

《論 文》

福祉の論理の社会・文化的基礎

渡 邊 益 男

はじめに——問題の所在——

今日、わが国は高齢化社会もついに「高齢社会」の段階に突入し、地域福祉の時代に入って、福祉に対する一般的な関心は著しく高まり、社会福祉の大きな発展の可能性が与えられているように思われる。しかし、他方で、社会保障・社会福祉のパラダイム転換が叫ばれている¹⁾にもかかわらず、少なくとも理論的には、パラダイム転換の名に値するだけの進歩はみられないし、現実的には、きわめて多くの深刻な問題を孕んだままであるといわなければならない。

法制面では、老人福祉法等社会福祉関係八法の改正が行われ、ゴールドプランの実現として地方自治体を中心とする地域保健福祉計画が策定され、新ゴールドプランとして修正されながら、地域福祉の具体的な展開が試みられていることは、もちろん喜ぶべきことである。しかし、地域間格差が顕在化し、それとともに生活条件によっては、地域を捨てて他の地域へ移転せざるをえない者が新たな形をとって出現してきている。こうした一連の法制的動きよりも遥かに前から、現実の実践の領域においては、具体的な生活に即した福祉サービスのあり方が追求され、量的には地域単位の在宅福祉サービスは飛躍的に伸びたのであった。障害者自立生活運動の一環としてではあったが、われわれも民間のサービス活動として、その対象に障害者のみでなく、高齢者、病人をも含み、しかもどんな

に重度化しても途中でサービスを打ち切るようなやり方ではない、手厚いサービスを提供することをめざして、11年前の86年に、当事者主体の「八王子ヒューマンケア協会」設立したのであった。そこでは、有料介助システム（有償ボランティア方式）をとることとしたが、その理由は、①介助者と介助される者との間の対等性を確保し、②介助を必要とする者の必要性に必ず応えることができる条件を確保するためであった。同時に、介助料は、選択的に貯蓄制をとることを可能にしたのであった。

多くの民間の在宅福祉サービス活動においても、これと同じような有料方式がとられていき、「買う福祉」²⁾として殆んど定着してきたように思われる。しかし、ゴールドプランにいわれていた「誰もが、どこでも、いつでも、的確で質の良いサービスを安心して、気軽に受けることができる」状態には未だほど遠いといわなければならない。なぜならば、普遍主義の原則からすれば、それはどんなに重度、重症の者でも、在宅においても、24時間いつでも、ということではなければならないからである。この観点からみると、介護保険方式の導入は、利用者にとってはまさに「買う福祉」の状況への対応であり、その全般的制度化を意味する点でも十分吟味を要することとなる。

有料介助システムを創設したとき、そのシステムは、対等性と確実性を確保するために止むなくとった方式であって、福祉の活動としてそ

のままでよいとは、われわれは決して考えていなかったのである。一定の範囲に住む一定数以上の住民の参加を前提にして、無料化の可能性を展望していたのであって、有料であることから一種の人間疎外が侵入してくることに對しては危惧の念をもっていたのである。對等性、確實性を重んじたのは、福祉が真に福祉であるためには、負いめの感情を伴わないこと、ましてスティグマの問題は解決されていなければならないからである。

したがって、今日、福祉は全般的に重大な局面に直面しているといわなければならない。すなわち、對等性、確實性の確保と市場原理の導入の可否をめぐる問題である。金銭的又は貨幣的価値の全般的導入の制度化は、市場原理の導入に他ならず、それは交換の原理に基づくものであるのに対して、福祉の理念は、これとは異なるものを原理としているのではないかという問題である。

他方、社会福祉は、社会的になされるところに存在意義をもつものであるからには、現代社会そのものもつ変化・発展の動向と相即不離の関係で行われなければならない。換言すれば、「現代社会」のもっている不可避的な「構造」を把握し、そのもつ問題ならびにその問題の越え方をも含めて、そのような「現代社会」による構造的規定を受けつつ、逆に、現代社会自体の問題の越え方に対して、自らの問題の越え方によってこれに貢献しうる営みとして、社会の内部にセットされるものである必要がある。

現代社会は、近代社会とは異った特徴をもち、その「光」の部分と「闇」の部分は、見田宗介の『現代社会の理論』³⁾において明快に示されているところであり、さらに、同書における最終章では、その問題の越え方が、現代思想で追究されてきた把握の仕方をベースに提示されているのは注目に値する。「情報化・消費化」と

しての現代社会の特徴を、〈情報化・消費化〉として把握できるように意識変革することにあるわけであるが、この〈情報化・消費化〉と同様の意味を、さらに社会の他の領域についても、とくに、福祉や教育の領域についても拡張して考えることは、問題の一つの越え方として重要と思われるのである。

しかし、さらに、現代社会の経済の問題はきわめて深刻な「闇」の部分の問題性を顕在化しているように思われてならない。国際化により現代社会はグローバル化し、国家、民族を越えて、今や人類社会全体を一つの全体社会として、世界システムとして把握しなければならないところまでできているわけであるが、近年起こった国際通貨をめぐる問題は、戦慄させずにはおかenないものがある。すなわち、1987年のニュージーランド通貨の暴落の陰には、一投資家個人の力によってニュージーランド一国の経済が翻弄されるという出来事があったのであり、また、1992年のイギリスポンド暴落によるEU通貨統合の失敗も、少数の投資家たちによって引き起こされたものであった。さらに、1995年のメキシコ通貨危機は、やはり投資家たちが、メキシコ投資に対する不安から一斉に引き揚げたために起こされた事件であった。駐米メキシコ大使によれば、それはコンピューター、電話、衛星通信等によるわずかな分間の出来事であったという。こうした少数の投資家の力が一国や国際関係に壊滅的な打撃を与え、それによって暴利を貪るという事態になっているのは、他ならぬ今日の現代社会の経済構造そのものの深刻な「闇」の面が顕在化したものとみることができる。これに対して、国家は何らの防禦の手だてをもっていないというのであるから、一層この問題の深刻さの程度は大きいといわなければならないのである。

社会福祉の社会学的研究は、他の社会福祉理

論と同様に、社会福祉そのものの論理の追究を行うことはいうまでもないが、社会学的な現実把握の方法により福祉の現実に即して行うものでなければならない。同時にそれは、社会そのもののもっている構造との関係で、社会福祉の社会・文化的基礎を明らかにするものでもなければならない。以下においては、こうした点の追究を行っていく。

