HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	「市場の法哲学」と正義論 : マルクスと「承認を求めての闘争」
Author(s)	今井, 弘道
Citation	北大法学論集, 70(2), 7-33
Issue Date	2019-07-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/75066
Type	departmental bulletin paper
File Information	lawreview_70_2_01_Imai.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論　　説

「市場の法哲学」と正義論

―― マルクスと「承認を求めての闘争」――

今　井　弘　道

1．現在、「自由な市場の法哲学」とでも称すべき法哲学的議論を展開することが必要となっている、私は、今、このように考えている。

「自由な市場の法哲学」と言えば、ハイエク（Friedrich.A.Hayek）の *Law, Legislation and Liberty* に代表される議論があるではないか、と言う人がいるかも知れない。確かに、ハイエクの法哲学は、徹底して市場論に立脚し、つまるところ市場と自由の関係を焦点に置いて構想されたものとして、特筆するべきものではある。特にその市場と法の関係理解に立脚する個人主義論は、その卓越した部分とされてよい。こうして、ハイエクは、「自由な市場の法哲学」とはいかなるものかの、一つの模範を示した。しかし、結論的に言えば、ハイエクのこの法哲学は、「冷戦体制下での反社会主義的な市場論的法哲学」に留まるものであった。それに徹するものとして、それは致命的な限界をもつものであった、と言わねばならない。

ハイエク理論とそれを継承した市場至上主義は、本来、極めて厳粛な倫理的主張をはらんでいた筈であった。だが、市場至上主義だけでは自らの倫理的主張を支えきれず、むしろそれを裏切って、それは、近年、あられもないモラル・ハザードを露呈してしまった。それは、その中からその点についての真摯な反省も現れないほどに悲惨なモラル・ハザードであった。

この点について、言うべき多くのことがある。だが、今ここでは、一点だけ指摘しておく。ハイエクは、社会主義体制を否定するあまり、「自

由な市場」についての議論を、「計画経済体制」批判にとどめず、平等主義的分配――総じて「社会的正義」一般――の否定にまで及ぼし、一切の平等主義を否定してしまった。そのことによって、それが説く個人主義倫理は、全く空疎なものになってしまった。問題はほかでもなくこの点にあった。

こうして、今や問題の焦点は「市場」と「平等」の両立可能性という論点に移っている。ロールズに代表される『正義論』が多くの関心を引き、トマ・ピケティの議論が、その延長上で貧富の格差批判を展開していることなども、依然として注目を集めているが、それがそのことを示している。こうして「平等主義」なきハイエクの「市場の法哲学」は過去のものとなった。

こうして、現代においては、「市場の自由」と「一定の平等主義的政策」の両立可能性を論じることが喫緊の課題となっている――「一定の平等主義」と言ったが、それは、硬直した完全平等主義ではないということを言うに過ぎない。念のため！――。ハイエクの経済理論は、この「市場の自由」と「(一定の) 平等主義的政策」の両立は、原理的に不可能だと見ていた。こうした発想に追随している人は、リバタリアンをはじめとして、依然として少なくない。

こうしたリバタリアン的議論の多くは、「自立した強い個人」を論拠にしている。しかしその論拠は、多くの場合、リアリティを持たず、単なる「想定」に留まっていた。そうした「想定」を、本来的な「市場の自由」と結合しようとするのであれば、そうした議論は、一方では、市場のうちに存在する個人主義的な自由の可能性を、論理的にはっきりと示さねばならない。他方では、「公正な市場」の到来を実践的・批判的に支えるそうした個人のエネルギーと自由と平等の実現を望む強い「正義感覚」を背景に、「消費者主権」的態度で市場にのぞみ、不公正な市場を実際に批判していく必要がある。そのことを通して、「強い個人」を単に独断的な「想定」にとどめるのでなく、リアルなものでありうることを示し、そのことにおいて「自由な市場」の可能性を示すべきだろう。しかし、そうした実践的次元での議論の欠如のゆえに、それは「貧富の格差」の正当化の議論に終始してしまった。そして、それが両者の側からのモラル・ハザードの露出に帰結し、それが体現していた逞しいはずの個人主

義倫理の全くの脆弱さを露呈したのであった。

2．私は、「市場の法哲学」が必要だと考えている。その場合の「市場の法哲学」とは、こうした「市場の自由」と「一定の平等主義的政策」の両立可能性を根拠づけるものでなければならない。ただし、その両立に際しては、「市場の自由」が前提され、従ってそれの優位性（プライオリティ）が維持されねばならない。この意味では、「自由」と「平等」のうちの自由が――「市場の自由」が――あくまでも「主」でなければならない。しかし、「従」の「一定の平等主義的政策」は、「主」の本来的意味を無に帰さないために、必須不可欠である。こうした枠組みで、「市場の法哲学」を考えていこう、私はこのように考えているわけである。

このようなものとして「市場の法哲学」を考えていくとは、しかし、具体的にはどういうことなのか。このことを、まずは、マックス・ヴェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（1904-05）の完成の翌年に示したある議論に即して示しておこう。

そこで、ヴェーバーは、「市場の自由」の危機を感じ取りながら、こう言っている。今はまだ、近代を形成した「経済的精神的「革命」」の余儘が残っている。「いわゆる生産の「無政府性」や「主観主義」は、完全には破壊されていない」――つまり「自由な市場」は、「隷従の檻」と化しつつある「高度資本主義」によっても、集権的計画主義的社会主義によっても、まだ完全には破壊されてはいない――（『ロシア革命論Ⅰ』、134頁）。このことを確認した上で、ヴェーバーは、こう続けている。

> 「そうした生産の「無政府性」や「主観主義」がまだ残っているここ数十年の間に、広範な大衆の一人一人が、独立の個人として「不可譲の」人格性と自由の領域とを獲得しなければならない。世界が経済的に「豊か」になり、精神的にも「満ち足りた」後になっては、おそらく大衆は……永久にそれをわがものにはできないだろうからだ。このように言うのは、今日、生産の「無政府性」や「主観主義」はもっぱら罵倒の対象にされているが、むしろそれがあるからこそ、人は誰にも頼ることのない独立独歩の個人となりうるのだからである」（『ロシア革命論Ⅰ』、138頁。強調は今井）。

この文章のポイントは、「自由な市場」こそが「人権」をエートスとして主体化しえている「独立独歩の個人」を可能にする物質的基礎だ、という点にある。だからといって、ここでのヴェーバーは、今更のように禁欲的に労働する信徒を求めているわけではない。私的利益を追求する経済人（ホモ・エコノミクス）を自己目的的に求めているのでも勿論ない。民主主義の闘技場で戦いうる戦士を、つまりは「流れに抗して」政治的に行為しうる国家市民（シュターツビュルガー）＝政治的市民（シトワイヤン）を、求めているのである。

