

ヘルダーのフマニテート思想の諸性格

藤 平 恵 郎

1

フマニテート (Humanität) という言葉は、言うまでもなくラテン語のフマニタス (humanitas) から由来しており、このフマニタスというラテン語は内容的にはギリシヤ語のパイディア (paideia) に相当し、「教養により到達された人間を人間たらしめている真の人間性」を意味している。つまり、フマニタスも、パイディアと同様に、教養の概念と固く結合している。ルネッサンス以後のフマニスト、フマニスムスは、このフマニテートの理想を掲げることにより、ギリシヤ、ローマの古典に立ち返り、フマニタス又はパイディアに包摂された教養理想を新たに唱道したのだ。従って、フマニテートは本来、ギリシヤ、ローマの古典に依拠し、教養の概念を典範とした教養を宗とする、という二重の意味での教養思想の理念である。しかし今日、実際にはこの本義から離れて、例えば中世的フマニスムスが、合理主義に則った近代の人間解放が、又その現代に於ける超克であると同時に深化である根源からの人間の再生が、人類思想が、更にこの意味では寧ろギリシヤ語のピラントロピア (philanthropia) が元の言葉になると思われるが人道の理念が、フマニテートの言葉の許に語られており、フマニテートは時代と場所とそれを説く思想家により意味の相違する、多義的で曖昧な言葉になっている。

1792年から1797年に亘る5年の間、ヴァイマル (Weimar) でヘルダーもこのフマニテートの問題に没頭し、「フマニテート促進のための書簡」 (Briefe zu Beförderung der Humanität) を執筆、刊行した。この著作は「人類史の哲学のための理念」 (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit) に続く著作であり、後者がフマニテートの概念を人類史の歴史的展開の中に示したのを承けて、フマニテートの概念そのものの闡明を目的としている。しかしそれにも拘わらず、ヘルダーは、この著作でフマニテートに関する体系的理論は提供していない。ヘルダーは、友人間の対話、会話、書簡の往復の形式で、古代から近代に及ぶ多数の思想家の思想、精神を素材としそれらに触発されつつ其処でフマニテートの概念の本質を追究している。このような形式をヘルダーが選んだ理由は、自己の思想の直接的な吐露を避けるフランス革命以後の歴史に対する政治的配慮と共に、既に述べたフマニテート概念の多義性に求められよう。つまり、ヘルダーは、体系的理論により断定的にフマニテートの概念を論ずれば、そのような方法はフマニテートの概念の全域を覆うことは出来ず、その一部が議論から洩れ出てしまうことを恐れているの

だ。と言うことは、ヘルダーのフマニテートの概念も、フマニテートの概念一般と同様に幅の広い振幅を持っている事実を暗示している。

ヘルダーは、フマニテートの語義を定義した部分で、この言葉は **Menschlichkeit, Menschheit, Menschenrechte, Menschenpflichten, Menschenwürde, Menschenliebe** などの言葉を総括すると指摘した後に、この言葉に人間又は人類の性格と人間の弱さに対する同情という二つの意味を付与している。人間又は人類の性格とは、人間又は人類のあるべき本然の姿、それと共にそのあるべき本然の姿への志向を内に秘めた人間又は人類の生得的素質である。つまり、フマニテートの本質は、人間又は人類がその存在の持続に於いて自己自身になり自己自身であろうと努めることなのであり、この自己自身になるということはヘルダーにとって正義、理性、善良などを内容とする道徳的倫理的完成なのである。そして、このような人間のあるべき本然の姿は、人間の生存の基本的な営為の中で形成されてゆき、それ故にこそ生命や健康の維持が、社会や国家とその諸制度が、政治、経済、教育、文化、芸術、宗教、文学等々が不可欠の要件になってくるのだ。換言すれば、フマニテートは、人間又は人類の活動の根底にあるその存在根拠であり、又その活動の形成目標で、人間性及び人間性の道徳的倫理的自己実現としての広義の人道を意味し、根本において人倫的人間学的概念なのである。第二の人間の弱さに対する同情とは、文字通り人間の本性的な弱さに対する、同胞の苦悩に対する同情、同胞の人間性の不完全さに対する関心、それらを除去しようとする試みを内実とするが、又第一のフマニテートの概念に密接に関連している。つまり、人間はその本性の弱さから、道徳的倫理的自己実現の道に於いて絶えず蹉跎し挫折する危険に直面しなければならない。人間の弱さに対する同情とは、このような自己実現の道において破綻した人間に感情移入し、同時にその人間を自己実現の道に復帰せしめることに他ならないのだ。

しかし、このような語義の定義を検討するだけでは、ヘルダーのフマニテートの概念をその全幅において把握したとは言い難い。ヘルダーはこの著作で、既に述べたように、語義を定義すると共に語義の定義から離れて、古代から近代に及ぶ多数の思想家の思想、精神により思考を喚起されつつ、具体的にフマニテートの概念を追究している。そしてこの具体的叙述は、微妙なニュアンスと差違を示している。つまり、ヘルダーの語義の定義が一般的であるが故にこそ、又種々の副次的解釈が可能になって来るのだ。第一にヘルダーの思想は、古典的な教養思想の忠実な遵守であるとも考えられる。何故なら、ヘルダーの思想には教養による人間化 (**humanisieren**) の思想が認められるからである。ヘルダーの人間の自己実現とは、又人間を野蛮な状態から教養により人間らしく人間化することでもある。教養、つまり総べての人間社会の諸制度、文化、教育、学問、宗教、芸術などは、この人間をより人間らしく人間化することを目的としている。そして、人間化された教養人は、その人間化の当然の発露として、同胞の苦悩、弱さに感情移入し同情するのである。この意味では、ヘルダーのフマニテート思想は、フマニタスやパイディアなどの言葉に包

