

論文

他者の歴史を人類学者が問うことについて

——口承研究に見る主体モデルの検討——

近 藤 宏*

はじめに

20世紀の人類学が残した大きな成果の一つにレヴィ＝ストロースの神話研究がある。その一側面は、「文化」の境界に限定されないアメリカ大陸に広がる神話の関係を示したことにある。『神話論理』で展開したその作業では、人間集団間の境界は神話の変換が起こる閾として位置づけられていたために、様々な集団間の関係は神話の変換という現象の後景に退いていた。しかし、『神話論理』の最終巻が出された1971年に発表された神話を主題とした二つの論文、「神話はいかに死ぬか」[Lévi-Strauss 1973 (1971c)] (以下「神話の死」論文)と「隣り合う民族の儀礼と神話の対称的な関係」[Lévi-Strauss 1973 (1971b)] (以下「対称」論文)では、集団間の関係が神話の変換を通じて歴史的なパースペクティブのもとに考察されていた。この関心のもと、「神話の死」論文では先住民と白人の関係が問われていた。

1980年代に起こったポストモダン人類学から、従来の人類学は歴史性を欠いた「文化」概念のもとに他者の現実を表象していた、という決定的な批判を受けた。そして、90年代から歴史を視野にいれた人類学的研究が数多くなされてきた[春日2004]。そこで問われる歴史とは、「土着的な歴史性は、植民地化や近代化、資本主義化の過程で、西洋のエージェンシーや歴史性とどのように絡み合っているのかを示す歴史[春日2004:373]」だった。そのため、かつての人類学も用いていた資料である伝承や神話、妖術などの口頭表現が、白人世界との関係の歴史を読み取る資料にもなった。

1980年以降の人類学の状況を踏まえると、レヴィ＝ストロースによる神話研究にみられる白人との関係の歴史的考察について、改めて問い直す意義があるだろう。本稿はこの問題意識に立つものだが、レヴィ＝ストロースがその議論を提示してから今日に至る数十年の間にも神話研究が行われてきたことは無視できない。よって本稿は、90年代以降の人類学とレヴィ＝ストロースの神話研究とを比較し、レヴィ＝ストロースの研究に見出し得るものを今日の人類学との関連において捉えなおす。具体的には、先に挙げたレヴィ＝ストロースによる神話に関する論文と、口頭表現を通じ白人との関係を取り上げたアメリカ大陸先住民の研究を対象に、神話を中心とした口頭表現研究の分析における人類学者による他者認識に対して批判的な検討を行う。この検討で中心を占める問いは、先住民が行う白人という他者の認識を人類学者が問うときに、人類学者がどのように先住民という他者を認識しているのか、という問いである。

I 白人との関係の歴史と主体としての先住民

対象をアメリカ大陸先住民に限定しても、白人との関係はそれぞれの地域や集団ごと異なる出来事から形成されてきた。そこで分析に具体性を取り込むために、白人との関係の歴史が対照的な二つの研究を取り上げる¹。一つは、

キーワード：人類学、レヴィ＝ストロース、歴史、主体、口頭伝承

*立命館大学大学院先端総合学術研究科 2006年度入学 共生領域

パナマ東部に居住するエンベラ・インディアン²を対象としたもの、もう一つは、ペルー西部の平原部に居住するピロ・インディアンを対象としたものである。ピロは、クスコから流れ、アマゾン川に注ぎ込むウルバンバ川流域のバホ・ウルバンバに居住している。その地帯は河川交通が発達し、長い歴史の間「複雑な交通網の結節点」[Gow 2003: 25]だった。そして、歴史的にも白人との接触は早く、18世紀にはフランシスコ会、19世紀末の世界的なアマゾン・ゴムブームの時代では労働力として世界的な経済システムと接触することになった。一方、エンベラはパナマという狭い国土の中に位置しながらも、1960年代まではパナマ国内でも「未開」の土地としてみなされる地域に居住していた。

1. パナマ・エンベラ

エンベラが居住するのは、パナマ東部のダリエン県内のコロンビアとの国境地帯である。もとはエクアドルやコロンビアの沿岸部低地に居住していたエンベラは、19世紀初頭からこの地域に居住している [Howe 1998: 14]。ダリエン地方にはエンベラだけではなく、奴隷制度から逃亡してきた黒人も居住していた。両者はお互いに距離をとりながら、時折交易などを行っていた [Kane 2004: 6]。1903年にダリエン地方を含めたパナマ地峡州がコロンビアから独立しパナマ共和国となるが、1960年代まで、自動車による交通手段も存在せず、他の地域から断絶した地域だった。1970年代にパン・アメリカンハイウェイの建設が進み、同時に他県から牧場主や農業従事者たちの入植が進んでいった。また、人口が増えるにつれて、ダリエン県の中心的な市街であるヤビサも規模が広がっていった。それに続き、エンベラへの医療開発、教育制度の整備が進み、かつては川沿いに点在していたエンベラが集住をはじめた。また、政府関係者がモーターやヘリコプターなどを使いエンベラの村を訪問することもあった [Kane 2004: 2]。70年代後半には、エンベラはパナマ国内での政治的な位置を確立するために集会的な政治組織を形成するようになり、1983年にはエンベラ居住区の認定がされた。今回取り上げるケーンによる研究のフィールドワークは居住区の設定が同時進行していた1983～84年にかけて行われた。

