

「与える」システムとしてのユートピア*

渡 辺 明 敏

I

本稿は Thomas More の *Utopia* における共有制を「与える」と云う観点から理解しようとする試みである。More の *Utopia* に限らず少なからぬユートピア作品が共有制を重要な要素としているが、その共有制を単なる空想の所産としてではなく何らかの現実的根拠に基づくものと考え、More の場合その根拠が何であったかを明らかにしたい。通常 *Utopia* の共有制はプラトンの『国家論』との関連で論じられるが、本稿では敢えてプラトンからの影響は括弧に入れ、全く異なる角度から考察する。

II

共有制について考える上で有力な手掛かりを与えてくれるのは Victor W. Turner の *communitas* の概念である⁽¹⁾。Turner は全体としての社会を *structure* と *communitas* と云う二つの局面に分け、*structure* を制度化された社会組織として、*communitas* を儀礼や祝祭の如くその制度的組織が超越され解体される周縁的・境界的な場として規定する。「所有」は社会構造を維持する上で必須不可欠の制度であるが、*communitas* ではそれが一時廃止され、無所有あるいは共有の状態が現出するとされる。この *communitas* の原理は「文字をもつ複雑な社会」では「人間が一緒になって仲間同士調和して生きていくにはどうすればいちばんよいか、という問題に関する明確な形をとった数多くの見解」

として表現される。そして「これらユートピア的見解」においては「平等と財産欠如が一貫して関連づけられている」と指摘される⁽²⁾。

この様に Turner の *communitas* はユートピア作品の共有制を理解する上で極めて有効な概念であるが、遺憾ながらそれは共有制を所有の欠如として否定的に規定するにとどまり、その積極的内実を具体的に示すには至っていない⁽³⁾。この点を解明する為共有制の思想が胚胎する社会状況に視点を移してみると、その思想は「獲得経済」が深刻な社会・経済問題を惹き起しつつある状況で、そのアンチテーゼとして現われるものであることが知られる。するともし獲得経済、即ち「取る」ことを専ら追求する経済、に対立する「与える」経済なるものが有るとすれば、それが共有制の思想の現実的根拠をなすのではないかと予想される。ではその様な与える経済は果して実在する制度であろうか。

III

M. Mauss はその論文「贈与論」で、「われわれの社会に先行する社会」には「全体的給付組織⁽⁴⁾」が存在し、気前よく与えられる贈物の給付—反対給付に基づく経済、即ち贈与経済が営まれていることを明らかにしている。「食物、婦女、子供、財産、護符、土地、労働、奉仕、宗教的職務、位階のすべてのものは譲渡され、返還される物体」であり、「人と物とを包摂する霊的な物体の恒常的な交換が位階や性や世代に分かれた諸個人および諸氏族との間に存在するかのように、すべてのものが往ったり、来たりする⁽⁵⁾。」そしてこの贈物の交換は当事者間の関係を緊密なものにする。贈与行為の目的は授受される物自体よりはむしろ相互関係の親密化にある。従って「与えることを拒絶したり、あるいは招待することを怠るのは、受けることを拒絶すると同様に、戦いを宣するに等しい。それは親交と協同を拒否することでもある⁽⁶⁾。」こうした物あるいは奉仕のやりとり、及びそれを媒介とする友好関係の創始・維持が共有制の思想と深く係わるものであることは容易に理解されるであろう。とはいえ「贈与論」における Mauss の主要な関心は贈与の「任意的」、「非打算的」側面よ

りも「拘束的、打算的」側面にある⁽⁷⁾。与えること、受けること、返すことが社会によって課せられる義務であること、しかも本来友好的であるはずの贈与が名誉をめぐる激しい闘争へと導き、ポトラッチと呼ばれる蕩尽的破壊にまで至り得ることが強調されている⁽⁸⁾。

