

二重社会論、あるいはシステムを飼い慣らすこと¹⁾

小 田 亮

はじめに

人類学では、「～を飼い慣らす (domesticate)」という言い方がすっかり定着してきている²⁾。日本では、松田素二の著作『都市を飼い慣らす』[松田 1996]の影響が大きいと思われるが、Jonathan ParryとMaurice Blochの編集した Money and the morality of exchangeの'Introduction'にも、「貨幣や資本主義的市場が『世界に道徳的混乱を招く』度合いは、文化によって極端に異なり、それらが直面する [文化的] システムの性質や、それらを『懐柔し』 (taming) 『飼い慣らす』 (domesticating) ためにその [文化的] システムが生み出すメカニズムによるのだ」[Parry and Bloch 1989: 18] という言い方が出てくる。

野元美佐は、ParryとBlochの論集について、「ひとびとが貨幣をどのように『飼い慣らす』のか、各地の事例が紹介されている」[野元 2005: 22] と紹介しているが、「貨幣や資本主義的市場を飼い慣らす」とはどのようなことなのか。野元は、「貨幣を飼い慣らす」ということについて、貨幣の存在様式である形式的・機能的・量的なものが、質的に規定された生活の内容と出会い、それらを規

定するというジンメル [1999] の議論や貨幣が空虚な形式にあるという今村仁司 [1994] の議論を引きながら、つぎのようにいつている。

このように貨幣が空虚な形式であるからこそ、その内容に対しては、ひとびとが書き込み、書きかえをする余地が存在する。言いかえれば、「貨幣→生活」という一方向のみならず、「生活→貨幣」という逆方向の働きかけも存在するのである。つまり貨幣は、一方的に生活の内容を変えてしまうことはできず、逆に、「生活」の側からの働きかけ、つまりひとびとによる内容の書きかえや新たな意味付与を許す。[野元 2005 : 23]

すなわち、内容を欠いた空虚な形式に生活の側から内容を書きこむことが「貨幣を飼い慣らす」ことだというわけである。けれども、貨幣が「空虚な形式」だからこそ、その内容の文化的な特殊性を超えた一般性を獲得し、どこにでも浸透していく力をもっているのである。その「空虚な形式」にそれぞれ特殊な内容を書きかえたとしても、その一般性は変わらない。だとしたら、「生活」の側からの働きかけ、ひとびとによる内容の書きかえによっても、その「空虚な形式」の一般性は変わらないのではないか。このような一般性 - 特殊性という軸で考察しても、「貨幣を飼い慣らす」とはどのようなことなのかの答えにならないのではないだろうか。

たとえば、グローカリゼーションの例として出されるマクドナル

(2)

ドの「てりやきバーガー」も、標準化され一般化された形式としてのマクドナルドのハンバーガー³⁾に「てりやき」という特殊性を書きこみ、内容を変えてしまうことだということではあるが、「てりやきバーガー」をメニューに加えることが、「マクドナルド化を飼い慣らす」ことになるわけではない。それは、マクドナルド化のなかに組み込まれているマーケティング技法という一般化された論理から生み出された特殊性にすぎないといったほうが適切だろう。

結論を先取りしていえば、「貨幣を飼い慣らす」とは、「一般化された媒体」で「空虚な形式」である貨幣から、「一般性＝空虚さ」を取り除くことにほかならない。野元のいう生活の側からの「書きこみ」も、貨幣の「一般性＝空虚さ」の剥奪にまでいたらなければ、「貨幣を飼い慣らす」ことにはならないだろう。問題は、その「一般性の剥奪」という人びとの実践を、どのように理論的に捉えるのか、にある。本論文では、それを、レヴィ＝ストロースのいう非真正な社会の特徴である「一般性 - 特殊性」に規定されたシステムを断片化し、真正な社会における「普遍性 - 単独性」の軸へと転換しずらすこと、あるいは「一般性 - 特殊性」の軸に「普遍性 - 単独性」の軸を重ね合わせたり上書きしたりすることにあるということを示したいと思う。

1 「文化合意論」と「文化断絶論」

ローカルな社会が、法や貨幣や市場経済や論理形式などの一般化された媒体を介して、より大きな社会に包摂されていくとき、それらの「一般化された媒体」や大きな社会から圧倒的な力の差によって押し付けられる「システム」を「飼い慣らす」という課題が生まれる。

しかし、「飼い慣らす」ことには、それを（止むおうなくであつても）「受け入れる」ということが前提となっている。では、合意して受け入れ、それに取り込まれていくことと、飼い慣らすこととの違いはどこにあるのか。それは、マクロの視点からみれば同じことではないのか。

その違いを考察する前に、より大きな社会に包摂されていくということを、これまでどのように捉えてきたのか、それを、関根康正の『ケガレの人類学』のなかの議論に倣って「文化合意論」と「文化断絶論」という対立する二つの視点に見ていきたい。

関根は、従来のハリジャン（アウトカースト）研究には、「文化合意論」と「文化断絶論」の対立があったという。文化断絶論は、ハリジャンが支配カーストとは異なる固有の文化を生きているとするもので、文化合意論は、ハリジャンも支配カーストも同一の支配イデオロギーを共有しているとする立場である。前者は、支配イデオロギーに完全に屈することなく、固有の文化に依拠しながら抵抗するハリジャンの主体性を認めるが、彼らが実際に支配文化を模倣・

