

2012 年度卒業研究
パフォーマンスとしての贈与

藤女子大学文学部
文化総合学科 0915062

氏名 高橋美由

担当教員 野手 修

目次

1. はじめに・・・1
2. 文化人類学における贈与交換
 - 2-1 マルセル・モース・・・2
 - 2-2 ハウ・・・3
 - 2-3 マリノフスキーによるクラの分析・・・3
 - 2-4 クラから見る贈与の義務・・・4
3. 儀式・儀礼における贈与
 - 3-1 第4の義務・・・5
 - 3-2 人から神への贈与・・・5
 - 3-3 供犠・・・6
 - 3-4 神道の儀式から見る贈与・・・8
 - 3-5 贈答の儀礼化・・・9
4. パフォーマンス
 - 4-1 行為遂行的発言(パフォーマティヴ)とは・・・9
 - 4-2 行為遂行的発言における3つのレベル・・・10
 - 4-3 行為遂行的発言における不可欠条件と不適切性・・・12
 - 4-4 不適切性の理論・・・13
 - 4-5 パフォーマティヴから見る贈与・・・14
5. 贈与における包装
 - 5-1 包むということ・・・14
 - 5-2 包みのしくみ・・・14
 - 5-3 容れものとしての包み・・・15
 - 5-4 造形から見る包み・・・16
 - 5-5 現代での包み・・・16
6. おわりに・・・17
- 引用参考文献・・・18

1. はじめに

今、日本では一年を通してたくさんの行事や文化があり、私自身その行事や文化を楽しみながら生活している。私は、日本国憲法第3章第20条で定められている「信教の自由」によって、現在日本人は、自由に宗教的な礼拝、祈祷、その他宗教上の行為、祝典、儀式や行事を行い、参加することが許されており、そのため彼岸には墓参りをし、年末にはクリスマス、年越し時には初詣に行くなどといった行動が実現しているのだと感じている。この信教の自由によってさらに年中行事や文化に広がりが見られているのだと感じる。

さまざまな儀礼・儀式で登場してくるのが贈り物である。その理由は、贈り物をし合うことにより、贈る側と受け取る側に精神的なつながりが生まれるからである。一方で、贈与交換には様々な規範やルールが定められている。例えば贈り物を贈るとき、日本文化ではたいていの場合、包装した状態で贈り物を相手に渡す。それほど包装することは、現代の日本文化では当たり前のように浸透している。本論では、贈与交換にみられる細部への配慮を儀礼行為の1つの特徴とみなすことにより、贈与の象徴的意味合いが、いかにして形成されるかを論じる。

第2章では文化人類学の視点から、贈与交換について述べる。マルセル・モースの著作である「贈与論」から、贈与交換には3つの義務が生じていることがわかる。その一例としてのマオリ族の「ハウ」は、贈られる物自体に霊が宿するという考え方で、贈与はハウによって促されている行為である。また、マリノフスキーが研究した「クラ交易」ではパプアニューギニア東部沖の島々で行われた長距離交易のことで、儀式的な体系で贈与交換が行われている。これらの交換では「受ける」、「与える」、「返礼」が個人の意志のみならず、社会的な制度として維持されている。モースはこれらを贈与交換の義務と定義した。

第3章は儀式・儀礼と関連付けて贈与交換について考察した。第2章ではモースの「贈与論」で贈与交換には3つの義務があるとしていたが、これに加えゴドリエは「神々や神々を代表する人間へ贈与する義務」が忘れられているとし、これを第4の義務と規定した。ゴドリエはこの義務こそが最も根幹的であるとして重要視し、人から神々への贈与に着目した。この神々への贈与は古来世界中で行われているものであるが、その一例として供犠と神道の玉串奉奠を取り上げた。

これらの事例から贈与は形式化・儀礼化し、心情よりも行為そのものの厳密な遂行が重視され、贈与は特殊な行為形態に変容したことがわかる。本論では贈与のシンボリックな

意味合いを明らかにするため、贈与を一種のパフォーマンスとみなし、社会関係を構築する上で贈与が果たす役割を論じる。

第4章では、J・L・オースティンの行為遂行的発言の不可欠条件や理論に基づき、パフォーマンスとしての贈与について考察した。オースティンの理論で考察すると、何らかの行為が行われるためにはさまざまな条件が整っている必要がある。これを贈与という行為にあてはめて考えてみる。贈与に関与する当事者の存在なしには贈与という行為は行われることはない。贈与を行うにあたり、適切な手順で行われる必要がある。もしこれらの条件に当てはまらなかった場合には、行為は「不適切」なものとみなされ、期待された効果を生み出すことはできない。

第5章では、贈与における包装の意味やしくみについて述べていき、包装するという行為について考察した。元々は容れ物として包装は使用されていたが、時代が変わり生活が変わると包装に芸術性も加わっていった。包装を行うことで、より贈与交換に関わる当事者間に特別な感情が生まれ、精神的なつながりができるのではないかと考えられる。

贈与は、当事者間の関係性を良好に保つために重要であるが、パフォーマンスの観点から検証した場合、その行為の効果を確保する上で細部への配慮は不可欠であることが明らかになる。そのような贈与の一面を包装という行為が担っているのではないだろうかと考えた。これからも人々は包装という行為を取り入れ、相手との関係をさらに良好に、そして絆を深めつつ、贈与という行為を行い続けていくのではないかと考えられる。