有されている教養理念を踏襲しているといえよう。又第二に、ヘルダーの思想は、狭義の人道思想でもある。無論ヘルダーの思想は所謂感傷的なヒューマニズムとは無縁であり、低俗とか脆弱とか虚偽の同情を峻厳に拒絶する。しかしヘルダーの説く同胞の苦悩、弱さに対する同情は、博愛や友愛の思想を包括しており、又その端初ともなっている。人間は本来他に対する友愛、博愛に傾斜する高貴な性格を内包しており、そのような高貴な性格を自己実現することにより人間は同胞の苦悩、弱さに対して博愛と友愛を抱くようになる、抱くべきだ、とヘルダーは考えるのである。第三にヘルダーフマニテートの思想は、近代の人間解放の思想とも関係する。ヘルダーの人間の自己実現の思想を社会的な場に置かなければ、当然それはその自己実現を阻害する障害に衝突しなければならない。そして、その障害から人間を解放し、その障害を克服することが、人間の自己実現にとって不可避となってくる。言うまでもなく具体的にはこの障害とは、ヘルダーにとって、封建的な諸制度であり宗教的な権威であった。ヘルダーのフマニテート思想は、このような障害を排除し人間の自己実現を完成させることを指標としており、その意味で市民社会の発展に基礎を置いた啓蒙主義の市民的ヒューマニズムを具現している。更に又、ヘルダーのフマニテート思想は、人類思想でもある。ヘルダーの言う人間の自己実現は、実際には時代と民族により変容し多様性を示す。そして、この多様な人間の自己実現を統一するものとして、ヘルダーには人類意識が覚醒する。人間の自己実現はヘルダーにとって個人によって時代と民族の枠の中で為されるが、同時に個人、民族、時代を究極的に総括する人類の発展にも寄与する。それ故、人間の自己実現は又、直ちに人類の自己実現でもあるのだ。

ヘルダーのフマニテートの概念の本質は結局定義によっては捉えることが出来ない。重要なのは、概念に内包されたものではなく、概念の具体的展開、概念の外延である。従って為すべき課題は、以上のヘルダーのフマニテート思想の諸様相、諸性格のうちヘルダーを真にヘルダーたらしめている諸様相、諸性格を究明することであろう。先取的に云うならば、ヘルダーを真にヘルダーたらしめているフマニテートの思想の諸様相、諸性格とは、ギリシヤ、ローマの古典文化からの乖離、それによる人類文化の在り方の再検討、ヨーロッパ的概念としてのフマニテートの全人類的概念としてのフマニテートへの拡大、フマニテートと国民的なもの、時代的なものとの関係、フマニテートの概念的市民的性格である。

2

ルネッサンス期の思想家、文学者、芸術家は、自己の精神の源泉をギリシヤ、ローマの古典文化に求め、ギリシヤ、ローマの古典文化の教養理想を復活させることにより、人間中心的人文主義の基礎を据えた。十八世紀の所謂新人文主義 (Neuhumanismus) はこのルネッサンス期の人文主義の基盤の上に開花したのであり、その継受であると同時に進展だったのだ。新人文主義の担い手としては通常ヴィンケルマン (Johann Joachim Wi-

nckelmann), ヘルダー (Johann Gottfried Herder), ゲーテ (Johann Wolfgang von Goethe), シラー (Friedrich von Schiller), フンボルト (Wilhelm von Humboldt) などが挙げられるが、これらの新人文主義者の中で特にヘルダーはギリシヤ、ローマの古典文化に対して独自の定位を示す。つまり、ヘルダーは一面的な鑽仰を已め、ギリシヤ、ローマの古典文化と正常な関係を保持しようとする。無論ヘルダーは、ギリシヤ、ローマの古典文化の価値を十分に認めている。特にギリシヤ芸術の評価においては、ヘルダーは全くヴインケルマンの精神に則って判断している。ヘルダーは、ギリシヤ芸術を真と善を美の形式により定形化した芸術、そのような方式により真善美を統一した芸術として把握し、ギリシヤ芸術に道徳美 (das sittliche Schöne) を、最も礼節に適ったもの (das höchste Geziemende) を、最も端正なもの (das höchste Anständige) を、簡素と優美と品位を看て取る。このような意味でギリシヤ芸術は、ヘルダーにとって、フマニテートの一つの最高の表現、人間の最高の自己実現なのである。しかし反面、ギリシヤ芸術は、ヘルダーにとって、決して完全無欠ではありえない。寧ろギリシヤ芸術は、その長所と共に長所と表裏一体をなす弱点を併有している。つまり、ギリシヤ芸術の特徴は美と形式にあるのだが、ギリシヤ芸術はこの美と形式の過剰により没落する危険を自己自身の内に包蔵しているのだ。又ヘルダーは、ヴインケルマンと相違して、美術の歴史においてギリシヤ芸術のみがフマニテートの最高の表現とは考えていない。例えば、美術の歴史においては、中世から近世にかけてのマリア像も、ヘルダーにとって、フマニテートの最高の表現なのである。初期のヴインケルマン批判以来、ヘルダーは一般にギリシヤ、ローマの古典文化に対して二様の関係を保っている。一方においてヘルダーは、ギリシヤ、ローマの古典文化を人類文化の精華として、ヨーロッパ文化の淵源として認識しているが、他方においてヘルダーはこのギリシヤ、ローマの文化が唯一絶対の規範となることを拒否する。ヘルダーにとって、ギリシヤ、ローマの古典文化もそれ独自の存在としてのみ存立し、それ以上の存在となることは出来ない。特にギリシヤ、ローマの古典文化が至上の規範になることによって近代の文化を、国民文化を、国語を専制的に抑圧するのをヘルダーは嫌悪する。ヘルダーに従えば、古典文化からは鼓舞のみを期待出来るのであり、古典文化は諸力を覚醒させるが完成したものとして模倣されえず、一つの典範となっても創造者にはなりえないのだ。このようにしてヘルダーはギリシヤ、ローマの古典文化と正常な関係を保つが、このヘルダーの古典文化に対する態度を他の人文主義者の古典文化に対する態度、例えばヴインケルマンの態度と比較する時、ヘルダーの態度においては明瞭に古典的なものは後退しており、古典的なものからの離反が注意を引く。つまり、ヘルダーのフマニテート思想は、古典文化からの訣別、古典的なものの勢威の制限という形態を取って表現されるのである。

