。

「われわれの今日の時代の恥辱である戦争、不正、時代の考え方や信条の押しつけ、民衆にたいする偽瞞、偏見と誤謬とがなくなっているかどうかは別として、つねに健康である技術をするような自然科学 (Naturlehre) が完成されるであろう。あらゆる不平等はなくなるであろう。あらゆる労働は健康のためと享楽のため以上には必要ないだろう。正と不正についての感情はきわめて繊細で正確なものになるだろう。人間はきわめて公正でおだやかになるので、だれも他人にどんな苦情もたなくなるだろう。欠乏と貧困はまったく一掃されるだろう。あらゆる人びとの日常のたのしみは正しい概念と洞察にもとづいてわかりあう談話であるだろう。死と災難以外には、人は悪に出会うことはないだろう。そして死は老令のためのたんなる生命の終了として苦痛なしにやってくるであろう。墓のかなかたまで生きのびたいというおろかな願いやすぎた生活への後悔が、臨終を懷疑と不安でみたすことはないだろう。いったいこうした黄金時代がいつ始まるであろうか、ということについてはたしかなことはいえない。なぜならわれわれは、まだ文化のあまりに低い段階のもとにあるので、われわれのもつわずかばかりの手がかりでは、その時代の到来をはかることのできる、たしかな物指となりえないのであるから。だが一世紀たてば大きな変化が起っているだろうし、おそらくすでに、その時代の始まりらしいと思われることを経験できるひとびとがうまれては(22)ずだ。」

クネーベルは、同様の思想をより哲学的な問題領域で展開している。彼の思想は、さいごには首尾一貫した唯物論に

までたつした、とパウル・ライマンは評価している。²³⁾「哲学書翰」、「不死について」、「ルクレチウスへの考察」といった遺稿のなかに、その思想がのべられているが、その出発点は、自然の統一性にかんする命題である。自然を事物の根拠と本質としてとらえるならば、それは全一的なものであって、万物は精神であるか物質であるかのいずれかであり、第三のものは可能でないという。そこからクネーベルはカント批判へとすすみ、「哲学書翰」のなかで「精神の諸能力をアプリアリに規定する」このことと自然認識のための人間の可能性を哲学の第一の問題とするくわだてとを、人間と人間の思考とを自然に対置するものとして批判している。「不死について」では、キリスト教的な来世信仰をしりぞけ、さらに、「ルクレチウスへの考察」では、ルクレチウスの思想の唯物論的な基礎を肯定しながら、唯物論の機械的把握を批判し、「生命あるものはたんに形、恰好、重さによって、それら諸素材のたんなる混在、さまざまな秩序や状態によって説明されない。このような素材そのものがあるということをわれわれは否定しないが、それらは右の諸規定にかならずしもはいらぬ他の性質をもっているにちがいない。現代のわれわれの自然学は、この点についてわれわれをいっそう啓発した。われわれは、自然の諸部分に本源的に固有であり、その結合と複合の多様さによってふたたびまた多様にあらわれるもの、力(Kräfte)を認識しなければならない。たとえば動物における結合は、化学的なそれとはちがった諸現象と諸結果とをうみだす、等々というように」²⁴⁾とのべている。

以上の二人への概観からも、宗教批判と現実批判、自然主義と反絶対主義とが不可分なものとして進んでおり、「感情」とか「力」といった用語が、ひとつの世界観性をもったシンボルとしてもちいられているワイマールのグループの知的雰囲気をうかがうことができる。

さてこのころのヘルダーの仕事を年表的にあげてみると、

一七七八年 「造形芸術 (Plastik)」

「人間の心の認識作用と感覺作用について (Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele)」

「民謡集 (Volkslieder)」

一七七九年 「詩芸術が古代と近代の諸民族の習俗にあたえた作用について (Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten)」

「文芸がより上位の学問におよぼす影響について (Über den Einfluß der Schönen in die höheren Wissenschaften)」

「政治が学問に、また学問が政治におよぼす影響について (Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften und der Wissenschaften auf die Regierung)」

一七八〇〜八一年 「神学研究にかんする書翰 (Briefe das Studium der Theologie betreffend)」

一七八一年 「ヘブライの詩の精神について (Vom Geiste der ebräischen Poesie)」

となる。これらのうち、詩芸術にかんする論文は、旧約聖書の詩を端初に、ギリシア、ローマ、中世、と詩が人間性の形成にはたした意義を歴史的に叙述する。そして近代において詩が力をうしなつた理由はなぜか、と問い、それは学識から出発する古代への模倣趣味のためとかんがえ、自然、民衆、詩人自身の情感からの近代ドイツ詩の遊離を批判するという趣旨のものである。文芸と上位の学問との関係についての考察にも右の思想が生きており、感覺、想像力、情熱と素質をよく秩序づけることが、悟性、判断、意志と性格の形成を可能にするという発想から、文芸はそれがどんな身分の人びとのためのものでもあるという特色、「人間性の感情をわれわれのうちに形成する」という特⁽²⁶⁾

色をもつことを指摘している。

歴史哲学的な考察方法は、政治と学問の相互関係を論じた論稿ですぐれた洞察をうみだしている。彼は政治の学問への影響を考察し、家父長的支配制度のもとでは学問は宗教として登場し、民主制は詩、雄弁術、演劇をそだて、貴族制は「静かな瞑想の」諸学すなわち政治学、哲学、歴史を開花させたという。そして政治が学問によい影響をおよぼすもつとも容易な手段を、「思想の自由」を許すことに求めてゆく。思想の自由は「そこで政治のすべての草花が、もちろん学問がもつともよく生育する新鮮な大気 (Himmelsluft)⁽²⁶⁾」といわれている。そしてこのような思想の自由が保証された政治形態として共和政体が称揚されている。⁽²⁷⁾「人間精神のもつともするどく、もつとも神的思想は、自由国家のうちにやどされ、もつともうつくしいところみと作品とは、自由国家において成就される」といわれている。⁽²⁸⁾

こうした自然、感性、人間性、歴史——経験的、具体的諸事実の連関、総括としての——、実践的自由といった諸契機がますます前面に登場してくるにつれて、宗教観の領域では、深刻な矛盾があらわれる。

「神学書翰」は、理性と啓示の対立を、その対立をつつむ自然およびその延長としての歴史において宥和させるという論理をもっている。自然と歴史は神の啓示として説明されるけれども、それはまたすぐ生命とか人間性とかといいかえられるような内容しかあたえられていないのである。「ひとが神の業と言葉を、人間的に、すなわち人間内在的に、親密に、自然にかんがえれば、かんがえるほど、根源的に、高貴に、神的にそれをかんがえていることをますます確信することができる。すべて、自然的でないものは、神的ではない。超自然的でもつとも神的なものは、もつとも多く、自然的になる。なぜなら神は彼が語りかけるものに、また彼が働きかけるものに自己を適応させるのだから。」⁽²⁹⁾

ここでのヘルダーの口ぶりは、スピノザの思想に近いものとなっている。そして、神学の人間学への解体作業の始まりがみられる。それはまず宗教の彼岸性の稀薄化と歴史内在化という形をとった。神学はあらゆる学問のなかでもっとも自由なものと想定される。つまり人間性の理念にのみかわる学となる。したがってあらゆる科学的補助手段が聖書理解に動員されることも完全に自由となる。⁽³⁰⁾このようにヘルダーは八〇年代の始めに、もっとも非教義学的な立場へ自己の宗教思想を接近させているが、それに密接に関連しているのはスピノザ研究であった。

ヘルダーがスピノザの「エチカ」を読むのは、一七七五年ごろとされている。⁽³¹⁾そして、八〇年代のワイマールでのグループ形成によって、彼のスピノザへの傾倒はふかまり、一七八五年の「スピノザ論争」問題⁽³²⁾によって、ゲーテとともにはつきりとスピノチスムス擁護にまわるのである。その成果が、「神にかんする対話(Gott, einige Gespräche)」(一七八七年)である。

「スピノザ論争」といわれるのは、もともとはレッシングとフリッツ・ヤコービとのあいだでおこなわれたスピノザ哲学の評価をめぐる対談に端を発するが、それにメンデルスゾーンがからんで、レッシング死後、メンデルスゾーン対ヤコービの形で展開した。ここではその論争をめぐる諸問題にはたち入らないが、一見奇妙におもわれることは、スピノザ哲学擁護の立場にたつ啓蒙主義の前衛的思想家たち、レッシング、ヘルダー、ゲーテらはいずれも、スピノザ哲学を汎神論としてとらえているのに対して、ヤコービ、メンデルスゾーンらは無神論として攻撃する点である。このことを理解するためには、序論でのべた当時の政治的・イデオロギイ的支配状況とその抑圧のもとで生活せねばならない思想家たちの闘争の客観的条件を考慮にいれなければならない。第一に旧へいな封建イデオロギイとしての正統神学、その無力化とともに登場する絶対主義的啓蒙のイデオロギイとしての理神論、さらに現実的改革へ絶

望して、権力との闘争を回避し、諦念にひきさがるロマンティックの非合理主義、これらに共通な哲学的基盤は、^{エキトランダー}超世界的な人格神の承認であった。その承認がこれらにとって、有神論と無神論とをわける境界線である。この基盤に生ずる諸思想は、自己運動、自己発展、自己解放の原理を求め市民階級の世界的要求に対してとうぜんのことながら敵対的であった。その合理主義は形式的、抽象的なものにとどまった。これに対してレッシングを先頭とする市民階級の革新的イデオログが求めたのは、人間の解放という実践的目標に根ざした哲学であった。そしてこれらにとってのスピノチスムスの意義は、「神即自然」^{デウス、シウエナトワ}、「一にして全」^{ヘン、オ、ヤン}という命題に象徴される超世界的な人格神の否定、神と人間との対等化（ゲート、ヘルダーのプロメーテウス・モテーフ）⁽³⁸⁾、物質と精神とをともにひとつの「自然」のうちでとらえ、それを生成、発展においてみることによつて、人間の感性の働らきを重んじ、実践による創造を強調する、等々といった点にあったのである。

かれらはスピノザ哲学の根本を流れる無神論的、唯物論的傾向を積極的にうけとり、内容を汲んでいかそうとした。そのさいにかれらが運用したのが、神と自然の命題のもつ二面性であった。それは臆病な唯物論であったし、「神学の立場からの神学の否定」（フォイエエルバッハ）であった。しかし、また同時にスピノザ的汎神論を、ただ無神論者、唯物論者という非難をさけるための便法としてとりあげたのではなく、かれらは運動・発展の原理となるものを、自然に内在する理性的な要素として探求する方針をもっていたのである。

大畑末吉氏は、この論争の歴史的・社会的意義を説明して、「これは客観的には、ドイツ啓蒙主義の発酵状態の混濁を分化し清浄化する積極的な意味をもっていたのである。すなわち、レッシングがもつとも嫌悪し、生涯そのために苦闘しつづけた、哲学と宗教とのなれあい清算されたことである。この論争を契機として、明確にスピノザ的汎

神論ないし無神論の立場に立つて反封建的叛逆精神に燃え立った哲学に対して、宗教的カモフラージュをした封建哲学であるドイツ神論にかわって、まっこうから非合理主義をかざした直観的啓示宗教の陣営が堂々と立ちむかってきたのである³⁴とのべている。わたくしは、哲学と宗教とのドイツにおけるなれあい、フォイエルバッハ、マルクスにいたるまで清算されていないと思うが、真に理性の立場を代表するのは、形式的に無矛盾性を誇示する側にはなく、たとえ矛盾をはらむものであっても、「人類の実践と経験の理性的占有³⁵」をめざす歴史の運動に忠実である側にあるという観点から、この論争を氏のように評価することに賛成する。

「神にかんする対話」は、「人類史の哲学への考察^{イデア}」の第三部を書きあげて印刷に付しているあいだに、いっきに書かれたもので、「イデー」で歴史にそくしてたどられてきた思想が、まだ熱いまま、端的な世界観としてのべられている。全体は五つの対話からなり、登場者はテオフロン、フィロラウス、テアーノ（女性）の三人である。ヘルダーはテオフロンに自己の思想を語らせ、フィロラウスが懐疑的な質問でそれをリードする形をとっている。テアーノは、ヘルダー夫人を擬したともいわれ、第五対話でのみ登場し、えがかれた世界像への共感と賛美をのべる。ヘルダーが対話形式をとったのは、彼の教会総監督（General superintendent）としての地位についての顧慮からであり、対話は論争でも決断をあらわすものでもないといつて自分の思想的立場を防衛するためであった³⁶という。ヘルダーの公的な立場としては、私はスピノチストではない、といわざるをえなかったが、友人グライムへの手紙では心を許して、「私はレッシングにおとらぬスピノチストです。そして私の精神的な兄弟にまったく思いがけなくここで出会ったことを子供のようによろこびました³⁷」とのべている。

この論文でのヘルダーの立場は、スピノザ哲学をライブニッツ、シャッツペリーの有機的な自然観へうつし入れ、

本構造の上になつて、自然存在としての Menschheit が形成されるまでの全自然の形成史、およびその延長としての民族誌的歴史記述を一方ではおこなない、他方ではその最初から可能性としてあたえられている理性的、道徳的本質としての Humanität の生成、教化、完成の過程として、人類の政治、社会、文化、精神史を叙述する。そして、この両者をむすぶかけ橋が、「有機的諸力 (die organische Kräfte)」のイデーであつた。彼はフマニテートの概念のうちに、「理性と自由、繊細な感覚と衝動、もつとも柔軟でもつとも強じんな健康、地上の充実と統治」へ人間を育成するすべてのものをこめる。人間は、創造者の像の地上における写しであり、そのかぎり自己自身であることが、最高の自己規定となる。⁽⁴⁵⁾したがつて、宗教もまた「最高のフマニテート (die höchste Humanität)」の表現にはかならない。⁽⁴⁴⁾すべての個々の人間をつらぬき、歴史の全過程の歩みをつらぬいて、この「ひとつの、おなじフマニテート」⁽⁴⁵⁾が存在する。それを諸現象や諸活動のなかにさぐりだすことに「真正正銘の (echt) 人間的な哲学」⁽⁴⁶⁾の使命があつた。哲学は、その端初と帰結において宗教であつた。すなわち、宗教は哲学の精神であり、自然と歴史の因果関連の法則的認識をよるこび、それ自体に神性 (Gottheit) をみる理性の立場なのである。「神性——そのうちにわれわれが權威、知恵、善とよぶ唯一の本質的な力がある——は、それら三者の生きた写し、したがつてそれ自体、力、知恵、善であるものだけをうみだすことができる。それら三者は、おなじく不可分に、この世界のうちに現象するあらゆる定在の本質をなすものである。」⁽⁴⁷⁾この定在と神性との一致が、メンシュェハイトを止揚したフマニテートにおいてもつともあきららかにみられるのであるから、宗教、道徳、哲学の三者の統一としてフマニテートの理念がしめされることになる。

こうしたヘルダーの体系は、リガ時代に心にかがいていた啓蒙的、市民的理念にたつ「人間の哲学」という課題を

はたしたものであり、同時に、スピノザ哲学の「神即自然」という汎神論・唯物論的自然観から出発して、「神性即フマニテート」の人間学的理念をみちびき、市民階級の解放の歴史的必然性をしめすという、イデオロギー闘争への意義をもつものであった。彼のフマニテート理念は、ゲーテのプロメーテウス・ファウスト像とかさねることによって、血と肉でつつまれるものであった。

このフマニテートの理念は、学校制度と教育の改革、教会の改革にそがれた彼の情熱によって、実践上でも表現をえた。彼自身、ギムナジウム教育に直接関係して、教育計画や教育方法の改善を指示したばかりでなく、学校図書館を設置したり、当時の、一人の教師が百人もの年令も能力もことなる生徒を受け持つような学級編成を改善したり、奨学金制度をととのえたり、実業学校を計画したりした。また地方の学校教師の極端な低給与についても心をいため、必要な基金をつくって凶作の時などの救済にあてたりした。教師のための講習制度をつくり、あたらしい読み書きの教科書を編集した。ふるいABC読本が主としてカテヒスムスからなりたっているものであったのに対して、ヘルダーの新教科書は、読み書きを、ただし順序で、自然な仕方、教師とのたのしい共同のうちにおぼえるということだけを純粹にめざす教科書であった。この改革が、教師と子供の苦勞の軽減にはたした役割ははかりしれず大きかった。

教会にかんしては、ルターのカテヒスムスの改良、新しい讚美歌の作成、礼拝の内面性を高めるための教会音楽の有効な使用——自分でもカンタータテキストを書き、合唱指揮者に本物の芸術家をすえようとして三度もむなしく努力した——、悪魔払いをする洗礼式や断食祈禱の非プロテスタント的空騒ぎ、葬式のやり方などの教会諸儀式の改革につとめた。しかしながら、これらにはとうぜんおおくの反対、非難、中傷、妨害がくわわり、困難につきつぎとぶ

