

# 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 Endenese Bifocal Lenses

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: 中川, 敏 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00004118">https://doi.org/10.15021/00004118</a>

# 学校者と出稼ぎ者

——エンデの遠近両用眼鏡——

中 川 敏\*

## The Endenese Bifocal Lenses

Satoshi Nakagawa

インドネシア東部フローレス島にすむエンデの人びとの間で、著者は1979年以来人類学的調査をすすめてきた。1980年代の後半以降、調査地の村の若者がマレーシアへ出稼ぎに行くという現象が顕著となってきた。物理的な移動が、すでに確立された、伝統的な空間の秩序を混乱させるという近年の人類学的な「場所」議論を踏まえて、エンデの出稼ぎを考察するのが、当論文の目的である。出稼ぎ言説の比較の対象としたのが、インドネシアにおける近代学校制度を通じて学ばれたあたらしい言説である。

後者、すなわち学校制度をつうじて導入された「近代」の言説は、エンデの語りの宇宙のなかで、伝統的言説と並ぶ位置をもっている。二つの言語システムは、おたがいを引用符にくくりながら、併用される。とくに「高学歴」とみなされる人びと（「アナ・スコラ」とエンデでは呼ばれる）は、とうぜんのこととは言え、学校教育を通じて学んだこの言語システムを頻繁に使用する。

アナ・スコラのこのような戦略に対して、出稼ぎを経験した人びとは、彼らの経験を通じて学んだであろう新しい言語システムを社会に導入しようとはしない。出稼ぎ者は語らないのだ。だが、出稼ぎそのものは、伝統的な言語システムの中に採り入れられていく。それは、貨幣が、エンデの親族・交換・場所の理論の中で、非親族・非贈与・非場所の地位を占めるのとおなじニッチに埋め込まれるのだ。出稼ぎは、伝統的言語システムを揺り動かすものではなく、システムを変動させることなく、その中に取り込まれてしまうのである。

「出稼ぎ」の伝統的言説への取り込まれ方は、政府の語りの中で「伝統」のあつかわれかたと同じである。後者を「構築された伝統」と呼ぶならば、前者を「構築された近代」と呼ぶことができるであろう。

---

\* 大阪大学、国立民族学博物館共同研究員

**Key Words :** migrant labourer, language system, tradition, modernity, education  
キーワード：出稼ぎ，言語システム，伝統，近代，教育

In a region around Ende of Flores, eastern Indonesia, many young people nowadays go to Malaysia for wage labour, staying there for a short time, ranging from half a year to several years—a trend which is said to have begun in the mid 1980s. This article aims to analyze the impact of those new experiences (or a new ideology acquired via these experiences) upon what can be called the system of Endenese “traditional” discourse, with a special reference to another “new” ideology introduced by modernization, especially through the Indonesian education system.

The latter, that is the newly introduced “modern” ideology has its own position in the Endenese universe of discourse, standing along with the traditional system of discourse, in the following way: one can switch from one system of knowledge to another freely during the course of everyday conversation without causing any trouble to the flow of conversation. Educated people (“ana sekola”) talk much about knowledge acquired through their education.

In contrast to those educated people, those who have been abroad seldom talk about the knowledge acquired, supposedly, in their experience abroad. Instead, their experience is integrated into, or rather, objectified in, the traditional system of discourse as a “modern world”, a niche in the ideology comparable to the place occupied by the category ‘non-kin’ in Endenese kinship “talk”. This phenomenon can be compared to the way in which traditional society, say Endenese society, is integrated into the “government talk”, occupying a niche for “traditional society”, or “daerah terkebelakang” (“the most backward region”). If one can talk of “invention of tradition” (in the modern world) for the latter case, one can, in an equal theoretical stance, talk of “invention of modernity” in the traditional world.

- |                  |                      |
|------------------|----------------------|
| 1. 序             | 3.2 伝統と近代            |
| 1.1 遠近両用眼鏡       | 3.3 括弧づけ             |
| 2. 遠景の登場         | 3.4 生の事実と制度的事実       |
| ——あるいは学校者と出稼ぎ者—— | 3.5 生の事実と制度的事実の相対性   |
| 2.1 地域性とグローバル性   | 3.6 スワップ可能な言語システム    |
| 2.2 学校者と出稼ぎ者     | 4. 非場所と非贈与           |
| 2.3 学校           | ——あるいは出稼ぎ者の語られ方——    |
| 2.4 学校者の言説       | 4.1 オジェの『非場所』議論      |
| ——語るアナ・スコラ——     | 4.2 ブロックとバリーの『非贈与』議論 |
| 2.5 出稼ぎ          | 4.3 エンデの「交換」理論       |
| 2.6 出稼ぎ者の言説      | ——贈与と非贈与——           |
| ——語られる出稼ぎ者——     | 4.4 エンデの「場所」理論       |
| 3. 作られた近代        | ——場所と非場所——           |
| ——あるいは学校者の語り方——  | 4.5 「出稼ぎ者」言説の落ち着き先   |
| 3.1 二人の先生        | 5. 結論                |

## 1. 序

私は、インドネシア東部のフローレスという島の中央部に住むエンデと自らをよぶ人びとの間で、1979年以来、人類学的調査をすすめてきた。1980年代の後半から目だった変化として「マレーシアへの出稼ぎ」がある。この論文では、その状況を「出稼ぎをどのように人類学的に研究すべきか」の一例として、提供したい。

私の関心はつねに人びとの語り方にあったし、いまもある。「世界システム」であろうが、「下部構造」であろうが、「隣人の不義密通」であろうが、それらは語られる限りにおいて私の関心の中に入ってくる。そして出稼ぎという現象は「世界システム」等の人類学における新しいわれわれの語りや、彼らの語りの中に導入する可能性のある出来事であり、ここ数年興味をもって見守ってきた。ピーターズによって戯画化された伝統的な人類学者の体験と同じような体験を出稼ぎの人びとはもったはずだから。「故郷にないものを見出すために人は異国 (abroad) へとでかける」(Peters 1997: 80)

ところが何も変わらないのだ。たしかに風景は変わった。村から男がほとんどいなくなったのだ。しかし、縁側で話をしている時、宴会で雑談をする時、稲の刈り取りをしながらむだ話で時間をつぶしている時、エンデの人たちの語り方にいっこうに変化がない。あいもかわらず、婚資(ソガヴ *ngawu*<sup>1)</sup>)の話、嫁を与える者(親戚の一種、後出)と嫁を受け取る者の確執あるいは自分の父系親族をめぐる話なのだ。あるいは焼畑の話そして妖術師(アタ・ポゾ *'ata porho*)の話なのだ。

たしかに、面白い話としてマレーシア帰りは自分のマレーシアでの経験を話すこともある。その話に出てくる耳なれぬ国の名、「バングラデッシュ」やら「タイ」に、しかしながら、誰も注意を払わない。むかし出稼ぎなどまだなかった頃、ボゼ・ジャワ(夜をとおしてとうもろこしを束にする共同作業)のつれづれをまぎらすためのヌーナンゲ(おとぎ話)として、エンデの町で見てきた映画の筋を話した若者がいた。出稼ぎ話の聞き手の態度はまさにその時の聞き手の態度だったのだ。面白い話だが、自分とはかかわりのない、どこかとおくの話として聞いているようなのだ。

