

## ヘーゲルに於ける人倫の成立の一過程 (完)

岸 畑 豊

### 三

フランクフルト時代、既にみたやうに、祖國ドイツの現實の中に重要な問題を見出し、これに苦しみ、新しく自己の立場を轉換することによつて、解決への希望と豫見とを得るに至つたヘーゲルは、一八〇一年一月イェナに登場する。イェナ時代は周知の通り、ヘーゲルにとつて、自己の思想を體系化する時代であつた。哲學界の中心地イェナに於て、當時の哲學思想に接觸し、その流れの中に自己の哲學上の立場を確立することによつて、フランクフルト時代までの彼の宗教、政治等の研究を通して得た彼獨特の思想と體驗、及び未解決の問題が、哲學的な立場で組織され、解決されようとする時代であつた。ヘーゲルは最初に、彼の年下の親友シェリングの同一哲學に自己の哲學的立場を見出し得るといふ確信を得て、シェリングと結び、當時の立場を異にする諸哲學の批判に従事する。しかし吾々にとつての問題は、「ドイツ憲法論」に於て残された問題が、この時代に於て如何に解決せられたかといふ點にある。この時代の發展の第一歩をなすものに、「フイヒテ哲學とシェリング哲學との差異」(今後は「差異」と呼ぶ)がある。「ドイツ憲法論」の爲の斷片「緒言、自由と運命」の中で、ヘーゲルはドイツの新生の息吹が諸の領域に、又哲學に於ても感ぜられると述べてゐるが、この豫感を哲學に於て實現することがヘーゲルの使命である。ではヘーゲルにとつて哲學とは如何なるものであるか。「差異」の最初に述べられてゐる哲學の形式的規定は大體次のやうなものである。ヘーゲルはシェリングの同一性を絶對者とする立場を肯定し、これを理性と名づける。哲學は、その本質上

永遠に一にして同一なる理性が自己自身を直指し、自己自身を認識することを意味する。永遠に一にして同一なる理性が自己自身を認識し、自己の同一性を目指すといふ以上、同一でない制限や分裂、對立がその中に含まれることを豫想する。従つて、「理性は意識の有限性にのみ戰を挑み、そして、それを克服し、意識の中に絶對者を形成する爲に、自己を思辨にまで高める」(Hegel, Bd. 1, Herg. Ghoelner s. 43) ことが哲學の本質である。「思辨とは、一にして普遍的な理性の自己自身に對する働きである」(ebend) から、結局哲學とは、本質的には、種々なる制限からの理性の自己解放、及びこれを通しての「自己認識を意味する自由の爲の闘争」(Bd. 1, s. 71)ともいふべきものである。従つて、「このやうな固定された諸對立を止揚することが理性の唯一の關心事である」(Bd. 1, s. 46)ともいれるのである。以上の哲學の本質は、ヘーゲルにとつては普遍的なものであつて、眞の哲學は總てこれを本質としており、所謂哲學の個性といふものは、本質にはなく、理性の働く形式、或ひは地盤の特殊性に基くのである。哲學は一にして同一、或ひは一にして普遍的な理性のみでは成立しない。何故ならば、理性が、理性自身の認識といふ働きであるとするれば、この働きが要求される他の契機を必要とするからである。即ち哲學が要求される根據がなければならぬのである。従つて哲學は、それが一つの哲學である爲には、次の事が認められねばならない。「吾々がある哲學の擔つてゐる特殊な形式を詳しく觀察するならば、吾々はその哲學が、一方ではそこに於て引き裂かれた調和を自己を通して再建し、自己活動的に形成する精神の生々した根源から發することを、他方では、そこから體系が生ずる分裂が擔ふ特殊な形式から發することを見る。分裂は哲學の要求の源であり、それは時代の激發として、その形態の不自由な所與の一面である」(Bd. 1, s. 44)。形式的にみて哲學は理性、或ひは精神の自己活動と、時代時代が持つ特殊な分裂との二つの前提によつて成立する。ところで、「分裂の立場にとつて、絶對的な綜合は一つの彼岸——分裂の諸規定性に對立する無規定なるものであり、無形態なるものである。絶對者は夜であり、光は夜よりも若い。そして、兩者の區別、及び光の夜からの出現は絶對的差別であり、夜が第一者であつて、そこから總ての存

