九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

オクシデンタリズムから考える ： 私たちが人類学をおこなうために

深津, 祐子
九州大学大学院人間環境学府

https://doi.org/10.15017/2338939

出版情報：九州人類学会報. 29, pp.38-55, 2002-07-06. Kyushu Anthropological Association
バージョン：
権利関係：

オクシデンタリズムから考える
—私たちが人類学をおこなうために—

深　津　　祐　子
（九州大学大学院人間環境学府）

Ⅰ．はじめに

サイードが『オリエンタリズム』(1978) において提起した問題群は、いうまでもなく、人類学に極めて大きなインパクトを与え、また今でも与えつづけている。本論考は、それらの問題群への様々な形での返答や反駁の中のひとつであるオクシデンタリズムのうち、特に、欧米側からのオリエンタリズムへのひとつの返答としてあるキャリアによるオクシデンタリズム［Carrier 1992, 1995］に焦点をあて、この問題から、「私が人類学を行うこと」について考察することを目標とするものである。なぜならば、私たちは、しばしば指摘されているように、欧米からオリエントとして表象され、その視線の中で自らを構築した側面を持つ一方で、アジアのなかのオクシデントとして、被調査者となる国や地域の人々を、自らとは異なるものとして、いわばオリエントとして表象しつづけているという特殊な両面性を持っており、その点は、日本人人類学者の実践においても、極めて大きな矛盾として横たわっていると考えられるからである。

人類学の内部において、私が「私」もしくは「私たち」と称した場合、そこには誰が前提とされているのだろうか。そこには、日本人つまり「オリエント」としての「私」と、人類学者としての、あるいは「オクシデント」の準メンバーとしての「私」が、どのような関係で含みこまれるのだろうか。ここに、日本（あるいは非欧米諸国）において人類学を学ぶ人々の抱え込んでいる複雑な問題が潜んでいるように思われる。細見和之は、自らのもちいる言葉に関連して、「大学以来自分の頭のなかに詰め込まれてきたものにたいする怒りが、自分のなかで埋火のように燃えているのをときおり感じる」と述べた［細見 1998］。それは、日本語で考え、日本語で書く私は誰を前提し、誰に対して物事を提示するのだろうか、という問いを抱えた私にとって、多少とも共有しうる感覚である。

少なくとも、日本人としての「私」を自己像の多くの部分として保持している私は、学問の内部で得られた様々な異文化についての問いとその回答を、まず日本において、より多くの人々に理解されるよう、日本語で考え、日本語として理解するために、人類学という学問を解きほぐし、共有するための努力を行っていきたいと考えている。

しかしそのためには、言語の側面だけでないいくつかの入り組んだ問題群が存在する。そこでまず、人類学における「私」あるいは「私たち」の中に含まれうる様々な側面を、学問の中から探ってゆきたい。ここで、キャリアのオクシデンタリズムという概念は、「私」あるいは「私たち」の持つ「揺れ」についての問いを提起したという点において、私が人類学において得たものを、人類学の外部にいる身の周りの人々と共有するための、ひとつの有効な出発点になりうると考えている。

Ⅱ．オリエンタリズムとオクシデンタリズム

サイードが行った、他者を表象するという行為に内在する政治性と本質化の問題、また自己と他者についての語りの生成における関係性の問題の指摘は、学問の中心に「他者を表象すること」をおく人類学を根幹から揺さぶる大きなうねりとなった［太田 1998］。そしてまた、表象という行為そのものがもつ本質化という側面へと視線を集中するなかで現れた、いわゆる本質主義批判と併せて、他からみるその状況は、自らの危機を招くほどの徹底した自己反省として奇異にすら映るほどである［上野 2001］。そしてこのうねりに対する様々な返答の中で、他者表象に含まれる自己についての認識の存在に意識的になることの意義を説くキャリアのオクシデンタリズムは、自己のレベルをオクシデントに同化させる作業の後に、オリエントを表象するという実践を行う私にとって、極めて重要な意味を持ちうると考えている。

ここでまず、使用するオリエントとオクシデントとを定義しておく必要があるだろう。サイードに従えば、「東洋（オリエント）は其処として示すことのできるような単なる場所ではない。」それは「ほかならぬ西洋（オクシデント）がまさしく其処ではない」のと同様である。東洋（オリエント）と西洋（オクシデント）は、相互に支えあい、反映しあいながら、地理的な実体として存在している、とサイードは述べている。しかし彼がここで強調するのは、両者の間にある権力関係、支配関係、複雑なヘゲモニー関係の存在である。オリエンタリズムとは、「「東洋（オリエント）」と（しばしば）「西欧（オクシデント）」とされるものとのあいだに設けられた存在論的・認識論的区別にもとづく思考様式」であり、かつ「オリエントを支配し再構成し威圧するための西欧の様式（スタイル）」である、という定義はしばしばひかれるものである。この人文科学という、政治性とかけ離れたものとされてきた実践のうちに、強固な政治性あるいは権力関係を見出し、それを可視化するという試みは、『オリエンタリズム』が提起した最も大きな問題と考えられるが、本稿ではサイードが提起した様々な問題群のうち、この政治性、権力関係の側面ではなく、東洋（オリエント）と対置されることで同定される西洋（オクシデント）についての意識、イメージ、その関係性の問題に焦点をあててゆきたいと考えている。サイ

ードは、オリエンタリズムの一側面、つまり東洋(オリエント)についての表象は、東洋(オリエント)よりもむしろ「我々」西洋(オクシデント)の世界により深い関係を有しているということを指摘した。ここから導き出されるのは、東洋(オリエント)が西欧における表象の技術（オリエンタリズム）によって生み出された言説(ディスクール)である一方で、オリエンタリズムと同様、他者との接触によって自らについての言説をも形成する、あるいは自らについてのイメージを反映しつつ「彼ら」を語る—これをオクシデンタリズムと呼んでよいと思う—これらがともに行われているという点である。

