

# 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

## オリエンタリズム批判と文化人類学

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 国立民族学博物館, National Museum of Ethnology 公開日: 2010-02-16 キーワード: ポスト植民地主義批判   『オリエンタリズム』(サイード)   アイヌ肖像権問題   ディスコース   人類学理論 作成者: 太田, 好信 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00004219">https://doi.org/10.15021/00004219</a>

## オリエンタリズム批判と文化人類学

太 田 好 信\*

### Anthropology and Postcolonial Criticism

Yoshinobu Ota

This paper is an examination of implications that postcolonial criticism adumbrates for anthropological theories. Although recent advances in critical theories in literature seem, *prima facie*, to have very little in common with anthropological theories, they now constitute a strong critique of many assumptions inherent in anthropological theories and practices. Among these critical theories the most relevant for anthropologists is exemplified in the text of Edward Said's *Orientalism* [1978]. Said points out that Orientalism, a discourse on the Orient by Western scholars, systematically reduces the multiplicity of the Orient to a stereotypic image, often sexualized, and essentializes the Orient as the residual category of the Occident. Moreover, he interprets Orientalism as a form of power which disempowers the people of the Orient by claiming the objectivity of scientific methodology. Now, is anthropology a kind of Orientalism as defined by Said?

The fact that for anthropologists *Orientalism* may have remained for a while an enigmatic text suggests a quite complex answer to that question. This is because *Orientalism* seems to criticize the interpretive stance of hermeneutically oriented anthropological thinking, as represented by Clifford Geertz's; while at the same time it explicitly exonerates anthropology by distinguishing it from other forms of Orientalism—Said lauded the very Geertz as a typical anthropologist in this sense.

It is James Clifford who has first recognized two positions Said had

---

\* 北海道東海大学, 国立民族学博物館共同研究員

**Key Words** : Postcolonial criticism, *Orientalism* (Edward Said), nativism, discourse, anthropological theory

キーワード : ポスト植民地主義批判, 『オリエンタリズム』(サイード), アイヌ肖像権問題, ディスコース, 人類学理論

assumed toward anthropology. One position, critical of realist epistemology, is based on the philosophy of Foucault, who has analyzed the discursive nature of academic disciplines in the human sciences. The other is that of the humanist in search of authentic encounters with the Other. These two mutually contradictory positions from which Said has launched his critique of Orientalism may have been a source of the enigma mentioned above, and, as a consequence, the virtual neglect of this text in anthropological circle until 1987, when at the annual meetings of American Anthropological Association Said was invited to deliver a paper entitled "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors." In this presentation Said is no longer generous with his praises for anthropology; he attacks the fact that many anthropologists have still remained oblivious to those world-historical conditions that enabled Western scholars to study non-Western cultures: that is, hegemony of the West over the rest of the world.

Thus, it has become obvious that anthropologists cannot ignore Said's postcolonial critique of the disciplinary foundation. But, such a re-evaluation of Said's work has occurred rather recently; Clifford's review of *Orientalism* has been a sole exception. In his reading of *Orientalism* Clifford [1988] has formulated many questions directly relevant for the future of anthropology: for example, "Can one ultimately escape procedures of dichotomizing, restructuring, and textualizing in the making of interpretive statements about foreign cultures and traditions?" My assessment of Clifford's reading of *Orientalism* is that he has produced an epistemological reading of it, as opposed to a political one, the latter being the reading clearly more in line with Said's own representation. A political reading of the text positions a reader in actual social settings; therefore, it allows the reader to evaluate the epistemological readings as abstract; consequently, the epistemological reading privileges those already in power, while disempowering the marginalized in the name of objectivity. Thus, after exposing those contradictory positions in the text—discursive and humanist-realist perspectives—this paper calls for an oppositional, political, rather than a merely epistemological, reading of *Orientalism*.

A political reading of the text points to the more socially situated understanding of anthropological theorizing. For example, what does it mean to suggest that the aim of anthropology is to understand the Other? Who is the Other? Does the Other mean the same thing for anthropologists in the United States, Japan, Indonesia, of African countries? What is the purpose of this understanding in the light of economic and political inequalities pervading throughout the world?

Answers for these questions are not easily forthcoming; however, for anthropologists, the political circumstances of the world have been so quickly changing that anthropologists are now faced with challenges from “native peoples” all over the world: the era of anthropological innocence is gone.

In the days of Malinowski, “native” people questioned neither the right (nor a lack thereof) of anthropologists in conducting field researches, nor the authority of anthropologists’ scholarship. But, now, both right and authority are called into question. In Oceania, for instance, a discourse on “the invention of culture,” a discourse anthropologists have successfully constructed with purely academic interest alone, has been under attack from leaders of native cultural movements, for it disempowers the local people of Oceania to define what is rightfully their own tradition. No anthropologists could remain immune to this kind of political development in which a discourse on culture is constantly contested by local political leaders of cultural movements.

In Japan, an Ainu woman has raised a voice of protest against an anthropologist who used her photo without her permission in the book she does not approve of. In a close reading of the published court proceeding, I suggest that what has been debated is not so much an issue of individual right (to be photographed) as the nature of anthropological discourse, which is, to borrow a phrase from Clifford [1988], purely “entropic”: the Ainu culture has disappeared already. An entropic narrative of culture displaces the Ainu people to the past, denies their current struggles in gaining socially recognizable positions in Japanese society, and disempowers their existence in the guise of objective research.

Then, is nativism an answer to this kind political predicament? Are the peoples of Oceania the only peoples to have a claim to a discourse on their own culture? Should (and will) and Ainu people exclude the “Japanese” (*wajin*) scholars from studying their culture? As Said’s answer to Orientalism is not Occidentalism, nativism is not my recommendation for dealing with this political predicament.

As one of Japanese anthropologists with interest in studies on our own culture as well as other cultures of the world, how can I re-imagine anthropology in these complex political conditions of the late twentieth century? How do anthropologists situate themselves in relation to anthropologies of metropolitan centers in Europe and the United States? Is it possible to envision anthropology as a discourse on the Other without entailing domination of the Other?

Certainly these questions cannot be answered easily. Nevertheless, following a suggestion from Mitsuru Hamamoto, I propose, first, that

ethnographic authority be abandoned in favor of a mode which allows constant re-writing and re-editing not only by anthropologists alone but also by whoever has access to it, as is already happening in electronically mediated communications. What is needed, with assistance from newly developed communicational technology, is doing away with ethnographic authority for a more anarchical presence of voice carefully articulated to subvert the authorial intention; my suggestion here differs from Clifford's: his is representing textually (in ethnography) the polyvocal quality of ethnographic encounters.

Second, I recommend a form of anthropological practice that does not circumvent political contests, taking the side of the politically oppressed and always critical of hegemonic history; and I also recommend a form of "narrative" that acknowledges the emergence of new cultural differences. Such an entanglement in political contests does not always call for every anthropologist to become a political activist; however, it certainly calls for an explicit awareness of the political nature of every anthropological discourse and a clear recognition of the anthropologist's relationship to the local people. A relation between fans and the performing group (such as a rock group) may serve as a possible analogy in re-imagining the future relationship between anthropologists and the people they study or work with.

Although a constant questioning of ethnographic authority has been judged to be counter-productive in conducting fieldwork and writing an ethnography, these two activities may no longer be the characteristics defining anthropology. What is anthropology, then? Waning of authority to speak on someone else's culture will bring this question to the center of attention among anthropologists. Lost innocence is not the end of anthropology; it is only the beginning of re-imagining anthropology for the future.

I. はじめに	イヌ肖像権問題・全記録】
II. 言語と現実との関係：オリエンタリズム批判の「認識論」	i) 滅び行く民族という語り口 ii) 民族誌的現在
III. 『オリエンタリズム』以降のオリエンタリズム批判	iii) 文化を語る権利
IV. ポストコロニアル批判としての『ア	V. 人類学の再想像 VI. おわりに

“Land of opportunity ain’t the same for you or me.  
Stand up! and fight the power.”  
(Steve Salas and Colorcode, “Stand Up!” 1990)

## I. はじめに

エドワード・サイードの著作、『オリエンタリズム』は、人類学者にとって「奇妙な」書物かもしれない<sup>1)</sup>。というのも、サイードは人類学を、オリエンタリズムと同様に、厳しく批判しているとも受け取れるし、また反対に人類学をその批判には含めていないとも考えられる。

たとえば、アメリカ人類学会の大御所、クリフォード・ギアツのイスラム社会研究を、サイード [1986: 330] は高く評価している。しかも、この評価はギアツの個人的な業績を賞賛しているだけではなく、オリエンタリズムとは異なり、「自己の方法を再帰的に批判的に検討する」人類学全体への、きわめて好意的な解釈とも受け取れる [サイード 1986: 330]。

さて、サイード [1986: 227] はオリエンタリストたちの解釈学的な立場を鋭く糾弾する。たとえば、オリエンタリストとオリエントとの関係は「解釈学的なもの」であったため、オリエンタリストたちは、オリエントという「このつかみどころのない対象を翻訳し、共感的に描写し、内的に把握することによりその曖昧性を軽減」した。奇妙なことに、この引用のなかで言及されるオリエンタリストのアプローチは、ギアツ [1987(1973): 24] の主張する解釈人類学的なアプローチときわめて類似している。ちなみに、ギアツの主張する文化分析も「見慣れない [文化] 形態」にまつわる「不透明さ」(opacity) を取り除こうとする。

さらに、人類学者の著述が解釈にすぎないにもかかわらず、「自然の事実としての (モロッコの) 文化と、理論的構築物としての (モロッコ) 文化との境界がぼやけてくる」とまでギアツ [1987(1973): 24] はいいきる。だが、このような解釈学的な視点は、実はオリエンタリズムの特徴でもある。サイード [1986: 72] はいいう、オリエンタリストたちの言述が「現実性を獲得し、あるいはもっと単純に、それが現実そのものであるとみなされるようになる」と。

1) 邦訳には『オリエンタリズム』の原典の他に、「オリエンタリズム再考」も収録されている。前者は1978年、後者は1985年に英語により発表された。ここでの両者からの引用には、文意が不明確になる箇所を除き、原則として邦訳を使った。本論では、『オリエンタリズム』[1986] という表記をとるが、特に断わりのないかぎり、この表記は1978年出版の原典の邦訳を示し、「オリエンタリズム再考」は除外する。

また、文化相対主義は、「異なる文化に属する人々は、異なる世界に住む」と定義される【浜本 1985: 105】。この定義などは、「東洋人は、異質であるが、しっかりと組織された彼自身の世界に住んでおり、その世界は独自の民族的・文化的・認識論的境界をもち、また内在的な論理整合性」をもつという、オリエンタリストの使う常套句に著しく近い【サイド 1986: 40】。もちろん、文化相対主義に批判的な人類学者も多い。しかし、文化相対主義も人類学の知的遺産の一つであることに間違いはないわけだから、人類学とオリエンタリズムとの類似性は否定できない。

それだけではない。人類学者の行うフィールド調査と民族誌を書く作業も、19世紀中頃に活躍したイギリスのオリエンタリスト、W. レインが行った調査の方法や、彼の著作『現代エジプト人』の構成ときわめて類似している。たとえば、レインは「現地人と同じように生活し、彼らの習慣に順応」したとサイド【1986: 164】はいう。また、驚くべきことに、レインの著作は「国土と背景に関する記述からはじまり、次に『個人的な資質』と『幼年期および初等教育』に関する諸章が続く。そして、祝祭、法律、性格、産業、魔術、家庭生活」といった項目でなりたち、最後は「死と葬式」で終る。レインの著作と同様の目次構成は、1950年代までの民族誌にも頻繁に採用されていた。

ところで、近代的な（フィールド調査中心の）人類学はマリノフスキーによって始まったという「定説」は、むしろ神話にすぎないと最近では論じられることも多い【STOCKING 1983】。一方において、人類学は政治（植民地行政）、宗教（宣教活動）、娯楽（観光）などという諸活動から自立化・差異化する過程から発生したわけだし、他方において、マリノフスキー以前にも現地調査を実行していた調査者は多かったわけだ。また現地調査の重要性を主張したのも、マリノフスキーが最初ではなかった【STOCKING 1983; 今福 1991】。したがって、人類学者ではないレインと人類学者のマリノフスキーの活動が類似していたからといって驚くにはあたらない。このようなオリエンタリズムと人類学との類似を、サイドが見過ごした事実には、むしろ驚くべきである。

サイドは人類学を過大評価していたともいえる。少なくとも『オリエンタリズム』において、サイドは人類学にたいし、なぜ曖昧な姿勢をとったのかを問い直す必要はあろう。第Ⅱ章で取り上げるが、この曖昧さは、サイド自身が『オリエンタリズム』のなかで展開した理論的な枠組みそれ自体に起因しているのだ<sup>2)</sup>。

2) 1984年のエセックス大学における「文学の社会学」というシンポジウムにおけるサイドの論文、「オリエンタリズム再考」【1986】では、人類学にたいする曖昧な姿勢はすでになく、

では、人類学者はこの書物を、どのように評価してきたのだろうか。概ね、『オリエンタリズム』は人類学全般とは関係ない書物と見なされてきたようだ。もちろん、この著作が人類学に投げかける疑問の重要性に気づいていた研究者が皆無であったわけではない。Clifford [1988] も、この著作の重要性をいち早く指摘した研究者の一人であった。Clifford [1988: 258] は、オリエンタリズム批判は人類学にも十分あてはまるといふ。たとえば、サイド [1986: 329] が、人類学者にとって無視できない問題提起を行っていることは、以下の引用を見れば明白である。つまり、「我々は異文化をいかに表象することができるのか。異文化とは何なのか。ひとつのはっきりした文化（人種、宗教、文明）という概念は有益なものであるのかどうか。（中略）知識人の役割とは何であるのか」という一連の疑問をサイドは投げかける。しかし、後述するが、これらの疑問の重要性に注目した数少ない研究者も「非政治化」した（よく解釈すれば「認識論的」な）視点から、『オリエンタリズム』を読んだ<sup>3)</sup>。このテキストを無視するか、あるいは「認識論的」な読みを行うか、この二つの選択肢が人類学者の間では、『オリエンタリズム』にたいする標準的な評価になっていた。たしかに、このテキストの論争的なスタイルや個別的な内容に関わる批判もあろう。だが、将来の人類学の姿を想像するとき、ここでサイドが提示した問題群は、きわめて重要な諸問題ではなからうか<sup>4)</sup>。

