

## 経済学研究の出発点にある哲学的課題（承前）

——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 共産党を實在せしめた概念体系の思弁的根柢
- 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（以上、本巻第一・二合併号所載）
- 四 フォイエルバッハの自然直観と弁証法の場所的契機（以下、本号所載）
- 五 マルクスにおける無の思想の積極的な意味

### 四 フォイエルバッハの自然直観と弁証法の場所的契機

歴史的現実の発展が、いかなる論理によっておこなわれているか、の課題に当面して、われわれは、まず本稿の第二節として、ヘーゲルの理念の自己運動におけるその内面の主観的概念として理性的思惟の自己展開の論理を、批判的に見てきた。そして、そのばあい、ヘーゲル哲学にあって、客観的現実の歴史的発展ということは、この内面的な主観的契機としての純粹思惟すなわち絶対精神が、弁証法的にその概念的諸規定を自己展開してゆ

くさいの偶然的な實在的外被にすぎず、したがって、現実の感性的なわれわれ人間の生命的活動ないし創造的実践にかかわりのなく、ただ、われわれの頭上を通過しているだけの觀念論的に客観的な神的過程にすぎないものである、ということを知った。したがって、この觀念論的にしか普遍妥当性のないヘーゲル弁証法のたんに過程的な性格のまま、われわれが、対象的に實在する歴史的發展の現実の論理構造を、しいて理解しようとするかぎりでは、われわれのマルクス主義的歴史観もまた、客観主義的偏向におちいるほかないことになるほかないであろう。そこで、われわれ現実の人間の創造的な行為が、現実の歴史的發展に参与しようとする主体的な立場を、マルクス主義の理解のうえにおいて明瞭に打ちだすために、ヘーゲルの概念的思惟から必然的に結果するところの客観主義的誤謬を、鋭く指摘して、主体的な行為的直観の立場を提唱しているところの西田哲学における、歴史的現実の論理構造を、われわれは、つぎに前節において見てきたわけである。

ところで、西田幾多郎としては、キリスト教的な神を實體的内容とする絶対精神としての、觀念論的に対象的な理念の絶対有ではなく、そのアンチテーゼとして、主体的な理念としての絶対無の場所の概念を、弁証法の成立地盤とし、そこから、この絶対無の自覚的自己限定の論理を、展開しているのである。それにしても、現実の歴史的运动が事実として对象的に過程的であるかぎりでは、この過程としての対象の規定を一方に承認するほかになく、そのうえで、この過程の一步一步の創造的發展において、現実の人間の主体的な創造的行為の原動力としての、歴史的现实の全内容にたいする主体的な本質的直観を、他方において、場所の概念として規定的に定立し、これら主客の二つの規定の統一において、歴史的现实についての対象的な論理構造を、われわれとしては解明してきたのであった。これが、わたしによって過程即場所、あるいは有即無とよばれているものである。

ところで、マルクス主義の立場にあつても、歴史的現実の發展の過程を、たんに客觀主義的に把握することをもつて、あたかも正統的なものであるかのごとく僭称して自惚れている非正統的な偽似マルクス主義者には、無関心であり無理解な論理的事柄であるにしても、マルクスおよびエンゲルスによって成立發展せしめられたマルクス主義を真に継承しようとする正統主義者にとつては、現実の歴史的發展そのものが人間の主体的実践を、その客体的過程に内在する契機として認識することに、なんらの疑点も感じていないはずである。そのかぎりで、マルクス主義にたいする真実の正統的理解のためには、歴史的現実の對象的な論理構造を、西田哲学と同一の言表ながら、過程即場所として規定せねばならない必然性にあるのであると、わたしは、あえて主張しているわけである。このようないみで、わたしが、この場所的契機の解明のために、西田哲学の無の立場における場所の論理をしばしば批判的に援用してきていることは、わたしの今までの諸労作——既刊の『ヘーゲル哲学と資本論』および近刊予定の『経済哲学原理』に収録しておいた諸労作——において明らかにされているところである。

しかしながら、われわれの当面している問題は、前節においても提起しておいたように、同一言表としての過程即場所としての弁証法の論理構造が、西田哲学とマルクス哲学とにおいて、どのような質的差異を秘めているか、ということを説明するということであつた。この解明のために、西田哲学における無の場所としての思想を、それ自体において、したがつて、その全体的叙述にわたつて、われわれの厳密な思弁的分析の對象とする仕事は、他日に残すとしても、せめて、その質的差異の現象化した論述を、本稿において明示しておくことだけは、わたしにとつて義務的なことであるということであつた。そして、この暫定的な義務をはたすにあつて、たまたま機縁となり積極的に役だちうると考えられるマルクス自身の言葉が、『手稿』の哲学的断片において見いだすこと

が、わたしにとって、すでに久しい以前から、できていたと信じられているのである。それは、ヘーゲルの『論理学』から『自然哲学』への移行についての論理を、マルクスが批判して、この論理を分析的に解明している箇所である。しかも、ヘーゲル哲学における叙述の性格を本質的に理解するための、本稿の第二節におけるわたしの長きに失するところの、この哲学的断片からの引用も、この箇所理解のために必要な前提であったからにすぎなかったのであり、そして、本稿のわたしの論述も、いまここに、この箇所におけるマルクスの批判的叙述を、さらに分析的に吟味してみる時点で、ようやく到達したというわけである。

周知のように、ヘーゲルにおいて「自然とは、他有の形態における理念」（『手稿』S. 97, p. 170, 四二五頁）のことであり、「理念の外在性」、すなわち、その外在化された定有のことである。いいかえれば、理念としての絶対精神が、自己を対象化し、——自己の内だけに対象化するだけでなく、自己外対象化し、そのかぎりで——外在化して、自己自身に疎遠な対立的他者として定立したかぎりの自己のことなのである。このような移行の論理について、ヘーゲル自身は、『エンチクロペディ』で、つぎのごとく述べている。

——「理念は、それ自身の絶対的真理性において、その特殊性の契機、すなわち、最初の規定と他有との契機を、（いいかえれば）直接的理念の反射としての自己を、自然として、自己から自由に解放しようとする」。〔前掲書、S. 94, p. 167, 四二二頁〕

ところで、わたしが、いまここに、ヘーゲルの右の言葉を引用したのは、ここに示されているところの、自然成立の論理にたいするマルクスの批判的解説を、問題にするためであった。まず彼は、ここにおける「理念が自己自身を自然として自己から解放しよう」という言葉が、「ヘーゲル学徒たちにとって、おそるべき

頭痛の種になつている」（前掲書、S. 94, p. 167, 四二二頁）ことを、指摘しているのである。そして、つぎのように解説している。

——「かくも風がわりな奇妙な振るまいをする全理念は、まったくの抽象、すなわち抽象的思惟者にはかならない。そして、この抽象は、経験によって利口になり、自己の真理について啓蒙されて、いろいろの——虚偽の、しかも自身なお抽象的な——諸条件のもとで、自己を放棄し、その自己自身のもとに有ること、非有、その普遍性とその無規定性のかわりに、その他有、特殊なもの、規定されたものを、定立しようと決意し、それが、たんに抽象として、思想物として自己のうちに隠していた自然を、自己から自由に解放しよう、と——すなわち、抽象態を去って、自己を、じっさいに抽象態から自由な自然とみなそうと——決意する。（このように）直接に直観となる抽象的理念は、自己を抛棄して直観へおもむこうと決意する抽象的思惟に、まったくほかならない。『論理学』から『自然哲学』へのこの移行の全体は、抽象することから直観することへの移行にはかならないのであって、それは、抽象的思惟者にとっては、きわめて実行困難で、そのために、ヘーゲルによるその叙述は、ひじょうに冒険的である。哲学者を、抽象的思惟から直観へ追いやる神秘的感情は、倦怠であり、内容への憧憬である。」（前掲書、S. 94—5, p. 167—8, 四二二頁。——傍点はマルクス自身のもの）——

要するに、ヘーゲル『論理学』の叙述の本質的性格なるものは、上述来のマルクスによる批判において明示されていくように、すべての過去の哲学的な諸概念、諸原理が、現実の人間と自然との外に（対立する人間意識のうちに）抽象的に学的体系として固定させられた精神にすぎなかったのにたいして、それらの固定化された諸形態を流動的に把握しなおし、この固定させられた抽象的思想のかわりに、この抽象的思想のうちに自己内循環

