

「交換の四角形」とその混成態 ——市場社会を乗り越えるための試論——

小 田 亮

I はじめに

以前、広い意味での交換(モノのやり取り)を、①分配 (sharing)、②贈与交換 (gift exchange)、③再分配 (redistribution)、④市場交換 (market exchange) の4つの交換様式に分けて、それを「交換の四角形」として提示したことがある [小田 1994]。すなわち、2つの変換規則によって4つの項とその関係をつくるクラインの四元群によって「交換の四角形」という図で示したのである。「交換の四角形」を生成する2つの変換は、一つが、デュルケームのいう「機械的連帯」(集団間の類似性によるメタファー的關係=同位のものとの関係)と「有機的連帯」(集団内部の隣接性によるメトニミー的關係=役割分化した関係)とのあいだの変換で、もう一つが、関係の持続のための「負い目」が生まれるやり取りと、「負い目」が生まれずに持続性がないその場限りのやり取りとのあいだの変換となっている。

この二つの変換の規則によって、カール・ポランニーに由来し広く普及している交換の3類型——互酬(贈与交換)、再分配、交換(市場交換)——を位置づけることができる。機械的連帯(メタファー)かつ負い目(+)というモノのやり取りが「贈与交換」(互酬)で、同等の者ないし集団の間で、返礼の義務があるやり取りである。これは、対等な関係にある同質の分節からなる社会に対応している。また、贈与交換では同じモノが交換されるという点で、市場交換とは異なっている。有機的連帯(メトニミー)かつ負い目(+)となるやり取りが「再分配」で、集団内のある中心にものをいったん集中(pooling)して、それを周辺に位置する各成員に分けるといふもののやり取りである。これは政治的な中心(王・首長・家父長)をもつヒエラルキーのある社会集団と対応しており、中心に位置する存在は他の成員とは異質であり、他の成員は、中心に返済不可能な「負い目」を負っている。この負い目が返済不可能なのは、中心に「原初的負債」があるという観念が作られるからである。また、「市場交換」は、有機的連帯(メトニミー)かつ負い目(-)というやり取りになっている。相互に利益があるやり取りなので、負い目は生じず、その関係もその場限りの関係である。そこでは異なるモノがやり取りされ、分業による有機的連帯が見られる。

そして、二つの変換の規則によって作られる四角形の、機械的連帯(メタファー)かつ負い目(-)というモノのやり取りがまだ空席になっている。そこに相当する

のが、誘導する採集狩猟民社会で獲物の肉のやり取りにおいて広く見られる「分配（シェアリング）」である。これは、分配された肉を受け取っても「負い目」の生じないやり取りであり、肉という同じモノがやり取りされる機械的連帯の関係になっている。交換の四角形を提唱した目的のひとつは、それまで独立した交換様式として扱われてこなかったこの「分配（シェアリング）」を、他の3つの交換様式とは区別される交換様式として位置づけるためだったのである。

しかし、この「交換の四角形」を最初に提示したときには、この区別によって各交換様式がドミナントとなっている社会類型の区分をするために理想的な区別を強調して、実際的にはそれらの社会形態において異なる交換様式が混合・混成していることの意義という論点は明確には論じられなかった。この論文の目的は、マルセル・モースやカール・ポランニーの課題であった資本主義社会（市場社会）を乗り越えるという課題を引き継ぎ、各社会がそのような混成態からなっていることの意義を、「分配」をモースのいう全体的な社会的事象のなかに位置づけることによって、その混成態にこそ市場社会を乗り越える可能性を見出せるという論点を提示することにある。

II 市場社会を乗り越える——ポランニーとモース

「市場社会を乗り越える」という課題は、経済人類学の父と呼ばれているカール・ポランニーの一貫した課題だった。1944年に出版されたポランニーの最初の著書『大転換——市場経済の形成と崩壊』のなかで、ポランニーは、これまでの人類史上で他に例のないような特殊な社会が19世紀に成立したと述べる。すなわち、「市場社会」である。その社会は、商品の価格、需要、供給以外のなものにも統制されずに、貨幣を尺度とした価格の調整によって、あらゆる財やサービスの需要と供給の不均衡が解消される「自己調整的市場システム」にすべてをまかせることが社会にとって最善の道だという思想によって支えられている（この思想を「市場自由主義」と呼んでおこう）。それまで、経済は社会に「埋め込まれて」いた。ポランニーのいう「埋め込みembedding」とは、経済というものが経済学者の想定しているような自律的なシステムではなく、政治や宗教や社会的関係に従属しているものであるということを表している。ところが、リカードら、19世紀の古典派経済学者たちは、社会から市場経済を「切り離しdisembedding」で、市場が社会を支配することが可能だと考えた。

しかし、ポランニーによれば、現実には、「切り離し」による自己調整的な市場の実現という目標は達成不可能なユートピアであり、すべてを市場にまかせるような社会が実現することはない。したがって、ポランニーのいう市場社会とは、正確に言えば、社会から市場経済が「切り離され」、市場にすべてをまかせるようになった社会のことでなく、あたかも「切り離し」が可能であるという擬制のもとですべてを自己調整的市場システムにまかせるような市場経済へと向かう動きがある社会のことを

指す。そのような市場自由主義という思想によって、自己調整的な市場経済へと向かう「市場社会」の成立、それが19世紀初頭に起こった「大転換」(「第一の大転換」)だった。けれども、ポランニーは、「市場社会」においては、自己調整的な市場経済へと向かう動きへの反動として、それとは正反対のもう一つの動きが生じると言う。社会を市場から防衛する動きである。社会の自己防衛の動きは、市場経済の人為的な拡大がもたらした社会や文化のあり方に人々が不安を感じるから生じる。この二つの動き(「二重の運動」)の衝突ないしは軋轢こそが、20世紀前半に、2度の世界大戦、ファシズム、社会主義、ニューディールなどの「反動」を生んだのであり、19世紀の国際金本位制、自己調整的な市場、自由主義国家からなる体制を崩壊させて、管理通貨制度、政府の市場への介入といった市場主義に反する経済システムを生み出すことになったとポランニーは言う。これが、第二の「大転換」であり、それ以降、市場社会はこの二重の運動による不安定さにさいなまれることになる。

では、なぜ、自己調整的な市場すべてをまかせるといふ動きが起こると、必然的にそれに対する「反動」を生むのか、あるいはなぜ、自己調整的な市場の実現という目標は達成不可能なのか。ポランニーは、それを商品と擬制商品の根本的な違いによって説明している。ポランニーの「商品」の定義は、「市場での販売のために生産された品物」である。ところで、市場社会(資本主義社会)が成立するには、労働、土地、貨幣が自己調整的な市場に商品として組み込まれることが不可欠となる。市場経済で売るための商品を生産するためには、特に土地・労働・貨幣という基本的で重要な生産要素の供給が保障されなければならない。市場社会ではこれらの組織的供給は、ただひとつの方法、すなわちお金で購入できるものによってのみ可能であり、だから市場経済にとって、この三つが商品として市場に組み込まれることが必要不可欠となる。