「独立独歩の個人」はたしかに、「私的所有」――個々人の自由の実体的な基盤として機能するところの――を基礎として成立する「自由な市場」の中から生まれてくる。このことは、一旦はっきりと確認しなければならない。従って、「自由な市場」は、個人主義者ヴェーバーにとって、絶対的に不可欠なものなのである。しかし、今や、「高度資本主義の支配下」で、「自由な市場」の危機が、そして「民主主義」や「自由」の危機が迫っている。この中で、こうした政治的状況に鈍感なまま資本主義の機構の内部に留まる者は、その機構とともに「化石」化し、近代社会の「末人」になるほかない。その運命を拒否するためには、「自由な市場」を基礎として生まれた「独立独歩の個人」は、更に政治的判断能力をもち行為能力を具えた国家市民（シュターツビュルガー）＝政治的市民（シトワイヤン）にならねばならない。そして、最低限は、「流れに抗して」今ある「民主主義」や「自由」を「確保」しなければならない――。そのことは、しかし「いかにして「可能」なのか？」。ヴェーバーはこのことを問題にしているのである[1]。

[1] 私は、本文で、ヴェーバーが『ロシア革命論』(1906) を執筆したのが、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』(1904-1905) の完成の翌年だということを強調しておいた。『ロシア革命論』における「流れに抗して」政治的に有効な行為をすることのできる政治的な市民的主体に対する強い要請が、次のことを含意していると解釈したからである――即ち、①『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の末尾におけるニーチェの「末人」という形象の利用は、「心情倫理」としての「プロテスタンティズムの倫理」が、「高度資本主義」の発展のなかで袋小路に逢着したこと、②プロテスタンティズムの「心情倫理」は、「高度資本主義」の帰結と戦う国家市民（シュターツビュルガー）＝政治的市民（シトワイヤン）の責任倫理に転換しなければならないことを――。このような解釈は、ヴェーバーの思想のリアリティを理解する上で重要な意味を持っていると私は考えている。機会

「「民主主義」も「自由」も、この先々、国民が、羊の群れのように統治されることは拒否するという断乎たる意志を持ち続ける国でしか存在しえない……。それゆえ、物質的利害状況の「流れに抗して」――これが、我々「個人主義者」の行く道であり、「民主主義」制度を擁護しようとする者の運命である」(『ロシア革命論Ⅰ』、138頁)。

ヴェーバーは、この「道」を行き、この「運命」を担おうとする国家市民(シュタータツビュルガー)＝政治的市民(シトワイヤン)を求めている。と言っても、その国家市民(シュタータツビュルガー)＝政治的市民(シトワイヤン)が個性なき画一的な存在であってはならない。重要なことは、それが、主体性を横溢させている個性的な行為者でなければならない、ということである。そうした個体的な政治的主体の可能性の最終的な物質的基礎は、生産の「無政府性」・「主観主義」に――要するに「自由な市場」に――ある、と考えているのである。

ある意味では、ヴェーバーの全思想はこの議論に収斂すると言ってよい。私がこう考えていることについては、いずれ立ち入って論じる。ここで重要なことは、ヴェーバーは、このような論脈において――「自由な市場」の維持と、その維持を可能にしまたそのことによって支持され返す「行為的な政治的市民の形成陶冶」との相互関係という構図の中で、――、政治的市民(シトワイヤン)の形成とその政治的市民(シトワイヤン)の連帯の基礎としての「平等」の問題を考えていたということである。

ヴェーバーの「個人主義」は、こうして、「政治的市民」たるべき主体の形成につながるものであった。この「政治的市民」は、単なる「想定」に留まるのではなく、実際に現実世界の「流れに抗して」戦う強く逞しい個人、強い人格の持ち主でなければならなかった。そうした「政治的市民」には、「市民」間の、対等な個人としての自発的・意志的な連帯が可能となるためにも、互敬的な「友愛」が必要である。更に、そうした「友愛」の基礎には一定の「所有」――個々人の「自由の圏」たる所有――が、そしてその所有の「一定の平等」が必要である。

こうしたことを、ヴェーバーは、古代ポリスの重装歩兵軍に象徴される「民主主義的平等性」を念頭に置きつつ考えていた(『古代社会経済史』

があれば敷衍して論じたい。

参照）――無論、古代ポリスに個性的個人が可能であったかどうかは、問題であるのだが、それは又別の問題である――。そして、そうした個人主義の現代的な可能性の基礎を「自由な市場」に求め、的確な政治的情報の享受と豊かな政治的経験を基礎にした公民性の獲得を要請した。と同時に、その「平等」の可能性を、――ポリスの「掠奪」戦争にではなく――市場経済の上に立ち、それを補正する社会的な制度によって保障するべきことを求めた。現代の政治的共同性の基礎は、掠奪的軍事的共同体にではなく、国民経済学的条件に、そしてそれを基礎とする公民（シュタートツビュルガー）によって構成される民主主義に求めなければならない、と考えていたのである。そして、そうしたことを具体となものとして考えかつ実践するのが、ヴェーバーの社会政策であった。

こうしたヴェーバーの社会政策は、いかなる意味においても後見主義的（パターナリスティック）で権威主義的な影を帯びるものではなかった。むしろ、それの否定こそがヴェーバーの課題であった。ヴェーバーの社会政策は、尊厳ある自律的個人を可能にする社会制度のあり方に関する理論と実践に他ならなかった。その意味では、ヴェーバーの社会政策は、いわゆる「福祉国家」に帰着するものではない。それは、むしろ「個人の尊厳」を基礎にした互敬的なヴォランタリー的連帯に支えられる市民的な誓約共同体（ゼクテ）の形成を展望し、そうした誓約共同体（ゼクテ）によって活性化される「自由」と「民主主義」を通して支え返されるべき社会政策であった。こうしたものとして、それは、「高度資本主義」に抗し、「自由で公正な市場」を維持し、「民主主義」や「自由」を「持続的に確保」しようとする社会政策であり、リベラルなヴェーバーの思想の核心をなすものであった。

以上は、「市場の自由」と「一定の平等主義的政策」の両立可能性を根拠づける「市場の法哲学」とはいかなるものかを理解する手がかりとしての、私のマックス・ヴェーバー像の一筆描きにすぎない。だがこれで、ここでの私の意図のおおよその了解は可能となるであろう。

3．ヴェーバーについてのこのような了解を前提として言えば、次のような二つの問題が成立する。第一は、「生産の「無政府性」や「主観主義」」があるからこそ「人は誰にも頼ることのない独立独歩の個人となりうる」という上掲のヴェーバーの言葉は、「自由な市場」こそが、「人権」

をエートスとして主体化しえた「独立独歩の個人」を可能にする基礎だ、と換言しうるが、なぜこうしたことが言えるのか。「自由な市場」は、いかにして「独立独歩の個人」を生み出すのか、という問題である。マルクスに、「社会的分業は（市場において―今井）独立の商品生産者たちを相互に対応させるが、彼等は競争の権威……以外にはいかなる権威も認めない」（『資本論』、河出、288頁）という言葉がある。こうした事態は、いかなる機制を通して可能となり、それはいかにして維持されうるのかの問題だ、と言い換えてもいい。これは、近代の自律的個人という観念の根源に関わり、それゆえ、例えばカント哲学の社会的基礎に関わる問題でもある。

ところで、「生産の「無政府性」や「主観主義」」を基礎にする「自由な市場」が生み出すこの「独立独歩の個人」とは、まずは私的個人（ブルジョア）である。私法上の人格、契約主体である。こうした私的個人（ブルジョア）は、いかなる条件があれば上述のような意味での政治的主体に――物質的利害状況の「流れに抗して」「自由」と「民主主義」制度を実効的に擁護しうる政治的な市民的主体（シトワイヤン）に――なり得るのか、自己の利益だけを関心事とするブルジョアではなく、公共性を同時的な関心事とする主体、シトワイヤンとなり得るのか、このことが問われねばならない。これが「第二の問題」である[2]。