ここで、オリエントとオクシデントとを地理的に明確に定義することはあまり有益ではないだろう。それらの区別が、オクシデントとオリエントが対峙する状況の中からたち現れる区別にもとづいているとするならば、その境界線は時代や状況、またそれぞれのコンテクストによって様々に引きなおされると考えられるからである。実際に、オクシデントは、ギリシア、東欧、ロシア、あるいは南北アメリカといったオリエントに分類しにくい国々を含むだろうか。また日本は自らをオリエントとして表象するだろうか。自らをオリエントとして表象するのか、それともオクシデントとして表象するのかを、意図的に選択し、戦略的に使用することは、両者の境界線上に位置づけられる国家の人々にも許されるだろうか。オクシデントとオリエントとは別の分類枠組が提示された場合、それらと両者がどのように関係づけられるかを、誰がどのようにして判断するのだろうか。

そこで、本稿では、オクシデントとオリエントをひとつのイメージとして使用することにしたい。つまり自らを西洋(オクシデント)へと同化させ、そこからイメージするなにものか—文明化されていること、経済力、政治力があること、キリスト教徒であることなど—をもって、他に接していると感じるとき、「我々」はオクシデントであり、逆に西洋(オクシデント)とは異なるものとして自らを提示するとき—民主化されていない、非キリスト教徒である、欧米と異なった歴史・伝統を保持していると考えるなど—、「我々」はオリエントとなるのである。この両面性は、日本人としての私にのみ関連するものではなく、一般的にはオリエントへと分類される様々な国の人々も保持しており、このオクシデントとオリエントの両面を私たちは様々に越境しているのだろう。サイードの『オリエンタリズム』が日本の人類学に極めて大きな影響を及ぼした背景には、自らをオリエントにもオクシデントにも同化しきれない、あるいはどちらにも同化している私たちの現状が映し出されているように思われる。民族誌的リアリティについて語ったり、その権威の所在について語る、あるいはオリエンタリズムもしくはオクシデンタリズムを語る際の日本人人類学者の口調には、自らをオリエントにもオクシデントにも完全に同化しきれない曖昧な態度が見え隠れする［青木 1998、鏡味 1997、桑山 1997 など］。その背後には、大戦後の自国の歴史に対する曖昧な態度とその後の高度経済成長

という過程が、大いに関連しているだろう。

オリエンタリズムへの返答の形で語られはじめたオクシデンタリズムという語は、オリエンタリズムが様々な側面を持ちうるのと対になる形で、様々な視点から語られうる言葉である。サイードが、西欧において描かれたオリエントが、西欧からの視点において、自らと異なるもの、エキゾチックなもの、劣ったものとして表象されたものにすぎない、つまりその表象は、オリエントとオクシデントの間にある絶対的な政治力の差異、変わることのない方向性に裏打ちされたものであり、かつその表象の中で実体化・本質化されたオリエントは、オクシデントの裏返しに過ぎず、それは西洋（オクシデント）の表象技術によって現出した言説（ディスクール）であると指摘したとき、そこには大きくわけて、表象の生成における政治性の問題と、表象における本質化とそこに存在する関係性の問題とが含まれていることがわかる。前者の視点から見ると、オリエントの表象は、絶対的に優位なオクシデントの政治性の現れであることになり、自らを表象する権利を獲得しようとする非オクシデントの人々からの要求と関連してオクシデンタリズムという言葉が使用されることになる。ここでオクシデンタリズムは、非オクシデントの人々の自らについての表象の権利の獲得要求に関連するとともに、さらにオリエントがオクシデントを表象する、つまりこれまでの方向性を逆転させるような、権利の獲得要求をも含みこむ。一方で、様々な事柄についての表象や言説の生成における本質化とその関係性の問題としてオリエンタリズムを捉えると、自らの文化についての語りや、見知らぬものについての畏怖や憧憬といった様々な語りが、自らと異なったものとの遭遇やそれとの接触によって生成するという点に焦点をあてることを可能にする［Carrier 1995、鏡味 1997］。つまり「我々」が、「彼ら」との遭遇によって彼らオリエントを本質化し、その関係性の中で彼らを表象する一方で、「彼ら」もまた、「我々」と遭遇する中で自己と他者についての語りを生み出すのである。ここで、オクシデンタリズムは、様々な語りが含む本質化と自己と他者の関係性についてひとつの問題を提起する。つまりここから、私たちが見知らぬ他者をオリエントとして表象するとき、そこにはある均一性や歴史、伝統を共有した我々オクシデントが無意識に前提されているのではないかという問いが立ち上がるのである。

青木保はオクシデンタリズムを、欧米（オクシデント）を正のイメージで捉え、ステレオタイプ化して語るやり方と、それとは対照的に、オクシデントを負のイメージで捉え、「逆ユートピア」として語るやり方のふたつに分けて説明している［青木 1998］。この分類がオクシデンタリズムについての適切な分類であるかどうかはここではいったん措き、まずはこの分類に従う形で問題を整理しておきたい。正のオクシデンタリズムは、欧米における自己についての肯定的な表象の形式であると同時に、非

オクシデントにおいて、到達すべき目標値として設定されるものである。それとは逆に、負のオクシデンタリズムは、圧倒的な政治・経済力を有するオクシデントに対し、オリエントの側がそれとは異なった価値体系を採用することによって自らの存在を表明する際に用いられる、自己とは異なる他者としてのオクシデントについての語りの様式を指す。非オクシデントの国々や様々なエスニックグループが、自ら「独自の」文化を主張し、それを「伝統」として提示する場合、自己と対置される他者との関係が極めて大きな意味を持つ。つまり、他者にない要素を自己として認識し、それらは「独自の文化」として象徴化され、強調される。しかしその一方で、自己の特性についての価値を見出す際に、他者（ここでは主にオクシデント）の価値体系に依拠する手法をとる場合も指摘されていることを見落としてはならないだろう［松山 1996、古谷 1996、清水 1998 など］。しかし青木の分類は、このような複雑な側面を説明しない。

