

レヴィ・ブリュルにおける異文化翻訳：  
二十世紀フランスの異文化理解の一例

|       |   |
|-------|---|
| メタデータ | 言語: jpn<br>出版者:<br>公開日: 2015-07-02<br>キーワード (Ja):<br>キーワード (En):<br>作成者: 大嶋, 仁<br>メールアドレス:<br>所属: |
| URL   | <a href="https://doi.org/10.14945/00008871">https://doi.org/10.14945/00008871</a>                 |

# レヴィルブリユルにおける異文化翻訳

## ― 二十世紀フランスの異文化理解の一例

大 嶋 仁

### 〔I〕

フランスがその真剣な異文化理解を開始したのは、ちょうど自文化優越の神話が揺らぎ始めた時である。それは十八世紀のことであった。

周知のとおり、フランスに自文化優越の神話が構築されたのは、十七世紀においてである。ルイ十四世に代表される絶対王政こそはこの神話の母胎であり、当時の西欧におけるフランスの国力は、フランス文化の優越という神話を、国内に浸透させたのであった。

確かに今日の眼から見ても、十七世紀フランス文化は、同時代のヨーロッパ諸国の文化と比べ、一段と光って見える。そこからこのフランス文化優越の神話を、実は神話でなくて事実なのだ、という人もあろう。しかし仮に当時のフランス

文化が幾つかの点で他の文化に優越していたとしても、そのこと自体は特殊な歴史状況の一産物であって、決して永続的絶対的な真理ではないのである。特殊な状況の産物を永続的なものと視なし、絶対化するこそは、神話の構築ではないだろうか。

勿論、このフランス文化優越の神話は、フランス人の自尊心によってのみ支えられていたわけではない。フランス文化を優越視してきたあらゆる人々によって支持されていたのである。しかも、自尊心に満ちたフランス人同様、フランス文化の優越を信じて疑わぬ人々も今日尚多い。従って、この神話は決して過去のものとは言えないのである。

こうした神話は、しかし、皮肉な結果を招来する。一方で神話を実現、維持するために努力する人材が生まれ、他方で神話を批判、破壊しようと心を砕く人材も生まれ、両者の努力がこの神話をして真実たらしめるからである。フランス文化の優越を身を以て証そうとする者は勿論、それを否定しようと努める者も、ともにフランス人としてフランス文化の発展に貢献するわけで、結果的にはフランス文化優越の神話を維持することになるばかりか、実質的にもその神話が必ずしも虚構でないということを示してしまうのである。

さて、先に私は、フランス文化優越の神話に対する破壊の第一弾が、十八世紀に発せられたと述べた。十八世紀は、前世紀と比べ、政治的にも社会的にも激動期であったから、こうした神話破壊が起きたとしても不思議はない。<sup>(注1)</sup>

神話破壊とは啓蒙の本質であるが、この啓蒙の世紀の神話破壊のうちで、最も注目をひくのはモンテスキューの『ペルシア人の手紙』<sup>(注2)</sup>とヴォルテールの『哲学最簡』である。これら二書は、当時フランスに根づよかったフランス文化優越の神話に破壊的な威力を発揮したのであった。

両書の方法は、ともに異文化と自文化とを比較することで自文化の欠陥を暴露し、自文化を絶対的地位から引きずりおろすことにある。必ずしも自文化が異文化より劣っていると主張されているわけではないが、総じて自文化の相対化、歴

史的な位置づけといったことが行われているのだと言える。

神話破壊の威力、といった点では、両書のうち特に後者、ヴォルテールの「哲学書簡」の方が大きかったと言えるだろう。そして、それも次に挙げる理由から、当然であると思われる。

第一に、モンテスキューの方は、ペルシア人の眼に映ったフランスを描いているが、ヴォルテールの方は、イギリスをフランスと比べているからである。ペルシアとイギリスでは、フランス人にとっての意味が違うのである。ペルシアは遠く、イギリスは近い。

第二に、モンテスキューにはペルシア体験なるものは無いが、ヴォルテールには英国体験があるからである。身を以て異文化を経験した者は、身を以て文化比較を行うことが出来、そこから生まれる批評的言辞が生彩を帯びるのは言うまでもない。

第三に、ヴォルテールはフランスを追われた人であり、モンテスキューはフランスで身分を保證された人であったからである。フランスを追われた者が、その国を包み込むあらゆる神話に対し徹底した破壊を試みるとしても不思議はない。(もっともヴォルテールはどんなに破壊的な時も節度をわきまえてはいたが。)

