

〔研究ノート〕

貨幣と正義

堅 田 研 一

1. 本稿の課題
2. アリストテレスにおける正義、財獲得術、貨幣
3. 岩井克人における資本主義と信任関係
4. レヴィナスにおける貨幣と正義
5. 貨幣の追求と虚栄心、承認欲望
6. コジェーヴの正義論と個人的所有論
7. 個人的所有の取引と正義

1. 本稿の課題

アリストテレスにおいて、貨幣とは正義（等価性の正義）を可能にするものとして登場する（『ニコマコス倫理学』）。これは、貨幣が必要性を満たすための交換の単なる媒介として機能する場合である。また、エマニュエル・レヴィナスにおいても、貨幣には正義を可能にするものとしての意義が与えられている。他方において貨幣は、これまたアリストテレスが指摘するように、単なる交換の媒介ではなくそれを求めることそのものが目的になるという倒錯の可能性を含んでいる。貨幣そのものを求めるとは、貨幣的取引によって利益（つまり貨幣）を得ようとすることであり、投機的取引を行うことである。この場合、貨幣とは投機の可能性であるが、それは自由の可能性でもある。ところで、この貨幣の投機的機能が行き過ぎを見せている現代のグローバル社会において、これを抑えるために、貨幣の前者の機能を何らかのかたちで回復させようとする主張が現われている（貨幣を廃棄することは問題にならないだろう。それは正義の廃棄、また計算可能性の廃棄であり、したがって無秩序状態の到来であるだろう）。本稿の目的は、このような主張を意義あるものとして、その内容を検討す

ることにある。取り上げるのは、岩井克人、レヴィナス、アレクサンドル・コジェーヴである。まず、この検討の前提として、アリストテレスによる貨幣と正義についての問題設定を明確化することから始める。

2. アリストテレスにおける正義、財獲得術、貨幣

アリストテレスは、取引における正義を「比例関係に基づく応報」と呼び、これを次のように説明する。Aを家職人、Bを靴職人、Cを家、Dを靴とする。今、家一軒が靴一足の n 倍の価値をもつとすれば、 $C = nD$ 。したがって、一人の家職人は、一人の靴職人の n 倍の価値をもつ。つまり、 $A = nB$ 。したがって、家職人Aは n 個の靴Dに値し、また n 個の靴を作る靴職人Bは、一軒の家Cに値する。したがって、Aが nD を得て、Bが $1C$ を得るという応報が行われれば、この関係は「比例関係に基づく応報」にかなっており、したがって正義にかなっている⁽¹⁾。そして、このような関係が、「交換」と「共同関係」とを成立させる。

一定数の靴と一つの家との関係、あるいはそれだけの食糧との関係は、家職人の靴職人に対する関係に対応していなければならないのである。実際、もしこの比例関係が成り立たなければ、「交換（アラゲー）」も「共同関係（コイノーニア）」も成り立たないであろう。また、このような比例関係は、交換されるものが何らかの点で等しくなければ、ありえないであろう。それゆえ、今述べたように、何か「一つのもの」によって、すべてのものが計られねばならないのである。（『ニコマコス倫理学』・219-220頁）。

(1) 参照、アリストテレス『ニコマコス倫理学』朴一功訳、京都大学学術出版会、2002年、218-219頁。本文の説明においては、同書219頁の訳注2を参考にした。以下、同書からの引用・参照にあたっては『ニコマコス倫理学』とのみ表記し、その後に頁数を示す。

この比例関係を成立させるためには、交換されるものが「一つのもの」によって計られねばならない。この「一つのもの」とは、「必要」であり、その代替物である「貨幣」である。

その「一つのもの」とは、真実には、「必要（クレイアー）」なのであって、この必要があらゆるものを結びつけるのである。なぜなら、もし人々が互いに何も必要としていなかったり、あるいは同じ程度に必要としていなかったとすれば、そもそも交換というのはいりえないか、たとえあるとしても、双方にとって同じ交換ではないであろう。しかるに、貨幣とは、人々の取り決めによって、必要のいわば代替物になったものなのである。（『ニコマコス倫理学』・220頁）。

ここから、アリストテレスが「共同体」を、人々の必要によって生まれるものと考えていたことがわかる。これはプラトンの国家の起源についての説明と同じである。この必要を満たすためにはものの交換が必要だが、交換のためにはこの交換が等価的に行われねばならない。そのためには、貨幣が必要となる。つまり、すべてのものの価値を、貨幣という一つのを尺度にして計る必要がある。

それでは、靴_n足=家一軒という交換の割合を決めるものは何か。言い換えると、物の貨幣的価値を決めるものは何か。この点について、訳者の朴氏は次のように言う。

「クレイアー」を多くの訳者は「需要（demand）」と訳しているが、アーウィンが指摘するように、不適切である。なぜなら、たとえば家職人にとっての靴の必要性は、市場における靴の需要の変化に左右されず、一定だからである。（『ニコマコス倫理学』・221頁訳注1）。

もしこの指摘が正しいとすると、アリストテレスが問題にしていたのは市場における需要や価格ではないということになる。アリストテレスのい

う「必要」とは、自給自足が行われる家族内における、つまり「家政術」における「必要」のことだと思われる。

アリストテレスはこの「家政術」に対して「商いの術（商人術）」を対置する。彼は『政治学』⁽²⁾において、財獲得術を二種類のもの——家政術と商いの術——とに分ける。まず前者について彼は次のように言う。

財獲得術の一つの種類は、自然に適っているから家政術の部分である。なぜなら、生きるために必要な、また国家共同体や家共同体のために有益な財の蓄積を形成するものを、あるいは備え、あるいは備えるべくその術が調達する必要があるからである。そして、まことの富とは、そうした財で成り立つように思われる。なぜなら、よき生のためにその程度の財産で自足できるとすれば、その自足は無制限ではないからである。（『政治学』・28頁）

アリストテレスによれば、財の使用には二通りの仕方がある。「たとえば、履物なら、それを履くという使用と、それを他のものと交換するという使用がある。たしかに双方とも履物を使用することでは変わりはない。というのは、履物を必要とする者に、金銭とか食糧とかと引き換えに履物を与える者は、履物であるかぎりの履物を使用しているからである」。しかしこのような使用は履物に固有・直接的な使用ではない。そもそも履物が生じたのは、交換を目的としたものではないからである。交換の術はすべての財に及んでいるが、その発端は、「自然に即した事態から、人びとがある財は十分な量よりも多く、他の財は十分な量よりも少なくもっていた事実によってはじまったのである」。このような「人びとにとっては十分なだけの分量の範囲で財を交換する必要があったにすぎない」交換術は、自然にかなったものであり、商いの術とは別物である（参照、『政治学』・29-30頁）。それでは、もう一方の商いの術としての財獲得術はどのように

(2) アリストテレス『政治学』牛田徳子訳、京都大学学術出版会、2001年。以下、同書からの引用・参照にあたっては『政治学』とのみ表記し、その後に頁数を示す。

して生じたのだろうか。

かの財獲得術〔商いの術としての財獲得術〕が生じたのは、ほかならぬこの交換術からであって、それも理に適っているのである。つまり、人びとが不足していた物を移入し、余剰な物を送り出すにつれて、ますます生活の支えを国外に頼るようになったとき、必要にせまられて貨幣の使用が案出されたのである。（中略）通貨がいったん供給されるや、必要欠くべからざる交換から、財獲得術のもう一つの種類——商いの術——が生じた。それが生じた当初は、おそらく単純な形態のものであったろう。それは次第に経験をつうじて、いっそう技術的なもの——どんな資源から、どのように取引して最大の利益をあげるかを追求する技術——となった。それゆえ、財獲得術はとりわけ貨幣にかかわる術であると思われ、その働きは多くの金銭を生みだす源泉を見抜くことができることとされている。なぜならそれは富と財産を作る術であるからである。実際人びとは、財産獲得術や商いの術が貨幣にかかわるがゆえに、富とは貨幣の多さであると、しばしば規定するのである。（『政治学』・31-32頁）（〔 〕は堅田による補足。以下、同じ）

