

閬を越えること

——フィリップ・デスコラ『自然と文化を越えて』の静かな抵抗——

小林 徹

一、はじめに

問題がないと開き直るわけにはいかないものの、問題それ自体の形ははっきりしないまま、私たちの視界は「日常」を取り戻してしまったようだ。思考の継続だけが、それを痕跡として保持し続けるのかもしれない。新たな思考を促し、閬を越えるためのいくつかのアイデアが提示されてきた。しかし、どのような視点がこの営みについて判断することを可能にするのだろうか。閬を越える前に、私たちはまだ超越を語ることは出来ないだろう。しかし閬を越えてしまえば、私たちはすでにその一步が超越だったのかどうかを判断することは出来ないのではないだろうか。本当の意味で閬を越えるためには、逆説的ではあるが、思考が閬それ自体に留まり続けることが必要なのではないだろうか。現代人類学における「存在論的転回」は、まさに新しい時代の思考の在り方を指し示すものとしてこれまで評価されてきた。しかし、この潮流を代表する著作の一つに数え上げられることの多いフィリップ・デスコラの『自然と文化を越えて』には、そうした超越に抗う飼いならしめたい抵抗力のようなのを感じられる。本論文ではこの著作を、閬に留まる力という観点から読む道を提示する。デスコラ思想には、人類学と哲学の関

係、そして形而上学（存在論）と現象学の関係という問題が含まれている。以下、第二節では、「フランス人類学」の一員として「存在論的転回」を遂行した思想家であるブリュノ・ラトゥールにおける哲学と人類学の関係について考察し、第三節では、ラトゥールの革新的思想との比較を通じて、デスコラ自身の「哲学的人類学」の基本的姿勢を明らかにする。第四節では、同じく南米のアニミズムの社会的分析に基づいて政治人類学を展開していたピエール・クラストルとの論争から、デスコラにおける「存在論的転回」の政治的射程を明らかにし、人類学者が現象学に依拠することになる道筋を探る。第五節では、まずモリス・メルロ・ポンティとの関係から、『自然と文化を越えて』の哲学的射程を明らかにする。最後に第六節では、フッサール現象学との対話から、デスコラがどのように地球環境をめぐる今日の政治的問題に応答しようとしているのかを追跡する。

二、ラトゥールにおける哲学的人類学

二〇〇五年にフランスで出版され、人類学における「存在論的転回」を画する代表的著作として受容された『自然と文化を越えて』だが、英語版が出版されるまでは、意外なことに二〇一三年まで待たねばならなかった。二〇一〇年代に、主に英語圏を中心としてマルチスピース民族誌の流れが形成され、従来の人類学を問い直す気運が高まっていたことを考えれば、「フランス的」な構造人類学を継承する「存在論的転回」は、この時点ですでに乗り越えるべき過去の出来事とみなされつつあったことが予想される。実際、この年の十一月に、シカゴ大学におけるアメリカ人類学会の年次大会で「フランスの哲学的人類学における存在論的転回」と題する企画が催され、デスコラとともにブリュノ・ラトゥールやマーシャル・サリンスが登壇したが、そこにはこの特殊フランス的な「転回」を総括して、現代生物学、科学技術論、政治的生態学などを巻き込む新しい「複数種」の思考に接続していかうとす

る意図が見られる。とりわけラトゥールは自らの思想を、マルチスピーシーズ民族誌の源流と見なされるダナ・ハラウェイと明示的に結びつけているし、もちろんデスコラの議論にも新たな思想潮流の中で自らの人類学的思考を再構築しようという姿勢を見て取ることは容易い。この時期以降、フランスにおける構造人類学の流れが、アメリカ人類学の文脈と合流し、マルチスピーシーズ民族誌がいわば「第二段階」に移行していくことを考えれば、この企画それ自体をそうした展開を象徴する出来事の一つとみなすこともできるだろう。しかしながら、視点を変えてみると、このソフトチェンジの中にどこか耳障りな摩擦音が聞こえてくる。「哲学的人類学」なる表現に内在する解消しがい両義性——哲学が人類学的探究の枠組みとなるのか、人類学が哲学の閉域を打ち破るのか——が、「フランス的」な二人の論者による議論の内部で唸りを上げているのが聞こえるのだ。本企画の最初の登壇者となったラトゥールは、発表の冒頭でこう述べている。

人類学——可能な場合にはいつでも一揃いの民族誌的方法と結びついている——が必要とされるのは、すでに普遍性に到達したという哲学的主張をひっくり返すためである。そして哲学——こちらも独自の解釈スキルを持っている——が必要とされるのは、人類学が科学的ステータスを要求することが、暫定的で地域的な形而上学の一形式ではないことを確かめるためである。[Latour 2014: 301-302]

人類学が提示する相対性は、普遍性を主張する哲学を再活性化させるし、そうやって哲学によって更新される普遍性は、西洋近代の科学的思考の枠組みをも相対化する人類学的知の多様性を明らかにするだろう。このように二つの学問領域が結び合うことによって、私たちは従来の思考法（「一つの自然と数多くの文化という最も古い取り決め」）から抜け出し、「複数性と無理のない未来の統一性を組み合わせること」に関する新しい思考を迎え入れるこ

とができるだろう [bid]。強調点は、明らかに西洋近代的な枠組みの乗り越えという点に置かれている。続く箇所では、ラトウールは「存在論的転回」という表現の不十分さを指摘し（「存在論はこれまでもずっと存在していたし、近代人のプロジェクトにとって本質的なものであり続けていたのだ」）、この転回を「フランス的」と形容することは『地域的』な学術的コミュニティに対する行きすぎた信用」なのだと言っている [bid]。要するにラトウールは「存在論的転回」を、西洋近代に特有の存在論からも、それを色濃く受け継いでいるフランスという地域性からも解放してアップデートしようとしているのだ。それは、哲学的伝統を用いて人類学を刷新することではなく、むしろ人類学が要請する新たな思考法の観点から形而上学を作り直すことだと言えるだろう。

実際にこの時期のラトウールは、一九九〇年代の『私たちは一度も近代的だったことはない』（邦題『虚構の「近代」』に代表される「対称的人类学」の試みを発展させ、人間的なもの（文化）と非人間的なもの（自然）という西洋近代的な「大分割」を、両極間におけるハイブリッド的存在の産出という観点から捉え直す「存在様式調査」¹¹ AIMÉ [An Inquiry of Modes of Existence] のプロジェクトを推進していた。本発表においても、「他者」と関わり合う際に近代人が用いる「主体／客体」の枠組のうちに、計算可能な性質を扱うという科学者（ガリレイ）の実践的関心が、哲学者（ロック）のもとで客観的な第一性質と主観的な第二性質の存在論的区別へと変換されてきた過程（「自然の二元分裂 [bifurcation]」（ホワイトヘッド））を読み取る一方で、まさにこのような純化の流れの内部で近代人が「科学、技術、経済を通じて間行為主体性 [interagency]」を多様化してきたこと」が民族誌的観点から指摘され、伝統的哲学の限界が示されている。

