

# 歴史的なもの と 論理的なもの

——ヘーゲル「論理学」本質論の一考察——

吉 田 傑 俊

## Das geschichtliche und das Logische

——Eine Betrachtung zur Lehre vom Wesen in Hegels „Logik“——

Masatoshi YOSHIDA

### I. 問題の所在——ヘーゲル論理学の立場と解釈

一般に、ヘーゲル哲学の成果は実在の概念的把握を軸とした歴史と論理の、体系と方法の統一にあるとされている。存在と思惟、狭義には歴史と論理の問題は、古来哲学の古くて新しい問題であり、いわば根本問題であった。この問題に対して、ヘーゲルこそがその「巨大な歴史的意識 (der enorme historische Sinn)」<sup>1)</sup> を基礎にして歴史的なもの (Das Geschichtliche) と論理的なもの (Das Logische) との弁証法的統一を達成したと言えよう。ヘーゲルは、近代的悟性主義の成果たるカントの存在 (Sein) と思惟 (Denken)、感性 (Sinnlichkeit) と悟性 (Verstand)、理性 (Vernunft)、理論 (Theorie) と実践 (Praxis) 等の二元論的峻別をまず学 (Wissenschaft) の前提たる「精神現象学」において認識論的統一を試みたのである。そして、次に「現象学」の成果に立ちつつも、本来の「学」の姿において存在と思惟の同一性 (Identität) の過程を展開したのは、周知のように「論理学 (Wissenschaft der Logik)」においてであった。この意味において、ヘーゲルの「論理学」こそ彼の哲学体系の内実であり、中核であり、存在と思惟、体系と方法の統一の過程がその最も根本的形態において展開されているものと言わねばならない。

ヘーゲルは、「論理学」をなによりカント的な「規定し、又その規定を固執する」悟性から解放し、それを「精神の運動 (geistige Bewegung)」と捉え、「概念の内在的發展であるところのこの精神の運動こそ、認識の絶対的方法 (die absolute Methode) であると同時に、又内容そのものの内在的魂 (die immanente Seele des Inhaltes) である」<sup>2)</sup> 事を論証し、展開する事において存在と思惟の統一、即ち「論理学」を存在論でありつつ、認識論であるものに構成したと言える。ヘーゲルは、かくて概念の体系である「論理学」を次のように規定している。「概念はただ思惟の対象であり、思惟の所産であり、又思惟の内容であって an und für sich に存在する事柄 (Sache) であり、ロゴス (Logos) であり、存在するものの理性 (die Vernunft dessen, was ist) であり凡そ事物と呼ばれるものと真理である」<sup>3)</sup> と。物論、この事の達成には、先に述べたように、従来の論理学特にカントのそれに対する鋭い批判と反省から成立するものである。ヘーゲルは、従来の論理学が第一に、全ての内容を捨象するものであり思考の内容を問題にせず、その内容の性質を考

慮せずただ思考の規則を教えるにすぎないものだった事、第二に、思惟と対象の一致たる真理を獲得する為には、思惟が対象に自分を適合させ順応しなければならない事、第三に、質料と形式、対象と思惟の差別が別個の領域のものにまで区別される事により、思惟が対象と関係する場合でも自分自身を超えて対象そのものに達する事はなく、対象はあくまで物自体 (Ding an sich) として全く思惟の彼岸に存在する事などを指摘した<sup>4)</sup>。このような、いわば無内容な論理学はヘーゲルにおいては、論理学自身の罪でなくその対象の罪でもない、むしろ対象を把握する方法の罪とした。何故なら、意識がその対象として最初の直接的対立から出発して絶対知 (das absolute Wissen) に到るまでの進展運動を展開した「精神現象学」において、既に意識のその客体に対する関係は凡ゆる形式を通過し「学」の概念を獲得しているからである。かくして、ヘーゲルにあっては「純粋学は思想が事柄そのもの (die Sache an sich selbst) である限りにおいてこの思想を含むものであり、或いは事柄そのものが純粋思想 (die reine Gedanke) である限りにおいて、この事柄を含むものである。」<sup>5)</sup> 即ち、an und für sich に存在するものは概念であるが、概念そのものも an und für sich に存在するものとされる事により一元的な「学」が成立せしめられているのである。そして、この事により、この概念の過程は対象や内容と何ら異なるものではなく、内容を動かすものは内容それ自身であるという弁証法が貫徹されているのである。

だが、ヘーゲルの論理学における全ての概念はこのように存在的概念 (seiender Begriff) でありつつも他面相対的区別も見られる。それは即自的概念 (Begriff an sich), 又は実在あるいは有の概念と、向自的に存在する概念 (für sich seiender Begriff) との区分である。何故なら、概念自身はその本性に従って自らをその即自的形態から即自向自的形態へと証ししてゆかねばならないからである。例えば、概念は無機的自然の中にある即自的形態から思惟する人間の中にある向自的な形態にある概念へと上昇する過程として扱えられねばならないのである。この点から、「論理学」において、前者は有としての概念の論理学 (Logik des Begriffs als Seins), 有論 (Lehre vom Sein) を成し、後者は概念としての概念の論理学 (Logik des Begriffs als Begriff), 概念論 (Lehre vom Begriff) を形成し、その中間には媒介の領域として本質論 (Lehre vom dem Wesen) が来るのである。そして、有論、本質論が客観的論理学 (objektive Logik) であり、概念論は主観的論理学 (subjektive Logik) であるとされる。だが、このような相対的区分をもちつつも全体としての「論理学」は、Sein と Denken が基底において統一された存在論でありかつ認識論を成しているものと言わねばならない。即ち、そこにおいて、存在の発展の歩みが、それが論理的カテゴリーによる展開である事を通して認識の歩みともなっているからである。

しかるに、このヘーゲルの論理学に対しては過去多くの研究や解釈があるにもかかわらず、現在その研究において存在と思惟の、特殊には歴史的なものと論理的なものとの弁証法的統一の問題は十分に解明されているとは言いがたい面がある。我国においても、この論理学解釈においてこれを一面的に認識論としてあるいは存在論として分離して位置づける観点が有力である。例えば、著名なヘーゲル研究者である松村一人氏、岩崎武雄氏などはヘーゲル論理学やヘーゲル哲学一般の性格

