慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	友を待つ：東アフリカ牧畜社会における「敵」への歓待と贈与
Sub Title	Waiting on a friend : hospitality and gift to the 'enemy' among the East African pastoralists
Author	佐川, 徹(Sagawa, Toru)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2018
Jtitle	哲學 (Philosophy). No.140 (2018. 3) ,p.147- 183
JaLC DOI	
Abstract	Inter-ethnic conflicts have frequently arisen among pastoralists living in the border area of Ethiopia, Kenya and South Sudan. The Daasanach, agro-pastoral people in the area, have fought with their 'enemies' (kiz) intermittently. Nevertheless, many Daasanach have friend (s) who belong to neighboring ethnic groups, including kiz. When a war ends, members of the two groups voluntarily visit each other's land and interact friendly. A person forms a friendship with someone, whom he meets during the time of trade or co-residence, through entertaining and/or giving something without demanding any immediate return. When inter-ethnic relations get tensed up, mutual visits beyond ethnic boundary are cut off, so that the firstgiver cannot take a counter-gift for a long time. Bearing such risks, why do they entertain and make kiz a gift? And why does the recipient re-visit to kiz land to reciprocate? In this paper, I will analyze the emerging process of friendship by analyzing the situations how two persons who belong to different ethnic groups meet and make/receive a gift/counter-gift.
Notes	特集：人間科学 寄稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000140-0147

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

友を待つ

――東アフリカ牧畜社会における「敵」への歓待と贈与――[1)]

佐　川　　徹*

Waiting on a Friend: Hospitality and Gift to the 'Enemy' among the East African Pastoralists

***Toru Sagawa*（*Keio University*）**

Inter-ethnic conflicts have frequently arisen among pastoralists living in the border area of Ethiopia, Kenya and South Sudan. The Daasanach, agro-pastoral people in the area, have fought with their 'enemies'(*kiz*)intermittently. Nevertheless, many Daasanach have friend(s)who belong to neighboring ethnic groups, including *kiz*. When a war ends, members of the two groups voluntarily visit each other's land and interact friendly. A person forms a friendship with someone, whom he meets during the time of trade or co-residence, through entertaining and/or giving something without demanding any immediate return. When inter-ethnic relations get tensed up, mutual visits beyond ethnic boundary are cut off, so that the first-giver cannot take a counter-gift for a long time. Bearing such risks, why do they entertain and make *kiz* a gift? And why does the recipient re-visit to *kiz* land to reciprocate? In this paper, I will analyze the emerging process of friendship by analyzing the situations how two persons who belong to different ethnic groups meet and make/receive a gift/counter-gift.

* 慶應義塾大学文学部

1　問題意識

1923～1924年にかけて発表されたマルセル・モースの『贈与論』（モース1973）は，人類学の「聖典」（Parry 1986: 445）として，また経済人類学の「マスターナラティヴ」（Gudeman 2001: 459）として，今日まで多大な影響をおよぼしてきた．『贈与論』の魅力のひとつは，自由と義務，利己性と利他性，計算高さと気前のよさといった相互に対立しているかにみえるふたつの要素が，つねに表裏一体のものとして記述されているところにある．そのような記述が意図的になされていることは，モース（1973: 382）が『贈与論』の結論部で，自由と義務という区分そのものを再検討する必要性を指摘していることから明らかである．そこには，贈与という行為はそもそもあいまいでつねに多義的である，という彼の認識が示されているのだろう．贈与とは，社会科学的なカテゴリーからすれば相反する特性をあわせもつ人間存在の本質が表出し，一見自明にみえるカテゴリーを侵犯していく現象だといえる（Gudeman 2001: 459; Osteen 2002: 14-16. 25-26）．

もっとも，『贈与論』は贈与の自発性よりもその義務的な側面を強調して，とくに「返す義務」の解明に多大な紙幅を割いていることも事実である[2)]．なぜ贈与の受け手は与え手にお返しをするのか．モースは各事例に即して回答を提示しているが，その共通項を抽出すれば，受け手に返すことを強いる集団的な規範が存在しているからである．その意味でモースのいう贈与とは，「もらったら返す」という規範を共有した個人や集団間でなされる時間的間隔を介在させた双方向的なモノの移動であり，リーチ（1985: 192）が「負債の網の目」と呼ぶ共同体の権利・義務関係に埋め込まれた現象である．モース自身は，贈与を「交換」と表現することに批判的な態度をとっているものの（モース1973: 381），『贈与論』は高橋（2007: 147-148）のいう「贈与制度内贈与」，つまり返礼とセットになった，交換の一環としての贈与をおもな対象とした著作として読むことがで

きる[3)].

それに対して，贈与における個人の戦略性に着目した研究群が存在している．モースが「なぜ返すのか」に焦点を当てたのに対して，これらの議論はしばしば「なぜ与えるのか」に注目し[4)]，行為主体が自己の経済合理性や政治的な影響力の維持・拡大を追求して選択した利己的な行為として，贈与を捉える[5)]．いま与えるのは，それに対するなんらかの見返りを将来得るためである．つまり与え手は，バタイユ（1990: 78）が有用性原理を支える観念のひとつとした，「後に来るはずの時の優位性」を行為選択の指針として，贈与をおこなっているわけである．

これらの議論が提示する計算高い個人像は，先に示した共同体の義務にしたがって行為する個人像とは対照的である．しかし前者の議論も後者の議論の前提，つまり贈与する／される主体が「返す義務」に関する規範を共有しているという前提を保持している．自己の利潤を追求するわたしが，即時的な見返りを得ずに与えても安心していられるのは，相手が「もらったらいつかお返しをしなければならない」と考えていることを，また，もし返さなければ相手がなんらかの負い目に苛まれることを，わたしが与える時点で知っていたからである[6)]．逆にいえば，「もらったら返す」という規範を共有しない他者は，贈与の対象外となるのである．

しかし現実の社会生活では，返す義務を共有しない他者になされる贈与は数多く存在している．テスタールが挙げる例をみてみよう．通行人が道でたまたま目にした乞食に施しを与える．この乞食と通行人は二度と会うことがないかもしれない．仮に会ったとしても，乞食は「またくれ」とさらなる施しを求めるであろう．お返しはなされないだろうし，そもそもそれをする義務など存在していない．「返す義務」を贈与の根幹にすえるモースにしたがうと，このようなモノの移譲は贈与と呼ぶことができない．しかし一般的にわれわれが「贈与」という語からイメージするのは，このように見返りを求めずにただ与えるだけの行為なのである

(Testart 1998)[7].

この「ただ与えるだけ」の行為を主題化し,「純粋な歓待や贈与とはなにか」を問うてきたのは哲学者たちである(バタイユ 1990; シェレール 1996; レヴィナス 2005–06).たとえば,デリダはモースに批判的に言及しながら,「与えた側は与えたことを認識せず,受け取った側は受け取ったことを認識しない」行為こそを,純粋な贈与として位置づける(Derrida 1992).一方,人類学者のパリーは,純粋贈与という概念が世界宗教の誕生にともない発生した純粋な利己性という概念と表裏一体のものであることを示したうえで,贈与の意味内容を「ただ与えるだけ」の行為に限定づける議論は,歴史特異的な概念を通文化的に適用する過ちを犯していると指摘する(Parry 1986).

筆者には,対立する哲学者と人類学者のどちらの立論が論理的にあるいは歴史的により妥当なものかを判断する能力はないが[8],ここでは両者が贈与の動機に関してきわめて極端な解釈をしている点を問題視しておきたい.哲学者に従えば,贈与が成立するためにはそれがなされたこと自体が認識されてはならないのだから,与える側にも受け取る側にも行為選択の動機は意識化されえない.人類学者に従えば,行為当事者は共同体の義務の貫徹や私的利益の獲得など,明確な目的意識に支えられて贈与をしたりそれを受け取ったりしている.

しかし,現実の社会生活でなされている贈与の多くは,行為当事者がよりあいまいな動機のもとにおこなっているものではないだろうか.たとえば,乞食に施しを与えた通行人に「なぜ与えたのですか」と問えば,チャリティに対する強固な宗教的規範が普及している地域を除けば,「なんとなくそういう気分だったから」という答えが大半を占めるのではないだろうか.逆に,施しを得た乞食に「なぜ受け取ったのですか」と問えば,多くの場合は「通行人が与えてくれたから」としか返答しないのではないか.