2. 文化人類学における贈与交換

2-1 マルセル・モース

そもそも贈与交換とは、どうして行われてきたのだろうか。今でこそ、貨幣や流通の文化が発達し、お金があれば欲しいものを購入できる時代になったものの、かつては貨幣のようなものがない時代が当然存在していた。その時、人々はどのように欲しいものを手にしてきたのか。答えは簡単で、欲しいものと、それに見合った自分が所持しているものと交換し、欲しいものを手にしてきたのである。つまりは今でいう物々交換である。また物を手に入れるだけではなく、何かしらの契約時や儀礼時にも人々は物を贈るという行為で特別な関係性を手にしてきたのである。

フランスの社会学者であり、文化人類学者のマルセル・モース(1872-1950)が「贈与論」を

発表してから贈答の研究は文化人類学の中の主要研究分野となり、世界中さまざまな地域で研究が行われている。

「贈与論」には贈与交換時に見られる、3つの義務について述べられている。モースによると、贈与を支えるのは3つの義務であり、それは「贈り物を受ける義務(受容の義務)」、「それを与える義務(提供の義務)」、「受けた贈り物に対するお返し(返礼の義務)」の3つである。贈与関係の当事者たち自身には、この義務を背負っている自覚があるとは限らないが、この3つの義務がそろって初めて、贈与という現象は起きるのだとモースは述べている。これらの義務を、マオリ族のハウ、パプアニューギニア沖の島々におけるクラにおいて検証している。

2-2 ハウ

贈与における義務の自覚がない当事者たちは、どのようにしてこの義務が課せられるのかについて、ニュージーランドのマオリ社会に見られる「ハウ」の観念に着目した。ハウという言葉は、風や霊魂といったもの示すが、正確に言えば、ある場合には無生物や植物の霊や力を指す意味がある。ここでいうハウとは、贈られる物自体に宿ると考えられる霊のことで、マオリ社会におけるある種の贈与は、ハウに促される形で行われていると考えたのである(モース、1962: 43-44)。ハウは特定の個人や集団のもとに留まり続けることを望まず、これは古巣に戻りたいという精神が強くなるためであるとされている。

また、ハウの力はそれだけにとどまらず、物に固執し保持し続けようとする人に対して、災いをもたらすとされている。そのため人は自然と贈与せざるを得なくなってしまうようだ。誰かから何かをもらうということは、その者の霊の一部をもらうことになり、このようなものを保持し続けることは危険であり、生命にかかわることなのである。

贈与を促すのは人ではなく物だというモースの考え方はいたって斬新であるが、人に物を贈るときには少なからず気持ちが込められているだろう。そういう面から考慮していくと、もの自体に霊が宿るという考え方は斬新ではあるけれども、そうそう外れてはいない考え方なのではないかと思える。

2-3 マリノフスキーによるクラの分析

次に述べるのは長距離交易のクラについてである。クラは、プロニスロー・カスパー・マリノフスキー(1884-1942)の著書「西太平洋の遠洋航海者」で発表されて以来、多くの研

究者の注目を集めている。クラが行われているのは、パプアニューギニア東部沖の島々で、古来より営まれてきた。このクラが行われている島々は、ちょうど円環状になっていて、そこには多様な言語、慣習を持った人々が暮らしている。

クラは、左手の島のパートナーから首飾りを、右手の島のパートナーからは腕輪を受け取る形で営まれている。これらの財を手に入れるために、人々は危険を顧みることなしに航海に乗り出し、交易を行うのである。無事に目的地に到着した人々は、その島のクラのパートナーによって歓待される。そして贈り物を受け取るのである。食糧や貴重品などを含むさまざまな贈り物がその場でなされるのだが、クラの当事者間で最も重要視されているのはあくまでも首飾りと腕輪の贈与についてなのである。この首飾りと腕輪の財は、希少な価値という点でも有用的な価値という点でもさほど価値を持ってはいない。しかし、その首飾りと腕輪自体に、権威、名、人格、来歴が備わっているのである。そのため、高名な財も得ることができた者ほど、高い威信を得ることができるのである。だからといって、受け取る側は、より高名な財を自ら得ようとしてはならないのがクラのシステムなのである。どの首飾りや腕輪を贈るかは、与える側に任されている。そして、次の受け取り手がやってきたときには、惜しみなくそれらの財を彼らにゆだねなければならないのだ。つまり、独占や蓄積といった行為を行うことは不可能なのである。そのため、首飾りは時計回りに、腕輪は反時計回りに島と島の間を循環し続けるのである。これらの財が島々を一周するのにおよそ2年から10年ほどかかるとされている。その過程の中で、首飾りや腕輪以外のさまざまな交換がなされて、駆け引きなどを通じた物々交換も行われるが、これらはクラとは区別され、ギムワリと呼ばれている。

マリノフスキーはクラの分析の結果から、経済的な観点からクラは人間性の基層とかかわる1つの社会的現象であり、珍しい体系ではあっても、特別なことではないと佐久間は考えていて(2011: 187)、この社会的現象を贈与という観点からとらえて、マリノフスキーとは異なる方法で、さらに深く追及していったのが、モースである。

