

負債・人間・贈与

—— 負債経済論とマルクス経済学 ——

大 黒 弘 慈

- 1 負債と新自由主義
 - 1.1 生の負債化：新自由主義的統治とは？
 - 1.2 金融経済と負債人間：ラッツァラート『〈借金人間〉製造工場』
 - 1.3 人間の経済の狂気：ハーヴェイ『経済的理性の狂気』
- 2 人間の経済に兆す負債：グレーバー『負債論』
 - 2.1 貨幣の両義性：金属貨幣と表券貨幣
 - 2.2 負債と名誉計算：人間経済と商業経済
 - 2.3 金属・奴隷・資本主義
 - 2.4 葛藤するモラル
- 3 負債とマルクス経済学
 - 3.1 資本主義固有？
 - 3.2 交換的正義と等価性
 - 3.3 価値表現と貨幣の二重性
 - 3.4 発展史観と交替史観
 - 3.5 純粹贈与とコミュニズム
 - 3.6 ポスト資本主義とポストヒューマン

1 負債と新自由主義

1.1 生の負債化：新自由主義的統治とは？

今日においては、障害者や性的少数者もまた生産性という価値基準によって意義づけがなされる。生きることがそのまま社会への責務、つまり負債へと変換される社会といいかえてもよい。たとえば2016年の相模原障害者施設殺傷事件や2018年の「LGBTは生産性がない」記事を巡る騒動によって浮き上がったのは、加害者らの特異な優生思想もさることながら「一億総活躍社会」というスローガンを易々と受け入れてしまうわれわれ自身の問題なのかもしれない。しかし、このような障害者や性的少数者に対する対応は、そのまま「健常者」へと跳ね返ってくる。というより、健常者も含めたすべての人間に暗黙裡に押し付けられていた人間像が、こうした事例を

通して、より鮮明に現れてきたというべきかもしれない。

たしかに、資本主義的負債に固有の問題を粗上に載せることなく、人間は労働を通じて社会的使命つまり負債を果たすよう仕向けられているとただ言い募るだけでは、負債の意味を曖昧にするだけではないかともいえよう。しかし現代資本主義に固有の問題は、人間の生がそのまま生産性に奉仕しなければならない（働かざるもの食うべからず）、人間の生が社会への負債を返済することへと変換されなければならない（借りているものは返せ）という、それ自体自明とはいえない労働倫理と負債倫理が、資本主義的金融の回路に紐づけられているということであろう。

現代資本主義において金融現象が前景化していることは誰しもが認めることであろうが、これを資本主義以前の社会をも射程に入れて「負債」という視点から捉え直し、さらに負債と「人間」ととの関係を検討することで現代資本主義の特性を炙り出そうとする、経済学以外の業績が目进行く。小論はそのなかでも特に社会学者ラッツァラートと地理学者ハーヴェイ、とりわけ人類学者グレーバーの議論を参考に、今日の資本主義社会における負債の何を問題とし、またこれに対してどのような社会像を対置すべきか、その一つの可能性として「贈与」の意義を探りたいと思う。それは同時に、今日におけるマルクス経済学の課題と方法を再考することにもつながるであろう。

まずはラッツァラートの『〈借金人間〉製造工場』から検討していこう。

1.2 金融経済と負債人間：ラッツァラート『〈借金人間〉製造工場』¹⁾

新自由主義的統治と「負債」 現在すべての国で時事問題となっているのは、負債の削減である。かつて社会闘争が資本からもぎ取った「社会的なもの」は、いまや緊縮財政の名のもとに資本に奪回され、福祉国家の公共業務は私企業化（民営化）への道を画策される。社会保険の私企業化、社会政策の私企業化、社会保障の私企業化、すべて「社会的なもの」は新自由主義的統治のもとで「企業としての機能」を担わされつつある。新自由主義を推進する権力の陣営は、公的負債による国家の破産を脅し文句に、労働市場の抜本的再編と福祉支出の徹底的削減を通じたすべての「私企業化」つまり「構造改革」こそが、残された唯一の処方箋だといわんばかりに凄んでくる。同時に、かつての福祉国家（社会的権利）のもとで嵩んだ公的負債（社会的負債）の解決は、もはや中央銀行に頼ることはできず、負債を「証券化」（私的負債）して金融市場に委ねるという手法が、選択の余地なくつきつけられる。それと並行して、全ての人を起業家にするという人的資本のレトリックは、2007年の金融危機とともにもはや影を潜め、新たに生まれたサービス経済・知識経済を中心にプロレタリア化がふたたび進行している。

フーコーは1970年代終わりの時点で、慧眼にも新自由主義的統治のモデルを「企業」に求めていたのであったが、ラッツァラートはその後の動向を踏まえ、本書においてこれに「金融」の契機を付け加える。しかし、ラッツァラートが重視するのは、実体経済から乖離した金融の「投機」的性格ではなく、「債権者／債務者」関係の巨大な管理装置としての側面であり、人間の強欲にかかわるものではなく、むしろほとんどの人間を「負債」に繋ぎとめ、「債務者」としての

自覚を促す金融の側面である。

じっさい新自由主義は、「資本家／労働者」「福祉国家／利用者」「企業／消費者」といった権力諸関係の多種多様性を通して統治しようとするのだが、しかし「債権者／債務者」関係はそれらの関係を横断的に貫いて労働者、利用者、消費者を「債務者」に仕立て上げるもっとも普遍的な権力関係（あるいは統治技術）である。もはやギリシャの「寄生生活者」「怠け者」だけでなく、貧しすぎてそもそもクレジットにアクセスできない人々、福祉国家にさえなりえない貧しい国々、さらには来るべき未来の人々すら、例外なく債権者／債務者関係に組み込まれ、生まれながらに「債務者」の烙印を押される。借りてもいないのにわれわれは永遠に返し続けなければならない「存在の負債」（生の負債化）になり果てたのだ。「かつて、われわれは、共同体や神あるいは祖先といったものに負債を負っていたのだが、今やわれわれは“資本という神”に負債を負っているのである」（48）。こうして個人もまた、好むと好まざるにかかわらず、「企業」（人的資本や起業家）たることを宿命づけられるだけでなく、金融に包囲され〈借金人間〉（「ホモ・エコノミクス経済人」の特殊形態）たることを同時に宿命づけられてもいる。「1980年代以来、経営者が唱導してきた主体的動員、自己への働きかけによる自発的労働は、自らの身をもって経済的・金融的な破局のコストとリスクを引き受けさせるという命令に変容した」（19）。こうした認識のもとラッツァラートは、金融の経済学ではなく「負債の経済学」、自らの経済的な運命に全責任を負うという原罪を負わされた〈借金人間〉製造の系譜学を提唱する。

ラッツァラートは前著『出来事のポリティクス』²⁾において、現代の新自由主義社会を（ドゥルーズに倣って「コントロール社会」と呼びそれを）「知政治」によって特徴づけた。それは規律訓練の技術のように監獄・学校・工場などを通じて個人の身体（ないし身体的記憶・習慣）を監禁し変容させるだけでなく、また生政治の技術のように、公衆衛生・保険制度・各種貯蓄・社会保障など（福祉国家政策）を通じて多様な人々を「人口」「人間という種」に組織化し一括管理するだけでなく、ばらばらになった公衆と脳の協働の出現を前に、おもに通信技術上のテクノロジーを通じて、遠隔操作と暗示作用によって個人の精神（ないし精神的記憶・注意）を変調させる。そこに新たに金融権力が加わるというのである。注目すべきことに、ラッツァラートはそこで、金融界による株価の決定はちょうど企業による広告活動に対応しており、そこに知政治を通じた世論の形成過程が介在していると指摘し、またこの世論形成が自然発生的な市場システムによってなされるのではなく、一部の投資家エリートによる暗示ないし強制的効果によって作り出されたものであると、タルドの模倣理論³⁾を参照しながら指摘していた。ラッツァラートは、この延長線上に、「知政治」のかなめを、「債権者／債務者」関係の形成を通じた〈借金人間〉の製造としてより明確にしたといえよう。

負債と記憶 負債は、「身体」と「精神」を同時に刻印する「主観的主体化」⁴⁾の過程を発動させるとラッツァラートはいうが、その意味は二重である。第一に、負債は人間を「約束することができる存在」として訓練する。負債と労働を自己に義務付け、自分に責任をもつことができる

人間とはまた、内面性をもち「記憶」をもつ人間にほかならないが、これは債務者が自らの身体を抵当に入れ、焼印という外的な「記憶装置」を受け入れることによって補完されなければならない。その限りで負債は、社会の構成が水平な交換や契約などからではなく、債権者による債務者の調教や命令という「非対称性」から生まれることを炙り出す。第二に、負債は「未来に確実に負債を支払うことができる存在」を作り出す。「記憶」は本来「不確定な未来に先駆けて態勢を整える」ために創られるものであるが、これに対して債権者が債務者に信用を与えるということは、評価不可能な出来事を前もって単一の尺度（見積もり）で評価し、未来の不確実性（債務者の行動の不確実性）を減少させる「統治の安全対策技術」を講ずることであり、また外部に開かれた多様な時間＝記憶を中性化し無害化することにほかならない。新自由主義は負債を通じて時間を管理し、多様な生と多様な記憶を単一の尺度（抵当の見積もり）と単一の時間＝記憶（返済のタイムスケジュール）のうちに流し込むのである。

モナドの織りなす多種多様な可能世界つまり脳の協働を、新自由主義が捕獲したあとの貧弱な生を脱するためには、物質的労働（と労働する主体）から出発するのではなく、精神的記憶（と出来事）に注目しなければならないというのが『出来事のポリティクス』の主張であった。記憶は労働のように客体化を通じて外在化（疎外）することなく、自らをそのまま外在化（表現）する。また外在化（表現）された記憶の成果が領有されることはあっても、記憶自体は失われないためコントロールも困難になる。疎外されることなく社会化されるこの記憶の力能こそ、領有も交換も消費も不可能なあらたな「共同財」^{コモンズ}の経済のための基盤となるというのである。もとより記憶はまた、債権者／債務者関係（負債）^{シュルデン}によって生み出された「疾しい良心」^{シュルツ}（負い目）とも無縁でない以上、たんに記憶を救い出すというだけではコントロール社会に依然として囚われたままであろう。このことは指摘しておかなければならない。

信用と信頼 ラッツァラートは〈借金人間〉構築の系譜学を、（ドゥルーズ＝ガタリに倣い）主にニーチェの『道徳の系譜学』読解を通じて行なうのだが、（ドゥルーズ＝ガタリとは違い）『資本論』第3巻ではなく青年マルクスが書いた「信用と銀行」という注目すべきテキストを引くことによって「信用」のより深い意味を探ってもいる。マルクスはそこでこう記していた。

「信用システムにおいては、外部からの物質的力は断ち切れ、自己疎外の状態は廃棄されて、人間は再び人間との人間的諸関係のなかに置かれる。〔…〕しかし、この疎外の解消、この人間のおのれ自身への——したがって他者への——回帰は、錯覚にすぎない。それは、信用なるものが金属や紙などといった商品ではなく、人間としての道徳的存在、社会的存在、人間の奥深い精神そのものであるがゆえに、いやまして忘むべき非人間化であり、自己疎外なのである。この疎外は、人間の人間への信頼という見かけを持ちながら、これ以上ない不信、完全な疎外にほかならないのである」⁵⁾。

「信頼」は「記憶」と同じように、科学的知識ではなく感情や衝動といった「人間精神の深奥」(マルクス)に依拠し、内部から湧き上がる成功への確信に従属しつつ行なわれる「行動への準備」という性格をもつ点で、「信念」ないし「信仰」に似ている。不確定な諸条件のなかで行動するためには、型通りのやり方を放棄して、そのつど未知への飛躍を敢行し、他者と自分自身と世界に対する「信頼」(寛容な力)を行なう必要がある。それは、創られつつある開かれた時間、分岐の可能性に直面しそのつど可能的なものに則って発揮される「創造行為」に通じ、また「希望」に通じてもいる。しかし近代的な「信用」という装置は、この行動の条件としての「信頼」を「支払能力の確実性」に整形して不確定要因を除去し統治の安全性を担保するかたわら、他者と自分自身と世界に対する「不信」(不寛容)に人々を陥れ、予見不可能な未来の分岐を無力化して、希望を奪う(94)。信用という装置が「個人追跡調査」を通じて実際は信頼を不信に逆転させるのと同様に、福祉国家もまた、極貧のユーザーが自ら働く代わりに給付をごまかすのではないかと常に疑いの眼を向ける。債権者／債務者関係を取り巻く感情的環境は、こうして罪悪感と恐怖感、偽善と警戒心が渦巻くものとなる。「信用」とはつまり人間を金で評価することなのであり、信用によって疎外は完成し、信用によって人間の「生」そのものが搾取される。

負債による権力の再編成 新自由主義的統治は、権力関係の多種多様性を容認しながら、「負債」を通じて「主権国家・実体経済・金融経済」の三者を動的に編成する。それはコントロール権力が、「知政治」を通じて「主権権力・規律権力・生政治権力」を独自に再構成したことと並行している⁶⁾。そもそも信用貨幣じたいは、私的資本の自己宛債務証書(負債)を出自としているが、「最後の貸し手」たる中央銀行が、じつは戦費調達のための国債(負債)の償還を目的として設立されたことはよく知られた事実である。しかし新自由主義においては、2007年から始まった世界金融危機において銀行の私的負債を国家が自らの負債として引き受けさせられたことからわかるように、主権国家は公然と金融権力の戦略的一翼を担うかたわらで(サブプライム危機)、恩知らずの金融権力によって国債をかたに取られ揺さぶられもする弱い存在である(ソブリン危機)。

新自由主義の問題は、もはや「できるだけ少なく統治する」(フーコー)ということではなく、金融権力が「できる限り少ない民主主義」で最大限の命令を行なうということである。2007年以降、資本はもはや「リベラル」のひとつかけらもない権威主義的な権力の技術をあからさまに行使し始め、「絶対的剰余価値」の拡張しか当てにすることができないというのである(14)。

