

<特集>人類学バトル 於 一橋大学 2007年10月7日

「ポストコロナル論争は人類学にとって自殺行為だった」

はじめに

岡崎 彰*

「人類学バトル」は、日本文化人類学会の関東地区研究懇談会のシリーズ企画として、2006年度から始まった。ここに特集されているのはその第三回目の記録である¹。

「バトル」と名付けた理由は、まず研究懇談会委員²(自称「バトル興行主」としては「集客力」ある企画にしたかったからである。それに「バトル」というとあまりアカデミックには響かないが、だからこそ面白くなると踏んだからである。開催前に学会のウェブサイトに「バトル興行主」が載せた「触れ込み」を見ていただきたい。

「シリーズ・人類学バトル」は、だれもが気にかけてはいるものの、これまで面と向かって論じることの少なかった「熱いトピック」を、「バトル」形式で議論する場です。毎回、それぞれのトピックについて一家言ありそうな論客を招いて「バトル」の口火を切ってもらい、その後、観戦者も巻き込んで「場外バトル」を繰り広げ、最後に、全員の投票で勝敗を決めます。

今回の争点もまさに、未だに決着を付けにくい悩ましいトピックです。そこで多様な立場から争点を浮き彫りにし、議論を大胆に「闘わせる」ことで、問題の核心に迫りたいと思います。「バトル」とは半ば見せ物で、半ば真剣勝負の場です。重い話も軽く語れる場、原稿を読み上げる場には求めにくい、口頭でやり合うスリルに富んだ場、普段言いにくいことも思わずズバリと言ってしまいたくなる場にしたいと思います。

つまり、「バトル」とすることで、取り澄ました学会ではなく、「本気の遊び」をやる場、ちょっとあぶなくて面白い場になると踏んだのである。

ところで、実はこの企画には先行例がある。1988年から1993年にかけて英国の Group for Debates in Anthropological Theory がやっていたことがそれである³。筆者自身、数回その

* 一橋大学大学院社会学研究科教授。

¹ 2007年10月7日に一橋大学にて開催された。

² 上杉富之(成城大学)委員長、三浦敦(埼玉大学)、泉水英計(神奈川大学)、そして「バトル」発案者である筆者の四人。

³ その詳細は、座長を務めた Tim Ingold の編集で *Key Debates in Anthropology* として Routledge から 1996 年に出版されている。

場に居合わせて、口頭でやりあう議論ならではの緊張や刺激、微妙で悩ましい問題をあえて投票というやり方で決着をつけてみようという遊び精神、そして多様な観戦者（英国各地から集まった院生や教員）の盛り上がりを観察した。そこで、この「人類学バトル」でも、このスタイルを模すことにした。即ち、争点を提示して四人の論者が二手に分かれて議論し、観戦者にも発言を求め（「場外バトル」）、最後に参加者全員の投票で勝敗を決めるというやり方である。

しかしこうしたスタイル以上に重要なことは争点の設定と論者の組み合わせである。これに関してどういう方針で臨んだかについては、本特集を読む上で知っておきたいという人もいると思うので、触れておく。まず争点に関してだが、「集客力」のあるテーマを選ぶために「バトル興行主」各人がテーマを出し合って検討した。しかし人類学関係者の関心が今日のように拡大・拡散している状況でそれを決めるのは至難の技であった。結局お願いできそうな論者の組み合わせも考慮しながら決めた。ただしその際、より「集客力」ある争点となるようにあえて「断定的」ないし「過激」な争点表現を作文した場合もある。例えば、本バトルの争点を「ポストコロナ論争は人類学の自傷行為に等しかった」とせず「自殺行為」としたように。それと同時に簡単には甲乙が付けがたい争点表現にもなるよう心がけた。それから、議論の即興性・口頭性から来る緊張や予測不可能性を高めるために、論者同士で事前に調整しないようお願いした。また四人が二手に分かれて議論するといっても、同じ側の論者を単にサポートするだけの議論より、直前の論者の議論にも言及しながら自分の意見を押し出した議論をして欲しいとお願いした。その結果、予想通り「争点が不明確だ」とか「議論が噛み合っていない」などの声が観戦者から出た。これは確かに反省すべき点だが、しかし、筆者には、これは同時に観戦者ひとりひとりが争点の悩ましさ複雑さと深みにはまっていかに悩んだかを物語っているようにも思えた。

次にこのバトルの記録が作られた経緯について簡単に触れておきたい。このバトルの争点と論者が確定した頃、会場となる一橋大学の大学院生たちからバトルの様子を録音して文字化し、『くにたち人類学研究』に載せるという案が浮上してきた。そして準備を整え実行に移した結果、やはりこのプランをぜひ実現しようということになり、書き起しの分担チームを決めて作業を始めた。それは予想以上に難航したようだが、論者と「場外バトル」発言者との校正・加筆のやり取りを経て、ついに完成した。因みに、このバトルの参加者数は途中退席者を含めると約90名、バトル後の懇親会（「場外場外バトル」）の参加者は50名に及んだ。この懇親会の準備・運営でも院生・学生が主動力となっていた。

最後にこれまでの「人類学バトル」の記録を列記しておく。

第一回（2006.10.07）「人類学は『役に立つ人類学』をめざすべきか？」

投票結果 賛成二十八、反対四十三、白票七

第二回（2006.11.18）「人類学は単なる地域研究でいいのか？」

投票結果 賛成八、反対九、保留二、主催者に対する不支持三、白票多数

第三回 (2007.10.06) 「ポストコロニアル論争は人類学の自殺行為に等しかった」

投票結果 賛成二十一、反対五十四、白票六

第四回 (2008.02.10) 「人類学にはナショナルな伝統がある」

投票結果 賛成二十九、反対二十五、白票十六

因みに、投票結果を発表する際には必ずこういうことにしている。「多数決が必ずしも正しいわけではないことは歴史的にも証明されている」。

「人類学バトル」第三戦 平成十九年十月七日 於 一橋大学

争点「ポストコロナル論争は人類学の自殺行為に等しかった」

本日の取組の詳細

- 一時 開場・懇親会申し込み受付
- 一時三十分 「シリーズ・人類学バトル」開会宣言 上杉富之(成城大学)
- 一時三十五分 バトル第三戦の趣旨及びルール説明 岡崎彰(一橋大学)
- 一時四十五分 問題提起 吉岡政徳(神戸大学)
- 三時三十分 駁論 春日直樹(大阪大学)
- 四時十五分 お仲入り
- 四時三十分 提起再論 大杉高司(一橋大学)
- 五時 再駁論 慶田勝彦(熊本大学)
- 五時三十分 場外バトル(延長戦可)
- 六時三十分 全論者の最後の一言・投票・全員退場
- 六時四十五分 場内懇親会開幕・勝負結果発表
- 九時 場外懇親会へ移行

昨年度以来、関東地区研究懇談会は「シリーズ・人類学バトル」と題して、だれもが気にかけてはいるもの、これまで面と向かって論じることの少なかつた「熱いトピック」を、「バトル」形式で議論する場としてきました。毎回、それぞれのトピックについて「家言ありそ」な論客を招いて「バトル」の口火を切ってもらい、その後、観客も巻き込んで「場外バトル」を繰り広げ、最後に、全員の投票で勝敗を決めます。そのためにもご来場されるすべての皆様の積極的な関与が欠かせません。どうかよろしくお願ひ申し上げます。なお前回のまでの取組結果は次の通りです。

第一回バトル「人類学は『役に立つ人類学』をめざすべきか？」
賛成二十八、反対四十三、白票七

第二回バトル「人類学は単なる地域研究でいいのか？」
賛成八、反対九、保留二、主催者に対する不賛成三、白票多数

平成十九年十月七日

「人類学バトル」実行主(日本文化人類学会関東地区研究懇談会運営委員) 一回

参考資料：開催当日に会場で配布された「取組表」

<特集>人類学バトル 於 一橋大学 2007年10月7日

「ポストコロナル論争は人類学にとって自殺行為だった」

問題提起

吉岡 政徳*

吉岡です。よろしくお願いします。私は300人の教室でマイクなしで授業をしていたことがあるので、このくらいの部屋ならマイクなしで大丈夫ですが、まあ使いましょう。

バトルというのは若いころは好きだったのですが、内堀さん¹に「お前は最近丸くなったな」って言われてから段々自信がなくなってきました、バトルと言われてもなかなかテンションがあがらないなと思っていました。どういうふうにしてバトルを盛り上げようかと考えたんですが、みんながよく知っている人たちの言ったせりふを並べて書いて、「これは違う、これは違う、これは違う」と言っていけば、まあ、盛り上がるかなと考えて、お配りした資料にはそういったことが書いてあるんですけども、引用した人たちが今日来るとは思ってなかったんですね(会場笑)。いらっしゃった方がいるので、その人とバトルをすることになるかもしれないな(会場笑)。いや、まだバトルも開幕になってないのにちょっと困ったなと思ってます。

えー、昨日ですね。神戸大学の私の研究科でシンポジウム²をやったんですけども、そのシンポジウムでイギリスからポール・ギルロイさんをお呼びできました。初めての来日ということだったんですが、そのポール・ギルロイをメインにして「ポストコロナル世界と知識人」というタイトルのシンポジウムをやりました。ギルロイについては皆さんもよくご存知だと思います。彼の『ブラック・アトランティック』³では、議論がブラック・アトランティックという場から描き出されており、私自身は、そこにレヴィ＝ストロースのブリコラージュであるとか、ニーダムの多配列といったような視点を読み取ることが出来るかなと思いながら、読んでいたわけです。ですが、その著作が出てから時間が経っているわけで、昨日のギルロイの話は、私が想定していたものとはちょっと違っていました。

* 神戸大学大学院国際文化学研究科教授。

¹ 内堀基光氏、放送大学教授。

² 2007年10月6日に開催された神戸大学国際文化学研究科主催第12回国際シンポジウム『ポストコロナル世界と知識人：「黒い(ブラック)大西洋(アトランティック)」からの声』。

³ Gilroy, Paul. 1993(2006) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. (上野俊哉・毛利嘉孝・鈴木慎一郎(訳) 『ブラック・アトランティック - 近代性と二重意識』 月曜社。)

カルチャーというものを政治の場として捉えてそこから発言するというスタンスから、彼がパネルディスカッションのときに強調していたのは、個々のカルチャーから離れてそれを見るということでした。まあ、カルチュラルスタディーズというのは個々のカルチャーを扱いながら普遍的なカルチャーについて語る。つまり、基本的に普遍主義的な傾向があるのだとは思っていたのですが、『ブラック・アトランティック』の場合はその「場」からの発想というのものもあるのかなと思っていたんです。しかし、今回の講演を聴いて思ったのですが、やっぱりかなり普遍主義的な傾向というのが出ている。私は個人的には、そういった普遍主義的な傾向の議論というのにはあんまり賛成しないなと思いながら聴いていました。

0. 自己批判と内旋化で、出口がなくなったポストコロニアル人類学

さて、この「ポストコロニアル論争は人類学の自殺行為に等しかった」というものですね。先ほど岡崎さんが「自傷行為」というふうにおっしゃっていたんですが、まあ、そちらの方がぴったりかなと思うんです。それはともかく、私は、人類学の内部の議論をターゲットとして『反・ポストコロニアル人類学』⁴という本を書いたわけですが、そこで気になっていたのは、その自己批判と内旋化という問題です。出口がなくなってしまった。何でこんなことやってるの？ということですよ。他の分野の人たちからも「人類学ってどうしてそんなに自己批判が好きなんだ？」とよく言われました。「そんなに自己批判をしていて最終的にどこ行くの？」というのはよく訊かれるせりふだったのですが、それも念頭に置いて、自分としては「ポストコロニアル人類学」と名付けられたものを批判すべきであろう、と思ってその本を書いたんです。が、その本をこの後でお話される大阪大学の春日さんに贈ったところ、春日さんは「ポストコロニアル人類学と同じことを言ってるじゃないか」という返事をくれたんです。今日は「そうじゃない」とどこまで言えるかなと思っています（会場笑）。

基本的な私の視点というのは、ポストコロニアル人類学は「自分がどうするのか」ということばかりを問うているじゃないか、ということです。それってすごくエゴセントリックじゃないでしょうか？自分探しばっかり繰り返してどうするんだ、と思うんです。人類学はフィールドからの発想というものをメインにしてきたはずなのに、自己からの発想を繰り返して、でフィールドを放棄してどうするのか？というのが、まあ、私の基本的なポジションなのです。先ほどギルロイの議論、あるいはカルチュラルスタディーズのポストコロニアル以降の方向性が普遍主義的であるというふうな話をしましたけれども、自分自身を基点として普遍主義的な発想をするのがポストコロニアル論争の終着点であれば、それはあまりにも面白くないだろうと思います。研究者が自己を基点として作り出した普遍

⁴ 吉岡政徳 2005 『反・ポストコロニアル人類学 - ポストコロニアルを生きるメラネシア』 風響社。

的思考というのは、当然西洋的な思考ということになります。昨日のシンポジウムでも、ギルロイを含め三人のパネリストがいたんですが、その中の一人が、三人ともに共通するのは新しい普遍的な思考、普遍主義を求めていることですね、と言っていました。会場からそれに対して「その普遍主義っていうのは西洋的な思考ですか」と質問したら、それを言った本人が「そうです。それは西洋的な思考なんだ。でも東洋的思考はあるのか？」というふうな切り返しをしていました。その切り返しそれ自体はともかくとして、新たな普遍主義的な思考 = 西洋的な思考を求めるのがポストコロニアル的であるというのであれば、それには反対を唱えねばならないと考えたわけです。これは前振りです。

1. ネオコロニアルとポストコロニアル

では最初に資料に書いた「ネオコロニアルとポストコロニアル」というタイトルのところからお話しようと思います。お配りした資料では、いろんな人が言っていることを引用しておきました。で、この部分は、私自身がなかなか自分で整理がつかなかったところです。ポストコロニアリズムとかポストコロニアル論争と言ったときに、それは一枚岩ではないとよく言われます。そして、資料にあるように、現に微妙にずれた論点がいくつかあるということなんですが、その中で私が一番気になったのはこのネオコロニアリズムとポストコロニアリズムの関係ということです。

一番最初の小倉さんからの引用ですけれども、先にネオコロニアリズム批判に基づいた第三世界論があったんだと言っています。このネオコロニアリズム 新植民地主義です
に対する批判から出てきた第三世界論は、しかし、把握が困難な事態が発生してきてやがて衰退していく。その後で、「パラダイム転換を通して脱植民地化プロセスの未完によって顕在化している問題を捉える視角としてポストコロニアル批判が登場してきた」というふうに述べている⁵。

これと同じような視点は二番目の本橋さんのところにもあるわけで、「植民地主義を引き継ぐ西洋中心思考に対する反発が大きくなり、かつての植民地出身者がポストコロニアリズムの展開に大きく寄与し、残存する不平等な現実をどう変革するのか問うてきた」と述べているわけです⁶。まあ基本的にポストコロニアリズム論というのは、ネオコロニアリズム批判を踏まえて、それよりも更に一歩進んだ形で出てきたということですね。

どう一歩進んだのかと言うのは、三番目、四番目の引用文と関連しています。三番目に出てくるのがイ・ヨンスクさんですけれども、これは文学について言っている部分です。旧植民地出身の作家たちが実践してきた宗主国の言語で書かれた文学、それは「宗主国対

⁵ 小倉英敬 2001 「第三世界主義 / 民族解放論」 姜尚中(編) 『ポストコロニアリズム』 作品社、pp.62-67。

⁶ 本橋哲也 2001 「『ポストコロニアリズム』の思想的現在性 - 理論と現実の狭間で」 姜尚中(編) 『ポストコロニアリズム』 作品社、pp.30-36。

植民地あるいは支配／被支配という二項対立をずらしていくひとつの戦略であって、そこからディアスポラとハイブリッドという戦略を主張するような立場がでてきた」と述べています⁷。つまり旧植民地から出てきた人たちがその宗主国の言語を使って文学を書くときに、宗主国と植民地という対立をそのまま引き継ぐんじゃなくて、その間をずらして、まあハイブリディティという視点で書いていくということでしょう。それは四番目のギルロイの『ブラック・アトランティック』にも出てくるわけで、「黒人」と「白人」という二項対立を超えて、「クレオール化／混血化／異種混濁性を理論化する」という方向性を打ち出しています。こういう方向性の議論というのが、ネオコロニアリズム論から先へ進んだポストコロニアリズム論という発想だろうと思うんです。

で、五番目に書いてあるのは、これは太田さんの言ったことです。これも基本的には同じなんですけれども、ポストコロニアルは「文化そのものが脱中心化されはじめ、周辺の文化が中心の支配的文化勢力とさまざまな交渉や駆け引きを通じて新たな地平へと向かう時代と捉える見方に基づいている」と述べています⁸。これは今までお話してきたものとすごくよく似てるんですが、違いもある。それが何なのかと言えば、太田さんがそうかどうかというのは明確ではないんですけれども、ポストコロニアルと呼ばれる一連の議論の中で、ネオコロニアリズム批判の一つのポイントであった文化帝国主義批判をどう見るのか、という点において違いが出てるのではないかというふうに思えてしかたない。

一般的に言われてきたポストコロニアリズム論というのは、ネオコロニアリズム論を発展させた形態ですから、文化帝国主義を批判するものの方があって、それをなんとかするために新たな方策を作り出してきた。その場合の文化帝国主義論というのは基本的には二項対立で出来上がっているわけですね。文化の中心と周辺があって、その中心から周辺に向かっていくなものが流入していく。そういうふうに支配されるのはよくないといったような論点で出来上がっている。ですが、もう一つのポストコロニアリズム論は、文化帝国主義論批判に見られるように、中心の文化とか周辺の文化というものを設定すること自体が間違っているんだと主張するわけです。なぜか？それは本質主義的に中心の文化というものを決めているし、それによって支配される周辺の文化というものを決めている。もちろん最初の方にお話した、それを乗り越えていくという立場に立ったポストコロニアリズム論もその二分法を批判するんです。たとえば、ギルロイの場合だって、「黒人」と「白人」というものを設定した上で、それを変えていくということなんです。今現在の時代は状況がもう少し先に進んだ、あるいは視点が違っている、そして、そういったものが脱構築されていった時代だと位置づけた場合、これは脱構築主義との関係もあるんで

⁷ イ・ヨンスク他 2001 「[座談会]なぜ今、ポストコロニアリズムなのか」 姜尚中(編)『ポストコロニアリズム』 作品社、pp.5-28。

⁸ 太田好信 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メント、あるいは新たな接合の可能性に向けて」『現代思想』24(2): 124-137。

すけれども、「中心の文化」というものを設定すること自体がよくないんだということになるわけです。

このポストコロニアリズム論では、文化人類学がずっとやってきた自文化中心主義批判に対して、「自文化中心主義批判ということ自体が本質主義的だ」と批判するのです。そういう方向性の議論がたくさん出てきたわけです。我々は自分の文化の視点に基づいて異文化を見ていく傾向があるが、そういった自分の文化の視点というものから見るのがよくないんだと文化人類学は今まで言ってきた。これに対して、そういう言い方をしていること自体が、異文化を他者として、そして自文化は自分たちのものとして設定しているわけで、本質主義的に規定してるからおかしいんだと言うわけです。こうした文化人類学批判は、文化帝国主義論を批判するのと基本的に同じような論点で出来上がっているということになります。

で、私自身は基本的に、自文化中心主義というものを批判してきた文化人類学そのものの姿勢を本質主義的だと批判するものを、ポストコロニアル人類学と呼ぶわけです。そして私自身はそういう人類学に反対なんです。先ほど人類学の「自傷行為」であったかという話が出ましたが、今お話したような視点が「自傷行為」をもたらしたんだ、というふうに考えているということです。

2. ポストコロニアル人類学批判

今お話したような意味でのポストコロニアル人類学、まあ本質主義批判や異種混淆論、それから文化を語る権利は誰にあるのか、こういった種類の問題に関して考えていこうということで、それぞれについて論じた人のものを引きながらお話しします。

2-1. 文化を語る権利

最初に「文化を語る権利」というところです。この辺の議論をすると、なんか、もう喧嘩腰になってしまうような論争に発展することもよくあるんですけども。まあ、しょうがないですから。その辺の話をちょっとしなきゃいけないなと思って資料にも書きました。最初に書いてあるのが、太平洋の研究者にロジャー・キージングという人がいるんですが、そのキージングとハワイ大学のトラスクとの間で起こった論争から簡単に引いたものです。伝統は創造されるものだという議論があって、それを踏まえてキージングたちが「政治的アリーナで用いられている伝統概念は、もともとあった村落などにおける真正な伝統に比べて非真正である」というような主張をした⁹。それに対してトラスクは、まさにキージングは「自分の帰属していない所へ進入していく無作法な白人」であり、そしてその彼の議論は「ネイティブは自分の生活に関してさえもあまりよく知らない」という考えの上に成

⁹ Keesing, Roger. 1989 Creating the Past: Custom and Identity on the Contemporary Pacific. *The Contemporary Pacific* 1: 19-42.

