慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	『精神現象学』の疎外論
Sub Title	The theory of alienation in Hegel's "Phenomenology of mind" ["Phänomenologie des Geistes"]
Author	遊部, 久蔵
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	1959
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.52, No.12 (1959. 12) ,p.1013(1)- 1036(24)
JaLC DOI	10.14991/001.19591201-0001
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-19591201-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

書評及び紹介

ブランコ・プリビチェヴィッチ著
『職場委員会運動と労働者の管理、一九一〇―一九二二年』……飯田　鼎（空）

F・ゲー
『十八世紀ベリにおける生産・価格・土地の収益性』……渡邊國廣（究）

『精神現象学』の疎外論

遊部久蔵

一

マルクスの疎外論の系譜をさかのぼると、私たちはヘーゲルおよびフォイエルバッハの疎外論にたどりつくのである。私たちはここでマルクスの疎外論を理解するのに必要な範囲内で、ヘーゲルの、とくに『精神現象学』における疎外論についてみるとしよう。

元来、疎外の観念が最初にあらわれたのは、――コルニュによれば[注1]――宗教的概念においてであった。すなわち神はその固有の実体を世界に投影し客観化するという行為によって世界を創造すると説かれた。その説明の仕方は汎神論とキリスト教とでは相異なっている。神と人間との本源的統一から分離、疎外が生じるが、キリスト教はこれを罪と堕落との教義で説明する。こうして人間は神と異なったものとなるが、人間がその下等な性質に気付いて神へ復帰することで疎外は除去される。

つぎにドイツ観念論哲学者たちがこの疎外の観念をひきついだ。

ヘーゲルのほかとくにフィヒテ、シェリングの名があげられる。彼等は――同じくコルニュによれば[注2]――二元論的合理主義をしりぞけて世界を巨大な有機体としてその全体とその生成とにおいて考察したが、それはつねに、存在と事物との全体を活気づける生命の活動のもとでの発展という見地においてなされた。彼等は実在の本質を精神的活動に還元して、世界の発展を精神の発展に帰した。

フィヒテ、シェリングおよびヘーゲルはその政治的社会的傾向の相違を反映して疎外の観念を異にしている。フィヒテは疎外が実在のたえざる転化を決定することを考察してそれに革命的意義をあたえるが[注3]、シェリングは世界における精神の客観化が中世にそのより高い程度に達したという原理を主張して疎外に反動的意義をあたえる[注4]。

ヘーゲルは絶対的精神の決定的で完全な表現が近代世界においてみられるとし、精神の客観化（疎外）を近代世界にとどめ、保守的意義にこれを解釈する。

「ヘーゲルは世界の発展を理性から出発させて、彼はいかに絶対的精神がその実体の疎外によって世界を創造するかをまず自然――それは理性のはいりこめない、全体として理性にとって知られないものである。――において、それから人間――それは歴史の経過中に神の本質を漸次的に実現する。――において示している。[注5]」

「ヘーゲルの体系においては、疎外は非常に積極的な価値を有している。じっさいにすべての実在的なものが創造されるのは疎外によってであり、すべての実在的なものがその進行において徐々に絶対的精神に相等しいものとなるのも疎外によってである。[注6]」

「絶対的精神は疎外、その本質をなすところのものの対象化による以外、自分の完全な知覚に達しないと同じく、すべての存在はそれが潜在的にもっているところのものの疎外による以外は完全に実現されない。[注7]」

「この疎外は自分自身の不断の超越、その直接的存在の世界の不断の否定によってなされる。以上のことから、ヘーゲルの体系において否定が演じるところの本源的役割は積極的性質をうけとるということになる。なぜなら、存在が自分自身の意識とその本質をなすものの実現とに到達するのは、疎外によってであるからである。[注8]」

ヘーゲルの疎外論については節をあらためて論じるとして、ここではヘーゲル左派について一言するとしよう。シュトラウスとブルーノ・バウエルとがコルニュによってあげられている。シュトラウスは神の本質の疎外がその全体的で完全な表現を人間の全発展のうちに見出すということを考察して内在性の理念を強調してから、彼は神の観念から来世的性格をとりのぞき、世界の観念から先験的性格をとりのぞいた。これらの性格はヘーゲルにおいては存在したところのものである。シュトラウスにおいては神の本質が世界史のうちにあらわれると考えられた点では、ヘーゲルの宗教哲学の残存がみとめられるにしても、宗教と哲学とを等置するヘーゲルの考え方には反対し、またヘーゲルの体系の根本をなしている論理的発展と歴史的発展との統一性という考え方を批判した。だからシュトラウスの思想は「ヘーゲルの反動的な体系の最初の裂目[注9]」を意味したのである。

バウエルは精神の発展をより完全に人間の発展に合一させた。彼は神のキリスト教的理念とヘーゲルの絶対理念とを普遍的自己意識という観念によってとってかえ、神の啓示を不断の疎外の行為によってその本質を世界に実現するところの自己意識によってとってかえた。彼はヘーゲルがキリスト教にあたえた絶対的価値を否定しただけではなく福音書の批判においてもシュトラウスと相異なった。彼は福音書をギリシャ後期の哲学学説と同ように普遍的自己意識の特殊な一段階とみなし、これに一定の歴史的意義と役割としかあたえなかった。すなわち、かつて古代世界を変革するのに寄与したキリスト教もいまや普遍的自己意識の一層の発展にとって障碍になったと考え、キリスト教の批判こそ現在の最高の課題であるとみなした。しかし彼において最高の課題であるとみなされた普遍的自己意識の発展は――コルニュも指摘するように[注10]――ヘーゲルにおける思惟と存在との統一が破壊された結果として、主観的精神の領域においてなされ、そのかぎり結局彼は観念論に後退しているのである。

いままでのべたところでは疎外は神または絶対的精神がその実体を世界に客観化するところの創造的行為としてみられてきたが、フォイエルバッハにいたってはじめて疎外の意義と性質とが変化させられた。彼はその疎外論によって宗教批判をおこない、またこれを社会的領域に拡張したのである。しかしフォイエルバッハについては別の機会にのべるとしよう。

ここでマルクスにうつる前にどうしても言及しなければならぬのは、モーゼス・ヘスである。ヘスは――コルニュによれば[注11]――フォイエルバッハによって鼓吹され、またより精確な仕方で疎外の観念を資本主義制度の批判的分析に適用して、宗教の領域においてフォイエルバッハによって研究された疎外の現象が経済的、社会的領域においてその本質的な説明と応用とを見出すことを示した。資本主義生産様式とそれによってもたらされる利己主義とを特徴づける疎外はフォイエルバッハによって批判された。また彼によって集団的生活を建設するために疎外と利己主義とを除去すべき必然性が示されたが、しかし彼はけっして社会理論の素描をえがきはしなかった。しかるにヘスは人間の本質の神における疎外、人間の神への従属が資本主義制度下に生産される商品における人間本質の現実的疎外や貨幣への人間の従属を観念的に表現するものでしかないことを強調した。ヘスの功績はフォイエルバッハの社会学説を精確にし、疎外の現象にもはや漠然とした人間学的説明ではなくて社会的説明をあたえたことである。いわばフォイエルバッハが上部構造における疎外の批判をおこなったとすれば、ヘスは下部構造における疎外の批判をおこない、前者を後者に基礎づけたのであって、その点いちじるしい前進がうかがえる。ヘスは本来ならば人間の根本的活動であるべき労働の資本主義社会における疎外をみた。このような疎外がこれをもたらしている私有財産の撤廃によって解消し、共産主義社会においてはじめて労働は各人の能力と素質とによって自由にえらばれ、もはや苦痛ではなく喜びとなるとみなされた。しかし「彼の欠点は、彼が――他のすべての改革的社会主義者と同じように――革命的プロレタリアートの熱望ではなく半プロレタリア化した中産階級の熱望を表明して、社会改革の企図において無差別な人間という平面に位置し、かくして感傷的社会主義、愛と人類との漠然とした宗教におわることであった。[注12]」

彼はせっかく疎外の下部構造をあきらかにしたが、その撤廃の仕方については、フォイエルバッハと同じように空想的な解決に依存し愛――ヒューマニズム――という観念的なものにうったえたのである。したがって若きマルクスはフォイエルバッハを批判し克服するとともにヘスをもそうしなければならなかった。しかし私たちはここでコルニュとともに若きマルクスの思想的発展の上でヘスがきわめて大きな影響をおよぼしたことに注目しなければならない。[注13]

（注1） A. Cornu; Essai de critique marxiste. 1951. pp. 36-37.

