

## 経済学研究の出発点にある哲学的課題

——四四年『手稿』におけるマルクス自身の思弁哲学に  
ついての分析的吟味として——

梯 明 秀

- 一 共産党を實在せしむる概念体系の思弁的根拠
- 二 ヘーゲルの「精神的労働」の論理の唯物論的継承
- 三 西田哲学の主體的な無の立場と労働人間の論理構造
- 四 フォイエルバッハの自然直観と弁証法の場所的契機
- 五 マルクスにおける無の思想の積極的な意味

### 一 共産党を實在せしむる概念体系の思弁的根拠

一八五九年のマルクスの『経済学批判』にたいするエンゲルスによる書評を、われわれが読むばあい、前世紀の前半期において、経済学がドイツの学界に如何にして市民権を得るにいたり、そして、科学の名にあたいする経済学が誰の手によって確立されるにいたったか、の経緯について、具体的な、しかも教訓的な知識をもつことができる。すなわち、——「経済学は、近代ブルジョア社会の理論的分析であり、したがって発達したブルジョ

アの状態を前提する。ところが、ドイツにおいては、かかる状態は、宗教改革戦争および農民戦争以来、とくに三十年戦争以来、数百年の長きにわたって、現出することができなかった。要するに、「一八三〇年までドイツの物質的、ブルジョアの発展を束縛していた中世的遺物にたいする斗争が、なお行なわれなければならなかったあいだは、いかなるドイツの経済学も可能ではなかった。関税同盟の創設とともに、はじめてドイツ人は、経済学を総じてただ理解しうる状態にたつたのである」。ところで、このようにして実際に開始されるにいたつた三十年代の「イギリスとフランスとの経済学の輸入」は、直接的にドイツのブルジョアジーの利益にむすびついてしまったただけのことであって、「学界ないし官僚層は、これらの輸入された材料を、ドイツ精神にとつてあまり名誉にもならない仕方加工したにすぎなかった。」(『批判』S. 191—2. 二八七—八頁)——このようにエンゲルスは述べてきて、つぎの言葉で、マルクスの『経済学批判』を学界的に位置づけているわけである。

——「かようにドイツのブルジョア、学校教師および官僚が、イギリス、フランスの経済学の初歩を不可侵の教義として暗記し、かつ幾分かでも理解しようと、まだ努力しつつあったあいだに、ドイツのプロレタリアート党が登場した。この党の全理論的存在は、経済学の研究から生じたものであり、それが登場した瞬間から、科学的にして独立的なドイツの経済学もまた、はじまったのである。このドイツの経済学は、本質的には、歴史の唯物論的把握に立脚したものである。(『批判』S. 19—23. 二八八—九頁)——

\*『経済学批判』の「附録」Zur Kritiker Politischen Ökonomie, Anhangの字高訳。以下、同じく『批判』と略記し、その引用は、同訳書に拠り、頁数は、Volksausgabe. Besorgt von M.-E.-L.-Institut, Moscow. 1934. および同訳書のものとする。

このように、ドイツのプロレタリアートの政党の存在理由を基礎づけたところの、マルクス独自の経済学なる

ものは、彼自身の刊行当時の言葉によれば、ブルジョアの立場における「経済学的範疇の批判である。あるいは、批判的に叙述されたブルジョア経済学の体系ともいってよい」ものであり、したがって、「体系の叙述であると同時に、叙述をつうじてなされる体系の批判である」（前掲書、S. 203. 二〇四頁）ものである。しかしながら、ドイツのプロレタリアートが政党として登場するまでのマルクス自身の経済学の研究は、このような彼固有の体系的叙述をつうじて、ブルジョア経済学を批判するというような抱負を、一挙にして成就しようとする性急さをもって、はじめられたものでなかった。すくなくとも、四三年頃の彼としても初めたばかりの経済学研究は、そのほとんどすべてがそれまでの経済学諸派のもつ思想的遺産の批判的評註にとどまっていたことは、四三年の『ミル評註』および四四年の『経済学および哲学に関する手稿』の諸断片によって、明瞭な事実であろう。そして、ブルジョア経済学における個々の範疇を、唯物論的に規定しなおして、彼自身の体系的叙述にまでもってゆくまでには、十数年の歳月をついやさねばならなかったわけである。この十数年の研究過程において、経済学的諸範疇の批判が、彼の意図していた体系的叙述のための構想を具体化し、逆に、この体系的構想が具体化してゆくにつれて経済学的諸範疇の唯物論的規定が確立されていったということは、いうまでもないが、このばあいに、われわれが注意しておかねばならないことは、彼のブルジョア経済学にたいする批判的研究の最初の出発点において、すでに唯物論的、体系的構想を、確実なものにしていたということについてである。

この間の事情についても、エンゲルスはまた右の書評において、くわしく述べている。要するに、彼の言葉どおりに「ヘーゲルの死去以来、いずれかの学問を、それ独自の内的関連において展開しようとする試みは、ほとんどなされなかった」ので、ドイツの学界では、「経済学そのものとは、なんらの関係もないまひとつの問題

が、解決されなければならなかった」のであり、したがってマルクスとしても、特殊な学問すなわち科学としての経済学を、それ独自の内的関連において展開しようと思図するまえに、また、この意図を遂行しようとするためにも、まず何よりも、学問一般の領域において、およそ学問なるものが体系的でありうるための方法論は、いかなるものでなければならぬかという哲学的な問題に当面していたわけである。このような当時のドイツの学界における事情についても、また、エンゲルスは、つぎのように述べている。

——「一方には、ヘーゲルの弁証法が、ヘーゲルの残したままのまったく抽象的な $\wedge$ 思弁的な $\vee$ 姿でよこたわっており、他方には、月並な、いまや再び流行になった悟性主義的な実証的方法——それにしたがってブルジョア経済学者もまた、彼らの連絡のない分厚い書物を書いた方法——がよこたわっていた。この後者は、カントおよび特にヘーゲルによって、理論的に打ち破られていたので、ただ惰性と他の簡単な方法の欠如とだけが、その実際の存続を可能ならしめていたのである。だが、これにたいして、ヘーゲルの方法は、その現在のままの形態では、絶対に使用されえないものであった。それは、本質的には觀念論的であった。しかるに、ここでは、従来のすべての世界観よりも一そう唯物論的である世界観の展開が、必要であった。ヘーゲルの方法は、純粹思惟から出発した。しかるに、ここでは、もっとも頑固な事実から出発せねばならなかった。それ自身の告白するところの $\wedge$ 無から無をつうじて無に帰した $\vee$ ところの方法 ein Methode, die von nichts durch nichts zu nichts kam は、そのままの姿では、ここでは、まったく不適當であった。それにもかかわらず、この方法は、現存のすべての論理的材料のうちで、すくなくとも頑固な事実 $\wedge$ に、むすびつけられた唯一のものであった。(しかも)、それは、批判されず克服されていなかった。(そして)この方法が忘れられたのは、ヘーゲル学派が、

それをもって何ごとも初めることができなかつたからである。だから、何よりもまず必要なことは、ヘーゲルの方法を徹底的に批判することであつた。」（前掲書、S. 197—8、二九六頁）

このような学界的状況にあつて「マルクスは、ヘーゲルの論理学の皮をむいて、この領域におけるヘーゲルの眞の発見をつつんでいる核を、とりだし、かつ、弁証法的方法から、その觀念論的外皮を剥ぎとつて、それをば、思想の展開のために唯一の正しい形態となる簡単な姿で、うちたてる、という仕事を、ひきうけた唯一の人であつたし、また、いまもお唯一の人である。マルクスの経済学批判の根底によこたわる方法の創造を、われわれは、その意義において、ほとんど彼の唯物論的見解に劣らない一成果だと、考える。」（前掲書、S. 199、二九七頁）――

ここで、わたしが、エンゲルスの書評から、このような長い文章を引用したのは、そこに述べられているドイツの学界的状況のうちに、四四年のマルクスの『手稿』を、とくに、そのうちの一片「ヘーゲルの弁証法および哲学一般の批判」を、置いてみて、この哲学的断片を、その学界的、したがつて社会的な背景から、理解しておく必要が、われわれにあると考えたからである。またそうすることによって、われわれは、一つの新たな方法論が創造されるということが、いかなるものであるべきかについての教訓を、学びとることができ、と信じているからである。

およそ一つの新しい思想を創造する自由というものは、われわれ人間の環境的社会における歴史的発展の必然性が、いかえれば歴史的現実の実体的内容の運動が、われわれによって主体的に把握され、したがつて、まず、それが時局的理念として感性的に直観され、つぎに、それがわれわれ自身の意識の思惟内容として概念的に

