

互酬性と社会的交換理論

糸 林 誉 史*

Reciprocity and the Social Exchange Theory

Yoshifumi Itobayashi

要 旨 個人あるいは集団間のモノや、やり取りに着目したマリノフスキーは、クラ交易によって当事者間に連帯が生み出され、社会が統合されるという交換論を提起した。人類学の交換論を代表するものに、贈与と反対贈与からなる「互酬性 (reciprocity)」を理論化したモースの『贈与論』がある。レヴィ＝ストロースはこの贈与論の互酬性の構造面に焦点をあて、「贈与＝交換」の一般的交換理論へと発展させた。しかし、1980年代後半になると従来の社会的交換理論を批判的に再検討する論者が登場し、ゴドリエやワイナーは、未開社会の単なる交換論に還元されない贈与論の持つ現代性を次々と発見していった。

本研究の目的は、社会的交換論の地平を広く「経済的なもの」として、社会的文脈のなかで拡張するために、各分野の社会的交換理論を比較検討し、贈与交換、再分配、等価交換などの概念と互酬システムをめぐる説明モデルの内容や有効性を検証することである。また、近年、再評価の進みつつあるモース贈与論の現代性をみることで、贈与の次元が切り開く社会形成のアルカイックな層位の可能性についても検討を加えた⁽¹⁾。

キーワード 互酬性 社会的交換 贈与

1. はじめに

産業システムを軸とした経済主義の社会の形成が招いた人類の危機が強く意識された1970年代初頭から、産業・経済主義の社会組成やそれを支えてきた社会科学のあり方に対する根本的な異論や批判が現れてきた。すでに経済史分野においてカール・ポランニーの市場経済批判があったが、数理経済学のニコラス・ジョージesk＝レーゲン、イヴァン・イリッチらが登場し、新古典派経済学や産業主義的ヴィジョンを支えていた「成長神話」や近代人の「ホモ・エコノミクス」観が批判されるようになった。

人類学においては、1923年から24年にかけてマルセル・モースが『贈与論』で交換を論じ、法、経済、政治、宗教、芸術などの各領域の現象には還元できない社会現象を「全体的社会的事実」として把握することを唱えた。この贈与システムの解明は、その後の構造主義に大きな影響を与えた。人類学理論における贈与論の系譜をたどると、レヴィ＝ストロースの親族論におけ

* 本学准教授 文化人類学

る交換の定式化以降は、サーリンズによるモース批判、グレゴリーの贈与交換論、ゴドリエによるモースの再評価、ひいてはスチュアートとストラザーンによる贈与論の脱構築といった研究史が概観できる。近年では人類学が切り開いた贈与論の地平は、「ホモ・エコノミクス」の自然性への疑いを契機に、社会科学の広範囲な領域で贈与論のパラダイムが展開しつつある。

2. 社会的交換理論の系譜

交換形式の問題を社会的文脈へと拡張しようとする社会的交換理論の系譜は、次の3つに分けられる。(1) 社会心理学による交換理論、(2) 社会学による交換理論、(3) 人類学による交換理論である。

第一の社会心理学の交換理論において、ジョージ・ホーマンズは、『社会行動—その基本形態』(1961年)のなかで社会過程を含む対人関係を心理学的な解釈に還元できるという立場をとる。集団における個人を実体視して、ある個人を分析の中心におき、その相互作用をほかの成員との報酬や罰の交換として着目する。彼は、交換の際、社会的コンテクストを重視せず、交換の契機としての個人レベルの動機づけを重視する。

ホーマンズは、「成功命題」「価値命題」として、行為者が行動によってもたらされるものが、自分にとって快ならばその行動を繰り返し、不快ならばその行動をしないようになるという心理学的な意味合いと、もたらされるものが利益になるならその行為を繰り返し、不利益になるならその行動をしないようになるという経済学的な意味合いを折衷している。交換概念に、有形または無形の多かれ少なかれ報酬をもたらす、また費用を要する少なくとも二人の間の活動のやり取りという定義を与えているが、これは双方が報酬を与えあい、費用を掛けあうという側面にしか言及していない。

第二の社会学の交換理論において、ピーター・ブラウは、『交換と権力』(1964年)のなかで社会的交換を、相手が返すと期待される報酬によって動機づけられる諸個人の自発的な供与行為からなるものとみている。ホーマンズが一对一の交換に着目するのに対し、ブラウは一对集合の交換に着目する。つまり、ホーマンズは交換を「個人の社会行動」と捉えるのに対し、ブラウは交換という相互行為を、そこまで解体せずマイクロとマクロの次元でそれぞれ適当な個人と集合体の相互交渉にさかのぼって派生的複合現象と捉えている。

彼は、交換行為のバランス(互酬性)に着目している。自分が受けたサービスの見返りに同等のサービスを返すことのできない者は、代わりに自分が相手に服従することでバランスを保とうとすると考える。そして、こうした諸個人間のマイクロな社会構造の複合体としてマクロな社会構造が出現すると考える。報酬的サービスを提供する個人は、相手に彼に対する債務を負わせ、相手はこの債務を履行すべく何らかの利益を提供しなければならないという原則が、社会の成員に規範として共有され、個人に内面化されることを承認している。供与行為が、内心では返報を当てにしながら、表向きは自発的供与・進呈の体裁をとることがあるとする。彼は、社会的交換の特徴を、経済的取引の購買、購入と非経済的な贈与との折衷的性格の中に見出そうとしたといえる。

