

## 〈コミュニズム〉の可能性

植村邦彦（関西大学）

## 1. デヴィッド・グレーバー（1961）の〈コミュニズム〉論：2011

## 1) 「贈与は奴隷をつくる」

\* 「平等主義的な社会 egalitarian society」は「貸し借り」も「贈与」も拒絶する

## ① 「[ニーチェの贈与論に反論する] 最良の対応は、実際の狩猟採集民の言葉を贈ることだ。

……グリーンランドのイヌイットがそれである。ある日、セイウチ猟がうまくいかず腹を空かせて帰ってきたとき、猟に成功した狩人の一人が数百ポンドの肉をもって来てくれたことについて、[デンマークの人類学者ピーター・] フロイヘンが語っている。彼はいくども礼を述べたのだが、その男は憤然として抗議した。／その狩人はいった。「この国では、われわれは人間である」。「そして人間だから、われわれは助け合うのだ。それに対して礼をいわれるのは好まない。今日わたしがうるものを、明日はあなたがうるかもしれない。この地でわれわれがよくいうのは、贈与は奴隷をつくり、鞭が犬をつくる、ということだ」。／この最後の一節は、人類学の小さな古典ともいわれているが、これに似た貸しと借りの計算の拒絶は平等主義的な狩猟社会についての人類学文献全般にみいだされる。狩猟民は経済的計算の能力ゆえにみずから人間であると考えるかわりに、そのような打算の拒絶、だれがなにをだれに与えたか計算したり記憶することの拒絶に真に人間であることのしるしがあると主張した。それ[貸借計算]をしてしまえば、「力と力を比較し、測定し、計算すること」をはじめてしまう世界、負債を通じてたがいを奴隷あるいは犬に還元しはじめる世界を形成してしまう。まさにそういう理由からである。」(David Graeber, *Debt: The First 5,000 Years*, New York: Melville House, 2011, p. 79. 酒井隆史監訳『負債論——貨幣と暴力の5000年』以文社、2016年、118-119頁)

② 「コミュニズム的諸関係も、実にはたやすくヒエラルキー的不平等関係に変容してしまう可能性をはらんでいる——たいてい、だれも気づかないうちに。どうしてそうなるのか、理解するのはむずかしいことではない。異なった人たちの「能力」と「必要性」は、ときにはなはだしく不均衡だからだ。真に平等主義的な社会はこのことを熟知しており、だれかが極端に他をしのいでしまう——狩猟社会におけるすぐれた狩人など——危険性のまわりに、洗練された防衛手段をはりめぐらす傾向がある。おなじように、だれかがだれかに心から借りがあると感じさせてしまう何事にも警戒心を抱く傾向もある。注目の的になるほどの成果をあげた者は、冷やかしの対象になる。たいていの場合、なにか意義のあることをなし遂げたときの唯一のつつましいふるまいは、じぶんを笑い飛ばすことである。」

(p. 115. 173頁)

## ③ ボルネオ島サラワク州の狩猟採集民プナンの例：奥野克巳（1962）『ありがとうもごめんなさいもいらぬ森の民と暮らして人類学者が考えたこと』亜紀書房、2018年

## 2) 自発的協働としての〈基盤的コミュニズム〉

\*全面的に〈コミュニズム〉の原理に立つ「コミュニズム社会」は不可能

- ①「ここでは、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[与えられる]」という原理にもとづいて機能する、あらゆる人間関係と規定しよう。……実のところ、「コミュニズム」は、魔術的ユートピアのようなものではないし、生産手段の所有ともなんの関係もない。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。ただしこれまでに、あらゆるものごとがそのような[コミュニズム的]やりかたで組織されたことはないし、どのようにしてそれが可能なのかも想像することはむずかしい。しかし、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すぎてしている。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。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さえ、現に存在するコミュニズムの基盤のうえに築かれているのだ。」(pp. 94-95. 142-143 頁)

\*資本主義企業の内側に存在する〈コミュニズム〉

- ②「なんらかの共通のプロジェクトのもとに協働している collaborating とき、ほとんどだれもがこの原理にしたがっている。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。たとえその職場が、エクソン・モービルやバーガー・キング、ゴールドマン・サックスであったとしても、である。その理由はたんに効率にある(これを「コミュニズムは端的にうまくいかない」という旧来の思考に照らして考えると実に皮肉である)。真剣になにごとかを達成することを考えているなら、最も効率的な方法はあきらかに、能力にしたがって任務を分配し、それを遂行するため必要なものを与え合うことである。ほとんどの資本主義企業がその内側ではコミュニズム的に操業していることこそ、資本主義のスキャンダルのひとつである、ということさえできる。」(pp. 95-96. 143-144 頁)

\*「基盤的コミュニズム baseline communism」

- ③「実に、コミュニズムこそが、あらゆる人間の社交性 [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。だれに対しても、その人が敵対関係にないとすれば、少なくともある程度は「各人はその能力に応じて、各人にはその必要に応じて」の原理にもとづいて行為することが期待できる」(p. 96. 144-145 頁)
- ④「これを「基盤的コミュニズム」と呼びたい。たがいを敵どうしとみなさない間柄で、必要性が十分に認められ、またコストが妥当と考えられるなら、「各人はその能力に応じて、各人にはその必要に応じて」の原理が適用されてしかるべきである、という了解である。もちろん適用される基準は共同体によって大きく異なる。」(p. 98. 146 頁)

### 3) 「モラルの論理／原理」としての〈コミュニズム〉

\* コミュニズムと「交換／互酬性」とは「モラルの論理」が根本的に異なる

- ① 「コミュニズムは、これまでみてきた通り、相互的 mutual な期待と責任を必然的にふくむという意味をのぞいては、交換 exchange にも互酬性 reciprocity にも基礎をおいていない。したがって、この場合も、交換はまったく異なった原理にもとづいて機能すること、根本的に異なった種類のモラルの論理であることを強調するために、べつの言葉（「相互性 mutuality」?）を使用した方がよりよいようにおもわれる。」(pp. 102-103. 154 頁)
- ② 「くり返し強調してはならないが、ここで話題にしているのは、いくつかの異なる種類の社会ではなく（みてきたように、わたしたちがそれぞれ別個の「社会」に組織されてきたという考えそのものがうたがわしい）、あらゆる場所で常に共存している諸々のモラルの原理である。わたしたちはみな、親しい友人のあいだではコミュニストであり、幼い子どもに接するさいには封建領主〔ヒエラルキー的不平等関係における上位者〕となる。そうでない社会を想像することは、きわめて困難なのである。」(pp. 113-114. 170-171 頁)
- ③ 「すでに強調してきたように、〔1〕 コミュニズムは人間関係すべての基礎かもしれない——わたしたちの日常生活において、なによりも「愛 (love)」と呼ばれるものにあらわれているようなコミュニズム——が、〔2〕 常になんらかの交換のシステムが介在して、そしてたいてい〔3〕 そのうえにはヒエラルキーをもったシステムが打ち立てられている。これらの交換システムは際限なく多様な形態をとりうるが、その多くはまったく無害である。しかし、ここでわたしたちが問題にしているのは、厳密な計算をもとにしたきわめて特殊なタイプの交換なのである。冒頭で指摘したように、だれかに恩恵をこうむる〔親切にしてもらう〕(owing someone a favor) ことと負債を負うこと (owing someone a debt) の違いは、負債の場合にはその量が厳密に計算されていることにある。計算は等価性を要請する。そしてそうした等価性……があらわれるのは、人びとがみずからの文脈から力づくで切り離され、なにかと同等であるかのように扱われるときのみなのである。」(pp. 385-386. 570 頁)

