

アレクサンドル・コジェーヴにおける  
否定の概念について  
—— 擬制としての正義と法の定立 ——

堅 田 研 一

はじめに

1. 問題の設定
2. 等価性の問題
3. 個人的所有物の取引
4. 戒能通孝の市民論
5. 法を作る主体と個人的所有
6. プロレタリアート、つまり立ち上がった女性
7. 結びに代えて——新たな問題の定立

はじめに

アレクサンドル・コジェーヴによれば、人間存在とは自然または動物性の否定として定義される<sup>(1)</sup>。そしてこの否定は、有名な「承認を求める生死を賭けた闘争」によって実現される。この闘争のなかで「死の恐怖 (crainte de la mort)」に直面しながらそれを克服して、闘争を最後までやり抜く覚悟のある者は、「死の恐怖」に屈して闘争を放棄した者に勝利する。前者は「主人」、後者はその「奴隷」となる。主人は動物的生よりも承認されることまたは死を選んだのであるから、自己の動物性を克服し、人間となる。これに対して奴隷は、承認されることまたは死よりも動物的

生を選んだのであるから、人間的な存在ではなく、動物にとどまる。しかしながら、奴隷もまた、承認を求めて自己の生命を危険にさらすことを選んだのであるから、動物そのものではなく、潜在的な人間である。奴隷は主人のために労働する。つまり、自己の産出したものを、自己の欲望を満たすこと、つまり自分で使ったり消費することに充てるのではなく、自己の欲望の充足を断念して、主人に提供する。これによって奴隷は、自己の動物的な欲望を抑制するすべを学び、部分的に人間化される。さらに奴隷は、この主人のための労働によって自然を變形し、いわば自然の主人となる。これによっても奴隷は部分的に人間化される。

主人は、奴隷によって人間的な存在として承認されるが、この承認では満足することができない。なぜならそれは、自分が承認するに値しない者による承認であるからだ。つまり、完全に人間を満足させる承認とは、自己が承認した者による承認、つまり相互承認でなければならない。ところが、主人が主人である限り、この相互承認を実現することはできない。なぜなら、他者を承認するとは、主人にとってはこの他者の奴隷になることを意味するからである。主人としての主人はこの袋小路に陥り、それを解消することができず、歴史から消え去る。これに対して奴隷は、部分的な人間化によっては満足せず、ついには主人に対してもう一度戦いを挑み、自己を承認させることによって完全に人間化する。これは、自己がすでに承認している者による承認であるから、相互承認である。これによって奴隷は完全に人間化し、かつ相互承認を実現することによって完全に満足する。

コジェーヴによれば、歴史とは奴隷が相互承認を実現する過程であり、相互承認が実現されて人間が完全に満足することによって歴史は終わる。

ホモ・サピエンスという動物から人間的な存在が形成される決定的な要因は、死の危険・恐怖の克服による自然・動物性の否定である。これは、主人にとっても奴隷にとってもそうである。奴隷の労働が奴隷を人間化する力をもつのは、それが死の危険・恐怖から生じるものだからである。

コジェーヴは、人間的なものを、この自然・動物性の否定、つまり所与の否定として定義する。例えば言語、とりわけ概念は、自然（コジェーヴの言葉でいえば、「ここといま」）から抽象されたもの、この意味で自然の否定であり、したがって人間的なものである。ところが、このような意味での自然の否定は、死の危険や恐怖とは無関係なのではないだろうか。<sup>(2)</sup>また、女性は「承認を求める生死を賭けた闘争」を行わないが、女性は人間的な存在である。したがって、この闘争とは異なる仕方自然を否定しているはずである。つまり、コジェーヴのいう自然・動物性の否定には、承認を求める生死を賭けた闘争及びそれによる死の恐怖に由来する否定と、そうではない否定との二種類があるということである。コジェーヴにおいて、この二種類の否定はどのような関係にあるのかを検討するのが本稿の課題である。

## 1. 問題の設定

主人として生きる場合にも奴隷として生きる場合にも、法が必要である。主人が主人として生きるためには主人の社会が形成されねばならないし、奴隷が奴隷として生きるためにもまた奴隷の社会が形成されねばならない（主人は奴隷の奉仕と引き換えに、命を奪うことをしないが、奴隷が生き続けることができるように配慮することはない。したがって奴隷が奴隷として強い意味で生きる、つまり存続することができるためには、やはり奴隷の社会が必要である）。このような社会を可能にするのが法である。したがって法は、主人として、また奴隷として「生きる」ために必要である。

ところで、人間は、(人間的な存在として) 生きるだけでなく、政治的存在でもある。「主人」・「奴隷」とは政治的カテゴリーである。主人として生きることを保障するために主人としての生き方を可能にする法が作られる。それは、主人が主人として誕生した平等（承認を求める闘争の開始における条件の平等に由来する）を正義として実現する貴族法である。奴隷に

についても同じである。奴隷として生きることを保障するために奴隷としての生き方を可能にする法が作られる。それは、奴隷が奴隷として誕生した等価性（生命を保証されるという有利と、主人への奉仕という不利との等価性に由来する）を正義として実現するブルジョワ法である。主人として生きるにしても奴隷として生きるにしても、法がなければ不可能であるから、主人の社会も奴隷の社会も、法を存続させようとするだろう。

政治において中立はありえないから、主人として生きることは、主人性と奴隷性とのある種の総合であるものと見なされる（なぜなら、主人とは、政治的には戦場で死ぬことによつてのみ主人であり、主人にとって、生きようとするということは奴隷的なことだからである）。また奴隷として生きるということ（すなわち、単なる主人の奴隷としてではなく社会を形成すること）は、そのためには社会の統治がなければならないから、奴隷性と主人性とのある種の総合であると見なされる。しかし、実際には、総合されているのは主人性と生きること（つまり法）、または奴隷性と生きること（つまり法）とである。主人性と奴隷性との政治的な総合は公民性であるが、この総合の実現は政治の問題である。

したがって、法と政治とは独立した現象である。ところが、この両者は密接に関係しあっている。なぜなら、法、及びその基礎をなす正義の理念は、その実現のために国家を必要とすることから、国家の公民の性質の影響を受ける、つまり政治的に影響されるからである。ところが他方において、法は主人性や奴隷性とは本来関係がない。これは、法を実現する公平無私の第三者（tiers）の公平性と無私性からわかる。コジェーヴにおいては、法が存在するためには、二人の人間存在の間の相互作用に正義の理念を適用することだけを目的として介入する「公平無私」の第三者がいなければならない。この「公平無私（impartial et désintéressé）」についてのコジェーヴの説明を見てみよう。まずは公平性について。

法一般が……存在するのは、第三者がその介入において公平無私である

場合のみである。まず、公平でなければならない。「公平」の意味は、裁かれるべき者の法とは無関係の資質は判決の性質に影響を与えないということであり、裁かれるべき者は法とは無関係の人格としては互換可能だということである。言い換えれば、裁かれるべき者は、司法的法律の下で平等である。[……] 一般的意味での法的平等は次のことを意味するだけである——法によって同じ権利をもつ法的人格として承認されたすべての人間存在は、その個人的性格とは無関係に、法律の下で平等であり、すなわち互換可能である、と。この「法的平等」こそが、法の必要不可欠の (*sine qua non*) 条件である。したがって、もし主人たることと奴隷たることが法的資質でないとする——そしてその限りで——、つまり、もし主人も奴隷も全員、同じ権利をもつたないは別にして法的人格であるならば、全く同一の法が主人にも奴隷にも適用されるだろう。この場合、貴族法が奴隷にも適用されるだろうし、ブルジョワ法が主人にも適用されるだろう。（強調は原文。以下も同様である）(EPD 268/314-315)

この引用文においては仮定法で書かれてはいるが、主人であることと奴隷であることとは、相互作用の当事者における法とは無関係の資質であるから、第三者が介入するにあたってはこの資質は捨象される。

次に、無私性または没利害性について。

法が法であるのは、第三者によって適用されるものとしてのみである。この第三者は、公平であるばかりでなく、無私的でもなければならない。すなわち第三者は、その法的活動において、裁かれるべき者の法とは無関係な人格を考慮に入れないのと同様、自分の利害関心や法とは無関係な人格も考慮に入れてはならない。ところで、主人たることと奴隷たることが「社会的」現象であり、第一次的な法的現象でない限りで、第三者としての第三者は、自分が主人や奴隷であるという事実を考慮からはずすことが十分できる。だから、主人は等価性というブルジョワ的正義の原理を（任意の相互作用に）適用しうるし、奴隷は平等という貴族的正義の原理を適用しうる。(EPD 270/317)

つまり、主人であることと奴隷であることは、第三者にとって無用の非合法的な資質であるから、第三者が正義の理念を適用するにあたっては自らについてこの資質を捨象しなければならない。

したがって、相互作用の当事者においても第三者においても、主人であることと奴隷であることという政治的な観念は、法の実現にあたっては無関係である。それでは、第三者は何のために介入するのだろうか。それは正義の理念を実現するためである。そして正義の理念とは、人間が人間的な存在として生きることを可能にするものである。したがって第三者は、人間が人間的な存在として生きることを可能にするために介入する。法の目的もまたこれである。この人間性が、まずは主人性と奴隷性として現れる。

ところが、法は本来は主人性とも奴隷性とも無関係であるがゆえに、法が可能にしようとする人間性とは、主人としての人間性＝否定性とも、奴隷としての人間性＝否定性とも異なる。主人としての人間性と奴隷としての人間性とはともに、承認を求める生死を賭けた闘争における死の危険及び死の恐怖から生じることにおいて共通する。したがって、法がかかわる人間性＝否定性とは、このような両者に共通の人間性＝否定性か、それともこれとは異なるある種の人間性＝否定性か、という問題が生じる。

その答えは後者でなければならない。なぜなら、女性は、承認を求める闘争を行わないにもかかわらず人間的な存在であり、また法の適用される法的な人格であるからだ。したがって、政治的な人間性＝否定性と法的な人間性＝否定性とは異なるのでなければならない。