自己展開してゆくことでなければならぬのである。そして、この意識のうちにおける対象的な理念の自己運動すなわち、その概念的思惟の自己展開によって学的体系が成立すると、ヘーゲルは考えていたのであり、そのかぎりにおいて、エンゲルスも、「彼の思惟様式の根底には、巨大な歴史的感覺があった」といわざるをえなかつたのである。ただヘーゲルにあつては、意識の対象は、感性的直観を媒介にすることのない単に思惟されただけの理念として、本質的には純粹に精神的なもの、絶対精神ないし神であつたがゆえに、この対象的理念が彼の意識のうちには概念的にのみ自己展開する過程は、絶対精神の人間意識への現象してくる過程となり、その体系的叙述が『精神現象学』であり、この体系的叙述の展開のためのわれわれの概念的思惟の自己運動だけが、その対象的理念の現実的な実在の内容を捨てて、体系的に叙述されるときに、彼の思弁的な『論理学』が成立している、ということについては、ここで改めて論ずるまでもないであらう。しかし、われわれがここで改めて注意しておかねばならないことは、このようなヘーゲルの『論理学』における概念的思惟の自己展開の方法としての弁証法から、マルクスが、その「観念的外被を剥ぎとる」ために、彼が、四四年の『手稿』の右の哲学的断片において、まず何よりもさきに、『精神現象学』における弁証法の観念論的抽象性を指摘して、これを批判している、という点についてである。したがつて次に、その批判の成果によって、他のヘーゲルの体系的諸労作、したがつて彼の全哲学体系における「弁証法的方法の観念論的外被を剥ぎとつて、その真実の核をとりだす」ことができ、かくして最後に「経済学批判の根底によこたわる方法を創造しえた」ということについてである。

いいかえれば、若きマルクスが四四年に『手稿』を書いていたときの彼の意図のうちには、すでに、一つの窮極の目標が潜在していたということ、あるいは、この目標への意識的な見とおしのもとに、ぜひとも近き将来に

おいて、これが達成のための決意をしていたということ、そして、この一つの窮極の目標というものが「ブルジョア経済学批判を体系的に叙述する」ということであり、かくして、ドイツのプロレタリアートとしての時局的に直観された理念に現実的実在性を賦与しようと意図していた、ということについてはである。そして、この究極の目標に到達するための出発点において、経済学とかかわりのない「ヘーゲルの弁証法および哲学一般の批判」という前提的な仕事に、まず着手せざるをえなかったのであったということ、——このことについての明瞭な理解を、われわれは、まず持つておく必要があると、わたしは主張しておきたいのである。しかも、このような推定的な理解のもとに、マルクスが四四年の『手稿』そのものにおいて、ヘーゲルの観念論的弁証法から批判的に継承した真実の弁証法的方法とは、いかなる思惟様式であったのか、いいかえれば、唯物論的弁証法であるべきマルクスの概念的思惟の自己展開の様式と、ヘーゲルのそれとのあいだに、いかなる論理構造上の差異があり、この差異を明示するために、若きマルクスが如何なる思弁的頭脳を『手稿』において働かしているのか、というところについての問題を、ここで改めて提起してみたいと、わたしは主張しているのである。

ところで、ヘーゲルとマルクスとのそれぞれの概念的思惟様式が、いかなる差異をしめしているかということ、すなわち、前者のそれが、純粹思惟の自己媒介的な否定の弁証法であるにたいして、後者のそれは、感性的な外的対象の科学的分析による悟性的諸規定を媒介として、これを弁証法的に綜合して演繹的に自己展開してゆ�理性的思惟の運動としての、すなわち、感性即思惟としての自己矛盾的な構造にある概念的運動としての、否定の否定の弁証法であるということについては、わたしとしては、すでに『ヘーゲル哲学と資本論』所収の諸論文以来のすべての諸労作において、くりかえし論証し、かつ、それによるマルクス主義的なわたし自身の諸理論を

展開してきているわけである。したがって、このばあい問題にすべきことは、たとえば、エンゲルスが前掲の書評において、ヘーゲルの弁証法的な概念の思惟様式にたいして、あえて「無から無をつうじて無に帰したところの方法」Ein Methode, die von Nichts durch Nichts zu Nichts kam. とつう言い表わし方をしているということである。すなわち、それぞれの思惟様式の差異を決定したところの、端緒的なものとも抽象的諸範疇にたいするヘーゲルとマルクスとの分析的思惟、すなわち思弁的思惟様式の差異が、どのようなものであるかということに限定して、そして、この差異の論理的発生の根拠を明らかにすることである。したがってまた、これについてのわれわれの論述も、また思弁的なものとならざるをえないことは、いうまでもない。

さて、いま例証として引用したエンゲルスのこの抽象的言表にかかわって、そこから、われわれの思弁的な分析の吟味をはじめていくとするならば、彼としては、この思弁的言表をもって、ヘーゲル自身の告白であるとしておるのである。したがって、われわれとしても、ヘーゲルの『論理学』の如何な箇所においての告白であるかを、検出してみる必要もあるかにも見えるが、しかし、この検出の労は、さしあたり、いまのばあい必ずしも必要としない、ともいえるのである。なぜならば、このような思弁的言表は、論理的にヘーゲルの真意を何らそこなうものではないからである。すなわち、彼の『論理学』における端緒の弁証法は、純粹有、Das reine Sein は純粹無、Das reine Nichts に成、Werden ことつうことであり、もともと有 Sein は無 Nichts と同一であることの範疇的展開であるからである。そして、この範疇的展開のその後の発展的叙述は、たとえば、定有 Dasein —— 規定された有、すなわち、無規定であるかぎりて純粹であった有の否定としての定有——をつうじて向自有 Fürsichsein にいたり、これが純粹有の内含していたはずの質的規定性の展開の最後のものとして、この質的規定性の否定と



なり、したがって、この質の領域から量の領域へ移行するのであるが、この量的規定性もまた、もともと純粹有のうちに含まれていたはずのものであるかぎりでは、向自有は、純粹有を否定した定有を、さらに否定して純粹有に復帰したものと考えることができ、いま仮りに質の領域の範疇的自己展開がそのような否定の否定の弁証法にあるものとして、これだけを例証にとってみれば、このヘーゲルによる概念的思惟の自己展開の方法は、たしかに「有から有をつうじて有に帰する方法」*Ein Methode, die von Sein durch Sein zu Sein kam.* というように言い表わすことができるし、また、そのように言表すべきものでなければならぬ。ところで、この有は、もとも無と同一のものであるかぎりでは、この方法を「無から無をつうじて無に帰する」と言いかえることによって、ヘーゲルの『論理学』から必ずしも逸脱することにはならない、と理解しうるわけである。

要するに、これらの二つの抽象的言表は同一の範疇的展開を、有の側面から見るか無の側面から見るとの差異があるだけで、その論理内容の差異は、そこに、あえて見なくても、なんらのさしつかえはないわけである。というのも、ヘーゲルにあっては、無といっても、有と同じく対象的なものであって、主体性そのものをいみずるものをいみずるものでないからである。しかも、いま質の領域の範疇的展開について述べたこのことは、否定の否定の弁証法という論理形式——つねに出発点に復帰しつつ進展するという円環的形式——がヘーゲルの『論理学』の全体をつらぬいて、その内容を漸次に具体化していつていかざりのものとしては、この『論理学』の叙述のいかなる発展段階においても、妥当しうることと、われわれとしても、考えなければならぬであろう。

それにしても、ヘーゲルの『論理学』の叙述は、事実として純粹有から初まっているのであって、けっして純粹無から出発してはいないのである。その叙述過程の各段階における否定の否定としての弁証法の円環運動は、

またしたがって、この円環的形式の反復の全運動としての論理学の全叙述は、事実として有から出発して「有を媒介にして有に復帰する」という方法によって展開されているのである。そして、この叙述の形態は、ヘーゲルの觀念論哲学の内容的実体を本質的に表現するための必然的形態でもある。なぜならば、ヘーゲル哲学の論理的内容は、われわれの意識を超越した絶対精神であり、この絶対精神の実体はキリスト教的信仰の対象としての神であり、要するに、われわれ感性的人間の現実の意識にとっては、对象的に有るものでなければならぬからである。いしたがた、わたしは、絶対精神の端緒的形態としての純粹有が、純粹無と同一であるという点から、ヘーゲルの否定の否定の弁証法を「無から無をつうじて無に帰する」という側面から見ても、その論理内容を變質せしむるものでないと述べてきたのであるが、しかし、信仰の対象としての神の存在を、われわれが主体的に無として否定する、かぎりにおいては、ヘーゲル哲学の觀念論は成立することは不可能であるし、このような主体としての無の側面から見ればあいの、その叙述の形態が如何なるものに転化するかということも、われわれとしても直ちに推定することは、容易ではない。それにもかかわらず、エンゲルスは、この無の側面から、ヘーゲルの『論理学』の方法を——すなわち、その否定性の弁証法を——見ることにともづいた言表を、あえて使用して、しかも、これをもって、ヘーゲル自身の告白であるとしているのである。

問題は、いな、問題の焦点は、ここにある。すなわち、わたしが始めに問題として提起しておいたところのものは、ヘーゲルの弁証法とマルクスのそれとのあいだにおいて、それらの概念的思惟様式の形態上の差異を決定するところのものとして、いかなる論理的根拠を、われわれの思弁的分析によって見いだせるか、ということであったのである。そこで、この問題を、ヘーゲル弁証法としては必然的に有の側面から、見ることによってしか