の行為を定立しただけのものにすぎなかった。いいかえれば、過去のいっさいの固定された哲学諸体系を自己の弁証法的に発展する唯一の思想の諸契機として止揚しただけのものにすぎなかった。そのかぎりでは、依然として抽象的にしか自己運動するほかないヘーゲルの思想のなかに、現実の感性的人間が実在していないことは、いうまでもない。そこでマルクスは、つぎのように述べる。

——「ヘーゲルの思想のうちに人間が存在しないとすれば、彼の生命発現もまた、人間的に存在することができないし、したがって、思惟もまた、社会と世界と自然とのなかに、眼と耳と等々とをそなえて、生活する人間的な自然的主体としての、人間の、生命発現として、とらえることができない」(前掲書、S. 56—6, p. 108, 四二三頁)はすでである。そのかぎりでは、彼の純粹思惟的な「この抽象者は、自己自身を把握し、自己自身について限らない退屈を感じている」(前出)わけであり、したがって、「眼も歯も耳も何もかも何もない抽象的な、たんに思惟のなかで運動するにすぎない思惟を止揚するということは、彼にあっては、自然を、実在として承認し、(思惟だけの)自己を直観にゆだねようとする決意として、あらわれる」(前同)ほかないのである。

自然にたいする思惟ではなしに、自然にたいする直観の契機が、ヘーゲルの純粹思惟の自己運動のなかにも、彼自身が、この自己運動の無限の自己循環に「倦怠」と「退屈」とを感じるかぎり、秘んでいるのだと、マルクスは分析的に解釈するのであるが、この解釈において、このような「倦怠」と「退屈」と、そして「内容への憧憬」とを感じるのには、ヘーゲル自身のこととしてしているのであるが、じつはヘーゲルではなくして、いうまでもなくヘーゲルを読んだマルクス自身の体験であり、したがって彼よりさきにフォイエルバッハの体験したこともある。したがって、われわれもマルクスの立場にたつて、ヘーゲルの純粹思惟の自己循環的な無限の自己運動を

批判するかぎりでは、マルクスとともに、純粹思惟の立場から、その悪無限的な過程的な自己運動を切断するところの、場所的、直観的、立場に移行するための論理的契機を、ヘーゲルの純粹思惟にとって自己矛盾的な自然直観の思想において、すなわち、ヘーゲルの理念の概念的自己運動におけるこの破綻において、発見することができるわけである。マルクスは、さきに引用した文章に続けて、さらに述べている。

——「……………止揚された概念は、絶対的理念である。ところで、絶対的理念とは、いったい何であるか。絶対的理念は、もしも、それが、ふたたび全抽象行為を始めから閲歴し、そして、自分が抽象態の総体、すなわち、自己を把握しつつある抽象態であることに、満足しようとしなければ、ふたたび自己自身を止揚する。

しかし、自己を抽象態として把握する抽象は、自己を無として知る。それは、自己を、（自己の）抽象態を、抛棄しなければならぬ。こうして、抽象は、まさに、自己の正反対である一つの存在、すなわち自然のもとに到達するであろう。こうして全『論理学』は、向自的には無であること、絶対的理念は向自的には無であること、自然がはじめて或るものであること、の証明である」（前掲書、S. 94, p. 167, 四二二頁）。

ここでマルクスは、「絶対的理念が向自的に無である」と指摘していることは、しかし、この絶対的理念の端的範疇としての純粹有が、向自的に純粹無であることの指摘にとどまるかぎりのものとしては、ヘーゲル自身が彼の『論理学』の最初に端緒の弁証法として述べており、したがって彼自身も、さいしょから自覚している論理的事柄であるはずである。そのかぎりでは、この絶対的理念の有としての無限展開が無に帰するという指摘だけのことならば、ヘーゲルを批判したことになるであろう。なぜなら、この端緒の弁証法における有即無の自己矛盾こそが、彼の理念の自己展開の全過程を可能ならしめているところの、原動力であるはずであるからで

ある。いいかえれば、この自己矛盾の指摘は、ヘーゲルの絶対的理念の悪無限的自己運動が破綻することを、その自己破綻を指摘したことになるのである。とするならば、マルクスによる右の批判的解説において、われわれが学びとるべきことは、有即無の端緒の弁証法から出発した概念的思惟の自己展開としての悪無限的な自己循環から、われわれが如何にして脱出しうべきかという問題意識において、この脱出のためのヘーゲル哲学の自己破綻的な論理的契機を、ただ『論理学』から『自然哲学』への移行のためのヘーゲル自身の叙述のうちにおいてのみ、発見すべきであり、また発見しうることを、マルクスがわれわれに注意している、というところにあるとすべきであろう。

このことを、いいかえるならば、ヘーゲルが最初の体系的労作としての『精神現象学』において、われわれの自然的意識における感覚ないし知覚を消去する努力の成果として、学問的意識に到達しえたと自認したにもかかわらず、この観念論的な学問的意識のうちに成立する彼の『論理学』が『自然哲学』に移行するにあたって、彼の哲学的思索の出発点で棄て去ったはずの感覚ないし知覚に、——したがって、われわれの現実的に感性的な人間の自然意識の外に、その対象としての物質的自然に、すなわち、おなじく現実的に感性的な諸物体の相互関係の総体としての外的自然の自立的世界に、——彼は、ふたたび直面せざるをえなかったのである。たとえば、いま、われわれが分析的に吟味している『手稿』のこの哲学的断片においてマルクスが、ヘーゲル哲学の「二重の欠陥」として指摘したところの、疎外から奪還すべき対象性が、対象の仮象的諸規定でなくて、対象性そのもの——われわれにとって現実的に感性的な対象——であるとするとする立場から、この同じく对象的に実在する現実的に感性的な人間が、「自己自身からはじめる積極的人間主義」(Ibid., S. 92, p. 164, 四一八頁)を、フォイエルバッハ

の立場に同調して、主張したのであった。したがって、純粹思惟の外に區別されて存在する対象を、この抽象的思惟者の外に対立する他の自立的存在にある物質的自然としては、ヘーゲルは認めていなかった、というこのフ・オイエルバッハの分析的批判において、まさに、この批判的指摘においてこそ、マルクスは、ヘーゲルの概念的思惟の悪無限的自己循環からの脱出のための論理的契機を、われわれに注意していたはずである。しかし要するに、ここでは、右に引用されたヘーゲル自身の叙述にかかわるかぎりでは、ヘーゲルの純粹思惟の他者として外的に差別さるべき或るものが、彼の『精神現象学』において捨象されてしまったはずだと誤って考えられてきたところの、感性的対象一般でなくて、その特殊化された形態としての自然に、純粹思惟そのものが直面せざるをえなかったという点に、すなわち、このヘーゲル自身の「自然直観」に、この脱出のための論理的契機の——ヘーゲル自身も気づかざるをえなかったところの——特殊性があったと、この哲学的断片におけるマルクスの右の批判的指摘の意味をわれわれとしては、読みとることで十分であるとすべきであろう。

それにしても、ヘーゲルの理念の悪無限的な循環でしかない自己運動をする純粹思惟としての思弁的意識から、直観的意識の対象の世界、すなわち物質的自然の世界への脱出ということは、いまも述べたように、マルクス以前にフ・オイエルバッハの遂行していたところの、われわれに周知な偉大な事業であった。フ・オイエルバッハによれば、人間の本質は、ヘーゲルの主張する思弁的思惟にあるのではなくて、自然の実在としての人類であり、そして、この種属の本質の普遍性が特殊化される原理は個別的な感性であって、これが、彼のいう個々の自然的にして感性的な現実の人間の本質の規定であるわけである。したがって、彼からみれば、眼もなく鼻もなく凡ての感覚をもたないところの抽象的な自己意識を、現実の人間の本質として思弁的に考えているヘーゲルその人もま