1. 社会の構造関係の把握

(1) 人間社会の基本構造

社会の起源を探ることは、現代社会の社会としての基本的な構造の在り様を考えるための一つの方法でありうる⁴⁾。しかし、人間の社会の成立の様を明らかにすることは、今日まで残された遺跡等を通じて、その裏に隠されているもの（構造）を、想像力により推測するより他はない。ただし、その結果が説得力をもつためには、できる限り既存の知識の枠に囚われない思考力をもって推論される必要があるであろう。

人間が生物学的な人間、ヒト科ヒト属の人間からホモ・サピエンスとしての人間に移り、次第に高度な文化を築くようになったことに異論はないとしても、この移行の媒介となるホモ・デメンス（錯乱のヒト）を想定するかどうかは、ホモ・サピエンスとしての人間の文化の性質を捉える上で重大な差異を生むように思われる。すなわち、ホモ・サピエンスとしての人間の文化が、他の動物とは格段の相違で高度なものであることを認める点では全く同じであるにもかかわらず、基本的にその文化発展の過程を即自的に肯定的な発展として捉えるか、それともその過程に内在する矛盾した側面を捉えてこれを相対化して見た上でその発展のあり方を創造的に捉えかえすかのちがいである。社会思想上著名なルソーとホッブスのちがいも、こうした

ちがいでみることもできるかも知れない。しかし、ここでは、より説得力をもつエドガール・モランの論を手がかりとしながら、人間の社会の基本構造についてみていくこととしたい。

モランは、ホモ・サピエンスとしての人間の始源と考えられるネアンデルタール人の墳墓から証拠だてているものを通じて、ホモ・サピエンス（「理性のヒト」）がいかにホモ・デメンス（「錯乱のヒト」）であったかを推論によって明らかにしている⁵⁾。その概要は次のとおりである。

ホモ・サピエンスの発達した脳と環境との関係の不確実性と曖昧性が、「人間の行動における遺伝的プログラムの退行と、認識および決定の問題を解決するためのさまざまな発見能力、戦略能力の進歩」から生じてきて、脳に到達する曖昧なメッセージを解釈しなければならず、経験的・論理的な実行によってその不確実さを縮小しなければならなくなり、同一問題についてのさまざまな対立、あるいは同一の目的性のためさまざまな行動の対立と面と向わなければならない。そこから試行と錯誤の方法を余儀なくされるが、さらに、脳と環境との間の不確かな地帯は、主観性と客観性との間の、想像的なものと現実的なものとの間の、不確かな地帯でもあり、その割れ目こそ、神話と呪術が発展する場所でもある。

他方、人間の微笑、笑い、涙は、人間の本性（自然）を構成する深い特徴であるが、ホモ・サピエンスの特徴は、その喜びと悲しみの強烈さと不安定さにある。それらの情緒のもつ過剰な性格は、他の心理的・情緒的な特徴である享楽、陶酔、恍惚と、また、激怒、憤怒、憎悪などとも関係している。それは集団間においても噴出し、競合と敵対関係を増すにつれて虐殺と殺戮において現われる。この怒り、憎悪、錯乱の中に荒れ狂う過剰は、ホモ・サピエンスの時

代に、世界への無秩序の侵入を意味する。

かくて、モランは次のように明快に述べるに至る。「理性のヒト^{サピエンス}という、人の心を安心させる優しい概念にかくされた、人間の顔があらわれる。それは、微笑み、笑い、泣く、激しく不安定な情緒をそなえた存在であり、不安に満ちた苦悶する存在であり、享樂し、酔い、恍惚とし、暴力を振り、怒り、愛する存在であり、想像的なものに侵された存在であり、死を知りながらそれを信ずることのできない存在であり、神話と呪術を分泌する存在であり、精神と神々に憑かれた存在であり、幻影と空想で身を養う存在であり、客観世界とのつながりが常に不確かな主観的存在であり、錯誤と彷徨に繋がれた存在であり、無秩序を産み出す過剰的存在なのだ。そうして、幻想、過度、不安定、現実的なものと想像的なものの不確かさ、主観的なものと客観的なものの混同、錯誤、無秩序、そうしたもろもろの接合をわれわれが狂気と名づけるように、われわれはいま、ホモ・サピエンス〔理性のヒト〕を、ホモ・デメンス〔錯乱のヒト〕と見ざるを得ないのである」⁶⁾と。

生物学的なヒトが他の生物と共に共存していた自然の世界が「ピュシス」(宇宙、自然)としておさえられるのは、ピュシス自体が力をもって動いており、自然は豊かであり、そこには弱肉強食の動物の世界の絵巻も繰り広げられはするが、ピュシスの力によって均衡が維持される、調和の世界であったと思われるからである。モランも「一般に受け入れられている信仰とは逆に、人類におけるよりも自然の中の方が無秩序は少ないのだ。自然の秩序は、はるかに強力に、ホメオスタシス、調整作用、プログラム化によって支配されている。人間の秩序こそが、無秩序の星の下に展開されるのである」⁷⁾と述べている。しかし、ホモ・サピエンスとしての人間は、同時にホモ・デメンスでもあるために、ピュシ

スから追放される運命を辿らざるをえない。そして、ピュシスから追放された人間の世界は、まさに「カオス」(混沌)の世界に他ならないのである。

この人間の運命の起源を「過剰」に求めることができるのであれば、人間はすではじめから、生きた自然の秩序からの「ズレ」をもっていたことを認めざるをえないであろう。この「ズレ」をこそ、「人間と社会」把握の出発点としてふまえるならば、人間の社会における文化の秩序は、カオスとしての世界にあって、ピュシスに代りうる何らかの秩序を構成せんがためのものとしてまずあるとする認識は、けだし当然のことといわねばならない⁸⁾。