叙述が展開されえないにかかわらず、それが同時に無の側面から如何にして見られうることになるのか、という点にしぼって、この焦点の解明をつうじて、マルクスのヘーゲル弁証法の批判的継承の過程についてのわれわれの理解を、深めてみようとするのが、まさに、本稿におけるわたしの意図でなければならぬというわけである。さて、このわたしの主観的意図の実現のためにも、さしあたり、マルクス自身がヘーゲル弁証法を如何に止揚したか、その最初の労作としての四四年『手稿』の前掲の哲学的断片を、右の焦点にあわせて分析的に吟味する必要がある。というのも、この『手稿』のこの断片および他の一断片の二、三の箇所において、マルクスもまた、エンゲルスと同じく、ヘーゲルの否定性の弁証法を無の側面から見て、これを批判しているからである。

## 二 ヘーゲルの精神的労働の論理の唯物論的継承

マルクスがヘーゲル哲学から批判的に継承したものは、いうまでもなく、その概念的思惟様式としての否定の否定の弁証法である。そして、この思惟様式を批判するにあたって、そのうちの如何なる側面を廃棄し如何なる側面を撰取すべきであるかに当面して、まず最初にとりあげた著作は、ヘーゲルの全哲学体系が、そこから「誕生した地点」すなわち出発点となっているところの『精神現象学』であった。というのも、マルクスとしては、ヘーゲル全哲学体系のもつ欠陥と長所とは、この最初の体系的著作において、すでに明瞭に露呈されていると見とおしをつけていたからであって、そして、この体系的著作を批判の粗上においたのが、四四年の『手稿』のうちで「ヘーゲルの弁証法および哲学一般の批判」と題名をつけられている前掲の哲学的な一断片であった。したがって、この哲学的断片においてのマルクスの批判は、たんに『精神現象学』における弁証法のみに限定したもので

なく、ヘーゲル哲学の全体系にも妥当すべきものであるとの意図のもとに、二七才の若きにあつて試みられたものであつて、しかも事實上、この彼の見とおしと意図とは、まったく正しいものとして、彼自身の生涯をつらぬいた哲学的思索のための出発点となり、したがつて、この断片における批判の成果は、たんに彼の哲学的諸労作のみならず、また同時に彼の経済学およびその他の学問、芸術の領域における諸労作のすべての思想的根底を、一貫した赤い指導理念となつてゐるものである。

しかし、わたしとしては、彼の経済学的領域にたいする体系的把握のために、この哲学的断片としてのヘーゲル批判の成果が、他の領域への演繹的具体化よりも、もっとも直接的に基礎づけの役割をはたしていること、そして、彼自身の意図もまた、ここにあつたというのが事実であることに、いまここで、さしあたり注目しておきたいのである。事実として今までにおいても、そのようなみで、わたしは、彼の経済学にたいする批判的研究における彼の哲学的思索のはたした役割の決定的意義を、この断片において問題にし、そのための二、三の論稿<sup>\*</sup>を發表してきているのであるが、いま本稿においては、この断片にせめされた彼の哲学的思索のみを問題にして、彼の鋭い思弁的分析力が如何に働いてゐるかを吟味してみようとしてゐるのである。

<sup>\*</sup>それらの諸論稿は、分轄的に次のような諸標題のものに、すべて『立命館経済学』において發表されている。すなわち、一九五四年一〇月の(A)「賃労働者の向自有的論理構造」(第三卷第五号)、同年一月から翌年六月にわたる(B)「四年手稿断片(疎外された労働)におけるマルクスの哲学思想」(第三卷第六号、第七号および第四卷第一号、第二号)、五年一月および翌年一月の(C)「マルクス主義経済哲学原理」(第五卷第五号、第六号)、六一年二月から一〇月にわたる(D)「賃労働者の範疇的把握」(第九卷第五、六合併号および第一〇卷第一号、第二号)などである。そして、今春五月におよんで、ようやく、(A)(B)(D)の三篇を(D)と同一の標題のもとに綜合整理して、一つのテーマとして統一し、

これを第一篇とし、(C)を第二篇として、これに序篇を加えて、『経済哲学原理』という書名の単行本として、近く発刊することができることになっている。本稿は、そのための一つの註として執筆しておいたものであったが、長文に失するため省略したものに、若干の加筆をほどこしたものにすぎないことを、ここでお詫びしておかねばならない。

すなわちマルクスは、ヘーゲルの『精神現象学』とその成果のうちで偉大なものは、経済学の領域における科学的分析の最後の成果としてスミスおよびリカルドによって帰納的に抽象することのできたところの窮極の原理としての、そして、そこから出発する機械論的演繹の徹底において体系的理論を成立せしめるにいたったところの古典的な窮極原理としての、労働一般の概念にたいして、哲学的な基礎づけをあたえる論理を展開している点にあると主張しているのである。いいかえれば、古典経済学における生産的労働概念にたいする悟性的把握を理性的に止揚して、その弁証法的な論理構造を明瞭にするための前提的な思惟様式を、思弁的に創出していたことを、マルクスは『精神現象学』における「偉大な」成果とし、これに焦点をあてて、この体系的著作の弁証法的叙述を、彼自身もまた思弁的に分析しているのである。ところで、ヘーゲルのこの著作における体系的叙述を展開せしめている弁証法が、否定の否定の論理であること、そのかぎりで、それが、また、ヘーゲルのその後のすべての体系的諸著作によって構成される彼の全哲学体系を成立せしめた理性的概念の「運動し生産する原理」にもなっていることについては、いうまでもないが、この否定性の弁証法によって、ヘーゲルがすでに生産的「労働の本質をとらえ、対象的人間を、現実的なるがゆえに真なる人間を、彼自身の(精神的)労働の成果として把握している」ことをもって、マルクスは、ヘーゲルの思弁的論理における「偉大なるもの」としていることについて、われわれは問題にしてゆかなければならないというのである。それでは、ヘーゲルは、労働の本質を、ど

のような思弁的論理によって規定したことになるのであろうか。

これについてのマルクス指摘は、周知のところであるが、つぎのごときものであった。すなわち——「ヘーゲルは、人間の自己産出を一つの過程としてとらえ、この過程が否定の否定の論理的運動にあるものとして把握して」、そして、その第一の否定の運動における「対象化 Vergegenständlichung することを、自己外対象化 Entgegenständlichung することとして」、つまり外在化 Entäusserung することとしてとらえ」(「ヘーゲル批判」S. 80, P. 151. 四〇三頁)\*と云うことであつた。動を「この外在化の止揚として、とらえてゐる」(「ヘーゲル批判」S. 80, P. 151. 四〇三頁)\*と云うことであつた。

\*「ヘーゲルの弁証法および哲学一般の批判」の略記。Die Heilige Familie U. andere philosophische Frühschriften, 1953. Dietz Verlag, Berlin, Economic and Philosophie Manuscripts of 1844, 大月遺集補巻4のそれぞれの頁数。——なお Entgegenständlichung なるマルクスの新造語を、わたしが、とくに「自己外対象化」と訳出したことの理由については、近刊の『経済哲学原理』の当該箇所(二、三の註記に詳論してあるから、それらを参照されたい)。

しかしながら、ここで注意すべきことは、ヘーゲルの否定の否定という弁証法を、物質的生産のための労働、そのものの論理として批判的に摂取したのは、まさしくマルクスの哲学的行為であつて、ヘーゲル自身としては、この否定性の弁証法的論理を、ただ彼の哲学体系を樹立するための一般的な方法として創出したにすぎなかつたということである。これにたいして、マルクスは、他方において悟性的科学にとどまっていた経済学を理性的な学問にたかめて、その理論を体系的に叙述することを、窮極の目標として、そして、ヘーゲル哲学を批判することを、意図したかぎりにおいて、ヘーゲルの哲学的行為を「精神的労働」として把握し、この「精神的労働」の論理を、物質的な生産的労働のそれに適用したのである。そして、このように物質的生産の論理にまで止揚しえた立場からみて、はじめて「ヘーゲルは、労働を本質として、人間が自己を保証する本質として、とらえてい

る」(前掲書、S. 81. P. 152. 四〇四頁)と解釈することができたのであるというように、われわれはマルクスの哲学的断片におけるヘーゲル批判の諸文章を理解しなければならぬのである。また、そのかぎりにおいて、マルクスとしても、否定の否定の弁証法を現実の物質的生産の労働の論理として撰取するばあいには、ヘーゲルのその「一面性と限界」に注意することを、けっして忘れていなかった。というよりも、この「一面性と限界」を「二重の欠陥」として指摘し、これらの欠陥を分析的に解明することこそが、彼の哲学的断片における批判的論述の全体をなしているほどである。

したがって、この哲学的断片の全内容は、ヘーゲル批判をつうじての彼自身の創出しようとする唯物論的な弁証法についての積極的な主張であることに問題はない。たとえば次の文章は、その批判的論述の全体を要約しているものであると、われわれは容易に理解することができるであろう。