た、一個の自然的存在としての感性的に現実的な人間でしかなく、その思弁的思惟といえども、現実には感性的直観から出発していたはずであり、したがって、この思弁的思惟そのものうちにも感性的直観を、現実的な基礎として秘めていた、と考えるほかなかったわけである。この点は、まさに、いましがた述べたところの、ヘーゲルの純粹思惟における「自然直観」を指摘したマルクスと一致するものである。そこで彼としては、ヘーゲルの思弁に秘められていた感性的直観を、表面に露呈せしめて、これを自己自身の直接的なものと積極的に確認し、そして、この自己の實在的直観性から出発して、人間の種属の本質へと彼の思惟を展開したのである。これが、フョイエルバッハの哲学であり、マルクスが「直観的唯物論」とよんだところのものであった。しかしながら、マルクスも批判したように、この「直観的唯物論、すなわち、感性を実践的活動として把えない唯物論が、到達するところの最高のことは、個々の個人と市民社会との直観である」『フョイエルバッハにかんするテーゼ』“Thesen über Feuerboeh” S. 535, 八頁）<sup>\*</sup> にすぎない。そして、現実の歴史的過程から孤立せしめられた「この抽象的な人間の個体を前提として、その種属の本質を、内的な、多数の個人を自然的に結合する普遍性として把える」にとどまり、「人間の本質が、その現実性において、社会的諸関係の総和である」(ibid. S. 534, 七頁) ことの認識には、到達することはできなかったのである。

\* Marx Engels Werke, Bd. 3, 1958, Dietz Verlag, および大月書店版マルクスロエンゲルス選集、一、のページ。

このことの理由は、つぎのことのような論理的な事柄のうちに、求められるべきであろう。すなわち、フョイエルバッハは、たとえ、彼の宗教的自己疎外の分析的批判において、たしかに、「宗教的世界と世俗的世界との二重化の事実から出発し、宗教的世界を、その世俗的基礎に解消させる」(前掲書、S. 534, 六頁) ものであった

にしても、これらの二つの世界の差別は、要するに、ヘーゲルの立場から自分自身の立場を悟性的に分離対立せしめただけのことであつたのである。いいかえれば、彼は、思弁的思惟と感性的直観とを第三者的立場から差別するにとどまつて、両者の対立を弁証法的に統一することを、念頭におくことができなかったというところに、右の理由は横わると考えらるべきであろう。しかも、宗教的世界から差別されたこの世俗的世界なるものが、その社会的諸関係の総体において、それ自体の自己矛盾によって自己疎外の事実を現象せしめていかかわらず、この事実を認識することができず、ただブルジョア社会の表面だけの実証主義的直観において、市民相互間の自然的紐帯としての友情と性愛とだけを、かろうじて認識して、これらの心理的および生理的な紐帯によって結合されうる「愛の共同体」を個々の市民の種属の本質と考えるほかなかつたのであろう。このような、一つの実証主義をも、発生せしむる一般的な悟性主義の限界にあつたがゆえに、フォイエルバッハの現実的人間主義の立場としては、ヘーゲルの思弁的本質とともに、その否定の否定の論理そのものを、人間の種属の本質から拒否せざるをえなかつたのである。それと同時に、また、彼の直観的唯物論のこの悟性主義的限界のゆえに、マルクスをして、この限界を超えているヘーゲルの理性の立場にたため、その否定の否定の弁証法を批判的に継承せしめる余地を残したのであつた。そして、マルクスとしては、この弁証法を、人間の種属の本質を認識するための不可欠の方法として、唯物論化したわけであるが、これらのことについては、周知の継承関係として、ここでは詳細に論述する必要はないであらう。

さて、この系譜的関連の過程において、われわれが当然ながら理解しておかねばならないことは、つぎの二つの論理的事柄であるであらう。まず第一に、マルクスによって、われわれの意識の外に実在する自然ないし社会

において認識せられたところの、否定の否定としての弁証法は、いいかえれば、対象的な自然および社会の弁証法的発展の過程なるものは、もはやヘーゲルにおけるごとき無時間的なものでなくなっているということである。すなわち、時間的に過去から未来へ歴史的に発展する實在的な法則が、弁証法的な否定の否定の論理によって把握されているということである。このことは、マルクスによって、現実の歴史的發展における或る段階の形態が次の段階の形態に移行するばあい、前段階の疎外された形態を变革しようとする主体的な実践的活動によって、次の段階に移行する、というような理論として展開されている。これにたいして、前段階の社会状態、たとえば市民社会の現実形態に制約されたままで、その生活に何の矛盾をも感ぜず、所与の形態を表面から実証的に直観するのが近代の国民経済学の立場であるわけであるが、フョイエルバッハの唯物論の出発点としての感性的直観は、まさに、この立場と同じく、市民社会の实在性そのままの承認としての自己肯定的な実証主義的なものでしかなかつたのである。ところで、マルクスの直観は、市民生活の自己矛盾を体験する人間のそれであり、その直観の対象となる同一の市民社会そのものは、自己の本来の生活の疎外された状態、すなわち、非本質的な否定されるべき外在態である。したがって、この疎外された外在態としての市民社会にたいする直観は、この社会において自己疎外的に制約された人間の自己否定的直観であり、さいしょから否定性を孕んだ直観であり、しかも、この直接的否定性が向自的に自己関係して自らの直接性に対立するにいたるときには、本来の人間社会の疎外された外在態としての現実の市民社会を止揚する運動をはじめにいたるところの、すなわち、変革的な実践活動がそこから初まるどころの直観、いわば、この外在態に裏面から直接している直観である。さらにまた、否定性ということが規定性をいみしているかぎりでは、この規定性は、いまだ直観そのもの否定性としての思维的規定性

ではないにしても、その出発点となるものであり、そのかぎりでは思惟規定の萌芽を孕んだ非思惟的なものとしては、自己矛盾的直観ということもできるであろう。

とするならば、この自己矛盾的直観は、それが感性的直観であるかぎりでは、市民社会の全内容を直接性の姿において、すなわち大衆の個々別々の偶然的な、外面的な、多種多様な諸現象を混沌とした雑多性のままで受容しうるだけの空間的な拡がりをもっていなければならず、その点では、フォイエルバッハ的な、あるいはカント的な直観と同一であるにしても、これらの混沌とした諸現象に秩序を与え雑多な諸表象を統一しうる思惟規定の原理を萌芽的に孕んでいる直観としては、過去から現在までに蓄積されてきた歴史的全内容を批判的に継承して、その本質を止揚することの可能な、一つの本質直観でもなければならぬのである。いかえるならば、現段階の歴史的内容の全体を時局的に統一しえたかぎりの理念としての具体的普遍性にあるものでなければならぬわけである。このような客観的に普遍であるべき肯定即否定としての自己矛盾的な直観のことを、わたしは、場所とよんでいることについては、すでに述べてきたところである。それは、個人意識をつうじた種属的に普遍的な意識による直観のことではなければならない。ヘーゲルの超時間的な悲無限的な自己展開としての論理過程を、フォイエルバッハの自然直観が断ち切る役割を演じたにしても、この感性的に直観される外的自然そのものが依然として歴史的に発展するかぎりにおいては、ここにおける内在的な弁証法の過程性を切断する理念としての場所的契機——すなわち感性的の人間の種属の本質にたいする直観——がないとすれば、フォイエルバッハのヘーゲル批判の偉業は、マルクスによって継承されたことにもならず、したがって、マルクスとしても、現実の歴史的発展の論理を、たんにヘーゲルの過程的論理のみによって理解するほかないという困難に直面していたと想定す

ることならざるをえないはずである。

ところで、つぎに第二に考へておくべき論理的な事柄としては、この場所としての理念の実践的直観は、前段階まで発展してきた社会における歴史的全内容を感性的に受容し、それを弁証法的に綜合統一しているといつても、それは、いまだ思惟以前の動的な直観内容であつて、思惟的には未規定であり、そのかぎり規定的には有即無とするほかない衝動の状態にあり、その主体性の契機が無である、ということである。したがつて、この主体的な無の場所としての実践的直観が、対象の内容の全實在を否定的に止揚していることは、同じく無規定であるはずの対象性の契機としての有的内容を、すでに規定的に定立していることをいみしているかに思へるにしても、この規定性は、じつは、いまだ展開されずに、なお直接性の状態にあるものと理解されねばならない。この否定の直接性、すなわち直接的な否定性の、自己媒介的な自己展開が、思惟作用であつて、ここに、はじめて實在的对象が規定的に認識されということになるわけである。しかも、この否定的直観内容の自己展開としての対象認識が、歴史的现实の疎外された状態を仮象として斥けているところに成立しているものとしては、仮象ならざる本質的実体を理念として、有即無の自己矛盾的な衝動において、すでに直接的に把握していたことを前提しているのであつて、そして、衝動的直観の有即無としての成の契機において、この理念として直観されている本質的実体による自己媒介的な運動が、その創造的な新たな諸規定の自己展開であること、したがつて、この理念の自己媒介的な自己運動が、意識の外の対象的實在における本質的実体の意識の内への規定的自己展開である点で、ヘーゲルのそれとは質的に異なる自己媒介性、むしろ他者としての感性的實在を媒介とする自己媒介性にある理念の自己運動でなければならぬということ、このことが、疎外の状態から本来の自己の姿に向自的に