両者の理論への批判として次の二つがある。第一の批判は、経済外領域への交換理論の接近に対して、人類学の互酬性論こそ有効な社会交換理論であるというものである。これは社会交換に対する形式主義的接近に対するボランニーなどの実質主義と同じ立場からの批判であり、たとえばロドニー・ニーダム (Needham 1962: 126) は、ブルム社会の規定的母方交差イトコ婚の事例を示して、実質主義的接近の有効性を主張している⁽²⁾。第二の批判は、交換理論の社会構造の機制の解明のあり方への批判である。両者の交換理論の扱う社会は、対等の相互依存しあう当事者間の「等価交換」とその所産としての社会構造から成る世界であって、交換開始以前の当事者の社会的存在や交換に制約を課す分配構造、さらに権力関係といった社会的コンテクストが不問にされている。社会的承認の自己承認とは、社会関係が物象化し合理化する中で、贈与交換に対して反動的に形成された欲望なのではないかと指摘されている⁽³⁾。

第三の人類学の交換理論についてみると、プロニスワフ・マリノフスキーは、トロブリアンド諸島における貝製の腕輪と首飾りの交換である「クラ」交易の贈与システムを、ウリグブ、サガリ、ワシ、ギムワリなどとともに、その交換過程を記述した。彼は、クラ交易の交換は経済的な制度であるとともに、社会的・儀礼的な制度であり、その背景には「互酬性」があるものと考えた (Malinowski 2002: 211-213)。

マルセル・モースは、『贈与論』(Mauss 1923-24)において、マリノフスキーの交換の概念を理論化し、「贈与」という社会現象こそが、未開社会の互酬システムを駆動させる要であり、「贈与」の論理こそが未開社会を維持する基本的原理であることを論じた。彼は、無文字社会では贈り物を受け取った側が負い目を感じ、適当な時間において必ず贈り物を返すと述べている。またモースは、贈物は貨幣経済社会における商品とは全く異質な論理に従うモノであり、贈与と反対贈与の論理をマオリ族における「贈与の霊」を引き合いに出して検証した (Mauss 1990: 157-161)。マオリの人々は、贈物には、貨幣を媒介にした交換において商品に付着する交換価値を表す値札のように、霊的な余剰としての「ハウ (hau)」が付着すると考える。ハウという形而上学的余剰は、贈与者や製作者などと人格的に結びついており、受け手に一時的な使用を許すが、占有することを許さない。なぜならハウは、もとの贈り手や祖先の聖所などの古巣へと戻りたがると観念されているからである。もし受け手が、贈物を長期的に渡って保持するなら、ハウの霊的循環を滞らせ、疾病や死を呼び込むものとして忌避する。したがって、あらゆる財はその贈り主へと贈り返されることになる。モースによればこの観念は原初的な法の観念であるとした (Mauss 1990: 158)。

モースが、いかにして「贈与の霊」が課す霊的法を解釈し、経済的人間である「ホモ・エコノミクス」によって営まれる近代的体制とは異質な未開社会の「贈与の次元」を明らかにしたが、その後の人類学による交換理論の研究の焦点となった。

ピーター・エケ (Ekeh 1974) は、社会的交換理論の系譜を英米の個人主義的伝統とフランスに代表される全体主義的伝統の違いまでさかのぼり、交換や互酬性の分析枠組みとしての機能主義的方法論と構造主義的方法論の二つの潮流を明らかにした。英米の人類学者や社会学者に共有される「個人主義的志向」においては、観察可能な経験的事実を重視して、交換に関する個人的

側面に焦点をあわせ、その動機を人間一般の性向に求める。それはマリノフスキーに代表される「心理学的個人主義」とフレーザーやブラウに代表される「経済学的個人主義」が見いだされる。他方のフランスのデュルケームからモースを経てレヴィ＝ストロースへと連なる「全体主義的志向」においては、社会の全体性を重視する立場から、モースのいう「全体的社会事実」としての贈与という見方をとった。

このように社会的交換理論の系譜のなかに、1970年代に発展した合理的行為／選択理論 (rational action/choice theory) が「経済モデル」として、社会心理学、社会学、人類学の理論に随所で浸透していたことが見て取れる。一方で、それへの対抗として、第一に経済モデルの根底にあるホモ・エコノミクスという人間観への疑い、第二に学問領域における功利主義的世界観の見直しという潮流が生まれてきた。そこで人類学者によって読み返され新たな意味を見いだされたのが、モースの著作と後述のポランニーらが唱導する、義務に動機づけられるノンラショナルな交換（贈与交換）の概念やその交換過程の問題であった。

