

交換論の試み

坂 井 素 思

An Essay on Exchange

Motoshi SAKAI

ABSTRACT

This paper makes a comparative study of the ideas of exchange. Why does mankind make exchanges? Economists have argued that individual needs cause exchanges, and Sociologists have argued that exchange is due to social obligations. But they have some difficult points to explain the critical nature of exchange.

It is important to recognize that exchange is the institution of social interaction and social integration, and that exchange is made up of habitual behavior. In this view point, this paper seeks the wholly understanding of exchange.

I. はじめに

交換は英語で exchange という語に当たるが、この言葉の語幹は change すなわち変化にある。財を交換することにとどまらず、当事者の立場を変化させること、これが交換の意味である。したがって、交換というのは、おのずからひとりの当事者のみでは成立することのない行為である。二人以上の集団的行為がそもそもの出発点となる点において、きわめて人間的な行為であるといえる。また、もう少し定義の幅を拡げるならば、ゲーテが明察したように、「人はどれほど隠遁して暮らしていようと、いつの間にか、債務者か、債権者になっている」といわれるほど、交換が生じる契機はいたるところに開かれているのである。

それほど、交換行為は人間に密着しているものであり、かつ特有なものである。ほかの動物にはみられないものである。もちろん、動物、とりわけ霊長類の一部には擬似的な交換行為が観察されるが、高度に組織化され、継続的に行われている交換行為は、人間にしかみられないものといえよう。なぜ人間だけがこのような交換行為を行うのであろうか。

二人の個人がいて、ひとりの持っているものを他者が入手し、代りに最初の人の必要としているものをその他者が与えるとすれば、それぞれ双方ともに便益を得られることが多いという、このような交換の観念は古くから存在していたことは確かである。そして、時代を経て、その交換の最も秩序立った形態が現代の市場 (market) という社会制度にな

っているのである。今日、この市場という仕組がなければ、私たちは衣食住に不自由することになる。また、逆に言えば、交換行為に依存せずに生存しうる人間は、ほとんど存在しないということになる。だから、交換行為は、人間にとって最も根本的な行為のひとつであり、人間が人間であることの証しのひとつともなりうる行為であるといえる。

ところが、このように交換行為が人間に普遍的にみられることはすべての人々が認めるところであるが、その交換行為がどのような性格をもっているのか、あるいはもう一步踏み込むならば、なぜ人間は交換という行為を行うのか、という点については、すべて審らかに問われてきたとは言い難い状態にある。少なくとも、経済学周辺にある社会科学の論考を散見したかぎりでも、経済学と社会学、さらに文化人類学の説明の間には、相当な違いがあるといえる。

これらの議論が単純に決着をみるという見通しはここ当分持てるわけではないが、それぞれ個々に発達してきている議論を、相互につき合わせ、比較検討を行い、多少の展望を試みることは、決して無駄なことではないと思われる。交換行為というものにさまざまな側面から光を当て、全体像とも呼ぶべきものに少しでも近づくことを、この小論は目指している。

II. 経済的交換

なぜ人は交換を行うのか。この問題は古くから問われてきたものであるが、なかでも18世紀の経済学者A・スミスの指摘はとりわけ多くの人々に知られているものである。

「交換し、取引し、またある物を他の物とひきかえようとする人間の性向は、人間の本性にもともとそなわった原理なのか、それともこの性向は——このほうがいっそうたしからしく思われるが——人間の理性と言語能力の必然な帰結であるのか」

私たちが他者から物を買う、あるいは他者に物を売するという行為は、いわば経済的な活動であるが、さらに根源をさぐるならば、人間の本性であるような、理性と言語能力に基づいて行われるものではないか、と言っているのである。

ある意味において、この言葉は交換の本質的な部分に触れていることは確かである。後に述べるように、交換行為がすべて経済領域の内生的な要因のみによって説明される、と考えていないことを表明しているからである。A・スミスの指摘が今から200年以上前に行われた、ということも考え合わせれば、この点は一応評価されるべきものであると思われる。

しかしながら、実際には、A・スミスはこの問題を放置したことでも有名なのである。その後、この文章の意味については、ほとんど触れられていないのである。だから、経済学にとっては、この言葉はいわば外へ向かって開かれた玄関であると同時に、内を守る防壁の役目を果たしたといえよう。言ってはみたものの何も説明を行わなかったこの問題に対して、これ以降経済学は直接触れることがなく、むしろ経済領域内部による説明を、より詳しく行う方向へ向ったといえるのである。交換とは経済内部の問題である、ということをはっきり言明した道を歩むようになるのである。

