

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

The Price of Postmodern Anthropology

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: 小田, 亮 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004158

ポストモダン人類学の代価

——ブリコロールの戦術と生活の場の人類学——

小 田 亮*

The Price of Postmodern Anthropology

Makoto ODA

The purpose of this paper is not to propound an overview of the literature of postmodern anthropology, but to consider what questions some recent controversies by postmodernists about Edward Said's *Orientalism*, the issue of ethnographic realism, and cultural construction remain unconsidered because of the postmodernist paradigm which overemphasizes a theoretical opposition between essentialism and constructionism.

Postmodernists as cultural constructionists stand in opposition to cultural essentialism. They criticize a set of reductive and specific categories, such as 'culture', 'tradition', 'race' and 'nation', through which academic ethnographers confer a discrete or specific identity and use to survey other cultures. For postmodernists, realism, objectivism or essentialism inevitably turns out to be neocolonialism, racism or Orientalism. Postmodernists insist on casting out ethnographic realism, which assumes that an ethnographer can represent objectively the essence of a particular culture as a whole, and which assures anthropologists of their ethnographic authority to define culture and to tell 'authentic' culture from something 'impure' or 'spurious'.

Said's *Orientalism* [1978] is a critical study of cultural essentialism. Said points out that Orientalism is "a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient", and a systematic

* 成城大学, 国立民族学博物館共同研究員

Key Words: Orientalism, essentialism, politics of identity, invention of tradition, 'bricolage'

キーワード: オリエンタリズム, 本質主義, アイデンティティの政治学, 伝統の発明, ブリコラージュ

displine which enabled European culture to gain a consistent identity by setting itself off against the Orient.

Recently, Said has been criticised for his essentialism or realism by some postmodernists. They accuse him of “Occidentalism”, reversed Orientalism, to blame the West. However these postmodernists’ objections against Said are not to the point, and they show their own dilemma, not Said’s.

Postmodernists or postcolonial anthropologists have also criticized *The Invention of Tradition* [1983], edited by Eric Hobsbawm and Terence Ranger, for not relinquishing objective distinctions between ‘genuine’ traditions and ‘spurious’ ones, that is, for essentialism or objectivism. But, on the other hand, when indigenous nationalist practice or discourse is subject to the analysis of cultural invention, not only an objectivist analysis (e.g., Keesing) but also a constructionist one (e.g., Linnekin) are politically blamed by native nationalists or postcolonial elites for disturbing the natives’ recovery of their ‘specific identity’ or ‘authentic’ tradition.

The Postmodernists’ standpoint of thoroughgoing constructionism or ‘deconstruction’, from which they criticize Hobsbawm and Keesing for being politically incorrect, has kept them in a predicament, because if they stick to such constructionism they could themselves be accused of political incorrectness.

I believe that their predicament comes from the misleading dichotomy between essentialism and constructionism. Within this framework, we are given the false choice of ‘politics of identity’ based on a consistent and specific identity such as nationality, ethnicity and sexuality, or ‘deconstruction’ of even fragmentary or partial truths the ‘subalterns’ live by. This choice is a red herring because it conceals the probability that one gains a positive self according to circumstances without a consistent self-identity.

Constructionists are wrong in their Enlightenment assumption that one should act or speak consistently and rationally according to his/her attribution. They have a tendency to consider cultural construction or ‘objectification’ to be conscious manipulation about culture, because they think that it contains ethnographic authority at its base to point out cultural construction which other people have done without knowing it. However such thought is not free from the Enlightenment thought about ‘knowledge’.

Without being a prisoner, it is not impossible to distinguish the popular culture where there is no need of, and no room for, consistent or specific identity, from the élite culture, that is, the modern technology of

hegemony, which forces people to maintain their consistent or specific identity. For example, Benedict Anderson [1983] distinguishes modern 'imagined communities' such as nations from premodern imagined communities such as kingdoms. "Communities are to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined." In premodern communities, the ties by which people were connected to others they have never seen were imagined "as indefinitely stretchable nets of kinship and clientship." To the contrary, in modern nations, the individual is immediately connected to the abstract whole.

I point out that 'specific identity' such as national identity is invented by changing an indefinite network of metonymical relations such as kinship and clientship into a relation between whole and part, synecdoche. First, such structuralist argument has the advantage of showing that popular cultures are not unities discontinuously separated from dominant cultures, but in arts of everyday practices, that is, 'tactics' as against 'strategy' (Michel de Certeau) or *bricolage* (Lévi-Strauss). Secondly, from this viewpoint, within the colonial or postcolonial dichotomized system of neotraditional culture, such as between a world of *skul* and that of *kastom*, a subaltern as *bricoleur* is able to cross the border between two worlds by tying a fragment to another along metonymical/metaphorical relations with 'transversity'. Thirdly, being incorporated into a dominant culture, these '*bricoleur* tactics', which seem merely a compromise or obedience in the eyes of both constructionists and indigenous élites, turn out to be a degree of unconscious but flexible and tenacious resistance to the dominant culture.

Our notice of such resistance in 'the field of everyday life' shared by 'subaltern' people and ourselves keeps us free from the false dichotomy between essentialism and constructionism, and from 'the politics of identity' or the modern technology of hegemony.

- | | |
|----------------------|---------------------|
| 1. はじめに一問題の所在 | 3. ポストコロニアルとブリコラージュ |
| 2. オリエンタリズムと本質主義 | 3-1. 「伝統の発明」と文化の構築 |
| 2-1. 人類学の危機とオリエンタリズム | 3-2. 断片とブリコラージュ的戦術 |
| 2-2. サイド批判の問題点 | 3-3. 提喩に抗する隠喩／換喩 |
| 2-3. 民族誌的権威と反リアリズム | 4. 生活の場の人類学へ向けて |

1. はじめに——問題の所在

本論文の目的は、ポストモダン人類学¹⁾の研究動向をサーヴェイすることではなく、ポストモダン人類学による、オリエンタリズム批判や民族誌的リアリズム批判や文化的構築論といった議論における本質主義 (essentialism) と構成主義 (constructionism) の対立という理論的枠組みが覆い隠しているものを明らかにすることにある。ポストモダン人類学は、従来の人類学が問うことなしに前提としていた「文化」や「伝統」や「民族」や「ネイティブ」といった諸概念を疑問視し、特定の他民族 (他者) の文化の本質を客観的かつ全体的に表象できるとする民族誌的リアリズムを批判することから始まった。さまざまに分岐するポストモダン人類学には、本質主義への批判という共通点がある。

ポストモダン人類学が批判する本質主義とは、オリエンタリズムやイスラームや日本文化や日本人やヌエラ族といったカテゴリーにあたかも自然種のような全体的で固定された同一性があることを暗黙の前提としている (そのような同一性=アイデンティティを、酒井直樹 [1996] の用語を借りて「種的同一性」と呼ぼう)。けれども、本質主義は、単に認識論の問題や、民族誌を書くときの他者の表象だけの問題ではない。それは、近代の支配のテクノロジーの問題なのである。

E・サイードの『オリエンタリズム』(1978年)が明らかにしたように、オリエンタリズムにおける西洋/東洋という本質主義的な区分は、なによりもまず、西洋という想像された自己を首尾一貫した主体として固定するためのものだった。それによる種的同一性の確立こそが、「文明化の使命」といった主体性をもつ西洋の植民地主義や帝国主義の支配のレトリックを可能にしたのである。つまり、その本質主義的な種的同一性は、西欧近代のヘゲモニーとアイデンティティを確定するためのものだったのであり、サイードの批判しているオリエンタリズムとは、西欧近代が創り出した「オリエンタリズムを支配し再構成し威圧するための西洋の様式」[サイード 1993a: 21]なのである。したがって、オリエンタリズムを古代ギリシアからの西洋/東洋の存在論的・認識論的区別にもとづくものとか、エスノセントリズムの一種として捉えてしまうこ

1) 本論文で「ポストモダン人類学」として念頭においているのは、主に、ジェームズ・クリフォードやジョージ・マーカス、マイケル・フィッシャー、スティーヴン・タイラーらの『ライティング・カルチャー』グループなどによる「民族誌的リアリズム」批判と、ジョスリン・リネキンやニコラス・トーマス、マイケル・タウジグ、ジーン・コマロフらのポストコロニアル人類学者による「文化の構築論 (構成主義)」である。

とは、支配のテクノロジーとしての本質主義的な区別が近代に登場したものだということを見えなくしてしまい、本質主義的なカテゴリーによらない、すなわち種的同一性とは違った、複綜的で柔軟なアイデンティティのあり方があることを隠してしまう。

サイドの議論は、最近では、本質主義であると批判されたり、あるいは逆に、西洋の支配への非西洋による抵抗における本質主義ないしオクシデンタリズムの役割を評価していないという批判がなされている。このようなサイドへの批判は、ポストモダン人類学などの最近の議論が、本質主義と構成主義の対立という、人を欺く働きをしてしまう対立軸をめぐる展開されていることを表しているように思われる。

サイド自身は、オリエンタリズムや、オリエンタリズムの裏返しとしてのオクシデンタリズムや土着主義的な民族主義を「アイデンティティの政治学」と呼んで、それらとともに批判している。つまり、サイドの批判するオリエンタリズムとは、他者を固定的なカテゴリーに押し込めることによって、一貫した固定的な自己のアイデンティティを形成するための《装置》(dispositif)——これを「オリエンタリズムの装置」と呼ぼう——である。そのような近代特有の装置によるアイデンティティの政治学においては、人々は、あたかも種的同一性を介してしか自己を肯定することができないと考えられている。酒井直樹がいうように、「個にとっての帰属が政治の重要課題として登場してくるのは、こうした種的同一性の文脈においてである」[酒井1996: 174]。個人を抽象的な全体に直接にむすびつけるような帰属のあり方を政治的な重要課題とする政治学こそが、近代以降、植民地化した側と植民地化された側双方にみられる「アイデンティティの政治学」なのであるが、種的同一性によらない自己の肯定の仕方を想像しない限り、アイデンティティの政治学による以外の抵抗のあり方もみえてこない。

つまり、サイドのオリエンタリズム批判を本質主義やリアリズムとして読んでしまうような読みは、本質主義やリアリズムをひとつのパラダイムにまとめている「オリエンタリズムの装置」への批判には届かない。そのような読みは、本質主義やリアリズムを近代の支配のテクノロジーとは切り離された理論的な主張として理解し、それと対立する構成主義（構築論）を「あらゆる文化的要素は構成されたものだ」という一般論に還元して、近代の種的同一性への批判という要点から注意をそらしてしまうのである。

いまや、本質主義と構成主義の対立は、被抑圧者ないしマイノリティの対抗的文化の創造という文脈において政治的な議論を呼んでいる。それは、人類学が主題としている非西洋の土着主義的な民族主義や伝統復興運動や、アフリカ系アメリカ人による

「アフリカ中心主義」のようなエスニシティ運動だけではなく、フェミニズムや同性愛者の解放運動においても問題となっている。例えば、同性愛者解放運動では、治療・矯正すべき病者として抑圧されてきた状況のなかで、同性愛者はあらゆる社会に生来的に存在するもので、それは変わらない生まれつきの「本質」なのだという本質主義的言説が用いられており、それに対して、同性愛と異性愛の区別は不変の特徴ではなく、近代におけるセクシュアリティという概念図式の登場によって文化的に構成された区別であるという歴史学者の構成主義は、解放をめざす同性愛者の肯定的なアイデンティティを崩すものであり、解放の希望に対する挑戦として批判されてもいる [cf. ハルプリン 1995: 91]。

構成主義ないし非本質主義の直面している政治的ジレンマは、そのような被抑圧者やマイノリティの用いる本質主義的言説を批判できるのかというものである。しかし、このような本質主義と構成主義の論争は、近代の支配のテクノロジーの枠内に囚われているというのが私の主張である。けれども、それは、被抑圧者が本質主義的な言説を「戦術」的に利用する（すなわち、支配文化が規定している意味とは違う別の用い方をする）ことを否定するわけではない。むしろ、問題は、そのような利用ないし折衷が、近代の支配のテクノロジーとしての種の同一性を強化するのではなく、種の同一性を崩していくような場をみいだすことであり、いかえれば、その場合の「戦術」とはどのようなものを明らかにすることにある。

ポストモダン人類学における本質主義と構成主義の対立は、第三世界のポストコロニアル状況での「伝統の発明」ないし「文化の構築」という主題にかかわっている。ネーションやエスニシティのような本質主義的な種の同一性をもつ「想像の共同体」は、国家やマス・メディアによる公式・非公式の「伝統の発明」[HOBBSAWM and RANGER 1983]の条件でもある。ホブズボウムらによって出された「伝統の発明」論は、本質主義に対する強力な批判となったが、その後、より徹底した構成主義からは、ホブズボウムの議論は、「発明された伝統」とは区別された近代以前の「本物の伝統」を前提としているという点で本質主義であるという批判を受けている。

そのような構成主義による脱構築の徹底化の一方で、西洋の学者たちが「伝統の発明」論のような脱構築を、世界システムのなかで明らかなヘゲモニーをもつ自分たちの文化や伝統ではなく、植民地化された地域における再構築された伝統に対して適用するとき、その構成主義的な議論に対しては、現地の民族主義者たちから新植民地主義であるという批判が寄せられている。すなわち、自己肯定的なアイデンティティの確立をめざす土着主義的な民族主義運動を「伝統の発明＝捏造」と指摘する構成主

義の議論は、抑圧されてきたネイティブ自身によるアイデンティティの確立の基盤を破壊しようとしているという批判である。

つまり、理論的には、サイドやホブズボウムやキージングらに対してもその本質主義的側面を批判する徹底した構成主義に立つポストモダン人類学者たちの弱点は、その構成主義的な議論を被抑圧者である（と認定される）第三世界の言説に適用すると「政治的に正しくない *politically incorrect*」と非難されてしまうということにある。その批判に対して防衛するために、すべての伝統を構築されたものという構成主義ないし非本質主義の理論を保ちながら、現地における文化の構築のすべてを、アイデンティティの確立のために必要なものと肯定的に評価するという立場をとることが多くなっているが、それによって問題が解決されるわけではない。この立場からは、例えば、西洋による征服への反攻という、非西洋におけるアイデンティティの確立のための土着主義的な民族主義のひとつでもある近代日本の帝国主義的侵略や大東亜共栄圏の構想 [cf. ミヨシ 1996: 68-69] すら批判できないことになってしまう。また、現地の言説が多様であったり、ハワイのように、民族主義者たちが、観光産業によって創られたハワイの文化的イメージ（フラダンスやウクレレ）を自分たちの伝統文化とは無縁の、西洋の帝国主義的なまなざしにもとづいて発明されたイメージだと批判しているとき、それに反して、観光文化も抑圧されたネイティブ自身によるアイデンティティの構築であると評価することができるかというジレンマも解消されない。

本論文において、私は、これらのジレンマが本質主義か構成主義かという二者択一的な理論的枠組みそのものによって生じていること、そして、そのような枠組みによる議論においては、「自己の肯定」やアイデンティティの確立ということが、近代の支配のテクノロジー（オリエンタリズムの装置）に規定された、啓蒙主義的な自己や主体性や知の観念によってのみ考えられていることこそ、問題なのだと主張したい。すなわち、それらの議論では、例えば、自己の肯定ということが、全体化され首尾一貫したアイデンティティの意識的・自覚的な確立などなしになしにいうこと、いいかえれば、その時その場で断片的・挿話的に肯定しようという可能性を考慮できなくなっている。

また、ポストモダンの構成主義者が、ホブズボウムらの「伝統の発明」批判を、本物の伝統と偽の伝統を区別する本質主義として捉えて否定することは、それが、サイドのオリエンタリズム論やアンダーソンの「想像の共同体」論とともにあっており、ミシェル・フーコーの知と権力論にもつながる、近代の支配のテクノロジーに対する批判も盟の水と一緒に流してしまうことになる。ポイントは、ひとつには、近代

以前と近代の知と権力の装置の区別や、あるいは支配文化と民衆文化との間のヘゲモニーに関する違いを、「純粹」な伝統文化と西洋化で汚染され破壊された文化との区別や、経済的な下部構造によって規定された「階級」の区別といった、本質主義的な区別ではない仕方で区別できるのかという点にある。そして、もうひとつは、近代のオリエンタリズムのような種的同一性にもとづく支配と表象への批判が、同じ種的同一性による主体化＝従属化になること——すなわちアイデンティティの政治学となることをいかに避けられるのかということである。

本論文は、種的同一性が、人々の生活の場における隠喩／換喩の変換による複雑した社会関係を、全体－個の提喩的な関係へと一元化することによって成立すること、そして提喩的關係からなる階層的体系こそが、民族誌的権威につながる一望監視装置的な視座の確保を前提とすることを示そうと思う。その議論の利点は、まず、近代以前の実践や表象を、隠喩／換喩的關係の無意識の変換による一貫しない臨機応変の「ブリコラージュ」として把握することで、提喩的關係による種的同一性にもとづく近代の支配と表象の「全体化と規格化」との区別を、本質論的ではなく構造論的にできることにある。そして、さらに、近代の国民的共同体の支配文化に包摂された人々による、一貫しない臨機応変のブリコラージュの戦術が、その包摂それ自体によってその支配文化に対する抵抗になることを示すことによって、近代の民衆や被抑圧者（サバルタン）が支配文化と切り離された固有の場所をもっているわけではないこと、にもかかわらず、それは、支配文化に組み込まれるからこそ支配文化への抵抗となるということを示せるという利点がある。

そのような視点から捉えた民衆文化や被抑圧者の文化は、支配文化から断絶した固有の体系としてあるものでも、前近代にあったものでもない。それは、むしろ、文化の客体論 [THOMAS 1992] や被抑圧者の固有文化を主張する〈断絶論〉などが前提としている対立を横断的・断片的につないで別のものを作り上げてしまう戦術そのものにある。つまり、被抑圧者（サバルタン）の文化は、実体的全体としてではなく、断片性や横断性としてあるのであって、近代の支配文化によって生み出されたものを独特のやり方で活用（＝流用）するそのやり方それ自体にある。ミシェル・ド・セルトー [1987] は、そのような独特のやり方を、支配のテクノロジーとしての「戦略」に抗する「戦術」と呼んでいるが、それは、支配文化に包摂された人々が、その包摂のただ中においてなんとか自己の生活を意味あるものにするために行うブリコラージュの戦術なのである。

そのようなブリコラージュ的戦術による「抵抗」に注目することによって、種的同

一性にもとづくアイデンティティの政治学や、抑圧の仮説【フーコー 1986】によってみだされる「抑圧されている犠牲者」というカテゴリーを介した「犠牲の政治学」や「無実の政治学」²⁾を免れることができる。「抑圧の仮説」の問題点は、抑圧から解放される未来において実現される全体や、抑圧される以前の過去にあった全体という視点から、「いま・ここ」の生活の場を、抑圧された欠如態として否定的に捉えてしまう点にある。そこには、解放された状態や、欠如が再び埋められた状態が、完全なる「全体」として想定されているが、そのような全体化の思考こそ、種的同一性を固定し、生活の場におけるその時その場のしなやかな自己の肯定をみえなくしているものなのである。

ポストモダン人類学の議論が盥の水と一緒に流してしまったものは、そのような生活の場におけるブリコラージュの戦術による自己の肯定や抵抗である。それに対して、本論文では、近代の資本主義システムや支配文化のイデオロギーに包摂されながらも、いま・ここの場のただなかでなされる、なかば無意識の（より正確には、主体の意識／無意識という対立を超えた）「ブリコロールの戦術」に着目する人類学を提唱しようと思う。それは、民衆やサバルタンの戦術や生活知に注目することによって、民族や階級や性差や職業や地位といった同一性によって規格化された個人が首尾一貫した自己の言説や知や実践を意識的・自覚的に把握しているという前提に立つ支配テクノロジーや近代知から遠ざかることをめざすものである。

2. オリエンタリズムと本質主義

2-1. 人類学の危機とオリエンタリズム

『ライティング・カルチャー』【CLIFFORD and MARCUS 1986】に寄稿したライティング・カルチャー派のポストモダン人類学者たちは、これまでの人類学の民族誌の客観的で本質主義的な書き方、すなわち民族誌的リアリズムを問題にした。彼／彼女たちは、そのリアリズムには、フィールドにおける部分的で個人的な知識と、テキストを書くときの全体化された客観的な表象との間のギャップが隠蔽されていること、そして、その全体化された客観的な表象を正当化するために、人類学者が対象文化全体を見通すことのできる特権的な視点——アルキメデスの点——に立っていること、いかにいえば、帝国主義的な視線が隠蔽されていることを指摘したのである。

2) 「犠牲の政治学」（および「無実の政治学」）については、辻内鏡人 [1995]を参照。

これまでの人類学者は多くの場合、自分の母国が政治的・経済的に支配している地域に出掛けてフィールドワークをしてきた。つまり、そこには歴然とした不平等がある。しかし、それでもフィールドワークという作業には、たとえそれが対等な相互性ではなくとも、対話的・身体的な相互性がともなう。けれども、専門家たる人類学者がある文化について記述するという民族誌のレトリックは、文化というものを明確な境界をもつ有機的な全体であるかのように前提し、フィールドでの相互性から自分を切り離して、フィールドでは部分的にしか経験できない現象を全体化し、その全体をあたかも神の目から見たかのごとく表象することを可能にしてきた。そして、神の高みから人類学者によって見通されたその全体は当該文化の「本質」となり、その本質はフィールドでの相互性からも歴史からも影響を受けない不変のものとした。そのようなレトリックこそが、ポストモダン人類学による議論のなかで、民族誌的リアリズムと呼ばれて批判され、また、全体的・客観的表象という本質主義的なレトリックに潜む政治性が新植民地主義として非難されるようになってきたというわけである。

このような民族誌のレトリックは、E・サイード [1993a, 1993b] が「オリエンタリズム」と呼んだものと基本的には同じものといえてよい。サイードの著書『オリエンタリズム』は、主に18世紀末から20世紀初頭までの中東に関する学問的・芸術的なオリエンタリズムに焦点を当てており、直接には文化人類学に対する批判は含まれていなかったが、人類学がそこで批判されている近代オリエンタリズムの系譜に連なることは明らかだろう³⁾。

サイードのいうように、オリエンタリズムはいくつかの側面をもっている。それはまず、『『東洋』と……『西洋』とされるもののあいだに設けられた存在論的・認識論的区別にもとづく思考様式』[サイード 1993a: 20]であるが、この意味でのオリエンタリズムは、古代ギリシア以来のものである。けれども、サイードの『オリエンタリズム』にとって、そして民族誌における文化の表象を問題にする人類学にとっても、重要なのは、18世紀末から19世紀初頭に始まる、近代のオリエンタリズムである。

