

価値表現の方法を変えよ

—— 行為の価値論に向けて ——

大 黒 弘 慈

1 等しい（等価性）と似ている（類似性）

理論的準備

気候変動など今日の環境問題に直面して、マルクスの環境思想家としての側面が大きくクローズアップされている。「人新世」の問題は人間の問題ではなく資本主義の問題であるとして、「資本主義の終焉か、人間の終焉か」と究極の選択を迫る言説が勢いを増しているのだ。しかし資本主義を終焉に導くためにこそ、人間の再検討は不可欠である。「人間の終焉」とは人類の死滅のことではなく、資本主義に張り付いた人間中心主義から距離をとり、来るべき社会を担う人間を新たに象ることにほかならないからだ。したがって件の問いに対しては、「資本主義の終焉も、人間の終焉も」と答えるのが適切だ。

別の機会に論じたように¹⁾、資本主義は言うに及ばず、国家や、国家に抗する氏族社会もまた、負債と等価を生み出しさらに階層秩序を帰結してしまう。しかしこのような階層秩序と人間中心主義を突き崩す試みを放棄してしまってはならない。社会も人間もつねに流動的で可塑的であると認識すべきなのだ。そのような人間をいま仮に「弱い人間」「可塑的分人」「控え任せる存在」と規定しておこう。また来るべき社会を「類似性に基づいたアニミズム的世界」、「共約不可能な唯一者たちの連帯によるアナキズム」と規定しておこう。この点については本文の中で次第に明らかにしていく。

そのような個人や社会に向けてどのような理論的準備が必要なのだろうか？小論ではその方途を模索してみたいと思う。その際、かなめとなる考察対象は「価値」である。資本主義後の社会を展望するためには、価値を既存の資本主義社会の枠の中だけで論じるのではなく、新たな社会にも妥当するようなものとしてアップデートしていく必要があるのだ。それは「労働」ではなく創造的「行為」一般に根差したものとなるであろう。そのためには、やはり別の機会に論じたフェティシズムの社会創発機能を²⁾、新たな社会秩序を立ち上げるためのきっかけとして、あらためて評価する必要も生じてくる。

筆者はかつて、ミシェル・フーコーが「新自由主義の統治術」と表現したものが日々の「価値表現」というもっとも基底的なレベルにまで及んでいることを見定めたことがあるが³⁾、これを覆すためには価値表現の方法自体を変えていかなければならない。小論ではこのことを、価値論との関係に留意しながら抽象的なレベルで考察してみよう。

等価性と交換的正義

同一性に基づく分断と差別から、非同一性（共約不可能性）に基づく連帯へ。それをスローガン風に「等価性から類似性へ」と表現してもよいだろう。このありうべき社会の結合原理はまた、ありうべき「価値」についても妥当する。やや専門的な議論になるが、小論では、マルクス経済学のかなめをなす「価値論」をいかにアップデートできるか、その可能性を同時に追究したい。

拙論（大黒 [2021]）で見たように、負債の根源は、市場交換ではなく贈与交換（互酬性）にまで遡ることができる。それは、贈与交換においても、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。そこではほかならぬ名誉が測られているのであった。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、つまり「あいだ」で生じる「完済に至らぬ交換」において成立するところにある。また、既存の等価性に基づくのではなく、「等価性に向かう不断のプロセス」において成立するところにある。そこに競争の要素と、怒りの要素がともなう余地があるのだ。したがって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せたいのは、アリストテレスによる「交換的正義」の議論である。たとえばデヴィッド・グレーバーは、アリストテレスの「応報的正義（交換的正義）」と負債の言語との関連に言及している。グレーバーは、通常「物々交換」（barter）と訳されるアリストテレスの *metadosis* [メタドシス] というギリシア語が、「配分」（sharing）の意味をもつと指摘する⁴⁾。つまりグレーバーの解釈によれば、アリストテレスの「交換的正義」は「配分的正義」に対立するものではなく、それを含みこむ、より広義の交換一般（因果応報）において成り立つ正義であり、そのような正義は遍く商取引の言語（負債の言語）に還元される傾向があるのだ。

どういうことか。じつはマルクスもまた、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るのだが、そのことが参考になる。

「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に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」⁵⁾。

このようなマルクスの指摘に対しては、次のような批判がなされるのが一般的である。つまりこうだ。アリストテレスは古代奴隷制（不等労働）のもとで、物と物のあいだの交換比率を人と人のあいだの比例関係によって規制しようとしていただけではないのか。つまり共同体内の「配分的正義」（幾何学的比例交換の原理）を独自に追究していた。それにもかかわらず、マルクスは時代の隔たりを無視してないものねだりをし、同質労働に基づいた近代的市場の「交換的正義」（算術的等量交換の原理）を不当に押し付けようとしているのではないのかと。

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、家と靴という物どうしの交換を大工と靴工という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いる。つまり異質なものを「同等性」への還元によらず、異質なものを異質なまま「比例」によって交換を可能にする原理と見ることができる。

しかし、アリストテレスが配分的正義に対置するのは交換的正義ではなく、じつは矯正的正義である。では交換的正義とはなにか。それは交換的正義（共同体）と矯正的正義（市場）の二類型にあらたに追加された第三類型ではない。二類型を統括するさらに抽象的なレベルに考察を進め、そこで「交換的正義」を検討しているのだ。

彼はそこで、くだんの「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する。それだけではない。そこには「神：人＝人：獣」と表されるような「階層秩序」がさらに前提されてもいる⁶⁾。

つまりアリストテレスは、「配分的正義（共同体）／矯正的正義（市場）」という単純な二分法に還元されることのない、社会一般の存立可能性を「交換的正義」のうちに見出しているのだ。そうすることで「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付いていたのである。マルクスもまた、このアリストテレスの議論の勘どころを正確に捉えていた。そして、贈与交換を含め広義の「交換」に通有の「同等性」を発見したことを彼の「天才」と讃えたのだ⁷⁾。

もっともその同等性が「ほんとうは」なんであるのかについては即断を許さない。商業経済と人間の経済の根底には、広義の「交換」に通有の等価性を共通して見出すことができるが、それだけではない。人間の経済における等価性の内実は、権力の萌芽としての名誉にほかならない。このことを踏まえると、「同等性が『ほんとうは』なんであるのか」、それをマルクスのように計算可能な同質労働に還元する前に、計算可能な名誉に還元しうる可能性も否定できなくなってしまうはずであろう。