このような古典的なものに対するヘルダーの態度の基底には、ヘルダーの独自の文化観が伏在している。文化というものは、ヘルダーにとって、植物がその土壌から生長するよ

うに民族と国民の生得的素質が自然的精神的風土の外枠の中で発現したものなのである。それ故、文化はその民族、国民の生得的素質と自然的精神的風土に規定されており、常に国民的民族であり、民族と国民の相違により変移する。又、文化は持続を本質としており、歴史の潮流の中で過去に依拠しつつ現在から未来に向かって志向する。この文化の持続の性格は、ヘルダーに従えば、文化の集約である言語に最も明瞭に顕現している。言語、国語は、精神の成長の過程において人間に自然に刻印されるのであり、人間は言語、国語を習得することによりその人間の属する民族又は国民の過去に連繫し、同時にその現在から未来へと創造を行なうことが出来るようになるのだ。つまり、文化は時間の経過の中での持続と蓄積であり、この持続と蓄積を本質とする民族と国民の営為なのである。そして文化は、それ故に生きること自体と同様にそれ自身としての意義を持っているのである。このような民族文化、国民文化の独自性の認識から、民族、国民の文化に対応し接触する方法が自ずと定まってくる。ヘルダーは、人類の自然史の構想を述べた部分で、それを執筆する際の原理として主に次の四点を挙げている。第一は特定の民族、国民を偏愛しないことであり、第二は特定の民族、国民を軽蔑しないことであり、第三は民族と国民に関する価値の位階を設定しないことであり、第四はそれ自体として民族、国民を考察することである。つまり、ヘルダーのこの問題に関する見解は次のようになる。ヘルダーにとって、民族、国民の文化はそれ自体として存在理由、存在の権利を有している。それ故、民族、国民の文化の理解においては、その民族、国民の文化とは疎遠な価値による位階の体系化は成立しえず、又偏見による不公正、特に侮蔑による否定が許容されてはならないのだ。ヘルダーは、このような偏見と侮蔑を捨て、常に民族、国民の文化をそれ自体として、その本性と流儀に従って内側から捉えるよう要請する。その為には、ヘルダーにとって、距離感と感情移入という一見相反する二つの方法の併用が必要になってくる。例えば、「我々がギリシヤ芸術を所有すべきでなく、ギリシヤ芸術が我々を所有すべきだ」とヘルダーが言う時、言葉の真意はそのような距離感と感情移入の併用を示唆している。「我々が他の文化を所有すべきでない」と言うのは、考察者が対象としての民族、国民の文化を自己の立場から歪曲せず距離を保ちその独自性を観察することを意味し、「他の文化が我々を所有すべきだ」とは、考察者が今度はその民族の文化に没入しそれを感情移入により有るが儘に追体験することを意味している。ヘルダーの批評活動の総べての業績がこのような方法の成果であり、ヘルダーがこの方法を固守したのはこの方法によってのみ民族、国民の文化はその独自性と多様性においてその儘掬い上げることが出来るからである。そして、この方法に対立するのが普遍化一般化の方法である。ヘルダーが最も憂慮するのは、一つの文化の規準により他の文化に価値評価を下し、他の文化を弾劾し貶めることである。このような特定のものの普遍化は、ヘルダーにとって、民族、国民の文化の独自性と多様性に背き、文化の基本的な在り方を破壊する危険を伴う。ヘルダーの古典的なものに対する態度も、ヴァンケルマン批判も、この観点から解明されうる。ヘルダー

にとって、古典的なものは一個の典範ではあっても唯一絶対の価値基準となり国民的なもの民族的なものを圧迫することは許されない。例えばヴァインケルマンのようにギリシヤ文化を至上の価値基準と見做しこの絶対的な価値基準により他民族の文化を批判攻撃する時、民族、国民の文化の独自性は全く見失われ、文化の存在の仕方そのものが崩壊してしまうのである。

