HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	市場的社会関係と合理化過程
Author(s)	唐渡, 興宣
Citation	經濟學研究, 44(4), 20-43
Issue Date	1995-03
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/31981
Type	bulletin (article)
File Information	44(4)_P20-43.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

経済学研究 44-4
北海道大学 1995.3

市場的社会関係と合理化過程

唐渡興宣

問題の所在—市場の端緒規定と形式的合理性

さしあたり市場は商品交換の場として規定される。そこは商品の持ち手の変換の場である。商品はそれがいかなるものであるかはともかく，それはひたすら交換の為に生産されたものである。従って，それは直接的な消費を越えた余剰生産物ではない。生産が交換を目的とし，交換が規則的となるとき，労働生産物は商品となり，市場は確立する。従って市場を規定するのは生産の在り方にあるのである。資本主義的な近代の市場は，本来の労働性産物を質料的担い手とする商品の土台の上に富の二大実体である土地と労働力に加えて貨幣が商品となるとき確立する。だが，これも単なる商品生産ではなく，資本主義的な商品生産を土台として確立される。市場の一般的な規定を獲得しようとしているここではその点は後段の議論に委ねる外ない。

「自立的な・そして相互に独立的な・私的諸労働の生産物のみが，相互に商品として対応するのである」[1)]

交換を通じて事後的にのみ結合する相互に自立的な生産者の関係，これを「商品生産者の一般的・社会的生産関係」[2)]というのであるが，この生産関係を基底に持つところでのみ市場は確立する。これは資本主義的生産諸関係のおける最も普遍的，基底的な関係であり，この関係のうちに資本制的諸関係が基礎，内容として織り込まれていくのである。

交換はまずは質的に相異なる物を同等なものとして取り扱う。これは効用価値論であれ，労働価値論であれ，この点では共通している。従ってそれらは量的に比較可能なものとしても取り扱われねばならない。即ち，質的に同等なものとしての形態規定性を与えると同時に，それらを量的に比較しうるもの，従って貨幣が必要とされる。この貨幣の登場によって交換はその個人的，場所的な限界を打破され，一切のものが同等なものとして評価されるようになる。この異質なものを同等なものとして取り扱うということが市場における形式的合理性であって，この形式的合理性によって市場が支配されるようになる。労働生産物の商品化の普遍化こそ近代を特徴づける合理化過程の基礎過程を与えるものに他ならない。この合理化過程は貨幣の生成と切り離すことはできない。

この合理化過程は同時に近代化とされ，それは進歩として提起されてきた。とりわけ，ソ連，東欧における社会主義の崩壊と期を一にした新保守主義，ネオ・リベラリズムの台頭は今日，市場経済の復権（これは競争の活性化といつも結びついている）を賞揚するイデオロギーの世界的思想潮流となって現れている。それらは，例えば，規制緩和によって今日の不況が一挙に解決できるかのような幻想をバラまいたり，社会主義の崩壊を計画経済の破綻と同一視し，その反動として市場経済の復権を唱えたりしているのであるが，この主張の背後には市場的社会関係の拡大→合理化→進歩という考え方が見え隠れしている。

1) 『資本論』（長谷部文雄訳，青木書店刊，1954年）第Ⅰ部，125頁。以下，『資本論』からの引用は『資』Ⅰと略記する。
2) 同上，182頁

だが，人類の歴史において市場，交換によって人々の社会的生活が全面的に組織されるようになったのはたかだか150年の歴史しかない。K・ポランニーが述べるようにそれまでの市場は社会の中に埋め込まれた経済であって，社会の経済的統合は互酬，最分配，交換を不可避としてきた[3]。人々の社会的生活の組織の仕方が市場的社会関係に全面的に依存するような社会を市場社会というならば，このような市場社会にあっても，互酬，最分配という補償を不可欠のものとしてきた。市場がもたらす弊害をなんらかの形で修復する社会的装置を組み込んでいなければ，当該社会はその統合において深刻な危機に遭遇することになる。社会の統合において市場にのみ依存することはできないのである。

市場的社会関係の発展→合理化→進歩という論理系列において，はたして市場経済における合理化過程を進歩として規定できるのかどうかを以下においてみていこう。我々は貨幣の現象学を通じてこの問題に接近していこうとするのであるが，さしあたり，貨幣は金であることを前提にする。その上で紙幣をとりあげることにする。

[1] 貨幣と市場—価値表現の現象学—

貨幣の生成と市場の生成とは同じ事態の両側面であった。価値形態としての貨幣の成立において，合理化とはどういうことであるかをみていこう。

価値形態の生成の過程は，(1)簡単な価値形態，(2)展開された価値形態，(3)一般的な価値形態，(4)貨幣形態，の四段階を歩む。貨幣の萌芽としての簡単な価値形態から考察を進めよう。

等式リンネル＝上着において上着が貨幣の萌芽であるというのは次の点にある。即ち，金は何とでも等しい(一般的等価)，何とでも交換できる(一般的交換可能性)という性質をあたかも金の生得の自然的な属性として持っているものとして妥当している。これは金の金属的属性とは無縁のものであるにもかかわらず，そうしたものとして妥当しているということが貨幣の謎である。このような属性をその固有な自然属性と区別して，社会的自然属性というのであるが，この謎をリンネル＝上着において上着も共有している点において上着が貨幣の萌芽なのである。この等式から離れれば上着は単なる上着に外ならないのであるが，この等式の内部にあっては，上着は等価という性質を上着自身の属性であるかのように持つということである。上着に等価という性質を与えたのは，リンネルの側であるが，そのことを忘却した人々は上着自身にそうした性質が先験的にあるかのように見るのである。

上着が等価であることによって，リンネルと上着に共通なものとしての価値を上着でもって表現できるのである。即ち，上着は価値としての同等性関係(価値関係)を成立させる担い手として価値体，価値形態としての規定性を受け取り，価値形態としては等価形態としての形態を受け取り，それに等しいとされているリンネルも価値形態であることが事後的に立証され，相対的価値形態としての規定をうけとる。だが，人々の目には上着が等価という形態にあるから，以上の同等性関係を結べるものとして見えるのである。まさにこれは「ある人は，他の人々が彼に対し臣民たる態度をとるが故にのみ王である。ところが彼らは，彼が王であるが故に自分たちは臣民であると信ずる」ということと同じである。

かくしてリンネルは上着でもって自己を表現すると共に，自己を価値形態としても構成するのである。それは表現を通じた主体としての自己構成なのである。このことは商品交換の担い手たる当事者が自己を商品世界，市場における主体として自己を構成していることでもある。これが物的依存に基づく人格の独立ということ

3) K・ポランニー『人間の経済』(岩波現代選書，玉ノ井，栗本訳)参照。

に外ならない。この機制を少し詳しく見てみよう。即ち，どうして人は上着に等価という規定を与えておきながら，そのことを忘却してそれが初めから上着に備わっているかのように取り扱うのであろうか[4]。

人はいつでも世界に対して能動的であると同時に受動的でもある。身体は表現性であると同時に受容性でもある。人は観想的に世界に関わっているのではなく，世界との応答関係を担った存在なのである。人はその点で能動的な私(Ⅰ)であると同時に受動的な私(me)でもある。リンネルと上着とが関係を結ぶ時に，リンネルは上着との同一視をを行うことによって，上着との同化を行う。即ち，リンネルの当事者が能動的な私(Ⅰ)を上着に委譲し，明け渡すことがそこで行われているのである。従って，上着と体面するリンネルの所持者はその譲り渡された能動的な私(Ⅰ)に体面することになる。即ち，能動的な私(Ⅰ)を譲り渡した私には受動的な私(me)しか残余としてしか残っておらず，それが故に，上着に対して受動的にしか臨む他なくなる。かくして，上着に反映論的に臨む者にとって，上着が等価として現れることが客観的なものとして現れるのである。かくして上着との対面は自己に対面することであってその自己との対面において主体の回復，能動的な私(Ⅰ)の回復がなされるのである。自己に等しいものとして等価という規定を与えておきながら，それが初めから等価として現れるのは以上のことに外ならない。しかもそれは自明なものとして現れるのである。自ずから明らかなるものが熟知され，親しまれ，時熟を経たものとして現れるのは，それは自ら構成したものに対面しているからであって，これが自明性の構造である。

上着が等価形態としての形態規定性を受け取ることによって，上着はリンネルとの直接的交換可能性の形態をも受け取ることになる。このことは同時ではあるが，構造的な因果性としては等価形態としての規定性が先行する。リンネルと上着は異質なものである。それが等しいという関係を結ぶには，上着に等価という性質があれば，リンネル＝上着という関係を結ぶことができる。関係とは再帰的であって，自己から発し，また自己に帰ってくることが関係する(verhalten sich)ということである。上着が自己に等しいものとして関係していることがそのことを意味する。対象の把捉の前提には対象と

4) 人は二種類の全く異なる行為類型を示す。一つはその物の性質に直接的に体験する行為である。そこからその物の物理的性質，即ち甘い，固い，重い，などが引き出される。使用価値に関わる行為はまさにこれである。他方，人は物の中に一定の関係，秩序，を持ち込み，そこからその物の物理的性質とは異なる特性を引き出す行為をおこなう。即ち，人はある種の順序，秩序を運動の中に導入しながら活動しており，その自分自身の活動の経験から引き出されたものがそれである。同等性という関係を持ち込みながら，それを商品と商品との同等性という関係性をそこから引き出しているのである。それが可能なのは，人は対象に関わるときにまず能動的に同化するのであって，この能動的同化とは再生したり，相互に組み合わせたりすることのできる主体自身の活動のシェマ，感覚運動図式に対象を合体する働きのことである。人は対象に受動的に反応しているのではなく，この能動的同化のもとで反応しているのである。人はその発達段階に応じて，その同化のレベルを発展させる。その発展は種々の能力の組み合わせの発展でもある。そうした自己のうちに獲得された運動図式によって我々の活動は対象に秩序を持ち込み，その持ち込まれた秩序に自己を同化することが可能になる。その同化の様式は自己が持ち込む運動様式に依存しているのである。この同化のシェマに基づいて，対象に反応するのであるが，その時，当のものはそれ以上のなにものかとして(～として構造＝als strukutur)現れるのである。上着は上着以上の等価という形態を纏って。
以上はピアジェに学んだものであるが，我々はこうしたピアジェのいう運動図式を他者との相互交渉のうちに蓄積してきた。それは，他者との関係性が新生児のうちから深く入り込んでいるものとして形成されたものであった。この点はピアジェが個人のレベルでその能力の発展をみる個体能力論，個体主義として批判されていることに対する補足でもある。彼がたとえそうしたものであったとしても，その教えるところの意義はいささかも損なわれるものではない。ジャン・ピアジェ『心理学と認識論』(滝沢訳，誠真堂ピアジェ選書2,1972年)における数学的認識と物理学的認識の区別を参照せよ。ピアジェは関係を持ち込む行為とそこから何等かの特性を引き出す人々の営みを数学的認識の基礎として示唆に富む提起をしている。