ケーンがフィールドワークに赴いた当時、表象の次元に限らず白人の存在は強く意識されていた。その一例にシャーマンによる治療がある。エンベラではシャーマンは超自然的な精霊の管理者であり、治療の際には超自然物に訴える。一方、病因が精霊である場合、その管理者であるシャーマンの関与が問題にされる。また、シャーマンである人物も、日常生活では非シャーマンと変わらず、農業や漁猟、狩りによって必要な物品を賄っている。そのため、治療に対して患者は報酬を払う必要があり、ケーンが赴いたときには現金による支払いもなされていた [Kane 2004: 147]。金銭の授受を伴う点では、シャーマンの治療とヤビサという近郊の町で受けることのできる近代的な医療には大差はなかったが、治療者であるシャーマンは近代的な医療と自身の医療に明確な役割の差異を自覚していた³。また、ヤビサの医療施設に3度も赴いたが、処置を施すことができず、シャーマンに治療を依頼する患者もいた [Kane 2004: 131]。

白人世界からの影響の別の例に同時代に復活した女性の踊りが挙げられる。かつて祭礼で、上半身裸で皮膚に装飾を施して行われていた舞踊が80年代にパナマ政府へと「伝統的」な姿を示すために、老年の女性の記憶を頼りに再び実践されていた [Kane 2004: 166-169]。これらの例に見られるように、白人世界の影響はエンベラの社会実践にも浸透していた。

口承の物語に見られる白人の影響は、昔の時代を語る神話よりも、シャーマンによる幽霊船の語りなど、神話とある程度同型性を共有する他の種の語りの中に多く見られていた [Kane 1992: 2004: 153, etc]。神話は人々の経験を鏡のように反映するわけではないが、経験から乖離した古い時代の出来事を常に保存しているわけでもない。むしろ経験的な事実を、物語を構成するための手がかりとしていた [Kane 1992: 271; 2004: 34]。その経験的な事実の中でも重要なものに地理的な要因がある。[Kane 1986: 161; 2004: 32]。エンベラの神話のひとつに洪水によって現在の世界の起源を語るものがある。この神話を、宣教師たちは彼らの教義に沿うように利用した。しかし、エンベラは更にその物語を熱帯雨林の生態環境、とりわけ河川を中心にした地形的な要因に即した形で「別のコードに変換」[Kane 2004: 32] していた。

ケーンが目にした別の事例は神話における殺人未遂と、現実に行った殺人未遂の回想に見られた地理学的表現

の親近性だった。この二つの物語は同じシーンから始まる。二人の妻を持つ男がそのうちのひとりを殺害するために、村から川を遡り、川の中でも特異な場所（神話では源流、回想では滝）にたどり着く。男はそこで女性を死に近い状況に至らせるが、死を確認することなく村へと帰る。神話では、源流のそばへ建てた家の中にジャガーとともに置き去りにし、回想では、男が女を滝つぼへと落とす。女が足を骨折したのを確認し、男は立ち去る。男は村へ帰り、彼女の消息を案じる家族に対し、悪魔（＝ジャガー）が女を連れ去った、と告げる。家族は女性を探しに川を遡る。ここで、二つの物語は大きく分岐する。神話では兄弟が、髪が伸びた女性を発見し、村へと戻る。その晩、村ではお祭りが開かれ、人々の踊りの中に身なりを整えたその女性も参加していた。そのとき、女性を殺害しようとした男が、自分が殺そうとした相手と気づかずに（再び）求婚する。そこで、女性は公衆の前で真実を告げる。シャーマンでもある父が復讐を宣告し、翌朝男は、河口へと投げ捨てられた。一方、現実起きた殺人未遂ではそれほどことはスムーズには運ばなかった。足を骨折していたため、女性は徒歩ではなく、川に流されるようにして下流に進んだ。村までたどり着くが、女性は家には誰もいないことを発見し、さらに下流へと進んでいく。下流で彼女は、黒人に出会った。彼らは骨折した女性を病院のある街まで連れて行った。事情を聞かれた女性ははじめ、蔓を抜こうとした嘘をつくが、後に事実を告げた。そして女性の殺害を試みた男性は、逮捕され監獄に送られた。病院で女性は片足を切断し、村へ戻った。刑期が終わり男性も村へ戻るが、毒蛇にかまれて死亡した。[Kane 1992]

