



日常的抵抗論



小田亮

1. 日常実践と共同性への注目

本書は、日常実践においてはたらく思考——「野生の思考」や「実践知」などと呼びうる思考——が、現代社会においてどのような意義をもつのかを明らかにしようとするものである。結論を先取りしていえば、〈顔〉のある関係性という真正な水準を基盤とする「日常的なもののやりかた」は、周囲の環境と関係性から身を離すことで環境を計量化して支配しようとする主体——これを「啓蒙主義的主体」と呼ぼう——なしに、計量化されて条里化された均質空間を、それとは異なる生活の場へと変容させる実践である。そして、本書では、そこにみられる変容こそが、近代の支配のテクノロジーにたいするラディカルな抵抗であることを示したいとおもう。

そのような「日常的なもののやりかた」は、近代知による思考、たとえば社会の変革をめざす近代的思考からは、ほとんど無視されてきたといつてよい。無意識的な反復や模倣を本質とする日常実践は、現状の秩序を維持するものであり、支配的な体制の再生産にしかならないとみなされてきたからである。けれども、本書では、計量化されて条里化された均質空間における支配とその主体となる啓蒙主義的主体をラディカルに変容させているのは、意識的で未来志向的な変革のプロジェクトではなく、現状の再生産のようにみえる無意識的な反復や模倣による日常実践であることを述べる。そのような実践はあたりまえの日常的なもののやりかたであるが、それをあえて「抵抗」と呼ぶことで、反復・模倣における変容——快楽や笑いをともなう変容——に注目しようとおもう。

また、啓蒙主義的主体の確立による支配のテクノロジーは、19世紀から20世紀までの近代にみられるもので、20世紀末からのポストモダンの状況においては、すでにそのような主体化と支配のテクノロジーは崩れ去っているのだから、いまさらそれに対する「抵抗」を称揚したところで意味がないのではという疑問もだされよう。けれども、本書では、ポストモダニズムにおいても啓蒙主義的主体が温存されていること、そして、あたらしい支配のテクノロジーもまた計量化され条里化された空間における区分にもとづいていることから、ポストモダンと呼ばれている現代においても「日常的なもののやりかた」によるラディカルな変容によって、人びとはその空間を自分たちのものにし、生き抜くスペースをつくりだしていく意義にはかわりがないことを示そうとおもう。

日常実践において働く実践知は、レヴィ＝ストロースのいう「野生の思考」ないし「具体の科学」にしる、ミシェル・ド・セルトーのいう「日常的なもののやりかた」としての「戦術」にしる、ピエール・ブルデューのいう「実践感覚」にもとづく「使用の戦略」にしる、近代のシステムにおいて支配的な知である近代知や科学知・理論知との対比によって位置づけられるものである。けれども、そのことは、実践知を、近代化によって失われたものと実体化してとらえたり、その復権を唱えたりすることにつながるというわけではない⁽¹⁾。レヴィ＝ストロース、ド・セルトー、ブルデューのあいだには、対立といっても良いようなちがいがあっても、実践知と近代知がそれぞれ固有の同一性をもちながらまったく異なるものとして対立しているという見方

を批判している点では共通している。いいかえれば、実践知と近代知の区別を二元論的にとらえることに対する批判を共有しているのである。そのことは、日常実践論を理解するうえでとても重要なことだ。

その重要性は、カルチュラル・スタディーズの前史とされるレイモンド・ウィリアムズやリチャード・ホガートらの民衆文化のとらえかたと比較すると理解しやすいかもしれない。

第二次世界大戦前、テクノロジーと経済の発達による大衆文化の発展という状況のなかで、利益ばかりを追求する功利的な商業主義や、大衆向けに大量に印刷される新聞・雑誌や映画やポップ・ミュージックなど、科学技術を用いた複製技術やマスメディアによって「文化」が脅かされていると懸念したケンブリッジ大学の文学者F・R・リーヴィスを中心に集まった学者や批評家たち（リーヴィス派とか、彼らの雑誌の名前からスクルーティニー派と呼ばれる）は、英文学者や批評家の役割は、大衆文化（マスカルチャー）のはびこる中で最高の文学的価値を護ること、いいかえれば、何が「偉大な作品」かという「カノン（canon正典）」を確立し保存すること（つまりミルトンやシェイクスピアやチョーサーといった偉大な作家・作品と、その他の群小な作家・作品とに分けること）だとした。そういった「カノン形成」（カノンを確立させること）の成果のひとつが、イギリスの小説の「偉大な作品」を並べたリーヴィスの『偉大なる伝統』（1948年刊行）である。こうして形成されたカノンは、日本の大学の文学教育（研究）にも最近まで受け継がれてきた。

労働者階級出身のホガートやウィリアムズが大学で文学や文芸批評を学んだ頃は、そのようなエリート主義的な「カノン防衛」と大衆文化批判がアカデミズムにおいてなされていた時期だった。けれども、戦後になるとそれまで大学に行くことのなかった労働者階級や下層中流階級出身の学生たちが大学に行くようになり、働きながら大学に行くことができるような成人教育（社会人教育）のクラスも大学にできた。ホガートもウィリアムズも最初は成人教育の教師であり、その中で非エリート・非アカデミズム・非カノン主義的な「文化」についての研究と教育を始めた。つまり、アーノルドやリーヴィス派たちのいう「高級文化（ハイカルチャー）」や、白人男性の批評家や研究者、教師などの特権的なエリート集団が決めた「偉大な文化」からは、非白人や下層階級や女性といった非特権的な集団が担ってきた「文化」が「文化」として認められていなかった（実際には非白人や女性たちも白人男性と同じような「芸術作品」を作っていた）状況のなかで、労働者階級出身の教師が労働者階級出身の学生を教える成人教育のクラスで、「文化」というものを教えるとはどういうことなのか、という問題をホガートやウィリアムズは追求し始め、「文化」という概念をエリート主義的な「文化＝教養」という意味ではなく、「生活における諸実践の総体」という文化人類学的な「文化」の概念を取り入れ、ポピュラー・カルチャー（民衆文化）としての労働者階級の文化を研究し始めたのである。

ホガートは、イギリス労働者階級の「伝統的な民俗文化」の没落を指摘する（ホガートが本当の「民衆文化」を語るとき、自分が子どもの頃の個人的な体験を交えながら、ノスタルジックに語っている）一方で、当時のイギリス労働者階級の若者たちがアメリカの大衆文化を受け容れていることに批判的だった。彼は、伝統的な民衆文化（ポピュラー・カルチャー）と大衆文化（

マス・カルチャー)とを区別している。ホガートのいう大衆文化(マス・カルチャー)とは、ミルク・バーのジュークボックスやラジオから流れるアメリカのポップスやテレビ番組や、大衆雑誌やセンセーショナルな日曜新聞などに掲載される暴力小説やマンガや犯罪記事などを指しており、それらは、パブや労働者特有の言葉づかいやコミュニティ活動に支えられた労働者の身近な社会的な絆や日常的経験に結びついていた民衆文化を破壊しているとホガートはみなしていた。つまり、ホガートは、イギリスの労働者階級はいまやアメリカの文化帝国主義とマスメディアが大量に流通させている通俗出版物によって「植民地化」されていると考え、労働者階級文化の研究を、そのような「植民地化」を批判するものと捉えていたといえる(それは、アドルノとホルクハイマーの『啓蒙の弁証法』のなかの「文化産業」による大衆文化批判にも通じている面がある)。

このような大衆文化と区別された「本物の伝統的な民衆文化(ポピュラー・カルチャー)」というホガートの捉えかたは、最近の文化人類学やポストコロニアル研究などでは、「本質主義」的な文化の捉えかたと批判されるものだろう。そこで批判されている本質主義的な文化の捉えかたというのは、人種や民族や階級などのカテゴリーと、その人びとのもつ文化とが自然な結びつきを持っていて、それは容易に変化しがたい本質をなしており、そこに帰属する人びとの行動や思考がその文化によって一様に規定されていると捉える考え方を指している。たしかに、従来の人類学者は、他民族の文化を研究するとき、それぞれの民族の文化は他の文化と明確に区別しうる境界をもつ「実体」(客観的な実在物)であって、その民族の変わらぬ「本質 essence」としての文化を実体的に把握することによってその人々の本当の姿を客観的に知りうるし、表象しうるとする立場をとり、近隣の民族から移入された文化や、植民地化や近代化にともなって入ってきた近代文明や欧米の制度や事物を、研究対象とすべき不変の本質から区別して、純粋な伝統文化の「汚染」と見なすがあった。そして、人類学者のジェームズ・クリフォードが批判しているように、その汚染の広がりをも前にした人類学者たちの「消滅しつつある伝統文化」という「エントロピックな語り」(消滅の語り)は、人びとが外から入ってきた欧米の文化などを異種混濁化して創造している現在の文化を否定しているといえる。

たしかに、高級文化や大衆文化と区別された「労働者階級の本物の民衆文化」というホガートの捉えかたは「本質主義」的な捉えかたにみえるし、マスメディアや輸入アメリカ文化に「汚染」されて消滅しつつある「本物の民衆文化」というホガートの言いかたは、「本物の高級文化」を守ろうとしたリーヴィス派の言いかたと同じように、「エントロピックな語り」に聞こえる(ホガートやウィリアムズへのリーヴィス派の影響が指摘されてもいる)。じっさい、ホガートは階級や階級文化を実体的に他から区別できるものとし、イギリス労働者階級文化の「英国性」はアメリカの大衆文化と区別されるべきものだとしているところがある。

けれども、ホガートによる大衆文化と民衆文化の区別は、リーヴィス派による高級文化と大衆文化の区別を批判するものだった。ホガートは、「いま進行している文化闘争を、まあたとえて言えば、『タイムズ』紙と絵入り大衆紙とがそれぞれ代表している勢力の間の正面闘争、といった風に見なすのは間違いだ」と述べて、人口の大多数がいつか『タイムズ』紙を読む日がくるとを期待するのは一種の知的俗物主義で、「品の良い週刊誌を読む能力が、そのままよい生活を

送るのに必要欠くべからざるものではない」とし、つぎのようにいう。「真理に触れるには、ほかの道がいくらでもある。より詰まらない大衆娯楽に私が反対する最大の理由は、それが読者を『高級』にさせないからではなく、それが知的な性向をもっていない人びとがかかれらなりの道をとって賢くなるのを邪魔するからだ」〔ホガート 1974:263-264〕。そして、ホガートが指摘していたのは、大衆新聞やハリウッド映画が産み出そうとしている「階級のない階級」や「画一的なインターナショナルな人間タイプ」によって、「階級文化」が「階級のない文化」や「顔のない文化」に取って代わられていく危険であった。ホガートによる「植民地化された大衆文化」と民衆文化の区別は、文化人類学やカルチュラル・スタディーズが陥りがちな「異質化の罨」（松田素二氏の用語、第4章を参照）を回避するための手立てとして再評価の余地がある。⁽²⁾

そして、ホガートの実体的な階級文化の捉えかたを修正していくうえで参照すべきものは、E・P・トムソン〔Thompson 1966〕による「階級文化」の捉えかたとミシェル・ド・セルトーの「民衆文化」の捉えかただろう。ジャウディン・サルダーが述べているように、トムソンは、労働者階級によるジョン・バニヤンの『天路歷程』やメソジストの宗教活動の受け入れ方を例に挙げて、「労働者階級の文化は、上流階級の文化とはまったく異なる資源から作りだされているわけではない。ただ労働者たちは、資源に対する独自の関わり方や思考、創造的活動によってまったく新しい特徴的な文化を作りだしているのだ」〔サルダー 2002:34〕ということを明らかにした。そして、労働者階級は上流階級との関係の中で自らの社会的位置を認識し、その関係の変革や意味づけのために自分たちの階級文化を創造していったことを指摘している。このように、トムソンは、「階級」や「階級文化」というものを、ある集団が不変的にもっている本質とは無縁な、長期の社会的プロセスのなかから生み出されるアイデンティティと見なした。「労働者階級の文化」の独自性・自律性は、貴族階級やブルジョワ階級との隔絶によるものではなく、それらの階級との社会関係のなかで、同じ資源に対するアプローチの仕方や利用の仕方であると捉えたのである。

トムソンのそのような捉えかたは、ド・セルトーの「民衆文化」の捉えかたに通じるものがある。ド・セルトーは、民衆文化というものをエリート文化とは画然と区分されたものとして実体化・固定化するとらえかたを批判して、民衆の実践による文化を「日常的なふつうのやりかた」ととらえ、その独自性は、支配的な秩序・体制が生産したものを日常のなかで用いる際の、「独特のやりかた」に求めている。そして、その独特のやりかたを、支配的な秩序における「戦略」と区別して、「戦術」とよんでいる。ド・セルトーが「戦術」と区別している「戦略」とは、意志と権力の主体が周囲の環境から身をひきはなしてはじめて可能となるような力関係の計算や操作のことで、そこに前提されるのは、目標の相手に対するさまざまな関係を管理できるように境界づけられた「固有の場所」である。自分に固有の場を与える「空間の分割は、ある一定の場所からの一望監視という実践を可能にし、そこから投げかける視線は、自分と異質な諸力を観察し、測定し、コントロールし、したがって自分の視界のなかに『おさめ』うる対象に変えることができる」〔ド・セルトー 1987:100〕。つまり、この「固有の場所」とは、対話や身体的相互性による自己再帰的な諸関係から切り離されたアルキメデスの点であり、科学知を可能にすると同時に、他者との関係に左右されない自律性をもつ近代の啓蒙主義的な主体がよってたつ仮構

の場所にほかならない。それに対して、「戦術」とは、全体を見通すことのできるような境界づけられた自分の固有の場所があるわけでもないのに、なんとか計算をはかることである。それは、「自分にとって疎遠な力が決定した法によって編成された土地、他から押しつけられた土地でなんとかやっつけていかざるをえない」〔ド・セルトー 1987 : 102〕。この「戦術」という概念は、「所有者の権力の監視のもとにおかれながら、なにかの状況がスキをあたえてくれたら、ここぞとばかり、すかさず利用する」という、固有の場所をもたないがゆえに融通の利く、臨機応変の実践を指している。

ド・セルトーのいう、日常的なもののやりかたとしての「戦術」は、普通の人びとがすでに支配的な秩序に包摂され、ことばもモノも自分たちではなく他者が生産したものを使用するしかない状況で「なんとかやっつけていく」ために日常的に実践している「わざ」を指していた。ド・セルトーは、その「わざ」を「ブリコラージュ」というレヴィ＝ストロースの用語でもいいかえている。レヴィ＝ストロースのいうブリコラージュは、人類の長い歴史のなかの普遍的な思考＝知のありかたとしての「野生の思考」による「もののやりかた」を指していた。「ブリコラージュ」とは、限られた持ち合わせの雑多な材料と道具を間に合わせで使って、目下の状況に必要なものを作ることを意味する。それらの材料や道具は、設計図にしたがって計画的に作られたものではなく、たいていは以前の仕事の残りものとか、そのうち何かの役にたつかもしいないと思っ取って置いたものや、偶然に与えられたものなど、本来の目的や用途とは無関係に集められたものであるため、ブリコルール（ブリコラージュする人）は、それらの形や素材などのさまざまなレベルでの細かい差異を利用して、本来の目的や用途とは別の目的や用途のために流用することになる。

レヴィ＝ストロースは、このようなブリコラージュにおいてはたらいっている思考を近代以前からあった具体の科学としての「野生の思考」と呼び、それを「栽培された思考」としての近代の思考と対比している。すなわち、「野生の思考」をブリコルールの仕事にたとえる一方で、近代科学（正確には西洋近代に特殊な思考）をエンジニア（技師）の仕事にたとえてながら、つぎのように言っている。

ブリコルールは多種多様な仕事をやることができる。しかしながらエンジニアとはちがって、仕事の1つ1つについてその計画に即して考案され購入された材料や器具がなければ手が下せぬというようなことはない。彼の使う資材の世界は閉じている。そして「もちあわせ」、すなわちそのときそのとき限られた道具と材料の集合で何とかするというのがゲームの規則である。しかも、もちあわせの道具や材料は雑多でまとまりがない。なぜなら、「もちあわせ」の内容構成は、目下の計画にも、またいかなる特定の計画にも無関係で、偶然の結果できたものだからである。すなわち、いろいろな機会にストックが更新され増加し、また前にもものを作ったり壊したりしたときの残りもので維持されているのである。したがってブリコルールの使うものの集合は、ある1つの計画によって定義されるものではない。...ブリコルール自身の言い方を借りて言い換えるならば、「まだなにかの役に立つ」という原則によって集められ、保存された要素でできている。〔レヴィ＝ストロース 1976 : 23〕

つまり、エンジニアが、全体的な計画としての設計図に即して考案された、機能や用途が一義的に決められている「部品」を用いるのに対して、ブリコルールは、もとの計画から引き剥がされて一義的に決められた機能を失い、「まだなにかの役に立つ」という原則によって集められた「断片」を、そのときどきの状況にあわせて臨機応変に用いるというわけである。

このように、ド・セルトーのいう「戦術」とレヴィ＝ストロースのいう「ブリコラージュ」は、ほぼ同じような「もののやりかた」を指している。ただ、どういう状況での「もののやりかた」を説明するものかにおいて、両者のあいだには重点の置きかたの違いがある。すなわち、ド・セルトーのほうは、近代化や植民地化や情報化によって近代システムにすでに包摂された現代社会において普通の人びとが言説や制度の生産者ではなく消費者にされた状況で、どのように日常実践をおこなっているかを説明しようとしたものであるために、「野生の思考」のみがはたらくような状況を強調することなしに、いわばエンジニアの思考によって生産された事物や言説を一方向的に受容する側にみられる、エンジニア（生産者）とは異なる「もののやりかた」を説明することに重点が置かれている。そのため、ド・セルトーの議論においては、やりかたの違いが強調される（ド・セルトーは後でみるように、その違いを「戦略」と「戦術」という対比をつかって説明している）だけで、それらを実体化したりそれぞれに固有の場所を与えたりすることによる二元論的な図式をつくりだす余地をあたえてはいないといえよう。

それに対して、レヴィ＝ストロースの議論のほうは、近代化・植民地化以前の文化の作られかたを説明するものであるために、他人の支配している場所で他人の作ったものを受容しながら、それを独自の「もののやりかた」で自分たちのものとして「流用」というより、もともと「もの」が1つの機能だけに限定されて生産されることがないような文化のありかたにおいて、自分の作ったものであろうと他人の作ったものであろうと、「もの」を臨機応変に使うという創造のしかたの普遍性に重点が置かれていると言っていいだろう。けれども、レヴィ＝ストロースの場合も、「野生の思考」を近代科学と同じように合理的であり、かつそれよりも普遍的なものであるとし、さらに近代科学においてもじつは野生の思考がはたらいっているとする点において、実体的な二元論とは一線を画している。⁽³⁾

しかし、それらが同じ「もののやりかた」であるということは、現代社会の「普通の人びと」の日常実践のありかたを捉えるうえで、大きなヒントになろう。つまり、ド・セルトーのいう日常的なもののやりかたとしての「戦術」は、近代の諸制度やシステムに囲い込まれたバラバラの個人が新しく創りだしたやりかたなのではなくて、人類の文化に普遍的な「野生の思考」という知に支えられたものであり、近代システムに包摂される以前と以後の日常実践には（非連続性ととも）連続性があるということを示しているからである。いいかえれば、そこには、支配文化とは画然と切り離される実体としてではないにせよ、人びとの日常的なつながりが作りだす独特の場や、他者の生産物を活用する独特のやりかたによって作られるふつうの文化がある。つまり、その「もののやりかた」、活用の独特のしかたには、人類のこれまでの思考のありかたと、関係性のつくりかたという裏打ちがあるのであり、それらはたしかに「野生の思考」とつながっているのである。

ところで、ド・セルトーの「戦略」と「戦術」、レヴィ＝ストロースの「栽培された思考」と「野生の思考」は、ドゥルーズとガタリ [1994] のいう、「条里空間」（区画化された空間）における普遍的思考（王道科学）と、「平滑空間」（なめらかな空間）におけるノマド的思考（マイナー科学）という対比と重ね合わせることができる。ドゥルーズとガタリは、二元論的な図式と批判されることを怖れずに、さまざまな対比によってその区別をしている。支配するための秩序である条里空間では、閉鎖空間を区分してそこに直線的かつ固体的事物を配分するのに対して、平滑空間は流体としての事物が開放空間のなかに配分されるモデルである。ドゥルーズとガタリは、平滑空間について、つぎのように述べる。

平滑空間の等質性は無限に接近する点同士の間には存在しないのであり、近傍同士の接合は特定の道筋とは無関係に行なわれる。それはユークリッド的条里空間のように視覚的な空間であるよりも、むしろ触覚的な、つまり手による接触の空間、微細な接触行為の空間なのだ。平滑空間は運河も水路ももたない1つの場、非等質な空間であって、非常に特殊な型の多様体、すなわち非計量的で中心をもたないリゾーム的多様体、空間を「数える」ことなく空間を占める多様体、それを「探検する」には「その上を進んでいく以外にはない」ような多様体に一致するのである。この型の多様体は外部の1点から観察されうるという視覚的条件を満たしていない。 [ドゥルーズ／ガタリ 1994 : 427]

ドゥルーズとガタリは、条里空間ではある1点から他の1点への道筋が計量されうるとされているが、平滑空間にはそのような点と点を結ぶ道筋を測定することのできる外部の1点（超越的な高みの足場）はないという。条里空間を一望可能で計量可能なものにしてこの外部の1点がド・セルトーのいう「固有の場所」であることは理解しやすいだろう。そして、ドゥルーズとガタリは、このような条里空間と平滑空間の対比を、さらに思考の形式の対比および人との関係性のありかたの対比と重ね合わせて特徴づける。すなわち、条里空間は、王道科学ないし帝国科学を代表とする「普遍的思考」という形式によってとらえられるものであり、平滑空間は、マイナー科学のような種族的でノマド的な思考の形式によってとらえるものとする。そして、関係性の形式、すなわち人と人とのつながりのありかたでは、条里空間における関係性の配分はツリー状のモデルにしたがう組織であり、平滑空間において配分されるのはリゾーム的な多様体であるという。

ドゥルーズとガタリのいう条里空間が、ド・セルトーのいう支配的文化の「戦略」に特徴的な「固有の場所からの一望監視を可能にする空間の分割」によってできる空間であることは理解しやすいだろう。そして、ド・セルトーのいう民衆（ふつうの人びと）による「戦術」は、条里空間に閉じ込められた人びとが自分たちの日常生活の空間を部分的に平滑空間へと変容させる実践、つまり平滑空間を身近な空間にひそかに導入する実践ととらえられるだろう。そのようなことが可能なのは、条里空間に閉じ込められながらも、日常的実践において人びとは、平滑空間に対応する思考の形式や人との関係性のつくりかたを保持しているからである。

ドゥルーズとガタリは、王道科学に代表される普遍的思考とマイナー科学に代表されるノマド

的思考（遊牧的思考）という思考の形式の対比について、つぎのように説明する。

心的空間を条里化する古典的思考像は自分の普遍性を主張する。……「普遍的方法」の指揮下で〈存在〉と〈主体〉という二重の観点から、条里化された心的空間にあらゆる種類の实在と真理が位置づけられるのである。とすれば、そのような思考像を拒絶して別なやり方で思考しようとする遊牧的思考を特徴づけるのは容易であろう。つまり遊牧的思考は、普遍的思考主体を要請する代わりに特異な人種を要請するのであり、また、包括的全体性に根拠を置く代わりに草原、砂漠、海といった平滑空間としての地平なき環境に展開するのである。〔ドゥルーズ／ガタリ 1994 : 435〕

このような、「主体」と「全体性」を拒絶する1970～80年代の「ポストモダン理論」は、後で本書でも述べるように、人びとのあいだの連帯や政治的なアイデンティティを否定し、マイノリティの社会運動などを阻害するものとして批判されている。けれども、ここで述べられているような「普遍的思考の主体」（本書では「啓蒙主義的主体」と呼ぶ）や、ツリー構造に規定された「包括的全体性」を拒絶しても、人びとのあいだの連帯や共同性を否定することにはかならずしもつながらない。そこには別の形式の関係性やつながりが生成されているからであり、そのような関係性に支えられているからである。

ここで重要なことは、平滑空間（およびそこでのノマド的思考）は、それに対応する関係性の形式、すなわち明確な境界線で区切られることなく、地下茎のように延びていくリゾーム的な多様体としての「共同体」において生成され、実践されるということである。いいかえれば、日常的なもののやりかたにみられる実践知は、人と人との〈顔〉のみえる関係とその延長によって作られている「共同体」にささえられているのである。それは、ツリー状構造をモデルとする思考によってはとらえることのできない共同体である。

つまり、必要とされるのは、栽培された思考と野生の思考、ツリー構造とリゾーム構造、条里空間と平滑空間、戦略と戦術という対比を微細にかつ明確にすることで、ツリー状構造による社会と共同体という二元論によって創られた共同体概念から離れて、共同体という概念を変えることである。そして、栽培された思考と野生の思考とのあいだ、あるいは条里空間と平滑空間とのあいだの水準のちがいを具体的に示すことによって、共同体についての言説を変革することこそ、文化人類学の社会科学への貢献のうちでもっとも重要なものだろう。これまで社会科学が当然のごとく前提としてきた、「社会」——市民社会や「まったくの他者と〈交通〉する空間」——と対比される「共同体」についてのイメージは、日常的な「もののやりかた」とそれが実践されている生活の場をとらえるための障害にしかならないだろう。多様体としての共同体は、何か共通の属性や同一性によって作られているのではなく、一定の期間一緒にいるという隣接性によってつくられるものを指している。そこでは、〈顔〉のある関係性のもつさまさまに異なる局面——この局面は役割関係や主体のポジションには還元されない——が交叉しあってつくられ保持されている錯綜体としての関係性をさまざまな方向に延長してつくられるため、ツリー構造のような明確な境界や全体-部分の包摂関係をもたない。そして、重要なことは、そのような共同体は、

19世紀の社会学的想像力が創り出した「失われた共同体」でも、あるいはいまだ実現していない「来るべき共同体」でもなく、人類史をみれば、それがふつうの共同体であったということである。

哲学者のジャン=リュック・ナンシーは、『無為の共同体』のなかで、近代において発明された「失われた共同体」について、つぎのように言っている。

共同体は実際には生起しなかった。あるいはこう言ったほうがいいかもしれない。人類がわれわれの知っているものとはまったく別の社会的絆を知っていた（あるいは現在も産業社会の外で知っている）というのは確かだとしても、共同体はわれわれがそうした異なる社会性へとそれを投影している原理にしたがって生起したのではない。（中略）社会は共同体の廃墟の上に作られたのではない。それはわれわれが「社会」と呼ぶものとも、「共同体」と呼ぶものともおそらく関係をもっていなかった何ものか一部族あるいは帝国一の消滅のうちに、ないしその維持のうちに形成されたのである。〔ナンシー 2001：22〕

ナンシーは、「共同体に関して『失われた』もの——合一の内在性と親密性——とは、そのような『喪失』が『共同体』そのものを成り立たせているという意味においてのみ、失われたのである」〔ナンシー 2001：23〕と述べている。⁽⁴⁾このナンシーのことばにまったく賛成であるが、私がここであえて「共同体」とよぼうとしているのは、ツリー構造的な全体性をもたずに関係性が延長される、境界の定まらないつながりである（あとで触れる、大杉高司氏のいう「非同一的な共同体」がおそらく近いものだろう）。すなわち、それは、ナンシーのいう、「われわれの知っている共同体とはまったく別の社会的絆」であり、「われわれが『社会』と呼ぶものとも、『共同体』と呼ぶものともおそらく関係をもっていなかった何ものか」である。それに対して、近代になって「社会」と対立するものとして「発明」された共同体のイメージは、サイドの批判したオリエンタリズムとおなじく、啓蒙主義的主体を形成するための「他者化」によるものである。重要なのは、そのような共同体のイメージから脱することなのである。

ナンシーが、近代の市民社会を共同体が解体された後にできたのではなく、社会／共同体の二元論によって創られた社会や共同体とはまったく異なる「何ものか」の消滅ないし維持のうちに形成されたのだといっていることは重要である。つまり、たんなる社会／共同体の二元論批判ではなく、そのような批判が覆い隠してしまうものを指摘している点で重要であろう。また、バラバラの個の単独性や自由に浮遊する個を肯定し、あらゆる関係性を束縛とみなすようなポストモダンの思考を克服しようとして共同性や連帯にふたたび注目する近年の議論においては、その連帯や共同性が過去の閉じられた共同体とは異なるものだとはわざわざ述べられたり、あるいはその「即興性」や「一時性」が強調されたりすることが多いが、ナンシーの上のような指摘は、二元論的に把握された社会や共同体とはまったく別の、非同一的であるが持続的な共同体がつねにすでにあったことを思いおこさせてくれるだろう。

そして、二元論によって表象された共同体のイメージから脱して、それとはまったく別のすでにつねにある共同体に目を向けるためには、まず、自己が隣接性によって、いかえれば同一空