の同化が行われていなければならない。この同化は上着を自己に等しいものとする想像的関係であって，この表象が上着を象徴的なものに構成する。

価値としての同等性関係の内実は，リンネル＝上着の背後におけるリンネルを作る労(織物労働)と上着を作る労働(裁縫労働)との同等性関係であった。だがこの同等性関係は交換を通じて事後的にのみ実証されることであった。従って，上着に等価としての規定を与えるということは未だ実現されていない事態の先取りに外ならない。即ち，商品を作る労働は相互に自立的で，バラバラであって，未だ関係を結んではいない。等価物としての上着はその関係を先取りしたものである。等価としての上着はそこに未だ存在しない同等性関係を表現しているのである。そこにいまだ存在しないものを存在すべきものとして別のものによって表現することによって，その存在すべきものを隠蔽する。上着に等価としての規定性を与えているのは労働の社会的関連であるが，それが上着自身の属性として現れることによってその内実を隠蔽するのである。その意味で上着は一つの象徴である。象徴とは未だ非在のあるものを別の代理物によって表現することによってその当のものを隠蔽するものなのである。主体の構成は象徴的なものに依存するということが以上のことから了解できる。

この象徴としての等価形態はいまやその象徴している内実を隠蔽しているばかりか，その等価という属性を上着そのものの属性として示すことによって，上着は象徴としては意識されることなく現実に等価物として機能することになる。その等価物であるということが自明であるがゆえに，それは反省の主題に登ることなく現実的なものとして現れるのである。即ち，想像的なものが象徴的なものとなり，それが現実的なもの，リアリティあるものとして機能することになる[5]。

[2] システム論と貨幣—象徴と記号—

「貨幣形態の概念における困難は，ただ一般的等価形態を，つまり一般的な価値形態一般を，形態IIIを把握(Begreifen)することだけである」[6]

(IV)の貨幣形態は一般的な等価形態が，社会的な慣習によって金という商品の独自な自然的形態と究極的に癒着だけである。従って，重要なことは形態IIから形態IIIへの移行，従って形態IIIの成立を認識することにある。形態Ⅰの A＝B,形態IIのA＝B,C,D,E‥‥においてはA商品が単一商品であるか，多くの諸商品あるかはとにかく，一つずつの商品の価値を表現する。

「どちらの場合にも，個々の商品が自己に一つの価値形態を与えるということはいわばその商品の私事であって，その商品は他の諸商品の助力なしにそれをなしとげる。他の諸商品は右の商品に対し，等価という単に受動的な役割を演ずる。これに反し，一般的な価値形態は商品世界の共同事業としてのみ成立する」[7]

形態Ⅰ，形態IIにおいて，右辺に置かれている商品が等価形態とされているのはA商品の側からする一方的な行為であって，右辺の商品にとっては預かり知らぬことで，その意味で「私事」であった。以上の事態を記号論を用いて述べてみよう。ある商品が象徴的定式化のもとで等価形態になったのであるが，しかし象徴そのものは記号にまでなったわけではない。記号が記号として通用するにはそれが記号として使用されていることが社会的に了解されていなければならない。即ち，等価形態が記号として使用されるには，等価形態として使用される側を含

5) この点についてはアラン・ジュランブル『ラカンと哲学』(高橋，内海他訳，産業図書，1991年)の第一部，第二章第一六節「ラカンにおける欲望　<現実的なもの><想像的なもの><象徴的なもの>」参照のこと。私はこの三つのものの区別の価値形態論への適用をここで試みた。

6) 『資』Ⅰ，170頁。

7) 同上，163頁。

めてそのことが了解されていなければならない。そうした社会的了解の下で，社会的に妥当な形態，社会的定在となる。即ち形態Ⅰ，Ⅱと形態Ⅲとの相異は後者の生成においては第三者の視点が挿入されているということである。種々の諸商品が一個同一の第三の商品を媒介にして比較されることによって，それらの較量が可能となる。例えば，20ヤールのリンネルが２X,一着の上着が１Xと表現されるならば，20ヤールのリンネルは２倍の価値あるものとして表現されていることになる。そこにはリンネルと上着における合意がある。この合意が意識的に適用されるということは，Xにおいてもそういうものとして自己が使用されていることを了解していることなのである。

この第三の商品は他の諸商品に対する等価となることによって，まずは狭い限界内にせよ一般的な等価形態となる。この一般的等価形態は暫時的にあれやこれやの商品に帰属したりするが，商品交換の発展に伴って，ある特殊な商品に固定化する。新たに登場する諸商品はこの商品を一般的等価とすることを模倣せざるをえない。ここに一般的な価値表現が獲得される。この価値表現の仕方は他の誰でもがそうするであろう仕方でもってなされるのであって，それは他人に理解されることを暗黙の了解事項としている。それはその意味でもはや私事ではなく，他人に則った行為である。それは社会的行為のシステムの確立である。それはその場に居合わせたものであれば確実にその行為を予測可能にする。

私事として等価形態としての規定性を与えることはあくまでも自己中心的営みである。自己を第三者の立場に置き，他者の視点の獲得という脱中心化が行われるのは第Ⅲ形態においてである。第Ⅰ形態においては，眼前にある一個の商品に対して，「ここ」と「いま」から離れることができず，その商品に自己を見るというものであった。第Ⅱ形態においては他の諸商品すべてに対して自己を見るのであって，自己中心性が対立する世界にまで押し広げられたものであり，それは汎心論的世界，即ち，アニミズムの世界である。すべてのものが自分と同じ心を持ったものとして取り扱われるのである。こうした他のものに自己あるいは自己の感情移入したところのもを見るということは人はよくしていることである。

例えば，「うちのロッキーが泥棒を見つけて，ほえたので，泥棒が捕まったのよ。ロッキーはいいこでしょう」。犬が泥棒として認知してほえたのかどうかは分からないことであるし，たまたま見知らぬ人にほえたのかもしれない。だが，飼い主にとっては，まさに犬が泥棒を発見したのである。そこには犬にも自分と同じ心があるように扱われているのである。

この自己中心性とアニミズムが克服されるのは，第Ⅲ形態における脱中心化においてである。そこには自己を情況から距離をとらせ，他者の視点の獲得というより高次な営みへの移行があるのである。その意味で我々は人類の認識論的発展の個体発生と系統発生の総合を貨幣の生成に見る思いである。

一度，一般的等価形態，即ち貨幣が成立したならば，これは不可逆的な過程である。一般的な等価形態が金という商品の独自な自然形態と癒着するならば，金は貨幣としての独占的地位を獲得する。上着が等価形態として現れたのはリンネル＝上着という関係の中でのみであった。だが金がかかる独占的地位を獲得したならば，もはや金は他の諸商品との関係を結ばずとも，例えば，金鉱山の中にあるがままで，生まれながらにしてそうした属性を持ったものとして現れてくる。そうして他の諸商品はそうした地位にたつことは出来なくなる。不可逆的な過程といったのはこのことである。

以上のことと関連して，岩井氏は独自な見解を出されておられる。形態Ⅲ(B,C,D,E,‥‥＝A)においてAが一般的等価形態を獲得することによって，一般的交換可能性の形態を獲得しているのであるが，これを逆転して形態Ⅱ(A＝

B,C,D,E,・・・・)においてAが一般的交換可能性にあるのだからB,C,D,E・・・にもそれぞれ一般的交換可能性の形態を与えることができるとされ，そこに「循環論法」があるとされる。この「自己循環論法」からすれば形態IIIから形態IVの貨幣形態には移行することはできないことになる。岩井氏はこうした循環論法的世界(他の商品に直接的交換可能性を与えると同時に他の諸商品から直接的交換可能性を与えられるという構造)の中で「宙づり的な関係」において存立しているのが貨幣であり，それを貨幣Zとされる[8]。そこから貨幣は貨幣であるがゆえに貨幣であるとされる。このことを述べるためには労働価値論などは必要ではなく，また，貨幣の何であるかを説く貨幣の生成論も実際には必要でなくなる。それは貨幣として機能しているものが貨幣であるという循環論を語るに等しいものである。あるいはそれを言おうとしているのかもしれないが，それは貨幣の存立構造を説くと

8) 岩井克人『貨幣論』(筑摩書房，1993年)第一章価値形態論，参照のこと。ついでながら氏はマルクスも循環論法を使って説明しているとされる。即ち，「労働価値論を前提して商品世界の貨幣形態を導きだし，商品世界の貨幣形態を通して労働価値論を実証するという循環論法である」(同上，42頁)というのがそれである。そうして過去に何人もの人がこの循環論法を使わずに価値形態論を再構成することを試みたができず労働価値論も価値形態論も捨てさったそうである。本当だろうか。日本の価値形態論研究については私はほとんど掌握している積もりであるがそんな話は聞いたことがない。
マルクス自身初めから循環論法などは使っていないのである。即ち，交換において誰もがなしていることから価値形態論を展開しているのである。交換関係において商品と商品を等置するのはその商品に対象化された労働と労働が等しいからだとして等置するものは誰もいない。それとこれとは等しいから交換しましょう，といって等置しているのである。すなわち，相手の商品が自己の商品にとって等しいものとして現れているのである。それをマルクスはまず上着をその現れてくるがままの形で，「等価」，「交換されうるもの」として規定し，それを出発点において価値表現のされかたを述べているのである。即ち，等しいものとして相互ににおかれるその関係を担っているものとして「等価」として規定されているのである。ここには労働価値論はなんら必要ないのである。
しかし，問題はここからである。マルクスはその「等価」として先取りされた形態がなんであるのかということ，何故それがまずもって「等価」として現れてくるのかということを追及するのである。即ち，リンネル＝上着においてそれが織物労働と裁縫労働の同等性に還元され，従って，リンネル＝上着はそのうちに抽象的人間労働が含まれており，それは価値としての同等性関係(価値関係)であることが導きだされるのである。即ち，リンネル＝上着という関係はそのうちに価値関係を内蔵したものであり，その価値関係を成立させる担い手として上着は価値形態，それ自身価値の現象形態として価値体，価値物として現れるのである。上着は価値形態としては，等価形態としての規定を受けとり，それに等しいとされているリンネルも価値形態であることが事後的にわかるのである。したがって，それは相対的価値形態としての規定を受け取るのである。
ここで使用されている方法が理解できるというものである。マルクスは結果から始めているのである。即ち，上着が等価として性質を自然属性として初めから持っているものとしてある現実から始めるのであるが，これが仮象であることを示すのである。上着に等価としての性質が上着そのものにあるかのように見えるのであるが，そうした事態を根源的に成立させているのは，労働の次元においてであった。即ち，織物労働と裁縫労働との等置を通じて，織物労働が抽象的人間労働に還元されたのであるが，この「相対的価値形態」の内実が上着を等価たらしめているのである。即ち，上着の等価としての性質は労働と労働の同等性にあったのである。
これは学問的思考の本質をなす結果から論理を展開する追思考(Nachdenken)に従ったものである。この反省(Reflexion)の論理の展開においてヘーゲルは仮象の説明を光りの反射(Reflexion)をもって説明していた。光りは直接的には鏡からでてくるように見える。だが真の光源は別の所にあるのである。それが光りの真の根拠なのである。だからといって，光りが鏡から出ているということも否定できない。この光りが鏡から出ているという事態が直接的な反省(Reflexion)としての仮象なのである。上着が等価であるということはまさに仮象であるということをしめすには労働価値論から価値形態に議論を進めたのではなく，その逆であった。結果から根拠へついでその根拠からその結果がそう現象せざるをえない事態をしめしているのである。仮象的な現象から本質に至るだけでは不十分である。本質がいかに現象するのかも展開されなければならない。マルクスは『資本論』では方法を隠しているのであるが，この価値形態論ではヘーゲルの弁証法が貫徹されているのである。追思考，即ち，ミネルバの梟は夕暮れになって初めて飛び立つ，ということを岩井氏に十分に堪能してほしいものである。

