

これもまたヘルダー論のためのひとつの試み

松宮 秀治

(一)

レイモンド・ウィリアムズの『文化と社会—1780～1950』は、18世紀末の数十年前から19世紀初頭の数十年前のあいだに、英語圏において重要な意味変化を行ない、その意味変化が言語上の変化にとどまらず、この期間のイギリスの生活や思想の変化と対応し、イギリスの思想史の全領域における「近代」の特別な案内図な役割を担う言葉として、インダストリー、デモクラシー、クラス、アート、カルチュアの5つを挙げている。いいかえれば、イギリスの近代が新たに発見した価値である。確かにこれらのことばはイギリスの近代の生活や思想の理解のためのキーワード群であり、その案内図のためのキーポイントとして、それぞれ重要な軸となるものである。

インダストリーは、その意味変容がイギリス史の産業革命と呼ぶ時代に対応して、古い用語法での「熟練、勤勉、忍耐、精励」から新しい生産諸制度とその諸活動全般を集合的に現わす語となる。いわゆる製造業における手工業から工場製産システムの成立と対応する。

デモクラシーの意味変容は、ギリシア語の「人民による統治」を表わす名辞として、教養人の観念の中での意味を見いだしていた教養概念であったものが、文章語の域を越えて次第に民主代表制と名づけられる制度として現実化し、新たな統治理念へと成長してゆく全過程と対応する。

クラスは身分制社会の解体と再編のプロセスの中で、より固定性の強い「身分」概念に代るより流動性と移動性の強い階層変化に対応すべく使用された社会区分の用語として登上する。と同時に産業革命の進行の中で新たに生じた社会構造に対応する社会的区分とデモクラシーの理念に対応する政治的要求の具体化として現われてくる。

アートは、伝統的な「技能」、職能的な「技術」の意味から、「創造的」あるいは「想像的」な諸術として制度化され、社会的使用価値、流通価値から切り離され、人間精神の高次の発現、ないしはその理念目標とされることによって、従来の価値系とは次元を異にする新価値系の創出を意味する人間活動の一群に与えられる名称となる。いうなれば人間の認識活動の一群に新たな意味と価値を与えられたのが「科学」なら、人間の想像活動の一群に新たな意味を見出し、それに新たな価値を与えるために意味変容をとげた言葉が大文字の「アート」である。

カルチュア、主として自然成長物の手入れをすること、耕作、栽培の意から類推的用法により、人間精神の育成過程に転用された言葉が、人間社会の経済的・政治的变化に対応して、人間完成の域、精神の一般的状態、ある特定社会の全体の知的発展の一般状態、物的、知的、精神的生活

のあり方全般を表わす語に変容したものである。しかし、この語は英語使用圏内での自然発生的な変化のみによってもたらされた意味変容というよりは、フランス語圏の「文明」概念と同義的な用法を含みつつ、ドイツの Kultuur 概念の混入によって、さまざまな概念複合を経ているといえる。「文明」概念と複合した文化概念は、「開化」と「洗練」を評価軸とする垂直的、直線的な価値座標を形づくり、西ヨーロッパ文化を頂点とする歴史哲学を反映させる。

ドイツの Kultuur 概念と結びついた英語の Kultuur は、この概念を地球全体に水平的に拡大させ、単線的な「文明」価値を「諸文化」の中に解体させ、相対化させようとする。さらにこの概念は文明の物質的、機械的性格の強張に対して、自己の精神的・人間的性格を強張することによって、文明との概念分化をはかり、自律した概念へ成長しようとする。

レイモンド・ウィリアムズの挙げる5つの基本概念は、まずは西ヨーロッパの近代の思想史を観察するうえでの確かな定測点を与えてくれるという点で、信頼できる案内図となってくれる。しかし、西ヨーロッパの先進諸国に限定せず、その適応範囲をヨーロッパ世界の全領域に拡大した場合、ウィリアムズの挙げる5つのキーワードは、すべての地域の近代思想史の諸問題の扉を開く鍵とはなりえないことに気づくはずである。

ドイツの「近代」思想に限定してみても、あとの2つ、つまり、アートとカルチャーはそのままドイツ語概念の Kunst と Kultuur に置き換えて、そのままキー概念として使用できるが、最初の3つ、つまりインダストリー、デモクラシー、クラスは、ドイツの近代思想への通路を開く鍵とはなりえないところがある。たとえばデモクラシーは社会科学や歴史科学の概念としては存在していたにもかかわらず、第1次大戦後のワイマル共和国時代においてすらドイツ人の共有する理念とはなりえていないし、その価値自体への信頼を獲得していない。さらにクラスもイギリスにおけるような中産階級の成立も、またそこから生ずる社会的な要求も明確な姿をとっていない。というより、国民が階層的利害で思考するより、「臣民」の中に安定する道を選んでいるといえる。デモクラシーが価値として認識され、理念として追求目標となるのはせいぜい第2次大戦後である。

ドイツがイギリスのように革命的な経済システムの変換を体験することもなく、またフランスのように革命による政治制度の変革を経験することもなく、もっぱら観念世界での「思想」の変革に生きてきたゆえに、ドイツの「近代」を理解するためには、ウィリアムズの挙げる5つの基本概念のうち最初の3つは入れ換えが必要である。インダストリー、デモクラシー、クラスに代ってドイツの近代思想史の見取図の作成にあたってより有効と思える概念は、ヴィッセンシャフト、フォルク、ゲシヒテである。言い換えれば、ウィリアムズはイギリスの近代思想史の見取図ないしは案内図の作成にあたってインダストリー、デモクラシー、クラス、アート、カルチャーの5つの基本タームを選び出したが、わたしはドイツの近代思想の見取図を作るにあたって、Kunst（芸術）、Kultuur（文化）、フォルク（民族）、ゲシヒテ（歴史）、ヴィッセンシャフト（科学・学問）を選びたい。

もちろん、この5つの概念のみに限定する必要はない。さらにナチオン（国民）、フマニテート（人間性）をも加えたい誘惑も感ずる。しかしナチオンはフォルクと類縁概念としてフォルクの外延概念、ないしは束概念として考察できるし、またフマニテートは上記の5概念のすべての内包概念となっているので、あえて独立させなくても考察の対象から除外されることにはな