地理的要因に加え、殺人の原因となる人間関係、「殺害」後の村の人々の行動、さらには男性に死をもたらす要因としてのシャーマン、公衆を伴う裁き、などの点で神話と回想は強い親近性を示している。また物語の展開に関しても、家族が河を遡るまでは回想が「神話を模倣」[Kane 1992: 281] している。一方、神話に参照点を見出すことのできない以降の出来事をケーンは歴史的な展開と捉えていた [Kane 1992]。つまり、回想にみられた歴史的な展開とは、ケーンによれば、神話の登場人物とは異なる現実の女性をエージェントとして展開し始める新たな出来事の集合なのである。例えば、神話の展開にみられた「上流」と「村」による地理学的関係を脱し、「街」という第三のスポットが登場した。「街」は神話には登場しない病院や司法が機能する場として語られていた。また、「街」に女性を導いていったのは黒人であり、エンベラによる他者認識では、黒人はエンベラと他の非インディアンの世界との媒介的な立場に位置していた [Kane 2004: 99]。ここでは、「街」とそこに導く黒人によって、神話の外部にある世界、白人の世界が人々の生活の中に浸透しつつあることが示されていた。このように、ある女性の個人的な回想を地理的な次元に注目しながら、前半部では集合表象である神話と呼応するものとして、後半部では神話からは逸脱するが、エンベラの人々が置かれている新たな社会的状況である歴史に重ねあわせながら、ケーンは女性の回想を解読していた。

回想とは、さまざまな出来事を思考によって統合する能力を持つ個人による行為である。この場合では、集合表象としての神話とエンベラというグループのもとに訪れた変化とが、ある女性によって統合されている様子が、その回想を通じて示されている⁴。この回想の検討を通じて、ケーンはこうした語りを担う主体を女性からエンベラへと転換させることで、エンベラの語りでは神話と歴史が相互浸透することを示した [Kane 1992:281-283]。この分析によりケーンはエンベラという他者を同時代の出来事の中に自己を位置づける他者として理解した。その姿は、白人との差異化を通じ自己の治療法を再定義するシャーマン、「伝統的な踊り」の復活、政治組織の形成など、様々な個人の姿と重なりあう。一連の検討から、自分たちの世界の中に「物理的な不在にもかかわらず日常生活を規定する能力を備えた部外者」[Kane 2004: 99] として浸透してくる白人世界の影響を受けとめながら、それを自己のものとする語りを紡ぐ他者をケーンは見出していた。つまりケーンが見出したのは変化の中で持続する同一性を保つ他者の姿だった。

2. ペルー・ピロ

エンベラに比べ、ピロは白人との接触が歴史的にも古く、築かれた関係もより直接的だった。18世紀半ばには、フランシスコ会の宣教師がこの地域を訪れたが、それほど集中的な接触はなかった [Gow 2003: 32]。同時代、アマゾン川沿いにブラジルから延びてくる交易網が少しずつ整備され始め、ペルー政府の介入により、ピロ自身も参加した交易がより盛んになった。

19世紀末の世界的なアマゾン・ゴムブームの時代、ウルバンバ地方にもゴム取引の影響が及び始めた。ゴム経済は、地域の土地ではなくゴム取引網を組み込むシステムを作り上げた。ピロを含めた先住民は労働者としてこのシステムに参加していた。1910年代、大英帝国が東南アジアでゴム・プランテーションを展開するのに伴い、この地域でのゴム経済は急速に衰退した。しかし植民地資本と結びついた経済の崩壊後、ゴム経済がもたらした「ゴム管理者」と「労働者」という関係を戦略的に利用した、個人経営による農業生産システム（Hacienda）がこの地域に作られた [Gow 2003 : 90-115]。1940年の経営主の死以降、それを継ぐものはいなかったが、入れ替わる形で、夏季言語協会（SIL）によって二言語教育を行う学校が設立された。このように、パナマ東部のエンベラとは異なり、19世紀末から長い期間にわたってピロは白人と長い接触を続けてきた。 [Gow 2003 : 48-56]。

こうした状況で、白人はピロの自己イメージの創出にも大きな役割を果たしていた。重要な交通網となる河川沿いに居住するピロは、「文明」という観点から森林に居住するインディアンと差異化を図ってきた。Haciendaに参加せず、外からの交易品を獲得し得ない森林のインディアンは「文明化」されているピロ（及びHaciendaに参加したもの）とは別のカテゴリーに位置づけられる。さらにHaciendaからSILへと白人との関係の移行を経験した当時のピロは、Hacienda時代の先祖を「奴隷」状態にあり、「文明化」された現在のピロと差異化していた。交易品の獲得や白人との主従関係といった異なる事象が「文明」という包括的な指標に統合されてきたが、同じ「文明化」という指標によって白人とピロは異なる。白人は、機械などの物品が生み出されるより「文明化」されている世界と繋がる人々とみなされていた [Gow 1993 : 2001 ; 2003]。

