



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 —

安井, 健

(Degree)

博士 (教育学)

(Date of Degree)

2014-03-25

(Date of Publication)

2016-03-25

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲第6163号

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1006163>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



博士論文

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—

平成 25 年 12 月

神戸大学大学院人間発達環境学研究科

084D106D

安井 健

目次

第一章	「贈与」が拓く世界	1
第一節	関心の所在	1
第二節	先行研究の検討	5
第三節	本論文の構成	16
第二章	マルセル・モースの贈与交換論	19
第一節	マルセル・モースについて	19
第二節	贈与・受領・返礼	22
第三節	贈与された物と霊的な力	27
第三章	隠喩と贈与交換	31
第一節	隠喩と物	31
第二節	〈物〉の観念の歴史的考察	36
第三節	物と贈与交換	39
第四章	贈与交換と〈生〉の形式の伝承	48
第一節	traditionとしての贈与交換	48
第二節	身体技法とハビトゥス	55
終章	マルセル・モースの人類学と教育	64
第一節	モースにおける贈与交換としての教育	64
第二節	教育学と人類学—起点としてのモース	68
補論	伝統と芸術—岡本太郎におけるモース人類学の継承	71
第一節	岡本太郎の伝統論	74
第二節	岡本太郎におけるモース人類学の継承	83

引用・参考文献 92

謝辞 105

第一章 「贈与」が拓く世界

第一節 関心の所在

今や世界中で5億人以上が利用する世界最大のソーシャル・ネットワーク・サービス「フェイスブック」の創始者マーク・ザッカーバーグは、北アメリカの先住民族に見られる「ポトラッチ」という贈与儀礼を話題に出しながら、次のように述べている。

これは多くの発展途上国における市場経済に変わる興味深い選択肢です。ぼくが何かを供出して誰かにあげると、義務感からか寛容さからか、その人はお返しに何かをくれる。文化全体がこの相互贈与の枠組みの上で成り立っている。¹

そして、今やフェイスブックやインターネットが、贈与経済を大規模に機能させていくのに十分な透明性を生み出していると予見しながら、次のように続ける。

もっとオープンになって誰もがすぐに自分の意見を言えるようになれば、経済はもっと贈与経済のように機能し始めるだろう。²

原始より、人間の社会は「交換」することで成り立ってきた。現代では市場経済、つまり「貨幣」による交換が社会の隅々にまで浸透し、貨幣的な価値が絶対的な力を有しているかのようである。しかし、人々は市場経済が発展するずっと以前から「贈与」という形態の交換を行ってきたのであり、ザッカーバーグが示唆しているように、資本主義が席卷し、市場経済が世界を覆ってもなお、やはりわれわれは贈与という交換を行うことで社会的な関係を維持しようとしているのである。未開社会における贈与慣行について論じた記念碑的著作『贈与論』(1924)の中でマルセル・モースも次のように述べる。

われわれの道徳や生活の大部分は、いつでも義務と自由とが入り交じった贈与の雰囲気

¹ D・カークパトリック『フェイスブック 若き天才の野望—5億人をつなぐソーシャルネットワークはこう生まれた』(滑川海彦他訳) 日系BP社、2011、419頁

² 同上、420頁

そのものの中に留まっている。幸運にも今はまだ、すべてが売買という観点から評価されているわけではない。金銭面での価値しか持たないものも存在するが、物には金銭的価値に加えて感情的価値がある。われわれは商業上の道德だけを持っているわけではないのである。³

この「贈与による交換」と「貨幣による交換」という二つの交換は、複雑に入り組みながら現代社会に浸透している。現代社会においても、贈与という出来事に出会う最も代表的なイベントであるクリスマスの一つの事例として考えてみよう。中沢新一によれば、もともと、クリスマスは死者の霊への大いなる「贈与の祭り」としてヨーロッパの民衆世界に広く行われていたわけだが、「クリスマス祭にこめられていたそのダイナミズムのすべてが、近代ブルジョワ社会の成立とともに、大きな変質をこうむることになった⁴」という。その変質とは、「社会の全域から、真実の「差異」をつくりだす「境界」を消失させていく運動」が文字通り社会の全域を巻き込み、「経済にも、教育にも、家族の構造にも、性の領域などにも」波及していったことによってもたらされた⁵。つまり、物の贈与を通して霊的な力に触れ、社会の内と外の「境界」にあらわれる「差異」を体験する機会を失い、その代わりに計量化可能な貨幣によって物の価値が決定され、社会の内部だけで循環する大規模な商品消費のイベントへとクリスマスは変容してきたのである。

このような社会においては当然、贈与という営みが、もはや貨幣とは切り離せなくなる。まずもって、貨幣を使うことなく贈り物を手に入れることが難しくなる。それどころか、贈与が慣習として商業に利用され、贈与の機会の戦略的な増大による市場の拡大すら画策されるようになるのである⁶。そして、貨幣的な交換の原理は、実際の交換の形態としてだ

³ Mauss, M. “Essai sur le don– Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques,” *Sociologie et anthropologie*, P.U.F, 1978, p.258 (邦訳『贈与論』(吉田禎吾・江川純一訳) ちくま学芸文庫、2009、260 頁)

⁴ 中沢新一『純粹な自然の贈与』講談社学術文庫、2009、166 頁

⁵ 同上、166～167 頁

⁶ 「イギリスでは、挨拶状や化粧品、花などの業界の代表者が、特定日促進委員会 (The Special Days Promotions Committee) を設置して、一〇月第二日曜日を祖母の日とする運動を展開したことがあった。「日本の社会にも、こうした動きと似た現象が見られる。ヴァレンタイン・デーとホワイト・デーの新設と普及がそれで、一九七〇年前後から洋菓子業界が、欧米の社会に定着している二月一四日のヴァレンタイン・デーの贈与慣行に目をつけて、それを導入すると同時に、その一ヵ月後の三月一四日をホワイト・デーとし、その両日をチョコレートの贈与とマシュマロなどの白い菓子の返礼の日とする、贈与と返礼の擬似祝祭日を新設した」(伊藤幹治『贈与交換の人類学』筑摩書房、1995、213 頁)

けではなく、人々のものの考え方、思考の仕方にも影響を与えることになる。つまり、贈り物の「価値」という考え方自体が、もはや貨幣的な「価値」と不可分なものとして登場することとなり、贈与という営みにあつたはずのダイナミズムは消失していくことになるのである⁷。およそ経済の領域においては、貨幣の浸透によって、本来あるはずの物と物との間にある「差異」が数値化可能な貨幣を媒介とすることで解消され、真実の「差異」やそこにある「境界」に触れることのできる「贈与」という経験が蔽い隠されてきたと言ってもよいだろう。

そして、これは経済的な事象の中だけに留まるものではない。社会の全域に浸透した貨幣的価値観によって、われわれの日常的な思考そのものも大きな変質をこうむることになる。長年にわたってワークショップ「ことばとからだのレッスン」を主催し、演劇を通じた身体論の立場から「ことば」について探究し、教育実践にも多大な影響を与えてきた竹内敏晴は、次のように述べる。

畢竟するに近代のことばとは——日本の場合それは戦後においてはじめて顕著に姿を現し始めたと言ってもいいだろうが——本質的に資本主義社会の制度の一つであって、その技術用語＝日常生活用語なのだ。⁸

言うまでもなく言葉なくして思考はできない。近代的な資本主義制度の一つとして記号的な役割を果す言葉のあり方は、当然、われわれのものの考え方そのものにも変容をもたらしたと言ってもいいだろう。演劇という芸術の中から「ことば」と向き合ってきた竹内には、そのことがより敏感に、そして人が生き活きとした〈生〉を営む上での根本的な問題として感じられたにちがいない⁹。言葉を記号的な意味から解放し、言葉そのものの持つ生命的な実感に触れる体験は、貨幣的な交換の回路とは違った回路、つまり贈与的な交換の

⁷ 市場経済の中に埋め込まれた贈与交換という視点から、「贈与経済」という概念を取り入れた研究がなされている（例えば、Cheal, D., *The Gift Economy*, Routledge, 1988）。伊藤幹治はそのような研究者の一人である T・キャプロウの考察を汲みながら、「キャプロウのいう情緒的価値 (emotional value) は、文化人類学上の象徴的価値にあたるが、彼が示唆したように、贈与経済システムのもとでは、贈り手と受け手の関係を象徴する価値が、贈り物それ自体の経済的価値とまったく切り離されてはいないといつてよかろう」（同上、218 頁。（ ）内は筆者による補足）と述べている。

⁸ 竹内敏晴『ことばが劈かれるとき』ちくま文庫、1988、234 頁

⁹ 「「語句の意味をすてる、まず、アの音を充分に開け」と私はしばしば言う。こえが生き、ことばが生き始めるときは、そのようにしてある」（同上、232 頁。傍点は竹内）

回路とつながっているのだと言っても、おそらく言い過ぎではないだろう¹⁰。

教育も、その大部分が言葉の営みによって行われていると考えるならば、このような二つの交換の形態に目を向けておく必要があるはずである。教育哲学者の P・スタンディッシュは、「近代の認識論は、知識を統握し概念に閉じ込め、知識のエコノミーは知識を交換にふさわしい商品へと変換する」と指摘し、その上で「何よりも、あらゆる次元においてわれわれの考え方を制覇する交換のエコノミーの傾向を想起し、これに抵抗することが重要であり、ゆえに、高等教育、そしてより高等な教育の性質を正しく特徴づける過剰のエコノミーを理解する中で、教師として、研究者として、あるいは管理者として、自らの仕事を続けることが重要なのである」と主張している¹¹。ここで触れられている「過剰のエコノミー」こそ、スタンディッシュ曰く「贈与」という思想¹²なのである。

本論文の関心も、「贈与」という思想に着目することにある。ここまで見たように、「贈与」、あるいは「贈与交換」とは、単なる経済的事象にとどまるものではない。貨幣的な交換原理の影に隠れてはいるが、「贈与交換」はわれわれの生活の中にあまねく存在し、社会のいたるところで人と人との関係の中に入り込み、奥深くでわれわれの生活を支えているのである。当然、教育とてその例外ではない。しかし、貨幣的価値観に浸りきっているわれわれには、そこに隠された「贈与交換」を明確に捉えることが難しくなっている。

そこで、まずは、原始より社会の中で脈々と続いている「贈与交換」とはいかなるものなのかを検討し、明るみに出す作業が必要となるだろう。その際、真っ先に参照すべきは、先にも挙げたマルセル・モースの『贈与論』である。モースは『贈与論』において、「贈与」を未開社会において考察し、経済的な領域を超えた事象として機能していることを最初に明らかにした。本論文も、まずはモースの『贈与論』を丁寧に読み解き、そこで論じられている「贈与交換」について詳細に検討することから始めなければならないだろう。その上で、社会のいたるところに介在する「贈与交換」の形式について、モースの思想に沿い

¹⁰ 竹内は演劇における仮面の存在に触れながら、「仮面をつけて変貌したもの—のりうつられたものが語り始めるとき、それは人がことばを話す、というよりことばそれ自体生きて動き始めるといった方がいい。ここから言霊までは、何歩の距離であろうか」（同上、235頁）と述べる。これは、贈与の霊的な力による人格（ペルソナ）の譲渡（tradition）と深く関わっているといっても良いだろう。詳しくは、本論文の第二章で述べる。

¹¹ P・スタンディッシュ『自己を超えて—ウィトゲンシュタイン、ハイデガー、レヴィナスと言語の限界』（齋藤直子訳）法政大学出版局、2012、587～589頁

¹² 同上、568頁

ながら、テキスト内在的に明らかにしていくことにしたい。この作業は、物と物の交換にとどまらない社会における広い意味での「伝承 (tradition)」をその射程に含むものであり、そこには当然看過しがたい形で教育が含みこまれてくるはずである。

その意味で、本論文は、『贈与論』をはじめとするモースの諸論考を「贈与交換」を基軸として読み解き、そこにあらわれる「伝承」の過程を考察することによって「贈与交換」の教育的な意義を再考するものである。それは、取りも直さず、モースの人類学に内在する教育思想を再構成することに他ならないのであり、それが本論文の課題となる。

第二節 先行研究の検討

1. 諸分野における贈与研究

モースの『贈与論』については本論文第二章で詳しく検討するので、ここではモース以降の贈与研究について追っていくことにしたいが、諸先行研究においても当然ながらモースの『贈与論』の影響が大きいことが伺える¹³。例えば、M・サーリンズは、「あきらかに完璧で明晰で、初心者にもなんの秘密もかくしていないこの研究は、専門の (du metier) 人類学者にとっていまなお限りない省察の源泉¹⁴」であると述べている。サーリンズは、モースの『贈与論』を参照しながら、特にマオリ族が贈与物に宿る霊的な観念として用いている「ハウ」について、マオリ語の原典にまであたって再解釈を試みている。詳しくは第二章で述べるが、この「ハウ」は『贈与論』において、贈与交換を駆動する霊的な力として位置づけられるものである。サーリンズは、「ハウ」についてマオリ族が「森のハウ」「物のハウ」「人のハウ」などと使い分けていることに着目し、「ハウ」が「霊」という意味だけに還元することができない広い概念であることを指摘している。とりわけ「森のハウ」について、「森のハウとは、多産性のことだったのである、(中略) 霊的な質としての

¹³ ただし、近年の日本の研究動向として、『贈与論』以外のモースの諸研究に着目しようとする動きがあることは指摘しておくべきだろう。『マルセル・モースの世界』(平凡社新書、2011)を刊行したモース研究会(代表者・渡辺公三)は、「モース研究会を起こして研究に取り組むことになったわれわれの動機のひとつは、まさに「貝塚のモース」ならぬ『贈与論』のモース」というあまりに固まってしまったイメージを打破したいということにあった(248頁)と記している。

¹⁴ M・サーリンズ『石器時代の経済学』(山内昶訳)法政大学出版局、1984、175頁

ハウは、豊饒性の原理にほかならない¹⁵」と述べている点は重要である。詳しくは第三章において述べるが、モースも物質 (matière) の観念の古層を考察することで、その基底にある「森」と「産」との関連を示しており、サーリンズによる別角度からの考察に鑑みても、贈与交換の基底に人間の〈生〉を支える基本的な原理が存在することを読み取ることができる。こうしたサーリンズの研究も、今や贈与に関する重要な先行研究の一つと言えよう。

また、C・レヴィ＝ストロースも、モースの『贈与論』から多大な影響を受けた一人である。例えば、レヴィ＝ストロースが『親族の基本構造』(1949)で述べたような女性の交換の理論も、当然、贈与交換に着想を得たものである。また、レヴィ＝ストロースは『贈与論』が収められたモースの論文集『社会学と人類学』(1950)の序文の執筆も担当している。この序文においては、『贈与論』、とくに「ハウ」についての一定の批判も見られるが、これについては第二章で詳しく触れることにしたい¹⁶。

日本においては、野口隆が『モース社会学の研究』の中で『贈与論』の祖述を試みている。ここでは『贈与論』をモースの他の主要論文とともに並列的に位置付けて論じていることもあり、贈与交換論を他のモースの研究と関連させて相互的に論究できていないながらも、日本におけるまとまった形でのモース研究の嚆矢として位置づけうる¹⁷。広く贈与交換についてまとめられたものとしては、例えば伊藤幹治の研究¹⁸があげられる。この研究の中で伊藤は、日本の社会で行われていた贈与交換の慣行を、「モース以降の諸研究」の成果を渉猟することで比較検討している。例えば、伊藤は柳田國男を引きながら、日本の贈答のなかで食べ物が贈与物として重視されていることを指摘しており¹⁹、その点はモースの『贈与論』における論述とも重なっている²⁰。このような研究は、日本における贈与交換事例とモースの贈与交換論を結ぶものとして、本論文にとっても示唆に富むものである。

経済人類学の開拓者でもある K・ポランニーは経済を「互酬」、「再分配」、「交換」とい

¹⁵ 同上、200 頁

¹⁶ 本論文第二章注 46 を参照

¹⁷ 野口隆『モース社会学の研究』広島修道大学総合研究所、1982。特に、第七章「モースの経済と法の社会学」及び、第八章「モースの一般社会学」を参照。ここでの野口の意図は、そのあとに続く第九章と第十章でなされるレヴィ＝ストロースとギユルヴィッチにおけるモース社会学の影響を論じることに向けられている。

¹⁸ 伊藤幹治『贈与交換の人類学』筑摩書房、1995

¹⁹ 同上、92 頁

²⁰ 詳しくは、本論文第三章第三節を参照

う三つの型から論じているが、このような議論も『贈与論』の成果がなくしては考えられなかったらう²¹。経済を三つの型の重層的な構造として考察したポランニーの研究は、いわゆる等価交換と贈与交換の違いについて経済学的立場から明瞭に示してくれており、本論文にとっても看取すべき点が多い。

以上のような人類学、あるいはその隣接領域からの研究のほかにも、贈与を主題とした研究が試みられている。例えば、N・Z・デイヴィスは、モースやサーリンズなどの贈与研究を看取しながら、16世紀のフランスを贈与という概念を通して歴史的に検証している。デイヴィスによれば、16世紀にフランスにおいては、書物、教育、医療などさまざまな分野において贈与の精神が市場経済と並行する形で存在しており、例えば、教育に関しては、師には金銭的な俸給が払われると同時に、「学生たちは、ふだんから師にさまざまな贈り物をしてきた」のであり、厳かな講義のあとには「砂糖など甘い物を付け届けた」という²²。デイヴィスが取り上げている教育をはじめとした数々の事例は、モースが述べたように贈与交換が経済的な領域を超えて機能していることを歴史的な視点から示しており、さらには、贈与交換という営みの範疇に教育が歴然として含みこまれていたことの一つの例証となっている。日本の歴史学では、例えば網野善彦が阿部謹也との対談の中でモースの『贈与論』に触れながら、「この慣行を前提においてみて、日本の中世のものや銭の動きをもう一度見直したときに、日本の中世がどう変わって見えてくるのか、こないのかということ、本格的に追究してみる必要がある²³」と述べて、モースの贈与交換論から浮かび上がる歴史的課題を提起している。近年の研究では、桜井英治がモースの贈与交換論を議論の出発点としながら、日本中世の室町幕府の財政が贈答品の寄進とそれを再び市場へと還元するオークションによって成り立っていたことを明らかにしている²⁴。

またその他では、M・R・アンスパックが、経済から人間関係にまでおける互酬性をモ

²¹ 玉野井芳郎は、ポランニー経済学における学問的背景の第一として、「マリノフスキーがトロブリアンド諸島で行った有名な研究の成果や、モースが『贈与論』で展開した交換のさまざまな類型規定などが、いまから考えていち早く社会科学、とりわけ経済学に衝撃的な問題提起を行っていたことを認めないわけにはゆかない」としている（玉野井芳郎「ポランニー経済学とは何か」、K・ポランニー『経済の文明史』（玉野井芳郎他編訳）ちくま学芸文庫、2003、11～12頁）。

²² N・Z・デイヴィス『贈与の文化史—16世紀フランスにおける』（宮下志朗訳）みすず書房、2007、85～101頁

²³ 網野善彦・阿部謹也『中世の再発見—市・贈与・宴会』平凡社、1994、120頁

²⁴ 桜井英治『贈与の歴史学—儀礼と経済のあいだ』中公新書、2011

ースの『贈与論』における贈与交換を起点としながら論じている²⁵。ここでアンスパックはレヴィ＝ストロースによるモース批判に独自の視点から再解釈を試みており、『贈与論』で述べられる「ハウ」という霊的な力を考察する際に非常に有益な視点を提示している。このような議論は、本論文においても贈与交換の霊的な力について考察するうえで欠かすことはできない²⁶。

教育学においては、モースの『贈与論』、あるいは贈与交換論に依拠した研究は、管見の限り多くはないが、それでも、いくつかの先行研究においてモースへの言及が散見される。例えば、R・H・ハルペリンは、贈与の営みを、様々な面で恵まれない子どもたちを支援していくための非公式的で、しかも実現可能な経済的实践であると捉えて、このような支援と子どもたちが交叉する場としてのコミュニティスクールについて探究している²⁷。しかし、モースの『贈与論』については数行の紹介程度の記述に終わっており、贈与交換についての詳細な検討が十分になされているとは言いがたい。日本においては、佐藤学がモースの『贈与論』とK・ポランニーの経済人類学を基にして、教育における贈与・再配分・交換（市場交換）の三つの構造の重層性について論じているが、モースの贈与交換論については示唆的な論述に留まっている²⁸。あるいは、竹川慎哉は、贈与交換論を取り上げることで、市場化されたコミュニケーション構造を再編し、授業を相互作用の中で意味を共同構築していくプロセスと捉えることを主張している²⁹。この竹川の論は非常に興味深いものではあるが、しかし、竹川の贈与交換への理解はそのほとんどを先行研究に負っており、モースの『贈与論』が直接参照されることはない。この点で、贈与交換論への理解が表面的なものに留まっていると言わざるを得ないであろう。

こうした教育学の諸先行研究における贈与交換論へ論述に関して、その傾向を捉えてお

²⁵ Anspach, M.R., *À charge de revanche : Figures élémentaires de la réciprocité*, Seuil, 2002 (邦訳『好循環と悪循環—互酬性の形／相手も同じことをするという条件で』(杉山光信訳) 新評論、2012)

²⁶ これについても、本論文第二章注 46 を参照

²⁷ Halperin, R.H., "Gifting the children: Ritual economy of a community school," *Research in Economic Anthropology*, Emerald, 2008, pp.249-266. また、これとは少し観点が異なるが、ソーシャルワーカー育成のための教育実践の中で贈与交換の概念に着目しているスウェーデンのLund大学の事例報告 (Kjellberg, G., "A new pedagogical model for integrating social work students and service users," *Socialhögskolan*, Lunds universitet, 2009) などもある。

²⁸ 佐藤学「贈与・再配分・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、1996

²⁹ 竹川慎哉「授業の贈与交換関係—リテラシー教育のコミュニケーション構造に関する基礎的考察」『教育方法学研究』第37巻、2012、25～34頁

けば、モースが『贈与論』で述べた贈与交換の三つの義務、つまり、贈与・受領・返礼については参照されるものの、主に人類学で盛んに議論されているような物の霊性についてまで深く踏み込んで論究しているものは、ほとんど見当たらない。しかし、例えばサーリンズが贈与交換における「ハウ」にとりわけ着目していたように、モースが『贈与論』において述べる贈与物の霊的な力への論述を抜きにして贈与交換を論じることはできない。したがって、本論文においても、当然、贈与交換における霊的な力について詳細に論じることが必要不可欠であり、そうした議論を教育学研究として正面から取り上げることによって、先行研究では明らかにされることのなかった贈与交換の新たな教育学的意義を見通すことが可能となるだろう。

他方、教育思想、教育哲学の分野に目を向けてみると、贈与をモースの『贈与論』、あるいは贈与交換論から切り離れたところで議論しようとしているものが意外にも少なくない。例えば、Z・グレゴリオは、贈与の概念を手がかりに言語の遂行性（performativity）を読み解いているが、モースを起点とせず、むしろモースの贈与交換を否定的に捉えた J・デリダの議論を参照したものとなっている³⁰。あるいは、矢野智司は『贈与と交換の教育学』（2008）において、「一切の見返りを求めない「純粹贈与」³¹」によって果される「生成としての教育」を論じている。矢野の「純粹贈与」では、一切の見返りを求めないことが強調されているように、返礼を義務とするモースの贈与交換論とは明らかに次元の異なるものである。こうした先行研究は、贈与交換を基軸としてモースの人類学に内在する教育思想を再構成しようという本論文とは一線を画するものではあるが、贈与を主題とする教育思想研究として、当然看過することはできない。

例えば矢野は、フランスの思想家 G・バタイユの議論を主に参照しているが、そのバタイユはモースの『贈与論』の分析を基にしながら、「他者にたいして行われる働きかけがまさしく贈与の力（pouvoir du don）を構成するのであり、これを人は、失う（perdre）という事実によって獲得するのだ³²」と述べて、「非生産的消費」が人間にとっていかに本質的

³⁰ Gregoriou, Z., "Letter writing and the performativity of in female pedagogical relations: Recuperating Derridean amnesia, writing back to Madame de Maintenon," *Studies in Philosophy and Education*, vol.18, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp.351-363.

³¹ 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、i 頁

³² Bataille, G., *La part maudite*, Minuit, 1967, p.107（邦訳『呪われた部分』（生田耕作訳）二見書房、1973、93 頁）

なことであるかの論証を試みている³³。こうしたバタイユの議論に着想を得た矢野の純粹贈与論は、その限りにおいて、教育学に死・供犠・蕩尽といった聖性に関わる新たな問題群を捉える言葉を与えたと評価することができる。しかし、これまでレヴィ＝ストロースやサーリンズなどによって引き継がれ、またバタイユでさえもその理論の基礎としているモースの贈与交換論を安易に退けてしまうことは、純粹贈与という「贈与」それ自体の有意性を失う危険性すら孕んでいるとは言えないだろうか。その意味で、本論文においては、こうした矢野の議論の射程と問題点を十分に見定めておくことで、モースの贈与交換論に依拠し、モースの人類学における教育思想を再構成しようとする本論文の意義をより明確にしておく必要があるだろう。

2. 矢野智司の純粹贈与論とその問題点

矢野によれば、「純粹贈与」とは共同体の内部では共約不可能な体験であり、自己と世界が溶解する非一知³⁴の体験である。その際、矢野は純粹贈与が自己と世界との溶解体験³⁵であり、「個人」という次元における「体験」である点を強調している。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

³³ バタイユの「非生産的消費」の概念とモースの贈与交換論の結びつきについて再解釈しているものとして、R. Gasché, “L'échange héliocentrique,” *L'arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972 (『太陽中心的な交換』(足立和浩訳)『マルセル・モースの世界』みすず書房、1974)が挙げられる。

³⁴ 「非一知 (non-savoir)」とは、バタイユの用語であり、「思考の沈黙、思考の死」である。換言すれば「知」の枠組みでは捉えることのできないものである。であるならば、「非一知」とは語ることのできないものである。バタイユはそのことを認めたくえで、「非一知」の「作用 (effet)」については語ることはできるとしている。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 (Les conséquences du non-savoir)」「死の教え (L'enseignement de la mort)」「非一知と反抗 (Le non-savoir et la révolte)」「非一知、笑い、涙 (Non-savoir, rire et larme)」〔邦訳『非一知』(西谷修訳)平凡社、1999])を参照。

³⁵ 作田啓一によれば、「溶解体験」とは、「自己は対象の中に没入し、対象は自己の中に浸透する」(『生成の社会学をめざして』有斐閣、1993、36頁)ことにより、自己と世界との境界が喪失するような体験である。また、「世俗外個人」については、ルイ・デュモンはその例として、インドの現世放棄者を挙げている。世俗社会の外に生きる「世俗外個人」と世俗内の人間との間には決定的な深淵があるが、しかし、そのような「世俗外個人」が、社会と対立しながらも社会を補うものとして「世俗内個人」へと変換することで個人主義が生まれたと論じている。Dumont, L., *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983 (邦訳『個人主義論考』(渡辺公三・浅野房一訳)言叢社、1993)

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³⁶」を前提としている。そして、矢野はこの「世俗外個人」に「共同体の外部から来る「最初の先生」の原型を捉えることができるのではないか³⁷」と考えるのである。

なるほど、個人が、贈与・受領・返礼を義務とする贈与交換によって共同体内部の共約可能な関係の中に組み込まれているのだとすれば、そのような個人に純粹贈与など不可能であろう。したがって、モースの贈与交換論は、社会的な事象の最たるものとして矢野の純粹贈与論からは排除されることになる。例えば矢野は、「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³⁸。

しかし、モースのいう贈与交換は、矢野のいうように、すべてが社会的な制度における共約可能な経験へと回収されてしまうような制限された活動なのだろうか。例えばモースは『贈与論』の中で、ポリネシア、メラネシア、北西アメリカなどの未開社会の贈与を参照し、とりわけ、ポトラッチ (potlatch) という贈与交換に着目している。このポトラッチとは競争的な性格を帯びた贈与交換であり、時として莫大な富の破壊と蕩尽を伴うことさえある。矢野の純粹贈与論が依拠しているバタイユもまた、『呪われた部分』の中でポトラッチ論を展開している³⁹。バタイユは、「ポトラッチが理想とするように思えるのは、返報の余地を残さぬこと⁴⁰」であるとし、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すでに示していた。

この点から考えても、モースのいう贈与交換を制限された社会的な制度として規定してしまうことは、贈与交換論を矮小化して捉えることになっていると考えられる。もちろん、矢野は、あえて贈与交換を排除し純粹贈与から教育を捉えることで、これまで語ることの難しかった「生成としての教育」を論じようとしているのであって、贈与交換論そのものを否定しているのではない。しかし、矢野が純粹贈与論から贈与交換論を排し、社会性を削ぎ落としたことで、先に指摘した「最初の先生」という仮構を必然的に要請せざるを得なかったと指摘することはできるだろう。つまり、社会との結節点を失った純粹贈与とし

³⁶ 矢野、前掲書、37頁

³⁷ 同上、37頁

³⁸ 同上、229頁

³⁹ Bataille, G., *La part maudite*, pp.100-115 (邦訳、83～105頁)

⁴⁰ *Ibid*, p.108 (邦訳、94頁)

での教育は、世俗外からやってきた「最初の先生」によって初めて社会内部のわれわれに伝えられるのであって、「最初の先生」が純粋贈与とわれわれをつなぐ唯一の突破口なのである。

であるとすれば、われわれは「最初の先生」なる人物に出会うことができるのかどうかということが最大の問題となるはずである。当然、共同体の外部からやってきた「世俗外個人」なる人物が、共同体の内部で生活しているわれわれにとって身近に存在するとは思えない。ところが、矢野は、特に『贈与と交換の教育学』の後半（第Ⅲ部）において、純粋贈与が学校教育、ボランティア活動、マナーといった身近なところで起きていることを主張して止まない。ここで矢野は、純粋贈与の「リレー」という活路を開き、われわれの身の回りで起きている純粋贈与について説明を試みている。

矢野によれば、「純粋贈与という生の技法を身につけるには、他者から見返りを求めない贈与をうけた「体験」が不可欠」であり、「多くの場合、最初の贈与者は親や家族である」から、「贈与のリレーはいつも気がついたときにはすでにはじまっており、そのことに気づくことなく、私たちも贈与のリレーの一員となっている」のだという⁴¹。つまり、法外な出来事である純粋贈与は、贈与のリレーという規則に支えられてわれわれを巻き込みながら、あちこちに純粋贈与と純粋贈与者を出現させることになる。

結局のところ、純粋贈与とは、一体、何が誰によって贈与されるのであろうか。まず、純粋贈与とは非一知の出来事であるとされるわけであるから、そもそも何が贈与されたのかを知ることはできない。さらに、誰がという問いに対しても、贈与のリレーによって「誰もが」贈与すると答えるしかない。では、純粋贈与とは一体何なのか。

矢野は純粋贈与という概念について、「一切の見返りを求めない」贈与であるということ以上の説明をすることなく議論を始めているが、そもそも純粋贈与という概念がそのような説明だけで汎用可能になるほど学術的な用語としての地位を得ているとも思えない。たとえ、教育思想としての純粋贈与という全く新たな概念を提示するのだとしても、それがこれまで他分野でなされてきた純粋贈与論とどの点で重なり、また異なるのかを示しておくべきではないか。

人類学分野で純粋贈与について論じた最初の人物は、おそらく B・マリノフスキであろう。マリノフスキは純粋贈与 (pure gifts) とは、どのようなお返しを期待することも得ることもない贈与であると述べているが、頻繁に行われるものではなく、もっとも重要な

⁴¹ 矢野、前掲書、237 頁

純粹贈与は夫婦間や親子間で行われるものであると説明している⁴²。このマリノフスキの純粹贈与は、「互酬性 (reciprocity)」の概念を展開したサーリンズに受け継がれていく。サーリンズは、ごく近い人の間で行われる愛他的な「一般化された互酬性」、直接的な交換が行われる「均衡のとれた互酬性」、損失なしに何かを得ようとする「否定的互酬性」の三段階の「互酬性」について論じている⁴³。サーリンズの用語で言えば、純粹贈与とは「一般化された互酬性」に相当する⁴⁴。しかし、サーリンズにおいて、この「一般化された互酬性」は、その名も示すとおり「互酬性」、つまり贈与交換の一形態として論じられているのであり、決してモースの贈与交換の射程から全く外れたところにあるというのではない。つまり、サーリンズにあっても純粹贈与は、贈与交換の一つの極端な形態として捉えられていることに注意を向けておかねばならない⁴⁵。