---

[2] ここで、ついでにもう一つのこと――ヘーゲルが強調したこと――を、付け加えておきたい。それは、このような市場関係――労働を基礎におく市場関係――は、地縁と・血縁的関係が支配的な社会とは全く異質な、洗練され文明化された精神状態と外的な態度とを人々の間に生み出すということである。そして、市場関係が発展していけば行くほど、こうした精神的態度も洗練されたものになる。少し軽くなるが、「社会的なセンス」とでも表現すれば分かり易いかも知れない。こうした内的・外的な態度を生み出す過程に鋭い視線を注いだのはヘーゲルであるが、ヘーゲルは、これを、Bildung（教養陶冶）と呼んだ。ヘーゲルによれば、この「教養陶冶」とは、「個人が一般的な（共同の）態度を身につけることであり、一般的な基準や形式に従い、一般的な（共同の）作法に基づいて振る舞い、行動するということである」。自立した人間になるといっても、自他の距離感を意識し、自らの主張や尖った特殊性を全体のことを考え、状況に適った形で自己を貫徹しうるセンスで覆わなければ、そこには、ギクシャクした不協和音が伴うことになるが、そういうことにならないように適切に対

ヴェーバーは、19世紀末から20世紀初頭にかけてのドイツを中心とする具体的な問題状況――一方では、「高度資本主義」の、他方ではジャコバン的集権主義の継承者たるボルシェヴィズムの、成立と展開が生み出す自由と民主主義にとって危機的な問題状況――の中で、終始一貫してこの「第二の問題」を問い続けた。これは、依然として現代的な問題であり続けてもいる。しかし、法哲学的に重要なのは、この問題の根底に「第一の問題」が不可欠な次元として想定されて、それがこれとの関連において問題とされていた、という点である。

「自由な市場」が「独立独歩の個人」を生み出すというこの「第一の問題」は、まさしく「自生的秩序と個人主義」に関わるハイエク的問題に直結するものであり、思想史的にいえば、アダム・スミスからカントへの流れの中で成立した近代的人格の問題の核心に関わるものでもある。ヴェーバーは、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の研究を通して、こうした次元の問題を固有の視角から瞥見した上で、その問題を、勤労的主体、市場的主体、法的・倫理的主体の成立という次元にとどめおかず、その次元を反省的に統御しうる実践的な政治的主体の問題という第二の問題にまで高めていったのであった。

ところで、第一の問題――「生産の「無政府性」や「主観主義」」を基礎にする「自由な市場」はいかにして「独立独歩の個人」を生み出しうるのか」の問題――については、『法の一般理論とマルクス主義』のパシュカーニスがその解決への出発点を鮮やかに切り出している。これも本稿では詳論は不可能だが、パシュカーニスは、マルクスの『資本論』の商品論を前提とし、商品交換関係の法的側面たる契約関係のうちに――契約において合意を形成する意志主体＝法的人格のうちに――、「人格」とその「自律」、「尊厳」といった概念連関の根源を見出そうとしたのであった。こうしたパシュカーニスのモティーフを支えているマルクスの

応しうるセンスである（ヘーゲル・長谷川宏訳『法哲学講義』、374-375頁、『法哲学綱要』、§187、§209参照）。これは更にさまざまな思想や文化を生み出していく精神的土壌でもある。ヴェーバーに即して提示した「第一の問題」と「第二の問題」も、実際には、こうした精神的土壌の上で成立するのだが、ここでは、これだけの指摘でとどめておきたい。

「交換過程」論は、他面で、カントの『人倫の形而上学』の「第一部　法論の形而上学的基礎論」やヘーゲルの『法哲学綱要』における契約論と、はっきりと通底したものである。しかも、こうした問題意識が、更に、きわめて大きな思想史的背景を持つものであることは、次のパシュカーニスの言葉から十分に窺うことができる。

> 「人格は原理的な価値をもっている――しかもそこには人間の人格の価値の平等性ということが同時に含意されている。こうした人格の理念は、長い歴史をもっている。それは、ストア派の哲学を経て、ローマの法律家に日常的に使われるようになり、キリスト教の教会の教義の中に入り、後には自然法の学説の中に入っていった。古代ローマにおける奴隷の存在も、セネカが言うように、「たとい肉体が自由でなく主人のものとなっていようとも、精神はいつも固有(スイー)の権利に基(ユリス)づくものだという確信に達することを妨げることはなかった。本質的に言うなら、カントはこのセネカの定式からいかほども前進してはいないのである」(『法の一般理論とマルクス主義』、161頁)。

パシュカーニスは、人格の理念の故郷は、ローマ帝国において成立し展開した商品交換関係にある、と考えていた。そのことは、この文章の直前で、「道徳的主体としての、すなわち平等な価値を持つ人格としての人間」「権利の主体としてのすなわち所有者としての人間」、「利己的な経済的主体としての人間」という三つの契機は「たがいに密接に結びついており、全体として同一の社会関係の合理的な表現である。利己的な主体、権利の主体、道徳的な人格、これらは商品生産社会で人間が顔につけてあらわれる三つの基本的な仮面である」。だからこそ、「価値関係の経済学」が、「法規範や道徳規範……の形態……を理解する鍵を与えるのである」(『法の一般理論とマルクス主義』、159頁、161頁) と言っているところから明らかである。ここに、市場のプレーヤーが「独立独歩の個人」となる論理的瞬間が、鮮やかに切り取られている。しかも、そうした論理は、ローマ帝国以降の歴史のなかで働き続けていたものだ、と言うのである。

パシュカーニスが言うように、ストア哲学とカント哲学が、ともに市場経済と契約法の発展に深く関わっていたことは、否定できない。ヘーゲルの『精神現象学』の「第Ⅵ章　精神」におけるローマ法とストア哲学への言及はそのことをはっきりと視野に入れているし、アレクサンドル・コジェーヴは、『精神現象学』におけるこうした論脈を、『経済学－哲学手稿』のマルクスと関連づけながら、鋭く浮かび上がらせている。また、ヴェーバーの『法社会学』における「目的契約」概念についての――「身分契約」との対比の上での――論述を追ってみれば[3]、ヴェーバーがこう

[3]「身分契約」は「「兄弟契約 Verbrüderungsvertrag」とも呼ばれるが、この契約は、当事者を「他の何びとかの子、父、妻、兄弟、ヘル、奴隷、ジッペ仲間、戦友、保護主、被護民、従士、封臣、臣民、友人、最も広い言葉を使えば「仲間 Genosse」にする。これは人格的依存関係を構成する合意である、と考えてよい。それゆえ、この契約によって、当事者は、兄弟でなかったものが兄弟になるというように、人格を変更する。そのために、血をすすり合うというような呪術的儀式が伴うことが少なくない。これに対して「目的契約」は、「具体的な諸目的のために有用な一定の諸給付を相互に与え合うとか、あるいはこのような諸給付を期待し合う」ということについての契約である（『法社会学』、122頁）。その目的を達成すると、この契約で結ばれた関係は、解体される。