近代の支配と知の装置としてのオリエンタリズムは、単なる存在論的・認識論的区別にとどまらず、「オリエントを支配し再構成し威圧するための西洋の様式」であって、それ以前のオリエンタリズムが、未知の土地と未知の他者であるオリエントに対する《驚異》(憧憬と嫌悪両面の)を核としていたのに対して、近代のオリエンタリ

3) 太田好信 [1993b: 458] も指摘しているように、サイードが批判している19世紀のオリエンタリスト、W・レインの著書『現代エジプト人』の構成が、その後の人類学者によって書かれた民族誌の構成にそっくりであることも、近代オリエンタリズムと文化人類学の連続性を物語っている。

ズムは、ヨーロッパを中心として編成された、未知などすでにない世界の中に、自分たち西洋とは反対のもの、いわば逆転した自己としてのオリエントを生産する装置である。サイードはそのようなオリエントの生産を「オリエントのオリエント化」と呼んでいるが、それによって全体的・還元的なカテゴリーとして生産されたオリエントは、現実の東洋にではなく、西洋近代に属している。そこでは、オリエントは「オリエント的停滞、オリエント的官能、オリエント的専制、オリエント的非合理性」といった紋切り型の言説の流通によって、後進性や不変性や受動性、非合理性といった、固定されたアイデンティティの付与された還元的カテゴリーに押し込まれていた。このようなオリエント化されたオリエントのヴィジョンは、西洋が自らの首尾一貫したアイデンティティを合理的で能動的な主体として形成するために必要な鏡像だった。そして、そのような鏡像としてのオリエントによって、ヨーロッパは自身のアイデンティティを首尾一貫した固定的な全体として形成することができるのである。近代オリエンタリズムは、単なるエスノセントリズムでもなく、また支配-被支配の力関係の表現でもなく、オリエントの沈黙を前提とした「規律=訓練の秩序の分類学 (the systematics of disciplinary order)」[SAID 1993: 99]なのである。

その分類学において、オリエンタリストはオリエント全体を一望できる外在的な点に立ち、自分で自分を表象する能力のないオリエントに代わってオリエントを表象できるという現実が創り出される。「オリエンタリストはオリエントを高みから概観し、自分の眼前にひろがるパノラマ——文化、宗教、歴史、社会の全貌を掌握しようとする。それを行うためには、彼は、一連の還元的カテゴリー（セム族、ムスリム精神、オリエント、等）の装置を通して、細部をくまなくながめなければならない。こうしたカテゴリーは元来図式的かつ効率的なものであり、東洋人はオリエンタリストが彼らを知るようには自分自身を理解できないということもまた、多かれ少なかれ前提とされているのであるから、オリエントのヴィジョンはどれも究極的に、その所有者たる人物、制度、言説に依拠して、その首尾一貫性と力をひき出すことになる」[サイード 1993b: 92]。

そして、今日よくいわれている人類学の危機は、ある意味では、第一次大戦後にオリエンタリズムが迎えたヴィジョンの危機の反復ともいえる。近代のオリエンタリズムが生み出したステレオタイプによってオリエント化されたオリエントのヴィジョンは、オリエントの沈黙を前提とし、オリエントが西洋のオリエンタリストによってのみ捉えうる不変の本質をもっているという前提によっていた。けれども、第一次大戦後に興ったオリエントにおける民族主義的な運動や反乱は、不動の受動的オリエント

というヴィジョンを揺るがし始めた。永遠に変わらない本質をもつ停滞的で受動的なオリентという固定的なヴィジョンの虚構に反する現実が西洋の読者たちの目にも明らかになってきたのであった。

このような危機に対する近代オリエンタリズムの対応は、オリエントを変化する現代史に参入させるために積極的に介入するという「帝国の代理人」（専門知識のある学者が政策決定に参与することを含む）の対応と、オリエント独自の価値を認め、それを閉塞する西洋の思想を救うために用いようとするアカデミックな研究者たちの文化相対主義的な対応とに分けられる。

前者の介入という対応では、たしかに永遠の不動性に閉じ込められていたオリエントは変化の可能性を与えられ、西洋との同時代的な主体性を獲得しているようにみえる。しかし、オリエントを変動する歴史に導き入れるのは、専門的知識をもった西洋人であり、オリエントの盲目的な反抗に規律正しさや目的を与えるのも、また西洋の普遍的な合理性や論理性を正しく教えるのも西洋人である。つまり、オリエントは現代史に参入しても依然として受動的であり、能動的であるのは、彼らを眠りから目覚めさせ、正しく指導する西洋のほうなのだという図式は変わってはいない。

そして、後者のアカデミックな研究者たちの対応は、基本的には、オリエントの民族主義などの運動をオリエントの本質からの逸脱と解釈するというものであった。その種のオリエンタリズムは、オリエントの文化や思想を価値のないものとはせず、「価値のある文化や思想は西洋のみにある」という西洋の人種主義的で排他的な観念を批判する。しかし、そのような文化相対主義的な思想を示す一方で、オリエントにおける民族主義には反対したのだが、それは「民族主義によって、イスラムを東洋的たらしめている内的構造が蹂躪されると感じたからであった。彼は、世俗的民族主義の最終的な結果として、東洋が西洋と何ら異なるところのないものになってしまうだろうと感じたのである」【サイード 1993b: 146】。つまり、オリエントが西洋とは別の実体としてのアイデンティティを有するという点だけは保持されていたのである。

そして、このようなオリエンタリズムの危機への対応は、現代の人類学の危機への対応にも見ることができる。例えば、応用人類学や開発人類学の多くは、第三世界が近代化や開発を円滑にすすめることができるように自分たちの知識を活かそうというもので、本国の政府のためであろうと現地の政府や人々の立場にたとうと、西欧近代の価値を非西欧圏に教えようとする点で、「帝国の代理人」の対応と基本的には変わらない。一方、異文化と自文化の差異を本国における文化批判に活かそうという現代の人類学者の意図は、アカデミックなオリエンタリストたちの意図と類似している。

また、伝統社会の文化の中に、もうひとつの交替的選択肢としてのエコロジ的思考をみだすという傾向も、第一次大戦後の「西洋の没落」を救済するオリエントの思想という図式と同一のものである。つまり、危機への対応においても、近代人類学の対応は、オリエンタリズムのそれと並行していたといえよう⁴⁾。

サイドのオリエンタリズム批判の後に登場してきたポストモダン人類学は、従来の危機への対応とは違ったやり方でこの状況に臨もうとしたといつてよい。それは、近代人類学が保持してきた本質主義やリアリズムといったパラダイムを、民族誌を書くという行為から放逐し、あるいは、そのような本質主義を可能にしている人類学の研究の政治性を暴こうという対応である。したがって、ポストモダン人類学者は、たとえ研究の主題を開発や観光といった状況に即応したものに切り替えたり、研究地域を「自国」へと回帰しても、本質主義やリアリズムを放棄しなければ、人類学が近代オリエンタリズムや帝国主義的なまなざしから脱却することはできないという認識を共有している。

しかし、そのような共通認識から生じるポストモダン人類学の議論はさまざまに分岐し、混乱しているようにみえる。それは、ポストモダン人類学においてサイドのオリエンタリズム批判それ自体に対する読みや評価が分かれていることにも現れている。すなわち、サイド自身が本質主義やリアリズムに囚われているという批判を浴びたり、サイドはオリエントを犠牲者として固定し、西洋が加害者であるのに対してオリエントは無垢の被害者であるといった「犠牲の政治学」ないし「無実の政治学」の図式に囚われており、オリエンタリズムの裏返しのおクシデンタリズムに陥っていると批判されている一方、逆に、サイド批判をするポストモダニストたちの言説があまりにも非政治化されていると批判されたりしているという状況がある。

そのような議論においては、オリエンタリズムは、「認識論的側面」にそれとは別の問題である「政治的側面」を加算したもののよう扱われている。つまり、どこにでもいつの時代にもみられる他者や異文化に対する一般的なエスノセントリズムに、言説化する特権が一方にしかない不均衡な帝国主義的な力関係を加えたものがオリエンタリズムというわけである。しかし、サイドがオリエンタリズムを、M・フーコー

4) 清水昭俊 [1995: 159] は、マリノフスキーが晩年に推進しようとした植民地統治の政策立案に人類学的知識を用いようという「実用的人類学」を、「他の『科学的な』人類学者が避けて見ぬふりをしていた現実、植民地支配に、積極的に関与しようとした彼の姿勢を評価したい」と述べる。つまり、それが「救出人類学」や現地社会の同時代的現実の否定を乗り越えようとしていた点で評価しているわけだが、その「実用的人類学」がオリエンタリストの「危機」への対応をなぞったものであることは明らかだろう。

の用語を用いて規律＝訓練の言説として把握するとき、認識論的側面と政治的側面はそもそも不可分のものとされていたはずである。つまり、オリエンタリズムは、エスノセントリズムがたまたま力関係の不均衡によって普及したのではなく、その本質主義的な認識論がそのまま近代特有の政治的テクノロジーに属していることを意味している。

たしかに、サイードの議論には、帝国主義的なまなざしによるオリент／オクシデントの二分法と、どんな社会の生活の場にも多かれ少なかれみられるエスノセントリズムにおける自／他の二分法とが連続した同質のものであると読めるような曖昧さがみられる。それは、例えば、サイードがオリエンタリズムにおける心象地理の説明をする際に、「自分の土地やその周囲と、その向こう側の領域とのあいだに境界線を設け、向こう側の土地を『野蛮人の土地』と呼ぶ」というような自／他の区別を「普遍的習慣」と呼び、「近代社会も原始社会も、ある程度までこうした消極的なやり方で、自分たちのアイデンティティの感覚をひき出してきたように思われる」[サイード 1993a: 129-130] と述べているからである。このような言い方や、オリエンタリズムを古代ギリシア以来の『東洋』と『西洋』とされるもののあいだに設けられた存在論的・認識論的区別にもとづく思考様式」とするような言い方は、近代のオリエンタリズムのみが西洋／非西洋という対立を用いて、想像された種的同一性を確立しえたという核心を覆い隠してしまう。

堀内正樹 [1995] は、そのサイードの曖昧さを捉えて、次のように述べている。

オリエンタリズムを「中心と周縁という不平等な関係を表象する二項対立的認識構造とその権力性からなる複合体」と規定し、それを自民族中心主義と呼んでみよう。すると、こうした自民族中心主義は西洋に固有のものではなく、世界の至る所に存在することに気がつく。それらの自民族中心主義とオリエンタリズムが異なるとすれば、それを支える政治権力の規模の違いに過ぎない。だから西洋オリエンタリズムをその破格の政治権力の故に否定しようと思えば、他の自民族中心主義の権力を強化する政治・経済的な闘争に還元するか、あるいはあらゆる自民族中心主義を解体するしかない [堀内 1995: 162]。

もちろん、堀内も指摘しているように「両方ともサイードの本意ではない」。前者は、同じアイデンティティの政治学にもとづくオクシデンタリズムとなるし、後者は、そのような人間精神に普遍的なものを解体すること自体が不可能であろう。

しかし、サイードにとって、どんな社会にもある生活の場でのエスノセントリズム

(これをエスノ-エスノセントリズムと呼ぼう)は、とりたてて非難したりすべき筋合いのものではないのに対して、「アイデンティティの政治学」による近代のオリエンタリズムやそれに対抗するオクシデンタリズムは打破すべきものであった。であれば、それらをエスノセントリズムとして一般化したり、あるいは自他の区別によるアイデンティティの確立といった一般論に還元してしまわないためにも、エスノ-エスノセントリズムと近代オリエンタリズムとの区別を理念的に明確にしておく必要があるだろう。

そして、エスノ-エスノセントリズムによる自／他の区分と、近代オリエンタリズムによる自／他の区分との違いは、本質主義についての理解にとっても重要である。その区別をしなければ、何らかの Kategorie によるアイデンティティの創出をすべて本質主義として批判したり（それはエスノ-エスノセントリズムを本質主義として批判するようなもので、そのような把握は本質主義の乗り越えを不可能なものにしてしまう）、あるいは逆に、あらゆる自己アイデンティティの確立には他者を必要とするといった一般論的な関係主義で、本質主義を乗り越えたつもりになってしまう恐れがあるだろう。

2-2. サイド批判の問題点

サイドによれば、近代オリエンタリズムとは、西洋がオリエントの全体を眺望し表象するための固有の場を占有するというフィクションの下でオリエントの本質なるものを一面的に規定する権力をもつ一方、オリエントはそのような固有の場をもてないゆえに自らを表象＝代表することができず、オリエンタリストのみがオリエントに代わってオリエントを表象＝代弁することができるという前提によっていた。

その意味では、サイドのオリエンタリズム批判は、明らかに、文化の本質主義ではなく非本質主義に属し、リアリズムではなく非リアリズムに属している。文化の本質主義とは、それぞれの文化は、伝統や民族性といった「本質」から構成されており、それを実体的に把握することによってその文化の本当の姿——オリエントやセム人やインドやトロブリアンド島民やヌエルの「真正な authentic」文化——を理解できるとする立場で、リアリズムとは、そのような本質が実体として客観的に存在することを前提とし、したがってそれらによって構成される文化の全体を客観的に知りうるし、また表象しうるとする立場である。そして、それらは近代の人類学が保持してきた立場でもあった。

それに対して、サイドは、次のように述べて、文化の本質主義やリアリズムの立

場を明確に退けている。

真実のオリエントはオリエンタリストの描くオリエントとは違うものだ、と言ったところで、また、オリエンタリストの大半は西洋人である以上、オリエントがそもそも何であるかについて、彼らが内的感覚を持つことなど期待できないのだ、と言ってみたところで、オリエンタリズムのもつ方法論的欠陥が説明されるわけではない。これら二つの命題は、いずれも誤りなのである。真実の、あるいは本当のオリエント（イスラム、アラブ、その他何であれ）といったものが存在することを示唆するのが本書の主題なのではないのだし、……「局内者」の視野が「局外者」の視野に対して持つ必然的な優越性を主張することに本書の主眼があるわけでもない。むしろ、これまで私が議論してきたのは、「オリエント」それ自体が一箇の構成された実体であるということ、そして、ある地理的空間に固有の宗教・文化・民族的本質にもとづいて定義しうるような、土着の、根本的に他と『異なった』住民が住む地理的空間というものが存在するという考え方が、やはりきわめて議論の余地がある観念であるということであった [サイード 1993b: 273]。

このような明確な本質主義批判やリアリズム批判にもかかわらず、サイードに対して、それがオリエンタリストの描くオリエントが真のオリエントの現実とかけ離れていると主張しており、リアリズムや本質主義に依拠した弾効が混じっているという批判が投げかけられてもいる [彌永 1988: 29-33; 太田 1993b: 463-464; 杉島 1995: 210]。

例えば、彌永信美 [1988] は、サイードが、方法論的叙述の部分では、オリエンタリズムと「現実」のオリエントとの間に何らかの符合が存在しているかいないかということが問題なのではないと述べて、「実在不問論」（反リアリズム）の立場を主張しているのに、実証的叙述の部分では、実在不問論ではなく、オリエンタリズムが客観的・実証的な真実ではないこと、そして政治的意図を隠しもったものであることの指摘に終始しており、それらの部分では、「サイードは『客観的』、『実証的』で『真実の』——政治とは無関係の——知識がありうること、オリエントに関する言説は、本来そうしたものであるべきであることを前提としているとしか、考えることができない」 [彌永 1988: 31] と批判している。

そして、そのような部分として彌永 [1988: 31] が挙げているのは、次のような例である。「オリエントを裁く裁判官としての現代のオリエンタリストは、自分がそらだと信じて公言してみせたりするほどには、オリエントに対して客観的立場を保って、それから離れているわけではない。〔……〕オリエンタリストのオリエントはあるが

まのオリエントではなく、オリエンタリズム化されたオリエンタリズムである」[サイード 1993a: 246]。「[ラマルティエヌの叙述によって]オリエンタリズムのもつなまなましい現実のアイデンティティは萎えしぼんで、一連の断章や[……]回顧的所感などの集合へと変化する」[サイード 1993a: 409] (以上の引用部分の強調・補足・省略は彌永による)。

また、太田好信 [1993b: 462] も、サイードのオリエンタリズム批判を「認識論的な批判」として読むことは誤りであり、政治的な批判と読むべきだとしながら、あえてそれを認識論的に読むなら、サイードは、一方でフーコー的な視点から、言説としてのオリエンタリズムがその描写対象の「オリエンタリズムの現実」を創出していることを明らかにすると同時に、他方で、ヒューマニズム的なモーメントによって、本物のオリエンタリズムなるものの実在を前提とする主張をしているというように、互いに矛盾することを主張していると述べている。太田が指摘する、サイードの「本物のオリエンタリズムなるものの実在を前提とする主張」の例とは、次のようなものである。

サイードは随所で「あるがままのオリエンタリズム」、「オリエンタリズムそれ自体」、「真のオリエンタリズム」あるいは本物のオリエンタリズムの所在を前提として、オリエンタリズム論者のテキストはオリエンタリズムの「まがい物・幻影」に満ちているという。結果的には、「主観的再構成(オリエンタリズム論者によるオリエンタリズム表象)」に対峙する「客観的構造(オリエンタリズムという指示対象)」を想定してしまうことになる [太田 1993b: 463-464]。

けれども、サイードが非本質主義の立場(彌永の用語では「実在不問論」、太田の用語ではフーコー的立場)にたっているのは明白であり、彌永や太田らのようにそれを疑う必要はない。サイードは確かに、上の指摘にあるように、「あるがままのオリエンタリズム」とか「真のオリエンタリズム」といった語を使っている。しかし、サイードが、オリエンタリズム論者のオリエンタリズムが真のオリエンタリズムではないといわなくてはならないのは、オリエンタリズム論者が「あるがままのオリエンタリズム」を記述していると主張しているからに他ならない。つまり、「真のオリエンタリズム」が本質として実在すると主張しているのは、オリエンタリズム論者たちであってサイードではない⁵⁾。

5) また、オリエンタリズム論者たちが自ら主張していることと違ったことを結果としてしている(つまり「オリエンタリズムの現実」を描写していると主張しながら「オリエンタリズムの現実」を創出しているということ)というサイードの指摘は、彌永がどのような「隠された意図」の暴くということとは無縁である。サイードのいう「オリエンタリズムの現実」の創出は、個々のオリエンタリズム論者たちの意識的な「隠された意図」というより、個々の主体を超えたオリエンタリズム論者の「戦略」のことだからである。

いちいち検証する必要もないと思うが、例えば、彌永の指摘している「オリエントのもつまなましい現実」というサイードの言葉は、実際にオリエントを旅したり見聞したオリエンタリストによるテキストが、先行するテキストの引用や紋切り型の観念からなっていて、オリエントにおいて個人的に体験したはずの「現実の」対話的・身体的な相互性がテキストにおいて否定されていることを述べている箇所に出てくるのであって、「あるがままのオリエント」全体を客観的に表象＝再現せよと主張しているわけではない。

また、太田の指摘する「オリエントそれ自体」[サイード 1993a: 166]という語は、むしろフーコー的視点から、言説としてのオリエンタリズムによる「オリエントの現実」の産出の一例を説明する文脈で出てくるものであり、オリエントを語るときの紋切り型の比喩表現が、あたかも決まり切った舞台衣裳が道化という役柄を創り出すように、オリエントの現実を図式的かつ無時間的なものとして創り出すのだと述べている部分が出てくるのである。念のためにその前後を引用しておけば、「オリエンタリズムの言説^{ディスコース}のさまざまな構成要素——つまりオリエントが語られたり記されたりするとき、いつも用いられる語彙——の下層には、表象的な比喩表現の集合がひそんでいる。これらの比喩表現と現実のオリエント……との関係は、演劇における様式化された衣裳と登場人物との関係にも似たものである。それは、例えば『エヴリマン』のつける十字架や、コンメーディア・デッラルテのなかで道化アルレッキーノが身につけるまだらの衣裳のようなものである。言い換えれば、我々は、オリエントを描くさいに用いられる言語とオリエントそれ自体とのあいだには、対応関係を探し求める必要がないのである。それは、その言語が不正確だからではなく、もともと正確であろうとしていないからである。ダンテが『地獄篇』で行ったように、この言語が目指しているのは、オリエントを異質なものとして性格づけることであると同時に、それを図式的に演劇舞台の上にとり込むことであった」(強調は引用者) [サイード 1993a: 165-166]。ここで、サイードが、オリエントを語る比喩表現とオリエントの現実(あるいはオリエントそれ自体)との対応関係の不正確さを非難しているのではなく、むしろその対応関係が正確／不正確を問うような性格のものではないということを問題にしているということは明らかである。

また、太田がその次に挙げている「真のオリエント」[サイード 1993b: 16]という語も、真理とは比喩表現が永い慣用の後に確固たるものと思われるようになったものだというニーチェの洞察を受けて、オリエントに関するさまざまな慣用語がヨーロッパの言説のなかに定着し、「オリエント的性格とかオリエント的専制、オリエント

的官能といった、オリエントの本質的特徴へと収斂していく」ということを述べている文脈で出てくるのであり、それらの「オリエントの本質的特徴」に収斂するような慣用句からなる領域が「真のオリエント」とは無縁のものだと述べている部分を、言語（テキスト）と現実との客観的な対応を問題にしているのだと読むことは、どう考えても無理だろう⁶⁾。

なにもここで、「サイド読みのサイド知らず」といった指摘をしたいわけではない。これらの議論を取り上げたのは、そこにポストモダン人類学やポストコロニアル論における問題点が浮き彫りにされていると考えるからである。それらの議論では、自分たちのそれぞれの動機から、サイドのオリエンタリズム批判を認識論的側面（理論的側面）と政治的側面に分けて、そのどちらかを批判することによって、自分たちの立場を表明するという読み方をしているように思われる。いいかえれば、どうしても認識論的批判という側面と政治的批判という側面とを分けて考えたいらしいのだ。そのように分けることは、近代の支配のテクノロジーとしての「オリエンタリズムの装置」への批判ないし乗り越えというサイドの可能性の中心を取り逃がすことになるというのが私の主張なのだが、ここでは、しばらく彌永と太田の議論を追ってみよう。