これに対して Karl Polanyi は贈与の交換を reciprocity (相互性、互酬) と云う概念で捉え、贈与行為の友好的側面に主として光を当てている。「アリストテレスは、あらゆる種類の共同体 (コイノニア) に対応して、成員間に一種の善意 (フィリア) が存在し、それは互酬関係 (アンティベポントス) として現われると説いた。……包括的な共同体の成員が互いに親密性を感じれば感じるほど、時、空、その他の面で限定されたさまざまな特定の関係に関して、彼等のあいだに互酬的態度が発達する傾向が、より一般的になる⁽⁹⁾。」つまり、相互的贈与は共同体的親密さを最も象徴的に表現する行為なのである。従って、失われた親密さを回復しようとする共有制の思想が相互的贈与に基づく社会にモデルを求めること程自然なことではない。

ポランニー派に属する経済人類学者 Marshall Sahlins は彼以前の諸業績を総合し、相互性の類型化を試みている。彼は「物質的不均衡の許容度」及び「遅延の猶予度」を規準とし、「一般化された相互性」、「均衡のとれた相互性」、「否定的相互性」と云う三つのタイプを設定する。1) 一般化された相互性は「いわゆる愛他主義的な互換活動、惜しみなく与える援助——もっとも必要で可能なら返礼されるが——の線にそっておこなわれる互換活動」と定義される。このタイプには民族誌において「《分与》、《親切なもてなし》、《惜しみない贈与》、《手助け》、《気前のよさ》」あるいは「《親族制にともなう責務》、《首長としての責務》や《高い身分にともなう義務 (noblesse oblige)》」と呼ばれるものが含まれる。2) 均衡のとれた相互性は「うけとったものの慣行的な等価物が、遅滞なく返報」されるような交換、あるいは「あるきまった短い期間中に、同等の価値と効用をもった返礼を不可欠条件としているような互換活動」を意味する。3) 否定的相互性とは、「損失なしに無料で何かを得ようとする試み、さまざまな横領の形態、純粋に功利主義的な利益をめざして」おこなわれる互

換活動であり、民族誌では「《値切り交渉》、《物物交換》、《投機》、《詐欺》、《窃盗》、その他さまざまな種類の強奪」等の用語で表わされる⁽¹⁰⁾。これ等三つのタイプのうち1)から2)にかけての領域が共有制の思想と密接な関係にあることは容易に見てとれる。一般化された相互性の原型とされるのは「家族制経済」であるが、Sahlinsは家族制経済を《生計の共有制》と呼ぶLewis H. Morganに同意を示している⁽¹¹⁾。これは共有制を相互性の概念によって解釈しようとする我々に意義深い示唆を与えるものである。

以上贈与経済に関する代表的文献を概観したが、これに基づき我々は、様々なユートピア作品における共有制の思想は贈与交換によって営まれる相互性の経済を原型とし、その諸特質を理想化することによって案出されたものであると仮定したい。この仮定によれば、共有制は所有の単なる欠如としてでなく、「相互に与え合う制度」として積極的な定義を与えられることになる。

IV

この考えに依拠して *Utopia* の共有制を考察するに先立ち、未開社会に見出された相互性・贈与経済がヨーロッパ中世社会にも存在したのか、存在したとすればそれはどの様なものであったかをあらかじめ見て置きたい。この問題をゲルマン社会の伝統とキリスト教の伝統とに分けて検討する。

1. ゲルマン社会の伝統について Aaron J. Gurjevitch は『中世人の世界像』で、古ゲルマン人の社会的信念・理想は未開の人々のそれに類似していたこと⁽¹²⁾、彼等の社会では贈与の交換が極めて大きな役割を果しており、相互性の原則が社会全般を支配していたこと⁽¹³⁾、贈物の交換は友好的関係の樹立を主な目的として行なわれていたこと⁽¹⁴⁾、等を述べている。そして、中世に入りゲルマン人の贈与習慣は特に騎士階層における「気前よく与える美德」として存続し⁽¹⁵⁾、君主と家臣との間の封建関係も相互性の一種として理解されていた⁽¹⁶⁾、と論じている。