を認識論として捉え、一方武市健人氏などはこれを存在論として設定しているのである<sup>9)</sup>。今、これ等諸氏のその見解の一端をみてみよう。

まず、『ヘーゲルの論理学』の著者の松村氏は論理学を次のように規定する。論理学は、「存在の諸領域に共通なもっとも普遍的な諸規定の全体を必然的な連関において把握しようとしている」ところの「カテゴリーの批判」の書である<sup>7)</sup>。そして、このようなカテゴリーの連関及び発展の追求は、「思考的認識の発展」であり、「現実的なもの自身」の「歴史的発展」ではないとされる。何故なら、氏によれば、論理学におけるカテゴリーの対立の一項から出発する即自、対自、即自対自の「進行」は、思考過程においては進行が成立するが、現実的なものにおいては対立は同時に存在しており進行ではなく連関にすぎない。ところが、「ヘーゲルはこの思考過程の進行を思考から切りはなされた概念そのものの進行と考えるから、あたかも現実の発展が行なわれているように見える」<sup>8)</sup>にすぎないのである。このように、松村氏においては、「論理学」のカテゴリーが存在と思惟、歴史と論理の一体的進展を任う事が容認されず、認識論としてのみ理解されているのである。次に、岩崎武雄氏もその『弁証法』において、ヘーゲルの弁証法を「概念的認識の展開過程を以て不確定な立場から確実な立場への *bekannt* から *erkannt* への進展」としての「認識の論理」であると明言している<sup>9)</sup>。その例として、氏は「論理学」の有一無一成の弁証法が認識論としての「精神現象学」の感性的確信に対応して成立していると次のように言われる。「感性的確信から知覚へ至る移行についてのヘーゲルの叙述を見る時、我々はそこに正に有から無へ、さらに成への弁証法が具体的な姿において示されていると解し得るのではないであろうか」<sup>10)</sup>。氏のこの事の説明は次の如くである。感性的確信における思想はただ純有という事であった。「このものがある」があるという事にすぎなかった。しかし、その「このもの」はそれが有と言われる時実はもはや有らぬものである、即ちそれは無である。逆にまた新しき「今」と「ここ」としての「このもの」は前には無であったのであり、それが有へ移行し、そこに両者の統一としての成が生じてくるのである、と。このように、「論理学」のカテゴリーを「現象学」のカテゴリーと同一視する解釈によって、認識論的な「論理学」を説明されるのである。この観点に立って、岩崎氏は次のように規定するのである。「現実的世界の展開を目的論的に解し、しかもそれを理性、概念の自己展開とみるヘーゲルの汎論理主義こそ認識の過程としての弁証法を存在の論理に転化せしめたものであったのである。だが、我々がかかるヘーゲルの形而上学をもはやそのまま受け入れる事の出来ない事は言うまでもないだろう」<sup>11)</sup>。一方、武市健人氏は、『ヘーゲル論理学の体系』において、明確に存在論としての「論理学」を主張される。氏は、まずヘーゲルの哲学体系が過去の存在論の問題史をふまえたものであって、それは「エンクロペディー」における「ロゴス—自然—精神」あるいは「論理学—自然哲学—精神哲学」の体系であるとした上で、そこから類推的に「論理学」そのものにおいては「本質—有—概念」の体系となると主張される。そして、有の論理が、「世界存在の論理であり、現象の論理であり、従って一般に現実の存在過程を示す論理」であるのに対し、本質の論理は「神の国の論理であり、可能の本質の論理」であるとし、更に「有の論理は、時間性をその本質的エレメントとし時間的過程

をとることがその特徴であるが、本質の論理は時間の創造以前の神の国の論理であるから超時間的であり、没時間的である<sup>12)</sup>とし、本質の論理を実体化されるのである。このような主張の根拠として、氏は、「論理学」の体系において始元はただ本質なのであるがそれは反面に有をもち有との対立との統一としての本質でもある。故に、今、有との対立的な本質を有に含ませれば「本質—有—概念」になるという説を立てられるのである<sup>13)</sup>。これは、全く存在論的な解釈であり、その為には氏はヘーゲルの本来の「有—本質—概念」の体系をむしろ「本質—有—概念」におきかえて解釈するという独自な見解を立てておられるのである。

以上、我々は三氏の見解を極く結論的に一瞥したが、それらはあるいは認識論的にあるいは存在論的に極端に対立した主張である事が判る。だが、果して、ヘーゲルの「論理学」をこのように理解する事は許されるのであろうか。このように極端に対立する見解は、いずれもがそのヘーゲル解釈において一面的な解釈を施す由に成立していると言えないであらうか。これでは、ヘーゲルにおける歴史的なものと論理的なものとは分裂したものになってしまうであらう。

かつて、フォイエルバッハは、周知のようにヘーゲル哲学一般の唯物論的批判を行い、それが神学であり観念論体系である事を鋭く指摘した。「ヘーゲルにおいては思想が存在であり、思想が主語、存在が述語である。論理学は、思考という領域の内での思考、あるいは自分自身を思考する思想であり、述語のない主語としての思想、あるいは、主語であると同時に、自分についての述語でもある思想である。……しかし、まさにそれだからこそヘーゲルは、存在としての存在 (Sein als Sein) に、即ち自由な独立した、自分自身のうちで幸福である存在に達しなかった<sup>14)</sup>、それ故に「ヘーゲル哲学は、神学の最後のかくれ場所であり、最後の合理的な支えである (Die Hegelsche Philosophie ist der letzte Zufluchtsort, die letzte rationale Stütze der Theologie)」<sup>15)</sup>と結論したのであった。この指摘は、ヘーゲル批判における最も重大な指摘でありその本質を衝くものであった。しかし、この批判は根本的なものではあったが、更にそれ自身批判さるべき欠陥を有していた。何故なら、フォイエルバッハはヘーゲルにおける弁証法的観点、即ち存在と思惟、歴史と実在の統一の重要な成果を見過していたからである。ヘーゲルの哲学が、フォイエルバッハの指摘したように、観念的神学的体系である事には相異なるが、しかしその観念的体系の上こそ存在と思惟、内容と方法の統一が実現されていたのである。だが、フォイエルバッハの批判は、その歴史的位置における理論的射程においては言うまでもなく正鵠を射るものであり重大な意義のあるものであった。それ故、今日におけるヘーゲル批判は、フォイエルバッハ的批判を前提にしつつ、積極的に唯物論的解釈と改作が行われねばならない。しかるに、今日、以前としてヘーゲル「論理学」の中核たる存在と思惟の統一を分離的に考察し、固定化する見解や論理学をその前提たる「現象学」や後期の「エンチクロペディー」に解消する見解は決して積極的なものとは言えず容認出来ないものでもあるだろう。

だが、このような論理学解釈は何故成立しえたと言えるだろうか。我々は、この問題を検討する時、第一に「論理学」の本質論の位置づけが明確にされていない事、第二にその本質論のもつ意義

が十分に解明されていない事にあるのではないかと推察する。周知のように、ヘーゲルの「論理学」は有論、本質論、概念論から成立し、有論は「移行」を軸とする「存在の論理」であり、概念論は「発展」を軸とする「存在の主體的把握の論理」といえる。これに対し、本質論は「反省又は関係」を軸とする「有と概念の媒介論理」とされている。この本質の論理が何を意味するかの位置付けは、「論理学」全体の展望を開く重要な契機と言えよう。それ故、我々は本論において、この本質論の意味するところを特に本質の媒介性のもつ意義を解明する事において論を進めてゆきたい。本質論を明確に位置づける時、論理学が一つの連続した存在の発展過程でありつつ認識の発展過程でもあるものとして理解出来ると言えよう。更に、その事において、ヘーゲル弁証法の特質たる歴史と論理の統一をなす概念的認識の意義にも接近しえると言える。これ等の諸点の解明を旨として、以下に「論理学」第二巻本質論第一編「自己自身における反省としての本質 (Das Wesen der Reflexion in ihm selbst)」の第一章「仮象 (Der Schein)」, 第二章「本質性又は反省規定 (Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen)」の考察を進めたい。

## 注

- 1) Friedrich Engels, Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Marx-Engels Werke, Band 13. S. 473 「マルクスエンゲルス全集」(大月書店) 13巻 261頁
- 2) Hegel, Wissenschaft der Logik, hrsg. V. G. Lasson. I. Teil. S. 7. 武市健人訳「大論理学」(岩波書店) 上巻 5頁
- 3) ibid. S. 18/19 同 上 18—19頁
- 4) ibid. S. 24/25 同 上 26—28頁
- 5) ibid. S. 30 同 上 34頁
- 6) 松村氏や武市氏のヘーゲル解釈に鋭い批判を加えているものに、許萬元「ヘーゲルにおける現実性と概念的把握の論理」(大月書店)がある。
- 7) 松村一人「ヘーゲルの論理学」(勁草書房) 17頁
- 8) 同 上. 57頁
- 9) 武崎武雄「弁証法」(東大出版会) 199頁
- 10) 同 上. 217頁
- 11) 同 上. 236頁
- 12) 武市健人「ヘーゲル論理学の体系」(岩波書店) 157頁
- 13) 同 上. 67—68頁
- 14) L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Sämtliche Werke, hrsg. F. Jodel. Band II. S. 238/239 松村・和田訳「将来の哲学の根本命題」(岩波文庫) 115頁
- 15) ibid. S. 239 同上. 116頁

