ヘーゲルの歴史哲學

島　芳　夫

ヘーゲルの歴史哲學の特色であり、同時に其長所である所のものはそれが因果律的說明の代りに辨證法的理解を以て置き代へた點に在る。ヘーゲルは例へばイオニアの氣候がホーマーの作品の原因であり、或はシーザーの名譽慾がローマ共和制の沒落の原因であると云ふ如き意味に於ての因果關係の精神生活への適用を排斥する。嚴密なる意味に於ての因果關係に於ては結果は原因の表現であり、前者は後者と內容的に同一であるべきであるのに、精神或は理念の本質は自己の根源的なるものを自己の中に攝取せずして、却てそれを止揚し、變容する所に在るのである。歴史に於ては屢々極めて小さい原因から豫期せぬ大なる結果の發生する事が起るが、此場合に於ては因果關係に必要な因果同等の原理は不可能であり、所謂原因なるものは事件の內面的精神が現象する爲に利用する所の機會又は外面的刺戟に過ぎない。精神が外界を變容し、顚倒せしめ得る事は同時に固有の意味に於ける因果關係

の否定に外ならぬ。然るに歴史哲學は此如き外面的原因の探究でなく、世界史其ものを其内面的必然性に於て理解する。辨證法も矢張り一種の必然性である。然しそれは因果律的必然性と異り、内面的概念必然性を意味する。自然は精神と異り、かゝる理性的必然性、從つて又世界史を有する事は出來ない。蓋し自然は意識を有しないからである。意識は普遍的精神と意識の個別性、卽ち感性的意識の媒介として意識の諸形成の體系を持ち、かゝる全體に於て統一された精神の生命としての體系が世界史として對象的存在を有するのであるが、自然の生命の形成は普遍と個別の結合が偶然的である故、かゝる眞實の獨立せる媒介なくして直接的に普遍性の生命から存在の個別性に移りゆくのである (Phänomenologie des Geistes, S. 196.)。此如く有機的自然物の發展と精神のそれとは區別される。前者の發展は對立や妨害のない直接的仕方に於て行はれ、萠芽としての單純な存在と其差別への發展との間には何等の媒介が存しない。然るに精神の發展は意識と意志に依つて媒介される。意識並びに意志は最初は直接的自然的生活の中に埋められて居り、それ等の對象、目的となるものは單に自然的規定以外の何物でもない。精神は此如くそれ自身に於て自己と對立し、矛盾を含む。それは從つて此自己の中にある矛盾、對立を克服しなけれ

ばならない。自然の發展は平和なる過程であり、辨證法的でないが、精神のそれは自己に對する無限にして困難なる爭鬪であり、從つて辨證法的運動である所に其特色がある。

此如くヘーゲルに於ては辨證法は全然意識の構造であり、思惟の法則である。世界史が辨證法的であるのはそれが精神を地盤とし、思想を普遍的原理として含んで居るからである。民族が單に欲望に依つて行動したならば此如き行動は全然跡方なく消失してしまう。唯彼等の目的が普遍的規定を含んで居る限りに於てのみ、彼等の存在は世界史的であり、彼等の事業は倫理的政治的組織を有し得るのである。辨證法は單なる否定ではなく、否定的統一であり、特殊と普遍の具體的結合である。それは現象と本質との正しき關係、卽ち一方に於ては現象と本質との對立、他方に於ては此兩者の關聯、統一を把握する。ヘーゲルの概念とは此如きものである。全體こそ眞理である。ヘーゲルは云て居る「眞理はそこでは如何なる肢體も醉はぬ事なきバッカス的陶醉である。」(Phänomenologie des Geistes, Vorrede.)普遍、特殊、個別は抽象に於てのみ分離されるが、實際は相關聯する。抽象がより高き普遍に達するに從ひ、それは益々無內容な皮相となる。然るに抽象に依つて無視された個別性は却て概念が

それに於て自己を把握する深さである。蓋し個別性に於て概念規定の不可分離性が定立されて居るからである。個別性は否定の否定として之等の諸規定の對立を含むと同時に此對立を其根柢又は統一に於て含むものであり、各規定の相互一致を持つて居るからである。生命・精神・神は此如き個性、及び人格性の原理を含む具體的普遍であり、抽象に依つては到底把握する事は出來ないのである。

ヘーゲルが辨證法を意識の先驗的構造と見做した事は疑ひもなくカントの先驗的觀念論に基附いて居る。ヘーゲルに從へば純粹理性批判の最も深く、且正しい洞察の一は概念の本質を成す統一を統覺の根源的綜合的統一として卽ち自覺の統一として認識せる事である。これに依つてカントは概念と自我との關係を恰も性質と物との關係の如き外面的關係と考へる誤解を斥けたのである。自我は丁度物が色彩、形狀或は其他の外面的性質を所有する如くに概念を「所有」するのではない。寧ろ自我は概念の眞實の根柢であり、概念は又自覺の本性以外のものを含む事は出來ないのである。對象を理解するとは自我が對象を所有し、それを貫通し、斯くしてそれを自己に固有の形式、卽ち限定性である普遍性、若くは普遍性である所の限定性に高める事に在る。對象は直觀に於ては尙未だ外面的である。理解に依つて始めて

對象の卽自對自的存在は被定立性に變化する。然し又對象が思惟に於て存在する如くに卽自對自的に存在する。それ故存在と思惟とは同一である。對象は其客觀性を概念に於て持ち、概念は又自覺の統一に還元される事となる。茲からヘーゲルの唯理主義的同一性の哲學が發生する。勿論此哲學は古來多くの論難の對象となり、特に唯物論者に依つてヘーゲルの最も愚かな囈語と迄嘲笑されて居る。然し乍ら所謂辨證法の唯物論的顚倒に就ては尙多くの疑問の餘地がある。特に概念辨證法が現實的世界の辨證法的運動の意識的反映に過ぎないと主張せられる場合に於て然りである。此場合所謂「反映」の意味を知る爲には吾々はフォイエルバッハ以來唯物論者の愛用句「自然は人間以前に存在する」を想起すべきであらう。反映又は摸寫は摸寫さるべき對象の客觀的實在性を豫想する。物質が消失したとは近代物理學者の公言であるが、然し消失したのは從來絕對的非變化的根源的と考へられた物質の屬性が消失し、それらが單に物質の或る狀態に固有な相對的なものとして暴露されたまでゝあつて、哲學的唯物論の最も關心する物質の唯一の屬性たる、客觀的實在性、又は吾々の意識の外に存在すると云ふ事は之によつて否定されない (Lenin, Materialismus u. Empiriokritizismus, S. 261-262.).

