

# 哲學研究

第四百三十九號

第三十八卷  
第五冊

## ヘーゲル哲學の體系と性格

——「有—無—成」と價值論との辯證法についての再論——

### 一 序

武 市 健 人

これまで再三論じたものであるヘーゲル論理學の冒頭の辯證法、「有—無—成」について、ここにもう一度、論じておきたい。というのは、その後、他のいろいろの問題について考究してゐるうちに、前にいく度も論じた、この「有—無—成」の所論に不十分なものを感じるようになり、いつかそれを現在、私の理解してゐる觀點から補ひ、また訂正しておきたいと考えていたところだからである。ちようど、最近三、四年來の大論理學の改譯の仕事がほとんど片すいたところでもあるので、この機會にいま一度この問題を論じておきたいと思うのである。

この「有—無—成」の辯證法は、いうまでもなくヘーゲル論理學の最初のものとして最も抽象的なものであり、一ばん單純なものである。しかし、それだけに却つて、それに内容を入れて、その性格を見ることがになると、どうとも解し得るものであり、どう解しても、それぞれ一應の解釋はつく性質のものである。したがつて理解が最も容易であるようであつて、實は理解の最も困難なものである。けれども、この端初のカテゴリーは本當は後續の全辯證法の

性格を收約的に含んでいるものであるから、この端初の辯證法の理解は後の全體を豫想し、あらかじめ全體を理解していることが必要である。それと、私がいま自分の主題的な問題の一つとしているものは辯證法的唯物論の本性の根本的解明であるが、この「有—無—成」の問題を手がかりにして、それが明らかにされると同時に、また逆に唯物論に對照してみるときはじめて、その問題のみならず、一般にヘーゲル辯證法の性格も浮び上つて来るように思われる。その意味で、本論における私の所論の根底には辯證法的唯物論に對する私の展望と理解がおかれているということもいえるであろう。最後に論ずる價值論は、一面にはこの意味をももつてゐる。

## 二 體系全體の構造と論理學の體系

ヘーゲルの全哲學體系や、「ロゴス—自然—精神」としてのエンテクロペディーの體系、並びに「本質—有—概念」としての論理學の體系については、私はすでに述べているが（「ヘーゲル論理學の體系」、序論、一—八頁）、いままず簡單にその要點をくり返しながらか、それぞれの問題點を述べておくことにする。

ヘーゲル哲學の本來の體系、すなわち狹義の體系、または私が横の體系と呼ぶものが、「ロゴス—自然—精神」としてのエンテクロペディーの體系であることはいうまでもない。ところで、この場合ロゴスはヘーゲル大論理學の序論でいわれているように（ラッソ版、上巻、三二頁）、自然と有限精神としての世界の創造以前の神の國を表わすものであり、私のいわゆる天上の論理である。したがつてロゴスは自然の原理であるとともに、また精神の原理でもある。これを逆にいえば、精神の哲學（或いは一般に觀念論）であれ、自然の哲學（または唯物論）であれ、それが合理的であるかぎり、このロゴスのワク内を越えるものではない。もしも、このロゴスの原理、ロゴスの根底を越え出るとすれば、それは全くの非合理性の哲學である。したがつて、このロゴスを根底とするところにヨーロッパの哲學があり、ヨーロッパ文化があるとすれば、これを食み出る哲學は非ヨーロッパ的のものとなるであろう\*。この意味で、これを

圖式的に表現すれば、**ロゴス**（論理）／＼**精神**／＼**自然**となる。

\* 辯證法的唯物論はヘーゲル哲學を逆倒したものだといわれるが、それはヘーゲル哲學を自然と對立する精神の哲學とし、唯物論は反對に自然の哲學だとせられるからである。だから、精神の立場に立つのと、自然の立場に立つのとは正反對であるが、しかしヘーゲルの哲學は單に精神の哲學ではない。むしろ、それは精神と自然との根本の原理であるロゴスの立場に立つものである。殊にその論理學は、この兩者の根本の原理であるロゴス（論理）の原則を敘述する哲學である。その點では唯物論もロゴスの上にある。それ故に唯物論も、それが辯證法的であるかぎりでは、ヘーゲルのロゴスと同じロゴスの原理の上に立つ。マルクスの唯物論が辯證法をヘーゲルから繼承する所以が、そこにある。

ただ、この場合に唯物論におけるロゴスの在り方こそ問題である。この點で、同様にロゴスに基くといつても根本的に異なるものがある。いま、この點について一言すれば、次のことがいい得る。ヘーゲル哲學は、いわゆる主語（一般に自然）の本性を表現し、敘述するためには必ず述語（精神またはロゴス）によらなければならぬ。ここでは精神はもとより、ロゴスも述語としてのそれである。フオイエルバッハが窺くヘーゲル哲學を批判したように、この點でヘーゲル哲學は哲學的禪學であり、キリスト教の精神の哲學的表現であり、體系化である。實際、この點でヘーゲル哲學はキリスト教に基くのみならず、一般にギリシヤ以來の哲學の行き方、或いは一般にヨーロッパ思想、ヨーロッパ文化の哲學的表現であるといつてよい。ここでは、この點も詳しく述べることはできないが、ヨーロッパの傳統的な哲學が、したがって一般に哲學が「精神」の原理に基き、「見る」を根本の性格とするものとすれば、ヘーゲル哲學はその根本性格の根本的把握だといひ得るであらう。——そしてこの點から見れば、ヘーゲル哲學が自然と精神との根本のロゴスの立場に立つにしても、そのロゴスの立場そのものが、すでに精神としてのロゴスであり、述語としてのロゴスであることは認めざるを得ない。

これに對してマルキシズムの唯物論は、フオイエルバッハに基いて、自然または物質としての主語そのものを原理とするものである。その點でヘーゲルの述語の立場を主語の立場に逆倒している。——そのことは、これを別の言葉でいえば、從來の哲學の立場である「見る」の立場を否定して、ただ「行う」の立場そのものに立つことだといつてもよい。——しかし、その主語である自然、物質はフオイエルバッハにおけるように、單なる非合理的自然ではなく、あくまでも合理的自然であり、したがって「物質」である。その點で、マルクス唯物論はヘーゲル批判の立場に立つ點ではフオイエルバッハの立場に立ちながら、さらにフオイエルバッハの非合理的自然（ここには歴史も辯證法もありようがない）を批判することによって、再びヘーゲル的ロゴスの領域に退いている。その點で、このマルクスの物質の立場はスピノザの神即自然としての合理的自然の立場と、原理と性格に

おいては一つだといふことができるであらう。要するに、この唯物論の物質の原理は、ヘーゲルのように、主語の自然を敘述するために、それを述語の精神にひるがえすのでなく、主語の物質がそれ自身ロゴスを中に含むのである。いいかえると、「行う」の立場そのものが、その中に「見る」の原理を含むといふことができるであらう。しかしこのとき、その辯證法そのものがヘーゲルのそれと如何にちがった性格のものとなるかは問題であるが、ここではその點の究明はひかえる。