価値表現と貨幣の二元性

大黒〔2021〕で検討した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「物々交換の神話」の批判から始まっていることは示唆的である。物々交換の神話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、その後で初めて信用が現れるという直線的進歩を前提する。グレーバーはまずそれを疑ったのであった。

ところがマルクスの商品貨幣説にも同様の問題が指摘できる。それは、まず価値形態論で商品どうしの交換関係から金属貨幣を導き、信用貨幣は産業資本どうしの資金融通関係を基礎にしてあらためて発生させるという二段階説を取るかぎり、やはり「物々交換→金属貨幣→信用貨幣」という直線的進歩観を共有していると、一般に了解されているのだ。

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、スミスやメンガー等の主流派経済学が説く貨幣発生論とじつは一線を画し

ている。そうした議論は買い手による相手商品（等価形態）の使用価値への欲望を軸とする「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売り手による手持ち商品（相対的価値形態）の「価値表現論」にあるからだ。

ところでグレーバーは、単に物々交換神話を疑ったのではない。ケインズ以来の異端派経済学の「原初的負債の神話」を同時に組上に載せたのだ。というのも、原初的負債論は「信用貨幣→金属貨幣→物々交換」という逆向きの発展図式を対置することによって、実際は貨幣と信用の順番を入れ替えたにすぎず、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からだ。

すると、物々交換の神話と原初的負債の神話の双方に対して、金属貨幣と信用貨幣とともに枠付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」として括り出すことが可能となる。したがって、信用貨幣と金属貨幣の歴史的な先後関係に決着をつけることが重要なのではない。両者の論理的な並行性こそが、つまりそれらが同じ「等価性」からの派生形態であることこそが重要なのだ。

価値表現論としての価値形態論が一般的な貨幣発生論に対して誇りうる理論的優位性とは何かを問題にするとき、以上の点を踏まえる必要がある。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はない。物々交換の神話と原初的負債の神話に共通の基底的なレベルを「価値」として組上に載せているといわなければならない。マルクスは、そのような不可視の「価値」がどのように可視的世界へと引き摺り出され表現されるのか、その「価値表現」の進展を価値形態論として展開したのであった。

価値形態論をいまあらためて組上に載せる意味があるとしたら、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ように両者の並行性を展開していくことであろう。なぜなら信用貨幣は、歴史的に見ても、労働力商品化と産業資本の出現とは独立に発展してきた経緯があるからである。価値形態論は、労働価値説とは独立に流通諸形態の特質を明らかにしうる場である。したがってそこで貨幣の分岐の可能性を説くことができるのだ⁸⁾。

2 労働価値説から行為の価値論へ

差異と優劣

かつて筆者は、価値形態論を「資本主義の統治術」として再構成することを試みた（大黒[2019]）。しかし、価値形態論はまた、産業資本主義と労働価値説から相対的に独立した「価値表現論」として独自に展開されうる側面がある。それは商品価値から金属貨幣へと収斂する単系的発展の形をとるのではなく、金属貨幣と信用貨幣へと分岐する形をとる。それに付随して等価性の内容もまた、計算可能な労働だけでなく、計算可能な名誉へと分岐する可能性がある。価値形態論は広義の「交換」形式に通有の等価性を導き出すマトリクスとしての側面を備えているの

だ。

ところでグレーバーは、マルクスの労働価値説を評価する一方で、それは非資本制社会にも適用可能だろうかと問うている。そして労働を創造的行為一般へとさらに拡張して、「行為の価値論」とも呼ぶべき価値論にアップデートすることを提唱する。グレーバーが目指すのは、経済学的価値（効用）を特権化する「エコノミズム」の罟を逃れ、言語学的価値（意味）や、社会学的価値（価値観）をも統合する価値の統合理論である。しかし、それと同時に新たな社会（コミュニズム）の創出につながるような「価値論」でもある⁹⁾。われわれもまた、価値形態論の再解釈にとどまるのではなく、新たな社会の創出につながるような「価値論」それ自体の再検討に歩み出さなければならない。グレーバーの企図する「価値論」とはどのようなものだろうか？彼の見方を叩き台としながら、以下に新たな「価値論」の梗概を示してみよう。

たとえば、記号的価値の理論は、構造言語学者ソシュールが手掛けたように、経済的価値を言語学的意味に擬えたのだったが、実は経済的価値は記号的差異に還元できない優劣比較という特性を持つ。たとえば「赤」という単語が意味するのは、「赤」以外のすべての色とは違う色であるというように、記号体系全体の中で「赤」という記号が占める位置によって決まる。これに対して、商品Aが商品Bより高価である理由は、有意義な差異からだけでは説明できない。

しかしそれ以前に、記号的意味じたいがまた、有意義に区別されているだけでなく、二項対立があればどちらか一方が他方よりも上位にあることがすでに前提されている。「浄」は「不浄」より、「右」は「左」より上位にあるというようにである。人類学者ルイ・デュモンはこの点を夙に指摘していたが¹⁰⁾、彼は価値の背景をなす社会全体の構造にも、その社会に固有の「同一性」だけでなく「階層秩序」（ヒエラルキー）が不可欠との認識を示した。

しかしそれ以上に留意すべきなのは、個人の行為や動機を欠いた価値理論は、普遍性を目指す形式主義的価値理論（新古典派経済学の利己的個人）の侵入をたやすく許してしまうということである。単なる優劣比較だけでなく「比率をとともう比較」という価値概念にとって重要な要因を備えている点で、利己的個人の前提はそれほどまでに強固なのだ。

それに抗するためにグレーバーは、閉鎖的な既存の階層秩序を打ち破るような、あるいはそこに変化をもたらすような「行為」の重要性を強調している。そのような行為はまた、等価に基づく優劣比較の代わりに、比較それ自体を無意味にしていくような社会（コミュニズム）を創出するような行為でもなければならない。それは「意味」とも「効用」とも異なる新たな社会関係の網の目を作り出す「行為」に他ならないが、これを「等価性」から「類似性」へと向かう運動と言い換えることもができるのではないだろうか。

意図と想像力

マルクスの関心は、通常理解されるように価格が価値をいかに正確に反映しうるかを示すことにあるのではない。ある生産物や分野に投下された「創造的エネルギー」をシステム全体の「創造的エネルギー」総量の特定割合としてその重要性を見積もることに、さらにその先に新たな価