こうしてラッツァラートは、新自由主義的統治下の「借金人間」が金融権力の相関物であることを炙り出すわけだが、負債者はそこで、労働市場に組み入れられるために自己を活性化し、自己を動員する態勢を強いられるだけでなく、返済のために行動を画一化し、当局の求める生活規範へと順応する。かつてフーコーは規律社会の諸制度を通じて主体に「受動性」が刻印されると強調したが、今日の負債経済においては、金融権力の一翼を担う格付け会社が下す「評価」に縛られた「空虚な活動性」が主体に注入される。これを捉えてラッツァラートは、主体が言説やイ

デオロギーや道徳の次元において社会的に隷属しているだけでなく、銀行ネットワークの技術的装置を通して、前・個人的、集团的次元において機械的にも隷属しているという。

ラッツァラートは、社会全体を横断する負債を一掃することが不可能である以上、逆に負債が可能にする連帯と共同を起点に「方向転換」(203)を図ることを示唆する。また負債帳消しや破産宣告にとどまることなく、負債の言説が強い道徳の檻からの脱出こそが肝要であるとも説く。このような主張自体は妥当である。しかし言説の次元ないし社会的隷属のレベルだけでなく、前・個人的な次元ないし機械的隷属のレベルにおいて、どのような「方向転換」が可能なのか、その具体像が示されることはない。

むしろ気になるのは、ラッツァラートが暗黙裡に採用している二元的構図である。先に見たように、ラッツァラートは、近代的信用の装置によって「支払い能力の確実性」へと整形され、不信(不寛容)に陥れられた人間(負債人間)を問題とし、かわりに、他者と世界に対する「信頼」(寛容な力)を取り戻し、未来への分岐を前に創造と希望を手放さない人間へと、差し戻していくことを示唆している。しかし、ここには、「信用と負債」に塗れた不浄の資本主義に対して、「信頼と記憶」に裏付けられた無垢の人間を対置するという二元的構図(勝義の疎外論的構図^{エイリエネイション})が控えているように思われる。

1.3 人間の経済の狂気：ハーヴェイ『経済的理性の狂気』⁷⁾

反価値としての負債 金融経済と人間の関係を主題化する際に、利子生み資本の巨大化と負債経済における債務懲役の広汎化という視点から現代資本主義の問題を探り出そうとするのが、デヴィッド・ハーヴェイである。

ハーヴェイは新自由主義段階にある現代資本主義の「^{エイリエネイション}狂気」を解き明かすために、『資本論』全体系を「価値」概念を中心に再構成するのだが、その際、「運動する価値」の円滑な流れを促進する推進力が、多元化しながらも各々が緩やかに連結されていることを強調し、それを資本の「総体性」という言葉で表現する。この多元化した不安定要素の交錯こそが恐慌の原因であるとハーヴェイはかねてより主張していたが⁸⁾、本書に特徴的なのは、価値と一対となった「反価値」という概念を新たに導入し、多元的な矛盾(推進力)のなかでも「価値／反価値」の矛盾を殊更に重視していることである。反価値とは、「生産された価値が実現できない可能性」、「価値を否定する可能性」というほどの意味であるが、なかでもその主たる要因としての負債が、利子生み資本の巨大化と、今日の負債経済による債務懲役の助長を生んでいるという。その意味で本書もまた、多元性を強調しながら現代資本主義の問題をおもに「負債」に絞り込んでいるといえよう。

負債(信用)は、資本主義のもとでは、回転期間のバラつきや固定資本の価値移転という資本流通上の障害を回避させることで、「運動する価値」の連続性を担保する。さらに、「未来の価値生産に対する請求権」(64)を作り出すことで、剰余価値生産の連続性を維持する推進力ともなる。しかし、他方で、未来の剰余価値生産が返済に足るものではないことが露見した場合は債務

危機が不可避となる。この意味で負債は「反価値」でもあるのだ。

資本主義社会における剰余価値生産にたいして、信用（債権債務関係）が果たす両義的役割はすでにマルクスが明らかにしたところであるが⁹⁾、これをハーヴェイは価値に張り付いた「反価値」という捉え方によって強調するのである。

悪無限の狂気 ハーヴェイはまた、価値（疎外された労働）とそれを歪めて表象する貨幣（ないし価格）との矛盾を重視し、その延長線上に、貨幣とその物質的土台との切断、利子生み資本の自立化を展望している。「銀行・金融制度（中央銀行をその頂点とするそれ）の内部にある信用創造の自立的な力は、利子生み資本の流れを流通へと解き放つ。〔…〕利子生み資本の流通は剰余価値からそれ自体の取り分を請求するが、その根拠は、活発な生産に貢献したからではなく、純粋な私的所有権があるからである」（66）。ハーヴェイによれば、貨幣所有者と生産者という資本家階級のこの二重の役割は「所有と経営の分離」にもつながり、その結果資本は、その構成要素のバラバラの流れへと散らばってしまい、敵対的相互関係に陥る。価値生産での長期停滞が深刻化する反面、貨幣資本が高い貨幣収益率を追い求めるような今日支配的な現象の根因は、こうして「価値と貨幣の矛盾」にも還元されるのである。

このように利子生み資本の自律的運動自体が、価値増殖のためではなく「反価値」の増殖のために働くことになると、本来の価値増殖としての資本の運動が歪められることになる。利子生み資本が現実資本の価値増殖を調整し促進するという信用の肯定的側面は、反面からいえば、ラッファラートが指摘する人間の多様な可能性を、支払い能力の確実性、さらに未来の剰余価値生産の確実性へと縮減することにはかならない。だがそのうえに、利子生み資本は現実資本から乖離し肥大化することによって、「際限のなさ」という狂気を極めていくという認識が示されるのである。

しかしこうした認識もとくに珍しいものではない。むしろハーヴェイに特徴的なのは、固定資本投資による過剰蓄積問題の一時的回避（空間的回避）を介して、負債の膨張と同時に物質的生産の増大が今日ふたたび生じてきており、使用価値ですらこの「際限のなさ」という狂気を免れないと捉えるところにある。

使用価値の悪無限 この点で最も顕著な例は、2008年の世界金融危機に対する中国の恐慌回避政策である。そこでは、インフラへの大規模投資、都市空間形成によって、過剰蓄積問題の一時的解決が図られたが、その際、建設事業を維持するためにも新たな信用制度と金融手段が生み出され、価値生産を強いるために反価値が創出される必要があった（257）。ただ、資本がそこで建設したのは、投資先としての都市であって、民衆が住むための都市ではない。

やがて建築ブームが後退すると、ふたたび過剰能力が問題となる。資本は過剰蓄積問題に対してまたもや「空間的回避」を追求し、それはますます加速の度を増してゆく。しかし、このことは帝国主義が伝統的に意味していた事態だとハーヴェイはいう。19世紀のイギリスは、アメリ

カやオーストラリアに貸し付け、自国の過剰鉄鋼や過剰車両を使わせることで、生産性を向上させ債務返済を可能にさせたが、現下の中国においても、「一带一路」の名のもとに、寛大な貸し付けによって世界各地にインフラ投資を行ない、国内の過剰鉄鋼生産と過剰労働力を吸収させている。その結果、このたびもまた「空間的諸関係の全く新たな物質的土台がもたらされ、世界中で異なる価値体系が再構築されることになる」(264)。

ハーヴェイによると、一国内では搾取率と利潤率の均等化が同時成立するかもしれないが、国ごとに労働価値が異なる場合には、利潤率の均等化は起きても、搾取率の国際的均等化が同時に成立することはない。たとえば、ドイツのような資本集約型の価値体制とバングラデシュのような労働集約型の価値体制との貿易では、後者から前者へと価値と剰余価値が移転される¹⁰⁾。そのため、帝国主義的支配を行なわなくても、自由貿易によって、富裕な地域はますます富み、貧困地域はますます取り残されてゆく(218-219)。こうしてハーヴェイは資本の本性の内に初めから世界市場の創造があることを確認する。このような複数の地域的価値体制は、運輸費の不断の削減と貿易障壁の漸進的撤廃により差異を消滅させ、グローバルに統合された単一価値体制に収斂するかと思われたが(脱領土化)、他方で異種混雑性や地理的不均等発展など分断化の傾向も復活し(再領土化)、グローバル企業の独占力追求に牽引されながら、複数の地域的価値体制が不断に再形成されるとの認識が示されるのである。

こうして、反価値としての利子生み資本が、資本の流れを促進し、現実資本を牽引すると同時に、現実資本を破壊もする。とりわけ現代の資本主義においては、資本が蓄積を止めないために特定の地域に対する資本投下が集中してなされたあと、それが頭打ちになると一斉に引き上げるという循環が繰り返され、それが都市の景観を損ねることになっている。ハーヴェイは、価値が無際限に増殖したり、利子生み資本が現実資本から乖離して一方的に肥大化することよりも(悪無限・終わらなき螺旋運動)、負債経済化が巨大な物質的影響と並行し、ことに2008年以降は、恐慌回避のために大規模な負債金融と都市空間形成が同時に進行した、このことに「経済的理性の狂気」を認め、「普遍的疎外」(267)を見出すのである。

それが「普遍的」と言われるのは、「価値増殖における疎外」のみならず、「価値実現における疎外」や「分配領域での疎外」にも疎外が拡散しているからであるが、とりわけ「分配領域での疎外」において、「国家－金融結合体」が、価値生産を促進する目的でなく、債務の網の目に人々を陥れることを目的として「略奪的貸付」を行ない、できるだけ多くの経済的当事者の未来を差し押さえて、すべての人に債務懲役状態(資本固有の奴隷形態)を強いるからである。こうした捉え方は、ハーヴェイが様々な次元の矛盾・疎外・狂気を指摘して多元性を強調しながら、すべての人々を債務懲役状態に陥れることに「普遍的疎外」を見出す点において、やはりラッツァラートに通じる側面がある。

人間の経済の狂気 現代資本主義の問題を、負債経済化それ自体よりも、それに並行して進む都市空間の間断なき再編成のうちに見出しながら、それがもたらす「普遍的疎外」を万人の債務

懲役化と捉える点において、一見するとハーヴェイもまた勝義の疎外論的構図に収まりそうに思われる。しかしハーヴェイはかろうじてこの構図から逃れているようでもある。それは終章の記述にうかがうことができる。

かつてマルセル・モースは、カナダ太平洋側の先住民族の「ポトラッチ」を報告するなかで、市場経済における「債務」「返済」とは根本的に異なる概念として、贈与経済における「贈り物」「返礼」という概念を対置した。しかしモースは（そしてこれを注解するデリダもまた）、市場経済の代替案として示唆された贈与経済のうちに「壮絶な狂気」を同時に見出しているのだとハーヴェイは指摘する（286）。実際ポトラッチにおいては、「与えること、返礼することはどうでもよく、破壊することが大事」なのであり、競争相手を打ち負かし「ぺしゃんこにする」ことが大事なのだ¹¹⁾。

ハーヴェイは、もちろん、資本が自ら築き上げたものを壊すことを、砂場に築いたお城を子供が嬉々として壊すような「原初的な本能」に還元することはできないとし、「資本主義の歴史において運命や神のなせる業と思われる〔…〕出来事が、実際には資本それ自体の所産である」ことを強調はする。しかし「わずか数百万の貨幣のために、何百万もの商品が犠牲に」（287）されること、「絶えず増え続ける膨大な数の使い捨て可能な過剰労働力が過剰資本と並存しているにもかかわらず〔…〕喉から手が出るほど必要な使用価値を生産」（288）できないこと、現代資本主義において金融の肥大化がもたらすこうした帰結が、贈与交換の帰結といかに区別しうなのか、このことは一向に説明されないままなのである。むしろハーヴェイの説明は、社会的必要に逆行する使用価値の無駄な廃棄¹²⁾が、現代資本主義の狂気と贈与交換の狂気に共通するかなめであることを、端無くもう浮かび上がらせている。つまり、現代資本主義の狂気（経済的理性の狂気）の淵源が、贈与交換（人間の経済）の狂気のうちに、密かに見出されているのである。

非価値の領域（無償の贈与） むしろハーヴェイが密かに期待をかけているように思われるのは、贈与交換（人間の経済）ではなく、純粹贈与（自然の贈与）である。それは「反価値」ではなく「非価値」と呼ばれる領域である。

そもそも資本は、土地や人間だけでなく、知識や歴史文化、想像的創作物を囲い込み、領有、商品化することで、「非価値」のものを資本のための使用価値へと無償で転化することで成り立ってきた。しかし価値と価格との本質的不一致により、今日投資家は剰余価値の創造に投資することを避け、投機的利益を求めて無価値の資産に投資し、価値が一般的流通の外部に「漏出」している。生産における資本比率の上昇にともなう利潤率の低下に見舞われた資本は、新たな労働集約型産業を開発することを一方で探りながら、それと並行して今日目立つのは、外部の非価値の領域をさらに囲い込み、自由財の流入を増大させることである。そして地域的価値体制の再編が行なわれる際にも、資本は自然と人間性からの「無償の贈与」をむしろ積極的に利用しようとする。しかしこうした贈与は資本蓄積に対して「消極的」になりうる場合がある（230）。たしかに資本は、自然や文化をそのまま温存しながら、こうした疎外なき創造的労働を利用し、それ

を外から囲い込んでレント（使用料）を追求しようとするしたたかさを備えている。しかし、資本の外部に控える非価値の領域、無償の贈与はまた、資本主義への抵抗の拠点でもあるのだ。ハーヴェイからはむしろ以上の点を引き出し、さらに拡充する必要がある。

