

論文

「未開の思惟」再考
——前識字的なディスコースの存在——

Rethinking “the primitive thought”:
A Discourse in the pre-literate society

中林 伸浩

元桐蔭横浜大学スポーツ健康政策学部
(金沢大学名誉教授)

(2020年3月4日 受理)

I. 識字人と前識字人の遭遇

ミュージアムは識字的知識がいかなるものかを見事に代表している。ジェイムズ・クリフォードは混交的なネイティヴの文化を探求する、かれのいわゆる「二十世紀後半の旅と翻訳」を実践するなかで、ポートランド美術館のある小さな会議に出席した。そこにはトリングット族の長老たちがよばれ、美術館のキュレーターたちは、彼らが集めたコレクションのモノに的を絞った議論を期待していた。たとえば、仮面はこのように使われていたとか、その仮面の制作者の由来、あるいは氏族やかれらの伝統の中で、仮面はこのような力を表している、といったように。ところが、運び込まれたモノは長老たちの率直なコメントを引き出すようなものにはならなかった。「長老たちは自分たち自身のアジェンダをもっていたのだ。……(宝器)は物語を言い伝えたり、歌を歌ったりする機会として、つまり伝統の備忘録としてだけ利用しているようだった」(クリフォード 2002:216)。こうして、長老たちを迎えて説明を聞こうとした美術館

の会議室は、実際には、たとえば蛸の頭飾りが登場すると、その由来についてではなく、いかにその巨大な蛸と闘って、獲物のサケを守るかという話を物語る場になった。会議がすすむにつれ、歌やパフォーマンスが繰り返され、最後にはその「蛸」は、いま現在、伝統的にサケをとってきたトリングットの権利を制限している州や連邦政府だということろまでいくのだった。

こうした会議のコンサルタントの経験から、クリフォードはミュージアムという場が、植民地主義的な領土拡大のさいに生じた「コンタクト・ゾーン」(接触領域、メアリー・ルイズ・プラットの「帝国のまなざし」からの借用語)に匹敵することに気づく。そこでは、征服した側(キュレーターたち)とされた側(長老たち)が相互的に応対、接触している。ただしその場は「多くの場合、根源的に非対称の権力関係のなかにある」という観点からの条件がつくというのだが。ここで、プラットやクリフォードの考えるコンタクト・ゾーンの「根源的に非対称の権力関係」とは具体的になんであろうか。植民地時代な

らば、あきらかに圧倒的な植民地勢力の軍事的、経済的な権力と現地人の非力の関係であろう。博物館でいえば、展示する側と展示される側の能動・受動の関係を指すだろう。筆者の眼で見ると、こうしたことは、博物館における、展示する側と展示される側の関係を、モノにたいする識字的な感覚と非識字的な感覚の対決のようにも受け取れる。キュレーターたちは仮面の由来、用途、表象を問題にする。それによって分類し、展示の位置を決め、解説文をつけるという、まさに識字的な知識の整理を企てようとする。そのような企図を長老たちは気づかなかつた。かれらは持ち出された仮面を目の前にして、かってそうしたように、モノにまつわる物語りをするというパフォーマンスに打って出たのである。かれらは仮面をかかれらの生活上の脈絡に置こうとしたのだ——美術館の地下室という場違いに妥協したのではあるが。クリフォードでさえ、儀礼物を「備忘録」としか理解できなかつたように、ミュージアムという制度の中身が、いかに識字的な脱脈絡的なものが露わになったのである。

この観点を延長してみると、こうしたモノにたいする感覚の差異が生じるのに、必ずしも先住民と植民者といった「権力の非対称」が必要ではないことが分かる。たとえば博物館に展示されているチョウの標本を考えてみよう。多くの死んだチョウが分類されて固定されている。それらが生息した場所は世界中バラバラであるが、博物館の一室に集められている。つまり、それらは識字的知識の介入で生態学的な脈絡からまったく外れている。一方、われわれが実際に野山で見る生きたチョウは、種類、場所、時間などに限定があり、すぐに飛び去るので展示物のように凝視できない。凝視するには捕まえなければならない。われわれが見るところの飛んでいるチョウは、生態学的に当然、脈絡的である。筆者が「コンタクト・ゾーン」に関心をもつたのは、初期の人類学の記録を生んだ場所が、ま

さにそこだったからである。つまり、初期の人類学者（フレーザー、タイラー、デュルケーム、レヴィ・ブリュールなど）が「未開人の思考」について考えをめぐらしたとき、それは上でのべたコンタクト・ゾーンの状況に似ていた。なぜならかれらが利用した数多くの資料はすべて、19世紀あるいはそれ以前に未開地へ行った探検家、植民地行政官、ミSSIONナリー、旅行家など、つまり高度の識字人による、前（非）識字的な現地人との接触によって書かれたものだったからだ。