ところが、天地創造以前の神の國であるところのこのロゴスは次に自然を創造し、自然に移行する。これがエンチクロペデーにおける第二の主要カテゴリーである「自然」であり、自然の體系である。そして自然はこの場合、ロゴスが天上の神の國を表わすのに對して、地上の國、世界を表わす。いいかえると、ロゴスが可能性の國を表わすのに對して、自然は現實性の國を表わす。しかし、この場合ヘーゲル辯證法の最難題であるとともに、その原型になつてゐる神學においても最難問の一つであるものは、この天上のロゴスがどうして自然に移行し得るか、或いはまた何故に自足のものとしてのロゴス（神學的には神）が移行しなければならぬか、といふことである。けれども、この點はヘーゲル哲學または辯證法においても明瞭でないのみならず、神學においても必ずしも、はつきり説かれてはおらない。少くも論理的、哲學的には明晰に説明されてはいないように見える。しかし、ヘーゲルはもちろん、神學においても、一貫した原理と説明は根底に、はつきりもつてゐるはずである。私にとつても、これは辯證法における第一の難問として久しく問題であつたものであるが、いま簡単にいえば、次のようにいつてよくはないかと思ふ。

それは、始元の原理であるロゴス（論理）が元來、それ自身の中に自然を包容し、含有してゐるといふことである。そしてその自然を自分の中から自分の他者として更めて措定するといふことである。これをもう少し詳しくいえば、元來ヨーロッパの原理をなすものは、ギリシヤ以來ロゴスであるが、その面はクリスト教によつて一層徹底されて、ロゴスは神となり、精神となる。ここにクリスト教的ヨーロッパ世界の根本原理が成り立つ。だが、世界は單にロゴスまたは精神のみから成るものではなく、その他にもう一つ自然がなければならぬ。けれども、ロゴスを原理とす

るヨーロッパ的論理からすれば（また一般的にもそうであり、そこに哲學があるといつてよいが）、自然があるということもロゴスを基にしてはじめていい得ることである。プラトンにおいてはコーラ（場所）は哲學の原理であるイデアに對しては、それ以前のものとして神話でしかなく、哲學的にはコーラが「ある」ということもイデアの世界を通してはじめていわれ得る。そのかぎり、このプラトンの哲學はアリストテレスにまで徹底され、形相と質料の關係として哲學的に組織されるほかなかつた。すなわち自然はロゴスに對しては所與であり、前提されている。その意味で、いまいうように、自然は元來ロゴス（または神）の中に可能的に含有されているのである。したがつて、たとえロゴスが原理であるにしても、そこに自然が他の要素として含有されているかぎり、ロゴスが全く一方的にロゴスとして立つとき、自然はロゴスに對立して立ち現われざるを得ない。もつとも、この自然がロゴス（または神）に對して反立するということも、ロゴスが原理であるかぎり、ロゴスが措定することでなければならぬ。自然はロゴスによつて措定されたところの、ロゴスの「他者」(sein Anders)である。すなわち、自然は神の中にあつて（またはロゴスの中にあつて）神に背くものである。つまり、元來ロゴスと對立し、そのかぎりロゴスと關係してある自然（この意味で根本的に二元論）は、始元においてロゴスが全く一方的にロゴスとして立ち、ロゴスがそれ自身、始元の原理として立つ（措定）とき、ロゴスに對する對立者として反立（反措定）することになる。そうして、この自然の反立（反措定）と同時に、現實世界が出現する。この點は神學にはいろいろの形で説かれてはいるけれども、神といえども本來的には自然そのものを創造することはできないのではないか。いわゆる *ex nihilo nihil fit*（無から有は生じない）というギリシヤ的原理を變革して、クリスト教においては「無から有を生ずる」ことがその特徴とせられ、それこそ「創造」だとせられているが、それはやはりギリシヤ的な「無から有は生じない」ということの特異な解釋にすぎないであろう。クリスト教においても原理的には無（自然）（ロゴスから見て無）そのものを創造し得ないのではないか。その創造とは、ただ無を無たらしめ、自然を自然たらしめるものがロゴス（または神）であり、自然が自然であることもロゴ

スによつてであるということを明確に打ち立てたことであり、その解釋、すなわち創造にキリスト教論理の長所があり、特徴があるというべきではないか。そしてこのことは、これを逆に自然の側からいえば、自然はロゴスによつて措定される以前はあくまでも自然そのものとしてあり、いわゆる「樂園」にあつたが、ロゴス（または神）の出現とともに罪とせられ、惡とせられて、神の中にある神に背くものとなり、樂園を追放されるということの意味する。

\* ロゴスが元々自然の中に含むものとすれば、單なるロゴス一元の場合とはロゴスまたは存在そのものの性格が變つて来る。それで、このようなロゴスまたは存在の性格、並びにそれに基くヨーロッパ思想の性格、またそれに基く辯證法そのものの性格については、本論の第四節(4)において更めて述べる。

このように、ヘーゲルの體系におけるロゴス↓自然の過程は、このキリスト教の原理を背景にし、それをアリストテレスの哲學に基いて論理的に體系化したものといつてよい。それ故に、天上におけるロゴスに含有されるものとしての自然、というよりもむしろロゴスに前提されるものとしての自然を假りに**第一の自然**と呼ぶとすれば、ロゴスによつて措定され、ロゴスによつて打ち立てられた**自然は第二の自然**(合理的自然、物質)と呼ぶこともできる\*。

\* 普通に汎論理主義としてのヘーゲル哲學には自然がなく、自然が稀薄であることがいわれる。ヘーゲルにおいては自然といつてもロゴスの自然であり、ロゴスによつて措定されたものにすぎないといわれる。しかし、そのことは以上の意味において當然でなければならぬ。またそのことは一方からいえば、キリスト教的ヨーロッパ思想の本來の性格であり、ヘーゲルはそれを哲學的、論理的に規定し、體系化したものにすぎないともい得る。そこに却つてヘーゲル哲學の長所があるといつてよいのである。

したがつてヘーゲルがニコラウス・クザニスやヤコブ・ベーム等のドイツ神祕主義の影響をうけて、シエリングと共に非合理的自然を意圖したこともいえないが、ヘーゲルの自然は本來は、やはり合理的自然であつて、シエリングの「神における自然」のような非合理的自然ではない。この點では私の前の所論(「體系」、三〇—三三頁)は訂正しておかねばならない。

この點から見るとシエリングの自然は、それ自身はまだ觀念的なもの(「見る」の立場)を必ずしも越えてはいないにしても、ヘーゲルの限界のみならず、一般にキリスト教的ヨーロッパの原理を越え出る方向をもつていい得る。そこに、シエ

リングが今日の實存思想の源となる所以がある。

しかし、ロゴスが天上の神の國であるのに對して、自然の指定とともに、そこに現實世界が打ち立てられるといつても、自然は元來、神に背く原理である。そこで、自然がロゴスに對立するものとして反立するともに、却つて再び元の始元のロゴスが出現し、自然もロゴス自身が指定したものであることを主張し、ロゴスが自然に反立して來なければならぬ。 $(\text{ロゴス} \wedge \text{自然})$   $(\text{ロゴス} \wedge \text{ロゴス})$  としてそれによつて、ロゴスが自然の中におけるロゴス、自然の中に支配しているロゴスとなるとき、それは「精神」である。 $(\text{ロゴス} \wedge \text{自然})$   $(\text{ロゴス} \wedge \text{ロゴス} \parallel \text{精神})$  といかえると、精神はその本質においては始元のロゴスと同じ一つのものであるが、單に天上のロゴスとしての始元であるロゴスと、現實世界(自然)の中におけるロゴスとしての精神とは、その具體性において異なるものをもつ。けれども、精神はこういうものとして、あくまでも自然とロゴスとの對立の統一であり、地上におけるロゴス(または神)であり、精神の世界は自然の中における神の國である。この意味で、天上のロゴスが可能性であつたのに對して、精神の世界は必然性の世界である\*。そしてヘーゲル哲學の究極の目標がこの精神の世界にあつたことは、いうまでもないところであつて、この點からいえばヘーゲル哲學はあくまでも「精神の哲學」である。そのかぎりでは、それはやはり自然の哲學、自然の世界の體系と對立する面をもつのである\*。