復帰するところの、マルクスの否定の否定としての弁証法であり、この弁証法的な実践的活動そのものの論理構造であることについては、あらためて述べるまでもないであろう。

しかしながら、マルクス自身としては、彼の実践的直観を、場所的直観ともよばず、この直観の内容を無として規定することはしていない。にもかかわらず、歴史的現実の弁証法における直観の契機を、彼が主体的なものとして、フォイエルバッハから継承し、そこから彼自身の概念的思惟を自己展開せしむるために、ヘーゲルのたんに過程的に発展する弁証法を批判的に継承したことは、事実であり、この事実の論理的構造を、さらに思弁的に分析して、それを抽象化して言表するならば、彼の唯物論としての弁証法が、感性的な直観を場所的契機としてのみ自己展開しうる概念的思惟の過程であること、そのかぎりで感性的にして同時に思惟的であり、客体的にして同時に主体的であり、過程的にして同時に場所的である、というふうな、わたしが抽象化して規定することに、論理的な誤謬はないはずである。そして、わたしのこの思弁的分析において、その主体的な場所的契機を無と規定し、客体即主体の、過程即場所の弁証法の論理構造を、有即無として規定することによって、わたしの思弁的抽象をさらに徹底せしめることも、論理的に必然なことと考ええられるものでなければならぬだろう。わたしが、マルクスの弁証法におけるこの主体的な場所的契機が、このような抽象の極において、西田哲学の絶対無の論理構造に類似するところから、西田の絶対無の自覚の論理を、マルクスの主体的な実践的活動の論理構造の規定のために援用する所以も、このような思弁的分析の結果にもとづくのである。

絶対無から出発する西田哲学の論理的展開の体系は、ヘーゲルの純粹有から出発するそれが、たんに過程的であるにたいして、たんに場所的な、主体的自覚の自己限定に成立することは、さきに引用した諸文章によって明

らかであるが、なお、この自己限定の様式と、それによる自覚の諸形態を知るために、つぎの文章をここに引用しておきたい。

——「われわれは、意志的自覚において、もっとも深い意識的自覚をもつ。しかし、意志的自覚は行為的自覚に移りゆかねばならぬ。いな、意志と考えられるものが、一種の内的行為として、自覚の意味をもつのである。われわれは、行為的自覚の意味において、真の自覚の意味をもつのである。そして、行為によって自己自身を見るということは、無にして自己自身を見るということにほかならない。しかし、行為的自覚の自己限定というのは、なお見られた自己の自己限定の意味を脱せない。自己が絶対に無となると考えられるとき、無の自覚は、表現的自覚の意味をもって来なければならぬ。そして判断的自覚の自己限定と考えられるものは、表現的自覚の意味をもったものといえることができるのである」(四—五頁)——

ここで西田は、意識的自覚を意志的自覚にまで深化し、そこから逆に、この意志的自覚が具体化して行為的自覚に移行し、この行為的自覚が、さらに表現的自覚にまで移行するときに、もっとも具体的な自覚の形態に到達することを述べている。この絶対無の自覚における抽象的形態から具体的形態への深化ないし具体化のための移行の論理は、われわれの関心を、もっとも唆るものでなければならぬであろう。

すなわち、われわれとしても、マルクスが四四年の『手稿』において、ヘーゲルの単に思惟的な自己意識を批判的に止揚して、実践的な自己意識に移行したことを知っており、そのかぎりでは、博士がヘーゲル批判をつうじて、その単に思惟的な立場を内的行為としての意志の立場にまで転換していることを、第三者的にしても思い較べて、マルクスおよび西田が、ヘーゲル批判の角度と方向とにおいて一致していることを、看過することはでき

ないのである。さらに、賃労働者の自己意識にたいするマルクスの論理的な構造規定を詳細にたどってきたかぎりでの、われわれとしては、賃労働者は「単なる商品人間」としても、すでにヘーゲルそのままの抽象的な思惟的自己ではなく、感性的に具体的な欲望的自己であり、そのかぎりでの行為的自己であることを知っており、ただ、その向自有的な自己意識だけがヘーゲルの思惟的な反省にとどまっていたのであるが、しかし、「単なる労働人間」としては、賃労働者が、すでに意志的立場を一貫して、彼の労働としての行為の行為的自己限定として、その向自有的自己関係をもたざるをえない必然性にあることを、知ってきているわけである。しかも他方において西田も、この行為的自己限定が感、官、的、限、定、であることを見おとしていないのであるから、さらに、われわれが、マルクスの実践の向自有的自己関係の論理構造そのものを解明するために、西田の自覚についての構造的諸規定を援用するということも、われわれに効果的な方法でありえたわけであった。すでに述べておいたとおり、マルクスは、流通過程にまで現出した「単なる労働人間」、すなわち労働市場における「商品人間」としての現実的賃労働者を、論理的に規定して「自己意識ある自己活動」としての向自有的自己関係にあるものと把握しているのであるが、この現実的賃労働者の革命的自覚に到達したかぎりの実践的直観の立場における感性的契機なるものは、もはや自己の定有的実在としての生活手段および生産手段だけのものでなくして、これらの可変資本および不変資本の総体の運動過程を、今此処に否定的に受容すべき現在の場所の働きをするものに具体化していることを、ここで想起しておいて、そして西田のつぎの言葉において、わたしの援用の効果的なことこの最後の例証としておきたい。

——「現在が現在自身を限定すると考えられるところ、そこに自己があり、自己が自己を限定すると考えられ

るところ、そこがいつも現在である。無にして自己自身を限定するもの、すなわち、非合理的なるもの、自己限定として、感官的限定と考えられるものがあり、それが、無にして自己自身を見るときに、行為的限定と考えることもできる。しかし、それは、絶対に無なるもの、自己限定として、弁証法的と考えられるものでなければならぬ。(対象的な過程としての) 時間においては、滅することが生ずることであり、生ずることが滅することである。(主体的な場所としての) 自己においても、死することが生ずることであり、生ずることが死することである。内に外を見ることが、弁証法的なのである。われわれの(主体的) 自己は、(客観的) 時間とおなじく、存在そのものが自己矛盾である。」(前掲書、一六―七頁)――

この言葉にふくまれている論理は、マルクスの「疎外された労働」の概念の第二規定、すなわち、自己の生命活動としての労働そのものが、自己に疎遠であるという自己矛盾と、外在化した自己を自己自身と見るほかなき自己疎外との論理として、そのまま妥当するものをもっていることは明らかである。<sup>\*</sup>だが、それだけでなく、労働市場をつらぬく価値法則を、賃労働者が場所的に受容する論理こそは、――いいかえれば彼の「商品人間」としての疎外された売買行為からの自己止揚的な変革的自己意識における向自的運動の端緒的形態の論理こそは――まさに感官的自己限定として規定されるべきものであることをも、暗示しているのである。<sup>\*</sup>

\* 西田哲学からの効果的援用の例証として挙げた右の文章については、近刊拙著『経済哲学原理』第二篇の第三章と第四章とにおいて述べられてあるから、ここでは、これ以上の論述は省略しておく。

しかしながら、西田哲学の絶対無の自己限定という自覚の論理が、わたしの過程即場所としての実践的直観の立場を媒介にするとしても、その構造が、そのまま、マルクスによって規定されている賃労働者の自己意識の論

理構造に妥当するはずのものではないとするならば、両者のあいだに如何なる規定の差異があり、この異なる規定が契機になって如何に異なる論理構造を、それぞれに展開しているのであろうか。この問題の解明は、西田哲学そのものにはたいするマルクス主義の立場からの批判となるわけであって、ここに詳述することはできないが、本稿においては、この批判のための方向を簡単に指摘するにだけにとどめておくことにしたい。

