

# 人間の経済と「市場」

—— K・ポランニーの本来的市場論の構造 ——

前 田 芳 人

## 目 次

- 第1節 問題の所在－2つの市場－
- 第2節 本来的市場と3つの原理  
－非競争・非膨張の原理，必要・補完原理，互酬原理－
- 第3節 質的等価の社会経済学
- 第4節 人間の経済と二重運動

「あらゆる人が人類奉仕の永遠の道徳律を理解するなれば、富の蓄積は罪悪であることを認めるだろう。かくて富の不平等はなかるべく、飢饉も餓死もなくなるのである」(エルベール編、蒲<sup>かばあつし</sup>穆訳『ガンディー聖書』岩波書店、1950年、86ページ)。

「真の経済学は決して最高の倫理基準に対しては不利に作用しない。ちょうど、その名に値するすべての真の倫理学が、同時に、良質の経済学でなければならぬと同様である。拝金主義を教え込み、強者が弱者の犠牲の上に富を増やすことを容易にする経済学は、誤った、荒涼とした科学である。それは死を意味する。これに対し、真の経済学は、社会的正義を象徴し、弱者をも等しく含む万人の幸福を促進する。分相應の生活を送るには欠くことのできないものである」(M. K. Gandhi, *My Religion*, compiled and edited by Bharatan Kuma-rappa, Navajiran Publishing House, 1955, p.123 マハトマ・ガンディー著、竹内啓二・浦田広朗・梅田徹・鈴木康之・保坂俊司訳『私にとっての宗教』、新評

論, 1991年, 222~223ページ)。

## 第1節 問題の所在 - 2つの市場 -

現代社会は、言うまでもなく市場社会である。社会の殆んど全ての出来事が市場につながり、市場の動向に関係している。市場が社会と個々の人間の全てを規定する、究極の市場社会である。1980年代以降顕著であるグローバリズムは、市場社会を地球化し、文化的要素をもたない経済思想であるが、市場の暴走が自らの拠って立つ産業的経済基盤だけでなく、人類社会の生存・存在基盤をも危機に陥れているにも拘らず、人類社会は市場原理を社会組織のための最上のものと認識する思想(グローバリズム)に将来を托そうとしているように見える。現代社会では、経済の問題は人間の問題として認識されず、アメリカ主導のグローバリズムは富の幻影のみを追いかけて、社会や人間にとって真に価値あるものを生み出していない<sup>1)</sup>。人間不在の経済はまさに道徳律なき経済の真の姿である。冒頭のガンジーの思想とは全く逆である。

しかしながら、市場は1つではない。市場は歴史的に見て二通りある。1つは、近代において人間社会が大きく依存し始めた、経済制度の中心的存在である近代的市場である。常に利得・私欲がからむ市場である。もう1つは、歴史的に古い近代以前の非市場社会における市場である。前者は価格形成の仕組みを持つ市場で、後者はそれを持たない市場である。本稿では、価格形成の仕組みを持たない後者を本来的市場(以下、カッコつきの「市場」を使うことが多い)と呼ぶ。経済学はもっぱら前者を研究の対象にしてきたのに対し、後者は人類学や社会学の研究対象であったと言ってよい。経済史の分野でももちろん非市場社会の「市場」を検討の対象にしているが、それが本来的市場であるとの認識は薄く、近代の市場認識から自由であったとは言いがたく、いまだそうした偏見は払拭されていないように思われる<sup>2)</sup>。経済学に近代以前の「市場」についての人類学的知見に学ぶ姿勢が欠如しているのである。

本稿は、社会と人間存在の全てを市場制度に委ねている近代市場社会に根本的な疑問を表明した、K. ボランニーの非市場社会の本来的市場についての所

説に焦点をあて、その意味体系を明らかにすることを課題とする。ポランニーは、人類学の知見を彼独自の歴史認識の中に吸収しながら、非市場社会における経済の位置と意味を究明するなかで、これまでの経済学が定式化してきた経済観念に真っ向から異議を唱えた。ポランニーの経済人類学は、彼独自の社会認識、歴史認識、そして人間観に裏打ちされた思想の成果であり、非市場社会の本来的市場についての彼の所説は、現代社会が抱える市場問題の本質とその変革の方向性を検討するのに極めて有意味な示唆を与えるものである。ポランニーの思想は、文明論として、また歴史のグランドセオリーとして興味深い。21世紀の現代は、われわれ人類の運命も自然の運命も全てを市場という社会制度に全面的に委ねてよいという時代ではない。近代の市場とは異なる別のシステムに活路を見い出さなければならない。欲望の体系としてのグローバリズムが現代思想の軸を占め続けるとすれば、われわれ人類は深刻かつ巨大で永続的な害悪を蒙ることになるのは必常だからである。物をつくり、消費するわれわれの行為は、それが単に物的再生産としてだけでなく、生きることの繰り返しとしてあるいは自然のいのちを含む生命再生産の過程として認識されるならば、人間と自然との相互作用ということの意味する。そうした人間の本来的な生の営みが、ポランニーの言う自己調整的な市場メカニズムの中に組織化され埋没してしまうと、人間と自然は欲望と需給の経済の論理に翻弄され貶められ、その本来のあり方が歪められてしまう。人間も自然も社会全体が市場メカニズムに従属してしまうのである<sup>3)</sup>。こうした社会（人間・自然）と市場制度との悪しき関係は如何にして正常な関係に変えうるのであろうか。ポランニーの本来的市場論の構造を検討することは、そうしたことのための不可欠な作業のように思える。

## 第2節 本来的市場と3つの原理

### －非競争・非膨張の原理，必要・補完原理，互酬原理－

人類学的知見によって経済学のあり方に革命的な修正を導入した、ポランニーの経済人類学の主要な課題は、市場社会の虚構性を暴き、非市場社会の歴

史的普遍性を明らかにすることにあつたのは良く知られている<sup>4)</sup>。しかしながら、ポランニーの本来の市場論は必ずしも十分な検討が行なわれていないように思われる。例えば、ポランニーの著書『人間の経済』(The Livelihood of Man)を編集した、H. W. ピアソンは、その編集序文の中で、ポランニーは「人びとのあいだにおこなわれる文字どおりの「交換」が、市場があろうとなかろうと、いずれにしても必要不可欠なものと考えられてきた需要・供給—価格機構メカニズムの法則なしに行なわれうる諸形式を分析した<sup>5)</sup>とし、さらに「誰が何をするのか、どんな手段が用いられるべきか、それはどれだけ用いられるべきか、そしてそれはいつなされればよいのか、さらに生産の結果が誰にどんな分量で渡されるのか、といった普遍的な問題は、特定の社会構造における所与の場合にはたらく習慣的規範によって決定されるべき問題なのである<sup>6)</sup>と述べて、ポランニーの方法論の導入部の重要な側面を指摘しているが、その構造にまでは言及していない。「需要・供給—価格機構の法則なしに行なわれうる諸形式」とは、言うまでもなく、互酬、再分配、交易(本来的市場)、家政のことを指しているが、これら諸形式間の関係性については何らの指摘も行なっていない<sup>7)</sup>。

ポランニーの言う普遍的社会たる非市場社会の研究は、その著書『大転換』の中にすでに生かされており、市場社会の形成とその本質を見極めるのに重要な役割を果たしている。『人間の経済』はその本格的な研究である。われわれは、これら両書をもとにしてポランニーの非市場社会論の全体像を把握することが出来る。本稿は、そうした全体像を描き出すことが目的ではないが、本来的市場論の構造を明らかにすることによって、ポランニーの非市場社会論、ポランニーの思想の本質に迫ることが出来るであろう。本来的市場論はいわばポランニー思想理解の重要ポイントの1つであると言える。

経済は社会に埋め込まれているということ(embeddedness)は、ポランニーの非市場社会認識の基本である。そのことを互酬、再分配、「市場」(本来的市場)の3つの社会統合形態について言えば、互酬、再分配は極めて社会的な概念であり、「市場」(本来的市場)は逆に経済的な概念であると分類することはできないということである。つまり、本稿の意図するところは、「市場」(本来

的市場)だけを他の2つの形態から独立したものとして切り離して考察するのではなく、互酬、再分配との関係こそが重要であるということである。事実、ポランニーの視点はそうである。本来的市場は互酬と再分配によってその本質が規定されていると言ってよいのである。

まず、本来的市場(「市場」)の第1原理とも言うべき規定、非競争・非膨張の原理を検討しよう。すでに自明のことだが、近代的市场は競争原理が働き、常に膨張する性格をもっている。それに対して、ポランニーは、本来的市場は非競争的で非膨張的であると言う。それに該当する言説は、例えば次の通りである。

- ①「孤立している諸市場を一つの市場経済へと変える段階、すなわち規制された諸市場を一つの自己調整的市場へと変える段階こそ、決定的なものである。19世紀が——この事実を、文明の極致として喝采を送るにしても、あるいは癌の増殖であるかのように嘆くにしても——このような展開を市場の拡張の自然な帰結であるかのように描いたのは、あまりに単純であった。つまり、市場が巨大な力をもつ自己調整的市場へと転換したのは、市場が異常生成するという固有な傾向の結果ではけっしてなく、機械というまさに人工的な現象によってもたらされた状況に対応するために、社会体に与えられたやはり高度に人工的な刺激剤の結果であった、ということが理解されなかったのである。市場パターンが本来もっていた有限で非膨張的な性格は、認識されなかった。しかし、近年の研究が十分な説得力をもって明らかにしているのは、まさにこのような事実なのである」<sup>8)</sup>。
- ②「市場もしくは貨幣の存在の有無は、必ずしも未開社会の経済システムに影響を与えるものではない。----正統的な経済史は、市場それ自体の意義に関する計り知れないほどの過大評価に基づいていた。----経済の内部組織については、市場があってもなくても必ずしも違いが生まれるわけではない。その理由は簡単である。市場は、主として経済の内部において機能する制度ではなく、むしろ経済の外部で機能する制度だからである。遠隔地交易における出会いの場所である。厳密な意味での局地的市場は、ほとんど重要性をも

たない。さらに、遠隔地市場も局地的市場も本質的に非競争的で、したがっていずれの場合も領域的な交易、すなわちいわゆる国内市場あるいは全国市場を生み出すような圧力はほとんどもたない」<sup>9)</sup>。

- ③「われわれ誰もが知っているように、のちの段階では、市場が対外交易の組織化において支配的なものとなる。しかし経済的観点から見れば、対外市場は局地的市場あるいは国内市場とはまったく異なるものである。それらは、規模において異なるだけではない。機能および起源についても、異なる制度である。対外交易は輸送である。重要な点は、その地域においてある種の財貨が欠如しているということである。イギリスの羊毛とポルトガルのワインの交換はその一例であった。局地的市場で取り扱われるものは、その地域の財貨に限定されている。そのような財貨は、重すぎたり、かさばるものであったり、腐りやすかったりするために、輸送することができない。このように、対外交易も局地的交易も地理的な距離に関係する。一方は、取り扱われる財貨が距離を克服できないものに限定されるのに対して、他方はそれが可能なものに限られる。この種の交易は、まさしく補完的であるということができる。都市と農村間での局地的交換や異なった気候帯の間の対外貿易は、この原理に基づいている。こうした交易は、必ずしも競争をとまなうものではなく、もしも競争が交易を混乱させるような傾向をもつものであれば、競争を排除しても問題があるわけではない。他方国内交易は、対外交易および局地的交易の両者とは対照的に、基本的に競争的である。補完的交換を別とすると、国内交易は、異なった場所で作られた似たような財貨がお互いに競争するかたちで提供されるという形態の交換を、はるかに数多く含んでいる。したがって、国内取引あるいは全国取引の出現にもなつて初めて、競争が交易の一般的な原理として受け入れられる傾向をもつのである」<sup>10)</sup>。

長文を引用したのは、言説全体の意味を正確に理解する必要があると同時に、本来の市場の非競争的・非膨張的な性格についてのポランニーの指摘の真意を明らかにするためである。ここでの重要なポイントとして、第1は、近代的市場と本来の市場との比較対照的認識であり、第2は、古典派経済学以来の経済

学が定説としてきた市場認識批判である。第3は、遠隔地市場、局地的市場、そして対外交易などの本来の市場の社会経済的な位置と意味づけである。そして第4は、本来の市場は近代的市場の起源ではないのであって、それらは全く性格を異にする、歴史上異質な存在であるということ、つまり、市場進化の非連続性認識が表明されていることである。そうした文脈の中で、本来の市場の第1原理、非競争・非膨張の原理が言及されているのである。現代社会では、競争原理が働かなければ、人間としての向上も意欲も創造されないという、市場主義者達の言説が存在する。典型的な市場論的人間論である。そのような人間論が如何に虚言を弄したものであるかは、何らの価値あるものを創造していない現実によって証明されているが、われわれにとって重要なのは、ポランニーの「市場」論が人間と競争とは全く無縁のものであるという認識にもとづいていることを確認することである。つまり、人間としての意欲の根源は他人との競争にあるのではなく、後述するように社会的責務を果たす、社会の発見にある。本来の市場がどうして非競争的で非膨張的であるかの理由は、以上のようなポランニーの言説では十分ではないが、ここではまず本来の市場に対するポランニーの認識の第1のポイントは、非競争・非膨張的であるということを確認しておきたい。