彌永によるサイド批判の論点は、サイドの『オリエンタリズム』が、「『オリエント／オクシデント』の二分法を批判しているはずなのに、結果としてはその両者の実在性を単なるオリエンタリズム以上に確固たるものとして定立していると言っても、あながち強弁ではないだろう。あるいはより正確に言えば、（本書【サイド】の方法論的叙述にしたがえば）オリエントはオリエンタリズムによって創出されたものかもしれないが、そのオリエンタリズムを作り出した主体であるオクシデントは確固とした実在として存在している……。そしてもしそれを批判する『自分』が、そのオクシデントとは違う、それに対立するものであるとすれば、その『自分』は必然的にオリエントを構成する以外になくなるのである」[彌永 1988: 33] というところにあ

6) このようにつまらぬ指摘をこれ以上続けることはあまり建設的ではないだろうが、例えば、太田の指摘している「主観的再構成（オリエンタリストによるオリエント表象）」と「客観的構造（オリエントという指示対象）」といった語も、サンの詞華集などの名文集によって、「読者は、オリエンタリストが払った努力を忘れ、名文集が意味するところのオリエントの再構成を短絡的にオリエントとみなすようになる。客観的構造（オリエントという指示対象）と主観的再構成（オリエンタリストによるオリエント表象）とは相互置換が可能なものとなる」[サイド 1993a: 299-300] という文脈で使われているものであり、この「客観的構造としての指示対象」と「主観的に再構成された表象」は、オリエンタリストのテキスト内部（あるいは読者の読みそのもの）において相互置換されると述べられているのであって、その外部にある「客観的実在としての真実のオリエント」を問題にしているわけではないことは、これまた明白だろう。

る。要するに、彌永は、サイドのオリエンタリズム批判が、無垢の被支配者・被害者としてのオリエントの立場にたって、支配者・加害者たる西洋を弾劾することに終始しており——「犠牲の政治学」や「無実の政治学」となっているということだ——、結局、自分が批判している近代オリエンタリズムと同じ構造をもつ（裏返しのオリエンタリズムである）「オクシデンタリズム」に陥っていると批判するのである。

私はサイドがそのような「犠牲の政治学」や「無実の政治学」による弾劾をしているだけだという彌永の主張にはまったく同意しないが、この種の弾劾がオリエンタリズムを強化するだけだという主張には同意する。そして、そのような弾劾と非難の根にある「アイデンティティの政治学」を乗り越えようとしているサイド自身も同意するだろう。

別の論文でサイド [1992] は、『オリエンタリズム』で分析したような帝国主義的文化活動の核心には、「同一性（アイデンティティ）の政治学」が存在したと述べている。すなわち、

今日、民族的自己同一性（ナショナル・アイデンティティ）の政治学は、鳴り物入りで喧伝されている。そしてこのような喧伝そのものは、かなりの程度まで帝国主義的経験の遺産である。というのも西欧近代の帝国主義運動が、18世紀後期から、世界を席卷しはじめたとき、フランス人やイギリス人などの自己同一性と、植民地化された原住民の自己同一性との間の相互交流が活発になり加速化されたからである。そしてほとんどの場合、敵対的なものとなったこの相互交流から、同質的な人種を構成するという意味の民族と、排他的な意味の民族というかたちで、民族の意味に二分化がおり、これが、帝国主義の認識論と呼べるもののひとつになった、いや、いまもなっている。この認識論の核には、強固きわまりない命題がいすわっている。それは、原則として誰もが、変更不可能なかたちで、なんらかの人種あるいはカテゴリーの一員であり、人種なりカテゴリーは、それ以外の他のいかなる人種なりカテゴリーにも吸収されたり容認されたりすることはない——という命題。（中略）

こうした理念の所産のひとつが民族主義である。……地球規模に達した帝国主義を支えた同一性の政治学のどこに私が興味をおぼえるかという、それは、原地人が西欧の白人とは人種的、地理的に異なるカテゴリーに属するとみなされるいっぽうで、脱植民地化運動に代表される反帝国主義反乱においても、この同じカテゴリーが革命家たちの周囲で動員され、この同じカテゴリーが革命家という反抗的自己同一性の形成にひと役かったということだ。これは第三世界のいたるところでみられた [サイド 1992: 6-7]。

ここで、サイドは、オリエンタリズムとオクシデンタリズム（西洋の帝国主義に

対抗する土着主義的な民族主義)の両方にみられるアイデンティティの政治学が、国民的同一性(ナショナル・アイデンティティ)のような種の同一性による支配のテクノロジーであることを明確に述べている。

彌永のいうように、福沢諭吉の「脱亜入欧」や岡倉天心の「アジアは一つ」というスローガンに現れているごとく、「ヨーロッパにとっての『東洋人』が自らを『東洋人』であると自覚し始めた時から、オリエンタリズムは全く新しい時代に突入した」[彌永 1988: 44]ののだが、それはヨーロッパ近代の支配テクノロジーによって生み出された帝国主義的な認識論が全世界の認める「現実」となったということであり、彌永のいう「オリエンタロ-オクシデンタリズム」が成立したということである。アイデンティティの政治学によるオリエンタロ-オクシデンタリズムは、明治期の「脱亜入欧」や、戦前の日本の「大東亜共栄圏」の思想や、戦後日本の「日本人論」の隆盛などにみられるだけでなく、第三世界の伝統を否定する近代化運動や、それとは逆の土着主義的運動や伝統復興運動、そして民族主義や分離主義にみることができる。

そのような支配テクノロジーの世界的普及、すなわち種の同一性による国民国家からなる世界システムが閉じられたとき、そこでの抵抗は、東洋人自身が東洋を脱しようとするようなオリエンタリズムそのものの内在化であっても、逆に東洋人(これが日本人やトルコ人という種の同一性に代わっても同じことだが)という全体を悪であり加害者である西洋という全体に対抗させようというオクシデンタリズムでも、結局、アイデンティティの政治学に陥ってしまう。それらの抵抗は、近代の支配テクノロジーを少しも変えることはない。いいかえれば、近代の支配のテクノロジーが強固であるのは、いまでも続いている帝国主義の認識論に抵抗しようとする被抑圧者の側の抵抗や抗議もまた、同じアイデンティティの政治学に依拠してしまうからなのである。

このように、サイドの議論と彌永の議論をコラージュすることができるように、両者の議論は、ある一点を除いてほとんど重なり合う。その一点とは、彌永が、モダニズムの「政治」と、ポストモダニズムの〈政治〉、すなわち『「政府や、法や、議会や、警察や、階級によって機能する可視的な装置」としての『政治』と、『私たちの身体や、言葉や、観念や、食物や、移動や、関係に網の目のようにくまなくいきわたった細かい制度の連鎖』であるような〈政治〉』とに分けて、植民地主義や帝国主義という政治的实践を、「オクシデント=支配者/オリエント=被支配者」という図式による「政治」からではなく、〈政治〉の次元で捉えることこそオリエンタリズムないしオリエンタロ-オクシデンタリズムの政治性を理解する要点だとしている点にある。彌永は、「この『近代』が『オリエント/オクシデント』という妄想から成り立

っているものだと考える時、われわれははじめて『加害者／被害者』、『支配／被支配』、『差別／被差別』というナイーブな図式から逃れることができる」[彌永 1988: 45]と述べる。しかし、そのような政治性の分割を、「ポストモダン批評は、ローカルな戯れに専念し、パステージュ以外のすべてをいかがわしいものとしてくりかえし非難してきた。だが、リオタールやその追隨者には失礼ながら、わたしたちはいまなお、ローカルなものとはほど遠い大きな物語の世界に、おぞましい文化衝突の世界に、そして見るも無残な破壊的戦争……の世界に生きている」[サイド 1992: 14]というサイドは受け容れないだろう。ポストモダニズムの〈政治〉という次元は、モダニズムの「政治」、すなわち近代の支配テクノロジーが、実は現在なお不可視の領域で現実を生産し続けているという「実定性の生産」を覆い隠す働きしかしていないからである。そして、そのことが忘れられているからこそ、種的同一性にもとづく「オリエント／オクシデント」の区別が近代の妄想でしかないというポストモダン批評的な指摘（その指摘自体は正当なものであるが）だけで、その実定性の生産があたかも消えるように考えてしまうのである⁷⁾。

つまり、ポストモダンの批判には、サイドが「具体的な人間の歴史と経験」[サイド 1993b: 285]と呼んでいるような、種的同一性にもとづく支配テクノロジーへの批判の「足場」はない。そのような足場を、サイドは別のところで「世俗性」とか「世俗的生活」と呼んでいる（われわれは後でこれを「生活の場」と呼び直そう）。

サイドは、あるインタビューで、「帝国主義への抵抗はもちろんナショナリズムの勃興です。……それはアイデンティティの主張であり、アイデンティティを問題として前景化することが文化的政治的運動の全波及を伝えるものとみなされます。……そこでは、抵抗すると同時に自らの完全性を保つ（セゼールの〈ネグリチュード〉のように）国家や国民としての自己同一性を創造することに強調が置かれています。たしかにアイデンティティを主張することに根本的な価値があるとはいえ、しかしそこには、政治的にはもちろん知的にも大きな限界があるのではないのでしょうか。その限界は、民族的アイデンティティのフェティッシュ化と関係しています。民族的アイデンティティはフェティッシュになるだけではありません。それはペーコン的意味での一種のイドラ（謬見）、つまり洞窟のイドラや種族のイドラへと変化するのです」[サ

7) 彌永が参照している論文で見田宗介[1995]が述べているように、「〈政治〉の発見は、もう古いことだ。……それは、わたしたちの『現代思想』の、とくに共通の確認事項であるはずであった。この地平から再びなされる『政治』の発見、ということのほうに、政治を語る言説の前線的な課題はあるのではないか？」[見田 1995: 198]。ポストモダニックな〈政治〉の発見が意味あるものとなるのは、少なくとも、それが、近代に特有の支配テクノロジーとしての「政治」の特殊性を浮かび上がらせたという点にあったはずである。

イード 1995: 81] と述べているが、ここで、サイードがいつている、フェティッシュとなりイドラとなる民族的アイデンティティとは、われわれの用語でいえば、種の同一性ということである。そして、サイードは、そのアイデンティティの政治学が「世俗性」の概念と対立するといひ、「世俗的生活とは、民族的アイデンティティの名のもとで構成されるものでもなければ、偏執狂的に〈われわれ〉と〈彼ら〉を区別する境界線を引くというまやかしの考えに対応して作られたものではけっしてありません」[サイード 1995: 82] と述べている。

サイードがオリエンタリズム批判の中でその重要性を強調している「具体的な人間の歴史と経験」とは、アイデンティティの政治学に対立するこのような世俗性のことであり、それは固定された固有性の場とは違ひ、むしろ固定された固有の慣習を具体的な歴史と経験の中で絶えず改変していくような移動の場であって、太田好信 [1993b: 464] のようなヒューマニスト的な意味ではまったくくない。

他方、太田は、オリエンタリズムの政治性は、「オリエントの人々の自らを語る権利や自主性を否認する力の行使である。もちろん、そのような力の行使が、オリエントについての研究を可能にしているのだ。語る力をもつオリエンタリストと、語ることはなく、ただその語りのための素材を提供するオリエントの人々という関係は、『根本的には力の問題』以外の何ものでもないのだ」[太田 1993b: 466] と述べており、彌永とは逆に、オリエンタリズム批判を〈政治〉ではなく「政治」の次元で読むべきだといっているように見える⁸⁾。太田の「政治性にそった読み」は、ポストモダン主義的な非本質主義の陥りやすい「政治」の現実の隠蔽を逃れている代わりに、近代のオリエンタリズムを「力の行使」（たとえ「真理」や「客観的な知識」の探究といった「行使」を含めても）に還元することによって、近代のオリエンタリズムの特殊性が抜け落ちてしまうという重大な代価を払っている。つまり、それが種的同一性による支配のテクノロジーによるものだということが隠されてしまうのである。太田がサイードの認識論的読みと政治的読みをわざわざ分けて、認識論的読みのなかにサイードの矛盾点を指摘する（私には矛盾しているようには読めないが）という迂回をしているのは、このような「政治」の次元——要するにそれはアイデンティティの政治学に他ならない——を普遍化するためだったといえようが、それは、フーコーらが明ら

8) 中川敏は、そのことを、「太田はサイードを認識論的に読むことをいましめ、フーコー的に〔正確には政治的に——引用者〕読まなければならないと主張する。そのように読んだ時の論旨は、単純である：ヨーロッパが知的な覇権を握り、ヨーロッパが、ヨーロッパのためにオリエントのステレオ・タイプをつくり出してきた」[中川 1996: 2] と端的に言い表している。

かにした近代の支配の装置とそれ以前の支配の装置の非連続性を無視するという代償を払っているのである。

2-3. 民族誌的権威と反リアリズム

ポストモダン人類学は、サイドのオリエンタリズム批判と論点を共有しているといっても、そこで終わるわけにはいかない。「サイドは、文化の境界を横切って他者の声なり見方なりを適切に表象する新たな形式をなにも提示していないし、それは可能であるという希望さえほのめかしていない」【マークス・フィッシャー 1989: 23】からである。そこで、ポストモダン人類学者たちは、新たな形式の可能性を既存の民族誌に探り、「実験的民族誌」あるいは「対話主義 dialogism」と名付けたものにその可能性をみいだしている。

対話主義とは、フィールドにおける対話や声や身体的相互性を重視し、それを明細に再現しようとする方法論を指しており、サイドの『オリエンタリズム』が出版された1978年前後から1980年代前半にかけて発表されたいくつかの民族誌が実験的民族誌として挙げられている。すなわち、J・フアブレ＝サーダの『死にいたる言葉』（1977年）や、P・ラビノーの『異文化の理解 [モロッコでのフィールドワークの再考]』（1977年）、J-P・デュモンの『首長と私』（1978年）、V・クラバンザーノ『精霊と結婚した男 [トゥハーミ]』（1980年）、M・シュスタック『ニサ』（1981年）、K・ドワイヤー『モロッコでの対話』（1982年）などである。

これらの民族誌は、フィールドでの対話的・身体的な相互関係を明細に表象することによって、これまで否定されていた共時間性をテキストの中に回復しようとしているのだといえよう。ポストモダン人類学者たちは、その試みを、民族誌家の「単声」的な権威を崩し、民族誌のテキストに住民たちの複数の声を回復する「多声」的な試みとして評価している。だが、その試みは、フィールドでの対話的な共時間性が否定されていたのが問題ならば、それら複数の声の断片からなる「対話」をテキストの中に再現＝表象して回復させてやればよいという、ナイーヴな解答といえよう。

もちろん、そのナイーヴさはポストモダン人類学者自身によっても指摘されている。例えば、J・クリフォードは、対話主義による民族誌が「フィールドワークの相互主観的で対等なやり取りを生き生きと表現し、著者の声に対位する声を導き入れるのに成功しているかもしれないが、それらは対話の表象にとどまっている」【CLIFFORD 1988: 43】と述べ、「すべての民族誌は、それらの形式が独白的であろうと対話的であろうと多声的であろうと、言説を階層序列的に編成している」【CLIFFORD 1986: 17】

というのである。もちろん、クリフォードは、実験的民族誌の可能性を否定しているのではなく、それらが「ポストモダン民族誌」への方向の可能性を示しながらも、形式としてはリアリズムのままだというのである。しかし、テキストの新しい形式におけるポストモダン民族誌とはどのようなものなのかが不透明であることは確かであろう⁹⁾。

それに対して、杉島敬志 [1995] は、ポストモダン人類学が反リアリズムの立場に立ちながらも「対話の表象」となっている実験的民族誌を単声の権威に抗するのに有効だと評価している点など、リアリズムとの妥協が見られることを批判し、民族誌から表象の概念にもとづくリアリズムを完全に放逐することを提唱している。

杉島は、人類学のパラダイムであった民族誌的リアリズムを「民族誌には異文化の現実が正確にしかも全体的に表象されている」[杉島 1995: 200] といった主張を核とするパラダイムであるとし、リアリズムそのものが科学や哲学において疑われている現在、それは「きわめて疑わしい考えである。人間の認識活動は解釈学的循環からのがれられない以上、民族誌は特定の概念図式にもとづく人類学者の解釈にすぎない。それを唯一の正しい表象として主張しえたのは西洋がその他の地域にすむ人々を政治的、文化的に支配していたためであった。したがって、リアリズムにもとづく民族誌的研究は調査地の住民に対する絶対的な権威と力の表明なのである」[杉島 1995: 207] と述べる。

そこから引き出される結論は、「表象の概念にもとづくリアリズム＝実在論を民族誌的研究から放逐することである。そうすることによってはじめ、民族誌的リアリズムの単声的な権威は消失する。なぜなら、民族誌的研究は、住民との対話であれ他の何であれ、現実を正しく表象することを目的とするものではなくなるからである」[杉島 1995: 208] というものとなる。そして、杉島は、民族誌的リアリズムの放逐は、人類学におけるパラダイムの喪失とそのパラダイムの下に結集した人類学の「共同体」の解体をもたらすが、それを厭うべきではないというのである。杉島の議論は、人類学の危機と呼ばれている状況を新しい研究対象に切り替えるといったパラダイム内部

9) クリフォードが未だ実現されていないポストモダン民族誌のあるべき形式に近いものとして評価しているのが、二十世紀初頭の人類学者ジェームズ・ウォーカーによって集められた膨大なテキスト——アメリカ先住民のスーの人々たちの書いた自伝やエッセイやインタビューのテキストの寄せ集め——が、彼の死後に四巻本として出版されたテキスト群 [CLIFFORD 1986: 15-17] であるというのは、それが、対話主義からでも、「書くこと」への人類学者の自覚から生まれたのでもないだけに、示唆的だ。それは、まさに断片の寄せ集めという点でポストモダンなのであり、また、現在の住民たちが教室で伝統を学ぶときのテキストとして作られたという点で、民族誌によって文化を「救出」することのひとつのモデルとなっており、部分的だが「真正な文化」を表象しているのである。

の取り繕いによって解消しようとするのではなく、その危機をむしろ従来のパラダイムの放棄にいたるほどの深刻な危機へと追い詰めようとする点で評価されよう。

しかし、杉島の議論への疑問のひとつは、リアリズムという言葉で表されているものが議論の途中で変わっているのではないか、というものである。そして、それは、リアリズムを批判する際に、オリエンタリズムの装置とわれわれが呼んだ近代の支配のテクノロジーから切り離して扱っていることに由来しているように思われる。つまり、その装置の中に接合されたリアリズムとは、杉島が議論の前半部分で述べているように、人類学者だけが文化全体の本質を把握しうる超越者の視点に立って、その文化を政治性などに汚染されずに客観的に表象できるというものである [杉島 1995: 200-202]。ところが、議論の途中で、リアリズムは「表象という概念にもとづくリアリズム」といい換えられ、何らかの現実を表象しようという考え自体が必然的にオリエンタリズムに陥るリアリズムとされてしまっている。

すなわち、杉島が、マーカスやクリフォードらのポストモダニストをリアリズムと「妥協」していると批判するとき、そのリアリズムは、全体的な「唯一の正しい表象」を提示すると主張しているリアリズムから、何らかの現実を表象しようとするすべての記述へと横滑りしているのである。杉島のいうポストモダニストたちの「妥協」とは、例えば「文化的差異を確実に表象し、そうしてえた知識を用いてわれわれ自身生活の仕方や思考様式を批判的に検討する」[マーカス・フィッシャー 1989: 92] というもので、固定的なアルキメデスの点から文化の全体的な真実を表象するリアリズムに戻るということではなく、部分的にリアリズムを利用するというものといえよう。このように、文化の全体的な現実の唯一の正しい表象を提示しようという主張ではなく、流動的な相互性の場から何らかの現実の「部分的（不完全）な真実 partial truth」[CLIFFORD 1986]、あるいは「不整合な真実」を表象しようという主張をも、オリエンタリズムに陥るリアリズムとして放逐すべき必要があるのだろうか。

その時その場で臨機応変にリアリズムと「妥協」して、それを状況に応じて使い分けることは、むしろリアリズムのパラダイムを崩すためには、一切の「正しい表象」という概念を放逐するよりも有効な戦術となりうる。そのとき、「正しい表象」は、いつでもどこでも誰にとっても通用する唯一の普遍的な真実ではなくなるからである。ポストモダニストの「妥協」が中途半端であるのは、妥協そのものにあるのではなく、その妥協がリアリズムのパラダイムやオリエンタリズムの装置を崩すための折衷にはなっていないからなのである。

そして、杉島がその「妥協」を批判するときに行っているリアリズムの概念は、そ

の批判の標的であるリアリズムのパラダイムに拠っているように思われる。反リアリズムの立場が一切の現実の存在やその表象を否定するものだというその主張こそ、実はリアリズムのパラダイムにもとづいていよう。そこではリアリズムは自立した固有性を持ち、リアリズムによって書かれたものだけが現実であって、現実とリアリズムは一致する。つまり、いく通りもありうる現実やその表象を認めず、客観的・全体的・実体的な現実が唯一の現実であると主張して、リアリズムとあらゆる現実の表象とを混同してしまうのは、つねにリアリズムの側であり、現実の存在やその表象を認めれば反リアリズムではなく、反リアリズムでなければリアリズムだという二者択一的対立を作り出すのも、リアリズムの側なのである。つまり、杉島のリアリズム批判は、一見したそのラディカルさに反して、「リアリズムの引力圏から離脱しているとはいいたくない」のだ。

もちろん、私も、ポストモダン人類学と杉島が共有している文化の本質主義や民族誌的リアリズムへの批判には同意している。けれども、それらの批判が重要なのは近代の支配のテクノロジーとしてのアイデンティティの政治学や、装置としてのオリエンタリズムから離脱するために必要だからであるが、リアリズムの完全なる放逐という戦略はオリエンタリズムの装置からの離脱にとってさほど有効なものとはいえない。その装置から切り離れたリアリズム批判は、その意図に反して、「解釈学的循環」という一般的な問題となってしまう、「何もいえない」というニヒリズムか、その裏返し「何でもあり」というニヒリズムに陥ってしまうだろう。その結果、そのようなリアリズムの放逐は、例えば「ホロコーストはなかった」とか「南京虐殺はなかった」といった歴史修正主義者を批判する根拠（生活の場における実際に見聞きした「事実」への信憑＝真正さ）をも文化研究から放逐することになる。