『想像の共同体』［アンダーソン 1983］、『創られた伝統』［ホブズボウム、レンジャー編 1983］以降、語られた伝統が様々な意図のもとに「創られた」あるいは「想像された」ものであることについて、様々な角度からアプローチがなされたが、これはオクシデントの側の国家や国民、伝統、国語、歴史といった自明とされていた事象が、恣意的に選出され、作り出されたものであるという側面を論じた一方で、現代世界において周辺に位置づけられている人々が自らをアイデンティファイするために創出する文化や伝統が、「創られたもの」「捏造されたもの」である側面をも指摘した［ハンドラー、リネキン 1984 など］。民俗学者や人類学者によるこのような指摘は、当該文化の担い手である被調査者から猛烈な反発を招くことになった［清水 1998］。それに対し、人類学は、『文化を書く』［マーカス、フィッシャー編 1986］を大きなきっかけとして民族誌を書くという実践における、人類学者の作者性や恣意性といった表象の問題へと問題群をスライドさせた感がある［中谷 2001］。しかしその一方で、ポストコロニアル人類学と呼ばれる、カルチュラルスタディーズによって指摘された言説の政治性という問題に極めて敏感に対応した人類学者による、抵抗のための文化表象を肯定する（戦略的本質主義といった）動きが見られる（スピヴァク、太田、古谷など）。これらはサイードの、オクシデントによる真正な文化表象の独占への異議申し立てに対する真摯な返答とみることができる。ここで彼らは、オクシデントによる真正な文化についての語りの独占を解放し、さらにそこに多様な語りの存在を許容するために自らのポジションを構築しようとする。

Ⅲ．オクシデンタリズムが提起する問題群—キャリアに沿いながら—

現在様々に語られる人類学という学問のもつ政治性やその表象としての側面への危

機感の表明といった問題群は、人類学者によって行われた他者についての表象が、表象される人々の同時代性を否定し、またその中にある様々な多様性を隠蔽し、さらに彼らについての真正な表象を独占してきたことへの自省を促している。しかしここで、人類学における文化についての語りの生成に、自らの均一性を作り出さねばならなかった 1930 年代のアメリカ合衆国の歴史的状況を見る太田の指摘は、極めて興味深い［太田 2002］。人類学者による他者についての表象が、他者に変化しない均一の状況を一方向から押し付け、それ以外の語りを真正性の欠如として排除する側面とともに、「彼ら」について語る中で、「われわれ」の同一性・均一性を無言のうちに前提するという側面を、ここからも導き出すことができるからである。

この問題は、キャリアが指摘するところのオクシデンタリズムの問題群からも引き出すことができる。キャリアはまず、『オリエンタリズム』をふたつの問題提起として捉える［Carrier 1992］。その問題群とは、西欧が、オリエント像を自己とかけ離れたもの、もしくは反対のものとして強調すること、さらにその像がオリエントを無時間的に本質化することである。ここで彼が問題としているのは、オリエントとオクシデントについての表象がそれぞれを本質化してしまうという点である。そこで彼は、サイードが、オリエンタリズムを、中東と西欧の間の政治的・経済的関係性の過程において生成するものとしている点に着目する。ここで彼がサイードの指摘した問題群のうち、関係性の問題に着目していることが理解される。キャリアにとって、オリエンタリズムは、「他者を対置することによって自己を定義する基本的なプロセスの一例」［ibid.:196］とされる。つまり、西欧が自らと対照する形でオリエントを形作るだけでなく、オリエントも西欧との関係において自らを形作るのである。そしてそれは、「他者についての語る中で、西欧が自らを定義するのと同様である」［ibid.:197］。

さらに、他者を対置することで自己と他者を本質化するプロセスを 4 つのカテゴリー――まず、カテゴリーの流動性を留保しつつ、オクシデントによるオリエントを本質化する語り（オリエンタリズム）、第二に、他者によって本質化された自己についての言説を流用して、自らを本質化する語り（エスノオリエンタリズム）、第三に、本質化した自己についての語りに対置する形でオクシデントを本質化する語り（エスノオクシデンタリズム）、最後にオクシデントによるオクシデントの本質化（オクシデンタリズム）―にわけて説明する。ここで、オクシデントによるオリエントの本質化と同時に、その過程においてオクシデントも本質化されるという点に着目している点に注目したい。彼はギフトの例をあげながら、「見知らぬ他者をオリエント化することと、近代西欧をオクシデント化することは、互いに独立して存在し得ない」［ibid.:200］と述べる。オクシデントの本質化は、「我々と彼らとを定義し、両者の差異を定義するプロセスにおいて、異なった社会を本質化する行為とともに行われる」［ibid.113］ので

ある。そして、「我々と彼らのあいだにある差異に焦点をあてた（フィールドである社会の）モデルは、それは類似性を無視するので、類似性を否定あるいは隠蔽するような定義となる」[ibid. 114]。ここで、彼は、欧米の人類学者が自らの文化・社会についての分析の経験がないことを指摘して、自己と他者の本質化について意識し損ねることに警鐘を鳴らす。彼にとって問題となるのは、「本質化それ自身ではなく、自らの主題にアプローチするための仮説からであれ、私たちにものを書かせるある目的からであれ、本質化を意識し損ねること」である。つまり彼にとって重要なのは、他者を表象する行為に内在する本質化の存在は受け入れた上で、それを無意識に行わないことなのである。彼はその後、自己再帰性という概念を導入し、さらにこの考えを推し進めた [Carrier 1995]。つまり、自らが他者について表象する際、そこに確固たるものとしてある自己についてのイメージの存在を意識化することで、自己つまりオクシデントについて抱いているある前提をこじ開ける概念としてオクシデンタリズムを提唱するのである。ここで彼は、人類学 at home、つまり果たして「西洋人は、西洋を自らに対してどのように表象するのか」という問いを提起する。キャリアもまた、他者表象に内在する自己言及性、そしてその際に内部の差異やその構築のされ方が隠蔽され、忘却される点に注意を促しているのである。

Ⅳ. 内包される差異について

では「我々」あるいはオクシデントが他者を表象するときに、無意識に前提される共有された自己イメージがあるとすれば、その内部にはどのような差異や関係性が存在するのだろうか。