間にいるという直接性によって他者と相互的身体関係をもつ場としての「前景」を消去してしまわないことからはじめなければならないだろう。この「前景」という用語は、W・シヴェルブシュが『鉄道旅行の歴史』のなかで鉄道をはじめとする近代の交通機関が車窓の外の世界をパノラマ化したと述べ、パノラマ化した車窓の風景の特徴が前景の消滅にあると述べているところから借りてきたものである。シヴェルブシュはつぎのように言っている。

産業革命前の時代の知覚にあった奥行は、速度によって近くにある対象が飛び去ってしまうことで、鉄道では全く文字通り失われる。これは、産業革命前の旅の本質的な体験を構成していたあの前景の終焉を意味する。この前景越しに、昔の旅人は通り過ぎてゆく風景と関係を保っていた。彼らは自分がこの前景の一部であることを自覚していたし、この意識が彼らを風景と結びつけていたし、その風景が遥か彼方まで広がってしようとも、彼らの意識は風景の中に彼らを編みこんでいたのである。……[それに対して]鉄道の速度は、以前は旅人がその一部であった空間から、旅人を分つのである。旅人が抜けてしまった空間は、旅人の目にはタブローになる。……パノラマ的にものを見る目は、知覚される対象ともはや同一空間に属していない。[シヴェルブシュ 1982:80]

この「前景の消去」によるパノラマ的風景の成立において、ここで注目したい点が2つある。ひとつは、それが前景で接触するはずの具体的な他者との相互交流——それには自分がその具体的な他者との身体的相互関係において傷つくことや軋轢を生じさせる危険性も含まれている——の否認を意味するという点である。その意味で、この「前景の消去」は、安全性の確保でもある。「前景」における危険な接触を避けて、安全性を確保することは、フーコーのいう「生-政治」（生命をまもる政治）という近代の政治の特徴に通じている。

もうひとつは、この「前景の消去」が全体を一望する特権的なまなざしをつくりだしたという点である。文化人類学においても、フィールドでは隣接性によって結ばれていた人びととの直接的な関係の場としての「前景」を、本国に帰って民族誌を書くときになると消去していた。それを消去せずに民族誌のなかに書きこもうというのが、1980年代にはじまる「実験的民族誌」の試みであった。⁽⁵⁾ そこでは、フィールドで遭遇した人びととの対話などを記述することによって、フィールドでの人類学者の自己を周囲から身を引き離れた主体としてではなく人びととの相互関係のなかで生成されたものとしたり、人びとの多様な声を人類学者の声と並置したりすることで、民族誌を書く主体の権威をとりのぞこうといった試みがなされていた。しかし、ここで問題にしたいのは、民族誌という完結した風景のなかに「前景」を描きこむためのくふうではない。本国でそのような民族誌を書いている人類学者は、フィールドではできなかった「周囲の環境から身を引き離して自立することで、その環境を操作できる主体となる」ということを、民族誌を書くときに実現させてしまっている。そうではなく、フィールドでの「前景」をいかに持続させ自分の周囲との関係性へと延長するか、ということが問題なのである。

関根康正氏は、南インドのハリジャン（被差別民）の生活世界についての民族誌である『ケガレの人類学』の序のなかで、つぎのように書いている。

[.....] 近代理性の立場にたつてインドの被差別民の現実を悲慘として嘆き、社会改革の急を訴える「良心的」行為に対して、私はどうしてもひっかかりを持ってしまう。というのは、そういう行為が実にしばしば陥っているのが、「立派で完全な」個人という視点から人間を見下ろして裁断する傾向であり、それが何か人間にとっての本質的な存在論的問題を取りのがしている、私には感知されるからである。／私の限られたインド体験からでも、不条理に差別されるハリジャンの悲慘を想い描き記述することはできる。しかし、インド体験が私にもたらしたのはそれだけではなかった。というのは、村のハリジャンのAさんBさんという具体的個人に実際に会い話しをしてみる経験を通して、私の中に起こった重大な変化があった。日本を発つ前には、無知ゆえに持っていた「絶望的に悲慘なハリジャン」というイメージが、自然な形で瓦解したように思えたのである。実に当たり前のこと、彼らも泣き、笑い、怒り、嘘もつき、.....したたかに生きていることを眼前にし、私と変わらない不完全な人間がそこにいると実感できたことに何か救いを感じたのである。[関根 1995 : 2-3]

関根氏は、ここで、ハリジャンについて事前にもっていた「絶望的に悲慘なハリジャン」というイメージが、具体的な〈顔〉や〈名前〉のある個人に会って話をし、かれらも自分とおなじように立派で完全な個人でありえないということを認めることで、「自然な形で瓦解したように思えた」と語っている。

このような直接的な関係における「実感」は、フィールドワークをする人類学者にとってとても重要なものだが、社会改革なしには「絶望的に悲慘なハリジャン」のままであると訴える立場からは、「全体を見ることができないゆえの実感主義」とか「素朴な経験第一主義」などと切り捨てられてきたものでもある。しかし、そのような立場は、具体的な関係性から身を引き離し、他者と自分が身体的に相互接触する「前景」を消去して、パノラマ的風景として全体を眺望する超越的な視点にたつという点で、オリエンタリズムとおなじである。つまり、「絶望的に悲慘なハリジャン」というイメージは、「共同体的な因習に縛られた野蛮人」というイメージと同様に、具体的な関係性から自分を切り離して、あたかも「知覚する対象とはもはや同一空間に属していない」かのように前景を消し去り、自分がそこにはいない全体的風景として眺望したときに現われるイメージなのだといえよう。

他方、被差別民を「自分と変わらない不完全な人間として実感する」などという、他者と共通する価値観や規範などなく、つねに変動する多様な個をみるべきだとするポストモダニズムの立場からは、「安易な同一化」とか「共通性によって多様性を消去する」ものだという批判があるだろう。これは、あとで述べる反本質主義（構築主義）による批判とおなじ類の批判である。また逆に、階級や人種の違いを見ないで自分と変わらない個しかないという点でポストモダニズム的な相対主義とおなじだという批判もありうる。それは、ポストモダニズム的な反本質主義が支配者と被支配者、抑圧者と被抑圧者といったカテゴリーを解体することで現実の支配-被支配関係の暴力性をあいまいなものにしてしまうという、反-反本質主義（戦略的本質主義）からの批判

とおなじものである。

けれども、関根氏の言っている直接的な対面関係における「実感」は、ポストモダニストが批判するような同一化ではなく、ただおなじ場所にいるという隣接性による関係において生じるものである。それは、自己と他者とが同時にともにいる「前景」を否定した、眺望的なまなざしによって固定された同一性などはなく、〈顔〉のみえる具体的な関係において、自分と似ている部分——たとえば似たような境遇にあたり、職業が似ていたりといったこと——を相手に見出すことによって作りだされる「仲間」としての親近性であり、それは、おなじ民族だからとか、おなじ女性だからといった、あらかじめ想定された同一性によるものではなく、同一空間において隣接する他者とあらたに〈顔〉のある関係をつくりだす「社交性」によるものである。もちろん、同じ民族であるとか、同じ女性だからといったことが〈顔〉のみえる具体的な関係において自分と似ている部分を見いだすきっかけになることはあるだろうが、そこでつくられる関係がそのような固定された同一性によるものであれば、それは〈顔〉のある関係とはならないだろう。

そして、それは、ポストモダニズムのように、バラバラの個の単独性や自由に浮遊する個というものを肯定して、あらゆる共同性や持続的なつながりを、個を拘束するものとして否定することへの批判ともなっている。「前景」がそれだけで成立することがないように、そこでの直接的な対面関係は閉ざされたものではなく、たがいの対面的な関係性がまさにその隣接性においてつながっていくのである。ちょうど前景がどこまで前景なのかいえずに遠景とつながっており、しかもたがいの遠景がおなじではないのに似ていて、隣接性によるつながりは個の特異性を保ちながら直接的に対面できない関係まで想像によってつながっている（それを後で「換喩／隠喩的な想像」によるつながりといいかえよう）。重要なのは、ここで「前景」とよんでいる隣接性による直接的な相互関係こそ、そのような〈顔〉のある関係性を延長するという想像にとっての結節点になるということである。そして、そのような想像は、あとで述べるように、個の代替不可能性と比較不可能性による単独性を、関係性のなかの特異性 singularity に変換するという、人間存在の基本的な社交性を示すものである。

そして、市民社会と共同体の二元論およびその二元論への一面的な批判の双方が隠蔽しているのは、ナンシーのいう「われわれが『社会』と呼ぶものとも、『共同体』と呼ぶものともおそらく関係をもっていなかった何ものか」としての共同体が、つねに／すでに存在しているという単純な事実なのである。

注

(1) 逆に、たとえば斎藤孝氏の『身体感覚を取り戻す』[斎藤 2000]では、身体文化や身体知は実体的なもの、自己完結した調和的なものとしてとらえられており、それが近代の教育などのシステムによって失われたことを問題として、その復権が唱えられている。

(2) この区別は、レヴィ＝ストロースのいう「真正性の水準」とも重なりあう。「真正性の水準」については、拙著〔小田 2000〕を参照のこと。

(3) ジャック・デリダ〔1983〕は、レヴィ＝ストロースのいう栽培された思考と野生の思考（ブリコラージュ）という対比を二元論としてとらえてしまい、批判している。すなわち、遺産としてのテクストから諸概念を借用することをブリコラージュと呼ぶのならば、一切の言語表現はブリコラージュとなると述べながら、「レヴィ＝ストロースがブリコルールに対比させているエンジニアのほうは、自らの言語を、構文も語彙もひっくるめてその全体を構成しなければならぬことになる」といい、エンジニアというものは一種の神話であり、「一切のブリコラージュ的な作業とは無縁なエンジニアという発想は、したがって、神学的な発想なのであり、……エンジニアというのはブリコルールの生みだした神話だということは、ほぼ確実なのである」〔デリダ 1983 : 224、訳語を一部変更した〕と述べている。もちろん、レヴィ＝ストロースも、近代科学も実際にはブリコラージュによっていると言っている。デリダが理解していないのは、「自らの言語を、構文も語彙もひっくるめてその全体を構成する」という神話に依拠しているのが、自律的な啓蒙主義的主体を形成しようとする近代知のほうだという点である。デリダは、植民地主義がそのような神学的発想によるものであったことをまったく理解しておらず、また、近代知の（ツリー）二元論と神話的思考の（リゾーム的）二項対立の違い（レヴィ＝ストロースのいう概念と記号の違い）も理解していないために、「エンジニアや学者も一種のブリコルールであることをみとめると、ブリコラージュという発想そのものがたちまち脅かされることになり、それに意味を与えていた相違はただちに解消してしまうことになる」〔デリダ 1983 : 224、訳語を一部変更した〕などに見当はずれのことを述べている。もちろん、レヴィ＝ストロースがいうように「エンジニアや学者も一種のブリコルールである」のだが、それをみとめると脅かされるのは、それらの区別をツリー状のモデルによって把握し、それによって固有の場所にたつ啓蒙主義的主体を形成しようとしている近代知のほうなのである。そのことについては、本書の第6章を参照のこと。

(4) このような共同体の「発明」は、合一的で道徳的な（利他的な）交換としての贈与の「発明」と重なり合っている。ジョナサン・パリーとモーリス・ブロックは、「多くの人類学者たちが贈与交換を基礎づけている原理と商品交換を基礎づけている原理とのあいだに発見してきた根本的な区別は、われわれのイデオロギーが贈与を市場交換の対照物として構成しているという事実から引きだされたものだ」と、私たちは考える。純粹に利他的な贈与という観念は、純粹に利害関係による功利的な交換という観念と表裏一体のものであり、非市場社会のイデオロギーがこの種の対立関係を生み出すとは思えない」〔Parry and Bloch 1989 : 9〕と述べている。この見解にも賛同するけれども、だからといって、贈与と市場交換とが区別できないものだということではない。重要なことは、非市場社会にはわれわれの知っている交換とは別の贈与交換があったのであり、現在でも、市場社会において発明された贈与交換／市場交換の対立によって規定された「贈与交換」とも「市場交換」とも区別される贈与交換があるということである。ジャン＝リュ

ック・ナンシーの言い方を借りれば、市場交換は贈与交換の廃墟の上に作られたのではない。それはわれわれが「市場交換」と呼ぶものとも、「贈与交換」と呼ぶものともおそらく関係をもっていなかった何ものかの消滅のうちに、ないしその維持のうちに形成されたのである。

(5) 実験的民族誌については、ジェームズ・クリフォードとジョージ・マーカスの編集した『文化を書く』 [Clifford and Marcus 1986] などを参照。

2. 共同体／公共圏／親密圏

齋藤純一氏は、『公共性』〔齋藤 2000〕という著書のなかで、公共性と共同体とが対立するものであるとしながら、他方で「セルフヘルプ・グループ」などの「親密圏」を念頭におきながら、「新たに創出される公共圏のほとんどは親密圏が転化する形で生まれる」〔齋藤 2000 : 95〕という。齋藤氏は、公共性と共同体の対立をつぎのように述べている。

まず、指摘できるのは、共同体が閉じた領域をつくるのに対して、公共性は誰もがアクセスしうる空間であるという点である。……／第2に、公共性は、共同体のように等質な価値に充たされた空間ではない。共同体は、宗教的価値であれ道徳的・文化的価値であれ、共同体の統合にとって本質的とされる価値を成員が共有することを求める。これに対して、公共性の条件は、人びとのいづく価値が互いに異質なものであるということである。公共性は、複数の価値や意見の〈間〉に生成する空間であり、逆にそうした〈間〉が失われるところに公共性は成立しない。／第3に、共同体では、その成員が内面にいづく情念（愛国心・同胞愛・愛社精神等々）が統合のメディアになるとすれば、公共性においては、それは、人びとの間にある事柄、人びとの間に生起する出来事への関心（interest）……である。公共性のコミュニケーションはそうした共通の関心事をめぐっておこなわれる。公共性は、何らかのアイデンティティが制覇する空間ではなく、差異を条件とする言説の空間である。／最後に、アイデンティティ（同一性）の空間ではない公共性は、共同体のように一元的・排他的な帰属（belonging）を求めない。公共的なものへの献身、公共的なものへの忠誠といった言葉は明白な語義矛盾である。公共性の空間においては、人びとは複数の集団や組織に多元的にかかわること（affiliations）が可能である。かりに「アイデンティティ」という言葉をつかうなら、この空間におけるアイデンティティは多義的であり、自己のアイデンティティがただひとつの集合的アイデンティティによって構成され、定義されることはない。〔齋藤 2000 : 5-6〕

齋藤氏は、共同体が「等質な価値に充たされた空間」であるのに対して、「公共性の条件は、人びとのいづく価値が互いに異質なものであるということ」だと述べている。このような公共性と共同体との対立は、近代において創られたものであるのはいままでもない。公共性は、その反対像としての「閉鎖的かつ等質かつ同一的な共同体」というイメージを「発明」することによって――いいかえれば、自己と他者のオリエンタリズム的二元論を創りだすことによって――のみ創出され維持されているものである。つまり、市民社会の公共性は、それとはまったく異なる〈他なるもの〉としての「共同体」を他者にたえず投影することによって維持されるのである。

したがって、齋藤氏の描く「共同体」の成員が「伝統的因習に縛られた未開人」や「他律的・

非合理的・受動的な東洋人」といった、オリエンタリズム的な二元論によって描かれた他者によく似ているのはふしぎではない。齋藤氏が述べているような公共性と共同体の対立は、近代社会において創りだされた二元論であり、このような二元論は、第4章であつかうオリエンタリズムの二元論とおなじように、自分たちを周囲の人びととの関係にしばられていない理性的な啓蒙主義的主体として自認することを可能にするとともに、それによって他者化された人びとに対する支配と排除を正当化しているということに注意する必要がある。

また、「複数の価値や意見の〈間〉に生成する空間」である公共空間に共存する「複数の価値や意見」というときの複数性が計量可能なもの、数えられるものであり、ドゥルーズとガタリの用語をつかえば、人がそこでは「空間を占めるために数える」ような条里空間における計量可能な複数性・多様性であることにも注意すべきだろう。そこでは計量可能・比較可能な個人であれば一すなわち明確な役割をもって、それを計量可能なものとして表明できる者ならば、人種や階級や出身やジェンダーや思想・信条などによって排除されることなく、誰でも接近可能となる。つまり、市民社会の公共空間が「開いたもの」とされるのは、その空間で一義的に位置づけられた役割を担う、代替可能で交換可能な個人（すなわち計量できる個人としての「市民」）であれば、誰でもその空間を占めることができるからなのである。いかえれば、齋藤氏がここでいう公共的空間は、条里空間として開かれているにすぎない。

それに対して、「われわれが『社会』と呼ぶものとも、『共同体』と呼ぶものともおそらく関係をもっていなかった何ものか」としての共同体は、ベクトルの・トポロジー的空間としての平滑空間をなしている。そこでは人は「数えることなく空間を占める」。そこでの「等質性は無限に接近する点同士の間には存在しないのであり、近傍同士の接合は特定の道筋とは無関係に行われる」〔ドゥルーズ／ガタリ 1994：427〕。

共同体は閉じていると同時に開かれている。つまり、それは閉じているようにみえても、計量可能な「特定の道筋とは無関係に」偶発的な接触や延長によってさまざまな場につながっている。条里空間からみれば計量可能な特定の道筋しかみえないために、それはだれもが接近できるわけではない「閉じた均質の共同体」としてみえるけれども、それは交換不可能で代替不可能な個、接触し合う個に対してつねに／すでに開かれているのである。いかえれば、計量不可能な個の間の「微細な接触行為の空間」である平滑空間として開かれているのである。

ところで、齋藤氏は、公共性と共同体とがあいいれないものとするいっぽうで、近代社会において登場した「親密圏」について、それがあらたな公共圏をつくり出すポテンシャルをもつものと評価している。齋藤氏は、ハンナ・アーレントが、公共性が失われた「暗い時代」には人びとはその代償として親密性の暖かさを求めるけれども、その親密圏の希求の意味するところは「できるだけ人びとが論争を避け、抗争が起こりえない人びととだけ関係を取り結ぼうとする」ということだと指摘していることに触れて、親密圏が、「あらゆる多様性をもった人びとの〈間の空間〉にのみ形成されうる世界」である公共圏とは別のものであると述べる。そして、親密圏における人-間の複数性は、公共圏での「無限の複数性」にくらべればたしかに脆弱だが、アーレ

ントのような議論に対しては、「人びとははたして『無限の複数性』によって特徴づけられる公共的空間に何の媒介もなく加わりうるだろうか、あるいは、親密圏の対話は本当に政治と無縁だろうか、それが政治的な権力（アーレントのいう意味での、『共同の協議』から派生する力）を生み出すことはないだろうか、と反問することもできる」〔齋藤 2000：92〕という。

齋藤氏は、公共圏と親密圏を分析的に区別する基準は、「公共圏が人びとの〈間〉にある共通の問題への関心によって成立するのに対して、親密圏は具体的な他者の生／生命への配慮・関心によって形成・維持されるということ」にあるといい、親密圏がかならずしも「家族」とは重ならないと述べ、「具体的な他者の生／生命への配慮・関心をメディアとする観点からすれば、たとえば『セルフヘルプ・グループ』は明らかに親密圏の一つの形である」〔齋藤 2000：94〕としている。

ここで齋藤氏が再定義しようとしている「公共圏としての親密圏」は、本書でいう〈顔〉のある関係性による「非同一的な共同体」に重なりあうように思える。ただし、齋藤氏は「共同体」が公共性とあいられないもの、合一的で内部に差異のないものとしているために、そのような「非同一的な共同体」を具体的に存在していた「村落共同体」や「家族」に見いだすことはない。齋藤氏は、親密圏がいっぽうでは「複数の価値や意見の〈間〉」の差異が払拭されている「共同体」の側面をもつと同時に、他者との差異を維持しながら具体的な生や感情への配慮による「対話の親密性」を起点とする「公共圏」の側面をもつという両義性に注目しているが、前者の側面は「家族」（近代家族）に、後者の側面が「自助グループ」や反公害闘争などの市民運動に見いだされるとしているようにみえる。

たしかに近代家族は、アーレントのいうように、サロンなどにおける親密な対話による公共性が失われた代償であり、むしろ人と人との具体的な関係性の連鎖を断ち切ることで形成されたものである。ステファニー・クーンツ [1998] がアメリカ合衆国において「家庭」（親密圏としての近代家族）とプライバシーの価値がどのように作られていったのかを明らかにしているように、他人を同居させたり、他人との間に相互扶助の絆を結んだりしている家族を救貧法や福祉の対象から除外するというような政策が、「近代家族」をこえて存在していた人と人とのあいだの親密な関係性を断ち切って「近代家族」およびプライバシーの価値を人びとに押しつけていたのであった⁽⁶⁾。

けれども、じっさいには家族は近代家族のイデオロギーが述べるように、あらゆる差異を払拭した合一的なものではない。文化人類学者の大杉高司氏は、「非同一性による共同性へ／において」という論文のなかで、フランスの哲学者ジャン＝リュック・ナンシーのいう「共同体」が、「非充足的で非完結的な〈主体〉が、他の〈主体〉たちと共出現し、決して共約できない各々の特異性の曝し合いをおこなう空間」〔大杉 2001：289〕を指していることを述べて、そのような共同体を「非同一性による共同性」と言いあらわしている。そして、大杉氏は、そのような共同性の空間が隣接性によってどこにでも成立することを、ディペシュ・チャクラバルティの紹介しているエピソードによって説明している。それは、つぎのような挿話である。シカゴ大学に勤めているチャクラバルティが米国からインドに帰国して両親と従兄弟夫婦と一緒に家族団欒でテレビを見ていたときに、画面のなかで、最近、親戚の男性と結婚した若い女性のベンガル人学者が

ベンガルの短編小説について論じていた。チャクラバルティはその女性のアカデミックな関心に興味を抱くのだが、両親たちは彼女のサリーの趣味や彼女が良い妻になるかといったことについて熱心に議論していたため、彼女の話をよく聞き取れずいらだちを覚える。けれども、チャクラバルティは、両親が、彼とは違ってその女性が論じていることにまったく興味を向けないにもかかわらず、彼女と自分たちとの「関係づけ」を行なっていることに気づき、いらだちがくつろぎに変わっていったというのである。

つまり、当初、自分は彼女の研究者という社会的な役割（機能といってもよい）およびその言説に興味をもっているのに対して、両親のほうはその研究者としての彼女の側面には興味をしめさずに、もっぱら最近できたその女性と自分たちとのあいだの親族関係（姻戚関係）というつながりにおける側面にしか興味をもっていないことにいらだっていたチャクラバルティは、両親やたまたまそこに招かれていた従兄弟夫婦と自分との〈顔〉のある関係性のつながりがその空間をつくっていること、その〈顔〉のあるつながりがテレビのなかの研究者にも延長されていること、そして、その同じ空間にいる自分と両親と従兄弟夫婦の興味が「ずれ」ながらも隣接性によってつながること、そのちぐはぐなつながりこそが特異性を保持したままつながる共同性を生み出していることに気づいたとき、そのちぐはぐなつながりは「くつろぎ」に変わったというわけである。

いいかえれば、チャクラバルティが、家族の秩序とはまったく無関係に、テレビのなかの研究者の議論に興味をおぼえていたために、両親たちが彼女を親族関係や家族の秩序のなかに引きこんでいることが、自分の研究者としての興味と対立しあって両立しないことのように感じていらだつのだが、両親たちの作りだしている〈顔〉のある関係性からなる家族の秩序がそのような「ずれ」をもふくみこんだ空間であることに気づき、その空間においてつくられている関係性が彼女の研究にたいする自分の興味をも排除はしないこと、つまり、その興味と彼女を〈顔〉のある関係性に引きこむこととは両立することに思いいたったとき、そのくつろぎの空間のなかで、チャクラバルティは彼女の研究への興味を保持しながらも、両親たちや姻戚関係にあるその女性との〈顔〉のある関係性をとりもどしたのだといえるかもしれない⁽⁷⁾。

大杉氏は、この挿話についてつぎのように述べている。

それ自体が〈断片的〉なチャクラバルティの逸話は、家族の秩序を表象するはずの「両親の寝室」という空間が、決して「全体化」され得ない〈断片〉の寄せ集めによって成り立っていることを描き出していた。両親のベッド上での「インド流」の寛ぎ、テレビ放送、ベンガルの短編小説をめぐる語り、テレビの女性のサリーの風合い、「良い妻」であるかの品定め、偶然招かれていた従兄弟夫婦、そしてチャクラバルティの内省、それぞれがどれか1つに回収されることのない非同一的な〈断片〉として存在し、にもかかわらず多様に関係づけられ、〈断片〉が〈断片〉のままで非一貫的な〈共同空間〉を作り上げていた。[大杉 2001 : 292]

このように、家族という共同体ですら、「閉鎖的で等質な価値を共有していて内面にいだく情

念によってまとめ、一元的・排他的な帰属をもとめる」ような共同体などとはかけ離れている。にもかかわらず、そこには、隣接性によって「ずれ」ながらもつながることで、非一貫的なまとめが作られている。そして、そのまとめは、排他的なものではなく、親戚の女性にたいしてまったく異なる関心を寄せながら、そのような差異を払拭することなく、それぞれ個の特異性＝〈顔〉を肯定するかたちで話題の対象となっている女性も含みこんで、関係性の連鎖を拡げていくようなまとめである。

ここで、「〈顔〉のある関係性」というときの〈顔〉について、説明しておこう。〈顔〉とは、代替可能で比較可能な特殊性でも、まったく代替不可能で比較不可能な単独性singularityでもない、「関係性のなかの特異性singularity」を指しており、〈顔〉のある関係性とは、なんらかの類似性を自分たちのなかに互いにみいだしながらも、究極的には隣接性のみによって保持される、比較不可能な個としての他者との直接的なつながりを指している⁽⁸⁾。実際に顔と顔をあわせている関係であっても、〈顔〉のない関係であることもある。たとえば互いに顔を知っている教員と学生とが顔をあわせて話していても、教員は相手を「学生」というカテゴリーに押し込めて了解し、学生も相手を「教員」というカテゴリーによって了解しているのなら、そこには〈顔〉のある関係性はない（チャクラバルティが姻戚である女性研究者をおなじ「研究者」というカテゴリーによって了解していたように）。いわば目は顔に向けられていても〈顔〉をみないで話しているのである。〈顔〉は、対話のなかで、そのようにカテゴライズされた役割関係を否定し壊すような過剰性として、つまり「学生」というカテゴリーに完全には押し込めることができない過剰なものとして現われる。いいかえれば、〈顔〉とは、分割されたカテゴリーや役割によって計量することのできない過剰な「なにか」のことである。

したがって、逆に会ったこともなく顔を知らない他者と、人の話や文字などのメディアを介しても〈顔〉のある関係性をもつことができる。そして、〈顔〉のある人と人とのつながりによる共同体というものを考える場合、重要なのは、〈顔〉のあるつながりは、〈顔〉という関係性のなかの特異性を保持したまま、実際には会ったこともない人にまで延長できるということなのである。それは他者との関係を敵とか友人とか親戚といったカテゴリーによってのみ了解するのではなく、直接的に顔をあわせている関係を起点としながら、そこに過剰なものとしての〈顔〉が現われるという事態を会ったことのない他者にも認めるだけで、〈顔〉のあるつながりは延長されうる。

そのような延長によって、ナンシーのいう「われわれが『社会』と呼ぶものとも、『共同体』と呼ぶものともおそらく関係をもっていなかった何ものか」がつねに／すでにつくられている。そのようなつながりを本書ではあえて「共同体」と呼ぶことにするが、その共同体は、市民社会の言説空間を理念化した公共圏（公共的空間）の逆転像として発明＝捏造された「閉じられた共同体」とはまったく別のものである。

もちろんそのようなつながりとしての共同体は、一時的・創発的な連帯とはちがって持続的なまとめをもつ以上、「閉じられて」いる。けれども、それは近代の市民社会（あるいは公共的空間）の逆転像として発明された共同体とはちがって、同一性によって閉じられた均質なものではない。それは、閉じられていると同時に開かれている。そのことについて、ストリートという

空間においてつくられる共同体を、コート・ジヴォワールの大都市アビジャンにおけるストリート・ボーイたちの文化生成を記述した鈴木裕之氏の民族誌『ストリートの歌』〔鈴木裕 2000〕に実例をとりながら、明らかにしてみよう。

近代都市におけるストリート（街路）という空間は、開かれたものとして考えられている。アビジャンの「ストリートを生きている若者たち」の実態をみていく前に、まず、ストリートという空間の両義性について、アンリ・ルフェーブルが述べていることを足がかりにして、現代の都市におけるストリート紹介しておこう。ルフェーブルは『都市革命』〔ルフェーブル 1974〕の冒頭で、街路（rue(ストリート)）を礼賛する意見とそれに対する反論の両方を並べてみせる（ルフェーブル自身はそのどちらにもくみすることなく、両論をならべているのだが）。街路礼賛派は、街路が活気あふれる「出会いの場所」であり、日常的な秩序から解放される場であると、次のように説く。