(2) 象徴秩序の生成過程とその問題

こうして、カオスに放り出された人間がそれを整序すべく作りあげた文化の秩序は、構造主義の明らかにしてきたところでは、恣意的・差異的・共時的な構造であり、それはソーシャルによって追究された言語の構造こそがモデルであり、言語によって、言語を通じて、言語として構成される秩序であって、それ故、それは「象徴秩序」に他ならない。だが、カオスと象徴秩序の関係は、カオスが「歴史の始源に指定されるべきものではなく、そのつど、象徴秩序から遡行して見出されるべきもの」であること、それ故、「我々はつねに一すでに《象徴秩序ーカオス》複合体の中にいるのであって、これまでの発生論的記述はすべてこの観点からとらえ返す必要がある」こと、つまり、「我々はつねに一すでに象徴秩序の中にいるのではない」⁹⁾ことに留意しなければならない。換言すれば、象徴秩序としての構造は、つねに一すでに現在の形で存在していたのではなく、カオスとの関係でそれ自身、生成過程にあるのである。

伝統的な宗教学的アプローチでは、カオスー

コスモスの二元論の構成をとっていたのに対して、伝統的な社会学的アプローチにおいては、聖一俗の二元論で捉えられてきた。上野千鶴子は、この両者を接合し、カオス：コスモス＝聖：俗で捉える図式を提示し、聖を考えるには二元論では不十分であるとし、また、聖の「両義性 ambiguité」説を避けることができるものとして、三元論を主張しつつ、カオス・コスモス・ノモスの三者の関係の捉え方を7つのタイプに分けてその長短を論じながら、結局、構造を必ずその残余カテゴリー＝非構造の対概念として捉えることが現実的にも方法的にも要請され、三元論はその一つの解答であるとしている¹⁰⁾。その類型化に従えば、山口昌男が『文化と両義性』において、両義性を重視しているのは、カオス対コスモス＋ノモスのタイプにおける理論ということになるわけである。しかし、山口の場合は、とりわけ、「文化の秩序概念が、混沌と対の構造になっていることが明らかになりつつある今日、民俗的レベルにおける文化の全体性を捉えるのに、この両者を対等にして、弁証法的に、相互規定し合う概念として捉えることが不可避の方法になりつつある」として、カオスと象徴秩序の弁証法的関係を分析し、その相互規定関係としては、中心一周縁の構造関係の中で、中心に位置する私にとって周縁に位置する彼らの必要性、有用性と同時に、中心における排除の原則の存在することが生活の様々な領域で剔出されている¹¹⁾のであって、その論はきわめて注目に値するものといわなければならないのである。

象徴秩序は、世俗的秩序の支配する世界であるノモスと、そのノモスを正当化する規範的秩序の世界であるコスモスとの関係で成り立ち、カオス（外部）との相対的關係で文化の秩序として、一定の境界をもって劃定されつつそれ自体発展するが、自らの存立のために、カオス

（外部）を必要不可欠としつつ、自らの排除の原理に従って、余剰部分をカオスの領域に外部化もするという関係で生成されていくものと考えられるのである。

象徴秩序の生成過程において、避けられない問題は、一つには、象徴秩序が交換－とりわけ物財と言語と女性の交換－によって成り立つものであるとすれば、交換体系それ自体の生成過程に内在する垂直性の契機の問題である。浅田彰によれば、交換体系の成立過程は、Ⅰ、A－B間の相互関係、Ⅱ、その平面的な展開としてのA、…、Zの間の関係、Ⅲ、唯一の中心OとA、…、Z各々との関係の三段階に分けられるという¹²⁾。これを社会学的概念で表せば、Ⅰは原初的社会体系としての社会関係のうちの2人関係であり、Ⅱは3人関係以上の関係である。社会学においては、2人関係と3人以上の関係は水準のちがいとして説明されてきたわけであるが、ここでは、Ⅰの相互関係はカオスを背景にしており、Ⅱは象徴秩序と等置され、解きほぐし難く絡まりあった諸関係のもつれとして現われ、その矛盾と葛藤の源は、Ⅰの中に孕まれた垂直性の契機であるとされる。それは、疎外＝他有化として、また、エロスとタナトスの氾濫として、過剰として語られ、また、主と奴の関係に他ならないとされる。この混乱を解きほぐすために必要なものは、争議を調停し、交換を媒介してくれる、唯一の中心としての第三者、この平面を超越する絶対者である¹³⁾。

だが、この象徴秩序におけるメカニズム、とりわけⅢにおけるその中心Oの析出とその運動は、きわめて注目すべきことである。すなわち、「Ⅱにおける矛盾を孕んだ網の目において構造的圧力が働き、A、…、Zのうちの一要素を、中心に向かって、しかも垂直方向に析出するときⅡはⅢに移行する。ここで、Oがまず、いわば下向きに排除されて出てくることに注目

したい。Oは全員の《奴》、一般的な客体となり、身をもって全員を映し出す鏡となることによって、中心的媒介としての役割りを果たするのである。一方、A、…、Zは共通の鏡において自己確証をなしとげることにより、確定した自己同一性と社会的な真正性を身に帯びることができる。めくるめく逆転がおこるのは、まさにこの時である。最も卑賤な地位に落とされたOではあるが、それ故にこそ、ひとりOのみが、安定と均衡をもたらしうる者、全面的に通用する普遍的媒介となるのであり、そうしてみると、Oこそ最も高貴なる全能の《主》だということにならざるをえない。今や、Oは相互性の平面を貫いて地底から天上へ上昇する。すべてを鳥瞰する高みに立って、交換関係の総体を主宰し調停する。中心としてのO。A、…、Zの各々がこの中心に向かって全面的に自己を委ね、服従を誓うことによってはじめて、交換体系は円滑な作動を保障されるのである」¹⁴⁾とされるのである。

ここにいわれる中心の一方的な排除を、そして、排除されたが故に絶対者となる中心への一方的な服従を必然的に要請するのは、他ならぬ相互性の平面が孕む矛盾であるとされる点に注目する必要がある。ルネ・ジラルールのいう「全員一致で一人を殺す」¹⁵⁾ということも、相互性の平面における暴力的無差別性を克服し、差異の体系としての象徴秩序を構築するための解答であり、象徴秩序の生成過程にみられる出来事に他ならない。

中心Oは、神であり、王であり、父である場所の物象化的表現であるが、経済的交換を基礎とする市場経済においては、それは貨幣であることはいうまでもない。実際、こうした交換秩序の生成過程の論理の原型は、マルクスの価値形態論なのであり、また、それは今村仁司のいう第三項排除論の論理とも重なるものである¹⁶⁾。