らない。

いささか前置きが長くなりすぎたきらいはあるが、ヘルダーを論ずるにあたって、レイモンド・ウィリアムズの手法を借りたのは、いくつか理由がある。ひとつの理由はウィリアムズの挙げた5つの基本タームをとりあえず単純に図式化しておけば、最初の3つ、つまりインダストリー、デモクラシー、クラスは啓蒙主義の理念系に属し、人類の進歩という普遍的価値系に分類される諸概念である。（もっともクラスは社会主義的理念での階級の廃絶を意味するのはことわるまでもないことである）。そしてあとの2つは反啓蒙主義系の理念系に属し、反進歩主義の立場から個別民族ないし特定の個人価値の理念を追求するものであり、究極的には保守主義の理念系につながるものである。いうなれば「近代精神」とは進歩主義思想と保守主義思想の奇妙な混合物であるということである。アドルノの『啓蒙の弁証法』的ないいかたをかりれば、世界を呪術と神話から解放すべき「近代」がなぜ新たな神話と呪術を生み出してくるかということである。つまり、「啓蒙された世界では、神話は世俗の領域に入り込んでゆく。さまざまのデーモンや、その概念的子孫たちの影響を一掃した現存在は、その赤裸々な自然性において、かつて先史時代ではデーモンたちの属性であった聖にして非合理的ヌミノーゼという性格をおびるようになる」ということである。進歩主義の合理主義精神がおちいってしまう非合理主義の陥穽、保守主義が内在させている奇妙な進歩精神、現代における解きほぐすことのできない進歩と保守、合理主義と非合理主義の複雑なからみあい。さらに、現在における手垢まみれの「文化」や「芸術」概念のうす汚なさ、不潔さ、いかがわしさともほしさ、その集約点にある「ミュージアム」制度のうさんくささ、「芸術」の概念の成立によってますます貧困化してゆく芸術、芸術と同様、自律的価値を求めることによって理念を失なっていく「科ワイセンヤフト学」、学問から遠ざかれば遠ざかるほど学問と研究を声高かにさげふ大学とあまりにも安易な学の再編、別ないい方をすれば、近代が新たに発見した諸価値、つまりアート、カルチュア、サイエンス、デモクラシー、インダストリーなどがさまざまなマイナス価値を含んでいるにもかかわらず、なぜほとんど無傷なままにポジティブな価値として生きのびているのか。ミシェル・フーコーがかつて「権力」という概念を措定して、近代の諸制度のイデオロギー的批判を開始することによって、近代国家の権力の手法は大部分あきらかにされてきたようにみえる。フーコーの追従者たち（わたしもそのひとりであるが）が、監獄、病院、ミュージアム、博覧会、大学などの国家権力系の諸制度や国家のシンボル操作（天皇の肖像など）などのイデオロギー暴路と批判を行ってきたにもかかわらず、近代が発見した諸価値がほとんど無傷のままであることは、フーコー流の権力批判にも当然のことながら限界があることをあきらかにしている。ではより有効なる近代批判はどこにあるか。その手がかりをつかまえるためにわたしが行なおうとするのは、近代が発見した諸価値をその複合体のままに、近代の国民国家の権力手法と結びつけるのではなく、概念の複合プロセスそのもの観察し、概念が束概念となつてある観念を造り出す行程を明らかにすることである。そのような理由からウィリアムズの概念成長プロセスの観察法を借りたのであるが、さらにこのこととヘルダー論が結びつくのは、ドイツの近代が発見し、新たな意味を与えていった諸概念、つまり、文化、芸術、民族、歴史、科学の概念の形成過程にヘルダーが立ち合っているというより、その大半の概念がヘルダー自身を原因として成立しているからである。

(二)

ヘルダーにはつねに定式化された評価がつきまわっている。ドイツ文学史家はシュトルム・ウント・ドラング運動の主唱者にして指導者、さらにはロマン主義理論の先駆者という評価から解放されていないし、思想史家は歴史主義思想の先駆者、反啓蒙主義の理論的代表者にして、反合理主義のもっともドイツ的な体現者という評価から自由になっていない。このような見方は近代思想を合理主義と反合理主義の闘争過程と見る見方そのものであるし、進歩思想と保守思想の弁証法的展開とみる見方そのものである。この見方がヘルダー論にとってどれほど有害であるか、さらには西欧の「近代」の理解にとっても、いかにさまざまな障害をつくり出してきたかは、のちに論及することにして、その前にヘルダー評価の定式そのものが、どのような形をとっているかを見ておきたい。アイザイア、バーリンの『ヘルダーと18世紀啓蒙思想』もこのような定式化されたヘルダー評価に反対して、新たなヘルダー像の創出をめざしている論文であるが、定式化されたヘルダー像の描出においてもきわめてすぐれているので、その文章の借用から始めたい。バーリンは次のようにいっている。

ヘルダーの名声は、3つの関連した概念、ナショナリズム、歴史主義、^{フォルクスガイスト}民族精神、の生みの親であり、古典主義、合理主義に抗し、科学的方法万能に対する、ロマン主義的反抗の領袖の一人であること——約めて言えばフランスの啓蒙思想家やドイツにおけるその亜流に対して最も畏るべき敵手であった事実に基づいている。彼らが少なくともその最も著名な者としてダランベール、エルヴェシウス、ドル・バック、ライマルスが——この世界の現実、理性的探究によって発見し得べき永久普遍的客観的法則によって秩序立てられている、と信じたのに対し、すべての行動・状況・歴史上の時期・文化はそれぞれ固有の特性をもち、それゆえにかかる事象を均一な要素に解消したり、普遍的法則の物指しで分析叙述する試みは、その研究対象が歴史上のものにせよ自然界のものにせよ、各自の特質をなす重要な差異点を抹殺する傾きがあると、ヘルダーは主張したのである。倫理や美学、物理学や数学における普遍的法則、絶対的原理、究極の真理、永久不変のモデルや規準、これらの概念に対抗して、物理的自然研究に適した方法と、不断に変化する人間精神に求められる方法との間の、根源的区別立てを対置したのである。彼はまた、社会のパターン、社会の成長という在来概念に新しい生命を吹込み、量的因子のみならず質的因子をも考慮すること——触れたり計量したりできぬもの、自然科学の概念では無視あるいは否定されていたもの——の重要性を説いた、とされている。個人においてにせよ集団におけるにせよ、創造の過程の神秘に心奪われていた彼は、合理主義、そのすべてを一般化・抽象化する傾向、異質なものを等質化し、共通点なきものを統合する傾向に、全面的総攻撃を開始した。なかんずく、合理主義が公然とその目的を宣言したものの、原則的にあらゆる理の通った質問に残らず解答し得るはずの総合的知識体系の創立——およそこの世に存在するものについての統一された学という考えを攻撃した（といわれている）。そして、合理主義・科学の方法、可知の法則の持つ普遍的権威に対するこの反対運動を遂行しながら、彼へ

