

<研究ノート>

「コスモロジー」研究と世俗主義批判 —人類学的相対化の複層性という観点から—

谷 憲一*

要旨

本論文は、相対化の複層性という観点から、アサドの世俗主義批判を捉えなおし、「コスモロジー」（世界観、信念、広義の宗教、近年では存在論として名指されてきた対象）研究におけるその意義を検討する。まず浜本による信念の生態学というアプローチとその問題点を指摘する。次に存在論的転回で言及される、ストラザーンとヴィヴェイロス・デ・カストロによる二項対立を通じた戦略で2種類の相対化が試みられていることを確認する。それを踏まえながら、アサドの議論を浜本による信念や儀礼に関する議論と比較することで、アサドの議論においては、人類学が依拠する世俗主義という前提に関する批判が含まれていることを指摘する。最後に、アサドの世俗主義批判の人類学的意義を考察し、「コスモロジー」研究の可能性を提示する。

キーワード： 世俗主義、信念の生態学、二項対立、認識論の相対化、「コスモロジー」

目次

- I はじめに
- II 二項対立と相対化の複層性
 - 1 「西洋」と「メラネシア」
 - 2 「西洋」と「南米インディアン」
 - 3 2つの相対化
- III アサドと浜本の相違点
 - 1 信念論
 - 2 儀礼論
- IV 世俗主義批判の人類学的意義と「コスモロジー」研究の可能性

*一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程

I はじめに

本論文では、人類学における相対化の複層性という観点から複数の論者の議論を比較検討することで、世界観や信念、コスモロジー、広義の宗教、また近年では存在論とも呼ばれる対象に関する人類学的研究の可能性を明らかにする。

人類学はかつて「未開の地」に赴き、そこで調査対象となる人々が抱くものの見方、考え方、信念など、いわゆるコスモロジーを理解しようと努めてきた。それは一見、非合理的な考え方であるが、啓蒙主義に基づいた進化主義を批判し文化相対主義を掲げる人類学者たちはそれを遅れた文化として退けることなく、例えば儀礼的行為が果たす機能や背後にある象徴の関係に着目するなどし、われわれが合理的と考えているものと同等の論理が存在することを示そうとしてきた。近年では、コスモロジーを分析する上での焦点が、認識論から、実践論 [浜本 2010, 2014] や存在論 [Henare, Holbraad & Wastell (eds.) 2006; 森田 2013] に移行してきた。これらの議論は、コスモロジーを対象として同定したときに、実践とは切り離された抽象的な思想が単独で存在するような含みを帯びてしまうことや、科学的な世界観が観察する世界を異なる仕方で眺める「ものの見方」としてしまふことを問題視するものであった。本論文では、こうした議論を踏まえながら、それぞれの論者が区別して用いる概念の意味の差異に留意しつつも、彼らがコスモロジーという語に変えて、「信念」や「存在論」と名指す対象も敢えて「コスモロジー」と呼ぶことで、現代人類学における「コスモロジー」研究の問題と可能性を探求する。

上で述べたような微妙な意味やアプローチの違いはあれども、「コスモロジー」の人類学的研究の意義をあげるとすれば、それは一見非合理で説明を要するような調査対象の人々の「コスモロジー」を理解しようとすることを通じて、それ以前に抱いていた、とりわけそれを非合理とみなすような価値を相対化することだといえるだろう。本論文は、この「コスモロジー」理解を通じた相対化が大きく2つに分けられる、という前提から議論を進めていく。人類学における相対化の営みは、(a) 人類学者が自身の「コスモロジー」ないし信念（およびそれを構築する言語体系）とは異なる「コスモロジー」ないし信念体系を理解しようとすることを通じて自身の抱いていた価値を相対化することと (b) 人類学の記述が要請する（「西洋近代」の）認識論を、異なる「コスモロジー」を理解しようとすることを通じて相対化する、という2つに分けることができる。(a) の相対化は、直訳される概念の言語間における意味論的な差異に着目することで、自分自身の「コスモロジー」を構成する言語で用いられる概念の意味が制約を受けているということを実感する相対化である。例えば、著者が現在フィールドワークを行っているイランの公用語であるペルシア語で、「思い出す (*yādam miāyad*)」を文法的に直訳すれば「私の記憶がやってくる」となる。この訳を不自然に感じるのは、日本語で我々がなじみのある意味で用いる「記憶」は、私という主体が思い出すものだからである。逆にペルシア語においては主体性に関わ

らずどこからかやってくるものなのである。(a)の相対化はこうした意味論的な差異から出発し、自らの依拠する概念を相対化する。また、この相対化は複数の言語間でなくても、同一言語の時代間における意味論的な差異を検討する系譜学という方法によっても可能である。一方、(b)の相対化は学問的な記述の水準に関わる。先に議論したペルシア語と日本語の「記憶」の例に見出される意味論的な差異は、あらゆる言語間のあらゆる概念について指摘できるだろう。しかし一方で、このような言語間の差異があるにもかかわらず、「記憶」をめぐるペルシア語と日本語の意味論的な差異をめぐる記述にはあらゆる言語で記述されようとも不変の事実を指していることが想定されている。(西洋近代の)学問的な記述は、ある特定の言語で記述されなければならないという性格上、常に(a)の相対化にさらされながらも、しかし理想的には個別の言語の特性に影響されない普遍性が想定されているのである。(b)の相対化は学問的な記述をする際に、実際にはどのような制約があるのか、を示そうとする。それは単独では行われえず、(a)の相対化を通じて示されるのである。本論文ではこの2つの相対化を念頭に置いたうえで、複数の論者のアプローチを比較しながら、「コスモロジー」研究の課題を明らかにする。