——「さしあたり、われわれは、さきまわりして、ヘーゲルは近代国民経済学の立場にたっている、というだけのことを言っておこう。彼は、労働の肯定的側面を見るだけで、その否定的側面を見ないのである。(彼にとって)労働とは、人間が外在化の枠内で、すなわち外在化された人間として、向自化することである。ヘーゲルが、それだけ(『外在化の枠内で向自化することだけ)を知り、また承認している労働は、抽象的に精神的なそれである。こうして、一般に哲学の本質をなすものは、自己を知る人間の外在態、ないしは、自己を思惟する外在化された学問、これを、ヘーゲルは、労働の本質として、とらえている。したがって彼は、過ぎきった哲学にたいして、その個々の契機を総括し、自己の哲学を哲学そのものとして述べることができる。他の哲学者たちが成就した事柄、すなわち、彼らが、自然と人間生活の個々の諸契機を、自己意識として、しかも

抽象的自己意識として、とらえていること、このことを、ヘーゲルは哲学の行為から承知している。だからこそ、彼の学 Wissenschaft は、絶対的なのである」。〔前掲書、S. 80, p. 151. 四〇三頁〕

ところで、マルクスの論理的に把握しようとする意図している労働とは、「種属の本質としての自己自身にたいする人間の現実的な活動的な態度」のことであり、この「一つの現実的な種属の本質としての、すなわち人間の本質としての人間の活動は、彼が現実には彼のあらゆる種属的諸力を創りだし、対象としての種属的諸力にたいして関係することによって可能なものであり」、しかも、この「人間のあらゆる種属的諸力を現実には創り出す」とは、人間の総活動によってのみ、歴史の結果としてのみ、可能なことであり、また、(内的な)対象としての種属的諸力にたいして(向自的に)関係するということは、さいしょには、疎外の形態においてのみ可能である」〔前掲書、S. 80, P. 151. 四〇三・四頁〕と考えられているのであった。要するに、人間の種属的な本質的諸力の意識外的対象化としての外在化と、この実在的な外在化としての疎外の形態からの種属的本質への向自有的自己関係との、否定の否定としての弁証法としてのみ、物質的生産における労働なるものが、マルクスにおいて考えられようとしていたのであった。そのかぎりでは、ヘーゲルのいうような「外在化の枠内で、外在化された人間として、人間が、ただ自己意識的にのみ向自化する」という種属の本質の否定の否定としての哲学的行為だけではなく、マルクスにとつては、「抽象的に精神的な労働である」にとどまり、したがって労働の向自的な否定的自己関係の運動も、現実の疎外の状態にかかわりなく、かろうじて、その仮象にたいする否定的自己関係の運動にとどまり、そのかぎりでは、現実の生産的労働の真実の否定的側面を見ないで、ただその肯定的側面のみを見ることになり、このような仮象的否定における現実の肯定にすぎないところの、偽りの弁証法として、実証主義的な



「近代国民経済学の立場」と同一視するほかない、というわけである。

このように、ヘーゲルの否定の否定の弁証法が、一つの「偽りの実証主義の、または、見せかけだけの批判主義の根」（前掲書、S. 89, P. 161. 四一四頁。）をもっていたということを、マルクスは「ヘーゲルにおける二重の欠陥」として指摘していたのである。要するにヘーゲルは、フョイエルバッハが彼の哲学の対象とし、その出発点とするにいたるところの、現実的に感性的な人間を、この人間のもっている一つの本質的屬性にすぎないとこの自己意識だけに還元し、この抽象的な自己意識と等置していたかぎりのものとしては、この抽象的な、非感性的にして非現実的な人間による自己対象化において、外在化された対象の生産物も、自己意識の本質が疎外され、その否定態となっているだけの対象的意識、意識のうちにおける疎外された対象としての物性、すなわち意識としての対象、知識としての対象、思惟されたかぎりの対象にすぎなかった。しかも、この自己意識の疎外状態であるところの対象の意識が、たんに知識にすぎず、思惟された思想にすぎない対象が、「直接に意識そのものの他者として、感性、現実性、生命であると僭称する契機をもっている」（前掲書、S. 88, P. 160. 四一四頁）ということになるほかなかったのである。このようにして、また、ヘーゲルにおける疎外態は、対象的に実在する感性的に生命ある現実の事態でなくて、それらの思想物にすぎないがゆえに、「意識ないし自己意識は、つねに、他在そのものにおいて自己自身のもとにあり」（前掲書、S. 87, P. 158. 四一三頁）、そのかぎりで、自己意識を、すなわちヘーゲルの自己と、真実に喪失しておらず、したがって、真実の自己疎外ではなかったのである。そこで、このようなヘーゲルの偽りの、「見せかけの、たんなる比喩としての、感性的外被のもとにかくされた哲学的定有」（前掲書、S. 80, P. 162. 四一六頁）の外には、現実の生命ある感性的な人間とその具体的な精神、

したがって、これらの人間の具体的な相互関係としての現実的な社会が、さらに同じく、現実的な自然が、ヘーゲルの自己意識の精神的な自己創造行為と何の係わりもなく、その外部において客観的に実在している、というわけである。そのかぎりでは、彼の自己意識の自己対象化による外在化としての第一の否定を、ふたたび否定して向目的に本来の自己の本質に復帰する弁証法なるものも、対象的に実在する現実的「人間の自己創造的な行為、または自己対象化行為を、まったく形式的なものとして抽象的に把握している」(前掲書、S. 93. P. 166. 四二〇頁)だけの観念論的なものにすぎないことになる。そのゆえに、マルクスは、さらに演繹的に推論して、つぎのごとく述べる。

——「すでに《現象学》のなかに——あくまで否定的な批判的なその外貌にもかかわらず、また事実、このなかに含まれているところの、しばしば後の展開を、はやくも先取している批判にもかかわらず——後期のヘーゲルの著作の無批判的な実証主義と、おなじく無批判的な観念論——現存している経験のこの哲学的な解消と再興——が、ひそんでおり、(すなわち、それらが)、萌芽として、潜勢として、一つの秘密として現存している。……………」

したがって《現象学》は、蔽われた、自己自身にも不明瞭な、神秘化する批判である。しかし《現象学》が、人間の疎外——たとえ人間が精神の姿で現象しているにしても——を堅持しているかぎり、そこには批判のあらゆる契機がかくされておき、しかも、すでに、往々にしてヘーゲル自身の立場をはるかに凌駕する様式で準備され完成されている。△不幸な意識▽△正直な意識▽△高貴な意識と卑劣な意識との斗争▽等々、これらの各章は、宗教、国家、市民生活などのような領域全体の批判的諸要素——ただし、なお疎外された形式にお

いてであるが——を、ふくんでいる。……（にもかかわらず）、そこに登場する疎外の種々の姿は、ただ意識と自己意識との種々の姿にすぎない。もともと抽象的意識——対象は抽象的意識としてとらえられる——は、自己意識（そのもの）の区別の契機にすぎないように、運動の結果としては、意識と自己意識との同一性すなわち絶対的知識が登場する。もはや外へではなく、ただ自己自身の内へとすすみゆく、抽象的思惟の運動が、結果として登場することになる。すなわち、純粹思惟の弁証法が、その結果である。」（前掲書、S. 79—80, P. 150—1. 四〇二—三頁）——

ところで、この純粹思惟の弁証法を批判的に継承したマルクスにあつては、「対象的世界の疎外された定有において、その疎外された規定の（主体的な）破壊、すなわち、その止揚による人間の現実的对象化、その対象的存在の主体的に現実的な獲得」（前掲書、S. 91, P. 161. 四一—八頁）でなければならず、ヘーゲルにおける「疎外された規定」としての仮象を破壊的に止揚するために、この仮象の規定をもつ対象の現象面から出発して、対象そのものの内部にむかつて、悟性的分析を徹底せしめ、そこに実体として実在する本質的法則を定立する、という科学的精神を発揮しなければならないのである。この科学的契機の新たなる追加のもとにヘーゲルの否定性の弁証法を継承したマルクスにとっては、この弁証法的な純粹思惟の概念的自己運動が、現実的に実在する対象的な弁証法にたいして抽象的であり、すなわち、ただ觀念論的に対象化されただけの超時間的な過程の論理であるにすぎず、したがって、それ自体で、この外的対象の實在的な運動にたいして、疎遠な、疎外された思惟様式である、と批難せざるをえないわけである。とはいっても彼としては、この疎外された思惟の抽象的形式のもとにおいてさえ、ヘーゲルが「対象的存在をその疎外態の止揚によって自己のうちに奪還し獲得する」という向自的

運動、について深い洞察を示していることを高く評価してのうえでの批難であったことは、右の引用文で詳細に述べておいたとおりである。そこで、このようなヘーゲル弁証法にたいする批判的撰取の立場から、マルクスが、ヘーゲル哲学の体系的叙述にたいして批判した文章を、以下に引用しておくわけであるが、これは、ヘーゲル哲学におけるその叙述の性格を、その本質において理解するために、きわめて重要であると信ずるからによる。