真っ先にあげられるのは、フェミニズム人類学において行われてきた様々な実践だろう。彼女達は、存在する性別という差異を自らの前提として受け入れることから出発する。この点で彼女達は、ジェンダー理論とは一線を画し、そこに存在する差異を自らの理論のうちに引き入れ、それらの差異を様々な方向からのアプローチによってのり越えようとしてきた。その前提は、女性性という均一性を前提してしまう危険を冒す、という点において、人類学における自己・他者表象の抱える問題と極めて類似した構図をみせる。しかしここで大きく異なる点は、その性別という差異を自ら前提することから出発したという点において、彼女達は、その差異を眼前に明確に存在するものとして、放棄することがないという点であろう。それは、文化相対主義に対し、「人類」という大きな枠組の中にすべての人々を含み、その平等性を謳いながら、その一方で様々な差異や権力関係を隠蔽しかねない、普遍主義という方法（フィンケルクロートなど）とは対照的である。

中谷文美は、これまでのフェミニズム人類学をレビューする中で、これらの問題群を明確に整理している［中谷 1997、2001］。彼女によれば、フェミニズム人類学は、自らの「文化」に内在する性別という差異に加えて、さらにそこに「文化」による差異という問題を抱え込むゆえに、より複雑な問題群を含む。彼女達は、自らの女性という性によって、「彼ら」のうちの「彼女ら」により近づき共感することが可能とされる。しかし、そのことを突き詰めれば、自らのうちに存在する「自己」つまりオクシデントのイメージを歪曲する、もしくはその像を彼女らに押し付けることになりはしないだろうか、あるいは、女性という性の均一性あるいは少なくとも何らかの共有された経験を前提とすることは可能なのだろうか、といった様々な問いが、その内部からも巻き起こった。中谷が指摘するように、女性人類学者が、男性人類学者よりも、より「女性」を研究するに相応しいとすることは、そこに存在する文化的多様性を隠蔽し、オクシデントの「女性」あるいは「母」の像を普遍化してしまうと同時に、その「女性」性を自らコントロールしうるオクシデントの女性人類学者という自己イメージが前提されかつ、それを自力で行うことのできないオリエントの女性がイメージされることで、さらにそこに均一の抑圧的状況を想定することを意味するのではないだろうか。そしてそれは、男性によって構築された理論に内在する、「他者を抑圧する力」を掘り起こし、自らを「自己（self）として定立しようと試みてきたフェミニズム理論の実践を裏切ることになるのではないか［Abu-Lughod 1991］。このような問題に対し、それぞれの女性の生の文化的多様性や、それぞれの置かれたコンテクストへ注意を払う必要性が喚起されたことで、「文化」ではなく、それぞれのコンテクストにおける、複合的で重層的なアイデンティティ形成への視座を得、さらに、調査者としての女性研究者の置かれたポジションをも批判的に取り入れる道が示された。

フェミニズムは欧米において、その理論が女性の解放の理論的後ろ盾として構築された一方で、近代化によって失われつつある女性という性の復活を志す運動として、つまり反近代化運動としての大きな忘れられてはならない側面を持つ［竹村 2000］。そこで考察される「女性」は、西欧において、つまりある歴史の中で構築された「女性」としてある、という点において、上述の「女性」の普遍化という問題群と関連するが、この「女性」という像もまた、様々なコンテクストにおいて、様々な像を結ぶ。そして、このように自らの理論の内部においてすら、様々な立場の揺れを抱えるフェミニズム理論の中で、フェミニズム人類学者が自らをどのように表象し、また「彼ら」「彼女ら」をどのように表象するのかという問題は、極めて大きなものとして眼前に立ちはだかるだろう。しかし、自らの抱える差異についての複合的な問題群を直視することからスタートするフェミニズム人類学において発せられるこの真摯な問いは、自己を表象する際に無意識に前提される均一な自己あるいはオクシデントのイメージ

を根底から揺さぶり、さらにそのイメージが隠蔽してきた内部の様々な差異を目に見えるものとするような問いとして開かれている、とも言える。個々のコンテクストにおける個別性、多様性への注視は、研究者自らのポジションまでをも含む。その上で中谷は、女性としての集合的アイデンティティの存在を否定する道ではなく、人種、民族、階級などといった様々な差異の複合的な状況を考慮しつつ、調査者としての自己のポジショナリティと向き合いつづけることを目指そうとする。

内部における差異の存在は、性別だけではなく、様々な側面から問われている。国家や民族として括られた中に出現する「周辺」と「中央」の問題もまた、日本のような国家においては差異の隠蔽のシステムとして、また多民族国家といわれる国々においては権力関係におけるヒエラルキーというかたちで、様々に観察されうる。それらは、ひとつの政治システムと歴史とを下支えするために、様々なメカニズムを通して、国家のレベルで歴史や伝統という国家の基礎を創出し、下支えしてきた。しかし、これらの構築性が指摘される中、人類学的調査によって明らかにされた「周辺」における人々の差異の解釈と日常における実践は、より多様で、多層的な状況を浮かび上がらせる。

国民国家の生成と、文化、伝統、国語、歴史を根幹に据える教育制度との密接な関連は、その構築のされ方と併せて様々に論じられている［アンダーソン 1983、西川・酒井 1996、関本 1994、1998 など］。しかし、さらにその中心から周辺へと視線を向けると、そこには様々な状況やコンテクストが幾重にも重なり合っている様子を見ることができる。単一民族国家を公言する日本において、琉球、アイヌといった人々の民族意識は、外部との関係性の中で構築された一面を持つ。民俗学が行った民俗の収集という行為が、国民国家の形成に極めて大きな役割を荷ったという指摘［岩谷 1996］は、ここで大きな意味を持ちうる。国民国家が中央集権化されながら形成されていく際に、中央と位置づけられた場所とその周辺部分には、民俗・言語に様々な差異が存在している。それらは、国民化がすすむ中で、「消滅」の危機にさらされることになるが、これらを収集し、学問として構築する中で、そこに自らの共有された過去あるいは伝統を構築することを目指した日本の民俗学は、他の欧米諸国の民俗学と同様、国民国家の自己像を構築するのに大きな役割を果たしたと考えられる。ここで、中央との物理的な距離あるいは民俗の差異は、歴史の深度つまり時間的な距離と置き換えられる［村上 1985、岩谷 1999］。これらの実践を通じて、周辺から中央への進化の方向性は固定され、逆に周辺には、中央において失われた過去あるいは伝統が保持されている、と理解されるようになる。こうして、国家内部の差異は、時間軸に沿って並べられることで、ある一つの統一性、連続性、さらには共有された自己像を獲得する。

