

『贈与論』の問題圏と“贈与”の神話 — MaussからMAUSSへ —

三 上 剛 史

“Essai sur le don” and the Myth of Gift
: from Mauss to MAUSS

Takeshi MIKAMI

要 約

本稿は、マルセル・モースの『贈与論』の理論的可能性、ならびに『贈与論』の理論的継承について論じようとするものである。モースの『贈与論』は様々に論じられている。近年ではMAUSSに属する一連の理論家を始めとして、資本主義社会の行き詰まりを批判する文脈で注目されてもいる。

このような理論的・現実的動向を踏まえた上で、本稿ではモースの『贈与論』をそれら一般的解釈とは異なった観点から捉え、新たな視点から検討しようとするものである。これはMAUSS一派やその周辺に居るM・エナフらとは根本的にその理論的立脚点が異なるものであるが、モースの理論的継承としてよく知られているレヴィ=ストロース、M・サーリンズ、M・ゴドリエなどが指摘した重要な論点は引き継いでいる。

論考の最終的目標は、これまでの理論史に新たにもう一つの視点を付け加え、贈与の社会学的意味と現代社会における応用可能性について論じることである。導入しようとする新たな観点とは、理論的にはG・ジンメルとN・ルーマンにその源を求めることのできるものであるが、紙幅の関係もあり、本稿で示すことができるのはMAUSSまでの解釈史の再検討と、新たな視点の端緒のみである。それ以降の理論的展開については、別稿を期すことになる。

キーワード：贈与、『贈与論』、M・モース、MAUSS、A・カイエ

はじめに

マルセル・モースの『贈与論』は様々な形で継承され、色々な仕方で論じられている。近年ではMAUSSに属する一連の理論家による議論が活発であるが、それ以外にも、資本主義社会の行き詰まりを批判する文脈で、贈与という社会関係への注目が集まっている。

本稿は、それらの動きを踏まえた上で、モースの『贈与論』を彼らとは別の観点から捉え、贈与という社会現象を新たな視点から検討しようとするものである。これはMAUSS一派（A・カイエら）、M・エナフ等とは根本的にその理論的立脚点が異なるものであるが、しかし、モースからレヴィ＝ストロース、そしてM・サーリンズ、M・ゴドリエなどに引き継がれた、ある重要な論点は引き継いでいると考えている。

これまでの贈与理論を否定するのではなく、そこに新たにもう一つの視点を付け加えることによって、贈与の社会学的意味と現代社会における応用可能性について論じようとするものである。

但し、本稿でのこれら先行研究の取り上げ方は、一般的な贈与研究とは異なっている。一般に援用されている各理論家の代表的論点を引き継ぐというよりは、本稿の最終目的を見据えて、それぞれの理論家が残した論点を選択的に採用し、新たな理論的観点の形成に利用しようとするものである。

今後導入しようとする新たな観点とは、理論的にはG・ジンメルとN・ルーマンにその源を求めることのできるものである。もちろん、ジンメルにもルーマンにも贈与「論」といったものはなく、贈与に関して主題的に論じた一節すら存在しない。それゆえ、ジンメルとルーマンとに即した贈与論を展開するということはそもそも無理な要請なのではあるが、彼らの論点を贈与論に援用しながら新しい視点を築くことは可能である。

研究全体の見通しは、本稿で扱う“『贈与論』の構造と解釈”に当たる部分と、それに続く“新しい解釈様式を求めて”という二部構成になる。本稿で論ずるのは、前半の部分のみである。ジンメルとルーマンを援用しながら贈与の社会学的意味を扱う論考は、本稿とは独立した論文として、後に発表されることになる。

1 『贈与論』という作品：『贈与論』の構成、読むための視点

(1) 「贈与」の規定

モースの『贈与論』出版以来、贈与というテーマは色々な論者によって取り上げられてきたが、実は「贈与」そのものの定義はそれほどはっきりとしたものではない。そもそも、モースの定義自体が曖昧であり、日常的に使用される「贈与」という言葉が、色々な意味で、それぞれ文脈に応じて異なった意味を担わされていることにもその原因がある。本稿では、主としてモース以来の学問的用語としての贈与に焦点を絞ることとし、後者の日常用語を含めた「贈与」一般につい

での検討は、後続する第二の論考で取り扱うことにしたい。

「贈与」という学問用語について言うならば、その一般的流布とは裏腹に、以下のような指摘がある。

「モースは贈与の定義を与えていない。また贈与の特性がどこにあるのかも説明していない。…そして互恵することが義務であるという。…それは明らかに間違っている」（Testart,1998、p.97f）。

「『贈与論』はあらゆることについて語っているが、しかし贈与については語っていない」（Derrida,1989,80頁）。「…贈与は不可能であるが、しかしそれは思考し得る」（同書、70頁）。

それにも拘らず、『贈与論』は捨てがたい魅力を持った著作である。上記批判よりも遥か以前に、レヴィ＝ストロースは、次のように述べている。

『贈与論』という著作がほとんど草稿のままであるような論考だとしながらも、「ならば、この無整理なままの作品の驚くべき力はどこから来るのであろうか」（Lévi-Strauss,1968,XXX III）。

差し当たり本稿では、「贈与とは何か？」という大上段に振りかぶった問いは後回しにし、モース以来の贈与論の解釈史を辿り、贈与がどのようなものとして捉えられてきたかを検討することから始めたい。