## II. ヘーゲル本質論の展開とその意義

## (1) 「存在のロゴス」の形成

ヘーゲルにおける本質 (Das Wesen) とは如何なるものであろうか。それは、まずなにより存在に超越的に予め存在する意味での観念的なものではないものである。本質は、有との関係概念とし

て、有の内から現出する。即ち、「本質は止揚された有 (Das Wesen ist aufgehobene Sein)」<sup>1)</sup>であり、その事によって「有の真理は本質である (die Wahrheit des Seins ist das Wesen)」<sup>2)</sup>とされるものである。では、具体的に本質は有、即ち存在とどのような関係を結び、それを止揚するものであろうか。本質はそのまま即且向自有的に存在しうるのではなく、有の運動の結果 (ein Resultat jener Bewegung) として現出する。そして、この有の運動の行程とは「有がその本性によって自己を想起 (sich erinnert) し、自己内行 (Insichgehen) を通して本質となる。」<sup>3)</sup>ものである。この事は如何なる事を意味しているのであろうか。有は自らの過程に内行し、沈潜する事によって自らを止揚し、自己の自己内存在 (Insichsein) を獲得する。これが本質なのである。ここに明らかなのは、本質が歴史的に生成される事といえよう。ヘーゲルは、この事を Wesen とは存在 (Sein) が過ぎさった (gewesen) 後に出現するものと巧に説明している。又、「エンテクロペディー」における彼の説明によると次の如くである<sup>4)</sup>。事物の真の姿は直接に現われるものではない。存在 (有) における移行の論理における如く、単に一つの質から他の質への変較や、又単に質的なもの量的なものへの進展及びその逆やで全てが終ったのではなく、事物の内には不変なもの (ein Bleibendes) がある。この不変なものが本質なのである。

本質は、このように有の「内行」によって生成するものだが、次にこの活動を有から生成するものとしての本質自身の観点からみるならば如何なるものであろうか。この過程をヘーゲルは「反省 (Reflexion)」と名づける。従って、又「本質とは反省なのである (Das Wesen ist Reflexion)」<sup>5)</sup>本質は、有から自己の歴史への自己内行によって生成するものだが、生成する本質としてはそれは存在の歴史的過程への反省として生成するものなのである。かくて、本質とは存在の発展を前提したところの、存在の歴史への論理的概括として位置づけられたものとして考察しなければならないだろう。では、この総括過程はどのように展開されるのであろうか。本質の反省的運動は、「無から無への運動 (die Bewegung von Nichts zu Nichts) であり、それによって自己自身に戻る所の運動である」<sup>6)</sup>。これは何を意味するのであろうか。本質が有の自己運動の結果として現出した有の「自己内存在」である限り、本質と有とは内的関係を有し、互いに相互的前提をなすものだが、独自に本質の生成過程としてこれをみる時それは相互的映現 (Schein) の形態をとる。ここにおいて、本質は自己反省によって必然に他者即ち自己の他者としての有を措定する事において独自の自己を成立せしめるのである。ここで注意するべきは、本質における他者とは過ぎさった有、空無性としての有即ち非有の直接性であり仮象と呼ばれるものである事である。この仮象、非有の直接性こそ本質性の否定態に他ならない。故に、無から無への運動とは、自己の否定 (有) を否定する事なしには自己の措定を行えない本質の生成過程を表現したものと見える。このように本質とは、自己を措定する為に他者即ち非本質的存在たる、過ぎさった有を仮象にすぎないものと措定し、この仮象をむしろ自己における無限の運動として自己自身の中に含んでいる事を「反省」において明証する事といえる。ここにみられるのは、絶対的な否定性の展開であろう。本質は自己の本性たる反省活動において徹底的に自己の直接性たる存在を否定する事において自己を成立せしめるのである。

本質は自らの生成を、存在への平面的な追考 (Nachdenken) に終らない存在の歴史的過程への根本的な否定的関りによって成立せしめているのである。かくして、ヘーゲルは言う。「絶対的本質は自己反撥であり、或いは自己に対する無関心性であり、自己に対する否定的関係 (negative Beziehung auf sich) である故に、それは自己を自己自身に対立させるのであって、しかもこの自己との区別の中にありながら自己との統一であるという意味でのみ無限的な向自有 (unendliches Fürsichsein) なのである」<sup>7)</sup>、と。

では、我々はこの反省活動の具体的な過程の跡を追おう。

ヘーゲルは、この反省の過程を三段限における反省活動において展開する。即ち、反省は始めに措定的反省 (die setzende Reflexion)、次に外的反省 (die äussere Reflexion)、最後に規定的反省 (die bestimmende Reflexion) として以下のように進行する<sup>8)</sup>。本質は有から生成してくるものだが、本質が一貫生成するとそれは有に対立する如くに現れ差し当りこの直接的な有は非本質的存在 (das Unwesentliche) とみなされる。しかし、反省が自己の否定態の内に自己の有をもつという否定的なものの自己自身への関係である限り、その否定的存在への反省は即ち自己還帰となりそれは自己自身の否定者の止揚であり従って自己との一致となる。故に、この反省は本質存在の定立であるという点において同時に非本質的存在の「措定 (Setzen)」である。そして、この本質の定立と共に有は「非本質的存在」となるのである。本質のこの反省が「措定的反省」の段階である。次に、有は今やこのように非本質的存在となってしまったのだが、有はそれ自身においては自己が本質に対する否定なもの、措定されたものという事とは無関係な事とされる。故に、反省は次の段階としては「外的反省」としてこの有を前提する。この反省とは、本質の定立過程における自己の否定者としての自己の前提である。このように、外的反省とは直接的存在の前提ではあるが、「前提 (Voraussetzen)」する事によってそれは直ちに「措定」でもあり自己に対して否定的な直接者の止揚となる。つまり、自己の否定者としての有の否定をとる形態での自己反撥なのである。これは、有が単に非本質的な有よりも以上のもの、本質を欠くところの有、「仮象 (Der Schein)」として規定されるという事である。続いて、反省は最後の段階に移る。即ち、本質から出発した措定的反省と有から出発した外的反省の統一としての「規定的反省」に移行するのである。規定的反省とは、止揚された有の代りにある他者をしかも本質としての他者を措定する反省である。ここでは、本質の自己反省が自己の否定者を否定的なものとして止揚する事における自己規定なのである。つまり、仮象になった有が本質に対する他者としてではなくむしろ本質自身の仮象となる事である。ここに、本質は自己の移行の単なる被措定有を征服し、他者への反省を自己への反省へと屈折させた段階である。これらの段階を通して、本質は自らの生成の過程において有をまず非本質的存在から本質を欠く有、仮象となし、更に本質自身への仮象を生ぜしめる事になった。ここに、本質が自己のその本質性を獲得するのである。

