

第3部

部族の意味

第1部では、コートジボワールの部族とよばれている集団の内実と、それがそのようなものとして形成されるに至る過程で植民地化が果たした役割について検討を加えた。第2部ではそのような部族という枠組みが、独立後のコートジボワールの国家形成の過程で、どのような役割、機能を果たしているのか、言語政策と複数政党制との関連で検討した。

最後にこの第3部においては、上記の検討をふまえて、部族ということばの意味について検討を加えることにする。

第7章

部族と民族

本章では欧米人類学界におけるtribe(部族)をめぐる今日の問題状況を紹介し(I節)、つづいて未開社会=部族社会という欧米人類学の研究領域を確立させるに至った進化論的人类学の始祖というべきL・H・モーガン (Lewis H.Morgan)の単系的進化論の基本的性格を検討する(II節)。モーガンの進化論はその後の人類学の研究領域を確立したにもかかわらず、あるいはそれゆえに、モーガン以降の人類学の問題群から脱落し、あるいは文化相対主義の立場から批判にさらされることになった。モーガンの進化論の枠組みをそのまま継承したのは、むしろマルクス主義であった。そこでIII節では、マルクス主義系統の日本人研究者湯浅赴男の民族論を取りあげ、それを部族の視点から検討した。人類学はもっぱら他者理解の方法であるのに、湯浅赴男らのマルクス主義的民族論は自己理解の方法として提示されていることで、人類学における部族とマルクス主義の民族はきわだった対照をなしている。両者を同一次元で検討してみると、部族をめぐる問題は異なった相を帯びてわれわれの前に立ち現れるのである。

I 部族と人類学

フランスの人類学者、M・ゴドリエ (Maurice Godelier)が、欧米の人類学におけるtribe概念をめぐる問題状況を次のように概括したのは、1970年代初めのことである。

「……tribeという術語は人類学者の文章や言説のなかに字句としては入り込んできたが、そしてそれほど苛酷な理論的論争の戦場にさらされているようにはみえないが、実はここ10年、この術語に関しての疑念、不安、批判、そしてときとしてはこの術語の完全な放棄が姿をあらわしはじめ、今日われわれは絶対的な危機の瀬戸際にたたされている。J・スチュワード (Julien Steward) ——彼自身は進化論者であるのだが——は、彼にいわせれば〈すべてを包括する〉この概念に対しては最大の慎重さを要求するという。そしてF・A・シュワルツ (Frederick A. Schwarz), V・ターナー (Victor Turner), A・トューデン (Arthur Tudend) のような人びとは、自分たちがtribe概念が伝統的に基礎的な概念を演じてきた政治人類学の分野を研究していながら、tribe概念を意識的に無視し、その存在について沈黙を守ることを選んでい。」⁽¹⁾

欧米人類学の内部にtribeをめぐるこのような状況を生みだした背景には、いうまでもなくいわゆる第三世界の政治的台頭という現実の状況変化があったことは明らかである。欧米の人類学者にとって恰好のフィールドを提供してきた第三世界が今や沈黙を破って政治的に動きはじめた。欧米人類学者の観点からすれば「そのような (tribalな) 社会的組織についての有効な研究が、それらの社会が完全な意味では存在しなくなってしまった時代になって始まったということは、人類学の憂鬱な逆説 (melancholy paradox) である」⁽²⁾ということになる。

1950年に出版された『アフリカの親族・婚姻に関する諸制度』 (*African Systems of Kinship and Marriage*)⁽³⁾のなかで、編者の一人、A・R・ラドクリフ＝ブラウン (A.R. Radcliff-Brown) は自ら筆をとった「序論」の冒頭に、A・ゴビノー (A. Gobineau) の次の言葉を掲げている。「その民族 (nation) について何も知らず、また理解もせず諸民族と関係をもつことは、征服者の場合ならばそれでよいだろう。同盟者、保護者の場合にも、それですまされるかもしれない。しかし、われわれがそうありたいと考えている文明開化者 (civilisateur) にとって、これほど唾棄すべき無分別なことはない」⁽⁴⁾。そして

ラドクリフ＝ブラウン自身もこの書が「……単に人類学者たちばかりでなく、アフリカ大陸において植民地政府の諸政策を策定し、実施する任務を有している人びとの一部にも読まれることを期待する」⁽⁵⁾と述べている。

欧米の人類学者たちが自らの任務として引き受けたこのような社会的要請は、植民地体制の崩壊とともに消滅しつつある。そしてこのような状況変化は、欧米人類学にとって枠組み的な概念ともいべきtribe概念——それは経済学における国民経済という概念に類比できるであろう——そのものにも衝撃を与えることになったのは当然のことであった。その衝撃はどのようなかたちをとって顕在化してきたのだろうか。それは第三世界の台頭の過程で、tribeという言葉が、とくにこの語から派生したtribalismという語によって、現実の政治の場において負の符号を付された政治理念に転化させられた——というよりはその内在的な要素が顕在化した——ことを通じてであった。すなわちtribe概念は、「アフリカ、アメリカ、オセアニア、アジアに現存するtribalな組織は、事実、新興諸国がその政治的・経済的發展の過程で、そして彼らの独立を確保する過程で遭遇する諸困難の原因となっている」⁽⁶⁾といったような文脈のなかで頻繁に登場するようになったのである。1970年代初期のビアフラ戦争、最近でいえばルワンダの大虐殺に代表されるような独立以後のアフリカ諸国の政治動乱は、少なくともその一部は、tribe, tribalismと結びつけて説明され、理解されるようになったのである。

アフリカ諸国の国家権力を掌握するに至ったアフリカ人政治指導者たちも、tribeあるいはtribalismを負の符号において捉えている点では一致していた。自らの正統性を証明するものはnationalismであり、対抗勢力の不当性を証明するものはtribalismであった。「タンガニーカ（ザンジバルと連邦を形成して1964年以降、タンザニアとなる—引用者注）は、tribalであると今日までいわれてきた——そしてそれは全く正しい——。そしてわれわれは人民（people）のなかに存在するこのtribalな意識を打ち破り、民族意識をうちたてる必要があることを認識している」⁽⁷⁾というタンザニアの初代大統領ニエレレの言葉は、アフリカの政治指導者たちのtribe, あるいはtribalismについての考え方

を代表しているようにおもわれる。第6章で紹介したコートジボワールのウフェ・ボワニ大統領も、彼の場合はフランス語を用いているのでtribeの代わりにethnieという語を用いているが、その基本的認識はニエレレと同じである。

欧米の人類学研究の発展の内的必然性としてではなく、いわばその外側から負の価値を付されてtribe概念が送り返されてきたのに対して、欧米の人類学はどのように対応したのだろうか。もともとtribe概念には負の価値を付される要素が内在していたのであろうか。

tribeとは何かというような問いは、少なくとも20世紀になってからの欧米の人類学の主流にとっては無縁な疑問であった。「原始的 (primitive) 社会組織の研究——そしてとくにその最も複雑で面倒な側面、親族関係と親族呼称の型の研究——は、その初期の時代から文化人類学の中心的関心であった」⁽⁸⁾。しかし、ある特定の親族関係や親族呼称の型がどの程度に「原始的」——この語は欧米の人類学ではtribalという語とほぼ同義である——であるのかという進化論の問題関心は、19世紀末のモーガンに代表される創成期の欧米人類学には鮮明に意識されていたが、そのような古典の人類学に対する批判的意識に支えられて発展してきた20世紀の機能主義、構造主義的な欧米人類学にとっては、研究対象とする社会がどの程度に原始的であり、tribalであるのかという問いは、人類学的研究の問題群から脱落していった。

「……アフリカ人の社会生活のいかなる側面——経済的、政治的、宗教的——を理解するためにも、彼らの親族・婚姻制度についての完全な知識をもつことが必要である」⁽⁹⁾とラドクリフ＝ブラウンがいうとき、アフリカ社会では、親族・婚姻制度が規定的な意味をもっているという認識が存在し、それを前提としているとはいえ、そのような親族・婚姻制度が規定的意味をもっている社会が進化論的に、あるいは発展段階論的に、どこに位置づけられるのかというような関心は脱落し、あるいはむしろ意識的にそのような見方を否定してきた。