Georges Duby も又その『戦士と農民』で、ゲルマン社会の伝統を継承した

中世社会が贈与を不可欠の構成要素としていたことを明らかにしている。「その社会全体は私が欠くべからざる気前のよさ (générosités nécessaires) と名付けたものによって生み出される、富と奉仕の無限に多様な流通網によっておおわれていた。それは例えば、保護者に対する従属者の、花嫁に対する両親の、祝祭主催者に対する仲間達の、王に対する大家臣の、大家臣に対する王の、すべての貧者に対するすべての富者の、そして死者と神に対するあらゆる人間の気前のよさである⁽¹⁷⁾。」この様に贈与経済は所謂未開社会のみに見出される現象ではなく、ゲルマン社会にも深く根をおろした制度であったのであり、中世に入っても獲得経済による侵蝕に抗しつつ社会構造の土台として存続したのである。

2. キリスト教の伝統について ゲルマン社会から中世へと贈与経済の連続が見られる一方で、中世において贈与の形態は大きな変化を被ることとなった。この変化の原因となったのが中世的贈与経済の第二の要素であるキリスト教の伝統である。キリスト教を贈与経済の文脈で論ずることは奇異な感を与えるかも知れないが、敢えて言えば贈与はキリスト教思想の核心を成す観念なのである。

キリスト教にとって「与える」ことがいかに中心的主題であるかは A. Nygren の『アガペーとエロース』が余すところなく解明している⁽¹⁸⁾。キリスト教に固有な愛としての「アガペー」は神が人間に対して自己を与えることを本質としている。エロースの愛が救いを求める人間の努力、即ち獲得欲の一形態であるのに対し、アガペーは救いを無償で与える神の愛、自らの犠牲において人間を救済する神の自己贈与である。Nygren がエロースと対比してアガペーの特質として挙げている事柄はことごとく贈与としての本性に由来する。アガペーが「上から降って来る」ものであるのは贈与が主として社会的ヒエラルキーで上位を占める者の行為であることによる。アガペーが「無代価の賜物」であることは返礼を求めぬ贈与に共通する性格である。又「惜しみなく自己を消費する非利己的な愛」は「気前のよさの美德」に相当する⁽¹⁹⁾。Nygren がアガペーの根本的特質として頻繁に言及する「自発性」、「誘因のないものであること」

も贈与の「任意性」に帰着する。

キリスト教において与える行為の主体は先以って神であるが、人間も又神と同じく与える者でなければならぬ、とされる。神は人間に対し無限の愛を無償で与える、それ故人間も神にならって他人に与えなくてはならぬ、相互に援助し合わなくてはならぬ、と説かれる。これが所謂「隣人愛」の思想である⁽²⁰⁾。隣人愛は贈与と云う具体的行為と不可分であり、この意味でキリスト教は社会倫理においても贈与を中心的観念としている。

キリスト教にとって本来的な贈与・相互性は以上述べた通りのものであるが、キリスト教がその初期の段階からストア哲学の自然法の影響を大きく受けていたことも忘れてはならない。自然状態において財産は共有であったとのストアの思想がキリスト教に取り入れられ、キリスト教本来の相互性の思想を哲学的・神学的に基礎づけるのに貢献した。この点については E.Troeltsch が『キリスト教諸教会と諸教派の社会教説』で詳しく論じている⁽²¹⁾。

以上二つの要素、ゲルマンの伝統及びキリスト教の伝統、のそれぞれにおける贈与の観念が融合することにより中世ヨーロッパ的贈与が生成したのであるが、その融合過程で、1) 人間に贈与することによる神への贈与、2) 人間と神との間の相互性、が教義として確立された。この点について DUBY は次の様に論じている。ゲルマン人達は古くから死者に対する贈与として財宝を埋蔵したり、神々に対する供儀として供物を祭壇で破壊したりしていたが、キリスト教教会はこれ等の異教的習慣を厳しく禁止した。そして従来死者や神々に与えられていた品物を教会に寄進させ、その結果蓄積された莫大な富を礼拝の壮麗化、教会の再建、そして貧者に対する慈善の為に用いた。こうした富の教会への寄進、又教会を通じての貧者への慈善・喜捨は「神への贈与」として意味づけられ、その報い・返礼として人は来世における救済を保証された、と⁽²²⁾。

