

# 歴史と倫理

馬場啓之助

歴史主義の含む問題を探り上げ、之を展開せしめたものとしてエルンスト・トレルチ（一八六八—一九二三）はウ  
イルヘルム・ディルタイ（一八三三—一九一一）と相並んで、永くその名を記録されるにちがひない。トレルチがこ  
の問題に對質しつつ苦闘した跡はその『歴史主義とその諸問題』（一九二二）のうちにとどめられてゐるが、その全集  
の第三卷として吾々に與へられてゐるこの書物は素と一連の勞作の第一部を形作る筈のものであつた。そしてそれは  
そこに展開されてゐる問題の内容からいつても未完成のものであり、その解決は將來の研究に托されてゐる。トレル  
チが捉へた歴史主義の諸問題は、一九一八年より二二年にいたる期間に夫々の機會に獨立の論文として發表された研  
究の集大成ともみらるべきこの書物のうちに於いては、素より複雑多岐な様相を示してはゐるが、想ふに、それらは  
夫々の時代文化を個性的價値を有する文化價値として捉へんとする課題のうちに集約されるとみてよい。トレルチの  
表現を藉りれば「文化綜合」を掴むことにあつた。

歴史と倫理

ところが時代文化を「文化綜合」として纏め上げるためには、歴史認識はたんなる因果律にたよるわけにはいかない。因果的説明に解消し去られて了ふならば、個性ある文化綜合としての纏りを有しうる筈がないからである。因果的説明の限界に臨んでこそ、夫々の「現代」が過去の成果の上にたつて、新しい價値の創造を企てることによつて個性的な文化價値を生み出してきた消息が偲ばれるのである。しかし價値創造の主體たる生活意志はどこまでも因果的説明の限界に横はるものである。この意志はいかにして捉へられたらよいか。「意志は意志によつて承認される外はない。」ところが承認する主體としての意志はいふまでもなく吾々の現在の意志であるにちがひない。したがつて因果的説明の限界を乗り越へて歴史認識の固有の領域が拓かれるためには、現在の意志の移入がなくてはならない。あらゆる歴史認識は現在のなのである。「文化綜合」を纏め上げるものが現在の意志であるからである。そこに難問が生れる。かかるときかくして形作られた文化綜合はいかにして客觀性をもちうるのか。「文化綜合」の客觀性と現在性の間には深刻なアンチノミーが形作られるのである。

次に、かかる「文化綜合」はいかにしてひとつの理念的體系たる「世界史」を形作つてゆくのか。——いはば「價値の體系」の問題がトレルチの關心事となつてくる。そこに歴史認識の方法論より歴史哲學の對象論への問題領域の移行がおこなはれる。それとともに「現代的文化綜合」と世界史的體系の交渉の問題が前景へでてくる。そしてそこに先の客觀性と現在性のアンチノミーが稍々異つた角度より採り上げられてゐる。扱て、この難問の解決の方途を求めてトレルチの遍歴が始まる。「獨逸哲學並びに獨逸以外の哲學の諸理論と歴史家の實踐的態度が隈なく研究された。」とトレルチは一九二二年『私の著書』に就いて回顧した場合に語つてゐる。「そのことによつて西歐羅巴風の史學と

獨逸風のものとの間に存する深い相異が瞭かにされ、單に觀想的・概觀的ではない、行動主義的な歴史哲學の必然性が識られた。」そしてこのやうな歴史哲學の樹立のための重要な基石は、一九二〇年シュモラー年誌第四十四卷第三分冊に發表された『歐羅巴文化史の構成』のうちに見出されるといつてゐる。この論講はその主著『歴史主義とその諸問題』に輯録されて、その終章を形作つてゐる。「この書物の終章は、歐羅巴精神の分析より生じたところのかかる行動主義的な歴史哲學——尤もかかる哲學は非歐羅巴的世界への比較考察をもなさねばならないものであるが——を述べてゐる。」(全集第四卷一四頁)現代的な文化綜合と客觀的な世界史的體系と——そのアンチノミーに悩んだトルチは、かくてこの簡単な素描のうちからも窺はれるやうに、その「行動主義的な歴史哲學」を強靱な現代性に捧げて、アンチノミーの解決を斷念したものとみられる。(拙著『歴史意識』第四章參看ありたし)そしてこれに續く可き『歴史主義とその諸問題』第二部に就いては、「第二部はここに布告された歐羅巴精神の分析と現代の文化哲學的・倫理的位相を展開せしむべきである。」と語つてゐる。