我々が、今、このように追考したヘーゲルにおける本質の生成の過程、これは一体どのような意義をもつものとして把握しなければならないものであろうか。

本質は、まず有の自己内行によって生成するものと規定されたが、それは本質と有即ち存在との内的連関性を示すものであった。そして、それはカント的な本質 (Dig an sich) と現象 (Erscheinung) との絶対的分裂をかくする立場とは決定的に異なるものであった。ヘーゲルにおける本質は、存在の内から生成しつつも存在を否定する内的な運動によって自己を確立する過程の中から生成するものであった。つまり、本質は存在を否定する事なしには自己を確立しえないものである。存在の内から生成するものでありつつ、存在を否定する事なしには自己を向自的 (für sich) なものとして現出する事の出来ないこの本質を何と理解すべきであろうか。我々が先にみたように、本質は一つの質から他の質へ又質的なものから量的なものへと進展する存在 (Sein) と主観的なものとして把握された概念 (Begriff) の中間にある媒介されたものであった。このような諸点を考慮に入れるならば、我々は今、このヘーゲルの本質を存在自身が自らを抽象するところの「存在のロゴス」として把握する事が出来ないであろうか。では、存在のロゴスとは何か。存在のロゴスとは未だ主観的には概念化されてはいないが、いわば存在の内的本質をなすものであり存在的性格を保持しつつも存在を観念化している点でそれを超えているもの、即ち存在の論理、法則的なものといえるであろう。何故なら、ヘーゲルの本質が第一に存在の発展をまっぴらに自らの否定する力によって自己を抽象しているものであり、第二に自らは生成でも移行でもない無時間的にすぎさった有として、存在を総括する論理的なもの以外ではないからである。

このような解釈を立てる事によって、我々はどのような意義をもつ事が出来るであろうか。それは、第一にヘーゲル論理学の必然的形態における認識と言えよう。何故なら、本質をかく理解する事において即ち存在のロゴスと把握する事において、本質は存在的性格を保持しつつも論理である事において主観的概念への媒介物である事が理解しうる。この理解において、「論理学」の有論、本質論、概念論を一つの統一された連関において発展する存在論でもあり認識論でもある事が理解可能と言えよう。第二に、このようなヘーゲル本質論の意義づけにおいて我々は法則 (das Gesetz) に対する理解を深化する事が出来るといえる。一般に、我々が法則と言う時それは客観的な法則自身の事か主体的に把握された法則かの二つの形態を区別しきれていない場合が多いと言えよう。だが、認識する為には認識されるべきものが前提とされなければならない。認識されるべきものが前提される為には、存在自身の成熟とそれ自身の論理化がまたねばならないのである。これは一つの平凡な事柄ではなく、存在の概念的把握の作業にとっての決定的に重要な事ではないであろうか。この事は、我々の認識の内容の对象的性格と認識自体の対象への依拠性を明示する事ではないであろうか。ヘーゲル自身がこの事を後に次のように定式化している。「哲学は世界の思想である以上、現実がその形成過程を完了しておのれを仕上げたあとで (nachdem die Wirklichkeit ihrem Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat) はじめて哲学は時間のなかに現われる。……現実の成熟のなかではじめて観念的なもの (das Ideale) は実在的なもの (das Reale) の向こうを張って現われ、この同じ世界をその実体 (Substanz) においてとらえて、これを一つの知的な王国のすがたでおのれに建設するのである。……ミネルヴァのふくろう (die Eule der Minerva) は



たそがれがやってくるとはじめて飛びはじめる。』<sup>9)</sup>

かくて、我々はヘーゲルの本質の生成を存在の論理として位置づける意義を確認出来た。だが、問題は続く。本質は存在の行きついた所でのその向自化であり論理的総括であったが、この総括の具体的な仕方は本質の生成過程一般からは十分に明らかとは言えない。次に、我々は本質の本質性の分析において、論理が具体的に如何なる仕方で存在を総括しロゴスたりえるか、更にその存在のロゴスに対して我々の主観的認識は具体的に如何なる関係をもつのかという問題の検討を行いたい。

## (2) 「存在のロゴス」と概念的認識

我々は、ヘーゲル「論理学」における本質を「存在のロゴス」として扱った。我々は、次にその本質性の展開をみる事によってもっと具体的に存在のロゴスの内容とそれのもつ意義を検討しよう。

本質は反省活動によって生成したものであるが、反省活動は反省規定 (Reflexionsbestimmung) となりそのまま本質のモメントとなる。即ち、反省規定は「相互の索引又は反撥をもたない空虚の中に浮んでいるところの自由な本質性 (Wesenheiten) となる」<sup>10)</sup>。この反省規定又は本質性は、「同一性」—「区別」—「矛盾」—「根拠」の移行をとるものである<sup>11)</sup>。一般に、この反省規定の考察は、ヘーゲルにおける形式的な思惟諸規定、同一律、矛盾律、排中律等への批判、つまり思惟諸規定の弁証法的な動的な移行性を展開するものとされたり、弁証法の内実をなす矛盾をその最も原基的な形態において展開するものとされているものである。勿論、その事はそれ自体として妥当な見解と言えよう。だがこの本質性を部分において考察するのではなく、「論理学」全体の中で位置づけようとする時、我々はこの過程を本質が存在に対して如何なる関係を結びつつ成立し、それが我々の認識にとって如何なる意味をもつのかの問題として把握しなければならないであろう。我々はこの観点から本質性を考察していこう。

本質は、まず単純な自己同一性、「同一性 (Identität)」の形態をとる。同一性とは、反省としては措定的反省の活動であり本質の自己還帰の過程が否定態としての自己の定立でありそれへの埋没という点で本質の直接的な自己同等性、即ち同一性という規定性をとるものである。ここでは、本質は有と有の凡ゆる規定性を相対的にではなくそれ自身において止揚している。だが、この自己同一性においては本質と有 (存在) は直接的に一体となっているものにすぎない。故に、同一性は「不動な単純者であるところではなく、自己自身の解消に向っての自己超越 (das Hinausgehen über sich)」<sup>12)</sup> をとげていく。この自己超越は自己自身における区別性を通してである。つまり、同一性は本来的に区別を前提するものとされるのである。ヘーゲルは、これを「Aは同時にAと非Aとである事は出来ない」という同一律の否定形式、矛盾律を使って説明する<sup>13)</sup>。この時、Aと非Aは互いに区別されているがこの区別された両者は同一のAに関係している。故に、同一性はここではただ一つの関係の中にある区別性として、或は両者それ自身における単純な区別として表現されるとするのである。かくて、「同一」は必然に「区別 (Unterschied)」に移行する。区別とは、「自己反省の否定性であって、或る他者からの区別ではなくて、自己の自己自身からの区別である。即ち区別は区別自身ではなく自己の他者である。……その故に、区別は区別自身であると共に、また同一性