杉島のように、「現実を把握するには特定の概念図式に依存する必要がある」のであって、「この概念図式と現実との解釈学的循環からのがれるすべはない」【杉島 1995: 204】と言うことは正当だろう。そして、「民族誌は特定の概念図式にもとづく人類学者の解釈にすぎない。それを唯一の正しい表象として主張しえたのは西洋がその他の地域にすむ人々を政治的、文化的に支配していたためであった」【杉島 1995: 207】。その意味で、リアリズムはオリエンタリズムと結びつく。しかし、すべての「正しい表象」が「唯一の正しい表象」として主張されるわけではない。民族誌における「部分的な真実」の表象も、その正しさは特定の概念図式にもとづくものであるが、その正しさの基準は、杉島が言うような「人類学者共同体」に共有されるパラダイムなど必要としていない。そのようなパラダイムが必要とされるのは、それぞれ異なる

概念図式の階層的配列全体を見渡せる唯一の視点を前提とする場合であり、そのとき民族誌的リアリズムは確かにオリエンタリズム批判を免れることはできない。

しかし、そのような神のごとき視点を排除し、人類学者共同体のパラダイムを否定すると、そこに特定の概念図式にもとづく「解釈」の争いだけが残るというわけではない。もし、解釈間の争いが何が正しいのかの基準なしにばらばらな主張の拡散となるのであれば、それはやはりニヒリズムに陥ることになる。しかし、異なる概念図式の間配列のなかで、何が正しいかは、その場その時の実践と生活の便宜によってそのつど決まるので、実際にはニヒリズムを免れることができる。ある植物の化学的成分を知らなくても、それを薬草として用いることはできるし、化学的成分を知れば薬草として用いることができるようになるわけでもない。植物の成分を知るという認識に用いられる概念図式と生活の中で薬草に使うというときの概念図式は単に異なっているだけであり、その両方を包括的に見通して正しさを階層的に配列する視点などなく、ある概念図式がいつでもどこでも誰にとっても正しいものとなることもないが、ある特定の状況でどちらの概念図式が正しい表象を作り出すのかについては、学者といった特定の人々の共同体のパラダイム抜きに、しかも個人的な主観としてでもなしに、いうことができる。

中川敏 [1995] は、ニヒリズムに陥ることなく民族誌における正当化の権威の問題を議論できる別の視点を、「観察文」と「規約・制度文」と「解釈」の三つの等級に記述を分けることによって提示している。その議論の要点は、「規約」にもとづく記述と「解釈」の記述という区別にある。規約にもとづく記述とは、「彼は研究会で質問するために挙手をした」といった記述であり、解釈の記述とは、「彼は研究会を盛り上げるためにサクラとして質問した」といった記述を指す。

中川は、「片手を頭の上方まで上げる」といった行為記述（これは「観察文」である）と違って、「挙手をする（質問をする）」といった規約にもとづく行為記述は、特定の文化や言語における規約を通してはじめて可能となるもので、その行為者の意図は通りすがりの者には不明だが、規約を共有する者にとっては透明となるという。つまり、そのような規約にもとづく民族誌的記述を正当化するには、民族誌家が規約を体得したということだけで十分だというのである。それに対して、「彼は研究会を盛り上げた」といった記述の場合、行為者の意図は、本人以外の誰にとっても（民族誌家にも現地の人にも）不透明であり、その記述は本人以外によっては正当化されえないものだと中川はいう。つまり、規約にもとづく記述は、『『現地の人の観点から』なされるものであり、その記述の正当化は不要である』のに対して、「解釈」の記述は、

「たとえ『現地の人々の観点から』なされたものであろうとも、正当化は不可能」[中川 1995: 258]なのである。

とはいっても、中川は、「解釈」の記述による民族誌は正当化されないゆえに書かれてはならず、規約にもとづく記述による「規約の民族誌」だけを書くべきだと主張しているわけではないようだ。中川は、民族誌家自身による「解釈」の記述が民族誌に出現してはならないとしながら、現地の人々の「解釈」の記述に焦点をあてる民族誌がありうるというのである。

中川によれば、解釈は「物語」を成り立たせる「原理」であり、規約にもとづく記述は将棋の棋譜のようなもので、そこに物語は成立しないが、解釈（行為者の意図の読みこみ）は「ここで、中原は大さばきに出ようとしたが、挑戦者はそれを拒否した」といった物語を作り上げる。このような物語は絶対的な正当性を有してはおらず、「棋譜を否定することは正当ではないが、解説者の物語を否定することは、つねに正当なのだ」[中川 1995: 261]と述べた上で、次のように結論づけている。

民族誌家がおこなわなければいけないのは、現地の人々の解釈（それは解釈の解釈であってもよい）を記録にとり、それを（自分の解釈——たとえば「政治」「権力欲」——を入れることなく）描写し、その解釈による物語の「原理」を抽出することなのだ。それはたまたま「政治」かもしれない。もしかしたら、逆に、「協調」なのかもしれない。繰り返すが、民族誌家が物語を紡ぎだすことは正当化されない営為である [中川 1995: 261-262]。

中川の議論は、ポストモダン人類学による民族誌的権威の否定がどのようなことなのかを明確にしてくれる。すなわち、リアリズムにおける民族誌的権威とは、正当化されない記述である人類学者自身の解釈を、観察にもとづく記述や規約にもとづく記述のように正当化してしまうものであるといえられよう。中川にとって、観察にもとづく記述や規約にもとづく記述には正当化は不要であるが（それだけでは棋譜のように味気ない描写となってしまうので、解釈に焦点があてられるが）、ポストモダン人類学の反リアリズムの立場からは、観察にもとづく記述や規約にもとづく記述もそれらが人類学者の概念図式から自由でなく、すべての記述は何らかの政治性を組み込んだ解釈であるゆえに正当化できないものとされる。しかし、いずれにしろ「解釈」は正当化されないものであること、にもかかわらず民族誌は「解釈」に焦点をあてざるをえないという点では共通している。

そして、杉島による民族誌的権威の完全なる否定は、いずれにしろ正当化しえない

記述なのだから、自分の解釈を政治的言説（正当化されない物語）として提示することが唯一の残された道だという結論を導く。それに対して、中川は、禁欲的に、民族誌家自身が自分の解釈を入れたり物語を紡いではならないという。つまり、杉島やポストモダン人類学者たちにとっては、すべての民族誌的記述は何らかの解釈であるゆえに、解釈の正当性の否定がすべての記述の正当性の拒否というニヒリズムに陥るのに対して、中川にとっては、正当化しうる記述があること、そしてどこからが正当化されないのかをみきわめることが重要となるわけである。

けれども、中川の議論でも、「解釈の民族誌」を正当化することは不可能であろう。民族誌家がしなければならないこととして、中川が挙げている前半部分の、「現地の人々の解釈を記録にとり、それを自分の解釈を入れることなく描写する」というときの「記述」は、「解釈」の記述ではなく（「翻訳」が自分の解釈にならないかという問題は残るが、理念的には自分の解釈を一切入れないとしているのだから）、現地の言語を習得した者なら誰にでもできる観察や規約にもとづく記述である。しかし、後半部分でいわれている「その解釈による物語の『原理』を抽出する」という場合には、何が物語の「原理」なのかを決めるのは民族誌家自身の解釈ではないかという疑問が起る。もしそうであるなら、「自分の解釈を入れることなく」とはいえなくなる。そうではないとすれば、この物語の原理の抽出とは、現地の人による「解釈の解釈」を描写することでなくてはならないが、そうであれば、それもまた観察や規約にもとづく記述であり、わざわざ「解釈の民族誌」なるものを立てる必要はなくなる。

要するに、中川の議論は、民族誌家のなすべきことに「解釈の民族誌」を挙げるところで破綻をきたしているように思える。それが、現地の人々の解釈を描写し（これは観察や規約による記述である）、その解釈による物語の原理を浮かび上がらせるような民族誌だとしても、なぜそこに民族誌家が自分の解釈を加えることが禁じられるのか説明できないのだ。というのも、「現地の人」とそうでない者を区別できるのは「規約」の場合であって「解釈」の場合ではないからである。規約の場合は、定義により規約共同体に属する者が「現地の人」となるが、解釈の場合、誰によっても（現地人であっても）解釈は正当化されないのだから、「現地の人」という区別自体が無意味となる。にもかかわらず、その区別を、解釈の民族誌において、「現地の人々の解釈のみを記述する」というように保持しているのは不可解といわなければならない。そのような人類学者と現地人の区分は、中川が退けているポストモダニストたちによって持ち出される「政治」という物語にしたがった外部の人類学者と現地人との区分と同様のものではかないのではないか。

結局、中川の議論でも、民族誌家が自分の物語を紡ぐことを禁止できないことになり、ニヒリズムから逃れることはできない。その議論からくる貴重な教訓は、おそらく、民族誌家の「解釈」を、知を専有する民族誌的權威の保持にも、そしてアイデンティティの政治学にも、単一のコードからなる物語にもならない形で提示する手立てを考えるほうが建設的だということにあるだろう。そのときの「解釈」は、そこでの知が民族誌家に割り振られ、現地人には無知が割り振られるようなオリエンタリズム的区分にしたがった、民族誌家自身の意識的・主体的な「解釈」ではなく、現地人の意識的・主体的な解釈の記述でもなく、無意識の知（あるいは非定形的な知）が働く場に民族誌家も現地人もともに立っている、そんな場所からの「解釈」となろう。

3. ポストコロニアルとブリコラージュ

3-1. 「伝統の発明」と文化の構築

3-1-1. 伝統の発明へのポストモダニストの批判

ホブズボウムとレンジャーの『伝統の発明』（1983年）以降、さまざまな地域の国民国家における「伝統の発明」が指摘されるようになった。例えば、さまざまな公的祭典や肖像画などのメディアを通して創出された天皇制は、近代日本の「伝統の発明」の例として挙げられる【フジタニ 1994】。また、インドのヒンドゥー・ナショナリズムにおいて伝統とされている菜食主義（特に牛を食べないという規範）も、植民地時代に統治者であるイギリス人が「牛食い人種」であることから、イギリス人に対して道徳的に優位な民族的アイデンティティを確立しようとしたヒンドゥー・ナショナリストたちによって広まったものであり、それ以前に実際に肉食をタブーとしていたのは、人口のほぼ5パーセントのバラモン階級だけだったという【小谷 1993: 75-78】。

近代の「伝統の発明」の条件となっているのが、ネーションのような「想像の共同体」である。考えてみれば、新しく創り出されたもの、すなわち、いままで見たことも聞いたこともない事柄を自分たちの「伝統」として受け入れるなどということがなぜ起こりうるのだろうか。そして、「伝統の発明」などということが、なぜ近代になって大量に起こってくるのだろうか。自分たちの慣習や文化というときの「自分たち」という共同体が、顔を合わせたり聞き及んだりする可能性の範囲内のものであれば、誰かが新しいものごとを「伝統」として発明したとしても、それを「伝統」として受け入れることはないだろう。新しく創り出されたものが自分たちの伝統として受け入れ

られるには、自分たちという共同体が、目で見たり耳で聞いたりする可能性の範囲を越えていること、にもかかわらず、それが自分たちの共同体として明確な境界によって限定されていることが必要条件となる。そのような共同体こそ、アンダーソンが「想像の共同体」と呼んだネーションである。

つまり、見聞きする範囲を越えた共同体がネーションという自分たちの共同体になったとき、はじめて「伝統の発明」ということが可能となる。逆にいえば、村や地域の伝統を創出したり捏造することは不可能だが、ネーションという「想像の共同体」の伝統であれば、新しく創り出されたものであっても、伝統として通用しうるというわけである。

「伝統の発明」論は、人類学でもすでに当たり前のものとなってきている。それは、人類学がこれまで対象にしてきた旧植民地諸社会において、ナショナリズム（ネーション形成）と結びついた、植民地化の過程で破壊された伝統や土着文化の復興という形の「伝統の発明」が顕著になったことと無関係ではない。「伝統の発明」はポストコロニアル状況を指すひとつのキーワードとなっている。ロジャー・キーピング [KEESING 1989] は、ポストコロニアルの太平洋島嶼諸国民国家での分離主義的なナショナリズムや国民国家内のマイノリティの闘争のレトリックにおいて、政治的象徴として過去を創造するといった「伝統の発明」が盛んにみられることを指摘している。けれども、同じ太平洋島嶼諸社会の研究者を中心としたポストモダン人類学者たちは、「伝統の発明」論に代わって「文化の客体化（objectification）」論あるいは「文化の構築（construction）」論を展開している [JOLLY and THOMAS 1992; LINNEKIN 1992; THOMAS 1992; 太田 1993a]。そこでは、発明された伝統の虚構性や虚偽性の指摘から、文化の創出における意識的・操作的な主体性や創造性の強調へと重点が置き換えられている。

つまり、ホブズボウムは、近代のナショナリズムと結びついた発明された伝統と、いわゆる「伝統」社会における慣習（custom）を区別し [HOBSBAWM 1983: 2]、「本物の伝統 genuine tradition」の強靱さや融通性を「伝統の発明」と混同してはならないとしていた [HOBSBAWM 1983: 8] のに対して、非本質主義あるいは構成主義に立つポストモダン人類学では、ホブズボウムが混同してはならないとしていた「発明された伝統」と民俗社会や伝統社会の「慣習」の区別や、そこに含意されている「発明された伝統」の虚偽性ないし非真正さと、伝統社会の「生きた伝統」としての慣習の真正さとの区別が、本質主義的で客観主義的であるとして放棄されている。

例えば、マーガレット・ジョリーとニコラス・トーマスは、「ホブズボウムが行な

っているように、無意識の文化的継承としての慣習を、現在の中で意識的に過去を布告することとしての伝統から区別することができるのだろうか。ホブズボウムの見解においては、一方に、『未開の部族』や農村といった、慣習が優越している自然共同体があり、他方、民族や国家のような人為的な共同体のために伝統が意識的に創造されるということになる」[JOLLY and THOMAS 1992: 241]と述べ、ホブズボウムらによる、捏造＝発明された伝統／本物の伝統という区別を本質主義として批判している。また、ジョスリン・リネキンも、「伝統の発明」や「文化の構築」という枠組みにおいては、「文化は、ひとつの物というより、多かれ少なかれ意識的なモデルであり、ある特定の社会的・政治的に埋め込まれ、そして利害関係のある人間の操作に左右される表象であり、ある観念または競合する諸観念の場所である」[LINNEKIN 1992: 251]と述べつつ、そこに「客観主義者 objectivists」と「構成主義者（構築主義者） constructionists」（あるいはポストモダニスト）の対立があるとしている。すなわち、リネキンを含む構成主義者は、「すべての伝統は、それらが象徴的に構築（構成）されたものだという意味において発明されたものであると主張する。真正さ——本物と偽物の区別——は人の注意をそらすものなのだ」[LINNEKIN 1992: 255]という立場にたつものに対して、キージングのような客観主義者は「真正な過去があることを支持する」[LINNEKIN 1992: 255]という対立を指摘している。

このようにポストモダン人類学者が発明された伝統（すなわち偽物の伝統）と本物の伝統（または純粋な文化）との区別の否定にこだわるのは、ひとつには、リネキン [LINNEKIN 1992: 254] が示唆しているように、その区別の支持には、「本物」の伝統と「偽物」の伝統の区別をする自分たちの民族誌的権威を手放そうとしない保守的な姿勢が見えるからであり、第二に、植民地化と近代化の過程で純粋な文化がもっぱら受動的に汚染され消滅してゆくという「消滅の語り」をそこにみてとるからである。太田好信は、「純粋な文化を消え行くものとみなす語りは、対象社会に住む人々をパッシヴな継承者と措定し、その人たちの行う文化の生産・創造を『非真正な (in-authentic)』行為としてネガティブに評価する結果を生む」[太田 1993a: 388]と述べている。

そして、この区別を否定するもうひとつの理由は、文化の動的な構築や「客体化」が植民地化の過程以前にも見られる根本的で普遍的なものだという認識からきている。ニコラス・トーマス [THOMAS 1992] は、太平洋の諸社会における文化の客体化が植民地化以前にもあったとし、その例として、首長間の交換関係など多くの交流のある、文化的に類似したフィジーとトンガとサモアの三つの島の間で、例えば神話の

中でフィジーの女の入れ墨がサモアの男の入れ墨の逆転として語られるように、「サモアのやり方」がフィジーやトンガの慣習の対照物のように意識され、そういった逆転した慣習がエスニック文化の違いの象徴になっていたと述べている [THOMAS 1992: 216-217]。

けれども、リネキン [LINNEKIN 1992: 253] も認めているように、文化の構築論や客体化論のほとんどが、その主題を植民地やポストコロニアルの政治に適用している。トーマス [THOMAS 1992] が挙げている文化の客体化の典型的な例も、近代化を推し進めようとする植民地統治者によって親族間の物乞いと定義され、個人主義的な企業家精神の育成を妨げる非合理的な浪費とされたフィジーのケレケレという贈与慣行が、脱植民地化の過程で、フィジーの人々によって、ヨーロッパ人の様式としての個人主義的な資本主義経済とは対照的な、フィジーの共同体主義的な伝統を代表=表象するものとして客体化されたという例である。

つまり、その例は、植民地化以前からフィジーにあったさまざまな交換の諸慣行の中から、ケレケレという慣行だけが民族アイデンティティを示すものとして選ばれ、フィジーの伝統文化の全体を表象するものとして「全体化」されたという例であり、それは、スコットランド・ナショナルリズムにおいて、それまでむしろ野卑なものと考えられていた高地のタータン文様のキルトが（スコットランド起源ですらないのに）スコットランド伝統文化の象徴として選択され全体化されたのと同じであり [TREVOR-POPER 1983]、ヒンドゥー・ナショナルリズムにおいて、植民者であるイギリス人に対する道徳的優越を表すために肉食主義が全体化されたのと同じことだといえよう。トーマスらがオセアニアの各地で報告している文化の客体化の事例は、植民者の側のオリエンタリズムによって与えられた表象から自分たちの伝統を提示できる要素を選び出し、その要素を全体化することによって——すなわち客体化することによって、植民地主義に対抗する民族的アイデンティティを確保するというものなのである。

このように、文化の構築の政治学ないし客体化は、ナショナルリズムと結びついた伝統の発明と同じく、近代の民族アイデンティティ（種の同一性）を提示する政治学として現れる。そして、そのような対抗的アイデンティティの必要性は、上に見たスコットランド・ナショナルリズムやヒンドゥー・ナショナルリズムの場合と同様に、植民地的状況において最も顕著となるものだろう。

問題は、植民地的状況やポストコロニアル状況における対抗的アイデンティティを種の同一性として確立するための客体化が、トーマスのような植民地化以前の文

化の客体化と同じようなものとして捉えることに、どれほどの意義があるかということである。フィジーの人々が「フィジーのやり方」を「トンガのやり方」とか「サモアのやり方」との差異において把握するといった「客体化」は、国民国家以前ではどこにでもみられることであろうが、そこで把握された自己のあり方は、あくまでもその場その時の関係から切り離されておらず、種的同一性として明確に境界づけられて全体化されていなかった。つまり、そこでの「フィジーのやり方」は、ある時にはトンガのやり方と重なり、ある時にはサモアのやり方と重なりながら、むしろそれらとの交通や繋がりのおかげで、非一貫性や雑種性をもつものとして語られていたであろう。それに対して、種的同一性にもとづいて主体化された近代のアイデンティティは、それとは逆に、交通による非一貫性や雑種性を否定する形で創り出されているのである。酒井直樹が言うように、「雑種性……がないところでは、主体化は起こりようがない」が、「国民的主体は雑種の否認としてしか構成されない」[酒井 1996: 288 (注44)] のである。

ポストモダン人類学は、本物の伝統と発明された伝統との区別を否定することによって、発明された伝統を植民地的状況における主体的で意識的な文化の創造として積極的に評価するのだが、その代価として、ホブズボウムらのマルクス主義的社会史には含まれていた近代におけるナショナリズムによるヘゲモニー批判、すなわちオリエンタリズムと同根の近代の知と権力によるアイデンティティの政治学への批判を犠牲にしている。

ポストモダン人類学（ポストコロニアル人類学）が、そこで支払っている代価は、現実の表象すべてを排除する反リアリズム論と同様に、文化の「真正さ」すべてを本質主義として退けることによって、人々が生活の場においてそのつど認めている生活の文化の「真正さ」をも否定してしまうという代価であり、逆にいえば、「真正さのレベル」[cf. レヴィ＝ストロース 1988: 26] というものを考慮しないで、あらゆる「真正さ」を否定してしまうゆえに、外部からの「伝統の発明」という現象の指摘が、植民地的状況にある周辺の世界の人々のアイデンティティの否定だと短絡的につながってしまうという代価である。そこでは、直接見聞きしたりする範囲での、つまり伝聞の伝わり方が〈顔〉と〈顔〉のつながりによるものとなっているような「生活の場」で作り出している文化の真正さのレベルと、出版資本主義やマス・メディアなどによって創られる、個人が無媒介に不可視の全体と結びつけられてしまう「想像の共同体」としてのネーションやエスニシティの形成にともなう「伝統の発明」の真正さのレベル（つまり非真正さ）とのあいだの質的な区別あるいは非連続性が曖昧になってしま

っている。

ただし、生活の場における文化の真正さは、オリエンタリストたちが東洋人に代わって表象してきた、全体化された視点からの文化の真正さとも、植民地的状況にある周辺的世界の諸社会のエリートである民族主義者たちが外部の研究者たちの「伝統の発明」論に反発して唱える伝統の真正さとも違う。その真正さのレベルの区別は、現地の人々が真正と思っていることと外部の研究者が真正と判断することのあいだの区別とは無関係である。ネイティブの民族主義者が発明する伝統の多くは、非真正さのレベルにあるのであり、外部の人類学者がフィールドで見聞することの多くは高い真正さのレベルに属するからである（たとえ、民族誌を書くときには人類学者自身がそれを損なっているにしても）。直接見聞きしたことや〈顔〉の見える伝聞に真正さがあるといっても、それは、それらが客観的な真実だからではもちろんなく、そこには、あらゆる社会関係や状況に応じた操作や客体化があるけれども、その関係の錯綜したつながりが（すなわち〈顔〉が）可視的であるからにすぎない。

生活の場の真正さということは、それが人々によって作り出され作り替えられているものだということを否定するものではない。ただ、その真正さとは、オリエンタリストや民族主義者たちが確保しているような、ネーションやエスニシティの伝統文化を規格化したり客体化する場所——これを生み出しているのが支配文化に属するマス・メディアや出版資本主義であるのだが——を奪われている人々が、生活の便宜によって作り出したり変えたりしていく融通性のあるものである。それは、近代のアイデンティティの政治学にもとづく本質主義によるものではなく、全体化され固定化されたら失われてしまうものであるといってもいい。つまり、全体を見通すというレトリックによる一貫した知（定型的な近代知）が創り出す「真理」への欲望によっては捉えられないような真正さである。そのような真正さのレベルを否定してしまうと、文化の構築や客体化という概念は、すべての文化は構築されたものだという、いわずもがなの一般論となるか、文化の構築を意識的に操作し客体化する主体的な実践に限定してしまうことになる。