人類学者は、主体と客体という死んだ同盟の内側では、自分たちが行っているフィールドワークを上手く説明することができないことを直接見て取ったが、他方で哲学者は、例えば弁証法や現象学を通じて、誤った

二分法を救うために際限なく組み合わせを試していたのである。[ibid.: 303]

重要なのは微細な変異を「主体／客体」で囲い込むことでもなければ、これら二つの組み合わせ方を変更することでもない。カント哲学を洗練させたエトムント・フッサールの現象学における「存在論の括弧入れ」も、ラトゥールの目から見れば、諸々の行為主体〔agency〕の間に生じている変異を無視して自らが生み出した「主体／客体」の対を維持するという点では、西洋近代的な「異国趣味の深い霧」(ibid.:305)を取り払うものではない。ラトゥールは、自然と文化の「大分割」を解体するという人類学的作業の筆頭にデスコラの『自然と文化を越えて』を挙げているが、すぐさまこの「彼方」という表現に注釈を差し挟む。デスコラを始めとする現代の人類学者たちは、「間行為主体性の探査が『彼方』へと導くものではなく、むしろ『遠くに』、『下に』、『どこかに』、『そして断然『なしに』導くものだということ」を示さなければならない、と[ibid.]。「自然と文化の彼方」という表現は、「自然／文化」の二分法に変わる新たな二分法（西洋的思考／非西洋的思考）の言い換えではないのではないか。「彼方」に向かう超越の運動は、二分法の原理を強化するものでしかないのではないか。重要なのは、二分法という原理それ自体を解体し、それとは別の場所に現実的な行為主体の営み（「取り決め交渉〔diplomatic negotiations〕」）を見出すことである。西洋近代的思考に限界を突きつける地球環境問題を前にして、「存在論的転回」を取り上げ直す意味は、さまざまな民族誌的調査を通じて、大雑把な二分法的思考を解体し、私たちが降り立つべき新たな世界、新たな大地を探し求める作業を具体的に開始することにある。ここには、翌年に出版される『ガイアに向き合って』（二〇一五）以降のラトゥールの探究の方向性——いかにして「地上的なもの (le terrestre)」になるか——が、すでに予告されていると言えるだろう⁽³⁾。

三、デスコラにおける哲学的人類学

さて、こうしたラトゥールの切れ味の鋭い提言を受けて、デスコラは続く発表を「単刀直入に始めよう [let's start from scratch]」と切り出している [ibid.: 271]。しかしそれは、摩擦音 [scratch] から始めることでもあった。議論の起点となるのは、ラトゥール同様、やはりロック以来の第一性質と第二性質の存在論的区別である。しかし、両者において二つの項目の配分は微妙に異なっている。ラトゥールがこの区別そのものを乗り越えるべき哲学的伝統の産物とみなし、その「下に」、あるいはそれ「なしに」存在する領域に降り立つことを目指しているのに対して、デスコラの方は、第一性質に西洋近代的な自然科学を、第二性質に「具体的なものの論理」(レヴィ・ストロース)を割り当てることによって、「大分割」が覆い隠してきた現象本来の「多次元性」[multidimensionality]に眼を向ける道を示そうとしている [ibid.: 272]。デスコラが問題視しているのは、主体(複数性)と客体(唯一性)を切り分ける西洋近代的存在論によって、文化(複数性)と自然(唯一性)という枠組みが動かしがたいものになり、他の存在論的可能性が異文化の多様性に置き換えられてしまっていることである。同じ自然を共有する複数の文化を承認することが大事なのではなく、むしろ「自然／文化」や「客体／主体」といった二元論に回収される傾向を排除して、異なる分割の在り方を明らかにしなければならないのだ。そのためには、諸々の分割が生起する「より深い」存在論的次元を捉える分析的レベルを確立せねばならない。デスコラが哲学という学問領域を参照し、「存在論」や「存在論的転回」という語句を引き受けるのは、もっぱらこの意味においてである。

したがって、いわゆる「存在論的転回」——私自身はこの表現を一度も使ったことがないが——における私の唯一の要請は、概念的衛生法の要請である。つまり、私たちは人間の多様性のルーツを、より深いレベル

に求めねばならないということであり、このレベルにおいては、世界を作り出している存在の種類や、それらが関係し合う仕方についての基本的な推論が行われるのである。[ibid.: 273]

ここでデスコラが主張しているのは、西洋近代的「大分割」を解体することではなく、それを世界化の一つの様式として相対化することであり、そのために世界各地で行われてきた民族誌から別の世界構成法を抽出し、それらとの比較を通じて、いわば外側からそれを分類する視点を確立することである。デスコラにとって「存在論的」という言葉は、「哲学的」あるいは「フランス的」であることを示すものではなく、具体的な民族誌やそれに基づく民族学的探究を「より深いレベル」にまで抽象化して、そこに環境や他者との関わり合い（「世界化」）の複数的なモデルを打ち立てる人類学の営みを表示するものである。これは「複数の世界化のモデルが、それぞれの仕方ですべての自然を分析している」（多文化主義）ということではない。このように語ることが、自然と文化の断絶を前提とする西洋近代モデルを絶対化することである。むしろ世界化のモデルとは、分割を形作る「構造」であり、「ある状況を理解し、間行為主体（interagency）」と呼ばれうるものを何とか調整しようとする諸々の行為主（actants）が用いるフレーミングの装置」だと言わねばならない。行為主を（複数的な）「主体」と呼び、間行為主体を分析すべき（唯一的な）「客体」とみなすことは、すでに西洋近代的な世界化を受け入れることなのであって、「存在論的転回」を遂行するということは、まずこのような語り口を回避することなのである。

繰り返しになるが、分割そのものを否定することが問題なのではない。重要なのは、構造的観点から西洋近代的な分割を一つの変異体とみなし、他の変異体との比較や分類を通じて、「自然／文化」「客体／主体」「第一性質／第二性質」とは異なる分割が生じる可能性を開示することである。デスコラは西洋近代的分割を相対化する基本的図式として、物質的平面（「肉体性（physicality）」）と心的状態（「内面性（interiority）」）の二元性を提示している

