ヘーゲルの歴史哲學

島　芳　夫

國家と民族或は國民との關係を一應吟味した我々は――國家に對する、或は總じて、世界史に對する所謂民族精神の持つべき意味に關しては後に一層細密に論ずべき機會があるであらう――次ぎに同じく國家存立の現實的基體としての社會の本質を明白にすべき場合となつた。若し社會を多數者の結合として廣義に理解するならば、國家は勿論一の社會である。然し茲に言ふ社會は此如き廣義のものではない。それは第一にテンニイスによつて共同社會に對立せしめられたる利益社會を意味するのであり次ぎにそれは又原始的古代社會と異り特に現代の資本主義的社會――ヘーゲルはこれを彼の時代の風習に從ひ、市民社會と呼んだ――を意味するのである。テンニイスに從へば人間の意志の肯定的相互關係が實在的有機的生活として理解される時、それは共同社會の本質であり、觀念的機械的構成として理解される時、それは利益社會の概念である。(一) 而して市民社會は此如き利益社會の本質

の典型と云ひ得る。蓋し總ての人がそれに於ては商人として存在する、或は各人の各人に對する爭鬪の狀態これが卽ち利益社會の本質であり、而してそれは又近代の市民社會の大都市的普遍的個人主義に於て最も純粹なる表現に達するからである。かゝる意味の利益社會が近代國家の構造、並びに形成に於て如何なる地位、如何なる意味を持つて居るかの問題の究明はヘーゲルの「法の哲學」の重要なる問題の一を成して居る。我々は茲からヘーゲルの歷史哲學を敢て一個の唯物史觀に歪曲する如き黨派性なくして、而も彼が世界史に於て經濟生活に對し――それの共同社會的或は利益社會的形態の如何を問はず――如何なる程度の意味を認めたかを知るの手懸りを得るであらう。フリードリッヒ、テオドル、フィッシャーの比喩を用ふればヘーゲル哲學は「二階」の哲學である。(二) 彼の絕對精神の哲學は空中樓閣でなくて經驗的現實性を土台として立つ「上部構造」であつた。我々はヘーゲルの價値概念の特異性を認識すべきである。ヘーゲルの價値概念の第一の特色はそれが單なる當爲でなくて存在である事である。彼が經驗論の偉大なる原理として「眞なるものは現實性に於て存在し、知覺に對して存在しなければならぬ」の要求を容認したのも此故である。(三) 次ぎに價値の存在は現象の眞ならざる存在から區別され、眞なる存在とし

てのみ經驗的現實性の存在根據となり得る。若し我々がカントの理念の現象に對する超越性を非難する時、其非難がかゝる超越的理念には現象的實存が缺けて居る故、單に主觀的思想であるに過ぎないと云ふ事に歸着するならば、それは經驗論固有の誤謬の繰返しに過ぎないであらう。寧ろ主觀的思想は却て現象的存在の一に過ぎない。理念を此岸として、存在として理解する事はそれを現象的存在と同一水準に置く事ではない。換言すれば存在としての理念は卽ち眞なる存在である。「存在はイデーが概念と實在性との統一である事により、眞理性の意味に達する。イデーである所のもののみが存在する。」(四)

存在の根本構造、其眞理性はイデーとして、卽ち概念と實在性の統一として規定される。總てのものはイデーを持ち、イデーである限りに於てのみ眞實に存在する。機械的化學的對象は形式と資料とが分離する時、人間は精神と肉體とが分離する時、或は社會、國家は現實的生活と其秩序とが矛盾に陷る時、それ等は各々存在から無に轉化する。然るにヘーゲルに於てはイデーは同時に價値であり、精神に外ならぬ。イデーの根本特徵たる「全體性」の範疇、かの「バツカス的陶醉」は精神の辯證法に於て最も具體的に實現される。世界史否總じてヘーゲル的意味の發展はかゝるイデーと

しての精神の自己解放の過程に外ならぬ。精神は存在――自然的社會的存在――から發展し來る「上部構造」であると同時に、一般に思辨的なるものゝ根本原理たる、結果は却て根柢であり、後に現はれ來るものは却てそれが媒介されたるものゝ根源であると云ふ理由に基附き、精神は寧ろ存在のイデーとして定立されるに至る。價値を極力存在論的に把握せんとするヘーゲルの努力は其反面として此努力に內在する特殊の根本動機の爲に――而して其根本動機の何であるかが問題なのだが――存在の價値化、精神化に集中されて居る。一定の價値が一定の存在に於て實現され、形成されて居ると云ふ事と一定の存在は一定の價値を存在根據とすると云ふ事、換言すれば價値の存在論は必ずしも存在の價値論と同一ではないのであるがヘーゲルでは此兩者は全然同一視されて居る。所で此兩者の同一化をもたらしたものは何か。我々はそれをヘーゲル哲學の根本動因たる宗教性に歸せしめ得ると思ふ。彼の存在論は特に宗教的存在論であつた。ディルタイが詳細に記述して居る如く、

(五)ヘーゲルの青年時代よりの學問的關心の中心題目たる神學的歷史的研究は彼の體系の存在論的觀念論的二面相に對してまさしく決定的であつた。固よりかゝる存在論は一の矛盾である。それ故にフオイエルバツハは云ふ「絕對哲學は我々に對

して確かに神學の彼岸を此岸にした。然し其代りにそれは現實的世界の此岸を彼岸にしてしまつた。」(六)

價値の存在論的把握は必ずしも當爲或は實踐の否定と同一でない事は云ふまでもない。それは單に當爲を歴史的社會的生産物として規定するに過ぎない。ラスクはヘーゲルの價値評價の全祕密を彼が價値より當爲にまで進まざりし所に見出したが、(七)然し彼に於て凡そ如何なる意味の當爲も存在しなかつたとは云へない。寧ろ彼の國家理論の具體性は意識の事實としてのカントの當爲を歴史的社會的存在としての法の體系にまで客觀化せる所に在る。此點に於てヘーゲルの容觀的精神の存在性を形而上學として非難するケルゼンの規範的國家理論は當爲と存在の具體的統一を把握し得ぬ限り、遙かに抽象的である。(八)ヘーゲル哲學が一般に當爲の否定と考へられる所以は彼の當爲が全然現代に固定され未來の形成を含まざる事、卽ち勝れたる意味に於て歴史的でなかつた事、或は「實踐的精神」が單に否定されたのではないが、辯證法的に體系の一契機として止揚され、體系それ自體に對する矛盾として把握されざりし事に基附くのであるが、かゝる意味に於ての當爲の否定は寧ろヘーゲルの存在論が眞實の意味に於ての存在論でなくて、宗教的觀念的であつた

事に歸せられねばならぬ。一切が神の表現であり、神を根柢として存在すると考へられる時、意志の非合理性は否定され、未來の形成の根據が失はれる事は云ふまでもない。我々は此如くヘーゲルの絶對觀念論の根本動因を彼の論理學を越えて、彼の宗教性其ものに在ると考へる。若きヘーゲルの心を感動せしめたる神祕的汎神論は彼の論理學の生ける根源であつた。如何にヘーゲルはエックハルト、或は新プラトーン派の神祕主義と接觸したか、如何に彼は神祕主義に固有なる生と概念の融合によつて、先驗哲學の確立せる範疇の關聯に新しき意味を與へんとしたか、又彼は如何に分離を苦痛と感じ、統一を憧憬したかを詳細にディルタイは記述して居る。(九)總じて宗教、而して其中でも特に汎神論は絶對觀念論の最も都合よき發生地盤である。我々は現實的歴史的宗教を現代人の構成せる哲學的宗教の概念を以て理解せんとする事を排斥する。歴史的宗教は一般に其程度其仕方の差こそ異れ、絶對者を以て世界の存在根據と考へたる事に於て一致する。此意味に於てフォイエルバッハが汎神論を人格神論の眞理性となし、又ヘーゲルの觀念論を汎神論の眞理性と見る事は正當である。(十)我々は此三者の間に於て云はゞ宗教的精神の辯證法的内在的發展を見る。ヘーゲルは過去の哲學の偉大なる完成者であると同時に、又過去の