ルダーは、個別主義・ナショナリズム・文学・宗教、政治上の非合理主義の成長を促し、それによって次の世代における人間の思想、行動を変貌させるのに主要な役割を演じた、とされているのである。

この要約はこれまでのほとんどすべてのヘルダー論を総括しているといつてよいほどみごとな解説となっている。そして、ここに要約されている内容は、バーリンもいうように「大筋において正しい」といえる。また、さらに「ヘルダーの意見が後世の思想や実践に深刻かつ革命的な効果をもたらしたことも事実である」ということも間違った判断ではない。だがそれにもかかわらず、ヘルダーをナショナリズム・歴史主義・民族精神・民族文化の生みの親であり、合理主義に抗して、科学的思考に対するロマン派的反叛者とみる見方は、それ自体がヘルダーを見誤らせるといえる。いささかはやめに結論を先取りしていえば、ヘルダーはナショナリストでも、反合理主義者でもない。ナショナリズム、歴史主義、合理主義、非合理主義といった概念は20世紀のヴィッセンシャフトの生み出した分析概念であって、ヘルダー自身はまったく関知しない概念である。「啓蒙主義」という概念も彼には無縁な概念である。アウフクレールングという語は彼にとって、カントと同様、人間が未成年状態を脱し、正しく理性を使用しうる状態の意である。さらに彼は理性自体の価値を否定したこともなければ、感性や想像力の下位に位置づけたこともないのである。

ヘルダーの思考は、あらゆる分析概念を超えたところにその特徴がある。強いて今日的な分析概念で彼の思考を分析するなら、彼は合理主義者と同時に反合理主義者であり、ロマン主義であると同時に古典主義者であり、ナショナリストであると同時に世界市民主義者であり、民族主義者であると同時に反民族主義者である。ヘルダーを歴史主義の成立と分ちがたく結びつけてしまったマイネッケさえ、「ヘルダーの浮遊する雲のような思想全体を、あまりにも鋭い概念分析によって無理に明らかにしようとしてはならない」といませめている。また、ヘルダーの思想の理解のためのきわだった寄与となっているアイザイア・バーリンの『ヘルダーと18世紀啓蒙思想』も、ヘルダー思想を民衆帰属説、表現主義、多元論という概念分析を通じておこなないながらも、最終的にはヘルダーの思想が分析を超えた地点にある「歴史への感情移入の天才性」の中にその特質を見い出されるべきものとし、分析的思考よりもある種の直感的把握に理解の鍵をゆだねている。

それにもかかわらず、マイネッケもバーリンも分析的判断を放棄していない。それどころか可能なかぎり分析的方法を駆使し、ヘルダーの思想を分析的判断のうちに取り込もうと試みる。ここに近代的な「ヴィンツセシャフト」の二律背反がある。ヴィッセンシャフトやクンスト（芸術・詩・文芸）と概念分化を果し、それぞれが別の観念大系をつくりあげてしまったために、ヘルダーの思想のように、学と芸術の未分化の中できているものを理解する際にも学的方法を超えることのできない仕組みと制度の制約を容認せざるをえない。もしヘルダーの思想を直観的に把握すれば、それは「エッセイ」か「評論」というジャンルに分類され、ヴィッセンシャフトのレフェリー制度によっては「学術論文」の圏外のものとなる。さらにヘルダーの思想を感情移入によって共感のうちに理解しようとする、それは教条主義としてイデオロギーとみなされてしまう。したがってヘルダーの思想への学的方法を試みるとなると、どうしても分析的方法によ

らざるをえない。その分析が鋭ければ鋭いほど、ヘルダーの思想は分断され、結果的に再び、ナショナリズム・歴史主義・民族精神・民族文化の生みの親にして、古典主義・合理主義に対するロマン主義的反逆者の像に再帰着し、ヘルダー像が固定化されるという悪循環を生み出してしまふ。

そもそもヘルダーの思想というときの、その「思想」とは何であるのか。通常、われわれのいう思想とは、人間によって、さまざまに思考され、その思考によって選択され、組み立てられた結果としての信条、主義、主張であり、それが再びそれを考え出した人間のその後の思考、行動を規定していくもの、さらには、場合によってはその個人を超えて多数の人間に共有されることによって、ある団体・集団の共有となるなものかを意味する。この意味においては、ヘルダーには「思想」は存在しないし、ヘルダーの思想という用語法は使用不能となってしまう。ヘルダーにとって思想とは思考の結果として組み立てられたゲタンケ（Gedanke）ではなく、つねに組み合わせを変える思考過程そのものとしてのデンケン（Denken）である。ヘルダーの思想とは、まさにマイネッケのいう「浮遊する雲」であって、定形をもつことなく、常に流動的で、組み合わせを変えていく。

シュトルム・ウント・ドラングの主唱者という呼称も文学史という学が創り出したフィクションであり、歴史主義の生みの親という位置づけも、ヘルダー自身の意志とは無関係に後のドイツの諸思想との関連づけの中で見い出された、思想史という学による分類結果にすぎない。さらにイギリスの歴史哲学者コリングウッドのような、「ナチスの民族観の元兇」というのは完全な誤解である。ヘルダーの『人間性の促進のための書簡集』は、もしドイツに「古典主義」の時代というものが存在するとしたら、その古典主義の理念の最高の到達点というべき書であり、ドイツ古典主義の最大の理念が「人間性」であるとするなら、この書こそ人間性の最も広範な探究の書といえる。だがドイツの文学史の伝統は、ゲーテの（付随的にはシラーの）文学的・思想的・人格的發展過程とその「完成」に照準を合せて創造されたフィクションにあまりにも忠実に、たとえばフリッツ・シュトリッヒの古典主義の「完成」とロマン主義の「無限」というフィクションにあまりにも忠実に従いが続けてきたために、ヘルダーの「古典主義」を無視してしまった。いまさら破産してしまった「国民文学史」や文学史という学を批判してもはじまらないが、ヘルダーに貼られてしまった、いくつかのレッテルと中身の違いを再確認するためには、気が進まないが、そのフィクション性を明らかにしておかなくてはならないだろう。いまさら改めて指摘するのも気はずかしいが、シュトリッヒの「文芸学」、つまり学的な文学研究の最も基本的な概念である完成（Vollendung）と無限（Unendlichkeit）ほど分析概念として不適合なものはない。それこそヘルダーの歴史記述にきわめて重要な位置を占めている「運命」と「発展の糸」という概念と同位置にある概念といえる。このような分析概念として不適当な「完成」とか「完結性」という概念によって、ヘルダーがシュトルム・ウント・ドラングの運動の指導者とされ、反啓蒙主義者とされてしまったところに、近代的なヴィッセンシャフトの「運命」を感じざるをえないが、同時に分析を超えたヘルダーの概念が、非分析的でありながら分析的な外観を与えられたタームで分析されるというアイロニーを感ずる。