まず議論のたたき台として、浜本の「信念の生態学」を取り上げる。浜本が『信念の呪縛』で提唱する信念の生態学は、従来の信念研究が実践系を捉えそこなってきたことを指摘し、ある信念やそれを否定するような信念が併存する社会空間の中で、実践を通じて、ある信念がいかにか維持ないし破棄されるのかを描き出すことを提案する¹。信念の生態学は浜本が自身のフィールドであるケニアのドゥルマ社会における妖術信仰のメカニズムを解明するために提唱した[浜本 2014]。しかし、その抽象的で明晰な図式は、他の事例へ適用されえることだろう。例えば、筆者がフィールドとするイランのテヘランにおいて、イスラームと世俗化という問題をどう扱うかということにも援用できそうに思える。一方にイスラームの集会や勉強会に積極的に参加するような人々、一方に欧米的な生活を好み、イスラームや宗教そのものまでも否定する人々を置き、どのようにイスラームの信仰が維持されたり破棄されたりするのかのプロセスを描くことができるかもしれない。

しかし、結論を先取りすると信念の生態学には不十分な点がある。それは(b)の認識論の相対化を行わないという点である。浜本が信念の生態学という図式を通じて描こうとする構図の中に、この構図を妥当だと思ふ信念自体は含まれていない。信念を抽象的な思考ではなく、実践系として捉えなおすならば、論理的帰結として構図そのものを妥当と考えることにも実践が伴うはずであるが、そうした点に関して議論がなされていない。また、同じ問題が別の形で存在する。『信念の呪縛』では、妖術を真実とはみなさない浜本自身が「つつこみ」を入れている[38, 55, 149, 233]。浜本はこうした記述をわざわざ行う意味を説明していないが、自身がこうした立場を表明しなければ自身のアプローチが維持され

¹ ただし、浜本が述べているように、『信念の呪縛』ではデータの制約からそこまで行われていない[浜本 2014]。

ないと考えているのだろう。しかし妖術が実在しない、というのは（西洋近代の）学問的な記述に際して要請される規範であり、それは人類学者自身の（「妖術など存在しない」、という）信念とは関係がない。この問題をわかりやすく言い換えれば、他者の「コスモロジー」を研究するときに、それを「彼ら」とし、対象化する主体であるところの「われわれ」が何なのかを問うておらず、また、「われわれ」の「コスモロジー」を自分自身の「妖術など存在しない」という信念と同一視しているということになる。

ここで問題となるのは、「コスモロジー」を研究しようとするその視点、すなわち科学的世界観それ自体が「コスモロジー」として記述されるような対象でもあるという自己言及的な構造である。コスモロジーを抽象的思考物にしてしまう傾向が、人類学者主体の意識ではなく、人類学的な記述の認識論上の要請に由来するとすれば問題はそう簡単ではない。どれだけ文化相対主義を掲げようと、「コスモロジー」の探求は、「彼ら」はなぜ（科学的世界観とは異なった理解という意味で）間違っただけの信念を抱いているのか、という問題設定から外に出ることはできない。それは「彼ら」に（形而上学的な議論を排する）「われわれ」とは異なるという含意があるからである。説明する「われわれ」は形而上学的な議論を排するがゆえに「普遍的」なのであり、それとの関係において「特殊」な思考を持つ「彼ら」は理解されなければならない対象となる。それゆえ「コスモロジー」研究は必然的に「分析者」、「被分析者」という非対称性を含むことになる。

こうした非対称性を問題化しながら、いかに「彼ら」にアプローチできるのか。近年、人類学で注目を集める「存在論的転回 (ontological turn)」² はこうした問題に取り組むものである。存在論的転回はこれまで人類学が自明としてきた自然と文化、モノと社会といった、基本的な二項対立を乗り越えようとする [森田 2011]。本論文では、存在論的転回の議論を網羅的にレビューするのではなく、多くの論者が言及するストラザーンとヴィヴェイロス・デ・カストロの議論を取り上げ、彼らが採用する「われわれ」と「彼ら」の二項対立を用いたアプローチを検討し、そこで2つの相対化が行われていることを確認する。

さらに、「われわれ」と「彼ら」の二項対立を用いながら (b) の認識論の相対化を試みるものとして、アサドの議論³を検討する。アサドの『宗教の系譜』から『世俗の形成』にかけての議論 [Asad 1993, 2001, 2003]（以下、世俗主義批判）は、宗教学においてもっとも重要な概念である「宗教」概念の妥当性を問い直す議論として受容されてきた [磯前 2000]。また、イスラーム復興を対象とする人類学的研究において理論的支柱でもあった

² 存在論的転回は論集『モノを通じて思考する』 [Henare, Holbraad & Wastell (eds.) 2006] で掲げられ、日本でも春日 [2011] が紹介し、展開している。

³ アサドの議論とその流れを汲むマフムード [Mahmood 2005] とハーシュキンント [Hirschkind 2006] によるイスラーム復興の研究が、「われわれ」と「彼ら」の二項対立を通じ、「われわれ」が依拠する世俗主義の限界を論じながらイスラーム復興にアプローチするという点に関しては拙論 [谷 2015] を参照。

[谷 2015]。「存在論的転回」がトピックの垣根を超え議論される一方で[春日 2011; 森田 2011]、アサドの世俗主義批判の議論は狭義の「宗教」というサブカテゴリを超えて議論されていないように思われる。しかし、「コスモロジー」の研究とは、広義の宗教研究にも属するものであり、「宗教」概念を問い直すアサドの議論は学問の認識論そのものを問い直す射程を持っている。また興味深いことに、アサドと浜本は信念と儀礼という論点において、これまで研究の問題点として同様の指摘を行っているにも関わらず[Asad 1993; 浜本 2001, 2014]、アサドは信念の生態学のようなアプローチへとは向かわない。本論文では、この両者の議論を比較したうえで、アサドの議論においては 2 つの相対化が行われ、上で挙げた信念の生態学の問題点を乗り越えているためにアサドの世俗主義批判を踏まえる必要があるということを示す。