3. 贈与交換・再分配・等価交換

カール・ポランニーは、『人間の経済』(Polanyi 1977)の第一部において、「社会における経済の位置」の問題に取り組んだ。彼は、「経済的」という語には二つの意味があるとする。第一の意味は形式的であり経済化 (economize) あるいは経済性 (economical) というように、目的－手段関係の論理的性質から生じるものである。この意味から、「経済的」ということについての希少性の定義が生まれる。第二は実体＝実在の意味であって、人間は他のあらゆる生き物と同様、自分を維持する自然環境なしには瞬時たりとも存続できないという基本的事実を指し示すものである (Polanyi 2001: 58-59)。ポランニーは、18世紀末から登場した自己調整的市場が労働、土地、貨幣も構成要素とした市場のあり方を批判して、第二の意味から「経済は社会のなかに埋め込まれている」という実在としての経済を提唱した。また彼は、「人とその環境のあいだの、制度化された相互作用の過程」(ポランニー 1975: 265)における「統合形態」の原理として、「互酬 (reciprocity)」、 「再配分 (redistribution)」、 「交換 (exchange)」論を展開した (ポランニー 1980: 89-90)。

ここでは、モースのいう「全体的給付」が成り立つための条件として、「与える義務」「受け取る義務」「返礼する義務」からなる「贈与の原理」(Mauss 1990: 38)を互酬システムとしてとらえ、そのうちの「贈与交換」、 「再分配」、 「等価交換」という3つの社会的交換の様式と結びついた互酬性のあり方を、人類学研究の展開からみてみたい。

(1) 贈与交換

贈与交換における贈物は、商品世界の商品とは異なり排他的に所有することができない。前章でモースが指摘したように、贈物は贈与者や制作者の人格に結びついており、受け手に一時的な使用を許すが、占有することを許さない。未開社会の共通感覚としての贈物は、モースによれば原初的な法の観念として現れているという。マオリ族において贈物には霊的な余剰としての「ハ

ウ (haw)」が付着しており、贈与者の手を離れても彼の人格の一部として認識される。そのようなハウとして表現される「贈与の霊」の圧力が、多産性や豊穡性と結びつき贈与の義務的循環を作り出すという (Mauss 1990: 157-161)。

モースの贈与の義務的循環の視点をさらに発展させたのは、マーシャル・サーリンズである。彼は、「経済は社会のなかに埋め込まれている」という点でポランニーと立場を同じくしながら、『石器時代の経済学』(Sahlins 1974)のなかで、互酬性を「二当事者間の財の双方向的な移転」と定義し、さらに互酬性を次の3つの類型に分けている。(1)「一般的互酬性」は、利他的と推定される取引、すなわち援助が与えられるような取引、およびもし可能であり必要であれば「援助」が返礼される取引のことであり、共有、もてなし、無償贈与、手助けのことであり。これは「親族としての義務」、「高い身分に伴う義務」なども当てはまる。(2)「均衡的互酬性」は、直接的な交換であり、返礼は受け取ったものの慣例的な等価物であり、遅延は起こらない、限定された短期間の同等の価値ないし有用性を持った返礼を規定する取引である。贈与交換、民族誌のなかの交易や売買などが当てはまる。(3)「否定的互酬性」は、罰せられることなしに、ただで何かを得ようとする試みで、占有のいくつかの形態であり、純粹に功利的な優位性に向けて展開される取引である。物々交換、値切り、策略、窃盗などのさまざまな占有が当てはまる。サーリンズは、これら3つの類型の互酬性を、それぞれ連帯の極、中間点、反社会性の極と考え、互酬性による取引が、二つの極を結ぶ線にそったいずれかに該当するとする。さらに交換の様式を決めるのは当事者間の社会的距離であり、親族関係が近いときは一般的互酬性に向かい、親族上の距離に比例して否定的互酬性に向かうとした (サーリンズ 1984: 233-235)。

一方、レヴィ＝ストロースは、モースの贈与論の延長上で、贈与に数学的な構造を見いだした。彼はモース著作集の序文のなかで、モースの「全体的社会的給付」の概念から贈与の交換制度のなかに互酬性を見いだした点を評価しながら、モースが返礼の義務を述べる際にマオリ族のハウを援用したことを批判している。「当事者たちの信じるものは、彼らが実際に思考すること、あるいはなすこととは、たいそう隔たっているのが常である。現地の人々の考え方を取り出したあとで、客観的批判によってそれを還元しなければならない」(Lévi-Strauss 2002: 237)とのべ、贈与の動機を問うより、それらの行為を決定している無意識的な構造の概念からモースの思想を再構成しようと試みた。

レヴィ＝ストロースは、『親族の基本構造』(1949)の第1章で、自然状態と社会状態とを区別する。社会を実現するのは文化であり、普遍的なものは自然の秩序をあらわす。彼はこうした全体現象としての交換のなかで、食物や物品のほかに最も重要な贈物が「女性」であるとした。近親の女性との性的交渉を断念するインセスト・タブーの規範によって、婚姻という制度を介して女性は「贈与」のメディアとして他の男性に贈られるべき贈物へと仕立てあげられる。レヴィ＝ストロースは、この女性の贈与という社会的交換形式こそが、財の互酬的応答を駆動させ、未開社会における互酬システムの秩序を再生産させる要となると考えた (レヴィ＝ストロース 1977:145)。

