

教育無償化における「贈与交換」論の思想的意義の検討

—あるいは、「贈与の大学」について—

安井 健

The Significance of Marcel Mauss's "Gift Exchange" Theory in Free Education : About "the University with Gifts"

Takeshi YASUI

1. はじめに

「大学の学費をタダにして、返さなくてもいい奨学金を創設しよう。大学の無償化は、真の自由を手にするのと同じことだ¹⁾」

2012年9月に日本政府が「国際人権規約」第13条第2項における中等・高等教育の漸進的無償化に関する(b)項、(c)項の留保撤回を行ってから、すでに6年以上が経過した²⁾。こうした中で、ようやく大学教育の無償化に関する議論が日本でも進み始めている。ヨーロッパ諸国が大学教育の無償化を実現していったのが1970年代のことであったのを考えると、すでに遅れること40年余りである。

ところが、ようやく開始されたこの大学無償化の議論は、誰もが自由に高等教育の恩恵に浴することを謳いながらも、高等教育が「真の自由を手にするのと同じこと」ではないようである。例えば、2018年1月22日の第196回国会における内閣総理大臣の施政方針演説では、「経済的に厳しい家庭の子どもたち」への支援の拡充によって「真に必要な子どもたちの高等教育無償化」を行うとともに、「社会のニーズにしっかりと応えられる人材を育成できるよう、学問追究のみならず人づくりにも意欲を燃やす大学に限って、無償化の対象」とすると述べられている³⁾。もちろん、たとえどのような家庭環境で育ったとしても高等教育を受ける機会が子どもたちに確保されることは、教育の機会均等の観点からいっても非常に重要であることは言うまでもない。一方で、「社会のニーズ」に応えられる教育を行う大学に「限って」無償化の対象とするという方針は、「社会のニーズ」に直接応えられない学問研究や大学教育、平たく言えば社会で役に立ちそうもない研究や教育を行う大学に対しては、授業料の無償化はしないと宣告しているに等しい。こうした大学無償化の政策によって、大学の研究・教育が「真の自由を手にする」ことができるのだろうか。また、学生は、自らの意思で専攻する学問分野を選択することができるのだろうか。

2. 大学の無償化と商品化

さて、ここであらためて大学の授業料について簡単に触れておけば、2014年時点での国立大

学の授業料は535,800円、私立大学の平均は約864,000円となっている⁴⁾。そして、この高額な授業料を支払うために多くの学生が貸与型の奨学金を利用している。日本学生支援機構によれば、2006年度27.9%であった大学・短大生の奨学金貸与割合が、10年後の2016年度には38.1%に上昇しており、実に2.6人に1人の割合で奨学金を借りていることになる⁵⁾。利子の有無はあるにしろ、もちろんこれは貸与であり、学生は借りたからには返さなければならない。

本稿の冒頭は栗原康『学生に貸金を』からの引用であるが、その栗原によれば、こうした事態が進めば進むほど、「借金をして、大学教育という商品を購入するのがあたりまえ」になってくるのであり、「大学をめぐる想像力が、商品世界のなかに閉じこめられてしまう」ことになる⁶⁾。つまり、大学は商品的価値のあるものを生産することに縛られることになり「真の自由」が奪われるのである。だからこそ、大学無償化は、本来「真の自由を手にする」と同義でなければならない。

ところが、先に見たような「社会のニーズ」に応えられる研究・教育を行う大学に限定するという条件付きの大学無償化の論理は、大学をこれまで以上に商品世界のなかに閉じこめてしまう恐れがある。もちろん、「社会のニーズ」とは多様な解釈が可能なのであろうが、仮に社会が有用性と利益を最優先し、それを生み出すことのできる大学だけが国からの補助を受けて授業料を無償化できるのだとしたら、大学における認知的活動の全てが商品的価値を追い求めるようになるだろう。それはすなわち、高等教育における学生の主体的な選択を阻害することにもなりかねず、大学教育における「真の自由」はますます遠ざかるばかりである。

このように、大学無償化の議論は、当然のことながら大学商品化の議論と表裏一体になっている。まさに「タダより高いものはない」と言わんばかりに、これまで授業料を支払うことで辛うじて手に入れてきたわずかばかりの自由をも売捌き、それと引き換えに授業料の支払いを免除されようとしているのだと言っても過言ではない。資本主義が隅々にまで浸透している現代社会において、こうした大学の認知資本主義化は、リオタールが『ポスト・モダンの条件』ですでに指摘していたように必然であるのかもしれない⁷⁾。しかし、だからといってわれわれは、そのわずかばかりの自由を確保するために、借金まで背負って高額な授業料をいつまでも支払い続けなければならないのだろうか。あるいは、そもそも、なぜわれわれは、教育を受けるためにそうした「借金」を、あるいは、返さなければならないような借りを作る必要があるのだろうか。