2-4 クラから見る贈与の義務

モースは、クラの贈与は儀式的な体系で行われるとし(1962: 76)、贈られた品物は軽蔑されるか、警戒の眼で見られ、品物が足元に投げられた後しばらくして取り上げられる。贈る側も極端に控えめな態度を装い、残り物を提供するにすぎないということを伝え、相手の足元に品物を投げるのである。そして、ほら貝が鳴り、口上役からすべての者の引き

渡しの儀式の終了が伝えられる。人々は惜しみなく、寛大に、自由であり意志的に贈り物を与えているのだと考えている。

しかし贈与が自由意志的で、先述したように見返りを求めない取引がクラであるのなら、贈与しないという選択肢もあるのだ。けれども、首飾りと腕輪は一か所にとどまることなく島々を循環し続けている。ということは、個人の意志のみならず、社会的な意志からこの体系が維持し続けられているのであり、これをモースは義務としているのである。

3. 儀式・儀礼時における贈与

3-1 第4の義務

先ほど、モースは「贈与論」の中で贈与における3つの義務があることを示していた。しかし、彼はその存在に気付きながらも明確に取り上げることのなかったために、モーリス・ゴドリエによって「第4の義務の忘却」と評されたもうひとつの義務があり、それが「神々や神々を代表する人間へ贈与する義務」である(2000: 43-46)。

贈与という行為は、人間の営む社会や文化で常に見られている行為であり、歴史上のありとあらゆる時代、そして世界中のありとあらゆる地域で行われている。しかし、現代では昔に比べて第4の義務つまり、神々に対して行う贈与を行う機会は少なくなっていると考えられる。しかし、ゴドリエは4つの義務の中ではこの義務こそが最も根幹的であるとして重要視しているものであり、他にもこう考えている研究者も少なくはない(桜井、2011: 12)。

3-2 人から神への贈与

伊藤は、現代日本人の中にアニミズム的汎神論の世界がかいまみえるとしている(伊藤、2011: 143)。アニミズム的汎神論の世界というのは、自然物(山、海、川、樹木など)、自然現象(雨、雲、雷など)、屋敷や家屋、田畑、火、穀物などに小さな神々が宿るというアニミズムに根ざした神々の世界のことを示している。日本には古くから「八百万の神」という伝統が存在しており、このような神々が信仰されているのは多くの人々の宗教意識の奥深くにアニミズム的汎神論がひそんでいるからとだと考えられる。

そしてこうした神々は、家内安全、無病息災、商売繁盛などの世俗的願望に応えてくれるものと、病氣治療や成長を見守るものと大きく二つに分けられる(伊藤、2011: 145)。こ

これらの神々は、民衆に「創られた神」という点で共通しているのだが、この創られた神々は農業社会から工業社会へ、工業社会から情報化社会へと変化するにつれて、姿を消すものや衰えてしまったものもある。しかし、その神々すべての存在感が薄くなっていったわけではなく、民衆生活にいまだに根付いている神もいるのである。

人々とこのような神々とのありかたを、伊藤は、直接的互酬性から解釈している(1984: 25, 147-148)。ここでいう互酬性 (reciprocity) とは、自己と他者の間に形成される相互関係のことを示しており、交換の在り方を総体として規定する概念である。人々は御利益を期待して、特定の小さな神に供物をそなえ、祈願する。こうして人々と小さな神との間に直接互酬性が成立するのである。そして、御利益があった場合には、今度はそのお礼として供物をそなえ、祈願を続けるのである。しかし、御利益が授からなかった場合には、人々と、その小さな神との直接互酬性が徐々に弱まり、御利益を期待する人々は別の小さな神にご利益を期待して供物をそなえて祈願し、その新たな小さな神と直接互酬性を結ぶのである。

マリノフスキーは人が神に対して贈与を行うとき、これは平和を贖うことが目的とされているし、トロブリアンダ諸島では、悪霊つまり、「タウヴァウ (tauvau)」は、「ヴァイグア (vaygu' a)」(クラの交換に使用されると同時に、貴重品、装飾品、護符、富でもある) を捧げられることで厄払いがなされ、これらの贈り物はタウヴァウにたいして直接の効果とを及ぼすのであるとした(1980: 145)。神々に供物を捧げ、その恩恵を求めるという極端な関係性について次に述べていく。

3-3 供儀

先述したように、神々に対して行う贈与として私たちの身近で考えられるのは、やはり寺や神社での賽銭であるように思う。賽銭をすることで、恩恵を受けようとしている。しかし世界では神々に贈るものがかならずしもこのような慎ましいもので済むというわけではないのである。

人間は他の生き物を食べることで生きていくことができる。つまり、人間に食べられる生き物たちは消えていく。そして、人間は食べた生き物の子孫を産み出すことはできない。この現象がさらに進み、人間がかなりの人数になった場合、いずれ食べるものが無くなる。また、天候不良などで、食べられる生き物たちの入手が困難になる。そして、「飢え」という状態に陥る。このことは歴史的にかなり早い段階から、人間は理解してきたのだろう。

こういう事態を経験していくうちに人間は、何者かが食べられる生き物を産み出すことができるのではないかと考えた。そして、「神々」という存在が生まれたのである(村瀬、2010: 50-51)。この考え方は、古代の人々からするとごく普通の考え方のように思える。なぜなら、当時は現在行われているような学習がなされていたわけではないので、生き物たちが生まれてきたのは何者かによって産み出されてきたのではなく、進化の流れによって生まれてきたという事実を知ることができなかつたのである。古代の人々は食べるものが無くなってしまったときに、必然的に「神々」という存在を考え出したのである。