街路、それは無秩序なのだ。……固定され、冗長な秩序のなかに凍結された都市生活の全要素は、解放され、街路のなかで、街路によって、中枢へと流れ込む。それらは固定的な住居から離れて街路で出会うのである。……街路のなかで、またこの空間によってこそ、ある集団（都市自身）は明らかにされ、姿を現わし、さまざまな場所を占有し、占有した空間-時間を実現するのである。このような占有は、使用と使用価値とが交換と交換価値とを支配しうることを示すものである。革命的な出来事はだいたい街路で起る。それはまた、無秩序が別の秩序を生み出すことを示してはいないだろうか？ 街路という都市空間はパロールの場所、事物と同様に言葉と記号が交換される場所ではないのだろうか？ それはパロールが書かれる特権的な場所ではないのだろうか？ 壁に書かれた命令や制度から脱して、パロールが《野生に》変化し、書かれうるのは、一体どこだというのか？〔ルフェーブル 1974: 29-30〕。

それに対して、反対派は、街路を資本主義的な消費の編制によって支配されている場として描く。

出会いの場所だって？ おそらく、そうなのだろう。だが、どんな出会いなのか？ それは表面的な出会いにすぎない。街路では、ひとびとは相並んで進み、出会うことはない。…街路？ それは商品の陳列場であり、店と店との隘路にすぎない。（刺激的で、魅惑的な）見世物となった商品は、ひとびとを見世物へと変える。なおそのうえ交換と交換価値が使用をしのぎ、それを残り滓に還元してしまうのだ。……もし街路が出会いという意味をもっていたとしても、それは、いまや必然的な還元によってただの通りに還元されつつ、また（追いつめられた）歩行者用と（優先された）自動車の通りに分割されて、出会いの意味を失い、その喪失でしかありえなくなってしまったのだ。街路は消費のために／によって編制された網目が変わってしまったのである。そこでは、歩行者の往来の速さは、ショーウィンドを眺め、陳列された品物を買う、という可能性によって支配され、測られる。……街路は

、時間を売上げ高や利潤と同じシステムに従属させる。街路はもはや、強制労働、おぜん立てされた余暇、消費の場としての居住地、のあいだの強制的移動以外の何ものでもないのだ。／……このように考えることによって、映像(イメージ)や広告や物品(オブジェ)の見世物——シンボルや見世物と化した《オブジェの体系》——によって、街路のなかで行なわれている都市空間の植民地化について語る事ができるのである。古い街路を近代化するなかで明らかになったことだが、環境の画一化は、物品(オブジェ)に効果的な色とかたちをまとわせ、それらを見るからに魅惑的なものにしたてあげる。とはいえ、街中で行列——仮装行列、舞踏会、民俗的祭典——が許されているということは、権力が空間の占有あるいは再占有のカリカチュア的なうわべだけしか認めていない、ということなのだ。だから、本当の占有、つまり実際の《デモ》による占有となると、それは弾圧的な力と衝突し、沈黙と忘却を強いられるのである。〔ルフェーブル 1974: 30-32〕

ルフェーブルのいう街路礼賛派は、いわば「解放区としての街路」派であり、反-街路礼賛派のほうはいわば「支配された空間としての街路」派といえよう。そして、ルフェーブルは、「解放区としての街路」派がいうような「祝祭空間」としての街路＝ストリートを単純には認めていない。ルフェーブルの描く反-街路礼賛派（「支配された空間としての街路」派）は、街路を「歩行者の往来の速さは、ショーウィンドを眺め、陳列された品物を買う、という可能性によって支配され、測られる」ような「条里空間」として描いているのである。そこでの「出会い」や「異種混濁性」や「祝祭性」は、見世物となった商品の出会いであり祝祭であり、商品化され価値を計測された「異種混濁性」である。そして、重要なことは、おそらく街路礼賛派（「解放区としての街路」派）のいうストリート（街路）もまた「条里空間」なのだということである。「解放区としての街路」においては、一時的に支配の区切り線を「境界侵犯」するけれども、その一時的・祝祭的な境界侵犯は、条里空間の区切り線を前提としているのである。

街路礼賛派にとっても反-街路礼賛派にとっても、この条里空間としての街路は、通過するにしろ多様な人びとが一時的に集まるにしろ、だれにでも「開かれた空間」である⁽⁹⁾。しかし、それが「開かれた空間」であることは、それが解放された場であること、雑多な出会いの場であることをかならずしも意味しない。

それにたいして、街路＝ストリートを生活の場としながら条里空間を平滑空間にしているのが、鈴木裕之氏の描いているアビジャンのストリート・ボーイたちだといえるかもしれない。アビジャンのストリート・ボーイたちは、現地で市民たちからは「ヌウシ」（「ワル」という意味）と呼ばれ、主流社会からは「のけ者」扱いされながら、街で「自動車見張り番」（街に駐車している自動車を勝手に「見張って」お金をもらう仕事）や小型乗合バスの客引き、さらにはスリ、麻薬の売人などの犯罪行為などを生業にしている。

ストリート・ボーイたちは、アビジャンの共通語のひとつである民衆化・クレオール化したフランス語をベースに独特のスラングをつくっている。それは他の人びとには容易に分からないことばであり、それによって自分たちの「ことば共同体」をつくりあげて、ストリートを「閉じた」コミュニケーション空間としている。けれども、ストリートを「閉じた空間」としているのは

スラングだけではない。かれらの一派——ストリート・ボーイたちには、複数のサブカルチャー的な意味での「トライブ」がある——に、「ルバ」と呼ばれる「肉体派」のストリート・ボーイたちがいる。ルバたちは、空手などの武術でからだを鍛え上げ、ディスコの門番やさまざまな用心棒を生業とし、他のストリート・ボーイたちとはちがって、アメリカ黒人のようなバリッとした格好をして、ストリートを闊歩する。暴力性をはらんだかれらの身体技法や肉体誇示は、ストリートを近づきがたいかれらの「閉じた世界」にしているのである。

このように、鈴木氏は、学校を代表とする主流社会から落ちこぼれたストリート・ボーイたちが、スラングやダンス、暴力を含む身体技法、そして自分たちの遊びのルールによって、ストリートを「閉じた世界」として作りあげていることに注目している。つまり、主流社会の視点（つきつめれば西欧近代の「市民社会」の視点）からみれば開かれた公共空間であるストリートをブリコラージュという実践によって自分たちにとって閉じた世界として「再領有」しているというわけである。

この見方は、近代社会が創りだした「開かれた市民社会／閉じた共同体」というオリエンタリズム的な二元論と似ているようにみえるかもしれないが、まったく異なるものだ。その違いは、ドゥルーズとガタリによる平滑空間と条里空間の区別を援用すると分かりやすいかもしれない。すでに述べたように、条里空間は計量的空間であり、そこでは人は「空間を占めるために数える」のに対して、平滑空間はベクトルの・トポロジー的空間であり、そこでは人は「数えることなく空間を占める」。したがって、市民社会の公共空間が「開いたもの」とされるのは、その空間で一義的に位置づけられた役割を担う、代替可能で交換可能な個人（すなわち計量できる個人としての「市民」）であれば、誰でもその空間を占めることができるからである。いいかえれば、そのような公共空間は、条里空間として開かれているのである。そこでは計量可能・比較可能な個人であれば（すなわち明確な役割をもっていれば）、人種や階級や出身やジェンダーや思想・信条などによって排除されることなく、誰でも接近可能である。

けれども、ストリート・ボーイ（学校から落ちこぼれたワルとしての「ヌッシ」）のように、計量できない個、すなわち危険な者や散臭い者たちは、そのような条里空間としての公共空間に場所を占めることができない。彼らは市民的価値を身につけていない「除け者」であるゆえに、セキュリティと治安の名のもとに、いつでも排除されるし、彼らの居住空間である「ゲットー」は公共空間から分離・排除され、その住人たちは、「ゲットー」という「計量できないがゆえに見えない空間」封じ込められているのである。

それに対して、ストリート・ボーイたちが「閉じる」ことで自分たちの空間として再領有しようとしている「ストリート」は、平滑空間をなしている。そこでの「等質性は無限に接近する点同士の間にはしか存在しないのであり、近傍同士の接合は特定の道筋とは無関係に行われる」。閉じた世界としての「ストリート」は多様な接合によって「ゲットー」とも「主流社会」ともつながっているが、条里空間に暮らす主流社会の住人たる市民には計量可能な特定の道筋しか見えないために、彼らの共同体たる「ストリート世界」は、誰もが接近できるわけではない「閉じた均質の共同体」としか見えない。しかし、それは交換不可能で代替不可能な個、接触し合う個に

対してはつねに／すでに開かれている。その「開かれかた」は、〈顔〉のある関係性による平滑空間をすこしずつ拡張していくかたちで開かれているといえよう。つまり、かれらはそこを条里空間とは異なる平滑空間とするために閉じるのではあるが、計量不可能な個の間の「微細な接触行為の空間」である平滑空間としては開かれているというわけだ。

重要なことは、同じストリートという物理的空間が、主流社会では条里空間とされ、周縁化されたストリート・ボーイの側からみれば平滑空間として構築されているという点である。条里空間と平滑空間は実体として別々に分けられた空間なのではない。また、ミシェル・ド・セルトー流に言えば、ストリートは、ストリート・ボーイたちにとって他者の法、他者のエコノミー、他者のことばによって支配されている「他者の場所」である。それは主流社会によって作られ、その法によって包摂されている。そこでストリート・ボーイたちが作り出す共同体は、近年、「閉じられた伝統的な共同体」（という誤った概念）に代わって人びとの連帯や共同性を指すものとして唱えられている「創発的な連帯」などとはちがって一時的なものでもないし、「公共的」に開かれたものでもない。それは、主流社会の支配に包摂された「他者の場所」のただなかにおいて、その条里空間としての公共空間から「のけ者」にされたストリート・ボーイたちが、メディアや外部からの素材をブリコラージュして作った自分たちのルールや身体技法や言語使用によって、その空間を自分たちの世界として閉じる（＝再領有する）ことで、平滑空間を現出させたものだといえるのではないか。

本書でいう〈顔〉のある関係とその延長・連鎖からなる「非同一的な共同体」とはこのように「閉じつつ開かれている持続的な共同体」であり、そのようなパラドックスが可能なのは、条里空間として意味づけられ与えられた「他者の場所」である空間を、日常実践において生活の場としての平滑空間へと変容させているからなのである。

注

(6) クーンツは、このような「家庭」（近代家族）と「プライバシー」の価値の押しつけが人びとの抵抗にあってなかなか進まず、アメリカ合衆国の白人たちにとっても実現したのが第二次世界大戦後だったと述べている。

(7) チャクラバルティのエピソードが、家族や女性研究者との〈顔〉のある関係性をとりもどしていく話だという解釈は、磯田和秀氏から教えられたものである（もっとも磯田氏はこのエピソードが理に落ちたものであることがひっかかると述べていたが）。ここに記して感謝したい。

(8) この〈顔〉ということばは哲学者のエマニュエル・レヴィナス [1989] から借用したもののだが、レヴィナスの議論の全体からはずれて、多分に「流用」して用いている。

(9) 多様なポジションの人びとが予測なしにゆるやかな目的のために集まって連帯するような「創発的連帯」(ジュディス・バトラー)といった、あたらしい形の連帯はたいていストリート＝街路での集会をモデルとしている。

1. 境界や起源に先行する異種混濁性

序章で、近代システムに包摂された生活の場における日常実践およびそれを支えている「共同体」を探るといふ本書のねらいのために、近代知と実践知、戦略と戦術（ド・セルトー）、栽培された思考と野生の思考（レヴィ＝ストロース）、条里空間と平滑空間（ドゥルーズとガタリ）といった区別が重要となると述べた。その区別によって、まず、植民地で創りだされた文化や脱植民地化が進んだ現在もつづく植民地的状況（これをポストコロニアル状況とよんでいる）における文化を研究する文化人類学やポストコロニアル理論において議論されている文化の異種混濁性（ハイブリディティ）や流動性のとらえかたを明確にすることができる。

1980年代のポストモダン人類学やポストコロニアル理論には、植民地状況およびポストコロニアル状況における「文化の異種混濁性」を肯定的に評価するという姿勢が顕著にみられる。日本でも90年代にそのような議論がさかんになってきた。日本で最初に明確にそれを打ち出したのは、おそらく1991年に刊行された今福龍太氏の『クレオール主義』だろう⁽¹⁾。それらの「文化の異種混濁性」への肯定的評価は、それぞれの文化には変わらない核や本質があるという、従来文化への見方に対する批判という意味があった。実際、従来人類学者は、他民族の文化を研究するときに、それぞれの民族の文化は他の文化と明確に区別しうる境界をもつ「実体」（客観的な実在物）であって、その民族の変わらぬ「本質 essence」としての文化を実体的に把握することによってその人びとの本当の姿を客観的に知りうるし、表象しうるとする立場をとり（そのような立場を民族誌的リアリズムとよぶ）、近隣の民族から移入された文化や、植民地化や近代化にともなって入ってきた近代文明や欧米の制度や事物は、研究対象とすべき不変の本質や深層ではなく汚染された表層にすぎないものとして、調査対象から除外する傾向があった。

ポストモダン人類学やポストコロニアル理論は、そのような従来文化のとらえかたを「本質主義 essentialism」と名づけて批判し、自分たちの立場を反本質主義（あるいは構築主義）とした。文化の異種混濁性への注目とその肯定的評価は、たしかに本質主義に対する有力な批判となった。まず、その正当性と必要性を確認しておこう。

第1に、あらゆる文化はつねに異種混濁的であり、ある文化の全体像など描けないと主張して、西洋の学者が非西洋の純粋な文化やその本質を客観的に記述しうるとする立場を否定することの根底には、人類学が西洋近代の権力の知であったことへの自省があった。すなわち、文化の本質主義批判は、人類学が、他者について、かれらを一望できる高みの位置から、かれらに代わって表象し、かれらに固定的な同一性（アイデンティティ）を与え、西洋／非西洋を「文明／野蛮、自律的／他律的、普遍的価値としての近代／土地に縛られた特殊的価値としての非近代」と分割することによって非西洋の他者を支配してきたことへの自己批判だったのである。それは、つぎの章でふれるように、エドワード・サイードによる西洋のオリエンタリズム批判において出された論点でもあった。

第2に、植民地で創りだされた異種混淆的な文化——たとえば、カリブ海地域の混成語であるクレオール語や、アフリカでアフリカ人自身が創ったキリスト教の独立教会（ヨーロッパ人によるキリスト教会から独立して創った教会）など——について、理性をもたないネイティブたちが西洋近代をへたに模倣した「にせものの文化」であるとされたり——クレオール語ならば、できそこないのフランス語や崩れた英語とみなされたり、アフリカの独立教会のキリスト教は土着の異教的な迷信の入り込んだ間違っただけのキリスト教であるとされた——、あるいはその模倣が西洋による支配に合意している証拠だとされたりしてきたことに対し、異種混淆性の肯定的評価には、それを主体的な「文化の創造」ないしは支配者に対する「抵抗の文化」とであると評価することで、従来、無視されてきた植民地のネイティブの文化創造における主体性を回復するというもくろみがあった。

第3に、あらゆる文化の異種混淆性を強調することには、民族（ネーション）の文化の純粋性や独自性ということに依拠しているナショナリズムの思考を批判できるという意義があった。つまり、異種混淆的な文化への注目は、ネーションの内部を均質化するとともに外部との差異を強調する文化的ナショナリズムを揺さぶるという効果があったというわけである。

文化の異種混淆性への注目には、このような意義があったことを忘れるべきではない。けれども、人類学者が実際に「文化の異種混淆性」ということばを使うとき、それをこれまでの本質主義的な「文化」にかわる新しい研究対象として取りあげる延命策でしかないようにもみえる。ここで、反本質主義の議論において「異種混淆性」という語がどのように使われているのか具体例をあげてみよう。取りあげるのは、山下晋司氏が『観光人類学』のなかで、グローバル化による文化の異種混淆化について述べた1節である。

今日、文化はこうした新しい社会経済形態 [「後期資本主義」において出現した脱工業化社会、多国籍企業、消費社会、情報化社会などを指す] が帰結するもの——グローバリゼーション、ボーダレス化、異種混淆化、断片化、脱地域化、商品化——と切り離して考えることはできない。……つまりこういうことだ。今日、世界のグローバル化とともに、社会の境界は薄れ、文化は社会の境界を越えて享受されている。今ではアマゾンの奥地でも人びとはTシャツを着て、コカ・コーラを飲み、マドンナを聴いていることだろう。 [山下 1996 : 5]

ここでは、文化の異種混淆化が、現代の（後期資本主義において出現した脱工業化された高度消費社会・情報社会における）文化のグローバル化、ボーダレス化、断片化、脱地域化 [deterritorialization 脱領土化とも訳される]、商品化とおなじプロセスとしてとらえられている。これは、ある意味では、近年のグローバル化にともなって社会の境界を越えていく文化の異種混淆化についての常識的な説明といえるだろう。しかし、常識的な説明にはたいてい問題があるように、この用法にも山下氏にはもうしわけないけれども、問題がある。まず、この説明だと、近年の後期資本主義段階のグローバリゼーションやボーダレス化によって、「アマゾンの奥地でも人びとはTシャツを着て、コカ・コーラを飲み、マドンナを聴いている」という文化の

異種混淆化が生じたように読めてしまい、それ以前にはアマゾンの奥地の人びとは異種混淆性のない純粋な文化を維持していたということになる。これは、山下氏がしりぞけたはずの文化の本質主義的な見方にほかならない。

それと、グローバル化が後期資本主義段階にはじまったというように述べているのにも問題がある。たしかに、国民国家というシステムのゆらぎやグローバルな資本の新たなフレキシビリティを指す政治学・経済学的な用語としてグローバル化をとらえる場合は、後期資本主義段階に焦点をあてることは不当なことではない。しかし、文化のグローバル化を人類学的にとらえる場合、メディアのボーダレス化やマクドナルド化といった後期資本主義段階の文化のグローバリゼーションのみに焦点をあてることはある種の隠蔽に手を貸してしまうことになる。グローバル化とは「世界の一体化」ということであり、それは、ウォーラステインのいう「近代世界システムの成立」によってはじまっている。つまり、それは16世紀に始まっており、それを端的に示すのが大西洋奴隷貿易である。大西洋奴隷貿易とは、ヨーロッパの製造品（綿製品、真鍮の腕輪などの金属製品、ジンなどの酒類、鉄砲など）を積んだ船がアフリカ西海岸でそれらを奴隷と交換し、奴隷を積んだ船はヨーロッパ諸国の植民地となっていた西インド諸島やアメリカ大陸へわたり、プランテーションで奴隷たちの労働によって生産された砂糖や綿花やタバコ、コーヒーなどを、移送してきた奴隷との交易で手に入れ、それらの商品を積んで、西ヨーロッパの母港にもどるといふ貿易を指している。この大西洋奴隷貿易は、産業革命以前のヨーロッパが独占できた唯一の世界貿易であった（インド洋貿易はイスラム商人たちになぎられ、東アジア貿易は中国を中心とする交易ネットワークがつくられており、ヨーロッパ諸国の商人たちが入る余地はわずかだった）。奴隷貿易による利益が西ヨーロッパにおける産業革命を用意したともいわれており、反対に、多くの労働力を奪われたアフリカはそれ以降マイナス方向への発展をしいられることになった。つまり、グローバル化を近年の新しい現象とする欧米の言説は、植民地化と同時ににはじまっていた西洋を中心とする「世界の一体化」（グローバル化）を隠蔽することになる。それは、植民地にされた非ヨーロッパの「低開発への発展 the development of underdevelopment」を見えないものにしてしまう近代化論の特徴に通じているのである（そのような近代化論に対する批判の代表的なものが、アンドレ・フランクらが提唱した「従属理論」であり、それを継承したウォーラステインの「世界システム論」である）。

また、「アマゾンの奥地でも人びとはTシャツを着て、コカ・コーラを飲み、マドンナを聴いている」という現状——これは従来、文化帝国主義による文化の「均質化」と呼ばれていたものだが——を、文化の脱領土化や異種混淆化として肯定し、そこに新しい文化の創造をみいだそうという山下氏の立場は、過去の植民地化や現代の資本主義システムによるグローバル化に対する批判というものを欠いてしまっている。つまり、このような文化の異種混淆性の無批判的な礼賛に対しては、それが、植民地化による土着文化の破壊や、資本主義化にともなう文化の商品化（その土地や文化的文脈から離れて交換されるモノとなるという「脱領土化」と「断片化」が商品というものの特徴である）といった、支配する側による暴力的な「脱領土化」を肯定し、植民地化による資本主義への包摂やグローバル化の礼賛につながってしまうという批判がなされなければならないだろう。

ところで、文化の異種混濁性ということばは、ほかにもいろいろな使われかたをしている。ここでは、古谷嘉章氏が異種混濁性という語のいくつかの用法をあげて説明している文章を引用して、それらの用法をみてみよう。

「異種混濁性 (hybridity)」という概念は、本書における重要な鍵概念である。しかし、この言葉は非常に誤解を招きやすい。それは、この用語が重層的に決定されているからである。第1に、「混血性」という生物学的概念を意味し、「純血性」との対比で、「純血種」が混ざり合った状態を指して使われている。そして、文化に就いて比喩的に使用されるときにも、しばしば生物学的コノテーションがつきまとう。しかし、文化は豹とライオンが混血するようには混血したりはしない。この語が複数の「純血種」のあいだの「雑種」という意味で使い続けられている事実に対しては、十分な注意を払うつもりである。しかし、本書における分析概念としての「異種混濁性」は、そのような「混血種・雑種」という意味ではないことを明確にしておきたい。

第2に、すべての文化現象は、もともと異種混濁的なのだという用法がある。この用法は、異種混濁性を均質性に対置するもので、異種混濁的な現実に対して抑圧的にはたらく「均質な国民文化」のイデオロギー性を批判する文脈で頻繁に見られる。第3に、特に（ブラジルをはじめとするラテンアメリカの）ナショナリズムの文脈で、異種混濁性という言葉が肯定的に使われる。すべてが融合しているがゆえに差別もないというのが、そこで意図されているイメージである。ここでは、異種混濁性に対置されているのは、純粋性である。第4に、グローバリゼーションの下で世界的規模でのモノ、人、思想などの加速度的で大規模な移動がもたらしめている状況を指して、異種混濁という言葉が使われる。本来の場所を離れて場違いな所にあるというイメージであり、それに対置されるのは、諸文化がそれぞれのテリトリーに収納されている安定した状態である。〔古谷 2001 : 13-14〕

ここで、古谷氏があげている第1の用法は、純血種が混血しあうという生物学的コノテーションをもつ用法で、文化に対して用いることには古谷氏がいうように問題がある。第2の用法は、「均質な国民文化」といった言説、すなわち異種混濁的な現実に対して抑圧的にはたらく文化の均質性の言説に対置される用法で、すべての文化はもともと異種混濁的だとする言説である。この用法における異種混濁性への注目は、すでに述べたように、「均質な国民文化」といった近代的思考やナショナリズムに対するアンチテーゼとしての意味をもつようにみえる。けれども、古谷氏のあげる第3の用法にみられるように、異種混濁性は、逆にナショナリズムによって「均質な国民文化」を本質化するためにも用いられる。そこでは、異種混濁性は、国民のあいだの差異や亀裂を消して国民の一体化を実現させるための「異なるものの融合」という意味で用いられている。それは、古谷氏がいうように、典型的にはジャマイカやキューバやブラジルのナショナリストたちが、歴史的に創られたクレオール性を歴史的コンテクストから切り離して本質化して、異種混濁性をナショナルな領土へ「再領土化 (reterritorialization)」する際の言説にみられるが

、このような用法は何も国民文化の均質性をクレオール文化に求めざるをえないラテンアメリカ諸国だけではなく、さまざまな外来文化を吸収して自分のものとしている異種混濁的な日本文化を礼賛する日本のナショナリズムによっても用いられているように、単一文化を唱えている国民国家においてもみられる用法である。これは、たんなる異種混濁性やクレオール性の礼賛が、ナショナリズムに対するアンチテーゼになるとは限らないということを示しているといえよう。

第4の用法は、先にあげた山下氏の文章のように、グローバル化による商品の流通（モノだけでなく人も思想も商品化されて流通する）が生み出す異種混濁性で、「脱領土化」を強調する異種混濁性の典型である。

そして、古谷氏自身は、メキシコの文化人類学者ネストール・ガルシア＝カンクリーニの『異種混濁の文化』[García Canclini 1995]での用法を踏襲すると述べて、それを、「『近代／伝統』、また『高尚な文化／大衆文化／民衆文化』といった、相互に排他的で対立し序列化された近代的な分類が捕捉できないがゆえに否認してきた現実を指す」ものであり、「いいかえれば、近代の言説が前提とするさまざまな恣意的な区分を問題含みとするような境界横断的な現象を指して『異種混濁性』の語を用いる」と説明している。つまり、「脱領土化」による異種混濁性という観点を近代的思考としての本質主義批判に用いるというわけである。それに対置されるのは、「異種混濁的な現実に対して抑圧的にはたらく『均質な国民文化』」というナショナリズムの言説であり、「諸文化がそれぞれのテリトリーに収納されている安定した状態にある」という言説であると古谷氏は述べている。

しかし、資本主義による「脱領土化」は、モノ・人・情報の「商品化」のことにほかならず、近代を構成するもうひとつの軸である。その脱領土化への注目は、はたして「近代の言説が前提とするさまざまな恣意的な区分を問題含みとするような」異種混濁性への注目となるのだろうか。もっとも古谷氏も、「近年インディオが展開してきた抵抗の実践が...一方ではある種のポストモダニズムの視点から『本質主義』として葬り去られ、他方で、『異種混濁性の無批判的賛美』に回収されてしまう危険に直面している」[古谷 2001: 19]と述べて、たんに異種混濁性や脱領土化を肯定的に評価するだけではすまないことを示唆している。そこから出される問いは、人と人との関係性を切断し断片化していく植民地化や資本主義化やグローバル化などの「脱領土化」に抵抗し馴化することが、民族やエスニシティといったカテゴリーの本質化や同質化（これには「他者の排除」がともなう）につながらないような道は可能か、という問いであろう。

また、文化のグローバル化や脱領土化や断片化は、現在、世界各地でナショナル・アイデンティティの危機や不安を生じさせ、ナショナリズムや民族文化の復興運動や反グローバリゼーションの運動をうながしている。それらは、グローバル化による国民国家の揺らぎに対する反動のようにとらえられてもいるが、それだけでは反グローバリゼーションの運動が多くの人びとの不安にささえられていることを説明できない。問題は、資本主義的なグローバル化における「脱領土化」に反対する運動がナショナリズムに回収されているということにある。したがって、先の問いはつぎのように言い換えられる。すなわち、文化の異種混濁性を評価するとき、植民地化やグローバル化における「脱領土化」による異種混濁性の無批判的な賛美にならず、また、そのような「脱領土化」への正当な抵抗がナショナルな思考やエスニックなものの本質化に回収され

ることにもならず、しかも抵抗や文化創造の場となる人と人との社会的な結びつきを否定してしまうこともない、異種混濁性の評価のしかたはどのようなものなのか、という問いである。

この問いへの答えは、本書の全体で探っていくことになるが、すこし議論を先取りしていえば、ポイントは、文化の異種混濁性についての従来の説明が見落としていることにかかわっている。まず、本書のねらいにそくしていえば、山下氏の説明（古谷氏のいう第4の用法）の最も大きな問題点は、「カテゴリーの境界や起源に先行する異種混濁性」ということを考慮していないことにある。この「境界や起源に先行する異種混濁性」という表現は、矛盾したものに聞こえるだろうけれども、そのような流動的な差異の連続体こそ、ドゥルーズとガタリのいう微細な差異による多様体に対応する「平滑空間」における異種混濁性を意味している。重要なことは、そのような異種混濁性や雑種性ということ、を、「条里空間」における文化の境界や純粋な起源を参照せずにとらえることである。というのも、周縁化された人びとが「生き抜く」ためのさまざまな手を打つうえでの条件となる、共同体的な人と人との絆（連帯）と文化の多元性や多様性とをともに否定することなく、しかも民族といったカテゴリーの本質化や同質化につながらないような共同体のありかたを考えるためには、生活の場の「境界や起源に先行する異種混濁性」を考慮する必要があるからである。

そして、古谷氏の説明に欠けているものは、「脱領土化」された文化をいかに（あるいはどのような場に）「再領土化」するかという問題である。先に述べた文化人類学やポストコロニアル理論やカルチュラル・スタディーズが現在直面しているジレンマを解消するには、人と人との顔の見える関係やそれにもとづく共同性を断ち切っていくような脱領土化による異種混濁性――すなわち、商品化のように、境界や起源を前提とした異種混濁性⁽²⁾――と、そのような共同性を生み出す錯綜した関係の多元性による異種混濁性――境界や起源に先行する異種混濁性――との区別が重要となる。そして、その区別は、いかえれば、共同体というものを異質な他者や異種混濁性の排除によってなりたつものとみる見方とは別の見方、あるいは他者や異質性を排除してなりたつ共同体（ネイションやエスニシティがその典型である）とは別の共同体のありかたを見つけることにもなる。そして、境界や起源を前提とした文化の商品化――それはたしかに世界中を覆い尽くしている――をそのような別の共同体へと「再領土化」していく日常的実践こそ、ローカルな生活世界に注目する文化人類学の対象となるものである。