いずれにしても、象徴秩序内部における構造関係が、このようなメカニズムをもち、それによって秩序が維持されているとする把握の仕方は、現実福祉や教育の領域で起こっている悲劇的な出来事（スティグマの問題やいじめの問題など）を巧みに説明しうるだけでなく、社会が現代にまで至ったときに、もはや蔽い切れない象徴秩序内部の問題性を明るみに出すものであるといわなければならない。それは経済の領域でも現われている。経済は社会の基礎的営みである上に、国際化の現代にあっては、まさにグローバルな形でその問題の深刻さが現われる。従って、次に経済の問題についてみておかなければならない。

2. 普遍経済と限定経済の関係構造

社会の構造の土台たる下部構造は物質的、経済的構造であり、経済こそがまずおさえられなければならないことは、マルクス主義ならずとも、一般的に認められるところである。しかし、マルクスの理論においては、その理論の形成過程で、国民経済学が私有財産を前提とし、その辿る物質的過程を、すなわち、生産、流通、分配、消費の過程を諸公式において捉えるのに対して、それは概念的に把握していないと批判し、私有財産の生成のメカニズムを労働との関係で、とりわけ疎外された労働との関係で把握し、疎外された労働と私有財産との相互作用の過程、その循環過程が私有財産の発展の秘密であることを明らかにしたのであった¹⁷⁾。そして、そこから、国民経済学とは異った経済の把握の方法が拓かれていったのであったし、『資本論』においては、貨幣物神の謎が解き明かされ、貨幣の資本への転化のメカニズムが明らかにされ、資本主義経済の総過程が批判的に追究されていたのであった¹⁸⁾。

しかし、『経済学批判』において定式化され

た社会構成体理論における社会の構造的あり方と、社会構成体の発展の段階およびその移行のメカニズムの把握の方法に対して異論をさし挟む余地はないが、今日、冷戦後の世界におけるソ連および東欧諸国の社会主義の崩壊ならびに資本主義が世界を席卷している状況においては、さらには、きわめて高度に発達したコンピュータをはじめとする情報技術を駆使しつつ、個人投資家たちが絶大な権力をそのホットマネーの力によって掌握し、その横暴さを市場経済の自由の名の下に許容せざるをえず、現代国家の政治的力もこれに屈せざるをえないような危機的状況が出現するに至っては、改めて経済そのものに対する把握の仕方を吟味することが避けられないように思われる。一体、自由な市場経済とは何であるか。そのもつ魔力からの解放は何によってなしうるか。

恐らく、このような現実の経済に対する危機の意識は、多かれ少なかれ、いつの時代にもあったといってよいであろう。ただこれまでは、現実の経済の「構造」と、その構造と相即不離の関係にある「社会・文化的構造」が、こうした危機意識ならびにその意識の基礎にある思考そのものを、まさに「外部化」し、排除することで、自らの構造の存続と発展をはかってきたものと思われるのである。少なくとも、現代思想にある程度共通にみられる意識は、この危機意識につながっており、その源流として注目されるのは、他ならぬ社会学者であったジョルジュ・バタイユの「普遍経済」の概念であるように思われる。

バタイユは、1930年代に「多くの文学者、画家とが交渉する世界のただ中に」身をおきながら、逆説的な視点から、「価値観を転倒させ、そうすることによって、現代の無気力を批判すると同時に、これを越える価値観を見出すという方法」を打ち出していく¹⁹⁾。恐らくその最も

典型的なものは、「普遍経済」と新しい「消費」の概念にみることができる²⁰⁾。

「普遍経済」の考え方は、およそ次のような内容になっている。それはまず何よりも生命体の原理そのものに基づく。生命の最も普遍的な条件は、太陽エネルギーがその過剰発展の根源であり、この剰余の恩恵に浴し、またそれを創造しながら、成長、繁殖を可能にしていることである。生物は、太陽光線が地球の表面に生ぜしめた過剰なエネルギーを受け取り、これを蓄積し、まずは最大限成長に役立て、ついでそれを放射もしくは浪費する。しかし、地表空間の限界から生命の圧力が生じ、その圧力の効果として、第一に「拡張」が、第二に「浪費あるいは奢侈」が起こる。自然の三つの奢侈は、食、死および有性生殖であるが、人間においては、労働と技術による拡張と大規模な浪費（戦争はその一つ）を行う。かくて、「労働と技術によって、人間は授けられた限界を越えて、その拡張を可能にした。しかし、草食動物が植物に比べて、一肉食動物が草食動物に比べて一種の奢侈であるのと同様に、その運動の太陽起源と合致した燃焼にたいして生命の圧力が提供する剰余エネルギーを、激しく、豪奢に、消尽するのに、生きとし生けるもののうちで人間は最も適しているのである。」²¹⁾ というのである。

要するに、普遍経済は、富みの「消費」（蕩尽又は消尽）が、生産に比して、第一目標となるような経済であり、「生産的消費」と区別して「非生産的消費」の概念を設定し、これを基軸概念とすることによって、逆に、これまでの経済は「限定経済」（もしくは「局限経済」又は「制限された経済」）たることを明らかにし、限定経済から普遍経済への移行が課題であることを意識させるのである。「ここではただ、成長の拡大は、かえって、経済諸原則の顛覆を—それらを基礎づける倫理^{モラル}の顛覆を要求するとだ

け明記しておこう。局限経済の視野から普遍経済のそれへ移行することは、まさしくコペルニクスの転回を実現するに等しい。すなわち思考の—そして倫理の裏返しを実現することである—というのである。そのためには、「商品を報償なしに譲ることは、当を得たことであり、避けられないことであるとさえいえる」とし、また、「純粹かつ単純な浪費とまではいかずとも、成長を続ける可能性のためにも、かえって贈与が必要である」として、「利潤なき作業のゆとりを残す必要があることをはっきりさとるべきである」²²⁾としていることも、きわめて重要である。限定経済が市場を前提とし、経済的交換を基にしているのに対して、普遍経済は、少なくともそれを乗り越える方法として、贈与の必要性を含んでいるからである。