## 2. 贈与と負債

### 1) フリードリッヒ・ニーチェ (1844-1900) : 1887

\* 「負い目／負債」= 個人間の「もっとも原初的な人格的關係」

- ① 「負い目 Schuld という感情や個人的な義務 Verpflichtung という感情はすでに指摘したように、存在するかぎりでもっとも古く、もっとも原初的な人格的な関係に根ざすものである。すなわち買い手と売り手の関係、債権者 Gläubiger と債務者 Schuldner の関係の関係から生まれてきたものなのだ。この関係のうちで人格と人格が直面し、人格が他の人格との関係でみずからを計ったのである。どれほど低い文明であっても、このような関係が確認されないような文明はまだ見出されていないのである。／値段をつけること、価値を測定すること、同等な価値のあるものを考えること、交換すること——これらは人間の

ごく最初の思考において重要な位置を占めていたものであり、ある意味では思考そのものだったのである。」(Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig: Neumann, 1887. Zweite Auflage, 1892, S. 58. 中山元訳『道徳の系譜学』光文社古典新訳文庫、2009年、124-125頁)

- ②「無神論は、負債 *Schulden* [罪] を、その起源、「第一原因 [神]」に遡って考えるという感情から人類を解放する。無神論は、一種の「第二の無垢 *zweite Unschuld*」と不可分である。」(S.86. 169頁) [最初の無垢=原罪以前?]

## 2) モース (1872-1950) : 1925

\* ニーチェ批判：お互いに義務を負い、交換をおこなうのは、個人ではなく集団

- ①「わたしたちの経済組織や法体系に先だって存在してきたあらゆる経済組織・法体系においては、財や富や生産物が、個人と個人とが交わす取引のなかでただ単純に交換されるなどということは、ほとんど一度として認めることはできない。第一に、お互いに義務を負い、交換をおこない、契約を交わすのは、個人ではなく集団である。契約当事者となるのは、権利義務の主体となる資格が認められた集団である。対峙し合い、対立し合うのは、クランや部族や家族なのだ。……それに加えて第二に、これらの集団が交換するのは財や富だけではない。動産や不動産、経済的な有用性のあるものだけではないのである。交換されるのは何よりも、礼儀作法にかなったふるまいであり、饗宴であり、軍務であり、女性であり、子どもであり、踊りであり、祝祭であり、祭市である。もちろん祭市では物が取引されるし、富が循環するのだけれど、それは契約のさまざまな契機や要素の一つにすぎないのであって、契約それ自体はそれよりもはるかに一般的であり、はるかに恒常的なのだ。そして最後に、これらの給付と反対給付は、贈り物やプレゼントという、どちらかと言えば自発的なかたちでおこなわれるのだが、それにもかかわらずそれは、実際のところはまったく義務によってなされている。この義務を果たしそこなえば、私的な戦争もしくは公式の戦争となったほどである。」(Marcel Mauss, *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *l'Année Sociologique, nouvelle série*, tome 1, Paris: Félix Alcan, 1925, pp. 36-37. 森山工訳『贈与論』岩波文庫、2014年、67-68頁)

\* 「全体的給付の体系 *le système des prestations totales*」と「債務奴隷」。

- ②「お返しをする義務を果たさなかった場合の制裁は、債務奴隷 *l'esclavage pour dette* にするということである。この制裁は、少なくともクワキウトル、ハイダ、ツィムシアンの人々でおこなわれている。これは、その性質上も機能上も、ローマのネクスム *nexum* [債務不履行の場合に借主が貸主に身体を拘束され、隷属状態になること] に、まったくもって匹敵する制度である。借りを返すことができなかつた人、ポトラッチにお返しをすることができなかつた人は、自らの位階を失うだけでなく、自由人 *homme libre* としての地位さえも失うのだ。」(p. 108. 252頁)

### 3) マーシャル・サーリンズ (1930-) : 1972

\* 「贈与が奴隷を作る」。贈与が「ヒエラルキー的政治関係」を作る

- ① 「物おしみしない分配をとおして、長 [おさ the headman] はその羽ぶりのよさと、したがってまた政治的な力を獲得するのだが、それも親族制 kinship の原野を彼が動きまわっているからにはほかならない。ある見方からすると、威信の問題ともいえるだろう。社会が社会的に親族関係制 kin-relationship に拘束されているかぎり、道徳的には気前のよさに拘束されるのである。……しかし、もっとつっこんでいうと、彼の気前のよさは一種の束縛にほかならない。「贈物が奴隷をつくる——とエスキモーはいっている——鞭が犬を作るように」。どんな社会でも共通に、この束縛は、親族制の規範が強いところでは、強制力がそれだけ強い。なぜなら、親族制とは、相互性 [reciprocity 互酬]、相互扶助 mutual aid の社会関係にほかならないからである。こうして、気前のよさは逆に明らかに債務の押し付けとなる。というのも、贈与が返済されないかぎり、貰い手は贈り手にたいして、用心深く敏感な関係を解消できないからである。与え手=受け手の経済関係は、リーダー=配下の政治関係にほかならない。これが、有効原理、あるいはもっと正確にいうと、実効イデオロギーなのである。」 (Marshall Sahlins, *Stone Age Economics, with a new foreword by David Graeber*, London & New York: Routledge, 2017, pp. 119-120. 山内昶訳『石器時代の経済学』法政大学出版局、1984年、155頁)