然し乍ら唯物論が意識に對する存在の超越を語る時、此意識が若し個人的經驗的以上の意味、卽ち先驗的意識の意味に於て理解されるに至るならば此主張は無意味とならう。對象が意識を超越するのは此意識が個人的意識である場合に於てのみ云ひ得られる事であつて、若しそれが論理的意識である時には却て對象は意識に內在すると考へられねばならぬ。或は此如き意識は觀念論的假構と思はれるかも知れない。然し先驗的意識の假說なくして如何して論理的方則の普遍性が可能であらうか。吾人はヘーゲルが論理的意識を「自然及び有限的精神の創造以前、彼の永遠的本質に於て存在する如き神」に迄絕對化した事には同意出來ない。此樣な事は一切の經驗の偶然性を止揚せる絕對知に事實上達したとの確信の下に於て始めて可能な事であつて、それは丁度ヘーゲルが歷史哲學に於てフリードリッヒ大王の君主政體に於て絕對理念の實現を見たると同樣、吾々にとつて興味のない結論である。併し乍ら飜つて考へて見るに唯物論は辨證法を基礎とする限り決して單なる實證主義でも經驗主義でもないのである。それはトレルチの云ふ如く、機械主義的反省哲學並びに心理主義的因果性と根本的に異る所の、普遍的一般史的發展理念、及びそれに基附く現在と未來の規範的文化綜合への傾向を含んで居る(Troeltsch. Der Historis-

mus u. seine Probleme, S. 315.)。

所で此樣な現實的對立の統一的發展傾向に於ける辨證法的綜合は如何して可能であるかと云ふに、此問題の解決はカントよりヘーゲルに至る先驗的觀念論に依つて與へられて居ると見なければならぬ。而して又辨證法的唯物論自身も或る場合には經驗論と先驗主義との調和であると自任して居るかの樣である(デボーリン「辨證法的唯物論の哲學」二五〇頁參照)。辨證法的唯物論は先驗的意識を存在の一部分として考察する事により、物自體と吾々に對する物との絕對的差別を相對的差別に轉化する。部分と全體が異る如く意識と存在とは異るが、而も意識は存在の一部分であるが故に、よく全體と一致し、それを「反映」する事が出來る。世界から孤立せず、世界の中に存在すると云ふ意識の根本規定に關する此唯物論の洞察は充分に尊重さるべきものであらう。併し乍ら概念が存在から抽象され、それの摸寫であると云ふ時、同時に斯く抽象された概念は又反對に存在を規定すると云ふ半面を見逃してはなるまい。ヘーゲルはよく此直觀と思惟の辨證法的關係を把握した。ヘーゲルは決して經驗的考察を一概に排斥しなかつた。只彼は一定の理念に依つて統制されない無秩序なる經驗主義、歷史に於ては例へば原始的歷史の如きを排斥したのであ

る。彼は彼の不評判なる唯理主義を裏切つて「吾々は歴史をそれが存在するがまゝにとるべきであり、吾々は歴史的に、經驗的に行ふべきである」と云て居る (Philosophie der Geschichte, S. 44.)。ヘーゲルの概念はエングルスの云ふが如くに「何處か知らぬが永劫の昔から然し何時も人間の頭腦とは無關係に」存在すると云ふ樣な不可思議な存在を有するものではないのである。普遍が概念として存在すると云ふ事はそれが觀察に對して存在すると云ふ事と矛盾せざるのみならず、却て此故に必然的定有を持ち、觀察に對して存在して居る。概念は自己の本性を失ひ、或は無爲なる存在に墮落する事なくして同時に物性及び感性的存在の仕方に於て存在する。存在すべきものは又事實存在するものであり、存在せずして單に存在すべきものは眞理性を有しない (Phänomenologie des Geistes, S. 168.)。

併し乍ら斯く經驗に於て觀察され、それから抽象された概念は反對に又經驗の根柢としてそれを止揚し、制約する。直觀は悟性の生成に於て其制約である限り、悟性に先行する。然しそれが悟性を制約するのは概念が直觀の辨證法及び否定性から其根柢として發生すると云ふ意味であつて、概念が直觀の實在性に制約されると云ふ意味ではない。從つて抽象とは感性的素材が其實在性に於て損失を受ける事な

くして單にそれを取り除くと云ふ事でなく、却てそれを單なる現象として止揚し、概念に於てのみ顯現する本質に還元する事である(Logik, II. S. 226.)。總じて獨斷的形而上學の獨斷的たる所以は此形而上學の對象は靈魂、世界、神の如き、具體的には理性に屬する全體性ではあるが、然しそれが此等の全體性を表象から受け容れ、悟性規定の適用に於てそれ等を完成された所與的主語として想定する所に在る。併し乍ら之等の對象は思惟に對して確實な支柱となる所か、寧ろ反對に思惟に依つて始めて確固たる規定を獲得しなければならぬ。斯くて最初確實な出發點の如く見えたる主語は今は却て述語に依つて規定され、其中に解消する。對象の固有の自我は概念である故に、此自我は運動なくして偶然性を持つ靜止的主體でなくて、運動し、自己の規定を自己の中へ取り戻す概念である。此運動に於て靜止的主體は區別及び內容の中へ消失し、寧ろ限定性、卽ち區別された內容及び其運動を形造る。主體は斯くて內容を超越する事を止め、自己の內容以外に尙他の述語、偶然性を持つ事は出來ない。これに依つて又反對に內容の分離が主體の下に束縛される。內容は主體から獨立に、他の多くの主體に屬する如き普遍ではない(Phänomenologie des Geistes, S. 41.)。

ヘーゲルが「論辨」に對立せしめた「理解」とは如何なるものか、之に依つて大體明白と

ならう。それは一定の固定した主體に如何なる述語が歸せらるべきかの論辨でなく、內容の主體と共に在り、其中へ沈潛する。判斷に於ける主語と述語の外面的關係は理解に於ては止揚される。如何なる述語が主語に歸せらるべきかの「選擇」は問題でない。此如き論辨は悟性反省が行ふ所の概念と實在性の分離に基附くのである。ヘーゲルは例へば國家の歷史的考察に於て如何なる政體が最善であるかを raisonniren しない。或る民族の政體は此民族の宗教、藝術、哲學等の種々の意識形態、並びに外面的事情と密接なる關係を有するのみならず、全體の歷史に於ける一契機として全體の進行に於て豫め規定されて居り、之に反して政體の種類を反省に依つて規定された自由なる選擇、決斷の結果と見るのは歷史的必然性を無視せる抽象的論辨に由來するのである (Philosophie der Geschichte, S. 84ff.)。

