

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Orality as a Mode of Thought and Existence among the Mapuche, Southern Chile

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 箭内, 匡 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004083

マプーチュエ社会における口頭性

——思考と存在の様式としてのコミュニケーションの様式——

箭 内 匡*

Orality as a Mode of Thought and Existence among the Mapuche, Southern Chile

Tadashi Yanai

この論文は、チリ南部に居住する先住民マプーチュエの社会において、口頭的コミュニケーションの問題が、口頭伝承、夢、儀礼といった彼らの伝統的な社会文化的実践の中心部分を縦断して、マプーチュエ的な「考え方」、「生き方」そのものの問題と重なり合っていることを、一次データをもとに示そうとするものである。その中で、E・A・ハヴロックの『プラトン序説』を一つの土台に、こうした思考と存在の様式の独自性を、プラトン主義や近代的主体性との対照の中で浮き彫りにする試みもなされる。後者の作業は、近代国家チリの中で少数民族として暮らすマプーチュエの人々が、口頭的なものと同近代的・チリ的なものとの間で揺れ動く今日的状況を存在論的なレベルから把握する上で有益な作業と考えられる。

Among the Mapuche of Southern Chile, the importance of the oral mode of communication is immediately perceptible because of their highly developed system of ceremonial dialogue (*ngütramkan*). In this article, I survey the anthropological problems implied by Mapuche orality on the basis of ethnographic data gathered near Lake Calafquén in 1990–1992. Concretely, I will show how their ceremonial dialogue intimately unites oral traditions, dreams and rituals, and thus, crossing the central parts of their traditional sociocultural practices, means for many of them the very practice that gives shape to their traditional mode of thought and existence. Another intention of this article, along with these ethnographic discussions, is to characterize their oral mode of

* 天理大学、国立民族学博物館研究協力者

Key Words : Mapuche, orality, ceremonial dialogue, dream, existence
キーワード : マプーチュエ, 口頭性, 儀礼的会話, 夢, 存在

thought and existence by contrasting it with Platonism and modern subjectivity, mostly inspired by E. A. Havelock's classic *Preface to Plato*. This second aspect of the article will help to apprehend from an ontological level the actual problem of the existence of contemporary Mapuche—an ethnic minority in the Chilean state, modern and basically Western—most of whom are obliged to fluctuate between two conflicting cultures.

- | | |
|----------------|------------|
| 1. 「会話」することの知識 | 4. 「受動的行為」 |
| 2. 口頭の心性 | 5. 口頭性と近代性 |
| 3. 知識としての夢 | |

この論文の目的は、南米チリの先住民マプーチェ (Mapuche) の社会における、口頭的 (oral) なコミュニケーションの伝統的実践を民族誌的に検討する作業を通じて、一つのコミュニケーションの様式が、いかにその社会におけるものの考え方、生き方 (存在のあり方) と深く関わっているかを示すことである。より具体的には、(i) マプーチェ (より正確には、筆者が調査を行なったチリ南部カラフケン湖西北部地域のマプーチェ) の口頭的コミュニケーションの中心に位置すると考えられるところの儀礼的な「会話」(ngütramkan) のシステム (これはまた彼らの伝統的な社会的実践の中核的部分を構成するものでもある) を詳細に検討する、(ii) それと密接に関わったものとしての夢をめぐる社会的実践を詳細に検討する、という2つの作業を通じ、最終的に、口頭的なコミュニケーションが、この社会において、ある独特の、個人的レベルを超越した無意識=身体のあるあり方と不可分なものであることを示そうと思う¹⁾。

副次的な作業として、この論文では、マプーチェの口頭の心性を存在論的なレベルから把握するために、狭義での民族誌的検討の範囲を越えて、それをプラトン主義と比較したり (この点では、口頭的コミュニケーション研究の根本的文献の一つでもある古典学者 E・A・ハヴロックの名著『プラトン序説』に大きく負うことになる²⁾)、また近代的主体性と比較する、という作業をも行なう。このような試みを行なうことは、次の2つの点から正当化されるだろう。第一に、我々の学問的言説そのものが、プラトン主義 (論理的言説の出発点としての) や近代的主体性を土台として打ち立て

られている以上、口頭性の問題性をそうした学問的言説の中で根本的に把握するためには、上述のような比較対照の作業は不可欠だとさえいえる。第二に、今日のマプーチェの人々——西欧的伝統をもつ近代国家チリの中にあって、口頭的な社会文化的実践と近代的・チリ的な社会文化的実践の狭間を揺れ動く今日のマプーチェの人々——の「生」を把握する上でも、上述の作業は重要であると考えられる。プラトン主義や近代的主体性の問題は、今日のマプーチェの人々にとって、直接的にせよ間接的にせよ、自らの身をもって対決しなければならないものなのである³⁾。

付け加えるなら、口頭的なコミュニケーションの様式がマプーチェ社会に限らず世界のきわめて多くの地域でここ数十年前まで根本的な重要性を保持していたこと、そして、おそらく（筆者が理解するように）我々自身の無意識＝身体のある方の中にも依然としてある部分残存しているものであることを思い起こせば、このマプーチェの事例は決して遠く離れた地域の珍奇な素材とはいえないだろう。さらに、この問題は、最終的には、近年のデジタルメディアによる新しいコミュニケーション媒体の普及について考察する上でも、一つの手がかりになるものと思われる。

1. 「会話」することの知識

マプーチェの伝統的な社会的実践のシステムにおいて、「会話」する行為、「語る」行為がいかに重要な位置を占めているかは、筆者がチリ、カラフケン湖西北部地域でフィールドワークを始めたごく最初の段階からそれに遭遇したという事実にもよく現れている。調査を開始してほんの数日たったばかりのある日、筆者が住みこんだ家の主人のマプーチェは、誇らしげな顔をして、スペイン語で説明した。「私は『会話』(conversar)するやり方を知っている。この村には、いま話した2人の老人を除けば、私のように『会話』することができる者は1人もいない。」数週間の後、この意味ありげな言葉の内容を理解するための絶好の機会がやってきた。彼が先に名を挙げた2人の老人の1人が彼の家を訪ねてきて、マプーチェ語で「会話」が始まったのである。「会話」は、正午から午前1時まで、飲食のための休憩を除けばほとんど途切れることなく続いた。それは、一言でいえば、言葉のやりとりというよりも「語り」（演説といったほうがよいかもしれない）の応酬であった。つまり、一方が5分から15分くらいの「語り」を行ない、それに他方がやはり同様の「語り」で答え、さらに次の「語り」が行なわれ、というふうに、延々と続いていくのである。この「会話」をする際の抑揚は、日常会話のそれとは明らかに異なる、朗々とした、独特のもので

あった。

その後、筆者は、マプーチェの人々が「ヌツァムカン」(ngütramkan) と呼ぶこうした儀礼的会話の場面に何度となく立ち会い、またマプーチェ語に馴染むにつれて、少しずつその内実に近づいてゆくことになった⁴⁾。これらの会話は、前述のような訪問の際にだけ行なわれるのではなく、例えば、野原で偶然出会った2人が何気ない立ち話から忽然と「会話」を始める場合もあれば、彼らが行なう一連の儀礼活動(供儀、葬礼、治療儀礼など)の中でも、「会話」は様々な場面で繰り広げられる。さらに、マプーチェ的な視点からいえば、儀礼の中でなされる祈り(これもかなり長いものになる傾向がある)もまた、神や他の霊的存在に向けて行なわれる「会話(ヌツァムカン)」の一種だということになる。

ところで、これらの「会話」において彼らは一体何を語っているのだろうか。一言でいえば、「会話」の話題の最も重要な3つのジャンルは、(i) 病気や不幸といった出来事、(ii) 夢に関する事柄、(iii) 儀礼活動に関連する事柄、ということになる。まず、一般に会話は、儀礼の際のかなり様式化された会話の場合を除けば、「あなたの健康はいかがですか」、「家族のみなさんはいかがお過ごしですか」というような典型的な質問から始まる。とりわけ、対話者あるいはその親族が重病を患っていたり、身近に不幸な出来事などが起こったりした場合は、そのテーマをもとに長大な「会話」が行なわれることになる。マプーチェの親族は、平行親族・交叉親族を合わせてかなり広い範囲に及ぶから、こうした病気や不幸といったテーマに事欠くことはない。第二に、健康に関する質問に次いで典型的なのが、「どんな夢を見ましたか」という質問であり、対話者やその親族の誰かが重要な夢を見た場合には(ただし相手によっては語るのを控える場合も多い)、重要な話題になる可能性がある。ところで、なぜ彼らは、病気や不幸、あるいは夢について語り続けるのだろうか。ここで詳論する余裕はないが、結論からいえば、彼らにとって、そうした出来事は、何らかの意味で神や霊的存在の意志を反映したものであるからであり、そのような意味で、彼らの「会話」は、そうした出来事の背景にある超自然的な力を解釈しようとする試みと考えることができるのである⁵⁾。さて、第三のテーマのジャンルは、儀礼活動に関する事柄である。「会話」は、先に述べたように、儀礼の中でも盛んに行なわれるが、そこでの話題が、当然、当の儀礼そのものを中心とすることはいうまでもない。しかし、それ以外の場面の「会話」でも、儀礼に関する事柄(どういう儀礼を行なうべきか、どういう方法で、いつ行なうべきか、等々)は、かなり頻繁に話題にのぼるといえる⁶⁾。このように彼らが儀礼に関する「会話」を頻繁に行なう理由は、病気や不幸や夢のテー