「ここで採用する方法は、歴史的方法でも疑似歴史的方法（進化論的方法を

指す（引用者注）でもなく、比較と分析を組み合わせた方法」⁽¹⁰⁾であると、ラドクリフ＝ブラウンは明言している。そして比較され、分析されるものが親族制度や婚姻制度、あるいは親族呼称の型などであるかぎり、tribeは分析の内部に直接的には介入してこない。このような研究方法をとる人類学にとっては、tribe概念は自己の研究領域をtribeあるいは原始的、未開と形容される社会に限定するという、そのかぎりで意味をもってくるにすぎない。ゴドリエはいう。「……人類学者の大多数は、社会組織の様式が存在することから人間性進化において必然的な一段階が存在すると推論することを拒否し、人間諸社会の進化についての科学的分析の理論的可能性さえ疑い(Leach),あるいはいかなる意味でも人間社会史にかかわることを拒否する」⁽¹¹⁾。そしてこれらの人類学者たちは、tribe概念を「多くの社会のなかからひとつの類型、他の類型——バンドや諸国家など——に匹敵する社会組織の特定の様式を、他から区別するために」⁽¹²⁾使用しているが、その内容については「全体的な合意はなく不正確であり、これら種々の型を定義し分別するために選ばれる規準もあいまいである」⁽¹³⁾という。tribeがどのように定義されようと、視野をtribeの内部に限定しているかぎり、それは研究にとっては二義的な意味しかもたなかった。

したがって機能主義、構造主義と概括される今世紀の欧米の人類学研究の主流にとっては、tribe概念が負の価値を付されて外側から送り返されてきたことは、身にふりかかってきた火の粉のように映じたに違いない。そのようなtribe概念に対する政治的攻撃に直面して、この概念と縁を切ることによってふりかかる火の粉を払いのけ自らの身を守ることが、その方法的性格からしてある程度、可能であった。研究領域をtribalな社会ではなくアフリカ社会とよびかえても、当面、彼らの研究を続行することは可能であった。たとえば「……今日では、原始的(primitive)という語は、そのことがわれわれのロマン精神を傷つけることになるにしても、社会人類学の語彙から抹消されるべきであり、“tribe”という語は、政治的自立性を保持していた過去の小規模な社会にのみ通常は適用されるべきであり、今日的な脈絡のなかでは、

それから派生した新しい諸集団は、このカテゴリーに入る他の集団と同様に ethnic group とよばれるべきである」⁽¹⁴⁾といったような対応の仕方が可能であった。

しかし、このような対応は、明らかに問題の回避であってその解決であるとはいえない。今日の状況のなかで tribe がそして tribalism がどうして負の価値を帯びなければならなかったのかという問題——政治の世界から欧米の人類学に投げ返されてきた問題——にそれは答えていないのである。さらに欧米の人類学が tribe と訣別するということは、人類学の存在理由そのものが問われるような場に自らをさらけ出すことを意味しているようにおもわれる。

すなわち欧米の人類学は、今日まで tribe の名によって自らの研究対象をまづ領域的に確保してきたのである。それは F・エンゲルス (F. Engels) によってマルクス主義の側からもある意味ではいわば治外法権的領域として承認されてきた領域であった。

人類学が tribe と訣別するということは、その国境を自らとりはずすことである。それによって人類学は他の社会諸科学と同じ土俵にのぼらざるをえなくなるだろう。そのとき人類学は既存の社会諸科学の分業体系のなかに自らを解体されることなく、方法的独自性を維持することが可能であろうか。tribe との便宜的訣別を主張する論者たちは、どうやらその点に無自覚であるようにおもわれる。社会、文化に始まって近年では政治、経済、法、宗教といったような近代諸科学の分業体系をにおわせる枕詞を自らに冠した人類学研究の登場は、たしかに一面では人類学研究の深化を示しているともいえるが、他面では領域的な限定のなかにおいてであったとはいえ、対象社会の全体像を描くことをその方法的特色としていたはずの人類学が、研究対象を自ら分断し、やがては自らも近代諸科学の分業体系のなかに解体させてしまう危機の前兆ともみなしう現象であるようにおもわれる。

19世紀末の進化論的人类学に対する批判を梃子に20世紀の人類学研究が推し進められてきたとはいえ、tribe という土俵そのものは進化論的人类学によって築かれたものであった。そして20世紀初頭から第2次世界大戦後に至

るまでの世界史的状況のもとでは、その土俵は欧米人類学にとってきわめて安定的であったために、今世紀の欧米の人類学者たちは自分たちの活動の場が先人によって囲い込まれ確保された土俵のなかであることを意識することはほとんどなかった。今日、その土俵の囲い込みを可能にしていた歴史的状況に変化が起こり——いわゆる第三世界の台頭——、tribeが負の政治理念として投げ返されてきたとき、前述したようにtribeとの便宜的訣別といったような対応を生みだすまでに至ったのである。しかし、人類学とtribeとの関係は、そのような便宜的対応ではすまされないほど根深いものである。tribeの危機は人類学そのものの危機であるともいえよう。したがって今、tribeが負の政治理念として人類学に投げ返されてきたとき、人類学が受けとめ検討すべき問題は、tribeがなぜ負の政治理念となりうるのかということであり、そのような観点から自らの土俵としてのtribe概念を再検討することである。

II 民族と部族

——モーガンの『古代社会』⁽¹⁵⁾——

周知のようにモーガンがその大著『古代社会』において提示した諸命題については、その後の人類学研究において数多くの批判が提示されてきた。というよりもモーガンが提示した諸命題を批判、克服することをひとつの梃子としてその後の人類学研究は展開されてきたといってよいであろう。

モーガンが提示した諸命題に対してその後の人類学研究が展開した諸批判を、山室周平は次のように簡条的に要約している。

「まず第1に、彼の進化、とくに単一系列による進化という見解にたいしてである。アメリカ人類学の主流や、単一系列による発展に反対して文化圏の設定を試みたドイツの文化史学派、現状分析に主力を注ぐイギリスの機能主義学派等いずれもこの点にたいして批判的である。」⁽¹⁶⁾

第2はモーガンの時代区分についてである。「……考古学等のその後の発

達により、技術の進化との関連において彼の設定した野蛮、未開、文明の時期区分についても種々の異論があり、ソ連においてさえ、少なくともそのままでは使用されなくなっている」⁽¹⁷⁾。

第3には親族呼称の問題がある。それは「……マクレナンやクノー以来、問題があった点であるが、その後においてもマリノウスキー (Malinowski, B.), その他の人々によって、親族呼称は本来社会的な関係を表示するものであり、生理的な関係そのものとは必ずしも一致しないという批判」⁽¹⁸⁾である。

第4は「無規制な性関係、集団婚」の問題である。「古くはスタルケ (Starke, C.N.) やウェスターマーク、その後、シュミット (Schmit, W.), ローウィ (Louwie, R.H.), 近くはマードック (Murdock, G.P.) 等から事実上、理論上根拠なしと批判されている」⁽¹⁹⁾。

第5には、第4の問題に関連して上記の人びとは、「一夫一婦的家族は家族の進化の結果として生じたのではなく、最初から存在した」⁽²⁰⁾という批判である。

そして第6には、民族における出自の母系から父系への転化の問題である。

「ローウィのごときは、一夫一婦制が氏族に先行したと説き、また一夫一婦と氏族とが並行的に存在したというマリノウスキー等の見解があるのみならず、スワントン (Swanton, J.R.) のごときは北米においては母系氏族と父系氏族と比較した場合、前者の方がむしろ高い文化をもつと述べているが、その他にも母系——父系に懐疑的な論者が少ない。」⁽²¹⁾

以上が、モーガン以降の人類学が展開したモーガン批判の山室による要約である。これらの諸点についてひとつひとつその内容を検討することは、ここでの目的ではない。とりあえず次の点だけを指摘しておく。すなわち、モーガン以降の人類学が提示したモーガン批判が、山室によって上記のように要約されたようなものであったとするならば、それらはいずれも、モーガンが設定した土俵のなかの諸命題に関する、その意味で内在的な批判であり、モーガンが設定した土俵そのものは批判の俎上にのせられていないということである。上記の批判点は個々には正しくとも、モーガンの理論的枠組みを崩壊

