

# 比較思想としての文化人類学

——遠心的思考の流れ——

## I

今日、文化人類学（社会人類学という名称も流布しているが、ここではより一般的な名称を選択する）として承認されている学問は、ヨーロッパの学問史のなかで位置付けるならば民族学（Ethnology）と呼ばれるものが前身である。一八世紀のフランスで Ethnologie という語が書物のなかに現れた<sup>(1)</sup>という。しからは民族学とはいかなる学問だったのかという点、「異なるもの」を対象とするものだった。異なるとはもちろん「自分とは異なる」、の意味である。それは必然的に私が認識主体となるということだ。この場合「私」はヨーロッパ（今日の東ヨーロッパがそのなかに入っているとはいえないが）であった。つまり「私」とは私Ⅱ自民族という集団的単位Ⅱ私が所属すると思われる文化圏

が、ヨーロッパという外延のおぼろげな統一体であったという意味である。その私が「発見した」異文化は、ただ異なっているのではない。差異の認識、他者意識は常に差異の序列化を惹起するのである。

## 関 三 雄

「未開」ないし「原始」という命名は自己認識のあり方ではない筈である。アイロニーならいざしらず、みずから周縁の記号である「未開」や「原始」あるいは「野蛮」を名乗ることはない。それゆえ primitive という語は他者認識のコンテキストの豊かさに彩られているが、根本的には進化思想にのっている。つまり、一方では自民族中心主義の世界像のなかで文化的「他者」を序列化し、また一方では、自他の比較を通じて人間観を再考するという視座を獲得するわけである。このような知のあり方は遍在するものであり、なにもヨーロッパに限らない。完全に自足した社会

などありえないし、他者との交流は状況に応じてあったであろう。ただ、そのような〈遠心的思考〉が、異なるものへのまなざしが、ある特定の文化＝社会の中心思想に強い衝撃を与え、想像力を掻き立てた事例は限定されよう。いわば組織化された理論家集団を生み出した文化は多くはないということである。その点でヨーロッパは歴史的資料の豊富さあるいはアクセス可能性で恵まれた事例であろう。こう考えてくると、ヨーロッパ思想史の上でコロロン (Colón, Cristóbal) の航海は画期となったと言つてよいのである。

コロロンに換喩される大航海の時代は、しかしいまだ民族学は誕生していない。但し、学的名辞が誕生していないからといっても、そのような精神の動き自体は長い前史をもつとすべきであろう。それが滔々とした流れとなり、他者的あるいは周辺の情報として社会の中心部を刺激する。遠いもの、異なるものに敏感に反応する精神をここで明確に〈遠心的思考〉と確認しておこう。それが民族学・人類学的思考法として展開していったのである。従つてこの「比較思想」は多様な位相を秘めており、しかも錯綜としてゐる。まずバースベクティヴの拡がりのもたらす効果である。自己の世界の周縁が拡大して、世界＝秩序ある宇宙＝コスモスそのものが「増大」した。世界像は改変しなければならぬ。もちろんのこと人間観も根本的に再構築されなければならない筈だ。というのも、周縁の情報に現代の映像主体の、それも圧倒的臨場感

を引き出させるほどのものではないからであり、また中世以来の〈東方の怪異〉の図式を連想させる想像力依存型から脱却してもないからである。つまり、「発見された」人間は果たしてわれわれと同じ正当なる人間なのだろうか、といった素朴なしかも厄介な疑問は健在なのではなかったか。動揺は解体と再構成を要請する。まさしく〈人類学的精神〉とは否応なく開かれてしまった心性に他ならない。直接的な動機はさして重大ではない、認識論にとっては。

さらに遠心的思考は「未開」を知ることにより、「文明」を逆照射する。未開／文明の対立図式は楽観的な進化思想に乗っているが、少なくともグローバルな視点、全人類を射程に入れようとする意志が潜在する。それを全体志向と呼んでもいい。要するに未開も文明も同じく、「文化」 culture を持つ人間には相違ないというイデオロギーである。文化の規定は混沌のうちにある。しかし、「人間であること」の記号として認識する人は確実に増加している。遠い「他者」のうちに「自己」を見い出すからこそ、その認識は可能となるのだ。