ここから筆者が確認したふたつの教訓は、第一に、西欧的識字人は未開の儀礼的事物に、体系的、固定的、静的な知識を求めたということ、第二に、未開的非識字人（あるいは前識字人）は、そこに自らの実際的で動的な、知識とパフォーマンスの不可分性を示すということである。このふたつの知識の間の相互無理解というのは、たいへん特徴的で、よく考えてみる価値がある。

II. レヴィ・ブリュールの「融即」と前論理

西欧人の未開の知識についての理解と無理解で、筆者がまず手がかりにしようかと思うのは、日本では「融即」と翻訳された、レヴィ・ブリュールの Participation の概念である。西欧人には理解できないほど神秘的な「未開人の思惟」として提唱され、反響を呼んだ。その後の人類学では大いに批判され、著者自身もその後、文明人にも同様の共有部分があるなどと自説を後退させた、いわくある概念だ。ただ、現在でも一部の心理学、論理学、宗教学が役立てているようである。パーティシペーションという語を、「参与」とか「合一」ではなく、『未開社会の思惟』（上下2冊、翻訳は1953年出版、原書は1910年出版）の翻訳者の山田吉彦が「融即」という仏教語のような新語を当てたのは、この語に込められ

たレヴィ・ブリュールによる神秘性の強調があったからだろう。しかし筆者が「融即」概念で一番違和感があるのは、その神秘性の強調である。というのは、筆者がアフリカで見聞した伝統的で呪的な儀礼において、ある意味で人びとの行動はたいへん实际的で、現実的であった。儀礼は一般に「非日常」的だとされる。たしかに儀礼には、異なった行動パターンと思考、特別の場所や時間が付随するが、もしこの非日常性の上に、さらに、「宗教性」、「神秘性」、「驚異」といった特性を与えるとすると、後述するように、それは識字人の行為や思考を押し付けることになると筆者は考えている。¹⁾

さて、レヴィ・ブリュールの「神秘的融即」の例として、病気についての記述を検討してみよう。たとえば北米のチェロキー族では、病名としてはリユーマチとか歯痛とかに相当する、五、六の定まったもの他はなく、あとは、目のまわりにクマができたとか、疲れた、などと漠然とした症状があるだけである。そして病気の原因は、「夢にへびを見た」、「死霊に悩まされた」、「だれかに何かを食べさせられた」、すなわち、呪術者のわなにはまったことなどだという (p.56 下)。²⁾

レヴィ・ブリュールはこうした事例を数多く引用して、彼は「病気という概念そのものが神秘的である」と宣言する。というのは、「病人とは一言でいえば、ある種の邪悪な力や影響力の作用の餌食になった者」だからである (p.51, 53 下)。つまりどこが神秘的かという、「ある事件の顕現は……ある神秘的な条件下でひとつの器物や生物から他に伝えられる作用」の結果であり、「それは接触、運搬、共感、遠距離への作用など、極めてさまざまな形であらわれる融即に支配されている」 (p.96 上)。こうした「神秘的融即」なら、いくらでも筆者も見聞している (アフリカの民族誌なら無数の記録がある)。ウガンダのソガ人のところでオプロゴとよばれる邪術は、基本的に、邪術者が飲み物、食べ物に仕込ん

だの呪薬を口に入れることで、病いあるいは死にいたるというものだった。したがって人びとは他所での飲食には気をつけなければならぬ (筆者が持っていった緑茶は、未知の植物性の飲み物であり、人びとは大いに尻込みした)。人は病いになるとまず、どこかの誰の飲食物が当たったかを疑うのだが、問題はその呪薬はたいてい、無色、あるいは無味だと考えられていることだ。これでは原因を特定できないし、逆にすべての飲食物が疑わしいことになる。人びとは恐れる割には、このクスリの成分や本性には関心がない。一体これは、どういうことだろうか。

ケニアのイスハ人の呪物はリロコと呼ばれているが、その信じられている効力は広範囲の病気や災いの原因とされる。筆者のもっとも強い印象を受けたのは、数百キロはなれた場所で起きたバスの交通事故で、地元の人が亡くなった時のことだ。人びとの間ではたちまち、だれそれが作ったリロコによって殺されたという噂がひろがった。リロコとは、自分が恨んだり憎んでいる人の一部 (髪など) や接触物の一部 (衣服の切れ端など) を、呪薬といっしょに空き缶や壺に入れたものを、自宅に隠し持ったものである。こうしたモノの効用を信じていたイスハ人は、全員がすでに「未開人」などではなく、若い人は初等教育をうけ、なかには英語の新聞も読める人びとや、学校の教師もいた。特徴的なことは、リロコが数百キロはなれたバスを転倒させる力について解釈することもなければ、同時に死んだ多くの無関係の人びと (他民族) のことをどう考えるか、ということもなかった。それどころか、その強力な呪薬がどういう処方であるかについて関心がなかった。それを知っているのは非人間というべき邪術者だけだからだ。そしてその想定された邪術者さえ、誰であるとなかなか確定できない。候補者はいつも複数いるのだ。