この点で「経済性」という主観的価値原理から、この問題に挑んだオーストリアの経済

学者 C・メンガーは経済的交換論の最右翼に位置するといえる。ここでメンガーが経済性と呼んだのは、「自分の欲望をできるかぎり完全に満足させようとする努力」のことである。

人間には欲望というものがある。その欲望を満足させるためにさまざまな経済行為が行われている。洋服が欲しければ、その欲望を満足させるために、貨幣と交換に購入する。ここに、交換行為が成り立つとみるのである。言いかえるならば、交換当事者が互いにもっている欲望あるいは満足というものを、最大限引き出すこと、これが交換の原理である、とメンガーは考えたのである。交換を成立させるには、交換当事者個人の福祉向上ということが必要不可欠であるという現代経済学の説明の原型がここにあるといえる。

メンガーはいろいろの例を引いてこのことを説明しているが、いずれの例も後に経済学の教科書にほとんど納められてきた典型的な例である。たとえば、「農民と猟師の交換」の例がある。ひとりの農民が自分の生活を維持する以上の余剰の小麦を持っている。他方、余剰の毛皮をたくさん持っている猟師がいる。この二人がそれぞれ交換によって、今まで得ていなかった小麦と毛皮を得ることになれば、双方ともに満足の度合が全体として大きくなる。交換の結果、双方ともに福祉が増大することになると考えるものである。もうひとつよく引用されるメンガーの例には、「葡萄酒をつくっている農民と小麦をつくっている農民との交換」というのがある。こちらの例は、主として双方の間の交換比率を求める場合に利用される。

どのようなときに交換が生じるのかを説明することは裏を返すならば、どのようなときに交換が生じないのかを説明していることになる。前述の「農民と猟師」の例では、農民の持っている小麦と猟師の持っている毛皮との交換は容易に理解されるが、おそらく農民の持っている毛皮と猟師の持っている小麦との間の交換は説明できないであろうし、また実際にもあまり生じないとも言える。しかし、このような明白な例でなくとも、交換が生起することがない場合を挙げることができる。それは、交換の起こりうる二つの状態を比較して、相対的に双方の満足度が少ない場合である、と考えるのである。

この点を説明するために、第2の例、「葡萄酒をつくっている農民と小麦をつくっている農民との交換」が引用される場合が多い。ここでは、説明のプロセスに関心があるわけではないので、どのように説明されるのかということは詳述しない。そこで、結論だけ取り出すとすれば、双方の交換において1単位当たりの満足の度合がそれぞれ等しくなるときに、当事者が全体として受ける満足が最大になる、ということになる。いわゆる「限界効用均等の法則」として、メンガー以降の経済学者によって、定式化されたものである。蛇足にはなるが、このことは容易に説明することができる。もし交換において、依然として1単位当りの満足の度合に違いがあるならば、この度合の多い方をもう少し獲得すれば全体の満足はより大きくなることになる。この結果、最終的には1単位当りの満足の度合は等しくなると考えることができる。いずれにしても、交換はその当事者の満足がより大きいところで成立し、相対的に小さいところでは成立しない、ということが、経済的交換の原理として、認められるようになり、その原型がこのメンガーにみられるのである。

このようにして、近代経済学、とりわけ限界革命以降の近代経済学では、交換を行った結果、当事者双方の個人的な満足がより大きくなるという点を強調することになる。交換

によって最終的には双方に便益がもたらされるという事実を、個人の次元に還元して理由付けを行おうとしたのである。詰まるところ、個人の満足といういわば主観的な価値というものによって、交換行為を基礎づけたといえる。もし交換がそこに生じる可能性があるならば、それは個人の満足がより大きくなる場合に限られる、という説明が行われるようになったのである。

ところが、このような個人主義的な便益の次元だけで、交換が説明されうるのかということについては、多くの疑問がある。現実にも、数多くの批判がこれまで行われてきている。これらの批判のなかでも、とりわけ決定的であったのは、フランスの M・モースによる『贈与論』とイギリスの B・マリノフスキーの諸著作であったといえる。