り立っている。彼はどうしようもないやつなんだというような批判をしている¹⁰。

このあたりから自分たちで自分たちの文化を語る権利というものが主張されるようになるわけです。文化を語る権利を持つのは誰なのか。外部者であるキージングは文化を語る権利なんかないんだ、人類学者が異文化研究だと称してやってきたようなこと、その異文化を語ることについての権利なんかないんだ、文化を語る権利を持つのはその文化の担い手なんだ、これがトラスクの発想だと思うんです。

本質主義批判のポイントの一つに、他者に成り代わって代弁することはおかしい、という見方があるわけですが、そんな批判をされるんだったら、異文化について語ることをそれ自体成立しないんです。つまり自分の文化以外については何も語れないんだというトラスクの論法は、完全に問答無用の一種の暴力だと思いますけれども、こう言われたことに対してポストコロニアル人類学は迷路に入っていったんだと私は考えてます。これはトラスクに限らないです。これに似たような話もあちこちにあったわけですが、このトラスクのように文化を語る権利っていうのは誰にあるんだって言われた時に、あるいは、あなたたちは自分らの生まれたところじゃないところに入り込んで来て他者の文化を語るのかと言われた時に、ポストコロニアル人類学はまともにそれに対処することが、多くの場合できなかった。

で、ここから議論がどういう方向へ進んでいったかということ、とりあえず文化を語る権利があるかないかということは脇に置いておいて、要するに文化をめぐる言説についての分析に議論が入っていった。そして、人類学はそういった文化をめぐる創造的な知のあり方について議論をするんだという方向に行ったわけです。それは自文化を語る現地の人々と、異文化を語る人類学者の共通の視点を探ろうという方向に向かったということですね。この中から、たとえば二分法批判として出てきた歴史学的もつれ合い論とか異種混淆論が出てきたんだと私自身は思っています。

ただ、こういった人類学の内部における歴史学的もつれ合い論とか、異種混淆論というのは、先程お話したポストコロニアリズムの当初における異種混淆論とは、ちょっと違うんだろうと思うんです。たとえば、宗主国の言葉で旧植民地の人が旧植民地の文化を語る。そのためにはどうするのか。ハイブリディティを持ち出すしかないだろう、ということで、たとえばカリブ海の文学者たちがハイブリディティ、異種混淆というものを持ち出して自分達の文化を語ろうとした。こういう形のハイブリディティは、闘うための武器であったはずなんです。ところが人類学の現場では、この宗主国の言葉で異種混淆を語るのは誰かといったら、人類学者です。人類学でこういう倒錯関係がよく見られるんです。これとの関連で注意すべき点があります。それは、人類学者がその宗主国の言葉で異種混淆を語っている一方で、現地という言葉で自らの伝統を語る人々がいるということです。たとえば私が

¹⁰ Trask, H. 1991 Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle. *The Contemporary Pacific* 3: 159-167.

やっている太平洋地域ですと、カリブ海とは違って現地の言葉を保持しています。そして、その現地の言葉で、自らの伝統の純粋性を語る旧植民地の人々がいるんです。しかし、ハイブリディティを基点としてその異種混淆性を語るのは、その人たちじゃなくて人類学者なのです。当初のポストコロニアリズムにおいてハイブリディティというものが出てきたときは、かなり大きなズレがある。人類学者がまさに彼らに成り代わってそういうことをしゃべっていきこうとしているのであり、人類学におけるポストコロニアル論では、誰がハイブリディティを語っているのかという問題を見つめないといけないわけですね。

さて二つ目の引用文は、ハワイ、太平洋の研究者であるリネキンですね。「サバルタン概念は、反植民地的であるだけでなく反エリートであるという点で、政治的に正しい」という主張です¹¹。リネキンという人はいろんな議論をしてるんですが、私が気になったのはこの政治的に正しいか、正しくないかという部分です。彼女が最後に行き着いたところで、政治的に正しいというのをどういうふうにしたらいいのか、処理するのかという点です。たとえば、旧植民地にいる人たちの言うことが全部政治的に正しいと言っちゃうことはできないだろうと思います。そこでリネキンは、サバルタンという概念を持ってきて、このサバルタンこそが政治的に正しい発言をすることができる、とまでは言わないにしても、サバルタン概念こそが政治的に正しいという議論をしている。

これは、文化を語る権利は基本的にサバルタンの戦略的本質主義なんだ、と主張することと連動していると思うんです。ここでは、戦略的本質主義をとっているのは誰なんだ、ということとが問題となります。戦略的本質主義という言葉は人類学の中でもしばしば出てきます。そして、戦略的本質主義を語る人類学者がけっこうたくさんいます。しかしそこで問題となるのは、それは人類学者が戦略的本質主義をとっているのか、それともリネキンの言うようにサバルタンが行う戦術なのかということです。本来は旧植民地の側にいた人たちのとる戦術であったはずが、いつの間にか研究者の側がとるスタンス、方法にシフトしている。これも先程と同じ、問題のすり替えですね。

また、戦略的本質主義と本質主義というものの違いは、やっぱりないだろうということも言っておかねばなりません。戦略的本質主義と本質主義の違いは何かというと、ポジションだと言われるんですね。ということは、その点を除けば、戦略的本質主義も本質主義も同じ穴のムジナなんだということになる。しかも、このポジションの違いというものは、旧植民地の側の人々、あるいはリネキンの言うサバルタンには適用できても、研究者には適用できない。とすれば、戦略的本質主義は本質主義とは違うんだって主張するということは、その人たちの生きるやり方としてはありかもしれないけども、人類学の論点としては成立しないのじゃないかと思います。

¹¹ Linnekin, J. 1992 On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific. In Jolly, M. and N. Thomas(eds.) The Politics of Tradition in the Pacific. *Oceania* (special issue) 62(4): 249-263.

2-2 . 歴史のもつれ合い

次に歴史のもつれ合いということでお話しします。私自身、太平洋をフィールドとしていますので、太平洋の研究者の意見をいろいろ聞いたりするんですが、でもたとえばリネキンとかトーマスといった人たちは太平洋の文脈を離れている取り上げられているわけですね。まずはニコラス・トーマスですけども、これはよくご存知の人たくさんいると思います。「真正で多かれ少なかれ単一の伝統体で、きわめて豊かで文化的複合に満ちているもの」があったところに、「宣教師や居住者といった人々による、雑多であり興味を引かない」意味のないもの、そういった西洋のものがやって来た、というような二分法的視点で歴史を語ってきたが、そうした二分法をやめようというのがトーマスの議論です¹²。

このトーマスの論点については、いろんな点で批判がなされています。たとえば、ハワイでの出来事について、彼はいろんな植民者側の資料を手にして分析していくわけですが、その結果として植民地化する側が持ち込んだことに対応して現地の人たちがいるんなものを作り出していくという、そういう論法をとります。現地の人々が主体的にいろんなものを作っていきという点を強調しているわけですが、それは植民地化する側がまず何らかのことを行い、それにどう対処するかという形で自分達の主体的なものを出していったということになるわけです。しかし、それはサバルタン研究でグハ自身が否定したエリート主義的歴史主義、歴史記述ですね。植民地化する側がもたらしたものに対処するかたちで現地の人々が何かを作り出すといったような論点それ自体が、結局エリート主義なんだということで、グハたちのサバルタン研究の一番最初に提起された批判だったのですが、歴史人類学と呼ばれるものでは結局それが繰り返されてしまった。

じゃあ、そういった論点の何が問題なのかと言うと、それは、一番大きな暴力的介入が何だったのかということについて、結局わかんないままになってしまったということです。本来ポストコロニアル論争というのはそういったところを基点に考えてきたはずなのに、どんどんとそういった植民地化する側の暴力というものの存在を問わないような形の議論に変わってきている。そういうのが非常にいけないと私自身は考えています。そして、どんどんどんどん内旋化していく。自分へ自分へと、自分のことばかり語っていくという方向に向かっていく。

2-3 . 純粋な文化 = 本質主義的規定

つづけて純粋な文化 = 本質主義的規定というところでは、最初に資料で書いてあるのは、クリフォードを引用した杉島さんのものです。まあクリフォードから取ればよかったんですが、この資料を急いで作った昨夜、手元にその本がなかったのが、杉島さんの書いたの

¹² Thomas, N. 1989 *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.

をそのまま用いたのですが、「近代人類学は文化が変化することをその消滅とみなし、世界各地の消滅しつつある文化を記述し、民族誌のなかに救出することをみずからの使命とした」ということです¹³。これはいわゆるサルベージ人類学と呼ばれるもので、クリフォードはそれを批判しているわけですね。これは次の太田さんからの引用文でも出てきますけれども、「過去に存在した純粋な文化が、外部の影響によって消え去っていくというエントロピックな語りは、多くの人類学者にとり違和感なく受け入れられてきたはずだ」という太田さんの認識も、サルベージ人類学への批判を前提としています¹⁴。

で、その後に、今日清水さんがいらっしゃるとは思ってなかったんですが、清水さんのおっしゃったことを引用してあります。まあ、私の頭の中では同じ系列に属するというふうに考えて挙げてあります。清水さんは、「調査地の社会・文化、その現状」は「固有の社会・文化、その衰退」+「外的影響」という図式で捉えられてきた、と批判しています¹⁵が、この清水さんのおっしゃることは非常によく分かる話で、確かにそのとおりだろうと思うんです。思うんですが、基本的にこれらはすべて、消滅の語りを批判するという立場に立っており、その点で問題が生じる場合があるということを言いたいのです。

消滅の語りを批判するということはどういうことかということ、固定的な、真正な伝統文化の設定を批判しようということ。これは本質主義的に他者を規定するというのを避けようという意図だと思うんですね。そして、そうした視点から議論すれば、文化間には常にいろんな相互作用があって、不断のやり取りが行われているんだと、そういう主張ができることになります。これは歴史学的もつれ合い論でも同じです。しかし、そう考えることは一方で、どんな外的な影響であってもそれをもたらした文化ともたらされた側の文化の間に同様の相互作用が生じる、という錯覚を起こさせてしまうということが生じる。どんな外的影響も同じような相互作用をもたらし、その結果新たなものができあがっていくという錯覚を起こす研究者たちが現にいた。こうした「消滅の語り」批判の後には、たくさんいたんですね。で、先程も話しましたが、元の暴力的な介入をした近代というのが、多くの外的影響の中の一つとして位置付けられるようになってしまった。おそらく清水さんはそうは考えておられないと思いますけれども、そういう方向性の議論が出てきたということです。

また、変化というものは現実に起こっています。でも、変化を考える時にはその前と後を設定しないとできない。その前と後の設定自体が本質主義的じゃないのかと言うことが、議論を硬直化させてしまってそこから先に進まないようにさせていると思います。さらに、外的影響によって伝統文化が消えていくという消滅の語りのようなものを本質主義的であ

¹³ 杉島敬志 2001 「序論 ポストコロニアル転回後の人類学的実践」 杉島敬志(編) 『人類学的実践の再構築 - ポストコロニアル転回以後』 世界思想社、pp.1-50。

¹⁴ 太田好信 1993 「文化の客体化」 『民族学研究』 57(4): 383-410。

¹⁵ 清水昭俊 1992 「永遠の未開文化と周辺民族」 『国立民族学博物館研究報告』 17(3): 417-488。

ると批判するのも「あり」だとも思うんですが、その消滅の語りをするのは果たして人類学者だけだったのか、という問題もあるということを考えねばならないと思います。我々がフィールドワークをやっている時に、フィールドからこういった消滅の語りは聞こえてこなかったでしょうか？フィールドの現場から聞こえてきた消滅の語りを、人類学者は無視する権利をもっているのでしょうか？もしそれに対して、それは消滅の語りだからおかしいというふうに言っちゃえば、「彼らは正しいことは何も言えない人々なんだから彼らになり代わって私が言わないといけない」という代弁の思想そのものになってしまうのではないのか、というふうに考えます。フィールドから出てくるこういう消滅の語りのような発言するのは、私のように太平洋地域、メラネシアをやっていると、実際にあります。「我々の文化は無くなってしまった」という消滅の語りをします。それをどういうふうに我々は認めるんだろうか。その辺を考えたい、ということです。

2-4 . 真正さ

つづけて資料の2-4、「真正さ」のところですが、これも基本的に今までの議論とちょっとずつ繋がっているところです。杉島さんの言うリアリズム批判がここに書いてあります。彼は「民族誌的リアリズムは本質的に単声的な権威であり、住民の声に発言の余地を与えないという点で、植民地主義的な表象の様式、あるいは、オリエンタリズムと批判されてもしかたない性質を持っている」と論じます¹⁶。そうだと思います。単声的な権威というものを我々がどう考えるのかという点では、私も同じようにこの問題を真摯に考えないといけないと思っています。

しかし、次の「人類学の場合にはPに特定の間人集団名、Qに文化が充足されるのであり、この点で近代人類学はオリエンタリズムや人種差別主義と同じ論理を共有している」という杉島さんの主張¹⁷には、ちょっと反論をしたい。これ一番目と基本的に同じ方向の議論なんです、杉島さんのこの言い方が自傷的だと思うんです。つまり、Pに特定の間人集団名、Qに文化が充足されると、「どここの集団はこうこうこういう文化です」という言い方になります。この言い方で近代人類学はオリエンタリズムや人種差別主義と同じ論理を共有した。それはそうです。同じ論理を共有してるんです。しかし科学的定義っていうものは基本的にこういう言い方をしてきたんです。それは、オリエンタリズムや人種差別主義というものだけではなくて、あらゆる分野、これは近代人類学だけじゃなくて経済学でもそうですし、いろんな分野で行ってきた論法なのです。PはQである、という言い方はずっとされてきたんです。そういった、全ての分野で行われているその近代的な科学主義、あるいは科学的権威に対して反論を展開するなら私も理解できるんです。しか

¹⁶ 杉島敬志 1995 「人類学におけるリアリズムの終焉」 合田濤・大塚和夫(編) 『民族誌の現在 - 近代、開発、他者』 弘文堂、pp.195-212。

¹⁷ 杉島敬志 2001。(注13に同じ)

し、それが近代人類学であるという位置づけをして、それをオリエンタリズムや人種差別主義と同じ論理に持っていくというような自傷的な言い方はいかなものかなあ、というのが最初に出てきた問題設定なんです。こういう言い方をしなくていいじゃないかということなんです。

真正さを強調するのが本質主義である、ということはよくわかります。でも、そうだからといって、真性なものはないというふうに議論することもおかしいんじゃないか。基本的に杉島さんが言うような議論は、リアリティが単一であることを前提にした議論であり、私はそうした議論そのものを問い直す必要があるだろうと思います。先程ちょっと紹介しましたキーキングという太平洋の研究者ですけれども、彼もリアリティは一つじゃないんだというような議論を展開していて、私はそういう視点っていうのは非常におもしろいなと思ってます。

2-5 . 政治的問題

私の書いた本に対して風間さんが『文化人類学』において「書評」¹⁸してくれました。その中の最後の方のところでは、「ポストコロニアル人類学から政治性への着目を除去することは不可能だろう。本書のように客体化の議論において認識論へ向かうことは、学問の内包する政治性を隠蔽し、ポストコロニアル人類学の提起した政治的問題を擬似中立的な理論的問題へと転換することになる」と述べています。大枠はその通りだと思います。つまり、人類学自身は政治性を帯びているし、学問自体も政治性を持っている。それはその通りなんです。でも、だからどうするんだ？というのが、基本的に私がその本で書きたかったことです。政治性が存在するっていうのは、これはもう皆さん共有していることです。それはポストコロニアル人類学の提起した問題であってもなんでも、否定するつもりは全くない。人類学に限らず、学問、特に他者を語ってきた人類学ではこういった政治性はあるんだということは当然のことでしょう。でも、それをどうするんだ。学問は政治性を内包している。これは当たり前だ。でも、どうする？それを追及しすぎると、内施化して、自傷的になって、出口もなくなった状態になってしまうではないか、ということをおの『反・ポストコロニアル人類学』で書こうとしたんです。

風間さんは、また、「さらに、多くのポストコロニアル人類学の論争においても、思弁性を増すにつれて、現実の政治的問題から乖離して内施化し、非実践的な理論的場を形成する」と述べています。この認識は私も一緒です。しかしその後続けて、それは「本書の方向性と近似した非政治的様相を呈する点にも留意すべきである」と書いていますが、それは間違っている。先程からも言っているように、現実には起こっている植民地化の暴力などの力関係を隠蔽するということがよくないんだと、私は主張しているのです。

¹⁸ 風間計博 2006 「書評 吉岡政徳著『反・ポストコロニアル人類学 ポストコロニアルを生きるメラネシア』」『文化人類学』70(4): 550-554。

最初に二つのポストコロニアリズムがあると言いましたけれども、どちらかと言えば、文化帝国主義批判を継承して、植民地化した側が植民地化された側を支配した構造が今日も先進国と発展途上国というように名前を変えても継続して存在しており、文化的にはその先進国の文化がグローバリズムと関連して全部席卷している。それはおかしいんじゃないか、という立場は非常に理解できます。ですので、そういった意味で植民地化の力とか、特に近代的な論理を持ち込んだその力というものに対して我々は敏感になる必要があるだろうと思います。ところが、それを問題にしたはずの二つ目のポストコロニアリズム論、人類学の文脈で言えばポストコロニアル人類学は、結局そういう方向には行かなかった。そのことを主張したいのです。

一方、研究者の政治性を問題にするなら、それはそれでいい。それなら、その先は研究者である自分のポジショナリティを明確にするということでしょう。自ら他者を記述することの政治性を明確に自覚する、これは本当にそのとおりです。でも、その後どうするんだ？他者の立場から発言するのか？我々他者を論じている者が、他者の立場に立ってどこまで話が出るんだ？他者って誰？サバルタンか？サバルタンになれるの？というような問題が出てきます。この先から人類学は迷路に入っているのだと私は思ってます。「人類学は他者を記述する立場を放棄しろ」と言うんだったら、それはまあ、ありません。しかしそれだったら、人類学者であることをやめるしかない。研究者であることをやめる。これは一つの選択肢であるかもしれない。ただ、そういうふうに進んできたことが、人類学にとって閉塞状況を作り出してきたことも事実であろうと思います。

最終的に自分自身が記述するのをやめるかわりに、先ほどギルロイのところでもお話ししましたけれども、普遍主義を、あるいは極端に言うとこれは当たっているかどうかわかりませんが、主観主義的な普遍主義をつくりだすことでこの閉塞状態を抜け出そうとしたというのがポストコロニアリズムの落ち着いた先なのかもしれません。

2-6 . 西洋人類学

人類学自身が西洋の学問であると言われてきたわけですが、今度はその点について考えたいと思います。資料に掲載している二つの引用文は、いずれも太平洋の研究者のもので、最初の、「観察者に、太平洋における伝統と近代の構築の中に対照的な関係を期待させているのは、おそらくは対立的思考に対する我々自身の性癖である」、これはホワイトの主張です¹⁹。そして二番目。これもまたよく知られているリンドストロームの主張ですが、「カーゴカルトはヨーロッパ人自らの欲求を投影したものである」²⁰。リンドストロー

¹⁹ White, G. 1993 Three Dimensions of Custom. In White, G. and L. Lindstrom (eds.) *Custom Today. Anthropological Forum* 6-4 (special issue): 475-493.

²⁰ Lindstrom, Lamont. 1993 *Cargo cult: Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond*. Honolulu: University of Hawaii Press.

ムのこういう言い方は、いわばポストコロニアル人類学の議論の一つの到達点に近いところから出てきたんですが、こうした議論の出発点というか、この前振りとして、国家エリートによって伝統が創り出されると主張したハンソンという人のマオリについて論文があります。この「国家エリートによって創り出される伝統」という議論に対して、マオリの方から痛烈な批判がきた。それは「パケハ」=白人の視点で言っているから白人の人類学であるというわけです。ところが人類学者の側も、自分たちがパケハ、つまり白人の人類学あるいは植民者の側の論理としての人類学を行っているというふうに自覚しているんですね。だから、こういった反論がきたときに自己反省する必要があった。したがって、自己反省して、その結果、彼らに投影された我々の視点という考え方が登場してきた、というふうに言えると思います。最終的に自己反省を進めていって、彼らと我々の壁を取り払うことで非西洋を論じる西洋人類学の贖罪を行う、自分自身を批判すると、こういうことなんです。これは、最初にお話した、ポストコロニアリズムにおける黒人と白人の間の乗り越えとか、そこに生まれてきたハイブリディティというようなかつての論点とだいぶ違う。人類学者は、自分自身あたかもカリブ海の旧植民地に暮らしている人であるかのごとく議論しているような、そういう錯覚に陥っているんじゃないかと思われま

カーン（ゴングが鳴る）

これはあと五分ですね。そうすると残念なことに、栗田さんの話までいかないですね（会場笑）。あと五分ですから、ちょっと飛ばしまして・・・いや、ちょっとここは言いたところなんです。

同じことに関する三つ目の引用文は、リンドストロームとホワイトの共著からのもので、「典型的なフィールドワークの状況においては、外国の人類学者は、ヨーロッパ的知識と皮肉なことにおそらくヨーロッパ的権力を必然的に体現する。・・・この点で、増えつつある非ヨーロッパで土着の人類学者の仕事が、土着の慣習と外国の人類学という伝統的な両極性を打ち破っている」というものです²¹。ここのせりふの中に出てくる、フィールドにやってくる外国の人類学者というのは、明確にヨーロッパの人類学者です。そして非ヨーロッパで土着の人類学者。これは、従来観察対象となってきた地域の人々です。非ヨーロッパの人類学者は自分の土着の慣習を研究するというのが前提になる。これは清水さんがあちらこちらで議論されているので、みなさんよく知っているかと思います。海外に留学した日本人の人類学徒は、日本のことを研究しろと人類学者に言われるということですね。こうした姿勢が、異種混淆論を展開しているヨーロッパの人類学者の論点の中に明確に出

²¹ Lindstrom, L. and G. White 1995 Anthropology's New Cargo: Future Horizons. Feinberg, R. and L. Zimmer-Tamakoshi. (eds.) Special Issue of Politics of Culture in the Pacific Islands. *Ethnology* 34-3(Special issue): 201-209.

