

# A S S B

(オルタナティブ・システムズ・スタディ・ブレティン)

第4巻第2号 (1996年9月25日発行)

## 目次

- 1) 協同組合運動の可能性を求めて (2)
  - A フォークの消費協同組合論
  - B 協同組合と市場 (1)
  
- 2) 哲学の旅第1回  
西田哲学 (1)

---

編集人 境 毅

連絡先 〒600-91 京都市下京区東塩小路町京都中郵私書箱169号  
貿易研究会

会費 正会員 : 年間1口 10万円  
賛助会員 : 年間1口 3万円  
購読会員 : 年間1口 1万円

会費振込先 (郵便振替) (口座名) 資本論研究会  
(口座番号) 01090-5-67283

## A フォークの消費協同組合論

### 1) セクター論の捉え方

フォークの『協同組合セクター論』(日本経済評論社、1991)が公刊されたのは、1935年のことだった。訳者によれば、当時の協同組合運動の活動家にとっては協同組合主義の立場が多数派であり、それはシャルル・ジイドの言葉を借りるなら、「まず、最初に(協同組合の)運動が起こり、それはやがて生産を行うまでに成長し、さらに最後には、農業生産をも征服し、30年もたたぬうちに、世界経済全体を、協同組合は支配するだろう。」(セクター論、2頁)といった考え方だったという。

当時のこうした支配的な考え方を否定し、新たな協同組合の発展方向を提案したのがフォークの論文であり、それは、30年代という兩大戦間期に当たり、大恐慌とナチズムの台頭に象徴される政治と経済の変化をふまえた現実的な提案だった。

日本で協同組合セクター論が議論されるようになったのはレイドロウ報告以降のことで、レイドロウ報告とフォークのセクター論の関連については有賀文昭論文(『協同組合論の新地平』日本経済評論社)がとりあげている。

87年に出版された本書で有賀は、セクター論がレイドロウ報告でとりあげられていることについて、「かつて協同組合の関係者が考えたような、協同組合が、その発展によって、資本主義的経済制度にかわる新しい独自の経済制度をつくりうる可能性は、ほとんど現実性を失ってしまったといつてよい。」(133頁)という評価をし、フォークに立ちかえる必要性を訴えている。

だがレイドロウ報告に対するこのような評価は一面的である。レイドロウは、たしかに協同組合地域社会を全国的規模で建設するというヴィジョンについては否定しているが、しかしそれを地方的規模で実現する可能性をむしろ強調しているのである。レイドロウの主張を見てみよう。

「協同組合組織は今日私たちが知っているような国有ないし公営企業がほとんどなかった19世紀に根をおろし、成長を始めたため、協同組合は私企業ないし資本主義に対するひとつの代案として着手された。協同組合運動の先駆者たちは、協同組合的制度がしだいに多くの信奉者を引き入れ、支配的な地位につき、そしてあらゆる分野で影響力を行使し、最終的に協同組合共和国を建設する日について語り、そのために計画した。

このような協同組合共和国を、ミクロ経済レベルで地域社会や地方において建設することは、いまだ可能であり、実際に高い可能性をもっているが、少なくとも、マクロ経済レベルないし全国規模で建設するというユートピア的なヴィジョンをもつ協同組合人は今日ほとんどいない。」(『西暦2000年における協同組合』日本経済評論社、109頁)

レイドロウ報告の特徴は地方的規模では協同組合地域社会を建設できる、という提案にあったのであり、協同組合セクターを考える場合も、この可能性を認めるか否かで大きなちがいが出てこよう。

そして、今日フォークのセクター論をとりあげる立場としては、レイドロウの観点からさらに進んで、公企業や巨大株式会社の協同組合化の可能性を認めて、協同組合の可能性を探ることが問われている。

### 2) フォークのセクター論

フォークは協同組合主義の主張を「協同組合組織が外界に代わって無限に発展し、しだいに外界を吸収していくものとしてのみ心に描いていたのである。しかしその過程が完成するまで、その外界は自由競争の領域として残っていくであろう」(23頁)と捉え、そして、この外界から自由競争が排除されていっている、という30年代の現実を対置し、外界の「自由な状態はもはや存在しない」(24頁)と判断している。ここから協同組合セクター論が導かれているが、その問題意識は次のようであった。

「協同組合運動は、したがってもはや過去におけるように自由経済の環境の下で、無制限の発展を期待することはできない。協同組合は、今や——ある所では闘い、ある所では協調して——一部は自由な、一部は組織化された複雑な環境条件に適應せねばならない。協同組合は今や、組織化されたあるいは組織化されつつある新しい経済において、いかなる位置を要求するかを決定せねばならない。これに成功するためには自らを検証し、その特性を新たにすることが大切である。」(24頁)

訳者解説によれば、フォークの方法は、あるべき姿が何であるかを明らかにする前に事実そのものに目を向けて、まずあるがままの状況を理解し、そこから協同組合の特性、構造を明らかにする(174頁)というものだった。たしかに、次に引用するセクター論にしても、協同組合運動についての願望や見通しから出発するのではなく、現状についてのリアルな把握から出発している。すこし長くなるがそのセクター論を示しておこう。

#### 「公的セクター

国家または地方公共団体(市その他)による直接または委託によって運営されるすべての企業を含む。また中央官庁が、国民経済またはその一定部門を管理しようとするための機関も、このセクターに属する。

#### 資本家的セクター

リスクを負い、利潤を得る私的資本によって支配されるすべての企業を含む。

#### 私的セクター(あるいは前資本主義的セクター)

家族経営、農民経営、手工業者経営などの無数の非資本家的小経済単位および経済活動を含む。

#### 協同組合セクター

社会的経済的に連帯したまたは連帯しようとするすべての協同組合を含む。

その発展段階はどうであれ、すべての国において、この四セクターに分類し、大ざっぱに確定することはかなり容易である。各国それぞれ、この四つのセクターが代表する度合いは異なる。

『協同組合セクター』は『私的セクター』と緊密に結びついている。事実あらゆる形の協同組合は、本質的に、家族、農民、手工業経済の小単位から発生した組織である。したがって、協同組合がその組合員を増加しその組織を完成するのに比例して、『協同組合セクター』と『私的セクター』は、単一のシステムを構成する。すなわちその基礎的小単位の自主性を損なうことなく、共通利益のために結合する連合構造を持つシステムを構成する傾向がある。

協同組合セクターとその他のセクターとの関係は、それぞれ異なる性格を持つ。

『資本家的セクター』とは、競争と闘争の関係にある。しかし、それにもかかわらず国内経済あるいは国際的市場において、取引関係を持つことを排除するものではない。『公的セクター』との関係は複雑であって、協同組合組織の発達程度、国家の政治的経済的政策によって異なる。」(26~7頁)

この分類で特徴的なものは、資本家的セクターと私的セクターとを区別し、後者を前資本主義

的セクターとしている点である。この前資本主義的セクターは、60年前には国民経済のなかで大きな領域を占めていたことを想いおこせば、これを独自のセクターとしてかかげたことは納得できる。

今日では、公的セクターと私的セクターと協同組合セクターに三分割し、私的セクターのなかに資本家的企業以外の自営業も含めるのが一般的である。このように修正を加えたくてフォーケのセクター論を検討してみれば、それはほぼ今日の日本ででも実現されていると見てよい。

さらにフォーケのセクター論の特徴は単に四つのセクターを区分しただけでなく、協同組合セクターと他のセクターとの関連について詳しく分析しているところにある。その際に彼は「協同組合的統合」という言葉で多様な協同組合の統一性に注目し、セクターを一つの有機的な結合体として形成しうることを主張した。

次に主として消費組合に則してフォーケが展開している協同組合的統合論を見ていこう。

### 3) 協同組合的統合の二つの障地と二つの戦線

フォーケは協同組合の形成を経済単位の協同組合的統合と捉える。この統合は、単協による結合を第一段階とし、立体的に形成されていく。

「非常に数が多くて非常に小さい経済単位を結集することが協同組合統合の特徴である。関係する経済単位は、家計、農民経営、零細家族工場、農村工場、家内工業の各種形態と手工業者、小売店、漁民などの小経営組織か、個人消費者の個人的活動や共同耕作のための共同組織や労働者生産組合、労働協同組合における個々の労働者の活動などである。」(40頁)

協同組合的統合の可能なこうした経済単位を拾い出したあと、フォーケは次に生産から最終消費にいたる経済過程を想定し、その最初と最後に注目する。

「経済過程の最初の、また最終の領域において人間は非人格的システムの単なる歯車の位置に引き下げられることはできないものである。両方の領域において、人間はたえず彼の判断と識別の能力を働かせて、ある具体的なそしてさまざまに変動している状況に対して、それぞれ決定と処置を行わねばならない。最初の段階では、自然の気まぐれを考慮に入れねばならないし、また一方最終段階では、移り気な好みを持つ消費者の複雑なまたしばしば個別的な要求に直面せねばならない。