宗教イデオロギーの偉大なる完成者でもあつた。

然らば我々はヘーゲルの絶對觀念論をカントの批判的觀念論によつて置き代へるべきであるか。カントが人間の行動を叡智的因果性と經驗的因果性の兩見地から二元論的に說明せんとせる事は、價値と存在にそれ〴〵自己の越ゆるべからざる限界を與へたものとして一應極めて批判的と考へられるであらう。然し乍ら又此如き價値と存在の對立はヘーゲル哲學をしてカント哲學の非歷史性、抽象性を止揚せしめたる、其存在論的思想契機の否定に外ならぬであらう。カントの試みた價値と存在の峻嚴なる對立は確かに人間の道德意識の一面を力强く表現して居る。而してかゝる當爲意識が確かに又世界史の一因子を成して居る事も疑はれ得ない。然しそれは畢竟道德意識の一面に留まり、其全面を覆ふ事は出來ない。カントが「道德」から政治的イデオロギーとしての「人倫」に迄進み得なかつたのも此爲である。世界史は人間の實踐との關聯に於て最も具體的に理解される。而して實踐は單に「必然性に對する洞察」の結果でなくて、自由意識の媒介を必要とする事は云ふまでもない。然し乍ら歷史的社會的實踐は常に單なる當爲一般でなくて、一定の存在の否定、一定の存在の肯定を內容とする。「絶對的自發性」の意味に於ての自由は現實に於て

は在り得ないのであり、人間の持ち得る自由は必ず限定されたものである。プラトーンやアリストテレスでさへも彼等の形而上學的飛躍を以てして尙ギリシャ的自由を超越出來なかつた。それ故價値と存在との對立に於て可能となれる當爲一般は具體的實踐を可能ならしめる爲には同時に存在との關聯に於て其契機として存在論的に把握されねばならぬ。歷史の重要なる一因子を成す實踐はかゝる存在としての當爲「存在する必然性としての自由」を內容として居り、若し之に反して相互に抽象されたる、經驗的因果性と叡智的因果性の獨立的二範疇を以て世界史を構成せんとするならば、それは畢竟絕對者の宗敎イデオロギーの歷史哲學への一適用に過ぎぬであらう。カントは批判的愼重さを以て神の理念を實踐の領域へ取り容れる代りに、理論の領域から放逐した。然しヘーゲルが正當にも指摘して居る如く、神の知的直觀はそれ自身一の、否最高の純粹思惟である。我々は宗敎的體驗の非合理性の名に誤られてはならない。神の如き、それ自身感性的事物でなくて普遍的內容である所のものは唯無限なる媒介を經たる思惟に對してのみ可能である。(十一)宗敎に固有なる、現實的世界と超現實的世界の對立への人間精神の自己疎外は何等かの反省、何等かの「形而上學」なくしては不可能である。少く共宗敎の發生過程は論理的に

說明され得ぬ程非合理的でない。それ故カントの道德哲學は矢張り一の形而上學、存在の形而上學でなくて當爲の形而上學であつた。此意味に於てシエーラーが人間性を神との相似性に於て理解せんとするhomo sapiensの人間學をカント並びにヘーゲル哲學の共通地盤と見做したのは正當である。(十二)兩者の差異は其適用の獨斷的無制限と批判的制限の差異に過ぎぬ。然し乍ら此如き、人間性の拔き難き形而上學的要求、人間性の自己疎外の本能は決して歷史哲學の眞實の原理たり得るものではない。具體的歷史哲學は宗敎の代りに道德、神學の代りに人間學を要求する。我々がカントから學ぶべきものは彼の峻嚴なる義務意識である。ヘーゲルは此義務意識を政治的社會的存在として把握した。而して彼にとつては市民社會は一の道德意識の發生地盤であつたのである。

（一）Tönnies, Gemeinschaft u. Gesellschaft, § 1.
（二）Lask, Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung, Gesammelte Schriften, I, S. 338.
（三）Hegel, Encyclopädie, § 38.
（四）Hegel, Logik II, S. 409.
（五）Dilthey, Jugendgeschichte Hegels 參照
（六）Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 24.
（七）Lask, a. a. O. S. 340.

（八）Kelsen, Der soziologische u. der juristische Staatsbegriff, § 6.
（九）Dilthey, a. a. O. S. 139.
（十）Feuerbach, a. a. O. § 14, § 17.
（十一）Hegel, Encyclopipie, § 63.
（十二）Scheler, Philosophische Weltanschauung, S. 22 ff.

ヘーゲルの歴史哲學の理解は彼の國家、並びに社會理論の理解と關聯する。蓋し世界史は政治的社會的組織の變動を地盤として立つて居るからである。而して家族が國家の「第一の基礎」であるならば、市民社會は其「第二の基礎」を成して居る。ヘーゲルの近代國家の分析は種々の人々によつて指摘されて居る如く、（一）明かにギリシヤの都市國家の美しき統一性の觀念によつて規定されて居た。夫は云はば「太陽より太陽系に迄擴大されたる」ギリシヤ國家に外ならなかつた。近代國家はギリシヤ國家と異り、世界史の產出せるあらゆる意識形態を包括する一個の全體社會であり、而もそれ等の種々の意識形態は一定の論理的階級秩序の下に、古代國家に特有の統一性を以て全體的國家精神の中に統一されて居るとヘーゲルは考へたのである。「法の哲學」の課題は此如き歴史的所產としての近代國家の中に含まれて居る、多樣の意識の歴史的存在形態を分析し、抽象―具象の論理的圖式の下に價値の位階組識を

構成せんとする所に在る。それ故其方法は此如き論理的圖式によつて規定されてある限り、歴史的發生的でなくて、論理的哲學的である。イデーの諸契機の概念規定としての論理的發展の順序と形成物としての時間的發展の順序とは異る。例へば家族のイデーは一定の概念規定を豫想し、其結果であるが此等の概念規定が形成物として、卽ち財産權、契約、道德等として存在すると云ふ事は寧ろより高次の時間的發展の階段に於てのみ可能である。論理的發展の高次の具體的階段として後に現れる家族は歴史的に云ふならば抽象的法より先に既に存在して居り、後者は抽象的國家概念の典型たるローマに於て初めて出現したのであつた。然るにヘーゲルは又思辨的意味に於ては概念の規定と其存在とは同一であると考へる。それ故概念の系列は又同時に形成物の系列として、後者は前者の存在形態として考察されねばならない。(二) 概念の論理的發展と存在の歴史的發展とは異るが、而も夫々の概念は夫々の存在形態に於て內在し、形成されて居ると云ふ意味に於て、方法は單に論理的でなく、同時に存在論的であつたと云ひ得やう。イデーを單にイデーとしてでなく、存在との關聯に於て理解する事——而してこれが正しくイデーの根本構造である——これがヘーゲル哲學の全部門を一貫する共通の特色である。彼の國家理論は理

想國家の構成でなく、歴史的所産としての近代國家の分析である。「國家は藝術品ではない……。それは世界の中に、從つて隨意性、偶然及び誤謬の範圍の中に在る。然し如何に醜き人間……と雖も尙矢張り生ける人間である。肯定的なるもの、生命は缺陷にも拘らず存在する、而して此如き肯定的なるものが茲に於ては問題なのだ。」(三)

同じ事は法、道德、家族或は社會に就ても云ひ得るであらう。たゞ問題はヘーゲルが如何なる程度に於て之等の客觀的精神を存在論的に把握せるかに在る。人間を單に抽象的思惟としてでなく、存在として理解する事は人間を身體との關聯に於て理解する事である事をフォイエルバッハの人間學は我々に敎へる。存在としての人間の根本構造は「世界の中に存在すること」であるが此如き解釋學的規定は人間を心理＝物理的統一として理解する事によつて始めて可能となる。身體は客觀的世界の一部分である。身體に於て存在する事は世界に於て存在する事に外ならぬ。身體によつて自我は自我でなく、對象となるのである。我々はハイデッガーと異り、人間の世界に於ける存在の仕方を單に關心一般としてでなく、特に實踐的感性的關心として規定する。(四) 理論的並びに實踐的關心を關心一般の概念の下に並存的に包括する事は人間の種々なる存在形態を其觀念的限定性の有無に關して、全然無差