また、中沢新一は、モースが論じた贈与交換の次元とも市場における貨幣交換の次元とも異質な、物を受け取ることを拒否する純粹贈与の次元を見出して、この三者の関係性を論じている⁴⁶。しかし、中沢にしてもやはり、純粹贈与をモースの贈与交換と切り離れた議論として展開することはない。中沢は、あくまで市場交換、贈与交換、そして純粹贈与の三つが重なり合うその地点において論じることの意義をむしろ強調しているのである⁴⁷。ただし、中沢の純粹贈与論はモースの贈与交換論とは異なる次元のものとして捉えられているという点において、サーリンズの「一般化された互酬性」とは一線を画しているといえよう。

⁴² Malinowski, B., *Argonauts of the western pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge & Kegan Paul, 1932, p.177. なお、邦訳として『西太平洋の遠洋航海者—メラネシアのニュー・ギニア諸島における、住民たちの事業と冒険の報告』(増田義郎訳) 講談社学術文庫、2010があるが、邦訳版は原著の約半分しか訳されていないため、邦訳版には該当箇所はない。

⁴³ M・サーリンズ、前掲書、232～236頁

⁴⁴ 「《一般化された互酬性》とは、いわゆる愛他主義的な互換活動——もっとも必要で可能なら返礼されるが——の線にそって行われる互換活動である。マリノフスキの《純粹贈与》が、その理念型にほかならない」(同上、223頁)

⁴⁵ あるいはここに、K・ポランニーを加えることもできるだろう。

「無償の贈与」の範疇は例外的なものである。なぜなら、慈善は要求も奨励もされていなかったからである。さらにはまた、贈与の観念にはつねに十分な返礼(しかも、もちろん等価ではない)の考えが含まれていたからである。本当に無償の贈与であっても、贈主に供されたなにか架空の奉仕に対する返礼であると解釈された」(K・ポランニー『経済の文明史』ちくま学芸文庫、2003、277頁)

⁴⁶ 中沢新一『愛と経済のロゴス』講談社、2003

⁴⁷ 「経済という全体性においては、贈与と交換と純粹贈与という三つの「体制」が、しっかりと一つに結びあって、たがいに分離しないようになっています」(同上、33頁)

サーリンズの「一般化された互酬性」においては、与えるだけで決して受け取らないというわけではなく、返礼を期待することが不穏当であると考えられているような贈与交換において公然と見返りを期待しないだけであり、「貰い手が可能なとき、返報すればよいという、ゆるやかな義務が課されるだけ」なのである⁴⁸。つまり、見返りがないことが前提としてあるわけではない。これに対し中沢の純粹贈与論は、見返りがないということがその特質として挙げられている。そのことについて、中沢は次のように述べている。

贈与では、贈り物がなされたことを、いつまでも人は忘れない。そのために贈与には返礼が義務となるのである。ところが純粹贈与では、贈ったことも贈られたことも、いっさいが記憶されることを望んでいない。誰が贈り物をしたのかさえ考えられないようにして、純粹な贈与はおこなわれる。それは自分がおこなった贈与に対して、いっさいの見返りを求めないのである。⁴⁹

ここで重要なことは、「贈ったことも贈られたことも、いっさいが記憶されることを望んでいない」ということである。贈り物は、それが贈り物として認識された瞬間に、どのような形にせよお返しをしなければならなくなる。しかし、純粹贈与においてそのような義務が発生しないのは、贈ったことも贈られたことも記憶されないからであり、中沢はそのような言わば人の論理を超えた贈与が、贈与交換の世界に顔を出す瞬間があることを論じているのである。

そして、「まったく神ならぬ人間などが、軽々しく見返りの発生しない贈与など試みるものではありません。ましてや気の弱い人間が手を出していい行為ではありません⁵⁰」と中沢が注意を促しているように、純粹贈与とは人の領域にあるものではないのである。当然、人と人との関係にも、簡単には持ち込むことができない。見返りを求めない贈与は、例えば善行のレッテルを貼られたりすることで、結果として贈与者を苦しめることになるから

⁴⁸ M・サーリンズ、前掲書、233頁。こういった贈与の例として、サーリンズは、「授乳」などを挙げている。

⁴⁹ 中沢『愛と経済のロゴス』、63頁。また、J・デリダも同様のことを述べている。「贈与があるために必要なことは、ただ単に、受贈者が返さない、返済しない、償わない、報いない、契約に入らない、ということにとどまりません。ぎりぎりのところでは、彼がその贈与を贈与として認めさえしないのでなければなりません」(J・デリダ「時間を一与える」(高橋允昭訳)『理想』vol.618、理想社、1984、112頁)

⁵⁰ 同上、24頁

である。あるいは、見返りを受け取らないことが支配と従属の関係を生み出してしまいうこともある⁵¹。

矢野の純粹贈与論では、純粹贈与がモースの贈与交換とは異なるものとして捉えられている点において、中沢の純粹贈与論に近いものであると考えられる。矢野においても、純粹贈与とは共同体外部の共約不可能な体験であるとされているし、それを人間関係に持ち込んだときに生じる様々な困難についても決して無視はしていない⁵²。しかし、矢野においては贈与交換と純粹贈与が相容れないものとして完全に区別されているのに対して、中沢においてはむしろこれらの二つが交わる点を探し出し、その点から純粹贈与を論じようとしていることに注意を向けておかなければならない⁵³。

純粹贈与は、中沢がいっさいが記憶されることを望んでいない神の領域にあるものだと言うように、あるいは矢野が共同体外部にある非一知の体験であると言うように、その原理自体を人が請け負うことを許されてはいないはずのものである。しかし、矢野が「最初の先生」を登場させ、純粹贈与をリレーさせることは、純粹贈与を「人間化」する一歩を踏み込んでいることになりはしないだろうか。それでもなおかつ、贈与交換を排除するのだとしたら、純粹贈与論の向かう先は、もはや貨幣交換の世界しかないのではないだろうか⁵⁴。

ここまで見てきたように、モースの『贈与論』および贈与交換論を退けたところに新たな贈与論を立ち上げることは、そもそも贈与とは何かという根本的な問いを前にして脆くも崩れ去ってしまう恐れすらある。そこで本研究においては、当然、モースの『贈与論』および贈与交換論について仔細に検討することから始められるべきであろう。先にも触れ

⁵¹ N・Z・デイヴィスは、『贈与の文化史』の冒頭で、ラブラーの『第一の書 ガルガンチュア』に、打ち負かした敵国の王にさまざまな贈り物を持たせて送り返したあと、戻ってきた敵国の王からの返礼の品を受け取らなかったことで、その国を永久に属国にしたというエピソードがあることに触れている。そして、「これこそ、^{グラチユイテ}無償性〔「感謝」の意味もある〕の自然の姿にほかならない」という締めくくりの言葉のなかに、ラブラーの皮肉が込められているのだと説明している。(N・Z・デイヴィス、前掲書、3～5頁)

⁵² 矢野は、これを「負債」や「負い目」という言葉で捉えて、随所でこのような「負い目」による「贈与＝犠牲」のリレーに陥ることがないように促している。(矢野、前掲書、180頁などを参照。)

⁵³ 「これまでふつう「贈与」と呼ばれてきたものは、じっさいには贈与の原理と純粹贈与の原理の交わりの場所におこっている現実の全体のことを漠然と指していたのだ」(中沢『愛と経済のロゴス』、74頁)

⁵⁴ 「それまで自然や神のものとして、富の源泉は社会の「外」にあったものなのに、貨幣はそれを社会の内部に運び込んで、いっさいを「人間化」してしまう能力を持つのです」(同上、111頁)

たように、教育学において贈与交換をテーマとした研究は緒についたばかりであり、贈与・受領・返礼というモースの示した贈与交換の三つの義務については触れられることはあっても、その先の展開については十分に議論されてきたとは言いがたい。贈与交換論の射程は、たんに経済的な事象に留まるものではなく、われわれの「知」を構成する言語的な交換の次元や、あるいは身体的な次元にまで深く関わるものである。このような視点を持ちながら、モースの人類学に即し、その贈与交換論を基軸とした教育思想について再検討していくことが求められるであろうし、それが本論文の課題である。

第三節 本論文の構成

以上のような関心と課題のもと、本論文の構成を具体的に示しておきたい。

まず、次の第二章においてはマルセル・モースの『贈与論』を読解することを通して、贈与交換論について詳細に検討することを中心課題とする。まず第一節では、モースの生い立ちについて触れながら、特に『贈与論』執筆の前後の時代的背景について見ていきたい。文化人類学においてはつとにその名を知られているモースとはいえ、教育学においてはなじみの薄い人物であることは否めない。そこで、ここでは例えばモースが叔父であるエミール・デュルケームから受けた影響にも触れながら、マルセル・モースその人について紹介し、『贈与論』を理解するうえでの一助を得られればと思う。第二節では、矢野によって退けられていたモースの贈与交換論について本格的に検討を進めていく。モースは『贈与論』の中で「ポトラッチ」という競争的な贈与の儀礼に着目している。モースによるこのポトラッチの分析を追いながら、贈与交換が贈与・受領・返礼という三つの義務によって結び付けられていることを確認する。また、第三節では、贈与された物に宿る霊的な力について、モースの解釈をもとに説明する。この点は、贈与・受領・返礼の三つの義務に並ぶ贈与交換の核心部分でもあり、贈与交換論を理解するうえで非常に重要なところである。

続いて第三章では、物が贈与交換へと組み入れられることで成される知の営みについて、言語学における隠喩理論に眼を向けながら論じていくことにしたい。物は贈与交換へと組み入れられることで、霊的な力を付与された意味のある「物」へと変容する。そのような贈与物を交換することで初めて、物と物が隠喩として関連づき知の網の目を構成することができるのではないだろうか。そこで、第一節では、認知言語学の代表的研究者であり、

日常の言語活動における物事の理解を隠喩理論を通して解き明かした G・レイコフと M・ジョンソンの隠喩論について論じていくことにする。レイコフらの隠喩論を参照することで、われわれが日常的にいかに関喩を用いているのかを明らかにすることができるとともに、隠喩的な理解を支えている基本的な原理についての具体的な示唆を得ることができるだろう。その際、人々がどのように「物」を理解してきたのかについての語源的考察をしておくことは、贈与交換的を通じた「物」の隠喩的理解を論じようとする本論文にとって、有意義な知見を与えてくれるにちがいない。そこで、第二節では、モースの研究における最晩年の論考である「物質の観念に先行する諸概念」(1939)を取り上げて、詳述しておく。この論考でモースは、物質 (matière) の観念に関して、ギリシア語、ラテン語にまで遡りながら、物質の観念の古層にまで降り立って歴史的に検討している。このようなモースの議論を経た後で、第三節においては、『贈与論』から得られた贈与交換論への考察にレイコフらの隠喩論、物質の観念の古層を組み入れることで、贈与交換を通じて行われる「物」の隠喩的理解について論じることにする。

第四章では、贈与交換における譲渡、あるいは伝承 (tradition) という側面に焦点を当てていく。第一節では、特に、モースの教育論が述べられているにもかかわらず、教育学ではこれまで取り上げられることがなかった 1934 年の論考『記述的一般社会学の計画に関する断章』に着目する。また、『贈与論』の中で、古代ローマ法における贈与交換が物 (res) の譲渡 (traditio) として論じられていることにも着目する。そして、これらの一連の議論の中からモースにおける tradition の概念を抽出し再構成することとしたい。ここにおいて、モースの教育論における知の伝承が tradition とともにあることが浮き彫りになり、そしてまた、知の伝承を贈与交換として捉えることが可能になるだろう。第二節では、このことをモースの議論に即して具体的に再確認するために、モースの「身体技法」(1934)を取り上げて論じることにする。この「身体技法」論におけるモースの思想、特にハビトゥス論について詳しく論じることで、教育における伝承について言語論とは別の角度から補強することが可能となるだろう。その上で改めて、モースの人類学における教育思想の再構成を試みてきた本論文において、モースの贈与交換論を基軸としたモース人類学の教育思想的意義を述べるのが可能になるはずである。

以上が、本論の各章の課題と構成である。ただし、これらの本論を補足するものとして、「伝統と芸術—岡本太郎におけるモース人類学の継承」と題した補論を付すこととした。詳しくは本論で述べるが、モースは贈与交換を「全体的社会的事象」として考察し、また、

人間を一個人としてではなく「全体的人間」として考察した。だが、モースは自身の研究のキーワードでもあるこの「全体」という概念について明確な説明を加えることはなかった⁵⁵。一方、フランス留学時にモースに師事し、モースの下で直接に人類学を学んでいた岡本太郎も、さまざまな著書の中で「社会全体」や「全人間的」などの言い回しとともに「全体」の語を多用している。さらには、岡本太郎はいわゆる権威的な明治以来の日本の伝統を批判し、新しい伝統論を拓こうとしたいいわば *tradition* 論者でもあった。日本で数々のフィールドワークを行い、また、「マルセル・モースの肖像」という短編映画にまで出演した岡本太郎において、モースの影響は当然大きかったにちがいない。そして、岡本太郎の思想にもモースから得た人類学的知見が大きく流れ込んでいるにちがいない。そこで、岡本太郎における「全体」とモースの「全体」の概念について、比較検討しておくことは、モースの「全体的社会的事象」、あるいは「全体的人間」を理解する上で有益となるだろう。以上が補論の課題である。

改めて述べておこなうならば、本論文は『贈与論』を軸としながら、言語論や身体技法論を通して、モース人類学における教育思想をその著述の中から浮かび上がらせ、再構成していくことになる。その点において、本論文はマルセル・モースという人類学者に焦点を当てた、そして、モースにおける「贈与交換」を主題とした教育思想研究であることは論を俟たない。ただし、本論文の意図は贈与交換を一つ概念装置として取り出して思考実験を繰り返し、それを操作因子として具体的な教育事象へと適用しようとするような「教育人間学」的試みとは一線を画するものである⁵⁶。本論文においては、あくまでモースの人類学に即して、そこに内在する教育思想に輪郭を与えていくことが主たる関心なのであって、その意味で本論文はモースの人類学を基軸とした「教育の人類学」的試みである。

⁵⁵ 「「全体 (tout)」という、魅惑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」(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))

⁵⁶ 教育哲学、あるいは教育思想研究というものも、テキストから離れたところには成立しない。矢野は純粹贈与者の最たる人物としてソクラテスを取り上げているが、「ソクラテスを一般名称として複数形の「ソクラテス」とすることで、プラトンやクセノフォンによって描かれた歴史的ソクラテス像とは異なる、純粹贈与者としての「最初の先生」の原像としての「ソクラテス」を描くことを試みた」(矢野、前掲書、299頁)と注釈し、史資料に基づかないような「史的」ソクラテスならぬ「私的」ソクラテスをいくら論じてみても、そのような教育哲学研究に未来はないだろう。

第二章 マルセル・モースの贈与交換論

第一節 マルセル・モースについて

モースの『贈与論』、およびそこに示された贈与交換について論じる前に、モースが『贈与論』を書くに至るまでの足跡と、その時代背景を見ておくことにしたい。

マルセル・イスラエル・モースは1872年5月10日、ユダヤ人の両親の元に生まれている¹。母のロジーヌは、社会学者E・デュルケーム(1858～1917)の姉である。このことは、モースの生涯に大きく影響することとなる。

高校時代まで故郷のヴォージュ県エピナルで過ごしたモースは、1892年、叔父のデュルケームが講師を勤めるボルドー大学に進学する。その後、1895年、哲学教授資格を取得し、パリの高等研究実習院(École pratique des hautes études)へ移っている。高等研究実習院ではサンスクリット研究で著名なシルヴァン・レヴィの元で学び、その成果はH・ユベールとの共著「供儀の本質と機能についての試論(Essai sur la nature et la fonction du sacrifice)²」(1899)として発表されている。この論文は、デュルケームが創刊した『社会学年報(L'Année Sociologique)』の第2巻に掲載されている。

1914年、第一次世界大戦が勃発すると、モースは通訳将校として軍務についた。学者としての活動を再開したのは、1920年のことである。この間、1917年にデュルケームが亡くなっている。渡辺公三は、この頃のモースについて「自ら開拓しつつあった人類学の構築を続けることにくわえて、叔父デュルケームの死去で生じた大きな空虚を埋め、フランス社会学の総帥としての役割を果たすことが求められることになった³」と述べている。事実、モースはデュルケームの後を引き継ぎ、『社会学年報』を復刊させている。そして、『贈与論』が発表されたのも、この『社会学年報』復刊の第1号においてであった。

ここで、デュルケームとモースの思想的なつながりについても見ておくことにしたい。佐久間寛はデュルケームとモースの思想的な関わりにおいて重要なものとして「社会連帯

¹ ただし、モース本人はユダヤ教を棄教している。内藤莞爾によれば、「デュルケームに倣って」(『フランス社会学史研究』恒星社厚生閣、1988、161頁)とのことである。

² 邦訳は『供儀』(小関藤一郎訳)法政大学出版局、1983に収録。

³ 渡辺公三「モース人類学あるいは幸福への意志」、モース研究会『マルセル・モースの世界』平凡社新書、2011、56～57頁

主義 (solidarisme social)」をあげている⁴。この「社会連帯主義」の特徴について、例えば重田園江は、「人々が異なるからこそ結びつくという側面を維持し、差異を保ったままで相互性の関係を築こうとする」ものであり、「社会的衡平と多様性を両立させるような社会を構想する」ものであると述べている⁵。こうした社会連帯主義は、政治理念としては自由主義と社会主義の矛盾の調和という形でL・ブルジョアらによって19世紀末のフランスで展開されていくわけであるが⁶、社会学の立場から社会連帯主義を展開したのがデュルケームであった。

ここでデュルケームの思想に深く立ち入ることはできないが、その社会連帯の思想について必要な範囲で補足しておこう。デュルケームは、『社会分業論 (De la division du travail social)』(1893)において、社会の連帯は未開社会にも見られる機械的連帯から、分業化し個人が個人として相互に連帯する有機的連帯へと展開すると考えた。有機的連帯では、「社会の構成員は、単に交換が行われる極めて短い瞬間を越えてずっと広範囲に広がっている諸連鎖によって団結している。彼らが遂行している諸機能は、それぞれ不断に他の機能に依存しており、それらと共に一つの連帯が体系を形成している⁷」。そして、この連帯の基礎をなしているのは、「愛他主義」という互いに犠牲になりあって相互に恒久的に結びつく道徳的な精神であると説いた⁸。

重田は、モースが『贈与論』において「社会保険、家族扶助金庫(救済金庫などを指す)、共済組合、公的扶助、貯蓄金庫など、要するにフランスにおいてならば連帯の諸制度と言ってよいものすべて」を取り上げていると指摘している⁹。実際にモースは『贈与論』の結論部分で、上記のような社会的制度が贈与におけるような寛大さの精神に支えられていることを指摘し、そのような原理に支配された社会によって「デュルケームがしばしば願った一つの大きな進歩が実現するだろう」と述べている¹⁰。未開社会の贈与について論じた『贈与論』の結論においてこのような現代社会の制度が取り上げられているのは、モースの中

⁴ 佐久間寛「交換、所有、生産」、モース研究会『マルセル・モースの世界』平凡社新書、2011、201頁

⁵ 重田園江『連帯の哲学 I—フランス社会連帯主義』勁草書房、2010、12頁。

⁶ L・ブルジョアの連帯主義については、中村睦男『社会権法理の形成』有斐閣、1973、194～204頁に詳しい。

⁷ E・デュルケーム『社会分業論(上)』講談社学術文庫、1989、368頁

⁸ 同上、369頁

⁹ 重田、前掲書、229頁

¹⁰ Mauss, M., "Essai sur le don," *Sociologie et anthropologie*, P.U.F, 1978, p.258-265 (邦訳『贈与論』(吉田禎吾・江川純一訳)ちくま文芸文庫、2009、260～270頁)

で贈与交換が決して過去のものでも失われたものでもなく、「もっとも進化した社会にも、未来の社会にも、想像しうるよりいっそう未発達の世界にも共通¹¹」なものとして考えられていたからに他ならないだろう。利益と有用性の観念に満たされた現代社会の中に息づく贈与交換の原理を「連帯 (solidarité)」という概念を介することで見出そうとする姿勢は、そのようなモースの確信によるものであり、それこそはデュルケームによってもたらされた思想的な贈り物だったのかもしれない。

さて、ここで『贈与論』執筆後のモースの半生にも少しだけ触れておくことにしたい。『贈与論』執筆の6年後にあたる1931年に、モースはコレージュ・ド・フランス (Collège de France) に社会学の教授として就任することになる。同時に、高等研究実習院での講義も継続している。この時代がモースの学者としての絶頂期であっただろう。20世紀を代表する日本の芸術家、岡本太郎 (1911～1996) は、1937年ごろからモースの下で人類学を学んでいる。この頃のモースについて、岡本太郎は次のように証言している。

老齡のマルセル・モース教授はデュルケームの甥であり、大変な碩学。こわい人のように思われていたが、実際は無邪気で柔い、まるで子供みたいな人だった。しかし、講義はひどく情熱的で、引き込まれた。¹²

しかし、この師弟関係は長くは続かなかった。第二次世界大戦下の1940年、ドイツ軍がパリへと侵攻する直前に岡本太郎はパリを去り、日本へ帰国する。岡本太郎がモースに別れの挨拶をしに行った際、モースは「情愛をこめてしっかりと手を握ってくれた¹³」という。岡本太郎がパリを去った9日後、パリはドイツ軍に占領される。それは、同時にモースの学者としての生命が断たれることをも意味していた。ユダヤ人であったモースは、あらゆる公職から追放されてしまうのである。

戦争が終了した後も、モースは公の場に復帰することはなかった。渡辺公三によれば「戦後のモースは、弟子たちの見分けもつかない痴呆の状態¹⁴」であったという。このような

¹¹ Ibid., pp.263-264 (邦訳、268頁)

¹² 岡本太郎「私と人類学—パリ大学民族学科のころ」『宇宙を翔ぶ眼』みすず書房、2000、252頁。なお、岡本太郎におけるモースの思想の影響については補論を参照のこと。

¹³ 同上、253頁

¹⁴ 渡辺公三「知の魔法使いとその弟子」、モース研究会『マルセル・モースの世界』平凡社新書、2011、30頁

不遇の晩年を送ったモースは、1950年の2月、78歳の生涯を閉じている。

第二節 贈与・受領・返礼

ここでは、『贈与論』に即しながら「贈与交換」について確認していこう。まず指摘しておきたいことは、モースは贈与交換を個人ではなく、社会の次元から考察したという点である¹⁵。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¹⁶」なのである。このことを示す好個の事例として、モースも重視しているクラ交易¹⁷を取り上げよう。クラ交易は、トロブリアンド諸島において、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。当然のことながら、クラ交易は個人間で行われるものではない。クラ交易は、トロブリアンド諸島の社会全体を巻き込んだ「壮大な一種のポトラッチ¹⁸」なのである。モースが、このようなくつもの集団に及ぶ、いわば贈与交換のリレーについて論じている点は非常に重要である。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¹⁹としても捉えられていることを示していると言える。

しかし、モースの贈与交換への鋭い洞察はこれだけにとどまらない。「クラは日常の単純な経済的交換であるギムワリ (gimwali) と厳しく区別されている²⁰」とモースが指摘するように、贈与交換は社会における等価交換に還元できるようなものではない。つまり、自

¹⁵ 矢野の純粹贈与論においては、純粹贈与が自己と世界との溶解体験であり、「個人」という次元における体験である点が強調されているが、モースの贈与交換論においては、あえて「社会」という次元にとどまることで後にも触れるように「全体的社会的事象」としての贈与交換を論じている点に注意が必要であろう。矢野が依拠していたバタイユにおいてさえも、個人の次元での蕩尽ではなく、熱狂的な集団における蕩尽の様を「ポトラッチ」の中に読み取ろうとしていたはずである。

¹⁶ Mauss, M., “Essai sur le don,” p.150 (邦訳、17頁)

¹⁷ クラ交易については、B・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。

¹⁸ Mauss, M., “Essai sur le don,” p.176 (邦訳、72頁)

¹⁹ レヴィ＝ストロースは、『親族の基本構造』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、三つ以上の集団を一方向に流れていくような交換である。

²⁰ Mauss, M., “Essai sur le don,” p.176 (邦訳、73頁)

分が持っていないものを手に入れるために相手の所有物と自分の所有物を交換するような物々交換や有用物の交換は、モースにあって「誤って交換と呼ばれている²¹」とさえ言うのである。贈与交換において本質をなしているのは、そのような物質的な有用性ではなく、むしろ惜しむことのない気前のよさで贈与することなのであり、それは義務でさえあるのである。

では、なぜ気前よく贈与せねばならないのだろうか。ここでモースが特に注目しているのが、「ポトラッチ (potlach)」という贈与形態である²²。ポトラッチとは、北アメリカの北西部に住むインディアンによって行われた競争的な贈与の儀礼ことである。モースはこのポトラッチを、「闘争型の全体的給付 (prestations totales de type agonistique)²³」と呼んでいる。

モースによれば、ポトラッチを支配しているのは「競争と敵対の原理 (le principe de la rivalité et l'antagonism)²⁴」である。ポトラッチにおいては、自らの「地位 (rang)」を確保するために果てしない贈与の応酬が続くことになる。相手から贈られた物よりも多くお返しをし、相手も同様にまたお返しをする。そして、それは時には物の破壊という行為にまで発展することもある²⁵。『贈与論』に取り上げられている事例を引いておくならば、「ギンダラ (キャンドル・フィッシュ) の油や鯨油の樽をそっくり燃やしたり、家屋や数千枚の毛布を焼き払い、競争相手を「負かす (aplatir)」ために高価な銅器具を壊したり、水中に投げ込んだりする²⁶」という。インディアンの結社や首長において、あらゆる種類の地位はポトラッチと結びついているのであり、この「贈与」はただ単なる物の交換という経済的な次元を超えている。モースによれば、ポトラッチは「宗教的、神話的、シャーマニ

²¹ Ibid., pp.266-267 (邦訳、272 頁)

²² 「『贈与論』はポトラッチ (potlach) 研究の拡大として捉えることができる」(内藤、前掲書、256 頁)

²³ Mauss, M., "Essai sur le don," p.153 (邦訳、19 頁)

²⁴ Ibid., p.152 (邦訳、19 頁)

²⁵ G・バタイユは、このようなポトラッチの破壊的性格に着目して『贈与論』から「非生産的消費」の側面を導こうとした。先にも述べたが、バタイユは、「ポトラッチが理想とするように思えるのは、返報の余地を残さぬこと」であるとし、矢野の言う「純粹贈与」の理念型を示していたが、「富の破壊がその原則ではなく、富はおおむね贈与され、従ってその営為における損失は贈与者に帰せられる。すなわち、全体としての富は保存される」とも述べており、バタイユでさえ、あくまでも純粹贈与については慎重な立論を余儀なくされていると言ってもよいであろう。(Bataille, G., *La part maudite*, Minuit, 1967, pp.100-115 [邦訳『呪われた部分』(生田耕作訳)、二見書房、1973、83~105 頁])

²⁶ Mauss, M., "Essai sur le don," p.201-202 (邦訳、100 頁)

ズム的でもある²⁷」のであり、贈与交換が人々を「全体的」に動かしているのである。

このポトラッチを支えている基盤として、モースは三つの義務を挙げている。それは、「贈与 (donner)」、「受領 (recevoir)」、「返礼 (rendre)」である。以下、モースの記述に従って、この三つの義務について見ていくことにしよう。

モースによれば、「贈与の義務 (l'obligation de donner) は、ポトラッチの本質である²⁸」。それでは、なぜ人々は「贈与」をするのか。それは、ポトラッチという「贈与」の競争に「賭けられているのは人格 (persona) である²⁹」からである。モースによれば、「ポトラッチから何か獲得した時には、それをすべて皆に配らなくてよい時はない³⁰」のであり、「贈与」の義務を果たさなければ自らの地位を失うことになる。

「贈与」の義務を果たすことは、同時に「招待する義務」を果たすことでもある。モースによれば、「祭りやポトラッチに参加できる者、参加を望むもの、実際に参加する者をすべて招くことが重要」なのであり、「それを忘れると、不幸な結果を招く」ことになる³¹。É・バンヴェニストによれば、このポトラッチによる贈与交換が「客人歓待 (hospitalité)」の土台になっているという。バンヴェニストはこの hospitalité の語源を遡りながら詳細に分析を加えた上で、次のように述べている。

ポトラッチの弱まった形態としてのそれ〔客人歓待〕は、人が自ら享受した何がしかの役務に対する報酬 (compenser) の義務を果たし、それによって他者と結ばれる (hostis はつねに相互価値 (valeur réciproque) を伴っている) という考えに基づいている。³²

²⁷ Ibid., p.204 (邦訳、101 頁)

²⁸ Ibid., p.205 (邦訳、103 頁)

²⁹ Ibid., p.206 (邦訳、104 頁)。モースによれば、人格 (persona) は賭けられることで継承されていく。そして、先祖がその名を継承するものに化身することで再生するのである。つまり、ポトラッチに勝利することで物と同時に魂が獲得され、永続していくことになる。詳細は、Mauss, M., “Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de «moi»,” *Sociologie et anthropologie*, P.U.F, 1978, pp.331-362 (邦訳「人間精神の一つの範疇・人格の概念、《自我》の概念」『社会学と人類学Ⅱ』(有地亨・山口俊夫訳) 弘文堂、1976、73～120 頁)

³⁰ Mauss, M., “Essai sur le don,” p.208 (邦訳、104 頁)

³¹ Ibid., p.208 (邦訳、104 頁)

³² Benveniste, É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1, Minuit, 1969, p.94. (邦訳『インド＝ヨーロッパ諸制度語彙集Ⅰ』(前田耕作監修、蔵持不三也訳) 言叢社、1986、88 頁。〔 〕内は筆者による補足)

hospitalité の系譜の 1 つであるラテン語の *hostis* は、「敵」という意味がある。モースが述べるように、「贈与」の義務を怠ること、すなわち「招待する義務」を忘れることは、「不幸な結果」を招くことになる。「競争と敵対の原理」に支配されたポトラッチは、その義務の不履行が即、敵対関係へと結びつく。招待されなかった者は「敵」となるのである。こうした事態を招くことのないよう、ポトラッチによって獲得した物は「贈与」されなければならない。モース曰く、「ポトラッチすなわち財産の分配は、軍事、法律、経済、宗教のすべてについて「知って貰う (*reconnaissance*)」ための基本的行為なのである³³」。

さて、次に「受領」、および「返礼」の義務についても見ていこう。モースによれば、「受領の義務 (*l'obligation de recevoir*) も同様に、強制されている³⁴」。では、なぜ受け取らなければならないのか。それもやはり、受け取らないことは自分の地位を貶めることに等しいからである。モースは次のように述べている。

誰も贈り物を拒んだり、ポトラッチを拒んだりする権利を持たない。拒むことは、お返ししなければならぬのを恐れているということを表わしている。³⁵

「贈与」を「受領」しないことは、自分がその「贈与」にたいする「返礼」ができないということを示しているのも同然なのである。しかし、「受領」ということは、同時に「返礼」の義務を受け入れたことにも等しい。モースは、次のようにも述べている。

贈り物を受け取ると、それと共に「荷物を背負い込む (*sur le dos*)」ことになる。ある物を受け取り、ある祝宴に参加した時、実はそれ以上のことをしたのである。つまり、ある挑戦 (*défi*) に応じたわけであり、返礼が確実にできるからそれを受け入れ、自分が身分不相応でないことを示したのである。³⁶

モースは、純粋な破壊から成り立っている場合を別として、と断りを入れつつも、「返礼の義務 (*l'obligation de rendre*) は、ポトラッチのすべて (*tout*) である³⁷」と述べる。受け

³³ Mauss, M., “Essai sur le don,” pp.209-210 (邦訳、105 頁)