（2）『贈与論』の構成

最初に、『贈与論』の骨格を示しておく。よく読まれている著作であるので詳述は避け、本稿での着目点がどこにあるのかを明瞭化するための、概略的整理として要約しておく。

（i）第1章 全体的給付と“道德”の発見 — 道德の古層

『贈与論』はアルカイックな社会における贈与慣行から、そこに存在する《贈る、受取る、返す》という三つの義務を確認し、これを「道德」の古層として提示しようとするものであった。経済・政治・宗教などが機能分化していない未開社会において、あらゆる事柄が未分化でありつつも、そこにおける社会関係が贈与の道德によって秩序化されていたことをモースは「発見」したのであり、デュルケーム学派の面目躍如たるものがある。

この「三つの義務」を道德の古層として一般化することの妥当性については、後に詳しく検討するが、ここでは、『贈与論』という著作が、まずは「全体的給付」というものを主題として構成されている点を確認しておきたい。

（ii）第2章 ポトラッチへの熱い視線 — 悦ばしきアノミー？

『贈与論』を通して見ると、ポトラッチへの言及が不釣合いに多いことに気づく。これはやや

奇妙な印象を受ける。なぜなら、ポトラッチは全体的給付の「進化形態」の一つなのであるから。

アルカイックな社会に見られる贈与と返礼のシステム—宗教的、経済的、法的、政治的、家族的等の、人間の生活のあらゆる要素が一体となった交換の体系—を、モースは「全体的給付の体系」(système des prestations totales)と呼んだ。だが、第1章で「発見」されたはずの全体的給付という道徳の古層は、ポトラッチという、やや常軌を逸した(デュルケームの用語を用いて表現するならば“アノミー”的贈与と言ってもよい)給付形態の分析に主役を譲っている。

モースの取り上げたポトラッチが、歴史的には比較的新しい特殊な形態であったことは、今日ではよく知られているが、この全体的給付の特殊な形態に向けられたモースの熱い視線は、読む者を戸惑わせる。モースは、この狂騒的なアノミーが、恰も喜ばしき仕組みであるかのように熱く語る。

第1章における全体的給付という“道徳”と、第4章で現れる“社会主義的”な思いとの間で、ポトラッチへのモースの視線は、その着地点を見定めるのが難しいという印象を与えてしまう。

「『贈与論』の大部分はポトラッチの分析に費やされていた。だがモースにとってポトラッチは、全体的給付の《進化形態》の一つにすぎないものだったということを、人々はいつも忘れていいる。…それゆえもし彼の指示に従うのならば、ポトラッチ以外の所に、全体分析の出発点を探さなければならない」(Godelier,1996,p.55)。

(iii) 第3章 古代の法 — アリバイ探しの文献実証

この章は、アルカイックな社会における贈与のシステムが、その後の古代の法にどのような形で引き継がれてきたかを文献的に明らかにしようとするものである。モースは東西の古典的文献に通じていたので、このような仕事も付け加えることができたのであるが、しかし、『贈与論』全体の構成から見れば、未開社会を現代に繋げるためのアリバイ探しのようにも映る。

(iv) 第4章 道徳・経済・政治上の結論 — 突然現れる社会主義者

今日、資本主義的経済システムへの批判として『贈与論』に依拠する論者は、皆この第4章を重視している。それまでの章で民俗誌や古典的文献を渉猟してきたモースが、突然“社会主義者”の風貌をまとって語り始める。もちろん、ここでの社会主義的傾向はモースのそれであって、ボルシェビキ批判に見えるように、いわゆる政治的社会主義や共産主義を意味する訳ではない。

モースが社会主義思想にシンパシーを示していることはよく知られているが、『贈与論』の第4章で登場する社会主義的思想は、アルカイックな社会の全体的給付を関与させることで独特の説得力を持ったものとして現れる。「だが、ポトラッチもそうだとと言えるのだろうか…?」といった疑問は湧き上がるが、未開社会の社会関係が贈与を媒介とした独特のシステムであったという視点は、それが新たに社会主義という衣をまといながら、人類の道徳的古層を復活させる方向に発展せねばならないという論点に結実する。

そしてそこで『贈与論』は終わってしまう。この後を語るためには、今日のようなネオリベリズムの席捲が必要だったのかもしれない。MAUSSのメンバーに典型的に見られる贈与経済への傾倒は、K・ポランニーの仕事などとも関わらせられながら、功利主義批判、貨幣経済批判に繋げられる。

ただし、本稿では、贈与と社会主義、功利主義批判との連関については慎重でありたい。そのような一般的読みから取って距離をとり、贈与というシステムの持つ意味を改めて考え直す契機としたい。それはモースの意図とずれてゆくかもしれないが、深いところでモースと繋がっているとも思われる。

(3) 読むための視点

前項でも述べたように、本稿の目的はネオリベリズム批判や貨幣経済批判を遂行することではない。レヴィ＝ストロースの言葉を借りるならば、『贈与論』という作品の「驚くべき力」を一般的潮流とは違う角度から問い直して見ることが課題である。研究の展望としては、ジンメルやルーマンの視点を援用して、『贈与論』解釈の新しい形を提示したいと考えているが、差し当たり、これまでの研究史とは異なる出発点として、以下のような見方を採用しておきたい。