サーリンズは、レヴィ＝ストロース 60 歳記念論集『交換とコミュニケーション』に収録され

た「贈与の霊」（『石器時代の経済学』に収録）のなかで、モースがハウとして表現される「贈与の霊」の圧力とした「ハウ」は、もともとのマオリ族の男の証言は「森のハウ」であったものが、モースは「森の」を落として解釈してしまったとする。つまり、ハウは物に内在する霊なのではなくて、本来は森が持っている「繁殖力」を意味していたという。したがって、モースが分析した「贈与の霊」の強制力は、贈与者—受贈者の二者間ではなく、贈与者—森—受贈者という三者間の関係において働くものである。贈与者（この場合は祭司）は、森に供犠を捧げるが、森はその繁殖力によって犠牲に捧げられた動物を増やして、受贈者（狩人）に与える。一方、受贈者は贈与者に、元の犠牲に利子をつけて、返礼をする。サーリンズは、返礼の義務について、森という「第三項」を媒介することで、贈与者と受贈者の交換には、贈り物の「増加」が入り込むことになると指摘した（サーリンズ 1984: 199-200）。

(2) 再分配

モースの贈与においては、近代経済学という希少な財をもたらす効用は一次的な意味を持たない。未開社会の贈与システムと資本主義システムが大きく異なる点は、余剰の処理の仕方にある。資本主義の論理は、余剰を禁欲的に保持し、それを再投資することによって生産を拡大し、資本蓄積へと向かう。一方の贈与システムは、余剰を消費に向ける点が決定的に異なる。

交換形式からみると「再分配 (redistribution)」といえる、北アメリカ北西海岸のクワキウトル・インディアンに広くみられるポトラッチ (potlatch) をみてみたい。ポトラッチは威信と名誉をかけた贈答慣行であり、主催者は盛大な宴会を開き、客に蓄積してきた財物を惜しみなくふるまって自らの地位と財力を誇示し、客もその名誉にかけて他の機会にそれ以上のもてなしをする。

ポトラッチは、子どもの誕生、首長の就任、葬儀などに際し、首長が共同体の財の管理者として、その成員やほかの先住民に対して威信を保つために、ヒマラヤスギの樹皮から作ったブランケット、装飾された籠、毛皮など様々な財を配分・消費しあるいは破壊することで、ほかの人々を圧倒する。ブランケット 4000 枚以上の値打ちがある、所有者を守護する象徴財の銅版を破壊し、海に放り込むこともあった (Mauss 1990: 201-205)。本来なら互酬システムの財の移動を促す象徴財としての銅板さえ「財産を殺す」までにエスカレートする贈与は、財の争奪戦ではなく、名誉と名前をかけた贈与をめぐる富の戦いであった。首長たちは、霊的な象徴財を他者に与え、破壊することで証明される「気前のよさ」によって、他者から承認されて名誉と首長としての身分を保った。

このポトラッチとは集団内で財を配分するにあたって、それらの財が首長に集中され、慣習・法・中央における臨機応変な決定などによって、集団のメンバーに配分される形式である (Polanyi 2001: 47)。このように未開社会における首長制は、互酬システムの特異な形式として、再配分の機能を担う。首長は、無私存在として権威を保ち、コミュニティの維持を担う貯蔵システムの中心に位置することで、共同体の成員に奉仕する存在なのである。

したがって再分配において、余剰は一時的に貯蔵されることはあっても、近代経済のように資

本へと環流することはない。それは近代経済学が前提とする他者に対して閉ざされた効用とは異なり、名誉と維新をかけた非物質的な承認の欲望によって促される贈与の体系だからである。

レヴィ＝ストロースは、『親族の基本構造』のなかで、贈与システムを通じた感情の交流の例として、南フランスの安レストランで出されるワインの小瓶をあげている。そこではお客のテーブルに置かれるワインの小瓶の中身は、自分のグラスではなく、隣客のグラスに注がれる。食事の目的は野菜や肉であり、ワインは贅沢財であり互酬に供して、他のものと相伴すべきであり、それを一人で食するのは罪の意識を与えると指摘する (Lévi-Strauss 2002: 144-145)。今日においても彼らは交歓を目的とする供与の意思によって、財を贈与の円環のなかに投じて、互酬システムを維持させているのである。

(3) 等価交換

モースの『贈与論』にある互酬性の原理にもとづく「アルカイックな交換」形態においては、人間とモノのあいだに厳然とした区別はなかった。ところが、モノが商品として、つまり貨幣を媒介として交換される経済体制においては、所有する／所有されるという関係の制度化によって、人間は主体として実体化し、商品は客体として実体化する。

経済学では、あらゆる財の交換には、交換に臨む二人の当事者が、互いに他者の所有する財を欲望するという、ジェボンズの「欲望の二重の一致」の状態が成立せねばならないとする。この問題は貨幣経済以前に戻ることはありえないとする大きな理由の一つとされる。売り手は欲望の一致する相手を探す必要はなく、いったん貨幣を受け取り、その後自分の欲しいものを物色すればよいからである。

互酬システムは、贈与の霊に満たされた象徴財を媒介することで、相手の贈与には必ず返礼をするという共同体的規制によって、欲望の二重の一致の困難を解消しようとしたものである。さらに、交換の当事者を威信の増した「贈り手」と負い目を受けた「受け手」という情動的な関係におき、人的・霊的に結びつけた。また再分配とは、中央集権的な権力によって、欲望の二重の一致を解消しようとしたものであった。

