

タイトル	近代世界における課題としての解釈学 書評：安酸敏眞『歴史と解釈学：《ベルリン精神》の系譜学』（知泉書館，2012年）
著者	佐藤，貴史； SATO, Takashi
引用	北海学園大学人文論集(53)： 163-188
発行日	2012-11-30

近代世界における課題としての解釈学

書評：安酸敏眞『歴史と解釈学

——《ベルリン精神》の系譜学——』（知泉書館，2012 年）

佐 藤 貴 史

シャルトルのベルナルドゥスは、われわれはまるで巨人の肩に座った矮人のようなものだと語っていた。すなわち、彼によれば、われわれは巨人よりも多くの、より遠くにあるものを見ることができるが、それは自分の視覚の鋭さや身体の卓越性のゆえではなく、むしろ巨人の大きさゆえに高いところに持ち上げられているからである。

ソールズベリーのヨハネス

はじめに

本稿は書評というかたちをとるが、内容的には安酸敏眞『歴史と解釈学——《ベルリン精神》の系譜学——』から見えてくる問題圏について思考をめぐらすものである。それゆえ、著者——以後、「著者」とは基本的に安酸氏のことを指すが、文脈においてわかりにくいと判断した場合は「著者」ではなく安酸氏とする——の書物を中心に据えつつ、他のテキストにも目を配りながら、本書『歴史と解釈学』が有している〈思想史的射程〉ならびにそれを読み終えたのちに、われわれの眼前に広がる〈思想史的風景〉についてわずかでも描くことができたならば幸いである。

このような方法を取った第一の理由は、書評者は本書が扱っている思想家たちの伝記やテキストの内容について精通しておらず、本書に対して適切な評価を下すことはできないと考えたからである。専門の研究書を評価できるのは、その専門の研究をしている者のみである。しかし、どんな大

地もその人の立つ場所から見れば、さまざまな姿を現してくれるように、書物もまた一つの読みに限定される必要はなく、複数の読解可能性に開かれていなければならない。その意味では第一の理由を踏まえながらも、書評者が本書からなにを学び、どのような〈思想史的風景〉を思い浮かべたかを明らかにすることはできるだろう。これが第二の理由である。もちろん複数の読解可能性のなかには端的に「誤読」と呼ばれるものも含まれているので、そのような過ちを犯さないことをただ祈るばかりである。

本書は一人の思想家を論じたモノグラフではなく、複数の思想家を歴史的に考察した「一つの思想史研究」(vii)であり、同時に「思想史研究の方法を根本的に反省しようとする試み」(vii)である¹。また、本書はシュライーマッハー (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768-1834)ーアウグスト・ベーク (August Boeckh, 1785-1867)ーヨーハン・グスタフ・ドロイゼン (Johann Gustav Droysen, 1808-1884)ーヴィルヘルム・ディルタイ (Wilhelm Dilthey, 1833-1911)ーエルンスト・トレルチ (Ernst Troeltsch, 1865-1923) という学統を《ベルリン精神》(Berliner Geist) と名づけ、その流れを「発展史的に辿りつつ」(46)、その過程で合流する「歴史主義との絡みにおける解釈学」(ix)あるいは「歴史主義と解釈学の絡み合い」(46-47)を考察する²。さらに本書は、上記の学統の最後を飾っているトレルチの問題意識を引き継ぎ、「それを乗り越えるポテンシャル」(408)を有していると考えられるラインホルド・ニーバー (Karl Paul Reinhold

1 本文中の括弧にあるローマ数字ならびにアラビア数字は、安酸敏眞『歴史と解釈学——《ベルリン精神》の系譜学——』（知泉書館、2012年）からの引用ページ数である。

2 なお本書で「歴史主義」(Historismus)という言葉を使う場合、著者の念頭にあるのはトレルチの有名な定義「人間とその文化や諸価値に関するあらゆるわれわれの思惟の根本的歴史化」(71)である。より詳しいトレルチの歴史主義の概念については第六章の三を参照されたい。また「歴史主義」の意味の多様性と定義の難しさについては、とくに第一章の注77を参照されたい。

Niebuhr, 1892-1971) とヘルムート・リチャード・ニーバー (Helmut Richard Niebuhr, 1894-1962) の二人, いわゆるニーバー兄弟をも研究の視野におさめている³。そして忘れてはならないのは, このような著者の課題設定の背後には, 20 世紀において哲学的革命を果たしたハイデガー, そして彼の強い影響下で解釈学の復権を遂行したガダマーに対する厳しい評価が控えていることである。とくにガダマーが強く批判したシュライアーマッハーからディルタイに至る「ロマン主義解釈学」の系譜を「自分の目で検証すること」(mit eigenen Augen zu prüfen) (ix) こそ, 思想史の読み直しにも直結する著者の誠実な学問的態度である。

このような問題設定を踏まえると, おのずと本書の議論は量的にも——本文と注をあわせて約 600 頁——質的にもさまざまな知識を読者に要求することになる。それゆえ, 最初に読者への便宜も考え, 少々長くなるが見取り図として本書の目次の主要部分を記しておきたい(第七章に関しては, あまりに長くなるので節のタイトルまでとさせていただいた)。

はしがき

序章 《思想史》の概念と方法について

はじめに

一 Intellectual History, History of Ideas, History of Thought

3 著者は本書で論じられる思想史の流れを設定するさいに, フリトヨフ・ローディの定式「ベークとドロイゼンを越えてディルタイへと至るシュライアーマッハーの解釈学の道」(120)から示唆を受けたようであるが, そこにトレルチとニーバー兄弟を加え, 「歴史主義と解釈学の絡み合い」や「歴史と信仰」(407)の問題にまで〈思想史的射程〉を拡大したことは著者の特筆すべき業績である。たとえば, ドイツ観念論研究の大家 F・C・バイザーが最近出版した 600 ページにも及ぶ大著 Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2011) は, 本書では扱っていない思想家を論じてはいるものの, トレルチについて一章を設けることはなく, ニーバー兄弟に至っては索引を見る限り一度も言及はない。

- 二 Geistesgeschichte と Ideengeschichte
- 三 Kulturgeschichte と Cultural History
- 四 従来のがが国の「思想史」議論の問題点
- 五 村岡典嗣の日本思想史研究
- 六 アウグスト・ベークの文献学
- 七 「史的文化学」の再検討
- 八 結論的考察