ちなみに Entäusserung, Entfremdung（最近ソ同盟で訳刊されたマルクスの『経済学＝哲学手稿』〔Economic and philosophic manuscripts of 1844.〕の訳語注（pp. 11-12）によれば、entäussern＝"to alienate", entfremden＝"to estrange"として区別されているようであるが、マルクスがこの両用語をつねに厳密に区別しているとはいえない。本論文では前者を外化、後者を疎外と訳すが、意味上にさして区別はみとめられない。）は――ルカーチによれば（G. Lukács; Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. 1954. S. 613.）――英国の経済学において商品の譲渡の表示のために、また殆んどすべての自然法的社会契約理論において本源的自由の喪失、契約で成立した社会への本源的自由の委付（"Übertragung"）、譲渡（"Veräusserung"）の表示のために用いられていた"alienation"のドイツ語訳でしかない。ルカーチは後出のようにドイツにおける疎外論（疎外観念）上のヘーゲルの先行者としてフィヒテ、シェリングをあげている。イポリットは疎外（aliénation）の用語がホップス、ロック、ルソーのような政治思想家においてすでに見出されるとのべている。これらの人々はさまざまの対立した形態のもとにではあるが、自然的自己（Soi naturel）の疎外の問題を考察したとのべている。（J. Hyppolite; Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel. 1946. pp. 375-6.）

（注2） A. Cornu; idem. pp. 37-38.

（注3） ルカーチの指示するところによれば、フィヒテによってすでに"Entäusserung"の語が用いられている。その意味するところは、㈠客体の措定が主体の外化であるということ、ならびに㈡客体が「外化された」理性として解されるべきであるということである。（G. Lukács; a. a. O., S. 613.）

㈠の意義において指示されている個所を左に引用するとする。

「自我のこの活動あるいは能動性は、これによってはじめて定立される交替（Wechsel）からは、全然独立である。この活動自身が交替の一方の項（das eine Glied）すなわち絶対的総体（absolute Totalität）を端的に定立する、そしてこれを介してこの活動は初めて交替の他方の項を、減少された能動性として、総体よりもより小として、定立する。能動性が能動性としてどこからくるか、それは問題ではない、何となればかかるものとしては、それは交替の項ではないからである。唯減少された能動性としてのみ、それは項なのである、そしてそれは絶対的総体の定立とこれへの関係とによって初めて項となるのである。

件の独立的能動性は定立から出発する、しかしながら不定立こそ本来の問題である。したがって我々はこの能動性をそのかぎり外化（Entäussern）とよぶことができる。絶対的総体の特定の定量が、減少されたとして定立された能動性から除外されるのである。後者の内にではなくしてその外に在るものとして考察されるのである。この外化といましがた設定された転移（Übertragen）との特質的区別を人は看過してはならない。後者にあってもまた実際あるものが自我から廃棄（aufgehoben）されるのである、がしかし抑象せられる・そして反省されるところは本来ただ、このあるものが自我に反立されたものの内へ定立せられる、という点である。――ここではこれに反してただ除外がおこなわれるのみである。除外されたものがある他のものへ定立せられるかどうか、また他のものとは何であるか、これらのことは少なくともここでは問題外である。

外化の提示された能動性には所動性が反立されてあらねばならぬ、そして実際そうである、すなわち絶対的総体の一部分は外化され、定立されないとして定立される。この能動性は対象をもつ、総体の一部分がこの対象である。如何なる実在性の基体（Substrate der Realität）に、能動性のこの減少が、あるいはこの所動性が帰属するか、自我（Ich）にであるか或いは非我（nicht-Ich）にであるか、それはここでは問題でない。設定された命題から推理されること以上に人は何事をも推理しないということ、交替の全き純粋性においてその形式を捕捉するということ、これがきわめて大切なのである。」（J. G. Fichte; Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. 1794. Fichtes Werke. Bd. I. S. 360. 木村素衛訳、二二三―四頁。）

㈡の意義において指示されている個所を左に引用するとする。

「もちろん通常的、または哲学的知識は理性（思惟）法則にしたがって成立する、そうするように余儀なくされる、というのはそうでもなければそれは全然知識でないからである。したがって知識は理性を有するが、それは理性を容れないのである。かかる哲学者たちにとってその理性は内在的に対自的になるということはない。理性は彼等の外部に、彼等が神となずけるところの自然のうちに、奇異な自然魂のうちにある。したがって彼等の知識（理解）は、客体、すなわちまさに外化された理性（entäusserte Vernunft）を措定する。すべての彼等の単なる理性的確実は無限に他の確実を前提する、彼等は無限に背後をこえてすすむことができない、というのは彼等は不確実〔Ungewissheit―Gewissheit (?) ―編者注〕の源泉、絶対的知識を知らないからである。彼等の（単に理性的）行為は一つの目的、また一つの他の側から外化された理性を前提している、たしかに理論と実践とへの理性のかかる全的分裂、実践における客体と目的との対立への分裂が理性の怠慢から生じるのである。」（J. G. Fichte; Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801. Fichtes Werke. Bd. IV. S. 73.）

（注4） シェリングについてルカーチによって指示されている個所を左に引用するとしよう。

「制約すること(Bedingen)はそれによって何物かが物(Ding)になるところの行為である。制約された(bedingt)とは、物にされているということであるが、同時にその結果として何物も自分自身によって物として措定されえないものはないということ、すなわち制約されない物とは一つの矛盾であるということがあきらかになる。無制約(unbedingt)とはすなわち、全く物たらしめられていないものということ、全く物になりえないものということである。」(F. W. J. v. Schelling; Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. 1795. Schellings sämmtliche Werke. Bd. I. S. 166.)

ルカーチはこれについてつぎのようにのべている。

「若きシェリングがここで非常に抽象的な形態で若きヘーゲルが苦闘したのと同じ問題に軽くふれていることにはうたがいない。しかし彼は容易に一つの優雅な才智ある解決を見出しているが、それには『ただ』小さなあやまり――すなわち、その解決が実践と対象との間に架橋しがたい深淵をえがき、まさにそれによって彼自ら設定した問題を彼にとって解決不可能にしていることである。――がある。だがこのような術語上の実験はフィヒテにおいてもシェリングにおいても彼等の哲学体系の根本的問題になんら決定的影響をおよぼさないところの挿話でしかないから、私たちはすべてのかかる先駆者にもかかわらず、『現象学』の概念体系をヘーゲル自身による全く独創的な仕事とみなすことができる。」(G. Lukács; a. a. O., S. 614.)

(注5) A. Cornu; Essai de critique marxiste. p. 38.

(注6) idem. p. 39.

(注7) idem. p. 39.

(注8) idem. pp. 39-40.

(注9) A. Cornu; K. Marx und die Entwicklung des modernen Denkens. 1950. 青木靖三訳、八四頁。(この句、邦訳用訂正原本にのみあるらしい。)

(注10) a. a. O., SS. 75-76. 訳、八八頁。

(注11) A. Cornu; Essai de critique marxiste. p. 47.

(注12) idem. p. 48.