ポランニーの本来の市場認識の第2は、必要・補完原理が働いているということである。引用文の中でも語られているように、非市場社会での「市場」（本来の市場）の重要性についてのポランニーの評価は極めて低い。局地的市場の評価に至っては極端でさえある。しかし、すべての社会が必要な財貨を完備しているわけではない。だからこそ、ポランニーは「ある種の財貨の欠如」に触れて、必要と補完原理による「市場」の形成・存在を指摘しているのである。すなわち「都市や農村間での局地的交換や異なった気候帯の間の対外交易は、この原理に基づいている」というわけである。「市場」制度は、経済の外部で働くものだと認識すれば、「市場」の社会経済的な役割は低いものとして位置づけられるが、物の社会経済的必要という認識にもとづき、「財貨の欠如・不足」を考慮に入れば、社会にとっての「市場」の存在を無視することは出来ないであろう。ここでの財貨とは、有用性をもつもの＝使用価値のある

もののことであり、その欠如・不足は稀少性の問題とは無縁で、使用価値そのもの、有用性そのものの欠如・不足を意味している。特に、衣・食・住にかかわる必要な財貨の充足は、社会の維持に不可欠な条件であり、それら財貨の欠如・不足とその補完の関係は社会の再生産にとって決定的である。物の再生産においても、生命の再生産においても。その意味で、非市場社会において、必要概念は本来の市場認識にとって重要な論点と言ってよい。通常、われわれが市場取引を過剰と結びつける傾向があるのとは対照的である。

市場社会において、非市場社会の必要概念に対置しうるのは、欲望という概念である。近代的市場での欲望は、使用価値論とは異なる価値（交換価値）論の次元の問題であって、「市場のなかではたらく孤立した個人の功利主義的価値の尺度」<sup>11)</sup>である。もちろん、市場社会であろうと人間に「必要なもの」は不可欠であり、それなくして物の再生産も人間の再生産もありえない。しかし、市場社会では、必要概念は欲望概念の中に埋没しており欲望の関数として、欲望の従属変数として認識される。つまり、必要とは本来それが充足されればそれ以上入手されることはなく有限性のものであるが、欲望概念に包摂されると、それは常に稀少性の問題と融合して際限のない必要へと転化する。市場社会での必要は、充足しても一時的で終わりはなく、不足・不満とその充足という連鎖を生み出し、過剰な必要を意味することになる。必要の名において、欲望が拡大する。

それに比べて、非市場社会の実体＝実在的経済のもとでは、必要は有用性（使用価値）の世界の問題であり、無限の必要を意味しない。社会にとって必要なのは、価値ではなく、有用性のあるものでそれが真の富になる。それは「よき生活」(good life)と結びついている。どのような社会であろうと、いつの時代であろうと、人間に欲望は付随するもので際限のないもののように語られるけれども、実体＝実在的経済では、そのようなことを前提にして議論を進めることはできない。B. K. マリノフスキー（1884～1942）は、『西太平洋の遠洋航海者』の中で、未開のトロブリアンド島人は、「きわめて複雑な社会的、伝統的性格の動機にうながされて行動するのであって、目前の欲求の満足を志向し、功利的目的を直接に達成するのではない」とし、「人間、とくに低い文

化段階にある人間が、開化した利己主義からくる純粋に経済的動機にしたがって行動するという仮定が、いかに途方もないばかげたものであるか<sup>12)</sup>と指摘している。ポランニーの認識はマリノフスキーのそれと同じであると言ってよい。

それでは、「よき生活」とは何か。この言葉はアリストテレスのものであるが、ポランニーは、そのアリストテレスに依拠して、「家あるいは国家における真の富とは、蓄積が可能で保存のきく生活必需品のことである」、そして「それらは、ひとつの目的にたいする手段以外のなにもものでもなく、そしてあらゆる手段と同様、本質的にはその目的によって制限され決定される。家においては、それは生活の手段である。ポリスにおいては、それは良き生活のための手段である。それゆえに、人間の欲求と必要は、——無限ではない<sup>13)</sup>と述べている。つまり、ポランニーは、アリストテレスに従いながら、「よき生活」とは、物的な財と享樂の欲望を功利的に蓄積することでは決してなく、「真の価値」としての生活必需品の確保にかかわる社会的制度化の過程であり、その中にこそ必要の本質が存在すると考えるのである。一つの目的に一つの手段という限定的な関係が社会的に制度化されているというのである。それは生活必需品に典型的にあらわれる。

ポランニーにいわゆる自然経済についての言説と考えられる文言があり、そこで生活必需品への言及がある。「動物たちは、生まれた時から、その環境のなかに自分の生存に必要なものが用意されているのを見出すのではないのか。そして人間もまた生存に必要なものを母乳のなかに見出し、やがて狩猟民でも、牧畜民でも、農耕民でも、それをそれぞれの環境のなかに見出すのではないか。交易さえも、それが現物で交換される限りはこの自然的パターンに調和する。生活必需物質以外の必要は、いかなるものも自然なものとはみなされない<sup>14)</sup>。自然によって与えられる生活必需品の確保は、自然的パターンに調和的であるばかりでなく、人間にとっていわば最低限の社会的必需品あるいは基本的必要を意味している。生活必需品の確保の方法として、部分的に「市場」が含まれる。例えば、「文明の部族社会的時代<sup>15)</sup>では、物の生産（制作）、物の獲得、収穫、あるいは冒険などと同じ社会的事実として、「市場」が一定の

役割を果たす。必要原理にもとづいて、「市場」は補完的機能をもつことになる。それは本来の市場が非競争的で非膨張的であることの理由の1つでもある。

少なくとも、人間の社会はすべてそれぞれの自然環境に調和的な物的必要が与えられる。それが生活の物的基礎であり、「よき生活」の核として基本的必要を形成するのである。しかし、「生活必需物質以外の必要は、いかなるものも自然なものとはみなされない」とはいえ、社会には、「自然なもの」を超える「生活必需物質以外の必要」が存在しなければならない。というのは、人間は、自然的存在であるばかりでなく、社会的存在、歴史的存在、文化的存在でもあるからである。つまり、社会は一般的に自然との調和をはかる構成体であると同時に、文化的装置を持たなければならないからである。文化・文明装置は「自然のもの」を超えたところに存在しうが、そのことによって自然の再生産能力が阻害されてはならない。ポランニーが人間は自然と文化と一体のものであると強調しているのはそのような意味に他ならない。したがって、必要概念は文化的・文明的装置をも考慮した概念として認識されなければならない。そうだとすれば、人間社会には、衣・食・住にかかわる基本的な生活必需品からなる自然的必要、社会的存在として必要なものないし必要なことのためのもの、歴史的存在として必要なものないし必要なことのためのもの、文化的存在として必要なものないし必要なことのためのもの、がなければならない。もちろん、それらの必要は、重なり合う部分があり、それぞれを明確に区分け出来るものではないが、そうした社会的な必要の存在は不可欠である。われわれは非市場社会における必要を自然的必要と社会的必要の二つの概念で表現出来るのではないかと考える。

自然経済と言われる段階でも社会的必要の存在は不可欠であるが、文明の発展を考慮すれば、そのことが明確になる。ポランニーは部族からアルカイックへの発展を「経済的取引の出現」を軸に展開している。次のように述べている。自然経済に近い「文明の部族社会的時代」から「文明社会の初期段階」<sup>16)</sup>であるアルカイック社会への発展は、「身分段階の出現」によって区別される<sup>17)</sup>が、「本質的には、「生活様式」「身分」「恵みの財」といった一般的用語で示される社会の組成に埋め込まれた状態のなかから、経済的なものが次第に出現して

くる」。すなわち、「生活様式」から、ひとりの人間の「職業」(彼の経済的役割)が色合を変える傾向をとる。包括的な身分上の諸取引から、土地、家畜、および奴隷の占有上の移動を含んだ諸取引、いわゆる「経済的」諸取引が分離することになる。三つの「恵みの財」、つまり生命、榮譽、身分という区分可能な部分から、生命と体の安全、財宝よりは富といった要求がついに分離する傾向をとる<sup>18)</sup>。こうしたポランニーのいう部族社会からアルカイック社会への文明的発展は、自然的必要概念の拡大を要請する。社会的必要の存在に他ならない。「部族による身分上の取引」に「財の重要性に關係する取引」が加わることによって、物的生産の拡大が促進される。しかしながら、そのような過程は、基本的に制度的レベルで起きることで、経済的取引が分離独立して主役の座を占めるという意味ではなく、あくまでも経済的取引は身分的取引の補完的存在にすぎない。経済は社会的關係に従属しているのである。とはいえ、社会的必要の形成と拡大は、文明的発展の中で必然的であり、その必要を充足するための経済的取引(本来的市場)の役割は大きくなる。社会における必要・補完的原理の拡大である。

人間の経済は、「物的な手段を提供するために機能する相互作用の制度化された過程」であるから、個々ばらばらの経済行為はそのような「制度的な法衣」を通して安定した秩序ある統一体に統合されることが重要である。そのためには、人間生存のための物的基盤(自然的必要と社会的必要の充足)は、一定の社会的条件を満たすことが要求される。第1は、時間または空間において統一性と安定性をもつこと、第2は、社会との不変の關係性を保持するような構造をもつこと、第3は、社会全体にかかわる特定の行動様式=機能をもつこと、そして第4に、社会的目標との密接な關係=政策の適切性をもつこと<sup>19)</sup>、などである。こうした条件が満たされるならば、物的必要は「制度化の法衣」を通して社会に生きるのである。その積み重ねが歴史であり、伝統や慣習として定着する。したがって、必要の概念と範囲は、社会の伝統・慣習などを通して決定されると言ってもよい。社会的必要が有限性を保持し社会の要求を超えて拡大しないためには、知足と無欲・寡欲の原理が不可欠であるが、ポランニーはその働きをするのが伝統であり慣習であると考えている。伝統や慣習は、

個々ばらばらの経済行為を統一性をもって社会的なものにするための重要な判断基準になる文明・文化的装置である。

本来的市場の第2の原理である必要・補完原理は、以上のような文脈のもとで説明可能となる。人間の経済における自然的必要と社会的必要の欠如ないし不足は、そこに必要原理が働き、欠如・不足を充足するための、したがって補完のための「市場」が創造される。それが「制度化された経済」の要求するところであり、そのことが伝統や慣習に沿うことになる。

人間の経済は、有用性を重視する使用価値の世界である。交換価値の世界とは異なる。交換価値の世界は、稀少性に意味を付与する市場価値が支配し、経済的利得を目的とする交換経済である。それとは対照的に有用性＝使用価値同士の交換は、必要（自然的・社会的必要）をベースにした補完のため「市場」である。例えば、周知の沈黙交易は、必要なものを手に入れるためだけの、極めて原初的だが、補完原理にもとづく「市場」形態の典型である。沈黙交易についても様々なバリエーションが存在する<sup>20)</sup>が、それは、一般的には共同体の外的＝「市場」的発展と見なされるが、それが食糧に関係した交易であれば「食糧の地域での分配と関連」をもつ内的な発展とも見なしうる。本来、「原始的社会の内部では、食糧に関する取引は、共同体の連帯を壊すがゆえに、反社会的なものとして避けられている」<sup>21)</sup>からである。ともあれ、「市場」が社会的な必要原理にもとづくものである限り、それは社会の維持・発展にとって極めて重要な位置を占める。逆にそれなくしては、社会の物的・人的再生産もありえないという性格のものである。

「市場」における必要・補完原理という第2の原理から第3の原理、「市場」における互酬原理を導き出すのは難しいことではない。共同体同士、地域同士、社会同士の「市場」における必要・補完原理は、それぞれが経済的利得による交換原理を志向しないかぎり、相互扶助的・相互依存的な関係、すなわち互酬原理を保持していると言える。ポランニーは、対外取引に関連して、それは「通常は、取引の原理ではなくて互酬原理（the principle of reciprocity）に基づいて組織される」<sup>22)</sup>と述べている。つまり、ここでは、「市場」と互酬・再分配との関係が問題である。

ポランニーは次のように述べている。「互酬が対照的な組織パターンに助けられ、再分配が何らかの集権的な措置によって容易に行われ、あるいは家政が自給自足を基礎として成立しなければならないように、取引原理もまた、それを実行あるものとするためには、市場パターンの存在が必要である。しかしながら、互酬、再分配、あるいは家政が、こうした原理が十分に行き渡っていないような社会において機能することができるように、取引原理もやはり、他の原理が優勢であるような社会において、副次的な役割を果たすことが可能である」<sup>23)</sup>。この言説には、2つのポイントがある。1つは、通説的市場認識批判が含意されていることである。すなわち、取引原理（交換原理）が有効性をもつためには、社会の構造として「市場パターンの存在」（土地・自然・貨幣・労働・人間の擬制商品化）が必要であるということ、それはまさに近代資本主義以降の話である。したがって、もう1つは、非市場社会では、交換原理が機能する社会的条件は欠如しているということである。言い換えれば、互酬と再分配が優勢である社会では、「取引原理」は「副次的役割」を果たすということである。

ポランニーは、他のところでも同じ趣旨の言い方をしている。『大転換』では、「個別的な取引行為や交換行為は、他の経済行動原理が支配的であるような社会においては、通常市場の確率をもたらすものではない。これがありのままの事実である」<sup>24)</sup>。また、『人間の経済』では、「互酬や再分配が優勢を占めている限り、交易や貨幣や市場がひとつの制度的全体を形成することはない。実際、貨幣と市場はほとんど区別できなかったし、別々のものとして識別することさえできなかった」<sup>25)</sup>と述べている。殆んど同じ趣旨であるが、互酬や再分配が優勢な社会での「市場」の「副次的役割」の意味が問題である。われわれは、前述したように、「市場」は互酬と再分配が果す社会的役割の一部を担うものであるという認識に帰着する。つまり「市場」も互酬原理に従うということである。そのことをもう少しポランニーの言説で確認してみよう。1つは、マリノフスキーの無償の贈与や商業的交換に関する研究へのコメントで「交換の唯一の目的は、互酬性の紐帯を強化することによって、相互の関係をより緊密化することにある」<sup>26)</sup>と言い、また、アリストテレスの『倫理学』における

