

ハラスメントに変貌する「善意」：教育現象における贈与と暴力の社会哲学的理解に向けて

その他のタイトル	Goodwill transfigures harassment : A prolegomena for socio-philosophical exploration on the gift and the violence in education
著者	石川 洋行
雑誌名	東京大学大学院教育学研究科紀要
巻	59
ページ	541-551
発行年	2020-03-30
URL	http://doi.org/10.15083/00079225

ハラスメントに変貌する「善意」

——教育現象における贈与と暴力の社会哲学的理解に向けて——

基礎教育学コース 石川 洋行

Goodwill transfigures harassment

—A prolegomena for socio-philosophical exploration on the gift and the violence in education—

Hiroyuki ISHIKAWA

This paper pursues socio-philosophical approach for violence around education such as school bullying, child abuse and campus harassment. In the mainstream of French sociology, social violence tends to be connected directly with “the sacred” and its effect like Durkheim and former Mauss. But after the death of Durkheim, Mauss suggested the ambivalence of gift between goodwill and poison on the “totality” of primitive society, which lead to theoretical roads both total symbolic interactionism and general structuralism. Lévi-Strauss resolved it into monolithic general exchange, on the other hand Baudrillard and Clastre described primitive society in the aspect of genetics of elemental power and violence with some examples of counter-violence. Their perspectives regard the gift and its violence as the result of fundamental human interaction, which are brought about our feeling of indebtedness based on social desire for admission.

Then, how can we justify any violence against the power? Derrida answered this question reading Benjamin’s criticism deconstructively, expressing Benjamin’s mythic violence as “violence against violence.” From the empirical point of view, we find mythic violence means the self-sacrifice of “accusation” against compulsory violence. That counter-violence has ontological foundation in materiality of the language, therefore we can avoid structural ignorance on the worst violence of silence.

目次

- 序 教育学における贈与と暴力の基礎的問題構制
- 1 フランス社会学派における聖俗二元論の展開
- 2 全体的社会事実の構造主義的展開と権力発生
- 3 存在論的暴力をめぐる沈黙的暴力と対抗暴力
- 結論

——自分が歓待したと思っても、相手が軽く扱われたと思うと恨みをもつから怖い。
相手は他のパートナーに心移してしまう。
(長老トコヴァタリヤの言葉)

序 教育学における贈与と暴力の基礎的問題構制

いじめ、虐待、そしてハラスメント。教育現象に関連し発生する暴力の事例は数多い。これらの暴力の多くが一見して「しつけ」や「指導」の延長線上にあり、またそれらを騙ることによって正当化され行使されることを考えれば、暴力は教育に付随する普遍的現象

と言わねばならない¹⁾。だが、その非人道性に対する社会的非難にも拘らず、これまでガバナンス型行政論や〈教育的〉言説の多くは、これら暴力に対して倫理的禁止を繰返すに留まってきた。だがそれは暴力現象の根本的解決を決して可能にしない。寧ろ表面的な禁止は、暴力現象の内奥へと分け入り思索することを拒否し、傍観者の立場を維持している点で、空虚な思考停止とすら言えるであろう。かような言説は、暴力を禁止するまさにその当事者が暴力の行使主体となりうるという致命的撞着に対しては沈黙するのであり、この自家撞着は却って暴力の逃げ口上にすらなりかねない伶俐狡猾な凡俗さを有する。このような遁走を拒否し、暴力現象の全体像を抉出し把握するためにも、教育現象において発生する暴力の存在論的問い、これこそが切実に求められている。

教育的暴力には非対称な権力関係の存在が容易に想定されうるし、事実、嫌がらせの暴力は圧倒的にそのような力学的落差に乗じて発生してきた。だが肝要なのは、自然状態（と一見目される状態）から如何にし

て非対称的關係が発生し、時に惨憺たる暴力へと発展するのか、このメカニズムである。この問題は教育現象においては肉親や教師、上司や大学教授など瀝然とした中心権力の存在が明白であるがゆえに、却って看過されやすい。これまでこれら暴力とその瀰漫的悪化について、例えば官僚行政機構の弊害や学校・教育委員会の対応放置、集团的抑圧と当事者の恥辱感情による申告阻害などの複合的要因が様々に指摘されてきたし、そのような社会学的解答は正当である。だが一方で、これらの問いは遂に発生論的視点に身を置くことができない。そこに立脚する限りにおいてわれわれは暴力に対し対症療法的な、後手に回る姿勢を必然的にとらざるをえない。換言するならば、官僚的構造に起因する暴力連鎖に対し、われわれは官僚的分業によって対処するほかなくなる。かような隘路を超克するには暴力の総体的理解をもってほかにない。

われわれの目的は、教育現象をめぐる暴力の総体的理解である。このような問いに答えるには人類学の知見を借りることが有効である。犠牲や第三項排除、中心／辺縁のような諸概念図式はこの疑問に対して強い説得力を有つ。教室や研究室、また地域社会で不幸にも「浮いて」しまった者は無視や嘲笑や攻撃という制裁を——時に無意識的に、また時に自発的に——加えられ、抑圧と過剰適応という暴力を強いられる。このように小規模社会においてすら、既に犠牲と排除の強制力が働いているのであり、例えば子供のいじめのような比較的階層性が緩い集団の場合とはとりわけ、供犠論的排除図式は暴力の自然発生という本論題に当該しやすと思われる。だがこのような排除論的図式のみでは未だ不十分な点が残る。なぜなら〈犠牲の暴力〉はその理論化において聖性の一元的集中を暗黙的了解とし、その先験性を滑り込ませて反復論的に説明するからである。

本論では以上のような人類学的知見を思考材料として活用しつつも、経験主義的吻合については一旦脇に置き、社会哲学的な理論的綜合を図る道程を冀求したい。社会哲学は人間の社会性（socialité/sociabilité乃至 Sozialität/Sozietät）とその起源を探究する学であるが、ここでいう社会性とは微視的な個人間の相互行為の束であり、その友好と対立の両側面が複雑に折重なった総体としての社会把握がめざされる²⁾。つまりここでは暴力は所与ではなく、弁証法的交易の結果として顕現するコミュニケーション論的課題として与えられているのである。社会哲学的問いは、教育的暴力の問題を非対称的なコミュニケーション力学の結果として普