アリストテレスによれば、どんな富にも限界がなければならぬようにみえるが、それとは反対の現象が起こる。それは、「財の獲得に携わるすべての人は貨幣を無際限に殖やそうとするからである」（参照、『政治学』・33頁）。これに続いて彼は次のように言う。

その原因は、二つの種類の財獲得術がたがいに親近的だからである。いずれの財獲得術も同じもの——同じ財産——を使用する点で重なるところがある。ただし同じ観点からではない。一方の財産使用にはそれ自身とは異なる目的〔十分な食糧を得るといった目的のような〕があるが、他方の財産使用にとっては殖産そのものが目的である。したがって、ある人びとの眼にはこの殖産が家政術の仕事のように映る。そして彼らは、動産を守らなければならないとか、際限

なく殖やさなければならぬと思っやまないのである。(『政治学』・33頁)(〔 〕の補足は、『政治学』33頁の訳注5を基にした)

このように無限の富=貨幣を求める人びとは、「よく生きることでなく、ただ生きることに執着する……。その生きる欲望ははてしがたいから、彼らはそれを満たしうる際限のない財を欲する」(『政治学』・33頁)(強調は原文。以下、同じ)。このような人びとは、アリストテレスによれば、「身体の享楽にふけるための財を求める。したがって、明らかにこの財もまた財産に含まれるから、彼らは金作りに専念する。第二の種類⁽³⁾の財獲得術〔商いの術〕が台頭してきたのはこのゆえである。というのは、享楽は過剰に走るゆえに、過剰な享楽をもたらすことができる術を彼らは追い求めるからである」(『政治学』・34頁)。

ここで、交換の財獲得術の形態に関するアリストテレスの図式を辿っていこう⁽³⁾。まず、①物々交換。次に②貨幣を媒介とした、必要物どうしの交換。この二つは、家政術としての財獲得術に属する。さらに③財獲得のために貨幣を用いて物を買うこと。これは商人が貨幣で物を仕入れて、それを商品として売ることによって利益を挙げることであり、商いの術としての財獲得術に属する。そして、④貨幣を用いて貨幣を生みだすこと。つまり金貸し。さらに、⑤として、③の過程が無限に続くこと。これは資本主義における「貨幣の無限増殖」の過程である⁽⁴⁾。

利益を挙げること、投機の要素が入るのは③からである。ところで、アリストテレスは次のように述べている。

(3) 以下の説明にあたっては、高橋広次「アリストテレスの取財術について(1)」、『南山法学』38巻1号、2014年、所収、83頁以下を参考にした。以下、同論文からの引用・参照にあたっては「アリストテレスの取財術について(1)」とのみ表記し、その後に頁数を示す。

(4) 参照、岩井克人・前田裕之『経済学の宇宙』日本経済新聞出版社、2015年、410-411頁。以下、同書からの引用・参照にあたっては『経済学の宇宙』とのみ表記し、その後に頁数を示す。

すでに述べられたように、財の獲得術には二種類のもの——商いの術と家政術——がある。後者は必要欠くべからざるもので、かつ称えられてよいものだが、前者の交易術は咎められるのが正当である。なぜならそれは自然に適ったものでなく、人間同士のあいだから財を得るからである。（『政治学』・36頁）

この記述は、「商いの術」に対する非難である。「商いの術」は、「人間同士のあいだから財を得る」ところに問題がある、と。それでは、「商いの術」をアリストテレスが非難する理由について詳しく見てみよう。ここで参考になるのはカール・ポランニーのアリストテレス論⁽⁵⁾である。ポランニーは、アリストテレスの経済論について、それが常に社会全体と結びつけられていると指摘して、次のように言う。

現に動いている組織としての集団は共同体（コイノニア）を形成しており、その成員は善意（フィリア）の絆により結ばれている。家（オイコス）にも都市（ポリス）にも、それぞれのコイノニアに特有の、ある種のフィリアがあり、それを離れては集団は存続できないであろう。フィリアは、互酬行動（アンティペポントス）、つまりお互いに交代ですすんで負担を引き受けたり、共有したりすることによって表現される。共同体を存続させ、維持するのに必要なことは、その自給自足（アウトアルケイア）を含めて、それがなんであれ、「自然」なことであり、本来的に正しいことである。（ADE 79/287）

次に、アリストテレスの交易と価格に関する見解について、ポランニーは次のように述べる。

(5) Karl Polanyi, "Aristotle Discovers the Economy", in Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg, and Harry W. Pearson, eds., *Trade and Market in the Early Empires*, The Free Press, 1957. 邦訳として、カール・ポランニー「アリストテレスによる経済の発見」、カール・ポランニー『経済の文明史』玉野井芳郎・平野健一郎編訳、筑摩書房（ちくま学芸文庫）、2003年、所収。以下、同論文からの引用・参照にあたってはADEと略記し、最初に原書の頁数を、その後には邦訳書の頁数を表記する。

外界との交易が「自然」なものになるのは、それが共同体の自給自足性を支えることによって、共同体の存続に役立つ時である。拡大家族が人口過剰となり、その成員が分散して住まなければならないようになるや否や、このことが必要になってくる。今や、自分の余剰から一部を与える（メタドシス）という行為がなければ、成員の自給自足は全面的に崩れることになるのである。分け与えられるサービス（すなわち、最終的には財）が交換される比率はフィリアの要請、すなわち成員間の善意が持続すべきであるという要請によって支配される。なぜなら、フィリアがなくなれば、共同体自体が停止する。したがって、公正な価格はフィリアの要請から生じるのであり、このフィリアはあらゆる人間共同体の本質である互酬性 (reciprocity) というかたちで表現されるのである。(ADE 79-80/288)

ここから、公正な価格とは何かが導かれる。今引用した箇所が続いて、ポランニーは次のように述べる。

これらの諸原則から、アリストテレスはまた、商業的な交易を非難し、交換の等価物 (exchange equivalencies)、すなわち公正な価格 (just price) を設定せよと断言する。すでにみたように、交易は、自給自足性がそれを要請するかぎりにおいて「自然」なのである。価格は、共同体の成員の地位に一致して定められれば、公正に定まり、またそうすれば、共同体の基盤である善意を強化する。財の交換もサービスの交換にはかならない。それは自給自足性に規定された財の交換であり、公正な価格によって、お互いに分有する形をとって実施される財の交換である。このような交換には利得は含まれない。(ADE 80/288-289)

すなわち、自給自足性を維持・回復するのに役立つ交易が自然に合致する、したがって正しい交易であり、またその場合の価格は、共同体の紐帯

を強化するようなものでなければならない。そしてそのような価格が「公正な価格」だということである（cf. ADE 82/293）。この公正な価格は、「交換比率」という形で「設定」されねばならない。そしてこの設定は、共同体の自給自足性を維持するという観点から、「共同体の成員の地位に一致して定められ」ねばならない。

交換比率は、共同体を維持していくようなものでなければならなかった。ここでも再び、個々人の利益ではなくて、共同体の利益が支配原理であった。異なる地位の人々の技術は、おのおのの地位に比例した比率で交換されなければならなかった。たとえば、建築師の仕事は靴直しの仕事の何倍かの物と交換された。そうでなければ、互酬性が損なわれ、共同体は保持されなかったのである。（ADE 88/303-304）

設定価格は、その公正さのほかに、自然な交易を不自然な交易から区別する利点を提供した。自然の交易の目的はもっぱら自給自足性を回復することであり、設定価格はもうけを排除することによって、その目的を達成させるのである。したがって、等価物（equivalencies）——以後設定された比率のことをこう呼ぶことにしよう——は「自然な」交易を保証する役割を果たす。（ADE 89/305）

設定された「公正な価格」は「もうけを排除する」。それは「等価」な価格である。それは、「取引価格」が、「当事者の一方を犠牲にして他方に利潤をもたらし、したがって、共同体を強固にするどころか、その緊密性を破壊するもの」になることを防ぐのである（cf. ADE 89/305）。それでは、この等価性とは何か。

