

交換様式論入門

柄谷行人

1

私は『世界史の構造』(2010)で、「生産様式から交換様式へ」ということを提唱しました。それについて、簡単に説明したいと思います。マルクス主義の公式的な理論では、建築的なメタファーにもとづいて、社会構成体の歴史は、生産様式が経済的なベース(土台)にあり、政治的・観念的な上部構造がそれによって規定されているということになっています。生産様式とは、人間と自然の関係からくる生産力と人間と人間の関係からくる生産関係です。しかし、私は、社会構成体の歴史が経済的ベースによって決定されているということに反対ではありませんが、ただ、そのベースは生産様式ではなく、交換様式であると考えます。そして、私がいう交換様式は、自然と人間の関係および人間と人間関係をふくむものです。(注¹)

私がそう考えるようになったのは、生産様式を経済的ベースとして見るマルクス主義の見方に欠陥があるため、さまざまな形で批判され、最終的に、経済的ベースという考えそのものが否定されるにいたったからです。その中で、最初の重要な批判者として、マックス・ウェーバーを挙げてよいでしょう。彼は、史的唯物論を原則的に認めながら、観念的上部構造の相対的自律性を主張した。たとえば、マルクス主義では、近世の宗教改革(プロテスタンティズム)を資本主義経済の発展の産物として見ますが、ウェーバーは逆に、それが産業資本主義を推進する力として働いたことを強調した(『プロテスタンティズムと資本主義の精神』)。つまり、宗教のような観念的上部構造は、たんに経済的ベースによって受動的に規定されるだけでなく、むしろ能動的に後者を変える力をもつとみたのです。つぎに、もう一人の批判者として、フロイトを挙げておきます。

マルクス主義のすぐれたところは、察しますに、歴史の理解の仕方とそれにもとづいた未来の予言にあるのではなく、人間の経済的諸関係が知的、倫理的、芸術的な考え方に及ぼす避けがたい影響を、切れ味鋭く立証したところにあります。これによって、それまではほとんど完璧に見誤られていた一連

¹ しかし、これはマルクスに反するものではない。マルクスは『ドイツ・イデオロギー』の段階では、「生産力と生産関係」ではなく、「生産力と交通」という言い方をしていた。交通(Verkehr)は、生産関係、交通、交易、性交、さらに、戦争をふくむ概念である。すなわち、それは共同体間の「交換」の諸タイプをふくむ。したがって、私が複数の交換様式と呼ぶものは、マルクスが交通と呼んだものに対応するといってよい。一方、生産様式(生産力と生産関係)という観点は、自然と人間の関係が交換(代謝)であることを見ないために、そこにあったエコロジカルな認識を失うことになる。

の因果関係と依存関係が暴き出されることになったわけです。しかしながら、経済的動機が社会における人間の行動を決定する唯一のものだとまで極論されると、私たちとしましては、受け入れることができなくなります。さまざまに異なった個人や種族や民族が、同じ経済的条件下にあってもそれぞれ異なった動きをするという紛れもない事実ひとつを見ただけでも、経済的契機の専一的支配というものが成り立たないことが分かるはずですが。そもそも理解できないのは、生きて動く人間の反応が問題になる場合に、どうして心理的ファクターを無視してよいわけがあるかという点です。と申しますのも、経済的諸関係が生みだされるところにはすでに、そうした心理的ファクターが関与していたはずだからですし、そればかりか、経済的諸関係の支配がすでに行き渡っているところでも、人間は、ほかでもない、自己保存欲動、攻撃欲、愛情欲求が、自らの根源的な欲動の犇（ひし）めきを発動させ、快獲得と不快忌避を衝動的に求めるからです。あるいはまた、以前の探究で超自我の重要な要求について論じておきましたように、超自我が、過去の伝統と理想形成を代表し、新たな経済状況からの動因に対してしばらくのあいだは抵抗したりもするわけです。」（『続精神分析入門』、『フロイト全集 21』、岩波書店、p235-6）。

フロイトは、マルクス主義における「経済的契機の専一的支配」を斥け、「心理的ファクター」を考慮すべきだと主張しています。私が特にこの文章を引用したのは、彼の批判が、その後の史的唯物論への批判、つまり、観念的上部構造が経済的土台から相対的に自立した何かであるという主張に関連してくるからです。

以上のような問題が、マルクス主義者の中でも問われるようになったのは、一九二〇年代、彼らの運動が深刻な挫折を経験するようになってからです。その最初は、イタリアで革命蜂起に敗れ、ファシズム政権の下で投獄されたグラムシです。彼は、イタリアにおける国家権力の強さが、たんに暴力的強制によってではなく、服従する者の自発的な同意によって成り立つと考え、それをヘゲモニーと呼びました。これは、国家がたんに経済的な支配階級の「暴力装置」ではなく、独自の「力」をもった装置であることを意味します。つまり、上部構造は経済的ベースに規定されるとはいえ、相対的自律性をもっているということです。

もう一つ、国家権力に関して深刻な問題を提示したのは、革命運動に勝利したロシアのマルクス主義者です。エンゲルスは、マルクスの死後にこう書きました。《マルクスと私は、一八四五年以来、将来のプロレタリア革命の最終の結果の一つは、国家という名のついた政治組織の漸次的な解消であろうという見解をもちつづけてきました。この組織の主要目的は、昔から、富を独占する少数者による、働く多数者の経済的抑圧を、武力をもって保障することでした。富を独占する少数者の消滅とともに、武装した抑圧権力、つまり、国家権力の必

要も消滅します。だが同時に、われわれはつぎのような見解をつねにもってきました。すなわち、この目的を達成するためにも、また未来の社会革命のそれ以外のはるかに重要な目的を達成するためにも、労働者階級は、まずもって国家という組織された政治権力を手に入れ、その助けを借りて資本家階級の抵抗を弾圧し、社会を新しく組織しなければならない、と》(エンゲルス「カール・マルクスの死によせて」、一八八三年五月、全集一九巻、p341)。