である (Er ist also selbst und die Identität)<sup>14)</sup> ものである。つまり、区別は同一性の関係においてはじめて区別でありえる。ヘーゲルは、これを二つのものが「……の点で (in einer und derselben Rücksicht)」互に区別されているという時の「……の点で」は同じ一つの見地において、同一の規定根拠においてであるという形で説明している。本質は、ここに、自己の否定態としての有との対自的な区別的な関係に移行したのである。区別の内には、「差異性 (Verschiedenheit)」と「対立 (Entgegensetzung)」が含まれる。差異性とは「同一性」と「区別それ自身」が差異的なもの一般として、相互に無頓着な差別的なものとして存在している状態である。ここに外的反省の段階がくる。つまり、この状態を外的反省が両契機の規定的な区別に分離して出来るのが対立である。対立は、差異的存在を同等性と不等性に関係させるものであり、この両者は両者の同等性の中に消滅しその否定的統一の契機となる段階である。この時、この二契機の各々は独立的 (selbstständig) なものになりつつ、又各自は他の契機を含むかぎりにおいて全体となる。ここに区別は完成し、それは矛盾へと移行する。本質は有との一層内的な関係へと移行するのである。「矛盾 (Widerspruch)」の段階とは何か。対立の二つの契機は各自が向自的であると同時に自己の他者へ無関心であってはならないような差別である。即ち、自己の否定的なものと肯定的なものをもつに至る段階である。ここに、両契機は肯定的なもの (das Positive) と否定的なもの (das Negative) となり、定立された矛盾を形成するのである。この際、各モメントは「自己の他者によって自己自身と媒介しており、従ってこの他者を含んでいる (enthält)。しかし、各々は次にまた、自己の他者の非有によって自己を媒介している (durch das Nichtsein seines Andren mit sich vermittelt)。この意味で、各々は向自的な統一であって、他者を自己から排斥する (ausschließt)」<sup>15)</sup> 矛盾なのである。だが、又、矛盾は定立された矛盾となる時崩壊し解消してゆく。積極者は自己同一性の措定として否定的なものの排斥であるが、その排斥によって自己自身を或るものの否定者にするのであり、自己自身を自己が排斥する矛盾となる。この事により、この排斥的反省は、第一に否定的なものを止揚するが第二に自己を否定的なものとして措定する<sup>16)</sup>。かくて、対立は没落するのみではなく、自己の根拠へと還帰してゆくのである。ここに「根拠 (der Grund)」が成立する。根拠とは、規定的反省に対応し本質の単純な同一性が本質の絶対的否定性と直接的な統一をなす段階であり解消された矛盾として「自己の非有を通して自己に還帰し、従って自己を措定するところの本質 (in sich zurückkehrende und sich setzende Wesen)」<sup>17)</sup> なのである。ここに本質としての本質が完成する。この過程を、我々は本質が有 (存在) との矛盾を経てそれを自らの内に含みながら実在的な統一を達成し併せて自己を確立する段階と規定出来るだろう。何故なら、ヘーゲルもこの過程を次のように総括しているからである。矛盾から根拠への過程とは「単に崩壊的な、それ自身において矛盾的な有から出発して——この崩壊的な、それ自身において矛盾的だという事は (有限者の) 偶然性の中に直接に含まれている事柄である——絶対的に必然的なもの (ein absolut Notwendiges) へと推論するものなのである。」<sup>18)</sup> と。

我々は、今、このように「同一」—「区別」—「矛盾」—「根拠」と展開された本質性のもつ意

味を考察してみよう。この過程は、本質（我々においては論理）が有（我々では存在）との直接的な同一的な関係から区別、対立を経て両者の矛盾を形成するに至り、そして両者が実在的な統一へと帰る過程であった。我々は、これを存在のロゴスの自己の「論理形成」の進行と把握出来るだろう。即ち、論理が存在から突き出てくる際に、論理が存在との関係を結びつつそれを否定し自己の本質性を形成してゆく過程とみなす事が出来る。それは、ある意味では存在自身の内的な分析的な自己自身の「内行」の過程でもあるのだが、単純なそれではない事は明らかである。この過程とは、なりより論理による存在の再構成過程とみなすべきであるだろう。本質（論理）は、存在の歴史的な過程に対してその抽象的な一致性からそれ自体と区別し、対立し、矛盾する形態において存在自体を本質的に成立せしめたのである。かくして、存在は単なる存在から現象へと移行し、更に現実性に移ってゆく事になるのである。ここに、本質の形成とは存在の批判的再構成の過程に外ならない事が明確にされたといえるのである。マルクーゼが次のように言う時もこの事を指していると言えよう。「反省とは、現存するものが主体の統一として自己自身を構成してゆく過程である。それは或る物の受動的で変化しやすい統一と著しい対照をなす本質的な統一をもつものであり、規定された存在ではなく、規定する存在である。ここでは、すべての規定が本質そのものによって措定され、本質の規定する能力のもとにたつのである。」<sup>19)</sup>では、このように論理が存在自身の批判的再構成であるとするなら、その事は次に如何なる意義をもつのであろうか。それは、我々の認識特に概念的認識がそのような対象の概念的形式を必然に前提しなければ成立しないであろう事を示すのである。

我々は、この点から「存在のロゴス」としての論理と概念的認識との関係の問題を更にヘーゲルに沿って追求してみよう。

ヘーゲルは、我々の主観的な概念的認識が成立する認識論を「論理学」第三編概念論の「真の理念 (Die Idee des Wahren)」の所で展開している。ここにおいて、認識における存在自身の概念化としての存在のロゴスの形成の絶対的必然性が明確にされていると言える。ヘーゲルにおいて、客観的真理とは「概念に一致した実在性 (die dem Begriffe entsprechende Realität)」であるがこの時「概念の向自有」に対しては「即自的にある世界 (an sich seienden Welt)」という概念の前提が対立し、概念はこの限り「この他在を止揚して、客観の中に自己自身との同一性を直観しようとする衝動 (der Treib) である」<sup>20)</sup>。この概念の活動性としての認識には、「分析的認識 (Das analytische Erkennen)」と「総合的認識 (Das synthetische Erkennen)」がある。分析的認識とは、所与の素材を論理的諸規定の中へ転化する(分析)ものであるが、客観そのものも概念の全体性に外ならないから、主観的概念の活動性は一面から言えば単に客観の中にすでにあるものの展開とみられねばならない。「つまり、そこでは「措定」がそのまま「前提」の意味をもつのである。それ故、論理的なものは前提の点では既に前から対象の中にある既成のもの (ein Fertiges) と見られるが、措定の面では単に主観的な活動性で見られる。だが、ヘーゲルにおいて、この二つのものは分離さるべきものではない。この両者は概念において統一されねばならないのである。即ち、「論

理的なものは分析の析出するその抽象的な形式の中で、もちろん認識として出てくるしかないが、又逆に論理的なものは、単に規定されたもの (ein Gesetztes) ではなくて、むしろ即自的に存在するもの (ein An-sich-Seiendes) なのである。』<sup>21)</sup>。このように、主観的認識としての概念の活動性は、その一面性において成立するのではなくて存在の概念性、即ち存在のロゴス (論理・法則) を前提し、相対的区別をもちながらもそれに沿った形態でしか成立しない事が明確にされるのである<sup>22)</sup>。この限りにおいてのヘーゲルの「分析的認識」の最高のもの究極のもの (das Höchste und Letzte dieses Analysierens) は、素材に沿って「抽象的主観的同一性 (die abstrakte subjektive Identität)」とこれに対する「差異性 (die Verschiedenheit)」を明らかにする事なのである<sup>23)</sup>。だが、分析がもはや課題自身によって規定されたものでないような諸規定に達する限り、分析は、総合的になる。即ち、「総合的認識」が現われる。総合的認識とは、定義 (Difinition)、分類 (Einteilung)、定理 (Lehrsatz) の過程をとって存在するものの概念的把握 (das Begriffen des Sein) を目指すものである。これは、存在の規定の多様性をその統一において把握し、差異的なものを相関関係 (Vevhältnisse) において把握し、概念の中での結合 (im Begriffe verknüpft) を達成するものである<sup>24)</sup>。この総合的認識においても存在の概念化による存在のロゴスが前提されている事は明確である。だが、総合的認識は存在の論理に直接的にのみ依拠すべきものではない。それは、定義・分類・定理の各モメントを通して普遍から特殊へ、特殊から個別性へと推移する一層進んだ概念的認識を展開してゆく。普遍から特殊へのこの概念的認識こそ、ヘーゲルにおいて総合的な学、体系と体系的認識との基礎とされるものである。ここに、ヘーゲルの概念的認識の本性が展開される。ヘーゲルは言う、「自然としての現実性であれ、精神としてのそれであれ、現実性の中では、具体的個別性 (die konkrete Einzelheit) が主観的に自然的認識に与えられているものであるが、認識が概念の形式をその基礎とするものである限りは、少くとも概念的把握であるからこの認識にあっては単純なもの (das Einfache) が、即ち具体的なものから分離されたものが最初のものでなければならない」<sup>25)</sup>。更に言う、「普遍は単純なものであるから普遍的なものこそ即且向自的に最初概念契機 (das erste Begriffsmoment) であり、……具体的なものは、自分で区別されたものとして、従って媒介されたものとして最初のものから推移を前提にしている」<sup>26)</sup>。ここで、普遍的なもの即ち単純なものとは本質的なものであり、具体的なものとは現象の事である。これは、認識が本質から本質に位置づけられた現象へと進む道すじをのべたものと言えよう。ここに、いわゆるヘーゲルの概念的認識 (die begreifende Erkenntnis) は定式化されている。概念的認識とは、第一にまず存在自身のロゴス化をまわってそれを分析的認識によって「同一」「区別」の過程を通して追考し、次に本質的なものと存在一般との「関係」を深っていく総合的認識をとる。即ち、これは存在のロゴスの前提とそれの依拠の段階である。第二に、総合的認識は存在のロゴスに従って本質的なもの (普遍的なもの) を定め、そこから本質によって規定された存在 (特殊的個別的なもの、具体的なもの) へと推移していく過程である。これは、存在の概念性のその本性に従っていく段階である。この二つの過程が統一されて、歴史と論理の同一たる概念的認識が成立するのである。