どのような点で最も決定的であったのかといえば、「個人的利得が存在しなくとも、交換は起こる」と考える点である。このことは、前述のような経済的交換では全く理解できないし、また説明のできないことであった。もちろん、モースやマリノフスキーが提示した事実は、現代社会のものではなく、いわば未開社会に属するものがほとんどであったために、当初はそれほど影響力を持つとは思われなかった。ところが、交換行為の本質的な部分を理解し、解釈するために、これらの考え方が決定的に重要であることが徐々に認識され始めたのである。

そして、この点に照らすと、経済的交換論にはいくつかの点で限界あるいは難点があることが明らかになったといえる。ここで、いくつかの視点から要約を試みたい。まず第一に、交換が行われる動機は、必ずしも個人次元にまで還元されなくても、説明されうる場合が存在する、ということを挙げることができる。この点については後でももう少し詳しく論じられるが、たとえば集団間で行われる交換が存在することを挙げておけばよいだろう。そして、それは個人欲望の満足ということではなく、集団の維持という意味を持つ場合が少なくないといえる。たとえば、このような性格は、未開社会の婚姻において、多くの事例がみられることが知られているが、必ずしも未開社会に限られるわけではない。現代の人的資源、労働力の取引あるいは移動には、少なからず観察されることである。このように、社会的あるいは集団による動機付けというものが、交換を生じさせる可能性も存在することを決して排除できないのである。

第二に、交換される財は必ずしも経済的に有用な財ばかりではない、ということである。これは少し極端な例示であるかもしれないが、隣人との挨拶も一種の交換行為であるといえる。たとえば、朝会って挨拶をする。そうすると多分隣人も挨拶を返すことになる。他にも経済的財以外の交換は日常生活のあらゆるところにみられる。ある日ひとりの人が街の清掃を行う。これに対して、もうひとりの住人が違う日に街の清掃を行い、街全体が美しくなる、という事例を挙げることもできよう。さらに言うならば、会社の同僚間にみられるおごったりおごられたりするような関係や相互扶助の関係も、広い意味において交換行為と見做すことができる。これらの交換行為が損得勘定あるいは個人の満足に拠って行われているかといえば、必ずしもそういうわけではない。このことは、単に交換行為の種類には外部経済を含めてさまざまなものがある、ということで片付けられる問題ではない。交換行為というものが、単に財、サービスの物理的有用性に依存するのではなく、それ以上の何らかの役割・機能を有していることを暗示しているといえる。この点に

については、後でもう一度詳述することにする。

第三に、交換行為それ自体が成立するためには、単に当事者と交換される物とが存在するだけでは不十分である。交換当事者間に、交換を行うという暗黙の了解とでも呼ぶべきものがなければ、通常交換は成立しない。この点について、経済的交換論は明示的に取扱ってこなかったといえる。

交換行為がひとたび成立すれば、このような暗黙の了解は考慮の外に置くことができるが、成立以前には、この点は本来不確実な状態にあるといえる。これを相手に贈れば、相手は受け取るだろうかということが、第一次的には保証されていない場合が数多くあるのである。たとえば、日本国内では、貨幣の円を持っていけば、相手はそれを受け取り、代りに何でもそれ相当の物を購入することができるのである。これは当然のことであるが、しかし米国で同様のことを試みても円による買物を拒否される場合がある。このように、相手が交換の条件を暗黙に了解しているところでしか、交換は行われないのである。

このように、近代経済学が扱っている経済的交換というものは、動機付けの点においてもあるいは交換される財の点でも、適用される範囲が比較的狭いなかで有効であることがわかる。このため、社会学者 P・ブラウ、G・ホーマンズらによって、「社会的交換」というものの存在を認めるような要求が出されることにもなるのである。

しかし、交換の対象をただ単に社会的なものにまで広げるという意味において、社会的交換が提案されたのであれば、経済学にとってあまり決定的な意味をもたなかったに違いない。ところが、ここで起ったことは、対象が広がったということにとどまらなかったのである。交換の意味、理由というものが変化し、なおかつ深化したという事態がみられたのである。

III. 社会的交換

社会学者による一連の交換論は、交換というものが単に財の有用性（物理的意味）によって生じるものではなく、いわば社会的な意味を本来的にもっていることを強調する。この点で、交換の持つ意味を深化させているといえよう。