2 人間の経済に兆す負債：グレーバー『負債論』¹³⁾

ハーヴェイの考察は、通常の解釈とは逆に、「人間の経済」が、現代資本主義の狂気を批判する拠り所とはなりえないことを示している。しかし「人間の経済」は、そもそも商業経済（市場経済）の批判の拠り所ともなりえないことを炙り出しているのが、グレーバーの『負債論』である。社会的な文脈から引き剥がされた形式的に平等な者どうしが取り結ぶ関係から負債（債権債務関係）が生じ、逆説的に階層関係が派生することをグレーバーは強調する。等価に基づく冷厳な計算と暴力に支えられた負債は、「商業経済」だけでなく、「人間の経済」にすでに胎胎しているというのがグレーバーの見方なのである。ここには、負債は現代資本主義の病理でも、商業経済の病理でもなく、そもそも人間の宿命だ（ただし唯一の宿命ではない）という認識が背後に控えている。

先取的に言えば、グレーバーは、資本主義を商業経済と同一視して負債によってこれらを特徴づけることもなければ、他方、人間の経済を贈与によって特徴づけて資本主義批判の拠り所とすることもない。そうした二元的構図の代わりに、商業経済と人間の経済は、等価にもとづく階層関係が基底にあるという点では地続きであり、贈与（と返礼）は貸付（と返済）の根底をなすという認識が、実質的に示されるのだ。

このとき負債は、人間の経済、商業経済、資本主義それぞれに通有の現象とみなされることになるが、おなじ負債でもそれぞれ性質を異にする以上、負債のどの側面を撃つ必要があるのか、逆に贈与のどの側面を強調する必要があるのかが、あわせて明らかにされなければならない。その際、資本主義だけが標的とみなされてはいないという点が重要である。資本主義固有の「狂気」とみなされているものは、もしかしたら商業経済に通有の「狂気」、あるいは人間の経済にまで遡りうる「狂気」かもしれない、ということは十分ありうることだからだ。

『負債論』は、一見すると、夥しい事例と超長期的な視野のため論点が拡散しているような印象を与える。しかし、そのつど与えられる繊細な解釈のうらには一貫した、しかも実に意義深い主張を見出すことができる。ここでは、やや紙幅を多くとって、混み入ったグレーバー『負債論』のコアを正確に読み解くことを心掛け、あわせてその認識をいかに経済学の中に取り入れていくことが可能か、その糸口をつかみ取りたい。

2.1 貨幣の両義性：金属貨幣と表券貨幣

物々交換の神話 貨幣は負債とともに生まれたのだ、とグレーバーはいう。しかし経済学者にとっては「貨幣の物語は常に物々交換による空想世界から始まる」（37）。彼らは一様にこう述べ

る。歴史的に見れば貨幣が存在しなかった時代があった。なんと不便なことだろう！だからこそひとは便利さを求めて貨幣を発明せねばならなかったと。ほとんどすべての経済学教科書が(マルクス経済学を含めて)、最初に物々交換、ついで貨幣、信用はその後で初めて発展するという「神話」を紡いでいる。それはスミスよりこの方、執拗に紡がれる強固な神話である。しかし、それは神話であって実在しない。もし物々交換が実在するとしても、それはスミスが空想するような隣人どうしの友好的な日常的取引ではなく、よそ者どうしあるいは敵どうしによる、暴力や性的交流をも孕んだ非日常的取引だったことを、グレーバーはブラジルのナンビクワラ族などを例にとりながら提示する。

スミスが経済の始原に空想的に見出した物々交換の位置に、実際に存在したのは信用取引であったとグレーバーはいう。物々交換はたしかに存在するが、それは特定の物どうしの等価を設定する贈与経済のそれか、貨幣の使用にすでに親しんだ者が国民経済崩壊の時に行なうそれにすぎない。むしろ貨幣の使用が叶わなくなった時の解決策として歴史上散見されるのは、「物々交換への回帰」ではなく、「信用システムの導入」だというのである。

じっさい、ケインズものめりこんだ古代貨幣の研究が示すのは、貨幣の起源が金属貨幣ないし鑄造貨幣ではなく、さらに遡った紀元前 3500 年ごろのメソポタミア文明における「単一の統一された会計業務の体系」(60)、つまり計算貨幣だったということである。そこでは負債が銀によって計算されていたにせよ、実際の支払いには銀によらずとも大麦、その他どんなものでもよく、銀と大麦との固定された比率、あるいは信用こそが重要だったのである。要するに、経済学の神話が前提する「直線的進歩」は実際には逆方向だったのであり、現在注目されている仮想通貨こそ最初に現れたものだということになる(63)。硬貨の出現はそのあと、さらに物々交換は硬貨や紙幣の使用に伴う偶然の派生物にすぎない、というわけだ。

原初的負債の神話 主流派経済学が物々交換の神話を前提とし、金属主義ないし貨幣商品説を採用するのに対し、グレーバーは相対的にはあるが、異端派のイネスやクナップを評価し、これを「貨幣についての国家＝信用理論」(state-credit theories of money)(82)と名付ける。通説とは逆に、貨幣は金そのものではなく金の一定量と等価値である「なにものか」を支払う約束にすぎない。そのような借用証書が裏書きによって貨幣として流通し始めるわけであるが、その信用の限界を克服し、最終的に支払いを保証するのが国家というわけである。

王国が臣民に納税を強いた理由も、財源確保のためではなく、それが市場を生み出す最も効果的な方法だったからである。兵士に硬貨を配布し、次いで王国内の全世帯に硬貨で納税すべしと要求すれば、国民経済は兵士たちへの物資供給のための巨大機械に転換するというからくりである¹⁴⁾(75)。

しかしこれもまた異端派によって発明されたもう一つの神話にすぎないとグレーバーは一蹴する。しかもこの神話は、国家が市場創設のために税を要求したとしても、税それ自体の正当性を説明できない限り、正統派の神話に対抗できない。ケインズはともかく、現代のポストケインジ

アンやレギュレーション学派は、そこで「原初的負債論」に注目する。彼らは古代インドのヴェーダを引き、宇宙に対する原初的負債への支払いとして税を説明するのである。彼らによれば、この負債は完済不可能なため、地上では決して清算されることがなく供犠の形式をとる。この端緒の信仰こそが主権的諸権力と貨幣の発明の母体だというわけである。つまり彼らのいう神々への負債とは、じつは社会への負債にほかならず、それを王（国）が引き継いだものが税制の基礎となった（95）と説明するわけだが、これもまた吟味に耐えないとグレーバーはいう。

というのも、絶対的生の負債がいかにして貨幣へと転化するのか、という重大な問いに対して、異端派は「あるものへの負債はべつの〔優越せる〕ものへの負債の変種にすぎない、という主張」（95）で答えるが、私たちが他者に対して負う負債は無限である以上、それを負債として考えることじたい意味がなく、そもそもそのような存在に対して借り[・]を清算したいとも望ま[・]ないはずだからである（94）。さらにこうもいう。「私たちの罪責性は、宇宙に対する負債を返済できないことによるものではない。私たちの罪責性とは、〈存在するすべて、またはこれまで存在してきたすべて〉と、いかなる意味であれ同等のものと考えてるほど思い上がっているため、そもそもそのような負債を構想できてしまうことにあるのだ」（103）。

負債の温床としての平等仮定 見てきたように、グレーバーは相対的に異端派の原初的負債論を評価するが、正統派も異端派もいずれも固有の神話にもとづく一面的な理解だとして、貨幣は本質的に両義的存在だと説く¹⁵⁾。起源についての二つの物語が、表が権威の象徴、裏が支払価格の明細という形で、コインの表裏にちょうど対応しているというわけだが、グレーバーはこのことを確認して終わるのではない。両側面が共有している根底を、ニーチェと世界宗教を検討することによって暴き出し、「それを超えたところにあるもの」の可能性を引き出そうとするのである。

たとえばニーチェは、先のラッツァラートの検討においても見たように、穏和な交換というブルジョア的前提の根底に、暴力に塗れた債権債務関係が控えているというスキャンダルを暴き出すことで、原初的負債論の系譜に連なるようにも思われる。しかし、このニーチェの負債の分析自体が、人間と人間との関係をすべて商取引の言語に還元し、負債もまた遅延された交換と認識してしまうというように、「ブルジョア的思考」の枠内に収まってしまう（118）。

また、ニーチェのキリスト教分析のかなめとなる「贖い／救済」の検討についても、同様のことがいえる。それはキリスト教のみならず、仏教やイスラム教など世界宗教全般についていえることなのだが、それらは一様に、一方で市場に対する怒号という性格をもちながら、他方でそうした異議を「商業的な観点」から粹づけてしまう傾向をもっている（127）。

それでは債権債務関係と商取引が共有する根底、ニーチェも世界宗教も免れなかったより根底的な「ブルジョア的思考」「商業的な観点」とは何か？ グレーバーはこのことがまた負債の本質でもあると捉えて、注目すべき主張を展開する。

「負債をそれ以外のことがら〔奴隷制、カースト制〕から峻別しているのは、それが平等の仮定を条件としていることである。奴隷であることあるいは下層カーストであることは、本質的に劣位にあるということである。そこにあるのは生粋のヒエラルキーである。だが負債において問題となるのは、対等の当事者（equal parties）として契約をむすぶ二人の個人である。法的な意味で、少なくとも契約にかんするかぎり二人は同等なのである」（129）。

つまり、逆説的にも、平等で対等な関係こそが負債の温床であり、形式的には平等なはずなのにそこに実質的な階層関係が生じてしまうからこそ、そこに怒りが生じるというのだ。

「おまえたちは劣等だから幸福などとは縁はないのだ、と人びとに告げたとしてみよう。おどろくべきことに、それが武装蜂起につながることはめったにない。だが、おまえたちは潜在的には対等（equals）なのだが負け犬である。しかるに、おまえたちは所持しているものはおまえたちにはふさわしくない。それは本当はおまえたちのものではないのだ。このように告げるほうが怒りをかきたてる可能性が高い」（15）。

負債概念をめぐるのは、「借りた金を返すことは純粹にモラルの問題である」とされる一方で、「習慣的に金を貸す人間は誰であろうと邪悪だ」とするまったく逆の考えが共存するというように、根深いモラル上の混乱が一般的に見られる。その混乱の原因は、義務と負債は本来同じではないにもかかわらず、義務（モラル）が負債（経済）の論理によって想像されることにあるのだが、このとき負債が、暴力と、貨幣による数量化という二つの要因によって基礎付けられているという「仕組み」が存在している。しかし、さらに目を凝らせば、「負債がもたらす静いが、じつは潜在的に対等な関係に根差す」という決して自明ではない原理がそこに控えている。つまり「潜在的に対等な関係に根差す」かぎりにおいて、義務は、じつは負債と基盤を共有している、そのことがモラル上の混乱の真の原因と考えられているのだ。

ヒエラルキー グレーバーは、モラルは単一ではなく、経済的諸関係に対応した三つの主要なモラルの原理、すなわち「コミュニズム／ヒエラルキー／交換」があるとする。このうち、ヒエラルキーについては、これを支えるモラル的論理は、互酬性（つまり潜在的に平等で対等な関係）ではなく、「先例」だとグレーバーはいう。たしかにヒエラルキーも、たとえば「農夫は食物を与え、領主は保護を与える」という互酬性の話型によって正当化されるため見えにくい、実際は正反対の原則に従っている。つまり優劣の線がはっきり引かれ、関係を規制する枠組みとして受け入れられているならば、常に関係は慣習の網の目によって統制される。したがって一方の寛大な振る舞いは、他方の返礼によって報われることなく、慣例的にその後も期待できるものと見なされてしまう。慣例には根本的に異質である種々の人間についての自覚が伴うが、それは階層秩序に従ってある人間を他の人間の上位や下位に位置づけるからである。

対等な者どうしの交換と異なり、優位者と劣位者のあいだでのやりとりにおいては「それぞれに与えられる物品は、それぞれの質において根本的に異なり、相対的価値を数量化することは不可能」(168)である。そこでは等価概念は失効する。また当該関係の下で負債は永遠に返済されず、永遠に均衡が回復されない限りにおいて負債概念も失効する。

つまり、あまりに絶対的かつ徹底的に世界から切り離されているので、自分以外のあらゆる人間、生命、宇宙的秩序をひとまとめに括り、そうやって括られたものと交渉できると考えてしまう、この前提そのものが欺瞞であり、それが「支払期限をはるかに超過した借金とみなすこと、それゆえ、存在自体を犯罪的なものとみなすこと」に道を開いたというのだ。

注意を要するのは、グレーバーは神（宇宙）や社会のような「無形の社会的総体」(106)を否定しているわけではないということである。原初的負債論が、その正当な代理人を国家とし、権威の座を主張することが問題なのだ。こうしてコインの表裏に表わされた市場と国家は、負債の言語によって強制された等価概念という根底を共有しているかぎり、これらが対立しているという二分法こそが誤りだというのである¹⁶⁾(107)。

2.2 負債と名誉計算：人間経済と商業経済

社会的通貨は交換（負債）不可能性の証 グレーバーの『負債論』は、単なる義務がどのように負債に転化するのか？という問いから始まる。この問いの裏には一見すると、汚れた負債（経済）を無垢の義務（モラル）に差し戻すという構図が控えているようにも思われる。ただしそれほど単純ではない。商業的交換ではなく贈与交換にもすでに負債が兆し、さらに束の間不平等な人々が本来の平等性を回復しようとするときにこそ負債は生まれるという、逆説的な捉え方をしているからだ。グレーバーはこのことを、人間経済と商業経済というカテゴリーに即してさらに展開する。

「人間経済」¹⁷⁾とは、より人間的な経済という意味ではなく「経済システムの主要な関心が、富の蓄積ではなく、人間存在の創造と破壊、再編成である」(199)のような社会である。たとえばティブ族¹⁸⁾では、鯨の歯や真鍮棒を求婚者の家族が贈り、贈られた家族は花嫁をさしだす。それをグレーバーは「社会的通貨」と呼ぶが、これを女性の売買と解釈してはならない。それは、「どのような支払いも不可能なほどかけがえのない価値のある物を要求していることの承認」(201)であり、真鍮棒や鯨の歯は人間の等価物とみなすのは不条理であるという確認にすぎず、社会的通貨はその通貨によっては清算不可能である負債の存在を承認するために贈られる、というのである。

