



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	文化を通して世界を読む：観光創造のための文化基礎論として
Author(s)	大平, 具彦
Citation	国際広報メディア・観光学ジャーナル, 7, 3-21
Issue Date	2008-11-28
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/35147
Type	departmental bulletin paper
File Information	003-0220HIRA.pdf



文化を通して世界を読む —観光創造のための文化基礎論として

大平具彦

Reading the World through the Culture -Cultural Basics for Tourism Creation

OHIRA Tomohiko

abstract

This paper aims at giving the theoretical framework on cultural basis for the tourism creation. Main topics are as follows:

- What is the *region*?
- Globalization / Internationalization (“*kokusaika*”)
- Culture / Civilization
- Cultural Plurality and Historical background of the formation of “*Others*”
- External Others / Internal Others
- Two types of Exoticism
- 20th Century Art and Cultural Plurality
- Beyond the Cultural Relativism and Cultural Universalism
- Position of Japan from the viewpoint of Cultural Geopolitics
- Rethinking Cultural Resources
- Homo movens* ---Human being as moving existence

These topics are integrated, in the last section, into the conclusion: a human being creates himself by moving from a cultural framework to another. In this sense we are the existence which lives the “*between*”. New Tourism's role consists in organizing those “*betweens*”.

(本論は、本学院に創設された観光創造専攻の授業科目「国際地域文化概論」全8回の講義のうち、著者が担当する第2回と第8回の講義の内容をまとめたものである。)

1 文化を見る眼こそ世界を読む眼

1.1. はじめに

近年、芸術など文化プロパーの領域だけでなく、経済や産業活動、政治や社会制度なども含め、人間の営み全体が文化との関連において論じられることが多くなっている。本来からして政治と経済と文化とは一体的なものであり、その一体構造が文明と呼ばれてきたものなのだが、人々がこうした点をあらためて認識するようになったのは、主に二つの背景による。

ひとつは、産業の高度化、情報化によって、われわれの生活を支える品々に対し単なる道具（モノ）以上の付加価値が求められるようになったことである。文化とは生活様式であり、かつそれを支える思考様式であるとするれば、いかなる生活用品であれ一定の思考とデザインを経て作られるものである以上、そこにしかるべき価値をもたらしているのは文化を措いてはならない。さらに敷衍するならば、文化は思考の根幹であるからして、一見は独立して存在しているように見える経済や政治や社会の仕組みも、実は文化によって編集されていると言うことができるだろう。

もうひとつは、ここ数百年、近代と呼ばれる時代に君臨してきた西洋主導の単一的な原理に代わって、価値尺度の多元化が進行していることである。西洋モデルは世界各地域で近代化と西洋化を強力に推し進めてきたが、今や世界はそれが唯一のモデルではないことに気がついている。冷戦体制の崩壊の後、グローバリゼーションの時代の始まりが大いに喧伝されたが、ヨーロッパの言わば家督相続者であるアメリカによって進められたこのグローバリゼーションが、かえって価値尺度の多元化を世界的にもたらしたことは、ある意味では皮肉であり、ある意味では当然の帰結であった。世界を単一の尺度で塗り固めてゆくグローバリゼーションが逆に世界の各地域に文化の多様性、多元性を覚醒させたわけだ。こうして世界的な次元で文化が表舞台に躍り出るようになったのである。

だが、文化の多様性、多元性の時代とは、西洋的な価値が君臨していた時代にも増して世界が複雑化することを意味している。しかも一方そこにはグローバリゼーションの力がやはり厳然として働いていて事態はさらに多層的な状況を呈しており、たとえば「文明の衝突」というような図式が一定の流布を見たのも、文化と政治経済とが連動したこうした近年の世界構造を、ある面から表象していたからにはほかならない。

そうであれば、こうした時代にあつては、文化の多元性と言えば決まっ

て言われるような「異文化の理解」などという次元だけに文化の議論をとどめておくわけにはゆかない。文化は今や時代構造的に、地域での経済活動から果ては国際政治に至るどの領域にも深く沁み込んでおり、であれば政治と経済と文化とが相互に関連しあったそのダイナミクスの中に固有に働いている力学と構造を見てとって、そこから地球時代のしかるべき方向を構想することこそが、文化研究の要とならねばならない。文化が人間の生の表現であり、文化が世界のあり方を作っているのであるならば、文化を見る眼こそ、まさしく世界を読む眼ではないだろうか。どのような研究対象であれ、森を見ぬまま樹だけを見て、ただ事象を網羅的に集めても全体的な認識に達することはできず、そのためにはそれらの事象を統合的に動かしているいわば重心に眼が向けられねばならない。観光創造が従来の観光の枠を超えた人間の生活様式（ライフウェア）そのものの新たな創出をめざすのであれば、文化がそのひとつの重心となることは間違いない。

通例では文化の領域において語られる事柄が政治経済といかに深く結びついているかを、二三の事例を挙げて確認しておこう。まずはルネッサンス期に確立した遠近法（透視図法）を取り上げたい。周知のように、これは近代の絵画図法として知られるものだが、世界のすべてを特権的な一点（消失点）から見渡すその視線が、「我こそが世界を正しく把握し支配している」とするヨーロッパの一神教的（単一原理的）世界像を表象していることはつとに指摘されてきた通りである。これが世界を植民地化してゆくヨーロッパの視線と重なり合っていたこともまた容易に見てとれるだろう。そして世界全体を透明で均質な空間の中に数量的に位置づけるその図法が近代科学の根本をなす客観化、数量化の原理をもたらす一方、遠近法を中心点を支える消失点こそは「近代的自我（主体）」の象徴的な図像化にほかならず、この近代的「個人」の確立が近代国家、近代政治の形成へとつながっていったとされている。つまりルネッサンス期の絵画図法である遠近法は、実は、近代の社会と文明をもたらした思考の背骨そのものであったわけである。

経済に眼を転じてみよう。今われわれは資本主義経済の中に生きているわけだが、利潤を求め一見いかにも合理的、客観的な活動を追求しているかに思われる資本主義の営みの根っこに、キリスト教の三位一体の神学原理が作動していることを中沢新一が指摘している¹。周知のように、キリスト教の神における三位一体とは、聖霊、父なる神、子なる神の一体性のことであるが、中沢によれば、資本主義的利潤は、聖霊が父から子へと向かう産出の働きとしてすでに神学的に構造化されており、よって利潤は神の御心の賜物であると解されるのだという。それに対し三位一体のような神の内的複数性は認めず、神の絶対的全一性を主張するイスラム教においては、もちろん商業活動は認められるが、不労所得による利潤（利息）は禁止される。イスラム系銀行が無利子であるのはそのためである。このように経済活動にも文化的文明的な土壌が厳然と作用しており、世界の動きを把握するのにこうした視点はますます必要となっている。

