

資本主義勃興期における他者像 (1) — 日本の場合 —

荻野昌弘

はじめに

今日、資本主義システムは、経済行為を支配する自明の秩序としてあらわれ、あたかも歴史の自然な発展の結果であるかのように把握されている。しかも、それは、秩序としての資本主義を暗黙の前提としている俗にいう体制内科学者¹⁾よりも、マルクス主義者の「唯物史観」に代表されるように、資本主義に批判の矛先を向けてきた社会科学者によって強調されてきた。

しかし、このような認識は、主にふたつの問題点を孕んでいると考えられる。

第一の問題点は、資本主義発達を必然的とする歴史観には、資本主義システムの確立を実証するのに都合のよい史実だけを選択し、その因果関係を構成した上で、これを絶対的な真実とみなす傾向があるということである。歴史家が方法論的に構成した、ひとつの可能性にすぎない「歴史」が、唯一の現実として提示されてしまうわけである。第二の問題点は、この第一の問題点から生じる。それは、資本主義の発展が動かしがたい事実とされた場合、商品経済の一般化による資本主義化の進展を疎外する要因は、みな「封建的」「前近代的」のように形容され、遅れた存在と見なされる点である。「前近代的」な共同体はいずれは消えていく(はず)のものとして、否定的評価を受けることになる。

実際には、商品交換が支配的な交換形態であるとの認識は、ジョン・ロックのような十七世紀の

英国の思想家たちが説いて以来のものであり、それが一般に流布されたのは、西欧でも十九世紀に入ってからのことである。カール・ポランニー²⁾やマルセル・モース³⁾の人類学的考察が示しているように、それまで商品交換は、例外的な交換形態とみなされており、共同体内部の秩序は商品交換を通じて維持されていたわけではなかった。「前近代的」共同体の方が、より一般的な社会形態だったのである。このように、資本主義システムの確立を自明視する歴史観を相対化する視点に立つならば、問題は次のように設定し直されなければならない。商品交換は歴史的に例外的な交換形態であったにもかかわらず、なぜ資本主義システムの成立が可能だったのか。以下に展開されるのは、この問いに答えようとする試みである。

このような試みが、まがりなりにも可能であると確信したのは、パリに住んでいたある日のことだった。

パリの街をぶらつきながら、とある家具屋の前を通りかかったとき、FUTON という商品標示が目止まった。そこには、日本で体操の時間に使うマットレスのようなものが寝具として売られており、私の注意を引いた FUTON が布団であることがすぐにわかった。家具屋は、FUTON が醸し出す異質な「日本的」イメージが、FUTON を寝具商品として成立させるのに充分であると判断し、マットレスまがいを商品化したのだろう。これは家具屋の関心が、FUTON が寝具という商品として通用するかどうかということだけで、FUTON が正真正銘の布団であるかどうかは問

1) もちろん、ロストウのように、マルクス主義に反対する立場から発展史観を展開した者もいる。Rostow W.W., *The process of Economic Growth*, New York, 1960.

2) Polanyi K, *The Great Transformation*, New York, 1957.

3) Mauss M, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1978.

題でなかったことを示している。家具屋は、マットレスまがいのものでも、どこか異質な響きを持った FUTON にすれば、商品として成立すると考えたわけである。

私には、この FUTON が、かつて商品交換がまだ例外的な交換形態であったときの商品の姿を垣間見せてくれたような気がした。商品は非日常的世界のイメージと緊密に結びついており、日常生活では出会うことがない「他者」との架け橋をする役割を果たしていた時代…

もちろん、商品経済が一般化すれば、日用品も貨幣によって買うことになり、商品の非日常的性は薄れる。「他者」の持つ意味あいも変わってくる。それならば、この他者像の変容を分析することが、資本主義システム確立の契機を理解することに繋がるのではないかと考えたのが、この研究の出発点である。