しかし、モーリス＝鈴木が指摘するように、ここで日本におけるアイヌの問題は取

り残される。なぜならば、彼らは異なった言語と民俗を維持する人々であり、民俗学のメカニズムを用いても、上述した意味での連続性を構築することは困難であるからである。その意味において彼らは異民族のままであった。しかし、彼らの保持する生活領域をまたいでロシアとの国境線が引かれたとき、彼らを異民族とみなすことは、日本国家にとって極めて大きな不利益になるという状況が生じ、それ以後彼らを国民国家の一員として再構築するための様々な実践が行われた。その中で彼らは、「過去」ではなく、「太古」へと位置づけ直され、日本人にその生活領域を占有されることを通じて、やむを得ず畑作をやめ、ニシン漁に従事することを強いられた側面を隠蔽されたまま、狩猟採集民として、太古の日本人とそのイメージを重ね合わせつつ、日本国民の一員として国民化されることになる。日本・ロシア両国家の「辺境」に位置づけられた彼らは、国境線をはさんで異なった国家の民となり、日本側のアイヌは、日本国家の中心部分との連続性を、その方向性を固定され、構築された。それは進化の方向性であり、しかしその創造された自己像は、彼らが一民族として自らを再定義する際のアイデンティティとなっているという［モーリス＝鈴木 2000］。ここでは、国民化というプロセスにおける、様々な差異の再定義と再解釈の実践が示されることで、日本という国家の内部にある様々な多様性が日本史というあるひとつのプロセスとして構築しなおされる様子の一端を見ることができる。

ハーツフェルドは、ギリシアにおけるフィールドワークを通じて、ヨーロッパの祖としてのアイデンティティと、長い間のトルコ化による日常生活（言語、慣習など）との乖離を埋め、ヨーロッパの一員として過去との連続性を自ら構築しなければならなかったギリシア国家について論じた［Herzfeld 1982］。しかしヨーロッパの祖でありかつ、その周辺に位置づけられている中から、自らをヨーロッパの一員として、近代国家として再構築しなければならなかった彼らの状況は、さらに国内において、周辺に位置づけられたクレタ島の人々にとって複雑な自意識をもたらす。クレタの島民の一部は、ギリシア国家の法から逸脱していることを自らのアイデンティティとして抱いており、それは時によって勇敢さ、男らしさとして認識されている。そしてそれらは、トルコと闘い、駆逐したギリシア国家の記憶と関連して、強く「ギリシア性」としても認識されうる。しかし彼らの法からの逸脱は、法治国家、近代国家からの逸脱でもあり、それはすなわちギリシアの非ヨーロッパ性を指し示すことにもなる。クレタの老人達は、過去におけるある秩序を理念型として構築し、そこからの距離（現在の無秩序な状態）をモラルの退廃として嘆き、国家による介入を正当化すると同時に、自らの過去こそを真のギリシア性として構築するという［Herzfeld 1997］。ここでは、自らの自意識が外部からの視線とそれとの関係性によって、多様に、多層的に構築される様子が示されている。人々は日常において、様々な解釈や実践を行い、そ

の解釈や実践は、その地点の外部に位置するものとの関係性において構築され、またそれは過去や未来との関連の中でも何らかの意味をもって語られる。ここには、ヨーロッパの祖たるオクシデントとしてのギリシア、あるいは、長い間のトルコ支配を経てオリエント化された地域としてのギリシア、といった一枚岩的な表象を許さない複雑で多層的な解釈の実践が示されている。

この多層的な解釈と実践はツィンによるインドネシアの山間民族（Meratus）の調査においてもみることができる［Tsing 1993］。彼女は民族誌において、外部との関係性の中に、また様々なコンテクストの中に、彼らの自己像があることを指摘している。ここで注目したいのは、移動を続ける彼ら（Meratus）は、マイノリティとしてインドネシア政府から政治的に排除されている。彼らは、耕作民として定住せず、イスラム教、キリスト教といった、国家の指定した一神教を信仰していない。彼らは国家内部において、無秩序であり未開として表象される。その中からイスラム化し、定住した人々（Banjar）は、国家の内部においてはやはりマイノリティとして不利益を被っているが、Meratus との関係においては、彼らは圧倒的に優位な立場にたつ。なぜならば彼らは、移動を捨て、定住し、イスラム教を信仰することで、より「進歩した」と自己を定義しているからである。

Meratus にとって、彼らの移動（mobility）は、彼ら自身の自立性の象徴であり、かつ無秩序の象徴でもあるという両面性を有している。彼らは、移動という実践と宗教とによって Banjar と自らを差異化ことによって、マジョリティである中央政府からの支持を取り付ける。しかしその差異化の実践は、自らの移動を強調するという点において、彼らの未開性あるいは無秩序を強調する行為となる上、政府の庇護下に入ることを意味する。この自立性と無秩序という二面性は、様々な局面において彼らの自己像を左右する。

ギリシアとインドネシアの例は、国家の内部で、周辺と中央とが時系列上に並べられることなく、コンテクストによって様々に解釈しなおされ、またそれらの解釈が、国家としての解釈とは全く異なった形で提示される様を示している。