ここに、ヘーゲルにおける本質論の意義は明らかであろう。我々は、ヘーゲルの本質を存在自らのロゴス化として把える事によって、まず「論理学」の有論と概念論を結接し、それが存在と認識の発展を併せて展開する学である性格の解明に接近しえた。更に、この本質を概念的認識の前提となる存在自身の概念化とみなす事によって認識との関係を明らかにしえた。この事により、我々の認識が決して主観的な行為に基くものでない事が明確にされた。我々の概念的認識が、一定の存在自らのロゴス化をまち、全体としてその概念形式に対応した形での認識として成立する時、歴史的なもの論理的なものが統一され客観的真理を確保出来るのである。かくして、ヘーゲルの概念的認識は存在の「批判的再構成」を自らのものにする事によって論理的なものと歴史的なものの真の意味における弁証法的統一を獲得する事になるのである。このように、ヘーゲルの本質論が認識の前提と措定との関係をその根底において把握した意義はまさにはかり知れない重要なものであるといえよう。

## 注

- 1) Hegel, Wissenschaft der Logik. II. S. 7 武市訳「大論理学」中巻. 10頁
- 2)        ibid.        S. 3                    同 上.        3頁
- 3)        ibid.        S. 3                    同 上.        3頁
- 4) Hegel, Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften. I. Werke 8, Suhrkamp. S. 232  
松村一人訳「小論理学」(岩波文庫)下. 11頁
- 5) Wissenschaft der Logik. II. S. 13 前掲訳書. 中巻17頁
- 6)        ibid.        S. 13                    同 上. 18頁
- 7)        ibid.        S. 5                    同 上. 5頁
- 8)        ibid.        S. 13/23                同 上. 17—31頁
- 9) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. J. Hoffmeister S. 17 藤野渉・赤沢正敏  
「法の哲学」(中央公論社, 世界の名著・35所収) 174頁
- 10) Wissenschaft der Logik. II. S. 21/22 前掲訳 中29頁
- 11) この本質性の過程は、エンキクロペディーでは「同一性—区別—根拠」となっており、一般に矛盾と根拠とは同一的な過程とみていいと思われる。
- 12) Wissenschaft der Logik. II. S. 31 前掲訳中巻42頁
- 13)        ibid.        S. 31                    同 上. 42—43頁
- 14)        ibid.        S. 33                    同 上. 45頁
- 15)        ibid.        S. 49                    同 上. 66頁
- 16)        ibid.        S. 50                    同 上. 67頁
- 17)        ibid.        S. 64                    同 上. 86頁
- 18)        ibid.        S. 62                    同 上. 83頁
- 19) H. Marcuse, Reason and Revolution, p. 143 梶田啓三郎他訳「理性と革命」(岩波書店) 161頁
- 20) Wissenschaft der Logik. II, S. 439 前掲訳下巻300頁
- 21)        ibid.        II. S. 444                同上. 360頁
- 22) 存在のカテゴリーと認識のカテゴリーとの関係の問題については寺沢恒信「弁証法・認識論・論理学の統一」(青木書店刊講座「マルクス主義哲学」第一巻所収) 参照
- 23) Wissenschaft der Logik. II. S. 444 前掲訳下巻307頁

- |     |       |            |          |
|-----|-------|------------|----------|
| 24) | ibid. | II. S. 450 | 同上. 314頁 |
| 25) | ibid. | II. S. 458 | 同上. 324頁 |
| 26) | ibid. | II. 4. 459 | 同上. 325頁 |

### III. ヘーゲルの概念的認識とマルクスによる発展

我々は、ヘーゲルの本質論が存在と論理の統一たる概念的認識の前提となりその展開を導くものである事を確認した。我々は、この見地に立って今少し具体的にヘーゲルの概念的認識の立場を考察し、更にヘーゲルの成果の上に立ちつつそれを発展させたマルクスの方法を吟味する事によってヘーゲルの方法の意義と限界を再確認していこう。

ヘーゲルが、その概念的認識を一般的な考察に終らず具体的な形態で展開しているのは、その晩年の著作「法哲学綱要」の緒論においてである。そこにおいて、彼は「学においては、概念がそれ自身から己を展開する概念の諸規定の内在的な前進と産出 (ein imanentes Fortschreiten und Hervorbringen seiner Bestimmungen) があるのみ」であり、この「弁証法」は、「何か主観的な思惟の外的な行ないではなく、内容自身の魂 (die eigene Seele des Inhalts) であり、有機的なもろもろの技で果実を生じる」ものである事を宣言している<sup>1)</sup>。この見地から、ヘーゲルは歴史的なものと論理的なものとの関係を、「法哲学」の始元 (Anfang) を何故所有 (Eigentum) というような抽象的概念から始めるのかという問題を例証して展開している。そして、この問題に次のように答える<sup>2)</sup>。具体的な概念、例えば家族 (Familie) はそれが具体的であるが故に、もろもろの概念規定を前提するものでありその成果として存在するものであるからだとする。何故なら、最後の規定が最も豊かな規定であるからである。それ故に、現実の現象における時間の順序は概念の順序といく分ちがっている事がありうるという。この事が、「所有」という抽象的な概念が「家族」という具体的な概念に先行する理由なのである。つまり、何故具体的に真なるものから始めないかについては、それは真なるものを一つの成果という形式においてみようとされるのである。その為にこそ、抽象的なものを概念において把握する事が本質的に必要だとされるのである。ここに、ヘーゲルの概念的認識の積極的な方法が定式化されている。この方法は、「法哲学」だけでなく「歴史哲学」や「哲学史」等全ての彼の著作に貫徹されているヘーゲル哲学の根本的方法なのである。我々は、この方法のもつ巨大な意義をもう一度確認しよう。この方法において、歴史と論理を弁証法的に統一する事が概念的認識という事において見事に実現していると言えよう。

だが、このヘーゲルの方法には欠陥というものは見出せないだろうか。我々は、今、それを検討していこう。例えば、先の「法哲学」の例に関して言えば、それは一見正当である如く見えるが果して真に「所有」は「家族」に先行するものでろうか。「所有」という観念的なものは真に「家族」という実在的なものに先行しうるであろうか。この事に関して、マルクスは次のようにコメントしている。「ヘーゲルが、主体の最も簡単な法的関係としての『占有 (Besitz)』 (『法哲学』第一章「自分のものとしての所有」の最初の概念「占有取得」を指す——筆者) をもって法哲学を始めてい