トルチは『歴史主義とその諸問題』第一部が著はされた翌年この世を去つてゐる。その第二部は遂に公にされる機會をもたなかつた。しかしこの未刊の第二部の内容を窺知し得る手懸りはないであらうか。一九二四年『歴史主義とその克服』といふ興味有る書名をもつた著書が公にされてゐる。それは英國に於いてトルチがなした前後五回に互る講演を内容としたものであるが、「倫理學と歴史哲學」に就いてロンドン大學に於いてなした三回の講演がその主要なる部分をなしてゐる。この講演がなされた一九二〇年はあの『歐羅巴文化史の構成』が發表された年であるが、講演と論文との性質より推して、この講演のうちにトルチのより新しい見解が表明されてゐると斷定しうるので

ないか。トレルチはこの講演をこの機會を恵まれた同大學の好意に感謝することによつて始めてゐるが、そこで次の言をなした。「この感謝と敬意とを私は、私の現在の總ての研究の中核をお話し、それによつて最重要な實踐的並びに理論的命題を望みうべくんば諸兄の好意ある批判に委ねるといふテーマを選ぶことによつて最も良く表はしうるものと考へます。」『歴史主義とその克服』(一頁)そして選ばれた主題は「倫理學と歴史哲學」であつた。したがつてこの論究が、トレルチが胸に抱いてゐた歴史哲學的體系の構圖と何程か深い關聯を有してゐるものと推察しうるのではないか。この書物への序言に於いてフリードリッヒ・フォン・ヒューゲルは書いてゐる。「『倫理學と歴史哲學』の選擇は、彼がその未完の『歴史主義』の主たる内容をここで先取してをり、かくて廣般多岐な『歴史主義』第一部の、かかることがなければ單に假設的であつた筈の、結論に對する確實な洞察を吾々に得せしめるが故に、極めて好宜である。』(序文、四頁)だから『歴史主義とその克服』は書かれなかつた第二部への殘された最良の手懸りであるといへる。しかし『歴史主義とその諸問題』で論じ殘された課題が『歴史主義とその克服』によつて展開されてゐるとは、奇異なる事柄ではないか。「歴史主義」を論じて、「文化綜合」の客觀性をその現在性のうちに解消せしめ、世界史の客觀的體系を「現代的文化綜合」のうちに埋没せしめたトレルチが、『歴史主義とその克服』を語るのには、如何なる理由によるのか。「歴史主義」のアンチノミーの解き難いのを悟つたトレルチは、「歴史主義の誤謬」を想ひ合せ、その克服を志すにいたつたのか。しかし果してその「歴史主義」は「歴史主義の誤謬」を想ひ合はすべき底のものであつたのか。