本論では，贈与に関与した行為当事者が「なぜあのとき，あの相手に与えたのか／あの相手から与えられたのか」を不確かに感じてしまう行為が広くなされてきたと考えて議論を進めたい．そのような感覚は，集団的な規範や個人の戦略性の観点からすれば本来する必要のない贈与，つまり「返す義務」を共有しない他者になされる贈与において，もっともつよく抱かれる感覚だと推測できる．本論で焦点をあてるのは，「返す義務」を共有しない他者への贈与がいかなる状況でなされ，それに対する与えた側と受け取った側の解釈のずれがその後の関係の進展にいかなる影響を与えるのか，という問いである．筆者はこの問いを探究することが，「返す義務」を強調したモースではなく，贈与のあいまいさや多義性を示唆したモースの立場を継承することにつながると考えている．

以上の問題意識に基づいて本論では，「返す義務」を共有していない人びとのあいだでなされる贈与の事例を扱う．ただし，テスタールが示す通行人と乞食の事例とは異なり，「返す義務」を共有していないにもかかわらず，お返しがなされて受け手と与え手のあいだに継続的な関係が形成された事例，つまり「敵」との友人関係の事例を取り上げることになる．

2　ダサネッチと「敵」

本論の対象となるダサネッチは，エチオピア，ケニア，南スーダンの三国国境付近に暮らす農牧民である．かれらが暮らす地域は，三国いずれの首都からも直線距離で600 km以上離れた周縁部に位置しており，ごく近年まで国家中心部からの政治的・経済的な影響は小さかった．

かれらの近隣には6つの民族集団が暮らしている．ダサネッチはかれらの居住地域の北部に暮らすカラとホールを，友好的な関係を維持する「われわれの人びと（*gaal kinnyo*）」と分類する．それに対して，北西に暮らすニャンガトム，南西のトゥルカナ，北東のハマル，南東のガブラは，戦いの対象となる「敵（*kiz*）」である．かれらはいずれも家畜飼養につよく

依存し，移動性の高い生活を送る集団である．ダサネッチと「敵」は，少なくとも 60 年以上にわたり戦いをくり返してきた．これらの紛争は，放牧地や家畜などの自然資源をめぐる戦いであると同時に，戦場でみずからの男らしさを示し，ほかの成員から「勇敢な男」として賞賛されることを望む若者による，社会的承認を求めた戦いでもある．

このような集団間の敵対関係にもかかわらず，多くのダサネッチは「敵」の集団に帰属する友人がいる．戦いが終わると，人びとは自発的に交易や共住などの友好的な相互往来を回復する．友人関係は，訪ねてきた「敵」の成員を「客」（*zeego*）として家に招いて歓待し，モノを贈与（*sicho*）することによって，あるいはみずから「敵」の地へおもむき，そこで歓待や贈与を受けることを契機に形成される．後述するように，長い戦いの歴史をもつ「敵」の地へ出向くことには大きなリスクがともなう．また集団間関係の悪化によって，いつ友好的な相互往来が断ち切られるかわからない．そのため，訪問してきた「敵」を歓待しモノを与える側は，お返しがなされるかどうかは不確かなままに，相手をもてなしていることになる．このようなリスクを抱えながら，なぜ人びとは「敵」を歓待し，贈与をおこなうのだろうか．またもてなしを受けた側は，なぜお返しをするために再び「敵」の地を訪れるのだろうか．

何人かの研究者は，この地域の集団境界を越えた友人関係に注目した研究をおこなっている．なかでもソバニアやタデッセは，友人関係を「自己の帰属する集団内では得ることができないモノを得るために築く関係」，あるいは「困窮したときに援助を求めるための関係」と位置づけている（Sobania 1980; Tadesse 2005）．いずれも関係の経済合理的な側面を強調した議論である．筆者も関係がもつそのような機能を否定するつもりはない．しかし本論では，友人関係にあらかじめ特定の機能を付与して個々の行為を解釈するのではなく，関係を築く二者が出会い，歓待や贈与がなされた過程を丁寧に検討していきたい．

なお本論では大まかに，歓待を「訪問者へ滞在に必要な空間や事物を提供すること」として，また贈与を「相手がその場で消費しないモノを与えること」として用いる．もっとも従来の贈与をめぐる議論において，「贈与」とはこのふたつを包含した概念として用いられてきたことから，本論でも厳密な使い分けはしないことにする．

本題に入るまえに，近隣集団との関係にも影響を及ぼすダサネッチの生業に触れておこう．かれらのおもな生業は牧畜と氾濫原農耕である．ダサネッチの居住地域の中央を流れるオモ川は，毎年7月から8月にかけてエチオピア高地の降水を受けて氾濫する．この水が高地から運んできた肥沃な土壌は土地の生産力を上げる．平野に達した水が引くと人びとはそこにモロコシなどを播種し，乾期である12月から2月に収穫を迎える．ダサネッチが暮らす地は年間降水量が400ミリ程度しかない．このような地域で生活を営むためには，乾期の食糧の確保が困難な課題となる．しかしこの地では，オモ川の恵みによって乾期にも豊富な量の穀物を確保することが可能であり，人びとが飢えに苛まれることも少ないのである．

3　友人関係の概要

まず，ダサネッチが「われわれの人びと」や「敵」とのあいだにどれぐらいの友人関係を有し，それがどのような契機で形成され，相互にいかなるモノを与えているのかをみておこう．細かいデータは別稿（佐川 2011）で記したので以下では概要のみを記す[9)]．

筆者はダサネッチの10代から80代の成人男性169人に，近隣集団の成員との友人関係に関する聞き取り調査をおこなった．その結果，全体の71％が合計384人の友人を有していた．つまり，友人を有する成人男性一人当たり平均3.2人の友人がいたことになる．

3-1　関係形成の契機

友人関係が形成されるきっかけはおもにふたつある．ひとつは交易である．ダサネッチは近隣の6つの集団すべてと交易関係をもつ．人びとはモノの交換を目的として相互の居住地を往来する．ダサネッチが近隣集団から入手するモノの多くは，自分たちで生産や加工することはできるがダサネッチでは生産量が少ないモノや，近隣集団から入手したほうが品質がよいモノである．たとえば，家畜を多く有するトゥルカナからはおもにヤギやヒツジを入手する．ダサネッチは，近隣地域に比べて豊かな生産量を誇るモロコシなどの農産物とそれらを物々交換する．現金を介した交換は今日でもまれである．

もうひとつのきっかけは共住である．本論でいう共住とは，異なる集団に帰属する成員が同じ集落に住居を構えて一定期間暮らしをともにすることを意味している．ダサネッチと近隣集団の成員は，おもに4月から10月ごろに家畜キャンプで共住する．それまでオモ川の氾濫原で家畜を放牧していたダサネッチは，4月の大雨季が始まると生長した草と水場を求めて，家畜とともに川から離れて東西の放牧地へ移動する．移動をくり返すうちに，同じく放牧地を求めて移動する近隣集団のキャンプとの位置は近づき，両者は最初に家畜の水場で出会う．水場で毎日顔を合わせるうちに，両者はたがいに会話を交わして親しくなり，一方が他方のキャンプへ居住地を移動してともに生活を送るようになる．

しかし，交易や共住はあくまで一回的な関係でしかない．モノの取引を終えれば双方は各自の居住地へ帰っていくし，共住地の草がなくなれば両者は新たな放牧地へ別々に移動していく．双方ともに遊動的な生活を送っているので再会する保障はない．そのため人びとは，交易や共住の場で世話になった人物や気が合った人物との関係を継続的なものにするために友人関係（*beel*）を形成する．

ダサネッチと近隣集団の言語は異なっているし，この地域には地域共通

語は存在しない．しかし相互往来をくり返すなかで，多くの成員が近隣集団の言語を習得しているため，当人が相手の言語を話せなくても，それらの成員を通訳に会話をおこなって友人関係を形成することができる．

関係を結ぶ際には一方の家に集まってコーヒーをともに飲み，「われわれは友人になる」，「われわれに安寧を」などと祝福のことばを交わす．また友人関係を形成したことの証として，小家畜を殺してその腹腔脂肪を肩にかけあったあとで肉をともに食べることもある．さらにこれらの祝福に前後して，どちらか一方が，あるいは双方が同時にモノの贈与をおこなうときがある．

3-2　贈与する／されるモノ

関係を形成する際やその後に贈与する／されるモノは，相手集団ごとにちがいがある[10]．「われわれの人びと」に分類されるホールは，ダサネッチと居住地域を接していない．ホールはこの地域で交易人として活躍しているため，ダサネッチが銃を購入しにホールの地へ出向いた際，あるいはホールが銃を売却するためにダサネッチの地を訪れた際に，双方が弾薬や布，現金などを贈与して，友人関係が形成されることが多い．

残りの集団はダサネッチと居住地域を接しており，交易に加えて共住も関係を形成する主要なきっかけとなっている．友人間で贈与されるおもなモノは，トゥルカナやハマルにはダサネッチがモロコシやタバコを贈与し，相手が小家畜を贈与することが多い．それに対して，ニャンガトムやカラとは，たがいにモロコシや小家畜を贈与し合うことが多い．このちがいには，各集団が暮らす地域の生態環境のちがいが影響している．トゥルカナやハマルが暮らす地域は，農業生産を不十分かつ不安定な天水農耕のみに頼っている．それに対して，ダサネッチは先述したように氾濫原を利用して安定した穀物生産が可能となっている．そのため，トゥルカナらはとくに旱魃に見舞われた際に，飢えをしのぐためのモロコシを求めてダサ

ネッチの地を訪れることがある．一方ニャンガトムやカラはダサネッチ同様，氾濫原農耕を営んでいるため，そのときどきに双方が不足しているモノを贈与しあうことが多くなっている．

3-3　関係の発展

友人となった二者が相互往来を重ねるなかで，ふたつの経路で友人関係がより強固な関係に発展することがある．ひとつは，双方の息子が父親たちからその関係を引き継いで，世代を超えた友人関係を形成することである．もうひとつは両者が「名づけの友人関係（*lil match meto*）」を結ぶことである．ダサネッチは出産の 2〜3 日後に新生児の名づけ儀礼をおこなうが，名前は両親が選んだ名づけ親が与える．両親は親族や親しい友人に名付け親となることを依頼するが，その際には異なる集団の友人が選ばれることもある．近隣集団との友人関係 384 組のうちの 5.5％が，名づけの友人関係であった．