このような社会的交換論の多くは、表面的にみれば、交換の対象物を商品などの経済財からそれ以外のものに広げることに関心しているように思えるが、ここでの文脈ではそれ以上に、交換を行おうとする個人の動機付けには、返礼というものを行わなければならないという「社会的義務」による裏付けが存在することを明らかにした点で注目されるべきであろう。交換行為が、隣人との好意の交換、同僚との相互扶助、討論者の譲歩などのような愛情・尊敬・信頼の交換にまで、範囲を拡大させられると考えられている。これが社会的交換の特徴のひとつであるが、このことによって交換行為の裏にある規範の意味がより明確にされるのである。

この点に関して、社会学者のなかで、交換について最も原型となるような考え方を表わしているのは、フランスの E・デュルケームである、と私は考える。デュルケーム以降、とりわけ近年になって、経済的交換論に対する批判、あるいはもっと踏み込んだ議論としては、構造主義的交換論に対する批判が提出されてきているという経緯をみることができ

るが、その批判の根拠については、デュルケームがそれらの多くのものを提供している、とみることができる。

デュルケームのこのような考え方をひとことで表わすとすれば、交換行為の本質は契約関係にあるといえる。彼自身の言葉に従えば、「あらゆる交換は明示的あるいは黙示的な契約である」ということになる。

交換の当事者の一方は、交換物を他方へ引き渡す。そのことだけで、受けとった当事者は、それと等価のものを返還しなければならないという義務を必然的に約束することになる、と考える。ここに、一種の有責観念が生じるとみるのである。なぜこのような責任義務が生じるのか、という問に対して、デュルケームはそれは契約だからである、と答えるのである。ここで言うところの契約とは、単なる二者間の約束ということではない。その原型を J・ルソーの社会契約に求めているのである。個人をひとつの共同体社会に結びつけるような社会的関係・紐帯を、ここで契約と呼んでいるのである。

交換行為の基礎に社会契約が存在する、と考えるデュルケームの意図するところは明らかだと思う。「交換とは契約である」というこの考え方の裏には、「個人を社会に結びつける何ものかが存在する」という暗黙の了解が隠されているのである。交換行為を通じて、当事者個人は社会に結びつけられている。このように個人を社会に結びつけるものを、ここで「社会的強制力」と呼んでおきたい。つまり、個人が交換を行う場合、それは契約を結ぶことと全く同じである。契約に従わなければ、社会的制裁を受けることになる、という社会的な強制力が存在する。交換の場合にも、このような社会的強制力が存在するために、交換当事者は、受取に対して等価のものを返さなければならないという義務感を抱くことになる、と考えられるのである。

デュルケームをはじめとする社会学の交換論が示す特徴は、この点にある。社会におけるこの強制力というものが、個人間の交換を支配すると考える。そして社会的強制力は、実際には法律あるいは道徳、慣習を通じて、作用を及ぼすことになる。交換は、このようにして法律、道徳などによって基礎付けられるものであり、もしこれを破れば社会的制裁を受けることになるために、社会的義務として交換の授受は遂行されなければならない、とされるのである。つまり、もう少し明確に述べるならば、交換は社会的意味があるから行われなければならないし、これに伴って、社会的な強制力が働くから、交換は成立することになる。したがって、この考え方では契約そして交換は、社会にとってはむしろ本源的・原初的なものではなく、第二次的なものとして位置付けられることになるのである。つまり、契約そして交換は、それ自体「別の起源を有する第一次的な法的基盤の存在を前提とする」ものであると考えられている。

これがデュルケームの考え方になるわけだが、経済的交換に比較すると、ほぼ 180 度正反対の考え方ということになる。経済的交換では、個人の欲望、個人の満足、つまりは個人的次元の意味付けというものに、交換の発生を求めている。これに対して、デュルケームの場合には、個人ではなく、社会が先に、あるいは第一次的に存在し、その強制力によって交換の発生が説明されるという考え方になるのである。

このようなデュルケームの考え方は、社会にとっては交換よりも所有の方が本源的であるという主張のなかに典型的にみることができる。仮に、A と B という人が存在すると