先に述べたように現在はグローバリゼーションの時代と言われるが、こ

▶1 中沢新一『緑の資本論』、集英社、2002年、参照。

の「世界化」に至る骨組みをつくったのがコロンブスのアメリカ発見航海であったことは銘記されねばならない。だが当時は間違い沙汰とされたその航海を導いていた文化的、歴史的な力とは何だったのか。情報学者の西垣通が小説の形に託してこのドラマの背後で働いていた文明史的な力について語っているが²、そこには金（Gold）の獲得と世界のキリスト教化を押し進める暴力的な力と、「大いなる普遍の術」（アルス・マグナ）——ユダヤ神秘思想に由来する思考の機械で今のコンピュータの原型とされる——に基づいて世界全体を合理的に理解しようとする力との二つの力が拮抗していたのだという。そして1492年のこのコロンブスの航海と歴史的に深く結びついていたのが、同年のグラナダ陥落（キリスト教ヨーロッパがイスラム教徒をヨーロッパ〔イベリア半島〕から放逐）であり、スペインからのユダヤ教徒の追放令であった。コロンブスはユダヤ人であったというのが通説だが、彼が出航するパロス港には、スペインから追い出される悲惨なユダヤ人の群れがあり、彼らの間ではコロンブスはユダヤ人の新天地を求める航海に出発するのだという風聞も流れていたらしい。今のアメリカに500年前のこうした裏地を重ねると、そこには——コンピュータ産業の隆盛、ユダヤ金融資本の支配（ユダヤ人の新天地）、イスラム（テロ）との戦い等々——まさしく現代のアメリカ合衆国を表す象徴的な風景が浮かび上がる。実に文化、文明は、このように、世界を造出してゆく骨組みなのである。

▶2 西垣通『1492年のマリア』、講談社、2002年。

1.2. 国際／地域、文化／文明

さて、当講座の名称である「国際地域文化論」の「国際」と「地域」の関連についてコメントしておきたい。地域とは何かについては様々な見解があるが、「国際地域文化」という研究領域においては、次の文が有効な切り口となるように思われる。

「ぼくはこのごろ〈場所〉ってことをなぜか考えるんだ。人類学者なんか一般的にいうとき、文化というのは、あるわずかな例外をのぞけば、必ずといっていいほど特定の〈場所〉とか〈土地〉に属していると思われてきたよね。ぼくはこれを文化の属地主義って呼びたいんだけど……」

「その〈場所〉ってplaceのことなの、それともtopologyのことなの？」

会話の舞台は、メキシコ国境に近いアメリカ合衆国テキサス州の都市サン・アントニオ。この町ではメキシコと合衆国の言語（スペイン語、英語）そして文化が混ざり合う。「ぼく」は、かつてこの地の研究所で現地調査に従事していた文化人類学者として著名な今福龍太氏。会話相手はその研究所で働くメキシコ系アメリカ人女性（チカーナ）リン。二人の会話は続き、リンはある意味深い指摘をする。

「……でも、場所性を、placeではなくてtoposという意味で考えてみれば、文化はどれも固有のトポスを抱えているともいえるわ。その文化の生

- ▶3 今福龍太『荒野のロマネスク』、岩波書店（岩波現代文庫）、2001年、160—162頁。

成の原動力になっているような、母胎空間のようなイマジナリーな場所」³

ここでは、文化の属地主義に対する批判とともに、土地とか地域とかを、単に物理的、地理的な「場所 place」ではなく、その文化の生成の原動力が宿る「場 topos」^{トポス}として捉えるべきことが述べられている。トポスとはギリシャ語に由来し元来「場、場所」を意味するが、論述内容を空間的な構造として捉え、その全体性との関連のもとで、ある主題が立ち現れてくる文脈上の場を指す場合にも用いられる。われわれが日常的に使う「トピック」（論点、論題、話題）という語はこの「トポス」の派生語であり、文中でリンが言っている「topology」（位相幾何学、さらには応用的にある現象についての位相論）もこの語に由来する。

すなわち「地域」とは単に地理的に広がる「場所 place」なのではなく、全体とのつながりのもとで独自のものが生成してくる個々の「場 topos」であって、そしてこの全体性こそが「国際」あるいは「世界」と呼ばれるものにほかならない。よって「地域」とは構造的に「国際」との連関性のもとで成り立つ概念である。地域と国際の関係は、地方と中央との関係とは異なる。地方と中央とは対立的、従属的な二項関係であるが、地域と国際とは相補的、重層的な連関にある。このことは、21世紀の現在にあって、世界のどの地域をとってもそこには必ずや国際的な動きの文脈が構造的に働いていることと相応する。地域とは世界の動き全体における個々のステージなのである。よって、「国際地域文化論」とは、「国際」と「地域」と「文化」とがただ並列されているのではなく、「地域と文化」（個別）を「国際」（全体）という次元から捉えてゆくことを含意している。

国際／地域との関連で、ここで文化について、とりわけ文化と文明との複雑な連関と対比についても触れておこう。文化と文明の相違についてはこれまた諸説があるが、それらを踏まえつつ以下のように考えてみたい。まず第一に、文化が精神的、感性的であるのに対し、文明は構造的であり社会的であるという点が挙げられる。すなわち文化が思想としての構造化よりも感性として内面化しているのに対し、文明の方は思想的に制度的に構造化を包含していると言えるだろう。ここから次の対比が生まれる。つまり、文化が地域的、個別的であるとすれば、文明は普遍志向的であり、よって拡張的であり併合的でありさらには帝国主義的である。これは、Culture（文化）が「耕すこと」、「農耕」に由来するのに対し、Civilization（文明）が「Civil（“都市の、市民の”の意）な状態にする」、すなわち「都市化」に由来することとも関連しているだろう。要約するならば、文化は固有性、独自性を掲げ、その分、自足的、内向的、静態的であって、人間の社会生活のうちの特に思考様式、価値観に関わるとすれば、文明は文化を複合的に内包しつつ、集約的、外向的、動態的であって、人間の社会生活全体を包含していると言える。

以上のことは、実際に地域名をあてはめると興味深い。たとえばヨーロッパや中国は文明型であり（ヨーロッパ文明、中国文明）、ヨーロッパ内においても、フランスが文明志向型であるのに対しドイツは文化志向型

であって、一方日本は明瞭に文化型である。それはドイツ文化、日本文化とは言うが、ドイツ文明、日本文明という言い方に違和感を感じることに表れている（なお「日本文明」という考え方については後述）。また、文化は文明に比べて感性的であり固有的であるゆえに、考え方だけでなくその内部深くの感覚、情動、魂のあり方にまで根を下ろしており、たとえば文明型のフランスについてフランス魂という言い方が奇異であるのに対し、ドイツ魂（ゲルマン魂）あるいは日本魂（大和魂）という表現はたやすく腑に落ちるのも、同様の事情による。さらに敷衍して言えば、フランスとドイツのこの文明と文化の対立は、かつてフランス革命の輸出といういわば文明の大義によるナポレオンのドイツ支配に対し、ドイツ側は自らの固有の文化への意識の高まりを通して民族的独立をはかっていったという経緯にまで遡り、そしてその対立は、19世紀後半以降は、英仏両国の資本主義先発側（文明側）と後発国ドイツとの間の帝国主義的対立の背後においても複雑な翳を落としていった。第一次、第二次世界大戦へと至る原因のひとつにこうした仏独の拮抗があったことを考えると、文明と文化に基づく世界像の相違は実に両大戦の遠因にもなっていたとすることができる。