ソガ人にしろ、イスハ人にしろ、表向きに

はともかく、かれらが本心で信じているこうした呪術（邪術）は、筆者からみるとたしかに合理的な因果関係にない。それはかれらのふだんの合理的行動や論理的思考を知っている筆者としても、違和感があった。かれらはすでに未開人ではないのに、この邪術の効能だけは「未開の思惟」なのだ。ただ、そこに何らかの神秘性を感じることはなかった。というのも、人類学はレヴィ・ブリュールのあと、こうした呪術的思考についての合理的理解について、フィールド・ワークにもとづいて、いくつも提示したからでもある。呪術は現実的解決策の及ばないときの代替的、心理的補完である（マリノフスキー）とか、あの時、あの場所で、どうして自分に災難が降りかかったのか、という災難の個別性の説明方式である（エヴァンズ＝プリチャード）とか、未開人の呪的な分類体系はプリコラージュ（器用仕事）であるだけで、じつは論理的である（レヴィ＝ストロース）などがそれである。現代の人類学は「未開人」を非合理的の観点からは見ないのだ。それでは、筆者の実見した「非合理性」（違和感）は解決済みかという、筆者にはそうは思えないのである。今でもこの部分だけ「未開の思惟」は執拗に残っているのだ。

たしかに、レヴィ・ブリュールの「未開の思惟」論のひとつの大きな欠陥は、かれらの経験的、合理的思考を無視し、呪的、儀礼的な思考のみを未開人の思考として強調し、それを「神秘的融即」としたことだ。これは前述したように、西欧人と未開人の思考の区別を、合理・非合理にのみ求めた、コンタクト・ゾーン特有の産物である資料と同じだ。レヴィ・ブリュール自身も、かれの利用した資料が、旅行者たちの「一番目を見張らせるもの、一番奇妙なもの、一番好奇心を刺激するもの」の記述であることは、一応は認めている（p.37上）。レヴィ・ブリュールには「神秘的融即」とならんで、未開の思惟のもうひとつの説明である「前論理」（Pre-logique）がある。彼の前論理の説明は分か

りやすいとはいえないが、とにかく近代的な論理のもつ、概念、範疇、抽象語などはないが、独特の法則をもっているのが、無論理とはちがうというのだ。著書の第3章によって、筆者はだいたい次のように整理した。

1) 前論理の心性は、ほとんど分析をしない。そして分析という前段階を踏まずに総合してしまう。2) 前論理は蓄積された膨大な集合的な記憶に依存している。それに対して「我々の社会的思考の倉庫は、おのおの互いに並列に、あるいは上下の関係をつけられた概念の序列に凝縮されて伝承される」（p.136上）。3) 前論理の心性は神秘的融即の立場から抽象する。その結果、一と多の区別を無視し、矛盾律、因果律に違反するのにかまわれない。4) この神秘的融即の原理は類似（アナロジー）や連想（アソシエーション）によるのではなく、同視（アイデンティティー）である（p.155上）。5) 未開社会の分類法は、デュルケムやモースも指摘するように、西欧社会とはちがう独特のものであり、それは融即の法則の下での同一性に依っている。

Ⅲ. 未開政治の身体的な脈絡化

筆者はこの「前論理」説が、前識字社会の政治と儀礼の一体化や、儀礼と知識の生態学的関係を説明する手がかりになると考えている。そこで上記の4)や5)にあるアイデンティティーという語を前論理に結びつけた点がまず注目される。この「同一性」を意味する語は、現在に至るまで「自己同一性」とか「アイデンティティーの政治」など、学問的に多方面に適用されているが、レヴィ・ブリュールのこの語の使い方は少しちがうようだ。ここで筆者はその意図を、政治と儀礼の一体化における、心身と外物（外界）の合一と理解してみる。それはE.B.タイラーの「観念連合」や、J.フレーザーの「共感法則」の主知主義的な呪術の説明に反対するかれの意図

にも合致するだろう。かれの挙げるパーティシペーションには、単に論理的なものだけではなく、まさに身体的に「参加」、「合一」することがらも含まれているのだ。

未開社会の成人式（イニシエーション）については、次のような記述がある。子どもが成長し、成熟するだけでは成人にはなれない。「もっとも重要なことは、青年を部族あるいはトーテムの本質に合一（融即）させる神秘的慣行、儀礼、祭式である」（p.153下）。ここでは新参者を、疲労、感動、苦痛、苦行などの状態に置く必要がある。それはかれを苦しめるためではない。「かれらはただ一つの大事な点にしか注意しない。すなわち求める合一（融即）が実現されるべき状況に、新参者を置くことである」（p.158-9下）。これは人類学ではよく知られた「通過儀礼」のことを言っているのだが、レヴィ・ブリュールがここで注目するのは、新しい自己に移る前の、古い自己の消滅（死）でもあるところの、新参者の身体が置かれる「まったく特殊な感受性と受容性の状態」である。