マの場合とある意味で似ている。つまり、病気、不幸および夢が神や霊的存在の人間に対する意志の反映であるとするれば、儀礼は人間のほうから神や霊的存在に対して働きかけるものだからである。そして、儀礼は、非常にしばしば、病気や不幸や夢への対応策として行なわれるものであるから、実は、これらのテーマは相互に関連し合っているのである。

さて、マプーチェ的「会話」を理解するためには、さらに、彼らがこれらの話題をもとにどのように語りを展開するかをもみてみなければならない。というのは、我々にとっての「話題」というのは、通常、それについて個人的意見を述べたり、それに関する自分の経験を語ったりするものだが、マプーチェの「会話」では、状況がかなり異なるからである。「会話」の内容を少しでもみればすぐに判明するように、彼らの会話の大部分を占めているのは、実は、話題と関連する形でそれで引用される口頭伝承（話者の祖先が経験したとされる出来事の伝承）なのである。例えば、もし会話のテーマが親族の誰かの病気であるなら、まずその病気と直接関係づけうるような口頭伝承（病気の類似性、発病の状況の類似性、その他によって）が引用され、それから、自由連想的なプロセスによって、次から次へと他の口頭伝承が引用されてゆく、という具合になる⁷⁾。ちなみに、口頭伝承のほかにはしばしば引用されるのは、話者自身あるいはそれに近い人間（親族や祖先）が見た夢の語りであり、これらも口頭伝承と同じほどに真理に満ちたものとして語られることになる。

こうして、夢の問題（これについてはあとで詳述する）をとりあえず脇に置いておくなり、次のように要約することができるだろう。つまり、マプーチェの「会話」におけるそれぞれの発言とは、基本的に、「現在の必要（病気、不幸、夢、儀礼活動）」という基準によって選ばれた口頭伝承の引用の連鎖である」ということである。しかし、なぜ彼らは口頭伝承を引用するのだろうか。

これについてはおそらくいくつかの答えが可能であるが、ここでは、まず、ハヴロックが古代ギリシアの叙事詩に関し、『プラトン序説』(Havelock 1963)において表明した考えの一つに言及しておこう。ハヴロックによれば、文字によるコミュニケーションが優勢になる前（紀元前5世紀まで）のギリシアでは、人々は叙事詩を丸ごと記憶する習慣をもっており、叙事詩を記憶し再生するのに特に秀でた人々、つまり詩人たちは、社会の中できわめて重要な地位を占めていた。というのは、叙事詩は、古代ギリシアの社会において、「有用な知識の巨大な貯蔵庫であり、有能な市民がその教育的素養の中核として身につけることを要請される倫理・政治・歴史・技術の百科事典であった」(Havelock 1963: 27) からである。この指摘は、おそらく、マプーチェの

口頭伝承についてもそのまま当てはまるだろう。つまり、我々近代社会に生きる者が、通常、学校やマスメディアを通じて得た知識や情報をもとにして物事を考えるのに対し、かつてのマプーチェの人々は、おそらく、丸ごと暗記され世代から世代へと伝えられてきた、この口頭伝承に含まれた膨大な知識をもとにして、思考し行動していた、と考えられるのである⁸⁾。例えば、先に、マプーチェの人々が病気や不幸、夢、儀礼などについて口頭伝承を引用しつつ、しばしば長々と「会話」を行なうと述べたが、そこで口頭伝承は、そうした病気、不幸、夢の意味を解釈する手がかりとして、また儀礼を行なうための規範として、引用されているとみることができる。ハヴロックは、コミュニケーションの領域を、「日常的交流における形式ばらない、一時的な談話」の領域と、「その文化のエトス (ethos) と技術が保存されるようなコミュニケーション」の領域 (保存的コミュニケーションの領域 *area of preserved communication* と彼は呼んでいる) の2つに分け、紀元前5世紀までの古代ギリシア社会において、前者 (日常的談話) が洗練された結果として後者 (叙事詩) が出てくるといふより、むしろ、前者 (日常的談話) は後者 (叙事詩) によって定められた枠の中で表出するのだ、と述べている (Havelock 1963: 134-135)。これに従って考えるなら、とりわけマプーチェの人々の間に文字情報がほとんど存在しなかった過去においては、マプーチェの口頭伝承もまた、マプーチェ的な思考 (あるいは少なくともその中心的なもの) を根本から規定するような「保存的コミュニケーションの領域」を構成していたといえるだろう⁹⁾。

付け加えるなら、マプーチェ社会では、かつて、これらの口頭伝承の教育をきわめて意識的に (ある意味で制度的な形で) 行なう方法が存在していた。筆者の調査した地域の数人の「会話」に秀でたマプーチェによれば、彼らはまだ小さい子供の頃からトレーニングを受けた、と言う。まず、彼らの親たちは、口頭伝承に耳を慣れさせるという意図のもと、自分たちが「会話」を行なっている時、いつも子供たちを、たとえ嫌がっても傍らにいさせた、と言う。少し大きくなると、記憶力のよい子供が選ばれて、本格的な口頭伝承の教育が開始する。この段階から始まるきわめて重要な教育方法の一つが、子供たちを「伝令」(werken) に使うという方法であった。例えば、ある父親が自分の兄弟のところに何かのメッセージを伝える必要がある時、記憶力に恵まれているとみられる息子に、言うべき一切のこと (メッセージそのもののほか、挨拶の言葉などあらゆる礼儀上の必要事項も含む) を盛り込んだ「語り」を丸暗記させる。息子は、オジの家で、この「語り」を丸ごと再生するとともに、今度は、自分の父親に向けてのオジの「語り」を聞きながら丸暗記して、家に帰ったら父親にこれ

をまた逐一再生しなければならぬ。このメッセージの「語り」は、最初は比較的簡単なものであるが、息子が慣れてゆくにつれ、教育的意図のもと、次第に口頭伝承をも盛り込んだ豊かに肉付けされたものになってゆく。それと同時に、息子は、単なる家事の使いだけではなくて、儀礼についての取り決めに伝えるというような重要な任務をも任されるようになってゆく。このような形で、かつてのマプーチェ社会では、若者たちの一部は、次第に、多くの口頭伝承に精通した「会話」のエキスパートに成長していったのであった。

2. 口頭的心性

ところで、マプーチェにとっての口頭伝承を、「有用な知識の巨大な貯蔵庫」とみるのは、一つの重要なアプローチであるが、それだけでは不十分である。実は、マプーチェの口頭伝承は、さらに深い問題、つまり、我々とは異なった心性（語り方＝考え方＝存在のあり方）という問題をも提起しているのである。

この問題に接近するために、マプーチェの「会話」の特徴をより詳しくみてみよう。一般的にあって、マプーチェの「会話」は、直接話法による引用、感情的同一化、オートマティスム（自動性）、非逐語的の反復、既知なるものの反復、という五つの特徴をもっているといえる。ちなみに、これらの特徴は、口頭的コミュニケーションについてのロード（Lord 1960）、ハヴロック（Havelock 1963）、オング（1991）らの研究の中で何らかの形ですでに指摘されてきたものであり、（そのすべてがあらゆる口頭的社会で常に明確な形で見出されるわけではないにせよ）マプーチェの「会話」に独自のものではない¹⁰⁾。

（1）直接話法による引用 ハヴロックは、プラトンの洞察に基づきつつ、古代ギリシアの叙事詩が多く会話部分を含んでいたこと、そして、のちに叙事詩を土台に発達したアテネの演劇が、この叙事詩の会話部分の変形と考えられることに言及している（Havelock 1963: 21）。これはマプーチェの「会話」について考える上でも示唆的である。というのは、マプーチェの「会話」では、その中で間接話法が用いられることは一切なく、語り手はその語りの中で直接話法的な発話や会話の引用を頻繁に行なうからであり、その結果、彼らの語りは、こうしたタイプの語りにも特有の、聞き手に直接訴えかけてゆくかのような、生き生きとしたもの、演劇的效果すらもつようなものになるからである¹¹⁾。付け加えるなら、これは他の南米先住民社会での口頭伝承の語りについても指摘されていることであるが¹²⁾、マプーチェの「会話」の場合、直

接話法的引用は、単に会話部分が豊富というだけでは説明不足であるような、複雑さをもっている。というのは、まず、マプーチェの人々にとって、そもそも「会話」の中で引用される口頭伝承自体が、具体的な個人（話者の父、祖父あるいは祖母など）によって教えられた一つの発話であって、それ自体一つの直接話法的引用としての扱いを受ける（「会話」では、当の伝承が誰に由来するものかをいつも明らかにするのがルールなので、語り手は、口頭伝承を延々と語った後、「～と私の父（祖父、祖母など）はいつも語っていた」といういわば出典を明らかにするセリフをつける）。そして、この第一次の直接話法的な長大な引用の内部で、その中の様々な登場人物による発言が直接話法で引用されてゆくのであるが、この発言の中にもしばしば長大なものがあり、その内部でさらに様々な会話の引用がなされることが少なくない。つまり、引用は何重にも入り組んだ形でなされるのであり、このために、彼らの会話を筆記してゆくと、括弧が何重にも現れたきわめて複雑なものとなる。こうしたことを総括するというなら、マプーチェ的な語りとは、一つの語りの中に様々な声が直接話法で共存した、本質的に多声的（ポリフォニック）なものであるといえるだろう¹³。