在、總ての有限的なるものの多様性が現れる。しかし哲學の課題は次の點にある。即ちこれらの前提を統一し、存在を非存在の中へ、生成として、分裂を絶對者の中へ、その現象として、有限者を無限者の中へ、生命として定立するところである」(Bd. 1. S. 49)。二つの前提に基く哲學は、分裂を止揚することによつて、固定された分裂を理性の本質である絶對者に關係づけて統一する點にその課題を持つ。以上がヘーゲルの哲學の本質、前提、課題についての極く簡單な形式的規定であるが、次にヘーゲルの注目すべき言葉に觸れねばならない。即ちヘーゲルは、對立が生ずることによつて哲學の要求が起ることを述べた後に、次のやうに述べてゐる。「固定せられた主觀性と客觀性ととの對立を止揚すること、そして知的及び實在的世界の既成有を生成として、又その存在(生産物としての)を生産として把握することは尙偶然性であるが、しかし與へられた分裂の下にあつては必然的な試みである」(Bd. 1. S. 46)と。先にみた通り、哲學は分裂を前提とする。分裂一般は哲學にとつて必然的な前提であるが、具體的な分裂の内容、及びそれに對應する理性の働き方は偶然である。丁度引力の法則にとつて、今何が落下するかが偶然である如く。しかし一旦ある事實として分裂が問題となり、哲學が要求される場合には、哲學の本質である理性の活動は必然的なものとなる。即ち哲學一般ではなくして、個々の具體的な哲學は、皆各時代の歴史的な矛盾對立の事實を前提として、理性に基き必然的に爲されねばならぬものである。これはヘーゲル自身にもあてはまる筈であり、又そうでなければならぬ。ヘーゲルの場合、既に政治上の問題であると同時に哲學上の問題として、「ドイツ憲法論」に於て彼が分析批判したところの祖國ドイツの分裂状態が、運命的な歴史的事實として迫つて來る以上、哲學の本質である理性によつて、この分裂を統一することが、彼の哲學的に、そして又歴史的に必然的な課題でなければならぬ。従つて、哲學についてのヘーゲルの規定よりすれば、この解決は理性の自己認識、或ひは分裂からの解放である自由の爲の闘争といふ進路に沿つて爲されねばならぬことが、こゝに於て既に明かである。ヘーゲル哲學の個性は、彼の哲學が要求される歴史的事實、即ちドイツの歴史的现实の中に、そして彼の哲學の本質はあくまで普遍的な一にして同一なる理性