しかし、労働、土地、貨幣が商品ではないことも明らかだとポランニーは言う。つまり、これらはいずれも販売のために生産されたものではなく、それらは擬制商品、つまりフィクションのおかげで商品のように市場に組み込まれているのだというのである。貨幣を尺度とした価格の調整によってあらゆる財やサービスの需要と供給の不均衡が解消される自己調整的市場システムは、市場の形成を妨げるような措置や政策をとれば、その自己調整作用は危機に陥ってしまうので、それを妨げる可能性のある取り決めとか行動は禁じられるが、土地・労働・貨幣を、そのような市場の自己調整メカニズムに人間や環境を委ねれば、社会はいずれ破壊されてしまう。つまり、市場社会の成立にとって、土地・労働・貨幣の三つが商品として市場に組み込まれることが必要不可欠だが、しかし同時に、それらは、労働力なら生身の人間という実体があり、土地なら自然環境そのものという実体がある以上、「いかなる社会も、その中における人間と自然という実在あるいはその企業組織が、市場システムという悪魔のひき臼の破壊から守られていなければ、むき出しの擬制によって成立するこのシステム

の影響に一瞬たりとも耐えることができないだろう」[ポランニー 2009:126-127] ゆえに、これらの擬制商品は、商品とは違って、市場から保護する規制が必要なのである。

つまり、商品と擬制商品との違いは、工業製品ならば、大量に作られた製品の価格が価格メカニズムによって低下し、ある程度まで消費を増大させることによって、あるいはそれ以上の生産を停止することによって、均衡を回復させることができるが、擬制商品については、供給を自動的に増大させたり減少させたりすることができないので、価格メカニズムは有効に働かないのである。つまり、人間が人間である限り、あるいは自然環境に限りがある限り、自己調節的な市場経済が社会の隅々まで全面的に展開する市場社会が成立すること、いかにすれば経済が完全に社会から「切り離される」ことなどあり得ないとポランニーは結論づけたのである。

ところで、ポランニーが『大転換』のなかで批判したミーゼスの弟子であるフリードリッヒ・ハイエクは、『大転換』の出版と同じ年に出版された『隷属への道』の中で、ポランニーと同じく、ケインズ主義（ニューディール）、社会主義、ファシズムの三つを同じものとして扱っていた。しかし、ハイエクは、ポランニーとは違って、そこに市場に対する社会の自己防衛による必然的な二重運動を見たわけではない。ポランニーにとって、市場は人為的に作られたものであるのに対して、ハイエクにとっては、市場は自生的秩序であり、それらの三つの運動は、市場自由主義からの逸脱、すなわち人為的な規制によって自由社会を衰退させる隷属への道であった。

そして、1980年代から90年代以降のネオリベラリズムの時代は福祉国家を解体していったが、それは同時に、1989年ベルリンの壁の崩壊と冷戦の終結（マルタ会談）、1991年ソビエト連邦の解体と続き、社会主義国家も解体していった時期だった。つまり、ここにあって、ファシズムのみならず、ケインズ主義（ニューディール）と社会主義も解体され、市場に対する社会の三つの防衛（ポランニー）ないしは隷属への三つの道は終わりを告げる。1992年まで長生きしたハイエクは、「隷属への道」である福祉国家と社会主義国家が崩壊したのを見届けることができ、「ネオリベラリズムの父」として称賛される晩年を過ごす。しかし、ネオリベラリズムの政策、すなわち「福祉の縮小」、「規制緩和」、「民営化」は、ポランニーのいう擬制的商品を保護していた「文化的諸制度という保護の被い」を取り去り、「社会を破壊する」ものであり、いかにすれば、社会を破壊してまで市場社会を維持しようとするものであった。

他方、ポランニーの晩年は、「経済人類学の父」と呼ばれるにいたる活動で彩られていた。1947年にアメリカのコロンビア大学の客員教授となり、1953年まで「一般経済史」の講義を担当し、コロンビア大学からの研究で助成金を得て「経済学的諸制度の起源」という共同研究のプロジェクトを始め、大学退官後もフォード財団の助成金でコロンビア大学の人類学者たちとの共同研究をつづけた。これらの共同研究から、ヘンリー・ピアソンやジョージ・ドルトンらの「ポランニー学派」と呼ばれる経

済人類学者が育ち、この時代の論文は、死後13年たった1977年に『人間の経済』(*The Livelihood of Man*)という本にまとめられた。

ウィーンおよびイギリス時代のポランニーの考察は市場社会を対象としていたのに対して、アメリカ時代の研究対象は非市場社会であり、そこに対象の変化と断絶が見られるというように捉えられることがある。市場社会の批判者としてのポランニー(『大転換』のポランニー)と経済人類学者(『人間の経済』のポランニー)としてのポランニーの間には転向があるという見解である。しかし、そのように捉えようとポランニーが一貫して追求してきた問題が見えなくなってしまうだろう。

ポランニーが非市場社会の経済人類学的研究へと進んだのは、市場社会を乗り越えるための方策を探るためだった。すでに見てきたように、『大転換』では、市場社会において経済が社会から離床したことによって社会そのものが壊されていくため、社会を防衛するために逆向きの動きが生じて、ソ連型の社会主義、ファシズム、ニューディール型の福祉国家を生み出すという二重運動があることを指摘していた。しかし、市場社会において生じるこの二重運動の結果作られた、ソ連型の社会主義、ファシズム、ニューディール型の福祉国家は市場社会を維持しようとするための方策であって、それらはたえず二重運動のなかで不安定な状態のままであり、ポランニーは決してこれらの国家のあり方に満足していたわけではない。ポランニーが『大転換』のなかで評価していたのは、「オウエン的社会主義」であり、それは、それらの三つの運動とは違って、市場社会を乗り越えていくものと評価していた。それが、経済を再び社会に埋めこもうとするものだったからである。

アメリカ時代のポランニーの課題は、単に市場社会と非市場社会を分けて、市場社会の問題点を批判するというものから一歩踏み出して、経済が社会から離床した市場社会において、経済を再び社会に埋め込むことによって、市場社会を完全に乗り越えるという道筋を明確にするとともに、そのためにはどうすればいいのかということを探求するというものだった。そして、人類学的研究こそがそれを可能にすると考えたのである。

ポランニーの考える経済人類学は、近代経済学(新古典派経済学)とマルクス主義経済学の両方を批判し、乗り越えるものだった。マルクス主義は、同じく市場社会(資本主義)を乗り越えることを目的としていたが、経済(下部構造)が政治や文化(上位構造)に決定的な影響を与えるとするマルクス主義は、ポランニーにとって、社会から離床した経済が社会を支配するという「経済決定論」の立場をとる点で、新古典派経済学と変わりがないものだった。つまり、それらの経済学は、市場経済の社会から「脱埋め込み」を前提としている点で、経済を再び社会に埋め込むためには役に立たないものとされたのである。

そこから、ポランニーは、市場システムのみに焦点を当てた新古典派経済学を形式的経済学と呼び、それとは異なる、現実の實在的な経済に焦点を当て、市場という制

度を社会の中に、すなわち他の制度と関連し合うものとして位置づける経済学を目指すことになる。そして遺稿集である『人間の経済』において、市場以外の制度として、互酬と再分配を加えて、社会におけるモノや人の移動がつくる経済過程の「統合パターン」として、互酬・再分配・交換の三つを挙げる。その三つが相互補完的に併存している経済過程とそれによって創り出される社会の形を研究対象としていくのである。

さて、その三つの「統合パターン」だが、まず互酬とは「対称的な集団間の相対する点のあいだの移動をさす」と規定される。また再分配は、「中央に向かい、またそこから出てくる占有の移動のことをいう」とされ、交換は「各自に生じる利益をめざして行われる、人びとのあいだでの財の相互的移动」と定義されている。それらの経済過程は、個人的な相互関係として現れるために、個人の行動の集積が「統合パターン」を作り出しているように見えるが、実際にはそれらは社会的制度として作られている。たとえば、個人の相互関係が互酬となるには対称的組織——たいていは対称的な親族集団のシステム——という制度的配置によって規定される必要があるし、再分配には集団や社会の中に中央点——王国の宮殿や神殿のような中心性——が必要となる。そして、交換は、市場システム（価格決定市場）という制度的配置によって規定されている。つまり、「個人間における互酬行為は、対称的な親族集団のシステムのような、対称的に組織された構造が存在する場合にのみ経済を統合する」のであって、親族システムは、個人的レベルでの単なる互酬的行為の結果として」生じるのではない。