「目的契約」は、「具体的な・多くは経済的な諸給付や諸効果の招来のみを目的としており、関係当事者たちの「身分」にはふれないような合意、したがって――例えば交換のように――当事者たちの新たな「仲間」資格を成立せしめることのないような合意、のことである」（『法社会学』、123頁）。そして、ローマにおいて、「このような身分契約に対立するものとして、貨幣契約 Geldkontrakt が、その本質と機能の点で特殊的な・量的に限定され規定された、その本来の意味からすれば資格とは無縁な、抽象的な、また通常は経済的な原因に由来する合意として、現われ、これが目的契約の原型になったのであった」（『法社会学』、125-126頁）。「貨幣契約は、このように無倫理的な目的契約であったために、法的行為の呪術的ないしは宗教的な性格を排除してゆくための手段として、したがって法の世俗化のための手段として、適合的なものであった」（『法社会学』、126頁）。

こうしたヴェーバーの議論を踏まえれば、これまで論じてきた契約――それは「目的契約」に属する――が近代的人格を形成する強力な契機となったこと、それが「市場」の発展とともに大きな力を発揮するものであったことは、容易に推察可能である。ヴェーバーの「目的契約」論は、この点に照準を合わせら

した問題の所在を明確に意識していたことも、明らかである。それが、上述の「第一の問題」の問題提起と深く関連した議論であることも、言うまでもない。

以上、ヴェーバーの問題整理をパシュカーニスの議論と絡めながらいくつかの論点を通覧した。それは、私が、「自由な市場の法哲学」という問題を議論する際の素材としては、むしろコジェーヴがヘーゲルを読解する際に参看したマルクスの思想こそが――とりわけ『資本論』こそが――極めて適切なものとなるということを示唆しているのではないか、と考えているからである。

4．私は、「自由な市場の法哲学」という問題を議論する場合に、その素材として、マルクスの『資本論』――『経済学批判要綱』を含めた広い意味での、そしてとりわけ「価値関係の経済学」としての『資本論』――こそが、恰好な素材となる、と考えている。『資本論』は、「市場の論理」と「平等主義の論理」を、ともに内包している。しかも、その『資本論』冒頭の「価値」論に立脚した「商品」論は、ハイエクが肯定した意味での個人主義を、より精緻な論理性を貫いて説きえている。アダム・スミス、カントの個人主義を総括する意味をも持っている――こうした点においては、マルクスとハイエクとは意見を異にしていない――。『資本論』の「商品」論――とりわけパシュカーニスが注目していた「交換過程」論――は、批判的観点からだが、とりわけ個人主義的自由主義の古典を総括するという意味を、たしかにもっている。このことは、むしろ特筆されねばならないことである。私は、ヴェーバーの先の議論は、何らかの形で、マルクスを――そしてそれに先行するカントやフィヒテ、ヘーゲルの法哲学を――意識していたし、していなかった筈がない、とも考えている。

『資本論』のマルクスは、人権思想の基礎に市場関係・契約関係があると考えていた。「所有権」が「資本」としての機能を営むのは、言わばそのような法的空間においてである。マルクスの「市場の法哲学」がハイエクのそれと分かれるのは、市場が「労働力商品」という商品を含ん

れているのである。

だことの帰結を真正面から直視した点においてである。つまり、「労働力商品」を含めた市場関係・契約関係が反平等主義を内包していることを明らかにした点においてである。

「労働力商品」を含むことによって、市場の交換関係は――従って契約関係は――、一切の人を包摂しうることになった。「市場の論理」が普遍的な包括性をもつことになった。あらゆる人が市場において主体として、人格として遇されることになった。この点は、ハイエクも――例えばカントやヘーゲルと同様に――、自らの市場論の論理的前提としているところである。ここまでは、問題はない。問題は、その「労働力商品」の市場への包摂が、形式的に平等な契約関係の実質的不平等性を露呈し、市場の正当性を疑問に付す帰結をもたらしたことから生じてくる。この問題から、ハイエクは、流通主義的な視野狭窄のゆえに眼を背けてしまった。だが、流通の基礎に労働があることを見据えていたマルクスは、真正面からそれにとり組んだ。まさにこの点にこそ、マルクスの中心問題があったのだった。

交換過程が労働力商品を取り込むことによって、一面では、市場の論理が、労働力以外に売るものを持たない者を包摂し、そのことを通して万人を「等価交換」の原理に包摂することになった。その反面で、「等価交換」が「階級的搾取」を媒介する機能を持つことが明らかとなり、市場の正当性に疑問が付された。その点を凝視するところから、マルクス経済学なるものの本来的な性格が成立する。剰余価値論が成立し、資本主義否定論が暴力革命論に帰結する。この経緯については周知の通りであって、縷言を要しない。

だが、『資本論』を丁寧に読んでみると、こうした議論展開にもかかわらず、資本主義の否定論から暴力革命に至る論理とは異質な論理がそこに潜んでいることを見出すこともできる。あらためて商品市場の正当性の回復が可能になるという論理である。こうした議論こそが『資本論』の論理展開の中心的な道筋だ、などと言いたいのではない。中心的な道筋は、あくまでも資本主義の否定から暴力革命へ、であるといわねばならない。しかし、これが書かれた19世紀中葉から眼を現代世界に――計画経済の不可能性が明らかになった現代世界に――転じて見れば、この論理が新たな意味を持ちうるものとして見えてくることも否定し難いと

ころなのである。

マルクスの『資本論』に即して、現代的な観点から、――「市場の論理」と「平等主義の論理」をともに肯定する観点に立って――「自由な市場の法哲学」というテーマに接近することができるのではないか。先にこうしたことを示唆したが、それは、この論点に着目するからである。この論点との関連において、実は、私は、現代中国の状況なども念頭に置きながら、もう少し現代的なリアリティに関わることを考えているのだが、その点はいずれ論じる。ここでは、こうした『資本論』における「商品市場の正当性の回復の可能性」にかかわる論理を抽出するという作業に限定して議論を続けたい。

5．『資本論』の「交換過程」章は次のような文章で始まっている。この論述は、それ自体、既に古典的な意味を持っている。それは、カントの『人倫の形而上学』の第一部「法論の形而上学的基礎論」やヘーゲルの『法哲学綱要』における「契約」論をはっきりと意識しながら書かれたものと推察されることも既に触れた。従って、『資本論』を「自由な市場の法哲学」として読む場合にも、この文章は、基礎的な意味を持つものとして閑却は不可能である。

> 「諸商品は自身で市場に出かけることができず、また自身で自分たちを交換することができない。だから我々は、その保護者たち、すなわち商品所有者たちを探し求めねばならない」。その「商品所有者たち」は、「これらの物を商品として相互に連関させるためには、自分の意志 Wille をこれらの物に宿す人格として、相互に振る舞わねばならない。かくして、一方の人格は、他方の人格の意志がある場合にのみ、つまりいずれも、両者に共通な意志行為 Willensakt に媒介されてのみ、自分の商品を譲渡する veraußern ことによって他人の商品をわがものとする aneignen。だから、彼らは、私的所有者として相互に承認しあう sich wechselseitig als Privateigentümer anerkennen のでなければならない。この法的関係 Rechtsverhältnis は、――その形式は、法律的 legal に発達していてもいなくても契約 Vertrag であるが――そのうちに経済的関

