

經濟論叢

第八十一卷 第二號

創造的世界經濟學の世界史的基礎 (一)	
.....石川興二	1
海運市場構造.....佐波宜平	17
価値と価格 (承前).....木原正雄	32
「急速稅務減価償却」の經濟構造に及ぼす影響	
.....高寺貞男	54

昭和三十三年二月

京都大學經濟學會

創造的世界経済学の世界史的基礎(一)

——原子力時代の経済学の課題と論理について——

石 川 興 二

さきに「創造的世界経済学序説」において、その課題と論理について述べた。今日経済学的研究と云われるものの多くは、過去に於て当時の世界史的課題を当時の論理の立場より解決せんとすることによって成立した経済学体系に立脚し、これを今日の事実に適用せんとするものである。この意味に於て「理より事へ」である。今日の経済学的研究なるものは、先ず今日の世界史的事実に即して今日の世界史的課題を把握しなければならないが、これがこれまでの経済学の論理を以て解決し得ないが故に新たな論理に立ってこれを解決するものでなければならない。今日の原子力時代は経済学にとつても根本的な変革期であつて、経済学の課題と論理とはこれまでの「前原子力時代の経済学」と「原子力時代の経済学」とに於ては根本的に異ならざるを得ないのである。このことを、さきには私の生涯に即して述べたが、ここには更にこれを世界史的に基礎付けたいと思う。かくて創造的世界経済学の「生的基礎」を更に世界史的に考察することとなるのである。

河上肇先生は、既に述べた如く、御自身を宗教的真理を認めるところの特殊のマルキストとして規定されているが、東洋の宗教を通じて真の絶対を自覚し、自らを「天下の公器」として天下のために立派にお役に立てるために經濟學的真理を求めてマルクス主義に到達し、これを実践するために一切を捧げつくされた。かくて先生に於てはじめて經濟學者により東亞的な真の絶対と經濟學とが実践的に統一されたのである。この河上先生に於ける東亞的絶対と經濟學との關係については更に、その後公にされた先生の獄中よりの手紙集である『遠くにかすかに鐘が鳴る』^(上)に於て、見ることが出来る。御母堂への手紙の中に曰く「私は從來禪の本を見て居たが、真宗のものは入獄してから始めて手にする機会を得ました。所でこの真宗の方は、禪宗などとは丸っ切り違つてごくごく平易簡單で、謂ゆる『凡小終し易き真教、愚鈍往き易き捷徑』です。それかと云つて、——勿論私にはまだよく分らぬが、——裏面には甚深の哲理があるものの如く思えます。……宗教についてはマルクス主義の方で色々議論もあること乍ら、お母さんにはそんな事の御遠慮は全く要らぬ故、以上の次第申上試みます³⁾。」禪を通じて東洋の宗教の絶対を覺り自らを「天下の公器」として生き貫れた先生は、ここには更に真宗を重んじ、その「甚深の哲理」なるものも問題とされるに至つたのである。かくて先生は、獄中にあつて真宗の多くの書籍を読んで居られるが、前述した、嘗て私共をつれて行かれたこともある宮間英宗禪師に宛てて書かれた手紙の中に曰く「御承知の通り私は過去三十年間科學の研究に専念し來つた者でありますが、この科學の世界は相對的知性の世界でありますから、たとい私共の研究法は、普通の論理と違つた固定した概念を排斥し、事物を生きて動きつつあるものとして把握し、矛盾の中に真理を