の中にあり、これの綜合がヘーゲル哲學の課題であるから、こゝに彼の哲學の性格と發展の方向とは既に決定されてゐるといはねばならないであらう。

ヘーゲルの哲學の原理として自覺せられた理性と、「ドイツ憲法論」との關聯について少し觸れてみよう。「ドイツ憲法論」は、ヘーゲルにとつて哲學の要求される源である分裂、即ちドイツの運命的な分裂を明確に自覺するといふ意義を持つてゐるばかりではなくて、「緒言、自由と運命」に於ては、「ある不可知なるもの」がこの分裂の統一原理として無意識に求められてゐること、及びそれが「普遍性」と名づけられて、歴史の根據であるべきことがすでに豫感されてゐたこと、更に緒論の中で、分裂と統一とが「あるところのもの」、即ち過去から分裂の運命を負ふと同時に、未來にその統一を孕む現在として理解されようとしてゐたことを想起せねばならない。そして「分裂の立場」とつて、絶對的な綜合は一つの彼岸——分裂の諸規定性に對立する無規定なるものであり、無形態なものである」ことを想ひ合すならば、分裂の現在に於て、理性によるその綜合は、未だある形をとらぬ、しかし既に豫感せられてゐるものであることは明かであらう。「これらの前提を統一し、存在を非存在の中へ、生成として、分裂を絶對者の中へ、その現象として、有限者を無限者の中へ、生命として定立する」哲學の課題は、同時にヘーゲルにとつては、ドイツの歴史的現在の未來の課題でもあると考へられねばならない。「ドイツ憲法論」に於て、歴史の根據として豫感されてゐたものが、「差異」に於て理性として自覺せられたといふべきであつて、理性といふ哲學の原理は、同時に歴史的現在の原理でもある點に、ラッソンのいふ通りヘーゲルの特異性があるといへよう。「差異」に於ては、ヘーゲルは理性を決してはつきり歴史の原理としては説明してゐないけれども、既にみたやうな彼の思想の發展の上に於て、理性が歴史の原理といふ使命を擔つてゐることを疑ふことは出來ないであらう。「差異」につゞく「人倫の體系」といふ手記に於て、彼獨特の方法である辨證法を確立することによつて、理性が精神に深まり、やがて歴史の原理である世界精神へ發展する必然性はこゝに根差してゐる。ヘーゲルにとつて哲學の建設は未來の歴史的創造への指

導原理を與へることであり、歴史の豫言であるといふことも出来るであらう。

理性は歴史の原理であると同時に、國家、或ひは社會の原理でもなければならぬ。何故ならば、歴史はドイツ國家の歴史として現實の問題なのであつて、將來にあるべきドイツ國家の誕生することが歴史の課題である以上、この課題を果す原理は、あるべきドイツ國家の原理でもなければならぬからである。次に理性が國家、或ひは社會の原理として如何なるものであるかについて簡単に觸れねばならない。ドイツ國家についての政治的問題とは別に、哲學上ヘーゲルの批判の對象となつた今一つの問題が「差異」の中に述べられてゐる。それはフイヒテの實踐哲學に對する批判である。「差異」の中でヘーゲルのフイヒテに對する批判は、大體次の點に向けられてゐる。フイヒテはカントと同様に、人間を理性的存在として把握するのであるが、理性的存在は「一方自由なる理性的存在であり、他方變せられた質料、單なる事物として取り扱はれるものである」(Bd. I. s. 708)。この二元性は、カント及びフイヒテにあつては、絶對的に固定されたものであるから、絶對にその同一性に至ることは不可能であつて、常に支配と被支配といふ關係以上に出ることは出来ない。ところでこの二元性は、理性的存在である人間に於ては、一個人に於て結びついており、個人はアトムのやうに各々獨立である。理性的存在がこのやうにアトムであるとすれば、これの共在 *Gemeinschaft* に於て、總ての理性的存在の自由を確保する爲には、個人の自由は制限されねばならない。そして共同の意志による個人の自由の制限が法にまで高められ、法が個人を支配する。具體的には悟性的な警察國家であり、國家は個人の行動を常に監視する機械のやうな國家とならざるをえない。フイヒテの國家觀がこのやうな姿をとらざるをえないのは、「自由がここでは單に否定的なもの、即ち絶對的無規定性、或ひは先に自己立法に關して示されたやうに、純粹な觀念的因子であり、反省の立場よりみられた自由である」(Bd. I. s. 109)からである。即ちフイヒテの自由は、カントの自由と同様に抽象的な形式的普遍性に基くものであつて、内容の特殊性を自己から排除し、これと對立するものであるから、個人に含まれた特殊性は、社會の自由の爲には、制限され、監視され、法に