ガウは1982年に自身が記録した、ペッカーリーが登場し、人間の死について語る神話のヴァリエーションが1940年代以降に複数の人類学者、言語学者による記録に見出されることを発見し、4つの比較を行った [Gow 2001 : 56]。最も重視したものは、SILの言語学者が記録した65年版だった。そして、ガウが記録した版と65年版の間で、カヌーに太陽を載せ、旅をするというモチーフが消失していることを明らかにした。さらにカヌーの旅のモチーフが存在する1982年以前の神話の間にも大きな変化があった。50年版と65年版に明瞭に現れていた季節の周期性が、それ以降の記録では日周期に変化していた。ガウの記録で見られる地下世界への旅では日周期も取り上げられることがなかった。一方で、ガウの記録した版ではペッカーリーの棲む森や川が広がる地下世界への旅のモチーフが現れていた。

これらの神話には衣服を脱ぐ、動物の羽毛を纏う、疲労していた人物が動物などの助力により新しい世界に赴くというモチーフが多く見られるが、こうした現象はピロにとって「変身」として理解されることをガウは示した。 [Gow 2001 : 66-73]。また、1980年代に頻繁に語られていた2つの神話もピロで見られる二つの「変身」、「衣類=毛皮を纏うこと」と「シャーマニズム」を暗示していると解釈した。自分ではないものになる「変身」は他者との関係を示唆している。「衣類=毛皮を纏うこと」は他者の「皮膚」を身につけることによって成し遂げられる変身である。かつて女性たちが作る衣服や装飾品はジャガーの模様を模倣したものであったこと、また、より優れたデザインの衣服が他の先住民との交易によってもたらされていたことから、ガウはこの「変身」はピロにとって魅力的な他者との関係を、また、強力な存在へと「変身」するシャーマニズム的な実践も同じように他者との関係を読み解く契機として理解していた [Gow 2001 : 103-110 ; 130-133]。

ピロではこれらの社会的な実践は、白人との歴史的な関係を通じて変化してきた。ガウはその変化を踏まえることで、人間の死を語るペッカーリーの神話に見られた大きな変化である、カヌーによる天体の旅の消失と森が広がる地下世界への旅を、変換と位置づけることを可能にした。シャーマニズムの実践は、1940年代後半以降のSILなどの宣教活動によって大きな変容を遂げていた。1950年代までは天体に関する言説を伴っていたシャーマニズムは1980年代には森や川に関する言説を伴うようになっていた [Gow 2001 : 150-155]。同時代に展開していたSIL以外の様々な宣教活動は、天体に関する言説と彼らに幸福をもたらす存在を結びつけて語っていた。一方、SILは学校教育や白人の世界で作られる衣服などを実際にもたらし、新たな「良い人生」をもたらす活動を行っていた。ガウはこれらの事実からSILの登場によって天体と幸福をもたらす存在が結びつく言説の世界から脱し、天と対置される地上へとその関心が移行し、そして地上での魅力的な「他者」がいる森や川を舞台にシャーマニズムの言説が作られるようになったのではないかと示唆している [Gow 2001 : 242-249]。さらにその過程でピロの人々が白人の

知識を一方的に受容するのではなく、一種の「対話」を行っていることを指摘していた。つまり、ガウによればペッカーリーの神話のモチーフの移行は「変身」に関する社会的な実践の変化に応じたものであり新たなタイプの神話の「変換」である、という。[Gow 2001: 182-187]。

ガウはさまざまな神話の主題を「変身」と読み解くことで、ピロの神話に一貫した主題を「自己から見た他者」と分析した。こうしたピロの神話の分析により、神話をピロの自己認識装置として位置づけてきたのである。神話は白人との関係の歴史がもたらすさまざまな出来事を自己認識のツールへと使用可能なものにした。こうしてガウは、ピロの語りから変化の中でも変わらず神話を通じて自己を位置づける他者像を見出していた。

3 〈語る主体〉としての他者

二人の人類学者は、社会環境の変化の中で自己を位置づける技法として神話などの口頭表現を捉えることで、先住民という他者を語る主体として記述した。その記述を通じ、語ることで同一性を保持する主体として先住民という他者を歴史的变化の中に位置づけていたのである。

ポストモダン人類学、及び以降の人類学の展開を精緻に振り返った真島は、それらの議論で、主体としての先住民の記述に多く用いられる「翻訳」の比喩について論じている [真島 2004]。「翻訳」の他にも「対話」や「交渉」といった比喩がポストモダン人類学以降の用語として多く用いられてきた。「翻訳」はかつて、人類学者の行為を表す比喩として用いられてきたが [真島 2004]、「対話」や「交渉」という比喩もフィールドワークにおける人類学者と調査者の関係を想起させる比喩である。ケーンとガウに限って言えば、二人が分析を通じて示した通時的な存在としての先住民という他者の姿は、彼らがフィールドワークの期間に出会った、人類学者という他者に接するエンペラとピロの姿に酷似していた。