別たらしめる事であり、存在論の根本規準を見失ふ事に外ならぬ。關心一般は抽象的存在の規定ではあり得るが、存在其ものゝ具體的規定ではあり得ない。

人間の存在論はかくの如く、心理學でも生理學でもなく寧ろ受動の原理としての身體と、活動の原理としての精神の綜合たる人間學である。同じく人間的社會の存在論は人間の世界に於ける存在の仕方を特に感性的活動の必然性として規定し、其他の觀念的存在形態を此必然的行動形態との聯關に於て理解する。ヘーゲルに於ては存在は必然性と同一であつた。民族の歴史的存在は世界精神の必然的發展に外ならない。歴史的社會的存在の存在論は Dasein の存在論を止揚する。勿論歴史並びに社會は自然と異り、Dasein 自らの存在の仕方に外ならぬが、然しそれは同時に意識とは獨立のそれ自らの必然性に從ふ限り、Dasein に對して超越的である。かく內在的であると同時に超越的であると云ふ存在の辯證法こそ正しく存在論の根本規準でなければならぬ。ヘーゲル哲學をして著しく存在論的ならしめたものは彼の精神の此如き意味に於ての辯證法的把握であつた。「理性的なるものは現實的であり、現實的なるものは理性的である。」と云ふ彼の有名なる命題は此事實を最も簡明に示して居る。形式と內容、自覺的精神としての理性と現存的現實性としての理

性の意識的同一性が哲學的理念である。(五) 然るに他面から考へるならば此の同じ命題は同時に存在論とは凡そ正反對のものなる絶對觀念論的原理の表明とも考へられる。蓋しそれに於ては精神は存在であると同時に存在は精神と考へられて居るからである。我々は既に此事實をヘーゲル的存在論の內面的矛盾として指摘した。此事は言葉を換へて言ふならば眞理性としてのヘーゲルの存在は超越性と內在性の單なる觀念的統一であつて、現實的統一でない事、從つて又それは存在其ものでもない事を意味する。イデーは單なる思想でなくて存在である爲には現象內在的であると同時に、眞なる存在として現象的偶然性と異る固有の必然性を持つ。「理性の狡智」は情念をして自らの欲望を恣にせしめつゝ、其中に於て、それを手段としながら精神の自己解放の必然的過程を遂行する。「現實性」とは神の企圖から實行されたものであり、然らざるものは「腐敗せる實存」に過ぎない。(六) 「輕蔑されたる現實性」はかくして歷史に於ける超越的內容の實現に迄高められる。然るに超越的であると同時に內在的、或は普遍的であると共に特殊的なる存在の此如き辯證法は實は存在それ自體でなくて、絶對精神、從つて又單にヘーゲル自らの思惟の辯證法に外ならない。かくして存在は彼岸に向つて——然し、或は寧ろ正しく其故に單にヘーゲル

自らの頭腦に於て――超越する。これに反して現實的存在は絶對精神でなくして此岸に於ける人間の、而も超意識的必然的なる實踐關係である。ヘーゲルは存在の宗教的超越性を、フォイエルバッハは存在の感性的超越性を主張した。彼等は各々觀念論と唯物論の兩極端を代表しながら、人間的實踐としての Dasein の存在の仕方を理解し得なかつた點に於て共通の誤謬を犯して居る。眞理は寧ろ中間に在るであらう。超越＝內在の存在の辯證法を合理的に解決するもの、それは超越的精神でも超越的自然でもなく、人間的實踐としての社會的生活である。人間の具體的存在の仕方は神の一部分、或は自然の一部分として存存する事でなくして、社會の一成員として存在する事である。ハイデッガーの世界の分析は充分に辯證法的と云ひ難いが、然し彼が世界を自然或は總じて Seiendes からでなくて、Dasein の存在の仕方として把握せる事は存在論を宗教的並びに自然主義的歪曲から解放せるものとして充分に認めらるべき功績である。

ヘーゲルの市民社會の分析、或は一般に客觀的精神の理論が彼の存在論の特色から考へて、他の彼の著述と同樣に多くの神學的形而上學的思考に滿されて居る事は我々の當然豫期すべき事である。然しながら又それと並んで存在する、豐富なる道

德の政治的社會的考察は我々をして主觀的道德の狹隘な眼界を飛躍せしめるよき拍車となるであらう。さて先づ客觀的精神とは何か。それは自由がそれに於て現存する必然性として存在する世界としての精神である。自由の理念が世界の有限性の地盤に於て存在するものに外ならぬ。客觀的精神は此如く有限性の地盤に立つ故、或はより細しく云ふならば「特殊の欲望」「外面的自然物」並びに「個々の意志の相互關係」より成る外面的客觀性との關聯に於て存在する故、(八)內容は必然的に制限されて居る。而してかゝる內容の制限性の矛盾に基附く客觀的精神の辯證法が卽ち世界史に外ならない。客觀的精神の內部に於ては精神の辯證法的展開が如何に層を重ねて遂行されても、尙止揚し盡されざる直接性が殘されてある。ヘーゲルの世界史は專ら國家の歷史を對象とするが然し歷史は單に政治的歷史でなく、總じて世間的精神の歷史であり或はヘーゲルの Weltgeschichte は少く共其部分的意味に於てはハイデッガーの Welt-Geschichte でなければならぬ。絕對精神の歷史と雖もかゝる世間的精神との關聯に於て始めて眞實に歷史的たり得るのである。然るにヘーゲルが國家の歷史性を主張しながら他面に於て抽象的法の內容の絕對性を論ずるのは(十)彼が尙啓蒙時代の非歷史的自然法の觀念に束縛されて居る事を立證するもの

である。或は一般にそれをヘーゲル哲學の形而上學的傾向と歴史的志向との矛盾の一例證と考へる事も出來やう。客觀的精神の歴史性はかくの如く、それの總ての契機に接觸せずには置かない。ヘーゲルが通常非世間的非歴史的意識として「人倫」に對立せしめられる「道德性」をも亦客觀的精神の一として考察せる事は彼が「精神の現象論」に於て道德的世界觀を世界精神の一歴史的存在形態として把握せる事と對照して考へるならば其歴史的把握の不徹底はさておき意味のない事ではない。主觀的道德と雖も客觀性を地盤として、それからの、或は正當に云ふならばそれの內部に於ての精神の自己反省に過ぎぬ限り、客觀的精神に共通の內容的制限性は此反省的精神にも亦適用される。シエーラーがカントの道德論はhomo sapiensの人間學によつて支持されて居る事、或は行動の法則性の形式を倫理の中心點となせる事、それ自身が其形式的融通性にもかゝはらず、總ての歴史的經驗に適用され得るには餘りに內容的に制限されて居る事實を指摘せる彼の批評に對して我々は反對すべき理由を見出す事は出來ない。(九)

市民社會は此如き外面的客觀性を土臺にして形成されたる精神の特殊の存在の仕方である。それは自然的共同社會的結合より遊離されたる個人が單に交互的利

用と報酬に就ての合理的反省によつてのみ互に關係する社會である。此如き利己的人間の世界程「道德性」に緣遠きものはなからう。自然必然性によつて決定される隨意性單に形式的に普遍性に關係する意志の特殊性、これが市民社會の一の原理である。古代國家の原始的自然的生活に於ては此特殊性の原理の侵入は道德の破壞を意味したるのみならず、國家其ものゝ沒落の根本原因でもあつた。ギリシャがさうであり、ローマがさうである。其國家論に於て實體的倫理の理想的美しさ、眞理性を描寫せるプラトーンは彼の時代にギリシャの世界に侵入し來れる特殊性の原理に對して、單にそれを彼の實體的國家に對立せしめ、私有財產、家族並びに階級に於て形成される主觀的自由の精神を全然國家から除外する事以外に解決する方法を知らなかつた。此缺點が人々をして彼の國家論を單なる抽象的思惟の夢想と考へさせる所以である。(十)ローマは解決を抽象的法の輝かしき創作に於て見出した。ローマ法に於て利益社會的精神の最も徹底的なる法的反映を見るもの、過去にヘーゲルがあり、現代にテンニイスがある。(十一)「何人も彼の意志に反して共同社會の中に留められる事は出來ない。」と云ふ命題は市民社會の抽象性を最もよく表はして居る。然しながら抽象的法の無制限なる支配は同時に國家の有機的統一の否定を意