いま一度問い直せば、ドイツの18世紀の文学史・思想史にシュトルム、ウント、ドラング「運動」や反啓蒙「主義」なるものが存在したのであろうか。これこそが文学史・概念史をつくり出

したフィクションであり、ヘルダーの歴史意識の中では、「運動」や「主義」ほど不具合で、不適当な概念はない。ヘルダーにとって歴史とは特定の個人や団体の意志などをはるかに超えたものであって、運動とか主義といった主体的意志とは無関係なものである。ヘルダーの歴史観はよく有機体的歴史論といわれ、また彼自身生物の成長過程とのアナロジーを好むのであるが、たとえば歴史発展を一本の樹木の成長にたとえれば、樹木がどこに枝をのびし、いつ花を咲かせるかは、樹木の意志でなく、その樹木の成生の諸条件によるのである。その生成の諸条件がヘルダーのいう「発展の糸」であり、歴史の「運命」である。マイネッケの次のようにいう言葉は、歴史をつねに主体的な意志の関与と見る見方への反省と、ヘルダーの歴史意識の理解のための大きな指針となる。

われわれはヘルダーの「運命」（概念）の中に、おそらく彼が他の場合には自然的・生物的是ではあるが、神の摂理に導かれより深くまた神秘的に表現しようという試みを見ることができようであろう。運命はたしかに「盲目的」であるが、それは単に人類から見てそうなのであって、決して運命の出発点となる神から見てそうなのではない。それは決定論的色あいをもつ厳密な因果関係と神学を自からのうちに結びつけており、こうして、彼がつねに最も好んで眺めた成長の生物学的因果関係に、同時にすべての大転換を規定している多数の偶然性のはてしない因果関係が加わっているのである。しかし彼が古代の、どちらかといえばそのより古い時代のために、より多く「発展の糸」について語ったが、それに反して近代に対してはもっぱら運命概念を用いたことも決して偶然ではない。なぜなら、偶然性のあのはてしない因果関係は、このようにた偶然性に関する一層明白で豊かな知識によってはじめて彼の眼前に立ちあらわれるからである。

ヘルダーの歴史著作になじんでいないときわめて難解な文章ではあるが、ここではとりあえず歴史への主体的関与という概念を彼がもちあわせていなかったこと、後の歴史記述者の運動とか主義といった概念が歴史への主体的な関与と見なしているものを、彼は主体の例からは「偶然性」という概念をもって、外から見ての主体の運命の原因としては「神の摂理」という概念をもっていい表わしていることを確認しておくだけでよいだろう。

(三)

多くのヘルダー論者たちが、すでに指摘しているように、彼の自然科学への関心や17・8世紀の新たな科学上の発見やフランスの百科全書に対する関心は、あまりにも過小評価されるか、あるいはほとんど無視されてきている。ヘルダーが「諸科学の発見に魅せられていたことは、ゲーテにも劣らない」（バーリン）し、百科全書派の科学理論をそのまま受け入れていたことも事実である。それにもかかわらずヘルダーがほとんど常にいってもよいほど反啓蒙主義者、ロマン主義的反逆者と位置づけられてきたのは、それなりにいくつか理由がある。ひとつはすにのべたような文学史のおこなってきた定式化であり、ひとつは彼自身の思考法の問題である。そしてこの

二つは根底においてつながっている。

ドイツ文学が、いわゆる「ゲーテ時代」とよばれるドイツ文学史上の「黄金時代」を叙述するとき、18世紀中葉のフランスの圧倒的影響下にあった時期を俗流ないし亜流の啓蒙時代とし、そこから真のドイツ精神の発見と高揚を見出すべくシュトルム・ウント・ドラングの運動が起り、それはロマン派に受け継がれ、巨大な「ドイツ運動」を形成する。一方18世紀中葉にフランス模倣とは別な道を歩んだヴィンケルマンがギリシア精神を発見し、ラテン諸国民とは異なった古代観を形成することによって、つまりラテン民族のローマ中心の古代観とは違った、ローマを切り離した純正の「古典古代」としてのギリシアの価値の発見によって、ドイツ固有のファマニテート概念が形成され、それがレッシングを経由し、イタリア旅行後のゲーテの中で独自の芸術的完成を見る。ドイツ文学史はこの二つのベクトルを異にする「ドイツ運動」と「古典主義」をなんとか弁証法的発展として理由づけ、証明しなくてはならない。ほぼ1世紀間にわたるドイツの「国民文学史」の営為は、ほとんどこのストーリーの完成に向けられたものであったといってもよい。だが重要なのは、このフィクションのイデオロギーを暴露することではない。それは十分になされてきた。そうではなく、現代の歴史学が歴史的事象の説明において弁証法的発展の論理を必須のものとして取り込んでしまったということである。

現代の歴史学はすべての歴史事象を「説明」しなくてはならない。つまり原因と結果は必然性において論証されなくてはならない。それに対しヘルダーの歴史記述は歴史における「偶然性」を認め、多くの場合、歴史事象の因果関係は「運命」として説明される。いいかえれば、彼は歴史に説明を与えない。彼は結果だけを記述する。彼の歴史記述法は歴史を詩として唱い、かたるやり方である。現代の歴史学が犯人を探がすべく証拠を集め、犯罪を再構成する「探偵術」であるなら、ヘルダーの歴史学は「共犯者」の道を選ぶことである。これがアイザイア・バーリンのいう「感情移入」である。現代の歴史学が部分的にはそこから逃がれようとしたヘーゲルの歴史哲学に、大局的にはそこに呪縛され、組みしかれているのは、それがヘーゲルのいう理性は現実性を持ち、歴史のうちの自己を具体化するというテーゼからいまだ真に解放されていないからである。ヘルダーは歴史のうちに「理性の具体化」などは見ない。