なお、本稿はパリ第七大学に提出した博士論文⁴⁾を全面的に改稿したものである。今回は、第一章のみを掲載し、以下の部分は数回に渡って連載していく予定である。

第一章 追憶の秩序

マルクスの「商品交換はまず共同体の間で行われる」という指摘は、商品交換の起源を論じる際に、しばしば引用される⁵⁾。この指摘は、経済人類学者や歴史学者の報告⁶⁾によって裏付けられている事実であるが、より重要なのは、それが暗に、共同体がその内部に商品交換が拡がることを制約してきたこと、この制約を越えて商品経済が一般化するには、何らかの決定的な変化が起らなければならないことを示している点である。資本主義の起源を理解するためには、この変化を明らかにする必要があるが、マルクス自身は、共同体の間で行われていた商品交換が、あたかも自然に共同体内部で一般化していくかのように把握しており、いかなる契機によって、商品経済が共同体内

部へ拡がっていくのかについては、残念ながら、深く追求してはいない⁷⁾。われわれが試みようとしているのは、この資本主義システムの形成の契機となった変化が何であったのかを「他者」のイメージという観点から分析することだが、その準備として、本章ではまず、商品経済の一般化を妨げてきた共同体の構造とは何かを考察することにする。

1 共同体秩序の形成

柳田国男は『遠野物語拾遺』の中で、次のような説話を紹介している。(尚、以下に取り上げる説話はすべて、われわれの手で原文をまとめ直したものであることをお断りしておく)。

神隠しにあった娘が三年ほどして帰ってくる。今までどこにいたのか聞くと、六角牛山の主のところへ嫁いでいるが、里がどうしても恋しくなり、一時的に帰ってきたという。夫からもらった宝物で家を豊かにすると言い残して、娘は山に戻る。娘の家はその後、本当に豊かになったという。これは、中沢の新蔵という家の先祖の話である⁸⁾。

家の者は、娘はすでに死んだものとして、神隠しにあった日を命日にして供養を営んでいた。その娘が家に帰ってきて、「六角牛山の主のところへ嫁いでいる」といってもさほど不思議がられないのは、六角牛山が、霊的存在が集まる聖なる空間とされており、死者の霊が一時的に此岸に戻ってきたという理解が成り立っていることを意味する。しかも、娘は単に里恋しさから帰ってくるわけではなく、聖なる空間である六角牛山と、俗なる空間にある家との媒介者として、家に「富」をもたらす。家が裕福になったのは、六角牛山の主と、主に嫁いだ娘のおかげだと理解されているわけである。

4) Ogino M, *La Représentation d'autrui en Angleterre et au Japon à la veille du développement du capitalisme*, Paris, 1988.

5) Marx K, *Le Capital*, Paris, 1969. p. 79.

6) 例えば、ポランニーの研究が参考になる。Polanyi K, op. cit.,

7) 『資本論』の中では、資本の本源的蓄積についての章は、単なる歴史的記述に留まっている。

8) 柳田国男『遠野物語』角川書店 一九八九年 一二七頁

ここで思い浮かぶのは、「人が恩を感じざるを得なかった最初の集団のひとつで、恩を感じる相手として、居るべくして居たのは、死者の霊と神がみだった」というマルセル・モースの指摘である⁹⁾。これは、共同体の成員にとって、かつての共同体の成員、つまり彼らの先祖にあたる人々がいかに重要であるかを示そうとした言葉であろう。共同体の繁栄は、あくまで死者の霊と神がみによってもたらされたのであり、共同体の成員が自力で作上げたものではない。したがって、死者の霊に対する感謝の念を、さまざまなかたちで喚起していかなければならない。六角牛山の主のところへ嫁いだという娘の話も、死者への記憶を共同体の成員に喚起する方法のひとつであると考えられる。このように、かつては共同体の成員でありながら、いまは聖なる空間に住む死者への追憶に支えられている秩序編成のあり方を追憶の秩序と呼ぶことにしよう。