3. なぜ借りは返さなければならないのか

ここまでの日本の大学無償化に関わるごく簡単な考察からも明らかなように、大学無償化とは大学の授業料の全面的な免除に加え、奨学金制度の在り方もその大きな課題となっている。前項でも述べた通り、これまで日本の奨学金制度のほとんどは貸与型であり、簡潔に言って「借金」なのである。もちろん、昨今の大学無償化の議論が進むなかで、日本学生支援機構では2018年度以降進学者を対象に給付型奨学金を本格導入するとともに、2017年度進学者については「特に経済的に厳しい状況にある学生を対象として先行実施」されている⁸⁾。

先ほど、教育を受けるにあたって「返さなければならないような借りを作る必要があるのだろうか」との問題提起を行ったが、こうした給付型奨学金のように「返さなくてもよい借り」も、もちろん存在している。ただし、こうした返還不要の給付型奨学金を受け取ることで

る学生は経済的な問題を抱えている一部の学生のみであり、2.6人に1人が奨学金を「借金」として借りているという現状に鑑みれば、「返さなければならない借り」を作って大学に通っている学生の方が圧倒的に多いことになる。

ところで、なぜ借りたものは返さなければならないのだろうか。ニーチェは『道徳の系譜学』のなかで、この貸し借りという概念に人間がいかに関わられてきたかを鋭く抉り出している。ニーチェによれば、人々は、古代から貸し借りという「契約関係」を極めて精緻に作り上げ、そして借りを返すことこそが道徳的であるとしてきたのであり、その義務を果たせないときには、その借りと同額の苦痛を味わわなければならないと信じてきた。

債務を負った者は、負債を返済するという約束を信用してもらうために、その約束が厳粛で神聖なものであることを相手に保証するために、そして返済することが義務であり、責務であることを自分の良心に刻み込んでおくために、そして万一返済しなかった場合のために、契約に基づいて債務者に抵当をさしだす。この抵当とされるものは、債務者がまだほかに「所有しているもの」、まだ彼の裁量のもとにあるもの、たとえば自分の身体とか、自分の妻とか、自分の自由とか、自分の生命などである⁹⁾

こうしたことは、奨学金においても例外ではない。例えば、日本学生支援機構は、2008年12月に「個人情報情報機関への個人情報の登録について」との通知を出し、「教育的な観点から極めて有意義であるとの提言を受け、延滞者に限って、その情報を個人情報情報機関へ提供する」としている¹⁰⁾。栗原康は、こうした事態を「一言でいえば、奨学金返還滞納者のブラックリスト化をおこなうというのである¹¹⁾」と指摘しているが、まさにこれは奨学金という名の借金を返済できない者に対する道徳的な責任を問うていることに他ならないのだろう。ある意味では、奨学金を借りて大学に通う学生は、その返済の義務を果たすために自分の将来を抵当に差し出して大学教育を受けているのだ、と言ってもよいのかもしれない。

また、ニーチェはこうした契約関係の基礎には、「すべての損害にはそれを償うことのできる等価なものがあるはず¹²⁾」という原則があることを指摘している。例えば、古代では、債権者は負債に相当する量の肉を債務者から切り取ることが認められており、人間の四肢と身体のさまざまな部分について、極めて精密で、恐ろしいほどの細部にいたる価格査定が行われてきたという¹³⁾。つまり、借りたものを返さなければならないという道徳の根底にはこうした「等価交換」の原則があり、こうした取引が人間の契約関係を長きにわたって規定してきたのである。

しかし、こうした原則に従う限り、本当の意味での大学教育の無償化は達成されえないだろう。というのも、ここまで見てきたように、日本における大学無償化の議論は、基本的にこの「返さなければならない借り」があるという原則に裏打ちされているように思われるからである。つまり、無償化の恩恵を受ける学生は、その代わりに将来的に「社会のニーズ」に応えなければならないという取引を行い、そうした責務と引き換えに大学の授業料を国が肩代わりするのであって、一見、無償で大学教育を受けることが可能であるかのように見えても、実はそれと同等の対価を支払うことを学生は義務付けられているのである。そして、こうした発想に依拠し続ける限り、大学無償化は、学生の将来を抵当に入れ社会的な利益を生産し続けることになり、むしろ認知資本主義の片棒を担ぐことに拍車をかけることになるのではないだろうか。もし大学無償化が「真の自由」を手に入れるための戦いであるならば、こうしたいわば見せかけの無償化を無償化と呼ぶわけにはいかない。