いうよりも開き直りである。現に展開されている商品流通から貨幣を抜き取るならば，そこに混乱が生じることは明らかである。そこから逆算して貨幣は商品流通の必要のために発生したとする古典派の貨幣の説明を想起させるものがある。

形態IIIと形態IIとの間には岩井氏が述べるような循環論的構造があるように見えるがそれは以下のごとき意味においてである。即ち，形態IIから形態IIIへの移行において，ある商品，例えばAが一般的等価形態になったということは，他の商品についてもいえることである。即ち，B＝A,C,D,E,‥‥においてはBが，C＝A,B,D,E‥‥においてはCがというように，いづれの商品もが一般的等価であることを主張しえるし，また主張する。どの商品もが一般的等価であると主張するその相互関係はまさに相互に排除しあう関係である。それは闘争矛盾に他ならない。この相互排除という関係は相互に排除しあうことによってのみ解決される。その解決の仕方は強い者が勝つというお定まりのやりかたしかありえない。そのうち幾つかのものが一般的等価物として残りうるが，それは相互に排除しあうものとしてのみ残存しているのであり，それが普遍的な一般的等価物に固定化するまでは，この過程は止まりも休みもしない。それは人々が一般的等価物として機能するにふさわしい商品を選び，それを商品世界から排除していく過程でもある。

「金銀は生まれながらに貨幣ではないが貨幣は生まれながらに金銀である」ということは，金銀の自然諸属性が貨幣の諸機能と適合していることを示す。質的に同じ均等性を有し，従って，純粋に量的にのみ区別しえるもの,即ち,任意に分割でき，その部分がまた再び容易に合成できるものとして，金銀に一般的等価形態が癒着していったのである。一般的等価物は他の諸商品を排除することによって成立するのであって,一端,成立した一般的等価物が再び他の商品を等価物にするということはありえないし，また直接的な一般的交換可能性の形態(何とでも交換できる形態)を与えることもできない。岩井氏はこの不可逆的な点を理解されていない。

等価，交換されうるものとして機能しうるには，それが価値の独立の化身，価値物としての自立化がなされていなければならない。何をするのかという機能が説明されるには，どうしてそういうことができるのかということが明らかにされていなければならない。そのためにはそれは何なのかということが明らかにされていればこそ，どうしてそういうことができるのかということも説明できるというものである。岩井氏の場合にはまさに貨幣は天から降ってきたかのごとくしか現れない。従って，貨幣は何であるのか，ということは解答不能になっているのであり，したがって，貨幣は何をするのかということしか問題にならないのである。だから問題は貨幣の機能論のみが焦点にならざるをえないのである。岩井氏は画期的に新しいことを言っているつもりであろうが，かつての古典派の貨幣論の手のこんだ再版以上のものではなさそうである。

あるものが一般的等価物として選ばれるということは自然的，中立的なことではなく，それが選択され，他のものがそれとして使用されることを排除する記号化の過程であって，特定の表象システムを構成していくことなのである。即ち，一般的等価物が成立する第三形態はその当のものをそうしたものとして妥当させる意味作用の場であって，その意味されたものを人々がその共通感覚において自明なものとして解釈する場でもある。その意味において，一般的等価物の成立は同時に一般的等価としての貨幣と諸商品が構成する構造，システムの形成でもある。従って，そこではある特定の商品のみを一般的等価として使用することが規律として科せられており，それは一つの権力関係を構成しているのであって，人々のある利害を担っているのである。ここに貨幣の権力(Macht)が商品世界に対して成立することになる。したがって，

岩井氏がいうようにまた再び，自己が一般的等価物として選ばれ(排他的に)ているにもかかわらず，また他の諸商品にそうした形態を付与するということはありえないのである。そうさせない権力関係としてのコード，規律が張り巡らされているのである。

さて，商品世界においては，諸労働の社会的性格(同等性，協働性)は商品交換を通じてのみ事後的に実証されるのであるが，それを可能にするべくその行為の方向性を象徴的定式化を通じた先取りが行われる。この象徴的定式化とは，未だ実現されていない人々の社会的関係を先取り的に代理物で指示することによって，当の内実を隠蔽し，可視化されることを抑圧することである。そうした象徴的定式化の産物が一般的等価物としての貨幣である。商品生産社会における人々の連関はその諸労働が私的で，相互に自立的であるが故に，相互の関係は不透明である。それゆえそのままでは理解不可能な情況を理解可能にするべくその行為の方向性を先取りし，その先取りされた見取り図によって自己を情況の中に位置づける。それは見知らぬ所を旅行している時に，地図でもって自己の位置を知ることと同じである。人々は先行了解をしつつ行為を行っているのである。

貨幣による価値表現の主体としての確立は商品に付託している当事者を商品の担い手として構成することである。この諸商品に自己の意志を挿入している当事者はそこで役割を取得し，役割行為者として構成され，役割へのアイデンティティを確立する。それは商品生産者世界における主体の構成なのである。

自己に貨幣を通じて価値形態を与えるという象徴的定式化がブルジョア社会の日常的生活世界の受容とそこへの住みつきを可能にする。「物的依存に基づく人格の独立」とはブルジョア社会の中でのアイデンティティを獲得することに他ならない。アルチュセール流にいえば，主体の構成は物の象徴的定式化に依存するということである。人々は未だ相互の関連が不透明で，情況が理解不可能であれば，いつでも自己の位置と行為の方向性を象徴的定式化を通じて先理解し，その世界を可視的世界として受容する。

ブルジョア社会への人々の統合化がこうして実現される。それは人々の直接的な人格的依存とは別の仕方による集合意識創出の母体の形成なのである。商品及び貨幣を媒介にした社会形成なのである。かくして人々は最基底層でのブルジョア社会の構成に参加する。価値形態論の隠されたテーマ，それは人々がブルジョア社会に批判的であろうとなかろうと，人々がそこでの役割取得と統合化に無自覚的に参加していることを理解する点にある。即ち，市場的社会関係を受容し，そこでの主知的合理化の主体となることである。共同体および相互間から疎隔され，全体が不透明な中での交通関係を作り上げ，情況を理解可能なものにする努力こそ社会的合理化過程なのである。この合理化過程はいかなる性格のものであろうか。ここに合理化過程についての二重の対立が生まれることになる。

ある商品が貨幣として諸商品世界から排除されるや，貨幣は二重の存在規定をもつものとして現れた。それは金属的存在としてはいわば象徴的な存在であった。それはそのままでは理解不可能な情況を理解可能なものにする合理化過程を担うものであった。その意味ではこの合理化過程は全体を理解し，人々のそれを統制下におこうとする努力の現れである。このような合理性を計画一合理性として定義するならば，この合理性の萌芽を示しているのが，貨幣の象徴的側面である。

他方で貨幣は記号として機能面を体現した機能的存在でもある。ある商品が排除されるということはそれが対象化(Gegenstndlichung)されるということでもある。共同的な営みとして対象化するということは人々がそれに対して一定の距離を取り，それを操作の対象にするということでもある。即ち，この距離をとることによって，手段としてそれを使用することが可能になる。象徴としての貨幣を通じて可視化され

た世界のなかで，各人は貨幣を手段として自己の利害を追及する。ここに目的と手段が分離し，この手段の効果的使用が追及されることになる。ここでの行為は目的—手段関係に規定された目的合理的行為に他ならない。ここでの合理化過程は個人のうちに浸透していき，個人に奉仕する過程である。ここに現れる合理性を市場—合理性として定義するならば，それは市場システムを最基底で支えているものである。

まず，計画—合理性について見ていこう。貨幣，即ち等価形態を作り出すという場合，そこでの同等性とは諸労働の同等性であった。抽象的人間労働としての同等性は人間としての同等性につきる。労働と労働との同等性は抽象からくるものであって，それはあくまでも理念的なものに他ならない。現実的には人々は相互に異質であって，それを等しいはずのものとして妥当させているのである。抽象的人間労働が価値の社会的実体であるというのは，抽象，観念，理念的なものが存在するはずのものとして妥当していることをさす。即ち，金という物に理念としての同等性がその自然属性として癒着して現れたのが貨幣である。

アリストテレスは価値形態の洞察に失敗したのは商品の同等性を見抜いたが，その同等性の共通の実体に思いをよせるとき，そこにあったのは奴隷労働であって，それは人間とその労働力の不当性を基礎にした社会の産物であって，それがゆえに，諸物の間の同等性はありえないこと，物の本性にとって外的なものとしてそれ以上の分析を放棄することになった。価値表現の秘密，即ち諸労働の同等性および同等な妥当性は，「人間の同等性の概念が既に国民的先入見の固定性を持つ時にのみ解明される」のである。人間の同等性という理念が「国民的な先入見」として妥当しているのが近代市民社会である。この人間としての同等性という世界像は，交換において商品を等置することから始まるのであるが，その商品としての等置は労働と労働を無自覚的に等置することであった。

「商品生産者たちの一般的・社会的な生産関係なるものは，彼らがその諸生産物を諸商品として取り扱い，この物象的形態において彼らの私的諸労働を同等な人間労働として相互に連関させるという点にあるのだが，かかる商品生産者たちの社会にとっては，抽象的人間を礼拝するキリスト教が，ことにそのブルジョア的発展たる新教・理神論・等等としてのキリスト教が最もふさわしい宗教形態である」[9]

商品生産者の世界とは抽象，抽象的人間，人間なるものは同等なはずだという理念が妥当している世界であり，その世界像を「導きの糸」として世界解釈がそこで行われることになる。抽象的人間を礼拝するキリスト教はその宗教的表現である。諸物をそしてまた人間をも同等なものとして取り扱う抽象がこの商品生産者の世界を支配することになる。これは世界を抽象的な理念のもとに統制しようとするものであり，現実をかかるものとして把捉することによる現実の観念的，理論的支配である。価値形態とはまさにこうした世界像の無意識的具象化である。経済学という科学が登場してくるには資本の登場を待たねばならないが，精密化される抽象的概念を一層精密化することによって現実の世界を理論的に支配する経済学は以上の世界像に加える合理化作業に他ならず，この現実世界に対する理論的支配はこの世界像を一般的土台としている。