## II

私がかつて「文化現象としての人類学者」というテーマをモノしたことがあった。それは山口昌男を代表とする気鋭の人類学者の学問的営為、つまり知の領域を越境する活動を指して言った表

現である。この現象は一種の革命的出来事ではなかったか、と問題意識を投げかけたわけだ。「創造的知性は道化である」を標語に道化論を華々しく展開した山口になんを見出しただのかを調べてみよう。それは『人類学的思考』1971、『道化の民俗学』1975、『道化的世界』<sup>14</sup>1975などの一連の著作でなされたディスクールの意味を考察することでもある。一つには、秩序としての文化、その表象たる権力や権威の虚構性を暴く闖入者としての道化の機能を明らかにしたことである。つまり、文化の活性化、コスモスの再構成における道化、あるいは笑いに耳目が集まった。山口はもともとアフリカニストとであり、ジュクン族の研究で知られていたのだが、その意味ではフィールドワークに裏打ちされたまともな人類学徒だったわけだ。ここで重要なのは山口が「アフリカ」と「笑い」から出発した点である。少なくとも彼の頭にはいわゆる「近代ヨーロッパ」(この言い方もだいぶ手垢がついているが)が研究の対象から、意識の中心から落とされたもの、そして実は人間という現象を理解するには、極めて豊かな食材になるという認識図式があったであろう。そう考えれば、この選択は戦略的だったといつてよい。

つまり研究に値しないと捨てられたものを、拾っていく回復していくそのことが、いわば硬直化した価値観の一元性を批判することになる、という論理なのだ。従って、ヨーロッパの学問伝統を無視しようと思っただけではまったくくない。一方で、山口はそ

の書痴ぶりを発揮して、『本の神話学』1971、『歴史・祝祭・神話』1974<sup>15</sup>などの新しいディスクールの世界を切り開いていった。さて彼が人類学者であったことは偶然であるだろうか。あるいはその仕事振りは彼自身の個人的能力に還元されるべき現象であるのだろうか。もちろんイエスでもありノーでもある。イエスであれば話はどこで終わってしまう。私も戦略的にいこう。キーンワードは〈全体知〉である。あるいはその方法論としてのクロス・オーヴァーの思考とでも呼ぼうか。ホーリスティックな知のあり方、専門分化の袋小路へ逃げ込まない精神、へのオマージュとは何か。山口は「思想史としての学問史」というテーマを掲げてその学問的野心を吐露したことがあった。「知識の存在形態(収集・保管・創造)の一つとしての学問に、特定の時代、地域の文化がいかに反映するかということを、学問の分野と既成の枠の中に押し込めないで、通分野的に、そして意識の他のありかた——すなわち演劇、絵画、文学といった(他の)諸々の創造に携わる行為とのかかわり合いにおいて展望に収める方法は無いであろうか」である。もう二十数年も前のことになる。

もちろんそれは、単に学説史を組上に載せるというのではない。それでは内部の出来事であり、ホーリスティックな知のあり方とは言えないことになる。半可通の諷りを覚悟しながら越境する精神は、山口にとって必然ではなかったか。そのためにはクロス・オーヴァーにならざるをえない。つまり、文化として蓄積さ

れた知の世界をいかに掬い取り、記述してゆくかがポイントなのだ。人類学はそれを「未開」社会 (primitive societies) でフィールド・ワークを通じて実践してきた。ここでは、「知識の存在形態」は文字に依らないのであって、すなわち口頭伝承あるいは伝統という行動様式のかたちを取っていると見えよう。但し、学として自律するには文字による蓄積は決定的な意義があると思われる。比較的小規模で、さまざまな活動が絡み合った社会の全体像をみると、複雑分化した「近代」社会を把握するのはもちろん異なる。文化を情報集積体と考えれば、近代社会(ヨーロッパ)と冠を付けるべきだ)は垂直に、知識・情報が多様に層化している。文字というメディアは保管・蓄積の点では革命的な機能をもち、逆に情報過多による統一した全体像を描きにくくしたといえるかもしれないのである。世界理解の技法としての学問は上層に位置するわけで、これをより広い裾野をもつ知のストックと関連づける、「知識の存在形態(収集・保管・創造)の一つとしての学問に、特定の時代、地域の文化がいかに反映するか」、更に水平軸に学問を横断することによって文化の全体像を抽出する、これが山口の夢想だったろう。