V．オクシデンタリズムを越えて—私たちが人類学をおこなうために

このように、内部に抱え込んだ様々な差異とそれら各々の間にある多様な関係性の間から構築される多層的な自己についてのイメージを認識した上で、では人類学者は何を語るべきなのだろうか。キャリアやハーツフェルドといった欧米の人類学者が、他者を表象する際に、その本質化を意識化しつつ、さらに自らについて前提されたイメージを足元から揺さぶるという試みは、確かに、自己・他者表象についての新たな

側面を見せるだろう。「彼ら」あるいはオリエントは、「我々」もしくはオクシデントとは、距離的・文化的に離れた圧倒的な他者としてあるのではなく、「彼ら」は自らについてのイメージを対照したものであり、その営みを通じて逆に我々の自己表象もまた形作られており、またさらに、他者について語り表象（代表）する権利は、オクシデントの側にのみ許された特権ではなく、表象の独占はもはや許されないのだ、とすることは、確かに他者あるいは自己についての表象の真正性が存在するという前提と、その真正性をめぐる「誰が誰を語る（表象＝代表）するのか」といった問いを根底から覆すような大きなうねりになりうる。

またここで、フィールドワークと民族誌を書くという人類学の中心的な実践を再考し、再構築しようとする動きも忘れてはならないだろう。『オクシデンタリズム』という論集の中で、ブルデューは、「彼ら」（カビール）についての言説を流用し、「私たち」（フランス）の社会を批判し、それを変革するために、彼らの生活をより人間らしく描き出し、「彼ら」についての言説をそのために構築した、と批判された[Reed-Danahay 1995]。それによれば、『実践感覚』[ブルデュー 1980] で示したカビールの人々の生活は、彼らのハビトゥスを強調されることで、より「伝統的」に、つまり自ら（フランス）の「過去」に近づけて描かれている、という。そして、その「彼ら」をより自律的に描くという行為は、フランス社会の管理化の進展と、その非人間的なシステムを強調する結果をもたらすことで、フランスにおける再生産の理論のもつ現代批判の側面を強化する役割を果たす。しかし、「書く」という作業が、他者を自らに対置し、その意味において、自己とともに他者をも本質化して語ることであるという点を受け入れるならば、ブルデューの行った自己と他者を本質化して語り、自己の変革のために他者についての言説を利用するという行為は、それが人道にもとるものでない限り、批判されねばならないものではない。では、ここで批判されたのは、どのような問題だったのだろうか。

彼は、民族誌に必須とされるデータを一方のカビールについて恣意的に書き、フランス国内の教育制度を批判する際には、様々なデータを用いながらより現実世界に近いところから語ったという点において、つまり自らについて語るために、「彼ら」についての恣意的な言説を利用したとして批判されたわけだが、ここで問題とされているのは、カビールについてのブルデューの論考が、人類学的フィールドワークにもとづく民族誌として提示されたという理由による。しかし、ここで彼は、自国フランスについて、自らが社会学的見地から語るという点について批判されることはない。そこには、自己について学び語る（とされる）社会学に関する、上で述べたことと同様の、差異の隠蔽という問題が潜んでいると考えられる。しかしここで問題としたいのは、人類学的調査が行う、現実世界をより深く理解し、より精緻に描き出そうとする努力

をどのように評価するのか、という点である。多声化や対話形式など、様々な手法を取り入れながら、学問の中でより精緻に他者について語ろうとする努力は、それでもやはり民族誌は自らの文学性を受け入れ、書き物の一ジャンルとして、自らの思想として提示することしかできないという結論に達するのだろうか［杉島 1995］。しかし、フィールドワークという実践を行い、「彼ら」についてより近いところから、あるいは内部から理解しようとする試みを、ひとつの個人的な思想として括ってしまうことに対しては、疑問が残る。

清水が述べるように［1996］、現在、様々な文化的接触が世界の各地で体験され、その経験は人類学者に許された特権ではなくなり、また自己・他者についての表象を様々に行い、それらを操作する権利も、日常的に接触を行う人々によって取り返されている。しかし人類学をめぐる様々な批判を、表象の問題として閉じてしまうならばそれは、他者を理解し、他者について語ろうとしてきた人類学の実践を、自己自身へ向かって閉じてしまうことになろう、という彼の指摘は重要である。私たちは、人類学という学問を、他者理解の実践として、その点を放棄することなく、中央（オクシデント）と周辺部（オリエント）の狭間に存在する自らを、「マージナルな観察者あるいは監視者（モニター）」として認識し、少なくとも思想あるいは文学としてではなく、「彼ら」についての言説を提示しようとする姿勢を忘れるべきではないだろう、とする彼の意見を支持したいと思う。私たちは、自己内部にのみ視線を収束させることなく、内から外へ向けて視線を据え、「彼ら」についてより深く誠実に理解し、コミュニケーションすることを目指すために、様々なデータを収集し、それにもとづいてものを書く、という姿勢を放棄する必要はないと考える。さらにその先に、場合によっては「彼ら」の窮状を救うために、いくつかの努力を行わなければならないかも知れない。そこには、フィールドワークという特別な実践が、歴史的な文脈において、人類学という学問の中で必須項目として構築されてきたことを踏まえた上で、さらに対話や協力関係の構築という新たなフィールドへと向かうための様々な努力として捉えなおされることも含まれる［Clifford 1997］。

表象という行為の持つ自己と他者とをともに本質化する性質を踏まえた上で、それでもその行為をできるだけ公正に行おうと努力し、内部の様々な多様性を含む多面的な存在として自己と他者を描こうとすること、そして、人類学という実践を、対話へといたる道筋として理解しなおすこと、これらはともに、欧米における人類学が現在行おうとしている、新たな人類学の構築であると言える。しかし、それは私にとってどのような意味をもつのだろうかという問いが残る。

ここで、人類学を学ぶ「私」が「私たち」とのべるとき、それは誰を指すだろうか、という問いを立ててみたい。当然それぞれのコンテクストの中で、日本人の像を取り

結ぶこともあれば、欧米の人類学者と自らを重ね合わせることもありうる。しかし、自己と他者の間に存在する、「文明」への距離の差異を時間軸に置き換え、その距離を圧倒的な他者性へと書き換えることで、「彼ら」をオリエントとして、絶対的な他者として表象＝代表し、その言説の真正性を独占してきたことに対する反省としてオクシデンタリズムを捉えたとき、私たちは果たしてオクシデントへと自らを無自覚的に同定することは可能だろうか。日本人の持つオクシデントとオリエントの両面性は、ここでどのように理解すればよいのだろうか。