等価物交換の制度は、すべての家長が、その時たまたま所有している基本物資と引き換えに、一定比率で、必要な基本物資に対する所有権をもつことを保証するためにつくられたものである。（中略）物々交換の目的は、すべての家長

に対して、生活必需品を自給自足の水準に達するまで供給することであり、すべての家長が義務として、余剰を、たまたまその必需品に不足しているほかの家長のだれに対しても、求めに応じて、その不足分だけ、しかも、必ずその限度内で、渡すことが制度化されていたのである。そして、その交換は、相手の家長がたまたま供給分をもっていった基本物資によって、確定した比率（等価性）にもとづいてなされたのである。（ADE 90/307）

つまり、等価性とは、ある家族がある生活必需品に不足した場合に、その不足分を、それを供給できる家族に対して、この家族が不足している生活必需品と交換的に要求する場合の、設定された交換比率である。

したがって、アリストテレスのいう「価格」とは、需要と供給によって決まる市場価格とは全く別物である。また、ここで言われている「物々交換」が貨幣によって媒介されてもかまわないものと思われる（もちろんそれは、利潤を求めるもの、自給自足性維持の要求やフィリアに基づく共同体の理念に反するものであってはならない）。つまり、ある人（A）が自分の必要性を満たすために、まず自分の物を貨幣と交換し（この交換相手（B）も自己の必要性を満たすために自分の貨幣をAの物と交換するとする）、その得た貨幣で必要な物を交換によって手に入れる（この交換相手（C）も自己の必要な物を手に入れる目的で自分の物をAの貨幣と交換するとする）ような場合である。そして、この場合こそが、貨幣が単なる価値の尺度として機能する場合であると考えられる。

以上から、「商いの術」がなぜ非難されるのかがよくわかる。それはまさしく利潤を求めるものであり、自給自足体制やフィリアに基づく共同体に反するものであるのだ。一方（A）が必要のために、他方（B）が商人として利潤を挙げるために取引するという事例を考えてみよう。Aが、必要のために商人Bの商品を買うとしよう。あるいは、Bが、Aの物を高く転売するために、Aが必要とする（つまり、必要なものと交換するための）貨幣と交換にこの物を手に入れる（買う）としよう。これらは、まさしく、

非難されるべきものであるだろう。つまりそれらは、「当事者の一方を犠牲にして他方に利潤をもたらす」ものであるから、正義にかなっていない。アリストテレスが非難するのは、まさしくこのような事例であったと思われる。

それでは、交換の当事者がいずれも商人（「商いの術」を行う者）である場合、つまり利潤目的の取引を行う場合はどうだろうか。それは、もはや自給自足を原則とする「家政術」の範囲を超えており、したがって「自然に適ったもの」ではないという意味では非難されるべきである。またその交換は、アリストテレスのいう意味での等価性にかんがってもいけない。さらに、彼らは、「よく生きることでなく、ただ生きることに執着」しているとも非難できるだろう。しかし、そこに不正はあるだろうか。これは、アリストテレスが扱わなかった問題だと考えるべきだろう。

また、現代の消費者は、必要を満たすばかりでなく、少しでも自己に有利になるような仕方で物を買うだろう（例えば、安値の時を見計らって買う）。ここには利益を求める投機的側面がある。それは一種の「商いの術」ともいえるだろう。

岩井克人は、アリストテレスが貨幣について、単なる異なるものの比較の基準、そして等価交換の媒介としての役割を超えて、それ自体が欲望の対象になることを正面から見据えたと評価する。

「ポリスの思想家」アリストテレスは、みずからがポリスの内部に発見した商人術＝資本主義を、無限性という不自然さそれ自体を求めてしまう「悪」として断罪することになります。[……] 実際、ひとたび商人術＝資本主義が生まれてしまうと、本来ならばポリスに勝利や健康をもたらすための軍事や医術でさえも、貨幣を増やすための手段になってしまうと、アリストテレスは嘆くのです。（中略）本当に意味があるのは、「ポリスの思想家」アリストテレスが、ポリスのあり方について最も深く思考したがゆえに、資本主義に対する本能的な嫌悪にもかかわらず、「資本主義の思想家」にもなってしまったということです。／

しかも、ポリスと資本主義という、全面的に対立しているはずの二つのシステムの間の、本質的に逆説的な関係を見いだしてしまったのです。最高の共同体としてのポリスの自足性を維持するために不可欠な媒介として導入された貨幣が、その貨幣の無限の増殖を求める資本主義を必然的に生み出し、ポリスの自足性それ自体を掘り崩してしまう。ポリスの存立の可能性を生み出す貨幣が、同時にポリスそれ自体を崩壊させる可能性を生み出してしまおうという逆説——アリストテレスは、この根源的な逆説から決して目をそらさなかったのです。(『経済学の宇宙』・413-414頁) (ノは改行を示す。以下、同じ)

貨幣がもつポリスを崩壊させてしまう可能性をいくら非難しても、貨幣がもつ、他のものとの交換可能性は、人間の自由の可能性であり、人間が一度それをもってしまおうと決して手放すことはないだろうと岩井は考えていると思われる。

ひとたび人間が貨幣を受け入れると、人間同士の交換関係は貨幣を媒介とした売買関係になります。それは、それぞれの人間が貨幣という形で交換価値それ自体を持ち運ぶことを可能にし、好きな時間に好きな場所で好きな相手と交換できる自由を個人個人に与えることになるのです。ノもちろん、「自由」こそ人間の本性です。(『経済学の宇宙』・470-471頁)

また、そもそも「家政術」としての財獲得術と「商いの術」としての財獲得術とを、したがって単なる正義の可能性としての、また交換の媒介としての貨幣の使用と、利潤を挙げるための、投機のための貨幣の使用とを完全に区別することはできないように思うのである。後者を排除して前者に立ち戻ることは不可能である。したがって、「商いの術」=資本主義、及び投機としての貨幣の使用を前提にして、その行き過ぎを防ぐことが重要だと考える。

岩井の考え方はまさしくこれではないだろうか。そして、この行き過ぎ

防止策こそ、「信頼関係」の導入だと思う。一方（A）が必要のために、他方（B）が商人として利潤を上げるために取引するという事例をもう一度考えてみよう。この形態の取引は、岩井のいう「自己契約」（商人Bの）になる可能性がある。なぜなら、Aからすれば、Bの商品についての情報はBに頼らざるをえないからである。つまり、Bの商品については、Aが素人、Bが専門家という立場に立つからである。私は、この岩井の立場が適切ではないかと考える。

3. 岩井克人における資本主義と信頼関係

今述べた岩井の考え方を一般的な形で定式化しよう（『経済学の宇宙』を参照せよ）。岩井によれば、資本主義においては、差異こそが利潤の源泉であり、永遠に差異をつくり出すこと、つまり永続的なイノベーションがその原動力である。この原理は、ある場所で安価な価格で仕入れて別の場所で高く売るという重商主義（商業資本主義）に由来する。それは、投機の考え方である。資本主義的な経済活動はこの投機の要素を含み、そしてそれを可能にするのは貨幣である。この場合の貨幣とは、まさしく「商いの術」としての貨幣である。このような貨幣が存在する限り、資本主義は永遠に持続する。

他方において、貨幣（とそれによる投機の可能性）とは自由の可能性である。それは、貨幣の自己循環論法（「貨幣とはそれが貨幣として使われることによって貨幣としての価値をもつ」（『経済学の宇宙』・431頁））に由来する。

言語と法と貨幣の媒介——それは、個々の人間にとっては、「自由」の条件です。
 ／言語も法も貨幣も、まさに自己循環論法の産物であることによって、物理的性質にも遺伝子情報にも血縁地縁にも還元されない意味や権利や価値として、

歴史の中で人から人へと受け渡され、社会の中に蓄積されてきました。(中略)だが、個人にとっての「自由」の条件は、同時に、人間社会にとっては「危機」の条件でもあるのです。／なぜならば、言語や法や貨幣を支える自己循環論法は、まさに物理的性質にも遺伝子情報にも血縁地縁にも根拠を持っていないことによって、しばしば自己目的化したり、自己崩壊したりするからです。(『経済学の宇宙』・470-471頁)