つかったようである。⁽⁴⁸⁾

彼にはまたたくさんの学校講演がのこっている。そのなかで彼は、フマニスムスとレアリスムスの教育理念をうむことなく説いた。学校は、彼によれば、市民精神とともにたちもすればたおれもするものであり、⁽⁴⁹⁾「国民生活の生きた器官 (ein lebendiges Organ des nationalen Daseins)」である。学校で教えるべきことは、「全面的で健全な人間をそだてるのに必要なことすべて、とされる。一七九九年に、あたらしい世紀をむかえるにあたって、彼が時代の要求する人間として構想したものは、全体的人間、すなわち物識りや空論家ではなくて、実務家であり、「多種類の実業ができる人」、「必要不可欠な実業において、有用な、有能な、不可欠な」人間⁽⁵⁰⁾ということであった。このような彼の教育観とその実践には、ブルジョア民主主義の最良の表現を認めうるであろう。

このような思想をもつヘルダーが、フランス革命を感激をもってむかえたことは、想像にかたくない。ヘルダーの家庭では、人々が歓声をあげ、ヘルダー自身も公然と革命への共感を語った。しかし、ワイマール公国の首席牧師が、革命支持という極端に急進的な政治的立場をとることは、貴族や保守派の攻撃の好餌となるので、いきおい慎重にならざるをえなかった。彼は未完であった「イデー」第五巻で現代までの歴史をたどることによって、このヨーロッパにおける、ゲルマン民族大移動と宗教改革に比肩しうる世界史的出来事の意義を論じようとくわだて、また、「フマニテートの進歩にかんする書簡」の構想をたてた。ことに、一七九二年、革命弾圧のための対仏干渉戦争にヨーロッパ諸国がのりだすや、これに対しては、その愚行性と犯罪性とを非難する態度をとった。⁽⁵¹⁾このことがワイマール侯およびゲーテとの疎隔の原因ともなった。⁽⁵²⁾

しかし、革命が進み、王権の停止、ジャコバン党の独裁にいたると、不安と動搖におちいり、さらに王の処刑にお

よんで評価が一変し、革命にかんする幻滅の思いに沈んだ。計画されていた、フランス革命の世界史的意義を論ずるはずの「書簡」は、あらためて脱政治化した、フマニスムスの一般的理念について語るものに変更された。しかしながら、このことをもってヘルダーが、フランス革命を世界史のより高い段階への合法則的發展とみる立場から全面的に後退したのであるかのようにみることがあたらないだろう。⁽⁵⁶⁾

「フマニテートの教化のための書簡 (Briefe zur Beförderung der Humanität) (一七九七年)」は、一〇篇の書簡からなり、執筆の時期がまちまちで、全体としてのまとまりを欠いているが、その根本的な趣旨は、ドイツの国民的統一をフマニテートの共同体として構想している点にあるといえよう。そのことは、一七九二年の第一の計画ではとくにはつきりしている。⁽⁵⁷⁾

「イデー」でも、この「書簡」でも、暗々にヘルダーは、カント哲学への批評をおこなっていたが、やがてそれは公然とした、全面的な論駁として展開されるにいたる。

そもそもことのおこりは、カントが匿名で「イデー」第一部のアナロジー推理を批評したことにあった。カントは、ヘルダーの有機的諸力の發展が人間をこえてより高次なオルガニザチオンへまでいたる「再生 (Palingenese)」説を批評して、それは「まったく観察的自然論の領域の外にある理念」であり、実際に証明されないかぎり無力な独断的形而上学にはほかならないことを指摘した。その点では、あきらかにカントが科学的であり、ヘルダーは思弁的であった。しかし、カントの「一般自然史と天体の理論」をきわめてたかく評価していたヘルダーには、この旧師カントの批評は予期しないものであった。⁽⁵⁸⁾ ヘルダーにとってその批評はとうてい受け入れられないものであったので、「イデー」第二部では、名ざしはしないが、「世界市民的地見地における一般の歴史の考察」の国家観を論駁した。

一七九三年に発表されたカントの「たんなる理性の限界内における宗教」のなかの、「根本悪」についての思想は、ヘルダーはじめスピノチスムスの洗礼をうけた汎神論的フミニストたちをいちじるしく刺戟した。ゲーテはそれをカントが多くのかきたない偏見から身をまもるためになが年まとってきた哲学の外套につけた汚点であるといひ、シラーでさえ不快な思いをいだいたという。ヘルダーは、それをフランス革命におけるジャコバン主義の逸脱と同様な、観念論的空騒ぎとしてにがにがしく思ったようである。かねてからカント哲学の「定言的制圧 (Kategorische Despotismus)」、⁽⁵¹⁾ 抽象的理性の暴力が、ドイツ精神界に流行することを憂えていたものとして、それへの全面的対決の時がきたと感じたヘルダーは、「純粹理性批判への再批判」(Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft) (一七九九)、「カリゴーネ (Kalligone)」(一八〇〇)を發表して、カント哲学へのラディカルな批判の矢をはなつた。ヘルダーがカントの後期の宗教哲学のなかに、伝統的正統信仰への余地をのこすというかたちでの教権主義、絶対主義への理論的妥協を感じとつたのは卓見であつた。レッシング以来の、反封建、反絶対主義、反教権主義で首尾一貫したドイツ啓蒙主義への挑戦の正面の敵はむしろ、ロマンティックの非合理主義だったが、カント、フィヒテの主観的観念論の路線にも、正統派神学の宗教思想との一定の理論的妥協があらわれ、そのことが啓蒙の貫徹としての汎神論—唯物論の路線と、市民階級の解放の理念としての歴史における進歩への樂天的な思想をほりくずす役割にまわりかねなかつたことを、ヘルダーはするどく洞察していた。

しかしながら、カントの強固な理論体系を攻撃するには、ヘルダーの詩人的思考はあまりに対象になじまないものであり、その批判はしばしばあげ足とりに終つてゐる。しかし、ハイムやキューネマンがいうように、初期の思想の衰弱した、たんなるくりかえしであつて、陳腐な、なくもがなの書なのではなく、そのはたした役割と価値はじゅう

ぶん検討にあたっているものである。

彼の最後の執筆活動は、一八〇一年からほとんど個人雑誌という形式ではじめた「アドラステア (Die Adrastea)」(一八〇一〜一八〇三)である。これは、「イデー」および「人間性書簡」の継続として、一七、一八世紀の史論、文化論としてこころみられたものであった。それはライマンによれば、「いかに頑強に、ヘルダーが、根本的な、レッシングによってきそづけられたドイツ文学の人間中心アンソニシテ的な発展路線を擁護したかということ、彼が国民的に統一されたドイツのための、人間社会のより高次の秩序のための彼の闘争を持続したということのひとつの証明」とされている。たとえば、絶対主義時代の政治・文化への批判において、ヨーロッパの植民政策批判において、ユダヤ人問題において、等々。

彼は一八〇三年の十二月一日、ワイマールの自宅で生涯を終えた。晩年の彼はワイマールの宮廷から疎外され、古典主義グループとも対立し、孤独であった。彼の墓碑銘には、「光、愛、生命」の文字がぎざぎざまわっていることである。

(一) 以下の伝記的叙述の多くを参照した文献は次のものである。

- Haym, Rudolf, Herder, 2 Bd., Berlin, 1958
Kühnemann, Eugen, Herder, 3. Aufl., München, 1927
Baur, Ernst, Johann Gottfried Herder, Leben und Werke, Stuttgart, 1960
Schirrmunski, V. M., Johann Gottfried Herder, Hauptlinien seines Schaffens, aus dem Russischen übersetzt von Heinz Stolpe, Berlin, 1963
Dobbek, Wilhelm, Einleitung, in Herders Werke in fünf Bänden, Wainar, 1963, Einleitung, in "Herder — Ein Lesebuch für unsere Zeit" Berlin, 1964
Reinman, Paul, Hauptströmungen der deutschen Literatur 1750—1848 Berlin, 1956
(2) Briefe zur Beförderung der Humanität, zit. nach Haym,

ドイツ啓蒙思想とヘルダーの哲学

- a. a. O., Bd. 1, S. 45 f. (傍点、引用者)
- (6) Haym, R., a. a. O., Bd. 1, S. 63 f.
- (4) 「ハーマンの直観主義が一八世紀のあいだにドイツにおける哲学的思考のその後の発展にあたえた歴史的意義は、それがドイツ敬虔主義の宗教的気分の刻印をおびていたという積極的な内容のうちにあるのではなくて、初期のドイツ啓蒙の抽象的合理主義に向けられた批判的諸要素のうちにあつた。それは客観的現実の諸矛盾の発見に、したがって古典的ドイツ観念論の弁証法的方法の準備にあつた。ここから、われわれがヘーゲルやゲーテにおつてあひかる、後者はとくに青年期におつてであるが、ドイツ哲学の発展にとつてのハーマンの役割のたかい評価の説明が『』(Schirrmunski, V. M., a. a. O., S. 16)
- (5) Vgl. Lukács, G., Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur, Berlin, 1955, S. 19, S. 42
- (9) Haym, R., a. a. O., Bd. 1, S. 111-113
- (7) Haym, R., Ebenda, S. 112, ヘルダーのアプト追悼の辭の一節。
- (8) Ebenda, S. 277
- (6) Zit. nach Haym, Ebenda, S. 323 f.
- (10) 「人はどうすべしきでしよう。もし彼が教養を身につけるべき時期なのに——こうした時期が私の場合にはもうすぎきつてしまつたのでは断じてありません——教養の助けとなるもの、」

まり文学の雰囲気や交友関係でのよい雰囲気、研究や図書館や芸術的サロンにおける親しい仲間といったものすべてを自分からうばわれているように思えるとき——どうしたらよいでしょう、死んだ本のはかにはこうしたものがなにもないとしたら。レンシングのような人は、ちつぽけな都市のせまくなるしい空気のなかやまして書齋のなかにとじこもつて、精神のひだのあいだに妄想のうじばかり湧かせたり、毒虫を、思想からはいである毒虫を孵化させたりしているような人では決して、けつしてないでしよう。」(Ebenda)

- (11) Herder, Journal meiner Reise, in Herders Werke in fünf Bänden, Weimar, 1963, Bd. 1, S. 127
- (12) 「ドイツ人の愛国心が、諸所を歩き、時を経るにつれて私の心にじよまつてきています。祖国をはなれたほかの人たちのほかにには次第によわまるというのに。私は啓蒙され、ドイツの文芸を見わたせるようになってきています。その理由は、私がおの民族を知つたからですし、われわれドイツ人の闘争好きのせまくるしい世界を、はじめてはなれたからですし、やがて私の祖国にあたひよりよく、十分に立ちもどる目的で、他の諸国民のあつたを歩きまわつたからです。」(Zit. nach Baur, a. a. O., S. 34)
- (13) Vgl. Schirrmunski, a. a. O., S. 35-38
- (14) Vgl. Haym, a. a. O., Bd. 1, S. 603

- (15) Vgl. Kühnemann, a. a. O., S. 206
- (16) Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, in Herders Werke, a. a. O., Bd. 2, S. 318
- (17) Ebenda, S. 317
- (18) Vgl. Haym, a. a. O., S. 670 「スピノザの倫理学は、理性——それを彼自身はキリスト教と一体であるとみた——の最高のモデルである。」
- (19) 一七七八年二月四日付「ハルトタノッホ宛」 Vgl. Haym, a. a. O., Bd. 2, S. 26 なお同年三月二〇日付「ハーイン宛」の手紙は、次のように新しい職への失望を語っている。
- 「私がここで暮しているような孤独なごたごたや教会関係のシジフ的業務におしこめられたら、たれでも万事にうみつかれ、しまいに自分自身のことなんかどうでもよくなるでしよう。——私のまんまに立っている教会の壁は、私にはいつもこれこそまさにバステューという気がします。そして私は年代物の家をもっています。大きくて彫刻がほどこをれ、荒れていて、住居の部分は押しこめられてせまへ、まるで私の職務のシンボルのものの感があります。」(Haym, Ebenda, S. 27)
- (20) Vgl. Haym, a. a. O., Bd. 2, S. 77-84
- (21) Ebenda, S. 80
- (22) Ebenda, S. 81 f.
- (23) Vgl. Reiman, Paul, Hauptströmungen der deutschen

北大文学部紀要

- Literatur 1750-1848, Berlin, 1956, S. 185-198
- (24) Ebenda, S. 197 f.
- (25) Baur, E., a. a. O., S. 75
- (26) Vom Einfluß der Regierung……, Herders Werke, in fünf Bänden, Bd. 3, S. 311
- (27) Vgl. Ebenda, S. 322 ff.
- (28) Ebenda, S. 326
- (29) Zit. nach Kühnemann, E., a. a. O., S. 292 傍点引用者。
- (30) Vgl. Haym, a. a. O., Bd. 2, S. 157
- (31) 一七七五年二月一五日付「ライム宛」の手紙でスピノザの倫理学を読むようすすめてくるが、このときはドイツ語訳のものであつたとする。 Vgl. Haym, Bd. 1, S. 669
- (32) 「スピノザ論争」の概要は、多くの研究書がふれているが、大畑末吉著「ゲーテ哲学研究——ゲーテにおけるスピノチスムス——」の論述が有益であつた。
- (33) 大畑、前掲書、七三—八九ページ。
- (34) 同書、一二六—二七ページ。
- (35) 序論参照
- (36) Baur, a. a. O., S. 107
- (37) Baur, Ebenda, 大畑、前掲書、一二六—二七ページ参照。
- (38) Lukács, G., Die Zerstörung der Vernunft, Berlin, 1954, S. 103

ドイツ啓蒙思想とヘルダーの哲学

- (39) 大畑、前掲書、一二八ページ。
- (40) 花崎、「J・G・ヘルダーと有機的世界観の問題」、東京都立大学哲学会「哲学誌」6号所収。
- (41) このように「イデー」をとらえる視点は、前注の論文では欠けていたので、あらためてここで指摘し、補足したい。
- (42) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Herders Sämtliche Werke, hrg. v. B. Supphan, Berlin, 1887, Bd. 13, S. 154
- (43) Ebinda
- (44) Ebinda, S. 163
- (45) Ebinda, S. 161
- (46) Ebinda
- (47) Herder, Gott, einige Gespräche, in Werke in fünf Bänden, Bd. 5, S. 15
- (48) 以上の学校と教会の改革にかんしては、キューネマンの前掲書、四八六ページ以下による。
- (49) Vgl. Kühnemann, a. a. O., S. 505
- (50) Ebinda
- (51) Ebinda
- (52) Ebinda, S. 509
- (53) 彼の妻カロリーネは、ヤコービ宛の手紙のなかでつぎのように書いている。「自由の太陽がのぼりました。それはたしか

なことです。このことがフランス人だけの事業ではなくて、時代の事業だということを、かれら自身が後見人である法王への手紙のなかで告白しています——そして、愛する友よ、あなたもこの自由の女神に、しかるべきとうぜんの敬意をしめしていらつしやることでしょう。ドイツでは、われわれはまだしばらくのあいだ、闇のなかにすわるでしょう。しかし、朝風があちこちで声をあげてうたいはじめています。」Zit. nach Haym, a. a. O., Bd. 2, S. 518

(54) 一七九三年一月二日付、グラライム宛書簡にはそれがはつきり語られている。Vgl. Haym, a. a. O., Bd. 2, S. 517, Reiman, a. a. O., S. 345

(55) ヘルダーが説教で、フランス革命への共感とれることを語ったのが、カール・アウグスト侯の不快を招き、そのためにヘルダーの息子の世話をするという約束が反古にされたことがつたえられている(ハイム、メーリンク)。また、干渉戦争へ、宰相として従軍したゲーテは、ヘルダーのややユートピア的なフランス革命観に同調しなかつたし、以後のヘルダーのkantとの戦闘的な論争にたいしても、冷淡となる。

(56) ハイムは、「人間性書簡」やカント哲学とのヘルダーの思想闘争を、彼の衰弱の徴候と結びつけてとらえ、革命への幻滅と現実からの後退を、強調する。これに対してライマンは、ヘルダーの矛盾をドイツの現状の性格と結びつけながら、その思

想のもつ本質的な進歩性と生産性を強調する。私は、第三章でみるように、ハイムの把握は、後期のヘルダーの思想の核心にふれていないように思う。

(57) この公刊された「書簡」からのぞかれた一七九二年の最初の計画にもとづく論稿のうちには、公刊されたものより、より明確にフランス革命、民主制、国民的自覚などについて論じた断片がある。Vgl. Herders Werke in fünf Bänden, Bd. 5, S. 186-206

(58) 一七八五年二月のG・ミュラー宛の手紙で、「どうか考

えてみてください。わたしの『イデー』のもっともはげしい敵対者が、まったく思いもかけなく、私自身のかつての師カン・トなのです」とのべている。Vgl. Haym, a. a. O., Bd. 2, S. 279

(59) ゲーテのヘルダー宛、一七九三年六月七日付書簡参照。
(Vgl. Reiman, P., a. a. O., S. 426)