オクシデンタリズムを、自己の内部にある多様性への着目と、言説の真正性の開放として理解するならば、私にとってのオクシデンタリズムは、さらに自己をどのように定位するかという問いから出発することを意味する。人類学は、これまでの実践への反省を行いながら、新たな異文化コミュニケーションのツールもしくはプロセスとして自己の学問を立ち上げるための努力を行っているが、その反省の過程に私は自己を同化することができずにいる。他者を表象することがもつ傲慢な側面やその一方向性への批判とそれについての自己反省として理解し、自省することはできても、それを体感することができずにいる。それは、アジア諸国に対する戦後日本の曖昧な態度に関連して、私自身を加害者として認識し損ねていることに起因するかもしれないし、また私が圧倒的な他者の前にオクシデントの一員として立ち、調査を行った経験をもたないことによるのかも知れない。しかし、自らの調査結果が日本語で書かれる限り、英語やフランス語で書かれたものに比べ、圧倒的にその影響力が低く、また当該地域の人々との摩擦も大きくなりにくいことを考え合わせれば、それは海外におけるフィールドワークの経験の有無にのみ関連することではないと考えることもできる。

自己の中にある両面性あるいは多様性を認識し、さらにその上で他者を理解しようと務めることが人類学者の営みであるとするならば、私たちは実際、誰に向かってその成果を還元していくべきなのだろうか。人類学の内部において、「私」は誰を指すのだろうかという問いは、それを語り、共有しようとする相手の存在を浮かび上がらせてくれる。桑山は、アメリカ人類学の日本研究を例にあげながら、日本人研究者とアメリカ人研究者の間の微妙な関係について論じているが、ここからは、欧米人類学から、「現地の人類学者」としての地位しか与えられない日本人人類学者の立ち位置に対する苛立ちをよむことができる［桑山 1997］。自らは極めて欧米に近いスタンスから他者を表象し、さらに、これまで欧米人類学が行ってきた一方的な他者表象に対する批判と自省に自らを重ね合わせているにも関わらず、一方においては、現地の人類学者としての位置しか与えられないこと、ここには、これまで述べてきた日本人類学の持つ特異な両面性が明確に現れている。自らは調査地の人々を「他者」（オリエント）として表象するにも関わらず、西欧人類学において、日本人は依然として「他者」（オ

リエント）として表象されつづけている。

この両面性は、フェミニズム人類学において経験された構造と極めて類似している。彼女達は、自らの西欧という文化的バックボーンにもとづき、自らの文化の中で、「他者」としてでなく「自己」としてあることをめざすが、性という差異を放棄することがないゆえに、自文化において「他者」でありつづけることを選択しているとも言える［Abu-Lughod 1991］。その一方で、自文化内における女性つまり「他者」としての経験を、「彼ら」のうちの「彼女ら」の中に見出すことで、その抑圧の経験を共有しようとする。しかし、自文化における「他者」としての経験をもとに「彼女ら」と共有しようとすることがらは、自らの文化的背景ゆえに、「彼女ら」に対して「他者」として存在しつづけるのである。

しかしここには、日本人類学とフェミニズム人類学の大きな相違が存在する。それは自らのポジショナリティについての自覚の問題である。中谷は、自らのポジショナリティを批判的に読み込みながら、「彼女ら」について書くこと、つまり自らのポジションの揺れを意識化することを目指すという［中谷 1997］。もちろんここで私は、日本人類学がことさらに独自性や特異性を強調し、まったく別の人類学を構築することを提唱するわけではない。しかし少なくとも、中心（欧米）において行われている人類学を、日本人類学のおかれた立場を読み込みながら、ある距離をとって眺め、それについて考察することは必要であろうと考える。人類学的見地と語彙を身につけたにも関わらず、人類学において「他者」として表象されつづけているという私たちの経験は、自らの位置を的確に把握すれば、人類学の内部において、フェミニズム理論や非西欧地域出身の人類学者が行ったように、その特権を強く揺さぶることを可能にするだろう。そのためには、（欧米）人類学の内部において、その理論にそいながら、自らの立ち位置を明確にした上で発言することが必要になる。

そして現在私は、自らのポジショナリティを確立するために、もう一つの重要なアプローチがあると考えている。それは、自らの立つ位置が日本であることを再認識することである。「私」が、人類学を日本語で考え、書いている以上、それを共有するのが、日本語を理解する人々であることは疑いない。しかし残念ながら、人類学的な研究が、実際の日常生活で何らかの意義を見出されることはほとんどないといってよい。これは多くの部分、専門的に人類学を学び、（西欧）人類学の語彙を身につけることによってしか人類学的知識を理解することができないことによる。異文化間の接触がますます増加する中、人類学が蓄積した様々な知識は、その重要性を増していると考えられる。それらを身近な人々とも共有するために、人類学という学問と社会との境界に身をおきながら、「翻訳」という作業を通じて、日本語として読めるものにする努力をおこなうことが同様に必要であろう。このふたつのアプローチは、一見するとその

方向性は相反するように思われる。しかし、ともに日本における人類学が自らの位置とその存在意義を確立するためには不可欠なものであると考える。

参考文献（和文）

青木保ほか編　1997『民族の生成と論理』（岩波講座文化人類学 5）岩波書店

青木保　1998「オリエンタリズムとオクシデンタリズム」『逆光のオリエンタリズム』岩波書店。

青柳まちこ編・監訳　1996『「エスニック」とは何か』（エスニシティ基本論文選）新泉社。

網野善彦、海老坂武、アンチオープ，G.　1998「〈海〉から歴史を読みなおす―カリブ海・日本海・地中海」『〈複数文化〉のために―ポストコロニアリズムとクレオール性の現在―』（複数文化研究会編）人文書院。