(注13) コルニュはくスの論文、「貨幣の本質について」(Über das Geldwesen. „Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform." Bd. I. 1845.)についてつぎのようにのべている。「この論文はマルクスに彼の共産主義観に欠けていた経済的・社会的根柢をあたえ、また彼にその世界観の決定的変化――これは彼をエンゲルスにいよいよちかづけた。――への出発点として役立った。」(A. Cornu; Karl Marx und Friedrich Engels. Bd. I. 1954. S. 533. なお S.516. も参照。また A. Cornu; K. Marx und die Entwicklung des modernen Denkens. SS. 84-87. 参照。)

マルクス自身、くスの影響を『経済学=哲学手稿』の序文において

いてみとめている。「私が、フランスとイギリスの社会主義者のほかにドイツの社会主義者の著作をも利用したことは、いうまでもない。この科学にたいするドイツ人の手になる内容ゆたかで独創的な諸著作は、おしつめると――ワイトリングの諸著をべつとすれば――なんといっても『二十一ボーゲン』誌にのったヘスの論文〔a) Philosophie der Tat, b) Sozialismus und Kommunismus, c) Die Eine und ganze Freiheit. „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz", 1843. ―引用者〕と、『独仏年誌』にのったエンゲルスの『国民経済学批判大綱』とに帰着する。」(K. Marx; Ökonomisch-philosophische Manuskripte. 1844. Marx-Engels Gesamtausgabe. Abt. I. Bd. 3. S. 33. 『マル=エン選集』補巻4、二二八頁。)

二

私たちはヘーゲルについてややくわしくその疎外論をみるとする。

すでにヘーゲルにおける疎外論については概説したが、ここではとくに『精神現象学』についてみるとしよう。マルクスは、この書物を「ヘーゲル哲学のほんとうの誕生地でありその秘密である」(注14)とよんでいるが、私たちがここでこれをとりあげるのはそのためではない。では、なぜ『精神現象学』をえらんだかというと、㈠ヘーゲルのさまざまの著作のなかで『精神現象学』がもっとも疎外の問題をあつかっていると考えられるからであり、また㈡マルクスの疎外論、ひいてはこれを基礎とする彼の方法論ともっとも密接な関連を有するものは、『精神現象学』であるからである。しかしこの老大な著作について解説的叙述を加えるのは私の課題ではない。そこにおける疎外論中、私にとってもっとも興味のある点をのべるにとどめる。しかし一応内容的な言及なくしてこれは不可能であるから、『精神現象学』の編別を――ルカーチがしたように『エンチクロペディー』にしたがって(注15)――左にかかげるとしよう。

〔a〕『主観的精神』(„Subjektiver Geist") ――第一―五章。

A 意識(Bewusstsein)

一 感覚的確信、または「このもの」と「私念」

二 真理捕捉、または物と錯覚

三 力と悟性、現象と超感覚的世界

B 自己意識(Selbstbewusstsein)

四 自分自身だという確信の真理性

a 自己意識の自立性と非自立性 「主」と「奴」

b 自己意識の自由 ストア主義とスケプシス主義と不幸なる意識

C AA 理性(Vernunft)

五 理性の確信と真理

a 観察的理性

b 理性的自己意識の自己自身による実現

c　即自且対自的に実在的であることを自覚せる個人
〔b〕「客観的精神」（„Objektiver Geist"）――第六章
BB　精神（Geist）
六　精神
a　真実なる精神、人倫
（A）人倫的世界、人間のおきてと神々のおきて、男性と女性
（B）人倫的行為、人知と神知、罪責と運命
（C）法的状態
b　自己疎外的精神、教養
I　自己疎外的精神の世界
（A）教養とその現実の国
（B）信仰と純粋透見
II　啓蒙
（A）啓蒙と迷信との戦い
（B）啓蒙の真理
III　絶対自由と恐怖
c　自己自身を確信せる精神、道徳性
〔c〕「絶対的精神」（„Absoluter Geist"）――第七、八章
CC　宗教（Religion）
七　宗教
a　自然宗教
b　芸術宗教
c　啓示宗教
DD　絶対知（absolutes Wissen）
八　絶対知

いうまでもなく、右の表示において、〔a〕〔b〕〔c〕の精神の三段階がルカーチによる編別を示す。他は『精神現象学』（以下、『現象学』と略記する。）の目次の大綱である。（もちろん細目を略してあり、また本文の説明との関連を考慮したので、精粗がある。）

私は『現象学』において私の立場からしてつぎの二つの問題を見出す。

一　『現象学』全体が疎外論である。したがってこれを疎外論としてよむ必要がある。周知のように『現象学』は一つの認識論であって、主体と客体との対立が主体の側から客体にはたらきかける活動（精神的労働）によって次第に克服され、ついに思惟と存在との一致[注16]にいたる過程を追求したものであるが、これは換言すれば主体と客体との本源的統一に復帰することを意味する。ここでヘーゲル特有の前進即復帰という方法がとられているのであるが、このことはいうまでもなく主体と客体との本源的統一の分裂を前提としている。この前提はかかる統一体――それが絶対的精神であることはすでにのべた。――の疎外によってあたえられる。『現象学』の展開の表面には前提としての疎外の過程はしるされていないが、前進即復帰という意味で、じつはその展開の一歩一歩はそれに先行した疎外の克服過程を意味する。この克服は実体である思惟が存在を自己の外化として認識していくことを意味する。ここに前述の如く『現象学』の全展開を疎外論としてよむ根拠がある。

『現象学』の序文「学的認識について」につぎのようにしるされている。

「精神の直接的定在たる意識は知（Wissen）と知ではない対象という二つの契機をもっているが、この意識という境地のうちにおいて、精神が己れを展開し己れの諸契機を開示するときには、これらには右の知と対象という対立が帰属するから、これらはいずれもすべて『意識の形態』として登場する。この道程の学は意識がつむ『経験』（Erfahrung）の学であり、そしてこの学では、実体とその運動とが如何ように意識の対象であるかという立場から、実体は観察せられる。意識は自分の経験の中にあるところのものより以外のものを知り且つ摑えるのではない。まことにこの経験の中にあるところのものは精神的実体であり、しかも経験する『自己』の対象としての精神的実体たるにすぎない。がしかし精神は対象となるものである。何となれば、精神とは自分の他者すなわち自分の『自己』の対象となり、しかもこの他在を止揚するところの運動だからである。そうして直接的なるもの又はまだ経験されていないもの、すなわち抽象的なるもの（この抽象的なるものが感覚的なる存在であるか、それとも単に思惟されたにすぎぬ単純なるものであるかは問うところではない）が自己から疎外したのち、この疎外から自己に還帰し、かくてはじめて抽象的なるものが現実に且つ真実に表明されるとともに、意識にとって『自分のもの』ともなるという運動こそは『経験』とよばるるものなのである。

意識の中において自我とその対象である実体との間に生ずる不同は両者の区別であり、否定的なるもの一般である。この否定的なるものは両者の欠陥ともみなされることはできるけれども、しかし両者の霊魂または両者の運動因でもある。……さてこの否定的なるものは一見すると、自我の対象との不同にすぎぬようであるけれども、しかし同時に実体の自分自身との不同でもある。実体の外に行なわれる如く見えるもの、実体に向う働きであるかの如く見えるものは実は実体自身の働きであり、そこに実体が本質的には主体（Subjekt）であることが示される所以がある。実体が主体であることを完全に示すようになると、精神は自分の定在（Dasein）を自分の実在（Wesen）に等しからしめたのである。ここでは精神はあるがままに自分の対象であって、直接態という、エレメントまたは知と真との分離という抽象的な境地は克服せられている。存在は絶対に媒介せられていて、実体的内容であるとともに自我にとって直ちに『自分のもの』（Eigentum）でもあり、自己的であり、すなわち概念[注17]である。これを以て精神現象学は完結する。」

こうして精神現象学の到達点が――右の引用文につづく文章で暗示されているように――論理学の出発点となるのであるが、ここで

は言及することができない。(注18)

なお私たちは『現象学』の最終部分であるDD絶対知において『現象学』の全体の展開の綜括と体系上の位置づけとを知ることができるのであるが、その最終部分で精神の運動における歴史的側面がつぎのように指摘されている。

『これに対して精神生成のいまひとつの側面は歴史であって、知的な自己媒介的な生成であり、時間に外化せられた精神である。がしかしこの外化も己れ自らを外化する。否定的なるは己れ自らの否定的なものなのである。さてこの歴史としての生成は諸精神の緩慢な進行と継起とを提供する。各精神はギャラリーの絵のようなもので各自精神のもつ豊かさのすべてを以て装われている。そこで自己はその実体のまさにこのような豊かさのすべてに滲透し、これを消化しなくてはならないが故に、歴史は極めて緩慢な足どりで進行する。完成は何で精神があるかを、その実体を完全に知ることであるから、この知は精神が己れのうちに到ること(Insichgehen)を意味し、かくて精神は己れの定在を見捨て己れの形態を内面化して記憶(Erinnerung)に委ねる。己れのうちに到るとき、精神は自己意識の暗闇のうちに沈み、定在は消え失せているけれども、しかし過去はなお保存せられているのである。かくて定在は『止揚』せられるが、これが知の胎内から新生したときには、定在の新たなる段階、新たなる世界、新たなる精神的形態が形づくられる。新段階では精神は無邪気に最初の直接態から始め、これから己れを再び養育