\* 可能性と必然性との關係については、ここには詳論することはできないが、それを一言すれば、次のようにいつてよい。「可能性」は、いわば天上における必然性であるが、現實的には可能性そのものとして現われることはできない。それ故に、それは偶然的なものとしての現實性に對しては、あくまでも可能性であり、可能的必然性である。これに對して「必然性」は現實性の中における可能性そのものであり、現實的可能性である。ヘーゲル自身はこれを「絶對的必然性」と呼んでいるが、これはまた「絶對的現實性」とも、「絶對的可能性」とも呼んでよい。(大論理學、ラッソン版、中卷、一八〇頁以下) この意味で、可能性と必然性とは、それ自身としては同一のものであるとともに、様相または形態としては異なる面をもつ。

\*\* ヘーゲルがその全哲學の原理を「精神」としたことは、「自然」を原理とする東洋世界に對して、一般に精神を原理とする

ヨーロッパ世界の根本性格をそこに見たからであるとともに、一般に哲學といふものの根本性格をそこに見たからである。その點で、ヘーゲル哲學はあくまでも「精神の哲學」でなければならぬ。

したがって、すでに上に述べたように、この「精神」を原理とする存在論の別の表現が「見る」ことにあるとすれば、この精神を原理とし、「見る」の立場を一般に觀念論として否定するところの、物質を原理とし、「行う」そのものの立場に立つ唯物論は、一般に哲學そのものの否定でなければならぬ。マルクスやエンゲルスがドイツ古典哲學の正統的後繼者として労働者運動（労働者の立場）を擧げる意味もここにある。（例えば、「フオイエルバッハとドイツ古典哲學の終結」の末尾）しかしこのとき、この唯物論において、さらに哲學そのものが如何なるものとしてあり得るかは問題であるが、いまはまだ問題を指摘するにとどめておく。

次に、論理學の體系である「本質—有—概念」の體系は、このエンテクロペデーの體系である「ロゴス—自然—精神」を、その天上のロゴスであり、全體系の原理であるロゴスそのものの構造において叙述するものである。もつとも、ヘーゲル自身の論理學の叙述は、いうまでもなく「有—本質—概念」となっているが、これをその體系の精神から整理していえば、「本質—ロゴス—有—自然—概念—精神」と見るべきだというのが私の主張であつて、その理由については私の著書「ヘーゲル論理學の體系」に詳論してあるから、ここにはもはや述べない。<sup>\*</sup> またエンテクロペデーの體系に對して、精神現象論や哲學史などを含む廣義の體系、すなわち私が縦の體系と呼んでいるものについても同書に詳論してあるから、ここには説明をひかえる。

\* ヘーゲルの體系の根底にはいつも、その「美學」でいわれているところの、「das Symbolische（象徴的なもの—エジプト的）→ das Klassische（古典的なもの—ギリシヤ的）→ das Romanische（ロマン的なもの—クリスト教に基くところの、それ以後のヨーロッパ的なもの）」の定式があるから、この點から見ると、「本質—有—概念」のシエマは不當であるように見える。ヘーゲル自身としては、やはり「有—本質—概念」でなければならぬといえるであろう。しかし、これは私がその著書の中で述べているように、ヘーゲルのこの「有—本質—概念」は、その意味、本質からいへば「(1)本質」(2)有(3)本質(4)本質—概念」であるから、「(1)本質」を取り去って、「(2)有—(3)本質—(4)概念」と見れば、ヘーゲルのそれと同じである。したがって、それは美學における定式と異なるものではない。

## 三 「有—無—成」の分析

「有—無—成」は、エンテクロペデーの「ロゴス—自然—精神」の體系、したがつて論理學全體の體系である。「本質—有—概念」の體系の論理學の端初における形態である。すなわち「有、ロゴス、本質—無—自然、有—成—精神、概念」と見ることが出来る。<sup>\*</sup>

\* この點では、私は前の「ヘーゲル論理學の世界」と「ヘーゲル論理學の體系」における説明を一應、訂正しておかなければならない。けれども、それを私が何故にそれらの著書におけるような規定の仕方をしなければならなかつたかといへば、それは一面では、たしかに私の分析の不十分に基くものではあつたが、しかし現在の考えからいつても、もう一つ廣い意味では、やはりそれらの著書の規定をとらなければならぬ點がある。だが、この點については後(5)に論ずる。

しかしそうすると、ここに早速一つの問題が生ずる。それは、「有—無—成」における「有」と、「本質—有—概念」における「有」とが全く内容の異なるもの、性格の相反するものでありながら、共に「有」として立てられることになるからである。すなわち「有—無—成」における「有」はロゴスを表わすものであるのに對して、「本質—有—概念」における「有」は自然を表わすことになり、全く正反對のものが同じ「有」によつて表現されるからである。しかし「本質—有—概念」における「有」の意味については「體系」の中で、(一三五頁以下)説明してあるように、天上のロゴスとしての「本質」が自分の他者として自然を措定し(第二の自然、即ち物質、したがつてロゴスが現實的に自然と對立することになつたもの)を表わし、現實的な對立の段階を表示するのであつて、いわば可能的なものとしてのロゴスに對して、自然は現實的な存在を表示するから、その意味で自然はここでは「有」である。(のみならず、ここではロゴスとしての本質も、この有としての自然と對立する現實的なロゴス、本質として、これもまた他面からいへば「有」である。

つまり ロゴス、本質、自然、有

（共に）  
（有の）  
（世界）

の辯證法的構造をもつ。

(1) これに對して「有—無—成」における「有」はロゴスまたは本質が全體の原理であるということ、或いはそれが原理としてあるということそのことであつて、その意味でロゴスまたは本質が即ち「有」(Sein)なのである。つまり、この有はギリシヤ哲學のウシヤ、オン・ヘ・オン、オントース・オンであり、またエッセンティアである。或いは、このロゴスまたは本質としての「有」はイデアそのものであり、形相そのものであり、ヘーゲル論理學では論理學全體の主體または實體としての理念(Idee)である。理念が端初において、まず論理學全體の原理として「ある」ということは、その全く抽象的な、無規定的な直接性であるから、それは單に「有」であるほかない。(大論理學、ラッソン版、上卷、六六頁) またその意味で、この有は主語に對する述語そのものを意味する。主語を説述するものであるロゴスとしての述語そのものが、この論理學の端初においては全く無規定的、抽象的に「有」として立てられるのである。したがつてヘーゲル論理學は、この述語としてのロゴス(本質)の展開の敘述である。その意味で、またヘーゲル論理學は「述語の體系」だということもできるであらう。<sup>\*</sup>