経済過程の両端における人間の役割の優越性は、この両端において、個性的な性質を持つ小経済単位とその活動——正確に言えば、自らを協同組合に組織するそれらの活動に優越が与えられるということの意味する。

反対に、中央および中間の領域の活動は、人間の役割を従属的なものにし、単純化と機械化の技術的プロセスが優位を占めることになりやすい。この領域は、合理主義の支配する分野であり、そこでは素材と形態と労働自体さえも一連の単純な行動を遂行するよう訓練されて、知的水準の規制、標準化、計数化を受け、あるときは、自然と生活から疎外される可能性がある。」(40～1頁)

経済過程の最初(農業)と最終(家計)の領域は資本家的企業の歯車にはなりにくいことに注目し、そこにおける協同組合的統合の優位性を確認したうえで、中間領域を支配している資本家的企業が、一方で供給の源泉(農業)へと上向き、他方では最終消費(家計)へと下向きしているという現実をふまえ、協同組合的統合とのあいだに二つの戦線が生じているとフォーケは見ている。ひきつづき引用しよう。

「資本投資が支配的である大採取産業や一定の大農場経営体は別として、資本家的企業やその

統合体が根づき発展するのは、経済過程の両端においてではない。商人経済の初期から、資本主義企業は、中央部に直接位置し、そこから上向きして供給の源泉へ、下向きして最終消費の方向へ発展していった。これらの方向の両方で、資本主義企業は、対極において、防衛的、攻撃的努力をもって協同組合に結集している小経済単位とその活動に遭遇し、それを支配しようとする。かくして利益と支配を求める経済と、人間と人間の自由と福祉のための経済をめぐって、二つの戦線で闘争が生じる。

商業的資本家的経済は、発展する中で、最初のまた最終の段階の小経済単位を絶滅しなかったし、また絶滅できなかった。しかし、その強力な仲介的位置によって小経済単位の独立性をゆるがすことになりえたとし、また事実そのようにしてきた。協同組合組織は、小経済単位の防御と反撃の手段の一つともなった。

協同組合は、その基礎単位を自由にするために、自らの統合によって、商業的資本家的経済によって占拠されている中央的領域を縮小しようとする。この努力の成否は、提起されている二重の条件の充足如何にかかっている。一つは浸透しようとする領域にふさわしい技術的方法を活用せねばならぬことである。ただし、その場合労働者の人材に独自の注意を払わねばならない。二つ目は、相手方に採用できない方法、すなわち一次的組織の基盤から、組織の構成メンバーを統一し、個々の活動と共通事業体の活動とを調整するところの精神的、技術的、経済的紐帯全体を維持し強化するという方法を十分活用せねばならない。」(41～2頁)

ではこの二つの戦線ではどのような闘いがくりひろげられるのだろうか。

### 4) 消費協同組合の役割

フォーケは経済的過程の一連の系列の両端に協同組合的統合が存在していることを見た。その上でその中央的領域にどうせめていけるのか、その可能性を追求している。以下、フォーケの主張を要約しよう。

経済的過程の一方の極は家計であり、そして、その協同組合的統合は消費協同組合によって実現されている。他方の極は農業協同組合によってその統合が実現されている。

消費協同組合はその構成員への供給を保持するため原材料の源泉にまでさかのぼろうと試みる。農民経営の方から市場への販路を求める対極的方向への統合は、生産物の加工から始まる。

そこで農村のパン工場や、酪農工場のように、経済過程が短く、自給的な場合は自然資源から最終消費に至る完全な協同組合的統合が達成される。また経済過程が短くはない場合でも、関係する各協同組合の双方が一定の発展段階に到達しておれば統合を達成することができる。

こうして中間段階で協同組合的統合がなしとげられていくと、経済過程の機能の一部が労働者生産協同組合によって遂行されたり、また農協や生協内部に労働者生産協同組合が生まれやすくなるようになる。

では経済過程で協同組合的統合が実現されるとどのような事態が生じるのか。フォーケの語るところを見よう。

「同じ村内の、経済的ならびに経済外的、そして多元的な相互的關係を持ちあっている隣人同士の間で交換が行われる場合、交換自体——隣保相助關係——が共通の社会環境の下で支配的な感情と倫理性に貫かれているのである。しかし、都市経済、そして商業的資本家的経済が発展する時、そしてそのような所ではどこでも生産者と消費者のすべての社会的紐帯は、双方の集団を疎隔する物理的距離のみならず、純粹の経済的關係の非人格的抽象的性格によって消滅させられる。

しかし、協同組合間協同關係がつけられると、もろもろの道徳的秩序の要素がさまざまの形を

とり、常に分かりやすく再現するのである。共同の努力によってきたえられた協同組合の連鎖を通じて流通する物資は、もはや単なる経済的価値、非人格的物財を表現するものではない。都市と農村との双方において協同組合人は、彼らを結合する絆の存在を意識するようになる。彼らの間には、お互いの取引における公平と互惠のルール、および生活と労働の条件の尊重を受け入れるようになっていく感性の共同体が形成されるのである。かくして協同組合間協同関係は『公正価格』『公正賃金』という古い道徳的観念に新しい生命を与えることになる。すべての協同組合的發展と同様に、それは、経済的なもの、に対する社会的なものの優位を再建することに手を貸すことにもなる。」(45～6頁)

ここには商品経済に対する批判が明解に語られている。

#### 5) フォークの消費協同組合論の独自性

これまでで紹介してきた内容はフォークの本の四分の一にしか当たらない。他にも協同組合と国家の関係や協同組合の利益管理などを中心に重要な見解が展開されている。しかし、それらへの言及は今後の課題とし、今回はフォークの消費協同組合論の独自性について検討するにとどめたい。

日本の生協運動をふりかえってみても、生協運動をフォークのように家計の協同組合的統合と捉える立場はなかったようである。巨大生協の場合、生協運動の位置づけはおおむね消費者運動であった。生活クラブは生活者の社会運動という捉え方だが、主婦から女性へ、女性から市民へ、という発想に典型的に、政治的、社会的自立に軸があり、家計の連合という観点は欠けているように想われる。

従来生協運動の主目的は安全で安価な商品の獲得というところに置かれていたが、それだけならば消費者の立場以上に出ることはないだろう。しかし、地域づくりが日程にのぼれば、消費者運動という発想からは具体的な対応策が立てられなくなってこよう。

ところが、フォークは、消費協同組合を家計の協同組合的統合と捉えることによって、消費協同組合のめざすものを次の二つに設定しえた。

「消費協同組合のめざす第一の目的は、協同組合結成以前には、私的取引に委ねられていた機能を、家計の利益のために協同化することである。第二に組合員は、彼らの家庭でそれぞれが行うよりも、よりよく実行してくれるように思えるその他の機能を協同組合に要求するであろう。」(47頁)

消費協同組合を家計の協同組合的統合と捉えなおせば、協同組合の地域政策が見えてくると思われる。

### B 協同組合と市場 (1)

#### 第1章 ハイエクの市場論

##### 1) 市場論のありかを探る

ソ連、東欧のシステムが崩壊し、市場経済の導入が進められたため、市場経済に注目が集まり、以降日本でも、市場経済について多くの著作が刊行された。しかしその多くは共著であり、しかも大学の教科書用に即席で作られたもので内容に乏しい。観念に疑問はあるが比較的にすぐれて

いたのは佐伯啓思『市場社会の経済学』(サイエンス社、1991年)で問題意識が鮮明な分、明解である。

佐伯の主張は従来市場にあるとされてきた自動調整メカニズムはあまりあてになるものではなく、市場はたえず不均衡で不安定な状態にあるとし、そして、このような不安定な市場が崩壊しないのは、その境界にある他の領域、政治システムや家族システムやその他の社会システムとの関係が安定的だからというものだ。

佐伯は近代経済学の場合、市場の自動調整メカニズムを前提にしているので経済は自足的に閉じたシステムと見なされ、他の境界領域との関係を論じられないとし、他方マルクス経済学の場合、経済を下部構造とし、その他の境界領域を上部構造とするので、双方の関係は従属関係にされてしまっているとして、自らの見解を次のように提起している。

「しかし、今日の経済をみる上で重要なものは、『経済』と『政治』、『文化』、『社会の構造』、『価値』といった諸領域との間の関係だと思われる。いいかえれば、『経済』は、これら諸領域との関係を一定の様式に安定化して初めて、十分なパフォーマンスを発揮すると考えられる。と同時に、『経済』の発展が、これらの諸領域にどのような影響を及ぼすかが、結局のところ『経済』にフィードバックするのである。」(3頁)

この佐伯の見解は、市場経済の安定と変動を、『経済』と他の領域を調整する制度様式との関係のみとするもので、言いかえれば市場は他の境界領域との間に安定した関係を結べなければ崩壊する、という考え方となり、今日流行しているリバータリアン(市場の自動調整メカニズムを信頼し、市場に対する一切の介入を無用とする考え方)の対極をなしている。