ケーンは自身が記録したジェロポト (Jëröpot) という文化英雄の神話には宣教師たちが記録したヴァリエントには見られない月経のモチーフが存在していることに注目した。これについて、ケーンは、フィールドワークの際に人類学者である自身が宣教師や政府関係者のような他の白人とは全く異なることをエンペラの人々に説き、そのために宣教師たちには伝えられなかったヴァリエントやカヌーの製作を記録することができた、と回想していた。こうした事実を踏まえ、神話の記録とは白人と先住民の相互作用であること、そしてエンペラが彼らと出会う他者の属性によって語る神話を変えていることを指摘していた [Kane 1986]。ここに、ケーンが口頭表現の研究を通じて見出した、白人世界との関係を受けとめ自己を組織するエンペラの姿が思い起こされる。一方、ガウもまた 1982 年にインフォーマントが自身に語った神話の主人公が、白人である人類学者の比喩であることを指摘するとともに、そのインフォーマントとの対話が生じた日のことをたびたび言及していた [Gow 2001]。さらに、SIL の宣教師の記録のインフォーマントとなった人物の行為を「対話」の比喩のもとに振り返っていた。これらから、両者は自身のフィールドワークにおいて形成された個人間の関係の中で見出された先住民という他者の姿をもとに、歴史を通じて見出された語る主体という一般的他者像を「創造」してしまっただけではないか、と推測できてしまう。さらに、二人の調査では白人との関係の歴史が対照的であるにもかかわらず、見出された他者の姿は酷似していたのである⁵。

II. 神話の変換可能性という視点から見る歴史

これまで見てきた二つの例は、フィールドワークという行為にも同型のモデルが見出せる、語る主体としての他者を軸に、白人世界との関係の出来事を考察する試みだった。これに対し、神話が語られる場面を携象し、神話自体を分析してきたレヴィ＝ストロースの考察の枠組みは同じ観点に位置づけることはできない。レヴィ＝ストロースの神話分析とは、様々な地域の複数の神話を、変換可能性という観点から一つの集合へとまとめあげていく試みであり、ケーンやガウには見られない空間的な広がり確認できる。アメリカ大陸先住民の語りを巡るこうした視点の違いは、白人との関係がもたらす歴史的な状況についてどのように異なる見解をもたらしめているのだろうか。この章ではこうした関心に基づき先住民と白人の関係が問われている「神話の死」論文を検討する。同年に書かれた「対称」論文は北米五大湖西部の平原地帯に居住する先住民の関係が考察されていた。その論文によれば、同じ

ような経済活動を営む二つの集団は、神話に登場する季節の周期や動物などの要素を互いに「逆転」させることで差異化を行っていた⁶。同じような要素からつくられる二つ集団の神話の関係を、レヴィ＝ストロースは「対称関係」と呼び、それが二つの集団の間に数世紀にわたって築かれてきた互いの生活条件を破壊せず、同化もしない、つかず離れずの関係と関連していることを示していた [Lévi-Strauss 1973 (1971b) : 314]。

歴史的なパースペクティブのもとに神話の変換を検討する試みとは、集団間の関係の歴史を問うことであったが、「神話の死」論文で議論されているある先住民グループと白人との関係は、この「対称関係」とは対照的なものとして分析されていた。

1. 語りの変化としての「神話の死」

「神話の死」論文ではロッキー山脈と太平洋に挟まれ、南はコロンビア川から北はフレーザー川に広がるセイリッシュ語系言語使用インディアンを中心に語られる、フクロウが子どもを連れ去るという主題を持った神話の変換が、トンプソン・インディアンの記録を基点に分析されていた。

「神話の死」には小説への変化、氏族の伝説への変化、「歴史」への変化が挙げられているが、このうち、白人という他者との関係が問題になるのは「歴史」への変化のケースであり、それはハドソン湾岸に位置するクリー・インディアンのもとで記録された。「神話の死」論文で対象になった神話群では、フクロウが子どもを連れ去る物語は、相対する大気現象である風と霧の対比と太平洋岸に居住する哺乳類のオオヤマネコとオオカミの対比を中心に他のレベルにある対比的な事象がその物語の展開に組み込まれ、神話が構成されていた。しかし、クリーの物語ではそのような対比は完全に消失していた。その物語は以下のように要約できる。

ある泣き喚く子が母に注意されると、その皮を脱ぎ去り白いフクロウとなり飛び去っていく。その村で子どもがいなくなることは頻繁に起こり、母がその犯人が自分の息子である白いフクロウであることに気づく。人々はこの食人鬼に死を言い渡すが、彼は許しをこい、子をなくした親たちに、素晴らしいものを約束した。住人は白いフクロウを杭で高く持ち上げた木棺の中に閉じ込め、移住する。3年後にその土地に戻ると、住人はそこに彼らには言葉が理解できない白人が住む村ができていた。そこには取引のための在外商館があった。フクロウ＝人間はそこで暮らし人々に認められていた。「彼は尋ねられると、この新しい住人たちは誘拐され貪り食われた子どもたちから生じたのだと説明した。「とはいえ、彼は白人の大首長となり、クリー族に武器や衣服、家庭用品を与えた。そしてそれ以降二つの民族は極めて良好な調和のもとに暮らしている。」 [Lévi-Strauss 1973 (1971c) : 314]