此如く認識の眞理性は主語と述語、存在と思惟との內面的相互規定に在るのである。ヘーゲルの思惟は存在と共に、且存在の中に在る客觀的思惟であり、此限りに於てそれは存在の一部分と云ふ事が出來るが、而もそれは此爲に自己の自覺的否定的力を失ふ事なく、存在を契機として却て自己に於て止揚し、保存する事が出來る。而してかゝる普遍と個性の動的透徹こそ意識の意味に外ならぬ。それは存在に於て

存在を止揚し、感性に於て感性を止揚する「自由なる力」である。實にヘーゲル哲學は其唯理主義的構成の方面を除けば最も優越なる意味に於ての卽自在と對自在、實在論と觀念論の綜合と云ふ事が出來る。意識に於ては概念と對象の對立が克服され、眞理の規準は意識自身の中に在る。總ての認識は向上しつゝある自己認識であり、總ての知識は生成しつゝある絕對知である。ヘーゲルは此事を「精神現象學」に於て示した。「現象學」はエングルスの比喩を用ふれば「精神の發生學と古生物學の對比論」とも云ふべきものであつて、多樣なる階段を介しての個人意識の絕對知への發展を人間意識が歷史的に經過せる階段の短縮された再生として把握する（Engels, Feuerbach, S. 20）。世界精神は之等多樣なる意識形態を時間の無限なる擴がりに於て大なる忍耐を以て順を追て通過し、世界史の偉大なる事業を引き受けねばならないのである。斯くて吾々は今世界史其ものを理解する必要に迫られる。

ヘーゲルが原始的及び反省的歷史と區別せる哲學的歷史とは歷史の外面的關係、秩序の探究でなく、全體の關聯、事件及び行動を導く內面的魂の探究である。而して此歷史の內面的魂とは理性或は精神に外ならぬ。世界史の哲學的考察に缺く可らざる唯一の假定は理性が世界を支配するものであり、從つて世界史に於ても亦理性

的に事が起ると云ふ事である(Philosophie der Geschichte, S. 42.)。ヘーゲルは此假定を更に宗教的眞理に迄高めた。世界は偶然及び外面的偶然的諸原因に從ふのでなく、攝理が世界を支配する。神の攝理は世界の絶對的理性的究極目的を實現する無限なる力に從ふ智慧である。哲學は此神の智慧を歴史に於て認識する。それは神の理念の內容、實在性を認識する事により、所謂理想に依つて輕蔑された實在性を是認しやうとする。それ故ヘーゲルにとつては歴史哲學は結極曾てライプニッツが世界に於ける惡を理解し、惡と精神とを調和する爲に試みた所の辯神論に外ならない。實際世界史程此如き和解の認識を要求するものはない。勿論世界史は單に精神のみならず、物理的心理的自然をも亦含んで居る。ヘーゲルの具體的歴史に對する深い理解力は「世界史の地理的基礎」其他に於て明かなる如く決して世界史過程の一契機たる自然規定の根本關係並びにそれと最も密接に關係する社會的生活たる經濟的關係でさへも見逃す事はなかつた。併し乍ら世界史の實體はどこまでも精神並びに其發展である。自然は精神と相並んで獨立的體系を形造るのでなく、精神と和解せるものとして、それと相對的に考察されねばならぬ。

世界史の最終の目的は理性、或は精神であり、目的は同時に實現されねばならぬ故、

世界史の理解に必要なる準備は一、精神の本性の一般的規定、二、精神が自己の理念を實現する爲に必要なる手段、三、存在に於ける精神の完全なる實現形態たる國家の考察である。

ヘーゲルは精神の本質を自由として規定する。物質は統一を外に於て持ち、本質的には單に要素の合成であり、相互外面的に存在して居るに過ぎぬが、精神は之に反して中心を自己に於て持つて居る。自由とは精神が「自分自身の所に存在すること」である (Philosophie der Geschichte, S. 52.)。吾々は此如き精神の自由を自覺と呼ぶ。意識に於ては知る働きと知られる內容とは區別されるが自覺に於ては此二つは一致する。蓋し精神は自分自身を知り、自分自己を評價するものであると同時に、それは精神がそれの自體に於てある所のものに自己をなす活動である。それ故世界史は「精神がそれが自體に於て在る所のものゝ知識を如何に獲得するかと云ふ精神の敍述」である。東洋人は精神或は人間それ自身は自體に於て自由であると云ふ事を未だ知らない。彼等は單に一人が自由であると知るに過ぎぬ。併し乍ら此如き自由は眞實の自由でなく、情念の專擅であり、暴君の自由に過ぎぬ。ギリシヤ人に於て始めて自由の意識が現はれた。此故に彼等は自由であつた。併し乍ら彼等はローマ

人と同樣に人間それ自身でなくて、少數の人々が自由である事を知るに過ぎなかつた。それ故ギリシヤ人の美しき自由は實は人類の苛酷な奴隷化の上に生長した一時的偶然的な果實に過ぎなかつたのである。然るにゲルマニア民族は始めて人間それ自身が自由であると云ふ事を基督敎に於て意識するに至つた。此意識は最初は精神の最も內部を成す宗敎に於て現はれたが、然し此原理を同時に世間的生活へ一致せしめる事が今後の世界史の課題である。例へば基督敎の採用と共に直ちに奴隷制度が廢止され、或は又國家制度がそれと共に合理化され、自由化される事は決してなかつたのである。斯くて自由の原理を世間に應用し、世間的狀態を此原理に依つて完成し、透徹せしめる事が歷史の永い過程を形成する。そこでヘーゲルは世界史を次の如くに定義する。「世界史は自由の意識に於ける發展――我々が其必然性に於て認識すべき一の發展である。」(Philosophie der Geschichte, S. 53.)

ヘーゲルの此有名な定義の持つ二義性、云はゞそれの Janusgesicht をトレルチは指摘する(Troeltsch, Der Historismus u. seine Probleme, S. 263.)。丁度ヘーゲルの體系は根本的にはスピノーザの觀照とカントの活動性、或は前者の決定論と後者の創造的獨創性の綜合である如く、此定義も亦二つの意味に於て理解され得る。第一には茲に所

謂自由とは歴史的進化の中への自己移入であり、所與的なものに對する理想の自律的肯定である。併し乍ら此意味に於ける自由は歴史的過程が未だ完結せずして、尙高上しつゝある場合に於てのみ可能である。それは丁度カントの主觀的觀念論の場合と同じく、無條件的當爲、無限なる努力として存在する。然るに此如き二元論的道德主義的見地は最終の結果に於て全體的過程を回顧する際に再び止揚されるに至る。此時人々は最早行動する者として無限な目的に向つて努力するのでなく、思惟する者として自己及び世界を理解する。完成され、認識された自由はそれ故個物及び全體をそれが現在あるが如くに必然的に斯く生成せるものとして理解する所のスピノーザ的決定論に外ならない。吾々は茲に唯物史觀の場合とは異れる仕方の自由と必然性の調和を見る。勿論唯物史觀も亦歴史を自由への發展と考へて居り、又自由を必然性の洞察と解する點に於てヘーゲルと共通である。「ヘーゲルは自由と必然性の關係を正しく示せる最初の人であつた。彼にとつては自由は必然性の洞察である。」(Engels, Anti-Dühring, S. 112.)併し乍ら唯物史觀に於ては自由は生成しつゝある過程であるのに、ヘーゲルに於てはそれは全く完成した過程である。從つて前者に於ては辨證法はカント、フイヒテの當爲を含んで居るが、後者に於ては此如