ところが、コジェーヴによれば、正義の理念は承認を求める闘争、つまり政治的な闘争から生じる。問題はここにある。なぜ政治的に誕生した正義の理念の適用である法は、主人性とも奴隷性とも無関係でありうるのか。それは、正義の理念とは（人間的な存在として）生きることを可能にするためのものだからである。そもそも主人と奴隷という関係は、奴隷の延命要請を主人が受け入れるところからくる。そこで主人も闘争をやめる

のであり、奴隷のみならず主人もまた、生きようとしているのである。主人として生きること、奴隷として生きることが可能にするために法は存在する。そして、主人として生きることと主人性そのもの、奴隷として生きることと奴隷性そのものとは異なるがゆえに、政治的な人間性＝否定性と法的な人間性＝否定性とは異なるのである。

ところが、このように異なるにもかかわらず、政治的な人間性と法的な人間性とは関係する。それは、第三者による正義の理念の適用である法を実現しうるのは、結局のところ国家のみであるからだ。つまり、政治的な国家によって実現が拒否される法は実現されないがゆえに、法は、国家が受け入れ可能なもの、つまり政治的に受け入れ可能なものでなければならない。ところで、国家を統治するのは主人たちであるが、主人たちにとって生きるとは奴隷性を意味する。したがって、主人たちのグループである国家が、主人たちが生き続けることによって存続するためには、そこで実現される、主人として生きることが可能にする正義の理念は、貴族的な平等を保障しつつ生きることが可能にするようなものでなければならないが、この生きることが可能にする正義の理念とは、主人にとっては、生きること、つまり奴隷性を可能にする等価性の正義の理念であるということになる。このため、主人が生きるためには等価性の原理をも受け入れねばならないということになる。ここに、平等の正義と等価性の正義とが総合されていることがわかる。しかしながら、実際に総合されているのは、主人性と生きることである。この生きることが、主人にとって、奴隷性と、そして等価性の正義と一体となっているのである。

さらには、主人性そのものが袋小路に陥って歴史的に消滅し、奴隷が歴史の主人公になるということが、生きることと奴隷性ととの一体化をより強固にする。つまり、普遍等質国家において実現する絶対的な正義の理念とは、奴隷的な等価性の理念の展開の結果である。そして、普遍等質国家の実現は、奴隷が相互承認を実現する過程、つまり奴隷が主人性を総合する過程であるから、この絶対的な正義の理念とは、貴族的な平等の正義と奴

隷的またはブルジョワ的な等価性の正義との総合であるということになる。

ところで、もはや主人は現実存在しないのであるから、奴隷はどのようにして相互承認を実現できるのだろうか。それは、自己の存在（「個別性 (particularité)」）がそれ自体として価値あるものと認められ、かつそのようなものとして平等に扱われることによってである。このような意味での<sup>(3)</sup>平等性の実現は法的に行われる。また、このような意味での平等性の実現が、平等の正義の実現の原動力となる。

今述べたようなかたちで等価性の正義の理念と平等の正義の理念とが共に展開していくことこそが、コジェーヴが考えた「法の進化」であろう。しかし、ここには問題がある。コジェーヴによれば、奴隷とは労働者であり、この労働者としての自己の個別性が普遍的に承認されることが相互承認の実現である。だとすると、労働できない者の承認や人間性はどうなるのか。あるいは、そもそも承認を求める闘争を行わず、したがって主人でも奴隷でもない、したがって労働者でもない者、典型的には女性の承認や人間性はどうなるのか。ここに、先に一体のものとして見なされていた、生きること、つまり人間的存在として生きることと奴隷性、この両者の矛盾が顕在化する。この両者は異なるものである。そして法とは本来、主人性からも奴隷性からも独立している。したがって、この矛盾の顕在化において、法の本来の意味が現れるように思われる。

おそらくここに、コジェーヴが、「個別性」と区別された「特殊性 (spécificité)」の概念を立てた意味があると考えられる。この「特殊性」とは、主人の人間性である「普遍性 (universalité)」とも奴隷の人間性である「個別性」とも異なる人間性を表現する言葉である。先に述べたことからすると、法とは本来、この「特殊性」と関係すると考えられる。この個別性（または奴隷性）と特殊性との区別を考えることが、法の理解を深めることになるだろう。そしてこの区別は、人間性、つまり自然・動物性の否定の仕方の違いによると考えられる。



この違いを検討する手がかりとなるのは、等価性の問題である。つまり、奴隷性を生じさせる等価性の正義と、奴隷として（また主人として）生きることを可能にする法の本質である正義の理念との違いが、等価性の概念を検討することによって現れてくるのである。

## 2. 等価性の問題

近代のブルジョワ社会における等価的な取引とは、経済的価値に従った取引である。つまり、経済的価値において等しい、つまり貨幣的な評価において等しい物どうしが交換されるとき、それは等価的な交換である。ところが、一見等価的に見える交換であっても、交換される物につけられた価格が恣意的なものである場合がある。例えば、ハンナ・アーレントが語るような芸術作品の取引の場合である。<sup>(4)</sup>このような取引を規制する正義の理念は、平等性でも等価性でもない。それは等価的だと見なされた取引である。このような取引を国家が、正義にかなったものと見なし法として強制するとき、〈法とはそれが法として受け入れられているがゆえに法である〉<sup>(5)</sup>という岩井克人の命題が最も強く当てはまるように思われる。

女性は承認を求める生死を賭けた闘争によって人間化されるのではない。女性は闘争による死の危険とは異なった形で人間化される。人間化とは自然・動物性の否定であると定義すると、女性は闘争とは異なる仕方でも自然を否定していることになる。これを、「ここといま」から抽象化を行うことと考えよう。この抽象化作用やその産物は、主人に対する奉仕として行われる労働やその産物とは異なる。

### （1） 奴隷的労働

主人に対する奉仕としての労働とは、奴隷的労働、つまり死の恐怖に屈して、生きるために強制的に労働という苦痛を引き受けるということである。しかしながら、承認を求める生死を賭けた闘争において感じ取られ

た、奴隷を奴隷たらしめる直接的な「死の恐怖」と、奴隷を労働させる「死の恐怖」とは異なる。コジェーヴは次のように言う。

主人のために労働するよう奴隷に強いる本能などは存在しない。奴隷がそうするのは、主人に対する恐怖からである。だがこの恐怖は、闘争の時に奴隷が味わったそれとは別の恐怖である。なぜならば、もはや危険が直接的であるわけではなく、奴隷は主人が自己を殺すこともできるということを知っているだけであり、自己を殺そうとしている主人を見ているわけではないからである。換言すれば、主人のために労働する奴隷はある観念、ある概念に基づき自己の本能を抑制する。これこそは奴隷の行為から人間特有の行為、すなわち労働 (Arbeit) を作り出すものである。(ILH 176/64)

さらに次のようにも言う。

真に人間的存在者であるためには、(原理的に闘争せず自己の生命を危険にさらさない)ブルジョワは、奴隷とまったく同じように、労働しなければならない。だが、奴隷とは対照的に主人をもため以上、ブルジョワは他者への奉仕において労働する必要がない。したがって、彼らは自分自身のために労働すると考える。ところで、ヘーゲルの捉えるところでは、ある観念(ある「企て (projet)」)に基づき、すなわち所与とは異なったものに基づき、そして——とくに——労働する者自身がそれである所与とは異なったものに基づき遂行されなければ、労働は人間に特有の行動である労働とは本当はなりえない。奴隷が主人や主人であることや奉仕 (Dienst) の観念に依拠しながら労働することができたのは、そのためであった。共同体や国家の観念に依拠して労働することも可能である……。すなわち、人間は国家のために労働することも可能であり、——またそうでなければならぬ。だが、ブルジョワはそのどれをもすることができない。ブルジョワには労働によって奉仕しうるであろう主人がもはや存在せず、国家もまた彼らには存在しない。なぜならば、ブルジョワの世界は、相互に孤立し真の共同体をもため私有財産家 (Propriétaires privés) の集合にすぎぬからである。(ILH 190/82-83)

コジェーヴによれば、奴隷が労働するのは、主人が自分を殺すこともできることを知っているという観念に基づいている。ところで、主人なき奴隷であるブルジョワの労働が人間的なものであるためには、やはりある観念、つまり「主人や主人であることや奉仕の観念」に基づいて行われねばならない。したがって、奴隷の労働もブルジョワの労働も本質においては変わらない。

ところがブルジョワには、奉仕すべき他者、主人がいない。そこで人為的にそれを作り出す。コジェーヴは今引用した文章に続けて次のように言う。

したがって、ブルジョワの問題は解決不可能のように見える。すなわち、彼らは他者のために労働しなければならないのだが、ただ自己自身のために労働することができるだけである。だが、実は、人間は自分の問題をうまく解決し遂げる、それも再びそれを私有財産というブルジョワの原理によって解決する。ブルジョワは他者のためには労働しない。だが、生物的存在として捉えられた自己自身のために労働するわけでもない。彼らは「法的人格」として、私有財産家として捉えられた自分自身のために労働する。すなわち、彼らは貨幣となった財産それ自身のために労働するのであり、資本のために労働する。／換言するならば、ブルジョワとしての労働する者は、人間的現存在の断念 (Entsagung) を前提とし——それを条件づける。人間は私有財産や資本の観念に自己を投企することによって自己を超越し、自己を乗り越え、自己を自己自身から遠方へと投企する。この私有財産や資本は——まったく財産家が生み出した仕事でありながら——この財産家から独立した存在となり、奴隷を隷属せしめた主人のように、彼を隷属せしめる。がその際、隷属が今後は労働する者自身によって意識され自由に受け容れられている点が異なっている。(／は改行を示す) (ILH 190-191/83)

すなわち、ブルジョワは、貨幣を増やすために労働するということであろう。ここでいう「法的人格」とは、貨幣・財産所有者としての自分自身

ということである。ブルジョワはこのように自分自身を抽象的な「法的人格」として定立することによって、そのような抽象的自己に具体的な自分自身を隷属させる。ブルジョワは、奴隷が主人によって労働するように強いられているのと同様に、貨幣を増やすために労働するように強いられているのである。これは、ブルジョワは自己の生産物を交換するように強いられている、あるいは交換のために物を作るように強いられているということでもある。なぜならブルジョワは、自己の生産物を他人の物と、結局のところ貨幣と交換することによって財産・貨幣を得、それを増やすからである。