ランケが「歴史家」としての偉大さにもかかわらず、基本的には文献という文学資料のみを「証拠」と認定し、歴史学のうちから先史学、考古学、人類学、民族学、民俗学を排除してしまい、またフルクハルトがランケの欠を補うべく、「偉大な」文化史の領域を開拓したにもかかわらず、その文化への関心が「高級な」精神文化に限定されざるをえなかったのは、近代歴史学の論証不可能なものを残してはならないとする内在的方法論とヨーロッパ中心意識の宿命的な二律背反に由来する。近代歴史学とはヨーロッパ人によるヨーロッパのための歴史学として出発したのである。ヨーロッパ史が非ヨーロッパ圏を次第に取り込んでゆかざるをえなかったのは、ヨーロッパ精神の基本的構成要素に、本来は非ヨーロッパであった「ギリシア」と「キリスト教」をはじめから取り込んでしまったためである。したがって近代歴史学が創りあげた「世界史」とは、たし算的につけ加わえられてゆくものの総和である。はじめから地球全体史として想定されたものではない。それに対してヘルダーの歴史は、はじめから「世界史」なのである。

「世界史」であるということは、非ヨーロッパ中心史であるということだけではない。それは非「文字中心主義」ということでもある。世界史とは文字のみでは構成されていない。ケルト人、

古代ゲルマン人（ルーネ文字を残しているとしても）、ヘルダーの時代のフィンランド人、ラップランド人などなどは、すべて文字をもっていなかった。文字がなくとも彼らにはことばがある。ことばさえあればどんな未開人であろうと彼の関心の対象となる。その意味でヘルダーは人類学者であり、民族学者であり、言語学者であり、同時に詩人である。

現代の歴史学がインターディサイプリナル（学際理論）やパラダイムの転換のさげび声によって、「周辺学」との協力や「周辺学」への目配りということをして1960年代以後やっといいだしてきたが、ヘルダーの歴史学ははじめから言葉の真の意味においてインターディサイプリナルであり、パラダイムの転換の必要などないものであった。さらにいえば、分業化された専門人たちが、それぞれの専門の方法と視点をもって、同一対象を共同ないし協同的に追究することが学際的な研究ではない。ひとりの人間がすべてを同時にすべてを共有することである。「一にして多、多にして一」これがヘルダーの最も多用したことばであり、ヘルダーの学的形成ははじめから、学の専門分化を拒否するかたちでなされたのである。

問題をことばにもどせば、文字中心主義の歴史考察にヘルダーは本能的ともいえる反撥感をいっていた。『1769年のわたしの船旅』において、やっと25才になったかならないかのヘルダーは、文字信俸の学者たちに向って、「おい、術学者たちよ、あたかもホメロスが街頭で歌うかのように、ホメロスを読み、あたかもキケロが評議員たちの前で絶叫するかのように、キケロを読み」といっている。さらに、「ここから古代の陰影へのわたしの愛着が、過ぎ去った諸時代との離別へのわたしの愛着が生まれてくる。民族としてみた場合、ヘブライ人への愛着が、ギリシア人やエジプト人やケルト人やスコットランド人へのわたしの愛着が生まれてくる」という。彼にとっては「諸民族の声」を聞くことが歴史を認識する行為そのものであって、文字資料、いわゆる「文献」を探索し、歴史事象として説明を加えてゆくことではない。ということはヘルダーの歴史理解が、特殊な秘教主義にもとづいているということでも、一種の神秘主義に由来するのではない。この点がヘルダーをハーマンから分かつ点である。ヘルダーはつねに「理性的」で、「合理的」であろうと努める。

「ひとりの人間が当然あるべきものであるためには、ユダヤ人、アラビア人、ギリシア人、未開人、殉教者、巡礼者である必要はなく、われわれの文化の現段階にあっては、神の要求する、まさに啓蒙された、教育をうけ、洗練された理性的で、教養をもち、徳操高く、享受する能力をもった人間でなければならない」（『船旅』）の言葉が示めているようにヘルダーは、つねに理性的な判断を欠かず、合理的な思考を忘れないことを口にする。さらに「ことば」とはそれ自体が理性的で、合理的なものというのがヘルダーの考えである。「言語による表現のない理智というものは、この世ではまったくあり得ないものだ」（『言語起源論』）。ヘルダーがハーマンのように言語の合理的分析を拒否し、言語そのものの中に秘教的意味を読みとる方法を共有しなかったのは、最終的には言語は「メディア」であって、対社会との関係において存在するのだという、ごく「常識的な」見解を貫ぬいたためである。ひとがことばを語り言葉で考えるのは、「祖先から受け継いだイメージと言葉の流れの中を泳ぐことであり、こういうメディアは受け継いだままに信じて受けとるほかはない。われわれが言葉を作るわけにはいかぬ」（同上）からである。そしてこのメディアを共有することが、「文化」である。ことばはそれを共有する集団の経験総体なのである。

文字をもつにせよまたないにせよ、言葉はある集団（民族）の経験の総体としての文化を表わしており、「文学」こそがそのエッセンシャルなものを表わしている。だがヘルダーが次のような方をするとき、それを19世紀的な文学史学のプログラムの提出とみなしてはいけない。「一国民にとってこれ以上貴重なものがあるだろうか。われわれは諸国民の文学を研究することによって、さまざまな時代や民族について、政治史や軍事史の空しく報われない道をたどるよりも、はるかに深く学んできた。後者においては、精々、ある民族の統治、支配のされ方、どのように殺戮されることになったかを知りうるにすぎないが、前者によれば、その民族がどのように考えたか、何を望み求めたか、どのように楽しみ、その教師や嗜好によりどう導かれたかを学べるのである」。のちにしばしばそのように読まれ、援用されてきたように、この言葉は文学史のプログラム提出ではなく、文学が最も人間の本性にかなったものであることを言うための彼の常套的語法のひとつである。彼は悪徳や頹廢、享樂的欲望や攻撃、侵略欲といったものも、人間の本性にかなったものであり、その構成要素に加えられるべきであるという考えには立たない。

人間の本性とは所与のものとし人間のうちに存在して諸情念の総和ではなく、豊饒円満な発展の可能性に向けられ人間の内なる資質のことである。そのかぎりでは、ヘルダーは、バーリンのいうように「啓蒙思潮の最も素朴な面と最も透徹した想像力に富む面の、正統な子孫である」といえる。しかし、ヘルダーを啓蒙主義思想家たちから分つのは、この人間の本性の追求において、後者が理性、想像力、直観、感情、意志などを分析的に小区分し、分断することに全力を傾けたのに対し、前者はこの区分、分断をまったく知らず、個人・集団を生きた有機的統一体としての「個性」概念のうちに総括することである。