「歴史主義の誤謬」の想念が含む意味に深い省察を加へたものはフリードリッヒ・ニーチェであつた。ニーチェは歴史主義的思考を識らなかつた希臘人の健康を讚美し、歴史的知識の重壓のもとに行動力を喪失した現代人を揶揄した。「食欲を感じずに過重に攝取された、否な欲求に反してまで吸収された知識は、いまやも早や形式的な、外面化せんとする動機としてははたらかず、かの現代人が並外れた自惚れをもつて自らに固有な『内面』と呼んでゐるところのある混沌たる内部世界に踞踏してゐる。」(『生活に對する歴史の效用と障害』、レクラム版、三四―五頁)外部との對應性を喪失した内部、行動によつて未來への旋回をとげる術をもたない過去、過去の知識の百科全書と化して獨自の思考をなしえない貧困さ——ニーチェはかく歴史主義の誤謬を指摘してゐるわけであるが、その半面に於いて、生活に對する歴史の效用をよく捉へてゐる。「三様の觀點から歴史は生あるものに屬する、すなはち働きそして努力するものとしての、又保存し、尊敬するものとしての、更に又惱めるもの解放を求めるものとしての生あるものに屬するのである、その限りに於いて、歴史の記念碑的な、又骨董的な、更に又批判的な種類が區別され得るであらう。」(同書、一八頁)ところで記念碑的又骨董的效用は、過去の現在に對する肯定的關聯を物語つてゐるものであり、回顧的に生活の勇氣を促進せしめるものではあるが、そのまま直接的には未來への推進力とはなり難い性質のものである。之に對して、歴史の批判的效用は過去に對する否定的關聯と、同時に又未來に對する肯定的關聯を示してゐる。「ひととは生き得んがために、過去を破壊し解消せしめる力を持たねばならないし、時には用ひねばならない。このことは、彼が

過去を裁判に附し、手傷く糺弾し遂に拒否することによつて成就しうる。ここで裁判にたつのは正義ではない、ましてやここで判決を告知せしめるものは恩恵ではない、それはただ生、あの不分明な、追及的な、飽くことなく自らを驅り立ててゐる力なのである。」(同書、三〇—三一頁) この歴史の批判的なはたらきのみが歴史の重壓のもとから生活を救出するのである。歴史主義の誤謬はこの批判的行動のうちに解消されるといつてゐる。

トレルチは既にこの歴史の批判的效用をよく自覺してゐたものといへる。『歴史主義とその諸問題』第一部に於いて彼を追ひ疎めた現在性と客観性のアンチノミーも、實に歴史のこの批判的行動を前景に押し進めてきたためであつた。したがつて尋常の意味に於いてトレルチ理論に歴史主義の誤謬を想ひ合せる理由はない筈である。かかるとき、『歴史主義とその克服』とは何を意味するのか。

「歴史的なるものと非歴史的なるものとは等しく、」とニイチェは語つてゐる。「個人、民族又は文化の健康のために必要なのである。」(同書、一一頁)そして歴史の批判的行動はこの意味に於ける「非歴史的なるもの」であるといつていい。歴史の批判的性格は又その非歴史的性格である。歴史は時に非歴史的であることによつて、未來の創造といふ現代の課題に應へるのである。歴史は非歴史的なるものによつて自己を越へてゆくことによつて眞に歴史なのである。そこにある意味に於いて歴史主義の克服が語られてよい、眞に批判的な現代は、歴史主義を克服することによつて、自己の課題を解決してゆくのである。これは逆説であらうか。しかし歴史そのものがかかる逆説を含んでゐるのである。ニイチェの捉へたものは、實にこの歴史の逆説的性格であつたといつていい。ニイチェとともに歴史の批判的行動を重視したトレルチが、この意味に於ける歴史主義の克服を語つても、敢へて奇異なりとするには