第一章 シュライアーマッハーにおける一般解釈学の構想

はじめに

- 一 シュライアーマッハーと解釈学
- 二 一八〇九／一〇年の「第一草稿」と「一般解釈学」講義
- 三 文法的解釈と技術的解釈
- 四 「誤解を避ける技法」としての解釈学
- 五 予見的方法と比較的方法
- 六 シュライアーマッハーと歴史主義
- 七 シュライアーマッハー解釈学の意義と限界

むすびに

第二章 アウグスト・ベークと古典文献学

はじめに

- 一 アウグスト・ベークの人となり
- 二 ベークとベルリン大学
- 三 ベルリンにおける交友関係
- 四 ゴットフリート・ヘルマンとの論争
- 五 ベークの古典文献学の体系と構造

むすびに

付録 アウグスト・ベークの古典文献学の体系

第三章 アウグスト・ベークにおける解釈学と歴史主義

はじめに

- 一 ベーク文献学における解釈学の位置づけ

- 二 解釈学の意義とその課題
 - 三 解釈学的循環の問題
 - 四 「天分の同質性」と「予見」
 - 五 解釈学と歴史主義の絡み合い
- むすびに

第四章 ドロイゼンの《探究的理解》について

- はじめに
- 一 歴史家ドロイゼンと彼の『史学論』
 - 二 ドロイゼンにおける《探究的理解》の諸前提
 - 三 ドロイゼンとフンボルト的探究の理想
 - 四 ドロイゼンにおける《探究的理解》の実相
 - 五 歴史解釈と歴史叙述との諸形式
 - 六 『史学論』における歴史主義の契機
 - 七 『史学論』の思想史的意義

むすびに

第五章 デルタイにおける解釈学と歴史主義

- はじめに
- 一 「歴史的理性批判」の試み
 - 二 精神諸科学の基礎づけ
 - 三 体験・表現・理解
 - 四 生と解釈学
 - 五 人間存在の歴史性
 - 六 歴史主義のアポリア

むすびに

第六章 トレルチと《歴史主義》の問題

- はじめに
- 一 トレルチの学問体系論
 - 二 歴史と規範
 - 三 トレルチと歴史主義の概念

- 四 トレルチの歴史研究の方法
- 五 トレルチにおける《追感的理解》
- 六 歴史主義の危機
- 七 「ヨーロッパ主義の普遍史」の理念
- 八 「現代的文化総合」の構想とその意図
- 九 歴史主義の内在的超越
- むすびに

第七章 トレルチの《歴史主義》議論の波紋とその周辺

- はじめに
- 一 《歴史主義》をめぐるトレルチとヴェーバーの学問的対立
- 二 プロテスタント神学者
- 三 哲学者・人文＝社会科学者
- 四 歴史学者
- むすびに

第八章 ニーバー兄弟と《エルンスト・トレルチの影》

- はじめに
- 一 ニーバー兄弟の《タンデム》の軌跡
- 二 H・リチャード・ニーバーとトレルチおよび《歴史主義》の問題
- 三 ラインホルド・ニーバーとトレルチおよび《歴史主義》の問題
- 四 ラインホルドとリチャードの思想的相違点
- むすびにかえて

終章 《ベルリン精神》と思想史研究

あとがき

以上が本書の目次の主要部分である。本稿では一章ずつ網羅的に内容をまとめ、議論を展開することはできないので、いくつかの(書評者なりの)視点から見えてきた思想史的課題について述べてみたい。

1. 認識と全体性

《ベルリン精神》と名づけられた学統はシュライアーマッハーから始まっているが、著者は「はしがき」で（村岡典嗣の読み直しをきっかけにした）アウグスト・ベークとその書物『文献学的諸学問のエンチクロペディーならびに方法論』（*Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, 1877, ²1886）との出会いから議論を起こしていることもあり、ここではまずベークに焦点を当てながら内容を整理してみよう。

著者は、わが国でこれまで等閑に付されてきたベークの生い立ちやベルリンでの人間関係、とりわけシュライアーマッハー、ヘーゲル、ゴットフリート・ヘルマンなどとの美しくもあり複雑な交友の軌跡を丹念にたどっている。しかし、これとならんで、あるいはそれ以上に重要なのは著者がベークの難渋な書物『文献学的諸学問のエンチクロペディーならびに方法論』の重要部分をかなり詳しく論じていることである。結論を先取りすれば、著者はシュライアーマッハーによる「発話モデル」（151）に基づいた解釈学が、ベークの古典文献学そして解釈学に踏襲されたのち大きな変容を被ったことを指摘している。つまり「歴史主義の基調」（152）が前面に出されたベークの学問は「歴史主義に馴染む性格」（151）をもったことで、「非言語的な事実や表象にも開かれたもの」（151）となり、「単なる発話モデルを脱却した歴史的地平」（151）のうえで独自の解釈学として構想されたのである。簡潔に述べればベークにおいて解釈学は「言語学的モデルから歴史学的モデルへの転換」（151）を果たし、「解釈学と歴史主義の邂逅」（120）が生起したといえる。このような枠組みを念頭におきながら、ベークの古典文献学と解釈学の内容について見てみよう。

著者の議論ならびにベークからの引用にしたがえば、ベークにとって「文献学の本来の任務」とは、「人間精神から産出されたもの、すなわち、認識されたものの認識」（das Erkennen des von menschlichen Geist Producierten, d.h. des Erkannten）である（109）。歴史（学）とは異なり、文献学の目的とは「歴史記述」ではなく、「歴史記述のなかに貯蔵されている歴史認

識を再認識すること」(das Wiedererkennen der in der Geschichtsschreibung niedergelegten Geschichtskenntniss)である(109)。とはいえ、歴史(学)と文献学を区別することは容易ではなく、歴史は根本資料を扱う限り文献学的である。また「認識されたものの認識」としての文献学は政治のみを扱うのではなく、その「認識されたもの」のなかに「人間精神の活動の全産物」(34)を含める。そこでは「所与の認識」あるいは「所与の知識」が前提とされ、文献学はこれを「再認識」「再構成」「追構成」する(34-35)。これは言い換えれば、「認識」の「再生産」と呼べる(35)。ベークの言葉を引用すれば、「文献学は、比較的完結した時代のある一定の民族に関しては、その活動の総体、つまりその民族の全生活と全働きを、歴史的・学問的に認識するものである」(104)。こうして著者はG・P・グーチと同様に、「ベークが古典文献学を歴史科学にまで発展させた点」(111)を高く評価する。