させることはなく、逆にその部分的修正、精緻化に寄与しうるものであるといつてよい。

ではモーガンが『古代社会』で提示した理論的枠組みの基本的性格——モーガン理論の核心——はどのようなものであったのだろうか。それを解く鍵はモーガンの氏族にある。モーガンの氏族概念のなかにこそ、彼の理論体系の基本的性格が秘められている。モーガンにおける部族社会は、何よりもこの氏族によって編成された社会として特色づけられているのである。そのことを明らかにするために、以下にモーガンにおける氏族概念について検討する。

さて本題に入る前にまず断っておかなければならないことがある。それはここでいう氏族とは、モーガンにおけるゲンス (gens) の訳語であって、今日、人類学で一般に用いられているクラン (clan) の訳語ではないということである。モーガン自身も「通常クランと呼ばれているアメリカ・インディアンの氏族 (gens)」(p. 62, 上p. 98) と記しているように、わざわざ一般の用例に反してゲンス (gens) という用語を採用しているのである。そしてそのことには後にみるように重要な意味がこめられているのである。モーガンにおけるゲンスは、「事実上の系譜関係を辿ることはできないが、その成員が父系もしくは母系の単系出自によって結ばれていると信じている集団、通常、その内部に数個のリネッジを含む」という単なる出自集団の延長上に指定された概念ではないのである。後者の意味つまりクランについては、ここではクランという用語をそのまま用いて区別することにする。

さてモーガンにおいて氏族とは、「人類進歩の行程に沿って平行して進展する」(p. vii, 上p. 21) 4つの側面——技術、政治、家族、財産——の動態のうち、第2の政治の側面に属する概念であり、ひとつの「政治組織 (government)」(p. vi, 上p. 21) なのである。それが家族の進化とは別の側面に属する概念であるとされていることがとくに重要である。したがって「母系氏族から父系氏族へ、さらにはそれから一夫一婦制家族へというモーガンの見解」というような理解の仕方は誤りであり、モーガンの氏族概念の性格を誤解させることになる。モーガンにおける家族の進化は、婚姻の形態にしたがって

血縁家族——対偶婚家族——一夫一婦制家族という系列が想定されているのであり、氏族はそこには直接的には介在してこないのである。

「氏族は、その起源において一夫一婦制家族よりも古く、対偶婚家族よりも古く、そして本質的には半血族家族と同時代である。(しかし—引用者注)いかなる意味においても、けっしてそのいずれにも基礎をおくものではなかった。それはそれ自身の構成要素としていかなる形態であっても家族の存在を認めないのである。……夫と妻とは別々の氏族に属さなければならなかったから、あらゆる家族は一部は氏族内に、一部は氏族外にあった」(p. 233, 上p. 311) とモーガンは明言している。

モーガンが氏族は家族を包摂しない概念としている論理的根拠は、前者が単系出自集団であり、族内婚を禁止された外婚単位であるという点にあるが、氏族が家族との関連でそのように措定された背景には、次のような事情があった。すなわち「社会の起源はこれまでつねに一夫一婦制家族に帰せられていた。……社会の起源を哲学的に研究した学者たちは、その結果社会の存在をその単位としての家族からはなれて考えること、あるいは家族自体を一夫一婦制家族以外のものとして考えることは困難である」(p. 476, 上p. 275) とする通念が存在していたのである。そしてモーガンはこの通念を批判して、まず一夫一婦制が家族進化過程の一形態にすぎないこと、そして古代社会においては家族ではなく氏族が「社会組織の単位」であるとしたのである。

モーガンの氏族は、近代社会における町に相当する。「……氏族は家族をその完全体として認め、あるいはそれに依存することもなかったし、またそうすることもできなかった。同一のことは近代的家族と政治的社会に関してもひとしく妥当するといえるのである。財産権および特権によって個別化され、また法令の制定によって法的実体として認められたとはいえ、家族は政治的社会の単位ではない。国家はそれを構成する郡を認め、郡は町を認めるが、町は家族に注目しない。……町の政治的社会に対する関係は、氏族の氏族的社会に対するのと同じの関係に立つのである。氏族も町もいずれも組織の単位である」(pp. 233-234, 上p. 312)。

以上にみたようにモーガンは古代社会の政治の構成単位を家族から氏族に置き換えることによって、古代、近代をとわず政治の領域から家族を完全に放逐したのである。モーガンの氏族そのものは、エンゲルスのいう「人間そのものの生産、すなわち種の繁殖」に直接かかわりをもつ組織ではない。このことはモーガンの理論体系の性格を知るうえで、とくにエンゲルスの理解との関連で重要である。モーガンにおいては、未開における氏族社会は文明社会における国家とともに人類がその進歩の過程で創りだした2つの基本的な政治形態であった。

「……政治のすべての形態は、型 (plan) という言葉を科学的な意味に用いれば、二つの概括的な型に還元されうる……。この二つの型はその根底において根本的に異っている。第一のものは、時の順序に従っていえば、人および純粋に人的な関係に基礎を置くものであり、社会 (societas) として識別されうる。氏族 (gens) はこの組織の単位であり、古代においては、統合の継次的段階として、氏族、胞族 (phratry)、部族 (tribe) および部族の連合体 (confederacy) が生じている。……第二のものは、地域と財産とに基礎を置くものであり、国家 (civitas) として識別されうる。境界によって限定された市邑または市区は、その保持する財産とともにこの第二のものの基礎あるいは単位であり、そして政治的社会はその結果である。政治的社会は領土地域の上に組織され、地域的關係を通じて財産ならびに人と関連する。……ギリシャ人およびローマ人は彼らが文明を獲得した後、ディーム (deme) すなわち市邑および市区を発明し、かくして文明国民の間に現時まで残っている政治の第二の偉大な型を創始するために全能力をつくしたのであった。」(pp. 6-7, 上pp. 27-28)

モーガンにおいては、氏族組織は人類が創り出した政治の第1の型であり、国家社会の実現が「古代社会と近代社会との間の境界線を確立した」のと同様に、氏族組織は「野蛮状態に発し、未開状態の三小期を通じて継続し、政治的社会の樹立されるまで存在した」(p. 61, 上p. 97)という意味で未開時代を象徴するものであった。

モーガンは、この未開時代の政治組織としての氏族をきわめて重視する。モーガンはいう。「本書におけるわたくしの目的はこの組織(氏族組織—引用者注)の野蛮における発生から文明における最後の瓦解にいたるまでの経過をたどることである。何故ならば、人類のある部族が野蛮にある間に未開を勝ちえ、また同じ部族の子孫が未開にある間に文明を勝ちえたのは、この氏族制度の下であったからである。氏族制度は人類の一部を野蛮から文明へ導いたのである」(p. 64, 上p. 100)。

またこの氏族の組織原則が民主的であったことを、モーガンは『古代社会』の随所で繰り返し指摘している。「彼らの政治は本質的に民主的であったが、それは氏族、胞族、および部族に組織されている原則が民主的であったからである」(p. 66, 上p. 102)。モーガンが氏族組織を民主的であるとする具体的な根拠は、彼がセネカ族のなかに発見した氏族成員が享有する首長を選挙し、あるいは罷免する権利、氏族会議に出席し発言する権利などなどである。またモーガンは、アステカ連合体におけるインディアンの首長をスペインの著述家が領主として記述したのは誤りであるとして、次のような論拠を示している。「一方(領主—引用者注)は政治的社会に属し、多数者に対する少数者の侵害をあらわし、これに反して、他方(首長—引用者注)は氏族社会に属し、氏族員の共通の利益の上に確立されている。不平等なる特権等は氏族、胞族あるいは部族においては存在すべくもないのである」(p. 208, 上p. 279)。またアテネのバジレウスの性格について、これを国王(king)と解することは誤解であると批判して、「君主制は、氏族制度が本質的に民主的であるという理由によって氏族制と両立しないものである」(p. 249, 上p. 331)と主張する。「自由、平等および友愛は、たしかにギリシャ(諸部族)およびアメリカ・インディアンのそれに劣らずローマ氏族の基本的原則であった」(p. 304, 下p. 34)し、「アテネ人が領土と財産を基礎とした新しい政治制度を確立した時、その政治組織は純粹な民主制であった」が「それは新しい理論でもなく、またアテネ人の特別の発明にかかるものでもなくて、氏族制度そのものと同じくらいに古くかつよく知られた制度であった」(p. 260, 上p. 344)。そして「今