そこで人々は、自分たちが食べることで生きることができるように、神々も何かを食べることで生き物を産み出してくれるのではないかと考えたのである。この考えから食べる神々という存在が生まれ、意識されていった。当然、神々が食べるものを捧げる必要がある。ここでいう神々が食べるものは、「食べもの」だけではなく、「ことば」も含まれていたようだ(村瀬、2010: 52)。

神々に捧げる供物には、生贄のようなものも存在するようになり、植物を捧げたり、お酒を撒いたり、鶏や羊といった動物を殺して捧げるなど、さまざまな形態がとられてきたが、中でも一番おぞましいとされていたのは人を生贄として捧げる、人身御供であった。これらを今日の言葉では「供犠」と呼ばれている。供犠とは、聞きなれない言葉であるが社会学事典では、

動物を屠殺したり供物を破壊したりして神靈に捧げる、世界各地に広く見られる儀礼行為。犠牲(いけにえ)の共食による神人交流(コミュニオン)を伴う。罪や病の祓い、季節の変わり目、通過儀礼、農耕・漁撈や工事の開始時などの多様な機会に行われ、その意味ないし機能も、(神靈に対する)贈与、取引、慰撫、贖い、自己犠牲、身代わり、放逐・排除など、時々コンテクストによって多岐にわたる。

と説明されている(見田、1988: 232)。

モースは、儀式の中身よりも、儀式そのものに注目していた。神々にさまざまな供物を捧げる「入式—儀式執行—退式」という一連の過程があるのだが、この過程を儀式として執り行うことにより、神々の存在を強く意識する場として考えたのである。つまり、供犠とはただ単に生き物を殺して生贄にし、神々に捧げるということではなく、生贄を捧げる神々の存在をこれ以上ないというほど大きく感じるための儀式であり、その儀式の中で

神々に供物を捧げるという行為があったとした。供物を捧げる神々を大きな存在として意識するために、長い祈禱、歌、踊り、作法や供物を捧げるという行為が必要となったのである。これらの行為が心の高揚をもたらすとして、儀式の中に組み込まれたのである。こうして「入式—儀式執行—退式」という過程を見出した(モース、1983: 24-56)。

3-4 神道の儀式から見る贈与

神道では儀式の際に必ず行われる行為があり、それは「玉串奉奠(たまぐしほうてん)」という。神社に参拝するときは、普通に参拝する場合と、正式参拝をする場合があり、玉串奉奠は正式参拝のとき、つまり、結婚式、安産祈願、お宮参り、七五三などで祝詞(のりと)を奏上してもらうといった慶事の際、また地鎮祭などの神事、葬儀や法要といった弔事の際には、仏教でいう焼香の代わりに参列者が神様への捧げものとして祭壇に奉納するのである。

玉串とは、神が宿るとされ神道ではよく用いられる榊などの常緑樹に、紙垂をつけたもののことで、紙垂は以前木綿が使われていた。神道では、玉串を神にささげる(奉奠することによって、神に願いが伝わるとされているのだ。

玉串奉奠の正しいやり方は以下のとおりである。

- (1) 手で枝側を上から持ち、左手は葉先を下側から支えて持つ。
- (2) 玉串案(玉串をお供えする台)の約30cm前まで近づいたら、手を持ちかえて、右手を枝の下に回しながら葉先を神座に向けて目礼し、玉串を時計回りに回転させて葉先が自分側に向くようにする。
- (3) 玉串の根元を神前に向け、両手を添えて玉串案に供える。
- (4) 姿勢を正して2、3歩下がり、丁寧に2拝、2拍手(葬儀の場合しのび手)、1拝。
- (5) 2、3歩下がって神官、親族や遺族に一礼。

儀式を執り行った神社に対しては、もちろん謝礼を支払わなければならない。その謝礼の表書きとしては、「御初穂料」「御玉串料」「御礼」「御祭祀料」「御祈禱料」などがあり、一般的によく用いられるのは「初穂料」「玉串料」「御礼」とされている。初穂とは、その年の最初に収穫された稲、穀物などの農作物をさし、神仏への捧げものとして毎年奉納されており、現在ではその代わりとして金銭が初穂(はつほ)、初穂料、お初穂料などとして納められている。初穂料は各種慶事(七五三、お宮参り)、結婚式、各祈禱、厄払い、地鎮祭などの際に神社に納める謝礼として金銭を渡す際の表書きに用いる。玉串料は、玉串の

代わりとして納める金銭の意味である。

この玉串奉奠という行為は、最終的には神社に対して金銭を納めてはいるものの、玉串を神に捧げるという行為を神前の祭壇で、そして神の使いとして儀式を執り行う、神官や巫女の面前で行うこと自体に意味があるのだと考えられる。つまり神に玉串を贈るという行為とともに、行う場が重要だと考えられる。玉串を贈ることで神からの恩恵が返ってくるとされている。

3-5 贈答の儀礼化

今日、私たちが行う儀式といえば、冠婚葬祭がほとんどを占めるだろう。大峽は、冠婚葬祭といった儀式に関わることで、贈答(相手に与え、その返礼をすること)も儀礼化されるとした(1998: 156)。ここでいう儀礼化するとは、まず形式化され格式張り、さまざまな約束ごとが付随してくるとした。次に、顕示性が強くなり、そして、心情よりも義理や世間体が重視され贈与するケースが多くなった。