しかし佐伯説に説得力がないのは、市場の自動調整メカニズムを否定するあまり、市場に均衡を回復しようとする力が働くことまでを否定している点だ。こうなると市場は自らを安定化するために、どんどん外部領域を安定化装置として取り込んでいく、ということになり、結果として、政治や文化や社会構造が市場安定化の装置として位置づけられることになりかねないからだ。

もともと市場の自動調整メカニズムとは、不均衡を前提としている。市場での需要と供給の不均衡は生産の部面に反作用し生産の部面での資源配分を変更させることを通して均衡を回復させるがそれがまた次の不均衡をまねく、といったようにたえず動くものだ。だから、自動調整メカニズムが働きにくくなった、というとき、それは市場に問題があるのではなく、生産の部面での資源配分の変更が順調にはいかなかったということだ。これは巨大独占資本の成立や、国営企業の増大が要因なのだ。

近代経済学は市場経済というとき、生産の部面まで含めてしまう。だからそれは閉じたシステムとなり、これをモデル化すると、孤立したアトム的な企業による完全競争を前提にしないと自動調整メカニズムが成立しない。

他方、マルクス経済学は市場を経済の一部面と見、生産の部面での資本蓄積が無政府的になされることを市場での不均衡の要因とみなしてきた。従って市場に自律性は認めるものの、それは生産に従属するものとしてあつかわれ、市場による生産部面への反作用にはあまり注目してこなかった。

近代経済学のモデルが失効し、マルクス経済学も市場とは何か、ということについての定見をつくりあげられていない現状で、佐伯の市場社会論が登場したのだが、ここでは市場とは何か、というテーマで考察を進めていこう。

##### 2) 市場のもつ非人格的な諸力

ハイエクは第2次世界大戦中に書いた『隷属への道』（春秋社、1992年）で、社会主義をファシズムの基礎としてとらえ、これらを全体主義として一括し、そして全体主義が形成された要因を自由主義の衰退に見た。つまり「全体主義はわれわれの思想的誤りから生まれてきた」（4頁）のである。この観点からハイエクは自由主義を次のように定義づけている。

「自由主義の基本原理には、自由主義は固定した教義であるとする考え方は、まったく含まれていない。またこの原理に、一度決めてしまえばもう変える必要のない厳密な理論的原則があるわけでもない。ここで最も基本となる原理は、われわれの活動を秩序づけるためには、社会それ自体が持っている自生的な力を最大限に活用すべきだということ、そして強制は最小限に抑えるべきだということであり、この原理は、実際の適用に際してはほとんど無限のやり方がある。これを具体的に言えば、競争ができるだけ効率よく働くシステムを慎重に作っていくことと、現に存在している慣習的制度をあるがまま受動的に受け入れていくこととの間には、非常な隔たりがある。その意味で、大まかな経験的ルール、とりわけ『自由放任』の原則に凝り固まった自由主義者の融通のきかない主張ほど、自由主義にとって害をなしたものはない。」（14～5頁）

ハイエクは自由放任主義と自由主義とを区別し、前者を全体主義を招きよせた一つの要因と考えている。彼によれば、自由主義のポイントは「社会それ自体が持っている自生的な力を最大限に活用する」というところにあり、そのためには競争が効率よく働くシステムが必要で、この目的でなされる政策は承認しているのである。そして自由主義は成功し、大きな役割をはたしたがそのことがかえって自由主義を衰退させることになり、市場を廃止して経済を意識的に管理、統制しようとする社会主義やファシズムを台頭させた、というわけだ。

ここでハイエクが社会それ自体がもっている自生的な力というとき、それは市場のもつ力のことだった。彼によれば自由主義か全体主義かという問題は、「市場によるすべての個人を超えた非人格的規律によって支配される秩序を選ぶか、それとも少数の個人たちの意志によって支配される道を選ぶか」（272頁）ということに帰着させられる。少し長くなるが、ハイエクの主張を引こう。

「過去において文明の発展が可能になったのは、市場における「個人を超えた非人格的な諸力」に、人々が身を任せてきたからであり、このことなしに、今日のような高度な文明が発展することは決してありえなかった。言い換えると、われわれの中の誰一人として十分に理解することができないより偉大な何事かを築き上げていくのを、われわれは毎日助けているのだ、という考え方を人々が受け入れてきたからこそ、このように偉大な文明も初めて可能となったのである。過去の人々がそのような考えを受け入れてきたのは、一部の人が今日では迷信とみなしているなんらかの信仰が基礎となっているのか、それとも宗教的な謙遜の精神によるものか、あるいは初期の経済学者たちによる原始的な教えを過大に尊敬したからであったのか、というようなことはここでは問うまい。決定的に大切なことは、細かい働きが誰にも理解できないような諸力に身を任せなければならないということ、合理的に理解することはきわめて困難だということである。それよりはむしろ宗教や経済的教義への尊敬から生まれる、謙虚な畏敬の念に従うことはずっとたやすいものである。

必然性が理解できないようなことが多くあるということこそ、文明の基本的性質なのである。もしも、誰もがすべての必然性を知的に理解しなければならないのであれば、現代の複雑な文明を少なくとも維持していくには、現在いかなる人が持っているよりとてつもなく大きな知性が、すべての人に与えられなければならないだろう。自分たちには理解できない諸力や、誰か知的な人の意図的な決定に基づいていると認められない諸力に対して、身を任せるのを拒否するという態度は、不完全で、したがって誤った合理主義の産物である。なぜ不完全かといえば、複雑な社

会で様々な個人的な努力を相互に調整させていくためには、どんな個人であっても完全には調べ上げることのできない多くの事実の存在を考慮に入れなくてはならないのに、その点をこの合理主義は理解できずにいるからである。また、この合理主義は次のことも理解できていない。すなわち、われわれの複雑な社会が崩壊してしまわないようにするためには、二つの道しかなく、一つは、市場における個人を超えた非人格的な、非合理にさえ思われる諸力に身を任せる道で、もう一つの道は、これを等しく人々にとっては制御不可能で、したがって恣意的なものにすぎない権力を、他の人々が振るうことに対して身を任せる道でしかない、ということである。」（279～280頁）

ハイエクは前半で市場が個人を超えた非人格的な諸力を持ち、諸個人はこれに順応することで（この順応は宗教を信じることよりはむつかしいとされる）文明を発達させてきた、ということ述べ、後半では市場のシステムの下での人々の知識の特徴が部分的知識でしかないにもかかわらず、それでうまく事がはこぶと述べている。

ハイエクの言う非人格的な力とは、マルクスが解明した物象化のことなのだが、ハイエクはこの力が何にもとづき、どのように発現されるかについては語っていない。彼はただそれを自明の事実として述べているだけである。

次に知識論のところでも述べられている「二つの道」については、もう一つの道とされた計画経済は、ソ連、東欧の実験が失敗した段階では、少なくとも生産手段の国有化にもとづく計画化は道としてはゆきづまるとみなせよう。ハイエクの知識論は、計画化のためには必要な全ての知識を持たねばならないが、国有化にもとづく計画化の場合、その知識をもてなかったわけだから、ハイエクの理論を検証したことになることを認めざるを得ない。

とはいえ今日では市場の非人格的な諸力にまかせたままでの「文明の発展」自体の意味が問われており、社会のいたるところでこの非人格的な諸力に対する批判や拒否や反乱がひき起こされている。ハイエクが想定した二つの道とは別の第三の道が今切り拓かれつつあるのではなかろうか。この第三の道を形成しようとするとき、ハイエクが次のように定式化した自然の諸力と市場の非人格的な力との相違についてどう考えるかが決定的であろう。

「自然の諸力に対する支配の方法については、人類は驚くべき高い程度にまで学び取ったというのに、社会的な相互の共同の可能性を活用するという面では、悲しいことに立ち後れていると主張している人々は、この主張それ自体に関する限りではまったく正しい。だが、この二つの事柄の間における対比をさらにいっそう進めて、人類が自然の諸力を支配することを学び取ったのと同じやり方で、社会の諸力を支配していくことを人類は学び取らなければならないと主張する時、これらの人々は誤っている。この主張は、ただ単に全体主義へ向けての道であるだけでなく、今日の文明を破壊し、将来の進歩を不可能にしてしまうのが確実な道でもあるのだ。そもそもこのような主張をする人々は、まさにそのような主張をするという点で、一つの無理解を暴露している。それは、人類がすでに達成した文明を単に維持し続けていくということさえ、様々な個人の努力が、個人を超えた非人格的な諸力によってはじめて相互調整されるということにどれほど大きく依存しているのか、まったく理解できていないのだ。」（280～1頁）

たしかに社会の諸力を支配することは、自然の諸力を支配するようなわけにはいかない。ハイエクはその根拠として、「個人を超えた非人格的な諸力」をあげた。しかしこの諸力が人類社会に今後永遠に残るものであるなら今日の社会の趨勢を見る限り、人類社会を滅亡させることになるだろう。

今問われていることはこの諸力とは一体何かを明らかにし、この諸力の相互調整力を弱めていくことであり、ポランニーの言葉を借りるなら市場を社会のなかに再びうめ込むことである。