（2）感情的同一化 容易に想像されるように、直接話法の使用は、語り手を（そして聞き手を）、語りの中に登場するさまざまな発言者とその想像の中で同一化することを促す。それは、間接話法が引用された内容を客体化する効果をもつのと、ちょうど正反対である。これは、W・J・オングが、「感情移入的あるいは参加的であり、客観的に距離をとるのではない」として、口頭的な文化一般の特徴として論じているものでもある（オング 1991: 100-102）。もちろん、感情的同一化というプロセスそのものを、客観的な民族誌的データとして提示することは必ずしも容易ではないが、マプーチェの「会話」に立ち合う中でたびたび筆者が出くわした次のような場面は、それを示す間接的な証拠の一つとなっているだろう。つまり、彼らは、先祖が経験した悲劇についての口頭伝承を「会話」の中で引用する際、しばしば、その数世代前の祖先（あるいは系譜的な記憶すらない祖先）の経験を、あたかも自分の近親者の経験であるかのように、涙を流しハンカチで目を拭いながら語るのである。

（3）オートマティスム この感情的同一化は、マプーチェの「会話」の場合、単なる感情移入以上のものであることが多い。実際、マプーチェの語り手による伝承の再生の過程は、その大部分において、語り手がオートマティック（自動的＝無意識的）な精神の運動にかなり浸りきった形で行なわれると考えられ、ある意味では憑依にも類似した部分がある（憑依そのものではないにせよ）と考えられるのである¹⁴。まず何よりも、習熟した語り手は、相当な高スピードで、場合によっては数十分間延々と

語り続けるものであり、一々考えながら話してはとても無理なことは一目瞭然であって、これは明らかにオートマティック（自動的＝無意識的）なプロセスであるといえる。ハヴロックは、叙事詩の語りか、喉・耳・手足が連動するようなリズム的な運動とともに、無意識と意識が入り混じった状態、一種の快感の混じった、部分的に自己催眠状態ともいえるような状態を作り出すと述べ（Havelock 1963: 151-152）、またそれゆえに、叙事詩に批判的な哲学者たちが、叙事詩を、ギリシア的意味での「熱狂」（*enthusiasm*）、つまり「憑依」（*ecstatic possession*）の産物とみなしたことを指摘している（Havelock 1963: 156）。この「憑依」との類似性というのは、マプーチェのケースにもある部分いえることであり、実際、何人かの知識あるマプーチェは、「会話」を行なっている時は、実は、自分の傍らにいる「祖先の魂」（*püllü* または *püllomeñ*）が自分の口を借りてしゃべっているのだ、と筆者に説明している¹⁵⁾。また、「会話」に習熟したマプーチェの人々自身、語りを行なっている時の自らの精神状態を描写して、「『会話』をしている時は、しばしば自分で自分が何を言っているのかわからない」、「天から言葉が降ってくるような感じだ」、「私はちょうどあのテープレコーダーのようなものだ。ある伝承を語り始めると、あとは全部自動的に出てくる」、などとも述べている。総括するなら、マプーチェ的な「会話」は、一方で意識的なものをいくぶん保ちながらも、身体のリズミックな自動性と不可分に結び付いた形での無意識的で身体的な過程に色濃く彩られたものだといえるだろう。

（４）非逐語的の反復 先の「テープレコーダーのようなもの」という証言は、あるいは誤解を招くかもしれない。というのは、実際には、彼らは、伝承や夢の語りを再生する際、ある決定されたテキストを逐語的に正確に再生する、ということは決して目指していないからである。ロードがユーゴスラビアの吟遊詩人の実践について（Lord 1960: 101）、またハヴロックが（プラトンとの関係の中で）古代ギリシアの叙事詩について述べているのとまったく同様に（Havelock 1963: 159）、そもそも、マプーチェの口頭伝承には、「オリジナル」なテキスト（原テキスト）のようなものは存在せず、ただヴァリエーションがあるのみである。従って、具体的な語句のレベルで伝承の再生の正確さを決めることは、もとより不可能であり、かつ無意味なのである¹⁶⁾。「テープレコーダーのような」正確さを強調していた先ほどのマプーチェ自身についても、彼の語りの正確さはマプーチェの口頭的心性の観点からみてのことにすぎないものであり、同じ伝承を再生するにあたって、彼が用いる言葉は毎回異なり、その場での彼の心理状態や関心、対話の相手などによって、ある部分は時に詳しく、別の部分は時に省略される、というようなものであった¹⁷⁾。一言でいえば、彼らが行

なうのは、本質的には、あらかじめ記憶されているイメージの連鎖を想起し、このイメージの連鎖を、語りの場で、言葉の連鎖へと変換してゆく、ということだと考えられる。その意味では（そしてその意味でのみ）、マプーチェの口頭伝承は即興を通してのみ再生される、ともいえるのである。

(5) 既知なるものの反復 最後に、次のきわめて意味深長な点を指摘しておこう。それは、マプーチェの「会話」は、本質的には、知識や情報の伝達を目的とするものではなく、「既知なるものを反復する」ことを目的とするようにみえる、ということである。マプーチェの「会話」に少しでも親しんだ者なら誰もが目にしたことのあるような次の2つの事実が、明らかにこの点を裏付けている。第一に、「会話」は、きわめてしばしば、兄弟同士の間でも行なわれる、ということである。こうした場合、当然、相手がどんな口頭伝承を知っているかを相互に知り尽くしているから（そもそも彼らは自分のレパトリーを同じ人々——父母、祖父母、オジヤオバなど——から学んだのである）、こうした会話において交換されうる新たな情報は事実上ゼロと考えられる。しかしながら、こうした兄弟同士の「会話」は、他の人たちとの「会話」とまったく同様に、延々と続けられるのである¹⁸⁾。第二に、「会話」の途中で、しばしば、一方がまだ語り続けている途中に、その語りに触発されて、他方が同時に、短い語りを語り始める、という現象がみられる。つまり、奇妙なことに、2人の対話者が同時に、数分の間、両者とも深く没入した状態で、朗々と語り続けるのである。そして、こうして相手の語りを無視して(?)自分も語り始めることは、少しも無作法であるとは考えられていないのである。これらの事実が示唆していることは、マプーチェの「会話」とは、本来的には、知識あるいは情報の交換とは無縁のものである、ということである。それは、「既知のもの反復」であって、我々の社会でいえば、日常会話というよりも、音楽の演奏にはるかに類似したものだといえるだろう¹⁹⁾。

先に述べたように、こうした特徴は、マプーチェの「会話」のみならず、口頭的コミュニケーションを基盤とした多くの社会の類似した社会文化的実践に頻繁にみられるものである。そして、そうした実践の最も有名なものの一つが、これまで何度も言及してきた、古代ギリシアにおける叙事詩であった。ここで、この古代ギリシアの叙事詩のケースにもう少し言及しておくことにする。というのは、このケースは、マプーチェの人々が「会話」と呼ぶもの——既知のもの反復——と、我々にとっての普通の会話のイメージ——知識あるいは情報の伝達・交換——の間になぜこれほどの隔たりが存在しているのかについて、多少とも理解する手助けとなると考えられるからである²⁰⁾。

『プラトン序説』におけるハヴロックの中心的主張の一つによれば、古代ギリシアでは、口頭的なコミュニケーションの様式は、ホメーロスの時代よりかなり後まで支配的なものであり、史料に従えば、文字によるコミュニケーションがアテネの住民の間に広まっていくのは紀元前5世紀になってからであった。そして、真なる知識の源としての叙事詩の地位が文字で書かれた知識によって疑問に付される、という事態が生じ始めたのは、この紀元前世紀の最後の30年間あまりになってからであり、それがまさにプラトンが生まれ育った時代だったのである。ハヴロックは、プラトンの著作の中に描写されているソクラテスの弁証法は、まさにこの2つのコミュニケーションの様式（それはとりもなおさず2つの知の様式でもある）の競合というコンテキストの中での、口頭的な知の様式の根本的批判として理解されるべきものである、と考える。そして、現代の読者を戸惑わせる、プラトンの『国家』最終巻の有名な「詩人追放論」も、このようなコンテキストではじめてよく理解できるものとなる。つまり、プラトンにとって、「詩人」たちとは、彼が批判する、口頭的な知の様式の中心的な担い手にほかならなかったのである。

さて、ソクラテス＝プラトンによる口頭的心性の批判を、マプーチェの事例とつきあわせてみるのはなかなか興味深いことである²¹⁾。というのは、ソクラテスの企てとは、ある意味で、先に指摘したマプーチェの口頭伝承に関する五つの特徴のそれぞれを攻撃するものにほかならない、ということが出来るからである。つまり、彼は、直接話法を間接話法に直させ、感情的同一化を廃し、オートマティスムに向かいがちな語り手を絶えずストップさせ、語りの一語一句の内容を調べることによって、「既知のもの」の彼方に行くことを目指したのであった。ところで、ここで同時に指摘したいのは、このソクラテスとマプーチェたちの想像上の対面は、どこか人類学者とインフォーマントの関係を思い起こさせるところがある、ということである。口頭的心性を生きるマプーチェのインフォーマントを前に、人類学者は、しばしば相手の語りをストップさせ、発言を一語一語調べ、客観的な情報、正確な情報を獲得しようと努力しつつ、知らず知らずのうちにソクラテスの役を演じてきた²²⁾。人類学者の目的が、「詩人」たちを相手に真理の闘争を行っていたソクラテスとは異なって、むしろ口頭的心性を生きる他者を理解することにあるとすれば、これはいささか皮肉な状況である²³⁾。