日文明国家における統治方式の中にかように一般的にとり入れられた政治組織の三つの主要機関(上院, 下院, 選挙制大統領—引用者注)の制定および発展については、われわれは未開人の経験に負っている」(pp. 261-262, 上p. 346)。

最後にモーガンは、氏族制度を中心に検討した第2篇「政治形態觀念の発達」の結論として次のように述べている。

「氏族組織はオーストラリア人およびアフリカの黒人の間に、他のアフリカ諸部族におけるこの痕跡とともに見出された。それは、発見された当時、未開時代の下層状態にあったアメリカ原住民の一部の間、また未開時代の中層状態にあった村落インディアンの一部の間にも、一般に普及していることが見出された。同様に、それは、未開時代の上層状態に属するギリシャおよびラテン諸部族の間に完全な生命力をもって存在し、またアリアン種族の他の数支族(branches)にもその痕跡をとどめていた。氏族組織ないしはその痕跡は、テューラニア、ウラルおよびモーコ諸種族(family)にも、ツングースおよび中国諸民族(stocks)においても、またセム種族(family)ではヘブライ人の間に見出される。氏族組織が古代の人類の間において普遍的に存在し、また野蛮時代の後期ならびに未開時代を通じて一般的に広く行われていたと主張するにたる多くのかつ支配的な事実、すでに提示された。……それ(氏族組織)は、経験を通じて発達した最初の有機的原則であって、その原則は社会を一定の方式にもとづいて組織することを可能ならしめ、またそれが政治的社会へ推移するために十分発達するにいたるまで、それを有機的統一に保持したのである。その古代性と、その実質的普遍性およびその恒久的な生命力は、現在にいたるまでそれがすべての大陸に永続していることによって十分示されている。これらの種々の時代および状況における人類の要求に対する氏族組織のおどろくべき適応性は、その普及とその保存によって、十分証明されている。それは人類の経験中のもっとも重大な部分で関係を有する。」(pp. 387-388, 下pp. 143-144, カッコ内は引用者注)

「氏族は、自然のそして明白な概念ではなく、本質的には難解な概念であった。そしてそのようなものであるが故に、それが発生した時代においてはすぐれた英知の産物であったのである。」(p. 389, 下p. 145)

「他のいかなる人類の制度といえども、人類進歩の過程に対してこれほど古く顕著な関係を有するものはなかった。人類の真実の歴史は、諸々の制度の成長と発展の歴史に包含されるのであり、氏族はその一つにすぎないものである。しかしながら、氏族は人類の事物にもっとも重要な影響を及ぼしたものの基礎なのである。」(p. 390, 下p. 147)

以上のわずかな引用からも、モーガンがいかに氏族を重視していたかということが分かるであろう。彼が570ページからなる大著『古代社会』において、実に355ページをこの氏族制度を検討する第2篇「政治形態觀念の発達」にあてていることから、それを窺い知ることができる。モーガンはなぜこれほどに氏族を重視したのだろうか。モーガン以降の人類学においては、このモーガンの理論体系の核心ともいうべき氏族について、あまり触れられていない。しかしモーガンの理論体系の核心はまさにここにあるのである。

結論的にいえば、モーガンにおける氏族は彼とイロクオイ人をつなぐ「懸け橋」であったのである。イロクオイ人のE・S・パーカー (Ely S. Parker) にモーガンが出会ったとき、両者の間をさえぎっていたものは何であったのか。いうまでもなくそれは未開と文明であった。そしてモーガンの前に提示された未開の説明は人類退化説であった。婚姻、家族、血縁組織がそれぞれ3つの形態を辿って継時的に発展するという見解を示したのち、モーガンは次のように述べている。

「ここで示した見解は、数世紀の間、一般に承認されていた臆説に抵触するということをわたくしは知っている。肉体的にも、精神的にも、想像上の原始人の想定標準をはるかに下まわる野蛮人と未開人の存在することを説明するものは、人類退化の仮説である。それはけっして事実によって確証された科学的命題ではなかった。それは発明と発見の連関的系列により、また家族の継続的形態により論破されるのである。アリアンおよびセ

ム民族 (*peoples*) は未開人の祖先の子孫であった。……この退化の仮説は、もう一つの必然、すなわちアリアン人とセム人と関連を有しないすべての人種種族 (*race*) を変態的民族——退歩によって彼らの常態から衰退した民族 (*race*) ——とみなす仮説に導くのである。アリアンおよびセム種族 (*nations*) は、実際、人類進歩の主流をあらわしている。というのは、彼らは人類をこれまでに到達した最高の点までもっていったからである。しかし、彼らがアリアン部族とセム部族とに分化する以前に、区別がつかない未開集団の一部を形成していたと推測すべき十分な理由が存在するのである。これらの部族自身がはるかに遠い未開人の祖先から、またいっそう遠くさかのぼって野蛮人の祖先から出たのであるから、常態的 (*normal*) 民族 (*race*) および変態的 (*abnormal*) 民族 (*race*) の区別のごときは役に立たないものである。」 (pp. 513-514, 下pp. 328-329. カッコ内イタリック箇所は引用者注)

人類退化説、変態的人種、それがモーガンの前に提示された未開人の内容であったのである。

「野蛮人および未開人の存在を説明するための人類退化説は、もはや維持しえない。それはモーゼの宇宙創造説の自然的帰結として現れ、もはや今日は存在しない仮定的必要から黙認されたのであった。それは、理論として、野蛮人の存在を説明しえないばかりでなく、人類の経験せる事実のうちになんらの支持するものをも有しないのである。」 (p. 7, 上p. 29)

モーガンが『古代社会』を著わさなければならなかった、そしてそこでひとつの単系的進化論を提出しなければならなかった主要な動機は、この人類退化説を論破すること、そしてこの人類退化説によって分断されていた未開と文明を接続することであった。おそらくモーガンはパーカーを通じてイロクォイ人と親交を深めてゆくなかで、この人類退化説に基づく未開観の誤りを確信するに至ったのではなかろうか。

モーガンの理論操作はこのような脈絡においてみるとき、きわめて明快に理解することができる。第1に、未開と文明とに先立って野蛮という段階を

設けたこと、それは野蛮を梃子にして未開を文明の側により近く引き寄せるための操作であった。「未開が文明に先行したことが知られているように、人類のあらゆる部族において、野蛮が未開に先行したことが、いまや信頼しうる証拠にもとづいて主張しうるのである」(pp. v-vi, 上pp. 19-20)。そして「野蛮状態に発生した人類の主要な制度は未開状態において発展し、文明において成熟しつつある」(p. vi, 上p. 21)とモーガンは主張する。第2に、モーガンは進化論を、しかも単系的、継起的な進化論を提示したこと、これも未開と文明を接続させるために必要な手続きであった。モーガンはいう。「人類種族の歴史は、根源において一であり、経験において一であり、進歩において一である」(p. vi, 上p. 20)。

分断されていた未開と文明をこのような操作で接続させるモーガンの理論を実証的に裏づけたもののひとつは、モーガンがイロクオイ人の間にみいだした氏族制度であったのである。モーガンが自分の直接の祖先と考える古代ギリシャ・ローマに存在した制度がイロクオイ人のなかにも存在していたのである。ただイロクオイ人の氏族においては母系出自が支配的であったのに対して、ギリシャ・ローマのそれは父系出自であったという。この両者の差異は発展段階の差としてモーガンは理論的に処理する。「重要な一問題がまだ考究し残されている。すなわちギリシャおよびラテンの氏族において出自が古くは女系であった何らかの証拠が存在するかどうかである。理論的には、これは彼らの遙遠なる祖先にあって古い時代に事実であったにはちがいない」(p. 353, 下p. 103)。「ギリシャおよびラテン氏族における古代の出自が女系であったとの直接の証拠がないということは、これを支持する推定を覆すものではない。しかもこの女系の形態は多くのギリシャ部族中にその痕跡を有するとともに、ギリシャ人と近親関係がある若干の部族内に残存していたということがしばしば見出されるのである」(p. 357, 下p. 107)。モーガンのこれらの指摘は、氏族における出自の母系から父系への移行というモーガンの命題には、ひとつの理論的仮説が先行していることを示している。この理論的仮説が提示されることになる直接の契機は、母系のイロクオイ人の氏