異文化体験、異文化と自文化の比較、そこから自文化優越の神話の破壊、……こうしたヴォルテールの仕事は、確実に十九世紀のスタール夫人に受け継がれた。

十八世紀の啓蒙の努力、大革命といった動きにもかかわらず、フランス文化優越の神話はかなりしぶとく生きのびていた。そして革命後のナポレオン一世の抬頭により、この神話は完全に息を吹きかえし、益々強力なものになっていった。そうした中で、もう一度この神話をつき崩そうとしたのがスタール夫人である。

ナポレオン一世によって国を追われた彼女は、ややヴォルテールにも似た運命を辿り、亡命地の文化について理解を深めると、久しくフランス人に疎んぜられてきた隣国の文化事情を『ドイツ論』<sup>(注3)</sup>という形でまとめたのであった。ヴォルテールの『哲学書簡』同様、そこには間接的な祖国批判があり、祖国での出版は難かしかつたのでロンドンでまず出版されたということも、『哲学書簡』と同じである。

『哲学書簡』と『ドイツ論』には、こうした類似点が見出されるけれども、異文化理解の仕方という点では、若干の差異がある。ヴォルテールの異文化理解(イギリス理解)は、何よりも「宗教と祖国のために」<sup>(注4)</sup>という実践的目的によって制約されている。これに対しスタール夫人の方は、確かにこれもまた「祖国」のためという目的はあるが、同時にそれは異文化すなわち「ドイツ文化」のためでもあり、<sup>(注5)</sup>かつまた彼女自ら言うように、実践的目的にとらわれずに異文化を客観的に理解しようという態度を含むものでもあったのである。<sup>(注6)</sup>

このほか、スタール夫人は、ヴォルテールが異文化を歴史的に理解しようとしたのに加え、社会的理解をも主張している点なども、両者の差異と言えるが、そうした差異にもかかわらず、今日の眼から見れば、二人には、異文化理解の仕方に関して共通の点があるように思われる。それは彼等の異文化理解が余りに印象主義的であり、実証主義的でないという点である。<sup>(注7)</sup>

十九世紀も後半になると、実証主義的な方法によって異文化を理解してゆこうとする機運が高まってくる。異文化は、ここでその領域を、ヨーロッパの様々な植民地へと拡大するわけで、この帝国主義時代と共に、異文化を科学する「民族誌」「民族学」も確立されてゆくのである。

勿論、一方では奇異な異国の風俗をルポルタージュした通俗的な読み物も氾濫しはじめ、また帝国主義者たちは最も良

心的な科学者の報告をも自らの道具にしようとしはじめはする。しかし、そうした事実にもかかわらず、フランスの異文化理解は、新しい段階に達したと言えるだろう。

異文化というものが、同じヨーロッパの近隣を指すのでなく、遠隔の言わば無害の民族の文化を示す場合、そこには長所も欠点も生ずると思われる。対象が遠くの無関係の存在であればあるほど、観察し理解する場合に冷静さが保たれる、というのには長所である。また、対象が余りにも珍らしい衣装に包まれているために（時にはその衣装は裸というものであったりもする）、かえって研究者の眼を曇らせてしまう危険があるのは短所である。

しかし、こうした長短があるものの、とにかく「民族学」が成立することによって、フランスの異文化理解が、厳密な科学的水準に達したということは否めない。一方で異文化が下等な好奇心の対象と化してゆく反面、知的好奇心が科学に発展し、やがては哲学と結びつくようになるのである。

もっとも、「民族学」が「哲学」に結びつくようになったのは、二十世紀になってからのことである。二十世紀になつてはじめて、フランスの異文化理解は、単なる「民族」の学から、心理学、社会学という諸科学と協働して、「人間とはなにか」という哲学的問に答えるようになったのである。だから、この二十世紀の異文化理解の姿勢は、本質的には、かつて十八世紀に啓蒙思想家たちが示した姿勢を、より厳密な装いにおいて再現したものとも言えるのかも知れない。事実その意味において、今日の人類学者レヴィ・ストロースは、ジャン・ジャック・ルソーを「人間諸学の父」と呼んでいるのである。<sup>(註8)</sup>

哲学的問を孕んだ異文化理解の科学は、たとえば社会学者のデュルケームにも、社会学から人類学への方向を探ったモースにも見つけることができる。また、哲学者として名をなしたレヴィ・ブルジュル、ベルクソンにも、そうした傾向がう