そもそも『贈与論』という著作は、「クランや少なくとも、多かれ少なかれ内部的には未分化であり、外部的にはお互いに孤立していた大家族に基礎を置く…、統合や統一性から遠く離れた」(Mauss,1923-24,p.238)、「環節社会」(sociétés segmentées)の存立様式を明らかにしようとしたものである。従って、そこでの原則をそのまま現代社会に適用することには慎重でなければならない。

「環節社会」という限定をはずすことなく、そこにおいて贈与がいかなる働きをしていたのかという論点に忠実になるとき、逆に、現代社会にも通じる、贈与システムの本質的特性が見えてくるのではないか。それは安易に「道徳の古層」とか、互惠的社会関係の基盤とかいう言い方に終始することから離脱することに繋がると思われる。

「モースは、なぜ贈与がもはや我々を魅了しないのかを問わない」(Papilloud,2006,S.265)という疑問はもっともである。昨今でこそ、資本主義経済批判や貨幣経済批判のために、その理論的根拠として「贈与」が再び脚光を浴びるという事態が生じてはいるが、近代社会は贈与に対して特別の関心を抱いてきた訳ではない。

モースに従えば、アルカイックな社会において社会があるということは、贈与のシステムがあるということと同義であり、贈与は、分節化された社会を、ある形で整序するための社会的装置であった。それは諸集団や構成員を結びつける働きをしていたと言えるだろうが、同時に、“結びつけるという切り離し”も行っていたのではないか。正に、環節社会を環節社会たらしめるための、結びつけると同時に切り離す、切り離しつつ結びつけるという独特の作用を可能にしていたのが、贈与というシステムではなかったか。

そこで、まずは既成の理論的思い込みから離れることにしたい。『贈与論』解釈の一般的「常識」とは反対に、贈与は“結合”、“交換”、“互酬性原理”、“承認”、“社会主義的原理”であるという思い込みから離れることから始めたい。

2 モースの継承

(1) レヴィ=ストロース：モース批判と構造主義

レヴィ=ストロースがモースの気づきを構造主義に結実させたことは、改めて指摘するまでもなくよく知られている。

「社会的なものはシステムに統合される場合にのみ実在的である」(Lévi-Strauss, 1968, XXV) という出発点は説得力を持っているし、モースに向けられた批判的を得てはいる。

モースが取り入れた「経験的観察からは三つの義務が示されたにすぎない。…理論の全体は一つの構造の存在を要求していても、経験的にはその諸断片、脈絡を欠く諸部分、より正確に言えば諸要素しか提示されていない」(ibid., 1968, XXV III)。

そして“ハウ”(モノに宿る持ち主の霊)は“補足物”にすぎないと言う。実際に「当事者達が信じていることと、実際に彼らが考えたり行ったりしていることとの間には、常にかかなりの距離がある」(ibid., p. XXXIX)。

言うまでもなく、レヴィ=ストロースの構造主義には大きな理論的功績と、それに付随した多くの批判がある。とりわけ「ポスト構造主義」以降の「ポストモダン」的潮流においては多方面からの批判に晒された。また、後述するゴドリエのように、構造主義的立場に立ちつつも、レヴィ=ストロースの行き過ぎを糾そうとする論者もある。

本稿はそれらのいわゆる構造主義評価・批判に加担するのが目的ではない。ポスト構造主義的な批判の有効性も認めた上で、もう少しモースとレヴィ=ストロースに即して問題点を検討してみたい。ここで取り上げたい問題は次の二点である。

考察1：贈与をシステムとして把握する姿勢は重要であるが、構造主義に徹するあまり弱められてしまう視点、即ち、それが何の働きをしていたのかという、(敢えてこの言葉を使うなら)“機能的”観点である。それを単に「交換」や「互恵性」に落とし込んでしまうのも早計である。そもそも贈与がアルカイックな社会においてどのような働きをしていたのかを明確化するには、例えばサーリンズがそうしたように、アルカイックな社会における贈与の機能的等価物は何だったのかを再考してみる必要がある。次節で検討するように、サーリンズの場合、それは「戦争」だった。何らかの「結びつける」制度や行為ではなく、“戦い”がその機能的等価物であったというのは示唆的である。

考察2：無意識的な普遍的構造に着目したこととの意義は大きいかもしれないが、行為者の視点に立つならば、実際の行為システムよりも無意識的構造のほうがより実在的という訳ではない。仮に当事者の意識と実際の行為との間に距離があるとしても、贈与のメカニズムは「レヴィ＝ストロースとは反対に、社会学的なものであり」、直接に思考の普遍的・無意識的構造を開示するのではない（Godelier,1996,p.143）とも言える。あるいはブルデュー的に表現すれば、「主観的真理と…客観的現実の間の矛盾を認めなければ、象徴財の経済は理解できない。この二重性は、一種の自己欺瞞、自己瞞着（automystification）によって可能となっているのであり、…集合的誤認によって支えられている」（Bourdieu,1994,pp.180f.）という言い方もできる。

それゆえ、レヴィ＝ストロースのモース継承・批判を受けて本稿で注目したい点は、上記引用にあるサーリンズとゴドリエの視点を、それぞれ“贈与の等価物”、“贈与の象徴主義批判”に引きつけて再解釈することである。次節以降では、この点に論点を絞って検討したい。