き當爲の二元性、所謂「惡しき無限」は止揚されて居る。自由と辨證法的必然性とは如何に關係するかは一の重要な問題であるが、唯物史觀は高上しつゝある必然的過程を倫理的義務として欲望し、實現する事に依つて、ヘーゲルは之に反し當爲をば既に完結せる過程の形式として、卽ち辨證法的必然性が意志に對して理性固有の內面的必然性として現はれる仕方として理解する事によつて、換言すれば前者は辨證法の二義性を未來に、後者はそれを過去に移し入れる事によつて兎も角此問題は解決されて居るのである(Troeltsch, a. a. O. S. 265.)。勿論此解決はそれ〴〵唯物論的觀念論的一面性の故に多くの異論の餘地はあらう。然しともあれ此一點だけは確實と云ふべきである。卽ち辨證法はトレルチの云ふ如く「目的論的に調子附けられた必然性」であつて「總てのものを相互に列べ合はす因果性」ではない(Ebenda)。而して此事は唯物史觀の場合にも等しく適用され得るのである。嚴密な意味に於ての歷史の自然史的認識は歷史と自然の混同以外の何物も結果しないであらう。エンゲルスが辨證法を「總ての波狀運動並びに瞬間的退步を通じて行はれる低きものより高きものへの發展の因果律的關聯」と特徵附ける時、彼は無意識にせよ辨證法の二義性を露はして居る(Engels, Feuerbach, S. 51.)。只茲に於てはヘーゲルと異り、宇宙的精神的

根柢並びにそれに依つて始めて基礎附けられる意味、目的を必要とせず矛盾、對立に依つて價値を實現する事は自然法、並びにそれを利用する人間の感性的活動の規定と考へられて居る。此如く唯物史觀と雖も人間の目的論的活動換言すれば所謂階級鬪爭を以て容觀的經濟的條件と共に社會的進化の決定的因子と考へて居るのであり、此點に於てそれは機械的宿命論的史觀と根本的に區別さるべきものであるが、然しそれが歷史の觀念的動機を專ら經濟的原因に還元し、反對に經濟的生活に內在し、それを規定する觀念的因子の探究を省みざる所に其一面性が存在する。ヘーゲルが、プロシヤの君主政體に於て實現されたと見た自由は唯理主義的構成の產物以外の何物でもないが、而も彼がよく民族生活の精神的諸原理を其固有の內容、生成に於て把握した事は辨證法の極端な自然化、經濟化に對する抑制として充分尊重さるべきものであらう。

世界の最終の目的は自由である。世界史の時代の分類は結極民族の自由に關する知識の差別に歸着する。併し乍ら吾々が歷史に於て發見する者は單なる自由と云ふ抽象的內面的概念でなくて、具體的歷史的所產としての自由である。然らば自由は如何なる手段に依つて實現され得るか、これ吾々の次に取扱ふべき問題である。

總て原理、究極目的と稱せられるものは單に吾々の思想の中に存在する可能性に過ぎず、此實現の爲には人間の活動、意志が要求される。歴史的生活は單に自然の仕事でなくて、人間の意志の仕事である。併し乍ら茲に云ふ人間の意志とは抽象的な人類一般の意志でなく、一定の內容を持つた具體的人間の意志であり、特殊な或は利己的な關心からの人間の活動である。人は此如き意志の限定性を情念の名の下に倫理的に正しからざるものとして排斥する。併し普遍と特殊の辨證法的關聯の認識なくして世界史は理解出來ぬであらう。「世界に於ける如何なる偉大なるものも情念なくしては實現されなかつた。」(Philosophie der Geschichte, S. 59.) 理念は世界の經であり、情念は其緯である。ヘーゲルは一面に於ては主觀的抽象的道德の無上命令、善の爲の善等の言葉の歴史的無力を明かにすると共に他面では歴史に於ける惡の力を認識した。普遍と特殊、それ自體に於て存在するものと主觀的なるものとの綜合は絶對理念の內容であり「論理學」の最終の思辨的眞理性である。然るに進行しつゝある過程としての世界史に於ては此如き絶對知は未だ欲望の內容として意識されないのであるが、而も無意識にせよ、歴史の最終目的は常に特殊の欲望に於て實現されつゝあるのである。生命ある實在に於ては善の爲の善の如き抽象物は存在し

ない。實踐的人間は其活動に於て何等かの有限的な目的、特殊な關心を滿足せしめねばならぬ。併し乍ら彼等は同時に反省する者であり、思惟する者である。從つて彼等の目的內容は單に特殊的規定を有するのでなく、同時に普遍的規定を含んで居る。歷史に於ける偉大なる人間に於ては其特殊な目的は又世界精神の意志である。彼等の仕事は「彼等の世界の次ぎの必然的な階段を知り、これを目的とし、而して彼等の精力を其中に集注する」事に在る(Ebenda, S. 67.)。此如く個人及び民族は彼等自身の欲望を求め、滿しつゝ、所謂「理性の狡智」により意識的又は無意識的に世界精神の手段としてより高き目的を實現するに至るのである。

一例を採らう。シーザーが彼の政敵によつて彼の政治的地位が危くせられるに至つた時、彼は彼の名譽、彼の地位を維持する目的から彼の敵と戰つた。而して政敵の權力はローマの屬州に汎つて居たが故に、彼の勝利は同時にローマ全領土の占有となつたのである。併し乍らシーザーの最初の消極的意圖から結果したローマの獨裁政治は同時にそれ自體に於てローマ史並びに世界史に於ける一の必然的規定でもあつたのである。ヘーゲルの歷史的必然性に對する熱意はこれに留まらない、彼は近世史に於て最も無遠慮なる暴力とあらゆる種類の欺瞞と謀殺の結晶とも云