ソクラテス＝プラトンの批判はともあれ、筆者は、口頭的心性はプラトン哲学に勝るとも劣らないほど深遠な思考と存在の様式でありうると考える。ハヴロックは、古代ギリシアの口頭的心性について、「反省的思考のない生活であるが、無意識の素材

を利用しそれを意識と調和させる能力においてはこれに勝るものはない」と述べているが (Havelock 1963: 190), マプーチェの口頭的心性にもこのことは完全に当てはまる。それは、意識と無意識とが協調し合って働くような、独自の特性をもった思考様式なのである。

3. 知識としての夢

マプーチェの伝統的心性における意識と無意識との協調は、先にひとまず脇に置いておいた、夢の問題を考えるなら、さらによく理解することができる。マプーチェの人々が、口頭伝承と並んで、(自分の、または身近な他者の) 夢を頻繁に引用するのは、彼ら自身が主張するように、夢は口頭伝承に劣らないほど真実を含んでいると考えるからである²⁴⁾。もちろん、これは、すべての夢がそっくりそのまま真実とみなされる、ということではない。種類によって各々の夢の重要性は異なるし(夢の真実性にも様々なレベルがある)、夢の内容は必ずしも文字通りに解釈されるわけではない(ある夢について一度なされた解釈が、新たな状況の中でまた別の仕方でも解釈し直されることもしばしばある)。さて、様々な夢の中で最も重要なものは、「大きな夢」(fūta peuma) と呼ばれるものである。それは、神(あるいは主要な霊的存在)による重要なメッセージが含まれていると考えられる夢であり、必ずしも長い夢とは限らないが、強い印象を与え、本人も見てすぐにその重要性に気がつくような夢である。

「大きな夢」を始めとする、重要度の高い夢は、マプーチェの人々にとって、2種類の機能をもちうるものである。(i) 夢は、しばしば、夢を見た人が現実の生活で何らかの意味で必要としていた知識や情報を与えてくれるものである。(ii) 他方で、夢は、時に、夢を見た人に対して、必ずしもすぐということではないが、夢の内容に関連する何らかの行動をとるようにと要請するものでもある。(実際には、この2つの機能が相互に結び付いている場合も多い。)

まず、第一の機能のほうをみてみよう。例えば、次の事例は、夢が知識あるいは情報を与えてくれることの好例になっているだろう。

事例1 ある時、フランシスカ²⁵⁾の顔に吹き出物ができた。吹き出物は日々大きくなり、しまいには顔の半分が大きく腫れあがってしまった。その晩、彼女は夢を見た。夢では、彼女の亡くなった母親が、ある薬草をとってきて、薬を作っていた。翌朝、フランシスカは急いで森に行ってその薬草を探し、夢で見

た通りに薬を作って、顔に付けた。すると腫れ物は見事にひいていった。(フィールドノートからの要約)²⁶⁾

夢によって与えられる知識あるいは情報は、このような実用的なものだけではない。しばしば、それは次の事例にみられるように、著しく宗教的な性格のものである。

事例2 アントニオは、口頭伝承の深い知識をもち、「会話」に長じていて、比較的若いながらも村の人たちの敬意をかちえていた。ある時、彼の村でカマリクン儀礼(牛と馬の供儀を行なう最も重要な儀礼)²⁷⁾が行なわれることになった。ちょうど前年、この村でそれまで祈り手(祭司 ngenpin)を務めていた長老が亡くなってしまったので、人々は集会を開き、その場でアントニオに祈り手の地位に就くようにと要請した。アントニオは、「自分にそんな大役が務まるかどうか分からない」と言って躊躇したが、最後に承諾した。その晩、彼は夢を見た。夢の中で、老女2人と老人1人が彼のところに現れた。3人は彼に言った。「ここに来なさい。お前は何故、役目が務まるかどうか分からない、など言ったのだ。自分にその能力があることが分かっていない、とでも言うのか。さあ、すぐに馬に鞍をつけて、村の長老のところに行くのだ。(…)よく聞きなさい。これからお前に、どうやって祈りをしたらよいかを教えてやろう。(…)」そして老人たちは彼に、夢の中で、延々とカマリクン儀礼での祈りのやり方を教えたのだった。夢が終わると、すぐに目が覚めた。まだ午前2時だった。彼はひどく驚き、動揺していた、と言う。まんじりともせずに夜が明けるのを待ち、曙光がさすや否や、彼は馬に乗って村の長老のところに行き、この夢の話をした。(テープ録音からの要約)

これらの(一見超能力のようにも見える)印象的な事例を、どう理解したらよいのだろうか。実は、これらの「夢に由来する知識」は、近代的な主体性の視点とマプーチェ的な口頭的心性の視点という2つの異なった視点から解釈することができる。あらかじめ述べておけば、これら2つの視点の差異は、近代社会と伝統的マプーチェ社会とでの人間存在についての異なった理解の仕方から直接くるものであって、どちらも同じほどに真実性を帯びたものであると考えられる²⁸⁾。

まず、近代的な主体性の視点から考えてみよう。これらのフランシスカとアントニオの事例は、その社会文化的背景を考慮するなら、まったく不思議なことではない、

ということが出来る。というのは、マプーチェ社会の口頭的な性格からいって、どちらの事例も、おそらく、彼らがすでに口頭的な形で（例えば口頭伝承の一部として）ほとんど無意識のうちに身につけていた知識が、夢の中で具体的なイメージと化して現れたものにほかならない、と考えられるからである。すでに何らかの形で無意識的に身につけていた知識を夢を通じて想起する、ということは、我々には奇妙に映るかもしれないが、口頭的文化を生きるマプーチェの人々にとっては、ごく普通のことである²⁹⁾。

この点をよりよく理解するため、前にみた「会話」の問題に戻ってみよう。そこで述べたように、マプーチェの「会話」は、現在の必要という基準にもとづいて引用された口頭伝承の連鎖、と考えることができる。実は、夢で起こることは、これとほとんど同一のことなのである。つまり、夢を見ている人は、現在の必要という基準にもとづいて(フランスカの場合は薬草の知識, アントニオの場合は儀礼のための知識), 口頭伝承に含まれた必要な知識を想起し、これを夢の形で具体化した、と考えられる。ここで、マプーチェの「会話」が、半ば無意識的=自動的(あるいは自己催眠的)な状態で行なわれることを思い起こすなら、「会話」と夢見の類似性はさらに明白になるだろう。というよりも、知識の想起という点に関する限り、両者の間に質的差異は存在しないといえるかもしれない。

さて、第二の視点、つまりマプーチェの口頭的な心性の視点に移ろう。マプーチェの人々もまた、夢見と「会話」とを同質の現象と考える。というのは、彼らは、両者とともに「想起する」(konümpan)というカテゴリーに含めて理解するからである³⁰⁾。ただし、そこに至る論理はまったく別のものである。マプーチェの人々によれば、人間の魂(püllü または püllomeñ)は、肉体の有限性から解放された、不死の存在であり、世代から世代へと人間の中に永遠に生まれかわり続けてゆくものである。それゆえ、彼らは、「知識」というものを、個人的生の有限性をはるかに超越したところにあるものとして理解するのであって、これは、我々が、近代的な主体性の視点から、知識というものを(近代的な直線的時間観念の中で有限な存在として規定される)個人によって獲得され、その内部で想起されるものとして理解するのと決定的な相違をなしている³¹⁾。マプーチェにとって、あらゆる真なる知識とは、個人的生における個々の経験とは無関係の、原初から存在するところの「古い知識」なのである³²⁾。

それゆえ、マプーチェの人々にとって、夢を通じて得られる知識が、夢を見た個人がすでに身につけていた口頭伝承に由来するものであるか否か、などという問題は、

どうでもいいことだといえる。彼らにとって重要なのは、すべての真理は、最初から、つまり世界と人間とが生まれた瞬間から存在していたことを理解することであって、だから、彼らにとって、知識は、「想起」(konümpan)としてしか存在しえない。「夢」を表わすマプーチェ語、ペウマ(peuma)の語源は、こうした彼らの思考様式を見事に表現している。ペウマとは、「すでに見たもの」を意味するのである³³⁾。

ここで、「想起」(konümpan)をめぐるマプーチェ的思考と、プラトンの想起説の間の興味深い類似性に言及しておくのは、無意味ではないだろう。マプーチェの人々にとってと同様、プラトンにとって、あらゆる真理は原初から存在するものであり、そして、彼にとって不死の存在であるところの人間の魂は、最初から真実を知っている存在であった。だから、プラトンにとっても、知識はただ「想起」(anamnesis)としてのみ存在しうるものだったのである。類似しているのはこの点だけではない。例えば、プラトンにとって真実の想起の出発点であったところの「驚き」³⁴⁾は、すでにみたアントニオのケース(事例2)に明確に現れているように、マプーチェ的な真実の「想起」のプロセスにおいてもやはり存在している(ただし、マプーチェ的な「想起」の場合、「驚き」は知識に先立つのではなく、「知識」のあとにくる、という意味深い差異も存在している)。さらに、ギリシア語のアイデアという言葉が、本来「見られたもの」を意味するものであることも付け加えておいてよいだろう。