まで高められた抽象的普遍によつて支配されねばならなくなるのである。フイヒテの國家觀を一言で表現するならば、「正義よ、行はれよ、世界よ、滅びよ」*Fiat justitiam, periret mundus* (Bd. I, s. 114) とシュローマ法の精神に盡きるといふのがヘーゲルの見方である。この言葉で思ひ起されるのは、先にドイツの現狀批判の際、ヘーゲルがドイツの現狀を「正義よ、行はれよ、ゲルマニアよ、滅びよ」と表現したことである。これについては先に述べた。フイヒテに對する表現を以てヘーゲルの指摘しようとするのは、自然法についての哲學的な立場から次の點に集中せられる。即ちフイヒテの立場の正義は、「法は行はれねばならない。假令その爲に信賴や快樂、愛及び總ての眞に人倫的な同一性の勢位が、所謂根絶せられるとしてもといふ意味に於て」(Bd. I, s. 114-115) 主張されてゐるといふのである。ここでフイヒテの法の立場によつて否定せられてゐるものは、人倫の同一性であり、フイヒテに對してヘーゲルが對立的に主張するのが、この人倫の同一性なのである。ヘーゲルはフイヒテに對して次のやうな命題を主張する。「人格の他の人格との共在は、それ故本質的には個人の眞の自由の制限としてではなくして、その擴張と見做されねばならない。最高の共在は、その權力の上からも、又實施の上からも最高の自由である」(Bd. I, s. 109)。この言葉に人倫の根本的な性格が簡潔に表現せられてゐる。フイヒテにとつて、共在は自由の制限であつた。これに對して、ヘーゲルは共在を個人の自由の擴張であるといひ、最高の共在は最高の自由であるとまでいつてゐるのである。ではヘーゲルの自由とは如何なるものであるか。ヘーゲルは「差異」に於ては自由を明確に説明してはゐないのであるが、彼の言葉から推して、大體次のやうに解することが出来るであらう。フォスターがいふ通り、ヘーゲルは、カント、フイヒテの道德及び自然法を手厳しく攻撃するからといつて、彼等の自由の概念まで否定するのではなく、「ヘーゲルの全國家哲學は、カント的自由の可能性の制約が如何なるものであるかといふ問に對する答として觀察される」のであり、「カント的自由の概念をヘーゲルは決して疑はない。彼はカント的な道德に對して、それがそれ本來の自由概念に忠實でありえないことを非難する」(Foster: *Geschichte als Schicksal*, s. 1) といふ言葉は

ヘーゲルに於ける人倫の成立の一過程(完)

當つてゐるやうに思ふ。即ちヘーゲルはカントによつて確立された所謂觀念論の自由、換言すれば特殊性を否定し、普遍性である本質の實現といふ意味での自由をあくまで繼承する。唯しかしこの自由がカントやフイヒテに於ては、抽象的な普遍性と結合せしめられた爲に歪曲せられてゐる點を非難するのである。ヘーゲルの自由は、彼が哲學の本質として把握した理性の活動と密接に關係する、といふよりはむしろ理性の活動自體が自由なのであつて、理性は對立や分裂を止揚して、自己の唯一にして同一なることを認識するのがその活動であるから、自由は對立や分裂からの解放 *Behebung* であり、一にして同一なる絕對者を回復することである。カントやフイヒテのやうに二元性の對立が絕對的に固定され、概念が感性を支配することによつてではなく、對立關係が止揚されて、絕對的同一性といふ具體的普遍的な生命力が滲透してゐる生きた關係に入ることである。それ故、「生きた關係に於ては、自由は、自己自身を止揚し、他の諸關係に入り込む可能性を自己の中を含む限りに於てのみ存在する」といはれ、又「眞の自由、即ち規定せられた關係を止揚する可能性」(Bd. I, S. 110)といはれるのである。ヘーゲルの共在に於ては、アトムとしての個人間に嚴存する對立は止揚せられ、全體者である一にして同一なる具體的普遍に滲透された個人の關係が成立し、この際個人はあくまで自己の特殊性を止揚することによつて、自ら普遍に參與するのであるから、共在の中にあるところを眞に自由であるといへるであらう。ヘーゲルの哲學の本質である理性の活動と結びついて、眞に自由實現の場である共在が、現實に具體的に直觀せられたものが人倫である。人倫の同一性は理性の同一性、即ち具體的普遍を指すことは今や明かであらう。そこでフイヒテの批判を通して、ヘーゲルが自らに與へた自然法に關して今後果すべき課題は、ヘーゲルの次の言葉に示されてゐる。「最高の目標は、困窮の状態（フイヒテの立場—引用者註）を止揚し、この悟性的であり、非理性的な共在のかはりに、概念の下への隸屬から自由な生命の組織を理性によつて構成することにあり」といひ、又「共在がそれ自身、次の事柄をその最高法則とせねばならない。即ち悟性によつて生命がその中のおかれた困窮、及び無制限な規定と支配とを、美しい共在の眞の無限性の中に止揚し、法則を習慣により、