クリーにおいては、複数の対比を重ね合わせる神話は解体し、唐突な白人の登場が唐突な方法で正当化されていた。それは、白人の登場という出来事は、環境的要因の対比を重ねて構成される神話とは変換可能な関係にないことを示している。白人の登場の正当化を行う言説は「歴史」と呼ばれていたが、レヴィ＝ストロースはそれを神話とは異なる表現様式の一形態と考えていた。そしてクリーでの「歴史」の誕生について次のように述べていた。「フクロウが子どもを誘拐する神話についてのかねらのバージョンは、明らかに、白人に対してより慎重か、もしくは敵対するような近隣のグループからクリーを区別するこの歴史に神話を屈服させるように働いた策略から生じたものである。」 [Lévi-Strauss 1973 (1971b) : 314]

クリーの「歴史」的な語りとは変換可能性という観点から神話を結び付けていく試みの中で、その可能性が途絶えてしまう限界事例であり、それは白人との関係という出来事としての歴史が生み出したものとレヴィ＝ストロースは論じている。しかし、あらゆる白人との関係が「神話の死」をもたらすわけではないことに留意する必要がある。レヴィ＝ストロースはこの論文に登場する神話群を含めた別の研究を『オオヤマネコ物語』として1991年に発表した。そこでは、「神話の死」論文に登場する近隣の集団の一部の神話にはフランスの民話から強い影響がみられることを指摘しているが、それは「神話の死」ではなく、むしろ民話に刺激され新たに生成された神話として位置づけられていた [Lévi-Strauss 1995 : 180]。つまり、神話の変換可能性を問う視点とは、クリーと白人の関係と近隣の集団と白人との関係を質の異なるものとして捉える視点だったといえる。

2. 「神話の死」と主体の変化としての歴史

では、「神話の死」へと至るクリーと白人の関係はいかなるものだったか。「神話の死」論文では、史実に関する言及は少ないものの、クリーとハドソン湾会社などのイギリス資本の毛皮交易会社との強い関係が指摘されている。そこで、以下では歴史研究をもとにハドソン湾会社として出現した白人とクリーの関係を振り返る。

ハドソン湾会社とは1670年に設立された北米での毛皮交易を事業とするイギリスの独占企業である。その交易法は「ファクトリー・システム」と呼ばれ、ハドソン湾岸に交易所を設立し、そこに先住民が毛皮を持ち込み物品と交換を行う、というシステムだった。湾岸にある交易所と毛皮が取れる内陸の交通手段は先住民の技術なしには作れないカヌーであり、大小無数の河川や湖沼が広がるカナダ扇状地での移動に最適な乗り物だった。ハドソン湾会社ではカヌーの製作・補修技術だけではなく、ビーヴァーの捕獲、皮剥ぎの技術を持ち合わせていなかったため、先住民をそのパートナーとする必要があった [木村 2002 : 51-52]。

毛皮交易へと参画したクリーは、仲買人の立場を独占することで、近隣の先住民との交易で多くの利益を引き出していた [木村 2004 ; Rich 1960 : 36-37 ; 40]。さらに、当時ハドソン湾会社のほかにもクリーと交易していたフランス系の毛皮商人との競争を巧みに利用し、白人との交易でも多くの利益を引き出していた。ハドソン湾会社はクリーの望む交易品を得るために、レポートを交易所からロンドンへと毎年送付していた [Ray 1988 : 338]。

クリーは交易の主要なカヌールートにテリトリーを広げ、また、交易所周辺に居住し、男性は労働力や食料、女性はモカシン靴作りや獣皮加工などのサービスを提供する「ホーム・ガード」と呼ばれた [木村 2002 : 92]。白人と先住民の男女関係は売春だけではなく、現地婚も盛んになり、彼女たちの労働力が有益であることが認知されていった。18世紀中ごろには、新たな競争相手となっていたノースウェスト会社とともに、ハドソン湾会社も内陸部へと進出した。交易体制の変化に伴い、クリーは仲買人としての機能を失うが、交通量の増加にともない、干し肉による食糧供給市場が形成され、その役割を新たに担うようになった。1860年代には、クリーは交易所との間に社会、経済的な関連を強め、交易所へ食料の供給と季節労働がその収入源になっていた [Ray 1988 : 342-343]。このようにしてクリーは、北米とヨーロッパをつなぐ交易ネットワーク内において不可欠な役割を果たすようになる一方、彼らの生活も交易ネットワークに依存するようになった [Ray 1988 : 342 ; 木村 2002 : 54 ; 60]。