3-4　関係の特徴

ここでダサネッチと近隣集団の成員との友人関係の特徴を，関係を形成する主体とその主体間で贈与する／されるモノに着目してまとめておこう．

（1）関係を形成する主体が，クランや民族といった集団ではなく，個人であること．モースの『贈与論』でおもに検討されているのは集団間でおこなわれる贈与であり，個人が贈与をおこなう場合でも，その個人は集団の代表として贈与をおこなっている[11)]．のちにサーリンズ（1984）が精緻化して示したように，個人の行為はかれらがそれぞれ帰属する集団間関係の反映にすぎない．

それに対して，ダサネッチと近隣集団の成員が形成する友人関係は，集団間の友好／敵対関係を反映しているわけではない．それはダサネッチが

「われわれの人びと」だけではなく，集団レベルの分類では「敵」に分類される集団の成員とも友人関係を形成していることから明らかである．集団間に戦いが起きれば両者の相互往来は途絶え，その期間に友人関係を形成することはできない．しかし戦いが終わり相互往来が再開すれば，集団間に敵対関係が内包されていること自体が，個人間で友人関係を築く妨げとなることはない．逆に，個人間に多くの友人関係が形成されたからといって，集団間に恒久的な友好関係が築かれるわけではない．

これは，この地域の牧畜民の社会関係が「徹底的に個人を中心にして展開」（太田 1986: 210）[12] していることと関係しているだろう．この特徴は，他地域の友人関係の形成過程と比較することで明確になる．たとえば，ダサネッチの北約 100 km に暮らすスルマにおいては，ある儀礼を開催するためには隣接する農耕民の呪術者の参加が必要になり，そのような機会を利用して集団間の協同関係が確認される（Abbink 2005）．しかし，筆者の知るかぎりダサネッチと近隣集団のあいだには，ごくまれにおこなわれる平和儀礼を除けば，そのような機会は存在しない．友人関係は，集団レベルでなされる儀礼の共催などを契機に形成されるのではなく，あくまで個人レベルの相互往来と関係形成への意思をとおして形成されるのである．

(2) 友人間で贈与する／されるモノが「世俗的」なモノであること．モースは，マオリ社会において贈与の受け手がお返しをするのは，受け取ったモノに与え手の霊が付与されており，それが受け手にお返しを強いるからだと分析した．この贈与されたモノに付せられた人格的価値への着目は，のちのワイナーやゴドリエによるモノの譲渡不可能性（inalienability）をめぐる議論に発展していく．贈与されるモノは，交易で入手したり手放したりすることができるモノとはちがい，集団の統合や再生産に不可欠な「与えながら保持される」モノなのである（Weiner 1992）．

それに対してこの地域で贈与されるのは，穀物や家畜，家財道具や装身

具などおもに日常的に利用されるモノである．松田（2003）も指摘しているように，それらのモノに人格的な価値付けはなされていない[13]．そのことは，贈与に用いられるモノがすべて交易でも入手可能であるという事実から明らかであろう．これは行為者の観点に立てば，近隣集団の成員からあるモノを得るためには，交易で得る経路と友人関係を形成して贈与で得る経路が存在していることを意味する．生態学的条件が異なる地域に暮らす集団の成員から，自集団では相対的に得にくいモノを得ていることに着目すれば，友人関係は「モノを得るため」の関係だといえよう．しかしそれだけでは，なぜ交易でも入手できるモノをわざわざ友人関係を形成して得ているのかが説明できない．このことは，友人関係が単に「モノを得るため」に築かれる関係ではないことを示唆している．

4　関係形成の過程

4-1 「敵」の地で待ち続ける

これまでの記述は，友人関係とは交易や共住の際に出会って意気投合した人たちが，双方の意思のおもむくままに形成した関係であるという印象を与えたかもしれない．たしかに，「われわれの人びと」との関係は多くがそのような関係である．しかし「敵」との友人関係は，より困難な状況を経て形成されていることもしばしばである．ここからは，「敵」との関係に対象を絞って議論をすすめていこう．

モースは贈与を与える義務，それを受け取る義務，それに対するお返しをする義務という三つの義務から構成される現象として分析した．以下では友人関係が形成された具体的な過程をいくつかの事例から示し，なぜ人びとが歓待や贈与を与え，受け取り，返すのかを考えていきたい．順番が前後するが，まずはなぜ受け取るのかである．

事例1（30代男性，2006年4月12日に聞き取り）

Aを含む3名のダサネッチが，トゥルカナのコクロ村へ銃を売りに行った．道中木陰で休んでいると，銃を手にした数名のトゥルカナと遭遇した．かれらはAたちを取り囲み，「おまえたちはわれわれの家畜を略奪しにきたのだろう」と述べ，銃に手をかけてAたちを殺そうとした．するとひとりのトゥルカナが，「かれらは交易にやってきただけだ」と述べて，ほかのトゥルカナにAたちを殺さないよう説得した．Aたちはそのまま，このトゥルカナの家に招かれ紅茶や食事でもてなされた．この人物はすこしダサネッチ語を知っていたため，両者は会話を交わして友人関係を結ぶこととなり，Aたちはかれの家で一晩を過ごした．翌朝，このトゥルカナが銃の買い手を捜してくれたので，Aたちはすべての銃を家畜と物々交換することができた．村に帰る段になって，Aが「もしウシをつれてわれわれだけでトゥルカナの地を歩けば，略奪者とまちがわれて殺されてしまう」というと，このトゥルカナは，護衛のために途中まで同行して，ほかのトゥルカナに会うたびに「かれらはわたしの友だちだ」といってくれた．かれは別れ際に「わたしもしばしばオモラテ［ダサネッチの町の名前］に行くから，そこでまた会えるだろう」と述べて，帰っていった．

事例2（40代男性，2006年5月23日に聞き取り）

ダサネッチの村に，ニャンガトムの男性がひとりで銃の弾薬を売りにきた．しかし，かれが滞在中に，村から遠く離れた家畜キャンプでダサネッチとニャンガトムのあいだに戦闘が起き，ダサネッチの家畜が略奪されたことが村に伝わった．すると村の人びとは，このニャンガトムを復讐のために殺そうとして銃を向けた．ニャンガトムはとっさに目のまえにあった家のなかに逃げ込んだ．その家の世帯主Bとこのニャンガトムが会ったのはそのときが初めてであった．Bは銃をもって家を取り囲んだほかの成員に，「かれはわたしの家のなかに入った．わたしの家のなかで血を流すことは望まない」と何度も

叫んだ．家を取り囲んだ人びとはしばらくすると去っていった．B はかれに食事やコーヒーを与えてもてなすと，このニャンガトムは「おまえは命の恩人だ．友人になろう」といって関係を結んだ．B はすこしニャンガトム語を話せたので会話ができた．B は夜がふけると，かれを連れ出して安全な場所まで送っていった．

このふたつはやや極端な事例である．なぜ極端かといえば，友人関係がつねにこのような「生きるか死ぬか」を左右する場面を経て形成されているわけではないからである．多くの事例では，のちに友人関係を形成することになる二者の最初の出会いは，より平穏な状況の下で展開している．しかし，ふたつの事例は極端であるからこそ，「敵」の地を訪問する際にともなう潜在的なリスクをよく示している．「敵」の集団に属しているという理由だけで，暴力の対象とされてしまうリスクのことである．

ダサネッチと「敵」は，これまで長年にわたって血で血を洗う抗争を重ねてきた（佐川 2011）．戦いは自分たちの家畜の略奪や仲間の死をともなう．戦いで「敵」から受けたこれらの損失を，ダサネッチは「負債（*eu*）」と呼ぶ．自分の親族などを殺された成員は，その「負債を取り返す」こと，つまり「敵」への復讐を望む．また，「敵」を殺したりその家畜を奪ったりした人物は，「勇敢な男」として同じ集団のほかの成員から賞賛される．交易などのために「敵」の地を訪れた成員は，「負債を取り返す」ための，また若者の男らしさを示すための標的となりうるのである．

実際，平和的な目的のために「敵」の地を訪問したダサネッチが殺された事例は数多く知られている．そのような殺害の「負債を取り返す」ために，大規模な戦いが勃発したこともある．上記のふたつの友人関係は，「敵」の地を訪問することにともなうリスク，つまり命を失う危険に直面した「敵」を，ひとりの男性が救ったことを契機に形成されたものである．つぎに，友人関係が形成されたより典型的といえる過程もみておこう．

事例3（70代男性，2006年4月11日に聞き取り）

Cがナクワ村に暮らしていたとき，ムルシ[14]の男性が村を訪れてきた．かれの目的は，キリンの皮でつくった靴8個とタバコを商うことだった．かれはダサネッチの知り合いがいなかったようで，交易相手は見つからず，またあるダサネッチに飲み水をくれるよう求めたが断られた．かれは村の片隅に座り続けるだけだった．そこでCはかれに声をかけ，自分の家に招きいれてコーヒーをふるまった．その日はちょうどヒツジを殺したので，その肉も調理してかれに与えた．Cはニャンガトム語が達者であり，またこのムルシもニャンガトム語を知っていたので，両者は会話を交わすことができた．両者は友人関係を形成することになり，ムルシは持っていた靴とタバコをCに与え，Cはヒョウタン1個と，ヤギの皮1枚を与えた．