## 五 マルクスにおける無の思想の積極的意味

マルクスと西田との両哲学体系における自覚の論理構造についての差異を問題にするばあいには、容易に気づくことは、まず第一に、西田哲学によれば、行為的自己は無の立場にあるものとしても、「なお見られた自己」にすぎないかぎりでは、この自己は、真に無の立場にたつために、絶対の無にならなければならない、とする点にあるであらう。そして、このばあいには、行為的自己の行為的限定は、感官的限定となり、したがって、事実が事実自身を限定するという姿をとり、要するに客観的世界の運動を、自己の内容の表現として見ることができるとするのであって、しかも、これが、西田のいわゆる表現的自己の自己限定として、自覚のもっとも具体的な形態である、とされているのである。これにたいして、マルクスによる「単なる労働人間」の行為的自己は、西田哲学におけるがごとく絶対の無において限定されるものでなく、むしろ反対に、対象的な有の自己限定に成立するものというべきものである。すなわち、対象的に実在している「労働人間」は、自然的過程において人類を人類たらしめた労働行為を、主体的に自覚するだけの行為的自己にとどめるものであって、その向自有的反省において自覚されるところの種属の本質なるものも、対象的自然を媒介にした生命的無限性の自己限定に成立するも

のと、考えられるだけのことである。しかし、このような行為的自己は、西田からは、「なお見られた自己」すなわち対象化された自己、無の自覚において場所的に限定された自己にすぎないものであり、真の主体としての表現的自己にまで、まして、絶対的主体としての無そのものにまで、深化していない立場からの自己限定にすぎないものとして、批判されるべきものでもあるであらう。ただ、しかし、労働行為そのものの内面だけの論理としての一面を問題にするかぎりでは、自己発展的に無限な生命活動——後に述べる「充実した無」——の直接的な対象化的表現であって、この対象化が表現主体から分離される *Entgegenständlichung* という契機を、そこに持ちこむかぎりにおいて、客観的实在を自己の外在化された表現と見ることができるのであるから、マルクスの労働者としての行為的自己を、西田哲学の表現的自己にまで深化する方向において、無の自覚的限定の論理を批判的に継承することは、あるいは不可能でないかとも推定されるのである。それにしても、マルクスにおける労働者の労働としての生命活動の主体は、あくまで彼の向自有的な生命的自己関係において、直観されるべき種属の本質としての人類の理念であって、西田哲学にみるがごとき観念論的な理念としての絶対無ではありえない。人類の種属の生命の自己表現としての労働行為は、したがって、对象的に実在する生命的自己関係であって、これが自己意識以前の直観的行為であるにしても、いな、それが对象的に実在するものであるがゆえに、絶対無の立場から「なお見られたもの」とされるほかないはずである。このいみにおいて、マルクスは、主体を無として規定することを拒否していたのである。たとえば、彼は、ヘーゲルの自然直観を批判するにあたって、つぎのように述べている。

——「直観しようと決意した抽象的思惟者が、自然を抽象的に直観することは、おのずから明らかなことであ

る。自然は、思惟者によって、思惟者自身にも隠された謎めいたその姿のなかに、絶対的理念として、思想上の物として閉ぢこめられて存在していたのであるが、思惟者は、理念としての自然を自己から解放したことによって、真実には、ただ、この抽象的な自然を——とはいえ、それは、いまや思想の他有であり、現実的に直観され、抽象的思惟から区別された(感性的に実在する)自然であるという意味を、もっていない——ただ自然という思想上の物を、自己から解放したにすぎない。または、人間的な言葉でかたれば、抽象的思惟者は、その自然直観にさいして、それが神的弁証法において、自己自身のうちで活動して、けっして現実をのぞきこもうとしない思惟的労働の純粹の生産物として、無から、(すなわち)まったくの抽象態から、作りだしたと思っているものもその本質が、自然的諸規定から成る抽象態にすぎない、ということを経験する。だから、彼にとっては、自然全体は、論理的な抽象態を、たんに感性的な外在性の形式で、くりかえしているものにならぬ。」(『手稿』S.96, p.169, 四三三—四三四頁)要するに「自然もまた、抽象的にうけとられ、人間から分離されて、それだけとして孤立されると、人間にとっては無である」(前掲書, S.96, p.169, 四三三頁)

この言葉におけるマルクスのヘーゲル批判は、現実的人間のなかの神的弁証法の論理において、自己外対象化され外在化され疎外された自然といえども、意識のなかの思惟されただけの自然、思惟されただけの感性的対象にすぎず、しかも自己意識する精神にたいして「消え失せつつある」もの、仮象としての感性的諸規定から成る実在的に「空無」なものでしかなかったかぎり、現実的に感性的対象として実在するわれわれ人間にとっては、「まったくの抽象態として無」にすぎないとするのであって、この批判的な彼の思想は、さきにも引用した言葉において、ヘーゲルの『論理学』全体が、そこにおける概念的思惟の自己展開の主体としての絶対的精神の端緒

的な純粹有が、向目的には、純粹無でしかないと批判的に理解するところの思想と、同一のものである。なるほどヘーゲル自身も、端緒の弁証法に規定された純粹無は、對象的な純粹有の無規定性というだけのことであって、依然として對象的に考えていたのである。したがって、西田哲学における主体的な絶対無とは、その論理的規定において、その主客の方向としても、質的に異なるものと考えられねばない。とするならば、両哲学体系の差異について、われわれの第二に注意すべきこととして、マルクスのヘーゲル批判において斥けるところの無の概念は、右の引用句によって理解されるとおりに、その端緒の形態を對象的な純粹無としてもっているところの「神の概念を、マルクスは斥けたことにはならない、ということであるが、この点においては、西田のヘーゲル批判と、同一方向にあるものとして、両哲学の差異を分析的に吟味することが、かえって両者の類同性を明示することになるであろうことにも、われわれは注意をしておく必要がある。

すなわち、ヘーゲルにあつては、純粹有が純粹無と直接的に同一であるという対立関係を、端緒に定立しているにしても、それは、客体即主体の矛盾関係ではなかつたのである。事実において、有と無との区別が止揚されて成として統一されるという、端緒の弁証法にあつて、有から無への移行は消滅であり、無から有への移行は發生であつて、ともに客観視された過程にとどまつていて、この過程における主客の矛盾をも客観主義的に把握していたのであつた。いいかえれば、それらは、破壊と創造との交替というような主体的活動における敵對關係の論理としては、ヘーゲルによつては規定されていなかった。したがってマルクスが、ヘーゲルの「直観せざるをえなかつた自然」を無にすぎないとして、斥けるばあいの批判の規準は、ヘーゲルの無の思想にも、したがつて

自然の思想にも、真実の主体性、すなわち、自然自体としての自立性がないということにあったと考えられねばならないのであるが、このことに特にわれわれは注意しておかねばならぬ、とわたしは言っておきたいのである。すなわち、ヘーゲルの『自然哲学』の論述の対象になっている自然なるものは、対象的に把握された絶対的精神すなわち神的抽象的思惟が、思惟ならざる直観にうったえざるをえない破目になって、自らの純粹さを汚す感性を媒介することなしには、そのかぎり、自己自身の内部からだけの自己展開は現実に不可能であることに気づいた結果、これらの感性と外在性との両規定を、やがては思惟的に止揚するべきものとして対象化された意識そのものに、暫定的に賦与しておいただけのものであって、自己から現実に分離して意識の外に真実に自己を対象化 *Entgegenständlichung* したものではなかつたのである。このようなゴマカシによって創りだされた観念論的な自然は、对象的に実在する現実の自然を偽わるものであり、一つの自然物としての現実の人間にとっては、無内容であり無価値であり、ナンセンスな無の思想である、とマルクスは批判するわけである。

——「だから、ヘーゲルにとっては、自然全体は、論理的な抽象態を、たんに感性的な、外在的な形式で、くつかえているものにはすぎない。彼は、自然およびこれらの抽象体を、ふたたび（たんに思弁的に）分析する。だから、抽象的な思惟者の自然直観は、自然直観からの彼の抽象の確認行為、彼によって繰りかえされた彼の抽象態の産出過程にすぎない。」（前掲書、S. 96, p. 169—70, 四二四頁）