かがわれる。これらの人々は、やがて来たるべきレヴィロストロースの、言語学を基本に据えた構造人類学を準備したと言えよう。そしてついに、レヴィロストロースをして、異文化理解とは、自己認識に外ならないとさえ言わしめたのであった。<sup>(注9)</sup>

ここまで述べてきたことについて、私は次の二つを補っておきたい。まず一つは、当たり前前のことだが、現在のフランスにおける高い水準の異文化理解というものが、決してフランス人だけの努力によって達成されたのではないということである。「民族学」の分野では幾多のフィールド・ワーカーたちが存在したが、その多くは英国人や、アメリカ人だったのである。

また、以上述べたような「異文化理解＝自己認識」といった深い哲学にフランスが到達したと言っても、これは例外的な人々において言えることであって、実は十七世紀以来のフランス文化優越の神話を信奉する人々は跡を絶たないということである。人々が神話を支え、神話が今度は人々を支えるという現象は、今後も続くであろう。

さて、私はこの小論で、二十世紀のフランス、特にその初期の異文化理解に光を当ててみようと思う。具体的には、哲学者レヴィロブリュルに焦点を当てたいが、それには幾つか理由がある。

まず第一に挙げられる理由は、彼の著書の影響力の大きさである。偏えにフランスだけでなく、翻訳され欧米各国は勿論、日本でも反響を呼んだ事実は、決して見逃すことが出来ない。<sup>(注10)</sup>

次に挙げられるのは、彼の展開した論が余りにも多くの反論を呼びつつも、今日まで古典的名著として生きつづけているという理由である。民族学の専門家のみならず、哲学者も反論を展開したが、それというのも、名著によくあることだ

が、著者が自己の視点を終始一貫させようと努め、かえってその欠陥をも露呈しているからである。

第三の理由は、私のこの論文の内容と結びつくが、レヴィ・ブルジュールの異文化理解ほど二十世紀前半のフランスの、更には西欧の、異文化理解を典型的に示すものはないからである。彼の理解が典型的であるだけに、その後のフランスの異文化理解の歩みを納得するにも、彼の理解の仕方を見ておく必要があるのだ。

恐らく、この論文の読者には、私が余りにもフランスの二十世紀という枠にとらわれて、民族学から人類学へとという歩みが他の文化圏にも存在していることを故意に忘れて見えてくるだろう。異文化理解はフランスに限ったことでもあるまいに、何故フランスを選ぶ必要があるのか不思議に思う人もあるかもしれない。

それに対して私には次のような弁解がある。まず、世界において西欧だけが異文化に対する関心（これらはシナにもあったろうし、アラビアにもあったろう）を科学にまで高めた文化であり、その西欧の内でも最もこの関心を普遍的水準において表明し得たのはフランスだからである。十八世紀フランスは、啓蒙思想の宝庫であったが、モンテスキューにしろ、ヴォルテールにしろ、ディドロにしろルソーにしろ、どれも今日の社会学、民族学、人類学の基礎を築いたのである。つまり、フランスには、他のどの国にもまして、異文化理解の伝統があるのだ。そして、どうしてそうなったかについてははじめに述べたように、この国には余りにも自文化優越の神話が強かったその反動である。(註1)

〔注〕

- (1) A. Lagarde & L. Michard "Collection Littéraire XVIII<sup>e</sup> siècle" Bordas (1966) P. 7 参照
- (2) Montesquieu "Lettres persanes" (1721)



- (3) Voltaire "Lettres philosophiques" (1734) そのほか、これに類する神話破壊の書として Diderot "Supplément au voyage de Bougainville" (1772) など。
- (4) Mme de Staël "De l'Allemagne" (1810)
- (5) Voltaire "Lettres philosophiques" appendice premier 《Lettre sur l'âme》 (Mélanges de Voltaire, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard (1961), P. 48 参照)
- (6) Mme de Staël "De l'Allemagne" 《préface》, (Garnier Flammarion, 1968, P. 42—43)
- (7) 同書、P. 48
- (8) 二人の異文化の紹介の仕方には、時に意図的な取捨選択や変形がある。特にヴォルテールの場合はその著しいが、スタール夫人も時にコンストラクトを強調しすぎる比較論を展開している。しかし、彼らの印象主義が今日も色あせず、尚かつ説得力を持っているが、自己の印象に対して客観的なあやうとごう抑制が加わっているためである。
- (9) C. Lévi-Strauss "Anthropologie structurale deux", Plon (1973) P. 45 《Jean-Jacques Rousseau, Fondateur des sciences de l'homme》
- (10) 同書、P. 48
- (11) 日本では柳田國男が絶賛し、日本語版の出版に寄与している。岩波文庫『未開社会の思惟』（レヴィ・ブリエル著、山田吉彦訳、昭和二八年）凡例の頁参照。また、吉本隆明『共同幻想論』（昭和四三年、河出書房）にも、レヴィ・ブリエルからの引用が目立つ。
- (12) 既に、レヴィ・ストロースがルソーを「人間諸学の父」と呼んでいることは、注の(9)に明らかであるが、そのほか、Durkheim "Montesquieu et Rousseau, Précurseurs de la sociologie" Marcel Rivière, (1953) 及び Jean Poirier "L' Histoire de l'ethnologie" collection "que sais-je" (1969) におけるヴォルテールに関する叙述も参照。