ところが近代社会における日常的な財の交換は、貨幣に媒介された「等価交換」により行われる。貨幣に媒介されることで、交換される財は、「贈与の霊」を必要とはせず、贈物とはまったく異質の商品となる。「欲望の二重の一致」は、交換価値の結晶である貨幣を第三項の媒介として商品世界を一つのシステムとする。このシステムは貨幣の通用する経済圏への信頼が支えている。ジンメルによれば、まず貨幣が同様の交換価値量をもった商品の対価として受け入れられること、次にその支払われた貨幣が再び支出されるという「二重の信頼」により脱規範的なシステムの統合がなされると指摘する (ジンメル 1999: 170-172)。等価交換は、貨幣に対する信頼が匿名的な他者を結びつけることで自己調整的な市場を成立させたといえる。

ポランニーは、『大転換』において「買ったたり売ったりするものはすべて売買目的で生産されたはずだ」という思いこみは、まったく間違っている。労働とは、生命そのものとともにある人間の活動の別名に過ぎない。そして、それは売買のために生産されるものではないのだ。労働、土

地、貨幣が商品だというのは全くのフィクションなのである」と主張する (Polanyi 2001: 72)。労働、土地、貨幣はいずれも販売のために生産されるのではなく、これらを商品視するのはまったくのフィクションなのである。

モースが見いだした互酬システムは、特権的な政治的一者を排除するとともに、互酬の論理によって蓄積を不可能にするものであった。また内政において人々の自主と独立を維持するために、外政においてとった戦略は女性が犠牲として贈与されるものであった。この内政と外政の論理によって、国家の出現に抗し、分散化した多数の共同体の併存が実現されてきたが、首長を中心とした財の再分配システムが、初期国家の成立による王権の確立と灌漑による生産力の増大により、王を中心として再分配が拡大されたかたちで、「村の隣人や市民が次第に親族にとって代わる歴史 (Polanyi 2001: 273)」であり、大量の商品と貨幣が入り込み、自己調整的な市場経済が互酬システムを解体していった。

だが、等価交換の形式をとる貨幣経済の浸透の持つ特異な意義を見逃してはならない。それは祭祀と結びついた互酬システムによる共同体を、それを包摂した人々の「生存を可能にした自然の存在」から切断した。その一方で人間を中心とする新たな世界を誕生させた点である。貨幣というメディアが人間の思考に合理性と論理性を可能にする抽象的な水準を与えることで、神話的思考から離れた哲学的・科学的思考が誕生する下地となったのである⁽⁴⁾。

1990年代後半のフランスで、人類学、経済学、歴史学などの分野から集まった11名が、古今東西の貨幣研究を比較し、近代貨幣や近代社会の特質を明らかにしようとする共同研究を行った。その成果が『貨幣主権論』(Aglietta 1998)である。彼らの「貨幣への全体論的アプローチ」とされる学際研究の焦点は、「生の債務」仮説とされるものである。「原初的なないし本源的な債務は、生きた諸個人の存在だけでなく、社会総体の永続性をも作り上げる。これが生の債務である」(Aglietta 1998: 23)とする仮説である。この債務は単なる個人間の関係ではなく、生の諸条件をもたらす主権的パワー(神、祖先)と個人との関係を指す。債務、主権、信頼の三つの概念を手がかりに、「贈与には複数の債務が内在している。凝集性を作るものは、社会の中でのそして社会の統制下での債務の循環である。社会が永続する限り、この流通には終わりが無い」(Aglietta 1998: 17)とし、共同体およびその成員の生は主権的パワーからの宇宙の力の贈与によって支えられており、労働や儀礼はそうした債務を返済する行為として意味づけられる。

彼らは、互酬システムのなかで債務の循環に力点を置いて、非西欧社会および非近代の貨幣を分析した。歴史学者のシャルル・マラムーは、債務概念に関して、バラモン教のソーマ供犠祭の事例を検討し、祭主の信頼は供犠に対する神々の信頼を喚起し、そのことが円環的に、供犠の力に対する祭主の信頼を正統化するとした (Aglietta 1998: 53)。主権の概念については、人類学者のダニエル・ドゥ・コペーが調査したソロモン諸島のアレアレ社会の事例において、社会-宇宙システムの一般的運動に組み込まれたビーズ貨幣の機能を検討し、彼らの宇宙観は「外形」・「霊気」・「表象」の3つの社会関係からなるが、諸儀礼において根茎・豚・貨幣はそれぞれ外形・霊気・表象の社会関係を体現しており、葬儀や婚姻における貨幣の位置は社会的全体としての「内包された第三項」として存在するという (Aglietta 1998: 169)。

2000年から4年をかけて、ヨーロッパを中心に人類学、歴史学から経済学など幅広い社会科学者が総勢30名集い、『貨幣主権論』の問題を引き継ぐセミナーが定期的に開催された。その成果としてテレを編者に2巻の『危機によってヴェールをはぎ取られた貨幣』（Théret 2007）論集を刊行し、フランスを中心にヨーロッパでは、全体論的アプローチに基づく学際的な貨幣研究が活発に展開されている⁽⁵⁾。