もともと「自然としての自然（＝われわれにとって現実的な自然）は、すなわち、それが、そのうちに隠された秘密な意味から感覺的にも、なお区別されているはずのものであるかぎり、これらの抽象態から分離され区別されている（ヘーゲルの）自然は、無であり、自己を無として証明する無であり、無意味である。または、す

に止揚されてしまっている外在態の意味を、もつにすぎない。」(前掲書、S.97, p.170, 四二五頁)——

そして、さらに、「有限的な目的論的立場には、自然は、それ自身のうちに絶対的目的をふくまないという正当な前提がみいだされる」(前掲書、S.97, p.170, 四二五頁)\*とヘーゲルの言ったのにたいして、マルクスは、「自然の目的は、思弁的な抽象態の確認である」と指摘する。いいかえれば、個々の現実の自然物は、それ自身のため、の目的をもちえないで、自己自身が抽象的理念の觀念的外在性の形式にすぎないことを、確認せねばならないという絶対的目的をもたされているのであり、要するに、全自然は外在化された理念にすぎないかぎり、必然的に理念に復帰しなければならず、向自的に絶対的精神でしかありえないことを自覚せざるをえないことになるのだ、と指摘するのである。またヘーゲルが「外在性こそが、自然が自然としてあるゆえんの規定をなすものである」(前同)と主張するにたいして、マルクスは、さらに、つぎのごとく批判する。

——「ヘーゲルのいう外在性は、ここでは、自己を発現する感性態、光にたいして、感性的人間にたいして開かれている感性態として理解するべきでない。この外在性は、ここでは、有ってはならない外在態、欠陥、畸型のいみでうけとらるべきである。」(前掲書同頁)\*——

すなわち「この自然の外在性は、思惟にたいする自然の対立物であり、その欠陥であり、そして自然は、それが抽象態から区別されているかぎり、一つの欠陥ある存在である、と抽象的思惟者は言明する。(しかし)私にとつて、私の眼中に欠陥があるだけでなく、それ自体において欠陥のある存在は、自分の外部に、その存在に欠けているものをもってしている。すなわち、その本質は、それと別個のものである。それゆえ、ヘーゲルの自然は、抽象的思惟者にたいして自分自身を止揚しなければならない。なぜなら、すでに自然が、潜勢的には止

揚された存在として、定立されているからである。」（前掲書、S. 97, p. 170-1, 四二五—六頁）——

\* System der Philosophie zweiter Teil, Die Naturphilosophie. § 245, S. 35, u. § 247, S. 49. (Gesamtlche Werke von Glockner. Bd. 9)

ヘーゲルの『エンケクロペディ』ないし彼の全哲学体系の円環的な発展の一部門としての『自然哲学』の体系は、このようなものとして、ふたたび倦むことなく展開されてゆき、そして、マルクスによって、批判されざるをえなかったことは、すでに前述のとおりである。このことを、繰りかえして要約しておくならば、理念自体の自己内区別にすぎない他有にとどまる自然としての外在性ということは、「有ってはならないもの」、したがって本質的には、消極的な無でしかないもの、「自己を無として証明するほかない無そのもの」なのである。だから、对象的に有ると僭称したところで「無意味」であるというほかはない。かりに、なんらかのいみで現実に有るとしても、それは「欠陥」であり「畸型」であり、要するに、現実的には、对象的に「有ってはならないもの」なのである。对象的に有でないかぎり、对象的に無でしかなく、「自己を無として証明する」ほかない対象的な純粋有としての純粋無なのである。これが、ヘーゲルの『論理学』の端緒の弁証法であり、その体系的展開としての『論理学』の全叙述だけでなく『自然哲学』を経て『精神哲学』にいたる全哲学体系の叙述の全体を、つらぬいている弁証法である。このような对象的な弁証法にたいして、マルクスは、弁証法的発展過程の对象的性格を、たしかに、一面においては継承はしている。とはいっても、現実的に感性的な対象の実在としての自然および社会の自立的な自己発展の論理として継承しているのである。そのかぎり、無の範疇にたいしてもヘーゲルと同じく对象的に把握して、ヘーゲルの对象的な有が对象的に無でしかないことの「無意味」を指摘しておく

ことも、論理的に必然なこととして、われわれも考えておかねばならないであろう。しかしながら、われわれが無を対象的に考えるかぎり、たとえヘーゲルのごとく無規定、無内容なものとするにしても、それは、思维的に對象化された無、すなわち、對象的に有る無であつて、無そのものでない、とヘーゲルを批判する点では、西田哲学と一致していることを忘れてはならない。すなわち、無そのものは、なお主体的に把握されるべきものと思弁しうる余地を、マルクス自身も残していたと、われわれとしては考えなければならぬのである。

このように考えてくるならば、マルクスの立場にたつわれわれとしても、無が真に無であるためには、思维的自己對象化によるものでなくして、對象化をする主体の方向に、その実体的内容を求めてゆかなければならないということになる。このようにして、對象化する主体としての思维的自己の根底に、主体的な直観的自己を、さらに、この對象化する主体としての行為的自己の根底に、主体としての表現的自己を、というふうに内面的に深化してゆくのが、西田哲学における原理追求の思维様式であつた。しかも、このような反省の無限進行の極点として、絶対に對象化すべからざる主体を、絶対無とよんでいるのである。そのかぎりにおいて、西田哲学において、無ということは、對象化されて有るものでないかぎりでは、また對象化する主体として對象的に有るものであつてはならないかぎりでは、對象化の働きそのもの、對象的に有るものを生みだす創造的活動そのものことではなければならない。しかし、この働き自体、活動そのものとしての無といえども、思维されて思维の対象となるかぎりでは、もはや、無でなくして有になつている。それらが直観の対象となつたときも、同じく「なお見られたもの」として、真の主体ではない。このようにして、絶対に對象化されえざるものとしての絶対無なるものは、純粹の働き、すなわち能動的作用そのものと考えざるほかはないであろう。これが、西田哲学における無の思

想にたいするわたし自身の理解の仕方であり、理解の内容でもある。

このように理解して、わたしは、主体ということをも、西田哲学のこのような純粹作用としての無と規定して、この範疇を、創造的活動、生産的労働のいみに、具体化して使用しているのである。そのかぎりでは、これらの主体的な活動、労働、実践といえども、对象的に有るものとして、客観主義的に把握するかぎりにおいては、もはや無でないかぎりのものとして、真の主体でないことはいうまでもない。とするならば、真の主体とは、かくて、自己自身の生きていることそのことであり、積極的に活動しつつある生命的な自己自身のことでなければならぬ、ということになるであろう。わたしは、このような解釈において、マルクスを理解するばあいには、西田哲学を援用しているのであるが、マルクス自身においても、無の言葉を使用するとき、上述のヘーゲル批判のばあいのごとく、この無の範疇にたいして批判的に消極的なものとして、したがって对象的に有るものとして、そのかぎりでは「無意味」なものとしてのみ、つねに拒否的な態度をとっていたのであるうか。たとえば、マルクスが現実的賃労働者を「自己意識ある自己活動的な人間商品」と規定するばあいに、その生産過程にあるかぎりでの「単なる労働人間」の自己疎外的な生命的活動について、つぎのごとく述べているのである。

——「生産は、人間を、一個の商品、人間商品、商品という規定における人間として、生産するばかりではない。それは人間を、この規定に対応して、精神的にも肉体的にも、非人間化された存在として、生産する。……人間の活動は、労働として、すなわち、自分にたいしてまったく疎遠な、人間および自然にたいして、したがって意識および生の発現にたいして、まったく疎遠な活動として生産されている。（いいかえれば）、人間は、単なる労働人間として、したがって、日ごとに、彼の充実した無から絶対的な無へ、彼の社会的な、ま

た、それゆえに、現実的な非存在へ、と転落しかねないものとして、抽象的に実存している。」(『手稿』S.114, p.86, 三三二頁)

\* (二)の引用文のみ、ドイツ語版は Marx, Kleine ökonomische Schriften, Dietz Verlag の頁数であり『手稿』は「私有財産の關係」である。

