

<研究ノート>

コントロールされた多義の誤謬 ——ヴィヴェイロス・デ・カストロにおける人類学的翻訳——

久保 明教*

要旨

本稿では、エドゥアルド・ヴィヴェイロス・デ・カストロが提示した「コントロールされた多義の誤謬 (Controlled Equivocation)」という概念とこの概念を通じて彼が構想する人類学的翻訳のあり方について検討する。「多義の誤謬」は、論理学において、同じ言葉や表現によって異なる対象を指すことで生じる誤謬とされてきた。ヴィヴェイロス・デ・カストロは、「多義の誤謬」がアメリンディアンのパースペクティブ主義にとっても異種間の関係性において不可避免的に生じる契機であり、それは論理的な除去すべきエラーではなく異なる種との差異を見失わないようにコントロールされるものだと論じたうえで、そのような「コントロールされた多義の誤謬」でもありうるものとして人類学的翻訳を捉え直す。彼が分析する種々の事例に加えて、浜本満の「文化相対主義の対価」における議論を対比的に検討し、この概念の内実とその可能性を明らかにする。

キーワード： ヴィヴェイロス・デ・カストロ、多義の誤謬、翻訳、浜本満、文化相対主義の対価、Controlled Equivocation

目次

- I はじめに
- II 除去とコントロール
- III 詩人かつ批評家
- IV 差異を通じたコミュニケーション
- V 構築されるジャガーと取り除かれる妖術
- VI すべての人間は義兄弟である
- VII おわりに

I はじめに

* 一橋大学大学院社会学研究科准教授

本稿の目的は、エドゥアルド・ヴィヴェイロス・デ・カストロ（以下、VDC）による2004年の論文「パースペクティブ主義的人類学とコントロールされた多義の誤謬という方法（Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation）」を検討し、この論文で提起された「コントロールされた多義の誤謬（Controlled Equivocation）」という概念の内実とその可能性を精査することである。

VDCは、人類学に固有の課題とは文化の翻訳であり、そこにおいて良い翻訳とは、調査対象たる現地の人々が用いる諸概念を通じて翻訳を担う人類学者側の諸概念を変形させた新たな言語において現地の諸概念の意図を表現することだ、という前提から議論を始める[Viveiros de Castro 2004: 5]。そのうえで彼は、人類学における「翻訳」概念それ自体を自らの調査対象であるアメリンディアン（アメリカ先住民）の諸概念を通じて変形させ、「コントロールされた多義の誤謬」という新たな概念によって人類学的翻訳を捉え直すことを試みている。

VDCは明示していないが、「Equivocation」は、アリストテレスの「詭弁論駁論」以来、論理学における主要な誤謬の一つとされてきた「多義の誤謬」(Fallacy of Equivocation, あるいは単に Equivocation) と結びつく用語である [アリストテレス 2014: 376]。それは、言明のなかに複数回登場する語彙やフレーズが持つ異なる意味を利用することで推論の連続性が損なわれていることを隠蔽し、非論理的な推論を生み出す誤謬とされる。例えば以下の三段論法では、同じ言葉 (end) を異なる意味 (終わり／目的) で用いることで、誤った推論が生じている²。

The end of life is death. (生の終わりは死である)

Happiness is the end of life. (生の目的は幸福である)

So, death is happiness. (したがって、死は幸福である)

こうした誤謬を回避ないし除去することは、しばしば、理性的思考あるいは批判的思考（「クリティカル・シンキング」）の要件とされる [e.g. 塩谷 2012: 83, 90]。したがって、除去されるべき誤謬が「コントロールされる」というVDCの表現は、論理的にはいささか奇妙な用法だということになるだろう。

なお、「Equivocation」は「多義的で曖昧な表現（を使うこと）」と訳すこともできるが、単に多義や曖昧の意であれば「multivocal」や「ambiguous」といったより明確な語句があることや、動詞形「equivocate」が「(意味や真実などを不明確にするために) 曖昧な言葉や表現を使うこと」を意味することなどから、本稿では論理学における用法を踏まえて

² “Fallacies”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
(<https://plato.stanford.edu/entries/fallacies/>、2021年2月27日閲覧)。

「Equivocation」を「多義の誤謬」と訳し、「複数の異なる対象を同じ表現によって指してしまうこと」と解する。

多義の誤謬は、翻訳においても端的に避けるべきミスであるように思われるだろう。一般に、ある言語の語彙 X を別の言語の語彙 Y に訳すとき、X と Y が可能な限り同じものを指すように努めることが適切な翻訳だとみなされる。このように考えれば、X をそれが指示する対象とは全く異なる対象を指す Y と訳すことは明らかに誤訳である。

しかしながら、VDC は、アメリンディアンにとって「多義の誤謬」は翻訳の理論であり、異なるパースペクティブの間のコミュニケーションのひとときを優秀なモードであると言う [Viveiros de Castro 2004: 5]。彼らにとって、世界はそれぞれに異なる類の主体性を持った存在者に満ちていて、それらの存在者は——人間であれ人間以外であれ——いずれも同じ種類の靈魂（認知と意思の力能）を持っており、似た魂を持つがゆえに似た概念を用いる。異なるパースペクティブが生じるのは、種ごとの身体的および（スピノザ的な意味での）情動的な差異によってであり、種にかかわらず類似する概念は種ごとに異なる指示対象をもつことになる。例えば、アメリンディアンにおいて「人間が血と見なすものをジャガーはマニオクのビールと見なす」のは、人間にとっての「血」とジャガーにとっての「マニオクのビール」が類似した概念でありながら異なるものを指示していることとして理解される。つまり、アメリンディアンの「パースペクティブ主義 (perspectivism)」において、異なる種同士が関わる状況で用いられる全ての概念は必然的に「多義の誤謬」を生み出す。類似した概念を用いた表現によって全く別の対象が指示されるのである³。