互酬性の説明に対するコメントで「交換は互酬性の行動の一部をなすものと考えられており、互酬性の観念に付随する寛容や美德とは正反対の性格を、物々交換に与えるようになった市場的な考え方とはまさに対蹠的である」<sup>27)</sup>と述べている。こうした言説でもわかるように、ポランニーの非市場社会における「市場」の社会的な意味づけが明らかにされているのである。われわれは、非市場社会での「市場」に内在する第3の原理、互酬原理を確認できるのである。

ポランニーのいう人間の経済における統合形態のうち、何が最も基本であるかということ、それはまぎれもなく、互酬という形態である。互酬の関係・原理は、ポランニーの言うように、社会関係における対称的な組織パターンの存在を前提にするとすれば、その作用は限定的なものにとどまると言えるかもしれないが、しかし、少なくともそれが相互扶助の精神によって成り立つものであれば、それは社会関係を律する基本原則と見なされうる。それは日常生活での対等な人間関係や宗教・文化領域での互酬関係においてだけでなく、経済領域においても機能する。だからこそ、ポランニーは社会統合の基本に互酬原理を据えたのである。

ところで、互酬原理について近年注目すべき研究が現れている。特に、宗教、哲学、倫理学、文化の領域では、互酬の原理を“黄金のルール (The Golden Rule)”と呼び、互酬原理に関する研究は、社会科学、人文科学における共通の課題として認識されつつあるように見える<sup>28)</sup>。経済学でも、「社会関係の経済学」として互酬をその基軸に据え、「互酬の経済学」が提唱されている<sup>29)</sup>。互酬（論）は、いうまでもなく贈与（論）と近接しており、贈与—絶対贈与や一般的贈与—との関係やその関係の中での位置・意義など検討すべき論点が多いが、ここではこれ以上触れられない。互酬原理による社会関係は、利他主義による与 (give) の精神を基本にしており、その精神と経済—「市場」、交換—との密接なかわりには、経済学における重要な論点である。ポランニーの互酬への視点は、そうした研究に大きく寄与していることは間違いない。経済における互酬の問題は、経済を量的関係が支配する世界としてではなく、質的關係を重視する世界として描くことを要求する。次節でそのことを検討する。

### 第3節 質的等価の社会経済学

非市場社会の実体＝実在的経済は、互酬、再分配という社会統合形態が優勢を示す経済であり、「市場」もその互酬や再配分を律する原理に大きく依存し、質的等価の支配する社会経済システムである<sup>30)</sup>。

ポランニーは、「経済が原始社会において統合効果をもたない——大きな理由は、数量性の欠落である」<sup>31)</sup>と言い、そうした経済における「互酬性は妥当な呼応行為を求めるのであって、数学的な等価を求めるものではないのである」<sup>32)</sup>と述べている。「数量性の欠落」あるいは「数学的な等価」の欠如が実体＝実在的経済の特徴であるというわけである。つまり、実体＝実在的経済では、量的等価の原理ではなく、質的等価の原理が作用しているということである<sup>33)</sup>。ポランニーは、その問題を『人間の経済』第6章「アルカイックな社会における等価」で展開しているが、この節での課題はその質的等価の意味をさぐることである。

しかしながら、その前に、経済学が古典派以来展開してきた量的等価に関する議論の問題点を指摘することが重要である。スミスをはじめ、D.リカードウ、K.マルクスは、経済学の体系の初めに価値論を置いた。経済認識の方法としての価値論である。ポランニーが批判の対象にした稀少性理論も本質的には同類のものである。すなわち、量的等価を前提にした価値論とは何だったのかが問われなければならない。

まず第1は、量的等価の理論は、経済学に現実の経済関係を量的交換の世界として認識するように仕向けたということである。量的等価の原理は、近代市場経済における公平性、平等性の基準であって、そこからの逸脱は経済的不均衡や不完全な競争などを原因にして経済の歪みにつながる。量的等価のルールこそ自由市場の黄金ルールなのである。またマルクス経済学においても、その理論の骨格ともいべき労働価値論と搾取の理論は、量的等価の関係を基準にしてはじめて論証可能な議論である。古典派以来の価値概念は、それが抽象的な概念であるがゆえに普遍性をもった概念として経済思想の根幹たる地位を占めて来たが、そのことが価値概念を歴史的に普遍的なものとして認識せしめる

という近代主義思考の誤りに導くことになるのである。つまり、価値概念は、西欧近代社会の成立＝市場システムの発展と近代工業社会の成立を前提にした特殊歴史的な刻印を受けた概念であったはずで、それを歴史全般に当てはめるといふ大きな矛盾を抱えていたのである。近代経済学には歴史的視点への配慮が乏しいが、その歴史的な視点を重視するマルクス経済学は、社会関係の中に経済を位置づける極めて重要な社会観を持っているにも拘らず、基本的に価値量の大きさに帰着する抽象的労働概念の抽出と価値の質を問う視点の欠如によって、つまりは唯物論的・経済主義的視点の突出によって、社会経済の質的問題への接近が封印された。そして、西欧近代文明の優越性に対する絶対的な信頼が根底にあることもその原因の1つである<sup>34)</sup>。

競争的自由を是とする市場的交換経済は、量的等価を原則とする公平性・平等性を社会に対して強制してきたように思われる。しかし、公平性・平等性というのは、本来単純な量的関係において認識しうる性質のものではなく、質的社会関係においてこそ成り立つ社会概念である。

このことは、自然と人間との間の関係でも同じである。人間が自然に向き合う関係は、例えば農の営みは量的等価の関係の中で合致するものであろうか。経済学は古典派以来農業問題を価値論の枠組の中で適正に説明できる方法論——例えば地代論——に腐心して来た。しかし、それに成功したとは言い難い。農産物をはじめとする一次産品の問題はすべてを市場論的思考の中で処理しているのが通常である。例えば、農業問題は自由貿易の論理＝国際分業の論理に支配され、WTOがそれを推進していることは周知のところである。農の営み、生の営みは、工業とは異なり、市場論が認識しうる枠を食み出ている。深刻さを増すばかりの環境問題はそのことと決して無関係ではない。自然は「人間の経済」における自然的必要の源であり、基礎である。そうした自然からの無償の贈与に対して人間の経済ではその生の営み・社会的営みの中に儀礼的な形をとりながら互酬的応答の方式が組み入れられている。自然と人間との関係性の中には、経済学的に量化できない重要な問題が伏在しているのである。量的等価関係を論ずる市場論的経済学にそうした諸問題は論究されることはないのである。

量的等価論が陥る第2の問題は、言うまでもないことであるが、経済における質的諸問題の無視である。質的諸問題とは、前節でも触れた互酬的關係において運営されている、社会的・文化的性格の濃いケースのことである。互酬・再分配、そして家政、さらには、「市場」のあり方にしても、そこには人と人との間の社会的な相補關係が極めて重要な機能をもっていた。しかし、それらの社会的統合諸形態は近代において根本的な変質を余儀なくされたとはいえ、いくらか経済的利得を度外視した側面をもっている。それらは量的等価原理の支配する市場社会では一定の緩衡装置的役割を果すのであるが、それらも非効率的・非合理的なものとして、また非近代的なものとして排除されるのである。それはまた、国際關係における歴史、文化、風土などの相違を無視することにも通じている。

こうした量的等価關係における質的諸問題の無視は、使用価値の問題にも及ぶ<sup>35)</sup>。ここでの使用価値とは、交換価値を表わす素材としての使用価値のことではなく、広く文化的価値をも有する生活価値（有用性）を指している。市場経済は交換価値を生産する経済であるが、非市場経済は使用価値（生活価値）を生産する経済である。非市場的な価値としての使用価値は、量的等価のルールのもとでは大きくその社会的な意味を喪失する。本来の使用価値は、利得を目的としない、純粋に必要なを生み出す労働の成果であるが、交換価値の経済はその使用価値を無視できないにもかかわらず、本来の使用価値から遠ざかろうとする。しかもそれは、他方で社会的必要とは次元の異なる、欲望の発露である顕示的・奢侈的使用価値を生み出してもいる。

ポランニーが自尊心と社会的規範の喪失として意味づけた「文化的真空」の問題は、大きく言えば、交換価値経済による使用価値経済の破壊——ポランニーは文化をもたない人間の存在はありえないとして、それを「人間的な意味での搾取」と呼ぶ——という文明論的次元の現象であり、文明による文化破壊を意味している<sup>36)</sup>。

実は、これと同類の現象が日々繰り返えされていることを指摘せざるを得ない。欲望の体系と化した現代消費社会は、価値による使用価値の破壊を日常的に行っている。消費バブルに等しい使い捨て消費の実態は、使用価値の破壊そ

のもので、結局は価値破壊に帰着する。価値を生産し供給する側は、増殖する価値に本質的な意味をもたせているため、価値生産の回転時間を加速化させる。技術の進歩がそれに拍車を掛ける。そのことは、新たな価値と使用価値の市場創出だが、消費する側では、新たな欲望に火がついて、絶え間のない使用価値と価値の破壊が制度化する。そうした満足なき欲望の制度化は、生産者にも消費者にも経済における権力構造として立ち現れる。権力構造としての生産、権力構造としての消費である。それは言うまでもなく、現代経済の過剰欲望を支える生産と消費のシステムだが、そこには何らの文化的創造の意義も認められない。破壊の連続性だけである。

近年の毒物汚染食品の問題は、そうした交換価値経済の構造的欠陥を露呈したケースである。それらは、安全性・信頼性のない使用価値あるいは虚偽の使用価値しかもたず、交換価値の論理だけが先行している。商品の売買という実質のない形式のみの、いわばマネーゲームにも等しい量的価値の世界が成立している。そこにはもはや本来の経済の姿は見られない。交換価値経済が作り出す価値とはいったい何なのか。そこに見られるのは、 $G$ が $G'$ を生み出す価値増殖の経済にすぎず、商品（生産物）はそのためだけの単なる手段でしかない。つまり、 $G$ が $G'$ になれば、その手段は何でもよい、環境も人の命もすべてがビジネスの手段と見なされる世界である。結局、労働の成果であるはずの価値が正当に評価されないということになる。このように質的経済の世界が崩壊し、それがまた市場経済の心臓部である量的価値の世界の崩壊をも誘発しているというのが、われわれの経済社会が直面する本質的な問題である。それは道徳的・精神的な病にまで及ぶのである。

以上のような量的等価交換の理論と現実を踏まえ、ポランニーの質的等価の社会経済学の問題を検討したい。質的等価の世界は、ポランニーにとって如何なる構造のものとして認識されているのであろうか。数や量の大きさを競う世界とは異なる質的等価の世界とは何であろうか。

ポランニーは等価性に関連して次のように述べている。「等価性は原始社会ではたいてい慣習や伝統の問題である」とし、その例をいくつか挙げている。「一定量の貝が豚と交換される。その等価性は、糸につるした貝殻が豚の鼻口

部からしっぽの先まで達すれば満たされる]。「エシュヌナ法では、油とブドウ酒の1単位の柁目は他の単位の柁目と等しい]。「ハムラビ法典では、船頭の報酬の等価「費用」<sup>コスト</sup>が詳しく述べられている」。そして「中央スーダンの首都クカでは、糸につるされた子安貝とマリア・テレサ銀貨との等価が毎水曜日に市場で公示された」。これらの等価性はある仕方で「設定され定式化」されたものであって、その「ある仕方」が「慣習や伝統」であるとポランニーは言っている<sup>37)</sup>。ポランニーのこうした言説とこれまで展開してきたことを考慮すれば、質的等価の問題を検討するのに注視すべきポイントが3つあるように思われる。第1は、使用価値同士の交換であること、第2は、慣習と伝統の問題であること、そして第3は、設定され定式化された等価であること、である。

質的等価関係の意味を問うためには、まずそれが使用価値同士の交換であることに注意しなければならない。それは、明らかに量的関係を表現する交換ではなく、その背後にある社会関係を反映した、使用権——なかには所有権の移転の無いケースもある——、有用性・有効性の交換である。使用権のみの交換であれば、それは時間的な制限を伴うけれども、これらの交換は「両当事者にとっての等しい利益または利得を意味する」もので、そのためには「他方の側を犠牲にして生ずる利得が存在しないこと」が必要条件である。つまり、量的交換に伴うような経済的利得を排除し、あくまでも有用性・有効性にかかわる使用上の利得でなければならない。これは前節で展開した、必要・補完原理、互酬原理に必然的に伴う使用の等価の交換であることは明白である。社会における互酬的關係、あるいは必要充足の互酬的關係を反映する使用価値の交換は、単なる交換物の使用・消費という狭い意味に限定されるものではなく、その交換物の社会的属性すなわち社会・文化的・歴史・伝統的を問題を内包していることを想起することが重要である。使用価値には、その社会の歴史・文化的な属性が刻印されており、その消費にはそうした社会的な意味が付属する。あるいはそれは地域・風土に沿った生活価値でもある。繰り返しになるが、われわれ人間の、自然的存在としての消費、社会的存在としての消費、歴史的存在としての消費、文化的存在としての消費を意味する。これらは量の問題ではなく質の問題である。