本論文の構成を示す。II ではストラザーンとヴィヴェイロス・デ・カストロの議論を検討することで、両者に共通する二項対立の戦略と、さらにそれを用いた (a) の自身の信念体系の相対化および (b) の認識論の相対化がいかなるものであるのかを明らかにする。III では「信念」と「儀礼」に関するアサドの議論を浜本の議論と比較する。そして、アサドの議論においては (b) の相対化の帰結として、「われわれ」が世俗主義に依拠していることへの批判を含んでいることを示す。IV では、アサドの世俗主義批判の議論が、「コスモロジー」の人類学的研究に与える意義を考察し、「信念の生態学」の問題を乗り越える可能性を議論する。

II 二項対立と相対化の複層性

1 「西洋」と「メラネシア」

ストラザーンが『贈与のジェンダー』[Strathern 1988] の冒頭で提起する問題は、人類学者が用いる分析概念と現地概念との非対称性に関わっている。人類学者はメラネシアの社会を研究しようとする。人類学者は「経済」や「儀礼」といった社会科学の中で比較可能な諸概念で対象地域の人々の生活や実践を分節化し、説明しようとする。しかし彼らはこうした概念を用いて生活しているわけではない。もちろん、彼らの言語の中に、「社会」や「経済」と翻訳される言葉を見出すこともできよう。しかし、ストラザーンは、メラネシアにおける「社会」に相当する言葉の存在は、人類学者がその概念を用いることを正当化しない、という [3]。そこでは両者の概念の意味論的な差異が考慮されていないからである。

こうした観察者と対象との間の概念の非対称性への対処として、ストラザーンは「西洋」と「メラネシア」という抽象化された二項対立を用いる。そして例として、「社会 (society)」という概念を取り上げ、「メラネシア」には「社会」がない、という。ストラザーンは個人が関係を築くのではなく、物を媒介する贈与 (豚の贈与) や物を媒介しない贈与 (性交)

という関係を通じて人格が立ち現れるような「メラネシア」の人々の「コスモロジー」を描くことで、その理由を明らかにする。「メラネシア」では、「西洋」における確固たる自律した「個人」が関係することで形成される「社会」が存在しない。「メラネシア」を理解するのと同時に、「西洋」のわれわれが用いざるを得ない概念に含まれる特殊性を明らかにするのである。

ストラザーンのこうした主張を、「西洋」とは異なる「メラネシア」という実体が存在すると読んでほしくない。「西洋」の「われわれ」と「メラネシア」の「彼ら」はあくまでもフィクションなのだ。それは、「われわれ」と「彼ら」の間の概念のずれ（意味論的な差異）を自覚し、「われわれ自身の言語に内在する対比を作り出すために、われわれの言語を活用すること」[16]なのである。ストラザーンはこれを「否定の戦略（strategy of negation）」と呼んでいる。

私は、逆や否定によって作用する[われわれ／彼ら]という対比に確固として位置する二項対立を通じて、その事実を慎重に＝故意に（deliberately）「明らかにする」。これが私の方法である。第三の（媒介）用語という無限後退ではなく、ずらし（displacement）の戦略である。それゆえ、西洋の言説を、それを通じてメラネシアの言説が現れうるような形式として提示しようと試みる [Strathern 1992: 75]。

ストラザーンは二項対立をあえて作り出すことで、単に「メラネシア」に説明を与えるだけではなく、「西洋」の概念自体の前提を問い直していくのだ。

2 「西洋」と「南米インディアン」

ヴィヴェイロス・デ・カストロもストラザーンと同じ構造の議論を展開する。ストラザーンが「メラネシア」の概念を通じて思考したように、自身のフィールドである南米大陸の先住民（Amerindian、以下、「南米インディアン」とする⁴）に特徴として見られる思想ないし「存在論」を通じて、人類学における「他者」理解のあり方を考察している。

ヴィヴェイロス・デ・カストロは先住民の多くに共通して見られる、「パースペクティブ主義（perspectivism）」という思想を理念的に描きだしている。パースペクティブ主義とは、世界に住まう動物や精霊、物などのそれぞれが人間と同格の主体性（subjectivity）を持っており（つまり、自身を人間とみなしている）、それぞれが固有の世界を持つという思想である。ヴィヴェイロス・デ・カストロは、パースペクティブ主義を「われわれ」の

⁴ Amerindian は南北アメリカ大陸を含めた先住民の総称として用いられることもある。しかし、ここではヴィヴェイロス・デ・カストロの用法に鑑みて、南米インディアンと訳すこととする [Viveiros de Castro 1998]。

認識論の基盤である自然主義 (naturalism) と並置することでその特異性を詳らかにしていく。自然主義においては、単一の「自然」とそれを様々に解釈する主体ないし「文化」が存在する。そして、その寛容で相対主義的な社会政策は多文化主義となる。一方、パースペクティブ主義においては、諸視点が固有の自然を持ち、それを一望することのできるシャーマンの宇宙的政治 (cosmic politics) は多自然主義 (multinaturalism) ということができる [Viveiros de Castro 1998]。

ヴィヴェイロス・デ・カストロは、このパースペクティブ主義の世界で生じうる比較の問題を人類学における比較、すなわち、「ネイティブ」の文化の翻訳という作業と比較する。パースペクティブ主義の世界においては、異なる個体間において同一の表象でありながら、異なる対象を指示しているという状況が想定される。たとえばジャガーが「マニオクのビール」というとき、それは人間が血液と見るものを指している。ここで「ビール」は二つの対象を指示していることになり、多義語となる。神話において人間とジャガーがコミュニケーションするとき、両者は互いに異なったものを指している。多自然主義的な観点を採用するならば、どちらの指示対象が正しいのかを決定することは出来ない [Viveiros de Castro 2004]。