見出すことを主張したものであるとは云へ、之によって得られる真理は飽くまでも相対的のものたるを免れません。けれども私共は其の相対的であると云うことをも矢張り相対的に理解して居ますから、たとい之によって確乎不動の立脚地を得ることは出来ないにしても、決して懷疑主義に陥ることはありません。私は斯様に科学の強味と弱味とを限定しているものであり、それだけの意味の下に、科学の指示に従い一定の生き方をして、遂に斯様な所にまで落ち来った者でありますが、私は最早や之で自分の生涯に一段落を劃したいと考えて居るのです。それで只今のところ最早や科学者としての既往の世界に別れを告げて——幸にしてまだいのちがあるらしいので、——之から先きは一つ絶対の世界に（もし果してそう云うものがあるなら）住んで見たいと計画して居る所です。……私は成るべく長生きして志を遂げ、離れ世界の光景をば一度自分の心眼で見届けた上で、新たに得た立脚から首を回わして、過去三十年の科学者として自分の生活を振り返って見たいと思つて居ります。」とある。ここに、科学の「相対智の世界」を宗教の「絶対の世界」よりかへり見ると云ふことが、いはれて居る。このことこそが、今日の経済学にとつての重要問題なのである。これまでの西洋の論理によつて作られた経済学は新たに東洋の眞の絶対に接触することによつてはじめてその限界を明かにし更に新たな創造的發展を遂げ得るに至るのである。またこのことによつて既に先生において実践的に統一された西洋の経済学と東洋の絶対とが、更に論理的に統一され得るに至るのである。然しながら先生に於ては、この論理的統一は未だなされなかつた。このことを世界史的に見れば、當時は前原子力時代であつたが故に先生にとつての世界史的課題は未だ原子力時代の世界史的課題ではなく、尚おマルクスの課題だつたからである。従つて先生にとつての課題の解決にはマルクスの論理で足つたのである。若し先生が今日の原子力時代に生きてこの時代の課題を把握されたならば、それはマルクスの課題とは異なるが故に、この新たな課題を

解決する為にマルクスの論理の限界を自覚してこれを越え新たな論理を求めなければならないこととなるであろう。そこにはじめて、仏教の絶対を経済学と論理的に統一することが必要となつて来るのである。このことは、スミス、マルクス等についても云われ得る。スミス、マルクスは当時の世界史的事実に即して当時の世界史的課題を適切に把握し、これを当時の適切な論理によつて解決せんとすることによりその優れた経済学体系を成立せしめたのであるが、今日の原子力時代に於て我々がこれら偉大な経済学者に学ぶと云うことは、その既成の体系を原理的に今日の事実^に適用せんとすることではないのであつて、スミス、マルクスが今日生きてゐるならば、するであろうことを、我々が自らすることである。その創造的な学問的精神に学ぶことでなくてはならない。

要するに今日の原子力時代に於ては、新たな時代の課題が新たな論理によつて解決されねばならないのである。而してこのことは単に経済学についてだけではなく、世界史の新たな発展方向である。故に先ずこのことを、一般的に、昨年日本を訪れた東西の優れた自覚的人間に於て、見てみよう。今日の英国の優れた世界史家トインビーの京大の研究會に於ける発言については既に述べたが、彼の日本に於ける講演集である『歴史の教訓』の中に⁵⁾彼は更に次の如くに述べてゐる。「おそらく、ここに、なにか、歴史に先例のないことが起りつつあるだろう。……原子兵器は、どう見ても、戦争の性質を全く変えてしまったようだ。」「今日の世界において、われわれがなによりも修得しなければならぬ美徳は、まず寛容であり、つぎは忍耐であると、私はいいたい。」「この点でインドは、世界の他の国々に教えるべき教訓をもつてゐるのではなからうか。たしかに、外部のものにとつてインドの文明のなかにある欠点を指摘することは容易である。しかし、宗教においては——この寛容の問題は、窮極的には宗教的な問題である、私は信ずるのだが——その宗教においては、インドの世界は、キリスト教、ユダヤ教、回教の世界と異

り、はるかに強い寛容の伝統をもっているのである。西洋の宗教的伝統は、ときとして排他的になりがちであった。……インドの以上のような精神的な教えを学べば、西洋は大いにうるところがあることであろう。」然らばインドの宗教的伝統と西洋の宗教的伝統の相違は何であるか。西洋の宗教的伝統はキリスト教であるが、ユダヤ教、キリスト教、回教は何れも西亜に成れる宗教であつてその神は人間の外に超越して居る人格神であつて人間に君臨するものであり従つて人間に対立するものである。旧約聖書新約聖書と云う約はこの神と人間との契約を意味する。かく人間に対立する神は相対的なものであつて眞の絶対ではない。更にキリスト教の神はエホバであり回教の神はアラフであるが、エホバの神とアラフの神は人格神として相対立している。故にその各々の神の信徒もまた相対立する。かくて十字軍に於てはこの二つの神の信徒が即ちキリスト教徒と回教徒とが、エルサレムを争奪して流血の慘を演じたのである。これらの宗教はかくの如く、神又は信徒の自己本位の排他的不寛容な宗教である。故にトインビーは京大に於ける研究会においても、キリスト教は排他的であるが故に、将来の世界宗教とはなり得ない、将来の世界宗教たり得るものは大乘仏教であると云うたのである。かくて今や原子力時代に入つて西洋人が東亜の論理を求めているのである。トマス・アキナス等の中世の経済学説は、このキリスト教の神の論理に立脚することにより、スミスの所謂神学の奴僕となつたのである。