ている。そこには、非ヨーロッパの人類学者が、自分の出身地以外に、例えばヨーロッパを論じるという視点は出てこないんですね。非ヨーロッパの人は自分の出身地をやるべし、というのは人類学者の口から出てくる。これがポストコロニアル人類学を標榜する人たちの口から出てくるということは、非常に大きな問題であると思います。

2-7. 異種混淆論

さて、異種混淆論では基本的に二分法を批判するのですが、それは先程の歴史人類学と同じです。そこでは、シンクレティックに混淆した状態に着目していくわけです。そして、実際いろんなものが混淆しているんじゃないか、フィールドワークに行ったらいろんなものが混淆しているのが見えるというふうに論じます。つまり、私としては要素主義だと思うのですが、伝統的な儀礼だと言っているのにキリスト教徒に改宗した現地人がティッシュなどを着て行っている、という具合に説明していくのです。しかし私は、誰が「混淆している」と言うのかということが重要だと思うんです。誰が言っているのかはリンドストロームのところにも書いてあるんですが、人類学者が「この文化は混淆している」と言うのです。たとえば、島嶼世界の人々の側から言ってきたことは、そこでは取り上げられていないということです。

そして、固定した文化観を批判するという視点から、文化は構築されるもので真正な文化はないという議論に向かいます。ところが、真正な文化はないんだと言うと、島嶼社会のエリートたちの主張する伝統も真正ではなくなります。だからそれは政治的に正しくないんだということで、かつての伝統と後から入ってきた近代とが混淆して新たな文化を創造しており、その新たな文化に意義があると論じることでこの矛盾を乗り越える。島嶼のエリートたちが言う伝統というのは、この混淆した文化の中に含まれるわけです。したがって、この島嶼のエリートたちが言う伝統が真正なものであるという主張をする必要がなくなってくる。つまり、島嶼世界の人たちは、本質主義、あるいは戦略的本質主義をとって真正性を議論する必要はないし、誰に文化を語る権利があるのかという議論をする必要もない。ポストコロニアル人類学における異種混淆論は、結局、全て混淆した状態こそが重要なんだってということで、島嶼のエリートたちと人類学者と共同の視点、共通の視点を持つという方向へ発展していくということになります。西洋世界の視点から捉えるやり方を自ら否定した西洋の学問としての人類学は、こういう形でオリエンタリズム批判に応えようとしたわけですけども、その結果、国家エリートの目を気にして、その国家エリートと共同で見た世界を復元しようとした。しかし、ここで注意する必要があるのは、これらのエリートが見た世界というのは、自己反省した西洋人類学の世界でもあるんです。島嶼の国家エリートたちと共同でワークショップを開催して同じ論理に到達するというのは、人類学者がよくやっていることです。そういうふうにして自分たちが反省した論点と島嶼エリートたちの論点を共有することでどういう結果に至ったかということ、西洋的価値観が

結局は全てのところに広がって行って、それをみんなが、たとえば島嶼の人たちが、自分たちの論点だと思ふような状況に至っているのです。ポストコロニアル人類学はオリエンタリズム、そしてオリエンタリストを極端に批判したはずなのに、最終的にはこれ以上ないオリエンタリストになってしまっているんじゃないでしょうか。

カンカンカーン（2回目のゴング）

司会者：三分の猶予を与えます。

そんなこと、三分で言われたら、ますます・・・今言おうとしたこと忘れてしまいました（会場笑）。まあ、今お話ししたように、ポストコロニアル人類学は、最終的に自文化中心主義を批判した人類学を批判し、自己批判した結果、史上最強のオリエンタリストになったということなのです。それはおかしいだろ、というのが私の発想です。そんなことで、人類学、やっていけるの？ということですね。

3. 本質主義批判と差異性の設定

で最後、三分の中で言えないと思うんですが（苦笑）、「本質主義批判と差異性の設定」というところを見ていきたい。ここでは山下さんと栗田さんの話を取り上げます。これは食人観光をめぐる議論で、山下さん、栗田さん、それぞれおもしろいことを言っています。まあ両者を対比するわけじゃないんですが。

山下さんは、伝統文化が消滅しているというのではなく、古い伝統が新しい伝統に適応し、そこに新しい文化が生成してくるという視点を強調していますが、同時に食人観光を論じる中で「こうして今日、人類学者が未開という概念を疑問視しているときに、観光客はカメラのファインダーの中で未開人を再生産し続けるのだ」と主張しています²²。ここに矛盾が生じてくる。というのは、文化が生成されるのなら、食人観光によって観光文化も生成されるわけで、それを否定できないけど、そうすると観光する側とされる側の力関係が温存されてしまうということになる。一方栗田さんは、食人観光は当該地の経済的発展を促進するという点で政治的に正しいと言わざるを得ないけど、同時に、そこには「周縁の西洋世界という中央への依存を固定化してしまう危険がある」と述べています²³。山下さんも栗田さんも矛盾した状況に立ち止まることになるのですが、この矛盾をどうしたら解決するんだろうか？私は、文化は絶えず生成されるという論点をやめ、政治的に正しいかどうかという視点で物事を語るのをやめることを提案したい。では、それらをやめて

²² 山下晋司 1996「カンニバル・ツアーズ」山下晋司(編)『観光人類学』新曜社、pp.141-149。
山下晋司 1999『バリ 観光人類学のレッスン』東京大学出版会。

²³ 栗田博之 1999「ニューギニア『食人族』の過去と現在」春日直樹(編)『オセアニア・オリエンタリズム』世界思想社、pp.130-150。

どうするのか？結論を言えば、力関係による見方を否定して、文化間の差異を強調しよう、ということです。差異を強調することは、本質主義的ということで批判されてきました。しかし、私が提案するのは、資料の最後にある「多配列的思考」によって差異を考えるとことなのです。時間の関係も有るので、簡単にだけ言うておくことにします。あるカテゴリーと他のカテゴリーの差異性を規定してしまうと本質主義になってしまうわけですが、だからと言って、二つのカテゴリーはボーダーレスであるという議論へは進まず、やはり差異は存在しているという立場を取ろうということです。両者はその周辺部分は重なっているけど、それでも違いがあるのだという発想で物事を考えるということです。この見方で、個々の文化、あるいは周縁の文化の持つ異文化性を文化相対主義的に再度強調することで、進化主義的な見方と連動している力関係を否定しようということなのです。その詳細を説明したいところなのですが、時間がきました。これで終わります。どうも、ご清聴ありがとうございました。

<特集>人類学バトル 於 一橋大学 2007年10月7日

「ポストコロニアル論争は人類学にとって自殺行為だった」

駁論

春日 直樹*

春日と申します。私、もともとこのバトルの興行主の岡崎さんと上杉さんとはとても敬意を表する者です。なんやかやと言われるかもしれませんが、こういった問題の立て方というのは文字通り研究者としての力量をもちにさらけ出すという面があります。学会のために、そういうことにちゃんと勇気を持って取り組んでいらっしゃるという精神には本当にいつも敬意を表しています。今日の議論なんですが、私は本当は出たくなくて。たしか、名古屋の学会¹のときに岡崎さんにこれを頼まれたと思うんです。そこで「今さらポストコロニアルでやるの？」って言ったら、他のテーマの候補を記した岡崎ノートを見せられて。で、これよりも他の方が面白いからそっちをやるって言ってたんです。ですので、私としては違うテーマで出るのかなって思っていたら、二週間前にほとんどこれ（当日会場で配布したバトルの取組表。72ページ参照）と同じものが送られてきて、こう決まりましたって書いてある。ええ、そうなの？それはないでしょって言ったら、岡崎さんが「これが岡崎ノートです」って送ってくださったんですが、それを見たら、なんか、ものすごい、まあ、汚くてね（会場笑）。名古屋で何を面白いと思ったのかがわからないんです。要するに選択肢がなくなったわけで、まあ、ポストコロニアル批評の話にかこつけてなんか他の話を持ち出して面白くしようと思って、引き受けさせていただきました。

私の今日の話ですけれども、主に四部からなっています。最初にこのポストコロニアル理論、ポストコロ批評の背景っていうものを、簡単に私なりに整理してみたい。二番目はポストコロ批評と人類学の関係について。これは吉岡さんがかなり丁寧に詳細に話してくださいましたお話と若干、いや、かなりかぶってくるので、できるだけ簡単にしたいと思います。三番目にこれは本日のバトル、「ポストコロニアル論争は人類学の自殺行為に等しかったかどうか」、これの結論として、私は等しくなかったというふうに期待されているので、その通りの結論を出したいと思います。それから最後なんですが、これは実は私の個人的な楽しみにしていることで（会場笑）。バトルなので、やはり力技を發揮するべきではないかと。要するにリングの上ですとね、力技をちょっと二つばかり發揮したいなと思います。

* 大阪大学大学院人間科学研究科教授。

¹ 日本文化人類学会第41会研究大会 於 名古屋大学、2007年6月1~2日開催。

ただ、それはたぶん相手にしてくれる人がいないかなんかで(会場笑) リングの上で一人でストリップやっている感じになるんじゃないかと今から思っているんですけど。まあ、やってみます。

1. ポストコロニアル批評が登場してきた背景

一番最初。批評の背景ということなんですけども、やはりポストコロ批評っていうのは当然ながら文学を中心に起きてきた主張なわけですね。植民地時代以降にものを書いてきた作家や文学者たちが、宗主国が正統と定める文学、まあ期待されるテーマや使う言語があるわけなんですけど、それとはなんかそのそぐわない。テーマも使う言語もやっぱり宗主国のものと違う、違わざるを得ない。会話文とかそうですし、地の文もそうならざるを得ないところがある。で、その状況を肯定するために展開した理論であり発話行動だったと思います。だから、ポストコロニアル文学っていうけど、そういう書き方自体は過去にもあったんだけど、それを堂々と主張するようになった。ポストコロニアル文学として主張するようになった。それがこの運動であり、構成されている批評であるわけですね。

もうお話がありましたけど、主にどんな問題が出たかっていえば、雑種性・異種混淆性の肯定ですとか、真性/真正性という概念の瓦解ですとか、さらには二項対立的な対立の解体とかが行われた。そして、このポストコロを力づけてきたのは、実は、西洋志向の行き詰まりを打破するために期待されたポスト構造主義と重なったということですね。だからポスト構造主義がポストコロに一種の権威を与えることになった。あの、なんかアメリカ人の中では、ヘミングウェイとかフォークナーとか偉い人はいるけれど、俺たちの文学って一体何なの？ってずっと思ってきた人もいて、そういう人がこのポストコロの議論にものすごくのめり込んでいって、で、威張ってですね、「私はポストコロニアルだ」って言ってる。そういう大きな流れがあるわけなんですけども、その中の一人でストゥナムっていう人がいて、彼は「私らはデリダだのフーコーだの理論をすでに持っていた」と、そういうことを胸を張って言うわけです。ヨーロッパの思想だとか理論がアメリカ・カナダ・オーストラリア・ニュージーランドあたりにこれだけ積極的に熱烈歓迎されたってことは、おそらく、私にもわからないですけど、デリダやフーコーのときまでなかったんじゃないかなと思うんですが。いかがでしょうか。間違ってるかもしれませんが。そういう形で力づけられてきたということです。

ここで一つお話しておきたいのは私の個人的な経験でイギリスに一年ばかり行ったときに、なるほどポストコロっていうのはこういうものなんだなって思ったことがありました。それは、私はミステリーが好きなんですけども、ミステリーの中でも大御所って言われている人、P.D.ジェームスとかルース・レンデル(別名バーバラ・ヴァイン)とかいう人たちがいます。彼女らが書いている新作には必ずその宣伝文句の一部に「美しい英語」なんてものが書いてあるんですね。美しい英語の書き手である、なんて。実際、彼女らは

バロネス *baroness*²の称号をもらっていて、そして今はどうか分からないですけど、上院議員になっていますね。それだけ、なんていうか英語の優れた書き手であるということ、文学の担い手であるということが非常に高く評価されて、それが一定程度政治的にも反映されるっていうというか、お墨付きをもらっている。そういう状況があるんだなというふうに思いました。要するに世界支配的な言語は英語なんですけれども、その英語で書かれる文学ってものはいまだに英国人を主流とする体制によって維持されるってことに、なるほどなと思ったわけですね。

似たようなところがポストコロニアル文学にもある。いわゆるポストコロ文学というのは、土地の口承ですとか、伝承ですとか、神話ですとかを使いながら、非常に、こう、エキセントリックな世界を作り出したんですね。一種マジカルリアリズム的なんです。スペイン語で書かれたものなんてのは、すでにもう 50 年代にばーっと認められているわけですよ。そうした作家たちはセルバンテス賞とかもらって、マドリーに住んで、堂々と発言している。英語でも同じことをやっている人はたくさんいたんだけど、やっぱり遅かったわけで、この時代、80 年代になってからなわけですね。そしてポストコロってというのは基本的には英文学の書き手たちの運動であるということだと思います。

翻訳にしても、イギリスではぜんぜん発達していないんですね。日本のミステリーはフランスの方にいくといっぱいある。こんなのも翻訳されているのかっていうほどにあるのに、イギリスだとゼロで、私が知っている限りでは最初に翻訳されたのは数年前に桐野夏生の『アウト』³ってものがあって、これは翻訳されるなりエドガー・アラン・ポー賞にノミネートされて、それから彼女の旧作についても著作権を取ったって話がありますけど。とにかく英語圏、イギリスの場合、本当にこの自分のこの国が中心なんだなと思います。ところが、そのイギリスでさえも 80、90 年代にはブッカー賞にはポストコロがあらわれるんですね。世界的な潮流としてポストコロが起こってきたってというのは、このブッカー賞をみるとよくわかって、まあ有名どころではカズオ・イシグロ⁴だとかマイケル・オンダーチェ⁵だとかベン・オクリ⁶だとかいますけれど、特にマイナーな人、どうしてこんな人が取るのっていうので、今日はここに二冊持ってきたんです。一つ目は、私、特にオセアニアの方に興味があって、これちゃんと読んだんですけど、ケリ・ヒューム⁷の *The Bone*

² バロン *baron* (男爵) の女性形。前出の P.D. ジェームスはバロンの、ルース・レンデルはバロネスの称号を持っている。

³ 桐野夏生 1997 『OUT』 講談社。

⁴ 日本生まれで英国籍の作家。『日の名残り』(*The Remains of the Day*) で 1989 年のブッカー賞を受賞。

⁵ スリランカ生まれのカナダの詩人・小説家。『イングリッシュ・ペイシエント』(*The English Patient*) で 1992 年のブッカー賞を受賞。

⁶ ロンドン生まれのナイジェリアの詩人・小説家。1991 年に『満たされぬ道』(*The Famished Road*) でブッカー賞を受賞。

⁷ ニューゼーランドのマオリ人作家・詩人。1985 年に『ザ・ボーン・ピープル』(*The Bone*

People、もう一冊はこのアルンダティ・ロイ⁸の *The God of Small Things*、これは翻訳があるらしいんですけど。で、この彼女たちって、これが一作目なんですよ、書いたのって。ブッカー賞ってのはフランスのゴンクール賞と違って、いわゆる新鋭作家に贈られるものじゃなくて、その年度に英語で書かれて出版された中で一番優れた長編小説に与えられるべき賞なんです。アフリカだとクツェー⁹なんて人も受賞しているし、イギリスの国内にだっていっぱい良い書き手が、イアン・マキューアン¹⁰にしたってアニタ・ブルックナー¹¹にしたって、いろいろといるんですよ。そういうの差し置いて、失礼だけでもこういう一作目で、そして私が読んでもそんなに英語が綺麗とは思えないですよ、そして構成が洗練されているなんて思えないんですけど、こういう人が受賞するっていうのはやっぱり時代の流れなんだなというふうに思います。同じようにシンガポール行くと、シングリッシュってシンガポール英語でシェイクスピア劇を上映しているグループもいましたし、私がフィールドとしてるフィジーでは、フイングリッシュって言って、フイングリッシュでもって作品を作って舞台上で上演する。そういうことがあの時期から堂々となされるようになったんです。

で、大風呂敷を広げて言うと、おそらくこの時代、80年代ってのは、メタナラティブが消滅したって言われてる時代ですね。そのメタナラティブの内側で行われていた歴史の特権というものも消滅していくっていうか。私が人類学をはじめたのは70年代後半になるんですけども、そのころ一番面白かったのはレヴィ・ストロースの『野生の思考』の最終章ですね。あそこにサルトル批判が書いてあって、歴史を特権視するっていうことを批判するんですね。それがすごく斬新だったんですが、今やそんなもの注目するひとは誰もいない。歴史なんて特権視してる人誰もいないですね(会場笑)。歴史という大物語が、大絵巻がしまいこまれた。そうすると、何が残るか。部分的な真理を構築する、いわゆる装置としてのナラティブですね。メタナラティブじゃなくてナラティブの方。あるいはヒストリーに変わって、ナラティブのストーリー。そっちにテーマが移行していくわけです。だから真理を作り上げる場としての物語が、非常に、こう脚光を浴びていくわけですね。ここに新たに期待がかけられた。そういう時代だったんですね。だからメタ近代とかメタ西洋とか、何とかこれで進めるんじゃないかっていう、そういう希望があったからポストコロってのは非常に大きく注目されたんじゃないかって気がします。

People) でブッカー賞を受賞。

⁸ インド、ケララ州出身の作家・批評家。1997年に『小さきものたちの神』(*The God of Small Things*) でブッカー賞を受賞。

⁹ 南アフリカ出身の文学者。2003年のノーベル文学賞の受賞者。1983年に『マイケル・K』(*Life & Times of Michael K*)で、1999年に『恥辱』(*Disgrace*) でブッカー賞を受賞。

¹⁰ イギリス生まれの小説家。1998年に『アムステルダム』(*Amsterdam*) でブッカー賞を受賞。

¹¹ ロンドン生まれの作家、批評家。両親はポーランド系ユダヤ人。1984年に『秋のホテル』(*Hotel du Lac*) でブッカー賞を受賞。

2. 人類学とポストコロニアルの奇妙な関係

それで二番目の話。人類学とポストコロとの奇妙な関係にいきますけども、これは吉岡さんの話とかなりかぶるんで、必要なところだけお話したいと思います。

正直、ポストコロっていうのはポストコロエリートにとっては必然的な問題だった。でも人類学者はそのエリートの問題に踏み込んだポストコロエリートの研究をするんじゃなくて、ポストコロエリートの主張を自分の問題として受け止めたわけですね。だから、なんでそんなとこまで？という点では私も吉岡さんと同意です。どうしてここまで付き合わなければいけないのってぐらい付き合って。もともと人類学者が相手にしてきた人々をポストコロエリートに倣ってサバルタンと言い替えたりとか、その異種混交の積極的な評価を受け入れて文化本質主義を反省してみたりとか。でもやっぱりこの人たちは本質主義的じゃないかって悩んでみたりとか、彼らのしたたかな抵抗っていうのはブリコラージュだとか主張して、ポストコロエリートの議論と折り合いをつけようと一生懸命頑張った。

これは非常に不可思議な動きだなと思います。要するにポストコロの理論っていうのは、自分を表象する力を、自分から表象する力というものを、宗主国のエスタブリッシュメントに対して主張する動きだったんですね。人類学っていうのは言ってみれば、他者をいかに正当的に、正しく表象するかについて考えてきたはずの学問なんだけど、この理論にそのまま乗かって自己批判をはじめるといふ不可思議なことが起こったんだと思います。

『オリエンタリズム』¹²を読むと分かりますけど、サイドはあの時点で西洋の学問はけしからんと、だけど人類学は違うと言うんですよね。その時代の後には人類学界の自己批判に乗かってきたのか、人類学を良くないと書きはじめるとはすけれども。まあ、そういうことじゃないかと。

逆に言うと、人類学者というのはポストコロエリートを批判することがむしろ容易にできた立場だったんじゃないかと思うんです。しかし、結果的にはポストコロエリートのサバルタンだとか、あるいは混淆だとかの議論に乗ってしまう。で、この問題をかかわす方法を、まあ学んだと言いますかですね。真正な文化だとか真正な伝統だとかを前提することはできないとか、サバルタンに語らせるとか。まあ、人類学者なりの、一所懸命悩んだ末の手打ちをしたわけですね。で、本来は、人類学者っていうのはポストコロエリートを対象とできたはずなんですね。まあ、うちにはそういうものはないよと、ヴァヌアツとかはそうだったのかもしれないけれども。これ私、自戒をこめて言っているんですが、ひとつだけ論文は書いたことがあります。最近書いたんですけれども¹³、調査しているところにポス

¹²エドワード・W. サイド 1993 『オリエンタリズム』 平凡社ライブラリー。

¹³春日直樹 2004 「私たちは海、私たちは大洋」 小泉潤二・栗本英世(編) 『トランスナショナルリティ研究：境界の生産性』 大阪大学 21 世紀 COE プログラム「インターフェイスの人文学」 pp.53-66。

コロエリートってのがいて、もの見事にポストコロの議論に乗かって”We are on the edge.”とか言って、国際会議に呼ばれて自分は世界の端から代弁者として来てんだっていうふうに語る、そういう人たちがいるんです。しかし、もともと考えてみたらですね、この人たちは私ととても仲のいい人たちであって、村で調査をしてたまに都市なんか帰ってくると気楽におしゃべりができる、そういう人たちなんですよね。悩みごともしろいろ話せる人たちで。時には大学の研究室だとか、まあ近くでどっかバーとかなんかあるでしょうけども、文字通りそれこそ彼らの民族誌を対話的に生成させることができるはずで、生成させてよかったんだと思うんです。やるべきだったなと。

言ってみれば、自分を批判することと対象への批判を同時に展開するという手法であり、研究方向です。非対称的な表象関係を問題視して、声なき人びとの代弁者として彼らを描くようつとめるのもよいのですが、むしろ、人類学者とパラレルな関係に置き得る人たちと対話をして彼らを描いていくっていう、そういう自己と対象と同時に批判的に成立させていく民族誌を作りえたんだらうと思います。

ジョージ・マーカスが近年唱えているパラエスノグラフィー¹⁴も実はこの種のものなんです。彼はポストコロエリートを対象にするわけじゃないですけども。つまり、エリートの私的な営為を人類学者のそれと並置させて、両者を一体に成立させていく。そういう意味ですね。ポストコロが流行った頃に、まあ、それが過去のこととは言えないけれど、やってもよかったし、これからもやれるんじゃないかなと思います。

その意味で、人類学はポストコロの活用法を間違えたんだと言えると思います。ただ、吉岡さんとの差異を強調しておくとするれば、その結果として人類学が危険に曝されたとか、あるいはオリエンタリズム的になっちゃったとか、ダメになっちゃったとか、そういうことはあまり僕は感じないですね。むしろポストコロが理論的に提起したものはそれなりに重要だったし、まあ人類学者がこれと付き合っただけで獲得した成果はあるんじゃないかなと思います。それは今後の我々の頑張りにかかっている。

例えば主体の構築性だとかアイデンティティポリティクスなんか出てきました。それからまあ文化の客体化の議論ですが、主体/客体なんていう区分を本格的に突き詰めると面白いはず。だから、そこでもっと理論を発展させてそういう固定的な区分を消したい。むしろ元の主体が客体、客体が主体に変わっていくような転換し続ける様子に目を向けて、いわゆる主体/客体関係の構築過程をミクロな部分に踏み込んで考えるっていうことを、これからやっていくべきじゃないかなと思うんです。この場合の客体は、今、頭の中に具体的にイメージしてるのはオブジェクト、モノです。モノが主体化して人間化してくる運動とか、またその逆の動きもありますが、そういうことを浮かび上がらしていくと、それこそフェティシズムじゃないけれども今まで宗教とか文化とか総称されてきた現象を

¹⁴ Marcus, George E. 2007 *Ethnography Two Decades After Writing Culture: From the Experimental to the Baroque*. *Anthropological Quarterly* 80(4): pp.1127-1145.