### III

山口の夢想を素材にして私は人類学の全体知志向を指摘したが、民族学Ⅱ文化人類学の出発点はあくまでも、「未開」(primi-

tiave)・無文字社会といわれるものだった。確かに、山口が驚嘆したスチュアート・ヒューズの『意識と社会』(1965, 1970、原著 1986)、ヨーロッパ社会思想の歴史は三部作に発展した)は産業社会の「文化」研究のモデルを提供したように思われるが、とりあえず一八世紀フランスに ethnologie の表現が誕生し、一九世紀に学会も形成されるに至る遠心的思考Ⅱ知的好奇心の流れに注目しなくてはならない。前産業社会というとき、この「前」は時間的レベルだけで意味を発散しているのではあるまい。現実には存在する、すなわち空間的にも意味を担っているわけだ。空間を時間を読み換える、これも進化思想の一つの表われであろう。人間は世界を整理しないと気が済まない動物であるから、なまの現実を常にそうしようとする。つまり、異物、他者、総じて決定的に「異なるもの」に対する態度の歴史が人類学思考の軌跡ということになる。

さて、中心/周縁理論は、ある種の記号論的操作を内包するもので、実体的認識ではないという意味では戦略的である。要するに、中心の周縁とは絶対的不連続を意味するのではないのだから、「まなざし」という操作によりこの理論は有意味になる。すなわち、どの文化にも中心/周縁はある筈なのだ(ただ対立まではないおぼろげな文化もありうる)。相互の緊張関係のなかで文化全体を認識するうえで有効な理論の一つといえると思われる。しかし、なにもこれは同一の文化内部の分析に有効なだけ

はない。異なる（じつは「異なる」を定義するのはあんがい困難なのだが）文化・民族間にも適用することができる。自民族中心主義（ethnocentrism）があるからである。果たして、ヨーロッパが世界Ⅱコスモスの中心であるという世界像は払拭されたのだろうか。王／道化の対立の如く、いわば鏡像現象として文化のダイナミズムを捉えるならば、西ヨーロッパは周縁として「未開」を発見したと言えるのではないか。自分自身の文化の内部にも周縁は設定できるが、外部であれば自文化の秩序にさしたる影響はないので、他者としての研究者の視点で見ると両者は同じ構造をもっていることが理解されよう。

実は「未開」（Primitive）はヨーロッパ人によって「発見」されたのではなく、「発明」されたのではないか、少なくともそう疑ってみてもいいのではなからうか。文化がある種の枠をもった統一体であるとすれば、内部の構造として中心／周縁はありうるわけで、それが異文化にまで適用範囲を拡大していった場合は、自文化自体が中心となりうる、これはきわめて遍在する現象である。既に述べたように、多かれ少なかれ人間集団も自己中心的でしか存立しえないからだが、しかし、中心／周縁の対立は両者の関係性にあり、いわば相対的なものなのである。当然その関係性への共同幻想が変化すれば崩壊するものである。中心／周縁⇄文明／未開⇄（西）ヨーロッパ／非ヨーロッパという観念連合がヨーロッパのある時代に形成され、その思想あるいはコスモロジ

ーと言ってもいいが、それがかなり長く続き広い地域を巻き込んでいったと考えたら合点がゆく。

「未開」は発明されなければならなかった、「文明」が存立するには「異文化」つまり異なるものは primitive でなければならなかったのではないか。そうでなければもともと「文明」が成立しない。異なるもの、すなわち「他者」はそれだけで排除されるあるいは序列化されるのではあるまいか。「人類学的まなざし」とは自文化を突き抜けて、異文化へ至る精神の動きの表現になるわけであって、ただの好奇心ではない。まなざしは常に自分に返ってくる、フィードバックされるのだから、そこで「地」と「図」の関係があらたに構築されることになる。自分と異なる、ということが必然的あるいは論理的に他者を排除し、序列化するわけでは実はない。ところが、現実はそのように見える。確かに、シュベングラーやトインビーをだすまでもなく、ある文明は他の文明を認めないわけではないのであるが、ただ心底から平等の資格で承認しているのだろうか。それほど徹底した自己相対化が可能なのだろうか。文化相対主義は人類学の生んだイデオロギーの一つであるから、その点に関しては人類学者は敏感だと言っている。それでも話はそう単純ではなからう。「未開や野蛮」という人間であるからには文化をもっているのだ」という命題にはすでに進化思想という価値観がすでに忍び込んでるように思われる。トータルな次元での価値判断を行っているからで、しかし、