そして重要なことは、この三つのパターンは社会の発展段階ではなく、ひとつの社会の中にたいていは三つとも相互補完的に併存しているということである。ポランニーは、互酬を規定する対称的な親族集団システムの例として、ブロニスラフ・マリノフスキーが記述した親族システムとクラ交易および主作物のヤムイモのやり取りを挙げている。経済行為を互酬的な基盤の上に組織するためには、社会を下位集団に分割しなければならない。下位集団同士が互いにその対称性（同じような集団で対等な関係にあること）を認識していなければ、たとえば集団Aの成員と集団Bの成員とが互酬関係を樹立することはできない。その対称性は二元的なものに限られているわけではなく、3、4あるいはそれ以上の集団も対称的になりうるし、またお互い同士直接に互酬行為をし合わなくてもよいと、ポランニーは述べて、そのような例として、トロブリアンド諸島において、男性は自分の作ったヤムイモのほとんどを自分の姉妹の家族（姉妹の嫁いだ家）夫に譲渡するが、その見返りは姉妹の夫から得るわけではなく、自分の妻の兄弟からヤムイモの援助を受けるという互酬を例に挙げている。この場合は、レヴィ＝ストロースのいう「一般交換」の円環を作るわけである。

トロブリアンドのように社会全般が、対称的な親族組織による互酬という「統合パターン」を基盤として規定されている社会においても、再分配と交換の両方が副次的

なものとして相互補完的に関与していることで、互酬性がより強固なものになっていると、ポランニーは述べている。そのことは、経済全体が再分配という統合パターンで規定されている社会にも当てはまる。経済全体が再分配という様式で統合されている社会の例として、ポランニーは、古代エジプトやペルーのインカ帝国を挙げている。そして、交換（つまり商品交換）という統合様式によって経済全体が統合されている社会が、ポランニーが『大転換』で「市場社会」と呼んだ社会であるが、新古典派経済学が市場交換以外の統合パターンをほとんど無視するのと違って、ポランニーは、市場社会でも、互酬と再分配という他の統合パターンが社会のある部分を規定しており、市場における交換は、統合パターンの一つに過ぎないという。そして、ポランニーは、市場社会にも互酬や再分配という統合様式が併存しているという事実こそ、市場社会を乗り越えるために、再び経済を社会に埋め込むことができる可能性を見出していくのである。すなわち、市場社会においても存在する互酬や再分配の規定する部分を増やしていけば、市場社会は非市場社会的なものへと変化する可能性があるというわけである。ポランニーがトロブリアンド諸島やインカ帝国や古代ギリシアのポリスや古代エジプト王国といった非市場社会の経済を研究する経済人類学を始めたのは、そのためだった。

ただ、アメリカに渡って経済人類学的研究を始めたのが晩年の60歳を超えてからだったポランニーには残された時間がたっぷりあったわけではなく、非市場社会の研究の途中で終わってしまい、現代の市場社会の中で、非市場社会的な領域をどのように広げていくのかという具体的な方策まで明らかにできたわけではなかった。それは、残された私たちの課題になっている。

Ⅲ 混成態としての「贈与-交換」と「半商品」

前節でみたように、ポランニーは、市場社会においても、市場における交換は、統合パターンの一つに過ぎないもので、市場社会にも、互酬や再分配という統合様式が併存しているという事実こそ、市場社会を乗り越えるために、再び経済を社会に埋め込むことができる可能性を見出していた。そして、ポランニー以前に、経済的現象が他の社会的現象と混じり合って混成態を成すことに資本主義社会を乗り越えていく可能性を見出した先駆者が、マルセル・モースであった。

モースは『贈与論』において、モノの贈与や交換が単なる経済的な行為ではなく、宗教的・法的・道徳的・政治的・親族的・審美的諸制度ならびに経済的諸制度を同時に複合的に含んでいる全体的な社会的事象であると捉える。全体的な社会的事象とは、宗教や法や道徳や経済という領域を足したものではなく、それらのどれか一つの領域に還元すると見えなくなってしまう現実を指している。そのことは、ポランニーが、経済は独立した領域ではなく、社会に埋め込まれているという見かたと似ている。た

だし、モースは、ポランニーが強調した、一つの社会における異なる統合パターンの混成とは別に、もうひとつの混成のあり方も示唆していた。それが典型的に示されているのが「贈与・交換」という混成態である。

「贈与交換」という言葉は、現在では人類学において普通に使われているが、この言葉はモースに由来している。岩波文庫の『贈与論 他二篇』の記者解説のなかで森山工が指摘しているように、モースの「贈与＝交換 (échange-don)」という用語は、交換と贈与という異なる二つが混じり合って連続していることを示している。

森山は、「贈与」と「交換」が異なっている点について、給付した側が、その給付に対する反対給付(見返り)を法的に、正当に、要求できるか否かが「交換」と「贈与」を原理的に区別する指標であり、「贈与」は、反対給付への権利を正当に主張できない、例えば、あなたの誕生日にそれをあげただから、私の誕生日にはこれをちょうだいと要求することは、誕生日プレゼントという贈与の意義を否定すると言っている。しかし、同時に、モースは贈与には「反対給付の義務」があると述べる。つまり、無条件の贈与でありながら(それが贈与ということだ)、贈与を受けた側が「反対給付の義務」を負うということから、贈与は交換と呼びうるものに近づいていく。つまり、「反対給付の義務」の度合いに応じて、「贈与」という一つのやり取りのあり方が連続的な混成態を成しているのである¹。

そこから、無条件の一方的な譲渡であるはずの「贈与」がどのような場合に「反対給付の義務」を負って「交換」されるものとなるのかという「問い」が生じてくる。モースは、それを「物の力」あるいは「贈与の霊」に求めているが、その議論を、『贈与論』の第三章で扱われているアメリカ北西部の先住民諸社会で見られるポトラッチの事例によって見ておこう。

ポトラッチとは、北西部アメリカ先住民のクワキウトルやツィムシアン、ハイダの諸社会で見られる競争的な儀礼的交換慣行で、有力者や首長の葬儀とか、新しい首長の継承、家の新築などの儀礼の時に、一族の威信をかけて極端な大盤振舞いを行うことが特徴となっている。儀礼の主催者側は、文字どおり家財を投げ出して招待客に贈与し、贈与を受けた側は、自分たちの威信を保つために、自分たちが儀礼を主催する機会に、受け取ったもの以上の贈与をお返りする。この競争的な贈与交換においては、彫刻をほどこした大きな銅版で氏族の紋章である貴重品や氏族の紋章を刺繍した毛織物や氏族の護符などの聖なる「家宝」を譲渡したり、あるいは相手の目の前で破壊することまでする。

モースは、このポトラッチにおいて贈与される財は、普通に分配され消費される物とは区別されており、特定の祖先や精霊や家と結びついており、所有者と呪術的・霊的に結合した、それ自身が固有名や来歴や個性をもつ個別のかつ特殊な貴重財だという。これらのモノは、譲渡されるといっても真の譲渡にならずに、むしろ貸し与えるといったほうがよいと言っている。アネット・ワイナー [Weiner 1992] の用語を使