## 〔Ⅱ〕 レヴィ・ブリエルと異文化

レヴィ・ブリエルにとっての異文化とは、彼の言う「劣等社会」(société inférieure) ならしは「未開人」(non-

civilises)「または「原始人 (primitives)」の文化であった。

ところで、周知のことだが、彼にはこの異文化についての体験が無い。彼は他のヨーロッパ人の異文化体験の報告を通じて、異文化を理解しようと努めたのである。従って、彼の異文化理解には、最初から非現実的性格が付きまとう。

異文化理解とは、異文化翻訳という形で具体化する。民族誌とは一種の翻訳であることは間違いない。レヴィ・ブルジュルが異文化理解に用いた資料も、そうした文化の翻訳である。彼は、この既に翻訳された異文化を解釈し直し、より整合的な翻訳を作り出したのだと言える。つまり、彼は異文化を二重翻訳したのだ。

西洋の諺に「翻訳とは裏切りなり」というのがある。この諺に従うなら、レヴィ・ブルジュルは二重の裏切りをしたことになる。<sup>(注1)</sup>

この種の二重翻訳というのは、異文化理解において珍しいとは言えない。今日でも、テレビの海外ルポルターージュでは、その整理を頭の中でするとき、我々は異文化の二重翻訳を行っているのである。(もっとも大抵の人は只ルポルターージュを見て、漠然とした印象を記憶するだけであるが。)

さて、レヴィ・ブルジュルは一体どのように異文化を理解したのだろうか。それを彼の出来あがった翻訳に見よう。私としては彼の代表作『未開社会の思惟』<sup>(注2)</sup>および『原始心性』<sup>(注3)</sup>にそれを見ようと思う。

レヴィ・ブルジュルの異文化理解は、後世から批判されつつづけている。異文化理解の悪い見本のようにさえ言われている。私は、ここに賢明な学者によって提出された見解を繰り返すことになろうとも、その悪い見本を検討してみたいと思う。何かが悪いと言われるとき、どこがどのように悪いかを考えるべきであろう。

それに、レヴィ・ブルジュルの異文化理解には悪い面ばかりがあるはずもない。後学の踏み台となった重要な論点も含まれているに違いない。私はそう思って、上記二書を検討してみる。

レヴィ・ブルジュルの著書に一貫している異文化観は、異文化を「未開 (non-civilisé)」と見、自文化を「文明 (civilisation)」と見るといふことに尽きる。

ところが、ここに甚だ困ったことがある。彼の著作のどのページにも、この「未開」と「文明」の境界線が、何処に、何の基準を以て、引かれるのか書いてないのである。

「未開」は時として「オーストラリア原住民」のような「新石器時代人」並の技術水準の低い民族を指す。<sup>(注4)</sup> が時として、「シナ人」や「日本人」をも指す。<sup>(注5)</sup>

また「未開」と「文明」を区別する基準は、私の見た限りでは、「未開社会」に特徴的な思惟形態と、「文明社会」特有の思惟形態との差異以外には求められない。それでは、思惟形態によって「未開」と「文明」を区別するのかと言えば、レヴィ・ブルジュルは否と答えている。彼によれば、思惟形態は社会の産物であり、社会構造の差が思惟形態の差となって現われるからである。<sup>(注6)</sup>

つまり「未開社会」と「文明社会」とはその構造が異なるということが、彼の自明の前提となっているようであるが、どこがどのように異なっているのか一言もしていない。オーストラリア原住民の社会構造と、シナ人の社会構造とは一体どのような同質性があるというのだろうか。彼はこうした必然の間には答えていないのである。