遍的に発生しうる構造的暴力として把握する道程を開く。

この点、1920年代にM・モースとB・マリノフスキがそれぞれに発見した未開社会における贈与の原理は、交換・互酬性に基づく交易論的観点と、競覇・破壊に基づく暴力論的観点の双方を兼備し綜合した重要な偉功である。これらは〈フランス社会学派〉の重要な淵源として供犠や戦争、祭礼等の理論へと様々に発展したが、更に構造主義はこのような諸理論における暴力現象の一元論的還元を回避し、社会的交易關係の網の内に見出す視点を復活させた。しかしその交易網は決して静態的でシステムティックな「交換」ではありえない。王権発生以前の分散居住社会を結び付ける「命がけの贈与」は、社会的部分の切断面にあらわれる全体的かつ多元的な社会事実であり、同時に物財の譲渡における強い政治性を特徴とする。ポトラッチの部族間競覇は言うまでもなく、より互酬性的秩序規範の強いクラにおいてすら、腕輪の引き渡しは何日にも渉る弁舌と交渉の駆け引きの賜物であり、それは単なる社会的紐帯の確認のためにのみ行われるのではない³⁾。これらの民族誌は、交易——現代風に言えばコミュニケーション——が暴力の政治と隣合わせであることを強く示唆している。

贈与行為は、贈与者の意図にも拘らず、必ずしも教育的伝達や社会的紐帯の形成を保証しない。しかもそれは——『贈与論』が構造主義へ至る先駆的意義を持ったと言える点だが——人間の〈無意識〉下で行われる相互行為である。贈与の応酬が如何なる社会的効果を齎すのかは、事前に分かりようがない。この点モースは『贈与論』出版に先立つ1924年に「ギフト、ギフト」という、『贈与論』の要点を見事に要約した短い論文を上梓している。ゲルマン語系地域においては、「gift」の語彙は贈与と毒の二義的な意味を持っていたというのである。英語のgiftが贈与の意味を有するのに対しドイツ語のGiftは毒となるし、オランダ語のように中性名詞と女性名詞でそれぞれの意味を使い分けている言語もある。これら語源的痕跡にみられる贈与行為の両義性こそ、贈与の謎を解く鍵がある。長くなるが重要な箇所なので引用しよう。

実際、古代ゲルマン人と古代スカンジナビア人において給付の典型は何かと言えば、それは飲み物の贈与、ビールの贈与だったのである。ドイツ語でこれぞ贈り物と言えるものは、注がれるものにほかならない（Geschenk, Gegengeschenk）。これ

に関連するゲルマン系の法的テーマや神話上のテーマはじつにおびただしい数にのぼるけれども、改めてここでそのことに論及するにはおよばない。ただ、次のことは明らかだ。この種の作法においては、贈与はもっぱら飲み物をみんなと一緒に飲むとか、酒宴を奢るとか、お返しの酒宴を開くとかいったかたちでなされるわけだけれども、こうしたときほど、贈り物が善意にもとづくのか悪意にもとづくのかの見きわめがつかなくなる場合はほかにはないということ、これである。贈り物が飲み物である場合、それは毒であることもありうる。もちろん、陰惨な悲劇の場合は別にして、原則としてその飲み物が毒であることなどない。けれども、それが毒になりうる可能性はつねにある。いずれにしても、贈り物としての飲み物はずねに呪力をもつのである（英語のギフトという語にはこの意味合いが残っていた）。⁴⁾

この例示は『贈与論』においてそのまま反復されるが、この贈与の両義性は、マリノフスキの調査先であるトロブリアンド諸島のクラ交換や、P・ユヴランの古代ローマ法研究における担保（gage）制においてみられる、物財を相手方の足元に見粗略に投げ出し、慎重にそろそろ引渡すという謎めいた慣習——そこには信頼・思慮と不信・挑発という矛盾したメッセージが込められている——を説明する。贈与は善でもあり危険なものでもある。受取者は「善意か悪意かの見極めがつかない」からこそこれに対し両義的な背反感情を抱き、そこに時間的遅延と儀礼的作法を伴う贈与制度が発達するのであるし、実際にそれは返礼作法を誤ると戦争に発展するほどの強力な破綻可能性を秘めている。

こと教育現象に置換えてみると、学習内容を吟味し理解するまでの間、受取者（学習者）はそれが何なのか見極めがつかない。学習途中の者にとって教育は未知情報を一方的に与えられ、植え付けられる形式的側面を強く有する。それゆえ、かれが教育的伝達に対し懐疑と不信の情を抱くのは寧ろ自然である。この懐疑感情は教育が善意の贈与でもあり父権的な規律訓練でもあるという二面性を有する限り付きまとう。かような視点に立脚したときはじめて、教育現象は情報の社会的贈与交換の人間の境界面においてあらわれる、全体的なコミュニケーション様式としての相貌を明らかにするだろう。

ポストモダニズムの流行とモースの再発見以降、教

育現象を贈与と結びつける言説が俄かに増えてきた。だが、以上のようなモースの理論的前提を踏まえたものは管見のところ所在せず、その検討は十分とはいえない。その点モースとマリノフスキの広闊な全体社会の記述は未だ、教育現象を考査する上で汲みつくされぬ可能性を秘めている。次章以降、主にフランス社会学派による贈与論解釈をめぐり、その暴力性がどのような形で処理・展開されていったのかを検討することで、未開社会をめぐる暴力論の理論的位置価とその社会哲学的含意を確認する。そして同時にその限界を超えるべく、贈与に付随し発生する暴力の連鎖を抑止する社会的機制の基礎をその内側に探ることが本稿の課題である。

1 フランス社会学派における聖俗二元論の展開

フランス社会学派における重要な先駆的業績たるE・デュルケムの『宗教生活の基本形態』は、『社会学的方法の規準』で提示された「社会的事実」の二段階的理論基準をより推し進め、社会が各個人意識の代数和にとどまらない一種独特の*sui generis*実在であることの還元不可能性に照準し、「集合表象」の具体的例証の提出に至った。デュルケムは社会的事実の構成要件を「集合的なものとして把握された集団の諸信念、諸傾向、諸慣行」に他ならないとみるが、他方でその集合的諸状態が個人の内に屈折的に顕れると考えることで、その個人主義への無媒介的な還元を迂回している⁵⁾。つまりここでは、社会的事実の諸要素が個人を越えて全域的外延をもつ点が着目され、普遍的必然性の相において捉えられているのであり、〈社会的なもの〉固有の実在性とその自律的運動を見据える理論的姿勢が明白に打ち出されている。