族と父系のギリシャ・ローマの氏族とを単一の進化過程のうゑに位置づけることによって両者を接続させることにあつたのであろう。自らの文明に接続していると考えられる歴史の過程に、それまで人類退化説によってそこから排除されていたイロクオイ人にしかるべき地位を与えるための理論的仮説であつた。

その意味でモーガンが氏族制度を重視したことは、きわめて当然のことであつた。それは文明以前の人類のすべてが共有していた人類進歩の証しであつたからである。イロクオイ人もヨーロッパ人であるモーガンの祖先もそれを共有していた。未開と文明はそれによって接続された。具体的には、それはイロクオイ人とモーガン自身の接続を意味した。それまでアメリカの民俗誌学においてクランとよばれていたものを、『古代社会』のなかでモーガンが意識的にあえてラテン語のゲンス (gens) とよびかえた理由も、このような脈絡においてよりよく理解できるのである。「インディアンのクランとギリシャ人およびローマ人のゲンス (氏族) との比較は、ただちにそれら二つの機構および機能における一致を示す」(p. 64, 上p. 101)からであり、ギリシャ・ローマに存在したものが、アメリカ・インディアンのなかにも存在していることを明示するためには、その呼称としてはスコットランドに存在していたクラン (clan) よりも、ラテン語のゲンス (gens) の方がよりふさわしかったといえよう。

以上に示したように、氏族はモーガン理論において、厳密な内容的な規定を与えられ核心的な地位を占めているのであるが、部族についてはどうであつたろうか。モーガンにおける部族は氏族の場合のように内容的に厳密な規定を与えられておらず、彼の理論のなかで氏族の場合のように特別な役割を与えられてはいない。部族ということばの使い方は必ずしも統一していないばかりか、相互に矛盾した使い方もしばしばみられる。しかしそれらをあえて整理してみるとモーガンにおける部族とは結局は未開と文明に並行して未開に対応する、したがって内容的には氏族を単位として構成される小宇宙、

氏族社会の意味であるといえよう。

具体的にイロクオイの場合についてモーガンは次のように記している。イロクオイはひとつの部族連合体 (confederacy) の名であり、それはセネカ族など6つの部族 (1400～1450年と推定される連合体の成立期においては部族の数は5つであった) から編成され、それら6つの部族はそれぞれ狼、熊など動物名を冠した数個の氏族からなる。セネカ族の場合についていえば、その数は8つである。

これらの部族、あるいはその連合体を民族とはよばないことについてモーガンは自覚的である。モーガンはいう。「方言および領域の独占的所有は、各部族内の人々の数が少数なのにもかかわらず、多くのインディアン部族に民族 (nation) の言葉を適用するに至らしめた。しかしながら、部族と民族とは厳密には等しいのではない。民族は、氏族制度の下においては、たとえばアッチカにおけるアテネの四部族、スパルタにおけるドリアンの三部族、ローマにおけるラテンおよびサビンの三部族が合同したように、同一政治組織の下に結合した諸部族が、合同して一つの国民 (people) を構成するまでは発生しない。連合体 (federation) は個々別々の領域における独立した諸部族を要求するのであるが、しかし合同 (coalescence) は、民族によるまた部族による地域的分離の傾向が継続しようとも、同一地域におけるより高度の過程によって諸部族を結合するのである。連合体 (confederacy) は民族にもっとも近い類似物である」(p. 104, 上p. 148. カッコ内イタリック箇所は引用者注)。そして「諸部族が合同して一民族を形成することは、アメリカにおいては、いかなる場所にもいかなる場合にも生じなかったのである」(p. 104, 上p. 149)とモーガンは述べている。

結局、モーガンにおいては部族は民族との関連でいえば、文明に対する未開に照応しているといえよう。しかしより厳密に論理的な対応関係を求めれば、氏族、部族、未開に対応しているのは市区、国家、文明であって市区、民族、文明ではない。部族が解体して成立するのは国家であって民族ではない。そういう意味でモーガンには民族論は存在しないといってよい。国家を

もたない民族はありえない、というよりも国家に編入、統合された人びとを民族とよんでいるのである。部族が氏族制という編成原理を有していたのと同じ意味合いでは、民族は民族としての固有の編成原理をもはや有してはいないのである。モーガンの進化論的図式でいえば、社会の編成原理は未開から文明に至る過程で血縁原理から地縁原理に転化するのである。

しかしモーガン理論の核心はここにあったのではない。未開から文明に移行する過程で人間社会の編成原理が血縁から地縁に質的に転化すると規定すること、そのことによって未開と文明との非連続性、断絶を明らかにすること、そのことにモーガンの力点はあったのではない。彼の理論の力点は、世界が未開と文明に分断されていた時代環境のなかで、未開と文明を接続させることにあったのである。すでに紹介したように彼がイロクォイ人のなかに発見した氏族こそ、未開と文明をつなぐ「懸け橋」であった。彼はそこに未開と文明を接続させる人類の普遍的原理をみいだしたのである。

未開と文明との分断は、モーガンが生きた時代、彼が帰属していた民族が彼に課した前提的枠組みであり、西欧の非西欧世界との対峙、軍事的、政治的征服という歴史的事実によって確固として裏づけられた前提的枠組みであった。モーガンもこの前提的枠組みをつきくずすことはできなかった。彼がみた非西欧世界は彼にとってはあまりに異質であったに違いない。そしてまぎれもなく勝利してしまった征服民の子孫としてのモーガンが被征服民の子孫としてのイロクォイ人に対してなした最大限の人間的連帯の証しは、異質に映ずる被征服民の世界を自分たちの歴史のなかにすいあげ、包摂することであったといえよう。

モーガン以降の人類学の反進化論的立場からのモーガン批判は、モーガンによって未開と文明の間に「懸け橋」が設定されたことによって初めて可能になったのである。まず「懸け橋」によって接続されたことによって初めて両者の位置関係を問題にすることができる場が設定されたといえるのである。征服民、人類進歩の前衛としての民族的自覚、自負が次第に稀薄になり消失してゆくことによって、他者＝未開に対する理解はより謙虚になり、ときと

しては文明批評的倒錯さえ起こりえた。進化は比較に席をゆずった。しかし、それはあくまで他者としての未開に対する見方の修正にとどまり、自己を文明、他者を未開とする基本的枠組み自体は、モーガン以降の人類学においてもつきくずされることはなかった。せいぜい彼らがなしたことは、モーガンによって発展段階論的に位置づけられた未開と文明を、政治的要素を拾象した意味での文化の次元で同位に位置づけなおすことであった。

征服というかたちでの西欧と非西欧世界との接触、そのような時代環境のなかで征服民の側で構想された人類史のなかで、部族は生きたことばとして復活させられた。このとき、部族は西欧近代化がになう先進、類的普遍性に対して、残存する後進、特殊性として位置づけられた他者＝未開を包摂する概念となったのである。

III 民族と部族

——湯浅赴男の「民族論」⁽²²⁾——

前節で検討したように、モーガンおよびモーガン以降の人類学には未開の部族に対応するようなかたちで文明に民族は存在しない。なぜならモーガン理論において示されているように、未開における部族は文明において民族に転化するというよりも、より厳密に言えば国家に転化してしまうからである。文明における国家の研究は他の研究方法に託されることになり、人類学は部族的世界をいわば他者の小宇宙として研究を推進してきたのである。他方、部族と区別された意味での民族を対象化する研究は人類学とは異なった潮流から出現した。すなわちマルクス主義である。マルクス主義は近代世界史のさまざまな局面における実践的な問題として——人類学の部族研究との対比でいえば自分が直接的に帰属する世界の問題として——いわゆる民族問題がとりあげられてきたのである。しかし、そこには部族との関連で民族を問題にしようという視角は当然のことながら存在しなかった。ここでとりあげる

湯浅赴男の「民族論」も、民族を階級との関連で問題にするというマルクス主義的にはきわめて正統的な問題視角からの研究である。そのような視角からとらえられる民族は、部族との関連ではどのように位置づけられる性格のものなのだろうか。