（2）サーリンズ：闘争としての贈与

モースはレヴィ＝ストロースが指摘したように、「ハウの霊的な特質について大いに誤解していたとようである。しかし、別の意味では、深い所で正しかった」。サーリンズはそのように述べた上で、「ハウという用語の明らかな不確かさは、“経済的なもの” “社会的なもの” “政治的なもの”そして“宗教的なもの”が同一の関係性によって無差別的に組織化され、同一の活動の中に混ぜ合わされているような社会と、完全に合致しているのではないか」（Sahlins,1972,p.168）と言う。

「ハウ」という言葉の不確かさや霊的特質は、その言葉が使用されていた社会の文脈に合致したものであり、「いわば一種の未開人向けの社会契約論に他ならない」贈与のシステムを理解するための言葉としては、ある正しさを持っていたのではないかという主張である。

レヴィ＝ストロースのように、無意識的構造と行為者の主観的意識を明確に分ける立場からすれば、確かに「ハウ」は余計な「補足物」かもしれないが、未開社会の構造がそのような説明を要請する特性を持っていたとも言えるのである。

したがって、贈与と機能的に等しい社会的行為は何かというサーリンズの視点（ここではそれを敢えて“等価機能主義的”と呼んでおく^{*注1}）から見れば、「社会契約論の未開社会における同類物は、国家ではなく贈物」であり、「未開社会では、平和は国家ではなく、贈物が保証」していると理解される。そして次のように続ける。

「贈与は、結合的な意味で社会を組織化するのではなく、ただ分節的な意味で組織化するのである。互酬性（reciprocity）は“間”の関係である。それは、分けられた諸部分をより高度な統一体に熔解するのではなくて、反対に、それらの対立を関係づけることで、対立を永遠化させて

いるのである」(ibid.,p.170)。

実はレヴィ＝ストロースもこのことに気づいてはいた—『親族の基本構造』で、交換とは平和的に解決された戦争だと指摘している。サーリンズにとって、贈物は「《戦争》と同じ性質の社会」のものであり、この未開の秩序は「固有の脆弱さ—根本における、異なった利害と競合的勢力を持つ諸グループや諸クランへの分裂—を否定するために考案された、取り決めだった」のである(ibid.,p.173)。

モースが言うようにそれは「クランや、内的には未分化で外的には相互に孤立する大家族に基礎を置く社会」の論理であり、「我々の社会のような統合や統一性からは隔たった社会」なのである。そこには、「中間は存在しない。…全面的に信用するか、しないかのどちらかである。…二つの男達の集団が会ったとき、互いに離れるか…、あるいはもてなす(bien traiter)かのどちらかしかなかった」(Mauss,op.cit.,p.238)。

サーリンズは、モースが既に捉えており、またレヴィ＝ストロースも気づいてはいた、“贈与が戦争の機能的等価物である”という視点を明確化したのだと言ってよいだろう。ブルデューもまた同じようなニュアンスで述べている。「私はカビールにおいて、およそ贈物は災いであるという諺をたくさん採集した。…最初の行為(贈る)は受け取る者の自由を侵害する。それは、脅しめいたものなのである」(Bourdieu,1994,p.180)。

このように、贈与のシステムはレヴィ＝ストロースのように単に交換の「無意識的構造」に従属させてしまうことはできないし、またサーリンズですらもそうであるような、「互酬性」(reciprocity)という言い方では済まされない論点を含んでいる。サーリンズは贈物を戦争と等価的に見ているが、贈与交換を互酬性の観点からも捉えている。

その点についてはここでも一定の理論的保留はしておきたいが、しかしサーリンズに対する以下の指摘はどこまで妥当だろうか。「サーリンズが互酬性を交換の同義語とみなしたのは、彼が互酬性を行動の局面にすえてとらえたからであろう。しかし、…互酬性は交換そのものではない。…一方では交換という行動を包み込みながら、他方では、交換そのもののあり方を総体として制御する関係概念ということになろう。…互酬性は交換の基礎概念であった、その逆ではない」(伊藤、1995、38頁)。

この批判に「互酬性」の神話はないか。贈与はまずもってよきものであり、無条件に互酬性を高める望ましい社会関係だという、“贈与”の神話はないか。一般に、これまでの贈与論研究は、「相互性(互酬性)のフェティシズム」(Papilloud,2006, S.263)に支配されていたのではないか？

「レヴィ＝ストロースがモースの相互性(Gegenseitigkeit)から社会心理学的な普遍性を引き出し、サーリンズが相互性の内に、近代におけるホップズの傾向とルソー的傾向との分別ある

妥協物を見たとしても、彼らは同時に、モースの神話（Mythos Mauss）に寄与しているのである。」（ebd.,S.262）（*注2）。

（3）ゴドリエ：分離としての贈与

ゴドリエは構造主義に立脚しながらも、レヴィ＝ストロースがシンボルのシステム（「象徴界」*注3）に偏向した理論構成を行っているという批判的観点から、自らの議論を組み立てている。

象徴的なものは「システムを見えるようにして“伝達”しているが、システムの最終源泉でも根拠でもない」（Godelier,1996, p.144）。モースの見ていた先住民の世界は「単なる象徴的世界ではない。…より根源的に、当事者たちが入念に作り上げた想像上の表象世界…想像的世界（le monde de l'imaginaire）である」（ibid.,p.147）。