違った方向で描くことができるかと思うんです。

あるいはハイブリディティ・異種混交性の議論だって、今はハイブリッドって言うと人間の問題ばかりですよ。だけど、これをもっと進めていけばモノと人間の異種混交性っていうのもありうるわけです。つまり、モノはモノ、人間は人間というように切らずに、主体と客体の関係で見ていく。その相互関係・相互作用で見ていく。要は混ざりながらやっていくわけです。これまではモノの世界と人間の世界を分離するっていうのは当たり前で、人類学者は後者のみを社会人類学・文化人類学の対象として記述してきたわけです。けれども、むしろ人とモノの両者が混淆した関係を見ていく必要がある。この網の目に目を向けて、そこから文化なるもの社会なるものがどういうふうな事象として立ち上がっていくか。これを根本的に検討していいと思うんです。そういう方向は実際に出つつあるんですね。

さらには構築だ構築だって言うけれども、これは私は日本の人類学でとても不幸だって思うのは、まあ、あとでフーコーの話をしたいんですけども、そのフーコーに言及するとき必ず権力論になるんですよ。でも彼が一番問題にしたかったところは、真理の生成と、その真理がどうやって生産されるかっていうところなんですよ。その真理の現実の構築がどうおこなわれていってことを考えていくと、まだその問題ってこれから広がっていくんであって、彼流に言うとその言説の編成あるいは知識、これは私たちが実際に言うところの非常に分かりやすい知識なのかなと思うんですけども、この知識に関わる行為とか。言説の編成とその実践者との関係はもっとずっと複雑なはずなんですよ。

そのフーコーが言うように、言説があって言説空間の真実の場所が形成されるってだけじゃなくて、それこそ社会学者なんか言ってる自己再帰的なプロセスってのはあるだろうし、さらにはそれが一段飛ばしてぴょんぴょんと飛んじゃうようなリゾーム的な運動ってのも大いに見られるだろうし、そういう、知識と行為のダイナミズムっていうのを、もっと考えていく必要があるし、おおいに考えられると思うんですね。なので、簡単に結論から言うと、ポストコロ全盛時代はその活用を取り間違えたという感があります、人類学は。だけどその悪戦苦闘は決して無益ではなかった。むしろ、これから先に真価を問われるものである、というふうに私は思います。これが二番目です。

3. 批判の危機

三番目、これも簡潔にいきます。ポストコロニアル論争は人類学の自殺行為に等しかったかどうかです。まあ自殺行為、自傷行為って言い換えてますけど、そうするとまた少し意味が複雑になってしまうと思うんですけど。自殺行為かどうかというような問いというのは、これは今、人類学が死にかけているとか、すでに死んでしまっているとか、そういう意識が皆さん方のどっかにあるんじゃないのっていう問いかけを含んでいるんだと思うんですね。人類学者はポストコロ批判に巻き込まれて死にかかってしまった。ポストコロ批判な

るものによって自分の首を絞めかけた、締めてしまったんだという認識ですね。だけれども仮に死にかけているとして、それを前提としてですね、死にかけているのは何も人類学だけではないというふうに私は思っています。

二年くらい前のことですが、関西社会学会っていうのに呼ばれて話をしたんですね。そこに参加してる社会学者は理論派だけじゃなくて、いわゆるカルスタ系と呼ばれるような人たちもいたんですけど、やっぱり社会学の死っていう話をするわけですね。社会的なもの、あるいは社会が消えてっていると。そして個人化された心理が残っていると。どうしたらいいのかって。私の同講座でも隣の研究室とか一階上の研究室もそうです、哲学系の人なんですが、哲学なんて堂々と今言えないですよ（会場笑）。だから、まあ、私の大学の学長¹⁵なんかは臨床、臨床と言ってる（会場笑）。人類学だけがポストコロで自分の首を絞めたと感じるかもしれませんがそういうことなんです。

では、ポストコロが代表してたこと、具現してたことっていったいなんだったんだろうか。威勢が良かったじゃないですか。だから人類学もあんなにムキになって飛びついて行って、自己批判なんかもしてみた。やっぱりあの時はそれだけポストコロの元気が良かったわけです。あの元気の良さの背後にはやっぱり批判的な精神というか、批判への信頼があったんだと思うんですよね。何かを批判することによって新しい現実が構成していけるだろうっていう、そういう力を信じていたから、あんなだけの元気の良さが出た。そうだったのだと私は思います。そして、この批判への信頼が揺らいでいるっていうのが現在だと思うんですね。だから苦しいのは人類学だけじゃなくて、いわゆる文化・社会批判としての社会科学、人文科学が全体的に危機に瀕している。その代わりに何が出てくるかっていうと、まあ社会学で言うと、計量社会学だとか数理社会学だとかですね。あるいはまあ心理学も臨床心理等々ありますけども。要するに、社会を診断したり治療したりする。正確に言うと、診療したり治療したりするふりだと思うんですけども。そういう種類の学問が幅をきかせるようになってしまっているのが現状です。なので、この問いに対して答えを言うならば、ポストコロニアルの論争っていうのは人類学の自殺行為に等しくはなかった。ポストコロが人類学から元気を奪ったのではない。ポストコロの元気の良さが時代的に通用しなくなっているんだ、というふうに言えると思います。

4. 批判の方法としての「見做し」、「見立て」

今、何分ぐらいでしょう？ 20分？ じゃあここから、なんか恥をかくかもしれませんが、ちょっと力技をお見せしたいと思います。じゃあどうすればいいのか？ っていう話です。批判精神が不要だっていう方は全然もう耳を貸さないで、外へ出て行っていただいてもいいです。一応、ここでは批判精神の二つの良さを考えていきたいと思います。

¹⁵ 鷲田清一氏、大阪大学総長。

批判の方法っていうのは、実際にその現実を証明するとか再編成するっていうんじゃないかって、別な現実を提示する、あるいは喚起することが求められている。そのための批判が望まれてるわけですよ。でも、学問が本来この仕事を引き受けられるかっていうと、なかなかこれは難しいものがある。たとえば、マルクスが共産主義運動を生んだわけじゃないですよ。共産主義運動があるからマルクスが出てきた。それと同じで、本来は批判が現実を生成させるっていうんじゃないかって、現実が批判を引き出してるわけです。つまり、ある現実がその外部の現実へと開かれていくような可能性が構成されている時に、学問がこれを知的に整理していく役割を引き受ける。こういうのが良い批判が出てくる状況だったんじゃないかと思うんですね。でも、じゃあこういう状況をどう作り出すかっていうのは難しい話なので、そこで言いたいのは、せめて状況があればこれをいち早く看破しましょう、見抜く努力をしましょうと。つまり、なんか可能性があるんだったらその可能性を認めていきましょうということですよ。

で、それをどうやるのかっていうことです。可能性がないわけですよ。ならば、可能性があるようなふりをするしかないっていうことです。これは、まあ、一言でいうと「見倣し」とか「見立て」っていうことです。普通は、こういった「見倣し」とか「見立て」っていうのは、自己論理の押し付けだとかアナロジーだとかいって批判されてきたんですけど、これを積極的に活用したらどうか。この立場は、ちょっと格好つけて言うと、統制的な原理・理念というようなレギュレティブな話をしているという点で、カントの『純粹理性批判』と通じるわけです。構成的、コンストラクティブ、まあ経験的な認識を構成するっていう立場が一方にあって、ここではその逆で、現実を構成する理念じゃないんだけど、現実をあたかも「かのように」見せる、こう見えてくるよ、という意味の話です。たとえば自由とか不死だとかっていう話をするときに、それは実在するとは言いがたいんだけど、実在するとして論じられるのじゃないか。そういうときに統制的な原理を使ってると思います。

人類学者からすると、対象との共認不可能性という問題を考えると、この立場を一番わかりやすく理解できると思います。対象との共認不可能性を受け入れる立場に立ってみれば、「見立て」と「見倣し」っていうのは方法としてのフィクション、不可避免的にとらざるをえないフィクションですよ。つまり、自分のものとして理解するしかない対象に対しては、「あたかもなになにのようである」と「見立て」を用いて比喩として語る以外に方法がないんですね。これをおおいにやろうということですよ。

何々は何々である、A が B であるっていう、「見倣し」ですね。まあこれを適切な比喩として成功させなければいけません。メタファーの議論でよく言われてきたところですけど、A や B が単独では持たない力を引き出さなくてははいけないわけですよ。A というのはまあ、ある対象です。何らかの事象。で、B はどんなものか。私が話した文脈から言うならば、それは、新しい現実への「出口」だか「入り口」だか、あるいは「希望」って言ってもか

まわらない。「救済」でも「自由」でもいいし、まあ「神様からの贈り物」であっていい。ともかく、「見立て」を成り立たせる素材があって、A は B だよ、となる。こういう「見倣し」、「見立て」を通じて、A という対象が B という素材につながり、つまり私が問題としている新しい現実の潜在性を引き出すことができるのではないか。こういうことを言ってみたい、やってみようと思いつつ、私は最近ものを書いてます。

実は、先程紹介された『<遅れ>の思考』¹⁶の中でフリーターのことを書いたんです。そしたら『論座』¹⁷に書評を書いた人がいまして。「この本は難解だけど元気が出る、だけど、さすがにフリーターに希望を見ろという話には乗っていけない」というふうに書いてあって（会場笑）。まあ、失敗したなと思っております。

エルンスト・ブロッホという人が、哲学や社会学の思考というのは総じて遡及型、レトロスペクティブだと批判しています。まあ、当たり前なんですけどね。対象をレトロスペクティブにとらえるだけで、こう、現前しつつあるものそのもの自体を考えることができないと批判しています。その、「未だ-ない」というのを顕在化させるような広がりも彼は言っているわけです。「未だ-ない」としているのはグローバルに言ったら希望というものの性格をあらわすものなんですけど、それ以外にも、対象における潜在性とか、あるいは対象にあてる概念における潜在性に対しても同じように当てはめることができるんじゃないかなと思います。これが力技の一番目です。比較的の小ぶりで行儀がいいわけですが、どうせバツをつけられると思います。もう一個はもっと大振りで行儀が悪いです。大バツをつけられると思いますが、まあ、ルードな悪戯をしてみたいと思います。

5. 快樂の飽くなき追求

もう一つとは、快樂の追求です。快樂の妥協無き追及ということをお願いしたいんです。というのは、オリエンタリズムは、本来、快樂に由来すると思うからです。快樂への欲望だとか快樂がかきたてる欲望を本質的な要素として成り立っているのがオリエンタリズムのはずなんです。だからオリエンタリズム批判は快樂とか欲望にも向けられるべきでしょうけれども、この快樂も欲望もポストコロニアル批判によっては追求できていないと思います。

それでお手元にお配りした資料を見ていただきたいと思います。これは *Critical Inquiry* の編集者でシカゴ大学で教えているイギリス美術史家の W.J.T.ミッチェルがサイドにインタビューをしたものです¹⁸。30 頁から 32 頁にかけてをちょっと読んでみてください。

オリエンタリズムというのは、快樂や美と政治的な性格がどちらにも譲れず、どちらにも還元できない場所で広く展開しているはずなんです。でもポストコロニアル批評家の多くは快

¹⁶ 春日直樹 2007 『<遅れ>の思考』 東京大学出版会。

¹⁷ 坪井秀人 2007 「本の虫日記 第 16 回」『論座』2007 年 7 月号、pp.326。

¹⁸ W. J. T. Mitchell. 1998 The Panic of the Visual: a Conversation with Edward W. Said. *Boundary 2* 25(2): 11-33.

楽だとか美だとかとは非常に縁遠い、無骨な政治的な批判を展開しているにとどまっている。非常にこう無骨で一枚岩的な論調に陥っていると思います。ポストコロの批評家自身も美学とか快樂とかいうことを感じる能力が時々なんか、疑われるようなことが多いですね。

ここで登場するご本尊のサイド自身は、私の見方が正しければですが、快樂と欲望に極めて敏感な方でありまして。芸術と政治だとか美とイデオロギーっていうのは本来和解不可能なままに、調停不可能なままに可能だと言っている。どちらにも還元できないし、統合もできないと。で、この 30 ページのところですね。なんか私が汚らしく線を引っ張ったところをみてください。

So what I [Said] try to do is...dramatize and presentthe political circumstances, the historical circumstances, cultural circumstances, ideological circumstances....and try to make the work more interesting as a result without reducing it[W. J. T. Mitchell 1998(注 15 参照)].

批判によって余計作品はおもしろくなるんじゃないかというわけです。それからこの 31 ページをご覧ください。サイドに言わせれば、作品批判の喜びだとか満足というものは、その調停不可能な、調停の不可能性を通じてこそあらわれる。で、これが決定的なポイントだと、彼は考えているわけですね。

調停もできないし統合もできない。結局、彼は調停不可能性を甘受するところの美学っていうか、禁欲だとか節制をも甘受していく知性っていうのか、そっちの方に行くんですね。それは結構いいかなと思うんです。基本的にデリダに似ている。和解不可能性を甘受する快樂っていうのはデリダの議論ですね。ポストコロ論者っていうのはだいたいフーコーを出すんですけど、そこではフーコーはほとんど矮小化されている。先程言ったように、権力論と結び付けられているばかりで、基本的に彼らはデリダが好きなんです。スピヴァクなんかもちろん彼女当然デリダの翻訳者だけど、わざわざ快樂なんて言わなくてあの、「サバルタンは語るができるか」の方ばかりみている¹⁹。

ここで私が単純に言いたいことは、フーコーは違うことをやったよってことなんです。フーコーはオリエンタリズムの出発点である快樂の欲望を見直した。で、彼の場合の快樂は性でしたでしょ。これを積極的に実践したんですよ。追及した。その快樂と欲望でどこまで行けるかやってみた。まあ、ちょっと大げさな言い方をすると、それこそ存亡をかけて 実際には彼はエイズで死んじゃったんですけども、答えを出そうとしたわけですね。快樂の只中でそのインチキ性だとか狡猾なメカニズムだとかを暴いていく。で、その快樂を理解し、説明する軌跡を書き記していったのが彼の仕事じゃないかなと思いま

¹⁹ スピヴァク, G. C. 1998 『サバルタンは語るができるか』 みすず書房。

す。

ポストコロっていうのは非常に場所を重視してきました。ポジションだとか、ロケーション、ディスプレイ、リプレイスとかね。場所の比喩ですね。これに対して、おそらく快樂の追求者は時間を重視してたんじゃないかなと思います。というのは、快樂にとって一番の難物は当然時間だからです。問題は「差異の反復」と言いますか、快樂をいかにして手を変え名を変えて反復するか、持続するかが課題です。このへんのところは、『カマストラ』を読めばよくわかります。まあ、どんな快樂をいかに追求するのかってことはここでは敢えて問わない。自由だと思います。そのことを論文で報告するかどうかも自由でしょう。何よりも成功は決して保障されていない。約束されていない。つまり、その、なんていいですか、たとえば快樂に陶醉したいなっていったら、それは非常に普通で、普通に人間を喜ばすっていうことは当然ありえるでしょう。それから、なにか理論を超越したと思ったら、それが実際は自分が痴呆状態に陥っていたりとか。論駁を確信したと思ったら、自己破滅を意味していたりとか。そんなことが当然起こりえると思います。ただ、まあ、ここでポストコロをめぐる議論を振り返るならば、あえてポストコロと関連づけて私はこの議論をしたいんですけども、その快樂の追求っていう方法は選択肢の一つとして挙げられるべきものだと思います。閉塞状況を突破する道として、快樂の果ての果てまでの追求。以上です。力技でした。(会場拍手)

発表者からの付言：

「ポストコロ」を活字化すると、侮蔑のニュアンスを感じさせることに今さらながら気づいた。とはいえ、ポストコロニアル批評家でもないのに日本語の発音でこの語を繰り返し発音することはとてもシンドイ。なので発表では「ポストコロ」と思わず省略化するようになった。読み返すと非常に気にかかるが、現場の雰囲気や大事にしてこのまま残すことにする。

<特集>人類学バトル 於 一橋大学 2007年10月7日

「ポストコロナル論争は人類学にとって自殺行為だった」

提起再論

大杉 高司*

「否定性の人類学」と紹介されましたが、論文の題名を付ける時に「非」とか「不」とか「無」とか否定詞をつけてしまうことが多くて、おそらく自分にはそういう志向があるんじゃないかと。まあ、ひねくれているのが人類学じゃないかなと思っています。

最初に、春日さんが挙げられた論点のいくつかに手短に触れたいと思います。三番目の論点で、人類学は自分自身の首を絞めて死に体になっているんじゃないかと言うけれども、実は人文社会科学全体がそうなんだというお話をされました。まず、その点と関連してちょっと、『明かしえぬ共同体』¹を書いているブランショという人がいますが、彼が言うように、まあ他の思想家も言うことですが、自殺行為というのは類まれな生への執着だという考え方がありますよね。つまり、こういうことです。自分の生というのはとにかくままならない。自分自身はたしかに生きているのだけれども、その生を全然コントロールできない。では何が出来るのかというと、自分自身で自分自身を殺すことによるのみ、やっと「生きる」ということとかがろうじて能動的にかかわることができる。自分自身が自分自身の主人であるということを証すことができる。そういう行為がまさしく自殺だと。これは春日さんが『遅れの思考』でも言われていることですが、人間というのは絶対に自分自身の生に対して遅れている。生きられてしまっている生に対して、それを何とかしようとする決意は、つねに遅れてしまうんですね。で、それを最終的になんとか追いつくという、ある種の生への執着みたいなものがおそらくここでは自殺であると捉えることができる。ですから、人類学の自殺行為が、人類学を死に体にするという前提自体をまず疑って見なければならぬわけです。

でも、そうは言ってもなお、人類学はたしかに生への執着としての自殺行為に耽り過ぎたと言えるんじゃないかと思っています。すでに出た自傷行為という語に置き換えても良いかもしれません。あまりいい加減なことはいえませんが、聞くところによると自傷行為というのは、自分をとりまく人々の注目を集めようとする行為だといえます。実際に死に行くわけではなくって。「私、こんなに自分自身のことを悩んでます」と示して振り向いてもら

* 一橋大学大学院社会学研究科教授。

¹ モーリス・ブランショ 1997 『明かしえぬ共同体』 ちくま学芸文庫。

う行為だということです。そういうものだと考えるとですね、ある一定程度まではその行為には意味があったかもしれない。実際、人類学の苛烈なまでの自己批判は隣接分野の注目をあつめましたし、それが人類学の刺激にもなった。けれども、やはり自傷行為に耽りすぎた面もあるんじゃないか。もうそんなことをやっても誰も振り向いてくれませんよ、っていうのが一つ目の論点です。生への執着としての自殺行為、自分の生に他者の注目を集めようとする自傷行為。人類学がその生命力を再生させようとするときに、これらの手法に耽りすぎて、機能しないレベルまで来てしまったというのが、僕の考えです。

続けて、春日さんの第四点目の論点、「快樂に素直」っていうお話について。配っていたサイドのこの文章を読んでみるとですね、「真理に到達しない」とか「還元できない」とかいった言葉に目がとまります。アドルノの否定弁証法とも共通するテーマですが、こういった論点は人類学にひきつけるとエキゾティシズムという概念に置き換えて考えることができるんじゃないでしょうか。というのは、ポストコロニアリズム批判というのが大きな過ちを犯したとすれば、やはりオリエンタリズムとエキゾティシズムを混同しちゃったところにあると思うからです。要するにこういうことです。オリエンタリズムというのは、自分自身の認識枠組みに他者を組み入れていく。つまり他者を自己が想定している他者像に還元していく。こういう認識可能なものに還元していくというのがオリエンタリズムだとするならば、エキゾティシズムというのはその還元から常に逃れ出ていく了解不能なものへ引寄せられることのはずです。自分たちの枠組みでは捉えきれない他者の思考に人類学というのはずっと魅了されてきたはずで、そういった自分自身のエネルギーの源であったエキゾティシズムをオリエンタリズムと同じであると勘違いしてしまったポストコロニアリズムっていうのは、やはり良くなかった。こういうふうに言えるんじゃないかと思います。

0. はじめに

さて、ちょうど7年前くらい前だと思うんですけども、春日さんが『オセアニア・オリエンタリズム』²という本を出されまして、そのときに合評会みたいなものがありました。そこで吉岡さんは、春日さんに異論をぶつける立場でおられまして。で、そこで僕は好意的な書評をしたんですけども、その時に吉岡さんに睨みつけられてですね、怖いなあと考えたことがあって（会場笑い）。「いい加減なことぬかすなよ」という眼差しで、怖い怖いと震え上がっていたのですが。で、今回改めて吉岡さんの『反・ポストコロニアル人類学』³という本を読ませていただいて、それが驚くべきことにまったく反論するところがないんですね。おそらく全然違うスタンスの人類学なんだろうなと思っていたのですが、こ

² 春日直樹(編) 1999 『オセアニア・オリエンタリズム』 世界思想社。

³ 吉岡政徳 2005 『反・ポストコロニアル人類学 - ポストコロニアルを生きるメラネシア』 風響社。

ここまで共有してるんだという驚きを覚えました。

ただ一点だけ、おそらく吉岡さんと違うだろうなと思うところがあります。単声的な権威に対する多声的な現実、吉岡さんの言葉で言えば多配列ですか 僕は多配列よりもバフチンの多声的の方がずっとラディカルな概念だと思えますけども その取り扱いがちょっと違うのかなという気がします。つまり、複数的な声があるというときに、その複数性を全体としてとらえようとするとき、単にその多数の声なり現実というのを並記すれば良いわけではないと思っています。多数の声があることの効果として、また、声のひとつずつのどれにも還元できないし、同時にすべての声のただ足し算したものではないような全体現象として、いったいどんなリアリティが立ち上がっているのかっていうのを描き出そうとするなら、人類学者はやっぱり実証的な枠からちょっと外に出て、その効果をなんとか工夫してリプレゼンテーションしなければならぬ。ミメシスっていう概念に寄り添っていろいろ言えると思いますが、要するにエスノグラフィーの中で多声的な現実っていうものを立ち上げる時には、極めて技巧的にならざるを得ない。その意味では人類学はアートに近づくところもあるだろう。そこのところは吉岡さんの社会人類学とはちょっと違うところかもしれない。ただ、そういったエスノグラフィーに関しては自分自身が書くときの問題であって、こういうところで議論することではないわけで。多声的な現実と、人類学者が書きものとして立ち上げていくものの関係というのはいちいち論理的に説明できることではないわけですね。