もちろん、マプーチェの「想起」(konümpan)とプラトンの想起(anamnesis)との間に、真実に到達する経路に関して決定的な相違が存在することも、忘れてはならないだろう。マプーチェの場合、それは、夢見や自動性(オートマティスム)のような無意識的プロセスを通してであるが、プラトン主義においては、(プラトンの意味での)「ロゴス」を経由してであって、それはまさに無意識的過程を排除することによってはじめて成し遂げられるのである。このような角度からいえば、プラトン主義は、近代的な視点とマプーチェ的な口頭的心性の視点とのちょうど中間点に位置するといえるかもしれない。プラトン主義が、古代ギリシアの社会が、口頭的心性から文字コミュニケーションを基盤とする心性へとまさに移行してゆく時期に生まれた思想であることを思い起こすなら、これは実に興味深いことである。

4. 「受動的行為」

マプーチェの人々にとって、夢とは、知識の源泉だけではなく、行為のための推進力にもなるものである。フランスカもアントニオも、夢のあと、しかるべき行動を

とった。フランシスカは夢で教えられた通りに薬草を探しに行き、アントニオは、夢を見てから3カ月後、村で開かれたカマリクン儀礼の中で、夢の中で教えられた通りに祈り手の役目を務めた。ここで、マプーチェの人々にとって、夢の中のメッセージが深く真実性を含んだものであることを考慮するなら、こうして夢に促されて行なう行動こそが、彼らにとって、あらゆる可能な行動の様式の中で最も「真なる」行動である、と考えることができる。それは、いうなれば、神の意志に最も忠実な行動の様式なのである。

こうしてみれば、夢に促されて行なわれた行為が、しばしば強い宗教性を帯びたものであり、そして、一般にマプーチェの儀礼活動が夢と密接に結び付いていることも、ごく自然に理解できるだろう³⁵⁾。時には、夢が即座に儀礼的行為を引き起こすこともある。

事例3 マリアは、お墓参りに行った日にいつも儀礼で使う大切な瓶を紛失してしまい、それ以来探し回っていた。さて、お墓参りの日からちょうど1週間後の明け方、マリアは夢を見た。夢の中に、ある村人（彼女の系譜上のイトコ）が現れて、「これがお前がなくした瓶だ」と言って彼女に瓶を見せ、神に祈りを捧げるしぐさをした（ただしこの瓶は彼女のものではなかった、と言う）。マリアは、目を覚ますと、もしかしたら神が自分に瓶について何か教えてくれようとしているのかもしれない、と考えた。そこで、手元にあった小麦粉を火に投げ入れながら（こうすれば小麦粉は煙になって天に届くと考えられる）、夢の中の村人の祈りを真似して、即席の小さな祈りを捧げた。（フィールドノートからの要約）

しかし、夢がもっと重要な事柄（とりわけ儀礼活動そのものに関する事柄）と関連する時は、夢に促された行為の実現は、ずっとゆっくりと行なわれるのが普通である。そして、その行為が、夢を見た人の意志ではなくて神の意志に関わるものであるという、まさにその理由によって、夢の中で求められた行為は、本人の能動的な働きかけを完全に欠いたような実に奇妙な仕方を実現されることが少なくない。すでに事例2でも言及したアントニオの次のケースをみてみよう。この出来事は、彼が祈り手の地位に就くずっと前、彼にとっての最初の儀礼的役職に就いた時のものである。

事例4 アントニオの父は、「旗手」(capitán)という、カマリクン儀礼で村の旗を持つ儀礼的役職を務めていたが、まだアントニオが20歳前だった頃、亡く

なってしまった。さて、父の死後1年が経った頃、アントニオの夢に亡き父が現れた。夢の中で、父は、アントニオを家のそばの丘の上まで連れて行き、彼に旗を渡して、「さあ、この旗をつかむんだ」と言った（これはアントニオに旗手の地位に就くことを促す象徴的表現である）。そして、父と一緒にいた村の祈り手が、（私が「旗手」の役職に就くことを神に知らせるため）祈りを行なった。そんな夢だった。それからしばらくの後、（こうした夢の話はまったく知らなかったはずの）村の長老がアントニオのところにやってきて、彼に「旗手」の地位に就くように求めた³⁶。（テープ録音からの要約）

このケースで注目されるのは、夢の内容が、アントニオ自身が能動的に動いて実現されたのではなく（実際、自ら志願したからといって村人の同意が得られるとは限らない）、村の長老の意志に従って、いわば受動的な形で実現されたということである。実は、これと同様に夢の中で儀礼的役職に就くことが予告されたケースは多く存在するのであるが、大抵は、自分から動くのではなく、その夢を知らない人が動くことで夢の内容が実現されたことになっている。そして、夢を見てからその内容が現実になるまで、非常に長い年月が経過することもある。一言でいうなら、求められている行為が重大なものであればあるほど、その実現は非能動的な形で、一種の（あえて自己撞着したような言い方をすれば）「受動的行為」とでもいうべき形でなされる、といってもよいだろう。例えば、アントニオの受動的な態度は、後に、彼が祈り手の地位に就いた時にも繰り返された。

事例5 アントニオは、「旗手」の地位に就いてしばらくの後、今度は祈り手になるという予告の夢を何度か見た。例えば、ある時には、隣村のカマリクン儀礼に出かけて行き、そこで祈り手の役目をさせられる、という夢を見た。夢の中で、皆に教えられながら、カマリクン儀礼の祈り手を務めたのだった。それからしばらくの後、彼は別の夢を見た。今度は、村の儀礼場の脇で、村の皆とともにいた。皆は彼に、真新しいクルツァン太鼓（カマリクン儀礼で祈り手が使うもの）を渡し、「さあ、たたけ」と言った。良い太鼓で、良い音がした、と言う。アントニオの回想によれば、これらの夢を見た時、彼の村の祈り手を務めていた長老はまだ健在だったし、彼はすでに「旗手」という重要な役職に就いていたから、彼はこれらの夢に狼狽した。「本当に祈り手になるなんて考えてもいなかったし、なりたいたとも思わなかった」、と彼は言う。（テープ録音か

らの要約)

これらのケースでは、夢を見た人は、夢のメッセージをすぐに実現しようと自ら動くのではなく、物事の自然な流れの中でそれが実現するまで、ただ、忘れないでひたすら待つことになる。そして、こうした受動的な傾向は、次のフランシスコの事例のように、夢を見た人の側の、ある程度能動的な関与が必要な場合にすら、みられるのである。ちなみに、このフランシスコの事例は、(カラフケン湖周辺地域で最も重要な儀礼である)カマリクン儀礼が挙行されるに至るまでの、一つの典型的な過程を示す例となっている。

事例6 フランシスコは、まだ若い頃、野原で1頭の黄色い雄牛が杭につながれている夢を見た。ただそれだけの夢だったが、フランシスコはただちにこの夢が含んでいるきわめて重要なメッセージを理解した。それは、「いつの日か、1頭の黄色い雄牛(カマリクン儀礼の最も重要な供儀獣)を自ら提供しつつ、村人にカマリクン儀礼を行なうよう呼びかけて、儀礼を挙行しなければならない」というものであった。もちろん、これは彼自身に大きな経済的負担を強いるものであると同時に、村人たちの全面的協力を必要とするものであり、そう簡単に実行できることではなかった。フランシスコはまだ若かったし、何よりも、この夢を見た当時、彼は首都サンティアゴで働いていた。時は経っていったが、フランシスコがこの夢を忘れることはなかった。やがて故郷の村に戻り、神の求めに応じるための十分な条件が整うまで、辛抱強く待った。そして、夢を見てから16年の後、村人たちとともに、ついにカマリクン儀礼を挙行した。(フィールドノートからの要約)

総括するなら、次のようにいうことができるだろう。夢のメッセージが重要であればあるほど、ますます、急ぐ必要はない。大事なのは、夢を確実に記憶して、真に適切な瞬間(神の意志にとって真に適切な瞬間、さらにいえば、神の意志と夢を見た人の意志が一つになる瞬間)がきた時に、断固として必要な行動をとる意志をしっかりと保持することである。

5. 口頭性と近代性

このように、マプーチェの口頭性をめぐる一連の民族誌的データは、あるコミュニケーションの様式が、それに対応した独特の思考と存在の様式と密接に結び付いている可能性がある、ということを確認に示していると考えられる。少なくともマプーチェのケースに関する限り、口頭性とは、単に知識や情報を伝達する仕方にとどまるものではなく、ある独特の世界と人生の理解の仕方、ある独特の超個人的な無意識＝身体のあり方をも意味するものであって、この口頭的な思考と存在の様式は、プラトン主義、あるいは、近代的主体性に基づいたどんな哲学にも少しも劣らない、独自の深みをもったものでありうるのである³⁷⁾。