満されない生命の放恣を神聖な享受により、抑壓せられた力の犯行を偉大な目標の爲の可能な活動によつて不用に歸せしめることがこれである」(Bd. I, S. 110-111)と。このやうな生命の自由な組織である共在は、實は一層具體的には如何なるものであらうか。これに對する示唆は、「差異」に於ては極く簡單にしかなされてゐない。「理性は自己自身を捧げうる最も完全な組織、即ち一族への自己形成に於て、最も明確に自己を見出さねばならぬ」(Bd. I, S. 114)。最高の共在がここで明かに民族として直觀せられてゐること、民族の原理が理性であることこれは極めて重要な點である。

ここで「ドイツ憲法論」の結論を想ひ起す必要がある。その結論といふのは、統一國家であることがドイツの歴史的大前提であり、この統一國家はその契機として次の二つのものを含まねばならなかつた。即ち統一性の契機としての國家權力と、數多性の契機としての國民の自由とがこれであつた。しかし「ドイツ憲法論」に於ては、この二つの契機が如何にして統一せられるか、換言すれば、兩者の綜合である總體性の原理は何であるかについては、何事も述べられてはゐなかつた。「差異」に於て、ヘーゲルはこの原理の自覺に至つてゐる。即ちそれは理性である。それと同時に、フィヒテの自然法論の批判を通して、國家權力と國民の自由との相互關係は、法の絶對化による社會の機械化によつてではなく、理性を原理とする生命の組織に於て、眞に自由を實現する關係でありうることを洞察せられた。従つて近代統一國家といふ歴史的大前提にとつて必須の條件である國家權力も、ヘーゲルにとつては唯の力ではなくて、理性に基づく力でなければならぬことは明かである。マキアヴェリにヘーゲルが共感するのも、歴史的大前提の必須條件として國家權力を説く限りに於てであつて、如何に歴史的大前提の爲とはいへ、權謀術數による權力維持を説く政治家マキアヴェリと、哲學者ヘーゲルとの間には、大きな差異のあることはいふまでもあるまい。ドイツ國家の歴史的大前提の下に、理性が「一族への自己形成」によつて完全な組織を構成すること、即ち人倫が體系として構成せられることがヘーゲルの課題である。この課題に對して、人倫の原理も、又その具體的内容も既にヘーゲ



ルの充分自覺してゐるところであり、残る問題は、體系に組織するその方法にあるといへるであらう。

#### 四

「差異」に續く人倫に關する主要な著作として、一八〇二年の「人倫の體系」と、一八〇三年の「自然法の學問的取扱ひについて」が擧げられる。こゝでは「人倫の體系」に簡単に觸れるに留める。といふのは、残された問題、即ち方法がこの著作に於て、ヘーゲル獨特の哲學的方法として確立せられてゐるからである。ヘーゲルの方法が確立せられるその基礎は既に準備せられてゐる。即ち「ドイツ憲法論」に於ては、統一性の契機が國家權力、數多性の契機が國民の自由、總體性の契機は、未だ明かに構成されてはゐないけれども、その綜合としての近代統一國家として、豫め方向づけられてゐたし、「差異」に於ては、哲學的に、統一性の契機は理性の對象の絶對者、數多性の契機は分裂、或ひは各時代の所與である文化上の對立、總體性の契機は分裂の止揚を通しての絶對者の再建として、三つの契機は絶對者の自己生成といふ一貫した運動として、既に自覺せられてゐたことは既に見たところである。この二つの著作で、各、異つた立場から把握された三契機が、一つの方法としてまとめられたのが、「人倫の體系」の緒論に述べられた方法である。