### 4) モーリス・ゴドリエ (1934-) : 1996

\* モース批判：贈与は神を介して「カストや階級関係を形成する」。

- ① 「神や霊はあらかじめ人間より上位にあり、人間である与え手は、神である受け手より最初から下位にあるという事実への着目がこの [モースの] 分析には欠けているのだ。／この故にわれわれの見解では、神々、自然の霊や死者の霊に対する人間の負債 la dette がおそらく出発点、想像上の骨組みとなって、カスト間、階級間の関係を形づくり意味づける結晶作用をおこしたのである。このテーマをさらに発展させれば、贈与と贈与が創出した負債の世界でこそ、カストや階級の形成過程が解明され、よく理解できることが明らかになるだろう。いずれにしても、古代エジプト人にとって、ファラオは人間ではなく、人々の間の生き神だった。」 (Maurice Godelier, *L'énigme du don*, Paris: Arthème Fayard, 1996, p. 46. 山内昶訳『贈与の謎』法政大学出版局、2000年、45頁)
- ② 「贈与交換 échanges de dons のこの論理は、クリストファー・グレゴリーが見事に証明したように、商品交換の論理とは全く違っている。商品どうしを交換する時、あるいは商品をお金で買う時、この取引を終えるとパートナーはそれぞれ自分が買ったあるいは物々交換したものの所有者となっている。交換以前では一方は自分の欲望を充足させるために他方に依存していたのに、交換以後では誰もが無関係となって相互に義務を負わない。買手が支払わず、掛けにする場合もあるだろうが、その負債を (利子付きあるいは無利子で) 返済すれば、貸し借りはなくなってしまう。その前提となっているのは、物々

交換ないし売買したモノやサービスは、それを売った人々から切り離されて、完全に譲渡可能だということである。《贈与の経済とモラル》の場合はそうではない。というのも、与えられたモノは譲渡されたのではなく、与え手は与えたものに対する権利を保有し、さらにそこから一連の《利益》をひきだし続けているからである。」(p. 62, 63-64 頁)

### 3. 〈コミュニズム〉の可能性について

#### 1) マイケル・ハート (1960-) とアントニオ・ネグリ (1933-) : 2009

\*問題は、資本主義と社会主義がともに排除している〈共 the common〉の制度化。

①「私的なものか公的なものかという排他的な二者択一は、資本主義か社会主義かという同じく有害な二者択一に対応したものである。多くの人が、資本主義社会の弊害をただす唯一の手段は、公的な規制と、ケインズ主義的そして／または社会主義的な経済管理であると考え、その反対に社会主義の病弊をただすには、私的所有と資本主義的な管理しか方法はないと考えている。けれども、社会主義と資本主義は——時に両者は混合され、また時には激しく対立してきたとはいえ——ともに〈共 the common〉を排除する所有制度であることに変わらない。本書で展開する〈共〉の制度化のための政治的プロジェクトをめぐる考察は、こうした誤った二者択一を斜めに横切り、私的でも公的でもなく、資本主義でも社会主義でもないものに向けて、新たな政治的空間を切り拓くものである。」(Michael Hardt and Antonio Negri, *Commonwealth*, Cambridge: Harvard University Press, 2009, p. ix. 水嶋一憲監訳、幾島幸子・古賀祥子訳『コモンウェルス——〈帝国〉を超える革命論』NHK ブックス、2012年、上 16-17 頁)

②「第一のプラットフォーム (基盤環境・綱領) は、貧窮に抗して生を支援するものでなければならない。端的にいえば、政府はすべての人に基本的な生活手段を与えなければならないということだ。……必要なのは、世界中のすべての人に基本的な生活手段を提供するグローバルなイニシアティブである。国連などのグローバル機関、市民組織、その他の団体のいずれを通じて提供されるにせよ、グローバルな所得保障とすべての人を対象にした——真の意味で普遍的な——医療保障制度が必要なのだ。／貧窮を回避するには、すべての人に剥き出しの生に対する保障を与えるだけでは十分ではない。そのため第二のプラットフォームは、階層秩序に抗して平等を要求し、すべての人が社会の構成、集団的な自治、および他者との建設的な相互作用に参加できるようにするものでなければならない。……それ [国家単位の市民権] をふまえてここで私たちが意図しているのは、グローバル社会の統治に平等に参加する手段と機会をすべての人に与える、グローバル市民権であると言っているだろう。／第三のプラットフォームが要求しなければならないのは、私的所有 [=私有財産] の障壁に抗する〈共〉へのアクセスである。今日では、誰もが資源や富を自由かつ平等に利用し、それらを用いて生産することが可能だ。」(pp. 380-381, 284-286 頁) [これは、『〈帝国〉』(2000年)での結論と内容的にはほぼ同じ!]

2) ヴォルフガング・シュトレック (1946-) : 2016

\* 社会主義=所有的・消費主義的な個人主義への対抗手段を含む必須の概念。

- ① 「この [Fred Block, 'Varieties of What? Should We Still Be Using the Concept of Capitalism?' in *Political Power and Social Theory*, Vol. 23, Bingley, 2012 への] 書評を終えるにあたって、私は社会主義や共産主義のような、まだ全面的に廃棄されていない概念についていくつか述べたいと思う。後者について言えば、デヴィッド・グレーバーが負債の人類学を論じた著作 (『負債論』) で、先進資本主義国も含む、総称的な意味での共産主義な経済生活の基礎 *the generically communist foundations of economic life* について簡潔に指摘している。社会主義について言えば、私にとってそれは、個人主義——所有的・消費主義的な——への対抗手段を含んでいるという理由で必須の概念である。ふたたびマルクスを引用して言えば、社会主義という概念は、人間は社会の中でのみ個人になれる動物であるということ、今日の「個人崇拜」の風潮に抗して思い出させてくれるのだ。より共同的 communal で他者への配慮があり other-regarding、集団で責任を持つライフスタイル more collectively responsible way of life を、私たちは喫緊に必要としているように思われる。そのために必要な概念として、他に何があるのか? あるいは個人の快樂追求のコストを自分以外の世界にアウトソーシングする権利を抑制した生活と言ってもいい。集団の運命のコントロールをより共有化し、自由に拡大していく市場関係から生じる予期せぬ帰結を避けるための強力な集団的能力 a strong collective capacity を備えた社会組織、それを「社会主義」以外どう名付けるというのだろうか?」 (Wolfgang Streeck, *How Will Capitalism End?* London & New York: Verso, 2016, p. 234. 村澤真保呂・信友建志訳『資本主義はどう終わるのか』河出書房新社、2017年、324頁)