その上で，現実世界に対する実践的支配の前提が作りだされる。ここから市場—合理性が出てくるのである。価値形態としての貨幣による較量可能性，計算可能性は商品という物の操作可能性を作りだし，それはそれを作り出す労働も均質な労働として操作可能な対象に作り替えていく。合理化過程は現実の世界に対する理論的支配と実践的支配という両側面を持つ。この両側面は区別されるが，分かちがたく結び付いている。

9) 『資』 I，201頁。

貨幣こそは近代市民社会の世界像を体現しているものであるが，それは理念的なものであった。貨幣がもつ一般的等価，一般的交換可能性は労働との社会的関連(同等性，協働性)であったが，それは先取りされたものである。したがって貨幣が体現しているのは幻想共同性に他ならないものである。従って，その貨幣に媒介される近代市民社会も幻想的共同体に他ならない。計画—合理性の視点からするならば，この幻想性を止揚し，現実的な共同性が志向されることになる。

この貨幣の持つ幻想性とは次の点にある。貨幣は一般的等価，一般的交換可能性の形態を取ることによって，自立化した。それらは実現されるべき人間関係の先取りであった。それは諸労働における同等性と相互に協力するという協働性という労働の社会的関係性の貨幣における自立化であった。同等性という点では，それは等価物となり，その等価物を介して人々は自己を表現すると同時に自己を構成してきた。貨幣はその意味では商品世界の鏡像であった。社会的分業における私的労働はそれぞれ排他的活動領域に分属しており，そのままでは，社会全体を見通すことはできなかった。こうした中で人々は自らを主体として構成するためには，先取りされた自己としての象徴的なものを必要とした。そのままでは理解不可能な情況を理解可能にし，その中での目的をもった意味ある行為を可能にする世界への見取り図を貨幣は与えるものであった。貨幣が目的として，全体の統合化の方向性を与えるものであった。同等性という想像的関係が象徴的的定式化によって，リアルなものとして機能することになった。幻想的なものがリアルなものになるという転倒が実演されているのが，近代市民社会なのである。そのことは，人々の錯認なのであるが，たとえ「その『まちがった外観』にめざめたとしたならば，その瞬間にこの錯覚は社会から消滅してしまう」[10]ということにはならないのである。人々相互の関係の不透明性があるかぎりやはり，貨幣はその神秘の衣をぬぎすてはしないのである。

一般的等価物として貨幣には統合的機能があることを見てきたが，各人はその抽象的，普遍的な貨幣を介して，自己がその普遍的なものに連なるものとして認識するのである。各人は私的，排他的領域で労働しているにもかかわらず，自己を普遍的なもののために奉仕するものとして錯認するのである。即ち，私的な営みであるものが自己を普遍的なもの(神の栄光)に奉仕しているのだとする意識がスミスのいう「神の見えざる手」という意識に到達するのにそれほどの距離はない。即ち，私的利害に即して自由に行われる行為が「神の見えざる手」によって，究極的には神の思召にかなうような，社会全体の利益と調和がとれて結び付くというのがそれである。労働における同等性，協働性は貨幣において先取りされて，幻想的共同性として現れるが，この貨幣に媒介された人々の統合化された在り方は，幻想的共同体にほかならない。即ち，貨幣は私的利害を隠蔽するものである。そこには隠された資本主義の貪欲がある。市民社会における人間関係は排他，嫉妬，競争，即ち相克性を内蔵した相互承認であるがゆえに，貨幣の統合化機能には一定の限界があるのである。

[3] 貨幣の象徴性と記号性

貨幣の何であるのかという認識を欠いたその貨幣の認識は機能面を体現する記号の側面しか見ない。しかも記号を記号としてそのように使用するのだということを妥当させている人々の共同作業のことさえ忘却している者の眼には現実にそれが果たしている機能面しか見えない。

象徴はそれを通じて人々が自己と世界を了解する媒介的存在としてあった。それは先取りされた自己の行為の方向性を指示するものであった。したがって，象徴は生活の目的である。その目的とは人々の結合，社会関係の形成である。

10) 岩井，前掲，51～52頁。

直接的には形成しえない人々の社会関係を物象の媒介によって実現するのである。貨幣の戴冠式は貨幣が担おうとしているその意味を活性化することにある。それは他の諸商品との差異化をもたらし，それを際立たせることにあり，その意味で一般的等価物としての貨幣を他の諸商品から異化することになる。貨幣の成立はあらゆるものを商品化し，商品流通を普遍化する，それは直接的生産物交換のもっていた個人的，場所的，時間的諸制限を打破する。

この象徴が隠蔽しているものを剝ぎ取ること，物象的ベールを剝ぎとり，人々の社会的関連を明るみに出し，それを相互豊饒的関係へと導くこと，これが問題なのである。同等性，協働性という相互性は商品・貨幣を通じて間接的に媒介されるのであるが，それが直接的な結合によって，以上の相互性が媒介されるはずだ，ということになる。我々は貨幣を幻想的共同性において見てきたのであるが，その幻想性を除去するには，現実的な共同性を作り出す他ないのである。

ところで貨幣は記号としても存在しているのであるが，記号はその使用と切り離せない。記号はいつもその機能をになっており，その意味では記号は生活の手段である。即ち貨幣の金属的存在が象徴であるとすれば，機能的存在としては記号なのである。だが，岩井氏がそうであったのであるが，貨幣の何であるのかというその象徴面を忘却している者にとってはその機能面しか見えないのである。象徴面は忘却され，記号面しか見えないのである。それは，けだし当然であろう。貨幣を自明なこと(Selbstverstandlichkeit)としているものには，それが何であるのかということは反省の主題に登ることはない。その自ずから明らかという近さのゆえに，それは最も遠きものなのである。実は貨幣をそのような自明性においてとらえるということは我々自身の構成作用においてそうなっているのであって，その自明性を異化しない限り，貨幣の何であるのかということに光はもたらされない。そのためには，現実との馴れ合いから身を引き，それから疎隔の態度変更を行うような一種の現象学的還元が必要なのである。マルクスが商品と商品との関係において，商品の使用価値を捨象し，人々の労働における関連に行きついたのは，まさにそうした還元の成果なのである。だが，そのパラダイムを人間を消費，欲望の主体とする経済学にあっては，その欲望の対象である使用価値を捨象するということは思いもよらぬことであろう。

勿論，人は欲求の主体でもあるということを否定するつもりはない。だが，その背後には欲求の欲求があるということ，その欲求している自己を承認して欲しいという欲求があるのである。それは他者への訴えであり，他者を求める志向性である。人間の欲求の背後には人間関係への希求がある。たとえば，拒食症という病気がある。これはなんでも与えてくれる子どもにおいてそうなるのである。貧しい母親は子どもに何でも与えることはできない。その替わり「ごめんね」としっかり抱き締めてやる。こういう愛を得られない子どもはその与えられるものを拒否する他ないのである。ここには自己を承認してほしいという欲求があるのであって，そこには子どもの生死を賭した現象学的還元がある。欲求の背後には人間関係への希求，愛への希求があるのである。欲求への抑圧があるところでは，人間関係の抑圧があるのである。資本主義社会において大衆の欲求が必需品の範囲内に制限されているということの背景を読みとるのが経済学なのである。

ある意味ではフロイトのいう現実原則が妥当しているといって過言でない。人々はその本来的欲求がいつも満たされる訳ではなく，その代理物でそれを満たすしかないのである。人と人との関係の実現を商品・貨幣という代理物でもって，満足しなければならないのである。人はこうした現実原則に則って自己を理性的に御してきた。だが，これはフロイトのいうような個人的な営みではなく，他者との交通，関係のな

かで，自己を保持しているのである。貨幣を生み出すという営みはそうした現実原則の現れでもある。

貨幣論にとって，労働価値論はいっさい必要でない，という岩井氏に「貨幣はなんであるのか」という問いがあるならば，そのことが最も根源的な問いなのであるが，貨幣から距離をとることを可能にさせたはずである。そうして貨幣を貨幣たらしめている世界の総体が視界にはいるはずであり，それをも対象にするべきなのである。

今，貨幣についての知を獲得する時における貨幣とそれに対面している人間の関係，即ち人—物関係を認識的(epistehmish)関係とするならば，この関係を総体の中に位置づけることが重要なのである。商品生産者の世界における人にとっては貨幣は自明なものとして現れてくる。その人の知，認識の在り方はその当の世界の在り方に規定されるのである。従って，貨幣・商品の背後に隠れて営まれている社会的総労働，即ち社会的存在としての総体性のうちに商品・貨幣を位置づけることが必要となる。そうすれば労働生産物が商品として現れ，商品が貨幣として現れてくる背景が見えてくるであろう。すなわち，人—物関係において現れてくる知がどうしてそういう在り方をしているのかということも理解できるはずである。マルクスの経済学批判はそういう特殊な在り方をしている知の批判でもある。こうした総体性のうちに人—物関係を位置づけることによって，知を獲得する関係を認識論的(epistehmologish)関係とすれば，これこそは，認識の認識であり，理論の理論である[11]。マルクスの言い方をすれば，商品・貨幣という「結果のうちに消失する過程」[12]の総体に光をあてることなのである。

労働生産物はそれ以上のもの，商品として，商品はそれ以上の一般的等価物＝貨幣として現れてきた。このあるものがそれ以上のものとして現れ，それが際立たされるということはその当のものを囲境する世界が背景として退くことである。背景が目立ったのでは当のものはそれ以上の何ものかとしては現れないことになる。この背景をも対象にするということである。そうすれば貨幣がまるで天から降ってきたような解き方にはならないであろう。

[4] 貨幣の機能障害が恐慌か

貨幣の機能面しか見えない人間にとって，危機なのは，その機能障害しかありえない。岩井氏が危機を単なるインフレではなく，ハイパー・インフレーションとか，猛烈なギャロップ・インフレーションにそれを見いだすのは不思議なことではない。これがKrise(危機)としてのKrise(恐慌)だというのである。確かに，こうした局面では貨幣は機能不全に陥っているということになる。だが，これは貨幣が金としてあるときの話ではなくその象徴としての紙幣が流通しているときの話でなければならない。金が流通している兌換制下においても信用貨幣は減価することはあった。従って，人は貨幣(金)を求めてまさに水を求める鹿のごとく叫んだのである。この場合，信用貨幣は流通の媒介物としては機能不全に陥ったのであるが，金が貨幣であるということが危機に陥ったことは一度もないのである。象徴としての金は依然として自己のアイデンティティを保持していた。このような時に銀行へ預金引き降ろしに取り付けが集中したりするのは貨幣が危機なのではなく，恐慌による当該社会の統合能力，ヘゲモニーの攪乱なのである。

今日の貨幣は紙幣としてその兌換を停止されている。紙幣は金属的存在として，即ち象徴的存在としての金，価値の独立の化身としての金を象徴するものとなり，金属貨幣の機能面のみを体現するものとなっている。その意味で紙幣