(9) Herder, Kalligone, hsg. v. Begeanu, H., Weimar, 1955; S. VIII

(19) Reiman, P., a. a. O., S. 436

三、ヘルダーの哲学の内容と構造

1、感性学とスピノチスムス

いままでみてきたように、ヘルダーの思想活動は、レッツィングのきりひらいた、反絶対主義の方向での啓蒙主義の道にそってすすみ、市民階級の思想的ヘゲモニーの確立を意味する古典期の入口までで終わっている。彼の死(一八〇三)の翌年に、シラーの「ヴィルヘルム・テル」とベートヴェンの「英雄」が、四年後の一八〇七年に、ヘーゲルの「精神現象学」、さらにその翌年にゲーテの「ファウスト」第一部があらわれている。

彼は過渡期の思想家であり、彼の思想にはふるいものとあたらしいものとが混在し、しばしば矛盾したものが折衷されてもいる。彼はともかくもある論理をもってそれらを統一しているが、その論理は、アナロギーと象徴化にたよるものであった。

この節では、「神にかんする対話」、および彼の認識論の骨格をしめした「人間の心の認識作用と感覚作用とについて——覚書と夢——」を参照しながら、ヘルダーの哲学の内容をまとめてみることにする。

序論でのべたように、実践の問題と感性の問題とは、ヘルダーの時代によりやく、国民教育、民主々義的な政治、国民的な文学・芸術というかたちで知識人や市民層の意識にのぼりはじめ、その理論化は「人間の哲学」という理念のもとで、あるいは歴史哲学として、あるいは感性学としてはじまった。それらは、おしなべて伝統的形而上学と理論の哲学への批判をふくんでいた。

ヘルダーは、すでにリガ時代の「批評論叢」の第四で、「まだきわめてあいまいな学問」⁽¹⁾であるÄsthetikを「整理する」⁽²⁾という意図をしめしていた。Ästhetikは学であって、「趣味の技術ではなく」⁽³⁾、「論理学が親しむことを教えたかった心的諸力の認識を教える」⁽⁴⁾ものだ、彼は知っている。その意味でÄsthetikはバウムガルテンの定義するよう、感性的認識の学なのである。しかし、こうしたライブニツパーバウムガルテン流の感性学を足場にしながら、彼はそれを人間の感官の機能とそれにもづく人間の芸術的なとなみの分析という方向へとすすめている。⁽⁵⁾すなわち、まったく抽象的に、美の定義からはじめる「上から」⁽⁶⁾の形而上学的体系化ではなく、美が対象化されている諸芸術のもとで感官の感覚作用のありかたを分析し、そこから一般的理論へ上昇すべきだとかんがえている。そして、美的視覚論、美的聴覚論、美的感情論をききと、それらの対象化されたものとして絵画、音楽、彫刻を論ずる。こうして、絵画その他の芸術活動は、人間の感性的諸器官の活動の必然的な対象化として位置づけられ、「それら諸芸術の發展史は、人間精神一般の歴史にとつてのみちびきの糸となる」⁽⁷⁾。それゆえ、ヘルダーにとつてÄsthetikは、美の形而上学でも趣味の技術でもあつてはならなかつた。

ものを生産する、なにかを創造する、価値あるものをうみだす、ということにむすびつく「実践」の概念は、芸術活動、芸術家の生産・創造のうちにもまず頭をだした。それは、フランスやイギリスのブルジョアジーが革命と政治的、経済的進出をおこなっているのにたいして、ドイツで「無力なドイツ市民が達成したのはただ『善意志』(Güterwille)だけだった」といわれるような、政治的、経済的実践の欠如の精神的代償物が普遍的な倫理意識の形成にいたる関係に照応する。

この感性の働らきに根源をおく認識論が、さいしょに秩序だててのべられるのは、「人間の心の認識作用と感覺作用について——覺書と夢——(Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele——Bemerkungen und Traume——)」である。この論文は、一七七四年にベルリン科学アカデミーの懸賞論文に応募して書かれたが、受賞しなかったもので、のち一七七八年改訂して、匿名で出版された。この論文は二部にわかれ、第一の部分では認識作用と感覺作用の人間存在における基礎とその作用法則が論じられ、第二の部分ではこのふたつの力の相互作用とそれが人間の性格と才能におよぼす影響とがとりあつかわれている。叙述はつぎのようにはじまる。

「われわれは、すべて死んだ自然といわれるものには、けっして内的な状態(inner Zustand)というものをみとめない。われわれは日常的に、重さ、震動、落下、運動、静止、力、さらに慣性、といった用語を話すけれども、ことさらにそのものうちが、*wed*、(inwendig)それがなにを意味するかをだれが知ろうか。

にもかかわらず、われわれが自然の内部にはたらくもろもろの力の偉大な光景を熟視してみればみるほど、ますますすわれわれはいたるところにわれわれとの類同性をおぼえざるをえず、すべてがわれわれの感覺(Empfindung)と

このようなそとにたいしてうちというところに、生命あるものすべてがかかわり、われわれが対象的に知りうるのは、ことからのそとがわであって、うちがわは知ではなくて生命の流れにあずかるというかたちでしかわれわれのものにはならない、という思想は、ペーメ以来のドイツ固有の思想といわれる¹⁰⁾。そして、この感ずることの理性的思考へのうちがわからの上昇を反省的にとらえるとき、それはアナロギー推理のかたちになる。いやむしろかれは、大部分の偉大な、尖鋭な理論の出発点に、あたらしいヴィジョン、ある類推¹¹⁾、比喩のひらめきがあるはずだとかんがえる。すべてのはじまりはうちがわにあり、それが発現してはじめてわれわれに知られるのである。それゆえ、「われわれがなにかを知るばあい、われわれはそれを、被造物からわれわれへ、われわれから創造者へのアナロギーからだけ知る」とされ、その創造者の「わたしに押しした印(象)、あるいはむしろわたしの精神¹²⁾へのかれの霊¹³⁾の反映像(Tas widerspiegelnde Bild)¹⁴⁾よりほかに、「事物の内部へ侵入するため」の「いかなる合鍵も」ないのである。われわれの感覚作用はいわば鏡であって、そこにうつる像から事物の内部は類推的に知られるわけである。そしてこの類推が外的な二つのものの比較、校合でないことは、存在論的に創造の連続性によってまえもって保証され、信じられているはずなのであった。「諸推論は、真理のさうじょの受胎(das erste Empfängnis)がどこで生ずるかを、けっしてわたしに教えることができない。真理が受胎されてはじめて推論が発展しうるのである。したがって言葉のうえでの説明や証明の冗舌は、たいがい前提された規則や仮説のうえにある将棋盤でのあそびでしかない¹⁵⁾」のである。

ここから彼の興味ある認識論がくりひろげられる。彼はハラー(Albrecht von Haller, 1708-1777)の「人体生理学の基礎」(Elementa physiologiae corporis humani, 1757-1766)にともてきこひ、感覚の基礎を「刺戟(Reiz)」¹⁶⁾ともめる。刺戟される小繊維の収縮と伸長が、「感覚へのさいしよのかすかな火花¹⁷⁾」¹⁸⁾ととらえられる。それは、この繊維

組織へ「機構と組織化オルガニゼーション」の多くの過程と段階をへて、生命なき物質が醇化16された結果である。そして、刺戟によって小繊維がかすかな火花を發してのびちぢみするのとおなじひとつの法則が「われわれのきわめて複雑な機構の、こまかく編まれた諸感覚や諸情念のうちにもみいだされる」17のである。そのさい、「伸長と収縮という機械的な、あるいは機械以上のはたらきといういいかたは、うちからもそこから、そのはたらきの原因が、すなわち刺戟、生命がすでに前提されているのでなければ、ほとんどあるいは全然無意味である」18が、その条件がみたされるならば、単純な機構からもっとも複雑な人間の心理のメハニスムスにいたるまで、ひとつのおなじ法則がつらぬくのである。彼は自然をまったく連続性においてみている。相互に移行し、関連している統一性において万物をとらえる。だが、その統一性の保証となつていゝものは、「創造における生命」19。「すべてのすがた、かたち、通路路のなかで、ひとつである精神、ひとつの炎」20に帰せられる。ここでは、認識論と存在論（＝形而上学）とは未分化である。ヘルダーは、逆にいわゆる悟性の形而上学こそこの統一をやぶるものだとかんがえていゝのである。そしてこの統一の見地が、彼に認識論のうえで反映論の論理をとらせていゝのである。このことかといえることは、反映論としての認識論の立場は、認識論と存在論との統一を表明するいろいろな立場に共通であること。またこの両者が無媒介的に統一されるところで、活力論か機械論か、あるいは両者の折衷が生ずることであろう。ヘルダーのばあい、この両者を「法則」といふ客観的な領域での同一性でとらえつつ、それを無規定な「生命」活動へとふたたび環元するにとどまっていた。われわれはここからあらためて「実践」概念の重要性に思ひいたらざるをえない。「実践」のモメントがひき入れられることなしには、弁証法的な思考が認識論と存在論とを統一してとらえる論理となることはできなかつたであらう。

刺戟がそこからわれわれの心におよぶものとすれば、それに対応するうちからの諸感官(Sinne)は、刺戟そのものの複合とともに、神経組織(Nervengehäute)に編成される。感覚作用を精神的諸活動へ媒介する感覚器官は、これである。「われわれは、神経がわれわれにあたえるもののみを感覚するし、そのものについて、そのものから出発してわれわれは実さいまた思考しうるにすぎない。」⁽²¹⁾この段階での思考は、想像力とむすびつく感性的思考である。そして一定の明瞭さに上昇した諸感覚は、「統覚⁽²²⁾思想になる。すなわち、心は感覚することを認識する⁽²³⁾」のである。思想の力は、「われわれにながれこむ多くのものから、透明な一者をつくること」⁽²⁴⁾にある。心は意識の対象をみずからのうちからとりだすのではなく、心のそこからあたえられるのである。すなわち、神性の賜物としての外からの、刺戟、感覚、もろもろの力、機会、をもちいなければならないのである。そして、眼にたいする光、耳にたいする音のように、うちなる自己意識の物質的媒体は、言語である。意識の本質は自己意識であり、それは内言によって形成される。理性は、もつともふかくうちがわに形成された言語である。「理性と言葉とは、もつともふかい言葉のはたらしきにおいては、ロゴスというひとつの概念であり、ことがらであるにすぎない」⁽²⁵⁾のである。

第三に、このようにして獲得された認識は、それが虚偽でない、完全なものであればあるほど、よき意欲(Wollen)と不可分である。最上の認識には情念、感覚、意欲のすべてがともにはたらく、とヘルダーは説く。認識も意欲も「心のただひとつのエネルギー⁽²⁶⁾」の作用なのである。そして、これら諸作用がひとつのはたらきだとされるためには、それが人間的という限度(Maß)で、合目的に統制されるものでなければならぬ。「人間性は、それにしたがってわれわれが認識し、行為する高貴な限度⁽²⁷⁾である。それゆえ自己感情と共同感情(ふたたび伸長と収縮)は、われわれの意志の柔軟さの両面をあらわすものである。愛は、したがってもつとも高貴な認識作用であると同時にもつとも高

貴な感覺である……真に認識することは愛することであり、人間的に感ずることである。⁽²⁷⁾ すなわち、認識が真であれば、それは必然的でなければならないように、意欲もまた恣意的な自由をもちほしめない。かくしてみずからの被制約性、被決定性を知ることが「自由のさいしょの萌芽」⁽²⁸⁾であり、認識と行為、哲学と道徳との厳密な一致をさして自由とするスピノチスムスが、彼の認識論の帰結となるのである。

以上、かんとんにみてきたように、ヘルダーの感性学・人間学という出発点からの啓蒙の悟性哲学への再検討は、認識論を存在の Dynamik としてとらえる観点をしめしている。そして、存在をうごかす内的な諸力とそれに対応する生理的・心理的・社会的諸器官との相互媒介性によって認識論を構想するこの観点は、じつはのちの唯物論的認識論（「反映論」）がもちいる諸概念装置をすでにすえつけているという点で興味ふかいものであった。さて彼の認識論を存在の力学^{デュナミク}とかんがえたとすれば、つぎにわれわれに課せられるのは、ヘルダーの存在論についての検討である。

彼の存在論は、「イデー」と「神にかんする対話」でもにも展開されている。ここでは「イデー」の思想の要約でもある「神にかんする対話」をとりあげよう。この対話は、既述のようにテオフロン、フィロラウス、テアーノ（第五対話のみ）の三人の登場者があり、第一対話ではヤコービがスピノザの汎神論を無神論だとしたことへの批判がテオフロンから語られ、第二対話ではフィロラウスが、世界に内在する神性の理念について語る。すなわち、あらゆる現象の本質としてのスピノザの「実体」が、ダイナミッシュな力と解され、すべての事物は、神的な諸力の変様された諸現象としてみられる。それは無限に多くの諸力のなかに、無限に多様なしかたで自己をあらわすひとつの根源力（Urkraft）に根ざすものである。第三対話は、「イデー」が見つかった材料としての一八世紀の自然科学の哲

学的総括が、右のようなヘルダーのスピノチスムスと一致することがのべられる。そして、第四対話は、信仰のみが真理の唯一の源泉だとするヤコービの思想に反対して、理性的思考の意義が強調される。彼にとって理性的思考の意義は、神の存在と世界に内在するその作用とを、事実の面から論証するという点にあり、その事実とは、全世界を、ある調和的な、それ自身のうちに秩序をもったもろもろの力の体系が支配するという直観的経験にもとづくものであった。³⁹ として第五対話が始まる。第五対話は、神の本質とそれはたらきとを世界の自然法則としてとらえることを意図しているものである。彼はスピノザにならって、神を頂点とする全世界の客観的存在性を、「定有(Dasein)」のカテゴリールで包括する。「定有はそれ以上分割しえない概念であり、本質(Wesen)である」とされ、「最高の定有、神性」という並置がおこなわれる。定有は無(Nichts)と対置され、定有と無との相互転化は否定される。なぜなら、定有が無に転化するとすれば、最高の定有である神もまた無に転化することになるであろうから、定義によってそれは不可能である。「存在可能なすべてのもの、現に存在するすべてのものは、無限な定有のうちにある」のである。「無限な定有(das unendliche Dasein)」といわれるような存在のありかたは、その場所をいちどは「そこ(da)」と指定されながら、それは無限な「そこ」であり、したがって「いたるところ」である。その「いたるところ」に、ある存在性をもちうるような存在とは、神の「力」、「神性」なのであろう。それは「定有」と名づけられてはいるものの、たんに「あるもの」でしかないような普遍性、抽象性しかもちえない。すなわち「単純な概念、現実性、定有」というように、いいかえることも可能なものとしてしめされるのである。³⁸

以上の主張は、「聖なる必然性の第一の自然法則」としてまとめられる。すなわち、「最高定有は自己の被造物に、最高のもの、すなわち現実性、定有をあたえた」と定式化される。これを逆転させれば、現実性と定有が最高のもの

であってそれ以上のものはないことになる。

対話はひきつづいてつぎのように交わされる。

「テオフロン『しかし、友よ、定有と定有とは、たとえどんなに概念上は単純だとしても、それらの状態にかんしてはきわめてさまざまです。フィロラウス、あなたは、なにが定有の諸段階と諸区別をしめすのかについてどうお考えですか?』」

フィロラウス『ただもろもろの力によってです。神のうちにさえ、それによって現実性が啓示される概念として、権威 (Macht) 以上のものをわたしたちはみいだしませんでした。つまりすべて神の力は、単一、同一でした。もっとも高い権威とは、とりもなおさず永遠に生き、永遠に活動するもっとも高い知恵と善でした。』⁽³⁶⁾

このようにして、神的な力の一元論が展開されてゆく。「最高のもの (das Hoehste)」は、比較をゆるすものではなくて、「全 (das All)」を意味する——「⁽³⁷⁾にして全——」から、「世界は、彼 (神) の永遠に生きて活動する諸力の現実性の表現であり、叙述 (eine Darstellung) である」(テオフロン)。われわれ人間は、どんなにとるにたらぬ存在であるとはいえ、「三つの、もっとも高い、神の力でありかつ世界の力である権威、知性、善の生きた表現」(テアーノ)をもつものであり、この三つのものの最高の総括と源泉とが、「われわれにとって神性として現象する」(同)。テアーノはつづけていう。

「それですから神の本質的な法則は、たとえかぎられているにせよ、わたくしたちの権威を真理と善の純粋な理念によって秩序づけるためにわたくしたちのうちにもやどっています。それは、全能な権威をもつた (der Allmachtige) が自「己」のもっとも完全な本性にそくして、みずからそうしたことをおこない、いたるところどこにもそうしたも

のをあらわし、およぼすからです。そのかたがわたくしたちのうちに、ご自身のある本質的なものをわかし、そしてわたくしたちをそのかたの完全性の似姿となさいました。事実、盲目にはなくて洞察をもって、限定や悪意をもってではなく、すべての無を排除する善をもってはたらくことは、ある神的な力の本性のうちにあるのですから。わたくしたちをこのような規則からおざける、あらゆる恣意的な、理性も善もまたぬ、わたくしたちの力の使用は、わたくしたちをわたくしたち自身と不一致なものとし、混乱させ、弱わめ、無力にいたします。⁽⁴⁰⁾