係が反映している意志関係 Willensverhältnis である」(『資本論①』、76頁)。

契約関係は、マルクスが確認しているように、契約当事者の「意志」の「同意」によって成立する。その意味において、当事者は等しく自由である――「意志」には自由ということが含まれているのであるから――。

勿論、パシュカーニスも、このマルクスの文章を重要視し、この文章の前半部分を引用している。そこにヴィンドシャイドの『パンデグテン法　第一巻』の「その意志が決定的なものとされた人が権利の主体である」という文章を添えて、マルクスのこの文章がパンデクテン法学に通底するものであることを示唆してもいる(『法の一般理論とマルクス主義』、116-117頁参照)。

ともあれ、こうした当事者の意志の自由が対称的な「相互承認」――交換対象に対する個人的評価と自由な同意に立脚する「相互承認」――の形をとって働くとき、所有権が「法的」に――略奪ではない形で、――移転する。ここに市場が自由主義思想の基礎であり、契約は自由主義の根幹に関わる要素であると言いうる所以がある。マルクスは、そのことを的確に確認している。その上で、そうした法的関係が、経済関係の他の一面であることに念を押し、この文章を、「この法的関係または意志関係の内容は、経済的関係そのものによって与えられている。諸人格は、ここではただ、商品の代表者として、従ってまた商品所有者として、相互的にのみ実存する」(『資本論①』、76頁)、と続けている。この契約関係＝経済関係の拡大とともに「人格」の世界が広がっていく。

こうした「人格」的関係は、「商品所有者」間にのみ成立する。従って、この関係が普遍的なものとなるのは、万人が「商品所有者」であるときである。そして万人が「商品所有者」となるのは、自らの労働力以外に売るべき物を持たない者が、その労働力を売る「自由」をもつ時――即ち、二重の意味において「自由」になった時――である(『資本論①』、144頁)。その時、その者は「労働力」の販売者となり、その販売によって得た貨幣で日々の生活資料の購買者となる。こうしてすべての者が市場のプレーヤーとなり、「法的人格」となる。万人を包括した市場が成立し、万人を包摂した法的空間が成立する。

ここにおける労働契約は、いわば「富裕なブルジョア」と「貧困なブルジョア」というブルジョア間の契約である。契約法とそれが含意する「人格」という観念から発展した「人権」が、ここにおいて、やはり普遍的に成立する。「貧富の格差」はあるが、万人が公民となる――先に我々がヴェーバーにおける「第一の問題」だとした事態がこれである――。従って、そこでは、次のマルクスの議論が妥当する。

> 「労働力の購買と販売がその限界内で行われるところの、流通または商品交換の部面は、事実上、真の天賦人権の楽園である。ここでもっぱら支配的に行われるのは、自由、平等、所有、およびベンタム〔功利主義〕である。自由！　けだし、一商品――例えば労働力――の購買者と販売者は、彼らの自由意志によってのみ規定されているのだから。彼らは、自由で法的に同じ身分の人格として契約する。契約は、彼らの意志に共通な法的表現を与えるそれの最終成果である。平等！　けだし彼らは商品所有者としてのみ相互に関係し、等価物を等価物と交換するのだから。所有！　けだし誰もみな、自分のものだけを自由に処分するのだから。ベンタム！　けだし双方のいずれにとっても、肝要なのは自分のことだけだから。彼らを結びつけて関係させる唯一の力は、彼らの自利、彼らの特殊便益、彼らの私的利益の力なのである」（『資本論①』、SS.189-190, 149頁）。

ここでマルクスは、おそらく、かつて論文「ユダヤ人問題によせて」において引用した一七九三年の『人および市民の権利の宣言』の第二条の、「これらの権利（自然で消滅することのない権利）は、平等・自由・安全・所有権である」という条文を思い出している。そして、それを利用している。つまり、こうした議論によって、『宣言』第二条の根底には、「労働力の購買と販売がその限界内で行われる」ときに貫く論理が――要するに私が「市場の論理」と呼んだものが――、この条文を成り立たせるものとして貫徹しているという認識を示しているのである。この「市場の論理」とは「等価性の正義」の論理だといってもよい。

ところで、この「等価性の正義」の論理に対して、マルクスはアンビヴァレントな態度をとっている。この論理は、すべてを平等化するという革

命的な意味と、その平等は「等価性の正義」に制約されていて、形式的平等を越えることがない――実質的不平等に転化しかねない――という限界とを、表裏一体の形で持っているからである。この限りにおいては、「等価性の正義」は「平等の正義」を容れることができない。「ユダヤ人問題によせて」においては、こうした二つの「正義」の亀裂は、「政治的国家と市民社会との間の現世的な分裂」(「ユダヤ人問題」、393頁) として理解されている。

トマ・ピケティも指摘していることだが、この第二条に先行する1789年の人権宣言の第一条「人は自由に生まれ、自由のまま権利において平等な存在であり続ける」は、「社会的差別は、共同の利益に基づくものでなければもうけることができない」(この規定をピケティは『21世紀の資本』という書物自体のモットーにしている。同、1頁を見よ！) と続いていた。この規定は、「等価性の正義」を「平等の正義」につなぎとめてその間の亀裂を防ごうとする意味を持っている。ピケティは、この規定は、ロールズの「格差原理」につながるものと見ている。だが、この人権宣言の「格差原理」は、全く実効性を持たなかった (ピケティ『21世紀の資本』、498-499頁参照。尚、33-34頁もあわせて参照されたい)。

それが実効性を持たず、1789年の『宣言』の第一条前段の自由原理と後段の格差原理は乖離し、後者は死文化していったのだが、そうした事態の根源には、「等価性の正義 (＝等価交換の正義)」は「格差原理」に制約されず、形式的平等を通して実質的不平等をもたらし「平等の正義」を否定する、という事情があった。こうして、『人権宣言』における自由と平等の規定にも関わらず、主として「貧富の格差」に規定された「社会的差別」は、無制約に露呈することになった。

『資本論』を「市場の法哲学」として読む場合の最重要なポイントもこの点にある。つまり、フランスの『人権宣言』の「自由原理」は、マルクスの理解によれば、「市場の論理」によって可能になり、近代政治国家の原理にまで高められたものであった。そして1789年の『人権宣言』第一条後段の「格差原理」は、全く機能しなかった。こうして法的平等の正当性と人権の正当性は否定されることになった、とマルクスは見たのである。マルクスは、そうした事態を踏まえて、「労働力の購買と販売がその限界内で行われるところの流通または商品交換の部面は、事実上、

真の天賦人権の楽園であった」と人権原理を皮肉っているのである。その「限界」は越えられるのが通例であり、越えられても格差原理は作動しなかったからである。

このマルクスの『資本論』の文章によって、「自由な市場の法哲学」の基礎をなすものとしての「市場」の二面性とその乖離の可能性が、十分に語られている。「労働力の購買と販売」において普遍的なものとなり得た自由で対等な法的契約関係は、労働過程に（つまり「労働力の使用価値の実現＝剰余価値の搾取」の過程に）入ると、その様相を一変させる。乖離の可能性は現実化されて、自由な関係はそのまま支配と抑圧の関係に転化するわけである。それゆえマルクスは言う。