考えて、あるとき B が A の所有する財産の一部を持ってきてしまうという事態が起ったとする。このとき、A から B へある物の移転が起ったのだが、このとき B は A に対してある種の「負い目」を背負ったことになる。どのような負い目かといえば、それは、もしこの財産を了解なしに持って行ったら、罪になるという負い目であろうし、また了解があった場合でも、借りをつくったという負い目である。だから、この負い目を解消するためには A へ現物を返還するか、あるいはその等価物を返還するか、ということを図る必要がある。つまり、いわゆる反対給付を行わなければならないという社会的義務を負うことになるのである。このことからわかるように、交換とは所有の変更を行うときの、その取得方法のひとつであると考えられているのである。そして、他者の所有は尊重し、決して犯してはならない、ということが、社会によって交換以前に定められている、と考えられているのである。

また、交換が社会的義務などのような有責の観念に依存するということは、抵当という慣行にも強くあらわれている。お金を借りたときに何かを抵当に入れるということを行う。自らのものを担保として相手に渡すことによって、自らの義務を表示することができる。したがって、このように社会的義務が保証されているところで、はじめて交換を行うことができるとされるのである。

ところが、デュルケームの場合には、さらに問われるべき問題が存在するのである。それは、このような社会的義務あるいは有責の観念がなぜ強制力として通用するのだろうか、という問題である。交換関係の場合、この問題はとりわけ重要である。なぜならば、両者の同意だけによって交換が成立するのなら、必ずしも社会的強制力などは必要とされないからである。だから、社会的強制力が力として通用するのはなぜか、ということが問われることになる。

デュルケームは、「道徳的な法的諸関係はすべて、その存在を人間主体・物的対象に内在する一種独特のある力に負っている」と考えている。「この一種独特のある力」とは、社会あるいは共同体のうちにみられる宗教性とでも呼ぶべきものである。つまり、契約関係のもとになっているのは、一種の宗教性であるということになる。このため、あらゆる社会ではさまざまな儀礼によって、この社会的強制力を実効あるものにしていてと考えられる。契約関係の場合、儀礼によって両当事者が相互に対して義務を負う存在となる。

血の契約 (Blood Covenant) という例をデュルケームは挙げているが、これは契約関係の社会学的原型としてよく知られたものである。この血の契約というのは、結婚式で結婚した者同士が手を切って血を出しておいて、その血を双方合わせるといふ儀式を指す。つまり、双方の血が混じり、同じ血になる、という意味を付与する儀式である。だから、このような儀式を行うことによって、結婚した者同士が一緒になり、ひとつの家族を形成することになるという意味になる。同じ血のもとに生活するわけであるから、同じ共同体の「同じ規則のもとに」従わなければならないのである。このように、社会的義務を儀式によって確認し、そのもとに交換行為が成立すると考えるのである。

恐らくこのデュルケームの議論の影響を相当受けていると思われるが、交換行為の裏には宗教性が存在するということをさらに未開社会を例にとって説明したのが、デュルケームの後継者である M・モースである。ここで、ハウと呼ばれる、交換を支配する霊という

ものを重要視するのである。

ここで宗教性そのものを論じたいがために、モースを取り上げるわけではない。おそらく社会科学の範囲のなかでは、「交換には社会的理由が存在する」というところで止めておいた方が論理的なまとまりは良いと思われる。しかし、モースの議論には、後でみるように社会学的な交換論を超えている点が存在するのである。このため、ここであえてモースを取り上げておく必要があると考える。

モースは『贈与論』のなかで、南太平洋のマオリ族が行っていた贈与という行為を観察している。A から B へ贈与が行われる。この贈り物をタオンガと呼び、このタオンガに宿る霊を前述のようにハウと呼んだのである。このハウの存在のために、タオンガを受け取ったならば、必ず返礼を行わなければならないという義務を負うことになるとする。もしこの返礼義務を怠るならば、この霊の力によって死に至る場合もあると考えられていたのである。

いずれにしても、社会学的な交換論の多くでは、何かを受け取ったならば、相手に必ず反対給付を行わなければならないという社会的義務が存在し、このことが社会のルールとして原初的に定められていると考えるのである。もちろん、社会的強制力の源泉には相違がある。しかし、デュルケムのように法的な有責観念による場合、モースのように宗教的な観念による場合、あるいはニーチェのように「負い目」という道徳観念による場合、これらのいずれの場合にも、交換というものが社会のなかで意味付けられ、社会観念のなかでは所有に比べて第二次的な観念であると考えられている点で共通点を見い出すことができる。