4. 贈与の次元が切り開く人間の経済

(1) 贈与と所有

モースの『贈与論』の重要性は、アルカイックな社会から取り出された材料を広範に用いて、互酬システムの三つの義務、「与える義務」「受け取る義務」「返済の義務」を課すと述べたこと、さらに「全体的社会現象」、すなわち宗教・道徳・法律・経済などの部分に還元されない、同時にそれら全てであるような社会現象とした点である。だが、人々のアイデンティティを支え、共同体の象徴秩序や物質的再生産を全体的給付として可能にする第四の義務、「供犠(sacrifice)」について考える必要がある。モースは、人々には神々や精霊、祖霊によって、自らの存在や生活の糧を贈与されているという根源的な「負い目」があり、それへの畏敬や感謝の念とともに償いとして第四の供犠の義務が生じると考えた。それが神への贈与である「供犠」である(Mauss 1990: 104)。

モースは、供犠の機能は、供物の媒介によって、聖なる世界と俗なる世界の伝達を確立することとする。レヴィ＝ストロースもモースと同じく、供犠を人々が神々とのコミュニケーションの回路を開き、充足を得るためのメディアとして捉える(Lévi-Strauss 2002: 267-271)。しかし、レヴィ＝ストロースは構造を重視するあまりハウを互酬システムの幻想的な余剰としたのと同様に、彼は神々という不在の対象を介入させるものとして供犠の持つ意味をあまり重視しなかった。

モースが没した1950年以降のモースの『贈与論』の評価は、同年に刊行された論集へのレヴィ＝ストロースの「序」によって方向づけられた。モースへの批判の焦点は、確かに同一物の贈与と反対贈与は、「全体的」給付を起動させるための必要最小限の移動であるが、「贈与の霊」を挙げるだけでは「返済の義務」が生じる理由には足りないという点である。「モノに宿った贈与者の魂が、贈与者のもとへ戻りたがる」という信念にもどってしまうからである。

アネット・ワイナーは、『贈与できない占有』(Weiner 1992: 49)で、二つの指摘をした。第一に、贈与と反対贈与の相互作用は、「贈与の経済とモラル」をもつ社会においてさえ、社会の全領域を覆い尽くさない。なぜなら保持し、贈与できないモノが存在する。第二に、社会を構成する個人間・集団間の交換を通じて、相互に接続された近隣社会の全体のあいだで、アイデンティティの差異が見いだされるという。

モーリス・ゴドリエは、1996年の『贈与の謎』のなかで、レヴィ＝ストロースによる贈与論の読解を批判し、モースの贈与の視点を交換体系と象徴体系に還元したと指摘した。レヴィ＝ストロースは構造主義の調和的なヴィジョンを重視するあまり、人々の神々の領域に対する感情的

な結びつきが、人々のアイデンティティを支え、共同体の象徴秩序や物質的再生産を可能にしていることを排除してしまったと主張する。一方で、モースは循環する財と、譲渡されえざしたがつて循環しえない聖なるものの区別に細心の注意を払っていた。モースは、霊や神々になされる供犠を、贈与のカテゴリに含めている。しかし神々を拘束し、ポトラッチのように、神々から、人間が与えた以上の返報を強いる力を持つのは、供犠であるという。「供犠の破壊の目的は、まさしく贈与であり、必ず返報がある」からである（ゴドリエ 2000: 46）。

ゴドリエは、ワイナーの「贈与できないモノ」という視点を発展させて、譲渡可能な物品の交換過程からえられるのは一時的な「占有 (propriété)」の問題にすぎない。むしろ贈与の謎を解く鍵は、譲渡不可能な物品の本源的「所有 (possession)」にあると考えた。彼は、譲渡不可能な物品の聖性という問題や、この聖性によって保証される集団的同一性の問題の考察を経て、譲渡不可能な聖なる物の所有こそが譲渡可能な占有物の交換を可能にするとの結論を見いだす（ゴドリエ 2000: 19）。

ここでいえるのは、贈与を分析するとき、贈与が発生する以前に、両者の関係がどのようなであったか、さらに「誰が」贈り手であり「誰が」受け手であるのかを明確にする必要があるということだ。モースの贈与論の評価については、レヴィ＝ストロースの親族論における贈与＝交換の定式化、サーリンズによるモース批判、グレゴリーの贈与交換論、ゴドリエによるモースの再評価、ひいてはスチュアートとストラザーンによる贈与論の「脱構築」といった研究史をたどることができる。

これらの論者に共通する贈与システムへの視点をまとめると、次のように要約できる。たしかに社会は交換からなり立っている。だが交換は交換できない聖なる不動点、結節点と対になってこそ可能である。それは社会の生産、再生産には贈与が不可欠であること。贈与が作り出す「連帯」と「優劣」の関係が重要となる。なぜなら、贈与が分与であるがゆえに贈り手の競合を招く効果がある一方で、受け手が債務者となるため社会的に両者を遠ざけるからである。ここで重要なのは、贈与と反対贈与は相互債務と相互の依存の関係を創出することで、人間の社会性の基盤となる可能性があることである。