ここでは、労働者の疎外された労働が、对象的に実在する資本を、生産するほかないという、生産的労働の自己矛盾の事柄が、すなわち、对象的に資本制的富が蓄積されてゆけばゆくほど、それに対応して逆に、労働者の貧困は、ますます甚しくなり、さいごには絶対的貧困にまで彼の生活を追いつめてゆく、という社会的な現実の階級的矛盾の論理的根拠が、マルクスによって述べられていることについては、わたしとしては他の著作——『経済哲学原理』の第二篇および第三篇——において、このパラグラフの文章を一度ならず引用もして、そして、この論理的事柄の全体的な説明も成就しているのであるからして、この説明をここで繰り返す必要はないであろう。いま必要なことは、この文章に述べられるところの、この現実的な労働者の自己疎外という客観的事実における、その主体的根拠についてのマルクスの思弁的規定を、分析的に吟味してみることである。そのことによって、われわれは、この文章に使用されている彼の無という言葉が、彼のヘーゲル批判のさいに使用したのと異って、わたしが今しがた西田哲学の無の思想について述べたのと同じく、主体的に、能動的作用ないし実践的活動の意味において、使用していることを、確かめることができそうである。

すなわち、「彼の充実した無から絶対的な無へ転落する」とマルクスがいうばあいの無は、現実的に感性的な人間としての賃労働者の、資本制社会における自己喪失の状態における主体的側面についての思弁的分析の成果

の、したがって、その抽象的な言表であることに、誰しも——この思弁的言表をもって、なくもがな!!のマルクスの術学僻と黙殺しうる粗暴さで押しとおすマルクス主義者は別として——気づくはずではなからうか。

まず、ここに述べられた「充実した無」とは、生産過程において労働するかぎりの現実的賃労働者は、「単なる労働人間」として、「精神的にも肉体的にも」充実した生産的労働において、彼の種属の本質としての「意識および生命の発現」をしていることを、マルクスは、いみせしめているのである。このような個々の労働者の生産的労働の種属の本質とは、無限の潜在力をたたえた具体的普遍者としての生命の実体でなければならぬ。それにしても、この種属的生命的活動としての特殊化的な対象化において生産される生産物は、いうまでもなく対象的に有るものであって、対象的に無ということは不可能であろう。そのかぎりでは、労働としての生命活動において、無として把握さるべきものは、この活動の成果としての対象的な有を創りだすところの、主体的活動そのものであるほかはない。生産的な労働としての充実した生命活動は、有を創造する無である、と抽象的に言い表わすことができるはずである。

ただヘーゲルのばあいに、彼の労働の概念が精神的な純粹思惟でしかなかったがゆえに、その所産としての対象的な有は、対象的には無でしかないし、すなわち実在的内容の空無なるものでしかない仮象としての有にすぎない。したがって、このような仮象としての有を対象化し外在化する主体としての純粹思惟もまた、もともと最初から、本質的には、真実の主体的な無の対象化でしかない有としての無にすぎないというふうに思弁力をはたらかせたうえで、ヘーゲルの精神的労働を抽象的であると、マルクスは批判したのであった。しかしマルクスのばあいは、現実的労働者の労働を、ヘーゲルの神的な精神過程にかかわりのない現実的人間の具体的な「精神的

にも肉体的にも」充実した種属的な生命力の発現とみているわけであるから、その労働活動を、それが、いまだ対象化されて有とならないかぎりの作用的主体として、これを「充実した無」と規定しているのである。有の仮象のもとに無を生むことしかできない無としては、ヘーゲルの純粹思惟ないし絶対精神も、たしかに主体的であり、これが神的主体であつたわけであるが、この主体はヘーゲルにとつては、あくまで絶対有であつても、ただわれわれからみて本質的には、それだからこそ対象的に無でしかない主体、「見られた無」として、客体的に理解されて有るだけの無にすぎないところの、絶対有である。いいかえれば、われわれにとつては、どこまでも対象的な有であつて、けつして主体となりえないもの、したがつて、これを無ということはできない。このようないみでマルクスは、論理的に真に無と規定しうる主体性を、「單なる労働人間」の種属的な生命活動そのものに、あてがつたのである。

そこで、つぎに、この種属的な生命の主体としての現実的な「労働人間」が、「日ごとに彼の充実した無から絶対的な無へ転落する」というばあい、この「絶対的な無」が何をいみしているかは、無が、ここでマルクスによつて主体的に把握されていることと理解と同時に、容易に理解されうる事柄であるとせねばならない。すなわち、マルクス自身も併記しているように、労働者が「彼の社会的な、またそれゆゑに現実的な非有へと転落する」という叙述によつて明らかなことである。主体的な「無の充実」をいみしていたところの「精神的にも肉体的にも」人間であつた生命的活動が、喪失して「非人間化された」活動になること、資本制的な階級的な自己疎外におちいつて、本来の種属的な生命の充実さを喪失した非人間化された生活、すなわち、賃労働者階級の人間生活の喪失としての「非有」、そのかぎりで現実的には無所有であることを、マルクスは、右の言葉において意

味せしめているのである。それでは、この言葉における「顛落」ということが、如何にして生ずるかは、疎外された労働の対象化としての労働力商品を販売せざるをえない「単なる商品人間」としての疎外の生活にまで、現実的に「単なる労働人間」が外在化していることによって、説明されるわけであるが、生産過程におけるかぎりの「単なる労働人間」と流通過程におけるかぎりの「単なる商品人間」とが相互媒介的に統一されたものとしての、現実的な賃労働者は、この資本制的な労働市場における「商品人間」としての疎外された状態としては、「社会的な、現実的に非有」の生活状態にあるもの、すなわち、絶対的貧困の状態にあるものとして、論理的には「絶対的な無」として規定しうるものである。したがって、また、彼の生産過程における「単なる労働人間」としての種属的生命活動の疎外された労働の状態としても、同じく「絶対的な無」としてしか規定されえないところのものである。とするならば逆に、この疎外された労働としての「絶対的な無」から、種属的生命活動の「充実した無」への移行ということは、賃労働者の人間としての自己意識において自己の種属的本質を自己反省するところの、彼自身の向自有的な生命的自己関係のことでなければならぬ。

ところで、このような反省的移行としての向自的運動そのものが、賃労働者の階級的な自覚であるかぎりでは、ここにおけるこの「無から無への移行」としての自覚の論理は、わたしが、さきに規定しておいたように、マルクス主義的実践の主体性の側面における論理である、といことができるわけである。すなわち、西田哲学において「自覚ということが、自己が自己において自己を見る」と規定したとおりに、賃労働者の現実的な階級的自覚の論理もまた、流通過程で疎外された「単なる商品人間」の自己意識なる場所において、生産過程で現実的に生命的活動をしている「単なる労働人間」としての自己が、自己の種属の本質として全人類を対象的に定立している、

という論理構造にあり、したがって、ここにおける生産過程の疎外されたる労働の生活、および、その流通過程における商品化された生活から、本来的自己の全人類の立場を奪還しようとする自己活動的な向自有的自己関係に、階級の実践が成立することは、いうまでもないことである。ところで、この現実の具体的な階級実践の主体的側面としての「自己意識ある自己活動」としての向自有的関係そのものだけを抽象すれば、それ自体で反省的な作用としては、まさに対象化すべからざるものとして、無としての動的関係にある活動そのものであり、しかも、たとえ、この動的活動ないし働きそのものとして、無が対象化されて有として固定されるばあいにおいても、疎外された状態にあり、主体的には直ちに止揚されるべきものとして「非有」であり、絶対的貧困としての「絶対的な無」の場所であるわけである。そのかぎりでは、マルクスの実践における主体的な自覚としての、この向自的反省作用そのものの論理は、労働者の活動過程にある作用的主体としての無が「絶対的な無」の場所をつうじて「充実した無」に帰する、ということになり、要するに「無から無をつうじて無に帰する方法」というエンゲルスの言表と一致することになる。

エンゲルスとしては、さきに述べたとおり、この言表をもってヘーゲルの「有から有をつうじて有に帰する」ことの空無性を、無意味さを、皮肉ったのであったことは、おそらく事実であろう。それにしても、マルクスにおける無の思想にも、この皮肉としての風刺的言表にみられる消極的な意味と、以上に述べてきたような積極的な意味とが、区別され、しかも彼は、後者の意味において、自らの主体的立場を明示しているのである。とすれば、エンゲルスの右のヘーゲル批判における無の範疇による風刺的な言表も、その消極的な否定をいみするだけのものでなく、マルクス主義的な概念的思惟における主体性を、その積極的な意味において自己肯定的に主張し