[Ibid.274]。これは一見してそう思われるように、哲学的二元論を「より深いレベル」に投影したものではない。反対に、普遍的な「肉体性／内面性」の分割という観点に立つことによって、初めて私たちは西洋近代的な二元論——デスコラはこれをナチュラリズムと呼ぶ——の歴史性・地域性を明らかにすることができるのだ。ところで、デスコラにこのような着想をもたらしたのは、南米のアチュアルの人々のもで行われた数年間の民族誌的調査に他ならない。南北アメリカ、シベリア、東南アジアの一部に浸透している「肉体性／内面性」の分割——アニミズムと呼ばれる——においては、人間と非人間は同じタイプの「内面性」を共有しつつ、「肉体性」において差異化されていると考えられている。つまり人間であれ動物であれ、同じ「主体」（文化）として環境に向き合いつつ、それぞれに異なる身体を通じて、異なる「客体」（自然）を生きているのである（『多自然主義』⁴）。つまり、アニミズム的分割においては、「主体」（文化）の差異を前提としつつ、同質的な同じ「客体」（自然）を共有していると考ええるナチュラリズムの分割が反転されているのである。

しかし話がここで終わるのであれば、西洋近代的分割に非西洋的分割を対置して前者の乗り越えを企てる弁証法的哲学の一変種が上演されているにすぎないということになる。デスコラの議論の特徴は、「肉体性／内面性」の分割に「同質性／異質性」という軸を導入することによって、「西洋／非西洋」の二項対立を四項目の図表に置き換える点にある。デスコラによれば、かつてクロード・レヴィ・ストロースがオーストラリア原住民に見出したトーテムイズムは、人間と非人間に同じタイプの「主体」や「内面性」を見出す点ではアニミズムと変わらないものの、まさにトーテムを用いて、そうした同質的な「内面性」から環境を理解しようとするという点においては、「客体」や「肉体性」の側にも同質性を見出す宇宙論を採用していると言える。さらに、中国、アジアの一部、西アフリカ、メゾアメリカやアンデスといった地域に見られる「肉体性／内面性」の分割は、トーテムイズムを反転させた宇宙論——アナロジズム——に基づいている。つまり、ここではもはや同質的な「肉体性」と同質的な「内面性」が前提とさ

れてはおらず、あらゆる存在が互いに差異化され、小片として大きな「存在の連鎖」を形成しており、「肉体性」と「内面性」の分割はこのような異質的な微粒子が構成する平面同士の接続の問題として理解されているのである。

デスコラが行っているのは、さまざまな文化を平板に分類することではなく、むしろ環境に対する関わり合い方の差異を明らかにする構造主義的な「発見的装置」[ibid.:277]を構築することであり、そのことによって、私たち自身の「世界化」の偏りを理解し、異なる「世界化」の可能性を切り開くことである。

これは役に立つ装置である。この装置は、現象学的世界が制度化される仕方の中に観察されうるいくつかの構造的規則性の根拠や、こうした規則性の間の両立可能性や両立不可能性の根拠を明らかにするからだ。

[ibid.]

さて、ここで「現象学」という言葉が用いられているのは偶然ではない。そこには静かな主張がある。制度化されつつある現象学的世界とは、先に言及されていた、諸々の宇宙論が成立する中で行為主が調整している「間行為主体 [interagency]」と同様の事態を指しているだろう。デスコラはこの概念を、インゴルドが現象学的な「間主観性 [intersubjectivity]」と対照させて用いている「間行為主体性 [interagency]」⁵⁾と言葉少なに区別している [Descola 2014: 274n]。いかにも素っ気なく付け足されたこの注釈からは、あたかも「存在論的回転」を「哲学的」あるいは「フランス的」文脈から解放しようとした思想家たちに比べて、この動向を「西洋／非西洋」の二分法から解除するという同じ動機に突き動かされつつも、デスコラは哲学的伝統の庇護のもとに舞い戻ろうとしているかのような印象を受けるかもしれない。しかし、こう考えることはできないだろうか。デスコラはむしろ「哲学／反哲学」の二分法からすら離脱しようとしているのだ、と。この点に、デスコラの思想の最も誤解されやすく、しかしながら最

もラディカルな側面があると思われる。彼の思考が垣間見せる一見すると素朴な保守性は、むしろ革新的とされる思考が持つある種の一面性に対する静かな抵抗なのだ、とは言えないだろうか。彼は「保守／革新」という古びた二分法を、ほとんど不意打ちのようなまったく驚くべき所作によってかき消しているのではないだろうか。この点について考察するために、私たちはいったん、今日の人類学的問いが必然的に伴っている政治的次元に眼を向けてみなければならぬ。

四、危機に向かって——「存在論的転回」への回り道

これまで見てきたように、「哲学的」あるいは「フランス的」という措辞を遠ざけることによって、「存在論的転回」を西洋近代的文脈から引き離そうとするラトウールの試みに対して、デスコラはまさに同じ動機から、むしろ「哲学的」あるいは「フランス的」であることを引き受けようとしているように思われる。このことが、デスコラの思想の（表面的な）保守性——隠された革新性——という問題を喚起する。そして人類学者のこのような姿勢は、この時代を覆う危機の解きほぐしがたさに対する深い直観に対応するものである。

一九七〇年代、デスコラは哲学から人類学へと転向し、レヴィ・ストロースの指導下でエクアドルのアマゾンに暮らすアチュアル・ヒバロの人々に関する民族学的研究を本格的に開始する [Descola 2017: 39]。ここに暮らす人々は、通常は「社会」に属するものと認められるさまざまな制度を持たないとされている。つまり国家を持たないだけでなく、首長も、信仰も、神も、聖職者も、クランも、リネージも、先祖も、会議システムも、紛争調停メカニズムも持たないとされている。要するに、社会契約に先立つ自然状態（ホップズ）と似た状態にあるように思われているのである [ibid.: 44]。この点に、一般的に言って人類学者を惹きつける謎がある。

一見して全面的にアノミー的で、絶え間なく血みどろの紛争に明け暮れているこうした部族は、それにもかかわらず、数百年に及ぶ殺戮、土地の略奪、感染症による人口の急減をもとめせずに、非常に強い回復能力（レジリエンス）を示し続けていたのだ。その原動力は一体どこにあったのか。[Ibid.: 45]

デスコラは、この地域を研究する先行者たちに従って、アマゾンに暮らす人々の生活における「自然」の重要性、あるいは「非人間」の扱い方にその答えを見出そうとしている（「物事を構造化する諸制度の明らかな欠如、つまり政治的な無政府状態は、種としての人類の境界線の彼方にまで社交性を拡大する態度の裏面だったのかもしれない」[Ibid.: 50]）。冷戦構造のもとで既存の体制に変革を迫るさまざまな運動が生起する一方で、徐々に地球規模の環境問題が具体的な姿で浮上しつつあったこの時期の西洋人にとって、南米の人々が示す生き方は、従来の革命思想やリベラリズムに対するオルタナティヴとして魅力的なものに映っていたにちがいない。にもかかわらずデスコラは、例えば民族誌的調査に基づいてアマゾンニアのアメリカンディアンたちが作り上げる「権力なき酋長制」を、国家システムに対する抵抗として打ち出すクラストルの政治人類学に与することはなく[Cf. Clastres 1962]。デスコラは、このような議論に対する困惑を隠そうともしない。一九八八年の論稿では、こう述べられている。