³⁴ Ibid., p.210 (邦訳、106 頁)

³⁵ Ibid., p.210 (邦訳、106 頁)

³⁶ Ibid., p.211 (邦訳、107 頁)

³⁷ Ibid., p.212 (邦訳、108 頁)

取った「贈与」に対して「返礼」を行わないことは、相手に借りを作り、その相手よりも下の地位であることを意味する³⁸。「ポトラッチは、普通、利息をつけて返さなければならない」のであり、「借り (prêt)、つまりポトラッチを返すことができない者は、地位を失い、自由人であることを失う」のである³⁹。インディアンにとって、それは「奴隷」となることをも意味している。

つまり、受け取ったからには確実に返礼をするのであり、したがって無論、返礼も贈与交換の義務なのである。このことは、いくら強調してもしすぎることはない。モースの贈与交換論においては、返礼は義務なのであって、あらゆる意味で「純粹贈与」など成り立ち得ないのである⁴⁰。

以上、贈与交換の三つの義務について見てきた。ここまで見てきた議論からもわかるように、「贈与」、「受領」、「返礼」の三つの義務は、それぞれ分かちがたく結びついている。「贈与」することは、同時に「受領」する義務を生み、「受領」することは、また同時に「返礼」する義務を生むのである。つまり、相手に贈り物をしたその瞬間、相手からも贈られることが織り込まれることになる。この避けがたい結びつきは「贈与」の語源を遡ることによって、さらに明確に示される。

バンヴェニストは、「印欧語彙における贈与と交換 (Don et échange dans le vocabulaire indo-européen)⁴¹」の中で、donner の語源について丹念に分析している。バンヴェニストによれば、「印欧諸語の大部分のものにおいて、「与える (donner)」[の意味]は、語根を dō-とする動詞で表わされる⁴²」のであるが、この一連の語彙は「与える」ことのみを意味していたのではなく、「とる」ことをも意味していたという。つまり、「dō-は、その本来の意味としては特に「とる (prendre)」を意味したのでもなく、「与える」を意味したのでもな

³⁸ モースの薫陶を受けた岡本太郎も、次のように述べている。

「贈り物は受けとる義務がある。断るなどということは失礼、非道徳、宣戦布告を意味する。受取らなければならない。しかし受取った以上は、注意深くお返しをしなければならないのだ」(岡本太郎「ポトラッチの経済学／贈り物」『岡本太郎の眼』朝日新聞社、1966、287頁)

³⁹ Mauss, M., “Essai sur le don,” p.212 (邦訳、108頁)

⁴⁰ 例えばモースは、マリノフスキが純粹贈与として指摘した配偶者間の贈与を、「結局、こうした贈与は自由ではないし実際に無私無欲でもない。その大部分は反対給付であり、奉仕や物に対する支払いのためだけではなく、利益になる協同関係を維持するためにも行われる」(Ibid., pp.267-268 [邦訳、273～274頁])と一蹴する。

⁴¹ Benveniste, É., “Don et échange dans le vocabulaire indo-européen,” *Problèmes de linguistique générale, I*, Gallimard, 1966, p.315-326 (邦訳「印欧語彙における贈与と交換」『一般言語学の諸問題』(河村正夫他訳)みすず書房、1983、306～322頁)

⁴² Ibid., p.316 (邦訳、307頁)

く、構文 (construction) 次第でそのいずれかを意味するようになっていた⁴³」と考えることができるということである。つまり、donner は、その古層において「与える」ことも、「とる」ことも意味していたのであり、「与える」と「とる」は「その対極性 (polarité) によって有機的に結びついていて、同じ一つの表現を用い得る二つの意味観念であることをあらわに示している⁴⁴」のである。

このように、贈与という語の語源に鑑みても、やはり「贈与」することは、同時に「受領」する義務を生み、「受領」することは、また同時に「返礼」する義務を生むのである。

第三節 贈与された物と霊的な力

しかし、ここで一つの疑問が生じることであろう。なるほど、最初の贈与は惜しみなく気前のよい形で行われるかもしれない。しかし、その後続く返礼は、自分の地位を貶めることのないように行われる、いわば負い目に基づいた打算的な贈与ではないかと。

だが、贈与交換を駆動しているものは、そのような負い目の感情ではない。そうではなく、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⁴⁵」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⁴⁶。そして、贈与された物が生命のないものでは

⁴³ Ibid., p.316 (邦訳、307～308頁)

⁴⁴ Ibid., p.317 (邦訳、308頁)

⁴⁵ Mauss, M., “Essai sur le don,” p.159 (邦訳、36頁)。モースはここで、ハウについてマオリ族の一人から得られた次のような証言を引用している。

「ところで、彼が私にくれたタオンガ [=贈り物] は、私をはじめにあなたから貰い、ついで彼に与えたタオンガの霊 (hau) なのです。(中略) 私はそれをあなたにお返ししなければなりません。それはあなたがわたしにくれたタオンガのハウだからです。この二つ目のタオンガを持ち続けると、私には何か悪いことがおこり、死ぬことになるでしょう。このようなものがハウ、個人の所有物 (propriété) のハウ、タオンガのハウ、森のハウなのです」(Ibid., pp.158-159. [] 内は筆者による補足)

⁴⁶ 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 (“Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss,” *Sociologie et anthropologie*, P.U.F, 1950 [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])

ないということが、人に受け取り交換することを義務づけるということになる。このような、霊的な力の存在を考慮に入れることで、先の疑問に答えることが可能であると考えられる。贈与交換に、当事者間の利害関係が反映されるならば、贈与交換は、贈与を受け取ることによって被った社会的地位の損失を補填するものとして行われ続けるだろう。しかし、そうではない。そもそも、贈与は気前よく行われるものであり、当然のことながら、贈与者は受贈者に直接見返りを求めることもない⁴⁷。だから、本来、お返しをする必要もないわけであるが、しかし、それでも返礼が行われるのは、贈与された物に元の所有者の生命が宿っているからであり、その生命が元の所有者のところへ返ることを求めるか、あるいは新たな所有者を求めるからであるとモースは説明する。そのようにして求められた現在の所有者たる受贈者は、先の贈与者と同じように気前のよさを発揮し、新たな贈与を行う。そして、結果的には、このような気前のよさが人々の社会的な地位を決定することになるのである。

贈与物に宿る霊的な存在が持つ力は、贈与を促し、物を循環させることだけではない。そのことを顕著に表しているものとして、イニシエーションを挙げることができる。モースは、イニシエーションや結婚の儀礼における贈与された財の霊的な性格について、次の

を参照)。これに対し、M・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」(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])と述べる。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。贈与交換において、返礼を求めるのは贈与者ではない。贈与者が直接見返りを求めるならば、それはただの物々交換となってしまう。贈与においては、贈与者は見返りを求めることのない気前のよさが求められる。それでも返礼が行われるのは、贈与された物自体が新たな所有者を求めて次なる贈与を促すからである。例えば、レヴィ＝ストロースが『親族の基本構造』で述べたような一般交換も、もし受贈者が直接に見返りを求めるのならば限定交換にしかならず、一般交換の成り立つ余地がなくなる。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、しかし、霊的な力を贈与物の中に保つことによって、贈与物はその霊的な力で動かされ、循環していく。そのとき、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。

⁴⁷ モースの議論に即してみても、あらゆる贈与が見返りを求めることのない気前のよさを持ち合わせていなければならないことは、明白である。その上でなお、返礼が行われるということが、贈与交換の核心なのである。それゆえ、「一切の見返りを求めない「純粋贈与」という修辞を使う必要はない。気前よく贈与することこそが、「贈与交換」における義務だからである。

ように指摘する。

元来、イニシエーションや結婚の度ごとに、譲渡あるいは贈与によって受け取る者は「超自然的 (supernaturel)」な人間に変わり、新たに成人となり、シャーマンとなり、呪術師となり、貴族となり、結社内の踊りと座の所有者となる。⁴⁸

このように、霊的なものの宿る財を受け取るものは「超自然的」な人間へと変容をとげ、新たに成人となり、シャーマンとなり、呪術師となり、結社内の踊りと座の所有者とさえなる。ここには、贈与された霊の力が持つもう一つの力、つまり、譲渡 (tradition) の力が表れている。受贈者が贈与物を受け取るとき、彼らは物を受け取るだけでなく、物に宿る霊も受け取る。この霊は贈与者の魂や祖先の魂であり、その霊的な力に認知される形で初めて受贈者は成人になったりシャーマンになったりすることができるのである。つまり、成人やシャーマンなどを名乗るに相応しい人格が、贈与物とともに受贈者に譲渡 (tradition) されるのである。譲渡 (tradition) については、第四章においてもう一度、詳しく触れることにしたい。

本章では、贈与交換が個人ではなく集団間で行われること、贈与・受領・返礼の三つの義務があること、そして、贈与を駆動するのは贈与された物に宿る霊的な力であることを確認した。ここまで見て明らかのように、贈与交換とは単なる物と物との交換ではない。贈与により社会的地位が決定され、さらにそのためには気前のよさが求められる。また、贈与物には霊的な力が付与される。贈与交換とはこのように法的、道徳的、宗教的といったさまざまな分野を貫いて存在するものであり、これがモースの言う「全体的社会的事象 (faits sociaux totaux)⁴⁹」なのである。であるとするならば、贈与交換は当然、教育的な事

⁴⁸ Mauss, M., "Essai sur le don," p.218 (邦訳、171 頁)

⁴⁹ Ibid., p.274 (邦訳、283 頁)。モースはここで「全体的社会的事象」について、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、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。つまり、これらの諸事象は、ある場合には社会やその制度 (institutions) (ポトラッチ、対立クラン、訪問しあう部族など) の全体 (totalité) を動かし、他の場合、特にこうした交換や契約がどちらかという個人に関係する場合には、極めて多数の制度だけを動かす (mettent en branle) のである」

「社会的事象 (あるいは社会的事実) (fait social) という用語は、デュルケームによってすでに用いられている (デュルケームの「社会的事象」については、第四章の注 32 を参

象にも貫かれている。もちろん、教育的な事象をすべて贈与交換として語ることはできないが、教育という営みの大半が言語によって行われている点に着目することで、教育における伝達の問題を贈与交換的視点から考察してみることは可能ではないだろうか。

贈与交換が行われるとき、ただ単なる物質の移動があるのではなかった。そこには、ハウがあり、霊的な力があり、生命があるのだ。これは一つの虚構 (fiction) であり、贈与物に生命があるというのは確かに隠喩である。しかし、ニーチェが、「われわれは、樹木とか、色とか、雪とか、花とかについて語る時、そうした事物そのものについて何か知っているように思い込んでいるが、しかし実際には、根源的な本質には全然対応していないような、事物の諸々の隠喩以外には、われわれは何も所有していない⁵⁰」と述べているように、知とは、物を隠喩の働きによって繋ぐことによって初めて成り立つものなのである。物は贈与交換へと組み入れられることで、単なる物質であることをやめ、あたかも錬金術⁵¹のごとく、意味を付与された生命のある物へと変容するのであって、そのような贈与物を交換することで初めて、物と物が隠喩として関連づき知の網の目を構成することができるのだと考えられるのである。

照)。モースは、このデュルケームの用語に「全体的」(total)の語を付したとも考えられる。この「全体的」、あるいは「全体 (tout)」という概念は、モースの思想においてキーコンセプトとなっている。ただし、第一章でも述べたように、この概念についてモースは明示的な解説を加えてはいない。本論文においては、モースの「全体」の概念について、モースから直接指導を受けた岡本太郎の思想における「全体」という視点から解釈を試みた。詳しくは、本論文の補論を参照のこと。

⁵⁰ F・ニーチェ「道德外の意味における真理と虚偽について」『ニーチェ全集 第3巻』(渡辺二郎訳)理想社、1965、300頁

⁵¹ 錬金術というのは、ただ単に卑金属から金を作り出すための化学的な試みなのではない。「錬金術師は溶鉱炉で化学的物質を熱しながら、精神的に火の苦悶と浄化をくぐることになる。物質に自己を投射し無意識のうちにこれと一体化して、同じ過程を体験する」のであって、錬金術における物質とは「物質的かつ霊的なもの」であるのだ。(C・G・ユング『錬金術と無意識の心理学』(松田誠思訳)講談社、2002、60～63頁)。

第三章 隠喩と贈与交換

第二章の末尾に示唆したように、物は贈与交換へと組み入れられることで初めて意味を付され、そのような贈与物を交換することで初めて知の網の目を構成することができるのだと考えられる。第三章では、このように物が贈与物として贈与交換へと組み入れられるという出来事を、隠喩理論、および〈物〉という観念の考察を通して論じていくことにしたい。

第一節 隠喩と物

贈与交換によって贈与される物には霊的な力があり、意味を付与された生命のある物に変容することで、贈与交換へと参入させられる。だが、われわれがこのようにして物について語りうるのは、そもそも、物を〈物〉という観念によって捉えているからに他ならない。逆に言えば、物とは、ただそこにあるだけでは、単なる物質に過ぎない。いや、さらに言えば、物として認識することさえできない。文学者として多くの小説や劇作を残し、花田清輝や岡本太郎らが結成した「夜の会」の一員としても活動した安部公房は、次のように述べている。

もし、ライオンにライオンという名前が与えられず、現れる一頭ごとが、いつまでもわけの分からぬそれにとどまっているような状態だったとしたら……当然、人間も、まだ人間として自覚されることなく、現れる一人ごとに、何かわけの分からぬそれにすぎなかったら……さらには、樹木や石ころでさえ、何かわけの分からぬそれとして、つねに人間をおびやかしてつづけていたに違いないのである。¹

われわれの身の回りには、数え切れないほどの物が存在する。それらには、当然のように名が与えられており、だからこそわれわれは樹木を「樹木」として、石ころを「石ころ」として扱うことができる。しかし、もし、物に名が与えられず、安部の言うように何かわけの分からぬ「それ」としてしか存在しないのだとしたらどうだろうか。そのとき、もはや、それは物ですらなくまったく空虚な「それ」でしかない。当然、そのような「それ」

¹ 安部公房『砂漠の思想』講談社、1965、138頁（傍点は安部）

でしかないものは、贈与交換へと組み入れられることはない。

そこで、われわれがただの「それ」でしかないものを何かある物として認識し、贈与交換へと導き入れるためには、当然、名が必要である。そして、名付けるという行為は言語活動に他ならない。第二章で見たように、ニーチェはこのような言語の作用を、「事物の諸々の隠喩」に見ていたのである。そこで、ここからはこの「隠喩」に焦点を当てることで、隠喩と物との関係について考察していくこととしたい。

隠喩 (metaphor) と言われてたいいていの人思い浮かべるものは、詩的技巧に用いられる修辞表現としての隠喩であろう。しかし、隠喩とは日常的な表現をひねることで技巧として成立してきたわけではない。ニーチェも示唆していたように、むしろ、隠喩のほうが先にあり、われわれの日常的な思考や認識も実は隠喩的な作用がその基底にあると考えられる。

だが、言語学においてもやはり、隠喩は日常的に使用される表現とは区別され、特別で例外的な表現であると長らく見なされてきた²。現代の隠喩研究の流れを大まかに追っておけば、例えば、言語哲学者の J・R・サールのように隠喩を言語使用の理論によって説明しようとする語用論的立場や、あるいは、L・J・コーエンのように隠喩を意味論的な規則における意図的な違反として特徴づけようとする意味論的立場が代表的であった。しかし、例えばサールの研究にしても、隠喩を、現実を映し出す言語ではないために例外的なものとして扱い、言語の使用においては、あるがままの現実を映す科学的で客観的な言語こそが中心にあるとしてきた。このような隠喩論研究の動向に対し、G・レイコフと M・ジョンソンは、語用論的・意味論的な立場の双方を否定し、隠喩を言語的な現象として捉えるのではなく、むしろ思考や心的表象として捉えようとしている。

レイコフとジョンソンの研究のなかでも最も注目すべきものは、1980年出版の『レトリックと人生』(Metaphors We Live By) である。ここでレイコフらは、認知言語学の立場から、日常的な会話や行動に潜む隠喩の作用について、多数の事例分析を行いながら明示してみせている。このようなレイコフらの議論は、日常的な思考や認識における隠喩の作用を通して、物と贈与交換の結びつきを考察しようという本論にとって、非常に重要な視点を提供してくれるものである。以下、彼らの隠喩理論について見ていくことにしたい。

² 以下、現代の隠喩研究に関する概略的な説明は、村越行雄「隠喩理論：サールとレイコフ」『跡見学園女子大学紀要』(第29号) 跡見学園女子大学、1996、29～47頁、及び、Ortony, A., "Metaphor, language, and thought," *Metaphor and thought*, Cambridge university press, 1993, pp.1-16 を参照。

『レトリックと人生』の冒頭でレイコフらは隠喩について次のように述べている。

大部分の人はメタファーなどなくとも、日常生活はなんら痛痒を感じることなくやっていけるものと考えている。ところが、われわれ筆者に言わせれば、それどころか、言語活動のみならず思考や行動にいたるまで、日常の営みのあらゆるところにメタファーは浸透しているのである。われわれが普段、物を考えたり行動したりする際に基づいている概念体系の本質は、根本的にメタファーによって成り立っているのである。³

レイコフらによれば、例えば、議論 (argument) という概念は、〈議論は戦争である〉 (Argument is War) という「概念メタファー」によって構造を与えられているのであり、それによって、「君の主張は守りようがない (Your claim are *indefensible*.)」や、「彼は私の議論の弱点をことごとく攻撃した (He *attacked every weak point* in my argument.)」といった隠喩表現が日常的にあらわれることになる⁴。

レイコフらは、このような隠喩の事例を取り上げることで、われわれが無意識的にいかに多くの隠喩を用い、そして、隠喩の概念によってわれわれの〈生〉自体がいかに支えられているかを明らかにしようとしたのである。そのことを、レイコフらは、次のように表現している。

これらの表現は根本的な意味で「生きている (alive)」のである。つまり、われわれの生の営みを成り立たせているメタファーなのである。それらの表現が英語の語彙の中で常套的な固定した表現になっているという事実がそれらの表現をまさしく「生あるもの」としているのである。⁵

レイコフらは、こういった隠喩が根本的な意味で「生きている」のだと述べている。つまり、われわれは日常的に隠喩を用いてわれわれの経験していることを理解しているのであり、その理解によって実際に行動し、われわれの〈生〉を成り立たせているのである⁶。

³ Lakoff, G. & Johnson, M., *Metaphors we live by*, The University of Chicago Press, 1980, p.3 (邦訳『レトリックと人生』(渡部昇一他訳) 大修館書店、1986、3頁)

⁴ *Ibid.*, p.4 (邦訳、4～5頁)

⁵ *Ibid.*, p.55 (邦訳、93頁)

⁶ 「メタファーに基づいてわれわれが経験を理解し始める時、メタファーは新たな現実を

例えば、レイコフらに取り上げていた〈議論は戦争である〉という隠喩について考えてみれば、われわれが〈議論は戦争である〉という「概念メタファー」によって「議論」を理解したとき、相手の主張のどこが弱点であり、どこを攻撃すべきかというような戦略を立てるといふ行動を起こすことができる。この他にも、〈考えは食べ物である〉(Ideas are Food) や〈理論(と議論)は建築物である〉(Theories (and Arguments) are Buildings) のような様々な隠喩を用いながら思考し、現実に行動を起こしているのである。

レイコフらにしたがって、われわれが日常的に用いている概念体系の大部分が隠喩から成り立っているのであると考えれば、ニーチェも述べていたように、われわれは事物そのものについて何かを語っているようでいて、実は、事物を隠喩の作用によって理解しているということになるだろう。しかし、そうであるとするならば、われわれはいかにして隠喩そのものを理解しているのだろうか。つまり、隠喩を成立させている基盤となっているものとは、いったい何だろうか。レイコフらによれば、それは「経験」であるという⁷。そして、その中でもその基礎となる「基本的領域の経験」が存在し、それをレイコフらは「経験のゲシュタルト」(experimental gestalt) と呼んでいる。それは以下の三つのものに基づいている。

- ・ われわれの肉体 (知覚および運動神経器官、知的能力、感情的気質など)
- ・ 物理的環境とわれわれの間の相互作用 (動くこと、物体を操作すること、食べること、など)
- ・ 自分の生活している文化内に住む人たちとの (社会、政治、経済、宗教等の諸制度に基づく) 相互作用⁸

レイコフらによれば、こうした経験は「人間の本性 (human nature) の産物⁹」なのであり、このような経験に基づいてわれわれは隠喩を理解しているということになる¹⁰。確か

創り出すことができる。そして、メタファーに基づいてわれわれが活動し始める時、そのメタファーはより深い現実となるのである」(Ibid., p.212 [邦訳、212 頁])

⁷ 「メタファーというのは、経験という基盤があってはじめて、ある概念を理解する手段となり得るのである」(Ibid., p.18 (邦訳、27 頁))

⁸ Ibid., p.117 (邦訳、176 頁)

⁹ Ibid., p.118 (邦訳、176 頁)

¹⁰ レイコフらによって、こうした経験のゲシュタルトに属する概念の具体例として挙げられているものを列挙しておこう。

にこれらの三つは、われわれの〈生〉それ自体を大きく規定するものに他ならないだろう。そして、レイコフらも「物理的環境とわれわれの間の相互作用（動くこと、物体を操作すること、食べること、など）」をその一つとして挙げているように、われわれは日常的に、われわれの周りの物理的環境と様々な仕方に関わっている。そして、その関わりの中で得られた経験をもとに、さまざまな事象を隠喩を通して理解していることになる。つまり、「この世界における人間の活動の仕方およびこの世界に対する人間の理解の仕方との相対的關係においてのみ真実や意味は説明しうる¹¹」のである。

ここで本論文の主題である贈与交換について考えてみれば、贈与交換も、「自分の生活している文化内に住む人たちとの（社会、政治、経済、宗教等の諸制度に基づく）相互作用」に他ならないのであって、われわれの社会を支える基本的な経験として営まれ続けてきたにちがいない。だからこそ、モースが『贈与論』の中で明らかにしたように、ポリネシアにもメラネシアにも北アメリカにも、そして、古代ローマ法にも古典ヒンドゥー法にもゲルマン法にも、贈与交換を見出すことができる。そして、第一章の冒頭でも見たように、貨幣的な価値が絶対的な力を有しているかのような現代社会においても、やはり、それは変わることはない。

そしてまた、贈与交換は、物を扱うという意味において、「物理的環境とわれわれの間の相互作用」の一つでもある。ここで改めて振り返っておけば、贈与交換における物とは、霊的な力を付された生命ある物であった。第二章の最後にも述べたようにこれは確かに虚構なのではあるが、しかし、マオリ族におけるハウのように、〈物〉に付随するこうしたある種の観念が実際に贈与交換という営みを支え、駆動してさえいるのである。このように考えるならば、〈物〉の観念の基底には、人々に贈与交換を行わせるような、あらゆる人間にとって最も基本的な隠喩の経験が横たわっているにちがいない。そして、だからこそ、

物理的方向性 (physical orientations)、物体 (objects)、物質・内容物 (substance)、見ること (seeing)、旅 (journeys)、戦争 (war)、狂気 (madness)、食べ物 (food)、建築物 (buildings)。レイコフらによれば、例えば、ここで挙げられている「物体」、あるいは「食べ物」という概念を通じて、われわれは「知識 (ideas)」というものを隠喩的に理解しているという。

「ちょうど食べ物が入ってくる物体であるように、IDEAS ARE OBJECTS THAT COME INTO THE MIND 〈知識は頭の中に入ってくる物体である〉」。このような隠喩を通じて、われわれは「IDEAS ARE FOOD」として「知識」を理解することができるのであり、どちらも「消化され、呑み込まれ、むさぼられ、人に「養分」を与える (nourish) ことができる」ものとして把握しうるのである。詳しくは、*Ibid.*, pp.147-148 (邦訳、216～217 頁) を参照。

¹¹ *Ibid.*, p.217 (邦訳、304 頁)

贈与交換は世界中のあらゆる社会に存在し歴史を貫通してあるものなのだと考えられる。そこで、本論文もこのような〈物〉の観念の基底にまで降り立つことで、物が贈与され交換されることの根底に広がっている基本的な経験について、当然、考察せねばなるまい。そのような考察を経ることで、贈与交換を支えているもっとも本質的な原理が見えてくるはずである。

第二節 〈物〉の観念の歴史的考察

その際、モースによる「物質の観念に先行する諸概念¹²⁾」(1939)を参照しておくべきであろう。第二章で紹介したように、モースは1931年にコレージュ・ド・フランスの教授に就任したが、1940年にはドイツ軍のフランス侵攻とともにあらゆる公職から追放された。1930年代のモースの研究成果としては、モースの教育論が展開されている「記述的一般社会学の計画に関する断章」(1934)や人々がそれぞれの社会において伝統的な方法でその身体を用いていることを論じた「身体技法」(1934)なども挙げられるが¹³⁾、モースの研究生生活の最晩年に発表されたこの「物質の観念に先行する諸概念」は、*matière* (物質)の観念について、ギリシア語、ラテン語、ドイツ語、そしてサンスクリット語にいたるまで参照しながら論じており、博覧強記のモースにしか成しえない手法で、物質という語の最古層にまで降り立った考察を試みている。この論考を丁寧に読み解くことは、〈物〉の観念の基底に横たわるもっとも基本的な経験について検討しようという本論にとって、重要な示唆を与えてくれるにちがいない。

モースはこの論考の中で、「*matière*の観念につながるような思想研究というものは、純粹に歴史的なものである」とし、「あらゆる観念は常に生成し、言語は止むことなく進化しているので、様々な言語の中で、*matière*を意味する言葉の歴史を研究することが非常に有益である」と述べている¹⁴⁾。そこでまずモースは、フランス語の*matière*をラテン語と比較しながら考察を始めている。

モースによれば、「*matière*は*materia*に由来し、ラテン語でもフランス語でも女性名詞」

¹²⁾ Mauss, M., “Conceptions qui ont précédé la notion de matière,” *Œuvres*, 2, Minuit, 1974, pp.161-168.

¹³⁾ これら二つの論考については、第四章において詳しく取り上げることとする。

¹⁴⁾ Mauss, M., “Conceptions qui ont précédé la notion de matière,” p.161-162. 以下、*matière*や*matériau*など、基本的に「物」や「物質」などと訳しうる単語が多数出てくるため、訳語による誤解を防ぐためにもあえて原語のまま引用している。

であり、また *materia* は「*mater* (母) に由来し、女性の生殖力 (*puissance génératrice*)」を表していると説明される¹⁵。また、その一方で、物を表す別のフランス語である *matériau* (資材) についても考察を加えている。モースによれば、*matériau* はラテン語 *materies* から出てきたものであり、木こりや大工の語彙に属し、樹心 (*le cœur de l'arbre*) を意味するものであるとともに、*materia* と同様に、*mater* に由来する語である¹⁶。

matière 及び *matériau* をラテン語にまで遡って考察を加えたあと、モースはギリシア語で物質を意味する *ύλη* (*hylē*) の考察に移っている。モースは、「*ύλη* はその起源において、*materies* と同じである¹⁷」と述べ、その上でラテン語の *silva* (森) との関連性について強く注意を促している。そして、次のように述べている。

silva とは、女性のように、生み出させ芽生えさせる力 (*la puissance germinatrice conçue*) であり、つまり、森である。この森の観念の中には、*matière* の観念のように、規律がなく (*indiscipliné*)、野生で、危険で、そしてまた生命があり (*animé*)、受容力のある何かがあるのである。¹⁸

そして、このように *silva* の観念について説明した後、モースは「*ύλη-silva* の観念は、基本的な観念である¹⁹」と付け加えている。

ここで、ラテン語、ギリシア語を辿ることで明らかになった〈物〉の観念の古層について一旦、整理しておくとして、フランス語で物質を意味する *matière* は、ラテン語まで遡れば女性の生殖力 (*mater*) に結びついている。また、*matériau* は、基本的には木を意味していた。そして、ギリシア語の *ύλη* に関して言えば、*matériau* と同源であることが指摘されており、さらには基本的な結びつきとしての *ύλη-silva*、つまり森があることが示された。そして、*silva* が *matière* のように女性の生殖力を持つものとして考えられていたことが明らかにされた。

つまり、*matière* にしても *matériau* にしても、これらの観念に貫かれているものとして象徴的に現れてくるのは、森なのである。森には木を芽生えさせる力があり、これは女性の

¹⁵ Ibid., p.162

¹⁶ Ibid., p.162. ちなみに、フランス語 *matériau* は、男性名詞である。

¹⁷ Ibid., p.162. ただし、モースは「*ύλη* は、あるときは *materia* を表し、またあるときには *materies* を表す」とも指摘している。

¹⁸ Ibid., p.163

¹⁹ Ibid., p.163

産む力を通して隠喩的に理解されたにちがいない。そして、*matière* も *matériau* も、その古層にある基本的な経験、つまり「経験のゲシュタルト」は、人がこの世界に生をうける「産」という経験であったと考えることができるだろう²⁰。

さて、ここで再び「物質の観念に先行する諸概念」に戻り、*matière* の観念が持つもう一つの古層を見ておくことにしたい。それは、*nourriture*（食べ物）の観念である。モースはこの *nourriture* について、「*nourriture* は、*subsistance*（食糧）（この言葉は、*nourriture* と同義で使用される）や *substance*（物質）や *matière* を内包（conoter）している」と説明した上で、「*nourriture* は、私にとって、*matière* の観念の基礎を見出す観念の中でも最も重要なもののうちのひとつだ」と述べている²¹。つまり、モースによれば、*nourriture* は *matière* の基礎にあり、また、*matière* を内包するものなのである。したがって、最も端的に言えば、物とは「食べ物」なのである。

レイコフらも「経験のゲシュタルト」の一つとして「物理的環境とわれわれの間の相互作用（動くこと、物体を操作すること、食べること、など）」と挙げていたように、食べることは生きていくうえで最も基本的な行為である。モースはあえて踏み込んで言及はしていないが、先ほどの *ύλη-silva* の観念を基本に据えるならば、当然、食べ物も森から生まれてくるものとなるし、実際、狩りにせよ採集にせよ、森が人間にとって食べ物の宝庫であったことに間違いはないだろう。森は、人々に食べ物を与え、人々の生命を支えるものなのである。

このように考えるならば、*matière* とは人間の生命を支えている二つの原理、つまり「産」と「食」の原理によって貫かれていることになる。ここまでのモースの議論を踏まえて述べるならば、*matière* の観念を与えている森 (*silva*) の観念は、生命を生み出すものであり、女性である。そして、*matière* を隠喩によって、森として、そして母性として理解するとき、当然、*matière* そのものも生命を持ったもの、「生命のある (*animé*)」ものとして理解できるにちがいない。また、人々を養う食べ物も、森で生み出された動物や植物であり、生命のあるものである。つまり、*matière* とは、その基底にまで降り立ってみれば、「産」と「食」に彩られた、かくも生命的な観念として立ち現れてくるのである。「物質の観念に先行する

²⁰ レイコフが挙げていた三つの「経験のゲシュタルト」で言えば、「産」という経験は当然、生を受けて生きているというわれわれの最も基本的な肉体的実感でもあり、また、母親という自分の生活している文化内で最も近くに住む人との相互作用として捉えることもできよう。

²¹ Mauss, M., “Conceptions qui ont précédé la notion de matière,” p.164

諸概念」の最後でモースは、「総括すれば、*matière* の観念とは、生きているということのひとつの原理 (*un principe vivant*) として現れる²²」と述べている。つまり、〈物〉の観念とは、本来的に、生命とは到底切り離すことなどできないものなのである。

第三節 物と贈与交換

matière の観念が、森の観念をその根底に含みこんでいることは、贈与交換において贈与物に宿る霊的な力の源である「ハウ」が、森と密接に関わっていたことを想起させる。ここで、今一度、『贈与論』へと目を向けてみたい。

例えば、『贈与論』において、ハウが最初に出てくる箇所を参照してみよう。ここで、モースはハウについて、「物の霊、特に森の霊や森の獲物である「ハウ (*hau*)」²³」という説明を施している。そしてまた、モースは、贈り物は「森、郷土、土地のハウ (霊) によって生命を吹き込まれている²⁴」のだとも述べている。つまり、ハウの主な出自はまさしく森なのである。贈与物はもとの所有者によって霊的な力を付され、新たに生命を与えられるが、その最も基本的な所有者とは森であり、多くの贈与物はその端緒において森のハウによって生命が吹き込まれているのだと言えよう。