事例4（30代男性，2006年4月12日に聞き取り）

日中の放牧を終えて村に帰りついたDは，一頭の子牛がいないことに気づいた．そのため村の外へ迷子の子牛を探しにいった．子牛を見つけて家に帰る道すがら，村の近くの木陰に座っているふたりのハマルの男性が目に入った．Dはふたりを自分の家につれて帰り，コーヒーと食事を与えた．そしてかれらに訪問の理由を聞くと，頭髪につける赤土を求めてきたのだという．そこでDは「それならわたしが明日探して買ってきてやろう」といい，翌朝みずから20ブル［エチオピアの通貨単位］を提供してほかの村人からこれを購入した．ハマルたちは「ここに来る以前は，おまえのことを知らなかった．いまおまえは赤土を買ってくれた．友人になろう」と述べ，友人となった．

以上の4つの事例は，それぞれに相手の成員が帰属する集団が異なるものの，以下のような共通性が抽出できる．つまり，(1) みずからが暴力行使の対象となりかねない「敵」の地を平和的な目的のために訪問した男性が，(2) 相手集団のだれかが声をかけてくれるのをただ待つしかない，と

いう徹底した受動的な状態に置かれているときに，(3) 声をかけてきた「敵」の成員のもてなしと助けを得て訪問の目的を達し[15]，(4) その過程で友人関係を形成した，という共通性である．

訪問者は，事例1と2では「敵」の地で多勢に無勢であり，後に友人関係を結ぶ男性が「殺すな」というつよい主張をしなければ殺されていただろう．事例3では，のどの渇きを癒すためにあるダサネッチに声をかけたものの断られてしまい，途方にくれているところをCから家に招かれている．事例4では，知り合いのいない地で，長旅の疲れを癒すコーヒーも飲むことができないまま木陰の下で座り続けているところを，Dから話しかけられている．訪問者は待つことしかできないなかで，初対面の相手から呼びかけられ，家に招きいれられ，もてなしを受けているのである．

なぜ人は歓待や贈与を受け取るのか．それは，相手の申し出に頼ることしかできない状況下に，その人が置かれていたからである．

4-2　待ち続ける「敵」に呼びかける

待ち続けるしかなかった訪問者に対して，声をかけた側は能動的な行為選択の結果，呼びかけをおこなったようにみえる．呼びかけた側は，単に見知らぬ他者を家に招き，寝食の世話をしているだけではない．事例1や2では，訪問者が帰還する際にほかの成員からの攻撃を防ぐ護衛役を引き受けている．事例4ではみずから提供した現金で相手が求めるモノを購入し，それを贈与している．

初めて出会った「敵」の成員にモノを与える事例はほかにも多くある．たとえば，トゥルカナの地が深刻な旱魃に見舞われた年に，多くのトゥルカナが助けを求めてダサネッチの土地にやってきた．筆者の知人であるEは，それまで一度も会ったことがないトゥルカナを家に招いて歓待し，飢えをしのぐために必要なモロコシをロバ4頭に積めるだけ与えた．Eはそのときにいかなるお返しも受けずに，贈与をおこなったのである．

このような歓待と贈与は不可解である．なぜなんの恩義もない，むしろ「敵」の集団に帰属する成員に与えるのか．この一見「非合理的な」行為を説明するためにもちだされる考えは，1章で述べたようにおもにふたつある．ひとつは，それが共同体の義務であるという説明，もうひとつは個人の戦略に帰着させる説明である．

ひとつめの説明をみてみよう．この説明では，個人の行為はなんらかの集団的な規範に依拠して導出された結果として位置づけられる．歓待や贈与を論じる文脈でもっとも頻繁に言及されるのは，「親族や隣人同士はたがいに助け合うべきである」という相互扶助の規範であろう．しかし，集団を異にするダサネッチと「敵」の成員のあいだにそのような規範は存在しない．あえて両者が共有する規範のようなものを探せば，気前のよさを高く評価する態度を挙げることができる．ダサネッチは，自分たちや一部の近隣集団はともに「ウシの皮を与える人びと」であると述べる．ダサネッチの家のなかにはウシの皮がしかれている．夕方になるとこのウシの皮を家のまえにしき，その場でコーヒーを飲み，食事を食べ，会話を楽しみ，寝る．つまり「ウシの皮を与える人びと」とは，他者を自家に迎え入れて気前よく寝食の世話をする人びとのことを意味しているのである．それに対して，訪問者になにも提供しない人は「胃が腐った人」，つまりけちくさい人物として嫌われる．

他者への気前よさを評価するこの態度が，「敵」への歓待と贈与を促している側面はあるだろう．しかしこの説明は不十分である．なぜなら，ダサネッチのダサネッチに対する気前のよさはほぼつねに賞賛されるのに対して，「敵」への気前よいふるまいは，ときに否定的な評価の対象ともなるからである．たとえば，ある男性は訪れてきた「敵」を歓待して多くのモノを与えたが，その後この「敵」はお返しのためにかれの元を訪れてくることはなかった．この男性に対して，ほかのダサネッチは「敵にだまされてばかなやつだ」と述べていた．そもそも他者を迎え入れることを高く

評価する態度に反して，一部のダサネッチは事例1と2では訪問者を殺害しようとしており，事例3では飲み水を求めた訪問者の申し出を拒絶している．

近年の人類学的な共同体論では，共同体を閉鎖的集団として特徴付けた古典的な議論を批判して，その開放性や境界の柔軟性を強調する傾向にある．平和時に友好的な相互行為を重ねるダサネッチと「敵」の関係は，まさにかれらの集団境界の柔軟性を示している．しかし同時に，「あるひとつの『共同体』の成員たちにとってはその外部にある人びとは……『共同体』による『規制』と『保護』の外側におかれているところの『他所者』となるのであり，場合によっては，潜在的な『敵』とさえ化するであろう」（大塚 2000: 57–58）という，古典的な共同体論が想定する「内」と「外」の成員に対する認識のちがいが，ダサネッチの「敵」へのふるまいにも反映している場面があることは否定できない．その意味で，窮地に立たされた「敵」を救った男性の呼びかけとその後の歓待は，異質な他者を特定し排除することで内的な同質性を強化し，外部に対して閉ざされた集団へ共同体が転化していく流れに抗する行為（cf. シェレール 1996）として位置づけることができよう．

ではそのような行為を選択したのは，ふたつめの説明，つまり個人の戦略性から説明できるのだろうか．これには，おもに長期の経済合理性という観点と政治的な影響力の維持・拡大という観点がある．ここでは前者に焦点をあてて考えてみよう．この観点からは，ひとりの成員がほかの成員に抗してまで「敵」に呼びかけたのは，かれに恩を売って友人関係を形成することで，将来それに対する経済的な見返りを期待しているからだ，と説明される．歓待と贈与は，いわば将来への投資，あるいは不確実な未来のための保険である．先述したように，この説明は対象地域の先行研究でも支配的なものとなっている[16)]．

この観点から歓待や贈与を説明するためには重要な必要条件がある．そ

れは「合理的な」判断をするために必要な情報を，行為主体が手にしていることである．もっとも重要な情報は，これから迎え入れようとしている相手に関する情報であろう．たとえば，かれはどこに住んでいていかなる社会的出自をもつ人物なのか，かれはわたしのもてなしに対して，きちんとお返しをするような性格の持ち主なのか，かれはわたしの贈与に見合うお返しをするだけの財産を有しているのか，もしお返しをしないときには，かれの周囲に圧力をかけることで返すよう強いることは可能か，といった情報である．

たしかに，これらの情報を入手したうえでなされる歓待や贈与はあるだろう．それは，日常生活をある程度ともにし，また今後もともにしていくであろう人物に対する歓待や贈与である．与え手は，相手の性格や相手が有する財産や社会関係を査定し，「この人なら」と思う人物に働きかける．ダサネッチ同士の友人関係を分析したアルマゴールは，関係が形成される過程にはそのような選別が働いていると主張する（Almagor 1978）．たとえば，耕す畑をもたない人物は広大な土地へのアクセス権を有した人のもとへ贈与財をもって訪問し，友人となる．この人物は，関係が親密になれば相手が畑の利用権を与えてくれるであろうことを期待して，贈与をおこなっているのである．

しかし上に示した4つの事例では，呼びかけた側は呼びかけをおこなった時点で相手に関する情報をほとんど有していない．いずれの事例も，呼びかけた相手はそのときに初めて出会ったばかりの人物である．たとえば事例2では，家にいたら突然入り込んできた文字通り不意に遭遇した他者である．その際に瞬時に相手の人物の特性を見抜き，「こいつに恩を売っておけば，あとでいいことがあるだろう」という打算を働かせていると想定することは，非現実的であろう．