えば、それらはもともと譲渡不可能なものであり、そこでの交換は、譲渡不可能なもの譲渡になっている。

つまり、これらの譲渡不可能な財は、他と代替することができないような単独性を帯びているのであり、これらの事物のもつ「物の力=呪力」は、かけがえのない自分の一部となっているという単独性から来ているように思われる。贈与する側は自分の一部を贈与するのであり、そのために、それらの貴重品のそれぞれが「その内部に生産的な効力を内蔵している」のである。モースによれば、これらの霊力を帯びたモノの「贈与の霊」が、お返しを強要するのである。

ここには、同種のモノであるけれども、譲渡不可能であるはずのモノ、自分の一部であるかのような代替不可能な事物を贈与することによって、相手との代替不可能な関係を作り出すという「贈与=交換」のあり方が示されていよう。自分の一部であるかのようなモノを相手に贈与することが、相手の側に「反対給付の義務」を生じさせるのである。いいかえれば、贈与されるモノと元の所有者との単独的な結びつきの度合いに応じて、「反対給付の義務」の度合いの差が作られていると言えよう。

以上、ポランニーの議論とモースの議論を見てきたが、ポランニーは、市場社会になって、経済が社会から離床して社会を支配しているかのように見えても、完全な離床は不可能で、その一方で社会を防衛する動きが生じて社会が不安定になってしまうことを指摘し、そのような市場社会を乗り越えるには、経済を社会に再び埋め込まなくてはならないということを示唆していた。そして、その可能性は市場社会においても、市場交換は、社会の統合のためのパターンの一つにすぎず、純粋な市場交換が不可能である以上、それは互酬や再分配と絡みあっているという事実に求めていた。また、ポランニーの議論の先駆者ともいべきモースは、経済という領域もさまざまな領域が混じり合っている「全体的社会的事象」のなかにあることを強調していた。二人とも、新古典派経済学が想定するような純粋な市場交換などなく、制度としての経済が混成態としてある点に、市場社会（資本主義）を乗り越える可能性を見出していたと言える。

では具体的にはどうすればよいのか。そのヒントをポランニーの「擬制商品」およびモースのいう「贈与=交換」という概念における混成態という視点に探ってみたいと思う。

ポランニーは、すなわち商品にはなっているけれども「市場で売るために生産されたわけではないもの」として、労働力（人間）、土地（自然）、貨幣の三つを挙げていた。しかし、「商品にはなっているけれども市場で売るために生産されたわけではないもの」というのは、その三つに限らず、現代の市場社会にも数多くある。そもそも市場社会（資本主義社会）以前は、ほとんどの商品が「市場で売るために生産されたわけではないもの」だった。

哲学者の内山節は、「市場では商品として通用し、流通しているけど、それを作る

過程や生産者と消費者との関係では、必ずしも商品の合理性が貫かれていない」商品を、「半商品」と呼んで、その例として、昔の職人たちが作る製品を挙げている。「職人は経済の合理性だけでものをつくってはいなくて、自分の誇りにかけて、自分の納得のいくものをつくっている。そのために大変な日数をかけ、日当計算をすれば赤字になってしまうこともある。消費者も……そういう職人のつくるものだから手に入れたいと考えている」と。ここには、「商品でありながら商品の論理だけで動いていないという関係が成り立っている。すなわち半商品の世界があるのです」[内山2006: 121]。

現代社会にも「半商品」はまだ生きている。その典型的な例が「産直」だと内山は言う。産直のような形で直接農作物を購入するときには、消費者はスーパーで農作物を購入する場合はまったく違う面白い行動をするというのである。スーパーでは同じような野菜であれば安い野菜を買う。もちろん品質やおいしさも考慮するが、その考慮もそれらを加味してもどちらがリーズナブルかという計算をしている。しかし、産直で農民から野菜を分けてもらうときには、たとえスーパーより高い値段でも高いとは思わず、直接に関係している農民たちの努力に対して支払うということをしている。つまり、そこでの野菜の使用価値は、安全やおいしさといった計量可能な付加価値などではなく、具体的な、顔の見える生産者と消費者が同じ共同の世界にいるという、その関係そのもの（この共同の関係を「コモン＝共」の関係と呼ぼう）の価値なのだ。つまり、「半商品」の価値とは経済的な価値ではなく、社会的・文化的な価値なのである。

「贈与＝交換」の混成態という視点からすれば、そのような「半商品」は、貨幣と交換されるものではあるけれど、代替不可能な関係の中でいくぶんか単独性をもつ贈り物という要素が混在しているのだと言えよう。このことは、モースのいう「贈与＝交換」の連続体は、分配と贈与の混成態だけではなく、市場交換との混成態もあるということの意味している。そして、この半商品を維持していくことが、あるいは商品を半商品に変えていくことが、離床した経済を再び社会の諸関係の中に埋め込むことや、現代社会においても贈与経済を維持していくことへとつながっていくのである。つまり、半商品は、「コモン＝共」の関係の中へと市場経済を埋め込む契機となるのだ。

内山は、同じ産直でもゆきづまった産直も多くなっていると指摘している。そして、ゆきづまった事例に共通するのは規模が大きくなり過ぎていくという問題だという。「それは規模が大きくなるにしたがって、システムのなかに、生産、流通、消費とともに共同で作りだしている世界がぼやけたものになっていくからではないか」と内山は言う。「農民は求めに応じて生産するだけの人になり、流通過程にいる人は否応なく流通業者化し、消費者は関係とともにある共同の世界がみえなくなるにしたがって、便利な購入先として産直をとらえるようになっていく。そのことが農作物を

半商品として維持していくことを、困難にさせてしまうのです」[内山 2006:145]。このことは、共同の世界、つまり「コモンの関係」は、小規模でなければならないこと、すなわち生産者と消費者とがコモン関係になり、その関係を維持していくには、ほかならぬその人だからという交替不可能な関係になっていなければならないということを意味しよう。

このように市場社会においても、「半商品」、すなわち混成態としての「贈与=交換」の領域は残るし、それを拡げていくことも可能なのであり、それによって、市場社会にあって市場社会を乗り越えていく（経済を社会に埋め込んでいく）ことを可能にするのである。いきなり、商品の世界を捨てることなど無理かもしれないが、市場で交換をしながらその中から部分的に「半商品」という形で単独性を帯びた「贈与」を拡げていくことはできるだろうということなのである。

IV 分配を混成態としての全体的社会的事象のなかに位置づける

すでに、交換の四角形での4つの交換様式の区別は、ポランニーによる3類型を改訂したもので、そこに「分配=シェアリング」を付け加えている点が特徴となっているということを述べた。それを独立した交換様式とすべき理由の一つは、ポランニー以降に飛躍的に進展した遊動する採集狩猟民社会の民族誌的研究によって明らかになった定住以前の採集狩猟民社会の獲物の肉の分配は、再分配や贈与交換とは異なるモノの移動と捉えるべきものだからであるが、もう一つには、この「分配=シェアリング」が（他の交換様式と同様に）採集狩猟社会における肉の分配だけではなく、あらゆる社会に見られるモノのやり取りだからである。

この節では、遊動する採集狩猟民社会であるアフリカのクン・サン（クン・ブッシュマン）における肉の分配の具体的な事例を紹介し、その制度が「肉の分配」と「矢の贈与交換」の絡み合い（混成）によって成り立っていることを見ていく。