しかしながら、このように交換というものが規則の備わった社会の範囲内でしか生じないと思えることは、社会学的交換論の特色であると同時に、その限界をも示しているといえよう。この点について、前に述べたようにモースは全体としては社会学的交換論のなかに属しながら、またこれを超える観点をも提供していると、私は考える。それは、社会の範囲内で交換が発生すると考えるばかりでなく、逆に交換によって社会が形成される可能性に触れているからである。それは、前述の贈り物に宿るハウという霊の性格についてである。ハウの存在は、返礼を迫る強制力として機能するという点からみれば、これは社会的義務の象徴であると解釈できるが、このハウは物の移転と同時に発生するという点に注目するならば、物の移転すなわち交換によって、ハウが発生し、その結果法的義務が創設されることも解釈できることになるのである。この点は文脈を変えて、次節で問題としたい。

IV. ハビト的交換

ハビト (habit) というのは、通常邦語では「習慣」と訳される。何かに慣れることである。衣服を身につけるときに、衣服を自分に合うように調整したり、自分のイメージを衣服に合うように整えたりする。その結果、衣服と自己とが、いわば慣れた関係を形成するようになる。哲学者の稲垣に従えば、衣服と「われわれと一体になるのである」。これが、習慣ということである。

ハビトには、このように対象に働きかけていく個人的な能動性と、環境によって働きかけられる社会的な受動性の両方が含まれている。個人と社会の中間領域に位置付けられる行為として、ハビトの存在意義があるといえる。社会にみられる行動のあるなかで、個人次元と社会次元のものがあり、その間を取り持つような行為のひとつの様式、これをここで、ハビトと呼んでおきたいと思う。

交換行為は、このような意味において、まさしくハビト的な要素を備えているといえる。交換行為におけるこのハビト的な要素について、ここで展望を行ってみたい。

まず第一に、最も当然な指摘であると思われるが、交換とは相互作用の過程である、という点である。ここでいう相互作用とは「それぞれの対象が相互に制約しあい、また他の対象から受けとる意義をこれに返し与えるところにのみ存立する」ような働きを持つことである。

ところが、前述した経済的交換論や社会的交換論では、相互作用という特徴は当初は存在するが、次第に背景に退いてしまっている。というのも、交換の発生を個人次元の欲求・満足、あるいは社会次元の法・道徳に還元して、理解しようと考えているからである。これらの考え方では、相互作用ということは重要ではなく、交換の結果個人の福祉が向上したり、社会的義務が守られたりすることが重要視されるのである。これは、交換の本質を見失う結果になっていると思われる。

相互作用という視点からみれば、交換の本質は交換の後に価値の質が変化することにある。交換の後には、相互作用によって当事者・対象物のあらゆる条件も変化を余儀なくされる。とりわけ、交換の対象となる事物は、交換以前にはその所有者のもとでの主観的な価値を帯びていたにすぎないが、交換後には、その主観性から解き離され、交換当事者双方が相互に価値を規定しあう状態のもとに置かれることになる。社会学者 G・ジンメルという言葉を用いるならば、交換の相互作用によって、事物の意義が「単一性」から「多数性」に変化した、ということになる。交換によって経済的価値として認められたものは、個々の主体が単一的に決定した価値を超えたところで決定されるのである。

交換の結果、交換後の価値量が交換前より大きいと評価される場合が、主観的にも客観的にも、特別な事態が起こらないかぎり多いといえる。このことは、正直に言って私たちが「交換が本来生産とよばれるものとまったく同様に生産的であり、価値形成的である」ということを認めていることを反映している。交換の相互作用によって、事物の価値が単一的なものから、多数的なものへ転換するために、このような事態が起こることになるのである。つまり、交換以前には単一的な価値しかなかったものを、相互作用によって互いに意味のある、二人以上の人々が認め合う形で、質の異なる価値として成立させる。交換の相互作用のなかに、このような意義を見い出していることになる、といえる。そしておそらく、交換によって経済的価値が単に量的に高まるという現象は、この一側面を反映しているものと思われる。

第2に、交換のハビト的な要素としてあげることができるのは、交換への主体的参加という条件である。交換の際には、そこで何かを必要としかつ求められているという態度への参加が要請される。それぞれ、自分が何を欲しいのかがわかっていたとしても、それだけでは交換は成立しないのである。自分自身を調整し、交換の態度に合わせなければ、交換