2 文化的多元の形成

2.1. 他者の成立背景とその構図

文化的多元は、他者（自己とは異なる者、自らの文化とは異なる文化）を前提とする。すなわちそこでは他者認識が核心テーマとなるのだが、この「他者」というコンセプトは実はコロンブスの航海を淵源としている。もちろん「他人」（単なる別の人）は洋の東西を問わず古くから存在していたのだが、自己とは思考の尺度が異なる者という意識性のもとでこの他人を他者として見るようになっていったのは、コロンブスの航海を幕開けとしてヨーロッパが世界の各地域を植民地化し、自身の文化、文明との関係において支配地域の人間とその生活様式（文化）を認識の対象としていったという背景による。その意味において、他者とはヨーロッパ近代を軸につくり出されていった観念である。

しかし、まさに「新世界」を発見してその先駆けとなったコロンブス自身にあっては、トドロフが述べるように⁴、『コロンブス航海誌』⁵に書かれている現地人とのやりとりなどから見て、他者という意識はまだ未分化だったようである。大地は平らではなく球体であることを知り、航海術や測量術などの近代的知見にも長じていた一方、事象のひとつひとつを神の思し召しによって解釈しようとするコロンブスは、中世と近代との境目に位置する人間であったと考えられる。

だが、世界の植民地化を進めるにしたがってヨーロッパ人の側には、そ

- ▶4 ツヴェタン・トドロフ（及川 馥・大谷尚文・菊地良夫訳）『他者の記号学——アメリカ大陸の征服』、法政大学出版局、1986年、19—46頁参照。
- ▶5 ラス・カサス編『コロンブス航海誌』、岩波書店（岩波文庫）、1998（1977）年、参照。

の地の人間に対する絶対的な優越意識が生まれてゆく。それはグリーンブラットが以下のように記す通りである。

大へん僅かな例外はあるが、ヨーロッパ人は自分たちの出会った種族の実質的な全てに対して、強力な優越感を抱いていた。[……] 自分たちは絶対的で独占的な宗教的真理を占有しているとするキリスト教徒の確信は、ヨーロッパ人の文化的出会いの実質的な全てにおいて、主要な役割を果たしていたに相違ないのである⁶。

そしてグリーンブラットはその例としてイギリス人宗教家、編集者パーチャス（1577－1622）による次のような見解を紹介している。

人間の間では、ある者は文字と書記を使用することによって礼儀をわきまえている者と見なされ、またより社交的で宗教心に篤いと思われている。文字と書記を欠く者は、畜生のものであり、野生的であり、野蛮であると思われている⁷。

ここで語られる書記とは、文字や文章を書き記すこと。これは従来の手書き（写本）から、グーテンベルクの活版印刷術の発明（15世紀半ば）によって大量製本が可能となり、ヨーロッパはこの新たな印刷メディアによって、近代的な知見と世界の情報の専有者となっていった。キリスト教という一神教による絶対的な優越意識と知の圧倒的な専有、それが文明／未開という近代ヨーロッパの他者意識につながっていったことは、あらためて指摘するまでもなからう。

だがヨーロッパの凄さは、この他者を通して世界を収集し編集する一大知的プロジェクトを展開していったことである。そしてそのプロジェクトの主軸を担ったのがミュージアム（博物館、美術館）だった。世界を植民地化していったヨーロッパには、それまで眼にしたこともない世界中の自然の産物（動物、植物、鉱物）、文化的な文物、さらには「未開の」人間そのもののまでが、物珍しさの入り混じった知的探求の対象として、どっとヨーロッパに流入する。ひいてはそれが博物学（＝「自然誌natural history」）の確立をもたらし、その流れのもとで、「世界を収集し、標本化し、分類し、体系化し、保存管理し、所有する」というミュージアムの思想が形成されていった。ミュージアムとは、本来的には、自然を人間の知の支配下におくという意味において、他の文化圏の産物を保有するという意味において、ヨーロッパの自然観と世界観、その帝国主義的実体の最も根源的な体現者なのである。

もちろんそこでは力だけが支配していたわけではなく、知の構造変換も進行していった。ヨーロッパの近代とは、それまでの世界を精神的に価値づけていたキリスト教に代わって、科学と芸術が（キリスト教の世俗化と並行して）、文明的な価値として確立していった時代である。王権に代わって権力を握ったブルジョワジーは、民主政体とともに、知（科学）と美

▶6 スティーヴン・グリーンブラット（荒木正純訳）『驚異と占有——新世界の驚き』、みすず書房、1994年、44頁。

▶7 同、45頁。

(芸術)こそが文明の具現であるとして、それらを国家理念へと高めた。つまり、芸術(美)と科学(知)とは、キリスト教の世俗化が進行する中で、それまでの神にとって代わっていった近代の「神」なのである。こうした文明史的背景の中で創建されたのが、大英博物館(1753年)であり、ルーヴル美術館(1793年)だった。こう見てくれば、ミュージアムに陳列される品々が「神々しさ」を帯びているのも十分にうなずけるだろう。ミュージアム(博物館、美術館)とは文明の精華が住まう近代の神殿(「知の殿堂」、「美の殿堂」)なのである。そして19世紀には、「未開の」品々を知的好奇の眼へと向けて展示する民族博物館がミュージアムの隊列に加わった。実にミュージアムは文明の神殿であつたばかりでなく、文明／未開という世界像すらも見事に演出していったまさにヨーロッパ的な文明装置だったわけである。(文化的多元の現代においてはもちろん状況は異なり、「神殿」としてのミュージアムから、「フォーラム」「異なったものが出会う広場」としてのミュージアムへの移行が追求されている。)

2.2. 外なる他者／内なる他者

だがこうして文明を謳歌していたヨーロッパの内部で、19世紀後半以降、他者認識についてある構造的な変容が生じてゆく。ヨーロッパの知は文明の担い手として世界に君臨してきたわけだが、他の文化圏を知るにつれ、自分たちの文明も世界に多様に広がっている文明のひとつであり、確かに相対的には優れているかもしれないが絶対的な優位にあるわけではないことが感知されていったのである。それを学問的レベルで認識していったのが19世紀以降隆盛を迎える人類学だった(ちなみにパリで人類学会が創立されたのは1859年)。人類学は当初は「未開地域」に住む「ヒト」の生物学的、生態学的な研究から始まったのだが、研究が人文学的に深まるにつれて、世界各地にはそれぞれ独自の生活様式、思考様式、文化様式が存在することをヨーロッパ側も自覚していったわけである。

そしてこうした他者の存在についての自覚が最も深く作用していったのが文学や芸術の領域であつた。文化的他者からもたらされるヨーロッパ文明にはない未知の力を通して、ヨーロッパ的な自我や、そこから由来する遠近図法的な従来までの表現そのものを組み換えてゆこうとする新たな意識が形成されていったのである。数ある例の中からここでは二つのケースを挙げておこう。ひとつはゴーギャンのタヒチ移住である。資本主義の最前線である株式仲買人を職としながらアマチュア画家として出発したゴーギャンは実利的な西洋文明になじめず、自身の絵画の新境地を開くために、文明に汚されていない無垢なる楽園を求めて1891年にフランス領タヒチに移住する。その彼が従来の西洋絵画を塗り替えていったこと、そしてその集大成となった晩年の大作が、「われわれは何処から来たのか、われわれは何者なのか、われわれは何処へ行くのか」と題されていたことは、ヨーロッパ文明がひとつの転換点に入っていたことを物語っている。もうひとつとしてはランボーの例を挙げたい。ランボーは20歳にもならぬうちにそれまでの詩を根本から刷新する画期的な作品を発表し、だがその後すぐ