こうした贈答の儀礼化にもなって、特に金品の包み方や結び方などが形式化されたとした。それは、日本では折形礼法と呼ばれ、室町から江戸時代にかけて、礼法諸流派がいろいろな形式を編み出し、礼法における一分野を確立するにいたったとされている。折形礼法の諸流派の多くは、形式化されるときに根拠として陰陽説の影響をうけた。それは、当時の誰もが納得する裏付けが必要であったためである。そして、諸流派が門弟たちへと教え、広く一般的に庶民にまで折形礼法が普及し、贈答のしきたりとして随所に陰陽説の影響が残って現在に至っている。

贈与は特殊な行為形態に変容した。次章では贈与のシンボリックな意味合いを明らかにするため、贈与を一種のパフォーマンスとみなし、社会関係を構築する上で贈与が果たす役割を論じる。

4. パフォーマンス

4-1 行為遂行的発言(パフォーマンス)とは

この章ではオースティンの「言語と行為」からパフォーマンスについて述べていく。

はじめにオースティンは、結婚式の最中に言われる「I do.」という言葉について着目した。この「I do.」という言葉は、「そうします。(I do.)」という意味になる。これはすな

わち、「私はこの女性を、私の法律上婚姻関係にある妻と認めます。」という言葉と同じ意味になる。これはどのような状況であるのかというと、神父が、「この女を娶ることを誓いますか。」つまり、「新郎は新婦と婚姻関係を結び、妻と認めることを誓いますか。」という問いに対しての、新郎の返答である。この新郎の「I do.」という発言は、ただ神父への返答や来賓者への報告を意味するものではなく、それは、「その文を口に出して言うことは、当の行為を実際に行なうことにほかならないのである。」(オースティン、1978: 11)と言うように、結婚式での新郎の「I do.」という発話は、新婦と婚姻関係を結ぶという行為を成立させることになるのである。発話した主体は単にある事柄を発しているのではなく、ある行為を行なっているのだ。つまり、契約にサインすることで、ある義務や権利が生じ、物の交換によって社会関係が維持されるなどと同じような効果が生まれるのである。オースティンは、このような発話によって、なんらかの行為を行うことを、「行為遂行的発言(パフォーマティブ)」(performative)とした(1978: 164-167)。

4-2 行為遂行的発言における3つのレベル

オースティンはパフォーマティブを、文の構成要素から分類することは諦めた。そしてパフォーマティブを意味のレベルで3つに分類した。なぜなら、遂行的発言と事実確認的発言との区別が容易ではなかったためである。「何ごとかを言うことが何ごとを行なうことである」とか、「何ごとかを言いながら(in saying)何ごとを行なっている」とか、あるいはさらに、「何ごとかを言うことによって(by saying)何ごとを行なっている」と言うとき、これらには何通りの意味があるのかということ、検討し直すことが必要となったのである。

はじめにオースティンは、発語行為を明らかにするため、まず単に一定の音声を発する行為を「音声行為」とした。そして次に、ある語彙に属し、かつ、ある文法に適するある一定の音声を、その語彙や文法に適しているものとして発する行為を「用語行為」とし、さらにそのような音語を、ある程度明確な意味と対象言及とを伴って使用するという行為の遂行を「意味行為」として区別した。そして、「音声行為」と「用語行為」は、イントネーションやジェスチャーなどを含め、本質的に模倣、再現することが可能であるということに気付いた。さらには、「意味行為」に関してのみ事情が異なり、例えば間接話法のように何かを主張しつつ行なっている行為を示す話法であるということが判明した(1978: 164-167)。

そこで、オースティンはパフォーマンスを意味論的な分類をし、以下のように 3 つに分けたのである。

- (1) 発語行為 (locutionary act)
- (2) 発語内 (的) 行為 (illocutionary act)
- (3) 発語媒介 (的) 行為 (perlocutionary act, perlocution)

「発語行為 (locutionary act)」とは、何かを言うこと、という行為のことである。何かを言うという行為の遂行ではなく、何かを言いつつ行なっている別な行為の遂行を「発語内(的)行為 (illocutionary act)」と呼ぶ。そして、何かを言うことは、通常の場合、聞き手、話し手、またはそれ以外の人物の感情、思考、行為に対して結果としての効果を生ずることがあり、さらには、計画、意図、目的を伴って発言を行なうことも可能なのである。したがってこれらの点に留意すると、話し手は発語行為、もしくは発語内(的)行為の遂行に対して間接的にのみ関連する、または全く関連を持たないような、ある行為を遂行したのだと言うことが可能になるのだ。このような行為の遂行を「発語媒介(的)行為 (perlocutionary act, perlocution)」の遂行と呼び、以下のように例を挙げている(オースティン、1978: 164-175)。

行為 A (発語行為) 彼は私に「君はそれをするができない。(You can't do that.)」
と言った。

行為 B (発語内行為) 彼は、私がそれを行なうことに抗議した。

行為 C (発語媒介行為) 彼は私を制止した(pull up, check)。

「彼は…と言った」は発語行為であり、「彼は…と論じた」は発語内行為であり、「彼は、私に…と納得させた」は発語媒介行為ということになる。これらの行為を結婚の例で見してみる。もし新郎新婦のどちらか一方が内心では結婚を同意していなかった場合であっても、「I do.」という発言さえしていれば、結婚という行為は成立するということになるのである。同じように考えてみると、この 2 人がたとえ離婚をすることになった場合には、結婚式で発言した「I do.」という発言は、結婚していた期間においては有効であると言えるのである。