クリーとハドソン湾会社との関係を大急ぎで振り返ると、上記のような経緯が見られる。毛皮交易ネットワークでのクリーの活動は白人がもたらした変化を最大限活用するものであり、歴史研究においては、毛皮交易事業は他の植民地産業と比べ先住民との間にパートナーシップとも呼べる関係を築く「比較的ヒューマンな事業だった」という評価もある⁷。しかし、神話の変換を集団間の関係の歴史の痕跡と捉えると、白人とクリーの間のパートナーシップとはヒダッツアーマンダンの関係とは大きく異なることが示唆されているのである。つまり、そのパースペクティブは主体としての先住民を中心に歴史の出来事を振り返る試みでは把握できない事実を射程に入れていると考えることができる。レヴィ＝ストロースが「神話の死」と呼んだのは、主体の持続性をみることで捉えられない先住民という他者の変化なのである。では、その視点、神話の変換可能性という視点を通じた、人類学者による他者認識とはどのようなものか。

本稿で検討してきた論文と同年に発表された論文でレヴィ＝ストロースは自身の研究方法を次のように振り返っている。「これら（諸神話）の断片を収獲し、端と端を合わせながらわれわれは、比較的傷の軽い状態で触れることができる資料を一歩一歩辿ることで、システムの部分的な再構成を続けてきた。」 [Lévi-Strauss 1971a : 535] 更に続く文章で、システムとしての神話と記録可能な神話の関係は次のように検討されている。「仮想的にいうと、システムの状態になった神話は、ある時代のある場所においてのみ、そこで生きている神話を生み出すために自らを組織し連結させる。」 [Lévi-Strauss 1971a : 535]

システムとしての神話は常に「ある時代のある場所」のもと、他者の生活へと連結することで具体的な神話となる。この指摘を踏まえれば、「神話の死」が示しているのは、他者の生活の条件に関する、神話が生成していた頃との断絶だろう。つまり、神話の変換可能性という観点を踏まえた、人類学者による他者認識とは、訪れた変化に能動的に対応し、その語りを紡ぎだすエージェントとしての「語る主体」ではなく、むしろ主体としての他者が紡ぐ語りの中に、彼らが置かれている状況を浮かび上がらせるとする試みである。

おわりに

これまで見てきた三人の人類学者による研究は、先住民の語りと白人との関係の歴史を交差させ検討する、という共通点を持っていたが、そこに見出された他者の姿は、ケーン、ガウによる研究とレヴィ＝ストロースの研究とは大きく異なっていた。

ケーンは神話やそれ以外の様式の語りを統合した口頭表現に注目し、ガウは神話の機能を新たな出来事を語りの中に統合すること、「時間を消失させる」[Gow 2001:19;290] ことだと理解することによって、さまざまな変化の中で語りを紡ぐ主体として先住民という他者を記述した。

レヴィ＝ストロースは神話が動植物などの生命の多様な形態、季節や天体の周期、感覚的経験などを要素とする複数の対比から構成されていることを明らかにし、また神話の変換可能性とはこのように思考のレベルで見られる周囲の自然環境の受容の様相を示すものだった。この可能性が枯渇した事例としての「神話の死」が示しているのは、語る主体の持続性ではなく語る主体の質的な変化であり、また神話が生成する可能性が失われていることを示すものだった。つまり、神話の変換可能性からみる他者の歴史とは、さまざまな変化を生きる他者の同一性の歴史ではなく、またその議論が反駁しようと試みた「伝統一近代」という概念に基づく歴史でもなく、先住民という他者と自然環境との関係の歴史を検討することのできる視点だろう。

それはケーンやガウのように、白人世界が先住民世界に与えてきた影響を、他者の主体性を示すことによって不問に付すのではなく、改めてその影響を問い返す試みでもある。現在、アメリカ大陸先住民は国家への統合や資本主義との関係を通じ、歴史的主体や法的主体として自らを組織するようになってきている。白人世界からの影響は、語りの分析を必要としないレベルで、先住民を様々な主体と位置付けるようになってきた。このような帰結をもたらしている白人世界が神話を語る主体に及ぼしてきた影響の軌跡は、問われるべき先住民という他者の歴史のひとつではないだろうか。