レーニンとトロツキーが一〇月革命(クーデター)を強行したのは、以上の考えにもとづいて、です。すなわち、プロレタリアートが国家権力を握って資本主義的な生産様式を廃棄するならば、国家は漸次的に消滅するだろうと考えたのです。確かに、国家権力によって資本主義的な生産様式が廃棄されたのですが、それは逆に、国家権力を強大化し、さらにナショナリズムを強めることに帰結しました。それがスターリン主義です。しかし、これをスターリン個人のせいにはできない。これはマルクス主義における国家認識の欠落を示すものだからです。そして、このことも、マルクス主義者に政治的上部構造への重視を促すきっかけを与えました。

つぎに、史的唯物論の公式を疑ったマルクス主義者として、一九三〇年代にナチズムに敗北したドイツのフランクフルト学派を挙げることができます。それが深刻な経験であったのは、ナチズムがたんなる反革命とは違って、自ら革命を唱える、対抗＝革命であったからです。これに敗れたことは、旧来のマルクス主義者が軽く見ていた、国家・ネーション・宗教など「政治的・観念的上部構造」に存する「力」に敗れたことを意味します。そのことを深く受けとめたフランクフルト学派の哲学者は、マルクス主義理論の基盤を再検討する方向に向かった。簡単にいうと、政治的・観念的上部構造の相対的自律性を認め、さらにそれがいかなるものかを見ようとしたのです。そのとき、彼らは、それまでブルジョア的心理学として否定されていた、フロイトの精神分析を導入しました。

ちなみに、日本でも、一九三〇年代に“天皇制ファシズム”の下で、マルクス主義の運動は全面的に崩壊し、集団的な転向に帰結しました。戦後にこの体験を検討し、マルクス主義の再検討に向かった思想家として、政治学者丸山眞男と文芸批評家吉本隆明を挙げることができます。前者は、ウェーバーやアメリカ社会学などを導入し、後者は、観念的上部構造の自律性を「共同幻想論」として論じた。論法は異なるとしても、彼らは上部構造の相対的自律性を見ようとしたのであり、その点で、フランクフルト学派と平行しています。しかし、このような考えは、政治的・観念的な上部構造の次元を重視し、経済的なベースを軽視することに帰結しました。

一九六〇年代にフランスで、アルチュセールがおこなったことも、それらと平行するものです。彼は、(ラカン経由ですが)フロイトの精神分析を導入して、それまでの史的唯物論の困難の解決をはかりました。フロイトは、複数の原因が収斂して結果が生じることを「重層的決定」と呼んだ(フロイト全集 22 巻、p

135)。同様に、アルチュセールは、ベース（最終審級）にある多様な生産様式が観念的上部構造を「重層的に決定する」(over-determine)と説明しました。しかし、このような「決定論」は、実質的に、経済決定論を否定し、上部構造の相対的自律性を裏づけようとする理窟です。また、彼は国家に関しても、それがたんに支配階級の暴力装置ではなく、人々がそれに自発的に従うようにさせるイデオロギー装置であると主張しました。これも、経済的ベースの生産様式から自立してあるものです。

このような理論は、政治的・イデオロギー的上部構造が経済的ベースによって規定されることを否定するものではありません。その逆に、経済的ベースによる決定を擁護するために考えられたのです。しかし、そうすればするほど、事実上、それを軽視することになる。そして、それはマルクス主義そのものへの無関心に帰結したのです。

2

私がマルクスの仕事として重視してきたのは、主著の『資本論』だけです。それにくらべて、史的唯物論は大まかな「導きの糸」にすぎないと考えてきました。実際、マルクスがそう書いているからです。

わたくしの研究にとって導きの糸として役立つ一般的結論は、簡単につきのように公式化することができる。人間は、その生活の社会的生産において、一定の、必然的な、かれらの意志から独立した諸関係を、つまりかれらの物質的生産諸力の一定の発展段階に対応する生産諸関係を、とりむすぶ。この生産諸関係の総体は社会の経済的機構を形づくっており、これが現実の土台となって、そのうえに、法律的、政治的上部構造がそびえたち、また、一定の社会的意識諸形態は、この現実の土台に対応している。物質的生活の生産様式は社会的、政治的、精神的生活諸過程一般を制約する。人間の意識がその存在を規定するのではなく、逆に、人間の社会的存在がその意識を規定するのである。(……)経済的基礎の変化につれて、巨大な上部構造全体が、徐々にせよ、急激にせよ、くつがえる。このような諸変革を考察するさいには、経済的な生産諸条件におこった物質的な、自然科学的な正確さで確認できる変革と、人間がこの衝突を意識し、それと決戦する場となる法律、政治、宗教、芸術または哲学の諸形態、つづめていえばイデオロギーの諸形態とをつねに区別しなければならない。(……) おおざっぱにいて、社会の経済的構成体が進歩してゆく段階として、アジア的、(古典)古代的、封建的、および近代ブルジョア的の生産様式をあげることができる。ブルジョア的の生産諸関係は、社会的生産過程の敵対的な、といっても個人的な敵対の意味ではなく、諸個人の社会的生活諸条件から生じてくる敵対という意味での敵対的な、形態の最後のものである。しかし、ブルジョア社会の胎内で発展しつつある生

産諸力は、同時にこの敵対関係の解決のための物質的諸条件をもつくりだす。だからこの社会構成をもって、人間社会の前史はおわりをつげるのである。(『経済学批判序説』(武田隆夫他訳、岩波文庫 p13))

以上のような見方が史的唯物論として知られるようになったわけです。しかし、注意すべきなのは、これは彼が資本主義経済を解明するためにとった方法、つまり、『資本論』の方法ではない、ということです。彼がここで述べたのは、以上の「一般的結論」は社会構成体の歴史全般を見るための「導きの糸」として役立つだろうが、これからおこなう自分の「経済学批判」では、別の観点からおこなう、ということなのです。