クラストルによれば、「インディアン社会」は「権力とは本質的に強制なのだ」という直観を持っていたのである。この最初の直観が、政治的権力を、強制的属性を欠いているがゆえに「直ちに制御される否定性」として上演するようにこの社会を導いたのだろう。残念なことに、私はこれについて判断することができないほどアメリカンディアン社会の集合的無意識に馴染んでいないし、経験的演繹よりも超越論的演繹を選好したいと望むほど十分に哲学者であるわけでもない。クラストルが言っていることが本当だとしても、こうした

社会が、権力について、西洋の政治哲学が提示する考え方と驚くほど同一的な前科学を持っていたのだろうとこう点が残されるのだ。[Descola 1988: 822]

いいでデスコラが批判を向けているのは、クラストルに見られる「機能主義」[Descola 2017: 53]である。つまり南米の一部の社会で観察される「権力なき酋長制」をアメリカインディアンたちの宇宙論として一般化する傾向、そして、そのことによってこうした社会が内包している可能性を「西洋近代的国家／インディアン社会」という二項対立的文脈の中に性急に還元する傾向である。このとき権力への問いは、権力なき社会のイメージの中で宙吊りにされてしまう。「単なる対抗モデルではないような、新しい政治的カテゴリーが形成されるためには時間が必要なのだ」[ibid.: 55]。真に「政治的」な人類学を遂行するためには、特定の宇宙論を解体したり、あるいは反対に特権視したりすることなく、最終的な解決に至るために必要な時間を短絡させずに、私たちと環境との関係性の真に在るべき姿を模索せねばならない。同じ理由から、デスコラは同じ時期に地球環境問題に関しても「闘争的活動〔政治的な行動主義〕から目が覚め始めた」と語っている [ibid.: 56]。

一九八〇年代の始め、私がフランスに帰国したとき、この話題〔エコロジー〕に関する真に政治的な反省はほとんど行われていなかった。私が感じたのは——この感じは以降もあまり変わらなかった——、フランスの政治的領域において徐々に形成されつつあった政治的エコロジーは、管理・整備する側のエコロジーであり、自転車専用レーンや廃棄物処理に従事するものであって、人間と非人間の相互作用が、現在そうであるのとまったく異なる世界を思考するという意志に関わるものではない、ということだった。[ibid.: 57-58]

結局のところ、私たちは「現在そうであるのとまったく異なる世界」を上手く想像することができていないし、浮上しつつある地球規模の巨大な問題群に対して、それを把握する意志においても、それを解決する手段においても、まだ何も手にしていない。私たちは異なる仕方でも自然について思考している人々がいるとしても、自文化中心主義の罠に陥ることなくその思考を表現するすべを、私たちは持っていない。一九八六年に発表されたデスコラの最初の著作『家庭的自然』は、私たちが想定しているような、飼いならされるべき対象としての西洋近代的「自然」とは異なる自然、つまり人間が家庭内で取り結ぶ関係と同様の関係を動植物との間にも成立させる家庭の場としての自然を、アチュアルの人々における人間と非人間の相互作用に関する綿密な分析を通じて描き出している。そして一九九三年の民族誌的著作『黄昏の槍』を経て、哲学からの転向からおよそ三〇年後に、デスコラは『自然と文化を越えて』を完成させることになる。それは、西洋近代的な「自然／文化」の「大分割」を、特定の宇宙論を特権視することなしに相対化しうる観点を練り上げるために要した時間であったと言えるだろう。実際この著作では、先に述べたように、ナチュラリズムにアニミズムが対置されるだけではなく、後者がさらにトーテミズムやアナロジズムとも差異化されることによって、私たちの環境との関係が、特定の「私たち」に偏向することなくフラットに問題化されている。しかしながら、構造人類学が特定の地域的問題にコミットすることのない無色透明の観点を提示していると考えるのは誤りである。

ナチュラリズムを独立した存在論として立てることに対して、そもそも自然と文化の「大分割」など存在せず、近代人は実際のところ自然と文化のハイブリッドを生産し続けていたのだとするラトゥールの批判を受けて、デスコラは「私たち」の観点から問題を定式化している。「かつてアナロジストであったが、近代的であったことがないというのであれば、現在、私たちは何なのか」[ibid.: 299]。近代というカテゴリーそのものを揺るがし、解体することを目指すラトゥールの思想は、他の思考を巻き込む力強い推進力を発揮している。確かに、純粹に近代的であつ

た人々などどこにも存在しないだろう。求めるべきは、西洋近代的枠組みの「下に」、あるいはむしろそれ「なしに」思考する方法なのである。しかしデスコラは、それでも近代とそれ以前の時代を切り分ける境界線を模索する。それは近代を特徴づけるナチュラリズムという宇宙論を普遍化することではなく、むしろ今現在の「私たち」の思想の基盤を、アニミズムでもトーテムイズムでもない「近代への生成」として、あるいは近代を越える「新たなアナロジズム」として捉えようという意志である。

したがって、この新たなアナロジズムは、かつて人間の内面性に認められていた価値が回析されることによって特徴づけられることになるだろう。存在の領域はさらに大きく開かれたものとなり、諸々の非人間を含むことになるだろう。それでいて、物質に関する法則的普遍性に支えられた科学的方法は依然として妥当であり続けるだろう。[Ibid.: 302]

ナチュラリズムを不在においてではなく、前段階（アナロジズム）からの展開として語るこのような議論には、国家システムに対する抵抗を語る政治人類学に対する、一見すると反動的なデスコラの姿勢が再び現れているように見える。しかしそれは、抵抗や解放を否定する思想ではなく、それらを可能性の条件において捉えようとする思想である。抵抗を先導するのではなく、「私たち」のうちに抵抗に留まろうとする思想である。重要なのは、問題の枠組みを解消して別の次元に移動することではなく、人類学を「発見的装置」として使用し、今ここに立ち現れつつある問題に眼を向けることなのだ。いわば閾を越えることよりも、閾を顕在化させることに意を注がねばならないのである。閾に留まるということは、閾を越える力のうちに、他者と共に身を置くことであろう。デスコラの人類学的企図が現象学と出会うのは、まさにこの地点である。