私は「何も変わらない」と言った。期待された変化について述べなければならぬだろう。私の念頭にあったのは「学校/国家を通した語り」なのだ。これらの語りの担い手は、エンデでアナ・スコラ(“*ana sekola*”)と呼ばれる。インドネシア語で「学生」<sup>2)</sup>程の意味をもつこの語は、エンデでは、しばしば「学校教育を、それも高度の

学校教育を受けたもの」を指す語として使用される。この論文では「学校者」と訳しておくことにしたい。学校者（アナ・スコラ）の語りは、エンデの人びとの語りの宇宙の大きな部分を占める。彼らは、アナ・スコラの語りの示す知識体系を「もう一つの」すなわち、伝統的知識体系と並列されるべき、ときには上に置かれるべき、知識体系として認識している。そのような地位を、私は出稼ぎ者の語りに期待していたのだ。ところが、繰り返すが、出稼ぎ者の語りは周辺に位置づけられる。それは子どものためのヌーナング、おとぎ話と同じ扱いをしか受けないのだ。

かくして、この論文は出稼ぎの語りを焦点とはするのだが、学校者の語りの分析から始まることとなる。

### 1.1 遠近両用眼鏡

論の重要な契機となる遠近両用眼鏡の比喩から論を始めよう。ピーターズ (Peters 1997) は彼のマス・メディア論の冒頭で、近景すなわち「地域性」“the local”そして遠景すなわち「グローバル性」“the global”を見る遠近両用眼鏡の比喩を、ベンジャミン・フランクリンの一節を引用しながら語る。

ベンジャミン・フランクリンは、鋭くそして豊かなビジネス・マンであったので、地域的なものとグローバルなもの両方に目配りをしなければならない理由があった。多分資本主義そのものがそのような空間の二重の監視を必要とするのだろう。(1) 個人の財産という地域的な利益と (2) 交換の自由という遠くの市場の。(Peters 1997: 76)

グローバルな世界を語る仕方を提供するマス・メディアの情報と地域性の世界を語る仕方を提供する日々の経験とを対照させて、ピーターズはつぎのように言う。

長い間常識によってもつべき価値のある唯一の経験とされてきた地域的なものの直接的な経験は、あるクラスの人びとにとっては、もはや現代の世界で実践的な生活の信頼するにたるガイドとはならない。(Peters 1997: 81)

現代に生きるわれわれは、ベンジャミン・フランクリンのように、近景（あるいはオジェ風 (Augé 1994) に言えば “Near”) を見るレンズと、遠景（あるいはオジェ風 (Augé 1994) に言えば “Elsewhere”) を見るレンズの二種類をつねに必要とするとピーターズは主張する。

ピーターズの比喩をそのまま使いたい。この論文は、エンデの人びとの「近景」(地

域性)と「遠景」(グローバル性)の語り方,彼らの「遠近両用(二重焦点の)眼鏡」の構造についての分析である。

## 2. 遠景の登場——あるいは学校者と出稼ぎ者——

### 2.1 地域性とグローバル性

ピーターズは、「地域性」とはっきりと分離された意味での「グローバル性」がヨーロッパにおいて成立した時期を18世紀に求める。その契機は、彼によれば、「公共性」(Habermas 1989)の、そして「一望監視」(panopticism) (Foucault 1979)の確立である。そして、小説と統計が「グローバルな世界」(Anderson 1983)を完成するという。

ヨーロッパならぬエンデではもちろん話は異なる。かつて、エンデの人々が単一の知識体系のみをもっていた、と主張するつもりはない。フローレス島に限っただけでも、多くの言語が存在し、エンデの人は違った言葉、慣習、文化がすぐ近くに存在することを知っている<sup>3)</sup>。同じエンデ語使用者のなかでも、貨幣経済があまり浸透していない山岳部のエンデ人の世界観と、ムスリムであり、ほとんど商業経済の中で暮らす海岸のエンデ人の世界観は大きく異なっており、その違いには彼ら自身気づいている。また、近代化の以前から、人の、そして情報の、グローバルな行き来は存在した。海岸エンデ人は、たとえば、有名な海賊であったのだ。

しかし、「違った知識体系」に、エンデの人びとは最近までそれほど配慮する必要がなかったのも事実であろう。エンデの人びとにとって、複数の世界観の存在に対する自覚の契機が、強烈な契機が、今世紀にあったことは認めざるをえない。それは、インドネシア独立後、教育によってもたらされた「近代」の観念、具体的に言えば、「インドネシア国家」にまつわる諸観念である。

### 2.2 学校者と出稼ぎ者

エンデの村の人間にとって、地域の世界(その中のすべての事象はエンデ語で語られる)とはっきりと分離された遠景としてグローバルな世界は、インドネシア国家/インドネシア語を通して、(そしてインドネシア国家を通した「外国」として)表現される。そのような遠景はインドネシア国家の成立以降のものである。それからかなりの時代を経て、始めて出稼ぎという現象が起きたのだ。この節では、上記二つの契

機すなわち「学校」と「出稼ぎ」についての後に行う分析の背景となるデータを提供する。

### 2.3 学校

エンデで私が主たる調査地としていたズパドリ村の地域に最初の小学校ができたのは1921年のオランダ植民地時代である。インドネシア／マレイ語で教えられていた。日本統治の時代にも小学校は受け継がれ、インドネシア語以外にも日本語が必修とされたと言う。第二次大戦後も小学校の3年までが義務教育だった時代がながく続いた。その3年間すべて通った人間もあまり多くないようである。現在小学校6年間は義務教育だが、それを全うしないものも少なくない<sup>4)</sup>。

もっとも近くの中学校は郡の「首都」にあるが、中学校進学者は通常「町」すなわちエンデの町の中学校に行くこととなる。その場合、すでに町にすんでいるシンセキないしは同郷者のもとで同居する、というかたちをとることがおおい。高学歴(“*sekolah tinggi*”, *sekola mere*)と考えられるのは、高校への進学である。数年前までは高校レベルの教員養成学校(SPG)があり、おおくのアナ・スコラがそこを卒業した<sup>5)</sup>。

村の人間は、小学校のころまで「こども」(アナ・ディッキ *'ana dhiki*)と考えられ、一人前とは考えられない。男は小学校を卒業すると「若者」(ヌア・ムリ *nua muri*)となり、たとえば一人で焼畑を管理するようになる。また、さまざまな宴会において、他の一人前の男(アタ・ババ *'ata baba*)と一緒に料理を供される。他方、町にでているアナ・スコラは、しばらくのモラトリウムを楽しむことができる。彼らは、アナ・ディッキではないが、ヌア・ムリの責任を負うことはない。

学校者(アナ・スコラ)の代表格 A は現在50歳くらいの男性である。彼は、中学校・高校とカトリックの援助で進学しただけでなく、ジャワの大学へまで進学し、学位を取り、カトリック関係の高い地位についている。

### 2.4 学校者の言説——語るアナ・スコラ——

家畜が焼畑をあらした。これからはこのような家畜の無責任な飼い方は厳重に処罰している、といった趣旨の集まりが村であった。そこには町から A も出席していた。彼は被害をうけた焼畑の持ち主のキョウダイ(アリ・カッエ)だったのだ。A はさまざまなやり方を示唆する。たとえば、村の若者がいくつかのグループをつくって、見回りを曜日毎に担当する、など。実現可能性のうすいやり方にいやになったある既婚の男(アタ・ババ)が言った——「もう典型的なお前らアナ・スコラのやり方 *cara ko'o miu 'ana sekola* だな」と。(フィールド・ノートより)