ヘルダーにとって言語のうちに人間の本性を捉えることは、人間を歴史相、現実相、可能相を総合のうちにとらえることであり、政治においてのみそれを捉えようとすることは、人間の本性の現実相のみに限定しようとすることになる。つまりヘルダーにとって人間の本性とは文化的属性であって、有機体的生命体である。したがって、分析的概念によって理解されたものの総和ではない。ということは一民族を政治史の視点でのみ見るということは、それを生命体としての個体全体として見るということではなく、特定の一部、全体から切りはなされた一部、より具体的には権力者のみを見ることになるということである。

人間の本性とは啓蒙主義者たちのように理性の属性として普遍性をもった、時間的、空間的諸条件を超えたものではなく、まさに歴史的な規定物である。ヘルダーにとって歴史とはこの人間の本性の探究であり、さらにこの人間の本性がもっとも純粋なかたちであらわれたものが、「文学」（ことば）である。そしてこのことばと文学を通じてある民族の精神（魂）に感情移入してゆくことが歴史認識行為そのものとなる。先に引用したことばがヘルダーの文学史の創出のプログラムではなく、歴史そのもの、つまり真の意味での「世界史」の創出のプログラムであることは、彼自身のなかではなんの矛盾をももたらしていないのである。なぜなら、彼自身のうちには、政治史、社会史、文化史、文学史、芸術史なる区分を存在していない。それは、これらがヘルダー以後に成立してきた概念であるからということだけを意味しているのではなく、理論的にそれらに分化・生成してゆく可能性そのものをもっていないことを意味している。さらに彼の歴史認識の方法を「学」と規定すれば、彼の歴史学とは、すでにのべたようにランケ以後の「文献資料」を中心とする専門的に制度化された歴史学ではなく、先史学、人類学、民族学、言語学、博

物学をそれ自体のうちにふくむ歴史学といえる。いうなれば、彼の歴史学とは近代的分析概念では名づけえないものであり、決して「歴史学」ではない。それはしいていうなら、マイネッケのいう「歴史主義」であって、専門化された歴史学とは志向を異にしている。

(四)

18世紀末の数十年と19世紀初頭の数十年の間に、その後のドイツ人の思考に決定的な影響を与えるいくつかの概念が生み出された。それがはじめに挙げた、民族、文化、歴史、芸術、科学である。いうなればドイツの近代が発見した新しい価値であり、ドイツ人の思想と行動を決定する最上位の上位概念群である。勿論、すでにウィリアムズの例で見たように、ある概念はドイツを超えて共有されるものもあるが、あるものはドイツにおいてのみ上位概念にとどまり、他の国ではさして重要な位置を与えられない概念もある。たとえば文化という概念はフランスでは「文明」の下位概念か、あるいはせいぜいその内包概念たるに止まったし、民族という概念はむしろネガティブな概念であったろう。フランスなら国家、共和制、市民、自由、進歩、文明、革命というものがそれらに代るものとなるだろう。

そのように見てくると、ヨーロッパの他の諸国、特に先進諸国にとっては、「国家」、「社会」の観念系につらなる概念群が、新たな価値として認められ、それらが国民の行動と思想の決定する上位概念となり、新しい観念系を創りだしていったといえるのに対して、ドイツにおいては、「国家」、「社会」につらなる観念系の概念が、ほとんど下位概念かネガティブ概念にとどまり、ほとんどの上位概念が「教養」という観念系のもとに形成されてきたことがわかる。このことはドイツがフランスとイギリスのように先進国と「異った道」を経過して近代化したことを示めている。

フランスがフランス革命を契機に啓蒙主義の進歩理念の観念系に属する概念群、つまり文明、科学（自然科学）、「技術」（テクノロジー、テクノクラート）、産業、民主主義、共和制、自由、平等、市民の概念を中心に近代化をすすめてきたのに対して、ドイツは文化、芸術、歴史、教養、人間性（人文科学中心の）、民族、伝統といった保守主義の観念系に属する概念群を中心に近代化への歩みを進めてしまったということである。イギリスのように進歩主義系の概念群と保守主義系の概念群が、かなりの程度に、融合、調和させられ、比較的の中道的な方向への歩みよりのないままに、反近代的な理念が、既成事実としての産業と技術の近代化を追認していくという方向をとってしまったのである。一例をあげれば、ドイツの大学は20世紀のなかばに至るまで、大学は純理論的な学のみを研究、教育の対象とし、実用的応用部分は専門学校にゆだねていたのである。理学部には建築科、工学科は存在しなかったし、医学部は臨床部門をまったく無視するか、軽視し、病理学のみを正道とした。エンジニアやテクノクラートという概念さえも市民権を得ていなかった。身近かなところで事例をとれば、実用的専門人の養成を理念とした東京大学とドイツ的な教養理念によって「学者」育成に向かった京都大学の二つの方向の分立ということになるであろう。明治時代が「文明開化」、「脱亜入欧」という進歩主義系の理念に主導されたのに対し、大正時代が教養主義と大正デモクラシーに主導されたということは、いくぶんなりともあ

る種のアナロジーとなっている。もちろんドイツにも三月革命、48年革命、社会主義思想という進歩主義の理念系につらなる概念群に価値を与えようとする運動が存在しなかったわけではない。しかし、それも日本の「大正デモクラシー」にも似て、社会全体の中ではきわめて脆弱な基盤の上にあったものといえる。また東京大学が専門の実用人をバランス良く養成しえず、国家の能吏の育成に傾きすぎ、法学部の跛行的肥大化をまねいてしまったこととも逆説的な類似をもたらしている。

論をもどせば、近代とは政治的には「王権」を中心とする観念系に代えて、「民主制」の観念系を、「身分制」の観念系に代えて、自由、平等を、「宗教」の観念系に代えて芸術、科学の観念系を中心に据えた時代であったといえる。しかし、近代の最大の特徴は「近代」そのものを価値の中心に据えてしまったことである。これは人類の歴史においてはじめてのことである。それまで地球的な規模でみて、どの地域のどの民族も、またどの時代も自己の属する時代を歴史上、最も進歩した最良の時代と見る見方は存在しなかった。