さて、そこで今日この場で議論できそうな論点に、いくつか触れていこうと思います。最初に言っておきたいのは、吉岡さんの「内旋」という言葉の使い方、あるいはそれによって指摘されようとしていることはまったく同意することばかりということです。僕自身も2001年に出た「非同一性による共同性へ／において」⁴という論文の中で、「内旋」、「インボルーション」という概念を使って、どうしてポストコロニアル批評というのはこんなふうに自分自身に執着していくんだろう、どうして自らの知的関心の内側へ内側へと落ち込んで抜けることができなくなったのだらうと問題提起をしていました。ですから基本的に今日吉岡さんが強調されたこととほぼ同じ論点の繰り返しになるかも知れませんが、僕がポストコロニアリズムに抱いている違和感を、吉岡さんと議論を共有しながらほんのちょっとだけ角度を変えて、三点ほど整理して論じさせていただきます。で、そのあと、じゃあどうすればいいのかっていう、春日さんがおっしゃっているようなことも自分なりの立場から話してみようと思います。吉岡さんは『反ポストコロニアル人類学』の冒頭で、ポストコロニアルという荒波があたかも無かったかのように、いま若手を中心としてまったく違う角度から人類学的研究が進められていることに苦言を呈されています。僕も同感

⁴ 大杉高司 2001 「非同一性による共同性へ／において」 杉島敬司(編) 『人類学的実践の再構築 - ポストコロニアル転回以後』 世界思想社、pp.271-296。

で、たとえポストコロニアル論争というのがやりすぎだったとしても、それを無かったことにするのではなく、多少なりとも論争にかかわった者ならば、やはりそこを足場にしつつ議論を展開していく必要があると思うんです。そこで、さきほど触れたエキゾティシズムの問題とも関係してきますが、ポストコロニアルの議論をどう乗り越えていったらよいのかということをお話したいとおもいます。

1. 反省のインボルーション

では、まず一つ目の論点。ポストコロニアルリズムが人類学の一つの主流の考え方になっていく過程でキーワードとなったのは「リフレクシヴィティ Reflexivity」という概念でした。「再帰性」と訳してしまうと、社会学者のギデンズとかベックとか思い浮かべてしまうので、ひとまず単に「反省」というふうに訳しておきます。で、どんな反省があったかというところ、ここにいらっしゃった大半の方はご存知だと思いますが、エスノグラフィーの部分性とか、内的に統合された一枚岩の実体として文化を描いていたとか、あるいは人類学者が植民地主義や帝国主義的な政治的コンテクストの中にいることによって調査ができていたのだとか、支配的な認識枠組を再生産することによって実は間接的に支配に関与していたとかといったことが指摘されてきたわけです。しかし、問題はこれらの反省が反省として定着し、ルーティン化していく過程で、反省や批判が研究の目的そのものになってしまう傾向がでてきたということです。僕はそれを、すでにあげた論文で、「贖罪と告発のインボルーション」というフレーズで表現しました。もちろん、「贖罪と告発の内旋」と言っても同じです。それはいわば、どれだけ批判精神を持つことができるか、どれだけ反省することができるかっていう、人類学やカルチュラルスタディーズという分野内部での内向きの競争です。私はもっとあなたよりも反省しています。いやいや、君はまだこの反省が足りない。そういった反省競争。この内向きの反省の形式化の結果として、外への想像力、エキゾティックなものへの想像力を枯渇させていった。こういう認識を僕は持っています。

実は、この反省の形式化は全共闘の「総括」という概念に近いんじゃないかっていうふうに思うんですね。『死へのイデオロギー』⁵を書いたパトリア・スタインホフさんという人とか、あるいは『嗤う日本の「ナショナリズム」』⁶の北田暁大さんとか、最近社会学で議論となっていることなんでしょうけれども。彼らが言うには、全共闘の時代意識として、東大生とか日大生をやっている学生たちが本来的にもっとも搾取されている農民や工場労働者たちとの間の絶対的な隔絶に直面して、自己否定、自己批判を通じてその隔絶を乗り越えていかねばならないというのがあった。なんとか共産主義化された意識を獲得しなくちゃいけないと必死になって、共産主義化、共産主義化と念仏のように唱えるんだけど、一体何をしたら共産主義化された意識を獲得したことになるのかが全然見

⁵ パトリア・スタインホフ 2003 『死へのイデオロギー』 岩波現代文庫。

⁶ 北田暁大 2005 『嗤う日本の「ナショナリズム」』 NHK ブックス。

えてこない。それで、反省せよ、総括せよ、いやいやまだ総括できていないと苦しみながら浅間山荘で自滅していく。反省の自己目的化、究極の自己否定としての自滅ですけれども、人類学の反省のインボルーションもそれとちょっと似たところがあるのではないか。僕の世代からするとそういう見え方をするんですね。

2. 帝国主義的ノスタルジアとポストコロニアル批評

次に二点目の論点ですが、実はポストコロニアルの考え方はそれが批判するところの、より正確に言えばレナート・ロサルドさんが批判するところの、帝国主義的ノスタルジアに近い部分があるんじゃないかということ述べてみたいと思います⁷。帝国主義的ノスタルジアってというのは、これもご存知の方が多いいと思いますけれども、帝国主義の執行者たち自身がそこには役人とか警察官とか宣教師だけじゃなくて、人類学者も含まれているんですけれども、変形を加えることに加担し、意図的に破壊してきた文化とか社会っていうのを、失われてしまったものとして懐かしむことです。それも、「こんな素晴らしい文化があったのに」と無邪気に懐かしむ。ロサルドが批判するのは、この無邪気な過去への憧れが、変形や破壊に加担していたということを隠蔽する潔白の仮面として機能したということでした。人類学者もまたエスノグラフィックな記述の中で、破壊される前の伝統とか共同体とか、欠損のない、完全な、変化させられていない何ものかを描いてきた。それに対してロサルドの批判は向けられるわけです。

さて、こうした批判はロサルドだけでなくポストコロニアル論全般に共有されていることと思いますが、その上で批判された伝統や共同体や文化への注目の代わりに何に注目しなければならないと主張されたのかというと、それは「抑圧されてきた人々の主体性」と呼ばれるものでした。今日であれば、この主体性はエイジェンシーと言い換えられるでしょう。ただ、エイジェンシー概念が用いられたとしても、結局のところ肯定的に評価されるのは諸個人の意図性、能動性、創発性ですから、主体性をめぐる伝統的な議論マルクス主義のそれをふくめてですがとそれほど変わらない部分が多いように思います。実際、ポストコロニアル論のエイジェンシー論で、意図し、戦略し、抵抗する主体が割合無邪気に提出されて、それが論文や書籍のもっとも主要なアーギュメントとなっている場合が少なくない。しかしこれは主体性をめぐる思想の文脈でみると、とっても奇妙なことです。サルトルとレヴィ＝ストロースの論争以降、まったく留保なしに古典的主体像を反復することなんかできるはずもないからです。あらためて主体性が提起されるなら、主体が脱中心化されていった地点まで思想をさかのぼって、そこから再提起されなくちゃならないのに、そういうこともされない。いわゆる古典的な意味での近代的主体っていうのは失われたはずの何かだったのだから、その呼び起こしが無邪気に行われるのだとしたら、そ

⁷ レナート・ロサルド 1998 『文化と真実 - 社会分析の再構築』 日本エディタースクール出版。

れは「帝国主義的ノスタルジア」が失われた共同体とか伝統とか文化を呼び起こしてきたのとともに良く似ている。つまり意図し、戦略し、抵抗する主体が、いまやノスタルジーとともに立ち上げられている面があると思います。この点で「帝国主義的ノスタルジア」と同じ面を持っているんじゃないか。しかもそこで、「抑圧されてきた彼らにも主体性はありますよ」と指摘することに、自分自身の潔白が、つまりネオコロニアリズム的な抑圧に関する自分自身の潔白が賭けられる。他者の主体性の発見が潔白の仮面として作用する。この面でも「帝国主義的ノスタルジア」と比較可能なわけです。

ジャン=リュック・ナンシーという人が『無為の共同体』⁸という書物の中でこういう主旨のことを言っています。有機的に統合された共同体のイメージと自由で自律した自己充足的な主体のイメージ、この共同体と主体という対立的な発想は 19 世紀に双子兄弟のようにして発生した。「失われた共同体」という語り口は、主体の概念が立ち上がることによって、主体の概念と共に生まれたということです。逆に、主体はどのように定義されるのかというと、共同体のくびきから解放された存在とか、共同体を崩壊させる原因とかされるわけですから、「失われた共同体」の語り口があやしいのなら「主体」をめぐる語りもあやしくなってくる。こういう考えからポストコロニアル論を再度ながめてみると、失われた共同体や文化へのこだわりを乗り越えて主体性への注目があつたところで、結局同じような想像力に留まり続けていることになりま。そして同じ発想、想像力のなかに留まり続けて、それによって他者を理解しようとしているとするなら、帝国主義的ノスタルジアとポストコロニアル批評はそれほど変わるところがないんじゃないかということになります。ポストコロニアル・ノスタルジアなんていう言い方もできるかもしれない。こういうことが、二点目として言えるんじゃないかというふうに思います。

3. 啓蒙主義的な時間認識

三点目ですね。ポストコロニアリズムの語り口に対する違和感ということ言えば、聞くたびに嫌な思いをするのは、「結局かつての人類学は～にすぎなかった」、「人類学者は、意図に反して～をしてきたにすぎない」といった語り口です。この語り口は、過去に虚偽、錯誤、夢、イデオロギーといったものを配分して、自分が今属している現在に現実とか真実とか、夢からの覚醒とか、あるいは脱イデオロギーを配分するような時間認識と関係しているわけですね。リオタールをはじめとした論者に散々批判されてきた時間認識です。これは、時間の進展を回顧的反省度を段階をおって強めていくプロセスとみなす考え方、18 世紀後半の、啓蒙主義が頂点に達する頃に立ちあらわれてきた、ヘーゲル歴史哲学に代表されるような歴史観と言ってよいでしょう。たかだか 200 年ほど前からある考え方にすぎないわけですが、時間の流れを理性の展開のプロセスと考えて、少しずつ虚偽が暴かれ

⁸ ジャン=リュック・ナンシー 2001 『無為の共同体 哲学を問い直す分有の思考』 以文社。

て真実に近づいていくという、そういった見方をしているわけです。

さて、そこでですが、一般教養なんかで教えることになる人類学のコモンスenseとして、空間的差異を時間的差異に変換してはならないというのがあります。同時代に広がる差異っていうものを進化論的な、より進んでるとか、より遅れてるとかいった、同一時間軸上の進展度の違いとして捉えないようにしてきたわけですね。そうすることで社会進化論が乗り越えられた、と。しかし、実は人類学は今言ったような啓蒙主義的歴史認識っていうのをほとんど修正しないままに、特殊な仕方でも空間的な差異の認識に変換してきたのかもしれないと思うわけです。たとえばグリオール。彼は対象の人たちを上空から眺めよう、俯瞰する場所を確保しようと奮闘しました。実際に山に登って村を見たり、航空写真を撮ったりして研究対象の人たちを自分自身の視野に収めようとした。もちろん実際に物理的にそういうことをやっただけじゃなくて、人類学者たちは自分自身の研究対象の人たちより論理階型が上位の問題を扱っているんだというふうに考えてきた。何の研究でもいいんですが、対象社会の人たちを、ある規則に従ってあるゲームをプレーしていると想定して、その彼ら自身が明確には意識していないそのゲームのルール、あるいは成り立ちみたいなものを論理階型の上位のレベルで人類学者が論じるんだと。たとえば日本人っていうのは日本語を喋っていても日本語の文法を良く分かっているわけじゃない。日本語文法について研究していくというのはより上の階梯に立つっていうことを前提としているわけですね。これは、先ほど言った歴史哲学の時間認識を空間化したものといえないでしょうか。啓蒙主義の歴史認識においては、人は時間軸上をいわば後ろ向きに未来に向かって歩いていって、過去の隠されていた真実を次々と発見していく。それに対して、人類学者がやってきたことというのは、こういった一步一步進むごとに真実が明らかになっていくという発想を、要するに垂直に立てて、より一步一步上へと進もうとしているのだとイメージできる。下にいるときには、その場の論理・規則に従って、いわば盲目的に生きているのだけれども、もう一步上の階型に上がると真実がよりはっきりと見える。さらに上に上がると、もっと客観的に見られるというような、そういった論理なわけです。

しかし、人類学は研究対象である他者にはそういう反省性をあまり認めてこなかった。彼らは自分自身のことを省みてメタに考えたりしない。彼らは航空写真を撮らないし、論理階型の上位から自己を眺めかえすこともしない。人類学者だけがメタに考えることができる。先ほど指摘した反省競争としてのポストコロニアル論争が、いわば「こちら側」内部の競争にとどまったのも、こういう発想と関係しているでしょう。ポストコロニアル論は、より上位に自己を位置づけようとする姿勢を、ただ人類学に向け直ただけです。今、人類学をやっている私が最も反省性が高い。それはフィールドの研究対象の人たちが対象であっても、かつての人類学者たちに対してであっても同じなわけです。反省があるのは私たち、反省が帰属しているのは自分たち自身にあって、「彼ら」にはない。

もちろん、ポストコロニアルリズムの流れのなかで、他者に反省を認める場合もあります。

他者に反省を発見して、それは自分たちがやっているのと同じような反省をしているんだっていうふうに持ち上げてみたりもする。しかし、そこにも問題はあります。例えば、「文化の客体化」とか「戦略」とか「戦術」という用語を使うときに、私たちはそれを翻訳の必要のないものとして扱う。つまり、私たちが考えているような俯瞰の仕方、客体化の仕方、私たちが繰り出しているような戦略の立て方と、まったく同じようなことを彼らはしているというように想定する。他者に反省性を見ていたとしても、それは自分たちが既に知っている何かであって、まったく翻訳の必要のないものとして捉えてしまうわけです。人類学の本領であったはずの、自文化中心主義に対する警戒、あるいは自分自身の概念や認識を普遍的なものと考えようとする慎重さというのはいったいどこに行ってしまったんだろうなという気がするわけです。

4. 他者の反省性に向けて

さて以上三点述べた上でですね、じゃあ反省に反省を繰り返すポストコロニアリズムの前に、ただもう一度同じ反省の上塗りをするのではない仕方で、いったい何ができるのかという論点に移っていきたいと思います。

ちょっと話が逸れるのを許してください。大澤真幸さんという社会学者がいて『虚構の時代の果て』⁹という本を書かれている。その中で僕が一番印象に残ったのは、オウム真理教の人たちが総選挙に出馬して、麻原彰晃のハリボテをかぶってですね、「ショウコウ、ショウコウ」と言って踊っていたというエピソードに関する部分でした。ハリボテ、つまり仮面を被ってというのが重要だと思うんですけども、それはここではひとまず置いておきます。で、まあ、批評家の人たちは、「この人たちはすごい。こうやって現代の選挙制度を皮肉っている」と、そこに遊び心やアイロニカルな知性、批判精神を読み込んで持ち上げていた。そう言っているときには、批評家たちは、「当然、こんなの“ごっこ”だと思ってやっているのだろう」くらいに考えていたわけです。だから、その時点で彼らはオウム真理教を一定程度評価していた。ところが、あとになって麻原彰晃が本気で選挙に当選しようとしていたということを知って仰天するわけですね。批評家の頭のなかでは、「ごっこ」として選挙活動を「演じる」ことと、当選を本気で考えていたということが、どうしても結びつかない。オウム真理教の信者たちは、よく話題にされたようにすごい知的エリートで、ギデنزが言うような再帰性を鍛え上げてきた人たちなわけです。そういった人たちが自分たちとは全然違うような現実認識をしているとすれば、それはいったいどういうことなんだろうっていう重大な問いを大澤真幸さんは発しているわけです。で、大澤さん自身はジジェクの議論を援用して暫定的な答えを導き出しているんだけど、まあ、その答え自体はあまりここでは重要でもないし、それほど説得力があるとはおもえないんで

⁹ 大澤真幸 1996 『虚構の時代の果て - オウムと世界最終戦争』 ちくま新書。

すが。

さて、で、このオウムの事例と比較可能な事象に、実は人類学者はたくさん接してきたはずなんです。例えば、ファヴレ=サーダがフランスの一地方の妖術をとりあげて、妖術師の存在をめぐる村人たちの曖昧な態度に注目しています¹⁰。精神分析学者のオクタブ・マノーニという人に「そんなことはよく分かっている。だが、しかし」という論考があるんですが、ファヴレ=サーダによると村人たちの妖術に対する認識もこのフレーズで表現できる。つまり彼らは、一方では妖術師の存在などキリスト教の教義からみても科学的知識に照らし合わせてもあり得ないと考えている。そういう話があるとしても与太話にすぎない、云々。こういう、いわば一歩引いた視点をもっているんだけど、「でも、しかし」、本当に妖術はないんだろうか？「いや、もしかして・・・」というふうに、どうしても考えてしまって、実際に妖術の想像力に強力に拘束されてしまう。妖術を距離を置いて俯瞰する視点と妖術の圧倒的リアリティとが両立してしまうわけです。関一敏さんによると、ファヴレ=サーダが援用したマノーニの論文が立論の足場にしていたのも、人類学になじみ深い事例でした¹¹。ひとつはレリスが報告したエチオピアの憑依の事例、またひとつはホピの仮面結社の加入儀礼です。仮面結社の加入儀礼については、より最近ではマイケル・タウシグが『ディフェースメント』¹²という本で、とくに南米の事例をふんだんに取り上げて議論しています。加入儀礼の際に、「すごく怖い精霊がいる」と言って仮面をかぶった男たちがさんざん少年をいたぶるわけですね。「俺を怖れろ」、「こんなに酷いことをしてやろう」と。そうやっていたぶるんだけど、最終的には仮面を脱いで、「ほら、ここにいるのは精霊じゃなくておまえの伯父さんだ」と明かす。つまり、これまで恐れてきた精霊の世界は、あるルールに則って演じられた「ごっこ」あるいは虚構の世界だったということが暴露される。しかし、この暴露にもかかわらず、それでも本当の精霊がいるというリアリティの真実性が根本的に揺らぐことがない。そういう事例です。

また別の本で、フェルナンデスとヒューバー編の『活動中のアイロニー』という本があるんですが、そのなかでロシェという人がニューギニアの似たような儀礼を紹介しています¹³。成人儀礼で、男たちが少年に世界の秘密が記された彫像や絵を見せる。「これが秘密だ」と。しかし、この秘密の開示は一度きりではなくて、秘密結社の階梯をのぼっていく

¹⁰ Favret-Saada, Jeanne. 1980 *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge University Press.

¹¹ 関一敏 2006 「呪術とは何か 実践論的展開のための覚書」『東南アジア・オセアニア地域における呪術的諸実践と概念枠組みに関する文化人類学的研究』平成 16 年度 - 平成 17 年度科学研究費補助金(基盤研究(C))研究成果報告書、pp.84-105。

¹² Taussig, Michael. 1999 *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford University Press.

¹³ Losche, Diane. 2001 What Makes the Anthropologist Laugh?: The Abelam, Irony, and Me. In James Fernandez and Mary Taylor Huber (eds.) *Irony in Action: Anthropology, Practice, and the Moral Imagination*. pp.103-117. Chicago and London: Chicago University Press.