4. 「等価交換」と「贈与交換」

ニーチェが明らかにしたように、確かに「等価交換」は、古代より人間社会における契約関係の原則として承認され、運用されてきたのかもしれない。しかし、「等価交換」だけが社会における人間関係の結び方の原則であるかと問われれば、そうではない。例えば筆者は、これまでフランスの文化人類学者マルセル・モースの諸論考、中でも特に『贈与論¹⁴⁾』において述べられる「贈与交換」に着目し、その教育学的な意義について考究してきた。そして、モース議論をテキスト内在的に読み解くことで、「贈与交換」こそが教育関係を成り立たせている基本原理であることを明らかにしてきた。そこで、このモースの「贈与交換」をあらためて詳細に検討することで、ここまで見てきたような「等価交換」の原則との違いを明らかにし、大学無償化の議論における新たな展開を思想的観点から試みてみたい。

モースによれば「贈与交換」には3つの義務がある。それは、「贈与 (donner)」、「受領 (recevoir)」、「返礼 (rendre)」である。つまり、与えられ、受け取り、返すことを意味しているのであるが、こうした「贈与交換」の3つの義務はこれまで読者の多くの誤解を招いてきた。例えば、森山工は、日本語で「贈与交換」と表現されることで「贈与交換」という社会的現象が存在しているかのように錯覚されている点を指摘し、その上で「贈与」と「交換」は別のものであることを明確に述べている¹⁵⁾。贈与・受領・返礼という運動と、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、つまり「等価交換」との差異を認めることが難しくなる。しかし、これは現代の資本主義社会における貸し借りに慣れ親しんでいるわれわれが、モースの言う「返礼」の義務を等価的な交換関係へと縮減して解釈することに起因しているのである。もちろん、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てしまうことは「贈与交換」と「等価交換」を混同してしまうことになりかねない。

また、モースの「贈与交換」においてとりわけ重要なのは、「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と指摘している点である。例えば、モースはマオリ族の言葉を引用しながら、その霊的な力の存在について、次のように紹介している。

タオンガや純粹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¹⁶⁾

このように、マオリ族においては、贈り物 (引用文中では「タオンガ」) は、「ハウ」と呼ばれる霊的な力を保つことによって、その「ハウ」の力で動かされ循環していく。つまり、「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る。この点を見落としてしまえば、やはり「贈与交換」と「等価交換」の差異を認めることは難しくなってしまうだろう。あるいは、次の今村仁司の議論も参照したい。

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¹⁷⁾。

「脱アニマの時代^{エポック}¹⁸⁾」の中で、日々、貨幣による「等価交換」を行いながら生きているわれわれは、「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駆られてしまう。そして、宿命的に「ハウ」のような霊的な概念を幻想として排除してしまうことになる。しかし、「ハウ」は今村も指摘するように、近代経済の価値概念と同等の資格を持っているのであり、「贈与交換」においては決して捨象することのできない重要な概念なのである。そして、「ハウ」があればこそ、人々は受け取った贈り物に対する返礼を行うのである。そして、やはりこうした霊的な概念の存在によって、「贈与交換」は「等価交換」とは決定的に異なっている。中沢新一も次のように述べている。

贈与はいっさいの等価交換を否定する。贈与の空間の中に入った「もの」たちは、どれも個性的な顔を持っている。その個性を、単純な価値に還元して、おたがいを比較しあって値踏みしあったりすることを、この空間はまさきき否定するのだ。どの「もの」も、単純な意味、単一の価値でできていない。それぞれが個性と複雑さをそなえている。だから、そういう「もの」どうしを等価交換しあったりできない、というのが、贈与の精神の原則なのだ¹⁹⁾。

贈与される「もの」が個性的な顔を持つことになるのは、まさに贈与物に霊的な力が宿っているからに他ならない。中沢も指摘する通り、そうした個性をもつ「もの」としての贈与物を単一の価値に押し込めて交換することなど、もはやできないのである。

5. 「純粹贈与」と「贈与交換」

以上、ここまで「等価交換」と「贈与交換」の相違について、主にモースの『贈与論』とその周辺の議論に依拠しながら確認してきた。ニーチェが指摘した「等価交換」の原則と同様、モースの「贈与交換」も人間社会における契約関係の原則として永らく機能してきたのである。しかし、こうしたモースの「贈与交換」の議論は、これまで教育学の中でその意義が正当に認められることすらほとんどなかったといっても過言ではない。とはいえ、もちろん、「贈与」の概念そのものが議論されてこなかったわけではない。例えば「贈与」概念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』である。矢野はの中で、「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、純粹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²⁰⁾。ここで矢野の言う「純粹贈与」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」と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」の重要性を説いている。