\* ただヘーゲルにおいては、クリスト教におけると同様に、この本來は述語であるものが、世界の原理として、それ自身むしろ主語となつてゐる。それと同時に、本來は主語であるものが逆に述語とせられてゐる。この點は、われわれの注意すべき點である。

(2) 次に、それでは自然を何故に「無」と呼ぶであらうか。ヘーゲル自身の説明では、「完全な空虚(vollkommene Leere)」、<sup>1</sup> 没規定性で没内容性(Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit)だから無(Nichts)だ、<sup>2</sup> というように述べられているが(同、六七頁)、<sup>3</sup> われわれとしてはそのこの含む、もう一步立ち入つた内實的な意味を把握することが必要である。前にも自然がプラトンのコーラのように、ロゴスまたはイデアの世界(或いはクリスト教的神の世界)に對して單に前提されたもの、所與にすぎないかぎりでは、それ自身としては哲學以前のものであり、哲學の圈内のものでない點で神話にすぎないことを述べた。そのかぎりでは、このいわば第一の自然は哲學の領域に對しては、ロゴスに

よつて把握される以前のものとして全くの「無」であるほかない。それはロゴス（論理）を根本とするギリシヤ的西洋的世界またはキリスト教的西洋世界にとつては單なる自然世界として、一般に東洋世界のものである。ところがヘーゲル哲學においては、したがつてその原理の叙述である論理學の世界の中では、自然はすでにロゴスによつて措定されたものである。それはロゴス（本質）によつてロゴスでなく「他者」として措定された自然である。したがつて自然も、ここでは本當の意味では「無」ではない。むしろロゴスまたは本質でないものであり、ロゴスまたは本質が「自分でないもの」として自分で措定したところの「その他者」（sein Anders）であるから、むしろ自然はここでは「非有」（Nichtsein）<sup>1</sup> 即ち非一有（Nicht-Sein）でなければならぬ。このことはエドヴァルト・エルトマンが（Eduard Erdmann, Grundriss der Logik und Metaphysik, S. 30, 31）<sup>2</sup> またそれに基つてクローノー・フィッシャー（Kuno Fischer, System der Logik und Metaphysik, S. 77）<sup>3</sup> も二人とも、またその意味は必ずしも明瞭でない、日本でもひろく論議されながら、いまに必ずしも明らかになつてゐるといえないと思ふが、ヘーゲルのこの「有—無—成」の眞意からいへば、それはやはり無ではなくて、むしろ非有といふべきであらう。すなわち、この無（實は非有、は有（ロゴス、本質）によつてその對立者として措定された自然であつて、いわばその意味の第二の自然である。或いは、ロゴスとしての述語によつて措定され、開示されたかぎりの主語であるといつてよ<sup>4</sup>。

\* 前にも一寸ふれたが、フオイエルバッツハのヘーゲル哲學に對する批判、したがつてそれを通してキリスト教的ヨーロッパの論理または文化に對する批判の根本もまた、まさにこの點にある。すなわちフオイエルバッツハは、この述語の體系としてのヘーゲル哲學、並びにヘーゲル哲學によつて代表されるキリスト教に對して、自然そのもの（或いは人間の本性）としての主語の回復を主張するのである。彼によれば、元來、根本であるはずの主語を轉倒して、主語の敘述の手段である述語の面が逆に主語とせられてゐるのがヘーゲル哲學であり、またこの述語の宗教的表現がキリスト教の神である。それ故に、この轉倒を更に轉倒して、本來の主語に返すべきだと彼は主張するのである。だから、この彼の主語はいふまでもなく自然そのものであり、人間主體であり、自然的人間である。この主張が若いマルクスとエンゲルスを感激させたことも知られてゐる通りであるが（また實際この

點こそ、觀念論と唯物論との分れるキー・ポイントであり、マルクスにおける最も大きな轉機となつたものといつてよいと思つが、しかしマルクスとエンゲルスとは後にはフオイエルバッハに辯證法がなく、歴史がないとして非難することになる。フオイエルバッハの自然がこの非有としての自然でなく、ロゴスに對立し、それによつて指定された、いわば第二の自然（ロゴスの中の自然、すなわち物質）でなくて、ロゴスとの對立以前の眞の無としての原自然であり、全くの非合理的自然であるかぎり、そこに辯證法がなく、歴史がないのも當然である。したがつて、その點から見れば、マルクスの自然、その唯物論が辯證法的であり、歴史的であるということは、その自然または物質がロゴスのそれであることを反面から證明している。もつとも、唯物論におけるロゴスの中の自然としての物質が、もはや述語としてのロゴスの中にある自然でなくて、その自然こそ、それ自身主語としてロゴスを自分の中を含むものであることについては、すでに述べた。

その意味でまた、この「有—無—成」の「無」、すなわち非有がカントの物自體であり、その徹底であることは明らかである。カントの物自體は、すこぶるアイマイな概念であるが、少くも二義をもつてゐる。一つは意識（精神またはロゴス）を全く超越したものであるとしてのそれである。それはプラントンのコーラの意味をもち、哲學的には神話的性格のものである。もう一つの面は、意識の限界としてのそれであり、いわゆる先驗的Xとしてのそれである。カントでは、この二面が混同されて用いられてゐるのであつて、そこにまた物自體の物自體たる所以がある。しかしカント哲學の根本思想からいへば、物自體も意識の構成によつてはじめてそれとしてあり得るのでなければならぬ。自然といつても、カント哲學にあつては意識の再構成したものとしてあるのでなければならず、そこに近世的主觀的精神の哲學的基礎づけを遂行したカントのいわゆるコペルニクスの轉廻の意義があり、その功績がある。そしてこの面においてカントの混亂を整理し、徹底したところに、フイヒテの自我の哲學以下のドイツ觀念論の意義があるのであつて、ヘーゲル哲學はまさにカント哲學の完成である。——ヘルマン・コーヘンが感覺を思惟の極限として無（非有 *me on*）とし、これを思惟によつて産出するというのも、物自體を思惟一元の原理から純化するものとして、この同じ精神の認識論的な面からの徹底である。——だから、この點から見ると、このヘーゲルの「有—無—成」における無（非有）

はカントの物自體の徹底であり、ロゴスまたは本質（すなわち精神またはカントの意識）によつて指定された物自體であり、自然にほかならない。それはまた先驗的對象だといつてもよいであらう。

\* だから、この點から見れば、カントの物自體がまだ二義性をもち、一面的なコーラの神話性をもつものとして、カントがプラトンの二元論に立ち、その近世的形態だとすれば、ヘーゲルはこのプラトンの二元論を徹底して、形相と質料との關係からロゴスの一元論を打ち立てたアリストテレスに基くものであり、その近世的形態といふこともできる。