ふべきマキアヴェリズムでさへも中世の封建制度から近世國家形成への發展の必然的階段として其存在理由を是認して居る(Vgl. ebd. S. 505.)。此樣なヘーゲルの歷史の評價の仕方は歷史的偉人の行動の特殊な心理的動機の吟味に專ら從事する所謂心理的考察と根本的に異るものである。後者の人間の觀察の仕方は例へばかうである、アレキザンダー大王はギリシヤを、次ぎにアジアを侵略した、故に彼は征服慾から行動した。或はシーザーの獨裁政治は彼の名譽慾に基づいて居る等の如きである。實際此如き考察の仕方に從へば總ての歷史的人間は道德的であり得ないであらう。だが「侍僕に對しては英雄は存しない、それは後者が英雄でないからでなく、却て前者が侍僕である故である。」(Ebd. S. 69.)世界史は侍僕の道德に依つて測らるべきでない。それは總じて Moralität の世界でなくて、Sittlichkeit の世界であり、道德と政治とが相關聯するより高き範圍に屬するのである。「節制、謙遜、博愛、寬仁等の私的德の諺言は世界史的行爲に對して放たれてはならぬ。」(Ebd. S. 111.)世界史的觀察の對象は個人でなくて、民族であり、社會的國家的生活である。歷史的人間は彼等の關心の內容を成す普遍的契機の方面から考察さるべきである。彼等が偉大であるのは彼等が空想的想像的なものでなくて、正しきもの、必然的なものを意志し、實現したか

らである。彼等は或は一の目的に執着するの餘り、他の重大な人間の關心を輕卒に扱ふたであらう。從つて此點に於て彼等は道德的非難を受くべきである。だが「此樣な偉大なる人物は多くの罪なき花を踏み碎き、多くのものを彼等の道程に於て蹂躪せざるを得ないのである。」(Ebd. S. 70.)

併し乍らヘーゲルが大衆を利用し或は其幸福を脚下に蹂躪さへしても自己の目的を成就する、英雄の歷史生活に於ける貴族主義的特權を語る時、此樣な英雄思想を直ちにカーライルの英雄、或はニーチェの超人に比較する事は謬りであらう。彼が如何に英雄の世界史的事業を讃美するとしても、彼の考察は結局後者の如く個人主義的でなく、普遍的世界史的であり、一般的發展理念を其對象として居るのである。歷史的偉人は實踐的政治的人間である限り、彼等の制限された知識はイデー其もの、世界精神の發展の論理を洞察する事は出來ない。總じてヘーゲル歷史哲學は恰も「選ばれたる民族」を認めぬと同じく「英雄と神の間の神祕的結合」を認めない(Mehlis, Geschichtsphilosophie, S. 480.)。英雄は此意味に於て民衆と同じく結局世界精神の無知なる手段に過ぎない。それ故歷史に於ては人間の行動によつて、人間が直接に知り、且意志するものとは別の他の結果が發生し得るのである。彼等は自己の關心を滿

足せしめると同時に、それによつてたとひ此關心の中に內在して居るとしても、而も彼等によつて直接に意圖されなかつたより廣汎な結果が發生する。斯くて自己の目的の成就に專らなる情念の中から却て之等の情念の專擅を權力によつて制限する人間的社會が產出されるのである。ヘーゲルは此如き事實を「理性の猾智」と名附けた。普遍は特殊及び特殊の否定から結果する。此時互に對立、爭鬪して自己を沒落の危險に曝すのは特殊であつて普遍的理念ではない。イデーは情念をして單獨に活動せしめながら、自身は他から攻擊され損害を受ける事なく、背景に留まつて居る。個人は普遍に對して犧牲にされねばならぬ。「理念は定有及び變化性の貢稅を自己からでなく、個人の情念から支拂ふ。」(Philosophie der Geschichte, S. 70.) 茲に於てヘーゲルをして歷史哲學を辯神論にまで高上せしめたる彼の深い宗敎的體驗の意味が明かとならう。基督敎に於て成就された善と惡の調和、有限の精神と神の精神との和解の眞理は又ヘーゲル歷史哲學の根本豫想であつた。「偶然的な歷史の眞理は必然的な理性の眞理の證明とはなり得ない」と云ふレッシングの言葉によつて表はされた啓蒙時代の非歷史的意識はヘーゲルの發展史的汎神論によつて克服さるべき運命に在る。ゲーテ、ヘルダーリンの藝術的體驗に於て育てられ、更にシュライエ

ルマツハーによつて宗教的に深められた近代汎神論が一面に於てヘーゲルの歴史的認識をして如何に生の深さに徹せしめたか疑ひない所である。ラスクの指摘する如く、ヘーゲルの歴史哲學の問題は畢竟文化生起の一回的發展に對應して、一回的意味の關聯が存在するかの探究に歸着する。彼の歴史的認識の具體性は彼が從來是のみが可能と考へられてゐた啓蒙期の普遍的抽象的價値體系に對して此價値の一回性を對立せしめたる點に在る(Lask, Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung, Gesammelte Schriften, I, S.344.)。併し乍ら吾々の忘れてならぬ事は近代の汎神論は一の避く可らざる矛盾を有して居り、而してかゝる汎神論的同一性の哲學の土臺の上に立つヘーゲルの辯神論としての歴史哲學も亦同樣の矛盾を有して居る事である。卽ちシュライエルマツハーによつて宗教的に、而してヘーゲルに依つて論理的に企てられた基督教と汎神論との綜合はそれ自身一の矛盾であつたのである。基督教によつて代表された人格性並びに自由の意識と汎神論の固有なる宇宙並びに其根柢との同質及び從屬の意識はヨーロッパの宗教史に於ける二の相矛盾する契機であり、而してこれを體系的に統一せんとする試みは屢々行はれながら、何れも失敗に終つたのであつた(Vgl. Dilthey, Weltanschauung u. Analyse des Menschen seit Renais-

sance u. Reformation, S. 339-340.)。ヘーゲルと雖も此失敗の除外例ではあり得ない。而して此失敗は第一には歴史的個性の問題に於て、第二には未來の形成の問題に於て見る事が出來る。

ヘーゲルが所謂「理性の猾智」によつて一切の惡しきもの、偶然的なるものを理性の手段として合理化した事は一面に於てはそれは歴史に於て遂行される、個人の自由以上の必然性を指摘したものとして、注意すべき事であるが、併し乍らそれは反面に於て世界史の汎神論的同一哲學的構成を結果した事も爭はれ得ない。勿論彼が自ら宣言する如く、歴史をありのまゝに把握し、存在其ものに於て價値を認識せんとせる彼の努力は充分認めらるべきであり、而してトレルチは此事情に基附いてヘーゲルの歴史哲學は先驗的でなくて經驗史的質料に對する選擇であり、意味附與であると批評するのである。トレルチは又ヘーゲルの合理化がかく經驗的質料の選擇に制限され、全汎的に行はれなかつたと云ふ矛盾の結果、彼が屢々有神論者に算へられた事實を指摘して居る(Troeltsch, Der Historismus u. seine Probleme, S. 256.)。之等の事實は大いに顯揚さるべき一面であらう。併し乍らそれは畢竟一面に留まつて居る。ヘーゲルに於ては歴史の內在的解釋と並んでそれの精神一元論的構成の方面が在る。