受容していることを説明できず、後者は、ハリジャンが支配文化を模倣することを合意と捉えて彼らの主体性を否定してしまうという問題がある。

たとえば、牛肉を食べるハリジャンたちは、日常的行為の場面では支配的カーストのイデオロギーによる菜食と牛肉食との区別の馬鹿馬鹿しさを主張するが、宗教的行事に際しては菜食のほうが牛肉食より神と対面するのにふさわしい浄の状態を作るという考えを受け入れて、行事の前には菜食を採用している。文化断絶論では、菜食が浄の状態を作るという支配者のイデオロギーの受け入れを拒んでいるという点に重点が置かれているが、儀礼の前に菜食を採用することが説明できないのである。文化合意論では、ハリジャンが儀礼の前に菜食を採用するのは、支配者のイデオロギーや文化を受け入れているからであり、支配者の文化を共有している、あるいは支配者のイデオロギーに取り込まれているのだということになる。

それに対して、関根は、支配者の「浄・不浄」イデオロギーと生活世界での「ケガレ」イデオロギーを区別することによって、従来のハリジャン研究における「文化合意論」と「文化断絶論」の対立をのり超えようとしている。まず、関根は、インド社会におけるケガレの解釈を二つのイデオロギーに分けている。一つは、世俗的な現実の秩序にとどまって、ケガレを生む境界領域を、外部にあって既存の秩序を破壊するものとして排除し、秩序の内外を区分しその永続に寄与する徴として秩序の周縁部に固定する「排除」の態度で、それによって固定されたケガレを「不浄」と呼び、そのイデオロギー

を「浄・不浄」イデオロギーと呼んでいる。もう一つは、境界領域を自らの生活世界としそれを内部から見る「受容」の態度で、境界領域に参入してその出来事としてのケガレを受容することで創造的な力を享受しようとする態度だという。関根は、この受容の態度を導くイデオロギーを、排除の態度を導く「浄・不浄」イデオロギーと区別して、「ケガレ」イデオロギーと呼ぶ。そして、「浄・不浄」イデオロギーがトップダウンの視点であるのに対して、「ケガレ」イデオロギーはボトムアップの視点だという。

このような関根の立場は、「ケガレ」イデオロギーと「浄・不浄」イデオロギーという異なる価値が並存している点では文化断絶論と似ているが、彼らが支配文化からの圧迫のなかで、自己の利益のために支配文化を模倣するなどの戦略を用いて、それと折り合いをつけていることを積極的に認める点で異なっている。つまり、文化合意論を、支配イデオロギーの再生産につながるものとして退ける一方、村のハリジャンが支配イデオロギーを共有しているようにみえるのは、近代以降、支配文化としての「浄・不浄」イデオロギーの圧迫のなかで、日常実践においては生産力や親族の価値と結びつく「ケガレ」イデオロギーを「生きられる文化」としながらも、自分たちの「自己拡張」のためであれば、ふだんは反発している「浄・不浄」イデオロギーを時には手段として用いたり模倣したりするという戦略的態度をとるからだとするのである。

2 「豹変」と範列的操作

では、なぜ、「菜食のほうが牛肉食より浄の状態を作る」という「浄・不浄」イデオロギーを受け入れるという戦略的態度が、日常的に牛肉食している自分たちが「不浄」だという考えにつながらないのだろうか。いいかえれば、自分たちの社会を包摂しているより大きな社会の支配者のイデオロギーである「浄・不浄」イデオロギーを共有したりそれに取り込まれたりすることなしに、「浄・不浄」イデオロギーの一部を取り込むことがどうして可能なのだろうか。

この問いは、最初の問い、すなわち、「貨幣や資本主義的市場を飼い慣らす」、より一般的に言えば、「システムを飼い慣らす」とはどのようなことなのか、それは「システムを受け入れ、システムに取り込まれる」こととどう違うのかという問いにつながっている。

それらの問いを考えるために、生活世界、生活の場における知のあり方と、近代の知のあり方の違いを論じている松田素二の議論が参考になる。松田は、1989年に発表した論文「必然から便宜へ」（『日常人類学宣言！』[松田 2009]に再録）のなかで、廃棄物処理場建設などの開発をめぐる、開発に村の将来の夢を託し、反対派を口をきわめて攻撃していた人が「米は命」と言って農地を守る側に転じたり、「村はまともらにやいかん」といって立場を鞍替えしたりすることは、フィールドではよく体験するといひ、この「豹変」はいったい何なのだろうかという問いを出している。そし

て、その答えを、定式知である近代知と生活知のありかたの違いに求めている。

松田は、まず、村でともに暮らす生活者相互のあいだには相互無理解があるという⁴⁾。この前提は、ミハイル・バフチンが「対話」を各人の「ずれ」のうえに成立する未完の過程としたことと共通しているとして、バフチンは「つまり相互の主観の無理解のうえに、何かを構築する過程として『生活の言葉』をとらえたのである」[松田 2009 : 155] と述べる。そして、にもかかわらず、ある種の「共通理解」や「合意」がそのつど成立しているという現実に着目する。生活者がそれぞれの思惑や考えにしたがって対立する意見を表明するという「差異」や「ずれ」にもかかわらず、多くの場合、紆余曲折を経て、なんらなの「合意」に達するとき、そこには、人びとに対して影響力を発揮する、そうした経緯を正当化するような言説が前面に出ていることが確認できるという。そうした言説を松田は「説得と納得の言説」と呼ぶ [松田 2009 : 156]。

ここで注意すべきは、ある種の「共通理解」や「合意」が成立するといっても、その前提となっている「各人のあいだの相互無理解」や「差異・ずれ」は、そのまま続いているという点である。この差異やずれは、立場や属性の相違や意見の相違ではなく（意見は「豹変」によって一致しうるだろう）、アレント風にいえば、ひとの単独性からくる複数性に由来するものである。複数性をそのままにした合意はそのつど成立するものであり、状況が変われば、その合意自体が「豹変」しうる。それも、フィールドではよく経験することである。