味する。ローマに於ては皇帝は「支配」したが「統治」しなかつた。一方では支配の抽象的普遍性があり他方では人格の個別的抽象がある、それがローマの狀態であつた。特殊性の原理はかゝる抽象的對立を突破せずには止まない。ローマの政治的社會狀態のかゝる內面的矛盾は同時に主觀的自由のより高き精神的形態、卽ち基督敎の發生地である。基督敎的人間は市民社會的人間の有限性から無限性への自己反省である。(十二)然しながら、意志の非合理性は市民社會の此如き宗敎的自己超越によつて解決されたのでは決してない。中世より近世への歷史的變動が此事を證明する。感性を感性として知る事、有限なるものに於て有限的仕方にて活動し、此活動を是認されたる主觀性として知る事、これが近代意識の要求である。中世の敎會の崩壞は決して偶然でなかつた。それは世界精神のかゝる發展に敎會が適應し得なかつたと云ふ事の必然的結果に過ぎない。(十三)さてヘーゲルに從へば近代國家こそ最も完全に特殊性の原理を止揚し得たと云ふ。此確信が正當か否か、それはヘーゲル以後の歷史の發展の如何なるものなるかを知る我々には餘りに自明なる問題である。我々はそれよりもヘーゲルが兎に角特殊性の原理の一形態としての市民社會的精神に對し、世界史に於て演ずべき重要なる役割を分擔せしめたと云ふ事實の認識に

滿足すべきである。

（一）Bosanquet, The Philosophical Theory of the State, p. 281.
（二）Hegel, Philosophie des Rechts, § 32.
（三）Ebenda, Zusatz zu § 263.
（四）Heidegger, Sein u. Zeit, S. 57, S. 193.
（五）Hegel, a. a. O. Vorrede.
（六）Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 74.
（七）Hegel, Encyclopädie, § 483.
（八）Hegel, Philosophie des Rechts, § 3.
（九）Scheler, Die transzendentale u. die psychologische Methode S. 75.
（十）Hegel, a. a. O. § 18.
（十一）Tönnies, Gemeinschaft u. Gesellschaft, S. 210–211.
（十二）Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 407.
（十三）Ebenda, S. 515.

市民社會の道德性、其歷史的意義を明かにする事が近代經濟學によつて支持されて居る「法の哲學」の一の課題であつた。個人主義的潔癖が必然的にそれから反撥せざるを得ぬ此欲望の世界に於ても何等かの「調和的なるもの」がある。所で市民社會

に於ける「調和的なるもの」とは何か。ヘーゲルはそれを人間の欲望の自然性、隨意性から其形式的自由及び形式的普遍性への自己解放の道程に於て見出す。我々は市民社會の一の原理として欲望の特殊性を知つた。所が市民社會は此特殊的欲望を道德化し、精神化する他の原理、卽ち形式的普遍性の原理を持つて居る。市民社會の道德性を認識する事は此二つの對立的範疇の辯證法的關聯を認識する事である。我々はかゝる認識によつてのみ歷史的社會的生活からの道德主義的反撥を克服し得るのである。さてさきに與へられたる世界史の簡單なる瞥見に從へば意志の特殊性は歷史に於ては常に普遍的制度の否定として現れる事、而して此否定は特殊性を止揚し得ざる制度にとつては惡として意識される事が了解され得る。然しながらヘーゲルが「精神の現象論」に於て展開せる「國家權力」と「富」との辯證法的關係に從へば此二者は元來抽象的に善惡の絕對的二範疇に固定し得るものでなく、却てかゝる對立の抽象性はそれ等を其反對物に轉化するものである。(一) 自然的原始的統一性に生きる古代の實體的國家に於ては自然に對する反抗としての市民社會的自由は必然的に秩序を亂す惡として意識されざるを得ないが、然し他面に於ては個人の自由を認めない國家秩序は最早世界精神の發展に適應し得ない制度として進步的意

識にとつては惡となる。精神は自然とのかゝる對立によつてのみ自己を形成する事が出來る。人間を非理性的動物から分化せしめたものは此「惡の必然性」に外ならない。欲望の特殊性は多くの國家を沒落せしめたると同時に、又それは人間の自然からの解放の最も重要なる手段を發見せしめたる事に於て大なる歴史的意義を持つ。市民社會に於ては人々の消費の對象は單なる自然物でなくて、特に「人間的生産物」である。我々は人間が單純なる自然的欲望を持ち、單に偶然的自然が與へる所の欲望滿足の手段に甘んじて居る如き自然狀態を其生活の無邪氣さ、素朴さの故に直ちに道德的理想の境遇と考へてはならない。かゝる自然生活に對する感傷的憧憬は「勞働」の中に含まれて居る自由の契機を見逃す事になるであらう。ディルタイの記述に從へば若きヘーゲルは既に勞働、並びに苦痛を生の過程の契機として把握し、空想的幸福、超越的道德世界觀を止揚し得たのであつた。(二)

人間は此如く勢働によつてのみ自然民族の無智、且怠惰な狀態から解放され得る。勿論總ての勞働が市民社會的であると云ふのではない。テンニイスの共同社會的人間と利益社會的人間との心理學的對照に關する傑れたる觀察に從へば、むしろ勞働それ自身を目的として享樂する事は共同社會的本質意志にのみ可能である。例

へば農業がさうであり、都市的手藝がさうである。農業は勞働それ自體であり、沒我的努力であり、又自然の支配でなくて、寧ろ自然に對する服務として考へられる。總じて勞働は家族に於ても、村落に於ても又都市に於ても一種の藝術に外ならなかつた。共同社會的勞働の中に內在する此自然力に對する崇拜は必然的にそれ等の共同社會に於ける宗敎の發生と結合する。古代に於てはヘーゲルの宗敎の歷史的考察が示す如く宗敎は自然並びに藝術宗敎として存在したが、これ等の宗敎的特有性は畢竟家族、村落、都市に於ける勞働の自然性、藝術性の反映に外ならない。これに反して利益社會的人間は抽象的思惟と隨意意志とによつて自然を支配し、與へられたるもの以上をそれから要求する人間の積極性を代表する。勞働はかくして自然に對立し、自然力の利用と云ふ意識的目的の單なる手段となる。市民社會の合理的科學的意志は個人を家族、村落、都市等の束縛、及びそれに伴ふ種々の迷信、信仰、習慣或は義務から解放する事によつて封建社會を人間的社會的關係の中に解消せしめた。それは確かに一面に於ては利己主義と虛僞、技功と金錢慾の勝利を意味するが、然し他面に於ては又人間をして明晰冷靜且觀照的なる意識性を以て自然と神とに對せしめたる事に於て大いなる歷史的意味を獲得する。それ故ヘーゲルも亦市民社會

的意識を特に人間的意識として規定した。(三) 勿論かゝる人間的社會のイデーを客觀的精神及び歴史の理論の中心點となす事はヘーゲルの到底考へ及ばなかつた事である。蓋しそれはヘーゲル哲學の體系其ものゝ否定に外ならぬからである。homo sapiensの人間學は宗教的象徴的人間の人間學であり、それ故又實は人間學でなくて精々神學であるに過ぎない。それは少く共ヘーゲルに於ては市民社會的人間の人間としての不完全性を歴史的社會的に考察せず、非歴史的絶對的理念の永遠なる一契機として辯證法的に止揚せんとする意味以上のものを有し得ない。市民社會に於ける物としての人間意識「商品の物神崇拜性」の觀念形態的對應を成すものが神としての人間意識に外ならない。市民社會は新しき人間類型の發生母胎である。そこでは嘗て資本主義的精神の誕生の際に重要なる役割を分擔せる宗教は最早社會的にも歴史的にも不生産的になり了つた事を證明しつゝある。(四) 所で市民社會は人間を中世の神學的迷信から解放したが、今やそれに代はる新しき迷信、言はゞ彼岸的迷信に對する此岸的迷信卽ち人格の物化がそれを支配する。勞働の社會的關係を其客觀性の故に物質だと云ふのは恰も言語をそれと同一の理由で物質と考へると同程度の物神崇拜主義である。それ故現代に於ける歴史哲學の課題は觀念論

でも唯物論でもなくして、Daseinの存在論として――それが必ずしもハイデッガーのそれと同一であるべき理由はないが――人間意識を「商品の物神崇拜主義」より解放し、歴史をかゝる人間的社會的關係の相異る現象形態として或はそれとの關聯に於て理解する事に在るであらう。