にしたがって、新たな秘密が次々と明かされていく。たとえば、前に見せた絵は実は人を欺くもので、本当の秘密はこっちの絵に描かれているとか、そういう秘密の段階的開示があるわけです。そういった秘密を教える場所というのは特別な場所なわけですが、実はその場所自体がもっと奥にある本当の秘密を教える部屋を隠すためにあるというようなつくりになっている。つまり、今あなたが見ているのは虚偽でその先にはまだ秘密がありますよと、ラッキョウの皮をどこまでも剥いていくような、そういった秘密の開示の連鎖があるわけです。さて、ここにもなんらかの反省性、要するに自分たちがその都度していることを、約束事の世界、「ごっこ」の世界として距離をおいて眺める眼差しが組み込まれているわけですね。にもかかわらず、「ごっこ」で演じられていた「何か」、つまり精霊や世界の秘密の真実性が根底から揺らぐことがないわけです。これはいったいどういうことなのでしょう。

なんでこんな話になったのと思われるかもしれませんが、要するに、こういった事例に垣間見ることができる反省性を、私たちの反省性、ポストコロニアル論争のときのイメージされた反省性とまったく同種のものと見ることはできないということを指摘したいんです。オウムに関して、あの人たちはあんなの「ごっこ」と分かって演じているはずだ、どうして「ごっこ」を終えて普通の生活に戻っていかないのだろう、といった発想を僕たちはどうしてもしてしまう。自分たちが慣れ親しんだ反省性のモードを前提として、それを当たり前のもつと見なしたうえで対象にそれを無理やり当てはめて理解しようとする。そして壁にぶつかる。私たちの反省性というのは、より上空へ、より上の論理階型へ、より俯瞰できる地点を確保しようとする反省性と言ってよいでしょうけれども、秘密結社の加入儀礼や成人儀礼をする人たちの反省性は、まったく別種の反省性なのかもしれない。たとえば彼らは、まだよく分からない不可視の真実に向かって、その暗い真ん中に向けて一步步後退して行っているのかもしれない。真理などとは無縁の卑俗な人々には、麻原彰晃のハリボテぐらいで十分説得できるだろうと考えるけれども、彼らはそのハリボテの世界を上からではなく内側の真理の側から見ているのかもしれない。そういう反省性のモードもあるかもしれないわけです。中心に向かって後退していくような反省性。世界の周辺部は虚偽や演技や「ごっこ」に満ちているけれども、内側へ進めば進むほど真実が開示されていくような反省のモード。もしかすると、そういうものもあるかもしれないわけです。

ポストコロニアル批判は、自分たちの反省のモードを自明視して、他者にその不在をみたり、他者に投影して彼らを半ば知性的な存在として持ち上げてみせるかのどちらかだった。しかし、今見てきたように、反省のモードの複数性ということに、もっと慎重なアプローチがあって良いと思います。反省性が複数的であるなら、やっぱりそこで必要となってくるのは、反省の翻訳でしょう。再帰性の翻訳、アイロニーの翻訳と言ってもよいのか

もしれませんが¹⁴。たしかに、反省とか再帰性という、どうも話が生真面目な、平板な方向に向かいがちです。ギデنزは近代になってから再帰性が本格化したということを書いて、それを臆面もなく西洋近代に発生したものと論じていきますけれど、こんな我田引水な議論はないでしょう。ギデنزのように自分の反省性のありかたを自明視すれば、他者にはその欠如、あるいは未成熟状態、よくて西洋の反省性の劣ったバージョンが発見されるだけだったとしても、当然です。そう、そこにあるのは、おなじみの単線的な近代化論。これは、先ほどの話と関連付ければ、オリエンタリズムの反復と言ってもよいはず。ただすでに述べたように、エキゾティシズムはオリエンタリズムから注意深く選り分けられるべきだし、そこに人類学の可能性もいまだ眠っているはず。自分が抱きしめる他者像に収まりきらない他者の存在論理へ惹きつけられることがエキゾティシズムだったとすれば、私たちがよく知った反省では説明できないような「反省性」のモードは、人類学にあらたな生命力を招き入れる格好の材料になってもよいはず。

ポストコロニアルな反省の時代をへて、そろそろ人類学はこの他者の反省のあり方に、正面から向き合いはじめてもよいのではないのでしょうか。異なる論理の間に翻訳関係を打ち立てようとするのが人類学だとすれば、こういった方向性は、反省性をめぐる議論を、人類学の本流に引き戻してくるということだと言ってもいいと思います。ポストコロニアルの号令のもとで、想像力を委縮させていくのではなく、他者へ向けて、外へ向けて、異質なものへ向けて、そろそろ開いていった方がいいんじゃないかと述べて、ひとまず発言を終えたいと思います。

¹⁴ この方向性で議論をまとめたものとして、以下を参照のこと。大杉高司 2008 「アイロニーの翻訳 ポスト・ユートピアが人類学に教えること」『ポスト・ユートピアの人類学』石塚道子、田沼幸子、富山一郎(編著) 人文書院、pp.309-340。

<特集>人類学バトル 於 一橋大学 2007年10月7日

「ポストコロニアル論争は人類学にとって自殺行為だった」

再駁論

慶田 勝彦*

慶田と申します。よろしくお願ひいたします。

最後ということで皆さんお疲れと申しますけども、お聞きのように議論が一つの方向に進展していくようには私も思いませんし、一つ一つの議論に反論していくとすぐに時間が終わって、自分の言いたいことがあまり言えなくなってしまう。僕自身、部分的にいくつか言いたいことがあるので、それを中心に論点がいくつかしぼれば良いなと思っています。それで、限られた時間の中で三点か四点くらい話していきたいと思っています。

今日、「ポストコロニアル論争は人類学の自殺行為に等しかったか」というタイトルを見ても、わかったような、でも良く考えるとよくわからない感じがする。そもそも、今日のお話の中でも、ポストコロニアル論争ってというのが一体どういったものであるのか、抽象化した形で論じられているので、あたかもそのポストコロニアル論争なるものが実質的に存在しているかのように聞こえるのだけれども、具体的な像を結ばない。

この十年くらいですが、ポストコロニアル論争というものが連呼されてきたようなイメージがあって。ある実体を持ったものとして語られていくのだけれども、これはおそらく僕があまり知らないからよくわからないのだと思いますけれども、非常に自明なものとして「ポストコロニアル人類学なるものが存在した」ということが実体化して語られている。そして「それはもう終わった」、みたいな形になっているわけですね。

で、人類学という言葉も出てきています。たぶん人類学という大きな制度はあると思うのですが、それぞれ、人類学を選んでいく経路であるとか、それから一体何がおもしろくて人類学をやっていくのか。さらにこういったポストコロニアル論争と呼ばれているようなものから、一体何が不可能になって何が可能になったのか。もう少し具体的なものが提示されないとなかなか議論しにくいんじゃないかな、という感じがします。

0. はじめに

それで僕がとった方法は、吉岡さんがお書きになった『反・ポストコロニアル人類学』¹。

* 熊本大学文学部教授。

¹ 吉岡政徳 2005 『反・ポストコロニアル人類学 - ポストコロニアルを生きるメラネシア』

これは、「ポストコロニアル人類学というものがあって、それに対してアンチテーゼを出したい」というわけだから、まず、それについての僕の読みを若干示して、その後でポストコロニアル論争というものが、人類学のどのような領域に関わってきたのか。これを最初の問題として提示しておきたいと思います。

次に人類学は今まで、「変化してきたこと」に対して、その変化をいかに語るのかについて色々苦心してきたと思います。そのときに、ポストコロニアルっていうのが、いわゆる植民地化との接触以前・以後というような形で何か変化したのか、あるいは変化しなかったのかを問題にしているように思えます。例えば、変化しているように見えるけれども、実はその社会や文化の体系というのは維持されている。ポストコロニアル、あるいは、グローバルイゼーションでもいいかもしれません。何か圧倒的にグローバルイゼーションの世界が進行しているなかで、「世界は変わった」と言われている。じゃあ本当に変わったのか？あるいは何が変わったのか？人類学のフィールドワークを見る限りでは、何一つ変わっていないようにも見える。そこには一つの現地の日常生活があって、相変わらず現地の人達とお酒飲んだりしてね。その中で色々日常的な細部について語る。ポストコロニアルやグローバルイゼーションなどとは関係なく、そこには日常生活がずっと続いているようにも見える。でもなにか、変わっているようにも見える。で、こういった変化の語り方というものは、たぶん、人類学がはじまったときからずっと続いてきていたと思います。そういった形で、吉岡さんの議論なんかを見ていくと、ちょっと違った部分が見えてくるのかもしれない。そんなわけで、二点目はポストコロニアル論争を、「変化の問題」として具体的にみていくことです。

それから三点目は、「政治性」です。吉岡さんは、人類学の学問の政治性を問題にしていると思うのですが、私が政治性というとき実はそれとはちょっと違うのかもしれない。私がここで提示しているのは、政治学者のmamdani²とか、そういった人ですね。文化人類学が対象にしていった文化それ自体というのが実は政治的に作られていたというのが、ポリティカルサイエンスなどから言われてきている。

例えば、フィールドワークに行くときに、私の調査地はケニアなので調査許可が必要です。最初、大統領府とかにその都度申請して、ながーい段階でやらないといけない。で、調査許可を持って村に入ると、村の中で本当にその調査許可を持っているか持っていない

風響社。

² Mahmood Mamdani (マフムード・マムダニ)。インド系(3世)のアフリカ人。ウガンダ・カンパラで育つ。政治学・文化人類学を専攻。現在、コロンビア大学の政治学教授。著書に、1996 *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton University Press., 2001 *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*. Princeton University Press., 2004 *Good Muslim and Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*, Pantheon Books. (マフムード・マムダニ 2005 『アメリカン・ジハードー連鎖するテロのルーツ』越智道雄訳 岩波書店。)な

かということが問題になる。けれども、僕が人類学を始めた頃はですね、フィールドが決まったら一人で行って、「とにかく調べて来い」みたいな。どちらかといえば「調査許可がなくても行け」みたいなところがあった。実際に行くと調査許可無しでもできることもある。そこにチーフがいて、そのチーフにある程度了承をとれば、国家的な了承無しにフィールドワークを行うことが可能になるわけです。ということは、文化人類学者っていうのは、安全性の面からは調査許可をもらったりするけれども、後で村の中へ入っていくと、慣習的な世界の中にアクセスし、通常は不可視的に存在している文化的秩序を明らかにしようとしてきたと考えることもできます。ところが、その文化的秩序それ自体っていうのが、植民地化以降作り上げられていった、一つの歴史的制度だったっていうことがマムダニを読むと自覚させられる。

例えば、マムダニが考察しているルワンダで起きたツチとフツのジェノサイドの場合、フツは一つのエスニックカテゴリーとして位置づけられるけれども、ツチは人種的な、どちらかという白人と同じようなカテゴリー（マムダニは subject race=「従属的な人種」と呼んでいる）としてある。つまりネイティブ、それからノンネイティブというカテゴリーが作られた。そして文化人類学者がやろうとしてきたのは、そういうふうにして作られた後の「ネイティブの文化」を調べ、執筆するようなものだった。こういった視点が与えられてきたときに、僕は「ポストコロニアルというような状況がなければ、そういった視点に僕自身の関心を向けられたかな？」とちょっと疑問に思うわけです。

それからもうひとつ、四点目は、「日常性」というやつです。このポストコロニアル論争の枠組みで出てきたものが、「日常」であったように思います。グローバルな大きな流れというのがあって、大杉さん³がおっしゃるように、反省するのはやめようみたいな、のはあるのかもしれないけども、もっと違う形で日常というものを素直に見直していこうじゃないかという流れも顕著だったと思います。それは自分たちの日常だけじゃなく、特にフィールドワークをやってきた、そういう伝統があるわけだから、それで日常を見直すことはできないか、と。ポストコロニアル、ある意味で勢いよく出されたかに見えるそういったものとの反動で、日常性というものが逆に非常に自明視されているような感じがする。日常性って一体何なの？みたいな話を、もう少し掘り返す必要があるかと。

1. ポストコロニアル幻想の罫

最初の問題へ戻ると、吉岡さんの本を読んで考えさせられることが多かったです。吉岡さんが書いておられるようにポストコロニアルというのは一つには本質主義批判、それから異種混淆性および文化を語る権利は誰にあるのか、というところが問題だったと思いま

どがある。

³ 本企画「提起再論」参照。

す。たぶんそれは多くの人が、聞いたことがあると思うんですね。「人類学をやろう！」と思ったら、「お前、人類学、植民地主義やないんけ」とか、「お前、現地の人に代わって文化を語ろうとするのか」とか、なんかちょっといじわるな人はそういうふうに言います。

かといって、僕なんかは、あんまり呼びかけられなかったです。私が鈍感だったからかもしれませんが。今日話を聞いてびっくりしたのが、文化を語る権利は誰にあるのか、異種混淆性万歳、本質主義批判、こういったものに本当に人類学者が呼びかけられて、そして大杉さんがというような反省行為を、人類学をやりながら意欲的にやったのか？その場合、具体的にどのポストコロニアル議論がそうしたのか、ほとんど言及されていない。

僕が思うのは、そのポストコロニアル論争の実体がよくわからないまま、ポストコロニアルが、なんか非常に人々を傷つける、あるいは人類学を傷つけるような実体として物象化されて、いつの間にか人類学を否定し始めた、という感じを作り出していったように思います。

吉岡さんの指摘されたポストコロニアル論者をもっと細かく見ると、非常に微細な差異、細かい差異があると思うんです。しかしながら、そうした差異が完全に無視されてしまっていて、清水昭俊さんと太田好信さんとが一緒にされて、さらに杉島敬志でいこう、みたいな、僕なんかはこの辺の区別の仕方それ自体がよくわかりませんけども。そういった形で、十把一絡になる。これはもしかすると吉岡さんが著作の中で言及されているニードムの多配列的な考え方からするとおかしいんじゃないかと思います。

なぜなら、「自分の立っている立場は広く開かれているのだ、でもポストコロニアルは一枚岩なのだ」、こういう議論に見えるからです。こうやって、自分自身を正当化するために、ある概念を特殊に一つのもの、あたかも一つであるかのように作り上げていくような構造が、吉岡さんの議論にあったのではないかなという感じがします。そしてそれが現地主義的というか 名も無き人々、大衆、日常の人々あるいは広くフィールドでもいいのかもしれない もう一度そういった日本の人類学者のフィールドワークを中心とした現地主義的な人類学的自己像を確立するために召喚されている対立概念が、僕は吉岡さんの著作におけるポストコロニアルだったように思います。

それがちょっと前は逆だった。ポストコロニアルというものが、外側から人類学を批判した。しかし、今起こっているのはそれとは反転した事象だと言えます。すなわち、以前はポストコロニアルはちゃんと考えなきゃいけない問題だと思っていたのだけれども、今はもう終わったという認識です。どういうふうにダメになったかということ、本質主義批判とかを連呼するばかりで実は何も人類学に影響はなかった。というわけで、ポストコロニアルという議論それ自体を非常にマージナライズして、今度はその向こう側にある日常性の回復だとか、そういったことをやろうとしたわけです。

で、これはよくわかりませんが、ポストコロニアルでちょっとでも多く書いたりするとですね、攻撃されて大変じゃないか、とかね。なんかポストコロニアル論者は、凶暴

なやつが多いんじゃないか、とか、あくまで、勝手な思いこみですが。このイメージって良く考えてみると、インディアンとかに、外部の者たちが他者に当てはめてきた一つのイメージですよ。九州（熊本です）だから狸と遊んで、狸の皮で妖術でも使っとんじゃないかみたいなそういう感じです。つまり、ポストコロニアル論者それ自体が実体化されて、いつの間にか他者化されている感じさえするわけです。

ポストコロニアル論争は「やっぱりそれは嘘だったんだ」、「インチキだったんだ」ということで、今流行っているのは「妖術暴かれた」みたいな形で、「ポストコロニアルの理論はインチキでした」みたいな、そんな話にすら思えます。ただ、よく見てみると、本当にインチキだったのかどうかはよくわからない。自分たちで勝手にイメージを作っていて、そのイメージそれ自体を実体化し、そのイメージによって自傷行為をやってきたように見えるわけです。どちらかという、「ポストコロニアル『幻想』は自殺行為に等しかった」というのは、僕は理解できる。しかしながら、実は具体的な論争自体が、どこにどういふかたちで存在するのかがまだ明示されていない。これはタウシグが言いましたよね。自分自身を写すために他者を想像し、その他者と共同してひとつの関係性に入っていて、あたかもそれがリアリティであるかのように比べちゃう。これをコロニアル・イマジネーション、つまり植民地的想像力だというふうに呼んだ⁴。

僕は、吉岡さんが言っていることが、そういったイマジネーションを見事に反復してくれているので、「大変分かりやすかったなあ」と思うわけです。つまり、ポストコロニアル論争と言われながら、最終的に吉岡さんの著作の中で起こったのは、コロニアル・イマジネーションのひとつの反復的行動ではなかったのか。これが一番大きなことのように思います。

そこから一体何がどういうふうに進んでいくのかっていうときに、いきなり「配列を多配列に！」⁵なんて言われるけれども、ポストコロニアル理論と、それから、ニーダムが言っていた、ニーダムはもっとカテゴリー間の区別の可能性みたいなものを言っている気もするのですが、そういった問題とこんなポストコロニアル批評の議論がいきなり結びつくのかということがハッキリ言うとわからない。それがシュールな、というか、この辺に劇的な吉岡さんの姿を見た感じがします。本来比較できないものが、実は見事に比較できるようになっている。これは想像力がないとできない世界なので、ちょっと驚愕をしながら読んでいたというのが、この本へのコメントですね。

じゃあ、お前はどうかなのかっていうのを一つ挙げます。例えば異種混淆性とかを考えた

⁴ Taussig, Michael. 1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. The University of Chicago Press.

⁵ 「単配列分類とは、共通の特性を持つ個体から一つのクラスが成立している場合をさし、…多配列分類とは、互いに類似しているということいくつかの個体が一つのクラスにまとめられるやり方である」(吉岡、前掲書 p.95)

場合に、ニーダムが出たので言っておくと、バーナード・ディーコンっていうマレクラ島で調査した人がいます。みなさんと同じくらい、若干二十四歳で黒水病で死んだ人類学者のことを、クリフォードが『ルーツ』の中で書いている⁶。マーガレット・ガーディナーっていう、ディーコンの恋人だった人の回想を通じてです。ガーディナーが、ディーコンの死後ですね、自分のかつての恋人、そして友人となったディーコンとの間でかわした手紙をもとに本を書いている⁷。そして、彼女はわざわざバヌアツまで行っているのですが、そこにはマレクラ・カルチュラルセンターというのがあります。そこから海の方へ行くとディーコンの墓があって、墓には人類学者と書いてあるのです。マーガレット・ガーディナーとディーコンの手紙を中心に書かれた本自体は、いかにディーコンがフィールドの中で悩んでいたのかを想起させるものになっています。それから、彼がシックス・クラスの婚姻体系を見出したことは有名ですね。ポストコロニアル論者だと言われているのかどうか知りませんが、クリフォードがそのことに言及しています。奇妙なことにというか、そのマーガレット・ガーディナーの序文を書いているのがロドニー・ニーダムだったりするわけです。

こうやって、忘れ去られている人、メラネシアのゴーストのように忘れ去られている人類学者に焦点を当てることによって、そこから別の可能性を見出していくこと。これがクリフォードがやったことではなかったかな⁸。ある方に光が当たると、当然、陰ができる。その陰自体に光を当てることによって、別の姿を見せて、そこからひとつの選択肢を広げていくようなものです。こういったものが、実はポストコロニアル的な状況の中では起こっていたのではないかなという感じがします。

吉岡さんは、多配列的な形でこの現実世界を見ていくために、ひとつの理論としてニーダムをもって来るけれども、僕がちょっとおもしろいなと思うのは、そのニーダムがバヌアツでフィールドワークをやっていて 1920 年代に死んだディーコンに焦点を当て、そこからひとつの人類学の系譜を描いていこうとするやり方も採用していたこと、こういったものが別の可能性を開いていく感じがして、いいんじゃないかと思います。

同じメラネシアの話でも、クリフォードは「ワギ」⁹の話をしているし。異種混淆論にしても、吉岡さんが言われているのは、ややマリノフスキー的な「A と B が混ざり合って C になる」みたいなものを異種混淆性と呼んでいるようにも見えますけど、ちょっと違いま

⁶ Clifford, James. 1997(2002) *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press. 毛利 嘉孝他訳『ルーツ 20 世紀後期の旅と翻訳』月曜社。第 2 章。

⁷ Gardner, Margaret. 1984 *Footprints on Malekuka: A Memoir of Bernard Deacon*. Salamander Press.

⁸ Clifford, James. 「メラネシア人のなかのゴースト」前掲書所収。

⁹ Clifford, James. 「パラダイス」前掲書所収。

すよね。実際に、例えば『シンクレティズム/反シンクレティズム』¹⁰の中でショーが異種混淆理論を批判しているのはもう少し複雑な形です。つまり、イグボ人の白人の仮面みたいなものが、すでに異種混淆化されたものとしてひとつの真正性を獲得している。つまり、ポストコロニアル的な知、それ自体がある意味常識化していった、それが受け入れられるような形で、ひとつの知的な帝国主義を作り上げているのではないか。というような批判がクリフォードに向けられているのだけれども¹¹、クリフォード自体はそれに対して「私がやろうとしているのはそういうことではない」と。もっと単純なことだと言っているわけです。

さっき大杉さんは、現地の人でも反省することを安易に想像しない方がいい、って言っていたような気がしますが、実際、現地の人たちが、一方で非常に伝統的で、もう一方で非常に近代的なものを「矛盾した」形で体現して何が悪いというのがクリフォードの議論だと思っんです。だから A と B が混ざり合って別のものになるというわけではなくて、どうやらひとつの「矛盾した」形がそのまま存在する。一方で伝統を欲望し、一方でフーコーを読むような、そういった現地人がいても悪いことではない。なんでいつも、現代的な、あるいは近代の営為をやるのは西洋の特権なのだろう？というのが、僕が抱いているクリフォードの言っていることの理解の一部だし、異種混淆という言葉で、表現されていることだと思っんです。

このように、異種混淆性、ハイブリディティの理論にしても、複雑だと思っんです。そして、ポストコロニアル論争というものも非常に複雑なのだろう。しかし今起こっているのは、人類学が批判してきたポストコロニアル論争ってというのは、こういったものだったに違いないというイメージをかき集めて、そのイメージ自体を実体化することです。それが自分自身を傷つけてくるものとして対象化され、自傷行為に走ったように見えたかもしれないが、それはそういった議論とはある意味、無関係に作り上げられたものです。本来、人類学とはそういう運動、まさにそういうふうにして生成していくコロニアル・イメージネーションを作り出す暴力を批判するそういったものであったと僕は認識しています。クリフォードなどが言おうとしたのは、そういった二項対立の図式を否定しながら、同時にそれにはまってしまうような構造をどうやって複雑化していったらいいのか。そういったところにひとつの希望を見ようとしたのではないかなというふうに思う。

このように見ていくと、一方でポストコロニアルという「他者」がやってきて、いろいろ文句言われるようになってきたあとで、今起こっているのは、そういったものをもう一回反転させて、今度は、人類学の内部で再他者化するという形で、議論を終わらせようとしているように見えます。これは、太田さんがお書きになったテーマかと思っんですが、

¹⁰ Stewart, Charles and Rosalind Shaw (eds.) 1994 *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. Routledge.