したがって、パースペクティブ主義における翻訳——それはシャーマンの主な仕事の一つだが——は、他の種がある事物を語るときに用いる表現の人間の言語における「同義語 (synonym)」(同じ対象を指示する表象)を探すことではない。むしろ、その目的は、私たちの言語と他の種の言語を架橋する多義的な「同形同音異義語 (homonym)」によって覆い隠された差異を見失うことを避けることにある。「(ジャガーにとっての) ビール」を「(人間にとっての) 血」と訳すことによって、似た概念を用いても私たちと彼らが同じ事柄について語っているわけではないことが明確化される [Viveiros de Castro 2004: 7]。「ビール」を「血」と訳すことは、それらが同じ物を指していないという意味では「誤訳」であるが、同じ物を指していないことを明示するためにこそ翻訳が行われる。したがって、翻訳という契機に限定すれば、「コントロールされた多義の誤謬」は「コントロールされた誤訳」として捉えることもできるだろう。

³ 「概念」と「表現」は異なる語であるが、VDC [2004] の議論は（おそらくパースペクティブ主義と人類学的分析概念を連続して扱うために）「ある概念が特定の対象を指示する」という図式の下になされているため、この図式に基づいて検討を進める本稿においては「ある概念が特定の対象を指すこと」と「ある表現が特定の対象を示すこと」の同型性をあてにして「概念」と「表現」を互換可能な語として用いている。

II 除去とコントロール

同じ概念が異なる対象を指すことへの警戒を促す点では、パースペクティブ主義も論理学も変わりはないことに注意してほしい。アメリンディアンにとっても、異なる種同士の関係において同じ（あるいは類似した）概念が指示する複数の対象を同じものと思込むことは誤謬である。ただし、論理学における「多義の誤謬」が曖昧な多義語を曖昧でない言葉に置き換える（上の例では、「the end of life」を「the purpose of life」とする）ことで除去されるのに対して、パースペクティブ主義における「多義の誤謬」は、精神の均質性と身体の複数性という存在論的前提の不可避的な帰結であるために、決して解消されることはない。だからこそ、それは異なる身体／指示対象のあいだの差異を見失わないように常にコントロールされるべき誤謬なのである。「コントロール」の含意について本論文では、「歩くことが転倒のコントロールされたやり方であるというような意味」だとしか述べられていないが [Viveiros de Castro 2004: 5]、それは、同じ概念によって指示される異なる対象の混同（＝転倒）を抑制し、身体／情動が生み出す差異に注意しながら他者と関わること（＝歩行）だと理解できる。こうしたパースペクティブ主義の発想から見れば、理性的な精神を共有する（あるいは「クリティカル・シンキング」を身につけた）人間たちが同じ概念によって同じ対象を指す状況のみを規範化しようとする論理学の「多義の誤謬」概念は、すでに転倒したまま起きあがれないほどコントロールの外れた状態にあり、差異を通じて他の種と関わることは到底できない発想だということになる。

では、以上で述べてきたようなパースペクティブ主義の発想に基づけば人類学的営為はいかなるものとして説明できるだろうか？この問いに答えるために VDC はレヴィ＝ストロースが言及した以下の逸話を取りあげる。

アメリカ大陸が発見されてから数年後、スペイン人は大アンティル諸島に審問委員会を派遣して原住民に魂があるかどうかを調べていた。これに対して、当の原住民は捕らえた白人たちを溺れさせてじっくりと観察し、彼らの身体が腐敗していないかどうかを調べるのに忙しかった。[Lévi-Strauss 1973 [1952]: 384]

原住民の奇妙に見える行動は、まさに身体において差異が生じるというパースペクティブ主義の発想を表している。だが、VDC は最近になって、この逸話が、つまり、レヴィ＝ストロースという人類学者の記述自体がパースペクティブ主義の現れでもあることに気づいたと言う。ある村を訪ねた人がその村に住むジャガーに「マニオクのビール」を勧められそれが人間の血であることに驚く南米の神話において、ジャガーと人間が二つの全く異なるものに同じ名前を適用しているように、上記の逸話においてスペイン人と原住民は同じ

く人間性について語っている。両者はともに「人間」という自己記述的な概念が他者に適用可能であるかを問うていたわけだが、両者の「人間」概念を定義する基準（その内包および結果的にその外延）が根本的に異なっていたのだ。この逸話は、スペイン人と原住民が「人間（性）」という同じ概念によって全く異なることを指しているという事態を明らかにしている。つまり、レヴィ＝ストロースの記述も前述した神話も、ともに「多義の誤謬」を発動させているのである [Viveiros de Castro 2004: 9]。

こうして、パースペクティブ主義における「異なる種の間では同じ概念が異なる対象を指す」という発想が、「多義の誤謬」というアリストテレス以来の西洋的概念の変形を通じて、人類学的営為のなかに見いだされることになる。VDC の論述は、「多義の誤謬」という分析者側の語彙によって分析対象（パースペクティブ主義）の論理が把握される局面から、後者を通じて前者が把握され、除去すべきエラーから差異を保持する営為に変形されていく局面へとシームレスに移行する。それはつまり、異郷における他者の表現を自分たちに馴染みのある表現にうつしかえる人類学的翻訳においても、「同じ表現が異なる対象を示してしまうこと」が不可避であることを積極的に肯定することに他ならない。VDC は、自分たち自身では文化を想像しない人々のために人類学者が文化を想像することの矛盾を指摘したロイ・ワグナーの議論 [Wagner 1981: 27] を援用しながら、20 世紀初頭以来の人類学を支えてきた「文化」という概念それ自体が、この概念で民族誌家が指す対象が様々に異なる上にそれと似た概念で調査地の人々が指すものも様々に異なるという点で、多義の誤謬に他ならないと断じる [Wagner 1981: 9]