さらに、近代日本が創り出した天皇制とか、ナチス・ドイツが創り上げた「アーリア神話」のような「伝統の発明」であろうと、現地の人々の創造したアイデンティティの構築であるから批判できなくなってしまうことになりかねない。また、それを現地人、すなわち「日本人」や「ドイツ人」しか批判できないとするのは本質主義的というばかりでなく、非実際的だろう。そうならないために「政治的正しさ」という基準を持ち出し、被害者や被抑圧者からの政治的批判の正当性によってそれを阻止しよ

うとしても、今度は、例えば、ナチス・ドイツにおける「ホロコースト」の被害者であるユダヤ人の語り、イスラエルという国民国家の一元的な物語（ネーションの語り）へと包摂されてしまうことは批判できなくなってしまう。つまり、そこで起こっている、個々のユダヤ人の直接見聞きしたことや〈顔〉のみえる伝聞・証言の真正さから、ネーションの物語という非真正さへと、レベルが変わっていることが隠されてしまっているのである。

3-1-2. 「政治的正しさ」という議論の限界

「伝統の発明」論の学問的な枠組みの内部で本質主義と非本質主義（構成主義）とが対立している一方で、植民地化された現地のナショナリストの用いるレトリックにポストモダン主義的な構成主義（脱構築）を適用することについては、「政治的に正しくない」という批判が起こっている。それが典型的に現れているのが、マオリの伝承を伝統の発明として捉えたアラン・ハンソンの論文 [HANSON 1989] に対するマオリの学者の非難であり [LINNEKIN 1991a]、そして、キージンの論文 [KEESING 1989] に対するハヌアニ＝カイ・トラスクの批判に始まる政治的論争 [KEESING 1989, 1991; TRASK 1991; LINNEKIN 1991b] である。本質主義的フェミニストでもあるトラスクは、ハワイの民族主義者として、キージンの論文を「学問的な植民地主義」[TRASK 1991: 159] や「人種主義」の現れであり、白人の学者の研究しか参照しないキージンは、現地人は自分たち自身の生活様式すらよく知らないから彼らの書いたものは読む必要がないという想定を他の多くの西洋の学者と共有しており、キージンがそのまま受け入れているリネキンの主張（ハワイの「母なる大地」という観念が創られたものである）とは違って、白人との接触以前からわれわれハワイ人が土地を母と見なしているという確固たる証拠を無視していると述べ、さらに、キージンは、ハワイの民族主義者の抵抗や観光産業に対する批判を無視し、ハッピーなハワイの現地人が自分たちの「文化」を観光客に分け与えようと待っているという神話を受け入れているために、ハワイの現地の民族主義者が自分たちの生活様式について語っていることと巨大な観光産業が「ハワイの文化」として広告していること（フラ・ダンスやウクレレやパイナップルなど）とを混同していると批判している [TRASK 1991: 160-161]。

もちろん、トラスクの批判は本質主義的であり、「ハワイ人」という種的同一性にもとづいた「無実の政治学」となっている点で、オリエンタリズムや植民地主義によるカテゴリーの種的同一性をそのまま写し取った「民族絶対主義」に陥っていると批

判することは簡単だ。しかし、その政治的批判は、キージングの論文に対してだけでなく、リネキンやトーマスの論文に対しても向けることが可能であり、それが「政治的正しさ」を求めているだけに、リネキンやトーマスらのポストモダン人類学者にとって、その批判はキージング以上に深刻なものとなる。というのも、構成主義を徹底しようとするポストモダン人類学にとって、「政治的正しさ」は、ニヒリズムに陥らないための唯一の歯止めだからである。

ハンソン批判では批判する側に立ち、キージング―トラスク論争には批判される方の当事者として巻き込まれたリネキンは、「伝統の発明について語ることには、実践的・政治的・倫理的な問題が伴う。スコットランドのナショナルリストたちが、自慢の『高地伝統』を、ヒュー・トレヴァー＝ローパーが『偽造物』の集合体と見なして破壊していることを聞いたとしたら、どんなに反発しただろう。太平洋の人類学者の多くは、文化の構築ということが学界の外部でどのように『作用する』かということについて関心を示すようになってきた」[LINNEKIN 1992: 249]と述べ、そのような政治的な批判の重要性を認めながら、その一方で、なおもポストモダニックな構成主義(本質主義的カテゴリーの脱構築)の立場も保持しようとしている。

リネキンは、ポストモダニストの構成主義に対しては、客観主義的批判と政治的批判という二つのイデオロギー的方向からの批判があり、「客観主義の立場は、構成主義者たちは過度の相対主義に陥っていると批判し、人類学者は民族主義者の[伝統の]発明に直面したときには『真の過去』や『真正な伝統』を支持すべきだという(Keesing [1989] がその例)。一方、政治的批判は、ポストモダニストたちの政治的な素朴さを非難し、人類学者は土着の言説を脱構築することをやめるべきであり、人類学者の適切な役割は現地人を支持することにあるという」[LINNEKIN 1992: 257]。しかし、リネキンはその両方の批判に欠陥があるという。客観主義者の批判は、文化や「本物の」伝統を定める上での自分たちの民族誌的権威を守ろうとするものだが、土着の文化を表象するという仕事を外国の学者たちが独占することはもはや不可能だからであり、また、政治的批判が要求する「現地人への支持」も、現地人の見方や声を単一で一枚岩であるかのように仮定しており、植民地的カテゴリーを複製しただけのオリエンタリズムに陥るという点で、問題を残す戦略だからである [LINNEKIN 1992: 258]。

このように、リネキンは、ポストモダニスト(構成主義者)が「政治的に正しくない」ようにみえることを認めながらも、客観主義者からの批判がオリエンタリズム的な民族誌的権威を守るだけであり、政治的な批判もまたオリエンタリズムと同じオク

ンデンタリズムとなるという理由で、両方の批判とも退ける。けれども、リネキンは、同時に、脱構築の徹底化を素朴に進めるだけのポストモダンの構成主義を支持することも、もはやできないことを認めているようにみえる。それは、『『反規律的 (countercanonical)』批判や『サバルタン (従属層)』からの批判には弱い』[LINNEKIN 1992: 257] からである。

構成主義者が政治的に正しくないと指摘されることについて、リネキンが、「正しくなさは不可避的に視点の問題である」[LINNEKIN 1992: 260] とし、民族主義的な「サモア人」という自明なものとして受け入れられているカテゴリーを脱構築するとき、文化的統合を安定させようとする現地の人々（エリートたち）からは非難されるだろうが、権力やエリートの言説から除外されている人々（サバルタンたち）からは称賛されるだろうと述べて、現地のエリートの声だけが現地人の立場を代表＝表象しているのではなく、現地の声は多様であると指摘して、現地の民族主義者からの政治的批判をかかわすとき、サバルタンの「政治的正しさ」に頼っているのだといえよう。であるから、構成主義に対して（現地エリートからではなく）サバルタンからの批判があるとすれば、それは無視できなくなり、ポストモダンの脱構築を完全には支持しえなくなる。

それゆえに、結局リネキンは、その論文の結論を、「おそらく、私たちのうちの文化の発明について書いてきた人々は、いまや、『良い人類学』を追求するなかで、脱構築をやめるかどうか——そして、どの地点で脱構築をやめるのがいいのかについての、まったくファッションャブルではない議論を始めるべきなのだろう」[LINNEKIN 1992: 261] という、脱構築の適用範囲についての問題提起で終えるしかなかったのである。

ポストモダンの構成主義（非本質主義）に対する政治的な批判の鋒先は、真正な文化や本物の伝統などないという構成主義的な言説の内容に向けられたものではなく、その言説の政治性に向けられたものであり、特定の地域の文化について、外部の、その地域を植民地化した側の研究者が、民族主義者による伝統の発明＝捏造を指摘するということからくる政治性に気づかずにいるという政治的な素朴さに向けられていると考えるべきだろう。そして、確かに、現地のネイティブ民族主義者による言説と、外部の研究者による言説との間には、たとえその内容が同じものであっても、語る主体の政治的な位置が異なっている以上、その政治性はおのずから違ってくるのだから、その政治的批判はけって不当なものではない。しかし、リネキンもいうように、そのような政治的批判が、現地人の固定された種的同一性（非白人やハワイ人やサモア

人といった)による主体化や、犠牲者の政治学やアイデンティティの政治学によるものであり、オリエンタリズムの装置のような近代の支配テクノロジーにしたがったものであることも否定できない。

しかし、「サバルタンの立場にたつ」ことによって、伝統の発明論ないし文化の構築論(構成主義)に対する「政治的正しきさ」の批判が現地エリートの立場からのものであり、現地エリートによる現地の声の独占的表象の権威を守るものだとし、それをかわそうという戦略は、キージング [KEESING 1991] がトラスクの批判に対する再批判を行ったときに採ったものであるが、そこでは、サバルタンは独自の固有性をもつ階級として扱われているように思える。また、サバルタンが現地エリートの言説や視点に必ず反対しているわけではなく、サバルタンたちがエリートたちの言説を模倣していることもある。そのときには、リネキンが従っている「政治的な正しさ」という議論の枠組みは破綻をきたすだろう。

結局、キージングもリネキンもサバルタンを固有の場と同一性をもつ存在として扱っている。なるほど、リネキンは現地人の声も多様であって、現地人というカテゴリーは性差や階級や世代やランクの分割線に沿って歴史化される多元的なものであることを認めており、その議論に沿えば、サバルタンの声も多様で多元的となろう。しかし、その多様性や多元性が階級や性差といった同一性をもつ分割線によって生じた複数性である限りにおいて、そこには数えられるような単一性をもつ種的同一性が複数あるだけになってしまう。つまり、たとえひとりひとりの声は違うとまでいっても、そのひとりひとりの声は同一性をもつとされているのである。

しかし、ガヤトリ・スピヴェック [1992: 284-285] が「サバルタンの人たちが語ることができれば、ありがたいことに、サバルタンの人たちはもはやサバルタンではありません」と述べて、サバルタンとは語ることかできない人たちであるというとき、それは、オリエンタリストが、東洋人は自分で語ることができないという前提のもとで自分たちの表象=代弁の権威を確立したのとは正反対に、サバルタンひとりひとりが同一性を有する声をもつことがゆるぎされていないという現実から、その同一性なき声の重要性ないし批判性を認めようとするのである。

また、ディベシュ・チャクラバルティ [1996] が、サバルタンをその「断片性」において把握し、国家の申し子である自分たち中間層がサバルタンのもとに出かけるのは、「断片的である」ことを学びに行くのだと述べ、その断片性とは、「暗黙の全体を想定する断片の数々という意味で断片的ではなく、全体性という観念ばかりか、『断片』という観念そのもの(というのは、いかなる全体もないとしたら、断片はいった

い何の断片だということになろう?)に挑戦する断片なのである」【チャクラバルティ 1996: 100】というとき、そのサバルタン性の把握は、「政治的正しさ」という議論の枠組みを乗り越えている。チャクラバルティは、「根源的に『断片的』で『挿話風』であることを学ぶためにサバルタンのもとに出かけることは、知り、判断し、意志する主体が、何らかの探究に先立って、すべての人にとってよいことをすでに知っているというふりをするこのうちにうごく、モノマニア的な想像から遠ざかることなのである」【チャクラバルティ 1996: 101】と述べている。このような視点からは、たとえサバルタンの人々の声の中に、エリートたちの声が響いていたり、あるいはオリエンタリズムや植民地主義の声が混じっていたとしても、それは、断片的で挿話風である限りにおいて、固定的なものではない。リネキンの議論で把握されていないのは、そのようなサバルタンの断片性であり、いかえれば「断片的であること」それ自体の批判性であろう¹⁰⁾。

政治的批判のリスクは、リネキンのような、現地の人々のあいだの階層や政治的立場の違いを無視して現地人の声が単一であるというオクシデンタリズム的な前提をするといった危険性だけではなく、もっと根本的に、文化を語る主体や文化を客体化する主体といったものを首尾一貫した固定的なアイデンティティをもつカテゴリーからしか捉えていないという危険性であり、言説の政治性や文化の操作といった問題を主体の一貫した意図や意識からのみ捉え、語るという行為や知というものが定型的な首尾一貫性をもつという「モノマニア的な想像」ないし啓蒙主義的な知の観念から遠ざかっていないという危険性である。外部からの文化の語りや解釈は、すべて現地人の意識的で一貫した知を否定するものだとしか考えられていないような批判は、あらゆる知は当人が意識に定型的に把握しているはずのものであり、いかえれば、知は私的所有物であって、その所有者によって自由に制御できるものだという啓蒙主義的な近代知に囚われてしまっている。

3-2. 断片とブリコラージュ的戦術

ポストモダン人類学における、発明された伝統／真正な文化という二元論の否定が、ネーションやエスニシティといった、非一貫性や雑種性を否認したアイデンティティ

10) 「断片であること」の批判性や重要性に最も敏感だったのは、おそらく批評家ヴァルター・ベンヤミンであろう。ドイツ・バロック悲劇の原理としてのアレゴリーを、寄せ木細工にたとえながら、「人的なものに対する事物的なものの優位、総体的なものに対する断片の優位によって、アレゴリーは象徴の対極をなしつつ、しかしまさにそれゆえに同じように強大なものとして、象徴に対抗するのだ」【ベンヤミン 1995: 235】と述べるベンヤミンは、レヴィニストロースのいうブリコラージュ的な感覚をもっていた。

の政治学（種的同一性にもとづく政治学）への批判の放棄につながってしまい、また、無意識で受動的に伝統に従う近代以前の人々という像を否定し、人々の主体的・意識的な操作による文化的創造を評価しようとする主張が、やはり、全体化と個別化をともなう種的同一性にもとづく主体化の強化になり、結局、人々の生活の場における文化の真正さを否定することになってしまうのも、オリエンタリズムの装置に囚われているからであった。つまり、ポストモダン人類学のアポリアは、近代と近代以前、あるいは植民地化と植民地化以前の支配の装置の構造的な違いを無視することによって、支配的文化に包摂されながらも（正確には包摂されたゆえに）、種的同一性にもとづく支配のテクノロジーに抗する「断片性」や「非一貫性」や「雑種性」をはぐくんでいる「生活の場」を捉えそこなっていることに起因する。

けれども、構成主義そのものを否定しようというのではない。考えてみれば、すべての文化がすでにあるさまざまな表象の断片を現在の観点から組み立てることによって構築されるものだという構成主義的な立場にたっても、その表象の組み立て方の違いによって、近代的な知や権力のあり方とそれとは別のあり方を区別することは可能であろう。ここで主張していることは、オリエンタリズムの装置を乗り越えるためには、土着主義的な民族主義によるオクシデンタリズムを現地の人々の主体的なアイデンティティの確立として支持することより、表象の全体化の力に絡めとられたなかでそれに抵抗する別のあり方を探ることのほうが有効であろうということである。そして、そのような別のあり方は、その時その場の「いま・ここ」こそが大事となる生活の場において、現地の住民たちが、意味や機能の一貫しない「断片」を臨機応変に組み合わせてちぐはぐな総体を組み立てるといった民衆文化のあり方に求められよう。それは、つまり、全体化の力に抗する「ブリコラージュ」【レヴィ＝ストロース 1976】という戦術である。先にわれわれがポストモダン人類学の捉えそこなっているものとして挙げた「断片的・挿話的になること」の批判性とは、すなわち、このブリコラージュによる全体化への抵抗であり、生活の場において発揮される戦術的な臨機応変の抵抗である。

文化の「断片化」はポストモダンの状況の特徴のひとつとなっている。ポストモダンの知的な知は、全体化に対する拒絶であり、統合された全体に対して統合されない断片や、それら断片の間の異種混交に価値をおく。これまでみてきたポストモダン人類学の本質主義批判やリアリズム批判も、あるいは文化の客体化も、そのような文化の断片化を前提としている。ポストモダンの知的な知の特徴は全体化に対する拒絶にあり、統合された全体に対して統合されない断片や、それら断片の間の異種混交に価値をおい

ている。

しかし、文化の断片化は、なにも最近に始まったことではない。近代こそあらゆるものを断片化し、全体的なプランにしたがってその諸断片に固定的な機能や役割を与えて組み立てるという特徴をもっていた。近代の知がその初めから「断片」の寄せ集めを特徴としていたことは、オリエンタリズムのテキストが先行するテキストからの引用の断片の集積であったというサイドの指摘でも明らかだろう。けれども、近代の思考は、断片を何らかの全体と関係づけて調和的な部分へと換える営みであるが、それに対して、ポストモダンの思考は、一切の関係性を拒絶する断片そのものに価値を見だし、あるいはそのような断片と戯れるという営みであるといえるだろう¹¹⁾。

ポストモダンのエスニシティやフェミニズムなどの運動は、近代の知の全体化に対して一切の関係性を拒絶する断片による異議申し立てという側面をもっている。しかし、断片化による異議申し立てが有効であるのは、その全体が、固定的ですでに自己完結したものである限りにおいてである。だが、近代の知の全体的思考は、現代の消費社会の資本主義の運動がそうであるように、自らが生み出した断片の間の葛藤を原動力にして、次から次へと境界線を引き直しつつ、未完だが計画された全体化を行う運動としてある。ポストモダンの断片化が消費社会の資本主義と親和的であるのもそれゆえである。

したがって、断片化による全体化への異議申し立ては、それだけでは文化を断片化しつつそれを部分として取り込んで全体化していくモダニズムの知にとって、脅威とはならない。大きな全体への統合を拒否するマイノリティによる異議申し立ては、断片をそのままひとつの種的同一性をもつ全体とすることで、アイデンティティの政治学を反復するだけになってしまう恐れがあるし、マイノリティとしてのエスニシティが実際に一切の関係性を拒絶する断片でありつづけるのは困難である。しかも、その頑なな差異の主張によって他の断片との葛藤や断絶に苦しむのも、全体化を指向する近代の知や権力ではなく、それに抑圧されているマイノリティのほうであろう。

しかし、全体化に抗するには、一切の関係性を拒絶しなくてはならないといったポストモダニックな戦略しかないわけではない。断片が他者との関係をもつことは、予定調和的な全体のなかの部分となることとは限らないからである。ブリコラージュ的戦術とは、断片を断片のままつなぐ関係性のあり方であったことを思い起こせばよい。民衆あるいはサブカルタンにしてみれば、支配文化が表象を全体化するための「全体」

11) 「断片」としての断片と、全体の中に調和的に組み込まれた「部分」としての断片の区別は、富山太佳夫 [1995] によっている。

を手に入れたときにも、その全体は与えられず、断片化されたものしか目の前になかった。プリコラージュとは、与えられた文化的表象の諸々の断片を、あらかじめ統合的な全体から規定されたもともとの意味など考慮せずに（あるいは考慮できずに）、臨機応変につないでちぐはぐな総体を作り上げることであった。

宮川淳[1975]がいうように、「レヴィ=ストロースがこの【プリコラージュの】比喻で強調しているのは、なによりもプリコラージュを形づくるちぐはぐな総体——いわばシニフィアンとシニフィエとの間の不整合な関係（この不整合はレヴィ=ストロースにとって構造の概念に本質的なものであり、そのみが構造の変換を可能にする）であり、それがあつた計画によって規定されるのではないこと、したがって全体化（分析と総合）とは別の原理の存在である」[宮川 1975: 102]。宮川は、その原理を「くわれわれをひとつの世界から他の世界へ、ひとつの語から他の語へ跳び移らせるが、決して多を一者にまとめず、多をひとつの全体に集約せず、逆にこれらの多のきわめて独自の統一を断言し、全体に還元することができないこれらの断片すべてを、ばらばらなまま断言する、そういつた斜線を確立すること」[宮川 1975: 104]という、ジル・ドゥルーズの《斜線》（《横断》）や《隣接性》¹²⁾の原理に重ね合せている。ドゥルーズは、これらの《斜線》や《隣接性》を「全体と部分の弁証法」に對置させているのだが、この全体と部分の弁証法こそ、種的同一性に基づく近代の支配の原理であり、そのような統合的な全体との結びつきなしに、断片を断片のままつなぐ関係性のあり方こそ、この《隣接性》なのである¹³⁾。

《斜線》や《隣接性》というのは何も特別な関係のあり方ではない。それは、プリコラージュによる関係性であり、生活の場での民衆の日常的な関係づけの仕方なのであつて、そこでは民衆は、その斜線に沿って断片から断片へと跳び移り、「豹変」する¹⁴⁾。プリコラージュする者（プリコルール）にとって、断片は不安をかきたてるも

12) 隣接性 (contiguïté) とは、宮川によれば、「ばらばらな断片が、その距離を無限小に縮小するのではなく、逆にそれを断言しつつ並び合う」[宮川 1975: 104]であり、要するに全体を上から統合するようなプランや統一原理なしに断片が並び合うことである。それは、チャクラバルティの言葉を借りれば、「断片」という観念そのものに挑戦するような断片同士のつながりである。

13) レヴィ=ストロースの構造主義の可能性は、このような関係性の原理を構造とその変換にみいだすことにあり、そこが、断片をシステム全体から規定された一義的な意味をもつ部分に換えていくような近代の他のシステムの思考（体系的思考）と違うところなのである。富山太佳夫は、「構造主義的な思考においてはつねに構造、制度、全体、システムに優位が置かれる。部分はずねにその全体の中に位置づけられた差異的な要素にまで還元される。（中略）ここでは部分は、もはやみずからを裏切るようにして他者との関係を求める必要はなくなる」[富山 1995: 297]と述べているが、それは近代の体系的思考やあるいは俗流構造主義にはあてはまるだろうが、宮川淳が指摘しているように、不整合を構造の本質的なものとするレヴィ=ストロースの構造主義にはあてはまらない [cf. 小田 1989: 51-52, 144-149]。

のでも、何らかへの異議申し立てでもない。しかし、それは無抵抗なのでもない。そこにあるのは、松田素二 [1989] のいう、生活者の便宜による妥協＝抵抗であり、それは、支配的文化のヘゲモニーに組み込まれ、パッシヴに妥協しながら、その妥協によって《隣接性》や《斜線》を引いてしまう抵抗となってしまうような実践である。