詩作を放棄して世界を放浪したあげく、エチオピアで奴隷商人の仕事に携わったと言われているフランスの天才詩人である。その彼は17歳（1871年）の時に自身の修辞学教師に宛てた手紙の中で、「私というのは、一個の他者なのです」（傍点ランボー）という有名な言葉を書き記している。この言葉はデカルトの「我思うゆえに我あり」という表現に凝縮されるヨーロッパ近代自我（主体意識）を原理的に書き換えるものとされる。ひとりの若き詩人の感覚を通し、ヨーロッパの主体（私という意識）そのものが他者に深々と浸されていることが確認されたのである。

さて、ランボーが直覚したこの他者は、別の観点からは無意識を予言したものとされている。無意識、すなわち通常は意識化されないながらも、暗い欲動として深部にうごめいている意識内部における未知の暗黒大陸。文明に対する未開の地域が「外なる他者」であるとすれば、無意識とはその意味でまさしく「内なる他者」（「内なる未開」）にほかならない。この無意識はフロイトの記念碑的著作『夢判断』（1900年）によって精神分析学として本格的に研究されはじめ、その後20世紀思想の一大テーマとなっていく。だが、「意識にのぼらない思考」は古今東西知られていたのに、何故それが「無意識」として「1900年」に「発見」されたのか。それに対する考え方として、たとえばイギリスの科学思想家であるホワイトによれば、最も合理的な思考システムをつくり出し「自己意識を有したヨーロッパの人間が、自身の無意識を発見してゆくという人類史における意味深い位相」⁸は、デカルトの主知哲学にその淵源があるという⁹。つまりは、デカルト哲学を主軸にした最も合理的科学的な思考システムによって文明をつくっていったヨーロッパは、文明に対して未開という「外なる他者」を見出す一方で、逆説的にもそれと対応して、自らの意識内部に無意識という未開すなわち「内なる他者」を見出していったというわけなのだ。それをよく示す一例を挙げるとするならば、「民族学の教える〈原始民族の心理〉と、精神分析学によって知られるようになった神経症者の心理との比較は、多くの一致点を示さざるをえないだろう」¹⁰というフロイト自身の言葉が示唆深い。つまり、「原始民族の心理」（未開民族、外なる未開、外なる他者）と「精神分析学によって知られるようになった神経症者の心理」（無意識、内なる未開、内なる他者）とは、実は構造的につながっていたのである。

このように、他者という問題群は、ヨーロッパ文明そのものに内在する核心的主題であることが認識されていったのだった。

2.3. 二つのエキゾチシズム、そして観光の成立

ヨーロッパにおける近代の観光は、ヨーロッパ諸国（とりわけイギリス）の上流階級子弟によるグランド・ツアーがその始まりとされるが、それが次第に広がって一般向けのパッケージツアーとして大きな拡大を見せるのが、上述した「外なる他者／内なる他者」という意識が深まっていった19世紀後半であったということは心に銘記しておいてよい。というのも、観光という営みがめざしているものは——マス・ツーリズムにおいてはそれが物見遊山になってしまうとはいえ——煎じ詰めて言えば、外なる他者と

▶8 Lancelot Law Whyte: *The Unconscious before Freud*, Basic Books, New York, 1960, p. 11.

▶9 *Op. cit.*, p. 60.

▶10 フロイト『トーテムとタブー』、フロイト（高橋義孝ほか訳）『フロイト著作集』第三巻、人文書院、1969年、150頁。

出会い、それを通して内なる他者すなわちもうひとりの新しい自己と出会う体験であるからだ。もちろんここで言う他者は、上述してきた他者とは内容的な違いはあるが、しかし「自己とは異なるもの」という点では構造的に相似である。

ではヨーロッパにおいて他者はどのように体験されていったのか。ここで生まれてきたのが、エキゾチシズムというこれまたヨーロッパ独特の眼差しであった。エキゾチシズムとは、西洋文明に属さない遠方の未知なる神秘的な国々（熱帯圏、イスラム圏、アジア圏）の物産、風習、風景、住人、文化に対する好奇心、関心、憧れであり、それらに魅せられること。日本語では異国趣味、異国情緒、異国風などと訳される。興味深いのは、エキゾチシズムという名詞のもととなったギリシャ語源の「エキゾチック」という形容詞は、元来は単に「外国産の」という意味であって、イギリスやフランスが植民地を拡大してゆくにしたがって、それが「植民地の」、「植民地産の」という意味へと広がってゆき、19世紀に「エキゾチックな踊り」というような現在の語法になって、そこから19世紀前半にこのエキゾチシズムという語が確立したという経緯である。このことは、エキゾチシズムが、ヨーロッパの帝国主義的な拡張を背景に、ヨーロッパが異国の他者を見る際の心の動きとして形成されていったことを示している。だがエキゾチシズムをそうした面だけにとどめておくべきではあるまい。それはもう一方では、「ここに深くつながれているゆえに、あそこに向かわずにはいられない」¹¹という、自らの外部へと向かう近代特有の心性へとつながっていったのだから。近代における観光はこうしたエキゾチシズムを糧として成長していった。

さて、このエキゾチシズムを終生のテーマにした有名なフランス人作家にピエール・ロチがいる（1850～1923）。ロチは元来は海軍士官で、その職業を通じて世界各地を周航し、各地での「エキゾチシズム」体験を題材にした小説で一世を風靡した。ロチの小説の構成は基本的に共通で、ロチをモデルにした西洋人の男と、滞在地の異国の女との恋物語（長崎を舞台にした『お菊さん』という作品もある）を異国情緒あふれる描写で綴ってゆく。彼のエキゾチシズムの特徴は、異国の風物（とりわけ女たち）や風情を観賞の対象として享受しつつ、異国から受けるそうした新奇さをもつばら感覚的な印象として味わおうとするところにあり、印象主義的エキゾチシズムと言われる。こうした特徴ゆえに、ロチのエキゾチシズムは「他者」に対するヨーロッパ側の帝国主義的な眼差しが濃厚に感じられる。

一方、同じくエキゾチシズムを生涯のテーマとしながら、ロチのそれを根本から書き換えて、エキゾチシズムに新しい次元を開いたのが同じくフランス人作家のヴィクトール・セガレン（1878～1919）である。セガレンは、海軍医として、タヒチ、中国、チベットなど世界各地を巡り、エキゾチシズムを人間の生感覚の根源として独自の人間学に高め、近年世界的な注目を浴びている（以降、セガレン独自のエキゾチシズムについては、フランス語「エグゾチスム」を用いることにする）。彼の言葉を聞いてみよう。