そのような2つのタイプの「異種混濁性」の区別とはどのようなものなのかについてイメージしてもらうために、古谷氏が従っていると述べていたガルシア＝カンクリーニによる、メキシコの国境の町ティファナに見られる文化の異種混濁性についての説明を簡単に紹介しておこう。ティファナの町には、火山、サボテン、アステカ風図像、ロバをペイントしたシマウマなど、メキシコ的なもの、エキゾチックなものを表すキッチュな（まがい物的な）模像が並んでいるという。これは町のディズニーランド化ともいえるかもしれない。地理学者のエドワード・レルフは、『場所の現象学』[レルフ 1999]のなかで、現代において「場所」を直接に経験できなくなったということを「没場所性」とよび、その典型として風景の「ディズニー化」を挙げている。レルフによれば、「ディズニー化」とは、その場所、その土地と無関係な「模像」の組合せからな

る都市の景観を指している。つまり、風景の「脱領土化」である。風景のディズニー化の特徴は、ディズニーランドにあるエキゾチックな異文化——カリブの海賊やジャングルや野獣など——が風景のなかの安全な作り物であり、見物客との危険な接触が排除されているように、飼いならすことのできない異質性や他者性を排除している点にあるといえよう。

このディズニー化は、シヴェルブシュがいていた「風景のパノラマ化」ともいいかえられよう。パノラマとは、18世紀のイギリスで生まれ、19世紀に流行した見世物で、円形ホールの建物内部の壁面に、たとえば〈ワートルローの戦い〉といった戦争画などを写実的に描いたキャンパスを並べたものである。見物客は建物のなかを外界との位置関係がわからなくなるほど薄暗い廊下や階段を歩かされたあと、観覧台に上る。観覧台には手すりが設けられて画面に近づけないようになっていて、観覧台からは、上端と下端が隠された360度の絵が展望でき、奥行きを強調した絵は現実と区別がつかないような感覚を与えたという。そして、パノラマ的にものを見る目は、多くの人たちが指摘しているように、交通機関の車窓からの風景を見る目だけでなく、都市におけるデパートの商品の群れや、往来する人びとを見る目にもなっている。そして、「知覚される対象ともはや同一空間に属していない」という特徴をもつ「パノラマ的なまなざし」は、オリエンタリズムや植民地主義のまなざしと同質のものである。エドワード・W・サイードが『オリエンタリズム』[サイード 1993]において批判した近代西洋の他者表象としてのオリエンタリズムは、身体的相互関係から身を引き離して全体的な眺望を可能にする超越的な立場を「見る人」に与えることでなりたっていた。つまり、オリエンタリズムとは、自分が対象である他者（東洋人）とともにそこに含まれていた「前景」を消去して、オリエンタリズムをパノラマ的に見ることなのだ。それは、「見る人」であるオリエンタリストがその周囲の人と人とのつながりから身を引き離し、それら周囲に左右されない自律した主体であることを意味する。そして、この「周囲の環境から身を引き離して自立することで、その環境を操作できる主体となる」というフィクションこそ、近代における啓蒙主義的主体を創りだすものなのである。

ティファナの町の「模像」も、たしかに土地とは関係ないキッチュな模像の組合せからなっているという点では、レルフのいうディズニー化の定義に当てはまるようにみえる（ロバをペイントしてシマウマにすることをディズニーランドとおなじといえばディズニーランドが怒るだろうが）。けれども、ガルシア＝カンクリーニは、実は、このまがいものの模像が並ぶティファナの風景を、たんなる脱領土化によるものとは呼んではおらず、脱領土化と再領土化というひとつのプロセスが創りだしたものとしてあげているのである。ガルシア＝カンクリーニによれば、これらの模像を、ティファナの住民たちは、自分たちのアイデンティティや観光客とのコミュニケーションの資源にしているという。つまり、ティファナの住民たちは、それらの模像の並ぶ風景を、「前景を消去した風景」として——すなわち、脱領土化した文化として眺めているのではなく、自分たちの生活の場であると同時に、他者である観光客とともにあって相互交流する空間（すなわち「前景」）としているのである。それは、異質性や他者性や歴史的固有性を消し去ることで、風景を自分たちの生活の外にあるものとする「ディズニー化」、すなわち前景を消去した商品化による異種混濁性とは違っている。ティファナという国境の街における「異種混濁の文化」の創造には、文化の「脱領土化」だけではなく、自分たちの生活の場への「再領

土化」がともなっているのである。

重要なのは、その「再領土化」をどのようなレベルで行なっているのか、ということなのである。つまり、再領土化といっても、大きな物語によって均質空間として想像された「ネイション」へと再領土化する場合と、人と人との直接的な関係性——隣接性による関係——を延長するようなかたちで想像されたローカルな「生活の場」において再領土化する場合とでは、大きな違いがある（この「想像のスタイル」の違いは、ベネディクト・アンダーソンが「想像の共同体」を分けるときに用いた区別であるが、それについては、次章で説明しよう）。脱領土化されたものの「生活の場」への再領土化は、ティファナの住民たちがそうであったように、他者である観光客との〈顔〉のみえる関係性をつくるためにそれらを用いることを意味しているのに対して、そのような関係性から切り離された「空虚な均質空間」への再領土化は、その関係性における特異性を否定してしまい、〈顔〉をみえないようにしてしまうものなのである。

2. クレオールと共同体

この章の最後に、文化の異種混濁性や脱領土化の典型例として言及されることの多いクレオール文化を例にして、その文化の創造を、抑圧され周縁化されている人びとが〈いま-ここ〉の生活の場において行なっている、「生き抜く」——これは抑圧された状況のなかでも「楽しみ」の場をつくり出すという意味で「息抜く」ということでもある——ための実践としてとらえることが重要であること、そして、その創造を脱領土化された事物や文化を、生活の場における〈顔〉のある関係性とその延長による共同体のなかで再領土化していく実践としてみるのが大事だということを、脱領土化という側面のみを評価している言説を批判することで、強調しておこうと思う。

クレオールという語はフランス語だが、もともとはスペイン語ないしポルトガル語のクリオリョから来ている言葉で、語根は「育てる」とか「誕生する」ということを意味するラテン語の *creare* から派生して、もともと、古い外来のものがある土地に土着して新しく生まれたものを意味していたようだ。けれども、クレオールという語は多義的な意味をもっている。まず、クレオールという単語は、アメリカにおける「植民地生まれの白人」という意味で用いられ、ヨーロッパからの植民者（移民）の子孫である白人を、ヨーロッパの本国にいる白人たちと区別するための言葉として使われたのであり、差別的に使われた言葉だった。それら植民地生まれのヨーロッパ系移民の子孫たちは、ヨーロッパにいる人びとからはまっとうな白人でないもの、「白いニグロ」として軽蔑されていた。また、植民地のプランテーションで生まれたアフリカ系奴隷もクレオールとよばれた。そして、それが、カリブ海地域の植民地のプランテーション（フランスの植民地ではアビタシオン）で白人植民者の言語（英語やフランス語）をもとにして創られ、黒人奴隷の子孫の間で母語となった混成言語（クレオール語）を指す術語として使われるようになる。つまり、最初は、白人であっても白人でない者、フランス語や英語をもとにしているが崩れた「出来損ない」のフランス語や英語という否定的な意味をもっていた語だった。

その後、1989年に刊行された、カリブ海地域のフランス植民地であったマルチニック（現在は海外県）出身の文学者パトリック・シャモワゾーやラファエル・コンフィアンらによる『クレオール性礼讃』〔ベルナベ／シャモワゾー／コンフィアン 1997〕によって、クレオールという語が否定的ではなく、肯定的な意味で使われるようになる。つまり、カリブ海地域の黒人や混血の人びとの複数的なアイデンティティを表す語となり、さらには他の植民地やアジアにも見られる混成文化（文化の異種混濁性）一般を指す肯定的な言葉として使われるようになってきたのである。つまり、ここにきてクレオール性は、文化の異種混濁性や脱領土化のありかたとして賛美されるようになったのである。

土屋恵一郎氏は『正義論／自由論』〔土屋 1996〕のなかで、クレオール性を、単一の共同体に縛られたアイデンティティから解放するものとして賛美している。土屋氏は、ジョン・ロールズのいう「無知のヴェール」——公共空間において議論するとき、自分が「何者か」というアイデンティティやポジションについて無知の状態に参加することが公正さの普遍性を保証するという、リベラリズムを正当化するための虚構——を、文化的アイデンティティを暴力的に奪われたクレオールという歴史的現実結びつけている。土屋氏は、今福龍太氏の『クレオール主義』〔今福 1994〕の議論を引きながら、「無知のヴェール」によって「自分のアイデンティティに判断停止をかけることで、平等な自由への権利を創出」するようなりベラリズムが、「どこにも所属することなく、境界線に立った者の政治哲学」としてのクレオール主義と共通すると述べているのである。

ここで前提とされているのは、やはり共同体の内部の人びとが単一のアイデンティティに縛られており、慣習の虜となっているという、サイドがという意味でのオリエンタリスト的な見方である。そのような「共同体」の見方は、近代の市民社会と対比された伝統的な共同体として「発明」されたものにほかならない。もちろん、土屋氏が擁護しようとしているリベラリズムと対立する「共同体主義」がよっているのもそのような発明＝捏造された共同体のイメージであるから、共同体主義への批判だけで終わるならば、まだ問題はすくなかったかもしれないが、混合し混血することを賛美するために、そのように捏造された「共同体」の外にでて自由になるためにクレオール主義を評価することに含まれている、歴史的現実としてのクレオール性を生み出した雑種的な共同体を不当に忘却させることになるという問題点は見過ごすことはできない。つまり、土屋氏の議論は、クレオール性を生み出したカリブのアビタシオン（プランテーション）のなかの〈顔〉のある関係性の連鎖からなる共同体を不当にも無視することになるのである。

クレオール性とは、人びとが「脱領土化」された自由な空間で、そこではじめて可能になった異種混濁を行なって生み出したのではなく、文化的根源を奪われた人びとが、「生き抜く＝息抜く」という目的のために、アビタシオンという生活の場において雑種的な共同体を再構築しながら、アフリカの母語や文化と、白人支配者のヨーロッパの言語や文化、そして、かすかにことばだけを残して絶滅したカリブの原住民の言語や文化など、その場で手に入るものをなんとかつなぎ合わせて生み出したものなのである。

クレオール語を例にして説明してみよう。社会言語学でいうクレオール語とはピジン語が母語

となったものを指す。ピジンとは、田中克彦氏の『クレオール語と日本語』での言い方を借りれば、「たがいに相手のことばをまったく知らない——いいかえれば体系的に外国語を学んだことのない——話し手が、何とかその場をやりくりしているうちに出てくるやりくりことば」〔田中 1999：21〕である。たいていのピジン語は、たとえば日本で、第二次大戦後のアメリカ占領期に基地のまわりで占領軍人を相手に売春をしていた女性たちのあいだで話されていた、「ミ—は、ウォント・マニーよ」といったことばのように、クレオール語にはならない。アフリカからカリブやアメリカ大陸に連れてこられた黒人奴隷は、おなじプランテーションに異なる地域出身の奴隷たちと一緒にされることが多かったため、母語をコミュニケーションの手段として使えない状況におかれた。まず、白人の所有者と奴隷の間に仕事の指示や命令やそれに対する返事や報告を伝達するために、白人所有者のことばを元にしたピジン語が生まれる。それは、仕事に関することだけが伝わればよい単純化された言語だが、異なる母語をもつ奴隷たちのあいだでのコミュニケーションのための共通語にもなっていく。けれども、この段階では、奴隷たちにとってもそれは母語ではない。

しかし、奴隷たちが家庭をもち子どもたちが生まれると、そこに一種の「奇蹟」ともいえるべきピジンからクレオールへの飛躍がおこる。その家庭での使用言語はやはりピジンであるが、そこで生まれた子どもたちにとってそれは母語となるのである。そして、母語となると、その言語はたんなる仕事上の伝達手段にとどまらず、家族や仲間の共同体のあいだで豊かな感情や複雑な思考を表現するものへと変容していく。重要なことは、クレオール語の生成が、人と人とのあいだの身体的な相互性のある関係性のなかで、まさにそのような関係性において生ずる自分の感情を表すものとして創りだされるということなのである。いいかえれば、クレオール性やクレオール文化の中心ともいえるべきクレオール語の生成という奇蹟は、「脱領土化」された抽象的で空虚な空間において起きたのではなく、家族や仲間たちとの間の〈顔〉のあるつながりをつむぎ出す日常的な生活のなかで、すなわち人びとの「共同体」のなかに「再領土化」されることではじめて起こったものなのである。それを、「混合せよ、混血せよ」というメッセージをもつ脱共同体論や、リベラリズムと親和的な脱領土化された自由な空間における異種混濁性として評価することは、クレオール性を、西欧の普遍的価値を豊かにするアクセサリーとして横領することではないだろう。

ポストモダニズムによる「脱領土化」や「異種混濁性」の称揚の基盤には、土地に縛られた閉鎖的な「共同体」という抑圧的なイメージへの嫌悪があるように思われる。そして、そのイメージの対極にあるのが、開かれた「社会(society)」としての市民社会や公共圏だろう。けれども、そのような共同体のイメージは、19世紀の社会学がオリエンタリズムにおける視線と同質の視線を、「失われたもの」としての村落共同体や民衆の共同体へとノスタルジックに投げかけて、創りあげたものである。19世紀から20世紀前半までは、その共同体／社会の二元論は人びとの社会的絆を切断していく資本主義的な市民社会への批判として用いられていたが、現在では「国民共同体」のように、個の多様性を抑圧するような閉じたものとしてマイナスのイメージで語られるようになってきた。

けれども、共同体の解体を自由への進展だとする場合でも、あるいは共同体を復興すべきだと

する場合でも、「共同体」というものが、自分たちのいる市民社会や都市から切り離され「他者化」されていることに変わりがない。そして、それは、すべてを断片化し平準化し商品化していくグローバリゼーションに抵抗するための唯一の基盤として言及される場合でもおなじである。ネオ・ナショナリズムが復興しようとしている「国民共同体」であろうと、多文化主義的な共同体主義が保守しようとしているより小さな共同体であろうと、ネイションのような「均質で閉じた空間」としてイメージされているのである。

つまり、ポストモダニズムもリベラリズムも共同体主義も、共同体に関して、「失われたもの」として創られたイメージにもとづいて議論している。それらの議論がおちいつているアポリアを避けるためにも、共同体のイメージを規定している近代の共同体／市民社会の二元論から離れて、人びとが実際に生活の場で作っている、隣接性による社会的絆や共同体を見ていく必要があるだろう。そのことは、文化人類学のメリットとは、それら社会科学での議論が軽視してきた〈いま-ここ〉の関係の直接性を起点としている学問だということにあるというアピールにもつながっている。

そして、それは、本書で扱うことになる本質主義／反本質主義／反・反本質主義の対立にも関連している。つまり、本書で明らかにしたいことのひとつは、文化人類学やポストコロナ理論だけでなく、カルチュラル・スタディーズやフェミニズムやゲイ／レズビアン・スタディーズなど、周縁的ないし従属的な位置におかれている人びとの「抵抗の文化」を研究している学問分野における議論を規定してきた反本質主義（構築主義）と反・反本質主義（戦略的本質主義）の対立の図式から離れる必要があるということである。そこから離れることが必要であるというのは、その図式に縛られてきた議論が、従属的な位置におかれている人びとの、〈いま-ここ〉の生活のなかで自己をとりまく関係性を肯定しながら「生き抜く」ための——その意味でラディカルな——変革の実践を否認してしまっていると考えからである。

文化の本質主義とは、従来の文化や民族的アイデンティティ（日本人とかアイヌ人といったアイデンティティ）のとらえ方を批判しようとした人びとが、その批判すべき対象である「従来の文化のとらえ方」を名づけるために創った用語だった。では、その乗り越えられるべきとされた文化の本質主義とはどのようなものかというと、「黒人」や「日本人」「アイヌ人」や「下層階級」といった人種や民族や階級などのカテゴリーと、その人びとのもつ文化とが自然な結びつきをもっていて、それは容易に変化しがたい本質をなしており、そこに帰属する人々の行動や思考がその文化によって一様に規定されているととらえる見方を指している。たとえば、日本人という民族はその固有の「日本文化」というものをもっており、それゆえに日本人はおなじような行動様式を共有していて、それは他の民族がもっている文化や行動様式とは異なっているととらえるものである。いいかえれば、「日本人」や「日本文化」というカテゴリーがその外部——たとえば中国人やフランス人というカテゴリー——と重複もあいまいさもない明確な境界で区切られていて、そのカテゴリーの内部は同質であることととらえることを意味している。たしかに、このような文化的本質主義は、ある民族の文化の本質を把握することによってその人々の本当の姿を客観的に知りうるし、表象しうるとするという、近代の人類学の民族誌的リアリズムを支えるものでもあった。

いっぽう、そのような文化のとらえかたを批判する反本質主義（anti-essentialism）ないし構築主義（constructionism）は、アフリカ系アメリカ人や日本人やアイヌ人などの、人種や民族による人間集団のカテゴリーやアイデンティティは、歴史的・社会的に構築されたもので、変更可能なものであり、外部との明確な境界もなく、内部で共有されている本質などもないという立場をとる。このような反本質主義としての構築主義には、被抑圧者に押しつけられた周縁化されたカテゴリーを創られた虚構であるとし、その抑圧的な枠組みを解体しようという意図があったといえよう。

ところが、そのような周縁化されたカテゴリーを押しつけられた「黒人」や「同性愛者」や「女性」が自分たちを解放する運動において、同性愛者や黒人や女性というアイデンティティは自然で本来的なアイデンティティであり、それは変えることのできない「本質」と主張するというのがしばしばみられる。つまり、それらの解放運動は、「黒人である」とか「同性愛者である」とか「女性である」ということを、白人や男性や異性愛者から何かをマイナスした「欠如態」ととらえるのではなく、生来的で正常なアイデンティティであると主張し、それを肯定的なものに転換することによって、欠如態という否定的な表象を押しつけられる差別からの解放を意図している。そして、そのようなアイデンティティの本来性の主張は、そのカテゴリーに属する人びとのあいだに「仲間」としての連帯感を創りだすためにも必要とされる。しかし、そのような主張は、否定的なアイデンティティを肯定的なものに転換していても、それらのカテゴリーやアイデンティティを明確な境界や変わらぬ本質をもつものとする点で、本質主義的な言説である。したがって、黒人や同性愛者や女性というカテゴリーそのものが歴史的・社会的に構築されたものと主張する構築主義は、それらの運動が拠って立つ肯定的なアイデンティティの基盤を解体してしまうものであり、それらの運動を阻害するものになってしまうわけである。

文化人類学でも、反本質主義（構築主義）が植民地主義や外部からの変化に対するネイティブの抵抗の根拠となってきた「固有文化の保持・復権」という観念を否定してしまうという批判がでてきている。たとえば、アイヌ人などの先住民の住む地域での国家の推し進める開発プロジェクトに対して、先住民を「自然と調和して生きる伝統をもつ人びと」であり、その森は「先祖代々の聖地」だと主張しながら反対運動をする先住民やNGOに対して、そのような伝統が創られたものであることを指摘する人類学者の反本質主義（構築主義）的な言説は、反対運動の根拠を奪ってしまうことにもなる。

また、在日コリアンが現にコリアンであるという理由で差別されている状況にあって、コリアンであること、その民族文化や民族性に誇りをもちながら日本社会における差別に対抗していこうとしているとき、差別されていない側にいるマジョリティの日本人が、「差別には反対するが、それはおなじ人間が差別されているからであって、民族文化や民族アイデンティティという創られた虚構にこだわるべきではない」とか「僕は日本人とかコリアンとか問題にしていない、個人として扱う」などということは（これはリベラリズムの立場といえるが）、マイノリティの対抗運動を否定してしまうだけではなく、たとえばコリアンか日本人かということを実際に問われているのはつねにマイノリティの側であって、普遍的価値を僭称しているマジョリティの側は（ヨーロッパにでも行って自分がマイノリティの側に立たされることがないかぎり）民族性に

ついて審問されることがないという、権力的な非対称性を隠蔽してしまっている。

そこで、反本質主義が抵抗や連帯のためのアイデンティティをも否定してしまうことや、どのような政治的ポジションにいる人びとのアイデンティティなのかを考慮しないでアイデンティティの解体（脱構築）を主張することを批判し、マイノリティへの差別に反対するなどの限定された特定の政治的目的のために本質主義的立場をとるという戦略的本質主義（strategic essentialism）や反・反本質主義（anti-anti-essentialism）が登場してくる。しかし、部分的に限定されたものであっても、カテゴリーの本質化は、その内部に含まれる異種混淆的なものや境界的なものの排除や抑圧につながる危険はもちろん残っている。

また、戦略的本質主義には、たとえば、非西洋におけるアイデンティティの確立のための土着主義的な民族主義の1つでもある近代日本の帝国主義的侵略や大東亜共栄圏の構想を批判できなくなるという難点がある [cf. ミヨシ 1996: 68-9]。つまり、日本によるアジア侵略を白人の支配からおなじアジア人を救うためだったとする大東亜戦争肯定論は、自分たちが白人に比べて被抑圧者の立場にあったということを正当化の根拠にあげているために、戦略的本質主義は、このような非西洋の政治的指導者やエリートのナショナリストの言説をも容認しなければならなくなってしまふ。それを避けるには、被抑圧者や非白人というカテゴリーを階級やエスニシティやジェンダーの境界線にそつてもっと細分化していく必要があるが、その細分化はほとんどかぎりなく続いてしまい、そうなれば、幅広い「連帯」や抵抗運動の政治的な効果のために本質主義的カテゴリーを用いることを否定しないという、戦略的本質主義の目的そのものがあやうくなるというジレンマが生じてこよう。

反本質主義（構築主義）と反・反本質主義（戦略的本質主義）の対立は、アイデンティティの政治（同一性の政治学、アイデンティティ・ポリティクス）の評価についての対立といいかえることもできる。「アイデンティティの政治」とは、周縁化されてきたマイノリティが、普遍的な市民や国民を僭称するマジョリティに同化するのではなく、否定的に表象されてきた自分たちの差異性やアイデンティティを肯定的なものと自覚しながら、おなじアイデンティティを共有する人びとを政治的に動員して（いいかえれば同質的なカテゴリーに基づいて連帯を作りだして）、現実社会で発言権を高めていこうとする運動を指している。構築主義（反本質主義）とは、アイデンティティの政治において用いられるようなアイデンティティを構築された虚構であると批判するのに対して、戦略的本質主義は、マイノリティ（被支配者・弱者）がそのようなアイデンティティにもとづいて運動をするアイデンティティの政治を認めようというものといえる。

このマイノリティによるアイデンティティの政治には、支配的なマジョリティの側による否定的アイデンティティの押しつけが先にある、ということを忘れないことが重要である。アイデンティティの政治はその両方のプロセスからなっている。本質主義批判は、たんなる異文化の記述方法や認識の問題として提起されたのではなかった。それは、他者を否定的なアイデンティティと結びついた固定された均質的なカテゴリーに押しこめることが、植民地主義を典型とする他者の支配のテクノロジーであることへの批判であった。いいかえれば、学問の政治性ないし知の政治性を問題としていたのである。

そのことを明確に指摘したのが、エドワード・サイードの『オリエンタリズム』であった。

サイードは、ミシェル・フーコーによる知と権力の結合についての議論を引きながら、近代ヨーロッパのオリエンタリズム（東洋研究、東洋趣味）が、「オリエントを支配し再構成し威圧するための西洋の様式」〔サイード 1993: 上21〕であったと述べている。サイードのオリエンタリズム批判については、第4章でより詳しく取りあげるが、ここでは、西洋が普遍的で客観的な知や真理や価値をもつ主体であり、東洋は因習や専制に縛られて普遍的な知＝真理に到達できないゆえに、西洋によって保護・訓育・規律化されなければならないという形の非対称的な支配関係をつくりだすものがオリエンタリズムであり、そのような形の支配としての植民地主義を正当化するものであったという指摘が重要であったことを確認しておこう。

すなわち、サイードにとって、近代ヨーロッパのオリエンタリズムにおける西洋／東洋という区分は、「西洋＝能動的・自律的・理性的・自制的」／「東洋＝受動的・依存的・非理性的・官能的」といった二元論によって、東洋に対して、西洋近代の啓蒙主義における自己の理想的イメージとは正反対の像である、因習や専制に縛られて周囲の環境や関係に深く依存している存在という他者像を投影すると同時に、西洋に対しては、周囲の環境や関係性から身を引き離しているゆえに特殊な文化や周りのしがらみに縛られない普遍的で客観的な知を得ることができる能動的な主体という自己像（このような周囲の関係性から自立している近代西洋の白人ブルジョワ男性の理想像を「啓蒙主義的主体」とよぶことにしよう）を与えるものであった。そのような啓蒙主義的主体は、周囲の環境や関係に左右されない超越的な固有の視点を確保し、周囲の環境や他者の全体をその超越的視点から客観的に把握するがゆえに、その他者を支配できるとされる。

このように、サイードのオリエンタリズム批判においては、本質主義は、西欧近代の白人ブルジョワ男性が自らを普遍的な知と価値をもつ能動的・理性的・自律的な主体として構築するために、被支配者としての他者を他者化する（サイードは「オリエントのオリエント化」とよんでいる）ための支配のテクノロジーであるゆえに批判されているのである。支配のテクノロジーの解明とそれについての批判が、本質主義批判という名前のもとに一般論的な表象ないし認識の問題とされ、その批判がマイノリティや弱者による語りにも適用されたために、反本質主義への批判が起こったわけである。他方、それを批判し、弱者によるアイデンティティの政治は肯定的に評価すべきだと主張する戦略的本質主義にも、弱者によるアイデンティティの政治が強者による支配のテクノロジーと同型である以上、その内部で同様の支配-被支配関係をつくりだしてしまうという批判にうまく答えることができないという難点があった。

構築主義による本質主義批判にはじまったポストコロニアル理論や現代人類学の議論は、このようにいくつかのジレンマを抱えてしまっている。それらのジレンマの要因は、より一般的に言えば、支配のテクノロジーと結びついている「本質化され固定された均質的なカテゴリー」によらない連帯や集合的アイデンティティの形成がはたして可能なのか、可能だとしたらそのような連帯はどのようなものなのかという問題に答えがみいだせないことにあるといえよう。

そのジレンマをやりすごすには、本質主義と反本質主義と反・反本質主義の対立というできあがった図式による当の問題から離れる必要がある。つまり、その図式の枠内で新しい連帯の形成のやりかたを探るのではなく、つねに／すでにある関係性のありかた、すなわち仲間であることや共同性ということが排他的に閉じることなく、状況に応じて広がっていくことを可能にする

関係性のありかた（これを序章では「社交性」とよんでいた）に気づく必要があるだろう。そして、反本質主義（構築主義）や反・反本質主義（戦略的本質主義）が提起した問題を無視することなく、それをふまえながら、それらの対立の図式から離れるには、その図式が出来上がる前の、そしてできあがった図式からは本質主義批判の先駆とされながら、本質主義のしっぽをひきずっているとも批判されている、サイードの『オリエンタリズム』や、エリック・ホブズボウムらの『伝統の発明』（『創られた伝統』）や、ベネディクト・アンダーソンの『想像された共同体』といった議論を再考することが大事になる。それらの議論は、本質主義／反本質主義という図式ができてしまうと、本質主義か反本質主義かという単純な二者択一に当てはめられてしまったのだが、そこにはそのような図式ではとらえることのできない問題提起が含まれていた。それを検討していくことによって、本質主義／反本質主義という図式がどこでアポリアに陥るはめになったのかを明らかにし、それを避けるためにも「共同体」というもの、および集合的アイデンティティというものを、人間の社交性という観点から再考できるだろう。そして、それは、近代の啓蒙主義的主体、およびその主体化のための「他者の他者化」を批判することにつながっている。

注

（１）この章のあとの部分で異種混淆性の無批判的礼賛を「クレオール主義」として批判しているが、念のためにつけくわえておけば、今福龍太氏の『クレオール主義』という本自体は、そのような異種混淆性の礼賛にとどまらない、優れたものである。個人的好みからいえば、今福氏のその前の著書である『荒野のロマネスク』〔今福 2001〕のほうがずっと好きであるが。

（２）この「境界や起源を前提とした異種混淆性」は、「条里空間」での計量可能な異種混淆性に相当する。資本主義における商品化とは、そのような計量可能な差異化によっているのである。

第2章 原初的紐帯と想像の共同体

1. 差異の連続体と「原初的紐帯」

前章で、文化の異種混濁性に注目するとき重要なのは「境界や起源に先行する異種混濁性」という視点だと述べたが、そのような異種混濁性が具体的にどのようなことなのかを、「民族」というまとまりを例にして説明してみよう。