レヴィ＝ストロースが象徴界の優位を主張したことを批判し、ゴドリエはそのつどの客観的な社会構造を強調している。「象徴的なもの」の「想像的なもの」（物象化）に対する優位を批判・逆転するという視点である。

本稿で注目したいのは、象徴界か想像界かという強調点の移動そのものよりも（もちろん、象徴界の強調（＝シンボリズム）を批判的に見る視点はゴドリエと共有しているが）、むしろそこから引き出されてくる、贈与システムの持つ二重性という指摘である。現実の贈与と返礼という行為において発生している、《結合と分離の二重性・両価性》、及びそれを支えている実在的基盤の強調である。

「贈与は与える人と受け取る人の間に、同時に二重の関係を作りだすように思われる」（ibid.,p.21）。そこには《「連帯の関係」と「優劣の関係」》が同時に作り出されており、「敵対者を近づけるが、…両者を遠ざける」のであり、「社会的地位の差異と不平等を作りだす」ことになる。

それが贈与の「二重性と両価性」（dualité/amvivalence）であるが、「贈与と同一物の反対贈与は、社会関係の大部分が人と人との繋がりによって生産・再生産される社会に於いて、人々の地位を保全しながら依存と連帯を作り出す最も簡単で直接的な方法である」（ibid.,p.141）。対照的に「今日の資本主義社会では、社会関係の大部分は非人格的で、…大部分の交換が市場を介すると、…買った物はあなたの手に残る」。

これまでの贈与論解釈が、贈与の結合的側面をもっぱら取り上げていたことと比べれば、ゴドリエがここで提示している、結合と分離の両面によってのみ贈与は機能するという論点は興味深い。一般的な贈与観が“結合としての贈与”のみを見ているとしたら、ゴドリエの立場は“分離としての贈与”を明瞭に語った理論として注目に値する。

3 カイエと反功利主義

(1) カイエ：反功利主義の蹉跌

MAUSSの中心的理論家として、カイエが一派を主導している理念は、「ネオリベラリズムの功利主義に対抗する知的源泉」は、モースが発見した「三種の義務」に依拠する贈与にあるという考え方である。「原初的な社会性の祖型は、原則として贈与の論理によって、より正確に言えば、モースが『贈与論』で措定した、与える・受け取る・返すという三種の義務によって構成される」(Caillé,2009,p.114)。

その上で、モースとレヴィ=ストロースは三種の義務を「未開的でアルカイックな社会にだけ特徴的であって、今日ではもはや民俗的な残存物でしかない」と示唆する傾向があった。…この幻想を一掃せねばならない」(Caillé,2003:2011,215頁)と付け加える。ここで新たに目指されている理論的志向性は「マルセル・モースによる贈与の発見と、新しい経済社会学の連結」である。

「マーク・グラノヴェッターが説いたように、社会的行為を理解する鍵は、支配的な全体論的 holistic 規範でも、個人の合理性にでもなく、ネットワーク、あるいはより正確にはネットワークへの参加が分け持つ信頼の内に見出されるべきである。…更に付け加えればネットワークというものは贈与によって作り出され、…贈与の刷新を通じて存在しているということである」(Caillé,2011,136頁)。

カイエは、個人主義と全体主義を乗り越える「第三のパラダイム」として《贈与のパラダイム》に依拠せねばならないと言うのであるが、ここで新たに追加されるのが、「承認」としての贈与という観点である。よく知られているように、近年の承認論は、ヘーゲル由来の承認論を A・ホーネットが再構成する形で流通している。カイエもまたエナフなどの理論家と共に贈与論に承認論を盛り込もうとしている。

「真に人間的な欲望と社会的行動の根本に見出されるのは、獲得し所有したいという欲望…ではなく、承認されたいという欲望、存在したい—つまり実存したい—という欲望である」(ibid.,14頁)。「人間主体は、〈与える・受ける・返す〉の循環に入ることができるという価値を有したもとして承認されることを望んでいる」(ibid.,15頁)。

そのような意味での承認が「贈与のパラダイムの中心核」とならねばならない。なぜならば「人間主体は、人間と人間の領域、即ち、一次的社会性の内部に生まれる」(親族関係、婚姻、仲間、友愛etc.)からであり、それは本質的に〈与える・受け取る・返す〉の義務で動く場だからである、と主張する。

以上のようなカイエの反功利主義と贈与の称揚についてはよく知られているので、ここでは、その理論が孕む問題点に絞って検討しておきたい。カイエとMAUSSへの批判としては次のようなものがある。

「反功利主義的論考は、…規範的かつア priori な概念に依拠している」。そのために「この、贈与の遍在性と全能性というテーゼは、（カイエ以外の論者も含めて）理性的には弁護不能である」。また「社会性の一次的なものとの二次的なものの関係について、適切な説明を与えていない」。結果として、「反功利主義的議論は、贈与の不可能性という、（彼らの意図とは）全く正反対の証明を与えてしまっている」（Papilloud,2006,S.252）。

そもそも「承認」も「実存」も近代人の欲望にすぎない。仮にそれがアルカイックな社会にあったとしても、そこでの承認は集団的なものである（氏族、親族）。にもかかわらず個人的な承認や実存を“真の”欲望とみなし、そこから近代を逆照射して市場経済を批判するという理論的転倒が起こっている。