このようなベークの文献学から大きな影響を受けた日本人として、著者は村岡典嗣の名をあげ、彼の学問についても考察を加えている。ただ本稿ではベークに言及したもう一人の日本人、和辻哲郎の言葉に耳を傾けてみたい。近代日本を代表する体系的倫理学者である和辻は、同時にすぐれた日本倫理思想史の研究者でもあった。和辻は戦後に出版された『ホメーロス批判』の序言でケーベル博士が和辻にいったとされる内容を回想している。曰く、「Philosophie(哲学)は非常に多くのことを約束しているが、自分は結局そこからあまり得るところはなかった。Philologie(文学)は何も約束してはいないが、今となってみれば自分は実に多くのものをそこから学ぶことができた、と」⁴。和辻は「外国文学の専攻学生」だけでなく、「国文学や漢文学の専攻学生」にも「ヨーロッパのフィロロギーのやり方」を知ってもらいたいとし、「これは国文学や漢文学の発達のために欠くべからざるもののように著者には感ぜられる」と書いている⁵。さらに彼は「若い

4 和辻哲郎「ホメーロス批判」(『和辻哲郎全集 第6巻』, 岩波書店, 1962年), 43頁。

5 同上書, 44頁。

学徒」にこう述べるのであった。「文学（著者はフィロロギーのことを言っているのであるが）の発達、哲学の発達にとっても欠くべからざることである。著者は将来の日本を担う若い学徒がこれらの学問の間の親密な連関に留意し、在来のようなちぐはぐな歩き方に甘んぜられないことを希望してやまない」⁶。ここでは「ちぐはぐな歩き方」で進もうとする「若い学徒」に対する助言が示されているが、その学徒の歩みにとって足となるのが和辻によれば「文学」⁷と「哲学」ということになるだろう。この二つの学問の関係は、1934年に出版された『人間の学としての倫理学』においてすでにベーク——和辻の呼び方にしたがえば「ベェク」——に依拠しながら論じられている。

和辻のベーク理解によれば、文学は所与の知識を前提とし、それを再認識するのであり、そこにあるのは「歴史的認識」である。これに対して、哲学は歴史的ではなく、「原始的に」認識する。この内容は安酸氏も議論しており、和辻において「原始的に」認識する哲学とされていた箇所は、安酸氏においては「原初的に」（123）となっているが、意味は同じだといえる。ただ両学問は認識の仕方においては異なるものの、「精神の認識に関しては協調関係」（123）にある。さらに和辻は、「文学と哲学とは相互に制約し合う」と述べながらも、両者の関係は限りなく重なり合うものとして描いている。「伝承せられた『文』からしてギリシア精神を再生産するのは、文学の仕事である。これに助けられて哲学は現象の本質に向かうことができる。が、また逆に文学も、哲学的認識を待たずしては、過去の認識を再生産することができない。歴史的に構成する文学が最後の目標とするとこ

6 同上書。

7 以後、和辻の引用や彼の議論の文脈で「文学」という言葉を使う場合は Philologie、今日の訳では「文献学」を意味していることを注意されたい。なお安酸氏もまた、Philologie を日本語に訳す際の難しさについて指摘している。アウグスト・ベーク『文献学的諸学問のエンチクロペディーならびに方法論』〔——翻訳・註解（その1）——〕（安酸敏眞訳、『北海学園大学人文論集』第40号、2008年）、2-3頁。

ろは、歴史的なるものの内に概念が現れることである。かく文学と哲学とは互いに相待つのみならず、特に『歴史の哲学』及び『哲学の歴史』において合致してしまう。歴史哲学は再認識を事とする文学がついに哲学に化したもの、哲学史は原始認識を事とする哲学がついに文学に化したものである」⁸。

和辻による上記の議論は、安酸氏の翻訳『文献学的諸学問のエンチクロペディーならびに方法論』を読む限り、ベークの議論に沿ったものだと思う。文献学と哲学の関係をめぐるベークの議論を安酸訳で引用しよう。「歴史の哲学は文献学に最も類縁的である哲学的な学問であり、そして文献学はその最高の見地においてみずから自身をこのなかへ解消する。これに対して、哲学の歴史は文献学的な学問であり、哲学は次のような仕方でのこの学問のなかへと移行する。すなわち、哲学は歴史的に辿ってきたおのが行程を突き抜けて、文献学的な道の上でのみ可能なものを、最大の普遍性において最高度にアプリオリに構成するところまで進むことによってである」⁹。しかし、文献学と哲学は本当にこのような幸福な結婚を果たすることができるのだろうか。あえて名づければ〈歴史的・文献学的認識〉と〈原初的・哲学的認識〉は一致するのだろうか。どちらの認識も「人間精神の活動の全産物」を考察の対象とすると思われるが、その認識の仕方の違いというのは安易な妥協を許さず、思いのほか困難な課題を提起しているのではないだろうか。

著者、和辻、そしてベークの議論から次のようなことがいえよう。〈歴史的・文献学的認識〉は古代から現代にまでおよぶ歴史のなかで「人間精神の活動の全産物」のうちからある対象を選択し、そのなかにある歴史認識を再認識するという仕方、それぞれの特質を通史という全体のなかに位置づけていく。その意味では、〈歴史的・文献学的認識〉は〈歴史的・文献