松田は、そのような「説得と納得の言説」を生活の便宜にしたがって臨機応変に操る力を生活知だとしている。それは、定式化された近代知とは対立するものである。近代知ないしは定式知とは、対象を論理的に分節化して固定し、首尾一貫した全体的な秩序から意味づける知識のあり方を特徴としている。そこでは、「全体として調和的なあるいは整合的な秩序の存在がまず一方で先験的に構想され」、「他方その対極に、現実には連続的に生起する諸現象のなかから、語りや行為が細分化された基礎単位として措定される。そしてその両者は、分かちがたく必然の因果の連鎖によって結びつけられ認識・理解される」[松田 2009 : 160]。つまり、すべての語りや行為の意味は、「壮大な体系化された意味の秩序から導き出されることになる」。

そのような定式化された近代知は、もともと生活の便宜や有効性のために生成された生活知を転倒して、固定化・絶対化してしまったものだとして、松田はいう。「生活のなかで、便宜的にあるいは柔軟に発想されたイメージ」が排除され、「抽象的定式化によって、整合的システムや調和的意味世界」が成立し、「逆に生活者の前に自明の『正しい』秩序として立ちはだかる」ようになり、生活者の生活を脅かす [松田 2009 : 162]。

そのような近代知 - 定式知に対する異議申し立てとして、定式化されていない実践的な知識がオルタナティブな知として脚光を浴びるようになった。その代表的なものが、マイケル・ポランニー [2003] によって提唱された、「知っているけれども明晰には述べ

ることのできない知識」としての「暗黙知」であるが、松田は、「暗黙知はあまりに『個人的』であり、現実を生起する矛盾への集合的な対応や現状変革の力とは直接連動しない」[松田 2009 : 163] という。生活の場において現実を生起する矛盾に集合的に対応するときに働いている非定式知は、個人のなかで暗黙的に反復されるものではなく、関係のなかで「その行為を（ときには過剰に）語る豊富な言説のストックや、行為の豹変を正当化する豊かな『言い分』のストック」を用いるような知である。

松田は、そのような非定式知を生活知と呼んでいる。生活知は、「現実の生活世界に表出して目にすることのできる個々の行為や思考を、ある選択肢のなかから抽出して現象させるさいに作用する知識」、その生活世界で選択の幅として許容されている慣用的な「イディオム」を操る力である。慣用的なイディオムとは、生活の場において用いられる多種多様な言説の束であり、担い手（語り手）の属性から切り離し、言説に込められた意味の体系から解き放たれたもので、属性や意味から切断された、当該地域の生活者に対して説得と納得の力をもついくつもの「裸」の言説のストックである。

つまり、何か問題が起こると、「説得と納得」のために、その状況において選択可能なイディオムの束から、「公共福祉」とか「村は一つ」とか「親族のしがらみ」といったイディオムが生活の便宜によって無意識に「範列的」に選択されるが、そのときに働く力が生活知である。松田は、「生活者は、イディオムの範列的操作によって、相互のあいだの無理解の溝を飛び越えるのである」と言ってい

る [松田 2009 : 165-166]。重要なのは、生活知が、個々のイデオムの固定された意味とか担い手（語り手）の属性とは切り離されたところで働く知だということである。

人々の言っていることが「豹変」するようには見ええないのは、「ふるまい」と「語り」とがその「担い手」とその属性とに必然的に直結され、当該社会を包み込む意味の秩序の全体構造から「意味」を付与されるという、近代知による定式化から見た場合であった。つまり、「ふるまい - 語り - 担い手（とその属性） - 意味秩序」という統辞的連結からなる近代知の認識回路によっては、人びとの「豹変」の連続をとらえることができないということである。けれども、その「ふるまい」や「語り」を、潜在的に可能なふるまいの範列と潜在的に可能な語りの範列のなかから、生活知によって操られて、便宜的に現象しているにすぎず、ある問題に対処するさいに影響力をもつふるまいや語りは、相手の属性や意味から解き放たれているととらえるならば、「豹変」の連続は当然のこととなる。

このような生活知による範列的操作（選択）という視点からすれば、宗教的儀礼のさいには「菜食のほうが牛肉食より浄の状態を作る」という「浄・不浄」イデオロギーを受け入れるというハリジャンたちの戦略的態度が、日常的に牛肉食している自分たちを「不浄」とみなすという考えになぜつながらないのかが説明できる。定式知による知の体系である「浄・不浄」イデオロギーにおいては、「菜食のほうが牛肉食より浄の状態を作る」という宗教的手続きと浄・不浄の儀礼的階層性とはともに全体から意味づけられており、そこ

では、その両者の結びつきは必然的なものとなる。そこからは、「菜食のほうが牛肉食より浄の状態を作る」という宗教的手続きを受容することは、(文化合意論がいうように) 浄・不浄の儀礼的階層性をも受容することになり、「浄・不浄」イデオロギー全体に合意しているようにみえる。たとえ戦略的な受容や操作だといっても、全体的な意味秩序から受け入れたその一部は、全体から一義的に固定された意味を付与されることになり、それは提喻的に「浄・不浄」イデオロギー全体を意味することになる。けれども、それが、生活の便宜による範列的な操作・選択であれば、「菜食のほうが牛肉食より浄の状態を作る」というイディオムは、その全体的な意味秩序から切断され、日常的な牛肉食はハリジャンの身体の不浄を意味することはないのである。

つまり、ハリジャンたちの日常的な牛肉食と儀礼の前の菜食は、ブリコラージュによってちくはぐにつながれているのである。それは、全体からの一義的な意味を有する「概念=部品」を用いるエンジニアの思考によるものではなく、全体の計画からは見捨てられた「ありあわせの道具と材料」としての「記号=断片」を用いるブリコルールによるブリコラージュである⁵⁾。

そして、この近代知と生活知の違い(エンジニアの思考とブリコルールの思考の違い)という視点は、大きな社会に包摂されたときにローカルな社会が「システムを飼い慣らす」ということがどのようなことなのかも説明してくれる。すなわち、この視点からすれば、システムを受け入れながらも、そのシステムの要素を、そのシステ