この「死者あるいは神々への贈与」から「貧者への喜捨」への転換は、Mauss が「贈与論」で述べているユダヤ教の喜捨思想成立過程を再現したものとと言える。Mauss によれば、ミシュナの時代のユダヤ教において、それ迄神に捧げられ破壊されていた物が貧者の役に立てられるようになって喜捨の教義が

成立し、その教義はキリスト教や回教を通じて世界中を席卷したのである⁽²³⁾。福音書で貧者への喜捨を説くイエスの言葉もこのユダヤ教的喜捨の存在を前提としている⁽²⁴⁾。福音書の思想はその先行形態であるユダヤ教の喜捨が出現したのと類似の状況下（貧者への関心の増大）で、中世的贈与の最も重要な形態である貧者への喜捨に典拠を提供した。こうして人間への贈与、とりわけ貧者への喜捨、を媒介として人間と神との間に相互的な贈与関係が確立され、これが中世神学の基本的な構えとなったのである。

そこで中世の代表的神学者 Thomas Aquinas において贈与及び相互性がどの様に体系に組み込まれているかを極く簡単に見ておきたい⁽²⁵⁾。1) Aquinas においては「恩寵」の観念が神から人間への贈与を表わす。恩寵即ち *gratia* はその語義からして無償の賜物・贈与を意味する（1 a 2 ae. 110, 1）。Aquinas 神学における恩寵観念の重要性を考えるならば Aquinas にとって贈与がいかに大きな意味を持っていたかが知られるであろう。2) 人間の神に対する贈与（1 a 2 ae. 114, 4）、人間から人間への贈与（2 a 2 ae. 31, 1）はともに *caritas* = *charity* の行為と考えられている。そして *caritas* はあらゆる徳のうちで最も高い地位を与えられている（2 a 2 ae. 23, 6）。3) 人から人への *caritas* の行為（善き業）、特に貧者への喜捨が神への *caritas* とみなされ（2 a 2 ae. 32, 1）、その報いとして神から救済が与えられる（1 a 2 ae. 114, 1）。貧者への喜捨は拘束力のない *consilium* ではなく、救済に不可欠な *preceptum* として重大な役割が認められている（2 a 2 ae. 32, 5）。

この様に Aquinas において贈与及び相互性の原理は *gratia* と *caritas* と云う神学的表現の下で彼の体系を土台から支えている。

V

さていよいよ本稿の主題に入り、*More* の *Utopia* が Aquinas と基本的に同一の贈与観に拠っていること、特にその共有制が中世的な相互性に由来するものであることを示したい⁽²⁶⁾。

1. 神から人間への贈与について ユートピア人は非キリスト教徒である為恩寵と云うキリスト教固有の観念を持たないが、彼等は神を世界の創造主と認め、善きことすべてを神から与えられたものとして感謝をもって受け取る (p. 236)。又彼等は神を来世における救済を善行に対する報いとして与える存在と考える (p. 166)。従ってユートピア人の神は Aquinas の神と同じく「与える」神、「贈与する」神である。

2. 人間から神への贈与について ユートピア人は異教徒であるが動物の犠牲を神に捧げたりはしない (p. 234)。神への贈与は生き物を殺すことではなく、徳の生活をなし善行を積むことを通じてなされるべきである、と彼等は考える (p. 162)。その徳の生活とは他人の為に働き、成果を他人に分け与えることに他ならない。人への贈与は神への贈与と看做され、神はその返礼を救済と云う形で人に与える。ユートピアにおけるこうした神と人との相互的贈与関係は Aquinas の考え方と構図的に一致する。