この方法を簡単に圖式で表現すれば次の通りである。直觀（普遍性・統一性）↓概念（特殊性・數多性）↓理念（具體的普遍性・總體性）。理念が普遍性と特殊性との綜合としての絶對的總體性であることは、ヘーゲルの一貫した表現であるが、普遍性に直觀が、特殊性に概念が對應してゐることは、後年の表現とは異なる故、説明を要するであらう。直觀が普遍性、或ひは統一性に對應するのは如何なる意味に於てであるか。「自然法の學問的取扱ひについて」の中に次のやうな言葉がある。「直觀の統一は、これに對して、全體を構成する諸規定の無差別であり、分雜され、對立させられたものとしてのそれらの固定ではなく、それら諸規定の總括であり、客觀化である。そしてこの無差別

と差別された諸規定も端的に統一されてゐるのであるから、直観の統一は、前者を可能性とし、後者を現實性として、或ひは後者を一部可能的なものとして、一部現實的のものとするやうな分離ではなく、絶對的現在である。この直観と現在との力の中に、人倫一般の力は存するのである」(Bd. VII, s. 35)。この言葉によれば、直観の對象である普遍性は無差別といはれてゐるのであるが、無差別は差別を越えたものであり、光に對する夜である。可能性、現實性といふ差別以前のもの、即ち絶對的現在であつて、現實の差別の源であり、差別を生む力を藏するものである。差別は反省によつて、即ち概念による固定によつて把握せられる。こゝでは、概念は反省的認識の意味に使用せられてゐるのである。従つて無差別は直観による以外把握されない。直観によつて把握される普遍性、統一性は、しかしながら理念ではなく、理念へ發展する潜在力を藏してゐるものである。夜から光が生れ、統一は潜在的に含む差別を顯在として生み出さねばならぬ。差別が概念による反省によつて固定され、特殊性は實在性を獲得する。これが個人の實在性であり、國民の自由、即ち多数性が實在となる。これはもとの普遍性に矛盾する特殊性である。特殊性の實在性を止揚し、特殊性を含む具體的普遍性、或ひは「絶對的實在性の統一性へとしての自己内へ取り戻すこと」(Bd. VII, s. 419)が絶對的人倫としての理念である。「この取り戻すこと、この統一が絶對的總體性である。その直観は絶對的民族であり、その概念は個人性の絶對的に一つであることである」(ibid.)。即ち絶對的人倫の理念は、普遍性と特殊性との綜合であるから、普遍性の側面より直観された場合絶對的民族として把握され、特殊性の統一の側面よりは、個人性の統一として概念的に把握される絶對的總體性である。直観、概念、理念と移行する絶對人倫の運動は、矛盾を媒介にして發展する辨證法的方法を確立せしめる當のものであることは、以上よりして略明かになつた。シェリングの影響下にありつゝ、又シェリングの術語を借用しつゝ、獨特の思想と體驗、及び問題をこれに盛り込んで、ヘーゲル独自の方法辨證法は、人倫の問題を媒介にして成立した。この方法は、「人倫の體系」に於て整合的に用ひられてゐない點があり、原初形態であつて、後に更に整へられるものであるが、原初形態は、整

へられた形態よりも成立過程をより明瞭に反映するものとして興味深く感ぜられる。方法の確立と共に、人倫の體系化の基礎は全く完成した。「人倫の體系」に於ては、この方法によつて、今までヘーゲルが獲得した政治上、社會上、哲學上の豊富な知識と洞察とが體系に組織され、ドイツの一愛國者として、又哲學者としてのヘーゲルの根本的な問題は、この手記に於て一應の解決を見出したのである。祖國の危機に直面し、これに全人的に苦惱し、これの解決への暗中摸索の中から、かくして人倫の概念を中心として、ヘーゲルの哲學の獨自性の基礎も亦確立したといつても過言であるまい。