Ⅲ 詩人かつ批評家

しかしながら、人類学的記述において同じ表現が異なる対象を指してしまうという事態が不可避免的に生じるという判断自体はさほど目新しいものではない。ここでは、VDC と同様に文化の翻訳における表現内容のすれ違いを起点にして人類学的方法論の再構想を試みた論考として浜本満の「文化相対主義の対価」（1985 年）を取りあげたい。浜本は、「異なる文化に属す人々は異なる概念体系を持つ」という文化相対主義的な命題を字義通りに受け取ると異文化の理解不可能性に行き着くという問題を、次のような具体例をあげて検討している。

人類学者が「夫は妻に対して怒りを感じた」と報告したとする。彼はこれが、単なる観察にもとづくものではなく、現地人の発言の忠実な翻訳であると言い張るかもしれない。彼は現地語“chitsukizi”を「怒り」と翻訳したのである。ここに上記の [文化相対主義的な] 命題が登場する。chitsukizi と「怒り」は同じことを意味していないかもしれない、というわけだ。彼はこれに答えるすべを知らない。観察された夫の表情や行動が我々が

「怒り」と呼ぶものと酷似しているとか、あるいは我々が「怒り」を感じるだろう場面であり彼らも *chitsukizi* を感じると言うといった証拠が提出されるかもしれない。しかし観察された類似が証拠となるのなら、我々は馬や猫の感情生活についても同様に語りうるということになろう。現地人の感情生活と我々のそれが同じであるという証拠は手に入れようのないものなのである。(相違の証拠を手に入れるのはしばしばはるかに容易である。例えば、彼らは葬式場で人々が泣くのは、*chitsukizi* を感じたためであるなどと語る。この例はケニアのドゥルマ族についてのものだ。) [浜本 1985: 113、丸括弧内は原文ママ]

民族誌記述において、現地の言葉 (*chitsukizi*) は、人類学者とその読者が理解できる言葉 (「怒り」) に翻訳される。だが、「異なる文化を持つ人々は異なる概念体系を持つ」という命題を受け入れる限り、「怒り」と「*chitsukizi*」が異なるものを指している可能性は否定できない。浜本は、異文化理解が原理的には不可能だ (現地の概念とそれを翻訳した人類学者の概念が完全に同じものを指すことはない) としても、実践的には可能である (翻訳に基づく人類学者の分析が一定の妥当性をもって蓄積されてきた) ことに注目し、人類学的翻訳の実践的な妥当性を言語が孕む「ずれ」によって担保しようと試みる。浜本は、言語とは自らのうちに自分自身との「ずれ」を含み、また不断に「ずれ」を生み出すことによって特徴付けられる体系であり、その特徴こそ人類学者が異なる文化について語ることを実践的に可能にしているものだとして、以下のように論じている。

ドゥルマ族の *chitsukizi* を「怒り」と置きかえることによって、私は当座の用にはこと足りると感じていたのであろう。この置き換えをさまざまな文脈で実行しているうちに、これらの文脈が日本語の通常文脈とは必ずしも一致しないという事実には私はとっくに気付いている。しかしあえてそれを別の語に置き換えることもあるまい。そしてついには、若干の迷いととも、「葬式の席上で人々が涙を流すのは彼らを感じる「怒り」のせいだ」とすら書きとめる。私は理解を読者に委ねるのだ。つまり「怒り」は日本語のごく通常文脈において現われる意味においてではなく、いわば引用符付きで、通常の意味をある程度とどめたままではあるがドゥルマ語の *chitsukizi* についてあるいはそれを用いて語りうるあれこれを伝えうる限りにおいて、その意味をずらしてとってくれるようにと期待しているわけである。 [浜本 1985: 115、括弧内の一重括弧は原文ママ]

民族誌記述に現れる「怒り」(以後、『怒り』と表記) は日本語の「怒り」を变形してその意味をずらしたものであり、それによってドゥルマの人々にとっての *chitsukizi* について何らかの理解を読者に伝えることが可能になる。だが、それはあくまで相対的な成功でしかないと言ふ。母国の読者に異文化の有様を伝えるために、人類学者は言葉を改変して

未知の何かを表現する「詩人」としてふるまう。だが、異文化の理解を第一の目的とする人類学者は、詩人としてだけでなく自らの用いる詩的言語について解説する「批評家」の役割も担わなければならない。つまり、浜本にとって、人類学的翻訳は、手持ちの概念をずらして現地の概念に可能な限り近づけること（詩人の役割）と、そのずらし方を可能な限り正確に説明すること（批評家の役割）から構成される。この二つの役割を上手くこなすことができれば、人類学者は、そこから見れば現地語の表現と自国語の表現が類似したものに見えるような第三の表象を生み出すことができるようになる。その具体的なプロセスは以下のように語られる。

我々自身の「怒り」という概念を主題化しそれを解体、変容させて、例えば、怒りとしての性格を充分にとどめてはいるものの、非難というかたちであらわれず、また対象ももたないという可能性をそなえたある感情としてそれを再構築できれば、このように人工的に構築した第三の表象をつうじて、ドゥルマ族の *chitsukizi* と日本語の「怒り」をともに理解することが可能な一つのパースペクティブから両者をながめるといったことができるようになるかもしれない [浜本 1985: 116]。

浜本は、こうした一連の手続きの産出物をゲシュタルト心理学における両義的なイメージに擬える。例えば「ルビンの壺」が向かい合った二人の顔（図 A）にも大型の盃（図 B）にも見えるような図（C）であるとすれば、人類学的翻訳は現地語の指示対象（A）にも自国語の指示対象（B）にも見えるような対象を指示する第三の表象（C）を作ることである。こうした手続きによって、最終的に正しい理解が得られるとは言えないにしても、人類学者はフィールドで把握したものを比較的忠実に読者に伝えることができる。異文化や他者との交流のなかで彼らの概念に即して自らの概念をずらして用いつつ、そのずらし（解体・再構成）をはっきりわかるように示すこと。「これは確かにとつもない課題であるうえに、人類学の仕事を永遠の進行形のもとにおくことをも意味している。だが、完了した学問などというものがそもそもあったらどうか」と浜本はこの論考を結んでいる [浜本 1985: 120]。