その前に、「分配=シェアリング」と贈与の明確な違いは、採集狩猟民自身が表明している事例を挙げておこう。紹介するのは、探検家で人類学者でもあるデンマーク人のペーター・フロイヒェンがグリーンランドのエスキモー社会で調査していたときのエピソードで、エスキモーの猟師が、肉の分与が贈与ではないと述べている、人類学では有名な事例である。フロイヒェンの猟がうまくいかず、食べる肉に困っているとき、あるエスキモーの猟師から狩りの獲物の肉を貰った。フロイヒェンが、自分たちの社会での慣習にしたがって、丁寧にお礼を述べたところ、エスキモーたちは笑いだした。すると、エスキモーの老人はフロイヒェンの行いの間違いを次のように指摘したという。

あなたは自分の肉に対してお礼など言っはなりません。その肉を貰うことは

あなたの権利なのです。この地では誰も他人に従属しようとは願っていません。だから、誰も贈り物を与えたり受け取ったりしないのです。そうすれば従属することになるからです。贈り物をするのであなたは奴隷を作ります。ちょうど鞭でもって飼い犬を作るように。[Freuchen 1981:109]²

「この地では誰も贈り物をあげたり受け取ったりしない」ということは、ものやり取りをしないということの意味しているのではない。現に、フロイヒェンは肉をもらっているのですから。エスキモー社会では、他の採集狩猟民社会と同じように、自分のとった獲物や食糧をただちに分配する。ここでエスキモーの老人が言っているのは、そのような肉の「分配＝シェアリング」は「贈与」とは原理的に異なるものであり、贈与は相手を奴隷にする、いいかえれば、相手に「負目」を刻印するものであるが、「分配＝シェアリング」ではそのような負目の刻印のないやり取りなのだということなのである。

このように明確な原理の違いがあるにもかかわらず（そしてこの事例が有名なものであるにもかかわらず）、「分配＝シェアリング」は明確に独立した交換形態とはみなされず、贈与の一部や再分配の一部として扱われてきた。すなわち、分配（シェアリング）は、「純粋贈与」とも呼ばれ（反対給付の義務のない贈与として）、贈与に入れられたり、集団内でものを分けるという点で、「プーリング」（共同委託）、すなわち集中再分配の一部とされたり（実際、両方を一緒にして「一般的互酬性」とする場合もある）してきた。

「分配＝シェアリング」が贈与とも再分配の一部としてのプーリングとも異なるモノのやり取りであることを確認するために、「分配＝シェアリング」がドミナントな交換様式となっている遊動採集狩猟民社会での肉の分配を具体的に見ていくことにしよう。

具体例として、田中二郎の『砂漠の狩人』およびリーの*The !Kung San*によりながら、クン・ブッシュマン（クン・サン）の例を取り上げる。クンでは、獲物がキャンプに運び込まれると、まずその所有者（それを倒した矢の持主）と実際にそれを倒した者、一緒に追跡した者、それを回収して来た者といった直接生産者間で分配される（第一次分配）。そのあとでキャンプの各世帯の間で、それぞれの直接生産者との親近関係に応じて第二次分配が行われ、各家族に肉がいきわたる。それでまだ肉を得ていないものがいれば、第二次分配で肉を得た者がまだ肉を得ていない自分の友人や親戚に分配する第三次分配が行われる。

これらの分配の際には、一次的な権利をめぐって、あるいは親しさによるさらなる分配をめぐって、周りの人々からも喧々囂々の議論が起こるといふ。そのような議論が起こることも、個人が共同体に埋没しているから共有＝分配が自動的に行われるというわけではないことを示している。しかし、分配された肉が各世帯ごとに調理さ

れ、それを食べる段になると、ひとつの世帯で料理ができる度に、他の各世帯から食器が集められ、料理が分配される。このような繰り返される分配について、田中二郎は『砂漠の狩人』はつぎのように書いている。

肉が煮えあがって、臼の中でトントンと突き刻む音がしだすと、大勢の人びとがそのまわりに坐りこんだ。一つの鍋で煮られた肉は、その家族だけで消費するのではなくて、キャンプ中の人たちの間で分けて食べられるのである。そして一カ所があつという間に平らげられると、臼は次の家に回され、そこでも同じ光景が繰り返り扱げられる。結局、一度家族ごとに分配された肉は、料理されたあとで、もう一度分配され直すということになる。これでは、一体何のために、さきほどあんなに大騒ぎして分配を行なったのかわからないというものである。おそらくは、何度も分配を繰り返すことによって、平等分配をより徹底しているということなのだろう。[田中 1978 : 62]

たしかに、このように調理された肉の分配によって最終的には各人が食べる肉が同じようになるのであれば、最初の肉の分配時に行われた喧々囂々けんけんごうごうの議論は全く無駄なことのように思える。田中は、「何度も分配を繰り返すことによって、平等分配をより徹底している」と言うが、平等を徹底することが目的ならば、何度も分配を繰り返さずとも可能だろう。そこには別の理由があるのではないか。すなわち、実際に肉が口に入るまで何度も分配が繰り返されることにこそ、個人の権利を認めながらも、負い目を曖昧にするという効果があると考えられる。つまり、何度も分配が繰り返されることによって、口に入れた肉が誰に負っているのが曖昧になるのである。

それでも、狩猟は、個人的な能力の差が出やすい生業である。リーの報告によれば、あるクンの集団で1カ月に消費された400キロ余の獲物のうち、4分の3は一人のハンターがとったものであった。当時この集団には11人のハンターがいたのだが、その1カ月で何らかの肉の貢献をしたのは、そのうちの4人で、他に分配の対象とならない小動物しか捕らなかつた者が2人、あとの5人はまったく獲物なし、しかもそのうちの4人はその1カ月に一度も猟に出なかつたという。このように腕のいいハンターは他の人よりも圧倒的に貢献しており、その者に威信が集まり地位の差が生じて、平等社会が不平等になる恐れはつねにある。

そのような威信の集中による中心とヒエラルキーの生成を未然に防ぐ文化的仕掛けが、獲物の所有者がそれを捕えたハンターはなく、それを捕えるために使われた矢の持主だと決められているルールだと考えられる。このルールは、もしハンターが自分の矢を使って狩りをしているのなら、無意味なルールだ。クン・サン社会には、矢を作る専門家などおらず、ハンターたちが自分で道具を作るのだから、それぞれ自分で作った矢を用いるならばハンターと矢の持主とは一致するはずだが、実際には、ほと

んどのハンターは、他人の作った矢を使って狩りをしているのである。リーの報告では、あるハンターの使った矢13本のうち自分で作った矢は2本、別のハンターの18本のうち、自分で作った矢はゼロだったという。このようにハンターと矢の持ち主が分離するのは、ハロと呼ばれるキャンプを超えた贈与交換のネットワークがそれに関与しているからである。各人は数人から十数人のハロのパートナーを持ち、互いに矢やナイフなどの道具や装身具の贈答を行なっているが、現代の多くの社会での贈与とは違って、矢は贈与された後も依然として製作した者の所有物であるとされているのだ。モースが述べていた、贈り物は贈与のあとも元の所有者との特別なつながりをもっているという特徴——いいかえれば「譲渡不可能な譲渡」という特徴——がクンのあいだにも見られるのである。それによって、獲物を取る有能な少数のハンターが分配する主体とはならず、多数の矢の持主が分配の主体となるのである。

そして、威信の集中しないようにするもう一つの工夫が、勤勉さの排除である。ハンターたちは継続的に狩りに出かけることをしない。そのことによって、腕のいいハンターの労働量が調節されているのである。先のリーの報告にあった、1人で4分の3を捕獲したハンターは、その前年にはほとんど狩りに出ず、専ら他人の捕獲した獲物の分配によって暮らしていたという。つまり、毎年勤勉に働くことはおかしいとされるので、威信が特定のハンターに集中することがないのだ。