このテーゼはヨーロッパの中心思想に大きく作用しているのではないか。「異なるもの」への無関心やそれゆえの評価も理論的には可能ではあるはずだが。

ところで未開／文明の関係、未開から文明を逆照射する知的運動が人類学の歴史であるとすれば、それはヨーロッパ思想史の一環であると言っても誇大宣伝にはなるまい。ともあれ遠心的思考の系譜は古くまで遡る。人類学前史はそれなりに長いのである、ヨーロッパに焦点を絞っても。周知のことだが、「ヨーロッパ近代」が落としてきたもの、あるいは周辺に追いやったものに目を注ぐ、人間の理解には実はそれらがきわめて重大であったことを人類学的精神は知らしめたのではなかったらうか。ところが、人類学もまた「近代」の落として子であったわけだ。

#### IV

中世にも当然のことながら異なるものの認識あるいは関心はあった。例えば、樺山紘一が「異境の発見」という表現のなかで閉塞性の高い社会にあっても、「他者」は内部にも外部にも居たと明言している。「現実の関連からみてもヨーロッパ人は、東方にたいしてぬきさしならぬ対応にせまられる。十字軍であれ、遠距離交易であれ、対象は東方であった。巡礼の目的地としてのエルサレムも東方にある」と彼らのまなざしの方向を規定し、他者認識としての「東方の怪異」を取り上げている。東方への関心の、

この時代の具体事例としてわれわれはカルビニ、ルブルク、モンテコルヴィーノらのフランシスコ会修道士を知っているが、とりわけマルコ・ポーロという商人の「見聞録」が有名であり、十三世紀にはこのような「交流」があったのも銘記されてよい。情報量が多すぎても整序・整理が困難である一方で、微妙な量は（尤も、絶対的な基準などあるまい）好奇心を否応なく掻き立てることになろう。人類学はまだ誕生してはいないものの、異文化情報が増加しつつあり、知の枠組みあるいは人間観を揺さぶり始めることになる。

民族学Ⅱ文化人類学前史において画期となるのは、いうまでもなく大航海時代であり、その換喩的形象としてのコロンである。一四九二年は余りに有名な年となり、コロンブス (Columbus) も遍く知られるようになった。しかし、コロン（自ら二五歳になって以来、スペイン語表記でそう名乗っていた）はアメリカ大陸を発見したのだろうか。これは認識論の次元では根源的な問いといえるものだ。なぜならば、通常の意味では「発見」は存在はしていたが、「未知」であった事柄が主体的な活動により、「既知」へと組み込まれるプロセスをいうのであるが、果たして四回の航海でコロンはアメリカを発見したのだろうか。これはまた、遠心的思考の歴史人類学的事例でもある。ツヴェタン・トドロフ (T. Todorov) が言うように、「私が語りたいのは、私というものがおこなう他者の発見である（中略）。私たちの前には無数の物

語が提供されているが、私はつぎの一つを選ぶ。新大陸の発見と征服である。(中略)この主題の選択は他者発見の世界への第一歩であるとして——後になって——二つの理由が裏づけてくれた。まず第一に、新大陸の発見、というよりもその原住民の発見は、ヨーロッパの歴史上もつとも驚嘆に値する他者との出会いであった。他の大陸や他の人種の〈発見〉においては、本質的な違和感や実際はなかった。ヨーロッパ人はアフリカやインド、中国の存在をまったく知らなかったわけではない」とすれば、バラディグマティックな変更を迫った事件としてはこの「発見」は、実は「発明」の確認に近いということになりはしまいか。というのも、コロンは終生「新大陸」を発見したと信じていなかったからである。