これと同じ構図が人類学者とネイティブとの出会いに見出される。ヴィヴェイロス・デ・カストロが取り上げている寓話によれば、スペイン人が南米先住民と出会ったとき、スペイン人は南米先住民が同じ人間であると確認するために魂を持っているかどうかを調べようとしたのに対し、南米先住民は同じ身体を持っているかどうかを確認しようとした。どちらも自分たちだけが真の人間であると考えているという共通点を指摘するレヴィ＝ストロースを批判し、ヴィヴェイロス・デ・カストロは相違点に着目すべきであるという。「人間」という言葉を両者が使うとき、異なること（心を持っているかどうかと身体を持っているかどうか）を指示しているからである。そのどちらが正しいのかを決定できない地平（すなわちシャーマンの視点）を想定することで、われわれが通常「人間」という言葉で指示していることとは違うことを彼らが指示しているということを知るとともに、われわれが「人間」という概念で指し示していることが以前よりも明確になるのだ [Viveiros de Castro 2004]。

ヴィヴェイロス・デ・カストロはこうした戦略を「統制された多義語 (controlled equivocation)」法と呼ぶ。「統制された」とは「歩行は、統制された身体の落下だ」[5]といわれるときと同じ意味だという。多義語の正しい意味が確定されない、すなわち「われわれ」人類学者が見ている現実に与える説明と対象である人々である「彼ら」が現実に与える説明のどちらが優位にあるかが確定されない。このとき相対主義に直面する。しかしそこで、理解不可能という事実の前に崩れ落ちることなく、次に踏み出すことが出来るように統制するというのである。ここには、あくまでも「われわれ」に留まるという含意がある。しかし、どこまでも「彼ら」に迫ろうとする態度なのである。

3 2つの相対化

ストラザーンとヴィヴェイロス・デ・カストロに共通するのは、「西洋」と「非西洋」、「われわれ」と「彼ら」という二項対立を設定し、そのうえで「彼ら」を理解すると同時に、「われわれ」自身が前提としていることを批判的に考察する戦略である。この議論は一見すると、サイドが「ある地理的空間に固有の宗教・文化・民族的本質にもとづいて、定義しうるような、土着の、根本的には他とは『異なった』住民が住む地理的空間というものが存在するという考え方が、やはりきわめて議論の余地のある観念である」[サイド 1986: 326] と批判したように、いわゆる本質主義とも受け取れる議論である。しかし、重要なことは、ストラザーンもヴィヴェイロス・デ・カストロもこうした批判を踏まえているということだ。どのように記述しても、「われわれ」と「彼ら」、「分析者」と「被分析者」、の非対称性からは逃れることができない。むしろそうであるがゆえに、すべてを見渡しているかのような超越論的な視座から議論する「われわれ」自身が持つ限界を示さねばならない。

こうした議論を、人類学の中で脈々と受け継がれてきた相対化の作法の中に位置づけることもできる。例えばリンハートはかつてこのように議論していた。

われわれが野蛮人とともに暮らし、彼らの言語を話し、彼らの経験を彼らの方法で自分自身に表現することを学ぶとき、われわれは自分自身であることをやめる必要がないくらいに、彼らに近い思考をするようになる。次第にわれわれは、自分が教えられ、用いるまでになった論理の構成概念で、彼らの諸観念を体系的に表現しようと努めだす。そしてせいぜい望むのは、彼らの言語で表現できるものをわれわれの言語で表現できるものに妥協させるということである。われわれは自分が習得した彼らの思惟の慣習とわれわれ自身の社会の思惟の慣習との中間に立って、ふたつの調停を行うのである。そうするなら結局我々が探求するのは、およそ神秘的な「未開の哲学」ではなく、われわれの思考と言語の潜在能力ということになる [Lienhardt 1953]。

この議論を踏まえて、アサドは意識よりも直訳を推奨するベンヤミンの翻訳論に言及しながら、直訳の違和感から出発することで、自文化を問い直すことにつながる「文化の翻訳」を提唱する [Asad 1993: 171-199]。このような言語間の意味論的な差異の間の理解不可能性を踏まえた上で、自らの概念をずらしていくことを人類学の課題とすることは、かつて浜本も議論していた [浜本 1985]。

しかし、I で述べた人類学の相対化の2つの様式を考慮すべきである。自らの概念をずらす戦略は (a) 人類学者が自身の信念とは異なる信念体系を理解しようとすることを通

じて自身の信念（およびそれを構築する言語体系）を相対化する営みに属する一方で、本章で取り上げたストラザーンやヴィヴェイロス・デ・カストロの議論には、(b) 人類学の記述が要請する（「西洋近代」の）認識論を、異なるコスモロジーを理解しようとすることを通じて相対化する、という営みが含まれている。もちろん、(a) の相対化で想定される言語間の差異を前提とすれば、英語で記述される人類学と日本語で記述される人類学が前提とする諸概念を同一視することはできない。しかし一方で（近代西洋の）学問とは形而上学的な議論を排するがために、理想的には万人に開かれているのであって、その意味でいかなる言語で記述されようとする制約を受けないことが前提となっている。(b) の相対化はこうした学問の遂行が要請する認識論の相対化である。ストラザーンやヴィヴェイロス・デ・カストロは「われわれ」と「彼ら」の二項対立を通じて、(a) の相対化の手法を用いながらも、(b) の相対化を行おうとしているのだ。

Ⅲ アサドと浜本の相違点

本章では、Ⅱで論じた二項対立と2つの相対化という観点からアサドの議論を検討する前に、アサドと浜本の議論の比較を行う。浜本が『信念の呪縛』で議論した信念という論点と『秩序の方法』で議論した儀礼という論点は、アサドの『宗教の系譜』における議論と重なる。以下では信念と儀礼という2つの論点について両者の議論を比較し、アサドの議論では(b)の認識論の相対化を行っていることを示す。