ム全体から切り離し、固定した意味（すなわち一般性）を剥ぎとって、イディオムの束のなかの一つのイディオムとし、それを生活の便宜によって範列的に操作・選択する、あるいはブリコラージュによって組み立てなおすということが、「システムを飼い慣らす」ということにほかならない。

では、それらイディオムを意味秩序から切り離し、属性や固定された意味を引き剥がすことによって成り立つ生活知は、近代知によって覆われても可能なのだろうか。近代ではローカルな社会のなかにもシステムが入り込み、空間的な境界はすでに維持されていない。そのような状況でも、近代知と区別された生活知が可能だとしたら、それはどのようにして可能なのか。それを明らかにするには、レヴィ＝ストロースの「真正性の水準」という視点と、その帰結である「二重社会」という視点が必要となる。

3 真正性の水準と代替不可能な〈顔〉のある関係

レヴィ＝ストロースは、『構造人類学』[レヴィ＝ストロース 1972]に収められた論文「社会科学における人類学の位置、および人類学の教育が提起する諸問題」（初出は1954年）のなかで、将来おそらく人類学から社会科学へのもっとも重要な貢献は、彼が「真正さの水準」と呼んでいる社会の二つの様相の区別だと述べている⁶⁾。「真正性の水準」とは、レヴィ＝ストロースのことばによれば、「3万の人間は、500人と同じやり方では一つの社会を構成す

ることはできない」という、単純な区別である。この区別によって、現代の社会は、他の人びととの対面的なコミュニケーションや関係性による小規模な「真正な（ほんものの）社会」の様相と、より後になって出現した、メディアに媒介された間接的なコミュニケーションによる大規模な「非真正な（まがいものの）社会」の様相とに区別される。レヴィ＝ストロースは、つぎのようにいう。

われわれの他人との関係は、折にふれての、断片的なもの以外、もはや、あの包括的な経験、つまり、一人の人間が他の一人によって具体的に理解されるということにもとづいてはいない。われわれの人間関係は、かなりの部分、書かれた資料を通しての間接的な再構成にもとづいている。われわれが過去に結びあわされるのは、もはや、物語り師、司祭、賢者、故老などの人々との生きた接触を意味する口頭伝承によるのではなく、図書館につまった本によるのであり、それらの本を通して、鑑識力が骨折ってその著者の表情を再現するのである。現在の面では、われわれは、同時代人たちの圧倒的な大部分と、あらゆる種類の媒介——書類、行政機構——によって連絡しているのであるが、これらの媒介は、多分、途方もなくわれわれの接触を拡大してはいるが、しかし同時に、われわれの接触に、まがいものの性格を付与しているのである。[レヴィ＝ストロース 1972 : 407-408]

つまり、近代社会においては、社会関係は、もはや、一人の人間が他の一人によって具体的に（比較不可能な複雑性を残したまま）理解されるというやり方にもとづいてはおらず、かなりの部分、書かれた資料やメディアを通しての間接的な再構成にもとづいており、そのことによって、私たちの接触＝コミュニケーションにまがいもの（非真正な）性格を付与していると、レヴィ＝ストロースはいう。つまり、非真正な社会においては、「一人の人間が他の一人によって具体的に理解されるという」「包括的な経験」が、規格化され単純化された一般性への還元、比較可能なものへの還元、固定されたカテゴリーに還元されているのである。

また、レヴィ＝ストロースは、シャルボニエとの対談で、議会という制度を例にして、「真正性の水準」についてつぎのようにいっている。

町会や村⁷⁾の運営と、国会の運営との間には、程度の差だけでなく質的な差があることは周知の事実です。前者の場合、特に或るイデオロギー的内容に基づいて決議がなされるというわけではなく、ピエールとかジャックとかいう個人の考え、とりわけその具体的な人柄を知ること、考えを決する基となります。その場合、人々は全体的に、大づかみに、人の行動を把握することができます。思想もたしかに問題にはなりますが、しかしそれらの思想は小さな共同体の一人一人の成員の身の上話や家庭事情や職業的活動によって解釈されうるものです。こ

んなことはみな、或る人数以上の人口の社会では不可能になります。私がどこかで「真正性の水準」と呼んだのはこのことを指しているのです。[シャルボニエ 1970 : 55・56、訳語は一部変更した]

ここで言われていることのひとつは、真正な社会では、個々の人間や人間関係は複雑で包括的なものとして把握されるが、非真正な社会では、その複雑性が縮減され、イデオロギー的な立場や、民族・階級・ジェンダーといった単純なカテゴリー（属性）に還元されるということである。複雑性が縮減されて単純化されて把握されるというのは、それらのカテゴリーを多元的に組み合わせても同じだ。非真正な社会である大規模な社会を複雑な社会と呼ぶが、そのような社会では、関係も個人も代替可能な役割に単純化されることで把握されている。そして、ここで言われているもうひとつのことは、同じ議会という制度が、真正な社会と非真正な社会とでは質的にも異なるものとなっているということである。そのことは、市場経済や貨幣についても言える。

非真正な社会において働く近代知では、人を民族・階級・ジェンダーといった、一般化され固定化された属性（カテゴリー）に還元して認識する。これは、ハンナ・アレントの言葉をかりれば、「何（何者か） what」に還元するということである。その「何what」の相において、ひとは比較可能で代替可能な存在となる。つまり、「一般性 - 特殊性」の軸において理解される存在になるということ