以上見てきた「分配＝シェアリング」の特徴をまとめておこう。まず、そこに互酬性の規範がないということが挙げられる。つまり、反対給付の義務がなく、したがって、受けとったほうに「負い目」も生じない。さらに、それでも、もらいっぱなしの状態であることに「負い目」を感じる可能性があるのも、それを予め防ぐためのハンターと肉の所有者の分離という仕掛けも備わっている。

そのような互酬性と中心の生成を忌避する仕掛けによって、気前の良さを発揮した者が他の者に負い目を押し付けて権威や権力を自分のものにするという「負い目の刻印」は回避される。前に紹介したエスキモーの老人の言葉で言えば、肉を受け取るのは当然の権利であり、その分配（譲渡）によって相手を奴隷にするようなことは起こらないというわけである。その意味では、肉は「共有」^{シェア}されているといえるが、それは、個人が共同体に埋没ないし融合して個人というものがなかったり、私的所有権を知らなかったりするからではない。肉に対する個人的権利（所有権）という観念があるからこそ、分配の際に議論が起るのであり、矢などの生産手段に関しても所有の観念が見られる。分配（シェアリング）という行為は、シェアすることが人間の本質だからとか、同胞への愛ゆえにそうするのだと言うことはできないだろう。それは、個というものと集団というものと折り合いをつける制度の一つなのだ³。また、彼らは贈与による「負い目の刻印」も知っている。それを知っているからこそ、負い目が発生しないような工夫をしているのである。遊動する採集狩猟民社会の分配については、平等を志向しているということが強調されているが、厳密に平等に分配されて

いるわけではない。むしろ、中心の生成や負い目の刻印を避けているということのほうが重要だろう。

このような「分配＝シェアリング」は、市場社会を乗り越えるための〈コモン＝共〉ないしはデヴィッド・グレーバーのいう「基盤的なコミュニズム」の基盤を成しているものだということができるだろう。そこにみられる原理は互酬性ではなく、「各人はその能力に応じて、各人にはその必要に応じて (From each according to their abilities, to each according to their needs)」というコミュニズムの原理だといえるからである。けれども、分配によるだけでは持続する関係を作ることができない。分配というやり取りによって作られる〈コモン＝共〉はその場限りで終わるからである。互酬性による「負い目」という観念の意義は、持続的な関係を作ることにある。したがって持続的な〈コモン〉を作るには、この「分配＝シェアリング」に「贈与交換」というやり取りが組み合わせられることが必要となる。つまり、クン・ブッシュマンにおいて、肉の分配がハロによる矢の贈与交換と組み合わせられて、モースのいう全体的な社会的象徴を成しているのは、その連結によってはじめて持続的な〈コモン〉が作られるからだと言えよう。以下では、現代社会において市場社会（資本主義社会）を乗り越えるための議論として提示されている、デヴィッド・グレーバーの議論を取り上げて、それを「分配」と他の交換様式の混成態という視点から再検討してみよう。

V D・グレーバーの「基盤的コミュニズム」について

グレーバーは、『負債論』のなかで、経済的関係を基礎づけるモラルの原理には互酬でないものもあると言って、人類学的な交換論がすべてを互酬性に還元してきたことを批判し、そのうえで、経済的関係のモラルの原理を「コミュニズム（基盤的コミュニズム）」、「交換」、「ヒエラルキー」の3つに分けている。互酬性の原理は、この3つの原理のうち、「交換」にしか現れない限定された原理となる。この3つの原理は、これまで見てきた4つの交換様式に対応させると、「ヒエラルキー」が「再分配」の原理、「交換」が「贈与交換」と「市場交換」を合わせたもの、そして、「コミュニズム」が「分配＝シェアリング」あるいは「分配」と他の交換様式を合わせた混成態に相当するものと言える。

グレーバーは、コミュニズムを、「『各人はその能力に応じて〔貢献し〕、各人にはその必要に応じて』という原理にもとづいて機能する、あらゆる人間関係」[グレーバー 2016: 142]と規定する。そして、「それは、いま現在のうちに存在しているなにかであり、程度の差こそあれあらゆる人間社会に存在するものなのだ。……わたしたちはみな・かなり多くの時間をコミュニストのようにふるまっています。とはいえ、一貫してコミュニストのようにのみふるまう者はいない。この単一の原理によって組織されたひとつの社会という意味での『コミュニズム社会』が存在すること

は、決してありえない。だが、あらゆる社会システムは、資本主義のような経済システムでさえ、現に存在するコミュニズムの基盤のうゑに築かれているのだ」[グレーバー 2016: 143] と言っている。

そのようなコミュニズムの「各人はその能力に応じて、各人にはその必要に応じて」という原理が、互酬性の原理ではないことは明らかだろう。また、「わたしたちはみな・かなり多くの時間をコミュニストのようにふるまってすごしている」ということを、グレーバーは、「なんらかの共通のプロジェクトのもとに協働しているとき、ほとんどだれもがこの原理にしたがっている」と言い換えて、その例として、「水道を修理しているだれかが『スパナを取ってくれないか』と依頼するとき、その同僚が『そのかわりになにをくれる?』などと応答することはない」[グレーバー 2016: 143] と言う。

そして、グレーバーは、「このことがまた、洪水や停電、経済恐慌といった大災害の直後に人びとが同様にふるまい、^{ラフ・アランド・レディ}まにあわせのコミュニズムに立ち返る傾向があることの理由であろう」と述べて、「このことが重要なのは、そこに示されているのが、たんに協力関係があるという以上のことだからである。実に、コミュニズムこそが、あらゆる人間の社交性 [社会的交通可能性] (sociability) の基盤なのだ。コミュニズムこそ、社会を可能にするものなのである」[グレーバー 2016: 144] と述べる。

この「ソーシャビリティの基盤」、すなわち「社会を可能にするもの」としてのコミュニズムを、グレーバーは「基盤的コミュニズム (baseline communism)」と呼んでいるわけである。

グレーバーは、規模が小さい社会では、コミュニズムは「シェアリング (分配)」として現れているという。「成員がたがいを平等とみなしている社会では、食物やそれ以外の基本的必需品とみなされているものは、いずれ分配する義務があり、その義務が日常的モラルの基盤となる傾向があり」、「このような社会においては、分配とは、人生の喜びが集中するひとときでもある。そのため、分配の必要性は、最良のときと最悪のとき、飢饉のときと極端に満ち足りたときの両端において、ことさら鋭いものになる。初期の宣教師による北米先住民についての記述は、まったく知らない人間にまで与えられる飢饉のさいの寛大さについて、畏敬にあふれた観察をほぼ例外なくふくんでいる」[グレーバー 2016: 147-148、訳文の「共有」を「分配」に換えている] と言っている。

ところで、グレーバーは、コミュニズム的關係が互酬性ではないと述べている箇所でも、「相手があなたのためにおなじことをするであろうという知識であって、相手が必ずやそうするはずだという知識ではない」[グレーバー 2016: 153] と言い、「こうした諸関係が永遠を想定して成り立っている」のであり「収支計算が必要にならないのはこのためなのだ」[グレーバー 2016: 153] と述べているが、これははっきり分配という交換様式をはみ出している。分配においては、永続する関係を想定してい

ないし、「相手もおなじことをするであろう」という期待もないからである。そもそも「各人はその能力に応じて、各人にはその必要に応じて」というコミュニズムの原理では、能力も必要も各人で異なることが前提とされているのだから、「おなじことをするであろうという知識」とは相いれないだろう。さらに、贈与交換の互酬性こそが持続する関係を想定したものであり、そこでは関係が永遠に続くことを想定している。「同じモノを返す」という意味での収支計算はなされているだろう（市場交換での収支計算こそが関係がその場限りの持続しないものだという前提となされる）。