しかし、バタイユの思考方法で注目すべきは、以上にとどまるものでなく、逆説的真理を説いているところにもある。すなわち、その逆説的真理は、「充溢が頂点に達したとき、その意味がさまざまなかたちで隠蔽されるという事実によってさらに強調される」ところにあり、「現状においては、富をその本分に、すなわち返報のない贈与、浪費に復帰させようとする基本的動きを、すべてがよってたかってごまかしにかかっている」というところにもある。そして、「生活水準の上昇はいささかも奢侈の要求として現われることがない。それを要請する動きは大資産の奢侈に反対する抗議のかたちすらとる。従ってそのような要請が公平の名において行われる。」そして、また、「公平の仮面のもとに、じつをいえば普遍的自由が、必要性に隷属した暮らしの色あせた無味乾燥な容貌を呈しているのである」²³⁾と、逆説的真理が開陳されているのである。

バタイユはマーシャル計画を評価してもいるから、富裕な国が貧困な国々に無償の援助をす

る必要性を説いているともみられはするが、以上にみられるところでは、普遍経済が贈与論と深く関係して立論されていることはうかがえるであろう。しかも現実には、贈与に復帰させようとする動きは、よってたかってごまかしの手にかけてられているという問題を鋭く指摘している点で、現代社会の象徴秩序とそのアポリアの乗り越えのために、きわめて重要といわなければならない。市場経済を前提条件とし、交換の原則によってつくられている現代社会の象徴秩序に対して、贈与の問題をもち出すことは、ほとんど同じ目に遭う可能性が強く、したがって、贈与は交換との象徴闘争が避けられないであろうからである。したがって、われわれは、次に贈与と交換の関係についてみていかなければならない。

3. 贈与と交換の関係構造

贈与論については、(1)マルセル・モース→レヴィ=ストロース と、(2)ニーチェ→バタイユ→ドゥルーズ=ガタリ という二つの系譜学的な流れのあったことを抜きにするわけにはいかないであろう。

周知のように、マルセル・モースは、『贈与論』において、ポリネシアをはじめ、アンダマン諸島、メラネシア、北西部アメリカ等の諸社会における全体的給付について考察し、全体的給付を、より単純な類型と競争型およびその中間的形態に類型化するとともに、そこには返礼の義務、提供の義務および受容の義務という三つの義務が共通に認められることを見出したのであった。その場合、追究の焦点は、「未開あるいは太古の社会類型において、贈り物を受けた場合に、その返礼を義務づける法的経済的規則はいかなるものであるか、贈られた物には、いかなる力があって、受贈者にその返礼をなさしめるのか」²⁴⁾ということであった。結局、受

贈者に返礼をなさしめる力は、贈与された者に宿る霊（ハウ）であるとされるが²⁵⁾、この返礼を通じて、贈与は贈与交換であり、交換の一種であるとする解釈が存在することとなるのである。もちろん、それは、現代社会の経済交換とは性質を異にする交換の形態を明らかにするものであった。

それにもかかわらず、贈与は贈与であり、『贈与論』においても、ポトラッチにおける奢侈の問題、最初の贈与者の贈与をめぐる問題、神に対する贈与としての供儀の問題、さらには、物惜しみすることなく与える「喜捨」の問題など、複雑にして曖昧な問題も考察されているのである。

このモースの贈与論を解釈して、レヴィ＝ストロースは、『贈与論』を収録している『社会学と人類学』への序文の中で、モースを批判し、贈与の返礼をせまる力は「交換行為以外の何ものでもない」とするか「別の本性のものだ」とするか、「このディレンマから脱け出る唯一の方法は、交換こそがこの未開の現象を構成するのであって、社会生活のなかで交換が分解されて行われる個々の作用などではないことに気づくこと」であったと述べ、モースは民族学者としての自分の諸原則をとことんまで適用せずに、「それを放棄してニュージーランド人の理論のほうを厚遇するのだ」とし、「もっとも決定的な瞬間に、モースはためらいと危惧の餌食になったのである」²⁶⁾と批判しているのである。レヴィ＝ストロースの場合には、贈与もまた交換の一種と考えていたのであり、それは「一般交換」の循環のうちに回収されるべきものとしているのである。

しかし、第二の系譜学的流れにおいては、ニーチェの、負い目（罪責）の意識は物質的な概念である〈負債〉から由来したものであり²⁷⁾、有史以前の人類の労苦として叙述していたものに

相応じているものであるとする捉え方に発し、バタイユはこの線に沿った論を展開している。すなわち、バタイユは、まず「物々交換という人為的概念に反対して、交換の原始的形態をモースは、…(中略)…ポトラッチの名称のもとに識別した」とし、それは、「出し惜しみを一切しりぞけ、一般に、競争相手を辱しめ、挑発し、負い目を負わせる目的で派手に富みを進呈する豪華な贈物のかたちをとる。贈与の交換価値が生じるのは、受贈者が、その恥辱をそそぎ、挑戦を受けるために、後日さらに莫大な贈物で応じることによって、すなわち過分に返報することによって、受贈の際に負わされた負い目を返さねばならないところからである。」と述べ、さらに、「この制度の重大な意味は、損失によって、一そこから身分、名誉、階級制内での地位がもたらされ一実質的所有が成り立つ点である。贈物は損失と、つまり部分的破壊と考えねばならない。破壊したい望みを一部分受贈者に振り向けるわけだ。」と論じているのである。そして、「結果としては獲得の範疇に入るとしても、これは一少なくともその遣り取りをうながす衝動が素朴なかたちでとどまる限りは一いわば逆方向を目指す過程の望まざる成果にすぎない」²⁸⁾とし、モースもポトラッチを与えて返報を受けないことがポトラッチの理想的なかたちであると指摘しているとして、普遍経済という消費概念の一つの要素と考えているのである。

こうした考え方を、ドゥルーズ＝ガタリは、さらに徹底していく。彼らは、「負債を普遍的な交換の間接的方法とするのではなくて、負債の中に原始的な登記の直接の結果をみるのが、極めて重要なことなのである」とし、「負債は交換よりも根源的なものであるのか、それとも、交換のひとつの様式、交換のためのひとつの手段でしかないのか。これに対して、レヴィ＝ストロースは、次のように断定的に答えて、この