生きた歴史の個性を統一的普遍的理念に還元し、情念並びに其對象たる物質的生活條件を一方的に理性の猾智の傀儡たらしめんとする方面がある。而して茲に經驗史家並びに唯物史觀の反對すべき正當な根據があるのである。併し乍ら此樣な徹底した歴史的個性の合理化の遂行は必然的に又歴史の絶對化を伴ひ、未來への個性的歴史的創造の否定となる。基督教的自由は汎神論的必然性の觀照の中に解消する。彼の輕蔑の對象は常にシルレル的理想であつた。彼は世界は全く不義に滿ちて居り、それから全然別のものが作られねばならぬと考へる青年の態度を輕蔑し、世界の最終目的は實現されたと見る成人の態度を稱揚する。無爲主義、反動的政治家、宮廷哲學者等の彼に投げられた非難の中には「愚昧なる自由主義者の憤怒」も多々混じて居たであらう。併し乍ら人はそこに又汎神論的必然性と基督教的自由、觀照と實踐、世界史と現在及び未來の規範的文化綜合等の關係の破綻の必然的歸結を見る事が出來るであらう。

此如くヘーゲル歴史哲學の興味は專ら過去の理解に集中され、未來の豫言、新しき歴史的時代の準備等は全然省みられて居らない。彼は恐らく彼と共に世界史の終りが來たとは考へなかつたであらう。併したとひ内容的加工は未來の問題に殘さ

れるとしても、少くとも彼はプロシヤの身分代表制王國と共に世界史は原理上其最終の水準に達したと信じて居た樣である。此確信の根據は何れに在るのかと云ふにそれはヘーゲルが秩序ある法律組織を持つ文化的國家に於て始めて人類の自由が實現され得ると考へて居たからである。ヘーゲルに於ては世界史は卽ち國家史である。世界史に於ては國家を形成せる民族のみが語られねばならぬ。蓋し歷史に大いなる痕跡を殘すものは民族の個々の欲望、行動でなくて、彼等の產出した倫理的政治的組織であるからである。時間を征服し、其消滅を一定の目的によつて固定したツオイスは初めて國家を創造した「政治的神」であつた。

ヘーゲルの國家哲學の特色は彼が國家を偶然性、並びに自然的生物學的及び純粹なる歷史的意味に於ける法則性より解放し、それ自身に於て基礎附けられた絕對精神の發展の中へ排列、考察する事によつて、國家に固有の理性的意味を明かにした所に在る。國家は現存する、現實に倫理的な生活である。主觀的意志は有限なる情念に於て隷屬的であり、かゝる隷屬的關係に於てのみそれは其特殊の欲望を恣にする。併し乍らそれは又他面に於て實體的生活を持ち、それに於て本質的なるもの自身を自己の存在の目的にする。かゝる本質的なものとは卽ち主觀的意志と理性的意志

との統一としての人倫的全體、卽ち國家に外ならない。「道德的なる事は一國の道德的傳統に從つて生活する事である。」の言葉に於て示された、ギリシャ的な實體的倫理の觀念と基督敎、並びに近代の個人主義とは茲に意味深き綜合を發見する。個人的自由の權利は否定されるのではない、然しそれは止揚されたる契機として、全體の構造の中へ必然的に排列される肢體としてのみ認められるのである。人は茲にカントの倫理的個人主義に基附く社會哲學的原子主義との著しき對立を見出すであらう。カント哲學の實踐的原理は Moralität に局限され、Sittlichkeit の立場は不可能にさへもされて居るとはヘーゲルの批評である。勿論カントに於ても歷史的發展の主體は個人でなくて、類であつた。彼も亦基督敎的歷史哲學に固有な、歷史と共同社會との關聯の思想を受けいれて居る。それにもかゝはらず吾々が彼に於て社會的なるものゝ概念が明確に把握されて居らぬとなす所以は彼の所謂人間性なる物は具體的人間共同社會でなくて、抽象的人間價値を意味するに留まつて居るからである。無上命令が要求する事は吾々が人間性の「代表」である事で其「肢體」である事ではない。換言すれば人格の道德法への關係に於ては現實的社會關係が抽象されて居る。而して此如き抽象的普遍主義に基附く個人主義は畢竟ヘーゲルの綜合的論理

に對するカントの分析的論理の歴史の論理への延長の結果に外ならない。それ故新カント學派によつて企てられた、カント倫理の社會主義化に於て高唱されるカントの共同社會の倫理なるものも實は社會生活の目的を義務に適へる自律的意志の結合と見る如き、個人主義的思想傾向から未だ充分に脱却して居らぬと云ふ事を忘れてはならぬ(Vgl. Lask, Fichtes Idealismus u. die Geschichte, Gesammelte Schriften, I, S. 250.)。

ヘーゲルは之に反して人格主義的價値體系の代りに、超人格的價値の體系、或は人格的價値類型に對して事實的價値類型を確立した。世界史程生に對する深い愛「輕蔑されたる現實性」に對する肯定的理解を要求するものはない。精神の本質は行動である。それは自らが卽自に在る所のもの、自らの活動、自らの事業に自己を形成する。斯くて精神は自己を對象化し、自己を定有として持つ。民族精神は其宗教、禮拜、風習に於て、或は其政體、政治的法則又は其制度の全體に於て、現在存立する世界を形成する一定の精神である。歴史の進行の根本動機は個々の意見や空想や或は私の德に在るのでなく、民族の此如き實體的普遍的存在の自覺「思惟の思惟」に在るのである。「精神は自己を客觀化し、且此彼の存在を思惟する事により、それは一方では自らの存在の限定性を破壞し、他方では存在の普遍を把握し、かくて彼の原理に新しい規

定を與へる。これと共に此民族精神の實體的限定性は變化したのである、卽ちその原理は他の而もより高い原理の中へ解消したのである。」(Philosophie der Geschichte, S. 123-124.) 此如く歷史に於ては當爲は存在から、未來は過去の內から內面的に發展して來る。歷史の眞實の理解はそれ故存在の肯定によつて媒介されたる否定、卽ち辨證法的理解以外にはあり得ない。而して道德の形式主義こそまさしく其形式的同一性の固執と、矛盾の排斥との故に、歷史の內在的理解に最も無能力である。「道德」の立場に於ては良心は客觀的內容を缺いて居る。道德的主觀は法律的人格が卽自に無限であるに對し、對自に無限である。それは又より高次の「人倫」の立場に比較して、主觀的意志、相互關係並びに當爲、或は意識又は有限性等の言葉によつて示される立場を意味して居る(Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 108.)。而して道德の之等の特色は畢竟それが法律の卽自在並びに直接性に對する意志の同一性への反省であると同時に、それは又他方此今到達された意志の運動の階段に於ては主觀的意志と客觀的意志の統一を未だ自覺せざる抽象的意志として留まつて居ると云ふ事實に基附くのである。疑もなく、意志の無限なる自己限定、自我が理性的として洞察せざる一切のものを是認しないと云ふ權利は主觀の最高權利である。併し乍ら此權利は