しかし、「純粹贈与」とは「贈与交換」と相反するものなのだろうか。確かに、「贈与交換」

において返礼は義務である。しかし、一切の見返りを求めないことと返礼の義務が生じないことは排反的な関係にあると言えるのだろうか。すでに見てきたように、「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って、矢野のロジックも、こうした点を見過ごし、「贈与交換」を「交換」へと縮減して捉えているのではないだろうか。「純粹贈与」と「贈与交換」の関係性について今一度、問い直す必要があるだろう。

矢野が「純粹贈与」の理念型を提示した人物として取り上げているバタイユは『呪われた部分』の中で、合理性を追求しつづけてきた現代社会が「過剰エネルギー（富）」を蓄積することに専念し続け、「富の増加がかつてない最大のものとなる瞬間、それはわれわれにそれが常になんらかのかたちで有した呪われた部分の意味をはっきり帯びる²¹⁾」と説いている。例えば、第二次世界大戦による未曾有の暴力はその一例である。こうした事態を避けるためには、われわれは富を利潤抜きで消費せねばならないのであって、そうした利潤抜きの消費のことを、バタイユは「消尽 (consumation)」と呼んでいる。この「消尽」は、有用性の原理に支配されているわれわれには了解しえない「非一知」の出来事でもあり、それを「呪われた部分」として「知」の文脈上に浮かびあがらせてみるのが、『呪われた部分』という著書の企図するところであったと言ってもよいだろう。

こうしたバタイユの「消尽」の概念と、モースの「贈与」の概念について、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かえすこと。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²²⁾。

ここには、モースが「贈与」によって提起した「資本主義の外部への問い」をバタイユが「消尽」の概念によって引受け、『贈与論』の先に「言語と情動の能産的な無償性」を見出していたことが示されており、本稿にとっても非常に示唆に富むものである。とはいえ、「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、その可能性を十分に見通せているとは言い難い部分もあるのではないか。ここまで指摘してきたように、「贈与」と「交換」は本質的に異なるものである。モースの思想を互酬的な「交換」の中に落とし込み、それに対置される思想としてバタイユの「消尽」を捉えるという構図ではなく、あくまでモースの「贈与交換」を「贈与」の文脈の中で正当に評価し直す必要があるだろう。少なくとも、矢野のようにモースの「贈与交換」から「贈与」を削ぎ落として「交換」の次元へと回収し、その上にバタイユの「純粹贈与」を描き出そうとする企図が妥当であるとは言い難い。念のために確認しておけば、バタイユは『呪われた部分』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²³⁾」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のであって、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る。こうした基本的な事実からしても、やはり、「贈与交換」と「純粹贈与」をやみくも

に排反的な事象として捉えるわけにはいかないだろう。

では、そもそも教育における「純粹贈与」とは、具体的にはどのような「贈与」を指しているのだろうか。矢野によれば、一切の見返りを求めない「純粹贈与」は、言語ゲームを共有しない他者、つまり「共同体の外部で溶解体験によって変容した世俗外個人がふたたび共同体に帰還するという生の変容の図式」を前提とし「共同体の外部から来る「最初の先生」」によってもたらされるものである²⁴⁾。この「最初の先生」の典型例として挙げられるのは、イエス、ソクラテス、夏目漱石『ころ』の「先生」などである。こうした「最初の先生」に共通することは、彼らが基本的に世俗的な生活から離れ、そして最後には自らの死によって弟子に「純粹贈与」を行うことである。これについて、矢野は次のように説明している。

ソクラテスの死は、その弟子たちに哲学者とは何者かという謎を与え、同時に死に向かう勇気を与える。『ころ』の先生の死は、「私」に先生の生を語らせるだけでなく、先生への欲望模倣を超えてるように促す。(中略) ここでも死者が、すなわち死の贈与が贈与された者に大きな意味を与えるが、「贈与＝犠牲」のリレーではなく、純粹な贈与のリレーが生じる。このようにして死者が生者に新たな贈与を促し続けているのである²⁵⁾。

贈与者の「死」という事態は、受贈者による返礼を不可能なものにするという点において、矢野の「純粹贈与」論においては重要なポイントとなっている。贈与者は死することで一切の見返りを拒絶することとなり「純粹贈与」が成立する。そして、受贈者は、贈与者の死という法外な出来事の中で自らも「最初の先生」として生成し、また「純粹贈与」を行っていくというのである。

ところが、今村仁司は、モースの『贈与論』を詳細に読み解いて「純粹贈与」は事実上存在しえないとしたうえで、その理由を次のように述べている。

その理由は、おそらくは、純粹贈与が本来これにもっとふさわしい関係、すなわち人間と神々の関係の場面ではなくて、人間関係の場面に「不適切に」適用されることにあるのだろう²⁶⁾。