> 「（生産過程に入るべく－今井）この単純流通あるいは商品交換の部面……から決別するに際し、わが登場人物たちの風貌は既にいくらか変わっている……。……（先にたつ－今井）貨幣所有者は、意味ありげに作り笑いをしながら、業務一途に。（後に続く－今井）労働力所有者は、あたかも自分自身の皮を売渡してしまって、いまやなめし皮にされること以外には何も期待できないもののように、おずおずと渋々ながら」（『資本論』、149-150頁）。

6．貨幣所有者は、労働力を「一日いくら Tageswert」で買った。だから、なるべく長時間利用したい。しかし、販売者の身体から切り離しえない労働力の一日の使用時間＝労働時間には自ら限界がある。そこに、自己の心身を守ろうとする労働者の、長時間労働に対する抵抗闘争が生じる。それは、「購買者（＝資本家）の権利」と「労働者の権利」との対立である。ここは、「天賦人権」の妥当しない、いわば形を変えた「主人と奴隷の闘争」の場である。マルクスは、それを「暴力のみが決裁しうる権利と権利の戦い」だ（『資本論』、195頁）、と言っている。

ここに、階級闘争が典型的に現れる。以下、この労働時間をめぐる階級闘争の帰趨――それは、結局、「工場立法」によって一段落するのだが――が、『資本論』においてはどのようなものとして捉えられているのかを、「第八章　労働日」の記述に従って一瞥しておこう。そこには、階級闘争がたどる過程の典型的な一様相があらわれている。

「工場立法」とは、マルクスによれば、「資本主義的生産過程の自然発生的運動が生み出した自己自身の組織に対する、社会の最初の意識的で計画的な反作用」のことである（『資本論』、フランス語版、（下）123頁、河出、384頁）。その「工場立法」の成立過程は、概略、次のようなものであった。

１）初期には、資本家は無制限な搾取欲を露わにし、労働者は、生活のため賃金のために、やむを得ず、健康と寿命を切り縮めながら、過酷な労働条件に従っていた。

２）やがて労働者の組織化が徐々に進み、抵抗闘争に一定の効果が現れてきた。しかし、それは、暫時は、資本家側の優位の中で、全く以て非妥協的な形で展開されていった。

３）だが、やがてその様相に変化が生じてくる。例えば、長時間労働に伴う過酷な労働状況が、婦人や少年を含めた労働者の体位や健康状態の劣化を――ひいては道徳的な退廃を――もたらし、それが「国民的利害にとっての危機」状態を意味するとの認識を生み出していった。そのことに気づきはじめた「工場検査官」たちが、公益＝国民的利害の観点に立って資本家の節度の欠如をたしなめ、労働者の闘争に同情・共感を示しはじめた。

マルクスの議論はこのように要約可能だが、そこに特徴的なことは、資本家と労働者の非妥協的な階級闘争の内部に、それとは異質な契機が、「公益」を体現する「国民的」観点という形を取って現れてきたことへの着目にある。換言すると、国民的基盤をもった「政治的共同性」の契機が、その共同体の成員――つまり「公民（シトワイヤン）」――たるべき労働者の、知的・道徳的・肉体的水準に顕著な劣化に直面して、自らの危機を感じ、その観点から階級闘争を調停する必要性を感じ始め、その対立の調停に着手しはじめたのである。

この「公益」の観点・国民的観点に立った「工場検査官」たちは、単に涙脆い同情から労働者に味方したのではない。そういう一面が仮にあったとしても、重要なことは、彼らが、「政治的共同体」の契機を体現し、その観点から、その成員（シトワイヤン）たるべき者の、それにふさわしい尊厳を――従って、知的・道徳的・肉体的水準の劣化の防止を――主張することが、不可避だと考えはじめたことである。その立場から、彼等は、資本家の

飽くなき利潤追求意欲を反公共的なもの・反「政治的共同体」的なものとして批判しはじめたのである。

無論、そうした「政治的共同体」の要請は、労働者の主体的な闘争と無関係ではなかった。労働者の闘争の主体的な力こそが、そうした「工場検査官」たちを方向づけ、標準労働日の法定という方向へ向かわせる原動力となったのであった。『資本論』の「第八章 労働日」の結語は、そのことを念頭に置いて理解されるべきものであろう。

> 「労働者たちは彼らを苦しめる蛇に対する「防衛」のために結集し、階級として、一つの国法 Staatsgesetz を――彼らが資本との自由意志的契約によって彼ら自身および彼らの同族を売って死滅と奴隷状態に至らしめることを防止する力強い社会的防止手段を――強取しなければならない。「不可譲の人権」の華麗な目録の代わりに、「何時からが労働者の売る時間か、また何時からが労働者自身の時間かということをついに明白ならしめる」べき、法律によって制限された労働日という控え目な大憲章が現れる。なんという大変化だ！」（『資本論』、河出、247頁）。

この「法律によって制限された労働日という控え目な大憲章」の出現に象徴される「大変化」は、階級闘争の一つの帰結を示している。権利（＝私権）と権利（＝私権）の対立は「暴力」によってではなく、「公民（シトワイヤン）」としての労働者の人権を実質的に保障する「大憲章」の確立という形で解決されうる、という帰結である。しかしこのとき、マルクスは、実は「社会政策」の正当性と必要性を説いているのである。このとき、労働者は、上記引用文中の意味での「大憲章」が定めた条件でなら、あらためて契約を結んでもよいと考える。と言うのは、「労働力の購買と販売がその限界内で行われる」べき明確な「限界」が、控えめではあっても、その「大憲章」によって画されたからである。以後、「真の天賦人権の楽園」は、そのイデオロギー性を希薄化させる。このとき、労働者は、労働力の販売者でありながら、より多く公民になる。これまでも、一応は公民であると認められていた。だがその尊厳は、全く保障されていなかった。以後は、その尊厳は、ほんの少しより多く配慮されることになるわけであ

る。

『資本論』には、「工場立法」に関わる議論が、二カ所にある。上で見た「労働日」に関わる議論と、第一三章第九節の「保健条項および教育条項」に関わる議論である。しかし、基本的な議論の性格は同一とみて支障ない。「工場立法が工場、マニュファクチュア場などにおける労働を取締まる限りでは、この取締まりはさしあたり資本の搾取権への干渉としてのみ現象する」(『資本論』、390頁) とか、「労働者階級の肉体的および精神的保護手段としての工場立法の一般化が不可避になった」(『資本論』、400頁) といった言葉を見ておけば、詳細に立ち入らずとも大よそのことは察知可能である。これは、私権をめぐる抗争を政治的国家と公民の観点から揚棄しようとする「社会政策」にほかならないのである。しかも、この議論は――『資本論』を最後まで読めば――、マルクスの中では、「必然の領域の彼岸において、自己目的として行われる人間の力の発展が、真の自由の領域が――必然の領域を基礎としてのみ開花しうる自由の領域――が始まる。労働日の短縮は根本的条件である」(『資本論④』、302-303頁) というような議論と絡み合わされていることが分かるのである。