及ばないのではないか。

しかしトレルチはニイチェではない。この歴史の批判的性格を強張するにしても、トレルチはニイチェにあつてのやうに不氣味な生のうちに歴史哲學的體系を埋没せしめんとするものではない。「明かに哲學者は體系を必要とする、ただかかるものによつてのみ彼は哲學者となるのである。」（全集第四卷、一七頁）とトレルチは『私の著書』に於いて語つてゐる。そして歴史哲學的體系は「現代的文化綜合」と世界史との交渉のうちに描き出されるものであつて、生々素な現代性のうちに没入することによつては擱まれはしない。ところで「現代的文化綜合」がその批判的性格のゆゑに非歴史であるとすれば、世界史はその理想的性格のゆゑに超歴史であるとみられる。そこに歴史主義の克服が語られる他の方向があるといつていい。おそらくトレルチにあつては批判的非歴史的方向と理想的超歴史的方向との二方向へ向つての歴史主義よりの超出が想はれてゐたのではないのか。否なむしろこの二方向の統合のうちに「行動主義的な歴史哲學」の體系の構圖を捉へようとしたのではないか。そこにこそ、『歴史主義とその克服』が「倫理學と歴史哲學」の交渉の究明を主たる内容としたことの眞實の理由が潜んでゐるのであらう。行動のもつ批判的性格と理想的性格の論明は實に倫理學の基本的問題である筈である。したがつて一方歴史の現在の行動性を保有しつつ、他方このものを理想的體系に纏め上げてゆくことは、倫理學の独自の業であるにちがひない。しかし倫理學は果してかかる要求を充し、歴史主義の克服のうちに歴史哲學體系の樹立への途を拓くであらうか。

歴史の批判的行動は非歴史的性格のものであつた。歴史主義の含む諸問題の解決を現代的行動に托したトレルチは、この行動のもつ規範が一應非歴史的性格のものであることを反省したであらう。歴史の波濤の去來が示す無限の複雑性を前にしては、これを取り切るものとして非歴史的な規範をもつた倫理を想ひ合せ、そこから問題の多様に自ら布置をあたへる體系の創造を偲ぶことは、恐らくは自然の手續きではないか。ニイチェが歴史の批判的效用と呼んでゐたはたらきが最も力強く實踐されてゐた近世初頭より一八世紀にいたる思想は、非歴史的性格を示してゐたものとみてよい。自然法思想がそれであつた。自然法思想が教へた倫理思想は人間性の解放を中心として展開された。それは人間行為の規範を示す超越的原理を掲げる筈のものであつたが、その思想の基本的性格が自然論的傾向のものであつたので、かかる規範を當爲的性格のものとして捉へる途を知らなかつた。それはどこまでも自然的性格のものとして擱んだ。課せられたものとはみないで、與へられたものと考へた。しかしそれは素と歴史の批判的行動の規範たるべき筈のものであつた。與へられるといつても、現に此の現實の歴史的世界のうちに與へられてゐるものではない。やはり課せられたものであり、求められたものであるのだ。しかもこの課せられた當爲をあくまで自然論的性格に制約されて與へられた自然として捉へんとした。そこから自然法思想の虚構が生れた。「自然状態」といふ虚構である。批判的行動の當爲を既に自然状態に於いて與へられたものと考へたのである。奇妙な混亂がそこに生れた。自然法政治學者は殆ど例外なく典型的な近世的市民を原始人の糝ひをこらさせて自然状態に登場せしめてゐる。典型的な自然法的經濟學者といつていいアダム・スミスは、狩獵を業としてゐる原始人に既に近世的市場に於ける價格構成を裏付けてゐる計算を行はしめてゐる。これは理論的抽象の貧困に根指す不幸である。批判的行動の規範は一應非歴史的



性格のものであるにちがひないが、それは歴史の混亂を整理し、新しい體系理念へ向つての當爲を示す超越的性格のものでなくてはならない。それは恰も歴史過程の、よしたとへそれが起源的なものであるにしても、特定の一階梯に定位付けられる底のものであつてはならない。一階梯に定位付けられるものは歴史の混亂を助成する素材であつても、歴史批判の理念とはならないからである。ヘーゲルは『自然法の學問的取扱ひに就いて』論じた折に、この理論的缺陷を、「かの先天的なるものに對する指導的原理は後天的なるものである、」と看破してゐる。(グロクネル版全集、第一卷、四四九頁)