かくて市民社會はそれに固有の辯證法的構造、特殊と普遍の「和らぎ」を有する事が了解される。我々はさきに市民社會的意志を特殊的利己的意志として規定した。最も徹底した個人主義、それが此社會の生み出した心理學である。然しながら若し社會が單に此個人主義的見地からのみ考察されたならば、それは畢竟社會的、客觀的なるものを主觀的個人的なるものゝ派生と見る心理主義以上に出る事は出來ない。所で市民社會の辯證法は次の如くである、卽ち茲に於ては個人は彼に固有の欲望を目的として持つ私的人格として現はれる。然るに此欲望を滿足せしめる爲には他人の欲望並びに勞働による媒介が必要であり、かくて欲望の特殊性は必然的に意志の社會的相互關係に轉化する。利己的關心はかくの如く、其實現に於ては云はゞ「理性の狡智」によつて全然其反對物たる全面的依他關係の體系を可能ならしめ、これと共に個人の生存と幸福とは總ての人の生存と幸福とに關聯し、此關聯に於てのみ、確

實にされるのである。社會はそれ故茲に社會的價値並びに意志の假說の上に立つ隨意意志の交換社會として現はれる。それは決してそれ自體に於ては無秩序なる生活であり、法によつて始めて秩序附けられると云ふ如き孤立的自足的人間の集合ではない。ヘーゲルが階級の構成を國家組織の基礎と考へたのもそれが自由と秩序に對する意識を可能ならしめる團體意識に外ならぬからである。市民社會的生產樣式の特長は生產者が最早自己の需要の爲に生產するのでなく、市場の爲に生產する事である。而して市場に於て結合される社會的關係は利益社會特有の秩序を發生せしめる。それは最早共同社會に於ける如くに、神聖なる傳統としてSitteとして尊重されるのでなく、一般的利益の爲に、而して究極に於ては自己自らの利益の爲に、Konventionとして維持されるのである。社會的關係はそれ故これを論理的範疇によつて表現するならば抽象的普遍性の關係であつて、具體的普遍性のそれではない。社會的關係の非合理性、不透明性は正しく茲から發生する。それは社會と個人の抽象的分離の立場に立つが故に、換言すれば人間的關係の商品化の立場に立つが故に、個人の生產物たる社會は却て盲目的自然的運命として彼等に作用するのである。商品の物神崇拜性の矛盾を發見せる事は史的唯物論に許さるべき大なる功績であ

る。然しながらそれは同時に史的唯物論の名稱それ自身の矛盾の證明をもなすであらう。蓋し史的唯物論の功績は歴史的社會的存在を人間的實踐として把握し、商品てう物質に於てさへも人間的勞働の表現を見出せる所に在るからである。(五) 商品の物神崇拜性、卽ち唯物的意識の矛盾を自覺せる唯物論は最早唯物論以上の立場に立つ。史的唯物論が從來の粗雜なる唯物論から區別さるべき特異性はそれが單に辯證法的であるばかりでなく、感性を實踐的活動として把握せる所に在る。それは少く共哲學的自覺としては社會經濟的認識の媒介を含む、人間的存在の存在論にまで止揚されねばならぬ。他方に於ては此事はハイデッガーの存在論に於て痛感される社會的階級的意識の缺乏を充す事によつて其世界の概念の抽象性非社會性を克服し得るであらう。一方に於ては何等の有機的關係を含まざる平均的日常性があり、他方ではこれを秩序附ける原理としての存在の普遍的アプリオリーがある、これがハイデッガーに於ける Dasein の分析の方法論的基礎である。此多樣性と統一性とを辯證法的に綜合する實證科學的認識の媒介はそこでは全然抽象されて居る。

ヘーゲルが社會的秩序を特殊の社會的價値類型として國家的秩序より分離せる

事は元來絶對的國家形而上學の志向に基附くものであるが、然し此分離が固定的でなくして辯證法的である事、言ひ換へれば國家的秩序の社會的秩序による媒介性を認めて居る事は傑れたる社會學的認識と云はなければならぬ。「憲法の歴史は階級(身分)の發達の歴史である。」とヘーゲルは言ふ。(六) 人間は日常的生活に於てはアトム的存在として相互に交渉するのではない。「世界に於ける存在」はアトム的人間の存在論的性格ではなくして、家族、部族或は階級の一分肢としての人間のそれである。而して市民社會に於ける人間の存在の仕方は特に階級的限定性を持つ。かゝる限定性の抽象は同時に現實的社會的關係の抽象であり、存在論の非辯證法的思考を證明する。階級的秩序の存在せざる所に社會も國家も存在しない。國家は本質的にはそれ自らが階級を形成する分肢の有機的統一である。近代國家の發生は市民社會の階級的形成を離れては全然理解出來ない。「現實的國家と現實的國家統治とは既に階級の差別が存在し、富と貧とが非常に大となり、大衆が從來慣習とせる仕方で、彼等の欲望を滿足し得なくなつた時に始めて發生し得る。」(七)

(一) Phänomenologie des Geistes, S. 321 ff.

(二) Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, S. 187

(三) Philosophie des Rechts, § 190.

(四) M. Weber, Die protestantische Ethik u. der Geist des Kapitalismus in Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 參照

(五) Bucharin, Die politische Ökonomie des Rentners, S. 71 Anm. ブハーリンは茲で商品の物神崇拜性の克服を可能ならしめる史的唯物論を粗雜な機械的唯物論から區別し、社會的客觀的と物理的とは同一でないと云つて居る。客觀的卽物質的の唯物論の公式が哲學的に倘純化さるべき餘地ある事の唯物論者自身によつて與へられたる有力なる證明である。

(六) Encyclopädie, § 527. 此句を以て直ちにマルクスの階級鬪爭理論を聯想してはならない。蓋しヘーゲルには史的唯物論の意味する如き社會經濟的概念としての階級概念は全然論ぜられて居らず、身分と階級の差別は判然と行はれて居らぬからである。階級を單に資產や職業の分化の視點からでなく經濟活動の仕方の分化として考察する事は從來の身分の概念を超越出來なかつたヘーゲルにとつては全く不可能であつた。私は此句を單にヘーゲルの社會學的記識の一例として引用するに留める。

(七) Philosophie der Geschichte, S. 133.

我々はヘーゲルの歷史哲學の考察とは表面上關係なき彼の社會理論の考察に多くの紙數を費して來たが、此事は元來彼の歷史哲學の單なる再現でなくして、それが新しき歷史哲學的反省に寄與すべき如何なるものを有するかを考察する事を目的とする我々にとつては回避され難き過程である。所で考察の根本視點を成す歷史哲學の新しき意味は屢々繰返せる如くに――勿論それは未だ單なる暫定的規定に過ぎないが――人間的存在の存在論、或は人間的存在の歷史性に關する解釋に於て見出さるべきである。これによつて我々は歷史から抽象された永遠なる價値の觀

照に滿足する觀念論的歷史哲學は固より、更に歷史科學と自然科學との混同を結果する粗雜なる唯物論に對しても新しき地位を保有し得るであらう。併しながら人間的存在の歷史性の解釋學は同時に其社會性――單なる「世界性」と區別さるべき經濟學的範疇としての社會性――の解釋學でなければならぬ。歷史の第一次的主體は人間的存在でなくして、人間的存在の社會的關係である。單に世間を人間的存在の存在論的性格として規定するだけではアプリオリーを意識に於て求めるカント的主觀主義以上の立場を出でない。ハイデッガーの存在論は其方法論的基礎を「意識」の存在論的分析に求める事に於て依然として――彼自らが告白する如く――存在に對する意識の優位を主張する觀念論を脫却して居らない。(一) 元來解釋學に於て意識が其分析の第一次的對象に選ばれたる所以は存在は存在するものによつて理解されず、意識に於てのみ理解され得ると云ふ先驗觀念論的理由に基附くのである。存在＝眞理性＝意識の關聯は解釋學の方法論的基礎としてその全體を支持する。それ故我々はハイデッガーの存在論をヘーゲルの場合とは異る意味に於て又觀念論的存在論として特徵附ける事が出來やう。然し乍ら存在論が其出發點を個人的意識の分析に於て求める事は世界の解釋に對して致命的影響をもたらさゞる