——「たとえば、ヘーゲルの《法の哲学》においては、止揚された私権は道徳にひとしく、止揚された道徳は家族にひとしく、止揚された家族は市民社会にひとしく、止揚された市民社会は、国家にひとしく、止揚された国家は世界史にひとしい。(しかるに) 現実においては、私権、道徳、家族、市民社会、国家、等々は、(この思惟的止揚の過程の外に) 依然として存立しているのである。ただ、それら(の諸実存)は、(この止揚過程の最後の成果としての哲学体系のうちにあつて、その観念的) 諸契機に、すなわち、孤立しては価値のない交互に解消しあつたり産みだしたりする、人間の(観念的) 諸実存ならびに(観念的) 定有様式に、(観念的) 運動、の諸契機に、なつたにすぎないのである。

それらのものの現実的実存のうちにも、それらのもののこの運動しうべき本質が、(じつさいには) 隠蔽されているのであるが、それらは、思惟において、哲学において、はじめて眼前に啓示されるであろう(とヘーゲルは信じていたのである)。そして、それゆえに、私の真実の宗教的定有は私の宗教哲学的な定有であり、私の真実の政治的定有は私の法哲学的な定有であり、私の真実の自然的定有は私の自然哲学的な定有であり、私の真実の芸術的定有は私の芸術哲学的定有であり、私の真実の人間の定有は私の哲学的定有である。おなじように、宗教、国家、自然、芸術の真実な実存は、すなわち宗教哲学、自然哲学、自然哲学、

同家哲学、芸術哲学である。

しかし私にとって、宗教哲学、等々だけが宗教の真実な定有にすぎないとすれば、私はまた、ただ宗教哲学者としてだけ真実に宗教的なのであって、こうして私は、現実的な宗教性と現実に宗教的な人間とを、拒否せねばならないことになるう。」（前掲書、S. 89, 90, P. 162, 四一五—六頁）——

マルクスは、さらにヘーゲルの『論理学』でないし『エンチクロペディ』についても、また、これらの著作の叙述において、その観念論的に抽象されている止揚の過程の論理についても、つぎのように述べている。

——「おなじように、止揚された質は量にひとしく、止揚された量は尺度にひとしく、止揚された尺度は本質にひとしく、止揚された本質は現象にひとしく、止揚された現象は現実性にひとしく、止揚された現実性は概念にひとしく、止揚された概念は客観性にひとしく、止揚された客観性は絶対的理念にひとしく、止揚された絶対的理念は自然にひとしく、止揚された自然は主観的精神にひとしく、止揚された主観的精神は人倫的な客観的精神にひとしく、止揚された人倫的精神は芸術にひとしく、止揚された芸術は宗教にひとしく、止揚された宗教は絶対的知識にひとしく。」（前掲書、S. 90, P. 163, 四一六—七頁）——

ここに述べられてあるように、ヘーゲル哲学における弁証法的な止揚なるものは、「思惟された存在」の止揚であるにすぎない。にもかかわらず、彼における思惟は、「自らを直接に、自己自身とは別個のもの、感性的な現実態であると空想し、したがって、自己の行動も、思惟にとっては感性的な現実的行動とみなされるので、その対象を現実のなかに放置しているところの、この思惟的止揚は、対象を現実的に克服してしまつたと信じる」（前掲書、S. 90, P. 163, 四一七頁）<sup>註</sup>にいたるのである。

そのかぎりにおいて、ヘーゲルの弁証法的止揚の「行為は、第一に、たんに形式的なもの、抽象的なものとして現われる。第二に、そのことのために、外在態の止揚が、外在化の確認となり」、そして「その抽象的な形式におけるこの（止揚の）運動が、真に人間的な生命だと考えられるほかならないのである」（前掲書、S. 92, P. 165, 四一九頁）。にもかかわらず事実としては、「それは、依然として、人間的生命の抽象、疎外態である」（同前）にすぎず、さらに、もともと「人間的存在そのものが、抽象的な思惟する存在」（同前）、すなわち抽象的な自己意識でしかなかったのであるから、彼の「自己外在化および自己疎外としての自己産出、自己対象化の運動は、絶対的な、それゆえに窮極的な自己自身を目的とし、そして自己のうちに安らっている自己の本質に、到達した」（同前）にすぎないところの人間の生命の觀念論的な発現であるほかはないはずである。それは、したがってマルクスも指摘するとおり、一つの「神的な過程、したがって人間の神的な過程——人間から区別された抽象的な、純粋な、絶対的な、人間の本質そのものが、通過するところの一過程——と考えられる」（同前）ものにならざるべきな。

ところで「第三に、この過程は、一つの担い手、主体をもたなければならぬ。しかし、主体なるものは成果としてはじめて生成する。だから、この成果、すなわち、自己を絶対的自己意識として知る主体は、神であり、絶対的精神であり、自己を知り、かつ活動する理念である。——このばあい、現実的人間と現実的自然とは、たんに、この蔽われた非現実的人間と非現実的自然との述語、象徴となるにすぎない。したがって、主語と述語とは、相互に絶対的転倒の関係を、神秘的な主体即客体を、客体を蔽いつつんでいる主体性を、一過程としての自己を外在化し外在態から自己に還帰する過程としての主体性を、——しかし、外在態を同時に自己のうちに取り

かえず主体としての絶対的主体を、しかも、この過程としての主体を、——もつてゐる」(前掲書、S. 95, P. 165—6. 四一九—二〇頁)のである。そして、このような絶対的主体としての「純粹な、やすみなき自己内循環」(同前)、これこそが、ヘーゲルの学的体系を成立せしめているところの、理念の自己運動であり、その概念的思惟の円環的な自己展開の過程である。しかも、この自己展開的な円環的自己運動の過程を遮ぎる何ものもないほどに、神的なものであればこそ、感性的な、現実的な、客観的に実在している対象も、ただの象徴であり外被であり、たんなる外在性、自己にたいして疎遠な否定的なもの、偶然的なもの、等々にすぎないわけなのである。

要するに、ヘーゲルにおいては、この神的過程としての理念の自己運動にたいしては、その外部に独立する対象としての、感性的に現実的な自然ないし社会なるものは、存在すべからざるものなのである。いいかえれば、彼においては、この神的過程を妨害する、悪魔的な物質的自然の自立性が、絶対に承認すべからざるものになってしまい、そのかぎりでも、現実のわれわれ感性的な人間の種属的な諸能力が、発現した物質的および精神的な生産物の総体としての實在的な社会の、歴史的に自己発展してゆく客体的な時間的過程を、この神的主語の精神史の述語的な仮象として抽象的にしか承認することができないのである。いわんや、現実の人類社会の歴史的発展過程を段階的に区劃し、それぞれの段階において、現実的人間の主体的な実践活動の場所を、彼の論理的な運動過程のうちに認識することの余地も、また、まったくないところの超時間的な、たんに過程的な性格のものに、自らの精神史を、とどまらしめているものと、われわれとしても考えねばならないのである。

これにたいして、マルクスの構想する社会史的発展の論理的運動は、その段階段階の社会的內容自体の自己否定的な止揚を媒介にするものであり、そして、この媒介的契機となるものは、一定段階の本質的な経済的構造を

変革するための大衆の主体的活動としての階級斗争であるわけであるが、このばあい、この階級斗争としての実践の論理構造としては、その段階までに歴史的に展開されてきたいっさいの社会的な全内容を、全面的に受けとめて、これを批判的に止揚するための理念としての理性的な意識の大衆的な直観がなければならず、このような批判的大衆の時局的理念にたいする直観としての意識の空間的な拡りを、わたしは、この段階から次の段階への単に過程的な時間的連続を切断するものとして場所とよんできているのである。したがって、このような場所的契機を媒介することによってのみ、非連続の連続として現実の歴史的発展は、はじめて具体的に把握することができ、しかも、マルクスの史的唯物論こそが、かかる論理的把握によって成立するものであり、しかも、この主体的な場所的契機の理論的展開が唯物史観である、と考へうるかぎりでは、マルクスの歴史的発展の論理もまた、ヘーゲルにおけるそれのように単に对象的に過程的にとどまる性格のものでなく、場所的契機を媒介にした对象的過程性にあるもの、すなわち過程即場所としての对象的構造において運動する論理として、理解されねばならないであろう。

### 三 西田哲学の主体的な無の立場と労働人間の論理構造

歴史的現実の発展の論理としてのマルクスの弁証法は、過程即場所としての对象的構造において自己運動する概念的思惟でなければならぬと、わたしは前節で述べてきた。ところで、わたしが、マルクスの否定の否定の弁証法を、このように理解しようと主張するばあい、わたしとしては、西田幾多郎が、その行為的直観の立場からして、ヘーゲル哲学における概念的思惟の弁証法的な自己運動を、現実のわれわれ人間にかかわりのないこ