IV 差異を通じたコミュニケーション

以上で検討した浜本の議論は、VDC の議論と途中まで軌を一にしているが結論は異なる。VDC もまた、アメリンディアンが異種間の関わりを理解する仕方を「多義の誤謬（equivocation）」という手持ちの概念を改変した「コントロールされた多義の誤謬」によって表現しようと試みているし、この概念をいかに変形しているかを明示的に説明している。だが、浜本の言う第三の表象（民族誌記述中の『怒り』）は、それによって手持ちの概念（「怒り」と現地語の概念（*chitsukizi*）が類似したものに見えるように調整される。日本

語の「怒り」を「非難というかたちであらわれず、また対象ももたないという可能性をそなえたある感情」として再構成することは、結局のところ、そのように再構成された『怒り』が *chitsukizi* と同じ対象を指し示す「同義語」に近づくよう努めることに他ならない。完全な「同義語」が得られること、ひいては異文化の完全な理解は不可能だとしても常にそれを目指す「永遠の進行形」として人類学の営為を捉える浜本の議論は、依然として「多義の誤謬」の除去を規範化する論理的思考から逸脱するものではない。

これに対して、VDCの「コントロールされた多義の誤謬」は、人類学者側の諸概念を現地の諸概念と近いものに再構成する努力の先に生じる、それでも両者が異なる対象を指示してしまうという事態を人類学的翻訳の重要な契機として捉え直そうとするものである。冒頭で指摘したように、VDCにとってより良い人類学的翻訳とは人類学者側の諸概念を変形させた新たな言語において現地の諸概念の意図を表現することだが、本論文では人類学においても一般的な——「多義の誤謬」の除去を目指す——翻訳概念自体が改変の対象となっている。パースペクティブ主義において「ジャガーにとってのマニオクのビール」を「人間にとっての血」と訳すことは、両者の指示対象が異なることを明確化し、ジャガーと人間のパースペクティブの差異を保持することである。こうした現地の翻訳のありかたを表現するように人類学的翻訳概念を改変することは、手持ちの概念と現地の概念それぞれに伴う視点（パースペクティブ）が分裂しうることを明確化し、両者の差異を保持することに他ならない。

浜本は、他者の概念（*chitsukizi*）と自己の概念（「怒り」）のどちらをも包摂できる第三の表象（『怒り』）の構成を目指すものとして人類学的翻訳を位置づける。これに対して、VDCは、彼我の概念が互いに包摂されえないという事態を明確化するものとして人類学的翻訳を捉えなおす。重要な点は、浜本における第三の表象の妥当性が、現地の概念の意味内容を手持ちの語彙によって可能なかぎり正確に表現しようとする人類学者の視点において担保されるのに対して、VDCにおける「コントロールされた多義の誤謬」の妥当性は、アメリンディアン視点と人類学者の視点の齟齬を伴う接合において担保される、ということである。仮にVDCの論法を浜本の事例に適用すれば、「*chitsukizi*を『怒り』と翻訳することを、翻訳についてのドゥルマの発想に基づいて行う」ことになるだろう。つまり、研究の対象である異文化と研究の出力先である自文化を架橋する人類学者のメタ的な位置取り自体が、オブジェクトレベルにある異文化の発想を介して改変されているのだ。

人類学者が具体的な事例を記述・分析する営為に対していかなる指針を提供できるのかという点からみると、浜本の議論に比べてVDCの議論は明らかに理解が難しい。前述したように、民族誌記述において現地の言葉が読者の理解できる言葉に翻訳されるとき、両者が指示する対象は完全に同一ではありえないという指摘自体は目新しいものではない。両者の差異をできるだけ小さくするように努めるべきだという浜本の主張は理解しやすいが、それは彼の議論が、対象に正確に対応する言明こそが妥当な知識であるという近代社会に

おける常識的な知識観 [久保 2019: 9–10] の枠内に留まっているからである。

多義の誤謬を未然に回避し丁寧に除去することは、学問的論述においても基礎中の基礎をなす。研究者であれば、発表原稿や論文草稿中のある語句が箇所によって異なるものを指していることを(修正すべき難点として)指摘したり指摘されたりという経験は多々あるだろう。多義の誤謬を除去すべきエラーとするような知識観は、他者性を重視する人類学者といえども研究者となる訓練を受けるなかで暗黙裡に身につけているものである。こうした知識観からすれば、本論文における VDC の議論は人類学的翻訳の不完全性に対して開き直ってただそれを肯定しているだけに見えかねない。あるいは、近代的知識観を温存したまま彼の議論が受容されれば、「コントロールされた多義の誤謬」は、浜本の言うような両義的ゲシュタルト画像、彼我の視点を包摂しうる第三の表象の構成として受け取られかねない⁴。この意味で、「コントロールされた多義の誤謬」という概念自体が多義の誤謬を生みだしうる。だが VDC によれば、そもそも翻訳することは「多義の誤謬が常に存在するとみなすこと」であり、それは「他者と私たちが話していることの間に一義性、本質的な類似性を措定することで他者を沈黙させる代わりに、差異を通じてコミュニケーションすること」である [Viveiros de Castro 2004: 7]。

では、具体的な民族誌記述において多義の誤謬をコントロールするとはいかなることであり、いかなる効果や意義を持ちうるのだろうか。それを明らかにするために、以下では VDC が人類学的な多義の誤謬の例として挙げる二つの事例を検討する。

V 構築されるジャガーと取り除かれる妖術

第一の事例は、南米のショクレン (Shokleng) の人々における言説形成について論じた人類学者グレッグ・アーバン (Greg Urban) の『形而上学的共同体 (Metaphysical Community)』である。VDC は、まずアーバンによる以下の記述を取りあげる。