さらに賢明にも、今村は「人間以外の超越存在に対してのみ純粹贈与は可能な限り本来の姿に近づく²⁷⁾」とも述べている。たとえ、人間と神々との関係の場面であっても、「純粹贈与」は可能な限り本来の姿に近づくことしかできず、厳密にはやはり存在しえない。なぜなら、人間は「贈与」を認識した瞬間、やはり返礼せざるを得なくなるからである。一例として、アイヌ民族における「イオマンテ(熊送り)」を挙げておこう。アイヌの世界では熊は神(カムイ)である。狩りの際に小熊がいた場合、その小熊は集落に連れて帰られ、数年間、丁寧に育てられる。その後、盛大な儀式を行ってその熊を解体し、肉を食す。その時、人々はカムイへの返礼として熊に大量の贈り物を持たせて、再び森へと送り返すのである。

なるほど、自然という神々は、人間にさまざまなものを純粹に与えてくれる。そうしたものは、本来的にはただ「もの」としてそこに存在するだけであり、与えるという意図も意思も存在しないのであって、当然、見返りを求めることもない。ところが、人間がこれを「贈り物」として捉えた瞬間、否応なく返礼の義務が生じるのである。J・デリダもこうした事態を捉えて、次のように説明する。

贈与を贈与として、そのものとしてただ単に認知するというこのことが、贈与を贈与として破棄してしまうのであります。極限においては、贈与としての贈与はその受贈者に贈与として現われてはならないでしょう²⁸⁾。

「純粹贈与」とはこれほどまでに不可能な出来事なのである。ここで、今一度、矢野の「純粹贈与」論に目を向けてみると、なるほど、確かに贈与者の死とその存在は、受贈者に大きな衝撃を与え、受け取った者に〈生〉の変容をもたらすこともあるだろう。仮にそのような事態を「生成」と呼ぶとしても、生きている人間がそれを贈与として受け取った時点で「純粹贈与」は消滅する。「純粹贈与」は、贈与として認識される以前にはあるのだが、贈与として認識されたその時点で破棄されるというパラドキシカルな贈与なのである。

では、なぜわれわれは、「純粹贈与」を語りうるのだろうか。「純粹贈与」は、贈与という事象の臨界点においてその姿を現すものであって、それそのものを具体的に語ることはできない。バタイユが言うように、それはまさしく「非一知」の出来事なのである。「非一知 (non-savoir)」とは、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り、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て、「非一知」の「作用 (effet)」については語る事ができるとしている²⁹⁾。だからこそ、バタイユはモースの『贈与論』を精読することで「純粹贈与」についてかろうじて語りうると思ったのではないだろうか。もしバタイユに倣うのなら、「純粹贈与」とは、「贈与交換」があって初めてその存在を確認しうるのであって、「贈与交換」を退けたところに「純粹贈与」を想起することは、原理的に言ってやはり不可能なのである。いかなる贈与であれ、われわれが贈与について語るときは、やはり「贈与交換」から語り始めなければならないのである。

また、「純粹な贈与のリレー」についても同じことが言える。そもそも、贈与として認識した瞬間に消滅するような「純粹贈与」をどのようにしてリレーできるのだろうか。生きている人間がそれを贈与として受け取ったとき、できることは「贈与交換」しかないのである。もちろん、モースは『贈与論』の中で、「贈与交換」による贈与のリレーについても論じている。モース曰く、「第一に、交換し契約を交わす義務を相互に負うのは、個人ではなく集団³⁰⁾」なのである。例えばモースは、このことを示す好個の事例として、トロブリアンド諸島におけるクラ交易³¹⁾を取り上げている。クラ交易は、ムワリと呼ばれる腕輪とスラーヴァと呼ばれる首飾りが、環をなしながら島から島へと回されるような「贈与交換」である。この点を踏まえれば、モースの「贈与交換」は、特定の集団間の限定交換だけではなく、複数の集団間における一般交換³²⁾としても捉えられていることは明白である。

モースの示す「贈与交換」を理解するためには、「贈与交換」と「等価交換」の混同を巧みに避けながら、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。モースのいう「贈与交換」とは、贈与者が見返りを求めることもなく、そして、2者間での関係にも限定されないのである。このことは、何度も確認されてよいだろう。

6. 「贈与交換」論から見た教育の無償性—「贈与の大学」にむけて

現代社会で生活しているわれわれにとっては、貨幣による「等価交換」はもはやなくてはな

らないものとなっている。市場原理が拡大する中で、社会における人間関係の希薄化と呼応するかのように「贈与交換」は生活の中から消えていくかのような錯覚すら起こしてしまう。しかし、それでも「贈与交換」の原理は確実にわれわれの中に息づいているのである。モースは、『贈与論』の結論部分で次のように述べている。