批判的規範の非歴史的な性格を正しく當爲的性格のものとして捉んで、自然法思想の理論的缺陷を越へたものは、カントの人格倫理學であつた。自然法思想が自然状態として客觀化し形象化せずしては捉へえなかつた「自然」は、本來中世的な「超自然」の重壓のもとにつづけられた他律的な生活を自律的に轉回せしめんとする要求を物語る筈のものであつた。自然のもとに概念せんとしたものは個人人格の自律であつた。人格の自律といふ當爲的性格のものを、客觀化し形象化して自然状態に定位附けんとしたところより、混亂と紛糾が生じた。カントは自然状態の寓話を援用せず、卒直に人格の自律といふ超越的要請を捉へた。そこに歴史の重壓より脱して批判的に行動せんとするものが抱く要求がよく擱まれてゐる。カントほど純粹に人格が外部的なものに支配されずに、自律的にその義務意識の形式性にしたがつて行爲すべき所以を捉へたものはない。カント倫理學は實に形式的な義務意識に統べられた個人人格の自律性を中心として展開されてゐるのである。ここでの義務意識は何よりも先づ自己に對するものであつたが、又當然それは他者に向ふ方向をも含む筈のものであつた。そこに他者をたんに手段として取扱はず、自己目的として遇せ

よといふ有名な命題が掲げられてくる。人格倫理學のもつ形式的當爲はカントの簡明な提説のうちによく表明されてゐるといつていい。このカントの人格倫理學は當面の問題にいかなることを教へるのか。

カント倫理學は人格の自律性を中心とした立論であつて、歴史の重壓を脱却した人格の自由と創造の形式的要求を示してゐる。それはその意味に於いては歴史的生活に於ける批判的行動の非歴史的性格に相應する一面をもつものであるといつていい。それは一面に於いては歴史の過去との關聯の面に於いては、非歴史のものであるが、他面に於いては歴史の未來の創造の面に於いては、歴史の構成的である。それはたんに形式的ではなくて、新しい内容の構成を微分的に内含してゐるものでなくてはならない。カント倫理學にはそれがない。それは人格行爲が、その動機に於いて、歴史的環境より獨立のものであることを説いた限りに於いては正しいものであるとしても、その目的に關しては、新しい世界の構成原理となりうべき所以については、かならずしも深い考慮を拂つたものとはいへない。

#### 四

カントの人格倫理學は人格の自律性を中心として展開されたものであるが、歴史的世界の構造を窺ふに足る程の内容のものではなかつた。それは餘りに批判的であつて構成的ではないといつていい。そのことは、カントが「實踐理性批判に體系すなはち道德形而上學がつかねばならぬ」所以を意識して著はしたところの『道德形而上學』を繙くとき、一層明白となる。カントはここで「意欲」Willkürと「意志」Willeとを區別してゐるが、意欲は對象に向ひ意志は主體に向ふもので、遠心的と求心的の差異があるとなす。そして外面的な規定性をもつ意欲を、内面的な形式

的意志へ還元することが主たる關心であつて、この意志は何ら外面的世界の構成に入込んでゆくほどの具體的性格のものではなかつた。ところが「倫理的現實に於ては經驗上、主體の自己自ら並びに他の主體に對する交渉より生ずるところの信實・分別・勇氣又は好意・誠實・敬虔などの純主觀的規範と、他方、家族・國家・社會・科學・藝術・宗教の客觀的價値を評價し追求せんとする要求とが區別される。吾々はこれらの客觀財のうちにも尙ほ且つ、快樂的ではなく、理念的又客觀的に價値あるなものか、すなはちそれを追及すべく人間が義務付けられてをり、その理念はただ絶へざる倫理的自己訓練と自己克服によつてのみ實現されうる底のものかとして最大の犠牲をもつて追求さるべきところのものを見出すのである。」(トレルチ・『倫理學の基本的問題』(一九〇二)全集第二卷、六一八頁) 歴史的世界は實にこの客觀的文化財を別にしてはその構造を捉へることはできない。歴史的世界の體系的理論の支柱はカントの人格倫理學には求められない。むしろシュライエルマッヘルの文化倫理學に索ねべきであらう。