4-3 行為遂行的発言における不可欠条件と不適切性

では、なぜ何かを言うことが行為を行うことになるのだろうか。オースティンはまず、一般的には、いかなる場合においても、「言葉が発せられる状況(circumstances)」が、1つないしは複数の意味で適当(appropriate)でなければならないとし、次に、極めて多くの場合、言葉を発している本人あるいは関係する他の人々が、「身体的(physical)」、「精神的(mental)」な行為、または引き続き何ごとかを言うという行為など、当の遂行的発言とは別の行為も遂行しなくてはならないとした(1978: 14-15)。先述の結婚式の例で見ると、生存する、精神的な異常をもたない、未だ離婚が成立していない等々の資格をもつ正当な妻を新郎は有してはならないという条件が不可欠であるというのが大前提なのである。

また、発言するという行為以外の方法によって、発言により遂行される行為と同じ種類の行為を遂行できる場合も存在する。ある地域では同棲することによって実質的な結婚を意味しているのである。つまり、遂行的発言によって行われる種類の行為は、それ以外の方法で行うこともありえるのである。そしてどの場合でも状況は適当でなければならないのである。それに加えて、発言内の約束事はたとえ不誠実なものであったとしても、その約束は遂行されているため、無効にはならないとした。「これらの発言のどれをとっても、それらは真でもなければ偽でもない。」(オースティン、1978: 11)とし、その発話に対する何らかの行為は行われているとした。

そして、この種の発言が決して真にも偽にもなりえないものでありながら、何らかの批判を受けることがあり得るということを指摘した(オースティン、1978: 22-25)。つまり、行為を適切に遂行したというには、先述したとおり遂行的な発言をすること以外にさまざまな事が正しくなければならない、かつ、正しく行われる必要があるのである。その必要性は、何かがうまくいかなかったために、結婚などといった行為がある程度の失敗に終わる事例を観察、分類することで明らかにすることができるとした。そして失敗に終わる事例でなされた発言は偽であるとすべきではなく、「不適切(unhappy)」というべきであり、この理由から遂行的発言がなされた時に何かがうまくはこんでいないという何かに関する理論を「不適切性の理論」と名付けた(オースティン、1978: 25)。

4-4 不適切性の理論

つぎに、オースティンは不適切性を6つに整理した。

- (A・1) ある一定の慣習的な(conventional)効果を持つ、一般に受け入れられた慣習的な手続きが存在しなければならない。そして、その手続きはある一定の状況の下における、ある一定の人々による、ある一定の言葉の発言を含んでいなければならない。
- (A・2) 発動(invoke)された特定の手続きに関して、ある与えられた場合における人物および状況がその発動に対して適当(appropriate)でなくてはならない。
- (B・1) その手続きは、すべての参加者によって正しく実行されなくてはならない。かつまた、
- (B・2) 完全に実行されなくてはならない。
- (Γ・1) その手続きが、しばしば見受けられるように、ある一定の考え、あるいは感情を持つ人物によって使用されるように構成されている場合、あるいは、参加者のいずれかに対して一連の行為を惹き起すように構成されている場合には、その手続きに参加し、その手続きをそのように発動する人物は、事実、これらの考え、あるいは感情を持っていなければならない。また、それらの参加者は自らそのように行動することを意図していなければならない。そしてさらに、
- (Γ・2) これら参加者は、その後も引き続き、実際に(actually)そのように行動しなければならない。

というものである(1978: 26-27)。以上の条項のうち、いずれかの条項に違反するときには遂行的発言は不適切となるが、不適切の仕方はそれぞれ異なっている。A、Bのいずれかに違反している場合は、行為が成立せず、さらに完遂されていない。一方Γに違反している場合には、行為そのものは完遂されているのである。A・1からB・2の4つの条項に違反する不適切行為を「不発(MISFIRE)」とし、行為が完遂されている場合の不適切行為には「濫用(ABUSE)」と名付けたのである。Aは手続きの「誤発動」が両者に共通して見ることができ、そこでしかるべき手続きがなされないこと、もしくは、手続きを企画された通りに適用できない場合を「誤適用」とした。またBの場合は誤執行とし、企画された行為は式次第に何らかの欠陥や障害によって実行ができなくなる。このうち、B・1を「欠陥」、B・2を「障害」とした。

4-5 パフォーマティヴから見る贈与

オースティンの理論から贈与において考察してみる。まず、何らかの行為が行われるためにはさまざまな条件が整っている必要がある。これを贈与という行為にあてはめて考えてみると、まずは贈与に関与する当事者の存在なしには贈与という行為は行われることはないだろう。そして、その贈与を行うにあたり、適切な順で行われる必要があるのだ。もしこれらの条件に当てはまらなかった場合には、行為は「不適切」なものとなされ、期待された行為を生み出すことはできない。