五、連合身体——〈存在〉への転回

ミシェル・フーコーやピエール・ブルデューといった先達と同様、デスコラにおいてもコレージュ・ド・フランス教授職への就任は、探求の完成・終着を示すものではない。二〇〇一年、人類学者は、「自然の人類学」講座——後に『自然と文化を越えて』として結実することになる諸々の考察が練り上げられていく場所——を開く際に、自らが直面している状況について次のように述べている。

したがって人類学は、途轍もない挑戦に直面している。すなわち、人間中心主義の枯れ果てた一形式とともに消え去るか、あるいは、自らの対象に「人間 (anthropos)」よりも遙かに広いものを含めるという仕方です。つまり「人間」に関係づけられながらも長い間周辺の機能に遠ざけられてきた存在者集団を含めるという仕方です。自らの領域や自らの道具について再考し、形態変化するか、である。[Descola 2001: 7]

人間中心主義を回避するといっても、民族誌を使って反人間中心主義的な宇宙論を作り上げることではない。「人間」に「非人間」を含めるといっても、私たちに馴染みの人間性をあらゆる存在者に拡大することではない。これらが「挑戦」であるのは、解決のための手段から作り出されなければならないからである。私たちは回顧的錯覚によって、「挑戦」について語る者を、『自然と文化を越えて』という武器を携えて、それを乗り越えた勝者としてイメージしてしまう。しかしこの言葉は、暗中模索の中、歩みを支える著作を持たずに発せられている。このことを忘れてはならない。このときデスコラが依拠するのは、現象学者メルロ＝ポンティの思想である⁽⁶⁾。

どのように取りかかれはよいだろうか。もちろん、差異から始めることである。「……」しかし問題になっ
ているのは、「……」私たちが文化と呼ぶものの間の顕著な差異ではないし、「……」人間と非人間の本性上の
差異でもない。重要な差異は、むしろ世界の運動が私たちに手がかりを与えてくれているような、形態や、
物質や、行動や、機能の不連続性が織りなす網の目が被せてくる差異である。「……」このような差異が構成
する骨組みに、メルロ＝ポンティが「連合身体 [corps associés]」と呼んだものと私たちとの関係が絡みつい
ているのである。[ibid.]

参照先の文献（『眼と精神』）でメルロ＝ポンティが語っている「連合身体」とは、ナチュラリズム的思考に先立
つ生活世界（ある [il y a]）のうちに置かれ、連合作用を通じて相互に理解を深め合っている身体であり、「情報
機械だと主張しても構わないような可能的身体ではなく、私が私のものと呼ぶ現実的身体」、あるいは「私の言葉や
私の活動の下で沈黙を保っている前哨」のような身体である [Merleau-Ponty 1964a: 13]。⁷⁾ かつには、間主観性をめぐ
るフッサールの現象学的探究が色濃く反映されている。

自然は一つの間主観的な現実である。すなわち私、および私と偶々共にいる人々に対してだけではなく、私
たち、および私たちと交渉を持ち、諸事象や人間について私たちと理解し合えるすべての人にとっての現実
である。次々に新しい精神がこの連関に参入してくる可能性はつねに開かれているが、それは必ず身体を介
してなされるのであり、それらの身体は可能な諸現出を通して私たちの意識に現れ、またそれらに対応する
諸現出を通してそれら自身の意識にも現れるのである。[Husserl 1952: 86]

現象学的記述を通じて見出される自然——デスコラの「自然の人類学」が向けられている宛先——とは、特定の存在論的立場（形而上学）に還元されうる〈存在〉ではなく、絶え間なく新しい精神が参入し、身体を通じて相互理解の連関を深めていく流動的な場である。私たちが何かを知覚し、何かにまなざしをむけるたびに、その場に不連続性の襞が隆起し、その運動の中で諸々の存在者が結び合わされていく。メルロ＝ポンティは、これを野生的な〈存在〉と呼んでいる。私たちは自らの身体的経験をを通じて、つまり「応答」を通じて、何らかの「事実」を構成し、そこに偶然性に縮減されることのない意味（「本質」）を読み取っていく。言い換えれば、私たちはつねにすでに文化的世界のうちで、文化的対象を志向しつつ生きている。しかし〈存在〉とは、結果として得られた「本質」の集積体としての〈文化〉ではない。それは、むしろ文化的世界の内部に不断に生起する不連続性の襞を通じて交流する存在者たちの、野性的な流動体なのである。この流動性を余すところなく実現する単一の存在者は存在し得ない。そのような存在者のイメージも、経験の野性的流動性に投げ出されているからだ。だからこそ、メルロ＝ポンティはこの〈存在〉を一举に「直観」しようとする形而上学的発想を徹底的に回避しようとする。

野生的〈存在〉においては、「応答」は「事実」より高く「本質」より低い。そこでは三つが不可分であり、私たちが獲得した文化による諸々の対立の背後で、あるいは下でそのように存在し続けている。／私たちがここで提示し、本質の探究に対立させようとしているのは、直接性への環帰でもなければ、存在者との実際の融合でもなく、原初的統合、すでに失われ、再発見されるべき神秘の探究でもない。「……」直接性は地平にあるのであって、そのようなものとして思考されねばならない。直接性は、距離を置いてのみ、それ自身であり続けるのである。[Merleau-Ponty 1964b:162-164]

差異から始めることと。それは距離を解除することではなく、距離と直接性の同時性を起点とすることである。⁽⁸⁾それは単に手持ちの「本質」を放棄することではなく、いかなる「本質」も、そしていかなる「事実」も、私たちの身体による「応答」を媒介としてしか把握され得ないということを、終わりなき探求の出発点とすることである。デスコラがメルロ＝ポンティのうちに見出しているのは、自らが広げた普遍性の上に諸々の存在を境界づけられた仕方で位置づける思考ではなく、それらとの出会いのたびに普遍性を裁ち直し、それを新たに織り上げていくような思考の可能性である。ところで、このような思考の逆説は、それを語る哲学者自身でさえ、それを私有することはできないという点にある。なぜなら、このような思考は、自らが出現する限りにおいてのみ、その襞の側面として、それを語る「主体」を必要とするからである。「主体」は効果なのであって、出発点となる〈主体〉など存在しない。例えば、〈存在〉について語るメルロ＝ポンティの言葉は、必然的に別の場所で〈存在〉について語る身体——例えばフッサールの言葉——との対話に巻き込まれているだろう。同様に、メルロ＝ポンティの言葉を通じて思考するデスコラに与えられるのは、〈主体〉としての權威ではなく、別の場所での現象学的思考に触発されている別の身体——例えばインゴルドの言葉——との対話であろう。⁽⁹⁾そうすると、「途轍もない挑戦」を前にしてデスコラが行っているのは、哲学の殿堂から權威を借り受けることではなく、むしろ西洋近代的な主体性を手放すことによって、逆説的な仕方、他の身体との共同性を切り開き、暗中模索の暗闇に身構えることなのだとと言えるのではないだろうか。