一方でカイエは、『行為の反功利主義的理論』（Cailler,2009）で、パーソンズのシステム理論やハバーマスの生活世界論と関わらせて、自らが主唱する贈与の理論を「文脈の思考」として特徴づける作業もしている。その議論自体は面白いものであるが、理論的にはやや詰めが甘く、曖昧な印象も受ける。

カイエはパーソンズ（そしてルーマン）のシステム論を「秩序の思考」（la pensée des ordre）の名の下に批判し、自らの立場を「文脈（contxtes）の思考」と呼んで、その優越性を主張している（Cailler,2009,pp.125ff.）。

その際、文脈の思考の例としてハバーマスの「生活世界」論を取り上げてもいるのであるが、パーソンズ＝ルーマンのシステム理論と、ハバーマスの生活世界論を対立的に捉え、システムを「秩序の思考」、生活世界を「文脈の思考」として関係づける際の理論的繋がりがあまり明瞭ではない。

なぜなら、パーソンズとカイエは“システムか生活世界か”という点では対立しているように見えるが、両者とも規範モデル（デュルケーム・モデル）であるという点では共通している。また、ハバーマスとカイエは生活世界から規範を再構成しようという点では共通しているようであるが、カイエの場合には、ハバーマスにはある“討議による合意”等の手続きが不明瞭なままである。『行為の反功利主義的理論』は『コミュニケーション的行為の理論』に比べて理論構成や手続き化という点でより緻密な立論を求められるであろう。

仮に、「デュルケームの集合表象は社会を上から考える…モースのマナは社会を下から考える」（Papilloud,2006,S.259）という言い方が可能だとしたら、モースと同様に「社会を下から考える」という志向性においてのみ、カイエはハバーマスの生活世界論と共通していると言えよう。

更に付け加えるならば、カイエはルーマンとパーソンズを「機能分化」という点で共通に批判しているけれども、規範的秩序を想定するパーソンズと、中心なき社会を想定するルーマンの対比を持ち出せば、ルーマンはむしろ、ネットワーク社会を目指すカイエに近くなる。違いはそのメディアが“贈与”であるか、貨幣や権力、真理etc.のコミュニケーション・メディアであるか

という点にすぎないのか。疑問は絶えない。

やはり、カイエは失われた共同体の聖化、全体性の道徳に囚われているのだろうか。「モースにおいて、失われた共同体の聖化はカタルシスの機能を持っている」のであり、「…デュルケーム学派のイメージを呼び出す」(ebd.,S.256)ということなのか。そこにあるのは、堅実な現実分析というよりも、「モースの神話」(Mythos Mauss)と「デュルケーム学派のイメージ」＝《全体性と道徳》(道徳によって求心化する全体)ということなのだろうか。

もし全体性を、贈物をメディアとするネットワークだと考えたら、贈与と返礼という義務的道徳を伴うモースの“贈与”は、氏族集団ごとに「分節化された、アルカイックな社会」で機能するという適用条件を外すことが難しいのではないか。MAUSS派の議論には、明確化せねばならない問題点が山積している。

(2) エナフ：承認論のシンボリズム

エナフは「モース自身は贈与という概念を明確に規定することはなかった。…彼は贈与の実践を物の観点から…解釈していたから」(Hénaff,2006,167頁)だとして、「贈与の関係性は、人間集団の公的承認の基礎となる振舞いや手続きである」という贈与の承認論を展開している。

その際、まず贈与の三つのカテゴリー(Hénaff,2010a,p65)を区別し、①「太古的」「儀礼的」、②「慈愛」「奉獻」、③「相互扶助」、社会的連帯に分けている。①は互酬性と義務を特徴とし、主として集団の首長の行為として現れる。②は恩寵、一方的贈与であり、親子や恋人間で交わされる贈与はその典型である。③は博愛、連帯などの寄付的行為に見られるような贈与である。

これらの内、②と③は今日でも一般的に見られるが、①は、現代ではもはや広く見られるものではないと言ひ、このタイプの贈与を分析するための、「儀礼的贈与交換についての、全く異なったアプローチが可能」であるとする^(*注4)。

ここでエナフが採用するのは「モノの交換ではなく、人間集団間の相互承認の公的プロセス」(ibid.,p.67)として儀礼的贈与交換のシステムを見る視点である。儀礼的交換は物の交換ではなく、象徴の交換として捉え直される。

gift givingは相互承認のプロセスであって、「交換しなければ争いが生じる」儀礼である。そこには「ゲームの構造」があり、ゲームへの参加が応答の義務として儀礼化されている。その意味で「儀礼的贈与」は公的秩序の始まりとみなすべきなのであり、この始まりの贈与儀礼は、「他者を同定すること」、「受け入れること」、そして「讃えること」という、「互いに承認しあう手続き」(ibid.,p.70)なのである。

このような儀礼的贈与の承認関係を、エナフは古代ギリシャ・ローマの「契約」を例に取って説明している。そこでは、契約は“sym—bolon”(共に一投げる)、即ち二つの割れた陶片に

よって結ばれる。「このモデルに従うならば、互酬的な贈与は、人間同士が相互に承認し合う始まりのジェスチャーに他ならない」(ibid.,p.71)。

但し、「今日では、この承認は法と政治的・公的制度の全体によって、確かなものとして保障されている」(ibid.,p.67)ので、「万人に等しく与えられた公的な承認の下で、首長間の義務は取り消される」(Hénaff,2006,183頁)。