5. 贈与における包装

5-1 つつむということ

額田は「つつみ」の語源は明らかでなく、古代ではこの語は「かくす」、「さえぎる」という意味に多く使用されていたとした(1977: 14)。

まず、「かくす」とは、人目に触れないようにすることである。つまり、そこには何か神聖なもの、あるいは反対に忌むべきものを宿していることを意味しているとし、物ではなく、自分自身を「つつむ」場合には、誰にも会わないような状態を意味しており、ここから「慎む」が派生した、と考えた。

また「さえぎる」というのは、河川や池をさえぎる「堤」がその代表的なものとしてされており、災いをさえぎり、災いから保護するという意味を成しているとされている。広がりやすいものをまとめ、くるみ、そして貯蔵、運搬の手段として生じたものが、今日で一般的に用いられている「つつみ」のはたらきである。

精神的な観点から「つつみ」について見てみると、「つつしむ」、「はばかり」、「たしなむ」などの意味も表しており、これらはつまり、「秘める」、「かくす」の意味に通じているのである。包むという言葉にはさまざまな意味があり、精神的な面でも深く私たちに根付いていることがわかる。

5-2 包みのしくみ

額田は「包み」のしくみをあらわす要素として、3つの問題に着目した(1977: 15)。

まず、どのように使われているかという用途面での問題で、衣、食、住にあてはめて考察している。そこで、どのように包みを使用されているのかというと、「物を包む」、「人体

を包む」、「空間を含めて包む」という 3 例に分けている。私はこの中で「物を包む」の例に着目したい。これは衣、食、住において食と住に関係していると考えられており、「保護」、「貯蔵」、「運搬」としての包みの用途があるとされている。

次はどのような要素から構成されているかという構成面での問題である。「包まれるもの」と、「包むもの」との間には釣り合いがとれていなければならない。そして、包みを構成する要素は原則として、「個包み」、「内包み」、「外包み」の 3 つから成り立っている(額田、1977: 18)。個包みは名の通り損傷しやすい品物や貴重品に対して 1 個 1 個の品を包むことである。内包みは衝撃を防ぐため、水分を含ませないため、熱を持たせないためなどの目的で紙や藁などをつめることである。外包みは内包みの完成したものを適当な容器に入れ包み、それを縄や綱で縛ることである。この 3 つの要素を目的によっていろいろと組み合わせることが必要となる。個人が携行する荷物の場合(一般用)は中身や目的によって外包みだけで済むこともある。運送用の場合には個包み、内包み、外包みの 3 つすべてが必要となる場合も考えられる。また、持ち運ぶのではなしに、家や倉庫などに保存しておく物(保存用)、贈呈用の品物(商業用)も目的によって包みの要素の組み合わせは変化する。

最後はどのような材料で包むかという材料面での問題である。つまり何で包むのかということである。ここで対象となるのは、外包みである。額田(1977: 18-21)は、包みや容れ物の発展系列を示して分類し、その各段階で代表例を挙げている。第 1 段階は、植物の葉や皮・果皮・獣皮・魚皮など比較的表面积が大きく、強靱なものが材料とされた。そして第 2 段階は、土器、籠、蓆で、これらは第 3 段階、第 4 段階での発展を経て、液体容器、固定容器、粒・粉用容器に集約されていくのである(ただし、籠に漆を塗った籃胎漆器は液体容器に分類されるのは生活の知恵の極致としている。)

5-3 容れものとしての包み

「包み」はもともと、古くから食糧の保存や運搬のために日常に必要不可欠なものとして存在してきた。発掘されている土器などに残されている繊維物の痕跡などからそれは容易に理解できる(額田、1977: 3-6, 17)正倉院に収められた宝物などには、その昔に西方からはるばるとシルク・ロードを経て運ばれてきたものが多いようで、その中には楽器やガラス器のような壊れやすいものや、宝石類のような貴重なものなどを、安全に運ぶため、細心の包装が施されていたのだ(額田、1977: v)。また、調・庸で納税として各地から運ばれてくる品もはるばると京の地へと運ばれてきた。この時も包装が施されていたようで、

「用」（作業）としての役目がある包みの実用性が古代から重要視されてきたことが理解できる。

5-4 造形から見る包み

先述したように、包みを「用」の役目で扱っていくうちに、その生活がある程度充足される。そこで「美」や「信仰」といった領域で「包み」展開されていったのだ。この流れは当然の成り行きだと考えられ、「美」を意識することで、包み方は同じであったとしても、材料や色彩が変化することで異なった「美」を作り出すことが可能になる(額田、1977: 26)。

日本では人を喜ばせるという人情から、売り物や贈り物を人の目を喜ばせるために美しく飾るという行為が「飾り包み」、「飾り結び」が生まれる由縁となったとされている。これが発展し、南蛮渡来の唐菓子を改良していた奈良や京都の老舗が商品の包装にこだわったのをはじめとし、味噌、醤油や漬物などを産地特有の材料で包み、造形美を作り出した。色、形、材料によって、ただ単に機能的な役目のほかに、象徴的な価値が生み出されたことで商品の中身や店の特徴を表現することが可能になった。また菓子は粋をこらしたことで茶道や華道と結びつき、「京菓子」が生まれた(額田、1977: iv, 8, 26)。京菓子のその「包み方」の優雅な造形は、今日では世界的に高い評価を受けている。たとえば、先述した包みの材料面で発展系列の第1段階であった木の葉や竹の葉や藁などを使用してお菓子や食料品を包んでいる造形には、色、形、材料の配合ですばらしい造形美が生み出されている(額田、1977: 17)。自然の材料を利用し、見た目にも美しい造形を作り上げるという側面から、日本人古来の美意識や価値観を追及することもできる。このようにして包みの芸術性が意識されるにいたったのである。