値を模索することにある。

ただしこの「創造的エネルギー」なるものは正確な尺度たりえない。それが大まかなながらもかろうじて数量化可能なのは、労働市場の存在を通して「社会的必要労働時間」という文化的基準が形成されるからである。しかし、かりに労働価値説をこのように解釈したとしても、では、市場を持たない社会にそれを適用することは可能なのか？ グレーバーはカヤポという未開社会を例に取って、それを確かめようとしている。

カヤポでは、家族が社会の最小単位をなしているが、それは二つの関係性によって構成されている。一つは厳格な上下関係、もう一つは友好的な水平関係。そしてそれら権威（支配）と調和（美）という二つの価値を統合するのが、共同体広場において首長が行なう「詠唱」というパフォーマンスである。価値は一般に公共空間で流通する媒体によって実現するが、首長の詠唱のような言語的パフォーマンスもまた、貨幣のように媒体の一種と見なせるというのだ。

たしかにカヤポには「社会的必要労働時間」の算出を可能にするような厳格なメカニズムは存在しない。しかし資本主義社会にもカヤポにも、いずれの社会においても、「行為」によって価値が創造され、社会的空間のなかで具体的媒介を通して価値が実現される、という共通の構造が見出される。「価値とは、各行為者の行為が、より大きな社会全体へ統合されることで、その行為者自身によって意味を帯びたものになるやり方」なのである。

しかし「行為」という価値の領分は、じつは既存のシステムの再生産にとどまるものではない。グレーバーは「プラクシス *praxis*」と「プラクティス *practice*」の区別によりながら、プラクティスが既存の社会構造の再生産に与する無意識的・慣習的行動に関わるのに対し、プラクシスは、物理的身体活動に由来しながらも、そこに終わりなき反省的抽象を積み重ねることで既存の構造を打ち破る潜勢力をもつことを強調する。

つまりプラクシスは人間の「意図的な」行為に重きを置く。しかしそれは思わぬ帰結を招くこともあるだろう。行為には「そうしていることを知らないまま」行なう側面がある以上、新たな社会を創発する可能性があるのだ。価値の行為論的アプローチにおいて想定される人間は、基本的には環境に適応する身体に根差した受動的な存在である。しかしそれだけでなく、想像力を駆使して新たな社会を意図的に作り出そうとする能動的な存在でもある。

マルクスは『資本論』のなかで人間労働を論じるにあたり、ミツバチと大工を比較し、人間を動物から隔てるものは「想像力」とであると述べた。たしかに想像力は生産行為にとって不可欠のものである。しかし想像力には限界もある。また人間行為は本質的には自覚的なものだが、完全に自覚的なものとも言えない。そしてこの「想像力の限界」「無自覚の領域」こそは、人間の「行為」の最重要部分であり、構造を動態化するかなめである¹¹⁾。

3 虚偽意識と部分的意識

ダイナミックな構造

たしかに、労働も含めた行為一般のかなめは「意図」と「想像力」にある。しかしそれはかならず「無自覚の領域」や「想像力の限界」という死角をもたらす。つまり一見すると行為を頓挫させかねないそうした曖昧な要素こそが、じつは人間行為の最重要部分であり、構造を動態化するかなめである。この曖昧さは人間行為を牽引する「理念」の曖昧さと言い換えることも可能であるが、それは、大黒〔2023〕で論じた人間行為におけるフェティッシュの社会創発機能とも対応していないだろうか。

一般にフェティシズムは、真の姿を隠蔽し歪める幻想つまり「虚偽意識」と捉えられてしまう。たとえば「商品フェティシズム」がそうである。それは労働過程で取り結ばれる人と人との直接的な関係が、流通過程における物と物の関係として現れ、さらに物の属性として自律性をもってしまったものであり、その結果、人間にとって「本来的な」生産関係を隠蔽し歪めるものと捉えられる。しかしこうしたホントとウソの潔癖症的な二元論はフェティシズムの可能性を閉塞させてしまう。フェティッシュはもっと開放的で創発的なものだ。グレーバーは、フェティシズムのこの肯定的側面を「虚偽意識」の問題ではなく「部分的意識」の問題として捉え直そうとしている。

「部分的意識」とは何か。彼は「部分的意識」の問題を、行為者が、ある状況についての自らの「特定の視点」と、状況自体の「全体的構造」とを区別することが不可能であるという問題と言い換える。この言い換えは一見すると奇妙に響く。なぜなら、部分的で主観的な個別の利害関心を、あたかも全体的で客観的な状況そのものと混同する子供じみた「自己中心性」には「虚偽意識」という言葉こそがふさわしいからである。

グレーバーはそのような疑問に対して、ジャン・ピアジェの「ダイナミックな構造主義」という視点を援用して応戦している。たしかに自己中心性とは、自己の主観的観点を世界それ自体の本質と取り違えることである。しかしピアジェはこの自己中心性を「知能や道徳の発達」という視点から捉え直すのだ。どういうことか？

たとえば、子供は環境との相互作用のなかで「掴むこと」「引っ張ること」などの行為の基本図式のほかに、それを調整する方法を同時に発達させる。さらに「反省的抽象」を通してより複雑で一般化された思考様式を発達させる。こうして子供は発達を通じて、複数の可能な観点を統合する構造を作り出すのであり、絶えざる自己の「脱中心化」によって自己をより大きな全体性の一部であることを自覚するに至るのである。

じつはそのような「反省的抽象」の過程には終わりが無い。数学基礎論の創始者であるクルト・ゲーデルは、いかなる論理システムも、それ自身の内的一貫性を示すためには、そのことを前提とするより洗練された高次の水準を新たに創出しなければならないと論じる。だがその新たな水準もまたそれ自身の無矛盾性を示すことができないのだから、この過程は無限に続いていく。

これと同じように、ピアジェの「部分的意識」もまた、唯一の正しい全体に対する虚偽意識ではなく、不断に更新される複数の全体に対してそのつど立てられる暫定的な「真実」にはかならないのだ。

ヘラクレイトスの動態的アプローチ

先にも見たようにグレーバーは、創造的行為一般を捉え、それが既存の構造を再生産するだけでなく、新たな社会の創出にもつながるような価値論を構想するなかで「行為の重要性としての価値」という視点を打ち出している。その際、パルメニデスとヘラクレイトスとの対立という西洋哲学における根源的問題から説き起こしていることは示唆的である。

一方のパルメニデスは、時間や変化の外側に存在するような不変不動の「物体」をまず想定し、変化を幻想として斥けた。他方ヘラクレイトスは、物体が固定しているように見えることこそがじつは幻想であり、究極的现实は絶えざる流動と変形の方にあると捉える。この論争に勝ったのは一般的にはパルメニデスとされている。