この思想によって、神的な必然性の第二の命題をテオフロンが説明する。

「神性——そのなかには、われわれが権威、知恵、善とよんでいるただひとつの本質的な力があるにすぎない——は、神性の生きた写し (Abdruck) であるもの、すなわち力そのもの、知恵そのもの、善そのものしかもたらしえなかつた。そしてそれら三者は、世界のうちに現象するあらゆる定有の本質を構成しているわかちがたいものなのである。⁽⁴¹⁾

汎神論は客観的観念論へ移行しつつある。神はもはや人格ではなくて、ある客観的な力とされている。それゆえ、精神と物質の二元論をとる必要はない。力がつねに自己のオルガンを必要とし、両者がつねに結合しているというフィロラウスをうけて、テオフロンは万物を生きた力の国、力の体系としてとらえるべきことを説いている。「ひとつの力が支配するものでなければ、一者とか全体とかもありえないだろ⁽⁴²⁾う」し、多くの差異なるものも、ある「共通にはたらくもの、相互に作用しあうものをもつ⁽⁴³⁾」のである。

このようなデュナミックとして存在論をかんがえる時点からみると、ライプニッツの体系はなお機械論的と批判されねばならなくなる。フィロラウスがそれを受けもつが、その要点は実体と現象との結合の媒体 (Medium) がなく、と

いうことである。予定調和の思想は、まだ外面的なのである。「物質とよばれるものも、多少ともそれ自身生命あるもの」⁴⁴であり、物質のそとに精神があるのではない。表象能力のある被造物（人間）の精神的諸活動によつてのみ結合される全体なのではない。「物質は、その本性と真理によつて、作用するもろもろの力の内的な連関によつて」⁴⁵結合された全体なのである。

この力動的な存在論は、あらゆる事物を内的な相互連関と運動においてとらえる面では、有一般と生成一般の統一へと接近しているが、それを生命と力としてしかとらえていない点で、体系としても、論理としても、形而上学的である。テオフロンが、この生命として自然一般にはたらく力の法則を、「(一)おのおの本質の保存、すなわち内的持続。(二)同種のものとの融合と対立したものからの分離。(三)自己との類同化と自己の本質の他のそれへの刻印。」⁴⁶というとき、やはりそこには思弁的同一性の論理しか存せず、そととち、有と生成とは媒介なき媒介（直観的媒介）によつてしか結ばれていないことがわかる。

対話はこの三つの法則によつて存在の諸形態を説明しようと試みる。第一の法則からは、保存される同一性としての定有のカテゴリが、第二の法則からは、定有するものの構成部分としての両極性——引力と斥力、プラスとマイナス、愛と憎——のカテゴリがとりだされる。これらは、相互媒介的であり、相互転化しあうものであって、どちらか一方だけでは全体を構成しえない。これを、力の一元論から説明すれば、多種多様な力の体系が、軌軸をうると、同種のもが一方の極へ、異種のもが他方の極へとわかれることになる。また第三の法則をもとにして、オルガニザチオンの形成が説明される。よりつよい力がよりよわい力を自己の領域にひきいれ、それ自身に内在する必然的な善と真理の規則にしたがつて、ある形態として秩序づけるのである。⁴⁷そのばあい、ある類の生命活動は、他の類の否

定、破壊をとまらう。自己を形成することは、同時に他のものを破壊している。両極的対立の契機は、歴史的、發展的にもたどられ、相互に転化しあっている。しかし、この変化そのものが、「永遠の活動における力」の表現なのであり、そこにおこっているのは、その力をなう器官オルガンの連続的変化である。それは形態の交代といわれてもよかつただろう。そして、テオフロンはいう。

「……生命は、こうして、ある持続の享受と志向とに結合されている運動、作用、内的な力の作用である。そして、そこ変化の国においては、なにもものも不変にとどまることはできない。しかもすべてのものは、みずからの定有を保持しようとするし、せざるをえない。それゆえ、すべてのものはある永遠の再生 (Palingenese) のうちにある。それによって万物は、つねに持続し、つねに新たにあらわれる。」⁽⁴⁾

ヘルダーにおいては、発展は否定を實質的にはふくんでいない。それは、再生、転生であり、カオスから秩序への連続的進展であり、「調和と秩序の規則がますますよくなりますよとされるようになること」によって、あらたに拡大された範囲のうちで、もろもろの力が内的に増加し、美化されること⁽⁵⁾なのである。この有機的な発展観が第三法則として定式化され⁽⁶⁾以下第十までの命題が、これまでの根本的な思想の展開として列挙されている。

こうしたヘルダーの存在論は、スピノザの汎神論のヘーゲルの汎論理主義への過渡として、注目にあたいするものである。

(1) Zit. nach Baur, a. a. O., S. 25

(2) Ebenda

(3) Ebenda

(4) Ebenda

(5) ハイムは、ここでのヘルダーの感性学の方法を、それ以前の経験的—発生的、形而上学的—心理的と対比して、分析的—

生理学的方法とよんでゐるが (Haym, a. a. O., Bd. 1, S. 275) この規定は養成できなから。なせなら、それは一九世紀以降のスタティックな生理学的美学へとホルダーをつなぐことになり、彼の感性学がもつ人間学としての意義を捨象することになるから。

(6) この「上か δ (von oben herab)」と「下か δ (von unten herauf)」という問題のとらえかた、表現には「たんに論述のうえのことではないイデオロギー的な観点がこめられていゝるやうに、わたたくしには思える。

(7) Haym, a. a. O., Bd. 1, S. 277

(8) Marx, K., Die deutsche Ideologie, M. E. Werke, Bd. 3, Berlin, 1959, S. 177

(9) Herder, Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele — Bemerkungen und Träume —, Werke in fünf Bänden, Bd. 3, S. 7 (傍点とイタリック、引用者)

(10) この「人間の心の知りかゝり感覚するはたらしきことにて」という標題およびそこで語られていることが、ハイメの神智学 (Theosophia) との思想・用語上連続においてとらえられうることを教えられたのは、大村晴雄氏の「ハイメ小論」(東京都立大学人文学部「人文学報」三五号所収)による。ハイメが「うち」(inwendig)というとき、そこでは存在の底 (Grund) としての神が意味されていたという思想はここでも示唆的である。

北大文学部紀要

すなわち、人間は善悪を知るの木の実をとって食べたあと、「自分のそこに、自分自身のとほけっしていえない他者の存在を認めた」(同誌「二ページ」)、そして「人間が、かのできごとの後に、ものの「そと」といふ事態を知るようになってから、神は、特に明白に「Grund」と言い表わしてよい存在となった。ハイメはこれを「inwendig」と規定する。人間が「そと」を知ったときに、その「そと」にはけっしてあらわれてこない存在、つねに「そと」とは反対に「うち」に向かう存在は、神であった。」(同一三ページ)といわれている。

(11) Herder a. a. O., S. 8

(12) Ebenda

(13) Ebenda

(14) Ebenda

(15) Ebenda, S. 9

(16) Ebenda

(17) Ebenda, S. 10~11

(18) Ebenda, S. 12

(19) Ebenda, S. 16

(20) Ebenda

(21) Ebenda, S. 28

(22) 統覚 (Apperzeption) は、ここではライブニッツの用語法にそつて、明瞭な表象と経験を綜合するはたらしきという意味で

『メタクリティーク』の題名。

- (23) a. a. O., S. 31
- (24) Ebenda, S. 32
- (25) Ebenda, S. 35
- (26) Ebenda, S. 38
- (27) Ebenda
- (28) Ebenda, S. 40
- (29) 第四対話までの要約は、ドイツ版五巻選集の注によつて。 Vgl. Bd. 5, S. 415 f.
- (30) Werke in fünf Bänden, Bd. 5, S. 13
- (31) Ebenda
- (32) Ebenda
- (33) Ebenda
- (34) Ebenda
- (35) Ebenda
- (36) Ebenda, S. 14
- (37) Ebenda

2. 「メタクリティーク」における客観的観念論の構造

「純粹理性批判への再批判」(以下「メタクリティーク」とよぶ)は、第一部が「悟性と経験」、第二部が「理性と言語」の二部からなる。第一部は「原則の分析論」まで。第二部で「先験的弁証論」以下がとりあつかわれている。叙述はカントの著書の順序どおりに、遂一批判をくわえるかたちをとっている。

- (38) Ebenda
- (39) Ebenda, S. 15
- (40) Ebenda
- (41) Ebenda
- (42) Ebenda, S. 17
- (43) Ebenda
- (44) Ebenda
- (45) Ebenda
- (46) Ebenda, S. 21
- (47) Ebenda, S. 28
- (48) Ebenda, S. 32
- (49) Ebenda, S. 33
- (50) 第三法則は、「自然のすべての力は有機的にはたらく。各有機体(Organisation)は、知恵、善、美の永遠の規則にしたがつて、主導力(Hauptkraft)に奉仕する生きた諸力の一体系である。」(Ebenda, S. 33)となっている。

まず「理性の批判」というばあい、批判の主体は理性自身であり、同時に批判の対象も理性であるから、人間の理性がいかに活動し、なにを媒介として自己を対象化するか、が問題である。すなわち、自己への批判であるから、自己の活動の結果において活動主体のあり方が反省されるのでなければならぬ。理性のはたらきは、思想と言葉によってあらわされるものであるから、理性批判とは、じつは思想の批判と言語の使用への批判でなければならぬ。⁽¹⁾

ヘルダーは、以上のように理性批判の意義を規定して、カントの著書の序論から論駁をはじめ。

序論の「「純粹認識と經驗的認識との區別について」でカントが、ア・プリアリな認識を、いっさいの經驗に絶対にかかわりなく成立する認識」とよんでいることがまずとりあげられる。ヘルダーによれば、經驗的認識と必然的認識との質的なちがいの指摘は、すでにライブニッツがロックへの批判において言及しており、その有意義なことは認められるが、しかし両者は程度の差こそあれ、ひとつながりのものであって、「絶対にかかわりなく」ととらえてはならない。「自己を自己自身からはなれさせること、すなわちすべての根本的な、内的・外的な經驗のそとに立つこと、いっさいの經驗的なものからはなれて、自己自身について、まず、さき、考えること (sich hinanzudenken) は、だれもできない。そうしたが、ア・プリアリのまずなによりも第一の意味としたら、そこで人間理性が始まったというよりむしろ停止してしまうことになる」という。つまり、理性の批判とは、人間の自然的諸能力の一部としての理性の自己批判なのであり、純粹認識といえども經驗のそとに立つことのできないものとされるのである。ヘルダーは、人間の理性 (menschliche Vernunft) と人間理性 (Menschenvernunft) との反省関係として理性批判の問題を考察しようとしている。この人間的という限度は、かならずしも明確なものではないが、それは感性、經驗、実践、とぎりはなせないものであることはまちがいない。彼は、純粹な、一般的な、必然的な認識を、ア・プリアリな認識と

することに反対である。したがって、カントのいうような総合判断と分析判断の区別にも反対する。両者は相互媒介的、相互検証的であって、根本的には一つに通じているものの方法上での分化であるという。彼にとつて、およそ判断は、それが無内容な同語反復でないかぎり、「われわれの知を拡張する判断、すなわち主語のうちにはただちにはあられもないなごとかを述語がのべている判断」⁽⁴⁾である、カント的な意味でのア・プリオリな分析判断は排除され、総合判断の一部へと分析判断の形式はくり入れられる。すなわち、分析は主語の意味を解釈してそれに属する述語をとりだすのではなくて、「主語も述語もそこに属するより高次の概念」⁽⁵⁾から両者の関連をみちびくものとかんがえられてゐる。そこで「一般に、総合と分析との区別は、ひとつの判断の形式には属さない。なぜなら同じ命題が、その結合のしかたによつてどちらの姿でもあらわれうるのであるから」⁽⁶⁾ということになる。たとえば、子供が石をもちあげようとして、「石は重い」といったときと、山をみて、「山は大きい……高い(延長的)」⁽⁷⁾といったときとは、どちらもおなじ経験的総合判断であつて、カントのように後者を分析判断とすることはできない。分析判断とは、むしろ「重さと延長という両概念をより高い概念からみちびくこと」⁽⁷⁾である。また総合判断も、カントによれば主語の概念の「そとに出る」⁽⁸⁾ものとされるのであるが、第三のものによる主語と述語の結合ということは、判断一般に共通な事態であつて、なんら総合判断を特徴づけるものではない。その媒介者がより高次の概念であるか経験的徴表であるか、において区別があるのである。そしてヘルダーは、カントが彼の区別にもとづいて形而上学批判にすすみ得るか、すなわち学としての理性批判の構想に反対して、これまでの形而上学のぶつかった困難は、理性能力を吟味して、その使用をただすことを知らなかつたという点、すなわち判断のげんみつな区別への無自覚といった点にあつたのではなく、「こと、が、ら、その、もの、の、うち、に」(in der Sache selbst) それがかかげた高い目標に、その不確実な諸用

具その他の事情に⁽⁹⁾あつた、という。彼はカントと同様に、形而上学の問題を人間の認識という次元でとらえようとする。しかし、彼にとつて人間の理性は、あらかじめさだめられ、あたえられた「賜物 (die Gabe)」であるがゆゑに、問い方もカントの、「いかにして……可能であるか? (wie…… möglich?)」とはことなつて、「なんであるか? (was ist?)」となる。人間的理性とはなんであるか? それがみずからの概念へいたるのはいかにしてであるか? と問われるのである。したがつて「理性の批判」というのは不適當な名称であつて、このような字は、「人間的認識、諸力の生理学 (Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte)」⁽¹⁰⁾とよばれるべきである。

われわれはこうした展開に、ヘーゲルにつうずるヘルダーの論理を容易にみいだすことができよう。それは、さしあたつて存在^{フュンクス}の論理^{ロギク}に視点を置く客観的觀念論としての共通性であろう。ヘルダーのばあいは、それが經驗的科学与同列な「Physiologie」として自覚されていた。すなわち、「対象の形式」のうちでう⁽¹¹⁾ているものと、「主体の作動様式」とは、區別されたうえで、あらためて統一されてはいない。ヘーゲルにおけるような「Logik」の意識にまではいたらないのである。しかし、そういう形式をとりながら、運動するものの概念的把握としての統一とその内的契機の分裂、両者の相互媒介によるより高い統一への止揚という構造は、ヘーゲル論理学と基本的な点で一致している。「いわゆる先驗的感性論への再批判」の部分で、彼は空間、時間概念がいずれも經驗概念であることを心理学的な説明様式で論じたあとで、この兩概念の第三のものによる構成をこころみる。

「1、有 (Sein) はいっさいの認識の根拠である。存在するものがなにもないところでは、認識するものも認識されるものもない。すなわちそのことについて哲学されえない。」⁽¹²⁾

第二に、有はまた「理性の、そして理性の模写である人間的言語の根本概念」⁽¹³⁾でもある。そして、いかなる知覚、

概念、判断、理性の規則も有なしには思考されえない。

第三にこのような有は「あるもの (Ichts, Etwas)」といいかえられ、それは、「力によって自己を啓示する (sich offenbaren)⁽¹³⁾」ものである。現にそこにあること (da sein) も、あり続けること (dauern) も、存在の内的な力によるのである。

有はみずからの力によってある場所を獲得する。それが「定有」である。定有が占める「場所」として「空間」の概念がみちびかれる。そして現にある場所に存在するあるもの、力によって自己の場所をえたそのものは、その場所を変わることもできる。運動は、定有の場所の移動であり、運動量は定有に内在する固有の力のあらわれである。そして「ある場所での持続 (die Fortdauer)、または他の場所への種々の力による移動 (der Fortrücken)」の概念に、それを表示するものとしての「時間の概念が端を発する⁽¹⁴⁾」とされる。このようにして、ヘルダーは「人間的な悟性、諸概念のさしよの系統図 (die erste Genealogie menschlicher Verstandesbegriffe)⁽¹⁵⁾」を構成する。それは、

Sein
(有)

Dauer
(持続)

Kraft
(力)

Dasein
(定有)

の平行四辺形でしめされる。彼によれば、空間、時間は、有機的な力の様態 (modus) である。空間、時間がそとがわから、定有のかたちや持続を測定し、秩序だてる限度 (Maß) であるのにないして、力は「うちがわからの定有の実

在性⁽¹⁷⁾の限度 (Maß der Realität eines Daseins von innen)⁽¹⁸⁾である。力が自己をかたちどり、自己を組織化するのである。この立場からすれば、先験的感性論は「わかりやすい概念にひきもとせば、Organikを意味するものにほかならない。すなわち、存在がただたんにみずからとならべて空間、時間を可能だというのみでなく、存在がいかに自己自身を表現し、叙述し、みずからをつうじて空間と時間とを構成するか、についての存在の学 (Wissenschaft des Seins)を意味する」といわれる。