▶11 岡谷公二『ピエール・ロティの館——エグゾティスムという病い』、作品社、2000年、123頁。
（傍点、原著者）

- ▶12 ヴィクトル・セガレン（木下誠訳）『〈エグゾチスム〉に関する試論／羈旅』、現代企画室、1995年、135頁。（なお、文中「エグゾチスム」という語は「エグゾチスム」に直してある。）

〈エグゾチスム〉の感覚とは、異なるものの観念以外の何ものでもない。〈多様なもの〉の知覚、何かが自分自身ではないという認識以外の何ものでもない。そしてエグゾチスムの力とは、異なることを把握する力にほかならない¹²。

セガレンにおいて、エキゾチシズムは原理的な変換を遂げる。すなわち、セガレンにとってエキゾチシズムとは、ロチのように「自己のそれまでの枠組みを温存したまま」、異国の文物、風習、自然を感覚的に楽しむのではなく、これほどまでに広く、豊かで、かつ深い世界の中へと分け入り、異質なものととの接触と多様性の体験によって、「異国を観賞するよりもむしろ、自身の方がそのつど内部から組み換えられてゆく」ことにほかならない。世界の多様性を前にして、「自己をそれまでの私とは別の私への生成変化」として生きようとするこのセガレンのエグゾチスムは、まさに他者を通して自己を生成させるということであり、彼のこうした思考は、今日の文化的多元の時代の生のあり方を予見したものと言ってよい。

2.4. 20世紀芸術と多元文化形成

浮世絵に代表されるジャポニスムが、ヨーロッパでの印象派絵画の形成に大きな影響を与えたことはよく知られている。これは、江戸時代の18世紀に長崎の出島を通して日本に入ってきた西洋画法の遠近法がそれまでの浮世絵の構造を変え、さらにその遠近法を独特に取り入れた浮世絵がジャポニスムとなってヨーロッパに流入して印象派の絵画を生んでいったもので、東西間での相互に対するエキゾチシズムがいわば文化の交配（クロスオーバー）にまで進み、新たな文化となって結実したモデル的ケースである。

そして20世紀に入ると、芸術におけるこうした文化交配はさらに広がりをを見せて大きな潮流へと成長し、主にそれはヨーロッパ・アートとプリミティヴ・アート（アフリカ、オセアニア、北アメリカなどのいわゆる「未開」の地域のアート¹³）との異種交配^{クロスオーバー}となって展開していった。これを凄まじいほどの強度で表現したのが、ピカソの絵画だった。周知のように、ヨーロッパ絵画の伝統的手法で描いていた「青の時代」、「ばら色の時代」を経たのち、ピカソの画法はまるで突然変異であるかのようにそれまでとは全く異なった絵画表現（キュビスム）へと突き進んでゆく。それを決定づけたのが現代絵画の出発点と言われる「アヴィニヨンの娘たち」（1907年）である。一体この急激な変貌の背後には何があったのか。実は、ピカソのこの記念碑的作品「アヴィニヨンの娘たち」を生んだものこそ、その制作途中にパリのトロカデロ民族誌博物館で見たアフリカ黒人芸術（プリミティヴ・アート）との出会いだった。それらの黒人アートを前にして、ピカソはその時の衝撃を、「なぜ自分が画家であるかが分かった」あるいは「絵画とはどういうものであるかが分かった」という言葉によって表現している。つまり、彼にとって黒人アートとの出会いは、ひとりの青年画家ピカソがまさしく現在われわれが知っているようなピカソとして新たに生ま

- ▶13 「芸術」（アート）というコンセプトはヨーロッパにおいて成立したもので、これらの地域では、それに相当する心の動きは、いわゆる神話的思考として生のあり方そのものに溶け込んでいる。したがってヨーロッパと同じ意味で「アート」が存在しているわけではないが、ここではそれを踏まえた上でとりあえずこの語を使用する。

れ変わったと言っているほどに決定的なものだったのだ。さらに文明史的に見てひととき重要であるのは、ピカソのこの経験を通して、従来までの専らヨーロッパが優越する価値のあり方に代わって、ヨーロッパとアフリカという相互に異なった文化枠組みの異種交配から、それらとは別の新たな文化価値が創造されたことである。ピカソの「アヴィニヨンの娘たち」はヨーロッパ絵画上の革命であったのみならず、このように文化混淆の新たな次元を切り開いた点において、文明史の上でも画期的な出来事でもあったと言うべきだろう。

そしてまたとりわけ注目すべきと思われるのは、こうした動きはピカソだけにとどまらず、20世紀芸術全般にわたっていることである。20世紀美術とプリミティヴ・アートとの関連を一大研究プロジェクトとして展開したウィリアム・ルービンによれば¹⁴、それは、ゴッガンにはじまり、マチスとフォーヴィズム、ピカソ、ブランクーシ、クレー、レジェ、ジャコメッティ、ムーア、ドイツ表現主義、イタリア絵画、アメリカ美術、ダダ・シュルレアリスム、抽象表現主義など、20世紀美術のほぼ全域に及んでいる。このことは、これまでヨーロッパという地域だけで自足的に展開したように語られてきた20世紀アートが、実は、従来までのヨーロッパ文化一元主義を超えた文化の多元構造を、まさに地球規模で身をもって生きてきたことを雄弁に物語っている。20世紀アートは、現在のキー・コンセプトである世界的文化交配（クレオール）を、時代に先駆けて実践してきた栄えあるパイオニアだったのである。

- ▶14 ウィリアム・ルービン編（吉田憲司ほか監修）『20世紀美術におけるプリミティヴィズム——〈部族的なるもの〉と〈モダンなるもの〉との親縁性』Ⅰ・Ⅱ、淡交社、1995年。（同書は、1984年から1985年にかけてニューヨークの近代美術館で開かれた有名な同名の展覧会カタログの邦訳）

3 移動する存在としての人間

3.1. 「文化的相対主義／文化的普遍主義」を超えて

以上述べてきたように、文化的多元は、地球規模に広がった今日の世界の核心テーマである。多元と言えば確かに聞こえはいいのだが、しかしここで別の構造的問題が生じてくる。すなわち文化価値が世界に多様に存在する状況において、たとえば相互に対立が生まれたり、一方が他方に対して価値的優越性を主張したりする場合、いかなる尺度がその正否を決めるのかという問題である。それを「異文化の相互理解」によって解決できるほど国際社会は甘くない。たとえば環境保護という思想のもとで捕鯨を禁じる¹⁵という昨今のホットな話題も、こうした問題と関連しているだろう。果たして生き物の環境保護は世界のどの地域においても優先されるべきものなのか¹⁶、それとも各地域の固有の食文化が優先されるべきなのか。

こうした背景のもとで議論の理論的枠組みとして援用されるのが、文化普遍主義と文化相対主義という二つの考え方である。その主張内容を簡潔に確認しておくと、普遍主義の方は、文化価値のあるもの（たとえばある

- ▶15 最近よくメディアを賑わせるシーシェパードのような活動は、文化というよりも法的な範疇に入るものなので、ここでの議論からは除外しておく。
- ▶16 こうした「普遍的価値」の観点から捕鯨を禁止すべきと主張している国々は、実は、自分らの（それ自体はローカルな）価値基準を一方的に「普遍」へと格上げしているように思われるが、この点については別の議論枠が必要となるので、ここでは深くは立ち入らないことにする。