追憶の秩序は、富に限らず、未知なもの・珍しいものはみな、死者の霊や神がみがもたらしたと理解する。天人児（てんにんこう）の衣装に関する以下のような説話は、この点で示唆的である。

天人児が水浴びをしている際に、魚釣りに来ていた惣助が、その衣装を持ち帰ってしまう。天人児は朴（ほう）の葉をまとって、惣助に衣装を返すよう頼むが、惣助はあまり珍しいものなので、殿様にあげてきたとうそをつく。天に帰ることができなるとしばらく泣いていた天人児は、惣助に田を三反歩ほど貸してくれるように頼む。天人児はそこに、蓮華の花を植えて糸を引き、機を織り始めるが、その間に、惣助は衣装を本当に殿様に献上してしまう。やがて、天人児は曼陀羅という機を織って、惣助にこれを殿様に上げるように頼む。殿様は曼陀羅を大変珍しがり、天人児に望みがあれば何でも申し出るように告げる。天人児は殿様への奉公を申入れ、殿様は喜んでこれを受け入れるが、いざ御殿に入ると、何もせずつぶさいでいるばかりである。そのうち夏になり、土用乾しのときに、

惣助に盗まれた衣装をみつけると、天人児は、隙をみてこれを身に付け、六角牛山の方へ飛んで行ってしまふ¹⁰⁾。

なかば偶然に、しかも一時的とはいえ、織物と機織りの技術を村にもたらしたのは、六角牛山に住む天人児である。はじめに取り上げた説話同様、六角牛山は霊的存在が棲む聖なる空間とされており、実際に説話を「信仰」していたかどうかは別にして、村人が、未知なもの・珍しいものが、聖なる空間からもたらされると「理解」していたことを窺わせる。ただ、前の説話で新蔵の家に富をもたらす娘がもともと家の身内であるのに対して、天人児はあくまで村の外部に位置する存在である。敢えて解釈する冒険をすれば、天人児は村を通過していくさまざまな人々が昇華された姿だといえよう。

柳田国男がふれている、京都あたりで仕込んだ金襴の小切（こぎれ）を「弘法様の御衣替えなされた衣切（ころもぎれ）である」と村人に売りつける旅人の事例は¹¹⁾、この解釈が、あながち、うがったものとはいえないことを示している。なぜなら、旅人が金襴の小切を売るときに、これを「弘法様」と結び付けているのは、村が、外からの来訪者を誰でも受け入れるわけではなく、すでに村で信仰されている弘法大師のような高僧と関係があるとわかってはじめて歓待することを窺わせてくれるからである。村人は、村を通過する存在を、カミや霊と関連付けて（弘法様はカミに相応する）受け入れるわけで、このように外部の存在を理解するシステムが成立していることが、旅人の商いの前提条件となる。

ここで、われわれが追憶の秩序と呼ぶ共同体秩序のあり方の特質について、まとめておこう。

(1) 記憶の喚起—先に挙げた神隠しにあった娘の話をはじめ、『遠野物語拾遺』の説話のほとんどが、なんらかのかたちで死者の霊にまつわるものである。この意味で、説話は死者の記憶を共同体の成員に喚起する装置のひとつであるといえよう。追憶の秩序では、説話などを通じて、かつて

9) Mauss M. op. cit., p.167.

10) 柳田 前掲書七五—七六頁

11) 柳田国男 「郷土生活の方法」『柳田国男全集28』 筑摩書房 一九九〇年 一二六頁

共同体の成員であったり、共同体となんらかの関わりがあった死者の霊への記憶を喚起することで、共同体秩序が編成、再生産されていく。

(2) 聖なる空間の設定—遠野では、六角牛山が聖なる空間とされている。これは、死者の霊を喚起するためにはまず、死者の霊が住む聖なる空間を、共同体の外部に設定しなければならないことを示している。六角牛山以外にも、「村々には諸所に子供らが恐れて近寄りぬ場所がある」。森の中にある堀、洞などがこのような場所にされており、やむを得ず通らなければならない場合には、「神様の御機嫌にさわらぬようにせねばならぬ¹²⁾」。追憶の秩序の形成は、聖なる空間の設定からはじまるわけで、村境の設定などによる日常空間の構成も、これに基づいている。