セラ・ジェラル山脈やジャガーやアラウカリアのマツとは異なり、社会という組織は、理解されることを待ってそこにあるものではない。組織は創造されなければならない、それは何かとらえどころのない無形のものであり、創造を行うものである。それこそが文化であり、ここで循環する言説として理解されるものである。 [Urban 1996: 65]

同書においてアーバンは、ショクレンのような固有の集団や象徴からなる社会組織は伝統的に人類学者が考えてきたようなあらかじめ与えられたものではなく、言説を通じてパ

⁴ 本稿において「Controlled Equivocation」を「コントロールされた多義語」などではなく「コントロールされた多義の誤謬」と訳しているのは、こうした読解の可能性を抑制しながら示唆するためである。

フォーマティブに創造されるものだと論じている。彼の議論は穏当な構築主義的立場から展開されており、その基盤にあるのはジョン・サールが論じたような「ナマの事実」(brute fact)と「制度的事実」(institutional fact)の区別だとVDCは言う。社会もまた貨幣や婚姻と同様に制作され構築される事実であるのに対して、山脈やジャガーといった「そこにあるもの(out there)」はそれらに与えられた価値とは独立にあらかじめ存在している。言い換えれば、自然は所与のものであり、社会や文化は構築されるものである。

だがVDCによれば、『形而上学的共同体』の読者は、言説によって構築される社会的現実と山脈やジャガーといった自然の事実という二分法が、ショクレンの人々が考える世界のあり方と著しく異なることに気づかざるをえない。例えば、アーバンが分析する当地の神話において、ショクレンの祖先たちが、その時点では存在していなかったジャガーやバクの姿をアリウカリアの木に彫った後で、これらの動物に特徴的な毛皮を、ジャガーには斑点、バクには縞模様というように氏族間の儀礼集団に関連した標章を用いて与えたことが語られる。VDCにとってアーバンの記述は、ショクレンの人々にとっては社会組織こそが「そこにあるもの」であり、それによってジャガーやバクがパフォーマンスに構築されることを示している。そこでは、制度的な事実がナマの事実を創造する。社会は所与のものであり、自然は構築されるものである。

VDCは、アーバンの記述を、彼の分析を支える対概念(所与/構築)をショクレンの人々が全く反対の仕方では捉えていることを示すものとして読みとる。「所与のもの(the given)」という表現は(人類学者にとっては)ジャガーやマツを指すと同時に(現地の人々にとっては)社会組織を指すものであり、「構築されるもの(the constructed)」は(人類学者にとっては)社会組織を指すと同時に(現地の人々にとっては)ジャガーやバクを指す。つまり、ここで展開されているのもまた「多義の誤謬」に他ならない。「所与/構築」という対句が互いに対照的な対象と結びつけられることは、現実に関する現地の言説(discourse)と現地の言説に関する人類学者の言説を容赦なく分断する。だが、アーバンの論述において、こうした分断は、現地の語りを字義通りの表現ではなく比喩的な表現として捉える人類学の古典的な解決策によって捨象される。つまり、「動物世界の創造は、共同体の創造のメタファーである」[Urban 1996: 158]と断じることで、ジャガーやバグの制作は「自然」から「社会」に移し替えられ、「構築されるもの」が自然物と社会組織という異なる対象を指示する事態が回避されるのである。

VDCは、社会は言説による構築物であり山や動物は所与の事実だとするアーバンの主張は間違っているわけではないが、正しくもないと言う[Viveiros de Castro 2004: 15]。間違っているわけではないのは、アーバンが「所与の自然と構築される社会」という私たち(人類学者)の存在論的前提に依拠して議論しているからこそ、ショクレンの存在論との著しいギャップを測定することが可能になっているからである。正しいわけではないのは、アーバンの記述が示唆する「多義の誤謬」を彼が字義通りの表現と比喩的表現の区別によって捨象

してしまっているからである。

以上で検討してきたように、VDCの言う「コントロールされた多義の誤謬」は、分析する者（人類学者）と分析される者（現地の人々）の間の差異を捉える視座を、前者から後者を捉える視点と後者から前者を捉える視点を往復しながら形成していくことで展開される。多義の誤謬はまさにこうした視点（パースペクティブ）の往復を可能にし、翻訳を通じて「差異を生産する」契機をなす[Viveiros de Castro 2004: 20]。ジャガーがマニオクのビールと見なすものを人間が血と見なすように、人類学者アーバンが「所与のもの」と見なすジャガーをショクレンの人々は「構築されたもの」と見なす。このように差異を提示する際、VDCは、明らかに浜本と同じように言葉の「ずれ」を利用している。ショクレンの人々が「ジャガーは構築される」と語るわけではない。「ジャガーは構築される」という表現は、アーバンが用いる「構築」概念を彼が記述する神話の語りにも適用することで改変した新たな——言説の循環ではなく身体への装飾的介入を含意する——「構築」概念に基づいている。こうした概念をもとに差異が把握される以上、「多義の誤謬」はあらかじめ存在する彼我の差異を発見する手段ではなく、それを捉える概念の生成を伴いながら差異が生みだされる契機なのである。