「民族」というものを客観的屬性によって規定される実体としてとらえる本質主義と、民族的アイデンティティを状況や利害に応じて創りだされる虚構としてとらえる反本質主義（構築主義）という2つの立場のうち、現在では構築主義の方が優勢だといえるだろう。けれども同時に、文化人類学者の多くは、民族を単なる虚構だと断ずることに躊躇しているようにみえる（たとえば、人類学者が集まって民族とは何かということで討議をした川田／福井編『民族とは何か』〔川田／福井 1988〕の総合討議を参照）。たしかに民族という単位は作られた虚構かもしれないが、その虚構も何らかの実体がなければ生まれまいだろうし、実際に調査地で接する民族集団は、たんなる政治的理由で集結した利益集団というより、まさに原初的というべき理屈抜きの感情を喚起するものだと感じているのである。そのような言語や人種や慣習などを共有することからくる絆という感情をクリフォード・ギアツは「原初的紐帯」とよんだが、そのような「原初的紐帯」ということを認めることがかならずしも本質主義につながるわけではない。そのことを、社会言語学でいう「地域語の連鎖 dialect chain」や「地域語の連続体 dialect continuum」という用語から取った「差異の連鎖」ないし「差異の連続体」という用語と、哲学者のウィトゲンシュタインによる「家族的類似性」という用語をつかって考えてみたい。

まず、「差異の連続体」ということばを使うことで、国民国家が成立して他の民族集団と明確な境界によって区分され、その内部が同質の文化で充たされているとされる「ネーション」や「エスニック・グループ」が創りだされる以前の民族的まとまりとはどのようなものだったのか、すこしは具体的なイメージをもつことができるだろう。

ここでは、民族の客観的な弁別的屬性のひとつとされている言語を例にとり、「差異の連続体」（言語の場合は「地域語の連続体」ということを説明してみよう。よく多言語状況を説明するのに、たとえば、ケニアには44もの言語があり、ナイジェリアには400を超える言語があるなどということがあがる。けれども、そもそも言語は数えられるものなのだろうか。数えられるとしたら、それぞれの言語は明確に他と区別しうる実体としてあるということになる。

ところで、フランス南部にオクシタンとよばれる地域があり、そこではオック語という言語が話されているといわれる。けれども、宮島喬氏が紹介しているL・ミシェルという社会言語学者の研究によれば、その地域のオック語は数10キロごとに異なる下位方言に分化しており、その多様さはオクシタンをひとつの言語体系とするのが困難なほどだという〔宮島 1992〕。しかし、標準語というものが作られていない言語はオック語に限らず、そのようにすこしづつ異なる言語が鎖のように連なっているのが普通であろう。たとえばスペイン語とポルトガル語や、スウェーデン語とノルウェー語、ドイツ語とオランダ語はそれぞれ異なる言語とされている（これらの

例を出したのは、それぞれ2つの言語は互いに通じあうという点で、津軽方言と鹿児島方言ほどは異なっていないと考えられるからである）。しかし、それが異なる言語として数えられているのは、それぞれが異なる国民国家の「国語」（ネイションの標準語）として創られたからであって、それ以前に明確に分かれていたわけではない。先に紹介した『民族とは何か』の総合討議のなかで、社会言語学者の土田滋氏が指摘しているように、ドイツ語とオランダ語は、社会言語学的には、どこからドイツ語でどこからオランダ語かなどいえないような「地域語の連続体」をなしているのである〔川田／福井 1988：314〕。

逆に、津軽方言や鹿児島方言などの地域語がおなじ日本語の中の方言とされるのは、その地域がたまたまおなじ国民国家に含まれ、そこに日本語というネイションの標準語が創られたからである。日本列島においても、ドイツからオランダにかけてとおなじように地域語の連続体は濃淡の変化のように少しずつ異なりながら差異の連鎖をなしている。標準語が国語として作られなければ、そこには「地域語の連続体」があるだけで、どこにも「日本語」という実体などないのである（方言についても同様で、たとえば大阪弁といっても、河内弁・泉州弁・摂津弁...というように異なる下位方言の差異の連続体があるだけで、「大阪弁」という数えられる1つの方言があるわけではない）。そして、もし日本列島で異なる複数の国民国家が成立していたならば、ドイツ語とオランダ語のように異なる複数の国語が創られたらう——旧ユーゴスラビア解体の過程で、それまでユーゴスラビア語とかセルボ＝クロアチア語と呼ばれて1つの言語とされていたものから、クロアチア語とセルビア語といった国語を構築することがなされたように。したがって、日本が「一民族・一言語」からなる単一民族国家だというのは、アイヌ語や琉球語を無視しているからまちがっているというより、論理的に逆立ちしているのである。つまり、国民国家の成立によって国語を創りあげたから「一民族・一言語」となったということをおぼえているだけだというわけである。

さらに、民族の弁別的属性にかならずあげられる伝統文化や慣習も、言語のように近隣の地域との差異の連続体をなしていることは、言語以上に理解しやすいだろう。そしてここでも、国民国家が成立すると、地域語の連続体が「国語」によって互いに分離されたように、習俗の差異の連鎖が内部は均質で外とは明確に分離された分節へ変えられ、ネイションの伝統として創出されていったことがみられる。イギリスの歴史家のホブズボウムとレンジャーたちはそれを「伝統の発明」とよんでいる。「伝統の発明」の議論については、また第5章で取りあげるが、ひとつだけ例をあげておくと、小谷汪之氏によれば、インドのヒンドゥー社会の伝統文化とされている牛を食べないという規範は、植民地下において「牛食い人種」であるイギリス人に対する差異を強調し、道徳的に優位な文化的アイデンティティを形成しようとするヒンドゥー・ナショナリズムによって広まったもので、それまで実際に肉食をタブーとしていたのは、人口のほぼ5%のバラモン階級だけだったという〔小谷 1993: 75-78〕。つまり、一部にあった慣習が「ナショナルな伝統文化」とされることによって、ネイション全体へと均質にひろがっていったのである。そして、そのようなネイションの伝統の発明と均質化によって、ネイションの内部にあって牛を食べる習慣をもつハリジャンに対する差別が強まったこともたしかだろう。

さて、ギアーツは「原初的紐帯」が、直接的な接触、血縁関係、そして慣習や言語や宗教とい

った与えられたものを共有しているということから生ずると述べていた。そして、それら所与のものが「差異の連続体」をなしているということを見てきた。「差異の連続体」としての言語や慣習の共有や直接的な接触による経験の共有によって生じるこの原初的紐帯は、そもそも共有するものが明確な区切りのない「差異の連続体」であることから、固定的に境界づけられた排他的なカテゴリーを創り出すものではないことが明らかになったと思う。

そのように、境界があいまいで伸縮自在な紐帯を、互いの「家族的類似性」による親近感といかえることができるだろう。「家族的類似性」という語はウィトゲンシュタインが『哲学探究』のなかで用いたものである。ウィトゲンシュタインは、ある現象のすべてに対しておなじ言葉を適用しているからといってそれらに共通している要素などなく、それらの現象は互いに多くの異なったしかたで類似しているとし、それを「家族的類似性」と呼んでいる。そのような類似性を、ウィトゲンシュタインは、「ゲーム」を例にして、つぎのように説明している。

「ゲーム」と呼ばれる諸過程について、まず考察してみよう。つまり、盤ゲーム、カード・ゲーム、球戯、競技、等々のことである。これらすべてに共通なものとは何であろうか。――「何かはそれらに共通でなくてはならない、そうでなければ、それらは〈ゲーム〉と呼ばれない」などと言ってはいけない。……それらを注視すれば、すべてに共通なものは一向に見えなくても、君にはその間の類似性や類縁性が見える。しかもその全系列が見えるだろうから。……たとえば盤ゲームを、その多様な類縁関係ともども注視せよ。ついでカード・ゲームに移れ。そこでは最初の一群との対応を数々見出すであろうが、共通の特性がいくつも姿を消して、別の共通性が現われてくる。今度は球戯に移れば、共通のものも多く残るが、またたくさんのが失われていく。――これらすべてが「娯楽」なのか。……また、どのゲームにも勝敗があり、あるいは競技者間の競争があるのか。……球戯には勝敗があるが、子供が壁に球を投げつけてはまた受けとめているときには、この特徴は見あたらない。技倆や運がどのような役割を果たしているかを見よ。……さらに円陣ゲームを考えよ。ここに娯楽の要素はある。しかしどれほど多くの他の特性が消え失せていることであろうか。おなじようにして我々は、まだまだ多くの、別のゲーム群を見ていくことができる。類似性が姿を現わしたり、消え失せたりするのを見ることができる。／この考察の結果は次のようになる。我々は互いに重なったり、交差したりしている複雑な類似性の網の目を見ている。大まかな類似性も見れば、こまかな類似性も見るのである。／私としては、こうした類似性を特徴づけるのに「家族的類似性」という言葉にまさるものは思いつかない。というのは、家族の構成員の間に見られるさまざまな類似性、たとえば体つき、顔つき、目の色、歩きかた、気質、等々もおなじように重なり合い、交差し合っているからである。――そこで私は、「ゲーム」は一家族をなす、と言おう。[ウィトゲンシュタイン 2000 : 186-188、ウィトゲンシュタイン 1976 : 69-70]

この「家族的類似性」は、おなじ語でよばれたり、おなじ家族の一員となったりするなど、たまたま隣接性の関係に入ったから生じる類似性といえる。家族的類似性に関して重要なことは、

それによって結ばれるものすべてに共通した属性などないということ、すなわちけっして遺伝や血のつながりによって自然に生じるのではなく、他者のことばや身体の日常的な相互模倣によって生じる類似性なのである。つまり、そのような類似性があらかじめ存在しているわけではなく、全体が明確に境界づけられていることもないということ、並べてみればそこには一貫してはいないが類似性の連鎖（網の目）がたしかに感じられるが、その境界はそこでなければならないという根拠はなく、重複もしているということである。

このような「互いに重なったり、交差したりしている複雑な類似性の網の目」としての「家族的類似性」と、先に見た「差異の連続体」という視点から、慣習や言語などを共有することによって生じる「原初的紐帯」をとらえなおすことができるだろう。すなわち、原初的紐帯とは、「差異の連続体」としての慣習や言語などを共有していることによる「家族的類似性」によって生じる親近感ないし愛着である、ということができる。

その共有や愛着は、たまたま隣接している他者のことばや身振りを日常的に模倣し反復することによって生じるものである。そして、そのように共有されていく言語や慣習それ自体が重なり合い交差しあいながら互いに異なっているものの連鎖——差異の連続体——であるから、すべてに共通したものなど存在せず、それによってつくられる紐帯も、明確に境界づけられるような閉じたカテゴリーを形成することがなく、けっして固定されない。したがって、この原初的紐帯における愛着は、「失われた共同体」の発明（ナンシー）におけるような「失われた一体感や合一」とは関係ない。それは生活の場における、ずれや異和性を含んだ慣習や言語の共有からくる愛着であって、たとえば、新たに隠語をつくったり支配的な言語を流用して使ったりするという実践によってもつくりだされる。つまり、差異の連続体内部の要素からなる一貫しない類似性の連鎖による家族的類似性によってできるまとまりは、どこで区切るかの根拠はなくどこで切ってもいいようなものだが、にもかかわらず日常的な反復や模倣で生じる親近感や愛着によってなんとなくまとまっているようなものとなる。

その差異の連続体がなす「境界や起源に先行する異種混淆性」を排除し、「すべてに共通する何か」を想定して、明確に境界づけられた均質で空虚な全体として創りだされたものが、ナショナリティやエスニシティということになる。けれども、それらは差異の連続体やさまざまな次元での類似性の網の目による「原初的紐帯」の受け皿にはならないだけではなく、重なりあい交叉しあいながら伸び縮みする、そういった紐帯を分断したり排除したりするものなのである。ナショナリズムは、ローカルな原初的紐帯を「地域主義」とか「分離主義」と呼んで、その排他性や偏頗性を批判し、ローカルな紐帯への愛着の忘却をうながす。そしてその忘却が進むと、今度は、郷土愛と愛国心との連続性を強調して、ナショナリズムがそのような原初的紐帯の受け皿であるかのように主張する。しかし、排他性があるのはネイションのほうであり、差異の連続体を共有するローカルな共同体どうしの結びつきは、一貫性のないなんらかの類似性をみいだすことによって、ネイションを介することなくネイションを超える——つまり、ローカールーネイションーグローバルという包摂関係を超える——こともできる。

このような違いを考えれば、ギアーツがいう以上に、「抽象的で空虚な均質空間」としてのネイションが、〈顔＝特異性〉のある直接的な関係を起点として延長される原初的紐帯の受け皿に

なることはもともと無理であることがわかるだろう。ナショナリズムは、近代の個人主義が過去の共同体的な一体感や合一を破壊したという「失われた共同体」の発明と、慣習や言語の共有によるローカルな原初的紐帯と愛国心との連続性という神話を用いて、この無理を覆い隠そうとする。構築主義者は、ナショナリズムによるこの隠蔽をそのまま鵜呑みにして、原初的紐帯による共同体における一体感や合一が排他的であり、それがそのままローカル・ネイションという連続的な包摂関係において、ネイションの一体性の排他性につながっていると、転倒して考えてしまっている。問題は、「家族的類似性」によって生じる原初的紐帯とそれへの愛着に対する構築主義のそのような批判のために、そのような愛着や実感を語ることはナショナリズムに独占されていることにある。重要なことは、そのような共同体が「発明」されたものだとは暴露したり、慣習や言語の共有による原初的紐帯や愛着を否定したりすることではなく、ローカル・ネイションという連続的な包摂関係を解体することによって、そのようなローカルな紐帯への愛着を語ることが排他的で単一的な（単声的な）ナショナリズムの語りを攪乱していくことなのである。

このように、差異の連続体をなしている言語や慣習などを共有していることからくる原初的紐帯による民族的なまとまりは、境界のはっきりしないぼんやりしたものにならざるをえない。ところが、近代のナショナリズムは、他と明確に区分された言語や伝統を創りだして外部との違いを強調するとともに、内部の差異を抹消することによって、そのような民族的なまとまりの弾性を、明確に境界づけられたネイションという枠の中に閉じ込めようとする。そうして創られたネイションを、ベネディクト・アンダーソンは「想像された共同体（想像の共同体）」とよんだ。国民国家成立以降では、ネイションだけではなく、ネイションの枠組みのなかに存在するエスニック・グループにもそのことは当てはまる。すなわち、国民国家のなかのエスニック・グループもまた、明確な境界によって他と区切られた全体と、そのなかの個をいきなり結びつけるという想像のスタイルによって創られる「想像の共同体」となっているのである。

アンダーソンは、『想像の共同体』のなかで、「ナショナリズムとは、ネイションの自意識の覚醒ではなく、もともとそこに存在しなかったネイションを創出＝捏造することだ」というアーネスト・ゲルナーのことばを引きながら、ネイションが創られたものだということを強調している。その点で、この本は民族に関する虚構論、構築主義の古典的業績とされてきた。

ただし捏造＝創出されたと言っても、無から創られたということを意味しているわけではない。ナショナリズム研究者のアントニー・D・スミスがいうように、国民国家以前の、その国民（ネイション）のマジョリティとなる民族的なまとまり（スミスはそれを「エスニー」と呼んでいる）が核となって創りだされたり、フランスやアメリカ合衆国のように、普遍的な共和制の原理や領土が先行して創られた「市民的・領土的なネイション」でも歴史的・文化的なものの共有ということ「エスニックな語法」によって語ったり発明したりするのが普通である〔スミス

1999〕。そのことを取りあげて、アンダーソンやゲルナーを批判する意見も絶えないが、重要なことは、たとえ国民国家の成立以前の民族的なまとまり（エスニー）がネイションの「起源」としてあるようにみえても、エスニーとネイションとではその構造が異なっているということなのである。構造主義は、構造が異なっていれば、内容が連続しているようにみえてもまったく異なる意味をもつものとなっていることを明らかにしたが、その意味では構造が異なっているという

ことをもって、ネイションはそれ以前の民族的まとまりとはまったく異なるものとして創りだされたということが出来る。それを理解していないと、「差異の連続体」において生み出される原初的紐帯という非同一的なまとまり――すなわち、全体を通して一貫することのない家族的類似性によるまとまり――を、近代のネイションやエスニシティといった同一的な想像の共同体と混同してしまうことになるだろう。

アンダーソンは、ネイションを「国民とはイメージとして心に描かれた想像の政治共同体である――そしてそれは、本来的に限定され、かつ主権的なものとして想像される」と定義している。この場合の「想像の」というのは、顔を合わせる直接的なつきあいの範囲を越えているという意味で使われている。しかし、アンダーソンは、ネイションの特徴が顔を合わせる直接的な関係の範囲を越えていることにあると言っているのではない。そのような意味ならば、アンダーソンもいうように、ある程度の規模をもつ共同体は、ネイションに限らず部族や氏族や村落共同体も含めて、多かれ少なかれ想像されたものである。アンダーソンは、つぎのように述べている。

実際には、日々顔付き合わせる原初的な村落より大きいすべての共同体は（そして本当はおそらく、そうした原初的村落ですら）想像されたものである。共同体は、その真偽によってではなく、それが想像されるスタイルによって区別される。ジャワの村人たちは、かれらが一度も会ったことのない人々と結びつけられている、ということをつもよく承知していた。しかし、その絆は、かつては、個々それぞれ独自に、無限定に伸縮自在な親族関係や主従関係のネットワークとして想像された。〔アンダーソン 1997:25、Anderson 1991:6、訳文は一部変更した〕

ここでアンダーソンが、「共同体は、その真偽によってではなく、それが想像されるスタイルによって区別される」〔アンダーソン 1997:25〕と述べていることは、非常に重要である。つまり、アンダーソンが論じているのは、ネイションを他の想像された共同体と区別する独特の想像のスタイルなのであり、近代のネイションが、近代以前の想像の共同体とは異なる想像のスタイルによって創りだされている――いいかえれば「構造」が異なっている――ということなのである。

アンダーソンは、近代以前の想像された共同体の例として、王国をあげているが、王という中心によって定義される王国の想像世界では、境界はすけすけで不明瞭であり、周辺部では相互に浸透しあっていたと述べている〔アンダーソン 1987:37〕。つまり、ネイション以前の王国や部族などの共同体では、一度も会ったことのない人々と自分を結びつける絆は、主従関係や親族関係などの連鎖をたどって広がるネットワークとして想像されているというわけである。ところが、ネイションはそうではない。たとえば、私たちが一度も会ったことがなく、またこれからも会わないであろう人びとと自分をおなじネイション、おなじ「日本人」として結びつける絆は、親族関係や主従関係の連鎖の延長として想像されるのではない。ネイションにおいては、おなじ「国語」によっておなじ出版物を同時間に読むという経験や、あるいは教育における「民族＝国民史」という歴史の恣意的な読みを通しておなじ歴史的体験をしているという空虚な均質性をあ

らかじめ創りだすことによって、いきなり明確に境界づけられた全体として想像されているのである。そして、この均質性の想定によって、ネイション内部でも「ネイションになりきれない」マイノリティが周縁化されるのである。近代は均質空間を構想してきたにもかかわらず、均質空間として創りだされた国民国家はなく、たえず異質なものを排除してきたということをもって、アンダーソンの「想像の共同体」論を批判する人もいるが、そのような論は、近代の「規格化」による均質性の創出ということを理解していない。フォーコーがいうように、「規格化をおこなう権力は等質性を強制するが、他面それは逸脱を測定したり水準を規定したり特性を定めたり、差異を相互に調整しつつ有益にしたりを可能にすることで、個別化をおこなうのである」〔フォーコー 1977 : 187〕。この序列化による個別化こそ、近代における異質性の排除や差別の特質であり、その序列における諸段階はネイションという等質的社会体への帰属の徴として序列化されている。したがって、この序列化による差別は、均質空間を構想してきたにもかかわらず残ったものではなく、均質空間を構想することによって創りだされたものなのである。

とはいっても、アンダーソンのいう近代以前の「想像のスタイル」による王国や村落共同体のほうが近代における異質性の排除や差別よりましだったということを強調したいわけではない。ここで強調したいのは、条里空間の原理から過去の王国や村落共同体を「閉じた抑圧的な共同体」としてみてしまうと同時に、条里空間に包摂されているようにみえる現在にも存在する平滑空間におけるもうひとつの想像のスタイルを見落とすことの危険性であり、そのことが解放のイメージを過去や未来にしか求めずに現在を否定してしまうことになってしまうことの危険性なのである。

2. 「想像の共同体」と想像のスタイルの区別

アンダーソンが「共同体は、その真偽によってではなく、それが想像されるスタイルによって区別される」と述べて、共同体を2つの想像のスタイルによって区別していたにもかかわらず、これまでアンダーソンの「想像の共同体」について論じる人たちの多くは、そのことをほとんど強調してこなかった。そこで、この節では、まずアンダーソンのいう2つの想像のスタイルによる区別を記号論的な用語で明確にしたうえで、そのことを軽視してきた要因が、同一的な共同体という観念の強さと、そこからくるポストモダン思想における共同体への嫌悪にあることをみていきたい。

ネイションやその内部のエスニック・グループのように、個々人をいきなり無媒介に全体へと結びつける想像の仕方は、レトリック用語でいえば、提喩（シネクドキ *synecdoche*）に見られる全体一部分の包摂関係によるものといえる。構造主義的な人類学や文化記号学、カルチュラル・スタディーズでは、人やモノを記号ととらえて、その記号と記号との関係を表すときに比喩の種類を指すレトリック用語を使うことがある。その代表的な3つが、提喩、隠喩（メタファー *metaphor*）、換喩（メトニミー *metonymy*）である。そこで、その3つの説明をしておこう。

まず、提喩（シネクドキ）とは、カテゴリーの包摂関係、すなわち種と類、個と全体の関係に

もとづく比喩で、「人はパンのみに生きるにあらず」という言い方の「パン」が提喩である。ここでは「パン」は「食べ物」という全体（類別的なカテゴリー）のなかの部分（個別的な種）であるが、その個別的な種が食べ物という類別的なカテゴリー全体を表しているわけである。逆に、包摂するほうの類別的なカテゴリーが包摂される個別的な種を表す提喩の例として、「親子丼」という命名の仕方が挙げられる。これは、親子関係のなかの個別的な種である鶏肉と鶏卵の結びつきを、「親子」という類別的なカテゴリーで表しているわけである。そして、そのようなカテゴリーの包摂／被包摂関係における、類別的なカテゴリーと個別的な種との記号の結びつきを提喩的關係と呼んでいる。

また、隠喩（メタファー）というのは、類似性による記号の結びつきを指し、換喩（メトニミー）は隣接性による記号の結びつきを指す。日本有数の記号学者だった佐藤信夫氏の用いた例を使えば、「白雪姫」が隠喩で、「赤頭巾ちゃん」が換喩である。白雪姫（プリンセス・ホワイトスノー）が「白雪」（ホワイトスノー）という名で呼ばれるのは、肌が雪のように白い王女だったからである。つまり、雪とその女の子は類似性によって結びついている。それに対して、「赤頭巾」と呼ばれる女の子は赤頭巾のように赤いから（つまり類似しているから）ではなく、いつも赤頭巾を被っているからである。その女の子に赤頭巾は〈付きもの〉なのであり、隣接性によって結びついている。この隣接性（AがBに付き物だという関係）は、現実にくっついていなくてもかまわない。たとえば、油揚げが入っているうどんを「きつねうどん」と呼ぶのは換喩によるものだが、それは油揚げが稲荷神のお使いであるきつねの大好物とされているという隣接性によっている。つまり、きつねには油揚げが〈付きもの〉なのである。

ところで、換喩と提喩はよく混同され、部分と全体の関係における置き換えという点でおなじ比喩とされることがある。しかし、換喩の場合の「部分と全体の関係」は、たとえば「遠い海の上をいくつもの帆が走っている」という換喩において、ヨットを帆であらわすとき、部分＝帆が全体＝ヨットの代わりをしているといえなくはない。しかし換喩の場合には、ヨットには帆が付いているというように、部分がその全体に実際に付いているといえるような場合であるのに対して、提喩の場合は、おなじく「部分と全体の関係」といえるように思えても、それは類と種の関係であり、ヨットと船の関係のように、一義的に決められた「概念」の包摂関係である。つまり、猫と尻尾の関係は、猫に尻尾は付き物といえるように、換喩的關係であるが、それに対して、動物と猫の関係は提喩的關係となる。動物に猫は〈付きもの〉などとはいえないのだ⁽¹⁾。

結びつきの違いを表すこの提喩／隠喩／換喩という3つのレトリック用語を使うことによって、ネイションという「想像の共同体」を創り出す想像のスタイルにおける結びつきと、それ以外のエトニーや王国といった「想像の共同体」の想像のスタイルとの構造的な違いを明確にすることができる。

たとえば、清水昭俊氏は、「民族」を一元的に統合するにあたって、「換喩から提喩への変換」のマジックが働くといっている。清水氏は、「民族の『われわれ』意識が成立するためには、複数の『私』が機能的関係で結ばれるだけでは不足であって、個々の『私』がこの『われわれ』の部分であると自認する必要があった。比喩の言葉で言いかえれば、自己のかかわる換喩的關係が提喩的關係に変換されることによって、『われわれ』は『私』に対する統合を達成することに

なる」〔清水 1992: 90〕という。ここで言われている換喩的關係とは、機能的關係、すなわち役割連関の關係を指している。役割連関はたしかに隣接性による關係である。たとえば、教師は生徒がいてはじめて教師となる。教師は生徒を包摂するのでもなく、生徒と類似するのでもなく、生徒と隣接性によって結びつくことではじめて教師なのである。そのことは親族關係や主従關係といった他の換喩的關係でもおなじである。

清水氏のいう換喩的關係は親子關係や主従關係といった機能的關係に相当し、提喩的關係への変換とは、個々人をいきなり全体へ結びつける「想像」に相当する。清水氏がここで言っているのは、隣接性による換喩的關係だけでは、明確に境界づけられたカテゴリー全体（「われわれ」）とそこに包摂される個人（「私」）とのあいだの包摂關係は創りだせないということのようだ。ここで、清水氏は、「換喩から提喩への変換」のマジックを、近代のネーションに限らず民族一般の「われわれ」意識を成立させるものとしている。つまり、清水氏は、ネーションの特徴である、個人と明確に境界づけられた全体とを無媒介に結びつけるような想像のスタイルによる「想像の共同体」しかないとしているわけで、アンダーソンが指摘していた国民国家以前の王国や村落におけるもうひとつの想像のスタイルを認めていないことになる。しかし、本書で強調したいことは、この「もうひとつの想像のスタイル」を認めることが、反本質主義（構築主義）と反・反本質主義（戦略的本質主義）の不毛な対立を避けるうえでも、また、原初的紐帯をナショナリズムに回収されないためにも重要だということであった。

ネーションのように個人と明確な境界をもつ全体とを直接的に結びつけるような「想像の共同体」における想像のスタイルを「提喩的な想像のスタイル」と呼ぶならば、もうひとつの想像のスタイルは「換喩／隱喩的な想像のスタイル」と呼ぶことができる。それは、親族關係や近隣關係や主従關係といった直接的な隣接性による換喩的なつながり起点として、それを直接的な關係をもたない者にまで、その直接性（個々の特異性＝顔）ということを持続したまま延長する換喩的な想像と、言語や慣習や体験の記憶などさまざまなものから（何を共通とするかはそのつど異なりながらも）共有するものを見出すことによって、何らかの類似性による隱喩的なまとまりを作り出す隱喩的な想像とがともに働く想像のスタイルであり、そこで作り出されるまとまりは、ぼやけた全体や重複しあう境界しかないまとまりである。こう書くと、不可能に近いことのように思われるかもしれないが、それは、私たちが日常生活のなかで、会ったこともない「知り合いの知り合い」を、話などだけで自分の知り合いと感じたり、初対面の人とのあいだでなにか共通の体験を見出したときに「仲間」だと感じたりすることを指している。

そして、この「換喩／隱喩的な想像」は、そのままウィトゲンシュタインのいう「家族的類似性」という概念に重なる。そもそも家族的關係とは隣接性による換喩的な關係性である。そこに類似性による隱喩的な關係性を見出すことによって、家族的類似性によるまとまりができる。すなわち「互いに重なったり、交差したりしている複雑な類似性の網の目」としての家族的類似性は、ある1つの換喩的な關係（たとえば親族關係の父系出自）をそれとは異なる他の換喩的な關係と、「互いに多くの異なったしかたで類似している」ということによって結びつけてできるまとまりである。そこで作られる互いに交叉したり横断したりする關係群は、次章で説明する「セミ・ラティス構造」をなしている。そして、そこでは、あらたに考案された「ゲーム」が、こ

れまで家族的類似性によってゲームとしてまとまっていた雑多な集合のなかに、もともとあるゲームの一部とのあいだの一貫しない類似性によって入っていくように、あるいは、互いに関わり離れてひとつの共通性もないゲームどうしが「ゲーム」というまとまりのなかに位置づけられているように、新しく隣接性をもった新加入者や、互いに1度も会うことのないメンバーも、特定のメンバーとのあいだになんらかの類似性を見出したり創りだしたりすることにより、そのまとまりのなかになんとなく位置づけられて居場所をもつことができるのである。