## (2) 「ここといま」からの抽象としての自発的労働

このような奴隷的労働、ブルジョワ的労働について、『法の現象学素描』では次のように言われている。

人工物、すなわち労働によって現実化され開示された概念の、自然的ここといま (hic et nunc) からのこの独立と自律は、何よりもまず、主人が奴隷から奴隷の労働の産物を切り離してわがものにするという事実によって現実化し現出する。人工物は奴隷＝労働する者の身体、動物性にはではなくて、彼の人間性に結びついている。すなわち、概念＝言説 (ロゴス) に、そして概念＝企てを産出し現実化する自覚的意志に結びついている。だから労働する者が奴隷であり、彼の意志が主人の意志であり、彼が自分の労働によって主人の「企て」を実行する限りで、この労働の産物、人工物は主人に結びついている。それは主人に「属する (appartient)」)。しかし何らかの理由で労働する者が厳密な意味での奴隷であることをやめて、自分自身の意志、自律した概念＝企てをもち、社会ないし国家が労働する者としても彼の自律性を承認するならば、彼の労働の産物は彼に属する (彼が公民あるいは準公民、ブルジョワとして承認されようと、単に経済社会のメンバーとして承認されようと、構わない)。(EPD 526/607-608)

つまり、奴隷の労働が人間的なものであるのは、「ここといま」から抽象された概念に基づいて物が生産されるからである。この概念が主人のものであるならば、その生産物は主人に「属する」。これが奴隷的な労働である。ところが、「何らかの理由で労働する者が厳密な意味での奴隷であることをやめて、自分自身の意志、自律した概念＝企てをもち、社会ないし国家が労働する者としても彼の自律性を承認するならば、彼の労働の産物は彼に「属する」」のである。

この「自律性を承認」された労働者の労働——これを、労働者が自己の概念に基づいて自発的に、つまり他者に強制されてではなく労働するという意味で、自発的労働と呼びたい——について、今引用した文章に続いてコジェーヴは次のように説明する。

労働の生産物はすべてそういうものだが、この産物は、隷属的労働の生産物が分離されて主人に結びつけられたのとまったく同様に、自然的ここといまから、特に生産者自身のここといまから分離されるだろう。ところで、生産物の「概念的」（「ロゴスの」）性格、その自然的ここといまからの独立は交換のなかで、交換によって客観的に現実化され開示される。AとBの労働の生産物がAとBのここといまから分離できるからこそ、Aは自分の労働の生産物をBの労働生産物と交換することができる。そしてこの労働の生産物の交換はこれらの生産物と労働自体の特殊に人間的な性格を現実化し開示する。なぜなら真実の労働が存在するところにのみ交換があるからである。そしてまさにそうであるからこそ動物的世界には交換は存在しない。（EPD 526/608）

つまり、自発的労働の本質は、自己の生産物の、「ここといま」からの分離・抽象にあり、この分離・抽象は、生産物によって実現される「概念」に基づく。しかしながら、この自発的労働は完全に自由ではない。なぜなら、「ここといま」からの分離という人間的労働の本質は、交換されることによってこそ現実化され開示されるからである。つまり、自発的労働

働の産物は、ある意味において、交換へと強いられている。また自発的労働そのものは、交換へと供される物を産出するようにいわば強いられている。そして、この「強いられている」は、「ここといま」からの分離・抽象という人間的労働の本質に基づく。奴隷的労働のような意味で強いられているのではない。

したがって、結局のところ、このような自発的労働の本質は、貨幣との交換可能性、つまり貨幣的価値をもつことにある。コジェーヴは次のように言っている。

交換の対象として、すなわちここといまから分離されたものとして、労働する者のここといまからも彼自身の素材的内容のここといまからも分離されたものとしての労働の生産物は、結局は貨幣または価値として現実化し開示される。労働の生産物の価格……は生産物の概念的本質、労働によって実現される概念＝企ての物質的な象徴である。(だから人はもはやこの斧、等々を売るのでなく、一つの斧または斧なるものを売ることになる。) (EPD 527-528/609)

先に引用した箇所によれば、奴隷が主人の企てを実現するために労働する場合、この労働の産物は主人に「属する (appartient)」。これに対して、労働する者が純粋な奴隷であることをやめて、彼自身の自律した企てをもち、それを労働によって実現するならば、その産物はこの労働者に「属する」ことになるだろう。ところが、市場においては、物、つまり商品は交換のためにつくられる。つまり、労働者が自分の企てに基づいてつくる生産物は、自分が使う (消費することを含めて) ものではなく、交換され、それを得る他人がそれを使うことによってはじめて意味をもつ。したがって、A が交換のためにつくる物は、確かに A の自律的な企てに従って作られるから A のものではあるが、それを A がもち続けても意味はない。つまり、A の生産物は交換するように強いられているのである。

したがって、この自発的な労働の産物の場合、なるほど奴隷が主人に強

制されて物を産出するという意味での強制はないが、それが（商品として）市場での交換へと強いられている（市場で交換されるのではないと、その物を産出する意味がない）という意味では、強制があるのである。

この強制されたという点に着目すると、市場での交換のために物（商品）を産出するという労働は、奴隷的労働（苦痛を含んでいる）と同じものと見なすことができるだろう。したがって、この産物が交換されるとき、その交換は、それによって得られる物によってこの苦痛（不利）を埋め合わせる有利が与えられる場合にのみ正義にかなう、すなわち等価性の正義にかなうものになるだろう。ところが実際には、交換によって相手に与えられた（自分から失われた）商品の価格と、商品産出のための労働の不利とは同じものだと思なされる。そして、相手から、自分が失った商品と同じ価格の物（商品）または貨幣を手に入れるならば、不利を補うだけの有利があったと思なされる（貨幣を手に入れるためには労働を行う必要があるから、貨幣もまた労働の成果＝産物だと思なすことができる）。つまり、同じ価格の相手の商品または貨幣を手に入れることは、自分が自分の商品を産出するために行った労働の不利と等価の労働を手に入れることだと思なされる。コジェーヴの次の文章はまさしくこのことを言っている。

労働に基づく所有は、それを生産した努力の不利と等価の有利であるとみなされる。労働すること、努力を提供することは、自分に「債権」を設定することである。もし A が B のために労働したとすれば、彼らの状況は、B が A に対して A の努力に匹敵する財産——結局は特定の貨幣量——を提供する場合にはじめて等価になる。だから提供される労働のなかに、義務すなわち契約の直接の主要源泉の一つが見られる。「最初の」真の契約は、賃金を確定する労働契約であったと言えるだろう。A は B のために [B の代わりに] 労働したのだから、B は提供された労働の等価物を返さなくてはならない。A は B に対して所有物を提供したのだから、B は A のために [代わりに] 労働しなくてはならない、あるいは受け取った財産に見合う労働等価を提供しなくてはならない。後のケースでは、B は自分の財

産と A の財産とを交換したことになる。そしてもし A と B がそれぞれの財産を自分の労働で生産するのだとすれば、彼らの財産の部分的交換が、遅かれ早かれ彼らには必要になる。この所有交換は、義務の、特に厳密な意味での契約（物々交換、販売、等々）の第二の直接的な主要源泉とみなすことができる。（〔 〕は邦訳書の訳者による補足である）（EPD 561-562/645-646）

つまり、交換における等価性とは、交換された労働の等価性だということになる。それではこの等価性はどのようにして決まるのだろうか。それは、交換される労働または労働生産物の価格が同じかどうかによって決まる。価格、つまり市場における貨幣的評価が等価性を決定するのである。今引用した箇所が続いてコジェーヴは次のように言う。

交換は、結局は、労働を前提するのだから、義務のなかで交換される財産の等価は、一方では財産の生産に必要な労働によって決定される。A が自分の財産を生産するために提供する労働が、B の財産のために B が要した労働に等価であるならば、A の財産は B の財産と等価である。（EPD 562/646）

この文章では、交換における等価性とは労働の等価性だと言われている。しかし、交換における等価性とは、交換される財産の価格が等しいことである。問題は価格である。今引用した文章が続いてコジェーヴはさらに次のように言う。

けれども義務は交換をも前提する——一つの労働と別の労働との交換、労働と財産の交換、二つの財産の交換。第三者が義務の等価関係を決定するときには、交換されるものの交換価値もまた考慮されなくてはならない。ところで、この「交換価値」は需要供給の法則、すなわち交換される本体のそれぞれの希少性によって決定される。総体的価値は、提供された労働



量と交換価値によって確定される。二つの価値物の等価性は、結局は、貨幣評価での価格の同等性によって表現される。義務における交換される本体は同じ価格をもつのでなくてはならない。(EPD 562/646)

つまり、交換される物（つまり商品）の価格は、「提供された労働量」のみならず、「需要供給の法則」、つまり「交換価値」によっても決定される。ところが、同じ貨幣的評価を受けた商品は、労働の同じだけの不利、または同じだけの労働量を含んでいると見なされるのである。したがって、Aの労働量とBの労働量とが異なるにもかかわらず、Aの商品とBの商品とが同じ価格であることがありうる。それは、それぞれの商品の交換価値による。コジェーヴ自身、今引用した文章の最後に注をつけて次のように言っている。

価格の同等性 (égalité) は厳密な意味での平等ではなくて、等価 (équivalence) である。なぜなら価格は、二つの本体——財産または労働——の平等ではなくて、それらの経済的等価を——原理上——確立する「交換価値」を含むからである。Aの労働はBの労働よりも少ないこともありうる。Aの生産物の交換価値が、Bの生産物の交換価値よりも高いならば、両者の生産物は同じ価格をもつだろう。すなわち経済的に等価であるだろう。こうして例えば、現金は、生産物または生産的労働よりも大きい交換価値をもつことがある。貴族法において義務が「不当」であり、さらに「無効」でもあるのに対して、ブルジョワ法の観点から見ると、平等は存在しないにせよ、経済的等価は存在するし、義務は「正当」である。(EPD 562 note 1/748 (注) 167)

つまりコジェーヴは、正義における等価性が、経済社会においては「経済的等価」と同じだと言っているのである。これはまさしく擬制にほかならない。つまり、この二つの等価性は同じだと見なしているのである。