デスコラがこの「挑戦」に答える仕方は、「存在論的転回」と呼ばれている。それは西洋近代的存在論（ナチュラリズム）から別の存在論（例えばアニミズム）への「転回」を意味しているのではない。これまで見てきたように、この「転回」はいかなる特定の存在論をも特権視することなく、諸々の存在論を外部から分類する視点を獲得する試みであり、いかなる〈主体〉にも依拠することなく、あらゆる行為主体を横断する野性的な〈存在〉の側から自

らの言葉を立ち上げる試みである。『自然と文化を越えて』は、このような「転回」を象徴する独創的著作として二〇〇〇年代初頭に屹立し、今もなお数多くの問いかけを生み出し、誰の私有に帰することもない思考の連鎖の中で、無数の「連合身体」たちの対話によって〈存在〉の襞を折り畳み、繰り広げているのである。言い換えれば、デスコラ思想は間主観性の概念の周囲をめぐりつつ、絶えず新しい状況の中で、それを拡張し続けていると言えるだろう。

六、「私たち」の拡張

『自然と文化を越えて』の出版から約二〇年が経過した二〇二四年五月三日、デスコラはルーヴェン・カトリック大学の哲学研究所においてフッサール記念講演を行った。そこには「私たちは一人ではない…間主観性の拡張に向けて」というタイトルが付けられた。¹⁰「私たち」とは誰なのか。「一人ではない」とはどういうことなのか。何よりも、間主観性の「拡張〔Ampliation〕」とは何を意味するのだろうか。この言葉は情報を増幅する〔amplify〕というニュアンスを持つと同時に、判決の言い渡しを延期するという法律用語としての顔も持っている。そこにはある水準を超えて概念を拡張するという意味合いだけではなく、それを最終的な到達点としてではなく、むしろ探究継続のための起点として提示しようとする意志が込められていると思われる。

講演の序盤で、フッサールにおける「科学的」人類学の定義を自身の人類学的立場と重ね合わせた後（「フッサールは、民族学的経験の正確な本性を完璧に記述しているだけではなく（……）、遙かに後年に私が推進しようとする努力してきた、存在論的複数主義のような立場を真剣に受け取ることにかかる躊躇も見せなかった」〔Descola 2024: 5〕）、デスコラは『自然と文化を越えて』の全体を支える「肉体性／内面性」という関係性の着想源を、フッサールにお

ける「身体 (Leib)」あるいは「志向性」の概念のうちに見出し、「仮説的な前述定的状況の中でこの普遍的格子を使用することによって、人間は、人間と非人間の連続性や差異を強調したり最小化したりする位置に立つ」[Ibid.: 6]と述べた上で、そこから例によってアニミズム、ナチュラリズム、トーテミズム、そしてアナロジズムという四つの存在論を導出していく。しかし、デスコラがフッサールを評価するのは、現代人類学における「存在論的転回」の先触れとしてだけではない。「間主観性」、すなわち「私たち」の問題にこそ、私たちは人類学へのフッサール現象学の寄与を見出さねばならない、と彼は言う。

デカルト的なコギトとは対照的に「……」、フッサールのな超越論的主体は、最初から「私たち」の中に没入している。「……」このように、フッサールにとつて間主観性は、人間的生の世界における基礎的な次元であり、主体と客体的世界の両方を構成するものであるが、それはまた社会性を人間的存在の基本的条件とする、あらゆる人類学的アプローチを創設するものでもある。[Ibid.: 8]

実際にデスコラは、この文章に続く箇所で、レヴィ・ストロースが人類学の祖と見なすジャン・ジャック・ルソーの「憐れみの情」のうちにフッサールの「感情移入 (Einführung)」概念の等価物を見出すことによって、間主観性に関する現象学的概念を、近代性を問い直す現代人類学の問題提起——あらゆる存在を巨大な連鎖の中に結びつけていったアナロジズムから、「資源や、所収され市場交換に服する財に変換することによって、非人間を社会的・政治的生活から排除してきた」ナチュラリズムへの以降の問題をどのように捉えるか——へと一挙に結びつけている[Ibid.: 9]。

あたかも哲学と人類学が、手に手を携えて歩んできたかのようなのである。あたかも「哲学的人类学」という呼称に

は、何らの齟齬も矛盾も含まれていないかのようなのである。しかし、再三指摘してきたように、この身振りには、閼を越えて新しい世界を展望するのではなく、むしろ閼に留まることによって、足下に開かれつつある問題領域に目を据えようとする人類学者の姿勢が反映されている。現象学と人類学を重ね合わせることによって、デスコラが何を語ろうとしているのかを慎重に聴き取らねばならない。この講演の後半部では、グロテュウス以来の西洋近代的な政治哲学における「私有〔appropriation〕」の概念——「人間が行使する能力を持つ、非人間を使用し乱用する権利」——に対する批判的分析を通して、私たち人間による「人間的政治学」が、非人間を含む私たちによる「自然の政治学」へと変換される道筋が語られることになる〔Ibid.: 10〕。しかし、それは単なる延長でもなければ、単なる断絶でもない。

アナロジズムの宇宙論においては、人間は秩序立った宇宙（コスモス）に住む社会的存在であり、社会的生活を律する規範は、理想的には宇宙の秩序と合致するものであった。このような発想それ自体は、世界各地で見ることのできるものであるが、個人的な私有——とりわけ土地の私有——という概念、そして個人間の契約によって社会や国家が形成されるという考え方は、西洋近代がアナロジズムから脱却する際の決定的な一歩となった。イマヌエル・カントこそ、個人主義的な所有の概念を徹底的に掘り下げ、そのア・プリオリな条件を定義した哲学者であった。それは「人間による大地の分割不可能な集团的所有」〔Ibid.: 12〕という条件である。カントのこの「非常に奇妙な定式化」〔Ibid.〕に従えば、いわば社会が形成され、あらゆる個人的所有が始まる前に——ア・プリオリに——、人間はすでに集团的な意志に基づいて大地を私有しているということになる。こうしてカントは、大地との関係性という問題から社会的次元を徹底的に除去し、もっぱら人間的権利の観点から私有の問題を構成したのである。デスコラは以上の分析を、C・B・マクファーンが提示した、近代イギリス政治思想における「所有的個人主義〔possessive individualism〕」に関する議論に接続している〔Ibid.: 14〕。いずれの場合においても重要なのは、アナロジ