なぜマルクスはそのような言い方をしたのか。一つには、生産様式にもとづく史的唯物論は、エンゲルスが最初に提起した見方だからです。エンゲルスはマルクスの死後、それをマルクスの画期的創見として掲げましたが、実際は、そうではない。(注²) エンゲルスは、マルクスがまだドイツの青年ヘーゲル派の思考圏内に従属していた時期に、それを考えた。それは、彼がイギリスに滞在し、発展した資本主義経済とそれに固有の階級闘争(労働運動)を目撃したからです。そして、そこから、社会の歴史をふりかえった。史的唯物論の公式は、資本主義社会によって成立する見方を、それ以前の社会に投射して見るものです。その意味で、それは、前資本主義社会をとらえるための「導きの糸」として役立つとしても、資本主義経済をとらえるためには役立たない。したがって、マルクスは別の観点をもってきたのです。

史的唯物論の見方によれば、資本制社会の根底には、資本家と労働者という生産関係があります。しかるに、マルクスは『資本論』で、そこから始めずに、交換(貨幣と商品)から始めた。なぜでしょうか。一般に、史的唯物論あるいはそれにもとづくマルクス主義では、生産が第一次的で、交換は第二次的であると考えられています。しかし、それはむしろ、マルクスが批判しようとしたアダム・スミスら古典経済学者の考え方にもとづくものです。スミスらは、交換から利潤を得る商人資本、そして、商人資本にもとづいて考えた重商主義・重金主義的な先行者の理論を否定しようとした。つまり、産業資本の利潤は商人資本と違って正当なものだということです。要するに、古典経済学者にとって、交換は副次的なものでしかなかった。

² エンゲルスはいう。《これら二つの偉大な発見、すなわち唯物史観と、剰余価値による資本主義的生産の秘密の暴露とは、マルクスのおかげでわれわれにあたえられたものである》(「空想から科学への社会主義の発展」一八八〇年、全集 19、p205)(同前、p206)。そして、マルクスの死以後、彼はそれを「マルクス主義」として語るようになった。だが、このことは、廣松^{つと}渉が夙に指摘したように、真実ではない。一八四〇年代に「唯物史観」(史的唯物論)を最初に提唱したのは、エンゲルスであった。また、二人の共著『ドイツ・イデオロギー』(特に第一編「フォイエルバッハ」)もエンゲルスの主導によって書かれたことは明らかである。

ところが、マルクスは交換を重視しました。それは、古典経済学が否認した問題を取り上げるためです。その意味で、彼は重商主義・重金主義に立ち戻って、資本について考えたといえます。資本とは本質的に、商人資本・金貸資本であると、彼は考えたのです。重商主義・重金主義が示すのは、資本を駆り立てるのは、物質への欲望ではなく、貨幣への欲望、すなわち、物質を交換によって手に入れることを可能にする「力」を蓄積しようとする欲動だということです。そして、この力の蓄積は、交換によって差額（剰余価値）を得ることによってのみ果たされる。（注³）

問題は、この「力」（交換価値）がどこから来るのか、ということです。マルクスはそれを、商品に付着する霊的な力として見出した。つまり、物神（フェティッシュ）として。このことは、たんに冒頭で述べられた認識にとどまるものではありません。彼は『資本論』で、この商品物神が貨幣物神、資本物神に発展し、社会構成体を全面的に再編成するにいたる歴史的過程をとらえようとしたのです。彼は青年期においてヘーゲルの観念論的な歴史観を批判して、唯物論的な経済的ベースを強調したのですが、『資本論』ではその「序文」に明記されたように、逆にヘーゲルを称賛し、精神が感性的な形態から自己実現にいたるまでを書いたヘーゲルの『精神現象学』あるいは『論理学』の叙述を忠実に踏襲したのです。むろん、ここでは、“精神”が“物神”に転倒されています。しかし、『資本論』が明らかにしたのは、資本主義経済が物質的であるどころか、物神的、つまり、観念的な力が支配する世界だということです。

資本制社会の特質は、生産様式から理解できるようなものではありません。その特質は交換様式にあるからです。たとえば、資本家と労働者の関係は、貨幣を持つ資本家と、労働力商品をもつ労働者との合意・契約にもとづいています。したがって、それは中世ヨーロッパにおける封建領主と農奴とは異質であり、さらに、ギリシア・ローマにおける市民と奴隷の関係とも異質です。つまり、資本制における生産関係とそれ以前の生産関係の差異は、「交換」様式の差異にあるのです。史的唯物論では、社会構成体の変化は、生産関係の発展として段階づけられます。しかし、実際は、交換様式の変化が、よりベーシックな次元において存在するのです。

近代の資本主義社会は、さまざまな交換様式が残るものの、商品交換の様式

³ 商人資本の場合、ある商品を、それが安い地域（価値体系）で買って来て、それが高い所で売るところから、差額を得る。いずれの側でも等価交換であるから、商人資本がずるいわけではない。一方、産業資本の場合、剰余価値は、簡単にいえば、労働者が資本に労働力商品売り、且つ、資本家の下で生産したものを消費者として買い戻すことによって実現される。その場合、この「等価交換」において、差額が生じるのは、資本による技術革新を通して、価値体系が差異化されているからだ。商品資本が空間的な差異に依拠するのに対して、産業資本は時間的な差異化にもとづく。そのため、産業資本ではたえず技術革新が促進され、かつてない生産力の上昇が実現される。