3. 人から人への贈与について これが通常ユートピアの共有制・共産主義と呼ばれるところのものである。この点についてもユートピアと Aquinas との隔たりは余り大きくない。勿論 Aquinas 自身が共有制を主張している訳ではない。彼は明確に私有制の立場に立っている (2 a 2 ae. 66, 2)。しかしヨーロッパ中世社会は、次第に貨幣経済によって侵蝕されつつあったとは言え、家族制度を中核とする共同体的諸制度の中に贈与経済の要素を依然として多く残り、特にキリスト教を通じて相互性の理念が強く浸透しており、修道院の共有制やギルドの相互扶助組織等にその理念が一定程度現実化されていた。そうした事情を背景として Aquinas の思想も共有制に対し極めて強い親和性を有していた。例えば、a) 自然法に従えば財産は共有 (communitas rerum) であり (2 a 2 ae. 66, 2)、b) 神から与えられた地上的財は所有に関してこそ個人のものであるが、使用 (usus) に関しては他人のものでもある (2 a 2 ae. 32, 5)、c) 従って、他人が窮地に陥った場合には財産を自己のものとしてではなく共有のもの (communes) と考えなくてはならない (2 a 2 ae. 66, 2)、と Aquinas は主張している。この様に Aquinas の思想と共有制との間には乗り越え不可能

な断絶は存在せず、More が共有制に基づく社会のイメージを描く為には、Aquinas 的正統思想の重心を僅かにずらし、caritas の観念を前面に強く押し出すだけで充分だったのである。

ではユートピアの共有制についての記述を具体的に見ることにしよう。

A. 理論的部分 *Utopia* 第2巻、ユートピア人の旅行についての章で彼等の快樂主義哲学が紹介されている。その中で、他人に何かを与えるならばその行為は必ず有形無形の「お返し」によって報いられる、と相互的贈与交換の原則が定式化されている (pp. 164-166)。そしてこの原則が実際の共有制度の理論的裏づけとなっている。

B. 実際の諸制度に関する部分 イ. 「物」の贈与 1) ユートピアでは相互の必要を満たす為、少数の例外を除くすべての市民が労働に従事する (pp. 130-132)。生産物は個人の私有とはならず、中央の倉庫を経由して市民に分配される (p. 136)。 2) 特に食料は共同食事において各人に給付される (pp. 140-144)。 3) 都市住民には家屋が割当てられるが、十年毎に籤引きで交換される (p. 120)。 4) 農村地帯にある農場には住民が交代で (per vices) 住まう (p. 114)。 5) 農村と都市との間には必要物資の相互援助の関係が保たれている (p. 116)。 6) 余剰物資のうち七分の一は外国の貧者に無償で贈与される (p. 148)。 ロ. 「サービス」の贈与 1) 他の都市へ旅行する者は同業者により丁重にもてなされる (p. 146)。 2) 病人は設備の整った病院で手厚く看護される (pp. 138-140)。 3) 毎日早朝に公開講座が開かれ、市民は自由に学問を身につけることが出来る (p. 128)。

これ等の「相互に与え合う制度」は中世社会で現実に行なわれていた相互性の慣習と部分的に共通し、しかも Aquinas における caritas の観念を超えるものでもない。More のユートピアは、Aquinas に代表される中世神学体系から caritas、即ち相互性の原理を取り出し、その原理によって遍く支配された社会を構想することで生み出されたと言える。与える徳たる caritas を共有制社会へと具体化したものが「与えるシステムとしてのユートピア」である。

VI

この様に *Utopia* と Aquinas との間には贈与について重なり合う部分が多くあるが、同時に両者は重要な点で著しい差異を示す。Aquinas において神は人の善行に対し救済を報いとして与えるが、神のはたらきは単にそれに止まるものではなく、人の善行それ自体が神の恩寵の作用に歸されている（1 a 2 ae. 109, 3）。神は人に救済を与えるにあたり善き業を必要条件として要求するが、この善き業は人の力のみによっては不可能であり、あらかじめ神が業をなす力を人に与えてはじめて可能になる、とされる。これに対しユートピアでは、神は善き行ないには褒賞を、悪しき行ないには罰を与える、との応報的観念が見出されるに過ぎず（p. 162）、Aquinas 的恩寵の思想、善行の能力自体を与える神と云う観念は欠如している。救済の問題に関する限りユートピアの神は、Aquinas 的な絶対的神ではなく、人と同一の平面上で交換し合う存在でしかない。