学校者の知識についてのさまざまな語りは、エンデの人たちがこの知識体系に対して反感と畏怖の価値づけの間を揺れ動いていることを如実に示している。上にひいたエピソードから明らかなように、一つの極には「学校者の知識は机上の空論である」という価値づけがある。しかし、もう一つの極には「学校者の言うことは権威がある」という価値づけもある。後者の価値づけの中の「権威」は、もちろん、国家あるいは近代に裏うちされた権威の謂いである。権威は、端的には、インドネシア国家の近代化のキーワード「マジュ（“maju”）」（「進む」あるいは「進歩的な」）によって示される。彼ら学校者の考え方は「マジュ」なのだ。

海岸出身で、布団を行商しているあるムスリムが私の村にやって来た。当時、私は A の父（E）のうちに同居していた。彼は E と話をしている。E は有名な伝統的知識（オゾ・ンベッコ *'orho mbeo*）の担い手である。布団行商人は、E と話をおえると、私の所にやって来た。「婚資（ンガヴ）などというおくれた（“kolot”）制度は廃止すべきだ。E は僕の話をもっと聞いてくれない。君[私のことだ]のような高学歴のアナ・スコラが理を説いてほしい」。（フィールド・ノートより）

国家が「マジュ（“maju”）」（「進んだ」）と「コロット」（“kolot”）（「遅れた」）という価値づけの軸を提供し、学校の知識は「マジュ」として権威づけられ、「伝統的」知識の上位におかれるべきものとなるのだ。

リオ（エンデのとなりの人びと、エンデ語とは方言レベルの差の言語をしゃべる人びと）の村の出来事だ。その日は一年に一度おこなわれる、もっとも重要な儀礼の日だった。儀礼的司祭（アタ・ラキ）が村の真中に進み出て、誇らしげに宣言した「きのうまでは政府の日 *leja pemerintah* だったかもしれないが、今日はアタ・ラキの日 *leja ina leja 'ata laki* だ」。（フィールド・ノートより）

アナ・スコラと政府（“pemerintah”）の結び付きは、たとえば、村人への選挙の呼びかけが、かならずアナ・スコラ（町の者、小学校の教師）によって行われることから、村人の目に明らかなものとして映るはずだ。

## 2.5 出稼ぎ

出稼ぎは、1980年代の後半に盛んになった。1979年から1981年にかけて行われた私の第一回の調査では、まったくみられなかった現象である。出稼ぎで有名なレンバータ島やアロール島（フローレスの東に連なる小さな島々）については彼らも知っては



いた。「あそこでは、村に男がいないんだそうだ」と面白そうに彼らは語っていた。そして現在、私の調査地の近くの村にはほとんど「男がいない」。

ことの始めは、エンデの人によると、一人の男が始めたことだと言う。

海岸部の村に住むバ・ディッキが、10年から15年くらい前に始めた潮流だ。彼はアンボンの女性と結婚した。出稼ぎの考えはアンボンからの影響なのだ。彼は、最初は、自分で出かけたが、今では、むしろ労働者の斡旋の仕事をしている。(フィールド・ノートより)

出稼ぎリクルートの基本的な構図は次のとおりである。ブンガラップと呼ばれる<sup>6)</sup>人集め斡旋人、あるいは仲介人がいる。彼らは、たいていの場合、地元の間人で、出稼ぎの体験者である。彼らは、自分のつてを利用して、出稼ぎにいきたいものをかり集める。ブンガラップ(仲介人)はだいたい一回に10人以上、ふつうは30人から40人くらいをリクルートする。そして、仕事場までの彼らの道のりの手助けをする。ブンガラップが実際動くのは国境のところまでだ。ここで、マレーシア側のテッコン(“tai-kong”,あるいは“tekong”)と呼ばれる別の仲介人に彼らを預けることとなる。これらの労働者はほとんどが正式な書類をもたない非合法労働移民である。仲介人自身は、きちんとした書類を持っているのが普通である。そして、テッコンが、彼らを雇主(トケ, “taukeh”)の場所へと連れて行く。実際のこまかいデータは他稿にゆずるとして、ここでは一例を挙げておくにとどめよう<sup>7)</sup>。

### ズパドリ村のBの例

89年1月に第一回目のマレーシア行きを決行した。2年6ヶ月滞在した。西マレーシアである。斡旋した人間はいない、自分の意志ででかけたんだ。ただし、ポア・オラ村のバラが連れて行ってくれた。バラは、僕の妻のキョウダイにあたる。

「バラにお金を借りたのか?」お金は、自分でなんとかした。足りない分はリブス・ゲンボから借りた。15万ルピア借りて、30万ルピアを返却する。昔は、ずっとやすくすんだんだ。例えば、マレーシアへわたる船の料金は50リングットだった。今は500リングットになっている。しかし、他に行きようがないんだから、払うしかないさ。

「誰と一緒にでかけた?」エウス(同じ村)とニコ(隣村)、それからリオ人だ。向うでは、ズパドリ村の連中であつたよ。

いったん帰って、93年8月に結婚した。

93年10月にもう一度出発した。1年半行って来た。今度は、町部で仕事をした。95年の6月に帰って来たばかりだ。もう道を知っているから、誰にも頼まなかった。タナ・ジー村のハッサンと一緒にいった。町での給料は畑(プランテーション)の給料より大きい。畑では、一日働いて12~13リングットだけど、町では25~28リングットもらえる<sup>8)</sup>。仕事は建設現場でのものだ。畑の仕事よりは楽だ。

書類を作ろうと思っても障害が多すぎて、結局やめてしまう。たとえばマレーシアの警官がやってきて、手伝ってくれると言う。そのために何百万ルピアも支払うんだ。出来上がった書類はいかにもほんものようだけど、そのうち違う警官がやって来ておれたちを捕まえてしてしまうのだ。その書類は、偽物だって言うのだ。(フィールド・ノートより)

## 2.6 出稼ぎ者の言説——語られる出稼ぎ者——

出稼ぎ者の言説を学校者の言説に比べて特徴的なことは、それがひとつの言語システムと、ひとつの特別な語りの体系と認識されていないことだ。「おまえらマレーシア帰りのやり方」という言い回しはあるが、それは言語化されていない意味での「やり方」である。「マレーシア帰りはまったく畑仕事をしないで、一日なまけて暮らしている」「マレーシア帰りはお金にきたない」と言われる。他方、「マレーシア帰り」の世界観はだれも問題にしないのだ。「学校者」の語りに対する態度と大きく異なる。

出稼ぎ者は語られることはあっても、出稼ぎ者が語ることはめったにない。

これはおかしいことだ。すくなくともグプタとファーガソン等の議論を経過したわれわれは、遠景を獲得した彼ら出稼ぎ者の言説がおおきく伝統的言説をゆるがすことを期待している。グプタとファーガソンは、たとえば、次のように書いている。

物理的な動きによって、あるいは概念的なそして政治的な再想像という行為によって、人びとは確立された空間的な秩序を混乱させることができる。そのことは、すなわち、空間そして場所というものは決して「与えられた」ものではないということ、そしてわれわれはつねに人びとの社会・政治的な構築の過程を考慮にいれなければいけないことを示している。(Gupta and Ferguson 1997a: 47)

自ら国境という既成の境界を越えて、マレーシアという異世界を経験した多くの人びとが、どうして新しい「空間」をつくりあげないのだろうか。「空間」は与えられたものではない、というではないか。