11) 認識的関係と認識論的関係については「マルクス主義と解釈学の伝統」(『現象学とマルクス主義』II方法と認識・所収，白水社，1982年)。
12) 『資』I，204頁。

は象徴の象徴であり，二重の象徴物として益々没概念的となる。紙幣はそのことを前提として貨幣の持つ商品流通の媒介的役割をする機能的存在となるが，それを最終的に保証するのが国家権力が付与する強制通用力なのである。従って，紙幣は国家と運命をともにする側面がある。紙幣の減価は国家権力の減価であり，国家権力の減価は紙幣の減価である。国家の減価とはその国民統合力の減価であり，その国家に対して国民が与えていた信用の低下である。それは結局,支配集団のヘゲモニー(これはグラムシが指示しているところの言葉の正確な意味でのそれである)の減退である。国家の減価は社会の組織力の低下にあるのである。かつての兌換銀行券は恐慌に際しても実際には兌換を請求されるということはなかった。それは国民的信用がそれを支えていたからである。そこにあるのはヘゲモニーである。

ケインズは国家を堕落させようと思えば，紙幣を堕落させればよいと，レーニンが言っていたとその通貨論を展開したのであるが，それをレーニンがどこで言っているのか私には未だに発見できないでいる。だが，それをレーニンが言っていたとしても不思議ではない。レーニンにとって，国民統合は国家権力によって支えられるであり，その意味で国家がすべてであった。従って，革命の本質は国家権力にあるとしたのである。これが妥当したのはロシアのような市民社会(これはグラムシのいう市民社会であって，それは国家から相対的に自立した民間の諸団体，政党，労働組合，教会，各種の職業団体，マスコミ,学校などからなる)が未発展でゼラチン状のところにおいてであった。そのヘゲモニーと国民の統合力をその市民社会から調達している高度に発展し，組織された資本主義にはレーニンの理論は妥当しないものである。組織された暴力として国家権力によってのみ支えられるような国家は実は極めて脆いのであって，そのような国家は極めて不安定なのである。それが安定的なのはその同意，支持を国民の中から調達できる国家においてのみである。

象徴としての紙幣が安定しているのはそこに支配集団のヘゲモニーがある限ぎりである。それが揺るげば，紙幣が危機に陥る。それを辛うじて支えるのが国家権力ということになる。紙幣がそれでも乱発され，その通用において機能不全に陥ったとしても，別のものがその場にやってくるのである。即ち，象徴としての価値物(金)を象徴する何物かが，例えば外国のより安定した通貨であったり，切実な使用価値であったり，最終的には金であったりするのである。また紙幣の過剰発行による減価を外国に転嫁できるような強国であれば，その強国であるということに対する信任はその紙幣への信任となり，それを蓄蔵手段として機能させることになり，紙幣の流通を保障する。それは紙幣の減価を多少伴うとはいえ，それを蓄蔵すべく人は労働に勤しむ。それは働けば貨幣が手にはいるという信念に支えられてのことであって，それは現体制への支持でもある。しかし，世界がどうなろうとも，不透明性が残る限りでは，象徴は必要とされるし，その象徴の象徴としての紙幣も残るのである。

紙幣は金本位制のもとでは，それは戦争などの一時的危機のもとで流通したのであるが，今日ではそれは常態となっている。それがそれの存在妥当を得ているということである。存在するものは合理的なのである。紙幣は今日の合理化過程を体現するものである。機能面のみを体現する紙幣はこの合理化過程の表現でもある。今日の市場は価格調節的市場ではなく，それは数量調節的市場に支配されている。需給の変動に対して価格でもって対応する市場はかつてのマニュファクチャ段階に適合するものである。激しい価格変動のもとでは，利潤の予測可能性，計算可能性を困難に陥れる。従って，資本は予測可能性，計算可能性を作り出すために，価格一定，品質一定のもとで，需要の変動に対して供給量でもって対応するようになる。そのためには生産が連続的，弾力的でなければならない

し，そういう生産体制を作り出し，その生産体制に販売部門を統合して市場支配を進めていく。こうして，市場，再生産過程の組織化が進む。これは社会的合理化過程であり，複雑性の縮減である。かくして，生産の連続性，弾力性，これが市場を支えるものとなる。再生産過程は弾力的となり，商品の供給は極めて弾力的となる。これに適合する貨幣の供給体制がなければならない。紙幣はまさにこうした生産体制に適合するものである。紙幣は社会的合理化過程の表現なのである。こういうもとで紙幣の機能不全が生じるとしたら，それはそうした組織された資本主義のヘゲモニーの危機以外にないのである。

ところで，さきに貨幣が記号として使用されるには社会的承認が必要であることを述べたが，それは記号を記号として承認をせまるコードがあって，そのコードが記号を成立させているのである。それは商品生産社会を承認させる社会的規律がそこに押し付けられているのだということを意味する。記号と規律とは切断しえないのである。貨幣の機能面を体現する紙幣を妥当させるには国家の強制通用力が必要であるといったが，その前にその機能の承認にも社会的コードが作用しているのであり，それが機能を機能たらしめているのである。国家権力というのもこの社会のうちに張り巡らされたコードとしての権力の物象化なのである。岩井氏は紙幣の減価を恐慌としてみる視点の以前に紙幣を妥当させている社会の危機があることを忘却している。

岩井氏は貨幣の象徴面の認識を欠いているばかりか，機能面しかみないから金と紙幣の区別もできないことになる。それでは単なる唯名論に陥ってしまうことになる。氏が貨幣国定説にこだわり，それをマルクスの価値形態論と等価において論じるというのも理解できるというものである。そこには貨幣の何であるのかという視点が欠落しているからである。

ところで，商品生産社会においては先にのべたごとく，抽象的人間を崇拝する理神論をその妥当な宗教形態とする，まさに抽象が支配する社会であった。すなわち，人間の同等性という理念が支配する社会でもあった。だが，この理念は理念でしかなく，現実には空回りする理念である。実際には不平等が支配する社会である。それが市場経済というものである。この不平等はこの理念に従うことによってそうなるのである。この理念道りに現実が進まないということになれば，その市場システムから排除される人間にとってはその理念は単なる建前であって，その建前を本物のものにしろという要求が当然出てくる。

当該社会において利益を排他的に享受している支配集団があるとき，その支配集団はそのことを当然のことながら隠すものであり，そうしたイデオロギーは当然発生するし，その対抗イデオロギーはその仮面を暴くものとして登場する。この利益説としてのイデオロギーは民衆の知的装備として広く浸透しているものである。ここに当然社会の不平等は社会的亀裂を生みだすことになる。これこそ言葉の正確な意味での危機である。Krise, crisisはラテン語のkrisisを語源としており，それは亀裂，分裂，分岐を意味するものであった。

社会的統合の破綻をはその亀裂を修復する統合的イデオロギーを必要とする。ポランニーの述べる再配分，互酬の諸措置が必要となる。計画的要素が導入されなければならない。ここに社会の統合力が回復され，ヘゲモニーが実現される。紙幣はそのヘゲモニーに支えられることになる。紙幣の流通は実は計画—合理性を不可欠の要素として組み込まなければ，絶えず動揺することになる。市場—合理性の論理だけでは社会的統合は維持されないのである。

[5] 合理化過程は進歩か？

市場—合理性と計画—合理性は切り離しがたく結び付いていた。合理化過程はこの両側面の合理化の進展でもあった。そうしてこの過程は

近代化＝進歩として規定されてきた。西欧中心的な史観に従えば，それは当然，進歩ということになろう。そうして，マルクスも人格的依存の体制から脱却したという点では進歩だと言うであろう。だが，西欧的過程を歩むことが進歩であるということは今日，必ずしも妥当性を持つ主張にはならないであろう。それは今日の文化人類学が文化の相対主義を執拗に主張しているところでもある。

後期マルクスもザスーリッチあての手紙(草稿)においてこのことを確認していることは周知の事実である。即ち，農村共同体が合法則的な資本主義の発展という経過を経ることなく一挙に社会主義を実現する「飛び越え」の可能性が指摘[13]されているのであるが，その意味ではマルクスはその西欧的な史観を克服しつつあったのだということは留意しておかなければならない。この問題は資本主義の周辺部に位置付けられた低開発地域において現れる合理化過程の問題でもある。そこでは単線的な西欧的合理化過程が現れることなく，絶えず「非」資本主義的諸関係の再版を繰り返し生み出し，低開発のままに押し止どめる現象となる。それは合理性というよりは西欧的な視点からすれば非合理的な要素の方が多い場合があるのである。だが，一見，西欧的過程が合理化過程＝近代化であるように見えるのであるが，それは非合理的要素を抱え込んだものでもあるということも知っていなければならない。この点を貨幣において見てみよう。

貨幣の生成は相互に独立な私的生産者たちを全面的な物象的依存の一体制による補足を完成する。即ち社会的分業は労働生産物を商品に転化させ，商品を貨幣に転化させることを必然ならしめる。生産者相互の関係が貨幣を媒介にして結合され，それに従って人々の生活が組織される在り方はシステムの確立である。この商品と貨幣の織り成すシステムはあらゆるものを商品化し，このシステムに取り込んでいく。このような市場システムに規定されて人々の生活がその市場システムに適合するように変貌していく。生活のあらゆる分野にそれが浸透し，生活様式を変化させていく。ハバーマスのいうシステム世界による「生活世界の植民地化」である。

私的生産者相互の関係はそのままでは，自立的であり，直接的生産物交換であるかぎり，人々相互の関係は時間的，場所的，個人的に大きく制限されている。全体の諸要素間の関係が何等かの仕方で保持されているかぎりでは，それがどのように入り組んでいようともそこには複雑性はない。世界複雑性とはその世界の諸要素が切断されている事態であり，これを統合化し，諸要素間の連絡を簡略化していくのが，ニクラス・ルーマンによれば，「複雑性の縮減」[14]に他ならない。それは全体を見通し可能にし，行為過程を縮減するものである。貨幣の生成はまさに世界複雑性の縮減を実現するものであった。ルーマンは世界複雑性を縮減し，操作可能な世界へと導き，統合化していく過程を近代と解し，それを進歩，システム的な技術の発展としてとらえるのである。個々の要素における発展は機能分化となり，それが複雑性を増大させるものとなる。個々の要素における機能主義的な効率性の追及はある意味では市場―合理性の追及であり，それが機能分化をもたらすが，それが市場―合理性においては「技術」と考えられることになる。他方，世界の複雑性を縮減する「技術」は計画―合理性の系譜に連なるものといえる。その技術は世界を理解可能，見通し可能なものにしようとする努力でもあるからである。

縮減が社会的合理化過程に他ならないのであるが，しかしそれは人間生活を組織する仕方としては大きな縮減が行われていることが見えてくる。ポランニーは交換以外に互酬，再分配を

13) K・マルクス『資本主義に先行する諸形態』(国民文庫，95頁)