さらに 1990 年代以降の成果を踏まえた贈与の次元とは次のようなものである。まず贈与のなかに、贈与と反対贈与という対立する二つの運動が含まれる。贈与は、分与であるゆえ、敵対者を近づけるが、債務者をつくるため、結果として両者を遠ざける。また贈与は、暴力、身体的・物質的・社会的な従属に対立するが、またその代理ともなる。そして贈与は、平等な関係で行われるか、不平等な関係で行われるかで、形態と意義が異なる。もし上位者が、神聖な力・死者の霊ならば、その贈与は「供犠」となる。

(2) 「人間の経済」にむけて

以上のように、贈与の次元が切り開く近現代を相対化する社会論の可能性をみてきたが、各論者の見いだした結論はまだまだ錯綜している。近代現代の資本主義社会は、多くの論者からモースが論じた社会とは対極であるとされてきた。近代は「市場と利潤の経済モラル」であり、モー

スは「贈与と反対贈与の互酬モラル」を論じたとするからだ。しかし、モースは『贈与論』において、近代的な生活のなかでも物は市場価値だけでなく、なお感情的価値をもっていると述べ、すべてが完全に売買による商品交換だけに包摂されているわけではないことを指摘している(Mauss 1990: 65)。彼は、両者の社会が出会ったとき、どちらの社会においても人間が自分と社会関係を再生産するには、贈与の三つの義務が有効であり、贈与に際して利害を超越して振る舞うことが肝要だと考えたからだ。この視点はいまだに現代性を持っていると考える。

2007年にフランスで再刊された『贈与論』に、序論を寄せた人類学者のフローレンス・ウーバーは、レヴィ＝ストロースへの厳しい批判と「人間の経済」の創始者としてのモースへの再評価を示した。贈与論の有力な継承者であるゴドリエがニューギニア社会の研究を参照しているのに対して、20世紀初頭のフランスにおける福祉国家の生成期を研究するウーバーは、いわばモースを同時代の研究者として参照しつつ、彼をフランスの社会保障制度の提唱者として「人間の経済」を解き明かそうとしている(Weber 2007: 7-62)。

また、新しい経済社会学を唱導するアラン・カイエは、1982年より『MAUSS(社会科学における反功利主義運動)』という研究誌を刊行しながら、1970年代には社会科学への浸透の著しい「経済学モデル」に対抗して、ヨーロッパの社会科学を人類学および歴史学の基礎の上に構築しなおそうとする。だが、彼の「一般社会科学」への道は容易ではない。それは、経済学モデルの背後には、近代以来、人間の活動を功利性によって価値づけようとする「ホモ・エコノミクス」の人間観とその自然視があり、ポランニーが問題とした「経済的なもの」としての功利主義は、社会科学だけでなく、現代の人間活動の全域に強力に介入しているからである。

ここで再び重要になるのは、1990年代後半よりフランスを中心に始まった「全体論的アプローチ」による、貨幣も含めた贈与の実証的かつ全体論的な関係論の視点にたった研究である。だが、アジアの人類学および日本の現状を見てみると、クリスチャン・ラヴァルによる功利主義および経済学に対する社会学史である『社会学の野心』(Laval 2002)や、カイエの『贈与の人類学-第三のパラダイム』(Caillé 2000)のような展開はなく、贈与についての全体論的な研究はまだ、緒に就いたばかりだ。だが、たとえば社会哲学者の今村仁司は、遺稿となった『社会性の哲学』(今村 2007: 47-48)、第一部「存在の贈与論的構造」において、純粹贈与にもとづく存在感情が社会的なものの形成に向けて一歩動き出す境位を与えるとして、二つの契機を挙げている。一つは「自己贈与」の契機であり、もう一つは「負い目」の契機である。彼は、人は存在を与えられたもの、すなわち贈与を受けたものとして感じる時、不在的で不可視の「与える働き」に対して負い目の感じをもつとする。なぜなら人が生きることは負い目を不断に返すことに等しい。原初の存在場面において人は何かに向かって負い目を返す義務を感じ、またその義務感によって自己を贈与するからである。今村は、「自己贈与」は究極的には自己の身体や生命を投げ出し与える行為へと行き着くという意味で、「犠牲」の論理へと接合されてゆくと主張する。彼の「贈与の哲学」は、「なぜ社会は存在するのか」「いかにして社会は生成するのか」という、それ自体としては実証的に記述することの不可能な問いに対して、近現代社会の時代性・歴史性を通じての問い直しであり、ピエール・ブルデューの「認識の無意識とは界の歴史である」とする立場と

も一致する。今村の、負い目－自己贈与－犠牲の論理を通してもっとも原初的な意味での社会的なもの、の平面形成へと向かう社会哲学は、モースの『贈与論』の指摘する社会形成のアルカイックな根源、力動性に他ならない⁽⁶⁾。