- 3) ギアツも厳しく非難されている [1986: 342]。また、第3章で言及するが、1987年のアメリカ人類学会における発表、そして1989年に『クリティカル・インクワイアリー』(Critical Inquiry) 誌に発表された、「被植民地に生きる人々を表象＝代弁する (“Representing the Colonized”）」[1989] では、サイドの批判は人類学の学問的な前提にまで及んだ。したがって、サイドは人類学にたいし、いまでははなはだ批判的な態度を表明しているといっても誤りではない。
- 3) 人類学と植民地主義研究の両者について蓄積のある Asad [1986] は、学問を可能にする条件について厳しい問題提起を行ってきた。第Ⅲ章でもふれるが、翻訳は平等な社会関係にある言語間で行われるのではない、という彼の主張は、オリエンタリズム批判と直結する論点である。したがって、直接の言及はないものの、彼は『オリエンタリズム』を政治的に解釈していたと思われる。
- 4) これらの疑問が必ずしも人類学特有の疑問ではないことも事実である。特に、サイド [1986: 95] が知識と権力の癒着を可能にしてしまう契機が、表象を实体として産出する言説の機能にあると主張するとき、言説という規定から自由な学問は存在しない。だからといって、サイドの批判は学問を否定する非生産的な視点からなされているので、彼の問題提起は無意味であるとは断定できない。また、サイド自身、オリエンタリズムに代わる学問の姿を示していないから、彼の批判を無視できるという立場も、はなはだ非建設的である。そのような代替案を模索することから、学問の新しい実践が始まり、その実践を辛抱強く続けることが、人類学者の負った責務の一つであると考えられる。オリエンタリズムほど「墮落していない学問」、あるいは「人間の現実に盲目ではない学問の存在」を信じていなければ、初めから『オリエンタリズム』を書くことも企てなかったであろう、とサイド自身 [1986: 330] もいう。だから、「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」というマーカスとフィッシャー [1989: 23] の『オリエンタリズム』評価は、一

本論では、このテキストを、(人類学以外の) 中東研究の歴史を批判的に扱った書物、パレスチナ出自のインテリが行うルサンチマンに満ちた西洋糾弾の書物などとしては扱わない。ここでは、このテキストを人類学批判の書として解読してみたい。すなわち、サイドの問題提起のうちで、以下の3点に絞って考察を試みる。

- ①言語と現実との関係 (『オリエンタリズム』の認識論的な読解)
- ②オリエンタリズムを可能にした条件 (『オリエンタリズム』の政治的な読解)
- ③オリエンタリズムに代わる学問の可能性

以上の3点は、それぞれ第Ⅱ、Ⅲ、Ⅳ章に対応する。

さて、それらについて検討を始める前に、確認すべき点がさらに3点ある。

第1点は、オリエンタリストがオリエントを個別的に捉えず、平板に類型化して描写したというサイドの批判は、同じようにサイド自身にも向けられ、サイドはオリエンタリストたちの仕事を、単純に類型化しているという反批判である。だが、たとえこの反批判を受け入れたとしても、本論の論旨には直接影響はない。というのも、サイドの方法論的な手続きが誤解を招くものであったとしても、彼の提起した問題の重要性は一向に変わらないからだ。

第2点は、人類学と(サイドが主張する)オリエンタリズムとは、まったく類似点はないという主張が考えられることだ。私はこの二者の類似点をすでに示してきたつもりであるし、またオリエンタリズム批判は人類学にたいする批判としても十分に成立すると考える。もし、サイドの批判がまったく人類学とは無縁な代物であるなら、彼の批判を無視するのではなく、人類学内部からはっきりとそのような主張がなされるべきである。

第3点は、オリエンタリズム批判は欧米の人類学にのみ関与した問題であり、日本の人類学は帝国主義や植民地主義との関連が薄く、オリエンタリズム批判の対象にはならないという主張も考えられることだ。日本の人類学の発展と帝国主義や植民地主

▽ 面的であり首肯し難い。もっとも、彼ら自身のオリエンタリズム批判にたいする人類学的な対応は、民族誌の「従来からの書式を再考し、そのうえで実験を試みる」というものである。マークスとフィッシャー [1989: 92] は「リアリスト的な認識論」を批判しつつも、自らの支持する代替案はその上に立脚している。したがって、「文化的な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の生活や思考様式を批判的に検討する」ということに、人類学の将来への展望を見いだす。そのため、(西欧と非西欧との)力の不均衡と知識の問題や、「誰に文化を表象する権利があるのか」という民族誌的な権威の問題が、すべてテキストの内部で解消されうろと考えている。人類学という言説内部で生産される民族誌を、(対話的な)スタイルに改めることによりテキストの構成をいくら民主化しても、サイドのいう諸問題は未解決のままにとどまるのではなからうか。なぜなら、文化間の対話は、実際には不平等な社会状況で行われるのであるから、対話的(dialogic)テキストは、むしろこの不平等を隠蔽するはずだ。これについては第Ⅴ章で詳しく検討したい。

義との関係は、まだまだ未解決の部分が多く、これからの懸案事項であろう【清水 1992: 421; 村井 1993】。しかし、オリエンタリズム批判は、それとは違う意味で日本の知識人にも密接な関係がある。たとえば、オリエンタリズムの（支配）構造を「自分自身や他の人々に適用することの危険と誘惑」についてサイド [1986: 24] は警告する。つまり、一方において、それは（日本人が）自分よりさらに弱い立場にある人々にたいして支配的な言説を行使することであり、他方において、自らを支配する言説をつくりあげることである。日本と東南アジアの関係、国内でのアイヌや琉球の位置づけ、ならびに日本人論の隆盛も、サイドが警告する社会状況の発生を意味しているのではないか【川村 1992; 富山 1990; ベフ 1987; 青木 1990】。

さらに重要な指摘もある。サイド [1986: 332] は、オリエンタリズムの代替案は、少なくともオクシデンタリズムではないという。ここでいうオクシデンタリズムは、土着主義（ネイティヴィズム）とでも呼べるだろう。つまり、いままでオリエンタリズムにおいて研究対象であった人々が、今度は自己より弱い立場におかれた人々を研究対象としてつくりあげる。その結果、国内においてのみ通用する〈他者〉についての言説が構成される。すでに、日本では人類学が大学や大学院において再生産され、本、雑誌、他のメディアなどに代表される知識の流通過程も整備されている。輸入学問として日本に定着した人類学は、十分に国内でも自足できる。しかし、青木 [1991: 415] の評価に従えば、日本の人類学会の状況は、欧米の学会の状況と比較して、必ずしも健全な状態にあるとはいえないようだ<sup>5)</sup>。とすれば、オリエンタリズムに対抗して、「オクシデンタリズム」（土着主義）がつくりだされるように、周縁に位置する日本の人類学が、覇権的な地位にある欧米の人類学に対抗して学問の土着主義を生産しかねない。もちろん、この土着主義にたいしては評価も分かれよう。しかし、まず、以上のような状況を、日本における人類学が直面している課題の一つであると認識しなければならないと思う。このような状況の考察を促すオリエンタリズム批判は、とくに日本の人類学者には重要な意味をもつのではなからうか。

私の願いは、サイドの問題提起と同じく、より開かれた文化についての語りの可能性を探究することである。たとえそれが、現在ある人類学という学問の外へ飛びだ

5) 私は、日本の人類学の状況について、まったく不案内である。したがって、この青木発言に異議を唱えたり、あるいはそれを肯定する能力も資格もない。つまり、「日本の文化人類学においても、一部を除いてはギアーツの問題 [ギアーツが正面から扱われていないこと] を受けとめていない。(中略) 私もこの学会で30年近くを過ごしてきたが、ギアーツの著作を理解する教養と知性を備えた者はまずほとんどこの学会にはいない」という意見である。もし、日本における人類学は以上のように評価されるならば、欧米の人類学を中央としたとき、日本の人類学は周縁的な存在であると結論しても、あながち大きな誤りではなからう。

す冒険を意味するとしても。

## Ⅱ. 言語と現実との関係：オリエンタリズム批判の「認識論」

オリエンタリズム批判を「認識論的な批判」としてのみ規定することは、実は誤りである。なぜなら、オリエンタリズムとは「西洋と東洋とを区別することにより、前者が後者を威圧し、支配する形態」、ならびに「オリентについての著作と引用の形態」である [サイド 1986: 3-4, 23]。さらに重要なことには、オリエンタリズムは「オリエンタが西洋より弱かったためにオリエンタの上に押しつけられた、本質的には政治的な教義」なのである [サイド 1986: 210]。したがって、オリエンタリズム批判は哲学的な（認識論的な）性格よりも、政治的な性格をおびている。人類学との対応でいえば、他（異）文化理解の認識論的な批判ではなく、むしろ他（異）文化についての語りを可能にしている社会状況についての批判なのである。もう一步踏み込んで、脱コンテクスト化・非歴史化された哲学的な問題としてではなく、ポスト植民地時代における歴史的な問題として、オリエンタリズム批判は意味をもつ。この点については、第Ⅲ章にて詳しく論ずる。

しかし、人類学とオリエンタリズム批判との連関を考察するには、サイドが言語と現実との関係をどのように捉えていたかを検討しなければならない。なぜなら、人類学のみならず歴史学などにおいても、『オリエンタリズム』は、言語（表象）と現実との関係を論じた書物として受容されてきた経緯がある<sup>6)</sup>。したがって、人類学と『オリエンタリズム』との曖昧な関係を探るために、廻り道を覚悟し、あえて「誤ったスタート」をきってみよう。

すでに Clifford [1988], Young [1990], や Leitch [1992] によって指摘されているが、言語と現実の関係について、サイドは『オリエンタリズム』のなかで、自らの立場を二転三転している。いわば、サイドは互いに矛盾する二つのモーメントの間を揺れ動きながら、オリエンタリズムを批判しているのだ。もちろん、彼の批判を可能にしている認識論的な視座が、一貫性を欠いているからといって、サイドの仕事全体にたいする評価が下がるわけではない。

6) 以上のような問題——つまり文化の語りに関する表象の問題——にふれている『オリエンタリズム』の書評のうち、人類学との関係を明確に示したのは、Clifford [1988] である。また、Kapp [1980] も同じように、『オリエンタリズム』と歴史学との関係についての考察をいち早く促している。他にも、最近では、Mani and Frankenberg [1985]、ならびに Thomas [1992] が、『オリエンタリズム』の人類学や歴史学における解釈を整理している。

さて、サイドの揺れ動く二つの立場（モーメント）とは何か。簡単にいえば、一方は、サイドのフーコー的な（あるいはニーチェ的な）モーメントであり、他方は、反対にヒューマニスト的なモーメントである<sup>7)</sup>。

まず、前者のフーコー的なモーメントとは、オリエンタリストたちが生産する「テキストが、たんに知識だけでなく、そのテキストが叙述しているかに見える当の現実をさえも創造」してしまうことなのだ。そして、こうした「知識と現実とは（中略）ミシェル・フーコーがいう言説と呼ぶところのものを生み出す」[サイド 1986: 95]。したがって、オリエンタリズムの言語は「自らが作りだしたもの（他の言葉）に、現実を従属させる」[サイド 1986: 325]。つまり、オリエンタリズムの特徴は、オリエンタリストたちのオリエントについての語り、オリエントという「現実そのもの」であるかのように取り違えられるのである。さらに、一般化すれば、言語においては「解き放された存在」はなく、すべてが「表象」なのである [サイド 1986: 21]。

オリエンタリズムは、オリエントについての知識の集積というだけではない。それが表象のネットワークとして、現実をたいして閉じたテキスト体系を構築する。そうするとオリエンタリズムはオリエントよりも、西欧の社会の諸制度や政治環境に左右されるようになる。サイド [1986: 277] はいう、「表象はそれが表象であればこそ、『真理』以外の実に多くの事柄に結び合わされ」ることになり、『『真理』とはそれ自体が、一つの表象なのだ』と。これが、言語（オリエンタリストの語り）と現実（オリエント）との関係である。

だが、もし現実はずねに言語によって媒介されて意識に到達するものであるなら、そしてその言語は自己言及を繰り返す、自らが作りあげた「現実」の虜でしかないなら、オリエンタリストや人類学者はシジフォス的な存在に過ぎないことになる<sup>8)</sup>。

しかし、サイドは随所で「あるがままのオリエント」[サイド 1986: 106]、「オ

7) サイド [1986: 208] はニーチェを次のように引用している。「言語に関する真理とは（中略）それが錯覚であることを忘却されてしまった錯覚なのである」と。フーコー [1984(1977): 94] も「真理は権力の外にも、権力なしにも存在しない」という。「真理」を語る知識人は、それゆえに政治的な存在以外ではありえない。フーコーがニーチェの影響下にあった事実には、ここで新たに付け加えるべきことはない。たとえば、Foucault [1977] を参照。

8) 文化相対主義の認識論的な帰結は、他（異）文化理解としての人類学という学問が不可能であるということである [浜本 1985]。このような状況と、サイドのフーコー的なモーメントは類似している。けれども、繰り返すようだが、文化相対主義が哲学的なジレンマに陥ったこととは異なり、サイドはオリエンタリズムを認識論としてのみ定義していない。むしろ、政治的な機能がサイドの関心事である。そして、この事実が人類学にとってはさらに重要と思われる。