問いに決着をつけたかにみえた。すなわち、負債はひとつの上部構造でしかない。つまり交換という無意識的な社会的実在が通貨の形をとって意識に現われた形態でしかない、と答えて。」²⁹⁾として、レヴィ＝ストロースを批判しているのである。さらに続けて、「もし交換が事態の根底をなすものであるとすれば、何故、負債はとりわけ交換の様相をとってはならないのか。何故、負債は贈与あるいはそのお返し〔逆贈与〕であって、交換であってはならないのか。そして、贈与するひと、自分が交換を期待していないことを、…(中略)…はっきりと示すために、自分の物を盗まれた人間の立場に身をおかなければならないのは何故か」と反問する。「盗みはまさに、贈与とのお返しとが交換関係の範疇に入ることを妨げるものである。欲望は交換を知らないのである。欲望が知っているのは、ただ盗みと贈与だけである。……(中略)…ここから、反交換的な愛の機械というものが出現する」³⁰⁾と述べているのは注目しておかねばならない。それにもかかわらず、交換を主張することの問題についても触れた上で、「原始社会においても交換は知られている。いや周知のことである。－しかしそれは、追放されるべきもの、封じ込められるべきもの、そしてきびしく格子状区劃の中に管理されるべきものとしてである。いかなる流通価値も、決して交換価値として発展しないためにである。交換価値は市場経済という悪夢を導入することになるからである。」³¹⁾と、交換に対する反論を展開しているのである。今日、ホット・マネーの餌食にされた国やバブル崩壊の犠牲になった人々にとっては、共感しうところであろう。しかし、ここでは、少なくとも、贈与のもつ意味を骨抜きにして、交換の論理に回収してしまう理論は、それ自体イデオロギー的で、市場経済を前提とする限定経済の論理の呪縛から逃れられないでいることの証

しであることを示すものとして、注目しておかなければならないと思うのである。

この系譜につながるガシェの場合にも重要な指摘がみられる。すなわち、モースは多様な全体的社会現象を対象としながら、その曖昧性の故に汲みつくしえなかったものがあり、それは概念化を逃れてしまっているという³²⁾。また、交換における相互性の円環の比喩は、「還帰せぬ消費を抑圧し、それを見せかけの機能に還元し、われわれが限定的と呼ばねばならぬであろう一つの経済の中でそれに『正当な』位置を戻し与える手段でもある」³³⁾というのである。そして、もし、バタイユの考え方に従って、別の道を取り、「戻ってこない回収不可能な消費の可能性、分解と永久的浪費の比喩としての太陽というものを考えるなら、そのとき、太陽と交換の実践のあいだの関係は別の性格をもつようになる」³⁴⁾と。さらに、モースは理想的なポトラッチはけっして返礼されないポトラッチであろうと考えていながら、この回収不可能な無条件的贈与はけっして起こらないと考えている。交換が可能となるためには、その前提条件として全体的贈与がなければならないはずなのに、それは「いつもすでに始まっていて、それを以前の交換の痕跡としてしまう戯れの中で、その義務的性格やその台帳を抹消してしまうからである。いつもすでに、反対給付なのだ」³⁵⁾として、モースにおける交換の循環又は交換の閉域の問題を指摘しているのである。

ガシェの指摘するところから、まさにカオスの中で、実践の領域で多様な形で存在している普遍経済的な活動に対して、モースは、全体的社会的事実としておさえるという独自の研究方法でせまりながら、その複雑性、曖昧性のためにすべてを類型化することができずに悩み、さりとて、交換理論の枠で切り取る形で処理することもできず、モース自身、曖昧さを承知の上

で、ニュージーランド人（土着の論理）にできるだけ従いながら全体的給付の類型化を行った。このモースの迷いをレヴィ＝ストロースは前述のように咎め、むしろ交換の論理で割り切るべきであったと批判したわけである。しかし、モースは全体的社会的事実追究の立場から、曖昧さを残しつつも、交換の論理をもって貫くことはしなかったのである。その結果、処理し切れなかった部分はカオスの領域に残され、その外部として、「呪われた部分」として実はいつも存在し続けてきた。それが他ならぬ贈与のもつ意味であることを、ガシェの指摘は浮き彫りにしてくれているとみることができるであろう。

この系譜の先に、ジャック・デリダの「贈与の一撃」の主張があるとみられる。その意味は、一つには負い目を負わせることにあるが、より重要な意味は、交換を基礎として成り立っている象徴秩序に対する一撃であろう。そのことは、「（贈与に関して私が扱う）諸問題というのは、恩義とか、契約とか、恩義のない贈与関係、法律を吹きとばしてしまうようなものすべて、つまり例えばいかなる感謝の念をも惹き起こさないような贈与、交換外の贈与といったことに関するすべての問題です。循環を解体させるに至るようなものすべて、つまりある種の型の円環に関するすべての問題です。……そのような円環、そのような循環を位置づらないしは解体しようと試みているわけです。」³⁷⁾と説明しているところからもいえるであろう。ここにいう円環とは、ヘーゲルの思考の円環、解釈学的円環のことではあるが、交換の論理の円環、交換の閉域を含んで考えられているとみてよいであろう。

ところで、最近出版された『贈与と市場の社会学』の中で、上野千鶴子は、「よく誤解されるが、贈与は贈与交換という交換様式であり、決して一方向的な見返りを求めない供与ではな

い。」³⁷⁾と断じ、また、「わたしたちがここで論じる贈与は、贈与交換と呼ばれる交換の一種である。」³⁸⁾と述べているが、すでにみてきたように、少なくとも第二の系譜学的流れの見方からすれば、まさに交換の論理を前提とし、交換の中に贈与を回収せんとする論理といわねばならない。もちろん、そこに展開される上野の論の内容は、経済市場を貫く交換とは別の、非商品的な交換領域を新たな外部として定立しようとするものであって、きわめて注目すべきものであることはいうまでもない。しかし、象徴秩序とその外部としてのもう一つの交換との象徴闘争が繰り広げられざるをえない状態においては、その外部としての意味は、上野のいうような意味での「新たな外部としての交換」の定立で十分であるか否かは疑問である。なぜならば、それもまた、相互性の円環としての一つの閉域をなし、福祉や教育の領域にみられる極めて重要な「贈与」の意味を骨抜きにし、それを外部化（排除）する結果にならざるをえないだろうからである。

しかし、同書の中の他の論文「贈与と交換の今日的課題」や「贈与・交換・権力」、あるいはその他の文献³⁹⁾にみられるように、贈与の次元回復の可能性、贈与と交換の間の多様な形態を追究することは重要であり、ピエール・ブルデューもまた贈与交換の多様なあり方を実証的に明らかにすることの重要性を説いているのである⁴⁰⁾。