(3) 未知の理解システム—追憶の秩序では、天人児の説話に示されているように、未知なもの、珍しいものは、死者の霊や神がみがもたらしたと理解することで、はじめて受け入れ可能になる。一見新奇に見えるものも、実は共同体と関連性がある点が示されるわけである。これは、富に関しても同様で、富の獲得は、自力によってではなく、死者の霊によってもたらされると了解されている。

(4) 霊的存在への返礼—富が死者の霊や神によってもたらされたものである以上、彼らには借りがある。モースの「恩を感じる相手として、居るべくして居たのは、死者の霊と神々だった」はこの点を指している。ニーチェも、共同体の維持は、先祖への借りを供物を通じて返していくことによって可能になると指摘している¹³⁾。追憶の秩序は、霊的存在への返礼を、さまざまな儀礼を通じて行うことによって、再生産されるといえよう。

2 追憶の秩序と暴力

追憶の秩序は、上のような四つの要素から成る構造的モデルである。その性格上、共同体秩序の崩壊の可能性については考慮されていないが、実際の村落共同体が常に崩壊の危機に晒されている

ことはいうまでもない。早魃のような天変地異による危機はもちろん、村の内部での対立関係や、外部から入ってくるさまざまな人、事物によってもたらされる変化によって、村落共同体は不安定な状態に陥る可能性がある。追憶の秩序はこのような共同体崩壊の危機が生じたときの処方せんであるともいえよう。

『遠野物語拾遺』の中に、追憶の秩序が、秩序を乱す者に対しての制裁方法として機能することを示す逸話がある。

盗みのような災難にあった場合、その犯人をみつけるために三峰様という神の力を借りる。佐々木芳太郎という人の家で、綿がせを盗まれたときに、この三峰様を呼んで祈禱をした。家中の明かりを消して、奥座敷に御神体を据え、集まっていた村人がひとりひとり拝みに行くのだが、中にひとり怖がって奥座敷に行けない女性がいた。無理に行かせようとすると、血を吐いて倒れたので、この女が犯人ということになった。女はその夜の中に、盗品を持って村人の前に差し出した¹⁴⁾。

逸話に明らかなように、盗難事件を解決できるのは、村人自身ではなく三峰様であると考えられており、その段取りを整えるために、村人は、川に御神体を迎えに行くところから始まる一連の儀礼を行う。もちろん、このような儀礼を行うのは、「何人かのせいであるという疑いのある場合」であり、村人はあらかじめ、疑いのある人物の見当をつけているだろう。したがって、儀礼行為なしで、犯人を洗い出すことも可能なはずである。しかし、村人にとっては、佐々木家のために犯人を見つけて、綿がせを返させることよりも、犯人捜しの儀礼を通じて、追憶の秩序が機能していることを再確認することの方に意味がある。

既に説明した通り、追憶の秩序とは、新たに生じた現象を死者の霊や神々と関連付けて理解するシステムであり、新たな現象には、金欄の小切のような珍しいものが共同体内にもたらされた場合

12) 柳田 『遠野物語』(前掲) 一二三—一二四頁

13) Nietzsche F, *La Généalogie de la morale*, Paris, 1971. p.100.