「倫理的過程は、理念的原理が完全なる意識すなはち認識の形式のもとに現實的なるものに宿る、したがつて理性として與へられるとき、初めて始まる。」(シュライエルマッヘル・『哲學的倫理學綱要』、フェリックス・マイネル版、七一頁) 一八一二、一三年冬期の講義草案たる『最高善』は、この言葉によつて始められてゐる。だからシュライエルマッヘルの文化倫理學は、カント倫理學とは異つて、形式的な人格概念にその出發點を求めてゐるわけではない。それは理性が一定の機關―身體―を持つて働くところに人格の世界が拓かれるといふ事實を注視することから始めてゐる。ところが機關は人格の一部となることによつて個別的な色彩を帯びるにしても、素とそれは普遍的なものである。人格が機關に媒介されて自然を理性的目的に向つて形成せしめるところに生まれる文化財は、機關の性格に制約されて、

普遍的公共的なものであり、「同一性の性格」を帯同してくる。しかし機關は又人格の一部である限り不代替性をもつ、それは人格によつて統一されたものである、この統一はその形成物たる文化財にも及ぼされるにちがひない。そこに「固有性の性格」が生まれる。文化の世界はこの同一性と固有性の微妙な交錯を示してゐるといつていい。

機關を通じて外面化される方向と人格の統一へと内面化されてゆく方向と——同一化と固有化の二方向の獨自なニエアンスをもつた世界は、シュライエルマッヘルによつて、更に次元の差異をもつた立體像として描き上げられてゆく。外面化する形象化の機能と内面化する認識化の機能とは、この世界をライプニッツのモノドロギー風な多彩な體系として構成してゆくのであるが、この二機能の融合のうちに「完全な倫理的形態」が形作られる。シュライエルマッヘルはかかるものとして、一、「家族」、二、「國民的統一」、そのAとして「國家」、そのBとして「知識の國民的協同態」、三、「教會」、又「自由な交友」などを捉へてゐる。そこにカントの人格倫理學が全く考へ及ばなかつた内容的考察があるといつていい。

しかし『歴史主義とその諸問題』第一部に於いて論じ殘された問題が、この文化倫理學によつて解決されうるのであらうか。シュライエルマッヘル倫理學の世界は、その展開に於いて、ライプニッツのモノドロギー風の世界を描出してゐるが、この展開の主體となつたものは何であつたか。人格であつた。しかしシュライエルマッヘルが人格のもとに概念してゐたものは、現實の歴史的人間であるよりも、むしろ理性ではなかつたのか。全體として、理性の自然を通じての自己形成が語られてゐた傾きがある。その展開が多彩のうちに纏つた文化財の世界を形作るのは、初めより超主觀的な、したがつて客觀的な、理性の自己實現が論ぜられてゐたが故であるといへる。現實の歴史的世界の發展

と變革を遠く遊離した客觀的な、餘りに客觀的な世界の説話であつた。人格倫理學は主觀的批判的であつたが、文化倫理學は客觀的體系的であつた。二つの倫理學の功罪がそこに生れてくる。

## 五

人格倫理學も文化倫理學もただそのみでは歴史主義の諸問題を解決せしめるものではない。この問題を抱いての倫理學との對質は無效果のものと斷ぜねばならないであらうか。人格倫理學に於ける主觀性は、歴史的世界の構造を支へるに足るほどの具體的性格のものではなかつたし、文化倫理學に於ける客觀性は、とにかくその構造を浮び上げせはしたが、それは現實の運動から一應抽象されて了つてゐた。問題解決の鍵は、この主觀性と客觀性との綜合にあるといつていい。トレルチも語つてゐる。「ただこの客觀性が深い主觀性に根指し、人格的決斷に基いてゐることは否定しえない。行爲者と決斷者にとつての客觀性をひとが疑ひえないにしても、それはしかし依然として強度な個別的人格的な事柄なのである。」〔『歴史主義とその克服』、四四頁〕しかし客觀的なものと主觀的なものの結合も、たんにそれのみでは問題の解決に資するものではない。問題解決への手懸りは、主觀性が客觀性を通じてひとつの協同態を築き上げるところにある。客觀的目的の實現を媒介として、主觀性はたんに形式的なものでも個人的なものでもなく、ひとつの主體的なものとして化してゆく。「すべての現實的解決は大衆的確信・協同的精神・廣汎な衝力・輿論を必要とする。そこで最後に吾々の解決と、ひとつの廣汎な、大衆と世代とを形作るところの協同的精神がもつ要求との關係をきめる問題が生ずる。」〔同書、同頁〕歴史主義の問題は、協同態倫理學にその解決を托するにいたつたとみてよ