リエントそれ自体」[サイド 1986: 71], 「真のオリエント」[サイド 1986: 209], あるいは本物のオリエントの所在を前提として, オリエンタリストらのテキストはオリエントの「まがい物・幻影」に満ちているという[サイド 1986: 170]。結果的には, 「主観的再構成(オリエンタリストによるオリエント表象)」に対峙する「客観的構造(オリエントという指示対象)」を想定してしまうことになる[サイド 1986: 133]。

このように主張するサイド[1986: 326]であるが, 「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」という。

では, サイドはいったい何を主張したいのであろうか。その主張を理解するためには, 「本当のオリエント」とは何かを示す必要がある。それはサイドがヒューマニズム的な視点からオリエンタリズム批判を行う際に産出してしまふ「不在の現前」なのである。

これがサイドの第2のモーメント, つまりヒューマニズム的なモーメントである。サイドにとり, そのようなオリエント研究とは, 「個人的で真正な知識, 共感にみちて人間味豊かな知識」[サイド 1986: 202]なのである。そのような研究では, オリエンタリズムに見られるテキスト化された知識への偏向を捨て, 人々を複雑な個性において捉え「人間経験と一体化する」ことを目標にする[サイド 1986: 332]。いいかえると, 「集合的概念」を使ったオリエントの一般化ではなく, オリエントにおける「人間の実存的アイデンティティ」[サイド 1986: 159]を追求することになる。

この第2のモーメントにおいて, サイドは, 個人の経験, ならびに人間的な遭遇を特権化する。少なくとも, 「社会における人間の研究」は「抽象概念とか曖昧な法則, 恣意的な体系に基礎を置くものではなく, 具体的な人間の歴史と経験にもとづくべきもの」と主張する。したがって, 個人的な経験は, 法則や理論といった「研究」の事例ではなく, 「研究を経験に適合させ」なければならない[サイド 1986: 331]。ここで, サイドはフィールド至上主義者, あるいは対象との融合を望むロマンティストと誤解されかねない発言をしている。だが, まさに彼の立場とフィールド調査をメインテーマとした人類学との類似性があるからこそ, サイドは『オリエンタリズム』において人類学を批判の対象から除外したのだ<sup>9)</sup>。

9) ここでは, 人類学が必ずしも「フィールド」での経験から理論を構築してきたという見解に, 私は同意をしているわけではない。すでに, Appadurai [1986, 1988] らによって, その

ここで展開されている一連の対比を整理してみよう。オリエンタリズムはテキスト化された知識であり、そして権威である。そのなかではオリエントは「類型化」され、「平板化」され、支配される対象となる。これに対して、サイドは（本当のオリエントの存在を信ずる）リアリストの立場から、さらに（「人間との直接的な遭遇」を高く評価する）ヒューマニストの立場から批判を加える【サイド 1986: 94】。もちろん、前述したように、サイドのリアリスト・ヒューマニスト的な立場は、否定されながらも姿を現わす「不在の現前」である。

さて、ここまできるとサイドがどうして人類学にたいし曖昧な姿勢をとるのか、その理由が明白になる。一方において、オリエンタリズムを言説と定義することで、人類学も他（異）文化についての語りであるから、オリエンタリズム批判の対象となる。しかし、他方において、現地調査での「素材そのものへの感受性」や「実存的な遭遇」、あるいは方法論的な自己反省をもった学問として、人類学はオリエンタリスト批判の対象から除外されるわけだ【サイド 1986: 330】。すなわち、前者はサイドのフーコー的なモーメントへ、後者はヒューマニスト的なモーメントへと対応しているのだ。そして、サイド自身、この二つのモーメントを揺れ動きながら、オリエンタリズムを批判する。

このテキストが人類学者にとり「奇妙な」テキストである理由は、矛盾した二つのモーメントが、人類学の二面性とも対応しているからだ。学問の言説的な性格を指摘され、その結果、民族誌が過不足なく他（異）文化を表象するという権威が失墜してしまう。民族誌の権威を支えていたミメシス（模倣）は保証ではなく、ドグマと化する。このような批判を行う（フーコー的な）サイドを、人類学者は許せまい。しかし、サイドはヒューマニステックな自己と他者との遭遇も特権化する。テキスト化された知識ではなく、人間的な「本当の」知識を求めることが強調される。ここでの（ヒューマニスト・リアリスト的な）サイドを、人類学者は許してしまう。

だが、このような読みは、本章の初めにおいてふれたように、「誤ったスタート」である。なぜならば、それはオリエンタリズム批判のうち、もっとも重要な「オリエンタリズムのもつ政治性」にそった読みではなく、あくまでも言語と現実との認識論的な問題意識にそった読みであるからだ。それでは、必ずしもサイドの「毒」を、人類学のための「薬」として受け取ったことにはならない。

\\ ような見解は批判されている。ラビノー [RABINOW 1977(1980)] が理論化した「フィールドでの〈間主観性〉論」よりも「民族誌的描写の〈間テキスト性〉」に、いまでは問題の焦点は移行したと考える【太田 1989】。

たとえば、以下の引用を見てみよう。アメリカにおける統計的な中東研究を非難して、中東研究者によってパターン化された（アラブについての）イメージや決まり文句を打ち砕き、「生き生きとした現実」を語るのが、アラブ人の詩人や小説家なのであるとサイド [1986: 296] は主張する。この引用を、以上のような認識論的なパースペクティブから読めば、それはサイドのヒューマニスト的なモーメントの事例にしかすぎない。ところが、政治的なパースペクティブからこの引用を捉えて見れば、それは「オリエンタリストとは書く人間であり、東洋人とは書かれる人間である」ということだ。書く人間は、書かれる人間を支配する。なぜなら、オリエンタリズムのような「他者についての語り」のなかでは、他者について書くことは、知識の組織化である。そして知識は、「真理」を知ることではない。「真理」それ自体が、社会的な制度から切断不可能なのである。知識は「真理」のみではなく、それ以外の政治的・社会的な諸要素が構成するネットワークに絡み取られている。だから、以上の引用は、「真理」の探究についてではなく、オリエンタリズムを支える力関係への異議申し立てなのである。知識（オリエンタリズム）は知的であるから「非政治的」ではない。まったく反対に、「政治的であることによって知的な、知的であることによって政治的」なのである [サイド 1986: 13]。

オリエンタリズムの政治性とは、自らを代表 (represent) することができないオリエントの人々に代わって、オリエンタリストがオリエントについて代表し＝語るという行為の政治性である [サイド 1986: 21]。それは、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 [サイド 1986: 313]。

ところで、人類学は以上のような（政治的な）オリエンタリズム批判から除外されているのであろうか。まず、Malinowski [1967: 140] の「所有できるという気持ち。トロブリアンド島民を描写し、いや彼らを創造するのは、まさにこの私である」という独白に注目したい。たしかに、マリノフスキーの著作ではなく、（スキャンダラスな）日記からの引用は公平さに欠けるかもしれない。それでもトロブリアンド島民に代わって彼らの社会を語るのだという意識の所在だけは、はっきりと確認できよう。マリノフスキーが暗黙のうちに前提としている、トロブリアンド島民について語る権利は、いったいどこからくるのだろうか。あえていうなら、マリノフスキーには、トロブリアンド島民を語る権利などはなかったのだ。ただ、1920年代後半のヨーロッパ

社会においては、マリノフスキーの行った権利主張に、異議を申し立てたものはいなかった。つまり、人類学的な権威が疑問に付されてこなかっただけなのである。人類学の歴史は、学問の基盤であった西欧社会の非西欧社会にたいする覇権的な構造から自立し、科学としての客観性を獲得した歴史である。第IV章にて詳しく述べるが、研究の対象となってきた現地の人々は、人類学の歴史をそのように解釈しているようだ。

さらに、人類学はその理論的な概念構成のなかにまでも、現地の人々の〈声〉を排除する機能を忍び込ませていた。ちょうど、オリエンタリストがオリエントの人々の〈声〉を資料としてしか扱わなかったように。たとえば、人類学の理論には、「局外者の客観性」という正当化の方法がある。ベネディクト [1967(1946):12] はいう、「日本について書く日本人は、本当に重要な事柄を、それが彼にとって、彼が呼吸する空気とおなじように慣れきった事柄であり、眼につかない事柄であるため、見のがしてしま」い、だからこそ「国民 [日本人] が自らの世界観を分析することに期待をかけるわけにはいかない」と。ここで、あえてベネディクトの日本文化にたいする姿勢を引用したのは、われわれ日本人の人類学者が（欧米の人類学者にたいして）置かれた位置関係を鮮明に示したかったからだ。つまり、日本人が「日本文化」を語るための学問的な手続きとは何なのか。日本人の日本文化についての語りは、方法論的に保証された局外者による語りよりも客観性に欠けているのだろうか。これらの疑問は、人類学における覇権構造を考察する際には、避けては通れない一連の疑問である。

同じような正当化は、Schutz [1964: 104] のいう「局外者の客観性」として広く流布している。それは、「局外者は、局外者であるという事実によって、局内者が自分自身を知る以上によく彼について知り得る」という「不変の法則」へと翻訳される【サイド 1986: 344】。たしかに、局外者が局内者の気がつかない事象に目が止まるケースは、個別的な経験としては否定できない。問題は、サイドのいうように、その経験が「不変の法則」として学問的な基盤にまで普遍化されたときである。これは、まさに「科学でも知識でも」なく「力の言明」であり「絶対的な権威」の主張である【サイド 1986: 345】。

私の個人的な経験においても、自らの文化を研究する人類学者は、自己の文化にたいして客観性を維持できないなどと教育された<sup>10)</sup>。あたかも、客観的な視点というも

10) 非西欧人が欧米において人類学を研究するとき、人類学者の間ではある暗黙の了解が存在する。それは、非西欧人は自らの文化を研究するべきだというものだ。（ちなみに、欧米の人類学にインパクトを与えた日本の人類学者は、日本社会の分析で知られている。国内では、同じ人類学者が海外調査の業績によって評価される。）もちろん、欧米の人類学者が、欧米人学生にこのようなことを勧めはしない。この二重の規準は、非西欧の学者は理論的な貢献を期待されておらず、「ネイティブ・インフォーマント」としての地位しか約束されないこ

のは、それ自体は視点ではなく、文化・政治・倫理的な制約を受けない超越的な視点であるかのように [Abu-LUGHOD 1991; 太田 1992a]。このような概念構成内部へと深く浸透した力関係の構造を考えるならば、人類学とオリエンタリズムの類似点はますます否定できなくなる。

オリエンタリズム批判が人類学にたいして投げかける挑戦は、認識論的な言語と現実の関係についての思索を要請することではなく、人類学という学問が成立してきた背景には、オリエンタリズムの存続を許してきた要因と同一の要因があるということである。そして、そのような要因についての批判的な分析を行わなければ、それはまさしくオリエンタリズムと同様に、自らの「実践に対するたえざる自己点検」の欠如を認めることになり、オリエンタリズムと人類学との差異は、人類学者が望むほど歴然としなくなってしまう。第Ⅲ章において、サイードの最近の仕事に注目しながら、人類学と（政治的な）オリエンタリズム批判との関係をさらに詳しく検討したい。

### Ⅲ. 『オリエンタリズム』以降のオリエンタリズム批判

Said [1989] は「植民地に生きる人々を表象＝代弁する」という論文において、はじめて正面から人類学批判を行った。この論文は1987年のアメリカ人類学会における分科会での発表が草稿になっている。したがって、その分科会のコメンテーター (A. Stoler, R. Fox, R. Rosaldo, P. Rabinow) として参加していた人々を意識した言及も目立つ。けれども、サイードは1980年代後半における人類学の「パラダイムの消耗状態」について、かなり詳しく事前に検討を加えていたようだ。この事実からも、ここでのオリエンタリズム批判の標的は、人類学全般なのであることが十分に窺われる。

この論文においては、第Ⅱ章でふれた人類学にたいする曖昧さはすでになく、『オリエンタリズム』での作業は「言説を可能にし、さらに持続させた社会的な条件についての批判」であったと Said [1989: 210] は振り返る。しかし、この自己弁護は「あ

↘ とを意味するのではないか [サイード 1986: 328; 太田 1992a]。だからといって、土着主義が人類学の以上のような二重の規準にたいする回答であるとは思われない。たとえば、柳田 [1967: 214] のように、民俗資料を三部に分け、心意現象は「結局外国人にはできないので、当人 [故郷の人々] たちが自ら自己を客観し得る時が来る」ことを期待するという土着主義を正当化する見解もある。ただ、これはオリエンタリズムの反動としての土着主義であり、オリエンタリズム同様に西洋と東洋とを二分する対立的な視点を乗り越えるにはいたらない。もちろん、ここでも、土着主義を擁護するために、「局外者の客観性」を批判したのではない。

と知恵」という感想を拒めなく、サイドが主張するほど『オリエンタリズム』では明確に示されていないからではないか。少なくとも、彼自身、人類学者から誤解を招きかねない論述の仕方をとっていたはずだ。

というのも、オリエンタリズム批判を人類学にたいする問題提起としていち早く受け取った Clifford [1988] ですら、権威の問題を民族誌のなかで解消してしまおうとした。Clifford [1988: 54] は「民族誌を書く」という行為を除外しては、人類学の未来を構想できなかったのではなからうか。つまり、ポストコロニアルな世界において、人類学者が文化について「書く」という行為、それ自体がはらむ問題点を主題化できなかった。