1 信念論

人類学者は、これまで研究対象となってきた人々について「彼らは～を信じている」という記述をごく普通に行ってきた。しかし、それを内面の心の状態と考えたとき、それを人類学者はどのようにして知るのか。こうした問題を問かけると、これまで「信じる」という動詞を用いていた人類学者は窮地に陥ってしまう。「信じる」という記述で実際には何を言おうとしてきたのだろうか。浜本は、こうした問題は信念を内面の問題、すなわち命題に対する真偽の判断として「信じる」という言葉をとらえてしまうことによって生じる、と指摘する。そして代替案として、信じるとは何かを勘定に入れて当てにすることであり、信念の問題を認識上の知的な関心だけでなく、実践上の信頼性という観点から見ていくことを提案している [浜本 2006]。

この議論をさらに発展させ、ケニアのドゥルマ社会における妖術信仰が人々を捕えるメカニズムを解明するために浜本が提唱したのが、信念の生態学というアプローチである。「信じる＝あてにする」と考えると、ある特定の信念が持続するかどうかは、その信念に基づいてなされる行動結果の、その人にとっての損得勘定の結果として考えることができる。こうして、妖術信仰といった特定の信念群が破棄されない仕組み、その真理化のプロ

セスを解明することが課題となる。そして妖術信仰やそれと対抗する「妖術など存在しない、妖術使いなどいない」という信念が拮抗する過程として分析するのが信念の生態学である。残念ながら『信念の呪縛』では、対抗信念まで踏み込んだ信念の生態学的分析は行われていない [浜本 2014]。

これまで述べてきた浜本の信念に対する問題意識は、アサドの「宗教」概念批判の議論と共通する。アサドは宗教の普遍的定義を試みようとする一例としてギアツの議論を取り上げる。そしてそこで、信念が実践とは切り離されたものとして論じられていることを批判する。しかし、アサドは実践を組み込んだ宗教概念を定義しようとはしない [Asad 1993: 54]。その代わりにアサドがするのは、内面の信念を宗教概念の中心に据える議論と、プロテスタント神学との類似性を示すことである。

この両者の比較から見えてくるのは、分析の主体自体にアプローチするかどうかという違いである。信念の生態学で問われていないのは、拮抗する信念の過程を俯瞰的に観察する視点とは何か、という問題なのだ。信念の生態学による分析が説得力あるものとして感じられるとすれば、それもまた一つの信念であり、なんらかの実践と結びつくことによって維持されていることになる。しかし、その部分はアプローチ自体に組み込まれていない。

(西洋近代の) 学問における議論の妥当性とは、まさにこうした実践の次元を排したところにあるのだから、当然といえば当然である。一方でアサドの議論が、ギアツの議論の欠点を指摘しそれを乗り越えるアプローチを提案する、という形をとらず、系譜学に徹しているのは、学問の枠内でそれでもなおこの観察の問題に踏み込むためだと解釈できる。信念の問題を論じるとき、それを実践とは切り離された内面の問題として捉える傾向は、単にこれまでの人類学者がその重要性を認識していなかったというよりも、学問の認識論上の要請が関係している。アサドが採用する系譜学という方法は、その要請がいかなるものであるのかに迫るための方法なのだ。

2 儀礼論

次に儀礼論についてみていく。浜本は『秩序の方法』において、人類学においてこれまで「儀礼」と呼ばれてきた対象について議論している。たとえば、屋敷に住む人々が頻繁に刃物で怪我することを憂慮し、羊を引き回しながら屋敷を周回した後にその腹を裂き、取り出された胃の内容物で問題の刃物や人々を洗うという実践があり、それが「屋敷を冷やしている」と呼ばれる時、こうした特殊な行為を人類学者は「儀礼的实践」と呼んできた。なぜこうした行為は、特殊なものとして受け止められてきたのだろうか。浜本によれば、これらの実践は明確な目的や意図があり、特定の問題に対処するものとして営まれている。しかし当事者たちの行為の意味とその現実性を観察者が共有できない時、この差が何によってできているのか。なぜ儀礼的という言葉をあてはめようとする気になったのか。こうした問いに浜本は、特定の行為とそのやり方をそれぞれ検討しても儀礼に本質的な特

徴が見つかるわけではなく、この二つの唐突な接合、恣意性＝無根拠性＝規約性にその「儀礼」が同定されるときの特徴がある、と答える [浜本 2001: 65-71]。

浜本によれば、これまでの研究では対象が「儀礼」として捉えられた瞬間に、「儀礼」が「もっぱらその象徴的意味を解読されるべき演じられたテキストでもあるかのように取り扱われる傾向」[58]があるという。浜本のアプローチは、その象徴論的な議論の問題点を指摘し、それを乗り越えるという形で提起される。「水甕の禁止」の事例を見てみよう。水甕が夫人の小屋に据え置かれている。水甕を「動かす」ことに浜本は「引き抜く」という訳をあてる。妻以外の者、とくに彼女の夫が水甕を引き抜くことは、禁止されている。それは、「屋敷から妻を引き抜く」＝妻が「屋敷に座らない」＝「妻が死ぬ」ことを意味するからである。ここで問題となっているのは、この「水甕を引き抜く」と「妻が死ぬ」との結びつきである。象徴論的なアプローチは単純化すれば、水甕は妻や女を象徴している、と解釈する。さらにそこから、土器の壺と女性の子宮を豊饒性の象徴として結びつけ説得力のあるものとして議論するという。しかし、浜本はこうした象徴的図式を指摘することが、行為の背後にある原理であるかのようにされてしまうことを問題視する。その代わりに浜本が試みるのは、「引き抜く」や「妻」という語の言語体系における意味論的な結びつきを詳細に検討し、「隠喩」に内在する論理を読み解くことである [101-126]。