## 3. 作られた近代——あるいは学校者の語り方——

以上の二つの「新しい」言説が、それぞれどのように「伝統的な」言説体系と関連しているのか、その関連の仕方の違いがあるならばそれはどのような違いなのか、そしてなぜなのか。この論考では、以上の問いに答えていきたい。

論を進める前にあらかじめ読者の誤解をふせいでおきたい。私はこれから三種類の言説の体系あるいは言語システム、すなわち学校者の語り、伝統的語り、出稼ぎ者の

語りについて述べるのだが、そのことはこれらの言説の担い手が、あるいは言説の対象が、それぞれ別の人間である、ということの意味してはいない。たとえば、出稼ぎ者の語りの担い手が「虐げられた者たち」である、といった類の誤解は避けておきたいのだ。極端な例を挙げれば、一人の男が場面によって三つの言説体系の担い手となることもあるのだ<sup>9)</sup>。換言すれば、私のこの論考の分析には、社会学的な見地（たとえば「どのような立場の人びとがどのような言説を担うのか」）は存在しない。

この節では、第一の対、すなわち学校者（アナ・スコラ）の言語システムとエンデの「伝統的」言語システムとについて述べていく。

### 3.1 二人の先生

ズバドリ村の小学校の先生と一緒にエンデの町へ出かけるときのことだ。私たち二人は山道をゆっくりとおっていた。海岸べりにまで出ないと、町に行くバスに乗れないのだ。暑い日だった。私たちは、山歩きの苦しさを紛らすために、いろんな話をしていた。彼は、ここら一帯の村の発祥地であるクビ村についての伝説を話してくれた。それによると、むかし大洪水があり、世界中が水につかってしまったと言う。クビの村のあるあたりだけが、水の上につき出ているのだ。「うーんと、ま、学校で教えてもらった話だと、クビのあたりが世界で一番高いわけではないんだが」。彼はそんな感想をもらした後、さきほどの伝承神話を続けて言った。そこにボートがやって来て、その山頂にのりあげた。そして……。私も、そうだよ、とあいづちをうった後、また彼の述べる伝承神話にのめり込んでいった。その日の夕方、私のフィールド・ノートに書きうつされたのはその神話の内容だけだ。

一週間後、私は、その先生の勤めていた小学校の校長先生に会いにいった。彼はもう引退まじかの老人で、「歴史をよく知っている」というのだ。こないだ若い先生から聞いたクビの話が不完全なので、補ってもらいたいと思っていた私は、早速クビの起源について尋ねた。彼はおもむろに話はじめた。同じような出だしである。さて、ボートに乗ってひと握りの人間がクビの山頂にたどり着いた。「乗っていた人間はおそらくスリヴィジャヤの子孫であろう」。そして、その人間たちは……。 (フィールド・ノートより)

この二人の小学校の先生に共通して言えることだが、彼らはあきらかに両立しない二つの知識の体系を持っている。便宜的な名前をつけておけば、一つは「伝統的な」知識体系で、それはおもに神話・伝説をとおして彼らのなかに形作られたものであろう。もう一つは「近代的な」知識体系で、彼らはそれを、おもに、インドネシア国家の教育制度を通じて手にいれたのだ。

一連の語りとしての出来事のなかで、二つの知識体系があらわれてはいる。しかし、そのあらわれは、単に話し手が「いま話題になっている知識体系以外にも、知識をもっているんだ」ということを表現しているだけである。伝統的知識体系が話題になっ

ていば、話し手はそれに即して話を続けることができるのだ。他の知識体系は、いかに両立しないものであれ、話題になっている知識体系に干渉しない。

### 3.2 伝統と近代

グプタとファーガソン (Gupta and Ferguson eds 1997b) に代表されるような “Place” (場所, 場) を一つのキーワードとして論を展開する人類学者に共通するのは、われわれ人類学者と彼らフィールドの人びとを区別する近代社会／伝統社会という軸の否定である。あるいは、その軸に付与された個人主義／全体主義等々の価値の否定である。

私のこの論考での立場は、むしろ伝統／近代の軸の積極的な設定、ということも出来るだろう。しかし、それはともに構築されたものとしてだ。伝統が構築されたものだ (「創造された (捏造された) 伝統」) という考え方はおなじみであろう。近代もまた創造されているのだ、と私は主張する。言い方をかえれば、伝統と近代の対立は、人類学者の記述あるいは理論装置の中にはなく、エンデの人びとの語りの中にふかく埋め込まれてあるのだ、ということだ。

### 3.3 括弧づけ

「彼らの語りの中の伝統と近代」という言い方で私の考えているものを正確に述べるために、スペルベルによって提唱された「引用符に囲まれた」イデオロギー (スペルベル 1979) について考えてみたい。

百科全書的知識が不整合と矛盾とを免れえないことは経験上明らかであるが、実際生活は、あげて、そうした不都合を避け修正する絶えざる努力から成りたっている。象徴命題は、これと同じ仕方に関連づけられてはいない。またそのような努力が象徴命題に傾けられることもないのだ。しかしそれは象徴命題がお互いに不整合だからではなく、象徴命題の整合性が百科全書命題のとは異なる本性のものだからである。それゆえ象徴命題と、これと直接もしくは暗に矛盾する百科全書命題とは、難なく共存する。

断食の日ときめられた水曜日と金曜日にも、ドルゼ族は、他の日に変わらずかれの家畜を外敵から護ることをおこたらない。それは豹のなかには悪いキリスト教徒もいるかも知れぬとかれが疑うからではない。豹が断食すること、しかも豹は日によらずつねに危険であること——かれはこのいずれをも真だとみなすからなのだ。(スペルベル 1979: 153)

一見矛盾しているようにみえる象徴命題どうしは、いったいどのようにして調停されるのだろうか。象徴命題あるいは象徴的知識が活用される時、それは、括弧づけされ

た百科全書へのエントリーとしてである、とスペルベルは説く。「豹は安息日には断食する」というかたちで百科全書に記載されているのではなく、『豹は安息日には断食する』と祖先が言った」というかたちで百科全書に記載されているのだ。

それでは、象徴的命題は、もしスペルベルにしたがうならば、括弧づけされた上で、その理論内のどこにもない場所、すなわち経験の挑戦を受けないような場所 (cf クワイン 1992) に位置することとなるのであろうか。たしかに二人の先生の逸話は、一見象徴的知識がそのようなものであることを示しているようだ。しかしよく見れば、引用符が付けられているのは、われわれの予想とは逆転していることに気がつくだろう。引用符に入れられているのは象徴的知識（「クピがもっとも高い山である」）ではなく、百科全書の知識（「学校の教えるところでは「クピはもっとも高い山ではない」ということだ」）なのだ。

さらに、次の挿話をみてほしい。

焼畑の開墾の始まる季節だった。私は、儀礼（ングア *nggua*）を強固に守っていると評判の高い老人 S の開墾の現場を訪れた。と、本来呪米（ボンギ *bhongi*）をまくべきときに、彼は水をまいているのだ。私は S に「いったいどうしたのか」と尋ねた。「去年ングアでやったら、たいして収穫がよくなかった。それなので、今年はためしに教会からもらってきた神父がおまじないをした水を使ってみるんだ」（フィールド・ノートより）