また、言語によって媒介されない（と考えられた）身体性の次元に注目することにより、言語（表象）と現実のズレという問題をいっきに迂回する動きも、1980年代中頃から盛んになった [cf. ORTNER 1984]。もちろん、その中心概念が、Bourdieu [1977(1972)] や Giddens [1979] の主張する「実践」(practice) である。もっとも、これはオリエンタリズム批判から直接に生まれたのではなく、構造主義（客観主義）と融合主義（主観主義）との対立を乗り越えることが本来の目的であった。

構造主義は行為者の意識を否定し、そこへ無意識のモデルを挿入する。まるで、オリエンタリストがオリエントの人々のもつ虚偽の意識を突き破り、無意識のモデルを使い、オリエントを説明するように。また、融合主義は、研究者と対象とは「異邦人」の関係にあることを忘れ、自己の経験を普遍化してしまい、その結果科学的なアプローチにさえなりえないという [ブルデュ 1988(1980): 50-51]。こちらも、オリエンタリスト同様に、自己の説明体系を押しつけることになる。これに反して、「実践」は、行為者が自らの行為を客観化する（現地の人々による行為の表象）方法を、今度は研究者が客観化する（客観化の客観化）ときに、行為者の客観化からは抜け落ちる要素を同時にすくいあげる概念である。行為者によって言語化されない計算や戦術などが含まれる。とすれば、言語と現実とのズレを、あくまでも認識論的な（政治的ではない）文脈で解消したと想定できるわけだ。

このような反応も、オリエンタリズム批判とは、表象と現実とのズレにたいする認識論的な指摘である、という人類学内部での受容を意味する [SAID 1989: 211]。もし、この論文 [SAID 1989] での『オリエンタリズム』にたいするサイドの自己弁護を信用するとすれば、オリエンタリズム批判は少なくとも彼の目論見とはかなり異なったかたちで、人類学に到達したことになる。

とにかく、1987年以降のサイドの人類学批判は、きわめて明瞭である。（『オリエ

ンタリズム』の原典は1978年に出版されている。)つまり、人類学が展開する場は、社会性を剥奪された世界ではない。だから、人類学では研究対象の社会と研究者の社会との間にある力関係の不均衡が、学問の構成要素の一部になっている。したがって、人類学と社会性 (worldliness) は、他の学問以上に重要な関係をなす [SAID 1989: 213-214]。だから、他 (異) 文化理解のプロセスを分析哲学的に考察するような、抽象的な概念操作は意味がない。なぜなら、そのような概念操作が行われる場所のもつ複雑な社会性を、そのような考察は度外視するからだ。ファノン [1970(1952): 183] はいう、「奴隷と主人」の間には互酬関係があるとヘーゲルはいうが、黒人 [植民地に生きる人々] の生きる世界にはそのような互酬関係はない、と。認知など要求せず、ただ労働を要求する (白人の) 主人がいるだけだ、と。ここでファノンは、哲学的な思索も社会的な背景を無視しては意味がないばかりか、まったく異なった意味さえそこには発生しかねないと主張しているのだ。

このファノンの発言は、人類学者にとっても意味ある発言である。たとえば、旧被植民地の人々とメトロポリスに住む旧宗主国の人々が、他 (異) 文化理解について考察するとき、それぞれの考察の意味は、まったく違うのだ [SAID 1989: 210-213]<sup>11)</sup>。他 (異) 文化理解と比較される「言語の翻訳」について考えてみれば、その理由はより明確である。翻訳のモデルに準拠した他 (異) 文化理解論は、「自由な、対話によるコミュニケーションの状況」を想定している。もちろん、そのような状況は地球上、どこにも存在しない [スピヴァック 1992(1990): 131; ASAD 1986: 157-158]。そして、スピヴァック [1992(1990): 131] も指摘するように、「中立的な対話という思想は歴史を否定し、構造を否定し、主体の位置づけを否定する思想」なのである。「自由な対話状態」(ハーバマスのいう「理想化された言語共同体」) という考え方は、このような言語間の力の不均衡を隠蔽する。したがって、他 (異) 文化理解論は、歴史化・社会化されたコンテクストで行われなければ、覇権を握るものの側のロジックを了承することになる。

さて、以上のようなサイドの批判は、日本の人類学にはさらに複雑さを加えて跳ね返ってこよう。Said [1989: 213] をパラフレーズすると、日本人の人類学者が「他者」について語ることは、同じ「他者」についてインドネシア人の人類学者が語ること、そして同様にアメリカ合衆国の人類学者が語ることも意味が違うというのだ。さらに、「他者」という概念も、語ることの意味と同様に、決して同じ意味をもちえ

11) 1960年代のアフリカの「新興」国家の間では、人類学は帝国主義の手先として糾弾され、その評価はきわめて低かったという [山口 1979(1970): 46; ASAD 1973: 13]。

ないはずだ。

第Ⅱ章において提示した『オリエンタリズム』の認識論的な「読み」を、「誤ったスタート」であると考えた理由はまさにここにある。『オリエンタリズム』の認識論的な「読み」は、人類学の覇権を握るものの視点から行われる読みであるため、オリエンタリズム批判の核心である人類学の政治性を隠蔽することになる。日本において人類学を実践し再生産するわれわれ人類学者は、学問の覇権構造にたいして自己をどのように位置づけるかにより、私がここで提示した読みへの評価も異なろう<sup>12)</sup>。ただ、「人類学は客観的な学問であるから、それがどこの国で再生産されても、欧米の人類学と同じ意味をもつ」という反批判は、サイドの立場とはおよそ正反対の立場であることを強調したい。「人類学には、学問上の覇権構造が存在しない」という見解は、私の意見のみではなく、青木 [1991] のわが国における学会評価とも大きく異なることになる。

私の主張は、簡潔に言えば以下の2点に集約される。一つは『オリエンタリズム』を「認識論」的には読まない「抵抗」が必要であること。そしてもう一つは、そのような抵抗は、日本の人類学が置かれた複雑な状況を考えれば、新たな人類学の姿を想像するための建設的な運動の始まりであること。

人類学的な実践が行われる〈場〉にたいする考察が不可欠なのである。もし、このような考察が欠如してしまえば、それは自己の分析の華麗さのみを顯示するだけにとどまる「人類学のスペクタクル化」[FRIEDMAN 1987] に陥るであろう、と Said [1989: 213] は警告する。そのようなスペクタクル化した人類学が、他の人類学者以外の誰にとって意味があるのかをあえて語る必要もなからう。

語る主体と語られる客体という区別は、オリエンタリズムのなかでは、西洋と東洋という硬直した区別に対応していた。人類学は、前者が行う後者への理解のプロセスとして構想されてきた。「現地の人々の視点から」というスローガンは、自民族中心主義批判の急先鋒を担う人類学の一つの象徴であった。しかし、ポストコロニアル状況の現代社会においては、「現地の人々の視点から」というスローガンは認識論的な意味よりも、政治的な意味が強い。つまり、研究対象に甘んじていた人々が、それぞ

12) 分析哲学の用語を駆使した、とてもエレガントな「異文化理解論」が最近出版された [中川 1992]。この書物は概ね好意的に受け取られているようだ [栗田 1992; 佐々木 1992]。この事実から判断すると、日本では、人類学という学問がしっかり根づき、人類学的な研究を可能にする覇権的な構造は問われなくなったのだろうか。また、日本の研究者の方々は、欧米の(覇権的な)人類学にたいする自己の位置を、どのように認識しているのだろうか。この疑問への回答に私は深い興味を抱く。

れの自己主張を始め、ときには文化について語る権利を自ら主張したり、人類学者が生産した表象群の抑圧的な作用を批判したりした。そのような批判的運動をポストコロニアル批判と呼ぼう。オリエンタリズム批判は、そのもっとも代表的なものである。以上のような批判が、アメリカの人類学の特殊状況ではないどころか、日本社会でもすでに大きく取り上げられている。したがって、日本の人類学も大いに影響を被っているはずだ。すなわち、「アイヌ肖像権問題」がそれである。第Ⅳ章においては、国内におけるポストコロニアル批判の一例として「アイヌ肖像権問題」を解説したい。

#### Ⅳ. ポストコロニアル批判としての『アイヌ肖像権問題・全記録』

このテキストが扱っている問題は、すでに日本民族学会研究倫理委員会の報告として『民族学研究』誌上においても、再三にわたり取り上げられてきている<sup>13)</sup>。周知のように、チカッ美恵子さんの写真が、自らは肯定できない内容や描写に満ちた『アイヌ民族誌』【アイヌ文化保存対策協会 1969】に、彼女の承諾をえないまま掲載された。そのため、彼女は肖像権の侵害を訴え、この書物の著者や出版社を相手取り、訴訟を起したのである。しかし、この訴訟は、肖像権のみについて争われたのではない。山下【1992: 82】も主張するように、「インフォーマントと調査研究者の一般の関係」について、多くの人類学者の反省を促したであろう。

だが、ここでこのテキストをあえて再検討する理由は、この訴訟で糾弾されているのが、研究者個人の倫理の問題だけではなく、「アイヌ研究」という例をとおして人類学全体が裁かれている、という読みが可能であるからだ。つまり、これまで〈語られるもの／研究対象〉として存在してきたアイヌの人々が、〈語るもの／研究者〉のアイヌ文化についての「語り口」に異議を申し立てているのだ。このような異議申し立てが、オリエンタリズム批判と同じ論旨をもって展開することに注目したい。

ここで断っておきたいが、私はアイヌ研究を専門にしてきたものではない。したがって、『アイヌ民族誌』の内容に立ち入った批判をする能力も資格もない。しかし、私を取り上げる問題点は、アイヌ研究者でなければ論じることができない問題ではな

13) 『民族学研究』第54巻1号(1989)の表紙2ページ目には、アイヌ研究に関する日本民族学会研究倫理委員会の見解が示されている。さらに、『民族学研究』第57巻1号[上野・祖父江 1992]には、第2期の同委員会による報告が掲載されている。

いと考える。あくまでも、私の希望は、この訴訟の意味を再考することから、将来の人類学的実践にむけて建設的な展望を切り開くことにある。

その前に、これから議論する問題は、フィールド調査の倫理問題には限定されないことを確認した上で、以下の指摘だけは考えておきたい。つまり、調査にまつわる倫理問題や学問批判はすでに「御用済み」という意見である。というのも、「調査される者の眼」や「探検される側の倫理」における本多勝一 [1982(1970)] の批判があり、そのような意見は十分に予期される。本多は、極端な感情論を主張したが、逆に重要な指摘も行った<sup>14)</sup>。たとえば、「文化人類学者は、なぜアメリカ先住民を調べ、なぜベトナムを調べ、なぜアイヌを、なぜパプアを、なぜディンカを調べる『必要』があるのでしょうか」という指摘である [本多 1982(1970): 195]。つまり、「調査する権利とは何か」、また「誰のための知識か」などという問題は、まだまだ十分に考察されていないと私は考える<sup>15)</sup>。この問題とは、現代社会における知識人として人類学者が担う役割を考察することである。そして、それは人類学を実践する研究者すべての問題ではなからうか。

このように主張したい理由は、人類学的な知識それ自体が、絶対的な真理などではなく、「論争の対象」(contestable) であるからだ。現地の人々も、自らの視点から人類学者の仕事の評価し始めた [TRASK 1991; FRIEDMAN 1992: 851]。たとえば、自らの「伝統」を政治的な文化運動の中心に据えているハワイやオセアニアの各地などでは、人類学者の使う「伝統の創造」という概念も、活動家たちの運動を「政治的な運動」へと還元してしまい、現地の人々にとっては都合が悪い概念となる。したがって、「ハワイの人々にとり、一般的にいうと人類学者は植民地主義者の群れに属する。なぜなら、人類学者はわれわれハワイの人間から自己を定義する力を奪い、そしてどの

14) たとえば、文化人類学は「調査する側のカルチャによる調査される側のカルチャの意味づけであり、整理整頓であって、文化的侵略」という見解は、前後の因果関係が、決めつけ以外のなにものでもない感情論である [本多 1982(1970): 200]。たとえば、「調査による整理整頓」から「文化侵略」という結論へ到達するまでには、因果関係を説明しなければならない諸事実が山積みされている。また、「侵略者には侵略されたものの心理や論理が決して理解できない」という「宿命論的な疑惑」などは人類学者にとり非生産的な批判であろう [本多 1982(1970): 184-185]。このような本多の意見の行き着くはては、ナショナリズム、宗教的原理主義、ネグリチュード運動、黄禍論などのような外部との交渉を否定する土着主義である。このような帰結は、サイードのオリエンタリズム批判の帰結ではない。

15) 山口 [1979(1970): 52] は人類学側からの反批判として、本多にたいして自己反省を促す。「本多氏の人類学否定論の論法でいくと、氏は言わずと語らず自らが属する大新聞を真向から否定せざるをえない」というものだ。「報道の自由」を鏑の御旗に、調査を押しつけるジャーナリストやリポーターたちは、調査地での自己の立場を反省し続けてきた人類学者よりも、批判の対象としては適当だったに違いない。たしかにこの反批判で人類学者は溜飲をさげたかもしれないが、本多の人類学批判に前向きに応えたとはいえない。

ようにして政治的に、文化的に行動するかを決定する力をも奪う」[TRASK 1991: 162]。どんなに個人的には、つまり倫理的には非の打ちどころがない人類学者でも、現地の人々の主体的な活動を否定（disempower）する言説の構成に加担してしまうこともあるわけだ。