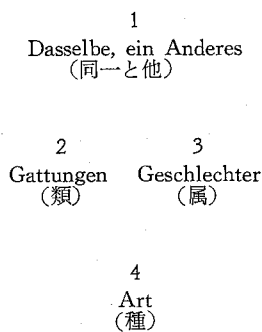
ヘルダーの存在学としてのオルガニクは、右にあげた四つのカテゴリーの平行四辺形を基本的図式としており、以下くりかえし、このヴァリエーションで諸カテゴリーの秩序づけがおこなわれる。

ヘルダーの認識論は、前述のように存在のうちがわからの有機的な力の展開としてたどられるものであった。それは、先験的分析論の批判にあてている。「人間の悟性概念の根源と発展について」の部分でも、要約的にたどられているが、ここでは人間の認識をも可能にする自然の働らきが *Homologie der Natur* とよばれている。⁽¹⁹⁾ いかにもヘルダーの想定している存在の論理は、すべての事物において同型的であった。その点で、この *Homologie der Natur* という言葉は彼の意図によくあつた表現であるといえよう。彼は思考とその対象との関係を、「一つの、自然」のなかで起ることとしてみる。そしてもしそれでよいとなれば、「それではなぜわたしは無数のもののうちからわたしの自然力のある一つの表出を自然のすべてのものもろの力からきりはなされたものとして、むしろそれらに対立するものとして思い、えがくべきであるのか？ わたしの身体のかなにかある器官、ある脈管は、それと同じ種に属するものを浄化し、ついで自己に同化する、以外のなにかをなすのであるか？」⁽²⁰⁾

彼の思想では、純粹に能動そのものであるのは神的な、万物に内的な力のみであつて、われわれの、人間の、能動的諸

活動には、かならずある所与、受動的な存在態が先行するのである。すべてのものの根底を、「有」とするとき、すでにそこに被造ということとつながる所与性をかんがえているのであろう。そして、その所与の質料のさらにうちがわに、能産的な力をみるのであろう。すべてがこの根源的な所与性につながる以上、純粹にア・プリオリな形式とか純粹悟性概念というような考え方は、つねにある無意味なもの(ein Unding)となる。ヘルダーはこうした点では、カント哲学のもつ方法意識に、徹頭徹尾、無理解である。ヘルダーの視角そのものが、その方法への理解をこぼんでいるのである。

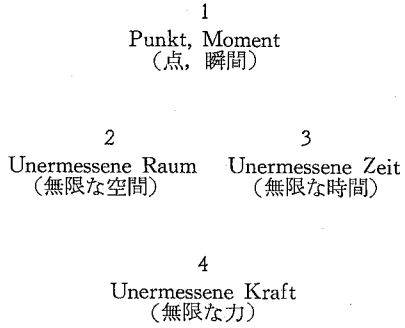
「純粹悟性概念の先験的演繹」における第一の前提、すなわち感性から区別されて悟性に付与される自発性、がこうしてしりぞけられる以上、ヘルダーが対置する「悟性概念の内的な結合と配列について」の叙述も、カントのすすむ道とは大きくそれて、さきあげた有を根本概念とする存在構造の図式の展開をこころみたものになっている。すなわち、もっとも根本的であり、それゆえに認識過程としてはもっとも低い表象的認識にもあらわれるものとして、さきの有、定有、持続、力のカテゴリーがあげられ、第二のより明確な悟性認識の段階として、性、質のカテゴリー表が第一の表と同じ構成をもつてしめされる。²⁰⁾



第三の概念的認識の領域は、第二の領域が外側から物の性質やあり方を反省するものであったのに対して、内的な作用への問いとして特徴づけられ、能動と受動、作用と反作用、原因と結果等が問題となる。これら諸力のカテゴリ―表は、



といった相互作用の諸形態でしめされる。第一の次元は、力の自己自身との一致であり、第二の次元は、並存 (Nebeneinander) と継起 (Nacheinander) 第三の次元は相互浸透 (In-und Durch-einander) である。¹⁷⁾ 最後の、もっとも明晰、判明な悟性認識では、事物(力)の限度 (Maß) の理念が問題とされる。分割可能な限度の窮極は、時間的には「瞬間」、空間的には「点」である。同じように連続量の極限概念は、無限な時空および無限な力である。¹⁸⁾



この第四のカテゴリ表をもって、認識はさらに高い段階（理性の段階）へ移行する。なぜなら、悟性は分割可能なものについての（多における一の）認識段階であり、無限なもの、全体的なもの、を自己のものとすることは悟性の任務には属さないことになることがあきらかとなったのであるから。

これら有、性質、力、限度の四つのカテゴリ表をもとにして、彼は人間悟性の主な四つの学問として、存在学（*Ontologie*）、自然誌（*Naturkenntnis*）、自然科学（*Naturwissenschaft*）、数学（*Mathematik*）を、いままでと同様な平行四辺形の図式に構成している。²³

これらの諸カテゴリ表は、カントのカテゴリ表をヘーゲルのカテゴリ体系に媒介する位置を占めている。²⁴しかしながら、存在学と数学を、始元と帰結の位置におく構成は、くりかえしていることになるが、在来の形而上学

から借りたままのものであった。ヘルダーがヘーゲルへ接近しえたのは、カテゴリーの体系を認識の深化という角度からとらえているからであるが、それはまだ全体を論理学のうちにとらえるという方法意識をもっていない。かれはカントが、純粹悟性概念の図式論において、先験的時間規定によってカテゴリーと現象とを結んでいることを反駁しながら、対象とカテゴリーとの関係を、対象の写し（印象）と悟性によるその抽象化（類型化）^{タイプス}、模写像の形成として説明する。そのさいの彼の展開の媒介は、「言語」である。言語の機能と悟性の機能との平行関係のうちにカテゴリー化の諸段階を位置づけるのである。その意味では、彼も認識論を論理学（ロゴスの学）とみていることになるし、すぐみるようにそのことが弁証法的な論理への予感をしめしてもいるが、それはあくまで直感的であり、方法的に自覚されたものではないのである。

彼は、純粹悟性の原則の体系のなかでのべられているカントの観念論論駁について、それが「ある不変なもの（etwas Beharrliches）」²⁶の知覚を根拠とし、そのものの知覚の可能と物とを結びつける論証の仕方であるのをとらえ、それを、カントが批判しようとするバークリーのもの以上の観念論だと断じている。そして観念論と実在論についての以下のような議論をおこなっている。彼によれば、観念論と実在論にかかわるすべての問題の焦点は、人間の悟性が *intelligibel* という連結詞をさまざまな意味でもちいるということにある。有のカテゴリーの領域では、それは現存、定有を意味する。諸性質のカテゴリー領域においては、その定有性を前提して、物になにが属するか、それはそれ自身になにをもつか、をしめす。因果関係の領域では、「生成、生起」の意味にかわる。また限度と量が問題であるばあい、*quantitativ* はまったくきえて、+、-、×などの記号にかわってしまう。

これらの区別にそくして、物の現実存在についての悟性の主張を区別しようというのである。²⁷

第一。定有の承認。まず私自身の定有の承認は、意識にたいする存在の先行というかたちで主張され、その先行性の自覚は実践と経験にもとづくものとされる。人間が自分自身を明瞭な認識のはたらきにおいて認めるといふことは、物事をするに先立ってではなく、したあとであり、「彼は自分が現に存在するかどうか、いかに存在するかを、自分についてまずさきを考えることなしに、所有者が所有物をそうするように、自分をあたえられたものとして持ち、使用する」⁽²³⁾ また「われわれは、われわれがなしうる、ことにおいて、われわれを承認すべきである」⁽²⁴⁾ すなわち、自分の力の使用によって自分自身を証明することができるのである。そこからつぎのように結論される。「それゆえ、人はいふべきである。ある人間の定有の現実的な意識は、彼の証明された、あるいは証明の準備のある力のうちに生きたものとしてあると」⁽²⁵⁾

また、この私自身の存在の承認とは区別された外界の事物の経験的な把握についてはつぎのようである。われわれが外的な感官をとおしてうけとるものは、感覚的に承認されるべきものであり、その確実性（感覚的確実性）はとぜん感覚に属し、悟性は理性がかわりをつとめたり、いいあらわしたりはできないものである。

第二。物の諸性質と諸特質の承認。ここでは、一において多を、多において一をとらえる秩序づけのはたらきとその結果が認知される。

第三。因果連関の承認。ここでの“ist”は、現に存在するものの由来とそのうちにはたらいっている力の承認の意味でもちいられる。

第四。物の限度の承認。限度においては、物の本質における認識があたえられる。

このように、実在の承認についての四つの次元を区別したうえで、ヘルダーは観念論と実在論とを論ずるが、彼の

結論は、最高の、真の實在と人間にとってイデアールなものとの合致ということを前提とした真の観念論は實在論と一致する、ということにおちついている。⁸¹しかし、重要なのはその結論ではなく、行論の過程である。彼が、客觀的實在の承認の問題を連結詞「ist」の問題とし、しかも連結詞の把握にかんして、弁証法的な論理へ接近している点である。⁸²連結詞は、ここでは、たんに主・客の相互外在的な結合を意味する連言詞や存在記号に解消されるものではなくて、対象の運動を反映する概念相互の移行の媒介として、すなわち、対象の存在のしかたを反映する反映形式としてとらえられているのである。

第二部「理性と言語」で重要と思われるものは、彼の理性についての思想である。それは、客觀的観念論と唯物論との移行・転換の内的機構をとらえるうえで興味あるものといえる。彼はまずカントの純粹理性概念が、条件的なものとの総合の根拠をふくむ無条件的なものとの概念として、総合の絶対的全体、すなわち先驗的理念として説明されていることへの批判からはじめる。彼の考えでは、無条件的なもの、共通のものがさきになければ、条件的なもの、特殊なものを取りだすことはできないのであって、理性の任務は、すでにある二つの實在としての無条件的なものとの條件のものを、共通なものの特異なもの、法則と事実との連関の発見（推論）である。⁸³

彼の論拠は、「イデー」の冒頭の自然哲学にほかならないが、その認識論的な次元での要約的な記述があるの
で引いておこう。

「1、われわれは、世界の一部として現に在る。われわれのうちのだれも、ひとつの孤立した宇宙（ein isoliertes Weltall）ではない。われわれは人間である。母の胎内に生まれ、大きな世界のなかへ姿をあらわすとすぐ、われわれの諸感覚、諸欲求、諸本能のきざおおくのきざずなによって、万有世界に結びつけられて存在する。そして、いかなる

思弁的理性もそれらからはなれることはできない。われわれがそこに属するこうした普遍がなければ、われわれのうちのみにごとも利用できないか、あるいは説明できない。すなわち、われわれ自体が、ある大いなる連鎖の一環としてのみここに存するのであって、その連鎖がなければ、われわれの悟性も理性もともに発生しなかつたであろう。われわれは、普遍のうちなる特殊としてのみ現実存在するのである。

2、このような普遍がわれわれに先立つて存在した。そしてわれわれのあとにも存在するであろう。それはわれわれをうけとり、われわれをにない、われわれをあたかも大海の波で、すなわち多くの客体で襲撃した。その普遍からわれわれの感官は感受し、それにおいてわれわれの悟性は目をさました。われわれの理性は、万有世界が材料として供給したもののほかなにものを加工することはできない。供給されたものを、悟性は明らかにし(sich klarmachen)、理性は純化し(vernünftig machen)うるにすぎない。万有世界の経験の可能性を、理性は自分からうみだすことができないどころか、むしろ供えられたものにおいてはじめ、理性は自己を理性として、悟性は自己を悟性としてさとするのである。いっさいのわれわれの認識においても、それゆえ普遍的なものが特殊なものに先行する。両者は相互によく結合されているので、特殊なものは普遍的なものうちのみ、つねにある全体への連鎖の一環としてのみ認識可能となる。われわれは、われわれのまえに立つ大きな鏡のなかに、ほかのものとともにわれわれ自身をも知覚する。そしていわば万有世界へしがりつけられているのである。

3、このような普遍的なものを一望にみわたすことはわれわれにはできないであろう。すなわち、われわれはそれのあいまいな諸感覚から、あかるい、はっきりした諸概念を苦勞して弁別しなければならぬであろう。……普遍的なもの、あいまいな雲から、特殊なもの、あかるい像をわれわれにつくりだすこと、それがわれわれの感覚、理性、

とめである。⁽³⁴⁾」

これがヘルダーの理性観である。理性の機能は、客観的普遍者（＝自然に内在する神性）から特殊を演繹することにある。すなわち神的でないものを捨象し、神性を純粹に把握することにある。⁽³⁵⁾ 普遍をただしく特殊化することが理性の任務であるとすれば、もっともよく特殊化されたもの、すなわち完全に理性的なもの、となる。理性的なものは、したがってもっとも具体的なものといいかえられてよいであろう。このようにして、完全に理性的なもの、すなわち「絶対的に必然的なもの（das absolut Notwendige）」⁽³⁶⁾が、具体的なものとして統一される。カントの、理性に必然的に、不可避的に随伴する誤謬推理という思想は根拠のないものとしてしりぞけられる。なぜなら、理性は客観的、具体的なものであつて、そこで諸判断の真偽が検証される法廷の「裁判官」⁽³⁷⁾なのであるから。裁判官に必然的な誤りがつきまとうとすれば、理性の法廷はなりたたない。理性のアンチノミーとされるものも、真実は理性そのもののアンチノミーではなくて、悟性と構想力の二つの心的能力の対立がアンチノミーとしてあらわれるのである。構想力は無限をゆめみ、悟性は限界を主張する。その両者の主張をききとり（vernehmen）、両者を和解させるのが理性である。⁽³⁸⁾ 理性は前述のように、客観的実在のうちの客観的統一性、普遍性を意味するものであり、それが前提となつて人間における理性のはたらきが客観的な意義を保証されるのである。人間理性は、先在する普遍的理性（神性）の分与^{おち}なのである。したがつて、認識がおこなう分析と総合とは、自然がおこなうおなじ作用との一致において客観性が保証されることになる。自然におけるこれら二種の作用が同時的かつ相互媒介的であるがゆえに、認識においても両作用は同時的、相互媒介的であるとされる。たしかに一方では、ヘルダーは理性を歴史的に、言語を媒介として形成されるものとしている。しかし他方、その形成の基礎にあるものは、ある精神的本質をもつ有機的な普遍なのである。それ

は「無規定なもの、世界、宇宙、万有、物質など」とも、「全(omne)」ともいわれる。⁽²⁹⁾ 端初においては、さしあたって「有」であったものである。それはそれ自身の発展において自己を規定的なものへとすすめる。そうした自己を規定するはたらきが、理性のはたらきである。「有」の本質が、「理性」となる。それが人間理性となるオルガニザチオンのはたらきの延長の上で、人間理性のふるまいがとらえられる。理性のはたらきは、「無制限な進行(endloser Progressus)」ではなくて、「自己自身への逆行(Regressus in der selbst)」である。⁽³⁰⁾ それゆえ、理性は無規定な「全(omne)」を、理性自身に固有なひとつの「全体(totum)」として限定し、ひらきだすことを、その任務とするものである。こうした理性についての考え方が、いかにカントの、端的に人間の心的能力としての理性の権能といった視点とことなるものであるかはいうをまたない。理性は、部分をよせあつめて全体を綜合するのでもなければ、全体を部分に分解するのでもなく、全体を、その諸分肢の、生きた有機的な結合においてみる、(anerkennen)のだ、とヘルダーは主張する。理性は裁定者として、対立する訴人の訴えの根拠をききとり、判定をくだす。判決は対立する訴えの媒介された統一となる。こういって、ヘルダーは彼のカテゴリー表を、

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.