本論文では、エスニシティにもとづく文化復興運動や土着主義による伝統の発明や客体化をそのエスニック集団の自己アイデンティティの回復として評価する立場に対して批判を加え、同時に、すべての文化や伝統は構築されたものであるという視点のみを強調するポストモダンの立場も批判されるべきだと論じてきた。しかし、それは、キーキングのように固定された（本質主義的な）階級的視点をとるということではないし、リネキンのように脱構築の適用範囲を議論すべきだという主張でもない。その停止地点を政治的に決定しようとするのは、その政治を一元的な物語にすることに他ならず、批評や抵抗を自己完結した物語のなかに閉じ込めることになりかねないだろう。

エスニシティにもとづく文化復興運動や土着主義による伝統の発明や客体化が批判されうるというのは、それらが真正な伝統や文化としているものが捏造された「虚構」だからではもちろんない。そうではなく、それらの運動が、抵抗しているものと同じアイデンティティの政治学に依拠している限りにおいて、抵抗している当の相手の支配のテクノロジーをむしろ強化してしまうゆえに批判しうるのである。そして、ポストコロニアル人類学によるそうした民族主義的な文化復興運動の肯定的評価は、アイデンティティの政治学にもとづく一元的な抵抗の物語を解釈として固定化してしまい、それらの運動の指導者からみれば受動的でしかない民衆の生活の場におけるブロッコージュ的戦術による抵抗を否定したり見えなくしてしまうゆえに、批判されなければならない¹⁵⁾。

14) このような「生活者の言説の豹変」については、松田素二 [1989] から学んでいる。松田は、よくあるフィールドの経験としての人々の言説の「豹変」について、「この『豹変』の奥にある、何かを見つめなければならないと思うようになったのである。なんらかの属性（職業、出自……）に規定された個人が、ある利害や理念にしたがって合理的に判断を下し語り行動する、という人間認識の回路が、あまりにも自明のごとく取り扱われすぎたのではないかと疑いはじめたのだ」[松田 1989: 95]と述べている。

15) 太田好信は、「文化の客体化は、必ずしも土着文化の復興を促すわけでもない」[太田 1993a: 391] というが、そこで挙げられている土着主義にならない例は、近代化による『新しい生き方』を伝統文化の倒立像として客体化した」[太田 1993a: 391] というもので、それが、オリエンタリズムを内面化した進歩的知識人の「脱亜入欧」（伝統文化を近代西洋文化の肯定的倒立像として客体化したオクシデンタリズムの対偶）と同じであり、いずれにしろ、オリエンタリズムの枠組に属することはいうまでもない。ただし、念のために付け加えておけば、私も、周辺の世界でのすべての土着主義運動がオクシデンタリズムやアイデンティティの政治学によるものだといいたいわけではない。実際には、ヨーロッパにおけるアイ

もちろん、文化復興運動や土着主義が批判しうるものだといっても、人類学者が、サイドのいうオリエンタリストのように、知的優越者や指導者の立場にたつてそれを糺すべきだといっているのではない。そのようなことは、他者の文化を表象＝代弁できると主張するのと同じことになろう。しかし、ここで問題にしているのは、現地の人々のアイデンティティの政治学というより、むしろポストモダン人類学者のアイデンティティの政治学（チャクラバルティのいう「モノマニア的な想像」）のほうである。あらゆる文化を政治的に構成されたものとしながら、西洋人や人類学者による他者の文化の客体化（人類学による文化の表象も客体化には違いない）を政治的に正しくないと批判するとき、その暗黙の基準は「現地の人々の立場」にたつて彼らと同一化することにしかない。しかし、他者を代弁＝表象することを放棄するというには、他者との対話においてともに変わることが含まれなければならないはずであり、そうでない他者との同一化は、固定された双方のアイデンティティを維持するための合意であっても、他者との対話や個別的な交通関係ではない。

要するに、人類学者の「モノマニア的な想像」によって、現地の人々による柔軟でしなやかな戦術を捉えそこなってしまうということのほうが、より大きな問題なのだ。生活の場では、土着主義的な語りをしていた者も時や場面が変わればそれを簡単に否定して「豹変」するが、植民地主義批判をする人類学者は、そのモノマニア的な想像のせいで、そのような民衆の戦術について、現地の民族主義的指導者を模倣しているにすぎなかったのだとか、植民地主義に同意しているようにみなしてしまいがちだということである。

ポストモダン人類学的議論のなかでも、太田好信 [1992] は、民衆のブリコラージュの戦術の意義を強調しているようにみえる。太田は、文化の客体化とほぼ同じ意味で「文化の流用 (appropriation)」という用語を使いながら、それをレヴィ＝ストロースのブリコラージュやセルトーの「戦術」に相当するものだとしている。しかし、レヴィ＝ストロースのいうブリコラージュが、全体的な計画によって単一の意味や機能を与えられた概念を用いて首尾一貫した体系を組み立てる技師の思考に対立するものであり、セルトーのいう「戦術」が支配的文化やエリート文化の「戦略」と対立する概念であったのにもかかわらず、太田は、それらの対立概念を無視している [太田 1992: 89]。

\\ デンティティの政治学とは異なり、周辺の世界（あるいはオリエンタル日本でも）では、そのアイデンティティは、たとえエリートや民族主義者においても、ねじれているゆえに、アイデンティティの政治学から逸脱する動きを含んでいる。ここでは議論を単純化するために、土着主義運動のアイデンティティの政治学による側面だけを故意に強調している。

セルトーが「戦術」と区別している「戦略」とは、意志と権力の主体が周囲の環境から身をひきはなしてはじめて可能となるような力関係の計算や操作のことで、そこに前提されるのは、目標の相手に対するさまざまな関係を管理できるように境界づけられた「固有の場所」である。自分に固有の場を与える「空間の分割は、ある一定の場所からの一望監視という実践を可能にし、そこから投げかける視線は、自分と異質な諸力を観察し、測定し、コントロールし、したがって自分の視界のなかに『おさめ』うる対象に変えることができる」[セルトー 1987: 100]。つまり、この「固有の場」とは、対話や身体的相互性による自己再帰的な諸関係から切り離された外在的なアルキメデスの点であり、オリエンタリズムならびに人々の規格化を可能にしていたものに他ならない。それに対して、「戦術」とは、全体を見通すことのできるような境界づけられた自分の固有の場所があるわけでもないのに、なんとか計算をはかることである。それは、「自分にとって疎遠な力が決定した法によって編成された土地、他から押しつけられた土地でなんとかやっていかざるをえない」[セルトー 1987: 102]。この「戦術」という概念は、「所有者の権力の監視のもとにおかれながら、なにかの状況が隙をあたえてくれたら、ここぞとばかり、すかさず利用する」という、固有の場所をもたないがゆえに融通の利く、臨機応変のブリコラージュを指している¹⁶⁾。

つまり、セルトーは、ミシェル・フーコー [1977] が分析したような近代の権力のもつ規律＝訓練と規格化に否応なく絡めとられながらも、それに絡めとられることが抵抗の力となることを明らかにするために、戦略と戦術とを区別しているのであり、それは、セルトーにとって基本シェーマなのである。太田のように、この基本シェーマを無視して、セルトーのいう「戦術」(およびレヴィ＝ストロースのいうブリコラージュ)を近代の知の「戦略」から切り離してしまうと、すべての人間の文化的実践は主体的で意識的・自覚的な客体化となってしまう、その結果、民族主義や伝統復興運動のように支配的文化に対して意識的・自覚的に対抗する「戦略」としての客体化と、そのような対抗とは別の「戦術」としての文化の流用との間の区別が忘れ去られてしまう。

植民地的状況における対抗的な民族主義にも内在化されている近代の知と、文化の

16) セルトーのいう「戦術」が、レヴィ＝ストロースのいうブリコラージュの言い換えであることは、セルトー自身が、スペインの植民地化に服従するばかりか同意さえしたインディオたちが押しつけられた法や表象を流用していった例を挙げ、現代社会でも言語の生産者であるエリートが押しつける文化を民衆が使用するとき、「支配的文化のエコノミーのただなかで、そのエコノミーを相手に『ブリコラージュ』をおこない、その法則を、自分たちの利益にかない、自分たちだけの規則にしたがう法則に変えるべく、こまごまとした無数の変化をくわえている」[セルトー 1987: 16] といっていることから明らかだろう。

別のあり方との区別を、本質主義として非難したり、現地人の意識や主体性を否定するものだと退けることによって、ポストモダン人類学（ポストコロニアル人類学）は、植民地主義に対抗的な民族主義指導者たちの土着主義的な伝統復興運動や、支配的文化における「伝統の発明」などのアイデンティティの政治学による近代の知と権力のあり方（すなわちセルトーのいう「戦略」）も、生活の場における民衆のブリコラージュの戦術も、同じように文化の構築ないし客体化として同一視せざるをえなくなっている。その結果、例えば、ポストコロニアル的な観光人類学は、現代のマスメディアや観光産業によって創られた文化的イメージを自分たちの文化の帝国主義的な破壊だと主張する現地の民族主義エリートたちの批判と、そのような帝国主義的な力関係の中で他者の創り出した観光イメージに依存しながらも自分たちの文化を創造してゆく現地の人々との間で、一種の判断停止状態に陥ることになる [cf. 山中 1992: 162; 太田 1993a: 390]。

キーリングもリネキンもトラスクも同じように、観光産業の創り上げた文化イメージを批判しているのに対して、太田好信は、「観光イメージによって語られることは、自己を他者のイメージによって形成せざるをえない屈辱的な経験である一方で、同時にそのイメージがただのイメージにすぎないという批判的認識を生みだしうる」[太田 1993a: 392] とか、あるいは「観光のイメージを一方向的に担わされているように見受けられる遠野の人々も、そのようなイメージにそった『演技』をすることにより、そのイメージのもつ虚構性を主題化する。そのような操作をとおして、観光の力関係に絡めとられながらも、なおかつその状況における自己の行為を意識することにより、その状況を中和する可能性を、遠野の人々は留保しているのではなからうか」[太田 1993a: 394] とか、また、「アイヌの人々にとり、観光は他者がつくりだした表象が充溢し、もっとも力関係の行使が明白な場である。だが、同時にそれらの表象を操作し、新たに自己のアイデンティティを『和人』にたいして主張できる数少ない〈場〉でもある。やや抽象的ないいまわしが許されるのなら、ある語り、あるいは言説（discourse）が行使する力関係に対抗するためには、その言説とは関係のない反＝言説（counter-discourse）を樹立するのではなく、支配的な言説の内部で通用することばで言説それ自体を脱構築しなければならないのだ」[太田 1993a: 394-395] と述べて、観光文化の創造的側面を、文化の客体化による新しい自己アイデンティティの創造として評価している。

ここでも、太田は、民衆のブリコラージュの戦術の意義を強調しているようにみえる。けれども、太田のいう意義とは、他者による表象を意識的・自覚的に操作（つま

り客体化)することによって自己のアイデンティティを確立することにあるのであり、観光の力関係に絡めとられながらも、それをずらしていくというブリコラージュ的戦術の強調とはなっていないように思われる。というのも、客体化による自己アイデンティティの確立と、民衆やサバルタンによる戦術とは相いれないものであり、支配文化の言説に包摂されながらも、その包摂を逆手にとってその言説を脱構築していくという戦術は、客体化によるアイデンティティ(種的同一性)の基盤そのものの脱構築となるからである。その相いれない二つを一緒にして支持するのは、ひとつには太田が現地人の行うことはすべて支持するという「現地人の支援」を人類学者の責務だとしているからであるが、もうひとつには、文化の意識的・自覚的な操作のみを主体性として評価するという啓蒙主義的な知の観念を保持しているからであろう。

太田は、別の論文 [1996] でも、ディック・ヘブディジ [1986] が行っている、従属的集団のサブカルチャーにおいて、支配的文化の商品を消費しながら、それをブリコラージュの手法で「スタイル」という別の隠れた意味に流用しながら、支配的文化のヘゲモニーに抵抗しているという分析について次のように述べる。

ヘブディジの著作を読んでいると、ある素朴な疑問が浮かぶ。たとえば、サブカルチャーの担い手たちは、意識的にスタイルによる抵抗を行っているのだろうか。じつは、ヘブディジはすでにこの疑問に答えている。「すべてのパンクが自分たちの経験と意味のズレに等しく気がついているわけではない。もちろん、このズレに彼らのスタイル全体の基盤があるわけなのだが」。ならば、ヘブディジの解釈を正当化するものは何なのか。少し意地の悪い見方をすれば、彼自身がパンクやスキンヘッドたちの〈政治的無意識〉を、裏づけなしに勝手に読み込んでいるようにも見える。

人類学が保持しつづけてきた学問の信条の一つは、対象の「生きられた現実」(lived reality)を内在的に理解することだ。だから、サブカルチャーを構成する若者たちが、スタイルをとおして抵抗しているかそうでないかという疑問には、調査者が勝手に答えを出すことは謹まなければならない [太田 1996: 136]。

太田のいう「裏づけ」とは、素直に読めば、サブカルチャーの担い手たち自身が、俺たちは抵抗しているんだという意図をもって意識的・自覚的に文化的操作をしている(つまり、そう主張している)ということになろう¹⁷⁾。しかしここでも、太田は、支配的文化の言説に絡めとられながらも、その時その場での「いま・ここ」の生活を

17) もっとも、意地悪ないい方をすれば、太田が先の論文 [1993a] で挙げている、遠野の人々の「演技」についても、人々が意識的・自覚的に文化的操作しているという「裏づけ」がはたしてあるのだろうかという疑問を出せよう。

肯定しようとする人々の臨機応変の戦術を評価しようとしながら、人々の主体性を否定しないようにするにはその操作や抵抗が意識的・自覚的でなければならないと考えるゆえに、かえって人々のブリコラージュ的戦術のもつ非一貫性や断片性による抵抗を否認してしまうのである。

3-3. 提喩に抗する隠喩／換喩

近代の支配テクノロジーによる全体と部分の関係性のあり方と、生活の場での関係性のあり方の違いは、ネーションやエスニシティに見られる近代の民族分節¹⁸⁾や民族的アイデンティティのあり方と、生活の場で便宜的に形づくられる民族アイデンティティのあり方の違いをも明確にしてくれる。ネーションやエスニシティのような近代の民族的アイデンティティは、これまでも使ってきた酒井直樹 [1996] の用語でいえば「種の同一性」ということができる。それは、国民的同一性を典型例とする、近代の支配のテクノロジーに特有の同一性であり、近代以前の親族関係や主従関係などの錯綜する社会関係の網の目のなかで重なり合いながら少しずつずれていくような同一性とは違って、「犬が同時に猫であることができないように、人は同時に複数の国民、民族、人種であることはできないという建前がうちたてられ」[酒井 1996: 174]ており、「身分や職業などに基づく個と個の関係を飛び超えて、個人と全体としての共同体を直接に結びつける」[酒井 1996: 173]。このような全体化と個別化を同時に行い、個と全体とを無媒介に結びつけるような抽象的な国民共同体こそ、ベネディクト・アンダーソン [1987] が「想像された共同体」と呼んだものである。

アンダーソンは、よく知られているように、「想像された共同体」としての近代のネーションの特徴を、ネーションというものが明確に境界づけられた全体として想像され、一度も出会ったこともない人々と自分とを結びつける際の想像の仕方が、全体と個人とをいきなり無媒介に結びつけるような想像によっていることにであると述べる。アンダーソンのいう「想像された共同体」とは、〈顔と顔のつながり〉を超えた、すなわち固有性のある人格的なつながりがない者までを含んでいる共同体のことであり、もちろん、ある程度の規模の共同体は、近代のネーションに限らず、想像されたものである。しかし、アンダーソンの議論において重要なのは、「共同体は、その真

18) 松田素二 [1992] は、近代の民族分節のように「100%と0%の共感」という魔法によって境界が絶対化された民族的アイデンティティ（すなわち種の同一性）を「ハードな民族」と呼び、以前のように生活の便宜のために転換しうる民族境界をもつ民族意識を「ソフトな民族」と呼んで区別し、その「近代の人間分節」の魔法が強力なのは、被抑圧者の異議申し立てが同じ「100%と0%の共感」のまやかさに依拠しているからだと論じている。それについては、別の所で取り上げて議論している [小田 1995]。

偽によってではなく、それが想像されるスタイルによって区別される」[アンダーソン 1987: 17-18] ということであり、近代のネーションが、近代以前の想像された共同体とは異なる想像の仕方をしているということなのである¹⁹⁾。アンダーソンは、ネーション（国民的共同体）以外の想像された共同体の例として、近代以前の王国を挙げているが、その想像された共同体は、境界がすけすけで不明瞭であり、そこにおいて一度も出会ったこともない人々と自分とを結びつける関係は主従関係や親族関係の延長であって、その全体はそれらの関係の連鎖をたどって広がる不明瞭な網の目として想像されている。

近代のネーションやエスニシティのような、個人と全体をいきなり無媒介に結びつける想像の仕方は、修辞学の用語でいえば、部分と全体を置き換える「提喩」的想像といえよう。それに対して、親族関係や主従関係など錯綜した社会関係の網の目のなかで、それらの関係性の延長として想像される近代以前の民族的アイデンティティは、提喩的想像によるものとは異なっている。それは、親族関係や主従関係といった諸関係の原理である隣接性による「換喩」的想像と、その延長線の不明瞭な広がりをもつと決めていくための、横断性（斜線）による「隠喩」的想像——他民族が反人間であるとかその慣習が逆さまだとかとするもの——の交叉によって創られているのであり、その延長線の交叉のさせ方に応じて、つまり、その場その時の便宜に応じた換喩と隠喩の間の変換によって、しなやかに変形したり豹変したりするものとなっているのである。いいかえれば、断片は換喩や隠喩によってつながられる場合はそのまま断片性を残しているが、提喩的關係においては全体の中の部分（＝部品）となってしまふということである。

清水昭俊は、「民族の『われわれ』意識が成立するためには、複数の『私』が機能的関係で結ばれているだけでは不足であって、個々の『私』がこの『われわれ』の部

19) 酒井直樹 [1996: 173] は、「国民共同体（民族あるいは人種共同体も同様な論理によって構想される）への帰属は、身分や職業などに基づく個と個の関係を飛び超えて、個人と全体としての共同体を直接に結び付ける」のであり、そこでは「個人は特定の他者との関係によってその同一性を得るのではなく抽象的な集合への帰属によって種的同一性を得ようになる」と述べながら、「ベネディクト・アンダーソンが『想像的』ということばで示したかったのは、こうした種的同一性の持つ抽象性のことであろう。関係的な同一性であっても、面と面を突き合わせることもない社会関係（アンダーソンはこうした社会関係を『想像的』ということばで記述しようとしているようにみえるが）を示すことはおおいにありうるからである」[酒井 1996: 281] としている。けれども、アンダーソンが「想像的」ということばで表しているものは、酒井のいう「種的同一性」（前注で紹介した松田 [1992] のことばでいえば「100%と0%の共感」と「関係的な同一性」（親族関係や主従関係といった特定の個と個の関係の延長として想像されるもの）の両方を含んでおり、その上で、近代のネーションの「想像」とそれ以前の共同体の「想像」を、その二つに分けているのである。

分であると自認するまでに統合される必要があった。比喩の言葉で言いかえれば、自己のかかわる換喩的關係が提喩的關係に変換されることによって、『われわれ』は『私』に対する統合を達成することになる」[清水 1992: 90]と述べ、親族集団をも含めてあらゆる「想像の共同体」が「換喩から提喩への変換」によって作られることを示唆している。しかし、重要なのは、むしろ、生活の場における「想像の共同体」は、そのような提喩的關係への変換なしに、隣接性という關係のあり方にそった換喩的想像によって（正確には換喩と隱喩による想像によって）作られるということなのである。ネーションやエスニシティのような提喩的想像による共同体は、近代の言語政策や「出版資本主義」あるいは「民族史＝国民史」という歴史の恣意的な読みなどによる規律＝訓練を通じて作られたのであり、換喩的・隱喩的關係から提喩的關係への轉換による全体化を批判するには、そのような轉換が近代の知や支配のテクノロジーに属するものだと認識することが大事だろう²⁰⁾。

人々が生活の場において作り上げる、不明瞭な境界しかもたないもうひとつの「想像の共同体」、すなわち近代の種的一同性によるものとは違った「想像の共同体」は、全世界で国民国家が形成されている今日でも、全く過去のものとなったわけではない。国民国家の中にも、個が明確な全体へと無媒介に結びつけられるような「想像の共同体」とは異なり、特定の個と個のつながりの延長として想像される共同体のあり方が残っている²¹⁾。その一例として、ここでは、吉岡政徳 [1994] が、〈場の論理〉によって「なんとなくまとまっている」と表現している、ヴァヌアツの人々の「想像の共同体」を取り上げてみよう。

吉岡によれば、異なる言語・文化を基盤とする多数の集団が多様のまま残された新しい独立国家ヴァヌアツには、それぞれの伝統的文化を核とする「カスタムの世界」と、学校組織やキリスト教や行政や独立運動などの新しい「スクールの世界」の二つ

20) 提喩的想像が近代の知に特有であることを逆説的に示しているのが、隱喩も換喩もともに全体と部分の置き換えである提喩の組み合わせ（提喩の二つの積）にすぎないと主張する、グループμ [1981] による「提喩中心主義」である。それは、例えば、色白の女の子を「白雪姫」と呼ぶ隱喩は、「色白の女の子」→類に一般化する提喩→「白いもの」→種に特殊化する提喩→「雪」という置換によるというのだが（これらの例は佐藤信夫 [1992] による）、実際に生活の場において隱喩的な想像をする場合、「白いもの」という境界づけられた「全体」が必要だとは思われない。隱喩も換喩も、それらが生きられたものであるならば、断片から断片へと思わぬ跳び移りをしている。それらを「提喩」へと還元するのは、そのような断片を部分へと換え、明確に境界づけられた全体と、類と種の階層的体系によって思考する近代の知に特有の見方であろう。

21) 筆者も、現代の国民国家の中にある生活の場におけるもう一つの「想像の共同体」の例を、沖縄の「幻想の琉球王国」に自分たちの祖先を結びつける「門中化」の動きに見いだしたことがある [小田 1996a]。