善や幸福を遠くまで探しに行っても無駄である。それが存在するのは、平和状態、公共のためと個人のためとに交互にリズムよく行われる労働、蓄積され再分配される富、教育（*éducation*）が教える相互的な尊敬と互酬的な寛大さ（*générosité réciproque*）の中なのである³³⁾。

モースが「贈与交換」の息づく場として見通していたものの1つが、まさに教育であった。例えば、佐藤学もモースの『贈与論』を参照しながら、次のように述べている。

一般の経済活動と異なり、教育における経済的過程は、「交換」の過程よりもむしろ「贈与」の過程を基本として展開される性格を持っている。教師が教育実践を遂行している日常の意識においても、何かの見返りを求める「交換」の関係よりも、惜しみない「贈与」の関わり、すなわち好意の交換以外の見返りを求めない「互酬」的な関わりが体験されているのが一般的である。この「贈与」を基本とする「互酬」的な教師と子どものかかわりは、教育の公共空間を構成する基礎といってもよいが、リベラリズムの教育思想においてはこの認識が欠落しているのである。³⁴⁾

佐藤の指摘するように、教育とは「贈与」を原理とした教師と子どもの「互酬」的な関わりを基礎としているのである。ここでいう「贈与」とはもちろん「純粹贈与」ではなく「贈与交換」なのであって、こう言ってよければ、教育とは「贈与交換」を通じた社会的伝承（*tradition*）の営みに他ならない³⁵⁾。そしてより社会全体的な視点から捉えていけば、教育とは、世代と世代を繋ぐ「贈与交換」、あるいは「世代継承サイクル」として正面に据えて論じられる必要がある。鈴木聡によれば、「世代継承サイクル」とは、「一つの人生サイクルがもう一つの新たな人生（子ども）を生み出し、相互のライフサイクルが絡みあって紡がれていく世代連鎖のプロセス³⁶⁾」である。こうした「世代継承サイクル」が機能していなければ、子どもが大人に出会うための十全な機会が社会の中で保障できなくなってしまうのである。さらに一歩進めれば、これは大人にとっても危機的状況である。寺崎弘昭によれば、「〈教育〉は、異なる世代がその営みにおいてそれぞれのライフ・クライシスをそれぞれにワタルことを可能にする、生命のリズムに添ったライフ・サイクル間関係行為³⁷⁾」でもある。つまり、教育とは大人と子どもの双方が人生の危機を乗り越えるための通過儀礼空間であったとさえも言えるのであり、付け加えれば、こうした通過儀礼空間こそ、霊的な力を宿した財を次の世代へと受け継ぐ「贈与交換」がまさに繰り返られる場だったのである³⁸⁾。

また、ナタリー・サルトゥー＝ラジュは、『借り』という独特の概念を使いながら、世代間の継承について次のように述べている。

「生まれたときには、すでに自分の役に立つものがあった」という点では、前の世代が残してくれたものも、『生まれながらの借り』になる。というのも、自分の世代だけで、すべて

を零からつくりあげることにはできないので、あとの世代は前の世代の残したものを利用するしかない。それがつまり《借り》になるのである。だが、その《借り》を直接、前の世代に返すことはできないので、前の世代が残したものに新しいものをつけ加えて、あとの世代に引き渡すことになる——それが《借り》を返すということだ。したがって、この《借り》は世代と世代をつなぐ絆にもなる³⁹⁾。

ここでサルトゥー＝ラジュが言う《借り》とは、モースの「贈与交換」でいうところの返礼の義務にあたるものである。次の説明も引用しておこう。

この《借り》は、ニーチェが古代文明について言及したような《等価交換》的に決済が求められる《負債》ではない。モースが言及したような《贈与交換》的な《借り》である⁴⁰⁾。

ここには、「等価交換」における《負債》と「贈与交換」における《借り》の機能についての重要な違いが指摘されている。まず、「等価交換」における《負債》が求めるものは、「決済」である。すでに本稿でもニーチェについては言及したが、「等価交換」の世界では、債務者は《負債》を抱えている間、債権者に対して抵当を差し出さなければならず、債務者は常に支配的な契約関係のもとに置かれることになる。しかし、《負債》を完済してしまえば、そうした契約関係は解消され、債務者は自由になることができるのである。

すでに指摘したように、現在、日本の大学生の多くは、自分の将来を抵当に入れて奨学金という《負債》を抱えることで大学に通っている。そして、卒業と同時にこの《負債》を返済するように迫られることになるのである。つまり、この《負債》を完済するまでは、労働し賃金を稼ぐことを求められているのであり、長い年月をかけて《負債》を完済したときに、ようやく奨学金という呪縛から、あるいは大学という呪縛から解放されるのである。