14) N・ルーマン『システム論のパラダイム転換』(土方昭監修，合同出版，1962 年) I を参照のこと。

挙げていたが，商品生産者の世界は交換に全面的に依存するものとして組織化されるものとなった。ルーマンはこの合理化過程を進歩として描き出すのであるが，複雑性の縮減ははたして進歩として規定しえるのであろうか。社会が市場経済に全面的に依存し，それまでその社会に組み込まれていた再分配，互酬的関係を排除する形態で組織されることが進歩なのであろうか。

人は複雑なもの，高度に難解なものを前にしてそれを理解するとき，それを自己の水準にあわせて理解する。すなわち。そこから理解できないものを抜き取って理解するか，または自己に理解しうる水準にまでそれを押し下げるか，のいずれかをとる。縮減，簡略化は同時に退歩である。これは，ポランニーの言葉を借りれば，人間生活を組織する上での「制度的構想力の退歩」である。合理化過程は進歩として一義的に定義することはできず，それには退歩が陰のごとくつき纏っているのである。しかも象徴としての貨幣の成立は人々の社会的関連に神秘の衣をかけ，その見通しをますます貨幣の成立によって困難にする。我々が見通しがよくなったと思うのは実は幻想であったのであり，我々は世界の見通し可能性ということを別の代理物で満足するという現実原則に則っていたのである。その意味でもやはり，貨幣に媒介された近代市民社会は幻想共同体なのである。合理化過程には進歩と退歩という両義性があるのである。

岩井氏はこの幻想性に人が目覚めたならば，そんな錯覚は消失してしまうに違いないと素朴に思っているようである。だがここに真に難問があるのである。人はそれにもかかわらず，この世界を自明性において生きているのである。この自明性において生きるとは人々が地平性のある日常性を生きているということでもある。日常性とは今日も昨日と同じように，明日も今日と同じようにと，どこまでも同じような事態が地平のごとく続いているものと想定されている現実である。道を歩いている時に突然道が崩れ落ちて自分が奈落の底に突き落とされるかもしれないということを心配しながら歩く人は誰もいないように，そこに基本的な信頼を寄せて，歩いているのである。それは熟知され，親しまれた現実として構成された現実である。従って，この惰性態としての日常性を守るためにそれを攪乱する突然の断絶，異端，狂気は忌み嫌われ，排除される。新奇なものがこの日常性のうちに組み込まれたときにも，それはあたかもずっと前からあったもののごとく構成され、日常性のうちに組み込まれる。災害は忘れた頃にくるのである。また，そうでなければならないのである。この地平性ある日常性はそれに基本的に信頼を寄せて生きる人々にとっての土台である。人々に過酷な政治を強いているにもかかわらず，自民党が選挙において強いのは共産党などが勝てば，突然の変化がくるであろうという恐怖感からであって，それは無意識的な日常性の擁護なのである。

リカードにはふさわしくないとして，マルクスをしてその理解を苦しませたリカードの恐慌否定説としてのセイ法則の受容が解るというものである。資本は流通の正常的経過を要求する。それは地平性ある日常性を要求することでもある。それを攪乱する突然の恐慌はその思考から排除される。当該社会，市場経済を自明として考えるのも日常生活世界における思考が無意識的に働いているのである。この場合，歴史はなくなり，市場は地平性をもって，どこまでも続くものとなる。市場経済の現実は不均衡が常態である。にもかかわらず，日常性においてそれがとらえられるのである。現実が地図であるとすれば，日常性は現地である。現地の方は絶えず変化しているのであるが，地図の方はそれが書き改められない限りは不変のままである。

この構成される日常性は日常的な合理化であり，毎日が同じようにという日常性がなければ，人は安心して予測可能，計算可能な行動を打ち建てられないのである。その場合，ルーマンの述べるような複雑性の縮減が日常性の構成においても行われているのである。例えば，人は家

を見たときにその家の玄関の造りとかその材質とかの細部を吟味してそれを家として認知するのではなく，その全体を見て家として認知し，細部はその次である。ゲシュタルト心理学が焦点をおいたのもこの点であった。それは未規定的規定，規定的未規定として，その細部の複雑性を縮減して認知しているのである。現実の日常性としての構成もまさに未規定的規定，規定的未規定においてなされているのである。ルーマンの定式化はこの点のシステム世界への適用といえる。

日常性の図としての構成は，そこにおいて人々が世界を理解可能なものにし，自己の行為の計算可能性，予測可能性を作り出す無意識的努力から生まれるのであり，その意味では計画—合理性の無意識的な現れである。それに対して，市場—合理性は各人がそれを土台として，その利害のダイナミックスを生きるのであり，それが現地としての市場を絶えず変更させているのである。にもかかわらず，日常性は安泰なのである。このようにして構成される日常性は岩井氏が想定するようには簡単に崩れるものではない。

この自明性，日常性は人々が生きることが出来るための基本的土台であり，それをそれとして生きて行く場合であれ，それを変革していこうとする場合であれ，共に必要とされる土台である。それは能動的な私(I)を現実に委譲しつつ構成されるのであって，従って，これに対面する受動的な私(me)は自己の主体性を回復することができるのである。それが熟知され，親しまれた現実として現れるのもそのためである。その意味では自明性の構成は先行的な理解をしつつ行なっているわけでもある。人々はその意味で先取りされた理解に導かれて行為しているのである。

この先理解には二つのものがある[15]。一つは「持参された先理解」であり，これは現実の惰性体に依拠してその延長された未来を先取りするものであり，いわば現在としての未来の先理解である。現実の惰性性の延長としての未来である。貨幣はまさにそうしたものとして生成してきた。他方，現実を突破し，現実を変革するものとしての先理解が「先取りされた先理解」である。即ち，幻想的な共同体の中での無意識的な計画—合理性のもとで構成される日常性の変革には幻想的ではない人々の意識的な計画—合理性を体現する現実的に協働する共同体を必要とする。まさにそうした「先取りされた先理解」としての理念，イデオロギーがそれを導くのである。その意味ではある理念が歴史の発展軌道を設定し，その上を利害の対立のダイナミックスが展開するというウエーバーの考えにこの点では基本的に一致する。

合理化が進歩であると同時に退歩でもあるという点はウエーバーにもあった[16]。だがそれは近代の文明のもとで機械が次つぎと発展し，その度に人々の生活は快適，便利となったが，他方ではその機械がどのようにして動くのかということについては全くなんにも知らず，その便利さとの引き換えに多くの身の回りのことについての知識を喪失していく点においてであった。その意味では近代人は自己の生活を自らの手で維持しなければならない未開人よりも身の回りのことについて無知だということになる。これは目的合理的行為における目的—手段関係における手段の発展とそれに対する無知という意味での退歩であった。この目的合理的行為は市場—合理性において最も追及されるものであった。だが，問題なのは，「制度的構想力」という側面であった。自己をブルジョワとして規定するウエーバーにとって，市場経済とそのうちで展開

15) 先理解を「持参された」ものと「先取りされた」ものとに区別あたえるのはF・キュンメルであり，それに多大の示唆を受けている。『現代解釈学入門—理解と前理解・文化人間学』(玉川大学出版部，1985年)第二章「持参された前理解と先取りされた前理解」参照。

16) M・ウエーバー『職業としての学問』(尾高邦雄訳，岩波文庫)34頁。

される資本計算に基づいた資本の投下，企業組織，株式取引場などが退歩であるということは思いもよらぬことであろう。市場的社会関係の発展を合理化過程として把握するウエーバーはこの点を曖昧にしている。合理化が退歩を基本的に伴うのは市場的社会関係の不透明性と，この不透明性を処理することのできない人間の無力さがあるのであって，これを克服することが真の合理化である。

マルクスにとっての「先取りされた先理解」とは，「共同の生産手段をもって労働してその多くの個人的諸労働力を自覚的に一つの社会的労働力として支出するような，自由人たちの一団体」[17]であることは明らかである。市場—合理性はその意味では世界を理解したものとして個々人の合理的行為を追及するものであった。だが，その理解したということは幻想であった。その結果，人々の合理的行為であるはずのものが，その集合的な結果は失業や恐慌となったのである。かえって，非合理的な事態が生じるのであった。その意味ではマルクスは合理化過程というのは社会主義の独占物として考えていた節がある。この点では社会主義は非合理的で実現不可能なものとするウエーバーとは対極にある。

「実践的な日常生活の諸関係が人々に対し，彼らの相互間及び対自然のすき透るような・理性的な・諸連関を日常的に表示」し，その神秘の霞の衣が剝ぎ取られるようになるには「長い苦難にみちた発展史」を必要とする[18]。マルクスにあっては合理性はまさに透明性の実現なのである。これは合理性を合理性でもって批判することによって合理性を発展させるということなのである。とはいえ，マルクスには歴史の意味があまりに早く見えすぎていたのではなかろうか。「長い苦難にみちた発展史」，歴史のもつ媒介作用の緩慢さこそ我々はここで学ばなければならないのではなかろうか[19]。とはいえ，マルクスの合理化過程についての構想は市場経済は合理性そのものであり，市場経済に限界はありえないとされていた時代の産物であった。即ち，それは，計画的要素を導入し，再分配経済をある程度実現する福祉国家とかケインズ政策などについては知りえなかった時代の産物であった。それがゆえに，マルクスは彼の時代が合理性を実現しているのだということを仮象として，その非合理性を示すことに力点があったことも付け加えておかなければならない。

マルクスにとってブルジョワ社会の自明な日常的生活世界を「異化」[20]し，それを突破するものこそこの「自由人の一団体」なのである。マルクスは現実の生活世界から遊離した意識，理念，理論をイデオロギー[21]としたが，その意味ではいまだ「自由人の一団体」は未在である

17)『資』Ⅰ，181頁。
18) 同上，183頁。
19) マルクスはいつもブルジョワ社会の日常的生活を相対化し，それを歴史性において把握しようとしているのであるが，それでもこの自明な日常性というものにしっかりと乗っかっていたのである。日々を生きるにしろ，それを変革するにしろ，どんな人でもこの日常性，自明性の構成に加担しているのである。マルクスとて例外でない。
そうしてこの構成に加担することができないことがあるとすれば，それは非劇的な事態になる。それは到底生きていくことさえ不可能なことなのである。それはブランケンブルグの名と共に世界的に有名になったアンネ・ラウの症例が示している。
「他人と付き合うときに，ごく普通にこういうことは判っているんだということ，それがないんです」，「私に欠けているのは普通な当たり前さということです」，「単純なこと，ほんの生きていくのに必要なちょっとしたこと，それが私には欠けているのです」。W・ブランケンブルグ『自然な自明性の喪失』(木村敏訳，弘文堂，1987年)Ⅳ章参照。二年余の治療にもかかわらず，彼女はついに自殺することになる。
誰もが普通に自明なこととして受け止めることが彼女にはできなかったのであり，それは死にも値することだったのである。
20) ブレヒトの演劇手法に異化作用というのがある。演劇は通常，舞台と観客が一体化すること目指すのであるが，ブレヒトは日常的に見慣れているものを違ったように見せ，舞台と観客との間に距離を取らせるというのがそれである。ブレヒトの演劇はまさに彼の時代を異化することに貫かれている。本稿も近代市民社会を異化することにある。
21) イデオロギーは大きく分けるならば二つに分類しうる。それはある一階級の利害を排他的に担うもので