そうなると、彼の主題である思惟形態についても、「未開」と「文明」の別を立てていることが甚だ危ぶまれる。「未開社会の思惟」とは、本当に「未開社会」の「思惟」なのか。「原始心性」とは本当に「原始人」の「心性」なのか。

この疑問は年をとるにつれてレヴィ・ブルジュルの胸を塞いでいったようである。彼の晩年の「ノート」<sup>(注7)</sup>はそのことを語ってくれる。だがその前に、既に『原始心性』の序文において、彼は微妙な発言をしているのである。

我々から遠く離れてみえるこれらの人々を我々は不手際にも「原始人」と呼ぶが、実はこの人々は、我々に驚くほど近いのである。<sup>(注8)</sup>

一九二一年九月、彼の没する一九三九年より遙か前に書かれたものである。また、それより数年後、「未開社会の思惟」の日本語版の序文において

だからといってこれ（原始心性）は原始人の間にしか見られないということにはならない。（中略）世の中には絶縁体を以て隔てられた：二つの心性があるわけではない。あるのは、同じ社会の中に及びばしばしば恐らくは常に——同じ精神の中に同時に存在する異った心的構造である。<sup>(注9)</sup>

とも言っているのである。

恐らく彼は自ら立てた「原始心性」という「文明心性」に対立する仮定が、論理の世界に実在してはいても、「未開社会」とか「原始人」という経験の世界の存在とはなり得ぬことに気づき始めていたのかもしれない。実際、彼の出发点、異文化理解における出発点の誤まりは、純理的性格のものと、経験的性格のものとを奇妙に混同したことにあったのである。

〔注〕

(1) 《Traduttore, traditore》と云うイタリアの諺。

- (2) L. Lévy-Bruhl "Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures" (1910)
- (3) L. Lévy-Bruhl "La Mentalité primitive" (1922)
- (4) 岩波文庫『未開社会の思惟』日本版序(五頁)参照。
- (5) O. Leroy "La Raison primitive" (1927) において、著者はレヴィ・ブルジュルを批判しながら、レヴィ・ブルジュル著『未開社会の思惟』において、北米インディア人に次いでシナ人、次がポロロ族、次が日本人という順で、引き合いに出されていると述べている。("La Raison primitive" Librairie orientaliste, Geuthner, (1927) P. 33)
- (6) "Les Fonctions mentales" P. 27 (注②参照)。Alcan, 3<sup>e</sup> éd. (1918)
- (7) "Carnets de Lévy-Bruhl" (目下のところ、本論の筆者は、英訳本しか眼にしていない。)尚、この "Carnets" は一九四九年に Presses Universitaires de France より出版された。
- (8) "La Mentalité primitive" ≪avant-propos≫ (Alcan 15<sup>e</sup> éd. 1960) P. VII
- (9) 岩波文庫『未開社会の思惟』(山田吉彦訳)七頁(昭和十八年)

### Ⅲ 神秘性と科学性

『未開社会の思惟』においても、『原始心性』においても、レヴィ・ブルジュルは一貫して「未開人」の思惟を「文明人」の思惟に対立させている。前者を「神秘的 (mystique)」な心性とし、後者を「科学的 (scientifique)」な心性としてゐる。

ここで「神秘的」とは、西洋のキリスト教徒に見られるような超論理を指すのではない。それは、むしろ「存在する一切に不可思議な力がある」と感ずる心(心)を言うのであって、宗教学者が「物神崇拜」と名づける事象に相当する。

従って、この「神秘性」は、決して論理に発して論理を超える類の「神秘性」ではなく、むしろあらゆる対象についての表象が、「知性 (intellect)」だけに結びつかずに、「運動 (mouvement)」と「情念 (émotion)」とに結びつ

ような精神の特性なのである。(注2)

こうした精神の特性は、心理学の上では、「情緒」による把握として「理知」による了解と区別し得るものである。その限りでは、レヴィリブリュルの「神秘性」(およびその対立者としての「科学性」)は意味を持ち得る心理的特性である。しかし、彼はこの特性を、一般心理の上に位置づけるのではなく、「未開社会」の思惟の内に位置づけてしまった。ここにまず問題がある。

勿論、レヴィリブリュルは、一般心理上の「情緒」による把握と、「未開人」の思惟とは少し違うと言うであろう。「文明人」は誰一人として「未開人」のように、生物、無生物の区別なく、そこに靈力を感じたりはしない、と主張するであろう。