とすれば、人類学者の知識も「客観的な知識」などではなくなろう。客観的という視点は、それも社会的に規定された一つの視点にすぎない。だから、フィールド調査において、客観的な視点など存在するはずもない。ちょうど、調査者自身が日常生活をおくっている社会でも、他人と客観的な関係など結べないのと同様である。そこでえた知識をもとにしてつくられる民族誌は、どうしても客観的とは呼べないはずだ。もしそのような視点の優越を主張するなら、それは力の行使として解釈される。したがって、「誰のための知識か」という疑問は、今後大いに重要になろう [太田 1993]。文化について語る人類学者は、好むと好まざるとに関わりなく、知識人としての役割について考えなければならない。いや、ある意味では、もうそのような問いかけは遅すぎたのかもしれない。なぜなら、以下で考察する『アイヌ肖像権裁判・全記録』 [現代企画室編集部 1988] を読むときに浮上するもっとも重要な教訓は、まさにこの点に絞られているからだ。

まず、この訴訟の争点を再確認しよう。その名が示すとおり、この訴訟は肖像権を巡って争われた。つまり、『アイヌ民族誌』における肖像（写真）の無断転載である。「ユーカラの世界」（1964年、NHK制作）という番組を撮影したおり、アイヌの人々が「100年昔を想定」して建物をつくったり、衣装をつけたり（演出）した（萱野: 92）<sup>16</sup>。だが、その番組のスチール写真は、あたかも「現在のアイヌの生活を実写したもの」であるかのように、『アイヌ民族誌』においては資料として使用された。しかし、争われたのはそれだけではない。つまり、アイヌの人々が標本のように使用されたこと。さらには、アイヌの人々を「滅び行く民族」として語ったことなども同時に糾弾された。

だが、この訴訟では人類学の概念構成に関わる異議申し立ても含まれていた。ここでは、以下の3点を検討したい。

- ①滅び行く民族という語り口
- ②民族誌的現在
- ③文化を語る権利

16) 発言者を明確にするため、以後このテキストへの引用は、ここで例示したように、発言者の氏名とテキスト中のページ数によって示す。

i) 滅び行く民族という語り口

Malinowski [1961(1967): xv] は「現在にいたり、科学的な民族学の方法論がようやく確立され、そのような方法を学んだ調査者が、未開の地へ赴こうとしている。しかし、そこに住む未開人はわれわれの目の前で消えている」と『西太平洋の遠洋航海者』のなかで述べている。ここでのマリノフスキーの嘆きは、世界の諸文化が外部（植民地主義など）の影響を受け、原初的な形態がみるみるうちに変化してしまうという危機感の表明である。そのときがくる前に、できるだけ純粋な文化を記録にとどめようとする運動として人類学は始まった [ROSALDO 1988: 81; 清水 1992; 太田 1993]。

原初的な文化を希求する人類学者の欲望は予想以上に強く、ときとしてそのような「伝統的な」文化への欲望が、「冷たい社会」というように対象社会の歴史性を否定したり、「文化的な価値観は簡単には変化しない」という文化の本質主義を是認する理論的展開へと結びついたりする。そのような希求は、「もう少し早くきていたら、伝統文化のことがもっとよく分かったのに」という「遅れてきた旅人の嘆き」と同居している [レヴィ＝ストロース 1977(1955): 61]。

このような文化についての語り口は、「エントロピック」と呼べそうだ [CLIFFORD 1988: 17; 太田 1993: 387]。そして、そのような語り口は、人類学の発生と深く関わっているのである。「伝統」文化が「消え行くもの」あるいは「滅び行くもの」として語られているという指摘は、多くの人類学者にとり、それはむしろ当然のことで格別取り立てて指摘する価値はない事実であろう [ROSALDO 1988: 81]。エントロピックな語り口は、人類学ではごく当り前の他（異）文化についての語り口なのである。

マリノフスキーやレヴィ＝ストロースの嘆息が、現実の描写ではなく、その現実をどのように語るか、という修辞のレベルに属する問題であるのは明白だ。それは存在論的な問題ではないのだ。したがって、アイヌ文化について「この『急速に滅び失われつつある今日』、これを保存する必要があるという [認識] は、これは正しいのでしょうか」（黒田: 126）という質問は、存在論的な意味では答えようがないと考える。

だが、政治的な意味ではきわめて重要な質問である。なぜなら、アイヌの人々を「滅び行くもの」として語るとき、それはアイヌの人々が様々な文化活動をとおして自らの文化を継承する努力を否定し、今日のアイヌの人々の生活を軽視する発言となりうるからだ。被告人の一人は「しかし、学問的な気持ちだけは失わない、真実をどこまでもやっていきたいという気持ち」は、『アイヌ民族誌』の執筆にあたり決して失わなかったという（高倉: 207）。私は、これが被告の正直な気持ちであったか否かを問

題にしているのではない。そうではなく、まさに学問的な「真理」が、論争の対象となっているという事実に注目すべきであると思う。

金田一京助を頂点としたアイヌ研究者の間では、「滅び行くアイヌ文化をなんとか記録する」というサルベージ人類学的な発想が、むしろ大勢を占めていたはずだ [アイヌ文化保存対策協議会 1969]。アイヌ研究が無批判に受け入れてきた文化についての語り口が、アイヌの人々の異議申し立てにあい、ここに初めてその政治性を露呈したのである。だから、学問を客観的に追求していたら、突然「思いがけない」事件に巻き込まれたという当惑の気持ちを、被告は持ってしまう (高倉: 221)。ここでも、フannon [1969(1966): 47] を引用しておこう。「現地の人々にとって客観性は常に不利に働く」ことを、研究者としてもはや無視できない。サイド [1986: 343] は、「オリエンタリズムがこうだと言明したことに對し東洋人が反応を示すといった、19世紀的な精神にとってはまったく不合理 [preposterous] な状況」がいまでは多発しているという。問題の根幹はここにあり、被告人の当惑 (不合理な状況の経験) は、19世紀的な精神が、20世紀的な状況を忘れたために起きたのであろう。

反対に、「長い歴史的な背景と言語体系に支えられた価値観念というものは、そう簡単に崩れるものではない」と主張したとしても、そのような非歴史的な語りは、やはり問題になる。歴史性の否定にもとづいた文化の語りは、西欧近代の生活とは異なったオルターナティブなライフスタイルなどと賞賛されたりするが、一方では社会変化を否定する文化の本質主義へと結びつく。もちろん、このような硬直した文化の本質主義は、サイドが批判してやまない「西洋とオリエン」 というマニ教的な (Manichean) 二項対立を支える思想である。なぜならそのような本質を把握することは、権威の誇示であり支配であるばかりか、そのような文化的な差異は社会・経済・政治的な位階序列へと簡単に組み込まれて行くからだ。

ところで、「滅び行くアイヌ文化」という語りは、現在ある文化の「真正さ」 (authenticity) を否定する。たとえば、原告がアイヌ文様の入ったマタンブシ (はちまき) を渡すと、被告の一人は「このアイヌ文様はニセモノだ」といった (内藤: 273)。また、あるアイヌの証人は「アシリ・チェップ・カムイノミ」 (初めてのぼってくる鮭をカムイに捧げる儀礼) を復活させた。川には堰堤があるため、鮭は自力では川を遡上できず、儀礼を行う場所まで下流から鮭を運ぶわけだ。その儀礼を被告弁護人は「むしろ観光的な要素が強いと言えますね」と揶揄する (井関: 181)。証人は「私はそうは考えていません」と反論した (豊川: 181)。被告弁護人のロジックでは「真正な儀礼」と「観光」が対比され、前者は過去と、そして後者は現在とに結びつ

けられる。過去に行われた「アシリ・チェップ・カムイノミ」は真正な儀礼であり、アイヌの人々の努力の結果、現在復活したその儀礼は「真正」ではなく、「観光」にすぎないというのだ。「真正なアイヌ文化」は、もう過去のものというわけだ。しかし、このような被告弁護人のロジックは、むしろ最近までは人類学的な常識として受け取られていたのではなかろうか<sup>17)</sup>。

ここで明白になったように、アイヌの伝統や文化も客観的な諸特徴によって決定されるものではなく、現在生きているアイヌの人々が不断に築きあげてゆくものである。これがアイヌの人々の主張なのである。はたして、文化は消滅して行くものなのであろうか。あるいは、新たに生成されるものだろうか。人類学の未来の姿は、後者の語り口（修辞）を選ぶことにあると私は考える [太田 1993]。とにかく、客観的な方法による真理の探究というレトリックによって、人類学者が自己の研究を正当化できる時代はすでに終わりを迎えたのだ。

サイド [1986: 133] は、アイヌ研究ときわめて類似した状況をオリエンタリズムにも認めている。一例として、サシは近代オリエンを「無秩序でとらえどころが無い」という。もちろん、そのような言説では「良いオリエン」とは「遠い昔のインドのどこかにあった古典期のこと」であるわけだ。ノスタルジーに満ちたロマン主義は、抑圧を促す政治的な社会力学の一形態とも解釈できると付け加えておこう。

## ii) 民族誌的現在

ここでいう「民族誌的現在」とは、民族誌的な描写が現在時制によって行われていることではない。むしろそれは、対象の文化が共時的な枠組みで把握され、外部の社会と連絡をもたない自己完結的な社会を想定することである。そうすると、過去の事象が、あたかも現在あるかのように、民族誌のなかで再構成されてしまうのだ。つまり、研究者の社会は日夜変化するわけであるが、対象社会はそれとは「異なった時間の流れ」にあるという考え方である。これを Fabian [1983: 31] にならい、「同時間性 (coevalness) の否定」と呼ぼう。同時間性の否定は、政治的な色彩をおびてくる。

17) 伝統と近代という区別を対立させ、それを真正さと非真正さという対立に呼応させる議論は、すでに多くの批判を受けてきている [HANDLER and LINNEKIN 1984; SMITH 1982; 太田 1993]。ここでは、すべての伝統それ自身が現在の解釈を経て初めて成立するという立場を支持する。この立場は以下のような二項対立を否定する。一方において、「創られた伝統」とは、意識的操作の結果生まれ、シンボルとして物象化された文化であり、そのため国家などが政治的に利用することがある。したがって真正ではない。他方において、「本当の伝統」とは、無意識のうちに共同体の内部で受け継がれる。したがって、真正である。ホブズボウムとレンジャー [1992(1983)] らの『創られた伝統』という社会史のなかには、以上のような二項対立が認められる [JOLLY 1992]。

たとえば、本質的な文化は変化しないと研究者が判断したとしよう。そうすれば、そのような語りの対象となる民族が自己の文化運動を展開するとき、民族的アイデンティティを、現在の生活とはきわめて釣り合わないかたちで表現することを強いられる。もしわれわれが自己のアイデンティティを主張するために、毎日着物の着用が義務づけられたとしたら、現代社会での生活とは、あまりにも釣り合いがとれないはずだ。

また、アイヌの人々にたいして「民族とは何か」という疑問への回答を迫り、その回答が提示されない限り、アイヌ新法の成立へも動き出さないのが政府の見解である。逆に、「日本民族とは何か」と問われたときの返答に窮する人が圧倒的に多いはずだ。自己の「民族」的な定義すらもいまだに論争の対象にしかすぎない和人が、アイヌにだけ民族的合意にもとづいた定義を求めるとは、きわめて不条理である。「なにをもってその民族の文化とするか」は、つねに解釈の対象であり、本質としては規定されえないのだ [太田 1993]。したがって、政府は理論的には返答不可能な要求を一方向的にアイヌに突きつけていることになる。

残念ながら、文化の不変的な本質の存在を信じ、同時間性を否定する人類学者の語りや、客観的な研究という権威のもとに、現地の文化運動を予期せずして妨害してしまうという悲しい状況も、世界各地で起きている [HANSON 1989; TRASK 1991; LINNEKIN 1991; FRIEDMAN 1992; JOLLY 1992]。

まさに、そのような時間性の共有を否定するような描写が、『アイヌ民族誌』にも溢れていた。それは、ただだんに「杜撰な編集」を行った著者や編者の責任として闇に葬るべき問題ではなかろう。一例として、被告人の一人は『民族誌』は戦後新しく書かれたものではありません」と証言している (高倉:209)。そうすると、記述は戦前の資料をもとに書かれ、映画「ユーカラの世界」は100年前の生活を想定して制作されたということになる。しかし、読者はこの事実を忘れ、『アイヌ民族誌』は「アイヌの人たちの現代の生活を表わしているもの」という印象をもつであろう (吉崎:118)。アイヌ文化の本質は変化しないのだから、「ユーカラの世界」は演出した映像と十分承知のうえでも、それを本質の具現 (instantiation) 化とみなす誘惑は、著者や編集者自身にとってもきわめて大きかったはずだ。

一方で、「アイヌ民族の文化や慣習が減り行く今日」と現在の状況を語り、他方で、『民族誌』の描写は、たとえそれが戦前の様子であっても、あたかもそれがアイヌの現在 (1969年) の生活を喚起する仕組みになっている。この修辭的な操作は、マリノフスキー以来続いてきた人類学の (隠された) 伝統であり、自らが破壊したものへの

憧憬という「帝国主義的なノスタルジア」の一表現かもしれない [ROSALDO 1988: 81]。それは、「文化の表層は変化しても、その深層は簡単には変化しない」という信念により支えられ、対象はあたかも実体として、記述とは独立して存在するかのような印象を生むことになる [BATTEAU 1990]。

### iii) 文化を語る権利

研究者はアイヌの人々を「未開の文化」を有する人々、あるいは「原始人」であるかのように語ったと訴える(準備書面(5):64)。そのような語りは「人種差別を助長」しかねないとアイヌの人々は判断する(同:60)。したがって、アイヌの人々は、これまでアイヌ「研究から何らの恩恵を受けていない」という(同:67)。これからは、同胞による同胞のための研究を行うべきだという意見が表明されてもいる(同:67)。これらの批判から浮上する疑問点は、「文化を語る権利は誰にあるのか」、さらに「誰のための知識なのか」など、知識人の役割に深く関わる問題である。それらの問題は、人類学者とインフォーマントとの互酬的な関係のなかで解消できないし、また個人の倫理レベルに翻訳しても、問題の取扱いとしては不十分である。