を得ない。蓋し社會はヘーゲルの市民社會の分析が示す如く個人より成立しながら而も超個人的客觀的關係を含む所の辯證法的存在であるからである。社會は如何にも物或は價値物の關係ではなくして人間の交渉關係を基礎とするが、然しかゝる人間は決して現象學的分析の對象としての個人的存在、Jemeinigkeit としての存在ではなくして、全體的關係によつて規定されたる社會的人間である。Jemeinigkeit の意識は超個人的存在、Man の存在の意識的反映に外ならない。此事は非本來的存在に於ても本來的存在に於ても同一である。たゞ Man の把握の仕方が異るだけである。

それ故我々は存在論を新しき立場の上に卽ち全體主義、客觀主義の上に再建築する必要を感ずる。存在論は其分析の方向を意識から客觀的全體性へでなく全然此反對の方向を採るべきである。存在論的存在、眞理性としての存在は其現實的出發點を存在的非論理的存在に於て持たねばならぬ。かゝる現實的存在からの抽象は同時に學問的生命の否定である。元來存在論と雖も意識としては社會的全體の一契機として存在するに過ぎない。存在論に對し最初に與へられたるものはかゝる人間的社會の全體性である。全體としての社會的歷史的存在が個人のそれを基礎

附けるので其逆ではない。然るに基礎的存在論をダーザインの分析に求めるのは存在論としての邪道である。それは恰もタルドが無限小から無限大への擴大の過程に於て社會を構成せんとせると同一程度の個人主義的社會理論をもたらすであらう。根本問題は個人が世間に於て存在するか否かに盡きない。何故かなら世間に於ける存在は或は個人的心理的に、或は全體的客觀的に把握され得るからである。我々は問題を更に世間が個人に對して優位であるのか、或は其反對であるのかの吟味にまで展開しなければならぬ。所でハイデッガーに於ては一方ではダーザインの存在的存在論的優越が主張されると同時に他方では世間への「被投性」が主張される。又一方ではダーザインの歴史性がWelt-Geschichteを基礎附けると主張されると同時に他方ではダーザインの運命は民族、社會の運命によつて規定されると主張される。これは明かなる矛盾でなければならぬ。而して此矛盾は存在論的意識其ものゝ存在的なるものに對する關係が最初から全體主義的に把握されて居らざる爲、言ひ換へるならば存在論がダーザインの前存在論的存在理解を越えて、これを規定する社會的全體性に對して持つべき關係が明確に把握されて居らぬからである。所で此分析の出發點に於て殘されたる關係の不明晰は分析の内部に於て展開され

るダーザインと世間との關係をも亦規定せざるを得ない。存在論は世間の現象の分析に於ても飽迄ダーザイン中心の解釋として規定されて居るのであるから、解釋が自ら形式的となるのも當然であらう。世間性の解釋はダーザインの全體的存在構造たる、Sorge 具體的には Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer Welt の形式的規定を出る事は出來ない。世間の持つ多樣なる內容的關係、政治的社會的關係、卽ち客觀的精神は一の世間と云ふ一般的關係の中へ解消する。經濟的政治的關心も亦其他の個人的關心と共に平面的に關心の一般概念の中に包括され、世間的關係は基礎附けの關係に於て、卽ち立體的に把握されて居らない。これに反し、若し我々が Existenz の內容的限定性を主眼とするならば、我々は主觀的精神から客觀的精神への立場の飛躍を必要とするであらう。勿論客觀的精神の實體性は物理的或は形而上學的のそれではない。それは結局人間の一定の行動組織に過ぎない。而も我々がそれを existenzial に理解出來ないと云ふ所以はそれが個人的存在の形式的性格以上の歷史的內容的限定性を有するからである。寧ろそれは事實的可能性として存在論的規定を滿す內容である。かゝる內容的關係は意識とは獨立の非合理性、卽ち歷史的必然性を含むが故に、其存在は全體性の範疇に於てのみ理解され得るが、他面に於ては此全體性

の立場が最も充實せる意味に於ての、卽ち內容的に限定されたる、具體的なる意味に於てのExisteuzを可能ならしめるのである。若し解釋がダーザイン中心を固執するならば「事實的可能性」とは如何なる關係に於て事實的なのか、人間が其中へ投げ出されてある其世界とは具體的には如何なる世界であるのか等の問ひの可能性は見失はれて了ふであらう。ハイデッガーの歷史性の解釋は個人の歷史的體驗の分析としては極めて傑れたものである。然し同時にそれが個人の歷史性以上に出でない點に於て、個人の歷史性を基礎附ける、政治的社會的組織の歷史と云ふ意味に於ての本來のWelt-Geschichteが見逃されて居る點にそれの越え難き限界がある。客觀的精神の歷史が主觀的精神のそれを基礎附けると同時に、前者の意味が後者に於て顯はにされ、自覺されて卽ち歷史的必然性が歷史的自由に轉化されて始めて歷史性の意味が完成されるのである。

さて本題に歸らう。ヘーゲルの歷史哲學の全體主義に就ては今迄これに觸れる機會があつた。彼は又彼の仕方に於て「理性の狡智」の名の下に歷史的必然性の概念を採用する。然らば歷史的必然性の主體とは如何なる全體性であるのか。人間的社會がこれでない事は勿論である。一體ヘーゲルが市民社會や階級の諸概念を彼

の體系の中へとり容れたのはそれ等を概念の觀念的契機として止揚せんとする意圖の下に行はれた事で、近代國家の絶對主義の創作もかゝる論理的意圖の政治的表現である。社會は國家に於ける單なる部分的全體として全然觀念化されて居るのである。ヘーゲルは社會を國家の外に立つ非合理的存在として區別する意味に於て兩者を區別したのではない。社會を其秩序の特殊性に從つて區別しながら、同時にそれを國家の契機として後者の全體性に於て止揚したのである。然しながら世界史の全體的主體は國家でもない。尤もヘーゲルの政治に對する大なる關心は彼の歴史的考察を專ら國家の歴史的變遷に向はさせて居るが彼の歴史哲學の根本視點は少く共意識的には政治的關心によつて規定されて居るのではない。社會も國家も、總じて客觀的精神はそれを內容とする歴史と共に精神の體系に於て單に部分的存在を有するに過ぎぬ。彼の豐かなる歴史的社會的認識にもかゝはらず歴史は全體としては非歴史的非社會的立場から、卽ち絶對者の立場から考察されて居る。精神の存在の仕方は過去でも未來でもない、永遠なる現在である。從つてそれは最早歴史的と云ふ事は出來ない。蓋し歴史的とは其存在に於て特に未來的であることであるからである。歴史的理解は現在から過去に歸るのでなく、未來から自己を

zeitigen する。然るに非歴史的意識は今の世界に我を忘れ、專ら現在から過去を考察する。ヘーゲルは歴史的時間を「今の時間」として把握する。(三) 哲學は永遠に今なるものを對象とするのである。過去はかくて現在の超歴史的精神の全體性の契機として永遠なる形而上學的意味を獲得する。それ故歴史哲學も哲學としては、卽ち絶對精神としては歴史が如何に非歴史的なるものによつて制約されて居るかを明かにしなければならぬ。更に單にそれによつて制約されて居るのみならず、如何に止揚されて居るかも明かにしなければならぬ。蓋しヘーゲルの歴史哲學は單に歴史の歴史性――歴史の歴史性それ自身は歴史的でない限り、歴史の非歴史的條件と云ひ得る――の解釋でなくて、歴史の非歴史性の解釋であるからである。それは「感性に於ける否定者」としての時間が如何に否定の否定としての思惟によつて抹殺されるかの記述である。法の哲學は明かに此如き非歴史的方法の展開である。それは法、家族等の客觀的諸精神を、其形式的存續に關して絶對精神の立場から永遠化せんとするので、歴史的社會的に制約されたる、內容的差別を問題としない。それは一面では歴史哲學の結論を改めて絶對精神の立場から清算したものと云へるが、他面では歴史哲學は最初から此如き非歴史的結論の歴史的證明過程であるとも云ひ得る。