しかしグレーバーは、この西洋の知的伝統の主流に対抗して、つねに周辺に追いやられ神秘化されてきたヘラクレイトスの伝統の可能性を強調し、価値は不変不動の「モノ」に即してではなく、生成流転する「行為」に即して捉えなければならないという。それはまた、ヘーゲルとマルクスの弁証法の伝統でもあるのだ。

なぜパルメニデスではだめなのか？それはいつも、固定した形態という仮定から出発し、それが現実世界のどこに存在するのか見つけられないという同じ失敗で終わるからである。この傾向は一方において、モデルと現実を完全に一致させることができるはずだという「実証主義」の信仰を生んだが、他方において、そんなことは実際には不可能なので、結局その対極としての「ニヒリズム」に帰着するほかない。

グレーバーは、実証主義やニヒリズムよりもはるかに常識的感覚に叶う存在論として、ロイ・バスカーの「批判的実在論」¹²⁾に言及している。それは対象を固定したものとしてではなく、つねに動態的な潜在性から捉えようとする点において、ヘラクレイトス的な伝統を受け継いでいるからだ。

4 モノと想像力

モノの媒介

ところで、「行為の価値論」にとって、モノは後景に退くべきものなのだろうか？いや、行為の価値の実現にとって、じつはモノの媒介こそ不可欠なのだ。どういうことか？

すでに見たように、グレーバーが目指す価値論は、市場原理を中心とする固定された価値の体系から脱却し、他の価値の可能性を探ることを眼目とするものであった。その際行為がかなめとなるのだが、行為それ自体は潜在的・流動的であるため捉え難い。したがって行為は可視的な形

状をともなつてかならずモノに定着させられなければならない。価値はこのように、不可視の「行為」と可視の「反映」という相互補完的な両面をつねにもっている。

このことは権力についても妥当する。たとえばフーコーも権力を論じるなかで、18世紀を境として、権力が視覚的に誇示されるもの（王の身体そのもの）から匿名的で不可視なもの（顔のない官僚）に変貌したと論じた。いわゆる主権権力から規律権力への転換である。また服飾史においても、同じ時期に貴族男性の派手な衣装が衰退し、スーツの原型となるような地味で匿名的な服装に置き換えられていった。誇示される身体（見られる存在）はそれ以降女性の役回りとなり、男性は一方的に見る存在に徹するのである。可視的で個別的なモノは、貴族男性の派手な衣装のように過去の行為の凝固した「反映」であり、過去の慣例の反復を他者に強いる目印（トークン）という性格をもつ。他方、不可視で匿名的な行為は、未来において他者に直接はたらきかける無制限の「潜在力」である。

しかし不可視な「行為」はかならず「反映」へと可視化され、それを通じて社会化される運命にある。可視的で具体的なモノの媒介は、こうして既存の体制を再生産する慣例的な行為にとって不可欠である。しかしそれだけでなく、新たな社会へとつながる創造的行為にとってもまたモノの媒介は不可欠な要素なのだ。モノは「想像と現実との旋回軸」となりうる。

先に見たように、われわれは既存の社会構造の再生産に与するような無意識的・慣習的行動を行なう。しかしそのかわりで、終わりのなき反省をそこに積み重ねることで、知らず識らずそれを打ち破る潜勢力を同時にもってしまう。それは個人や集団が持つ現実についてのイメージ（想像された全体性）が、現実そのもの（真の全体性）と良くも悪くも取り違えられるからである。革命的な行為だけでなく日常的な社会の再生産にもこの「取り違い」は作用している。じつはこの「取り違い」にモノの媒介が大きく関わっているのだ。

ところでモノとは本来「自動的」であり、人間の意図を超えるという意味で不条理に満ちたものである。しかしモノは同時に概念のような内的対象（それをバスカーに倣い認識の「他動的」¹³⁾対象と呼ぼう）を可能にする素材を提供している。たとえば商品の価値表現に見られるように、モノ（使用価値）こそが、不可視なもの（価値）を可視化するのだ。ところが「他動的」次元においては、モノは改変可能でもある。したがって「自動的」かつ「他動的」であるという矛盾こそがモノの特質だと言ってよい。

行為の価値の実現にとってなぜモノの媒介が不可欠なのか？それは言説や観念だけではそもそも「他動的」世界が成り立たないからだ。しかしそれだけでなく、「他動的」世界の拡張や刷新にとっても必要なものが不足するからだ。必要なものとはなにか？それはモノの「自動的」側面であり、不条理な現実が作用する可能性である。グレーバーが革命的な創造的行為にとってフェティシズムの「不可知性」や「取り違い」の重要性を力説するのは、そうした理由からである。バスカーは認識の問題を存在の問題と取り違えることを「認識論的誤謬」と呼んだが、たしかに市場原理の支配に見られるような認識論的誤謬の固定化を批判することは必要である。しかし認識論的誤謬を一掃してしまうのではなく、それをたえず流動化することこそが大切ではないだろ

うか。創造的行為にとって認識論的誤謬は切り離せないものである以上、誤謬と承知の上で、あえて誤謬を積み重ねていくことに活路を見出すべきなのである。

行為者の「想像的全体性」

以上のように、人間の行為や思考でさえも観念ではなく物質的媒体を通じてのみ可能である。こうした捉え方はすぐれて「唯物論的」と言えよう。そのような行為は個々を取ればたしかに「部分的」かもしれない。しかし同時に、社会的行為として必ずある種の「全体性」つまり社会秩序を包括的水準で再生産している。その意味で行為は絶えざる創造の過程でもある。しかし全体的な社会秩序は、「閉じた全体性」として行為に先立ってあらかじめ存在しているのではなく、「開かれた複数のネットワーク」からできている。「全体性」は、何らかの価値を追求する行為者たちによって、つねに構築される途上にある暫定的なものでしかないのだ。

行為者はたんに「自己中心的」なわけではない。自己の行為がそれを包含するより大きな舞台の上でしか実現しないことを承知の上で、それを際立たせるための全体性の構築に寄与してもいいのだ。行為者の目指すものもまた全体性には相違なく、それを「想像的全体性」と呼ぶことができるだろう。それは分析者の全体性によってそのつど「脱中心化」される必要があるが、しかし行為者の「想像的全体性」のうちにこそ、取り違えを通じた社会的創造力が宿る¹⁴⁾。