さて、この点を確認した上で付け加えるなら、この論考における筆者の意図は、決して、マプーチェの人々と我々との間の差異を必要以上に強調することにより、マプーチェの人々を何かアルカイックな人々として性格づけしようとする、というものではない。何よりも忘れてならないのは、今日のマプーチェの人々（これまで用いてきたデータはすべて、この今日のマプーチェの人々に由来するものである）もまた、今日世界中に広がっている経済的および社会文化的な変動の荒波の中を生きている人々であることである。現実の彼らの生活においては、伝統的なものと近代的・都市的なもの、マプーチェ的なものとチリ的なもの、マプーチェ語とスペイン語とが、絶え間なく混じり合い、結び付き合っている。そして、この論考に登場したマプーチェの人々のそれぞれも、一定の範囲内で、文字的なコミュニケーションも知っているし、人生に関する近代的な視点をも知っている。それゆえ、これらの人々は、確かに口頭的な心性を深く生きてはいるにせよ、それを唯一の可能な思考と存在の様式として生きているというよりは、口頭的な心性の真実性を信じて（何らかの形で確信した結果として）生きている、と考えるべきなのである（この確信は、いくつかのケースでは、存在論的選択、といってもよいほどに深いものでありうる）。従って、すでにみたように、マプーチェの口頭的な心性の視点が、近代的な主体性の視点と根本的に異なるものであることは確かに事実であるが、現実には、これらの人生に対する2つの視点は1人の個人の内部で共存しうるものであり、そしてこの共存は、その個人に、絶え間ない葛藤を生み出すのである³⁸⁾。

ところで、このようなマプーチェ社会の状況は、我々自身が生きている状況とどれほど異なるものであろうか。この論文でみてきたような口頭的な心性は、近代社会の中

に深く没入して生きている我々には、一見、まったく無関係なもののように見える。しかしながら、翻って考えてみれば、おそらく、我々の生の中で口頭的心性が完全に消えてしまったことはないし、また今後もそうしたことはありえない、といえるだろう。第一に、さまざまな新しいコミュニケーション技術の発達により、自然言語とは異なった知識と思考の様式が我々の間でますます支配的なものになったとしても、あらゆる知識の基盤をなすところの自然言語自体は、口頭的にしか習得することができない（そして、自然言語が、将来、他の何らかのコミュニケーション体系によって、あらゆる知識の基盤としての地位を奪われることは、きわめて想像しにくいことである）。それゆえ、口頭的なものは何らかの形で我々の思考につきまとわざるをえないのである。第二に、前にみたマプーチェの「会話」の5つの特徴を、このような視点からもう一度みしてみるなら、5つのうちの3つ（直接話法による引用、感情的同一化、非逐語的反复）は、我々が日常生活の中でごく自然な形で行なっているものであるし、また第五の特徴（「既知のもの反复」）は、すでに示唆したように、音楽の領域においてはごく普通にみられるものであって、その意味で我々にとって無縁なものでは決してない。このような観点からいえば、我々もまた、マプーチェの人々よりはるかに近代的主体性に近いところにいるにせよ、やはり口頭的心性と近代的主体性の間で暮らしているのだということができらるだろう³⁹⁾。

さらに別のこともある。もしマプーチェの口頭性の事例が、一つのコミュニケーションの様式が独自の思考と存在の様式と関連しうるものであることを示しているとするなら、映画やラジオ、テレビ、コンピュータの発明、発達によって出現した、視聴覚またはデジタルな一連のコミュニケーションの形態についても、同様のことがいえるのではないだろうか⁴⁰⁾。もしかしたら、これらのコミュニケーション媒体のそれぞれは、我々の内部で、文字的な思考と存在の様式とは根本的に異なった、独自の思考と存在の様式を構成しているのではないだろうか⁴¹⁾。我々の観念・行動・主体性のシステムは、複数の思考と存在の様式の間を行き来し続ける、本質的に異種混淆的なものなのではないだろうか。マプーチェの口頭性の問題は、こうして、我々自身に対して、様々な根本的問いを提起しているように見える。

注

- 1) この論文は、1995年に東京大学総合文化研究科文化人類学科に提出した博士論文（箭内 1995）の第2章前半を土台としたものである。用いられている民族誌的データの主要部分は、

- 1990年2月から1992年2月までの22ヶ月以上の期間にわたり、チリのカラフケン湖（Lago Calafquén）西北部のマプーチェ居住地域を中心に行なったフィールドワークに由来している。このフィールドワークの実施にあたっては庭野平和財団の援助を得た。
- 2) 筆者が指摘するまでもないことだが、古典学者ハヴロックのこの本（Havelock 1963）は、口頭のおよび文字的コミュニケーション研究の分野における記念碑的な著作であり、例えばW・J・オングの有名な著作（Ong 1991, 原著刊行は1982年）でも、ハヴロックの議論は頻繁に援用されている。
 - 3) 現地調査の期間中、筆者は、マプーチェ出身の学校教員たちが組織したマプーチェ文化に関するワークショップを見学する機会をもったが、その際、2人の参加者（マプーチェ）が、マプーチェの宗教は一神教か多神教かという問題をめぐり、古代ギリシア社会の例を引き合いに出して延々と議論していたのに印象づけられた。この例はもちろん特殊なものではあるが、少なくともそこに垣間見ることができるのは、西欧的な文化・教育理念を基本に置くチリ社会の文化的枠組みにおいて、西欧文明の出発点たる古代ギリシアの問題は、決してマージナルなものではない、という事実である。
 - 4) このような儀礼的な会話は、南アメリカ大陸の先住民社会にはしばしば見出され、南米大陸の民族学では、「儀式的会話」(ceremonial dialogue)と呼ばれているが（この用語はNiels Fockによるもの）、いくつかのかなり外面的な描写や分析を除き（例えば、Rivière 1971; Urban 1991）、このテーマがそれ自体として深く掘り下げられたことは筆者の知る限りほとんどない。マプーチェ民族学のレベルでも、儀礼的会話の重要性は誰の目にも明白なはずであるにもかかわらず、筆者の知る限り、この問題を正面から取り上げたような人類学的文献は存在しない。
 - 5) この点については、筋内（1995: 103-108）で詳論した。
 - 6) マプーチェの儀礼の多くは、機械的に行なわれることはなく、その遂行に際しての詳細な取り決め（日時、手順など）が事前になされなければならない、大きな儀礼になればなるほど、この準備期間は長くなって、場合によっては半年にまで達することもある（どんな決断がなされるかほとんど誰の目にも自明な場合でも一々取り決めの手続きが踏まれる）。そして、この取り決めはすべて、「会話（ツツェムカン）」の形でなされるのである。
 - 7) この「自由連想」はそれほど自由なものではない。精神分析における自由連想が常に被分析者（分析主体）の家族的幻想へと取れんしていくのと同様に、「会話」による自由連想は、霊的存在への信仰の重要性、儀礼的義務の遂行の重要性、マプーチェ語を話すことの重要性など、マプーチェの伝統としての中心的諸テーマに取れんしていく。
 - 8) もちろん、人々の口頭伝承に関する知識には、個人個人の能力や適性に応じて大きな差があり、超人的な記憶力を誇る人（伝承を次々と引用しながら文字通り朝から晩まで1人で朗々と「語り」続けることができる人もいる）から、最も基本的な伝承すらもうまく再生できない人まで、様々である。当然、知識のない人は、知識のある人に助けを求めることになるが、マプーチェ社会では、これは一部制度化された習慣にさえなっており、この習慣はどこか弁護士とその顧客の関係を思い起こさせるところがある（儀礼的コンテクストでの「語り」による仲介 dūnguñpen, dūnguñman）という習慣や、シャーマンの憑依霊との会話における「通訳 dūngumachin」の介在など）。
 - 9) 「保存的コミュニケーション」の社会的位置についてのハヴロックのこの見解は、古代ギリシア社会において叙事詩の知識が権力性を帯びたものであったという彼の指摘と見事に整合し、こうした知識の権力的構造という観点から大いに説得力をもつものである。しかし他方で、そうした権力の求心性から外に逃れた地点から立論して、日常的会話の領域にある種の独自性を認める、という立場も可能であると考えられる。マプーチェの口頭性に関しても、口頭伝承が「保存的コミュニケーション」の領域を構成すること、そしてそれが彼らの伝統的社会文化的実践の枠内で支配的な（つまり権力性を帯びた）位置にあることは、まず確認しておく必要があるが、しかし、そうした支配的言説を脱した地点で、日常的な会話や行動を、「保存的コミュニケーション」の枠の外にはみ出してゆく可能性を帯びたものと考えられることも、十分に可能である。筆者自身、その博士論文（筋内 1995）の第3章および第4章の中で、マプーチェの伝統的社会文化的実践の内部に、口頭伝承的な実践の領域（そこでは「想起 konūmpa」の実践と呼んだ）にはどうしても還元できないような、2つの言語的・身体的実践の領域（「力 newen」の実践、および水平性の原理）が存在することを示すとともに、それらと口頭伝承的な実践とのせめぎ合い（例えば、親族や政治の領域における）や、

間接的証拠から推測される範囲内でのそうしたせめぎ合いの歴史的推移（例えば、供儀の方法の変化にみられる）について論じた。しかし、いずれにせよ、口頭伝承的な実践がマプーチェ社会の伝統的な口頭的コミュニケーション一般の中で中心的位置を占めているのは明らかであり、この論考の目的はこうした口頭伝承的な実践に内包される思考と存在の様式の問題をできるだけ深いレベルから把握するという点にあるので、ここでは、「保存的コミュニケーション」を口頭性の中心に据えるハヴロック的な立場に並行する形で議論を進めることにする。