がドミナントとなった社会です。この社会の「生産力と生産関係」は、その結果としてあるにすぎません。したがって、マルクスは資本制経済を考察するにあたって、交換様式から出発した。そして、それ以前の社会に関しては、「導きの糸」としての史的唯物論に任せたわけです。しかし、実は、前資本主義段階に関しても、生産様式から考えるとうまく行かないのです。もしマルクスが自身取り組んだとしたら、前資本主義的社会構成体に関しても違った見方をしたでしょう。そのことは、あとでいうように、晩年に彼が関心をいだいたモーガンの『古代社会』についての論考からも明らかです。

一般に、マルクス主義者は、前資本主義的社会に関して、認識上の成果をもたらさなかった。史的唯物論の公式を持ち込んだからです。氏族社会の社会構成体に関して、画期的な考察を与えたのは、マルクス主義者ではないマルセル・モースです。彼はそれを生産力や生産手段ではなく、交換から考えた。それは商品交換ではなく、贈与—お返しという互酬交換です。私はそれを交換様式Aと呼び、商品交換（交換様式C）と区別します。この交換は、贈与しなければならない、贈与を受け取らねばならない、贈与に対してお返しをしなければならないという三つの掟によってなされます。この掟は、人が作ったものではない。人がそれに従わざるをえないような「呪力」（ハウ）に強いられているのです。氏族社会のような社会構成体は、この交換原理によって作られています。たとえば、親族形態も、娘ないし息子を他の共同体に贈与し、そのお返しを受け取るという互酬交換によって形成される。この意味で、氏族的な社会構成体を形成するのは、広い意味での交換であり、それこそ経済的ベースなのです。

ところが、マルクス主義人類学者、マーシャル・サーリンズは、互酬交換の根底に“家族的生産様式”を見出し、モーリス・ゴドリエは譲渡し得ない共同所有権を見出した。（注⁴）彼らは、何としても、史的唯物論の枠組を護ろうとしたわけです。しかし、実際は、互酬的な交換様式が家族的生産様式や共同体所有をもたらしたのであって、その逆ではありません。ゆえに、未開社会に関しては、交換様式から出発しなければならない。そして、このことに関しても、マルクスの見方が参考になります。

彼は最晩年に、モーガンの『古代社会』を称賛して氏族社会に関して論じたとき、生産様式を持ち出さなかった。マルクスが注目したのは、氏族社会における経済的平等性よりも、個々人の自由・独立性です。《イロクオイ族の氏族のすべての成員は、人格的に自由であり、相互に自由をまもりあう義務があった。特権と人的権利においては平等で、サケマや首長たちは、何らの優越も主張しなかった。それは血族の紐帯によって結びつけられた兄弟団体であった。自由、平等および友愛は、かつて成文化されたことはなかったとはいえ、氏族の根本原理であった》（マルクス「モーガン『古代社会』摘要」全集別巻4、p 405）。

4 マーシャル・サーリンズ『石器時代の経済学』、モーリス・ゴドリエ『贈与の謎』を参照せよ。

では、氏族社会における自由、平等、友愛という原理はどこから来るのか。それは、生産様式や共同所有というようなことでは説明できません。マルクスはそれについて論じていませんが、私の考えでは、それは互酬交換の原理からくるのであり、そして、それが氏族社会を規制する経済的ベースなのです。さらに、マルクスは未来の共産主義を、氏族社会の原理の「高次元での回復」であると述べました。それは、彼が未来の共産主義を、たんに生産様式の発展した状態として見なかったことを意味します。そう明示したわけではないが、マルクスは、未来の共産主義も交換様式から見るべきだということを示唆したことができます。それについては後述します。

では、氏族社会の後に生まれた国家社会に関してはどうか。これはもっぱら暴力的な収奪にもとづくように見えますが、同時に、「交換」にもとづいているのです。それは、通常、交換とは見なされないけれども、服従すれば保護を受けるといった種類の交換です。(注⁵) 国家は、暴力による征服・支配として始まりますが、それが継続的な支配となりうるのは、服従する者が積極的に服従するときです。それが可能になるのは、服従することによって保護を受けられる、つまり、支配—被支配の関係が一種の交換となるときです。それが、暴力とは異なる「力」をもたらします。この力は、被支配者だけでなく、支配者をも拘束するものです。もし被支配者を保護することができないなら、支配者はその地位にある資格をうしなうからです。その意味で、この関係は双務的(互酬的)であり、ある意味で、交換様式Aと関連するものです。

私はこのような交換様式をBと呼びます。交換様式Aの場合と同様に、Bにおいても、物理的でない「力」が働いています。しかし、それはまさに「交換」から生まれたもので、観念的上部構造においてどこかから湧いてきたような何かではありません。交換様式を社会構成体の経済的ベースとして見ると、国家が、経済的な次元とは異なる上部構造に由来するのではなく、交換の一形態、すなわち、広い意味で経済的なベースに直接根ざしていることがわかります。グラムシがいう“ヘゲモニー”、アルチュセールがいう“イデオロギー装置”、そしてフーコーがいう“知—権力”などは、経済的ベースから独立した上部構造なのではなく、まさに経済的ベースから来るのです。また、フロイトが経済的次元と区別して「心理的ファクター」とみなした事柄も、実際は、交換様式に由来する、したがって広い意味で経済的ベースにあるものです。

では、交換様式Cはどうか。先に述べたように、これはたんに物質的な交換に見えますが、そうではない。そこにも観念的な力が存在します。そして、そ

⁵ ホブズは『レヴァイサン』で、万人が万人と争う「自然状態」から、社会契約によって平和状態が創り出されると考えた。この社会契約は「恐怖に強要された契約」であるという。それは交換である。というのは、服従する者は「服従を条件にその生命を得る」からである。他方、支配者はそれを実行する義務がある。この意味で、ホブズは交換様式Bから国家を考察したといえる。しかるに、ロック以後の人々は「社会契約」をCから考えてきた。