という図でしめす。これは無内容な仕切りあそびではなく、理性の動作(Aktus der Vernunft)そのものだ、といわれている。⁽³¹⁾ 2と3が媒名辞をふくむ大小二つの前提、1と4は、定立された命題とその証明された結論、にあたる推論構造の図式がかんがえられているのである。「カテゴリーは、それゆえ、その構成において示された理性の動作

「Vernunft-Aktus」にほかならない⁽⁴³⁾という意識は、これもまたヘーゲルのカテゴリーのとりあつかいを想起させるものである。

このような理性についての思想は、カントの、批判的方法にたつての形而上学の再建という論点にふれているところで、あらためて三つの側面から総括的に論じられている⁽⁴⁴⁾。その三つの側面というのは、一、能力としての理性、二、認識源泉としての理性、三、対象としての理性、である。

まず、理性は有機的存在の属性、機能、力として考察される。カントの先験的感性論のかわりに、経験にもとづく生きた感性学 (eine lebendige Ästhetik) ということが説かれる。「われわれの感覚を鋭くせよ。われわれにさまざまな感覚をあたえよ。そうすることによって、ただそうすることによってのみ、われわれは新しい諸対象と諸思考形式をうるのである。古い世界のなかに、われわれにとっては新しい世界がひらけるのである⁽⁴⁴⁾」理性はある普遍、ある無限なものにおけるはたらきである。その特殊化の一形式として概念という形式がえられるのである。そのばあい、概念形式に必然的にむすびつくのは、言語という媒体である。「言語の媒介によって、ことばのひろい意味で、言語をつうじて表現されるものすべてが、理性にあたえられる。すなわち、理性そのものが言語であり、言語を意味する⁽⁴⁵⁾」のである。

第二の面は、いわば文化としての理性（教育、言語、増大した経験、制度、その他の道具によってもたらされ、うみだされたものの「集合名辞」⁽⁴⁶⁾としての理性）にかんするものである。それは、時代と諸民族の歴史のうちにはたらく理性の歩みとして字ばれる。「あらゆる民族は、言語と著作、習俗と制度、のうちに表現されている民族の、いわゆる共通の理性（常識）をもつ⁽⁴⁷⁾」。理性とは、この意味では、「全思考活動の総和 (die Summe des Gesamtdenkens)」⁽⁴⁸⁾で

ある。

第三の面は、存在と思考の一致としての理性的真理を問題とする。「対象としてみられた理性」⁽⁴⁹⁾ということは、思考の法則が、存在の法則に一致すべきものであることをさしている。「同じ法則が、私のうちにも、自然のうちにも、認識能力のうちにも、認識可能な対象のうちにも、支配しているということ、すなわち私が迷ったときには、自然が、つまりより広い経験が私を訂正してくれるということ、私が、私の思想の連関を、まして思想のなした仕事の連関を、両者の調和においてあるものとして、知覚するということ、こうしたことは私の理性が保証しているのである。なぜなら、私のうちなる規則とは、私に承認すべきものとしてあたえられた万物の規則でもあると私はおもうのであるから。私は思う、両者に秩序をあたえる法則はひとつなのであるから、理性は対象に属し、かつ対象は理性に属する、と」⁽⁵⁰⁾

それゆえ、厳密な必然的 (apodiktisch) 確実性もまた、右の見地にたてば、対象に属するものであって、たんに主観の、対象からの離反における理念の産物とはならない。「私から、そこにおいて私が理性を検証する対象の世界をとりさる者は、理性そのものをとりさってしまう」⁽⁵¹⁾といわれている。理性信仰とはそれゆえ、客観的実在すべてに作用する法則性——理性の規則とよばれているが——への確信である。理性とは、対象における理性でもあるから、対象において自己を発見しようとする信ずることが、理性の確信である。そして、「このような確信が物自体である」⁽⁵²⁾とされる。物自体は万物のうちに実在し、われわれによって認知可能な真理である。物自体をみいだすことは、自己自身をみいだすことを意味する。物 (ens) という言葉そのものがしめすのは、連結詞 „ist“ にほかならず、物自体は、それゆえ「a は a である (a ist a)」で表現される有一般の自己内反省規定として把握されている。同一律は、こうし

た存在の根本的な理性的規則としてかんがえられ、その反映として思考の規則でもあることになる。それは、自己は自己である、という本質の自己同一性を含意させられている。

以上のような、能力、文化の諸形態、および客観的真理としての理性の運動の体系的な展開がなされたとしたら、それはきつと哲学百科ということにならざるをえなかったであろう。論理学、文化と歴史の理論、認識と実践の方法論、という哲学の三つの領域がそこにふくまれねばならなかったであろう。

われわれは、ヘルダーの「メタクリティーク」から断片的ながら、いくつかの興味ある指摘をとりあげることができた。そして、その指摘は、想像以上にヘーゲル哲学とふれあうものであった。彼の提起した論点は、当代の哲学の中心的な問題からけつしてずれてはいなかったし、ひとつの経過点にとどまったとはいえ、ヘーゲルを待つて普遍化される、ある内容をその特殊なままの姿でしめしてくれている。ヘーゲルの論理では、その特殊な内容は、論理としての強力な普遍化によって止揚されてしまっているのであるが、しかし、否定し去られているのではまったくなかったものなのである。

- (1) 「理性に帰せられる誤解、矛盾、不条理の大部分は、おそらくほんとうは理性はあるのではなく、矛盾 (Widersprüche) という言葉そのものがあらわしているように、不完全な、あるいは理性によってまちがって使用された道具、すなわち言語にある。」(Herder, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1955, S. 28)
- (2) Kant, *I., Kritik der reinen Vernunft*, B. 3
- (3) Herder, a. a. O., S. 32
- (4) Eberda, S. 44 ちなみに、この見地は、のちのエンゲルスの、形式論理学というものも、発見の方法だという言明につながるものであり、含蓄のある思想だともいう。
- (5) Eberda

ドイツ啓蒙思想とヘルダーの哲学

- (9) Ebenda, S. 44f.
- (7) Ebenda, S. 45
- (8) "Hinausgehen", Vgl. Kant, a. a. O., B.II, 18 etc.
- (6) Hender, a. a. O., S. 49
- (10) Ebenda, S. 51 "Physiologie" は当時の用語法としては心理学を含めたものとしてかゝがえられたようである。
- (11) Ebenda, S. 72
- (12) Ebenda
- (13) "Dies Sein (Ichs, Etwas) offenbart sich durch Kraft, sonst wäre es Nichts." (Ebenda) という表現は、さきにも指摘したヘーメとのつながりを想像させる。有と無の対立は「Ichs」とNichtsの対立であり、神の力による啓示としての「あるもの」の知という思想は、そのままヘーメにみられるようである。くわしくは大村晴雄「ヘーメとドイツ哲学」(日本哲学会編集「哲学」第一五号所収)参照。同論文によれば、ヘーメは「Wissenschaft des Etwas, Wissenschaft des Ichs」とをいかにえらぶものとし、「ちひさめのの学」ということばとしての神にほかならないもの——神の知識、神の力の流出——を意味させている。そして、「あるもの」が自我的な、ロムスの「Ichs」なら、その言葉がかけられた相手である「Nichts」は「永遠の——」としての神のそのものを指すであろう、と大村氏はのべておられる。「すなわち、われわれにはかくれて知られないかくれ

た神は、何であるとも言い表わすことのできないものであり、「Nichts」なのであるが、「Ichs」は「これとまつたくひとしいものながら、ある何ものかとして、自己のうちがわをひらいてみせるあるものとしての神なのである。」(同誌、一四八ページ)

このような思想は、「この注のさいしょに引いた一節——Ichs, あるものは力によつて自己を啓示する。さもなければ、それはNichts であろう——をみちびく背後のものでありうる。しかしながら、あの大部な評伝を書いたハイムもまたキューネマンも、いやその他だれもヘーメとヘルダーの関係についてのべてはいない。そしてもちろん「神にかんする対話」がしめすような、あきらかにヘーメとはことなる方向からの影響とまじりあつていて、ヘルダーの思想をドイツの伝統思想とのつながりの上でだけとらえることはできないのである。

- (14) Ebenda, S. 73
- (15) Ebenda
- (16) Ebenda, S. 77
- (17) Ebenda オルガニクを基礎とする「純粋理性批判」の存在学体系への改編図は、この書のさいごにしめされている。それは、

	1	
	Organik	
	感覚と微表界の哲学	
	2	3
	Noëtik	Dianoëtik
	悟性界の哲学	理性界の哲学
		4
	Noometrik	
	上記三つの世界の知解の計量学	

となつてゐる。ここでのオルガニクは、旧形而上学をさすよ
うな意味での存在の学ではなく、認識における基礎学としてし
められている。

- (18) Ebenda, S. 96
- (19) Ebenda, S. 97
- (20) Ebenda, S. 114 彼は他のところから (Ebenda, S. 166) リ
ンネの仕事にみられるような、秩序づけの悟性がここでの主役
であることをのべている。
- (21) Ebenda, S. 114-116 ヘーゲル論理学では「本質論」の後
半の部分にあたる。
- (22) Ebenda, S. 116-118 ここでヘルダーは実体的諸カテゴリー
へもどつてしまふ。実体を主体としてとらえるというヘーゲ

北大文学部紀要

ルの原理の欠除。

- (23) Ebenda, S. 119
- (24) ハイムも、ヘルダーのカント批判への全体としての評価は
否定的ながら、このことを認めている。 Vgl. Haym, a. a. O.,
Bd. 2, S. 721
- (25) Herder, a. a. O., S. 126 f.
- (26) Kant, a. a. O., B. 275
- (27) Herder, a. a. O., S. 159 f.
- (28) Ebenda, S. 160
- (29) Ebenda, S. 161
- (30) Ebenda, S. 161 f.
- (31) Ebenda, S. 175 「観念(Idee)」という言葉は、古代の人々に
あつては、ちよわめて多くのことを意味した。観念論(Idealismus)
という言葉は、もつとも純粹な諸観念の領域を指すものにはな
らなかつた。そのときには、その言葉は、あきらかに実在
(Realität) に対立してはおらず、むしろそれ自身がもつともゆ
たかな、もつとも嚴密な実在論である。」
- (32) 形式論理学と弁証法の論理との差異を特徴づけるひとつの
点は、ヘーゲルが「概念の論理」においてしめしているような
連結詞の把握である。連結詞のもつ意味の重層性をヘルダーが
ここで行っているような対象認識の深化の諸次元に結合してと
らえることは、弁証法的な論理意識であるといつてよいのであ

ドイツ啓蒙思想とヘルダーの哲学

ス。

- | | | | |
|------|--|------|--------------------|
| (33) | Herder, a. a. O., S. 209 | (41) | Ebenda, S. 261 f. |
| (34) | Ebenda, S. 211 f. | (42) | Ebenda, S. 262 |
| (35) | Ebenda, S. 213 f. 「無規定な普遍を、思考する主体 [ein denkendes Subjekt (ソフィア)] へと還元する」ともいわれてゐる。理性は、客観的存在の原理としてのヌースの意味を負つてゐる。 | (43) | Ebenda, S. 299-307 |
| (36) | Ebenda, S. 219 | (44) | Ebenda, S. 300 |
| (37) | Ebenda, S. 222 | (45) | Ebenda |
| (38) | Ebenda, S. 230 | (46) | Ebenda, S. 302 |
| (39) | Ebenda, S. 260 f. | (47) | Ebenda, S. 303 |
| (40) | Ebenda, S. 260 | (48) | Ebenda |
| | | (49) | Ebenda, S. 304 |
| | | (50) | Ebenda, S. 305 |
| | | (51) | Ebenda |
| | | (52) | Ebenda |

3 「カリコーネ」における趣味形成と国民文化の問題

「メタクリティック」が「純粹理性批判」を相手どつたのに対して、「判断力批判」への対決をこころみたのが「カリコーネ」である。

内容は、Ⅰ、快適と美について、Ⅱ、芸術と芸術の鑑識について、Ⅲ、崇高と理想について、の三つの部分からなっており、論述はA、B、C、三人の対話体ですすめられている。

まず「序言」で、彼は自分の意図をのべているが、そこでは在野思想家としての彼の立場が、つよくうちだされ、官途の学者風が啓蒙主義の現段階での前進をはばむものであることが強調されている。すなわち、ドイツの哲学界での

カント哲学のとりあつかいは、哲学という学科ギルドのセクト根性にわざわざいされて十分な批判がなされないままになつてゐる。自分は、そうしたギルド的な束縛から自由な声で、ドイツの教養ある人々へと語りかけたい。カントの鬼面ひとをおどろかすような術語をもちいた抽象の専制、定言的に押しきるやり方 (Kategorischer Depositismus) は、今日のドイツの啓蒙に益するとは思えない。自分はそれに対して、経験と具体性尊重の声をひびかせたい、というのである。彼は、カント哲学を時代との関連で、つぎのようにみている。

「革命の時代はもうすぎさつた、とわれわれはおもう。観念的な夢想——それと批判哲学とは、革命の時代についての表現という点でもたがいにからみあつていたのだが——は、革命の第一期、第二期、第三期と平行する。意識の自乗、三乗、とつづく累乗を構成してゆく自我⁽⁴⁾のなかにあつたおかげで、陣腐なものになつてしまつてゐる。」

そして、先験的哲学が流行する根拠を、古い体系の没落とそれに代るものへの要求という点と、時代の政治的激動の時期にあつて、せめて観念的にでもと、言葉のうえだけで同感をあらわそうとする「傲慢な怠惰⁽⁵⁾」という点にもとめてゐる。

彼は、「言葉によつてではなく、行為によつて⁽⁶⁾」語るべきだという。そのようにしてカント哲学をのりこえねばならない、という。

ヘルダーが出合つていた当時のドイツ哲学界の状況については、ハイネの「ドイツの宗教と哲学との歴史のために」が、いきいきと語つてゐる。ハイネは、ヘルダーとは対照的な点からカント哲学をとらえている。行動をほこるフランス人にむかつてハイネは、「君たちは知らぬまに思想家の助手になつてゐるのだ⁽⁷⁾」という。フランス革命のときロベスピエールは王の首を切つたが、それはルソーの助手としてにすぎなかつた。そして、フランス人は、大さわざを

してたつたひとりの国王しか殺せなかつた。それに対して超越神論の首を切つたカントの思想は、テロリズムという点でははるかにロベスピエールにまさっている。

「一七八九年にはドイツではカント哲学ほど問題になつたものはなかつた。……フランスで物質的な暴動がおこつたと同じように、わがドイツでは精神的な暴動がおこつた」とハイネは書いている。こうしたカント哲学の破壊性を、ヘルダーもまたフランス革命の経過と對比してとらえている。そのさい、ヘルダーは、フランス革命のテロリズム（ジャコバン独裁）とともに、ドイツの精神的な暴動もテロリズムにおちいつたのだととらえている。彼が自国の革命にかけた夢は挫折し、その結果、国民的統一への希望は、ふたたび自由主義的知識人によるフマニテートへの啓蒙の段階にまで後退する。

彼はカント哲学を「傲慢な怠惰(stolze Trägheit)」という言葉で責める。それは、カントの思想のなかに、今日の実践の具体的課題への意識が欠けているということであろう。ヘルダーにとっては、革命の挫折したいま、ドイツの人々にあたえるべきものは、経験と具体的な事実をあげて人々を勇気づけ、方向をあたえるということであつた。こうした意図が、この著書に美学上の見解にまでおよんで、現実主義的な色彩をつよくあたえている。

「I、快適と美について」では、美的な諸感覚が、有機的感性論によって説明される。彼は、存在の始元的統一を原理とする立場から、美と真と善との分離を、したがって美的感覚と真理認識と善意志との分離、形式と内容との分離をしりぞけている。こうした点についての基本は、すでに既述の思想の叙述であるのでくりかえしをさけ、第二部の「芸術」論以下に焦点をあわせてみよう。

彼はまず芸術家を、理論と実践とを結合する者としてとらえている。自然と芸術とはきりはなしえないものであつ

て、カントのするように、自然の所産と芸術の所産とを分離すべきではない。蜜蜂や海狸のつくる作品と芸術家の制作による作品とのあいだに同一のはたらしをみるのである。そのはたらしは弁証法的な運動として全体を支配し、人間のわざもその一部をなすものである。対立した両端の結合、破壊と創造の相互浸透、個の没落と種の維持、等々がそこに属する契機とされる。⁹⁾しかし、人間のわざは、目的と計画とをある非自然的なものとしてたて、それにしたがって活動するという点で、自然の作用一般とは対立するものである。人間は、人間的な活動をつうじて、そのような創作を行う者となるのであるが、芸術家を形成する人間的な活動を、ヘルダーは教育においてとらえている。すなわち、自然が人間にあたえた可能性をひきだし、たがやすことによつて、労苦と労働があたえる教育によつて、人は創造者となることができる。人間がみずからの手でつくつたものをみずから享受すること、彼の生命の芸術的価値の実現が、人間の幸福である、という原則にたつて、彼はいう、「もつとも快適なことは、もつとも労苦を要することから生ずる。もしそれが有用でなく、不可欠でなかつたならば、快適も美も人間は手に入れえないであろう。まったく無用な美的なものなどというものは、自然と人間性の範囲においてはけつしてかんがえられないものである。」¹⁰⁾カントがおこなっているような、芸術を手仕事と區別して、自由な、賃労働にしばらく遊びとすることは否定される。芸術は労働ではなく遊びであり、手仕事は賃金にしばらくつけられている強制的な労働である、というような區別は、「自然のまったく関知するところではない警察的国家での區別」¹¹⁾だという。

「自然はもともと、遊びの芸術だけをする生れながらの貴族も、また、ただ卑賤な、あるいは奴隷の芸術 (*artes liberales s. serviles*) だけに駆りたてられる生れつきの奴隷も識らない。自然は、もしそうできるとしても、たんなる遊びであつてよいようなどんな芸術も識らないのである。それゆえ、どのような芸術も、もてあそばされるべきもの

ではないのである。逆に、骨を折るにあたいするものと、「強制的に課せられるもの」とを同一視することもあやまりである。おおよそ課せられた、労苦から、なにものががうまれたことはめつたにない。しかも、だが、自分は自由人として芸術をたのしむために、他人に労働と苦痛とを強制するよう生れついた、などと信じてよいものか？」^B

ヘルダーのこの攻撃はするどい。彼の生涯が彼に教えた確信を語る、という調子でカントの学者ぶりへせまうてゆくのである。彼は、人間に対して自然が平等に資質 (die Gabe) をあたえており、それをもっともよく、もっとも勤勉に、もっとも幸福に利用するものが、自然に愛されるもの、すなわちすぐれた才能の人間だ、というのである。