価値とは、行為が現実のあるいは想像上のより大きな社会的全体に位置付けられることによって、行為者たちにとって意味あるものになる仕方である。しかし同時に、行為が潜在的に「どのようなものになりうるか」によって定義することもできる¹⁵⁾。このように、価値を知識の体系ではなく行為の体系として捉え、さらに社会をつねに現在進行形のプロジェクトとして流動的に捉えることが必要ではないだろうか。

特定の行為をより大きな社会的全体のうちに位置付けるということは、その行為がある種の疎外の再生産に本質的な役割を果たしているというように、批判的視座を提供することにつながるだろう。しかし、「批判」が真に意味をもつためには、疎外の再生産に貢献しないようなよりよい「想像上の全体性」のなかに、何らかの実践を位置付ける必要がある。グレーバーがマルクス主義的な「批判」に終始することを潔しとせず、困難な現実の中にわずかながらもコミュニズムの芽を探り出そうとするモース的な「楽観主義」を自らに課するのは、そのような理由からなのだ¹⁶⁾。経済学批判のプロジェクトは「資本の統治術」を暴き出すだけでなく、それに対抗しうるあらたな統治術（プラクシス）を対置し得てはじめて達成されうるのだ。

5 物神崇拜と贋金づくり

隠れる権力と魅せる権力

大黒〔2023〕でフェティシズムを問題にした折に、あらゆるフェティシズムは既存のシステムを強化する反面、〈あいだ〉の空間において新たな社会を創発していくためのよすがとしても機

能しうことを確認した。金が既存の資本主義システムにおける「価値の階層性」を前提として
いるのに対し、ビーズは氏族社会と資本主義社会の〈あいだ〉のフェティッシュとして機能しう
る。グレーバーは「価値の恣意性」を取り戻すために、このことに目を付けたのだった¹⁷⁾。

それにしても、あらゆるモノのなかでなぜ、よりによってビーズが、ヨーロッパの商人たちと
アフリカの氏族社会の住人たちとの〈あいだ〉の交易の媒体として選ばれたのだろうか。それは、
価値と権力における「可視性」と「不可視性」という問題と深く関わっている。

先にも見たように、可視性と不可視性の両面は、権力において最も顕著に認めることができる。
たとえば、前近代において権力は、王の身体や貴族男性の派手な服装のように可視化されるもの
であった。しかし近代においては、顔のない官僚や地味なスーツのように、権力は不可視化され、
逆に女性の身体が監視対象として可視化されるようになった。このとき不可視の匿名的な力は、
背後に隠された未知のものと見なされ、無限の可能性があつて、未来志向の「行為」を促すもの
と見なされる。他方、可視化された個別の形状は、過去に行なわれてきた行為の累積、つまり先
例や歴史をもとに特定の行為を要請する「反映」の力と見なされる。

じつは、以上のことはマルクスが行なった「貨幣」と「硬貨」の区別のうちにも見て取ること
ができる。マルクスによれば「硬貨」は具体的なモノ（流通手段）であるが、「貨幣」は抽象的
な能力（蓄蔵手段）を指すものとしてそれとは区別される。つまり特定の誰かの行為の対象（特
定商品の購買手段）ではなく、行為のためのある種の普遍的な潜在力を表すときにそれは「貨
幣」（一般的な購買力）となるのである。

「硬貨」（流通手段）は、国家保証に裏打ちされた純分・量目・呼称など（具体的形式）のも
とに、そのつど特定の商品を「反映」し媒介するだけである。これに対し、「貨幣」（蓄蔵手段）
は、過去における無数の購買実績を反映しながら、それを集約した普遍的で潜在的な購買力（抽
象的内容）を未来に持ち越す。そのために蓄蔵者は、なんでも買える力を温存するために、誰に
も見られることのない（不可視の）地下に敢えて「貨幣」を隠匿するのだ。これは、現在と未来
を繋ぐ蝶番として「貨幣保蔵」を重視するケインズの貨幣観（流動性としての貨幣）とも共鳴し
ている。

ところで、このように不可視化された「貨幣」はギリシアの古来より、その不可視性ゆえにつ
ねに政治的に危険と見なされてきた。地下から出てくる「貨幣」は私的な利益を表していたため、
やがて国家権力の乱用つまり専制に繋がりがかねない。したがって国家は、地下に秘匿された危険
な「貨幣」の潜伏能力を抑制するためにあえてそれを人目にさらし、国家の刻印を刻む必要が
あったのだ。ギリシアのポリスが「硬貨」の必要を感じたのは、常識に反して、決して商取引の
円滑さのためではなく、隠匿されがちな「貨幣」の危険な力を、公的権威の暴力を用いて目に見
えるようにし、手懐けるためだった¹⁸⁾。

たとえば、アリストテレスが「貨殖術」（クレマティスティケ）を抑制するために「硬貨」（ノ
ミスマ）を要請したのも、またケインズが行き過ぎた「貨幣愛」「呪われた黄金欲」を「管理通
貨制」でコントロールしようとしたのも、同様の理由からである。

フェティッシュと偽硬貨

しかし国家といえども無敵ではない。古代ギリシアにおいてあらゆるポリスが「貨幣鑄造」に躍起になったのは、ポリスが、その支配を逃れ続ける価値を、それとは異なる価値によって置き換えることに懸命だったからである。近代の規律権力のように、国家はつねに背後に隠れて不可視の権力を揮えるわけではない。不可視の潜在的な力はむしろ「貨幣」（蓄蔵貨幣）の側にある。そのような「貨幣」を国家統合の象徴に変身させようとする「王家の試み」と、それを力の隠れた源泉へと転用しようとする「人民の試み」は、したがって拮抗している¹⁹⁾。言い換えるなら、「全体性」はひとつではなく、何が価値あるものかをめぐっていくつもの「想像上の全体性」のあいだの闘争がある。

グレーバーが新たな価値論の試みを「私たちの夢の偽硬貨」という意味深長な副題を付けて補っていることに注目しよう。「偽硬貨」とはどういう意味か？それは「王家の試み」（「硬貨」）を力の隠れた源泉（「貨幣」）へと差し戻して、それを転用しようとする「人民の試み」と言えるだろう。

では「私たちの夢の偽硬貨」とはどういう意味なのか？グレーバーは本文の中で一度だけそれについて語っている。

「市場原理は、必要であれば、その反対物によって調整されることもある。家族の価値、利他的な慈善、信仰や大義への献身——これらの原理はすべて、純粋な『合理的、利己的計算』の心理の補完物として生み出されたかのようである。モースが論じているとおり、これらは一枚の偽硬貨の二つの側面にすぎない」²⁰⁾。