このような独特な社会実在論——それは個人と社会という二項対立の脱構築を要求する——の方法論的錬成は、必然的に「集合表象」の理念形成と不即不離に展開することになった。この法則下では革命時の熱狂も未開社会の宗教感情も同等に、あらゆる集合的暴力は社会的沸騰の結果としてみなされるのである。

だが、それゆえに、このような聖俗論的図式においては、〈社会的なもの〉に対する事実認識と認識の方法論とが融即的に混同されることを免れない。従ってそこでは、社会的事実の作用因として「聖なる」集合表象或いはそれと同一視される社会体が曖昧かつ同語反復的に据えられるという理論的限界を有することになる。

一方が聖なるものをすべて含み、他方が俗なるものをすべて含むという二つの領域に世界を分割することは、宗教的思考の弁別的な特性である。信念、神話、教義、伝承は表象ないしは表象の体系であり、それは、聖なる事物の性質、それらに帰せられた効力と能力、それらの歴史、それら相互の、または俗なる事物との関係を表わしている。⁶⁾

聖なるものを俗なるものとの対比において定義するためには、もはや両者の異質性しか残されていない。この異質性は、諸事物のこの分類を特徴づけ、これを他のすべての分類から区別するのに十分である。というのも、この異質性はきわめて特殊なものだからである。それは絶対的である。人間の思考の歴史において、かくも根本的に区別され、かくも根源的に相互に対立しあっている、事物の二つのカテゴリーの例はほかにはない。⁷⁾

集合表象は「聖俗」の截然とした分離を核心にもつ。聖性のもつ絶対的異質性は、社会形成の起源であって、その逆ではない。他方俗性は「生気に乏しい」ものとみなされ、その反作用として形成される聖性は、時に社会全体を昂進させる。つまりデュルケムは聖俗対立に「理想社会／現実社会」の対比を重合し、前者における象徴や表象の自律性を強調するのである（「個人表象と集合表象」）。社会的実在が科学的理解対象であり社会的活性化の要件でもあるというこの二重性はモースの「全体人 *homme totaux*」の概念にも継承されている。

ところでモースは、叔父デュルケムに十年以上先立つ1899年、若干27歳にしてH・ユベールと共著の「供犠の本性と機能についての試論」という長い論文を提出している。これは『『宗教生活の原初形態』のもっとも核心部分の聖俗論、儀礼論、集合沸騰論などをこの時点で理論化した画期的な論文⁸⁾』であり、ここにフランス社会学派の基本的問題構構が出揃っていた。その結論においてモースはこのように語っていた。

供犠がこのように複雑だとすれば、その統一はどこから生ずるのであろうか。それは、実際は、そのとる形は多様ではあるが、つねに、同一の手続きからなっていて、その手続きが、非常に多種多様な目的のために用いられているからなのである。この手続きは、犠牲という媒介によって、つ

まり、犠牲の中で破壊される事物の媒介によって、聖なる世界と世俗の世界の間の伝達を確立することにある。⁹⁾

供犠の本質を「聖俗の間の交通」と定義するこの命題はデュルケムの聖俗論を補完し、両者の結びつきを全体論的に強化するものであり、『贈与論』の「神との交換」の記述にも間接的に継承されている。かようにして、フランス社会学派における聖俗二元論はその中心に基礎付けられることとなり、暴力はその社会的発現形態とみなされることになった。

デュルケムにおける聖なるものの異質性は、俗性を切断する直感的与件として与えられ、それは儀礼的禁止により保護されている。この点を発展させたR・カイヨワやG・バタイユは、戦争体験とも重ね合わせ、汚辱や破壊、禁忌の侵犯に対する人間の恍惚感情を「聖なるものの両義性」に基づき説明しようとした。禁忌の発明こそが、聖俗間の弁別と同時に欲望と畏怖、清浄と不浄の二項対立を生み、その弛まぬ往復運動を発現させる。だがこのように、禁止の暴力を無媒介的に聖性と同一視することは、却って聖性を盾にした暴力の肯定に繋がりがかねない。

同様に聖俗論を継承したR・ジラールは、その共同体との相互関係により着目した供犠論を展開した。ジラルールのいう集合暴力、つまり供犠による全員一致の暴力は、共同体内での無秩序の戦争状態を解消し、秩序を再生する物語としてあらわれる。というのも、人間の欲望は相互模倣を繰り返すが、その結果限りある欲望対象をめぐる対立が発生し、暴力が昂進するからである。これを調停する暴力こそ犠牲の発明にほかならない。

〈償わなければならない〉ものは何も存在しない。むしろ社会はその社会の成員、つまりその社会が是非とも保護したいと望む人々に襲いかかる危険性のある暴力を、相対的に無関係ないけにえ、〈犠牲にしてもかまわない〉いけにえの方へ振り向けようとしてつとめるのである¹⁰⁾

供犠とは「身代わりとなった犠牲」であり社会的暴力の発露であるとジラールはみる。それは社会自身の身代わりである。共同体を混乱から避け再生させるこの暴力は、起源神話のような征服と奪取の隠蔽的正当化の物語として現在も残存している。だがこの全体的排除論は、実際の暴力現象に照らすと頗る扱いづらい。

いじめのような暴力から管理教育のような組織的暴力に至るまで、共同体の秩序や道徳は寧ろそれそのものが暴力の「口実にされる」とみるほうが正確だろう。ジラールにおいても継承された社会実在論は、やはり暴力現象の肯定という思わぬ共犯性を有してしまう。