がゆえに，それはイデオロギーである。だが，イデオロギーには人々の統合化の方向性，その実現される方向性を与えるものとして生産的な機能をもつのである。

［6］　市場—合理性と計画—合理性

以上の合理化過程についての対立には合理性についての力点の置きかたの相違が見られる。マルクスにあっては合理性は社会的合理性であって，全体に対する理解可能性，予測可能性，操作可能性を意味するのに対して，ウエーバーのそれは個々人における行為の合理性に力点があり，目的と手段との関係において手段の希少性とその選択における整合性が問題となる。即ち，目的合理的行為にその焦点があることになる。経済というのはまさにこの側面において捉えられているようである。即ち，目的と手段を図り，目的実現のために手段を用意周到に準備し，その実現のために人々の行為の有機的限界を取り除き，精確な計算に基づいて人々の行為を基礎付けること，ここに行為主体の合理化された在り方がある。この目的合理的行為には目的と手段の分離がある。これは目的と手段とが未分離でかつそれらが不透明な連関を指し示している呪術，魔術の段階を乗り越えたものであることは明らかである。

しかし合理性が以上のように提起されるかぎりでは，それは問題を単に解決する方法であって，問題がなんであり，その回答が道徳的であるか否かを見いだすものではない。そこでは各人に勝手に行為させれば，予定調和的に最良の結果が得られるという信念が働いている。これを自由主義的合理性というならば，それとは別の合理性があることも理解する必要がある。

即ち問題からその解決へと進むとき問題を統制下におくための組織的条件を作り出すことに合理性を求めるというものである。目的と手段の関係において透明性があり，目的に順序づけがあり，目的—手段の関係における知(統計的，経験的知)によって過程が統制さるというものである。即ち解決は自然に出てくるというものではなく，問題からその解決へと至る段階を考察し，問題を統制下におくための組織的条件を作り出し，統制された，または統制する行為の結果として生じるということがそれである。ここから計画というものが出てくる。

以上の問題は結局，市場と計画という問題につきる。市場—合理性を唱える自由主義的合理主義者も計画—合理性をある程度認めていた。ウエーバーの曖昧さは計画と市場の対立する両面があい並んで存在する点にある。ウエーバー

あるが，それを隠蔽化しているもので，それは必ず，権力に結び付く。それに対抗するものは，その仮面を暴くものとしてまた，反権力という形態をとる。これらを利益説としてのイデオロギーとして規定しうる。その仮面を剝ぐというマルクス主義のこの側面は民衆の知的装備として広く流布しているものである。従って，マルクス主義のこの側面は単に資本主義においてのみならず，反封建，反植民の闘争に結びついたのである。だが，利益説のみでは民衆を統合化していくことは不可能である。そこから利益を得られない人々は必ず，そこから脱落することになる。その人々を統合化するには，妥協，譲歩が必要になる。

だがそれ以上に統合を担うイデオロギーが必要とされる。それが統合的イデオロギーである。これは二つある。一つは現状を維持し，守るという機能をもつものとして過去に遡及していくのがそれである。即ち，創業の出来事と創業者に現実の始源を求め，その偉大な文化的価値にもたれかかるというのがそれである。聖書であれ，日本の天皇性であれ，それはすべて，創世記からなっている。さらには，ロシア革命とレーニン，毛沢東と中国革命，金日成と抗日独立戦争などがそれである。

このイデオロギーはそうした創業の出来事と創業者の時間と空間支配としてあらわれる。すなわち，その創業のできごとからの時間の連続性が維持されなければならず，また，創業者が刷り込まれた紙幣とかパレードが通過するメーン・ストゥリートにおける肖像などがそれである。

もう一つは，現実をのりこえ創造されるべき未来を代表するものである。前者のイデオロギーは過去に支配されるものである。それは過去の友情を守るために現在の友情を不断に犠牲にするものであるとすれば，後者は新しい友情を求めるものである。前者に支配されていた民衆がその支配から抜け出すにはその創業の出来事と創業者を否定しなければならない。レーニン像を倒せ！

は西欧にのみ固有な合理性を目的合理性として認識する。それは生産過程を組織し，正確な計算に基づいて経済的行為を基礎づけるという点に合理性を見るというものであり，それが近代の経済の基調を形成するものとした。他方で，専門的な資格と知識をもった官僚に主導される近代官僚制と合理的法律とを基礎にした合理的国家に合理性を求めている。前者の側面は市場—合理性の系譜に属し，後者のそれは計画—合理性の系譜に属する。ウエーバーにあってはこれが共存しているのであるが，そこには人間生活を組織する点で深刻な対立があることが曖昧なままになっている。

市場—合理性は問題の解決において規範の問題を処理しえない。例えば，年金制度は必要かどうかについては決定しえないのである。政治的には法律や規則に対しては受動的，無干渉的態度で臨み，決定はされるが，それは市場が機能するのを保障するためのものであって，いわば，ゲームの規則を規定し，それを実行に移すだけで，ゲームそのものは問われないのである。それは手続き，規則の実行における形式，その実施時期，その実行の仕組にのみ関係する。計画—合理性においては実質的な社会的規範がまさに問われるのであって，それを主要な特徴とさえする。目的を予測し，それを実現する手段を規定し，目的と手段は分離することはない。

市場—合理性はゲームの規則に集中する。それは知識の不確定性を前提とし，それは試行過程として現れ，全体として終着点をもたない。計画—合理性は全体を理解可能なものにして置こうとする努力に貫かれており，その理解可能性を前提として結果を予測しながら過程を導びこうとする。認識論的には，市場—合理性は批判的合理主義として，計画—合理性は構成的合理主義として定義しうるものである。両者の相異は基本的には自由についての理念の相異が前提となっている。即ち，市場—合理性は自由についての形式的概念を特徴としており，その自由は拘束の解除を意味しており，いわば〜からの自由であり，計画—合理性のそれは実質的概念を特徴としている。自由の実質的概念は自由は本質的に獲得されるべきもの，構成されるべきものとして，〜への自由を特質としている。

合理性についての以上の対立は現実には補足しあっている。市場—合理性はゲームの規則に集中するが，それに従って行為しえない情況があるところでは，ゲームの規則を有効にするための代償メカニズムを必要とする。それを設定するためには，なんらかの社会政策，累進課税などを実施することになり，それは実質的な社会的規範を導入することになる。否，ゲームの規則は実質的規範を暗黙のうちに前提しているのである。競争的市場モデルが前提とする一線に並んでのスタートラインが作り出されるには，なんらかの調整が必要となる。だが，これは実現されたためしがない。平等な事態が作り出されたとしても，この新しい平等は新しい不平等を作り出す。それはまた調整，計画，規制を必要とする。市場—合理性のもとでの競争は必ずそこに排他的に利益を独占するものを生みだす。市場—合理性がそのためのイデオロギーになってはならないとすれば，参加のための新しい条件を作りだすための計画が必要とされるのである。

他方，計画—合理性の困難は，多くの利害の存在と，それらの矛盾した性格，人々の多様な欲求，これら全体の把握の困難性であり，そこでの最善の手段を見付け出す技術的な困難性として現われてくる。それは人々の社会的関連，および人々の自然との関係における不透明性に基づくものである。この不透明性がある限り，計画—合理性の中に市場—合理性を導入せざるをえないのである。知識の確定性を前提にした場合，この不透明性がある限り結果に対する予測において誤謬に陥ることになるが，それがドグマとして自立化する可能性がいつでも存在することになる。この誤謬のドグマは人々の「欲求に対する独裁」(Diktatorship over needs—アグネス・ヘラー)にいつでも転化しうるのであ

る。計画一合理性は理解可能な情況を作り出す努力にあるのであるが，自然と社会の深さは容易に我々を透明性に導くものではない。計画一合理性の実現にはその都度の限界があることが十分に自覚されていなければならない。計画，統制のうちに自律的に運動するものの存在する余地がなければ，この計画，統制そのものを訂正することができなくなる。ここにはまさに自由と統制の弁証法があるのである。このことは資本主義であれ，社会主義であれ，この弁証法が妥当する。このことは別稿で明確にするはずである。

我々はウエーバーと共に近代を合理化過程として語ることに決してやぶさかでない。社会主義も不透明性を克服できない限り合理化過程のうちにあり，それは近代の産物であると同時に近代を構成するものである。ポスト・モダンなるものを語る資格は我々にはまだなさそうである。市場一合理性と計画一合理性の対立が以上の合理化過程を特徴づけるものなのである。だがここにより深刻な対立がある。

［7］　合理化過程と自由の実現

マルクスにあっては，計画一合理性の実現と自由の実現は基本的に同じ過程の両側面であった。それは「共同の生産手段をもって労働してその多くの個人的諸労働力を自覚的に一つの社会的労働力として支出するような，自由人たちの一団体」において表現された。だが，このようにして直接的に与えられた合理性，あるいは自由は抽象的でしかない。それが，具体的であるためには媒介されたものでなければならない。媒介されたものこそ具体的問題なのである。我々は計画一合理性は問題を解決する過程を統制下におくための組織的条件を作り出すことにある，としてきた。即ち，自由の実現もそれが直接に与えられる限りでは，それは抽象的可能性に止どまる。それが実現されるにはそのための条件を必要とする。この点でマルクスの『経済学批判・序言』における「研究の導きの糸」として役立った「一般的結論」における以下の指摘が参考になる。

「一つの社会構成は，それが十分包容しうる生産諸力がすべて発展しきるまでは，決して没落するものではなく，新しい，さらに高度の生産諸関係はその物質的存在条件が古い社会自体の胎内で孵化されおわるまでは，けっして古いものにとって代わることはない。それだから，人間はつねに，自分が解決しうる課題だけを自分に提起する。というのは，詳しく考察してみると課題そのものが，その解決の物質的諸条件が既に存在しているか，または少なくとも生成の過程にある場合に限って発生する，……」[22]

即ち，課題の解決はその解決のための「物質的諸条件」と結び付いているということである。課題の解決の「物質的諸条件」によって媒介された課題のみが具体的問題として提起されるのである。これこそマルクスにとって自由の主体的構成を目指す哲学の表明なのである。そのことが理解されるためには課題の解決のための「物質的諸条件」の何であるかが理解されていなければならない。

観想する意識の立場あるいは反映論的唯物論の立場からすれば，「物質的諸条件」は客体的な物質として把握され，主体的な活動としては把握されないであろう。かつて私はマルクスの哲学を「実践の哲学」と呼んだが，それは「対象，現実，感性がただ客体の，または観照の形式のもとでのみ」とらえられるのではなく，「人間的な感性的活動，実践として主体的にとらえられ」[23]ねばならぬということであった。マルクスの哲学は反映という受動的立場に一面化することを許さない。即ち，唯物論的な客体性に主体性を喪失させないことによって，素朴な反映論的実在論を乗り越えるのである。感性を受動的な反

