

# マルセル・モースと「教育のアンソロポロジー」

—教育における「贈与交換」論の現在地—

安井 健

## Marcel Mauss and Educational Anthropology: The Position of “Gift Exchange” Theory in the Pedagogy of Japan

Takeshi YASUI

### 1. はじめに

筆者はこれまで、主にフランスの文化人類学者マルセル・モースの諸論考、とりわけ『贈与論』(1925)や「記述的一般社会学の計画に関する断章<sup>1</sup>」(1934)などを通じて、モースの人類学に教育学研究としての新たな可能性を見出してきた<sup>2</sup>。換言すれば、これはモースのテキストを教育学的関心から辿り直し、その教育思想としての意義を再考しようという目論見でもあった。

こうした試みは、これまで教育思想として正面に据えて読まれることがほとんどなかったモースの人類学を教育学研究として捉えようとしてきたという意味で「教育のアンソロポロジー」の1つであると考えることができる。では「教育のアンソロポロジー」とはどのような研究であり、どのような研究領域が想定されるのだろうか。それは、当然、この「アンソロポロジー」(anthropology)という学をどのように捉えるのかという問題と不可分ではない。予め述べておけば、まずもって、この「アンソロポロジー」に対応する日本語が「人類学」と「人間学」という2つの訳語に分岐するという単純な事実からみても、その見定めは困難であることが容易に想像できる。しかし、それでもいくらかの目印を立てておくことは、さしあたり本稿を進めていくにあたって無駄な作業にはならないだろう。

ドイツの教育学者クリストフ・ヴルフは、近著『教育人間学へのいざない』の「日本語版への序文」の中で「教育のアンソロポロジー」が帰属するパラダイムを、生物学・生態学などのような進化論や人類発生史の観点からの研究、ドイツで展開された哲学的人間学、20世紀前半のフランスにおける歴史の人間学、そして文化人類学やエスノロジーの4つに分類している<sup>3</sup>。こうした分類に一旦したがうとしても、そしてヴルフの言うように「できる限りこれら四つのパラダイムを互に関係づけ、教育の歴史的・文化的人間学のパラダイムのなかで結び合わせること」が「教育のアンソロポロジー」の構想において重要視されるべきものであるとしても、この4つの領域のそれぞれはすでに巨大な山脈のように広がっているのであり、「教育のアンソロポロジー」の全体を捉えて研究を進めていくことは、彼自身も認めるように「たやすいことではない」<sup>4</sup>。とはいえ、まずはこの分類を目印にすることで、筆者がこれまでに手掛けてきた研究が「教育のアンソロポロジー」という広野においてどの地点に位置しているのか、その見当をつけることができるのではないだろうか。もちろん正確な現在地を知るには4つの領域の詳細な地図を手に入れる必要があるわけだが、そのような企図は本稿で論じられる範囲を

逸脱することになる。そこで、まずは日本の「教育人類学」と「教育人間学」を中心としながら、日本における「教育のアンソロポロジー」研究を概観してみることから始めたい。

## 2. 日本における「教育のアンソロポロジー」

まず「教育人類学」は、日本では主に九州大学教育学部附属比較教育文化研究施設（以下、「比研」）が主たる研究の場であった<sup>5</sup>。坂元一光によれば、「比研」における研究は「その基本的な方法論として早くから現地調査（海外フィールドワーク）にもとづく民族誌的アプローチを採用」し、「全体的に見れば米国を中心に学校教育研究へと焦点化される以前の、どちらかというミード (M. Mead) やフォーテス (M. Foetes) 以来の異文化における文化伝達・文化化過程を中心課題とする伝統的な社会・文化人類学 (Middleton 1970) に近いもの」であった<sup>6</sup>。これは先のヴルフの分類における文化人類学、とりわけフィールドワークを手法としたエスノロジーに属するものであると捉えることができる。

一方、日本における「教育人間学」としてまず想起されるのは、大阪大学人間科学部の創設にかかわった森昭の『教育人間学—人間生成としての教育』（1961）であろう。森は、京都帝国大学文学部哲学科において、いわゆる「京都学派」として西田幾多郎と双璧をなす田邊元に師事し、大学院では同じく京都学派の教育学者・木村素衛から教えを受けた。そして「人間生成」を説いた森の「教育人間学」は、その後、その京都学派的イデオロギーとともに、主に京都大学における「教育人間学」に「地下水脈」のようにして受け継がれ、今日に至っていると考えられる<sup>7</sup>。つまり、日本における「教育人間学」とは、今井康雄も指摘するように総じて「京都学派の影響」が強いものであり<sup>8</sup>、ヴルフの分類における「哲学的人間学」の領域に属するものであると見ることができるだろう。