るのは正しい。しかし、それよりもずっと具体的な関係 (die viel konkrete Verhältnisse) である家族や支配隷属関係以前には、占有は存在しない。これに対して、まだ占有するだけで所有 (権) をもたない家族や種族的全体が存在する、というのは正しいであろう。<sup>3)</sup> この指摘は正当とは言えないだろうか。つまり、ヘーゲルの方法は理論的にはそれ自身として正当性をもつのであるが実在的な関係に移し変えてみる時誤りとなるという事の例証と言えるだろう。この事は、何故生じるのであろうか。それは、ヘーゲルの概念的認識においては、あの論理的なものが一旦成立するとそれが歴史から生成したものなのにその産出者として自立化する事の為であろう。実在的なものは、今や論理的なものの展開の中に包含され解消されてしまうのである。もっと言えば、自立化したロゴスの自己作用の事業の内においてのみヘーゲルの方法は成立しえたとも言えよう。故に、マルクスは全体としてのヘーゲルの方法について、「ヘーゲルは、実在的なものを自分の内に自分を総括し、自分の内に沈潜し自分自身から運動する思考の結果として把える幻想 (die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst bewegenden Denken zu fassen) におちいった。<sup>4)</sup> と厳しく批判しているのである。かくて、ヘーゲルの仕事は偉大であったが、それがまた観念的な立場においてのみ展開出来るものであったという点では限界があり、その意味で存在と論理における関係も真に実在的な基礎の上に統一出来なかったという点では全体としては未だ即自的なものであったと言わざるを得ないであろう。

このようなヘーゲルの方法論の学説の意義と限界をふまえ、それを唯物論的な基礎の上に展開し全面的なものに高めたのはマルクスに他ならないであろう。我々は、ヘーゲルの論の意義を確認する為にも、マルクスによるその批判的発展の跡を追おう<sup>5)</sup>。

マルクスが最初に自己の方法について書いたのは、彼が「経済学哲学手稿」, 「ドイツ・イデオロギー」を経てようやく経済学の内的分析に着手し始めた時期、即ち1847年プルードンの「貧困の哲学」への批判書「哲学の貧困」においてであった。ここで、彼はプルードンの「形而上学的な経済学」の方法を自らの立場から批判するのだが、それはプルードンを介してヘーゲルの方法にも論究を加えるものであった。マルクスは、この内で、特にプルードンの経済学が第一に分析抜き抽象だけによる論理的カテゴリーの導出の仕方とそのカテゴリーが不変で永久的なものとして設定されている事 (第一、第二考察)<sup>6)</sup>、次にプルードンの凡ゆる経済学的なカテゴリーが二つの面、「良い面と悪い面 (seine gute und seine schlechte Seite)」を持ち、かつ後続のカテゴリーが前のカテゴリーの解毒済となっている仕方、即ち「矛盾と解毒済の混合」でヘーゲルの弁証法を修正している事 (第四考察)<sup>7)</sup> を批判している。更に、マルクスは、プルードンの論理的カテゴリーが「諸観念の継起に従った歴史」と言われながら歴史もなければ諸観念の継起もない事、即ちその進展は「社会的天才」「一般的理性」「人類の理性」が「完全な真理、充実した概念、二律背反を消滅させる総合的公式を思い出す」為にかテゴリーを無理やり進撃させていく観念的やり方 (第六考察)<sup>8)</sup> を批判している。マルクスは、ここでは、プルードンを介して分析抜きの抽象的なカテゴリーの抽出とその固定化の点ではヘーゲルの方法に反対し、カテゴリーを矛盾の自己発展として把えるべき

という点ではそれに賛成していると言えよう。だが、この時期のマルクスに関して言えば、この「哲学の貧困」執筆時（1846年12月）、ロシアの文芸評論家アンネンコフにあてた手紙の内容の方が重要と言える。この手紙において、マルクスは確立されつつある自らの唯物論的歴史観をヘーゲルに対置しているのである。まず、彼は「人間の社会的歴史」は彼等がその事を意識しているかいないかにかかわらず、常に彼らの「個人的発展の発展」にほかならず、彼等の「物質的諸関係」は人間の物質的個人的活動がそのなかで実施される必然的な諸関係にほかならず、人間がそのもとで生産し、消費し、交換する経済的諸形態は一時的で歴史的であるという見地を立てる。ここから、マルクスはブルードンの、一連の社会的発展を認めつつも人間の社会的発展は一見したところでは彼等の個人的発展とは違ったもの、それからはひきはなされたもの、独立したものにみえる見地を厳しく批判する。即ち、それは「歴史の現実の運動を追跡する事が出来ないので、一つの幻想を、あつかましくも弁証法的な幻想だと自称する幻想 (eine Phantasmagorie) を与える」<sup>9)</sup> ものと判断する。そして、そのような意味での抽象的カテゴリーの系列化と固定化は「ヘーゲル学派のかびのはえた文句であって歴史ではない」とし、それは「俗界の歴史—人間の歴史 (profane Geschichte—Geschichte der Menschen)」ではなくて、「聖界の歴史—観念の歴史 (heilige Geschichte—Geschicht der Ideen)」であると規定するのである<sup>10)</sup>。このようなブルードンへの厳しい批判は、同時にそのままヘーゲルの批判であった事は言うまでもない。だが、ここにおけるマルクスの観念も、自らの唯物論的歴史観を提示しそれを前面に対置する限りにおいて、ヘーゲルの存在の論理的把握たる概念的認識の方法自体に対してはこれを未だ軽視する傾きがある事を否定出来ないであろう。

マルクスがヘーゲルの概念的認識の方法にもっと沿った形で自らの方法を展開するのは、周知のようにその経済学研究の最初の成果である「経済学批判」序説の有名な「経済学の方法 (Die Methode der politischen Ökonomie)」<sup>11)</sup> においてである。ここで、マルクスは十分にヘーゲルの成果から出発しつつ唯物論的立場におき変える事によって、それを深め徹底させたと言えよう。

マルクスは、ここで、まず経済学の方法として「実在的で具体的なもの、現実的前提 (der wirklichen Voraussetzung) となるもの」から始める事を検討し、これをまちがいとする。マルクスにおいては方法は分析を前提とした総合化の過程として展開されねばならない。この点は、まさにヘーゲルの方法と同一にみえる。マルクスは、この観点に立って、経済学の出発点として例えば社会的行為全体の基礎であり主体である人口から始める事を例証して次のように展開する。人口から始める事は、それを構成する諸階級を無視すれば「一つの抽象 (eine Abstraktion)」である。諸階級というものも、その基礎たる諸要素、賃労働、資本等を知らねば「一つの空語 (ein leeres Wort)」である。更に、賃労働、資本等は交換、分業、価格等を前提する。このように、マルクスは全体についての「一つの混沌とした表象 (einer chaotische Vorstellung eines Ganzen)」を分析的にもっと簡単な概念に概念に考えていき、「表象された具体的なもの (vorgestellten Konkreten) から「だんだん稀薄になる抽象的なもの (immer dünnere Abstrakta)」, 最も簡単な諸