側が言うように「民主主義」や「人権」は、個々の文化の相異を超えて普遍的に成り立つとする立場であり、それに対し一方の相対主義は、それぞれの文化にはそれぞれに固有な価値があり、それぞれの価値には絶対的なものは存在せず、それらは相対的なものであるとする立場である。普遍主義は、普遍的な価値があるとする点で、従来ヨーロッパが自らの文明を帝国主義的に世界に拡張してきた構造に通ずるとする見方がある一方で、それぞれの文化には固有の価値があるとする相対主義の主張は、自らの「文化的アイデンティティ」の固有性を絶対化し、その結果、個々の文化は相互に自閉化してモザイク化して、逆説的にも、文化的多様性どころか、自文化中心主義の集合状況と化してしまうという構造的欠陥（いわゆる「相対主義の地獄」）があるとされる。

フランスの思想家フィンケルクロートによれば、この二つの思想は、いずれも自身の尺度だけを絶対視するのであれば、一種の文化上の人種主義と化するという。すなわち、一方は、文化の普遍性の立場から、西洋的価値を基準として諸々の文化を単一の価値のヒエラルキーのもとにおく文化的人種主義であり、もう一方は、文化の相対性に立って、文化の差異と自らの文化の固有性を絶対化し、他の文化に対して排他的となる文化的人種主義であるというわけだ¹⁷。だが翻って考えてみれば、このように双方がいわば一枚の紙の裏表のような関係にあるのは、双方の立場に実は共通の視線があるからではなかろうか。つまり、一方は西洋的価値の有効性を信じ、もう一方はその西洋的価値が近代を一元的に支配してきた反省に立って、弱者保護的に他の地域の文化にも価値付与をするという思考スタンスであって、両者の意識の背後には暗黙のうちに自分たちが他者を見る側であるという共通の眼差しがひそんでいるように思われるのだ。

しかし、だからといって、理論的枠組みそのものまでも流してしまっただけは元も子もないだろう。地球的規模に拡大した文化的多元の海を航海してゆくには、それにふさわしい海図と羅針盤が必要であるからだ。ここで大きな示唆を与えてくれるのが、メキシコの詩人であり文化評論家であるオクタビオ・パスの思想を、同じくメキシコの作家フェンテスが「文明と呼ばれるものの脊椎構成の総和」¹⁸と呼んでいることである。パス（1914～1998）は、現代メキシコに生を享け、メキシコの前身たる古代アステカの神話学から近現代ヨーロッパの詩と芸術と思想までを、そしてさらにはインド、中国、日本など東洋の文明までもも豊饒に吸収し¹⁹、自らを文明の交差点と化して生きた20世紀後半最大の詩人であり（1990年にノーベル文学賞受賞）文化人である。パスは西洋対非西洋という枠組を越え、世界各地の文化の合力と融合をトータルな世界の生成として描いてゆく。それが「文明と呼ばれるものの脊椎構成の総和」である。よってここでは、その脊椎のどの部分かが特権を言い張るわけではないので、いわゆる文化の相対主義に陥ることもなければ、普遍主義を唱えることもない。あえて言えば、その脊椎構成を通して世界を創り出してゆくプロセスこそが、普遍的に共有されるわけである。この「文明の脊椎構成」という思想が有効性を高めてゆくには理論的検討をさらに深めてゆく必要はあるにせよ、少

▶17 アラン・フィンケルクロート（西谷修訳）『思考の敗北あるいは文化のパラドックス』、河出書房新社、1988年、102～103頁、参照。

▶18 カルロス・フェンテス（野谷文昭訳）「パスの詩的時間」、『現代詩手帖』1980年9月号、65頁。

▶19 インド哲学や仏教思想を縦横に論じた著作やそれをテーマにした詩、中国文明論、さらには芭蕉の『奥の細道』のスペイン語訳（林屋永吉との共訳）まで著している。

なくとも、普遍主義と相対主義が陥っている袋小路を越える新たな道を示唆している点において、極めて注目に値する。

この立場に立つてさらに敷衍して言うならば、「普遍」は、どこかの地域があらかじめ専有しているわけではなく、「脊椎構成の総和」として創り出されてゆくものであるゆえに、核心となるのは、その脊椎構成という普遍的、共有のプロセスに参加してゆくこと、そしてそれに参加してゆく汎用的あるいは応用的な文化価値を各地域がどう蔵しており、どう生成させてゆくかということだろう。そうであれば、どの地域の文化であれ——文化相互の間に優劣はないという言説それ自体は認められるにせよ——自らの価値だけのうちに自足、自閉しているわけにはゆかない。個々の「地域」と「国際」の関係がそうであったように、個々の文化もまた世界性という公分母へとつながってゆく授受粉力を有していることが肝要なのである。現代はグローバリゼーションを通して「世界性」(trans-nationality)が形成され、近代国家成立以前のものであった「雑種性」、「交雑性」が新たな次元のもとで前景化してきた。われわれは、文化の構造においても、したがって観光という営みにおいても、未曾有の時代を迎えているのである。こうして現われつつある世界規模の新局面を、どうデザインし、どう編集し、どのように構成してゆくのか、それこそが、各地域、各文化に求められる21世紀の文明力であろう。

3.2. 日本という文化トポス

われわれ日本人には、国際社会とか世界とか言う場合、それは日本を離れた向こう側に存在しているかのような——たとえば「国際人」とか「世界の檜舞台で活躍する」という言葉の中に暗黙裡に折り込まれているように——屈折した意識(島国意識)がある。だが先の「国際／地域」の構造をあてはめれば、当然日本というトポスもまた国際の只中にあり、ここ日本もまた世界にはかならない。そのことは、従来までの日本文化論のように世界から離れた特殊日本を論ずるのではなく、日本を「文明と呼ばれるものの脊椎構成の総和」という全体的構図のもとで思考すべきということの意味する。つまり基本スタンスの原理的変換が要請されるのである。

さて、言語社会学者の鈴木孝夫によると、日本は「部品交換型文明」なのであるという²⁰。すなわち、日本の国の構えは、唐をモデルに律令国家を確立した7世紀、西洋をモデルに近代国家の建設と文明開化に邁進した明治期、そしてアメリカをモデルに「民主主義」国家を再建する戦後期という3度の「モデル・チェンジ」を通し、外からもたらされる状況に応じてその時代のスタンダードを取り入れ、内部の装置や部品を器用に組み換え、それを通じて先進国の仲間入りをするまでの発展を遂げてきたというわけである。その一方で状況に合わせるのが行動パターン化し、追従的姿勢が習性となり、戦略的思考(文明力)がなかなか育たない体質に陥ってしまった。つまりは自らのモデルを自らで作り出す力が弱いのである。