事例3や4では，呼びかけるまえに相手を観察する時間があったので，そのような査定がある程度は可能だったのかもしれない．また事例1や2

では呼びかけた時点ではともかく，家で会話を交わす過程で情報を収集していたのかもしれない．そうであるとしても，かれらが長期の経済合理性を計算する妨げとなるべつの要因が存在している．それは，関係を形成する相手が戦争の対象となる「敵」の成員だということである．もし集団間関係が悪化すれば，相互往来は途絶え長期にわたってお返しを受けることはできなくなる[17]．「敵」との関係はしばしば突発的な事件を契機に変化するので，現在の友好的な往来がどれだけ継続するかを予測することはむずかしい．

つまり，「敵」への歓待と贈与をおこなう際には，長期の経済合理性に基づいて行為選択をするために必要な情報が圧倒的に不足しているのである．筆者は，人びとがみずからの帰属する集団では稀少なモノを友人から得ている事実を指摘したように，友人関係に経済合理的な側面がないと主張しているわけではない．しかし上記の事例では，そのような側面はあくまでも関係が形成された結果もたらされたものであって，窮地に立たされた「敵」に呼びかけて，歓待や贈与をおこなった目的ではないのである．

ではどのように考えればいいのだろうか．ここで興味深いのは，「敵」に呼びかけた人びと自身に尋ねても，みずからを行為にいたらせた明確な動機や目的を語ることはないという点である．つまり，迎え入れたのは「突然，家に入ってきたから」（事例 2）とか，「隣の家で頼んだ水を断られて，そこに座っていたから」（事例 3）とか，「たまたまかれらがわたしのことを見たから」（事例 4）という以上の説明はなされない．かれらは過去の行為を描写する際に，自己の能動性を強調して「～のために呼びかけた」と説明するのではなく，むしろ相手と遭遇した状況だけを述べて，あたかもその状況下において自分がおのずと相手に呼びかけ，その後の歓待や贈与をおこなったかのように語るのである．

筆者は，人びとが明確な動機を説明しえないところにこそ注目して，両者の関係は鷲田がいう「ホスピタリティという関係」として形成されたと

考えてみたい．ホスピタリティとは，なんらかの到来を待つ営みであり，たとえば見知らぬ他者を迎え入れることである．見知らぬ他者との遭遇は，あらかじめ予測や選択ができないものである．鷲田によれば，「じぶんが他者を選ぶのではなく，他者と遇うのだということ，このような偶然性のなかでホスピタリティという関係は生成する」（鷲田 1999: 241）．さらに鷲田は，ホスピタリティとは人間の傷つきやすさ（vulnerability）と関係していると述べる．傷つきやすさとは，人間が他者から暴力を受けて傷つけられる可能性をもつ存在であると同時に，他者の苦しみや悲惨さを感じずにはいられない存在だということである．それがホスピタリティと関係するのは，他者の苦しみに「無関心でいられないということは，関心（interest）と呼ばれる利害関係の外に，そういう相互関係（inter-esse）の外にある」（鷲田 1999: 151）ことを意味しているからである．ホスピタリティとは，相手との関係がもたらす帰結を予測したうえでなされる取引ではなく，ただ他者を迎え入れる営みなのである．

これは上記の事例における「敵」との出会いの場面によく対応した議論である．オスティーン（Osteen 2002: 26）は，われわれがときに「その瞬間に囚われる」かたちで贈与してしまうことを指摘しているが，「敵」への呼びかけも，慣習的な義務や個人的な戦略から導出されたというよりも，その場でほかの成員から排除されつつある窮地に陥った「敵」が，「たまたまわたしのことを見たから」なされたのであり，人びとが明確な動機を説明しえない理由もそこにある．その意味で，この呼びかけに主体の明確な能動性を読み取ることはできない[18]．ここから翻って考えれば，先に「徹底した受動的な状態」に置かれていると記した訪問者による「家に入る」行為や「相手を見る」行為のなかに，黒田（1999: 98–99）のいう「ひたすら相手の察知に自己をゆだねる」ことによる「自己存在の提示」という最小限の能動性を，みいだすこともできるだろう．

ただしここで同時に強調しておくべきなのは，一度呼びかけてしまった

あとになされた一連の歓待や贈与を可能にしているのは，「自己に対する肯定的な確信を支えにして」（北村 1991: 153）他者との相互行為に臨む強靭な個人の存在だという点である．北村は，ダサネッチに隣接するトゥルカナの相互行為の特徴として，いちど「感情に身を委ねる」かたちで関与したことに最後まで徹底的に「真剣勝負」で関与し続ける態度を挙げているが，これは本論の事例にも当てはまる．事例 1 や 2 では，ひとりの「殺すな」という執拗な主張が，ほかの成員の「殺す」に抗して「敵」の命を救っている．そしていったん「敵」を救ってしまったからには，呼びかけた人物は自己の確信にしたがって，相手を家に招き，もてなし，与えるという一連の行為をやり遂げているのである．

なぜ人は歓待し贈与を与えるのか．それは，わたしの呼びかけを待ち続けるしかない他者と遭遇したからである[19]．

4-3　待ち続ける「友」を再訪する

歓待や贈与を受けると，訪問者は自分の集落へ帰っていく．その際には，事例 3 のように，その場で相互にモノを与えあうこともあるが，ほかの事例のように訪問者はお返しをせずに帰っていくこともある．もしその後に両者が顔を合わせることがなければ，これはテスタールが示した通行人と乞食の関係とおなじ一回かぎりの関係でしかない．

しかし偶然出会った両者はその後にしばしば再会し，親しい関係を築き上げていく．ここではモノの贈与に注目しよう．「敵」との友人関係 257 組中，その形成，維持の過程でモノの贈与がなされたのは 191 組であった．そのうち聞き取り調査をおこなった時点で，最初の贈与に対するお返しの贈与がなされていたのは 79％であった．これらのお返しの多くは，友人間の相互往来により達成されたものである．つまり歓待や贈与を受けた側が，いちど自分の集落に帰ったあとでお返しをするために相手の集落を再訪することや，与えた側が相手の集落を訪問して贈与を受けること

で，継続的な関係が形成されているのである．そのことを考えれば，最初の贈与に対するお返しがなされていない残り21％の組も，今後「あげっぱなし」になっている側へお返しがなされる可能性があると考えられる．

お返しがなされ関係が継続していくのはなぜだろうか．ここでは個人の戦略性に依拠したもうひとつの説明である政治的な影響力の維持・拡大の観点と関連付けて検討してみよう．この説明は，贈与に対するお返しをしなければ受け手は与え手につよい負い目の感情を抱き，心理的に従属することになると考える．そのため，自己の政治的な影響力の維持・拡大を追求する個人にとって，与えることは受け手を支配する契機となり，返すことは与え手への従属を否定する宣言となる．つまり，与えるのも返すのも自分のためである．

このような議論がしばしば十分に検討しそこねているのは，負債感覚とは，受け取ることによって必然的に発生する「人間の本性」ではなく，ある社会的文脈のなかで顕在化してくる感覚だという点である．なにかをもらってお返しをしなくても，負い目を感じないことはよくある．たとえば，ダサネッチに隣接するトゥルカナによるねだり行為を分析した太田（1986）は，かれらのあいだではモノを受け取っても負債感覚が生じておらず，モースのいう「返す義務」も見いだせないと指摘している．

グレーバーはこのような負債感覚の社会性を考慮しながら，『贈与論』の再検討をおこなっている．そして，返すことの義務的な側面を強調して論じたモースに対して，贈与にはつねにお返しがなされるわけではないことを指摘したうえで，「贈り物はいかなるときに返されなければならないのか」と問いを立てなおす（Graeber 2001: 217）．かれの答えは，贈与の受け手が，お返しをしなければ与え手との関係が階層的な関係に転化していくおそれがあるときに返礼はなされる，というものである．

負債感覚の社会性を考慮しない論者が，お返しとは単に自分のためにするものだと述べるにとどまるのに対して，グレーバーの主張は，お返しと

は「社会」からの評価にさらされる将来の自分のことを考慮してなされる，という点を強調したものとして捉えることができる．グレーバーによれば，行為主体にとって「社会」とはみずからの行為を観察し評価するオーディエンス，すなわち第三者の集合のことである（Graeber 2001: 76–77）．そうであるならば，与え手と受け手の関係が階層的な関係に転化していく際には，第三者による関係の評価が不可欠となるはずである．つまり関係の階層化は，「お返しをしない」こと自体によってはなく，歓待や贈与を与えた成員を賞賛するとともに，それに対するお返しをしない受け手に否定的な評価を下す第三者が存在し，かれらの評価を媒介として与え手には優越感が，受け手には負い目の感情が発生することによって，生じるのである．

では本論の事例で，「お返しをしない」ことで両者の関係が階層的な関係に転化していく可能性はあるだろうか．くり返し述べてきたように，友人同士はそれぞれ異なる集団に帰属し，日常生活を異にしている．受け手が帰属する集団の成員のほとんどは，受け手が「敵」の地で受けた歓待や贈与について知らない．また先に例を示したように，「敵」からのお返しを受けられなかった与え手は，同じ集団のほかの成員からばかにされることもある．つまり，受け手にとって「返さないことを否定的に評価する」第三者も，与え手にとって「与えたことを賞賛する」第三者も，少数しか存在しないのである[20]．