かつて世界史は東より西に進んだと云われているが、今や西より東が而も東亜が求められている。世界の自覚点、は、これまで西にあつたが、今や東にあるのである。この東に於て今日毛沢東と並んで世界の人間と云わるべきネールは日本に於ける講演の中に次の如くに云うている。⁶⁾「こうしたいろいろなすべての『主義』はそれが資本主義、社会主義、共産主義のいづれを問わず、今日の世界ではやや時代遅れになつていふような気がするものであり、私は

あえてそれを言うのであります。」「われわれは、この新しい世界、この新しい原子エネルギーの世界、恐らく大気圏外の空間に、遊星に、恒星に手を延ばすことができるような、この新しい世界という観点から、政治的、経済的な問題を考えなければならぬのです。いまの世界は全く新しいものであり、われわれは、これにまた慣れていません。そのためか、われわれの狭いやり方で、狭い概念や「主義」やあれやこれやで考えつづけているのです。」「原爆や水爆に対する答えは、もつと大きな原爆や、もつと大きな水爆ではありません。そしていま世界は、二つの道のどちらかを選ばなければなりません——原水爆で象徴される無限に巨大な暴力への道か、仏陀の教えによつて象徴される平和と同情の道のいずれかです。」「また曰く「しかも道は極めてはっきりと決められています。ここには中間的な道というものはないのです。一つは平和の道であり、あと一つは争闘と戦いの道であります。皆さんが平和の道を歩むというならば——無論そうしなければならないのですが——平和の立場から物事を考えなければなりません。」「

かくてトインビーに於ても、ネールに於ても原子力時代の新たな世界的課題が力説され、これを解決すべき真の平和の論理が東洋の仏教に於て求められている。然しこの仏教的な原理が何であるかは、尚お明確に論理的に把握されて居ない。このことは今日の原子力時代の経済学にとつて最も重要な原理的問題である。これを更に明確にせんがために、世界的に考えて見よう。

西欧の中世に於ては人々はキリスト教の全体主義的な絶対の下に生きたのである。この絶対を否定することによつて人々は自己の内へとかえつた。これが西欧の近世である。マックス・ウェバーも『プロテスタントの倫理と資本主義的精神』において資本主義的精神はプロテスタントの予定説における神と人間の関係より成立したが、この

資本主義的精神によつて一度資本主義的機構が形成され成立するに至つた後は、この機構の中に生れ出る人間がこの機構自身によつて規定されるのであつて、そこには宗教的なものは消え失せたと云うている。

中世的な絶対を否定して自己にかゝつた人間は、自己の内にのみ価値を認める。かくて自己を絶対とするに至る。中世に於ては絶対は外に見られたが、今や絶対は自己の内に見られることとなる。かかる意味に於て中世の絶対は對象的超越的なものであり、近世の絶対は内在的なものであると云うことが出来る。かく自己以外に絶対を認めざる内在的な近世人は、自己本位にならざるを得ない。これが近世の利己的人間である。かかる利己的人間によつて作られてゐる主体は、階級も國家も自己本位となり利己的とならざるを得ない。かくて近世的な主体は、總て内在的であり自己本位であり利己的であると云うことが出来る。かかる利己的主体の抗争により原爆的環境が発展してつた今日この主体と環境の矛盾に世界は行き詰つたのである。ここに今日の世界史的課題があるのである。

この矛盾を解決する道は、環境を變革することと主体を變革することである。原爆禁止等は前者の道である。然し更に根本的に平和の論理を求めるには主体の變革が考えられねばならない。今日原子力が平和の爲めよりも原爆として用いられてゐるのも、今日の世界の主体が内在的利己的であるからである。

中世の人間は絶対を對象的超越的に外に考えこれに仕えたのであるが、近世の人間は絶対を内在的に自己の内に於て考え自己に仕えたのである。かくて今や世界は行き詰つた。この行き詰りを打破するためには、絶対の考え、主体が轉換しなければならぬ。然らば新たな絶対は如何なるものであるか。それは西田哲学に於て次の如くに規定されてゐる。