### 3) 個人的自由論の狭さ

ハイエクが市場がもつ個人を超えた非人格的な力について、経済学的にどう解明したかは興味のあるところだ。しかしハイエク研究者のノーマン・バリーによれば、「ハイエクの政治理論が彼の経済理論に由来するかどうかは、決して明らかではない」（『自由の正当性』木鐸社、1990年、99頁）そうだ。ハイエクの発想からすれば、市場の機能を分析するのが経済学であって、この非人格的な力の存在は経済学にとっては所与のものとしてあつかわれているのだろう。

『隷属への道』は政治理論と政治的提言の書だ。すでに見たように、ハイエクはこの書で政治の基本を自由主義に求め、そしてその原理を市場がもつ個人を超えた非人格的な力への信頼に置いた。とすれば、彼の政治理論は、文明の発展は人々が市場の非人格的な力に順応した結果もたらされた、という歴史観を土台としていることになる。

ノーマン・バリーによれば晩年のハイエクは「政治権力を封じ込めるための憲法上の諸制度を設計することに没頭してきた」（106頁）とのことだが、この宿命論的な歴史観からすれば、市場の自動調整的システムに奉仕する国家の追求へとかりたてることは理解できる。そして、ハイエクのこの志向が、現代アメリカのリバタリアンの理論家たちに影響を与えているのである。

そこで非人格的な力の由来や、また、ハイエクの歴史観については問わず、ここでは自由主義の基礎にある自由論を検討しよう。ハイエクの『自由の条件』（ハイエク全集、5巻、春秋社）の第一部は自由の価値について論じられている。その第一章、自由と個別的自由、で自由の定義づけが試みられている。

「自由とは強制がないこと」これがハイエクの出発点である。「この書物でとりあつかうことは、社会において、一部の人が他の一部の人によって強制されることができるときぎり少ない人間の状態のことである。この状態をわれわれは本書を通じて自由の状態として説いていく」（11頁）という出発点をひとまず認めよう。このあと彼は、自らの自由論を政治的自由や内面的自由や権力としての自由と比較し、個人的自由はこれらと共通するものではないと主張している。

ハイエクによれば政治的自由とは政治への参加のことで、一種の集合的自由である。次に内面的自由とは知識が人を自由にする、といった形であられるが、これは自分のした決心に固執できるかどうかという問題で、他人の意志とはかかわりがない。さらに権力としての自由は欲することを実行する物理的能力のことで、これは逆に他人の個人的自由を破壊するものとなる。

これでは消極的な表現になるので積極的に表現すべく古代ギリシャの奴隷制がひきあいに出される。奴隷解放の布告には四つの権利が印されていた。

第一は共同社会の一員として保護される法的地位、第二は恣意的逮捕からの免除、第三に本人の希望にしたがって働く権利、第四に自身の選択にしたがって移転する権利、この四つの権利に財産を所有する権利を加えればハイエクの考える個人的自由が成立する。そして、これらの内容は先に見た三つの自由とは関係がない、というわけだ。

このように個人的自由の領域（普通は基本的人権と呼ばれている）を明らかにしたハイエクは、その自由を「人と人との関係にのみかかわるのであり、自由に対する侵害は人びとによる強制だけである」（23頁）ことを強調する。ところが他方で強制を説明する段になると次の見解が提示される。

「『強制』とは、ある人の環境または事情が他人によって支配されていて、その結果、より大きな災いを避けるために、その人が自分自身の首尾一貫した計画にしたがうのではなくて、他人の目的に奉仕するように行動を強いられることをいう。」（35頁）

ここで「ある人の環境」を、労働の環境と想定しよう。そうすると今日では多くの人々は生産手段を支配できず、他人がそれを支配している。そうすると餓死という「より大きな災い」を避けるために自分の人生計画に従うのではなくて、他人の資本を増やすという目的に奉仕するように働くことを強いられる、という事態が浮かびあがる。

この関係ではたしかに、人と人との関係では強制関係はない。しかし生産手段の所有関係にもとづく経済的強制がそこにはある。個人的自由の追及を徹底させるなら、この関係をも自由への侵害と捉えなければならない。

ハイエクの自由論をここまで拡張したとき、市場における個人を超えた非人格的な諸力をどう捉え、これとどう対決するかが課題となってくる。もっとも人々を経済的に強制して労働を強いる力はハイエクにあっては非人格的な諸力の一つとして数えあげられているのかも知れないが。

### 4) 民主主義の評価

ハイエクの自由論には狭さがあるが、しかし彼が個人的自由の概念を明確にし、これと政治的自由との相違をはっきりさせたことによって、民主主義について極めて正当な評価を下すことができた。

「自由主義は政府の範囲および目的について、そのうち民主主義によって何を選択すべきかを説く教義の一つであるのにたいし、民主主義は、一つの方法であって、政府の目的に関してはなにも語らない。」（151頁）

「民主主義の一般的擁護論がどれほど強くとも、民主主義は究極的、あるいは絶対的価値ではなく、それが何を成し遂げるかによって判断されるべきものである。おそらくそれは、ある種の目的を達成するには最善の方法ではあろうが、目的それ自体ではない。」（154頁）

ハイエクがこのように言うとき、市場の非人格的な諸力の働きに原理をおく自由主義を実現する手段として民主主義を捉えていることにもとづいている。そして、自由を政治的自由という範囲でしか捉えられないとすれば、それは民主主義と一致し、民主主義が目的とされることになる。これは左翼諸政党も例外ではなく、多くの党派が民主主義を目的としている。

ハイエクの文明の進歩についての歴史観が今日では暗転したという条件の下で、人間の自由が単に人と人との間の支配・隷属の関係からの解放のみならず、経済的支配からの解放へと幅が広がったなかで、ハイエクとは別の意味で民主主義を手段として使いこなすことが課題となっている。

序文

なぜ、いま哲学の旅なのか。『ソフィーの世界』にあやかりたい、という気持ちはないことはないが、旅の目的はもっと別のところにある。

ここ10年来、商品の価値形態の論理を誰にでもわかるように展開するためには弁証法の論理の発展が必要だと考えていた。マルクス『資本論』の解釈や、また価値形態の研究者の理解への批判という形ならいくらでも述べられるが、この形では誰にでもわかる、ということにはならない。

そこで商品の価値形態の論理をそれとして記述しようということになるのだが、そこで出てくる困難は、既成の理論や論理とは異なるものを展開しなければならない、ということだ。それらについて定言命題的に述べるのは簡単だが、そうした場合異和感が先立って、理解されないことになる。

というわけで現代の哲学や思想の第一線を旅し、その問題意識を一步進めれば商品の価値形態の論理に到達するという見通しを立てて探求をはじめることにした。

最初の旅は西田哲学である。西田幾太郎については、梯明秀や梅本克己や黒田寛一を通じての知識はあったが『善の研究』も含め、未読だった。ただ、主体と客体とを分離し、客体を外からながめる、という方法を批判し、世界の中に自己をも歴史をつくる一要因として含めた存在の構造を問題にした、という点が最近評価されているということについて、自らたしかめてみたい、という気持ちがあった。

また、農文協から次々と著作を発表している根井康之の『生態系と文明系』（農文協）を手にとったとき、それが西田哲学の論理を借りていることについて驚き、あらためて根井の著作を調べてみると、彼が西田哲学を継承発展させようとする立場であることが判明した（『西田哲学で現代社会を観る』という本も出している）。

西田哲学の個々の論理は別にして、全体としての評価は定まっていると考えていたが、それではすまない事態が進んでいたのだ。ということで、西田哲学の旅は、単に商品の価値形態の論理との関連にとどまらない意義が加わることになった。その結果知行合一や主体性の問題をも含めて再検討することになる。先き行きの不透明さを反映して宗教の時代となった現在、一般には宗教哲学として見られている西田哲学の旅は意外に的を得たものなのかも知れない。

第1章『善の研究』を読む

1) 冒頭文節への違和感

『善の研究』第一編純粋経験冒頭に、「経験するといふのは事実そのままに知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである」（全集1、9頁）という一句が出てくる。まず、こんなことは不可能だ、という考えが頭をよぎる。事実そのままに知るといふことが言えるとするれば、知を理性としてではなく、もっとファジーなものとして捉える他はない。

それはともかく、そのすぐあとに純粋経験の説明として「自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る。これが経験の最醇なる者である」（9頁）という言葉が出てくる。そして、ここで述べられている主客の合一ということにつき、西

田は「凡ての精神現象がこの形に於いて現はれるものであると信ずる」（10頁）という。

思惟や意志がどういう意味で主客合一であるかの説明は聞かないことにして、次に第2編実在に移ろう。上山春平（『日本の名著西田幾多郎』解説）や鈴木亨（『西田幾多郎の世界』）によれば、この第2編に西田哲学の本領が含まれているという。

2) 西田の発想の基本

第2編 実在、は10章から成る。それぞれ次のような項目となっている。

①考究の出立点 ②意識現象が唯一の実在である ③実在の眞景 ④眞実在は常に同一の形式を有している ⑤眞実在の根本的方式 ⑥唯一実在 ⑦実在の分化発展 ⑧自然 ⑨精神 ⑩実在としての神