では、われわれはどのように戦略変換を図ってゆくべきなのか。そのための方向定位に極めて示唆的なのは、「文明の生態史観」の提唱者梅棹忠夫

▶20 鈴木孝夫『日本人はなぜ日本を愛せないのか』、新潮社、2006年、参照。

▶21 梅棹忠夫編『文明の生態史観はいま』、中央公論新社、2001年、所収。

▶22 同書、59頁。

▶23 同書、60頁。

▶24 食文化の例で言えば、日本には、和食はもちろん中華料理、フランス料理、イタリアン料理などの世界一流の料理人（シェフ）が多くいるが、こうしたことも、あまり指摘されることはないといえ（たとえば中国料理や日本料理のフランス人一流シェフとか、フランス料理や日本料理の中国人一流シェフとかいうのはほとんど聞かない）、日本という文化トボスのありようをよく示している。

と「文明の海洋史観」の提唱者川勝平太との対談²¹である。先の「文化／文明」の記述のところでは日本は「文化型」であったが（すなわち「世界から離れた〈日本固有〉の価値」に拠る従来の立場）、両者の対談では、日本を、文化ではなく文明として考えるべきことが提唱されている。

川勝 [……] 文明には部品交換が可能な装置のような普遍性があります。

梅棹 [……] 「特殊日本」（＝伝統的な日本固有の文化〔筆者注〕）をなんば売ろうとしても売れません。「普遍日本」（＝日本における文明的なもの〔筆者注〕）を売るべきです²²。

ここで語られる「普遍」とは、文化普遍主義の「普遍」というよりも、川勝の発言に示されるように、「文明と呼ばれるものの脊椎構成の総和」という共有のプロセスに参加してゆく「汎用的あるいは応用的な」価値にほかならない。では日本においてそれは何なのか。それは二人の対談者が別の箇所で語るように、西洋の近代と相応する形で江戸期においてつくられた日本独自の近代的価値であり、さらに付け加えれば、それをベースにして明治の開国以降現代に及ぶまで日本の背骨となってきた東洋的価値と西洋的価値の独特な文明的融合であり、また双方の価値を融合させてゆこうとする文明スタンスである。すなわち、日本はそう言われるように「極東」に限定されるべきではなく、「極東」であると同時に「極西」なのであって、近代の西と近代までの東の歴史がお互いを編集し合い、独自の「知価集約型」価値が形成されており、これが日本の文明的価値として戦略化されるべきなのだ。同じ対談において梅棹が、日本は「文明の百貨店」²³となるべき、と語っているのもまさにこうした文脈による²⁴。

われわれは、日本史を世界史から切り離して一国史として学ばされてきたためにまるで見えにくくなっているが、近代史を世界全体の枠組みで見ると、近代において日本ほど西洋と東洋がぶつかり合い交配し合った地域はない。先に述べたように、国際社会があつてそれとは別なところに日本があるのでなく、元来からして日本は世界の中にあり（鎖国でさえキリスト教ヨーロッパへの対応として成立している）、とりわけ明治以降の近代日本は世界の実験場のひとつであつた——もちろんそこには様々な問題群が複雑に絡んでいるにせよ——と言ってもよいほどである。こうした独自の文化地政学的な布置をポジティブに捉え直し、「部品交換だけの状況対応主義」（部品交換型文明）から、「世界の諸文化・諸文明が交差し合い合流し合つて、その集約と相互編集から新たな価値が創成されてくる文化的多元の場」へと戦略転換すること、それが「文明と呼ばれるものの脊椎構成の総和」という地球的プロジェクトにおける日本の位置取りとなるべきだろう。

3.3. 文化資源をどう考えるか

最近、世界文化遺産が話題になることが多い。そこを訪れると、世界各

地域のそれぞれの文化や文明がつくってきた壮麗な建造物や人類の叡智に圧倒される思いであるが、その一方で、何やら壮大に演出された空間に吸い込まれているのではないかという思いもまた心をよぎるのは、果たして何に由来するのだろうか。以下、このような問題意識のもとで、世界文化遺産を軸に立てて、文化資源について考えておきたい（以下に述べることは世界自然遺産についても同様に成り立つ）。

世界文化遺産（文化資源）について考える場合、ミュージアムとの関連で原理的に考察することが大切である。先のミュージアムについての記述を参照して欲しいが、ミュージアム（博物館、美術館）とは、「世界を収集し、標本化し、分類し、体系化し、保存管理し、所有する」という極めて西洋的な思想をベースに、文明の精華が住まう近代の神殿（「知の殿堂」、「美の殿堂」）として形成されたものであった。松宮秀治の秀逸な著作²⁵に沿って話を進めると、その特性は大きく言って二つあり、ひとつはそこが神聖化された空間（サンクチュアリ）だということである。これについては、傑作と称される作品はもとより何気ない岩のひとつかけらに至るまで、一旦ミュージアムに陳列されると、それらの品々が独特の「神々しさ」を帯びることからも納得できるだろう。つまりミュージアムは「文明の精華が住まう近代の神殿」の名にふさわしく、そこを訪れる者はそれらを讃嘆し崇めるべく演出されている神聖な空間なのである。

もうひとつの特性は、そこに収められた品々が、永遠の生を生きるという神格化のもとで冷凍保存され、いわば「仮死の生」²⁶を生きるということである。

神殿、教会、寺院にある神像も仏像もミュージアムにおいて、動植物園の生物たちと同様、その本来の棲家から人為的（強制的）に移動させられ、一カ所に集められて、その本来の生を生きるのではなく、「別の生」を生きることを求められる。また、エジプトの王たちもその安住の場からひきずり出され、ミイラという姿で「見せ物」としての生を生きることを余儀なくされる。これを合法化しているのは「科学」「芸術」「文化」「歴史」という観念によるものである²⁷。

誤解なきように断っておきたいが、私はミュージアムの意義を否定しているのでは決してない。その価値は充分尊重した上で、だが同時に、それを成り立たせている西洋近代の知の構造（「世界を収集し、標本化し、分類し、体系化し、保存管理し、所有する」）をも、しかと認識しておくべきではないかと思うのだ。

世界文化遺産が、こうしたミュージアムの思想の21世紀的形態であるのは明らかだろう。それは世界自然遺産とまさしくセットになって地球のミュージアム化を推し進める巨大な動きである。先に述べたように、「文明がつくってきた壮麗な建造物や人類の叡智に圧倒される一方、何やら壮大に演出された空間に吸い込まれているという思いが心をよぎる」のはまさしくこうした文明史的な背景と構造に由来する。つまり、世界文化遺産とい

▶25 松宮秀治『ミュージアムの思想』、白水社、2003年

▶26 同書、252頁。

▶27 同書、252頁。

- ▶28 この「見えない力」の主体について言えば、世界文化遺産を統括しているUNESCOという（実に西洋的な）国際機関は確かにその中核的推進役となつてはいるが、そこに一義的に帰結する問題ではない。ネグリ、ハート（有名な書『〈帝国〉』の共著者）的に言えば、その「見えない力」（ソフトパワー）を司っているものこそ「〈帝国〉」なのである。