岩井克人は、マルクスの労働価値論を批判する。商品の価値、つまり貨

幣的価値は労働時間によって決まるとマルクスは言うが、岩井はこれを批判する。このような考え方は、貨幣を商品と見なす貨幣商品説によるのだが、貨幣が貨幣であるのは、貨幣が商品であるからではなく、貨幣が貨幣として使われているから、貨幣が貨幣として受け入れられているからである。したがって、貨幣の背後に、労働のような実体を想定すべきではない。<sup>(6)</sup>この岩井の見解は、経済社会における等価性の正義は、労働と労働との等価だと見なされているが、実は経済的等価にほかならないという今私が述べた考え方と通じるものがあると考えられる。

さらに、私は、等価性の正義における等価性とは、今述べたような意味で、等価だと（交換の当事者によって、あるいは法的な第三者によって）見なされるから等価だということにほかならないと考える。これは、等価性の正義の第三者による適用であるブルジョワ法においても当てはまる。つまり、ブルジョワ法においては、法は、それが法だと見なされるから法なのである。これは、岩井のいう、法は法として受け入れられているがゆえに法であるという法の無根拠性の主張の、私なりの解釈である。

### （3） 貨幣・資本の奴隷としての労働と自発的労働との違い

今述べたような自発的な労働の生産物は商品として交換へと強いられるとしても、これと、（1）で述べたような、貨幣や資本の奴隷として、貨幣を増やすために労働する、つまり交換によって利潤を得るためにのみ労働によって物を産出する、あるいは自己の労働の産物を利潤を得るためにのみ交換することとは異なるように思われる。後者はまさしく、奴隷が主人のために労働し、その生産物を主人に供するように強いられるように、労働と交換へと強いられるのである。

### （4） 個人的所有物、及びその産出のための労働

労働にはもう一つの類型が考えられる。それは、労働者 A が自分の概念＝企てに基づいて自分のための物（自分が使用・消費する物、あるいは自

分の楽しみのためにつくる物（その物自体が自分に与える楽しみであってもよいだろうし、その物の制作過程が自分に与える楽しみであってもよいだろう）をつくる場合である。この場合、A は自分の企てに従って物をつくるのだから、その生産物は A に「属する」。しかしながら、この生産物は交換するように強いられてはいない。つまり、上で述べたような奴隷的労働でもないし、自発的労働でもない。したがって、本来的には、等価性の正義の機能する余地はない。けれども、この A の生産物は、A の「ここといま」から分離された企ての実現であるから、交換可能性をもつ。この場合、A は、自己の生産物を交換するように強いられているわけではないが、その生産物は交換可能である。

この最後の類型の労働は、コジェーヴが「個人的所有」やその交換として語っているものに対応すると思われる。そこで、自分の企てに基づいて自分のために物を産出する労働によって産出される、交換可能性をもった物（さらに、それを生み出す源泉としての自己の身体を含めて）を「個人的所有（物）」または「個人的財産」（*propriété personnelle*）と呼ぶことにしよう。

コジェーヴによれば、個人的所有を根拠づけるのは、自分の身体の「特殊性（*spécificité*）」である。すなわち、自分の特殊的身体はそれ自体において自分のもの（所有物）であり、この特殊的身体に由来する物もまた自分の所有物、つまり個人的所有物である。ここでは「特殊性」が所有を正当化している。この「特殊性」及び個人的所有についてのコジェーヴの記述を見ておこう。

現に、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＝時間的な物質的自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」(Propriété personnelle)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〔財産〕は互いに異なるのだから。(〔 〕は邦訳書の訳者による補足である) (EPD 576/661-662)

この身体を相互に異ならせる「体質」、「性格」、「趣味」等々」をコジェーヴは「特殊性」と呼ぶ。「個人的所有は、一人の個人を彼でないすべてのものから区別して際立たせる特殊性——身体——を前提する」(EPD 577/662)。

#### (5) 個人的所有物の、商品への転換

個人的所有物は、交換可能性をもつけれども、交換するように強いられているものではない。つまり、それを産出する労働は、自発的労働でも貨幣・資本の奴隷としての労働でもない。また、個人的所有物は本来は商品ではない。

個人的所有物の取引に等価性の正義の理念が機能する余地はない。しかしながら、実際には個人的所有物にも価格がつき、この価格に従った取引は等価性の正義の理念に合致するものと見なされている。

おそらく、この個人的所有物の取引を規制する正義の原理は、コジェーヴのいう「平等の正義」でも「等価性の正義」でもない。コジェーヴが、『法の現象学素描』の最終節において、普遍等質国家の下で平等の正義も等価性の正義も完全に実現したという前提で個人的所有物及びその取引について語っていることがこのことを示唆する。しかしながら、このような取引を規制する正義についてコジェーヴは示唆を与えている。そこで、コジェーヴに基づきながら、このような取引の性質、及びそれを規制する正義の理念について検討してみることにしたい。

### 3. 個人的所有物の取引

自発的労働と個人的所有を生み出す労働には共通点がある。それは、「死の恐怖」によって、あるいはそれによる他者への奉仕として強いられたものではないという点である。ただし、自発的労働の方は、その本質によって、交換へと強いられている。

自発的労働によって構成される経済社会とは要するに市場のことであるが、そこではすべての物や労働が、貨幣的に評価された価格をもつ商品である。この場合、貨幣なしには商品の交換は不可能であるが、商品の交換が貨幣を存続させてもいるという相互依存関係にある。これだけでは、貨幣は独立した存在性をもつとはいえない。なぜなら貨幣の存在は、商品交換に依存しているからである。ただし、これは、商品と貨幣との関係が対称的であることを意味しない。それどころか、それは「非対称性の極致」である。なぜなら、「貨幣こそ商品世界に永遠に住みつく主人という意味での主体であり、商品世界そのものの存立を維持する役割をはたしている」<sup>(7)</sup>からである。

問題は、貨幣が独立した存在性をもつところにある。

コジェーヴによれば、貨幣とは、ブルジョワ社会における「法的に承認された唯一の所有である」(EPD 544/627)。つまり、国家は所有物を交換するように所有者を強制することができるが、その場合には必ずやその貨幣的等価物をその所有者に与えねばならない。したがってその所有者が所有していたのは、物そのものではなくその物の貨幣的価値であったことになる。

所有のブルジョワ法においては、所有者たちの共存は所有の貴族法のように静態的であるだけでなく、動態的でもある。所与の所有は他の所有の現実存在（所有の境界、拘束、等々）を可能にするだけでなく、さらにそ

の所有はこれらの他の所有と交換可能でなくてはならない。なぜならそれが体现する有利は、それが他の所有物（等価の、しかし別の性質をもつ）と交換できる限りでのみ、現実的であるからだ。それが専門化、分業、したがって労働によって生産された所有の種別化の必然的帰結である。靴をつくる人は、それを衣服、食糧等々と交換する……場合にはじめて、生産された所有物から有利を得る。ところで交換可能である限りでの所有物は、結局は、貨幣によって代理＝表現される。したがって所有のブルジョワ法はとりわけ価値に、物自体ではなくて、人が所有者である物の価格に、関係する。第三者によって保証されることは、人が所有者である物の価値の所有である。物そのものはどうかと言えば、国家は、他の物と交換したり、それらを売って貨幣を得たりするように、それらの物を譲渡するよう所有者を義務づけることもできる（在庫の禁止、徴発、等々）。こうして貨幣は労働の直接的等価物になるが、労働によって生産された物は労働から分離されることができる。結局、貨幣は法的に承認された唯一の所有であると言える。所有者から所有の貨幣的等価物を取り去ることはできないが、彼が所有者の資格で占有する物を彼から取り上げることは十分にできる。物の代価を支払えばよい。（EPD 543-544/626-627）

つまり、ブルジョワ的所有においては、その物そのものとその所有者の人格や身体とは直接的に結びついてはいない。所有者が結びついているのは、所有物の貨幣的価値である。このような所有をコジェーヴは「私的所有（*propriété privée*）」と呼ぶ。それは、「人格的——すなわち身体的——支えを奪われた（*privée de support personnel*）」所有という意味である（cf. EPD 582/668）。コジェーヴはこのような「私的所有」に対して「個人的所有（*propriété personnelle*）」を対置する。この点をコジェーヴは次のように説明する。

所有〔個人的所有〕はつねに所有者の「人格（*personne*）」に結びついている。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（*appartenance*）」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。（〔 〕は堅田による補足である）(EPD 582/668)

この文章では、「資本」や「私的所有」が「自律的な現実存在」をもつと言われている。「私的所有」とは結局のところ貨幣的価値の所有のことである。この貨幣的な価値の所有が「自律的な現実存在」をもつ、そしてそれは「資本」の「自律的な現実存在」でもあるということである。これはつまり、ブルジョワ社会においては、物の所有とは、物そのものではなく、その貨幣的価値の所有を意味するという、そしてそれに加えて、本来は実体をもたない抽象的なものであるはずのこの貨幣的な価値の所有が自律的な現実存在となっているということである。これは、貨幣がそれ自体として存在しているということ、貨幣が自己の再生産や増殖を行うということ、そしてそれを可能にするシステムが存在するということである。自己の再生産や自己増殖を行う貨幣とは、資本にほかならない。さらに、貨幣がそれ自体として存在するためには、それが資本になると同時に、それが人間の実存を包み込み、人間が生きることと資本が再生産・増殖することと同じことになる必要がある。人間が生きることイコール資本が再生産され増殖すること、こうなる必要がある。

コジェーヴのいう「資本」や「私的所有」の「自律的な現実存在」をこのような意味で理解するとしよう。コジェーヴはこれに対して、「個人的所有」を対置する。ここで次の点を確認しておこう。まず、コジェーヴが問題にしているのは、貨幣的価値の所有というブルジョワ的所有観念そのものではなく、それが自律的な現実存在になることだということである。次に、問題は、このような「資本」や「私的所有」の「自律的な現実存在」のいわば封じ込めであり、その封じ込めの鍵となるのが「個人的所有」だということである。つまり、ブルジョワ的所有観念を、資本の自律

的現実存在ではなく、個人的所有観念と結びつけることができるのではないかということである。

この問題を考えるにあたってヒントとなるのが、日本の法社会学の創始者の一人にして、その独自の「市民」概念で知られる戒能通孝の市民社会論である。

#### 4. 戒能通孝の市民論

戒能通孝の「市民法と社会法」という論文を取り上げたい<sup>(8)</sup>。戒能は「市民」及び「市民社会」について独自の（異端的とさえいえるような）理解を示す。