近代以前であってもキリスト教を最良の宗教とみなし、異教徒に対する理不尽な暴行を行えた歴史が存在しなかったわけではないが、それが人間存在そのものの価値の全領域に拡大されることはなかった。近代とはいふなれば、自己を絶対化し、自己の理念とする観念系の諸概念を共有しない他者に対して絶対的な優位性を信奉した時代といえることができる。それは歴史上、往々にて現われる、いわゆる「中華思想」とは異なる。それは、ギリシア人やローマ人が異民族をバルバロイなる概念で捉えたり、漢民族が周辺諸民族を東夷、南蛮、西戎、北狄という概念で呼んだのとは異なる。ここにあるのは素朴感情主義である。それに対して西欧の近代の優越感は、観念武装された論理主義である。その論理化の出発点にはいわゆる「古今論争」、「新旧論争」がある。論争そのものの経過はスイフト（彼自身は古代主義者であったが）の『書物戦争』によってパロディ化されるほど、おそまつな部分を含みながらも、いわゆる啓蒙主義者たちによって導かれた帰結点は、完全に理論武装された、壮大な進歩主義の理論大系であった。この啓蒙主義的な理論大系は、いわゆる進歩主義の社会科学系や自然科学系の観念群のみならず、人文主義的な観念群をもヨーロッパ中心主義の価値大系の中で整理してしまった。いいかえれば、「文化」の相対的価値が「文明」概念の中で、文明、半文明、未開、野蛮と秩序づけられ、その概念は他の観念系と協同する。

ヘルダーの存在価値が問いなおされるべきはまさにここにある。ヘルダーは歴史における進歩を認めない。また彼はいかなる時代をも絶対化しない。彼は他の多くの同時代者、特にヴィンケルマンがそうであったように、ギリシアを絶対化しないし、また「近代」、つまり同時代の科学上の諸発見や諸成果を知ってはいても、それを絶対化しようとはしない。なぜなら、彼の歴史認識のありようは数千、数万年のタイムスパンに及んでいるし、地球全体を含む文字通りの「世界史」を構想するものであったので、わずかに数百年単位の一民族、一地域の優位性を論拠づける理論は不要とする。そればかりでなく、彼は歴史の最終帰結点を「神の摂理」に置いて、悠久の未来をも歴史の価値判断の視野に取り込んでいる。歴史の栄枯盛衰は神の摂理にみちびかれる「運命」であり、「運命の糸」の一部分にすぎないからである。だからといって彼を運命論者とするのは当たらない。彼は25才のとき、生まれ故郷のリーフランドのリガを出てフランスに向う船に乗って、いわゆる「船上の哲学者」となり、その途上の思考のプロセスを『船旅』に記録する

のであるが、その記録のほぼ大半は、啓蒙主義の理論による故郷リーフランドの教育（社会）改革のプログラムである。そしてその抱負は次のような言葉で語られる。

リーフランドよ、汝、野蛮と奢侈との、無知と不遜な趣味との、自由と奴隷状態との地方よ、汝のその地でどれほど多くのことがなされねばならないことか、野蛮を破壊し、無知を根絶し、文化と自由とを拡大させるために、（わたし）がこの地方の第二のツヴィングリ、カルヴァン、ルターになるためにはどれほど多くのことがなされなければならないことか。わたしはそれになることができるだろうか。そのための資質、とチャンスと才能が与えられているのだろうか。そうなるためには何をなさねばならないのか、なにを破壊しなければならないのか。

彼はまず教育改革がなされなければならないと考える。そのためにまず中、高等教育の啓蒙主義理念に添った再編が必要と考える。たとえば、ラテン語教育のように、その学習者が学校教育と同時に忘れさせてしまい、暗記とそのための労力が他の実践的活動のための教育を妨害し、時間を奪う教科を排し、代えてフランス語教育の必要性を説く。ここではヘルダーの教育観に立ち入る必要はない。彼が歴史に対する運命論的な傍観者でなかったことを知れば十分である。

ヘルダーは啓蒙主義のうちにその芽をもち19世紀が分断し、それぞれが相互の関連を見失ってしまうほどに自律化し、肥大化させてしまう観念群を、つねに統一させようとする。19世紀のドイツは、というよりヨーロッパ諸国すべては、「文化」、「歴史」、「民族」、「芸術」、「民俗」の諸概念を、ある程度の同一観念系にまとめようとはするが、結果的には分断させてしまう。芸術と科学の自律的価値の要求は、他概念との結合よりも、自と他を分けて個有領域の画定へと進んでしまう。「民族」という概念はナショナリズムと国民国家の成立によって、自民族の範囲にとじ込められ、「文化」概念は自民族、自国家の観念形成の骨格概念と化し、「歴史」は専門的歴史学の成立の中で、専門化され、細分される。「科学」も専門細分化され、それぞれの専門分野は、隣接学科や近接学科と関連をもつとき、指示語としてそれらを「補助科学（科）」という不可思議で奇妙な用語を生み出すほどに自己中心化する。さらにいえば、「大学の自治」というフィクションまで生み出してしまふ。それが政治への関与の放棄の代償として与えられた虚構の観念であることを知ってか知らずに。

これまで多くのヘルダー論者たちを悩ませてきた問題は、彼と啓蒙主義、特にフランスの啓蒙主義者たちとの関わりである。ヘルダーのほとんど全著作にはフランスの啓蒙主義者たちに対する賞讃と批判が相い半ばしている。個別的問題には立ち入らないが、大雑把にいえることはドイツの啓蒙のプログラムに関連させるときはそれに対して賞讃をおしまない。また特にモンテスキュ、ヴォルテール、ダランベール、ディドロには敬意を失ってはいないが、彼らの思想が導びきだした学と知の専門細分化と『百科全書』以後の啓蒙主義の独創性の欠如に対する批判は峻烈である。彼の著作の中に具体的な言葉を見出すことは困難であるが、その思想の文脈をたどれば、彼が啓蒙主義に対して反対したのは、「近代」という価値を虚構したこと、あるいはその虚構への方向を歩んだことであり、『百科全書』がもたらした、彼の言葉でいえば、引用と継ぎはぎの精神に由来する、学と知の分断化と自律化の方向である。彼にとって知と学は、つねに総合性をもったものでなければならない。勿論、学と知に向かうひとがすべて万能人、多識人であ