注

- 1 これらの論文のほかにも、神話と白人との関係の歴史を検討した研究は複数ある。代表的なものとして [Da Matta 1971]、[Hill1988]、[Turner1988] がある。これらの論文は、それぞれのグループのもとで観察できる語りに二つの様相（「神話」と「反神話」[Da Matta1971]、「神話」と「歴史」[Hill1988；Turner 1988]）を見ることで、ある集団の語りを分析していた。三者は「神話」の対をなす語りのカテゴリーが白人との関係によるものだと見る点でも共通性を持っている。後に見るように、この視点はケーンの視点と同一のものだといえる。同じ視点を持つ研究の中でもケーンを取り上げたのは、次のような理由による。ヒルやターナーの論文では、語りにおける「歴史」の問題を、発話される状況との関係、つまり彼らが誰に語るのか、という観点から考察していた。またダ・マッタは歴史的な状況と語りの関係ではなく、「語り」にのみ焦点を当てていた。これらの論文と比較すると、ケーンの研究が、もっとも明瞭に白人との関係を出来事として位置づけていた。つまり本稿で考察を試みる白人との関係に最も近い視点で検討しているのが、ケーンの研究であったのがその理由である。
- 2 初めて登場するアメリカ大陸先住民の呼称は「△△・インディアン」とし、同一呼称が複数回登場する際にはインディアンを省略し△△とする。
- 3 精霊の介在がその差異の指標となっていた。あるシャーマンは、治癒できない場合は患者に Yaviza に行くことを薦めている、とケーンに対して告白していた。[Kane 2004：144]
- 4 ターナーも個人の語りにも、「神話」的なものと「歴史」的なものが見出せる、と論じている [Turner 1988]。
- 5 ガウは「歴史的な語り」が個人的な経験の語りと「神話」を仲介すること、そのためにそれぞれの語りに見られる登場人物や出来事を削減していることを論じている [Gow 2001:289-290]。
- 6 一例をあげれば、ヒダツツアでは丘の上に住む夏の狩猟の主であるフクロウがマンダンでは峡谷に住む冬の狩猟の主になっていた。
- 7 国内の優れた毛皮交易研究者の木村によれば、彼も含め、国際的な毛皮交易研究においては他の植民地産業と比較すると、この点に毛皮交易の独自性を認めることができる。
「新大陸の先住民を押しなべて白人から一方的に搾取される従属的な存在だったとみなすのは、事実としても、歴史学の方法としても、間違っている。毛皮交易では、先住民と白人との間にほぼ対等に近いパートナーシップが成立していたのであり、これは他の世界商品における先住民＝白人関係とは際立った対照をなしている」[木村 2004：7]

〈参考文献〉

Da Matta, Robert

1971 "Myth and Anti-Myth among Timbira" in Pierre Maranda & Elli Kongas Maranda (eds.) *Structural Analysis of Oral Tradition*, University of Pennsylvania Press.

Gow, Peter

1993 "Gringos and Wild Indians: Image of History in Western Amazonian Culture" *L'homme* 126-128, pp. 331-351.

2001 *An Amazonian Myth and its History*, Oxford University Press.

2003 *Of Mixed Blood*, Clarendon Press.

Hill, Jonathan D

1988 "Myth and History" in Jonathan D. Hill (ed) *Rethinking History and Myth*, University of Illinois Press..

Kane, Stephanie

1988 "Omission in Embera Mythology", *Journal of Folklore Research* 25 (3) : 155-186.

1992 "Experience and Myth in a Colombian Choco : Case of Attempted Murder", *Journal of Folklore Research* 29 (3) : 269-286.

2004 *The Phantom Gringo Boat : Shamanic Discourse and Development in Panama*, Cyber editions Corporation

Lévi-Strauss, Claude

1971a "Le Temps du Mythe", *Annales, Économies, Sociétés Civilisation* 26 (3-4) : 533-540.

1973 (1971b) "Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins" in *Anthropologie structurale deux*, Plon pp. 301-315.

1973 (1971c) "Comme meurent les mythes" in *Anthropologie structurale deux*, Plon pp. 281-300.

1995 (1991) *The story of Lynx* Catherine Tihanvi (trans.) University of Chicago press.

Ray, Arthur J

1988 "The hudson's Bay Company and Native People" in Strurevant, Willam C (ed) . *History of Indian-White Relation : Handbook of North American Indians vol.4* pp. 335-350.

Turner, Terence

1988 "History, Myth and Social Consciousness among the Kayapo of Central Brazil" in Jonathan D. Hill (ed) *Rethinking History and Myth*, University of Illinois Press.

春日 直樹

2004 「なぜいま歴史か」『文化人類学』, 69 (3) : 373-385。

木村 和男

2002 『カヌーとビーヴァー帝国——カナダの毛皮交易』 山川出版。

2004 『毛皮交易が作る世界——ハドソン湾からユーラシアへ』 岩波書店。

真島 一郎

2004 「翻訳論」『誰が世界を翻訳するか』, 真島 (編)、pp. 9-57、人文書院。

Anthropologists Discuss the History of “Others”: A Consideration of the Model of Subjectivity in the Study of Oral Tradition

KONDO Hiroshi

Abstract:

We discuss the model of subjectivity which anthropologists use, especially in two ethnographies and an article written by Lévi-Strauss. All of these analyze oral tradition to try to inquire into the influence of “white man” on groups of Amerindians .

In the two ethnographies, we can find a model of subjectivity that attempts to describe “primitives” as a historical entity. In order to find the continuity of subjectivity in the history of contact with white man, the anthropologists use a model of subjectivity inspired by verbal communication. In the two ethnographies, we find that anthropologists find that kind of subjectivity in the process of communication through their fieldwork experience. On the other hand, Lévi-Strauss adapted his way of analyzing myths to discuss the qualitative change of subjectivity that came through contact with white man. He did not describe the historical identity of the Amerindian but produced a history of irreversible change that occurred through contact with white man. When we consider the fact that anthropology is a product of the white world, or modern world, Lévi-Strauss’ suggestion connotes the possibility of a new way of describing the history of “others” which leads to a reconsideration of the history of modernity for Amerindians.

Keywords: anthropology, Lévi-Strauss, subjectivity, history, oral tradition