規定に到着し、今度はそこから再びあともどりの旅を始め最初の全体的概念に帰る方法を提出するのである。この方法をとる時、今度は一つの全体についての混沌とした表象としての人口ではなくて、多くの規定と関係とを含む「一つの豊かな総体 (eine reichen Totalität)」としての人口に到着するというのである。即ち、これが「資本論」において見事に展開される「下向的方法」と「上向的方法」なのである。そして、これがマルクスにおける歴史的なものと論理的なものの統一の仕方であろう。マルクスにおいても、具体的なものが具体的であるのは、それが多くの規定の総括だからであり従って多様なものの統一だからである。それ故、具体的なものはそれが現実の出発点であり従って直観や表象の出発点であるにも関わらず、思考では総括の過程として結果として現われ出発点としては現われないのである。マルクスにおける方法とは、充実した表象が蒸発させられ「抽象的な規定 (abstrakter Bestimmung)」となり、この抽象的規定が「思考の道を通して具体的なものの再生産 (Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens)」になってゆく事ではなければならないのである。だが、この方法は結果としてはヘーゲルに同一であるかに見えながらも、決定的に異なるのは実在過程の分析、その事の重視でありそれに基づく概念化でしかない事である。抽象から具体への道は、観念においてのみ成立するものなのである。マルクスは、この立場からヘーゲルの方法に対する批判的観点を導出する。それは、まずヘーゲルにおける実在的なものと精神的なものとの抽象的一致への批判である。抽象的なものから具体的なものによってゆくという方法とは、只具体的なものをわが物としそれを一つの精神的に具体的なものとして再生産する (als ein geistige konkretes zu reproduzieren) という思考の仕方しかない。それは、決してヘーゲルの行なった如く具体的なものそのものの成立過程ではないという事の指示である。この事は、例の「法哲学」の「所有」と「家族」の関係を見ても明らかである。次に、それに関して、ヘーゲルにおける直観や表象的なものに対する軽視への批判を行う。ヘーゲルが行なった如く、具体的な総体が思考された総体としては一つの思考された具体物としては、実際に思考の産物であり概念作用の産物である限りでは正しい。しかし、それは決して直観や表象の外又は上において思考し、自分自身を生み出す概念の産物ではなく、直観や表象の概念への加工の産物である。思考された全体として頭の中に現われる全体は、思考する頭の産物である (Das Ganze, wie es im Kopfe als Gedankenganzes erscheint, ist ein Produkt des denkenden Kopfe)。しかし、この間にも実在する主体は相変わらず頭の外でその独立性を保っている。それ故、理論的方法にあっても、主体は、社会は前提としていつでも表象に浮んでいなければならないという事を指摘するのである。

このような唯物論的な前提を立てた上で、マルクスは更に自己の方法、即ち歴史的なものと論理的なものの統一の問題へのたちいった展開を行う。

マルクスは、一般に、カテゴリーとそれに対応する歴史的又は自然的存在との対応関係は「事と次第 (ça dépend)」とする。例えば、貨幣は資本が存在する以前に、銀行が存在する以前に、賃労働が存在する以前に存在しうるし、又歴史的にも存在したと言う。そして、その場合には「より簡単なカテゴリー (die einfache Kategorie) は、より未発展な全体の支配的な諸関係か、又はより

発展した全体の従属的な諸関係、即ちより具体的カテゴリー (eine konkreten Kategorie) に表現されている面に向ってこの全体が発展する以前に歴史的にすでに存在していた諸関係かを表現する事が出来る」<sup>12)</sup> のであり、最も簡単なものから複合的なものへと上ってゆく抽象的思考の歩みは現実の歴史的過程に対応するという。しかし、他面、簡単なカテゴリーがその対応物を、具体的なカテゴリーの対応物の前にもちえない場合もあるとする。例えば、非常に発展してはいても歴史的には比較的未熟な社会形態 (例えばペルー) があり、そこではどんな貨幣も存在しないのに、経済の最高の諸形態例えば協業や発展した分業がみられる事を指摘している。この時には、「より簡単なカテゴリーは、より具体的なカテゴリーに先んじて歴史的に存在しえたとは言え、内乞的にも外延的にも十分に発展したものとしては、まさに複合的な社会形態に属しうる (einer kombinierten Gesellschaftform angehören) のであり、他方より具体的なカテゴリーは、より発展していない社会形態にあってもかなり十分に発展していた」<sup>13)</sup> のである。だが、この場合にも大概カテゴリーの発展と存在の発展は対応的である。何故なら、「人間の解剖は、猿の解剖のための一つの鍵である (Anatomie des Menschen ist ein schlüssel zur Anatomie des Affen)。ところが、下等な動物種類に見られる高等なものへの暗示は、この高等なもの自身がすでに知られている場合にだけ理解されうる」<sup>14)</sup> という仕方で妥当するからである。つまり、最も発展したものがそれ以前に存在して全てのものの集成なのである。即ち、ブルジョア社会の「編成 (Gliederung)」の理解は、全ての滅亡した社会形態の編成と生産関係との認識を可能にするのである。それ故にこそ、経済学的諸カテゴリーはそれ等が歴史的に規定的カテゴリーだった順序に従って配列する事は実行も出来ないしまちがいであるとするのである。何故なら、諸カテゴリーの順序は、それ等が近代ブルジョア社会で互いにもっている関係によって規定されているのであって、この関係は諸カテゴリーの自然的順序として現われるものや歴史的順序に対するものとは「まさに逆 (genau das Umgekehrte)」なのである。問題は、経済的諸関係がいろいろな社会形態の継起のなかで歴史的に占める関係ではなく、近代ブルジョア社会の内でのこれら諸関係の編成だからである。ここに、結論されているのは最も成熟したものに対する真に実在的で論理的な分析であるといえよう。マルクスは、これこそが同時に歴史的な分析になるところの体系的で科学的な概念的認識である事を明確にしているのである。

ここに、マルクスによって、ヘーゲルの概念的認識の方法を十分に止揚する仕方において、歴史的なものと論理的なものとの統一がその唯物論的基盤において全面的に明らかにされているといえよう。だが、我々が先に検討したようにマルクスのこのような方法の展開の基礎にヘーゲルの歴史的なものと論理的なものとの関係に対する考察が不可欠の前提としてあった事を再確認しなければならない。このように位置づける時にこそ、ヘーゲルの業績とマルクスのヘーゲルに対する批判的継承と発展の真の内容と意義が明確なものになると言えよう。

## 注

- 1) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 46/47 前掲訳「法の哲学」221—222頁  
 2) ibid. S. 47/48 同上. 223—224頁

- 3) Marx, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, M. E. W. Band. 13 S. 633 杉本俊郎  
訳「経済学批判」(国民文庫) 296頁
- 4) *ibid.* S. 633 同 上. 296頁
- 5) ここでは、マルクスの方法について全面的に述べるものではなく、ヘーゲルの方法についての批判が成立する面のみ触れている。マルクスの全体的な方法論については、当然「資本主義生産に先行する諸形態」を含む「経済学批判要綱」や「資本論」自身の検討が必要である。
- 6) Marx, Das Elend der Philosophie, M.E.W. Band. 4. S. 126/130 「哲学の貧困」  
「マルクスエンゲルス全集」第4巻129—134頁
- 7) *ibid.* S. 131/133 同 上. 135—137頁
- 8) *ibid.* S. 135/139 同 上. 139—143頁
- 9) Marx, Brief von Karl Marx an P.W. Annenkow. M.E.W. Band. 4. S. 549 「アンネンコフへの手紙」  
「マルクスエンゲルス全集」第4巻550頁
- 10) *ibid.* S. 549 同 上. 550頁
- 11) Marx, Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, M. E. W. Band. 4. S. 631/639 前掲訳  
「経済学批判」 293—306頁
- 12) *ibid.* S. 633 同 上. 297頁
- 13) *ibid.* S. 634 同 上. 298頁
- 14) *ibid.* S. 636 同 上. 301頁