しなくてはならず、このかぎり、精神にとっては先行のものはすべて喪失せられ、精神は先立つ時代の諸精神の経験から何ひとつ学ばなかったかのようではあるけれども、しかし記憶(Er-Innerung、内面化)はやはり先立つ時代の精神を保存していて、内なるものを、事実においては実体のより高次の形式を形づくっている。だからこの新たなる精神が〔先行の精神とは無関係に〕ただ自分からのみ出立して、己れの形成活動を再び新たに始めるように見えても、これと同時に始められるのは、より高次の段階においてのことである。このようにして定有のうちに形成せられる諸精神の国は、一つが他を解体し各々が先行のものから精神的世界の国を受け継ぐという継起を形づくる。そしてこれの目標は深底の啓示であるが、この深底こそは絶対概念(absoluter Begriff)に外ならぬ。だからこの啓示は精神の深さの止揚であり、換言すれば、精神をして拡がりを得させ、自己内に存在する自我を否定して外化し実体とすることであるとともに、またこの外化そのものがそれ自身において己れを外化することによって、拡がりを得ても深みのうちに、『自己』のうちに止まるという意味において時間でもある。そこで目標たる絶対知乃至は己れを精神として知る精神はその道程として、諸々の精神が各自それ自身として如何様にあり、又それらの国の組織を如何様に成就したかという記憶を具えているわけである。これらについての保存は、これを偶然性の形式において自由に現象する定在という側面からみれば、歴史であり、これらの概念的に把握せられた組織という側面からみれば、現象知の学であるが、両者を合したものである概念的に把握せられた歴史が絶対的精神追憶の磔刑場(ゴルゴタ)を、その王座の現実性と真実性と確実性とを形づくるのであって、かく実証せられた王権なくしては、絶対的精神は生命なく友なく孤独である。(注19)」

さきの引用文につづく部分(但しその引用を省略した。)で『現象学』と『論理学』との関連がしるされていることについては一言したが、右の引用文においては『現象学』と『歴史哲学』との関連が明示されている。いうまでもなく概念的に把握せられた歴史、絶対的精神の歴史は『歴史哲学』の課題であるからである。(なお、ここでヘーゲルは彼の方法としての論理的=歴史的方法についてものべていると思われるが、これについてはのちに論及する。)

以上の引用文は『現象学』の内容的説明によってさらに補足される必要がある。しかしこれについてのべる前に、『現象学』における疎外論の注目すべき第二の点をあげるとしよう。

二 『現象学』においては一般に主体の客体の認識による主客の合一を通じて疎外が解消するというかたちで、実はそれに先行し前提とされた疎外過程が示されているという意味で、抽象的な姿での疎外の把握とは相異なり、より現実的な姿での疎外の把握がおこなわれている。この第二の意味での疎外はマルクスのべている疎外とも共通した性格を有するものである。もっとも相異なる面もあるのであるが、マルクスが疎外を私有財産の結果とみなしたのにあたかも応じるかのように、BB精神中の六abにおいて人倫の世界(sittliche Welt)から法的人格の生成を通しておこなわれる個的自己への覚醒による精神の自己疎外をのべているのである。歴史的には人倫の世界は古代ギリシャが意味されており、「法的状態」(Rechtszustand)はローマ帝政期が意味されており、これ以後中世を通じてフランス革命以前のアンシャン・レジムまで自己疎外が継続することとなっている。しかもヘーゲルにおいては、この二つの疎外、いわば哲学的、抽象的意味での疎外と歴史的、現実的意味での疎外とが明確に区別されておらず、むしろ混同されている点が問題とされるのであるが、私たちはまず二つの疎外の各々について簡単に考察し、マルクスとの比較をおこないたいと思う。

ヘーゲルの展開において私たちの気付くことは、㈠はじめにルカーチにしたがって分類した三部門、主観的精神、客観的精神、絶対的精神のそれぞれの内部でいわゆる否定の否定の展開がくりかえされることである。私のみるところでは、主観的、客観的精神においては、三たび展開がおこなわれる。また、㈡この展開において論理的展開が同時に歴史的展開と照応していることが注目される。すなわち人間の一個体の認識史が同時に古代から(ヘーゲルの当時の)現代までの人類の認識史と照応的に叙述されているのである。それというのも思惟と存在との対立をカントのように絶対化せず、認識活動によってこの対立の無限に克服されるとみなすヘーゲルの根本的立場に由来する。すなわちこのような立場からすれば当然認識論

＝認識史となる。この論理と歴史との統一はマルクスの論理と歴史との統一という方法にたいして無縁であったとは考えられない。エンゲルスはいう。

「『精神現象学』は精神的方面での、胎生学とか古生物学とかに対応する学ともいえばいえるもので、いろいろの階段を経過していく個人意識の発展を、人類の意識が歴史的にへてきた諸階段の縮図的再現として把握したものである。[注20]」

第一に『現象学』における外化一般としての疎外であるが、これはいわば『現象学』全体の展開にみられることであって、ここで内容的な解説をおこなうことはできない。すでにのべたようにヘーゲルにおいては思惟と存在とは本源的に合一したものである。実体は思惟である。したがって存在は思惟の外化にほかならない。この外化された存在を思惟が自己の外化されたものとして認識していく過程が個体的＝ならびに類的な認識史として展開されている。したがって認識の各段階ごとに主客の合一がみられるのであるが、それがすでにみたルカーチの分類によれば三つの段階に区別され、またそれぞれの段階が三つに区分される。（ただし絶対的精神の段階は前述の如く明確でない。）すなわち、主観的精神の段階においては、A意識、B自己意識、C理性の三区分、客観的精神の段階においては、a人倫、b教養、c道徳性の三区分がみられる。しかもそれぞれの段階においてそこでの認識の不充分さが自覚せられ、おのずからつぎの段階への移行がみられるのである。ここでの移行の説明はきわめて弁証法的に明快である。私たちにとって、ここで後論との関係できわめて興味があるのは、ヘーゲルにおいて精神的労働（思惟）と肉体的労働（生産）との明確な区別のないために、人類の認識史がのべられる過程でしばしば本来の資本主義的疎外の問題が展開されていることである。そこで私たちは第二の疎外論の問題にうつることとなる。

もっともヘーゲル自身、資本主義について明確な理解をもっていたわけではない。したがって彼によって事実上、資本主義的疎外として把握されたものも商品生産における物象化と区別されたものではない。私たちはまず主観的精神における資本主義的疎外と目されるものが多分に商品生産における物象化の問題であることに注意する必要がある。つぎに客観的精神におけるより一層資本主義的疎外と考えられるものについてみるとしよう。（ヘーゲルの展開においては、主観的精神より客観的精神へと主体と客体との合一が抽象より具体へとすすむ。したがって外化の展開自体がこれに照応して同じく抽象より具体へと、商品生産的なものから資本主義生産的なものへとすすむこととなったかどうかは、確言しえない。）

主観的精神中に疎外がとくに資本主義的意義でのべられているのは、C理性中の「理性的自己意識の自己自身による実現」における人倫の国（Reich der Sittlichkeit）にこれをみることができる。商品生産においては個々の生産者の労働は私的であると同時に社会的である。すなわち個々の生産者は自ら生産手段を所有し自分自身の創意と打算と責任とにもとづいて生産をおこなう。彼の労働はその意味では私的性質を有している。しかし彼の生産する生産物は社会的使用価値を有している。したがってその労働は社会的でもある。このような矛盾は社会的分業と私有財産との結合によって商品生産という独特の生産体制がうまれたところから生じる。しかもこの生産体制は人間自身がつくったものであるにもかかわらず、人間の外部に独立に存在するものとしてあらわれ、かえって人間はかかる体制によって支配される。ただの労働生産物でしかないものがひとたび商品としてあらわれるやいなや発揮するところの物神性の神秘もここに存するのである。ヘーゲルはこのような物神性の洞察にすでにイェーナ時代、フランクフルト時代の第二の二分の一期において達していたのであって、『現象学』中における展開はべつに目新しいものではない、――これがルカーチの解釈である。私たちもルカーチの解釈に大体賛成である。[注21] つぎにヘーゲルから一文を引くとしよう。くわしくは、当該個所全体をみていただきたい。