湯浅がこの著作で理論上の問題として批判の俎上にのせるのは、I・V・スターリン (I.V.Stalin) の民族概念である。つづいてこのスターリンの民族概念との関連で民族問題にひとつの理論的挑戦を試みた日本人の研究として高島善哉の民族論がとりあげられている。そのうえで「エトノスの集団」概念に基礎づけられたM・ウェーバー (M.Weber) の民族論が、民族問題の検討に有効な分析視角を提供するものとして紹介され、これとF・リスト (F.List) の「国民的生産力」概念を関連づけることによって湯浅自身の民族概念というよりも、民族問題に立ち向かう複眼的分析視角が提示されるのである。

湯浅はまずスターリンの民族の定義——「民族とは、共通の言語、地域、経済生活、および共通の文化として表現された心理状態を土台として形成されたところの、ひとびとの歴史的に構成された共同社会である」⁽²³⁾——をとりあげる。湯浅はこの定義は、「今日の目——ロシア革命以後の世界史を知った目——よりすると、それは余りに機械的な、きわめて図式的な歴史理解である」⁽²⁴⁾という。「例えば、彼（スターリン—引用者注）の定義によつては、ユダヤ人や黒人の〈民族問題〉を理解することは不可能であろうし、同様に、スターリンの四つのメルクマールを当てはめることが困難なインドの〈民族〉やアフリカ諸国の民族を語るためにも不充分であるとしなければなるまい。いや、ディテールを問題とするならば、ベルギー〈民族〉、スイス〈民族〉を語ることも躊躇しなくてはならなくなるであろう。しかし、決定的に重要であると思われることは、彼がきわめて安易に〈民族問題〉をブルジョア的な階級闘争に還元してしまった点にある」⁽²⁵⁾（傍点引用者）。

以上が湯浅がスターリンの民族概念を不完全であるとしている理由であるが、湯浅にとって「決定的に重要である」民族と階級との関連について、彼はさらに次のようにいう。「民族と階級とは決して同じものではないのであ

る。両者は無関係でありえないと同時に、ともに固有な法則性を持った歴史的個体なのである。つまり両者は同一と区別が統一された緊張関係にあるはずである。にもかかわらず、スターリンとその追従者は民族問題をブルジョア民主主義革命の任務へと安易に還元して、ブルジョアジーとの闘争のなかで民族的差別とそれに基づく敵対を克服できるものと安易に想定してしまったのである。しかし、世界史の進行が示すごとく、こうした図式は現実につかかって当然に破綻した」⁽²⁶⁾。そしてソ連邦の成立後、いわゆる一国社会主義建設期においてはスターリンは「社会主義民族」という「グロテスクな概念」を創造し、「〈民族〉の揚棄」というプロレタリアートの課題を一国社会主義の次の段階にひきのばし、自らを「民族主義」化していくことになったと、湯浅は説明している。

では湯浅と同様にスターリンの民族論に対して批判的立場に立つ高島善哉の民族論は湯浅の期待にこたえるものであったのだろうか。

高島が民族概念の再構成のために風土という概念を提示して「風土は、自然的なものと歴史的社会的なものとの複合体としての民族の素質であり、気質であり、体質であるともいえる。あるいは民族の磁場であるともいえるであろう」⁽²⁷⁾と述べているのに対して、湯浅は「確かに、高島の見解は〈民族〉の理解を内側へ——そのころにまで——深化させるのにきわめて有意義なものであった」⁽²⁸⁾と一定の評価を与えながらも、結論的には次のように批判する。

「しかし、これだけでは決定的に不充分である。何故なら、求められている民族の概念は、さらに階級闘争と民族闘争との緊張関係を理論化しうるレベルにまで向上せしめられたものでなければならないにもかかわらず、そして彼によっても風土が自然的なものと社会的なものとの統一であることが認められているにもかかわらず、その社会的なものの歴史的規定性がいささかも解明されていないために、事実上、彼の概念は自然的なものへ、超体制的なものへ引っぱられているからである。あえて言えば、風土もまた体制的なものなのである。風土における自然的なものは社会的なもの

してのみ現われるのである。風土が、それを規定する体制的なものに従って、民族を生成させ、発展させ、死滅させるのである。にもかかわらず、民族を歴史的に規定された風土によって理解するのではなく、民族の枠の内の〈風土〉にのみ着目することは、民族の理解を自然的なものを重心とすることに帰結し、それはいわば民族ロマンティズムへつらなる思考にほかならぬものだったのである。』⁽²⁹⁾

また高島の「人類が一つになるということは、人間がこのような自然的＝社会的な、物質的＝文化的な存在として個性を廃棄することではなく、かえってますますその個性を十分に発揮するように歴史と社会が作られていくことを意味するのではなからうか」⁽³⁰⁾という主張に対して、湯浅は次のように反論する。

「この理解は、人類の一つのゲマインシャフトへの融合が、決して人間の個性の画一化を意味しない——これを軸とした人間諸集団の画一化を意味しない、むしろその個性ののびのびした展開を意味するという内容においては、十分に首肯しうることであろう。しかしながら、このことが実現せられた人類ゲマインシャフトのもとにおいて〈民族〉のカテゴリーが残存すると意味させるとするならば、背理でしかない。もしも両者が共存しうると考えうるとすれば、それは〈民族〉を一面的に——きれいごとの面において見ているからである。もとより〈民族〉の諸属性、すなわち実体的諸契機が人類ゲマインシャフトのもとで残存すること、いやそのある部分が開花すら経験することは当然のことであろう。だが、これら残存するであろう諸契機は、それらを〈民族〉として構造化していたガイストを摘出されている点において、すなわち、民族的差別の根拠となりえなくなっている内容において、すでにカテゴリーとしての〈民族〉ではありえなくなっているのである。』⁽³¹⁾

つまり高島が「スターリンにおける民族的なものと階級的なものとの安易な重ね合わせを批判し、〈民族〉の個性性を強調することによって両者を切断し」たことまでは正しいが、「この切断した両者を緊張関係において統一する

契機を」みいだすことができず、その結果として「民族」を超歴史的な不滅の個性をもつ実体概念化してしまった点において誤っているというわけである。湯浅における民族は、階級とは区別される個性性を有するものであるが、それはあくまで「歴史的個性性」であって、歴史的に生成、発展、消滅するものとして考えられているのである。

この民族概念をめぐる高島と湯浅の対立は両者の民族観とでもいうべきものの差異にかなりの程度、起因しているようにおもわれる。つまり高島においては民族は抵抗の主体、変革の主体としての側面が重視されていたのに対し、湯浅においては差別、抑圧の主体としての民族がより強く意識されているようにおもわれる。この差異は、高島、湯浅がともに帰属している日本国の第2次世界大戦後における国際的地位の変化と、両人の世代の違いを重ねあわせて考えてみると興味深い。高島においては、第2次世界大戦後の米占領下の日本にあって日本民族という枠組みは、抵抗、変革の主体として期待しうる位置にあったのに対して、湯浅の時代になると戦後復興を終わり高度成長期に入り日本民族は東南アジアなどにおいてむしろ抑圧の主体としての性格を色濃く帯びようになってきたからである。このことから分かるように、高島、湯浅両氏の民族論はいずれも自己認識としての民族論であり、この点であくまで他者の理解として展開される人類学の部族論と対極的な位置にある。

民族と階級との関連ということでは、湯浅は高島の民族＝自然とスターリンの民族＝階級との中間の位置に立つ。というより湯浅は自覚的にはその両者の対立を止揚しようとする立場にある。

ではそれはいかにして可能か。湯浅はその方法としてウェーバーの民族論に注目する。「……単に人種の相違のみならず、言語、地域、経済、文化等の相違によって形成される内集団＝外集団関係が歴史的規定性のもとに生成され、変質され、突破されたのが今日までの世界史だったのであり、民族もこうした内集団＝外集団関係として生まれたとするのがウェーバーの民族論であったのである」⁽³²⁾。湯浅はウェーバーにしたがってウェーバーの人間集団

の一類型としての「エトノスの集団」の一形態として民族をとらえる。そして「問題は、このように理解された〈民族〉と〈体制〉(＝階級関係)とを統一的に把握しうるか、しうるとすれば、如何に把握するかという点にやはりある。民族的帰属による内集団と外集団との分裂が——階級闘争を推進力とする——世界史の進行と連関を持っているか、持っているとしたら、如何に連関づけられているかにある」⁽³³⁾という。その解明のためにはどうするのか。