第1の論点は、必然的に等価性の伝統や慣習との関係というポランニーの第2の論点につながる。何をどのように生産し、そしてその生産物をどのように配分・消費するかは、その社会の自然的・社会文化的・歴史的風土と密接にかかわっており、長い歴史的積み重ねによって育てられてきた経験と知の蓄積、そしてそれらによって具現化する思想様式に依存している。そうした生産物の使用価値は、単なる物の属性ではなくて、人間の社会生活を支えるのに不可欠な存在でその社会の仕来りや伝統によって規定された<sup>38)</sup>、経験と知の結晶とも言える。伝統・慣習とは、そのような意味で言えば、生活・くらしと密接にかかわる歴史的・空間における知の蓄積体系のことであり、それが使用価値（モノ）に刻印されている。使用価値は生活空間における社会的知の思想的表現の1つとも言う。伝統や慣習にもとづく等価性の問題は、そうした経験と社会的知の産物ということになる。それは現実的には、実体＝実在的経済における等価性の制度化を意味している。社会関係の中に慣習や伝統を通して等価性が仕組まれているのである。

第3の論点は、設定され定式化された等価性の問題で、貝と豚との交換比率で表わされるような、等価性の具体的な形態の問題である。それはポランニーによれば、「公正価格」<sup>ジャスト・プライス</sup>のことと考えられる。必要・補完原理や互酬の交換原理にもとづく使用価値交換は、結果として公正価格に落ちつく。

ポランニーは、紀元前15世紀メソポタミアに栄えていた都市ヌジの社会における「ditennutu」として示される主要取引を例にして、次のように述べている。「ditennutu は、すべての自然的交換に含まれる両当事者にとっての主観的利得を「等しく」するだけでなく、「客観的」利得をも、会計士業務にそって計算されたように「等しくする」のである。すなわち、双方の利得は公正であるがゆえに、合法である。また等価性を形成するがゆえに、公正なのである」<sup>39)</sup>。双方の利得が等しく公正であること、そして合法的であること、すなわち等価性と公正、合法の関係が主観的利得についても、客観的利得についても保持されていることが語られている。そしてポランニーは次のようにも述べている。「異なる財の単位間の等価は、その社会に存在する諸条件に起因する比率と、そうした諸条件の維持に貢献する比率を表現するように意図されていた。等価

性に表現される「公正さ」<sup>ジャスティス</sup>とは、それが写し出す社会の「正確さ」<sup>ジャストネス</sup>の反映である<sup>40)</sup>。さらに、公正価格とは「ひとつの等価性であり、その現実の大きさは、自治都市の当局か市場における組合員<sup>ギルズマン</sup>の行為により決定されたが、どちらの場合も具体的な社会的状況に適した決定要素にしたがっていた<sup>41)</sup>。これら二つの引用文は内容的に同じで、等価性の表現としての公正価格の大きさは、「具体的な社会的状況に適した決定要素」に依存するということ、すなわち、等価性を表わす比率とは、その財の社会的存在としての必要の度合とその必要の維持・貢献についての社会的認知度の表現形式である。「公正さ」や「正確さ」は、財の社会的必要としての評価の程度を意味しているとも言える。そうだとすれば、渡植が、ポランニーの等価論に関連して、非市場社会の交換の特徴は、その交換比率が「固定的で、交換当事者の外部であらかじめ決定されているところに」<sup>42)</sup>あると理解しているのは、正当であろう。まさしくそれは社会的に認知された交換の比率に他ならないからである。

もう少しその「社会的に認知された交換比率」の意味を探ってみよう。社会的に認知された等価の比率関係には、それに参入する財の「格」とでも言うべきものが存在する<sup>43)</sup>。それは社会的重要度を表わす尺度とも言いうる。使用価値・有用性（モノ）の社会的格づけの問題である。それはあくまでも質にかかわる問題であって、稀少性とか量的関係にもとづく概念ではない。ポランニーが「原始社会の内部では、食糧に関する取引は、共同体の連帯を壊すがゆえに、反社会的なものとして避けられている。しかし他の（たとえば性に関する）タブーが明示的であるのにたいし、食糧的操作の禁止は、部族社会の基本的組織そのもののなかでは暗黙の存在なのである」<sup>44)</sup>と言うとき、食糧品の有用性・必要性としての社会的格づけは極度に高いことを意味している。極度に高いがゆえに、取引関係から除外される。そして取引される場合には、利得的操作の禁止が原則で、それは暗黙の社会的ルールというわけである。公正で正確な等価性による取引が要請されるのである。それが食糧というものの社会的な格である。他の多くの財についても、その社会的格づけに従って、社会的に認知された交換の比率が存在し、それが公正価格となるのである。

以上、質的等価に関する3つの論点を検討して改めて気づくのは、ポラン

ニーの「社会に埋め込まれた経済」の意味である。それは経済的利得を出来るだけ排除し、人と人とを互酬的に結びつける社会的秩序の体系と云ってよいように思われる。

ところで、まだ論ずべき主要な課題が残っている。それは第3の論点である等価としての交換比率＝公正価格と貨幣の関係である。価格と貨幣と市場は、現代経済学では一体のものとして理解されるが、ポランニーの場合は全くそれとは相違している。ポランニーは貨幣と市場とは本来無縁のものだと考えているからである。ポランニーによれば、貨幣は交換過程の中から必然的に生み出されたもの（交換貨幣）ではなく、交換とは異なる他の系から出てきたとされる。貨幣は市場・交換とは無関係にその存在を確認できるのであって、原始社会では、共同体の秩序維持のための重要な道具・手段であると言う。公正価格はここでいう貨幣と密接に関係し、貨幣によって等価の関係・公正さが証明されるのである。

貨幣は、市場をもたない初期的社会では、統一的にシステム化された制度的存在ではなくて、「多様な貨幣使用」によって特徴づけられ、特定目的貨幣である。ポランニーは「初期的共同体では制度的にまったく別で独立した貨幣用法が見い出される」と言う。すなわち、「初期的社会では交換手段としての使用は基本的な貨幣の用法」ではなくて、貨幣の「用法相互間に相互依存性がある場合には、交換に先行するものとして、支払手段や計算貨幣または富の貯蔵手段としての用法が見い出せるのである」<sup>45)</sup>。近代貨幣は、市場の交換価値主体のシステムのもとで、「交換」を軸にして展開される体系性をもつものとして存立しているが、共同体的性格をもつ貨幣（原始貨幣）はその用法が相互につながりをもつ統一性をもった原理に従うのではなく、それぞれがいくつかの用法の組み合わせでしかない。「初期的な社会には「全目的」の貨幣はない」<sup>46)</sup>のである。例えば、奴隷が価値尺度や計算手段として実質的富や大量な物をまとめてはかるのに用いられたり、あるいは外国の大君主への貢納支払の手段であったりする。また子安貝が小額計算の手段として、あるいは対内的な支払手段として用いられる。その他、富の蓄積として貴金属が用いられる場合もあるし、他のところで貨幣たりえない交易品の数種が貨幣的役割をすること

もある。まさに貨幣の用法、貨幣のための財は地域性をもつものとして存在していたというのが実際であった<sup>47)</sup>。古代日本においても、米や絹が貨幣として使用されたし、和同開珎が呪術の意味をもって用いられたこともある<sup>48)</sup>。

市場経済における貨幣の支払手段機能は、貨幣のもつ「全目的」の一部であり、その貨幣は他の機能をも合わせ持つ。投資ファンドとして、利子を生む貨幣として、あるいは外国貿易にも利用できる。日常の暮らしにのみ使用される貨幣は存在しない。「近代的な語義では、支払とは量化された単位を手渡して責務を解除することである」<sup>49)</sup>が、非市場社会での支払手段としての貨幣は、社会的責務と深くかかわっている。近代貨幣による支払の意味は、量的等価原則から考えても、等価の貨幣を譲渡することでその責務は果され、その後の責務は残らない。しかし、非市場社会では、社会的責務は持続的で連続的さえある。互酬的關係に主導される社会関係においては社会的責務は一回きりの責務ではなく、慣習的な性格をもっている。伝統と歴史そして慣習の力が作用しているとも言える。慣習や伝統に沿う社会的責務の遂行は、社会の成員としての当然の行為である。等価のルールが働いている。それが通常の間換原理にもとづく社会的責務のケースであるが、宗教的・社会的な違反というケースを考えると、支払の意味が明確になる。社会的責務の未完成・失敗・回避は、支払義務者の「肉体的破壊」、「尊厳や威信、身分の失墜」などの結果をまねくことが多い。ポランニーは、そうした社会的・宗教的違反について次のように述べている。「宗教的・社会的違反は、それが神にたいするものであれ、部族、血族、トーテム、村共同体、年齢集団、カースト、ギルドにたいするものであれ、支払によっては補填されず、適当な時に適当な方法で適当な事物によってのみ、償われるのである。求婚、結婚、忍耐、ダンス、歌、着飾り、宴会、哀嘆、苦衷、そして時には自殺などの行為で責務から解放されることがある。だから、それはけっして金銭的な意味の支払ではないものなのである」<sup>50)</sup>。身分性にもとづく社会の成員の社会的責務やこうした責務の違背は、その責務が社会秩序の基礎であるだけに極めて厳格な対応がなされる。ポランニーは責務の重さとそれが量的なものでない質的な問題であることを強調しながら、「この点において、貨幣の支払手段的用法の要素のひとつは計量可能性になってくる」<sup>51)</sup>と

続けている。逆説的な言い方だが、ポランニーは社会的責務の遂行と貨幣の支払手段機能との何らかの結びつきを追求しているように思われる。質的問題の量的解決である。その解決についてのポランニーの説明は、論理的とは思えない。それは「責務を負う人物が決済に用いた単位がたまたま物理的存在であった場合に、貨幣の完全な支払手段用法が出てくる」と言っていることでもわかる。それらは、例えば、「犠牲の動物や、奴隷、装飾品の貝、食料の一定分量」の支払とか、「罪金」の支払、「示談金、税、貢納金」の支払、「贈物やそのお返し」、「神や先祖、死者に供物を供える」ことなどである。しかしながら、問題の本質は次のことにある。すなわち、社会的責務を果すという質的な問題を物理的な量で解決することは、実は「支払操作に少し変化が加わっただけのことで、責務の本質は変わっていない」<sup>52)</sup>ということを含意しているのである。それは貨幣量による支払という形式をとるけれども、その意味するところは社会的責務を果すことへの個々人の社会的参画の重要性である。量的解決による不完全性をそれぞれが認識することである。以上が支払手段としての貨幣の意義と限界である。しかし貨幣の役割はあくまでも質的なものである。

社会では、宗教的、そして政治的な性格をもつ責務は、権力や身分とも深くかかわり、貨幣が権力や高身分のもとに集中する。その集中した貨幣は、再分配の源泉だが、それは富の蓄積を意味する。貨幣が富の蓄蔵手段となる。貨幣の用法として富の蓄蔵手段が富者や権力者に重大な意味をもつのは、財（富）の蓄積とその管理が社会的・政治的に必要な責務であるからである。人間の生存と社会的秩序を保持するという観点からの富の蓄蔵は、穀物、油、牛などの基本物資、税、地代、贈与、罰金、示談金などから成る。それらが発生する原因は、経済的なものではなく、社会的、政治的なもので、その範囲は「保護にたいする純粋な感謝や、すばらしい下賜品にたいするよろこびから、奴隷にされることや死にたいする怖れにまでおよんでいる」<sup>53)</sup>。

ところで、社会的責務にもとづく貨幣の支払手段・蓄蔵手段としての機能は、価値（使用価値）尺度機能・計算手段としての貨幣を前提とする。富者や権力者の支払や再分配が公平性や平等性を確保するためには、貨幣のその機能が不可欠である。それによって、富の再分配機能も健全性が保持され、富者や権力

者の社会的責務が果される。

貨幣は、ポランニーにとって、社会的責務を果す——その全てではないにしても——手段として論究された。その意味で、貨幣は非市場社会の社会統合形態で社会的責務の発露でもある互酬、再分配の原理と同じ土俵のうちにあると言える。互酬と再分配原理は、現実には、「異なった財を結びうる何らかの「比率」がなければ機能しない」し、管理上・操作上そうした共通の比率が必要である。つまり質的等価性を表現し、保持するための手段が絶対に必要である<sup>54)</sup>。その手段が貨幣である。そのことは、質的等価の表現形式である「公正価格」についても当てはまる。社会的に格の高いものも、低いものも等価物＝計量可能物である貨幣の存在によって「公正な」扱いが保証されるのである。

今日の世界での貨幣は社会秩序を担う存在ではなく、逆に攪乱の要素である。ポランニーは、「初期的社会構造では、貨幣的交換比率が驚くほど安定しているという不思議な文化的特徴がある」<sup>55)</sup>とし、「アルカイックな社会では----官僚的管理を不要とするような安定の源泉が貨幣制度にこそあった」<sup>56)</sup>と述べる。つまり、この安定した貨幣制度こそ、質的等価の世界を支える社会制度の重要な構成部分であったということである。

#### 第4章 人間の経済と二重運動

ポランニーは、これまで論究してきたように、原始社会、アルカイックな社会を基本的には安定性のある利得なき経済の仕組みをもつものとして描こうとした。経済的取引が共同体に妥当性のあるものとして受け入れられるのは、それが非利得的となりうるときであると言う。非利得性の仕組みが保持されれば、それは共同体の社会運営に合致し親和性をもっているのである。

しかしながら、ポランニーの非利得性に関する言説には含みがあり、いささか婉曲的ですからある。例えば、「交換は人間の絆のなかで最も不安定なもの」とか、「交換に本来存在する不公平な要素」、「経済的取引が生む反社会的危険」といった表現が見られるからである<sup>57)</sup>。交換という互酬的原理の働く人間の営みが、不安定で不公平な要素をもち、反社会的危険を伴っているというのであ