こうした事態に媒介されながら、「労働力の購買と販売」は継続されていく。こうした「工場条例」その他の「大憲章」によって、不平等は少なくとも部分的に緩和される。労働者は、より多く公民になる。だが、彼らは、労働力の販売者であることをやめるわけではない。従って、市場もそのまま残る。だが、市場は少しだけより正当なものとなる。搾取と抑圧とはわずかに穏和化される。労働者の権利のための闘争が継続されれば、従来の不公正な市場は、継続的により正当なものへと更新されていくことになるであろう。この過程は、「富裕なブルジョア」と「貧しきブルジョア」――市場において労働力商品を販売する労働者は、まさしく適切に「貧しきブルジョア」だということができる――の抗争を公民的見地から調整し、実質的平等へと接近していく永続的な過程となる。

7．さて、問題は、こうした過程を、現代的にどう解釈するかということにあるだろう。こうした過程についての従来の一般的なマルクス解釈は、プロレタリア国際主義に敵対する国民主義による階級闘争の体制

内化と城内平和体制の確立、というような全く否定的なものであった――だからこそ「労働日」の適確な分析は余り行われてこなかった――。私は、しかし、これを「公民主義」的に解釈することが可能であるし、生産的であろう、と考えている。それは、マルクスの思想の一面には反するとしても、別の一面には適ったことでもあると言える筈である。

私は、「労働日」の議論に即して示されたこうした過程は、マルクスの『経済学批判要綱』という『資本論』の準備草稿の観点から言うならば、「世界史の第二段階から第三段階へ向かう過程だ」と言っていいのではないか、と考えている。このことを理解するためには、『経済学批判要綱』において示されているマルクスの「世界史の三段階把握」という歴史観を見ておかなければならない。

> 「①人格的依存関係（最初は全く自然発生的）は最初の社会形態であり、そこでは人間の生産性は、ごく小範囲でまた孤立した地点でだけ発展する。②物的依存性（＝市場における商品交換関係を介した依存性－今井）の上に築かれた人格的独立性は第二の大きな形態であり、そこではじめて一般的な社会的物質代謝、普遍的な対外諸関係、全面的な欲望、そして普遍的な力能といった体制が形成される。③諸個人の社会的機能としての彼らの共同体的、社会的な生産性を従属させることの上に築かれた自由な個性は、第三の段階である。第二段階は第三段階の条件を作り出す」（『経済学批判要綱①』、79頁、文中の①②③は今井）。

『資本論』で分析されている資本主義的歴史段階は、言うまでもなく、この議論の内の「第二段階」にあたる。従って、第二段階から第三段階への移行とはいかなるものか、またその移行はいかにして可能となるか、ということが問題となる。その点については、しかし、この引用文の中では、全く触れられていない。

ところで、上でも見たのだが、マルクスは、『資本論』の第三巻第四八章第三節の中で、

> 「必然の領域の彼岸において、自己目的として行われる人間の力

> の発展が、真の自由の領域が――と言っても、かの必然の領域を基礎としてのみ開花しうる自由の領域が――はじまる。労働日の短縮は根本的条件である」(『資本論』、第三巻、河出④、302-303頁)、

という注目に値する言葉を記している。この点を踏まえて、二点に注意しておこう。

1)まず、ここで言う「必然の領域」とは、『要綱』の上の引用文で言う「世界史の第二段階」に該当し、「自由の領域」はその「第三段階」に該当するということ。2)次に、この移行において、我々が見てきた「労働日の短縮」ということに特別な意味が与えられているということ、である。上の引用文でのこの点の指摘が、既に我々が行ってきた「労働日」の議論に深く関わっているものであることも、言うまでもないところである。

その上で言うなら、ここでの我々にとっての問題は、この「必然の領域」としての「世界史の第二段階」から「自由の領域」としてのその「第三段階」への移行は、上述の意味での「富裕なブルジョア」と「貧しきブルジョア」との間の、公民的平等の実現を目指しての、あるいは正義の実現を目指しての持続的な「承認を求めての闘争」という形態を取る、というように解釈されてよいのではないだろうかという点にある。これが、マルクスの「労働日」論についての私の解釈である。

ところで、この「富裕なブルジョア」と「貧しきブルジョア」との間の、公民的平等の実現を目指しての、持続的な「承認を求めての闘争」は、「ブルジョア」という存在のあり方の廃絶を目指すものという意味を持つのでであろうか。換言すれば、「ブルジョア」という人間存在のあり方を支えている「市場」は廃絶されるべきなのであろうか。

私のマルクスについての現代的であることを志向する解釈に従えば、当然のことながら、「否」、と言わねばならない。市場は「自由な市場」として維持されるべきだというのは、本稿で、私が一貫して説いてきたことであった。ところで、市場の正義は「等価性の正義」である。この「等価性」の正義は、自由主義的個人主義の基礎なのだが、それは、実質的平等を否定する可能性を持っている。そして、近代社会においては、その可能性は、労働力商品の売買においても、現代においても依然として、

現実化されている。そこで、平等主義を志向する場合に重要と思えることは、この「等価性の正義」の基礎である「市場」を維持しながら、それから可能な限り「平等の正義」を否定する要素を除去していくということである。『資本論』のマルクスの「労働日」の議論は、単に労働時間に関わりうるだけでなく、労働条件一般にまで、分配問題にまで、拡大して理解しうるものである。そのように理解した場合、それは、そうした「平等の正義」への接近の過程を見事に示すものとして読める。従って、それを、「富裕なブルジョア」と「貧しきブルジョア」との間の、市場の正義たる「等価性の正義」を維持しつつ、そこに生じる実質と不平等を、公民的平等の実現という形での是正を目指しての、持続的な「承認を求めての闘争」の過程として従って持続的な「正義」を求めての闘争の過程として総括することができる――事実、「労働日」についての『資本論』の議論は、このように概括可能な闘争をめぐるものであったのである――。

こうして、私は、「必然の領域」としての「世界史の第二段階」から「自由の領域」としてのその「第三段階」への移行は、「富裕なブルジョア」と「貧しきブルジョア」との間の、公民的平等の実現を目指しての、持続的な「承認を求めての闘争」という形態を取る、しかもその闘争は、市場の維持を前提とした正義を求めての闘争として展開されるものである、というように解釈されてよい、と考えている。

これは、コジェーヴの『ヘーゲル読解入門』における『精神現象学』解釈にヒントを得た私の現段階でのマルクス研究の総括である。コジェーヴのヘーゲル『精神現象学』解釈は、既に述べたように、『経済学 - 哲学手稿』におけるマルクスのヘーゲル批判を組み込んだ上で、行われている。そのヘーゲル解釈は、詰まるところは、「公民たることのなかで主人たることと奴隷たることとが融合する」(『ヘーゲル読解入門』、282頁)という言葉に凝縮させることができる。私の上の傍点で強調を付した文章は、このコジェーヴの魅力的な議論をひとひねりしたものである。この議論は、ある意味では、「ユダヤ人問題によせて」のマルクスの議論をひとひねりしたものにもなっているはずである。

しかし、私のこの議論は、コジェーヴの議論とも「ユダヤ人問題によせて」のマルクスの議論とも異なっている。「公民たることのなかで主

人たることと奴隷たることとが融合する」というコジェーヴの議論は、フランス革命を歴史の終着点とみたヘーゲルの歴史哲学的・法哲学的観点を受容した上で、「主人と奴隷」の関係は、フランス革命において万人を公民化することにおいて解消されるという理解に立脚するものである。だが、そのコジェーヴの議論は、フランス革命においては、あらためて「富裕なブルジョア」と「貧しきブルジョア」との間の「承認を求めての闘争」が生じるという問題については不問に付している。