¹¹ Clifford, James. 「パラダイス」前掲書所収、205-206 頁を参照。

もっとも、僕の勘違いかもしれませんが。例えば、太田さんの一冊目¹²の本しかここでは用意されていないのですが、二冊¹³、三冊目¹⁴があって、僕が一番「いいなー」と思うのは三冊目の本です。そこには脱植民地化というような用語が使われていて、ポストコロニアルとは書いてないですね。そして、この中で彼は歴史の語り直しみたいなことを言おうとしている。つまり自分の人類学がどっからやってきたのかを自ら問うているだけだと僕は思います。だから、彼は、僕から見た限りでは、ハイブリディティや「文化を語る権利は誰にあるのか」を字義通りに論じているようには全然見えないし、どっちかといえば、古い60年代、70年代のアメリカの人類学の系譜みたいなものを自分がどうやって辿ってきたのかを、ただ単に辿りなおしているように見えます。つまり、自分の議論がどっからやってきたのか、自分なりに人類学者としてどういう風に形成されたのか。

山口昌男が1980年代に、人類学の前線から退いていく直前くらいだと思うけど、『人類学の変貌』¹⁵という『現代思想』の特集の中で、ブルース・カッフェラー¹⁶にある質問をした。それは、「お前はどのようにして人類学者になったのか？」という問いだったと記憶しています。僕は、これは正しいやり方だったと思う。なぜ山口昌男がそれを問うたのかというと、どうやって自分が人類学者になったのかと問うこと自体が、自らの人類学を最も良く示すことだからだと考えていたからです。僕は、これは意外と正しいんじゃないかなというふうに思うわけ。しかし、今日の議論ではポストコロニアル論争はひとつひとつの議論の系譜が無視されて、実体化されていて、それを理論としていかに使うかわからないか、という形で平板化されていく感じがしました。しかし、それぞれの議論にはそれぞれの歴史があるんじゃないかと思う。

その歴史みたいなものをどうやって描き、どうやって解放していけばいいのか。例えば、『文化人類学 15 の理論』¹⁷っていうのがありますね、ま、今は15が20に増えたらいいですけど。その20の理論¹⁸にポストコロニアル理論がすでにあるわけです。そのような入門書を通してポストコロニアルなんかを初心者は学ぶわけです。「ハイブリディティ」などについて、試験に書いたらそれで通るかもしれない。しかし、そういったポストコロニアル理論がそれぞれに異なる複数の視点からやってきた状況においては、そのような知識に還元できないものもある。つまり文化人類学自体の知識っていうものは、そういうふうな情報に還元できない部分も多々あると思います。一方では個人的な経験に猛烈に結びつき

¹² 太田好信 1998 『トランスポジションの思想 文化人類学の再想像』世界思想社。

¹³ 太田好信 2001 『民族誌的近代への介入 文化を語る権利は誰にあるのか』人文書院。

¹⁴ 太田好信 2003 『人類学と脱植民地化』岩波書店。

¹⁵ カッフェラーと山口昌男 1984 「対話『人類学を超えて』」『現代思想』1984年11月号。

¹⁶ Bruce Kapferer (1940～) ベルゲン大学教授。著書に1983 *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Indiana University press. など多数。

¹⁷ 綾部恒雄(編) 1984 『文化人類学 15 の理論』中央公論社。

¹⁸ 綾部恒夫(編) 2006 『文化人類学 20 の理論』弘文堂。

ながら、同時にその個人的な経験を越えて、ある種共有できていくものを語る。人類学者は、それだから、地域を越えて、人類学者同士が対話をすることができる。そういったパワーが人類学にはあったように思います。

だから、人類学者自身の共同体みたいなものが生まれる経路として、ひとつはフィールドワークのような方法論から、もうひとつは、習得すべき理論としての知識に還元されるのではない、もうひとつの経路があってもいいのではないかなという感じがする。ポストコロニアルをめぐる問題は、人類学それ自体にひとつの巨大な他者として現れている感じです。そして人類学のあり方を各自に問うて、問い直していく、その中からひとりひとりが可能性をもう一度見出していくことが要請されているように思います。だからポストコロニアル「幻想」ではなく、本当に今からポストコロニアル論争に向かっていこうではないか。というのが、僕の一つの言いたいことです。

カーン

まだある？（岡崎：あと五分）

2. 変化の語り方

あと五分。次がですね、吉岡さんが提示している歴史の問題とも関係するのですが、変化をどう語るのかという大問題です。例えば、レヴィ＝ストロース（L-S）にしても、ヒストリカル・コンシャスネス（historical consciousness）とヒストリカル・プロセス（historical process）というものを明確に区別していこうとするわけです。サーリンズなどはヒストリカル・コンシャスネスにおいて構造と出来事とがどうやって一致していくのかということの問題にしているように思えます¹⁹。で、これは、今日は、それ自体の論争を与えられてはおりませんでした。基本的にはオベーセカラの著作²⁰なんかが、問いかけてきたことだと思います。つまり、その歴史的な意識が歴史的な出来事にどのように対応しているのか、ということだろうと思うんです。

L-S はそれに批判的で、ソシュールが言語体系の歴史性を持ち出した瞬間に、それをボコボコにやるわけです。つまり、L-S はある種の体系が歴史的出来事を選ぶと考えている。だから、ソシュールの言語の歴史性の考え方に対して、僕は、L-S は猛烈に反対していたと思うわけです²¹。ただ、サーリンズの場合も同じだと思うのですが、歴史的な意識と歴史的な出来事との関係性について、私は構造の優位性には還元できないものもあると思

¹⁹ Sahlins, Marshall. 1985 *Islands of History*. University of Chicago Press., 1995 *How <Natives> Think*. University of Chicago Press.

²⁰ Obeyesekere, Gananath. 1992 *The Apotheosis of Captain Cook*. Princeton University Press.

²¹ 慶田勝彦 1999 「ソシュールの二重性：人類学的対象に関する一考察」『文学部論叢』（熊本大学文学部）64:1-19。

ます。例えば、僕がやってきた妖術の問題では、最近では「モダニティ論」であるとか「グローバルイゼーションの理論」とかで、コマロフ夫妻など「モダニティ論」者であるとか「グローバルイゼーションの理論」の権威者として出てくるけれども、僕はもっと別のコマロフ夫妻の側面があるだろうと思うわけです。それがヒストリカル・コンシャスネスの問題なのだと思います。コマロフ夫妻は *Of Revelation and Revolution*²² っていう本を書いているけれども、植民地主義と福音伝道師たちの歴史との接触を通じてゆっくりと進行していく南ア・ツワナの人びとの意識の変化について言及しています。

コマロフ夫妻が一貫して考えているのは、新しい状況が生じたときに、いかにして新しい意識が確立されるのか、という問題です。そして、新しく確立された意識がどのような歴史的な事実と、どのような関係を結ぶのかということだと思う。最近では、コマロフ夫妻の議論は、全部「モダニティ論」になっている印象があるのですが、僕が関心があるのはコマロフ夫妻の人類学が変化を如何に語るのかというような問題意識の方です。ゲシーレ²³にしても、妖術とその近代について論じた人ですけども、いわゆるモダニティとは別に、バヤール²⁴とかあるいはムベンベ²⁵とか、そういう歴史学・政治学的な論争との関係が出てくるんですね。それが最終的に、マムダニが指摘する政治的アイデンティティ、つまりアイデンティティがいかに政治的に作られているのかという問題にも繋がっていると思います。マムダニのこの問題もやっぱり最終的にはポストコロニアル議論の一部だったと思います。それから、真島さんが翻訳しているアマドゥ・クルマの『アラールの神にもいわれはない』²⁶は、非常におもしろいなと思います。今日の話では、春日さんが別の形で文学と人類学との関係みたいなことを考えておられましたけど。

結論を言うと、ポストコロニアル論争をネガティブな自己の鏡像として描き、その鏡像の中に自分を内転させながらコロニアル・イマジネーションの反復が人類学の中で起きていたというわけ。もう少し現実を見ると、その多様性とか様々におもしろいものがいっぱいあって、そういったものに自分なりにチューニングしていく、そういったものがあるといいんじゃないか。それは一見、人類学には見えないようなものになるかもしれないけれども、そうやって自分を、自己を極限まで解放していけるような、そういった人類学の実

²² Comaroff, Jean and John Comaroff(eds) 1991,1997 *Of revelation and revolution vol.I,II*. University of Chicago Press.

²³ Peter Geschiere (1941～) アムステルダム大学教授。著書に1997 *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. University Press of Virginia. など多数。

²⁴ Bayart, Jean-François. 1993 *The State in Africa: The Politics of the belly*, Longman. を参照。

²⁵ Mbembe, Achille. 1992 "The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony. *Public Culture* 4(2):1-30. を参照。

²⁶ アマドゥ・クルマ 2000 『アラールの神にもいわれはない - ある西アフリカ少年兵の物語』、真島一郎訳、人文書院。

践があってもいいように思います。当然、その中で今までのフィールドワークを捨てる必要は全然ないわけで、その経験を織り交ぜていけばいいんじゃないか。経験はもともと多層的にできているだろうし、一義的ではない。All or nothing ではないわけで。「その矛盾した状況を楽しめ！」っていう風に僕はポストコロニアルの論争からメッセージを受けた。それと同時に、人類学としてこの論争が何なのかということも個人的にもう一度考え直すということ、これが僕にとってのポストコロニアル論争の意味だったわけです。当然、ポストコロニアル論争は自殺行為ではなかったと。まあこういうふうになりますよね。私ピンピンとりますし(笑)。以上です。

<特集>人類学バトル 於 一橋大学 2007年10月7日

「ポストコロナル論争は人類学にとって自殺行為だった」

場外バトル

(司会：岡崎彰)

早速ですが、休みなしで場外バトルにいきます。最初にやり方を簡単に説明します。論者の方たちもそれぞれの再論・反論を聞いて言いたいことがたくさんあると思うんですが、当然、観戦者の方たちもたくさん言いたいことを持ってると思います。まずそれを先に聞いて、その後で論者の方たちは、観戦者の方からの質問に答えるなり他の論者の人たちに対する再反論をするなり、なんなりと喋っていただく時間を、最後に一人あたり五分くらいずつ持ちます。ですので、しばらくの間、論者の方たちは我慢してください。今から観戦者の方たちにマイクを回します。発言は一人三分間くらいでお願いします。それでは、はじめます。よーい、ドン。まず名前から言ってください。

(太田¹)

言いたいことはたくさんあるんですが、三分の時間制限があるので一つだけお伺いします。四人の論者の方の中で、とくに最後の慶田さんの発表の中で少し出たんですけども、ポストコロナル論争云々については大きな疑問符がついた段階であるとして、ではいったい文化人類学というのは何なんでしょうか？文化人類学の自殺行為に結びついたポストコロナル論争っていうタイトルがあって、では自殺行為する前の人類学っていうのはいったいどういうものだったのか。それぞれの方が、どういうイメージを持っていらっしゃるのか、非常に知りたいところです。

僕にとっては「ポストコロナル」という言葉を聞いた瞬間に想像するのは、1950年代くらいまであったイギリス社会人類学の様々な民族誌の中で描かれているスタイルのものが、脱中心化した、それまできちんと制御されていたもののたがが外れてくる、ジョイントから外れてくる、ノイズがいろんなところから聞こえてくる。そういったものですね。それはもちろん学問内部だけの問題じゃなくて、いわゆる人類学者が対象にしている現地の人たちからも実際にいろいろ言われるわけです。こういったときに人類学という学問は、これまでどのような対処をしなければならなかったのか？問題はこれに尽きると思うんです。そこで、これまで四人の論者の方、ポストコロなど省略していた方もいたけども、みなさんにお答えいただければと思います。そのポストコロナル論争よりも以前の人類学

¹ 太田好信氏、九州大学教授。

というのは一体どういったもので、それぞれどのようなイメージを持っていらっしゃるのか？

(岡崎)

えー、はじめに名前から言って欲しかったんですけど、今のは太田好信さんです。それでは次、はい。

(溝端²)

東京外語大学の学部生の溝端直毅と申します。僕は人類学は全く勉強していないので、今日は本当に専門外ということなんですけれども。すごく面白いなって思ったのが、大杉先生のおっしゃっていた反省性のモードの違い、反省の形は一つじゃないというところなんです。例えば、普段は西欧的に考えるようなヘーゲルの歴史学の話もあげてらっしゃいましたけれど、だんだん上の方向に進んで、最終的に真実に近づいていくというような判定の仕方に対して、麻原彰晃の例みたいに、まわりにちょっと変な距離みたいなものがあるって、最後にはばれるんだけれども、その動きにさらに真実みたいなものがあるというような考え方を含ませるという考え方がすごく面白いと思って。僕がお聞きしたいなと思ったのは、二つの反省の形を大杉先生はおっしゃられましたけれど、他にもまだ、なにか大杉先生が考えられるような反省の形というのがあるのであれば、是非教えていただきたいなと思います。

(岡崎)

はい、どうも。では次の方。

(山本³)

慶応義塾大学他で非常勤をやっております、山本昭代と申します。今日はポストコロニアル論争がテーマということなんですけど、これは私の個人的な考えかもしれないんですけど、フェミニズムの立場からの人類学、あるいはジェンダー研究という分野の中で行われてきたポストコロニアル論争というのは、ポストコロニアルの議論の中でも大きな柱になってたんじゃないかと私個人は考えておりました。でも、今日の議論を聞いていますと、その立場を代表される方がどなたも論者に立っておられなくて、またフェミニズムに関して言及された方もいらっしゃらなかったのではないかと思います。今現在、ここでそのことが議論にあがってこないということ自体が、日本におけるポストコロニアルの受容のさ

² 溝端直毅氏、東京大学大学院生。

³ 山本昭代氏、慶応義塾大学ほか非常勤講師。

れ方を象徴しているんじゃないかなと思いました。つまり、ポストコロニアル批判が十分に内面化されないままに、流行を追っただけの表面的な議論に終わってしまって、もう次に行こうっていう姿勢になってしまっているんじゃないか。そんなふうにも私は感じます。

私が今必要だと思うのは、この場でポストコロニアル批判が正しかったのか、あるいは無駄だったのかの白黒をつけるというような、単純な決着だけを求める姿勢ではなくて、生産的な「対話」ではないか、ということです。つまり、われわれは今、ジェンダーに限らず、様々なヒエラルキー、権力構造の中に置かれているわけですが、それを批判的に、所与のものとはしない視点を内面化したうえで研究対象に向かう、ということ。それはポジショナリティの問題も含めて、これまで多くのポストコロニアル論争の中で議論されてきたことなんですけれど。現在、私たちが置かれているグローバル化の中での新自由主義であるとか、われわれのこの社会の新保守化であるとか、そういったものまで含めた批判、自己批判というものを内面化していくこと、そういったことは今後もつねに求められているのではないかと考えます。

(岡崎)

はい。どうもありがとうございました。次の方。

(清水⁴)

吉岡さんに墓から出てきたかのように言われました清水です(会場笑い)。確かにポストコロニアル論争っていうのは慶田さんが言われたように括弧付だと思っんです。吉岡さんたちが批判してた論争は、主に「自殺行為」としての論争に焦点を当ててるんだと思っんですね。ポストコロニアル批評を受けて、受け容れて、人類学者は内部で相互批判を繰り返している。一種、内ゲバのような状況に陥っている。そういう側面を言われているんだと思っんです。

人類学者同士の論争、これは少なくとも「内旋」とか、「自殺行為」に私にも見える。でも、その論争の背後にはもっと大きな対話の関係があったように思います。それはフィールドからの応答、吉岡さんが言われていたまさに「フィールドからの応答」ですね。人類学者が研究の政治性であるとか、権力性であるとか、語る権威とかというようなことを議論しはじめた発端はですね、フィールドから、お前たちにはそんな権利があるのかとか、人類学者がやってきたことというのは植地的な表象をわれわれに押しつけてきただけじゃないかとか、あるいは、先住民をずっとおとしめてきた文化的なイメージを作ったのは人類学者じゃないかとかですね。そういう批判が、人類学者が対象にしていた社会から出た。その批判を受けて人類学者はそういう自殺行為の論争をはじめたんだと思います。思想史

⁴ 清水昭俊氏、元一橋大学教授、国立民族学博物館名誉教授。

から言えば人類学の外部で行なわれていたポストコロニアル批評を受け容れて、そこから影響を受けて論争をはじめたかのように言われているかも知れませんが、私は人類学の中にそういう内的な契機というか、そういう論争をはじめのきっかけがあったと思うんですね。

それで人類学者が自殺行為に陥っていたとすれば、私の見るところでは結局、フィールドからの声、つまりフィールドにしていた、調査対象としていた、人類学が他者と言っていた現地の社会、そこからの批判に対して、人類学が応えきれてないんだと思います。

その良い例がトラスクと論争したりネキンですね。私の知っている限りでは、彼女はハワイ大学で人類学を教えながらハワイ人の研究をしていて、ハワイ文化の権威として振舞おうとしたわけですが、トラスクから、さらには彼女が教室の現場でハワイ文化について語るとハワイ人の学生から、それは本当かとか、どうやって資料を手に入れたんだとか、あるいは、お前にどういう権威があってそういうことを語るのかというように批判される。彼女は、そういう自分の人類学を反省して、振り返ってですね、自分の方法の正しさ云々よりもむしろ自分が研究している対象であるハワイ人に対して、いかに向き合っていかなきゃいけないかという課題に議論を向けて行って、結局、それに失敗したんだろうと思うんですね。それで彼女はハワイから離れ、ハワイ研究からも離れていったんですね。私は彼女が今どこで何をしているか知らないんですが。

要するに、人類学がこれまでしてきた論争、吉岡さんの議論が焦点を当ててきたような論争の背後には、そういう調査対象からの声があって、人類学者はそれを受けて内部で議論してきたんですけれども、結局その対象、その発端であった論争相手との対話にはならず終わっているのが現状だと思います。そういう意味でポストコロニアル論争っていうのは、現地と対立した人類学者にとっては撤退でしかなかった。結局ハワイからも、当然マオリ研究などからも人類学はどんどん撤退しているわけです。そういう状況っていうのをもう少し加えないと、単に人類学者の間の論争が自殺行為だったと言ったんでは解決にならないですね。吉岡さんが言う、吉岡さんが回答を出したように見える人類学っていうのは、最終的には私の感じでは、わざと失礼な言い方をしますと、人類学に心地のよい、人類学者に心地よい形態の人類学じゃないか。要するに人類学の権威が、先ほど吉岡さんが言いましたけれども、現地社会のエリートと結託して文化政策に人類学者の知識を押し込んでいく、介入していく、そういう形態の人類学が心地よいわけで、そういうものが生き残ってくるわけですね。そういう意味で、私は最初の論争に対して人類学者は、まだ真摯には回答を出していない。そう思っています。

(岡崎)

どうもありがとうございました。では次。

(中村⁵)

中村と申します。フランス語圏のカリブ海の文学をやっています。二点ほどお話ししたいことがあります。一点目は、今回の表題にある、「ポストコロニアル論争は人類学の自殺行為に等しかった」という問い方にかかわる点です。これはポストコロニアル論争を実体化し対象化してそれを批判するもので、そこにはやはり批判するときの常である単純化の操作がある。だから、やはり具体性に基づいて、もっとポストコロニアルということで問われていたのはなんなのかということを見ていく必要があるという点です。この点で慶田さんのご発表は、非常に共感を持って聴くことができました。それと同時にその前の三人の方の基本的なスタンスでは、ポストコロニアリズムをある種の歴史的な段階の中に設定して、既に過去のものだというような形でお話をされているのが、やや残念に思ったところです。

その上で、文学をやっている私として大変興味深かったのは、春日さんと大杉さんがちらっとおっしゃった点なのですが、むしろこれから人類学を考えていく上で文学との対話の可能性が重要なのではないかということです。僕はそのように話をうかがったのですが、例え春日さんが批判精神の復興のところでおっしゃっていた、その方法としての見立てという話。これは僕なりに受け止めると、人類学における構想力、あるいは想像力の復権というか、まあ、フィクションというのをもっと大事にした方がいいのではないかということですね。あと快樂の追求だというお話で、いわゆるポストコロニアリズムの議論の中に快樂がなくて、わりと政治的な立場からものごとを断罪するような形の言い方が多いというようなこともおっしゃっていましたが、文学というのは常に快樂を伴うことができると思っています。その二点に関して、人類学と文学を結びつけていくような、そういう話として面白く聞かせていただきました。それは、大杉さんがエスノグラフィについて多声的な現実を書く時には、やはり技芸というかアートと近くなっていく、と言っていたお話とももちろん繋がっていきます。以上です。

(岡崎)

ありがとうございました。はい。次の方。最後投票する時に、特にここだけは聞いておきたいということや、感想でもいいです。自分はこっちに票を入れたいと思ってるんだけどその理由は、ということでもいいです。はいどうぞ。

(重森⁶)

重森と申します。慶田先生に質問があります。ポストコロニアルが自殺行為であったと

⁵ 中村隆之氏、明治大学非常勤講師。

⁶ 重森誠仁氏、フリー。

というような見方は、それ自体、ポストコロニアル人類学を物象化しているという指摘を先生はして下さいたんですが、それでは、ポストコロニアル人類学が物象化されているということを問題とするならば、物象化されていない言語なんていうのはあり得るのでしょうか？ どんどん具体的に話したとしても、絶対どこかに物象化は見出されてしまうと思うんですが。いかがでしょうか？ 以上です。

(岡崎)

はい、ありがとうございました。はい次の方、お名前からどうぞ。

(栗田⁷)

栗田です。大杉さんの話が一番私はぴったりきた感じがします。ポストコロニアルの問題というのは、おそらく、人類学という学問の制度の問題を批判的に語ったから問題にされたのじゃないかと思うんですが、その部分が余りはっきりとは出てこなかった論者の方がいらっしゃるの、制度としての人類学とご自分の議論がどのように関係しているかということをお話していただきたいと思います。特に春日さんは快樂でいいというふうにおっしゃいましたが、快樂でやっていて学問として成り立つのかなということがちょっと気になったので、その点などについてもお話し下さればと思います。少々意地悪な言い方になってしまいましたが。

(岡崎)

はい、ありがとうございました。

(柄木田⁸)

柄木田と申します。ちょうど、慶田さんと清水先生のおっしゃったことが対照的なような気がしたのですが、ポストコロニアル論争というのは要するに物象化だという問題についてですね。だから、実際には無かったのかもしれない論争だということです。でも僕はオセアニアをやっているの、本当にキーピングやリネキンの論争は実際にすごく何だか生々しかったですね。実際に調査に行けないのかもしれないというような話とか。その頃は実際に海外調査するのではなくて、アメリカの国内の調査や、応用的な研究のようなものが推奨されていたりとかして。すごく僕にとっては現実的でした。ところが、オセアニア以外の地域で、そういうことが生々しい例を知らないの、そういうことがあったら教えていただきたいと思います。

⁷ 栗田博之氏、東京外国語大学教授。

⁸ 柄木田康之氏、宇都宮大学教授。

(岡崎)

ありがとうございました。はい、次すぐ隣の方。お名前からお願いします。

(窪田⁹)