とはいえ、VDCとアーバンの論述にそこまで大きなギャップがあるわけではない。『形而上学的共同体』がそうであるように、優れた民族誌には、著者自身の理論的主張とは異なる理解を現地の実践をめぐる記述が喚起する契機が含まれている。したがって、「多義の誤謬」への注目は、全く新しい方法論の提案というよりも、むしろ、既存の人類学的探究において潜在的なままに留まってきた思考の可能性を賦活するものである。例えば、前述した浜本満の民族誌的主著の一つである『信念の呪縛』（2014年）もまた、ドゥルマの人々にとっては「多くの人が妖術使いの犠牲となってきたが、強力な施術師が現れて妖術使いを次々と死に追いやった」と見なされる事態が、妖術に馴染みのない私たちにとっては「死んでいった人が、妖術の犠牲者として語られる代わりに、妖術使いとされているだけ」のようにしか見えない[浜本 2014: 354]といった、妖術をめぐる「多義の誤謬」を多層的に発動するテキストとして読むことができる。浜本自身は一貫して「妖術など存在しない」という常識的な判断を前提としたうえで、妖術をめぐる実践を、人々が信念に絡めとられていくという「彼ら」にも「私たち」にも起こりうるプロセスとして分析することを試みている。だが、その分析が現地の妖術実践をめぐる濃密な記述に侵されるなかで、読者の思考には、その指示対象が不在でも実在でもあるような、いずれにせよ息苦しく生々しい「妖術」概念が宿ることになる。同書の終盤では、ドゥルマ人の地域選出代議士ロバート・マタノが、ケニアの政府行政官（コミッションナー）キサカと交わした手紙が詳細に検討される。マタノの口利きでやってきた長老たちから施術師招聘を請われたキサカは、マタノに手紙を書き、地域の発展を阻害する迷信として「妖術信仰」を取り締まる政府の基本方針を根拠に招聘要請を断ろうとする。これに対してマタノは、政府の方針に強く同意すると同時に、地域を脅かす「妖術使

い」の取り締まりを求める住民の要望に対処することの重要性を強調する。彼は、妖術の存在を否定しているとも肯定しているともつかない曖昧な語り口によって、施術師を招聘し妖術使いに対抗する抗妖術施術を容認するようキセカに訴え、実際この後で招聘は許可された。彼らのやりとりについて、浜本は以下のように述べる。

コミッショナーにとっては「妖術」を取り除くという言葉は、妖術信仰を取り除くという意味で理解され、それゆえ抗妖術施術も妖術信仰に関する実践、つまり「妖術の実践」であり「許すわけにはいかない」。これに対し、マタノにとっては「妖術を取り除く」とは、文字通りに「妖術使い（とその邪悪な術）を取り除く」対処を行うという意味になっている。そして抗妖術施術は、まさに「妖術（使い）を取り除く」正しい手段であり、まさに「妖術を取り除くためにそれを許可してほしい」と言っているのだという主張になる〔浜本 2014: 489、括弧内は原文ママ〕。

ここでは「妖術を取り除く」という言葉が全く異なる行為を指示しており、それによって差異を通じたコミュニケーションが可能になっている。マタノは行政と住民の決して相入れない視点を往復しながら「妖術」という概念をまさに「コントロールされた多義の誤謬」として展開し、両者の視点を分離しながら接続しているのだ。「文化相対主義の対価」において一つのパースペクティブを目指す詩人兼批評家として描かれた人類学者は、『信念の呪縛』において二つのパースペクティブを引き裂く「妖術」概念によって両者をつなぐ地域選出代議士を自らの反転像として得たのである。

VI すべての人間は義兄弟である

第二の事例は、ブラジルの著名なミュージシャン、ミルトン・ナシメントのアルバムをめぐる出来事である。ナシメントは環境 NGO で働く VDC の友人たちにガイドされてアマゾン川流域を旅行した際、カシナフアの人々が暮らすジョルダン川付近に二週間滞在した。旅を終えたナシメントはレコーディング中だったアルバムのタイトルにカシナフアの人々がナシメント一行を呼ぶときに用いていた *txai* という言葉を使うことにした。そこで NGO の友人が VDC に、この言葉が「兄弟 (brother)」を意味しておりそこに友愛的な連帯が示されていることなどをライナーノートで説明してほしいと依頼してきたのである。

VDC は「そんなことは不可能だ」と返答した。というのも *txai* という言葉ほど「兄弟」から遠いものはないからである。*txai* は、交差イトコ、母親の父親、娘の子供といった特定の親族を指すこともあるが、カシナフアにおける規範的な姻戚体系においては、とりわけ自分の妻／姉妹である女性を姉妹／妻とする男性のことを指す言葉である。要するに *txai* とは現実的ないし潜在的な「義兄弟 (brother-in-law)」のようなものを意味している。だから、

ある人が「*txai*」と呼ばれるためには、必ずしも友人である必要はないし、部外者や敵であってもかまわないのである。以上の説明を聞いた VDC の友人は、ナシメントは *txai* を「兄弟」だと考えているし、そもそもアルバム・タイトルの意味が「義兄弟」だと説明するのは馬鹿げていると反応したため、ライナーノート執筆は立ち消えになったという。

この一連の出来事において問題なのは、ナシメントらが *txai* という現地語の意味を間違えていたことではなく、ある意味で彼らは正しかったことにあると VDC は言う。というのも、カシナフアだけでなくアマゾン河流域に暮らす先住民たちは、ブラジル人や欧州キリスト教圏の人々が「兄弟 (brother)」という呼称を用いるような文脈において「義兄弟」や「交差点」と直訳される言葉を用いるからである。ただし、カシナフアの人々にとって自分の兄弟ほど *txai* という言葉から遠いものはない。*txai* が指示する関係は姻戚であって血縁ではないが、私たちが見知らぬ人を「兄弟」と呼ぶときと似たような目的で使われる。だが、使用の目的は似ていてもその前提は明らかに似ていない [Viveiros de Castro 2004: 17–18]。つまり、カシナフアの人々とナシメントらの視点が交錯するなかで *txai* という言葉をめぐる「多義の誤謬」が生じたのである。

ここまでの VDC の記述、とりわけ友人への説明は、現地語 *txai* を「義兄弟」と訳し、そこに付加的定義を付け加えることでこの翻訳語が指示するものをカシナフアの人々にとって *txai* が指し示すものへと近似させようとするものであり、浜本が言う「詩人」と「批評家」の役割を忠実に果たすものである。だが、彼は同時に、ナシメントらにとっては *txai* を「兄弟」と解することが妥当であることを強調する。「一つのパースペクティブ」への接近を目指す浜本の議論では、言葉のずらしに込められた人類学者の意図が読者に理解されないことは翻訳の失敗とされるため [浜本 1985: 116]、彼我のあいだでパースペクティブが分裂する事態を肯定的に扱うことができない。一方、VDC にとってより良い人類学的翻訳とは、現地の人々が語る対象と可能な限り近いものを指示するように手持ちの概念を再構築することに留まるものではなく、そうした努力が限界に突きあたる地点に現れる「多義の誤謬」において彼我の差異を見失わないようにコントロールされるべきものなのである。