Aquinas にとって人への贈与は *caritas* の行為であり、*caritas* とは *amicitia*（友情）の一種である。*amicitia* は相手に対し善き事を望むことであり、自分にとっての善き事を望むのは *concupiscentia*（欲望）でしかない（2 a 2 ae. 23, 1）。従って *caritas* の行為たる贈与はあくまでも相手の善を目標としてなされる。他方ユートピア人の贈与の動機は著しく功利主義的であり打算的ですらある。快樂主義哲学を信奉するユートピア人は快樂をあらゆる行動の目的と考える。彼等にとって他人に何かを与える行為も自己の快樂を究極目的としている。与えることによって失なわれる利益（*commodum*）が、戻ってくる利益、例えば物質的反対給付や善行の意識等から生ずる精神的快樂、を超えない限りで彼等は与える。善行の報いとして神から与えられる来世の救済すらも快樂の一種に還元されてしまう（pp. 164-166）。

Utopia と Aquinas との間にはこの様に基本的な点で無視出来ない違いが存在するが、ではこの違いは筆者 More と Aquinas の思想上の差に起因するのであろうか。More は *Utopia* 以外にも数多くの著作を残しているが、それ等から判

断する限り More の立場は Aquinas のそれとさ程大きく異なっていない⁽²⁷⁾。すると不一致が存在するのは More と Aquinas との間にはなく、More とその作品 *Utopia* との間にあることになる。More は「与える」ことに関し、自身の考えとは異なった内容を作品に盛り込んでいるのである。それではなぜ More は自己の信条とは異なる思想によって理想的社会像を描いたのであろうか。

結論を言えば、ユートピアは More にとって最善の社会ではなく、次善の理想、second best の社会だったのである。次善のものでしかないことが明白な社会のイメージを提示することにより、真に最善の社会はどのようなものでなければならないかを読者に考えさせること、これが More の執筆意図であった。ユートピアが最善のものでないことは、それがキリスト教の超自然的啓示を欠き、理性及び自然のみに基づく社会であることに明瞭にあらわれている。理性が究極・最高の原理たり得ず、しかも超自然的啓示の導きなくしては理性に固有の領域においても誤りを免れ得ないことは、筆者にとっても読者として想定されていた人々にとっても共通の了解事項であった。不合理に満ちた当時のヨーロッパ社会と比較すれば理性に基づくユートピアはより善き社会を表わしているが、キリスト教的真理を欠くことによりそれは完全無欠な理想社会とはなり得ないのである。

超自然的啓示を欠く理性が全面的真理に到達できないことはユートピア社会に多くの不条理が存在することにあらわれている。*Utopia* に不条理なものが含まれていることは、More 自身が第 2 巻の結語 (p. 244) 及びベーター・ヒレス宛の書簡 (p. 248) で認めていることであるが、今日作品を読む者が誰しも受けざるを得ない印象でもある。例えば、平等社会であるはずのユートピアにも奴隷が存在する。犯罪者も皆無ではなく彼等には死刑を含む厳しい処罰が下される。ユートピア人は平和主義者でありながら植民地戦争を行ない、防衛戦争においても金で敵を買収したり傭兵を用いたりする。これ等のアンチユートピア的な不条理は一見筆者の理想を裏切るかに見えるが、これは超自然的啓示を欠く理性の不充分さを示すために意図的に組み込まれた要素である。そして

これ等の不条理があることによりかえって一層高次元の理想の存在が指し示されることになる。結論を繰り返すならば、ユートピアは More の理想の直接的表現ではなく、又彼の理想と無関係でもない、second best の社会なのである。これは決して新しい解釈ではなく、More の全集の編者である E. Surtz が *The Praise of Wisdom* で示している解釈の延長線上にあるものである⁽²⁸⁾。