田浦武雄は、1964年の論考において、「教育人類学は、行動科学的な人類学と、哲学的人間学との寄与を生かしつつ、それらを止揚し総合すべき分野のように考えられる」としたうえで、「哲学的方向をもつ文化研究者と、科学的な方向をもつ文化研究者との生きた協力によるアプローチ」を期待しながらも、「こんにちまで両者の協力の成果は、それほどあがっているとは思われない」と、当時の研究の動向について考察を加えている<sup>9</sup>。前出の坂元は、「比研」における教育の人類学では、既成の文化伝達論や通過儀礼論を教育学との交接領域を構成するテーマとして指し示す枠組を提供するにとどまり、いわゆる狭義の「教育人類学」のように理論構築や体系化へ向かうことはなかった<sup>10</sup>としており、「教育人類学」から「教育人間学」へのアプローチはほとんどなかったものと考えられる。また、「教育人間学」においては、例えば近年、矢野智司による「贈与」概念を通じた教育の再考が試みられたりしているものの<sup>11</sup>、マルセル・モースによる人類学的成果については批判の対象とされているところから見ても、やはり「教育人間学」の側からも「教育人類学」との共同、少なくとも人類学的成果を積極的に取り入れようという動きは乏しいものであったと思われる。

このように、大まかではあるが日本における「教育のアンソロポロジー」を、まずは「教育人類学」と「教育人間学」という2つの軸で整理することができる。しかし、先のヴルフによる4つのパラダイムにしたがえば、この2つの軸だけでは捉えることのできない日本の「教育のアンソロポロジー」研究を垣間見ることができる。例えば、寺崎弘昭は「教育関係構造史研究入門」（1992）において、教育史研究が、人類学・社会学・政治学史・社会経済史・哲学史・家政史・医学史等々の領域を横断する営みであることを指摘しながら次のように述べている。

「教育の歴史人類学のために」というのが、わたしの主張だということになるかもしれない。そう考えるのは、なによりも人類学に、通過儀礼と家族・共同体に関する研究の蓄積があると考えるからである。<sup>12</sup>

このように寺崎は、教育史研究における人類学の意義、その中でもとりわけ通過儀礼を中心とした人間のライフ・サイクルの重なりとしての教育を、人間の〈変身(メタモルフォーシス)〉(死と再生)の物語として紡ぎだすことの重要性を説いている。このような寺崎の「教育の歴史人類学」には、京都学派的な「教育人間学」には見られなかった人類学への眼差しを看取することができる。

また、長年にわたって教育関係史を研究してきた宮澤康人は、著書『〈教育関係〉の歴史人類学』(2011)の中で、歴史人類学的な発想と手法の重要性を示した上で、次のように述べている。

加えて、心理学、社会学はもとより、人類学にさえ根強い、人類内向的な世界観をこえるために、少なくとも、発生進化学と動物行動学(比較認知科学)の研究動向に目配りすることが、これからの〈教育関係〉研究者には欠かせないことのように思う。<sup>13</sup>

ここで宮澤は、ヴルフが4つのパラダイムのうちの第一の領域として挙げた、生物学を初めとする自然科学の成果を参照することの必要性を示唆している。実際、宮澤の2014年の論考の中では、発生生物学などの研究成果を教育史や教育思想と関連づけながら、「教育哲学を志す者は、これから自然科学をきちっと勉強しなくてはなるまい」と述べている<sup>14</sup>。

このように、日本の「教育のアンソロポロジー」に限定してみても、ヴルフが示したような多様な研究関心がそこに含まれていることが了解されるだろう。そこで、次の作業として、この「教育のアンソロポロジー」という領域における、モースの人類学及びその教育学研究としての位置づけを探ってみたい。

### 3. 「教育のアンソロポロジー」におけるモースの人類学

冒頭にも述べたように、筆者はこれまでマルセル・モースの諸論考を教育学研究として捉え直すことを試みてきたのであり、その中でも特に『贈与論』において述べられる「贈与交換」に着目してきた。「贈与交換」とは一般に贈与物が与えられ、受け取られ、そしてお返しされることによってもたらされる相互的な関係行為として理解されている。筆者は、こうした贈与・受領・返礼の義務の中でも特に、贈与された物がそこに宿る霊的な力によって駆動されるという点に着目してきた。例えば、通過儀礼も生命の吹き込まれた物としての知の「譲渡」によって成り立っていることをモースの記述にしたがいがら示した上で、モースにおける教育とは、生気にあふれた知を贈与し、受け取り、再び贈与し返すという互酬的な過程であったことを明らかにしてきた<sup>15</sup>。そうした意味において、これまでの筆者の研究関心は寺崎弘昭が提示したような「教育の歴史人類学」にも近いものがあるだろう。例えば、寺崎も先に紹介した「教育関係構造史研究入門」においてモースの人類学に強い関心を寄せている<sup>16</sup>。