マイネッケ (Friedrich Meinecke: *Weltbürgertum and Nationalstaat*) のいう文化国民 (Kulturnation) と国家国民 (Staatsnation) の区別に就いて、一つの国民、民族の自然発生的な形態及び部分を文化国民、意志的な形成を根幹とする形態及び部分を国家国民と解釈するなら、ヘルダーの言う国民、民族は、今述べた意味での文化国民である許りでなく、又国家国民でもある。無論ヘルダーにとって、国家国民は文化国民から背馳するのではなく、文化国民の基盤の上に成立すると共に文化国民の本質を意識的に実現するのだ。この文化国民の概念と国家国民の概念の融合こそ、ヘルダーの国民思想の、フマニテート思想の特質となっている。唯、文化国民は過去からの持続、過去への依存で視線を過去に向けるのに比して、国家国民は主に現在から未来への創造であり視線を未来に向けることを特徴としている。ヘルダーにおいても、国民、民族の過去は充分に尊重されるが、同時に国民、民族はその現在に参加し未来へと飛翔するように鼓吹される。その意味で、ヘルダーはドイツの現状を凝視し慨嘆すると同時に、ドイツの現状を正常な方向へと嚮導しようとする。ヘルダーの目に映じたドイツの現状は、ドイツという名称自体が地理的概念に留まる程、混乱し分裂していたのだ。いうまでもなく十八世紀のドイツにおいては、経済は未発達で後進的であり、政治的には多数の諸侯が割拠し統一政府が存在せず、文化的には外国文化の模倣が伝統的な文化を駆逐し、社会的には世論と公衆が未成熟であり、精神的には狭隘な視野、固陋な因習、偏見、懶惰が人心を支配していた。このようなドイツの状況から出発し、ヘルダーの意図は何よりも政治的及び精神的な国民の統一であり、国民的統一へ国民を覚醒させ啓蒙することであった。そのためにヘルダーは、国語の確立を目差し、外国文化の模倣を批判し、公衆と共通する世論を育成しようとしたのである。こうしてヘルダーは、ドイツの現状に指向すべき方向を明示することにより、文化国民として過去の伝統を現在と未来に伝達すると同時に、現在から未来に向かって伝統に新たな創造を付加し、国民と民族の将来への発展に関与する。ヘルダーにとって、この行為こそ実はフマニテートの促進に対する貢献なのである。ヘルダーにとって、フマニテートの基本的な意味は、人間性及び人間性の発揚、即ち人間の道徳的倫理的自己実現としての人道であるが、ヘルダーにおいてはこのフマニテートは国民的なものの形成を通して、文化国民及び国家国民としての民族、国民の形成を通して表出される。ヘルダーにとって、人間は決して抽象的な存在ではなく、常に具体的な存在なのである。その時、人間の生存は、民族、国民の枠の中で営まれる。ヘルダーにおいては、人間は個人としての人間であると同時に、国民、民族の構成員としての人間でもある。従って、人間の道徳的倫理的自己実現

は、ヘルダーにとって、個人としての人間の道徳的倫理的自己実現である許りでなく、又国民の、民族の構成員としての道徳的倫理的自己実現でもあり、フマニテートの促進とは取りも直さず国民的なものの助長に他ならない。このようなフマニテートの概念と国民的なものの概念の結合が、ヘルダーのフマニテート思想の他と異なる特色をなしている。

既に述べたように、ヘルダーにとって国家国民としての国民の形成は文化国民としての国民の営為に無意識的に包含されている志向を意識的に展開し実現するのであり、その意味では国家国民の概念と文化国民の概念との間には一般的には齟齬は存在しない。特に、文化国民の理想的形態は民衆、平民、市民の生活に見出すことができ、国家国民としての形成はこの文化国民の理想的形態に基礎を置いた民衆、平民、市民としての形成であり、ヘルダーの国家国民と文化国民の具体的内実は変化していない。つまり、逆にいえば、ヘルダーの文化国民と国家国民の具体的な担い手が共に民衆的平民的要素を含んだ市民であるが故に、ヘルダーにおいては文化国民の概念と国家国民の概念が融合し独自のフマニテート思想を構成することが出来るのだ。しかし又、ヘルダーにおける文化国民と国家国民との関係には、このように簡単には割り切れない側面も認められる。既に述べたように、文化国民は過去からの持続、連続、過去への依存であるのに比して、国家国民は主に現在から未来への創造であり変革であり、両者は根本的に相容れない性格を持っている。このように相容れない両概念を統合した点にヘルダーのフマニテート思想の、一般にヘルダーの国民思想の真価があるのだが、この矛盾は何等かの契機によって表面化せざるをえない。この契機がフランス革命であり、フランス革命に対するヘルダーの態度には文化国民の概念と国家国民の概念の不整合が顕現している。ヘルダーは、フランス革命の勃発に際して、フランス革命に強い関心を寄せた。しかし、関心の深さは、必ずしも一義的にフランス革命の肯定とは符合しない。ヘルダーは実際には、フランス革命に対して極めて曖昧な反応を示す。つまり、ヘルダーは革命の原理、革命の目標には全く同意するのだが、革命という行為自体、革命という方法には不明瞭な態度を取るのだ。なるほど一面においてヘルダーは、「個人が現在の状態では悩める人類に役立つことが出来ないと感ずる時、この状態は変化するであろうし変化しなければならない。自然自身がその変化に携わる。どのような人間の力もその変化を妨げることには出来ない」といって、暗に革命の不可避性必然性をほのめかしている。しかし他面において、ヘルダーの文化観の本質をなす持続の観念は革命の観念には根底的に合致出来ない。無論持続とは過去の総べてが現在に伝承されることを意味せず、其処に自ずと選択が働く。特にヘルダーの文化国民、国家国民の担い手が民衆的平民的要素を含んだ市民である以上、フランス革命により生み出された世界はヘルダーの理想に相応しうる筈である。しかしヘルダーは、あくまでも方法としては自然の推移としての進化は容認しても、人為的な改新、革命による過去からの断絶は承認しない。ヘルダーは、この人為的な革命が惹起する騒乱と無秩序を特に嫌悪し、事象の秩序ある移行を主張する。それ故ヘルダーは、変改よりは改善を、この改善のためには革命より