真鍮棒のような物は端的に、交換の不可能性、負債の不可能性の証なのだ。それでは何であれば清算可能なのか？女性の贈与に見合う支払いは、ただひとつ、別の女性の贈与のみである。あらゆる人間の等価物たりうるのは、もう一人の人間のみである。これが「人間経済」の論理である。

常識的な解釈は、この人間経済に奴隷が外からもたらされ、貨幣と等価とみなされた物にすぎない奴隷の介在によって、無垢な人間経済が商業経済へと移行すると捉えるであろう。しかしグ

レーバーの議論は、そうした可能性を認めつつも、やや混み入っている。商業経済から触発される前に、人間経済のうちに、すでに人と人との交換が兆しているという認識が示されているからである。

復讐殺人においても、花嫁代償においても、貨幣が負債を拭い去ることはできず、一つの生命は別の生命によってのみ支払うことができる。しかし、じつは別の生命によっても支払うことはできないのだ。「社会的通貨はむしろ、[…] 究極的には人間どうしてさえも等価ではないということをつたえず想起させるものである」(240)。たとえば、家族を殺された被害者は加害者側が自らの命によって贖ったからといって、決して満足はしないであろう。

ここまできて、われわれは、これらの議論が「原初的負債」と似ていることに気づかされる。というのも、「原初的負債」論もまた、貨幣を、わたしたちに生命を与えたものへの絶対的負債(生債)の承認からあらわれるとするからである。異なっているのは、そのような負債が個人と社会あるいは宇宙のあいだにあるとイメージされるのではなく、二者のあいだの関係のネットワークとしてとらえられているという点である。

「貨幣とは、まさに負債を支払うことは不可能であるという事実の承認であるということだ。だが、ある人間はべつの人間と引き換えることができる、[…] という観念さえも決して自明のものではない。この意味で「人間経済」とは諸刃の剣である。すなわち、つまるところ、これらもまた諸経済[“livelihood”ではなく“human economies”]なのだ。いいかえると、諸々の質を諸々の量に還元することで得失計算を可能にする交換の諸体系なのである」(241、〔 〕内補足は引用者)。

人質制度と奴隷制度：人と人の交換 それでは、このような計算可能性にひとはいかにしてたどりつくのか？ グレーバーはレレ族¹⁹⁾の人質制度に注意を促す。そこでは、ある女性をべつの女性と交換するために、彼女を彼女が存在する文脈から剥奪し、そうして彼女を足したり引いたりすることが可能な一般的価値に転化させ、負債を測定する手段として利用することが必要であった。もちろんその女性を文脈から完全に剥奪するためには、継続的で組織だった大量の暴力、つまり奴隷制度の介入が決定的であろう。しかし人質制度の内にすでにそのような暴力は兆していた、この点こそ確認しなければならない。

人間の社会は、負債の返済が不可能であることを知りつつも、負債の存在を承認し、問題を永遠に先送りにすることで社会を維持してきたといえるだろう。そこに別の人間が等価として差し出されたたとたんに関の社会は崩れてしまう。少なくともその可能性を抱え込んでしまう。レレ族の人質制度も、奴隷制度とは異なるが、自らの内包する人間経済の論理のうちに、商業経済へと容易に移行する緊張関係を抱え込んでいる。それが人間と人間との交換なのだ。

レレ族もティブ族も、どちらも若い女性をその生家から強制的に奪い去る機構を発展させ、まさにそれが女性たちを交換可能なものにしてしまっていたのだ。グレーバーはいう。「わたしが

ここで問題にしているのは、厳密な意味での奴隷制のみならず、人をその人たらしめている相互関係や共有された歴史、集合的責任の織物から、人間を切り離し、交換可能なものにする——つまり負債の論理の対象にしてしまう——過程なのである。奴隷制はたんにその論理的帰結にすぎず、そうした関係性の解体のとり究極の形態である」(247)。

貨幣の起源としての名誉計算 義務が負債へと転換し、人間経済が商業経済へと転換するきっかけが奴隷制であり、それは奴隷制が暴力を使って人間をその文脈から剥奪するからである。こうして市場が発生した。こう図式的に捉えてみたくなる。しかしそう単純ではないことを、グレーバーの分析が端無くも明るみに出している。両者を截然と分けるこの単純な二元図式を疑わしめるに足るのが「名誉」という概念である。グレーバーによれば、義務によって織りなされた人間経済のうちに商業経済が浸透していくとき、人間たちがとる反応が名誉であり、ここにまたモラル上の混乱が結晶している。それは人間経済の内にすでに人間を文脈から剥奪する暴力が胚胎しており、人間と人間を等値する仕組みが内蔵されているからでもある。それではそこではいったい何と何が秤にかけられているのか。名誉と名誉剥奪、というのがグレーバーの答えである。

注目すべきなのは、人間経済に兆した名誉計算こそが貨幣の起源だという捉え方である。最古の貨幣形式は、名誉と名誉剥奪の基準だったのであり、貨幣の価値とは、他者を貨幣に変換する力の価値だったというのだ(259)。

たとえば中世初期のアイルランドにおいては、名誉が正確に数量化され、侮辱に対して支払われるべき名誉代価が厳密に等級化されていたが²⁰⁾、それは人間経済における社会的貨幣としての少女奴隷によって可能になっていたという。名誉が数量化可能ということだけでなく、それを尺度する手段として少女奴隷が用いられ、さらにそれこそが貨幣の起源だったというのは、二重、三重にスキャンダラスであるが、グレーバーはそこに名誉の本質を見る。

名誉とは過剰な尊厳、あるいは権力につながる肥大した意識にほかならないが、それはつねに他者の名誉の剥奪と対になっている。その意味で名誉とはゼロサムゲームにほかならない。ところで人間経済においては、家族の女たちを保護する能力は男の名誉の本質であり、逆に家族の女を剥奪されることは最大の不名誉である。ここに(奴隷制における男性奴隷ではなく)少女奴隷が、実際に支払われなくとも名誉の計算単位として使用され続けた理由がある。さらに人間の尊厳に価格を付けることに違和感が抱かれなかったのは、実際に貨幣が使用されることはなく、「いまだ貨幣の使用が社会的目的に限定される人間経済であったがゆえに、人間の尊厳を測定できるのみならず、その数量を足し引きすることさえ可能な込み入った制度が形成可能だった」(266)からである。こうして、人間経済における計算可能な名誉が信用システムの基礎をなし、商業経済における金属貨幣とは異なる、貨幣のもう一つの本質が同時に明らかにされるのである。

グレーバーは、この名誉こそが現代文明の基礎をなすといい、家父長制とは、人間経済が商業経済へと転換するときに、それを食い止めようとする必死の抵抗、「都市憎悪の声」(277)だと

いう。逆説的にも、商業経済と家父長制は、人間経済から生まれた反目し合う双子という認識がここでは示されているわけである。

交換 注意すべきは、狭義の商業的交換だけでなく互酬性（贈与交換）もまた広義の交換のひとつとしてモラルの基盤を共有しているという捉え方である。ヒエラルキーも、後述する komunizm も、この点で交換とは全く異なる原理に基づいている。商業的交換も贈与交換も、「等価性」にもとづく、いや厳密に言えば「等価性にむかうやりとりの不断のプロセス」（154）である点が、komunizm とヒエラルキーから区別される所以である。ところが交換においては、等価性に向かいながらも、それぞれの側が他方をしのごうという競争の要素（一方は物質的利益を巡って、他方は寛大さを示そうとして）がつねにあり、そのためにその緊張から逃れるためにすべてを打ち切ってしまう可能性が同時に存在している（155）。この点が、ある種の永遠という概念を内包しつつ、等価性を斥けようとする komunizm、ヒエラルキーとは異なる別の理由とされる。負債はこの広義の交換に固有のものだと捉えるのである。

たしかに贈与交換においては、負債を解消し、等価物を返してしまうことで隣人との関係を切断してしまうことのないように、継続的に社会を形成しようとする意図が認められ、ここには komunizm の痕跡があるともいえる。しかし、永続的と想定されている komunizm とは異なり、壊れうる可能性に怯えながら、「常に、形成し維持することに努力が必要なのである」（158）。

負債が広義の交換に固有のモラルだというときのかなめは、それが平等（対等）の地位にあると承認し合う人々や集団の間で成り立つ一種のゲームであり（159）、取引される対象だけでなく交換する人々も等価とみなされることである²¹⁾。それはまた当該関係から両当事者が等しく自由に立ち去ることができるという意味で「自律」（162）を内包している。この潜在的な「解消可能性」と究極的な「等価性」という地平のなかで様々な交換の変種が見いだせる。王が一般的に交換を嫌うのはそのためだというのだ。

2.3 金属・奴隷・資本主義

「信用」と「地金」の交代劇 以上の展開から、われわれは何を引き出すべきだろうか。グレーバーは正統派経済学が捏造した物々交換神話だけでなく、異端派経済学が強調する原初的負債の神話もまた、広義の交換という形式に収まっていることを強調した。さらに商業経済に人間経済を対置して能事足れりとするのではなく、人間経済のうちにもすでに、人間を社会的文脈から引き剥がして等置するという暴力が作動しており、それこそが負債の本質をなすというのであった。負債とは、本来交換（等値）が成り立つはずのない神と人間のあいだだけでなく、人間と人間のあいだにも、あえて形式的に平等な関係を仮構し、実質的には不平等であるにもかかわらず、そこから平等性を回復するように駆り立てられるときに成立する概念と、捉えられる。やはり、ここでも広義の交換が負債の温床とみなされているのだ。もとより、人間経済をかたちづくる社会的貨幣（計算貨幣と信用システム）だけでなく、商業経済をかたちづくる金属貨幣もま

た、負債から無縁ではない。グレーバーは、貨幣の二側面をなす信用貨幣と金属貨幣が振幅を繰り返す様子を、5000年という長大なタイムスパンのもとにたどって見せるのだが、留意すべきなのは、やはり、貨幣の二面性（信用貨幣／金属貨幣）をおのおの形成する交換の二類型（贈与交換／市場交換）が、広義の交換という形式を共有しているということである。

貨幣（金属貨幣・商業経済・市場交換）と信用（信用貨幣・人間経済・贈与交換）のあいだを揺れ動きながら貫かれる負債（債権債務関係）は、誰と誰のあいだで結ばれるかによって、そのつど様相を変えながら現在のうちに流れ込んでいる。グレーバーはそれを系譜学的に追跡するのだが、われわれの分析対象は、あくまでその系譜学的現在、現代資本主義でなければならない。しかしその前に、ユーラシア大陸における過去5000年の貨幣の歴史を振り返ると、ある一つのパターンが認められるというグレーバーの指摘に留意しておきたい。エーゲ海でもインドでも中国でも、信頼関係のネットワークが支配的な信用システムのあとには戦争と暴力の時代がきまって訪れ、貴金属と奴隷制の時代にとって代わる。そしてまた貴金属が干上がり、奴隷制が消滅すると、信用システムへの回帰が起こるといった具合だ。

とりわけ印象的なのは、貨幣の歴史が、紀元前700年のリディアの鑄造貨幣ではなく、紀元前3500年前のメソポタミアの信用貨幣から始まっているという指摘である。もちろん、それら農業諸帝国においても伝統的な相互扶助が全面化することなく、約束手形を起点とした商業的な有利子貸し付けは行なわれていた。したがって債務不履行による農民の困窮化と土地の手放し、家族の債務懲役人化が絶えなかったが、同時に支配者たちは、新王が挿げ替えられるごとに、債務帳消しによって社会的宇宙の再創造を演出し、自らの権勢を誇ったのである。

その後には、鑄貨と哲学が共存する古代「枢軸時代」（軍事＝鑄貨＝奴隷制複合体）が訪れ、さらにその後には、枢軸時代に登場した商品市場が世界宗教によって統制され、仮想信用貨幣へと回帰する中世が訪れる、というように、仮想信用貨幣の時代と鑄造貨幣の時代の往復がみられるというのだが、この点については検討を控え、新たな鑄造貨幣の時代とされる資本主義に問題を絞ろう。

大資本主義帝国の時代 社会的信頼に基礎をおく中世から、世界はふたたび、奴隷制、戦争、さらに唯物論哲学とともに、金銀地金の時代へと回帰してゆく、とグレーバーはいう。それではこの新たな貴金属と唯物論の時代に、近代資本主義の特徴をなす新しい信用手段が前景に躍り出るのはなぜなのか？それはこの新たな形式の仮想貨幣もまた、貨幣は金銀の「内在的」価値に基礎付けられているという確固たる前提のもとづいていたからであり、だからこそ、いったん信用が個々人の信頼関係から引き抜かれると、信用ならそこにあると表明するだけで貨幣を創造することができることが明らかになった（498）からである。こうして硬貨をスタンダードとしつつも、硬貨不足を解消する手段として信用創造による非人格的信用貨幣が主流となってゆく²²⁾。近代のとは口立つ価格革命の原因は、一般的には新大陸からの銀流入によるインフレに求められるが、実のところ銀は中国に流れたのであり、ヨーロッパの物価高騰の真の原因は国家が導入し

た新しい形態の信用貨幣だったとするのである。

枢軸時代には、貨幣は一貫して帝国の政治的道具であり続けたが、新たに台頭してきた資本主義的秩序のもとでは、金融の論理が自立化し、逆に政治的・軍事的権力を自己の中心に再編成し、有利子貸し付けによって駆動されるヨーロッパの競争的市場が、徴利を禁止されたイスラムの自由市場を駆逐してゆく。近代資本主義の奇妙な性格は、冷厳な計算高さと征服を目論む恐れ知らずの共存によって特徴づけられるが、グレーバーによれば、それもまた「じぶんのおかれた立場がまったく不当であると感じる債務者」の抱く「負債の心理学」(481)と深く関わっている。その心理とは「じぶんのまわりに存在するものすべてを金銭に変えねばならないという狂わんばかりの焦燥であり、そしてそのようなことをせねばならない人間に貶められたことに対する憤怒と義憤である」(同前)というのだ。