れはまさに「交換」から来るのです。マルクスはこう述べました。《商品交換は、共同体の終わるところに、すなわち、共同体が他の共同体または他の共同体の成員と接触する点に始まる》(『資本論』第一巻1-2、岩波文庫1、p158)。いいかえれば、交換は、見も知らぬ、あるいは不気味な他者との間でなされる。それは、他人を強制する「力」、しかも、共同体や国家がもつものとは異なる「力」を必要とします。これもまた、観念的・宗教的なものです。実際、それは「信用」と呼ばれます。マルクスはこのような力を物神と呼びました。《貨幣物神の謎は、商品物神の、目に見えるようになった、眩惑的な謎にすぎない》(『資本論』)。このように、マルクスは商品物神が貨幣物神、さらに資本物神として社会全体を牛耳るようになることを示そうとした。くりかえしていえば、『資本論』が明らかにしたのは、資本主義経済が物質的であるどころか、物神的、つまり、観念的な力が支配する世界だということです。(図1・2・3参照)

以上の事柄が示すのは、交換様式A・B・Cがそれぞれ、人を強いる観念的な「力」をもたらすということです。それらはまさに「交換」から生じます。しかし、生産様式を経済的ベースとして見る観点では、このような宗教的・政治的要素は、経済的ベースを超えた上部構造から来るものだと考えられてしまう。そこで、その考察は、人類学、政治学、宗教学などに委ねられることになる。マルクス主義者にできるのは、そこに経済的ベースとしての生産様式を付けくわえることだけです。そして、それはたんに外挿的なものにとどまります。その結果、経済的ベースは事実上無視されることになる。一方、経済的ベースから解放された人類学、政治学、宗教学などは、別に解放されたわけではありません。彼らは、それぞれの領域で見出す観念的な「力」がどこから来るのかを問わないし、問う必要もない、さらに、問うすべも知らない、知的に無惨な、そしてそのことに気づかないほどに無惨な状態に置かれているのです。

そこで、私が考えたのは、マルクスが『資本論』で様式Cに関して行ったように、様式AやBについて、それぞれ、初期的な段階から現在に至るまでを考究するということです。しかし、A・B・Cは、別個に存在するものではない。社会構成体は、それらが結合することによって作られるのです。したがって、その一つだけを取り上げて見ることはできない。同時に他の交換様式を考慮しなければなりません。その点に関していえば、マルクスは『資本論』で、様式Cから生じる問題について書いたとき、国家や共同体、すなわちBやAといった要素をカッコに入れて考察した。実際の資本制経済は、国家なしに、また、共同体なしにはありません。だが、彼はCの特性を把握するために、それらをカッコにいれたのです。(注6)。

6 マルクスが資本主義を考察するにあたって、国家をカッコに入れてもよかったのは、自由主義時代のイギリスの経済を対象としたからである。同時代の他国の資本主義経済を扱えば、そうすることはできなかった。また、マルクス死後に顕著となった帝国主義の時代では、イギリスの資本主義経済も、国家を考慮せずには考えられない。

したがって、社会構成体の歴史は、複数の交換様式の結合体として見るべきです。というのも、個々の交換様式もまた、社会構成体の変化の中でその姿を変えていくからです。社会構成体は、まずAが支配的であるような氏族社会として始まります。その段階でも、様式BやCの萌芽があったのですが、目立たない程度であった。国家社会において、様式Bが支配的となりますが、そのとき、Aは消えてしまうのではない。それは、国家に従属する農業共同体において存続します。それは上位の権力に対して従属的ですが、その内部では自治的で平等主義的な集団です。さらに、様式Bの支配下で、共同体間の交易から都市が興隆し、交換様式Cが拡大していきます。一方、それとともに、様式Bがより拡大する。それによって「世界帝国」が形成されるようになります。それが変わるのは、世界市場の成立とともに、様式Cが飛躍的に拡大した段階においてです。そのとき、近代の社会的構成体が存在するようになる。

このことを考えるには、社会構成体の変化を、たんに時間的な軸においてではなく、空間的な軸において見る必要があります。今まで述べてきたのは、社会構成体の単純なモデルです。しかし、どんな社会も単独で存在するわけではない。他の社会と「交通」しながら存在する。いいかえれば、それは他の社会と「交換」関係にあるということです。私はそのような社会構成体の結合を、フェルナン・ブローデルに従って「世界システム」と呼びます。これは、そこにおいてどの交換様式がドミナントであるかによって違ってくるのです。(図4参照)

たとえば、氏族社会も「ミニ世界システム」を形成します。それは必ずしもミニでなく、北米のイロクォイ族の連邦体のように巨大なものもあります。このシステムの特徴は、氏族間のつながりそのものが交換様式Aにもとづくということです。つぎの世界システムが、「世界＝帝国」です。これは交換様式Bにもとづくものです。つぎに生じるのが、ブローデルが「世界＝経済」と呼ぶ世界システムです。ここでは、交換様式Cが支配的です。しかし、ここでも、BやAは形を変えて残ります。すなわち、Bは主権国家として、Aはネーション（想像の共同体）として。したがって、近代の社会構成体は、三つの交換様式の結合体、すなわち、資本＝ネーション＝国家というかたちをとるのです。それは、ウォーラステインの言葉でいえば、「近代世界システム」と呼んでもいいでしょう。(図5参照)

以上のように、社会構成体の歴史は、経済的ベースとしての交換様式の組み合わせ、という観点から説明できます。私の『世界史の構造』は、以上のような理論的骨格にもとづくものです。

3

これまで述べてきたのは、資本制およびそれ以前の社会構成体を考えるとき、経済的ベースとして交換様式の観点が必要だということですが、それが必要な

のはむしろ、資本主義以後の社会、すなわち、共産主義を考えると、生産様式から考えると、共産主義の必然性をいうことができません。マルクスはつぎのように述べました。《共産主義とは、われわれにとって成就されるべき何らかの状態、現実がそれへ向けて形成されるべき何らかの理想ではない。われわれは、現状を止揚する現実の運動を、共産主義と名づけている。この運動は現にある前提から生じる》(『ドイツ・イデオロギー』)。このようにいうとき、彼が共産主義を、人間が抱く願望や観念とは異なる何かとして考えようとしたことは確かです。しかし、生産様式の観点からでは、その必然性、つまり、人を強いる「力」を見出すことができません。