むしろお返しがなされる理由は，ダサネッチと「敵」との友人関係が徹底的に個人間の関係である点を重視して考察すべきであろう．たとえば，筆者が「敵」との友人関係について聞き取り調査をしていたとき，多くの成員が口にしたつぎのようなことばは注目に値する．「このところ戦いばかりで友と会っていない．しかし平和になれば必ずわたしはかれの村を訪れ，かれは小家畜を殺してわたしをもてなすことになる」．なかには10年以上再会していない友人について，このように述べる男性もいた．

この友への信頼と自己への命令はどこから発生するのだろうか．それは，最初の出会いの際の「待つ」という経験から発していると考えられよう．先に検討したように，訪問者に呼びかけて歓待や贈与をした側にとって，一連の行為はかならずしも明確な目的意識に基づいてなされた行為ではなかったかもしれない．しかし「敵」の地で待ち続けねばならない状況に置かれていた側にとって，相手のもてなしは「ほかならぬこのわたし」のためになされた歓待や贈与に思えたはずである．この劇的な体験によって受け手に発生した与え手への強固な感情は，集団間の境界がもっとも先鋭化する場，つまり戦いの現場においても表出される．

事例5（40代男性，2006年3月27日に聞き取り）

「戦うことが好き」といわれるFはしばしば近隣集団との戦いに出向いていた．トゥルカナとの戦いが発生したときも，かれは参戦し戦場で「敵」と対峙した．しかしこの「敵」のなかにかつてメスウシを贈与してくれた友人を見つけた．Fは「おれの友人がいる，おれの友人がいる」と叫ぶと，周囲にいたダサネッチは「おまえの人，おまえの人がなんだ」「殺せ，殺せ」「おまえの人を殺せ」といった．しかしFは「おれは殺さない，おまえらが殺せ」と言ってこの隊を離れ，別の隊に加わってトゥルカナと戦った．

ここに示されているのは，「われわれ」と「かれら」が集団に分かれて殺し合う究極の相互行為の現場において，「『敵』であってもわたしがわたしの友人を殺すこと」の拒否である．最初の出会いの場での呼びかけが，ある状況下でおのずとなしてしまったこととして語られるのに対して，この場面には行為者の明確な能動性が見て取れる．

この能動性をもたらしているのが，待ち続けるわたしに呼びかけてくれた相手に対する強固な感情であり，この感情が基盤となって相手への信頼意識が形成される．ルーマン（1990）は，いかなる信頼関係の形成におい

ても一方の他方に対する「リスクを賭した前払い」，つまりある種の贈与がその契機として必要になると述べている．偶然遭遇した「敵」を迎え入れるという営みは，呼びかけた側が意図するかしないかに関わらず，呼びかけを受けた側にとっては「前払い」を受けてしまった経験として理解されているのである．

訪問者を歓待して送り出した側は，今度はみずからが「待つ」立場にたたされる．友人関係を形成した相手が再び帰ってくるかどうかは，不確実なままである．かつて待ち続けるしかなかった受け手は，今度は待ち続ける立場に立たされたこの友を想起し，お返しをするために再び「敵」の地を訪れる．かれがお返しをするのは，第三者から評価の対象にさらされる自己に配慮してのことではなく，わたしに与えてくれた「ほかならぬあなた」のため，そしてそのあなたから評価される「ほかならぬわたし」のためである[21]．

そして，この受け手によるお返しを受けることで，与え手はたまたま遭遇した他者を迎え入れた自己の行為を，あたかも「ほかならぬあなた」のためになした必然的な行為として事後的に理解することが可能になる．その結果，両者は最初のもてなしが「ほかならぬわたし／あなた」のためになされ，またそれに対する「ほかならぬあなた／わたし」へのお返しのために再訪がなされたという理解を共有して，親密で継続する関係を築いていくことになるのである．

なぜ人は歓待や贈与に対してお返しをするのか．それは，かつて待っていたわたしに呼びかけ，いまはわたしを待つ友に呼びかけるためである．

5　考察

本章では，前章でみたダサネッチと「敵」との友人関係が形成，維持されていく過程を，歓待と贈与にともなう時間性とリスクの観点から特徴づける．そのあとで，友人関係がなぜ人びとから「神聖なもの」と見なされ

るのか，そして友人関係が集団間関係にいかなる影響を与えるのかを考察しよう．

5-1　歓待と贈与にともなう時間性とリスク

贈与を検討するときに時間の重要性を指摘したのはブルデュである．彼によれば，贈与とは「主観的」には「見返りを求めずに与える」ことによって自己利潤の追求を否定しながら，「客観的」には見返りを得て利潤を獲得するという矛盾した現象である．この矛盾が顕在化しないのは，最初の贈与とお返しの贈与のあいだに時間的な間隔が介在することで，行為当事者が「私的利害関心の計算」という「真実」（ブルデュ 1993: 46）を意識化することが阻まれるからである．かれはこの分析を，「互酬性」という「脱全体化された不可逆的な継起の完全に可逆的な全体性への還元によって得られる客観的モデル」によって，行為当事者を「彼らの知らない目的に向かって突き動かされる自動機械……に還元する」（ブルデュ 1988: 163）構造主義者への批判として提示している．しかしこの批判は，人びとの「真なる」行為動機を自己利潤の最大化を目論む戦略という「彼らの知らない目的」に還元する，ブルデュ自身にも当てはまるように思える[22)]．

本論の事例においては，ブルデュの主張とは異なる形で時間が友人関係の形成に大きな役割を果たしている．その時間とは，最初の呼びかけがなされるまでの時間と，相手が再訪してくるまでの時間のことである．人びとは，歓待や贈与がなされるかどうかが予測できない「不可逆的な継起」のなかで進行しているこの時間のなかで，友人関係を新たに作りだしている．その過程において重要なのは，呼びかける立場にあったものが待つしかない立場に立たされ，待つしかない立場にあったものが呼びかける立場に立たされるという，時間を媒介とした非対称的な立場の分有である．集団間の敵対関係によって非対称的な立場で遭遇せざるを得なかったにもか

かわらず，相互に歓待や贈与を与え，受け取るという行為をなしえた二者だからこそ，つよい感情的紐帯が生まれ，ときに「名づけの友人関係」などのより親密な関係を発展させることができるのである．

最初の歓待や贈与とお返しのあいだに時間が介在することは，与える側に与えたなにかを失うリスクがともなうことを意味する．本論の冒頭で述べたように，従来の贈与をめぐる議論は「返す義務」を共有した主体間の贈与を前提としてきたため，このリスクにまつわる問いを十分に検討することがなかった．それに対して，グッドマンは不確実性こそが贈与を特徴づけるものだと述べる（Gudeman 2001）．贈与は，共同体の外部に位置しお返しをするかどうか予測することが困難な他者にこそなされる．「商品交換は共同体の終わるところに……始まる」（マルクス 1969: 158）と述べたマルクスに対して，グッドマンは「贈与こそが共同体の終わるところに始まる」と主張したいようだ．ではなぜ与えるのか．グッドマンの視点は既存の共同体へ回帰していく．かれは与えることを，「共同体の共有された価値を拡大しようとする戦術的行為」（Gudeman 2001: 460）として位置づける．もし受け手がお返しをしてくれば，その人物は「われわれ」の規則を受け入れたことを意味する．つまり，贈与とは異質な他者を「われわれ」の秩序に包摂する契機なのである．

本論の事例でも，歓待や贈与はお返しがなされるかどうか不確実なままになされている．しかしそれは，他者を自己の帰属する集団に組み入れるための試みではない．お返しがなされることで，友人関係はより親密な関係に発展する可能性が開かれるが，その後も両者は異なる集団の成員としてとどまり続ける．そのため，友人間の往来は集団間の敵対関係の悪化によっていつ中断されるか分からないままである．両者はそのことを相互に認識しながらも関係を継続していく．先ほどのグレーバーの「社会」の定義を採用すれば，かれらはそれぞれが帰属する民族集団という「社会」の境界を拡張しているわけではない．むしろそのような「社会」を横断し

て，わたしの歓待と贈与はあなたが評価し，あなたの歓待と贈与はわたしが評価するという，「わたし」と「あなた」の二者によって構成される新たな「社会」を創造しているのである．

5-2　友人関係の「神聖さ」

ダサネッチに隣接するニャンガトムを調査した人類学者トーネイは，彼らのあいだで友人関係が「どこか神聖（sacred）なものとして捉えられている」（Tornay 2009: 86）と記した．彼が，「神聖なもの」という語でなにを表現しようとしているのかは不明確だし，なぜ人びとが関係をそのように捉えているかの理由も説明されていない．だが筆者も，あるダサネッチが10年以上再会していない友人について，「わたしがかれの村を訪れたら，かれは必ずわたしを歓待するだろう」と断言したのを耳にしたとき，「時間を経ても揺らぐことのない神聖な関係」という表現が頭に浮かんだ．

前章で記した友人関係が形成される過程をとおして，両者が相手との関係を唯一無二で代替不可能なものとして認識するようになったから，上記のような言明がなされるのだとまずは理解することができよう．だが一方で，最初の歓待や贈与の記憶が鮮明に残っているあいだは別として，時間とともにそのような記憶は色あせ，友人関係がより平凡で「世俗的な」関係に変質していく可能性も十分に考えられる．そのように考えたとき，人びとが友人関係を「神聖なもの」として認識し続けることを可能にしている要因はなにか，という問いが生じてくる．