の世界が併存している。けれども、首都を中心に植民地全体に広がる「スクールの世界」と、伝統的文化の拠点たる地域に基盤をもつ「カスタムの世界」の併存は、明確に境界づけられたネーションへの全体化と、同様に明確に境界づけられたエスニシティに拠ってネーションへの統合を拒絶する断片化の（ともにアイデンティティの政治学による）二つの方向への分岐を生じさせてはいない。その理由は、その二つの世界のギャップを、古くから使われていた「マン・プレス」（場を共有する人々）という概念が埋めてきたことにあるようだ。それは、いわば《隣接性》と《斜線》によって、島を超え、言語・文化的な近縁関係さえも断ち切る形で成立しうるものであって、「場以外に何の共通性を持たない人々をまとめあげるあいまいな概念として存在していた」[吉岡 1994: 229]。吉岡は、このあいまいな概念による〈場の論理〉を〈エスニシティの論理〉やナショナリズムと対置させながら、独立運動以降の「マン・ニューヘブリデス」（ニューヘブリデスという植民地の場を共有する人々）や「マン・ヴァヌアツ」（ヴァヌアツという国家の場を共有する人々）というまとまりを次のように説明している。

……彼らのマン・プレスは変幻自在にその形を変えうるものであった。カスタムにおける人々のアイデンティティの場である個々の言語・文化集団は、この〈場の論理〉によって島全体へと拡大し、さらには、スクールにおけるアイデンティティの場である植民地全体へと接合されていたのである。しかし、このことは、エリート達のナショナリズムが人々にも共有されていたことを意味するわけではない。エリート達にとってのマン・ニューヘブリデスは、自らの国家をから取ろうとする主体的な植民地民族であったが、人々にとっては、それは分裂を起こすほどバラバラではないが、同一の場を与えられたということになんともなくまとまっている住民にすぎなかったのである。

（中 略）

ヴァヌアツの人々は、国家の側が、植民地の上に「想像の共同体」としての国民を作り上げる努力をしようとしまいと、それとは関係なく、現実には与えられた場を共有することでまとまっている。人々の側から生まれたこの〈場の論理〉は、自らの言語・文化圏、島、そして国家という場を、チェーンの輪をつなげるように結び付け、それによって、同一の国家に組み入れられた多数の異なる言語・文化集団を、これといった内的な共通性を持たないまま、それでも住民としてなんともなくまとめているのである [吉岡 1994: 231-233]。

ヴァヌアツのカスタムとスクールの二つの世界の区分は、ニコラス・トーマス流の文化の客体化論からすれば、太平洋の諸社会の多くが西洋経済との対比によって「伝

統としての贈与経済」を創造したのと同様に、ヴェヌアツの人々が、キリスト教や政府、学校などの西洋文化と現地の文化との「もつれ」の中から、自分たちの文化の要素を抽出し純化して、カスタムの世界を創出することによって、自己と他者の新たな差異化を行なった結果ということになる[cf. THOMAS 1991]。そのような見方は、さまざまな社会に見られる、村や周縁地域の世界と、都市や国家の世界との区分を伝統の発明あるいは客体化と捉えるものである。事実、ヴェヌアツでも一部には、西洋文化を拒否してカスタムの世界を守ろうとする土着主義的な運動があったという。けれども、大部分の人々は、スクールの世界を自らの生活世界の一部として容易に受け入れた。しかも、それは、エリートたちにありがちなアイデンティティの分裂や葛藤が伴うものとは違って、二つの世界を同時に生活の場とする生き方のようにみえる。つまり、そこでは、民衆たちは、吉岡のいう〈場の論理〉によって二つの世界を「チェーンの輪をつなげるように結び付け」、その横断線ないし斜線にそって片方から他方へたやすく跳び移っているのである。

すでに明らかなとは思いますが、本論文で民衆の「生活の場」と呼んでいるものは、もちろんヴェヌアツの例における「カスタムの世界」を指しているのではけっしてない。スクールの世界とカスタムの世界という二分法的な体系に否応なく包摂された人々が、その与えられた二分法的世界をそのまま受け入れながらも、それを横断する斜線を引いていく場そのものを指しているのである。そして、トーマスの客体化論では、その二分法的世界を生成し、それを新たに意味づけていくことは説明できても、それを受け入れつつ横断するような生活の場そのものはみおとされている。

つまり、重要なのは、単にスクールの世界とカスタムの世界とが客体化によって分断されているということでも、あるいは客体化の条件である近代資本主義システムとの接触によって「カスタムの世界」がまったく新たに創造されたということでもない。たしかに、太田がいうように、「文化の客体化とは、文化を操作できる対象として新たに作り上げることである。そのような客体化の過程には当然、選択性が働く。すなわち、民族の文化として他者に提示できる要素を選びだす必要が発生する。そして、その結果選びとられた文化は、たとえ過去から継続して存在してきた要素であっても、それが客体化のために選択されたという事実から、もとの文脈と同じ意味をもちえない」[太田 1993a: 391]。ヴェヌアツでも、カスタムの世界（正確にはスクールの世界との二分法）はそのような客体化によって新たに作り上げられたものであるということはできよう。

同じように、トーマス [Thomas 1992] も、西洋近代の資本主義システムとの接合

において客体化された伝統は、「二項対立的な新伝統文化 the dichotomized neotraditional culture」[THOMAS 1992: 223] のなかで、その対照物（資本主義文化ないし植民地文化）を価値づけるときには排除され、それ自身を価値づけるときにはその対照物の方が拒絶されると述べている。つまり、新伝統文化の体系においては、ある文化的要素が過去から連続しているようにみえても、そして客体化によって西洋化され近代化された文化的要素とは両立しない相互排他的なものとしてとされていても、その二項対立ないし二分法の体系のなかで（西洋文化や近代文化との「絡み合い」のなかで）、新たにプラスやマイナスに意味づけられるのであって、それは過去にあったものとは別のものだというわけである。

すでにみたように、トーマスは、そのような例としてフィジーのケレケレという贈与慣行の客体化を取り上げている。フィジーには、もちろん、植民地化以前から親族の外の領域には個人的利益を追求する市場交換（交易）もあったのであり、他の社会と同じように贈与交換や市場交換や再分配といった形態を異にする交換が併存しており、ひとつの複合的な社会空間を織り成していた。トーマスは、それらの交換のルールを区別それ自体も人類学者が創りあげたものだと示唆しているが [THOMAS 1991: 12-13]、そのような区別がなかったとは考えられない。

ただ、植民地化以前においては、その区別は、ブリコラージュ的な実践において接合されているのであって、客体化され全体化された区別ではなかった。そして、植民地化の過程でそれらのさまざまな交換の諸慣行のなかから、近代資本主義システムと親和的な個人の利益を追求する市場交換と対比されて、親族集団内部の再分配と親族集団間の贈与交換とを規定するケレケレという贈与慣行だけが、民族アイデンティティを示すものとして選ばれ、フィジーの伝統文化の全体を表象するものとして選択され「全体化」されたというわけである。そのような全体化がなされてはじめて、それ以前からなされていた生活の場のブリコラージュが、その全体化に抗する戦術となったわけである。いいかえれば、それ以前からの生活の場での横断線や隣接性による「柔軟性」によって、支配文化に対して、受容することがそのまま抵抗となるような戦術が可能となったのである。

けれども、客体化論では、せつかく西洋文化と伝統的文化の区別や受容＝消費が接合のなかの絡み合いにおいてなされるという視点を提示しながらも（この点が後で出てくる「同化・持続」論より優れている点である）、客体化の結果できる体系はそれぞれが種的同一性（アイデンティティ）を確立した「固い」文化の体系として把握されていまい、横断線や隣接性による個々の人間の「豹変」や、「断片であること」そ

のものの批評性や抵抗は見えていない。

春日直樹 [1995] は、フィジーの事例を使って、資本主義システムとの接触において伝統を対抗的文化として創造していることを強調するトーマスや M・タウシグの「対抗・創造」論に対して、フィジー人が日常生活でもっと柔軟な戦術をとっていることを明らかにしている。

タウシグ [TAUSSIG 1980] は、コロンビアのプランテーションで働く農民たちやボリビアの錫鉱山で働く坑夫たちが、資本主義的な生産様式を異常で邪悪なものとして認知し、それを悪魔と結びつけていると述べて、そこでは悪魔の象徴する資本主義と搾取が白人の世界のものであり、再生する自然経済と使用価値からなる農民社会と対立するものとされているという。春日は、タウシグがトーマスと同じように対抗的文化の新たな創造＝断絶を強調する「対抗・創造」論に属しているとし、J・パリーと M・ブロックら [PARRY and BLOCH 1989] による「同化・持続」論をそれに対置させる。同化・持続論とは、貨幣経済は土着の経済にとって異質なものではなく、貨幣経済の特徴である短期的で個人的な利潤の追求が試みられる交換の領域は大多数の社会にもともと存在しており、その共通性によって、資本主義という新しい要素が、持続する既存の文化の枠組のなかにそのまま位置づけられて同化されていくという見方である。

だが、春日は、この対抗・創造論と同化・持続論の対立が二者択一的なものではなく、「文化の対抗的な創造と同化的な持続とは、ともに併存しながら、しかも矛盾を顕在化させることのないままフィジー人の日常生活を構成している」[春日 1995: 112] のだという。フィジーでは、売買行為は接触当初からけっして危険視されず、既存の各種の交換形態の間を自由につなぐ貨幣は便利な財として受け入れられ、キリスト教化されたフィジー人にとって、ビジネスに成功して教会に寄付をすることは一つの理想にさえなった。つまり、フィジーでは、資本主義はキリスト教と結びつきながら、持続する土着の文化の論理に同化され接合されている。しかし、その一方で、ビジネスとフィジー文化は相容れず、良きフィジー人はビジネスでは成功できないといわれ、そして、ビジネスの成功者は反社会的な呪術者とされるという、対抗-資本主義的な伝統の創造もみられるのである。

春日によれば、フィジーの人々は、このような資本主義に対するまったく相反する言説を状況に応じて使い分けている。すなわち、「新しい事業計画を推進したり、事業の一時的な成功をみたときには資本主義肯定的な言説を用い、計画が困難になったり、事業が失敗したときには批判的な言説を用意する」[春日 1995: 115]。このよう

な言い訳は、松田素二が、「ある一つのイディオムに反対する際に、もう一つ別のイディオムに言及しながら反対し、それに対して批判されるとまた別のあるいはもとのイディオムに依拠して反論する」【松田 1989: 121】といている、生活の場において生活者が駆使する「循環的こじつけ」による言い訳の一例といえるだろう²²⁾。

トーマスやリネキンや太田らの対抗・創造論は、伝統の発明や文化の客体化という現象について、現地の人々の意識的・自覚的な文化の操作による主体性の確立という「主体化」の側面のみを強調するあまりに、現地の人々が客体化によって「彼ら＝西洋経済＝資本主義＝悪／われわれ＝伝統経済＝贈与交換＝善」という図式（あるいはトーマスのいう、その善悪を「逆転」した図式）を作り上げて、それによって新しいアイデンティティを確立することだけが、自己を肯定的に生きる術であるという物語を描き出してしまっている。また、ブロックやパリーらの同化・持続論では、現に存在する対抗的文化や非資本主義的経済が無視されてしまうというだけではなく、妥協や受容しているようにみえる実践がそのまま抵抗や別の文化のあり方となっていることがまったく考慮されていない。その両方によって完全にみおとされているのが、生活の場における隣接性の連鎖や斜線にそって、断片から断片へと跳び移るブリコラージュの戦術であり、松田の表現を借りれば、生活者が、断片として与えられるイディオム・インデックスから、「生活の便宜」によってイディオムをそのつど恣意的に選択することで「豹変」しながら結果的になされる〈妥協と抵抗〉、すなわち、一見パッシングにみえる妥協や受容が、そのまま権力への最もしぶとい抵抗となるような抵抗のあり方なのである。そして、ポストコロニアル人類学の作り上げる「抵抗の物語」は、むしろそのような物語に抗するような抵抗のあり方を覆い隠してしまっているといえよう。

4. 生活の場の人類学へ向けて

すでにみてきたように、近代世界システムと現地の文化の接触における「伝統の発明＝創出」をどう捉えるかは、ポストコロニアル人類学にとって重要な課題であった。

22) もっとも春日自身は、そこに生活の場における〈妥協と抵抗〉をみるのではなく、「文化が資本主義化にしばしば抵抗を示すのにもかかわらず、なぜこれを最終的に受容してシステムの拡大的發展を許していくのか」【春日 1995: 115】という、資本主義システムの「接合」の問題だけを見ている。けれども、状況に対して受け身にイディオムを使い分ける「戦術」は、それが臨機応変なもので首尾一貫していないというだけで、近代の知や権力の首尾一貫した経済的合理性や国家の論理に対する、対抗的文化の創造よりも有効な〈抵抗〉となりうるだろう。

松田素二 [1990: 35-39] は、伝統の創出という現象の生成源を、①近代国家の「支配の必要」、②資本主義システムの「接合の必要」、③地域居住者の「生活の必要」の三つに分けて、人々の「生活の必要」による伝統生成にこそ注目すべきだとし、その理由を、「なぜならそのとき私たちは、同じ生活者としてアフリカと同じ立場にたてるからだ」[松田 1990: 47] と述べている。このことには、伝統の創出という歴史人類学的な問題にとどまらず、人類学にとってより大きな意味があるように思われる。

松田は、「私たちがアフリカの伝統から何を学ぶことができるのか」という問いに対して、アフリカの「生活の必要」にもとづく伝統生成が柔軟であること、その点が近代を支えるイデオロギーとは対照的であること、そして、そのような「柔軟な生活知」を概念化と全体化によって「コチコチの教説」に変えてしまう「近代知」から脱け出す道すじを示してくれるという [松田 1990: 47-48]。ここで「現地の人々に学ぶ」という言い方で表明されていることは、エコロジカルな現地の人々の知恵に学ぶといった野生の知や民衆の知の実体化でも、また「異なるもの」のロマン化でもない。それは、研究者によってあらかじめ実体的・概念的に捉えられた「異なるもの」としての伝統文化や民衆文化とは無縁のところ、誰もが一貫したアイデンティティの形成などなしに、自己を肯定的に形づくる「生活の場」への注目なのである。

近代知に抗する生活知やブリコラージュ的戦術は、私たちが失ってしまったものでもないし、その差異ゆえに私たちの文化への異議申し立てになるといったものでもない。それは、私たちも同じ生活者として共有しているものであり、「生活の場」では当たり前知や実践なのである——ちょうど隠喩や換喩による断片の連鎖が生活の場でのことばとしては当たり前のつながりであるように。当たり前ではないのは、隠喩や換喩といったことばのつながりを全体と部分の階層的關係に還元して、それらのことばを使っている者ではなく、一望監視装置によるように、全体を見通すことのできる者こそがそれらのことばの本質を理解し表象できるとする近代の知のほうなのである。

「同じ生活者として」という、ある意味では危ういことばは、世界システムの中核的地域(メトロポリス)に住む私たちと、周辺的地域に住む彼らとが同じ生活をしているということではもちろんない。また、支配者もオリエンタリストも人類学者も、同じ生活者として同じ生活知を有しているというのであれば、近代知と生活知の区別など無意味ではないかという疑問も出てこよう。しかしながら、近代知と生活知の区別、あるいはレヴィ=ストロースの技術者の知とブリコロールの知の区別は、デリダ [1983: 224] がいうように、技術者や科学者もブリコラージュを行うからといっ

て、解消してしまうわけではない。技術者がブリコラージュを行っていても、その技術者が全体化された近代知に囚われている限り、ブリコルール（生活者）と同じ地平に立つことはない。「私たちがアフリカの伝統から何を学ぶか」という問いへの松田の答えを、私なりにいいかえれば、一元的な物語を放棄するブリコラージュを自分たちも実はしているのだということに気づくことである。そのためには、「柔軟な生活知」としてのブリコラージュのあり方を分析し記述することが重要となる。

関根康正 [1994, 1995] の提唱する「〈地続き〉の人類学」も、「『通常の価値』の共有性」というボトム次元に目を向け、南インドの人々と私たちが同じ〈地続き〉の世界にいるということに、個別文化を超える非実体的な「普遍性」を見いだすことによって、オリエンタリズムから脱け出すと同時に相対主義のアポリアからも脱け出す道を探る正当な試みといってよい。

関根は、〈地続き〉の場を「生きられる文化」といいかえて、発明された伝統としての「カースト」と「浄・不浄」イデオロギーからなる一義的で階層主義的な支配イデオロギーの下に置かれたハリジャンの戦略的行為に注目しながら、彼らの「生きられる文化」の核心には、実体的で硬直したカーストを規定する浄・不浄イデオロギーではなく、ケガレの観念を共有する柔軟な——すなわち操作の自由度の大きい——〈親族の地平〉において人々が肯定的な自己を形作る生成過程があるという。そして、〈地続き〉の場とは、近代の知にみられるような中心化・全体化に向かう実体的・概念的な「普遍」ではなく、ケガレの観念にみられるような脱中心化・断片化の契機をはらんだ「境界的事象」の場であり、そのような生成変化の場としての境界的事象の場所に向かうことが、「フーコーの目指す『外の思考』」であり、『従属的な知』の場所こそが、反転して、権力の知の外部に逃走していく『民衆的な知』の拠点となるという展望的主張である」[関根 1994: 53, 1995: 357 (注13)]と述べている。

また、被抑圧者としてのハリジャンにみられる、抑圧の制度を受け入れてしまう態度とそれに反発する態度との共存を、「『自己拡張』を求めてのハリジャンの戦略的行為の部分部分」[関根 1995: 41]と解釈できると関根はいう。つまり、関根は、ハリジャンの戦略的行為のひとつひとつは首尾一貫したものではないといっているわけだ。本論文の言い方を使えば、ここにも、与えられた状況に応じた臨機応変のサバルタンないし民衆のブリコラージュ的戦術をみてとれる。

そして、関根によれば、従来のハリジャン研究にみられる〈文化断絶論〉と〈文化合意論〉の論争は不毛の対立であり、両方の立場とも問題を残している。〈断絶論〉とは、ハリジャンが支配カーストとは異なる文化を生きており、しばしば支配文化に

意識的に対抗するために対抗的文化を作っているとする立場であり、一方、断絶論に
対抗して登場してきた〈合意論〉は、ハリジャンが支配文化の価値体系を模倣するこ
とで支配イデオロギーを受容しており、ハリジャンも支配カーストも同一の支配イデ
オロギーを共有しているとする立場である。

同じインドの支配文化との接合を問題にしているハリジャン研究において対立する
二つのアプローチの問題点は、春日のいう、西欧近代の資本主義システムと土着の文
化との接合に関する対抗・創造論と同化・持続論の対立の問題点に似ている。すなわ
ち、ハリジャン研究における〈断絶論〉と〈合意論〉の対立が不毛であるのは、資本
主義システムとの接合の研究における対抗・創造論と同化・持続論の対立が不毛であ
った理由と同じように、両方のアプローチとも、民衆やサバルタンがあたかも首尾一
貫した計画をもっているかのように捉え、ハリジャンの状況的な戦術による「豹変」
を看過しているからである。

例えば、関根 [1995: 34] が合意論に対するドゥリージェの批判を引いて述べている
ように、合意論は「模倣が必ずしも合意ではない」という見方に立つことに失敗して
いる。事実、ハリジャンが支配イデオロギーを模倣しているとしても、合意論が見落
としているのは、その模倣やミミクリ（ものまね）が、むしろ全体化や種的同一性に
もとづく支配テクノロジーに隙間をあける戦術となっていることなのである。

そして、断絶論が「ハリジャンが支配イデオロギーに包摂されているだけの単なる
無力な追従者ではなく、むしろ自覚的な解釈者であることを明らかにしようとした」
ことを評価する関根 [1994: 348] が断絶論を批判するのは、支配カーストとハリジャン
との断絶はそれぞれの置かれた社会的歴史的条件を強く反映した戦略的行為のうち
に存在するのに、断絶論が、支配の力関係によってハリジャンの実践が歪むことを考
慮せず、あたかもハリジャンの固有の文化があるかのように記述する誤謬²³⁾をおか
しているからである。ただし、関根は、ハリジャンの戦略的行為が模倣から反発まで
状況によって一貫しないことを、イデオロギー装置の支配下に置かれた被支配層の実
践の特徴としながらも、そのこと自体を〈妥協と抵抗〉として評価しているというよ

23) このような断絶論は、被抑圧者が無気力な追従者ではないことを示すための議論が陥りや
すい罠である。例えば、保坂実千代 [1995] は、バンバラの女たちが、男たちとは異なる仕方
で言語と社会関係を操作していることを示した優れた論文で、女たちが男性に支配された言
語を使うしかない単なる「ドミネイトされた集団」であるという考え方を批判し、男女が別
の論理と「社会的空間」をもち、そこには異なる二つの表象モードが見られるのだと結論づ
けている。だが、そこでは、表象モードが一義的に語り方や記号の使い方を規定するという
前提のために、被支配者が支配文化に絡めとられているゆえに一義的ではない戦術的な語り
方が可能になるということがみえなくなっているように思える。

り、ハリジャンの自己拡張という一貫した戦略が支配的文化の圧迫によって歪み、断片的で屈折の多いものにならざるをえないという、支配関係の力学の反映という側面に注意を向けている²⁴⁾。

もちろん、私も、プリコラージュ的戦術が、支配的文化に絡めとられているという支配-被支配関係においてのみ実現することを強調し、それを忘れると文化の流用や異種混交性を実体化してしまうと注意しておいたが、ここで関根の論点に従って、もう一度その陥穽に注意を促すことも無駄ではないだろう。本論文で提示した、プリコラージュ的戦術に注目する「生活の場の人類学」は、文化の異種混交性に注目するポストモダン人類学と並行する部分がある。しかし、ポストモダン人類学は、「大きな物語」が散逸した後の浮遊する断片に目をひかれるあまり、私たちが依然として大きな物語に支配された世界に生きていること、そして柔軟な生活知やプリコラージュ的戦術への注目はそこから脱け出す道筋を示すためのものだというのを忘れてしまい、流用や異種混交性やクレオールやディアスポラといった概念が現実の支配-被支配の力関係を無化するものとみなしたり、そうでなければ、支配的文化から断絶した「断片」の固有性にこだわってアイデンティティの政治学に陥るかのどちらかになってしまう²⁵⁾。

その意味でも、生活の場が支配-被支配関係に絡めとられている場であるということ、そこには私たちに固定されたアイデンティティを刻印しようとする力がつねに働いていることを忘れないようにしなければならない。生活の場とはけっして支配的文化や支配関係の力学から無垢の場ではない。支配-被支配の関係に再び注意を向ける

24) この民衆の戦略の一貫性という視点は、ブルデューの「戦略」概念からきているように思われるが、セルトー [1987: 125-145] のブルデュー批判が明らかにしているように、ブルデューは、セルトーのいう「戦術」に、首尾一貫した「戦略」による自由な振る舞いを見てしまうゆえに、他方で、実践を構造化する「ハビトゥス」というドグマティックで実体的な場を想定せざるをえなくなっている。これは、主体や行為者に一貫した意志や計画を導入することの危険性を示すものといえよう。それに対して、関根のいう自己拡張の「戦略」は、ブルデューのそれより広い意味で使われており、必ずしもそこに一貫した意志や計画を導入する必要はないように思える。