(投機の可能性としての)貨幣の廃棄は自由の廃棄を意味する。したがって、人間が自由を欲する限り、資本主義は持続する。このような資本主義は、すべての人が人として認められること、つまり自らは物を所有できるが自らは所有されないこと、つまりすべての人が法的人格を認められること、そしてこのような平等な法的人格が自由な意思に基づいて交換=契約を行うこと、つまり等価交換を行うことによって実現される。したがって国家とその法は、この関係が実現されるように保障する。

ところが、岩井によれば、資本主義には、これでは把握されない関係が見出される。それは、専門家と素人との間の契約のような、交渉力や情報量において決して対等にはなりえない者との間の関係である。つまり、この関係を契約の自由の原則に委ねてしまうと、一方による自己契約になってしまうような関係である(参照、『経済学の宇宙』・365-367頁)。これを岩井は「信頼関係」と呼び(「一方の人間が他方の人間のために一定の仕事を行うことを信頼によって任されている関係」(『経済学の宇宙』・355頁))、信頼によって仕事を任された方が、信頼によって仕事を任せられた方の利益のみを考えて行動するように、つまり自己利益を抑えて行動するように法によって強制しなければならないと考える。(これに対して、通常の、対等者との間の契約は、自己の利益をめざすものである。)

岩井のいう信頼関係とは、「商いの術」としての財獲得術を前提にして、「家政術」としての財獲得術を、したがって善を復権させようとする試みだと解釈することができるかもしれない。

4. レヴィナスにおける貨幣と正義

レヴィナスは、『貨幣の哲学』⁽⁶⁾において、「内存在性の利害 (intéressement) としての貨幣から内存在性の利害を超脱する (désintéressement) 貨幣への移行」を提唱する (cf. ELSA 75/105-106)。私は他者 (の顔) に対する無限の責任を負う。「他者の顔、それはつねに要求である。それは極度の弱さと可死性によってなされる物乞いであるが、この顔のうちにはまた、彼をその境遇のうちに見捨て、ただ一人で死なせ、病ませ、飢えさせることを——飢えさせ、病ませ、死なせることを禁じる権威がある。他者を生かし、他人に責任を持ってという命令、これが自我の他なる人間に対する立場であり、……「汝殺すなかれ」の真の意味なのである」(ELSA 72/101)。「他人に責任を持つこととは、その命に責任を持つことであり、かくしてほかならぬその物質的欲求に責任を持つことであり、かくして貨幣を与えることである」(ELSA 73/103)。これは、「内存在性の利害を超脱した、慈悲 (miséricorde) と慈愛 (charité) の人間性」の問題である (cf. ELSA 74/103-104)。ところが、私が対面する他者の隣りに、第三者、つまり他の他者が存在する。しかもこの他の他者は複数である。私はすべての他者に (無限の) 責任を負うことはできない。したがって、「私が義務を負う最初の他人である者を発見するという選択の問題」がのしかかる。レヴィナスによれば、これこそが「正義の問題」である (cf. ELSA 74/104)。レヴィナスは言う。

他者に対するあの無媒介的な債務とは逆に、正義は比較の問題として現れる。それは、正義の裁きを求める要求であり、またかくして比較を求める要求にほ

(6) Roger Burggraeve (éd.), *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Peeters, 1997. 邦訳として、エマニュエル・レヴィナス (ロジェ・ビュルグヒューラーヴ編) 『貨幣の哲学』合田正人・三浦直希訳、法政大学出版局、2003年。以下、同書からの引用・参照にあたっては、ELSAと略記し、最初に原書の頁数を、その後に邦訳書の頁数を表記する。

かならない。そこには、自発性に対する、つまり内存在性の利害の超脱全体に対する、最初の暴力が存在している。この最初の暴力は、唯一性が比較によって突如異議申し立てを受ける際にもたらされる。唯一性に対して、私の責任はほかならぬ〈他者のため〉の聖者性 (sainteté) を表明し、〈自己のため=対自〉すなわち存在への固執の中断を表明するのだが、この唯一性が異議申し立てを受けるのである。正義のうちには、経済に回帰する必要性が含まれているのだ。(ELSA 74/104)

つまり、複数の他者を前にして、どの他者への配慮を優先するのかに関する基準が必要となるのだが、この基準が正義の基準である。それは、他者への無限の責任が、複数の他者の存在によってやむをえず形を変えたものである。これは、言い換えると、どの他者にどのように配慮すればよいのか、財を、したがってすべての財と交換しうる貨幣をどのように分配するのが正しい(正義にかなう)のかという問題である。したがって、比較不可能な、唯一性をもった他者たちを比較しなければならない。この比較を可能にするのが貨幣である。つまり、すべての人が貨幣によって計られること、つまり価格をもつことが、比較不可能な他者どうしを比較可能な者どうしに変えるのである(例えば、法的人格へと還元された人々は比較可能である。貨幣による人間の測定と法的人格への還元とは結びついてるように思われるが、この問題は今後の課題としたい)。レヴィナスを引用すると、「他なる人間は、その行いと能力の値を貨幣によって評価される。人間は経済的システムへと統合され、経済的発展のさまざまな段階において値段を付けられる」(ELSA 83/116)。このような貨幣による同一化を前提にして、どのように財や貨幣を分配するのが正義にかなうのかという問いが立てられ、この回答を与えるものとして正義の基準が立てられる。ここでレヴィナスが語っているのは、「計算可能性としての貨幣の価値への回帰」である。これは、アリストテレスが語っていた、交換における等価性の正義を可能にするものとしての貨幣の役割への回帰をめざした

ものと思われる。

こうしてわれわれは、正義の名において、再び貨幣へと、運用されるべき貨幣へと、他者のために運用されるべき貨幣へと、価値を有するもの一切の同質性へと、かくして正しい計算であり続けるある種の正義の可能性へと導かれた。それは、計算可能性としての貨幣の価値への回帰である。正義によって実行される正しき計算が、計算可能な要素を再発見する場であるような貨幣への。(ELSA 74-75/105)

他方において、貨幣には別の可能性がある。これをレヴィナスは「貨幣の両義性」(cf. ELSA 69/95) (これは講演のタイトルである) として語っている。それは、「内存在性の利害としての貨幣」である。これは、資本主義的な経済活動を支える貨幣と考えてよいだろう。これは、アリストテレスのいう「商いの術」としての財獲得術における貨幣に対応すると考えられる。アリストテレスと同様にレヴィナスもこれに対して批判的であって、これのいわば封じ込めを考える。つまり貨幣の蓄積がそれ自体目的となるのを防ごうとする。そのためにレヴィナスは、他者への無限の責任、あるいは他者への慈愛に訴えるのである。ところが、第三者=他の他者たちの存在によって、自己が対面する他者への無限の責任がやむなく正義への要求に取って代わられる。しかしながら、他者への無限の責任を忘却して、機械的にある正義の基準に従うならば、そのような正義の基準をも計算に組み入れることによって自己利益の追求を行うことが可能になる。したがって、正義の基準が他者への無限の責任のやむをえない代理物であることを自覚しつつ、なおこの無限の責任を果たそうとすること、そのために絶えず正義の基準をより正義にかなうものになるように吟味し直すこと、これによってレヴィナスは、貨幣獲得が自己目的化することを防ごうとする。すなわち、他者への配慮の実現としての貨幣（貨幣を与えて他者を援助すること）の機能を維持しつつ、正義を実現しようとする。そして

これは、「計算可能性としての貨幣の価値への回帰」である。

しかし私は、アリストテレスについて述べたのと同様に、レヴィナスにおいてもこのような封じ込めが実際に可能であるか疑問に思う。そもそもこの二つの貨幣の役割を厳密に区分することなどできないと思うのである。あるいは、自己利益とは完全に切り離された、純粋な他者への配慮が、理念としてはともかく、現実には存在することはないと思われる。