「人間がどこまでも非宗教的に人間の立場に徹すること文化的方向に行くことは、世界が世界自身を否定するこ

とであり、人間が人間自身を失うことである。これが文芸復興以来、ヨーロッパ文化の方向であったのである。西洋文化の没落など唱えられるに至った所以である。世界が自己自身を喪失し、人間が神を忘れる時、人間は何処までも個人的に、私慾的となる。その結果、世界は遊戯的か闘争的かとなる。すべてが亂世的となる。文化的方向はその極限に於て其の文化を失うに至る。轉近に至つて、ヨーロッパ文化の前途を憂える人は、往々中世への復帰を説く (Dawson の如く)。併しまかには歴史は繰り返すと云われるが、その実歴史は繰返すものではない。歴史は一步一步に新たな創造である。近世文化は、歴史的必然によつて、中世文化から進展し來つたのである。中世文化の立場に還ることの不可能なるのみならず、又それは近世文化を救う所以のものでもない。今や新たな文化の方向が求められなければならない。新たな人間が生れなければならない。中世的世界の自覺的中心となるキリスト教は、對象的に、超越的宗教であつた。君主的神の宗教であつた。而してそれは俗権と結合した。……かかる宗教は宗教自身宗教を否定し行くことでなければならぬ。……かかる世界は作られたものとして、作るものへと、歴史的必然的に移り行かねばならない。……我々は何処までも此の方向を進んで行かねばならない。即ち自己否定に於て神を見る方向に進んで行かねばならない。併し單に内、在、的、方向へ行くことは、世界が自己自身を失ひ、人間が人間自身を否定することである。我々は何処までも内へ超越して行かなければならない。内、在、的、超越こそ新しい文化への途である。……今日の世界的立場に於て仏教から新しき時代へ貢獻すべきものがないであらうか。但、従来の如き因襲的仏教にては、過去の遺物たるに過ぎない。普遍的宗教と云つても、歴史的に形成せられた既成宗教であるかぎり、それを形成した民族の時と場所とによつて、それぞれの特殊性を有つていなければならぬ。何れも宗教としての本質を具しながらも、長所と短所とのあることは已むを得ない。唯、私は將來の宗教としては、超越的内在よ

り、内、在、的、超、越の方向にあると考えるものである」この注においてベルチャーエフ、テイリッヒに關説し「新しい時代は、何よりも科学的でなければならぬ。……此等の新しい傾向は、今や何処までも論理的に基礎づけられなければならない。」と云われているが、この西田哲学に於てはこれらのものが論理的に把握されたのである。世界の進むべき新しい文化の方向が、中世の對象的超越、西欧近世の内、在、的、超、越として規定され、東洋の仏教の本質においてこの方向が見られているのである。また「印度文化は近代ヨーロッパ文化と正反對の文化である。而も此故に、逆に今日の世界に貢獻し得るものがあるであらう。」とも云われている。この西田哲学に於ける規定は「創造的世界の哲学」に基礎づけられているものであるから、後に創造的世界經濟学の哲學的基礎を述べるに當つて更に詳らかにする。

以上に於て一般的に見たところを、次に經濟学の發展について見よう。

二

マルクスは『フョイエルバッハに關するテーゼ』第十及び第十一に於て「古き唯物論の立場は市民社会であり、新しいものの立場は人間的社會 *die menschliche Gesellschaft* 又は社会的人類の立場である。」「これまでの哲學者達は世界を色々に解釈した、世界を變革することこそが重要であるのに」と云うている。即ち、「人間的社會」の立場に立つて世界を變革することが、マルクスの課題であつた。このことはマルクスのみならずスミス等についても今日の經濟學についても云われ得る。異なるところは、「人間的社會」と考えるところのものがその時代の課題が異なることに從つて異なることである。