畢竟、モースとデュルケムにより確立した聖俗二元論は、「聖なるもの」の異質性を強調しその対自化を図るが、その方法は却って聖性の絶対視を導き、その暴力を抑制する術を持たない。とりわけ聖性と社会性が不可分と考えるデュルケムにおいては、集合的沸騰現象と社会の理想的活性化は地続きであり、供犠や犠牲の探求が暴力の肯定へ転化することは必然的ですからある。供犠論的シエマから暴力を解釈することの問題が表出するのはかような点にある。「人はそれを意識しない、だがそれを行うのである」（『資本論』第1章第4節）という至言に照らせば、いじめやハラスメントの越権は当事者の無自覚の下行使されるのであり、必ずしも聖なる供犠として現象するのではない。コミュニケーションの破綻において発生した暴力の途方もない凡俗さを、聖俗論的図式は把握することができないのである。

2 全体的社会事実の構造主義的展開と権力発生

他方モースは、デュルケムの聖性中心主義から脱却し、日常性の中の暴力へと重要な理論的転換を果たしている。それは第一次大戦に参謀部付通訳・保安官として従軍し（その間デュルケムの息子アンドレや盟友R・エルツの戦死、そしてデュルケム自身の死去という痛ましい喪失があった）、1920年に高等研究実習院に復帰するまでの長い沈黙のもと呈示された、「全体的社会事実」なる贈与の論理においてである。『贈与論』においてモースはそれ迄の聖俗二元論を脱却し、コミュニケーションとしての贈与交換や相互競争、またその破綻としての暴力を重層的構造関連の内に把握する視点を導入したのである。クラやポトラッチは確かに俗なる世界とは異なる交易と蕩尽の儀礼であり、首長の強い統率の下行われるが、その行為体は分散的な複数性の権力であって聖性一元論をとらない。叔父亡き後のこの理論的転回は極めて重要である。

この点に着目したのは紛れもなくC・レヴィ＝ストロースであろう。構造主義はデュルケムによる実在論の集合表象への無媒介的還元を「情緒の理論」として批判し（『今日のトーテミズム』）、一般交換の理論によって社会学のサイバネティクス的更新を達成した。

一般交換論においてはインセストの禁止による女性の移動が互酬性規範の重要な契機として読み替えられ、「冷たい社会」における平和維持の機制が示唆されている。かような視点は、ナンビクワラ族の戦争観にふれた「交換とは平和的に解決された戦争であり、戦争とは不幸にして失敗した交易の帰結である」という一節に顕著に現れ、『親族の基本構造』においても繰り返される重要なテーゼとなっている¹¹⁾。贈与交換とインセスト回避は、未開社会に埋め込まれた暴力回避と秩序維持のための（理念型にとどまらぬ）具体的メカニズムである。全体的給付はその中心にあり、モースの指摘どおり、クラの互酬的交換とポトラッチの破壊的蕩尽是地続きなものと見做される。暴力は交換（コミュニケーション）の破綻の局面において発生するのである。

だが、レヴィ＝ストロースの交換一元論が社会的相互行為を総体的に把握しうるかという疑問である。それは発生論的視点を欠くがゆえに権力と階層の発生を問うことができず、社会構造の重層的な折り重なりを記述することができない。贈与現象が対等な交換である保証など、どこにもない。また同時に——重要なことだが——レヴィ＝ストロースにおいても社会実在論は残存している。というのも、限定交換（二者間の交換）から一般交換（三者間以上の交換）への飛躍を成立させるためにはシステムの存在を先験的に想定せざるを得ず、レヴィ＝ストロースは（象徴）や社会的無意識といった理念をそこに曖昧な形で忍ばせているからである。これではあらゆる社会現象を集合的無意識に還元する怪しげな説明に陥りかねない。結局のところ、一般交換論はそのモースの業績へのこれ以上ない畏敬にも拘らず、その根本概念たる全体性の含蓄を却って捨象したのではないかと判じざるを得ない。構造主義の知的業績は評価されるべきである。それはなにより、聖俗二元論による聖性の絶対化を明白に卻けた点に求められるだろう。

この論難に対してポトラッチのより発生論的な解釈がJ・ボードリヤールの「象徴交換」概念に求められる。ボードリヤールは、聖性が社会を形成するという聖俗論図式や、未開社会におけるシンボル意欲が一般交換体系を形成するというような立場をとらない。象徴交換としての贈与は財の蓄積と集中を破壊的に解消するもので、贈与の概念自身にすら先立つ現象であり、未開社会はただ送り、返す運動のみを知っているという。この「はじめに交換ありき」というべきユニークな贈与論については別稿で検討したことがあるので

要点に限って述べるが¹²⁾、ボードリヤールもモースとともに、未開社会は「贈与、受取、返礼」の三義務を忠実に遂行して贈与と対抗贈与の応酬を行うと考える。その要因は、彼らが「返済不可能性」を何より回避しようとする点にある。返済できないことは「面子」の喪失と社会的地位の下落を意味するからである。つまり、この象徴交換論の独特な点はいかような交換の破綻と不均衡の局面にこそ権力が発生し、階層分化が見いだされることを指摘する点にある。また同時に、かようなポトラッチ型競争の応酬は、ときに自己破壊的暴力にまで至ることがある。贈与は社会全体を賭した一種の権力闘争なのである。ボードリヤールは『象徴交換と死』の註においてこう言う、「贈与は権力でありその源泉ですらある。ただ対抗贈与のみが権力を破棄する」と¹³⁾。

レヴィ＝ストロースとボードリヤールは権力発生以前の状態を非暴力的に捉えている。これらルソー主義的前提に比して、P・クラストルは逆に未開社会の前提を「戦争状態」とみる。これは、彼がグラン・チャコのグアヤニという好戦的な民族を調査対象としていたことにも起因するのだが、「暴力の可能性は未開の社会的存在のなかに予め刻印されている。戦争は未開社会の構造である」¹⁴⁾と記すクラストルの基本理解は、未開社会には国家権力の出現を抑止する機制が働いており、強制力を持たない空虚な政治権力を有するという点である。ここには、戦争を交換の失敗と考えるレヴィ＝ストロースへの強い批判がある。