とはいえ、これまでの筆者の研究は、歴史的視点から、つまり必ずしも「歴史人類学」の視点から追究されてきたものではなかった。すでに述べたように、筆者がこれまで行ってきたことは、モースの諸論考における教育的要素を拾い上げモースの人類学と教育学の結節点を浮

き上がらせるようなテキスト内在的な研究であり、こう言ってよければモースの人類学の言説に埋め込まれた教育思想を発掘する作業であった。付け加えれば、これは、近年盛んになった「贈与」という事象についての哲学的「教育人間学」からのアプローチに対する必然的な応答でもあり、また異議申し立てでもあった。

「教育人間学」における「贈与」に関する教育学研究としてまず取り上げられるのは、矢野智司『贈与と交換の教育学』(2008)である。先にも少しふれたが、矢野はこの中で、例えば「モースのいう贈与とは、見返りが期待される社会的活動」であるとした上で、「制度に着目する限り、すべて贈与は贈与交換に回収されてしまい、純粋贈与を見出すことはできない」としてモースの「贈与交換」論を明確に退けている<sup>17</sup>。ここで矢野の言う「純粋贈与」とは、一切の見返りを求めることのない贈与のことであり、社会の制度を逸脱した法外で共約不可能なもの、あるいはフランスの思想家ジョルジュ・バタイユの言葉を借りて「非一知の体験」であるとされている。このようにして矢野は、近代教育学が担ってきた「発達としての教育」に対し、「非一知の体験」によってもたらされる「生成としての教育<sup>18</sup>」の重要性を説いているのだが、こうした考察はここ数年、京都学派との結びつきを強めながら、「教育人間学」としてのさらなる展開を見せつつある。

例えば矢野は、西田幾多郎を論じた2012年の論考の中で西田とバタイユの論理構造には「弁証法的なダイナミズムの論理的類似性」があり、それが「西田の哲学世界と根源のところではバタイユの世界とが呼応しあっていることを示している」と説明した上で、次のように述べている<sup>19</sup>。少し長くなるが、引用したい。

西田とバタイユ、この両者の思想的類似性を指摘するのは、なにも両者の思想が同じだと主張したいためではない。私が西田とバタイユという取りあげ方をしたのは、西田とバタイユが根源で思想的呼応関係にあることを踏まえた上で、私の課題を考えるための手掛かりを、西田の思想のうちに求めたいからである。私はこれまで「生成と発達の教育人間学」の構築を目指してきた。思惟を媒介とする問題解決のような「経験」によって分節化する社会的有能性の「発達」と、脱自の過剰な「体験」によって生起し生命性に触れる「生成」、この両者の関係を私はバタイユの思想を手掛かりに、動物性としての連続性の「否定」による「人間化」と、さらにこのようにして生まれた有用性の世界を再度否定する「否定の否定」の「脱人間化」として捉えた。しかし、次元の異なる「体験」と「経験」とが、どのようにして人間という場に生起するのか、その機構については明確にすることができなかった。教育実践との回路を開くべき教育人間学の立場からは、この機能の原理的な考察は不可欠であると考えられるが、この問いについての答えをバタイユの思想に見出すことは困難である。この問題を考えるための道筋はさまざまにあるだろうが、私はその機構を身体論から明らかにできるのではないかと考えた。そして西田の身体論は、バタイユの理論を再考しつつ、この問題を考える上での最良の手掛かりになるのではないかと考えた。<sup>20</sup>

こうした矢野の研究関心は、これまで並べて論じられることのなかったバタイユと西田幾多郎をあえて並列することで、その思想的類似関係を読み取ろうとする極めて独創的なものであると評価することもできよう。しかしながら、同時に次のような疑問が脳裡に浮かぶ。まず、矢野が「生成と発達の教育人間学」の構築を目指してきた」というのであれば、「教育実践との回路を開くべき教育人間学の立場」の研究者として、そこに答えを見出すことのできないバ

タイユにこれまで依拠してきたのはなぜなのだろうか。仮にこれまで、その回路を開く可能性がバタイユにあったのだと仮定していたとしても、その目論見が外れた今、あえてバタイユから出発して西田の哲学へと導かれていくことの意味が明瞭には見いだせない。しかし、それに対しては次のような反論が予想されるだろう。つまり、「西田とバタイユが根源で思想的呼応関係にある」のだと。そして、矢野の教育人間学においてはバタイユの思想を原型としながらも、そこで語られなかった実践的あるいは身体的な議論が、西田において展開されているのだと。