ズムからの脱却という道において、個人主義という特異な思想——「私たち」に依拠することのない人間の權利——に立脚した社会的制度の建設が重要なステップになっていたということである。ここで、現代人類学が直面し続けている例の「途轍もない挑戦」が再び語り直されることになる。

個人主義という近代の呪いによって、社会的な生活は競争的市場に変換され、そこでは孤立した各人間存在が利益計算のための機械に還元されているが、この呪いを回避するために、何が行われうるだろうか。どうすれば私たちは、メルローポンティが「連合身体」と呼んだものを、つまり私たちの存在がその間で繰り広げられているあらゆる非人間的な存在を、正当な場所に連れ戻すことができるだろうか。[Ibid.: 17]

人間たちが参与する「私たち」から、非人間をも含む「私たち」へ。「あなたたちは一人ではない」と呼びかけるのではなく、「私たち」を拡張し、未来の観点から「私たちは一人ではない」と語ること。私たちは、野性的な〈存在〉をめぐる理解を深め合う「連合身体」として、同じ身体を持つ非人間的な存在とともに、どのような形で、とりわけどのような法の下で、社会生活を営むことができるだろうか。ここでデスコラが問題にしているのは、非人間的な存在一般（「自然」）を一律に人間と対等のものと見なすことではない。重要なのは、個々の非人間的な存在との間に身体的な相互理解の場を切り開くことである。講演の終盤では、人間と非人間を断絶させる「私有」とは異なる大地との関係性を示唆する事例として、二〇一七年三月二〇日のニュージーランド議会において、非人間的な存在（ワンガヌイ川）に人間と同様の法的な人格を認めることが承認された件が取り上げられている（「テ・アワ・トゥプア法」）。この法案は、同じく「環境（milieu）」に法的な人格を付与するその後のさまざまな決定の先触れとなってきた。重要なのは、デスコラがこうした事例を、それに先立つ二〇〇八年のエクアドル憲法や二〇〇九年のボリビア

憲法において「自然」(「母なる大地 (Mother Tierra) 」に権利が認められた事例とはつきり区別していることである。個別の「環境」を法的人格と見なすということは、社会的生活を営む相手として非人間的存在を含むことを意味するが、「自然」全体を権利主体と見なすことは、一見すると同じ「存在論的複数主義」に立っているように見えても、実は「自然／文化」の分断という「哲学的抽象化」[ibid.: 19]を維持することではないのだろうか。⁽¹¹⁾

確かに西洋近代的枠組みを相対化し、新たに立ち現れつつある問題に対処することができる思考を鑄直さなければならぬ。カントの議論を「非常に奇妙」と語り、私たちに馴染みの個人主義という思想を「近代の呪い」と表現し、「自然」と「環境」の違いに繊細に反応しつつ、「人間的政治学」から「自然の政治学」への移行を見極めようとするデスコラの言葉には、人間と非人間の分断を不思議に感じ、両者の内面的な同質性を当然のものと思えずアニミストのような響きがある。実際、彼が語るのは、少なくとも部分的には、彼がかつて生活を共にした経験を持つアチュアルの人々の言葉でもあるだろう。⁽¹²⁾しかしこの言葉は何を語っているのだろうか。「自然」を代弁しているのだろうか。そうではないだろう。デスコラは、何処かに存在する理想的な相互理解の王国から語っているのではない。相互理解の試み(連合作用)は、絶望的な無理解の可能性を内包し続ける。彼の言葉は閩の彼方の言葉ではない。彼の言葉は、野性的な「存在」を地平に眺めつつ、「私たち」の在るべき姿について、「私たち」を問題化しながら語られているのだ。私たちがデスコラの言葉のうちに聴き取らねばならないのは、別の宇宙論の観点から西洋近代的思考を相対化する声ではなく、諸々の存在論を横断しながら、他ならぬ私たちと環境との関係を絶えず考え直すように促す声である。それこそが、野性的な、誰のものでもない「私たち」の声、距離を置くことによってのみ到達することができるような、来るべき「私たち」の声なのではないだろうか。

七、結論

新しい状況が訪れている。しかし関を越えることは難しい。それは、越えるという行為の実現が、最初は見えていた境界線を抹消してしまうからだ。ブリュノ・ラトゥールは、「哲学的」あるいは「フランス的」な言葉がこうした抹消を促進することを忌避するために、新たな言い回しを發明しながら、西洋近代的な「大分割」を解体しようとしてきた。ラトゥールにとって哲学的であるということは、哲学的伝統を乗り越えることと同義である。フィリップ・デスコラの思想は、基本的にはこうした潮流に倣さすものである。しかし、そこには微妙な概念的配置の違いが見られる。デスコラが目指すのは、分割そのものを除去することではなく、むしろ構造的観点から分割の在り方を複数化し、特定の形式が優位に立つ状況を回避することである。このとき哲学的であるということは、環境との関係性を「深いレベル」から問い直し、新たに構築することができるときに身を置くということである。特定の宇宙論を特権視しないということは、既存の宇宙論が温存されることでもある。この点で、デスコラの思想には保守的な色合いが漂っているかもしれない。しかし、それが権威に転じることはない。この思想は、西洋近代とアニミズムを端的に対置する思想に対して、つまり関の向こう側から語る思想に対して、関の内側から静かに抵抗しているのである。そうだとすれば、哲学的であるということは、抽象的な普遍性を求めつつ、むしろ複数のパースペクティヴの間でそれを絶えず裁ち直し、織り直す姿勢だということになる。要するに、つねに私たちの側から私たちに問い直し、別の仕方で私たちと出会い直すことである。地球規模に拡大した問題に取り組むためには、私たちは人間との関係性だけではなく、非人間との関係性も再考しなければならない。それは、非人間の観点から私たちを見ることであり、同時に、私たちのうちに、いかなる特定の観点にも還元されずに、「私たち」になることを待ち受けている者の存在を感じ続けるということではないだろうか。