実際、トドロフは稀有の大航海にもかかわらず、コロンの〈認識論的地図〉の変わらなかつたことを指摘しているのだ。つまり、「地」のインパクトは「図」そのものをさして変更させなかつた。新奇の情報も既に「読まれていた」ことになる。フィードバック機能が十分に働かなかつた。トドロフはラス・カサスを援用して、ヨーロッパ近代を告知する年はコロンが大西洋を横断した一四九二年ほどふさわしい年はないと述べているが、そして、人類学的にもそう私も評価するのに吝かでないが、一種のアイロニーあるいはアポリアを感じないわけにはいかないのだ。というのも、「閉じられた世界」から「開かれた世界」(もちろん、このア

テイキュレーションは相対的であり、またその動機の詮索は種々可能であるのだが)へと、遠心的思考が軌道に乗り始めるこの画期的事件は、世界理解あるいは他者理解の困難さを如実に示したからである。「解釈学者コロン」(トドロフ)の脳に刷り込まれた世界像＝観念図式の基礎にはピエール・ダイイ(Pierre D'Ailly)の *Imago Mundi* があり、トスカネリ(Toscanelli)の地図があつた。つまり、これを〈発明〉と呼びたいのである。換言すれば、「信」の構造はできあがっていたとみるべきで、トスカネリとは文通を通じて強い影響を受けたといわれる。コロンは西へ進めば、インディアス(Indias)に到達できるという確信をもっており、従って、いわゆる「新大陸」とは当然信じないことになる。それだけ、彼のコスモロジーは微動だにしなかつたことにならう。

人類学者のロバート・ペイン(Robert Paine)はこの態度を canonical epistemology あるいは canonicity という表現で説明する。(権威に裏づけられた規範的認識論)とでもいうべきか。ペインはこれに対して Referential knowing あるいは referentiality を対立させて、これを人類学的認識法としている。つまり、「多数の真理」というわけだ。こう考えると、コロンはあまり人類学的ではなく、(まなざし)は遠くに投げかけてはいたのだが、あんがい「近代的ではなかつた」と言えるかもしれない。しかし、もちろんコロンを笑うわけにはゆかないであらう。

ただ大航海時代と呼ばれる極めて近代的な現象、西ヨーロッパが文字通り地球規模で活動範囲を拡大していくなかで、否応なく突き付けられる「他者認識」をどのように処理していったかを考察しなければならぬのである。いわばこれは歴史人類学的課題である。更に、ヨーロッパに固有の課題ではなく遍在する今日の問題でもあるわけだ。

コロンは対話ではなく、独白をしたのである。コミュニケーションではなく、モノローグだった。<sup>(10)</sup>確かに新たな人間観、新たなアイデンティティを模索する時代のさきかけになる行動であったことには違いないが、他者関係を通じての人間理解の困難さ、序列へ還元しないでする異文化理解の不可能性の事例としても「コロン問題」は、人類学の認識論に可能性とともに根源的な問いをも発しているとしても深読みではない。

- (1) ジャン・ボワリエ『民族学の歴史』（古野清人訳、白水社、1970）26頁
- (2) コロンブスではなくコロンが今日では一般的。理由は後述。
- (3) 「文化現象としての人類学者——山口昌男・豊饒と不幸——」、第30回早稲田大学社会学会大会、1978年
- (4) 『人類学的思考』せりか書房、『道化の民俗学』新潮社、『道化的世界』筑摩書房
- (5) 『本の神話学』中央公論社、『歴史・祝祭・神話』中央公論社
- (6) 山口昌男『本の神話学』（中央公論社、1971）5頁

- (7) 樺山紘一『異境の発見』（東京大学出版会、1995）5頁
- (8) T・トドロフ『他者の記号学——アメリカ大陸の征服——』（及川他訳、法政大学出版局、1986）6頁
- (9) Paine, Robert 1995. Columbus and Anthropology and the Unknown, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.1, no.1, pp.51-52/47-65
- (10) T・トドロフ、前掲書、訳者あとがき、355-6頁  
（せき・みつお、文化人類学、山陽学園短期大学教授）