むすび

—「構造とその外部の問題」と福祉の論理—

以上においてみてきたところは、象徴秩序としての現代社会の関係構造を、人間との関係における象徴秩序の生成過程と、経済という基礎構造ならびにその基底にある贈与－交換関係における把握の仕方についてであったが、もちろ

ん、これはあくまでも一つの把握の仕方であって、多様な現実を捉える他の方法を排除するものではない。しかし、みられる通り、現代思想の中のとりわけ、構造主義、ポスト構造主義の諸理論ならびにそこに至る系譜学的な背景との関係で理解される論理をもってこの関係構造把握の方法を素描せんとしたものであり、今日の混迷せる福祉状況を解こうとする場合、最も適合的な社会・文化的把握の方法と思われるからである。

これらの考察は、未だ多くの吟味すべき問題を残してはいるが、そこに共通する関係構造は、「構造とその外部の問題」として、ひとまずまとめおくことができるであろう。

象徴秩序の生成は、カオスとの関係で文化的秩序によるカオスからの脱出のために、ノモス・コスモスの規範の働きによって強固につくられはするが、それはカオスのよって来たるズレに由来する過剰の問題に対して、これを外部化し、排除することで可能となるのであった。その生成過程に内在する垂直の契機や、垂直の世界軸⁴¹⁾を軌跡とする外部化、排除された〇点の下降および上昇の運動については、なお吟味検討さるべきところがあるが、とくに、後者の運動が暴力の構造として現実を起こっているいじめの構造を解く論理として適合的であることは否めないであろう。また、象徴秩序の経済的面の現われは、交換をベースとする経済的交換と市場経済を不可欠の要件とする「限定経済」であり、これに対して、そこから外部化されてきたが、自然とのかかわりではむしろ本来的な経済の営みである「普遍経済」が定立しうるのであって、普遍経済の営みの、きわめて重要な境位（エレメント）は、贈与概念を交換概念との対比において確立することであり、「生産」と「消費」の関係性を転換し、〈消費〉（消費または蕩尽）という、生産中心の限定経済から

は外部化されてきたものを、改めて概念化することにある。さらに重要なことは、象徴秩序の維持にとっては、それを根拠づける理論が必要であり、また重要なわけであるが、交換－市場経済－限定経済としての象徴秩序の論理は、そこに一つの閉域（交換の閉域）をつくり、それ自体が構造化されていく中で、その秩序維持に反する理論あるいは過剰部分を外部化し、排除するという動きのあることである。それは、理論における「構造とその外部の問題」を物語っている。この関係構造は、ガシェの理論が見事に示してくれたところであった。しかし、困ったことに、外部化されたものを捉えかえし、「構造」に対する「新たな外部」として定立しようとする理論が再び同じ構造関係を生むとき、そもそも外部化され排除されていた〈現実〉にとっては、それは以前の「構造」と変らない象徴秩序維持の性格をもつ理論たることが明らかとなり、したがって、〈現実〉は二重の外部化を意識せざるをえなくなる。構造に対して外部は一つの捉えかえしの拠点である。外部とは、実は構造の内部にあって、構造存立の根拠であるからである。しかし、その捉えかえしの拠点たる外部において、さらなる構造化の問題が二重の外部化の形をとるとき、われわれはまさに「根源の追究」と根源からの捉えかえしの課題に迫られるのである。

いずれにしても、現代社会も、現代社会の理論も、象徴秩序としての「構造とその外部」の問題から免れ得ず、とりわけ、現代社会の理論は、その外部からの捉えかえしに、とりあえずの一つの焦点をおいているように思われるのである。例えば、ユルゲン・ハーバーマスの『コミュニケーション的行為の理論』は、マックス・ウェーバーの近代合理性に基づく社会的行為の理論を、合理性という根拠において、その構造的な性格を明らかにし、批判するものであった。

つまり、ウェーバーの合理性概念によっては汲み尽しえなかった現代社会の〈現実〉に存在する合理性（コミュニケーション的合理性）を定立することによってウェーバー的合理性の限界を明らかにすると同時に、ウェーバーの社会的行為をその内に含む、より包括的な類型化を可能にする行為理論となっているのである⁴²⁾。その場合の論理は、まさに「構造とその外部の問題」としてウェーバー理論を捉えかえし、新たな理論構築をなし遂げたものとみることができるように思われる。また、見田宗介が、現代社会における「情報化・消費化」を〈情報化・消費化〉として捉え直すことを提示しているのは、明らかにバタイユ——ボードリヤールの理論をふまえているもので、これも「構造とその外部の問題」を見事に現代社会の全体的構造関係において展開してみせた例として考えることができるであろう⁴³⁾。

こうした理論の展開こそ、理論面でのパラダイム転換というべきであろう。そのような理論形成がわれわれにとっても可能となるためには、まずはピエール・ブルデューの「理論的实践」を必要とするであろう。すなわち第一に、認識論的切断ということができなければならない。同時に、実践感覚が鍛えられなければならない。その上で、〈実践〉に基づく実践的理論の形成、その理論的理論への組み入れというプロセスをもって、理論的実践の総体を組み立てていくこと⁴⁴⁾である。

最後に、福祉の社会学的理論としては、経済および社会の構造を象徴秩序として捉えるとき、福祉の領域はまさにその外部として位置づけられるものであるから、外部からの捉えかえす諸理論と接合しつつすすめられる必要がある。その場合、さらにすすんで、福祉は、いつも一つねに外部化される構造関係から逃れ難いが、それにもかかわらず、それらの諸理論の、なお汲

み尽しえない複雑にして曖昧ではあるが重要な、残された問題を追究する領域であり、場であるから、外部からの捉えかえしの拠点として、さらには、内に根源の問題を抱えつつ、これらの諸理論、諸実践の根拠となりうる証しを立てていかなければならない。その具体的な一つは、相互性、互酬性の原理に内在する垂直の契機を、最も根源的な人間と人間の関係性において明らかにしていくことであろう。それは、福祉の領域でなければ為しえない課題である。次には、象徴秩序における理念が「公平性の原則」をもってくるとき、そのよって来たる「社会的正義」の根拠に基づきつつ、「平等性の原則」や「必要性の原則」が理念の次元で外部化されてきたことの問題性を、福祉の領域における外部化されてきた〈現実〉を通じて明らかにしていくことである⁴⁵⁾。さらに、「贈与」概念の正当性を福祉の領域における〈実践〉を通じて明らかにし、同じ福祉の領域にあっても、これとは逆に、「構造」にからめとられた「運動」、「実践」に対しては反省を促がし、外部からの捉えかえしの力を弱めることのない論理を、社会・文化的諸理論から獲得することで強化していくことである。