スミス經濟學にとつての所与の世界は對象的超越的な權威が支配して居り、個々人の經濟的活動に束縛を加へていた尚お中世的な世界であつた。この世界を個人が自由に活動し得る世界に変革することが、スミスにとつての世界史的課題であつた。従つてスミスにとつての「人間の社會」は個人の自由な社會であつた。スミスの語を以てすれば the system of natural liberty 「自然的自由の体制」であつて、そこに於ては「各人は正義の法を冒さざる限り、彼自身の仕方によつて彼自身の利益を追求することもまた彼の經濟的活動並に資本を他の人及び他の階級の人々のそれと競争にもたらしすることも完全⁹⁾に自由にかゝられているのである。」要するに各人は自分の利益であると考へる様に經濟的活動を爲す内在的自由を有する社會である。スミスは經濟學の目的因であるところの「國と民を富ます」ことは、この各個人が内在的に自由な世界に於て、はじめて達し得られると考へた。かくてこれまでの干渉の經濟的世界をこの自由の經濟的世界に変革することがスミスの經濟學的課題であつた。故にスミス經濟學は一切をこの「人間の社會」としての自由の經濟社會の立場より自由化するべく見たのである。故にその根柢に働いているものは自由化の論理である。即ち「國富論」第一編及び第二編に於ける理論的研究は國民の富の生産、價格の決定、生産的三階級への分配等が自由競争の下においてはじめて國民を富ます様に行われることを理論的に明かにした。第三編に於ける歴史的研究は、先ず第一章「富裕の自然的な進歩過程」に於て、人々の經濟的活動を自由に放任して置いたとすれば國民を最もよく富ます様に發展するところの經濟社會の自然的順序を一般的に明かにし、然る後第二章以下に於て「この事物の自然的過程」を尺度として過去の發展の順序が如何に干渉のために歪められ従つて國民の富裕を妨げたかを見ている。第四編の歴史的研究に於ては自由放任の立場に立つて重商主義の干渉政策を國民の富に有害なものとして批判した後、重農主義の自由政策を見ている。以上の研究の結果に於て「自然的自由の

制度」なるものを主張しているのであって、これが彼の理想とするところの経済的社会である。然らばこの理想社会を実現するための政策は何であるか。「偏順又は抑制の総ての制度が完全に取り去られるならば、明白單純な自然的自由の制度は自ら確立する」のである。即ち権力の干渉を排除して個々人に経済的活動の自由を与えることである。かくて確立する制度に於ては各人は「正義の法を冒かさざる限り」経済的に自由に活動するのであるが、かく正義の法を冒かさざらしめる様にするところのものは国家の働きである。国家は個人の自由な経済的活動のためにかく消極的な任務を有するものとなるのである。第五編に於てはこの国家の活動のための財政が研究される。

要するにスミスの経済学は、対象の超越的な権力の下に不自由であつた人間を内在的に自由化するための「自由の経済学」であつて、一切を内在的に自由な社会の立場に立つて見たのである。

かくて個人主義的な自由が、実現された近世的経済世界に於ては、各人は自己の利益本位に自己の資本をも労働をも自由に用いる。これがこの世界の主体的構造であるが、このことは個々人が自己の利益のために努力することによつて環境面を著しく発達せしめることとなった。かくて生産手段はこれまでの人力と道具より蒸氣力と機械へと発達した。この発達せる生産手段を利己的な個々人が私有して、自己の利益のために自由に用うることによつて、主体面に於て資本家階級と、所謂二重の自由、即ち今や自由な人格を有し、而も生産手段からも自由になった(*free man*)ところの、従つて自己の労働力を資本家に売ること以外には生活の道を有しない無産者階級としての労働者階級との間の階級的分裂を發展せしめることとなった。この二つの階級が互に自己の利益本位に自由に行動する以上、強者たる資本家階級は資本を自己の利益の爲めに自由に用いて利潤の追及を事とし、弱者たる労働者階級が搾取されることは必然である。かくて個々人が内在的に自由な経済世界に於ては、今や不平等な階級關係が發展し行

きこの不平等化する經濟社会に於ては、有産者は搾取の自由を有し、無産者は搾取されざるを得ない。かくてミスが国民を富ますために、個々人を内在的に自由化した經濟社会は、今や不平等化されることによって、国民の大多数は貧困化されざるを得ないこととなったのである。

この社会の不平等化の事実に着眼して不平等な經濟的世界を平等な經濟的社会へ、即ち資本家と労働者との階級的に分裂して行く資本主義的な經濟社会を階級なき社会へと変革せんとすることが、マルクスにとつての課題であった。かくて「人間的社会」の立場に立つて世界を変革せんとする彼にとつての「人間的社会」は、階級なき平等な社会である。そこに有産者と無産者との階級的差別がなく生産的活動者達が相結ばれて協同的に生産をするところの *die Reich der Freiheit* 「自由の国」¹⁰⁾であつた。かくてマルクスは、この「人間的社会」としての階級なき平等な社会の立場に立つて平等化すべく一切を見た。故にその根柢に働いているところのものは平等化の論理である。