しかしここでも、次のような2つの疑問を呈さざるを得ない。まずここでの矢野の説明だけではバタイユの思想が実践とは無縁であるかのような印象を受けるが、決してそうではない。一例を挙げれば、バタイユは1936年に『アセファル (Acéphale)』誌を創刊して文筆活動を行うとともに翌年には同名の秘密結社を結成しており、かなり過激な形ではあるが自らの思想を実践的に展開していた。その様子は少なくとも、秘密結社の参加者であったパトリック・ヴァルドベルグの証言や親交の深かった岡本太郎の記述によって読み取ることが可能であり、バタイユを自らの思想の実践者として捉えることはそれほど困難なことではないと思われる<sup>21</sup>。なるほど、確かにその実践は「教育実践」には程遠いものであったとは言えるかもしれないが、その機能の原理的な考察を見出すことが不可能だと断罪する前に、可能な範囲でレビューし検討を加えておくことが必要ではないだろうか。

もう1点は、「西田とバタイユが根源で思想的呼応関係にある」とされる根拠についてである。仮に西田とバタイユの論理構造に「弁証法的なダイナミズムの論理的類似性」が認められるとしても、論理構造の類似性があれば「根源で思想的呼応関係」にあるのだと断言してよいのだろうか。もし西田がバタイユの思想について何がしかの言及をしている、あるいはその反対にバタイユが西田に言及しているというのであれば、その箇所を論拠として明示すべきだが、少なくともここに引用した矢野の論考の中にはそのような記述は見当たらない<sup>22</sup>。「根源で思想的呼応関係」にあるのだとするならば、その呼応関係を示す具体的な根拠を示すべきではないだろうか。

念のために確認しておけば、バタイユは『呪われた部分』(1949)の中で、「『贈与論』の読解が今日その成果を発表する研究の始まりとなった<sup>23</sup>」と記して、特にモースが取り上げた「ポトラッチ」という破壊的な贈与の応酬について多くのページを割いて論じている。つまり、バタイユはモースの「贈与交換」論への精緻な分析を基にして「純粹贈与」の理念型を示していたのであって、バタイユの思想の源流の1つとしてモースを再検討してみることは「教育人間学」においても不可欠のことではないかと思われる。しかしながら、すでに見たように、モースの「贈与交換」への理解というものは一面的なものにとどまっていると言わざるを得ない。

矢野以外にも「贈与」に着目した哲学的研究が出されてはいるが、モースの「贈与交換」への見識はやはり浅いものであると言わざるを得ない。例えば、森田裕之は著書『贈与—生成変化の人間変容論』(2015)において、〈教える - 学ぶ〉という教育学の図式を「〈「与える」と「学ぶ」の交換〉と〈「待つ」と「学ぶ」の交換〉の弁証法」として捉え直し、こうした交換関係をモースの「贈与交換」と同型のものとして論じている<sup>24</sup>。こうした理解が端的に示すように、モースの「贈与交換」は、その贈与性が縮減され、場合によっては無視され、「交換」の次元へと収斂させられてしまう。もちろん、モースは「贈与交換」(don-échange)を論じたのであって、「贈与」を削ぎ落として「交換」の次元へと回収するような捉え方が妥当であるとは言いがたい。とはいえ、モースの「贈与交換」が往々にしてこのような誤解を招いてしまうことには、それなりの理由もあると考えられる。

まず、モースの「贈与交換」が論じられるとき、その贈与・受領・返礼の3つの義務だけが取り上げられることが多い。それは「贈与交換」という訳語によって、あたかもモースにおいては「贈与」と「交換」が同じものとして扱われているかのような印象を与えてしまっていることにも一因がある。例えば、森山工も次のように述べている。

日本語では、「贈与交換」という表現が、あたかも一つのまとまった表現であるかのようにあつかわれることが多いが（したがって、「贈与交換」なる社会的事象がそれとして存立しているかのような錯覚を与えることが多いが）、もちろん「贈与」と「交換」とは別である。<sup>25</sup>

贈与・受領・返礼という運動に、あるいはそこにおける「物」の動きのみに着目する限り、モースの「贈与交換」は物々交換や市場における貨幣交換との差異を認めることが難しくなる。しかし、森山も指摘するように、「贈与」と「交換」は別であり、その「交換」的な側面だけを論じることはモースの「贈与交換」の全体像を見失っていることになるだろう。このことをもっとも如実に示しているのが、「贈与交換」において物に宿る霊的な力に対する議論である。