一方アサドも儀礼に関し、自然への対処にせよ、社会構造の維持にせよ、それを通じて伝達される文化的カテゴリにせよ、文化的カテゴリと社会構造を超える宗教的体験にせよ、儀礼が何かを表象するものとして捉える点については変わらないことを指摘する [Asad 1993: 60]。アサドが問うのは、儀礼と呼ばれる対象に観察者が意味を見出そうとしてきたのはなぜか、という問いである。

アサドは『宗教の系譜』で、人類学的研究における「儀礼」概念がいかにして現在用いられている意味論へと変化してきたのかを系譜学的に描く。「儀礼 (ritual)」概念は、キリスト教会における行為を規制する台本 (script) であったものから、テキストに喩えられるような行為へと変化していった。すなわち、かつては、行為自体が意味を有していたが、のちに行為が恣意的な意味を表象するため解釈を要求するものへと変化したのだ。この変化は他の歴史的な変化と結びついており、その中には儀礼を神話よりも原始的だとみなす 19 世紀に支配的だった見解がある。そしてそれは、「正しい実践よりも正しい信念の方をこそ高く評価すべきだとするプロテスタント宗教改革の教義を巧みに歴史化し世俗化するもの」[58]なのだという。

信念の議論と同様に、両者が従来の儀礼研究に見出す問題点は共通しているにも関わらず、対処の仕方が大きく異なっている。浜本はこれまでの問題を乗り越えるアプローチを提案しようとするのに対し、アサドは、なぜそもそも「儀礼」が、観察者が真の意味を読み取るもののように捉えられるようになったのか、を問っている。そしてそれは、これまで見てきたように、儀礼的实践よりも内面の信念を信仰の核とする、プロテスタント神学

に由来するものなのである。

以上の2つの論点に関する浜本とアサドの議論の相違から見えてくるのは、浜本の議論は(a)の言語体系の相対化に留まるのに対し、アサドの議論はⅡで取り上げたストラザーンとヴィヴェイロス・デ・カストロらの議論と同様に、(b)の認識論の相対化を含んでいるということである。信念や儀礼を対象化するとき、学問が要請する認識論をつうじて「われわれ」が立ち現れる。アサドの系譜学は概念の時間的な意味論的差異を解き明かそうとすることで、この信念や儀礼を対象とする「われわれ」が前提とするものがいかなるものであるのかに迫ろうとする。それは、実践よりも内面の信念を重んじ、儀礼を重要視しないプロテスタント神学の登場という歴史的な出来事と密接に関係するものなのである。

これまで見てきたように、アサドの「宗教」概念批判の議論は単に「宗教」という概念の(a)の意味論的な相対化にはとどまらず(b)の認識論の相対化を行っていることは明らかであるが、さらにストラザーンやヴィヴェイロス・デ・カストロよりもラディカルに(b)の認識論の相対化を行っていることにも着目したい。ストラザーンとヴィヴェイロス・デ・カストロの議論における、「われわれ」と「彼ら」の対立を通じ「われわれ」が前提とするものを相対化する戦略は、アサドにおける「宗教」概念の相対化に相当する。しかし「宗教」概念とは、「われわれ」と「彼ら」の区分そのものに関わる概念でもある。この点を踏まえながら、次章でアサドの世俗主義批判の議論を検討したい。

Ⅳ 世俗主義批判の人類学的意義と「コスモロジー」研究の可能性

本章では、アサドの世俗主義批判の人類学的な意義を考察し、「コスモロジー」研究がいかに可能なのか、その展望を示す。『宗教の系譜』の後、アサドは『世俗の形成』で「世俗主義(secularism)」の探求へと向かう[Asad 2003]。アサドは従来の「宗教」概念が実践とは切り離された抽象的な信念を中心に据えてしまうことの問題点を指摘しながらも、なぜ新たな宗教概念を提案するという方向に進まなかったのだろうか。それは、定義することも行為であるからだ。「定義は、単に抽象的な知的営為であるばかりではない。それは情念的な社会的論争の中におかれている。そしてこの論争に対し国家の法律が宣告を行うのである」[Asad 2001: 220]。宗教を定義する実践は、「宗教を政治、法、科学から——すなわち、様々な権力と理性が近代固有の生を分節化する種々の領域から——きれいに切り離しておきたいという今日のリベラルの要求」[Asad 1993: 28]に適うものなのである⁵。ウェストファリア体制以後の政教分離を原則とする国民国家の権力によって「宗教」を分

⁵ ここでアサドが宗教を研究する際の認識論を問題にしようとしていることに着目したい。宗教を規定するときに行っていることは、科学、すなわち本論文で使っていた言葉に直せば(西洋近代の)学問の認識論とは異なる認識論を切り分け、「われわれ」と「彼ら」を差異化することなのである。

節化する主体にあたるものをアサドは、「世俗主義」と呼び研究の対象に含めることを提唱する [Asad 2001, 2003]。

アサドは「世俗主義のイデオロギーは、『实在』についての多数の形而上学的信条に基づいて『宗教』の社会的・政治的な場を恒久的に固定しようと努めている」[Asad 2001: 221] という。その形而上学的信条とは次のようなものだ。