るの、ただ客観的に頭腦のなかだけを過ぎさつてゆく論理過程として見ている点で、マルクスと一致していることを、しかも、この単に過程的なヘーゲルの弁証法にたいして、われわれ現実の人間が主体的に参与して、行為的に歴史的現実を創造する、という契機を欠けていることを指摘して、彼の哲学を批判していることを、ここに想起せざるをえないのである。というのも、わたし自身の哲学的立場として、実践的直観なるものの論理構造は、西田哲学の立場における行為的直観のそれを、批判的に唯物論の立場にまで転釈したものであるにすぎないからである。しかも、過程、即場所としての、対象的論理構造なるものの、とくに、その場所的契機についての思弁的分析は、かならずしもマルクス自身において明確に展開されているわけではなく、それは、わたし自身の実践的直観の立場によってマルクスの弁証法の論理構造が説明しえたと考えているところのわたし自身の思弁的分析成果であるにすぎないのである。そして、わたしは、マルクスおよび一般にマルクス主義の立場をも、わたしのいう実践的直観の立場と同一のものでなければならぬ、と主張しているのである。

そのいみで、わたしは、ここで、読者とともに西田幾多郎が、その歴史的現実にたいする理解において、この場所の論理を、いかに展開していたかを見ておく必要がある。すくなくとも、わたし自身の哲学的立場とする実践的直観と、西田哲学の立場における行為的直観とが、いかに差別さるべきであるか、ということについての説明を、——わたしとしてはいまばあい、西田哲学にたいする研究を怠っている関係上、たとえ暫定的な覚え書き的なものにとどまるほかににしても、——ここで試みておく義務を感じているものである。そこで、この試みを行うために、その一つの例証として、西田が同じくヘーゲルを批判したところの、彼の「私の立場から見たヘーゲルの弁証法」なる論文を挙げることを適当と考え、そこから、つぎの言葉を引用することからこの簡単な

論述をはじめてゆくことにしたい。

——「私は、自覚とは、知るものと知られるものとの合一であるといふごとく従来<sup>（一）</sup>の考えに反して、（自己が）自己に於て自己を見るときである、考えるものである。いわゆる意識現象と考えられるものは、皆、かかるいみにおいて有ると考えられる。ノエシス的と考えられるものは、自覚の意義をもったものでなければならぬ。これに反して、ノエマ的と考えられるものは、見られたものの意義をもったもの、どこまでも自覚的内容の意義をもったもの、でなければならぬ。」（六六―七頁）\*——

ここに、自覚ということの論理構造が、如何にあるべきかの主張が、西田自身の考えとして端的に述べられているわけであるが、この自覚とは、自己意識のことであり、われわれが後節において、その論理構造を問題にしようとしているところの、ヘーゲルおよびマルクスにおける自己意識のことである。そのかぎりでは、西田による自覚の論理構造についての思弁的分析は、われわれに無関心そのまま読みすごすことを許さないものを、もっているわけである。すなわち、この簡単な引用句において、すでに二つの重要なことが、われわれに指示されていることを、わたしは気づかざるをえないわけである。

\* 西田幾多郎「私の立場から見たヘーゲル弁証法」『西田幾多郎全集』（岩波書店刊）第一、二巻所収（以下同書のはあい）は漢字頁数のみで示す。

その一つは、自覚すなわち自己意識とは「自己が自己に於て自己を意識することである」と、博士が規定するばあいに、それをもって「知るものと知られるものとの合一」であるとする悟性的判断に帰してしまうところ、客観主義的な考え方を斥けて、主体的な論理構造を明示しているのであるが、このことにかかわるところの一つ

の意味についてである。すなわち、一般にわれわれが意識するというばあい、それが、たんに知的判断だけのものではなくて、この知的判断が成りたつための地盤であるところの判断以前の直観をも、いみするわけであるからして、したがって、自己意識ということもたんに「自己が自己において自己を知る」というだけのことでなくて、それ以前に、「自己が自己において自己を見る」ということが、より根源的なものとして、われわれに気づかれないなければならないのである。そして、このことの意味を、西田によって主体的に把握された自覚の論理的規定そのものが、指示されていると、わたしは、あえて解釈しておくべきであるとするものである。

つぎに、第二の重要なことは、自覚についてのこの主体的な論理構造にかかわる他の面の意味についてである。すなわち、自覚ないし自己意識なるものについて、一般的に、自己が自己自身を意識の対象とすることとして理解されるばあい、それが、自己自身を知るのであるか、自己自身を見るのであるか、の論理的段階の相違にかかわらず、そこに共通に、「自己において」という第三の契機が、とくに注意されるべきものとして指示されており、そして、これと主体と対象との三つの契機からなる全体が、自覚ないし自己意識ということの論理的構造を成りたしめている、と彼が主張していることに、かかわるのである。

まず、さいしょに第一の点<sup>が</sup>、いかなる意味で重要であるかを問題にするならば、自覚ないし自己意識を、知的判断だけのものに限定することは、ヘーゲルの立場でもあるわけであり、したがって、ヘーゲルの自己意識がマルクスにおいて、いかにその論理構造を変質せしむるにいたったか、を問題にせねばならない今のわれわれにとって、教訓的であるであろう。わたしの前註に挙げておいた他の労作「賃労働者の範疇的把握」における分析によれば、賃労働者の自覚ないし自己意識の論理構造は、彼の流通過程におけるかぎりの姿としての「単なる商品

人間」の自己意識のそれは、ヘーゲルの自己意識のそれと一致して、観念的にして形式的な、したがって抽象的な向自有的自己関係であるにたいして、流通過程の根底によこたわる生産過程におけるかぎりの彼の他の一面的な姿としての「単なる労働人間」の自己疎外のそれは、生命的な実質をもつていながらも、いまだ自己意識をもたない点では、同じく抽象的な一面性にある向自有的自己関係であり、したがって、これら両者の抽象的一面性が相互媒介的に統一さるべきである、ということになっていたわけである。そして、このような相互媒介的な自己同一に成立する現実的な賃労働者の具体的な自己意識の論理構造を、問題にするばあいには、まず根源的な「単なる労働人間」の生命的自己関係のそれを把握することからはじめて、そのあとで、これを基礎ないし媒体として「単なる商品人間」の抽象的に意識的な自己関係を媒介的に止揚すべきであることが、われわれに必然的な考え方として生じてこなければならぬはずである。ところで、西田における自覚の論理的段階の順序としては、まさに、われわれのこの考え方と一致して、「自己が自己において自己を知る」という自己意識の知識的判断以前に、その根源あるものとしての「自己が自己において自己を見る」という自己意識の直観的形態を、問題にしているのである。

ここで西田が、「知る」ということのまえに、まず「見る」ということがなければならない、というばあいのこの「見る」ということは、われわれの現実的意識においては、感性的直観のことでなければならぬと、われわれが考えうるかぎりでは、この感性的直観が、他の意識形態としての判断的思惟の成立するための地盤であり出発点であるところの一つの意識形態であり、しかも、すべての意識形態の根源にある意識形態である、とすることに問題はない。さらに、彼のいう「見る」ということ、すなわち直観ということ、われわれが、いまここに感性的直観の意味に限定して問題にするかぎりでは、彼の自己意識の直観的形態が、わたしが、マルクスの哲

学的断片の分析的吟味によって具体的に把握してきたところの自己意識の生命的自己関係に、合一することについて、また異義のないところであろう。ただここで、われわれが注意すべきことは、西田が、この根源的な自己意識の直観的形態において、自覚ということの本来的構造を把握しようとしていることについてであり、そして、そうするとともに、行為的直観の立場なるものが主張されている、ということについてである。すなわち、この点に注意を向けるならば、われわれが「単なる商品人間」の意識的自己関係の基礎に「単なる労働人間」の生命的自己関係をおくかぎりでは、われわれとしてもまた、博士と同じく行為的直観の立場にあつて、現実的賃労働者の自覚ないし自己意識を、問題にしていたのであったことを、ここで反省しておかねばならない、ということになるであろう。

このように、現実的賃労働者の自己意識の論理構造を具体的に展開するために、われわれとしては、その実体的地盤であるところの、生産過程における生命的自己関係を出発点とするにあたって、この実体的地盤を、たんに客観主義的に把握するにとどまることを誤謬として斥けて、主体的に把握すべきことを主張してきているわけであるが、西田哲学そのものが主体的立場のものとして、そこにおける自覚の把握の仕方もまた、それ自体で主体的であるということ、このことが、われわれの第二に注目すべき重要な点でなければならぬということになってくる。すなわち、「自己が自己において、自己を見る」という自覚の論理構造において、その「自己において」という契機を、西田が、とくに強調する所以は、この論理構造を主体的に説明しようとする意図に出たものと、われわれは考えねばならないのである。