の発生はみられない。ここで言うところの参加とは、「相互的な価値の認識のなかで、互いに相手の態度に自分自身をおいている」ことである。社会心理学者 G・H・ミードに従えば、「一般化された他者」を自らのうちに置くことである。

この点も交換にとっては本質的な点である。交換の発生が、交換の外に存在する個人の欲求や社会的義務にあるのではなく、交換が生じるその時に、当事者自らのなかに読み込まれた相手の立場というものに依存することを言っているからである。交換すべき何かを持っている他者と、自分とを同じ立場に置くことのできるような共通のコミュニケーション基盤が存在するところで、はじめて交換は成立するのである。しかも、この交換への参加条件は、交換それ自体の過程のなかで、ゆるやかではあるが、しだいに人々を密接に結びつけるような性質のものなのである。そして、一般的な形で相手を自分のなかに、読み込むことができたとき、はじめて交換というものが成立するのである。交換当事者は、このようにして常に他者の位置に自らを置く習慣を身につけていなければならないのである。そのことによって、交換を行う共通の場が確保されることになるといえる。

おそらく、交換というハビトは、契約や社会的義務などと比べれば、その成立においてももう少し不確実な要素の強い行為であるといえよう。というのも、交換は社会的な法・道徳によって、ほぼ完全に規定される性質のものではないからである。この点についても、交換への主体的参加という習慣が、要請されることになる。交換の成立が不確実なものであればあるほど、他者の立場に自分を置き、相互の関係づけをより緊密に行わなければならないといえる。

第三に挙げることのできる、ハビト的交換の特質は、社会を組織化する力を持っている点である。交換を媒介として、交換される財の所有者と、その購買者との間に、市場的あるいは経済的組織の関係網が発達する。この関係は、これまでも経済学および経済的交換論のなかで、繰り返し指摘されてきた。しかし、F・ハイエクも言うように、この議論のなかで、交換によって「相互に便益を与え合うのは、双方の『利己的』な意図によるという側面があまりに強調されすぎた」といえる。むしろ、このような交換による組織が形成されるのは、人がそのことを必ずしも意図するとは限らない状況のもとであったとしても、相互に便益を与え合うということが有りうるからである。だから、「交換的な秩序の重要な点は、個人が利己的であろうとなかろうと、人によって大きく違っている様々な知識や意図を、それが調和させるという点である」。ハイエクの言うように、交換による秩序の創出という点に、もっと注意が向けられるべきであると考ええる。

しかし、ここで交換によって形成された経済的組織の社会的統合性 (Social Integration) には、さまざまな段階のものがあることについては留意が必要である。交換が組織の秩序を生み出すとはいえ、交換組織が異なれば秩序の安定性も異なるであろうからである。また、個人間をいかに結びつけ、社会へ統合するのかということにも差異が生じることになると思われるからである。

この点の区別については、C・レヴィ = ストロースによって、限定的交換と一般的交換の相違として指摘されているところである。限定交換とは、A と B の交換当事者間で授受が完結するような関係である。A が B に何かを贈与する。そのとき、直ちに B は A に同等のものを返礼しなければならない。通常の貨幣を媒介とする経済的交換はこの限定的

交換に分類される。

他方、一般的交換とは、贈与を行った場合に、その交換関係が二者間で完結されず、結果として第三者あるいは一般社会から反対給付が行われることになるような交換関係である。たとえば、A が B に贈与を行う。この場合、限定的交換であれば、B が A に直ちに同等物を返さなければならないが、一般交換の場合には、贈与を受けた B は、A に返すのではなく、C に贈与を行えばよいとするものである。同様に、C は D に、D は E にと贈与の輪が広がることになり、最終的に A に対する反対給付が戻ってくれば、交換は成立すると考えられるものである。このような環状の交換例としては、マリノフスキーがトロブリアント諸島で観察した「クラ交換」をあげることができる。環状の交換は $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow E \rightarrow A$ という関係を示しているが、さらに一般的な交換例では、A が集団に対して交換を行うという交換例も考えることができる。すなわち、 $A \rightleftharpoons BCDE$ という図式で描くことができるものである。おそらく、現代の健康保険制度はこのような一般的交換に近い構造を持っていると解釈できる。