クラストルは、R・ローウィの古典的定義を継承し、①弁舌が巧みであること、②気前よく物を与えること、③あらゆる問題ごとを解決し集団に平和をもたらすこと、の三要件を未開社会の権力の必要条件として挙げている。このような首長の役割はアイヌ社会をはじめ世界中に確認されるが、これはつまるところ、首長が言語と財を与え続けることができなければ忽ち支持を失い没落せざるを得ないという、贈与の政治的両義性の渦中に位置することを示す。首長の身体と言語は全体的であると同時に個人的、また政治的権力であると同時に集合的結晶であり、未開社会は首長の贈与を制度化することによって「首長が専制君主に転化することを許さない」¹⁵⁾のである¹⁶⁾。これは贈与原理を権力発生論として理解する点でボードリヤールの側に近い。だがクラストルのその特徴は、——与える者こそ権力であるにも関わらず——一元的権力が想定されないことである。むしろ未開社会は権力の一元的集約を拒絶し、個人同士の戦争状態を保持する（それゆ

えにルソーに発する分散居住の記述が再評価される)。寧ろ戦争は、何よりもまず〈一者〉の登場を阻止することに目的がある。グラン・チャコの戦士は完璧な個人主義者であり、服従と命令の体系をもたない。

これは〈権力の集合表象〉に関する経験論的側面からの一つの回答であるといえる。戦争の分散集団の存在も、「贈与させられる憫然な首長」も、聖性の観念論的理解によっては説明できない。今村仁司は第三項排除論において「原理的には、社会の絆とは犠牲者の制作であり、その脱身体化（脱物質化、観念化）による聖別である」¹⁷⁾と述べ、原暴力的排除が共同体の基礎となることを——ジラールとともに——指摘するが、クラストルの非強制的政治権力の記述はむしろその社会的紐帯を越え出でる。レヴィ＝ストロース以後のこれら未開社会における権力論的贈与解釈は、それぞれに発生論的視点を有しており、今なお大きな含蓄を示している。だが、本稿としてはこれらの論者がフランス社会学派の理論的前提を踏まえながら、その限界を超えてそれぞれに権力発生論に至ったことを確認すれば十分である。

だがそれにしても、モースが贈与の駆動因として重視した物霊ハウは、レヴィ＝ストロースによって融即的な疑似説明概念として卻けられているが、果たしてこの概念は社会の動的構造の把握におけるモースの無反省に起因するのだろうか。そうではない。ハウは単なる霊魂ではなく、物が贈与者に引き起こさせる感情、つまり「負債感情」の投影と理念化である。ここに、微視的で日常的な贈与と交換の事実を、聖俗論や数理的構造に還元することなく巨視的な全体的社会現象として理解する道が拓かれる。ではなぜ負債感情が社会的相互行為の全体を動かし支配するのか。それは負債感情がわれわれの承認欲求に強く結びついているからである。負債感情とは他者に負い目を感じる自己意識の表出に外ならず、それは肥大化した自意識と他者からの視線が相互に交錯する複雑な綾をなす。われわれが社会的存在である限り、對他欲求の存在は不可避であり、それを棄て去ることはできない。だが問題は、この承認をめぐる欲望が当事者間の力関係の不均衡に出くわしたとき、むしろその格差を拡大し、暴力を増幅する方向へとギアを踏ませる点である。

満足はけっして孤独な個人の行為ではなく、はじめから複数の他人との関係であり、社会的事実である。欲望は、他人に向かって他人による評価を欲望することであり、満足もまた、他人からの

確認に依存するのだから、同じく社会的である。(…)自分で自分を評価すること(自己尊敬)が出発点であるが、さらに進んで他人からこの自己評価を承認してもらい、あるいは無理にでも承認させること、この評価の二重性こそが、人間を社会関係のなかに引きずりこむ。他者を我のほうから引き込むのである。¹⁸⁾

ここでいう欲望とはジラールのいう欲望対象ではない。人間の欲望は形がなく非物質的であり、それゆえ無秩序な暴走を引き起こす。承認を求める無際限の対他欲求は、過剰な暴力やコミュニケーション破綻の直接原因である。こと教育現象に絡めて言うならば、あらゆる教育的暴力の根源には、権力を有する側の無際限の対他欲求、承認をめぐる欲望の歪みが潜んでいる。

3 存在論的暴力をめぐる沈黙的暴力と対抗暴力

未開社会における贈与を権力発生論的に解する道を通じ、われわれはそこに社会的人間である限り有される普遍的機制としての負債感情と、自己意識と対他欲求の絡み合いの機微を見出し、コミュニケーションの破綻としての暴力発生を総体的に問うる段階に到達した。だがわれわれは依然として近代的制度の網の目の内にあり、このような問いはわれわれの日常的行為に対する反省的認識と靈感の根源たりえても、実際に暴力に「対処する」段階には至らない。その意味でわれわれは必然的に、暴力と政治性の関係について歩をすすめざるを得ない。

この点、革命的サンディカリズムの視点に立脚しつつ、政治的暴力の問いを哲学的思弁にまで昇華した古典的著作が、G・ソレルの『暴力論』、及び更にそれに加えドイツ革命の衝撃を強く受けて書かれたW・ベンヤミンの『暴力批判論』だろう。近代社会のアノミ的病理に抗し「協同組合 corporation」による連帯と社会改良を唱えたデュルケムやモースに対し、ソレルの「労働組合 syndicat」は議会政治と社会主義者双方を批判し、妥協なき階級闘争を目指す。それは強制力(force)に対抗するべく組織されたプロレタリアートによる暴力(violence)の発現である。周知のように『暴力批判論』はこのソレルの記述に靈感を受け、法措定的(rechtsetzend)暴力および法維持的(rechtserhaltend)暴力という二種類の「神話的暴力 mythisch Gewalt」を批判するに至った。これらの暴

力は法と暴力の存在論的に不可分の結びつき、法の中の「何か腐ったもの etwas Morsches」の根源的中心である。そしてベンヤミンはこれら法に内在する暴力に対抗するものとして法否定的(rechtsvernichtend)暴力、即ち「神的暴力 göttlich Gewalt」という別の暴力を対置し、ゼネスト(grève general)による資本主義経済の麻痺を重ね合わせながら、変革の歴史的裂け目を見据えていた。

神的暴力とは如何なる状態を指すのか、乃至それは実現可能なのかという問題にはここでは踏入らない。検討すべきは、ここでベンヤミンが「血の匂いの無い」神的暴力を「非暴力的な人間的合意の領域」、つまり調停に見出していることであり、このような記述が暴力の理解とその実効性において果たして適切かということである。