この平等の世界の立場に立つて過去を見たマルクスの歴史観は「人類歴史は階級闘争の歴史である」と云う階級的の不平等史観である。即ち各時代に於て生産手段を私有する有産者階級が生産手段を有せざる無産者階級を搾取するところの不平等な階級関係として人類の歴史を見たのである。所謂「唯物史観の公式」なるものに於ては、この階級的対立を生産関係と生産力との矛盾に於て見るのであつて、有産者階級は既存の生産関係を保持せんとし、無産者階級は既存の生産関係を破つて發展せんとするところの生産力の立場に立つものとして階級闘争を説明せんとするのである。その理論的研究である、「Das Kapital」『資本論』に於ては、このことを所与の世界としての資本主義社会に見たのであつて、それは要するに資本主義社会を階級的に分裂せしむるところのものとしての「資本」

の研究である。その第一巻に於つては Ware-Geld-Kapital (商品—貨幣—資本) の發展を通じて如何に個々人が内在的に自由な經濟的社會に於て資本家と労働者とが階級的に分裂し行き而もこの階級分裂が激化しその局「篡奪者が篡奪される」に至るかを理論的に分析したのである。更にその學史的研究である『剰余價值學說史』に於てはマルクスが階級的な不平等化を説明する骨子となる理論の學史的發展を見たのである。このマルクスに於て不平等な資本主義的經濟社會を平等な階級なき經濟社會に變革する政策は、資本家階級との対立抗争を通じてその階級的自覺を發展しめ行く無産者階級が遂に團結して立ち上り資本家階級の政治的權力を篡奪し以て無産階級の独裁を確立しこの共產主義の第一段階としての社會主義時代に進み入りこれを過渡期として眞に階級なき平等な共產主義社會に至ることであつた。『共產黨宣言』に於て失うものは鉄鎖のみ獲得すべきものは全世界である、「万国の労働者よ團結せよ」¹¹⁾と云へるが如く、この労働者階級も自己の利益本位に内在的に行動するのである。

かくしてスミスの經濟學が「自由化の論理の經濟學」であつたのに対して、マルクスの經濟學は「平等化の論理の經濟學」であつた。

マルクスの『資本論』第一巻は一八六七年に公にされたが、それから正に五十年一九一七年にマルクス主義が世界史に於ける現實的形成力となつた。然しそれは、マルクスが予想したが如き世界社會主義革命としてではなく、「一國社會主義革命」として、ロシアに於てであつた。即ち資本主義諸國の包圍の中にあつて一國社會主義が押し進められたのである。かくてマルクスの社會主義は、國家化されることによって世界史的な事實となり、ロシアに於て、有産者階級を否定して階級なき社會の實現の緒についた。このロシアは、第二次大戰に於てアメリカと拮抗する世界的勢力に高まると共に、資本主義的世界に於て母國に対して植民地的地位にあつた諸國を解放し、獨立國

として平等化するのに協力するところの世界的な力として蔽存する。このロシアの後援とその経験を学ぶことによつて東欧諸國、ことに大中國が社会主義的建設を進めることとなつた。また植民地より解放されて政治的に獨立國家となつたアジア・アフリカの諸國にして經濟的には社会主義的な建設の道を進むものが多くなつた。資本主義的強國がこれらの國を再び植民地化することもロシアの實力によつて最早や不可能となつたことは、エジプト問題に於て世界的に實証された。若し社会主義諸國、ことにロシアの働きがなかつたならば、今日の世界に見られるが如く多くの國々の平等化は實現され得なかつたであらう。かくてマルクス主義は一國內に於ける平等化の力であるのみならず、世界に於ける平等化の力として働いてゐるのである。

かくてスミスの自由化の論理により自由化された諸主体は更にマルクスの平等化の論理による平等化された主体となつた。かくて今日の世界に於ては、個人より國家に至る諸の主体が自由化され且つ平等化されたのである。