う「文明の神殿」の背後には、やはり「世界を収集し、標本化し、分類し、体系化し、保存管理し、所有する」という見えない力が——21世紀的にいわゆるソフトパワーという一層手ごわい磁場となつて——強く働いているわけなのだ²⁸。そしてそういう「見えない力」に無感覚なまま、世界文化遺産というお墨付き「国際ブランド」に踊らされ（その意味でも世界文化遺産の思想によってまさに「演出され」）、あるいはその利潤の宝箱にあずかろうとわれもわれもと群がって、巨大な市場へとなだれこんでいるのが昨今の世界遺産ブームだろう。文化資源が、かつての自然資源がそうであったように、開発され、消費され、かつ「持続可能」のように巧妙に保存管理され、所有されているのである。

世界文化遺産について多少詳しく述べてきたのは、世界文化遺産そのものを問題にするというよりも、むしろ、われわれが文化資源を考える場合には、「世界を収集し、標本化し、分類し、体系化し、保存管理し、所有する」という思想からは脱却する必要があることを確認したかったがためである。文化はそのように、囲い込みをされ、箱に入れられ、見世物にされ、管理されて、「仮死の生」を生きながらえるために存在するのではない。キー・タームと思われるのは、世界文化遺産、世界自然遺産という際の「遺産」という言葉であろう。「遺産」という言い方自体に、死んで過去と化したものが、いつの間にか誰かによって財産として回収され、聖化され、「仮死の生」を生きながらえてゆくという構造が、シンボリックに折り込まれているだろうからだ。だがそれらの「遺産」は、果たして本当にすでに死んだ過去のものののだろうか。優れた文化は過去のものであれ、ちょうど「古典」と呼ばれるものがそうであるように、決して「仮死の生」などを生きているわけではなく、現代においてもその地域、その文化圏に住む人間の（そして世界の人間の）思考の根幹となり、生命の滋養となつて、彼らとともに、まさに生そのものを脈々と生きているはずなのである。（この点に関しては、生命観、時間意識についての西洋と非西洋との思考構造の違いが深く絡んでいるのだが、紙幅の関係で、ここでは立ち入ることはしない。）

そうであれば、今日においてもまだ生き続けてわれわれに養分をもたらしてくれるそうした文化資源を、新たなコンセプトで組み立て直し、「遺産」などではなくまさしく（将来へと向かう）「資源」として再創造してゆくことこそが、われわれに求められていると言うべきだろう。それが（先ほどから述べてきた）「文明と呼ばれるものの脊椎構成の総和」というプロセスに参与する王道である。文化を遺産として箱に入れるのではなく、そこを通過して人がまた新たな生を獲得してゆく通り道（通路）とすること。そのことによって、文化資源の方もまた、自らを組み直し、自らを生成し直してゆけるのである。

3.4. 人は移動を通して人間となる

よく言われるように、本来からして文化は移動するものである。ひとが固有と思っているものは実は長期にわたって熟成したものであって、新し

い状況や環境に直面すれば、それもまた変容し移動してゆく。固有なものがないというわけではない。そうではなく、人間も文化も、固有なものから滋養を得つつも、だがそこに自足し続けるわけにはゆかず、自己とは別なものを「通って」、もうひとつの別な自己へと生成してゆく存在である。文化人類学の立場から、近年よく「RootsからRoutesへ」と語られるのもそういうことだろう。すなわち人間や文化を、Roots（人間や文化の固有性としての「根っこ」）の次元から、Routes（人間や文化が他者とつながることによって別のものへと自らを再編集、再創造してゆく「通路」）の次元において捉えようとする立場である。文化人類学者の中沢新一もこのような見方に立ってこう述べる。

人類学という学問は、自分が生きている社会の外に出てゆき、つまり自分を形成してきた掟や法や習慣の外へいったん出てみて、そこで外からの視点に立って人間を理解しようとする²⁹。

これはどういうことかと言えば、人間は自分が生きてきた文化的枠組からだけでは自分自身そのものを理解し得ず、他の文化的枠組への移動を通じてはじめて自分自身が何者であるかが認識できる存在であるということだろう。このことは単に人類学プロパーの次元で述べられているわけではない。グローバリゼーションによって文化的多元が地球規模で出現した現在、人間は自らの文化のみならずこの文化的多元を生きる限りにおいて、つまりは自らとは異なる文化と絶えず接触し交差する限りにおいて、まさに文化的次元において人間は人類学的存在となったという立場から語られているのである。

したがって移動とは、物理的空間における単なる移動ではなく、自らの準拠枠（自分が依拠してきた文化的枠組、文化トポス）における移動こそが核心とならねばならない。ピエール・ロチのことを思い起こそう。彼は空間的に世界を股にかけて移動したが、自らが世界を見る準拠枠は、終生変わることなく帝国主義的なそれにとどまった。つまり準拠枠の移動は彼においては本質的には存在しなかった。それと対照的なのがピカソの「アヴィニヨンの娘たち」の例だろう。彼の空間的移動はほとんど皆無であったが、準拠枠の移動は、それまでのヨーロッパの絵画や思考の構造までも書き換えてしまうほどに巨大だった。そしてこの準拠枠の移動の本質を、時代に先駆けて「エグゾチスム」というコンセプトでもって根源的に思考し、生きたのがセガレンであった。

こうした見方は当然ながら先に述べた世界文化遺産についてもあてはまる。世界文化遺産めぐりによっていくら空間的に大量に移動したとしても、そこに準拠枠の移動がない限りは、つまりはその壮大な演出空間に踊らされている限りは、それはマス・ツーリズムと同じような物見遊山か、往年の文明のパノラマに浸った気分になるだけの擬似体験に終わってしまうのではなかろうか。もちろんそこにはそれなりの感動はあるにしても。

このように「移動」という見方に立って考えるならば、日本語の「人間」

▶29 中沢新一『芸術人類学』、みすず書房、2006年、16頁。

▶30 元来は人間が住む世間のことであった「人間」が、今の「人間」の意となってゆく経緯については、木村敏、檜垣立哉『生命と現実——木村敏との対話』、河出書房新社、2006年、54頁、参照。

▶31 木村敏『あいだ』、筑摩書房（ちくま学芸文庫）、2005年、木村敏、檜垣立哉『生命と現実——木村敏との対話』、河出書房新社、2006年、など参照のこと。

という言葉に、「間」という文字が土台となって息づいているのは実に意味深いことであるように思う³⁰。この「間」という独特のトポスが、人（人間）という存在のありようを適確に映し出しているからだ。人は、自らが形成されてきた準拠枠（自分が依拠してきた文化的枠組）とは異なった準拠枠と出会い、その両者の相互交配を通して、新しい自己を獲得する。すなわち、人は移動を通して人間となってゆく存在である。換言すれば、「人」は自らの地理的、知的、文化的なトポス相互を移動し往還することによって、それらの「間」を生きることによって、「人間」となってゆく存在なのだ。先に述べたことと関連させて言えば、つまりは人間とは（そして文化も）、そのありようは「箱」ではなく「通路」なのである。（世界的にも著名な精神病理学者で、生命について深い洞察を加えてきた木村敏によれば、人間も含んだ生き物の生命そのものが、この「間」を生きることなのであるという³¹。）

観光を従来までの物見遊山的なものから、人間の存在のあり方に根ざしたより深い営みへと組み換えてゆこうとする観光創造とは、こうした質をもった「移動」を創造的に設計し社会化してゆくことであるだろう。よってそれは、人間創造、文化創造にも通じているはずである。