モースよれば、「贈与」を駆動するのは贈与した物に宿る霊的な力の存在である。モースは、ニュージーランドのマオリ族に見られるハウ (hau) を取り上げながら、「受け取られ、交換される贈り物が人を義務づけるのは、貰ったものは生命のない (inerte) ものではないということに由来する<sup>26</sup>」と述べる。ハウは贈与物に宿る霊的な力であり、贈与の義務的な循環を支配している主要な観念である。ところが、モースの論文集『社会学と人類学』(1950) に序文を寄せたクロード・レヴィ＝ストロースは、このハウの観念を批判している。レヴィ＝ストロースによれば、ハウとはモースが諸部分を集めて全体を再構成するために行った「水増し」であるという。つまり、「贈与交換」の個別の事象をいくら集めても、その制度全体を構成することが不可能であったがゆえに、マオリ族が述べるハウという幻想を持ち出す必要があったとするのである<sup>27</sup>。

しかし、モースにとっては「ハウ」とは水増しでも幻想でもなかったのである。そのことを認識するためには、モースが『贈与論』を始めとした自らの研究、及び論文に対してあくまで記述的な姿勢を取り続けていたことに注意を払っておかなければならない。確かに、レヴィ＝ストロースが述べるように、ハウという霊的な力は目に見えないものであり、幻想であり虚構であるかもしれない。しかし、少なくともマオリ族の社会にはハウが虚構として存在するのである。そのことを、モースはマオリ族の言葉を引用しながら、次のように紹介している。

「タオンガや純粋に個人的な所持品のすべては、霊的な力としてのハウを持っている。あなたは私に一つのタオンガを贈る。私はそれを第三者に贈る。その第三者は別のタオンガを私に返す。彼は私の贈り物のハウによってそうせざるを得ないからである。そして私もそれをあなたに贈らなければならない。というのも、あなたのタオンガのハウが実際に生み出したものを、あなたにお返しする必要があるからである」<sup>28</sup>

ここには、贈り物（引用文中では「タオンガ」）が、贈与者による直接の意志ではなく、ある意味では贈与者から切り離されながら、それでも霊的な力を贈与物の中に保つことによってその霊的な力で動かされ循環していく様子が、現地の人を記述することによって正確に伝えられている。「贈与交換」において、返礼を求めるのは贈与者ではないのであり、この霊

的な力の存在を除いてしまえば、それはただの物々交換になってしまう。例えば、マルク・R・アンスパックは「ハウなしには交換なし、とモースは言う。交換なしにはハウなし、とレヴィ＝ストロースは応じる。解決は、この正反対の二つの因果関係が実は相互に補完的であることを認めることによってもたらされる<sup>29</sup>」と述べている。「贈与交換」が行われるとき、マオリ族の人々はハウの存在を信じ、また実際に「贈与交換」が行われることがハウの存在を確かなものにし、人々がハウの存在を信じることを補完しているのである。

このようにモースは、人類学的見地から得られた「贈与」に関する様々な言説を収集し、それを記述し、その限りにおいて「贈与」とは何かを問うたのであって、例えば「ハウ」をわれわれの社会における何か（負い目・感謝・愛といった感情、あるいは無意識など）に置き換えて、われわれの社会の側に引き寄せて解釈をしようとしたのではなかった。モースは次のように言う。「われわれはこの研究を一つのモデルとして提示しようとしているのではない。すべては素描 (indications) である」<sup>30</sup>。そして、その結果たどり着いた結論の1つが、これもやはり「贈与交換」を論じるときに必ずと言っていいほど引き合いに出される「全体的社会的事象」なのである。モースは次のように述べている。

われわれが研究してきた事象はすべて、この表現が許されるなら、全体的社会的事象 (faits sociaux totaux)、もしくは——この語はあまり好まないが——一般的社会的事象である。<sup>31</sup>

「全体的社会的事象」とは、モースによれば、例えば法的であり、経済的であり、宗教的であり、同時に美的でも、形態学的でもありといったように、「贈与」という事象が社会の中でさまざまな形で顕現している事態を指している。ルイ・デュモンは、「全体 (tout)」という、魅力的でもあり謎めいてもおり、おそらくはあまりにも具体的である観念について、モースは一度も明確に「全体」を特徴づけるのは何か、という問いに答えていない<sup>32</sup>と指摘しているが、それはモースの『贈与論』が「贈与」をそうした特徴に帰着させることを企図していなかったからに他ならないだろうし、おそらくは「全体的」という言葉に集約してしまうことさえも、モースにとってはいささか不本意なことであったに違いない。