5-5 現代での包み

今日多く用いられている包みは、贈り物や、商品、引越しなどと用途はさまざまであると額田は定義した(1977: 252)。その中でも私は贈り物としての包みに着目していく。贈り物を包むときにはどのように包むのかという包み方、また何で包むのかという材料も重要になる。その贈り物はどのような目的で相手に贈るのかによって包装は変化してくるだろう。たとえば、吉事用、凶事用で包装の仕方を使い分けなければ、相手に不快感を与えてしまうという事態が起こってしまうのである。また、慶弔に関わらず一般的な贈り物であったとしても、構成などを意識しなければこちらも相手に不快感を与えてしまいかねない

のである。このようにその時々によさわしい包装を行うことで、その場面で贈り手と受け取り手との間で感情を分かち合うことができ、贈り手と受け取り手の間に精神的なつながりが生まれると考えることができるのである。

6. おわりに

「パフォーマンス」という言葉には「実行」とそれに対する「評価」を促す含意があると青木(1997: 8-9)はしており、儀礼にはパフォーマンスが重要で、行為の内容ではなく、その行為が行われる場面によって儀礼とパフォーマンスは成立すると船曳(1997: 9, 152-153)はしている。これを贈与にあてはめて考察してみると、贈与における評価は、贈り物の受け取り手からの返礼としての贈り物であるのではないだろうか。そして、またその返礼に対する評価として贈り物を贈り、それが延々と繰り返されているように考えられるのではないだろうか。

贈与という行為もだが、贈与を行う「場」も重要である。場には贈り物を贈る側の贈り手と受け取る側の受け取り手も含まれている。この贈与における当事者がそろっていないならば贈与という行為は成立しないのである。すべての条件がそろって初めて贈与という行為が執り行われるのだ。

贈り物は、たとえ義務的に贈るもの(たとえその義務が無自覚でも)であったとしても、贈与の行為が繰り返し行われていくことで、贈り手と受け取り手の人間関係の絆をより一層深く、また強くするための手段でもあると考えられる。そして贈与という行為を行う上では、パフォーマンスという観点が非常に重要なのではないだろうか。ただ贈り手と受け取り手の間で物の受け渡しをしているように見えていたとしても、そこにはさまざまなルールが存在していて、そのルールに従うことで贈与という行為が成立し、行為が行われるということがわかった。つまり、贈与行為は一見すると目に見えている行為であるので、動作的なものに着目しがちであるが、目に見えない部分でたくさんの作用が働きかけているのである。

そして、贈与という行為の繰り返しを行うにあたり、当事者間の関係性を良好に保つための一面を包装という行為が担っているのではないだろうかと考えられる。はじめは保存や運搬面といった「用(作業用)」の意味で包装は重要とされていた。そこから時代が経過し、生活も変化していくにつれて、造形としての美、芸術性も意識されるようになった。現在

では技術が発達したこともあり、包装に使用する材料も豊富になり、また造形美が意識されはじめた時代よりも、技術という面でも包装という行為の幅がかなり広がっていると考えられるのは当然のことだろう。これからも人々は包装という行為を取り入れ、相手との関係をさらに良好に、そして絆を深めつつ、贈与という行為を行い続けていくのではないかと考えられる。

引用、参考文献

青木保編『岩波講座 文化人類学 第9巻 儀礼とパフォーマンス』岩波書店、1997.

J. L. オースティン著、坂本百大訳『言語と行為』大修館書店、1978.

東征一郎編『冠婚葬祭 暮らしの便利事典』小学館、2000.

モーリス・ゴドリエ著、山内昶訳『叢書・ユニベルシタス 674 贈与の謎』法政大学出版局、2000.

伊藤幹治、栗田晴之編『日本人の贈答』ミネルヴァ書房、1984.

伊藤幹治『贈答の日本文化』筑摩書房、2011.

『贈与交換の人類学』筑摩書房、1995.

泉靖一編『中公バックス 世界の名著 71 マリノフスキー レヴィ=ストロース』中央公論社、1980.

金子衣江『翻訳にみられるテキストの多義性 一字幕翻訳にみる等価の問題ー』藤女子大学卒業論文集、2005.

マルセル・モース、アンリ・ユベール著 小関藤一郎訳『叢書・ユニベルシタス 119 供犠』法政大学出版局、1983.

マルセル・モース著 有地亨訳『贈与論』勁草書房、1962.

モース研究会『マルセル・モースの世界』平凡社、2011.

見田宗介編『社会学事典』弘文堂、1988.

村瀬学『「食べる」の思想 人が食うもの・神が食うもの』洋泉社、2010.

額田巖『ものと人間の文化史 20・包み』法政大学出版局、1977.

大峽儷三『陰陽で読み解く日本のしきたり』PHP 研究所、1998.

桜井英治『贈与の歴史学 中公新書 2139』中央公論新社、2011.

高橋亜希『パフォーマンスとしてのうわさ 発話行為におけるメタメッセージとその社会性』藤女子大学卒業論文集、2004.

高橋雄一郎、鈴木健編『パフォーマンス研究のキーワード 批判的カルチュラル・スタディーズ入門』世界思想社、2011.