(3) そこで次に、第三段階の「成」はロゴス（本質、有）によつて把握され、それと對立するものとして指定された無（非有）としての現實的な自然の中に實現された有（ロゴス、本質）であり、まさに精神または概念である。ヘーゲル自身によつては、成は有と無との同一であるものであり、「その真相は有でも無でもなく、有が無に、また無が有に移行するのではなくて—すでに移行していることだ」といわれている。（同、九七頁）「移行していることだ」(das übergegangen ist)といふことは、成が元々有と無（ロゴスと自然）との統一であり、原理である始元の有そのものだというにほかならない。その意味で、この有と無との統一としての成こそ原統一としての有であり、パルメニデスの有を表わすものであるが、しかしヘーゲルにおいては、それが單に有でなく、成としてむしろヘラクレイトスに定位し、動的な有とせられているところが特徴的である。そしてこの有（ロゴス、本質）が、あくまでも無（非有）（自然、有）を離れず、その地盤の上にある成（精神、概念）である點で、はじめて辯證法なるものもあり得ることになるのである。次に、この點を更めて考察しておかねばならない。

#### 四 「成」の性格と辯證法の根據

それで、成は始元の有そのものである。しかも、それは有と無との對立<sup>(2)</sup>の中に現われる始元の有である。この始元の有は、それが無（自然）と對立する有として對立の段階の中にあつたかぎりでは、それ自身としては現われ

ず、いわば零であつた。そこでは對立矛盾が正面に立つから、統一としての始元の有は零としてあるにすぎない。しかし零ではあつても、それが零としてあるからこそ、對立もあるであつて、そういう陰の統一がなければ、對立もあり得ない。いしかえると、對立しあふ、争ひあつてゐることは、最も親しんでゐること（對立の中にある零としての統一）だともいふことがよく。そこで、現實的にはこの對立の段階にあつて零としての陰の統一であつたものが、對立の過程の結果、表面に立つことになるとき、それが現實的な統一である。ここでは對立の場合とは逆に、統一が無眼大であつて對立は零である。すなわち對立の段階にあつては背後にあつた始元の有が、始元（原理）の有として回復される。しかし、この始元の有は、すでに無と有との現實的な對立の過程の結果、立證された始元の有であるから、別の名前で呼ばれて「成」とせられるのみである。それで、この辯證法を公式的に表わすと、上來しばしば擧げてゐるように

$$(1) \text{有} \begin{cases} (2) \text{無} \\ (3) \text{有} \end{cases} \begin{cases} (4) \text{有} \\ (5) \text{成} \end{cases} \text{と} \text{い} \text{う} \text{こ} \text{と} \text{が} \text{で} \text{き} \text{る} \text{。}$$

\* この對立矛盾と統一との論理について最も鋭い分析をしているのは、私がおの場合にしばしば擧げているように、大論理學、中卷の對立と矛盾との論（大論理學、ラッソン版、中卷、四〇一―六二頁、特に五一―三頁）である。しかし、ここにはその立ち入った説明はひかえる。

以上のことは、よく擧げられるあのロギス（論理）（das Logische）の三側面（三つともいふ）を得る。それはどうまでもなく、(1) 抽象的または悟性的側面（die abstrakte oder verständige Seite）、(2) 辯證法的または否定的「消極的」理性的側面（die dialektische oder negativ-vernünftige）、(3) 思辨的または肯定的「積極的」理性的側面（die spekulative oder positiv-vernünftige）である。（エンチクローニディ、第七九―八二節）これについても私は、しばしば述べてゐるから、いま詳しく述べることはいないが「世界」、上卷、五〇頁以下、並びに「體系」、四七頁以下、等、抽象的または悟性的側面は形式論理の面であり、一般に科學的合理性の面である。ヘーゲル論理學でいへば、「差異性」の段階に當る。ここでは兩項はそれ自身としては互に對立するものであるが、そのことに對する自覺はこの形式論理そのも

この立場にはない。それが對立であることは、これを見ている「我々」第三者 (für uns) (すなわち始元の有) からしてのことである。いいかえると、その場合には、この「我々」の立場は、現實的に關係しあつてゐる兩項そのものの中に這入つてはいないのである。まさにそれ故に、この段階は抽象的であり、悟性的なのである。したがつて、この「我々」の立場が關係する兩項そのものの中に這入ることになれば、この形式論理の立場、差異性の立場は第二の否定的理性的の立場、すなわち辯證法的段階となる。——もつとも、この「有—無—成」の辯證法における「無」<sup>有</sup>の段階は、この差異性の段階と對立矛盾の段階とを一つに表わしてゐるのであつて、この關係そのもの、すなわち對立そのものに區別はつけられていない。——しかし、それはともかくとして、この段階が「否定的—理性的」といわれるのは、前の悟性的なものが、表面の關係だけに固執して、その中にある始元の有に全く無關心 (Gleichgültigkeit) であつたのに對して、その始元の有を考慮に入れることになり、いいかえると部分の中に全體を見ることになつたからであつて、その意味で前の段階が悟性的であつたのに對して、これは「理性的」である。もつとも、それはまだ、その始元の有を消極的にもつにすぎず、部分相互としては互に否定的であるから、それは「否定的—理性的」である。またその意味で、それは「辯證法的」といわれる。これに對して第三の段階が「思辨的」といわれるのは、この對立の中にあつて全體をよく見、その根本の始元を見るから、ここでは對立は統一 (始元の有) の中で解消し、統一が積極的につかまれる。その意味で、これはまた「肯定的—理性的」である。したがつて、ここには西洋哲學一般の立場である「精神」の立場、その本來の「見る」(specuatio) の立場の根本が云い表わされている。つまりヘーゲルにとつては、この「見る」の原理はただ辯證法的過程の中のみ具體的、現實的に實現され、獲得され得ると見られるのである。これが、ヘーゲルにおいて辯證法の採られなければならぬ理由であるといふことができる。

\* なお對立矛盾と統一との關係については多くの問題があるが、それについては私の著書の中、その他の場合に述べているので、ここには割愛する。

ところで、當面の問題はヘーゲル哲學が單に始元の有を原理とするにとどまらず、どこまでも現實的な對立の段階（ここでは「無」の過程）を経るものとして、對立または無を中に含む始元の有としての成を根本原理とするという點の問題である。すなわち、これをヘーゲル哲學一般の原理でいえば、それが單に「ロゴスの哲學」であるよりは、自然の過程を経たものとして、自然を中に含む「精神の哲學」だということである。ヘーゲル哲學がバルメニデスの有よりもヘラクレイトスの動的な成を原理としているというのは、この意味である。しかし、このとき問題は次の點にある。それは、この第三の現實的統一である成が、その中に無（自然）としての對立の契機を含むものであり、その點で成が辯證法的なものであるとすれば、成が始元の有と本性上は一つのものである以上、むしろ始元の有そのものがその中に對立の契機を含むものであり、それ自身辯證法的なものであるのではないかということである。いま上に、成は無（有と無）の對立の過程を結果として含むものとして動的な始元の有であることを述べたが、それは成が現實的にもつ性格であるにすぎない。成が本性上、始元の有と一つのものであり、成はただこの始元の本性を現實的に引き延ばした原理にすぎないとすれば、始元の有がそれ自身その對立者としての無をもつのであり、それ自身、無との統一であるというその辯證法的性格または論理を私は天上の論理と呼び、また始元の辯證法とも呼んだのであつた。（體系、八五頁以下）つまり、ここにヘーゲル哲學の根本性格があり、その存在論の性格があるというべきである。すなわちヘーゲル哲學において、その根本原理または存在がロゴスとせられ、精神とせられ、概念とせられ、理念と呼ばれるとき、それが本來的なものといわれるのは、この意味である。また、このことはヘーゲルとしては、この始元（原理）が西洋の傳統的な原理に基き、殊にクリスト教的な「精神」の原理に基くものだとしたこと、そして自身の哲學がその哲學的表現だという信念の上に立っているといつてよい。いゝかえると、「見る」を原理とする西洋的、クリスト教的な「精神」の立場の近世的原理からするこのような哲學的再編成が、ヘーゲルの「精神」の哲