おそらく、嘘を最初から処罰する立法は地上にはないが、このことは、暴力がまったく近寄れないほどに非暴力的な人間的合意の領域、『了解』の本来の領域、すなわち言語が、存在することを語っている。¹⁹⁾

ベンヤミンは神的暴力の領域に「無血的で純粋な言葉」、つまり調停と和解による「話し合い」の意思疎通を見ている。しかもこれについて「教育者の暴力として、法の枠外にある」ものとまで述べるのである²⁰⁾。比喩的表現であることを差し引いても、ここだけみれば、ベンヤミンの例示はあまりに楽観的と言わざるを得ず、教育的暴力において調停者(であるべき者)がすすんで暴力とその隠蔽に加担する事態を把握できない。

だが着目すべきは調停や和解ではなく、その本来的領域である「言語」の側である。本書に対し詳細な読解を試みたJ・デリダの『法の力』は、この点に関し重要な読み替えを行っている。エクリチュールによる署名的書き込みを存在の原暴力として据えるデリダは、「コミュニケーション」として現れるあらゆる言語をその再=現前化として批判の遡上に挙げており、そこでは純粋無垢に中立な言語というのは存在しないからである。あらゆる言語は原暴力の存在論的痕跡であり、「脱構築もまた、この差延による汚染の思想である」ことを免れない²¹⁾。ゆえに、いかなる法/権利もそれ自体正義を貫けるものはなく、法指定と法維持のための暴力に下支えされている。法/権利の定立に立脚する限り、あくまでもそれは権威の力Machtとい

う神話的作用を帯びざるを得ない。デリダにおける正義 *Gerechtigkeit* とは法／権利に宿るのではなく、新たな目的を模索・定立する営為であり、そうである限りによってベンヤミンとともに「新しい歴史的時代」を創出する原動力を見ている。重要なことだが、デリダは『暴力批判論』を「言語活動の倒錯と墮落としての表象の批判であるばかりでなく、形式的で議会主義的な民主主義の政治体系としての代表制批判」²²⁾ という表象 *représentation* への二重批判として読んでいる。つまり、デリダは、ソレルとともに法哲学的な議会主義批判と考えられてきた『暴力批判論』を言語の相から捉えなおすことで、神的暴力の実在可能性を標定しようとした。これは「脱構築の正義とは何か」を問うデリダにおいて根幹的に重要である。

「ゼネスト」の可能性、すなわちゼネストの権利に匹敵する権利は、およそ解釈しながら読むということのなかにある。すなわち解釈しながら読むことは、最も強力な権威である国家の権威を支えにして存立している法／権利に異議を唱えることができるという権利全般のことである。²³⁾

筆者は「解釈しながら読む」ことを肯定的に捉えすぎるデリダの立場には同意できない。だが決して重要なのは法／権利をめぐる正義が、「読む」ことの条件、すなわち言葉が平等に与えられているという極めて経験論的事実に宿ることである。これは『声と現象』以来デリダの一貫した言語論的立場である。例えば E・レヴィナスを論じた「暴力と形而上学」という論文でデリダは以下のように言う。

戦いは言説が開始するあとにしか存在しないし、言説の終りをもってしなければ戦いは消滅しない。平和は、沈黙と同様に、自らにより自らの外へと呼びかけられる言語の奇妙で本来的な在り方である。だが有限の沈黙もまた暴力の要素であるので、言語は自らの内なる戦いを再認し、それを実践することによって無限に正義の側を目指すほかはない。暴力に抗する暴力。(…) 光が暴力の構成要素だとしても、最悪の暴力、つまり言説に先立ちそれを鎮圧するような沈黙と夜の暴力を回避するために、ある別の光によってその光と戦わねばならない。この用心深さは、歴史を——即ち有限性を——真剣に受けとる哲学を通して、つまり (…)

を悟り (…), レヴィナスが別の意味で言う経済であることを悟るような哲学を通して、最小限の暴力として選び取られた暴力なのだ。²⁴⁾

法の皮を被った権力とその形骸化に抗し、暴力は肯定されねばならない。それは「沈黙と夜の暴力」、即ち言語の抹消という最悪の暴力を避けるためにこそ、「最小限の暴力として選び取られ *choisie comme la moindre violence*」るべき暴力なのである。

更に踏み込めば、神話的暴力が「犠牲を要求する」ものであるのに対し、神的暴力を「犠牲を受け入れる暴力」とベンヤミンが記していたことを考えれば、デリダのいう最小限の暴力とは「告発」のことであると考えることはできないだろうか²⁵⁾。あらゆる社会的抑圧を乗り越え裸身に被害を名乗り出ることの途方もない無防備さ、四方からの凄絶な二次被害の危険を想え。彼らは暴力に「血の匂いなく」抗するためにこそ、すすんで更なる暴力に晒される。異議申立による対抗暴力、命賭けの存在投企の *göttlich* な歴史的開け²⁶⁾。そして肝要なことだが、異議的対抗暴力は、「暴力を受けた」という被害の訴えによってしか機能することがない。脱構築の暴力と正義はともに言語の物質的存在にこそ宿るのである。

言語は、その扱い次第で正義にも更なる暴力にも結び付く。これは単なる処世訓などではなく、極めて存在論的かつ社会構造論的な問題を孕む。言語は教育現象において最も重要なメディアである。暴力の専制と浸潤を迂回し、脱構築の正義の道を追求するには、何よりも先ずわれわれに言語が与えられていなければならない。教育的暴力は明らかに不適切な言語コミュニケーションの帰結として顕れるが、「言語がそこにある (あった)」という事実は揺るぎ無く、そこに立ち戻りわれわれは暴力を修正し裁くことができる。われわれが真に問い、より糾弾しなければならないのはより狡猾な暴力、すなわち事実を隠蔽し、存在から言語を剥奪する暴力である。

暴力は、社会学的準位においては、社会的人間のもつ根源的負債感情とその駆動因たる無際限の承認欲求が渦巻く、相互の贈与的コミュニケーションの内に発火する、権力差を伴う個人間政治の帰結である。他方、暴力はその存在論的準位においてより制度的問題として、法／権利の措定・維持を自己目的とし硬直化した暴力としても現れる。この先にあるのは、法／権利の物質的実体そのものを忘却し、その基盤を溶解させる頽落であり、「暴力に抗する暴力」の意義はこの防遏