この項目だてを一瞥しただけで、何となく西田の言わんとするところがわかる。例えば、「意識現象が唯一の実在である」と言うとき、そこには実在とは主・客合一にあり、そして、主・客合一の形式は意識現象しかありえないから、この意識現象こそが唯一の実在であり、その実在の根本は自然と精神を合一した神にある、というわけだ。つまり西田の実在論は神の存在証明となっているのだがそれを哲学で、つまり論理的に究明しようとしたのだった。その手際を見てみよう。

まず西田が考究の出立点においたものは、知行の合一である。

「社会はこの様なもの、人生はこの様なものという哲学的世界観及び人生観と。人間はかくせねばならぬ、かかる処に安心せねばならぬという道德宗教の実践的要求とは密接の関係を持って居る。……知識における眞理は直に実践上の眞理であり、実践上の眞理は直に知識に於いての眞理でなければならぬ。深く考える人、眞摯なる人は必ず知識と情意との一致を求むる様になる。」（46頁）

西田によれば、哲学的世界観とは世界はこの様なものと捉えることであり、そこからは実践的要求がおのずからわき出てくるような知識でなければならない。ところが通常の哲学は、主体と客体とを区別したまま、もっぱら客体についての知識を追求しているが、ここからは人生いかに生きるべきかは判明せず、従って実践的要求がわいてこない。客体を実在と見るか、主体を実在と見るかで、唯物論と唯心論の対立があったが、双方とも実在をどう捉えるかで誤りをおかしている。主・客の合一こそが実在の形式であるという立場からこそ、知行の合一が生まれてくると考えるとき、哲学の出立点は何におかれるべきだろうか。

「さらば疑うにも疑い様のない直接の知識とは何であるか。それは唯我々の直感的経験の事実即ち意識現象に就いての知識あるのみである。現前の意識現象と之を意識するといふこととは直に同一であつて、其間に主観と客観を分かつこともできない。事実と認識の間に一毫も間隙がない。眞に疑うに疑い様がないのである。」（48～9頁）

この出立点は第1編純粋経験のところ、説明されていたものである。つまり西田の発想は、唯物論と唯心論を止揚した第三の哲学としての主・客合一の哲学の出立点には、主・客合一の形式の最も単純でかつ原初的なものをおかねばならない、ということであり、それが純粋経験だった。

この純粋経験は、ヘーゲルの『精神現象学』にある感覚的確信に相当する。ヘーゲルは感覚的確信はその内容が具体的で無限の豊かさをもつよう見えるのでもっとも眞実なように見えるがしかし実際にはこの無規定な具体性はかえって抽象的で貧弱な眞理でしかないと見、感覚的確信が知っているのはただ「それが存在する」ということだけであり、また意識としても、ただそれ

が純粋な自我であるにすぎないと見て、それが知覚へ、さらには悟性へと自己を深めていく過程を描き出した。

これに対して、西田は主・客を区別することを拒否する。従って存在と意識との関係を見ない。この主・客合一の立場からすれば、純粋経験はそれ自体として発展しようがない。その限りで、人にとってそれが最も豊かな知識となり、あれこれ思惟することは、主・客合一を破壊することになるから、純粋経験の実在性よりもその確実性においておとる、ということになる。

従って西田は「斯の如き直感的経験が基礎となって、其上に我々の凡ての知識が築き上げられねばならぬ」(49頁)というのだが、この「凡ての知識」がおおよそ西田個人にとっての知識でこそあったとしても、それが具体的なものであるために他人に理解されるような言葉や論理としては展開できず、他人にとっての知識にはなれないということをもって証明したのが彼の一生だったという気がするが、こう断じれば身もフタもないのもうすこしつきあうことにしよう。

### 3) 媒介者の哲学

さきに主・客合一の純粋経験を出立点として確認した西田は、次にこの意識現象こそが実在だという。

物が独立して存在するという見解に対しては、意識現象が結合されて、独立した物の存在を仮定しているだけで、結合された意識現象の方こそが根本的事実だと主張し、またこの世界には精神しか存在しないという見解に対しては、思想感情が個人的な物でありながらも一般的である点を持ち出し、この意識を一般的にする潜勢の一者の存在を理由にこれを否定している。この潜勢の一者とはさしあたって活動として捉えられる。

「我々がまだ思惟の細工を加えない直接の実在とは如何なる者であるか。すなわち眞に純粋経験の事実といふのは如何なる者であるか。此時にはまだ主・客の対立なく、知情意の分離なく、単に独立自全の純活動あるのみである。」(58頁)

「我々の意識は始終能動的であって、衝動を以て始まり意志を以て終わるのである。それで我々に最も直接なる意識現象はいかに簡単であっても意志の形を成して居る。即ち意志が純粋経験の事実であるといわねばならぬ。」(59頁)

「かくの如く主客の未だ分かれざる独立自全の眞実在は知情意を一にしたものである。眞実在は普通に考えられて居る様な冷静なる知識の対象ではない。我々の情意より成り立った者である。それで若しこの現実界から我々の情意を除き去ったならば、もはや具体的事実ではなく、単に抽象的概念となる。」(60頁)

主体と客体とを区別し、それぞれ対象化し、双方の関係を論じていく立場を拒否した西田は主客合一の場に活動を見た。この活動は意識につき動かす衝動だが意識そのものではなく、また客体なしに活動はないが、客体そのものではない。つまり西田は主・客を項とする関係の中に関係を見ず、媒介者を見ようとしたのだった。

西田にとってはこの媒介者(活動)こそが具体的なものであり、主・客合一の眞であり、人をして衝動から意志の形成にまでつき動かす当のものである。だから、一たん主・客を分離し、客体を分析して得られる抽象的概念への不当とも見られる嫌悪感をまる出しにしている。西田の抽象的概念への不信はさらに続く。

「上にいった様に主客を没したる知情意合一の意識状態が眞実在である。我々が独立自全の眞実在を想起すれば自ら此の形に於いて現はれてくる。此の如き実在の眞景は唯我々が之を自得すべき者であって、之を反省し分析し言語に表しうべき者ではなからう。」(63頁)

実在の眞景は自得すべきで、言語に表すべきではない、というとき、そこには修業あるのみとなる。言葉で伝えられるものは「唯抽象的空設」だとすれば、西田にとってこの「実在の成立する形式」を考えることだけが哲学の仕事となる。あるいは、西田哲学は西田自身の修業に他ならず、人に伝える成果物としては無であるのかも知れない。

### 4) 媒介者は絶対者

「独立自全なる眞実在の成立する方式を考えて見ると、皆同一の形式に由って成立するのである。即ち次の如き形式に由るのである。先づ全体が含蓄的に現はれる、それより其内容が分化発展する、而して此分化発展が終わった時実在の全体が実現され完成されるのである。一言にていえば、一つのもが自分自身にて発展完成するのである。」(63頁)

これが西田の弁証法である。西田にあっては弁証法は対象の運動のうちから導くものではなくて、概念に対して外から与えられる形式として扱われている。そして、実在に対してこの様な同一の形式を与えるものが、眞実在の根本的方式とされる。

「先ず凡ての実在の背後には統一的或者の働き居ることを認めねばならぬ。……然るに一つの物が働くといふのは必ず他の物に対して働くのである、而して元には必ず此の二つの物を結合して互いに相働くを得しめる第三者がなくてはならぬ、……かくの如く凡て物は対立に由って成立するといふならば、其根底には必ず統一的或者が潜んで居るのである。」(67~8頁)

先まわりして言えば、この「眞実在の根本的方式」たる「統一的或者」とはそれこそが「唯一実在」で、自然と精神の「統一力」であり、「独立自全なる無限の活動」であってこれこそが「神」だということになるのだが、この西田の主張は聞かず、ただその論理展開についてだけ検討してみよう。

その際西田が自ら「悪戦苦闘」と表現している長大な論文の脈絡をたどることはあまり意味がない。というのも西田哲学は問題意識は一貫しているが、論理的整合性はないからだ。そこで次には迂回して、主として西田哲学に影響を受けた唯物論者達の西田受容のあり方を検討し、彼らにとって魅力のあった西田の論理をとりだし、そのうえで西田の論理に再度向き合うことにしよう。

## 第2章 梯 明秀の場合

### 1) 西田哲学の把握

梯は、1962年に発表された「経済学研究の出発点にある哲学的課題」(『梯 明秀経済哲学著作集』第5巻、未来社、所収)の注7で、西田哲学とのかかわりについて次のように述べている。

「わたしとしては、西田哲学の無の思想を純粋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に止揚して、この論理の具体化をつねに念頭にしているわけである。……わたしとしては、その項(西田がマルクスを読んだ頃)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。」(著作集5巻、62~3頁)

ここで梯が西田哲学の無の思想としているものは西田の「行為的直観の立場」であった。梯に



よれば、西田はヘーゲルの哲学をこの立場から「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、という契機の欠けていること」（49頁）を批判したのだが、梯はそれにヒントを得て、その行為的直観の立場を「批判的に唯物論の立場にまで転釈した」（49頁）ものに他ならない、というわけである。