3) ポール・メイスン (1960-) : 2015

\* 「現代の主要矛盾」は、ネットワーク型経済と既成権力のヒエラルキーとの間にある

- ① 「今日、現代資本主義における主要な矛盾は、財が無料で社会的に潤沢に作られる可能性と、権力と情報の統制を維持しようともがく独占、銀行、政府のシステムとの間に存在している。……ネットワークと階層性との闘い……。」 (Paul Mason, *Postcapitalism: A Guide to Our Future*, Penguin Books, 2016, p. 144. 佐々とも訳『ポストキャピタリズム——資本主義以後の世界』東洋経済新報社、2017年、248頁)
- ② 「適応力のある左派ができる最も勇敢なことは、その強い信念を捨てることだ。なぜなら、古いシステムの内部に新しいシステムの諸要素を小さな単位で [moleculary 分子状に] 築くことは間違いなく可能だからだ。協同組合、信用組合、ピアネットワーク、非管理型の [顧客自身が管理運営する] 事業 unmanaged enterprise、並行するサブカルチャー経済の中には、それらの諸要素がすでに存在している。私たちは、これらを風変わりな実験だと見るのをやめた方がいい。」 (p. 244. 397頁)

③「ネットワークを基盤とする移行 a network-based transition において、協働型ビジネスモデル collaborative business models は私たちが促進できる最も重要なものだ。これもまた、しかしながら、もっと進化しなければならない。協働型ビジネスモデルが非営利ビジネスになるにはまだ十分とは言えないからだ。協同組合のポスト資本主義的形態 the postcapitalist form of the co-op は、その出発点である市場的活動の基盤に反対して、非市場の、非管理の、非貨幣基盤の活動 non-market, non-managed, non-money-based activity を拡大しようとするだろう。私たちに必要なのは、その法的形態が真の協働型の生産や消費 a real, collaborative form of production or consumption によって支えられている協同組合であり、その社会的結果は明確である。」(p. 276. 448 頁)

4) デヴィッド・ハーヴェイ (1935-) : 2014, 2017

\*政治権力を取らずに世界を変革することはできない!

①「急進左派の残存勢力は今ではおおむね、何らかの制度的ないし組織的な対抗手段の外部で活動しており、小規模な行動やローカルな運動が最終的には何らかの十分なマクロ的オルタナティブに結実するに違いないと思込んでいる。……アウトノミア的・アナキスト的・ローカリスト的な展望と活動とが、いたる所で目立つようになっている。ところが、こうした左派が権力を取らずに世界を変えようとすることによって、ますます強大化する金権支配的資本家階級は、野放図に世界を支配する権力を誰からも挑戦されることなく維持できるのである。この新興支配階級を支えているのが治安・監視国家であり、それは、「反テロリズム」の名の下にあらゆる形態の反対運動を鎮圧するためにその警察権力をためらいなく行使する。」(David Harvey, *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. xii-xiii. 大屋定晴他訳『資本主義の終焉——資本の 17 の矛盾とグローバル経済の未来』作品社、2017 年、14 頁)

\*労働者自主管理型の連帯経済は限定的にしか成功できない!

②「さまざまな連帯経済組織や目的共同体は、価値生産の力のおよばないところで自分たち自身の再生産を確保しようと模索するかもしれない。これらの組織や共同体の交換関係は——それら相互間の交換関係であろうと、他の原理にもとづく経済組織との交換関係であろうと——必ずしも市場原理にもとづくわけではない。……[ただし] そのような非価値生産的な諸活動は、資本によって領有されて価値生産の基盤に変えられてしまうか、あるいは、産業予備軍——ますます使い捨て可能となりつつある余剰労働力——のある種の再生産補充部分として機能するか、このいずれかに陥る危険も常に存在している。」(David Harvey, *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason*, London: Profile Books, 2017, pp. 89-90. 大屋定晴監訳『経済的理性の狂気——グローバル経済の行方を〈資本論〉で読み解く』作品社、2019 年、130 頁)



\*ポール・メイソン批判：「技術的ユートピア」は幻想にすぎない！

- ③「だから [文化や知識までが投機対象となるから]こそ、知識が優勢となるような資本主義の新局面にわれわれは突入しつつあると言い張られ、この知識とその労働節約型イノベーション全体 (たとえば自動化や人工知能) にもとづく輝かしき技術的ユートピアがまさに間近であるとか、あるいは——ポール・メイソンといった人が断言するように——すでに到来したと主張される。このような再定義は、シリコンバレーの観点からすると、おおそ正しいように見えるかもしれない。だが、バングラデシュで工場が倒壊し、深圳といった工業雇用区域でも、インドの農村雇用区域——そこでは小口金融 **microfinance** がその網を広げ、すさまじいサブプライム型貸付危機を助長している——でも、自殺が蔓延する渦中にあるのは、それも惨めな失敗に終わる。」 (p. 104. 150-151 頁)

#### 5) デヴィッド・グレーバー：2018

\*資本主義社会における多くの仕事は「無意味で不必要で不快な仕事」である！

- ①「どうでもいい仕事とは、被雇用者でさえその存在を正当化できないほど、完全に無意味で不必要で不快な雇用労働の形態である。いくつかの仕事はあまりにも無意味なので、その仕事をしている人が消え去ったとしても、誰もそのことに気がつかないほどである。」

(David Graeber, *Bullshit Jobs: A Theory*, New York: Simon & Schuster, 2018, The Anarchist Library edition, p. 15)

- ②「どうでもいい仕事」ほど高給>>社会にとって本当に必要な労働は低賃金！  
ex. コンサルタント、官僚制>>農業労働・工場労働・看護師・保育士・介護士 etc.

\*「完全に自動化された快適なコミュニズム」でも必要な労働=ケア労働！

- ③「2014年にロンドン市長が約100のロンドンの地下鉄切符売り場を閉鎖して、機械だけにすると脅したとき、交通ストライキが起きた。これは地元のマルクス主義者の間にオンライン論争を引き起こした。その論争とは、解雇されそうな労働者たちの仕事は「どうでもいい仕事」かどうか——何人かが主張した論理は、仕事は資本主義のために価値を生産するのか (資本家は明確にこれらの仕事はもはや価値を生産しないと考えたのだが)、それとも、そうではなくて、資本主義が存在しなくなったとしても必要な社会的機能を果たしているのか (これらの仕事は完全なコミュニズム full communismの下で交通が無料になれば明らかに必要でなくなるのだが)、ということだった。言うまでもなく、私も論争に巻き込まれた。応答を求められて、私は実際に対談者に対して、ストライキの当事者自身が出した「未来のロンドン地下鉄利用者へのアドバイス」というチラシに参照を求めた。それにはこう書いてあった。/「乗車前に、ロンドンの地下鉄の11の路線と270の駅に精通していることを確かめてください。……自分の旅行に遅れや事故、緊急事態、撤退がないことを確かめてください。障害者、あるいは貧乏、あるいはロンドンへの初心者にならないでください。若すぎたり年寄りすぎたりするのは避けてください。旅行中に嫌