(1) 世界は相互に確認しあう一連の諸科学によって占められた単一の認識論的空間である。科学には、天文学や核物理学から社会学や心理学までが含まれるが、それらは「科学的方法」と呼ばれうるものを用いるのみならず、それを理性の唯一のモデルであると確証する。(2) これら諸々の学問領域によって獲得された知識は、ともに一個の啓蒙道徳一すなわち、人間的に生きたい限り、万人はいかにして行動すべきか、という諸規則一を支持する。そして、(3) 政治の領域においては、これは特定の制度的分離及び制度を要請する。それらは寛容な世界のための唯一の保証である。なぜならば、概念としてまた実践として、宗教に対し、指定された限界内にとどまるように強制することによってのみ、世俗国家の超越的権力は信仰と表現の自由を保障できるからである [221–222]。

(1) でアサドは世俗主義が前提とする形而上学的信条として（近代西洋の）学問について触れている。この (b) の認識論の相対化は、II で検討したヴィヴェイロス・デ・カストロの議論やそれを継承する存在論的転回の問題設定と共通する。ヴィヴェイロス・デ・カストロは二項対立において「西洋」の側の認識論の基盤を自然主義とした。自然は単一でそれを様々に眺める複数の文化があるというものであった。存在論的転回では、それを自然についての存在論（科学）と文化についての認識論と言い換える。そして、自然の实在についても人間の実践を通じて操作され、決して発見されるのを待つ所与のものではない、という科学人類学の成果に依拠しながら、「われわれ」の存在論も確固たるものではないのだから、「彼ら」の側の存在論も認めていいのではないかと挑発的な提案をする [森田 2011]。もちろん、「彼ら」の存在論を「われわれ」が本当に認めることはできない。アサドの議論を踏まえれば、「彼ら」として「われわれ」と区別されるのは、「彼ら」が「非理性的」だからである。これは「彼ら」が本質的に非理性的であるという意味ではなく、「理性的」である「われわれ」との関係的な意味においてそのようになるということだ。（西洋近代の）学問の記述に留まる限り、アサドのいう世俗主義やヴィヴェイロス・デ・カストロのいう自然主義の外部に立つことはできない。しかしそれでも「彼ら」に迫ろうとする、そして同時に「彼ら」でないものとしての「われわれ」の認識論の限界に迫ろうとするアプローチなのである。

浜本がこうした (b) の認識論の相対化に向かわないことは、『自然と文化のインターフ

エイズ』というシンポジウムにおける浜本のコメントからも読み取ることができる。浜本は、このシンポジウムの、自然と社会の二項対立から距離を置き、多様な生活実践の中から世界がいかにか立ち現れるのかを明らかにしつつ、世界のあり方そのものの多様性、ヒトと世界の関係性の多様性、自然と社会の二項対立からは零れ落ちてしまう多様性に注目するという基本方針を評価する。しかしその中で、①多様性の指摘が西洋近代批判という構図をとる、②多様性が、抽象的な多様な思考に集約されてしまう、③他者がロマン化されて西洋近代の代替として提示される、という傾向を指摘する。そして、これらは人類学の専売特許であったが、オリエンタリズム批判を経た今、再びこうした近代西洋の自己反省ゲームを 21 世紀の人類学が主導する必要があるのか、と批判する。浜本は「この自己反省ゲームが純粋に知的な満足において遂行され、めったに実践的な帰結を伴うことがなかったこと」[浜本 2010: 6] と、②のコスモロジーや、近年では存在論として論じられる対象が思弁的なものとして提示されてしまうことを関連付け、これらを「18 世紀以来の近代西洋内部のゲームだったのであり、それ自体すぐれて近代西洋的所作」[6] として批判したうえで、自身の実践系を中心に据えるアプローチを提案する。

しかし、(b) の認識論の相対化は単に西洋の自己反省ゲームとして片づけられる問題ではない。アサドが指摘した世俗主義は、たとえ日本語で人類学を行うわれわれにキリスト教的な伝統がなかったとしても、人類学の記述が要請する「われわれ」が背負うものだからだ。対象を「コスモロジー」として同定し説明しようと努める瞬間に、「われわれ」と「彼ら」という区分が立ち現れる。その意味で「西洋近代」的所作とは単に人類学者自身の背負う文化的背景や記述言語の問題ではない⁶。「コスモロジー」の中にどれだけ合理性を見出そうとも、説明に努めようとした瞬間に、それを虚偽とみなさざるを得ない「われわれ」が立ち現れる。それは西洋で誕生した一つのローカルなものの方でありながらも、かくも説得力をもち、人々の「コスモロジー」へと影響を与える。「われわれ」から区別される「彼ら」の「コスモロジー」を理解しようと努めることは、人類学者自身の「コスモロジー」を構成する言語体系を相対化するのにとどまらず、「コスモロジー」を研究する「われわれ」の認識論を相対化する道を開く。この「彼ら」の「コスモロジー」を通じて「われわれ」の認識のもつ限界が何かを示そうとする営みは、いささか奇妙な営みでもある。そもそも「われわれ」の範囲を定めることは、「彼ら」を排除することだからだ。「コスモロジー」の研究とは、「コスモロジー」を規定する視点そのものが「コスモロジー」と名指されうるといって自己言及的な構造を有している。浜本が提唱した信念の生態学は、その明快な図式によって拮抗する信念のダイナミクスを描きうる方向性を有していたが、この点に言及しない点で「コスモロジー研究」としては不十分なものとなる。