史的唯物論の観点では、「生産力の発展と生産関係の矛盾」が歴史を動かす主要因であるとみなされます。また、この「矛盾」は階級闘争としてあらわれると考えられる。そして、最後に「階級そのものを止揚する階級闘争」によって、共産主義が実現されることとなります。しかし、資本主義社会以前に、どのような階級闘争があったのでしょうか。すでに示唆したように、生産様式の観点から見ると、階級闘争を見出すことができないのです。

たとえば、封建制社会では、生産関係から見ると、領主と農奴が階級闘争をおこなうはずですが、それはほとんど見られない。闘争があった場合、それは主に領主の失政によるものです。すなわち、彼ら間の双務的な交換Bが果たされなかったときです。したがって、闘争があっても、それはBの範囲内ではありえないのです。中世において、Bを越えるような階級闘争があったのは、領主と都市民の間です。つまり、交換様式Bに対抗したのは、都市に生じた交換様式Cなのです。すなわち、中世における“階級闘争”は生産様式の問題ではない。それは、交換様式Bと都市から広がった交換様式Cとの間の抗争です。そして、最終的に後者が勝利したわけです。

しかし、そのかぎりでは、これらは「階級の闘争」であって、「階級そのものを揚棄するような闘争」ではありません。実際には、それらの闘争は、「階級そのものを揚棄する」要素をはらんでいました。それがこれらの闘争を、時代を画するような「階級闘争」としたのです。むしろ、その要素は、実現されることはなく、たんに支配階級の交代を助けただけです。たとえば、「自由・平等・友愛」を唱えて盛り上がったフランス革命が、資本主義社会の実現に帰結したように。

では、「階級そのものを揚棄する」という運動は、どこから来るのか。一般に、それは、宗教・思想の次元から生じると考えられます。つまり、経済的土台ではない、観念的上部構造から。しかし、私の考えでは、それもまた、経済的ベース、つまり、交換様式から来るのです。ただし、それはA・B・Cとは異なる、そして、それらを揚棄しようとする様式です。そして、それはたんなる観念とは異なる、強迫的な「力」をもつのです。それについては、後で述べます。

今や明らかなのは、近代以前において階級闘争として見出されるものは、実際には、生産様式からではなく、交換様式から来るということです。そして、

同様のことが、資本制社会における階級闘争についてもいえます。たとえば、先ほど述べたように、エンゲルスは一八四〇年代にイギリスにおける階級闘争に注目し、そこから「史的唯物論」を着想したのですが、一八四八年ヨーロッパ中に革命運動がもりあがったとき、イギリスではいち早く階級闘争が終息してしまっただけです。しかもそれは、チャーチスト運動が敗北したからではなく、ある程度勝利したからです。その後、イギリスでは労働組合が合法化され、まもなく労働貴族と呼ばれるような人たちが出てきた。その後に出てきたのがフェビアン社会主義（社会民主主義）です。つまり、イギリスにあった階級闘争は、労働者階級の一定の勝利とともに消えてしまった。なぜでしょうか。

このとき階級闘争がなくなったのは、資本主義的生産関係が消えたからではありません。闘争の結果、労働組合などによる賃金交渉が合法化された。交換様式の観点からいえば、それまでの資本家と労働者の関係がBやAに類したものであったのに、それがC的になったのです。そこからふりかえると、チャーチスト運動の激しい階級闘争は、「生産関係」や「生産力と生産関係の矛盾」からではなく、新たな交換様式がそれまで支配的であった交換様式にとってかわろうとすることから生じたのだといえます。そして、そのことが実現されたあとは、労働運動は労働市場、すなわち、資本主義市場経済の一環となった。それによって、一見して階級の闘争は続くにもかかわらず、「階級を揚棄する階級意識」は消滅してしまう。

先進資本主義国では、階級闘争、あるいは、社会主義革命運動は、一定の昂揚を経たあとで終わってしまう運命にあります。一九世紀末に、エンゲルスの死後、彼の弟子ベルンシュタインが、そのような事態に直面して、マルクス・エンゲルスの革命理論の終りを宣言しました。一方、レーニンも、労働者は自然成長的にはブルジョアの意識をもち、階級を揚棄する階級意識をもたない、ゆえに、階級意識は“外部”から注入されなければならない、と考えた。ルカーチの『歴史と階級意識』（1923）は、それを哲学的に基礎づける仕事です。彼らの場合、“外部”とは、指導的知識人（党）がもつ観念ということになります。しかし、これは、プラトンの哲学者＝王と同じものであり、結局、党の独裁体制を根拠づけるものにしかありません。

一方、エルンスト・ブロッホは早くから史的唯物論の限界を指摘し、『革命の神学、トマス・ミュンツァー』（1921）で、社会主義革命と宗教の接合を図った。ルカーチはそれをマルクス主義からの逸脱だと批判しましたが、ここで私が注意を喚起したいのは、エンゲルスが早くも一八四八年の時点で、同じ問題に直面し、同じ観点をとったということです。彼はイギリスで「階級闘争」が終息した時点で、階級闘争あるいは社会主義革命がいかんにして可能なのかを、あらためて問いはじめた。このことは「生産力と生産関係」のような観点からでは考えられない。そのような観点を提起した本人が、真っ先にそのことに気づいたのです。