14) 柳田 前掲書 一〇—一一—一〇二頁

だけでなく、盗難のように共同体の既成の秩序を脅かすような事件も含まれる。後者の場合、共同体は、秩序を乱したと見なされた者に対して、直接的、あるいは間接的に暴力を行使する。上の例では、儀礼行為を通じて、犯人らしき女性に血を吐かせる点で、間接的に暴力を行使しているにすぎないが、村八分やスケープゴートでは、より直接的に暴力を振るうことになる。

『遠野物語拾遺』には、スケープゴートにまつわる逸話が散見される。そのひとつに洪水のときに、娘と引換えに、水の流れを別の方向に変えてくれと川の主に頼んだ徳弥という男の話がある¹⁵⁾。この話には、すでに引用した、六角牛山の主に嫁いだ娘の話といくつかの共通項がある。利益が「主」によってもたらされることが第一の共通項で、六角牛山の主は富を、川の主は災害の回避をそれぞれもたらす。第二の共通項は、無償で恩恵を受けるわけではなく、若い娘を奉じる必要があるという点である。徳弥は川の主の恩恵に報いるために、生け贄として、娘を主に奉じなければならない。六角牛山の主に嫁いだ娘の話の場合には、娘の家族が主に対して、娘と引換えに富の獲得を願ったわけではないが、結果的には同じことになる。ただ、あらかじめ意図的に若い娘を奉じることを約束して、恩恵を受けようとしていないので、娘は生け贄ではなく、神隠しに会ったということになるわけである。この意味で、スケープゴートとは、霊的存在から利益を得るための供物として、意図的に殺害された者を指すと定義できる。

すでに存在する主への捧げものとして、意図的に犠牲者をつくるのではなく、まだ主がいないので、主になってもらうために殺害が行われる場合もある。以下に示す話は、その一例である。

ある巫女が一人娘に婿を取ったが、気に入らず、何とかしようと機会を待っていた。その頃、用水の取り入れ口が毎年崩れるので、村人は巫女に伺いを立てた。巫女は明後日の夜明けに白衣白馬の者が通るから、その人をつかまえて堰口に沈め、堰の主になってもらえと答え、当日、

婿に白い服を着せ、白い馬に乗せて、使いに出した。村人は巫女の託宣通りの者が通ったので、堰の主になってくれるよう頼んだ。婿は、神のお告げならばと快く引き受けたが、昔から人身御供は男女が揃うべきものだからと妻を呼び寄せ、二人で水の底に沈んでしまった。すると、雷が鳴り大雨が三日三晩続いた。出水が引くと堰口に大きな岩が現れていた。これを足場にして、新しい堰口が築かれた。夫婦は堰神様と崇められ、今でも毎年祭りが営まれる。巫女は、自分の思惑に反して、娘まで殺してしまうことになったので、悲しんで同じ場所に入水した。母也明神とは、この巫女を祀った祠であるという¹⁶⁾。

この逸話には、ふたつの異なった利害が絡んでいる。ひとつは、巫女の娘婿に対する殺意である。いまひとつは、用水の確保という村の存続に係わる大問題をなんとかして解決したいという村人の願望である。人身御供が可能になったのは、この巫女と村人の異なった利害がうまく結びついたからであるが、話の中では、人身御供は巫女が娘婿を殺すために仕組んだもので、村人はこれを知らずに巫女の託宣を受け入れたにすぎないということになっている。また、巫女の娘婿も、村人の強要によってではなく、自ら喜んで死を受け入れたかのように語られている。若夫婦を死に追いやったのは、あくまで巫女の個人的な思惑によるものとされ、村人の責任は問われていないわけである。また、この逸話を語り継ぐ村人も、人身御供が殺害行為であると断罪することもない。しかし、たとえ間接的にであれ、村人は確かに、若夫婦の「殺害」に加担している。人身御供は、共同体の危機を乗り越えようとする村人が行使する、間接的な暴力であると考えることができる。

この逸話が現実起こったどのような事件に基づいているかを知ることはできないし、また、それは必要なことではない。問題は、共同体の危機に際して、村人が、象徴的な、あるいは実際の殺害を通じて、神を創出しているという点である。追憶の秩序を暴力的に形成しようとしている点で