れということではない。それは学と知を、ある特定の思考法と特定の要求でもって恣意的に分析し、自律化させ、専門化させてはならないということである。また知と学は可能なかぎり総合的なものでなくてはならないし、相互間の有機的連関を保持する方向性を失ってはならないということである。彼は宗教、芸術、文化、歴史、社会といったどの分野のどの問題を論ずるときも、さまざまに文脈を異にしながらも、「一にして全、全にして一」ということを言わないときはない。また、「自己の時代」の絶対化に対してもくりかえし、批判している。その代表的な例を『これもまた、人間性の形成のためのひとつの歴史哲学』から引用しておこう。

この時代（ヨーロッパ中世）の暗い側面については、どんな本にも書かれている。今日の典型的な文人は誰れでも、われわれの世紀の文明開化をもって人類の到達した^{ノン・プラス・ウルトラ}「絶頂」と見なし、過去の数百年をことごとく、野蛮、みじめな国法、迷信、愚昧、道德の欠如、没趣味などとけなし——しかもそれが、学校、別荘、寺院、修道院、市役所、職人組合、山小屋、民家の別なくあらゆるところに見られるという。そしてわれわれの世紀の光を賞め讃えるのだが、その実、自分の軽はずみと放恣、観念には熱するが行動には冷たいわが性癖には気づかず、見かけは強くて自由だなどといばっているが、その実、不信と暴政と奢侈のために死ぬほど疲れているのも知らずに空言を弄しているのだ。わがヴォルテール、ヒューム、ロバートソン、イーゼリン流のどの書物にも、そういうことがどっさり書いてある。この面々が、暗い時代から抜け出した世界が理神論と魂の専制政治、つまり哲学と安寧に向って開化向上してゆくのを語るさまは、まことに結構な光景といってよい。——自分の時代が好きでたまらない連中なら、これを見て笑いが止まらないだろう。（……）ヨーロッパが、したがって世界が自由になったことが、人類に生じた最大の善事だと思込んでいる。自由になったというのか。甘い夢を見るのもいいかげんにしたまえ。

なぜ、「近代」だけが特権的な位置を要求できるのか。近代はなぜ自己の到達点と自己の獲得したものだけを数えたと、誇示しようとするのか。なぜ、自己が失なったものへの愛惜の情もたず、それへの感受能力を失ってしまったのか。なぜ光に^{イリユニネイト}満ちた世紀が多くの影をつくりだし、陰の部分を含んでいることに気づかないのか、光の過乗に目を眩まされ、「近代」がひとつの新しい神話となっていくことにどうして気づかないのか。

その意味でヘルダーは、アドルノの「啓蒙の弁証法」を先取りしている。「啓蒙された世界では、神話は世俗的領域に入り込んでゆく」（アドルノ）というテーゼは、ヘルダーのテーゼでもあった。かつて「聖なるもの」は人びとの心に精神と魂を吹き込んだが、啓蒙された世界では心は物象化されていく。なぜなら、「理神論と魂の専制政治、つまり哲学と安寧に向って開化向上してゆく」世界は、自己の創りだす以外のあらゆる「神話に対して神話的恐怖をいだいている」（アドルノ）から、自己の世界以外のすべての世界を「道具化」し、手段化してゆくからである。そして啓蒙された「結構な実際の知識（科学）」（ヘルダー）は、新たな産業主義（商業主義）と社会の都会化（文明化）を生み、その結果、自己世界内部をも物象化の思想で満してしまう。「都市は人間性の活力にとって奈落というべきものだ。商業と洗練が無いということが、ひとが放恣に陥るのを防ぎ、素朴な人間性を維持する」（『歴史哲学』第2章）。

ヘルダーにとって啓蒙主義的な「近代」化とは、「人間性の形成」にとって対極にあるものとはいえないまでも、それを最も強く妨害するものを同時に引き込んでしまうことであった。自己絶対化による他者の疎外、人類史的な規模での「人間」に対する共感、異文化に対する理解の喪失を意味するものであった。今日の時代にあってもなお、ウォーラステーンのような不遜で、偏頗な「世界システム」論者がまかり通り、少なからざる同調者を見出ししているときに、ヘルダーへのまなごしを失なわないことは必要なことである。世界にはシステムなど存在していなかったし、現在においても存在していない。わずかなヨーロッパ中心主義の資本主義的商業ネットワークを「世界システム」などと呼ぶ傲慢と偏見は、啓蒙主義の最も悪しき部分の継承である。啓蒙主義の悪しき専門主義の歴史学は、ニーチェやブルクハルト、トインビーの後でさえ、「人類史」への視点を持ちえず、いまだにヨーロッパ中心の「世界史」に固執している。もちろんニーチェ、ヴァレリ、シュペングラー、トインビー以後、専門の歴史学も変貌し、ウォラーシュテーンのような歴史家は現在では、むしろ数すくないとはいえ、その尊大な伝統が完全に払拭されてしまったわけではない。いまなお、まだ専門の歴史学はひたすら不断に増大する史料を「方法的」に克服することに没頭する姿勢に敬意を表しすぎている。歴史とは専門の歴史家のいう「史料」でのみなりたっているわけではない。ヘルダーの著作はこのことを最も良く教えてくれる。

参考文献

- レイモンド・ウィリアムズ『文化と社会——1780—1950』（若松繁信、長谷川光昭共訳）ミネルヴァ書房 昭和48年
 レイモンド・ウィリアムズ『キーワード辞典』（岡崎康一訳）昌文社 1980年
 アイザイア・バーリン『ヴィーコとヘルダー、理論の歴史、2つの試論』（小池銈訳）みすゞ書房 1981年
 フリードリッヒ・マイネッケ『歴史主義の成立』（菊森英夫、麻生建訳）筑摩書房 昭和43年
 ヨーゼフ・フォークト『世界史の課題』（小西嘉四郎訳）勁草書房 1965年
 アドルフ・ホルクハイマー共著『啓蒙の弁証法』（徳永恂訳）岩波書店 1990年

後記

文中のヘルダーの著作の引用に関しては、『1769年のわたしの旅日記』は、小森潔・小塚敏夫両氏の岐阜大学教養部ドイツ語研究室編の研究雑誌『マイレンシュタイネ』の第1号の『ヘルダー・旅日記』、『これもまた人間形成のためのひとつの歴史哲学』は、小栗浩、七字慶紀氏の『人間形成のための歴史哲学異説』（中央公論社、世界の名著『ヘルダー・ゲーテ』の訳文を借用させていただきましたが、訳文を勝手に変更した部分があります。感謝の意を表させていただくと同時に、御諒承を願いたく存じます。