こうして、アンダーソンが「想像の共同体は、その想像のスタイルによって区別される」という、その区別を、「提喩的な想像による想像の共同体」と、「換喩／隠喩的な想像による想像の共同体」との区別と言いかえることができた。そして、その2つの想像の共同体では、それによって付与されるアイデンティティの構造も異なっている。ネイションやエスニシティのような近代の民族的アイデンティティは、酒井直樹氏のことばを借りれば、「種的同一性」ということができるだろう。酒井氏は、ネイション以前のアイデンティティは、親族関係や主従関係、近隣関係など、隣接性による多元的な社会関係の網目のなかに位置づけられることによる「関係性による同一性」であったとし、その違いをつぎのように述べている。

国民共同体（民族あるいは人種共同体も同様な論理によって構想される）への帰属は、身分や職業などに基づく個と個の関係を飛び越えて、個人と全体としての共同体を直接に結びつける。ひとは、共同体の全体へ無媒介的に接近しうるのでなければならない。無数の社会関係の網目のなかに位置を占める身分の束としての自己の規定ではなく、そうした身分から離れた、国民・民族・人種といった非身分的集合への帰属による規定が、近代においてひとの主体的位置を優先的に決定するようになる。近代以前では、個人はたとえば敬語の体系によって示されるように、相手との関係によってそのつど自己の同一性が限定される。親—子、兄—弟、夫—妻、主—従といった社会関係性による同一性の論理によれば、個人は同時に親でありまた子であり（子でない親は原理的に存在しえない）、人生のある時点では従であっても別の時点では主でありうるから、個人は親、子、主、従の集合に同時帰属することができる（……）から、個人の同一性の集合はたがいに排他的な関係をつくらない。これに対し、近代になって登場する同一性は排他的な種的同一性とでも呼ぶべき原理に従ったものであって、犬が同時に猫であることができないという建前がうちたてられる。だから、国民の集団はたがいに排他的な関係において自己を限定するのである。個人は特定の他者との関係によってその同一性を得るのではなく、抽象的な集合への帰属によって種的同一性を得るようになる。〔酒井 1996：173-174〕

酒井氏のいう、国民的同一性を典型例とする「種的同一性」は、個と全体とを無媒介に結びつけるような抽象的な「想像の共同体」への帰属によるアイデンティティ（同一性）であり、それこそが提喩的想像によるものである。けれども、酒井氏もまた、「想像の共同体」にはその想像のタイプしかないものとしているようである。というのも、上の引用部分につけた注で、酒井氏は「ベネディクト・アンダーソンが『想像的』ということばで示したかったのは、こうした種的

同一性のもつ抽象性のことであろう。関係的な同一性であっても、面と面を突き合わせることのない社会関係（アンダーソンはこうした関係を『想像的』ということばで記述しようとしているようにみえるが）を示すことはおおいにありうるからである」〔酒井 1996：281〕と述べているからである。

ここでの酒井氏の議論は奇妙なものとなっている。すでに見てきたように、アンダーソンは、あらゆる共同体は、「面と面を突き合わせることのない」という意味で「想像的」な共同体であると述べていた。すなわち、酒井氏のいう「関係的な同一性」——親族関係や主従関係や近隣関係——も「想像的」でありうるとし、その上でそのような「想像的」な共同体はその想像のスタイルによって区別されるとしていたのであった。それに対して、酒井氏は、アンダーソンが「想像的」ということばで示したかったのは種的同一性による抽象性のことだと述べて、「関係的な同一性」は想像的（すなわち抽象的）ではないが、「種的同一性」は想像的＝抽象的だというわけである。そして、奇妙なのは、酒井氏が「関係的な同一性」において「面と面を突き合わせることのない社会関係」による仲間意識や共同体がつくられるということになにも言及していない点である。

酒井氏は、清水氏とおなじように、換喩／隠喩的な「もうひとつの想像のスタイル」による共同体というものを考慮していないが、清水氏が、共同体というものが（おそらく伸縮自在ですきまだらけの境界しかもたない近代以前の共同体も含めて）、すべて「提喩的な想像」によるものとしているのに対して、酒井氏は、近代以前については「関係的な同一性」についてのみ述べて、「共同体」についてはなにも述べてはいない。いいかえれば、換喩／隠喩的な想像のスタイルによる「非同一的な共同体」を「関係性による同一性」におきかえてしまっているようなのである。けれども、「非同一的な共同体」と「関係性による同一性」とは似て非なるものである。そして、あとで述べるように、どうも酒井氏は、「関係性による同一性」というものを近代の役割連関による同一性によって考えているようにみえる。

清水氏や酒井氏がもうひとつの想像のスタイルを考慮していないのは、関係性の換喩的な連鎖からは共同体的なまとまりができないという、近代に発明された共同体のイメージからくる思い込みによるものであろう。けれどもすでに述べたように、特定の他者との関係性を想像的に延長するという換喩／隠喩的な想像のスタイルによって、すなわち、隣接性による換喩的な関係性と家族的類似性による多元的で錯綜した網の目として、もうひとつの想像の共同体としての「民族的まとまり」を創ることができるし、次章で具体的にみていくように、ネイション以前の実際の「民族的まとまり」はそのようなものだった。そのまとまりは、明確な境界によって固定されたものではなく、換喩的関係の連鎖として、いつでも新しいメンバーを加入させたり、あるいは途中で切り離したりでき、にもかかわらず、つねに他のメンバーとの家族的類似性によって、そのつどの親近性をもつまとまりとなっているのである。

そのような共同体を想像できにくくしている理由として、すでに触れた、ポストモダン思想に含まれる「共同体」への嫌悪があげられるかもしれない（それは日本においてより顕著となっている）。つまり、個人の多様性を共同体的なまとまりが抑圧するという思い込みである。近代の思想は、前近代の「共同体」というものを個人の自律性を抑圧するものとして創りだした。この

ような表象は、サイドが批判したオリエンタリズムにおけるオリエントの表象と基本的にはおなじものである。前近代の共同体には個の自律がなく、そこでは個人は因習に縛られて共同体に埋没しているというわけであり、その束縛から個人を解放することが近代化とされていたのだ。それに対して、ポストモダン思想は、近代の個人の自律性という理念に異議を唱えるが、「閉じた共同体」というイメージは引き継いでしまい、共同体は個人の開かれた多元的な可能性を抑圧するものとみなしている。このような「共同体の束縛」への嫌悪による共同体への批判は、〈顔〉のある関係の直接性からくる自己への意味づけの奥行きと、それによる他者への社交性による共同性の創造と、そのような奥行きのない「空虚な均質空間」（これは人口統計や地図作成や人種の計測にみられるように、計量可能な「条理空間」といいかえられる）としてのネーションに依拠するナショナリズムとを一緒にして退け、〈顔〉のある関係性を起点として創られる共同体とそこにおける自己の深い意味づけへの要求という、それ自体正当な要求をナショナリズムのほうへと追いやっている。

そして、「関係性の換喩的な連鎖からは共同体的なまとまりができない」という思い込みは、「個人の多様性」や「アイデンティティの複数性」についてのとらえかたをも限定しているように思える。つまり、近代において創られた提喩的な想像による「共同体」によって排除されたり抑圧されたりするとされる個人の多様性、いいかえればそのような「共同体」との提喩的な結びつきによる「種的同一性」からはみ出てしまう部分をどのようにとらえているかという問題についての考察を限定してしまっている。たとえば、酒井氏による前近代の「関係的な同一性」についての説明などは、そのような例といえるだろう。そこでは、さまざまな（機能＝役割的な）関係性の集合ないし束としての自己が、個々の関係性においてその役割が規定されるため、その集合には「親」という役割も「子」という役割も、あるいは「主」という役割も「従」という役割も同時に含まれており、そこには、それらの関係性から切り離された固定的な同一性などないとされていた。このように表された自己のアイデンティティの「複数性」は、けっきょく計量可能な複数性でしかなく、同一性が明確に意味づけられた役割連関に依存しているものとみなすもので、そのひとつひとつは種的同一性と同じように条理空間に位置づけられるものとなっている。

そして、上野千鶴子氏のつぎのような言いかたも自己のアイデンティティの複数性を「数えられるもの」とするものの例として挙げられよう。

国民という集団的アイデンティティの排他性を超えるために呼び出されるのが、他方で「世界市民」や「個人」あるいは「人間」として、という抽象的・普遍的な原理である。あらゆる国籍を超えたコスモポリタン、普遍的な世界市民という概念もまた、危険な誘惑に満ちている。それはあらゆる帰属から自由な「個人」の幻想を抱かせ、あたかも歴史の負荷が存在しないかのように人をふるまわせる。「国民」でもなく、あるいは「個人」でもなく。「わたし」を作り上げているのは、ジェンダーや、国籍、職業、地位、文化、エスニシティなど、さまざまな関係性の集合である。「わたし」はそのどれからも逃れられないが、そのどれかひとつに還元されることもない。「わたし」が拒絶するのは、単一のカテゴリーの特

権化や本質化である。そうした「固有のわたし」——決して普遍性に還元された「個人」ではない——にとってどうしても受け入れることのできないのは「代表＝代弁」である。〔上野 1998：197-198〕

酒井氏のいう「関係性」が親族関係や主従関係などの換喩的な関係性であったのに対して、ここでの「関係性」は、ジェンダーや国籍や人種やエスニシティや階級といった「種的同一性」をもつカテゴリーへの帰属関係、すなわち提喩的な関係になっているという違いがあるが、にもかかわらず、おなじように自己というものが「関係性の集合」としてとらえられている。その違いには、酒井氏が前近代のアイデンティティについて述べているのに対して、上野氏が近現代のアイデンティティについて述べているという違いが反映しているといえるが、問題は、このように「関係性の集合」として自己をとらえてしまうと、酒井氏のいう「関係性による同一性」も提喩的な想像による種的同一性とおなじようなものになってしまうことにある。

上野氏が「わたし」を「国民」に還元するか、あるいは「世界市民」のような普遍的な「個人」に還元するかという二者択一を否定している点にはまったく賛同するが、「わたし」を作りあげているのは「さまざまな関係性の集合」であるというとき、その関係性が提喩的な関係として記述されており、「固有のわたし」の還元不可能性が、「わたし」は「日本人」でもあるし「女性」でもあるし「教員」でもあるが、どれかひとつには還元されないものととらえられていることには疑問を感じる。そこには、自分が帰属している複数のアイデンティティ（種的同一性）から、あたかも自由に選択したり拒否したりできるかのような主体が想定されてしまっているようにみえるからである。

そして、酒井氏のように換喩的な関係性の集合としてとらえる場合でも、上野氏のように提喩的な関係性の集合としてとらえる場合でも、そのような関係や同一性の複数性は、それを抑圧し排除することで成り立つ「種的同一性」や「普遍的な個人」に抗するような「過剰」たりえない。それらは、「種的同一性」や「普遍的な個人」とおなじ「空虚で均質な空間」としての条理空間における計量可能な複数性だからである。重要なことは、換喩／隠喩的な想像のスタイルによる共同体を平滑空間における多様体としてとらえることにある。

そこでは、個人を作りあげている関係性の過剰は、役割連関（機能的関係）における関係性にも、国民といったカテゴリーに個人を無媒介に結びつける提喩的な関係性にも変換しきれない「過剰性」として現われるのである。〈顔〉のある特定の他者との具体的な（現実的な）関係性は、家庭での夫婦関係や親族関係や大学での教員と学生の関係といった役割のあいだの関係にしる、帰属する階級やジェンダーや人種のあいだの関係にしる、そのような役割連関やカテゴリー間の関係によって規定されるものより、つねに「過剰」なもの、つねに「それ以上のもの」であろう。たとえば、教員である「わたし」は、たとえ学生の前であっても「教員」という役割のみに還元されないものだろう。そして、それは、「わたし」が妻の前では「夫」でもあるからなのではなく、あるいは、昔は「学生」でもあったからでもない。他の場面では他の役割をもっている（あるいはもっていた）からではなく、カテゴリーとしての「学生」という役割に対しては「教員」としての役割にはなれても、〈顔〉のある特定の学生のまえでは「教員という役割」

ではすまないからである。それは〈顔〉のある他者が、たとえ制度上はわたしの学生であっても、たんなる「学生という役割」に還元されないのと相関している。つまり、〈顔〉のある他者との関係においては、個人はつねに役割やカテゴリーへの帰属より以上の特定の「だれそれ」として現われている。その直接的な関係の過剰性を〈顔〉と呼んできたわけである。

誤解のないように言うておけば、〈顔〉のある関係とか直接的な関係の過剰性は、関係の深さや長さ、あるいは親密性といったものとは別のことである。役割区分によって結ばれた関係（デュルケームのいう「有機的連帯」）のほうが、いつでも切り離せる隣接性による関係（「機械的連帯」）となっている〈顔〉のある関係よりも深いと言いうる。その過剰性は、ある一つの関係の属性としての深さや長さというよりも、むしろ〈顔〉＝特異性があるためにその関係にそこから逸れてしまうような他の関係が接合されてしまうために生じるようなものとも言えるかもしれない。

つまり、その過剰性は、さまざまであるが1つ1つは区別できる関係性の束や役割の集合というより、親族関係や性や主従関係などのさまざまな役割関係のコードの1つに属する特定の関係に、異なるコードによる他の関係性が交叉＝横断していることに起因するものであり、その交叉においてこそ、1つ1つの関係性の特異性＝〈顔〉が保持されているのである。その特異性は、1つによる関係が他の関係と交叉しているゆえに、教員／学生というコードによって他と区別された1つの関係性には還元されないと同時に、交叉する他の関係性なしに保持されることもない。そのような錯綜体においてのみ、〈顔〉という特異性が生成され維持されるというわけである。つまり、特定の他者との〈顔〉のある関係性を起点とする共同性のなかでも失われない特異性とは、そのような錯綜体としての関係の過剰性のことなのである。

この錯綜体は、ジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリのいう「リゾーム」といいかえることができる⁽²⁾。ドゥルーズとガタリは、ツリー（樹木）とリゾーム（根茎）を対比させている。リゾームというのはハスや竹などの植物の地下茎を指すことばだが、ドゥルーズとガタリは、それを樹木（ツリー）とはまったく異なる「もうひとつの秩序」のありかたを表すことばとして用いた。その特徴を、ドゥルーズとガタリは、つぎのように説明している。

樹木やその根とは違って、リゾームは任意の1点を他の任意の1点に連結する。そして、その特徴の1つ1つは必ずしもおなじ性質をもつ特徴にかかわるのではなく、それぞれが実に異なった記号の体制を、さらには非・記号の状態さえ起動させる。リゾームは〈1〉にも〈多〉にも還元されない。それは1が2になったものではなく、1が直接3、4、5、等々になったものでもない。〈1〉から派生する〈多〉ではなく、〈1〉が付け加わる〈多〉（ n プラス1）でもない。それは統一性(ユニテ)〔単位〕からなっているのではなく、さまざまな次元から、あるいはむしろ変動する方向からなっている。〔ドゥルーズ／ガタリ 1994: 34〕

それに対して、自己やその関係の複数性や多様性を、1つ1つが区別された関係性の束とか多様な役割関係の集合としてとらえるときの「多様性」は、一義的に機能や意味が決められてい

る〈1〉を加算した集合となっている。それをいくら「多様」と言い表しても、それは明確な全体一部分の階層的な包含関係の体系（ツリー状の階層構造）のなかに統合された多様性でしかない。いかえれば、数えられないものを数える（計量する）ことで条里空間に位置づけられた多様性や複数性でしかない。一方、平滑空間としての日常的生活の場で人びとが作っている関係性の1つ1つは、たとえそれが会社などの組織内の役割連関や親族関係などの換喩的關係であっても、一義的に機能が規定されているものではなく、つねにそれ以上の過剰なものである。そして、その過剰性こそが関係性をそれとは異なる次元の関係性に結びつけて、複雑な類似性の網の目としての共同性を生みだしているのである。

上野千鶴子氏は、「国民」でも「世界市民」としての「個人」でもなく、と言っていたが、「国民」という共同体への誘惑と普遍的な「世界市民」への誘惑の両方に抗するには、「国民」という共同体に誘惑される理由が、条里空間における関係性による同一性では自己を肯定する物語をつくることがうまくできないことにあると認識すること、かといって、ただちに提喩的な想像のスタイルによる固定された共同体に安定した同一性を求める必要はなく、排他的ではない共同性を作る「換喩／隠喩的な想像のスタイル」による非同一的な共同体、すなわち「国民」や「女性」といった種的同一性を前提とすることなく、同じ場を共有しているという隣接性と話す言語や経験や境遇の類似性によってつくられる共同体が、つねに／すでにあることを認識することが必要となろう。

注

（1）この換喩と提喩の区別についても、佐藤信夫氏の『レトリック感覚』〔佐藤 1992〕を参照のこと。

（2）ドゥルーズとガタリは、非等質な空間である平滑空間を、この非計量的で中心をもたないリゾーム的多様体と一致すると述べている〔ドゥルーズ／ガタリ 1994：427〕。

1. 災因論の物語と代替不可能な関係

ベネディクト・アンダーソンのいう、想像のスタイルで区別される「共同体」について述べてきたが、ネイションという「想像の共同体」はなぜ必要とされているのだろうか。いいかえれば、「国民」という共同体への誘惑はどこからくるのだろうか。

アンダーソンは、その答えを近代以前は宗教がもっていた、自らの有限性を露わにする受苦の運命を連続性へと転化する機能をネイションという「想像の共同体」が受け継いでいるからだとして説明している。アンダーソンは、ナショナリズムという近代のイデオロギーと、他の自由主義やマルクス主義といった自覚された近代の政治的イデオロギーとの違いは、後者が死と不死にあまり関わらないのに対して、前者が死と不死に関わっていることにあるとして、ナショナリズムの想像力はむしろ宗教的想像力と強い親和性をもっているという。宗教は、病いや身体障害や死といった受苦の運命に関する問い——なぜわたしだけがこのような苦しみにあうのか、どうして他の者ではなく私の息子が死んだのかといった問い——に対して、運命性を連続性（死者とこれから生まれてくる者との連鎖）へと転化し、不死を暗示させることで応えるという機能をもっている。そして、ナショナリズムもまた、遙かなる過去からおぼろげに出現し無限の未来へと流れていくネイションという悠久の物語によって、運命性を連続性へ、偶然を有意味なものへと変換するのだというのである〔アンダーソン 1987:25-26〕。

渡辺公三氏は、「森と器」という論文〔渡辺 1990〕のなかで、病いや死という受苦の経験は人間の各自の「代替不可能性」を露呈してしまうと述べている。「たとえどれほど身近な者でも、どれほど思いをよせる者でも、他者の病いに代わることはできない」からである。そして、渡辺氏は、死と病いという経験が露わにする、私という〈個〉の代替不可能性は、日常世界を成り立たせる「家族的な親疎の距離や、感情の遠近を一挙に崩壊させる」と言っている。つまり、それは、個人が他の人々との代替不可能で比較不可能な存在であることを暴露し、他者との代替可能性と比較不可能性の上に成り立つ役割関係や社会関係を成立不可能にしてしまうのである。

たとえば、文化人類学の講義をする大学教員という役割は（近代の「労働者」という存在一般がそうであるように）代替可能である。交替するとき問題となるのは、よりましな教員かどうかという比較可能性であり、労働者の職務を典型とする機能的な役割とは、代替可能で比較可能なものとされている。それに対して、代替不可能で比較不可能な〈個〉とは、柄谷行人氏が「特殊性」（一般性による類のなかの比較可能な違い）と区別された「単独性」ということばで言い表しているような「この人」という存在である。柄谷氏は、失恋した男（女）に「女（男）は他にいくらでもいるじゃないか」という慰め方は不当だという。「なぜなら、失恋した者はこの女（男）に失恋したのであって、それは代替不可能だから」〔柄谷 1994:14〕であり、「この女（男）は、けっして女（男）という一般概念（集合）には属さない」からである⁽¹⁾。けれども、柄谷氏は同時に、人はそのように慰めるほかないのかもしれないとも述べている。というのも、「失恋の傷から癒えることは、結局この女（男）を、たんに類（一般性）のなかの個としてみな

すことであるから」——そのような「類（一般性）のなかの個」の比較可能な違いが「特殊性 particularity」と呼ばれる——である。

これは、病いや死によって露呈した代替不可能性に対処するやりかたの説明にもなる。つまり、社会的な役割連関からなる社会組織はそのような「単独性 singularity」によっては成り立たないゆえに、あらゆる文化は、病いや死などの災いによって露わになった個の単独性＝代替不可能性を、代替可能な個として一般性によるカテゴリーや役割連関のなかに再び位置づけて対処できるものにするような「物語」をもっているというわけであるこのような物語を日本の人類学者は「災因論」と呼んでいる⁽²⁾。この術語を使えば、アンダーソンの言っていたことは、ネイションもそのような災因論の物語と比較したほうが理解できるということだと言いかえられる。

代替可能性と代替不可能性、あるいは特殊性と単独性の区別による災因論の機能の説明はわかりやすいものだった（私も以前の『構造人類学のフィールド』[小田 1994]で、この区別を使って説明していた）。しかし、この区別を用いた議論には、前章で述べた、「個人の多様性」ないし「関係性の過剰」を、1つ1つが切り離されて区別される関係性の集合としてとらえる議論とおなじような難点がある。つまり、この代替可能性と代替不可能性の区別や特殊性と単独性の区別では、生活世界における〈顔〉のある関係性がどのようにできるのかを説明できないのである。その説明では、あらゆる社会関係は、代替可能性にもとづく機能的な役割連関における関係とされ、個の代替不可能性ないし単独性は役割分業にもとづくあらゆる社会関係を崩壊させてしまうものとされている。しかし、すでに述べたように、生活の場における関係性は、つねに機能的な役割連関の関係性以上のものである。そして、代替可能性にもとづく機能的な役割連関における関係だけが社会組織を作っているわけではない。

そもそも、一義的に決められた役割の連関からなる単一の体系というみかたは、近代において創られた社会モデルである。

柄谷行人氏は、単独性を他との関係を一切断ち切って孤立したものではなく、「他なるものを根本的に前提にし他なるものとの関係において見出される」としているが、その関係性は、「共同体的なもの」とは鋭く対立する、共同体のあいだで行なわれる売買（市場交換）をモデルにした「交通」による「社会的なもの」と述べている。ここでも、19世紀の社会／共同体の図式に基づきながら共同体的なものを嫌悪するポストモダン思想の特徴が現われているといえよう。けれども、換喩／隠喩的想像によって創られる共同体における関係性は、けっして柄谷氏がいうような予定調和的な一義的なものではない。それは、自己の一部である「譲渡不可能なもの」を譲渡する一種の賭けとしての贈与によって創られる「社会的なもの」である。そして、重要なのは、そのように創られる関係性は、共同体の「外部」にある単独性の関係にも、あるいは機能的な役割連関にも還元されない「過剰」なものであり、災因論の物語の仕事は、露わになった「単独性」を一般性のなかの「特殊性」にもどすことではなく、「関係性のなかで保持される特異性」という「過剰性」のなかにもどすことなのである。

そのことを、私が調査研究している西ケニアのクリア人社会における災因論の事例で見ていくことにしよう⁽³⁾。クリアでは、家族や家畜の度重なる死や病気といった災いをもたらすものとして、隣人（非親族）による邪術、呪詛・宣誓、《祖先（アバコロ）》や《死霊（アマサンボ）》

や《怨霊（イビケノ）》といった「死者」などが考えられている。自分たちに災いが続くと、人びとはたいてい占い師を訪ねて何が災いの原因となっているかを占ってもらい、その対処法を教えてもらう。そして、それらの災因のうち、占いにおいて災いの原因として挙げられるのは「死者」が最も多くなっている。

クリアの災因論において災因とされる「死者」のうち、《祖先》は、子孫に自分の名前を与えることを求めてその子供に病気などをもたらしているとされている。クリアでは、初生児には男の子なら何々、女の子なら何々と、決められたいくつかの特別の名前から選んでつけられるが、他の子どもには死んだ祖先の名前（「祖名」）を付ける。クリアは親族集団への帰属は父系出自によっている（すなわち、子どもは父親の親族集団に帰属する）が、祖名は、双系によって継承される。つまり、子どもの父方と母方両方の祖先から選ばれる。祖名をつけられた子どもは、その祖先の「生まれ変わり」とされ、祖名は、昔は腕輪を立てて、祖先の名前をつぎつぎに呼んでいき、腕輪が倒れたときの祖先の名前をつけるという、一種の占いによって決められたが、その前に体の痣などがある祖先と一致している場合などはその祖先の名前がつけられたという。そして、その子どもに、病気や学校に対する不適應などの問題が起こると、その祖先が「衣服」を要求している（死者は裸で埋葬される）ということで、山羊を供犠して、その山羊の皮で子どもをくるむという儀礼を行なう（「祖先に衣服を与える」儀礼と呼ばれる）。また、子どもが病気などを続けた場合、生まれてすぐにつけた祖名が間違っていて、本当の生まれ変わりの祖先が、自分の名前をつけることを要求しているとされることもある。その場合は「正しい」祖先の名前をつけなおし、その正しい祖先にたいして儀礼をおこなう。

そして、「祖名」を子どもにつけて「死者」による災いに対処するというやりかたは、他の「死者」にも適用される。災いを起こす「死者」のうちの《死霊》は、特殊な蛇や大きなナナフシなどの奇異な動物や怪物の姿をして生者に接触して災いをもたらす存在である。それらの動物に出会ったら、人はミルクやハチミツなどを口にふくんで吹きかけなければならないとされており、それを怠ったり気づかずにその動物を殺したりすれば、深刻な災いをもたらすといわれている。そのように人間に接触してくる《死霊》は、接触した生者の「忘れられた祖先」と言われ、占いによって降り懸かっている災いが《死霊》によるものとされれば、その原因となっている《死霊》にちなんだ名前を生まれてくる子どもの一人につける。つまり、個別化されていなかった「忘れられた祖先」を、子どもの祖名として名づけるという行為によって、系譜のなかに再び「祖名」として位置づけるわけである。

また、他に災いをもたらす「死者」として《怨霊》がある。それは、典型的には、近隣の他民族であるマサイ人を牛の略奪のさいに殺した場合に、その殺されたマサイ人が《怨霊》として崇るといえるものである。占いによって、《怨霊》が災いの原因とされたときには、殺された者を性別に無関係に「娶る」という儀礼を行なう。そして、その家でつぎに生まれた子どもに殺された死者の名前を「祖名」としてつけるのである。つまり、《怨霊》を娶ることによって《祖先》へと転換しているわけである。

このように、クリアの災因論システムでは、災因となる「死者」に対しては、その「名前」を子供に与え、系譜的な個別性を持った《祖先》として確定することが、基本的な対処法になって

いる。《死霊》に接触した者が自分たちの祖先としてそれを「迎え入れる」のも《怨霊》を「娶る」のも、それらに《祖先》すなわち祖名の主としての同一性を与えるためと考えることがいちおうできる。

災いをもたらすそれらの死者の危険性は、それらが、生活世界の秩序の外部に浮遊するコントロールの届かぬ存在であるにもかかわらず、特定の生者がすでにそれらの存在と何らかの関係や接触を持ってしまっていることにあるといえよう。《祖先》は個別性を持っているが、「衣服を与える」ための供犠を行なうまでは「裸」で、文化的秩序の外にいる不安定な存在とされている。祖先が「裸」であるとは、生活世界＝文化の外部にいることを表しているわけだ。また、《死霊》は蛇などの動物の姿をしている点で、人間の生活世界の外部にいる存在だが、叢林（ブッシュ）でだれのものでもない牛を見つけるといふことがあると、《死霊》が牛を与えてくれたといわれる。このように、《死霊》は、叢林（ブッシュ）という生活世界＝文化の外部の、だれのものでもない富の潜在的な贈与者であり、《死霊》が災因として指摘されるときには、すでに不安定な互酬的關係を生者との間に持ってしまっている存在として現われている。

そして、《怨霊》もまた、殺人者との間にいのちのやりとりという暴力的互酬性を持ってしまっている存在である。それらの存在は、死者として生者の世界の外部にしながら、偶発的に生きた人間と「交換」を行なう関係をもった存在であり、死者として（あるいは動物や他民族として）生活世界の外部にいる存在との交換においては、まだ互酬性などの確定した規範が相手と共有されてはいないわけである。

記号論的分析では、このような災因論システムは、生活世界や文化の秩序の外部と内部のどっちつかずの境界的な位置にいるゆえに災いをもたらす「死者」に、生活世界の秩序（家の系譜的な秩序や交換の互酬的な秩序）のなかに「祖名」（衣服を与えられた祖先）としての位置を与えることで安定させるものであり、それによって外部と内部の境界を顕在化させて、再び明確にする機能を持つとされるだろう。そして、不確定な死者を同定して祖名を与えるといった行為の機能も、病気などの原因となる危険なものはまだ名づけられていない、隠れたものであり、そのような未分化の危険状態に名前を付けることはその状態を解消することになるのだというように説明される。

しかし、祖名を与えるというこの行為は、外部に浮遊していた死者の危険性が、子どもの名前と身体を介して生活世界の領域のなかに不安定なままに侵入してくることをも意味する。というのも、クリアでは、祖名が双系的にたどられた祖先のなかから選ばれることで、父系親族集団のなかに非父系の祖先の身体（生まれ変わり）を招きいれているというだけでなく、1人の個人に祖名が複数与えられることも少なくないし、あるいはおなじ名前をもつ出自や世代深度の異なる複数の《祖先》と、その祖名をもつ複数の生者とが対応関係をもってしまうからである。