である。それに対して、真正な社会では、「一人の人間が他の一人によって具体的に理解される」。すなわち、アレントのいう「誰who」という相において理解される。「誰who」は、他と代替不可能で比較不可能な個の現われであり、個の単独性のことを指している。そこでは、属性や個性や役割といった一般性からみた特殊性は無関係になる⁸⁾。たとえば、親にとって子どもは、「かわいい」とか「頭がいい」から「かけがえのない（代替不可能な）存在」となるのではなく、そのような比較可能な属性とは無関係に、かけがえのない存在である。そのような「普遍性 - 単独性」の軸による理解が可能なのは、持続的な〈顔〉のある関係からなる真正な社会においてである。つまり、「誰who」という個の単独性・唯一性、代替不可能性は、他者との〈顔〉のある関係においてのみ現われる⁹⁾。レヴィ＝ストロースのいう「一人の人間が他の一人によって具体的に理解される」とは、「普遍性 - 単独性」の軸において、「誰who」という個の単独性・唯一性から理解するということにほかならない。

4 「二重社会」という視点

私が最近の論文〔小田 2009〕で提示している「二重社会」という視点は、レヴィ＝ストロースの「真正性の水準」のひとつの帰結である。レヴィ＝ストロースは、この区別が近代社会にも残っていること、つまり近代社会のなかにも「真正な社会」という様相が、たとえば近隣や職場といった形で残存していると指摘している〔レ

ヴィ=ストロース 1972 : 409-410]。近代社会は、小さなローカルな地域社会にまで、法や貨幣や論理といった一般化された媒体を通して、自らの原理を貫徹させようとする。近代のこの特異な性格によって、現代を生きる人々は誰も、非真正な社会に包摂されている。それによって、非真正な社会に包摂され、非真正な社会における代替可能な関係も生きながら、真正な社会の代替不可能な関係をも同時に生きているという「二重社会」の様相が現れる。

真正な社会のシステムが一般化された媒体を介して真正な社会に入り込んでいる近代社会においては、もはやその二つの異なる社会の様式はかならずしも空間的に境界づけられてはいない（もちろん、村やあるいはたとえ都市であっても、空間的にまとまっている真正な社会=共同体もまだ存続している場合もある）。そこでは、真正な社会と非真正な社会がいたるところで節節（切り離されつつなげられている）され、重ね合わされ、交替しあっている。同じ人との関係も、代替可能な関係と代替不可能な関係とのあいだを行き来している。たとえば、教員と学生との関係は、制度全体から意味づけられた〈顔〉のない役割関係であり、代替可能な関係でもあるが、それはまた、師弟関係という〈顔〉のある代替不可能な関係にもなりうる。

このような二重社会において、ひとは真正な社会と非真正な社会という異なる二つの社会の様式のあいだを絶えず行き来している。「近代社会以降、ひとは、真正な社会と非真正な社会という二つの社会の様相を同時に、いわば二重に生きている」という「二重社会」

の視点は、一般化された媒体によって人と人との関係が結ばれるという非真正な社会の関係性の様式が、真正な社会のなかまで入り込んでいるという事態を指している。けれども、重要なのは、そのように明確な境界をもたない真正な社会において、人と人との関係をつくる軸が、依然として代替不可能ないしは単独性であるがゆえに、そこに入り込んだ一般化された媒体やカテゴリーも、真正な社会ではその一般性という性格を剥奪され、非真正な社会におけるそれとは異なったものになるということなのである。

A・O・ハーシュマン [2008] が紹介している、ドミニカの首都サント・ドミンゴで、果物や野菜、石炭などの品物を配達する三輪車運転手たちの「組合」がどのように作られたかという興味深いエピソードは、そのことをよく示しているだろう。ハーシュマンによれば、地元の実業家たちがつくった民間の開発機関などが協力して、貧しくて自分の自転車を持たない運転手たちが分割払いで自転車を買えるように貸付基金を設立した。その際に、貸付基金は、一人ひとりの運転手ではリスクが高くなるので、5～7人からなる「連帯責任グループ」を作らせ、返済について共同責任を負わせることにしたのである。すると互いに知りあいではなかった運転手たちが親密な交友関係を作り上げ、さらに個々のグループの間でも連携が生まれ、三輪車運転手組合へと発展したというのである。このように、「もともとは借手個人人の債務不履行を防ぎ、貸出機関を保護する目的をもつにすぎなかった金融メカニズム」[ハーシュマン 2008：31] が、社会的連帯の基盤となったのである。つまり、

二重社会においては、非真正な社会のシステムによって作られた制度もまた、真正な社会における持続性と反復性をもつ日常の実践によって、「一般性－特殊性」の軸に「普遍性－単独性」の軸が重ねられていくのである。

つまり、真正な社会が非真正な社会に包摂されて、それらシステムの媒体（貨幣や権力）や知の体系におけるカテゴリーが真正な社会に入り込んだときに、真正な社会は、その一般化された媒体の「一般性－特殊性」の軸を「普遍性－単独性」の軸に転換したり、「一般性－特殊性」の軸に「普遍性－単独性」の軸を重ねてしまったりすることによって、その一般性を剥奪してしまう。そして、それによって、非真正な社会との（非領域的な）境界を作りだすことで、真正な社会を維持しているのである。属性や固定された意味を引き剥がすことによって成り立つ生活知が、近代知によるシステムによって「植民地化」されても、働いているのも、このように「二重社会」が創りだされているからなのである。

おわりに

最後に、ふたたび「貨幣を飼い慣らす」ということが具体的にどのようなことなのかということについてみていこう。ここで、「貨幣を飼い慣らす」という実践を、哲学者の内山節 [2009] のいう「冷たい貨幣」を「温かいお金」に換えるということとして捉えてみたい。

内山は、現在の社会は、イノベーションという「魔法の杖」による経済成長を必要としているシステムになっているという。経済成長は、資源の有限性という限界だけではなく、社会のなかの相互性を破壊していくという矛盾を抱えている。しかし、経済成長はたとえそれが一部の人たちだけを金持ちにするものであっても、経済成長が止まるときに、最もしわ寄せがいくのは貧しい人たちであるのだから、人びとの生活を守るためにも必要である¹⁰⁾。かといって、経済成長を続ければ、相互性の破壊も続いていく。