- 10) 以下の説明では、これらの諸点がマプーチェの「会話」独自のものでなく口頭的社会における「保存的コミュニケーション」の領域に頻繁に見出されると考えられること、そして、これらの諸点がマプーチェの「会話」の至るところに観察されるものではあるにせよ、事例の提示という形では示しにくい性格のものであること、という2つの理由から、それらを示すような詳細な事例をいちいち提示することはしない。
- 11) 筆者は、拙稿（箭内 1993）において、あるマプーチェの老人のかかなり長大な（「会話」形式の）発話の翻訳を、ほとんど省略なしに取り上げて、その解説を行なった。そこで論じたように、この語りは、自己の夢を語るという伝統的な形を一見踏襲しつつも、実際には、その夢をめぐる自己の一連の経験を語っていくという近代的（近代的主体性に基づいた）スタイルを含んだ語りであって、その意味で変則的ともいえるものであるが、それでも、（自己の経験に主観的なコメントを加えてゆく部分を除けば）かなり多くの会話の直接話法的引用がなされ、（古典的意味での）演劇的な効果を与えるものになっている。
- 12) 例えば、アマゾニア東部のアラウエテ社会の神話的伝承の語りについて、E・ヴィヴェイロス＝ジ＝カストロは、次のように説明している。「私はアラウエテの人々が、誰が『我々の祖先はこう語った』のかを明確にせずに、『我々の祖先は、こう語った』などと言ったりする姿は想像できない。誰かが、自分が目撃したのではない出来事を語る時、彼はいつも『だれだれがこのように言った』と付け加えるのである。このような引用の形式と直接話法の広範な利用のために、メッセージを最初に伝えた人へ直接語りかけた人物にたどり着くために、際限なく入り組んだ入れ子式の引用を通り抜けなければならない、ということが起こるのである。」（Viveiros de Castro 1992: 17, 強調は原著者による）
- 13) 実は、こうした徹底的な直接話法の利用は、「会話」の特徴というより、マプーチェ語自体の特徴であって、マプーチェ語では、あらゆる表現を直接話法で行なおうとする強い傾向がある。それは、単にこの言語においてあらゆる発言が直接話法で表現されるということだけではなく、暗黙に発言を含んでいるような三人称の精神活動へのあらゆる言及が、直接話法で表現されるのである。例えば、「彼はそれを望まない」という言い方は避けられ、『私はそれを望まない』と彼は言っている（“Fei ayülan” pi）」という表現が用いられる。そして、非常に興味深いことに、このような言い回しは一人称にも頻繁に適用される。つまり、「私は～と考える」という代わりに、『～である』と私の考えは言う（“...”, pikei ñi rakiduam）」という言い方が好まれ、また、「私は～というような夢を見た」という代わりに、通常は『～』と私の夢は言った（“...”, pirkei ñi peuma）」という表現が用いられる。こうした一連のことが示唆しているのは、「マプーチェにとってあらゆる思考（rakiduam）は本質的に三人称的思考として把握される」という、きわめて興味深い事実である。
- 14) オートマティック（automatique）という言葉について、P・フルキエは、「（人間の行為に関し、しばしば否定的ニュアンスで）知性と意志の助けを借りずに行なわれるもの。自動的な仕事など」という定義を挙げると同時に、20世紀芸術運動で用いられた「自動筆記」（écriture automatique）における（明らかに肯定的ニュアンスの）用法にも言及している（Foucault 1992: 59）。ここでは、この両方の語義を選択的に汲み取り、一般に「意識的活動（知性や意志などの）の外部からの推進力によってなされるような言語的・身体的行為で、しかし必ずしも機械的ではなく、人間の無意識がもつある種の創造性の表出でもありうるような行為」（それゆえ自動的＝無意識的ということになる）を「オートマティスム」と呼び、また「オートマティック」と形容することにする。
- 15) ただし彼らは、「会話」のケースと、シャーマン（マチ machi と呼ばれる）のトランスのように、本人が意識を失い、祖先の魂が完全な憑依を行なうようなケースとは、別のものとして明確に区別している。
- 16) 口頭伝承の再生の非逐語的性格については、オング（1991: 124-145）をも参照のこと。
- 17) 筆者はこれを録音のトランスクリプションを比較しつつ確かめた。いずれにせよ、だから

といて、この「テープレコーダーのように再生する」と主張したマプーチェが誇張しているわけではない。問題はただ、文字化されたテキストとしての同一性を基準にする我々の同一性の基準と、文字の存在を前提にしないマプーチェ的な語りの同一性の基準が一致しない、ということだけである。我々なら、もし誰かがある語りを繰り返し完全に逐語的に反復できたら、「テープレコーダーのように」再生できる、と形容するだろうが、もちろんイントネーションや発音まで完全に同一なわけではないから、これもある意味では誇張にすぎない（この例は、我々の同一性の概念がいかに文字化されたテキストというものに条件づけられているかを示しているだろう）。

- 18) 実際には、兄弟といわずとも、同じ村に住む人々は、お互いの「会話」を繰り返し聞いているから、一部の飛び抜けて知識に富んだ人々のケースを除けば、相手が引き出してくる口頭伝承のレパートリーの大半は、すでに何度も耳にしたことがあるものである。その意味では、もし「会話」が知識や情報の伝達を根本的な目的とするものであるとしたら、大半のケースでは、「会話」が行なわれる意味すらないことになるだろう。
- 19) 「既知のものの反復」という点もまた、（この形では必ずしも表現されてはいないが）ハヴロックが、プラトニズムとの対照関係において、ギリシアの叙事詩の根本的特徴とみなしているものである。さらに、今日我々が「既知のものの反復」から快感を引き出すという習慣を、音楽という領域において保持していることは、必ずしも偶然ではないと考えられる。ハヴロックが指摘するように、古代ギリシアにおいて音楽は口頭伝承と密接に結び付いており、そうした音楽＝口頭伝承が、*mousike* と呼ばれるものだったのである（Havelock 1963: 149 以降）。マプーチェの場合も、(i)「会話」が楽器によって伴奏されるということはないが、しかし、朗々と「歌うように」語られることは確かである（その意味では「音楽的会話」とさえ呼ぶことができるかもしれない）、(ii) これとは別に「歌」(*ũlkantun*) と呼ばれるジャンルが存在するが、これもメロディーよりも歌詞にきわめて強く依存する性格のものである、(iii) 儀礼の際に吹かれるツツカ (*trutruka*) と呼ばれる笛は、純粋に器楽的に演奏されるものであるが、しかし、「神に向かって『会話』するように吹くもの」と説明される、などの点からいって、音楽と語りとはきわめて密接に結び付いている。マプーチェの口頭性が、無意識のみならず、身体にも深く根ざしたものである（ただし無意識と身体の境界は必ずしも定かでないが）という点も、こうした「会話」の音楽的性格からも確認することができるだろう。
- 20) ちなみに、G・ドゥルーズとF・ガタリは『千のプラトール』の第4章において、「語りの本質が、自分が見たものを伝えることにあるとは考えられない。それはむしろ、聞いたこと、他者が自分に言ったことを、伝えることにある」(Deleuze et Guattari 1980: 97) と述べ、近代社会においても、発話の本質は情報の伝達ではなく、むしろ既知の「命令＝合い言葉」(*mot d'ordre*) を反復し伝達することにあること、また、それぞれの発話は、常に、様々な声による「命令＝合い言葉」が含まれた本質的にポリフォニックなものであり、実際には一種の「自由間接話法」(*discours indirect libre*) であること、を主張している。この主張に従って考えるなら、「知識や情報の交換」という我々の会話のイメージのほうが、むしろ（プラトニ以降の文字的コミュニケーションの支配下で形成された）幻想に基づいたものであって、我々の会話も、ある次元においては、「既知のものの反復」たるマプーチェの「会話」と意外に近いものなのかもしれない。
- 21) Havelock (1963) の第11章以降をも参照のこと。
- 22) 一例を挙げるなら、1940年代から50年代にかけてマプーチェ社会でフィールドワークを行なったI・ヒルガーは、彼女の民族誌的著作の序文で、マプーチェの人たちが、説明を与えている時に中断されたり、あとから細かい点の説明を求められたりすることを嫌がるので、調査に苦勞した、と書いている (Hilger 1957: xii)。
- 23) このことが示唆しているのは、もしかしたら、人類学的研究法をコミュニケーションの様式という視点から洗い直してみる必要があるのではないか、ということである。これは、口頭の社会的研究のためだけでなく、文字以外のコミュニケーションの様式（音声イメージ、視聴覚イメージ、デジタルイメージ＝情報などによる）がますます重要度を増している今日の社会文化的現実を研究するためにも、有意義な作業であろう。
- 24) 例えば、あるマプーチェは筆者にスペイン語で、「夢は真実だ (El sueño es verdadero)。だから細心の注意を払って扱わなければいけない」と説明している。
- 25) 以下に登場するマプーチェの人々の名前はすべて仮名である。