期待に反して、「偽硬貨」という言葉は市場原理について語る文脈で登場している。しかし「偽硬貨」は二つの側面を持つとされる。一つ目は、「合理的、利己的計算」という側面。二つ目は、その補完物に過ぎないが、「家族の価値、利他的な慈善、信仰や大義への献身」という側面である。

いましがた見たように、「硬貨」は交換のなかで用いられる具体的なモノであり、また具体的な欲望の対象である。さらに、「硬貨」は可視的で具体的な欲望の対象であると同時に、過去の行為の累積をもとに特定の行為（この場合は市場原理を支える交換）を要請する目印（トークン）でもある。それでは「偽硬貨」はいかなる欲望の対象であり、いかなる行為を要請するのか？

偽硬貨もまた「硬貨」の一種である以上は、過去の歴史を反映し何か具体的な行為を要請している。それは言うまでもなく、市場原理を支える合理的、利己的計算である。しかし偽硬貨は単なる「硬貨」とは違い、その「反対物」つまり家族の価値、利他的な慈善、信仰や大義への献身といった行為も他面で要請する。つまり「偽硬貨」が要請する行為が社会のなかで繰り返されることで、市場原理が再確認され強化される反面（あるいはそれを偽装しながら）、知らず識らず

私たちの「夢」を社会のなかに定着させる。この偽硬貨の二つの側面は、すでに見たフェティッシュの二側面とも対応している。

社会的創造力にとって「モノの媒介」が持つ意義については先ほど確認した。フェティッシュもまた、既存の社会構造の再生産に与するような無意識的・慣習的行動をいざなうかたわら、終わりのなき反省をそこに積み重ねることで、知らず識らずそれを打ち破る潜勢力をもってしまう。それは、フェティッシュが既存の社会の全体構造を反映しながらも、より大きな別の「想像的全体性」を実現するためのよすがとなる可能性を秘めているからだ。

以上のことを踏まえると、グレーバーが「偽硬貨」という言葉に籠めたのは、「真」の硬貨を不法な仕方ですべて一掃することではなく、既存の全体性をより望ましい「より大きな全体性」のなかに位置付け直すことではなかっただろうか？

6 価値表現の方法を変えよ

商品所有者の欲望

見てきたように「偽硬貨」が狙うのは、正統的な「硬貨」を一掃することではなく、その力の隠れた源泉たる「貨幣」へと差し戻し、別の目的に転用することである。したがって、既存の市場原理だけでなく貨幣の力もまた一掃されることなく据え置かれることが期待されている。

いっぽう行為の価値の実現にとって、モノを媒介させることは不可避であったが、このとき欲望の対象であるモノは、いまだ輪郭の不明瞭な行為者自身の「夢」を固着する「想像上の完全性」を表している。しかしその魅力的な「完全性」のイメージの背後にはつねに、漠然とした「不在」の感覚がある。その「不在」の感覚の正体は、じつは自分自身の行為の潜在力に他ならない。モノはそれを見る人の意思の「歪んだ鏡」として欲望の対象になるのだ。こうしてモノに付随する「不完全性」（意思と欲望のズレ）の感覚が、彼を行為へと向かわせる。

その格好例を、マルクスによる貨幣蓄蔵の説明に認めることができる。マルクスによれば、貨幣は質的には「素材的な富の一般的な代表者」として完全なイメージをもつが、実際にはどの現実の貨幣額も量的には制限されており不完全の感覚を伴う。この貨幣の量的な制限と質的な無制限との矛盾が、貨幣蓄蔵者を絶えず「蓄積のシシュフォス労働」へと追い返すのだが、マルクスはそれを飽くことなき「世界征服者」のようなものだ²¹⁾というのだ。

ところでグレーバーは、マルクスによる「貨幣」（蓄蔵貨幣）と「硬貨」（流通手段）の区別を、「抽象的内容」（行為）と「具体的形式」（反映）というカテゴリーによって区別し直している。しかしそれ以前に、この「抽象的内容」（行為）と「具体的形式」（反映）の区別は、価値形態論における相対的価値形態（リンネル）と等価形態（上着）の区別のうちにすでに姿を現していると言ふべきだ。

つまり上着は、リンネル所有者にとって具体的な欲望の対象であり、特定の形式をまとう。しかしリンネルの方は、リンネル所有者にとって上着を得るための単なる手段であり、単なる抽象

にすぎない²²⁾。しかし、「具体的形式」としての上着ではなく、「単なる手段」「単なる抽象」としてのリンネルこそがじつは価値形態のかなめである。「手段は、それ自体として特定のかたちを持たない。手段は、どちらかという、それを用いる人の行為能力の一部のように見られるのである」²³⁾。

資本主義という抽象的空間においては、全能の貨幣というモノだけでなく、それを欲望する商品所有者の個々の商品もまた、あらゆる履歴を抹消された無差別で匿名的な「集積」として市場に登場する。しかしそもその発端は、各々の商品所有者（平均見本としてのリンネル所有者）が自己の商品（リンネル）という手段を用いて、自己の「普遍的な行為能力」を証し立てようとするところにある。これこそが商品の「価値表現」行為にはかならない。

商品と宝物 —— なぜビーズなのか？

グレーバーは、マオリ族の斧や仮面、クワキウトルの銅、クラ交換の腕輪や首飾りのような「宝物」と、貨幣との違いを強調する。そうした「宝物」の価値は過去の行為を反映した歴史的価値であり、その可視的な形状によって見る者に定型的な過去の行為を間接的に強いる。他方において貨幣は、（それを欲望する）行為者の「隠された潜在能力」の反映であり、他者に直接的に働きかける力である。

しかし貨幣のこのような不可視の力は、そもそも「商品」、いや「商品所有者」の価値表現行為に由来している。宝物の価値が歴史そのものに由来するのに対し、商品の価値は、その歴史が忘れ去られることによって、つまり履歴を抹消された匿名的な力として、市場の中でそのつど発生するからだ。

以上のことを踏まえるなら、あらゆるモノのなかでなぜビーズが、ヨーロッパ人とその他の未開人との交易において用いられてきたのかが明らかになるだろう。ビーズは、商業社会と未開社会に属する人々の〈あいだ〉の匿名的な交換手段として用いられてきた。その理由は、ビーズが「ユニークな形態」と「一般的な形態」の〈あいだ〉を簡単に往復できたからである。ビーズは精巧なビーズ細工に縫い上げることもできるし、必要に応じてそれらをばらし、互いに見分けのつかないありふれたビーズ玉へ戻すこともできる。つまり、根本的に異なる価値の領域の〈あいだ〉を行き来するには理想的だったのだ。