このように、問題の所在は指摘できても、誰も解決の手段をもたないという、やりきれない無力さが現代の特徴となっていると内山はいう。では、どうすればいいのか。その答えのひとつが、経済システムの改革にではなく¹¹⁾、システムを真正な社会＝生活の場において飼いついていくことであり、それが内山のいう、「冷たい貨幣」を「温かいお金」に換えることに重なっている。内山は、経済システムや国家のシステムと結びついている領域では、貨幣は純粋な貨幣価値しか語らない「冷たい貨幣」であるが、人と人との関係のなかで使用される貨幣、あるいは人と人との関係のために使われる貨幣は「温かいお金」だという。たとえば、昭和恐慌のときに津々浦々につくられた「無尽」（頼母子講）や、孫に何かを買ってあげるために溜めたお金が、「温かいお金」である。内山は、つぎのようにいっている。

これまで多くの人たちが、「お金で買えないもの」を大事に

する生き方をしなければならぬと説いてきた。それはそのとおりだ。お金では買えない豊かさや幸福感といったものを視野に収めていなければ、私たちは「冷たい貨幣」に振り回されるばかりだ。だがそれだけで十分なのかと言えばそうではない。なぜなら良い悪いは別にして、現状では私たちは貨幣の世界から離脱することができないかたちで存在しているからである。たとえお金で買えないものをみつめていても、貨幣を介するしかない部分では「冷たい貨幣」に振り回されてしまうことになる。

そして、だからこそ、「冷たい貨幣」を「温かいお金」に変えることが必要なのである。私たちの等身大の関係のなかで、貨幣価値とは異なる価値を付与しながら、「温かいお金」を創造していくことが、である。[内山 2009 : 164]

ここで、「等身大の関係のなかで」と内山がいつているのは、レヴィ＝ストロースのいう「真正な社会」のことだと解釈していいだろう。二重社会という視点からいいかえれば、非真正な社会における「冷たい貨幣」を、真正な社会における〈顔〉のある関係において「温かいお金」に換えることが必要だということになる。ここで重要なことは、「冷たい貨幣」を「温かいお金」に変えるという実践は、小さな地域社会でつくられた無尽講に投入された貨幣に示されているように、レヴィ＝ストロースのいう「あの包括的な経験、つまり、一人の人間が他の一人によって具体的に理解されるということにもとづいた関係、つまり代替不可能な〈顔〉のある関係性

からなる「真正な社会」においてのみ可能となる。内山が「温かいお金」と呼ぶ人びとの相互扶助は、すでに持続されている包括的な経験にもとづいた代替不可能な（単独性による）人間関係に拠るものであると同時に、そのような人間関係を作るものでもある。

「温かいお金」に変えるという実践は、巨大システムを前にすると、まったく無力に見えるかもしれないが、それもまた、巨大システムと真正な社会との区別を、たえずその区分線を引きなおしながら、維持していく実践である。「温かいお金」という牧歌的な響きもする比喩は、たしかに道徳的に聞こえるが、それは、一般化された媒体としての貨幣や資本主義を悪として排除するものではない。「温かいお金」とされる、頼母子講（無尽講）や地域通貨などのいわゆる連帯経済も、貨幣や資本主義を受け入れ、取り入れながら、それを〈顔〉のある関係において、「普遍性 - 単独性」によるものへと転換しているのである。

真正な社会において、「冷たい貨幣」を「温かいお金」に変える試みとしては、世界各地で報告されている頼母子講や地域通貨などの実践があげられるだろう。たとえば、野元美佐が優れた報告をしている、カメルーンのバミレケのトンチン（頼母子講）——一定規模の人びとが、毎週ないしは毎月定期的に一定の金額を出資し、その総額を一人に与えるというもの——は、先に受領する者にとっては利子なしの貸付であり、後に受領する者にとっては、利子なしの貯蓄を意味する。それは、貨幣による貯蓄・貸付という金融システムにほかならない。しかし、野元は、一回一回の集会において現れ

るのは、一人に他のメンバーがお金を与えるという一方的な贈与行為だという。野元は、「つまり、トンチンの集会は、一方的な贈与の場なのである。そこで贈与されるのは貨幣（カネ）であり、受領者がメンバーに感謝、あるいは負い目を感じるのは、その貨幣が『ギフト』だからである」[野元 2005：214]と述べている。

このように、トンチン（頼母子講）は、一面で銀行の預金や貸付に類似した市場交換としての「等価交換」と変わらないように見えるが、それを人びとは「贈与」と捉えていること、そのような転換の仕掛けとしての「集会」が頼母子講の本質なのである。集会なしには、頼母子講は、「等価交換」ないしは「厳密な互酬性」でしかないが、集会は、それを一回一回の見返りのない「純粹贈与」であるかのようなフィクションを作りだしている。いいかえれば、〈顔〉を合わせる集会という仕掛けによって、頼母子講は、貯蓄でも貸付でもなく、つまり〈顔〉のない代替可能な関係からなる金融システムではなく、「普遍性・単独性」の関係として現れる贈与へと変換されているのである。

それは、サント・ドミンゴの三輪車運転手組合の例でもそうであったように、アソシエーションや地域通貨などの他の連帯経済にもいえることである。ただし、政府や企業などが推進して大規模になった協同組合のように、〈顔〉のない代替可能な関係からなるものではなくなくなってしまった場合には、社会的連帯を作り出せず、「普遍性・単独性」の関係に基づく連帯経済ではなくなっていく。ここでも、真正性の水準ということの重要性が現われているといえるだろう。