15) 同上 八四一―八五頁

16) 同上 八五一―八五頁

ある。

3 両義的な他者

なぜ、追憶の秩序を暴力的に編成しなければならないのか。この点について考えるために、まず、誰が神隠しに会うのか、誰が生け贄にされるのかを検討してみよう。

小松和彦は、しばしば乞食や非人がスケープゴートに選ばれる点を指摘している¹⁷⁾。確かに、スケープゴートに選ばれるのは、乞食や巫女の娘婚のように、通常の村人とは異なる人々であることが多い。これらの人々の異質性は、土地と直接の結びつきがない浮遊の民である点にあり、定住民にとって、浮遊する民は異質な存在である。

用水の確保のような村全体に係わる問題の解決のために、乞食、非人のような浮遊の民がスケープゴートにされるのに対して、家族の利害が絡んでいる場合には、身内の若い娘が犠牲にされる。これは、すでに事例として挙げた、神隠しに会った娘が、実は山の主に嫁いでいたという話や、洪水を避けるために川の主に娘を奉じなければならないという話が示す通りである。生け贄はあくまで身内の娘でなければならない。娘可愛さのあまり、乞食の娘に身代わりを頼んだり、代わりに召使の女を殺したので罰が当たるといような説話は、この原則を示している。若い娘が選ばれるのは、娘がいずれは他の家族に嫁いで、家族から離れていくべき存在だからだろう。未婚の娘は、共同体の成員としての同一性を完全に獲得していないとみなされており、その意味で、村にとっての乞食同様、浮遊する存在なのである。

共同体に居住しながら、完全に定着、同化していない者、例えば、未婚の娘のように、同一の根を持ちながら、いずれは他家に嫁いでいく者や、用水の確保のような共同体の共同利益に関係のない非農業民は、異質な存在とされる。このように、村人と同一性を持ちながら、どこか異質な存在を、村人にとっての両義的な他者と呼ぶことにしよう。

両義的な他者として、まず挙げられなければならないのは死者である。死者といっても、ここで問題となるのは、見ず知らずの人の死ではなく、身近な人の死である。『遠野物語拾遺』には、死んだ父が娘のところに戻ってきて困るので、町内の若者たちが刀を振り回して警戒するという逸話があるが¹⁸⁾、これは、現世と他界の間を浮遊する死者は危険なので、聖なる空間に帰さなければならないことを示している。追憶の秩序は、死者への記憶に基づいて秩序を形成する。この記憶は悲しみに彩られていることもあるだろうし、死者への未練の表現である場合もあるだろう。いずれにせよ、死者は記憶としてのみ存在するべきで、その身体は別の世界、聖なる空間に移り住まなければならない、俗なる空間と聖なる空間を彷徨ってはいけぬのである。

『遠野物語拾遺』の中には、狐が村人が買った魚を奪ったり、若い女性に化けて若者をかどわかしたりする話がかかなりあるが、狐が危険視されるのは、それが浮遊する不安定な存在の象徴だからである。この点で、狐は、死者の世界に安住しないで、現世を浮遊する死霊に似ている。特に興味深いのは、乞食の娘に恋した若者に対して、娘が自分は実は狐だと告白する話で¹⁹⁾、ここでは、乞食が狐と同一視されている。つまり、乞食、非人や未婚の女性は、容易に狐や死霊と同一化されるわけで、それはこれらのカテゴリーがみな両義的な他者だからである。

死霊も狐も、狐と同一視される乞食も、そして若い娘も、村落共同体に定着して生活を営む者にとって、不安定で秩序を乱すような存在となりうる。これは、村落共同体が本来、これらの人々を排除する構造を備えているからではなく、共同体が何らかの理由で危機に陥ったとき、かれらの両義性が特別に顕在化するからである。人身御供のような儀礼は、追憶の秩序の維持、再生産のために、両義的な他者を暴力的に取り除くために行われる。不安定で、秩序を乱すような両義的存在を、最終的に聖なる空間に送り込むことによって、秩序の維持を計ろうとするわけである。