貨幣の力はいまや巨大な資本主義システムに利用されるに過ぎない。しかし西アフリカのビーズの場合は、ばらばらの行為者の〈あいだ〉で、いままさに新しい仕組みがつくられつつある途上で用いられるモノであり、そこに「より大きな社会的現実」はまだ存在していない。そこにあるのは、行為者が社会的現実を作り出す能力だけである。このような状況においては、モノは本当にそれが表象するものを生み出すことができる。モノが実際に新しい社会秩序を生み出す力を持つのである²⁴⁾。これこそがフェティッシュの社会創発機能であり、それを呪術的魔力に擬えることもできるであろう。

とはいえビーズもまた貨幣の匿名的な力を一掃するのではなく、やはり利用している。可視の

世界と不可視の世界を随意に往復することによって、「価値の階層化」が固定するのを避けることが目論まれているにすぎないのだ²⁵⁾。

価値表現の方法を変えよ ― 資本の統治術に抗して

ここまで、グレーバーの魅力的な着想を叩き台としつつも、それを私なりに解釈し、補いながら新しい価値論の方向性を探ってきた。しかし他方で、次のような根本的な疑問を禁じ得ない。グレーバーが強調するフェティッシュの「部分」的性格は、無限の螺旋階段のように積みあがっていく「全体性」を指向しているのではないか。ということは、ある「全体性」を把握できたと思ったとたんに、それがまた部分に転化するという意味で、相対的な「全体性」いわば「量的な全体性」を前提としており、この行程には限度がないのではないか。これは「普遍性」へとつながる道である。それはどこか無際限の貨幣蓄蔵に似ていないだろうか。

では、「量的全体性」の飽くなき追求から逃れつつ、しかも卑小な部分に堕ちることなく「全体性」をあきらめない方途はないものだろうか？ いくつかのヒントはある。

たとえば大澤真幸は、資本主義の「その先」を探る試みのなかで、資本主義の「普遍性」を超える、コミュニズムにおける真の〈普遍性〉のあり方を追求している²⁶⁾。ところが近代資本主義に固有の疎外は、真木悠介も指摘するように、「Xからの疎外」という形態ではなく、価値・役割・意味などの「普遍性をめざす競争」から人々が降りることができない「Xへの疎外」という形態にこそある²⁷⁾。だとするなら、真の〈普遍性〉はこの「Xへの疎外」という態度をこそ斥けなければならないはずだ。いや、無限へと駆り立てる〈普遍性〉ではなく、有限に基づいた「共通性」(類似性)こそが、資本主義の「その先」への鍵となるとは言えないだろうか。

大澤もまた、見田宗介＝真木悠介の〈交響するコミュニン・の・自由な連合〉という社会構想によりながら、資本主義が生み出す「中立的ルール」という幻想を斥けて、ルール圏に固有の競争的「相克性」を共同的「相乗性」へと転換する道を探り当てている。それは、見田が夙に指摘していたように、近代資本主義が「標準のもの」によって土着のものを風化させてしまったのは逆に、個の特異性を際立たせる母体、つまり数多の「共通のもの」を打ち立てるという道にはほかならない。われわれはこの、有限に基づいた「共通性」(類似性)をこそ目指すべきではないだろうか？

部分でしかない自己の認識を外に押し広げて、より望ましい全体性を選び続けようとする自己拡大の道は、せいぜい貨幣蓄蔵者の「世界征服」にしかつながらない。これに対して、自己が部分に過ぎないという自覚、つまり「アイロニー」の感覚においてこそ、逆説的に自己は自己を超えて、他者との関係的な生を育む「全体」の力をそのまゝ信頼することができる。この「全体」を「自然」と言い換えてもよいだろう。そのためには、資本主義的統治術に囲い込まれた商品所有者の「価値表現」の方法それ自体を変えていく必要がある²⁸⁾。

見てきたように、資本主義における閉鎖的な価値の階層秩序を打ち破り、そこに変化をもたらすような行為、それは「等価」に基づく優劣比較を解除して、比較それ自体を無意味にしていく

ような、言い換えれば、「類似」の感覚を人と人の〈あいだ〉だけでなく人と動物の〈あいだ〉にも取り戻していくような行為であろう。

価値論は、既存の秩序の再生産だけではなく新たな社会の創造への志向性をもたなければならない。人は金のような特定の物神崇拜によって資本主義社会に雁字搦めにされているわけでは決していない。資本主義の中にあっても、たとえば金属貨幣と信用貨幣のあいだで葛藤している。それだけでなく、等価が支配する世界のさらに外に広がる純粹贈与の世界のあいだにおいて遊弋している。それら複数の世界を自在に媒介するものこそ、ビーズのような間に合わせのフェティッシュなのだ。マルクスは資本主義における一元的なものへの拘束（構造的規定性）を説いたが、人間はそもそもの初めから二元的なもののあいだで葛藤するだけでなく、多元的なもののあいだを自在に往復している。そのような可塑性・実験性を価値論にも反映させるべきではないだろうか。「価値の階層性」を不断に「価値の恣意性」へと押し戻す試みを価値論は掬い取らなければならない。

私たちが目指すべき夢の「想像的全体性」、それは、返礼を求めない無制限の贈与によって、永続的な相互扶助の関係を作り出していく「全体的給付」に基づかなければならない。それはまた、動物も事物も弱者もみな等しく「主体」と見なし、そこに「我－汝」の関係を築いていくアニミズムの世界に擬えることもできよう。

そうした社会に向けて、どのような「価値表現」の方法が適切なのか、引き続き追究していく必要がある²⁹⁾。

注

- 1) 拙稿「負債・人間・贈与——負債経済論とマルクス経済学」『社会システム研究』第24号、2021年（以下大黒〔2021〕と表記）。
- 2) 拙稿「「あいだ」のフェティシズム」『思想』1186号、2023年2月（以下大黒〔2023〕と表記）。
- 3) 拙稿「資本の統治術」伊藤誠・大藪龍介・田畑稔編『21世紀のマルクス——マルクス研究の到達点』第4章、新泉社、2019年（以下大黒〔2019〕と表記）。
- 4) デヴィッド・グレーバー『負債論』酒井隆史監訳、以文社、2016年、637–638頁。
- 5) カール・マルクス『資本論』国民文庫、第一分冊、114–115頁、亀甲括弧内は引用者。
- 6) 山川偉也『哲学者ディオゲネス——世界市民の原像』講談社学術文庫、2008年、214、340頁。
- 7) 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、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。
- 8) 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」であるのなら、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、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（小幡道昭『価値論批判』弘文堂、2013年、91頁、参照）。しかしその射程は資本主義における貨幣に限られている。
- 9) David Graeber, *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, Palgrave, 2001. デヴィッド・グレーバー『価値論——人類学からの総合的視座の構築』藤倉達郎訳、