しかし、ここまで本稿で述べてきたとおり、教育というものはそもそも「等価交換」を基本原理としていない。モースが『贈与論』の結論部分で予見したように、そして佐藤やサルトゥー＝ラジュが指摘しているように、教育とは「贈与交換」を基本原理としているのである。さらに言えば、教育を駆動しているものとは、モースの言うところのハウであり、返礼の義務であり、サルトゥー＝ラジュの言葉で言えば《借り》だということになる。この《借り》というものは、「等価交換」における《負債》のように決済されることを求めはしない。というよりは、そもそも決済することが不可能なのである。中沢新一も指摘していたように、贈与はいっさいの「等価交換」を否定するのであり、また端的に言って「贈ったり贈られたりしたものの価値には、値段がつけられない⁴¹⁾」のである。また、白石嘉治も指摘するように、「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、「大学が「共同財」に根ざすかぎりにおいて、交換という経済の原則そのものになじまない」のである⁴²⁾。

「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⁴³⁾」というモースの言葉に端的に表されるように、贈与される物はい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⁴⁴⁾。そうした「共同財」であるからこそ、われわれは「知」を自由に受け取ることができるし、その「知」に自由に自らの生命を吹き込み、そして自由に返礼することが許される。なぜなら、こうした「知」による返礼は商品的価値を根拠に等価を要求するような交換とは無縁だからである。

また当然、「贈与交換」において《借り》は、返礼されねばならない。しかし、その返礼は、2者間の関係の中に限定されるものではない。「世代継承サイクル」や「ライフ・サイクル間関係行為」として教育を捉えたとき、そこに現れるのは、前の世代が残してくれたものを贈与として受け取り、その生命あふれる「知」に自らの生命を新たに付し、次の世代へと繋いでいくという返礼の姿である。つまり、次の世代の若者たちは、贈与の受け取りを拒否しない限り、無条件で教育を受けることができるはずであり、「共有財」としての「知」を受け取るために新たな《負債》を負う必要は、本来的にはないのである。

こうした原理によって駆動されていく教育を基盤にしたとき、真に自由な大学の無償化が実現されるのではないだろうか。いうなれば、それは「贈与の大学」である。もちろん、このような贈与の霊的な力や贈与・受領・返礼のリズムとサイクルによって可能となる大学は、どこまで行っても「イメージネールな大学」にすぎないのかもしれない⁴⁵⁾。しかし、もし「イメージネールな大学」について語ることをできなくなるのだとすれば、そのときこそ、大学は終焉を迎えることになるに違いない。

(本研究はJSPS科研費15H03474の助成を受けたものである。)

- 1) 栗原康『学生に賃金を』新評論、5頁(2015)
- 2) 「国際人権規約」の「経済的、社会的及び文化的権利に関する国際規約(A規約)」(社会権規約)第13条2(b)及び(c)は以下のとおりである。
 (b) 種々の形態の中等教育(技術的及び職業的中等教育を含む。)は、すべての適当な方法により、特に、無償教育の漸進的な導入により、一般的に利用可能であり、かつ、すべての者に対して機会が与えられるものとする。
 (c) 高等教育は、すべての適当な方法により、特に、無償教育の漸進的な導入により、能力に応じ、すべての者に対して均等に機会が与えられるものとする。
 日本政府は、「経済的、社会的及び文化的権利に関する国際規約(A規約)」(社会権規約)を1966年に批准した際、同規約の第13条2(b)及び(c)の規定にいう「特に、無償教育の漸進的な導入により」に拘束されない権利を留保していたが、その留保を撤回する旨を2012年9月11日に国連に通告した。この通告によって、日本は2012年9月11日から「特に、無償教育の漸進的な導入により」に拘束されることとなった。詳しくは、以下のホームページを参照のこと。
 外務省HP「経済的、社会的及び文化的権利に関する国際規約(社会権規約)第13条2(b)及び(c)の規定に係る留保の撤回(国連への通告)について」https://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/kiyaku/tuukoku_120911.html (2018年11月8日アクセス可能)
- 3) 首相官邸HP「第百九十六回国会における安倍内閣総理大臣施政方針演説」https://www.kantei.go.jp/jp/98_abe/statement2/20180122siseihousin.html (2018年9月14日アクセス可能)
- 4) 文部科学省「国公立大学の授業料等の推移」http://www.mext.go.jp/a_menu/koutou/shinkou/07021403/_icsFiles/afiedfile/2015/12/25/1365662_03.pdf (2018年9月14日アクセス可能)
- 5) 日本学生支援機構HP
https://www.jasso.go.jp/about/ir/minkari/_icsFiles/afiedfile/2018/03/20/30minkari_ir.pdf (2018年9月14日アクセス可能)
- 6) 栗原、前掲書、143頁
- 7) 「現在すでに、知は売られるために生産され、新たな生産において価値付けられるために消費されているし、これからもそうだろう。そのいずれの場合でも、知は交換されるためのものとなる。知は、みずからを目的とすることをやめ、その《使用価値》を失うことになるのである」(J-F・リオータル『ポスト・モダンの条件—知・社会・言語ゲーム』(小林康夫訳)、水声社、16頁(1986))
- 8) 日本学生支援機構HP
http://www.jasso.go.jp/shogakukin/kyufu/h29_info.html (2018年9月14日アクセス可能)
- 9) F・ニーチェ『道徳の系譜学』光文社古典新訳文庫、112頁(2009)
- 10) 日本学生支援機構HP「個人信用情報機関への個人情報の登録について」<http://www.jasso.go.jp/sp/about/>