「両者(民族と階級関係—引用者注)を統一的に把握するためにまず必要なことは、一方の理解を他方の次元に投影、いやむしろ他方の次元において再構成してみることはないであろうか。結論的に言えば、それはリストの『国民的生産力』の概念を媒介として可能にされることであろうと思われる」⁽³⁴⁾。より具体的にはウェーバーの民族概念を「ゲマインシャフト関係」、リストの「国民的生産力」概念を「ゲゼルシャフト的關係」として、両者の関係を単に相互に対立するものではなく「『ゲゼルシャフト的關係』の土台には『ゲマインシャフト的關係』がなければならないし、『ゲゼルシャフト的關係』は『ゲマインシャフト的關係』を新しい次元に揚棄するものなのである。こうした内容において、〈エトノスの集団〉におけるゲマインシャフト的關係を土台とした社会的分業の展開によるゲゼルシャフト的關係の深化は『国民経済』を形成させ、それは〈国民的生産力〉として新しい次元にゲマインシャフト的關係を飛躍させて〈民族〉=『国民』を成立させることとなるわけである」⁽³⁵⁾。

湯浅における民族はいわば生産力に対応する生産関係である。世界における資本主義の形成と発展は、諸国民的生産力の形成と発展というかたちで実現され、この国民的生産力をいかに主体として民族が形成されたというわけであり、民族は資本主義的生産関係の表現形態のひとつであるということになる。資本主義の形成期には、国民的生産力の担い手として一定の役割を演じてきた民族は、よりいっそう生産力が発展する過程で、民族問題＝民族的差別を発生させる矛盾に転化したと湯浅は考える。「はたして人類は〈民族〉の枠をのりこえて、一つのゲマインシャフトのなかに融合しうるであろうか」⁽³⁶⁾という自らに課した設問に対して湯浅は次のように答える。「歴史の教

訓よりすれば、一つのゲマインシャフトをより高次のゲマインシャフトに揚棄する基盤は、伝統的社会の共同体的構造に基づく内集団と外集団への分裂の揚棄の突破口が局地的市場圏の形成によって開かれたのと同様に、社会的分業の枠組が一国的なものより世界的なもの、閉じられたものより開かれたものへの展開に求められるべきである」⁽³⁷⁾。

さてこの湯浅における民族は部族との関連でみた場合、どのように位置づけられるものであるのだろうか。

湯浅は民族と階級とは同じものではなく、「ともに固有の法則性を持った歴史的個体」とであるという。では民族に固有な法則性とは何か。湯浅によれば、それは民族という集団に帰属することによってあらわれる人間の心理的態度の「法則性」である。人間は民族に属することによって、そのことに規定された行動様式を示すというのである。そこにあらわれるものは個人の意識としての差別意識であり、差別行動である。ウェーバーによって「エトノスの集団」の名で類型化された集団に帰属する個人の心理的態度である。その意味で湯浅にとって民族は「エトノスの集団」である。湯浅が民族をウェーバーの「エトノスの集団」として説明しようとした理由は、「エトノスの集団」が人間における差別行動——湯浅の場合には民族的差別——の主体的要因をよく説明しているとおもわれたからであろう。おそらく部族についても、そのかぎりでは湯浅は同じように考えるに違いない。ところで民族はまた「歴史的規定性」をもっているという。いわば超歴史的な類型概念である「エトノスの集団」のひとつの歴史的形態として民族は位置づけられているといえる。それは世界史の資本主義段階に、いわゆる伝統社会（部族といいなおしてもよいであろう）を揚棄して形成された「エトノスの集団」の一形態である。

湯浅において民族は固有の法則性をもつとはいえ、それは前述したように人間の差別行動の主体的要因に関する法則性であり、民族の生成・発展・消滅に関する歴史的法則性を意味しているわけではない。民族という枠組み自体は、民族にとってはいわば外的条件である資本主義の発展法則によって規定されているのである。民族の生成・発展・消滅は資本主義の、より直接的

には諸国民生産力の生成・発展・消滅に規定されている。そのかぎりで湯浅にとっては民族は国民的生産力と同じ歴史的 position にあり国民的生産力をになう主体である。結局、湯浅において民族は、その2つの異なった側面について、異なった脈絡での規定を与えられているといえよう。つまり民族はその内面、すなわち差別する主体という特質でとらえるとき「エトノスの集団」であり、その外面、すなわち資本主義発展という外在的条件の観点からみれば国民的生産力の担い手である。

第1の内面的規定は、湯浅を高島に接近させている側面である。エトノスの集団を基礎づけるものは、まず第1に「肉体的タイプあるいは生活習慣の同一であり、第2は、共通な移住ないし植民の記憶」であり「……前者は、人種意識のそれであって、エトノスの集団もまたこれをヘソの緒として残しているのである」⁽³⁸⁾（傍点一引用者）と湯浅はウェーバーに依拠して説明している。高島はこのエトノスの集団に立脚したウェーバーの「民族論」について、「ウェーバーは民族における自然的なものを軽視または無視している……エトノスはそのまゝ種族的集団ではないけれども、種族的要素も一つの要素としてその中に含まれていることは、明らかだ。ところが、ウェーバーにはエトノスが慣習や習俗や伝統などの位層をへてナチオンのレベルにまで達する過程を、脱種族的な過程として捉えようとする文化主義的衝動がある」⁽³⁹⁾と批判している。湯浅はこの高島の批判を「全く的是なはずであると言わなければならない」と一蹴しているが、部族的視角から両氏の民族観の差異をとらえなおしてみるときわめて興味深い。

高島の民族論は湯浅と同じくマルクス主義的な枠組みを承認しつつ、日本の思想状況に対するひとつの批判として民族の個性性、とくにその自然的性格を強調したことにその特徴がある。彼の立場からすれば人種は自然的なものであり、文化発展につれて切断される「ヘソの緒」であってはならないのである。同じ比喻を用いるならば、高島にとってはそれはヘソの緒ではなくヘソそのものである。したがって湯浅がウェーバーの「エトノスの集団」概念に基礎をおく民族論を共有しているかぎりにおいて、湯浅の民族論は高島

の目からみれば民族における自然的なものを軽視しているという点で、スターリンの民族概念と同様に批判の対象となるであろう。

しかし高島のいう種族的要素を民族のなかにどの程度、認めるかという点で、高島と湯浅は両氏ともヘソとヘソの緒というニュアンスの差はあるが、種族的要素と名づけられているものが民族の内か外にかかわらず存在していることは、認めているのである。そして高島も湯浅も民族とは区別された意味での部族ということばを共有しているのである。

アフリカの今日的状況に言及して湯浅はいう。「そこには、〈民族国家〉の枠組が与えられたが、〈民族〉は存在していないという顛倒した構造が見られる……」⁽⁴⁰⁾、たとえば「……もとベルギー領であったコンゴ（キンシャサ）（現ザイール—引用者注）においては、大きく分類して50、細分すると200を越える部族がコンゴ国民を構成しているわけである」⁽⁴¹⁾。このような文脈で湯浅は部族を民族から区別した意味で使用している。高島にも「……これらの新興国においては、部族や種族の原初的な争いがつけ加わり……」とか「部族と部族の対立、種族と種族の対立から生じたであろうと思われるような根深い確執……」⁽⁴²⁾といったような表現がみられる。民族について語る文脈のなかで、民族とは区別された部族が登場しているのである。

この湯浅、高島における部族とは何か。高島のいう「種族的要素」は部族においてはどの程度、認められるのか。高島が部族と種族をほぼ同義的に用いていることから分かるように、高島の場合には、部族はこの「種族的要素」を民族の場合よりも純粋なかたちで内包していると考えられている。そして湯浅の場合にも、部族は民族の場合とは異なって、ヘソの緒としてでなくまさにヘソそのものを有しているものとして捉えられている。つまり、民族についての場合と異なり部族という次元では、そこに種族的要素——血縁的要素といいかえてもよいであろう——を色濃く認めている点では高島も湯浅も一致しているのである。両者の差異は、部族と民族との継承関係をどのように指定するかという点をめぐって発生しているといえよう。どちらかといえば民族の歴史的な性格を重視する湯浅の民族の方が高島のそれよりも部族