- 26) 以下の事例紹介では、論点とは無関係な様々な説明の注を加えるという事態を避けるため、フィールドノートまたはインタビュー録音のトランスクリプションを土台に、背景の説明を加えつつ要約した形で、事例を紹介することにします。
- 27) カマリクン (kamarikun) は、カラフケン湖周辺地域のマプーチェ社会において最も重要な儀礼で、マプーチェに関する民族誌的文献の中で一般にニヤトゥン (ngillatun) 儀礼と呼ばれているものの一種である。理想的には4年ごとに催されるはずの最大規模のカマリクン (大カマリクン fūta kamarikun) の場合、4つから5つの村の住民のほぼ全員 (千~2千人にのぼる) が、三日三晩、儀礼場で寝食をともにすることになる。儀礼の目的は、幾種類かのいけにえの動物を捧げつつ、皆で神 (Ngünechen または Wenumapu Chau) や他の霊的存在に感謝すること、とされる。
- 28) この点については、後出の「遠近法主義」に関する注を参照のこと。
- 29) もちろん、フランススカのケースについていえば、彼女の母親が実際にその薬を作っているのを子供の頃に目撃しており、その無意識の底にあった記憶が現実的必要に促されて蘇ってきた、という可能性もある。しかし、いずれにせよ、このような無意識と意識との密接な関係は近代社会の中ではあまりみられないものであり、この事例が口頭の社会の特徴をよく示すものであることに変わりはない。
- 30) マプーチェの人々が、夢見と「会話」を同質の現象として理解していることは、「想起」の概念のほかに、マプーチェ語文法における接尾辞“-rke”の用法からもみることができる。この接尾辞は、(i) 他人から聞いた話を話者が伝える場合、(ii) 夢の中での出来事を語る場合、(iii) 驚くべき出来事、あるいは超自然的な出来事について語る場合、3つの場合に、動詞に付属して用いられる。この (iii) のケースについていえば、マプーチェの人々がペリモントゥ (perimontu) という言葉で呼ぶ驚くべき出来事 (白日夢のような、しかし完全な現実感を伴った体験) は、常に超自然的意志とつながったものと考えられており、彼らは、このペリモントゥを、広い意味での「夢」(peuma) に含めて考える。他方、(i) に含まれる最も代表的なものは、いうまでもなく、口頭伝承であるから (ただし“-rke”の使用は口頭伝承の語りに限られたものではないが)、総括するならば、接尾辞“-rke”の3つの用法は、マプーチェの人々にとっての口頭伝承と「夢」(通常の夢およびペリモントゥの双方) との同質性を示唆するものと考えられることができるだろう。そして、この2つ、つまり口頭伝承と「夢」(夢およびペリモントゥ) は、マプーチェの伝統的な考え方に従うなら、真理の2つの源泉にはかならないのである。
- 31) 近代における「有限性 finitude」(生死によって区切られた有限な存在) を土台とした「人間」に関する言説の形成については、『言葉と物』(とりわけ第9章・第3節) におけるM・フーコーの見事な解説を参照のこと (Foucault 1966: 323-329)。
- 32) マプーチェの人々の考えは、この点に関してはきわめて明快である。例えば、筆者があるシャーマン (machi) に彼の知識はどこから来たのか、と尋ねると、彼は次のように言った。「新しいことは何もない。ただ、古いことが存在するだけだ。」
- 33) “pe”は動詞“pen”(見る)の派生形、“uma”は、「すでに~したものを」を表わす接尾辞。
- 34) 例えば「テアイテス」で、ソクラテスは「実にその驚異 (thaumazein) の情こそ知恵を愛し求める者の情なのだからね」と言っている (115C, 田中美知太郎訳)。
- 35) 一部の例外を除き、マプーチェの儀礼は一般にかなり不定期的なものであり、大半の儀礼は、それが「必要」だと考えられた時にだけ行なわれるものである (カマリクン儀礼のように4年ごとに開催されるはずの儀礼でも、これは実は理論上のことにすぎず、6, 7年以上カマリクン儀礼が行なわれないまま時間が過ぎてゆくのは珍しくない)。そしてこの「必要性」性は、きわめてしばしば、関係者の誰かが見た夢によって説明されるのである。
- 36) 一般に、儀礼的役職は世襲ではないが、人々から有能とみなされている息子 (あるいは甥) が、亡くなった父 (あるいはオジ) の役職を継ぐ、というケースはきわめて頻繁に見出される。いずれにせよ、アントニオの場合、彼の兄もまたその深い知識を人々に認められており、父の役職を継ぐ可能性は十分にあったから、アントニオが「旗手」の地位に就くのは決して自動的なプロセスではなかった。
- 37) 筆者はこの論考で、口頭の心性をプラトン主義や近代的主体性の言説と比較するにあたり、哲学的な「遠近法主義」の立場に立つことを試みた。ドゥルーズは、遠近法主義について、「ライブニッツの、ニーチェの、ウィリアムおよびヘンリー・ジェイムズの、ホワイトヘッドの遠近法主義は、相対主義であるが、普通考えられるような相対主義ではない。彼らの相

- 対主義は、主体ごとに真理が変わるということではなく、主体に対してヴァリエーションの真実が現出するような条件のことなのである」(Deleuze 1988: 27) と述べている。別の言い方をすれば、遠近法主義とは、視点が主体によって説明されるのではなくて、むしろ主体自体が視点によって説明されるとする考え方である、ともいえるだろう。
- 38) 筆者は、以前に発表した論文で、あるマブーチュの老人が、ここで述べたような内的葛藤を長年生きた末に、マブーチュ的「真実」の一種の存在論的選択に至る過程を語った、自伝的な語りを詳細に分析した(箭内 1993)。
- 39) 口頭の真理性と文字的真理性とを微妙にブレンドしたかのようにみえるプラトン主義が、現代人にとっても依然として重みをもつ思考様式であり続けているのは、もしかしたら、こうして口頭の心性が我々の内部に依然として存在し続けていることによるのかもしれない。
- 40) 思考および存在の様式としてのデジタルメディアの問題を論じたものとして、P・レヴィの一連の著作や(Lévy 1990, 1995 など)、Ph・ケオの仕事(Quéau 1993)などを挙げることができる。
- 41) ここで、「コミュニケーションの様式(mode)」と「コミュニケーション媒体(medium)」とを明確に区別することは2つの意味で重要である。第一に、新しい「コミュニケーションの様式」は、新しい「コミュニケーション媒体」の発明によって自動的にもたらされるものではない(ここで「コミュニケーションの様式」とは、これまで述べてきたように、独自の思考と存在の様式に関わるものとして理解する)。新しい「コミュニケーションの様式」は、複雑な技術的=経済的=社会文化的過程を経て少しずつ構成され、定着していくものである。この意味では、映画の歴史は良い例であり、真に映画的な表現形態(思考方法や存在のあり方にも関わってゆくような)は、リュミエール兄弟が媒体としての映画を発明してから十数年も後の、D・W・グリフィスらの仕事を発端として形成されてきたのであって、こうした映画的なコミュニケーションの様式は、映画という媒体の物質的条件から自動的に導き出されたものではなく、その物質的条件のもとで独自に創造されたものである。第二に、それぞれの「コミュニケーション媒体」は、その中で複数の「コミュニケーションの様式」が共存することを許容するものである。例えば、今日、我々が見ているテレビの中では、口頭的なもの、文字的なもの、視聴覚的イメージ、そしてデジタルなイメージが、混じり合って存在している。

文 献

- Deleuze, Gilles
1988 *Le pli: Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari
1980 *Mille plateaux*. Paris: Minuit. (邦訳『千のプラトー』河出書房新社)
- Foucault, Michel
1966 *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard. (邦訳『言葉と物』新潮社)
- Foucault, Paul
1992 *Dictionnaire de la langue philosophique*. 6^e édition. Paris: Presses Universitaires de France. (1^{re} édition, 1962)
- Havelock, Eric A.
1963 *Preface to Plato*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Belknap Press of Harvard University Press. (邦訳『プラトン序説』新書館)
- Hilger, Inez
1957 *Araucanian child life and its cultural background* (Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 133). Washington D. C.: The Smithsonian Institution.
- Lévy, Pierre
1990 *Les technologies de l'intelligence*. Paris: La Découverte.
1995 *Qu'est-ce que le virtuel?* Paris: La Découverte.
- Lord, Albert B.
1960 *The singer of tales*. Cambridge: Harvard University Press.
- オング (Ong), W. J.

- 1991 『声の文化と文字の文化』 桜井直文・林 正寛・糟谷啓介訳, 東京: 藤原書店 (*Orality and literacy*. London: Methuen & Co., 1982)。
- プラトン
1975 『プラトン全集2』 水地宗明・田中美知太郎訳, 東京: 岩波書店。
- Quéau, Philippe
1993 *Le virtuel: vertus et vertiges*. Seyssel, France: Champ Vallon et INA.
- Rivière, Peter G.
1971 The political structure of the Trio Indians as manifested in a system of ceremonial dialogue. In T. O. Beidelman (ed.) *The translation of culture*, pp. 293-311. London: Tavistock Publications.
- Urban, Greg
1991 *A discourse-centered approach to culture: Native South American myths and rituals*. Austin: University of Texas Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo
1992 *From the enemy's point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society*. Translated from Portuguese by C. V. Howard. Chicago: The University of Chicago Press.
- 箭内 匡
1993 「想起と反復—あるマプーチェの夢語りの分析」『民族学研究』58(3), 223-247。
1995 「想起と反復: 現代マプーチェ社会における文化的生成」未刊行博士論文(東京大学総合文化研究科文化人類学科提出)。