つまりレヴィ・ブリュールの「融即」におけるアイデンティティーには、心身と外物の合一性も考慮に含まれているのだ。それは前述の、病気についての「融即」が病人の身体に及ぼされる外界の影響力として捉えられていることでも歴然としている。このあたりが、たとえばJ. フレーザーのように、未開人の呪術的思考を、類似や接触という連想に依存しているとする（そして因果関係を誤ったとする）、主知主義的な解釈とはちがう。レヴィ・ブリュールは病気についてもっと突っ込んだ言及をする。「未開人は、死を自然原因の結果として理解することが全くできない」というのが第一であり、したがって「死はつねに変死、言い換えればそれは一つの殺人である」（p.70下）というのが第二である。第一の、彼らには自然死の観念がない（たとえば老衰死という考えがない）、というのは筆者の見聞にまったく合致し、またレヴィ・ブ

リュール以降の専門の人類学者の記述にもよく現れる。³⁾

人の死すべては殺人であるという第二のテーゼは、殺人行為の原因として、必ず疑わしい現存の邪術者いたり、目には見えない何かの悪霊がいる、といった条件を入れれば、確かにそう言えるだろう。このふたつのテーゼは、筆者にとっても、リロコが数百キロはなれたバスを転覆させた、という思考との関連で同感できる。小さな壺の中に仕込んだ呪物の、どのような力が遠距離を飛んでバスに影響をあたえたか、ということに人びとは関心がなく、いったい誰がリロコを作ったかだけが関心事だったのだ。人の死や病いの背後に悪意ある作用者がいる、というのが前識字社会の一般的な思考である。これが以下の筆者の議論上の仮説であるが、ただ「作用者」といっても、社会によって様でない。呪術者（邪術者、妖術者）、呪詛者、死霊（祖先霊）、精霊（カミ）、など、実在的あるいは想像された人格的存在だけでなく、呪医や霊媒やシャーマンや占い者やタブーや穢れのように、災いに作用者が間接的に関与するものまで考えると、一般論ではすまず、ひとつひとつもっと丁寧な説明が必要だろう。しかしここでは、レヴィ・ブリュールに促されて、先に進むことにする。

筆者はこれまで次のようなことを考えてきた（cf. 中林 2013、2016a、2016b、2018、2019）。識字社会になると、それまで社会・政治的過程に脈絡化されていた病い（身体）は、識字的な医学によって脱脈絡化され、制度的にも自立的な医学と医療によって取りこまれてきた。識字的制度によって脱脈絡化したのは病いだけではない。病いはその一部である。政治と儀礼が一体化されていた「未開社会」は脱脈絡化されて、識字的な「政府」と「宗教」に分化し、相対的に自立的な制度をもつにいたった。では、前識字的な政治と儀礼の一体化というディスコースとはどうい

うものか。これについては、植民地期アフリカなどでの儀礼の政治・法的な意義の詳細な研究にいくらでもある。レヴィ・ブリュールも南米の「キユマナ原住民」の次のような例をあげて、「所有された物は、他人がそれを盗ろうと思わないほど所有者に強く合一（融即）している」というのは、そのディスコースの端的な表現である。「自分の耕地につる草で地上2フィートほどの高さに簡単に囲いをする。こうしておけば彼らの財産は、絶対に保護される。というのは、この境界を超えるのは重大な罪となるだろうから。そして彼らは皆、この罪を犯した者は遠からず死ぬであろうと信じている」(p.137-8下)。

未開社会のこうした特質はよく知られた事実で、当然、別の形で以前から理論化されていた。『古代法』(1861年出版)の「ステイタスから契約」で知られるヘンリー・メインは、「物の法と人の法の分離というのは、法の幼年期では意味がなかった……このふたつの分野の諸規則は分ちがたく結びついていた」という。この場合「物の法」というのは所有権を指し、「人の法」とはステイタスを指すから、上記のレヴィ・ブリュールの指摘といわば、裏おもての関係にある。メインのこの部分に注目したM. グラックマンは、アフリカ人の間の契約もまたステイタスの関係であるといって、呪医と患者の例をあげている。「バロツェ人の呪医が重い病人を手当てした場合、二人の関係は病気が癒えた後でも“神秘的”なつながりがあり、……もし患者が支払いを滞らせると、使われたクスリが病気を再発すると考えられている」(Gluckman 1967: 49)。筆者の知っているイスハのムビラという、邪術者を兼ねる呪医がいて、かれのせいがかかった特定の病い(ムビラという)は、その本人でないと治せない(中林1983: 638-647)。⁴⁾

未開社会について、筆者はメインのように、物の「法」と人の「法」の不可分という言い方はしないで、その両者が不分離だとい

とを、所有物と所有者が儀礼的に一体化していると表現したい。これがまた、レヴィ・ブリュールのいう「アイデンティティー」で、近代的なアイデンティティー概念——自分の内面と外面は異なると考え、表現されていない内面の存在を認めることに重きを置く——とはおよそ正反対だ。それが前識字社会の有力なディスコースのひとつなのである。識字制度はこれを分解し、一方に「法律」(または政府)、他方に「宗教」という体制を構築する。そうして特徴的なのは、識字制度として、統治の根拠たる「政府イデオロギー」があり、信仰の根拠たる「宗教イデオロギー」が付属するということだ。