がらせをされたり暗殺されたりしないでください。持ち物や子供を無くさないでください。いずれにしても補助を求めないでください。」／多くのプロレタリア革命弁護論者は、交通労働者が実際に何をしているか調べることはしなかったようだが、彼らは、市の職員を公費でぶらぶら時間をつぶす怠け者と見なす右翼タブロイド紙の固定観念とまさに同様の誤りを犯したように思われる。／地下鉄労働者が実際にしていることは、フェミニストが「ケア労働 caring labor」と名づけたものにかなり近い。それはレンガ職人よりもはるかに看護師の仕事と共通点が多い。それはまさに女性の不払いケア労働が「経済なるもの the economy」の勘定から消し去られているのと同じように、他の労働者階級の仕事のケア的側面も同様に見えなくされている、ということである。イギリスの労働者階級のケア労働の伝統は、大衆文化の中ではよく知られている。大衆文化は大部分が労働者階級の生産物であって、それによって労働者階級の民衆がお互いを元気づける特徴的な身振りや様式や拍子をもっており、イギリスの音楽、喜劇、子供の本に反映されてきたのである。しかし、それはそれ自体で価値を創造する労働だとは認識されていない。」(p. 167)

\*ポール・メイスン批判？

④『『スター・トレック』は、この[単調でつまらない仕事 drudgery の消去という]問題をアンドロイド[新シリーズに登場する Data]で解決した。イギリスの若いラディカル派は時々「完全に自動化された快適なコミュニズム fully automated luxury communism」という未来について語るが、それも基本的に同じことである。国民的文化がすべての人の創造物であり、だからすべての人に属するというのとまったく同じように、未来のロボットやアンドロイドが、過去数世紀の集団的な機械工学的知性の果実だという理由で、人類全体の共有財産 the common property になるはずだという想定も容易にできるかもしれない。自動化された公営工場は人生をより安楽なものにするかもしれない。しかし依然として、それらの工場は、実際には単調な骨折り仕事 Drudgelings への必要を消し去りはしないだろう。レム [Stanisław Lem, 1921-2006] の小説その他の似たような作品は、依然として「労働 work」という言葉で工場労働やいずれにしても「生産的 productive」労働を意味しており、ほとんどの労働者階級の仕事が実際には何から成り立っているのかということ——たとえば、前章で述べた、ロンドンの地下鉄の「切符売り場」の労働者たちは切符を受け取るためにそこにいるのではなく、迷子の子供を見つけたり酔っ払いに言い聞かせたりするためにいるのだという事実を、無視している。そのような機能を遂行できるロボットはまさに心がこもっていないというだけではなく、そういうロボットが実際に存在するとしてもなお、私たちのほとんどは、いずれにしてもロボットがするような仕方でそのような仕事が行われることは望まないだろう。」(p. 184)

\*暫定的結論：可能な〈コミュニズム〉とは自主管理型・協働型の「連帯経済組織」「協同組合のポスト資本主義的形態」。最大の問題は、左派による政治権力の奪取？

# 贈与と分かち合い 「グレイバー」 『負債論』をめぐる



植村邦彦

関西大学経済学部教授、社会思想史。著作に『市民社会とは何か——基本概念的系譜』(平凡社新書、2010)、『ローザの子供たち、あるいは資本主義の不可能性——世界システム史思想史』(平凡社、2016年)、ほか。

## はじめに

デヴィッド・グレイバーの『負債論』の中におもしろい話が出てくる。グリーンランドの先住民イヌイットの集落で、狩人からセイウチの肉をもらったデンマークの探検家はその狩人にお礼を述べたところ、狩人は憤然と抗議して次のように語ったというのである。「この国では、われわれは人間である。そして人間だから、われわれは助け合うのだ。それに対して礼を言われるのは好まない。今日わたしが得るものを、明日はあなたが得るかもしれない。この地でわれわれがよく言うのは、贈与は奴隷をつくり、鞭が犬をつくる、ということだ」(Graeber [2011] p. 79. 11

「奴隷をつくる」という言葉が意味しているのは、贈与はそれを受け取った側にお礼を述べること強いるのであり、そのような「負債＝負い目」の感情が支配従属関係をも生み出すことになる、ということである。

つまり、少なくともグリーンランドのイヌイットにとって、「贈与」と「助け合い」は厳格に区別しなければならないのであり、「助け合い」を維持するためには、贈与に対してお礼を述べるような関係そのものを拒否しなければならないのである。

グレイバー自身は、このイヌイットの事例について、それ以上の立ち入った分析をしているわけではないが、この問題はもう少し詳しく見てみる価値がある。

## 1 狩猟社会における「分かち合い」と贈与

「奴隷」を作らないようにするために、お礼を言うこと自体を拒否するというイヌイットの社会関係には、実はその前提として、人間に肉を与えてくれる野生動物とそれを受け取る人間との「互恵的な関係」が外部に想定されていて、それが人間同士の関係を拘束するという、もう少し複雑な仕組みがあるようだ。カナダのイヌイットを研究する文化人類学者の大村敬一は、彼らの食物の「分かち合い」について、次のように述べている。

「この野生動物の「魂」は不滅だが、その「魂」が新たな

9頁。

この話にグレイバーはこうコメントしている。「これに似た貸しと借りの計算の拒絶は平等主義的な(egalitarian)狩猟社会についての人類学文献全般にみだされる。狩猟民は経済的計算の能力ゆえにみずから人間であると考えられるかわりに、そのような打算の拒絶、誰が何を誰に与えたか計算したり記憶したりすることの拒絶に真に人間であることのしるしがあると主張した」(ibid.)。

この逸話は示唆的である。「資本主義の終わり」が始まった現在、「贈与経済」の再評価は一種の知的流行になっていて、贈与経済は市場経済あるいは商品交換と対比される形で肯定的に評価されることが多い。しかし、「贈与は奴

身体に再生するためには、適切な意図と態度をもつ人間にその身体を食べ尽くされてしまわねばならないとされる。／そのため、人間が生きるために野生動物の身体を捕獲して食べることは、野生動物から見れば、自らの「魂」が新たな身体に再生することであり、この意味で、人間と野生動物は生業を通して相互に助け合う互恵的な関係にあることになる。……／ここで重要なのは、こうした人間と野生動物の互恵的な関係が成立するためには、ハンターが適切な態度と意図をもつて生業に臨まねばならないと考えられている点である。ハンターの適切な態度と意図とは、ひとつには、野生動物に対して敬意を払うこと、二つには、その身体を食べ物として利用する意図をもつこと、最後には、その食べ物を独り占めすることなく、他の人びとと分かち合う意図をもつことである」(大村 [二〇〇九] 104-106頁)。

ここで重要な論点は、「他の人びとと分かち合う」ことが、「人間と野生動物との互恵的な関係」という想像上の関係によって命じられた「適切な態度と意図」の表現だと理解されていることである。このような倫理的行動規範を逆から言えば、「他の人びととの分かち合い」が行われないと、人間と野生動物との関係は「互恵的」なものではなくなってしまう、野生動物の「再生」(つまり食物の再獲得)が保証されなくなる、ということである。そのような循環論