8 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』（岩波文庫、2007年）、235頁。

9 ベーク『文献学的諸学問のエンチクロペディーならびに方法論』〔— 翻訳・註解（その1） —〕、31-32頁。

学的全体性〉を背景にもっている。これに対して、〈原初的・哲学的認識〉は文献学の仕事を前提とするものの、人間一般や世界全体の問題を原理的かつ体系的に扱うものであり、やはり〈原初的・哲学的認識〉の背後には〈原初的・哲学的全体性〉と呼べるものがある。そうすると、この二つの全体性はいかなる関係にあるのかという問題が新たに浮上する。おそらく〈歴史的・文献学的認識〉と〈原初的・哲学的認識〉、あるいは〈歴史的・文献学的全体性〉と〈原初的・哲学的全体性〉の対立、一致、重なり合い、そしてどちらか一方の強調の度合いが、哲学や思想史研究の方法論の内容を決定するといえよう¹⁰。著者によれば、バークの古典文献学の背後には「ドイツ・イデアリスムスの精神に育まれた、ある種の観念論」、「史的理念説」(historische Ideenlehre)と呼ばれているものに近い思想がある(37)。このような観念論を前提とすれば、二つの認識と全体性のあいだを媒介することができるのかもしれない。とはいえ、もしこのバークの学問を思想史の方法論として取り入れるならば、哲学だけでなく、他の諸学問が背景にもつ全体性を、完全には不可能であってもある程度は見極めたうえで、相互の連関を考えなければならないだろう。たとえば、歴史学が〈時代性〉という認識と全体性を保持し、そこでみずからの認識の妥当性を検証していると仮定するならば、原理性や体系性という認識と全体性をもつ哲学はどのように折り合いをつけるのだろうか。つねに歴史的になろうとする文献学・歴史学と、歴史的認識を前提とするものの、つねに原理性を求め、学の基礎づけを行おうとする哲学の関係は思想(哲学)の歴史とその方法論を考えるうえでさらに突き詰められなければならない課題である。

しかし、著者はこの問題にディルタイの言葉を引用することで答えているようにも思える。曰く、「解釈の理論は、あらゆる精神諸科学の認識論・論理学・方法論の連関のなかへ取り入れられて、哲学と歴史的な学問とを

10 著者は「哲学と哲学史とは互いに密接に関連しているとしても、相互に区別されなければならない」(396)と述べているが、問題はなにが両者の「連関」を媒介するかということだろうか。

結びつける重要な結び目になるのであり、精神諸科学の基礎づけの中心的な構成要素になるのである」(216)。ディルタイにおいてはベークとはまた違った解決策が提示されている。「歴史のあらゆる確実性の基礎になる解釈の普遍妥当性」(216)を求める課題は、本書の一貫した問題意識だと思われるが、それは解釈する人間の能力や技法の問題とも結びついている。

2. 完全な理解とよりよい理解

ヘーゲルは文献学を「単なる知識の寄せ集め」(98)とみなしていたことが、著者によって紹介されている。ヘーゲルの指摘が正しいかどうかは別として、やはり文献学や解釈学は本質的につねに断片的で、未完成を余儀なくされる性格をもっていることは、たとえば無限に続く「解釈学的循環」の問題を考えてみれば理解できよう。シュライアーマッハーは、解釈学の目標は「ただ近似によってのみ到達されうる」(64)と述べ、ベークは解釈学の課題は「ただ無限の近似 (Approximation) によってのみ」(139) 解決されると書いた。

しかし、著者によれば、人間の理解がこのような未完成の仕事にとどまることをよしとしない瞬間があるという。すなわち、シュライアーマッハー、ベーク、ドロイゼン、ディルタイ、トレルチといった思想家は、「客観的な学問的手続きなしに、事柄の本質を一挙に把握する能力」(66)、あるいはシュライアーマッハーの言葉を借りれば、「創造的行為を正確に模倣する、予見的なやり方」(67)を天才的な解釈者はもっていると考えていたのである。ベークによれば、「天分の同質性」(Congenialität) (142) と呼ばれる特質ならびに「生まれつき理解するための眼識」(141)をもった人々は「解釈学的循環を突破して『いっぺんに』事柄の本質を直観し理解する」(143)のである。またベークは、才能ある解釈者は欠如している伝承を補ったり、ある作品の著者の意図を一瞬にして正しく理解したりすることを「精神の予見的な力」(145)のうちで成し遂げるといっている。このような解釈者の特殊な能力の強調は、ドロイゼンの思想にも見出される。

ドロイゼンの思想を読解するうえで鍵となる「歴史的方法の本質は探究しつつ理解すること、つまり解釈である」（166）という命題を、著者は丁寧^ニに読み解いている。ドロイゼンが「理解」という人間——あるいは、歴史家——の行為を「同質的な共鳴」（168）や「同質的な存在者間に成り立つ共感的な理解」（169）であると考え、彼はみずからのうちに鳴り響く「真理のなかの真理のかすかなる反響」を「予見^{ア-ネン}」しなければならない（169）。さらに重要なのは、ドロイゼンがわざわざ「理解」に「探究しつつ」という言葉を付け加えている点である。この《探究的理解》は、師バークの議論を踏まえたうえで、歴史として伝承されたものを反復することで終わるのではなく、それをさらに「より深く突き進まなければならない」（188）ことを示している。すなわち、「探究的」（forschend）という言葉によって「究極的な真理には到達しないが、それを目指して無限に繰り返される探究（探求）の努力」（188）が言い表されており、それは「無限の近似」の言い換えである。著者は、ここにドロイゼンがバークの解釈学的モデルを「歴史学全体の基礎」（187）に据えようとする姿を見る。また「理解」という行為は認識（解釈）主体と認識（解釈）対象との間の「本質的な同質性と相互性」（167）のうちに生じる漸進的なプロセスとしてだけでなく、それが「突如として生起する」「電撃的な理解」（175）であることについても掘り下げて分析されている。なぜなら「理解」のこのような側面は人間能力における漸進的なプロセスとは異なる「創造的なプロセス」（176）をあらわすものであり、書評者の言葉を用いれば〈漸進と創造の弁証法〉を示唆しているからである。

著者は、《追感的理解》（nachfühlendes Verstehen）（243）を鍵語としながらトレルチのうちにも彼独自の解釈学理論を探し出す。「独創的な内容を追感する技術」を「歴史家の技術」（247）とするトレルチは、名著『歴史主義とその諸問題』のなかで彼の解釈学理論を述べている。すなわち、「魂を異にするものをわれわれが認識し得るのは、ただわれわれがそれを、万有意識とわれわれとの同一性によって直観的（anschaulich）にわれわれ自身のうちに担っており、われわれ自身の生を理解し感受することができる