は教育を勧奨する。又ヘルダーのフランス革命の可否に関する決定においては、文化国民としての国民性、民族性の差異の認識が重要な役割を果たしている。つまりヘルダーは、フランス文化とドイツ文化の対蹠的性格を認知し、この見地からフランス革命はフランス文化の伝統から見れば必然ではあっても、ドイツ文化の伝統には適合しないとして、フランス革命に対して距離を保つ。従ってヘルダーは当然、フランス革命を唯対岸の火事として傍観しようとする。このようなフランス革命に対するヘルダーの態度には、先ず文化国民の概念と国家国民の概念の不整合と矛盾が露呈してきている。文化国民の概念の本質をなす過去から持続という観念と国家国民の本質をなす現在か未来への創造という観念が、此処で軋轢、相剋している。特に文化国民の概念、過去に対する依存の観念が強調されることにより、ヘルダーはフランス革命の原理は是認しても、革命という方法は否定するのだ。と同時に、ヘルダーのフランス革命に対する態度は、時代の知識人のフランス革命に対する態度を代表している。ドイツの知識人は大部分当初フランス革命に感激したが、革命のその後の経過に直面し当初の感激から醒め、革命に疑惑を抱き遂には革命を誹謗し反革命に荷担するに至る。革命の惹起する混乱と無秩序、革命に付随する略奪、殺戮、悲惨を彼等は憎悪したのだが、そのような副次的事実の認識に圧倒されてフランス革命の不可避性という本質的事実を洞察出来なかったことは、ドイツの後進性の桎梏から離脱しえないドイツの知識人の限界を暴露していよう。その意味でヘルダーのフランス革命に対する態度は、ドイツの後進性の枠内で生きざるをえなかったヘルダーの精神の限界を、ヘルダーのフマニテート思想の観念的な仮構性を示している。

3

ヘルダーはこの著作において、時代精神 (*Geist der Zeit, Zeitgeist*) という概念に就いて語っている。この時代精神とは、ヘルダーにとって、時代の根底にあり総べての人間とその営為を包容し、時代を動かすと共に時代の志向を集約する、いわば時代の心とも称すべき実体である。それは、過去から現在を経て未来に向かう歴史の潮流の基底に潜在し、持続と秩序を本質としており、混乱と分裂を統一する。それは、国民と民族による異同を内包しつつも、時代の共通項なのである。又時代精神は、人間から分離されて人間から孤立して存立することは出来ず、人間性にその存在根拠を置き、人間に内在するものの現出である。それ故、人間は時代精神を所与として唯受動的に受容する許りでなく、主体的に時代精神を推進することが出来る。この時代精神の推進は、民衆の生活にその基礎を据えているが、しかし実際には少数の「啓蒙された、自己を啓蒙出来る」精神の仕事の中に具体化される。そして、この少数の人々が、一般の人々にとっては時代の中に密やかに潜みその将来も予測しえない時代精神を把握し、その指向する方向へと、しかも人間と人間性から疎隔しないように教導するのである。以上からも推測出来るように、ヘルダーに

とって時代精神も又フマニテートの表徴なのである。つまり、人間の道徳的倫理的自己実現は、ヘルダーにとって、国民的なもの民族的なものを通して共に、時代的なものを通して果たされる。時代精神とはそれ故、時代的なものを通して行なわれる人間の道徳的倫理的自己実現の醇化された結晶なのである。