あるいは、贈与物が交換され、そして返されていくことについて、モースは次のような説明もしている。

ハウは最初の受贈者だけでなく、時には第三者を追い求め、さらには単にタオンガを引き渡されただけのすべての人をも追い求める。要するに、ハウは生まれたところ、森やクランの聖地、あるいはその所有者のもとへ帰りたがるのである。²⁵

タオンガとは、マオリ族の言葉で贈られる「物」のことであるが、そのタオンガに宿っ

²² *Ibid.*, p.166. この直前の段落でモースは、サンスクリット語の水という語に触れながら、水には二つの語があり、*aqua* とは、生きている水、女性としての水を表し、*wasser*、つまり *water* は、生命のない水のことであると指摘している。

²³ *Mauss*, M. “*Essai sur le don*,” p.158 (邦訳、34 頁)。また、その直後にマオリ族の一人が語った証言が引用されており、そこで彼も「森のハウ」という言葉を使っている (第二章注 45 を参照)。

²⁴ *Ibid.*, p.159 (邦訳、36 頁)

²⁵ *Ibid.*, p.160 (邦訳、36 頁)

たハウは時には第三者を求めて人々の間を渡っていき、最後には、自分の生まれたところ、つまり生命の源である森へと返っていくのである²⁶。また、この引用箇所が付された註で、モースはE・Tregearによるマオリ語の辞書を参照しながら次のように述べている。

ここでもわれわれは、カイ=ハウ=カイ (kai-haw-kai) という興味のある表現に注目したい。これは、「ある部族から他の部族に贈られた食べ物 (nourriture) の贈り物を返礼することである。これは (南部の島では) 祝宴である」。この表現は、お返しとしてなされる贈り物や祝祭は実は最初の出発点に戻る給付の魂であるということの意味する。それは、「食べ物のハウ (hau) に他ならない食べ物」なのである。²⁷

あるいは、その直前の箇所では、モースはハウについて、次のような注釈も加えている。

典型的な贈り物とは、食べ物 (nourriture) の贈り物であるカイ (kai) であり、このカイという言葉は、共食や、負債を抱えていることからくる不足をも暗示している。そのうえ、ハウという言葉そのものも、この広い概念の中に含まれている。²⁸

つまり、カイというマオリの言葉は、基本的には食べ物 (nourriture) の贈り物のことを表しているのであり²⁹、同時に共食や負債をも表す広い概念をも持ち合わせ、ハウという言葉もこのカイの範疇に含まれるものであることが示されている。あるいは、贈与される物の力について論じた箇所で、北アメリカのハイダ族において贈与される貴重品と食べ物との関係について次のように指摘している。

これらの貴重品はそれぞれ物を生み出す (productrice) 効力を所有している。それは単なる記号や担保ではなく、富のしるしであり、富の担保であり、地位や繁栄の呪術宗教

²⁶ このように、贈与交換の営みの中でハウを森へと返すことは、アイヌ民族における「イオマンテ (熊送り)」を想起させる。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、丁重に育てられる。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、人々はカムイが再び人々に食べ物を与えてくれるように、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。

²⁷ Mauss, M., "Essai sur le don," p.160 (邦訳、53 頁)

²⁸ Ibid., p.160 (邦訳、53 頁)

²⁹ モースによると、食べ物一般を表すマオリ語には「タフ (tahu)」という別の語がある。(Ibid., p.162 [邦訳、54 頁])

的な根源でもある。儀式的食事に用いる皿や匙は飾りや彫刻がほどこされたもので、クランや地位のトーテムを表し、生命のある (animé) 物である。それは、精霊が先祖に与えた食べ物を無尽蔵に作り出す道具を再現したものである。それら自体が超自然的 (féerique) なものとされている。このように、これらの物は、それらを創造した精霊と混淆し、食事に用いる道具は食べ物と混淆している。³⁰

このように、贈与交換の対象とされる貴重な贈り物の中には、食べ物を与えてくれる精霊と結びついたものがあり、当然、それらも生命のあるものである。つまり、そのような貴重品は呪術的な彫刻を施されることによって、霊的な力が吹き込まれるのである。そして、儀式に用いる食器は「食べ物を無尽蔵に作り出す道具を再現」したのものである。

ここまで見てくると、贈与交換における贈与物の多くが、食べ物と結び付けられていることが分かる³¹。マオリ族においては、食べ物の贈与であるカイは、典型的な贈与であるとされ、また、当然、そのような食べ物にはハウがあり、生命がある。そのようなハウは、*matière* の観念が、その古層で森 (silva) と結びついていたように、森を主な出自としていた。そして、森がまるで母のように食べ物を生み出すのと同じく、食べ物と混淆し精霊と混淆した贈与物は、食べ物を無限に生み出す道具を再現したものとされた。つまり、贈与交換の基礎には、森から生命ある食べ物を受け取り、そして、人々に分け与え、また森へと返していくという、人間と森との相互的な関わり合いがあるのではないだろうか³²。

そして、*ύλη-silva* の観念に象徴されるように、贈与交換とはまた、生命ある〈物〉と人間との相互的な関わりであると言ってもよいだろう。当然のことながら、このような関わりは、人が物とは何かを理解するうえでの基盤を与えていたにちがいない。つまり、贈与交換とは、森の世界から人間の世界へと物を導きいれ、われわれのもっとも基本的な経験である「食べること」と「産むこと」を介して物を隠喩的に理解するための、一つの道筋なのである。

³⁰ Ibid., pp.220-221 (邦訳、112 頁)

³¹ あるいは、古典ヒンドゥー法においても食べ物は重要な贈与物であった。モースによれば、古代ヒンドゥー法では、土地や食べ物といった贈られる物すべてに人格が与えられ、分け与えることは食べ物の性質に由来し、他人に与えないことは「食べ物の本質を殺すこと」であり、自己と他人にとって食べ物を破壊することであるとされている。(Ibid., pp.243-246 [邦訳、208～210 頁])

³² ポトラッチとは本来、「養う (nourrir)」ことを指す (Ibid., p.152 [邦訳、18 頁])。当然、これは「食べ物を与える」ということに他ならない。

このような贈与交換を通じた隠喩的な理解は、レイコフも指摘していたように、「物理的環境とわれわれの間の相互作用」や「自分の生活している文化内に住む人たちとの相互作用」、つまりわれわれが一方向的に物を理解するのではなく、物や人との「相互作用」の中で確立されていくものである。そうであってみれば、人間の活動の仕方が変化したり、あるいは環境が変化したりすることによって、物への理解は変化していくことになる。つまり、「理解というのは環境や他人との相互作用、言い換えればそれらとの絶えざる交渉（negotiation）によって生じるものである³³」。このような贈与交換を通じた理解の仕方について、中沢新一は次のように述べている。

贈与という現象にあつては、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。つまり、贈与では、ものの価値は計量化されないのだ。また贈与がおこなわれる場所では、ものや言葉の意味も、ひとつに決定されない。価値や意味をひとつに決定するよりも、贈与がおこなわれる場所では、価値や言葉の対話やキャッチボールがくりかえされ、そのくりかえしのなかから、おたがいの間の理解や信頼が生まれてくる、そのプロセスのほうはずっと大切にされているのである。³⁴

贈与においては物の価値は計量化されることがない。K・ポランニーも次のように指摘している。

たとえば、トロブリアンド諸島の経済は間断ない ^{ギブ・アンド・テイク} 取引として組織されていながら、収支残高を求めたり、資金の概念を使ったりする可能性はまったくない。互酬性は妥当な呼応行為を求めるのであつて、数字的な等価を求めるものではないのである。（中略）数字は、あつたとしても、事実と対応しない。ある一つの行為の経済的意義が大きくても、その相対的重要性を評価する方法は存在しないのである。³⁵

それゆえ、物の意味は一つに決定されることもない。そして、「絶えざる交渉」の中で意味は変化させられ、そのプロセスの中で理解が生まれてくるのである。あるいは、レイコ

³³ Lakoff, G. & Johnson, M., *Metaphors we live by*, p.230（邦訳、319頁）

³⁴ 中沢新一『純粋な自然の贈与』講談社学術文庫、2009、148～149頁

³⁵ K・ポランニー『経済の文明史』（玉野井芳郎他訳）ちくま学芸文庫、2003、276頁。傍点は原著

からの言葉を引用すれば、「ひとつだけで概念全体をびたりとあらわせるメタファーなど存在しない³⁶」と言い換えてもいいかもしれない。そして、おそらくここに、贈与交換と貨幣交換との決定的な違いを見出すことができる。

貨幣とは、端的に言って、「すべての商品と関係しあう一中心としての商品³⁷」である。贈与交換が物の意味や価値を一つに決定することがないのに対し、貨幣交換では、貨幣があらゆる物と関係しあい、一中心としての価値標準の役割を果たしている³⁸。また、贈与交換では、物の価値は計量化されることはないが、貨幣交換においては、あらゆる物の価値は貨幣によって計量化され、物は貨幣のもつ量的な数値によって表示可能となる。このようにして、貨幣交換においては、もはや「絶えざる交渉」は不要のものとなるのである。これは別の視点から見れば、非常に合理的な方法であり、物は隠喩的な諸手続きを経ることなく、即時的に交換の環の中へと参入することを許されるのである。

F・ソシュールをはじめとして、これまで貨幣と言語はアナロジーとして語られることが多くあった³⁹。確かに、貨幣交換においては、本来はまったく別々の物である商品に貨幣的価値を内在させることによって商品同士を結び付けているのであり、言語も同様に、すべての言葉にはそれぞれに意味が内在しているものとみなされ、そのような言葉同士を結びつけることで成り立っている⁴⁰。しかしながら、モース曰く「言語そのものとその精

³⁶ Lakoff, G. & Johnson, M., *Metaphors we live by*, p.221 (邦訳、308頁)

³⁷ 柄谷行人『マルクスその可能性の中心』講談社学術文庫、1990、36頁

³⁸ ただし、このような貨幣の役割も、歴史的に見れば非常に新しいものであり、古代においては、あらゆる物と結合可能な貨幣の形態は存在しなかったことも合わせて指摘しておきたい。例えば、K・ポランニーは、すべての物と関係しあい、また、支払い、価値標準、そして交換という機能を一手に担うような貨幣を「多目的貨幣」と呼んでいる。これに対し、古代社会において用いられていた貨幣を「特定目的貨幣」と呼んでいる。「現代の社会では、貨幣のさまざまな用法の統一化がたまたまその交換機能を基礎にしてなされたけれども、初期の共同体では、互いに異なる複数の貨幣の用法が個々別々に制度化されている」のであり、古代社会においては、「いろいろな貨幣機能に対して、それぞれ異なる貨幣財が使われるのであるから、すべての貨幣機能が従わなければならないような文法はない」(K・ポランニー、前掲書、81~106頁)。

³⁹ 例えば『一般言語学講義』に次のような一節がある。

「5フラン貨が値するところのものを決定するには、つぎのことを知らねばならない：1.それは、なにかべつ物の、たとえば一定量のパンと交換することができること；2.それは、おなじ体系にぞくする一つの似ている価値、たとえば1フラン貨と、あるいは他の体系にぞくする貨幣(1ドル、等)と比較することができること。同様に、語もまたなにか似ていないもの、すなわち観念と交換することができ、その上、なにか同じ性質のもの、すなわち他の語と比較することができる」(F・ソシュール『一般言語学講義』(小林英夫訳)岩波書店、1972、161~162頁)

⁴⁰ 例えば、「AはBである(A=B)」という文を考えてみたとき、AがBと完全に一致す

神のカテゴリーは、一定の社会的環境における考え方や感じ方の「抽象 (extraits)」なのであり、「あらゆる観念は常に生成し、言語は止むことなく進化している」のである⁴¹。言語的な営みの全体というものは、われわれと世界との不断の相互作用によって常に変化するものである。われわれがある一定の意味を持たせて日々発し、そして書き留めている言葉は、このようにして変化しているものの「断片」でしかないのである。貨幣による交換がその場限りの交換であるように、人間に支配され利用される言葉は、その場限りの断片的な意味しか持ち得ないにちがいない。言葉そのものの中に恒久的に内在し続ける意味などというものは、存在しないのである。

ニーチェによれば、「すべての概念は、等しからざるものを等置することによって発生する⁴²」のであり、意味とは、それぞれの言葉に内在的にあるものではなく、語と語の相対的な関係の中から、つまり語と語の間にある差異から出てくるものなのである⁴³。このような差異を生んでいるものこそ、隠喩の作用に他ならない⁴⁴。われわれが物事を理解するときの根底にある作用は隠喩であり、日常的に用いている言葉は、隠喩によって得られた意味を慣習として形式化することによって、絶えず変化する言語の大きなうねりとも言える贈与交換の一断面を切り取ったものである⁴⁵。世界との相互作用によって獲得される隠喩的な理解は、時間によって、場所によって、あるいは個々人によっても異なるものである。そのような違いがありながらも、われわれが集団の中で生活し、社会の一員として生きていけるのは、人間の生命に関わるもっとも基本的なところで〈生〉をつなぎ、人々の生命を下支えする贈与交換が存在するからに他ならない。

このように考えるならば、われわれは隠喩によって差異化され、贈与交換によって常に

るのならば、「A は A である (A=A)」と言っているに過ぎず、まったく無意味な文となってしまう。A と B の間に差異があるからこそ、「A は B である」という概念が成り立ちうるのであり、A と B の意味が相対的に決定されるのである。

⁴¹ Mauss, M., "Conceptions qui ont précédé la notion de matière," p.161

⁴² F・ニーチェ「道徳外の意味における真理と虚偽について」『ニーチェ全集 第3巻』(渡辺二郎訳)理想社、1965、301頁

⁴³ ソシュールも言うように、「言語には差異しかない」のである (F・ソシュール、前掲書、168頁)。あるいは、柄谷、前掲書、30頁をも参照。

⁴⁴ そもそも metaphor の原義は、meta (超えて) pherein (運ぶ) であり、語源的に見ても差異を作り出す動的な事象を含みこんでいる。

⁴⁵ 「交換は贈与の中から発生することができます。その逆はありえません。それはちょうど、^{メタファー}と^{メトニミー}という言葉の詩的機能が、最初に人間の脳に生まれて、その詩的機能を平準化・合理化することによって、通常の話ことばがつくられてきた過程とそっくりです」(中沢新一『愛と経済のロゴス』講談社、2003、51頁)

紡ぎだされる〈生〉の営みの網の目を、言葉として切り取ることで知として取り出し、仮止めしていることになる。その仮止めは、共時的 (synchronique) な次元において言葉と言葉を結びつけ、一つの意味世界を構成し、時には発話されたと同時に消えていき、時には文字によって記録され、残されることになる。しかし、このような言語と知の捉え方は、言語の営みの断面図でしかないわけであり、静止画であり、生きてはいない。

一方、常にずらされ続ける動的な営みの中では、すなわち贈与交換の中においては、知とは社会の中でまさに贈与物のように生命を持ち移動していくものとして捉えることができる⁴⁶。そして、このように絶え間なく差異化される知の営みの中で、われわれは様々なものを受け継ぎ、そして、次の世代へと伝承していくのである。この伝承の過程を教育と呼ぶならば、教育における知の伝承とは、まさに贈与交換によって支えられていることになる。だが当然、贈与交換とは等価物の交換ではないのであって、価値や意味が言葉の中で複写されて人々の間を伝わっていくわけではない。すべては決定されることなく、手渡されたのと同時に変更を余儀なくされていく。だとするならば、われわれはこのような伝承の過程において、一体何を受け渡しているのだろうか。

レイコフらは、隠喩がわれわれの〈生〉の営みを成り立たせていると主張していたわけであるが、そのような隠喩の基盤となっているもののことを、「経験のゲシュタルト」、つまり経験の「形態」であると示していた。贈与交換が「経験のゲシュタルト」である「食べること」と深く結びつき、われわれの〈生〉の営みを下支えするものであるならば、贈与交換が紡いでいるものとは〈生〉を成り立たせている形態、言い換えれば「〈生〉の形式」なのではないだろうか。モースに学んだ岡本太郎は、次のように述べている。

衣、食、住、日常用具、あらゆるものを通じて、一定の社会には一定の形式がありました。それだけしか与えられていない。その意味でいわば絶対的なものであり、社会的、歴史的な約束の下に、また伝統的に、必然としてあり、すべての生活がその中にとけ込んでいたのです。⁴⁷

⁴⁶ 「われわれは諸社会を、動かないし生態学的な状態においてみてきた。静的ないし形骸的 (cadavérique) な状態に固定されたものとして検討したのではないし、ましてそれらを法規範、神話、価値 (valeurs)、価格 (prix) に分解したり解剖したりしたわけではない」 (Mauss, M., "Essai sur le don," p.275 [邦訳、285 頁])

⁴⁷ 岡本太郎「芸術とデザイン」『呪術誕生』みすず書房、1998、107 頁。あるいは次のようにも述べている。

「一定の社会に一定のスタイルがあった。それはその人たちの生活のすべてを裏づけてい

社会的、歴史的、そして伝統的に、人間の〈生〉を裏づけるものとして貫かれてきたものの、それが「形式」(form)なのである。生命のある物を贈与するということは、生命のあるものを食べ、また、生命を産むことで続いていくわれわれの社会全体を支えている「〈生〉の形式」を贈与することでもあるのだ。それは、例えば北アメリカのハイダ族のように、贈与する食器に彫刻や飾りを施すことによって芸術的に表現されることもあるだろう⁴⁸。あるいは、贈与交換がしばしばイニシエーションとして行われることも、贈与交換が〈生〉の形式を伝承するものとしてあることの典型的な事例であろう⁴⁹。言語の営みも、当然、〈生〉の形式によって支えられている⁵⁰。そして、言語を贈与交換の営みのなかで捉えなおすことで、われわれは言語を〈生〉の形式を伝承していくものとして再定位することが可能となるだろう。それは、言葉をただ情報として受け取るのではなく、生命のある物として受け取り、贈与交換していくことに他ならない。例えば、イニシエーションにおいて、方言や秘密の言葉を贈与され、あたかもそれを食し消化したかのように言葉を身体化する

て、そのひとつからも、生活全体のニュアンスをつかみとることができました」(同上、108頁)

⁴⁸ 「一塊の大理石は、たとい生命のないものであり、またいつまでもそうであるにしても、それにもかかわらず、そうであればこそ建築家や彫刻家の手によって、生命ある形態 (lebende Gestalt) となることのできるのです」(F・v・シラー『人間の美的教育について』(小栗孝則訳)法政大学出版、2003、94頁)

⁴⁹ 『贈与論』において述べられているイニシエーションとしての贈与交換については、第二章でも触れておいたが、例えば、A・ファン・ヘネップも、「人は誰かから贈り物をもらうとその人に結びつけられる」という点を重視し、ポトラッチにも触れながら、通過儀礼における統合儀礼として贈与交換を位置づけている。(A・ファン・ヘネップ『通過儀礼』岩波文庫、2012、43～47頁)

⁵⁰ L・ヴィトゲンシュタインなら、これを「言語ゲーム」と呼んだかもしれない。

「このような〈言語ゲーム〉の本態を、ウィトゲンシュタインは、生活形式 (Lebensform) とよんでいる。われわれが現に生きてしまっている生活の形式、これこそが、数学をはじめとするわれわれの思考や主体性やその他の制度や現実をうみだすのだ、と洞察したからである」(橋爪大三郎『言語ゲームと社会理論—ウィトゲンシュタイン・ハート・ルーマン』勁草書房、1985、51～52頁(傍点は橋爪))。

また、このような「生活形式」たる言語ゲームへと子どもをいかに参与させるのかということが、教育哲学において「言語ゲームへのイニシエーション」として議論されている。渡邊福太郎は、ヴィトゲンシュタインが反応や振る舞いといった前言語的な要素に着目し、言語をその延長として捉えていることを考慮に入れることで、言語に先立つ「人間共通の行為の仕方」が教育の可能性を支えており、人間の動物的自然に働きかける「訓練

(Abrichtung)」こそが教育の起点となると位置づけている。(渡邊福太郎「言語ゲームへのイニシエーションとしての教育—後期ウィトゲンシュタインにおける「訓練」の意義」『教育哲学研究』(第104号)教育哲学会、2011、96～113頁)

ことで言語の活動自体を変化させ、返礼していくということがそれにあてはまるだろう⁵¹。このようにして、贈与交換における伝承という側面に焦点を当てて検討することによって、贈与交換はまさに教育的な営みとして現前するのである。

あるいは、このような伝承の過程を「身体技法 (techniques du corps)」の中に読み取ることも可能であろう。身体技法とは、言葉と同様に、また、言葉と同時に伝承されていくものであり、出産、食事、そして教育に至るまでわれわれの生活の中でさまざまな〈型〉として存在しているものである。モースは、技法とは実効的な伝承的行為 (acte traditionnel efficace) であると述べている⁵²。次章で詳しく述べるが、モースにおいては、この伝承 (tradition) とはまさしく教育のことであり、身体技法について贈与交換を介して検討することで、教育における贈与交換と〈生〉の形式の伝承について論じる上での一助となるにちがいない。

以上のような考察を踏まえ、第四章では、贈与交換における伝承について、教育を tradition として捉えるモースの教育論、および、そのような tradition の行為として位置づけられる身体技法論を中心として検討していくことにする。

⁵¹ これについては、第四章で再度、詳しく述べることにしたい。

⁵² Mauss, M., "Les techniques du corps," *Sociologie et anthropologie*, P.U.F, 1978, p.371 (邦訳「身体技法」『社会学と人類学Ⅱ』(有地亨・山口俊夫訳) 弘文堂、1976、132頁)

第四章 贈与交換と〈生〉の形式の伝承

第三章においては、隠喩と贈与交換を主題とし、また、〈物〉の観念の古層に降り立つことで、贈与物における生命が森を出自とする「産むこと」と「食べること」に深く結びついていることを明らかにしてきた。その中で、人間の最も基本的な経験であるこうした営みに支えられた贈与交換を、人間の〈生〉そのものを支えている「〈生〉の形式」の伝承であると捉えることで、隠喩的な作用によって理解され、贈与交換によって紡がれる言語の営みそのものを〈生〉の形式の伝承として再定位することを試みてきた。第四章では、このような贈与交換における伝承の過程を、tradition という側面から考察してみたい。

第一節 tradition としての贈与交換

その際に参照しておきたいのは、モースによって1934年に『社会学年誌』上に発表された『記述的一般社会学の計画に関する断章¹』（以下『計画』と略記）である。この論考の中で、モースは教育（éducation）について多くの頁を割いて論じているとともに、まさに教育を tradition として捉えている。にもかかわらず、教育学ではこれまでモースの教育論が取り上げられることはなかった。

そこでまず、『計画』のなかで取り扱われている内容について、概観しておこう²。

緒言

1. 社会生活の一般的現象についての定義
2. 一般的現象の区分

社会内生活の一般的現象

¹ Mauss, M., “Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive,” *Œuvres*, 3, Minit, 1969, pp.303-358. なお、初出は、*Annales sociologiques*, série A, fascicule 1, 1934, pp.1-56. 1920年代のモースは『社会学年報 (*L'Année sociologique*)』の復刊に尽力していたが、二巻で頓挫し、1934年から『社会学年誌 (*Annales sociologiques*)』として新たな形で刊行されている。『計画』は、その1934年に刊行された第一分冊に発表されている。

² モースの著作集に再録された『計画』は、本文で挙げた項目に、次のような第2部～第4部が付け加えられた形となっている。

第2部 社会外（いわゆる国際的）生活の一般的現象

第3部 集団生活の一般的現象と人間的生活の他の現象との関連（心理学的領域）

第4部 集団生活の一般的現象と人間的生活の他の現象との関連（生物学的領域）

A. 社会のまとまり

1. 狭義の社会のまとまり

2. 規律、権威

B. 社会のまとまりの伝承。伝統、教育。

1. 伝統

2. 教育、指導

ここでモースは「社会内生活の一般的現象」という見出しをつけているが、この「一般的」とは「社会が成立するために社会がそなえていなければならない一般現象とは何か³」というモースの主題を反映したものである。そして、この『計画』では「社会内」の現象に注目して、記述が行われている⁴。そして、先ほども述べたが、その一つとして「教育 (éducation)」の項目がわざわざ立てられ、多くのページを割いて論じられていることは特筆に価する。この中でモースは、『贈与論』においても触れられていたイニシエーションに着目し、次のように述べている。

そのようにして移住させられた若者は、宗教的、社会的に別の存在へと生成 (devenir) させられる。「里子制度 (fosterage)」とイニシエーションは、彼らの言語活動を変化させるに及ぶのである。⁵

「里子制度」とは、子どもたちを性的成熟期の前に家族から引き離し、母方の祖父母や、将来、義父になる権利を有する母方のオジのところ連れて行き、育てる慣習のことである⁶。モースによれば、オジのところでは両親とは違う方言を学んだり、イニシエーションの場で、男性社会の秘密の言葉を学んだりすることにより、若者は社会的、宗教的に別のものへと生成させられる。『贈与論』において指摘されていたように、贈与とはあらゆることを「知って貰う」ための基本的行為なのである。イニシエーションにより方言や秘密の言葉を若者へと贈与することは、その土地のことや秘密結社のすべてについて若者に「知っ

³ 渡辺公三「モース人類学あるいは幸福への意志」、モース研究会『マルセル・モースの世界』平凡社新書、2011、61頁

⁴ 注2に示したように、第2部では「社会外」に着目した記述が行われ、「平和と戦争」、「文明」というテーマが取り扱われる。

⁵ Mauss, M., "Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive," p.343

⁶ Ibid., p.343

て貰う」ことを意味している。また、若者は、今度は自分がその土地の者になった、あるいは秘密結社の一員になったということをみんなに知って貰わなければならない。その一つが言語活動の変化であり、若者は新たな言語を身体化することで返礼を果しているのである。

同時に「死と再生」を基調とするイニシエーションでは、若者に「役割や知識を与えるだけでなく、男らしさ、勇気、新たな魂が、その試練のあとで先祖や聖なる存在 (êtres sacrés) によって、この魂が新たに認知 (reconnaître) されるという形で与えられる⁷」。すでに、モーセが『贈与論』で指摘していたように、イニシエーションにおいて霊的な起源に由来する財を受け取ることは、そこに宿った霊的な力を受け取ることに等しく、それによって新たに成人として認知されるのである。これを筆者は、第二章で贈与における譲渡 (tradition) の力であると指摘しておいた。そこで、次はこの tradition を軸とする、モーセの教育観を見ていこう。

『贈与論』では、tradition は、特にローマ法を論じる節の中で「引渡し」、あるいは「譲渡」という文脈で考察されている。一方、『計画』の中でモーセは、tradition を未開社会における様々なものの伝承、すなわち「伝統」という文脈で論じている。つまり、『贈与論』にあっては法的な事象の中で考察されていた tradition が、『計画』においては、社会内におけるより一般的な現象として検討されているのであり、モーセにおいては、tradition が「譲渡」から「伝統」までを含めた広い概念として捉えられていることになる。そして、『計画』の中でモーセは、教育をまさに tradition として定義している。

教育 (éducation) (もしくは指導 (instruction)) とは、彼らの伝統 (tradition) をまた別の人々に伝承 (transmettre) するために、ある世代の人々によって意識的に行われる努力であると呼ぶことができる。より具体的に言えば、古代的な人々が、彼ら自身との関わりにおいて形成し、副次的には、社会的、身体的環境に適応させるために、次代を担う世代に対して訓練する行動であると名付けることができる。⁸

ここでモーセは、教育をある世代の人々がその伝統、つまり tradition を次の世代に伝えるために、意識的に行う努力であるとしている。また、『計画』の中で、tradition について

⁷ Ibid., p.340

⁸ Ibid., p.340

論じた一節においては、tradition の注目すべき機能について次のように明示している。

まさに伝統 (tradition) があり、継承 (continuité) がある。その偉大な行為、これは、教養 (sciences) の、知 (savoirs) の、力 (pouvoirs) の師から弟子への引渡し (délivrance) である。というのも、すべてはこのようにして永続することができるからである。⁹

つまり、モーセにおいて、tradition とは師から弟子への知の引渡しの行為¹⁰なのであり、すべての永続の基点に据えられる。一方、『贈与論』に目を転じてみれば、先に述べたように古代ローマ法における贈与交換について検討する中で、まさに tradition を主題として論じている。モーセによれば、「ローマ人の言語には「譲渡」(traditio) に関する行為を示すために dare (与える) という語以外の言葉はなかった¹¹」のであり、「譲渡は常に厳粛で相互的に、しかも集団の間で行われた¹²」。さらにモーセはこのように譲渡される「物 (res)」に着目している。物 (res) は、ローマ法において生命のない物体であるとはみなされておらず、さらには家族の一部をもなしているものであり、ローマ法のファミリア (familia) は人間だけでなく物 (res) も含んでいることが明らかにされるのである¹³。そして、引き渡された物 (res) は、受け取った者の手の中にあっても、最初の所有者の「家 (famille)」であり続けるために、その物 (res) が受け取った者を拘束し、新たな譲渡 (tradition) を促すのである¹⁴。つまり、ローマ法において譲渡される物 (res) は、ニュージーランドのマオリ族において贈与交換されるもののように、生命のない物体ではない。マオリ族がハウという贈与物に宿る霊的な力に促されることによって贈与交換を行うように、ローマ法においても贈与者と受贈者が生命を持つ物 (res) により拘束され、義務的な贈与交換へと参加していくのである。そのことをモーセは次のように表現している。

契約と義務に関するほとんどすべての用語や、契約のいくつかの形態は、譲渡 (traditio)

⁹ Ibid., p.332

¹⁰ tradition を「知の引渡しの行為」として捉える見方はモーセよりも以前から存在した。例えば、ジョン・ロックは「自然法論」((浜林正夫訳)、『世界思想大全集:社会・宗教・科学思想篇 2』河出書房新社、1962、137~184 頁)のなかで、認識を「生得的知識 (inscriptio)」「伝承的知識 (traditio)」「感覚的知識 (sensus)」の三つに分けて論じている。

¹¹ Mauss, M., "Essai sur le don," p.238 (邦訳、236 頁)

¹² Ibid., p.231 (邦訳、195 頁)

¹³ Ibid., p.232 (邦訳、196 頁)

¹⁴ Ibid., pp.233-234 (邦訳、197~198 頁)

という行為によって生まれる人々の霊的 (spirituels) な絆の体系に結びついているように思われる。¹⁵

第三章で見たように、贈与交換において贈与される物には、飾りや彫刻が施され、それが生命のある物であることを表している。また、ローマ法においてもファミリアである物 (res) は、単なる所有物であるペクニア (pecunia) とは区別され、「常に家族の財産であることを示す印章が印づけられていた¹⁶」。したがって、贈与交換されるものは、常に他の物とは区別され、生命を持つものでなければ贈与交換の対象とはなりえない。贈与物に生命が宿っているからこそ、贈与は常に気前よく行われるのである。そして、受け取った物に生命が宿っているからこそ、受け取った者は社会的に別の存在へと生成できるのである。贈与交換における譲渡 (tradition) というのは、財の所有権の譲渡ではない。物に宿った霊的な力によって、ある社会の一員となる資格を譲渡するのである。だからこそ、贈与交換はあらゆる社会的な地位と結びついているのであり、霊的な絆の体系を作り上げている。『計画』においてモースが述べたように、tradition が師から弟子への知の引渡し行為であるとするならば、この知は物 (res) であり、生命のあるものである¹⁷。そして、この知を受け取った者は、生命の宿った知によって促され、返礼や新たな贈与を生み出してく。そして、その知に宿った生命が、受け取った者に成人として、あるいは秘密結社の一員としての資格を認知することで、社会の霊的な繋がりを保持することができるのである。

イニシエーションを通じて言語活動を変化させる若者は、霊的なつながりによって自らが社会、あるいは秘密結社の一員となったということを身体化することで、一つの返礼を果しているのだということはずでに指摘した。言語活動の変化というものは、社会や秘密

¹⁵ Ibid., p.235 (邦訳、200頁)