こうしてグレーバーの認識によれば、近代資本主義の黎明期には信用と負債の巨大な金融装置がある。そしてその装置はあらゆる人々から労働力を汲み出そうとする。グレーバーは、いまだかつて資本主義は「自由な労働」をめぐる組織されたことなどなく、これは資本主義のスクランダルだという。それは、無数の奴隷、農奴、苦力、負債懲役労働者のような賃労働以外の労働形態がいまだに資本主義を支えているという理由によるのではない。主人と奴隷の関係も、雇用者と被雇用者の関係も、原理的には非人格的である点において、「賃労働と奴隷制のあいだには興味深い類似性がある」(519)からなのだ。奴隷を買うときも労働者を雇うときも、信用ではなく現金が用いられるのはそのためである。

資本主義においては、金属主義イデオロギーのもとに、現金に擬せられた非人格的信用貨幣が、国家によって主に軍事目的で作られ、宗教に裏付けられた地域的信頼のシステムを駆逐してゆく。現金で賃金を支払われることを良しとし、不名誉な負債から無縁であることが労働者階級の規範として定着してゆくのである(523)。してみると資本主義とは、じっさいは負債(信用)が不自由な労働力を駆り出すシステムであるにもかかわらず、イデオロギー的には金属主義(と自由主義)が採用されることによってその実態が隠蔽される、そのようなシステムである、そうグレーバーは認識しているといつてよい。

新たな仮想信用貨幣時代としての現代 今日まで続く新自由主義的統治の起点は、およそ1970年代に求められるというのが大方の見方であろう。1980年代以降に顕著になる「金融化」現象はその流れに倣うものと見なしうる。ところが、1971年のニクソンショックを境として、金属主義の時代はふたたび仮想信用貨幣の時代に回帰したと、グレーバーはいうのだ。これは一見すると奇異である。

たしかに、金ドル交換停止による変動相場制への移行は、資本主義の根底に控えていた金属主義イデオロギーを一掃する出来事であるかに見える。しかし歴史的に見て、仮想信用貨幣の時代とは、戦争、奴隷制、帝国の構築からの離脱でなければならず、負債が社会にもたらす破壊的作用からの救済でなければならない。しかし今日進行しているのは、グレーバー自身が指摘するよ

うに、まったく「反対の事態」(544)だからである。

新しい世界通貨たるドルは金に代わって軍事力を後ろ盾とし、負債懲役制度は依然として労働をグローバルに徴用する主要原理である。IMFを頂点とするグローバルな管理機構は、債務者を保護するためではなく、債権者の権利を強化するためにある。ケインズは「金利生活者の安楽死」を説いたが、いまや万人が、もっぱら生存のために、投資家となって資本主義の「断片」を購入し、他方で個人的な贖罪（借金返済）を懸命に求めるよう教化されている。

しかし、仮想信用貨幣の時代は始まったばかりであり、その長期的帰結はいまだ見定めがたい。それはわれわれの「想像力」にかかっているというのがグレーバーの認識である。

その長期的帰結の可能性の一例として、グレーバーもまた、中国の戦略に注目する。アメリカの主要なライバル国たる中国がなぜ衆国財務証券を購入し続けるのかとの問いに、中国は、自らを世界の統治者と承認することと引き換えに、自らが受け取るものよりはるかに大規模な贈与をもって従属国（冊封国）に浴びせかける、または戦闘性を解除させるべく贅沢品で圧倒するという、伝統的な貢納体制を先取的に実践していると解釈するのだ（549）。

もちろんこのような解釈は大いに問題がある。しかし、現下において最も深刻な問題は、資本主義が終わりつつあるという恐怖から、われわれがよりましな選択肢に対する想像力を押し殺し、いまあるものにひたすらしがみつ়くことである。グレーバーの狙いは、次代の展望を具体的に提示することではなく、私たちの「視野を開放すること」(566)なのだ。そのために何が必要か。もちろん、中国やイスラムだけでなく、後述するイヌイトのような事例を列挙して、われわれの想像力を賦活することは大切である。しかし、それが可能なのは、新自由主義段階の資本主義に生きるわれわれの社会にも、彼らの原理が根底において息づいているからにはかならない。その複数の原理の重なり合い具合を見定めるためにこそ、一見異質な社会を参照する意味がある²³⁾。

「コミュニズムは人間関係すべての基礎かもしれない […] が、常になんらかの交換のシステムが介在していて、そしてたいてい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。 […] 計算は等価性を要請する。そしてそうした等価性—とりわけ人間のあいだの等価性をふくむとき（つまりところ人間はつねに究極的な価値であるがゆえに、出発点はいつも人間間の等価性の設定であったように思われる）—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」(570)。

たしかに、市場は、ひとたびみずからの暴力的起源から完全に手を切ることができるとなると、きまって名誉、信頼、相互的紐帯などの織り成すネットワークへと成長していく。つまり金属貨幣はかならず信用システムへと切り替わる。しかし、そこでも「強制機構」(571)は維持され、

「人間的な協業、創造性、献身、愛、信頼を、ふたたび数字に転換する」ことこそが問題なのである。この強制機構は、人間の社会性そのものを債権債務関係に転換することによって、わたしたちの存在基盤そのものを負債と化すだけでなく、宇宙的秩序とわたしたちの間にも債権債務関係を押し広げ、宇宙的秩序への「負債」を云々することで、あるモラルを引き出そうとする。しかし「当のモラルの論理こそがそもそも私たちを宇宙的秩序から切断した当のものなのだ」(572)。

仮想信用貨幣の時代に属するはずの、1971年以降の現代が、負債のもたらす破壊的作用から免れていないのは、現代が過渡期ないし「歴史的転換期」(563)であるからというよりは、このように、仮想信用貨幣の時代ないし人間経済もまた、金属貨幣の時代ないし商業経済と同様に、社会的文脈から切り離されたもののあいだに等価を設定するという、計算と暴力をともなった交換の強制機構が根底に控えているからだということを、あらためて確認する必要があるだろう。

しかし系譜学的現在において重なり合う複数の原理は、ヒエラルキーと交換（市場交換／贈与交換）だけではない。コミュニズムもまた、今日の社会の基盤を形成しているというのがグレーバーの捉え方なのだ。

2.4 葛藤するモラル

コミュニズム コミュニズムとは何か。それは集団的所有のような制度ではなく、いま現在の内に存在している行動指針のようなものであり、なんらかの共通プロジェクトのもとに協働するとき、誰もがおのずと従うものであるとグレーバーはいう。それは資本主義においてすら、さらにスキャンダラスなことに、ゴールドマンサックスのような職場においても、効率を優先させるならなおさらのこと採用せざるを得ないモラルという意味で、「基盤的」であり「即興的」なものである。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）の基盤だといふのだ(144)。

コミュニズムは、快樂をともなう共有（シェアリング）、共同受託（プーリング）という形態を取り、社交性の原材料・根本的相互依存の承認にはかならないが、ただしいかなる収支決算（損得計算）も、不快なものとして念入りに斥けられている、したがって互酬性ではない。また、一貫してコミュニストのように振る舞う者も、この単一の原理によって組織された社会も存在しえない(143)。

社会的相互作用をもっと幅広い人間本性の内に根拠づけようとする試みのなかで、相互利益以上の何か、一種の正義の感覚が「互酬性」（公平・均衡・公正・対称性）に求められてきたが、グレーバーの試みも基本的にはそれを継いだものといえよう。しかし彼は、負債こそがすべてのモラルの根底にあるとし、それは負債がいまだ均衡が回復されないときに発生するものだからだというのだった。しかし注意すべきは、他方でイヌイットのように、「報復的応酬」（tit-for-tat exchange）とは全く異なる固有のモラル性も存在するということである(141)。人間の生活においては複数の原理が矛盾し合いながら共存している。交換のモラル的論理、つまり負債の

モラル的論理はそのうちの一つに過ぎないのだ。

人間であることのしるし ところで、イヌイットとはどのような存在なのか？それは実在するグリーンランドの狩猟民であるが、デンマークの人類学者の報告によると、彼にセイウチの肉を振る舞った狩人は、人類学者のお礼の言葉に対して憤然と抗議し「贈与は奴隷をつくり、鞭が犬をつくる」と述べたというのだ。この事例をもとに、グレーバーは、ここには平等主義的な狩猟社会に特有の「貸しと借りの拒絶」があるという。経済的計算にではなく、その拒絶に「真に人間であることのしるし」を見出すのである。

しかし、この事例が重要なのは、じつは別のところにあるように思われる。どういうことか？人間に貸借計算の傾向があることをイヌイットも知らないはずがないとグレーバーは指摘しているが、さらに踏み込むなら、イヌイット自身もまたこの傾向を分有していないはずはない。だからこそイヌイットは感謝の言葉を憤然と斥けたはずなのである。「すべての社会はじぶん自身と格闘している」(606)のだとするなら、イヌイットもまた例外ではない。「真に人間であることのしるし」が見出せるとしたら、それは経済計算をきっぱりと拒絶することではなく、そのうらにじぶん自身との格闘があるからだ、というべきであろう。

このことを裏付けるかのように、グレーバー自身の主張がところどころで「格闘」している。たとえば、グレーバーは負債の起源を商業社会に見出すわけではないが、しかし、神（社会）と人間との間（ヒエラルキー）にはそもそも負債概念が成立しない。図式的に言えば、負債の起源は平等な当事者どうしの贈与交換（互酬性）に遡るのであり、平等な交換当事者のあいだになり立つ「等価」を負債のかなめとみる。したがって、グレーバーにおいては商業経済だけが拒絶の対象なのではなく、「人間の経済」もまた拒絶されなければならない。

さらに、グレーバーは、いかなる社会にも（現代資本主義においてすら）、見返りを求めない純粋な贈与（基盤的コミュニズム）が根底に控えているという。したがって、等価の要求と等価の拒否という相矛盾する傾向、二つの人間観が格闘している様子をここにも確認することができる。しかしこれらの格闘に論理的矛盾を認めるべきではない。すべての社会は（イヌイットもまた）じぶん自身と格闘している。ひとつの性向に絞り込めない複数の性向のせめぎ合いこそが人間の人間たるゆえんであり、それがモラルを生み、社会の変容を生むと捉えるべきなのだ。

グレーバーはモースを高く評価しているが、それは、資本の法則の全面的に貫徹した資本主義社会といった「想像的全体性」を通した把握に対して、モースが「原理を異にする諸実践や諸原理の「寄せ集め」として把握する」(623) からだといってよい。しかしそれはまた、資本主義だけでなく、人間じしんが複数の性向の「寄せ集め」であることに気づかせてくれるからではないだろうか。

資本主義は不均質な原理の「寄せ集め」²⁴⁾であり「全体化」を指向しない以上、少なくとも、われわれは単一の資本主義原理だけを俎上に載せて能事足れりとすべきではない。しかし、人間もまた不均質な性向の「寄せ集め」である以上、「資本主義・対・人間」という構図を安易に採

用すべきでもない。このような不均質性が双方に認められるからこそむしろ希望もある、というべきではないだろうか²⁵⁾。

モラル間の関係 それにしても交換と負債の言語は強固である。実際はコミュニズムとヒエラルキーの原理に従っているはずなのに、人は互酬性の観点からすべてを捉え返す必要性を感じ続けているからである。なぜか？そこに負債の本質もある。

負債の要件は、「少なくとも可能性としては対等であり、本質的な次元において実際に対等であるのだが、現在のところ対等な地位にはない。だが、事態を回復するなんらかの方法がある、といった二人の関係」(181)である。負債が負債たりうるのは、それが返済可能であり、平等が回復可能だからである。逆に言えば、返済不可能な負債などというものは存在しえず、対等性の回復が不可能なところ（ヒエラルキー）に負債は存在しない。したがって負債とは、いまだ「完済に至らぬ交換」「二名の当事者がいまだ対等ではなく […] いずれ対等でありうるというきざしの中において […] あいだ〔中間〕で生じる」(183)ものにすぎないのである。「負債とは厳密に互酬性の産物」であり、逆に、コミュニズムを「永続的に負債のある状態」であるとか、ヒエラルキーを「返済不可能な負債から構築されている」と主張することはできない。そうしてしまうのは、定義上あらゆる人間の相互作用は交換の諸形式でなくてはならないという誤った前提から始めるからなのだ。すべての人間の相互作用が交換の諸形式であるわけではないのだ。

このような理解は種々の点で逆説的である。贈与と交換（人間経済）もまた、「等価」と「自律」という基盤を共有し、それが負債の温床をなす限りで市場交換（商業経済）と区別されないという点だけでなく、ヒエラルキーはその基盤を共有しない点でコミュニズムとむしろ親和的であると評価されているようにも読めるからである。もちろんヒエラルキーが自動的にコミュニズムに転化する理路が示されているわけではない。逆にコミュニズム（相互扶助）は、気を抜くと、いともたやすくヒエラルキー（不平等なパトロン・クライアント関係）に変容してしまう可能性があることに注意を促すのである（173）。

逆に、コミュニズム的共有と、平等な交換関係は相性が悪い。たとえばコミュニズム的な友人関係を利用するような行為に対しては、払い戻しを求めることによって交換関係に推移するのではなく、関係それ自体を解消してしまうということが一般的である。逆に交換関係からコミュニズムの関係へと移行することも困難とされるのであるが、このことによってコミュニズムの実現が困難ということにはならない。すべての社会が異なる原理の寄せ集めである以上、ドラスティックな体制転換を目論むのではなく、すでにそこにある「間に合わせのコミュニズム」も含め、複数のモラルをいかに組み合わせるかに焦点を絞ればよいからである²⁶⁾²⁷⁾。

腐敗するモラル、葛藤するスミス 今日金融システムを擁護する者たちは、勤勉な貧者が良質な信用を受けられないのはなぜか？という一貫して誤った問いを立て続けている。彼らが問題にしているのは、貧困そのものではなく、「勤勉なので貧しくあるべきではない」特定の人間の貧