IV. A. クラインマンの「身体化」(ソマタイゼーション)

識字的な政府イデオロギーと宗教イデオロギーは、識字的な古代国家において、社会の二大支柱、つまり政府と宗教の思想と知識面を形成していた。それは基本的に前識字社会の政治と儀礼の一体化のディスコースの分化、発展である。その過程をよく示すのが、「身体化」されていた政治的過程が脱身体化されることであり、もっと一般的には、政治と儀礼の相互的な一体化が脱脈絡化されることである。筆者は以前に、祖先霊・死霊の崇りから始めて、権威や権力をめぐる政治的葛藤が、未開社会(前識字社会)においては、対立する個人の間での病や事故や死という形をとることがあるのを、A. クラインマンの「身体化」(Somatization)の概念を拡張して説明しようとした(中林2016)。クラインマンは近代の精神医学から考察し、レヴィ・ブリュールは未開の思惟から議論しているが、よく見ればクラインマンもアフリカなどにおける妖術の言及があるし(クラインマン1996: 23)、レヴィ・ブリュールも中世キリスト教社会の神秘主義に触れていて(p.178下)、両者とも一種の連続性を認めている。筆者はそうし

た連続性が、実際いかなるものであるかを、以下に順を追ってのべてみたい。

クラインマンは『病いの語り』のなかで、現代の慢性病患者の特徴的な語りを分析している。まずかれらは、一過性の病気とちがいで、たとえば、しつこい頭痛がつづけば病苦の訴えも真剣になる。「ひたいが輪のようなものでしめつけられているように痛い」、「こめかみが詰まって重い感じがする」、「頭蓋骨がチリチリする」等々、いずれの表現も、無味乾燥な「頭痛」という言葉以上に多くの陰影と色彩が付加されている。それははたで聞く人には大した意味を持たないだろうが、慢性病患者の近親はそれに一定の意味をうけとる。というのは、こうした永続する病いの訴えには、病人の身体と自己、そしてそれが置かれている生活世界についての、暗黙の理解や知識などが含まれているからだ。

それでもこうした訴えは控えめである。というのは（西欧の）近代人にとっては、身体とは機械のような実体であり、思考や情動とは切り離された物体のようなものだからだ。一方、非西欧人にとっては、身体はもっと全体的な秩序の中にあって、社会関係と自己をむすびつける開かれたシステムである。ここでは、たとえば中国における身体・自己の陰陽の相補性とか、インドにおけるカーストにともなう清浄と穢れ、といった文明的慣用語によって明白に表現される。

もともと、西欧においても違ったかたちでの慣用語表現はある。現代の欧米でもっとも強力な象徴的な意味を帯びている病いとしては、がん、心臓病、それにエイズのような性的感染症がある。後者がかったの梅毒などと同様、性道徳の見地からの高度のスティグマが付与されているが、がんでも、人間の条件における予測不能性、不確実性、不当性、つまり「どうして私が」ということを理解するのに、特に努力を要し、人にストレスを押し付ける。心臓病でさえ、われわれが知識をもてばもつほど、環境は不吉な様相を呈する。心臓病も

がんと同様、なにを食べるべきか、何をすればいけないかなど、ひとは日常生活のシステムのなかで、いたるところに緊張を強いられている。人は病気になると、自分が自己と異なる、病気の身体をもつことを改めてつよく意識するようになる。（クラインマン 1996：12-37）

以上のようなクラインマンの指摘の中でもっとも興味ぶかいのは、かれが西欧人の病者を述べる時、対象を「慢性病」患者に絞っていることだ。ここに未開社会の病気や病者の謎をとく鍵がある。というのは、現代の一過性の病気は生物医学の発達によって、家族や社会の脈絡、あるいは文化的脈絡からきりはなされた、病院といった専門の医療施設の中で処置が完了するような状況が一般的だからである。慢性病という人間的脈絡や環境にはまりやすい病者だけが、自己と身体と環境のあいだの関係を長期間自問し、また他者にうたえらることに力を注ぐのである。じつは未開社会の病者というのは、現代の慢性病患者に似ていると筆者は考える。もともと識字的な医学もなければ、周囲の環境から自立した病院もなかった時代では、病いは深く社会的・文化的に脈絡化されていた。それだけでなく、筆者のアフリカでの体験では、村人はいつも、あれやこれやと体の不調を訴える。慢性ではないにしても、不調には絶え間がないのだ。しかしこれも、われわれと同じで（成人になって、どこも全く体の調子が悪くない人などいるだろうか）、ただわれわれは発達した医療や薬で、一過性の病気の脱脈絡化をしているにすぎない。奇妙に聞こえるかもしれないが、現代の慢性病患者というのは、おそらく本来の（つまり前識字時代の）病者のかたちを色濃く残しているのだ。クラインマンがこの本のなかで挙げている数例の慢性病患者の詳細な記録をみると、その半生から一生にわたる病いの苦悩と周囲との葛藤の様子は、主題が呪詛や邪術であるか、あるいは家族の不和や職場の不適應であるかという違い