(完)

前	號	目	次
		論	性……………山内得立
		未開社會考……………	白井二尙
		道德的事實と社會的事實……………	島芳夫
		『哲學研究』三十五年(癸未三十郎・高坂正顯・ 中井正一・服部英次郎・深淵久敏・井島勉)	

別冊『哲學研究總目次』(自第一卷至第三十四卷)

other hand, the Nyāya school bases itself on the doctrine that the validity of knowledge should be proved from something else than the knowledge itself (parataḥprāmānya). Thus the science of reasoning, in order that its validity may be proved, should not remain a mere syllogism. These characteristics of a Trustworthy Person as well as the doctrine of parataḥprāmānya demand the science of reasoning which starts with Verbal Testimony to develop into the intuitive perception of the soul.

That the science of reasoning develops into the intuitive perception of the soul points to the fact that this reasoning enlarges its own contents. This corresponds to the statement in the Nyāya-bhāṣya that in the Nyāya-vidyā should be contained the Science of the Soul (ātma-vidyā). This Science of the Soul aims at the attainment of emancipation by means of the true knowledge of the twelve objects that fall under the category of the 'objects of knowledge (prameya)', and the true knowledge finds its final state in the intuitive perception of the soul. Therefore, Ānvikṣiki (philosophy), the science of reasoning in the widest sense of the term, which contains the Science of the Soul, is a science that makes the Twelve Objects of Knowledge items of its investigation, and has a structure in which one may start with the Verbal Testimony and by means of a syllogism end in the intuitive perception of the soul.

## Genesis of the Concept of 'Sittlichkeit' in Hegel \*

*By* Yutaka Kishihata

G. Lasson's remarks seem to be straight to the point, that Hegel's philosophy has been originally developed from his insight into history, his system being the culmination of this process. In such considerations, the article aims at some fundamental observations concerning the concrete basis, as well as the principle, of his view of history, especially as regards the state and society, the discussions for that purpose being confined to the process of the development of Hegel's mind during his youthful days in Frankfurt and in Jena.

What was it that primarily constituted the basis for the formation of Hegel's view of history? It was, in a word, the fate of his fatherland in those days, beaten by France and suffering from disunions and from the miseries thereof. It was then historically a task absolutely necessary for Germany as well as for Hegel himself to free themselves from this miserable fate. But to escape from the realities merely carrying an ideal in heart was no more of a solution of the problem than to resort to the means of a revolution; both these ways are equally powerless, because they are not true to the great, objective actuality of the State. Then, how should the way be found out of the fate, with which Germany is burdened? Here it is that 'history' acquires an immense significance for Hegel. According to him, the fate of the real objective State must be reconciled through the State itself. That is to say, the State is a subject, which 'becomes' or forms itself 'historically' through itself; for not only is it burdened with a definite fate for its past, but it is also in the present, which shall come to be a new, truer future life, —thus forecasting the reconciliation with its fate in the future. Such was the conclusion which Hegel arrived at.

But the historical becoming of the State should be pregnant with a certain principle. The fundamental principle of Hegel's philosophy is frankly expressed as Reason, which, however, should not only be the principle of his philosophy but it was also the principle of his view of history,—negating the splits and contradictions in realities, heightening them and realizing thus a new truth. Now, the historical stage on which the Reason was to actualize itself in this way was, for the mind of Hegel in those days, the fatal social situation of Germany; and what was then conceived by Hegel as the ideal of the historical becoming of Germany, based on the principle of Reason, was exactly the 'moral custom' (*Sittlichkeit*). The *Sittlichkeit* is thus to be looked upon as the aim of the Reason in its historical becoming and so in the social reformation; and it may be noted that the formation of this concept of '*Sittlichkeit*' announces at the same time the birth of Hegel's peculiar philosophical method.

\* For the Japanese original of this article, see Vol. XXXV, No. 1 & 3.