「イヌイトの生業は生存に必要な資源を確保するための技術的な過程であるだけでなく、イヌイトがイヌイトどうしと野生動物との関係を取り結ぶ社交の過程でもあるのである。しかも、この社交の過程では、人間どうしとの関係と野生動物との関係を相互に循環的に依存し合っている。「真なる食べ物」を分かち合っつて人間どうしの社会関係を調整して維持するためには、野生動物からその食べ物が贈られねばならず、その食べ物から野生動物から贈られるためには、人間どうしで食べ物を分かち合っつて、野生動物の「魂」が新たな身体に再生するのを助けねばならない。イヌイトの社会関係の成り立ちとは同時にイヌイトと野生動物の互恵的な関係の成り立ちであり、生業の実践という循環的な社交の過程は、人間の社会集団を野生動物と関係づけながら絶え間なく生成する装置になっているのである」(同書、107頁)

ここで大村が、野生動物が自らの身体を人間に「贈る」と表現していることに改めて注意したい。野生動物は人間に「贈与」を行うのである。そうだとすると、野生動物と人間の間には支配従属関係が生まれるのだろうか。人間は「奴隷」になるのだろうか。

観念の上では、実際にそのようなだ。大村によればこの「贈与」によって「野生動物が再生するため人間に命令する」書、117頁) 集団の「外部」との贈与関係、それに対して、集団内部での「分かち合い」というこの二重構造の意味をもう少し探る必要がある。

## 2 「第三項排除」

そもそも「贈与」は「集団間」の財の交換だと明言したのは、マルセル・モースである。彼は「贈与論」の冒頭でこう述べている。

「わたしたちの経済組織や法体系に先だって存在してきたあらゆる経済組織・法体系においては、財や富や生産物が個人と個人とが交わす取引のなかでただ単純に交換されるなどということ、ほとんど一度として認めることはできない。第一に、お互いに義務を負い、交換をおこない、契約を交わすのは、個人ではなく集団である。契約当事者となるのは、権利義務の主体となる資格が認められた集団である。対峙し合い、対立し合うのは、クランや部族や家族なのだ」(Gass 1983, p. 36, 67頁)。

現在の私たちが実際に行っているとは異なつて、贈与は本来集団間の個人間の関係であり、集団内部の関係ではそもそもなかった、ということである。それでは、贈与の主体となる集団そのものは、どのような原理に基づいて形

成されているのか。

今村は、この「ステイグロート・メカニズム」が「神排除」として一括した(今村「一九九二」27-28頁)。

食物としての身体を「贈与」してくれる野生動物の「霊」に「神格」をアヌイトの呼びが「カムイ」と呼ぶことはよく知られている。「犠牲」が「神」となつて共同体の形成を可能にする行為を「第三項排除」と名付けたのは今村仁司(一九四二-二〇〇七)だった。彼は一九八九年の「排除の構造」で、ヴァルター・ベンヤミンの『暴力批判論』(野村修訳、晶文社、一九六九年)とエリクス・カネツナイの『群衆と権力』(宮田行一訳、法政大学出版局、一九七一年)に依拠しながら、「犠牲を要求する暴力」によつて「人間

の組織化に働くステイグロート・メカニズム」を「第三項排除」の一環として扱った(今村「一九九二」27-28頁)。

「神」観念は社会形成の論理に即して考えるかぎり、共同体の起源にある犠牲者の肉と霊にある。……ステイグロートが全員一致と全員参加の下にいけにえにされること

が、原初的な「神格」の発生メカニズムであり、ステイグロートが「神」となり、それを喰うことで人も聖なる空間に贈与することが可能になる。現実的な起源の具体的証

拠は、日本史のなかで見つけるとはほぼ不可能であろうが、「一味神水」の儀礼の身振りを見れば、ステイグロート儀礼の筋道だけはみごとに保存されている」(同書、189頁)。

### 3 共同体に先行するもの

ここでもう一度イヌイットの例に戻ることにして。彼らは、「外部」との贈与関係を想定することで、支配従属関係を周到に回避し、共同体内部の対等な「分かち合い」を維持していた。そのような共同体の形成が「第三項排除」の効果であることは、今村の言うとおりのかもしれない。しかし、そのような共同体に先行するものはないのだろうか。

マルクス主義歴史学は、人類史の出発点に「原始共同体」の存在を想定してきた。日本史学も例外ではない。しかし、中国史家の足立啓二によれば、「こうした見解は、ムラ・イエを始めとする共同体が中世以降の産物であったという認識が一般的に共有されるに至って、もはや過去のものになつたと言える」（足立二〇一八）91頁。

さまざまな人類学の成果に依拠しながら足立が人類史の出発点に位置づけるのが、共同体よりも緩やかな家族の集りとしての「バンド」である。「バンドは周知の通り、一部複婚を含む単婚の家族が幾つか集まって作る父方居住の集団で、バンドをこえる上位の集団を持たない。特定のバンド間には婚姻関係からする親近性が存在しているが、組織を形成してはいない。バンド社会の特色は、集団の固定性が著しく低いことである。夫婦の結合も固定性に乏しく、多くは夫または妻が同居生活を離脱すれば、夫婦は解消し

先ほどのイヌイットの例で言えば、野生動物が「スケープゴート」として「神」となり、それを共に食することで共犯者となつたイヌイットの人びとの内部では、「平等主義」と「助け合い」が神から与えられた規範として機能する、ということである。

今村が例に挙げる「一味神水」というのは、中世の日本で「一揆」や「惣結合」などの一致団結（「一味同心」）を行う際に参加者が行った誓約の儀式のことである。一味同心に参加する人々は神社の境内などに集まり、誓約を記した「起請文」に全員で署名し、それを神前に捧げる。その後、起請文を焼いて灰にして、やはり神に捧げた「神水」（あるいは代用品として神酒）に混ぜ、それを全員で回し飲みした。これが「一味神水」である。神前での神水の回し飲みは、神と人、そして「一味同心」の間との共同飲食を通した一体化を促し、また神前での誓約は、約束を違えた場合には神罰を受ける、という意識を参加者にもたらした（参照、勝俣二一九九二）。

再びイヌイットの例で言えば、「分かち合い」をせずに野生動物⇨神を独り占めする人間が出た場合には、神との約束に違反した「神罰」として、野生動物の「再生⇨再来」が途絶えることになるわけである。したがって、そのような独り占め（所有的個人主義）は抑止されなければならない。このように見てくれば、イヌイットの社会の「平等主