「(1)個人の純然たる個別的営為は彼が自然物として、すなわち存在する個別性としてもつ諸要求に関係している。が個人のかかる最も卑俗なる諸活動でさえも、それらが無に帰することなく現実性を得ているのは支持する一般的媒体によって民族全体の威力によって生ずることである。――だが個人は一般的実体のうちに自分の行為一般のかかる存続という形式を得ているばかりではなく、(2)同時に個人はこの実体のうちに自分の内容をも得ているのである。個人の為すところのものは、すべての人々の熟練せるものであり、すべての人々の従える習俗である。完全に個別化せられたるかぎりのこの内容も、その現実態においては、すべての人々の行為と組み合い、からまされている。個人が自分の諸要求のためにする労働は自分自身の要求をと同じく他人の要求をも満足する所以のものであり、そして自分の要求の満足に個人は他人の労働によってのみ達するのである。――(3)個別者はその個別的労働（einzelne Arbeit）においてすでに一般的労働（allgemeine Arbeit）を無意識的に成就せると同じように、個別者はまた一般的労働を自分の意識的目的としても成就する。全体は全体として個別者がそのために自己を犠牲に供するところの自分の事業であり、そしてまさにこの自己犠牲によって個別者は全体から自己自身を受け戻すのである。――かくて交互的でないような何ものもここに存在しない。自立的なる個人がその自分だけでの存在を解消し自分自身を否定することにおいて、却って自分だけで存在するという肯定的意義をかちうるのでないような如何なる点もここには存在しないのである。……すべての人々が丁度私と同じように自ら自覚的にかかる自立的存在者にすぎないのを、私は彼等においてみてとる。他人との自由なる統一が私によってと同じように、他人自身によっても存在するという意味において、この統一を私は他人のうちに見る、私は他人を私として、私を他人として見るのである。（ich schaue sie als Mich, Mich als Sie.）[注22]」

これはまさに商品生産における個々の生産者の労働が私的であって同時に社会的であることの認識にほかならない。社会的分業によって媒介された類的存在（Gattungswesen）としての人間がかかるものとして把握されている。しかも商品生産であるがための生産物の外化の必然性もまたつぎのようにみとめられている。

「かくて意識に自分の真実態を告ぐべきはずであったところの経験によって意識は自分にとって却って謎となったのである。意識にとっては自分の行為の結果は自分の行為そのものではなく、自分の遭遇するところのものは、自分が即自的にそれであるところのものの対自的経験ではないのである。……したがって抽象的必然性は個人が当って打ち砕れるところの一般性の威力、ただ否定的で不可解なるかかる威力だと思われるのである。」(注23)

「全体は個人と一般者との自働的なる相互滲透であるけれども、しかしこの全体はこの意識にとってはただ単純なる本質としてのみ、したがって事そのものという抽象としてのみ現存するのであるからして、この全体の諸契機は分離されたものとして事そのものの外に又相互の外に落ち、そこで全体としての全体は提出と保蔵との分離された交替によってのみ初めて余すところなく表現せられるのである。この交替において意識はその還帰〔反省―訳者〕によってただ一つの契機だけを自分に対して本質的なるものとしてもち、他の一つの契機は反之自分におけるただ外面的なるもの又は他人に対するにすぎぬものとしてもつが故に、そこには個人相互のあいだにひとつの活劇が登場する、自分自身も対手も欺瞞されているのが見出される活劇が登場することになる。」(注24)

ルカーチはいう。「個人的意識の Auf-sich-Gestelltsein の、主観性の狭隘な世界における個人の押しこめられた存在の哲学的止揚は、現代ブルジョア社会における人間の経済的活動の認識によっておきる。また、ヘーゲルがスミスの経済学から彼にとって可能であるすべての結論を哲学的にひきだすということによっておきる。個人的意識がそれにもたらされるべきであるところの観点は、客観的意義においても主観的意義においても、個人的なものと社会的なものとの統一である。かかる統一は人間の特有の経済的実践に、彼が日々なすところのものに含められている。かかる彼の特有の日々の活動の客観的規定が彼に明瞭且つ明白に意識されるということだけが重要である。

ヘーゲルの思考の社会的、哲学的由来および『現象学』の根本的傾向を特徴づけるものは、決定的転回がそこで又それによって成就される、かの『意識の姿態』は『私欲』（Eigennutz）であるということである。ここでヘーゲルはホッブスよりエルヴェシウスまでの啓蒙の歴史哲学と、なかんずくスミスの経済学の肩に立っている。ヘーゲルがそこで古代に対立する現代社会の本質的なより高い原理をみとめる個人の自律性と特有の力とは次の点にまさに示されている。すなわち、かかる私欲が一面では個人的意識の直接的現実性と主観的権利づけとをなし、他面ではそれは知られもし欲せられもすることなしに、ブルジョア社会の最も重要な社会的推進力であるということである。」(注25)

「総じて労働の、人間活動の、社会的実践の弁証法は、商品関係の弁証法に組みたてられており、またそれに従属させられている。というのは、ヘーゲルは単なる労働の活動によって社会的対象性の複雑な性格の得られないことを全く明白にみるからである。単なる労働の活動に含められている単なる『外化』は、近代ブルジョア社会における社会的対象性の基礎としての人間的関連を表示しうるためには、複雑な資本主義的な物神化された形態をとらねばならない。」(注26)

だがヘーゲルが単なる労働による対象化と資本主義的疎外とを明確に区別しているとはいえないであろう。これについてみなければならないが、なお、客観的精神の段階における資本主義的疎外についての説明を追うとしよう。

客観的精神の諸段階はすでに表示したように、a真実なる精神、人倫（Sittlichkeit）、b自己疎外的精神、教養（Bildung）、c自己自身を確信せる精神、道徳性（Moralität）の順序で展開されている。ここでは論理的展開（精神の諸形態）と歴史的展開（世界の諸形態）とがもっともいちじるしく照応している点が注目される。疎外の歴史的形態が生じるのは人倫の最終部分、（C）法的状態においてである。そこで人倫についてみると、それは精神の直接的にして自然的なる真実態であり、「第二の自然」と考えられるが、またこの自然性こそ人倫をして解体せしめる要因である。歴史的には人倫はギリシァのポリースをあらわしている。「〔人倫的世界における〕個人と実体との生ける直接的な統一は普遍的な包括的な統一に還帰して行くが、この統一は没精神的な共同体であって、もはや個々人のそれ自身としては意識を欠ける実体ではなく、そうして今やこの共同体においては個々人は各自の個別的な孤立存在において諸々の自立存在としての、諸々の実体としての価値をもっている。全く多数の個々人というアトムに分散したところの普遍者、この死せる精神はすべての人々に各人としての、すなわち諸人格としての妥当を許すところの平等性である。――『人倫の世界』においては隠れた神々のおきてと呼ばれたところのものは実行によってその潜伏の状態から現実の明るみのうちに出現した。個人は人倫の世界においては、実際には、家族の血縁としてのみ、その一員としてのみ、意義をもち、また存在していて、『この』個人としては死別して自己なき亡霊であったが、しかるに今や個人がそのかかる非現実の状態から顕現し来ったのである。人倫的実体はただ『真実』の精神たるにすぎないが故に、個人は自己確信に還帰する。個人は肯定的普遍者としてはかの人倫的実体であるが、しかし彼の現実性は否定的な普遍的な『自己』たることに存するのである。」(注27)

しかしもっぱら習俗（Sitte）の支配する人倫において人格が発展し個的自己への覚醒がおこなわれるとともにローマ帝政期に該当する法的状態を通じて精神の自己疎外――精神の個（家族）と普（国家）との、主と客との絶対的対立への分裂――がおこなわれること

となる。このような結果をもたらしたものは人倫の直接性、自然性である。したがって法的状態やそれにつづく教養などは精神におけるこの直接性、自然性の除去のために必然的に通過すべき段階であると考えられる。すなわち法的状態を通じて個的自己の覚醒がおこなわれるが、しかしそこではいまだに人格の自然性がみとめられるのであってそれは恣意と暴力との支配する劫掠の世界であるにとどまる。これを陶冶、形成、教養によって脱却するために教養の世界が現出する。だが教養自体も自然的存在からの自己疎外にほかならない。すなわち法的状態においては人々は権力と財力とを獲得しようとするのであるが、このために自己を普遍性の形式にしたがって形成することが必要とされ、教養が要求されたのである。しかし自己疎外的精神には教養のほかに、信仰（Glaube）（それは現実的世界との内面的統一を得ていない点で、すなわち即自性、直接性をまぬかれていない点で、本来の宗教と区別される。）と純粋透見（reine Einsicht）（普遍的自己の純粋意識による綜合と集成）とがふくめられている。