る。ポランニーは、非市場社会の特質を、そういった経済主義的反社会的な危険が創出されても、社会の側にそれを押し止める反作用の力が働くところに認めていると言ってよいのであるが、そのことは、彼が非市場社会での二重運動を想定しているとして間違いないであろう。これは、ポランニーの本来の市場論の構造を検討するのに避けて通れない論点である。ここでの二重運動を「社会的結束にたいする非常に強い要求」あるいは「社会的連帯の強さ」と経済主義的社会行動とのせめぎ合いであると想定してよいであろう。

したがって、非市場社会での二重運動の論拠は、質的等価原理の中に常に潜在している、不安定で不公平な要素とそれが反社会的な働きをするという認識である。この潜在している要素が顕在化する原因、すなわち「利得への動機」がどこから来るかということがまずここでの主題である。

反社会的要素として、必ずしもポランニーに十分な説明があるわけではないが、3点考えられる。第1は、質的等価の世界に潜む量的問題の存在である。たとえ伝統や慣習の問題とはいえ、社会変化や経済的取引の拡大に伴う量的関係から発せられる質的問題への懐疑である。第2は、貨幣の登場である。有力な支払手段として、また富の蓄蔵手段として貨幣は権力や富者と結びついている。ことに物品貨幣とは異なる金属貨幣の登場は、それが権力による認知を絶対的条件とし、富や価値の尺度としての役割を果たすものであれば、そこには権力と結びついた経済的利得獲得の余地が生まれる。富の再分配機構と密接に関係する貨幣の機能は、それが権力の強さや大きさを決定づける基準になれば、量としての貨幣が富と権力のシンボルと化する。社会的責務の遂行という貨幣本来の機能とのズレが生まれることになる。第3は、第2の問題との関連が深い、権力者や富者の社会的責務に向き合う意識・精神の問題である。身分階層に関係する社会的・政治的報償、誇り、名声そして虚栄など支配者層の精神的欲心は、一般の民を必要以上に犠牲にするだけでなく、経済的欲求と権力の獲得への衝動を大きくする。歴史におけるそうした権力への志向は、「人間の経済」においても避け難く纏り付いて離れない。権力者や富者の社会的責務の持つ意味は計り知れない。

しかしながら、以上の3つ論点が市場社会の源になるということに否定的な

ポランニーにとって、問題の関心は、「人間の経済」に働く2つの力の関係性の構造を明らかにすることである。ポランニーは、『人間の経済』の独立した章「正義・法・自由の経済的役割」で、人間の経済における二重運動の具体的な展開とも理解できる問題領域に言及している。部族社会からアルカイックな社会への転換に伴う食糧などの取引の登場に関連して次のように述べている。

「原始社会の内部では、食糧に関する取引は、共同体の連帯を壊すがゆえに、反社会的なものとして避けられている。しかし他の（たとえば性に関する）タブーが明示的であるのにたいし、食糧についての利得的操作の禁止は、部族社会の基本的組織そのもののなかでは暗黙の存在なのである。アルカイックな社会において食糧その他の取引についての禁止が取り除かれる。こうして、人間の暮らしの歴史において最も顕著な前進のひとつへと道が開かれる。財・サービスの交換は、売り－買い、賃貸し－賃借り、貸し－借り、を問わず、経済の諸要素内の融通性を可能にし、その融通性によって、生産と消費の双方で諸要素の有用性が急速に高まってゆく。こうした重要な変化は、部族社会の解体とともに、主としてふたつの道をつうじてあらわれる。すなわち、ある種の取引を制限し厳格に制御するかたちで容認するか、あるいはそうした取引から利得の原理を排除するか、そのどちらかである」<sup>58)</sup>。食糧やその他の取引の拡大は、アルカイック社会において、人間の暮らしの歴史的な前進だが、それは両義的な意味を持つ。それは経済的諸要素内の有用性（使用価値的要素）の拡大と他方での反社会的な経済的利得操作可能性の拡大である。そこに登場するのが、利得原理への2つの対応方式である。1つは、利得原理を容認し制限・制御を加える方法、2つめは、利得原理の排除である。前者の例は、ヘシオドス（前8世紀頃の古代ギリシアの農民生活を歌にした詩人）のギリシアや旧約聖書のアモス（前8世紀のユダ王国の社会主義を説いたと言われる旧約聖書に出てくる予言者）の時代のイスラエル諸地域などの小規模小農民社会や叢林型経済<sup>59)</sup>で、後者の側は、バビロニアとアッシリアの灌漑型帝国<sup>60)</sup>であった。前者では、「地域での生の食料品や調理済みの食物の販売が中心」で、後者では、「基本物資を中央に集中蓄積し、それを分配する形態」<sup>61)</sup>がとられた。すなわち、前者は経済的取引を互酬的な社会関係の中に埋め込み、後者は再分配機構の中

に取り組む方法である。

部族社会の解体を経てのそれぞれの発展の道は異なるけれども、アルカイックな社会の二重運動は、利得原理を包み込むかあるいは押さえ込むかであった。ポランニーは、その対応の結果としての「正義」、「法」、「個人の自由」に注目する。すなわち「人間の経済の歴史において、正義、法、個人の自由が国家の創造物として初めて決定的な役割を果たした」<sup>62)</sup>と言っているのである。

正義とは、社会的責務の誠実な遂行のことである。ポランニーは「アルカイックな諸帝国における正義の経済的役割は、利得の汚名をその破壊的な含みとともに排除し、それによって取引にたいする部族的禁止を取り去ったことにある」<sup>63)</sup>と述べ、その結果「ある経済力が解放され、治水農業での労働の生産性を何倍にも増加させた」<sup>64)</sup>という。社会的正義にもとづく「等価の宣言は、アルカイックな王の主要な機能のひとつ」<sup>65)</sup>であった。したがって利得原理を排除する正義の観念は、質的等価原理にもとづく公正価格を意味する「神格の任命者が認可した「比率」や「割合」にしたがう取引のための半宗教的サンクションを用意し」<sup>66)</sup>たのである。

正義が利得原理に厳しく対応したことで、経済的取引は合法的なものとして普及する。利得があるから経済的取引が普及するのではなく、そうでないからこそ経済的取引が社会に受け入れられたのである。このポランニーの認識は、いうまでもなく通説とは異なるが、この認識こそ非市場社会分析の基本である。そうした認識に立てば正義に裏づけられた法的取り決めは、利得ぬきの取引を正当で公正なものと認定し、その普及を促すことになる。それは安定したリスクのない交易の形態の拡大を意味している。そのことをポランニーは「市場への発展を回避し、それにかわって経済上の売買の非取引的方向を切り開いた」<sup>67)</sup>と表現している。法的取り決めによる取引の普及は、規制のかかった管理的処置 (regulated dispositions) ということだが、それはわれわれの市場論的思考とは逆に「交易のはるかに多くの部分」を誘導する役割を果たしたことになる。これは対外交易で言えば、管理交易・条約交易と呼ばれるものである。「交易の全体は管理的方法で運営」<sup>68)</sup>されたのである。

ポランニーは、正義と法に続けて、「人間の経済的生活のなかでいままでに

知られない個人の自由の領域が開かれた」と指摘する。利得ぬきだからこそ成立する等価の原理（正義）と、リスクのない公正な交易システムを組織的に誘導する装置（法の経済的役割）は、権力側の「統合の再分配的形態が支配する結果であった」し、その正義と法によって「個人の自由の領域」が広がったと言うのである。ポランニーのそうした指摘の根拠には、統合形態としての再分配機構は「専制的な行政上の官僚主義」ではなかったという認識がある<sup>69</sup>。常識的に言えば、共同体社会で個人の自由の問題が語れるかという疑念が湧くけれども、それは利得なき取引への個人の自由な参入ということを意味している。身分や階級のある社会で、財力のない階層の参入は困難を伴う場合が多いけれども、小さな地域的な「市場」への参入はある程度可能だし、また「市場」にたずさわる階層の管理取引への参入の機会は増えるということである。それは経済的取引の活動範囲の拡大であると同時に、社会的責務を果す領域の拡大を意味している。そうだとすれば、個人の自由とは、社会が要求している社会的責務の重さを受け入れるということでもある。近代の経済的自由の意味とは全く逆の関係である。

ポランニーのここでの二重運動論は、経済的利己主義を社会の中に閉じ込める社会制度的装置の問題として提起されているように思われる。その中で、正義、法、個人の自由が制度的装置として極めて重要な役割を果すものとして認識されているのである。

ところで、ポランニーによれば、「制度とは、人間存在の意味と目的が具体化されたものである」<sup>70</sup>。制度というものが、どのような意味と目的をもって人間存在にかかわっているかは、制度分析の根源的な問題提起である。ポランニーは、言うまでもなく、自然的存在としての・社会的存在としての人間が営む経済、「人間の経済」の構造を明らかにしようとした。人間の自然的・社会的存在としての生き方が制度によって保証される、そうした制度が互酬、再分配、そしてそれに従う「市場」であった。しかもそれは、市場論的・経済主義的思想の呪縛に陥ることなく、人類史の殆んどを占める非市場社会から抽出された、人間の本来的社会である。人間社会の理念モデルでもある。ポランニーが制度分析に込めた根源的問題提起がそのようなものだとすれば、前述の

「正義、法、個人の自由」（政治的次元の問題）に加えて、広く文化的領域に含まれる、人間の意識・精神の問題は、社会制度と二重運動を語る時、不可欠であるように思われる。

事実、ポランニーは、人間は「自己の歴史を築きあげる力」を備え、社会的諸制度を計画的に変化させる「心と精神の力」をもっていることを指摘している。この言説は、「人類の歴史とそのなかにおける経済の位置は、進化論者が主張したがっているような、無意識的発達や有機的連続性を物語るものではない。そのようなアプローチは、現在の過渡段階において、人間にとってきわめて重要な経済発展のいくつかの局面を、必ずや不明瞭なものにするであろう」<sup>1)</sup>という文脈でのものである。つまり、ポランニーの言い分は、「有機的連続性のドグマ」を排除して、「歴史を築きあげる力」や時代の要請に応じて社会を変革する主体的な「心と精神の力」を人間が備えているということである。ポランニーは、この問題に関連してこれ以上のことを語っていない。しかし、人間の経済の二重運動における人間の意識や精神の問題を軽視していたとは考えられない。本稿でとりあげた、慣習や伝統、社会的責務というキー・ワードは、人間の意識や精神の問題と密接に関係しているからである。そうだとすれば、やはり人間の精神世界の分析を排除できない。ポランニーにそうした分析の独立した展開があってもよかったと思われるのである。

ポランニーが強調する、非市場社会における共同体の連帯は、物質的なつながりだけでなく、精神的なつながりでもある。社会的責務を利他的に果そうとする精神的連帯である。社会的責務の精神的連結とでも呼ぶべきものである。社会的責務の精神的連結は、基本的には、宗教的精神世界の中に醸成されるものである。諸社会特有の精神風土、精神文化というものは、宗教的精神と無関係ではない。そうした宗教的精神世界の問題は、社会構造の重要な構成部分として制度化されていたと考えることができる。

宗教的精神性とは何か。既存の宗門宗派の教示といったものではなく、人間が生きる中で、自然との相互作用の中で、自ずと身につけた世界認識である。世界の認識の方法は、地域の風土によって多様であるが、ほぼ共通して見られるのは、聖なるもの、聖なる世界の発見である。それらは極めて土着的、原初

的なものも含めて、伝承・伝説・神話、諸儀礼やある種の物語などに結実している。宗教哲学者の M. エリアーデ<sup>72)</sup>や人類学者の研究によって知られているように、「人間であること」と「聖なる世界」とは不分離の関係にあり、聖なる世界は、人間の意識・精神構造の一要素として普遍的存在である。聖なる世界に対置されるものは、俗なる世界である。この2つの世界はそれぞれ異質で対立する関係にあるが、しかしそれらは相互に融合する関係でもある。融合する関係にあるからこそ、われわれ俗なる存在は、その実在的確かさを認識するのである。聖と俗、それは非市場社会の思惟の芯であり、野生の思考の基底に存在する、いわば「生きる力」のよりどころである。自然的実在として、また社会的実在として、人間が全てを托しうる安心の時空、それが聖と俗の融合する場である。聖なる世界と俗なる世界が融合し、そこに創造と豊饒、再生の力が生まれる。その融合する場は、愛と真の満ちた世界であり、人間に豊かな精神を生みつける。それは、豊かな文化・道徳性・倫理性、そして社会的責務を育くむ土壌である。自らを「生きる」確かな存在として確認する営為は、人間の世界認識の原点であると同時に、宗教的精神を育くむ極めて自然な出来事であったと言ってよい<sup>73)</sup>。

宗教的精神の形成とその陶冶は、人間の道徳性・倫理性を育くむ土壌として、利得なき経済観念を創造したと思われる。アルカイックな社会の諸文化は、多かれ少なかれ、常にそうした宗教的精神の世界から豊かな栄養分を吸い取ってきた。その栄養分が文化の中心的価値として定着し、その社会の精神を豊かなものにしたと考えられる。宗教的精神の世界を社会の精神構造の不可欠な要素と理解できるとすれば、それは非市場社会における二重運動の、利得的経済の運動に対する強力な規制的役割を果すものとして認識されうる。その意味で、ポランニーの宗教的精神世界についての独自の展開が必要だったのではないかと考えられるのである<sup>74)</sup>。