を計算にいれれば、筆者がアフリカで知った深刻な病者がよく語る経歴との、ある類似に気づかざるをえない。じっさい、クラインマンは自分のそうした研究を「民族誌」だと言っている。

その一例としてルドルフという、15年続いている慢性の腹痛に悩まされている38歳の独身男性の白人の場合を要約してみよう。かれは博士課程にも通った高学歴であるが、恐れと挫折の人生を経験し、いまは大きな研究施設の会計係という下級事務員の地位に甘んじている。最初の痛みは大学院時代に研究成果が上がらない時期におきた。そのあとの失業時代や、遠い親戚での寄宿時代、「不幸につぐ不幸、全くの絶望でした……やってみつけた事務職でも、まるでうすのろのように扱われ、そういうこと全てで、こういうパツとしなないところが、自分の本来の姿だと思うようになりました」。かれは自分の痛みの訴えが大したものではない、と認めているにもかかわらず、ほとんど毎週医者に通ってくる。そして大部分の診療の時間を、仕事のストレスや他の生活上の問題（交友関係、同性愛）について話すことに費やす。「こうしたことをめぐる自己卑下や自己嫌悪を考えはじめると、そのために痛みがひどくなります。でも本当は、生活のそういう面のほうが、痛みよりもおおきな問題です。痛みはがまんできますから」（クラインマン1996：95-99）。クラインマンはこうしたルドルフ氏の症状の、自身による個人的説明モデルのなかに、かれの人生における痛みの位置づけの確かな解釈があるという。さらには、慢性の痛みという病いの、原因になったり結果になったりしている、患者の心理的特徴の、かれ自身の解釈まで含まれているという。そしてその解釈は多くの研究者がおこなう洞察に匹敵するともいう。ルドルフ氏の人生は、「痛みに支配された人生ではなく、人生に支配された痛み」なのだ。つまりクラインマンが言おうとしているのは、痛みをあつかう学問は、たんに生物

医学的な説明だけではなく、さらに痛みについての経済的、政治的、心理的な知識を用いなければならない、ということなのである。クラインマンはそれを「身体化」という概念で以下のように言う（クラインマン1996：71-2）。そこにアフリカの状況がどう当てはまるか、筆者の意見を追加してみる。

- a) 「慢性の痛みには、世界中の人間の病いの経験で最もありふれた過程が含まれている。わたしはそれを身体化 (somatization) とよぼう」→ 伝統的アフリカの「病気」も、クラインマンの「身体化」の中に入れられると筆者が考えるのは上述したとおりである。
- b) 「身体化とは、個人的な問題や対人関係の問題を、苦悩の身体的イデオロムや、医療による援助にもとめる行動様式におけるコミュニケーションである」→ 身体化とは病者によるその症状に対する「訴え」の問題でもある。伝統的アフリカの邪術や死霊による病気の被害は、たしかに「訴え」のディスコースである。ただ西欧と同じくアフリカでも、その訴えには多くの変種があって、一様ではない。
- c) 「一方の極には病理学的過程が認められなくても身体的不調をうったえる例がある」→ この定義はアフリカでは大きな意味がある。なぜなら、近代的な「病理学的」な根拠によらなくても、身体化は考えられるからだ。たとえば、邪術に極めて神経質なイスハのようなところでは、歩行中に上から落ちてきた枯れ枝にあたっても、場合によっては気にする人がいる。それは以前に蒙った邪術の再開、あるいは新たな攻撃の予兆かも知れないからだ。
- d) 「もう一方の極には病理学的過程が認められても、医学的説明の可能なレベルをこえる症状を増幅させる（患者はそれ気づか

ない)例である。それには、第一に家庭環境や職場環境による症状の助長、第二には言語によって、個人的問題や対人関係上の問題を身体的な訴えにすること、第三は個人の心理的特徴(障害)によるものがある」→「医学的説明のレベルを超える」というのを、伝統的アフリカの病いでは最大限に拡大して、たとえば邪術や死霊の災いまで含まなければならない。それは、個人的、社会的な問題を言葉で訴えるものである点で(第二点)、十分に拡大可能だろう。環境による症状の助長の場という点では(第一点)、家庭や職場という近代的な私的環境から、伝統的には、家族、親族、近隣、村(あるいはそれ以上の共同体)にまで拡大して考える必要がある。(第三点の心理的障害によるものは、筆者の関心である「政治的なもの」との関連が薄いので、ここでは省略したい)。