ところで、レヴィナスは、アリストテレスにはない貨幣の機能について語っているように思われる。それが、貨幣による犯罪の償い、または犯罪の償いを可能にするものとしての貨幣である。レヴィナスは、例えば犯罪を貨幣によって解決することについて次のように言う。犯罪に対する貨幣による償い（贖い）は、「復讐や全面的な赦しが引き起こす地獄のような循環や悪循環」に代わることができる。（ここに「全面的な赦し」が入っていることが奇妙に思われるかもしれないが、レヴィナスによれば、犯罪を全面的に赦すことは「犯罪を奨励することであり、したがって第三者が恐れを抱くことにもなりうる」。）しかし、貨幣による償いによって犯罪が完全に贖われることもない。それは、人間を一種の商品として扱うことに等しいだろう。「金銭的な贖い……とそれが贖うべき犯罪とは同等ではない (inégalité)」。しかしながら、これに続けてレヴィナスは言う。「それでもこの比較しえぬ犯罪の贖いのうちに、赦しによる不処罰や残酷な復讐とは別のものを探し求めるためには、慈愛もまた必要なのである」(cf. ELSA 76/106)。つまり、金銭的な贖いは、贖われるべき犯罪とは不平等であり続けるものの、暴力の連鎖を乗り越えるためには必要である。そして、それが可能になるためには「慈愛」もまた必要なのである。

このようにレヴィナスによれば、犯罪に対する貨幣による償いは本来は不可能である。けれども、それは必要であり、被害者側に、またおそらくは社会構成員すべてに「慈愛」を求めることでこの償いが可能になる。ところで、そもそも貨幣がこのような機能をもちうるのは、貨幣が人の価値をも測定するものであるからだだろう。レヴィナスは言う。「貨幣のうちには、

また、経済生活のその他の派生物のうちには、犯罪に対して死とは異なる贖いを見つけだすことで、暴力を乗り越える可能性があるいは含まれているのではないか、と私は考えている」（ELSA 75/106）。

5. 貨幣の追求と虚栄心、承認欲望

岩井は、「商人術」、あるいは資本主義における、貨幣を求める欲望について次のように言う。

貨幣とは、一般的な交換手段であることから、どのようなモノでも手に入れる〈可能性〉を与えてくれる存在です。貨幣それ自体を目的とするとは、したがって、個々の具体的なモノに対する欲望には還元できない、まさにこの〈可能性〉それ自体を欲望するということになります。／ところで、具体的なモノに対する欲望には、当然、限りがあります。人びとの生活の必要さえ満たしてしまえば、解消されてしまう。ですから、家政術の一部としての財獲得術が求めるモノの大きさは、「有限」です。これに対して、〈可能性〉に対する欲望は満たされることはありません。なぜならば、人間に想像力がある限り、人間は〈可能性〉を無限に想像することができるからです。したがって、〈可能性〉それ自体としての貨幣——その貨幣に対する欲望には、限りはありません。（『経済学の宇宙』・410頁）

つまり、貨幣を求める、貨幣を欲望する、貨幣それ自体を目的とするとは、無限の可能性（この無限の可能性を生みだすのは人間の「想像力」である）を欲望することである。人間は無限の可能性の実現を願い、または可能性そのものを追い求め、そのために貨幣を際限なく求める。貨幣をもつことは（潜在的に）すべてをもつこと、すべてを自分に服従させることである。

ところで、レオ・シュトラウスは『ホッブズの政治学』⁽⁷⁾において、ホッブズの中心問題が「虚栄心」にあることを基軸にしてその読解を行っている。シュトラウスは、ホッブズがこの問題をアリストテレスから学んだと考える。シュトラウスによれば、アリストテレスが情念論によって考えていた問題をホッブズは「虚栄心」問題として受け継ぎ、これをヘーゲルが承認欲望問題として引き継いだ⁽⁸⁾。

ホッブズ政治論の出発点となる対立は、一方における自然的欲望の根源としての虚栄心と、他方における、人間に道理を弁えさせる情動としての暴力による死への恐怖との対立である。[……] 人間の自然的欲望は虚栄心であるというとき、それは以下のことを意味している……。すなわち、人間というものは、すべての他人に優越していること、および自らの優越性がすべての他人によって承認されることを自然により追求し、そうすることで自己満足に耽ろうとするものなのである。つまりかれは自然によって、全世界が自分を恐れそして自分に服従することを欲する。(中略) 自らの想像の世界に生きてみると、人間は他人に対する自分の優越性を確信するためには、何も現実に行なう必要はなく、ただ自らの行為を思い描きさえすればよい。というのは、本当に「かれに対して全世界が服従する」この世界では、すべてがかれの願望どおりに実現するからである。(PPH 18-19/23-24)

ここに描かれている虚栄心の構造は、貨幣を欲望することと同じである。なぜなら、際限なく貨幣をもちたいと思うことは、「すべてが」自分の「願望どおりに実現する」ことを欲すること、自分に「全世界が服従する」

(7) Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes—Its Basis and Its Genesis*, The University of Chicago Press, 1952. 邦訳として、レオ・シュトラウス『ホッブズの政治学』添谷育志・谷喬夫・飯島昇蔵訳、みすず書房、1990年。以下、同書からの引用・参照にあたっては、PPHと略記し、最初に原書の頁数を、その後に邦訳書の頁数を表記する。

(8) 参照、堅田研一『法・政治・倫理』成文堂、2009年、81-82頁。

ことを欲することだからである。

シュトラウスのこのホップズ論は、彼自身が示唆しているように、アレクサンドル・コジューヴの承認欲望の概念を土台にしてホップズの読解を行ったものである。シュトラウスが問題にした虚栄心は、コジューヴの承認欲望を引き継いでいる。そしてコジューヴの承認欲望論は、ヘーゲルの承認欲望を発展させたものである。

コジューヴのいう承認欲望とは、欲望を欲望すること、自分を相手の欲望の対象とすることを欲望すること、つまり自分を相手が承認することを欲望することである。それは、自分の優越性を他のすべての者に承認させること、つまり自分に「全世界が服従する」ことを欲することである。貨幣を欲することもまた、このことを欲することである。したがって、欲望を欲望することと、貨幣をもつことを欲望することとは同根だといえる。したがって、コジューヴの承認欲望論は、近代性、貨幣をもつことを欲する近代的な経済的人間を前提にした理論であると考えることができる。つまり、承認欲望をもった人間とは、アリストテレスのいう「商いの術」としての財獲得術を行う人間なのである。

『法の現象学』⁽⁹⁾においてコジューヴは、法の源泉としての二つの正義の理念を提示する。「平等の正義」と「等価性の正義」である。しかしコジューヴは、この二つの正義の理念の導出にあたって、承認欲望をもち、その満足を追求する人間を前提にしているから、「家政術」としての財獲得術における正義は考慮に入れられていないと思われる。とりわけ、彼のいう「等価性の正義」である。例えば契約の両当事者において、それぞれ有利と不利とが補い合うときに「等価性の正義」が成立している。この場合、この有利と不利とは、この契約に対する「第三者」にとっては等しい。けれども、契約の当事者にとっては、契約する方が自己の利益になっている。つ

(9) Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, 1981. 邦訳として、アレクサンドル・コジューヴ『法の現象学』今村仁司・堅田研一訳、法政大学出版局、1996年。以下、同書からの引用・参照にあたっては、EPDと略記し、最初に原書の頁数を、その後に邦訳書の頁数を表記する。

まり、そこには自己利益の観念が働いているのである⁽¹⁰⁾。この自己利益とは、転売によって利潤を得る、さらなる投資に回して利潤を得る等の投機的動機によるものでもありうる。つまり、この場合の利益とは、貨幣的利益でありうる。ところで、資本主義的な契約＝取引とはまさしく、このような貨幣的利益を得るための手段、投機的手段となっている。したがって、この取引は、コジェーヴのというような等価性の正義によって規制されるものである。(もちろん、この等価性の正義は、すでに述べたアリストテレス的な、「家政術」としての財獲得術において作用する等価性の正義とは全くの別物である。)