シンプルだがおそらくもっとも重要な要因は，この関係が「敵」の成員との間に築かれていることだろう．もしも，相互往来が容易でたがいの情報も入手しやすい土地に両者が居住していたら，日常的なやりとりを重ねる過程で些細なことから相手に不満を抱くようになり，友人関係のもつ「神聖さ」は損なわれてしまうかもしれない．また，相手がお返しのために訪問してこない場合，その人物の個人的な性格や態度が問題とされ，友

人に対する信頼は失われていくかもしれない．それに対して，相互往来が容易ではなくたがいの情報も入手しにくい「敵」の友人とは，頻繁に会うことができないからこそ，最初の劇的な体験とそこから生じた感情の記憶が損なわれることなく保持されやすい．また，相手がお返しのための訪問をしてこなくても，集団間の敵対関係など両者の関係に外在する要因にその理由を帰することができるため，友人への信頼は揺るがない．つまり相手が「敵」集団に帰属していることが，友人関係を「神聖なもの」だとする認識を持続させる条件として作用しているのである．

5-3　集団間関係への影響

最後に，「敵」との友人関係が集団間関係に与える影響について述べておこう．すでに強調したように，「敵」との友人関係はあくまで個人間のものである．多くの友人関係が形成されたからといって，集団間に戦いがなくなるわけではない．しかしそれが集団間関係にとって重要なのは，そのような関係が戦争後に平和を回復していく過程で決定的な役割を果たすからである．ここでいう「平和」とは，単に「戦争がない」という消極的な状態のことではない．ダサネッチ語で平和と訳せる語にシミティ（*simiti*）という語があるが，これは戦いで途絶えていた相互往来が回復して，諸個人が積極的に相手集団との友好的な相互行為を重ねている状態を意味する語である（佐川 2011）．

戦闘自体は長くても数日で終わるが，その後も集団間の敵対的な関係は継続しており，両者のあいだには無人地帯が広がるだけである．この相互往来が途絶えた状態のなかで，最初に相手集団の地へと向かうのが「敵」との友人関係を有した人びとである．かれらは，集団間に緊張状態が続く最中に，長いあいだ会うことができないでいた友を訪ね，また訪問を受けた側は友をもてなす．友人同士が訪れ，もてなす行為を積み重ねていくことによって，ほかの人びともそれに追随して相互往来を再開し，新たな友

人関係も形成されていく．かれらは，待っている友を訪れるという「わたし」と「あなた」によって構成された「社会」における価値[23]を追求することで，結果として集団間に平和を回復する契機を提供しているのである．

6　おわりに

ダサネッチと「敵」との友人関係は，集団的な規範によって義務付けられた行為の結果として維持される関係ではないし，自己の利潤を追求した個人がその手段として形成した関係でもない．それは，日常生活を異にする二者がたまたま出会い，その場で一方が待ち続けるしかない他方にもてなしを与えたことを契機に形成され，その後離れ離れになり，ときには戦いで長いあいだ往来が途絶えながらも，お返しがなされ，つながりが維持されていく関係である．

「敵」との友人関係をめぐってなされた本論の分析を，「与える」こと一般に当てはめることはできないだろう．また「敵」との友人関係でも，共住などをとおして徐々に親密な関係を築きながら友人となった事例も存在している．その意味で，本論で扱ったのはやや極端な事例であるといえる．筆者がそのような事例を取り上げたのは，程度の差こそあれ，歓待や贈与にはつねに相手との偶発的な遭遇の只中で遂行されてしまう側面があり，その遭遇を契機に既存の集団境界を横断した関係が新たに創造されることがあると考えるからである．集団間の敵対関係が発現する場で，それに抗して形成された「敵」との友人関係には，歓待や贈与の偶発的側面が強調された形で示されているのである．

オスティーンは，近年の贈与を扱った論考が経済至上主義に偏っていることを批判したうえで，計算ではなく行為の自発性を，互酬性ではなくリスクを，自律性ではなく利他主義を考察の中心にすえていく必要性を指摘している（Osteen 2002: 7）．もっとも，前者の概念群に依拠した説明が行

き過ぎだからといって，歓待や贈与を後者の概念群に還元すればいいというわけではないだろう．むしろ，このふたつの概念群を二項対立的に捉える枠組みそれ自体を再考していく契機として，後者に強調点を置きながら記述や分析をすすめ，前者の相対化を図るべきなのである．

本論が，歓待や贈与をけちくさい打算に還元しようとする研究傾向に対して，モースが示唆したそれらのあいまいさや多義性に再び焦点を当てるためのひとつの試みとして位置づけられたとき，筆者によるやや極端な事例の選択も正当化されるであろう[24]．

注

[1] 本論は，2009年3月に“Kyoto Working Papers on Area Studies No.48”として京都大学東南アジア研究所から刊行された『友を待つ―ダサネッチによる「敵」への歓待と贈与』の内容を加筆・修正したものである．

[2] そこには，フランスの社会学的伝統を負ったモースによる，自由な選択主体に分析の基盤を置くアングロサクソン的な社会思想への挑戦という意味がこめられていた（Douglas 1990: x–xii）．

[3] もちろん，モースの議論は多様な読み方が可能である．『贈与論』を，なぜ与えるという行為が返す行為を導出し，結果として交換という枠組みに帰結するのかという過程を探究した著作として読めば，のちに示す本論のアプローチと重なる．『贈与論』をこのように読み，そこからレヴィ＝ストロースの家族論に対する批判を展開したのが北村（2003）である．

[4] 『贈与論』では「なぜ与えるのか」についてはわずかしか論じられていない．ガシェはその理由として，モースの議論が「つねに与え手はすでに贈与の受け手である」という枠組みの中で展開している点を挙げている（Gasché 1997: 111–112）．

[5] おもなものとしてBarth（1966）やブラウ（1974）がある．これらは「贈与論」というよりも「取引・交換理論」として言及されるが，贈与をめぐる議論にも大きな含意を有している．これらの論者は，見返りの内容を物質的財だけではなく，威信や名声など非物質的なものの獲得にまで拡張している．

[6] バルトらの取引理論では，行為主体は取引に参加することで得られる見返りを事前に予測できること，行為主体は取引に参加することで得られる価値が失う価値と同等かそれ以上であるときに取引に参加することの二点が，暗黙

の前提となってモデル構築がなされている．ヒースはこれを「リスクなき選択」に基づいたモデルであると批判し，取引にまつわるリスクや不確実性を考慮することの必要性を指摘している（Heath 1976）．

7) テスタールは，見返りなく与える行為を「贈与」として，「返す義務」を果たさなかった成員への法的制裁が制度化された状況下でなされる財の移譲を「交換」として，明確に区別しながら扱うべきだと主張する．この見地からすると，しばしば用いられる「贈与交換」という語は矛盾を内包していることになり，グレゴリー（Gregory 1982）が提示した贈与交換と商品交換の整然たる二分法も成立しなくなる．

8) デリダの議論をモースやパリーの贈与論と関連させて論じた研究に以下がある（Jenkins 1998; Laidlaw 2000; Argyrou 2007）．

9) 本論で用いるデータはおもに2006年2月から10月に実施した実地調査により得たものである．

10) ガブラとの友人関係に関するデータは十分ではないため，以下の記述からは除いている．

11) たとえば，「相互に義務を負い，交換し，契約するのは個人ではなく集団である」（モース 1973: 226）といった記述を参照．

12) これは太田がトゥルカナの社会関係の特徴について述べたことばであるが，その特徴はトゥルカナの隣人であるダサネッチにも当てはまる．

13) また，いわゆる異人論が指摘するような，外部から来る他者への特別な価値付けもなされていない．

14) ムルシはニャンガトムの北方に暮らす民族である．ダサネッチはかれらも「敵」に分類しており，かつては実際に戦ったこともある．しかし1970年代以降の放牧地の変化などにともなって，現在両者が日常的に接触することはない．

15) ただし，事例2でニャンガトムが弾薬を交換できたのかは不明である．

16) 狩猟採集民による自発的な分配を説明する際にも，「予測不可能な未来への保険」という説明様式がしばしばなされる（Woodburn 1998: 48）．

17) ダサネッチの近隣に暮らすムグジと近隣民族の友人関係では，お返しがなされるまでに10年以上かかることがあるし，お返しがなされないままの事例もある（松田 2003）．

18) 高橋（2007）は，このような主体の行為選択を「体験選択」として位置づける．体験選択とは，主体が意図的におこなっているわけではないが，気がついたらしてしまっているような選択のことである．その際には，われわれが日常的な行為選択で依拠する目的合理性や価値合理性は考慮されず，主体は

対象と「意識をスキップ」して結びつき，自己が「状況に吸い込まれる」ようなかたちで，ある行為を選択する．なお高橋（1996）は，そのような体験から発する感情を「超個体的感情」と名づけ，その感情に依拠してなされる行為を，ウェーバーの概念規定に変更を加えながら「感情的行為」と呼んでいる．これらの概念は，本論でのちに展開する「なぜ返すのか」の議論と関連づけて考えることもできよう．