にこそ見出される。その頽落とは、あえて教育現象に当てはめて言うなら「無視」であろう。しかもそれは、社会的排除と官僚制的不全によって主体を抹消する、構造論的な無視である。第三項の犠牲は聖化によって可視化されるが、忘却された主体は誰の視野からも完全に排除される。それは言語の剥奪により存在論的現実を根こそぎ抹消する暴力に外ならない。この存在抹消を回避するためにも、われわれは教育現象における言語の存在論的価値を再認し、何よりも守らねばならないのである。

結論

贈与論的暴力論は、普遍的かつ全域的な相互行為の体系とその破綻の相において暴力現象を把握する道を用意する。そして教育は言語的交通において成立する営みであるが、それは屢々当事者の無自覚の下行われ、しかも権力差の重層的な綾において成立している。つまり教育をめぐるコミュニケーションは、権力の発生機制やその果ての暴力、また対抗贈与による反発を含め、それらの全体的交通として普遍的に把握されうる社会現象である。とりわけ教育的暴力を贈与論的観点から理解する意義はここにある。

それにしても、力の誇示意識が比較的確かな子ども同士の場合はまだしも、とりわけハラスメントは屢々当事者の善意の下で起こる。これはどうしてだろうか。ここでも『贈与論』に隠された第四の義務、つまり「気前の良さ *générosité*」の存在が大きな鍵である。贈与における気前の良さはあくまで建前の互酬性規範、モースの言を借りれば「表面的には自由で非打算的でありつつ、拘束的で打算的」なものであり、「心から」の善意ではない。両者を取り違えてはならない。抑も、贈与はそれと自覚された途端に贈与ではなくなる。というのも贈与の自覚は、それ自体が物への執着の自覚でもあり、われわれに純粹贈与の不可能性を自意識過剰的に悟らせるからである。にもかかわらず贈与は必ず純粹贈与の形態をとって表れざるをえない。「純粹贈与は、一方では行為についても返礼についても意識してはならない。他方でそれが贈与として実在するためには、自覚されなくてはならない」²⁷⁾。このような両義性の二重拘束にこそ贈与の根源がある。「善意」とは純粹贈与の言い換えにすぎず、かような贈与の本源的パラドックスを忘却するために創作された擬似説明概念である。

気前の良さや純粹贈与の建前の規範が「善意」とい

う心的内面性へと読み替えられること、この変換を成立させる機制こそ、自己意識の欲望であり、その反射鏡としての対他承認欲求の罫である。そして善意、即ち「こころ」という曖昧不定形な主語がコミュニケーションの中核に掲げられたとき、あらゆる指示指導は方法的体裁をなさなくなり、教育関係を歪める導火線となる。寧ろ、こう断言するべきだろう、「こころ」を主語としたコミュニケーションがおぞましい個への介入と侵蝕を生み、善意はそれを正当化するのだ、と。ベンヤミンが教育者の暴力たる神的暴力を「財貨・法・生活などに関してのみ破壊的なのであって、絶対的には、生活者のこころにかんしては、決して破壊的ではない」暴力と述べていたことを思い出そう²⁸⁾。

相互行為の一契機に過ぎない気前の良さが不適切に曲解され「善意の強制」へと変貌したとき、全人格的な強制力が発生し——そもそも教育はその根本において学習者に全人格的影響を与えかねない——、返済不可能な支配と暴力が始まる。その最たる例はバタイユであろう。ポトラッチを支配する「気前の良さ」をモースより遥かに重視するバタイユは、太陽を始めとする純粹贈与による蕩尽的消費の強い肯定に至る。その先にあるのは、戦争や死の破壊的蕩尽の恍惚である。このことはとりもなおさず、純粹贈与とは血腥い純粹暴力に他ならないことを何より示している。

さらに付言しておこう。ここでいう「善意」は大きく二種類に分かたれる。「気前の良さ」の原理が対他承認欲求を触媒として変貌した、肥大化した自己意識としての善意。これは本論で間断なく説明したとおり、二者間のコミュニケーションにおける力関係の梃子となり、権力的な不均衡を増大させ、教育的暴力の直接的原因となる²⁹⁾。問題は、デリダのいう「沈黙と夜の暴力」に対応するより巧妙な善意である。その善意は暴力を抑止するのではなく抑圧する、構造的善意とも呼ぶべきものであり、対抗暴力の幽かな叫びを「善意」の笑顔で封じ込め、無効化する。このような無思考の土壌の下にこそ、「毅然とした指導」のような規律訓練的で官僚的な暴力の生産は正当化されるに至るだろう。

われわれは——ここで主語を「教育実践」などと限定しないのは、われわれのあらゆる相互行為は教育的営為であり政治でありうるからである——、「善意」を中心としたコミュニケーションとそれが生み出す夢想主義的体系を截然と峻拒し、対抗暴力の道を封殺することなく、「最小の暴力として選び取られた暴力」をすくい上げる道程を見出さねばならない。そのため