「市民社会」とは、右のような革命過程〔近代市民革命〕を通過して形づくられた「市民」によって構成される社会である。〔中略〕絶対制国家の下における「市民社会」は、かくして絶対制国家を破毀すること、要するに国家から絶縁し国家をせいぜい夜番的状态に置くことによって、「市民社会」であることができたのである。市民社会はこの段階においてはまだ「法」をもたない。いいかえれば、そこに存在するものは自然科学的な法則であって、社会科学的な法ではなかった。すなわち、市民は等価的対価が払われなければ、商品交換に応じない。これはあくまでも法則であって、法ではないのだから、そのような法則の実現を強制する国家の有無は、事態に全く無関係なのであった。「市民社会」、「資本主義」はこの意味では「国家」に先行する。「国家」は、その存在によって新しいものを附加するものではなく、「市民社会」が法則として要求しているものを、そのままに承認し、その法則が余計な抵抗や邪魔物なしに動くようにすれば、それでよいとされていたのである。特権を認め、干渉を加え、邪魔物をおく絶対制国家は、「市民社会」にはしたがって邪魔物だった。教会や慈悲深い君主が貧民を憐れに思っても、どうせその救済費は自前で出すわけでもなかったもので、決して「よきもの」とは判断されていなかった。「自由」の意味が、絶対制国家の下では常に「他人の権利を侵害しないかぎり、いかなる



ことでもなしうることである」と定義されたのは、いうまでもなく「市民社会」の法則貫徹を無条件に求めた趣旨としてのみ理解できると思っている。（〔 〕は堅田による補足である）（著作集Ⅶ 142-144頁）

そして、今引用した文章の最後のところに注がついており、その注の中で次のように述べられている。

市民社会において法は作られねばならない。すなわち個別的法は個人が契約という形式をとって作り、一般的法は、「市民」が国の主人になり、市民政府を組織することによって、はじめて「法規」として作りだす。いいかえれば、「市民社会」に法があるのでなく、市民国家に法があるのである。「市民社会」にあるものは、企業という事実と、企業者間の需要をみたすのは、等価交換という法則があるということにすぎない。（著作集Ⅶ 144頁）

さらに戒能は次のように言う。

法人はもともと人間の魂をもたない。「法人」に求められているものは、人間にとって最も古くて新しい「利益」だけ、したがって、資本主義経済の運営が会社組織を通して行われるようになると、そこには市民的な「近世資本主義」、というよりも「古代から今日にいたるまでの資本主義」、すなわちマックス・ウェーバーのいわゆる「賤民資本主義」（Paria-Kapitalismus）という要素が出現するだけである。その上に法人資産は出資者によって占有されている資産でなく、「法人格」という法的形式を剥ぎとれば、まさに一種の無主財産である。小市民資産者のもつ所有権の基本人権感情はここには必ずしも適用されない。それは人を利子寄生者にし、ごく少数の企業経営者をしてゾムバルトが、「汝は何人であるか、とかつて人は問うた。権力者なり。それ故に汝は富めり」といったのを、またくり返させようとしているだけである。「市民社会」は、会社企業の登場によって「市民」を喪失せしめられ、「市民」が支配するという意味での「市民社

会」ではなくなる。そこに残るのは、「市民社会」の影であり、そして「市民」そのものの基本的性格は、「プロレタリアート」といわれる新らしい「市民」によって継承されるのである。(著作集Ⅶ 146-147頁)

戒能は、この「市民」を次のように特徴づける。

右のような市民的特質は、平等かつ自由な経済主体間の交換市場、すなわち厳格な意味における商品の等価交換の反映であるとみることができるともかもしれない。いいかえれば、「市民」はまず社会的分業を前提とする観念である。しかも分業者間における相互需要は、常に商品交換の形式をとって満足され、かつ商品の交換率は——貨幣を媒介物とすると否とを問うことなく——当該の商品に体化された労働の量によって決定されること、そして等価交換の原則がまもられているかぎり、商品は必ず交換されうるという確信を基礎として成立する観念にほかならない。だがしかし「市民」とは、そのような社会関係の上にヌーッと自生したのではなく、そのような社会関係を作り出すために、生死を賭して闘ったエリートのことである。したがって「市民」は、それ自体として闘争観念であり、かつ闘争のなかで自己をきたえあげた人々が、「市民」であることに誇りをもち、それに榮譽を附与したのである。(著作集Ⅶ 141頁)

戒能によれば、「市民社会」における「会社企業」の登場によって、「市民」は市民性を喪失し、「市民社会」は、もはや市民が支配するという意味での「市民社会」でなくなる。何が失われるのかというと、「小市民資産者のもつ所有権の基本人権感情」である。この「市民」の基本的性格が「プロレタリアート」によって継承される。したがって「プロレタリアート」は、「小市民資産者」がもっていたような「所有権の基本人権感情」をもつのである。それは、「利益だけ」を求める「法人」や「会社企業」の所有権に伴うものではない。

戒能は「小市民資産者」を「市民」の典型と考える。この「市民」の特

徴は、「所有権の基本人権感情」をもち、等価交換の原則を基本にした「社会関係を作りだすために、生死を賭して闘」う、そしてそれによって自分の所有権、所有物を命がけで守る覚悟があるかどうかである。（おそらくこの所有物の主なものは生産手段である。戒能は言う。「彼〔市民〕は自己の所有する生産手段の所有権が、人類に固有不可侵の権利であって、いかなる国家も、いかなる教会も、これに手を触れないことを要求する。[……] 生産手段を個人として私有しないものも、また生産手段の個人的私有を阻害するものも、ともに「市民」でないという意味で、「市民」とは文字通り小資産家階級の階級的観念だったのである」（〔 〕は堅田による補足）（著作集Ⅶ 140頁）。しかし、この生産手段の私有の問題は本稿では措いておく）。おそらくこの「所有権の基本人権感情」は、その所有物が自分の人格や身体と直接的に結びついていることによるだろう。たとえ所有物が生産手段であってもそうである。さらに、この「小市民資産者」は、「利益」を求めて、自己の生産手段を用いて産出した物の商取引——これは等価交換であるが、その前提には等価性の正義がある——をも行うだろうが、そうするように強いられてはいない（このような関係を命がけで作らしたのだから）。このような生産手段及びそれによって産出した物の所有は、コジェーヴのいう「個人的所有」とほとんど同じである。（ただし、交換可能性をもった個人的所有物に相当するのは、個人的所有物である自己の生産手段を用いて産出された物である。自己の生産手段は、上で述べた、「特殊性」をもった身体に相当するだろう。）

戒能によれば、「市民」を引き継ぐのは「プロレタリアート」である。それは「集団的自己表現による市民性の回復」を行う者である（著作集Ⅶ 151頁）。「プロレタリアート」であることの証明が、「集団的自己表現」、すなわち「政党・労働組合に加入すること、デモンストレーションを行うこと」である（「市民」になるということは、勤労の大衆には政党・労働組合に加入すること、デモンストレーションを行うことが必要である」（著作集Ⅶ 151頁）。戒能によれば、人はこのようにして「市民」になるのである。

(ただし戒能は、「市民法は……「市民」を個人に限定し、個人が集団的行動において市民性を獲得しようとする傾向を認めないだけでなく排除する」(著作集Ⅶ 151頁)と述べ、近代の市民法や市民社会の問題点をも指摘する。)

ところで、すでに引用したように、戒能によれば、「市民社会において法は作られねばならない。すなわち個別的法は個人が契約という形式をとって作り、一般的法は、「市民」が国の主人になり、市民政府を組織することによって、はじめて「法規」として作り出す」。これに対して、「市民社会」に法があるのでなく、市民国家に法があるのである。「市民社会」にあるものは、企業という事実と、企業者間の需要をみたすのは、等価交換という法則があるということにすぎない」。これは、市民国家においては、法とは、それを市民が自由な意思に基づいて作り出すがゆえに法だと言っているに等しい。つまり、「市民」とは法を作り出す主体であり、市民が法として作るものは法である。したがって、経済的等価性に従った取引が等価性の正義にかなうものと見なすのも、市民の合意としての法——それが契約であれ、契約の妥当性を判断する法であれ——であるということになる。この場合の「市民」とは、経済的な等価交換に基づく社会関係を命がけでつくろうとする、そしてそれによって自己の所有を命がけで守ろうとする、交換へと強制されていない者である。

またこれは、「市民性」こそが「法的人格」の本質だということでもある。そして、現代においては「プロレタリアート」が市民性を引き継ぐ。現代の市民社会においては、市民性が喪失している。それは、利益のみを追求する会社企業の登場によって起こり、「市民社会」の影」だけが残る。この問題をコジェーヴ的に考えると、影となった市民社会においては、市民は、利益のためののみ、つまり貨幣を増やすためののみ、等価性の正義にかなうものと見なされた経済的等価交換へと強制されているということである。この場合には、商品の価格通りの売買契約は、当然それに同意されるべきものであり、当然に等価性の正義にかなったものと見なされ、法によって強制されるだろう。

## 5. 法を作る主体と個人的所有

戒能のいう「市民」とは、「所有権の基本人権感情」をもち、自分の所有物を命がけで守る覚悟がある者のことである。この市民が、経済的な等価交換による取引を正義にかなった、したがって法によって守られるべき取引であると主張し、市民革命の担い手になったということである。市民は経済的等価交換を自己利益の追求として行うのであるが、この経済法則に則った契約を保障されることは自己の権利、所有権を保障されることでもある。つまり、市民は、自己の人格と結びついた所有権を守るために、経済的等価交換を正義にかなうものと主張するのである。これは、ブルジョワ的所有観念と個人的所有とが結びついた例として捉えることができる。そして戒能は、このような市民が、契約によって私的な領域における法を、また自分たちが作った政府を介して自分たち自身で自分たちを縛る法規を作るのだという。