¹⁶ Ibid., p.233 (邦訳、197頁)

¹⁷ ラテン語の res は、非常に広い語義を持ち合わせている。Oxford Latin Dictionary を引いてみると、res は 19 項目にも渡ってその意味が説明されている。1 つ目の意味は財産 (property) である。3 つ目には、「(具体的、もしくは抽象的に) 別個の存在として考えられるもの、あらゆる想像や経験の対象、物」と挙げられていることから、res は有形のみならず無形のあらゆる「事物」を含みこんでいることになる。 (“rēs,” *Oxford Latin Dictionary*, edited by P.G.W.Glare, Oxford University Press, 1982, pp.1625~1626)

それゆえ、res は第三章で論じたように主に建築材料としての木材を意味する有形の materia も、ここで論じたような無形の「言葉」や「知」といったものも包含しているといっていよう。「現実態にある知識は事物と同一である」(アリストテレス「靈魂論」『アリストテレス全集第 6 巻』(山本光雄訳) 岩波書店、1968、102 頁)。ここで「事物」とは、ギリシア語で πράγμα であり、ラテン語では res と訳される。

結社において同じ言語を共有するということが以上に重要な意味を持っている。モースが「私たちの社会の中においても、唯一、そして確実に人類の起源からあったであろうと特徴づけられるのは口承の伝統 (tradition) である¹⁸」と述べるように、tradition は言語によって行われるのである。より具体的に言えば、tradition は人の口から発せられた声によって行われる¹⁹。その意味で、言語活動の変化とは知の tradition において決定的な変化である。それは、生命のある知を受け取ったことを身体化し返礼していると同時に、受け取った知に新たな生命を自ら吹き込み、また新たな贈与ができる立場へと変化したことをも意味する。

このような変化は、当然、贈与交換という営みにおいては本質的なものである。第三章で検討したように、贈与交換とは常にずらされ続ける動的な営みである。知の伝承を贈与交換として捉えたとき、われわれは気前のよい贈与によって生命を付与することで知を譲渡し、言語を介した隠喩の作用によってその意味を受領し、そしてまた、そこに新たな生命を吹き込んで返礼していくことになる。このとき、弟子から返礼される知とは師から譲渡された知と同一のものではなく、隠喩の作用によって差異化された知として返されることになる。そして、それを受け取った師は、返された知にまた新たな生命を吹き込んで返していく。このような営みの中で、知は一つの意味にとどまることなく、弟子と同様に師もまた知的に変容を促されるのであり、そのような相互的な変容の中で tradition としての知の贈与交換は繰り返されていくのである。

このようにして、教育における知の伝承を贈与交換を通して再検討してみることは、例えば、近代教育における教師—生徒関係を捉えなおしてみる契機にはなりうるのではないだろうか。フィリップ・アリエスが『〈子供〉の誕生』で明らかにしたように、近代教育は子どもを保護すべき無垢な存在として学校や家族の中に囲い込んだ²⁰。しかし、それは裏

¹⁸ Mauss, M., “Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive,” p.332

¹⁹ 文字文化が発達した社会では、当然、耳からだけではなく目からも知を受け取ることは可能だろう。しかし、そのような知もやはり身体的なものである。ダニエル・ペナックは次のように述べる。

「知とは、まず肉体的なものです。知識をとらえるのは、耳であり、目なんです。知識を伝達するのは口ですが。もちろん、知識は本からやってきますけど、本は、もともとは、われわれの身体から出てきたものですよ。思考って、音を立てるんです。本を読むのが好きだということは、言葉を口に出して言いたいという、居ても立ってもいられない欲求が残してくれた遺産なんです。」(Pennac, D., *Chagrin d'école*, Gallimard, 2007, p.157 [邦訳『学校の悲しみ』(水林章訳) みすず書房、2009、176～177頁])

²⁰ Ph・アリエス『〈子供〉の誕生』(杉山光信・杉山恵美子訳) みすず書房、1980、2～3頁

側から見れば、無力な子どもを教育する主体である大人の「完全性」という幻想を生み出すこととパラレルだったのではないか。このような状況では、大人が変容することは、もはや許されまい。そして、その完成された大人の代表者たる教師は、宮澤康人も指摘するように「大人世代を代表して子供に向き合わされ、大人のあるべき姿を、その現実のうらづけなしに孤立して演じる特殊な大人²¹」となってしまった。これに対し、知を贈与交換の枠組みの中で生命ある物として捉えたとき、先に見たように教師と生徒の両者が変容するような関係性を構想することができる²²。

そしてまた、このような変容の中にあって継承されていくものとは、「形式 (forme)」である。モースは『計画』の中で、次のように述べている。

伝達のために言語を必要としているのは、むしろ思考の知的な形式 (forme) なのである。

他方、心的 (morale)、物質的 (matérielle) な生の形式 (formes de la vie) は、どちらかと言えば直接的な伝達によって伝承する。²³

ここでモースの言う「物質的な生の形式」の伝達とは、まさしく贈与交換のことを指しているだろう。確かに、目に見えて形のある贈与物を受け渡す行為は、言語を介することなく受け渡すことが可能であるという点において、思考を受け渡す行為よりも直接的であると言えよう。一方、「思考の知的な形式」は言語を要求し、言語によってその形式が伝えられるのである。ここまで見てきたように、贈与交換を言語を含めた tradition として捉えるのならば、言語の活動は隠喩的に物を理解し、その物を贈与交換することで「生の形式」を伝承することを通して成り立っているのだと考えられる。そして、隠喩を介した物の理解の基底にある「思考の知的な形式」に要求されながら、言語は紡がれていくのである。

²¹ 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、46頁

²² 少なくとも純粹贈与論では、教師の孤立性には、何ら解決の糸口を与えることはできないだろう。「純粹贈与者」たる「最初の先生」は、与えるだけで何も受け取らないのであって、そのような先生に変容の余地はなく、さらには、「世俗外個人」という「最初の先生」像は、教師の孤立をより深めてしまうことすら予期されるからである。

²³ Mauss, M., "Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive," p.332

第二節 身体技法とハビトゥス

ここまでは、モースにおける *tradition* としての教育論と、主にイニシエーションの場面において伝承される言語、そして「生の形式」の伝承を、言語を含めた *tradition* の営みとしての贈与交換を介することで考察してきた。ここでもう一つ、伝承 (*tradition*) されていくものの例を挙げるとすれば、モースの論じた「身体技法」ということになるだろう。例えば『計画』においてモースは、「賢明さ、礼儀作法、巧みさ、器用さ」というものは、結局は二つの方法、つまり言葉と身振り (*geste*) によって表現されるものだとしている²⁴。

モースは、人々がそれぞれの社会において伝統的 (*traditionnelle*) な様態でその身体を用いる方法を「身体技法」と呼んでいる²⁵。1934年の論考「身体技法」においてモースは、社会学的、心理学的、生理学的という三つの要素によって条件付けられた「全体的人間 (*l'homme total*)」²⁶として人間を捉えることの重要性を説きながら、身体技法に関するさまざまな事例を記述している。ここでモースが挙げているいくつかの事例について、実際に見てみることにしよう。

まず一つ目は、出産の形式についてである。モースは、摩耶夫人が仏陀を立ったままで産んだことを引き合いに出しながら、「かなり多くのインドの女性はこのようにして出産する²⁷」と述べている。また、「われわれが普通と考えている事柄、つまり仰向けに寝る姿勢での分娩は、他の姿勢、例えば四つん這いの姿勢以上に普通ではない²⁸」ことにも注意を促している。また、次には、幼年期の子どもに関する養育 (*élevage*)²⁹ と食べ物 (*nourriture*)

²⁴ *Ibid.*, p.332. 言葉と身振りについて、具体的には次のように記述されている。「一つは、ことわざ、言葉や言葉遣い、指示 (*dictamina*)、教訓、神話、おとぎ話、なぞかけなどである。もう一つは、意味のある身振り、つまり、一連となった身振りである」

²⁵ Mauss, M., “Les techniques du corps,” *Sociologie et anthropologie*, P.U.F, 1978, pp.363-386 (邦訳、「身体技法」『社会学と人類学Ⅱ』(有地亨・山口俊夫訳) 弘文堂、1976、121～156頁)

²⁶ *Ibid.*, p.369 (邦訳、128頁)

²⁷ *Ibid.*, p.376 (邦訳、140頁)

²⁸ *Ibid.*, p.376 (邦訳、140頁)

²⁹ *Ibid.*, p.377 (邦訳、141頁)。ここでモースが、動物の飼育にも当てられる *élevage* の語を用いているのは興味深い。同じ「身体技法」の中の別の箇所、モースは子どもの養育について次のように述べている。

「人間は、われわれが動物に通用するやり方をみずからとみずから子どもたちに進んで適用した。子どもたちは、まず最初に飼い慣らすことからしなければならぬすべての動物に先立って、このように訓練されたおそらくは最初の生き物のように思われる」(*Ibid.*, p.374 [邦訳、137～138頁])。

に関する記述、青年期の技法、そして成人期の技法と続く。その中でも、モースが特に重要視しているものが、青年期である。モースはここで、「実際に、身体の教育における重要な機会は、イニシエーションである」と述べて、「男子にとっても、女子についても、決定的な時期は青年期である。まさにこの時期に、彼らは成人期の全期間を通して実践する身体技法を決定的に身につけるのである」としている³⁰。

その他、成人期の技法としては、眠り、休憩、活動や運動、体の手入れ、食事、さらには生殖の技法にいたるまでが列挙されている³¹。こういった数々の技法は、当然、社会によって異なるものであり、レイコフらの言葉を借りて「自分の生活している文化内に住む人たちとの（社会、政治、経済、宗教等の諸制度に基づく）相互作用」によって獲得されるものであると言ってもよいだろう³²。そして、「どんな社会でも、すべての人はいかなる条件でも自分がしなければならないことを知っている。また、それを知らねばならないし、習得しなければならない³³」。だからこそ、技法の伝承が問題となる。そのことについて、モースは次のように述べる。

伝承 (tradition) なくしては、技法も伝達もありえない。人間はそこでなにはさておき動物と区別されるのであって、技法の伝達、それもおそらくは口頭に基づく伝達によるの

例えば、寺崎弘昭も教育 (education) の語源を辿りながら、「たしかに、動物の飼育・養育と並列にプリミティブ (原初的) な営みを意味するのが一番目ですから、洗練された教育の意味が主流になってくればだんだん使われなくなったんだろうとは推察されます。しかし、このプリミティブな意味こそが《教育》の古層を成していたんだろうと考えられるわけです」と述べて、この古層に「授乳行為に象徴される生命の養い、生命的営み」が含まれこまれていることを指摘している。(寺崎弘昭・周禅鴻『教育の古層—生を養う』かわさき市民アカデミー講座ブックレット (No.27)、2006、47 頁)

³⁰ Mauss, M., “Les techniques du corps,” pp.377-378 (邦訳、142～143 頁)

³¹ Ibid., pp.378-383 (邦訳、143～152 頁)

³² あるいは、デュルケームのいう「社会的事実」がこれに相当すると考えてもよいだろう。デュルケームは「社会的事実」について、次のように説明する。

「それらは、行動、思考および感覚の諸様式から成っていて、個人にたいしては外在し、かつ個人のうえにいやおうなく影響を課することのできる一種の強制力をもっている。したがって、それらの事実は、表象および行為から成っているという理由からして有機体的現象とは混同されえないし、もっぱら個人意識の内部に、また個人意識によって存在している心理的現象とも混同されえない。それゆえ、以上のような事実は、ひとつの新種をなすものであり、社会的という名称はそれらにたいしてこそ与えられ、留保されなければならないのだ」(E・デュルケーム『社会学的方法の基準』(宮島喬訳) 岩波文庫、1978、54 頁)

³³ Mauss, M., “Les techniques du corps,” p.384 (邦訳、154 頁)

である。³⁴

モースによれば、社会において「伝承 (tradition)」することが、技法を成り立たせている。つまり、ここにおいて、モースは身体技法の伝達を tradition として、つまり教育の問題として語っているのである。例えば、「技法の形式 (forme) の伝達」という見出しがつけられた節で、モースは「技法を教える (enseignement) というのは本質的なことであり、われわれは、この教育や訓練 (dressage) の性質と関連させて技法を分類することができる」と述べている³⁵。そして、敬虔なイスラム教徒は決して左手で食べ物に触れたり右手で身体に触れたりしないことを例示しながら、「彼がなぜある身振りはしなくて、別のある身振りはするのかの理由を知るためには、その人における運動の非対称性についての生理学や心理学だけでは十分ではないのであり、その人に遵守を迫る伝統 (tradition) を知らなければならぬ³⁶」と主張している。

ここで「技法の形式 (forme) の伝達」であるとモースが見出しをつけているように、身体技法において tradition されるものとは、まさに形式に他ならない。『計画』においても、この身体技法における伝承が「形式 (forme)」によって成されることが強調されている。

ある形式を持つ伝統的で実践的なすべてのものは、この形式によって伝承する (se transmettre) のであり、ある程度まで記号的 (symbolique) なものである。ある世代が別の世代にその身振り (gestes) や手振り (actes manuels) の知恵を受け渡すとき、言語によって行われる伝承 (transmission) と同じくらいの権威と社会的な伝統 (tradition) がある。³⁷

あるいは、「身体技法」の中では、「いわゆる技法というものには、すべてその形式 (forme) があるのである³⁸」とも述べられている。身体技法とは、形式があるからこそ、そして、

³⁴ Ibid., p.371 (邦訳、132 頁)

³⁵ Ibid., p.375 (邦訳、138 頁)。また、別の箇所では、「身体の利用法のこれらすべての要素には、教育という事実が支配的だった」とも述べている (Ibid., p.369 [邦訳、128 頁])。

³⁶ Ibid., p.375 (邦訳、139 頁)

³⁷ Mauss, M., “Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive,” p.332

³⁸ Mauss, M., “Les techniques du corps,” p.367 (邦訳、124 頁)。モースはここで第一次大戦中に経験した次のようなエピソードを披露している。

「私と一緒にいた英軍はフランス製のシャベルを使うことができなかったので、われわれ

その形式によって伝わるものである。そして、モースはさらに、この身体技法の形式のことを「ハビトゥス (habitus)」、つまり〈型〉と言いつつ換えている。ここで、モースはこの habitus という語について、「わたくしは多年にわたって《habitus》の社会性 (la nature social) という観念を暖めてきた」と述べた上で、「わたくしがここでフランスで解されているような、正しいラテン語で《habitus》と言っている」ことに留意してほしいと読者に促している³⁹。つまり、「この言葉は、アリストテレス (心理学者であったのだが⁴⁰) の《exis》⁴¹ (素質)、

がフランス軍の一師団を交代させる場合には、師団ごとに 80,000 丁のシャベルを取り替えることを余儀なくされたし、その反対の場合も同じようにしなければならなかった」。

³⁹ Ibid., pp.368 (邦訳、127 頁)。試みに Oxford Latin Dictionary を引いてみると、ラテン語 habitus の語義として 5 項目が立てられている。以下に列挙してみれば、1. 存在のありよう (state of being)、状態、2. 表現、態度、マナー、ふるまい (bearing)、3. 着こなしやトイレなどの様式 (style)、4. 身体的性質、5. 身体的構造、体格、形 (form) となっている。身体技法という側面から考えれば、2 番目の意味が最も近いということになる。ただし、1 番目の意味をもう少し詳細に見ておけば、a. 身体の (of the body)、b. 他の物質的なものの (of other material things)、c. 非物質的もしくは抽象的なもの、状況などの (of non-material or abstract things, circumstances, etc) とあるので、habitus とはただ単に身体的な所作や形のみにとどまらず、あらゆるものの「状態」を示す広い概念であることが分かる。(“habitus,” Oxford Latin Dictionary, pp.782-783)

⁴⁰ アリストテレスの心理学として想起されるものは、『靈魂論』(De anima) ということになる。例えば、桑子敏雄はこの『靈魂論』を『心とは何か』と訳し換えた上で、「この翻訳で「心」と訳したギリシア語は「プシューケー (psyche)」である。日本では、伝統的には、このことばは、「魂」とか「靈魂」とか訳されてきた。(中略)しかし、私があえて「心」と訳したのは、アリストテレスの文章を読んでいると、むしろ、日本語の「心」に近い内容をもっていると判断されるからである」と述べている(桑子敏雄「解説」、アリストテレス『心とは何か』(桑子敏雄訳)講談社学術文庫、1999、198 頁)。

また、モースがここであげている faculté (能力) の語に着目してみれば、この「能力」とはアリストテレスにおける「デュナミス (dynamis)」(日本語では普通「可能態」と訳される)である。平野亮によれば、アリストテレスは『靈魂論』の中で「能力 (dynamis)」を論じたのであり、魂を有するとは「能力」を有することにほかならない。そして、このアリストテレスの「魂論」が、19 世紀に西欧で隆盛を極めた「能力心理学」たる「骨相学」へと連なる歴史的な始点の一つとして位置づけられるとしている。詳しくは、平野亮「能力人間学としての骨相学—近代教育言説における「能力」のエピステモロジー」(神戸大学博士論文、2011)を参照。

⁴¹ habitus はアリストテレスにおいては「hexis (=exis)」(ヘクシス)として論じられている。加茂英臣によれば、アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の中で「ひとの性向 (ヘクシス) の獲得過程の説明を技術 (テクネー: technē) の獲得過程から引き出して説明」している(加茂英臣「習熟による欲望の変貌—ヘクシスとフロネーシス」『千葉大学教育学部研究紀要』(第 57 巻)、2009、263 頁)。例えば、「よく建築することによってよき大工となり、あしく建築することによってあしき大工となるであろう。さもなくばそれを教えるべきひとの必要性はまったくなく、あらゆるひとは生まれつきよき技術者であるか、生まれつきあしきそれであるかであるほかはないであろう。(中略)もろもろの「状態」は、それに類似的な「活動」から生ずる。われわれの展開すべき活動が一定の性質の活動であることの必要な所以である。これらの「活動」の性質のいかんによって、われわれの「状

《acquis》(知識)、《faculté》(能力) という語を、《habitude》(習慣) よりもはるかによく伝えている」のであり、「この(=habitus としての)《habitude》(習慣) というものは、個々人や彼らの模倣とともに変化するだけではなく、とりわけ、社会、教育、世間のしきたりや流行、威光 (prestige) とともに変化するものである」ことに、モースは注意を促しているのである⁴²。

また、モースは、この二段落あとで、「教育の概念は模倣の概念と重なり合うことができた」のであり、「行為というものは、たとえ自分の身体に関わるもっぱら生物学的な行為であっても、外から、上から強制されるものである」と述べて、身体技法が「模倣」によって、言い換えれば教育によって伝承されていくものであることも強調している⁴³。ただし、ハビトゥスの模倣とは、単なる形の模倣、あるいは形の完全なる模倣とは異なるものだろう。モースがしきりに述べていたように、ハビトゥスは模倣とともに変化し、そして当然、教育のような社会的な要因とともに変化する。つまり、模倣し、あるいは教育されることでまったく同じ形を身につけることがハビトゥスなのではなく、ハビトゥスとは形を身につけることによって起こる変容をも含みこんであるものなのである。このように考えるならば、身体技法によって表現されるさまざまなふるまいの中で現れてくる形とは、変容しながら伝承されていくハビトゥスによって要請される活動の一瞬を切り取ったものと考えることができるのではないだろうか。

その意味で、ハビトゥスとはそれ自体を取り出して観察することはできないだろう。身体技法においてそれは常に形として外に現れるものではあるが、ハビトゥスそれ自体が姿

態」はこれに応じたものとなるのだからである。つとに年少のときから或る仕方に習慣づけられるか、あるいは他の仕方に習慣づけられるかということの差異は、僅少ではなくして絶大であり、むしろそれがすべてである」(アリストテレス『ニコマコス倫理学 (上)』(高田三郎訳) 岩波文庫、1971、72～73 頁) などと述べられている。

⁴² Mauss, M., “Les techniques du corps,” pp.368-369 (邦訳、127 頁)。() 内は筆者による補足。

ここで念のため、西洋教育思想におけるハビトゥスについて注釈しておけば、例えば、寺崎弘昭は、「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・アキ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。詳しくは、寺崎弘昭「教育関係構造史入門—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、1～21 頁を参照。

⁴³ Ibid., p.369 (邦訳、128 頁)

を現すことはできない⁴⁴。形は言葉のように、その都度、表現されては消えていくものである。しかし、形は身体技法として繰り返し表される中で、模倣という作用を通してハビトゥスを伝承していく。このハビトゥスというものは、形とは違い、むしろ消え去ることなく保持されるものである⁴⁵。イニシエーションにおいて贈与交換を通じて若者が言語活動を変化させ、秘密結社の一員となったということを経験するように、身体技法におけるハビトゥスも模倣を通して身体に刻み込まれ、さまざまな身体技法を身につけさせたり、変化させたりするものである。言語というものの一つの「技術」であってみれば、モースが「いわゆる技法というものには、すべてその形式 (forme) があるのである」と述べていたように、言語活動にもそのハビトゥスがあるにちがいない。同じように、われわれの社会的な行為のすべてにハビトゥスは存在するにちがいない⁴⁶。しかし、言わばそのように無限に存在するハビトゥスに対し、われわれは決して無限の対応の仕方を迫られているわけではないだろう。

もしも、ハビトゥスがまったくの個人的な要因によって、すなわち個人的な好みや身体的条件（背が高い・低い、声が高い・低い、手が長い・短い、等）によってのみ獲得されるものであるとすれば、われわれは自分自身の行為に対しても、また他人の行為に対しても、常に当意即妙な対応を迫られるにちがいない。しかし、われわれが社会の中でそのような対応を迫られずに済むのは、モースのいう社会学的要因があるからであり、つまり「全

⁴⁴ 例えば、世阿弥の稽古哲学の中から「型」と「形」の違いを考察した西平直は次のように述べている。

「型は（生きた型は）、現実世界の素材（質料・ヒュレー）から切り離された理念（形相・エイドス）ではない。まして大量生産を可能にするマニュアルではない。そうではなくて、やはり、身体の動きに内在する。そのつど実現される出来事として存在する。しかしそれ自身だけが直接現れることはない」（西平直『世阿弥の稽古哲学』東京大学出版会、2009、108～109頁）。

⁴⁵ ラテン語の *habitus* は、*habēre* という動詞に由来する。*habēre* とは「持つ、なんらかの状態にある」という意味である。アリストテレスのヘクシス論を継承し、『神学大全』の中でハビトゥスを論じたトマス・アクィナスは、「ハビトゥスを、アリストテレスに従って、永続的な質 (*qualitas de difficile mobilis*) として規定する」のであり、トマスにおいて「ハビトゥスとは主体がなんらかの状態にあるということを示す性質であり、その主体の本性との関係において、または他のものへの関係において状態づけられている仕方が永続的である性質である」（三上茂「トマス・アクィナスのハビトゥス論と教育」『アカデミア』(96号) 南山大学、1974、123頁）。

⁴⁶ その意味で、身体技法論はどこまでも「記述的 (*descriptive*)」であるし、モースが「身体技法」をテーマとした自らの講義のタイトルに「記述民族学 (*Ethnologie descriptive*)」（Mauss, M., “*Les techniques du corps*,” p.365 [邦訳、121頁]）と名付けたのも、そのことに自覚的であったからに他ならない。

体的人間」としてわれわれが生を営んでいるからだろう。ハビトゥス概念の提唱者としてしばしば言及されるP・ブルデュは、ハビトゥスが同じ一つの歴史の体内化 (incorporation) であると述べているが⁴⁷、ここでは、ハビトゥスとは同じ一つの伝統 (tradition) の体内化であると言っておきたい。モースがわざわざ「《habitus》の社会性 (la nature social) という観念を暖めてきた」と打ち明けながら、「habitude」ではなく「habitus」に読者の視線を向けさせたのも、「技法の形式 (forme) の伝達」なるものが、いかに社会的な伝承の所産であり、歴史の中で伝統的に受け継がれてきたものであるのかに注意を向けさせたかったからにちがいない⁴⁸。

また、本節の冒頭で述べたように、モースは社会学的、心理学的、生理学的という三つの要素によって条件付けられた「全体的人間 (l'homme total)」として人間を捉え、観察することの重要性を説いている。数々の身体技法を列挙した後、結論部分においてもモースは次のように述べている。

これらの列挙から非常にはっきりと浮き彫りにされることは、われわれはいたるところで行為の系列の生理・心理・社会学的な堆積に相対している、ということである。これらの行為は、個人の生活においても社会の歴史においても、多かれ少なかれハビトゥスの (habituel) であり、そして多かれ少なかれ古くからあるものである。⁴⁹

『贈与論』において、モースは贈与交換を「全体的社会的事象 (faits sociaux totaux)」として研究したのだと主張していたが、「身体技法」においても「全体的 (total)」という概念はモースの中に貫かれているのだろう。『贈与論』の結論の中では、「われわれは全体 (tout) を考察することによってのみ、その本質を、その全体の運動を、その生きた (vivant)

⁴⁷ Bourdieu, P., *Le sens pratique*, Minit, 1980, p.97 (邦訳『実践感覚1』(今村仁司・港道隆訳) みすず書房、1988、92頁)。ブルデュは、「ハビトゥスとは、持続性をもち移調が可能な心的諸傾向のシステムであり、構造化する構造 (structures stucturantes) として、つまり実践と表象の産出・組織の原理として機能する素性をもった構造化された構造 (structures structurées) である」(Ibid., p.88 [邦訳、83頁、傍点は原著]) と定義している。ブルデュにおいてもハビトゥスとは持続性をもちながらも移調、つまりある一定の条件を保持しながら移り変わるものとして捉えられており、実践的な活動を支える原理である。

⁴⁸ 「型の習得とはその背後にある文化や伝統が個人の身体をして生きられることだといえる」(小松佳代子「つくることと生きること—美術と教育の交叉」、東京藝術大学美術教育研究室編『美術と教育のあいだ』東京藝術大学出版会、2011、288頁)

⁴⁹ Mauss, M., “Les techniques du corps,” pp.384 (邦訳、153頁)

側面を、社会や人間が自分たち自身と他者に対する位置を情緒的に意識するその儂い瞬間を、捉えることができたのである⁵⁰」と述べている。そして、身体技法を研究するときもまた同様に、「その本質を、その全体の運動を、その生きた側面を」観察しようとしたに違いない。その本質を理解するためにモースが注意を向けたものこそハビトゥスであろうし、その全体の運動をつかむためにも *tradition* は検討されなければならなかったのである。そして、ハビトゥスの伝承という運動の「生きた側面」に目を向けることは、第一節で *tradition* を贈与交換として検討したことに通じているはずである。

すでに引用した箇所ではあるが、モースが「伝達のために言語を必要としているのは、むしろ思考の知的な形式 (*forme*) なのである。他方、心的 (*morale*)、物質的 (*matérielle*) な生の形式 (*formes de la vie*) は、どちらかと言えば直接的な伝達によって伝承する⁵¹」と述べていたように、モースにおいて「生の形式」は三つに分類されている。しかし、この三つはそれぞれ独立してあるのではない。この第四章では、そのことを *tradition* を軸としながら論じてきたことになる。隠喩によって意味を得て知的な生の形式を伝承していく言語活動、模倣によって、そして教育によって形を得て心的な生の形式を伝承していく身体技法、交換によって物を、その古層においては食べ物を獲得し物質的な生の形式を伝承していく贈与交換、これらはそれぞれの社会にあって伝統という刻印を押された〈生〉の形式を、あたかも飾りや彫刻によって生命ある物であることが刻まれた贈与物を受け渡していくかのように、伝承していくのであろう。

ここにおいて、伝統 (*tradition*) とは、ただの過去ではない。過去の人々がその身体の中で記述してきた〈生〉の形式の社会的総称である。だからこそ、伝統は生命を与えられたものであり、贈与交換することが可能である。生命的原理に突き動かされて前進していく贈与交換を通して伝統を受け継ぐこと、それはまた、自らの身体によってその伝統を生きることで新たな生命を付し、伝統を書き換えていくことに他ならない⁵²。しかし、その書き換えは、社会的、歴史的に規定された形式の中で書き込まれてきた大きな文脈の中で行われるのであり、伝統を受け継いだ者は自らの身体を持ってその流れの中で代謝していかなければならない。

われわれは、言葉を通して、身体を通して、そして贈与交換を通して、こうした出来事

⁵⁰ Mauss, M., “Essai sur le don,” p.274 (邦訳、285 頁)

⁵¹ Mauss, M., “Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive,” p.332

⁵² 「伝統とは創造である」(岡本太郎『日本の伝統』光文社、2005、44 頁)

に日々出会っている。だからこそ、モースは『贈与論』の最後で、われわれに語っている。

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。⁵³

教育は、モースにとって、貨幣経済が席卷する近代社会の中で贈与交換に出会うことのできる場の最たるものの一つとして位置づけられていたにちがいない。本論文はそのモースに導かれながら、言語論、身体技法論を通して〈生〉の形式の伝承という贈与交換の全体的、社会的な意義を明らかにしてきた。教育もそのような〈生〉の形式の伝承の一翼を担うものであってみれば、教育における伝承とはまさに贈与交換に他ならないのである。

⁵³ Mauss, M., “Essai sur le don,” p.279（邦訳、291頁）

終章 マルセル・モースの人類学と教育

第一節 モースにおける贈与交換としての教育

本論文は、ここまでマルセル・モースの人類学に依拠し、贈与交換論を軸としながらモース人類学における教育思想を再構成することを試みてきた。以下、本節では本論文を総括し、モースの人類学における贈与交換としての教育について再確認していきたい。

モースによれば、贈与交換とは、贈与・受領・返礼という三つの義務によって成り立っている。これまでの教育学研究において、モースの贈与交換論は、その三つの義務について言及されはするものの、モースの『贈与論』の詳細な読解に基づいた研究はほとんどないと言ってよく、特に教育哲学、あるいは教育思想の分野においては、例えば矢野智司の純粋贈与論のように、モースの贈与交換論を退けたところに議論を展開しているものさえあった。

モースによれば、贈与交換は、個人間で行われるものではなく、あくまで集団間で、つまり社会的な次元において行われるものであった。一方、矢野は、「一切の見返りを求めない」純粋贈与を、共同体の外部からやってきた世俗外個人による「個人」的な次元における贈与として捉えている。しかし、非一知の出来事として「何を」贈与するのかということすら問わない純粋贈与は、学校教育、ボランティア活動、マナーといった教育的事象を無内容に媒介し、あたかも貨幣がその内容的な空虚性によってあらゆる商品と結びつくかのように、純粋贈与が教育において身近な出来事としてあらゆる場面に生成することとなる¹。言い換えれば、純粋贈与は、そもそも「贈与」とは何かという根本的な問いを前にして、もはや「贈与」としての有意性すら曖昧にしてしまうのである。そして、モースの贈与交換論をその共同性、社会性を事由として締め出したはずの純粋贈与は、あろうことか「リレー」されることであらゆる人々を純粋贈与者として巻き込むことになってしまうのである。

こうした矢野の議論を検討した上で、本論文においては、モースの『贈与論』をまずは

¹ 今村仁司は、ジンメル『貨幣の哲学』を引きながら、次のように説明する。「ここには、貨幣、論理、法という三つの媒介形式の無差別的・一般性の根拠が提示されている。内容に無関心の空虚な形式であるからこそ、それらは人間の社会と文化のなかで圧倒的な支配力をもつことが明快に指摘されている」（今村仁司『貨幣とは何だろうか』ちくま新書、1994、57～58頁、傍点は今村）

丁寧に読み解き、モースの贈与交換論を祖述することから出発した。そして、先にも示したように、贈与交換には贈与・受領・返礼の三つの義務があること、そして個人ではなく集団間で行われることを確認した。さらに重要なこととして、贈与物には、ニュージーランドのマオリ族が「ハウ」として語るような贈与された物に宿る霊的な力があり、贈与された物に生命が宿っていることが贈与交換を駆動させていることが、モースの叙述から明らかとなった。