アンダーソン，ベネディクト　1997（1983、1991）『想像の共同体―ナショナリズムの起源と流行―』（増補版、白石さや・白石隆訳）NTT 出版。

岩竹美加子　1996「はじめに」『民俗学の政治性―アメリカ民俗学 100 年目の省察から』（岩竹美加子編訳））未来社。

――――　1999「「重出立証法」・「方言周囲論」再考」『未来』396 号，397 号，399 号。

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。

――――　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。

――――　2002「文化への閉ざされた道―30 年代アメリカ合衆国における文化についての言説―」『思想』933:139-161。

上野千鶴子　2001「構築主義とは何か―あとがきに代えて―」『構築主義とは何か』（上野千鶴子編）勁草書房。

鏡味治也　1997「オクシデンタリズム―「民族文化」の語り方―」『民族の生成と論理』（青木保ほか編、岩波講座文化人類学 5）岩波書店。

桑山敬己　1997「「現地」の人類学者―内外の日本研究を中心に―」『民族学研究』61(4)。

クリフォード，J.・マーカス，G.E.編　1996（1986）『文化を書く』（春日春樹ほか訳）紀伊国屋書店

サイード，エドワード　1993（1978）『オリエンタリズム』平凡社。

酒井直樹　1996「序論―ナショナリティと母（国）語の政治―」『ナショナリティの脱構築』（酒井直樹ほか編）柏書房。

清水昭俊　1996「植民地的状況と人類学」『思想化される周辺世界』（青木保ほか編、岩波講座文化人類学 12）岩波書店。

――――　1998「序章―周辺民族と世界の構造―」『周辺民族の現在』（清水明俊編）世界思想社。

杉島敬志　1995「民族誌におけるリアリズムの終焉」『民族誌の現在―近代・開発・他者―』（合田涛・大塚和夫編）弘文堂。

スピヴァク，G．C．1998（1988）『サバルタンは語ることができるか』（上村忠男訳）みすず書房。

関本照夫　1994「序論」『国民文化が生まれる時』リブロポート。

――――　1998「文化概念の用法と効果」『文化という課題』（青木保ほか編岩波講座文化人類学 13）岩波書店。

竹村和子　2000『フェミニズム』岩波書店。

村上淳一ほか　1985『現代に生きるグリム』岩波書店。

中谷文美　1997「「女性」から「ジェンダー」へ、そして「ポジショナリティ」へ―フェミニスト人類学の系譜―」『個からする社会展望』（岩波講座文化人類学 13）岩波書店。

――――　2001「〈文化〉？〈女〉？―民族誌をめぐる本質主義と構築主義」『構築主義とは何か』（上野千鶴子編）勁草書房。

西川長夫　1992『国境の越え方―比較文化論序説―』筑摩書房。

――――　1993「国家イデオロギーとしての文明と文化」『思想』（岩波書店）827:4-33。

――――　1995『地球時代の民族＝文化理論―脱「国民文化」のために―』新曜社。

――――　1998『国民国家論の射程―あるいは〈国民〉という怪物について―』柏書房。

西川長夫ほか編　1989『ロマン主義の比較研究』有斐閣。

――――――　1995『ヨーロッパ統合と文化・民族問題』人文書院。

ハンドラー，リチャード、リネキン，ジョスリン 1996（1984）「本物の伝統、偽物の伝統」『民俗学の政治性―アメリカ民俗学 100 年目の省察から―』（岩竹美加子編訳）未来社。

フィンケルクロート，アラン　1999『思想の敗北あるいは文化のパラドクス』（西谷修訳）河出書房新社。

古谷嘉章　1996「近代への別の入り方―ブラジルのインディオの抵抗戦略」『思想化される周辺世界』（青木保ほか編、岩波講座文化人類学 12）岩波書店。

――――　2001『異種混淆の近代と人類学―ラテンアメリカのコンタクトゾーンから』人文書院。

ブルデュー，ピエール　1988（1980）『実践感覚 I，II』（今村・港道訳）みすず書房。

細見和之　1998「「日本人」とクレオール」『〈複数文化〉のために―ポストコロニアリズムとクレオール性の現在―』（複数文化研究会編）人文書院。

ホブズボウム，E．・レンジャー，T．編 1992（1983）『創られた伝統』（前川啓治訳）紀伊国屋書店。

松山利夫　1996「受容から抵抗へ―アボリジニの生活の展開」『思想化される周辺世界』（青木保ほか編、岩波講座文化人類学 12）岩波書店。

モーリス＝鈴木，テッサ 1998「グローバルナ記憶・ナショナルな記述」（大久保桂子訳）『思想』8月号。

―――――――― 2000『辺境から眺める―アイヌが経験する近代』（大川正彦訳）みすず書房。

山下晋司・山本真鳥編　1997『植民地主義と文化―人類学のパースペクティブ―』新曜社。

参考文献（欧文）

Abu-Lughod, Lila 1991 Writing against Culture. In *Recapturing Anthropology: Working in the Present,* Richard G. Fox ed., School of American Research Press.

Carrier, James G. 1992 Occidentalism: the world turned upside-down. In *American Ethnologist* 19(2):195-212.

―――――――― 1995 Preface. In *Occidentalism: Images of the West,* James G. Carrier ed., Oxford University Press.

Clifford, James. 1997 Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology. In *Anthropological Locations: Boundaries and Ground of a Field Science,* A. Gupta and J. Ferguson eds., University of California Press.

Herzfeld, M. 1982 *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece.* The University of Texas Press.

―――――― 1995 Hellenism and Occidentalism. In *Occidentalism: Images of the West.* James G. Carrier eds., Oxford University Press.

―――――― 1997 *Cultural Intimacy: Social poetics in the Nation-state.* Routledge.

Reed-Danahay, Deborah 1995 The Kabyle and the French: Occidentalism in Bourdieu's Theory of Practice. In *Occidentalism: Images of the West.* James G. Carrier eds., Oxford University Press.

Tsing, Anna L. 1993 *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place.* Princeton University Press.