この市民が法を作るということの意味を、今度はコジェーヴに立ち戻って考えてみよう。結論を先取りしていうと、平等の正義の理念や等価性の正義の理念は、それ自体として適用されることはなく、それが実際に適用される場合には、必ず擬制されたものになるということである。つまり、何が平等か、何が等価かは人々の合意によって決められる。そして、その合意によって平等と見なされた平等の正義の理念、等価と見なされた等価性の正義の理念が適用されるということである。言い換えると、法によって正義の理念を適用するというとき、その正義の理念とは、正義だと合意された正義の理念である。

このような合意によって経済的等価性を正義としての等価性と見なすとき、この場合の等価交換は、交換へと強いられたものではなくなる。そして、この交換を強いられたものでなくするのは、戒能の言葉では、市民における「所有権の基本人権感情」、つまり自分の所有物を命がけで守る覚

悟によって支えられた所有権であり、コジェーヴの用語でいえば、個人的所有である。そして、同じくこの自己の所有を命がけで守る覚悟こそが人を「法的人格」にし、法を作る主体にする。したがって、そこには、法を作る主体としての承認がある。この法が平等の正義を適用するとき、何が平等かは、やはりこの法を作る合意によって決められる。

このように、平等や等価性の正義の擬制の問題を考えていくと、法を作る主体とその合意の問題に行き着く。

### (1) 平等の正義について

コジェーヴによれば、ヘーゲルは、単なる占有が法的な権利、すなわち所有（権）になるには、承認を求める生死を賭けた闘争を経るという。自己の占有に対する他者の異議申し立てに対して命を賭けて自己の占有を守るとき、その占有は権利（所有権）となるのだが、この占有を命がけで守る行為＝闘争とは、単に相手に自己の権利を承認させるだけでなく、自己の人間の尊厳をも承認させることである。そして、ある者がこのようにして自己の権利を承認させるとき、彼は「法的主体」または「法的人格」としてもまた承認されている。コジェーヴは言う。

ヘーゲルはまず、動物に観察される純粹に「自然的」な単なる占有が本質的に人間的な財産（propriété）、すなわち承認され、さらには法的な占有となるのは、ただ、この承認を目指して始められる死を賭しての闘争において、そしてそれによってでしかない、と述べる。人間がまったくの尊厳を求めるこの闘争において自己の生命を危険にさらすのは、争いの的である物を現実占有するためではなく、自己の排他的な占有権を承認させるがためである。そしてこの権利が現実のものとなり、「法的主体」（＝特殊に人間的な存在者）が自己を実現するのは、ただこの危険を冒すことにおいて、そしてそれによってでしかなく、究極においては、ただ死において、そして死によってでしかない。（ILH 566/411）

承認を求める生死を賭けた闘争という点に着目すれば、このような闘争は占有をめぐる行われるものに限られない。コジェーヴは言う。

人間がまったくの尊厳を求める死の闘争において自己の生命を危険にさらさねばならぬのは、単に自己の財産を承認させ、自己を所有者（＝法的主体あるいは法的人格）として承認させるためだけではない。一般に自己の人間の実在（réalité）及び価値を承認させるためにもまた、そうしなければならぬ。（ILH 567/412）

確かにそうだが、法という観点から見ると、占有を介して承認を求める生死を賭けた闘争が行われるという点は重要である。これは、『法の現象学素描』においては、主人たちの社会における法の説明として出てくる。つまり、『ヘーゲル読解入門』におけるコジェーヴのこの記述は、承認を求める闘争と、主人たちの社会における所有という法的現象をめぐる闘争とを一緒にした記述のように思われる。この両者の闘争は異なる。そして後者の闘争が『法の現象学素描』において描かれているのである。

『法の現象学素描』においてコジェーヴは次のように言う。

所有と所有の観念（承認されざる所有はないのだから、両者は同じことである）は、承認を求める人間発生的闘争のなかで、またそれによって、構成される。生命を賭けることと闘争は勝者の承認（Anerkennen）に到るが、同時にほかならぬそのこと自体によって、勝者の占有（Besitz）を「所有」（Eigentum）として承認することへと到る。「最初の」闘争は所有の承認のために行われるとすら言えるだろう。（EPD 532/614）

この記述だけでは、『ヘーゲル読解入門』の記述と変わらない。しかし、コジェーヴはそのすぐ後に次のように言う。

所有と所有者としての人間の承認は、厳密な意味での承認すなわち人間

の人間の現実 (réalité) および人間の尊厳の承認とは別のものである。承認は、生物学的でない目的のために生命を賭けることから生まれる、そしてまさにこの同じ生命の賭けがホモ・サピエンスという動物から (この動物において) 人間的存在を創造する。だからこの賭けを放棄することは人間の現実性 (顕在的な) とその承認を放棄することである。それは一面的承認を受け入れることであり、奴隷になること、生命を賭ける危険を最後まで貫いた人の奴隷になることである。しかし所有の承認のために生命を賭けることを拒否することは、すべての賭けの危険 (反生物学的な) 一般を拒絶することではない。それは、特定の「物」(最も広い意味での) のような個別的なもののために自分の生命を賭けることを拒絶することである。(EPD 533/615)

このようにコジェーヴは、主人であること (主人として承認されること) と所有者であること (所有者として承認されること) とが異なるという。そして、この所有者としての承認とは、主人たちからなる社会において所有権の観念が発生するための説明として用いられている。純粋な主人たちの間には法は存在しないのであるから、この所有者としての承認とは、主人たちの社会における法の発生の説明であると理解することができる (また、主人たちの社会が成立するためには法が存在しなければならないのだから、主人たちの社会が存在するということと、主人たちの社会に法が存在するということは同じ意味である)。

もう少し具体的に説明しよう。A は自己の占有を他者に承認させることによって所有に転換する。他者から見れば、A の占有物を力づくで奪うのを断念し、それが A の所有だと承認するのではなければならない。この他者を B とすると、まず B は、A が持っている (占有している) 物について、その占有に異議を唱え、それを力づくで奪おうとする。もし A が勝利するならば、そのことが、A がそれを持つ正当な理由となる。この A と B との闘争は、承認欲望によって行われる。したがって、この闘争は平等な条件において行われねばならない。B が A の所有を承認すると



いうことは、Aに敗れるということであるが、Bはこのとき、Aの所有のみならず、Aの人間性をも承認している。そして、このBによる承認を導くのが等価性の理念である。もしAとBとがホモ・サピエンス種に属する動物であるならば、この承認によって主人（A）と奴隷（B）との関係が生じる。そして、AとBとが共に主人であるならば、AがBの占有する物を奪おうとするときにもこれと同じことが生じ、このようにして主人たちの社会に法が導入されることになる。

占有の源泉となっているのは自己の身体であるから、占有の所有への転換は、自己の身体の所有の権利の承認を含むだろう（cf. EPD 537/619）。つまり、自己の所有権の承認は、自己の身体の所有権の承認を含む。そして、自己の所有権は、自己の身体の延長として正当化することができる。つまり、所有権の正当化根拠は自己の身体の所有にあると考えることができる。自分の身体について所有権があるのだから、自己の身体の延長としての物にも所有権が及ぶものとして、自己の所有権を正当化することができる。

所有者としての承認を得るための生命の賭け＝死の危険は、承認を求める闘争における死の危険（主人と奴隷とを生じさせる）とは異なる。社会における主人たちの共存とは、このような所有者たちの共存である。このような所有者たちが「主人」と見なされ、平等の正義が適用される。しかしながら、所有者と純粋な主人とは異なるのであるから、この平等は擬制的である。所有者を主人と見なしてそこに主人の平等の正義が適用されるのである。

したがって、何を平等と見なすかについての人々の合意がなければならない。

## （2） 等価性の正義について

奴隷は、主人は自分を殺すことができると知っているという意味での死の恐怖、つまりある種の観念によって労働する。つまり、労働者＝奴隷が

感じる死の恐怖は、承認を求める闘争における死の恐怖そのものとは異なる。したがって、等価性の正義の理念が奴隷どうしの中に、また主人と奴隷との間に適用される場合、この場合の等価性は、主人と奴隷とを誕生させた等価性、つまり主人になる者による直接的な死の危険による等価性とは異なる。つまり、実際に適用される等価性は擬制的な等価性である。実際に適用される等価性の正義における不利とは、ある観念に基づいて奉仕することであり、主人による直接的な死の危険によって奉仕することとは異なる。

また、市場における取引において、自己利益を埋め合わせるものとしての不利とは、もはや死の危険からかなり離れており、この意味で等価性の正義はかなりの程度において擬制的である。個人的所有物どうしの取引においては、この擬制はほぼ完全なものとなる。なぜならそれについては、自己利益やそれを埋め合わせる不利という観念ではもはや考えられないからである。このような取引は、等価だと見なされるがゆえに等価である、つまり等価性の正義にかなっている。その等価性の基準は、もはや経済的等価性ではないのだから、それは社会が法として合意するしかない。そもそも、経済的等価性を等価性の正義にかなったものと見なすというのも、等価性の基準に関する社会の合意＝法だと考えることができる。

### (3) 法を作る主体

このような擬制的な平等や等価性の正義の理念の適用が法である。したがって、擬制的な平等や等価性を正義にかなう（つまり、主人と奴隷というかたちで人間性を発生させた）平等や等価性だと見なすことが必要になる。つまり、見なしの装置が必要になる。それは、社会のメンバーの合意だとしか言いようがない。

戒能は、近代市民国家においては、経済的等価性を法的な等価性とも見なすブルジョワジー＝市民こそが法を作る、つまりこのような合意をなすのだと考えた。さらに戒能は、市民が法を作ることが、それ自体において

神聖と見なされた契約であり、それが私人間の契約であろうと法律であろうと本質は同じだと言う（「約款と契約」<sup>(9)</sup>、著作集Ⅶ）。彼はそれを「双務的等価交換契約」（著作集Ⅶ 172頁）と捉えるが、それは、等価交換が正義にかなうという命題を法として確認する行為だということができる。等価交換という点を除いて、戒能がいう法を作る主体を定式化すると、それは、自己を縛る法を合意によって作りだす者である。その合意は契約という形をとることもあれば、一般的な法律という形をとることもあるが、そこでは何らかの理念——コジェーヴ的にいうと、擬制的な平等や等価性の理念——が正義だと確認されてもいるのである<sup>(10)</sup>。