からである。それは、われわれが異なる魂のものを、異質であると同時にわれわれ自身のモナドに所属するものとして感受することによる」(249)。ここには「異な[・]つた[・]魂[・]の[・]もの[・]」に対する認識をめぐる問い」(251)が提起されており、「異な[・]つた[・]魂[・]の[・]もの[・]」を異質であると同時に通じ合うものとして感受するという歴史家の「勘」「本能」「予見」(250)、そして歴史家による理解と解釈の要諦が綴られている。いずれの思想家も、一挙に全体を把握したり、異質なものと同じ合ったりするような歴史家の類まれな才能を論じており、それは〈歴史的・文献学的認識〉と〈原初的・哲学的認識〉、あるいは〈歴史的・文献学的全体性〉と〈原初的・哲学的全体性〉を媒介するような働きをするのかもしれない。

さてこのような議論と密接に関連しながらも、解釈学の究極的課題には〈著者をどのように理解するか〉という、ある意味、思想史研究にとってもっとも重要かつ当然の問いが存在し、そこでは解釈学の技法が要請される。この問いに関しては、解釈学の歴史においてよく知られた命題がある。シュ라이어マッハー曰く「ひと[・]は著者と同程度に理解しなければならず、そして著者よりもよく理解しなければならない」(57)、ベーク曰く「解釈者は著者自身がみづからを理解するのとまさに同じくらいだけでなく、さらにより良く理解することさえしなければならない」(131)、ディルタイ曰く「解釈学的方法の究極の目標は、著者が自分自身を理解したよりもよく著者を理解することである」(214)¹¹。この命題が解釈者に要求しているのは、

11 このような命題を意識しながら、レオ・シュトラウスは次のように書いている。「正しい解釈とは、一人の哲学者の思想を、その哲学者自身がそれを理解しているのと同じくらい正確に理解しているような解釈をいう」。Leo Strauss, "Political Philosophy and History," in *What is Political Philosophy? and Other Studies* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), 66. 「政治哲学と歴史」(『政治哲学とは何か——レオ・シュトラウスの政治哲学論集——』, 石崎嘉彦訳, 昭和堂, 1992年), 98頁。あるいは、ヘルマン・コーエンの方法論を批判する文脈でも、次のように述べている。「正しい解釈とは、『理想化する』解釈——ある教えを、その最高の可能性がその創始

「解釈者は原作者において無意識的にとどまっていたものをも意識へもたらすことを任務」（131）とすることである。たとえばディルタイは、詩人は詩作の理念を意識しないかもしれないが、解釈者はこの理念を取り出さなければならない、それは「解釈学の最高の勝利」¹² だといっている。またこのような解釈の過程で、解釈者は解釈の対象である書物に含まれている「作者の特有の語彙」や「作者の性格」（63）、そして「著者」を取り囲み、ある程度は「著者」を制約する歴史的所与といった諸要素を考慮しなければならない、ここにも全体と部分の「解釈学的循環」を見ることができる。

いくつかのヴァリエーションはあるものの、上記の命題をいかにして理解すべきだろうか。「著者」を「著者」自身よりもよく理解するといった場合、その「著者」が過去存在だと仮定するならば、「著者」とは解釈者の眼前にあるテキストに対する集合名詞を意味している。しかもその場合、

者に知られていたかどうかに関わりなく、その最高の可能性の光に照らして解釈すること——なのであろうか、それともそれは、ある教えをその創始者によって意図されたように理解する、厳格な意味での歴史的解釈なのであるか？ 一般的に言えば実践の賢明な格率である保守主義は、理論の神聖不可侵の法則なのであるか？」。Leo Strauss, “Preface to Spinoza’s Critique of Religion,” in *Liberalism Ancient and Modern* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 1995), 250. 『『スピノザの宗教批判』への序言』（『リベラリズム 古代と近代』、石崎嘉彦／飯島昇藏 訳者代表、ナカニシヤ出版、2006年）、386-387頁。歴史主義に厳しく対峙したシュトラウスの言葉だけに、方法論の問題のみならず、思想史の問題としても検討する必要があるだろう。

- 12 Wilhelm Dilthey, “Die Entstehung der Hermeneutik,” in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte, Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 3., unveränderte Aufl. (Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), 335. 「解釈学の成立」（編集／校閲 大野篤一郎・丸山高司、『ディルタイ全集 第3巻』、法政大学出版局、2003年）、868頁。

テキストの意味が完全明瞭に表現されているならば、解釈者は完全な理解に達することができるかもしれない。しかし、「著者」は創作を無意識の次元でも行っており、語りえなかったことや語ろうとしていたこと、そして語っているが不明確な次元にとどまっていることを、解釈者が理解しようとするときに、単なる理解ではなく、よりよき理解という課題が生じるのである。その意味では、テキストの断片性や未完結性が先の命題の前提となっていると考えられよう。また同時に解釈すべき「著者」を、歴史的所与にして「著者」を取り巻くコンテキストという意味で理解するならばどうであろうか。解釈の対象となっている「著者」はみずからのコンテキストをどれだけ意識しても、すべての条件を反省することはできない。というのも、ある時代に生きている人間にとってあまりにも自明なものは反省の意識にはのぼってこないからである。しかし、時間的隔たりをもった解釈者には、「著者」のコンテキストを突き放してみることができるという利点があり、その意味でも単なる理解ではなく、よりよき理解が可能になるといえるかもしれない。とはいえ、解釈者もまたみずからのコンテキストに規定されているので、過去のコンテキストを不偏不党の立場で展望することはできない。いずれにせよ、よりよき理解にはテキストの断片性やコンテキストの自明性によって覆われてしまった部分を「著者」よりもよく理解できるという意味が込められており、安酸氏が精緻に論じた「天分の同質性」や《追感的理解》という解釈学の原理は過去のテキストとコンテキストの断片性や欠損を補うように働くと思われる。

このように書評者は先の命題の「著者」をテキストとコンテキストに読みかえたわけだが、「著者」を「著者」として字義通りに受け取った場合、そこには人文学が抱える困難な問題が垣間みえる。すなわち、他者としての「著者」を理解するという意味では、理解や解釈は「人間存在の究極的次元の問題」(192)に深く関わらなければならない、それはディルタイが生の本質にあれほど固執しながらも、〈生の謎〉を前にして逡巡しなければならなかったという厳然たる事実を意味する。換言すれば古典文献学、史学論、解釈学の歴史における最重要命題は必ずやどこかで生、あるいは人間