V. 前識字社会に特有なディスコースの存在

前識字時代の病いを、このように「身体化」の概念でくくれるとしても、やはり、以上のクラインマンの身体化とは違いが生じる。この差異は前識字時代と識字時代の社会の、根本的違いにもとづくものとして、筆者は捉えている。未開社会では識字科学的で自立した医学は存在しないので、すべての病いの知識は社会的な過程と分かちがたく脈絡化されている。それが病いの背後には何らかの作用者がいる、という言葉である。それが識字諸制度の浸透に伴ない、脱脈絡化するのだ。

その過程の第一は、識字的な政治形態である「政府」制度は、法律、裁判所、警察、中央政府と地方行政体、常備軍などによる、機能における細分化、そしてイデオロギーにおける細分化だ。未開(前識字)社会においては、「公私」の区別がないことや、規模の小

ささということもあって、身体化はコミュニティにおいて全政治的であった。⁵⁾ところが現代人の身体化にかかわる環境は、上記のd)でみたように、基本的に家庭、職場など、直接に本人が関与する人間関係のあるところだ。いわば私的な環境であり、国家や公共機関がかかわる、公的で「政治」的な環境はかわりが薄い。そしてルドルフ氏の証言のように、病いの原因をどちらかといえば、自分自身に向けるという内向性も生じる。

脱脈絡化の過程の第二は、識字的儀礼形式である「宗教」の成立である。教義・教典の蓄積とか、祭司・僧侶階層と信者階層の分化、教会や教区の設置などによって、前識字的な政治と儀礼の一体化は、筆者のいう「中識字時代」を通じて、弛緩(脱脈絡化)していった。この際の重要な事実は、宗教化のイデオロギーのなかに含まれた超越的作用者(超越な神、悪神)や超越的な世界観(中国の五行論や天、等)によって、災いの原因や世界の運行から、身近な人格的作用者が除去されはじめたことだ(したがってこの過程は、ウェーバー的な近代の「脱呪術化」概念一般と同じではない。また、政府と宗教という二つの識字制度の古代・中世的な成立、つまり脱脈絡過程は、あくまで機能的な分化であって、いうまでもなく、近代的な意味での「政教分離」ではない(cf. 中林 2019)。つまり、クラインマンのいう現代人の「身体化」は、筆者の前識字的な観点からすると、すでに相当、脱脈絡化し、脱身体化した現代的状況に特有のものである。「脱身体化」とはまず識字的で古代的な(ギリシャ、インド、中国などの)「医術」によってすすんだ身体化からの脱出である。近代では、それはなによりも、生物医学、すなわち病理学やそれにもとづく医薬品あるいは医療法や手術の発達によって促進された。それとともに、病いの背後には何らかの人格的な作用者がいるという見方が薄まっていったのである(中林 2016b)。

レヴィ・ブリュールは、未開社会のこうし

た病因における解釈を「神秘的融即」とし、さらにデュルケムのそれ自身すでに神秘的な概念である「集合表象」をその理論的根拠として援用したわけだ。そして、未開社会に「無論理」でもなく、「非論理」でもなく、「前論理」があるといったのだが、筆者ならば、前識字社会における政治と儀礼を一体化する、そうした言説を「前イデオロギー」とでも呼びたいところだ。なぜなら、筆者にとってイデオロギーとは、それがどのように定義されようとも、文字によって基本的に固定化された体系的ディスコースにほかならない。その代表である識字的な政府イデオロギー（たとえば法律）と宗教イデオロギー（たとえば経典）が発達するなかで、次第に消滅していったのが、政治と儀礼の一体化され、脈絡化した一定の前識字的なディスコースだというのが筆者の想定である。それには、冒頭にあげたトリンギットの長老におけるような、生態学的といえる知識とパフォーマンスの不可分性があり、レヴィ・ブリュールが注目した心身と外物との合一がある。そのディスコースの中でも特異な表れが「身体化」だということになる。

しかしこの前識字的なディスコースは、レヴィ・ブリュールがいうような神秘性に特徴があるわけではない。宗教的な「神秘」（あるいはそれから派生した「未開の神秘」の言説）が言い出されたのは、文字的経典や自立的教団組織によって機能分化した「宗教」が大勢になってからである。すなわち、生活過程と一体化していた儀礼が脱脈絡化、脱身体化して「宗教」として独立的な存在になった結果、識字化されにくい部分が、残余として析出した。それが「神秘」概念なのだ。もし何らかの意味で「神秘性」が強調されるときは、識字的な機能分化の結果、失われた総合性を補うことを背負わされているのではないだろうか。ウィリアム・ジェイムズはある手紙の中で、「すべての宗教の母なる海と水源は、個人の神秘的な経験の中にあります——