義」と「分かち合い」は、まさに倫理的規範を強いる「命令者⇨神」を社会の外部に排除すること（今村の言う「第三項排除」）によって成立していることが確認できるだろう。

しかし、このような「第三項排除」が行われるのは、狩猟社会や歴史的過去（中世の日本）に限られるわけではない。今村によれば、「第三項排除」は「どんな社会形態も必ず通過する」（今村二一九九二 109頁）ものであり、近代社会も同じ論理に支えられているのである。「極端な図式化をあえておこなうなら、人類の経済活動は二つの対照的構図をもつ。ひとつは、スケープゴート効果を贈与経済形式で処理する構図であり、もうひとつは、スケープゴート効果を商品・貨幣・資本の形式で処理する構図である。贈与（ドン）と交換（エシヤンジエ）とは、根本的に異質の経済形式である。したがって、第三項排除⇨スケープゴート効果の発現形態も全く異なる」（同書、190頁）。

今村は、「近代貨幣が、ほとんど結晶化された形での第三項排除効果を実現している」（同書、109頁）と述べている。しかしグリーンランドの野生動物や北海道の「カムイ」とは違って、近代の「神」である貨幣が私たちに「分かち合い」を命じているわけではない。それが助長しているのは、むしろ「所有的個人主義」である。それでは、私たちが互いに分かち合い、助け合う社会を再構築するためには、何が必要なのだろうか。

たものと見做される。しかし家族結合以上に、家族間結合は不安定である」（同書、103頁）。

このようにして狩猟採集生活を送るバンドを支えているのは「相互依存状態」だということ。「獲物は狩猟参加者の間で一定の習慣に基づいて第一次的に分配され、キャンプに持ち帰られた第一次分配物は、血縁者・近隣者等に行きつ戻りつ徹底して二次分配され、特殊な部位を除いては、結果的にキャンプの隅々まで、まんべんなく分配されてしまうという。さらに各家庭に持ち帰られた肉は、女たちによって調理され、キャンプ広場の中心に集まる男たちの所にもたらされ、この似たり寄つたりの調理品を、男たちは廻しながら、いわば再度分配して食べるのである。合理的感覚からは不必要なまでに徹底した互酬原理に基づく分配が、集団を成り立たせている。同時にこれは、全くストックを持たず、したがって家族員の働き手に故障のある時には直ちに危機に瀕する家族経済に、不可欠の安全装置を準備している」（同書、103-104頁）。

このような「徹底した互酬原理」に基づいた「相互依存状態」を維持するには、やはり「外部」との贈与関係が必要なのだろうか。しかし、このバンド社会では「強制」や「命令」そのものが忌避されている、という研究もある。そうだとすれば、バンド社会は「第三項排除」以前の人類の生活のあり方を表現しているのかもしれない。文化人類学者

の寺嶋秀明は、バンド社会における「個人的自由と主体性」について次のように述べている。

「狩猟採集民の特性として明らかになってきたのは、個人と家族の自立や行動の自由。そして個人間の平等性の強調である。狩猟採集社会では「強制」ということがない。人は基本的に他人の意志に左右されることなく行動することはできる。他人に命令されることを嫌い、他人に命令することも避ける。これは狩猟採集民の代表的な価値観である平等主義 (egalitarianism) の現れのひとつであるが、バンドの流動性もそこを源泉としている。あるバンドに所属するも、また、そこから出て行くのも個人の選択であり、個人の決断である。そのような個人の自由と主体性に支えられた選択の結果としてバンドの流動性が生まれている」(寺嶋「二〇〇九」192頁)。

先に引用した足立の文章から想像されるのは、「家族員が働き手に故障のある時には直ちに危機に瀕する」バンドの働き手が故郷のある時に直ちに危機に瀕する「バンド社会の生存条件の厳しさだが、寺嶋の描くバンドは印象が異なる。その「流動性」を可能にするのは、むしろ生存の容易さだというのである。

「狩猟採集社会では、拘束が苦痛となる場合には、かなり自由にそこを抜け出すことができる。個人々の絆のネットワークがそれを可能にしている。狩猟採集民の自立や自由の根本には、必要とあればほぼらくの間は一入あるいは一

性や公平性のような人類特有の思考と考えられているものが、思慮深い自己制御の結果ではなく、じつは原始的、動物的な反応にすぎないことを浮き彫りにした点である。本研究の最大の成果がこの発見にあることはいうまでもないが、ただ私の関心からいうと次の点もこれに劣らざる衝撃的である。それは、不平等には、自分が損をしているばかりでなく、得をしているばかりも含まれるということ。つまり向社会的な人は損をしても得をしてもストレスを感じるという点である。これによれば、唯一平等だけがストレスのない状態というところ」(同書、25頁)。

人間は不平等にストレスを感じる動物であり、本来的に平等を指向する動物なのだとして、「分かち合い」や「助け合い」こそが「人間的な」行動だということになる。ただし、食物の分かち合いをするのは人間だけではなからしい。

サル類の集団との比較を通して人類社会の進化的研究を行っている人類学者の北村光二によれば、「食物分配を、親が子に餌を与えることという場合も含めて考えると、それは動物界に広く認められる現象だということになるが、チンパンジー属 (チンパンジーとボノボ) の食物分配は、オトナの間に日常的に行われる相互行為であるという点で、それらとは一線を画する現象だといえる。そしてそれは、系統的に近縁なサル類でほとんど認められないという背景のもとで、ある種衝突に成立し、人間社会における

家族でも、なんとか生きていけるという狩猟採集生活の生態学的特性が存在していることはまちがいない。そして、

たぐられるべき絆のネットワークが存在する。狩猟採集民の自在な離合集散性は、絆における受容と拘束のパラドクスを解決するひとつの有効な手段であるとみることができ「きるだろう」(同書、199頁)。

「そうだとすれば、このような「共同体」以前の人間の「絆のネットワーク」を可能にするものは何なのだろうか。日本の中世史家の桜井英治は、人類の歴史の中に「互酬性の原理」が繰り返り返し表れることを指摘した上で、「互酬性原理自体の根強さと普遍性」の根拠について、次のように述べている。「この原理がなぜ世界のあらゆる地域、あらゆる時代にくりかえしあらわれるのかといえば、それが人類のきわめて原始的な部分に由来しているからなのではないだろうか」(桜井「二〇一七」24頁)。

互酬性が「人類のきわめて原始的な部分に由来している」ということは、つまり「本能的」だということである。桜井は次のような脳科学の最新研究を紹介している。

「脳科学者である春野雅彦とクリストファー・D・フリスの研究によつて、人間が不平等を感じるのには、大脳のうち、進化的に新しい領域である大脳皮質ではなく、原始的な領域である皮質下の扁桃体においてあることが解明されている。……この研究の衝撃的なところは、ひとつには社会