具体的にいえば、彼は一六世紀ドイツの農民運動の研究に向かった（『ドイツ

農民戦争』1850年)。そこで彼は、千年王国運動指導者、トマス・ミュンツァーの思想に「共産主義」を見ようとしました。人を社会主義、あるいは階級を揚棄する運動にせきたてる「力」は、経済的なベース（生産力と生産関係の矛盾）から来るとというのが、エンゲルスの持論でした。だが、彼はここで、それが観念的・宗教的な次元から来るとを認めた。そして、彼は最晩年にいたるまで、原始キリスト教史の研究を続けています。ただ、彼はそれ以上にこの問題を突き詰めて考えなかった、といわざるをえません。(注7)

ブロッホはそれを受け継いだといえます。彼は、つぎのように述べました。《唯物論者のみがよきキリスト教徒たりうる、しかし、また確かに、キリスト教のみがよき無神論者たりうる、という命題が可能である》(『キリスト教の中の無神論』、法政大学出版会)。一方、キリスト教神学者カール・バルトは、もっと前に次のように言っています。《そもそも人はこの両者を「イエス・キリストと社会運動」という風に並列して置く、などということを全くしてはならない。あたかも、この両者は総じて二つのものであって、そのあとこの両者を一一程度の差こそあれ——わざとらしく一緒に並べねばならない、とでもいうかのように。この両者は、ただ一つのことであり、かつ、同一のことなのだ。[a] イエスは社会運動であり、[b] 社会運動は現代におけるイエスである、と》(「イエス・キリストと社会運動」1911年、『教会と国家1』新教出版社)。

彼らは、エンゲルスが出会ったのと同じ問題に出会ったといえます。そして、宗教と社会運動の断絶、いいかえれば、観念的上部構造と経済的ベースの断絶を、逆説的な論理によってつなごうとした。しかし、この問題は、経済的ベースとして、生産様式のかわりに交換様式をもってくるならば、解決されます。これまで、私は三種類の交換様式について述べましたが、ここで、交換様式Dをつけ加えます。

Dは、厳密に言えば、交換様式の一つではありません。それは、「交換」(Aであれ、Bであれ、Cであれ)を否定し止揚するような衝迫(ドライブ)としてあるものです。そして、それは観念的・宗教的な力としてあらわれます。しかし、それは経済的なベース、すなわち交換に深くかかわるものです。だからこそ、DはA・B・Cに由来する諸力に対抗しうるのです。それは人間の願望や意志によって作られた想像物なのではなく、逆に、人間を強いる「力」をもちます。

Dは確かに宗教的です。しかし、それなら、AもBもCもそれぞれ、宗教的

7 『ドイツ農民戦争』におけるエンゲルスの省察は、西洋に、そして、キリスト教に限定されるようなものではない。たとえば、日本では、一六世紀に長期にわたって、大きな農民戦争が生じた。これは、当時進行していた、世界市場の下での社会変容とともに生じたといえる。しかし、このとき、仏教の一派(浄土真宗)を通してDの契機があらわれたということに留意すべきである。この農民戦争は敗北し、徳川の封建制と鎖国の体制が生まれた。このことは、農民戦争の敗北はドイツの近代を二〇〇年遅らせた、というエンゲルスの言葉を想起させる。

なのです。たとえば、ウェーバーは宗教を「神強制」と呼んでいますが、それは、神に贈与してそのお返しを強いる「交換A」にほかなりません。国家も「交換B」にもとづく宗教だといえます。一方、交換Cは物神崇拜という宗教をもたらします。それは一見すると、非宗教的です。たとえば、今日先進資本主義国では、宗教を斥けるセキユラー化が進んでいます。しかし、これは宗教批判ではありません。それはたんに、新自由主義、すなわち、Cが支配的な物神となった状態を示すにすぎない。

Dはそもそも、そのような諸宗教を批判するものとしてあらわれました。具体的には、それは、A・B・Cが一定の成熟を遂げた世界帝国の段階に、各地で、普遍宗教として出現した。(注⁸)つまり、普遍宗教は、まさに「宗教批判」として出現したのです。むろん、その後、それは共同体の宗教(A)、帝国の宗教(B)に変容したのですが、その中のDの要素が、たえず異端的な運動として回復されてきました。たとえば、トマス・ミュンツァーの運動のように。したがって、Dは歴史的に、社会構成体の変容に関与してきた。その意味で、Dは、交換様式の接合である社会構成体の一要素でないにもかかわらず、その中において存続してきたといえます。

近代の社会構成体では、Cが支配的となります。しかし、AやBが消えてしまうわけではない。それらはCの下で、変容しながら残ります。たとえば、Bは、ブルジョア的な法を取り入れた近代国家においても、「権力」として残った。また、Aは、部族・共同体がCによって解体された後に、「想像の共同体」(ベネディクト・アンダーソン)として再興された。したがって、近代の社会構成体は、資本=ネーション=国家という形をとります。

今日において、Aは、かつてあった共同体を回復する衝動を喚起するもの、つまり、ナショナリズムとして働きます。しかし、それはBやCを越えるものとはなりえない。逆に、それは、排外主義として、資本=国家に仕えるものとなります。かつてそれがファシズムをもたらしたのですが、今後においても同様でしょう。それに対して、Dは過去の共同体の回復なのではありません。それはAと似て非なるものです。

Dは、A・B・Cが存続するかぎり、それらを否定しようとする衝迫です。では、それはどこから来るのでしょうか。Dは天上からやってくるように見える。しかし、それは経済的次元に発しています。あるいは、Dは、未来から来るように見える。しかし、それは過去に発しているのです。

Dの「力」はどこから来るのか。この問いは、Aの「力」がどこから来るのか、という問いと切り離せません。すなわち、互酬交換はいかにして始まったのか。このことを、実証的に示すことはできません。ここで私が参照したいの

⁸ 私がここで普遍宗教と呼ぶものは、世界中に多くの信者がいる世界宗教とは別である。ある宗教ないし宗派が普遍宗教であるか否かは、その規模によって決まるのではない。それが普遍宗教であるのは、それがD的であるかぎりにおいてである。