には、発生論と存在論の双方において、暴力を徹底的に「問うこと」をもってほかにないだろう³⁰⁾。

注

- 1) 言うまでもないことだが、ここでいう暴力とは物理的暴力に限らない。教育現象に必然的に伴う権力論的落差に起因し発生する強制、抑圧、権利侵害、過剰適応といったあらゆる精神的暴力をその範疇とする。
- 2) 今村仁司『社会性の哲学』岩波書店、2007。
- 3) 市岡康子『KULA：貝の首飾りを探して南海をゆく』コモンズ、2005。ではマリノフスキから50年後も残存していたクラ交易における政治的交渉の緊張が克明に記録されている。
- 4) M・モース『贈与論 他二編』森山工訳、岩波文庫、2014、p.44。(傍点引用者)
- 5) E・デュルケム『社会学的方法の規準』宮島喬訳、岩波文庫、1978、p.58。
- 6) E・デュルケム『宗教生活の基本形態』上、山崎亮訳、ちくま学芸文庫、2014、pp.78-9。
- 7) 同上、p.81。(傍点デュルケム)
- 8) モース研究会編『マルセル・モースの世界』平凡社、2011、p.121。
- 9) Mauss, M. & Hubert, H., 1899, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" *L'Année Sociologique* 2, p.133. (=小関藤一郎訳『供犠』法政大学出版局、1983、p.104、傍点モース・ユベール)
- 10) Girard, R., *La violence et le sacré*, Bernard Grasset, 1972 (=古田幸男訳『暴力と聖なるもの』法政大学出版局、1982、p.6.)
- 11) Lévi-Strauss, C., 1943, "Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud". *Renaissance*, 1.
- 12) 石川洋行、2019、「モースにおける競争型贈与の社会学史的検討：ボードリヤールの「象徴交換」概念との比較を手掛かりに」『社会学史研究』第41号、pp.77-96。
- 13) Baudrillard, J., *L'échange symbolique et la mort*, Galilée, 1976、p.73。
- 14) Clastres, P., *La société contre l'Etat : Recherches d'anthropologie politique*, Minuit, 1974, p.195。
- 15) 同上、p.258。
- 16) このように贈与現象は、交渉、分配、婚姻、戦争といった未開社会のあらゆる切断面において、その深層を貫いて極めて政治的現象として顕現する。この全体性の政治、また政治的全体構造を把握するため、嶋田義仁は贈与現象を階層性と異種交換性を念頭に入れた「異次元交換」の重層的絡み合いとみるが、筆者もこのような立場は妥当であると思う。以下の引用を参照。「異次元交換の人類学にあえて一つの名前を与えるとしたならば、「政治人類学」といってよいと思う。現実の具体的な社会に統一を与えているのは「政治」だからである。しかしその際の「政治」とは全体社会の一部としての、全体社会を表層において統御している狭義の「政治」でないことは、いうまでもない。全体社会の深部からの、全体社会に関わるすべてのベクトルが関わった「政治」である。」『異次元交換の政治人類学：人類学的思考とはなにか』勁草書房、1993、p.244。
- 17) 今村仁司『抗争する人間（ホモ・ボレミクス）』講談社、2005、p.41。
- 18) 同上、p.17
- 19) W・ベンヤミン『暴力批判論 他十篇』野村修訳、岩波文庫、1994、p.48。(傍点ベンヤミン)
- 20) 同上、p.60。
- 21) J・デリダ『法の力』堅田賢一訳、法政大学出版局、1999、p.120。
- 22) 同上、p.82。
- 23) 同上、p.116。
- 24) Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, pp.172-3。(傍点デリダ)
- 25) レヴィナス及びデリダの文脈を踏まえれば「証言」という解釈が妥当であるとの批判もあろうが、敢えて本論では告発と解したい。当然ながら茲で云う告発とは単なる感情的な人格批判や糾弾のようなものを決して意味しない。本論に即すれば、証言という形式が必然的に有せざるを得ない社会的な抵抗性、告発性について問題にせざるを得ないためである。
- 26) 純粹贈与とも言いうるだろうがその議論は一先ず置く。
- 27) 今村仁司『交易する人間（ホモ・コムニカンス）』講談社学術文庫、2000、p.125。
- 28) ベンヤミン前掲書、p.60。
- 29) 紙幅の都合上言及するに適わなかったが、本論に関連し暴力の社会的生成に関する多くの社会理論が存在する。(1)バタナリズム論。家長制に基づく温情的父権の問題は、「善意の贈与」が却って社会的権力差を増幅させ抑圧と従属の道へ誘導する点を問題化する点で、本論と親和性が極めて高い。「父への依存」を問題化する精神分析的シエーマもこれに含まれるだろう。(2)官僚制組織の胚胎する暴力の問題系。周知の通り社会学の官僚制論はヴェーバー以来の蓄積があり、その社会的弊害が様々に指摘されてきた。だが、就中H・アレントの全体主義論は国家による暴力独占を告発するのみならず、合理的官僚主義の徹底により発生する無視Verlassenheit、「凡俗な悪」の連鎖が思考を不能にさせ巨悪な暴力を許容する機制を、微視的記述に基づき闡明にした。アルチュセールやフーコーの国家一権力論が「装置」としての社会記述と解説に傾斜していくことを考えれば、本論は重要な位置にあるといえよう。(3)現代フェミニズム・クィア理論による性暴力やヘイトスピーチの告発。これらは極めて私秘的且つ個別の体験を、自己関係の不断の政治実践を伴う普遍的理論として錬成する。所謂「セカンドレイプ」のOntologieを目指す本稿としてはこれらを抑圧的暴力との関係において検討することは必須である。だが同時に、二次被害の暴力はありとあらゆる日常会話が対象となるが故、性差を問わず誰もが普遍的に被害を被り得る。勿論女性の側が男性に比して異常な傾斜過重の抑圧を受けていることは十分考慮すべきであるが、全体社会の記述に定位する本稿としてはハラスメントの理論化が専ら「(女)性的」告発と結びつけられ、彼女らの意図に反するあらぬ誤認識や批難を誘発することを潔しとしない。これらの知見を俎上に載せられなかったことは偏に筆者の薄学菲才ゆえであるが、その臆見が以上の理論的成果に多くを負いながらも、本稿では敢えてフランス社会理論における暴力の問題構制に定位するに徹した所以である。
- 30) 当然ながら、この思索の為には外ならぬ(生き延びた)当事者の体験を貴重な思考材料としつつ、それらをわれわれの日常的経験と地続きに対自化し語るための言語を制作せねばならない。こ

の点、本論の対象とは少々逸れるものの、学生運動期に多く問われた暴力と国家の結び付きに関する問いは今なお含蓄を有している。例えばベンヤミンの翻訳者でもある野村修は、報道陣から増幅的に向けられる「暴力」の化粧用語的氾濫と、運動的課題意識の乖離的現状に面して「ぼくらのなかで暴力の概念が明確にされていないことが、一半の理由をなしているのではなかろうか」と自問したのである（『暴力と反権力の論理』せりか書房, 1969, pp.37-8.）。野村や同じく京大闘争を支持した高橋和巳の暴力論は、暴力について、こと暴力を廃絶する暴力について問い続けることこそが支配者と秩序にとって致命的であることを示唆している。

(指導教員 故金森修教授)