困にすぎない。逆にいえば、勤勉でない貧者は地獄に行けばいい、というわけだ。そうではなくて、真の問いは「どうやって […] 人びとがより働かず、よりよく生きる社会に向かうか、である」(576)とグレーバーはいう。「勤勉でない貧者」は、少なくともだれも傷つけていない。それどころか考えられている以上に世界をよくしている「新しい経済秩序の先駆者」(同前)とみなすべきなのだ。

見てきたように、経済的な言語はつねに根本からモラル的であった。だから真の経済の歴史とはまたモラル리티の歴史でもなければならない。取引行為の論理(コミュニズム／交換／ヒエラルキー)が重要なのはそのためである。しかし誤解してはならない。モラルは経済から免責された唯一無二の無垢の領域ではなく、それじたい交換の諸形態と不即不離の関係にある。したがって、複数のモラルのもつれあう混乱の温床、腐敗の温床でもあるということなのだ(582)。

グレーバーは、物々交換の神話の創始者としてあれほど糾弾したアダム・スミスに対して、最後の最後になって敬意を表している。それは、よく誤解されるように、スミスが利己的経済人の根底に同感というモラルの基盤を見出したというステレオタイプのスミス像を確認するためではない。それでは単に市場の予定調和の神話を補強するだけである。

人間は一般的に他者の共感に充ちた注目の対象たろうとすることに動機付けられている。ひとが富を追求するのは、他人が豊かな者を重視することを知っているからである。スミスは、同感が上位者の歓喜にもっとも反応しやすいことを強調し、それが反転して賞賛への愛、さらに虚栄心から腐敗へとつながることに警鐘を鳴らし、その腐敗の淵源を、利己心ではなく、同感、つまりモラルそのものに求めたのであった。グレーバーはこの『道徳感情論』のかなめを的確に理解している²⁸⁾。しかしそれだけではない。

グレーバーは記す。「なんらかの心地よい卓越性がいったん獲得されてからも、さらなる優越を求めつづけるほど、ふつうの人間は勤勉でなく、出世欲も強くない、とスミスは考えていた」(588)。たしかにスミスは、同感から発する卓越性への欲求を全肯定するわけではないが、かといって全否定もしない。「心地よい暮らしができるようになったあとも富を追求することは、端的に無意味であり病理でさえ」あるとするスミス解釈は、なるほど、商業社会ないし資本主義社会の埒内で、他者の共感、あるいは、胸中の第三者や公平無私な観察者の共感が得られる程度に、節度ある利得活動を推奨しているとも解釈できる。しかしグレーバーは、スミスを読み解いて、ここに、複数のモラルの葛藤のなかでバランスをとろうとする人間を見出しているというべきだ²⁹⁾。それこそが真にモラルと呼べるものに相違ない。そして「勤勉でない貧者」が「新しい経済秩序の先駆者」たりうるというのも、この意味をおいてほかはない³⁰⁾。

3 負債とマルクス経済学

3.1 資本主義固有？

グレーバーの5000年にわたる超長期的な貨幣の交代劇は、ラッツァラートやハーヴェイとは

逆に、資本主義固有の力学を見えにくくするという側面がたしかにある。信用貨幣と金属貨幣の歴史上の交替という、ゆるい規則性は確かに見出しうるかもしれないが、問題はマルクスが分析してみせた産業資本主義の論理の内に信用貨幣と金属貨幣が同時に流れ込み、新たに再編成されていることではないか。そこでは信用貨幣の方が、価値増殖のための信用創造を通して資本家の権力を代表し、逆に金属貨幣の方が、労働者の無力を表現するという逆転が起きているのではないか³¹⁾。さらに、こうした階層構造は新自由主義的傾向のうちにも基本的には受け継がれているのであり、そこでは金属から解放された信用貨幣が一般化することで、当の階層構造が巧妙に隠蔽されることこそあれ、あらたな仮想信用システムへと切り替わったなどとは到底いえないのではないか。そうした疑問は当然ありうる。

しかし、グレーバーもまた、資本主義を、硬貨をスタンダードとしながら、硬貨不足を解消する手段として信用創造による非人格的信用貨幣が主流となってゆくシステム、つまり信用貨幣と金属貨幣が系譜学的に重層化したシステムとみなしているのである。さらに、グレーバーが大資本主義帝国の時代に即して指摘した、金属主義イデオロギーによる階層構造隠蔽作用を、今日においては新自由主義的な金融権力が担っているとも解釈できる。

むしろ注目すべきなのは、グレーバーがさらに根源的なレベルを問題にしていることである。現代資本主義において負債が全般化しているように見えるとしたら、それは資本主義がそもそも諸個人のあいだに形式的な平等を仮構するからにはほかならない。負債とは、グレーバーが何度も繰り返すように、遅延された交換であり、形式的には平等であるはずの人間どうしが結ぶ約束、いずれ完済される有限のものにはほかならないのだ。

たしかに、根源的なレベルに即してみても、商業経済（市場交換）だけでなく人間経済（贈与交換）にも共通の負債を括り出すことは、やはり資本主義固有の負債構造を見えにくくするという批判はありえよう。逆からいえば、負債を双方向的な交換にまで還元して過度の一般化を行なう一方で、他方では、人間に宿命的な負債を一掃しようという不可能な課題を強行しているのではないか、というわけだ。もし負債が逃れ難い人間の宿命であるのなら、「良い負債」（贈与交換）と「悪い負債」（市場交換）に分けることこそ肝要であり、人間経済が評価されるべきなのは、それが、より多く返すことで関係を維持し続けようとするにおいて、商業経済がそのつど等価を設定して関係を解消しようとするのとは一線を画しているから、ともいえそうだ。

しかしグレーバーに関していえば、話は逆だ。グレーバーは決して負債を闇雲に一般化しようとしているのではない。人間経済（贈与交換）もまた、たえず等価に向かいながら、寛大さを示そうとたえず競争しており、その緊張から逃れるためにすべてを打ち切ってしまう可能性があることを注意深く炙り出そうとしているのだ。さらに、負債を形づくる交換の原理のまわりには、それとは異質のコミュニズムやヒエラルキーという原理がつねに存在していることが重要なのであり、資本主義といえども例外ではないのだ。資本主義固有の力学というのであれば、単一の原理や単一の法則が貫徹する「想像的全体性」のもとに資本主義を捉えるのではなく、むしろ異質な諸原理の「寄せ集め」として捉えるべきである³²⁾。またそうしてこそ、資本主義を根底から覆

して、新たな原理に基づく社会をゼロから作り出すという非現実的な革命観と縁を切り、すでに共存している異質な諸原理のバランスを変えていくという現実的な方途にも道が開かれる。

資本主義の本質と、資本主義後の展望をつかむためには、逆説的だが資本主義だけを見ていてはならない。迂遠に見えようとも、大げさではなく、地質学的年代をも射程に入れた長期的視野から資本主義を把握することが求められている。それは資本主義を外から相対化するためではない。ヒエラルキーやコミュニズム、人間経済や仮想信用システムもまた、資本主義の内に再編されながら流れ込んでおり、資本主義の本質を構成しているからである。その際、商業経済だけでなく人間経済も、あるいは利益だけでなくモラルも、そして資本主義だけでなく人間もまた、資本主義批判のための無垢の拠り所として据え置くことなく、そのあり方が同時に問われなければならないのである。

このような問題意識は、もちろんマルクスとも全く無縁ではない。グレーバーの問題提起を受け止めて、マルクス経済学はどう対応すべきなのか、最後にいくつかの論点を括り出すことで、今後の足掛かりとしたい。

3.2 交換的正義と等価性

見てきたように、グレーバーは、負債の根源を、市場交換ではなく、贈与交換（互酬性）にまで遡らせる。それは社会的文脈から引き剥がされた人と人のあいだに、暴力と計算に支えられた「等価」が設定されるからである。しかし、負債の本質は、二名の当事者がいまだ対等ではないが、いずれ対等でありうるという兆しの中において、「中間」で生じる、「完済に至らぬ交換」であるところにあり、また、等価性にもとづくのではなく、等価性に向かう不断のプロセスであるところにある。そこに競争の要素と、怒りの要素がともなう余地もある。さらに名誉計算をめぐる仮想信用システムは権力の温床でもある。これらの点に関して考え合わされるべきは、アリストテレスへの参照である。グレーバーは「因果応報の正義さえも商取引（business deal）の言語に還元されてしまうのである」（22）として、そうした負債の言葉とは、じつはアリストテレスのいう「応報的正義（交換的正義）」であることを示唆している³³⁾。

ところでマルクスもまた、価値形態論において、アリストテレスの「交換的正義」をたたき台として次のように記していたことが留意されるべきである。「アリストテレスの天才は、まさに、彼が諸商品の価値表現のうちの一つの同等性関係を発見しているということのうちに、光り輝いている。ただ、彼の生きていた社会の歴史的な限界〔奴隷制〕が、ではこの同等性関係は「ほんとうは」なんであるのか、を彼が見つけだすことを妨げているだけである」³⁴⁾。

これを次のように解釈してはならない。アリストテレスが奴隷制（不等労働）のもとで共同体の「幾何学的比例交換」を独自に構想しているのにもかかわらず、マルクスはこれに対して同質労働にもとづいた市場の「算術的等量交換」を不当に押し付けようとしているのではないのかと³⁵⁾。たしかに配分的正義は、たとえば「大工：靴工＝家1軒：靴X足」というかたちで、物どうしの交換を共同体内部の人と人の関係によって規制することを眼目としており、同等性によら

ず比例によって交換を可能にする原理といえる。しかし、アリストテレスは、配分的正義（共同体）と矯正的正義（市場）の二類型をさらに統括する正義として「交換的正義」を検討しているものであり、そこで比例の根底にもポリス固有の同一性が依然として控えていることを確認しているのである。さらにそこには「神：人＝人：獣」と表されるような階層秩序が前提されている。

マルクスは、このアリストテレスの本質を正確に理解したうえで、贈与交換を含めた広義の交換に通有の同等性を発見したことに彼の「天才」を見出したのだ。ただその同等性が「ほんとうは」なんであるのかは即断を許さない。この際、グレーバーが、人間経済と商業経済の根底に、双方向的交換形式に通有の等価性を見出すだけでなく、権力の萌芽としての名誉を見出していることは、大いに参考になろう。同等性の真実態は計算可能な同質労働である前に、計算可能な名誉である可能性は大いにありうるのだ。

3.3 価値表現と貨幣の二重性

グレーバーの負債論が、スミス以来の正統派経済学だけでなくわれわれの常識をも支配する物々交換神話の批判から始まっていることは示唆的である。それは最初に架空の物々交換、ついでその不便を解消する金属貨幣、信用はその後で初めて現れるという直線的進歩を前提しているが、グレーバーはまずそれを疑う。マルクスの商品貨幣説もまた、まず価値形態論で商品価値から金属貨幣が導かれ、信用貨幣は産業資本を基礎に発生するという二段階説を取り、やはり「物々交換→金属貨幣→信用貨幣」という直線的進歩の見方を共有していると、一般には了解されている。しかし、マルクスの価値形態論は、架空の物々交換を前提に、そこから交換の不便を段階的に解除していくというスミスやメンガーの説く貨幣発生論とは一線を画する。そうした議論は特定の使用価値（等価形態）への欲望を起点とした「貨幣発生論」の体裁をとるが、価値形態論の主軸はあくまで（相対的価値形態の）「価値表現論」にあるからだ。

グレーバーについていえば、彼の議論が真に興味深いのは、物々交換神話を疑うからというだけでなく、ケインズ以来の異端派経済学の出発点である原初的負債論の側に就くわけでもないからだ。原初的負債論は「信用貨幣→金属貨幣→物々交換」という発展図式の対置によって、実際は貨幣と信用の順番を入れ替えたにすぎないのであり、その限りで、広義の交換形式をやはり共有しているというほかない。これらに対してグレーバーは、金属貨幣と信用貨幣をともに枠づけるモラルの基盤を、計算と暴力の裏付けをもつ形成途上の等価性、つまり負債として括り出したのであった。したがって、信用貨幣と金属貨幣との間の歴史的な先後関係ではなく、両者の論理的な並行性こそが、つまり同じ等価性からの派生形態であることこそが、ひそかに含意されているのである。

価値形態論に理論的優位性があるとしたら、この意味においてほかにはない。価値形態論もまた、たんに物々交換の前提を斥けているというだけでなく、原初的負債論の前提をもなしているより基底的なレベルを、「価値」として俎上に載せているといわなければならない。われわれはさらに、その課題を「価値表現論」として実装していく必要がある。その際、商品価値という幹から金属貨幣だけを単系的に導きだすのではなく、この同じ幹から（金属貨幣を経ることなく）信用

貨幣もまた直接に分岐するというかたちでの並行説を、積極的に価値形態論で展開していくことが必要であろう。信用貨幣は、歴史的に見ても、産業資本的な発展とは相対的に独立に発展してきた経緯があるのであり、この点、労働価値説とは独立に流通諸形態の特質を明らかにするという課題をもつ価値形態論は、貨幣の二重性を理論的に掬い取らなければならない。

たとえば小幡道昭は、商品に内在する価値が使用価値の姿を借りて外部に表現されたものが「価値物」だとするなら、値札（価値表現）のうちに信用貨幣の萌芽も認められるはずだと述べ³⁶⁾、商品価値の自立化した債権を、価値物の一つのあり方として、価値形態論のうちに明示的に説こうとしている。

3.4 発展史観と交替史観

小幡は、先の議論の真の意図がじつは別にあることを次のように示唆してもいる。「複雑な貨幣現象の基底は、同じ原点を共有しながら直交するベクトルによって張られているのであり、原理的に一方向に収斂しない変容構造が存在することがわかる。資本主義は本来、それ自身として単一の純粹像に収斂するというものではない。それは、いくつかの開口部を備えており、そこに外的な条件が作用することで、自己変容するところにこそ、その最大の特徴がある」³⁷⁾。