學」だといふことができる。

それ故に、ヘーゲル哲學の原理が一般に動的であり、辯證法的であるといふことは、これを一般的にいえば、あくまでも「精神」が原理であつて、その精神がそれ自身「自然」を中に含むことによる。これを宗教的にいえば、次のようにいつてよい。自然は本来、神に背くものであるが、その自然はそのまま神の中にいだかれてゐる。自然それ自身は悪であつても、その悪そのものがそのまま許されて神の中に統一されてゐるのである。(むしろ自然が悪であるといふことそのことが、善としての神の世界の中に含まれ、神の中に統一されているからなのである。)しかし、そのことは實は自然それ自身はやはり悪そのものとして善に對立するものをもつことを意味する。しかも、そういう本來の對立を神(精神)が統一するからこそ、神または精神がそれ自身、辯證法的なものなのである。要するに、こういうクリスト教精神の哲學的表現がヘーゲルの精神の哲學であり、それをこの論理學の端初で叙述するものが始元の有である。そしてこの始元、すなわち根本存在そのものが、全く論理的に、無時間的にもつ性格を、時間的に、現實的にもつのが「成」である。その意味で、成の辯證法的性格はヘーゲル哲學の原理そのものもつ性格である。ただ、この成を始元の有の面から見、それがいつも辯證法的過程または現實過程の中に存在するといふ點からいえば、全過程は統一そのものの過程であり、有和そのものの過程である。

けれども、その統一そのもの、有和そのものが過程的であり、動的であるといふことは、それが原理(始元)として、同時的であれ、現實的であれ、とにかくそれが無(自然)を自分の中に含むものだからでなければならぬ。無の對立を自分の中に克服したものとして含むにせよ、無(自然)そのものは元々統一(始元)とは獨立的にあるものであり、それ故にその對立を始元が自分の中に統一しようとするものであるために、始元そのものが動的であり得るのである。そうでなくて、始元が文字通り絶對的なものであり、全くの一元的なものであれば、それは動的ではあり得ない。これを反面からいえば、ヘーゲル哲學のこの始元(原理)が動的であるといふことは、それが結局、相對的、絶對であること

を意味している。のみならず、それはまたキリスト教そのもの、その神の本來もつ性格であるといひ得るのではなからうか。神が神としてあらゆるものを生かすものであり、またはあらゆるものを消しつくすものとして絶對的なものでありながら、それがその中に自然を對立者としてもつということは、それがなお相對的絶對を脱し得ないことではないのか。しかし、そのかわりにキリスト教的原理においては、このあらゆるものを消しつくす絶對的な宗教の立場が、それ自身、社會または文化を生かすものであり、それ自身が社會または文化の原理であり得る。この點が同じように宗教の立場、絶對の立場に立つといつても、キリスト教的原理と、佛敎的原理との大きな相違である。すなわち佛敎にあつては自然の原理に立つ點で精神の原理に立つキリスト教と全然正反對であるとともに、まさにその自然の一元に立つ點で眞の絶對の立場に立ち、全く超越な宗教的立場に立ち得る。それ故に、ここには本來的には辯證法なるものもないのである。(ただ現に精神、意識が存在しており、それが現實的に自然の根底と對立するものとしてあるかぎり、いわゆる無の辯證法または實存の辯證法があるにすぎない。)もつとも、そのかわりにこの佛敎の原理においては、社會または文化は全く否定される。ただ全く否定されたものとして、全く消極的な形でそれがあり得るにすぎない。それは、いわば自然的社會であり、自然的文化である。また、いわゆる無の文化である。その點で、それは宗教としては極めて徹底してゐるといふべきである。しかし、この點についても、いまは立ち入ることができない。

\* この點については、私の論文「哲學の根底についての省察」(「文化」昭和三十年五月號)を参照。

なお以上と關連して、ヘーゲルのように精神を原理とするのと反對に、合理的自然、物質を原理とするとき、成の性格が如何なるものであるかは問題である。いいかえると、物質が原理である場合、その物質が辯證法的であり得るのは何故であるかというところ、したがつて同じように合理的自然、すなわち物質を原理としながら、スピノザにおいては辯證法がなく、マルクス唯物論の物質が辯證法的であり得るのは何故であるかということは問題である。しかし、この論も他の機会にゆずらねばならない。

## 五 「有—無—成」と商品のトリアードとの對照

以上の有、無、成の各性格の規定、並びにその辯證法の解釋に基いて、これまで私がそれと對照的に見て、その解釋につとめて來た資本論の最初の商品のトリアードについて、ここに再び述べておきたい。結論的にいえば、それはいま論理學のカテゴリーを「有(ロゴス、本質)―無(自然、有)―成(精神、概念)」と見たのに基いて、商品のトリアードも「價值(ロゴス、本質、有)―使用價值(自然、有、無)―交換價值(精神、概念、成)」の意味と性格をもつということである。したがつて、そのかぎりでは私がこれまでこの關係を逆に見て、「使用價值(有)―價值(無)―交換價值(成)」と見た解釋をここに一應、訂正しておかなければならぬ。「世界」、上卷、二三頁以下、並びに「體系」、一五五頁における私の解釋 すなわち、いま上にヘーゲル論理學において、その全體の原理であるロゴス(論理)が端初において取られるとき「有」であることを述べたように、資本論においてもその全體の原理である「資本」が端初の商品のトリアードにおいて見られるとき、それは「價值」である。價值は資本論の端初における最も抽象的、直接的な形態である。また「有」が論理學の原理である述語であり、「無」が主語であつたように、資本論にあつては價值は述語であり、使用價值は主語である。(もつとも、論理學においても資本論においても、述語としての有または價值が原理である點で、却つてそれが主語とせられることは他の一般の哲學の場合と同じである。)論理學において、無限の屬性をもつ自然としての主語を意味するものが、述語の「有」によつて捉えられることを意味し、或いは述語の「有」によつてまだ捉えられる以前のものを意味し、その可能性を表わすものとして「無」(非有)と表示されたように、主語としての使用價值も述語としての價值によつてはじめてそれとして把握され得るものである。純然たる質としての使用價值は使用價值のままには把握され得ず、それは述語の面から捉えられるほかない。その點は質料が形相によつてはじめて捉えられるのであり、形相を全く離れた、形相以前の質料は神話でしかあり得なかつたのと同じである。要するに、價值は形相であり、使用價值は形相の排除としての質料である。