「経験の挑戦を受けない」どころではない。ここでは象徴的知識が、その効果のなさゆえに破棄されているのだ。ただし、あらたに試されているのは、もうひとつの象徴的知識なのだが。象徴的知識が、自然の因果関係の責任を担わされているのである。

### 3.4 生の事実と制度的事実

スペルベルの図式では、経験的知識と象徴的知識が、それぞれ因果関係と整合性とに対比される。言い方をかえれば、経験的知識が自然の事実の構成に、象徴的知識が文化事実の構成に寄与しているとされるのだ。スペルベルの図式の問題は、二つの知識領域の間の不連続が仮定されていることだ。自然と文化の間をよりフレキシブルに往来できるような図式をわれわれは必要としている。スペルベルの引用符に囲むというアイデアは保持したままで。「象徴的知識」という言い回し自体を拒否した方が理解が容易なのかも知れない。試みに、百科全書の知識と象徴的知識の対立を、生の事実と制度的事実の対立に重ねてみよう。

### 3.5 生の事実と制度的事実との相対性

表1 生の事実と制度的事実

低いレベルの記述	高いレベルの記述
生の事実	制度的事実
木の棒を振る ボールを蹴る 木片を動かす 口をもぐもぐさせて唾を吐く 机の上に紙がある	三振する シュートをする 矢倉に囲う まじない ( <i>purhu</i> ) をする 机の上に遺言書がある

「制度的事実（記述）」とは、ある種の制度（文化・ゲーム等々）の知識がない限り理解できないような記述を言う。たとえば、表の右側の「三振をする」「シュートをする」等々は、それぞれ野球そしてサッカーに関する知識がない限り理解できない類の記述であり、それゆえ制度的事実である。それにたいして、左側の記述、たとえば「木の棒を振る」「ボールを蹴る」は、日本語さえ知っていれば理解できる記述である。それらを「生の事実（記述）」と呼ぶ。注意してほしいのは、それぞれ同じ段にある記述は、左側（生の事実記述）も右側（制度的事実記述）も「同じ」事実を記述していることである。

上の事例から「生の事実というものが存在する」、あるいは「生の事実と制度的事実の対比は絶対的である」という感触をえるかもしれない。しかしそれは間違いであり、そのことがこの節のテーマとなる。

生の事実が絶対的ではないことは、たとえば、すでにアンスコームが指摘している（Anscombe 1958）。アンスコームの指摘と関連して、私も『異文化の語り方』（中川 1992b）の中で、生の事実と制度的事実の対立が絶対的ではないことを、「再帰的背景化効果」（中川 1992b: 183）という言葉で示した。

「手をあげる」と人が語る時、「手があがっている」のは自然の事実として考えられている。その自然の事実のなかに「意味のある」出来事として「手をあげる」という行為をわざわざ抽出したのだ。たとえば「手をあげたのか」どうか問題になっているある審問の場を想定しよう。たとえば、「手をあげることが禁止されている」ある厳粛な宗教的儀式の場で、誰かの手があがったのだ。彼女が罰せられるのは、彼女が手を自分の意志であげた場合である。もちろん、「手があがった」のは事実だ。そうでなければ、審問の場は開かれなかったであろうから。このとき、「手があがる」

という記述は、「事実」を記述したものであるという出席者全員の同意がある。「問題」となっているのは、「手をあげる」という文が記述しているものである。それが妥当な記述であるかどうかがこの裁判のポイントなのだ。

「拳手をする」(質問の意志の現れとしての「拳手」と語る時、「手をあげる」ことは問題視されない自然の事実として背景におしやられる。「拳手をしたのか」が問われる場では、「手をあげ」たのは「事実」であり、彼女は意図的に手をあげたのである。「問題」は、はたして彼女は質問をするつもりで「手をあげ」たのかどうかなのだ。さらに……、ということだ。

かくして、生の事実と制度的事実の対立は、相対的に、より正確を期して言えば、ヒエラルキカルに作られているのだ、と私は結論した。ある場で、「問題」な記述(すなわち「高い」記述)も、他の場では問題のない、自然な、生の「事実」(「低い」記述)として考えられている。対立を固定するのは会話の場の会話者同士に共通する視点/関心のあり様である。

### 3.6 スワップ可能な言語システム

たしかに、ヒエラルキカルな対立の図式も、生の事実対制度的事実の相対的な対立の仕方のひとつである。しかし、それは単にひとつの可能性であり、その他の可能性もありうることをアナ・スコラの言説がわれわれに示している。

アナ・スコラ言説の分析のために、「内部の視点」と「外部の視点」というペアを導入する。このペアの意味を明らかに示すのは、ソジュールとバンヴェニストとの記号作用の意味づけの相違である。ソジュールは言う。シニフィアンとシニフィエの結び付きは「恣意的」である、と。それに対してバンヴェニストは、その結び付きは「必然的」である、と言う。〈牛〉(「牛」という言葉によって表させられているもの)と‘ushi’という音とは必然的に結び付いている。少なくとも日本語の自然な話者はそのように感じているはずだ。そうでなければ、われわれは日本語を流暢に喋ることは不可能であろう。これが内部者の視点なのだ。外部者、例えば英語話者の視点をとれば、その結び付きが恣意的であるとうつつくことであろう。「日本語では〈牛〉は‘ushi’と言う」。

内部の視点と外部の視点がつねに分担されている、と言っているわけではない。たとえば、われわれは、ソジュールの「恣意性」の議論を、われわれの母語である日本語に即してさえ、なるほどと受け止めるだけの余裕はあるのだから。そのとき、一人

の人間のなかで、視点が内部から外部へとスイッチされているのだ。バイリンガルを例にとってみよう。彼女は日本語を喋っている時、日本語におけるシニフィアンとシニフィエの結び付きの必然性を疑うことはないであろう。「〈牛〉は‘ushi’ という」。そして、英語におけるその結び付きは恣意的なものと感じているのだ。「英語では『〈牛〉は‘kau’ という』ことになっている」。しかし、英語を喋っている時には、英語におけるその結び付きは必然的であり、日本語のその結び付きの方が恣意的にうつることとなるのだ。言語をスイッチするたびに、引用符に囲まれた命題、すなわち恣意的に思えた命題の括弧がはずれ、自然化される。そして同時にそれまで引用符のついていなかったほうの命題に括弧がつくのだ。

言いたいことは次のことである。

言語システムはヒエラルキカルに相対化されるだけではなく、上記のバイリンガルの例のように等しい資格で並列されるというかたちでの相対化がある、ということだ。ある会話の場においては、A という言語システムが「自然」（生の事実）を形成し、B という言語システムは「文化」（象徴、制度的事実）を形成することがあり、別の場では、B が「自然」を、A が「文化」をうけもつことがある、ということだ。

伝統的知識あるいは伝統的言語システムは、ある時は「自然」を記述するのに使われる。先生がクピの起源を語っていた時のように。その時、アナ・スコラの知識、近代的知識あるいは言語システムは括弧づけされたかたちでしか会話に登場できないのだ。そして、その逆もまた頻繁におこる。エンデの人びとは、その場その場で、二つの言語システムのどちらかを「自然」に委ねるのに足るのかを決定していく。そして、その会話の場では、少なくともしばらくの間は、その言語システムが会話を統御するのだ。