ヘーゲル哲學をして最も不評判たらしめたものは云ふまでもなく、此如き非歴史的形而上學的態度であつた。彼の歴史的自覺への寄與も結局此制限内を動いて居るに過ぎない。然しながら此限られた範圍の中では彼は注目すべき思索を殘して居る。而して其一は歴史の全體主義的把握である。所で其全體性とは彼の如き極端なる精神形而上學の立場に於て當然要求される如く、社會でも國家でもなくして、民族の客觀的生産物を貫く全體的精神卽ち民族精神である。歴史的社會的意識としての民族精神に就ては前論に於て若干の考察が試みられて居るが、それが茲に再び持ち出される所以は歴史の主體として種々なる名稱の下に――例へばヘーゲル以外にスパンの全體性、若くはマクドウガルの國民精神の如き――呈出される全體的意識が凡そ歴史の理解に對してどれ丈の意味を持つて居るか、若し何等かの意味を持つべきならば、それは特に如何なる意識でなければならぬかを考へて見んが爲である。前論に於ては民族精神を單に社會的全體的精神として規定したのみで、それの意識内容には別に觸れる事がなかつた。さてヘーゲルは時間性に關して精神を絶對精神と「全體的精神」とに分ける。「全體的精神」とは民族精神の無限なる系列を産出する世界精神のことであるが、これは絶對精神が超時間的なるに對し、常に時間

に於て存在する。「全體的なるものゝみが本來の現實性を持ち、從つて時間に於て表現される所の、他者に對する純粹自由の形式を持つ。」(四) 民族精神も亦それ〴〵精神生活の全體性であり、統一的文化形態を持つ限り、時間に於て存在する。然るにこれ等の全體性に於て形成される諸形成物は全體性の諸契機たる意識、自覺或は理性と同樣時間的差別に對して無關心なる方面を持つ。意識の諸契機が時間に於て消失せずに、統一的に並存して居る如く、家族、國家、社會、宗教、哲學等は民族精神の變化に於て、自己の存立を維持する。勿論これ等の文化形成物も亦それ〴〵の歷史を持つが、然し民族精神の歷史性と異る所はこれ等の歷史的諸形態に於ては絕對精神の內容が見られ得る事である。然るに民族精神は世界精神と同樣に何處までも時間に束縛され、時間に於て發展するが故に、絕對精神の單なる歷史的變化以上のものを見る事が出來ない。

茲にヘーゲルの時間性に關する精神の存在の仕方の差別を說明した所以は我々が彼の主張に同意する爲でなく――我々は精神を如何なる場合に於ても其存在に於て時間的歷史的として理解する、精神が時間の中へ落こみ、或はそれを超越すると云ふ如き形而上學を認めない――民族精神が他の精神形態と異り、如何に優れて時

間的歷史的であるかを示さんが爲である。歷史の原理としての此民族精神に於て我々は最も直接にヘーゲルの歷史的意識に觸れる事が出來る。民族精神が民族精神である限り、卽ち歷史的である限り、他の客觀的精神の如くに非歷史的に把握されれ得ない。絕對精神が歷史を止揚するならば、民族精神は歷史を基礎附ける。絕對精神の歷史とは歷史が歷史として把握されて居る限り、それ自身矛盾せる言葉である。哲學も宗敎も歷史的なる限り民族精神の所產に過ぎないのであり、卽ち相對的內容以上のものを持つ事が出來ない。「政治史、國家制度、藝術、宗敎の哲學に對する關係は之等が哲學の原因であり、或は哲學が前者の根柢であると云ふ如きものではない。却てそれ等は總て同一の共通の根源、卽ち時代精神を持つのである。」(五)「相互影響」は歷史の眞實の理解の範疇ではない。然らずして同一の精神が、同一の「一定の世間的內容」が相異る歷史的形成物を制約する基礎的構造である。「相互作用」の範疇の不充分なる所以はそれが關係の兩面を直接的所與物として受けとり、より高きもの、第三者の契機として把握せざる點に在る。(六) 而して此第三者とは論理では槪念であり、歷史では民族精神である。

(一) Heidegger, Sein u. Zeit, S. 207.

(二) Ebenda, S. 381. S. 384.
(三) Ebenda, § 82. Philosophie der Geschichte, S. 125.
(四) Phänomenologie des Geistes, S. 438. Lasson, Hegel als Geschichtsphilosoph, S. 87—88.
(五) Geschichte der Philosophie, S. 85.
(六) Encyclopädie, § 156.

民族精神の實體的內容を規定する前に、それが歷史的に有意味なる爲には如何なるものであつてはならぬかの吟味から始めやう。第一にそれは前論に於ても云つた如く、總ての文化を自己の中から活動的に產出すると云ふ如き、發出論を土臺とする形而上學的實體であつてはならぬ。それは恰もスパンの全體性がさうである如く、特殊化の上に立つ有機的全體性でなければならぬ。(一) 個々の特殊の發生過程を認めながら、而もそれを全體的に云はゞ個々の行動に對する枠として基礎的方向として規定するものでなければならぬ。ヘーゲルの民族精神が一般に彼の概念がさうである樣に、此如き發出論的傾向を多分に含んで居る事は否定され得ない。次にそれは又民族の人種的性格の固定性、非變化性からも區別されねばならぬ。無論民族のかゝる先天的性格も亦、或は寧ろそれが特に民族精神と呼ばれて居るのであるが、然しそれは決して歷史的必然性に適應する、時代精神としての全體的意識ではな

い。歴史的行動を制約する全體的意識はそれ自身歴史的變化的でなければならぬが、人種的性格の固定性はそれが決して歴史的創造的であり得ない事を證明する。然らば歴史的全體的意識とは如何なるものであるのか。我々はそれを特に國家的意識として理解し得ると思ふ。若し民族精神を時代的政治的意識として理解する事が民族精神の一般的解釋に一致しないならば我々は敢て此名稱を固執する要がない。寧ろロマンティク的歴史哲學の思辨的產物として實證的社會科學者の間に多大の不信用を喚起した、此概念の代りに他の新しき全體性の概念を求める事が必要であらう。我々の本來の意圖は社會的意識形態の基礎的全體的意識の本質規定にあるのであつて、民族精神の種々なる意味の詮議に在るのではない。たゞ我々はヘーゲルの民族精神を全體主義の一つの表はれと考へるが故に、それが我々の意圖に對してどれだけの有意味を持つて居るかを吟味する事を當面の目的とするに過ぎぬ。

我々の信ずる所に從へばヘーゲル自身も亦民族精神を多くの場合政治的意味に理解して居ると云ひ得ると思ふ。勿論彼の形而上學的志向から云へば民族精神は總ての歴史的形成物に於て一樣に表現される、創造的原理でなければならぬが、然し

又彼の現實的政治的關心は屢〻民族精神を國家精神と同一視せしめて居る事も事實である。而して此事は決して不合理なる事ではない。蓋しヘーゲルに從へば民族の最大の關心事は國家の形成、其維持であり、是が又民族生活の他の總ての方面の基礎であり、中心點であるからである。一體ヘーゲルの民族精神の規定に於て最も重要なる事はそれが存在としての當爲として、卽ち客觀的精神として把握されて居る事である。それは「絕對的當爲がそれに於て同樣に又存在である所の、自由に自己を知る實體」である。(二)ヘーゲルの精神の存在論は茲でも亦根柢を成して居る。精神は茲では抽象的國家理論の如くに單に當爲として考察されて居らない。それは第一に意識に於てのみ現實性を持つものとして、卽ち Existenz として把握されて居り、次にそれは意識の隨意的選擇より獨立せる必然性として、當爲の論理的必然性と對立する歷史的必然性の意味に於ける存在として把握されて居る。それ故民族精神とは歷史的必然性の意識に於ける自覺としての當爲意識である。少く共基礎的全體意識とはかゝるものでなければならぬ。それをイデオロギーと云つても差支へない。然しイデオロギーとはケルゼンの考へる如く、意識から而して又それを制約する社會的全體性から、或は一般に存在から抽象されたる當爲體系ではない。(三)それ