一もし神秘的という語を非常に広い意味にとれば。すべての神学と教会制度はその上に積み重ねられた二次的な生成物です。そういう経験は……より深い、より核心的で実際のな領域に属しているので、知性的な議論や批判によっても否定できません」といっている。⁶⁾ ジェイムズの口吻には、識字的、知的、抽象的に構成された「宗教」には、確固とした神秘的な個人の経験という基礎があるという宗教学的主張が感じられる。しかし人類学的な筆者の立場からすると、「神秘」というディスコースは、識字的に積み上げた神学や教会制度がとりこぼした、文字になりにくい個人の経験が、あらためて拾い込まれたものだというようにみえる。未開社会における政治と儀礼の一体化されたディスコースを、識字イデオロギー的に分解し、解釈したさいに誇張された抽出物ではないだろうか。

【注】

- 1) メアリ・ダグラスが『汚穢と禁忌』のなかで、アザンデ人が魔法にかけられたときに抱く感情は「恐怖ではなく、欧米人が横領の被害を知ったときに感ずるような激怒」だというエヴァンズ＝プリチャードの感想や、ベンバ人の成人式における儀礼執行者の「気まぐれでだらしない態度」に一驚したというオードリー・リチャーズの報告に注目しているのは、筆者の観点と共通するものがある（2009年、塚本利明訳、筑摩書房、32頁）。
- 2) ページ数は『未開社会の思惟』（山田吉彦訳 1953、岩波書店）の上、下を示す。ただ訳文は原書の英訳 Lucien Levy-Bruhl *How Native Thinks* (trad. L.A. Claire, 2015, Alfred Knopf, New York) を参照して変更したところがある。筆者のここでの文章中では、本来の仏語も英語式に標記した（例、イダンティテ → アイデンティティー）。
- 3) ケニアのテソ人の死因、災因を論じた長島

信広は「人は死なないものだ」という彼らの言い分を伝えている。ではなぜ死ぬかと言えば「殺されるから」というのがかれらの答えだった（『死と病いの民族誌』1987、岩波書店 59-60頁）。もちろん、このように簡単明瞭に病因、死因を要約して表明する民族ばかりではない。もっと込み入ったコスモロジーにそれを位置づける民族もある。たとえば南スーダンのマンダリ人では、そこを調査したJ. バクストンが「創造神」と翻訳したグン (Ngun) という神格が、究極的に人の死や病いに責任があると考えられている。しかしキリスト教の神に想定されているような、人の生や死や救いや破滅を現世の人間関係から切り離すはたらきがグンにないのは明らかであると筆者は見るとは（犠牲はグンに対して行われることはない）。というのは、人の病気はグンの下位にある「上空の精霊」や「地下の死者」、あるいはウィッチなどが直接関与するからだ。そして、この病いを治すには、占い者に相談し、呪医の薬に頼り、霊への儀礼をおこなうのだ (Buxton, Jean 1973, *Religion and Healing in Mandari*, Oxford Clarendon)。

- 4) イスハにはムチンバという雨乞い師がいて、乾季が長引くとき、雨を降らせる呪術をおこなうのだが、じつは降るべき雨が降らないのは、かれ自身の何らかの要求を認めさせるために雨を止めている、と考えられている (中林 1991:127)。ムビラと同じような「マッチポンプ」なのだ。長老の「祝福」の力も似たようなもので、それはキャンセルすることで威圧できる。「呪詛」の力と裏おもての関係にある。
- 5) かつての人類学や社会学上の機能主義が、制度的・イデオロギー的に分化した社会の経験から、分化していない未開社会の文化・社会にも適用できると思ったのは早計だった。儀礼的事象が社会組織の維持にいかにか機能するかといった問いは、識字的に分化した宗教や政府あってはじめて意味が

ある。cf. C.R. Hallpike 1986, *The Principle of Social Evolution*, Clarendon, p.142

- 6) Taylor, Eugene, 1996, *William James on Consciousness beyond the Margin*, Princeton University Press. p.90 (Questia) からの引用。

【参考文献】

- Gluckman, Max 1967, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Basil Blackwell
- クリフォード、ジェイムズ 2002、『ルーツ——20世紀後期の旅と翻訳』、月曜社
- クラインマン、アーサー 1996、『病いの語り——慢性の病いをめぐる臨床人類学』、誠信書房
- レヴィ・ブリュール 1953、『未開社会の思惟、上下』、山田吉彦訳、岩波書店
- 中林伸浩 1983、「イスハの呪術の政治的性質について」、『一橋論叢』90/5号 638-650頁
- 中林伸浩 1991、『国家を生きる社会』、世織書房
- 中林伸浩 2013、「アフリカ植民地文化における儀礼と政府」、『桐蔭論叢』29号 47-53頁
- 中林伸浩 2016a、「儀礼の識字化——M. フォーテスの祖先崇拜論にちなんで」、『桐蔭論叢』34号 25-32頁
- 中林伸浩 2016b、「識字制度下の脱脈絡化と脱身体化」、『桐蔭論叢』35号 5-13頁
- 中林伸浩 2018、「識字とパフォーマンスの間」、『桐蔭論叢』38号 51-58頁
- 中林伸浩 2019、「中識字時代について——文字をめぐる攻防」、『桐蔭論叢』40号 25-33頁