然し問題は、この自由化され平等化された諸の主体が内在的な主体なる点にある。スミスの論理は利己心の論理として内在的に自由化す論理であつたが、この主体を平等化すマルクスの論理にも、未だこの主体の内在性を超越する論理はなかつた。かくてこれらの論理によつて自由化され平等化された今日の諸主体は、依然として内在的であり自己本位に行動してゐるのである。マルクス主義者は國家間の對立抗争する所以を各國内に於ける資本家階級の存在に還元して説明するを常とするが、内に有産者階級を否定したソヴェト・ロシアも依然として自國本位に周囲の社会主義諸國に對することによつてユーゴ事件となりポーランド、ハンガリー事件が爆発したのである。それ故に毛沢東は「大國主義」をもつてこのロシアを戒めたのである。

かくて今日の世界はその主体面に於ては自由平等な諸國が内在的に自己本位に對立しながら、環境面に於ては原

爆的環境に進み入ったのである。この世界の環境面と主体面との矛盾は、更に世界が人工衛星時代に進みつつある今日、愈々激化し行くのである。かくて、今や全人類は一瞬にして壊滅する危機に置かれているのである。

これが、今日の我々にとつての所与的な世界である。この世界を如何にして、そこに於て総ての人々が人間として生き得る世界に変革し得るかが、全人類にとつての今日の世界的課題である。

フランス革命は「自由、平等、博愛」をモットーとしたが、「自由の経済学」はスミスにより、「平等の経済学」はマルクスによつて立てられたが共に主体の内在性を越え得るところの論理がないが故に、今日の世界が行き詰りそれを救うことが出来ないのである。即ちスミスの論理は個人を内在化し、マルクスの論理は階級を内在化し、リストよりヒットラーに至る論理は国家を内在化した。或はマルクスに於て内在を超越する論理を予想するものもあるかも知れないが、事実マルクスに於てかかる論理はないのである。共産主義の第一段階たる社会主義社会に於ては人々は能力次第に働いて働きに應じて与えられ、第二段階に於ては能力次第に働いて必要に応じて与えられると云う時、内在的利己の人間は第一段階には処し得るが、第二段階には処し得ない。而もマルクスに於ては内在的な人間が如何なる人間に、如何にして發展するかは明かにされていない。マルクスは『フォイエルバッハに関するテーゼ』第三に於て革命的实践にとつて環境革命と人間革命の合致の必要なることを云うているが、この人間革命について主体の内在性の超越の理論を明かにせずしては、第二段階の表現は科学的とはなり得ない。

かくて今や原子力時代に於て必要なものは「博愛の経済学」である。その立場に立つて世界を変革した「人間的社会」は、スミスにとつては「自由の世界」であり、マルクスにとつては「平等の世界」であつたが、今やそれは「博愛の世界」でなければならぬ。そこには、内在的な自己本位の主体を真に博愛の主体たらしむるところの論

理がなければならぬ。ここにトインビー・ネール等により大乘の論理が求められるのであり、更にそれが西洋の論理と実践的に統一されて河上先生の「天下の公器」の論理として働いたのであり、それが理論的に統一されたものが西田先生の創造的世界の論理である。博愛の経済学は、この「創造的世界」の立場に立って自我的主体の対立抗争に行き詰まれる今日の世界を真に平和な人間の世界に変革せんとするのである。これが創造的世界経済学である。

然らばかかる新たな論理がこれまでの経済学の発祥地に於ては何故成立し得なかつたか、それは如何なる世界の文化圏に於て而して他の文化圏と如何なる關係に於て成立し得るか。次にこのことを世界的に考察しよう。

(未了)

- (1) 本誌昭和三十二年十月号の拙論「創造的世界経済学序説」
- (2) 東京第一書林昭和三十二年十一月三十日発行
- (3) 同書第四二頁参照 圈点筆者、
- (4) 第一一〇頁参照、圈点筆者
- (5) トインビー『歴史の教訓』第二四頁以下
- (6) 『世界』昭和三十二年十一月号
- (7) 西田哲学論文集第七第一七三頁以下参照、圈点筆者 (8) 同書第一四一頁参照
- (9) 拙著『精神科学的経済学の基礎問題』第三〇八頁参照。以下スミスについて述べるところは同書第三篇参照。
- (10) マルクス著『資本論』第二巻
- (11) マルクス著『共産党宣言』(岩波文庫) 第八七頁参照