しかし「靈力」というのは、「情緒」による把握についての「未開人」自身の説明なのである。レヴィリブリュルは、この語だけを自分の思考の水準に翻訳しなおさず済ますことは出来ないはずである。それをしないのは、彼の「未開人」の心性の翻訳上の失策であろう。

また、彼が「未開人」の心性を「神秘的」と呼び、「情緒的」と呼ばないというのも、結局、今言った翻訳上の失策が説明する。彼は「物ごとを神秘的に捉える心性」を以て「神秘的」と呼んだのである。つまり「未開人」にとっての「神秘」を彼自身「神秘」だと思ったのだ。「未開人」を遠くから客観的に眺めていたはずのレヴィリブリュルなのに、不思議なことである。

そうは言うものの、彼が「物神崇拜」といった原初的な「宗教」現象をも、「宗教」としてでなく、心理の問題として扱おうとしたことは立派である。というのも「宗教」とはつかみどころのない、非学問的な概念だからである。

同様のことは「トートেমリズム」についても言える。レヴィリブリュルは、これをはじめて論理の問題として把握しよう

とした。(この点では彼はレヴィ・ストロースの師だと言えるのである。)だが、それについては次章で述べるとしよう。レヴィ・ブルジュルは、「情緒」と「理知」という心理上の二要素を、結局、「未開人」の心性と「文明人」の心性に相当するものと見てしまったのである。それ故、彼は前者の心性を「神秘的」、後者の心性を「科学的」と判断せざるを得なくなったのである。「神秘的」とは「未開人」に釣られて浮かんだ語なのである。

〔注〕

(1) "Les Fonctions mentales" P. 40

(2) 同書 P. 39

#### 〔IV〕 前 論 理

既に述べたように、「トーテミスム」についてレヴィ・ブルジュルは、「論理」の面から入って行った。このことは特筆すべきことである。当時の民族学者の誰もが、こんな入り方をしなかったからである。(注)

はじめに私は、レヴィ・ブルジュルが異文化体験を持たず、そのために彼の異文化理解は非現実的であると述べたが、このことが逆に幸いしている。雑多な現象に心を奪われずに精神を集中出来たおかげで、彼は「トーテミスム」を最も意味ある命題で定義づけることが出来そうに思われたからだ。

しかし、彼はついに意味ある命題を作れなかった。そのかわりに、彼は「トーテミスム」における考え方を「前論理 (prélogique)」と呼び、その考えを律する法則を「融即律 (loi de participation)」と呼んだのである。

これは、彼が、のちに見るベルクソンの指摘によって明らかのように、肝心なところで翻訳上の失敗をしたからである。彼はそのために、「前論理」とか「融即律」とかの実体のわからない語を用いてしまったのである。

それでは「前論理」とは何か。それは決して「論理」の未発達を言うのではない。それはむしろ「論理」の法則である「矛盾律 (loi de contradiction)」を無視して、「融即律」に従う思考である。

それでは「融即律」とは何か。「一と多、同と異なるなどの対立において、一方を肯定したから他方が否定されるとは限らぬと考える」ような心を支配する法則である。すなわち「矛盾律」が「一と多」を二者択一的に対立させるのに対し、「一即多」を成立せしめる法則なのである。<sup>(註2)</sup>

レヴィ・ブルビュルは、この「融即律」が完全に機能する場合を「トータル型の社会」に見出した。ここでは、成員が自ら「トータル動物」であると主張する。と同時に「ヒト」であるとも見なしている。つまり一度に二つの異った存在であることを認めているのであり、それを少しも矛盾と感じていない。…というわけで、これは「融即律」によってしか説明がつかないと見たわけなのだ。

こうした説明は、当然、本来「論理」で説明しようとした事象を、「論理」で説明のつかないと判明するや、「論理」の外へ追いやって、(すなわち「神秘」の領域へ追いやって) しかもそれに名「融即」および「前論理」をつけたというだけに過ぎない。従って、実質上は、何一つ明らかにならなかったわけではないということがわかる。

せっかく「論理」という格好の窓口から「トータルミスム」を覗き込んだのに、何も見えなかったのはどうしてであろうか。もう少し詳しくレヴィ・ブルビュルの論を見てみよう。