ここまでくれば、「贈与交換」を単なる互酬的な物のやり取りや、市場における等価交換と同一視してはいけないことは明らかだろう。モースの示す「贈与交換」を理解するためには、「交換」というわれわれの思考の形式を支配している論理に引き寄せて「贈与交換」を理解してしまおうという誘惑に打ち勝ちながら、モースが引用する資料群とモース自身のテキストに向き合わなければならない。その意味で、モースのテキストを対象とする研究というものは、論理構造のアナロジーによって大胆に展開しようとする哲学的な「教育人間学」とは一線を画すものであると言えるだろう。なぜならば、そうした探究の方法は、例えば贈与・受領・返礼といったような構造化可能な要素だけをモースのテキストの中から取り出し、それを安易に社会の中の互酬的関係の基本的構造として据えることを許してしまうように、本来そこにあるはずの差異を余計なものとして捨象してしまう危険性を孕んでいるからである。

#### 4. まとめと展望

本稿では、これまでの日本の「教育のアンソロポロジー」研究を簡潔に整理するとともに、主に哲学的「教育人間学」との関係の中でのモースの人類学、とりわけ「贈与交換」への理解

と位置づけを確認し、その批判的考察の中から「教育のアンソロポロジー」におけるモースの現在地を再考してきた。モースの『贈与論』における人類学的探究というものは、フィールドワークによる調査研究それ自体でもなく、あるいはひたすら哲学的思索を追究していくことでもなく、「贈与」という社会的事象とその言説との境界面、言うなれば「贈与交換」の輪郭を丹念に描いていくような記述的な作業であり、いわゆる「教育人類学」とも「教育人間学」とも一定の距離を保ったところに軸足を置いていると見ることができる。

もちろんここで描いたのはあくまでラフな見取り図にすぎず、「教育のアンソロポロジー」研究におけるモースの人類学の位置を暫定的に見定めるためのものでしかない。とはいえ、このように位置づけし直してみることで、少なくともモースのテキストに含まれる霊的なものや呪術的なものを無用なものとして排除してしまうおとすることは、たとえそれが意図的ではなかったのだとしても、モースの研究を読み解くあたってはふさわしくないのだということが了解されるに違いない。例えば『贈与論』においては、贈与・受領・返礼の3つの義務と同様にマオリ族の「ハウ」という霊的な観念も、「贈与交換」を描き出すために必要な重要なピースの1つなのである。今村仁司も次のように述べている。

ハウ概念は物の交易に関する相互行為の概念であるから、その論点に限り、近代経済に関する近代人の自己理解としての価値概念と同じ資格をもつ理論用語である。けっして幻想とか妄想ではない。もしそうなら近代のいっさいの価値概念は、経済理論的であれ倫理的であれ、同じく妄想であり幻想だと言わねばなるまい。<sup>33</sup>

逆に言えば、「ハウ」を「水増し」であると考えてしまうことは、モースが自身の研究のその先に見いだされことになるであろうと期待した多くの事実を見逃してしまうことになりかねない<sup>34</sup>。もちろん、「近代とは脱アニマの時代<sup>エポック</sup><sup>35</sup>」なのであって、かのレヴィ＝ストロースでさえも陥ってしまった誤謬から逃れることは、そう簡単ではない。だからこそ、モースの人類学をモースの目指した方向に忠実に読み解いていくことが重要ではないだろうか。そうしたときに、ようやく「全体的社会的事象」としての「贈与交換」を教育的に捉えることができるのではないだろうか。

以下いくつか、モースの人類学とその周辺に位置するであろう「教育のアンソロポロジー」の展望について述べておきたい。まず1つ目は、教育における「知」の交換についての問題である。例えば、白石嘉治は次のように述べている。

モースの「贈与」をめぐる思考は資本主義の外部への問いだったが、彼が未開社会に見いだした「贈与」も、返礼の義務に拘束された互酬的な交換の網の目のなかにあった。それにたいして、バタイユは「消尽」という概念によって交換のロジックの途絶える地点をしめす。その「消尽」が開示する無償性の地平から社会をとらえずこと、これが彼の「聖社会学」のプログラムだろうし、同じ機制において、ヴァカンス、アンテルミタン、そしてCNRSも創出される。くりかえすが、とりもどされようとしていたのは、言語と情動の能産的な無償性である。そもそもモースの『贈与論』の晦渋さ自体、この賭け金の証しだろう。<sup>36</sup>

ここには、「知」を享受することの無償性、とりわけ大学において、享受するとともに「知」を生み出すことにも参画している学生という存在における大学教育の根本的な無償性を見いだ

すための契機が示されている。白石によれば、「知」とは、非物質的で、共有されても枯渇することのない「共同財」であり、交換という経済の原則そのものになじまない<sup>37</sup>。このような視点は非常に示唆に富むものであるが、「晦渋」だと指摘されるモースの「贈与交換」を「互酬的な交換の網の目」の中にあるものとしている点で、やはりその可能性を十分に見通せているとは言い難い。もちろん、「贈与交換」は個人的な所有権の移動を原則とする経済的な交換ではなく、「賭けられているのは人格 (persona) である<sup>38</sup>」というモースの言葉に端的に表されるように、贈与される物はあくまでも贈与者の人格を宿した生命のあるものなのであって、個人的な所有権の移動は認められない<sup>39</sup>。モースとバタイユ、あるいは互酬的な「交換」と法外で返されることなく消尽していくものとしての「贈与」という構図ではなく、今一度、モースの「贈与交換」を検討しなおすことで、このような無償性の議論を新たに捉えなおすことができるかもしれない。こうした点については、今後の課題としていきたい。