西田の行為的直観の立場からする自覚の論理とは、「『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、その根源にあるものとしての『自己が自己において自己を見る』という自己意識の直感的形態を問題」（52頁）とするものであり、ここで「自己において」という契機が西田にあつては強調されるがそれは「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、その場合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」（54頁）と把握されている。

ここで梯は、西田の無を主体の作用、活動というように捉え、「場所」について次のように解釈している。

「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つて、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の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。」（58～9頁）

「自覚ということ成しめ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、場所そのものが、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。」（60頁）

このように解釈された西田の自覚の論理構造とマルクスの論理との関連について梯は次のように述べている。

「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限りの姿としての『単なる労働人間』の向自有的な生命的自己関係こそが、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、この種属的生命の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関係であるほかなかったのである。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。」（61頁）

梯はマルクスをこのように理解しようとしているから、西田哲学に関心をもつたということがわかつた。次に梯のマルクス理解について見てみよう。

## 2) マルクスの理解の仕方

梯の発想は「われわれ現実の人間の創造的な行為が、現実の歴史的発展に参与しうるとする主体的立場を、マルクス主義の理解のうえにおいて明瞭に打ち出す」（65頁）ところにあつた。それは言いかえれば「現実の歴史的発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」（66頁）であつた。

このような立場から、マルクスの理論は「現実の歴史的発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場合に、前段階の疎外された形態を変革しようとする主体的な実践活動によって、次の段階に移行する」（75頁）というものとして捉えられる。その実践の論理構造については、具体的には次のように展開されている。

「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るところの、すなわち、変革的な実践活動がそこから始まるころの直観、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意味している限りでは、この規定性は、いまだ直観そのものの否定性としての思惟の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だろう。」（77頁）

「この否定的直観内容の自己展開としての対象認識が、歴史的現実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、したがって、この理念の自己媒介的な自己運動が、意識の外的対象的実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実在を媒介するところの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。」（77～8頁）

梯の言っていることを平たくかみくみくだけば次のようなことに帰着しよう。まず賃労働者が資本制社会を変革しようという実践的活動に立つ論理構造を明らかにすることがここでの課題とされる。それは単に今日の市民社会が労働を疎外する社会である、という理性的認識によって解決されるものではない。同じ市民社会を否定的に直観することを通して自己の本来的な生活を理念としてもち、そこからこの同じ市民社会を疎外された状態と判断し、この有即無の自己矛盾を衝動として起きる理念の自己媒介的な自己運動としてこの論理構造を把握すべきだ、ということになる。ここから、『資本論』の冒頭商品は単に一般商品を対象とするだけでなく、むしろ主体的な把握としては賃労働者そのものの論理として見るという提案が出てくるのである。

ここでは梯の理論を批判すること自体は目的とはしないので簡単にふれるしかないが、あれだけ弁証法家であることを自認していた梯は、ついに『資本論』の価値形態の弁証法を理解するには至らなかつた（『ヘーゲル哲学と資本論』298頁で価値形態の解明が次の課題とされつつも果たされなかつた）。梯が影響を受けた西田の論理が自覚の論理構造であつたとしたら、西田にとつ

ては言葉で伝わらないものを伝える仕掛けとしての「弁証法」に梯は主体性の論理を見ていたわけで、人格の意志を支配する商品の概念的存在が梯に伝わらなかったのも由なしとはいえない。

### 第3章 梅本克己の場合

#### 1) 無の弁証法の観念性への批判

唯物論における主体性の問題の解明、これが主体性論争の時期の梅本克己の中心テーマであった。梅本にあっては従来の唯物論は客体の認識だけがあり、主体の実践についての理論がなかった、という意味で客観主義であり、主体性の解明とは主体の実践についての理論をつくることに他ならなかった。

梅本はこの主体性という問題領域に、西田によって提起された無の弁証法が存在していることを認め、そしてそのままでは観念論だから、西田の説を批判し、この領域にある諸問題を唯物弁証法の立場から考察しようとしたのだ。それがどのような手段でなされたかを見てみよう。

梅本は「精神と自然と何れが本源的かという、この問題に対する答え方によって、哲学者は二大陣営に分裂した。自然に対する精神の本源を主張し、従って結局において何らかの種類の宇宙創造を認容した人々は、観念論の陣営を構成した。それに反して自然を本源的に見た人々は、唯物論の種々の流派に属している」というエンゲルスの分類から出発する。

そして、これから問題にしようとする唯物弁証法と無の弁証法との区別も、「(實在が自己自身を説明する道であるという)言葉自身に則すれば、唯物論においても観念論においてもこの規定に変わりはないけれども、発展の動因が歴史的現実そのものの中に求められるか否かによって、實在の性格、それが自己自身を説明する道も異なってくる」(『過渡期の意識』89~90頁、現代思潮社)というところに求めている。その場合、観念論といえども、精神が物質を創ったということまでは主張せず、暗黙裡にそれが物質から発生したことを認めるわけだが、しかし、観念論が観念論たりうるゆえんは、「意識の事実を根源的な発生の問題から遮断して、それ自身のなかに、論理を追求するところ」(93頁)にあるという。

梅本によれば、現代の観念論には二つの道があり、「一つは意識と物質との関係を主観と客観との領域におきかえ、この両者の背後のものをカッコに入れて現象それ自体の論理構造に固有の領域を見出すものであり、一つは意識と物質との相互に独立した対立のうえに、この二つのものの媒介関係を追求するもの」(93頁)とにわかれるが、無の弁証法は後者の立場に立っているとされる。

そういうわけで、例えば西田哲学にしても「(意識と物質という)この二つのものの媒介統一の論理が追求され、ひとたびこの論理構成に成功した上では、この論理が實在の全体の根源におかれて、逆に自然史的発生の問題をもそこから基礎づけるということになる」(94頁)わけで、この順序が逆になっていることが問題だ、ということになる。とまれ、この観点からの梅本の西田批判をすこし長い引用しよう。

「自然が人間の歴史の中に育つといわれても、それは人間の歴史が自然を産出することではない。人間の歴史が自然の中に自己をひらいてゆくのである。けれども、物質と意識というこの二つのものの対立に関して決定的な態度をとらぬ立場が、現在におけるこうした意識の事実から出発し、それを絶対化するならば、自然の基体そのものが、人間の歴史的社会的存在の中に吸収され、人間存在の意識から逆に自然の世界が抽象されてこざるを得ない。けれども、すでに発生的基盤から遮断された意識と物質とは絶対なる断絶にあるのであるからこの意識そのものを實在の

全体とすることは出来ない。そこで一面において意識が、一面において物質が出てくるような絶対的媒介者が設立されねばならない。それが無であり、現実はこの無の自己規定となるのである。この自己限定をノエシス的にとらえるところに意識が、ノエマ的にとらえられるところに物質があらわれる。

このようにして物質と意識とは絶対の断絶をへだてて自己同一を保つのであり、弁証法はこの自己同一の論理である。このような立場からすれば弁証法の相対立する両項は絶対的な矛盾に立つのであるから、この両項の否定関係は有的な相対的な関係ではなく、したがって対立項の間には浸透も移行もない。絶対否定的な媒介である。対立の両項を相対的と見る弁証法は真の弁証法ではなく、したがって唯物弁証法は真の弁証法ではないとされる。絶対的な断絶において弁証法が成り立つことができるかどうかが根本の問題であるが、すでに無の絶対的否定性はそのためのものなのであるから、絶対弁証法にしてみればこのような反駁は問題にならぬともいわれよう。しかし無というものの設定も、所詮は現実の弁証法的構造の一結節点を抽象し絶対化すところに生まれた論理的要請であることは、すでに見たところで十分である。

元来無は右に見たように、物質と意識との相対的対立がその根をはらわれることによって絶対化され、この二つのものの絶対断絶に対して与えられた論理的概念なのであるから、物質界と意識界とは絶対否定的関係に立つというにすぎない。しかし、現実は事実としてこの両者の交渉の上に成り立つ。どのような観念論も、原初的な事実としてこの媒介交渉の事実の上にすでに立っているのであるが、まず断絶を抽象して絶対化し、そこから逆にすでに成立している媒介の事実に向かうという観念的逆転は、この絶対否定関係を、意識と物質とをこえた實在のはたらきに転化してしまうのである。また無というものにしても、すでに意識の底にとらえられたものであるから、意識と物質との絶対断絶といっても、結局において意識を物質の底におき、意識界から物質界をひき出すことに帰着するほかはない。」(96~7頁)

このような批判から出てくる結論は「物質の自己運動」という発想である。これは梯によって提起され、戦後主体性論争のあと黒田寛一によってとりあげられたが今回はそれには立ち入らない。