(フォン・デン・シュタイネンによれば)：「ポロロ族は自分たちが金剛インコだと言い張る」のだそうだ。この意味



は、彼等が死後転生を得てインコになるとか。あるいはインコは彼等の化身である……とか、そういったことではない。(中略) また、ポロロ族は名として「インコ」を借用しているのでも、自分たちはこの鳥の親類なのだとやっているでもないのだ。そうではない。彼等が言いたいのは、彼等自身が真正正銘の「金剛インコ」だということ、つまり同一性が問題なのだ。一体、同じ人間が赤い羽の鳥であることが可能だろうか。「不可能だ。わからない。」とシュタインネンと言う。しかし、私に言わせれば、彼等ポロロ族のように、融即律に支配されている人間にとっては、そんなことは苦もないことなのである。大体、世界じゅうのトーテム型社会が、このような集団表象を保有しているものだ。そこでは、トーテム部族の各成員は、自分はトーテム動物と同一の存在なのだと思っ(注3)ているのである。

この引用文から言えることは、レヴィ・ブルジュルという書齋人が、シュタインネンという探險家よりも、異文化を翻訳する際に、遙かに広い文化上の文脈を把握しているということである。従ってシュタインネンに「わからない」ことが、彼には「わかる」ような気がしている。

しかし、それでもレヴィ・ブルジュルは、シュタインネンが既に「私はインコです」という形で(西洋語に)翻訳した事柄については、これを何のためらいもなく受け容れているのであって、決して、シュタインネンの翻訳を修正するものではない。むしろシュタインネンの翻訳の延長線上に彼の翻訳があるのである。

こういうわけだから、シュタインネンの誤訳は、そのままレヴィ・ブルジュルの誤訳となってしまうのである。それでは、どこが誤訳なのか。これについては『原始心性』出版後十年ほどして、哲学者ベルクソンが急所を衝いている。

ある部族には、その部族全体を保護するトーテム動物というものがあるといふ。それは例えばネズミであったり、カン

ガルルであったりする。すると面白いことに、その部族の成員が自分はトイテム動物と同一の存在なのだと言ひ張る場合がある。これはよく考えてみるべき問題で、彼等が「私はネズミです」「私はカンガルイです」と言うことの意味を解明する必要がある。一体彼等はどういうつもりでそんなことを言うのだろうか。こういう言明の内に、(レヴィイブルのるように)「原始人」固有の矛盾律を逸脱した特殊論理を見出そうとさせるのは、正しく結論することにはなるまい。大体、我々の用いる「ある(être)」という動詞そのものが、文明人である我々にも容易にはつきりしない多くの意味を含んでいてではないか。原始人がたとえこの「ある」に相当する動詞を用いたとしても、そしてそれがどういう意味で用いられているのか、彼等自身が説明してくれたところで、それで我々が充分にその意味を了解し得るだろうか。彼等のうち最も哲学的な者のみが我々にうまい説明を与え得るだろう。その場合でさえ、彼等の言語を知り尽くしていない限り、我々にはよく理解出来まい。(注も)

ベルクソンの衝いた急所とは、「私はネズミです」という翻訳文における「です」(フランス語なら *est*) が果たして「同一性(identité)」を表わしているのかどうか、という点である。この点について、シュタイネンは素朴に「存在を表わす動詞(être)を「同一性」の意味において用い、「わからない」と告白し、レヴィイブルは、やはり同様に、「存在||同一性」という前提に立って、それではさっぱり対象となつてゐる心性が把握できないので、「融即律」を持ち出してきてゐるのである。

シュタイネンにしろ、レヴィイブルにしろ、誤訳をしているというのは、ベルクソンの言うように、フランス語でさえ多義的な「です」という動詞を、「同一性」という一義でとらえて、他の可能性を顧みなかつた点である。相手の言語に習熟しないうちに、こちらの知的空間に無雑作に翻訳してしまつた点である。しかも、その「こちらの知的空間」に

ついても十分な反省をせぬままに。

〔注〕

- (1) 当時、トーテミスムについては、宗教学的、心理学的、社会学的アプローチがあった。(Tylor, Freud, Durkheim, etc.)
- (2) “Les Fonctions mentales” P. 77
- (3) “Les Fonctions mentales” P. 77—78
- (4) H. Bergson “Les Deux sources de la morale et de la religion” (1923) Alcan, P. 194

〔V〕 同一性と客観性

レヴィ・ブルジュールの翻訳の前提、理解の前提には、「存在≡同一性」という命題が、本人の意識にのぼらぬままの状態  
で、存在していた。彼が無意識であったのは、それが余りに自明だったからである。少なくとも彼にはそう思われた。