すなわち、西田のこの意図としては、自覚ないし自己意識が、自己の内部に成立する事柄であるかぎり、いい

かえれば、自己自身を、自己の外においてではなく、自己の内において対象化する、という事柄がなければならぬものであるかぎり、この「自己のうちにおいて」という論理的契機を欠いでは、自覚ないし自己意識なるものが成立しえないことに、だれしも異議をさしはさむはずはないにもかかわらず、この契機を、あえて指摘してこの契機の論理的意義を、とくに強調されねばならぬための主体的根拠についての理解が、われわれに要請されているわけである。というのも、この論理的要請は、西田哲学における自覚なるものの概念が、たんに主観的な意識の内部だけの事柄でなく、客観的な意識の外部との関連において主張され、そのばあいの自覚なるものの成立するための場所としての意味で、「自己において」という契機が強調されているのであるからである。そして、すくなくとも今のばあい、われわれに必要なことは、ヘーゲルにこの場所的契機が欠けているがゆえに、そのかぎり、歴史的現実の自己発展を問題にするばあい、彼にあつては、たんに過程的な客体の運動としてしか展開しえない、ということになるのであるが、したがってそれゆえに、彼の把握した自己意識の論理構造を、西田が批判の対象とせざるをえなかつたという事実、注目しておくことである。なぜなら、この点においても、わたしの他の労作における従来の主張——われわれのマルクスのたいする具体的理解——と一致しているからである。

そこで、われわれとしては、自覚なるものを主体的に把握せしむるために不可欠なこの場所的契機としての、この「自己において」ということの意味を、西田の叙述から学ぶべきであるが、そのまゝに、彼によるヘーゲル批判の内容について知っておくことが、まずわれわれに必要となるであろう。すなわち彼は、たとえば、ヘーゲル『論理学』のいわゆる「端緒の弁証法」について、これを批判して、つぎのごとく述べている。

——「ヘーゲルは、その『論理学』の始めにおいて純なる有は無と同一である、といっているが、いかなる意

味において、かかることが言えらるるであろうか。それが对象的有として考えられたかぎり、否、なんらかの意味において主語的なるものと考えられるかぎり、それは、どこまでも無と同一ということはできない。主語的有と考えられるものを、いかに無規定と考へても、それは無とはならない。有が無と同一と考へられるには、ヘーゲルの立場を超越することがなければならぬ。(ここでは)、主語的有として絶対に考へられないものが、述語的なるものの自己限定として考へられるのである。主語的に、絶対に無なるものが、述語的限定として有の意味をもつのである。ここに、無の自己限定として、純有というものが考へられるのである。ゆえに有は即ち無であり、そしてヘーゲルのごとく、無と同じく直接(的なるもの)であると言いうるのみならず、判断を一般者の自己限定と考へる立場から、私は、真の無そのものを直接(的なるもの)と考へるのである。そこには、すでに、無の自覚の意味がなければならぬ。」(七二―三頁)

かくして、主語的有としては、「自己自身において矛盾するものを限定することができないとしても、すくなくとも、われわれは矛盾ということ考へることができるのであるから、そして一般に、われわれが考へるということが、何らかの意味において一般者の自己限定ということを意味するとするならば、矛盾というものが考へられるというにも、かかる意味がなければならぬ。」(六五頁)――

このように西田幾多郎は、ヘーゲルの「端緒の弁証法」が成立するための論理的根拠を説明するにあたって、矛盾なるものを限定するところの一般者を、無と規定することによって、ヘーゲルが純粹有から論述をはじめたのにたいして、絶対無から出発し、この一般者としての無の自覚における自己限定のノエマ面に直接的に有が成立し、ここのが、そのまま有即無の矛盾であると主張しているわけである。いいかえれば、矛盾の端緒的形態

の、あるいは矛盾そのものの、成立するための固有の地盤を、主体的な無の自覚そのものうちに求めているわけであるが、このことは、「単なる労働人間」の直観的な自己意識としての生命的自己関係が、そのまま自己疎外としての自己矛盾でしかありえないという、わたしの他の労作「四四年手稿断片△疎外された労働▽におけるマックスの哲学思想」\*における分析的吟味と、その思弁的方向としては、一致するものである。

\* 本誌の第三卷、第六、第七兩号から第四卷、第一、第二兩号にわたって連載した労作であつて、近刊予定の『経済哲学原理』の第二編第三章として収録しておいた。

ただ問題は、生命的主体が如何にして無ということができるか、という点にあるわけであるが、西田哲学のこの無をもつて一般に理解されているように、いつさいの有を自覚的に現出せしめて、これらを包摂しているだけの、そのいみで非發展的に固定せしめられた場所として限定して考えるのではなくて、——西田哲学の無の思想には、たしかに、このような静止的な「永遠の今」としての場所の意味があり、いな、むしろ、この面の意味が基調をなしているのであるが、——しかし、他の面の規定として彼自身の強調することく、この場所としての無と、いうことを、あくまで作用的、活動的な意味にとる、かぎりでは、生命の主体的活動も、その純粹な抽象性においては、無と規定することに何らのさしつかえも、生ずることはないはずである。しかも、以下に引用する西田の言葉においては、場所そのものは、無の自覚において限定されるもの、有と無との関係が可能であるための論理的契機であつて、場所がそのまま無であり、無がそのまま場所である、というわけではないのである。すなわちあくまで純粹に作用的であり、自己活動的である主体としての無の、自覚的な自己限定において、主語的有がノエマ的に自己の内容としての自己のうち（≡場所的契機）において定立せられ、この対象として見られる有的自



己と、主体的に見る無的自己との同一性における区別が、矛盾であるとすれば、これら両者の区別における同一性こそが、この矛盾の成立するための場所であると、われわれとしては、考えるほかないことになっているわけである。そこで、まず、無をもって、主体の純粹作用、純粹活動と理解すべきである、とする点について、つぎの言葉が引用されうるであろう。

——「右のごとき自覚の意味において、自己が自己を見ることがは、自己が無となるということではなければならない。自己というものが対象に即して見られるかぎり、すなわち意識せられるかぎり、真に自覚されるとは言わない。意識せられた自己は、真の自己ではない。ゆえに意識（の場所）に於いて有るものは、ノエマ的方向とノエシス方向との相反する無限の方向をもつと考えられる。そして、真のノエシスの限定が無の自己限定と考えられるとき、そのノエマ的内容は、意識的自己にたいして超越的と考えねばならないのである。しかし、無にして見るといふ真の自覚の立場からは、（意識的自己を超越した）客観的対象というものは、真の自覚的内容の意味をもつたものでなければならない。」（六七頁）——

この言葉によれば、主体的な自己が真に主体的であるためには、それは、「対象に即して見られるもの」「意識せられたもの」であってはならない、いいかえれば、意識のうちにおいて対象化された有的自己、すなわち容体化された自己であってはならず、意識の内においてだけでなく意識の外へも自己自身を対象化する主体的な自己、すなわち、どこまでも主体的であるかぎり、有とはなりえない無としての自己でなければならぬ、といふのである。ここに明らかに、真に主体的な自己というものが、すでに主観的な意識を超えたものと考えられていることが、われわれに解るのであるが、われわれの現実の意識的自己を内にも、したがって外へも超越した一

般者としての主体的自己のことを、西田は、さらに絶対無と規定しているのである。すなわち、ノエマ的内容が意識的自己の外に超越しているのたいては、その内の方向に超越しているところの、ノエシスの限定を、まずさいしよに、無の自己限定と呼んでいるわけであるが、すでに「意識（の場所）において有るもの」は、この主観的意識を超越して、内と外との「相い反する無限の方向」をもっと考えられているのであるからして、意識的自己の外に超越しているノエマの内容も、ノエシスの無の自己限定をつうじて、絶対無の自覚的内容として主体的に自己限定しうることになっている。そして、このような超越的な絶対無の立場において、彼は、客観的に実在する物質的な感性的対象をも、その自覚内容として基礎づけることも、また可能であるとしているのである。

ところで、このばあいにおいても、「意識において」と規定されるかぎりの場所は、意識そのものを指しているのであるが、この意識は、たんに個人的に主観的なものでなくて、意識一般として受けとるべきであろう。しかし、意識一般といっても、これは、正確には個人的な意識を止揚している超個人的な普遍性にあるだけの、たとえば社会的意識のごときものではなくて、具体的一般者としての、理念と考えるべきものでなければならないはずである。これを論理的に規定すれば、個々の意識的自己を超越した客観的に実在する対象と、意識の根底に超越した主体的な無との、外的対立関係において、この対立を可能ならしめている両者のあいだの本来の同一性が絶対無としての場所であって、現実には、各個人の意識が、かかる対立における同一性として、この矛盾関係の成立するため媒体になっていることは、事実であるが、この矛盾を如何に解決するか、対立者を如何に統一すべきか、の原理としての本来の同一性にあるべき絶対無の場所なるものは、超個人的な具体的一般者として、各個人の意識にたいしては規範としてのぞんでいるところの、理念としての、論理構造になければならないはずである。