当然、贈与された物にハウがあり、霊的な力があり、生命があるというのは、一つの虚構（フィクション）であり、隠喩であるにちがいない。しかし、言語学者のレイコフとジョンソンが明らかにしたように、「われわれが普段、物を考えたり行動したりする際に基いている概念体系の本質は、根本的にメタファーによって成り立っている」のである。レイコフらによれば、われわれの日常的な言語活動において隠喩を成り立たせているものは、われわれの肉体的経験、物理的環境との相互作用、そして、同じ文化内の人々との相互作用という人の〈生〉を成り立たせている基本的経験（経験のゲシュタルト）である。

贈与交換も、自分の生活している文化内に住む人たちとの相互作用に他ならない。そしてまた、贈与交換は、物を扱うという意味において、物理的環境とわれわれの間の相互作用の要でもある。その実、贈与交換の根底にあったものとは、森が生み出す食べ物を交換することに他ならない。モースによれば、物質（*matière*）の観念の基底には、母性のように物を「産む」森の観念と、そして、物質の観念の中で最も重要なもののうちの一つとして指摘される「食べ物」の観念が広がっているのである。『贈与論』によれば、ハウとは「森のハウ」でもあり、また食べ物の贈与は贈与交換における贈与物の中でも典型的なものに見なされていた。

つまり、贈与交換は、われわれが〈生〉を営む上でも最も基本的な「産む」と「食べる」ことに深く結びついているのであり、物が贈与物として贈与交換へと参入することによって、われわれは物を基本的経験を介して隠喩的に理解することができるのである。また、レイコフらにしたがえば、隠喩的な物の理解とは、物や人との「相互作用」の中で確立されていくものであって、意味というのは環境や他人との絶えざる交渉によって生じている。つまり、言葉そのものの中に恒久的に固定された意味は存在しない。言い換えれば、われわれが日常的に用いている言葉は、隠喩によって得られた理解を慣習として形式化することによって、絶えず変化する言語の大きなうねりとも言える贈与交換の一断面を切り取ったものであるということができる。

このような不断の変化の中で、われわれが生活し、社会の一員として生きていけるのは、人間の生命に関わるもっとも基本的なところで〈生〉をつなぎ、人々の生命を下支えするものを伝承する贈与交換が存在するからに他ならない。贈与交換がそのようなものであるならば、贈与交換が紡いでいるものとは「食」や「産」のようにわれわれの〈生〉を成り立たせている基本的経験の形式、言い換えれば「〈生〉の形式」である。

モースにしたがえば、こうした〈生〉の形式は、贈与交換における伝承 (tradition) という作用によって保持され、社会の中で受け継がれていく。『贈与論』でも示されていたように、贈与交換において tradition は、単なる所有権の「譲渡」を表すものではなく、物に宿る霊的な力と結びついて、ある社会の一員 (例えば、成人) となる資格を引き渡すことをも含みこんでいる。例えばイニシエーションにおける言語活動の変化は、秘密結社の一員となったことを身体化し、そしてまた返礼していく立場へと変化したことをも示している。あるいは、「身体技法」に見られたように、あらゆる技法にはそのハビトゥス＝《型》があり、われわれは同じ一つの伝統 (tradition) の中でそれを体内化することで、自ら変容し、そして次の世代へと伝承していくことになる。そして、こうした tradition の過程こそ、モースにあってまさしく教育と言い換えられるものであった。つまり、モースにとって教育 (éducation) とは、「伝統 (tradition) をまた別の人々に伝承 (transmettre) するために、ある世代の人々によって意識的に行われる努力」なのである。

モースにおける「贈与交換としての教育」をこのようにして捉えるならば、この「教育」とは、大人世代と子ども世代の世代間関係として再解釈が可能となるだろう。第四章において示唆したように、知を贈与交換の枠組みの中で生命ある物として捉えたとき、教師と生徒の両者が変容するような関係性を構想することが可能となる。贈与交換とは、ある形式を保持しながら、それを伝承していくことで、同時に変容をも促すプロセスであると捉えることができる。それは、そもそも贈与交換するということが、絶え間なく行われる置き換えの営みであり、すなわち隠喩の営みであるからである。

身体技法一つをとってみても、そこにおけるハビトゥスの伝承とは、単なる形の模倣、あるいは完全なる複写を意味するのではない。身体技法におけるハビトゥスは、模倣を通してさまざまな身体技法を身につけさせることは当然のことながら、受け取った形式を通じてその技法を変化させ、書き換えていくことをも担っている。そして、そのような変容

が起こるからこそ、交換は繰り返されてもいくのであろう²。なぜならば、贈与交換を駆動しているものこそは、贈与物に宿る霊的な力であり、それこそは交換によって生み出される隠喩の作用に他ならないからである。贈与交換とは、そもそも計量化が不可能であり、等しからざるものを交換する営みであってみれば、必然的に差異を生み出すものであり、意味を生み出す。だからこそ、人々は贈与交換することに意味を見出し、贈与物の中に霊的な力を見出し、物の意味を理解することができるのだと言えるだろう。

このような観点からすれば、贈与交換における「知」とは、およそある絶対的な真理に基づいた知識を与えることによって成り立つものではなく、相互的なかわりの中で交換することによって始めて成り立つことのできる動的な営みとして捉えうる。そして、このように考えることで、大人と子どもは、ライフ・サイクルとして円を描くような世代間関係を保持することができるのではないだろうか。

アリエスの言うように、近代教育が子どもを保護すべき存在として囲い込んだのだとすれば、当然、近代教育の視線は囲い込んだ子どもたちをどのように教育するのかに注がれてきたことになる。しかし、寺崎弘昭によれば、「そもそも、「市民社会」はもとより「近代科学」や「近代教育」ですら、〈おとな〉のライフ・クライシスを乗り越えるために練り上げられた浄化と癒しのためのワタリ空間として本来仕掛けられたもの」であり、「かろうじて堅持されていたそのフィクション＝仕掛け性についてのホップズの自覚が喪失していくに連れて、「市民」＝「大人」を実態的基準として子どもを未完成な者とのみ位置づけ、成人以前＝子ども期の下位時期区分に熱中する時代が訪れる」のだという³。つまり、そもそも〈教育〉とは、大人の側に訪れる危機を乗り越えるための一つの仕掛けなのであり、その仕掛けの喪失のなかで子どもを囲い込む教育が展開されてきたわけである。

近代教育の姿をこのように捉えるならば、寺崎も指摘するように、囲い込んだ大人の側

² M・メルロ＝ポンティの身体論から行為者としての学び手を論じた奥井遼も、次のように述べている。

「メルロ＝ポンティの身体論が「スタイル」を踏まえたものであり、身体の使用におけるスタイルが維持される限りにおいて、身体は差異を生み出し続けるということである。(中略)メルロ＝ポンティの「相互性」が含意しているものは、スタイルを介して、教え手と学び手とが共通の地盤に立ちながら、身体の転調可能性において、やがて差異を生み出していくような事態である。そうした微細な差異が、相互的な関わりを再び生み出していくのである」(奥井遼「身体化された行為者(embodied agent)としての学び手—メルロ＝ポンティの「身体」概念を手がかりとした学びの探求」『教育哲学研究』(第107号)教育哲学会、2013、72頁)

³ 寺崎弘昭「近代学校の歴史的異性と〈教育〉—「学校」の近代を超えて」、堀尾輝久・奥平康照他編『講座学校第1巻)学校とはなにか』柏書房、1995、135～136頁

の危機をも押さえておかなければならない。もし、〈教育〉が大人と子どもの世代間関係によって成り立つものだとすれば、そのような大人の危機を乗り越えるための教育関係の再構築は、子どもを抜きにして考えることはできない。少なくとも、モースの言うように教育を「伝統 (tradition) をまた別の人々に伝承 (transmettre) するために、ある世代の人々によって意識的に行われる努力」であるとするならば、大人世代と子ども世代という世代間関係を再考することが余儀なくされることだろう。そのとき、贈与交換は、〈教育〉という営みの中で大人の「ライフ・クライシス」を乗り越えるための「フィクション＝仕掛け」として立ち現れてくるはずである。そして、そのときこそ、大人世代と子ども世代のライフ・サイクルとしての〈教育〉の姿を捉え直すことができるのではないだろうか。

第二節 教育学と人類学—起点としてのモース

本論文では、モースの諸論考のうち、贈与交換、伝承 (tradition)、そして教育に言及した文献を詳細に読解し、モースにおける教育思想を再構成してきた。そして、モースの著述にしたがって、〈生〉の形式の伝承という贈与交換の教育的意義を明らかにしてきたわけであるが、それは、これまで教育学において直接的にはほとんど取り上げられることのないモースの思想を教育学的議論の俎上にのせる試みでもあった。本論文は、贈与交換を手がかりとしてモースの人類学における教育思想を浮き彫りにするという課題に取り組むことに徹してきたわけであるが、それは、教育思想におけるマルセル・モースという新たな領域を切り拓く試みでもあったわけである⁴。

桜井哲夫は、『「戦間期」の思想家たち』のなかで、「モースという存在がこの両大戦間の

⁴ とは言え、モースが残した膨大なテキストのすべてを網羅したわけではない。その意味で、モースの思想という巨大な鉱脈には、教育思想研究として着目すべき素材 (matière) がまだ残されているかもしれない。モースが亡くなってから 60 年以上がたった現在、世界はモースの想像を超えるほどにすさまじいスピードで変化してきた。しかし、本論文でも触れたように、現代にあっても、贈与交換は社会のいたるところで生き続け、また、新たな場所を見出してさえもいる。モース人類学の今日的な意義もまた、その中で見出されなくてはならないだろう。事実、今やモースのテキストのいくつかが電子化され、インターネット上で公開されており、われわれはその恩恵をまさに「気前よく」受取ることが可能である。こうした試みが、モースによって残された膨大なテキストを読み解いていく上での一助となるに違いない。詳しくは、以下の URL を参照のこと。

http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/mauss_marcel.html (2013 年 12 月 10 日アクセス可能)

思想史の上で決定的な意味をもつ存在だった⁵」と述べている。確かに、本論文でも触れたように、モースの人類学から影響を受けた人物には枚挙に暇がない⁶。人類学者にして重要な思想家でもあったモースの思想がどのように受け継がれ、そして変奏され、いかなる「断片」を残してきたのかという思想史的な探究が当然なされなければならない。例えば、岡本太郎におけるモースの思想の継承を論じることは、その試みの一つである⁷。岡本太郎におけるモースの影響を分析することは、特に日本においてモースの思想を思想史的に検証する上での試金石となるに違いない。そして、モースが若手の民族誌研究者の養成に力を注いでいたことに鑑みれば、モースの手による『民族誌学の手引き (Manuel d'ethnographie)』(1926) と、岡本太郎が日本各地でのフィールドワークの成果を著した『日本再発見—芸術風土記』(1957)、『忘れられた日本〈沖縄文化論〉』(1961)、『神秘日本』(1964) といった著書との比較研究を進めることは、国内における岡本太郎研究にも寄与し、また国内外で行われている多角的な視点からのモース研究に対しても、新たな展開をもたらすことができよう。当然、すでにモースの人類学における教育思想を贈与交換を基軸として明らかにしてきた本論文においては、岡本太郎の民族誌的实践の中から、〈生〉の形式の伝承を含みこんだ贈与交換としての教育についての具体的事象を取りだして検討する準備が整ったとあってよい。

さらには、歴史的、民俗学的史料をもとに、社会の中で人々が教育として贈与してきたものについて事例を収集し、かつモースの人類学と照らし合わせることで、より実証的な研究を進めることもできるだろう。一つには、モースが『贈与論』の中で用いているさまざまな史資料に再度当たり、教育学的視点から再検討を試みるのが可能だろう⁸。あるいは、子どもや教育に関する民俗学的諸研究の中から、事例収集することも考えられる⁹。そ

⁵ 桜井哲夫『「戦間期」の思想家たち—レヴィ＝ストロース・ブルトン・バタイユ』平凡社新書、2004、262頁。

⁶ 第一章で言及したC・レヴィ＝ストロース、G・バタイユらの他にも、É・バンヴェニスト、L・デュモン、M・レイリス、G・ギュルヴィッチなどを挙げることができる。そして補論で扱った岡本太郎もその一人に数えられるだろう。

⁷ 詳しくは、補論を参照のこと。

⁸ 例えば、G.Turner, *Nineteen years in Polynesia: missionary life, travels, and researches in the islands of the Pacific*, J.Snow, 1861、E.Tregear, *Maori-Polynesian comparative dictionary*, Lyon and Blair, 1891、W.H.R.Rivers, *The history of the Melanesian society*, Cambridge, 1914、C.G.Seligmann, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910 など。

このような史料も、ほとんどがインターネット上で閲覧が可能である。

⁹ 一例をあげておけば、例えば、柳田國男は『こども風土記』の中で、ままごと遊びの一つに「くばりごと」という近所の人たちに調理した食べ物を持っていくという遊びがあっ

うした記述的な研究こそが、大人と子どもの世代関係としての〈教育〉の姿を捉えるための、第一歩となるにちがいない。本論文と地続きの場所には、このような「教育の歴史人類学」ともいうべき研究領域が待ち構えているのである。

たことを指摘している（柳田國男『柳田國男全集』（第12巻）筑摩書房、1998、403～404頁）。これなどはまさに贈与交換を直接体現するものであろうし、その展開形である「おきやく遊び」（同上、404～405頁）などは、客人歓待（*hospitalité*）の視点から、贈与交換として考察することが可能ではないだろうか。

あるいは、飯島吉晴は子どもと自然との関係を民俗学的に分析しているが、こういった先行研究も贈与交換の視点から新たな分析が可能かもしれない。

「豊かな自然は子供のしなやかな発想やリズムを受け入れ、子供の働きかけに応じて次々と新しい姿を現わす。子供は自然を自分たちの仲間として、相互に交渉し続けることで、自然や環境への深い理解と愛情を養ってきたのである」（飯島吉晴『子供の民俗学—子供はどこから来たのか』新曜社、1991、153頁）。

補論 伝統と芸術—岡本太郎におけるモース人類学の継承

ここでは補論として、岡本太郎におけるモース人類学の継承について、岡本太郎の伝統論と芸術論から論じていくことにしたい。本論でも幾度か触れたが、1930年代に渡仏していた岡本太郎は、モースから直接指導を受けている。岡本太郎はその後、日本に帰国し、1970年の日本万国博覧会の際に制作された「太陽の塔」をはじめとした多くの芸術作品を残した。また、テレビ番組やCMに出演し、その破天荒な言動、キャラクターで人気を博した¹。近年では、2008年、渋谷に大壁画「明日の神話」が設置され、また生誕100周年であった2011年には六本木ヒルズアリーナでパースデーイベント「TARO100祭」が行われた。同年、NHKでは、岡本太郎の生涯を描いたテレビドラマ「TAROの塔」が放映されている。そして、小学生向けの優れた児童書として長年愛されてきたポプラ社の偉人伝シリーズにも登場している²。このように、岡本太郎は死後15年以上が経過した現在において再び注目を集めているとともに、その再評価も行われ始めている。

芸術家としての、あるいはテレビタレントとしての印象の強い岡本太郎ではあるが、先ほども触れたように1930年代の10年間をフランスで過ごし、モースをはじめとしてジョルジュ・バタイユ、ロジェ・カイヨワらと交流を持ち、また、パリ大学にも通うなどして、一時期は絵を描くのをやめてしまうほどにまで知的な探究に没頭した時期もあった。また、戦後、日本で数多くの著作も残しており、文筆家、思想家としての一面も持ち合わせていた。1948年に岡本太郎とともに「夜の会」を発足させた花田清輝は、岡本太郎が岡本太郎であり続けられるのは彼に思想があるからだと述べている³。そのような岡本太郎の思想家としての側面に焦点を当てた研究はまだまだ緒に就いたばかりとは言え、これまでもいくつか試みられている。

どの先行研究においてもおおよそ、岡本太郎の思想の源流を1930年代におけるフランスでの交流や活動、とりわけバタイユとの交流に見ている点では一致しているといえる。

¹ 特に1981年に放映されたテレビCMで岡本太郎が叫んだ「芸術は爆発だ！」というフレーズは世間の耳目を集めた。1986年には「バクハツだ！」が新語・流行語大賞の流行語部門・語録賞を受賞している。

² プロジェクト新・偉人伝『この人を見よ！歴史をつくった人びと伝5 岡本太郎』ポプラ社、2009

³ 「いかなる仕事を手がけても・かれが・かれでありつづけることができるのを・かれの個性や才能やセンスのせいにしてはならない たぶん・それは・かれに思想があるからだろう」（花田清輝「岡本太郎論」、岡本敏子編『太郎神話—岡本太郎という宇宙をめぐる』二玄社、1999、76頁）

例えば赤坂憲雄は、「対極主義の源流を辿ってゆけば、まっすぐに一九三〇年代のパリに到り着くだろう。決定的な鍵となる人物は、疑いもなくジョルジュ・バタイユその人である⁴」と述べている。また、榎木野衣も「バタイユそのひとと、その思想ほど、岡本太郎に生涯消えることのない決定的な影響を与えたものも、ないように思われる⁵」と述べている。その他にも、バタイユが岡本太郎に大きな影響を与えていることを指摘する研究が散見される⁶。

本論文がこれまで論じてきたマルセル・モースについても、その影響について論じているものがいくつか見受けられる。例えば、今福龍太は、「岡本をつうじてモースを探り当てるという作業は、岡本のテキストをなぞるようにトレースしてゆくかぎり、それほど困難なく一定の見通しを手に入れることができる」と指摘し、「岡本太郎の著作のなかにあらわれる観念的・審美的語彙が、基本的にモースのものであることはあきらかだ。爆発、沸騰、戦慄といったバタイユ系の語彙も、もともとモースの民族学に発して、そののちにバタイユを始めとする「社会学研究会」のメンバーにあまねく流れ込んだ概念である」と主張している⁷。一方で、先に取り上げた赤坂憲雄はバタイユに流れ込んでいる知の系譜としてモースの名を挙げてはいるが、モースの岡本太郎への直接の影響を論じているというよりは、あいだにバタイユを介しながら間接的に言及しているに過ぎない⁸。ここで両者の議論を比較してみれば、岡本太郎におけるバタイユの影響を一定加味しながらも、モースの影響の方をむしろ強調しているという点で、今福は赤坂とは対照的な主張をしているということになるだろう。特に今福が、岡本太郎においても「全体」という語が用いられていることに注意を向けるよう促している点は重要である。本補論は今福と同様の視座に立つものであり、ここまでモースの人類学を検討してきた本論文にあっては、このような議論を別の角度から補強するとともに、岡本太郎の思想をその著作から改めて読み解くことで、岡本

⁴ 赤坂憲雄『岡本太郎という思想』講談社、2010、142頁

⁵ 榎木野衣『黒い太陽と赤いカニ』中央公論新社、2003、49～50頁

⁶ 例えば、貝瀬千里『岡本太郎の仮面』（2013）、北沢憲昭『反覆する岡本太郎—あるいは「絵画のテロル」』（2012）、塚原史「岡本太郎とバタイユ—太陽の塔読解の試み」（『國文學』vol.52、2007）や、酒井健「夜の遺言—岡本太郎とジョルジュ・バタイユ」（『ユリイカ』vol.30、1999）など。

⁷ 今福龍太「すべてと無のあいだの深淵—岡本太郎の「民族学」」『美術手帖』（vol.52）、2000、76頁

⁸ 例えば、「日本紀行はやはり、太郎にとっては、モース／バタイユから贈与された思想を、日本というフィールドで再検証する仕事でもあったのである」（赤坂、前掲書、173頁）などと述べるのであれば、当然、『贈与論』を始めとするモースのテキストを参照すべきであると思われるが、この一連の議論の中でモースが参照されることは一度もない。

太郎におけるモースの思想の継承をより詳細に再検証することが可能となっているはずである。

その他では、貝瀬千里が、本論文においても言及したモースの「全体的人間」という言葉に触れながら、「モースから受け継ぐように、岡本は晩年まで「全体的 (tout)」あるいは「全人間的」という言葉を用いた」と指摘している⁹。ただ、貝瀬におけるモースの思想の分析は全体として不十分なものに留まっていると言わざるを得ない¹⁰。また、塚原史は「岡本太郎とマルセル・モース」という論考の中でモースと岡本太郎の関係に触れているが、塚原の叙述の大半は岡本太郎のフランス時代についての祖述と、モースと人類学博物館 (Musée de l'homme) に関するエピソードの紹介に費やされており、岡本太郎におけるモースの影響について十分に論じているとは言い難い¹¹。国内のモース研究に目を向ければ、例えば渡辺公三によって岡本太郎に着目する研究が試みられつつあるが、未だ萌芽的な研究に留まっている¹²。

ここで、岡本太郎の思想研究についてその傾向を粗描しておくならば、先行研究においては、バタイユからの影響を論じているものに比して、モースの思想を基軸として岡本太郎の思想を読み解くという試みは十分な形ではなされてこなかったと言ってよいだろう。岡本太郎におけるバタイユの影響は、特にその「否定性」という概念において共通する部分もあり岡本太郎の思想を論じる上で外せないポイントではあるが、バタイユの思想とは明らかに決別している部分もあり、岡本太郎の思想の源流をバタイユにすべて帰することは当然できない¹³。むしろ、岡本太郎におけるモースの影響を丹念に論じておくことは、岡本太郎の思想研究にとっても不可欠なことであろう。例えば、1950～60年代にかけて岡本太郎は日本各地でフィールドワークを行っているが、このような岡本太郎の民族誌的調

⁹ 貝瀬、前掲書、81～86頁

¹⁰ 同上、84頁。例えば、モースの「全体的人間」に関しても、「あらゆる活動を行う一般的な多数の人間を指して用いていたようである」と言及されているのみで、「身体技法」などのモースのテキストを直接参照してはいない。

¹¹ 塚原史「岡本太郎とマルセル・モース——一九三〇年代パリとミュゼ・ド・ロム」『季刊東北学』第13号、柏書房、2007、52～59頁

¹² 渡辺公三「知の魔法使いとその弟子」『マルセル・モースの世界』平凡社、2011、9～43頁

¹³ 岡本太郎とバタイユの思想の異同については、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紀要』(第5巻第1号)、2011、pp.19-29を参照。

査がモース人類学の影響を受けていないなどと考えることはできないだろう¹⁴。さらに、あえて本論文の関心に沿って言えば、岡本太郎は、いわゆる教科書的な日本の伝統に異議を申し立て、本当の意味での「伝統」という概念を拓こうとした「伝統」論者であった¹⁵。このような岡本太郎の「伝統」論は、岡本太郎がフランスに滞在していた 1930 年代に『記述的一般社会学の計画に関する断章』や「身体技法」を通してモースが考察した伝承としての tradition 論に通じるものがあるのではないだろうか。

そこで、この補論では、特に岡本太郎の伝統論に焦点を当て、岡本太郎の著作に基づきながらその思想を分析することを通じて、本論で検討したモースの贈与交換論、及び、tradition 論と比較検討することを試みたい。岡本太郎におけるモースの影響をより詳細に明らかにすることで、これまでバタイユとの関係にむしろ偏りがちであった岡本太郎の思想研究に新たな形で寄与し、また国内外で行われている多角的な視点からのモース研究に対しても、今後、新たな問題提起を行うことができるようになると考えられる。本補論は、その嚆矢たるものではあるが、少なくとも岡本太郎の伝統論、ひいては芸術論を検討することで、本論文で論じてきたモースの tradition 論、贈与交換論を補完的に考察することが可能となるはずである。特に、先行研究でも指摘されていたように、モースの人類学を貫くキーワードの一つであった「全体」という概念について、岡本太郎がどのように継承していたのかを考察することは、モースの「全体的社会的事象」、あるいは「全体的人間」を理解する上で一助となるにちがいない。

第一節 岡本太郎の伝統論

さて、ここからは岡本太郎の伝統論について論述していくことにしたい。ベストセラーとなった岡本太郎の著『今日の芸術』（1954）の最後に、次のような記述がある。

¹⁴ モース自身はフィールドワークを行うことはなかったが、フィールドワーカーの育成には積極的に関わっていた。例えば、モースは民族誌研究者の手引書である『民族誌学の手引き (Manuel d'ethnographie)』（1926）を執筆している。このようなモースの民族誌の手法と岡本太郎のフィールドワークの手法とを比較検討することは、岡本太郎の民族誌的な成果を再考する上で一助となるに違いない。ただし、ここでは岡本太郎の思想をテキスト内在的に検討することを通じて、本論で論じたモースの思想がどの点で継承されているのかを分析することを主眼としたい。

¹⁵ 「「伝統」「伝統」と鬼の首でも取ったような気になっているこの言葉自体、トラディションの翻訳として明治後半に作られた新造語にすぎません」（岡本太郎『日本の伝統』光文社、2005、271 頁）

われわれは今日、はるかに猛烈な超近代的意識をもって、まちがった伝統意識を切り捨て、自分たちの責任において新しい文化を創りあげてゆかねばなりません。¹⁶

1956年に刊行された『日本の伝統』は、この『今日の芸術』の続編にあたるというよい。つまり、『日本の伝統』は『今日の芸術』の最後で提起されたこの課題について展開されているのである。この点からもわかるとおり、この『日本の伝統』と題された本がいわゆる「伝統」と言われているものを賛美し、そこから何かを見出そうという意図を持ってはいないことは明らかである。実際、次のような記述がある。

伝統を徹底的に見かえす——それが『日本の伝統』の目的です。似て非なるものほど、非なるものはありません。伝統主義者ほど伝統について見当ちがいしているものはないでしょう。古いものをカサにきて、現実を侮辱するなんて、これくらい非伝統的であり、人間として卑怯なことはありません。¹⁷

では、岡本太郎が徹底的に見かえそうとした「伝統」とは何だったのか。そして、岡本太郎が主張した「伝統」とは何だったのか。『日本の伝統』を繙きながら考察しよう。

『日本の伝統』の第一章は、「伝統とは創造である」と題されている。これはすでに見たように、『今日の芸術』の中ですでに断言されていた。しかし、過去のものであるはずの「伝統」を「創造する」とはいかなることか。それを理解するためには、まず岡本太郎が批判の対象とした「伝統」について理解しなければならない。

先述したように、岡本太郎は『日本の伝統』のなかで「伝統主義者ほど伝統について見当ちがいしているものはない」と断言した。岡本太郎は、その点について、この「伝統」という言葉とその内容の成立過程に問題があったと考える。

¹⁶ 岡本太郎『今日の芸術—時代を創造するものは誰か』光文社、1955（原著は1954年）、231～232頁。美術史家の辻惟雄によると「一九五〇年代から一九六〇年代にかけてのころは、伝統論の花盛りで、芸術のさまざまな分野で伝統が真剣な議論の対象となっていた」ということである。そして、「当時にあつて伝統という言葉は、どこか押し付けがましく重苦しい、反発を誘う響きをもっていた」と指摘した上で、「戦前に一〇年以上パリの空気を吸い、開戦間際に帰国した岡本太郎にとっても、伝統は同様に重苦しいものであつたに違いない」と述べている。（辻惟雄「戦後の伝統論と岡本太郎」『ユリイカ』vol.31、青土社、1999、154～155頁）

¹⁷ 岡本太郎『日本の伝統』光文社、2005（原著は1956年）、36頁

伝統という言葉が明治時代に作られたように、内容も明治官僚によって急ごしらえされた。圧倒的な西欧化に対抗するものとして、またその近代的体系に対応して。¹⁸

日本人の中に脈々と受け継がれてきたはずの「伝統」は、実は初めから知的な權威によって作り出されたものであったのだということを岡本太郎は見抜いていた。敗戦を経験しすべてがひっくり返されたはずの日本にあって、「伝統」はいまだ權威という「虚偽のピラミッド」に支配されている¹⁹。そして、それを「徹底的に見かえす」ことで新しい「伝統」を作り上げていくというのが岡本太郎の主張である。つまり、岡本太郎にとって「伝統とは創造である」のだ。

では、「伝統を創造する」のは誰か。岡本太郎は次のように宣言する。

伝統はわれわれいっばん素人のものでなければなりません。特殊な専門家の權威的なおせっかいをすっぱり切りすてるべきです。つまりモーレツに素人であることを決意した人間の手にとりかえさなければならぬのです。²⁰

「いっばん素人」とは、もちろん「特殊な専門家」ではない「われわれ」のことである。しかし、この「素人」という言葉の指すものは、いわゆる「ふつうの人」ではない。それは、「ふつうの人」が、「素人であって素人じゃないから²¹」である。つまり、「素人」であるにもかかわらず、「ふつうの人」はその作品が有名な巨匠の作品であるとか、由緒がある

¹⁸ 同上、271～272頁。また、鈴木貞美は、「この明治官僚ということばは、おそらく岡倉天心を指している」（『生命観の探究』作品社、2007、669頁）と指摘する。

¹⁹ 「社会全体の基準が敗戦によってひっくりかえされたはずだ。にもかかわらず美術界は昔のままにとざされている。これは文化界一般にも言えることだったが、不思議なことに、これだけモラル、生活、何もかもが崩れたのに、戦前の番付どおり。虚偽のピラミッドがふんぞりかえていた」（岡本太郎「自伝抄」『呪術誕生』みすず書房、1998、242頁）

²⁰ 同上、58頁。1966年に中教審から「期待される人間像」の中間草案が出された日（1月11日）の夜、起草責任者である高坂正顕とテレビで対談した岡本太郎は、「モーレツな素人」として大いに異議を申し立てている。

「高坂氏は哲学者だ。それがこんな筋の通らぬもののお先棒をかつぐなんて、奇怪だ。学者かもしれないが、哲学を知らないとしか言いようがない。カント哲学が専門だというが、もしカントがこの一文を読んだら、ふき出し、かつ怒るだろう。カントこそ、何々せよというような權威の命令や、常識的基準に対して道德の自律性を確立した、近代哲学の父である」（岡本太郎『岡本太郎の眼』朝日新聞社、1966、34頁）

²¹ 岡本太郎『日本の伝統』、56頁

といったことにすでにとらわれてしまっている。だからこそ、われわれは「モーレツに素人である」ことを「決意」しなければならないのである。そしてこのとき、「伝統」は過去のものでありながら、過去の問題ではなくなる。

過去といっても、過ぎ去り、すべて終わってしまったものではない。自分の責任において創造的に見かえすべきモメントなのです。²²

過去のものとしての「伝統」を固定的に狭く捉えてしまうことは間違いだ、と岡本太郎は考えていた。「モーレツな素人」が、「伝統」を「創造的に見かえす」ことによって「伝統」は「われわれ」のものとなる。しかし、だからと言って「伝統」は無限に存在するわけではない。

「伝統」とわざわざ区別してよぶ以上、さまざまある中の、ある一定の何か局限されたものを言うはずで、何でもかんでもみんな伝統だなんて、そんなの伝でもなきや統でもない。その他もろもろと区別し、局限する何か、——それが何かということが問題でしょう。これは確かです。新しい伝統論のポイントがここに出てくると私は思うのです。²³

開かれた過去を目の前にして、その中から「伝統」を「局限」しようとするとき、それを規定するものは何か。これが「新しい伝統論のポイント」なのである。それは決して有名な誰々の作品であるということや、あるいはどういう由緒があるといったような狭められた過去の故事来歴ではない。つまり、「ポイント」は現在にあるのである。

もし、われわれを強力に限定し、規制するものがあるとすれば、それは逆に現在、現実にもこそあるのです。逆説的に聞こえるかもしれない。しかしそれこそ実際であり、そこに今日の伝統、そしてそこからうちひらかれて行く芸術の大きな問題があると思います。²⁴

²² 同上、284 頁

²³ 同上、276 頁

²⁴ 同上、277 頁

「伝統」は、過去の特異な条件によって規制されていくのではなく、現在という特異な条件によって規制されていくのである。開かれた過去を、現実の条件の中で生きている「われわれ」という特異な存在によって「見かえす」とき、「伝統」は「創造」される。しかしそうすると、当然「われわれ」は現実を捉えておかねばならない。現実を捉えることなくして、「伝統」を捉えることはできないからだ。「伝統」を「創造」するときには、「このパティキュラーな現実」にまともにぶつかり、そこを通して実現しなければ嘘²⁵」なのである。「パティキュラーな現実」と向き合ったうえで過去を見かえしたときに、己の中から「創造」というエネルギーが噴き上げてくるとすれば、それは「伝統」なのであり、「われわれ」の生命の原動力ともなりうる。そして、そのエネルギーは、「われわれ」の中に受け継がれてきた人間としての「伝統」なのである。そして、岡本太郎はこの新しい「伝統」論の実践者でもある。次に、その具体的な内容を考察するべく、岡本太郎の「縄文土器」論を取り上げたい。