この結論にはやや拍子抜けするが、そこには、カイエらのMAUSSグループとエナフとの観点の相違が影響しているようである。

カイエとエナフを比べると、カイエが論じているのは経済システムについてであり、そこに互酬性のネットワークをもたらす契機として、贈与に期待している。これに対して、エナフはシンボルシステムを主に念頭に置いている。そして、現代社会における承認(贈与に代わるor補完するもの)とは何かを探り、現代「法」にその働きを見出している。

エナフのこの視点を突き詰めてゆけば、ルーマンと類似した、法システムの機能的合理性を承認することになる可能性がある。エナフはそうでないと言うだろうが、普遍性のある法システムと、それ以外の領域との区別は、逆に、法や経済とは異なった自由の領域として贈与の世界を考え直す契機となる。

そこまでエナフの議論を勝手に引っ張ることはできないが、単に法システムの機能性を是認するのは違うエナフの論理を背景から支えているのは、贈与を論ずる論者達に一般に共有されているシンボリズムではないかと思われる。

エナフが相互承認の古代的例として示したsym-bolonが symbolと語源的に同じものであることはよく知られている。ちなみに、シンボルの反対語はdia-bolon(向かい合って投げる、別々に投げる)であり、これは diabol(悪魔)と同根である。

相互の承認という論点に戻って考えるならば、確かに、氏族同士は贈与によって一定の相互承認的關係に入るかもしれないが、承認し合った氏族同士は、決して交じり合う訳ではない。承認は、棲み分けと不干渉でもある

彼らは一定の儀礼的秩序の下で、互いに限定的に交渉するのであって、言わば、互いの社会的距離を維持しながら、しかも争わずに棲み分けているのだとも言える。適切に分離されることこそが儀礼的贈与の意義なのではないか。承認は単に一方的に統合・協力(シンボリックな結びつき)するだけでなく、同時に棲み分けと不干渉(ディアボリックな分離)でもある。エナフは、贈与の持つ(ゴドリエ的表現をすれば)二面性と両義性をあまり考慮しておらず、シンボリズムに支配されているように見える。

贈与がエナフの言うような意味での承認の契機を含み持ち、それを活性化させる社会的行為であることは確かであるが、その側面にのみ目を奪われると、贈与システムの客観的構造を見失うことにもなりかねない。

4 中間考察

エナフが触れたsym-bolonについての議論は、エナフ自身が考えているよりも重要な意味を含んでいるように思われる。ここでMAUSSのメンバーでもあるPh.・シャニアルの所論を引用しておきたい。

「シンボリックなもの (le symbolique) について考えることは、同時にまた、その逆であるディアボリックなもの (le diabolique) について考えることを想定している。Sym-bolon—結び合わせること、Dia-bolon—分離、分割すること。即ち、連結と分離である」 (Chanial,2013,p.276)。

その通りである。しかしそれならば、「贈与はいつも暴力を背景として作用するのであり、…シンボル化によってそれを抑えるのである」と言うだけでは、単純すぎる。シンボリックなものとはディアボリックなものは、同じ事柄の二つの側面であり、その両価性、二重性こそが重要なのではないか。そもそも、(贈与も含めて) コミュニケーションとは、シンボリックなものとはディアボリックなものとの同時性としてあるものではないのか。

このことに早くから気づいていたのが、ジンメルであり、近年ではルーマンがその点を重視していた。

我々があるものを「“分割されている”と見なすとき、我々は既に意識の中でそれらを相互に関連づけているのである。…逆に、“結びついている”と感じられるのは、予め何らかの形で相互に分離させている場合のみである」 (Simmel,1909,S.1)。

シンボルは「異なるものの一体性を可能にする意味形式」あるいはその一体性そのものであり、差異が解消されたり溶解されたりすることなしに、分離したものを一つに結び合わせる働きをしている (Luhmann,1988,S.257)。だが、貨幣のように「象徴的に一般化されたコミュニケーション・メディアは、悪魔的に一般化されたコミュニケーション・メディアでもある。結びつけるものと分離するものは同時に意識されるのである。何よりもまず、“象徴性と悪魔性” (Symbolik und Diabolik) は分かち得ない一体性を成していて、一方は他方なくしてはあり得ない」 (ebd.,S.259)。

結 び

本稿ではここまで、モースの『贈与論』とその主な解釈史を辿りながら、それぞれの観点の利点と問題点を検討してきた。また、併せて、近年の傾向としてのMAUSSグループの立場にも言及し、その主な論点と課題とを示した。

それらの考察から得られたのは、贈与のシステムが持つ、“結びつけ” だけではない側面の重

要性である。サーリンズにおける鬭争的側面の指摘、ゴドリエの「両価性と二重性」に代表される、分離や対立的契機への注目である。この点への目配りが不足していることがカイエやエナフらの、MAUSSとその周辺の論者の弱点であることも示した。

そしてそこから引き出された新たな理論的糸口の一つが、エナフとシャニアルが示唆していた、シンボリックなものとのディアボリックなものとの対比であった。贈与の二重性と両価性を考える際に、シンボリックなものとのディアボリックなものとの并存という契機は見逃すことのできない重要な論点を含んでいると思われる。

この論点を更に追究してゆく里程碑になるのが、ジンメルの古典的業績とルーマンのシステム理論である。その可能性の一端は本稿でも示した。次稿の課題は、ジンメルとルーマンが提示していた論点を辿り、本稿の到達点を、それらの理論的可能性に繋ぐことである。