繰り返すが、オリエンタリズム批判の重要な論点は、表象と現実とのズレという認識論的な問題ではない。オリエンタリズムが文化間の不平等な関係によって成立しているという指摘がより重要である。オリエンタリズムは、〈声〉なきオリエンに代わって、オリエンについて語る研究者や作家の活動によって成り立っている制度であった。いまでは、人類学者がそれを行っている。とすれば、あくまでも問題は、人類学者が主張する「文化について語る権利」にあるのだ。

人類学がまだ黎明期にあったころ、文化を語る権利などは問題にならなかった。人類学者は現地の人々の要請を受けずにそこへ赴き、また科学的な調査結果という保証のもとに、その文化について語る権利を主張した。前述したとおり、このような状況を許容したのは、西欧と非西欧の力の不均衡であった。和人のアイヌ研究にたいするアイヌの人々からの異議申し立ては、以上のような要請や権利はアイヌの人々も主張できるという意味なのである。これは、ごく当り前の要求であり、私を含め多くの人類学者が賛同するはずだ。

類似した要求に支えられた社会運動は世界各地で起きている。そのような社会変化に、人類学者はどのように対応すべきなのであろうか。いままで、人類学は客観的な学問として社会的に自立していたと考えても、さして不都合は起きなかった。だが、これからは、何をどのように表現するか、という疑問にまったく無頓着ではいられない

いはずだ。人類学的な研究発表が、ごく限られた専門家と称する人々にしか届かないというのは、マスメディアによって結びつけられた世界状況に照らし合わせると、はなはだ無責任な立場といえよう。また、以上のような状況が特定の地域には起きていないとしても、そのような状況が変化するのも時間の問題であろう。したがって、これら一連の疑問は、21世紀後半の人類学の姿を想像する際には、無視できない諸問題なのである。

では、そのような問題とどのように取り組むべきなのであろうか。第V章において、その輪郭だけでも提示したい。

## V. 人類学の再想像

『オリエンタリズム』を人類学にたいするポストコロニアル批判として捉え、さらに『アイヌ肖像権問題・全記録』もそのような批判の一例として検討してきた。以上のような「読み」を展開した理由は、このような批判が新しいからではない。1970年代の初頭、社会的な不安定と呼応するかのように、人類学と植民地主義との関係が問い直された時期があった。たとえば、Asad [1973: 17] は、イギリスの社会人類学が西欧と非西欧との力の不均衡に支えられていたこと、このような状況で集積された知識と権力との関係、あるいはそれを隠蔽する人類学的研究の客観性への意志表示、など一連の争点を鋭く指摘している。にもかかわらず、これらの指摘は「全般に中庸さを欠」き、「実践に根差していないために大部分が無効」であったといわれる【マークスとフィッシャー 1989(1986): 78]。しかし、Asad [1973] が示したこれらの疑問は、人類学を可能にしてきた社会状況についての疑問である。いいかえると、学問の社会的な存在意義や将来の学問的な可能性についての問いなのであった。

私が『オリエンタリズム』のなかで提起された問題の重要性を指摘してやまない理由は、論点の新しさではなく、これらが葬りさられることにより、人類学の未来への展望が開けなくなるからだ。植民地の独立や冷戦構造の崩壊に代表される政治・経済的なパワーの分散。パレスチナ、ボスニア・ヘルツェゴビナなどでの内戦に見られる民族的な対立。多国籍企業と外国人労働者が体現する資本や労働力のグローバルな移動。これら一連の社会変化に対応しながら自己展開できない学問の未来は、決して明るくはない。

では、オリエンタリズム批判を受けて、人類学はどのようにその姿を変えて行くべきなのであろうか。ここでは、人類学を新たに創造するのではなく、むしろ再想像

(re-imagine) するための第一歩を示してみたい。なぜなら、私は〈創造〉と〈想像〉の違いを以下のように理解しているからである。一方において創造とは、概念群を新たにつくりだし学問の体系自体の産出を目指す。その結果は、新しい言説の形成であろう。他方において想像とは、ちょうどベネディクト・アンダーソン [1987: (1983)] が国民とはイメージとして描かれた想像の共同体であるというように、人類学者も人類学という学問のイメージを共有していることをさす。私が「再想像」という場合は、このイメージの再想像なのである。だから、私は人類学無用論を唱えているのではない。

誤解を事前に回避するために、あえて説明を加えておこう。アイヌ以外の人間の手によるアイヌ研究は中止すべきだという土着主義的な代替案、さらに人類学は植民地主義の落し子であるから、人類学という学問は無用だという人類学排斥論、これらは本論の結論ではない。また、オリエンタリズム批判は、西洋とオリエントの（政治・経済的な）力関係の不均衡を背景に、前者が後者に押しつけた教義であるから、力関係それ自体が変化しなければオリエンタリズムは消滅しない、という下部構造決定論に根ざした批判もあろう。この批判に従えば、いくら文化（表象の政治性）のレベルで議論を繰り返しても意味がなく、それならば政治・経済的な分析を優先すべきだということになる。

この見解にたいして、以下のように私は反論したい。もちろん、文化はただの表象ではなく、文化のレベルで起きた社会変化が、政治・経済的な領域にたいして大きな変化を及ぼすこともある。たとえば、植民地での抵抗運動とメトロポリス内部での植民地批判という文化的な運動が連動したことも、脱植民地化の歴史的過程において無視できない要素であったはずだ。

ところで、たとえば、アイヌの人々が賞賛する研究とは、どのようなものであろうか。そのような課題について考える必要は十分にある。それは、アイヌの人々の〈声〉が資料として扱われず、語る権利が階層化されないディスコースの形成であろう。そのようなディスコースへと人類学は変身する必要がある。人類学の将来の姿を模索するために、いま一度『オリエンタリズム』に立ち戻ろう。そして以下の点に注目することから始めたい。

まず、オリエンタリズムとそれに抵抗する被植民地の人々の関係に注目したい。このような抵抗の形態から、新しい人類学の姿を想像する材料を読み取りたい。サイド [1986: 342] は「オリエンタリズムからほとんどそっくりとり残されたものとは、まさにオリエンタリズムの政治的・イデオロギー的侵略に抵抗する歴史そのもの」で

あるという。ここで注意しなければならないのは、このような抵抗の歴史は、ともすれば、暴力的なナショナリズム（土着主義）の歴史にすぎないと解釈されてしまいかねないことだ。だが、そのようなナショナリズムや（植民地化以前の）文化への回帰をサイドは主張しているのではない。なぜなら、帝国主義に対抗するナショナリズムという対立自体が、東洋と西洋の本質的な区別を前提としているからだ。サイド [1986: 3] は、そのような本質主義が、オリエンタリズムを支えている思考形態であるという。したがって、ナショナリズムの立場は、その本質的な区別を是認するわけであるから、サイドの立場とは異なる。

とすれば、サイドのいう抵抗の歴史とは、どのような歴史のことであろうか。まず、一つにはその歴史が帝国主義と土着主義という対立を乗り越えるような、「解放へ向けての実践の歴史」であるだろう。そのような歴史は、帝国の中心と植民地である周縁を結びつけて考えることから出発する。それは、ミンツ [1988(1985)] のいう、帝国内部での文化形成が植民地での生産活動に依存していたこと以外にも、以下のような意味がある。つまり、周縁の人々の〈声〉が、中央でも無視できないばかりか、そのような〈声〉が、もはや研究対象としてのみ位置づけられなくなったことだ。そして解放とは、中央と周縁、西洋と東洋、帝国と植民地、オリジナルとコピー、語るものと語られる対象、〈声〉と沈黙、など一連の形而上学的な二項対立からの解放でもある。以上のような一連の対立項を結びつけて考える思考方法を、Said [1990(1984)] は「対位的」(contrapuntal)と呼んでいる。

さて、人類学と以上のような提言とは、どのような関係にあるのだろうか。具体的な例として、アイヌ肖像権問題を材料にしてみよう。誤解を招くおそれがあるので付け加えるが、ここでは「アイヌ研究」の未来への処方箋を提言しているのではない。繰り返すが、そのような資格も能力も私にはない。オリエンタリズム批判以後の人類学の未来像を描くことが目的であり、そこへ向けての具体的な議論を『アイヌ肖像権裁判・全記録』から引き出してきた。したがって、ここでいう「アイヌ研究」は「人類学」と読み換えてもさしつかえない。

アイヌの人々から発せられた批判の一つは、民族の誇りを保持しつつ、現代日本社会で生きる希望を否定する語りが、アイヌ研究には「客観的」研究という名目に隠れて存在したことである。まず、アイヌ研究の未来は、そのようなアイヌの人々の主張と連動する学問とならなければならないだろう。アイヌの人々の抵抗に共感し、そのような活動を支援する研究、少なくとも、研究の社会的な意義を常に考察する学問として成立する必要があるだろう。

さらにアイヌの人々からのアイヌ研究への意義申し立てを受けて、アイヌ研究がより開かれたディスコースへと展開する可能性がある。すなわち、アイヌについて語る権利を有するのは、研究者のみではなく、同様の権利がアイヌの人々にも当然ある。研究者が学問の名のもとに主張する権威は、そのようなディスコースの内部では意味がなくなる。多くのアイヌの人々は、支配的な和人社会のなかで生きてきた。ちょうど、亡命者や移民といった「流民 (diaspora)」と同じように、他者の社会での生活において、自らの意識の上に刻み込まれた「異種混交」の歴史を起点としてアイヌの文化を語る可能性も開けよう。これまでは、「純粋な」あるいは「真正な」アイヌ文化という概念が、このようなハイブリッドな経験をもつ人々を排除してきた。しかし、これからはそのような人々が自らの生活を基盤に、アイヌ研究に新たな貢献を行うのではなかろうか。

日本の人類学と欧米人類学との関連も、以上のようなアイヌとアイヌ研究との関連と同じ枠組みで考察できる。たとえば、柳田国男の構想した日本民俗学は、オリエンタリズム批判に対抗した学問上の土着主義である。また、国内に閉じられた学風を形成し、学問を制度化し、その両者を再生産することも、同様に土着主義である。もし、そのような状況が続けば、日本の人類学は、「人類学」という名称を共有していても、欧米の人類学とはまったく別の方法論や理論をもったものになろう。私は、ここで欧米の学問的風潮を模倣することを推薦しているのではない。そうではなく、中央と周縁との力関係を無意味なものにするため、人類学というディスコースがより開かれたものになることへの希望を表明しているのだ。

幸い、欧米人類学では、サイドのオリエンタリズム批判を受けて、民族誌的権威の問題、文化概念の再検討、政治と人類学との関係などの諸問題が注目を集めている。そこでのキーコンセプトや支配的なイメージは、これまでの人類学を支えていた全体的な、しかも安定した（閉じられた）意味の体系としての文化やそれを基底に据えた定住社会ではなく、断片化した、不安定な意味をブリコラージュしながら、自己のアイデンティティを模索する人々が移動を繰り返している姿である<sup>18)</sup>。文化を越境して生きる人々にとり、文化はノスタルジアの対象として想像されるものになってきた [太田 1993]。いままではマイノリティーとして抑圧されてきた人々が自らの〈声〉を主張しだした [太田 1992b, 1992c]。そのような世界を把握するためには、従来の

18) 1990年を前後して *Diaspora* や *Public Culture* という雑誌があいついで刊行された。これらの雑誌では、トランス・ナショナルな文化の越境という視点から、数多くの事例研究をとおして文化概念の再検討が行われている。

人類学的な概念が、理解を助けるどころか、逆に軛になっているという認識すら浸透し始めている<sup>19)</sup>。

これまで周縁に位置づけられてきたわが国の人類学は、自己充足的に学問を再生産できる社会的条件がそろったからといって、ディスコースを閉じてしまうのではなく、以上のような欧米での理論的な展開に連動する必要がある。国内での人類学の発生過程や制度化の歴史、パラダイムや問題意識の構成方法などは、人類学という学問が移動し、欧米以外の地に根づき、そこで再生産されてきた歴史、つまり、学問の植民過程についての歴史である。人類学が国内で再生産され、やがてこのような歴史は忘れられる。今度は土着のヒーローが作りあげられ、普遍的な学問として人類学は日本に自生してきたかの印象を与える。日本における人類学が、以上のような歴史にたいして批判的な認識をもたなければ、欧米人類学の「模倣」（もちろん、〈コピー〉が〈オリジナル〉よりも優れていることもあろうが）か、あるいは閉ざされた「土着主義」と外部から見なされ続けよう。いいかえると、バーバ [1992(1986)] のいう「植民地的な言説」のなかで、「模倣」と「土着主義」という二極を反復するものとして日本の人類学は表象され続ける運命にある。日本の人類学も、アイヌの人々同様に、未来の姿を想像するためには、現在に見合った過去の意味（歴史）を創造しなくてはならないと思う。

もちろん、日本における人類学も、欧米の動きに連動し、歴史的な成立条件を意識化するだけでなく、アイヌ研究の場合と同じように、調査対象にたいしても開かれたディスコースでなくてはならない<sup>20)</sup>。認識論的にみて「真実に近い」描写が可能であるとか、あるいは人類学者の個人的な倫理に鑑みてより望ましいという理由で、ディスコースを開くのではない。たとえ人類学における欧米中心の知的覇権が将来も根強く残るとしても、ポストコロニアル批判はもはや無視できないどころか、むしろトロポリス内部にその賛同者を抱え込む結果を生んでしまった。そして、そのような批

19) マーカスとフィッシャー [1989(1986)] 以降の一連の人類学的な理論の再考には、このような傾向が如実に窺われる。最近では、そのような動きを、より一層建設的な方向へ展開させようとする動きもある。たとえば、Fox [1991] など。