同時に其主觀的規定の爲に形式的に過ぎないのであり、客觀性の權利は是によつて少しも侵害されない。總じて客觀的規準を缺く道德の領域に於ては主觀の洞察の權利は個人の特殊の敎養に屬する偶然的なものであるが故に、洞察、從つて又善は其形式的規定の爲に、却て其反對物たる語謬或は惡に轉化するものである。僞善、蓋然主義或は反語等の惡の諸形態は何れも形式的主觀性の絕對化の變容であり、而してそれは又道德性と惡とは畢竟意志の主觀性と云ふ共通の源を有して居る事を意味して居るのである(Ebenda, § 139-140.)。一定の內容、例へば財產或は家族、民族等の具體的人間生活の尊敬さるべき事が豫想されて、始めて竊盜或は殺人を犯す事が矛盾と云ひ得る。かゝる內容的原理との關係に於て始めて或る行動がそれに一致するか、矛盾するかゞ判定され得る。然らずんば規準の抽象的無規定は却てあらゆる不法不德の是認の根據を與へるであらう。

然るに人倫は形式的良心と法則、義務の客觀的體系との統一の立場である。「人倫的なるものはそれ自身に於て在る法律の主觀的心術である。」(Ebenda, § 141.)。人倫の第一の特色は其存在性、其公共性に在る。それは世界として現存する生ける精神であり、最初の自然的意志に代つて現はれた第二の自然であり、風習である。人倫的實

體は主觀に對して最も高い獨立性の意味に於て「存在」する。例へば英國民は大洋を航海し、世界貿易を所有し、或は議會と陪審裁判等を有する。これが彼等の人倫的生活である。個人は此如き民族の實體的存在を既に完成せる物として發見する。それは個人の運命、心術を規定する力であり、權威である。此意味に於て人倫的法則は自然の存在より一層强固な力を持つて居る。蓋し自然物は理性の單なる外面的偶然的表現に過ぎないからである。社會的關聯に於ては無意識的自然に對するとは異る、他人の意志への服從がある。「神意のまゝに」の命題はそれ故一の勝れて社會的な原理を含んで居ると云ひ得る(Kistiakowski, Gesellschaft u. Einzelwesen, S. 52.)。併し乍ら人倫的實體は他方に於て主觀に對し、單に異樣なるものではない。寧ろ主觀はそれに於て自己に固有の本質と自我感情とを見出すのである。それは單に存在するのでなく、主觀によつて作られたものである。民族の存在形態は其意識形態に對應する。精神は單に必然性として存在するのみならず、又必然性の觀念性として存在する。それ故客觀的實體性は同時に主觀的實體性、或は「政治的心術」として自らを知識の對象となし、此如き民族の自覺に於て始めて現實的となる。世界史は盲目的運命の抽象的非理性的必然性ではない。精神は歷史に於て自己を客觀化する事によ

つて自己を理解する。國家は一定の民族の精神として該民族の總ての關係を透徹する法則であり、民族の個人の意識である。從つて一定の民族の政治的制度は此民族の自覺の形成の仕方に依存する。「民族にたとひ其內容上多少の程度に於て理性的であるにせよ、或る制度を先驗的に與へんと欲する事――此如き思附きは制度がそれによつて思惟物以上のものである所の契機を見逃すであらう。」(Grundlinien der Philosophie des Rechts, §274.)總ての民族は彼に適應した政體を有すると云ふ考は同樣にフイヒテに於ても認められ得る事であり、而して又それは畢竟十九世紀の强烈なる國民意識の哲學的表現に外ならない。所謂民族精神なる概念は現今社會學的見地から見るならば意味の不明瞭を脫しないであらうが(Vgl. Kistiakowski, a. a. O. S. 172ff.)併しそれ故に此概念が嘗てロマンティクの哲學に於て演じた所の政治的なるものに歷史的生命を與へ、文化的全體に價値個性を移し入れたる重要なる役割を見逃すべき理由はない。ラスクに從へばフイヒテは啓蒙期以來純粹思辨の領域に於て「國家」から「國民」へ進んだ最初の人である(Lask, Fichtes Idealismus u. die Geschichte, S. 258.)。「國家」は形式的法律的構造であるが「國民」は一の歷史的發展全體である。生の代りに、人爲的機構を置く國家論、單なる法律的經濟的形式主義と區別さるべき、具體的國家

論は國家を民族として、社會として理解すべきである。

所謂民族或は國民の概念は種々なる意味に解され得るであらう。フイヒテはこれを「社會に於て相互に生存し續け、自然的並びに精神的に自己を自己から產出する人間の全體」と解した(Lask, a. a. O. S. 262.)。フイヒテに於ても將又ヘーゲルに於ても民族は單に人類學的意味の種族と同一ではない。勿論ヘーゲルの世界史は精神の自然的生起に於ての自己形成である故に、民族の歷史的存在は同時に其「地理的人間學的實存」として規定され、從つて民族生活に對する自然的環境の影響は獨自の問題を形成するであらう。併し又單に地理的差別、地方の自然類型の知識のみでは民族精神は理解され得ぬであらう。精神の本質は自然の直接的摸寫でなく、其創造的變容に在る。「自然は餘り高く、且又餘り低く評價さるべきでない。穩かなイオニアの空は確かにホーマーの詩の優美に資する所大であつたであらう。併しそれだけではホーマーの如き詩人を作る事は出來ない。……トルコの支配の下では一人の吟誦者も現はれなかつた。」(Philosophie der Geschichte, S. 126.)民族精神はそれ故自然限定性を含みながら、而もそれ以上の社會的精神的統一として理解さるべきであらう。それは共通の文學、藝術、科學或は物質的技術的文化によつて發生した、相異る身分、階級、