22)『経済学批判・序言』（マルクス・エンゲルス全集，13巻，）7頁。
23)《フォイエルバッハに関するテーゼ》（全集，3巻）592頁—593頁の一，　二，三を参照のこと。

映，観照，受容としてのみ把握する(唯物論の立場)のではなく，能動的な実践，表現としてもとらえなければならぬということであり，これをグラムシと共に実践の哲学として規定したのであった。反映論者にも解りやすくいえば，実践の哲学にとっての哲学的物質とは，感性，人間的な感性的活動なのである。唯物論的な「客体」は主体的客体なのであり，それはその行為のうちに受容もし，反映もすると同時に，表現し，創造している人間の総体的活動なのである[24]。

「実践の哲学」の立場からすれば，課題解決のための「物質的諸条件」は人々の主体的な実践であり，そこでの人々の活動の発展である。即ち，歴史は人々の集団的行為に媒介されており，歴史はその意味でいつもその集団的な存在(即ち，階級)に結びついていた。そこにおいて実現される行為こそ歴史的行為とよばれるにふさわしいのである。マルクスにとっての実践の哲学は課題の解決のための「物質的諸条件」の探求の学であり，『資本論』はそれを具体化したものといってさしつかえない。

計画—合理性を媒介された形態でもって認識し，それをなによりも組織的条件を作り出す点を提起したのはルカーチであった[25]。彼は組織の問題を単に技術的としてでなく，精神的(geistlich)な問題としてもとりあげようとする。ルカーチにとっては組織は『歴史と階級意識』の具体的表現として提起される問題であった。ルカーチにとっては意識は存在と切り離すことはできず，意識は意識している存在以外のなにものでもないのであり，したがって，意識はその存在しているものの存在の仕方様式によって規定されるのである。ルカーチの「階級意識」は「労働者階級の存在」として読まれるべきであって，それは労働者階級の存在の仕方によって，その都度の意識も規定される。歴史は労働者階級の存在の仕方によって媒介されるのである。意識と存在との関係は理論と実践との関係でもある。したっがて，理論と実践の関係は組織によって媒介され，そこに統合化される。階級の個々の成員の行動と階級全体の行動を媒介する組織において，自由は人々の関係の相互豊饒性として実現されることが要求される。

市場—合理制においては，個人は社会の中で個別化された存在として現れ，社会は外的必然性として現れ，そこでの人々の物に媒介された外面的連鎖は人々を相互に相克的関係におく。この中での個人の行為は集団的行為としてではなく，個人は個人としてしか参加しえず，それゆえ歴史の進行に関わりえない。市場—合理性においても組織は現れるが，その組織においては，ウェーバーも述べるように，個人は「集団の一人」としてまたお供や数としてのみ存在することができ，そこでは客体的役割しか演じられないのである。

「本質的に受動的役割を持つ『構成員』が，能動的な指導権……を掌握している人々の核心に，仲間入りしていくということや，一方で，その団体の構成員大衆が，ただ客体的な役割しか演じないということはすべての場合に共通な特徴である」[26]

個人が客体的な役割しか演じられないということは形式的デモクラシーによっては廃止され

24) 拙稿「実践の哲学—現象学的マルクス主義への序—」(『経済学研究(北海道大学)』第40巻第3号，1990年)【1】感性的世界の存在論，を参照のこと。

25) ルカーチ組織論については『組織論』(相沢久訳，社会科学ゼミナール21，未来社刊，1958年)第三章「組織問題と自由」参照のこと。ここでルカーチが問題としているのは前衛政党であるが，この問題をさらに具体化しているのがグラムシである。グラムシは政党の範囲を極めて広く解釈する。それは前衛政党のみならず，様々な団体までも包括する。それは何等かの形態で組織化され，それに政治的意味が付与されているものはすべて政党であるということになる。例えば，同じ新聞を読んでいるものも一定の政治的傾向において組織されているという点で政党であるとされるのである。このような国家から相対的に独立した諸団体から構成されているのが市民社会であるとされるのであるから，グラムシにとっての「物質的諸条件」はこの市民社会のうちに見いだされると同時にそこで形成されるものでもある。

26) M・ウエーバー『経済と社会』169頁。

ないどころか，固定化される。個人が役割を果たすときには，それは二重の偏奇となって現れる。即ち，一方では個人の積極的意義が主意主義的に過大に評価され，他方で大衆(階級のことであるが)の宿命論的な過少評価となる。それは社会をエリートと大衆に二分割する社会認識となる。この社会の二分割はたとえ課題の回答が理解されていてもその実現のための「物質的諸条件」を欠いているところでは，必然的な帰結となる。

たとえばヘーゲルは商品交換の背後において人々が相互に共同的な営みをしていることを十分に知っていた。だが現実には人々は社会の表面において相克的な関係を展開している。したがってその隠れた仕方で共同している在り方を現実化することである。だが，人々は結局は相克的な現実を生きており，この現実からはこの現実を変革するという原理はでてこないことになる。人間は環境に規定されるという原理からは環境を変更するという原理はでて来ないのである。だが環境が人間的になれば人も変化する。このアポリアを解決するには環境に規定されない人間を想定する外ないのである。かくしてヘーゲルにあっては，それを担うのは公的なものに奉仕する官吏であって，その官吏による大衆の上からの淘冶・育成しかない。即ち，相克的な大衆に人々が隠れた仕方で行っている共同性を明るみにだし，そのことを持ち込むことなのである。これは結局，エリートによる大衆の上からのお説教以外のなにものでもなくなる。「意識を変えよ」ということなのである。これはルソー，オーウェンにも共通していたことであった[27]。

27) ルソーは市民社会の人間は本来の人間，公民(citoyen)とは区別された人(homme)としてとらえていた。マルクスもこれを受け継ぎ，利己的な人間(homme)から本来の人間(citoyen)に生成していくには，人間的解放が実現されなければならない，とする。即ち，それは「……人間が自分の『固有の力』を社会的力として認識し組織し，したがって社会的な力をもはや政治的な力の形で自分から切り離さないときにはじめて，そのときにはじめて，人間的解放は完成される……」ものとして提起された。これこそマルクスにとっての一貫した主題であったのだ。

その限りでは彼らには歴史の意味が見えすぎていた。

人々の相互豊饒的関係の創出という解答が問題なのではなく，それがいかに実現されるのかという問いに課題が決定的に移動したのであって，この問題性を決定的な移動させたのはなによりも課題の解決のための「物質的諸条件」なのである。この問いを決定的に移動させたのはマルクスであり，それを組織的条件として具体化したのがルカーチである。空想的社会主義が空想的であったのは，科学的でなかったからではなく，課題の解決のための「物質的諸条件」を欠いていたからである。以上の社会の二分割は基本的にウェーバーにも妥当する。

ウェーバーにとって既成的現実，伝統の変革は二つの道として現れる。それは上からの変革と内面からの変革としてあらわれる。一方は上からの官僚制による合理化と他方でのカリスマによる内面からの変革がそれである。前者は外からの官僚制による合理化への個人のそれへの適応として現れる。それはあらゆる経済的変革と同じく，技術的手段による変革であり，秩序の外からの変革を通じた人間の変革である。それは目的―手段関係に効果的に人々が適応していく過程である。後者はカリスマへの感動的確信から伝統への挑戦から始められ，人々の内面を変革することによって，生活の合理化過程を実現していくものである。それは報償のためでなく，それ自身の価値のために行為する価値合理的行為として現れる合理的予言に従った生活の合理化なのである。官僚制の道を通じた変革は受動的な民衆を前提しており，カリスマの道を通じた変革はカリスマの能動性と民衆の受動性を前提にしている。いずれにせよ，民衆は客体的役割しか演じられない操作される対象なのである。人々は歴史を担っていくという点では殆どその存在意義がないのである。階級の個々

の成員の行動と階級全体の行動を媒介する組織ということは，市場—合理性の立場からは問題にすらならないのであって，ウエーバーにとってもそれは永遠の謎に他ならない。

ウエーバーは近代の合理化過程の帰結を官僚制において見るのであるが，その官僚制の普遍的な浸透力はあらゆる大組織のうちに浸透していくものであった。事実そのとおりであるのであるが，この官僚制の強靱さは人々をこの牢獄のごとき制度の内に閉じ込め，民主主義を抑圧するものとしてウェーバーはその近代の帰結を診断する。ウエーバーの闘いはそうした化石と化す制度の中で，いかに個人の品位を守るのかに収斂していったといっても過言ではなかろう。だが，その解決の一つとして提唱されたものは官僚制の外部からその官僚制に対抗する指導者の問題に還元される。それが「人民投票的指導者民主制」である。そこにあるのは喚呼によって民衆に迎えられる政治しかない。ヒットラーへの道程はさほど遠くはなかった。

市場—合理性が前提とする自由は人々の社会的連関が諸物象の自立的系として現れる世界の中でのことである。それは外的必然性の体系のうちに人間が織り込まれている事実を形式的に自由に観察し，その観照の自由を真に自由として見ているのである。しかし。人は必然性の体系という牢獄に依然としてつなぎ留められているのである。

そこでは人々は共通の尺度をあてがわれて，同質，均等な個人として取り扱われることになる。共同性が相互豊饒的であるためには，人々の差異性が承認されなければならない。差異ある諸個人の協働こそが関係の豊饒性を実現できるのである。人々は相互に相異しているからこそ，その相互的なかみあわせが実現され，様々な点でその欠点を補ったり，その長所を発展させているのである。そこに相補的，共鳴的，共振的関係が実現され，それが相乗的となり，労働の社会的生産力が実現されるのである。だが，そこに均質な尺度が持ち込まれ，その差異性が無視されるならば，協働における関係の有機的統一性が破壊されることになる(テーラー・システムをみよ)。

相乗性の実現は身体＝表現に根差している。即ち，悲しみは涙がとまると同時にその悲しみの感情も治まるし，わなわな手を震るわして怒るその怒りの感情はその手の震えのおさまりと同時におさまる。この身体的表現は他者に向けられたものであり，それは他者に開かれたものである。身体は表現と受容，働きかけることと働きかけられることを統一した存在なのである。その意味では身体は世界との応答関係を引き受ける受肉した存在なのである。心身は分離することはできず，協働はそうした身体の協働なのである。

貨幣が体現した共同性は幻想的共同性であった。この幻想性を認識することが問題なのではなく，その真実態を現実化することであった。そのためには，人々の生活が別のものに組織されなければならなかった。貨幣の幻想性を不問にする市場—合理性の対抗概念として計画—合理性が出てきたのであった。個人の立場からの合理性＝効率性の追及が全体の調和的発展となるということの波綻は，資本主義の発展が教えるところのものである。それは不均衡の累積とその暴力的調整という恐慌の問題として発現した。ここに市場—合理性の限界がでてくるのであって，この限界の克服の努力として資本主義の組織化が提起されることになるのであるが，この資本主義の発展における市場—合理性と計画—合理性との相互関係については別稿において用意されるはずである。