これまでのグレーバーの議論を踏まえるならば、資本主義の自己変容の一因をなす外的条件もまた、ひとしなみに「外的条件」と括られて理論的課題から外されてはならない。いくつかの要因は明示的に理論に組み入れることが、かえって自己変容の解明にとっては不可欠であろう。しかしその変容は無規律、無原則に起こるのではなく、外的な条件からの作用とは独立に、それ自体としてある種の規則性をもっているのではないか。グレーバーの指摘する、信用貨幣と金属貨幣の「交替」は、その一つの可能性にすぎないが、この変容の具体的あり方を理論の俎上に載せる必要があるだろう。

それはいわゆる宇野理論に即するなら、原理論の課題とはなりえず、段階論が固有に担いうる領域といえるかもしれない。しかし、かりにそうだとすると、資本主義の諸段階のあいだの移行を、外的条件次第で無限の可能性に開かれているとイメージするのではなく、ある種の法則性をもったものとして理論的に解明する必要があるだろう。少なくとも段階論を単なる「タイプ論」と理解することは、段階論を「純化・不純化」論（ないし「生成・発展・消滅」論）として整序する試みとともに、段階論の今日における可能性を放棄するものといわざるをえない³⁸⁾。

3.5 純粹贈与とコミュニケーション

宇野弘蔵は、資本主義の歴史的発展を論理的展開に直接反映させるという方法を問題視し、資本主義の原理の体系的完結性をもたらすことが、資本主義の完全な把握を通じて逆にその歴史性の認識を可能にする、そしてその完全な認識こそがまた、経済法則の部分的適用でなくその全面的除去を通じて、社会主義への道を開くという逆説的な見方を示した³⁹⁾。この一見すると倒錯的ともいえる論理主義は、歴史と論理の緊張関係を踏まえつつ徹底した論理から逆算して歴史の意

義を特定するしかないという、宇野の研ぎ澄まされた歴史認識に基づいたものである。また原理論は資本主義の、徹底して内在的な運動法則の解明に特化しなければならないという主張も、資本主義の生成・発展・消滅の法則を担う段階論がそれと並行して別個に要請されていた事情を踏まえる必要がある。

さらに現状分析のレベルに即しても、現実の資本主義は商品経済的原理によって一元的に支配されているわけではなく、逆に原理論は、所詮は抽象的仮構でしかないことについて宇野は重々承知していたであろう。たとえば『農業問題序論』をめぐる戦前の現状分析の議論において宇野は、ブルジョア革命に、労働力商品化を通じた商品関係の全面化と実質的平等化を求めるべきではないとし、土地所有の形式的近代化さえ担保されれば、封建的遺制が残存していようと資本は自身に不都合でない限り、それを放置ないし温存する傾向があることを強調したのである。後進国日本の場合も、地租改正によって封建的土地所有制度から形式的に解放されたことに意義があるのであって、ただちに賃労働が一般化せず「過小農」経営が広汎に見られたからといって、最小限度の農民の無産者化でも資本主義化の条件としては十分との認識が示される⁴⁰⁾。そこでは、社会主義も、資本主義において容易には解消できない農業問題を解決するものと、より具体的なイメージを与えられることになる。

しかし、社会主義的変革を、単一の純粹資本主義像に収斂する原理論に基づいて厳格に規定するということになると、それは内容空疎で、イデオロギーレベルの「消去作用」⁴¹⁾的意義しかもたないものとなる。グレーバーが興味深いのは、コミュニズムをゼロから構想するのではなく、あらゆる社会の「基盤」をなしていると捉えるところにある。現代社会においても、水道を修理している誰かが「スパナを取ってくれないか」と依頼するとき、その同僚が「代わりになにをくれる？」などと応答することはないことに「間に合わせのコミュニズム」(144)を見出すのである。

いわゆる宇野理論においては、共同体（内）と市場（外）という構図を背景として、形態（外）が実体（内）を掴むところに資本主義が成立するという話型が好まれる。この図式に即していえば、グレーバーは、内（仮想信用・人間経済）と外（金属貨幣・商業経済）を共通に括る負債を双方向的交換によって特徴づけ、それとは異質のコミュニズムを一方向性（純粹贈与）によって特徴づけたといえる。ルールを共有しない他者との出会い（外との遭遇）があるとしたら、それは共同体成員が商人に出会うときでも、逆に資本主義に生きる者が未開社会の互酬性を発見したときでもなく、助けた人間からさらに要求されたり⁴²⁾、お礼を言ったのに拒絶されるという状況（一方向性）に直面したときであろう。

しかし他方において、生・死・種の保存といった生物の根本にかかわると、母乳の贈与に典型的に見られるように、贈与はどうしても一方向的なものにならざるをえないことも確認しておく必要がある。「交換の社会性に先行する贈与、あるいはこの社会性の根本にある贈与は、その根源との近さゆえに、一方的にしか生起しえない」⁴³⁾。したがって純粹贈与は、「返礼なき贈与による相互扶助の形態」である限りにおいて、絶対的に異質なものではなく、じつはわれわれ人間を

共通に括る根源というべきである。たしかに、一方的贈与は今日、「(賭け)」に典型的に見られるように)資本主義の仕組みに巧妙に取り込まれ、価値増殖の装置として資本主義に貢献すらしている側面がある。しかしそれが資本主義に抵抗する側面を効果的に生かす方途を模索することは容易に手放されるべきではない⁴⁴⁾。

3.6 ポスト資本主義とポストヒューマン

地球温暖化など、人類が不可逆的な地質学的影響力を行使するようになっている今日の事態を受けて、新しい地質学的年代を「人新世 (Anthropocene)」⁴⁵⁾と表現することがある。そこには、人間と自然(非人間)との間に境界を画定し、前者が後者を一方的に操作・支配する人間中心主義から脱却して、人間を自然に融合させようとする「ポスト・ヒューマニズム」ないし「新しい唯物論」の一元論的な思考が反響している。

しかし「人新世」という概念に対しては、人類を同質的集団と見なすことで、人間社会内における不平等の問題を看過するという問題が指摘されている。今日の生態学的危機の根本的原因の一つが資本主義である以上、危機を正確に表現する言葉としては「人新世」よりは「資本新世 (Capitalopocene)」⁴⁶⁾のほうが相応しいという主張が出てくるのももっともである。そうしてこそ、環境破壊に対して人間が負うべき責任を明らかにし、環境破壊の先兵たる資本が無実の貧者や狩猟民にコストを押し付けているという資本主義内部の権力問題を明らかにしうるからである。したがって「環境運動のフロント」⁴⁷⁾は、人間との闘いではなく、資本主義との闘いのうちに見出されなければならないという主張も、相応の説得力がある。

しかし「資本主義・対・気候(自然)」という図式が過度に強調されることによって、「人間・対・自然」という図式が問題から外され、「人間」が丸ごと免責されることになっては元も子もない。今日の環境問題の淵源は、大筋において化石燃料に過度に依存する18世紀後半以降の産業資本主義の出現に求められるにせよ、じつは狩猟採集社会から農業社会への移行に伴う森林破壊や家畜化が画期となっているという見方もできるからである⁴⁸⁾。少なくとも、人間の問題を据え置いたまま、資本主義だけを標的に据えることも、一面的というほかはない。たしかに、「人間の終焉」後の世界を考えるというポスト・ヒューマニズム論の試みが、資本主義の問題を後景に退かせることで、期せずして新自由主義的な言説に道を開いてしまうという背理にわれわれは敏感であるべきであろう。しかし、資本主義のみに問題を絞り込むこともまた、「人間・対・自然」という図式を素通りすることで、期せずしてポピュリズムのような「排他的な人間中心主義」の増長へと道を開く恐れがある。

土佐弘之が指摘するように、人間は「自らを人間であると認識する者である以上、人間中心主義から完全に脱却することは不可能」である。問題は「人間中心主義の度合い」⁴⁹⁾であるといえる。ポスト・ヒューマニズム論に意義があるとしたら、人間と非人間(自然)の支配・被支配関係が、人間社会内における支配・被支配関係と無縁ではないことに注目するからである。したがって、他者としての自然に対して暴力的、搾取的である「強硬な人間中心主義」を、自然の中

に人間を特権的でない形で位置づける「穏健な人間中心主義」^[50]「弱い人間中心主義」^[51]にしているという土佐の提案は、説得力がある。

グレーバーが、負債の原理的考察によって示した意義は（彼がコミットした債務帳消し運動の成否の如何によらず）、すべての人間に債務返済の規範を押し付け飼いならそうとする新自由主義的統治術への抵抗の可能性に絞られない射程を有している。債務は必ず返済すべきものではなく、場合によっては帳消しにしてよいもの、という見方は、債権債務関係（負債）が、資本主義や商業経済のまえに、すでに人間経済に兆している（負債は人間の宿命である）という見方を踏まえてのものである。その分、債務帳消しという解決策の実現じたいは、さらに困難を極めることになるはずであろう。しかし重要なのはむしろ、グレーバーの洞察が、資本主義のみならず人間もまた変わらなければならない（変わることができる）ことに気づかせてくれることである。グレーバーが控えめに称える「イヌイット」や「勤勉でない貧者」や「さらなる卓越性を求めないスミス」などの「弱い人間」の例は、この意味において理解されなければならないように思われる。

註

- 1) マウリツィオ・ラッツァラート『〈借金人間〉製造工場——“負債”の政治経済学』杉村昌昭訳、作品社、2012年。以下、同訳書からの引用に際して、本節では頁数のみを本文中に記す。また引用文中の強調は引用者による。なお本節は、以下の拙稿をもとにしている。「人間の終焉」後の人間：M・ラッツァラート『〈借金人間〉製造工場——“負債”の政治経済学』、『情況』、2012年、9・10月合併号、所収。
- 2) マウリツィオ・ラッツァラート『出来事のポリティクス』村澤真保呂・中倉智徳訳、洛北出版、2008年。
- 3) ガブリエル・タルド『模倣の法則』池田祥英・村澤真保呂訳、河出書房新社、2007年。なお、タルドの考える模倣とは一種の催眠状態のことであり、模倣を通じてひとは他者の欲求と信念を受け入れ、他者に服従するのだという。それは模倣者の側が「威信に対する渴望」をもつからだというのだが、この点をさらに拡充する試みとして、拙著『模倣と権力の経済学——貨幣の価値を変えよ〈思想史篇〉』、岩波書店、2015年、参照。
- 4) フェリックス・ガタリは、新自由主義的権力の社会的操作の様態をこの言葉によって表現した。「主観性の生産」は三つの様態が交錯する複合的過程であり、その内訳は、第一に、人びとの身体や精神を外部的からの直接的強制によって限定し支配する権力の様態、第二に、経済的・技術的・科学的のプログラムに人びとが内面から適合していく知の様態、第三に、人びとが自らの座標系を打ち立てようとする自己参照的な生成変化による自己創出の様態、である。詳しくは、ラッツァラート、前掲書、訳者あとがき、228頁、参照。
- 5) 『〈借金人間〉製造工場』、76-77頁から再引用。同論文は、1844年のマルクスのノートに記された「ジェームズ・ミル著『政治経済学要綱』からの抜粋」の一部。ただし「信用と銀行」という表題は、フランス語版マルクス著作集の編者が付したものであるとの訳者解説がある。なお強調は再引用者のものである。
- 6) フーコーは、「生権力」を、生命の調整的なテクノロジーと身体の規律的なテクノロジーの複合物と

するだけでなく、さらに死なせる権力としての主権権力もまた消失してはいないとして、権力の諸形態の「系譜学的な重層性」を強調しており、ラッツァラートもこの点を見逃していない。詳しくは、フーコー『社会は防衛しなければならない』石田英敬・小野正嗣訳、筑摩書房、2007年、251頁。

- 7) デヴィッド・ハーヴェイ『経済的理性の狂気』大屋定晴監訳、作品社、2019年。以下、同訳書からの引用に際して、本節では頁数のみを本文中に記す。また引用文中の強調は引用者による。
- 8) たとえば、ハーヴェイ『資本の〈謎〉』森田成也ほか訳、作品社、2012年、参照。
- 9) 信用の「二面的性格」についてマルクスは、「生産の内在的な束縛と制限とを絶えず破る」と同時に「この矛盾の暴力的爆発、恐慌を促進し、したがってまた古い生産様式の解体の諸要素を促進する」と表現している（『資本論』第3巻第5篇第27章）。
- 10) ハーヴェイは、総剰余価値の再分配が、生産した剰余価値量に応じてではなく、前貸しする資本量に応じて行なわれること（「各資本家からはその用いる労働に応じて、各資本家にはその前貸しする資本に応じて」）を、マルクスがエンゲルス宛ての書簡の中で「資本家的な共産主義」と表現したことに言及している（56）。
- 11) かならずしも同列に論じることはできないが、ヴェブレンが指摘した「顕示的消費」も現代資本主義固有の病理ではなく、現代文明の進化において起こる、略奪的で競争的な変異、あるいは「遺伝的現在」（近い過去）への先祖返りと解釈することができる（ソースタイン・ヴェブレン『有階級の理論』高哲男訳、ちくま学芸文庫、1998年、241頁）。ちなみにヴェブレンは、これとは異なる二つ目の変異を、平和愛好的な変異であり「製作者本能」（遠い過去）への先祖返りであるとしており、進化における「退化」の要素だけでなく「分岐」の要素を同時に指摘している。これら二つの変異（競争的な変異と平和愛好的な変異）は、後で論じる、贈与の二つの形態（贈与交換と純粹贈与）にも対応しているように思われる。
- 12) この点については、巨大な建造環境と都市景観の破壊だけでなく、今日の中国における大量の食料品廃棄についても同根の問題が指摘できるように思う。
- 13) デヴィッド・グレーバー『負債論——貨幣と暴力の5000年』酒井隆史監訳、以文社、2016年。以下、同訳書からの引用に際して、本章と次章では頁数のみを本文中に記す。また引用文中の強調は引用者による。
- 14) この意味で、仮想通貨だけでなく、今日のMMTの起源もまた、始原の仮想信用貨幣の時代に遡ることができよう。
- 15) 拙著『模倣と権力の経済学——貨幣の価値を変えよ〈思想史篇〉』第6章「天体に「照応」する鑄造貨幣」では、貨幣が市場（実質価値）と国家（名目価値）のいずれか一つに還元できず、両義性をもつ限りにおいて、二つの両極を揺れ動く存在であることを説いた。
- 16) グレーバーは、交易用の通貨と地域の計算（会計）体系のあいだには相互に強化しあう関係があったとし、近代的貨幣の発明は、純粹に「内部」からも、純粹に「あいだ」からも説けないとの認識を示している（654）。
- 17) 「人間経済」という訳語に対応するグレーバーの原語は“human economies”である。この言葉は、カール・ポランニーの「人間の経済」（The Livelihood of Man）を髣髴とさせるだけに、両者の比較は別途検討を要する。両概念の対象は概ね等しいとみなせるのだが、両者の主張に関しては、ポランニーが現代の市場社会の虚構性を暴くために互酬性（贈与交換）をどちらかといえば評価するのに対し、グレーバーの力点は、市場交換が贈与交換と基盤を共有しているところにあるように思われる。
- 18) ナイジェリア農村部の民族。グレーバーはこのティブ族に即して「花嫁代償」の深層を詳細に分析している。当初、社会的通貨と花嫁との交換は女性売買、奴隷制の一形態と解釈され「花嫁代償」（bride-price）と呼ばれていたが、人類学者の反対により「花嫁代償」（bride-wealth）と言い換えられ