2つ目には、「教育の歴史人類学」としての展望である。モースは「われわれが問題提起しているのは歴史家や民族学者に対してであり、それも問題を解決し決定的な回答を出すというよりも、研究対象を提案しているのである<sup>40</sup>」と述べている。そうした意味では、モースの人類学を基点とした「教育の歴史人類学」というフィールドが広がっているとも考えられる。この点についても本稿でほとんど触れることができなかった。また稿を改めて論じることとしたい。

(本研究はJSPS科研費15H06716及び15H03474の助成を受けたものである。)

- <sup>1</sup> Mauss, M., "Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive," *Œuvres*, 3, Minuit, 1969に所収
- <sup>2</sup> 詳しくは、拙稿「マルセル・モースの人類学における贈与交換と教育—〈生〉の形式的社会的伝承」神戸大学博士論文、2014を参照。
- <sup>3</sup> クリストフ・ヴルフ『教育人間学へのいざない』東京大学出版会、2015、i～ii頁
- <sup>4</sup> 同上、ii頁
- <sup>5</sup> 1955年に設立された「比研」は、1998年3月に廃止された。
- <sup>6</sup> 坂元一光「人類学的子ども・教育研究の組織的展開—自校史的視点から—」『九州大学大学院教育学研究紀要』(第6号)、2003、55頁
- <sup>7</sup> 近年も、森昭の「教育人間学」を発展的に捉えようとした研究が発表されている(例えば、田中每実「序章 人間学と臨床性—教育人間学から臨床的人間形成論へ」、田中每実編『教育人間学—臨床と超越』東京大学出版会、2012、1～24頁など)。また、ここ数年、教育哲学研究においても京都学派の思想を取り上げた研究が散見される(例えば、門前斐紀「木村素衛の教育学における身体性—「ポイエシス=プラクシス」原理に着目して—」『教育哲学研究』(113号)教育哲学会、2016、57～74頁。山田真由美「高坂正顕の教育思想における「主体」の概念」『教育哲学研究』(109号)教育哲学会、2014、74～92頁など)
- <sup>8</sup> 今井康雄「本書『教育人間学へのいざない』について」、クリストフ・ヴルフ『教育人間学へのいざない』東京大学出版会、2015、225頁
- <sup>9</sup> 田浦武雄「文化と教育—教育人間学の動向—」『教育社会学研究』(第19号)日本教育社会学会、1964、176～177頁。
- <sup>10</sup> 坂元、前掲論文、64～65頁。
- <sup>11</sup> 矢野智司『贈与と交換の教育学—漱石、賢治と純粹贈与のレッスン』東京大学出版会、2008
- <sup>12</sup> 寺崎弘昭「教育関係構造史研究入門—教育における力・関係・ハビトゥス—」『東京大学教育学部紀要』(第32巻)、1992、18頁
- <sup>13</sup> 宮澤康人『〈教育関係〉の歴史人類学—タテ・ヨコ・ナナメの世代間文化の変容』学文社、2011、239頁
- <sup>14</sup> 宮澤康人「エコロジー・ポストモダニズム・環境=身体系の教養—〈自然〉主義の再考をめぐる読書ノートから研究動向へ—」『東京大学大学院教育学研究科 基礎教育学研究室 研究室紀要』(第40号)、2014、95～105頁
- <sup>15</sup> 詳しくは、拙稿「マルセル・モースにおける「贈与交換」論の教育思想的意義—物の霊性と知の伝承—」『教