「相手もおなじことをするであろうという知識」について、グレーバーも互酬性に近いと思ったようで、「せいぜい最も広い意味での互酬性」とも言っているが、むしろそれは明確に互酬性の原理にもとづくものであり、グレーバー自身の規定からすれば、それはコミュニズムの原理とは異なるものと言うべきだろう。ただし、グレーバーの議論にこのような齟齬があるから、基盤的コミュニズムという概念が無意味だと言いたいのではない。その齟齬に、基盤的コミュニズムが、分配（シェアリング）と贈与交換の混成態からなっているということを見て取るということが大事なのだ。

グレーバーが、3つのモラル原理のうちの一つとした「交換」というカテゴリーの特徴は、多くの人類学者が異なる原理にもとづくモノのやり取りだとしている、市場交換と贈与交換を同じ「交換」の原理としている点にある。その理由は、おそらく、『負債論』全体のテーマである、「人間経済」から「商業経済」へ、つまり「人間はひとりひとりが比較も交換もできない唯一性をもつ存在である」ことを前提とした経済から、奴隷制のように人間が貨幣によって価格をつけられ売買可能となる経済へどのように移行したのか、その転換を、人間経済にふくまれる「人間の贈与交換」における「ある人間がべつの人間と等価である」という等価性の成立に見ている（つまり、その移行が人間経済において準備されていると捉えている）からだろう。そのことを強調するために、等価性が成立しているモノのやり取りとして、贈与交換と市場交換を同じ「交換」という原理にまとめて、その等価性による「交換」において、「人間経済」から「商業経済」への移行が起きたことを示したかったのだろう。ただ、そこにはやはり無理がある。贈与交換が等価性によるものかどうかをさておいても、贈与交換の等価性と市場交換の等価性はまったく異なるものだからである。

このような無理は、一つには、「原初的負債（生まれながらの借り）」という議論を批判したいというグレーバーの意図から生じたものとも言えるだろう。グレーバーが「原初的負債」論を問題とするのは、それが王や国家への返済不可能な負債を意味するようになり、ヒエラルキーの原理、すなわち王や国家による再分配を正当化する論理に転用されるからだ。グレーバーの危惧にはたしかに根拠がある。ヒエラルキーを作る再分配は中心への無限の負債によって正当化されているからである。しかし、以下に述べるように、「原初的負債」という観念は、贈与交換やコミュニズムを支える

ものでもある。グレーバーは、贈与交換に見られる等価性や負い目などをすべて市場社会的な「等価性」や「負債」と連続して考えるが、それらは原理的にはまったく異なるものだ。市場交換において負い目は発生しない。そこに生じる負債はそもそも負い目とは異なるものである。それを原理的に分けることによってはじめて、その転用などの混成態を分析することができ、批判のポイントも明らかにすることができるだろう。

フランスの哲学者ナタリー・サルトゥー＝ラジュは、『借りの哲学』において、「贈与交換－借り」と資本主義における「等価交換－負債」とを区別しながら、「生まれながらの借り」を復権させるという議論をしている⁴。つまり、グレーバーが互酬性と等価性の連続性によって相互転換してしまうと捉えた、この「贈与交換－借り」と「等価交換－負債」の2つを、サルトゥー＝ラジュは原理的に区別することによって、資本主義社会を乗り越える可能性を見出そうとするのである。

サルトゥー＝ラジュは、「まず『等価交換の原則』が成り立っている社会を考えると、『交換』が等価なカタチで行なわれなかったときに『負債』が生じる。この『負債』は債務者が借りたものを返済し、『等価交換』が成り立ったところで解消される。また、この場合、『贈与』は『返礼』がなされない純粋なものになる」[サルトゥー＝ラジュ 2014: 57]。と述べ、「これに対して、『贈与交換』をもとにした社会では、『等価交換』は目的とされない。『贈与』を受けたほうが『負い目』を感じ、返礼として自らも『贈与』することによって、『借り』を返す。だが、最初の『贈与』に対して、返礼としての『贈与』は等価なものではないので[等価交換の法則が成り立たないので]、両者のあいだの『借り』は解消されず、関係も解消されない。このカタチで『贈与交換』が続いていくのである」と言う。この場合、この両者の関係は対等ではなく、「貸し」があるほうが「借り」がある方に対して優位に立つが、「時の経過によって、『貸し』のあるほうが『借り』のあるほうが絶えず立場を変えていくので、その意味では両者はむしろ対等である」[サルトゥー＝ラジュ 2014: 57-58]り、「この関係はまたお互いに信頼する気持ちがないと成り立たない」[サルトゥー＝ラジュ 2014: 58]と言う。つまり、「等価交換」の原理とは違って、これは関係を維持するための「貸し借り」というわけである。

そして、サルトゥー＝ラジュは、グレーバーが危惧した、「生まれながらの借り＝原初的負債」がヒエラルキーに転化するという問題を指摘して、次のようにいう。

だが、ここでひとつ問題が出てくる。私たちは人から……「命」を与えられて生きていくのだが、これは「与える者」と「与えられる者」のあいだに、対等ではない関係が存在するということである。そして「そこで「与える者」と「与えられる者」のあいだに信頼関係があれば、両者は「命でつながっている」と言える。「与えられた者」は、与えてくれたことに感謝し、やはり「命のつながり」

を通じて、その《借り》を返すこともできるだろう」。けれども、「両者に信頼関係がなく、「与えた者」が「与えられた者」を支配する——あるいは、「与えられた者」が「与えた者」に隷属するという権力関係になってしまうと、与えられたことは「死のくびき」になって、《借り》を返すことができなくなる。[サルトウー＝ラジュ 2014: 100-101]

この問題を、サルトウー＝ラジュは、《生まれながらの借り》と《返すことのできない借り》の区別、あるいは《生まれながらの借り》を《返さなくてもよい借り》に変換することによって解決しようとする。確かに「幼児期に子どもが親に依存することによる借りは、親には直接「返すことのできない借り」であって、隷属関係が続くようにみえるが、しかし、人は、その《生まれながらの借り》を返すことができ、返すことによって、人は成長し「自立」してゆくのだと言う。それが「返すことのできる借り」となるのは、他の人や自分の子どもに対して「返す」ことができるからである。つまり、レヴィ＝ストロースのいう一般交換によって返すことができるというわけである。

サルトウー＝ラジュは一般交換という概念を使ってはいないが、このような一般交換によるやり取りでは、厳密な等価性や収支計算はなされない。さらに、そこでは、直接に贈与者に返すことができないので、与えてくれた者に対する《借り》は決して解消されずに持続するが、その直接に《返すことのできない借り》は《返さなくてもよい借り》に必然的になっていくのである。

このように、一般交換的な贈与交換の循環において、《生まれながらの借り》という原初的負債は、部分的には上下の非対称的な関係を作りながらも、全体的には対称的で自立した対等の関係を維持し、中心やグレーバーが懸念するヒエラルキーの生成を防ぐものとなっている。

サルトウー＝ラジュは、「自分が人生で何をしたいかによって、自分に足りないものの大きさはちがってくる。……このとき、『《借り》を返さなくてもよい』とすると、個人は《借り》に縛られず、好きなだけ借りて、『足りないもの＝欲望』を満たし、それに対する感謝の気持ちとして、自分の持っているものを贈与すればよいことになる」[サルトウー＝ラジュ 2014:214]という。そして、そのことを「このように、《返さなくてもよい借り》をシステムを中心に据えた社会では、お互いのちがいを認めたい」[サルトウー＝ラジュ 2014: 214-215]と述べているが、それはすでに、互酬性による贈与交換をはみ出している。