20) 中村 [1991: 93] も、「広い意味での研究対象との不断のダイアログ」が必要であると主張している。私は、この意見に大いに賛同したい。しかし、そのようなダイアログが「民族誌的な叙述における間違い」を抽出するのに有効だという理由には、残念ながら諾きかねる。なぜなら、「民族誌的な誤り」とは、いったい何なのであろうか。「ギアツの過ち」を指摘するよりも、この疑問に答える方がはるかに難しい、と私は感じている。もし、「民族誌的な誤り」が言語の語用論と同じレベルの難易度ならば、第IV章で検討したアイヌ研究における悲劇はなかったのではないか。だが、私が中村の意見に賛同する理由は、グローバルな、そしてより民主的な関係性のもとに文化的な理解を深めてゆくためには、氏の提案が必要条件であると考えからだ。

判は、欧米の人文系の学問全体に多大な影響を及ぼし、そのなかで人類学を次第に孤立化させかねない状況にある<sup>21)</sup>。過去に存在していた（と思込んでいた？）「未開社会」のスペシャリストとしてのみ、人類学者を位置づける風潮が欧米の人文系学問にはあるのだ。ディスコースを開くことは、ポストコロニアル批判を先取りし、社会的にレレヴァントな人類学を再生する可能性を内包している。いや、私は、人類学が社会的に意義ある学問として将来生き残るためには、それは必要条件であると考え<sup>22)</sup>。

より具体的には、いわゆる非西欧の〈土着人類学者（native anthropologist）〉にインフォーマントとしての役割しか与えない「知の分業体制」を打破する必要がある<sup>[ABU-LUGHOD 1991; 太田 1992a]</sup>。ポストコロニアル批判の多くは、(旧植民地の)文化において教育を受けた批評家たちが、欧米の文芸理論を消化し、そしてそれらを利用して自己の置かれた歴史的な状況へ語る主体として関わろうという努力である。残念ながら人類学において、同じような経験をつんだ人々は、欧米では〈(インフォーマントとしての)土着性〉を武器にその文化のエキスパートになるか、あるいは欧米での学問体系を無批判に受け入れ、それを自国で再生産する道を選んできた。開かれたディスコースにおいては、欧米の主要な人類学者養成機関（大学院）の体質改善、また日本における人類学内部での意識改善が必要であろう。

そして、開かれたディスコースは、語る主体に「誰のために語るのか」、また「どのような〈場〉から語っているのか」などという一連の疑問を突きつける。語る人々も、語られる人々の存在を無視できなくなる。第三章で指摘したが、オリエンタリズムを可能にしていた要因の一つが、語りの対象となる人々をディスコースから排除することであった。したがって、開かれたディスコースの構築は、オリエンタリズム批

21) そのような状況はすでに起きている。たとえば、人類学者は現代社会のニーズに見合った文化理論や文化分析を行う専門家の地位を明け渡した。いまでは、「文化分析」(cultural analysis)や「文化研究」(cultural studies)は「批判研究」(critical studies)という名称のもと、文芸批評家(比較文学者、英文学者)、社会学者、哲学者、歴史学者らによって「乗っ取られた」格好になっている。そのような状況を人類学の危機と感ずるか否かは、意見が分かれよう。しかし、1992年度のアメリカ人類学会の「会長シンポジウム(タイトルは「複文化主義と文化概念」)」では、S. OrtnerやT. Turnerという大御所が挙ってこのような危機感を表明している。

22) 一般に応用人類学とよばれている分野が、人類学の現代社会における意義をもっとも明確に意識した分野であり、これが将来の人類学の姿であるという意見には、まったく同意できない。なぜなら、ピーコック [1988(1986):242]も人類学入門書のなかで述べているが、「人類学を勉強することの究極的な妥当性は、(中略)現実的な問題を解決するという部分にはない」からである。本論でも、人類学の貢献は「批判的な精神の育成」にあるという見解を支持したい。この見解は、一見あまり具体的ではないが、かえって現代社会では重要な貢献に値すると判断する。

判に応えることなのである。

開かれたディスコースは、アイデンティティや文化についての語りを本質論ではなく、表象として、つまり論争の対象（contestable）として成立させる。アイデンティティや文化は、現代社会において経済や政治的な力と同様に、きわめて重要である。たとえば、多くの植民地での解放運動が盛り上がり成功を収めたのも、宗主国側での反植民地主義が社会的な力を発揮したからである。まさに、植民地と宗主国が「文化」によって結びつけられ、それが大きな社会的変革を生んだ [SAID 1993: 200]。文化やアイデンティティを表象として、つまり「論争の対象」として把握すれば、力による文化やアイデンティティの固定化を常に脱構築することが可能になる。人類学者は、このような文化やアイデンティティにまつわる政治学を批判的に捉える社会的責務もあるはずだ。

では、「誰のために語るのか」。短絡的という誘いを免れないかもしれないが、支配的な構造に苦しむ人々が解放へ向かう社会運動と共鳴するような語りを支持したい。むしろ、解放への運動が、あたかも一枚岩であるなどという思い込みはない [太田 1993: 396]。だが、そのような制約下でも、人類学者が文化について語る活動は、学問的であるからこそ、社会的であり、よって政治的な文脈からは遊離したものではない、という自覚をもつことは大きな前進であると思う。

だからといって、私はロマンティックな「解放運動への投企」を人類学的な実践の一部とは考えていない。むしろ、人類学という学問を行っている研究者の集まりは、ファンクラブであり、われわれが研究対象としている社会の人々がパフォーマーであると考えられる。したがって、ファンクラブはパフォーマーなしでは自立できない。だが、ファンはパフォーマーにたいしては絶大なる支持を送る。そのような支持は、〈ファンジン〉（ファンの人々のなかで流通する雑誌）のなかで表明される。ときとして、〈ファンジン〉の内容にはパフォーマーらも自ら手を加える。ファンジンを介在させてファンとパフォーマーの境界は、すこしづつ透過可能になる。そう、〈ファンジン〉とは、人類学における学会誌の隠喩であり、ファンクラブは学会の隠喩と考えてみたい。

さらにもう一步、「開かれたディスコース」への道を歩んでみよう。すでに明らかのように、このヴィジョンのなかには、「フィールドワークを行い、民族誌を書く」ことにより、これまで画一的に規定されてきた人類学の姿はない。もちろん、フィールドワークや民族誌が不必要だといっているのではなく、それだけによって人類学を規定することもないのではないかと主張しているだけである。つまり、「実験的なモーメント」という名のもとに、民族誌的な記述の民主化により、人類学を取り巻く一連

の危機的な状況乗り越えるという解決策以外にも、この危機を乗り越える方法はあるのではないか。

たとえば、開かれたディスコースとは、人類学の伝統的な実践形態（語る主体・書く主体としての人類学者）の代わりに、複雑に変化する世界の文化形態を把握するための〈場〉のみを設定することをめざす。このような場では、文化についての語りは、ある種の「闘争状況」にある。なぜなら、ここでは、人類学者の（これまで特権化されてきた）「語る権利」はすでに存在しない。けれども、このような状況から否定的な意味のみを汲み取ろうとするのは、「エントロピックな語り口」である。そこから、新しい可能性が生まれてくるといえる勇気も必要だ。

だから、民族誌への愛着を捨て、文化の記述という大きなカテゴリーを設定し、そのなかでより多くの人々（人類学者、文芸批評家、現地の人々、歴史家、郷土誌家など）が参加できるフォーラムをつくりだせないだろうか。文化についての語りを、民族誌という学問的な権威に守られた書式に制約せずに、それをコンスタントな「書換え可能なバージョンの連結」として構想できまいか<sup>23)</sup>。語りは完結せずに、連結され、階層化を拒み、開かれたディスコースとして続けられる。

植民地主義やその後の欧米社会のグローバルな覇権構造に支えられて発展してきた人類学。もちろん、日本もその構造の一翼を担うようになり、わが国の人類学も飛躍的に拡大再生産してきた。しかし、いま、覇権構造に揺らぎが見え、人類学の権威も疑問に付されだした。そのような権威が完全に消滅しないまでも、ポストコロナル批判の勢いは、ますます無視できない状況になってきた。これら一連の批判に耳を貸さず、学問的な制度の再生産に腐心するのではなく、反対にこの制度を支えてきた社会的要因全体を疑ってみることが重要である。そして初めて、文化の語りの未来が見えてくるのではなからうか。

以上のような提案は、安溪 [1992] が力説してきた「研究成果の還元」についての議論と共鳴する部分も少なくない。しかし、ここでは人類学を「調査する」と「調査される側」という二者の対立図式だけでなく、欧米と日本の学問間の覇権構造、それぞれの社会において人類学のはたしてきた役割、学問的再生産のされ方、フィー

23) 「バージョンの連結」というアイディアは、浜本満氏とのインフォーマルなやりとりのおかげで、彼が示した考えである。私が彼の考えを誤解している可能性も十分ある。したがって、ここでは彼の対話者としての貢献を記し、誤解の責任は筆者がすべて負う。こう断った上で付け加えると、コンピューター・ネットワークによるカンファレンスでは、ある文書に「書換え可能」という指示を与えると、オリジナルとはほど遠い姿へ変型すると浜本氏はいう。したがって、著者性 (authorship) は匿名性へと変化するわけだ。そのようなネットワークが、将来の人類学的な語りを暗示するモデルの一つなのかもしれない。

ルドでの人間関係や研究成果の還元という文脈よりも、さらに大きなコンテキストにおいて、人類学の直面している問題点を考えてきた。人類学はフィールドや民族誌の内部にだけ存在するとは、私には思えない [RABINOW 1991]。Fox [1991: 9] は、人類学はフィールド調査と民族誌の作成によって再生産されるのではなく、むしろ「大学の学部のなか、学会、シンポジウム、図書館など」で生まれる学問だと主張して憚らない。だから、人類学をフィールド調査と民族誌に限定すれば、問題を矮小化することになる。そのような問題の矮小化は、覇権を握るもののロジックにそった思考であり、私は断固としてこれに抵抗したい。

さて、ギアツはあるインタビューのなかで「西暦2050年の人類学の姿はどのようなものでしょうか」という質問にたいして、以下のように答えた。「人類学という学問はなくならないでしょうが、いまの人類学からは想像もできないような姿に変身しているでしょう。ちょうど、以前には文献学という学問がありましたが、いまでは文献学を教えている学部はほとんどない。人類学も文化研究のようなものになり、そのときはもう人類学という名称すら残っていないかもしれません」 [GEERTZ 1991: 612]。

第Ⅳ章で述べたが、アイヌの人々は過去にあった文化だけを「真正な文化」とは考えていなかった。「マリノフスキーとトロブリアンド島のイメージ」のみが、人類学の未来を語るために人類学者に許されたイメージではないはずだ。アイヌの人々も、未来へと希望をつなげるためには、「純粋な過去」へと目を向けるのではなく、異種混交の現在のなかでアイヌとして行動しなければならない。人類学者も、文化の語りについての未来像を胸に描くためには、現在起こりつつあるグローバルな動向を無視したり、過去のモデルに依存するのではなく、制度や境界に縛られず、クレオール状況のなかに未来像を結ぶべきではなからうか。

## Ⅵ. おわりに

いま、人類学は大きな転換期にある。第Ⅲ章においてふれたが、人類学内での「パラダイムの消耗状態」を疑う余地はない。と同時に人類学の社会的な地位も、より不安定になっている。アメリカの教育制度のなかでは、比較的重要な地位を占めていた人類学(者)も、1980年代の中頃から始まった、いわゆる「複文化的カリキュラム論争」では、むしろ傍観者の立場を強要された<sup>24)</sup>。その理由は、人類学がそれまで独占してきた「文化」という概念が、著しくアナクロニスティックであり、現代社会の複

雑な状況とマッチしないことが判明したためである。これは、ギアツの文化概念についてもいえることだ。代わって、その論争の主役に成り上がったのが、文芸批評家たちである。以前は、文化の多様性を唱えるラディカルな知識人といえば、マーガレット・ミードのような人類学者であった。だが、いまでは、文化は政治の一要素であるという認識は常識化し、文化についてのディスコースを占有しているのは、文芸批評家なのである。人類学者にたいする社会的需要は、著しく低下している。そして、批評家たちが文化について論じるために必要な情報を満載した「民族誌というテキスト」を生産することが、人類学者の役目になる<sup>25)</sup>。人類学者自身が、アメリカの人文科学のなかで、「インフォーマント」の役割を強いられているのだ。

このような状況は、日本の人文科学における人類学の地位とは、無関係なのだろうか。80年代初頭の「ニューアカ」ブームも去り、「未開社会のスペシャリスト」というイメージのみが、人類学者像として残ったのではないか。国際化という社会的な風潮のなかで、人類学がイメージアップされているかという点、必ずしもそうではないようだ [波平 1992: 249]。社会的な要請が高まっているのは、国際貢献と直結するような（開発に関わった）応用人類学であろう。もちろん、そのような実利的な価値しか人類学のなかに見いださせないとすれば、非常に残念なことである。とにかく、日本における人類学も、異なった理由からしる、アメリカ人類学と同じように「マージナル化 (marginalization)」の浮き目を経験している気がする。

旧植民地に住む人々からの、人類学にたいする批判は手厳しい。「第4世界」と呼ばれている少数民族の人々からの、人類学にたいする意義申し立ても無視できない勢いだ。メトロポリスのアカデミアでは、人類学は急速にマージナル化されている。21世紀に向けての世界は、もはや人類学を必要としないのだろうか。

私はそうではないと信ずる。これからの世界は、ますます人類学を必要とするだろう。けれども、そのような人類学の姿は、新しく想像 (re-imagine) されなければな