- information/press/1196769_5022.html (2018年9月14日アクセス可能)
- 11) 栗原、前掲書、47頁
 - 12) F・ニーチェ、前掲書、110頁 (傍点は原文)
 - 13) 同上、112頁
 - 14) Mauss, M., "Essai sur le don- Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques," *Sociologie et anthropologie*, P.U.F, 1978 (本稿では邦訳について、特に断りのない限り『贈与論』(吉田禎吾・江川純一訳)ちくま文芸文庫、2009を用いる。ただし、訳語は適宜改めた箇所がある。)
 - 15) 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、477頁 (2014)
 - 16) Mauss, op.cit., p.159 (邦訳、35頁)
 - 17) 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、175頁 (2016)
 - 18) 同上、107頁
 - 19) 中沢新一『純粋な自然の贈与』講談社学術文庫、191頁 (2009)
 - 20) 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、229頁 (2008)
 - 21) Bataille, G., *La part maudite*, Minuit, 1967, pp.76-77 (邦訳『呪われた部分』(生田耕作訳)二見書房、50頁(1973))
 - 22) 白石嘉治『不純なる教養』青土社、92~93頁 (2010)
 - 23) Bataille, op. cit., p.106 (邦訳、104頁)
 - 24) 矢野、前掲書、37頁
 - 25) 同上、272~273頁。
 - 26) 今村、前掲書、137頁
 - 27) 同上、138頁
 - 28) ジャック・デリダ「時間を一与える」(高橋允昭訳)、『理想』(618号)理想社、113頁 (1984)
 - 29) バタイユの「非—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—知」についての四つの講演 (「非—知のもたらすもの」「死の教え」「非—知と反抗」「非—知、笑ひ、涙」[邦訳『非—知』(西谷修訳)平凡社(1999)])を参照。
 - 30) Mauss, op. cit., p.150 (邦訳、17頁)
 - 31) クラ交易については、プロニスワフ・マリノフスキによる *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge & Kegan Paul, 1922 (邦訳『西太平洋の遠洋航海者』(増田義郎訳)講談社学術文庫、2010)により詳しい。マリノフスキは「クラ」という語を翻訳していないが、モースによれば「クラ」とは「環」を意味している。
 - 32) レヴィ=ストロースは、『親族の基本構造』(1949)において、婚姻形態の構造を「限定交換」と「一般交換」に分けている。「限定交換」では、特定の2集団間でのみ行われるものであり、「一般交換」とは、3つ以上の集団を一方向に流れていくような交換である。
 - 33) Mauss, op. cit., p.279 (邦訳、291頁)
 - 34) 佐藤学「贈与・再分配・交換の教育関係—コミュニケーションの経済的構造に関する覚え書き」『教育学年報』(vol.5) 世織書房、145頁 (1996)
 - 35) この点については、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)の形式の社会的伝承—」(神戸大学博士論文 (2013))を参照。
 - 36) 鈴木聡『世代サイクルと学校文化—大人と子どもの出会いのために—』日本エディタースクール出版部、42頁 (2002)
 - 37) 寺崎弘昭「II 教育と学校の歴史」、藤田英典他編『教育学入門』岩波書店、119頁 (1997)
 - 38) 通過儀礼と「贈与交換」の関連については、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』(vol.107)教育哲学会 (2013)を参照。
 - 39) N・サルトルー=ラジュ『借りの哲学』(高野優監訳・小林重裕訳)太田出版、93頁 (2014)
 - 40) 同上、136頁
 - 41) 中沢、前掲書、148頁
 - 42) 白石、前掲書、67~68頁
 - 43) Mauss, op.cit., p.206 (邦訳、104頁)
 - 44) 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)
 - 45) 「イマジネールな大学」については、岡山茂「市民とは誰か、市民のための大学とは何か」、大学評価学会年報『現代社会と大学評価』(第13号)晃洋書房、11~22頁 (2017)を参照。