以上展開してきた、ポランニーの人間の経済の二重運動論は、別な言い方をすれば、「市場」(利得原理)と宗教・道徳との関係として語られうる。あるいは、二重運動論における自由の問題と言い換えてもよい。ポランニーにあって、経済的利得原理を互酬の原理へと誘導する社会の側の、そしてまた人間の側の

問題は、政治（制度）的領域と文化領域にまたがる人間の社会的責務の自覚・拡大（自由の拡大）と結びつけられていたからである。人の社会的責務の遂行は、まさに自由の内実によってきまる。自由は社会的責務遂行のための条件・手段として位置づけられていて、単なる目的ではない。それは非市場社会における自由の問題を目的論として論じられない認識上の事情である。とはいえ、自由の問題は、制度論と文化（道徳）論にかかわる重要な課題でありながら、『人間の経済』では、その具体的な展開は殆んど見られない。それを補ってくれるのが、『大転換』最終章「複合社会における自由」である。そこでのポランニーの自由論は、本節のテーマである二重運動論の豊富化に役立つし、また自由が目的化している現代社会だけでなく、ポスト市場社会や「人間の経済」の文明論的分析にも示唆するところ大である。

『大転換』最終章「複合社会における自由」は、もちろん、前近代を扱ったものではない。市場社会からポスト市場社会への転換を射程に入れた「複合社会」での「自由」論である。複合社会とは、市場社会からの脱出を志向する社会のことで、非市場社会と重なる。ポランニーの言葉を借りれば、経済（市場）を「社会に埋め込める」段階の社会を指している。つまり、それは「人間の経済」の再生と深くかかわる。

ところで、『大転換』最終章「複合社会における自由」では、19世紀文明の破綻と崩壊にふれ、その原因を「自己調整市場の作用に対し、それによって壊滅的な打撃を受けまいとして社会が採用した措置」によるものと断じ、「盲目的な「進歩」の一世紀ののち、人間はみずからの「住処」を回復しつつある」<sup>75)</sup>と述べている。転換期世界のこのような状況認識が、ポランニーの二重運動論からのものであること自明だが、ここで2つの点が指摘されている。1つは、産業文明を継承すること、もう1つは、市場システムの変質の問題である。前者については、産業文明を「人間本来の要求」に沿ってひき継ぐこと、そのために市場システムを廃棄に追い込み非市場的基礎を創造しなければならない<sup>76)</sup>と言う。ところが、産業文明を正当にひき継ぐ環境が生まれつつある、それが後者の問題、市場システムの根本的変質とでもいうべき状況である。すなわち「経済システムが社会に命令することをやめ、逆に経済システムに対する社会

の優位が確保されつつある。われわれは、諸国の内部においてこのような事態の展開を目撃している」とし、市場システムは労働、土地、貨幣を含まなくなり、その「市場システムはもはやその原理においてさえ自己調整的ではないだろう」<sup>77)</sup>とポランニーは指摘する。つまり、市場システムの根本的な変質状況である。これら2つの指摘の意味するものは、産業文明と非市場的基盤との融合の問題とポスト市場社会転換への期待である。ポランニーが「複合社会における自由」の問題を論じようとしたのは、以上のような転換期市場社会への認識があったからに他ならない。ポランニーにとって自由論をその本質において語れる時代が到来したのである。

しかしながら、戦後世界経済が生み出した、高度の産業文明——環境を破壊するまでに至った高度の生産力——、高度消費社会と市場システムの新たな展開、そして社会主義の崩壊——ポランニーはポスト市場社会への入口の1つとして社会主義にある種の期待を込めていた——は、ポランニーの非市場化社会への期待を裏切ったように見える。今日、産業文明の到達地点は、次なる非市場社会を担う産業基盤としては余りにも過剰すぎる。農業との共栄も考え難い。農業を中心とした一次産業と共栄しうる産業文明こそが重要である（なお、ポランニーの産業文明認識については、註76も参照）。そして、現在進行中のグローバル化もポランニーの認識を超えている。

こうした現実を前にして、ポランニーの文明史的転換認識は、いささかズレがあるように見えるかもしれない。しかし、資本の専制、悪魔のひき白、市場システムの本性が露呈するにおよんで、非市場・反市場化の動きが顕著な形で力を持ち始めている。人間と自然、いのち、生きる場の思想、文化の役割、聖なる世界へのまなざしなど、市場社会の合理的精神が破壊し無視してきた、いわば人間存在の本質にかかわる諸問題が、現実的にも、思想・哲学的にも、台頭してきている。ここで取りあげる自由の問題もそうである。これらは、ポランニーのいう社会の二重運動の再来とも言える。ポランニーの思想は今も生きている。そして、ポランニーの市場観は、すでに見て来たように、現在進行中の市場社会の様々な現実接近しうる概念装置を備えているということが重要である。すなわち、そのような無慈悲な市場が人間の存在にとって如何に歴史

的異常性に満ちたものであるかに気づき、われわれが社会を発見し、社会の実態・実在の本質を認識するということがポランニーの思想の核心である。これはそのまま今の世界に当てはまる。

われわれの眼前にある、ポランニーの『大転換』執筆時期とは異なる、人間不在の経済状況は、ポランニーに導かれて「社会の新発見」の機会を与えてくれたと言ってよい。われわれは、社会の新発見でようやく、「複合社会における自由」を検討できる地点にたどりついたのである。

ポランニーは、自由について次のように指摘している。「自由も平和も、市場経済のもとでは制度化することができなかった。というのは、市場経済の目的が平和や自由を創造することではなくて、利潤や繁栄を創出することにあったからである」<sup>78)</sup>。「社会の発見は、あるときには自由の終焉を、そしてまたあるときには自由の再生を意味する」<sup>79)</sup>。すなわち、ポランニーは、近代の自由は、まやかしものの自由で、偽りであり、それに代る新しい自由の獲得は社会の発見によるのだと言っている。こうした結論めいた言説に至るには正確な現状認識にもとづいた説明が必要である。

ポランニーは、自由の問題は2つの次元をもつと言う。「制度的な次元および道徳的あるいは宗教的次元である」<sup>80)</sup>。

第1の次元については、「増大する自由と減少する自由との間の均衡をとる問題であって、基本的に新しい問題に遭遇するわけではない」<sup>81)</sup>とポランニーは言う。ここで言及されている自由は、統制・規制の対象になる「現実の自由」あるいは「法律上の自由」のことで、そこでのポイントは権力への「不服従の権利が制度的に保護される」<sup>82)</sup>こと、そしてそのことが「自由な社会の証明印」になるのである。如何なる権力であろうと、その権力から保護されるべき「不服従の権利」は、どの時代でもどの社会でも普遍的に妥当する性格のものである。ただ、制度的な意味での自由については、ポランニーも認めているように、「新しい問題」ではなく、人権の尊厳の問題として多くの論者によって論じられてきた自由論の定番である。もちろん、それすら現実のものになっていない状況だから、この制度的次元の自由論は重要である。だが他方で、権利の過剰な主張が、他者の権利を侵害するというやっかいな問題を惹起している

現実もある。そこにはやはり生産効率、消費の拡大、利得の拡大のための市場論的自由の暴走の問題が背景にある。利得のための自由の拡大、そこには市場社会の枠内の論理しかなく、社会的責務の問題は殆ど無視される。そのことが貧困や差別を増幅しているという事実があるにも拘らず、そうなのである。したがって、われわれにとって重要なのは、「不服従の権利が制度的に保護される」ことはもちろん、「諸個人は、権力を恐れることなく、自由に自己の良心に従う」<sup>83)</sup>意識・精神をもつことである。というのは、「権力とは、社会生活の一部の分野に関する行政的職務をたまたまゆだねられたものにすぎ」<sup>84)</sup>ず、われわれの生活の場における「自由」の領域は広いからである。すなわち、自由が制度化されるためには、市場論的社会観から発する利潤と経済的繁栄のための精神や意思から脱して、制度的自由と個人的自由の拡大を目的とする意識的追求とその意思の貫徹が不可欠である。

制度的自由の問題は、ここではすでに「道徳的自由」の領域に重なる。ポランニーは、その道徳的自由を「至高の重要性をもつような自由」と述べる。ポランニーは、社会正義と安全に付属した「道徳的自由」と「精神の独立」そして「法的な自由」を「19世紀経済の副産物」と位置づけ、「失業や投機家の自由」(悪の系列に属する自由)と対比して、「ルネサンスや宗教改革以来のもっとも貴重な伝統に属するもの」,「すでに崩壊した市場経済から受け継いだ価値ある自由」<sup>85)</sup>だと言う。悪の系列に属する自由に対比しての善の系列に属する自由である。これは、ポランニーが指摘する「道徳的あるいは宗教的次元」の自由である。善なる系列の自由、それが個々人の道徳的自由と精神の独立なのである。しかも、これは制度的自由の問題に比べて「根本的な次元」の自由で、「現代における自由の問題を解決する鍵」である。道徳的自由とは何かということが「複合社会における自由の真の意義を把握」<sup>86)</sup>することに繋がるのである。

こうした認識によって強調されるのは、個人の自由(精神の独立)、市民の諸権利で、例えば、「ある個人が、みずからの政治的・宗教的信条や肌の色・人種にかかわらず、正当と認められた条件のもとで仕事につく権利」<sup>87)</sup>は「権利リストの最初におかれるべき」である。そしてこうした個人の自由や市

民的諸権利は、市場システムの崩壊と共に新たな地平を迎えることになる。ポランニーは言うのである。すなわち、「市場経済の消滅は、これまでになかった自由の時代の幕開けになりうる。法的自由および実際上の自由は、かつてないほど拡大され、普遍的なものとなることができる。規制と管理は、少数者のためでなく万人のための自由を達成することができる。この場合の自由とは、汚れた手段で手に入れた特権の付属物としての自由ではなく、政治的領域という狭い範囲を超えて緊密に組織された社会それ自体へと広がる規範的な権利としての自由である。かくして古くからの自由と市民的権利に、産業社会が万人に提供する余暇と安全によって生み出された新たな自由という財産がつけ加えられることになるだろう。このような社会は、公正と自由を二つながら備えるゆとりをもちうるのである」<sup>88)</sup>。市場経済の消滅は、古い自由に新しい自由を付け加える。新しい自由とは、政治的領域をこえて社会生活全体に行きわたる「規範的な権利」（道徳性を含意した権利）としての自由、あるいは健全な産業社会が「余暇と安全」によって創出する自由のことで、これが「複合社会における自由」の意味というわけである。そこには、公正と自由がある。

しかしながら、複合社会への移行過程で重大な道徳的問題が立ちはだかる。悪しき道徳的意識である。それはファシズムと自由主義哲学である。ファシズムは、自由を完全に抑圧し、権力と強制を賛美し「社会の現実」を受け入れる。そのファシズムの自由の抑圧は、自由主義の産物でもある。一方、自由主義哲学は、権力と強制に依存しながらもそれを悪と位置づけ、そして幻想としての自由概念によって盲目的な自由の拡大を追い求め、その自由が権力と強制を駆逐すると主張する。しかし、自由主義哲学は、個人の自由の個別化を促し、自由の暴走を演出する。こうした悪しき道徳観は、結局は自由の可能性そのものを否定することになるのである<sup>89)</sup>。

悪しき道徳的精神（自由主義哲学）の元凶である「権力と経済的価値」は市場「社会の現実」のパラダイムである<sup>90)</sup>。権力と経済的価値は、社会の実体すべてを自らのパラダイムの中に取り込む。こうした市場社会の権力と経済的価値の枠組から脱出するために、われわれに課せられた課題は、道徳的迷妄に陥ることなく、社会の現実を正当に認識して自由と規制の調和的關係を構築する

ことである。そのために必要なのは、善なる道徳的・宗教的な意識や精神をわがものとするところである。

道徳的・宗教的な意識や精神の根拠となるものは何か。ポランニーは、「西欧人の意識における三つの本質的な事実」、死についての認識、自由についての認識、社会についての認識を指摘する。彼は、それらについて、次のように述べる。「ユダヤ人の言い伝えによれば、死の認識は旧約聖書の物語に啓示された。自由の認識は、新約聖書に記録されているイエスの教えの中で、人の唯一性の発見を通じて啓示された。そして社会の認識は、産業社会に生きることを通してわれわれに示されたのである」<sup>91)</sup>。これら三つの認識は、ポランニーにとって同列ではないようである。この引用文の後に、ロバート・オーウェンの名が「偉大な啓示の功績」者に「近い立場」にあるとして挙げられているからである。そして「社会についての認識が近代人の意識を構成するもっとも重要な要素」<sup>92)</sup>であるという。もちろん、「社会の認識」以外の2つの認識が否定されているわけではない。当然肯定されるべきものとして考えられている。彼が最も重要だとして期待を寄せるのは、オーウェンの協同的社会主義への信頼である。それはオーウェンが何よりも「社会の発見」の立役者であるからである。そうしたオーウェンによる社会認識を基礎にしてはじめて前二者の認識（死の認識と自由の認識）も生きてくるというのがポランニーの解答である。それは次の文章で明らかである。「ロバート・オーウェンは、「福音書」が社会の現実を無視していることを認識した最初の人物であった。彼は、これをキリスト教における人間の「個別化」と呼び、彼の協同的共和国においてのみ、「キリスト教において真に価値のあるものすべて」が人間の手に取り戻されるだろうと信じていたように思われる。オーウェンは、われわれがイエスの教えを通して獲得した自由が複合社会には適用しえないことを認識していた。彼の社会主義は、このような社会における人間による自由を求める要求を擁護するものだった。西欧文明におけるポスト・キリスト教の時代は、彼においてすでに始まっていた」<sup>93)</sup>。社会の現実を正當に認識した、オーウェンの協同型社会主義のもとで、個人の唯一性を意味する「自由」が終焉し、新たに「自由」が再生する。この新しく再生された「自由」が先に見た「道徳的自由」なのである。