学の問題に帰結せざるをえないのかもしれない。そして、この問題は、やはりディルタイの精神科学のなかで重要な位置を占めることになるのである。

3. 生による歴史（学）の駆逐？

「歴史的世界のなかにこの生そのものの表現をその多様さと深さのままに捉えようと、飽くことのない努力」(198)を重ね、「生を生それ自身から理解しようとする」(198)衝動に駆られたディルタイの精神科学は安易な解釈を許さないほどの巨大な体系を構築し、読者に多くの歴史的知見を要求する。著者もまたそのことを十分わきまえており、本書でのディルタイ理解は「解釈学と歴史主義」という主題に絞ったものであると書いている(195)。ディルタイによる精神科学の基礎づけは「人間存在のみならず人間を取り巻く現実も歴史的に成り立ったものである」という認識を前提としており、「歴史的・社会的現実の認識は、それがすべて人間に関わるものである以上、本質的に人間理解という解釈学的性格をもたざるを得ない」(200)。ディルタイは、「自然現象を因果法則によって説明する自然科学」とは別に、「人間の行為の所産としての歴史的現実を内面的・共感的に理解しようとする学問」を「精神諸科学」(Geisteswissenschaften)と呼び、彼の学問の「認識論的な出発点」は「われわれの生」(Leben)であった(201)。

しかし、「思考〔認識〕は生の背後に遡ることができない」(202)。だからこそ「生は究めがたい」(第五章の注27)。そこで「人間の生の歴史的・社会的現実を認識しようとする精神諸科学は、生を理解する技術ないし方法としての解釈学に、特別な重要性を付与することになる」(206)。こうして精神諸科学の方法論としての解釈学には「理解における普遍妥当性」(207)を求めるための不可欠の働きが期待されるが、同時にその「普遍妥当性」は「人間の歴史性および生活世界の歴史化」(207)を真剣に受け止めた地点からしか展望することはできないことも、ディルタイにおいては自明であった。

個人の主観的意識は「現実社会の共同意識」「普遍的共同意識」,すなわち「客観的精神」(der objektive Geist)によって媒介される(208)。ディルタイにとって「客観的精神」とは「歴史的・社会的現実」(die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit)(208)である。現実性の全体が歴史的であるという認識にしたがえば、「わたし自身が歴史的存在(ein geschichtliches Wesen)であり、歴史を探究する当人が歴史をつくる人と同一である」(211)。結果的にみずからのラディカルな歴史的世界観が「歴史的相対主義」(218)を呼び起こし、「あらゆる深い確信におけるアナーキー」(218)にディルタイ自身が直面せざるを得なかったことを著者は丁寧に読み解いている。もちろん著者はディルタイを批判しているわけではなく、むしろディルタイの精神科学における歴史との真摯な取り組みと格闘の痕跡から多くを学び、引き継ぐべき点を明らかにしているといえよう。

以上のような議論を確認したうえで、ディルタイは生の究めがたさを前にして、はたして彼自身どこまで「人間の歴史性および生活世界の歴史化」(207)に耐えることができたのだろうか。なぜこのように問うかといえば、著者も書いている通り、ディルタイを「歴史主義者」とみなすことに異議を唱える研究やディルタイ自身がみずからを「歴史主義者」ではないといっている書簡が存在することもあるが(212, 第五章の注58),それ以上に彼の晩年の世界観の類型論などはどのように理解すべきかという難問も浮上してくるからである¹³。著者は、本書の注で「トレルチの歴史主義がディルタイの歴史性の哲学を自覚的に継承していることは間違いないが、それとは全く違う仕方、しかも正反対の方向に、後者の問題意識を深化・発展させる可能性も存在する。それこそがハイデガーが『存在と時間』において指し示そうとした道である」(第五章の注74,あるいは終章の注11を参照)と書いている。ディルタイのなかにある「歴史性の哲学」がどのよう

13 この論点は次の研究から多くの示唆を受けたが、すべてその議論にしたがっているわけではない。Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973).

な仕方ではハイデガーに受容されていったかは興味深いテーマである。しかもディルタイの思想の受容者の問題だけでなく、ディルタイの思想それ自体のなかにトレルチが受け継ぐ方向とは全く異なる可能性が胚胎していた点は重要ではないだろうか。「客観的精神」を生み出した人間の生に肉迫しようとするディルタイの精神科学は人間と世界の歴史性にどこまでも固執する。しかし同時に、たとえば彼は「共通の人間性や、固体化の秩序は、現実に対する生の緊密な関係に潜んでおり、いついかなる場合でも同一であり、こうして生は同一の側面を示しつつけるのである」¹⁴と書いている。あるいは、「比較の方法によって言語や宗教や国家のもつ一定の類型、展開経路、変遷の規則が認識されるように、同じことが世界観においても示される。これらの類型は、歴史的に制約された個々の形態の特異性を貫いて存在している」¹⁵。このようなディルタイの認識が、さらには「自然主義」「自由の観念論」「客観的観念論」という戸惑いを禁じ得ない類型論に向かい¹⁶、そこに時代も地域も異なるさまざまな哲学者や文学者が配置されることになる。ここを捉えてディルタイにおける「歴史感覚の潜在的な非歴史主義」¹⁷（der latente Ahistorismus des historischen Sinns）を挙げる研究者もいる。このあたりの解釈に書評者はまったく明るくないが、〈生の謎〉に苦悩するディルタイの精神科学のなかで、生が歴史（学）を駆逐してしまうほど大きな存在になってしまったと考えることもできるし、シュライ

14 Wilhelm Dilthey, “Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den Metaphysischen Systemen,” in *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, 3., unveränderte Aufl. (Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), 85. 「世界観の諸類型と、形而上学的諸体系におけるそれらの類型の形成」（編集／校閲 長井和雄・竹田純郎・西谷敬、『ディルタイ全集 第4巻』、法政大学出版局、2010年）、497頁。傍点引用者。

15 Ibid., 85-86. 同上訳書。傍点引用者。

16 Ibid., 100-118. 同上訳書、512-533頁。

17 Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, 117.