との距離が遠く、両者の間には断絶があるといつてよいであろう。

マルクス主義においては、エンゲルスがモーガンをかたちのうえで継承して、未開と文明を発展段階論的にいわゆる血縁から地縁へ、部族から国家へと位置づけた。

「唯物論の見解によれば、歴史における窮極の規定要因は、直接的な生命の生産と再生産である。しかし、これ自体はまた二種類のものからなる。一方では、生活手段すなわち衣食住の対象の生産と、それに必要な道具の生産であり、他方では、人間自身の生産すなわち種の繁殖である。特定の歴史時代の特定の国がそのもとで生活する社会的諸制度は、二種類の生産によって、すなわち、一方では労働の、他方では家族の発展段階によって、制約される。労働がなお未発達であればあるほど、その生産物の量が、したがってまた社会の富が制限されていればいるほど、社会秩序はそれだけ強く血縁的紐帯に支配されて現われる。だが、この血縁的紐帯にもとづく社会の編成のもとで、労働の生産性はだんだんに発展し、それにつれて私有財産と交換が、富の差別が、他人の労働力の利用可能性が、したがってまた階級対立の基礎が発展してくる。すなわち、新しい社会的な諸要素が発展してくるが、これはいく世代ものあいだ、古い社会制度を新しい状態に適応させようと努力しながらも、結局はこの両者の非両立性が完全な変革を惹起するのである。血縁団体に立脚する古い社会は、新しく発展してくる社会的な諸階級と衝突して破砕される。それにかわって、国家に総括される新しい社会が現われるが、この国家の下部単位は、もはや血縁団体ではなくて地縁団体である。この社会では、家族の秩序は完全に所有の秩序によって支配され、いまや階級対立と階級闘争が自由に展開をとげるが、これが従来のすべての書かれた歴史の内容をなすのである。』⁽⁴³⁾

このとき以来、マルクス主義にとって世界はなお血縁的紐帯に規制された部族と、その紐帯から解き放たれ地縁的に国家に編入された市民によって編成されていると考えられるようになった。しかしヨーロッパ近代史のなかで、国家権力を剥奪された民族という範疇が成立するに及んで、スターリンが民

族を部族とは異なったひとつの歴史的な実体概念として定義した。そのとき以来、今度は世界は族的に、基本的には部族と民族から編成されることになったのである。マルクス主義の枠組みのなかで思考する湯浅、高島は、民族について語るときおそらく部族的世界の存在を強くは意識してはいないであろうが、世界が民族と部族によって編成されているという構図を再生産していることになる。

しかし、問題はまさにこの構図そのものにある。この構図は、人類学が研究対象を部族的世界に限定し、そこに自らの小宇宙をみいだしているかぎり、人類学も暗黙に承認してきた構図である。エンゲルスの古典的図式においては、未開の部族に対応するのは文明の国家であり、部族民に対応するのは市民＝自由人であり、彼らは階級を形成することになるが、族的にはその規制から解き放たれた普遍人であったから、部族と市民が同一の次元で問題にされることはなかった。しかしこの場合でも、もし部族民が血縁的紐帯に規制されているとするならば、いずれの部族にも属さない市民も、部族との関係を考えれば、彼らだけが血縁的紐帯から解き放たれた自由人であると考えerことは論理的に無理である。部族を軸にして考えれば、それらの市民は部族の血縁的紐帯から排除されているという消極的な意味での血縁的紐帯の規制を受けているといわなければならないのである。血縁がひとつの関係であり、人類という枠組みが設定されているかぎり、一部の人間だけがそれに規制され、他の一部の人間がそれから完全に解き放たれているという事態は考えられないのである。

ましてや、湯浅、高島のようにエンゲルスの古典的図式の国家の位置に民族をすえることになると、エンゲルスの古典的図式のなかにあった上記の市民が血縁的紐帯から解放されるという命題の論理的矛盾は、いっそう顕在化してくる。部族、民族として両者は、同一の次元で比較しうる側面があらわれる。部族と民族との違いは何か。エンゲルスの発展図式で血縁から地縁へはひとつの質的な転化を意味している。したがって国家の位置に民族をおくこと自体に論理的な無理がある。エンゲルスの発展図式にもとづいて、部族

から民族へというような連続的な発展過程を規定することは不可能である。湯浅、高島の民族論も部族を血縁集団とし、それに対して民族を完全な地縁集団とするというほどに両者の関係を純化させてとらえていない。ヘソかヘソの緒かを問わずそれはこのことを示している。彼らがエンゲルスの発展図式の枠内で民族について語りえるのは、彼らが部族の存在を自らの視野に取り入れていないからである。今日の世界に部族と民族が並存していると考える以上、そして部族を血縁集団と規定する以上、民族においても少なくとも並存する部族との関係において血縁性をその構成要素として含めざるをえない。湯浅の民族論に対する批判としていえば——それは高島の場合にもあてはまることであるのだが——、民族を部族とは区別されるものとして民族だけを、自らが帰属すると考える民族だけをとりあげて論じていることである。われわれに要請されている今日的課題は、民族と部族という枠組みそのものの再検討である。それは民族と部族を視野のなかに取り込んだ「族論」とでもいえるべきものであろう。

〔注〕—————

- (1) Maurice Godelier, "The Concept of Tribe: Crisis of a Concept or Crisis of the Empirical Foundations of Anthropology?" *Diogenes*, No. 81, Spring 1973, p. 2.
- (2) Aidan W. Southall, "The Illusion of Tribe," *Journal of Asian and African Studies*, Vol. V, No. 1-2, January-April 1970, p. 29.
- (3) A.R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde eds., *African Systems of Kinships and Marriage*, 6th edition, London: Oxford University Press, 1962, p. 1.
- (4) Ibid.
- (5) Ibid.
- (6) Godelier, "The Concept of Tribe...", pp. 2-3.
- (7) Julius K. Nyerere, *Freedom and Unity: Uhuru na Umaja*, London: Oxford University Press, 1966, pp. 38-39.
- (8) E.R. Service, *Primitive Social Organization*, New York: Random House, 1962, p. 3.

- (9) Radcliffe-Brown and Forde eds., *African Systems* ..., p. 1.
- (10) Ibid., p. 2.
- (11) Godelier, "The Concept of Tribe...", p. 2.
- (12) Ibid.
- (13) Ibid., p. 1.
- (14) Southall, "The Illusion of ...," p. 48.
- (15) Lewis H. Morgan, *Ancient Society*, Chicago: Charles H. Keer & Company, 1907.本文中の引用の訳文はすべて、青山道夫訳『古代社会』上・下(1961年, 岩波文庫)によった。引用箇所は, 引用文の後の()内に最初に上記原書のページ数, 続いて訳書のページ数を示す。
- (16) 山室周平『モーガン』有斐閣, 1961年, 89～90ページ
- (17) 同上。
- (18) 同上。
- (19) 同上。
- (20) 同上。
- (21) 同上。
- (22) 湯浅赴男『民族問題の史的構造—国民の生産批判序説—』現代評論社, 1973年。
- (23) J.V. Stalin, *Works*, Vol. 2, p. 307 (湯浅, 前掲書より湯浅訳を孫引き)。
- (24) 湯浅『民族問題...』19ページ。
- (25) 同上書, 19ページ。
- (26) 同上書, 19～20ページ。
- (27) 高島善哉『民族と階級』現代評論社, 1970年, 360ページ。
- (28) 湯浅『民族問題...』24ページ。
- (29) 同上。
- (30) 高島『民族と階級』151ページ。
- (31) 湯浅『民族問題...』25ページ。
- (32) 同上書, 30ページ。
- (33) 同上書, 43ページ。
- (34) 同上書, 43～44ページ。
- (35) 同上書, 54ページ。
- (36) 同上書, 12ページ。
- (37) 同上書, 360ページ。
- (38) 同上書, 38ページ。
- (39) 高島『民族と階級』312～313ページ。
- (40) 湯浅『民族問題...』329ページ。
- (41) 同上書, 331～332ページ。

- (42) 高島『民族と階級』298ページ。
- (43) エンゲルス著，戸原四郎訳『家族・私有財産・国家の起源—ルイス・H・モーガンの研究に関連して—』（岩波文庫）岩波書店，1965年，9～10ページ。