岡本太郎は、「縄文土器」の発見者であると言われることがある。それはもちろん、考古学的意味での発見者ではない²⁶。美学、あるいは美術史的な意味合いでの発見者ということである²⁷。つまり、それまでに「縄文土器」が美の対象として論じられたことはなかったということだ。岡本太郎自身も、このように述べている。

それまで、縄文を美しいと言った人はいなかったのです。考古学の資料としてはもちろん研究されていましたが、美的対象にはなっていなかった。ひどくグロテスクなもの、日本人とは別な先住民が作ったのではないかという説さえあつたくらいです。美術史は弥生や埴輪から始まり、繊細で優しい平明さが日本美の伝統であると、信じられていま

²⁵ 同上、279頁

²⁶ 江戸時代にすでに縄文土器に注目していた人物は何人か存在する。例えば、江戸後期の博物学者・菅江真澄は『遊覧記』で縄文土器の出土について触れ、亀ヶ岡式土器と円筒式土器の区別をしているという。しかし、考古学という学問的な意味における「第一発見者」は、1877年（明治10年）に大森貝塚から縄文土器を発掘したE・S・モースである。詳しくは、小林達雄「岡本太郎と縄文の発見」『季刊東北学』vol.13、柏書房、2007、41～43頁。

²⁷ 例えば山口昌男は、「今日の日本では縄文ブームという現象が見られますが、その初めての提唱を行ったのは岡本です。グロテスク美の世界的レベルでの提唱者であったと云えましょう」（『民族学と岡本太郎』『ユリイカ』vol.31、青土社、1999、115頁）としている。

した。²⁸

つまり、岡本太郎は「縄文土器」をまさに新しい「伝統」として「創造」したのである。そこで 岡本太郎が「縄文土器」を形容した次の文章を、まず取り上げてみたい。

つねづね芸術の本質は超自然的なはげしさだと言って、いやったらしさを主張する私でさえ、思わず叫びたくなる凄みです。²⁹

「縄文土器」は、岡本太郎をも驚嘆させるほどの激しさを持っている。そして、それは「まるで異質で、ただちにわれわれと結びつけては考えられない³⁰」。岡本太郎は、それを「生活様式」の違いから説明する。

縄文式時代は狩猟期であり、弥生式時代には人びとは、かなり大きな聚落を作って、農耕生活を行いました。この二つの異なった社会生産の段階において、生活はどうぜん異なった世界観に彩られます。³¹

そして岡本太郎は、縄文の世界観を「不安と孤独と偶然」、弥生の世界観を「安定と均衡、節度と従順、必然と依存」であるとしている³²。つまり、狩猟はいつでも偶然に支配されているがために、獲物が獲得できないかもしれないという不安にさらされる。そしてそれは即、生命の不安へとつながっていく。岡本太郎は、縄文人がこのような自らの「パーティキュラーな現実」と向き合ったときに噴き上げてきた「創造」のエネルギーを、「縄文土器」の上を感じ取っているわけである。一方、われわれの「生活様式」に綿々と連なっている農耕生活の様式は「カレンダーによる周到な計算と、忍耐づよい勤勉がその生活条件」となる³³。そして、「縄文土器」に見られた「あのたくましい空間的取りあつかいは影をひそ

²⁸ 岡本太郎『日本の伝統』、285 頁

²⁹ 同上、74 頁。

「今日の芸術は、うまくあつてはいけない。きれいであつてはならない。心地よくあつてはならない」（岡本太郎『今日の芸術—時代を創造するものは誰か』、91 頁）

³⁰ 岡本太郎『日本の伝統』、74 頁

³¹ 同上、79 頁

³² 同上、79～80 頁

³³ 同上、80 頁

め、形態も紋様も、ともにきわめて幾何学的、静的に平面化されて³⁴いくのである。

しかしまた、縄文土器について岡本太郎は「たんに上っ面を見るだけでなく、日常の約束をこえた、超自然的な、つまり四次元的性格に考察をすすめなければ、この文化を正しく理解することはできない³⁵」と述べる。「四次元」とは、簡単にいえば「呪術的世界」のことを指示している³⁶。そして、「ここにこそ縄文土器の真の面目が躍如している³⁷」のである。

原始時代においては物質的、または精神生活のすべてが宗教によってささえられています。もちろん、あらゆる美観も、ちょうど今日の美形式が、すべて資本主義的生産様式の上に成り立っているように、ここでは宗教的意義を負っているにちがいない。³⁸

「四次元」によって支えられていた原始社会において、「縄文土器」の様相や装飾が単なる美学的意識のみによって作られていたはずがない。「それは強烈に宗教的、呪術的意味を帯びており、したがって言いかえれば四次元をさししめしている」と、岡本太郎は考えた。この「四次元」的な世界観は、「現代人」には完全に失われてしまっている。そしてまた、その世界観は、われわれの想像をはるかに超えているところにある。

その神秘は、しかし、かならずしもわれわれが今日想像できるような、いわゆる“神秘性”ではない。神秘観といっても原始社会では目に見える世界と見えない世界は断絶なしに、ジカに平気でつながっているのです。³⁹

狩猟民族にとっては、獲物は激烈な闘争の相手であり、敵です。ところが彼らはそれを糧にして生きているのです。獲物がないということはただちに飢であり、死を意味します。彼らは全存在をそれにゆだね、かけている。だからこそ獲物は彼らにとってまた神

³⁴ 同上、85 頁

³⁵ 同上、88～89 頁

³⁶ 岡本太郎の芸術観も、この呪術的世界にある。

「芸術は呪術である。人間生命の根源的混沌を、もっとも明快な形でつき出す」（岡本太郎「呪術誕生」『呪術誕生』、6 頁）

³⁷ 岡本太郎『日本の伝統』、89 頁

³⁸ 同上、92 頁

³⁹ 同上、93 頁

聖な存在、つまり神なのです。⁴⁰

「食べる」という生きていくうえでの基本的経験において、「縄文人」は常に「四次元」と接していたのであり、また獲物を殺すことによってその神聖を犯していかざるを得なかった。こういった側面から改めて「縄文土器」を眺めたとき、そこにはこうした「縄文人」の世界観が示されている。

強靱な矛盾に引きさかれ、それに堪え、克服する人間の強靱な表情を縄文土器ほどゆたかに誇り、しめしている芸術を私は知りません。⁴¹

この原始のたくましき、ゆたかさは、超自然的な世界とのほげしい、現実的な交渉のうえに成り立っています。自然と人間との、生命のバランスは神秘的であり、超自然的に動的であり、弁証法です。あの怪奇で重厚な、苛烈きわまる土器の美観に秘められてあるものは、まさにそのような四次元との対話なのです。⁴²

1956年刊行の『日本の伝統』に収録された「縄文土器」論は「縄文土器—民族の生命力」と題されている。これは、もともと1952年に美術雑誌『みづゑ』に発表されたものを加筆修正したものであるが、『みづゑ』掲載時の副題は「四次元との対話」であった⁴³。この副題にも表れているとおり、岡本太郎は「縄文土器」の「四次元的性格」にこそ「縄文土器の真の面目が躍如している」と考えていた。この「四次元」は、「かならずしもわれわれが今日想像できるような、いわゆる“神秘性”ではない」のであり、正確にとらえることは難しい。だが、「四次元」に迫らなければ、「縄文土器」の本質には迫れない。

例えば中沢新一は、「四次元」を「現実の三次元の空間にあらわれてくると矛盾だらけになってしまうけれども、その奥に矛盾したままで統合して存在する何か⁴⁴」と説明する。そして、この矛盾の最たるものは「生」と「死」である。中沢は、縄文中期に作られた、前面は生を肯定する女性の姿、背面は生と死をつかさどる蛇がかたどられている「人面香

⁴⁰ 同上、94～95頁

⁴¹ 同上、98頁

⁴² 同上、98頁

⁴³ 『みづゑ』1952年2月号 (No.558) に掲載

⁴⁴ 中沢新一「超核の神話—縄文から岡本太郎、そして未来へ」『美術手帖』vol.58、2006、179頁

炉型土器」を取り上げながら次のように説明する。

神話の思考方法では、生と死は分離できないと考えます。生のなかにもつねに死の要素が入っているし、死があつてこそ次の命が生まれてくる。死というのは、次の命が生まれてくる準備であり、生と死は一体になっている。⁴⁵

つまり、「縄文人」は「この世界の最も奥深いところにあるものは、生でもなければ死でもなく、生であり死である何かである」ということを感じ取っていたのであり、中沢いわく「この名づけようのない何かを、空間の中で表現しようとする試みのひとつが、四次元の思想」なのである⁴⁶。

岡本太郎の「縄文土器」論に話を戻そう。岡本太郎は、アイヌの熊祭りの例などを取り上げながら、この「生」と「死」の一体となった「四次元」の世界観を説明する。

アイヌの社会では、クマがすべての神格のなかで主神であつて、また主食なのです。しかも彼らの生命にとってもっともおそろしい猛獣なのです。

熊祭りでは、もっとも盛大に象徴的に、この神を殺します。そして参列したすべてのものが、その肉を食い、血をすすり、そして泣きながら、その霊をなぐさめるのを見ても、私が言っていることが事実として裏づけられています。⁴⁷

「四次元」の世界観は、この「アイヌの熊祭り」の中に一番生々しく表れているのではないだろうか。狩猟民であつた「縄文人」にもこの「四次元」の世界観が共有されていたであろうことは想像に難くない。そして、岡本太郎に「強靱な矛盾に引きさかれ、それに堪え、克服する人間の強靱な表情を縄文土器ほどゆたかに誇り、しめしている芸術を私は知りません」と言わしめたもの、それは「縄文人」にとってこの「四次元」が実際生活上の問題として入り込んでいることだった。

縄文式原始芸術の精神主義的でない精神のありかた、つまりあらゆる神秘や超自然のド

⁴⁵ 同上、178 頁

⁴⁶ 同上、179 頁

⁴⁷ 岡本太郎『日本の伝統』、97 頁

ラマが平気で、そしてゆたかに生活にはいりこんでいる。しかも積極的な現実性をもって。それはすこしも観念的ではないのです。⁴⁸

ここまで来れば、「四次元」が「かならずしもわれわれが今日想像できるような、いわゆる“神秘性”ではない」ということの意味が、より明瞭になってくる。この「四次元」は、もはや「観念的」に物事を思考するように義務付けられているかのような「現代人」には容易に想像し難い世界なのである。つまり、「四次元」は言葉や概念としてうまく表現することは困難なものである⁴⁹。そして、岡本太郎はこの「四次元」を、つまり「呪術的世界」を「伝統」として現代に「創造」しようとしたのである。

第二節 岡本太郎におけるモース人類学の継承

岡本太郎は、「伝統は創造である」として、過去の特異な条件によって規制されていくのではなく、現在という特異な条件によって規制されていくものであると考えた。また、岡本太郎にとって「伝統」とは、表面的な目に見える世界においてあるものではなかった⁵⁰。積極的な現実性をもって人間生命の根底に流れる「四次元」の世界こそ、「伝統」として「創造」すべきものと考えていた。一方、モースにおいては伝統 (tradition) とは、いわゆる伝統から譲渡・伝承にまで渡る広い意味で使われていた。また、「身体技法」論において検討したように、その本質は単なる表面的な形の継承にあるのではなく、過去の人々がその身体の中で記述してきた〈生〉の形式を伝承していくことにあった。それは、受け取った物 (res) に自らの生命を付して返していく贈与交換の営みとともにあり、自らの身体を通して伝統を書き換え次の世代へとつないでいくことである。

岡本太郎にとってもモースにとっても、伝統の中で受け継いでいくものとは形としては目に見えないものであるがわれわれの身体の中に深く根を下ろしているものである。岡本

⁴⁸ 同上、100頁

⁴⁹ 例えば、中沢新一は、「私たちの思考の世界では、これをうまく表現することが難しい。なぜなら私たちは言葉、概念を使ってものを考えようとします。「生」と「死」という言葉にしたとたん、ふたつは分離してしまうからです」と述べている。(中沢新一、前掲論文、178頁)

⁵⁰ 例えば、岡本太郎は沖縄の御獄を訪れ、「なににもない」ということの中にある「伝統」についても語っている。

「日本人の血の中、伝統の中に、このなんにもない浄らかさに対する共感が生きているのだ」(岡本太郎『沖縄文化論—忘れられた日本』中公文庫、1996、169頁)。

太郎はそれを「四次元」と呼んだ。モースにおいては、それを「靈性」「形式 (forme)」「ハビトゥス」として読み取ることができた。ここには、伝統に対する両者に共通の視座があるのではないだろうか。

モースが伝統を伝承する機会の最たるものとして取り上げていたのが、イニシエーションであった。本論でも論じたとおり、「死と再生」を基調とするイニシエーションでは、若者に「役割や知識を与えるだけでなく、男らしさ、勇気、新たな魂が、その試練のあとで先祖や聖なる存在 (êtres sacrés) によって、この魂が新たに認知 (reconnaître) されるという形で与えられる⁵¹」。そして、『贈与論』でも指摘されていたように、イニシエーションにおいて靈的な起源に由来する財を受け取ることは、そこに宿った靈的な力を受け取ることに等しく、それによって新たに成人として認知されるのである。岡本太郎もまた、イニシエーションについて次のように述べている。

人間は自然の中からただ生まれてきたものではない。「人間」は作られるものだ。人間自身によって。だからまた人間の手で壊されなければ、宇宙に還元されなければならない。それが儀礼なのだ。

若者たちはこの試練を終ったのちに、一人前の「男」として、新しい精神力と誇りをもって大人の社会に参加するのだ。人間生命の神秘、その伝統 (traditions) は彼らのうちに響き伝えられる。入門式によって、はじめて「死」と直面する。つまりそれは生きる意味をつかむことでもあるのだ。⁵²

ここにおいて「伝統」は、「人間生命の神秘」に直結している。その神秘とは「死」と直面することによって「生」をつかむこと、つまり「死と再生」である。「生」と「死」が一体になった「四次元」の世界、これは岡本太郎がアイヌ民族の熊祭り (イオマンテ) に見た世界に通じるものがある。この儀礼は熊を食うことによってつながれる「生」と、神である熊を殺すという「死」とがまさに一体となっているのであり、また、再び人々に食べ物を与えてくれるように大量の贈り物を持たせて森へと送り返す贈与交換の儀式でもある⁵³。

⁵¹ Mauss, M., "Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive," p.340

⁵² 岡本太郎『美の呪力』新潮文庫、2004、151頁 (L'esthétique et le sacré, Seghers, 1976, p107) 以下、仏訳版のページ数を () 内に付す。

⁵³ 本論文第三章の注 26 を参照

モースにおいても「死」は「生」と一体となって現れるものとして捉えられている。本論では触れることのできなかつた H・ユベールとの共著『供犠』のなかで、農業精霊の復活のために、食した牛の皮に藁をつめて縫い直し供犠にかける儀礼を論じたくだりて次のように述べている。

ところで、この犠牲こそは植物の精霊そのものである。この精霊ははじめは初穂に集中されていたが、後に獣に移されたのである。それが犠牲にされたことにより、浄められ若返ったのである。それ故それは発芽と生殖の原理である。このようにして再生し、蘇生するのは畑の生命なのである。

この供犠で特に目につくことは、供犠によって持続と継承 (transmission) が保証される生命が絶えることなく連続することである。⁵⁴

まさに「死」によって畑には新たな生命が与えられ、人々に再び食べ物を提供してくれる。収穫物として受け取った贈与を、儀礼を通して再び大地に返し新たな生命を得るのである。「食べる」ことは、岡本太郎も言うように「超自然的な世界とのほげしい、現実的な交渉」なのであり、「生」と「死」という矛盾に引き裂かれながらも神秘的なバランスを保つことによって成り立っている。モースが「物質の観念に先行する諸概念」の中で明らかにしていたように、物質 (matière) とはその古層にあつて「食べ物 (nourriture)」を意味し、そしてそのような物を交換するポトラッチが本来「養う (nourrir)」ことを意味していたことを考えれば、贈与交換によって食べ物を獲得することは、人間にとってこのような「生」と「死」の混淆した世界に触れる機会であり、岡本太郎の言う「四次元」の世界を顕現させるものであつたにちがいない。ところが、「資本主義的生産様式の上に成り立っている」現代社会においては、そういった意味での贈与交換の機会に接することが極端に少なくなつてしまった。だが、そのような時代にあつても「食べる」ことを通してわれわれの身体に脈々と刻まれてきたものをしっかりと掴み取つておく必要があるし、それこそが現代的な課題、現代人としての「パティキュラーな現実」なのであろう。その現実に挑み続けることこそ、岡本太郎にとっての「伝統」の「創造」であり、また芸術活動であつたにちが

⁵⁴ Mauss, M. et Hubert, H., “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,” *Œuvres*, 1, Minuit, 1969, p.281 (邦訳『供犠』(小関藤一郎訳)法政大学出版、1983、81頁)

いない⁵⁵。

岡本太郎『美の呪力』の中に次のような一節がある。

挑戦の誇り、このような戦いがいかに人間の生きがいとして、男性的男性の情熱と再考のモメントとしてあったか。——戦前、ソルボンヌでマルセル・モース教授の講義に出ている頃、印象深い話を聞いたことがある。南太平洋のマルキザ島が植民地化され、キリスト教が布教された。宣教師がやって来て、習慣として原住民の間に行われていた部族間の戦争を禁止した。(中略)ところが、それ以来、この島の人口は激減しはじめたというのだ。つまり男たちは生きがいを失い、怠惰になり、酒でも呑んでごろごろしているばかりで、すっかり駄目になってしまった。情熱とプライドのない生活が戦争以上に人間生命を失わせる一つの例である。⁵⁶

ここで岡本太郎は、モースが講義で語ったことを「挑戦の誇り」「人間の生きがい」として語っている。言うまでもないことだが、ここで岡本太郎は戦争を称揚しているわけではない。そうではなく、「「挑戦」のノーブレス」を主張しているのであり、むしろそれが失われてしまった近代戦争の不潔を非難してさえいるのである⁵⁷。このような「挑戦」のノーブレスは、贈与交換について述べた次のような一節にも表われている。

贈り物は受け取る義務がある。断るなどということは失礼、非道徳、宣戦布告を意味する。受取らなければならない。しかし、受取った以上は、注意深くお返しをしなければならないのだ。

世の中、人間関係はつまり、力関係だ。相手の上に立つか、下につくか、いつでも互いに量っている。物を貰って、ただ受取ってしまえば、従うことを認めたことになる。屈したくないのなら、それ以上のお返しをして、逆襲しておく必要がある。

⁵⁵ 「本当に生きるということは、環境に迎合したり、また安易に受け入れられ、好かれたりすることであってはならない。私は成功はむしろ絶望に等しいと思っている。いつでも計算を超えた無目的な闘い、いわばあらゆる対象への無条件な挑み続けることが人間的であり、生きがいであると信じている。そこに「芸術」があるのである」(岡本太郎「自伝抄」『呪術誕生』、208頁)

⁵⁶ 岡本太郎『美の呪力』、132頁 (p.96)

⁵⁷ 「ここに決定的に失われているのは、「挑戦」のノーブレスだ。私は挑戦は美学であり、スタイルだと言った。(中略)強力な生命感によって、誇らかに挑むべきだ、ただ惰性的に、システムの中で、無責任に殺すことほど不潔なことはないのだ」(同上、133～134頁 (p.97))

馬鹿馬鹿しいと誰でも思い、虚礼だなどといってケナスけれど、この不文律は根強い人間経済の伝統だ。⁵⁸

モースの名こそ出してはいないが、この一節がモースの『贈与論』から導かれていることは明白であろう⁵⁹。注目すべきは、お返しすることとは逆襲することなのだと述べていることである。つまり、受け取るということは素直に受け入れるということではないのであり、お返しすることは自らの威信をかけて挑み返すことなのであり、闘いなのである⁶⁰。この挑戦の姿勢は岡本太郎の「伝統」論に貫いてあるものにちがいない。つまり、「伝統」を受け取ったからには、当然お返ししなければならない。そのお返しの機会とは、「自分の責任において創造的に見かえすべきモメント」なのであり、「逆襲」である。岡本太郎はモースの『贈与論』をそのように受け取り、解釈したのである。

岡本太郎にとってモースの思想は、自身が「社会全体にアンガージュする」ときの大きな指針となっていたのではないだろうか。本論第四章で筆者は、「贈与交換を通して伝統を受け継ぐこと、それはまた、自らの身体によってその伝統を生きることで新たな生命を付し、伝統を書き換えていくことに他ならない」と述べた。岡本太郎もどのように伝統を書き換えていくべきなのか、つまり「創造」していくのかを思案したにちがいない。そして、その書き換えを芸術に託し、社会への挑戦状として突きつけたのではないだろうか。「今日の美形式が、すべて資本主義的生産様式の上に成り立っている」のであれば、「対極主義」的に、つまりその対極的な形での挑戦をしなければならない。それが、モースの思想から学んだ「贈与」であり、「呪術」であったのかもしれない。

あまり推論的になるのは止めて、岡本太郎のテキストに戻るべきだろう。岡本太郎が多数の「パブリック作品」を手がけたことは、すでに述べた。岡本太郎にとっては、「芸術」

⁵⁸ 岡本太郎『岡本太郎の眼』、287頁

⁵⁹ 「パリ大学・ソルボンヌで民族学を学んだ岡本太郎が自分の専攻領域に選んだのは、オセアニアだった」（岡本敏子「一つの恋」の証言者として」、岡本太郎『沖縄文化論—忘れられた日本』中公文庫、1996、253頁）。この岡本太郎の選択に、ポリネシアやメラネシアの贈与交換についても多く論じた『贈与論』が影響していると考えるのは推測の域を出ないことかもしれない。しかし、専攻の選択に関してモースの何らかの助言があっただろうということは十分に考え得ることである。少なくとも、クラ交易を始めとするオセアニアの贈与交換についての造詣は深かったに違いない。

⁶⁰ もう一箇所、岡本太郎がモースの思想に触れている箇所を引用しておく。

「マルセル・モースなどは闘技を遊びの第一の本質においている。競技する。勝負する」（岡本太郎「芸術と遊び—危機の接点」『呪術誕生』、123頁）

とは美術館に保存されてあるものではなかった。むしろ、誰でもが無条件に無償で参加すべきものなのである⁶¹。「縄文土器」にその生活様式と呪術性、そして芸術性を見出した岡本太郎は、食べて生きていくという誰もが積んできた〈生〉の営みに、そして人間の〈生〉を支えるあらゆる営みにまで思考を巡らせていた。『美の呪力』の中で、岡本太郎は次のように述べている。

人間文化には、根源の時代から、儀式があり、祭りがあった。そこには歌もあれば踊りもある。食事も、性の営みも、労働も、戦争も、その他もろもろの行為があった。そのどれが重く、どれが軽いとはいえない。全体 (toutes) がからみあって生活のシステム、一つの有機体 (un tout) となっている。物として残されたもの、色とか形は、その生きた全体の一部 (fragments) であったのだ。⁶²

歌、踊り、食事、性の営み、労働、戦争などのその他もろもろの行為とは、モースの言う身体技法に他ならない。モースは、社会学的、心理学的、生理学的という三つの要素によって条件付けられた「全体的人間 (l'homme total)」として人間を捉え、身体技法に現れる形の奥にあり、人々がそれぞれの身体の中で社会的に受け継いできた「ハビトゥス」の伝承を論じていた。このとき「ハビトゥス」とは、まさに人々の生活全体を支える「生活のシステム」であり、また人々の生活を動的につないでいく「一つの全体 (un tout)」なのではないだろうか。

岡本太郎も、人々の〈生〉の「全体」がからみあった「生活のシステム」を、「その生きた全体の一部 (fragments)」として残された物や色や形から読み取ろうとする。岡本太郎にとって、残された物を形や見える部分だけを頼りにして分類し、体系立てて陳列することは、見えない部分にある人間文化の全体を軽視し、また本当の意味での「伝統」を軽視す

⁶¹ 「言うまでもなく、遊びも芸術も、その本質は無償性にある。それ自体で充実している」(同上、126頁)。

この姿勢は、多数の本を書いて出版し、売ったこととは対照的である。どうして本を書くのかとの新聞のインタビューに、岡本太郎は次のように簡潔に答えている。

「絵では食えんから」(「絵では食えないから」本を書きまくる岡本太郎 朝日新聞、1955年12月12日)。

岡本太郎ほどの芸術家が、絵では食えないということはなかろう。そうではなく、これは絵では食わないのであって、岡本太郎にとって「芸術」は貨幣価値に変えられるものでは当然なかったに違いない。

⁶² 岡本太郎『美の呪力』、15頁 (pp.21-22)

ることに他ならなかつたらう⁶³。モースもまた、そのように体系立ててしまうことを拒否し、あくまで全体的に、そして社会的に「記述」することを試みたのではなかつたか。与え、受け取り、返すという贈与交換のリズムは、今も昔も社会全体を貫いてある。言葉として、技法として、そして芸術作品として残される形ある物は、その断片としてあるにすぎない。その断片を「記述的 (discriptive)」に語ることによって、人間の〈生〉の営みを「全体的」にとらえることがモース人類学の主題であつたということができたらう⁶⁴。

パリ大学の民族学教授のジャン・ルーシュが作成した「マルセル・モースの肖像⁶⁵」(1977)と題する短編映画の冒頭で、「なぜ、芸術家のあなたが、マルセル・モースのお弟子になつたのですか」との質問に、岡本太郎は次のように答えた。

——芸術は全人間的に生きることです。私はただ絵だけを描く職人になりたくない。だから民族学をやつたんです。私は職業分化に対して反対なんだ。⁶⁶

岡本太郎にとって、芸術家として生きることは、「全人間的」に生きることである。そしてそれこそ、岡本太郎がマルセル・モースから学び、継承したことには他ならない。専門分化され、全体性を失つた現代社会に挑み続けた岡本太郎の活動は、このモースの思想に裏打ちされたものであつたに違いない。

以上、岡本太郎におけるモースの思想の継承を検討することを通して明らかになってきたことは、岡本太郎はモースの思想の中に「人間の生きがい」としての「挑戦の誇り」を

⁶³ 「人間の生活はいつも全体であり、幅いっぱいにあふれ、ふくらんでいるはずなのに、その一部だけを引き抜いて固定し、形式化して味わうのだ。白々しい」(同上、12頁(p.19))

⁶⁴ 「われわれの生 (vie) とは社会における生であり、それを断片として研究するだけでは不十分である」(Mauss, M., “Effet physique chez l’individu de l’idée de mort suggérée par la collectivité,” *Sociologie et anthropologie*, p.329 [邦訳「集合体により示唆された死の観念の個人に対する肉体的効果」『社会学と人類学Ⅱ』、69頁))。

C・レヴィ＝ストロースも同じ箇所を引きながら、モースの人類学があらゆる行為のもつ身体的、生理学的、心理学的、社会学的諸側面を同時の考察せしめる学問であることを指摘している。(“Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss,” *Sociologie et anthropologie*, xxv [邦訳「マルセル・モース論文集への序文」『社会学と人類学Ⅰ』、17頁])

⁶⁵ 原題は *Hommage À Marcel Mauss : Taro Okamoto*. ジャン・ルーシュもモースの弟子である。また、今福龍太よれば、岡本太郎はルーシュから「あなたはモースの思い出を情熱的に語っているけれども、今は民族学ではなく彫刻と絵画をやっているわけですね？」と問いかげられると、首を振りながら「tous, tous, tous, tous, tous, tous!!!」と六度も「tous」を繰り返して答えている(今福、前掲論文、73頁)。

⁶⁶ 岡本太郎「自伝抄」、226頁

読み取っていたということである。こうしたことは、モースにあっては明示的に語られてはいない。第二章でも触れたように、モースはむしろ、贈与交換の中に連帯を求め、その中で人々が社会的に安定した関係を保っていることを見出そうとしていた⁶⁷。しかし、『贈与論』の中でポトラッチにおける競争的な贈与が例として挙げられていたように、時には贈与交換はお互いの威信を賭けた挑みあいへと発展することすらある。お返しを「逆襲」として位置づける岡本太郎の贈与交換への理解は、こうしたポトラッチの挑みあいの中から見出されたものにちがいない。

本論文でも述べたように、贈与交換における伝承とは、必然的に差異を生み出す過程でもあり変容を促すものでもある。そのようにして伝統を書き換えていくことは、岡本太郎が縄文土器論を通じて美術史的伝統の変革を迫ったように、ある意味では社会における変革として位置づけられさえもするだろう。それは、ある一つの地位に留まっていることを良しとせず、「全人間的」に生きることを追求した岡本太郎の生き方とも重なるものである。

教育における伝承を贈与交換としてみるならば、全面的ではないにせよ、受け取り、お返しすることが一つの「挑戦」として捉えられる場面があるにちがいない。P・リクールは、「教育者と被教育者の共同行為に本質的なものは対決である」と指摘した上で、次のように主張している。

この対立関係において、教育者は知識以上のものを提供する。教育者は、一つの意志を、知ろうとする意志を、言おうとする意志を、存在しようとする意志をもたらず。教育者は非常にしばしば、彼を通じて表現され伝播されようとする一つの思想の流れ、一つの伝統を表明する。彼自身、そのために彼が生きている確信を心に抱いている。これらすべてのことが、教育者をして、知識の伝達者とはことなつたものにするのである。教育は、教育者にとって、彼が行使する一つの力である。ここに、たえず打ちこわさねばならぬ支配関係の生まれる根拠がある。⁶⁸

贈与交換は、モースがあえて強調したように、人々の間の信頼関係を構築するものでも

⁶⁷ 「諸社会は、社会やその従属集団や成員が、どれだけ互いの関係を安定させ、与え、受け取り、お返しすることができたかに応じて発展した。交際するためには、まず槍から手を離さなければならない」(Mauss, M., "Essai sur le don," p.278 [邦訳、290頁])

⁶⁸ P・リクール「大学における改革と革命」(高橋武智訳)『展望』(vol.121) 筑摩書房、1969、137頁

ある一方で、岡本太郎が理解していたように対立関係をも生み出すものであることを押さえておかなければならないだろう。そしておそらくは、そのどちらの側面も、贈与交換における伝承 (tradition) の推進力となり、贈与交換としての教育を駆動させているにちがいない。大人も子どもも、ただそこに居合わせただけならば、お互いにただの「人」でしかなく、知識もそこに置かれているだけではただの「物」にしか過ぎない。そして、そのような中では伝承は起こりえない。「知」を贈与物として受け取り、そして相互的な交流の中に投げ込むことが必要なのである。そのとき、信頼のもとにそれを解釈し返すことも、挑戦として受け取り返すこともあるだろう⁶⁹。どちらにしても、そのようにして「返礼」することが伝承の過程において重要であり、贈与交換としての教育の核心にあるということだけは、確かなことである。

⁶⁹ 「treason [裏切り] とか traduction [解釈] というような言葉が、tradition という言葉と語源を共有し、したがってそれらが意味の脈絡で無縁たりえないのも偶然ではないだろう」 (Steiner, G., *Lessons of the Masters*, Harvard University Press, 2005, p.3 [邦訳、『師弟のまじわり』(高田康成訳) 岩波書店、2011、5頁])

【引用・参考文献】

【A】

1. 安部公房『砂漠の思想』講談社、1965
2. 赤坂憲雄『岡本太郎という思想』講談社、2010
3. 網野善彦・安部謹也『中世の再発見一市・贈与・宴会』平凡社、1994
4. 安藤礼二「物質と社会の再編成に向けて マルセル・モース『贈与論』『現代思想』vol.39、2011
5. M. R. Anspach, *À charge de revanche : Figures élémentaires de la réciprocité*, Seuil, 2002
(『好循環と悪循環—互酬性の形／相手も同じことをするという条件で』(杉山光信訳)新評論、2012)
6. Ph・アリエス『〈子供〉の誕生』(杉山光信・杉山恵美子訳) みすず書房、1980
7. アリストテレス「霊魂論」『アリストテレス全集第6巻』(山本光雄訳) 岩波書店、1968
8. アリストテレス『ニコマコス倫理学(上)』(高田三郎訳) 岩波文庫、1971