注

- (1) 本論は JSPS 科研費 23510329 を得て実施された研究成果の一部である。
- (2) R・ニーダムは『構造と感情』(p.126)のなかで、どの交叉イトコと結婚するのかという点については個人的な感情が動因となると主張したホーマンズとシュナイダーに対して、「社会現象が心理学的現実によって直接説明される時はいつでも、その説明は間違っていると確信している」というデュルケームの言葉を引用して、社会心理学的な交換理論を批判した。
- (3) 交換理論は、1970年代後半にシンボリック相互行為論、エスノメソドロジーなどとともに、パーソンズの社会システム理論に替わる新しい社会学理論として注目されたが、この時期の交換理論は合理的選択理論の強い影響を受けており、1980年代にJ. コールマンの協調行動の研究やM. グラノヴェッターの「埋め込み」論などの発展をみるが、現在はやや停滞している。
- (4) ル・ゴフ (Le Goff 1981) は、ローマ教会が誕生させた「煉獄」と「適切な利子」の発明により、高利貸し業者など地獄を免れることができなかった人々に救済を与え、公会議で適切な利子を定義したことで貨幣は資本へと新たな象徴財となったとする。
- (5) 日本の経済学者による貨幣の全体論的な研究は、吉沢英成の『貨幣と象徴』(筑摩書房、1994)が、貨幣が「全体性」と「相互関係」の2つの精神作用によって構造化されていることを論じているくらいである。
- (6) ブルデューは、『パスカルの省察』(p.170)のなかで、哲学者あるいは科学者の思考形態は、思考可能なもの、あるいは思考不能なものとして、彼らに課せられてくるものの限界は、常に一定程度、彼らの「界」の構造に左右される。したがってその界を構成する諸位置とそれら位置が育成する性向との歴史に左右されると指摘している。

参考文献

- Aglietta, Michel and Orléan, A. (éds.)
1998 *La Monnaie Souveraine*. Paris: O. Jacob. (= 2012, 坂口明義ほか訳『貨幣主権論』藤原書店)
- Blau, Peter M.
1964 *Exchange and Power in Social Life*, New York: John Wiley & Sons. (=1974, 間場寿一・居安正・塩原勉訳『交換と権力—社会過程の弁証法社会学』新曜社)
- Bourdieu, Pierre.
1997 *Méditations pascaliennes*, Paris: Le Seuil. (=2009, 加藤晴久訳『パスカルの省察』藤原書店)
- Caillé, Alain
2000 *Anthropologie Du Don: Le Tiers Paradigme*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Coleman, James, S.

- 1990 *Foundations of Social Theory*, Cambridge: Harvard Univ. Press. (=2004-6, 久慈利武 監訳『社会理論の基礎』(上・下) 青木書店)
- Ekeh, Peter P.
1974 *Social exchange theory: the two traditions*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (=1980, 小川浩一 訳『社会的交換理論』新泉社)
- Godelier, Maurice
1996 *L'enigme du don*, Paris: Fayard. (=2000, 山内昶訳『贈与の謎』法政大学出版局)
- Le Goff, Jacques
1981 *The birth of purgatory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Homans, George. C.
1961 *Social Behavior : Its Elementary Form*, London: Routledge & Kegan Paul. (=1978, 橋本茂訳『社会行動—その基本形態』誠信書房)
- 今村仁司
2007『社会性の哲学』岩波書店.
- Laval, Christian
2002 *L'ambition Sociologique : Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, Paris: La Découverte.
- Lévi-Strauss, Claude.
2002 [1949] *Les Structures élémentaires de la parenté*, New York : Mouton de Gruyter. (=1977・81, 馬淵東一, 田島節夫 監訳『親族の基本構造』(上・下) 番町書房)
- Malinowski, Bronislaw
2002 [1922] *Argonauts of the Western Pacific: an Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London: Routledge.
- Mauss, Marcel
1990 [1923-24] *The gift: the form and reason for exchange in archaic societies*, London: Routledge.
- Needham, Rodney
1962 *Structure and Sentiment: A Test Case in Social Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press. (=1977, 三上暁子訳『構造と感情』弘文堂)
- ボランニー, カール
1975 [1966]『経済の文明史』玉野井芳郎, 平野健一郎 編訳, 日本経済新聞社.
1980 [1977]『人間の経済 I, II』玉野井芳郎, 栗本慎一郎 訳, 岩波書店.
- Polanyi, Karl
2001 [1957] *The Great Transformation: The Political and Economic Origin of Our Time*, Boston: Beacon Press.
- Sahlins, Marshall David
1974 *Stone age economics*, New York: Aldine. (=1984, 山内昶 訳『石器時代の経済学』法政大学出版局)

Simmel, Georg

1900 *Philosophie des geldes*, Leipzig: Duncker & Humblot. (=1999, 居安正 訳『貨幣の哲学』白水社)

Strathern, A. and Stewart, P. J.

2008 "Exchange and Sacrifice: Examples from Papua New Guinea," Stewart, P. J. and Strathern, A. ed. *Exchange and Sacrifice*, Ritual Studies Monograph Series, Durham: Carolina Academic Press.

Théret, Bruno

2007 *La Monnaie Dévoilée Par Ses Crises*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

Weber, Florence

2007 "Introduction. Vers une ethnographie des prestations sans marché," in Mauss, Marcel, 2007, *Essai sur le don*, Paris: PUF, pp7-62.

Weiner, Annette

1992 *Inalienable Possessions the Paradox of Keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press.