以文社、2022 年。

- 10) ルイ・デュモン『ホモ・ヒエラルキクス ― カースト体系とその意味』田中雅一・渡辺公三訳、みすず書房、2001 年、414 頁。
- 11) グレーバーは「超越的想像力」とは区別された「内在的想像力」の重要性を強調している。それは「決して安定しているのでもないし、かといって自由気ままでもなく、物質的世界に現実的な効果を与えることを狙う行為のくわだてのうちにまったく繫留していること、そうして変化し適応し続けてやまないということ」（『官僚制のユートピア』酒井隆史訳、以文社、2017 年、130 頁）である。物質的現実と合理的魂の「中間地帯」に定位するこのような態度は、現実と想像力を対立的に見る「超越的想像力」が暴力による押し付けと官僚制機械の形成を帰結することと対照的である。
- 12) バスカーもまた、パルメニデス以来の西洋哲学を問題とし、それが、私たちはいかに物事について知るかという（認識論的）問いと、なぜそれらの物事が存在するのかという（存在論的）問いを混同していると指摘する。それは「認識論的誤謬」に他ならないというのだ。ロイ・バスカー『科学と実在論』式部信訳、法政大学出版局、2009 年、37 頁。
- 13) 「自動的」「他動的」の原語は各々 'intransitive' 'transitive' であるが、これを各々「自存的」「意存的」と訳すことも可能であろう。
- 14) 「想像上の全体性」は、ラカンの「鏡像段階」における「想像上の統一的な自己」とも対応している。子供の自意識の構築にとって、行為する自己と想像上の統一的な自己との間の対立は、決して終わることはない（グレーバー、『価値論』、160 頁）。
- 15) グレーバー、前掲書、398 頁。
- 16) 同書、356 頁、484 頁。
- 17) ヨーロッパ人の海外進出と、その後の植民地主義は密接に繋がったものと見られがちだが、大航海時代においては西洋の非西洋に対する絶対的な優位はまだ確立しておらず、交易や同盟などの関係に依存した進出が主で、両者は同じ土俵で駆け引きを行なうプレイヤー同士であったことは見逃されるべきではない。詳しくはジェイソン・C・シャーマン『〈弱者〉の帝国 ― ヨーロッパ拡大の実態と新世界秩序の創造』矢吹啓訳、中央公論新社、2021 年、アラン・テイラー『先住民 vs. 帝国 興亡のアメリカ史 ― 北米大陸をめぐるグローバル・ヒストリー』橋川健竜訳、ミネルヴァ書房、2020 年。
- 18) グレーバーは硬貨鑄造の発明者とされるリディア王国のギュゲスの物語に触れている。ギュゲスは王妃の部屋に隠れて王を待ち伏せし権力を奪取する。しかし王位に就いた後は公的に開かれた支配を行なう。これは不可視の「貨幣」が可視の「硬貨」となる構造をなぞっているというのだ（グレーバー、前掲書、168 頁）。
- 19) グレーバー、前掲書、189 頁。
- 20) 同書、403 頁、強調引用者。
- 21) マルクス『資本論』234-235 頁。
- 22) グレーバー、前掲書、165 頁。
- 23) 同書、166 頁、強調引用者。グレーバーはまた次のように記す。「欲望されるモノは、欲望する者を、そのモノの特定の『具体的形式』によってのみ実現されうる『抽象的内容』であるかのように見せるのである」（同書 463 頁）。
- 24) 同書、394 頁。
- 25) アイヌ史を専門とする考古学者の瀬川拓郎は、古代の本州集団と北海道集団のあいだに成立した中立的世界に注目し、両者を行き来する財物が、この中間の世界を通じて一方では贈与に、他方では商品に転換されたことを重視する。このようなあわいとしての「空所」こそが、抑圧と友愛が補完する倒錯した現実世界に抗し、より自律的に生き抜くための手掛かりを与えてくれると説くのだ（瀬川拓郎

「王・奴隷・バッファ ― アイス社会における抑圧と友愛の歴史」酒井隆史編『グレーバー＋ウェングロウ『万物の黎明』を読む』河出書房新社、2024年所収、205-206頁）。商品と贈与との自由な往復は、それほど難しいことではないのかもしれない。

- 26) 大澤真幸『資本主義の〈その先〉へ』筑摩書房、2023年。
- 27) 真木悠介・大澤真幸『現代社会の存立構造／『現代社会の存立構造』を読む』朝日出版社、2014年、72頁。
- 28) 近代の芸術家は、世俗的な交換価値に還元されない自己の純粹性の証明に全表現をかける。こうした内面的真実の自己表現という疎外論的図式に対して、むしろ他者に開かれた芸術的表現の造形性を高めながら「自然」の模倣を演ずることによって「全体」との紐帯を恢復することができるのではないか。非日常的な儀礼や演技は、たしかに今日の生活的現実からかけ離れているかもしれない。しかし、日常の煩瑣な現実とは異化された場を劇や儀礼として設け、そこでの共同の演技によって、断片的な日常生活では達しえない「全体」の恢復を期すことができる。こうした演技的行為の可能性もまた参考になろう。なおこの点については、森下瑛吉（京都大学総合人間学部）の示唆が参考になった。
- 29) 筆者はかつて、古代の「贋金づくり」にして「世界市民」であるシノベのディオゲネスを取り上げ、彼が授かった「バラハラッテイン・ト・ノミスマ」（貨幣の価値を変えよ）という神託を「純粹贈与」へと如何に結び付けうるかを探ったことがある。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〉』岩波書店、2016年、最終章「貨幣の価値を変えよ ― 贋金づくり／世界市民としての「ディオゲネス」」参照。また「価値表現」についての更なる考察については、拙稿「商品に抗するアナキズム ― 資本の統治を免れる」『思想』1212号、2025年4月（掲載予定）参照。