このように、技術—芸術 (II 技芸) を人間の人間的能力の發揮としてとらえる観点から、彼は人間の自由な営みとしての技芸の展開をつぎのようにしめしている。

第一は、建築術である。建築師が、さいしょの自由な芸術家であった。彼は労働のあいだにも、終ったあとにも、彼の作品をたのしむことができた。第二の自由な技芸は、造園術である。草花を育て、花園をつくり、自然の美しさをたかめる仕事としての芸術がそこにある。第三の営みは、装飾と衣裳における芸術である。この芸術のないうちはもっぱら女性である。第四は、とくに男性的な技芸としての闘技と体技である。男性的な身体の美は、きたえられた力の充実とその發揮にある。第五は、言語によるものである。こころよいひびきをもつ、よくとのえられ、うつくしく表現されたことばというものは、もっとも人間的な芸術となるのである。

こうして、技芸にまで高まる人間の営みは、つねに社会的な生活のなかでの欲求と嚴肅 (遊びに対する) をともない、目的と意図をもつものである。これら芸術の基底となる人間活動の諸形態を論じたのちに、よりたかい芸術の諸ジャンル論へすすむ。彼の区分は、まず第一が、人間的な営みとしてみられた詩芸術のジャンルであり、ここには

「人間の自然言語としての叙事詩 (Epos)」と「人間の感覚の詩 (Poesie)」がふくまれる。第二には、雄弁と会話としての芸術があげられる。第三番目には、造形芸術一般がくる。そしてさいごが音楽となっている。音楽は、ヘルダーの感性学の基調にもっとも適合した形式として、つまり内的であり、根源的な力の表出であり、共感的な芸術として称揚されている。

こうしたジャンル論のあとに、趣味と天才という二つの側面からの芸術鑑識の問題が論じられている。これはカントの天才論、趣味論の批判である。

彼は天才をたんに芸術的ジャンルにかぎられたものとしてではなく、理性と経験のジャンルにもおしひろげ、他に圧倒的にすぐれた力を発揮した人、とうてい及びがたいとして認識された仕事をなした人のことを天才とよぶ。天才的能力とは、したがって自然の諸法則に属するが、しかし人間に役立つために人間によって発揮される神的なはたらきなのである。人間性の最大の発揮者が天才とよばれるにふさわしい。

趣味は、文化と日常的経験において形成されるものとかがえられ、カントにおける主観的判定能力という規定はしりぞけられる。「ある民族の趣味とは、思考、感覚、動作、におけるその民族の習性 (Habitus) 全体の結果、もっとも自発的な快と喜びの表出」¹³⁾にほかならないといわれる。いわば、趣味とは、文化と同義である。趣味は多様さとその最高の洗練さにおける統一とを特徴とするものであるから、それを天下りに規則によってしぼることぐらい、野蠻で有害なことはない。趣味はまた、形式化され、固定されると陳腐なものとなり、かえって趣味の発展を妨げる。つねに開発され、形成されるべきものである。趣味の形成についてはつぎのようにいわれている。

「われわれが、いつ、どんな国にうまれたか、どんな手本がまずあたえられ、もっとも深くわれわれに印象づけら

れたか、どんな人々と共に生きたか、また生きねばならなかったか、ということ、われわれのどうにもできぬことである。しかし、それに語りかけ、応ずる言葉をくわえることは、もちろんわれわれのなしうることである。まして、いっさいのこうした環境からえられた趣味を仕上げ、改善することは、われわれの任務である。¹⁴」

趣味とは、このように国民の文化的な営み全体にかかわることがらである。いわゆる芸術にのみ趣味が必要だとするような所説は、妄想である。そのような説をとく者は、不遜な芸術の物識りや趣味の切売り人にすぎず、かれらは実生活の上では、まったく没趣味の、非文化的人間でしかない。趣味というのは、人間の生活全体にかかわるものであって、宮殿にあって貧しい小屋になく、豪華な装身具をつけた者であって質素な衣服の者になく、ローマ皇帝の戴冠式の正餐にあって、簡素な食卓にない、といったようなものではけっしてない。¹⁵

このような趣味についての考えは、芸術を人間の生活の営み全体のなかでとらえた、さきの芸術観とむすびついていれるものだと見える。技芸は、人間のわざとして、活動一般としてまずとらえられ、その特殊な形態として技術と芸術の諸ジャンルへとわかたれるのであるから、それら諸活動への反省としての趣味判断も、結局、人間の活動、実践の様式というところにぶつからざるをえない。そして、人間の諸活動が国民(Volk)という次元で総括されるときに、当時としては、人間をもっとも等質的にみる、自由な人間把握が可能となったとすれば、自由な人間の実践、活動の対象化の結果を国民の文化、国民の趣味の問題としてとらえることのもつ意義もあきらかとなってこよう。政治的一が直接の日程にのぼらない以上、文化的統一が国民の統一の主要な問題として意識にのぼらざるをえまい。

ヘルダーはドイツ国民の趣味形成の問題についてつぎのようにいう。

「狩猟、軍事、同業組合、の制度のほかには、われわれの国民の趣味は、多くの諸民族から、荒れた土地のうえへ、

あとになってもたらされた外来の植物である。それは地に深く根をおろしていないし、ましてみのりにまでたつてはいない。洗練されたものとして国民的趣味となつてゐるものはほとんどない。制度の上からいって、わが国の上級、下級学校は大部分まだ十六世紀の状態にあり、この制度には、貧しさにささえられて、旧来伝統の趣味が信じがたいほど固守されているのであり、どの身分も、眞の趣味にはまったく参加していないし、食卓、サロン、あるいは宴会と厩舎にある趣味についてしか知ろうとしないのである。またわが国民それ自体の細分化が、すでにドイツ帝国憲章がしめすように種々さまざまな色どりの、はなはだしく雑然とした趣味をもたらししている。さいごに、古代の人々のほかに、アラビア人、スペイン人、フランス人、イギリス人、イタリア人（どうして、トルコ人とロシア人のもでなかつたのか？）の趣味が、週期的に、あるいは入りみだれて、その成果をドイツへ搬入した。すべて外国のものへの屈服と帰依というドイツ人の状態では、内面的な愛に由来し、明るさと魅力という本質的な点にむけられたわが国民の確固とした趣味などいっさいどうして可能であるだろうか？ 山ほどの外来珍奇な趣味なるもの、(Säcke voll fremder Geschnücke) が、われわれに浴びせられている。ドイツ人の、どんな趣味でもまったくおかまいなしの態度によつて、これからもわれわれのうえにぶちまけられるであろう。もつともおだやかにいうとしても、われわれの趣味は、まさしく若く、未熟であり、雑多で未分化であり、善良―従順であり、すなわち無性格であり、無差別であり、つまり、趣味に欠け、内面的なよろこびと愛に欠けている。われわれがとほうもなくゆっくりした生成のうちにあるのだとしたら、いつわれわれは生成をおえるのだろうか？ だがそれを知っているのか？」¹⁰

彼がカントの趣味の理論へ反対するのも、こうした国民的文化的現状とその将来への形成という問題意識からであつた。「あることがらをみるかた、ある仕事をするしかた、全部」¹¹に趣味があるとらえるのでなければ、趣味につ

いて語ることは、有閑の、どうでもよいことになる。まして、趣味を遊びとすることは、国民の趣味をまどわす有害な論だといふのである。

ヘルダーは、カント美学のもつ美学史上の貢献といった点には眼もくれない。そのような余裕をもった態度で、こゝにのぞんではいけないのである。しかし、A・ニヴェルのすぐれた研究「啓蒙と古典期のあいだの芸術と文学の諸理論 (Kunst- und Dichtungstheorien zwischen Aufklärung und Klassik)」(一九六〇)が詳細に論証しているように、カント美学は、バウムガルテン以後ヘルダーにいたる一八世紀美学思想の準備したものの整理と体系化であった。それは、美学観における革命ではない。「彼の心にあつたのは、美についてのあたらしい理論の樹立ではなくて、彼の体系の完成、実践理性から理論理性への、可想界から感性界への移行の基礎づけであった。」⁽¹⁹⁾ 彼は第三批判の根本概念を自然の合目的性の原理においているのであって、それは第三批判の第二部に、美学をとりあつた第一部よりもより明確に展開されているものである。この原理が、第三批判の二つの部分を結合している点を、みおとしてなるまい。このような点をかんがえるならば、カントの美学論は、「美の理論そのものへの特別な関心にもとづくものではなくて、いつでも純哲学的な考慮にもとづくもの」⁽²⁰⁾であったといえる。いわばそれは、「美学上の問題を非美学的見地から」⁽²¹⁾考察する態度であつて、けつして「美と芸術に対する関心の成果ではない」⁽²²⁾のである。

このような、哲学者の美学、という点のもつ長所と欠陥に対して、ヘルダーのような、身をもって美と芸術の問題の内側でのたかいたかへてきたものは、客観的な評価をする余裕はなかつたのであろう。彼は自分をふくめた実行者の労苦が、高みからながめられ、抽象と概括によってまとめられることに反撥しているように思われる。カントが、哲学体系の完成という純理論的関心で、美と芸術の問題を材料としたのにたいして、ヘルダーは国民的な意識や文化

の形成という、啓蒙思想家としての自覚から抗争している。両者をへだて、争わせたのは、ドイツの、思想と現実のふかい亀裂であったといつてもよいであらう。

第三部「崇高と理想について」では、ヘルダーは第一部とおなじく、美をことがらの本質的な形式、もつとも純粋な本質の、もつとも厳密な形式——完全性——としてとらえると同時に、その人間的な意味を説きすすめる。「崇高」を、カントが人間をこえた威力、無限なもの、自然においては、「カオス、あるいははなはだしく狂暴な無秩序と荒廃」⁽²³⁾においてひきおこされる理念的なものだ、とのべているのに対して、そうした崇高の把握の無意味、無目的を非難する。カオスは、秩序への意志とみられねばならないし、爆発した火山の熔岩の野は、そのまわりにひろがる沃野と相補的にとらえられるべきである。すなわち、崇高な自然は、それ自身、限度⁽²⁴⁾と法則をもつものであり、そのことはすなわち、人間による変更可能なものとして、手の届くところにあることを意味する。崇高とは、人間的な感覚、意識の高揚、拡大、と結びついているものなのである。美は、カントのいうような、超感性的なものとしての「道徳的善」⁽²⁵⁾のシンボルではない。美は、人間的な美の意味でとらえられてはじめてその本質に達したものである。彼は、ライプニッツにならって、美と完全性、美と本質、美と目的、美と有用性、とをひとつのものとするのである。彼にとって、美を天上へまつりあげることとは、がまんのならぬ反人間的なことに思えたのである。「文芸と芸術」とは、人間性を開発するものであり、人間の、真に人間的なあり方への形成を目的とするものであった。したがって、美学は、文化および社会にかんする論への射程をもつもの、すなわち、人間の実践の理論の一部となる。「人間において、なにが開発可能(cultivable)か、すなわち、陶冶しうるか。」との問いへのヘルダーの答えは、「いっさいである。いっさいが人間においては、陶冶を待つ」⁽²⁶⁾という確信にみちたものである。身体の上すべての部分、器官、心的能力(構

想力、悟性、理性)、性向、といったすべてが開発・形成の対象である。そして、文芸と芸術は、その目的に奉仕するものなのである。²⁷⁾

「人間によって形成可能 (bildbar) なものはなにか?」という問いに対しても、「すべて。自然、人間社会、人間性²⁸⁾」と、応じている。そして第三に、「人間性の形成のために、学問と芸術とはいかに作用するか?」に対しては、学問は、存在とその本質についての知識をとおして、芸術は、人間の可能性の表現としての技倆とその成果をととおして、人間性の形成のためにはたらく、という。

以上のように、ヘルダーは、自然の統一性を根底に、人間の実践諸活動の統一性、心的諸作用の統一性、その目標における統一性(人間的な文化と社会の建設)を軸に、すべてを考察するのである。

ニヴェルは、ヘルダーのこのような志向についてつぎのようにのべている。

「人間は、言葉の厳密な意味では、なにもものも案出しえず、絶対的にあたらしい世界をけって産みだすことはできないのであるが、しかしそうだとしてもある生産的活動能力 (eine gewisse produktive Tüchtigkeit) を発揮することはできる。すなわち、人間は観察事実をもとにして、心像と観念とをつくりだし、それらを自由に、相互に結合することによって、全人間生活は、いわば、ひとつの Poetik である。われわれは現象を区別し、ふたたび結合することによって、世界をたえずより明晰にするのである。われわれの表象は、けって精神のうちでの物の客観的性質の模写ではない。それは、世界と自我の多様ななかに統一をもたらずわれわれの不断の活動の成果を表現するものである。²⁹⁾

私は、ヘルダーのこうした詩的生成論^{ポエティック}の背後に、国民的統一への探求、ことに国民文化の統一と形成への要求と実現への諸方法の模索があることを指摘してきた。その現実的な意志をみおとすと、ヘルダーの思想は容易に非合理主

義とロマンティックの立場へ融合されてしまう。その意味では、ニヴェルの右の把握も一面的な指摘にとどまるものである。ヘルダーは、ドイツにおける啓蒙の課題のなかに生きた思想家であり、啓蒙主義がめざした国民的な意識哲学、文化の形成をつねに中心課題として、思想的生涯をつらぬいたとみなければならぬのである。

- (1) この問題にかんしては、「カリユーネ」だけではなへ、「マニテート書簡」も視野のうちにおさめることが適當かつ必要であるが、今回は事情により割愛せざるをえなかつた。
 - (2) 書名となつた「カリユーネ (Kalligone)」とつう名まえは、「天の美しい子」を意味する名である。
 - (3) この対話形式は、「神にかんする対話」のはじめは適當であつたが、この著作においては成功してゐるとはいえず、しばしば形式と内容との分離が生じてゐるようと思える。
 - (4) Herder, Kalligone, hrsg. v. Regenan, H., Weimar, 1955.
- XII
- (5) Herder, a. a. O., XII
 - (6) Ebenda
 - (7) ハイネの引用は、「ドイツ古典哲学の本質」、伊東勉訳、岩波文庫による。同書、一三八〜九ページ。
 - (8) 同書、一五六〜五七一。
 - (9) Herder, a. a. O., S. 97
 - (10) Ebenda, S. 98
 - (11) Ebenda, S. 99

- (12) Ebenda
- (13) Ebenda, S. 173
- (14) Ebenda, S. 178
- (15) Ebenda
- (16) Ebenda, S. 180 f.
- (17) Ebenda, S. 181
- (18) Nivelle, Armand, Kunst- und Dichtungstheorien zwischen Aufklärung und Klassik, Berlin, 1960 この書は『オトモとニラン』の美學叢書に書かれた「バウムガルテンからカントに至るバウムの美學叢書 (Les théories esthétiques en Allemagne de Baumgarten à Kant)」の改訂ドイツ語版である。バウムガルテン、マイヤー、ズルツァー、メンデルスゾーン、ヴィンケルマン、レッシンダ、ヘルダー、カント、の八人の理論的特徴と継承関係が要領よくたどられてゐる。
- (19) Nivelle, A., a. a. O., S. 233
- (20) Ebenda
- (21) Ebenda
- (22) Ebenda, S. 234

- (23) Kant, Kritik der Urteilskraft, hrsg. v. Vorländer, Philosophische Bibliothek Bd. 39 a, S. 78
 (24) Herder, a. a. O., S. 220
 (25) Kant, a. a. O., S. 258
 (26) Herder, a. a. O., S. 265
 (27) Vgl. Eberda, S. 268f.
 (28) Eberda, S. 269
 (29) Nivelle, a. a. O., S. 163f.