24) 「複文化カリキュラム」の是非を争う論争は、多くの大学で起った (スタンフォード大、カリフォルニア大・パークレー校、デューク大、ハーワード大、ミシガン大、ハーバート大など)。そのなかで、人文系の学部間でのヘゲモニーも露呈した。もちろん、論争の結果、覇権を握ったのは、英文学や比較文学の学部である。これらの学部は、現代社会の葛藤を直視し、きわめて政治的な視点を有するようになった。サイドはイスラム研究者ではなく、英文学・比較文学者であることを思い起こそう。この辺の事情は、Searle [1990] に詳しい。

25) 最近では、批評家も民族誌をテキストとして扱い、「未開主義 (primitivism)」とモダニズム、ならびに他者表象の政治学などという文脈で「人類学的な」考察を行っている。周知のとおり、人類学の最先端と他の人文科学の領域は「薄れて」きているのだ。たとえば、Greenblatt [1980], Torgovick [1990], Porter [1990], Veeger [1989 (1992)] などでは、人類学が自由に「流用」されている。もちろん、このような状況にたいする評価は、賛否両論がある。

らないことも、いままでの主張から明らかだと思う。文化がノスタルジアの対象としてしかもはや存在しない流民 (diaspora) にとり、自己の未来を語るためのことばは、過去にはなく、混沌とした現在の状況から、再想像しなければならない。人類学も、改めてその権威が問われだし、混沌とした状況にある。だからこそ、人類学の再想像が必要なのである。いまがその時である。

## 謝 辞

本論は、1992年度日本民族学会第27回研究大会における発表（「視点としての〈帰国子女〉：文化概念の脱構築」）をもとに、大幅に加筆修正を加えたものである。しばらくして、その発表での内容と『アイヌ肖像権裁判・全記録』の提起する問題との類似点に気がついた。できるだけ早くこの問題について、自分なりに論じたいという希望をもっていたが、なかなかそのような機会に恵まれなかった。たまたま一橋大学の浜本満氏と交わしたやりとりから、私なりに問題点を整理するきっかけをつかんだ。というわけで、氏の明晰な意見表明に感謝したい。また、1992年の発表以来、私を励ましてくださり、本論の執筆を促してくださった国立民族学博物館の清水昭俊先生に感謝の意を記したい。先生は本論にたいしても多くのコメントを寄せてくださった。さらに、東日本学園大学の池田光穂氏、国立歴史民俗博物館の川森博司氏とは、インフォーマルな意見交換を行い、日本の人類学や民俗学の状況について、多くの有益な教示を受けた。特に、池田氏は、様々なかたちで本論の執筆をサポートしてくれた。札幌市での研究会（「歴史・知識・権力」）において、本論の草稿を読み建設的な意見を聞かせてくれた、北海道大学の足立明氏、北海学園大学の須田一弘氏にもお礼を述べたい。最後に、長いコメントを送ってくださった（匿名）査読者、ならびに『国立民族学博物館研究報告』の編集室の方々にもお世話になった。皆様、ありがとうございました。

## 文 献

ABU-LUGHOD, L.

1991 Writing Against Culture. In Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, Santa Fe: School of American Research Press, pp. 137-162.

アイヌ文化保存対策協議会（編）

1969 『アイヌ民族誌（上・下）』東京：第一法規。

アンダーソン, B. (ANDERSON, B.)

1987(1983) 『想像の共同体』東京：リプロボート。(Imagined Communities. Verso.)

安溪遊地

1992 「『研究成果の還元』はどこまで可能か」『民族学研究』57(1): 75-80。

APPADURAI, A.

1986 Theory in Anthropology: Center and Periphery. *Comparative Studies in Society and History* 28(2): 356-361.

1988 Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory. *Cultural Anthropology* 3(1): 16-20.

青木 保

- 1990 『日本文化論』の変容』東京：中央公論社。  
1991 「ローカルとユニバーサル」『ローカル・ノレッジ』梶原景昭他訳 東京：岩波書店、pp. 413-421。
- ASAD, T.  
1973 Introduction. In Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, pp. 9-19.  
1986 The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In James Clifford and George Marcus (eds.), *Writing Culture*, Berkeley: University of California Press, pp. 141-164.
- バーバ, H. (BHABHA, H.)  
1992(1986) 「差異・差別・植民地主義の言説」上岡伸夫訳『現代思想』20(10): 61-79。  
(The Other Question. In Russell Ferguson et al. (eds.), *Out There*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 71-87.)
- BATTEAU, A.  
1990 *The Invention of Appalachia*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.
- ベフ, H. (BEFU, H.)  
1987 『イデオロギーとしての日本文化論』東京：思想の科学社。
- ベネディクト, R. (BENEDICT, R.)  
1967(1946) 『菊と刀』東京：社会思想社(教養文庫版)。(The *Chrysanthemum and the Sword*. New American Library.)
- ブルデュ, P. (BOURDIEU, P.)  
1977(1972) *Outline of a Theory of Practice*. Richard Nice (trans.), Cambridge: Cambridge University Press. (*Essuise d'un thoerie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Droz.)  
1988(1980) 『実践感覚(1)』今村 仁・港 道隆訳 東京：みすず書房。(Le *Sens Pratique*, Le Éditions de Minuit.)
- CLIFFORD, J.  
1988 *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- FABIAN, J.  
1983 *Time and the Other*. New York: Columbia University Press.
- ファノン, F. (FANON, F.)  
1970(1952) 『黒い皮膚・白い仮面』(フランツ・ファノン著作集1) 海老坂武・加藤晴久訳 東京：みすず書房。(Peau Noire, *Mausques Blancs*. Éditions du Seuil.)  
1969(1966) 『地に呪われたる者』(フランツ・ファノン著作集3) 鈴木道彦・浦野衣子訳 東京：みすず書房。(Les *Dammés de la Terre*. François Maspero.)
- フーコー, M. (FOUCAULT, M.)  
1977 Nietzsche, Genealogy, History. In Donald Bouchard (ed.), *Memory, Counter-Memory, Practice*, Ithaca: Cornell Univeristy Press, pp. 139-164.  
1984(1977) 『ミシェル・フーコー 1926-1984』桑田禮彰他編 東京：新評論。(Language, *Counter-Memory, Practice*. Donald Bouchard (ed.), Ithaca: Cornell University Press.)
- Fox, R. (ed.)  
1991 *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press.
- FRIEDMAN, J.  
1987 Beyond Otherness. *Telos* 71: 161-170.  
1992 The Past in the Future. *American Anthropologist* 94(4): 837-859.
- ギアツ, C. (GEERTZ, Clifford)  
1987(1973) 『文化の解釈学(Ⅰ)』吉田禎吾他訳 東京：岩波書店。(The *Interpretation of Cultures*. Basic Books.)  
1991 An Interview with Clifford Geertz (Interviewer, Richard Handler). *Current Anthropology* 32(5): 603-613.
- 現代企画室編集部(編)  
1988 『アイヌ肖像権問題・全記録』東京：現代企画室。
- GIDDENS, A.

- 1979 *Central Problems in Social Theory*. Berkeley: University of California Press.
- GREENBLATT, S. (グリーンブラット, S.)
- 1980 *Renaissance Self-Fashioning*. Chicago: University of Chicago Press. (『ルネサンスの自己成型』高田茂樹訳 みすず書房。)
- 浜本 満
- 1985 「文化相対主義の代価」『理想』627(8): 105-121。
- HANDLER, R. and J. LINNEKIN
- 1984 Tradition, Genuine or Spurious. *Journal of American Folklore Studies* 97: 273-290.
- HANSON, Allan
- 1989 The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic. *American Anthropologist* 91(4): 890-902.
- ホブズボウム, E. と T. レンジャー (HOBBSAWM, E. and T. RANGER) (編)
- 1992(1983) 『創られた伝統』前川啓治他訳 東京: 紀伊国屋書店。(『The Invention of Tradition. Cambridge University Press.』)
- 本多勝一
- 1982(1970) 『殺される側の倫理』東京: 朝日新聞社 (朝日文庫版)。
- 今福龍太
- 1991 『クレオール主義』東京: 青土社。
- JOLLY, M.
- 1992 Specters of Inauthenticity. *The Contemporary Pacific* 4(1): 49-72.
- KAPP, R.
- 1980 Introduction (Review Symposium on *Orientalism*). *Journal of Asian Studies* 39 (3): 481-484.
- 川村 湊
- 1992 「大衆オリエンタリズムとアジア認識」川村 湊他編『近代日本と植民地』第7巻 東京: 岩波書店, pp. 107-136。
- 栗田博之
- 1992 (書評)「中川 敏『異文化の語り方』」『民族学研究』57(2): 255-257。
- LEITCH, V.
- 1992 *Cultural Criticism, Literary Theory, Poststructuralism*. New York: Columbia University Press.
- レヴィ=ストロース, C. (LÉVI-STRAUSS, C.)
- 1977(1955) 『悲しき熱帯(上)』川田順造訳 東京: 中央公論社。(『*Triestes Tropiques*. Plon.』)
- LINNEKIN, J.
- 1991 Text Bites and the R-Word: The Politics of Representing Scholarship. *The Contemporary Pacific* 3(1): 172-177.
- MALINOWSKI, B. (マリノフスキー, B.)
- 1961(1967) *Argonauts of the Western Pacific*. New York: Dutton, Co. (『西太平洋の遠洋航海者』寺田和夫・増田義郎訳 中央公論社。)
- 1967 *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: Routledge and Kegan Paul.
- MANI, L. and R. FRANKENBERG
- 1985 Challenge of *Orientalism*. *Economy and Society* 14(2): 174-192.
- マークス, G. と M. フィッシャー (MARCUS, G. and M. FISCHER)
- 1989(1986) 『文化批判としての人類学』永渕康之訳 東京: 紀伊国屋書店。(『*Anthropology as Cultural Critique*. University of Chicago Press.』)
- ミンツ, S. (MINTZ, S.)
- 1988(1985) 『甘さと権力』川北 稔・和田光弘訳 東京: 平凡社。(『*Sweetness and Power*. Penguin Books.』)
- 村井 紀
- 1993 「コンキスタドールの『征服国家』」『現代思想』21(7): 165-180。
- 中川 敏
- 1992 『異文化の語り方』京都: 世界思想社。

中村光男

1991 「ギアツの過ちは祝福されるべきか」『民族学研究』56(1): 92-94。

波平恵美子

1992 「大学教育の変革と文化人類学」『民族学研究』57(2): 244-252。

ORTNER, S.

1984 Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126-166.

太田好信

1989 「間主観性から間テキスト性へ」『北海道東海大学人文科学系紀要』2: 105-120。

1992a 「視点としての〈婦国子女〉」日本民族学会第27回研究大会（南山大学，名古屋，5月23日-24日）における発表論文。

1992b 「沖縄・八重山の〈ウミンチュ体験コース〉考」『中央公論』8: 333-339。

1992c 「文化の流用」『北海道東海大学人文科学系紀要』5: 77-98。

1993 「文化の客体化」『民族学研究』57(4): 383-410。

ピーコック, J. (PEACOCK, J.)

1988(1986) 『人類学と人類学者』今福龍太訳 東京：岩波書店。(The Anthropological Lens. Cambridge University Press.)

PORTER, D.

1990 *Haunted Journey*. Princeton: Princeton University Press.

RABINOW, P. (ラビノー, P.)

1977(1980) *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press. (『異文化の理解』井上順考訳 岩波書店。)

1991 For Hire. In Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, Santa Fe: School of American Research, pp. 59-71.

ROSALDO, R.

1988 *Culture and Truth*. Boston: Beacon Press.

サイード, E. (SAID, Edward)

1986(1978) 『オリエンタリズム』今沢紀子訳 東京：平凡社。(Orientalism. Vintage Books.)

1989 Representing the Colonized. *Critical Inquiry* 15(2): 205-225.

1990(1984) Reflections on Exile. In Russell Ferguson, et al. (eds.), *Out There*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 357-366.

1993 *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.

佐々木史郎

1992 (書評)「中川 敏『異文化の語り方』」『民博通信』58: 37-42。

SCHUTZ, A.

1964 *Collected Papers II*. The Hague: Martinus Nijhoff.

SEARLE, J.

1990 The Storm over the University. *New York Review of Books* (Dec.6): 34-42.

清水昭俊

1992 「永遠の未開文化と周辺民族」『国立民族博物館研究報告』17(3): 417-488。

SMITH, M.

1982 The Process of Sociocultural Continuity. *Current Anthropology* 23(2): 127-142.

スピヴァック, G. (SPIVAK, G.)

1992(1990) 『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。(The Post-Colonial Critic. Routledge.)

STOCKING, G., Jr.

1983 The Ethnographer's Magic. In George Stocking (ed.), *Observers Observed*, Madison: University of Wisconsin Press, pp. 70-120.

THOMAS, N.

1992 Anthropology and Orientalism. *Anthropology Today* 7(2): 4-7.

富山一郎

1990 『近代日本社会と「沖縄人」』東京：日本経済評論社。

TORGOVICK, M.

1989 *Gone Primitive*. Chicago: University of Chicago Press.

TRASK, H-K

1991 Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle. *The Contemporary Pacific* 3(1): 159-167.

上野和男・祖父江孝男

1992 「日本民族学会第一期研究倫理委員会についての報告」『民族学研究』56(4): 440-451。

VEESER, H. (ed.) (ヴェーザー, H.)

1989(1992) *The New Historicism*. New York: Routledge. (『ニュー・ヒストリシズム』伊藤詔子他訳 英潮社。)

山口昌男

1979(1970) 「調査する者の眼」『人類学的思考』所収 東京：筑摩書房, pp. 43-71。

山下晋司

1992 「著作権・肖像権の問題」『民族学研究』57(1): 81-83。

柳田国男

1967 『郷土生活の研究法』東京：筑摩書房。

YOUNG, R.

1990 *White Mythologies*. New York: Routledge.