具体的にその理由を示そう。それは、イスラームを対象として信念の生態学を遂行しよ

⁶ もちろん、(a) の意味論の相対化のレベルで、各言語で遂行される人類学間の差異を探求することもまた、意味のある営みである。

うとするときに生じる問題と関わっている。それは、宗教に否定的な人々の信念をどのようにとらえるか、という問題である。浜本の議論に従えば、「イスラームなんて虚偽だ」という対抗信念を実践系も含めて分析すればよい。しかし、中田 [2004] が宗教学とイスラーム世界におけるイスラーム研究を比較しながら明らかにしているように、イスラームを虚偽と見なしているのは（西洋近代の）学問の認識論そのものなのである。つまり信念の生態学という図式自体が、イスラームを虚偽とみなす信念なのだ。このことから、『信念の呪縛』の中で浜本がしきりに「妖術など存在しない」という自己の信念を開陳していたことの奇妙さが浮かび上がる。ムスリムが人類学者になること、あるいは人類学者がイスラームに改宗することはあり得るが、人類学的にイスラームを研究する限り、彼あるいは彼女のムスリム性はその記述から消される。アサドが論じたように学問的な記述を通じて立ち現れる認識論あるいは世俗主義は、一方で国家権力とも結びつきながら、現実の人々の「宗教」に関する考え方に多大な影響を与える。イスラームの実践に勤しむ人々がいる一方でイスラームを虚偽とみなし世俗的なライフスタイルを送る人々が混在する社会における拮抗する「コスモロジー」の動態を研究するためには、信念の生態学という学問の認識論を可能にする人類学の営みと、イスラームを虚偽とみなす人々の実践が、共に現実の世界で生じる実践であるということに着目する必要がある。

Ⅱで検討した、ストラザーンやヴィヴェイロス・デ・カストロの議論における「西洋」と「メラネシア」、「西洋」と「南米インディアン」という二項対立を用いた議論は、「コスモロジー」研究における認識論の相対化という方向性を切り開くものであった。しかし彼らが用いる区分は「分析者」と「被分析者」という区分に比較的对応する。そのためある「コスモロジー」を真とみなす人々と偽とみなす人々が混在するような社会を対象とするには不十分であった。アサドの議論における「世俗主義」と「イスラーム」という二項対立は、「分析者」と「被分析者」という区分に必ずしも一致しない。分析者がムスリムであっても人類学の記述という実践を通じて、「西洋近代」の学問の認識論が立ち現れる。ムスリムの中にはより「正しいイスラーム」を求め実践に励む人々もいれば、科学的世界観を根拠に宗教から遠ざかる人々もいる。アサドの議論は、実践への着目を媒介として、対象となる「コスモロジー」と学問の認識論が対立しながら混ざり合う局面を、信念の生態学が目指したように動的に捉える可能性を示唆する。本論文では「コスモロジー」研究の可能性を論じるため、ストラザーンやヴィヴェイロス・デ・カストロ、浜本の議論との比較を通じて、アサドの世俗主義批判の議論を発展的に読み直すことを試みた。

「コスモロジー」の人類学的探求は「西洋近代」の両義性の問題に突き動かされるものとなろう。それは、一方で「西洋近代」の認識論から構成される「コスモロジー」が普遍的な真理の認識へと向かう進化の頂点では決してありえず、単に複数ありうる「コスモロジー」のうちの一つであることを確認しながらも、しかしその一方で、複数の「コスモロジー」を優劣なく並べて見渡し、「客観的な」比較研究を目指した瞬間に、他の「コスモロ

ジー」を虚偽とみなす「西洋近代」の認識論が立ち現れる。そしてこの認識論は人々がある「コスモロジー」を虚偽とみなすことを促すことがある。この二つの間での葛藤は、対象とする社会の中に、そしてさらには人類学者自身の中に見出されうる。「コスモロジー」の人類学は「西洋近代」の認識論を相対化しようと努めるとともに、対象社会においてなぜかくも科学的世界観が、世俗主義が力を持ちうるのか、という「西洋近代」の謎を同時に問うことでもある。

参考文献

Asad, Talal.

1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press.

2001 Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion". *History of Religions* 40(3): 205–222.

2003 *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.

浜本 満

1985 「文化相対主義の対価」『理想』(627): 105–121。

2001 『秩序の方法：ケニア海岸地方の日常生活における儀礼的实践と語り』。

2006 「他者の信念を記述すること：人類学における一つの疑似問題とその解消試案」『九州大学大学院教育学研究紀要』9: 53–70。

2014 『信念の呪縛』九州大学出版会。

Henare, Amiria., Holbraad, Martin. and Wastell, Sari. (eds.)

2006 *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, Routledge.

Hirschkind, Charles.

2006 *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.

磯前 順一

2000 「宗教概念および宗教学の成立をめぐる研究概況：欧米と日本の研究のレビュー」『現代思想』28(9): 230–245。

春日 直樹

2011 「人類学の静かな革命：いわゆる存在論的転換」『現実批判の人類学』、春日直樹（編）pp. 9–31、世界思想社。

Lienhardt, Godfrey.

1953 Modes of Thought in Primitive Society. *New Blackfriars* 34: 269–277.

Mahmood, Saba.

2005 *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.

森田 敦郎

2011 「モノと潜在性：タルド的視点に基づく機械の民族誌の試み(<特集>動くアッサンブラージュを人類学する)」『文化人類学』76(1): 33-52。

中田 考

2004 「宗教学とイスラーム研究：規範的アプローチの構築のための準備作業」『宗教研究』78(2): 243-267。

サイード、エドワード

1986 『オリエンタリズム』、今沢紀子（訳）、平凡社。

Strathern, Marilyn.

1988 *The Gender of the Gift: Problems with women and problem with society in Melanesia*. University of California Press.

1992 *Reproducing the future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. Manchester University Press.

谷 憲一

2015 「世俗主義批判の射程：イスラーム復興に関する人類学の最前線」『文化人類学』(794): 417-428。

Viveiros de Castro, Eduardo.

1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3): 469-488.

2004 Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation, *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1): 1-20.

<インターネット上に存在する資料>

浜本 満

2010 「存在論の選択可能性？ 熊本大学フィールドシンポジウム『自然と文化のインターフェイス』に寄せたコメント」（2015年3月29日最終閲覧）

<http://members.jcom.home.ne.jp/mi-hamamoto/research/workingpaper/nature-soc-com.pdf>

(2015年5月6日採択決定)