「貨幣を飼い慣らす」とは、貨幣という一般化された媒体を、(顔) = 単独性が現われるような真正な社会において、その単独性 = 代替不可能な関係を持続させながら用いることによって、一般化された媒体の一般性（この一般性ゆえに関係も代替可能で比較可能な特殊性による関係となる）を剥奪することにほかならない。システムを飼い慣らすことが可能なのは、非真正な社会に包摂された真正な社会にあって、非真正な社会のシステムを受け入れざるをえない人びとが、システムのもつ「一般性 - 特殊性」の軸（定式化され標準化された近代知といってもいい）を、代替不可能な関係において、「普遍性 - 単独性」へとずらす、いいかえれば「一般性 - 特殊性」の軸に「普遍性 - 単独性」の軸を重ね合わせるができるからなのである。

注

- 1) この論文は、東京都立大学・首都大学東京社会人類学研究会（2009年10月23日、首都大学東京）における発表原稿に加筆したものである。加筆にあたっては、研究会で寄せられたコメント・質問が有益なものとなった。コメントや質問をしてくださった方々に感謝したい。また、論文の内容は、拙稿 [小田 2009] の続編ともいえるものである。
- 2) たとえば、浮ヶ谷幸代の『病気だけど病気ではない』[浮ヶ谷 2004]の中に、「（医療専門家の指導による）治療実践を飼い慣らす」という言い方があるし、『現代人類学のプラクシス』のなかの猪瀬浩平が書いた章『『障害』つくられているとき、『障害』が壊されているとき』のなかに「政策を飼い慣らす」という見出しがある。また、書名とし

ては、飯田卓と原知章の編集した『電子メディアを飼いならす』[飯田／原 2005]がある。

- 3) 「マクドナルド化」[リッツア 1999]という概念を提唱したことで有名なジョージ・リッツアは、『無のグローバル化』のなかで、マクドナルド化をもうすこし一般化して、現代の消費社会における特徴を「無」の浸透として捉えている。彼のいう「無」とは、「特有な内容をほとんど欠いており、中央で構想され、管理される形態」[リッツア 2005: 20]を指す。つまり、マクドナルドに代表される「無のグローバル化」は、「空虚な形式」としての「一般化された媒体」の浸透にほかならない。なお、リッツアは、みやげ物店やその商品(みやげ物)を、「無」であるがローカルなものであるゆえに、「無のグローバル化」と呼んでいるが、「てりやきパーカー」のようなグローバル化もまた「無のグローバル化」と呼べるだろう。それは、リッツアにとって、「存在」(特有な内容に富んでおり、現場で構想され管理される形態)のグローバル化とは区別されるものである。
- 4) この前提は、共同体が同質の価値観を共有していて共通理解があるという、近代の社会科学の前提に真っ向から反するものであるが、村でフィールドワークをしている人類学者には実感できる前提だろう。
- 5) 属性や意味から切断されたイディオムのストックから取りだした「断片」を操るこの生活知は、レヴィ=ストロース [1972] のいう「野生の思考」に相当するといっている。レヴィ=ストロースは、周知のように、「野生の思考」を説明するのにプリコラージュという比喩を用いているが、プリコラージュに使われる「記号 (=断片)」も、近代知であるエンジニアの用いる「概念 (=部品)」と違って、所有者からも意味の体系からも引き剥がされ、単一の意味=用途をもっていない、ありあわせの断片のストックから、臨機応変に選ばれたものである。松田がここで、プリコラージュという比喩を使っていないのは、それが「生活の便宜」から離れたプリコルール個人の営みを指すという感じの比喩だからかもしれないが、「生活の便宜」という語が、「生

活」という語で共同性を、「便宜」という語で個人性を同時に示すものであると同様に、プリコラージュもまた置かれた有限の状況とストックを用いるという非恣意性や共同性を示すと同時に、そこでの創意工夫という個人性も表す比喻であろう。

- 6) 「真正性の水準」については、拙稿 [小田 2008、2009] も参照されたい。
- 7) この「町会や村会」は、フランスの地方議会である町議会や村議会を指しているが、それらを日本の町議会や村議会と同じようなものとして捉えると誤解するだろう。フランスの市町村 (commune) の数は、36,500ほどであり、市町村の人口の平均は1700人程度になるが、町村となれば、数百人規模であり、ちょうどレヴィ=ストロースのいう真正な社会の規模ということになる (逆にいえば、レヴィ=ストロースのイメージする真正な社会の規模がフランスの町村ということだろう)。それに対して、日本の行政単位の町村は真正な社会の規模をはるかに超えている。
- 8) そのことは、真正な社会に代替可能な役割関係がないということの意味しているわけではない。親族関係は役割関係でもあるし、関係はつねに役割連関のうえに作られていくといえる。しかし、松田のいうように、生活世界 (真正な社会) における「語り」や「ふるまい」は、代替可能な役割関係に規定された属性とは無関係に (非人称的に)、範列的に選択されるし、また、そこでの〈顔〉のある二者関係は、役割関係として始まったとしても、代替可能な役割関係に完全に還元できない過剰性を帯びる。それは、非真正な社会における、体系全体から意味づけられた固定されたカテゴリーや役割や意味とは様相が異なっているということが重要なのである。
- 9) 「一般性 - 特殊性」と「普遍性 - 単独性」の区別は、柄谷行人 [1994] も行なっている。ただし、柄谷の議論では、単独性が「他者との〈顔〉のある関係においてのみ現れる」という側面が忘れられている。つまり、J-L・ナンシー [2005] の言い方を借りれば、「単独性は複数

性と分離不可能」であり、現存在は、「複数にして単数 [単独]」の共存存在であるという点が無視されている。そのため、ここではアレントやナンシーの議論を参照している。

また、本論文での「一般性－特殊性」という軸と「普遍性－単独性」という軸の違いについては、アレントの「何者what」と「誰who」の区別とともに、ジル・ドゥルーズ [2007] の「一般性」と「反復 (単独性)」の区別も参照している。ドゥルーズはつぎのように言っている。