たとえば、儀礼でその祖先に供犠した家畜の肉を供物として与えるとき、おなじ名前をもつ子どもにその肉が与えられる。それは、その祖先の「生まれ変わり」とされるその祖先の祖名がつけられた子どもだけではなく、おなじ名前をもつというだけで、複数の子どもたちに肉が与えられるのである。その場合、他の子どもたちは、自分たちの祖名のもともとの主である祖先とは別の祖先とも同一視されていることになる。つまり、個人は、与えられた祖名によって、結果と

して、おなじ名前の複数の死者との多重的なつながりを持たされるのである。

ある特定の祖先に対する儀礼において、供犠された動物の肉が、その名前をもっているというだけでその特定の祖先に由来するわけではない子どもたちにまで与えられているということ、当初は祖先とその祖名を持つ子孫とを同一視することの延長と私はとらえていて、それほど奇妙には感じなかった。この儀礼でのパフォーマンスが何を意味するのかを考えるきっかけとなったのは、ある占いの場に立ち会ったことだった。

クリアでは、ふつう祖先に対する供犠では牛かヤギが家の囲いのなかで屠られるが、占い師が、野外のある特定の樹の下でヒツジを供犠せよと指示した例があった。その理由を占い師に尋ねると、祖名が「ムルガ」という名前だからという。その占いは、ムルガという名前の女性が病気となって占い師を尋ねてきた事例で、その災いはその名前をもつ祖先（その女性の母方の祖母）のせいだとされたものだった。ムルガという名前は、神話時代ともいべき飢餓時代の伝説のなかに登場する女性の名前で、その伝説によれば、ムルガはヒョウタンのマラカスを用いる占い師の始祖だったが、飢餓になって移住する途中で、ある樹の下で倒れてヒョウに食べられたとされている。そのために「ムルガ」という祖名をもつ者に対しては、おなじ種の樹の下で供犠を行なうのだというのである。このムルガは近隣民族であるルオの出身とされており、ルオではヒツジを祖先に供犠するからヒツジを用いるのだ（実際にはルオでもヤギを用いるのが普通なのだが）というのが、占い師の説明であった。そして、この伝説のムルガの子孫とされる父系親族集団がいくつかあり、それらの親族集団では供犠にヒツジを使うのだという。けれども、祖名は父系・母系にかかわらず付けられるので、ムルガという祖名はそれらのリネージ以外にも伝わっており、占い師を訪ねた病人の女性もムルガの子孫とされる親族集団出身ではなかった。それでも「ムルガ」という祖名（祖先）に対しては、おなじ種の樹の下でヒツジを供犠するように指示するのだというのである。

つまり、ここでは、ムルガという祖名は系譜的なつながりを「表象」しているわけではなく、系譜的關係という換喩的な關係のなかに確定した位置を占めているのでもない。また、ムルガという名前が生活世界の外部を表象していて、その「名づけ」が外部との「媒介」をしたり、その外部との境界を引きなおして確定したりしているともいえない。その祖名が直に外部としての始原的世界を示しているというより、そのあいだには、直接に祖名を与えてくれた母方の祖母を含めて、〈顔〉の異なる複数の特定のムルガが存在しているのである。むしろムルガという祖名が表しているのは、無数のムルガの生活世界での「反復」であり、その反復が増殖させるずれや差異が、患者である女性の身体に顕在化しているのだと言ったほうがいいかもしれない。

ある特定の祖先に対する儀礼において、供犠された動物の肉がおなじ名前をもつ子どもたちに与えられるというパフォーマンスが奇妙に感じられたのは、肉を与えられる子どもたち全員がその特定の祖先の「生まれ変わり」と考えられているわけではないということにあった。しかし、ムルガという祖名を介したムルガという単独の存在の「反復」を考えあわせると、「生まれ変わり」ということを1対1対応する単線的な現象として把握していたことが間違っていたように思える。

たしかに、祖名の命名やその特定の祖先に衣服を与える儀礼という文脈では、その特定の祖先

は代替不可能な単独の存在であり、そのような単独性をもつ祖先と、おなじように単独性をもつ子孫とが「生まれ変わり」ということによって結びつけられている。それによって、その祖先は失いかけていた単独性を取り戻し、系譜のなかで安定した位置を与えられるというわけだった。そのことは、親族関係のコードによって規定された役割関係において位置づけられるということの意味している。しかし、自分の単独性を示す固有名を贈与する（そしてそれは身体をも贈与すると考えられている）という譲渡不可能なものの譲渡としての贈与によってつくられる関係は、そのような役割関係ないし位置関係以上のものなのだということを、肉の分配のパフォーマンスにみられる、祖名を介した反復による祖先-子孫の「多重化」は示している。そこではすでに、固定された親族関係というコード——私は「生まれ変わり」ということをこのコードによってのみ理解しようとしていたのだが——を離れて、別のコードによる結びつきに移行していたのだ。

肉の分配のパフォーマンスが奇妙に思えたり、ムルガの例にみられるような自己を構成する関係性の「多重化」によって、未分化の不安定な存在に確定した位置を与えるはずの行為が、別の不安定性をもたらすことになってしまうという疑問がでてきたのは、このようなコード間の移行に気づけなかったからであった。自己の多重化現象は、「名づけることによって曖昧な危険状態を統合可能にする」という媒介的統合論にそぐわない面を持っていたが、それは、たんに死者が祖名として生活世界に再侵入すること自体が危険だということだけではなく、祖名をつけるという行為とそれが生み出す関係性そのものが、1つのコード、一つの親族の秩序に回収しきれないものだからなのである。

たしかに、「祖名」を子どもにつけることで、災いをもたらしている死者を「祖先化」という、クリアの災因論システムは、〈個〉の代替不可能性が露呈する受苦の出来事の1つ1つを、ちょうど1つ1つの星をつなげて星座という形をつくるようにつないで、その出来事に、たとえばある死者の「崇り」だという「形」を与える物語だといえよう⁽⁴⁾。ムルガという女性の患者の代替不可能な受苦は、その名前を通じて祖先の「ムルガ」と結びつき、そして特定の樹の下での供犠を通して、共同体の他の成員にも共有する物語となり、おなじムルガという名前の他の人びととの代替可能な関係のなかに位置づけられている。

しかし、それは、一般性のなかの「特殊性」に変換されたのでも、社会組織を構成する役割連関としての代替可能な関係に還元されたのでもない。「ムルガ」という固有名は、一般性のカテゴリーを作っているわけではなく、そのムルガという名をもつ人びとが確定した系譜関係という役割関係（換喩的つながり）をもっているわけでもないからである。そう考えると、なぜ不確定性や混沌を招き入れるような危険な行為でもある「名づけ」がクリアの災因論システムのなかで中心的な装置となっているのかという問いは、そもそも間違った問いだったというべきだろう。というのも、「混沌を統合するための名づけが混沌を招き入れる」という矛盾は、自己のアイデンティティがつねに系譜的秩序によって一義的に確定されており、固有名としての祖名はその一義的な秩序に「名づけられぬもの」を従わせるための「媒介」であるにとらえる場合にのみ現われる矛盾だからである。そして、その前提こそ問われなければならないものだろう。

クリアの災因論において、災いをもたらす危険な「死者」に祖名という生活世界の内部的位置を与えることの意味は、その死者の位置を単一の換喩的な関係のなかで一義的に決めて安定させ

るといふことや、その災いによって露わになった個の単独性をふたたび一般性のなかの個という特殊性に変換することにあるというより、もともと複数の異なる換喩的なつながりが錯綜して隠喩的な類似によるまとまりを作っているリゾームとしての自己を構成する関係性のなかに位置づけることにあるのだ。

祖名が、個人の統合のための「媒体」や統合されるべき個人の部分などではなく、統合されえないものの「反復」であるとするれば――いいかえれば、全体と部分の提喩的關係において一義的に確定される単一の換喩的な系譜關係など最初からないのだとしたら――、そもそも災因論によって回復されなければならない提喩的な機能的關係の単一的秩序などなく、上のような矛盾など現われていなかったのだということになる。

病いや死によって露呈する〈個〉の代替不可能性とは、共同体の外部にある交通空間における個の「単独性」などではなく、その〈個〉の代替不可能性＝特異性が見出された特定の關係性が、他の關係性との錯綜体から切り離されて特権化され、他の關係性を無意味なものにしてしまうということの意味していた。そして、災因論の物語は、その突出した關係性を、他の代替不可能な關係性の、不整合を含んだ錯綜した結びつきを回復するものといえるだろう。

クリアの災因論の物語は、固有名で表される個の「単独性＝代替不可能性」が、〈顔〉のある關係とその連鎖の延長による關係性における、アット・ランダムな代替可能性と結びついていることを示している。そもそも祖名は、父系出自集団に生まれた子どもに双系出自をたどって關係づけられる多数の祖先のなかから「偶然性」を用いた占いによって決められると同時に、痣の一致などに示される「生まれ変わり」の觀念という「必然性」によってあらかじめ身体的に決められたものでもあった。いちおうこの命名の占いは、だれの生まれ変わりであってもふしぎではないという「偶然性＝代替可能性」を、特定の祖先の生まれ変わりでしかないという「必然性＝代替不可能性」へと転換する装置だといえるが、その「代替不可能性」は、場合によっては別の「正しい」祖先へと変更されうるものであるし、また場面が変わればコードが転換し、同じ名前をもつ複数の祖先と同一視されるという「代替可能性」に簡単にとってかわられるものだった。そして、その生まれ変わりも、《死霊》や《怨霊》などの「祖先化」にみられるように、親族集団の成員が「偶然」に關係をもってしまった《死霊》や《怨霊》がその集団の子どもに生まれ変わるというように、その根底には偶然性があった。つまり、クリアの災因論の物語は、個の代替不可能性というものが「偶有性」（たまたまそうなった）によって生成されることを語っているのである。

とすれば、災因論の物語は、個の単独性＝代替不可能性の露呈によって損なわれてしまった父系出自集団における父系的系譜關係や役割關係といった一義的に決められた關係性（〈顔〉のない關係性）における代替可能性の回復などを目的としているのではなく、個の単独性＝代替不可能性の根底にある「偶有性」を具体的に語ることによって、〈顔〉のある關係性をつくる条件を示しているのであり、いわば人間社会の基本的な条件としての社交性を回復しようとしているのだといったほうがよい。というのも、「社交性」とは、關係性の外部にある〈個〉の単独性を、その〈個〉の根底的な偶有性＝代替可能性において、「〈顔〉のある關係性のなかの特異性」というかけがえのなさに変換することだからである。

そして、それは、東浩紀氏が大澤真幸氏との対談で述べている「交換可能性」と重なりあうかもしれない。東氏は、つぎのように言っている。

人間には重要なことが2つあって、まずひとつは、所与の条件——僕が男性で日本人で1971年に東京で生まれて……といった条件を引き受けるということです。ラカンふうと言えば主体の刻印をもらうということですね。しかしもうひとつ大事なこととして、その条件を人と取り替えることができると思う必要がある。その交換可能性が働かないと、社会の前提となる共感が生じない。所与の条件を引き受けたうえで、僕は彼であったかもしれない、私は彼女であったかもしれないという想像力を働かせるということです。〔東／大澤 2003 : 63〕

災因論の物語は、そのような交換可能性の想像力を働かせるためのものといえるかもしれない。すでに述べてきたように、「災い」や「受苦」の体験は、個の代替不可能性＝交換不可能性を露呈させる。つまり、バラバラな個としての単独性がむきだしになってしまうが、災因論の物語は、その災いや苦しみを根源的な代替可能性＝交換可能性と結びつける。そのことによって、バラバラな個の単独性を、関係性のなかの「かけがえのなさ」に変換するのである。そこに見られるのは、ポストモダニズムによる個の単独性こそが根源的だという主張とはちがって、関係性の「外部」にある個をバラバラに肯定するのでもなく、かといって個を比較可能で交替可能な役割に還元するのでもなく、あるいは個をそのような複数の役割の束ととらえるのでもなく、隣接性によって結ばれた関係性において、かけがえのなさを生むものとしての根源的な偶有性＝代替可能性によって〈顔〉のあるつながりをつくり保持するという「社交性」なのである。そして、序章での言いかたを使えば、その〈顔〉のあるつながりを「前景」から、実際には顔を知らない人たちを含む「遠景」まで延長していく想像力こそが、社会を形成していくのである。

ネイションという物語としてのナショナリズムは、アンダーソンのいうように、災因論の物語とおなじく、個人の有限性や取り返しのつかない出来事としての死や不幸を、想像された連続性に結びつけることによって有意義なものにし、個人に集団的アイデンティティを付与する物語だといえるかもしれない。そして、人間の有限性と単独性は、人間だけが死を知り、それによって有限性と単独性を意識できるという点で、人間の基本的な条件であろう。けれども、個の単独性や有限性を知ることができるのは、具体的な〈顔〉のある人と人との関係性のなかにおいてのみである。つまり、そのような〈顔〉のあるつながりで結ばれた他者の死や苦悩をみることによって、人は自らの有限性と単独性に気づくのである。ナショナリズムによる「国民的共同体」への誘惑は、それが宗教の代替物であり、災因論システムとして機能しているからだという答えは、部分的には答えとなっているが、結局は〈顔〉のあるつながりにおいて機能する災因論システムの代わりとはなりえないものなのである。

ここでも忘れてならないのは、ネイションとそれ以前の民族的まとまりとのあいだには、その想像力のスタイルにおいて決定的な違いがあるということである。国民国家以前の王国やエトニーにおける想像された連続性は、異なる関係性を内包する親族関係や、主従関係や、土地との多

元的な結びつきや名前の相続など、広い意味での交換関係を想像的にさまざまな形で延長した連続性であり、そのなかの関係性は、1つ1つ切り離すことのできる単一の換喩的なつながりの集合や束などではなく、その交換関係によって創られる類似によって錯綜した結びつきをもつ連続性である。個が位置づけられるその連続性は、「特異性＝〈顔〉」のある人とのあいだの偶発的な隣接性による関係を、自分を構成する諸要素のなかでその人と類似している何かを見出したり、譲渡不可能な自己の一部を譲渡することによって創られたりする類似性によって他の代替不可能な関係につないでできたものであった。それに対して、ネイションにおける連続性は、親族関係や交換関係の距離や濃淡の差や関係性のあいだの錯綜した結びつきを無視して、明確に区切られたネイションの全体性へ個人を直接結びつけることによるものである。そこでは、個人は、特異性とそれを保持した関係性を媒介にすることなく抽象的な全体に結びつけられるために、単独性を特異性＝〈顔〉のある関係性へと変換できなくなっているのである。それは、いいかえれば、社交性を排除しているからこそ可能となる連続性であり、その排除こそがネイションという「想像の共同体」やナショナリズムを可能にしているのだ。

注

(1) そして、それが比較不可能であるのも、「あの女(男)よりもっと良い女(男)がいるよ」という慰め方がおなじように「不当」であることによってわかるだろう。

(2) 「災因論」という術語は、長島信弘氏の造語である。

(3) クリアはタンザニア北西部とケニア南西部の国境地帯に住むバンツー系民族で、その大部分が牛を多く飼う農民である。以下で紹介するクリアの災因論については、拙論 [小田 1989b] でくわしく述べている。

(4) 浜本満氏は、災因論での災いの「原因」は、実際には因果関係における原因というより、その出来事全体の「表情」であるといったほうがよいという議論を展開している [浜本 1989]。

(5) ヌアー(ヌエル)のマルとブスの交替については、拙稿 [小田 1989a: 第4章] を参照されたい。

2. セミ・ラティス構造としての「民族」

個人と全体としての共同体とを、社会関係を飛び越えて無媒介に直接に結びつける提喻的な想像を、松田素二氏は、近代の類化のマジックによる「100%と0%の共感のまやかし」と言っている。それは、全く見知らぬ人どうしてもおなじ民族に属しているというだけで、他民族に対する蔑視や憎悪の感情を100%共有したり、互いの思いや痛みを100%共感できたり、逆に、他の民族に属しているというだけで理解や共感を0%に閉じてしまうという現象を指している。

松田氏は、近代の民族や性や人種などの人間分節に共通するこのまやかしを見えにくくしているのは、「自然で所与のもの」に見えるもの（血や性や人種）を分節手段として用いていること。他に、そのような分節において抑圧されている者自身の反抗や抗議が、たとえば「おなじ黒人として白人に虐げられた痛みは自分の痛みとを感じる」とか「おなじ女性としてアフリカの抑圧された女性たちの痛みに共感する」というように、おなじ類化のマジックによる「100%と0%の共感」のまやかしに依拠しているからであると述べている。そして、類化のマジックによる民族分節を「ハードな民族」と呼び、それに対して、植民地政府によって「ハードな民族」として「発明」される前のアフリカの部族は、境界も固定されずに重複や帰属変更や越境を許すような柔軟な可変性をもっていたと言い、そのような民族を、松田氏は「ソフトな民族」と呼んでいる〔松田1992:28-29〕。

アフリカにおける「ソフトな民族」の柔軟な可変性を示す1つの例は、地縁関係に基づく民族集団としてのトライブ（部族）と親族関係に基づく出自集団としてのクラン（氏族）の交錯である。東アフリカでは、ある部族のなかに他の部族出身の氏族が少なからず含まれており、さらに複数の部族にまたがる氏族という存在も少なくない。植民地支配以前の東アフリカでは、生活の場においてもっとも重要で基本的な社会的単位は、4世代ほどの系譜関係をたどることのできる親族関係のある人びとが生産手段を共有しながら共住している100人足らずの集団だった。松田氏はその基本的社会単位を「一族」（社会人類学の術語では「最小リネージ」）と呼んでいるが、移動や他の集団との戦いや連合もこの「一族」が基礎単位となっていた。そして、それぞれの一族が自分たちの生活の便宜に応じて臨機応変に、他の一族と一緒になったり戦ったりという、合従連衡を繰り返して、より大きな社会を作っていた。一族を超えたまとまりは、特定で具体的な関係性を選択した合従連衡によるまとまりによって、そのつど創りだされるのであって、一族とその関係性を超越した「民族」や「氏族」の抽象的なまとまりなど、恒久的には存在していなかったのである。そのような合従連衡にみられる関係性は、松田氏が指摘しているように、「民族」を超えたものであった。私が調査している西ケニアのクリアという民族にも、マサイなど他民族出身とされているクランやサブクランがある。それは、絶え間ない移動や離散集合の結果であり、また「民族」を超えた離散集合を可能にする条件でもある。つまり、離散集合が新たな関係性のネットワークを創り、そのネットワークを理由して新たな移動が可能になるわけである

。そのような生活のそのつどの都合のための合従連衡が、一族を構成する多様な親族関係のうちの単系出自（親子関係のうち、父-子または母-子の関係のどちらかの出自のみをたどってメンバーシップが継承されるもの）を延長した関係性の連鎖にそって行なわれるとき、そこに社会人類学者たちがアフリカで記述してきたような「分節体系」が現われる。分節体系（分節segmentはデュルケームの用語の「環節的社会」に由来する）とは、最も小さな政治的地域単位である村がいくつか合わさって三次地域分節をつくり、三次地域分節がいくつか合わさって二次分節となり、二次分節がいくつか合わさって一次分節を構成し、最も大きな政治的地域単位である部族はいくつかの一次分節からなっているというような、より大きな単位のなかにより小さな単位が組み込まれている入れ子構造になっていて、それらの地域分節の体系が各地域分節を「所有」しているとされる有力なクラン（氏族）の親族集団（クランの分節単位としての親族集団をリニージと呼ぶ）のあいだの出自関係によって表現されている政治体系を指している。すなわち、その有力なクラン内部の分節体系——最大リニージ、大リニージ、小リニージ、最小リニージといったいくつかのレベルに分かれた単系的出自集団の分節からなる体系——と、その部族の入れ子構造になっている政治的単位の分節体系が一致しているような体系のことである。

分節体系ないし分節リニージ体系の特徴は、各政治的地域分節が場合に応じて「分裂」もすれば「融合」もするという点にある。各分節が政治的集団として顕在化するのには、おなじレベルの他の分節との対立・紛争が起こった場合のみであり、そのときそのレベルより以下の分節は顕在化したより大きなレベルの分節のなかに融合して見えないものとなる。たとえば、Xという一次地域分節を「所有」しているXクランの最大リニージであるAの下位分節のa1大リニージとa2大リニージとのあいだに紛争が起こった場合、a3などおなじレベルの他の分節はその争いに関与しないが、XクランのB最大リニージの下位分節であるb1大リニージとa3とのあいだに紛争が起こると、それはAとBとのあいだの紛争となり、それまで対立していたa1とa2とは、おなじAという上位分節に「融合」する（図1を参照）。このように、分節リニージ体系では、分節のあいだの合従連衡が出自集団の分節レベルに応じて決まっていくというのである。

しかし、そのような図式は、植民地政府が移動や「部族」間の越境を禁止した植民地状況において、「部族（トライブ）」と呼ばれた各民族がそれぞれ1つの分節リニージ体系をつねに有しているかのように固定化されて描かれた姿であった。それは各最小リニージ族が臨機応変に作り出す合従連衡の一部にすぎなかったのである。

実際、南スーダンの分節リニージ体系を最初に見事に描き出したエヴァンズ＝プリチャードによる『ヌアー族』という古典的研究〔エヴァンズ＝プリチャード 1997〕においても、他の集団と合従連衡しながら戦う地域集団の核となるリニージには、「よそ者」や「娘たちの子どもたち」と呼ばれる人びとや他民族であるディンカ人出身の一族などがさまざまな関係性をたどって一緒になっていたことが記述されている。その後、アフリカを調査研究した社会人類学者は、エヴァンズ＝プリチャードが抽出したヌアーの分節リニージ体系をモデルとして各民族の分節体系を図式化していったが、その図式からは単系出自以外の関係性が排除されていた。単系出自をもとにした一族の合従連衡には、メンバーシップが重複しない出自集団を作れること、そしてその出

自をどの世代までたどって集団を生成するかによって、さまざまな規模の出自集団が作れるといったメリットがあるため、実際に多くの社会で親族集団を作るさいに単系の出自をたどることが多く、それが優先的な規範となっていたようにみえたのはたしかである。そのために、そのような合従連衡による分節体系があたかも社会の骨組みとしてつねに存在しているように思われてきたが、そのような分節体系はある特定の目的に応じて実現されるものであってそのような特定の状況を離れて存在していたわけではなく、また、人びとの頭の中にそのような体系が社会の理念的な骨組みとしてあったわけでもなかった。

エヴァンズ＝プリチャードは、『ヌアー族の親族と婚姻』〔エヴァンズ＝プリチャード 1985〕のなかで、典型的なヌアーの村やキャンプ（これは「一族」ないし「最小リネージ」にあたる）にみられる親族関係の網の目を紹介する際に、ヌアー人自身が明確に行なっている父系リネージ関係と親族関係との区別の重要性を強調している。リネージ関係とは単系親族集団（ヌアーの場合は父系親族集団）が織り成す体系のなかの集団間（リネージ間）の関係を指し、親族関係のほうは親族カテゴリーによる個人間の関係を指す。エヴァンズ＝プリチャードは、リネージ体系をもつ社会に暮らした経験のない人にはこの区別を理解することは難しいかもしれないと言う。というのも、リネージ関係も親族関係もおなじ親族カテゴリーを示す語で表されるからである。ヌアー人たちは、リネージ間の父系関係であるリネージ関係を「ブス」、個人間の親族関係——父系関係だけではなく母方の親族関係や姻戚関係や養子関係も含む——を「マル」という語で表している。ヌアーの村の住民たちは全員がお互いにマル、すなわち親戚である。そうすると、緊密で閉じられた関係からなる排他的な共同体のように思うかもしれないが、「ヌアーランドのどこへ行っても、一生のうちに接触するすべての人間と何らかの親族関係——本当の親族関係であっても、神話あるいは擬制によるものであってもかまわないのだが——を設定することができる」〔エヴァンズ＝プリチャード 1985:13〕のであり、よそから村やキャンプに移住するときには、別の関係で自分とも相手とも関係のある第三者を介したり、養子など擬制的な関係を作ったり、何らかの親族関係をたどって村の住民のどれかとマルの関係にある者として移入したりしているのである。

つまり、村は「一族」（最小リネージ）によって構成されているにもかかわらず、そこには多くの非父系親族が含まれているのだ。そのうちの典型的な非父系親族が「娘たちの子どもたち」であった。また、姻族を通じた非父系親族の家族も成員として加わっているのもふつうだった。さらに、村によっては近隣の他民族であるディンカ人出身者やアヌアク人出身者やその子孫たちが養取や結婚を通してマルとして含まれている。このように、村人がすべて互いにマルであるといっても、そのマルはさまざまな関係が含まれた「異種混淆的」なものであり、異民族も含まれるような開かれたものであった。そして、村のなかの親族関係はカテゴリーにおいても関係の近さにおいてもさまざまに違っているにもかかわらず、すべての関係は、意味が異なりながらも日常的な絆としてはおなじ比重が与えられている。このような異種混淆的なマル関係からなる村が最小リネージとしてリネージ体系に組み入れられているのは、その村の土地を「所有」しているとされる有力クランの優越リネージが、父系的なりネージ関係（ブス）によってより大きなリネージに包摂されるからであり、有力クランには属さない成員たちは、マル関係のどれか1つ

を通じて優越リニージとつながり、その優越リニージを介してそのリニージ体系に接木されているからであった⁽⁵⁾。

ここにみられるのは、おなじ関係がブスでもありマルでもあるという複数性である。そしてそのような意味の交替にとどまらず、同一の個人とのあいだのマル関係といってもたどり方によっては複数の意味をもち、しかもその1つ1つが、前節でクリアの災因論における個人と祖先の関係について見てきたような複数性を含んでいるという過剰性もそこにはある。つまり、「ソフトな民族」のもつフレキシビリティは、そのような1つ1つの関係がもつ過剰性にあるのである。

そして、村や一族のなかの関係がクランだけではなく民族をも超えており、さまざまな多元性をもっているということは、ヌアーに限ったものではない。松田素二氏は、「民族」を超えた離散集合を示すものとして、クリアとおなじ西ケニアのマラゴリという民族における「アバメニヤ・システム」を紹介している〔松田 1999: 99-104〕。アバメニヤというのはマラゴリ語で「流れ者」とか「居候」という意味で、数家族単位で移動し、移動の途中である一族にやっかいになっている人びとのことである。しばらく寄留して別の土地に行く場合もあれば、長く滞在し、なかには土地の娘と結婚しそこに一族をたてて新たなクランを起こす者もいた。かれらが「何民族か」は問題にされず、出自を問わずに受け入れられたのである。このアバメニヤ・システムは、「部族」を固定することで支配するために「部族の境界」を越境することが禁じられた植民地支配以降も働いていたという。そして、アバメニヤの存在は、植民地政府が固定しようとしていた部族の境界を超えて、異なる民族のなかに自分たちとおなじクランや一族をもつことを可能にしている。

このような寄留民システム（これはよそ者を歓待するシステムでもある）以外にも、東アフリカには、血盟関係など、個人のあいだや一族と一族のあいだに同盟関係を結ぶシステムもあり、人々はたいてい「部族」や「クラン」を横断するような関係性をもった（婚姻関係もそのひとつである）。民族や氏族や一族といった共同体は、多様な関係性をその内部にもっており、その多様な関係性を延長していくことで、境界や包摂／被包摂関係の階層を越えたりショートカットしたりするような結びつきを実現させている。重合も交叉もショートカットもない階層的体系をツリー状の非交叉体系と呼び、重合や交叉やショートカットがあるものをセミ・ラティス構造と呼ぶ。ツリー構造では帰属関係は単一だが、セミ・ラティス構造では複数の帰属関係があり、しかもたどりかたによって意味も異なっている。つまり、アフリカの民族や氏族や一族などの共同体はツリー状の構造ではなく、セミ・ラティス構造をもつのである。

セミ・ラティスとは、建築デザイナーのクリストファー・アレクサンダーが「都市はツリーではない」という論文〔アレクサンダー 1967〕で、ツリー構造と対比させるために用いた用語である。ツリー構造の包摂関係では、各カテゴリーないし集合がたがいにまったく無関係か一方が他方に完全に含まれているかのいずれかになる。1 2 3 4 5 6 という6つの要素から作られるさまざまな集合（64通り）の包摂関係で説明すると、たとえば（1 2）（3 4 5）（6）／（3 4 5 6）／（1 2 3 4 5 6）という5つの集合からなるシステム（まとまり）はツリー状になる。このとき、各集合の関係は、（4 5）（6）と（4 5 6）のように、集合がより大きな集合に完全に包摂されるか、あるいは（1 2 3）と（4 5）のように、共通の要素をもたずにまったく無関

係かのどちらかである。それに対して、セミ・ラティスでは、(123)という集合と(234)という集合もともにそのまとまりの構成要素となっている(図2・図3を参照)。