注

1. 「等価機能主義」という言葉はルーマンの用語であるが、ここではサーリンズが試みたことが、ルーマンの等価機能主義と内容的にはほぼ同じものであるという意味で、この言葉を用いておく。言うまでもなくサーリンズはそういう言い方はしていない。
ルーマンの等価機能主義は、ある事象が生起することを、《原因—結果》の1対1の因果関係としては捉えず、同一の事象を引き起こす幾つかの機能的に等価な諸要因から捉え直そうとするものである。この立場は、社会事象を単純な因果関係から見ることを避けると同時に、ある事柄がどのような要因によって引き起こされるのかを多角的に探求するための、発見的効果も持っている。
2. 立川（立川、2016）は、「ポトラッチがわれわれ日本人のおこなう結披露宴などの儀式のアナロジーで語れる」にもかかわらず、これまでのポトラッチ研究史には「ものごとを互酬の論理でみるべきとする呪縛のようなもの」があったと言い、モースの『贈与論』が「その直接・間接因子としてあった」としている。
3. ゴドリエのこの見方は、よく知られているJ・ラカンの理論—現実界・想像界・象徴界—の区別に基づいたものである。ゴドリエは構造主義の立場に立脚しながらも、レヴィ=ストロースのような象徴界を重視する見方はとらず、特定の社会構造が一定の仕方では想像界を形成させると考えており、これを物象化理論によって解き明かそうとするものである。
4. 比較のためにサーリンズが行った贈与の分類図式を示しておく。

一般的互酬性：利他的	— 無償贈与	…連帯の極
均衡的互酬性：交換と返礼	— 贈与交換	…中間点
否定的互酬性：功利的	— 策略、物々交換	…反社会性の極

サーリンズは上記の贈与のどれが実際に現れるかは、当事者間の社会的距離（親族上の距離）によって決まるとしているが、エナフは「サーリンズのモデルは、互酬性のnormを理解するにはほとんど役立たないと言わねばならない」（Hénaff,2010b,p.8）と批判している。

【引用文献】

- 欧語文献からの引用文は、全て筆者が原典から訳出したものであるが、必要に応じて、代表的翻訳文献も参照した。
- Bourdieu,1994 : *Raison pratiques*, Seuil. (加藤・石井・三浦・安田訳『実践理性』、藤原書店、2007年)
- Caillé,A.,2003 : *Critique de la raison utilitaire , Manifest du MAUSS*, Découverte. (『功利主義的理性批判』、以文社、2011年)
- Caillé,A.,2011 : 「反一功利主義と贈与のパラダイム」、西谷修編『“経済”を審問する』、せりか書房
- Caillé,A.,2009 : *Theorie anti-utilitariste de l' action*, Découverte/MAUSS.
- Chanial,Ph.,2013 : *La sociologie comme philosophie politique. Et reciproquement*, Découverte.
- Derrida,J.,1989 : Donner le temps. (「時間を一与える」、高橋允昭編訳『他者の言語 デリダの日本講演』、法政大学出版局)
- Godelier,M.,1996 : *L' énigme du don*, Fayard. (山内昶訳『贈与の謎』、法政大学出版局、2000年)
- Hénaff,M.,2006 : 「贈与の人間学と社会的承認」、『Ratio』5号、講談社 (Anthropology of Gift Giving and Social Recognition.)
- Hénaff,M.,2010a : I/You: Reciprocity, Gift-giving and the Third Party, *META: Philosophy* I (1) .
- Hénaff,M.,2010b : On the norm of reciprocity, *TCRS*.
- Lévi-Strauss,C.,1968 : Introduction à l' œuvre Marcel Mauss, in *Sociologie et anthropologie*, PUF. (有地・伊藤・山口訳『社会学と人類学 I』、弘文堂、1973年)
- Luhmann,N.,1988 : *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp. 春日淳一訳『社会の経済』、文真堂、1991年)
- Mauss,M.,1923-24 : *Essai sur le don*, PUF.,2012. (吉田・江川訳『贈与論』、ちくま学芸文庫、2009年)
- Papilloud,Ch.,2006 : Hegemonien der Gabe, in S.Moebius, Ch.Papilloud (Hg.) *Gift—Marcell Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, VS Verl.für Sozialwissenschaften.
- Sahlins,1972 : *Stone age economics*, Aldine de Gruyter. (山内昶訳『石器時代の経済学』、法制大学出版局、1984年)
- Simmel,1909 : *Brücke und Tür*, Landmann,M. (Hg.) , Koehler,K.F.Verl, 1957. (『ジンメル著作集12 橋と扉』、酒田健一他訳、白水社、1976年)
- Testart,1998 : Critique of the gift, James,W.,& Allen,N. (eds.) *Marcell Mauss*.
- 伊藤幹治 1995 : 『贈与交換の人類学』、筑摩書房
- 立川陽仁 2016 : 「ポトラッチとは、ポトラッチにおける贈与とは」、岸上伸啓編『贈与論再考』、臨川書房

* 本論文は以下のJSPS科研費の助成を受けたものである。

「社会学のディシプリン再生はいかにして可能か—デュルケーム社会学を事例として」
(基盤研究 (B)、代表：中島道男、課題番号：15H03409)