は、マルクスが『資本論』序文で述べたことです。《経済的諸形態の分析では、顕微鏡も化学的試薬も用いるわけにはいかぬ。抽象力なるものがこの兩者にとってかわらねばならない》。つまり、彼は、商品交換Cの始原を、「抽象力」によって考察したのです。したがって、われわれは他の交換様式に関しても同様におこなえばよい。

未開社会において、互酬交換が社会構成体を形成する原理であったことは疑いありません。しかし、それは最初からあったのではない。人類が狩猟採集遊動民であった段階では、B・Cだけでなく、Aも存在しなかった。そこでは、生産物は均等に分配されたと見てよいでしょう。遊動しているため、蓄積することができないからです。遊動的バンドは、狩猟のために必要な規模以上には大きくなり、また小さくもならなかった。集団の成員を縛る拘束もなかった。他の集団と出会ったときも、簡単な交換をいただろうが、戦争にはならなかった。このような状態を、私は原遊動性Uと名づけます。

その状況が変わったのは、グローバルな気候変動のために、彼らが各地で定住し始めてからです。以後、集団の中に、対人的な葛藤、富の格差が生じるようになった。また、定住しているために、他の集団との交換が必要となり、且つそれが困難となった。このときに、交換様式A、贈与の互酬性が始まったといえます。むろん、人々がそれを工夫して考え出したわけではありません。それは、彼らの意志を越えて到来したのです。

それに関して、私はフロイトの理論を参照します。といっても、それは、彼が『トーテムとタブー』で書いたこととは異なります。そこでは、彼は、未開社会を「兄弟同盟」たらしめた原理を、兄弟による「原父殺し」から説明しようとしていました。しかし、「原父」は、ダーウィンがゴリラ社会などから想定した仮説であり、また、国家の段階で成立した家父長制を太古に投射したものにすぎません。フロイトの仮説は、今日ではまったく否定されています。しかし、私はフロイト自身が活用しなかった彼の理論にもとづいて、互酬交換の起源を説明できると思います。それは「死の欲動」を導入した後期フロイトの理論です。

死の欲動とは、有機体（生命）が無機質に戻ろうとする欲動です。《生命実体を保存しこれを次第に大きな単位へ統合しようとする欲動のほかに、それと対立して、これらの単位を溶解させ、原初の無機状態に連れ戻そうと努めるもう一つの別の欲動が存在するにちがいない》（『文化の中の居心地悪さ』、フロイト全集 20、岩波書店、p 30）。私は、これは個人よりもむしろ社会構成体に関してあてはまることだと思います。人類は遊動的であったとき、「無機状態」にあった。定住後に生じたのが、「有機状態」です。そこに、不平等や葛藤が発生する。

そのとき、「無機状態」を取り戻そうとするのが死の欲動であり、それは先ず攻撃性として外に向けられる。が、フロイト的にいえば、それが内に向けられるとき、超自我として自らの攻撃性を規制するものとなる。贈与の互酬交換

はそのようなものとしてあらわれた、といえます。人は贈与しなければならない、贈与を受け取らねばならない、贈与にお返ししなければならない。その場合、贈与された物に付着した霊的なものが、人々を強制するように見えます。しかし、Aの「力」が反復強迫的であるのは、それが定住によって失われたUの回帰であるからだといってよいでしょう。それが、階級や国家の発生を阻止する観念的な力として働いたのです。

氏族社会以後、人類社会はBとCがもたらす観念的な「力」によって支配されるようになりました。そして、AはBの下で、共同体の原理にとどまるようになった。しかし、先に述べたように、A・B・Cが一定の段階に達したとき、つまり、世界帝国の段階で、Dが普遍宗教としてあらわれたのです。普遍宗教はDであり、Dは普遍宗教です。いいかえれば、経済的ベースを離れて普遍宗教はありえません。

DはAの回帰ではなく、Uの回帰です。(注⁹)したがって、それは過去ではなく、未来を志向します。とはいえ、それは人間の願望や空想とは異なり、反復強迫的なものです。Dがもたらすのは、A・B・Cがもつ「力」への様々な対抗の可能性です。それは最初に宗教のレベルであらわれたと述べましたが、それは宗教に限定されない。文学においても、哲学においてもあらわれます。(注¹⁰) Dは、A・B・Cの力が存続するかぎり、強迫的に再帰し、それらを揚棄しようとする。したがって、「共産主義」は、それがDであるかぎり、歴史的に必然的なのです。以上が、『世界史の構造』で私が述べた事柄の要点です。(二〇一七年)

⁹ フロイトは、『モーセと一神教』で普遍宗教の始原を考察しようとしたが、それを『トーテムとタブー』の延長、つまり、エディプス的問題として考えた。しかし、彼はいずれをも「死の欲動」の観点から見るべきであった。

¹⁰ 文学・芸術に、たんに生産力と生産関係によって規定されるにとどまらず、それらを越えるユートピアを開示するものは、Dにはかならない。エルンスト・ブロッホはこのような事柄を「存在論」的に基礎づけようとして神秘的な論考をくり広げたが、唯物論的に交換様式から考えるならば、謎はない。また、ギリシア哲学もまたDの問題に深くかかわっている。この問題については、『イソノミアと哲学の起源』(2012, Duke2017)を参照されたい。

1 基礎的な交換様式

B 服従と保護 (略取と再分配)	A 互酬 (贈与と返礼)
C 商品交換 (貨幣と商品)	D X

2 基礎的な社会構成体

B 国家	A 共同体
C 都市 (市場)	D X

3 交換と力の諸形態

B 政治的権力	A 呪力 (フェティッシュ)
C 貨幣物神崇拜 (信用の力)	D 神の力

4 世界システムの諸段階

B 世界=帝国	A ミニ世界システム
C 世界=経済 (近代世界システム)	D 世界共和国

5 近代世界システム (資本=ネーション=国家)

B 国家	A ネーション
C 資本	D X