それでは、何が神聖さをつくりだすのか。それは、自己の人格と結びついた物（交換へと強制されていない）を差し出すからではないだろうか。このような物のことを個人的所有物と呼んだ。法を作りだすことは、個人的所有物を差し出すことと結びついているように思われる。

個人的所有物とは自己の人格及び身体と結びついた物であるが、それは自己の「特殊性」に基づいている。この特殊性をつくりだす身体とは人間的な身体である。この場合の人間性とは、承認を求める生死を賭けた闘争に由来するものではないし、奴隷的労働に由来するのでもない（奴隷的労働に基づく人間性をコジェーヴは「個別性」と呼び、「特殊性」とは区別している）。また、自己の所有のために生命を危険にさらす覚悟とその承認（権利として承認されるのでないと所有の権利はないから、この二つは同じことである）によってその所有は正当化され、またこの覚悟と承認は自己の身体所有に関するそれを含む。しかしながら、このような自己の所有のために闘争を行い生命を危険にさらす覚悟があるということによってその所有を承認された自己の身体が、この闘争そのものによって人間化されるわけではない。その所有を承認される以前にすでに自己の身体は人間化されている。言い換えると、個人的所有については、自己の人格的な刻印が押されたものであるがゆえに、それを命がけで守ろうとするのである。それでは、特殊性を生じさせる人間性は何に由来するのか。

これはつまり、承認を求める闘争やそれに由来する労働とは異なる人間の源泉があるということである。コジェーヴ研究で有名なフランスの哲学者ロラン・ピバルはこのような源泉を考察する。彼によれば、人間が人間化されるのは、人間が直立することによって女性の性器が隠されたことによる。これによって女性は男性の性交の要求を拒否することができるし、男性もこの拒否を受け入れることができる。これによって人間は性欲を抑制するすべを学び、自然・動物性を克服することになる。<sup>(11)</sup>

さらにピバルは、女性が自分の母親と同じことができる、つまり子供を与えることができるということを経験的な充足と捉え、それができない男性を欠如と捉える<sup>(12)</sup>。つまり、彼は、男性は無であり、これが「存在のなかで無化する無」<sup>(13)</sup>というコジェーヴによる人間の定義（他者の欲望を欲望する存在、つまり承認欲望をもった存在）につながっていると示唆しているのである。

このピバルの考え方によると、人間は承認を求める生死を賭けた闘争以前にすでに、直立による女性器の秘匿によって動物性を否定して人間化している。承認を求める闘争は、これを前提にして生じるものである。

直立による女性器の秘匿に由来する動物性の否定しての人間化は、動物的生活を人間化するだろう。動物的つがいは人間的家族となり、食料採集は経済活動となる。これはつまり、人間的な日常生活が生じることである。日常生活とは、人間が（人間として）生きるための活動である。前に述べた、「ここといま」からの抽象の能力もまた、ここから生じるのではないかと考えることができる。私はこの源泉を、特殊性における人間化、女性的な人間化の源泉として捉えることにしたい。

## 6. プロレタリアート、つまり立ち上がった女性

戒能のいう、会社企業の登場によって生じた「市民社会」の影である資本主義社会は、経済的な等価交換が行き渡った社会である。この経済

的等価性は正義としての等価性だとも見なされている。この社会においていわば排除された、「市民性」の後継者である「プロレタリアート」とは何か。「市民」とは自己の所有物を命がけで守ろうとする者であったが、その典型である「小市民資産者」とは主に、自分で生産活動をするしないはともかく、自己の所有物である生産手段を命がけで守ろうとする者である。彼らが経済的等価交換を法として守ろうとすることは、彼らの所有権を守ることにほかならない。なぜなら生産手段とは、等価交換される物、つまり商品を産出するのでないと意味がないものだからである。したがって、プロレタリアートとは、この経済的等価性を法として強制されることによって排除される者のことである。戒能によれば、等価交換によって、剰余価値を生み出す労働力を商品として売る労働者がその典型である。これはつまり、労働力とは本来、経済的等価性によって取引されるものではないということである。

これはまた、経済的等価性を正義としての等価性として見なすことへの疑問でもある。そこには、経済的等価性でない等価性の正義を立てるべきだ、そしてこの新たな等価性の正義によって労働力の取引は規制されるべきだという主張がある。

それでは、それを守るためにその所有者が命を賭ける覚悟のある、商品でない労働力とは何か。それに相当するのがコジェーヴのいう個人的所有である。つまり、自己の人格及び身体と不可分の、本来的に交換へと強いられていない、しかし交換可能性をもつものことである。

この個人的所有とは、奴隸的またはブルジョワ的な、交換へと強いられた所有ではない。ところで、奴隸的・ブルジョワ的の所有とは、承認を求める生死を賭けた闘争における「死の危険」に由来するのであるから、男性的なものである。したがって、「死の危険」とは全く無縁の個人的所有とは女性的なものである。正義として見なされている経済的等価性に対して異議を唱え、新たな等価性を正義として立てるために、そしてそうすることによって自己の個人的所有物を守るために命を賭ける覚悟がある者、こ

れが「プロレタリアート」である。これは、象徴的な表現をすれば、立ち上がった、直立した女性として捉えることができる。人間が直立することによって女性器が隠されたこと、ここに根源的な人間化を求めるとすると、女性はもう一度直立する、立ち上がるのでなければならない。そして、法として適用される新たな等価性の理念、さらに平等の理念を定立するのでなければならない。

さらに、これによって、ブルジョワ的所有を、資本の自律的な現実存在ではなく、個人的所有と結びつけるのでなければならない。

## 7. 結びに代えて——新たな問題の定立

女性が立ち上がるとは何を意味するのだろうか。

そもそも他人のために行われるべき仕事がある。例えばケア労働（とりあえず本稿では、介護または介助のことだと捉えておく）である。介護のみならず、医師の医療行為もその一つであろう。およそ商品は交換のために、つまり他人のために作られるが、ケア労働は、交換されないと意味がないという意味で他人のための労働ではなく、そもそも他人のために行われる労働である。それが商品としての交換可能性をもとうがもつまいが、他人のための労働であることに変わりはない。それが商品になる場合、他人のためというこの「他人」が、経済的等価交換によってそれを手に入れたい他人ということになる。これはケア労働の変質にほかならない。

家政的労働とはすべてこのようなケア労働であるといっていよう。家政的労働とは家族のための労働であって、自分の楽しみのための労働ではないし、交換を前提にしたものでもない。それが、交換のためのもの、つまり商品になること、したがって商品へと変質した家政的なものが前面に現れ、本来的に家政的なものが周縁に追いやられ、追放さえされること、これを近代性と呼ぶと、コジェーヴの承認欲望論や主人と奴隷の弁証法はこの近代性を前提にしたもののように思われる。（この点でビバルの

コジェーヴ解釈は正しい。)そして、この近代性は、貨殖論としての貨幣が社会関係の中心になることによって生じるのだと思われ<sup>(14)</sup>る。

家政的なものの周縁化や追放とは女性の周縁化や排除でもある。したがって、女性が立ち上がることは、家政的なものを復権するように、家政的なものに正当な配慮を行うように要求することを意味するだろう。

コジェーヴのいう個人的所有物とは、交換のためにつくられたものではないが交換可能性をもつものである。ところが個人的所有物は、利益を得るために交換へと供されることがある。戒能のいう「市民」とは、このようなものではないかと解釈できる。この交換は経済的等価性によって規制される。「市民」たちは、自己を経済人として規定し、つまり自己の人格と不可分のものを交換して利益を得る存在として規定し、そのようにして生きるために経済的等価性を正義としての等価性として主張した（そしてその正義を法として実現した）のだと捉えることができる。（この場合、交換可能な個人的所有物は商品であると見なされている。この物を商品として見なして市場価格で取引することは、厳密な意味での商品取引（自分の企てに基づいて、強いられて交換可能性のある物を産出する場合）ではない。それは、あくまでも擬制的な商品取引である。この場合、経済的等価性に従って取引が行われることを正義にかなうと見なすことは、公的な正義の理念、法的な正義の理念の定立である。法が存在するためには、このような法的な正義の理念の定立がなければならないだろう。）

今度は、このような経済的等価性を正義としての等価性として見なして規制するのが適切でない関係が現れてきたということである。岩井克人のいう信任関係とは、この現われの一つであるだろう。岩井によれば、例えば医師と患者のような関係において両者の契約を自由に委ねると、医師による自己契約になってしまうという。これはつまり、医師と患者の契約が自由競争による価格決定にはなじまない、言い換えると経済的等価性に従うならば正義に反するようなそのような取引であるということである。（医師の医療行為とは、ケア労働の一種であり、家政的な労働でもあるだろう。）

この信頼関係をヒントに、個人的所有物の取引を規制する正義について考えてみたい。

「信頼関係」とは、「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」の<sup>(15)</sup>ことである。医師・患者関係をとってみよう。医師が患者に対してなす医療行為は、医師が自分の企てに基づいて他人のために労働すること（医療行為という産物をつくること）であるが、この労働は本来的には交換を目的としたもの、利益を得るためのものではない。つまり、それは商業や商品生産ではない。したがってそれは、経済的等価性の正義をもって規律すべきものではない。

確かにその医療行為に対しては報酬、お金が支払われる。しかしながら、この報酬は、医療行為という商品と交換的に、その代金として支払われるものではない。このような信頼関係をどのように理解すべきだろうか。

医療行為は、他人（の利益）のための、自己利益目的ではない行為や物の提供として、それはまず「贈与」であると捉えることができる。しかし、医療行為とは贈与ではない。なぜなら、他人が必要としないものでも贈与は可能であるが、他人が必要としない医療行為は医療行為とはいえないからだ。つまり、医療行為は、他人が必要とするようなもの、この意味で交換可能なものでなければならない。けれどもそれは、自己利益を目的としたもの、商品ではない。つまり、それは、交換へと強いられたものではない。

「個人的所有物」とはまさしく、交換へと強いられてはいないが交換可能性をもったものという性質をもつ。それでは、医療行為は個人的所有物であろうか。第 2 章で、ある者が自分の企てに基づいて自分のための物・ものをつくる場合、この物・もののことを個人的所有物と呼んだ。ところが、医療行為は自分のためのものではない。それは他人や社会のためのものである。