一方に *txai* を「兄弟」と訳すことが妥当となる視点があり、他方に *txai* を「義兄弟」と訳すことが妥当となる視点がある。ジャガーが「マニオクのビール」だとするものを「血」と翻訳することが人間にとって適切であるように、カシナフアの人々にとっては自らの兄弟の対極にある対象を指す *txai* を「兄弟」と訳すことはナシメントらにとっては適切である。VDC は、こうした差異の前提となっているものの差異を以下のように掘り下げていく [Viveiros de Castro 2004: 11]

「兄弟 (brother)」という欧米圏において強力なメタファーは、異なる人物たちをその起源である第三項との関係の共通性によってまとめあげる、という論理的特性を持っている。兄も弟も同じ親から生まれたという意味で同等である。貧しい人も富める人も同じ神を信仰しているという意味で同等である。第三項には「国家」や「遺伝子」といったあらゆる超

越的審級が挿入されうるが、いずれにせよ、差異を伴う存在者たちは共通の何かを持っていると考えられるかぎりにおいて結びつけられる。ここにおいて、関係することは結合することであり、同一化することである。兄弟関係は関係性一般のモデルなのであり、だからこそナシメントにとってカシナフアの人々が自分たちに呼びかけた言葉の訳語として適切なのは「兄弟」であって「義兄弟」ではないのである。

これに対して、アマゾンにおいて関係一般を包括的に表すのは「義兄弟」や「交差点」と訳される言葉である。これらの言葉の論理的特性は、関係性の二つの極（自分と義兄弟）から正反対の仕方で見られる媒介項（姉妹／妻）による繋がりとして整理される。私の妹はあなたの妻であり、あなたの妹は私の妻である。私と義兄弟との関係は、私と姉妹との関係が義兄弟とその妻（である私の姉妹）との関係とは異なることによって規定される。アメリンディアンにとって関係性とは視点（パースペクティブ）の差異であり、だからこそ「義兄弟」は関係一般のモデルなのである。人々は自分たちを引き離すものによって結ばれる。差異の反対は同一性や類似性ではなく無関心であり、見知らぬ人物との関係を築くということは差異を挿入することで無関心をそうではないものへと変えることである。だからこそ、カシナフアの人々にとって、彼らがナシメントらに呼びかけた *txai* の訳語として適切なのは、共通の起源をもつ「兄弟」ではなく視点の差異を伴う「義兄弟」なのである。

VDC は *txai* の翻訳をめぐる「多義の誤謬」から導出した関係性の二つのモデルを、人類学的翻訳の問題に拡張して適用する。人類学者が「すべての人間は兄弟である」という発想から出発した場合、自文化と異文化（兄弟）がそれらに共通する起源としての第三項（親）との並行的な関係によって結合されることになる。「自然の事物としては同じものが文化によって異なる仕方でも認識される」という多文化主義（ないし文化相対主義）的発想は、まさに第三項として外在的な自然を措定している。それぞれに異なる文化を何らかの普遍的な基盤（社会構造、象徴体系、無意識の構造、認知メカニズム等）によって統合的に理解しようとする多くの人類学的探求もまた、「兄弟」を範例とする関係モデルに依拠しており、そこにおいて翻訳とは、文化によって異なる表現や言説が共有するもの、すなわちそれらに共通する対象を指示する「同義語」を形成する試みとして捉えられる。

一方、アメリンディアンの人々のように「すべての人間は義兄弟である」という関係モデルから出発すれば、社会的につながるということは、同じ何かを共有することではなく、関係を構成する諸項（を構成する差異）のあいだに差異があることを意味する。そこにおいて翻訳とは、差異を生産する操作であり、それによって、二つの異なる言説のあいだを両者が同じことを言っていないことを明確化しながら接続する営為、すなわち「コントロールされた多義の誤謬」として捉えられる。

ただし VDC は、人類学的な翻訳のモードではなくアメリンディアンにおける翻訳のモードが正しいと結論づけているわけではない。その代わりに彼は、翻訳するということがある差異を推定することであるならば、「そうした差異とは、例えば私がここで提示した二つの

翻訳のモードの間の差異」であり、「おそらくそれは一つの多義の誤謬である」と本論文を結んでいる。この二つの翻訳のモードもまた、それ自体が「兄弟」と「義兄弟」に基づく関係のモデルを同時に指すような「多義の誤謬」として再構成された翻訳概念のあり方なのである。

ここに至って、VDC の議論が、彼我の差異を追認し両者の通約不可能性を開き直って強調するものではないことが明確になる。むしろ、多義の誤謬は通約不可能なものを比較するための手立てであり、彼我の視点を往復しながらあらかじめ限定されない諸々の関係性を呼び込む基盤となる。構築主義がジャガーの毛皮と結びつき、「兄弟」が「義兄弟」との対比を介して文化相対主義と結びつくように。アメリンディアンのパースペクティブ主義と人類学者の多文化主義という通約不可能なものが様々な事例を通じて比較される本論文において、「自然」や「社会」や「構築」や「兄弟」や「翻訳」といった概念が多義の誤謬として再構成されることで互いに連動しながら様々な（これらの概念と結びついた）関係性を巻き込み、比較の前提が次第に拡張されていく。例えば、本論文は明らかに「多文化主義／多自然主義」をめぐる論考 [Viveiros de Castro 1998] を下敷きにしているが、この論考で対称的に配置された多文化主義における「多なる文化」と多自然主義における「多なる自然」が、本論文において関係性の二つのモデル（「兄弟」と「義兄弟」）と結びつけられるように、ある多義の誤謬が別の多義の誤謬を呼び寄せることで比較の前提が拡張される。こうした常に拡張される比較の前提は、均質なものでも弁証法的なものでもなく、異種混濁的で不揃いなものである。だが、そのような異質な視点が共立しうる前提に基づく比較こそが、除去されえない差異を伴うバラバラな世界がバラバラなまま結びつくことを可能にするのである。