しかし、ここに問題がある。周知のように、資本論におけるマルクス自身の敘述は以上と反對に、「使用價值―價

値―交換價值」の過程をとつてゐる。そうすると、この點は如何に解すべきであるか。

この場合に、まずわれわれの見なければならぬことは、ヘーゲル哲學の立場とマルクス哲學の立場とが原理的に逆倒してゐることである。いうまでもなく、ヘーゲルにおいては精神が原理であるのに對して、マルクスにおいては物質が原理である。ヘーゲル哲學は前にも述べたように、精神を原理とするギリシヤ哲學乃至クリスト教の精神（一般に「見る」を原理とするものとしての觀念論）の哲學的、體系的表現である。それ故に、ここでは精神こそ「有」であり、その反對の自然、物質はそれ自身としては「無」である。物質は精神の指定したものであり、精神の「他者」であるにすぎない。これに對して自然、物質が原理であるマルクス哲學においては、まさに自然、物質こそ「有」であり、精神は「無」でなければならぬ。ここでは、いわば「有（自然）―無（精神）―成（物質）」である。同様の意味において、これをこの資本論最初の商品のトリアードについていえば、それは「使用價值―價值―交換價值」であつて、ここでは使用價值こそ「有」であり、價值は「無」（使用價值から見ると、その無）でなければならぬ。使用價值はマルクス哲學の原理である自然、物質を經濟の領域において見たものであり、價值は精神の原理の經濟學的表現である。つまりマルキシズムにとつては、この唯物論の原理を經濟の領域で把握し、表現するとき、それはまず一般に「使用價值―價值―交換價值」でなければならぬ。というのは元來、使用價值こそすべての經濟現象の原理をなすものであり、あらゆる社會に共通な物であるが、それが商品社會では價值となり、具體的には交換價值となるということである。

こうして資本主義社會においては、したがつてその原理的分析である資本論においては、ちよつと精神世界、觀念社會において精神、意識が原理とせられるように、價值が原理となる。ここでは使用價值といつても、いわゆる「他人のための使用價值」であり、使用價值もすでに價值に還元されてゐる。それ故に、ここでは使用價值という自然、物質はそのものとしては把握され得ない。使用價值を使用價值としてつかむときには、それはすでに價值であり、交換價值にほかならない。ここでは使用價值は單に價值の「擔手」(Träger)であるにすぎない。この意味で、商品

社會乃至資本論の世界から見れば、そのトリアーデは「價值—使用價值—交換價值」であり、價值こそ「有」であり、使用價值はそれ自體としては捉えられ得ないところの「無」である。まさにこの意味で、以上のヘーゲルの「有—無—成」のシエマに對應するものとしては、資本論冒頭の商品のトリアーデは「價值—使用價值—交換價值」でなければならぬ。

けれども、資本論があくまでもマルクス唯物論の中の近代世界を表わすにすぎないように、この資本論の本性をその頭初において表わす「價值—使用價值—交換價值」も、實はマルクス唯物論の立場の經濟學的表現である。「使用價值—價值—交換價值」の中の一面を表わすものではないであろうか。そのことを、この公式に即していえば、次のようにいつてよいであろう。私が常にこの辯證法を分析的に表現しているように、この使用價值のシエマも詳しくいえば、「(1)使用價值—(2)價值—(3)使用價值—(4)交換價值」である。そして「價值—使用價值—交換價值」のシエマは、この使用

價值のシエマの中から「(2)價值」以下を取り出して、「(2)價值—(3)使用價值—(4)交換價值」としたものといつてよい。

すなわち資本論の世界だけを抽出して、この商品のトリアーデが資本論の世界の單純な本性を表わすものと見れば、それは價值がすべての原理であり、「價值—使用價值—交換價值」のトリアーデである。しかし、この價值のトリアーデの根底には唯物論の原理、すなわち使用價值のトリアーデがある。いいかえると、すべての根底にこのような使用價值があり、使用價值こそ人類の經濟的原理であるのに、商品社會または資本主義社會ではそれが逆倒され、價值が原理とせられる。つまり、ここでは使用價值が逆に價值とせられているのである。だから、この點からいえば、價值のトリアーデは商品社會、資本主義社會の本性を適切に表現するものではなく、資本論の根本性格を表わすものとしては價值のトリアーデを正面に立てるのが當然であるが、この價值のトリアーデのみをとれば、それが逆倒であることは却つて不明になる。それ故にマルクス自身は、この商品社會、資本主義社會の端初の形態を表わすために、むしろ經濟社會一般の原理を立てて「使用價值—價值—交換價值」として表わし、その中に商品社會、資本主義社會の形態

である價值のトリアーデを含めてゐるのではないか。それが公式的には「(1)使用價值」(2)價值  
 あるが、この公式の中には「(2)價值—(3)使用價值—(4)交換價值」という商品社會、資本主義社會特有のシエマが含ま  
 れてゐる。すなわち、ここでは使用價值こそすべての原理でなければならぬのに、それが價值の中の使用價值(す  
 なわち使用價值)とせられてゐるのである\*。

\* 價值は Geist (埋靈)と同様に肉體がないから、その指し手として使用價值がなければならぬが、實はその指し手こそ全經  
 濟社會の實體だといふ得るのではないか。

したがつて、ここに大切なことは次の點にある。マルクスの使用價值を元にするシエマの中では、價值のシエマと使  
 用價值のシエマとの根本的な關係がついてゐる。いゝかえると、資本論と唯物論そのものとの根本的な關係がそこ  
 は、はつきり表わされてゐるのである。つまり、唯物論の上に資本論もあり、唯物論の經濟學的表現として  
 の、いわゆる「經濟學批判の立場」をもつことによつて、はじめに資本論も書き得るものなのである。——これに對し  
 て單なる價值のシエマにおいては、資本論の世界とそれの根本の哲學である唯物論との原理的な關係が不明である。  
 それがシエマそのものの上に現われないのである。なるほど、價值のトリアーデこそ、資本論の世界そのものの表現  
 としては極めて適切である。ここでは價值こそ中心であり、原理だからである。しかし、それも實はやはり唯物論の  
 中の一體系であり、その疎外の形態でなければならぬ。この意味で、私は使用價值のシエマは唯物論の體系を經濟  
 學的に表現したところの、存在論的なもの、というとするれば、價值のシエマは認識論的形態といつてよくなるかと思  
 う。そしてこの點から見れば、價值のシエマは資本論の本性を明確に示すものとして、認識論的把握としては徹底し  
 ているが、しかし認識論は認識論だけであり得るものではない。認識論の根底には、あくまでも存在論がなければなら  
 ない。だから價值のシエマは、この認識論の面では十分ではあつても、その根底になければならぬ存在論の面との  
 關係の表現の點では不十分なものをもつ。ここでは認識論の面だけが見られて、存在論の面はシエマそのものの上に

は表われないのである。いいかえると、資本論そのものが唯物論の原理の上に成り立つものであることは、このシエマの上には表わされず、資本論が唯物論の基礎なしに成り立ち得るかの外観を呈することになる。これを更らにいいかえると、資本論の世界が唯物論の體系のとる疎外の形態であることは、そのシエマそのものの上には表わされない。要するに、ここでは資本論を唯物論から切り離して見ていることになるのではあるまいか。この點で、私はやはりマルクス自身の使用價値のシエマこそ、われわれのとるべきものではないかと考える\*。