さて、問題は限定的交換と一般的交換とを区別する意味であるが、ここでは個人間を終ぶ紐帯の統合性ということにとりわけ注目したいと考える。両交換の間に、社会的統合上の差異があると考えられるのである。この点に関するレヴィ＝ストロースの判断は、限定的交換よりも、一般的交換の方が社会的統合について優れている、とほぼいうことができる。それというのも、限定的交換では、A と B との授受関係は直ちに完結してしまうために、AB 間は一時的な交換関係が成立するにすぎないと考えており、他方一般的交換では、A か B、B から C、という贈与の輪が完結するまでは、社会的な強制力が働いて、そこには一種の社会的な絆が維持されることになると考えているからである。一般的交換の生み出す社会の組織化に高い評価を置いているのである。

ここで興味深いのは、ハイエクとレヴィ＝ストロースの共通点と相違点である。双方共に、交換行為が組織的秩序を創り出し、社会を形成していくような生動性を持つものとして考えている。この点では共通であるのであるが、ハイエクは市場的交換すなわち限定的な交換に対して楽観的であるのに対して、レヴィ＝ストロースはむしろ一般的交換の方に社会形成力を見い出そうとしている。この点では、ほぼ正反対の意見を持っているということになる。

V. おわりに

この小論で、私は経済的交換論・社会的交換論などの比較を行い、交換行為というものの現実的かつ全体的な姿を模索してきた。そのなかで、交換行為が決して個人的次元にだけ、あるいは社会的次元にだけに還元することのできない性質を持っていることを明らかにしてきた。このことは、おそらく交換行為が個人的次元と社会的次元とを媒介する役割を果たしていることと無関係ではない。

個人と社会を媒介する制度的要因には、慣習 (custom)、モーレス (mores)、習俗 (folkways) などがよく知られているが、この小論では習慣 (habit) という要因に仮託して、交換行為の特徴を明らかにすることを試みた。交換行為が常に変更を強いられる過

程であり、個人と社会の関係も変化を余儀なくされるものであるならば、これらの制度的要因のなかでも、最も柔軟な要因である習慣が、交換行為の説明には適していると考えられたからである。

このように、交換行為をハビト的行動であると考えることによって、いくつかの展望が得られた。第一に、交換行為が相互作用の過程であるという特徴を強く持っていること。第二に、交換行為の成立する前提として、主体的な参加という条件が不可欠であること。第三に、交換行為が社会を組織化する力を有していること、などである。

最後に、現在の交換行為の問題点について述べておきたい。今日交換行為というものがあまりに過剰になり過ぎているという危険を指摘する声が大きくなりつつある。しかし、不思議であるのは、交換それ自体に何らかの欠陥が存在するかのような意見が支配している点である。交換社会・商業社会を止めて、自然に戻れ式の議論である。この小論でみたことで、この問題に対して言及できることは、わずかなことにとどまる。しかし、少なくともとも交換行為がハビトの特徴を色濃く持っているとするならば、このハビトを形成し、交換行為を成立させているのは、相互作用を行いつつあるわれわれ自身であることを銘記すべきではなかろうか。過剰な交換をコントロールできないのは、交換そのものに欠陥があるというのではなく、むしろよい習慣として交換行為を定着することのできないわれわれの方に内在した問題があるといえる。

参考文献

- 1) A. Smith, 1776, 国富論, 邦訳, 中央公論社.
- 2) C. Menger, 1871, 一般理論経済学, 邦訳, みすず書房
- 3) M. Mauss, 1923, 贈与論, 邦訳, 弘文堂.
- 4) B. Malinowski, 1922, 西太平洋の遠洋航海者, 邦訳, 中央公論社.
- 5) F. Hayek, 1976, 法と立法と自由, 邦訳, 春秋社.
- 6) P. Blau, 1964, 交換と権力, 邦訳, 新曜社.
- 7) G. Homans, 1961, 社会行動, 邦訳, 誠信書房.
- 8) E. Durkheim, 1950, 社会学講義, 邦訳, みすず書房.
- 9) J. Rousseau, 1762, 社会契約論, 邦訳, 白水社.
- 10) 稲垣良典, 1981, 習慣の哲学, 創文社.
- 11) G. Gimmel, 1900, 貨幣の哲学, 邦訳, 白水社.
- 12) G.H. Mead, 1934, 精神・自我・社会, 邦訳, 青木書店.
- 13) C. Lévi-strauss, 1967, 親族の基本構造, 邦訳, 番町書房.

(昭和 63 年 12 月 23 日受理)