自己疎外の克服はこの最後の純粋透見の大衆への普及である啓蒙（Aufklärung）を通しておこなわれる。すなわち信仰と啓蒙とのはげしい戦いに後者が勝利をおさめることで、有用性（Nützlichkeit）の世界が現出するが、ここで確立した主体の絶対自由（absolute Freiheit）はかえって死の恐怖――テロリズムを結果する。このテロリズムは教養の極致であると考えられる。なぜならば、教養はもともと人間における自然性の克服、自然性の疎外にほかならないが、テロリズムは外在し定在する直接態の全面的否定による、個別意志から普遍意志への到達である点において、それは教養の自己否定による完成であるからである。そこでまた、ここにおいて自己疎外も終焉することとなる。これ以後、教養の段階から自己確信的精神としての道徳性の段階への移行がみられることとなる。（さらに道徳性――それこそ前出の人倫、古代の人倫に比して近代の人倫〔『法哲学』の人倫〕にほかならない。――の立場の抽象性、主観性、個人性が克服されて宗教の段階への移行がみられる。）以上の人倫よりc自己自身を確信せる精神、道徳性にいたるまでの発展は歴史的にはつぎのように示される。(注28)

A　人倫――古代ギリシア

法的状態――ローマ帝政期（ローマ法）

B　教養――
　　信仰――　中世（フランス）

純粋透見――（カントの純粋統覚）
啓　　蒙――　近世（アンシクロペディー）
有用性の世界――

絶対自由と恐怖――フランス革命

C　道徳性――（ヘーゲルにとっての）現代＝ドイツ

私たちはここで六b「自己疎外的精神、教養」の冒頭でのべられている疎外の過程とその克服とに関する概括を引用しておくとしよう。

「人倫的実体（sittliche Substanz）はその単純なる意識のうちに対立者を封鎖して放たず、そしてこの意識はその実在と無媒介的統一を保っていた。だからこの実在は意識に対して存在するもの（Sein）という簡単な限定をもち、意識は無媒介的に実在に向い、習俗を以て実在としてこれにしたがっていた。意識が他を拒斥する『この』自己たることを自任しているのでもなければ、また実体が意識に対してこれから拒斥せられて定在――すなわち意識がただその自己疎外を通じてのみ合一しうべきところの、そしてまた同時に自己疎外を生み出さざるをえないところの定在――の意義をもつのでもない、しかるに〔『法的状態』におけるごとく―訳者〕『自己』が絶対に非連続である場合の精神は、その内容を同様に冷酷なる現実として己れに対置しており、世界はここでは外在的なものであるという、自己意識の否定であるという規定を具えている。がこの世界と雖も『精神的実在』であり、それは即自的には存在と個人との互徹互入である。かく世界の定在は自己意識の所為（Werk）であるが、しかしこれと同時に自己意識にはよそよそしい直接的に出来する現実として、独自の存在をもち、そして自己意識はこの現実のうちに己れをみとめない。この世界は外面的な実在であり、法の自由なる内容なのである。しかしながら法的世界の主人が包含しているこの外面的な現実はただかく自己にとって偶然的に現存するところの原始的存在たるには止らずして、自己意識の作業（Arbeit）でもある。ただ肯定的な作業ではなく、否定的な作業であるだけである。すなわちこの世界がその定在をうけとるのは、自己意識が己れ自らを外化（Entäusserung）し、己れの本質を喪失すること（Entwesung）によってであるが、このことは解き放たれた放埒な諸要素が法の世界を支配する劫掠（Verwüstung）において自己意識に外から暴力を加えることを意味するように見える。しかしこれらの要素はそれ自身としては、ただ全くの劫掠であるにすぎず、己れ自らの解体をもたらすが、この解体という彼等の否定的本質こそはまさに『自己』のことに外ならない。それは彼等の主体（Subjekt）であり、活動（Tun）であり、生成（Werden）である所以である。が実体を現実的たらしめるところのこのような活動と生成とは、人格の疎外である。なぜなら、即且対自的に疎外ないにそのままで妥当するところの自己は実体を欠いており、あのように荒れ狂う諸要素の玩弄物だからである。だから『自己』にとって自分の実体とは自己外化そのものであり、外化が実体である、換言すれば、ひとつの世界にまで己れを秩序づけることによって持続を得るところの精神的勢力なのである。

かくして実体は精神であり、自己と実在との自己意識的なる統一である。しかしながら両者は相互に他に対して疎外の意味をもっている。そこで精神は〔一方では〕それ自身で存在する自由な対象的な現実の意識であるが、しかし〔他方では〕この意識には自己と実在とのかの統一が対立する。すなわち現実意識に純粋意識が対立

するのである。一方では現実的な自己意識がその外化を通じて現実の世界に移り行き、そしてまたこの世界が自己意識に還帰するが、しかし他方ではまさにこの現実が、すなわち人格も対象性も止揚せられており、両者は純粋に相通ずるもの（allgemeine）なのである。現実自身がまたこのように己れから疎外するということが純粋意識あるいは真実在の成立する所以である。そこで現存するものはその思惟であり思惟せられた状態であるところの彼岸において直ちにその対立者をもち、そして彼岸もまたそれの疎外せられた現実であるところの此岸において対立者をもつことになる。

だからこの精神はただひとつの世界のみを形成するのではなくして、二重の世界を、相互に分離せられ対置せられた世界を形成する。——人倫的精神の世界はこの精神自身の現在（Gegenwart）であるから、したがってこの世界のいずれの勢力（Macht）もこの統一においてあり、そして両勢力が区別せられるにしても、いずれの勢力も全体との均衡においてある。何ものも自己意識に対して否定的なるものという意義をもたず、死者の霊でさえも、親族の血縁のうちに、家族の『自己』のうちに現在しており、また統治の普遍的勢力も意志であり、民族の自己である。しかるにここ（教養の世界—引用者）では現在するものとはただ対象的たるにすぎぬ現実のことであって、これはその意識を彼岸にもっている。いずれの個別的契機も本質としては、これを、したがってまた真の現実性を他方の契機から受取り、そして現実的であるかぎり、いずれの契機にとっても

その本質はその現実とは別のものである。何ものも自足的な且つ己れに内在する精神をもっているのではなく、却って自己の外に出て他者のうちにある。全体の均衡は（人倫的世界におけるごとく）自己止住的統一でも、またこの統一の自己内還帰的安静でもなく、対立者が相互に疎外することに基づいている。だから各々の個別的契機と同じく全体も自己疎外的実在である。すなわち全体は自己意識が現実的であるところの、自己意識自身もまたその対象も現実的であるところの国と、この第一の国の彼岸にあって現実的現在をもたず信仰（Glaube）においてあるところの純粋意識の国とに分裂する。ところで人倫的世界は『神々のおきて』と『人間のおきて』とへ、且つその諸形態へ一度分裂したのち、これを克服して、また知と無知とへの分裂からも離脱して、運命のうちに、すなわちかかる対立の否定的威力たる自己のうちに還帰したが、丁度これと同じように、自己疎外的精神の右の二つの国もまた自己のうちに還帰していくであろう。しかしながら運命としての前者が直接的に妥当する最初の自己、すなわち個的人格であったのに対して、外化から還帰したこの第二の自己は普遍的自己であり、概念を把握するところの意識であるであろう。かくてこれら二つの精神的世界（すべての契機に己れについて固定的な現実性と非精神的なる存立とを主張させるところの二つの世界）は純粋透見のうちに解消していくであろう。この透見が己れ自身を把握するところの自己として『教養』を完成する。それは自己以外の何ものをも把握せず、一切を自己として把握する。換言すれば、それは一切を概念としてとらえ、一切の対象性を抹殺し、あらゆる即自存在を対自存在に転化するものである。ところで信仰に向けられるとき、この透見は啓蒙という形をとる。この啓蒙がまた信仰の国、自己疎外的精神が自己同一的安静の意識を求めてのがれていくこの国に関してその疎外を完成させる。すなわち啓蒙は、此岸の世界の家具を、この国に持ち込むことによって、そこで精神が営んでいた家計を混乱させるのであるが、これはこの精神と雖も、その意識的生活に関しては、この世に所属していて、これらの家具の自分のものであることを拒否するわけにはいかないからである。——がかかる消極的作業において、純粋透見は同時に積極的に己れ自身を実現し、不可知的な絶対実在（absolutes Wesen）と有用なるもの（das Nützliche）という己れに固有の対象を作り出す。以上のようにして現実が全く実体性を喪失し、現実において如何なるものもそれ自身において存在するのでなくなったときには、信仰の国はもとより、現実的世界の国もまた崩壊する。そこでこの革命が絶対自由を実現するが、これによって精神は従来の疎外から完全に自己のうちに還帰し、この教養の土地を見棄てて、他の土地に、すなわち道徳的意識（moralisches Bewusstsein）の土地に移っていく。[注29]」