ヘルダーは、ヨーロッパが体験した、又これから体験する三つの時代精神を挙げている。第一の時代精神は5世紀から8世紀にかけて生じたヨーロッパのローマ時代に則った形成、ヨーロッパ諸民族の政治的宗教的編成であり、第二の時代精神は11世紀から16世紀迄に現われた学問の再生と宗教改革であり、第三の時代精神はこれから始まる新しい時代である。ヘルダーは、これらの三つの時代精神の内、特に第三の時代精神に強い関心と期待を寄せている。この第三の時代精神はヘルダーにとって産業社会、技術文明の時代でもあるが、取り分け市民社会の時代として意識されている。つまり、ヘルダーのフマニテート思想の背後には、広範な市民社会と市民階級の勃興が存在するのだ。そして、ヘルダーのフマニテート思想は、市民社会と市民階級の精神を代弁しており、根本において市民的性格を有している。このようなヘルダーのフマニテート思想の市民的性格は、二つの経路を辿って表現される。第一は国民の政治的精神的統一であり、他は封建的制度からの人間の解放で、両者は市民階級の意識の中で不可分に連関している。[国民の精神的政治的統一に就いては、ヘルダーがドイツの精神的政治的分裂を嘆き、国民を統一へと喚起し、国語の樹立、公衆と世論の形成を目差したことは既に述べた。このヘルダーが企図する政治的精神的な国民の統一の市民的性格は、何よりも当時のドイツにおいて支配的であったフランス文化模倣に対するヘルダーの批判により証明されていよう。ヘルダーが批判の矢を向けるのは、勿論フランス的なものそのもの、フランス文化全般ではなく、宮廷を中心とする階層のフランス文化模倣癖である。当時のドイツにおいては、宮廷的なフランス文化に追随する宮廷を中心とした階層とドイツ文化の伝統を維持する市民を中心とした階層の間には、言語生活を初めとする精神生活の全般に互って断絶が生じていた。ヘルダーは、宮廷を中心とする階層のフランス文化模倣を糾弾し、市民を中心としたドイツ文化の伝統を保持する階層を拠点として又主軸としてドイツの精神的政治的統一を企てたのだ。それ故、ヘルダーの目論むドイツの精神的政治的統一は、決して所謂上からの統一ではなく、逆に民衆の市民の基盤に根差した下からの統一なのである。その意味で、ヘルダーはレッシングに呼応しており、レッシングの精神を忠実に継承している。ヘルダーは、「フマニテート促進のための書簡」において、レッシングの著作、書簡から引用を集め、そのことにより市民的艺术家、市民的批評家としてのレッシング像を自ずと浮き彫りにしている。そして、ヘルダーは、レッシングに対して「宮廷のために書かずドイツ国民のために書いた」という最大限の讃辞を呈している。このような事実は、ヘルダー自身が市民的思想家、市民的文学者であったことを如実に立証していよう。

又ヘルダーのフマニテートの思想、人間の道徳的倫理的自己実現の思想は、この自己実

現を阻止する障壁に出会う時、この障壁を克服し除去しようとする。この最大の障壁がヘルダーにとって封建的制度なのであり、ヘルダーのフマニテート思想は封建的制度からの人間の解放をも指標とする。ヘルダーは封建社会に人間性の強圧とフマニテートに対する侵害を看取っている。ヘルダーに従えば、封建社会においては人間とは臣下、廷臣、従者、農奴のことであり、そのような侮蔑され疎外された存在として人間は人間を超越する存在とも称すべき諸侯、僧侶及びそれらを頂点とする教会的宗教的権威と封建的な政治経済制度に隷属していたのだ。従って、封建社会における人間の自己実現とは、ヘルダーにとって、封建的な人間関係の枠内での家臣としての廷臣としての従者としての農奴としての自己実現であり、決して人間としての全人的な自己実現ではなかったのである。このような封建社会の束縛を崩壊せしめ人間としての全人的な自己実現を希求する人間解放こそ、ヘルダーのフマニテート思想の一つの重要な内実なのである。いうまでもなくこの人間解放はルネッサン以後の市民階級の目標、使命であったのであり、その意味でもヘルダーのフマニテート思想は市民的性格を帯びている。

しかし既に述べたように、無論当時のドイツにおいては、フランス、イギリスにおいてと比較して、市民社会の基礎はより脆弱であり市民階級はより無力であり市民意識はより稀薄であった。そして、このドイツの後進性は当時のドイツの知識人の精神に拭い難く附着していたのである。このような市民意識の限界は、ヘルダーのフランス革命に対する態度にと共に、又ヘルダーの時代の寵児であったフリードリッヒ大王 (Friedrich der Große) に対する態度にも窺われる。ヘルダーのフリードリッヒ大王に対する態度の特徴は、その人間的側面への共感である。ヘルダーはフリードリッヒ大王を自己の職務の重荷に耐えながら学術と文芸への沈潜を憧憬する人物として描出し、そのようなフリードリッヒ大王の人間像に共鳴を感じている。又ヘルダーは、フリードリッヒ大王の政治の啓蒙主義的進取的側面に同調し、フリードリッヒ大王をフマニテート思想の担い手とし称揚する。無論反面、ヘルダーは、フリードリッヒ大王の戦争政策、征服政策を非難し、一般に戦争を否定し平和をフマニテート促進のための不可欠な条件と考え、紛れもなく市民的な平和思想を唱えている。しかしヘルダーは、フリードリッヒ大王の戦争政策、征服政策の根元をその専制政治の本質にまで追求するには至っていない。フリードリッヒ大王の政治に二つの面があったことは、普く承認されている事実である。つまり、フリードリッヒ大王は、一面において学術を振興し信教の自由を許可し啓蒙主義的な文化政策を展開したが、他面において富国強兵的なミタリズムと強権的な官僚制度を育成し、封建的な身分制度を堅固にし、言論の自由を抑圧し、農民に重税を課し、その専制的な政治を徹底的に推進したのだ。第一の側面が第二の側面に対する論難を回避するための擬装であったことは、既にメーリングがその「レッシング伝説」(Franz Mehring: Lessing-Legende) の中で看破している。ヘルダーは、フリードリッヒ大王の政治に認知されるこのような二面の間の相互連関を洞察できず、両者を分離して考究し、その一面を賞賛し他の一面を批難