た(201)。グレーバーはさらに分析を加え、そこで確認されているのは、じつは花嫁が何ものにも代えがたいことにほかならないという。

- 19) コンゴの一族。グレーバーはメアリー・ダグラスの報告を引きながら、レレ族が基本的には母系社会でありながら、血債(blood debts)システムによって、男性による女性の統制を確保する巨大装置を編み出していたことを指摘する。その人質制度は、男性もまた皆みずから人質となるようなゲームである点で奴隷制とは一線を画するが、資産の最大化を目論むかのように「若い女性の生命」がことさら尊重され、さらに、対内的には強制手段を欠き無害であるものの、対外的には女性をめぐるつねに緊張関係を孕んでいるというように、その両義的性格が強調されている。
- 20) たとえば、王の名誉代価は7クマルあるいは少女奴隷7名だったようである(261)。
- 21) この点については、後述するように、アリストテレスも気づいていた点である。彼は、交換的正義(等価)を配分的正義(比例)と対立するものではなく、配分的正義の根底をなすものと解釈するのである。詳しくは拙著『模倣と権力の経済学』第5章ないし、小論の註35を参照。
- 22) グレーバーは『ファウスト』を引き、実際にどれだけ黄金があるかを知る者はいないが、「数多の黄金が地下に眠っている」ことを梃子に、あとで返済する旨を約束さえすれば手形をさしだすことができるとする「魔術的言語」が非難の対象となったのは、「徹底的に唯物論的な時代においてはじめて」(507)であるとしている。しかし、こうした信用創造の仕組みが可能になったのも同様に、唯物論的時代においてであることに留意すべきである。ジョン・ローは理論的に金属主義者であったことが、ここで思い起こされるべきである。この点についてグレーバーは、次のようにも述べている。「わたしはフランス国王であると世界中のすべての人びとを納得させることができればわたしは実際にフランス国王となる、ということは真実かもしれない。だが、私の主張の唯一の基盤が、そこにあること「誰もが信じているということだけであること」を認めてしまえば、決してうまくいくことはない」(505)。同様のことは貨幣についても指摘できよう。つまり貨幣は皆が受け取るから貨幣であるという「自己循環論法」の言説は、貨幣流通の真実の一面しか伝えていない。今日の仮想通貨ですら「採掘」の虚構を不可欠とするのである。
- 23) 片岡大右の紹介によれば、人類学者が強調したが「ラディカルな他性」を、グレーバーは「われわれが思っていたほどラディカルなものではないこと」を見極めようとしている。グレーバーの関心は、他者の見方に触発されながら、われわれ自身の日々の通念を問い直し、人間一般について何か新しいことを言えるようにすることにあるのであり、そうした「人間本性に寄せる信頼」「相互の違いを前提とした他者理解」こそが、近代以前と以後、さらに狩猟採集民の旧石器時代と農耕が開始された新石器時代以降の歴史的分割をまたいで人間一般を思考することを可能にしている、というのである(『未来を開く——デヴィッド・グレーバーを読む』『群像』、講談社、2020年9月号)。筆者もまた別の機会に、フーコーのいう「人間の終焉」後に、ほかならぬフーコー自身の「類似」のエピステーメを参考にして人間をあらたに象る必要があるとし、また人間と動物の共生を指向する「別の世界」を同時に想像する必要があると説いたことがある。この文脈において「類似」の今日的な意義を再確認しなければならない。詳しくは拙著『マルクスと贋金づくりたち——貨幣の価値を変えよ〈理論篇〉』最終章、参照。
- 24) 資本主義を不均質な原理の「寄せ集め」とする見方は、多元化した不安定な推進力が緩やかに連結していることを資本の「総体性」という言葉で表現したハーヴェイの見方とも共鳴するところがある。
- 25) たとえば2.1で世界宗教の両義性について検討した際に、それが市場に対する怒号であると同時に、その異議を市場の言語で語ってしまうことの自家撞着を確認したが、もう一点確認すべき点は、世界宗教が掲げる債務に対する抗議行動の異例性である(605)。世界宗教はことあるごとに「贖い／救済」を宣言するが、それはたんに担保物品の回復や、借金のかたに連れていかれた家族の買戻しとい

う以上の意味を帯びている。それは、計算（会計）システム総体の破壊を通して、あらゆる負債の影響からの解放を志向することでもあるのだ（123）。世界宗教の真の両義性は、そこに見出されなければならない。

- 26) グレーバーのモラルの三類型（交換／ヒエラルキー／コミュニズム）は、柄谷行人の交換様式の四類型（A：互酬性／B：再分配／C：商品交換／D：純粹贈与）とのあいだに一定の対応関係を見出すことができる。しかし柄谷は、交換様式B（略取・再分配）とC（商品交換）とが支配的な現段階において新たな交換様式Dを構想する際に、それは交換様式A（贈与交換）を高次元で回復するものであると同時に、Aを否定するものでもなければならぬと説く。図式的に言えば、柄谷が交換様式BとCのあいだ、AとDのあいだに、それぞれ親和性を認めるのに対して、グレーバーはAとCのあいだ、BとDのあいだに、それぞれ親和性を認めているといつてよい。
- 27) ラッツァラートは先述のごとく、ニーチェに倣い、負債が人間を「約束」することができる動物として訓育し服従を強いていく側面を問題とする。ところがグレーバーは、「約束」を、義務とも負債とも、さらに互酬性とも区別して、むしろ純粹贈与に繋げ評価しているように思われる。イヌイットを評価するのも、「約束の力能」（626）を通じて、彼らが負債のもたらす服従関係の到来をあらかじめ払い除けようとしていたからなのだ。私見では「約束」をさらに、既存の特定の関係から新たな未知の関係へと開いていく、より緩やかな約束として、つまり純粹贈与の連鎖として解釈することによって、「能力に応じて働き、必要に応じて取る」コミュニズムを具体化していくことができるように思う。ただし、純粹贈与の連鎖もまた贈与交換の一種ではないのかという反論はありうる。
- 28) 拙著『模倣と権力の経済学』第3章「統治の原理としての「同感」、参照。いわゆる「アダム・スミス問題」に対して、オーストリア学派が施した「解決」は、「同感」をウェットな同情心ではなく相手の利己心をも許容するドライな感情と解し、また相手の是認を得ようとするのが利己心の暴走を抑制すると考えて、『道德感情論』（の同感）と『国富論』（の利己心）の齟齬を解消しようとするものであった。ほかならぬ同感が「見えざる手」として機能することで「予定調和」的市場像を支えるとして解釈するわけである。ところが、『道德感情論』初版（の同感）と第6版（の虚栄心）の齟齬をめぐる「第二のアダム・スミス問題」に対して、この「解決」は無力である。逆にスミス自身は、腐敗の芽はそもそも同感の構造自体に兆すと捉えているのである。したがって、同感は、ただウェットなだけでも、ただドライなだけでもなく、両義的な概念として再考される必要がある。
- 29) グレーバー自身は、スミスの議論の多くが中世ペルシアの経済文書の自由市場論から盗用されており、ある点においてイスラーム哲学と親和性がある旨指摘している（414）。
- 30) 拙著『マルクスと賈金づくりたち』最終章、参照。この「勤勉でない貧者」の列に、キュニコス派のディオゲネスを加えてもよいかもしれない。キュニコス派のかなめは、よく誤解されるように、たんなる自足の徳に還元できるわけでも、あるいは、奇矯な振る舞いに認められるような、たんなる否定と抵抗の精神に還元できるわけでもない。むしろ、主観的理性の能動主義的暴走に巻き込まれないように、能動的介入を「自然に適った」程度に限定すること、能動的行為は受動的なものを基盤としていることを自覚し「控え、まかせろ」ことを宗とすること、その意味での「無為」（キュニズム）こそが、「冷笑」（シニズム）に陥らないための鍵と解釈するのである。たとえばディオゲネスは、権力者たちと一緒に暮らす用意はできているが、彼らに近づかないでいるような人を賞賛していたという。
- 31) たとえばラッツァラートによる次のような指摘を参照せよ。Lazzarato, Maurizio, *Governing by Debt*, Semiotext (e), 2015, p. 123.『負債論』訳者あとがき（621頁）も参照のこと。
- 32) 『負債論』訳者あとがき、623頁、参照。
- 33) グレーバーは、アリストテレスの *metadosis*（メタドシス）という言葉が、物々交換（barter）では

なく、配分 (sharing) の意味をもつと指摘している (638)。アリストテレスもまた、配分的正義から交換的正義に分析が進むに及んで、因果応報の正義が商取引の言語に還元される次第を解明したといっただろう。

- 34) Marx, Karl, *Das Kapital*, Bd. I, S.74, 『資本論』第1巻、国民文庫第1分冊、114-115頁、強調は引用者。
- 35) 拙著『模倣と権力の経済学』第5章「幾何学的「比例」と交換——アリストテレスとマルクス」を参照。アリストテレスは、配分的正義＝共同体、矯正的正義＝共同体の外、という単純な二分法を超えて、社会一般の存立可能性を根底から規定する原理を「交換的正義」のうちに探るなかで、比例の根底にも何らかの「同一性」が前提されていることに気づいている。そのアリストテレスの議論の普遍性を探ろうとしたマルクスの議論にも同様の普遍性を認めうることを、そこでは説いた。同時に「同一性」はそれ自体としては空欄にとどまることをそこで指摘したが、グレーバーの主張を踏まえると、それは「名誉」とも規定しうることになる。
- 36) 小幡道昭『価値論批判』、弘文堂、2013年、91頁、参照。ただし、信用貨幣の萌芽、つまり商品価値が金属貨幣と信用貨幣に枝分かれする分岐点を、価値形態のどの段階で説くべきかは検討を要する。小幡じしんは、必ずしも茶を欲していないリンネル所有者の価値表現式「リンネル20エレ＝茶10ポンド」のうちにその分岐点を見出している。当該表現式は、「上衣所有者の価値表現〔上衣1着＝茶10ポンド〕に倣って、直接的な欲求から切り離された商品〔茶〕を等価物として表現される段階」に位置するとされており、したがって「簡単な価値形態」ではなく、実質的に「拡大された価値形態」であることが示唆されている（同書、93頁）。
- 37) 小幡、前掲書、101頁。
- 38) たとえば世界システム論者であるジョヴァンニ・アリギは、近代資本主義の起点をイギリスやオランダではなく、ジェノヴァに求め、さらに経済還元主義的な単線的発展史観を斥けて、覇権確立期の生産拡大局面と、覇権競合期の金融拡大局面の交替が起こる場として、資本主義を描き直している。さらに今日の金融化現象をアメリカの覇権凋落の兆候と見て、中国の儒教的市場経済にポストアメリカのみならず、ポスト資本主義の可能性を見出している。このような見方も参照されるべきであろう。
- 39) たとえば、宇野弘蔵『経済学方法論』、東京大学出版会、1962年、123頁、参照。
- 40) 宇野弘蔵「日本資本主義の特殊構造と農業問題」『増補 農業問題序論』所収、こぶし書房、2014年、187頁。
- 41) 宇野弘蔵・梅本克己『社会科学と弁証法』岩波書店、1976年、135頁。
- 42) 『負債論』139-140頁、参照。グレーバーは「互酬性への期待が壁にぶちあたってしまうような人間的相互作用の事例」として、中央アフリカを舞台とする19世紀イギリス人宣教師の旅行記、20世紀初頭のフランス人哲学者の逸話収集を紹介している。それらはいずれも瀕死の現地人を救った救命者がさらなる贈り物を要求されるという話で埋め尽くされている。グレーバーは、出生と死にまつわる事象は、わたしたちの互酬性の感覚に逆らうような無限の領域に属しているが、なぜかまた妙に理に適っていてもいると指摘している。
- 43) 岩野卓司『贈与論——資本主義を突き抜けるための哲学』、青土社、2019年、271頁。
- 44) アルジュン・アパドゥライ『不確実性の人類学——デリバティブ金融時代の言語の失敗』中川理・中空萌訳、以文社、2020年、275頁、参照。アパドゥライは、人が不可分な個人 (individual) ではなく、複数の関係性の結節点であり分割可能な存在であることを「分人」(dividual) と表現したうえで、贈与という賭けを通して、再帰的に全体性（親族、婚姻、敵といった関係性の束）を作り出していく「分人」のあり方に似たものを取り出すことができるとしている。
- 45) Crutzen, Paul J. (2002), 'Geology of Mankind: The Anthropocene', *Nature*, 415, 23.
- 46) Malm, Andreas (2016), *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, London:

Verso.

47) 土佐弘之『ポスト・ヒューマニズムの政治』、人文書院、2020年、72頁。

48) 土佐、同書、49頁。

49) 同書、63頁。

50) 同書、63頁。

51) 同書、64頁。