\* この價値のシエマをとる代表的なるものとして東大教授、宇野弘藏氏の見解が挙げられていることは、上掲の私の著書の所説以來、同じである。

なお、使用價値はマルクスにおける社會の最も基礎的なものとしての勞働力そのものを表わすものであり、さらにそれは上述のように、唯物論の哲學の原理からいえば「自然」、「物質」である。そして價値の中の使用價値、資本主義社會の中の使用價値(すなわち使用價値)は資本主義社會の中の勞働力として、いわゆる商品としての勞働力を表わすものといつてよい。

その意味でまた、商品の二要素を説く資本論冒頭に「勞働の二重性」を持ち出す行き方を避け、勞働過程の所ままで下げてそれを説明することにも問題があるのではないかと思う。それは資本論をあくまで認識論と見、勞働の二重性をも科學的に證明しようとする意圖としてはおもしろいが、資本論の根底に勞働力が唯物論の原理として嚴然と存在するという點にまでは、結局その行き方では行きつき得ないのであるまいか。この點でも、私はマルクス自身の行き方が正しいのではないかと思う。

以上の意味で、この商品のトリアードをヘーゲルの「有—無—成」にあてていえば、ここに二つの見方が出て來る。マルクス唯物論の原理、使用價値の觀點からいえば、「使用價値(有) — 價値(無) — 交換價値(成)」であるが、これを資本論の世界(したがって精神を原理とする觀念論)からいえば、「價値(有) — 使用價値(無) — 交換價値(成)」である。したがって、價値が原理であり、始元である資本論のシエマとしてのこの價値のシエマを推しひろげていけば、それは「(1)價値(有) — (2)使用價値(無) — (3)價値(有) — (4)交換價値(成)」となるであろうが、それはあくまで存在論的過程を表わす使用價値のシエマの一面である認識論的過程の抽出にすぎない。この意味で、前のヘーゲルにおける「有(ロゴスまたは精

神)―無(自然―成精神)の公式のそのままの表現としては、「價值有、精神またはロゴス)―使用價值無、自然)―交換價值(成、精神)であるが、マルクス唯物論がヘーゲルの精神の哲學や、一般にギリシヤ的、クリスト教的の世界を逆倒し、物質、自然の原理に立つてゐる點では、「有(自然)―無(精神)―成(物質)」であり、「使用價值有―價值無)―交換價值(成)」でなければならぬ。前に私が著書において、商品のトリアーデの意味として後者のシエマをとつたのは、この意味でなければならぬが、その分析はそこではまだ不十分であつた。それで、ここにそれを訂正し、また補充しておきたいと思ふのである\*。

(了)

\* なお、使用價值が、有、自然となれば、成がもはや交換價值でなくなるのは勿論であるが、ここでは有、無と使用價值、價值の、それぞれの意味、性格の問題に議論を集中したから、第三の統一である成に當るものについて検討することはせず、便宜上、交換價值として用いたにすぎないことを斷つておく。

また唯物論の公式としては、始元の「有」を精神との現實的な對立以前の「自然」(可能的にのみ合理的な自然)としたのに對して、「成」は對立の後の現實的統一として、現實的な、合理的な自然を表わすものであるから、假りにこれを「物質」として、兩者を區別した。勿論、本來的には始元の有そのものが物質であり、物質としての自然でなければならぬ。

(あとがき) 資本論をこのように、いわばスコラ的に解釋することが今日の資本論研究から排斥されていることは私も承知している。また今日の資本論研究が益、具體的なものに進み、細部に進んでいて、その端初の商品のトリアーデを論じていた終戦直後の域をはるかに越えて進んでいることも周知のことである。しかし私としては、最初にもいったように、これはいまの私の見方からしての「有―無―成」と、これに關連する價值論に對する補充と訂正を必要としたからであるとともに、いま一つの含みとしては、この商品のトリアーデに對する研究に辯證法的唯物論の根本的性格の探求の意味が含まれている。私の見るところでは、こういういわばスコラ的な問題の解明がないところから、唯物論そのものの根本性格やその諸問題も明確にされないように思われる。必然と自由、物質の必然の中における實踐の可能性の問題なども、こういうところを明らかにすることによって、はつきりするのではあるまいか。本文における價值論の再論には、このような意圖も含まれている。けれども、辯證法的唯物論について正面から検討してみることは、他の機會にゆづらなければならない。(一九五五、一一、二〇)

(筆者 神戸大學文學部〔哲學〕教授)

---

# THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article*

## System und Charakter der Hegelschen Philosophie

—Nochmalige Überlegung der Dialektik von „Sein-Nichts-Werden“ und von der Wertlehre im „Kapital“—

von T. Taketzi

Einmal habe ich untersucht, dass die Formel „Logos-Natur-Geist“, welche das ganze System der Hegelschen Philosophie darstellt, im System der Logik, anders als die Formel des Textes von Hegel, „Wesen-Sein-Begriff“ sein muss. (Vgl. meine Bücher: „Die Welt der Hegelschen Logik“ und „Das System der Hegelschen Logik“) Und es ist eben die Dialektik von „Sein-Nichts-Werden“, die im Anfang seiner Logik diese Formeln andersweise und zwar einfacher darstellt. „Das Sein“ ist nämlich Logos oder Wesen. Es ist auch Prädikat und Form (eidos). Dagegen bedeutet „das Nichts“ Privation des Logos, d. h. Natur und Materie (hylē). Die Natur hierbei bedeutet aber nicht solche, die vom Logos oder Geist unabhängig existiert, sondern vom Logos oder Geist als „sein Anders“ gesetzt ist. Sie soll also „die Natur im Logos“ sein. In demselben Sinne ist „das Nichts“ auch etwas, was vom Sein als sein Anders gesetzt ist, und insofern nicht „das Nichts“, sondern vielmehr müssen wir es „das Nichtsein“ (Nicht-Sein) nennen.

Diese Struktur und der Sinn der Dialektik zeigt, die Hegelsche Philosophie schlechthin die Kantische erbt und die neuzeitliche Vollendung des Standpunktes der traditionellen europäischen Philosophie ist. Denn

in der Kantischen Philosophie ist sogar die Natur vom subjektiven Bewusstsein rekonstruiert worden, und überhaupt in der europäischen Philosophie ist der Geist als das allgemeine Prinzip zu betrachten und auch die Natur kann nur als das vom Geist Gesetzte existieren. Von diesem Punkte aus gesehen, kann man wohl sagen, dass der sogenannte dialektische Materialismus nach dem Schema der oben gesehenen hegelschen Dialektik gesagt, vielmehr „das Sein“ als Materie, „das Nichts“ als Logos oder Geist ausdrückt, insofern er diesen Standpunkt der traditionellen europäischen Philosophie auf den Kopf gestellt hat. Daher muss man annehmen, dass der dialektische Materialismus gerade diejenige Einstellung nimmt, die überhaupt der „Philosophie“ selbst (d. h. den Idealismus oder die Philosophie des Beschauens bzw. die der Spekulation), deren eigentümlicher und allgemeiner Charakter „das Sehen“ ist, gänzlich negiert und bloss in der Einstellung des „Handelns“ besteht. Hier erhebt sich vor uns eine wichtige Frage: wie steht es denn mit der Philosophie selbst in diesem dialektischen Materialismus? Dieser Aufsatz ist nur eine vorbereitende Betrachtung eines solchen Problems, das erst später erörtert werden soll.