エンデの村の「語りの宇宙」（エンデの村で、言語システムが関連しあって作って

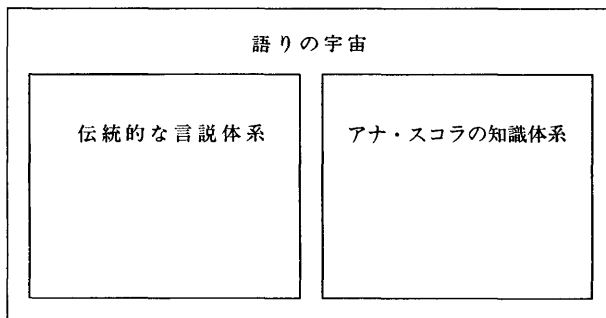


図1 「伝統」と「近代」



いる場)は図1のように示すことが出来るだろう。

二つの言語システム、「近代的知識(アナ・スコラの言説体系)」と「伝統的知識(言説体系)」とが、おたがいに並存しているのだ。エンデの村人は、どちらかを会話の「自然」な記述と決めた上で、会話を始める。「自然」でない方の言語システムは括弧づけされた上で会話に挿入されるのである。

#### 4. 非場所と非贈与——あるいは出稼ぎ者の語られ方——

「出稼ぎ者」の語りがアナ・スコラの語りのように、伝統的語りと並列されていないのは、すでに述べた。アナ・スコラは語り、出稼ぎ者は語られるのだ。この節では、いったい「出稼ぎ者」がどのように語られているのかを見ていきたい。

##### 4.1 オジェの『非場所』議論

空間が社会的に構築されているという考え方は、人類学ではデュルケーム以来、伝統的である。オジェは「非場所」の概念を社会学的な、あるいは人類学的な「場所」の概念に対照させながら、次のように述べる。「人類学的な場所」は、モース以来の民族学によって時空間に限定された文化という考え方に結びつけられている(Augé 1994)空間だ。それは「歴史性、関係性、アイデンティティとの関連をもっている」(Augé 1994: 78)。そのような(人類学的)場所に対して、「非場所」は、そうでない空間、すなわち歴史にも、関係性にも、またアイデンティティにも関わらない空間である(Augé 1994: 78)。その例として、オジェは、たとえば、空港の待合室、難民キャンプ、スーパー・マーケット等を挙げる。現代というスーパー・モダンの世界では、場所が非場所にじょじょにおしやられていると、オジェは主張する。(Augé 1994: 78)

どこかで聞いたような議論ではないだろうか。しばらく関係のないように聞こえる、経済の話に耳を傾けてほしい。

ボハナン(Bohannan 1959)は、ティヴの経済の変移の原因を貨幣経済の浸透と考え、贈与にもとづく「伝統」的な経済体系が、非人格的な、なんにでも使える貨幣の浸透によって変化していくと主張する——「貨幣とは、今もむかしも、破壊的に単純化する観念のひとつである。そして他の新しい、そして強制的な観念と同様に、貨幣はそれ自身の進化の過程をもつのだ」(Bohannan 1959)。「近代的な」貨幣は「伝統的な」贈与の対立物としてとらえられる。伝統的な、人格にかかわる贈与が、近代的な貨幣経済におしやられていく、というのが、ボハナンに代表されるようなこの種の

議論の「近代化論」である。

そして、繰り返そう、オジェは言う。人格に関わる「人類学的場所」が、スーパーモダンの時代には、人格に関わらない「非場所」によってじょじょにおしやられている、と。

#### 4.2 ブロックとパリーの『非贈与』議論

ブロックとパリーは、ボハナンのような単純な文化変容／経済変容議論に異義をさしはさむ。基本的に彼らの立場は、貨幣の導入による文化変容に関しては、ひとつひとつの文化を見ていくしかない、という立場である。彼らの編集した論文集の事例をながめることによって、しかしながら、彼らは、ひとつの通文化的な仮説をたてる。どのような文化にも、すくなくともその論文集に掲載された文化では、二つの *transactional orders* がある、というのだ。彼らはそれを (1) 個人に関わる *short-term transactional order* と (2) 社会の存続に関わる *long-term transactional order* と名付ける。そして、貨幣は、しばしば (1) の短期のオーダーに組み込まれる、と彼らは主張する。たとえば、ブロックの調査したマダガスカルメリナ族においては、(1) と (2) に対応するオーダーとして、(1) ハレナ (世俗的な財) をめぐる活動と (2) 祖先の墓をめぐる活動とを区別できると言う。

ハレナを獲得するための労働 (ミカラマ) は、ミアサ (親族イディオムに則った支払のない労働) と対比して概念化される。ミカラマ自身はなんら倫理的に「わるい」ものと考えられているわけではない。わるいのは、ミカラマに精を出しすぎて、ミアサをおろそかにすることなのだ。ミカラマによって獲得されたハレナ (世俗的な財) は、その所有者の名前を帯びる。そのことは、ミアサの具現化するイデオロギー、祖先の墓のイデオロギーの対立物である。なぜなら、祖先とは、すぐれて無名の存在であるからだ。かくして、ハレナは、その所有者の死とともに破棄される。そのできないようなものはハレナとなりえないのだ。かくして、メリナにおいては、植樹が禁止されることになる。植物は、その所有者の死を越えて、しかしその所有者の名前をともなったまま、生き続けるからである。すなわち、メリナにおいては、ハレナをめぐる短期のオーダーと、祖先の墓をめぐる長期のオーダーが、併存しているとブロックは主張する。貨幣の導入は、このようなメリナの「伝統的」な交換の理論のニッチに埋め込まれ、なんら決定的な影響を与えることはない。貨幣はハレナの代表的な例と考えられているのだ。

#### 4.3 エンデの「交換」理論——贈与と非贈与——

ここで、エンデの親族理論と交換の理論を紹介しよう。これら二つの理論が「場所の理論」を含んでいるのだ。エンデの親族理論にはふたつの基本原理がある。すなわち、父系出自の原理と母方交差イトコ婚である。じっさいの原理の作動の仕方については、別の所（中川 1992a）で詳しく分析した。もっとも理想的な状態を考えると、この二つの原理から、エンデにおける三つの二者間関係が導き出される。すなわち、(1) 父系の親族同士の関係、(2) 嫁を与えるものと嫁を受け取るものとの関係、そして、(3) 非親族同士の関係である。

上記の親族の理論は、交換の理論と密接な関係にある。すなわち、三つの関係それぞれに「ふさわしい」交換の仕方があるのだ。

父系親族の間では、いわゆる「交換」は不可能である。なぜなら、父系親族（アリ・カッエ *'ari ka'e* とアリ・カッエ）は原理的にあくまで一つの人格のようなものであるからだ。これをエンデの人は「ス・アテ *se 'ate*」（「一つの心」）というモットーで示す。モノがなんらかのかたちでアリ・カッエとアリ・カッエの間を移動した時、それをエンデの人たちはバギ (*bagi*)（「分かつ」）というイディオムで表現する。

嫁を与えるもの（カッエ・ウンブ *ka'e 'embu*）と嫁を受け取るもの（ウエタ・アネ *weta 'ane*）との間は、特権的に交換の場である。交換を表す標準的な動詞、すなわち「与える」（パティ *pati*）そして「受け取る」（シモ *simo*）という語は、嫁を与えるものと嫁を受け取るものとの間の関係を含意する。彼らは婚資を与え／受け取り、土地を与え／受け取り、なかんずく、嫁を与え／受け取る者たちなのだ。