注

- (1) <http://modesofexistence.org/chicago/>
- (2) マルチスピーシーズ人類学と存在論的転回の関係については、次を参照。箭内匡「多種民族誌から「地球の論理」へ」『思想』第一一八二号、二〇二二年。
- (3) 本論稿では、「関を越える」ラトゥールと「関に留まる」デスコラを対照させることで議論を進めていく。感染症パンデミックに関する最近の著作（英語版『ロックダウンの後で』＝フランス語版『私たちはどこにいるのか』）においても、「テレストリアル」の概念を用いて種間の差異を越えていこうとするラトゥールの「反カテゴリーカル」な思考は顕著である（次の文献の特に第八章を参照。浜田明範『感染症の医療人類学・ウイルスと人間の統治について』青土社、二〇二四年）。とはいえ、世界の外側への「脱出」を目指すかのような昨今の政治的傾向に対して、「政治に改めて物理的存在を導入する」ことを目論むラトゥールの発想は、それ自体として——造語を必要とするかどうかは別として——デスコラにも共有されていると思われる。なお、「le terrestre」の訳語については、次を参照。荒金直人「ラトゥールの思想における科学とエコロジー」『連接』第二号、二〇二四年。
- (4) エドゥアルド・ヴィヴェイロス・デ・カストロの概念。デ・カストロはアニミズムにおける「多自然主義」の観点から、西洋近代の形而上学と異なる「別の形而上学」を提示している[Cf. Viveiros de Castro 2014]。一見したところ、「多自然主義」すら私たちと環境との相互関係の様式とみなすデスコラの立場との対立関係は明白である。「世界各地の諸現象を同定、関係の図式に基づいて網羅的に把握していくデスコラの議論がモースからレヴィ＝ストロースに継承された「オルタナティブな普遍」の探求という学問的系譜に「……」連なるものであるのに対して、「……」デ・カストロは多文化主義（彼我の差異を眺める私たちの視点）と多自然主義（彼我の差異を眺める彼らの視点）を共立させ、所与の共通項への還元を回避しながら他者との関係を捉えうる方法論として「コントロールされる多義の誤謬」を提示する」（久保明教『内在的多様性批判・ポストモダン人類学から存在論的転回へ』作品社、二〇二五年、二三九―二四〇頁）。とはいえ、両者は端的に断絶しているのではなく、むしろ「普遍と部分の相互置換」によって、さらにまた別の

思想を巻き込んで展開される場を形成していると言えるだろう。

- (5) 「この議論のラインを論理的結論まで追えば、次のことが明らかになる。すなわち、社会的相互関係の範囲は、人間的存在それ自体の間の関係性という領域から、居住的世界に住まう動物や、植物や、その他すべての類いの行為主体との関係性をも含むように拡張されなければならない」といふことだ。この世界は、お望みならば、間主観性の世界ではなく、間行為主体性の世界である」[Ingold 1997:249]。

- (6) デスコラは、哲学から人類学への転向を目論んでいた時期からとりわけメルロ＝ポンティの『行動の構造』における「哲学的人間学」に「衝撃を受けた」し、「自然と文化を越えて」を構想している時期にも、あくまで「付加的な哲学的保証」としてではあれ、哲学者の講義録『自然』から大きな影響を受けた、と述べている[Descola 2012: 36-37]。

- (7) なお、メルロ＝ポンティに関する直接的言及は見られないものの、この「前哨」としての身体という発想を「存在論的転回」以後の文脈の中で、アジア社会の民族誌的調査を通じて練り上げている思想家にフレデリック・ケックがいる。詳しくは以下を参照。小林徹「危機の中の前哨——フレデリック・ケックと備えの思想『感染症の人間学』(春風社、二〇二六年刊行予定)。

- (8) これは現象学的まなざしであると同時に、構造人類学者のまなざし——「遠くからのまなざし」——でもあるだろう。

- (9) 「まさにこの『現象学的』遺産に養われて、例えばインゴルドは、狩猟採集民と環境との関係を、全面的没入として、つまり生きられる世界を構成する諸要素との活動的で、知覚的で、実践的な関わり合いとして特徴づけ、最初に自然の外在性を描定する古典的人類学の見方と対照させている」[Descola 2008: 64]。しかしデスコラは、この「全面的没入」という発想には批判的である。「実践的活動の明証的力を不鮮明にすると見なされるあらゆる社会的媒介——言語学的カテゴリー、行動規範、価値、教育システム、そして知識を排除するという偶像破壊の野心を示すとき、インゴルドが無視しているように見えるのは、私たちが他人にアクセスし、したがって他人の世界経験にアクセスするのは、これらの翻訳装置を通じてのみだ、とどういふのである」[Ibid.: 67]。

- (10) この講演の原稿はまだ刊行されていないが、著者とルーヴェン・カトリック大学の許可を得て引用を行う。両者の寛大な取り計ら

いに、心より感謝申し上げます。

(11) 以前の対談では、エクアドル憲法も肯定的に扱われていた [Descola 2012: 43]。ここには「自然の権利」をめぐる議論の進展を認めるべきだろう。

(12) 「フィールドを通じた自己変容について一般化はできないが」内面化ということに関しては、私はそれが可能だと言いたい。私は、最終的にはアチュアル語で夢を見るようになったし、今でも時々はそのような夢を見るのだ」 [Descola 2017: 169]。

参考文献

- Clastres, Pierre. 1962. "Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne" in *L'Homme*, tome 2 no.1. [渡辺公三訳『国家に抗する社会：政治人類学研究』水声社、一九八七年。]
- Descola, Philippe. 1988. "La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique" in *Revue française de science politique*, 38^e année, no.5.
- . 2001. *Anthropologie de la nature. Leçon inaugurale du Collège de France*, Paris, Collège de France. [矢田部和彦訳「自然の人類学：コレージュ・ド・フランス教授就任講義」『現代思想』第四四卷第五号、二〇一六年。]
- . 2008. *L'Écologie des cultures. L'Anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Que.
- . 2012. "L'ontologies des autres. Entretien par Davide Scarso sur Maurice Merleau-Ponty" in *Chiasmi International*, 14, « Merleau-Ponty. Sciences, Images, Événement ».
- . 2014. "Modes of being and forms of perception" in *HU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1).
- . 2017. *La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, coll. « Champs ».
- . 2024. "We are not alone. Towards an Ampliation of Intersubjectivity" in *Tijdschrift voor Filosofie*, 87.
- Husserl, Edmund. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische*

Untersuchungen zur Konstitution, The Hague, Martinus Nijhoff. [立松弘孝／別所良美訳『イデー・II・I: 純粹現象学と現象学的哲学のた
めの諸構想: 第二巻: 構成についての現象学的諸研究』みすず書房、二〇〇一年。]

Ingold, Tim. 1997. "Life beyond the edge of nature? Or, the mirage of society" in *The mark of the social: Discovery or invention?*, edited by John D.

Greenwood, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Latour, Bruno. 2014. "Another way to compose the common world" in *HAT: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1).

Merleau-Ponty, Maurice. 1964a. *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais ». [滝浦静雄／木田元訳『眼と精神』みすず書房、一九六
六年。]

———. 1964b. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, coll. « tel ». [滝浦静雄／木田元訳『見えるものと見えないもの』みすず書房、一九八
九年。]

Viveiros de Castro, Eduardo. 2014. *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF. [檜垣立哉／山崎吾郎訳『食人の形而上学』洛北出版、二〇一五年。]