はヘーゲルの意味に於ての客觀的法と心術の統一體としての人倫でなければならない。

我々の求める歴史の基礎的全體意識とは何であるかゞこれで大體明瞭となつた。それは民族の固定的性格でなくて歴史的必然性に對應する人倫的政治的自由意識である。勿論かゝる全體的意識は個人的意識を超越して存在する形而上學的實體でなく、全體的存在の個人意識に於ける自覺に過ぎない。意識の全體性は存在の全體性に對應し、それに於て基礎附けられる。所で此存在の全體性とは我々にとつては自然であり、又特に人間的社會であつた。ヘーゲルも亦民族精神の自然的社會的媒介性に關しては相當の考慮を拂つて居る。彼は世界史の地理的基礎なるものを說き、それ〴〵の自然差別を精神がそれから發生する特殊の可能性として考察して居る。彼は又そこで地理的差別に規定されたる經濟的關係の相違に對應する社會的自由意識の類型に就ても若干の考察を與へて居り、更に市民社會が如何に人類の自由意識の發展に寄與せるかに關しては我々は既に彼の社會理論の考察の場合に詳細に說明した。然しながらヘーゲルの存在論の觀念性は精神と存在との關係を單なる媒介以上の基礎附けの關係に於て把握する事を全然不可能たらしめて居る。

精神が若し存在するならばそれは精神ならざるものに於て、自然的社會的關聯に於てのみ存在する。然しながら精神の自然並びに社會に於ける內在はたとひ精神の媒介性をもたらすとしても、それが自己以外のものによつて基礎附けられると云ふ事はない。寧ろ精神はそれに固有の歷史的法則性を持ち、非精神的存在は精神の超越的內容に關與する事によつてのみ眞實に存在するのである。基礎的存在はかくて其派生物たる精神に全然依存する。此意味に於てヘーゲルの存在論は確かに「逆立ち」をして居るのである。彼の存在概念は結局思惟されたる存在、眞理性としての存在以上に出ては居らぬ。

所で此事は民族精神を其自然的社會的媒介性にもかゝはらず頗る形而上學的のものたらしめた。尤も世界史に對する地理的影響はヘーゲル自ら云へる如く、餘り低くも、又餘り高くも評價されてはならない。蓋し自然は第一に社會的生活過程の一因子としてのみ、歷史的影響を持ち得るのであり、次ぎに人類の文化の發達は原始時代に存せる如き自然的環境への隸屬を漸次不可能たらしめて居るからである。然しながら社會に對しては事情はこれと異る。寧ろ近代人の自然的環境からの部分的獨立性の代償として得たものは社會的環境への隸屬の增大である。若しヘー

ゲルの企圖せる如く、世界史の中心的對象を國家におき、而して國家の歴史的變遷を其人倫的意識の變遷によつて說明せんとするならば更に進んで此如き全體的意識に對應する全體的存在が說明されねばならない。我々は法律的國家論に於ける如くに國家を單なる法律的秩序と同一視する事は出來ない。國家の根柢には一定の道德的自覺としての民族精神、卽ちかゝる意味に於ての政治的イデオロギーがある。ヘーゲルの歴史哲學はかくの如きものゝ把握を意圖して居るものゝ樣である。我々は其意圖の正しさを是認する。たゞ問題は其把握の正しさであり、又正しさの規準如何である。政治的意識の把握の規準はこれに對應する社會的關係にある。社會的意識は一般にそれに對應する社會的關係の變遷との聯關に於て把握されねばならぬ。然らずんば觀念形態の自己錯誤に陷るであらう。これ我々が民族の固定的傳統的性格を以て基礎的全體意識としなかつた所以である。

政治的觀念形態の本體の正しき把握の困難さはそれが多くの場合宗敎的觀念形態と關聯する事によつて一層倍加されるであらう。デイルタイの記述に從へばヘーゲルの靑年時代以來の宗敎史的研究の特色は宗敎を生の關聯に於て、民族の政治的組織、文化との全體的關係に於て、理解する事であつた。(四) 宗敎はヘーゲルにとつ

ては政治的團體を內面的に統一する力であつた。然しながら宗敎の此如き現實的政治的理解は其政治的社會的制約性を認識せしめる結果とはならないで、反對に國家の宗敎的制約性を主張せしめる結果となるのである。蓋し彼の歷史哲學の根柢に橫はる基礎的體驗なるものは結局哲學的體系一般の場合と同樣宗敎的形而上學的として留まつて居るからである。一定の哲學、藝術は或る種の國家に於てのみ存在する如く、國家形態も亦一定の宗敎と密接に關聯する。かくて又歷史哲學と宗敎哲學との關聯が要求されるに至る。宗敎の歷史は世界史と一致する。宗敎哲學の課題の一つは民族生活の總ての方面を一貫する統一的宗敎的精神の發見である。(五)然し茲で我々が問題とするのは國民の靜的個性的統一が何であるかではない。國民は或は性格共同態とも言語共同態とも又ヘーゲルが解する如く信仰共同態とも考へられるであらう。それは又槪念的には國家或は社會から一應區別され得る。然し我々の問題の對象は國民の歷史の現實的基礎であり、又國民と國家、社會との具體的歷史的關聯である。靜的統一に內在する動的矛盾であり、此兩者の辯證法的統一である。宗敎は確かに過去に於ては歷史的社會的重要性を有して居た。それはヘーゲルの單なる空想では決してない。然し此事は又ヘーゲルの解釋せる如く、宗

教の形而上學的優位の證明とはならずして、寧ろ宗教の人間的社會的制約性を證明するに過ぎない。而己ならず宗教の歴史は必ずしも常に世界史と一致しない。たとひ過去に於て政治的社會的變化が宗教的變化によつて伴はれて居るとしても、それが如何なる時代に於てもかく進歩的發展的であると云ふ事を意味しない。宗教は其存在に於て現在的自己滿足的であるが故に、たとひそれが多くの場合に於て國家的宗教として存在するとしても、一般には歴史的發展の少く共直接的反映ではあり得ない。從つて宗教によつて歴史を說明せんとするならば、ヘーゲルの歴史哲學の結論が示す如く歴史性の最も重要なる契機たる未來性を陰蔽し、歴史的と過去的とを同一視せしめる事によつて最も甚しき觀念形態の自己錯誤を發生せしめる事となるであらう。

歴史哲學は從來形式的には歴史科學の論理であり、內容的には歴史的宇宙の統一的價値の哲學であると考へられて居る。ヘーゲルの歴史哲學はこれに對して、歴史的價値の認識論的解釋でなくて、其存在論的解釋であると云ふ事が出來る。それは當爲と存在の抽象的分離の立場に立つのでなくて、文化の發展を民族的歴史的存在との關聯に於て理解する。然し乍らヘーゲルに於ても、又スパンのアリストテレス

的存在論に於ても、單に文化的全體性の立場に留まつて居る限り、著しく形而上學的とならざるを得ない。歴史哲學は單に個人的意識の歴史性の解釋でなくて「文化社會學」を要求するが後者は又「實在社會學」を半面として含む事に於て始めて抽象性を脱し得るのである。(六) これによつて又文化的諸價値の政治的意味を把握する事が出來るであらう。蓋し國家に於ける政治的なるもの――法律的なるものと區別さるべき――は本質的に實在的社會的過程によつて決定され、而して此政治は又高次の文化の生に對する少く共一般的態度を規定するからである。國家を單に法律的秩序と同一視し、政治から區別する事は同時に其社會學的考察の放棄を意味する。(ケルゼンが其好例)ヘーゲルが國家を博愛的思想、攝理と異る具體的存在として、そこに於ては永遠の平和が不可能であり、相互の爭ひが必然的なる特殊の存在として考察せる事は彼が國家の基礎的心術を宗教と同一視せる事とは正しく矛盾でなければならぬが、然し我々は其處に却てヘーゲルの近代國家の「政治」其 Staatsraison の本體の正しき認識を見る事が出來やう。(七) 而して又彼が此國家の「特殊の智慧」を人倫の名の下に是認せんとしたる事も、其絶對主義的傾向を離れては理解出來ぬ事でない。蓋し近代國家なくして、且又近代社會なくして近代的自由意識の歴史を考へる事は

出來ぬからである。現代の歴史哲學を規定する基礎的體驗は此如き歴史的事實の理解に存在しなければならない。（終）

（一）Spann, Gesellschaftslehre, S. 545.

（二）Encyclopädie, § 374.

（三）Kelsen, Der soziologische u. der juristische Staatsbegriff, S. 92.

（四）Dilthey, Jugendgeschichte Hegels, S. 163.

（五）Encyclopädie, § 526.

（六）Scheler, Die Wissensformen u. die Gesellschaft, S. 4. 文化社會學と實在社會學の區別は上部構造と下部構造の社會學の區別の意味である。

（七）Rechtsphilosophie, § 337