父系親族間の関係、そして嫁を与えるものと嫁を受け取るものとの関係、そしてその関係にまつわる交換は、エンデの親族理論の中核をなす。エンデの人たちは、たんにある関係にあるからそれにふさわしい交換をしなければならないだけではない。ある特別の交換をしてしまったことから、あたらしい関係に巻き込まれることもあるのだ。とくに親族関係を意識していない人から、例えば、あなたが婚資のために象牙を受け取ったしよう。もし、それを「受け取」ったり、あるいは「分け」られたりしたなら、あなたは、その象牙の持ち主と特別な関係に入ってしまうのだ。もしかしたら、自分の娘がその持ち主の息子と結婚しなければならない程に特別な。

このようにのっぴきならない親族の権利・義務を結果としてもなってしまう交換（これを「贈与」と呼ぼう）を避けるために、エンデの人びとは、非人格的だという意味で「非贈与」と呼べるような交換を頻繁に利用する。それは非親族（アタ *'ata*）

の間にのみ許されるとされる、例えば、売買（テッカ *teka* とンブタ *mbeta*）あるいは取り換え（ンゲズ *nggerhu*）の交換である。かくして、エンデの人は、象牙を他人に与えたり（パティ）、分けたり（バギ）せずに、むしろ売ったり（テッカ）、あるいは貸したりするのだ。

#### 4.4 エンデの「場所」理論——場所と非場所——

エンデの交換と密接に関連する「場所の理論」をみていこう。オジェならば「人類的場所」と呼ぶであろう意味に満ちた、文化と結び付いた場所は、エンデでは三層の構造体として把握されている。すなわち、サッオ（*sa'o* 家）、ヌア（*nua* 村）そしてタナ（*tana* 儀礼共同体）である。親族理論との関連で述べれば、それら三種類の空間が親族（父系親族、嫁を与えるもの、嫁を受け取るもの）の領域であり、一番大きなタナを越えると、非親族（アタ）の領域となる。

エンデの家（サッオ）、村（ヌア）そして儀礼共同体（タナ）の場所は意味に満ちている。

家（サッオ）は、テンダ（*tenda* 縁側）とオラ・ンダワ（*ora ndawa* 内側）に区別される。テンダは、公的で、男の領域だ。オラ・ンダワは、私的で女の領域である。また、右側、左側の対立もある。家の中のそれぞれの部分が意味に満ちている——たとえば、「ゾロ（*rhoro*）は奴隷（*o'o*）のすわる所だ」「ンブウ（*mbu'u*）は、やってきた花婿が最後に落ち着くところだ」等々。

どの村（ヌア）にも「頭」と「尾」がある。知らない村に入る時でももし頭と尾に住むニトゥ（*nitu* 精霊）の名前を知っていれば、おまえは安全である。村のはずれ、尾根の西の斜面、トマがことし焼畑を開いた場所を知ってるか。あそこの名はボゾ・ゴゼだ。ムサの父親の父親がボゾ（妖術師）であることが分かり、みなを彼をそこからつき落して（ゴゼ）殺したからだ。村の入口の近くの新しい焼畑の名前はゼデ・パッダという。あの土地は、私の息子に、私の妻のキウダイが嫁を与えてくれるはずだったのに、それができなくなったときに、嫁の代わりに与えてくれたものだ。その時われわれの払った婚資はそうとうなものだった。

儀礼共同体（タナ）にももちろん「頭」と「尾」がある。タナはいくつかの村から成り立っている。ズパドリ村はゾゾという名のタナ（タナ・ゾゾ）の中でもっとも海岸に近い。エンデ島から敵がやって来た時すぐ分かる場所にある。だから、この村は「南の守り、海の見張り」と呼ばれているのだ。タナの中の村はそれぞれ役割をもっている。クビがタナ・ゾゾ発祥の地だ。クビのザキ（*rhaki* 土地の主）は、代々伝わる剣を所有している。それがザキのしるしなのだ。南にはゾゾとゼアの土地の境界であるレンドの墓がある。レンドの物語を知っているか。それはこんな風な物語だ……（フィールド・ノートより）

これらが、意味に満ちたエンデの人類学的「場所」だ。ところが、ひとたびタナの境を越えれば、それは非場所である。そこには親族はほとんどおらず、アタすなわち非親族の場所であり、親族間の贈与は関与しない「非贈与」の場所なのだ。南の海岸部に降りれば、そこには曜日市場があり、人びとはそこで日用品を売買する。山を越えて北海岸まで行く人は、たいいてい塩をやすく手にいれるためだ。西の方に丁字の苗を買いに行く人もいる。もちろん東のエンデの町は、とりわけ、若者たちが日雇いで現金を稼ぎに行く場所である。

基本的に、タナを越えた非場所に対するエンデの人の空間認識はたよりない。それらの空間はとっかかりのない、いわばのっぺらぼうの状態として、彼らの話の中に登場する。

結婚式で、多くの人が集まっていた。いろんな人がいろんな話をしていた。その時、ある老人が自分の孫の自慢をした。「おれの孫は外国（“luar negeri”）で勉強しているんだ」と、それを聞いて、誰かが「おじいさん、それは違う、違う」と小声でたしなめていた。「お、そうかな」と納得したのその老人は、「おれの孫はジャワで勉強している」と自慢をしながら。と再び「違う、違う」という声が出た。けっきょく、彼の孫はとなりの島ティモールの町クパンで勉強していたのだった。（フィールド・ノートより）

けっきょくクパンであろうが、エンデの町であろうが、あるいはマレーシアであろうが、それらはことさらには区別されない。それらは、エンデの村人にとって、非親族（アタ）の世界、非贈与の通用する非場所なのだ。

#### 4.5 「出稼ぎ者」言説の落ち着き先

かくして、もっとも大きな親族の場所であるタナを越えれば、そこはアタの世界（非場所）である。それは若者が短期の transaction の機会をさがす場所でもある。そこは、テカとンブタ（売買）の世界であり、すぐれて貨幣の登場する舞台であるのだ。「出稼ぎ者」は、国家の枠を越えて移動する。より大きな世界規模の資本主義の世界に巻き込まれる。しかし、その事実には、エンデの伝統的言説体系の交換理論そして場所理論（親族 vs 非親族、贈与 vs 非贈与、場所 vs 非場所）に取り込まれてしまい、グプタとファーガソンの与えるような意味づけを与えられることはないのだ。図2は、語られる「出稼ぎ者」の言説体系の中での位置を示している。

ここでは、語りの宇宙は、一つの言語システム（「伝統的言説体系」）からのみ成り立っている。そして「出稼ぎ者」はその言語システムの中の一つの要素なのだ。

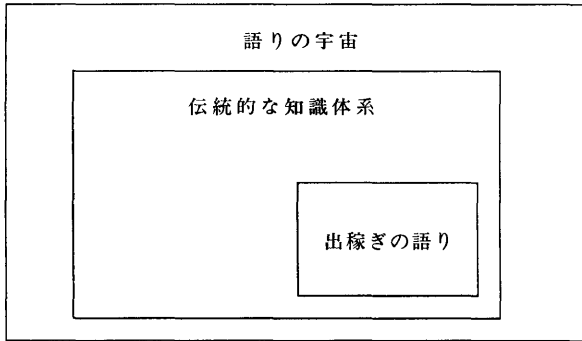


図2 語られる「近代」

多くの社会で、貨幣が伝統的知識体系の中の「非贈与」に組み込まれてしまったように、エンデにおいては、出稼ぎの舞台は伝統的知識体系の中の「非場所」に、けっしてスーパー・モダンなものではない「伝統的な」「非場所」に組み込まれてしまったのだ。それはアタ（非親族）の世界であり、親族に干渉しない限り、「どうでもいい」ことなのだ。貨幣が伝統的経済体系を乱すことなく、非贈与というニッチの中に取り込まれたように、出稼ぎは伝統的知識体系を乱すことなく、非場所というニッチの中に取り込まれたのだ。