したのだ。このようなヘルダーのフリードリッヒ大王に対する分裂した態度は、結局ヘルダーのフマニテートの概念の極めて人間学的な性格に起因している。ヘルダーのフマニテートの概念は、全般的に見れば人間の道徳的倫理的自己実現を内容とする個人主義な人間学的な概念であり、それ故に格調は高くても観念的であり時代の政治情況及び社会情況に正當に対応することができないのである。

ヘルダーの挙げる第三の時代精神とは、市民社会の時代の精神であると同時に、又産業革命を端初として始まる産業社会と技術文明の時代の精神でもある。ヘルダーはこの時代の発端に立ち、この時代の曙と将来を祝福している。そして、産業社会の発展とその基礎にある技術文明の発達を、ヘルダーはフマニテートを促進する事件と見做す。例えばヘルダーは、この著作の冒頭でアメリカの産業社会の精神を体現しているベンジャミン・フランクリンの自伝 (*Benjamin Franklin: Autobiography*) を論じ、その自伝の根底にある精神に賛意を表わしている。つまり、ベンジャミン・フランクリンも又、ヘルダーにとって、フマニテート促進のための使徒なのである。ヘルダーは、ベンジャミン・フランクリンの自伝に横溢している初期産業社会の精神、経験的知性、逞しい行動力、市民的な社交と会話による相互の鼓舞、自由競争、勤勉、質実などの初期産業社会を特徴付ける徳目を紹介し、自由な開放的なアメリカの産業社会に羨望の視線を向けている。このようなアメリカの産業社会と比較する時、ヘルダーは専制政治の首枷を填められたドイツの惨めさが一層際立ち、ヘルダーはドイツの社会的政治的環境が産業社会と技術文明の発達のためには余りに狭小である事実を嘆いている。ということは逆に見るならば、産業社会と技術文明は、ヘルダーにとって、全く観念の内部の存在に過ぎなかったことを暗示している。この事実は、ヘルダーの産業社会と技術文明の余りにも一面的な謳歌と美化に垣間見られる。産業社会と技術文明の発展は市民社会の成立と同様に不可避であり、それは人間を封建的な桎梏から解放し、人間の生活を無限に向上せしめ、それにより人間の道徳的倫理的自己実現と完成にも寄与し、その意味でヘルダーのいうようにフマニテートを促進した。しかし反面、産業社会と技術文明は人間生活の相貌を全面的に変化させ、以後一世紀以上今日に至るまで数限りない困難な問題を誘発し、逆にフマニテートを蹂躪すらした。このような文明の状況の進展において、絶えず新たな思想、世界観、人間学の出現が待望され、又そのような新たな思想、世界観、人間学が登場し文明の問題に取り組んだことはいうまでもない。しかし、十八世紀の歴史的限定を受けたヘルダーのフマニテート思想がそのような重責を果たしえなかったことは自明であろう。無論ヘルダーのフマニテート思想も、文明の賛美の反面文明の弊害に対する歯止めを自己自身の内に秘めている。例えばヘルダーの文化の持続の観念、文化のそれ自体の意義という観念は、文明の急激な変貌と浅薄な効用の観念を抑制する機能は持ちえよう。だが、ヘルダーの文化国民の理想形態は比較的小規模な社会にのみ見出されるのであり、大規模に膨張した文明社会にはやはり適合しえない。つまり、ヘルダーの文化国民の概念は、技術文明に対する懐疑となり技術文明の欠陥

を緩和する効力を有しても、技術文明の呈示する問題を本質的に解決するのには有効ではない。ヘルダーが自己の思想の内の文明の賛美と文明の批判という不一致を痛感しなかったのは、ヘルダーが自己の周囲に現存しなかった事柄に就いて語っていることにも因るが、又フランクリンの自伝に認められる初期産業社会を特徴付ける素朴、質実などの徳目がヘルダーが想像した民衆、市民、平民の生活と一致したからであらう。このような夢が滔々と押し寄せる文明の波浪の中でいかに脆くも潰え去るかは、ヘルダーは夢想だに展望だにできなかったのであり、その意味でヘルダーのフマニテート思想は啓蒙主義に対する批判を包括しつつも楽天的な啓蒙主義の範囲を抜けきれなかったのである。