こうして、福祉における〈実践〉が〈理論〉と接合されつつ、受身の活動から積極的な社会・文化的活動としての実践の一環に組み込まれ、また、逆にそれを支える拠点となりうるために、社会学的福祉研究は、現代の要請に答えていかなければならないであろう。とりわけ、福祉や教育にとって、きわめて重要な、ブルデューとワッカントの「インクルージョン」概念、ならびに諸理論、諸観点を統合していく可能性⁴⁶⁾を社会学こそが持っていることとに力を得て、福祉についての社会学理論の歩みをすすめていきたいと考えるのである。

注

- 1) 第43回日本社会福祉学会の大会テーマは、「社会保障・社会福祉のパラダイム（制度・理念・実践）の転換」（1995年度）であった。
- 2) 『季刊福祉労働』31号（特集、「買う福祉と市民の選択」）現代書館、1986年参照。
- 3) 見田宗介『現代社会の理論』、岩波書店、1996年。
- 4) 系譜学的研究にとって、起源の探究は重要である。ジル・ドゥルーズ、足立和浩訳『ニーチェと哲学』国文社、1982年参照。
- 5) エドガール・モラン、古田幸男訳『失われた範列—人間の自然性—』法政大学出版局、1975年。
- 6) 同上、144頁。
- 7) 同上、143頁。
- 8) 浅田彰『構造と力』勁草書房、1983年、とくに、第一章参照。
- 9) 以上、同上、46頁。
- 10) 上野千鶴子『構造主義の冒険』勁草書房、1985年、27～63頁。
- 11) 山口昌男『文化と両義性』岩波書店、1975年、とくに、66～144頁参照。
- 12) 浅田彰、前掲書、56頁。
- 13) 同上、57頁。
- 14) 同上、58頁。
- 15) ルネ・ジラル、古田幸男訳『暴力と聖なるもの』法政大学出版局、1982年。
- 16) K. マルクス、長谷部文雄訳『資本論』（青木文庫）、1952年、第一章第三節、および今村仁司『暴力のオントロギー』勁草書房、1982年、とくに231頁以降参照。
- 17) K. マルクス、城塚登・田中吉六訳『経済学・哲学草稿』（岩波文庫）、1964年、84～118頁および拙著『生活の構造的把握の理論』川島書店、1996年、とくに、222～230頁参照。
- 18) K. マルクス『資本論』参照。
- 19) 河野健二編『ヨーロッパ——1930年代』岩波書店、1980年、とくに、315～344頁。
- 20) ジョルジュ・バタイユ、生田耕作訳『呪われた部分』二見書房、1973年、とくに、緒言、第一部（11～54頁）および「消費の概念」（261～290頁）参照。
- 21) バタイユ、同上書、48頁。
- 22) 以上、同上、30頁。
- 23) 以上、同上、48～49頁。
- 24) M. モース、有地亨・伊藤昌司・山口俊夫共訳『社会学と人類学 I』弘文堂、1973年、224頁。
- 25) 同上、237～241頁。
- 26) クロード・レヴィ=ストロース、清水昭俊・菅野盾樹訳「マルセル・モースの業績解題（『社会学と人類学』への序文）」（足立和浩他訳『マルセル・モースの世界』みすず書房、1974年所収）、とくに、235～237頁。
- 27) ニーチェ、木場深定訳『道德の系譜』岩波文庫、1940年、とくに、第二論文「『負い目』・『良心の疚しさ』・その他」参照。
- 28) 以上、バタイユ、前掲書、273～276頁参照。
- 29) ジル・ドゥルーズ／フェリックス・ガタリ、市倉宏祐訳『アンチ・オイディプス』河出書房新社、1986年、226頁上段。
- 30) 同上、226頁下段。
- 31) 同上、227頁上段。
- 32) ロドルフ・ガシェ、足立和浩訳「太陽中心的な交換」（『マルセル・モースの世界』所収）、とくに、152～155頁。
- 33) 同上、169頁。
- 34) 同上、169～170頁。
- 35) 同上、176頁。
- 36) ジャック・デリダ、高橋允昭訳『他者の言語』法政大学出版局、1989年、273頁。
- 37) 『岩波講座、現代社会学第17巻、贈与と市場の社会学』岩波書店、1996年、155頁。
- 38) 同上、157頁。
- 39) 同上書、1～31頁、79～93頁。なお、伊藤幹治

- 『贈与交換の人類学』筑摩書房、1995年においても同様の追究がみられる。また、中沢新一『純粋な自然の贈与』せりか書房、1996年は、「贈与の霊」の動きに沿った純粋な贈与の世界を内外の事例を通じて展開しており、異色の研究として興味深いものがあり、示唆されるところ大である。
- 40) ピエール・ブルデュー、今村仁司・港道隆訳『実践感覚Ⅰ』みすず書房、1988年、とくに、第6章「時間の働き」(162～184頁) および第7章「象徴資本」(185～202頁) 参照。
- 41) 浅田彰、前掲書、70頁。なお、エリアーデ、堀一郎訳『永遠回帰の神話－祖型と反復－』未来社、1963年、は、この世界軸の祖型が興味深いかたちで述べられている。
- 42) ユルゲン・ハーバーマス、藤沢・岩倉・徳永・平野・山口訳『コミュニケーション的行為の理論』(中) 未来社、1986年、とくに、第一部、第三章、「第一中間考察」(7～93頁) 参照。
- 43) 見田宗介、前掲書、とくに、第4章「情報化／消費化社会の転回」参照。
- 44) ピエール・ブルデュー、田原音和監訳『社会学の社会学』藤原書店、1991年、および拙著、前掲書、とくに、292～297頁参照。
- 45) 青井和夫『社会学原理』サイエンス社、1987年、とくに、84～85頁は示唆深い。
- 46) Pierre Bourdieu and L. J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, 1992, p.43, pp.258～260. 参照。
- (わたなべ ますお、本学科教授)