広島大学の窪田です。今の件について、私も慶田先生の話のなかで、ポストコロニアルは幻想であるとか、具体的な論争があまり語られていないと言われた時に、違和感を感じていた一人でした。私もオセアニア研究者ですが、リネキンの例ではなく、オーストラリアの先住民研究でも、やはり人類学者の発言に対してエリートのアボリジニの女性たちから批判が挙がったりしたんですね。あともう一つは、アメリカやオーストラリアの文脈では展示の分野で、展示される側の論理についての批判が常に出てきています。ですから、私の実感としては、実際にその内実というのがあるのではないかと、というふうに思います。そのあたり慶田先生はどうお答えになるか聴いてみたいところです。

(岡崎)

はい、ありがとうございました。はい、ではこちら。お名前からお願いします。

(小田¹⁰)

小田マサノリです。「文化人類学者になりそこねた立場」から少しお話ししたいと思います。僕が文化人類学者になろうと思ったのは1980年代半ばのことです。それはちょうど「ニューアカデミズム」と呼ばれていた時代で、いわば「文化人類学の黄金時代」でした。その後、89年から96年にかけて東アフリカのケニアでフィールドワークをやったのですが、帰国した当時の日本は、というと、まさに「ポストコロニアル論争」のまっただなかで、「鬼よ、悪魔よ、人類学者よ」といった感じで、人類学者たちはひたすら反省をくりかえしているように見えました。僕はだんだんそれに嫌気がさしてきて、ある時から現代美術家に転向し、そして今は、グローバリゼーションに反対するアクティヴィスト・アーティストとして活動しています。「職業としての人類学者」には依然としてなりそこねているのですが、週に一度、人類学者になりすまして、大学で「文化人類学解放講座」という講義をやっていきます(会場笑い)。なので、もし「アンソロポロジスト・アクティヴィスト・アーティスト」というのがあるとすれば、おそらく僕はそれなのだろうと思います。それはさておき、先ほど太田さんから「文化人類学とはもともとどういう学問であったか?」という問いかけがありました。当然、いろんな考え方があるでしょうが、僕にとって文化人類学という

⁹ 窪田幸子氏、広島大学大学院総合科学研究科准教授。

¹⁰ 小田マサノリ氏、中央大学兼任講師、現代美術家、メディア・アクティヴィスト。「文化

のは、なによりもまず「解放の学問」であって、決して「反省の学問」ではなかったのです。ここでいう「解放」とは、それまで自分を縛りつけてきた常識や価値観そして自文化からのそれのことで、文化人類学は、それまで自分が知らなかった「もうひとつの可能な世界」に目をひらかせてくれる、そういう「解放の学問」だったのです。ところがフィールドワークを終えて、日本に帰ると、文化人類学はそれとはまるきり正反対の、自分を内側へどんどん追い込んでゆくような内向的な学問になっていました。その時、思ったのは、「こんなはずじゃなかった。一度きりの自分の人生を反省に費やしたくない」ということで、それで現代美術家に転向したというわけです。というのも、現代美術と人類学には既成の常識や価値観を疑い、それを覆してゆくという共通点があるからです。それはともかくも、あの長く続いた「ポストコロニアル論争」から僕が学んだことのひとつは、好むと好まざるとに関わらず、文化人類学という学問は、同時代の政治や権力と関わらざるを得ないということでした。それでいまは、僕らの日々の暮らしや文化を支配しつつある「グローバル化」という、いま・そこにある「新しい文明」あるいは「新たな帝国」に抵抗する様々なアクティヴィズムの現場で表現/活動をしています。おかげで今ではカルチュラル・スタディーズや社会学の研究をしている海外の研究者や大学院生から「日本のインフォーマント」として逆にインタビューを受けるというありさまで、「ポストコロニアル論争が人類学の自殺行為に等しかったかどうか」はもはや僕にとってはそれほど重要な問いではありませんが、とはいえ、あの息の詰まるようなポストコロニアル論争がなかったら、いまのようなアクティヴィズムの現場にはいなかったかもしれない、とは思っています。

(岡崎)

はい、ありがとうございます。続いての方。

(太田)

もう一回いいですか？(会場笑い)

(岡崎)

ええと、じゃあ、ごく手短かにお願いします。

(太田)

太田です。小田さんの話したのを聞いて、延髄反射的に言いたい。実は僕もレジユメに引用されたりしていて、こういう現場に引きずり出されてるんですが、いわゆるカギ括弧

付きの「ポストコロニアル論争」云々ということに触発されて、僕は小田さんと同じ結論に達したということを確認したいんです。

つまり、ポストコロニアル理論の根源にあるのは、さっき言ったとおり、正常化してしまっただけ・完全になっただけ・了解可能になっただけの世界にノイズが現れたということです。このノイズというのはさきほど清水さんが言っていた、いわゆる対象となってきた人々からの反論です。これは1960年代、アメリカ先住民の人たちだったらそれ以前からですね、人類学に対するさまざまな文句が言われていたわけですね。しかも人類学はこれに対して、もう既に1960年代中盤から色々な形で反論しているわけです。この歴史は一体どこにいったのか、ということ踏まえた上でですね、僕は実は小田さんと同じ結論に一連のポストコロニアル論争に関わることによって到達した、ということちょっと付け加えたいと思います。

(岡崎)

はい、ありがとうございました。次にどなたかいらっしゃいませんか。あっ、いましたね。お名前の方どうぞ。

(阿部¹¹)

首都大学東京の阿部と申します。大杉先生に一つ質問があるんですけども、お話の最後の方で精霊の仮面の話がありました。自己言及的な意味での再帰性というものを常に持ちつつも、なお真正性を揺るがせないような、そういった擬似的な立場があるというようなお話だったと思うんです。それについては僕は非常に同感なんですけど、最後にアイロニーという言葉がちらりと出たと思うんですね。それをアイロニー以外の言葉で表現できるような立場として他にどんなものがあるのかな、というのが僕の質問です。よろしくお願いします。

(岡崎)

はい、ありがとうございます。それでは、まだ手を挙げて言いたい方もたくさんあるとは思いますが、そっちの方は懇親会で話していただけたらと思います。ここからは、今までたくさん出た質問に対して論者の方たちに、五分ないし七分くらいで話していただけたら良いなと思います。よろしくお願いします。では発表順で吉岡さんから。

(吉岡)

いろんな意見が出た中で短い時間でそれに対して何か言う、ということで勝手に選ばせ

¹¹ 阿部朋恒氏、首都大学東京大学院生。

ていただきます。

まず最初に、慶田さんのおっしゃった「ポストコロニアル人類学というのは他者を作り上げているコロニアルイマジネーションである」という指摘は非常に面白い指摘だと思ったんです。同時に、それは本質主義批判の論法とまったく同じ論法で出来上がっているということも感じました。先ほどオセアニアをフィールドにしている人たちからいろいろ意見が出ましたが、私もオセアニアをフィールドにしているので、その辺の違いというのがあったのかもしれない。例えば、私が書いた『反・ポストコロニアル人類学』の中で取り上げてきたのは、基本的にオセアニアの人類学者の議論ですね。そのオセアニアの人類学者の議論の中では、先ほどあがった、本質主義批判、異種混淆論、文化を語る権利についての問題というものが、まとまった存在として議論されていたことがあったということをつけ加えておきます。

それから、太田さんの自殺行為をする前の人類学とは何なのかという提起についてです。そもそもこの自殺行為という言葉自体は興行主の方のネーミングでして、それをとらえて自殺前と自殺の後はどう違うのかと言われても困るんですが、それを言っていると時間がかかりますので置いておきます。これは今日話した四人みんな違うのかもしれないんですが、自殺行為をする前の人類学とおっしゃったのに対して私なりにお答えすると、それは自文化中心主義批判に基づいた視点で議論ができた人類学です。もちろん、その中で、自文化中心主義批判というものが上手くできていなかったかもしれない。でもやっぱり自文化中心主義批判というものをもっと見つめ直して考えていく必要がある、というふうに考えます。

それから、清水さんのおっしゃったことには、私は非常に共感しております。実際にフィールドからの応答があった。そのとおりです。で、「最後に人類学者に心地良い人類学が生き残った」、そして「それは吉岡が提案した」とおっしゃったんですが、これは別に私が提案したわけじゃなくて、現実そうってしまったわけで、それを批判しているという点では清水さんと全く認識を共有していると思います。その意味で、人類学はそれに対してどういうふうに対応していくのか、というところが、一番大きなポイントであろうということです。そのやり方の中の一つというのを自分なりに考えていくというのが今後のプロセスだろうと思っています。以上です。

(岡崎)

はい、どうもありがとうございました。それでは春日さん、お願いします。

(春日)

いろいろ質問がありましたけれども、快樂について言及していただいてありがたかったですね。誰も言及してくれないんじゃないかと思っていたんで。

まず太田さんが質問したポストコロニアル以前の人類学について、これは大きな問題につながってくると思いますので、話したいんです。それは、私が発表のときに申し上げたとおりですね、オリエンタリズムの中でサイドが評価しているようなものです。みんな好き勝手に書いていて非対称的な他者っていうのを勝手に作り上げているけれども、人類学はちょっと違う、とサイドが言っている。私はやっぱりそれが人類学だと思います。以前の人類学であり、今の人類学も同じ。人類学を通して変わらないと思います。明らかに書くのは一方的なのかもしれない、非対称的な表象関係かもしれない。けれども、それを前提として、どうしたら正しく、より良く描けるか、理解できるか。当たり前の話ですね。そこに人類学の本質があるんじゃないかと思います。それがたとえ批判に答えられなくても、どうしたらいいのか、どうしたら人々の立場に立って書けるのかということ、問題の構造の中心に配置しているのが人類学だと思います。だからこそ、むしろポストコロの議論とパラレルの関係にある、ポストコロのエリートたちに批判されるのではなくて、彼らとパラレルの関係にあるのが人類学者だということ、簡単ですけど申し上げたということですね。

それから、それと関連して栗田さんの質問にあったように、制度としての人類学、その場合快樂はどうなるのかという話ですが。私の快樂の議論の前提というのは、理解とか批判の対象には快樂がなければならない、そこから出発するという議論です。なので、人類学に快樂がなければ、人類学は制度として成立しないんだと私は思っています。人類学に快樂があるからやっているのではないかと。

それがどういうことかということ、たとえば、ついこの間も調査に行っていて、ある細かい細かい話を聞いて思ったんですね。自分が大きな哲学者っぽい議論とか読んでいて、それに感動することってありますよね。それと同じような感動。あるおばあちゃんが紅茶に砂糖を何杯入れるのかというような細かい話。それが哲学者の議論と等しいくらい、それを知ることを楽しめる。それは人類学ならではの、私にとっての、快樂なんじゃないかなと。まあ、変態なのかも知れませんが。

最後に申し上げたいことは、誰も今まで言ってくれなかったので申し上げたいんです。ポストコロのエリートたちが描いたもの、描こうとしたものというのは非常に貴重なものだった。当たり前のことなんですけれども、居場所がないというか、どこのどういう文化に行ってもどこにいてもいいか分からない、言ってみれば隙間ですよ、不在の場。そこに身を敢えて置いて、それを書こうとしたという行為ですね。それは非常に重要な、勇気があることだったし、読んでいて素晴らしさを感じるのそこなんじゃないか。異種混淆性とかエキゾチシズムという表現は出来るけれども、一番彼らがやろうとしたことというのは、そこにあったし、それは偉かったと思うのです。ただ問題は、ポストコロの勢いがなくなったというのは、そういうことをやっても今は全然衝撃的ではない。衝撃とか発見をもたらしたりとか、喜びをもたらせるようなものではなくなってしまった。なくなりつ

つある。悲しいかな、それが現実だということ。それは、異種混淆性が日常化しているとか、システムに取り込まれているとか、無害なもの、なにか商品化しているとか、言い方はいろいろできるでしょうけれども、きっとそういうところなんじゃないかな。多分ブッカー賞を与えられて、それを獲ったりするところに、むしろポストコロの自殺行為があったのかなと思ったりもします。以上です。

(岡崎)

はい、ありがとうございます。それでは、大杉さんお願いします。

(大杉)

もちろんすべてには答えられないわけですけども……まず、小田さんのリアクションを聴いていて、同じ世代なんだろうなという感じがして頷きました。たしかに解放の学問であって、反省の学問ではなかった。自分自身の認識を揺さぶってくれるものだったのが、私にとっての人類学です。で、太田さんは、それと同じですよと、完全に了解可能になったはずの世界からノイズが出てきてしまって……、という話しをされたんですけども、僕はそのノイズの聴き取り方というのがちょっと狭いんじゃないか、ノイズの幅を狭く見積もりすぎなんじゃないかという気がしています。抵抗とか、反論とか客体化というふうに言ってしまうと、そればかり受信し過ぎちゃうんじゃないかと。ノイズって、もっといろいろあるんじゃないでしょうか。つまり、反省性にしても何にしても、もっと分からないこと、そう簡単に了解できないことが、ふつつつとフィールドから湧き上がってきているんじゃないか……と、思いたいじゃないですか。すくなくとも自分にとっては、それが人類学を面白くしている部分なわけです。

それから、ポストコロニアルを過去のものだとする語り口はおかしいんじゃないかという反論がいくつかありました。たしかにそのとおりです。僕がさきほどかなり雑駁な形にせよ言おうとしたことのひとつは、ポストコロニアルの言説というのが、「結果的に人類学って何々に過ぎなかったじゃないか」という、一つの語り口のモードを人口に膾炙させたというのがまずかったということです。この批判を自分自身に向け直せば、「結局ポストコロニアルっていうのは何々に過ぎなかった」などということは言っちゃいけないわけですよ。ポストコロニアルの議論の中で、どういう個別的な議論がされてきたかっていうことにこだわっていくべきで。だけでも、繰り返すと、一つの傾向として、ポストコロニアルな議論は「結果的に人類学っていうのは何々をしたに過ぎなかった」というような、要するに過去の人類学を反省の材料としてのみ消費していった面があったんじゃないかという印象を僕はもっている。だけれども、それを自分自身も繰り返しちゃ、やっぱり拙いですね。

最後に、僕自身が結構当てずっぽうで言っていることを「もう少し詳しく言ってください

い」という質問があって困ってるんですが……非常に答えるのが難しい。反省性のモードって他にどんなものがあるかっていう質問ですね。それは、本当はフィールドから立ち上げなきゃいけない話で。ただ現時点で、もしかしたら言えるのかも知れないのは、まだちゃんと読んでないのだからとのみこめてない部分もあるんですけども、春日さんの最近の研究を聞いていて、ストラザーンの *The Gender of The Gift* とかの議論¹²を援用していますよね。時間性の議論です。さっきもちらっと言いましたが、ヘーゲル的な時間認識あるいは反省性のモードだと、現在の高みという設定が成り立つわけですけども、オセアニアではこの同じ時間性はあてはまらないかもしれない。反省的な視点、あるいは今何をやっているのかというのを教えてくれるのは未来だけであって、仮に今現在、この虚偽の世界が虚偽であるということを知っている存在がいるとするなら、それは誰かっていうと、未来の視点を先取りした、いわばメシアのような存在であるといったような想定。これは、我々とは違う反省の型であると思います。ほかには、ユルチャックという旧ソ連出身の人類学者が、昨年 *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*¹³ というとても面白い本を書いている。「すべてが終わってしまうまで何もかも永遠に続くと思っていた」という題名ですが、ソ連の旧体制が終わった時点で振り返ると、その時代のいろんな会合とか青年組合の議論とかがいかにか茶番だったかが見えてくるんだけど、実際、それをやっているときはリアルで、当事者たちも真剣そのもので、といった話しです。しかし面白いのは、真剣だったとはいえ、ある種の「ごっこ」だったことは当時も半ば意識されていたという指摘です。それをユルチャックは、ひとつひとつの行為 会議での議論とか、選挙での投票とかですが がコンスタティブに意味する内容は軽んじていても、それらがパフォーマティブな面でもっている機能、友人のあいだで信頼関係を築くとかいろいろありますが、そういったことが重要だったんだ、というふうに説明しています。これを反省性の話にひきつければ、認識と行為がズレているような反省性のモードというのもおそらくある、ということですね。この議論は、ご存じのようにジジェクとかの議論にかなり近づいてくる。あるいは、ベイトソンが書いたような学習の話とか、他にもいろいろあると思うんですけども、まだ取り掛かったばかりなので……。

ただ、要するに人類学の習性としてね、「あちらにも反省性ってあるでしょう、あそこにも抵抗あるでしょう」とあらかじめ待ち伏せして、「ああ、やっぱりあった」というふうに言うんじゃないで、どこか違うだろう」とか「やっぱり分からないこともあるでしょう」と探していくところがあるんじゃないかと思うわけです。すくなくとも、僕にとっての人類学の生命力の源はそこにある。反省性に関して、そんな安易に、同じ反省性を抱いて

¹² Strathern, Marilyn. 1988 *The Gender of The Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

¹³ Yurchak, Alexei. 2006 *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press.

いると思わない方が良さだろう。こういう慎重な見方のほうが生産的だろうと、僕は思います。

(岡崎)

はい、ありがとうございます。それでは慶田さんお願いします。

(慶田)

慶田です。同じ頃にケニアにいた小田さんがすっかり解放されたようで、まあ、良かったなと思うんですが、私の方は人類学の制度内に閉じこもってしまったものでますます縮こまっているような感じがしますけども……。

まず、僕にとっての「自殺以前」の人類学っていうのは、一つは飽きさせないこと。わがままかも知れませんが。「終わりになったなー」と思ったら、終わらない。「分かったなー」と思ったら、分からなくなる。そういったものが、延々と続いていくような感じがして、それで自分が継続していける。つまり飽きさせないということを、個人的なレベルで言えば、非常に大事にしています。もう一つは、胡散臭そうだというか、インチキ臭いところがある。人類学は「何それ？」って、必ず訊かれるわけですね。「人類学をやっていますよ」、「え？何それ」って。すごく胡散臭そうな目で見られる。まあ、そういったところで、インチキ臭い、妖術みたいなものにはまってしまったのかも知れませんが、いわゆる B 級なものが僕はすごい好きで、違う可能性を常に見せてくれていたようなところがいいんですね。僕の頃は山口昌男なんかやっぱりそういった創造的にインチキ臭い物を見せてくれていた。そういうところが最初の人類学の姿だったというところがあるんです。だから、フィールドワークが出来にくくなった状況というのはたしかにありましたが、一方ではそれを継続できている状態も同時に存在しているという気がします。それが一点目ですね。

それから第二点目は、これは非常に正しい指摘だと思うんですけども、僕はいわゆる「ポストコロニアル論争」を幻想だと言ってしまいました。これはあくまでも、今回のテキストにした『反・ポストコロニアル人類学』という本を自分なりに語り直したときに作られたもので、人類学の内部においてこういう論争が語られたり、ある位置づけをなされるときに起こる一つの現象について述べたというものです。実際に、具体的なポストコロニアル論争、つまりフィールドからの応答があったということは非常に正しいことだと思うし、当然アフリカでもそういった現象はいっぱいある。ただ、今回、僕が読んだ吉岡さんの本の中から読み取ったものを僕なりに整理したときに作ったひとつの言い方だったとご理解ください。ですから、私がフィールドにしているアフリカにおいても、そういった問題がなかったわけでは決してないし、実際に今でもいくつか問題があります。

それからもう一つ、制度の問題を指摘されましたけど、特に地方大学ではこの問題は結

構大きいと思います。文化人類学をどう教えるのか。そこには人類学コースのようなものがある、学生が来るわけですね。で、人類学を選択しようかどうか迷う。そのときに、「人類学はいろいろな矛盾を抱えた学問だ」と説明しても、最初に聴いた人には分からない。人類学を制度の中で教える機会というのは明らかに減っていったと思う。特に熊本大学みたいところで、人類学のポストを確保することは非常に厳しい状態になっている。そんな中で人類学をどういうふうに教えていったらいいのかというのは非常に重要だと思う。そんな中で、皆さんが教壇に立っているときに、ポストコロニアル論争というのをどういうふうに語るのか、どういうふうに教えるのか、というのが個々の問題として重要なんじゃないかなと思います。

最後に、重森さんが言った「すべての言葉は物象化されるのではないか」という点についてですが、廣松渉さんもちょっと言ってますけれども、そうかも知れない。たとえそうだと、ポストコロニアル論争に具体的な意味というのはあるのかなという疑問があります。つまり、私自身がたしかにそのとおりだと思う、物象化されない関係性、もの以外の関係性などというものは基本的にないのかも知れない。でも、そういうふうに答えることが、例えばこういうふうに設定された具体的な問題にどのような回答を与えるのかなということは、ちょっと分からないと思います。以上です。

(岡崎)

ありがとうございました。これで一応、全員の予定していたお話しは終わったんですけど、ただ、さきほどフェミニズムとポストコロニアル論争の関係について皆さんの意見を聞きたいという発言があったのですが、それについての反応がありませんでした。思い出したんですが、ライティングカルチャーの中でも「そういう議論がされたけど今回はそれを省いた」という感じのことをクリフォード自身が書いている。それと同じような現象になったのも、ちょっと面白いなと思ったんですけども。もしも四人の論者の中で、フェミニストのことで、一言言いたいということがありましたらお願いします。

(春日)

一言だけ。異種混淆性が日常化した、システム化して力を持たない、という話をしました。今この状況で非常に強いインパクトを持っている異種混淆性は何かということ、私は、ダナ・ハラウェイが言うようなサイボーグだと思っています¹⁴。彼女の「サイボーグ」には、異種混淆性の概念、男女の構築性、その構築を成り立たせるシステムの解明やら、そんなものを越えてしまうようなマシニクな力が住んでいる気がします。ただし、そう感じ

¹⁴ ダナ・ハラウェイ 2000(1991) 『猿と女とサイボーグ』 高橋さきの(訳) 青土社。Haraway, Donna J. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

るだけであって、本当のところはわからないのですが。

(岡崎)

春日さん、ありがとうございます。では、これで場外バトルを閉幕したいと思います。みなさん、まだ言い足りないということもあるでしょうから、その続きはこの後の懇親会でやってくださったらと思います。場外バトルのさらに場外バトルということで。それではみなさん今日は長い時間どうもありがとうございました。