育哲学研究』(第107号)教育哲学会、2013、172～190頁を参照。

- <sup>16</sup> ここで寺崎はモースの〈ハビトゥス〉論に言及しながら、「モースも示唆したように、〈ハビトゥス〉概念は19世紀以降に成立したのではなく、トマス・アクィナスを経由してはるかにアリストテレスにまで遡るものである」と指摘した上で、「近代教育論はこの〈ハビトゥス〉概念を忘れ去ったわけではない。いやむしろ、〈ハビトゥス〉形成はエートス形成と接続する教育論の中心論題として近代教育論では位置づけられている。したがって、これまた〈ハビトゥス〉への着目も、現代的な着眼を過去に遡及して安易に適用する非歴史的手法にもとづくものなどではなく、むしろ教育論史に沿って教育の歴史を詳らかにしようとするすぐれて歴史的な関心にほかならないのである」と述べている。(寺崎、前掲論文、12頁)
- <sup>17</sup> 矢野、前掲書、229頁
- <sup>18</sup> 「非一知 (non-savoir)」とは、バタイユによれば「思考の沈黙、思考の死」であり、端的に言えば「知」の枠組みでは捉えることのできない領域のものである。したがって、「非一知」とは論理や言語では語ることのできないものであるのだが、バタイユはそのことを認めたくえで、「非一知」の「作用 (effet)」については語るができるとしている。矢野による「生成としての教育」とは、こうした「非一知」を体験することによってもたらされる生の根源的な変容として捉えられており、段階的に発達していくような従来の教育のモデルとは異なる教育の在り方を示している。なお、バタイユの「非一知」論については、『バタイユ全集』の第八巻 (*Œuvres complètes de Georges Bataille*, VIII, Gallimard, 1976) に所収の「非一知」についての四つの講演(「非一知のもたらすもの」「死の教え」「非一知と反抗」「非一知、笑い、涙」[邦訳「非一知」(西谷修訳)平凡社、1999])を参照。
- <sup>19</sup> 矢野智司「第8章 生成と発達を実現するメディアとしての身体」、田中毎実編『教育人間学—臨床と超越』東京大学出版会、2012、226～227頁
- <sup>20</sup> 同上、227～228頁
- <sup>21</sup> バタイユの秘密結社における活動については、拙稿「岡本太郎によるジョルジュ・バタイユの思想の継承と決別」『神戸大学大学院人間発達環境学研究科研究紀要』(第5巻第1号)、2011、19～21頁を参照
- <sup>22</sup> しかも、ここに引用した矢野のバタイユに対する理解がどういった文献資料によるものなのか、文中および章末の参考文献にも記載がない。
- <sup>23</sup> Bataille, G., *La part maudite*, Minuit, 1967, p.106 (邦訳『呪われた部分』(生田耕作訳)二見書房、1973、104頁)
- <sup>24</sup> 森田裕之『贈与—生成変化の人間変容論—ドゥルーズ＝ガタリと教育学の超克』青山社、2015、13～17頁
- <sup>25</sup> 森山工「訳者解説—マルセル・モースという「場所」、マルセル・モース『贈与論』(森山工訳)岩波文庫、2014、477頁
- <sup>26</sup> Mauss, M., “Essai sur le don— Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques,” *Sociologie et anthropologie*, P.U.F, 1978, p.159 (邦訳『贈与論』(吉田禎吾・江川純一訳)ちくま文芸文庫、2009、36頁)。以下、訳語は適宜改めた箇所がある。
- <sup>27</sup> Lévi-Strauss, C., “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss,” *Sociologie et anthropologie*, P.U.F, 1950, ix-iii (邦訳「マルセル・モース論文集への序文」『社会学と人類学』(有地亨他訳)弘文堂、1973、1～43頁)
- <sup>28</sup> Mauss, op.cit., p.159 (邦訳、35頁)
- <sup>29</sup> Anspach, M., *À charge de revanche*, Seuil, 2002, p.45 (邦訳『悪循環と好循環』(杉山光信訳)新評論、2012、62頁)
- <sup>30</sup> Mauss, op.cit., p.273 (邦訳、283頁)
- <sup>31</sup> Ibid., p.274 (邦訳、283頁)
- <sup>32</sup> Dumont, L., “Un science en devenir,” *L’arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972, p.16 (邦訳「実現しつつある科学」(菅野盾樹訳)『マルセル・モースの世界』みすず書房、1974、44頁)
- <sup>33</sup> 今村仁司『交易する人間 (ホモ・コムニカンス) —贈与と交換の人間学』講談社学術文庫、2016、175頁
- <sup>34</sup> 「この方向にたくさんの事実が見出されるということを確認してもらえれば、当面のところ十分なのである」(Mauss, op.cit., p.274 (邦訳、283頁))
- <sup>35</sup> 今村、前掲書、107頁
- <sup>36</sup> 白石嘉治『不純なる教養』青土社、2010、92～93頁
- <sup>37</sup> 同上、67～68頁
- <sup>38</sup> Mauss, op.cit., p.206 (邦訳、104頁)
- <sup>39</sup> 今村仁司も次のように述べている。「贈与体制における人間と物との保有関係を、モースはla propriété personnelleと名づけるが、このフランス語は、私的所有の意味での「個人的所有とは翻訳できない。それは「人格的所有」と翻訳する以外にはできない」(今村、前掲書、198頁)
- <sup>40</sup> Mauss, op.cit., p.274 (邦訳、283頁)