アーマッハー以来の解釈学の伝統がたとえ屈折した仕方であってもハイデガーやガダマーに受け継がれる前に、かなりの変容を被ってしまっていたと推測することもできる。

いずれにせよ、O・F・ボルノーがいうディルタイにおける「歴史の問題と生の哲学の結合」(213)はいかなるバランスのうえに成り立っていたのだろうか。著者によれば、「ディルタイの思想発展や体系構想」には「ディルタイ問題」(the Dilthey problem)と呼ばれる「複雑かつ微妙な問題」がある(218)。しかし、「歴史と解釈学の絡み合い」を論じた本書のテーマのうちにも、もう一つの「ディルタイ問題」があったのではないだろうか。《ベルリン精神》の学統をたどる本書の問題意識においては考えている以上にディルタイの存在意義は大きかったのではないかと書評者には感じられた。その意味では、著者が本書で示唆しているディルタイートレルチーハイデガーの線を考察することは重要テーマであり、そうであればなおさらディルタイを論じた部分が、本書のなかで終章を別とすればもっとも短い章であったことが悔やまれるのである。

4. 断絶と連続

《ベルリン精神》の学統を軸にして、「歴史と解釈学」の関係を考察することが本書の大きな狙いだが、実は第七章で著者はその学統に鋭い切れ込みを入れようとした人物たちを論じている。曰く、「トレルチの同時代人やそれ以後の思想家たちが、彼の問題提起と精神的遺産に対していかなる態度を取ったかを考察してみたい」(269)。マックス・ヴェーバーを皮切りに多くの神学者、哲学者、人文＝社会学者、そして歴史学者を扱っているが、ここではとくにプロテスタント神学者に関する議論が興味深い。

著者によれば、「晩年のトレルチが死闘を演じた《歴史主義》の問題は、プロテスタント神学においてこそ最も緊急の課題とならざるを得ないはずである」(286)。歴史主義の台頭によって聖書解釈の原理自体が揺らいでしまい、それは「歴史と信仰」の関係を新たに考え直さなければならないこ

とを意味した。歴史的相対主義や価値のアナーキーに陥る危険につねに見舞われている歴史主義の問題に、後発世代はどのように答えたのだろうか。

カール・バルト（1886-1968）、ルードルフ・ブルトマン（1884-1976）、フリードリヒ・ゴーガルテン（1887-1967）、そしてパウル・ティリッヒ（1886-1965）といったトレルチよりも若い世代のプロテスタント神学者たちは、本書ではF・W・グラーフの言葉を借りて「神のフロント世代」（303）と呼ばれている。「彼らはいずれも1880年代の生まれであり、最も多感な青春時代に第一次世界大戦を経験している。そこから彼らは、近代文化全般を肯定的に受け止めていた古い世代に対して背を向け、総じて近代性そのものに対して批判的姿勢を、あるいはあからさまな反感を示すに至っている」（303）。このような世代論を一人ひとりの思想家に厳密に当てはめて論じることは、世代論の意味自体を取り違えていることになるのでしないが、著者は彼らのあいだにあるトレルチに対する両義的な態度について指摘している。詳しい内容は省かざるをえないが、たとえばバルトの神学は「トレルチ的な歴史主義に対する全面否定ないし拒絶」（290）によって特徴づけられるといわれ、ブルトマンに関しては敵対的とはいえないまでも「好意的ではなかった」（291）という評価とともに、広い意味での宗教史学派の流れを汲むブルトマンのうちに「トレルチと共通する一面」（293）もあることが指摘されている。トレルチの直弟子であったゴーガルテンは「情熱的な仕方ですらと師と袂を分かった」（295）が、これに対してティリッヒは「少なくともその初期に限っていえば、トレルチの衣鉢を継ぐ志をもった庶出の弟子」（299）であった。

このように四人のプロテスタント神学者とトレルチの関係は単純なものではない。しかし、そのなかでもとくにブルトマンとティリッヒについては、著者自身も認めているように、トレルチに強烈な否を突きつけたというだけでは理解できない側面がある。たとえば、ティリッヒは、ブルトマンとともに「古い古典的ドイツの神学的伝統をもった、二人の最後の生き残り」だという感情を分かち合い、若い世代が「シュライアーマッハーからトレルチにいたるまでの神学的展開を継続する機会を失った」という認

識を述べたとする報告もある¹⁸。すなわち、「リベラルな神学的伝統への根ざしと同時にその伝統からの批判的な離脱」¹⁹をブルトマンとティリッヒのうちにある両義的な態度として確認することができるのである。そうであれば、〈若い世代がトレルチを〉だけでなく、〈トレルチが若い世代を〉どのように見ていたかという考察も必要になるだろう。おそらくこの問題を解くための資料はかなり限られていると思われるが、「学問における革命」を目の当たりにしたトレルチの姿は、聞く耳をもたない厳しい否定を若い世代に述べるものではなかったのではないだろうか。このあたりの消息については、小柳敦史氏の論文や学会発表が大いに参考になる²⁰。

このようにトレルチの問題意識はドイツの若い世代によってさまざまな仕方では受け取られたが、著者によれば「トレルチが成し遂げた仕事に敬意を払い、そこから学ぼうとした少数の神学者がいる。われわれがここで取り上げるラインホルドとヘルムート・リチャードのニーバー兄弟は、まさしくその代表格である」(348)。ラインホルドとリチャードにおける「エルンスト・トレルチの影」(345)との関わり方は異なる点もあるが、両者は彼らなりの視点から「歴史と信仰」、すなわちトレルチ的な歴史主義の難問に答えを出そうとしている。著者がニーバー兄弟の神学思想から導き出すのは、まさに〈超越の視点〉である。

著者が書いているように、「そもそも《歴史主義》の一番の問題点は、一

18 Alf Christophersen, “Rudolf Bultmann (1884–1976) und Paul Tillich (1886–1965),” in *Klassiker der Theologie Bd. 2: Von Richard Simon bis Karl Rahner*, herausgegeben Friedrich Wilhelm Graf (München: Beck C. H., 2005), 190–191.