しかし、ベルクソンが鋭く指摘しているように、それはそれほど自明なことでない。それで「être」という動詞そのものが、我々文明人にもはっきりしない多くの意味を含んでいる」と彼は言っているのである。

西洋哲学史の書によれば、古代ギリシアの思想の第一期においては、「存在」を表わす語は、必ずしも「同一性」を表わしてはいなかった。それが、ある時期から「存在≡同一性」となってしまったのだ、という。そうだとするならば、ベルクソンは古代ギリシアの最前期にまで遡って考えたと言えるかもしれない。そしてこの古代ギリシア第一期の思想が、二十世紀になっても決して死滅していないことを確めたのかもしれない。この哲学史を信じなかった哲学者は、日常使わ

れる言葉の生きた意味を探ること、そのことを確かめ得たであろう。そして、そういう自在な思考力によって、レヴィ・ブルジュルが陥った因襲的な論理学を回避したのであろう。彼は、レヴィ・ブルジュル同様、他人の見聞した「未開社会」の心性を思い描いたが、このときも「内観 (introspection)」という方法だけを頼りに、すなわち「未開社会」は自分の外にあつても、その心性は、きつと自分の内にあるだろうと信じて、探求したのである。

一方のレヴィ・ブルジュルは「存在＝同一性」という一つの知的伝統から自由になれぬままに、間違いなく同じような知的伝統には立っていない心性を、専ら自分の外にある別世界の人間の専有物と決めこんでいたのだった。

確かに彼の思考は、ベルクソンのように自在ではなかった。しかし、そこには美点もある。彼は彼の「論理」に忠実であり、それを曲げて現象を解釈しようとはしなかつたのである。従つて、彼の異文化についての理解の仕方というもの、翻訳の仕方というもの、それらはどんなに誤まつていようとも、やはり一本筋の通つた作物である。人がこれに充分批判を加えて、更に一步を踏み出せるような作物である。彼は誤解し、誤訳もしたが、そのどれもが典型の域に達しているのである。

二十世紀イギリスの社会人類学の巨匠、エヴァンス・プリチャードは、レヴィ・ブルジュルの稀な「客観性 (objectivity)」を讃えている。<sup>(註2)</sup>それはレヴィ・ブルジュルが、如何なる価値判断に彩れた感情にも染まらずに対象を考察し得た、という意味であろうけれど、しかしそれなら、そのような「客観」の人がどうしてあれほど誤解をしたのであろうか。

この間に答えるには、どうしても「客観」の意味を考える必要がある。

「客観」とは「主観」に対する「客観」である。「主観」とは「私」の確立であり、「客観」とはその「私」の超越である。ところでレヴィ・ブルジュルはどのように彼の「私 (主観)」を超えているか。「我々 (snou)」によってである。彼は、

私が今まで検討してきた二冊の書のいずれの頁においても、「我々」と「彼等」という区別を貫いている。そして彼の「私」は「我々」へと吸収されることにより、「彼等」(「未開人」)を「客観」視しているのである。

彼はそういう意味で、確かに客観的である。つまり彼の「客観性」は、彼の背後にあって彼を支える「我々」という共同の「主観」であり、その支えがあってこそ落ち着いて冷静に対象に取り組めるのである。

しかし、彼がこの「我々」に全面的に依存しているということは、彼がこの「我々」の強いている表象に完全に従属しているということであり、一つの集団の「主観」に支配されているということである。従って、彼は、その限りでは決して「客観的」ではないのである。

別の言い方をすれば、彼は彼の属する文化圏においてのみ「客観」的なのであって、決してそれを離れて「客観的」だということではない。彼の「客観性」に、こうして留保がつけばこそ、彼が異文化理解において、あれほど誤まったことも納得がいくのである。

私は、レヴィ・ブルリュルの異文化理解を、特に彼の異文化の翻訳の仕方を中心に見てきたが、それに先立って、十八世紀の神話破壊について述べた。そのとき気づかなかったことであるが、今になって思えば、実は十八世紀の神話破壊は、「私」の「我々」への挑戦であり、それら神話の破壊を企てた人々は皆どれも、「我々」から切り離された「私」だったのである。レヴィ・ブルリュルには、そうした十八世紀的な精神が欠けていたと言えると思う。そして、その十八世紀的精神を再び手にして異文化理解を企てるフランス人は、レヴィ・リストロースである。

〔注〕

(一) F. Martinez "Historia de la Filosofía", Colección Fundamentos (1973) P. 19~23

(二) Evans-Pritchard "Theories of Primitive religion", Oxford, (1969) P. 135