#### 2) 人間の自由を求めて

無の弁証法の観念性について明らかにしたあと、梅本はその論理内容の批判に移る。その際の梅本の問題意識を紹介しよう。

「環境によって変革される人間と環境を変革する人間との弁証法的統一ということは、唯物弁証法の実践における最大の眼目であり、この統一の自覚において真に歴史と一体たる人間の自由も成立するが、必然の洞察はそのための必要な条件であっても十分な条件ではない。洞察されるものとするものとの根源的な統一において自由ははじめて確立する。所詮無の哲学が課題とする、環境の自己限定と個の自己限定との弁証法的統一がそれである。」(98頁)

マルクス主義にあっては必然の洞察が強調されたがそれだけでは十分ではない。洞察されるものとするものとの根源的な統一において自由ははじめて確立することが重要なのだが、この主体性の問題は従来の唯物論では探求されず、むしろ観念論たる無の弁証法によってとりあげられてきたとすれば、そこに唯物弁証法の「空隙」があったことにならないか、このような問題意識から、無の弁証法の内容を次のように捉えている。

「ところでこのようにわれわれの行為というものが、存在によって規定されつくしてしまうものならば、つまり『世界の自己限定』につつまきられてしまうものならば、そもそも行為という

ものの成り立つ余地はない。人間の行為が、動物の本能的活動と区別されて、行為といわれるのは、それが決断によって成り立つからであり、決断がありうるためには、どこまでも世界の限定をその極限において破るものがなければならぬ筈である。このようなものを自己の底にもつことによって、はじめて人間のみが決断をもち、行為をもつといわれる。またこのような決断の可能をもつものにおいて、はじめて一般者に対する個物というものが成立する。一般者の中に吸収されつくしてしまうものならば個物とはいわれない。単に一般的なものに種差を加え、その極限に個というものを考えても、真の個物というものは出てこない。一般者の限定の極限において、逆にそれを破る可能性をもつところに個物というものが考えられる。だから、真に個物といわれるものがあるとするれば、それは行為する自己以外にはない。しかし行為する自己は歴史的社会的限定を離れてはないのであるから、破るといっても、破る自己そのものが歴史的社会的地盤をぬけ出得るものではない。だから一般者の限定を破るということは、更に新たな歴史的社会的限定を造り出す事ではなければならない。『一般者の限定の極限に於て、逆に個物が一般者を限定するということは、限定せられた一般者を破るという意味を持っていなければならない。斯く一般者を破るという事は、更に新たな一般者を限定するということではなければならない。』（『根本問題』十二頁）そして、この一般者が個物を限定する面と、個物が一般者を限定する面と、この二つのものの統一として歴史に於ける人間の自由が成立する。（つまり、環境が個物を限定する面と、個物が環境を限定する面との相即、ここに無の哲学固有の領域が成立するのである。）今日無の哲学において占める西田哲学と田辺哲学の位置は、その論理の具体性の濃度において相当のひらきがみとめられるけれども、追求する場面がこの点にある事情は異なる。その点では、観念弁証法の宗教的諦観と唯物弁証法の変革的实践とを総合し、人間の真に現実的な実践的自由を確保しようとする絶対弁証法の企図は、（『哲学通論』）無の哲学を終始一貫するものである。（101～3頁）

ここで梅本が西田の『哲学の根本問題』を引用したあと、「この一般者が個物を限定する面と、個物が一般者を限定する面と、この二つのものの統一として歴史における人間の自由が成立する」と述べているところに注目しよう。問題ははたして西田がこの統一を梅本のいう意味での人間の自由と考えていたかどうか、ということだ。

梅本が引用している西田の著作（全集第7巻）をみれば、そこでたしかに西田は自由について論じている。しかしそこで西田の念頭にあった自由とは、物質界から自己を規定しようとするれば、「個人的自己の自由といふものを考へることはできぬ。知的対象界と考へられるものは何処まで深く考へられても、我々の人格的行動を越え、之を包むものと考へることはできぬ。人格的行動はいつも之に対して自由である」（7頁）とあるように、人格的行動が物質界から自由であるということであって、梅本が考えているような実践的自由ではなかった。

また梅本が人間の自由を見たその統一についても、「すべて有るものは、一般が個物を限定し、個物が一般を限定するという仕方にてある」（13頁）と述べられているように、それは実在そのものの論理構造とされている。

さらに「我々の人格的統一に於ては、個人的自覚と考へられるものに於ても、その一々の点に於て独立自由でなければならない」（23頁）と述べられていることから明らかなように、西田の自由は主・客からの自由であり、かつ同じ人間の自覚が、その一点一点においてそれぞれ独立でかつ自由でなければならないということであって、人間の歴史的主体性を形成する土台となるような自由ではない。これは統一のうちに永遠の今を見る西田にとって必然的な自由論であり、知行合一のうえにある平安の心境のことに他ならない。

では西田の意図とは別にここに人間の自由論の展開を見た梅本は何故そうしたのだろうか。そ

れは西田の無の哲学の中に弁証法の新たな発展を見出し、それを唯物論的に改作しようという考えがあったからだった。

### 3) 無の弁証法の改作

梅本はまず西田の無の哲学が、仏教思想にある空の適用であると指摘している。

「ところで一度世界を我と汝との関係に還元すれば、世界の成立は、我と汝との相互限定——個物と個物との相互限定となり、この個物の相互限定をほかにして個物の自己限定もない。所謂場所の論理はかくして成立する。個物は個物に対してはじめて個物なのであるが、この個物の相互限定に於て、個物がおいてある場所も成立する。だから世界は自己が働くことにおいて成立するなどともいわれてくる。このような関係の論理が、仏教的空の適用であることは何人にも明らかである。元来空はこのような相関の論理なのであり、ヨーロッパ哲学に於ける無とか虚無とかいわれるものではない。だから無の自己限定といわれても、それ自体としては無からの生成とか創造とかを意味しない。それは意識の発生に関する物質的地盤を離れて、存在の構造を単に行動的自己の意識のみを手がかりとして、たずねられる場合到達せざるを得ない最後の論理であった。しかし問題はたとえこのような空が本来生成の根源としての形而上的実体でなく、単なる相関の論理であるにしても、物質的基礎をはなれて社会存在成立の論理として求められる限り、結局歴史の動因として形而上的に実在化されるということである。即ち、単なる場所的相関関係からは歴史は生まれぬ。このような場所的限定の論理からは、個物が一般者を破り更に新たな一般者を造り出す——世界が世界自身を破ってゆく可能性を見出すことは出来ない。しかし現実の歴史はどこまでも流動であり、変革である。世界の底には世界自身を破るものがなければならぬ。このようなものが個の決意に於て捉えられ、その決意の実践に於て既存の一般者——世界——を破るところに新しい一般者が成立するのである。しかし世界の成立を空に求めた立場としてみれば世界を破る能動力そのものもまた空の中に求められざるを得ない。かくして空は世界を不断に破る能動力としての無、絶対否定性に転化するのである。一般者の一般者とか、弁証法的一般者とかいわれるものがそれである。

ところで、すでにこのような無が設定せられ個はかかる無によって破られ、又そのことによって新しい一般者をつくり出すといっても、この新しい一般者の現実態をどのようにして規定するのか。一般者とは具体的には歴史的社会的世界であるが、かかる世界の成立を我と汝の関係に集約させた西田哲学の致命的欠陥がここに露呈される。」（104～5頁）

梅本の批判は空の論理は空が物質的基礎をはなれたものとされている限り、個物が一般者を破り、新たな一般者を造り出すといっても、いかなる個がいかなる他を破るかということの規定するものがなく、従って「生起した事実の上に自己が破られ、そこに新しい一般者を見るほかない。事実そのものを決定する動因をつかむことができない」（106頁）結果、現状肯定の論理にならざるをえないと述べている。ではどうすればよいのか。

「とにかく必然は、そこに生みおとされた個にとっては、どこまでも意識と独立なその限りどこまでも個に対立する外的なものであるということ、このことをわすれることは出来ない。理論において外的なものとの内的なものとの同一性がどのように語られても、それはただちに主体的にこの統一を把握していることと同じではない。もとより原則として、唯物弁証法にとっては歴史的必然は単に外的なものではない。そして外的必然と内的自由とは単に機械的に接合されるものではなく、ここに実践がくみこまれる。なるほど実践の動因としての個の決意にしても、社会存在の限定をさらにその底に前提している。しかしもし単にこの限定につきるならば、実践の弁証

法は成立しない。それは客観主義以外のものではない。唯物弁証法と客観主義とを区別する変革的実践の決意成立の場面に、被限定を能限定に転ずる主体の弁証法的領域がある。またこのような決意に指導された認識だけが現在をこえてゆく歴史的必然を認識するのである。必然とか現実とかいわれても単なる被限定の意識によって認識される限り、その認識から生まれる実践は、変革への実践ではなくして現実への随順と変わらないのである。被限定を能限定へ変ずる変革的実践の決意成立の場面、ここに、量的弁証法の一結節点に形成される質的弁証法の領域がある。その論理的反省において、本来、無の弁証法が課題とし、しかもその観念的逆転と階級的制約のために実を結び得なかったものが、一切の形而上学的実体設定の観念的逸脱から守られて確立されるであろう。それを無と呼ぶかどうかは別として、ここに無の弁証法の課題としたものが、定位づけらるべき現実の一契機があることは認められるであろう。」(110~1頁)