19) 以上の議論は，当該地域に固有の社会的文脈をではなく，「眼前で苦しむ他者への共感能力」という「人間本性」を措定し，それを行為選択の第一義的な説明要因に採用しているとして，批判の対象になるかもしれない．この批判に対しては，まず霊長類学者の黒田（1999）が述べているように，「他者の苦痛を自分のことのように感じる」共感という心の動きは，人類が進化の過程で獲得した基本的な感情のひとつである点を指摘しておきたい．また本文中で指摘したように，筆者はこの地域の牧畜民の特徴として挙げられる「気前のよさを高く評価する態度」や「強靭な個人」の存在が，「窮地に立たされた敵を迎え入れる」ことに貢献していると考えている．もう一点触れておきたいのは，ダサネッチの社会化との関連である．筆者が10名のダサネッチの青少年に聞き取り調査をしたところ，彼らの多くはダサネッチの大人が「敵」の成員と友好的な相互行為を重ねている光景を，幼少期から目撃していた．彼らは，「敵」集団に帰属する成員が単に戦う相手なのではなく，家に招いて歓待する相手でもありうることを，実際に観察しながら成長してきたのである．この社会化の過程は，「窮地に立たされた敵を迎え入れる」素地を形成することに貢献しているだろう．しかし，本論の事例で友人関係を築いた人物は，「敵」をまさに殺さんとするほかの成員に抗してその「敵」を迎え入れている．この行為選択を説明するために，どれだけ当該地域の社会的文脈を挙げても，意味づけから逃れる部分は残る．本論では，その余剰部分を鷲田にならってホスピタリティと呼んでいるのだが，重要な点はそれをどう名づけるかよりも余剰部分が存在することであり，また以下の本文で展開するように，最初のホスピタリティの提供がいかなる関係に帰結したかを探る視点である．

20) 市川（1991）は，アフリカの狩猟採集社会における肉の分配時には，与える側が控え目な態度を取り，受け取る側は与える側への不満をあからさまに表明することを紹介し，このふるまい方を，負債感覚が活性化して両者の関係が不平等なものに転化していくのを防ぐ方策のひとつとして位置づける．これは，日常的な暮らしをともにする人びとが，モノの授受にともなって負い目が発生しそれが社会関係を非対称的なものに固定化しうることをある程度

は認識しており，それを避けるために，「与えたことを根拠に優越的にふるまうべきではない」，「受け取ったことを根拠に従属的に感じる必要はない」ことが規範化されて集団構成員に共有されることで，負債感覚の活性化が社会的に制御された状態と考えることができる．それに対して，本論の事例では「敵」の成員への／からのモノの授受をどう評価するのかについて，各集団の成員間に明確な判断基準が存在していない状態で事態が進展している．ここでは，負債感覚の活性化が社会的に制御されているというより，負債感覚が発生する社会的文脈が希薄なのである．

[21] このような受け手の行為は，グールドナーのいう「互酬性規範の普遍的形式」のふたつの要求，つまり（1）人は自分を援助した人を援助すべきである，（2）人は自分を援助した人を害するべきではないという要求に合致している（Gouldner 1960: 170–171）．本論で強調しているのは，そのような要求があらかじめ存在する規範でも，個人の目的合理的な行為から発生した結果でもないという点である．ここまで描いてきたのは，日常生活を異にする二者の偶然の遭遇が互酬的関係に結実した過程である．

[22] グレーバーは，ブルデュの分析が保守的な経済学の主張を再生産するだけに終わっていることを批判し，その背景に批判理論とネオ・リベラリズムの共犯関係が存在していると指摘する（Graeber 2001: 26–30）．

[23] ここでは，グレーバーによる価値の定義を採用している．すなわち「価値とは，各行為者の行為がより大きな社会的全体へと統合されることで，その行為者自身にとって意味を帯びたものとなるありかた」（Graeber 2001: 67）のことである．

[24] 本論の内容を，進化生物学の利他行動をめぐる議論（長谷川・長谷川 2000: 6〜8章），たとえば血縁淘汰論や互恵的利他主義論とどのように接合させるのかは，今後の課題である．

参照文献

市川光雄 1991「平等主義の進化史的考察」田中二郎・掛谷誠（編）『ヒトの自然誌』平凡社，11–34.

太田　至 1986「トゥルカナ族の互酬性」伊谷純一郎・田中二郎（編）『自然社会の人類学』アカデミア出版会，181–215.

大塚久雄 2000『共同体の基礎理論』岩波書店.

北村光二 1991「『深い関与』を要求する社会」田中二郎・掛谷誠（編）『ヒトの自然誌』平凡社，137–164.

北村光二 2003「『家族起源論』の再構築」西田正規・北村光二・山極寿一(編)『人間性の起源と進化』昭和堂, 2-30.
黒田末寿 1999『人類進化再考』以文社.
佐川　徹 2011『暴力と歓待の民族誌』昭和堂.
サーリンズ, M. 1984『石器時代の経済学』(山内昶訳) 法政大学出版局.
シェレール, R. 1996『歓待のユートピア』(安田慶治訳) 現代企画室.
高橋由典 1996『感情と行為』新曜社.
高橋由典 2007『行為論的思考』ミネルヴァ書房.
バタイユ, G. 1990『至高性』(湯浅博雄訳) 人文書院.
長谷川寿一・長谷川眞理子 2000『進化と人間行動』東京大学出版会.
ブラウ, P. 1974『交換と権力』(間場寿一・居安正・塩原勉訳) 新曜社.
ブルデュ, P. 1988『実践感覚 I』(今村仁司・港道隆訳) みすず書房.
ブルデュ, P. 1993『資本主義のハビトゥス』(原山哲訳) 藤原書店.
松田　凡 2003「交換を促す『地域の力』」祖田修 (監修)『持続的農業農村の展望』大明堂, 324-340.
マルクス, K. 1969『資本論 (一)』(向坂逸郎訳), 岩波書店.
モース, M. 1973『社会学と人類学 I』(有地亨・伊藤昌司・山口俊夫訳) 弘文堂.
リーチ, E. 1985『社会人類学入門』(長島信弘訳) 岩波書店.
ルーマン, N. 1990『信頼』(大庭健・正村俊之訳) 勁草書房.
レヴィナス, E. 2005-06『全体性と無限 (上・下)』(熊野純彦訳) 岩波文庫.
鷲田清一 1999『「聴く」ことの力』阪急コミュニケーションズ.
Abbink, J. 2005 Of Snake and Cattle. In I. Strecker (ed.) *The Perils of Face*. LIT Verlag, pp. 233-252.
Almagor, U. 1978 *Pastoral Partners*. Manchester University Press.
Argyrou, V. 2007 The Philosopher's Gift. *Critique of Anthropology* 27(3): 301-318.
Barth, F. 1966 *Models of Social Organization*. Royal Anthropological Institute.
Derrida, J. 1992 *Given Time I*. University of Chicago Press.
Douglas, M. 1990 Foreword. In M. Mauss, *The Gift*. Norton, pp. vii-xviii.
Gasché, R. 1997 Heliocentric Exchange. In A.D. Schrift (ed.) *The Logic of the Gift*. Routledge, pp. 100-117.
Gouldner, A.W. 1960 The Norms of Reciprocity. *American Sociological Review* 25: 161-179.
Graeber, D. 2001 *Toward an Anthropological Theory of Value*. Palgrave.
Gregory, C.A. 1982 *Gifts and Commodities*. Academic Press.
Gudeman, S. 2001 Postmodern Gifts. In S. Cullenberg, J. Amariglio and D. Ruccio

(eds.) *Postmodernism, Economics, and Knowledge*. Routledge, pp. 459–474.

Heath, A.F. 1976 Decision Making and Transactional Theory. In B. Kapferer (ed.) *Transaction and Meaning*. ISHI, pp. 25–40.

Jenkins, T. 1998 Derrida's Reading of Mauss. In W. James and N.J. Allen (eds.) *Marcel Mauss*. Berghahn Books, pp. 83–94.

Laidlaw, J. 2000 A Free Gift Makes No Friends. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (*N.S*) 6: 617–634.

Osteen, M. 2002 Introduction. In M. Osteen (ed.) *The Question of the Gift*. Routledge, pp. 1–41.

Parry, J. 1986 The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'. *Man* 21(3): 453–473.

Sobania, N. 1980 *The Historical Tradition of the Peoples of the Eastern Lake Turkana Basin c.1840–1925*. Ph.D thesis. University of London.

Tadesse, W. 2005 Having Friends Everywhere. In I. Strecker (ed.) *The Perils of Face*. LIT Verlag, pp. 297–315.

Testart, A. 1998 Uncertainties of the Obligation to Reciprocate. In W. James and N.J. Allen (eds.) *Marcel Mauss*. Berghahn, pp. 97–110.

Tornay, S. 2009 Modernization in the Lower Omo Valley and Adjacent Marches of Eastern Equatoria, Sudan. In G. Schlee and E. Watson (eds.) *Changing Identifications and Alliances in North-East Africa I*. Berghahn, pp. 77–86.

Weiner, B.A. 1992 *Inalienable Possessions*. University of California Press.

Woodburn, J. 1998 Sharing Is Not a Form of Exchange. In C.M. Hann (ed.) *Property Relations*. Cambridge University Press, pp. 48–63.