【B】

9. C. Backès-clément, “Le mauvais sujet,” *L’arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972 (「札つきの間」(足立和浩訳)『マルセル・モースの世界』みすず書房、1974)
10. G. Bataille, *La part maudite*, Minuit, 1967 (『呪われた部分』(生田耕作訳) 二見書房、1973)
11. G. Bataille, “La notion de dépense,” *La part maudite*, Minuit, 1967 (「消費の概念」『呪われた部分』(生田耕作訳) 二見書房、1973)
12. G. Bataille, “Les conséquences du non-savoir,” “L’enseignement de la mort,” “Le non-savoir et la révolte,” “Non-savoir, rire et larme,” *Œuvres complètes de Georges Bataille*, VIII, Gallimard, 1976 (『非一知』(西谷修訳) 平凡社、1999)
13. G. Bataille, “L’histoire de l’érotisme,” *Œuvres complètes*, VIII, Gallimard, 1976 (『エロティシズムの歴史 呪われた部分—普遍経済論の試み：第二巻』(湯浅博雄・中地義和訳) ちくま学芸文庫、2011)
14. G. Bataille, “Note sur la fondation d’un Collège de Sociologie,” D. Hollier, *Le collège de sociologie*, Gallimard, 1979 (「社会学研究会」設立に関する覚え書き」、D・オリエ編『聖社会学』(兼子正勝、中沢信一、西谷修訳) 工作舎、1987)
15. G. Bataille, “L’apprenti sorcier,” D. Hollier, *Le collège de sociologie*, Gallimard, 1979 (「魔法

使いの弟子」、D・オリエ編『聖社会学』（兼子正勝、中沢信一、西谷修訳）工作舎、1987)

16. G. Bataille, "Lettre a X., chargé d'un cours sur Hegel," D. Hollier, *Le collège de sociologie* Gallimard, 1979 (「ヘーゲルに関する講義担当者 X 君への手紙」、D・オリエ編『聖社会学』（兼子正勝、中沢信一、西谷修訳）工作舎、1987)
17. É. Benveniste, "Don et échange dans le vocabulaire indo-européen," *Problèmes de linguistique générale*, vol.1, Gallimard, 1966 (「印欧語彙における贈与と交換」『一般言語学の諸問題』（河村正夫他訳）みすず書房、1983)
18. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol.1, Minuit, 1969 (『インド=ヨーロッパ諸制度語彙集 I』（前田耕作監修、蔵持不三也訳）言叢社、1986)
19. P. Birnbaum, "Du socialisme au don," *L'arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972 (「社会主義から贈与へ」（宮島喬訳）『マルセル・モースの世界』みすず書房、1974)
20. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, 1980 (『実践感覚』（今村仁司・港道隆訳）みすず書房、1988)

【C】

21. D. Cheal, *The Gift Economy*, Routledge, 1988
22. G. Condominas, "Marcel Mauss et l'homme de terrain," *L'arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972 (「マルセル・モースとフィールドの研究者」（杉山光信訳）『マルセル・モースの世界』みすず書房、1974)

【D】

23. N・Z・デイヴィス『贈与の文化史—16世紀フランスにおける』（宮下志朗訳）みすず書房、2007
24. J・デリダ「限定経済学から一般経済学へ—留保なきヘーゲル主義」（三好郁朗訳）『エクリチュールと差異（下）』法政大学出版、1983
25. J・デリダ「時間を一与える」（高橋允昭訳）『理想』（vol.618）理想社、1984
26. C. Dubar, "Retour aux texts," *L'arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972 (「原典への回帰」（宮島喬訳）『マルセル・モースの世界』みすず書房、1974)
27. L. Dumont, "Un science en devenir," *L'arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972 (「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)
28. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983 (『個人主義論考』（渡辺公三・浅野房

一訳) 言叢社、1993)

29. E・デュルケーム『社会学的方法の基準』(宮島喬訳) 岩波文庫、1978
30. E・デュルケーム『社会分業論』(井伊玄太郎訳) 講談社学術文庫、1989

【E】

31. E. E. Evans-pritchard, “Essai sur le don,” *L’arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972 (「贈与論」(染谷臣道訳) 『マルセル・モースの世界』みすず書房、1974)

【F】

32. M・フーコー「侵犯行為への序言」『外の思考』(豊崎光一訳) 朝日出版社、1978
33. M・フーコー『知の考古学』河出文庫、2012
34. 藤吉圭二「モースの「全体性」概念の検討—「贈与論」を契機として」『京都社会学年報』(第1号) 京都大学文学部社会学教室、1994
35. 福田徳三「祓除ト貨幣ノ関係ニ就イテノ愚考」『国家学会雑誌』第24巻第7号、1910
36. 古市太郎「贈与論の再考：マルセル・モースの「全体性」の思考とジョルジュ・バタイユの「普遍経済」への影響」『社会学研論集』14号、早稲田大学大学院社会科学研究所、2009

【G】

37. M・ガレットィ「序文 森の王」『聖なる陰謀』(吉田裕他訳) ちくま学芸文庫、2006
38. R. Gasché, “L’échange héliocentrique,” *L’arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972 (「太陽中心的な交換」(足立和浩訳) 『マルセル・モースの世界』みすず書房、1974)
39. A・v・ヘネップ『通過儀礼』(綾部恒雄・綾部裕子訳) 岩波文庫、2012
40. 下司晶「モノログからダイアログへ／^{リプレゼンテーション}表象＝代理から^{リフレクション}省察へ—啓蒙のゆくえ」教育哲学会第56回大会 課題研究「教育実践と教育哲学—これまでの教育哲学、これからの教育学(3)」発表資料、2013
41. Z. Gregoriou, “Letter wrting and the performativity of in female pedagogical relations: Recuperating Derridean amnesia, writing back to Madame de Maintenon,” *Studies in Philosophy and Education*, vol.18, Kluwer Academic Publishers, 1999

【H】

42. R. H. Halperin, “Gifting the children: Ritual economy of a community school,” *Research in Economic Anthropology*, Emerald, 2008
43. 花田清輝「岡本太郎論」、岡本敏子編『太郎神話—岡本太郎という宇宙をめぐる』二

玄社、1999

44. 橋爪大三郎『言語ゲームと社会理論—ウイトゲンシュタイン・ハート・ルーマン』勁草書房、1985
45. A. Haudricourt, “Souvenirs personnels,” *L’arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972 (「思い出のマルセル・モース」(菅野盾樹訳)『マルセル・モースの世界』みすず書房、1974)
46. O・ヘンリ「賢者の贈りもの」『O・ヘンリ短編集(二)』(大久保康雄訳)新潮文庫、1969
47. 平野暁臣『岡本太郎—「太陽の塔」と最後の戦い』PHP新書、2009
48. 平野亮「能力人間学としての骨相学—近代教育言説における「能力」のエピステモロジー」神戸大学博士論文、2011
49. D. Hollier, “Ethnologie et sociologie, sociologie et socialisme,” *L’arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972 (「民族学と社会学、社会学と社会主義」(杉山光信訳)『マルセル・モースの世界』みすず書房、1974)
50. D. Hollier, “Malaise dans la sociologie,” *L’arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972 (「社会学の中の心地悪さ」(杉山光信訳)『マルセル・モースの世界』みすず書房、1974)
51. D. Hollier, “A l’en-tête d’acéphale,” *Le collège de sociologie*, Gallimard, 1979 (「無頭人の頭書きに」『聖社会学』(兼子正勝、中沢信一、西谷修訳)工作舎、1987)

【I】

52. 飯島吉晴『子供の民俗学—子供はどこから来たのか』新曜社、1991
53. 池本美和子「二つの社会連帯—戦前日本の社会連帯思想とフランスの社会連帯主義」『佛教大学大学院紀要』vol.26、1998
54. 生田久美子『「わざ」から知る』東京大学出版会、1987
55. 今福龍太「すべてと無のあいだの深淵—岡本太郎の「民族学」」『美術手帖』vol.52、2000
56. 今井康雄編『教育思想史』有斐閣、2009
57. 今井康雄「「純粹贈与者」はどこまで純粹か—教育の起源をめぐる不純な考察」『近代教育フォーラム』(vol.17)教育思想史学会、2008
58. 今井康雄「教育において「伝達」とは何か」『教育哲学研究』(第97号)教育哲学会、2008
59. 今村仁司『貨幣とは何だろうか』ちくま新書、1994

60. 板橋春夫『誕生と死の民俗学』吉川弘文堂、2007
61. 伊藤幹治『贈与交換の人類学』筑摩書房、1995
62. 伊藤徹「岡本太郎・主体性の神話—対極主義とその亀裂」『京都工業繊維大学学術報告書』第4巻、2010
63. 岩井克人『ヴェニス商人の資本論』ちくま学芸文庫、1992
64. 巖谷國士訳編「《コントロール・アタック》資料」『季刊パイディア』第8号、竹内書店、1970

【J】

65. C・G・ユング『錬金術と無意識の心理学』（松田誠思訳）講談社、2002

【K】

66. 貝瀬千里『岡本太郎の仮面』藤原書店、2013
67. V. Karady, “Naissance de l’ethnologie universitaire,” *L’arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972（「大学における民族学の誕生」（宮島喬訳）『マルセル・モースの世界』みすず書房、1974）
68. 柄谷行人『隠喩としての建築』講談社学術文庫、1989
69. 柄谷行人『マルクスその可能性の中心』講談社学術文庫、1990
70. 柄谷行人『探究 I』講談社学術文庫、1992
71. D・カークパトリック『フェイスブック 若き天才の野望—5億人をつなぐソーシャルネットワークはこう生まれた』（滑川海彦他訳）日系BP社、2011
72. 北沢憲昭『反覆する岡本太郎—あるいは「絵画のテロル」』水声社、2012
73. G. Kjellberg, “A new pedagogical model for integrating social work students and service users,” *Socialhögskolan*, Lunds universitet, 2009
74. P. Klossowski, “Préface,” T. Okamoto, *L’esthétique et le sacré*, Seghers, 1976（「解説・混沌の中の「美」と「聖」」（久米博訳）『岡本太郎著作集第6巻』講談社、1980）
75. 小林達雄「岡本太郎と縄文の発見」『季刊東北学』（第13号）柏書房、2007
76. A・コジェーヴ『ヘーゲル読解入門 『精神現象学』を読む』（上妻精・今野雅方訳）国文社、1987
77. 小松佳代子「場所・身体・美術教育」『美術教育研究』（No.14）美術教育研究会、2008
78. 小松佳代子「つくることと生きること—美術と教育の交叉」、東京藝術大学美術教育研究室編『美術と教育のあいだ』東京藝術大学出版会、2011
79. 小松佳代子編『周辺教科の逆襲』叢文社、2012

80. 小馬徹『贈り物と交換の文化人類学—人間はどこから来てどこへ行くのか』神奈川大学評論ブックレット 9、2000
81. 小坂井敏晶『民族という虚構』ちくま学芸文庫、2011
82. 栗本慎一郎『経済人類学』講談社学術文庫、2013
83. 桑子敏雄「解説」、アリストテレス『心とは何か』（桑子敏雄訳）講談社学術文庫、1999

【L】

84. G. Lakoff & M. Johnson, *Metaphors we live by*, The University of Chicago Press, 1980 (『レトリックと人生』（渡部昇一他訳）大修館書店、1986)
85. C. Lévi-Strauss, “Introduction a l’œuvre de Marcel Mauss,” *Sociologie et anthropologie*, P.U.F, 1978 (「マルセル・モース論文への序文」『社会学と人類学 I』（有地亨他訳）弘文堂、1973)
86. C・レヴィ＝ストロース『親族の基本構造』（福井和美訳）青弓社、2000
87. J・ロック「自然法論」（浜林正夫訳）『世界思想大全集:社会・宗教・科学思想篇 2』河出書房新社、1962

【M】

88. B. Malinowski, *Argonauts of the western pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge & Kegan Paul, 1932 (『西太平洋の遠洋航海者—メラネシアのニュー・ギニア諸島における、住民たちの事業と冒険の報告』（増田義郎訳）講談社学術文庫、2010)
89. B. Marcenac, “La galerie des glaces,” *L’arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972 (「氷壁の回廊」(服部進・菅野盾樹訳)『マルセル・モースの世界』みすず書房、1974)
90. M. Mauss, “Essai sur le don – Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques,” *Sociologie et anthropologie*, P.U.F, 1978. (『贈与論』（吉田禎吾・江川純一訳）ちくま学芸文庫、2009)
91. M. Mauss, “Les techniques du corps,” *Sociologie et anthropologie*, P.U.F, 1978 (「身体技法」『社会学と人類学 II』（有地亨・山口俊夫訳）弘文堂、1976)
92. M. Mauss, “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne, celle de 《moi》,” *Sociologie et anthropologie*, P.U.F, 1978 (「人間精神の一つの範疇・人格の概念、《自我》の概念」『社会学と人類学 II』（有地亨・山口俊夫訳）弘文堂、1976)
93. M. Mauss, “Effet physique chez l’individu de l’idée de mort suggérée par la collectivité,”

- Sociologie et anthropologie*, P.U.F, 1978 (「集合体により示唆された死の観念の個人に対する肉体的効果」『社会学と人類学Ⅱ』(有地亨・山口俊夫訳) 弘文堂、1976)
94. M. Mauss et H. Hubert, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,” *Œuvres*, 1, Minuit, 1969 (『供犠』(小関藤一郎訳) 法政大学出版、1983)
95. M. Mauss, “Conceptions qui ont précédé la notion de matière,” *Œuvres*, 2, Minuit, 1969
96. M. Mauss, “Les origines de la notion de monnaie,” *Œuvres*, 2, Minuit, 1969 (「貨幣の観念の起源」(渡辺公三訳) 『DOLMEN』(vol.5) 言叢社、1991)
97. M. Mauss, “Débat sur les fonctions sociales de la monnaie,” *Œuvres*, 2, Minuit, 1969 (「貨幣の社会的機能についての討論」(渡辺公三訳) 『DOLMEN』(vol.5) 言叢社、1991)
98. M. Mauss, “Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive,” *Œuvres*, 3, Minuit, 1969
99. モース研究会『マルセル・モースの世界』平凡社新書、2011
100. M・メルロ＝ポンティ「モースからクロード・レヴィ＝ストロースへ」『シーニュ I』みすず書房、1969
101. 三上茂「トマス・アクィナスのハビトゥス論と教育」『アカデミア』(96号) 南山大学、1974
102. 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
103. 村越行雄「隠喩理論：サールとレイコフ」『跡見学園女子大学紀要』(第29号) 跡見学園女子大学、1996
104. 室井絵里「岡本太郎と現代芸術研究所」『美術手帖』vol.52、2000
- 【N】**
105. 内藤莞爾『フランス社会学史研究』恒星社厚生閣、1988
106. 内藤正敏「岡本太郎の二つの眼—写真の眼と民族学の眼」『季刊 東北学』(第13号) 柏書房、2007
107. 中村睦男『社会権法理の形成』有斐閣、1973
108. 中沢新一「贈与—大地を貫通するエロス」『新潮』(vol.92) 新潮社、1995
109. 中沢新一「贈与する人」、宮沢賢治『ポラーノの広場』新潮文庫、1995
110. 中沢新一『愛と経済のロゴス』講談社、2003
111. 中沢新一「超核の神話—縄文から岡本太郎、そして未来へ」『美術手帖』vol.58、2006
112. 中沢新一『純粋な自然の贈与』講談社学術文庫、2009

113. F・ニーチェ「道徳外の意味における真理と虚偽について」『ニーチェ全集 第3巻』（渡辺二郎訳）理想社、1965
114. F・ニーチェ『善悪の彼岸』（木場深定訳）岩波文庫、1970
115. 西平直『世阿弥の稽古哲学』東京大学出版会、2009
116. 西谷修「訳者解説」、G・バタイユ『非一知』（西谷修訳）平凡社、1999
117. 西山雄二「欲望と不安の系譜学」、谷口清栄・合澤清編『ヘーゲル 現代思想の起点』社会評論社、2008
118. 野口隆『モース社会学の研究』広島修道大学総合研究所、1982

【O】

119. 小田亮「マナ・贈与・交通—《浮遊する徴》と譲渡不可能性」『DOLMEN』（vol.5）言叢社、1991
120. 岡本太郎『今日の芸術—時代を創造するものは誰か』光文社、1955
121. 岡本太郎「“絵では食えないから”本を書きまくる岡本太郎」朝日新聞、1955年12月12日
122. 岡本太郎『日本再発見—芸術風土記』新潮社、1958
123. 岡本太郎『岡本太郎の眼』朝日新聞社、1966
124. 岡本太郎「「教」と「育」」読売新聞、1969年3月8日
125. 岡本太郎『自分の中に毒を持て』青春出版社、1988
126. 岡本太郎『一平かの子—心に生きる凄い父母』チクマ秀版社、1995
127. 岡本太郎『沖縄文化論—忘れられた日本』中公文庫、1996
128. 岡本太郎『呪術誕生』みすず書房、1998
129. 岡本太郎『宇宙を翔ぶ眼』みすず書房、2000
130. 岡本太郎『青春ピカソ』新潮社、2000
131. 岡本太郎・泉靖一『日本人は爆発しなければならない—日本列島文化論』アム・プロモーション、2000
132. 岡本太郎『芸術と青春』光文社、2002
133. 岡本太郎『美の呪力』新潮社、2004（*L'esthétique et le sacré*, Seghers, 1976）
134. 岡本太郎・針生一郎「万博の思想」、岡本敏子・川崎市岡本太郎美術館共編『対談集 岡本太郎発言！』二玄社、2004
135. 岡本太郎『迷宮の人生』アートン、2004

136. 岡本太郎『日本の伝統』光文社、2005
137. 岡本太郎『岡本太郎爆発大全』河出書房新社、2011
138. 岡本敏子「「一つの恋」の証言者として」、岡本太郎『沖縄文化論—忘れられた日本』中公文庫、1996
139. 岡本敏子『岡本太郎—岡本敏子が語るはじめての太郎伝記』アートン、2006
140. 奥井遼「身体化された行為者 (embodied agent) としての学び手—メルロ＝ポンティの「身体」概念を手がかりとした学びの探求」『教育哲学研究』(第 107 号) 教育哲学会、2013
141. 重田園江『連帯の哲学 I —フランス社会連帯主義』勁草書房、2010
142. A. Ortony, “Metaphor, language, and thought,” *Metaphor and thought*, Cambridge university press, 1993
143. 押野武志『童貞としての宮沢賢治』ちくま新書、2003
144. 大杉浩司「岡本太郎のパブリック作品」『青山時代の岡本太郎 1954-1970—現代芸術研究所から太陽の塔まで』川崎市岡本太郎美術館、2007

【P】

145. D. Pennac, *Chagrin d'école*, Gallimard, 2007 (『学校の悲しみ』(水林章訳) みすず書房、2009)
146. K・ポランニー『経済の文明史』(玉野井芳郎他編訳) ちくま学芸文庫、2003
147. K・ポランニー『経済と文明』(栗本慎一郎他訳) ちくま学芸文庫、2004
148. プロジェクト新・偉人伝『この人を見よ！歴史をつくった人びと伝 5 岡本太郎』ポプラ社、2009

【R】

149. P・リクール「大学における改革と革命」(高橋武智訳)『展望』(vol.121) 筑摩書房、1969

【S】

150. 酒井健「夜の遺言—岡本太郎とジョルジュ・バタイユ」『ユリイカ』vol.30、1999
151. 酒井健『バタイユ—魅惑する思想』白水社、2005
152. 坂元忠芳「「教育的価値」論の発展のために—若い研究者への手紙」『教育』(vol.60) 国土社、2010
153. 桜井英治『贈与の歴史学—儀礼と経済のあいだ』中公新書、2011

154. 桜井哲夫『戦争の世紀—第一次世界大戦と精神の危機』平凡社新書、1999
155. 桜井哲夫『「戦間期」の思想家たち—レヴィ＝ストロース・ブルトン・バタイユ』平凡社新書、2004
156. 作田啓一『生成の社会学をめざして』有斐閣、1993
157. M・サーリンズ『石器時代の経済学』（山内昶訳）法政大学出版、1984
158. 佐々木雄大「バタイユによる純粋な贈与」『倫理学紀要』（Vol.12）東京大学大学院人文社会系研究科、2003
159. 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、1996
160. F・ソシュール『一般言語学講義』（小林英夫訳）岩波書店、1972
161. 榎木野衣『黒い太陽と赤いカニ』中央公論新社、2003
162. F・v・シラー『人間の美的教育について』（小栗孝則訳）法政大学出版、2003
163. 島野裕子「近世産育書における胎毒と病の諸相—症状・対処法・身体観」神戸大学博士論文、2011
164. 篠原敏昭「岡本太郎の思想とアクション」『季刊 東北学』（第13号）柏書房、2007
165. 白水浩信『ポリスとしての教育—教育的統治のアルケオロジー』東京大学出版会、2004
166. 白水浩信「教育・福祉・統治性—能力言説から養生へ」『教育学研究』第78巻第2号、2011
167. P・スタンディッシュ『自己を超えて—ウイトゲンシュタイン、ハイデガー、レヴィナスと言語の限界』（齋藤直子訳）法政大学出版、2012
168. G. Steiner, *Lessons of the Masters*, Harvard University Press, 2005（『師弟のまじわり』（高田康成訳）岩波書店、2011）
169. M・シュリヤ『G・バタイユ伝（上）』（西谷修・中沢信一・川竹英克訳）河出書房新社、1991
170. 鈴木貞美「岡本太郎と生命主義」『別冊太陽』（No.94）平凡社、1996
171. 鈴木貞美『生命観の探究』作品社、2007
- 【T】**
172. 竹川慎哉「授業の贈与交換関係—リテラシー教育のコミュニケーション構造に関する基礎的考察」『教育方法学研究』第37巻、2012
173. 竹内敏晴『ことばが^{ひら}髣かれるとき』ちくま文庫、1988

174. 玉野井芳郎「ポランニー経済学とは何か」、K・ポランニー『経済の文明史』（玉野井芳郎他編訳）ちくま学芸文庫、2003
175. 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
176. 寺崎弘昭「近代学校の歴史的特異性と〈教育〉—「学校」の近代を超えて」、堀尾輝久・奥平康照他編『〈講座学校第1巻〉学校とはなにか』柏書房、1995
177. 寺崎弘昭・周禅鴻『教育の古層—生を養う』かわさき市民アカデミー講座ブックレット、No.27、2006
178. 寺崎弘昭「生を養う—ウェルビーイングの射程」、鈴木七美他編『高齢者のウェルビーイングとライフデザインの協働』御茶の水書房、2010
179. J. P. Terrail, “Entre l’ethnocentrisme et le marxisme,” *L’arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972
（「自民族中心主義とマルクス主義のあいだ」(杉山光信訳)『マルセル・モースの世界』みすず書房、1974)
180. 辻惟雄「戦後の伝統論と岡本太郎」『ユリイカ』(vol.31) 青土社、1999
181. 塚原史「岡本太郎とマルセル・モース—一九三〇年代パリとミュゼ・ド・ロム」『季刊東北学』（第13号）柏書房、2007
182. 塚原史「岡本太郎とバタイユ—太陽の塔読解の試み」『國文學』vol.52、2007
183. 塚原史「岡本太郎の芸術と思想—一九三〇年代のパリ体験再考」『現代の眼』(No.586) 東京国立近代美術館、2011

【U】

184. 内田樹・岡田斗司夫『評価と贈与の経済学』徳間書店、2013
185. 宇波彰「コジェーヴからヘーゲルへ」、谷口清栄・合澤清編『ヘーゲル 現代思想の起点』社会評論社、2008

【V】

186. A・ヴァラニャック、M・C・ヴァラニャック『ヨーロッパの庶民生活と伝承』白水社、1980

【W】

187. P. Waldberg, *Taro Okamoto: Le baladin des antipodes*, Différence, 1976
188. P. Waldberg, “Acéphalogramme,” M. Galletti, *L’apprenti sorcier*, Différence, 1999（「アセファログラム」、M・ガレットティ編『聖なる陰謀』（吉田裕他訳）ちくま学芸文庫、2006）

189. 渡邊福太郎「言語ゲームへのイニシエーションとしての教育—後期ウイトゲンシュタインにおける「訓練」の意義」『教育哲学研究』（第104号）教育哲学会、2011
190. 渡辺公三「マナ・貨幣・恐慌—モースの二つの小論のための紹介」『DOLMEN』（vol.5）言叢社、1991
191. 渡辺公三「モースにおけるマナそしてあるいは循環する無意識—「モースの呪術論」への素描」『DOLMEN』（vol.5）言叢社、1991
192. 渡辺公三『西欧の眼』言叢社、2009

【Y】

193. 山口昌男『文化人類学への招待』岩波新書、1982
194. 山口昌男「民族学と岡本太郎」『ユリイカ』（vol.31）青土社、1999
195. 山口昌男『文化と両義性』岩波現代文庫、2000
196. 柳田國男『柳田國男全集』（第12巻）筑摩書房、1998
197. 矢野智司『ソクラテスのダブル・バインド—意味生成の教育人間学』河出興産、1996
198. 矢野智司『自己変容という物語—生成・贈与・教育』金子書房、2000
199. 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
200. 矢野智司「死者への負い目と贈与としての教育—教育の起源論からみた戦後教育学の課題と限界点」『近代教育フォーラム』（vol.17）教育思想史学会、2008
201. 矢野智司「贈与と交換の教育人間学」という問題圏『近代教育フォーラム』（vol.17）教育思想史学会、2008
202. 矢野智司「限界への教育学に向けて—不可能性と可能性とを横断する銀河鉄道」、矢野智司・今井康雄他編『変貌する教育学』世織書房、2009
203. 安井健「有用性の限界とその教育をめぐる—考察」『教育科学論集』（第12号）神戸大学大学院人間発達環境学研究科 教育・学習専攻 教育科学論コース、2009
204. 安井健「岡本太郎の「対極主義」—ジョルジュ・バタイユの〈非—知〉論の継承と決別」神戸大学修士論文、2010
205. 安井健「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
206. 安井健「マルセル・モースにおける「贈与交換」論の教育思想的意義—物の靈性と知の伝承」『教育哲学研究』（第107号）教育哲学会、2013

207. 安永寿延「贈与から供犠へ—É.バンヴェニストと M.モースの関係をめぐって」、É・バンヴェニスト『インド=ヨーロッパ諸制度語彙集Ⅱ』(前田耕作監修、蔵持不三也他訳) 言叢社、1987
208. 吉田裕「解説 結社「アセファル」をめぐって」、M・ガレットィ編『聖なる陰謀』(吉田裕他訳) ちくま学芸文庫、2006
209. 湯浅博雄『バタイユ』講談社学術文庫、2006

【事典・辞典類】

1. 教育思想史学会編『教育思想事典』勁草書房、2000
2. 日本文化人類学会編『文化人類学事典』丸善、2009
3. *Oxford Latin Dictionary*, edited by P.G.W.Glare, Oxford University Press, 1982

【映像資料】

1. 民族文化映像研究所製作『日本の姿 第7巻 イヨマンテ 熊おくり』、紀伊国屋書店、2004

謝辞

本論文の執筆にあたり、多くの方々からご助力を賜りました。この場で心より感謝を申し上げます。

特に、学部を卒業後、当初の予告通り三年で会社を退職し、大学院への入学を決意した私を快く受け入れ、温かく指導して下さった白水浩信先生には、感謝してもしきれません。思えば学部生の頃、白水先生の「教育学研究法」の授業で『文化人類学』のテキストを講読していたことが、モース人類学を読み解く博士論文を執筆することになった今の境遇を暗示していたかのようです。あらためて振り返ってみれば、卒論で賭け事の教育的意義について論じたいと言ったときも、修論で岡本太郎論をやりたいと言ったときも、いつも寛大に受け止め、そして自由に研究を進めることを許してくださいました。それと同時に、論文指導において、常に最も厳しい査読者として私の拙い論文にコメントを付してくださいました。そうした緊張感がどれほど論文執筆のための推進力となったことか、測り知る由もありません。白水先生の、そうした真の優しさがなければ、この博士論文を完成させることはできませんでした。

また、本論文の審査委員である渡部昭男先生、船寄俊雄先生、稲垣成哲先生、山下晃一先生にも、多くの助言と励ましの言葉をいただきました。審査委員の先生方のお言葉には、いつも背中を押される思いがしました。ご多忙中にもかかわらず、本論文の査読・審査を引き受けていただいたことにあらためて感謝の意を表します。

とりわけ、白水先生が転任された後、本論文の主査を快く引き受けてくださった渡部先生には感謝を申し上げねばなりません。渡部先生が神戸大学にいらっしゃらなければ、博士論文の執筆を続けることはできませんでした。先生からは「自分の納得する論文が書けたかが一番大事だ」との言葉を度々賜りました。日々、論文執筆に勤しむ中でその言葉が頭をよぎるたびに、少しでもよい論文を書こうという思いを新たにすることができました。

船寄先生には、修士論文のときから査読を引き受けていただいております。岡本太郎の思想研究という、いわば「斜に構えた」修士論文の研究にテーマに対し、教育思想研究として岡本太郎を取り上げることの意義を積極的に評価していただきました。また、本博士論文が「教育の歴史人類学」として発展することに期待しているとのお言葉をいただき、非常に勇気付けられたと同時に、今後の研究に向けて決意を新たにすることができました。

稲垣先生には、主に教科教育の視点からご助言を賜りました。特に、教授学習過程にお

いて贈与交換論がどのような新しい視座を持ちうるのかとのご質問には、教育思想研究としての本論文が「実践」と関わりを持つための根本的な課題が示されており、改めて贈与交換論を通して教師と生徒の教育関係について考えるための契機を与えていただきました。

山下先生からは、中間発表のときに、研究の「自立性」についてのご指摘をいただきました。その後、博士論文を執筆していくにあたり、そのことが私の中で重低音のように響いておりました。最終的にどれほど達成できたかは心許ないのですが、最終試験の際に少なからぬ評価をしていただけたことは、幸甚の至りです。

その他にも、教育科学論コースの先生方をはじめ、多くの先生方にご指導いただきました。心より感謝いたします。

私が神戸大学に入学したのは2001年のことでした。思えば、すでに10年以上、この神戸の地で過ごしていることとなります。その間に会った学友のみなさまにも、感謝を申し上げないわけにはいきません。

白水研究室の先輩である柴田賢一さん、島野裕子さん、平野亮さんは、いつも私のことを気にかけてくださり、励ましの言葉をくださいました。心より感謝いたします。先輩諸氏の研究に対する真摯な姿勢は、私にとって常に最良の模範であり、目標でもありました。特に平野さんには、論文執筆の過程でことあるごとに相談に乗っていただきました。ありがとうございました。また、後輩である今川聡志さん、松本風子さんにも御礼を申し上げます。お二人には先輩らしいことは何一つできてはいませんが、ともに研究室で過ごした時間は貴重であり、またお二人の研究から多くの刺激を受けることができました。

前期課程でともに過ごした梅本裕人さん、王美旨さん、大本綾奈さん、月川明野さん、宮地ゆきさん、李杰さんにも感謝いたします。お互いに励ましあい、意見を交わし、修士論文の執筆に取り組んだ日々があったからこそ、こうして後期課程での研究を継続することができました。

また、後期課程でともに時間を過ごした院生諸氏にも御礼を申し上げます。それぞれの研究領域は違えど、今、この謝辞を書いている愛すべきA棟615室で研究に取り組むみなさんの背中を見るたび、こうした心地よい緊張感の中で研究に取り組めることのありがたさを身にしみて感じます。時にはお酒を囲みながら、他分野の方々と意見交換できたことは、自分自身の研究を客観的に見つめ直すよい機会となりました。ここにお名前を挙げるができなかった方々を含め、みなさんに深謝いたします。

最後になりましたが、私の大学院進学を見守り、支えてくれた家族に心より感謝いたし

ます。心配ばかりかけてしまっていますが、いつも明るく楽しく、そして最高に温かい父、母、弟たち、愛犬たちがいたからこそ、学生生活を続けることができました。本当にありがとうございます。

2013年12月

安井 健