職業、社會群等間の意志、感情の融合に基附く精神的共同社會と考へらるべきである。ヘーグルも亦民族精神を「其『精神の』意識及び意志、其全現實性の總ての方面」或は「其宗教、政治的制度、人倫、法律組織、風習、又其科學、藝術、及び技能の共通の特徴」と考へて居る(Ebenda, S. 107.)。而してそれは又ヘーグルに於ては結局自由意識の歴史的限定性に外ならない。民族は何れも其教養、法律、道德、政治組織等に於て相異る特性を示して居る。所で民族の文化生產物のかゝる內容的差別は形式主義者の考へる如く、偶然的なものでなくて、根本的には民族精神の限定性に基附くのである。それ故之等の個々の生產物は民族の特殊の原理から理解さるべきであり、又反對に現存する歴史的事實から此特殊的普遍が發見さるべきである。民族は一方に於ては內容の生成過程に就て無知識である限り、世界精神の無意識的手段に過ぎぬが、併し又彼等は彼等の世界に關する限り、彼等に固有の意識體驗の構造を其客觀化を介して知り、且自らの關心の對象として居る。彼の義務の上から云て「臣民」である個人は同時に「市民」として此義務の實行に於て自己の人格と財產の保護、自らの特殊の幸福、及び自己の實體的本質の實現、或は此全體の仲間としての自我感情を見出すのである。それ故人倫は單なる抽象的客觀的權威でなくて、個人に於ける國家の生ける存在である。

「國家、其法、其制度は國家の個人の權利である。其自然、其土地、其山、空氣、水は彼等の領土であり、彼等の祖國、彼等の外的所有である。此國家の歴史、個人の行動、並びに彼等の祖先がもたらした所のものは彼等に屬し、彼等の記憶の中に生きて居る。」(Ebenda, S. 93.)。

固より我々はロマンティクの歴史哲學の民族精神の中には科學的に精密ならざる、形而上學的要素の多くが含まれてある事を忘れてはならない。若し我々が民族精神を或る種の文法上の類型、宗教的思想又は政體に對する、打勝ち難き傾向、並びに他民族の思想、制度との絶對的非和解性と考へるならば、我々は同時に異民族間の極めて廣い範圍に及ぶ同化現象の事實を見逃す事になるであらう。(Vgl. Tarde, Die sozialen Gesetze, S. 25–26.)。併しながら民族相互の同化は決して無原理に行はれるものでない。ヘーゲルの記する所に從へばギリシャ人は大部分の神々を異民族、特にエジプトから受け納れた。然し是等の神話は彼等によつて變容され、精神化された。かくしてエジプト人に於て尙神と考へられて居た動物はギリシャ人に於ては外面的記號にまで低下せしめられ、又從來の自然神は人間として精神化されるに至つたのである(Philosophie der Geschichte, S. 325.)。民族精神は民族の單なる心理的素質、先天

的傾向ではない。それは寧ろ展開されたる社會の自由意識であり、意味構造である。民族生活の眞實の指導原理たり得るものはかゝる意味の民族精神でなければならぬ。固よりかゝる生の聯關としての民族精神をヘーグルの試みたる如く、世界精神の形而上學的概念から發出論的に誘導する事は不可能であらう。恐らく何人と雖も彼の意味する如き世界史の可能を信ずる者はないに相違ない。併しながら又トレルチの正當にも指摘して居る如く、辨證法のかゝる唯心論的一元論化によつても尙侵されざる其眞實の核心たる、歷史的發展の理念、社會の全體性を求める知的直觀或は普遍と個性の動的融合の理念は今も尙歷史的認識の重要なる指導原理たる事を失つて居らないのである。無論此場合歷史的聯關と個人との關係はリツカート以來明かにされて居る如く、抽象的類概念と例との從屬關係でなく、具體的類或は集團と部分の排列關係でなければならぬ。例へばマキアヴェリ或はノヴアリスをルネーサンス、或はロマンティクの歷史的關聯へ排列することは彼等を當時の總ての人々との共通性の下に從屬せしめる事によつて凡庸化する事ではない。かくの如き仕方は史學の個性記述に全然矛盾する。寧ろ民族精神或は時代精神なるものは、平均的例に於てゞなく、單に個々の偉大なる人々に於てのみ發見され得る所の充實

せる內容である。それ故又かゝる個人に於て展開される歷史的關聯から反對に個人の特性を說明せんとする發出論は說明さるべき個性を豫め歷史的關聯の概念の中へ移し入れおかずしては不可能であらう（Vgl. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 333）。ヘーゲルはたとひ社會的關聯に於て、偶然性、矛盾を悉く同一化せず、却て制限された範圍と權利とをそれに容認して居るとしても彼の集團主義は此如き鮮明なる個性記述の要求を全く不可能たらしめて居る。併しながら又個性記述の要求も一定の限度がある。集團意識は所謂偉人の個性的體驗內容に盡きるのでなく、根本的には多數者の感情、欲望の相互融合に基附き、且其構成部分の有し得ざる特殊の心理的性質を持つ全體意識である。個人はたとひ一定の範圍內に於ては自由を有し得るとしても少く共其公共的存在に關しては又同時に歷史的社會的關聯から理解され得なければならぬ。嘗てカントは社會と個人との關係を森と樹木との關係に比較した。偉人の個性記述を强調するの餘り、其現實的社會的發生地盤を無視する者は所謂「樹木を見て森を見ない」そしりを逃れ得ぬであらう。

かく考へ來る時、ヘーゲルが國家、總じて文化體系の現實的基體として民族或は國

民を考へ政治的文化的生活と市民的生活との具體的統一を把握せる事は大いに注意さるべき事である。總ての人は彼の民族の子であり、又時代の子である。ヘーゲルは輿論を一の矛盾的存在として規定する。輿論は一方では永遠なる正義の原理、眞實の內容を含むと同時に、其具體的表現に於ては又多數者の主觀的特殊的意見を混じて居る。民衆の聲はある意味では「神の聲」であるが、又ある意味では「無限なる誤謬」である。それ故輿論は其直接的表現に關しては輕侮さるべきであり、其本質的基礎に關しては尊敬さるべきである(Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 317-318.)。時代の偉人の仕事は「輿論の中に在る、眞なるものを發見する」ことに在る。民族精神はかくの如く神祕的實體でなくして、社會的過程として民衆の表象、感情、意志の中に、而も彼等の激情、意見によつて動かされず、冷靜なる反省によつて發見さるべきである。哲學、藝術、宗教或は國家の如き種々なる文化形態はかゝる社會的意味の民族精神から精神の辨證法を以て發生したものである。

民族と社會とは嚴密なる意味で同じではない。ヘーゲルに於ては家族が獨立的人格として相對する、多樣の家族の分化へ移りゆく時、かゝる家族の結合が共通の自然的起源を持つならばそれは民族或は國民であり、若しそれが相結合する欲望及び

それの實現の相互作用によるならば社會――市民社會――と考へられて居る。併しながら實際に於ては社會と民族とは相交錯して國家形成の現實的地盤を成して居る故國家と民族との關係の解明は自ら又我々をして國家と社會との關係の解明に至らしめるであらう。（續）