たものと理解する可能性にある、と考えるものとせねばならぬ。そして、この可能性こそは、エンゲルス自身が、「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、もっとも頑固な事実である(唯物論的な世界観の) 出発点に結びつけられた唯一のものであった」(『批判』附録、S. 197—8, 二九六頁)と述べるための論理的根拠でなければならぬことを、いま、マルクスの思弁的な抽象による言表についてのわれわれの思弁的分析によって、われわれは知ることができたのである。そのかぎりにおいて、もしもエンゲルスが、ヘーゲルの有の立場の弁証法を主体的に転換するための無の主体的意味を自覚しておらず、かりにも、この無の範疇を消極的な意味においてのみ使用して、ヘーゲル弁証法の観念性を廃棄しただけのものであったとすれば、彼の思弁的な抽象能力はマルクスのそれに劣っていたと、われわれとして推定するほかはないであろう。

それにしても、マルクスおよびエンゲルスは、さきに予め指摘しておいたとおり、たしかに、ヘーゲルの対象的理念の、たんに過程的な性格の概念的思惟の自己運動としての弁証法を、批判的に継承していることは事実であり、そのかぎりでは、物質的自然および実在的社会の对象的な歴史的發展の過程を、概念的に把握することができたのであった。これにたいして、このヘーゲルの有としての理念のたんに過程的な自己媒介的な自己運動を観念論的なものとして批判するための唯物論的立場なるものが、主体的な無としての場所の論理を原理とし、そして、その現実化した思想形態としては、对象的な自然史および社会史における連続的な發展過程を、非連続的に段階づける質的転化ないし変革的实践のための場所的直観の立場であることを、いまここに確認することができたのである。とするならば、歴史的現実の弁証法的發展にたいするマルクス主義の立場の概念的把握なるものは、

過程即場所、有即無の論理構造において自己展開すべき史的内容そのものとして、一面において、ヘーゲルの概念的思惟の自己展開のごとく過程的に、しかし、感性的対象を媒介して自己自身を規定的に定立しつつ前進していく論理であると同時に、他面において、西田哲学における絶対無の自覚的自己限定のごとく現存の事態を場所的に受けとめ、しかし、対象的過程を溯源的に後退する方向に、その根拠を反省的に深めてゆく論理でなければならぬ。要するに、歴史的現実を前進的に構成してゆくために、その成立根拠にまで後退的に反省することであり、この根拠への反省が徹底すればするほど、新たな歴史的内容の構成が急進的でありうる、といういみの構成即反省、前進即後退の論理であるわけである。

いうまでもなく、ヘーゲル哲学の体系的な概念的思惟が、前進即後退として円環的であるわけであるが、歴史的發展のための変革的实践を不可欠の契機とする概念的思惟を考えるマルクス主義にあつては、この主体的実践の原理を、対象的過程の内容のうちに理念として直観せねばならず、そのかぎりて理性的なこの直観が同時に現在の感性的直観でもあるかぎりにおいては、歴史的現実を過去から過程的に産出されてきた全内容を全面的に受けとめうる場所として空間的なものでなければならず、この空間的直観における場所的限定を欠いたヘーゲルの理念の概念的自己運動としては、歴史的現実が、非感性的な観念論的な思惟過程としてしか把握しえないこと、くりかえし述べてきたとおりである。われわれが階級社会において、その客観的に对象的な階級的矛盾を、われわれ自身の自己矛盾を要素とする総合的全体として、主体的に自覚するばあい、そして、このような階級的自覚のもとに社会的生産に従事するばあい、われわれとしては、われわれの身体を歴史的現実の对象的内容の自己実現のための道具として、同時に、意識的には、この对象的内容の全体を自己の種属的内容として直観してい

るわけである。しかも、このようにわれわれの身体を場所的に位置づけた具体的一般者としての直観は、客体的対象と主観的意識とを直接的に統一したかぎりのものとして、理性的にして感性的な、しかも同時に理論的にして実践的な直観でなければならない。なぜならば、階級的に制約された疎外的状態の自己否定的実践を媒介にした歴史的理念の自己実現のための自己矛盾的な動的直観でも、それは、あるからである。このような危機意識としての、動的直観においては、われわれの自己否定の徹底に体験する絶対的貧困としての「絶対的な無」の場所的自覚において、対象的理念の自己実現のための端緒を把握しているはずであり、したがって同時に、実践主体の「充実した無」としての自己限定的な種属的活動そのものを、過程的対象のうちに衝動的に始めているものと、われわれは、理解しておかねばならない。そのかぎりにおいて、それは、現実を歴史的に発展せしめうる実践的直観であるが、この直観としての無の場所もまた一つの理念でなければならぬのである。要するに、マルクス理念は、過程的に自己展開することが場所的に自己限定することと、あい表裏しており、対象の前進的構成と主体の反省的定立との同一性において、外と内とへの相互に背馳する論理構造にあるものとして、わわれは考へなければならぬのである。

さて、マルクス主義の立場を成立せしめるための実践的直観なるものの論理構造において、わたしは、西田哲学における無の自覚的自己限定、すなわち、行為的自己ないし表現的自己の自己限定として、对象的に実在する歴史的發展過程を構成しようというように、批判的に摂取しているわけであるが、この西田哲学を止揚するため思弁的分析は、いまだ、きわめて不十分なものとどまっているというよりは、むしろ、ただ単に推定的なものにすぎないと批難されうるほどのものでもあるであろう。しかし、西田とわたしとの思惟様式の差異は、明瞭

に定立しえているのではないかと、わたしは自認している。すくなくとも、西田哲学における絶対無の立場においては、自己矛盾の契機は自己疎外という姿にまで展開されえないものであって、逆に、マルクスの疎外の論理における無の思想の思弁的分析において、わたしとしては、西田の無の場所的自覚の論理を、一方の契機として止揚しえている、ということはできるのである。西田哲学においても、たしかに自己疎外ということは論じられているにしても、絶対無の立場に本質的なものでないと、わたしとしては、主張しておきたいのである。すなわち西田は、事実的自己限定としての感性的な対象の客観的世界を、きわめて、単純に絶対無の表現的自己限定とするにとどまっている。これにたいしてマルクスは、現実的賃労働者の実践的自己なるものを、「単なる労働人間」の自己疎外的な生命的活動が、「単なる商品人間」のヘーゲル的自己意識を媒介にすることにおいてのみ、成立するとする主体性にあつて、個々の賃労働者の自己矛盾が客観的世界の対象的矛盾の個々の賃労働者の自己矛盾が客観的世界の対象的矛盾のエレメントである、と考えているのである。このようにして、『資本論』の叙述がしめすごとく、資本制社会の構造分析がプロレタリアートの世界観の表現であることに相違はないとしても、この表現的自己限定は、客観的には自己疎外的でなければならないのである。

そこで、資本制社会の客観的な構造規定をもって、西田哲学そのままに、絶対無の自己限定であると、仮りにも考えるとすれば、それは、この社会における資本家と賃労働者との敵対的關係を、したがって一般的に、階級社会における労働の自己疎外の事実を、認識していないことを、いみするものというほかはない。ヘーゲル哲学がキリスト教的人格神の絶対有の立場に成立しているにたいして、西田哲学が一般に批評されるとおりに東洋的ないし仏教的な絶対無の立場で、その基本的思想が基礎づけられているということは、わたしとしても、承認す

のに吝かでないわけであるにしても、それだけの指摘にとどまることは、いまだ外面的な批判にすぎないであろう。この批判的指摘そのものの思弁的な分析は、もちろん徹底的に遂行されねばならない課題であり、すでに若干の研究も学界において成就されているはずである。しかしながら、わたしとしては、本稿の第一節に提起しておいた課題——マルクス主義経済学の学的体系を成立せしめたマルクス自身の思弁的思想を、説明するという課題——のために、一方において、ヘーゲルの弁証法を批判しつつ、同時に他方において、西田の無の場所の思想を援用するのを常としてきたところの、わたし自身の論理的根拠を、明示する義務を、ここに多少ながら果しえたことをもって、本稿の論述の目的も到達したというわけである。