梅本が求めていたものは、実践的方針が理論的に明らかにされたとき、それを実践する個人の決意がどのように形成されるかという場面に主体の弁証法的領域があるとしたときのその論理であった。そして無の弁証法はこの領域で論理を組み立てようとする一つの試みであり、唯物論はその領域にも進出して論理を立てなければならないと考えたのである。

後日談になるが、梅本は、『人間論』(三一書房、1961年)に収録された「主体性——戦後唯物論と主体性の問題」で自らの問題提起について、「かれ自身にはこれをマルクス主義の立場に立って解決する方法はついに見出せなかった。解決の方法として提出されたものも、その内容は、問題の所在を示すための方法の範囲を出たものでなく、しかもそこにはたえず観念的な形式がまわりついた。個人性と社会性の分裂と統一の論理にしても、個人と歴史との相互貫徹の論理、そこに見出される決意の可能性についての論理、それと関連する価値意識の成立問題などすべてそうである。」(『人間論』210頁)と述べている。

これではまるで坊主ざんげである。だがこのように坊主ざんげをしているからといって、以前の論議には意義がない、ということにはならないだろう。この「哲学の旅」でたずねる価値がどこにあったかは後ほど判明しようが、とりあえず梅本がつきつめた最終の地平を見ておこう。

「唯物論における人間の主体性、自由の構造が、観念論と全く内容を異にするものであることというまでもないが、ともかく、即自的な自我意識をぬけ出てそれを対象化しているところに、その主体的性格の窮局の根拠もあるわけである。そしてまた人間は、自己自身を対象化しうるその程度に従って、自己を主体化して来たといつてよい。奴隷は自ら奴隷とは自覚しない。自己を奴隷と知るとき、かれはすでに奴隷を超えている。木や石は自己が物質であるとはしらない。自己が物質から生まれたものであるとする思惟において、人間はその物質からの超越を果たす。ただ、この超越を可能ならしめる『現実』の基礎のとらえ方において、観念論と唯物論とは全く方向を異にするのである。また諸科学は、その方法と限界とを知ることによって真に科学的たりうるものである。しかし科学と哲学との関係を、唯物論はこの『超越』を媒介として、倒錯せしめない。観念論はこの超越を手がかりとして、そこに形而上学的空間をひらいてゆく。『現実』はその空間にもとめられるのである。

ところで問題は、この形而上学的空間の意味である。たしかに自己意識の分析は思惟しえぬ論理的空間をあけることは事実であるけれども、純粋思惟がどのように対象的には無なるものを想定したとしても、そこにあけられたものは単に形式的超越の空間にとどまる。超越はただちに超越者ではない。この単なる論理的空間に超越者を充填するものは論理的思惟外のものである。」

(『過渡期の意識』125~6頁)

梅本は観念論の側からとりあげられた「形而上学的空間」が何であるかと問題を提起している。この問題について梅本は思考の側の問題と捉え、これを捉えうる論理を求めていった。彼が無の

弁証法に寄りかかったのも、この論理の可能性をそこに見たからであった。しかし、この問題を論理に求めず、現実の方に求めるという発想も成立するはずである。そうするとどのような論理が可能となるだろうか。この発想を具体化するための旅の一里塚がここにある。

#### 4) 梅本主体性論の本領

梅本はさきにつき出した「形而上学的空間」について、カントからヘーゲルをへて、さらに実存主義に到るまでの哲学者の取り扱い方を整理している。

カントからフイヒテへの移行は、内在的思惟からはみ出した形式的超越の空間をどう処理するかという問題とかがかわっており、その空間には意志の決断や情緒や気分が座をしめたが、ヘーゲルはこれらをも思惟の自己超出として把握した。ところが梅本はヘーゲルがそうすることによって、体系のなかからこれを眺めるものそれ自体を後退させてしまったとみている。他方これを批判した実存主義は、決意によって、その形式的超越の空間に絶対者を設定しようとしている、というわけだ。

梅本によれば、この論理的空間は「宗教と哲学とが相互にその論理を提供しあ」(129頁)う場であるという。ところが哲学の神と宗教の神とは自ずから異なる。哲学にあつては「絶望における既存の自我の主体的破砕、そこでの転換が反省せられたとき、はじめて論理的概念が神となる」(130頁)とすれば、キルケゴールがしたように、「思惟の限界の外に主観の情熱の無限性を以て、不確実なものを確実に」(131頁)し、「思惟の限界外においては、われわれの意志の絶体絶命がえらぶものこそもっともたしかな現実」(131頁)とみなす他はない。「この決意によって、超越の空間が超越者となり絶対否定性が実在となり、非合理的なものが理性的なものとなる」(131頁)という論理のはこびは、これをヘーゲルのように客観的に見れば、概念の個人的主観における自覚現象となるが、しかし、この場合に梅本は、決意を生む諸条件を批判の対象としうる主体がないと見ている。決断の場それ自体が対象化されるべきだといっているのである。

梅本は形式的超越の空間の取扱いについて、ヘーゲルから出発し、ヘーゲルを批判した実存主義(キルケゴール)の論理をヘーゲルの眼から定式化し、これに批判を加え、自らの立場を形成しようとしている。

「自由はこの客観的な倫理と主観的な自我との統一にあるが、そこでの自我の否定転換の体験が絶対化されることによって、否定性そのものが存在の根拠におかれてくる。この否定性の主体を何と表現するかはそれぞれに異なっても、無即愛といった表現はこのようにして生まれるのである。たとえば次のヘーゲルの言葉はこの論理の客観的表現である。

『この自由は向自的に存在するものとしては自我とよばれ、統体性へ発展したものとしては自由な精神とよばれ、感情としては愛とよばれ、享受としては浄福とよばれる。』

実存哲学はこの論理に主体的にかかわろうとするところに生まれる。すなわち外なるものに自己自身を見る、この外と内との統一は思惟としてとらえれば何事もなくうち過ぎる。『冷酷な』必然性もまだ自覚されぬいわゆる即自的な『概念』である。思惟はこの外なるものに自己自身を、内なるものを見てゆく。この運動を通して精神は自己還帰するのである。しかしそれに主体的にかかわるならばここに自ら別箇の風光が現れしめられるのである。論理的な否定即肯定は主体的には何らの意味での既存の自我の死を意味するものではない。否定が死を意味する場面は倫理の場合であり、そこでの二律背反である。」(134頁)

梅本はこの二律背反の場を対象化し、そうすることによって決断の唯物論的道が開かれると考えている。

「自己意識をその全体においてくまなく対象化しうるということ、その超越、ここに人間的自由の根源があるが、その根源を空虚な自己反省の方向に実在化することなく、それを外なるものに転ぜしめるところに、そしてその統一の主体を歴史以外に疎外せしめぬところに唯物論の自由論がある。」(137頁)

「元来『決意』は実存哲学で見られたように思惟しえぬ空間に何ものか実在をつかまんとする情熱の賭に成り立つ。だから決意が成立するためには対象が不確実であることを前提とする。だから実存の決意は同時に信仰への決断である。しかし自己の実践的对象を全的に対象化しうる場面でこのような意味での決意はない。」(137頁)

この梅本の立場は基本的に正しいと思われる。しかし、ここから次のような結論が導かれるところに問題がある。梅本は資本主義とその胎内から生まれた新しいものとの交替に際して生じる実践的決意について、次のように述べている。

「この交替の決定点において、思惟によってつかまれた判断の内容を主体的に自己自身の根底に移す場合、ここには何らかの形で既存の自我の主体的否定が果たされねばならない。搾取者への憎悪と組織的実践は個我滅却のもっとも自然的な発条であるが、根源的には有限な個から無限な歴史への転入はそこに既存の個我の完全な破砕を要請する。それは神秘的な瞬間によるものではないが、ともかく決意の場面はここにある。この決意に指導された洞察にして、歴史は真に理性的なその現実を示すのである。『宗教的なもの』はこの個における歴史的自覚の中にある。ただ唯物論は、こうした自覚過程を存在そのものの底におかないのである。」(138頁)

この論理を逆にすれば既存の個我を破砕することが主体性の確立だ、ということになる。そして、戦後主体性論争をへて、残存した主体性派は、結局、この逆転の論理で生きながらえているにすぎない。何故そうなったかと考えるとき、そもそも哲学の大前提を疑うしかないと思われる。旅の一里塚に当たり、その問題意識を以下に書き留めておこう。

- 1) 存在の論理と思考の論理の一致という従来の前提にその不一致を対置する。
- 2) 意志の自立という従来の前提に対してそれを疑う。
- 3) 主体と客体とを媒介する媒介者は対象化されえない、という従来の前提に反して、媒介者を対象化された形態においてしか認めない。

一里塚を超えればただちにこの三つの否定の門をくぐるわけではない。当面の西田哲学の旅もまだその半ばにしかすぎない。(続く)