上に述べたことを贈与論の用語で言い換えるならば、More は功利主義的な贈与に基づく社会を提示することにより、一方では獲得に狂奔する当時のヨーロッパ社会を批判し、他方ではより高次元の贈与、即ち神の無償の贈与・キリストの愛、について読者に考えさせようとしたのである。*Utopia* と云う作品は表層的には異教社会の描写から成り立っているが、それが真に伝えようとしているのは厳密な意味でのキリスト教的メッセージなのである。

VII

More がこの様に真の意図の所在をカモフラージュする技法によって *Utopia* を書く余裕を持ちえたのも宗教改革の嵐がヨーロッパに吹き荒れる以前であったからこそである。Georges Bataille が『呪われた部分』で指摘しているように、宗教改革は中世的贈与観を根底から覆し、人は神に何ものをも与え得ないこと、与える力を持つのは独り神のみであることを主張した⁽²⁹⁾。神と人との間に成り立っていた中世的相互性は一挙に否定されてしまった。これに対し More は『反ルター論』をはじめとする数多くの著作により伝統的中世思想の擁護に努めたが、プロテスタントとの厳しい対峙の中で彼の言語からは意味の多層性は極力排除されることとなり、*Utopia* におけるが如き修辭的技法は以後二度と用いられることはなかったのである。

注

* これは1986年10月4日、富山大学にて開催された日本英文学会中部地方支部第39回大会における発表原稿に加筆修正したものである。

- (1) Victor W. Turner, *The Ritual Process* (Chicago: Aldine, 1969), p. 96. (富倉光雄訳)
- (2) *Ibid.*, p. 134.
- (3) *Ibid.*, p. 106.
- (4) Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950), pp. 150-151. (有地亨訳)
- (5) *Ibid.*, pp. 163-164.
- (6) *Ibid.*, pp. 162-163.
- (7) *Ibid.*, p. 147.
- (8) *Ibid.*, pp. 151-153.
- (9) カール・ポランニー, 『経済の文明史』(東京: 日本経済新聞社, 1975), pp. 272-273.
- (10) Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (New York: Aldine, 1972), pp. 193-196.
(山内昶訳)
- (11) *Ibid.*, p. 94.
- (12) Aaron J. Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen* (München: Verlag C. H. Beck, 1982), p.251.
- (13) *Ibid.*, p.257.
- (14) *Ibid.*, p.259.
- (15) *Ibid.*, pp.281-285.
- (16) *Ibid.*, p.286.
- (17) Georges Duby, *Guerriers et paysans* (Paris: Gallimard, 1973), pp. 68-69.
- (18) A. ニーグレン, 『アガペーとエロース』, 3 vols. (東京: 新教出版社, 1954-1963) .
- (19) *Ibid.*, vol. 1 : pp. 188-189.
- (20) *Ibid.*, vol. 1 : pp. 96-99.
- (21) Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, vol. 1 : *Die Soziallehren der christlichen Kir-*

chen und Gruppen (Tübingen : Verlag J.C.B. Mohr, 1922), pp. 146—178.

- (22) Duby, *op. cit.*, pp. 65—68.
- (23) Mauss, *op. cit.*, p, 170.
- (24) 阿部謹也, 「ヨーロッパ・原点への旅——時間・空間・モノ——」, 『社会史研究』第1号 (東京 : 日本エディタースクール出版部, 1982), p.54. の解釈とは異なる。
- (25) 使用した text は St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (London : Blackfriars, 1963).
- (26) 使用した text は Edward Surtz, S.J. and J.H. Hexter, eds., *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4 : *Utopia* (New Haven : Yale University Press, 1965) .
- (27) *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 5 : pp. 530—532. や vol. 12 : pp. 181—183.等を参照せよ。
- (28) Edward Surtz, *The Praise of Wisdom* (Chicago : Loyola University Press, 1957) .
- (29) Georges Bataille, *La part maudite* (Paris : Les Editions de Minuit, 1949), p. 157.