## 5. 結 論

上記の二つの種類の語りの宇宙に、さらに、私が「インドネシア語政治作文入門」（中川 1994）で分析した政府の語り（それはアナ・スコラの語りからだけなる語りの宇宙だ）を付け加えることにより、次のような論理的な「語りの宇宙」の類型を考えることができるだろう（図3）。

図2においては、「近代」が「出稼ぎ者」として語られることにより伝統的な語りの中に「構築」されるのだ。それは伝統的な言語システムの中で、非場所・非贈与という「きちんとした」地位を与えられるのだ。

図2と対照的な位置にあり、それゆえよく似た構造をもつのが図3である。典型的には、図3は政府の語りである。そしてその構造は学校者（アナ・スコラ）の語りかたに伝わっている。私が「インドネシア語政治作文入門」（中川 1994）で指摘した、「モノとしての文化」は、このような図式の中で、その意味がより明確になるだろう。すなわち、ちょうどズパドリ村の語りの宇宙において「出稼ぎ者」が語られるだけで

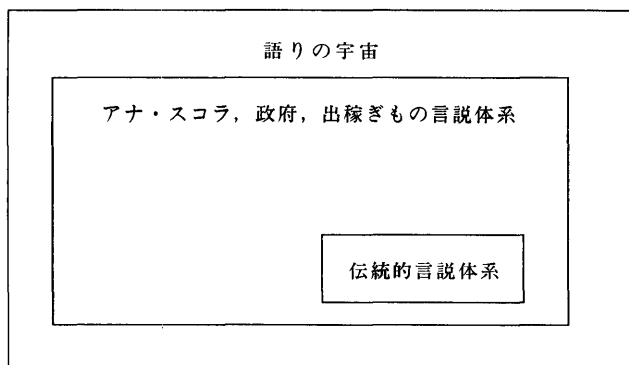


図3 語られる「伝統」

あるように、政府の語りの宇宙の中では、ズバドリ村のような「伝統的な社会」は語られるだけとなるのだ。それは、まさしく、「構築された伝統」という語句の示すものであろう。

図2と図3の間にあるのが図1の語りの宇宙である。図1においては、伝統的な知識体系／言語システムとアナ・スコラの知識体系／言語システムは、お互いに干渉することなく併存している。伝統的な知識体系の中で語るとき、アナ・スコラの知識体系は引用符に括られたかたちでのみ登場する資格をもつ。同じように、会話の場の関心がアナ・スコラの知識体系であるとき、伝統的知識体系は引用符に囲まれて登場するのだ。図1のような場合にのみ、人類学者の語りとして「伝統と近代」という対立について語る、あるいは遠近両用眼鏡の比喩を使用することができるのだろう。

## 謝 辞

当論考のエンデに関するデータは私自身の数次にわたるエンデでのフィールドワークで得られたものである。とくに1996年の文部省科学研究費「ウォーラセア海域世界のネットワーク型社会」(研究代表者田中耕二)および1997年度「環太平洋地域の文化とシステムのダイナミクスに関する研究」(研究代表者小泉潤二)によってなされた調査によって取得したデータが基本となっている。文部省および、各研究グループのメンバーに感謝する。また、実際の調査に協力された諸機関、とくにインドネシア科学局(Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia)に感謝したい。そして、わたしを暖かく迎えてくれたエンデの人びとにとりわけ深く感謝する。

なお、この原稿のもととなったのは、1998年3月6日に京都大学東南アジア研究センター主催の「東南アジア学フォーラム」における「東南アジア研究における「場」と「境界」再考」セッションでの発表草稿である。フォーラムを主催した東南アジア研究センター、とくにセッション主催者の石川登氏に、発表の場を与えてくれたことに感謝する。また、考えるヒントを

与えて下さった同時発表の内堀基光氏、コメンテーターの速水洋子氏と棚橋訓氏、そして適切な質問をしていただいたフロアーのりびと（とくにドアの近くの四人の方々）に感謝する。

投稿草稿に適切な批判を加えて頂いた匿名のレフリーの方々にも感謝したい。

## 注

- 1) この論考では、エンデの人の語りの中に出て来る言葉をそのまま引用する時、それがエンデ語であればイタリックで、そしてそれが国家語あるいはエンデ語化された国家語（たいていインドネシア語だが、まれにマレーシア語もある）である場合、二重引用符で囲み、区別をつける。
- 2) 正確には“anak sekolah”であるが、最後の子音はエンデでは落される。
- 3) インドネシア独立以降も島の名前がフローレスという外国起源の名前のまあいまでも残っているのは、すべての言語使用者になっとくしてもらおうような「現地名」が存在し得ないからである。
- 4) 数年前中学校も義務教育化された。
- 5) 数年前廃止された。
- 6) インドネシア語“penggarap”の本来の意味は、「小作人」である。
- 7) このデータを得るためのインタビューがぎこちなくしかおこなえなかったことを付け加えておきたい。「出稼ぎ」体験は語られることがめずらしい体験なのだ。
- 8) 当時1リンギットは約800ルピアであった。
- 9) たとえば、教員養成学校（SPG）を卒業しながらも正式採用が遅れ、ごうをにやしてマレーシアへ旅立つ教員予備軍は少なくない。

## 文 献

- Anderson, Benedict  
1983 *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Anscombe, G. E. M.  
1958 On brute facts. *Analysis* 18 (3)
- Augé, Marc  
1994 *Non-places: introduction to an anthropology of supermodernity*. London: Verso.
- Bohannan, Paul  
1959 The impact of money on an African subsistence economy. *The journal of economic history* 19(4), 491-503.
- Foucault, Michel  
1979 *Discipline and punish: the birth of the prison*. New York: Pantheon.
- Gupta, Akhil and James Ferguson  
1997a Beyond “culture”: space, identity, and the politics of difference. In Akhil Gupta and James Ferguson (eds) *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*, pp. 33-51. Duke University Press.
- Gupta, Akhil and James Ferguson (eds)  
1997b *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*. Duke University Press.
- Habermas, Jurgen



- 1989 *Structural transformation of the public sphere*. Cambridge: MIT Press.
- 中川 敏  
1992a 『交換の民族誌』京都：世界思想社。  
1992b 『異文化の語り方』京都：世界思想社。  
1994 「インドネシア語政治作文入門」関本・舟曳（編）『国民文化が生まれる時——アジア・太平洋の現代とその伝統』東京：リポレポート。
- Parry, J. and M. Bloch (eds)  
1989 *Money and the morality of exchange*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.
- Peters, John Durham  
1997 Seeing bifocally: media, place, culture. In Akhil Gupta and James Ferguson (eds) *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*, pp. 75–92. Duke University Press.
- クワイン, W.V.O.  
1992 「経験主義の二つのドグマ」『論理的観点から——論理と哲学をめぐる九章』飯田隆訳, 東京：勁草書房。
- スベルベル, ダン  
1979 『象徴表現とはなにか』菅野盾樹 訳, 東京：紀伊国屋書店。