Ⅶ おわりに

さて、以上で検討してきた本論文の論旨はどれほど説得的に思われるだろうか。

本稿では、私たちにとって暗黙の前提となっている翻訳や異文化理解をめぐる常識的なイメージを徹底的に覆すものであるがゆえに捉え難い VDC の議論を整理するために、浜本満の「文化相対主義の対価」を対照的に配置することになった。

人類学的探求がいかなるものであるべきかについて、VDC と浜本のどちらに賛同するかは人によって様々だろう。人類学の内外において「存在論的転回 (Ontological Turn)」という捉えがたいタームが怪しげに徘徊してきた 2010 年代の状況を経てなお、2004 年に公開された本論文の主張は過度に過激だと感じられるかもしれない。1985 年の浜本論文が提示する、手持ちの概念を明示的にずらしながら他者の概念が指示する対象に近似させていく永遠に未完のプロジェクトとして人類学的探求を描くヴィジョンはいまだ十分に説得的だと考える向きも少なくないだろう。

しかしながら、VDCによれば、多義の誤謬が単なる誤りやごまかし、除去すべきエラーとされうるのは単一の均質な「言語ゲーム」の内側においてである [Viveiros de Castro 2004: 11]。これに対して、異なる言語ゲーム間の隔たりにおいて展開される「多義の誤謬」は、それをコントロールすることで異質な他者との差異を通じた関係を可能にする。そして人類学が探求してきた異文化理解が、複数の言語ゲームが極限まで乖離してしまうような契機、多義の誤謬を単なるエラーとして退けることが不適切な状況を確認に含んでいることは否定できないようにも思われる。

浜本が論じたように、完全な異文化理解は不可能だとしながらも、このバラバラな世界が詩人兼批評家たる人類学者の言明を通じて少しでも統合されていく可能性に賭けることは依然として可能だろう。これに対して、VDCが本論文で発動させた多義の誤謬を何らかの仕方で自らの思考と接続し、バラバラな世界をバラバラなまま、相互に異質な他者と相互に異質なまま関係することのできる論理と倫理を練りあげる可能性に賭けることもできる。そして、「文化相対主義の対価」における構想を表面上は継承する『信念の呪縛』における記述を「多義の誤謬」の展開として捉え直すことができるように、この二つの道筋はさほど遠いところにあるわけではない。

本論文における「コントロールされた多義の誤謬」の具体的な分析は、同じ概念（人間性、構築、*txai*）が「私たち（人類学者、近代人）」と「彼ら（調査対象者、非近代人）」において構造的に対極をなす対象（魂／身体、社会／自然、兄弟／義兄弟）を指すという仕方で示される。それは、レヴィ＝ストロースの構造分析を、複数の「彼らの文化／社会」を横断する側面的な比較（*lateral comparison*）から、「彼ら」と「私たち」を比較する正面的な比較（*frontal comparison*） [Candea 2018: 16] へと転換したものだとも言えるだろうし、構造主義的分析がそうであったように、形式的な構造的な反転自体が目的化しているのではないかという疑念を招くものでもあるだろう。

しかしながら、前述したように、他者性を重視する人類学という分野においても、多義の誤謬の除去を自明視する近代的知識観は広く共有されている。VDCの議論を踏まえれば、こうした知識観が異文化理解に適用されると、彼我の視点を単一の視点に縮減することが暗黙裡に肯定されてしまうことが見えてくる。この点で、人類学的記述が彼我において異なる対象を指示するという事態を、除去すべきエラーではなく、差異を保持しながら彼我の視点を共立せしめる重要な契機として提示した本論文の意義は決して小さくない。かつてダン・スペルベルが論じたように、構造分析とはあらかじめ存在する差異や類似を表現するものではなく、異なる差異の体系に相同性を仮設することで新たな差異や類似を生み出す実践である [スペルベル 1984: 160、久保 2008]。「コントロールされた多義の誤謬」という概念の有効性もまた、構造分析的に仮設された彼我の視点の共立に基づいて、いかなる概念と思考の展開が可能であるかにおいて試されることになるだろう。

謝辞

草稿にコメントを寄せてくれた柳下壱靖氏ならびに匿名の査読者に感謝する。

参考文献

アリストテレス

- 2014 『アリストテレス全集〈3〉トポス論 ソフィスト的論駁について』山口義久、納富信留訳、岩波書店。

Candea, Matei

- 2018 *Comparison in Anthropology: The impossible method*. Cambridge University Press.

浜本 満

- 1985 「文化相対主義の対価」『理想』627: 105–121。
2014 『信念の呪縛：ケニア海岸地方ドゥルマ社会における妖術の民族誌』、九州大学出版会。

久保 明教

- 2008 「レヴィ＝ストロース×スペルベルの象徴表現論——コード化モデルを超えて」『年報人間科学』29(1): 39–56。
2019 『ブルーノ・ラトゥールの取説：アクターネットワーク論から存在様態探究へ』、月曜社。

Lévi-Strauss, Claude

- 1973 [1952] Race et histoire. *Anthropologie structurale deux*, pp.377–422. Paris: Plon.

塩谷 英一郎

- 2012 「言語学とクリティカル・シンキング——誤謬論を中心に」『帝京大学総合教育センター論集』(3): 79–98。

スペルベル、ダン

- 1984 『人類学とは何か』菅野盾樹訳、紀伊国屋書店。

Urban, Greg

- 1996 *Metaphysical Community: The Interplay of the Senses and the Intellect*. Austin, Texas: University of Texas Press.

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. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1): 3–20.

Wagner, Roy

1981 *The Invention of Culture*. Second edition. Chicago: University Press.

(2021年5月6日採択決定)