ところが、家政術における財の獲得が有限であり、貨幣は必要物の交換の単なる媒介にすぎないとすると、これに適合するコジェーヴの記述が存在する。それが、『法の現象学』における「個人的所有(物)」または「個人的財産」(いずれも原語は*propriété personnelle*)の記述である。つまり、コジェーヴには、「平等の正義」および「等価性の正義」、そしてこの両者の総合としての「公平の正義」とは別の、正義の観念があるのである。この問題について見てみよう。

(10) ポランニーの次の記述は、この問題と関連づけると興味深い。これは、物々交換において働く等価性の原理、つまり互酬性に関する記述である。「アリストテレスは、『倫理学』[『ニコマコス倫理学』のこと]のなかで、交換される財は等価であっても、当事者の一方、すなわち、取引を提案せざるをえなかった方が利益を得ることになることを強調した。しかし、長期的には、つぎの機会にもう一方が利益を受ける番になることもあるから、この方法は結果として相互分与になった。「国家の存在そのものが、このような比例的な互酬性〔応報〕の行為によっているのであって……それが行われなければ、分与などは生じえないが、われわれを互いに結びつけているのもその分与行為なのである。それゆえ、われわれは公の場所に美徳の女神の神殿を建立し、親切は受けたら返すことを人々の胸に銘じさせるのである。というのは、他人からの奉仕に返礼するだけでなく、つぎには自分から進んで奉仕をすることが義務であることからして、親切を返すことこそが美徳の際立った特徴となるからである」〔これは、『ニコマコス倫理学』1132b-1133aからの引用である〕。私はこの説明ほど互酬性の意味をよく示しているものはなかったと思う」(ADE 90/307-308)。

6. コジエーヴの正義論と個人的所有論

岩井のいう法の自己循環論法、つまり法の無根拠性——法はそれが法として受け入れられているが故に法である——とは、例えば突然新たな法が受け入れられて、自分が法的人格として認められなくなるとか、所有権を奪われるとか、等価的とは思われなかった取引を強いられたりする可能性があるということである。新たな法が受け入れられるとは、よりよい法が受け入れられることであるかもしれない。それは、コジエーヴの場合、平等の正義と等価性の正義とが拡大することである。しかし、それとは逆方向の法が受け入れられる可能性も考えられる。例えば女性を法的人格として認めない（または男性と同じ法的人格として認めない）などである。このような可能性があるということは、男性と女性とを同じ人間として見なす必然性はないということである。つまり、同じ人間として平等であるということは、平等と認めるが故に平等であるということである。ある物が別の物と等価であるのは、等価であると見なされるからである。例えば、物の価格に従った取引が等価である（等価性の正義にかなっている）とは、それが等価だと（等価性の正義にかなっていると）見なされるからである。

なぜコジエーヴが、法は逆方向に向かうということを考えなかったのかということ、コジエーヴの人間＝法的人格とは、自己の生命を闘争によって全面的に危険にさらすという動物性の否定の仕方（これは一つの仕方しかない）、つまり男性的な否定の仕方を前提にするからである。人間が人間であらねばならないとすると、このような仕方では自己の動物性を否定せねばならないということになり、このような否定を可能にするための平等の正義（闘争の最初における条件の平等に由来する）や、否定の結果が人間的なものであることを保証する等価性の正義（闘争の二人の当事者が、闘争を自分に有利に終わらせる——一方は主人になり、他方はその奴隷になる——際の、そのそれぞれの条件において有利と不利とが補い合っていると等価性に由来する）が実現されねばならないということになる。

人間が人間であるためにはこの「ねばならない」を達成しなければならない。この「ねばならない」は、人間が人間であろうとするならば、歴史において必然的に実現するはずである。これの未達成は、人間が（部分的に）動物的であることを意味し、人間が人間であろうとするならばそれはありえないということになる。

しかしながら、この未達成が、人間が動物性にとどまることを意味するわけではないと思われる。なぜなら、自己の動物性のこの男性的な否定の仕方とは異なる女性的な否定の仕方もあるだろうし、さまざまな否定の仕方があるだろうからである。これらの否定の行為もまた、人間性をつくるものなのではないだろうか。このような否定の仕方を、コジェーヴのいう「特殊性 (spécificité)」に見たい。つまり、自己（の身体）と一体のものを分離するところに、そしてこの分離の苦しみを耐えるところに、人間性を形成する否定の仕方があると考えたい。自己と一体のものは各人によってさまざまであるが故に、これにはさまざまな否定の仕方があるのである。ただし、現実には男性性が優位しているから、これらの男性的ならざる否定の仕方は、この男性的なものの「脱構築」という形で考慮に入れられることになるだろう。

このようなさまざまな否定の仕方があるとすると、どの否定の仕方の人間を人間として平等と見なすかについては、人間として平等と見なすから平等であるとしかたええない。また、このようにして平等と見なされた人間との間の財の交換は、主人と奴隷との関係に由来する等価性によって規制されるわけではない。この交換は、互いに平等（現実には、交換される物は異なるから、平等ではなく等価）であると見なすから平等（等価）である。ただしそこには、有利と不利との等価という基準は働いていない。コジェーヴの法論においては、先に述べた法の無根拠性は、この「特殊性」を前提にすることで理解できるのである。

「特殊性」とそれに由来する「個人的所有」についてのコジェーヴの説明を見てみよう。

もし各人が自分の身体の所有者であるなら、彼は身体の付属物の所有者、身体を現実存在させて維持するに役立つ、身体に結びついたもの（衣服、食べ物、等々）の所有者であろう。ところで、空間＝時間的な物質的本体がすべて違っているように、身体は必然的に相互に異なっている。それらは、それぞれのここといま（hic et nunc）の「これ」によって異なる。だから身体の付属物もまた異なる。それらは、異なる身体の機能すなわち「体質」、「性格」、「趣味」等々の機能として異なるだろう。これらの付属物をもつ身体は個人の「個人的所有」になる。そしてこの所有が分離可能である限りで、それは交換に提供され、交換を要求することさえするだろう。これらの所有物は互いに異なるのだから。（EPD 576/661-662）

この身体的差異のことをコジェーヴは「特殊性」と呼ぶ。さらに次のように言う。

所有〔個人的所有のこと〕はつねに所有者の人格（personne）に結びついていて、すなわち結局は彼の身体（の特殊性）に結びついている。それは彼の身体の「付属物」である。たしかに、個人的財産はAの身体から分離できるが、しかしBの身体に直接的に結びつけられるためにのみ分離されるのである。だから、個人的所有は、「資本」や私的（privée）所有（「人格的——すなわち身体的——支えを奪われた（privée de support personnel）」）の現実存在に匹敵する自律的な現実存在をもたない。（EPD 582/668）

個人的所有の交換……は物々交換の性質をもつだろう。所有は所有者から分離されて、別の所有者に「直接的に」結びつけられる。（EPD 583/669）

このような特殊性、及びそれに由来する法の無根拠性は、承認欲望を前提にした平等の正義と等価性の正義、及び両者の総合である公平の正義か

ら成る男性的な法体系——その行き着く先が「普遍等質国家」である——のなかに潜んでいる。コジェーヴの次の記述がそれを示している。

次のように一般に認めよう——公平の正義は、まだこの正義の理想に完全には合致していない所与の社会のなかで適用される、と。また次のように認めよう——ある所与の時期においては、一定の仕方で行為する存在、例えば平時に何もしない戦士が人間存在とみなされる、と。平等の原理を拠り所にする場合には、同じ仕方で行為するすべての存在が、かつこうした存在だけが人間とみなされるだろう。しかし、等価性の原理を拠り所にするならば、当該の行為とは異なる行為も当該の行為と等価たりうるから、この異なる行為を行う存在をも人間とみなしてよいことが確認できるだろう。したがって、例えば、社会のために労働するという事実は、社会的政治的観点においては、武器を手に社会を防衛するという事実と等価でありうるし、子供、すなわち未来の公民を社会に与えるという顕在的行為は、労働するという顕在的行為や戦争するという顕在的行為と等価でありうる。だから労働者や女性は、人間存在として、戦士と同じ資格において承認されるだろう。しかし、彼らの行為の相違を考慮して、彼らには異なる「身分」が付与されるだろう。しかし、承認された人間存在を目の前にし、かつ平等の原理を受け入れる場合には、彼らの平等化、つまり彼らの行為の平等化が図られるだろう。例えば、戦士が平時に労働したり、労働者が戦争に参加することが要求されるだろう。しかし、女性に関しては、いかんともしがたい相違にぶつかる。つまり、男性は子供を産むことができない。したがって、等価性の原理を維持しつつ、いかんともしがたい生物学的相違の人間的（「社会的」）結果をできる限り取り除こうと努めざるをえない。実際には、母たることと兵役との完全な等価性を設定しつつ、それ以外のすべての点で男性と女性とを平等にしようと図られるだろう。（EPD 315-316/372-373）