一般性は、類似の質的レベルと等価の量的レベルの、二つの大きなレベルを提示している。もろもろの循環と、もろもろの等しさとが、その象徴である。だが、いずれにせよ、一般性は、どの項も他の項と交換可能であり、他の項に置換しようという視点を表現している。もろもろの個別的なものの交換ないし置換が、一般性に対応するわたしたちの行動の定義である。だからこそ、経験論者が、言葉のうえで一般観念に類似している個別 [特殊] 観念ならどのような個別観念であろうと、その一般観念の代理として用いてかまわない、という気持ちを加味することを条件に、一般観念を、それ自身においてひとつの観念として提示するのも間違いではないのだ。これとは逆に、わたしたちには、反復は代理されえない [かけがえのない] ものに対してのみ必然的に根拠ある行動になるということがよくわかる。行動としての、かつ視点としての反復は、交換不可能な、置換不可能な或る特殊性 [単独性] に関わる。反映、反響、分身、魂は、類似ないし等価の領域には属していない。そして一卵性双生児といえども、互いに置換されえないように、自分の魂を交換しあうことはできないのである。交換が一般性の指標だとすれば、盗みと贈与が反復の指標である。したがって、反復と一般性のあいだには、経済的な差異があることになる。[ドゥルーズ 2007 : 20-21、[] は原文のもの、[] 内は引用者]

ドゥルーズは、また、つぎのようにもいっている。

……祝祭というものには、「再開不可能」なものを反復するという明白なパラドックス以外のいかなるパラドックスもない。一回目に、二回目、三回目を加算するというのではなく、第一回目を「n」乗するのだ。……ペギーが言ったように、バステューユの攻略を記念するあるいは表象＝再現化するものが連盟祭なのではなく、まさにバステューユ攻略が諸連盟をまえもって祝いかつ反復するのである。……だからわたしたちは、個別的なものに関する一般性であるかぎりでの一般性と特異なもの[単独なもの]に関する普遍性としての反復とを対立したものとみなすのである。[ドゥルーズ 2007: 21-22、[]内は引用者]

- 10) そうなっているのは、社会のなかの相互性や社会的連帯を、当の資本主義システムが壊してしまっているからなのであるが。
- 11) もちろん、たとえばベーシック・インカムを導入などのシステムの改革の必要性はあるが、それがシステムの根本的な問題解決になるわけではない。また、システムの改革を待っているあいだにも、現在の生活が脅かされているという状況は続いていくことになる。マルクス主義者など、一昔前の歴史の進歩を前提とする歴史主義の立場には、現在の窮状こそが歴史の進歩を促す抵抗の原動力となるという思考から、生活の場でシステムを飼い慣らすという日常的抵抗に対して、むしろ根本的な問題解決としての歴史の進歩を阻害するものとして、否定的な評価をする傾向もあったが、その「歴史的な進歩」という西欧に特殊な観念に基づく問題解決の思考こそが問われなければならない。

文献表

アレント、ハンナ

1994『人間の条件』志水速雄訳、筑摩書房（ちくま学芸文庫版）。

二二八

二重社会論、あるいはシステムを飼い慣らすこと

飯田卓／原知章編

2005『電子メディアを飼い慣らす』せりか書房。

猪瀬浩平

2005『『障害』がつくられているとき、『障害』が壊されているとき』
山下晋司・福島真人編『現代人類学のプラクシス』有斐閣、107-
117頁。

今村仁司

1994『貨幣とは何だろうか』筑摩書房。

浮ヶ谷幸代

2004『病気だけど病気ではない——糖尿病とともに生きる生活世界』
誠信書房。

内山 節

2009『怯えの時代』新潮社（新潮選書）

小田 亮

2008『真正性の水準について』『思想』第1016号、297-316頁。

2009『『二重社会』という視点とネオリベラリズム——生存のための日
常的实践』『文化人類学』74・2：272-292。

柄谷行人

1994『探究Ⅱ』講談社（講談社学術文庫版）。

シャルボニエ、ジョルジュ

1970『レヴィエストロースとの対話』多田智満子訳、みすず書房。

ジンメル、ゲオルグ

1999『貨幣の哲学』居安正訳、白水社。

関根康正

1995『ケガレの人類学——南インド・ハリジャンの生活世界』東京大
学出版会。

ドゥルーズ、ジル

2007『差異と反復 上』財津理訳、河出書房新社（河出文庫版）。

ナンシー、ジャン＝リュック

- 2005 『複数にして単数の存在』加藤恵介訳、松籟社。
- 野元美佐
2005 『アフリカ都市の民族誌——カメルーンの「商人」バミレケのカネと故郷』明石書店。
- ハーシュマン、A・O
2008 『連帯経済の可能性——ラテンアメリカにおける草の根の経験』矢野修一ほか訳、法政大学出版局。
- ポランニー、マイケル
2003 『暗黙知の次元』高橋勇夫訳、筑摩書房。
- 松田素二
1996 『都市を飼ひ慣らす——アフリカの都市人類学』河出書房新社。
2009 『日常人類学宣言！——生活世界の深層へ／から』世界思想社。
- リッツァ、ジョージ
1999 『マクドナルド化する社会』正岡寛司監訳、早稲田大学出版部
2005 『無のグローバル化——拡大する消費社会と「存在」の喪失』正岡寛司監訳、明石書店。
- レヴィ=ストロース、C
1972 『構造人類学』川田順造ほか訳、みすず書房
1976 『野生の思考』大橋保夫訳、みすず書房
- PARRY, J. and M. BLOCH (eds.)
1989 *Money and the morality of exchange*. Cambridge University Press.

付記

本論文は、2007-2008年度成城大学特別研究助成金「グローバル化に対応した地域社会・文化の継承と再構築に関する研究——実証と理論の両側面から」（研究代表者・上杉富之）による研究成果の一部を公表したものである。