しかしながらコジェーヴは、自分の楽しみのために絵を描くことのみな



らず (cf. EPD 578/664)、「公園や庭園を整備するために数人で仲間をつくること」を個人的所有物の例として挙げている (cf. EPD 577/662)。したがって、医療行為を行うために仲間をつくることもまた個人的所有物になるだろう。すると、一人で医療行為を行うこともまた個人的所有物となるだろう。他人のための行為が本当に他人のためになるためにはそれが交換可能性をもつ必要がある。交換可能性をもったものを、交換へと強制されることなく産出する場合、それが他人のためのものであろうと自分の楽しみのためのものであろうと、個人的所有物であるといえる (楽しみのために描いた絵でも、それが交換可能性をもたない限り、個人的所有物とはいえない)。したがって、医療行為は本来は商品ではない、つまり交換へと強いられてはいないのだから、個人的所有物だと見なしてよいだろう。

交換可能性をもった、交換へと強いられていないものをつくること (そのようなことを行うことを含む) とはいかなることだろうか。交換へと強いられないのは、その当のものが自分の人格及び身体と不可分に結びついている、したがってそれを所有するために生命を危険にさらす覚悟があるからである。そうであるにもかかわらず、それは交換可能である、つまり他人の必要性を満たしうる。他人がそれを欲するのは、それがそのものの所有者の人格と結びついていると信頼しうるからである。人格と結びついている (例えば、仕事に関して言うと、ベストを尽くしてくれる) (と信頼しうる) のでないと、そのものは必要とされないのである。さらにそのものは、この他人の必要を満たすだけの品質 (こう言ってよければ、専門性) をもっている (と信頼しうる) のでなければならない。このような個人的所有物を手に入れるためには、この所有者に、信頼の証となるものを提供しなければならないだろう。つまり、この意味で、自己の人格と結びついたものを提供しなければならないだろう。さらにそれは、個人的所有物の所有者である相手が必要とするもの、つまり交換可能性をもったものでなければならない。したがって、個人的所有物を得るお返しにその所有者に与えるものもまた、個人的所有物でなければならないだろう。

医師と患者という信頼関係においては、医師や医師の医療行為が専門性をもっていること、及び患者が医師を信頼して自己のために仕事（医療行為）を任せること、が必要である。患者の側がその対価として支払うお金は、健康保険制度によってその支払いの多くの部分が担保されている。この健康保険制度を、患者側の信頼の証と考えることができるように思われる。もしこの考え方が正しいとすると、医師・患者関係は、個人的所有物どうしの取引だと捉えてよいように思われる（これが、信頼関係を本質とする取引全般に当てはまるかどうかは今後の検討課題である）。

信頼は、それを強制的に担保するしくみがないと機能しない。岩井によれば、信頼関係においては、国家は法によって、信任された者（医師）が、自己利益のためではなく信任した者（患者）のために仕事をするように強制しなければならない<sup>(16)</sup>という。これは、まさしく信頼の担保の必要性を指摘したものと考えられる。そして、この信頼の担保を市場が提供することはできない（優れた技術をもった医師と、市場で多くのお金を稼ぐ医師とは別である）。

このような取引が成立し、それが正義にかなっているのは、取引されるものどうしの等価性があるからではなくて、（国家による信頼の担保の下で）それが当事者によって合意されるからである。それはまさしく、等価的だと契約の双方が考えるがゆえにそれは等価的であり、したがって正義にかなっているものと見なされるのである。このような取引は、カール・ポランニーのいう「互酬性（reciprocity）」<sup>(17)</sup>に極めて近いものであるように思われる。

岩井のいう信頼関係とは、市場経済が発展すればするほど至るところに生じる。市場は分業を前提とし、分業とはある種の専門性である。つまり、市場は最初から専門性を前提にしている。この専門性は市場においては等価交換による自己利益のためのものであったが、そこから自己契約としか呼べないような取引・契約が生じてきた。それを信頼関係として捉えようというのが岩井の考え方である。それは、例えば独占禁止法のような

に、市場の自由競争機能を強制的に回復するというのではない。むしろ、自由競争による経済的な等価交換（等価性の正義にかなったものと見なされる）とは違った原理をもった取引が生じていることに目を向けようということである。これを私は家政的なもののある種の復権と捉えたのだが、これは古代的なものへの逆戻りではなく、市場経済の発展の結果として生まれてきた現象であるという点に注意すべきである。

- (1) 本稿において検討するコジェーヴの文献は以下の通りである。

Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947. 邦訳として、アレクサンドル・コジェーヴ『ヘーゲル読解入門』上妻精・今野雅方訳、国文社、1987年。以下、同書からの引用・参照にあたっては、ILH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。

Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, 1981. 邦訳として、アレクサンドル・コジェーヴ『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。

- (2) コジェーヴは、『ヘーゲル読解入門』においては、言語や概念や言説におけるこのような「ここといま」の否定または抽象としての否定もまた、承認を求める闘争における「死の恐怖」と関係づけている。とりわけそれは邦訳第9章「ヘーゲル哲学における死の観念」において読み取ることができる。例えば彼は次のように言う。「言説は、自然に対立し、自己自身でもある所与としての動物を闘争において否定し、所与として自己に与えられた自然的世界を労働により否定する人間の中に生まれる。この実在するもの (le Réel) の人間と自然とへの「分裂」から悟性及びその言説が生まれ、それらが実在するものを開示し、それによってこの実在するものを精神へと変貌せしめる」(ILH 548-549/385)。「ヘーゲルが念頭に置く悟性の絶対的な力ないし威力は、究極のところ、人間の中に見いだされる抽象の力ないし威力にほかならないのである」(強調は原文。以下も同様である) (ILH 542/377)。

しかしながら、このような抽象の力は、なるほど自己の自然や動物性の否定に由来するであろうが、この否定を、承認を求める闘争とそれによる労働における「死の恐怖」に由来する否定とのみ理解する必要はないように思われる。

- (3) この相互承認が政治的に実現される場合には、それはブルジョワ自身が死の危険をつくりだすことによる。コジェーヴは次のように言う。「ブルジョワは奴隷でも主人でもなく、——資本の奴隷である以上——自分自身の奴隷である。したがって、ブルジョワは自己を自己自身から解放せねばならぬわけである。自らを解放する生命の危険が戦場での危険ではなく、ロベスピエールの恐怖政治によって創り出

された危険という形態を取るのはそのためである。革命家となったブルジョワ労働者は、自己の中に死の境地を導入する状況をみずから創り出す。人間を決定的に「満足」せしめる究極の総合という観念が実現されるのは、ただこの恐怖政治によるのである」(ILH 194/88)。

- (4) Cf. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, 1981, S. 201. 邦訳として、ハンナ・アーレント『活動的生』森一郎訳、みすず書房、2015年、203-204頁。
- (5) 参照、岩井克人『資本主義から市民主義へ』新書館、2006年、228-230頁。
- (6) 参照、岩井克人『貨幣論』筑摩書房(ちくま学芸文庫)、1998年、65-66頁。さらに参照、岩井克人『経済学の宇宙』日本経済新聞出版社、2015年、216-241頁。
- (7) 参照、岩井克人『貨幣論』(前掲注6)、62-65頁。
- (8) 戒能通孝「市民法と社会法」、『戒能通孝著作集VII 法社会学』(編・解説 渡辺洋三)、日本評論社、1977年、所収。引用・参照にあたっては、「著作集VII」と表記し、その後に頁数を表記する。
- (9) 戒能通孝「約款と契約」。この論文も上記の『戒能通孝著作集VII 法社会学』に収められているので、引用・参照にあたっては、「著作集VII」と表記し、その後に頁数を表記する。
- (10) 戒能によれば、この双務性の意識を忘れることこそが問題である。彼はこれを約款問題を取り上げながら語っている。約款を「「企業」という小国家の法」だと安易に考えるのは、「利用者大衆の利益放棄行為」である。それは、「「契約」・「神聖な契約」・「契約は政府をも法をも作り得る力である」という意識に欠けているからである」(参照、著作集VII 173頁)。そして戒能は次のように指摘する。「約款は誰かが作ったにちがいないが、それだけのことである。しかも作成者は自己に不利であり、自己に義務を課するところを忘れており、自己に有利な箇所だけを記憶する。相手方たる利用者大衆は約款を読みもせず、不可避天災同様に、対価を払い、あきらめる。約款の双務性はここではないのである。これは大変な事実というものの、いままで存外にも放置されていた。約款法の中心問題は、約款に関する法律理論であるより先に、契約の双務意識問題ではあるまいか。私はこの問題が解決しなければ、約款法の意味自体わからないだけでなく、逆に安易な「契約から制度へ」の観念を通して、いわゆる独占資本家や若干の政治家に、われわれの政治生活のみならず経済生活にいたるまで、附従的に依託するようになるかと信じているのである」(著作集VII 173頁)。これは、法は法として合意されるがゆえに法であることに伴う問題点の指摘として捉えることができる。
- (11) Cf. Laurent Bibard, *La Sagesse et le féminin — Science, politique et religion selon Kojève et Strauss*, L'Harmattan, 2005, p. 300. 邦訳として、ロラン・ビバルド『知恵と女性性——コジュエヴとシュトラウスにおける科学・政治・宗教』堅田研一訳、法政大学出版社、2014年、546頁。さらに次の著作も参照せよ。Cf. Laurent Bibard, *Terrorisme et féminisme*, Éditions de l'Aube, 2016, pp. 102-103.

- (12) Cf. L. Bibard, *Terrorisme et féminisme* (*supra* note 11), p. 105.
- (13) Cf. ILH, pp. 168-169. 邦訳54頁。
- (14) 参照、堅田研一「訳者あとがき」、ロラン・ピバル『知恵と女性性』（前掲注11）所収。
- (15) 参照、岩井克人『経済学の宇宙』（前掲注6）、355頁。
- (16) 参照、岩井克人『二十一世紀の資本主義論』筑摩書房（ちくま学芸文庫）、2006年、356-358頁
- (17) Cf. Karl Polanyi, « Aristotle Discovers the Economy », in *Primitive, Archaic and Modern Economies — Essays of Karl Polanyi*, Edited by George Dalton, Beacon Press, 1968. 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。