コジェーヴによれば、人類は普遍等質国家の実現に向けて進化する。その進化の過程で、女性は「戦争する」ことがないため、子供を産む、つま

り「未来の公民を社会に与える」行為がそれと同等（つまり等価）と見なされる。これによって男性と女性とは同じ人間と見なされ、そこに平等の原理が適用され、これによって男性と女性との最大限の平等化（彼らの行為の平等化）が図られる。しかし、ここで男女の生物学的な相違にぶつかる。それは、男性が子供を産めないという事実である。したがって、この相違を取り除くために、「母たること」と「兵役」とを同等（等価）なものに見なし、それ以外の点で両者を平等にしようと図られることになる。しかしながら、「戦争する」ことと「未来の公民を社会に与える」こととを同等と見なすこと、あるいは「母たること」と「兵役」とを同等と見なすことは、擬制である。したがって確実な根拠がなく、崩れる可能性がある。これを契機にしてこの法体系が、進化とは逆方向に向かい、無根拠性を露呈する可能性がある。

コジェーヴのいう等価性の正義における等価性は、交換の当事者の自由な合意によって確認される。例えば、一軒の家とn足の靴の交換は、それぞれの当事者が自分の条件を相手の条件と等価であると思うが故に、すなわち自分の有利と不利とが補い合っており、相手においてもまた同様であると思うが故に、正義にかなっている。そしてそれは、この交換が当事者の自由な意思によって行われたことによって示されている。ただし、両当事者は、交換をすることが自分にとって利益になると思うから交換を行うのである。この場合、交換される物が貨幣によって評価されていることは必要でない。また、貨幣的評価（需給関係によって決定される価格）による交換が正義にかなうとは必ずしもいえない。

ところがアリストテレスにおいては、例えば家をつくることと靴をつくること、つくられた家と靴とは同じではないから、それらの価値を計る尺度が必要になる。この尺度が貨幣であるが、貨幣的に同等と評価された一軒の家とn足の靴とが交換されるならば、それは正義にかなっている。つまり、貨幣的評価と正義とが結びついているのである。前述のように、ポランニーによれば、この両者が結びつくのは、交換によって交換の当事者

(家族)の自給自足性が維持される限りにおいてのみである。この条件が満たされない場合には、貨幣的評価と正義とは切り離される。貨幣的評価による交換は必ずしも正義にかなうものとはならない。

このことは、交換を貨幣が媒介する場合にも当てはまる。したがって、交換に自己利益や投機の要素が入れば貨幣的評価と正義とは切り離される。ところで、コジェーヴのいう等価性の正義とは、取引の両当事者がこの取引を自己の利益になると思うから行うときに機能する。したがって当事者の双方または一方が自己利益のためではなく、必要のために取引するならば、コジェーヴ的な等価性の正義によって規律すべきではない。ところで、両当事者が必要のために取引する場合とは、アリストテレスの想定する取引である。問題は、一方が必要から、他方は自己利益のために取引する場合である。これは、コジェーヴ的な等価性の正義もアリストテレス的な等価性の正義も当てはまらない場合である。一見するとこれは、アリストテレス的な等価性の正義に反する事例のように思える。けれどもアリストテレス的な等価性の正義とは自給自足性の維持を目的とするものである。この目的がもはや当てはまらない場合には、アリストテレス的な等価性の正義の範囲外なのである。ところで、消費者が必要のために商人から商品を買うような場合、確かに消費者がより安いときにより良質な商品を買おうとする限りにおいて自己利益の要素が入ってはいるものの、やはりそれは必要に基づくという要素が強いだらう。したがってこれは、今問題にしている場合に当たるだろう。また、患者と医師との医療契約もこの場合に当たるだろう。これらの事例においてもはや自給自足性の維持は問題になっていない。したがって、この種の問題を規律する別の正義の理念が必要になる。(岩井の場合には、これは信頼関係の問題になることについてはすでに述べた。)この種の問題についても、コジェーヴ的等価性の原理は崩れている。ここにもコジェーヴ的法(つまり、普遍等質国家の法)の無根拠性の源泉がある。

コジェーヴの等価性の正義は、主人性ととも人間性を形成する奴隷性

に由来する。つまり、奴隷は、承認を求める闘争において、自己の承認よりも自己の生命を選んだのであり、確かに隷属と生命の維持とは等価関係にあるが、奴隷にとっては奴隷として生命を維持することの方が自己の利益となる。ところが、今問題にしている取引は、このような等価性の正義によっても、またそれと表裏一体の主人の平等の正義によっても規律できない。これは、人間性が、コジェーヴ的な主人性と奴隷性だけでは把握できない側面をもっていることを示している。

まさしくこの側面をコジェーヴは、『法の現象学』の最終節において「特殊性」をもって捉えようとしたのだと考えられる。したがって、コジェーヴが「普遍等質国家」と、この「特殊性」に由来する「個人的所有」によって形成される経済社会との総合をめざすのは正しいし、この問題を受け継ぐ必要がある。この「特殊性」とそれに基づく「個人的所有」からいかなる社会関係を形成しうるのか。この問題を考えるとき、アリストテレスの正義論と貨幣論が有効であると考えるのである。

これは、考えてみれば理由のあることである。なぜなら、コジェーヴの承認欲望とは、アリストテレスのいう「商いの術」としての財獲得術に対応し、近代においてそれは全面展開するからである。つまり、アリストテレスのいう「家政術」としての財獲得術は、近代的観点から排除されており、コジェーヴのいう「特殊性」もまた、近代性の極である「普遍等質国家」から排除されているからである。アリストテレス的「家政術」としての財獲得術とコジェーヴ的「特殊性」（及び「個人的所有」によって形成される経済社会）とを近づけて考えてみる価値はあると思われる。

7. 個人的所有の取引と正義

コジェーヴのいう個人的所有物どうしの取引とは、その両当事者がいわば互いの「必要」のみから、自己と一体のものを自己から分離して交換す

る場合である。交換される物は、交換によってそれを得た者の身体に直接に結びつけられねばならないからだ。したがって、交換によって得た物を転売して利益を得ようとするような投機的な目的から交換が行われてはならない。

自己から分離可能ということは、分離されるものが、それを交換によって得る相手方のみならず、他のすべての者にとっても価値をもちうるということである。また、自己と一体のものとは、自己の「特殊性」、つまり個性や体質と結びついているから、自己の得意な分野におけるもの、つまり自己の専門分野のものだということができる。さらに、自己と一体のもの、つまり個人的所有物を自己から分離するのは、他人のためである。そうでなければ分離する必要がないだろう。ここには、アリストテレスがいうような人間の本性的な社会性、あるいはレヴィナスのいうような他者への配慮と同じような考え方がある。

これらのことを基にして、個人的所有物どうしの取引を規律する正義の理念とは何かを考えてみよう。このヒントとなるのは、やはりアリストテレスの交換についての考え方である。この問題を、高橋広次の整理に従って考えてみよう。高橋は言う⁽¹¹⁾。

アリストテレスは「国の維持されてゆくのは比例的な仕方でお互いの間に『応報』の行われることによってなのである」と言う。「交換」という言葉に連動するこの「応報」という言葉のニュアンスをもっと掘り下げて考えねばならない。彼は、応報がきちんと正しく行われていることが国が維持されていくうえで重要なことだと述べている。不正を被ったならば、これに甘んぜず報いを返すことが大切なことであって、さもなければ、それは奴隷的な態度に等しい。こうした不随意的な交渉において、懲罰を与えることは国を維持するうえで正し