したがって「人間は、複合社会において成熟し、人間存在として生きることができる」<sup>94)</sup>のである。以上が、ポランニーがオーウェンを通して到達した、「制度的自由」と「道徳的・宗教的自由」とが融合した「自由」の意味である。

しかしながら、ポランニーの「自由論」が「人間の経済」に通用する性格のものかどうか不明瞭である。次の文章は、『大転換』最終章「複合社会における自由」の最後をしめくくるものである。「諦念は、常に人間の力と新しい希望の源泉であった。人間は死という現実を受け入れ、そのうえにみずからの肉体的な生命の意味を築いた。人間は、失うべき魂を持ち、そして死よりも悪いものがあるという真実に諦念し、そのうえにみずからの自由を打ち立てたのである。現代では、人間は過去の自由の終焉を意味する社会の現実に諦念しつつそれを受け入れている。しかしこの場合にもまた、生命は究極的な諦念からよみがえる。忍耐強く社会の現実を受け入れれば、人間は除去しうるあらゆる不正と隷属を排除する不屈の勇氣と力を与えられるだろう。また人間が万人のためにより豊かな自由を創造するという自己の使命に忠実であるかぎり、権力と計画化が人間の意に背き、それらを道具として使いながら打ち立てようとしていた自由を破壊するという事態を恐れる必要はない。これが複合社会における自由の意味であり、この使命の重要性が、われわれの必要とするすべての確信を与えてくれるのである」<sup>95)</sup>。

この言説は難解である。「諦念」(resignation)という独特の概念の意味が難しい。道徳的・宗教的意味を含む、ポランニー苦心の作であろうか。後述するように、宗教的深さに欠けるように見えるけれども肯定と否定を同時に含む、ある種の「悟り」とでも呼ぶべき響きはある。「諦念」には、明らかに道徳性の高い意識という意味が込められているようにも思われる。死への肯定と否定、自由への否定と肯定。そして、社会の不正と隷属に挑戦する「不屈の勇氣と力」、人間に与えられた「万人のためにより豊かな自由を創造しようとする」使命感とその任務への誠実さ。ポランニーの自由論には、ある種のペシミステイクな感覚もただよっているが、人間的誠実さと使命感に裏づけられた、「道徳的・宗教的自由」であることは確かである。

『人間の経済』で展開された二重運動論を『大転換』にまでさかのぼって

— 執筆の順でいえば、『大転換』が先である —，ポランニーの社会的責務（道徳的責務）の意義を検討してきた。『大転換』での「道徳的自由」論は、『人間の経済』での「社会的責務と個人の自由」の意味をある程度明瞭なものにしてくれた。その意義を認めつつ、『大転換』での「道徳的自由」論での問題点を指摘しなければならない。ポランニー思想の核心である，社会の実体としての人間存在に到達しうする方法とは何かという観点から3点指摘したい。

第1は，道徳的・宗教的次元での自由の取扱い方の問題である。ポランニーの場合，基本的に道徳論レベルに留まっているということである。宗教的言説は確かに見られるが，第一義的には，オーウェンの社会認識を軸に，キリスト教的内実については副次的意義しか与えられていない。もちろん，ポランニーにキリスト教への全面的批判は見られない。そう言ってよければ，オーウェンの社会認識にもとづくキリスト教道徳観とでも呼べるものである。現代社会にとって，モラル・エコノミーの構築は大切な作業であるが，それを超えるようなヴィジョンが必要であることも事実である。

第2は，個人の自由の捉え方の問題である。道徳的自由，精神の独立は，個の確立の問題として考えられている。キリスト教的意味の個の唯一性・人類の一体性は，どの社会にも当てはまる普遍性をもったものとの認識が強く，それはオーウェンの協同的社会主義のもとで意味をもつと説かれる。個人の自由と協同体的連帯との結合の論理は，厳密に言えば，十分に展開されていないうらみが残る。それは「自由と規制」あるいは「権利と義務」を論ずる自由論の枠組と大差はないのではとも思える。社会的責務論だけでは説明しきれないものを感じる。『人間の経済』では，互酬的人間関係に「伝統・慣習」が重要な役割を持っていたことが指摘され，地域的特性をもった社会的連関・社会的責務の連結という視点が導入されていた。その点でいえば、『大転換』との基本的なちがいは見られない。ただ、『人間の経済』では、『大転換』とは異なり，人類学的知見が多く導入され，地域の「伝統・慣習」に視点が移動している。ヨーロッパ的ではないということである。ともかく，前にも触れたように，自由の中の個の否定（和の論理）につながる宗教的精神の世界が欠如していることは確かなように思われる。

したがって、第3は、宗教的分析の欠如を指摘せざるを得ない。前述したように、ポランニーの議論は、道徳論にもとづく自由論の枠内に留まっている。「人間の経済」にも見られる、「権力と経済的価値」からの解放は、ポランニーの言うように社会の実体である人間存在への認識を抜きにしてありえない。その人間存在の問題こそ、宗教的精神世界の議論が不可欠である。ポランニーに道徳的はあっても宗教はない。このように断じるのは、実は正確ではない。ポランニーは、「キリスト教個人主義は、……「神が存在するがゆえに、個々の人格は無限の価値をもつ」と考えるのである。それは、人間みな同胞という考え方である。人々が靈魂 (soul) をもつということは、彼らが個人として無限の価値をもつことを言い換えたにすぎない。人々が平等であるというのは、人々が靈魂をもっているというのと同じことにほかならないのである。人類みな同胞の考え方は、個人の人格が共同体の外では現実のものとならないことを暗に意味している。共同体の現実性とは個人間の関係なのであり、共同体が現実であるべきであるというのは、神の意志にほかならないのである」<sup>96)</sup>とっている。このようなポランニーのいうキリスト教的個人主義——個人の自由をルネサンスや宗教改革以来の貴重な伝統として高く評価したこととつながっている——と共同体の論理 (神の摂理) では、実体=実在の人間存在に接近することは出来ないのではないか。その意味では、キリスト教はあるが、共同体的社会で創造された宗教はないと言える。佐藤光氏は、ポランニーは、「プロテスタント的人間像を最善のものとするという意味で、きわめて強い近代主義的色彩を帯びている」とし、啓蒙主義的性格もあると言う<sup>97)</sup>。ポランニーは、個人の自由を前提にした道徳的自由の枠を超えていないというべきであろう。もっと言えば、キリスト教的道徳感にもとづく自由のレベルに留まるとすれば、市場社会への切り込みは限定的で、場合によっては、市場社会の延命の手段になりかねない。非ヨーロッパ世界をも視野に入れた人類学的知見に学び「人間の経済」を構想したポランニーに、ヨーロッパ中心史観に偏向しない歴史観が見られるにも拘らず、そうである。もちろん、このズレは、ヨーロッパ的近代思想あるいは市場論的思考に毒されたわれわれにとっての課題でもある。

『人間の経済』において、「伝統や慣習」に注目したポランニーは、宗教

(信仰)生活の歴史的な意味について殆んど語ることがなかった。やはり、『大転換』で展開したキリスト教的道徳観から抜け切れなかったからであろうか。ともかく、ポランニーの思想に限界があることを否定しえないのである。欲望のシステムとしての市場社会の現実を見ると、また非市場社会といえども「権力と経済的価値」の枠組に強固に組み入れられてきた長い歴史を想起するとき、ポランニー思想の限界を克服する可能性を示唆するのが、個人の自由の中に非個人の自由を同居させるという「宗教的自由」の思想である。西田幾多郎は、「意志の矛盾の如く、自己を見ること深ければ深いほど、自由なれば自由なるほど、自己自身の矛盾に苦まなければならぬ。かかる矛盾を脱して真に自己自身の根柢を見るのが宗教的意識である」<sup>98)</sup>と述べている。こうした、自己を自己において対象化する「自覚的限定」の認識がわれわれの議論の出発点であるような気がする。例えば、1つの例がある。それは仏教思想をもとに独自の民衆思想に到達した、わが国の民藝運動家柳宗悦の説く「宗教的自由」である。妙好人という信仰者に見られる、信仰に裏づけられた自由、すなわち、「自己からの自由」、「自己にまつわる一切の執着からの自由」を、柳は「宗教的自由」と呼ぶ。つまり、「利己心」からの自由を説く。自己を超えた自由の世界である。自由を束縛するものは、我であり、分別であるとも言う。我欲は自己中心になり、ものを二つに別ける分別は二元の世界に導き入れ対立の原因になる。人と人との連帯が壊れる。分別を是とし、二項対立的思考に陥る知的文化は、自由を拘束し、その知が孕んでいる愚かさが先行するのである。柳は、執着するものが何もないところに、浄土美・自在美が生まれると言う。その執着のない心の状態あるいはその精神を「無住心」・「無碍心」と呼ぶのである。この無住心・無碍心こそ、柳の説く「宗教的自由」に他ならない<sup>99)</sup>。自捨の精神、謙譲と謙虚の精神に至ること、そして人間の尊厳に想いを寄せることが、連帯の絆となる。個人の中の非個人の思想が注目されるのである。

ここで宗教的自由を体系的に語ることは不可能であり、筆者の能力を超えている。柳宗悦の思想世界が示唆していることの意味の一部を指摘するのみである。もとより、現代世界における宗教が俗的存在に陥りその本来の役割を果さないだけでなく、市場論的思考の拡大再生産に手を貸している現実があること

も事実である。ポランニーが構想した「人間の経済」にふさわしい人間のあり方については、さらに議論を重ねる必要がある。

ポランニーの「人間の経済」学の意義は、近代的な市場とは質的にも原理的にも殆んど異なる「市場」の存在を明らかにしたこと、そして人間の永遠のテーマである、権力と経済的価値からの解放の可能的な道すじを経済学の体系の中に提起したことにある。他人を嫉妬し、妬む、さらには怨むといった、日常の生活の中で繰り返えされる人間の抜き難い罪が、現代では、欲望を肥大化させ、故なき貧困、差別、不安、そして多くの悲惨を創出する経済的営みの中から生まれていることを考えるならば、道徳論をこえた経済学が要求される。宗教的生活が人間を生と自然に結びつける役割を果たしたことは、歴史の教えるところである。「人間の経済」では、政治現象、社会現象、そして経済現象も「宗教的自由」と有機的に結合しているはずである。ともあれ、非市場社会での「市場」は、互酬的社会関係のもとで非競争的で非膨張的であると認識した、ポランニーの思想は、和の経済を説いた柳の思想と<sup>100)</sup>、そして非暴力の思想によってヒンドウの宗教経済学を構想した、M. ガンディーの思想と、その社会認識において共通項を持っていると同時に、相補的な関係にもあると言ってよい。

#### <註>

- 1) David C. Korten, *The Great Turning: From Empire to Earth Community*, Kumarian Press, Inc. and Berrett-Koehler Publishers Inc. 2006, 田村勝省訳『大転換—帝国から地球共同体へ』2009年, xxiv ページ
- 2) 例えば、F. ブローデルは、『物質文明・経済・資本主義15—18世紀, II-1, 交換のはたらき1』の中で、ポランニーの本来の市場と近代的市場の認識は極めて単純すぎるとして異議を唱えている。「ある交換の形態を経済的であり、他のある形態を社会的であると名付けるのはあまりにも安易である。実際はすべての形態は経済的であり、すべてが社会的なのである。何世紀の間、きわめて多様な社会・経済的交換が存在し、それらはその多様性にもかかわらず、あるいはその多様性のゆえに共存して来たのである。相互性・再分配はまた経済的形態でもあり、利益を得るためのものとしての市場は古い時代から存在し、これまた社会的現実であると同時に経済的現実なのである」。ブローデルはこのように述べて、「19・20世紀よりはるか以前に、市場経済は存在した」としている。批判のポイントは2つあるように思われる。第1は、市場交換は歴史的に常に経済的であると同時に社会的であるということ。しかもそれは多様で、利得目的の交換は古いというこ

と。したがって、第2に、本来的市場と近代的市場を区別することは誤りであり、「市場経済はゆっくりと着実に形成されて来た」のであると。(F. Braudel, *Civilisation Matérielle, Économie et Capitalisme, XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> Siècle tome 2 Jes Jeux de L'Échange*, Librairie Armand Colin, Paris, 1979, 山本淳一訳, みすず書房, 1986年, 276~284ページ。)ブローテルのこれらの批判には、ポランニーの二つの異なる経済の意味(形式的意味と実在的な意味)と近代的な市場交換の歴史的特異性についての誤解が含まれているように思われる。ポランニーは、本文で触れたように、利得なしの交換取引は経済的利得を得るための取引に転化するような不安定性をもつことを否定していない。例えば、ポランニーは次のように言っている。「もちろん、窮乏の恐怖や利潤欲がまったく存在しないわけではない。市場はどんな社会にも出現し、商人の姿はいろいろな文明にみられる。しかし、個々の市場は孤立しており、結合して一つの経済を作りあげることはない。利得の動機は商人に特有のものであって、これは騎士の剛勇、僧侶の敬神、職人の誇りがそれぞれ特有の動機であるのと同じである。利得の動機が普遍的であるという考え方は、われわれの先祖にはけっして思い浮かばなかったであろう。19世紀の第二・四半期より前のいかなる時代をとっても、市場は社会の従属物にすぎなかったのである」。(「時代遅れの市場志向」, K. ポランニー『経済の文明史』玉野井芳郎・平野健一郎訳, 日本経済新聞社, 1975年, 45~46ページ)ポランニーは、経済現象と考えられている事態をあくまでも社会的・文化的現象として認識しようとしたことをわれわれは忘れてはならない。唯物論的・経済主義的思考を斥けるところにポランニー思想の特徴がある。