これに対して、「ユダヤ人問題によせて」のマルクスは、フランス革命以後においては、無論、「富裕なブルジョア」と「貧しきブルジョア」との間の闘争が生じるという問題を取り上げている。その上で、マルクスは、それを「富裕なブルジョア」と「貧しきプロレタリアート」の階級闘争として読み替え、その階級闘争の中で、「市場」と「市場における人間のブルジョア的存在のあり方」が廃棄され、すべての人間が「公民」になることにおいて歴史は終焉するという展望を語る。繰り返すことになるが、しかし、私は、「市場」と「市場における人間のブルジョア的存在のあり方」の「廃棄」というこうした構想は今やはっきりと否定されるべきもの、と考えている。従って、こうしたマルクスの主張は、受け容れることができない。

私は――繰り返して言うが――、マルクスの言う「必然の領域」としての「世界史の第二段階」から「自由の領域」としてのその「第三段階」への移行とは、「富裕なブルジョア」と「貧しきブルジョア」との間の、公民的平等の実現を目指しての、持続的な「承認を求めての闘争」という形態を取る、しかもその闘争は、市場の維持を前提として展開される正義を求めての闘争である、というように解釈されてよいと考えている。この私の解釈は、既に見た1789年の人権宣言の第一条「人は自由に生まれ、自由のまま権利において平等な存在であり続ける」という規定を前提にするものである。しかし、同時に、「社会的差別は、共同の利益に基づくものでなければもうけることができない」と続くこの第一条の後段の規定を尊重するものである。

この第一条後段の意味は、「社会的差別」は、差別されている側にある者の救済のためであれば、「もうけることができる」、そうした「差別」だけが「共同の利益に基づく」ものと言える、ということである。ロー

ルズを念頭に置いてのピケティのこの解釈を、私は支持する。その上でいえば、私は、この第一条の後段の規定を死文化状態から救い出そうとする意図を持つものとして解釈しようというものである。この意味では、こうした私のマルクス解釈は、ロールズの『正義論』の立場に大きく接近するものであると言えるかもしれない。

しかし、私は、この第一条の後段と通底するロールズの格差原理に、思想的には賛同するが、それをドグマとして提出するだけでは十分ではない、と考えている。重要なことは、そのドグマを実効化させることである。そして、そのドグマを実効化し、生きたものとするためには、そのための不断の闘争という支えをそれに与えることが不可欠だと言わねばならない。と言っても、私は、「権利と権利の対立は暴力のみが決裁しうる」とは考えない。権利と権利の対立は、非暴力的な「承認を求めての闘争」の中での新たな権利の創造を通して解決することも可能である。しかもその可能性は、現代ではますます大きくなっている。その可能性を現実化する方途を、マルクス自身は、『資本論』の「労働日」の議論の中で、原型的な形で示していた。それを、コジェーヴの議論をヒントにして私なりに一般化すると上述のようなことになる、と私は考えているわけである。

さて、以上の議論からは、さまざまな課題が生まれてくる。私は、更にそれに取り組んでいかねばならない。

〈完〉

注及び引用文の引用個所の指示は、読者の便宜のため、すべて本文中のその直ぐ後に、略号で示した。引用文については、必ずしも訳書に従っていない。参照した欧文文献は下記に示した。

『ロシア革命論Ⅰ』＝マックス・ヴェーバー／雀部幸隆他訳「ロシアにおける市民的民主主義の状態について」、『ロシア革命論Ⅰ』（名古屋大学出版会 1997）所収。Max Weber, Zur Lage der bürgelichen Demokratie in Rusland, in; *Max Weber, Zur Russischen Revolution von 1905, Schriften und Reden 1905-1912, Max Weber Gesamtausgabe, Bd.I/10*, 1989.

『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』＝マックス・ヴェーバー／大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（岩波文庫

1989)、Max Weber, Die protestantische Ethik und der 》Geist《 des Kapitasismus, in; *Gessammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd.1*, 1920.

『古代社会経済史』＝マックス・ヴェーバー／上原専禄他監修・渡辺金一他訳『古代社会経済史』(東洋経済新報社　1959)、Max Weber, Agrarverhältnisse im Altertum, in; *Max Weber, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 1924.

『法社会学』＝マックス・ヴェーバー／世良晃志郎『法社会学』(創文社　1964)、Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Studentenausgabe*, 1972, Kapitel I und Kapitel VII.

『人倫の形而上学』＝カント／加藤新平他訳「人倫の形而上学」、野田又夫編『世界の名著　カント』(中央公論社　1972) 所収。Immanuel Kant, DieMetaphysik der Sitten, in; *Kants Werke Akademie Textausgabe, VI*, 1968.

『ヘーゲル読解入門』＝コジェーヴ／上妻精他訳『ヘーゲル読解入門』(国文社　1987)、Alexandre Kojeve, *Introduction a la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947. これについては、Alexandre Kojeve, Hegel, *Kommemtar zur Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, 1975も参照した。

『法の一般理論とマルクス主義』＝パシュカーニス／稲子恒夫訳『法の一般理論とマルクス主義』(日本評論社　1958)。

『21世紀の資本論』＝ピケティ／山形浩生訳『21世紀の資本』(みすず書房　2014)。Tomas Piketty, *Le capital au XXIe siecle*, Seuil, 2013.

『精神現象学』＝ヘーゲル／長谷川宏訳『精神現象学』(作品社　1998)、G.W.F.Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ullstein Buch 1970.

『法哲学綱要』＝ヘーゲル／藤野渉他約「法の哲学」、岩崎武雄編『世界の名著　ヘーゲル』(中央公論社　1967) 所収。G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, 1986.

『経済学 - 哲学手稿』＝マルクス「経済学－哲学手稿」、『世界の大思想Ⅱ　マルクス　経済学・哲学論集』(河出書房　1967) 所収。Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte,* Reklam, 1970.

『資本論①』＝マルクス／長谷部文夫訳『世界の大思想　マルクス　資本論１』(河出書房　1964)、Karl Marx, Das Kapital, *Marx-Engels Werke, Bd.23,* Dietz, 1970.

『資本論④』＝マルクス／長谷部文夫訳『世界の大思想　マルクス　資本論４』(河出書房　1964)、Karl Marx, Das Kapital, Marx-Engels Werke, Bd.25, Dietz, 1970.

『経済学批判要綱』＝マルクス／高木幸二郎監訳『経済学批判要綱Ⅰ』(大月書店　1959)、Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz, 1953.

「ユダヤ人問題」＝マルクス／花田圭介訳「ユダヤ人問題によせて」、『世界

の大思想Ⅱ　マルクス　経済学・哲学論集』（河出書房　1967）所収。Karl Marx, *Zur Judenfrage, Marx-Engels Werke, Bd. 1*, Dietz, 1970.

『正義論』＝ジョン・ロールズ／川本隆史他訳『正義論』（紀伊国屋書店 2010）、*A Theory of Justice, Revised Edition*, Harvard University Press, 1999.