このような解釈によつて、われわれは、西田のつぎの言葉を、無理もなく理解することができるであらう。

——「矛盾するものを外延とする類概念はないとか、また主観と客観とを包む類概念はないとか言われるかも知れぬが、いやしくも、かかるものが考えられるのは、つぎのごとき意味においてでなければならぬ。」「判断とは、限定せられた一般者の自己限定ということができ、そして、主語と考えられるものは、もともと見られた自己の意味をもつたものである。無にして見る自己（≡表現的自己）が、自己自身を自覚的に限定するかぎり、場所、というものが限定せられ、自己が自己において自己を見るところの意味において△於て有るもの▽が限定せられる。主語的と考えられるものは、かかる意味において△有るもの▽でなければならぬ。主語的なもの、すなわち実体によつて判断が成立するというものは、その根底において無にして見る自己の自覚の意味がなければならぬ。主語が述語をもつということも、要するに自己が自己の内容を見ることである。そして、無にして自己自身を見る（≡自己表現する）ということは、もともとノエマ的に何処までも見られえないものを見てゆくということであるが、しかもノエマ的に自己自身が見られるかぎり、すなわち場所というものが限定せられるかぎり、判断というものが成立するのである。」（七〇頁）。——

ここには、無の自覚的自己限定ということの論理構造が、西田自身によつて規定的に展開されているわけであるが、このばあいには、われわれは、まえにも述べたごとく、無の自覚ということは、思惟的判断以前の直観における事柄であつたことに、われわれの注意をよびもとめておく必要がある。そこで、直観における原始的な自己分轄としての、すなわち、根源的な原始判断としての、対立関係なるものは、対象的に無でしかないものと対象的に有るものとの、対立関係であつて、この関係が可能なるための契機が、自己において、自己の意識において、

有らしむる本来の同一性としての絶対無としての場所であるというわけであるが、この場所としての絶対無の自覚的限定が、活動的な主体的無の自己同一的な作用そのものと見られるかぎりでは、有的な場所として限定せられる以前の、真の無そのものである、といわなければならないであろう。とするならば、自覚ということを成立せしめる契機としての場所なるものは、一面において対象を有らしむる媒体であると同時に、他面においては、対象的には無でしかないところの主体的な作用そのもの、あるいは、作用としての主体でもある。すなわち、場所、ものが、有にして同時に無であり、しかも両者の同一性にあるものであり、有即無という自己矛盾的な論理構造をもっていなければならない、ということになる。そのかぎりでもまた、原始判断における主客の区別と同一性との自己同一性という矛盾を、成立せしむる根柢にもなりうるのである。要するに、西田哲学において自覚ということ、真の無が自己自身を場所的な有として限定するという矛盾を、もともと含んでいなければならない、したがって、無の自己限定ということも、その自己矛盾的な自己限定でしかありえない、ということになつてゐるのである。

ここで想いおこしておくべきことは、西田が自覚を問題にするばあいには、ヘーゲルの純粹有の立場では、矛盾なるものを真の矛盾としての展開することのできないことを、批判しているということについてである。对象的な有を如何に抽象しても、その規定を完全に捨象しても、その無規定な有は、意識の対象であるかぎりでも、無にはなりえない、とヘーゲルの「端緒の弁証法」を批判するところに、対象化する作用の主体としての無を、ヘーゲルの对象的な純粹無に対置せざるをえないという、西田の発想の存在理由があり、ここに、主体的な無の哲学が成立しえたということについてである。そして、このことを想起することにおいて、われわれが西田哲学における自覚の論理構造に関心をもたざるをえなかつた理由をも、同時に再確認しておくことが、いまここに必要とな

ってくるであろう。

すなわち、われわれとしては、現実的な賃労働者の自己意識の論理構造を問題にするにあたって、彼の生産過程におけるかぎりの姿としての「単なる労働人間」の向自的な生命的自己に關係こそが、その基礎になる根源的実体であると認識してきたのであるが、この種属的生命的無限性への生命的な自己同一的關係なるものが、自己矛盾的な活動として、自己疎外にある労働の生命的自己關係であるほかなかったたのである。そして、このように、この労働という主体的活動が、自己矛盾的な構造をもっているということが、あたかも、西田哲学における自覚の直観的な形態の本来的な規定に一致しているという点で、われわれとしても、この直観的自覚についての論理的規定が、マルクスの「単なる労働人間」における自己疎外的な生命的活動の論理構造の解明にたいして、効果的であるはずだと推定的理由によって、ここに、西田哲学の無の自覚の立場に無関心でありえなかつたと、わたしは、言ってきたわけであつた。

しかしながら、このことは、マルクスによる賃労働者の自己意識の論理的な構造規定を吟味するにあたって、われわれが西田哲学の無の立場、そのものに立たねばならない、ということをし、いみするものではないであろう。とするならば、自覚ないし自己意識の論理構造についての思弁的な分析において、西田哲学とマルクス哲学とのあいだに、われわれとしては、いかなる差異を認識しておくべきであるか。この点についての厳密な分析による詳細な説明は、わたくしとしても、ぜひ果すべきものとして久しい以前から念頭に去来しているのであるが、ここでも、これを他日の義務的な課題として残しておくほかない事情にある。ただ、いまのばあい、暫定的な備忘録として述べるだけの意図のものとしては、この両者間の差異の現象的に明らかな点を指摘するだけにとどめて、

その本質的な論理内容の差異を、これによって推定しておくという程度にかぎっておくほかないわけである。ところで、マルクス哲学と西田哲学との間の差異は、本稿では、ヘーゲル哲学、ないし、その自己意識にたいする両者のそれぞれの批判を比較することにおいて、おそらく指摘しうるはずであるから、以上に述べてきた両者間の一致する面でないところの、差異の面を現象的に明示しているマルクス自身の叙述を、ここに引用して、これを手がかりとして、若干の推定的論述をこころみておくことにしたい。それは、『手稿』の哲学的断片における二、三のパラグラフである。そこでは、ヘーゲルにおける『論理学』から『自然哲学』への移行の論理を、思弁的に分析して、絶対的精神としての理念の主体性を顛倒し、この理念の自己運動としての絶対的な神的過程を遮ぎる物質的自然の自立性、したがって、その物質的、主体性を対置することによって、西田哲学における無の場所の論理にたいして近接している契機を、萌芽的にはあるにしても、はからずも、われわれに明示しているのである。

\* 本稿における、わたしの西田哲学にたいする理解は、前掲の拙稿「四四年『手稿』断片（疎外された労働）におけるマルクスの哲学思想」を執筆した当時のものである。その後、西田哲学については、これ以上に深めて研究する機会はない、もつことができず現在におよんでいる。それにしても、わたしとしては、西田哲学の無の思想を純粹作用的なものとして主体的に把握し、わたし自身の有即無としての動的な場所の論理のうち止揚して、この論理の具体化をつねに念願しているわけである。このいみで、西田哲学のより一その研究も、わたしにとって必要であるわけであるが、本稿においては、それにたいする当時の理解のままで発表して、西田哲学研究家の教示を願うだけである。

しかしながら、このばあいには、専門研究家および一般の読者にたいして、参考のために、ここに註記しておきたいと思うことは、西田博士自身が、戦前において、マルクス哲学にたいして積極的に同感をしめし、そしてマルクスの、ついでレーニンの若干の文献を説破した一時期があった、ということについてである。それは、昭和一〇年にわたしの執筆した「人間

労働の資本主義的自己疎外」の抜刷を博士に進呈したときであった。博士は、これを機縁として、マルクスの四四年の『草稿』を始めて入手して読んだことを、わたしは直接に知っている。

弁証法の論理形式における、博士とマルクスとのあいだのこの思想的交渉は、その後のわたしの哲学的思索に決定的な影響をあたえている。すなわち、わたしとしては、その頃の博士の哲学的思索のうちに止揚され、西田的に具体化されているところの、マルクスの思惟様式を、逆に媒介して、わたし自身のマルクスの思惟様式の創造的展開のための一つの宝庫として利用してきているわけである。わたしの西田哲学への関心の中核をなすものは、ただ、これだけのものであって、それ以外のなものでもない。

それにしても、このことの吟味にはいるまえに、われわれとしては、ヘーゲルの右の移行の論理を一環とすると、この、彼の全哲学体系を成立せしめている自己運動する理念が、いかなる性格のものであるかを、すなわち、このヘーゲルの理念の自己運動が、したがって、その主観的契機としての概念的思惟の自己展開が、いかなる意味で、たんに過程的として西田によって批判されざるをえない性格のものであるかを、知っておく必要があるであろう。そこで、この目的のために、マルクスが右の哲学的断片で「ヘーゲルにおける二重の欠陥」（『ヘーゲル批判』S. 78, P. 184の〇〇頁）として挙げたところのものが、彼の叙述のうえに、いかなる姿であらわれているかを、すなわち、彼の叙述上の論理的欠陥を、しかも、いまのばあいは特に、彼の『論理学』から『自然哲学』への移行のための論理的叙述に限定して、それを十分に理解しておくことが、前提的なこととならざるをえないのである。

（本稿は未完、第四、第五の二節は、指定紙数の超過のため次号に続稿として掲載することにした。）