協同態倫理學とは何か。それは人格倫理學の主觀性と文化倫理學の客觀性とを結合せしめるものであるといはれた。しかしたんに結合せしめるものではない。むしろその對立を止揚するものである。如何にしてか。協同態は、人格倫理學の個人主義を克服するものではあるが、又文化倫理學に於いてのやうに、たんに客觀的に個人を超越した超個人的全體を拜跪するところの超個人主義を採用するものではない。個人主義(Personalism)は歴史的世界の客觀的秩序を説き明かすほどの構成力をもたないものであつたが、個人をたんにそのうちに埋没せしめて了ふ超個人主義(Uber-personalism)は歴史的世界の動態を捉へえず、未來への發展の道を求めえない。協同態倫理學は、これらとは別に、協同主義(Transpersonalism)を採用する、それは協同しうるための文化目的によつて結合してゐる主體を基石としてゐる。これはラードブルッフの概念規定を藉りたものであるがユーベルペルソナリスムスとトランスペルソナリスムスを區別することは肝要である。二つはともに全體主義に屬するものであるが、全體の意味が違ふ。前者にとつては全體は與へられたものであるが、後者にあつては課せられたものである。自然的全體と文化的全體とを區別することもできる。ユーベルペルソナリスムスに従つて全體のうちに埋没されて了ふならば、おそらくニイチェが指摘したやうに、たんなる客觀性と化して了ひ、生活力を喪つてゆくであらう。「歴史主義の誤謬」に囚はれるものといつていい。トランスペルソナリスムスにとつては事情は異なる。全體は理念的目的を課せられた協同の主體としてある。歴史的世界を未來に向つて進展せしめることによつて、主體は全體となりうるのである。

フィヒテの提説を想ひ合せるがよい。フィヒテは獨逸國民に世界史の未來を托した。しかし自然的なるものとして

の獨逸國民にではない。世界史的目的によつて協同し統一された文化國民としての獨逸國民に托したのである。これは循環論法であらうか。さうではない。世界史の理念と文化國民とは相關的なものである。世界史の理念は國民を自然的なものより文化的なものに高める。又文化國民は世界史の理念を實現せしめる。二つのものは各他を缺き難い。この二つのものの協同のうちに世界史的體系が構成されてゆく。

與へられたるものとしての自然的國民は、歴史的世界に於いて、記念碑的又骨董的役割りを果しうるかもしれない。しかし課せられたものとしての文化國民は、むしろただ批判的役割りをのみ有する。歴史批判の主體としての文化國民は、したがつて非歴史的性格をもつといつていい。しかしたんに非歴史的不是ではない。世界史の理念の擔ひ手として、それは超歴史であるとみてよい。かかる主體はそれ故に非歴史であるとともに超歴史的に「歴史主義の克服」を行ひつつ、「行動主義的な歴史哲學」の體系への展開を約束するであらう。それも、文化國民をその主體的原理とした協同態倫理學の援用によつてであつた。

かくてトレルチ理論との對質より生じた吾々の課題は解決されたといつていい。それは素よりかならずしもトレルチの説く處に従つたわけではない。吾々の解決はおそらくはトレルチ理論を離れたものであらう。しかし課題のもつ必然性が吾々にそのことを要求したのであつた。