(11) 高橋広次「アリストテレスにおける交換的正の諸問題」、『南山法学』37巻3・4号、2014年、所収。以下、同論文からの引用・参照にあたっては「アリストテレスにおける交換的正の諸問題」とのみ表記し、その後に頁数を示す。

い。ならば随意的交渉、すなわち交易的な共同関係においても、それに対応した「正」が考えられてしかるべきである……。この「正」が「交易的な共同関係」において異なった人びとを結合する絆となる……。〈中略〉好誼を尽くしてくれたひとに対しては率先してこれに報いることが対応給付における交換的正であり、この交換者間の正義は、他の特殊的正義の形式に優先する。なぜならポリスの生活において、他のいかなるものよりも基礎にある友愛（ピリア）の形式を提供するからである。ポリス内に、否ポリスの成立以前でさえ、二人の間に人格的対他関係があるなら、交換的正義が現れる。応報的正が、友愛の侵害に対する回復として現れるなら、交換的正は友愛をもとに契約を誠実に履行することに現れる。（「アリストテレスにおける交換的正の諸問題」・107-109頁）

高橋は、以上のような考え方を要約して、「交換の基礎には友愛があり、互酬を共同の目標としていた」（「アリストテレスにおける交換的正の諸問題」・109頁）と述べる。この「互酬」について高橋は、カール・ポランニーの説明を援用しながら次のように述べる。

K. ポランニーによれば、市場経済への転換期にあったアリストテレス時代の古代ギリシアでは、交換は必ずしも経済的意味のものではなく、AがBに対して報酬となる財を提供すれば、BはAに対して返報する義務を生じるといった社会的意味のものであった。ある家族が、その特技をもって生産した財を、それを必要とする他の家族へ分与する。後者の家族が前者の家族の必要な財を持っていれば同時に物々交換が行われるが、持っていなければいつか返りがあるだろうという信用のもとに一方的な贈与があるのみである。しかし共同体の不文律に従って、恩恵を受けた家族はある程度の時差を経たのち、感謝の気持ちをもって、贈与してくれた家族の必要なものを作りお返しをする。彼はこれを「互酬性」の原理と呼んだ。（「アリストテレスの取財術について（1）」・83-84頁）

このような互酬性の原理がアリストテレスの物々交換を支える原理であ

るというのがポランニーの解釈であり、高橋もこれを支持する。コジェーヴは、「個人的所有の交換……は物々交換の性質をもつだろう。所有は所有者から分離されて、別の所有者に「直接的に」結びつけられる」(EPD 583/669) と言う。コジェーヴのいうこのような個人的所有物どうしの交換とは、アリストテレス的な物々交換と同様のものだと考えることができるように思われる。もしそうだとすると、互酬性または互酬性に準じるものがそれを規律する正義の原理だということになる。

ところで、コジェーヴのいう個人的所有物どうしの交換においては、貨幣が個人的所有物でありうる（「分離可能な個人的財産〔個人的所有物〕すなわち貨幣」(EPD 579/664)）。ところで、今述べたアリストテレス的な互酬的取引を行う一方当事者が貨幣を提供するということが考えられるだろうか。物々交換を貨幣が媒介する場合、つまり自分の物をまず貨幣に交換して、その交換で得た貨幣によって自分の必要な他の物と交換する場合に、初めの交換及び後の交換において行われていることは互酬的取引だろうか。この場合の貨幣はおそらく物々交換に割って入った単なる媒介であろうから、これらの交換のそれぞれは互酬的なものではないと思われる⁽¹²⁾。それでは、互酬的取引において貨幣が用いられることは考えられるだろうか。アリストテレス自身がどうだったかはわからないが、ポランニーはこの可能性を考えていたように思われる⁽¹³⁾。また、レヴィナスからもこの可能性を引き出すことができるように思われる。本稿はレヴィナスについて述べる。

すでに述べたように、レヴィナスは、貨幣による償い（贖い）が正義の実現であるという。この償いの正義が、交換の場合にも作用すると考える

(12) ただし、高橋広次が指摘するように、貨幣の純然たる媒介作用が現実存在しうるかは疑問である。「財を生産して市場に行き貨幣と交換する目的の中に、より多くの貨幣を得ようという目的は一緒に入っていないであろうか」(「アリストテレスの取財術について(1)」・87頁)。

(13) 参照、カール・ポランニー「貨幣使用の意味論」、『経済の文明史』(前掲注5)所収、90-94頁(「貨幣の支払い機能」の項目)。

ことができるのではないだろうか。この場合、この償いが（正当な）償い（つまり犯した罪や、受け取った財と等価的である）として認められるためには、償いをなす方と受ける方の双方が（正当な）償いとして認めるといふことが必要である。交換の場合には、相手から財を与えてもらうことは、その財を与えた者に犠牲を求めることであると考えれば、財と引き換えに支払った貨幣はその財＝犠牲の償いであり、その貨幣額がその財の価値を表す。コジェーヴにおける、貨幣を個人的所有物とした個人的所有物どうしの交換をこのようなものと考えられるのではないだろうか。このようなレヴィナス的な償いの関係をアリストテレス的な意味で互酬的なものと考えてよいかどうかは問題である。とりわけアリストテレスにおける互酬的取引、及びそれを規制する等価性の正義は自給自足性の維持を前提にしているが、レヴィナスの場合にはこの前提がない。しかしこの前提をはずして互酬性を考える場合、レヴィナスの考え方は示唆に富む。また、貨幣も個人的所有物となりうるような個人的所有物どうしの交換を規制する正義の理念についてもその示唆をここに見て取るができるように思われる。ところで、等価的な償いは計算されねばならない。このような計算のための道具として貨幣が用いられる場合に、文字通り「計算可能性としての貨幣の価値への回帰」がなされるのだと言えるように思われる。そして、この計算における等価的な償いを、当事者たちは正義にかなったものとして納得するのである。（ところで、レヴィナスに関して述べたように、貨幣による償いが可能になるためには、貨幣によって人の価値が評価されること、つまり人が価格をもつことが必要である。ところで、価格をもつ人間とは奴隷である。したがって、貨幣による償いやそのようなものとしての交換が可能であるためには、人が奴隷である必要がある。しかしながら、奴隷は人間ではなく、物と同じ次元にある。したがって、単なる奴隷が償いの対象となることはない。それが可能になるためには、償いの対象である人間は、奴隷性を含んだ人間でなければならない。ここに、コジェーヴが人間を、主人性と奴隷性との総合としての「公民」

として定義したことの意義を見いだすことができる。)

ところがこのような個人的所有物どうしの交換は（貨幣が個人的所有物となっている場合もそうでない場合も）、経済的利益をめざすもの、つまり投機的なものに転化しうる。交換の双方が投機的であるとしよう。その場合にも、両者が等価的であるとして同意すれば、それは等価的である（正義にかなっている）といわざるをえない。この場合には、コジェーヴのいう等価性の正義は適用されない。なぜなら、個人的所有物とは、コジェーヴが楽しみのために描いた絵を個人的所有物と見ていることから示唆されるように（cf. EPD 578/664）、それをつくるための苦勞（奴隷的な不利）が問題とならないものであり、したがって有利と不利との等価性が機能しないからである。コジェーヴの場合、この取引が認められるかどうかは、それが普遍等質国家の公民の地位と両立しうるかどうかにかかっているとされる。

一方当事者が犠牲または償いとして、他方当事者が利益獲得をめざしてこのような交換を行う場合はどうだろうか。このような取引においては、それを個人的所有物どうしの交換と見なして設定される価格が、その取引が正義にかなっているか否かのメルクマールになるだろう。

（コジェーヴにおいては、普遍等質国家の実現は、完全に首尾一貫した言説＝「知の体系」の完成でもある。しかしこの完全な言説には、語られないという形で、語られざるものが含まれている。つまり完全な言説は沈黙を前提にしており、この意味で無根拠である。したがって、岩井における貨幣・法・言語の無根拠性の問題とコジェーヴの議論とを関連づけることは十分に意味のあることだと考える。)