19 Ibid., 191.

20 たとえばトレルチの「学問における革命」論や彼とゲオルゲ・クライスの関係については次の研究を参照されたい。小柳敦史「学問と生の連関を巡る論争：トレルチ『学問における革命』より」(『キリスト教と近代的知』, 「近代／ポスト近代とキリスト教」研究会, 2010年3月, <http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/handle/2433/108438>)。

般にそれが歴史や伝統、時代や状況という、歴史内在的な次元でのみ、過去の思想世界を解釈しようとするものである」（407）。しかし、宗教や芸術を対象とする場合、それらは「人間を超えた超越的次元ないし深さの次元と深く関わっており、内在的思考の枠組みだけでは捉えきれない」（399）。それゆえ、「内在的思考の枠組みをいわば垂直的に切断する超越の次元」（399）を考察する必要がある、そのためには「解釈者の側にある種の『超越への開放性』（openness to transcendence）、あるいは『超越のしるしへの開放性』（openness to the signals of transcendence）がなければならない」（400）。もちろんこれは人間である解釈者が神の地位にのぼるという意味ではない。解釈者はあくまで「己を空しくしたときにはじめて」（404-405）テキストの真意が開示されることをわきまえなければならないし、みずからの立場が多くの要因によって制約されていることを深く自覚しなければならない。

著者は以上のような議論を展開しながら、第八章や終章の最後でもニーバー兄弟の神学思想に耳を傾けている。リチャードの「『断固として告白的な』性格を保持しつつ、近代歴史学の学問的要請にも応えることが可能である」「神学的、神中心的相対主義」（theological and theo-centric relativism）の神学、あるいはラインホルドの「『偽りの絶対』（false absolutes）に陥ることなく、しかも『神の主権性』（the sovereignty of God）を貫き通す」神学（407）—— どちらも微妙な差異はあるものの、「人間の経験的な地平を保持しつつ、しかも『永遠ノ相ノ下ニ』（sub specie aeternitatis）あるいは『神ノ相ノ下ニ』（sub specie Dei）歴史のドラマを眺め、神の絶対的な主権性において人間の歴史を解釈する構えを有している」（408）。そして、著者の解釈によればトレルチのうちにもまた「彼岸は此岸の力である」（267）という言葉に示されているように、「歴史を超えたところに支え」（267）をもつ「歴史主義の内在的超越」（264）の契機を見ることができる。

このような議論を踏まえると、著者の研究にとってトレルチのみならずニーバー兄弟もまた特別な意味をもっているということができるかもしれない。本書が出版される 11 年ほど前に著者は『歴史と探求 レッシング・

トレルチ・ニーバー』²¹ という複数の思想家を論じた書物を公にしている。本書のタイトル『歴史と解釈学』と後者のタイトル『歴史と探求』、とくに〈解釈学と探求〉の関係性も興味深いが、『歴史と探求』においても最後の章ではラインホルド・ニーバーの神学思想が論じられ、「あとがき」でも「ニーバーはトレルチを批判的に受容して、トレルチ的な『宗教史の神学』と『歴史哲学』を、キリストの啓示に基づく『歴史の神学』へと転轍したのである」²² と書かれている。ニーバー兄弟の神学思想がどうして思想史研究の方法論に適用できるのかと訝しく思う読者もいるかもしれないが、本書を最後まで通読するとニーバー兄弟の神学思想が、歴史主義にどこまでも寄り添っていく解釈学の歩みに対する重要な支えとなり、『ベルリン精神』の学統が価値のアナーキーに翻弄されないためのポテンシャルを有していることがしっかりと示されていることがわかる。

むすびにかえて ― 解釈学の「数奇な運命」

ディルタイは晩年に解釈学について次のように述べている。「〈解釈学という〉この学問は、これまで数奇な運命をたどってきた。解釈学は、ある大きな歴史的運動、つまり個性的で歴史的な存在を理解することが学問上の緊急の要件とされた歴史的運動においてしか注意を払われず、その運動が過ぎ去ってしまえば、ふたたび闇の中に消え去っていくのがつねであった」²³。要するに解釈学とは危機の時代にしか要請されない、「数奇な運命」を背負わされた学問だということであろう。著者が解釈学に関する ― 質量ともに ― 大著をまとめたことは、著者の危機意識に根差しているのかどうかはわからないが、近代世界のなかで歴史主義の危機に人類が襲われ

21 安酸敏真『歴史と探求 レッシング・トレルチ・ニーバー』（聖学院大学出版会、2001年）。

22 同上書、204頁。

23 Dilthey, “Die Entstehung der Hermeneutik,” in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 333. 「解釈学の成立」、『ディルタイ全集 第3巻』, 864頁。

ていると考えるならば、あらためて解釈学の歴史を根本にまで遡って議論することは必然的な行為である。

歴史主義的な解釈学、言い換えればつねに自己と世界を反省しなければならない解釈学はまぎれもなく近代の所産である。いや、どんな学問も、それがたとえ神学であっても、みずからを近代の学問として真摯に認識するかぎり、無限の反省から逃れることはできないし、みずからの足場を掘り崩しながら前に進むという困難な課題を引き受けなければならない。しかし、その終わりのないプロセスのなかで反省された知を基礎づけ、方向づけるものは一体なにであろうか。自然、神、理性といった規範的理念が無限の反省の対象になってしまった近代世界においていかなる可能性が人類に残されているのか。その答えは容易には見出されないが、それを「古典的思想家たちの業績」（409）を新たに読み直すことによって追い求めるのが「人文科学の本務」（409）の一つであり、著者の揺るぎない決意だといえよう。

冒頭のエピグラフの言葉を書評者は中世哲学研究の泰斗E・ジルソンの書物から知った。ジルソンは、シャルトルのベルナルドゥスならびにソールズベリーのヨハネスの言葉（冒頭のエピグラフ）を引用したあと、こう続けている。「われわれはこの自らのむところのある謙虚を失ってしまった。われわれ現代人の多くは、それよりもむしろ自分の足で地上に立とうとする。そして自力によりさえすれば、何も見えないことをも誇りとして、自分が老年であることを思い出して、身長の小矮小であることをみずから慰める。過去の記憶を失う老年は、じつにあわれむべき老年ではないか。だれかがいったように、聖トマスが小児であり、デカルトが成人であるなら、われわれはおそらく顔齢に近い者だろう。われわれは、そうであることよりもむしろ、真理の永遠の若さに守られて、いつまでも小児であり、未来に対する希望と未来に入る力とにみちていることを望むものである」²⁴。現

24 E・ジルソン『中世哲学の精神 下』（服部英次郎訳、筑摩書房、1975年）、291-292頁。

代人がどれほど歴史に対する謙虚さを失ってしまったかはよく考えてみる必要があるが、いずれにせよ書評者が見た〈思想史的射程〉と〈思想史的風景〉は、巨人の肩に座ってはじめて展望できるものだったのではないだろうか。