ここで注目すべきは、《生まれながらの借り》を「一般交換」という規則によって《返さなくてもよい借り》へと変換することで、「人によって必要とするものも与えるものも違って来る」というやり取りになっていることである。これは、「各人は能力に

応じて与え、必要に応じて受け取る」というコミュニズムの原理に他ならない。つまり、《生まれながらの借り＝原初的負債》は、一般交換を媒介とすることによって「分配＝シェアリング」との混成態へと変換されているのだ。いいかえれば、一般交換をモースのいう全体的社会的事象としてみれば、そこには分配や市場交換（レヴィ＝ストロースは一般交換の環が延びることによってそこに投機的な性格が生まれると言っている）が混成され組み込まれていくということが見て取れるだろう。グレーバーは、原初的負債が「再分配＝ヒエラルキー」や「商業的交換」に転化されることを危惧して、それを批判していた。たしかに「生まれながらの借り」（原初的負債）という観念は、王制や国家という社会形態では再分配の根拠としてヒエラルキーを支えるものとなるが、一般交換という贈与交換に節合することによって、ヒエラルキーではなく、分配と贈与交換からなる混成態としてのコミュニズムを支えるものとするのであり、さらには、一般交換の生み出す混成態ということからみれば、それは「分配（シェアリング）」の原理に贈与交換的な持続性を埋め込み、コミュニズム」という基盤を作り出すことが可能なのであり、さらに言えば、コミュニズムの原理には、《生まれながらの借り》（原初的負債）という観念が必要でもあるといえよう。

VI おわりに

グレーバーの「基盤的コミュニズム」概念の利点は、それが「程度の差こそあれあらゆる人間社会に存在するもの」であり、現代社会に住むわれわれも、部分的にはコミュニストとして振舞っているということを明確にしている点だろう。コミュニズムはまだ実現したことのない未知のものではなく、すでにつねにあるものである。「とはいえ、一貫してコミュニストのようにのみふるまう者はいない。この単一の原理によって組織されたひとつの社会という意味での『コミュニズム社会』が存在することは、決してありえない」[グレーバー 2016: 143]。つまり、社会そのものの基盤であるコミュニズムはつねに混成態としてあるということだ⁹。けれども、市場（交換）と国家（ヒエラルキー）が支配する現代の市場社会（ネオリベラリズム社会）では、コミュニストとして振舞える余地は片隅に追いやられている。その余地を増やしていき、コミュニズムがドミナントとなる社会に近づく——つまり市場社会を乗り越える——にはどうしたらよいかという課題は依然として残っている。

ただ、その道は、そのような単一の原理に基づく社会ないしは国家を目指すのではないということではもはや明らかだろう。その道は、混成態としてある社会の市場交換や再分配の支配領域においても存在している分配や贈与（一般交換的な贈与交換）の要素に着目することで、市場交換や再分配からなるシステム（レヴィ＝ストロースのいう非真正な社会）に依存しない自治的な領域を拡げていくという実践になるだろう。「交換の四角形」による分析は、そのような実践がどのようになされてきたのか

を明らかにすることができるとともに、それぞれの交換様式の相互の変換によってどのように協同的・自治的な空間を作り上げられるかという実践のためにも有効であるというのが、本論文の結論となる。

注

- 1) 高橋奈々は、卒業論文で、職場や友人たちの間でのおみやげのやり取りを調査して、職場などで「みんなどうぞ」と受け手を特定しないでお菓子などのおみやげを置いておいたり、友人同士が集まった時におみやげの食べ物をみんなで食べたりする場合、ほとんど「お返し」の義務（負い目）を感じておらず、実際にお返しをしないという結果を出している。そして、そのことを、それが贈与と分配の混合であるからと結論付けている [高橋 2018]。それは、特定の相手の嗜好や相手の喜ぶさまを思いながら選んできたおみやげにお返しの義務を感じるのと対照的になっている。このことから、「反対給付の義務」のない「純粹贈与」と呼ばれているものが、実は純粹な贈与とは隔たりのある分配との連続的な混成態であることを意味しているといえるかもしれない。
- 2) この一節は、エルマン・R・サーヴィスの『狩猟民』にも引用されている [サーヴィス 1972: 27]。サーヴィスは、M・サーリンズとともに、互酬性を、一般的互酬性／均衡的互酬性／否定的互酬性の3つに分け、その3つの互酬性によって財貨、好意、労働の交換すべてを分類する図式を提示したが、このエスキモアの分配は、再分配とともに「一般的互酬性」に分類されている。それは、のちに、デヴィッド・グレーバーが「人類学的な交換論がすべてを互酬性に還元してきた」と批判した交換論の典型例であるが、分配にも再分配にも互酬性が見られないことは明らかだろう。なお、フロイヒェンによるこの一節は、グレーバーの『負債論』にも引用されているが、なぜかフロイヒェンの原文とはまったく異なる引用文になっている [グレーバー 2016: 119]。
- 3) その点で興味深いのは、ピエール・クラストルが論じている、パラグアイの遊動狩猟民のグアヤキ（アチュ）のハンターたちが夜にキャンプを離れて独りで唄う歌である [クラストル 1987: 第5章]。ハンターたちは、獲物を分配（シェアリング）するだけではなく、女性の交換によって妻を得た後で、妻を複数の方でシェアする。財と女性の交換において、あたかも個というものがないかのようにシェアリングする一方、歌という言葉の交換において、そのような交換を拒否して、誰も聴いていない歌によって、自分がいかに優れたハンターであるかを唄うのである。ここにはシェアリングによっても埋没しない個人が表明されている。
- 4) サルトゥー＝ラジュのいう「借り」は、贈与交換における「負い目」を指しており、それは市場交換における負債とも、また再分配における「負い目」とも区別されている。
- 5) 「基盤的コミュニズム」の混成性は二重になっている。すなわち、コミュニズムは単一の原理として社会を構成することはなく、他の原理と混成しているという意味で混成態をなすとともに、前節で述べたように、コミュニズムという原理そのものが分配（シェアリング）と贈与との混成によっているという意味で混成態である。

参考文献

内山 節

2006 『農の営みから——「創造的である」ということ上』農文協。

小田 亮

1994 『構造人類学のフィールド』世界思想社。

クラストル、ピエール

1987 『国家に抗する社会』渡辺公三訳、白馬書房。

グレーバー、デヴィッド

2016 『負債論——貨幣と暴力の5000年』酒井隆史監訳、以文社。

サーヴィス、エルマン・R

1972 『狩猟民』蒲生正男訳、鹿島出版会。

サルトウ＝ラジュ、ナタリー

2014 『借りの哲学』高野優監訳、太田出版。

高橋奈々

2018 「おみやげは贈与交換か——贈与と分配の混合としてのおみやげ」2017年度首都大学東京社会人類学分野卒業論文。

ハイエク、フリードリヒ

2014 『隷属への道』村井章子訳、日経BP社。

ボランニー（ボラニー）、カール

1980 『人間の経済 I』玉野井芳郎ほか訳、岩波書店。

2009 『大転換——市場社会の形成と崩壊』野口建彦・植原学訳、東洋経済新報社。

モース、マルセル

2014 『贈与論 他二篇』森山工訳、岩波書店。

森山 工

2014 「訳者解説」モース『贈与論 他二篇』岩波書店。

Freuchen, Peter

1981 *Book of the Eskimos*. Fawcett.

Weiner, Annette

1992 *Inalienable Possessions: The paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press.