四、結論にかえて

ヘルダーの哲学を近世哲学史のうちに位置づけようとするとき、近世哲学の発展を規定している諸契機をいかに構造づけるかが問題となる。たとえば、カント以前をイギリス経験論と大陸合理論の二つの流れとし、両者の総合としてカント哲学をとらえる、すべてはカントへ、そしてすべてはカントから、というとらえ方がある。この図式からは、ヘルダーの哲学は、スピノザ、ロック、ライプニッツ、シャフツベリーらの雑多な折衷として評価される。

また、これと同根であるが、近世哲学の主流を自然科学、とくに数学と物理学の論理による認識論の形成という軸でとらえ、歴史や社会の理論を厳密な科学の対象外とする方向がある。この方向では、ヘルダーやヘーゲルの弁証法的論理は、新プラトン主義やドイツ神秘主義とのつながりでの非合理主義、紛飾された形而上学とされるであろう。

これらの主張は、いずれも一面化と形式化におちいついて、生きた思想の運動をとらえることに成功していない。そして、思想を生きた姿においてとらえようとしないかぎり、それを将来へむかって発展させることも不可能である。

生きた思想の運動として、哲学史全体を考察するさいの原理となるのは、観念論と唯物論の不断の闘争という視点である。なぜ、この原理が生きた全面性においてとらえることになるのか？ それは、現代唯物論が、思想を

思想の主体とけつして分離せず、哲学をその母胎となる諸科学の営みと科学を産みだした人間の生活の広大なひろがりのなかでとらえる弁証法的な反映論を原理とするからである。

逆にいえば、弁証法的唯物論の成立をまっつて、唯物論と観念論の闘争史という視点が、哲学史の科学的方法となつたのである。この視点は、近世哲学を近代市民社会形成の歴史的运动のなかでとらえ、ヘーゲル哲学にその完成と解体をおく。そして、現代哲学を弁証法的唯物論の成立とそれの現代観念論に対する不断の闘争という視野のうちにおさめる。それ以外に、哲学史における現代の規定を科学的になしうる基準はないであろう。

唯物論と観念論との不断の闘争という視点は、しかしながら、哲学史全体をつらぬく原理であり、それゆえに考察の方法となるものであつて、これを卑俗化して、個々の哲学者を源氏と平家というようにすべて腑分けしたり、その学説中から観念論的、あるいは唯物論的と思われる命題をひろいだしてならべるものではない。階級闘争の具體的な歴史のなかへ、哲学思想の諸営為をなげこむこと、さらに、自然と人間の活動全体の相互作用の一環として思想をとらえるためのものである。それは、古代の健康な唯物論の視座の復活を意味する。したがつて、ここでいわゆる「唯物論」ということばには、じつは広大なひろがりがあつた。近世的視野にかぎつても、一八世紀中葉からフランス革命をはさんで一九世紀前半におよぶヨーロッパの思想のなかで発酵しつゝあつた進歩的、合理的諸思想の精粹を、もつとも包括的な原理にまで徹底させたものが、弁証法的・史的唯物論であつた。われわれがたどつてきたいくつかの契機、スピノチスムス、感性学、有機的自然観、歴史意識の形成、市民文化の形成をめざす文芸の理論なども、その発酵途上の姿である。

ヘルダーの思想が、科学としての普遍性をもつものとなりえなかつたのは、ひとえに方法意識の欠除に由来する。

彼は経験の一般化としての命題と思弁的な想定とをアナロジーによって直接にむすびつける。

わたくしは、「イデー」をとりあつた論文で、「ヘルダーの理論では、普遍が特殊へと限定されるだけであって、普遍の否定としての個別はけつして真に問題となることはない。原理的にすべてが普遍へ包摂されるかぎり、それは個ではありえない。個性性が指定されないかぎり、偶然性と死も現実的なものとはなりえない。……彼は素朴に実在そのものをただちに理念の実現をとらえようとしている。彼じしんに、「批判」的な方法意識が欠けていたのである」と書いた。

そのことは、この小論における吟味をつうじてもいえることである。

物質、質料、内的動因、などにいっさいの具体的事物の形成原理をもとめる一元論的思考は、つねにこの問題にぶつかるであろう。普遍の否定としての個別、はこの立場の思想のぶつかるアポリアである。個別を個別そのものとして否定するのが、この立場である。そこには複数の原理は認められない。これに対して、二元論、多元論は、個別性に原理的な意義をあたえることができる。しかし同時に、それは普遍的なものを形式へと低めることになる。内容的には普遍への包摂不可能な個別性を認めるのであるから。このような対立をへて、弁証法的な思考が登場したのであろう。弁証法的思考は、実体的な普遍と個別の対立を止揚し、主体の運動過程の契機としてそれらを位置づけるものであった。弁証法的な論理というのは、ヘーゲルにおいて、きわめて抽象的な形においてはであるが、運動主体の運動の必然性とその過程を示すものとしてかんがえられている。

それは、批判的方法意識に裏づけされた、一元的な論理である。しかも、批判的に吟味される対象と、それへ適用される方法とは、一個、同一の主体の二重化（反省―反照関係）であった。それゆえ、それは、実践の方法論として

のみ真の意義をもちうるものとなる。

このような批判的であり、かつ自己を普遍化するものとしての実践的主体は、ヘーゲルのばあい、精神とよばれている。「精神現象学」の体系にそくしてみるならば、啓蒙とフランス革命のうちに自己疎外を回復して、世界となつた自己であり、自己のものとなつた世界が精神である。すなわち、近代市民社会の形成主体——その形成にあつた諸契機の批判的統合者としての——であると同時に、その現実化した世界の運動原理となつていゝものである。

こうした、ブルジョアジーのもつとも純化された、もつとも自負にみちた自己把握の立場をヘーゲルは代表している。その立場からかえりみられた啓蒙の闘いとその結果の洞察が、序論の冒頭で言及した、「精神現象学」の「啓蒙」の項にのべられている。

すなわち、啓蒙の本質は、「純粹な洞察 (reine Einsicht)」 「それ自身となつた普遍的なもの (an- und fürsich-*Allgemeines*)」と「わかれてゐる」⁽²⁾。そして、「純粹な洞察」とは、「万人につきのようによびかける精神である。汝らすべては、汝らみずから、対して、ほんらい汝ら自身であるところのものであれ、すなわち理性的であれ、と」⁽³⁾。

ヘーゲルが啓蒙の本質としたものは、こうした理性的批判であつた。それは信仰とのほげしい闘争をつうじて普遍的なものとなる純粹な自己意識である。その積極的な主張は、(1)形式的悟性主義としての有限性の主張、彼岸と此岸の分断(理神論)、(2)感覺的確實性の積極的真理としての個別性一般の絶対化の主張(感覺論、唯物論)、(3)個別と絶対との関係の積極的な意識としての有用性の主張(功利主義)、の三つの契機をもつ。第三の契機は、啓蒙の実現された世界としての、ブルジョアの商品生産社会をしめすものである。啓蒙の批判精神が大眾をとらえ、各人が各人の個性と要求を実現する活動においてつくりだされる世界が、有用性を原理とする世界である。ヘーゲルでは、この有用性

の世界の対象性の形式は、絶対的自由と恐怖(テロリズム)というあらたな形式で、自己自身との否定的関係をへて、道徳性へ移行することになる。しかし、それはヘルダーとも共通な、ジャコバン独裁以後のフランス革命の現実への忌避の理論的弁解であろう。自己疎外の回復は、現実そのものの変革から後退して理念の世界へ立つことによって可能とされる。その後退の不可避性は、啓蒙の実現を有用性の世界としてしまったことよって、準備されているように思われる。ヘーゲルがただしくとらえているように、絶対主義的信仰イデオロギーとの闘争において勝利した啓蒙は、二つの対立する党派を自己の内部から産出する。それはヘーゲルの用語によれば、純粋な物質と絶対的存在との対立、すなわち唯物論と理論的観念論との対立である。この対立は、批判(純粋な洞察)の二つの種類であり、ヘーゲルはそれを即自存在と対自存在の両契機へと抽象化したうえで、両者を媒介する契機としての対他存在として、有用性という現実的对象性を登場させるのである。たしかに、この対他存在としての有用性の契機は、批判の現実化を意味する重要なものである。しかしながらそれは、ヘーゲルがいうように啓蒙の運動の矛盾を止揚しはしない。有用性の世界とされるところにおいても生産的労働の価値実体の面と交換価値の物神化という形態の面への分裂があらわれ、この両契機の対立の洞察へと啓蒙の課題としたものがひきつがれ、展開されるべきである。しかし、そのことをいまは多く問うまい。われわれの視座からみての重要さは、ヘーゲルが、啓蒙を近代市民社会の思想的原理、活動の精神としてとらえている点である。それは、批判を「天上から地上へひきおろして植えつける」意義をもつと同時に、その展開の過程で、唯物論と観念論の対立を対自化する⁽⁵⁾。ヘーゲルは、この対立を、近代市民社会においてアクチュアルなものとなるべきものとして洞察しているといえよう。したがってそれは、たんに理論上の対立であるだけではなく、社会の構成と発展上の原理的対立を体现する実践的対立をうちつつつむものである。こうして、われわれ

がさききのべた、思想一般に対する視座の転換をとまなう弁証法的「唯物論」の登場は、ヘーゲルをのりこえた時点、すなわち、市民社会を、実際に形成し、維持している主体とその運動の原理が理論的にとらえられる段階と照応するものである。

以上のように、ヘーゲルの哲学史的位置づけをおこなうとき、われわれが考察してきたヘルダーの哲学の座標も確定できるであろう。すなわち、まず第一に、ヘルダーは啓蒙の唯物論的党派に位置し、啓蒙の本質である理性による批判を弁証法（形而上学の解体と合理化）の方向へとすすめる役割を演じた思想家であった。

第二に、一八世紀ドイツの啓蒙思想家であったヘルダーは、ドイツの国民学（Nationalwissenschaft）としての哲学、という意識に立っていた。フランスの政治理論、イギリスの国民経済学にあたるものとして、ドイツの国民学の意義をになうのは、ドイツ哲学である。先進イギリス、フランスの国民学が、それぞれ特殊に国民的な現実に立脚しつつ、しかも形成されるべき世界の一般の理論となりえたように、ドイツ哲学もまたドイツの特殊に伝統となっていた思想に立脚しつつ、弁証法という普遍的な論理を鑄造した。これら特殊と一般の関係をぬいつらねる糸としては、民族的諸特殊性を所与の条件としながら、強力にそれを一元化する資本主義的経済活動という事物の論理が存在したということができよう。この角度からは、ドイツ古典文学と古典哲学とを、ドイツの国民的統一を国民的意識形成の側面からすすめるものとしてとらえる、思想的なベースペクティヴが可能である。

ヘルダーみずからが、「メタクリティーク」においては、各民族語（国語）の使用を哲学における重要な進歩としてとらえる。哲学の固有の媒介は言語であり、概念を自分の言葉で語るこそが、思想を生きたものとするから、というのである。この点で、彼はルター、ライプニッツ、ヴォルフを評価するとともに、レッシングからはじまる思

想的営みのなかにその課題の自覚的展開をみようとする。彼はリガ時代に、すでにドイツの国民哲学を人間学として、美学、道徳と政治との理論をふくむものとして構想している。そして、その構想の実現形態が、主著「イデー」であったとみることができよう。初期にいだかれた、「いかなる人間的完全性も国民的である」(Jede menschliche Vollkommenheit ist national)⁽²⁾という自覚は、諸民族に総括される人間性の歴史として人類史をとらえる歴史哲学に結晶したのである。

第三に、実践するものとして、人間を対象化すること、また実践活動を媒介として世界を対象化すること、この両面の理論的、方法的意識への滲出と定着を軸に、哲学思想史をかえりみる視点をみるとき、ドイツ哲学内部における感性学—美学の意義をみおとすことはできないのであって、その点ではヘルダーの、フマニタートの形成を理念とし、いっさいの人間の活動を人類の知的、道徳的完成という視野において統一的にとらえようとする構想のもつ意義は、なお吟味される余地があるかと思う。この第三の視点は、今後開拓すべき多くの余地を残している。

われわれの考察は、ヘルダーをつうじてドイツ啓蒙思想の意義と限界を知るとともに、それをつらぬく普遍的なものを検討することであった。それが十分果されたことは毛頭思えないが、ひきつづきヘーゲル哲学を検討してゆくなかで、より深めることとしたい。

(1) 「J. G. ヘルダーと有機的世界観の問題」 東京都立大学哲学会発行「哲学誌」第六号(一九六四) 四一—四二頁

Leipzig, 1921, S. 352

(3) Hegel, a. a. O., S. 349

(4) Ebenda, S. 378

(2) Hegel, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Lasson,

(5) Ebenda, S. 373 マッペーゲルは、啓蒙が二つの党派に

分裂することを、啓蒙の信仰への勝利のあらわれたとする。「ある党派は、それが二つの党派に分裂することによって、はじめてみずからを勝利した党派として実証するのである。なぜなら、そこでその党派は、自分が相手としてたまたかった原理を、自分みずからにおいてもつこと、またそれとともだ、そのうちに自分がかつてあらわれた一面性をとりのぞいたことを顯示しているのであるから。その党派と他の党派とをわけていた関心は、いまやまったくその党派のうきに落ち、他の党派のことを忘れてゐる。その関心をひきつけていた対立が、その党派自身の内部にみられるのであるから。同時にまた、その対立は、それが純化された姿でくりひろげられる、より高次の、

テキストおよび参考文献

ヘルダーの全集として底本とされるのは、*Sammtliche Werke*, hrsg. v. B. Suphan, Berlin, 1877-1899, Bde. 33 であるが、本論文では、右全集を参照しえなかつた(除「イデー」)。他日、右全集によって引用書を統一したい。使用テキストは、

Herders Werke in fünf Bänden, hrsg. v. den nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der Klassischen deutschen Literatur in Weimar, hrsg. v. W. Dobbeke, 1963

J. G. Herder, *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. F. Bassenge, Berlin, 1955

J. G. Herder, *Kalligone*, hrsg. v. H. Begenau, Waimar, 1955

北大文学部紀要

他にうち勝つたエレメントへたかめられている。こうしてひとつの党派のうちに発生する分裂は、一見不幸にみえるけれども、実はむしろ幸いであることを実証しているのである。」「ヘーゲルによつて、この党派的对立は、絶対的本質と純粋な物質を、それぞれの原理とする二つの党派の対立とされている。

(9) Haym, a. a. O., Bd. 1, S. 129 本稿序論参照。

(7) Herder, *Metakritik*, S. 275, Anm.

(8) Vgl. Die Rezension Der Bibliothek der schönen Künste und Wissenschaften, I, 100, zit. nach Nivelle, A., *Kunst- und Dichtungstheorien zwischen Aufklärung und Klassik*, S. 141

J. G. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Sämtliche Werke, hrsg. v. B. Suphan, Bd. 13, 14

〈参考文献〉

- Baur, E., Johann Gottfried Herder, Leben und Werk, Stuttgart, 1960
- Danzel, Th., Zur Literatur und Philosophie der Goethezeit, hrsg. v. H. Mayer, Stuttgart, 1962
- Dobbek, W., J. G. Herders Humanitätsidee als Ausdruck seines Weltbildes und seiner Persönlichkeit, Braunschweig, 1949
- Goldmann, L., La communauté humaine et l'univers chez Kant, P.U.F., 1948
- Harich, W., Herder und die bürgerliche Geisteswissenschaft, in J. G. Herder, Zur Philosophie der Geschichte, eine Auswahl in zwei Bänden, Bd. 1, Berlin, 1952
- Haym, R., Herder, 2 Bde. Berlin, 1958
- Hegel, W., Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Lasson, Leipzig, 1921
- Heine, H., Zur Geschichte der Religion und philosophie in Deutschland. (邦訳「ヘーゲル古典哲学の本質」伊東勉訳、岩波文庫による)
- Herder-Lesebuch, v. W. Dobbek, Berlin, 1964
- Kant, I., Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg, 1952
- derselbe, Kritik der Urteilskraft, hrsg. v. K. Vorländer, Hamburg, 1963
- Krauss, W., Die französische Aufklärung im Spiegel der deutschen Literatur des 18. Jahrhundert, Berlin, 1963
- Kühnemann, E., Herder, 3 Aufl., München, 1927
- Lukács, G., Die Zerstörung der Vernunft, Berlin, 1954
- derselbe, Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur, Berlin, 1955
- derselbe, Geschichte und Klassenbewußtsein (邦訳「資本主義論」未來社刊による)
- Marx, K., Deutsche Ideologie, Werke, Bd. 3, Berlin, 1959
- Mehring, F., Die Lessing-Legende, Gesammelte Schriften Bd. 9, Berlin, 1963
- Nivelle, A., Kunst- und Dichtungstheorien zwischen Anflklärung und Klassik, Berlin, 1960
- Reiman, P., Hauptströmungen der deutschen Literatur. 1750-

1848, Beiträge zu ihrer Geschichte und Kritik, Berlin, 1956
Schimmanski, V. M., Herder, Hauptlinien seines Schaffens, aus dem Russ. übersetzt v. H. Stolpe, Berlin, 1963

Streisand, J., Geschichtliches Denken von der deutschen Frühauklärung bis zur Klassik, Berlin, 1964

Гульга А., Материалистические тенденции в немецкой философии XVIII века, вопросы философии, 1957, № 4
加藤正「レッシンクと合理精神」加藤正全集、現代思潮社刊、第二卷所収。

古在由重「ドイツ古典哲学の二重性」、古在由重著作集第三卷所収。

大村晴雄「近世哲学」、小峰書店、一九六一年

同 「カントとヘルデル」『哲学雑誌』一九五一年、二号

同 「ペーメ小論」(都立大学人文学部、「人文学報」第三五号、一九六三年)

同 「ペーメとドイツ哲学」(日本哲学会、「哲学」第一五号、一九六五年)

大畑末吉「ゲーテ哲学研究」、河出書房、一九六四年

暉峻凌三「カント」(務台理作、山崎正一編「近代社会思想史論」所収。青木書店、一九五九年)

山崎正一「近代思想史論」、東大出版会、一九五六年

同 「西洋近世哲学史(二)」岩波全書、一九六二年

(追記)

研究、執筆にあたって、文献利用の便宜をはかっていただいた本文学部、小栗教授、花田助教授、その他直接、間接に御教示をうけた方々にあつくお礼を申し上げます。