25) 人類学の例ではないが、シャルチュエは、最近のインタビューで、自分が普及に一役買った「流用(領有)」という用語が、文化における支配被支配の現実をみえなくしていることもあるとして、「今日では、文化の多層性と領有[流用]にかんする認識は一般化したように思われますから、こんどはそのうえで、支配被支配関係を見通したなかに、文化の多層性と領有[流用]という問題を意識的に再導入したほうがよい、と考えています。たしかに、民衆文化については、一方にパフチーン流の、独自の象徴体系をもった、一種自足的に閉じられた、かつ生き生きとした世界を想定する見方があり、他方には、ブルデューの議論を押しつめるとそうなりますが、象徴支配のなかに置かれて、もっぱら否定的にしか定義されないとする見方がありました。わたしにいわせれば、そうしたアンチノミーをのりこえるためにも、文化における支配被支配関係を見据えたうえで、多層性と領有[流用]を考えることが必要だ、と思います」[シャルチュエ 1995: 92] と述べている。

ことが必要だという際に、最も注意すべきことは、それが、支配的文化と被支配的文化、あるいはエリート文化と民衆文化といった対比をあらかじめ固定された二元論的対立として設定することとは違うということである（そのような二元論的対立の実体化は、すでに構造主義が批判したものであった）。

そして、断絶論と合意論の二者択一のジレンマは、そのような実体化に根をもっている。ブリコラージュと科学的思考の対比や、戦術と戦略の対比（支配的文化と民衆文化の対比）は、そのような実体化を批判して提示されたのであり、固定された二元論的対立の実体化によってみおとされるものを、そして実体化された二元論的対立をやり過ごすためのものを、ブリコラージュや戦術が駆使される「生活の場」と呼んだのである。

本論文で提唱する「生活の場の人類学」とは、自分が植民地主義者でもオリエンタリストでもないことを宣言するといった取るに足らない目的のために、過去の人類学を非難することで自分を安全地帯におくためのものではない。現時点で反植民地主義や反オリエンタリズムの立場にたち、研究者の使命を現地人の支援とし、過去の研究を帝国主義的だと非難することは、過去の研究者がエリートとしての自分の使命を現地人のための「文明化の使命」に置き、帝国主義者になるのと同じくらい良心的で安全なことだろう。そのようなことは研究者自身のアイデンティティの政治学によるものでしかない²⁶⁾。

私たちが同じ生活者として同じ生活の場に立っているということは、そして、自分たちがアフリカやサバルタンに学ぶということは、私たち自身が、近代の支配テクノロジーに囚われているという自省であり、自分の生活の場から何とか「部分的な真実」を引き出して、全体化の思考としての支配テクノロジーに隙間をあげようとする営みでしかない。それは、端的にいえば、サバルタンのもとに赴いて「サバルタンになること」を学ぶことである。

日本というメトロポリスに住む者がサバルタンになることなど、サバルタンを階級的に捉えていたのでは不可能なこととしか思えない。しかし、セルトーが民衆の「戦術」のなかに、被征服者であり植民地状況にある南米のインディオたちの、「[スペインの征服者に] 押しつけられた儀礼的行為や法や表象に従い、時にはすすんでそれを受けいれながら、征服者がねらっていたものとは別のものを作りだしていた」【セル

26) つまり、クリフォード [Clifford 1986: 18] が注意しているように、過去の人類学の知に、反植民地主義的視点やフェミニズム的視点が欠けているといった隙間を指摘し、その隙間を埋めることで、自分たちは政治的に正しい知を持っていることを示すものであってはならないということである。

トー 1987: 14] という戦術とともに、インディオたちの抵抗ほど重みはないが、西欧のメトロポリスに住む消費者たちが支配的文化やメディアに押しつけられた商品を自分の用途に応じて勝手に使用してしまう【セルトー 1987: 94】という戦術を含めていることを思い起こそう。関根のいう、ハリジャンと私たちが〈地続き〉になることがもし可能であるとしたら、そのような意味での連続性によるしかない。いいかえれば、私たち自身がそれとは気づかずに実践している「戦術」を思い出すために、アフリカやサバルタンのもとに赴く必要があるのであり、自分たちが支配的文化によって与えられた言説やイメージや商品を別のものに使用するその使用法を分析するために、私たちは「文化を書く」必要がある。それは、自分たちと断絶した他者の文化についての自分の首尾一貫した解釈や物語を書くことではなく、私たちと〈地続き〉の「生活の場」において、ちぐはぐにつながれた斜線（横断線）の《ずれ》や豹変や跳び越えの分析を通して、「断片的になること」を学ぶこと、いいかえれば近代の支配テクノロジーや「モノマニア的な想像」から遠ざかることを学ぶことに他ならない。

そして、そのような分析、すなわち、自己の首尾一貫した知識や意識とは別のところで、自分が行使しているはずの独自の使用法（ブリコラージュ的戦術）を分析するには、構造主義による構造分析が最も適切な方法であり、生活の場の人類学は、構造人類学をその真の可能性において踏まえる必要があるというのが、私の確信である。民衆文化のブリコラージュ的戦術は、生活の場における断片から断片へと引かれた《斜線》や《隣接性》の原理の抽出と、それを可能にする隠喩的關係と換喩的關係との間の変換の規則の抽出——すなわち構造分析——によって、明らかにされ記述される。すでに述べたように、民衆やサバルタンの戦術や生活知に学ぶということは、民族や階級や性差や職業や地位といった同一性によって規格化された個人が首尾一貫した自己の言説や知や実践を意識的・自覚的に把握するという近代知から遠ざかることであるが、それはブリコラージュ的戦術にみられる生活知の構造分析によってなしうる。たしかに、その構造分析は、人類学者による「解釈」であるが、それは一元的で完結的な物語を作ることはないし、また、一望監視装置のごとく自分だけがすべてを見通せる特権的な地点に立つことにもならない。いいかえれば、それは研究者のアイデンティティの政治学に陥ることはない。

例えば、神話の構造分析は、神話が自己完結的な物語ではなく、神話間の変換によって生成されたものだというのを、その変換の規則を明らかにすることで示そうとする。そこでは、神話の作者個人の意識的で主体的な実践なのではなく、いわば無意識の作用であることが表明されている。しかし、その無意識とは個人の心の貯蔵庫と

いったどこかにあらかじめ存在するものではなく、変換によってはじめて、そしてその変換のつど広がっていくような隣接性による場のことである。レヴィ＝ストロースは次のようにいう。

神話分析の目的は人間がどのように考えるかを示すことではないし、またありえない。ここで扱う特定のケースについても、中央ブラジルの原住民たちが、彼らの好む神話物語の話自体に加えて、私に取り出して見せるような関係の体系を自ら実際に考えているかどうかは少なくとも疑わしい。これらの神話によって、フランスの俗語に用いられる古い言い回しや比喩的表現のあるものについてなるほどと思うことがあるが、そのときにも同じことが確認される。外部から、異国の神話に引っぱられて、われわれに回顧的意識が生まれるのである。それゆえ、本書で著者の意図するところは、人間が神話の中でいかに考えるかを明らかにすることではなく、神話が人間の内において、人間の知らぬまに、いかに考えられて行くのかを示すことである。……さらに一歩進めて、あらゆる主体を捨象し、神話は、ある意味で神話どうしの間で考えられてゆくものであることを考察するのが適切かもしれない [レヴィ＝ストロース 1992: 126]。

このような言い方でレヴィ＝ストロースが表明しているのは、よく誤解されるように、神話にはこれこれの構造があるが、それを生み出したたり語ったりしている人々（原住民）はそれに気づいていないということではない。レヴィ＝ストロースの分析もまたいろいろな神話間の相互変換によって触発されたものなのであって、さまざまな二項対立群やコードの抽出や変換の規則は、レヴィ＝ストロース（分析者）自身がいろいろな神話の間の交通のための媒体となることによって、「神話どうしの間」に見いだしたものである。分析者はいわば無意識の場と化しているのだから、そのとき、神話の構造分析は、神話を生み出している神話どうしの間での思考のひとつとなっている。したがって、レヴィ＝ストロースがいうように、「本書『生のものと火にかけたもの』」を一つの神話と見なすことも間違いではない [レヴィ＝ストロース 1992: 126]。

このことは、生活知の構造分析にも当てはまるだろう。そこで表明されるのは、分析者だけが主体的で意識的な理性的知をもっているということなのではけっしてない。むしろ、構造主義的研究において解体されてしまっているのは、そのような知が前提としているもの、すなわち、個人が首尾一貫した自己の言説や知や実践を意識的・自覚的に把握しているという前提であり、理性をもった主体としての人間があるものごとや体系や世界の意味を客観的に認識できるという前提、そして自由な主体の

意識がものごとの意味を決定できるとするような前提なのである。

謝 辞

本論文は、草稿の段階で、大塚和夫氏、関根康正氏、吉岡政徳氏、堀内正樹氏、杉島敬志氏、松田素二氏、出口顕氏に読んでいただき、それぞれ丁寧で貴重なご批判やコメントを賜ることができた。各氏のコメントを充分には活かすことはできなかったが、おかげでいくつかの問題点を整理することができた。そして、本誌の匿名の査読者お二人のコメントも、旧稿に多くあった意の伝わらない部分を改めるのに役立った。各氏に改めて御礼を申し上げたい。また、国立民族学博物館の共同研究「人類学の解釈学的転回」(代表：杉島敬志)の研究会(1996年5月18日)において本論文の内容について発表する機会を与えられ、その席上でも参加者の方々からさまざまなご批判・ご意見をうかがうことができ、そのいくつかは書き直す際に参考にさせていただいた。発表の機会を与えてくださった杉島敬志氏をはじめ、ご批判をくださった方々に感謝したい。

文 献

アンダーソン、ベネディクト

1987 『想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』白石隆・白石さや訳 東京：リポポート。

(ANDERSON, B., 1983, *Imagined Communities*. London: Verso.)

ベンヤミン、ヴァルター

1995 『ベンヤミン・コレクション1 近代の意味』浅井健二郎編訳・久保哲司訳 東京：筑摩書房。

セルター、ミシェル・ド

1987 『日常の実践のポイエティック』山田登世子訳 東京：国文社。

(CERTEAU, M. de, 1980, *L'invention du quotidien I: Art de Faire*. Paris: U.G.É.)

チャクラバルティ、ディペシュ

1996 「急進的歴史と啓蒙的合理主義——最近のサバルタン研究批判をめぐって」白田雅之訳『思想』859: 82-107。

シャルチエ、ロジェ

1995 「歴史認識の場について」『季刊 iichiko』34: 79-94。

CLIFFORD, James

1986 Introduction: Partial Truths. In J. Clifford and G.E. Marcus (eds.), 1986, pp. 1-26.

1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge MA: Harvard Univ. Press.

CLIFFORD, J. and G.E. MARCUS (eds.)

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: Univ. of California Pr.

ドゥルーズ、ジル

1977 『ブルーストとシーニュ〔増補版〕』宇波彰訳 東京：法政大学出版局。

(DELEUZE, G., 1976, *Proust et signes*. Paris: P.U.F.)

1992 『記号と事件——1972-1990年の対話』宮林寛訳 東京：河出書房新社。

(DELEUZE, G., 1990, *Pourparlers*. Paris: Les Editions de Minuit.)

デリダ、ジャック

1983 『エクリチュールと差異・下』野村英夫ほか訳 東京：法政大学出版局。

- (DERRIDA, J., 1967, *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil.)
- FABIAN, Johannes
 1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia Univ. Press.
- フーコー, ミシェル
 1977 『監獄の誕生——監視と処罰』田村叔訳 東京:新潮社。
 (FOUCAULT, M., 1975, *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard.)
- 1986 『性の歴史 I 知への意志』渡辺守章訳 東京:新潮社。
 (FOUCAULT, M., 1976, *La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard.)
- フリードランダー, ソール (編)
 1994 『アウシュヴィッツと表象の限界』上村忠男・小沢弘明・岩崎稔訳 東京:未来社。
 (FRIEDLANDER, S. (ed.), 1991, *Probing the Limits of Representation*. Cambridge MA: Harvard Univ. Press.)
- フジタニ, タカシ
 1994 『天皇のページェント——近代日本の歴史民族誌から』東京:日本放送出版協会。
- グループ μ
 1981 『一般修辭学』佐々木健一・樋口桂子訳 東京:大修館書店。
 (LE GROUPE μ, 1970, *Rhétorique Générale*. Paris: Larousse.)
- 合田濤・大塚和夫 (編)
 1995 『民族誌の現在——近代・開発・他者』東京:弘文堂。
- ハルプリン, デイヴィッド・M.
 1995 『同性愛の百年間——ギリシア的愛について』石塚浩司訳 東京:法政大学出版局。
 (HALPERIN, D.M., 1990, *One Hundred Years of Homosexuality*. New York: Routledge.)
- HANDLER, R. and J. LINNEKIN
 1984 Tradition, Genuine or Spurious. *Journal of American Folklore* 97: 273-290.
- HANSON, Allan
 1989 The Making of Maori: Cultural Invention and Its Logic. *American Anthropologist* 91: 890-902.
- 1991 Reply to Langton, Levine, and Linnekin. *American Anthropologist* 93: 449-450.
- ヘブディジ, ディック
 1986 『サブカルチャー——スタイルの意味するもの』山口淑子訳 東京:未来社。
 (HEBDIGE, D., 1979, *Subculture*. New York: Routledge.)
- HOBBSAWM, Eric
 1983 Introduction: Inventing Traditions. In E. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), 1983, pp. 1-14.
- HOBBSAWM, E. and T. RANGER (eds.)
 1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- 堀内正樹
 1995 「実験民族誌とタバカート——モロッコにおける二種類の記述」合田濤・大塚和夫編『民族誌の現在——近代・開発・他者』東京:弘文堂, pp. 158-178。
- 保坂実千代
 1995 「女たちの社会関係の論理——一夫多妻社会バンバラの事例 (マリ共和国)」『民族学研究』60(1): 1-27。
- JOLLY, M. and N. THOMAS (eds.)
 1992 The Politics of Tradition in the Pacific. *Oceania* 62(4) (special issue): 241-354.
- JOLLY, M. and N. THOMAS
 1992 Introduction. In M. Jolly and N. Thomas (eds.), 1992, pp. 241-248.
- 春日直樹
 1995 「経済 I ——世界システムのなかの文化」米山俊直編『現代人類学を学ぶ人のために』京都:世界思想社, pp. 100-118。
- KEESING, Roger M.
 1989 Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *The Contem-*

- porary Pacific* 1(1): 19-42.
- 1991 Reply to Trask. *The Contemporary Pacific* 3(1): 168-171.
- 1992 *Custom and Confrontation: The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- 小谷 汪之
- 1993 『ラーム神話と牝牛』東京：平凡社。
- レヴィ=ストロース, クロード
- 1972 『構造人類学』荒川幾男ほか訳 東京：みすず書房。
(LÉVI-STRAUSS, C., 1958, *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.)
- 1976 『野生の思考』大橋保夫訳 東京：みすず書房。
(LÉVI-STRAUSS, C., 1962, *La Pensée sauvage*. Paris: Plon.)
- 1988 『現代世界と人類学』川田順造・渡辺公三訳 東京：サイマル出版会。
- 1992 「神話論『生のもとと火にかけたもの』序曲1」大橋保夫訳『みすず』370: 114-128。
(LÉVI-STRAUSS, C., 1964, *Mythologique I: Le cru et le cuit*. Paris: Plon.)
- LINNEKIN, Jocelyn
- 1991a Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. *American Anthropologist* 93: 446-449.
- 1991b Text Bites and the R-Word: The Politics of Representing Scholarship. *The Contemporary Pacific* 3(1): 172-177.
- 1992 On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific. In M. Jolly and N. Thomas (eds.), 1992, pp. 249-263.
- マーカス, G.E.・M.M.J. フィッシャー
- 1989 『文化批判としての人類学』永渕康之訳 東京：紀伊國屋書店。
(MARCUS, G.E. and M.M.J. FISHER, 1986, *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: Univ. of Chicago Press.)
- 松田素二
- 1989 「必然から便宜へ——生活環境主義の認識論」鳥越皓之編『環境問題の社会理論——生活環境主義の立場から』東京：御茶の水書房, pp. 93-132。
- 1990 「伝統の生成、氾濫、そして反逆」『人文研究』(大阪市立大学文学部) 42(6): 31-51。
- 1991 「意味と力の弁証法——マラゴリ人の都市死者祈念儀礼をめぐって」谷泰編『文化を読む——フィールドとテキストのあいだ』京都：人文書院, pp. 125-161。
- 1992 「民族再考——近代の人間分節の魔法」『インパクション』75: 23-35。
- MATSUDA, Motoji
- 1992 Soft Resistance in Everyday Life: A Life-Strategy of the Maragoli Migrants in Nairobi. In S. Wada and P.K. Eguchi (eds.), *Africa* 4 (Senri Ethnological Studies no. 31), pp. 1-82.
- 見田宗介
- 1995 『現代日本の感覚と思想』東京：講談社。
- 宮川 淳
- 1975 『引用の織物』東京：筑摩書房。
- ミヨシ, マサオ (三好将夫)
- 1996 『オフ・センター——日米摩擦の権力・文化構造』佐復秀樹訳 東京：平凡社。
(MIYOSHI, Masao, 1991, *Off Center: Power and Culture Relations between Japan and the United States*. Cambridge MA: Harvard Univ. Press.)
- 中川 敏
- 1995 「民族誌的真理について」米山俊直編『現代人類学を学ぶ人のために』京都：世界思想社, pp. 248-263。
- 1996 「オリエンタリズムと数学の直観主義」『社会人類学年報』22: 1-21。
- 小田 亮
- 1989 『構造主義のパラドクス——野生の形而上学のために』東京：勁草書房。
- 1994 『構造人類学のフィールド』京都：世界思想社。
- 1995 「民族という物語——文化相対主義は生き残れるか」合田壽・大塚和夫編『民族誌の現在——近代・開発・他者』東京：弘文堂, pp. 14-35。

- 1996a 『『伝統の創出』としての門中化——沖縄のユタ問題ともうひとつの『想像の共同体』』『日本常民文化研究紀要』(成城大学) 19: 113-154.
- 1996b 「しなやかな野生の知——構造主義と非同一性の思考」『岩波講座・文化人類学 第12巻 思想化される周辺世界』東京: 岩波書店, pp. 97-128.
- 太田好信
- 1992 「文化の流用 (Appropriation), あるいは発生の物語へむけて——柳宗悦と論争の〈場〉としての言語」『北海道東海大学紀要・人文社会科学系』5: 77-98.
- 1993a 「文化の客体化——観光をとめた文化とアイデンティティの創造」『民族学研究』57(4): 383-410.
- 1993b 「オリエンタリズム批判と文化人類学」『国立民族学博物館研究報告』18(3): 453-494.
- 1996 「人類学/カルチュラルスタディーズ/ポストコロニアルモーメント, あるいは新たな節合の可能性に向けて」『現代思想』24(3): 124-137.
- PARRY, J. and M. BLOCH (eds.)
- 1989 *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- サイド, エドワード・W.
- 1992 「知の政治学」大橋洋一訳『みすず』377: 2-16.
(SAID, E.W., 1991, *The Politics of Knowledge*. *Raritan* 11(1): 17-31.)
- 1993a 『オリエンタリズム 上』板垣雄三・杉田英明監修, 今沢紀子訳 東京: 平凡社.
- 1993b 『オリエンタリズム 下』板垣雄三・杉田英明監修, 今沢紀子訳 東京: 平凡社.
(SAID, E.W., 1978, *Orientalism*. New York: Georges Borchardt.)
- 1995 「インタヴュー」木下誠訳『現代思想』23(3): 72-109.
(WICKE, J. and M. SPRINKLER, 1992, Interview with Edward Said. In M. Sprinkler (ed.), *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.)
- SAID, Edward W.
- 1993 *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.
- 酒井直樹
- 1996 『死産される日本語・日本人——「日本」の歴史—地政的配置』東京: 新曜社.
- 佐藤信夫
- 1992 『レトリック感覚』(学術文庫版) 東京: 講談社.
- 関根康正
- 1994 「『オリエンタリズム』とインド社会人類学への試論」『社会人類学年報』20: 27-61.
- 1995 『ケガレの人類学——南インド・ハリジャンの生活世界』東京: 東京大学出版会.
- 清水昭俊
- 1992 「歴史, 民族, 親族, そして呪術」『民博通信』58: 84-92.
- 1995 「近代欧米文化人類学史点描」『人類学がわかる。』東京: 朝日新聞社, pp. 154-160.
- スピヴァック, ガヤトリ・C.
- 1992 『ポスト植民地主義の思想』清水和子・崎谷若菜訳 東京: 彩流社.
(SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 1990, *The Post-colonial Critic*. London: Routledge.)
- 杉島敬志
- 1995 「人類学におけるリアリズムの終焉」合田壽・大塚和夫編『民族誌の現在——近代・開発・他者』東京: 弘文堂, pp. 195-212.
- TAUSSIG, Michael
- 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Pr.
- THOMAS, Nicholas
- 1991 *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge MA: Harvard Univ. Press.
- 1992 *The Inversion of Tradition*. *American Ethnologist* 19: 213-232.
- 富山太佳夫
- 1995 「方法としての断片」『ダーウィンの世紀末』東京: 青土社, pp. 291-329.
- TRASK, Haunani-Kay
- 1991 *Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle*. *The Contemporary Pacific* 3: 159-167.

小田 ポストモダン人類学の代価

TREVOR-ROPER, Hugh

1983 *The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland.* In E. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), 1983, pp. 15-41.

辻内鏡人

1995 「脱『人種』言説のアボリア——エセンシャルリズムとポストコロニアルの相克」『思想』854: 63-82。

WAGNER, Roy

1975 *The Invention of Culture.* Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall.

山中速人

1992 『イメージの〈楽園〉——観光ハワイの文化史』東京：筑摩書房。

彌永信美

1988 『歴史という牢獄——ものたちの空間へ』東京：青土社。

吉岡政徳

1994 「〈場〉によって結びつく人々——ヴァヌアツにおける住民・民族・国民」関本照夫・船曳建夫編『国民国家が生れる時——アジア太平洋の現代とその伝統』東京：リブレポート, pp. 211-237。