4

ヘルダーのフマニテートの概念は、国民的なもの時代的なものを通して実現され、そのために国民的なもの時代的なものにより内容が規定される局限された概念になる。この事実の故に、ヘルダーのフマニテート思想は、あの悪しき歴史的相対主義に陥る危険に直面しなければならない。実際例えば、ヘルダーの自然による文化の被規定性の認識に対して、文化とは自然の拘束から離脱した自由な自律的な世界における人間の道徳的倫理的完成である、という立場から論駁を加えることは充分可能であろう。しかし、ヘルダーは、多様に流転する歴史的な世界を捨象して規範を設定することは首肯しない。寧ろヘルダーは永遠に生成する歴史的な世界を直視し、この歴史的な世界に即応しつつ歴史的な世界に外枠を与える規範を追究したのだ。ヘルダーのフマニテート思想においては、確かに国民的なもの時代的なものが占有する比重は大きい。しかし、ヘルダーのフマニテートの概念は、本来はあくまでも正義、善良、理性などを指標とする超時間的超歴史的な道徳的倫理的な概念なのである。唯、フマニテートの概念は、超時間的超歴史的な概念であるが故にこそ形式的性格を帯び、具体的な内実を与える素材を必要とするのだ。そして、このフマニテートの概念に具体的な内容を付与する素材こそ、ヘルダーにとって、他ならぬ国民的なもの時代的なものなのである。それ故、ヘルダーのフマニテートの概念は国民的なもの時代的なものにより初めて肉体を獲得するのであり、ヘルダーはフマニテートの概念の現実形態を国民的なもの時代的なものの作用と活動の中に看取するのだ。しかし反面、国民的なもの時代的なものはそれ自体としては存立しえず、フマニテートという目標と精神により存在根拠と人間的な性格を確保するのである。つまり、ヘルダーにとって、時代的なものも国民的なものも又、正義、善良、理性を指向すべき指標とする意味で道徳的倫理的でなければならない。そして更に、フマニテートの概念の現実形態は国民的なもの時代的なものに限定されない。現実には国民的なもの時代的なものはそれを総括するより大きな統一としての人類又は世界を形成している。この人類又は世界こそ又ヘルダーにとってフマニテートの現実形態であり、フマニテートの概念は又多様な国民的なもの時代的なものを総括する人類、この人類を貫く恒常的な人類の精神（*Geist des Menschengeschlechts*）でもあるのだ。

この人類意識の覚醒が、ヘルダーのフマニテート思想の一つの本質的特徴となっている。そして、このような普遍と特殊の緊密な関係、普遍的なフマニテート概念の生成流転する特殊な歴史的世界への浸潤とその根拠付けこそが、ヘルダーのフマニテート思想の本質なのである。それにより、ヘルダーのフマニテート思想は、フマニテートの概念を相対化し歴史相対主義に傾斜する反面、国民的なもの時代的なものを道徳化し倫理化しそれらに道徳的倫理的根拠を与え、逆に思想と世界観の無秩序的な相対主義への転落を防止しているのだ。

ヘルダーの国民的なもの時代的なものの尊重、民族と時代をそれ自体として捉える考察方法は一つの積極的な意義を有している。このようなヘルダーの思想は、ヨーロッパ的観点と尺度を捨棄し、ヨーロッパ以外の諸民族の文化にも対等の価値を承認し、人類文化全体を見直すというより拡大された俯瞰的な視角を提供してくれる。ルネッサンス以後の人類の歴史は、ヨーロッパ民族による全世界全人類の制圧の歴史である。冒険と波瀾に満ちた航海による新大陸、新世界の発見という華やかな表面の内側には、無垢な未開の民族に対するヨーロッパ人の残虐な行為が隠蔽されている。ヨーロッパ人は無垢な未開の民族に対して圧倒的に優勢な軍事力により、無法な戦争を挑み、奴隷として未開民族を売買し、自己の文明の恩恵を恵む背後において火酒、火薬、武器を流布させ病気を蔓延させ、未開の民族を無残に滅亡させ又はヨーロッパ以外の世界をヨーロッパの植民地に転化させたのである。このような近代の歴史の裏面はヨーロッパが自己の文化を他民族に強制することにより民族独自の文化を壊滅させた歴史であり、文明の進歩と伝播の背面に潜む人類史の汚辱であり二律背反である。この歴史は、過去におけるギリシヤ人と野蛮人、キリスト教徒と異教徒の峻厳な差別に認められるような、ヨーロッパ人の精神の弱点と限界を明示している。ヘルダーはこのようなヨーロッパ人の罪悪を深く反省する。ヘルダーは、諸民族の衝突、抗争、支配、被支配という血腥い歴史を、文化と文明の伝達という事実では贖うことのできない人類史の汚点であると考えている。特に、近代のヨーロッパ民族による全世界の支配を、ヘルダーはヨーロッパ的観点から称賛したりはせず、その全世界支配にヨーロッパ人の傲慢と貪欲を見る。そして、ヘルダーは諸民族の文化をヨーロッパ的観点から観望することを拒否し、それ自体として、その本性と流儀に従って、ヘルダー自身の言葉をその儘借用すれば人間的に把握するよう提言する。ヘルダーにとって、諸民族の文化はそれ自体としての価値を保持しつつ対等に平和裡に共存すべきなのであり、人類の概念はこの対等に共存する諸民族の文化の総合としてのみ成立するのだ。ヘルダーのフマニテートの概念もこのような究極的には人類の概念の中に流入していく諸民族の文化の共存と相互交渉の内に具体化され、そのことによりヘルダーのフマニテートの概念は単なるヨーロッパ的概念を越え全人類的概念にまで高められる。成程ヘルダーのフマニテート思想にはヨーロッパ中心主義の崩壊によるヨーロッパのニヒリズムへの転回という危険が萌芽として伏在しているが、しかしヘルダーのフマニテート思想は又ヨーロッパ人が真剣に対決しなければならない現実を指摘しており、ヨーロッパ人の精神の成熟を不可避的なものとして要請したのだ。