- 3) K. Polanyi, *The Great Transformation, The Political and Economic Origins of Our Time*, Foreword by J. E. Stiglitz, Introduction by F. Block, Beacon Press, 2001, p.136. 野口建彦・栖原学訳『[新訳] 大転換, 市場社会の形成と崩壊』東洋経済新報社, 2009年, 238ページ。
- 4) 玉野井芳郎「『人間の経済』日本版の編集にあたって」, K. ポランニー著, 玉野井芳郎・栗本慎一郎訳『人間の経済 I 市場社会の虚構性』所収, 岩波書店, 1980年, 5ページ。
- 5) K. Polanyi, *The Livelihood of man*, ed. by H. W. Pearson, Academic Press, 1977, p.xxxi, 玉野井・栗本訳, 55ページ。
- 6) *ibid.*, pp.xxxiii~xxxiv, 同上, 59ページ。
- 7) J. レンジャーは、商品(サービス)の交換は、互酬的・再分配的条件のもとで生起していると指摘している。ポランニー理解としては十分ではないが、その指摘は、本稿の問題意識と重なる部分がある。(J. Renger, "K. Polanyi and the Economy of Ancient Mesopotamia", in *Autour de Polanyi ; Vocabulaires, théories et modalités des échanges*, Textes réunis par Ph. Clancier, F. Joannès, P. Rouillard et A. Tenu, De Boccard, 2005, p.51.
- 8) K. Polanyi, *The Great Transformation*, p.60, 野口・栖原前掲訳, 100~101ページ。野口・栖原による新訳は、The limited and unexpanding nature of the market pattern, as such, was not recognizedを「市場パターンが本来もっていた限定的で非拡張的な性格は、認識されなかった」としているが、旧訳(吉沢英成・野口建彦・長尾史郎・杉村芳美訳, 東洋経済新報社, 1975年, 77ページ)では、「市場パターンそれ自体がもっている有限かつ非拡張的な本質は認識されなかった」となっている。旧訳に従いたい。
- 9) *ibid.*, p.61, 同上, 101~102ページ。野口・栖原による新訳は、Neither long-distance

nor local markets are essentially competitive を「遠隔地市場も局地的市場も基本的に競争的ではなく」としているが、旧訳（同上、78ページ）では、「遠隔地市場も局地的市場も本質的に非競争的であり」としている。訳に誤りはないが、旧訳に従う。

- 10) *ibid.*, p.63, 同上訳, 104~105ページ。
- 11) K. Polanyi, *The Livelihood of man*, p.29, 玉野井・栗本前掲訳, 77ページ。
- 12) B. K. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, George Routledge & Sons, Ltd., London, 1922, 泉靖一責任編集, 『西太平洋の遠洋航海者 メラネシアのニュー・ギニア群島における, 原住民の事業と冒険の報告』, 『マリノフスキー, レヴィ=ストロース』(世界の名著71) 所収, 中央公論社, 1980年, 129ページ。
- 13) K. Polanyi, *The Livelihood of Man*, p.30, 玉野井・栗本前掲訳, 78~79ページ。
- 14) *ibid.*, p.30, 同上, 79ページ。
- 15) 16) *ibid.*, p.57, 同上, 120ページ。
- 17) *ibid.*, p.57, 同上, 121ページ。
- 18) *ibid.*, p.58, 同上, 121~122ページ。
- 19) *ibid.*, p.34, 同上, 86ページ。
- 20) P. P. J. H. Grierson, *The Silent Trade, A Contribution to the Early History of Human Intercourse*, Edinburgh, William Green & Sons, Law Publishers, 1903, 中村勝訳『沈黙交易-異文化接触の原初のメカニズム序説-』ハーベスト社, 1997年参照。
- 21) K. Polanyi, *The Livelihood of Man*, p.73, 玉野井・栗本前掲訳, 148ページ。
- 22) K. Polanyi, *The Great Transformation*, p.62, 野口・栖原前掲訳, 104ページ。
- 23) *ibid.*, p.59, 同上, 99ページ。
- 24) *ibid.*, p.64, 同上, 106ページ。
- 25) K. Polanyi, *The Livelihood of Man*, p.253, 玉野井・栗本前掲訳(Ⅱ) 447ページ。
- 26) K. Polanyi, "Aristotle Discovers the Economy" in *Trade and Market in the Early Empires*, eds. by C. M. Arensberg and H. W. Pearson, The Free Press, Glencoe, 1957, 「アリストテレスによる経済の発見」玉野井芳郎・平野健一郎編訳『経済の文明史』所収, 日本経済新聞社, 1975年, 199ページ。
- 27) 同上訳, 223ページ。
- 28) J. Neusner and B. Chilton (eds.), *The Golden Rule, The Ethics of Reciprocity in World Religions*, Continuum, 2008参照。
- 29) S. C. Kolm, *Reciprocity, An Economics of Social Relations*, Cambridge Uni. Pr. 2008. S. C. Kolm and J. M. Ythier (eds.) *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity*. Vol.1, Elsevier, 2006参照。
- 30) 渡植彦太郎『学問が民衆知をこわす』農文協, 1987年, 65ページ参照。
- 31) 32) カール・ポランニー『経済の文明史』前掲訳, 198ページ。
- 33) ポランニーは、「量的概念」が存在するかどうかで現代の経済システムと未開社会の経済との比較を行なっている。次のように述べている。「われわれの社会には、制度的に分離した経済システムがある。われわれの経済における重要な統合概念は、交換可能な経済的単位の集合の概念である。ここから経済的生活の量的様相があらわれる。かりにわれわれが10ドル保有しているなら、われわれは一般に別々の名を持った個々の10枚のドルとは考えず、一方で他方を代用できる単位と考える。そうした量的概念なしには、経済の観念はほとんど意味をなさないのだ。このような量的概念は未開社会には一般的に適用できるものではない、とい

う認識が重要である。たとえばトロブリアンドの経済は、持続的な授受関係を基礎に組織されている。しかし資金の概念を用いたり、バランスをたてるという可能性は存在しない。多種多様な「取引」は、経済的な見地からは、つまり物的欲求の満足に影響する様式からは、分類できないのである。たとえ「取引」の経済的重要性が大きいとしても、それらの重要性を量的に算定する方法は存在しないのである」。(K. Polanyi, *The Livelihood of Man*, p.53, 玉野井・栗本前掲訳, 114～115 ページ。)

- 34) 渡植前掲書, 58ページ。
- 35) 渡植彦太郎『技術が労働をこわす』農文協, 1987年参照。また同書への内山節氏の解説「非文化としての資本制社会批判の理論」(同書所収)も参照。
- 36) 拙著『国際分業論と現代世界』ミネルヴァ書房, 2006年参照。
- 37) K. Polanyi, *The Livelihood of Man*, p.70. 玉野井・栗本前掲訳, 142ページ。ポランニーの「等価性は……慣習や伝統の問題である」という文章には、注が付され、R. ターンヴァルド(『原始社会の経済学』), M. モース(『贈与論』)の名前が連記されている。この両者の影響が大きいことがわかる。例えば、モースの『贈与論』は、市場交換とは全く異なる交換のメカニズム——精神的なメカニズムも含めた——の解明を主題にしている。
- 38) 渡植彦太郎『技術が労働をこわす』, 93ページ。
- 39) K. Polanyi, *The Livelihood of Man*, p.71, 玉野井・栗本前掲訳, 143～144ページ。
- 40) *ibid.*, p.71, 同上, 144ページ。
- 41) *ibid.*, pp.71～72, 同上, 144～145ページ。
- 42) 渡植彦太郎『技術が労働をこわす』107ページ。
- 43) 渡植, 同上, 106ページ。
- 44) K. Polanyi, *The Livelihood of Man*, p.73. 玉野井・栗本前掲訳, 148ページ。
- 45) *ibid.*, p.99, 同上, 190ページ。
- 46) *ibid.*, p.98, 同上, 188～189ページ参照。
- 47) *ibid.*, pp.98～99, 同上, 188～189ページ。
- 48) 網野善彦『日本の歴史をよみなおす』筑摩書房, 2005年参照。
- 49) K. Polanyi, *The Livelihood of Man*, p.105. 玉野井・栗本前掲訳, 200ページ。
- 50) *ibid.*, p.106, 同上, 201ページ。
- 51) *ibid.*, p.106, 同上, 201ページ。
- 52) *ibid.*, p.106, 同上, 202ページ。
- 53) *ibid.*, p.108, 同上, 204ページ。
- 54) *ibid.*, p.120, 同上, 226ページ。
- 55) *ibid.*, p.118, 同上, 222ページ。
- 56) *ibid.*, p.118, 同上, 223ページ。
- 57) *ibid.*, p.61, 同上, 127ページ。
- 58) *ibid.*, p.73, 同上, 148ページ。
- 59) *ibid.*, p.73 and p.126, 同上, 148～149ページと233ページ。
- 60) *ibid.*, p.73, 同上, 149ページ。
- 61) *ibid.*, p.126, 同上, 223ページ。
- 62) *ibid.*, p.74, 同上, 149ページ。
- 63) 64) 65) 66) *ibid.*, p.74, 同上, 149ページ。
- 67) *ibid.*, p.74, 同上, 149～150ページ。
- 68) *ibid.*, pp.94～95, 同上, 180～181ページ。

- 69) *ibid.*, p.74, 同上, 150ページ。なお玉野井・栗本訳では, *personal freedom* を「個人の自主性」としているが, 原文に忠実に「個人の自由」とした。また, ポランニーの考えるアルカイックな社会の「国家」とは, 必ずしも専制主義的官僚国家(防衛や階級規制の機関)ではなく, 再分配のための社会装置であるという認識が強い。ポランニーの注目すべき国家観の一側面でもある。( *ibid.*, p.41, 同上, 97ページ参照)。
- 70) K.Polanyi, *The Great Transformation*, p.262, 野口・栖原前掲訳, 459ページ。
- 71) K.Polanyi, *The Livelihood of Man*, p.liv. 玉野井・栗本前掲訳, 28ページ。
- 72) M. エリアーデ『エリアーデ著作集』堀一郎監修, せりか書房参照。
- 73) 拙著『国際分業論と現代世界』第8章参照。
- 74) F. ブロックは, ポランニーは, 「自然と人間の生命というものは, ほとんどいつでも聖なる面をもつものとして認識」していたと述べているが, この理解は率直に言って読み込み過ぎなのではないかと思われる。ブロックはその論拠を示していない。(F. Block, Introduction, in “The Great Transformation”, p.xxv, 野口・栖原前掲訳, xxx ページ)。
- 75) K. Polanyi, *The Great Transformation*, p.257, 野口・栖原前掲訳, 452ページ。
- 76) *ibid.*, pp.257~258, 同上, 452~454ページ。産業文明について, 『大転換』でのポランニーの評価は, 概ね肯定的であるが, その後は, 産業文明の科学的野蛮と狂気を痛烈に批判する立場をとる。「すべてを無力化する分業, 生活の標準化, 生物に対する機械に優位, 自発性に対する組織の優位」などを産業文明の本性であるとポランニーは指摘している。(「時代遅れの市場動向」『経済の文明史』所収, 37ページ)
- 77) *ibid.*, p.259, 同上, 455ページ。
- 78) *ibid.*, p.263, 同上, 460ページ。
- 79) *ibid.*, p.268, 同上, 467ページ。
- 80) 81) *ibid.*, p.262, 同上, 459ページ。
- 82) 83) 84) *ibid.*, p.263, 同上, 461ページ。
- 85) *ibid.*, p.263, 同上, 460ページ。
- 86) *ibid.*, p.262, 同上, 459ページ。
- 87) *ibid.*, p.264, 同上, 462ページ。
- 88) *ibid.*, p.265, 同上, 462~463ページ。
- 89) *ibid.*, pp.265~266, 同上, 463~464ページ。
- 90) *ibid.*, p.267, 同上, 465ページ。
- 91) *ibid.*, pp.267~268, 同上, 466ページ。
- 92) *ibid.*, p.268, 同上, 466~467ページ。
- 93) *ibid.*, p.268, 同上, 467ページ。
- 94) *ibid.*, p.268, 同上, 467ページ。なお, 引用文は新訳の通りではない。
- 95) *ibid.*, p.268, 同上, 467~468ページ。なお, 引用文は新訳の通りではない。例えば, *resignation* (*resign*) は, 新訳では「忍従」と訳されているが, 旧訳の「諦念」を採用した。
- 96) K. ポランニー「ファシズムの本質」『経済の文明史』所収, 131ページ。
- 97) 佐藤光『カール・ポランニーの社会哲学—『大転換』以降—』ミネルヴァ書房, 2006年, 297ページ。本書は, 日本でのレベルの高いポランニー思想研究である。また, 本書によって多くの示唆を得た。
- 98) 西田幾多郎「叡知の世界」「無の自覚的限定」『西田幾多郎哲学論集 I』上田閑照

- 編，1987年所収，243～244ページ。
- 99) 柳宗悦「宗教的自由」「宗教と生活」（柳宗悦全集第19巻）「美の法門」（同18巻）筑摩書房参照。
  - 100) 拙稿「日本文明の基層と柳宗悦の世界—手仕事における美と道徳と経済の調和—」比較文明学会九州支部編『文明研究・九州』第3号，2009年参照。