ヘーゲルののべるところによれば、ローマ帝政下の法的状態において自己疎外がみられるのであるが、それはルカーチによれば「『疎外』の最も簡単で最も抽象的な形態[注30]」である。それが完全な形態をとるのは、資本主義社会でみられるところである。私たちは（自己）疎外を私有財産制度に固有のものであると考える。したがって古代ギリシァの当時にまでこれをさかのぼりうると思うが、ヘーゲルは（自己）疎外をむしろ上部構造のなかで考えているのである。マルクス（やヘス）は、疎外を物質的生活（下部構造）のなかでつかみ、つぎにその反映として上部構造のなかでの疎外をみているのであるが、ヘーゲルの場合、このような把握はみられない。しかし全然、疎外が観念的に把握されているわけではない。彼もまたときとして、疎外を私有財産と関連づけてのべている。それは『現象学』が単に論理的展開のみを追求しないで、歴史的展開をも追求するところから、彼のするどい歴史的観察によっておのずから洞察されたものであろう。（とくにb、教養、I、（A）、2「教養の内容」、参照。）しかしそれは彼の全体としての疎外の把握が観念的であることをさまたげるものではなかった。

そこでまた、疎外の克服は観念的に——さしあたり啓蒙によって——おこなわれることとなる。しかもその歴史的境位をかえりみると、疎外はかえって近代社会——資本主義社会において解消することとなる。こうして現実の社会が肯定されることとなる。それは絶対的精神観に示されるヘーゲルの弁証法の限界である。だが、これに関連して、さらにヘーゲルの疎外論の欠陥として注目されるものは、はじめにものべたように、単なる対象化と資本主義的疎外（外

ると、この絶対概念は、そのあらゆる前段階——彼の『論理学』のなかで詳細に論述されているところの、そして絶対概念それ自からのうちにふくまれているところの、そのあらゆる前段階——をつうじて、自己自身にまで発展する。しかるのちこの絶対概念は自己を『外化』して自己を『自然』に転化する。そしてこの自然では、絶対概念は、自己を意識することなく自然必然性のすがたをとっているが、やがてあらたな自己発展をして、ついに人間においてふたたび自己意識にたっする。この自己意識はいまや歴史のなかにふたたび素材から自分をつくりだして、ついに完全な絶対概念はふたたびヘーゲル哲学において自己自身にたちかえるのである。だからヘーゲルにあっては、自然および歴史のなかにあらわれる弁証法的発展、すなわちあらゆるジグザグな運動や一時的な後退などをつうじてなされるところの、ひくいものからたかいものへとすすんでいく因果的連関は、永遠よりこのかたどこかわからないが、しかしとにかく思惟する人間の頭脳のすべてからも独立におこなわれているところの概念の自己運動の模写版にすぎないのである。このような観念学的転倒はとりのぞかれなければならなかった。そこで我々は、現実の事物をあのように絶対概念のあるいずれかの段階の模像と解するかわりに、逆に我々の頭脳のなかの概念を、ふたたび唯物論的に、現実の事物の模像として把握した。……しかし、これによって概念弁証法そのものは、現実的世界の弁証法的運動の意識された反映にすぎないことになった。そしてこれとともに、ヘーゲルの弁証法はさかだちさせられた。あるいはむしろ、頭でたっていたのがふたたび足でたつようにされた。」（SS. 50-51. 訳、四八二—三頁。）

なお『神聖家族』中のつぎの章句が参照されるべきである。

「ヘーゲルのうちには三つの契機がある。それは、スピノザ主義的実体、フィヒテの自己意識、ヘーゲルによるこれら両者の必然的に矛盾にみちた統一、すなわち絶対的精神である。第一の契機は、人間からきりはなされて形而上学的に改作された自然であり、第二のそれは、自然からはなされて形而上学的に改作された精神であり、第三のそれは、これら両者の形而上学的に改作された統一、すなわち現実的な人間と現実的な人類とである。」（K. Marx und F. Engels; Die heilige Familie. Marx Engels Werke. Bd. 2. 1957. S. 147. マ＝エ選集、補巻第五巻、三六一頁。）

（注17） G. W. F. Hegel; Phänomenologie des Geistes. Sämtliche Werke. Bd. V. hrsg. von J. Hoffmeister. 1952. SS. 32-33. 金子武蔵訳、上、二七—二八頁。以下、Phänomenologie と略記する。

（注18） 務台理作著『ヘーゲル研究』、一九三五年、参照。

（注19） Phänomenologie. S. 564. 訳、下、三〇七—八頁。

（注20） F. Engels; L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. S. 20. 訳、四三四頁。

（注21） ルカーチのヘーゲル経済学研究に関する論争文献は、藤野渉「ヘーゲル哲学に対するマルクス主義の関係——東ドイツにおける討論について——」「名古屋大学文学部研究論集」XVIII、哲学6、一九五七年参照。

（注22） Phänomenologie. SS. 257-8. 訳、中、五二五—七頁。なお S. 355, 410-2. 訳、下、五二、一二一—三頁参照。

（注23） a. a. O., S. 265-6. 訳、中、五四二頁。

（注24） a. a. O., S. 298. 訳、中、六〇一—二頁。なお「事そのもの」について、SS. 299-300. 訳、中、六〇三—六頁、G. Lukács; Der junge Hegel. SS. 553-4. 参照。

（注25） G. Lukács; a. a. O., S. 550.

（注26） a. a. O., S. 553.

私たちはここでルカーチが『精神現象学』について「外化」(Entäusserung) 概念の三段階を指摘していることを批評しなければならない。

第一の段階。「第一には人間の一切の労働、一切の経済的社会的活動に結びついた複雑な主体—客体の関係 (Subjekt-Objekt-Beziehung) である。ここには人間がその歴史自体をつくるという思想の完全な保持のもとでの、社会の客観性、社会の発展、かかる発展の法則の問題が存する。したがって歴史は社会化された人間個人の実践を通しての人間の類の弁証法的な・複雑な・相互作用や矛盾に富む・発展として理解される。ここでヘーゲルは主体と客体との関連の弁証法的把握において非常な前進をした。」（G. Lukács;

化）との混同である。これらの点はのちにマルクスの疎外論において批判されることとなるが[注31]、これについてのべる前に私たちはフォイエルバッハについて同じく疎外論をみなければならない[注32]。

（注14） K. Marx; Oekonomisch-philosophische Manuskripte. S. 153. 訳、三九八頁。

（注15） G. Lukács; Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. 1954. SS. 539-540.