#### 4 本源的社会性としてのコミュニズム

ここで再びグルーバーの『負債論』に戻ることにしよう。人間の本源的社会性に基づく社会構築について考える上で、もう一つのヒントになるのが、グルーバーの言う「コミュニズム」である。彼はそれを、「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「与えられる」という原理にもとづいて機能する、あらゆる人間関係」と定義している。彼によれば、それは「程度の差こそあれあらゆる人間社会に存在するもの」であつて、「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と異なり、現在存在するコミュニズムの基盤のうえに築かれているのだ」

ここで再びグルーバーの『負債論』に戻ることにしよう。人間の本源的社会性に基づく社会構築について考える上で、もう一つのヒントになるのが、グルーバーの言う「コミュニズム」である。彼はそれを、「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「与えられる」という原理にもとづいて機能する、あらゆる人間関係」と定義している。彼によれば、それは「程度の差こそあれあらゆる人間社会に存在するもの」であつて、「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と異なり、現在存在するコミュニズムの基盤のうえに築かれているのだ」

能ではないはずである。

がそれを修復して、本来的なあり方を回復することも不可能ではないはずである。

い社会状態だということになる。そうだとすれば、私たちは、人間の本源的社会性からは逸脱した、ストレスの強い状態であり行動規範だ、ということになるだろう。したがつて、現在存在する資本主義やそれを支える所有的个人主義は、人間の本源的社会性からは逸脱した、ストレスの強い社会状態だということになる。そうだとすれば、私たちは、能ではないはずである。

(Graeber [2011] pp. 94-95. 142-143頁)。

グレーバーの挙げる例がわかりやすいので、そのまま引用してみる。「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。水道を修理しているだけだが「スパナを取つてくれないか」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。……その理由はたんに効率にある(これを「コミュニズムは端的にうまくいかない」という旧来の思考に照らして考えると実に皮肉である)。真剣になにごとかを達成することを考えているなら、最も効率的な方法はあきらかに、能力にしたがって任務を分配し、それを遂行するため必要なものを与え合うことである。ほとんどの資本主義企業がその内側ではコミュニズム的に操業していることこそ、資本主義のスキヤングルのひとつである、ということさえできる」(同書、pp. 95-96. 143-144頁)。

したがって、グレーバーの言う「コミュニズム」は、食物の「分かち合い」としてよりも、まずはその前提となる労働の現場での「協働＝助け合い」という形で表現される人間関係なのである。グレーバー自身の表現によれば、「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」(同書、p. 96. 1

関係から外れた外部が必要である」(同書、116頁)の  
かどうか、ということになるだろう。つまり、人間には本  
源的な社会性があるとしても、一定の大きさをもつ共同体  
を形成するためには「第三項排除」は不可避なのか、とい  
うことだ。

グレーバーもまた、「共同体 community」はつねに他の  
共同体との対立関係において存在することを認めている。  
その上で彼は、「だがそれらが共同体である以上、必然的  
に相互扶助 (Mutual aid) にもとづいて成り立っている」  
(Graeber [2011] p. 326. 428頁)とも述べている。さら  
に足立啓二も、現在の資本主義が人間の共同性を急速に  
蝕みつつあることを指摘しながら、次のように述べている。  
「社会を越えて自己運動を始めた資本を、再度社会の管理  
の中に埋め込むことが必要である。もしもそれが可能であ  
るとするならば、現在までのところ、それをなしうる最も  
強い力は発達した共同体的規範能力を除いてはない」(足  
立二〇一八) 295頁)。

いずれにしても人類学や歴史学は、人類が長い間、種とし  
ての動物的本性に従って、あるいはむしろ周到に配慮しな  
がら、平等主義的な「共同体」を形成して「分かち合い」を  
続けてきたことを明らかにしている。そのような経緯に学  
びながら、新しい「共同体」をこれからどのように再構築  
することができるのか、まだまだ考える余地がありそうだ。

44頁)。したがって、これもまた人間の本源的な社会性の  
一表現だということになる。

そのような意味で、グレーバーはこれを社会体制とし  
ての「共産主義社会」と区別して、「基盤的コミュニズム  
(Baseline communism)」(同書、p. 98. 146頁)あるいは  
「日常的コミュニズム (everyday communism)」(同書、  
p. 326. 482頁)と呼んでいる。彼は、「わたしたちはみな、  
親しい友人のあいだではコミュニスト」だと言うのだが、  
問題は、それを「親しい友人」の範囲を超えた何らか  
の「共同体」にまで広げることができるかどうか、という  
ことだろう。

ここでもう一度イヌイトの「分かち合い」に戻ってみ  
よう。大村敬一は、実は次のように言葉を続けていた。「こ  
れまで検討してきたように、イヌイトは当然のこととして  
食べ物を分かち合っているのではない。そうしなければ、  
その食べ物を贈らないという野生動物からの厳しい命令の  
もとで分かち合っているのである。そして、少なくともひと  
つでも、このように分かち合いに命令を必要とする社会  
があるということは、分かち合いが人類にとって当たり前  
の必然ではなく、何らかの規範を必要とすることを雄弁に  
物語っている」(大村二〇〇九) 114頁)。

私たちにとつての問題は、大村の言うように「人類が対  
等な関係で結ばれた集団を生み出すためには、その対等な

## 【参考文献】

- Graeber, David [2011], Debt: The First 5,000 Years, New York: Melville House. 酒井隆史監訳『負債論——貨幣と暴力の5000年』以文社、二〇一六年
- Mauss, Marcel [1925] Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, in l'Année Sociologique, nouvelle série, tome 1 (1923-1924), Paris: Félix Alcan. 森山工訳『贈与論他二編』岩波文庫、二〇一四年
- 足立啓二 [二〇一八] 『専制国家史論——中国史から世界史へ』ちくま学芸文庫
- 今村仁司 [一九九二] 『排除の構造——力の一般経済序説』ちくま学芸文庫
- 大村敬一 [二〇〇九] 『集団のオントロジー——「分かち合い」と生業のメカニズム』河合香史編『集団——人間社会の進化』京都大学学術出版会、第五章
- 勝俣鎮夫 [一九九二] 『一味神水』、『日本史大事典 1』平凡社
- 北村光二 [二〇一三] 『制度以前と以後を繋ぐものと隔てるもの』河合香史編『制度——人間社会の進化』京都大学学術出版会、第十一章
- 桜井英治 [二〇一七] 『交換・権力・文化——ひとつの日本中世社会論』みすず書房
- 寺嶋秀明 [二〇〇九] 『今この集団』から「はるかなる集団」まで、河合香史編『集団——人間社会の進化』京都大学学術出版会、第八章