17) 小松和彦『悪霊論』青土社 一九八九年 九〇頁

18) 柳田 前掲書 一四〇頁

19) 同上 一五三―一五四頁

4 商品経済と両義性

ジンメルは、「よその」とは、共同体の外部からやって来て、いずれは共同体から出ていく可能性のある者で、共同体がはじめて出会う「よその」は商人だったと指摘している²⁰⁾。はじめて出会うよそのものが商人であるかどうかは別にして、ジンメルの指摘が興味深いのは、共同体の成員にとって、乞食同様、商人も両義的な他者だったことが理解できる点である。行商中の菓売りが村人に殺されるといった「異人殺し」伝説は、ジンメルの指摘を裏付けるものであろう。

ようするに、追憶の秩序においては、商人も、乞食同様、危険視され、秩序を脅かすとみなされ、殺害されかねない両義的な他者である。この章の冒頭で、共同体は商品経済がその内部に広がることを規制してきたと述べたが、それは、両義的な他者としての商人が共同体の中で活動することを、追憶の秩序を通して制約することによって可能となる。商人は、秩序を乱す両義的な存在ではなく、村の神と関係のあるものと認知されて、はじめて受け入れられるわけである。

商品経済の原理は、このような追憶の秩序とは対立する。この点は、物々交換の神話から、商品交換の発生を説明しようとしたアダム・スミスの所論をみれば明らかになる。

アダム・スミスによれば、「未開の社会状態」で行われている物々交換では、交換される物の獲得に必要とされた労働量が、交換レートを決定する。「例えば、ビーバー一匹を仕留めるのに、一頭の鹿を仕留める労働の二倍がふつう費やされるとすると、ビーバー一匹はとうぜん、鹿二頭と交換されるべきである²¹⁾。」このような狩猟民族の物々交換同様、商品交換においても、商品の交換価値の真の尺度は労働である²²⁾。こうした見方が出てくるのは、アダム・スミスが、商品経済の発展が物々交換のような「未開社会」の交換形態の延長にあると考えていたからである。しかし、追憶の秩序によって、商品経済の発展が制限されて

いる以上、物々交換から商品交換が自然に生まれてくるわけではないことは明らかなのは、すでにみた通りである。物々交換は、商品経済の発展をその起源から説明し、正当化するために作り出された「神話」にすぎない。

ただ、ビーバーの狩人と鹿の狩人の「出会い」に交換という行為の原点をみるアダム・スミスの視点の中に、両義的な他者の許容という商品経済の大前提を読み取ることは可能である。二人の狩人が、人間の本性である交換しようとする性向に促されて、お互いの獲物を交換する。これを商品経済の「神話」と考えると、その新しさは、追憶の秩序が危険視してきた両義的な他者を認知している点にある。同じ狩人でありながら、違う獲物を持つ点で異質な者同士が、互いの異質性を認めて「自然に」交換を始めるという神話が作られなければならなかったのは、商品経済の一般化には、自ら両義的な他者として振る舞い、また交換の相手も両義的な他者として接する態度が理想とされる必要があったからである。これは、資本主義システムの成立には、追憶の秩序が恐れていた両義的な他者の許容が必要であることを意味する。スケープゴート等を通じて、社会秩序の維持を図るのではなく、両義性をそのまま肯定するような社会秩序を商品交換を通じて形成するのが、資本主義システムの目的である。われわれが以下の章に展開するのは、商業活動を規制する追憶の秩序が崩壊して、商人のような（そして乞食のような）両義的な他者の存在が、そのまま許されるような社会空間がいかんにか広がっていくかをみながら、資本主義システムの成立過程を分析することである。それは結果的に、近代国家の成立の契機を考察することにもつながるであろう。

20) ゲオルグ・ジンメル「よそのもの社会学」（丘沢静也訳）『現代思想』一九七六年六月 一〇四—一〇九頁

21) アダム・スミス『国富論I』（大河内一男他訳）中央公論社 一九七八年 四九頁

22) 同上 三二頁