（注16） ヘーゲルにとっても他のつぎいの哲学者にとっても同じく、「思惟と存在との関係いかんの問題」（F. Engels; L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Marxistische Bibliothek. Bd. III. 1927. S. 27. マ＝エン選集、第一五巻、四四五頁。）が「大きな根本問題」であり、そして彼の立場は「思惟と存在との同一性」（SS. 28-29. 訳、四四七—八頁。）ということである。

なおエンゲルスがヘーゲルの逆立ちした弁証法について、つぎのようにのべているのは、『現象学』の根本思想と方法とを理解する上で参考になる。

「ヘーゲルにあっては、その弁証法は概念の自己発展なのである。その絶対概念は、永遠よりこのかた——どこに？ それはわからないが——存在しているばかりではなく、それはまた現存している全世界の本来の生きた霊魂なのである。すなわち、それによ

a.a.O., S. 614.）古い唯物論は機械的唯物論であって、自然と人間との対立を絶対化しこれを克服しえなかった。またヘーゲルはカント、フィヒテ――彼等のいう必然性や客観性は自由や実践に対立する異質的な、疎遠な、排他的な他の世界を形成する。――にたいして進歩を示し、またシェリング――彼はその客観的観念論の時代にジレンマについて予感した。――にたいしてもそうであった。

第二の段階。「第二に『外化』の独特の資本主義的形態が、マルクスがのちに物神崇拝（Fetischismus）となづけるところのものが、存する。ヘーゲルはここで自明なことではあるが明瞭な見解をもたなかった。というのは、彼が事実の認識から理論的に決定的な、基礎的推論をひきだしえないで、階級対立の経済的基礎を単に社会的事実（窮乏と富裕）としてみとめうるからでは全くないのである。資本主義における社会的対立の物神化（Fetischisierung）の問題のたしかな予感は、ヘーゲルにすでに存した。ヘーゲルがドイツ古典観念論においてこの問題をすくなくとも予感している唯一の思想家であることがみとめられねばならない。もちろん経済価値論におけるヘーゲルの理論的不明瞭さがつぎのような結果をもたらした。すなわちヘーゲルにおいては、『外化された』社会的対象性の群がいくたびも第一の意義での外化と融合しているということ、彼が資本主義社会のみの独特の物神化された本質的徴標を労働の、人間実践一般の社会化の必然的結果としてみなしているということである。反対の場合も同じである。かかる欠点――その批判がマルクスによる『現象学』の論評の中心点をなしている。――にもかかわらず、疑もなくヘーゲルのもとでは、経済的社会的形成体および関連の物神化された客観性を人間に、人間の社会的関連に還元しようとする根気強い傾向が存在した。……資本主義における社会的形成体の物神化された対象性の解明の最初の試みでの観念論の特殊な形態は、――私のしるところでは――最初にヘーゲルのもとであらわれる。」（S. 615.）

ルカーチはヘーゲルをリカード派社会主義者、とくにホジスキンに擬している。ホジスキンはリカードの価値論から社会主義的結論をひきだした。その点では彼はヘーゲルよりもすすんでいるが、物神性の解明という点で両者は共通な性格を有している。

「全客観的世界、『財の世界』がここでは、社会的に生産しつつある人間の単なるモメント、単に消滅していく、たえずつくりだされる活動として、堕してしまう。人はかかる『観念論』と信ぜられないほどのヘボ学者、マカロックのもとでのリカードの理論がそれに終るところの粗野な物質的物神崇拝――そこでは人間と動物との間の区別のみならず、生けるものと物との間の区別もまた消滅する。――とを比較せよ。しかるのちに人は、ブルジョア経済学の崇高な神秘主義に対するプロレタリアの対立は、未熟な、粗野な欲望にもっぱら向けられた唯物主義を説くものであるというがよい。」（K. Marx; Theorien über den Mehrwert. Bd. III, 1923. S. 318. 訳、三二一頁。）

「第三にかかる概念の広い哲学的一般化がある。その場合『外化』は物性（Dingheit）あるいは対象性（Gegenständlichkeit）を意味する。それは対象性の成立史、観念的な主体―客体の道程における弁証法的モメントとしての対象性が、そこで『外化』を通じて自分自身に帰って哲学的に表示されるところの形式である。」（S. 616.）

この第三の事例としてルカーチの引用した一文をここにしるすとする。（この文章はすでに疎外論の一般的説明にさいしてさきに引用した文章中の一節である。）

「意識は自分の経験のうちにあるところのものより以外のものを知り且つ掴えるのではない。まことにこの経験のうちにあるところのものは、精神的実体であり、しかも経験する『自己』の対象としての精神的実体たるにすぎない。がしかし精神は対象となるものである。何となれば、精神とは自分の他者すなわち自分の『自己』の対象となり、しかもこの他在を止揚するところの運動だからである。そうして直接的なるもの又はまだ経験されていないもの、すなわち抽象的なるもの……が自己から疎外したのち、この疎外から自己に還帰し、かくてはじめて抽象的なるものが現実に且つ真実に表明されるとともに、意識にとって『自分のもの』ともなるという運動こそは、『経験』とよばるるものなのである。」（Phänomenologie. S. 32. 訳、上、二七頁。）

しかし、ここで考えられることは、ヘーゲルにおける外化は二つともみられるのではないかということである。すなわちルカーチのあげている第一のものと第三のものとは一つとみなしえないか。たしかに第一のもの、労働過程における労働の対象化一般が外化とみなされていることはみとめられるが、もともとヘーゲルにおける労働は精神的労働であるから、労働過程における対象化（＝外化）と人間の思惟活動における対象化（＝外化）とが根本的に区別されていた（たとえばマルクスにおけるように）とは考えられない。むしろヘーゲルに即して第一のものと第三のものとを一括して、第二のものと対立させた方がよい。本文で私が二つに分類した所以である。

ちなみに城塚登氏は、ヘーゲルにおける疎外論が「精神あるいは理念の自己対象化」のみをあつかい、「人間の自己疎外」をとらえていないという。しかしこれは『現象学』についてみれば、二つの疎外中の一つ、単なる対象化としての疎外しかみとめられないからである。

「フォイエルバッハが用いている『疎外』Entäusserung という概念は、ヘーゲルから受けつがれたものである。だがヘーゲルは精神あるいは理念の自己対象化を『疎外』として把えていたのであり、人間の自己疎外という現象は把えられていない。……人間の自己疎外現象をはじめて指摘したのはフォイエルバッハであるといえる。」（『フォイエルバッハ』、一九五八年、一四四―五頁。）

（注27）Phänomenologie. SS. 342-3. 訳、下、三六―七頁。

（注28）ここでの表示は『現象学』の訳者注に負うところである。なお本文の客観的精神の展開の解説も全体として訳者注を参照し

た。ちなみにルカーチによる表示を左にかかげる。(G. Lukács; a. a. O., S. 557.)

A　真実なる精神、人倫態（古代社会とその解体）

B　自己疎外的精神、教養（ブルジョア社会の成立、啓蒙におけるイデオロギー上の危機およびフランス革命の世界危機）

C　自己自身を確信せる精神、道徳性（ナポレオン治下のドイツについてのヘーゲルのユートピア、ナポレオン時代・世界危機解決の最高のイデオロギー的形態としてのドイツ古典の詩と哲学）

なお『歴史哲学』が参照されるべきであるが、いま私たちにその余裕がない。『現象学』の訳者注はかなり丹念にこれをおこなっている。

（注29）Phänomenologie, SS. 347-350. 訳、下、四二―四五頁。

（注30）Lukács; a. a. O., S. 559.

（注31）拙稿「疎外論の経済学的意義」本誌、本年一月号参照。

（注32）続稿参照。

〔一九五九・一〇・一〇〕

レウデス考[1]

宇尾野　久

序

メロヴィング時代のレウデス（leudes）についてはすでにしばしば述べられており、Paul Roth の古典的な理論から Alfons Dopsch にいたるまで、少なくともフランク社会の社会経済史的考察又は国制史の上では不可避の問題とされてきた。メロヴィング時代のレウデスがメロヴィング王朝の崩潰とともにその姿を消し、カロリング時代にはワザル（Vassall）と言う名称があらわれることはいずれの学説においても等しく承認されている。

然しかつて A. Dopsch が推定したように、右の事態から直ちに「それ故カロリング時代の資料では vassi がいきなり leudes の代りにあらわれる、事実 vassi は、leudes へのより新しい適合である。[2]」と言うように leudes と vassalli の直線的な等置関係を設定しうるだろうか？

勿論すべての史的な立論は、その史的な条件と内容によって構成されるので新しい研究によって発見された史実が重大な意義をもつならば当然その理論構成もまた変化する。

従来のレウデスについての立論はカエサル、タキトゥス時代→メロヴィング時代におけるゲフォルグシャフトとして扱われ、その限りにおいて、またその限界内においてのみレウデス→ワザルの系譜が問題にされたのである。しかし乍ら新たな国制史の研究は古典学説の批判を通じてすでに王の自由民や王の賃子貢納人としての liberi homines=bargildi についての新たな研究成果に到達している。従ってこの研究諸成果は早晩フランク国制史上の之等の人々の等族（Stände=ordo）の問題につきあたらざるを得ないし、またその解決は不可避のものとなっている。

leudes→leudesamio（王の従士→王の従士の誓約）をめぐってのメロヴィング時代の国制の古典的な見解は、右にのべたゲフォルグシャフト→ワザリテートに就いての幾度かの論究で著しい変転を遂げており、Paul Roth の述べているようにレウデスを以ってメロ