この123...という各要素をそれぞれ「一族」を指すとすると、ツリー状の構造が近代以降の「ハードな民族」であり、提喩的關係による「想像の共同体」であるのに対して、セミ・ラティス構造がツリー状の階層的な集団区分における境界線を交叉する關係性の横断線のある、「ソフトな民族」を表しているといえよう(アフリカの「民族」や「氏族」がセミ・ラティス構造をもつというとき、それらの基本的構成要素となっている「一族」——図の123...で表した各一族——それ自体がセミ・ラティス構造をもつことに注目する必要がある)。

このセミ・ラティス構造には現実的なメリットがある。ツリー構造による集合の形成がたかがしれた数になるのに対して、セミ・ラティス構造では、膨大な数の合従連衡ができるのである。日常的な生活の場において働いているのはこのような分類の図式である。それに対して、ツリー構造は近代の科学的思考や分類方法の特徴であり、近代の知と支配のテクノロジーなのである。それは、不確定性がすくない分だけ把握しやすく支配しやすいものとなる。そのような把握の例が、アフリカ社会における合従連衡を分節リネージ体系というツリー構造として記述するというものであった(図4を参照)。ここでは、実際には民族誌に記述されている横断線——「よそ者」や「娘たちの子どもたち」や「他民族出身のクラン」やさまざまな同盟關係など——は消し去られている。たしかに、クリアで調査していても、いったん人類学者の頭のなかに分節リネージ体系という理念型がインプットされると、ツリー状の分節体系を抽出することはできる。しかし、クリア人に自分のリネージを聞いても、その状況でさまざまな分節を答えたり、答えたりリネージが姻族であったりしるし、また日常的な關係性は血盟兄弟などのほうが重要だったりする。つまり、ツリー構造の分節リネージ体系の抽出は、そのような交叉線や横断線を無視することで可能となるのである。そして、セミ・ラティス構造は、アレクサンダーも指摘していたように、要素が少ない場合、ツリー構造とよく似た形を見せるので、理念的モデルとして通用するけれども、そのようなツリー状の理念的モデルは、人びとのなかにあるわけではなく、私の調査でもクリア人からそのような体系化されモデル化された分節体系全体を聞こうとしても、分節のレベルもきれいには分けられず、家族単位の「養取」や移動によってたえずどこにでも引かれてある横断線によって否定されてしまうのがふつうだった。

アフリカの植民地において、セミ・ラティス構造の「民族」をツリー構造の「部族=トライブ」として把握し、それを実際に押しつけることは、まさに知と権力が結合した支配のテクノロジーによる、固定された「部族」の発明だった。実際問題として人頭税の徴収や労働力の徴収の単位として「部族」が固定される必要があったのである。原住民からの徴税や賦役は植民地経営の財政的基盤であり、そのためには、部族の境界を越境することを禁じるとともに、その内部にもツリー構造をつくったほうが効率的だったのである。

ところで、セミ・ラティス構造をツリー状の構造として把握するという例はレトリック研究にもみられる。それは、フランスの記号学者たちの集団であるグループ μ が唱えた「提喩一元論」で、換喩／隠喩的な想像のスタイルを提喩的な想像としてとらえてしまう近代の知のあり方をよく示している例となっている。グループ μ の「提喩一元論」は、隠喩も換喩も二重の提喩(提

喩による置き換えを2回にわたって繰り返したもの)としてとらえることができるというもので、エレガントな理論としてレトリック研究では話題になったものである。ここでは、ふたたび佐藤信夫氏の『レトリック感覚』のなかの説明を借りて、白雪姫というプリンセスの名前の喩を、二重の喩としてとらえるやりかたを紹介してみよう〔佐藤 1992: 200-201〕。この「色の白い女の子」は、一般化して「白いもの」という類(カテゴリー)で表現できる。つまり、「色の白い女の子」を一般化して「白いもの」という全体で表すという喩的操作がここでなされている。つぎに、この「白いもの」という類を特殊化して「白雪」という種で表すという喩的操作をすると、「色の白い女の子」が「白雪」という語によって表現する喩が成立する。つまり、「色の白い女の子」→「白雪」という喩は、「色の白い女の子」→「白いもの」→「白雪」という二重の喩ととらえられるというわけである。

この分析は、喩の類似性をおなじカテゴリーに属するものととらえることで、異なるものとされていたレトリックを同一の原理によって説明するという点で、みごと成功していると言えそうだ。けれども、女の子の肌の白さを雪にたとえるという喩を用いるとき、人は無意識においても「白いもの」などという類(カテゴリー)などを設定するだろうか。おなじ佐藤信夫氏の本には「喩」の例として、つぎのような太宰治の文章が挙げられている。

晩秋の夜、音楽会もすみ、日比谷公会堂から、おびたしい数の鳥が、さまざまな形をして、押し合ひ、もみ合ひしながらぞろぞろ出て来て、やがておのおのの家路に向つて、むらむらぱつと飛び立つ。

「山名先生ぢや、ありませんか？」

呼びかけた一羽の鳥は、無帽蓬髪、ジャンパー姿で、痩せて背の高い青年である。

「さうですが、……」

呼びかけられた鳥は中年の、太った紳士である。青年にかまはず、有楽町のはうに向つてどんどん歩きながら、「あなたは？」(太宰治『渡り鳥』)〔佐藤 1992: 102-103〕

ここでの喩は、音楽会から出てきた人の群れを鳥にたとえたものである。そのあいだの類似性は、黒く見えること、そして群れであるが他の鳥とはちがって孤独そうな姿といったものだろう(家路に飛び立つ鳥というイメージは童謡の「七つの子」のイメージが投影されているのかもしれない)。しかし、この類似性はグループ μ の理論で言えば、どういう全体的な「類」が想定されているというのだろう。たとえば、そこに「黒いもの」という「類」が想定されているといえるだろうか。このような生きた喩(あるいは創発的な喩)においては、類似性はたとえば「黒さ」という共通の要素をもつ集合という、明確に境界づけられた類(類別的なカテゴリー)が成り立っているのではなく、むしろそのような「類別的なカテゴリー」を想定したとたんに、見えなくなってしまう「何か」——たとえばこの例でいえば、そのとき1回きりかもしれないが直観された「群れのなかの孤独」といったものなど——が類似しているのだといったほうがよいだろう。このような類似性は、カテゴリー全体に共通する属性——たとえば「白さ」——によってあらかじめ規定されているようなものではなく、家族的類似性とおなじようにそのつど

創りだされるものである。そして、ここでの議論において重要なことは、そのようなカテゴリーなしに類似性による結びつきは可能だということである。というより、日常生活において創られる（そして人びとの認識をかえていく）生きた隠喩は、全体を一望できるという仮定によってはじめて想定される固定的なカテゴリーなどなしに実感される類似性によって結びつけられるものといったほうがいだろう。

生活のなかの分類が、ある「類」に含まれる全部の「種」に共通する要素がないような結びつきによってできていることを、ロドニー・ニーダムは、（科学的な「単配列分類」に対する）「多配列分類」という用語で示している [Needham 1975] が、ようするに、グループ μ の「提喩一元論」は、生きたシステムとしての多配列分類（セミ・ラティス構造）を無理やり単配列分類（ツリー状構造）として理解するという、オリエンタリストにも共通する近代の知のあり方を示しているといったら言い過ぎだろうか。

ところで、近代のシステムによってツリー構造を押しつけられても、人びとはそれをそのまま受けいれているわけではかならずしもない。というのも、生活の場においてつねに新しく起こる出来事に対処するためには、セミ・ラティス構造の柔軟性が必要となるからである。したがって、人びとは日常的な実践において、押しつけられたツリー構造をセミ・ラティス構造に変容させていくことになる。そのような変容について、再びアフリカの「民族」に話をもどして述べてみよう。

すでに見てきたように、植民地化以前の「ソフトな民族」はクランや部族を横断するセミ・ラティス構造を持っていた。それは、親族関係や近隣関係や血盟関係などの換喩的關係の錯綜した関係性のいずれかを延長してつくられるまとまりであり、換喩／隠喩的想像のスタイルによる想像の共同体であったといえる。松田素二氏は、それは、クランや部族といった集団を横断する同盟関係を作ることで、全面的な民族対立を回避するためのアフリカ社会の知恵でもあったと言っている。どういうことかということ、Aという部族（民族）とBという部族（民族）の間で紛争が起きたとき、ツリー状構造の「ハードな民族」ではAとBの全面的な対立となるが、セミ・ラティス構造の「ソフトな民族」の場合は、実際にはAのなかの a 1 という集団とBの b 3 という集団が対立しても、a 1 は b 1 と同盟関係にあり、b 1 集団は a 1 と敵対するどころか支援を受けることができる。また、a 2 や b 2 といった集団は、a 1 と b 3 の紛争にいっさい参加しない。こうしてAとBは全面的に敵対することはなく、a 1 の若者も、紛争中でもB民族の b 2 集団のキャンプ近くへ行って牛の放牧をすることができるし、同盟関係にある b 1 集団のキャンプ地に寄留することもできるのである（図5を参照）。

松田氏は、このような「アバメニヤ・システム」が、植民地統治によって「ハードな民族」を押しつけられ、それを受けいれていったようにみえる後も持続していたと述べている。たしかに、人々は、それ以前には知らなかった「ハードな民族」を受けいれているようにみえるが、それは、システムに暴力的に包摂された結果であり、否応のないものだった。しかし、力によってツリー構造を受け入れた後もなお、「ソフトな民族」で行なっていたのとおなじような実践を日常的には維持しているというわけである。このことは、とても重要な意味をもっている。というのは、そのような日常実践が、公式的にはハードなツリー構造を受けいれながら、それを見え

にくい形でソフトなセミ・ラティス構造に変容させていくということの意味するからである。植民地化以前の「ソフトな民族」と植民地化以降の近代の「ハードな民族」という分け方をすると、すでに失われた「ソフトな民族」（近代以前にはアフリカだけではなく、どこにでも広く見られたものだが）を復活させるという、ほとんど不可能な課題を掲げているように聞こえるし、また、近代と伝統との固定的な二元論という、それこそ近代的な区分に囚われているということになる。ここで述べていることはそうではなく、近代のツリー構造がグローバル化された現代にあっても、日常実践においてそれを現にセミ・ラティス構造に変容させているということに眼を向けることの重要性なのである。

植民地化以前の東アフリカの「民族」のセミ・ラティス構造は、前節でみてきたようなリズムとしての錯綜した関係性を政治体系として秩序化したものだったともいえる。ただし、その「体系」は近代の知におけるツリー構造とは違って、日常実践において用いられるリズムとしての錯綜した関係性を保持した体系だった。そして先に、社会人類学が実際にはセミ・ラティス構造をもつ部族や氏族をツリー状の分節リネージ体系として理念型としたという話をしたとき、要素が少ない場合、ツリー構造とセミ・ラティス構造はよく似た形を見せるため、少数の横断線を例外として排除するだけでそのような理念型が抽出できたと述べた。植民地化以降の東アフリカの人びとは、日常実践において、リズム的な関係性を利用して押しつけられたツリー構造をひそかにセミ・ラティス構造に変容させているというわけだが、逆に、その変容がたやすくできるのも、ツリー構造とセミ・ラティス構造とがよく似ているからだといえよう。

押しつけられたツリー構造を日常の生活の場でセミ・ラティス構造に変容させているという例は、もちろん東アフリカの「民族」以外にもみられる。ここでは、吉岡政徳氏が記述している、メラネシアのヴァヌアツの例を紹介しよう〔吉岡 1994〕。吉岡氏によれば、異なる言語・文化を基盤とする多数の集団が多様のまま残された新しい独立国家ヴァヌアツには、それぞれの伝統的文化を核とする「カスタムの世界」と、学校組織やキリスト教や行政や独立運動などの新しい「スクールの世界」の2つの世界が併存しているという。しかし、吉岡氏は、首都を中心に植民地全体に広がる「スクールの世界」に包摂されたローカルな地域社会は、国民国家という近代に同化し、明確に境界づけられた「ネイション」を受け入れるのでもなく、また伝統的文化を基盤にしてそれぞれのエスニシティを創りあげて近代の国民国家への同化に対抗するのでもないようにみえると言う。つまり、ツリー構造による近代に包摂された結果、それにもとづいて「スクールの世界」と「カスタムの世界」とを区分しながらも、ネイションやエスニック・グループという「ハードな民族」を実際には受け入れていないというわけである。その理由を、吉岡氏は、人びとが、その2つの世界のギャップを古くから使われていた「マン・プレス」（場を共有する人びと）という概念によって埋めてきたことに求めている。「マン・プレス」とは、さまざまなアイデンティティの境界線や島をも超え、また逆に、言語・文化的な近縁関係さえも断ち切る形で成立しうるもので、「場以外に何の共通性を持たない人々をまとめあげるあいまいな概念」〔吉岡 1994: 229〕である。つまり、本書で使っている言い方を使えば、隣接性のみで関係づけられる換喩的なまとまりといってもいいだろう。吉岡氏は、このあいまいな概念による〈場の論理〉を〈エスニシティの論理〉やナショナリズムと対置させながら、独立運動以降の「マン・ニュー

ヘブリデス」(ニューヘブリデスという植民地の場を共有する人びと)や「マン・ヴァヌアツ」(ヴァヌアツという国家の場を共有する人びと)というまとまりをつぎのように説明している。

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

(中略)

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

つまり、ヴァヌアツの人びとは、吉岡氏のいう〈場の論理〉によって、「スクールの世界」において押しつけられたナショナル・アイデンティティを受けいれつつ、それと「カスタムの世界」における個々の言語・文化集団のアイデンティティとを「チェーンの輪をつなげるように結び付ける」ことで、アイデンティティの分裂や葛藤をとまなうことなく、接合しているのである。ツリー構造の観点からみれば、人びとは、「スクールの世界」において押しつけられた、提喻的な想像のスタイルによる「想像の共同体」に対抗的にローカルな「カスタムの世界」を創造するか、あるいはそのニューヘブリデス全体という「想像の共同体」を受けいれてナショナル・アイデンティティを確立するか、どちらかを選択するように強いられているように見えるが、実際には、人びとは、植民地時代に創られた「言語・文化集団、島、国家」というツリー構造にもとづくハードな区分を、境界があいまいな場を共有しているという〈場の論理〉によってセミ・ラティス構造に変容させているのだといえるだろう。

ここで重要なことは、この〈場の論理〉というときの〈場〉が、エリートのナショナリズムや土着主義運動におけるように、国家や島といったあらかじめ与えられた、明確な境界をもつ抽象的な全体なのではなく、自分たちがその場所で人との関係をもっているということによって成り立っているということである。いかえれば、〈場の論理〉によるあいまいなまとまりとは、

明確な境界をもたない「差異の連続体」における家族的類似性によってなんとなくまとまっている隠喩的な結びつきと、「現実を与えられた場を共有すること」という隣接性による換喩的な延長とによって想像される共同体となっている。そこでは、他人と自分がともにおなじ空間にいて接触している「前景」が消去されておらず、そのために、その「前景」から「チェーンの輪をつなげるように」想像されるニューヘブリデス（あるいはヴァヌアツ）という「想像の共同体」も、もはやツリー構造をもたないものとなっている。

逆にいえば、ツリー構造が成立するのは、自分が具体的な他者と接触してしまう「前景」を消去して、それらの関係性から身を引き離し、カテゴリーの全体を抽象的で客観的なものにする限りにおいてなのである。エリートのナショナリストたちが想像する〈植民地民族〉という主体はそのような空虚なカテゴリーとして成立する、提喩的な想像のスタイルによる「想像の共同体」であった。それに対して、「差異の連続体」としての言語や慣習を共有することからくる家族的類似性による隠喩的なまとまりを、場を共有しているというだけの隣接性による換喩的な想像のスタイルによって延長しつなぎあわせるという論理が、人びとが生活の場で用いる〈場の論理〉というわけである。

ところで、アフリカにみられた、敵対する民族や氏族に自分と同盟関係にある集団があることによって民族間や氏族間の全面对決につながることを避けているというメカニズムは、1950年代の英国社会人類学のアフリカ研究においても見落とされていたわけではなかった。けれども、そこでは、a1とb3の紛争のとき、たとえば、もともとa1とおなじクランであるということで同盟関係を結んでいるb1の人びとに生じる忠誠心の葛藤――Bという部族に属していることによるBへの忠誠心と、a1とおなじクランという出身クランを通じたAへの忠誠心の葛藤――が、全面的な敵対を防いでいるといった説明がなされていた（そのような説明を「忠誠心葛藤理論」という）。

けれども、エヴァンズ＝プリチャードらによる民族誌的記述を見ても、また実際に東アフリカで調査してみても、そのような葛藤など実際にはほとんどないようにみえる。忠誠心葛藤理論は、分節リニージ体系をツリー構造としてとらえてしまったことから出てきた説明ということができるだろう。すでに見てきたように、ヌアーなどの分節リニージ体系の特徴は、おなじリニージ関係（父系的関係）が、そのリニージ間の分裂を表したり融合を表したりするという交替可能性にあった。そして、このリニージ間の分裂と融合の交替可能性は、ヌアーでは、リニージ関係としての「ブス」と日常的な親族関係としての「マル」とのあいだの交替可能性によって成立していた。リニージ関係としての父系関係（ブス）は、つねに有力クランの内部の潜在的な分裂の関係を表しているが、村などでの日常的な関係としては他の非父系関係との錯綜した結びつきによって融合を示すマル関係のなかに埋め込まれている。つまり、おなじ父系的関係が、分裂を表すリニージ関係としてのブスにも、また日常的な親族関係として融合を表すマルの1つにもなるということが、この交替可能性を生んでいるのである。有力クランのリニージ体系における同位の他のリニージとの間で戦いが起これば、その分裂はブス関係によって表される。けれども、そのリニージとの父系関係は日常的にはマル関係の一部として働きつづけるのである。そして、より大きな（上位の）リニージがそれと同位のリニージと争いを起こせば、今度はそのあいだのブ

ス関係によってその争いは表され、その内部の父系関係はブスではなくなり、日常的なマル関係のなかに再び埋め込まれるわけである。そこには恒常的なツリー状の包摂関係がないので、当然恒常的な忠誠心も生じることはない。したがって、この構造的な交替には、忠誠心の葛藤など生じる理由がないのである。

このように、セミ・ラティス構造のなかでは、b 1にとってa 1と関係をもつ（おなじ集合に帰属する）こととBという民族に帰属することのあいだには矛盾も葛藤もない。忠誠心やアイデンティティの葛藤理論は、ツリー状の構造ないし提喩的想像による「ハードな民族」についての見方を、そうではないセミ・ラティス構造を創りだす換喩／隠喩的想像のスタイルに当てはめてしまっているのである。

たしかに、国民国家の中のエスニシティがネーションとおなじくハードな分節原理に依拠していることにより、すこしでも境界性を帯びている人びとに、民族アイデンティティの葛藤をもたらすだろう。たとえば、『在日韓国・朝鮮人』[福岡 1993]のなかで、福岡安則氏は、日本社会に問題なく適応している在日コリアンの若者たちでも、その多くは自分が「日本人」でも「韓国人」や「朝鮮人」でもない、あるいは「半分日本人で半分朝鮮人」といった揺れ動くアイデンティティの葛藤をもっていると述べている。福岡氏は、ある在日韓国人三世の女性が、日常的に通名の日本名で暮らし、「差別された体験がない」といい、「日本人の友だちとつきあっているときは、日本人として違わないんだってという感じ。従姉妹とかとつきあっていると、やっぱり韓国人は韓国人」と述べ、しかもそういう2つの自己を意識的に使い分けているのではなく、「その場の雰囲気ですっと適応している感じ」だと言っていることを紹介している。けれども、それに続けて、「だが、彼女の場合でも、突っ込んで聞き取りをしていくと、自分が『在日』だと日本人の友だちに知られたら差別を受けるのではないかという、ある種の脅えの感覚を内面化している。日本社会での民族差別を感じとっていないわけではなく、みずからの置かれた立場を深刻に考えようとしていないだけだということが窺われる。問題状況を直視することからの無意識的な逃避、と言ってもよい」[福岡 1993: 78-79]と述べて、彼女を「葛藤回避」タイプと呼んでいる。もちろん、福岡氏が感じ取ったという、彼女の内面の奥にある「葛藤」と無意識の「逃避」は、日本社会に現にある差別が強いるものであって、福岡氏の意図は、彼女の逃避を責めることにあるのではなく、多くの「在日」の若者たちがアイデンティティの葛藤を体験しているのに、周りの日本人が、「違いを意識せずに、みんなとおなじようにすればいい」と言っているのに対して、「ちがいをちがいとして認めあう」なかから、「共生」が生まれるのだということにある[福岡 1993: 227-229]ということを疑っているのではない。けれども、「ちがいをちがいとして認めあう」という多文化主義の立場から、「2つの自己を意識的に使い分けているのではなく、『その場の雰囲気ですっと適応している感じ』」という彼女の感覚を「葛藤回避」ととらえてしまう、そのやりかたからは、アイデンティティというものを「ハードな民族」によるものとしてしかとらえられない近代の支配のテクノロジーから脱け出すことはできないだろう。

アフリカ社会の「ソフトな民族」のあり方が私たちに教えてくれるのは、「半分〇〇人で半分××人」という揺れ動くアイデンティティが葛藤を生み出すのは、それがツリー状の構造をもつ「ハードな民族」だからであって、個々の関係性からくる自己に対する豊かな意味づけは、そのよう

なハードなアイデンティティなしにできることであり（というより、そのようなハードなアイデンティティによっては得られないものであり）、しかも、それはクレオールのように暴力的に「脱領土化」された人々だけに可能なのではなく、だれにでも生活の場では日常的にそのようにしているはずだということなのである。

注

（5）ヌアー（ヌエル）のマルとブスの交替については、拙稿〔小田 1989a：第4章〕を参照されたい。

1. オリエンタリズム批判と啓蒙主義的主体

序章でも紹介したが、現代の文化人類学の本質主義批判に大きな影響を与えたのが、エドワード・サイードの『オリエンタリズム』による、近代西欧のオリエンタリズム批判だった。「オリエンタリズム」とは、広い意味では「『東洋』と……『西洋』とされるもののあいだに設けられた存在論的・認識論的区別にもとづく思考様式」〔サイード 1993上:20〕と定義されている。この意味でのオリエンタリズムは、古代ギリシア以来のものだろう。けれども、サイードが『オリエンタリズム』で主に批判しているオリエンタリズムとは、18世紀末に始まる「近代オリエンタリズム」であり、西欧近代が創り出した「オリエントを支配し再構成し威圧するための西洋の様式」〔サイード 1993: 上21〕である。したがって、オリエンタリズムを古代ギリシア以来の西洋／東洋の存在論的・認識論的区別とか、どこにでもあるエスノセントリズムの一種としてとらえることは、それが近代に登場した支配のテクノロジーであることを隠してしまうことになるだろう。

それ以前のオリエンタリズムが、未知の土地と未知の他者としてのオリエントに対する「驚異」（憧憬と嫌悪両面の）を核としていたのに対して、近代オリエンタリズムは、ヨーロッパを中心とする、閉じられた世界（未知などない世界）の中にすべての他者＝異文化を組み込んで規格化する、支配と規律＝訓練の言説である。その言説によって、オリエンタリストはオリエント全体を一望できる外在的な点に立ち、自分で自分を表象する能力のないオリエントに代わってオリエントを表象できるという現実が創りだされる。サイードは、つぎのように述べている。

オリエンタリストはオリエントを高みから概観し、自分の眼前にひろがるパノラマ——文化、宗教、歴史、社会の全貌を掌握しようとする。それを行うためには、彼は、一連の還元的カテゴリー（セム族、ムスリム精神、オリエント、等）の装置を通して、細部をくまなくながめなければならない。こうしたカテゴリーは元来図式的かつ効率的なものであり、東洋人はオリエンタリストが彼らを知るようには自分自身を理解できないということもまた、多かれ少なかれ前提とされているのであるから、オリエントのヴィジョンはどれも究極的に、その所有者たる人物、制度、言説に依拠して、その首尾一貫性と力をひき出すことになる。〔サイード 1993: 下92〕

こうして、オリエントは、「オリエント的停滞、オリエント的官能、オリエント的専制、オリエント的非合理性」といった紋切り型の言説の流通によってオリエント化される。オリエント化されたオリエントは、同時代の東洋の多様な現実にかかわらず、「後進性、不変性、女性性、受動性、非論理性」という、永遠に固定されたアイデンティティが与えられた。首尾一貫した能動的な主体としての西洋は、自ら創りだしたオリエントという「他者像」の鏡に映し出された逆像であったのである。

この「オリエントのオリエント化」は、より一般的には「他者の他者化」といいかえられるだろう。ここでいう「他者化」とは、西欧近代の「啓蒙主義的主体」ないし「ブルジョワ的主体」（ブルジョワ階級の白人成人男性）が自己の一部に含まれながらも否定的なものとされている行為性や欲望——怠惰や感情の表出、受動性、性的放恣、暴力的行為など——を、植民地のネイティブや下層階級、女性、子どもなど、絶対的な差異をもつ（つまりおなじ時間もおなじ空間も共有していないとされる）他者へ投影してそれを他者の本質とし、自と他を非対称的なカテゴリーとして固定化するということを指している。

「他者の他者化」については、サイドやポストコロニアル理論以前に、レヴィ=ストロースが指摘している。レヴィ=ストロースは、『今日のトーテミズム』の冒頭で、19世紀末の人類学におけるトーテミズム研究と同時代のヒステリー研究の類似性を指摘し、ヒステリー幻想とトーテミズム幻想が19世紀末という同時期におなじ文化的環境において誕生したことは偶然ではなく、そこには、研究の対象となる人びと（精神病患者や「未開人」）よりも、研究する側の精神——「あたかも学問的客観性というかさをかぶって、学者たちが、意識的か無意識的か、これらの人々を実際以上に自分たちと異なっていると見せようとするかのように」見せようとする精神——が強く反映されていたと述べ、ヒステリー幻想やトーテミズム幻想とは、正常な白人男性が、自分たちのなかにある望ましくない部分を異常者や未開人という他者に投影することによって、そのような部分が自分たちのなかにあることを否認し、自分たちの道徳的世界を正常で確固たるものにするためのものだとしている。

したがって、白人の正常な成人男性の思考様式を無疵のままに保持し、同時にこれを根拠づけるためには、それらもろもろの慣習や信仰を自分自身から切り離し——実際にはそれらの慣習や信仰はまったく異質なもの同士であり、他の慣習や信仰から分離することも困難なのだが——、われわれの文化を含めたあらゆる文化のなかに存在し機能していることを認めねばならないとしたら有害となるような諸観念を、この慣習や信仰のまわりに無害な塊として結晶させることほど都合のよいことはなかった。トーテミズムという考えは、なによりも、キリスト教的思考が本質的なものと考えた人間と自然とのあいだの非連続性という要求とは両立しない精神的態度を、いわば悪魔祓いをするように、われわれの宇宙の外に投影したものであった。〔レヴィ=ストロース 2000：8、訳文は一部変更した〕

このような「他者の他者化」によって「頑迷さ、受動的、依存的、感情的、非論理的」といった要素を未開人や女性や下層階級などの「他者」に押しつけて、自分たちを「能動的、自律的、理性的、論理的」といった普遍的な価値を有する主体（これが啓蒙主義的主体である）と見なすことができるというわけである。そして、啓蒙主義的主体の特徴は、自己を周囲の環境や社会的な相互関係から切り離して、固有の固定した位置（「アルキメデスの点」）を確保し、その超越的な位置から周囲の環境全体を見通してそれらをコントロールできる主体として構築されるということにある。

自己を周囲の社会関係から切り離して固定化したアイデンティティを与えるというのは、先に

提喻的想像と呼んだ近代の民族やエスニシティなどの集団的アイデンティティ（酒井直樹氏の用語では「種的同一性」）の特徴でもある。そして、そのような固定されたアイデンティティを人びとに押しつけることが植民地支配のテクノロジーであった。けれども、他者化による啓蒙主義的主体の形成という視点は、その議論に重要なポイントを付け加えている。すなわち、おなじように固定された集団的アイデンティティを内面化している支配者と被支配者であるが、そのアイデンティティ付与のプロセスにおいて意味合いが支配者と被支配者とでは異なっているということ。「他者化」という視点は明らかにしてくれる。支配者が否認すべき自己の一部を他者である被支配者に投射して、自分はそこから身を離すことによって自己のアイデンティティを確立するとき、他者に押しつけるアイデンティティは普遍的価値をもたずにそれぞれの文化に特殊なものとされるのに対して、自己のアイデンティティは特殊な慣習や文化の拘束を離れた普遍的な価値を有するものとなっている。後者のブルジョワ的アイデンティティとは普遍的な価値を身につけた「市民」というアイデンティティであり、その集団的アイデンティティは「透明」で見えないものとなっている。「アイデンティティの政治」が被抑圧者であるマイノリティにとって必要で、支配者であるマジョリティには不必要であるのは、支配－被支配の不均衡な関係において、この普遍／特殊という価値づけがなされているからである。

サイードのいう意味での近代オリエンタリズムとは、西洋／東洋の二分法についての紋切り型の観念を流通させることによって、「オリエントの本質」なるものを一面的・一元的に規定してしまう言説であった。それは、他者としてのオリエントの排除によって、西洋がオリエントの全体を眺望し表象することのできる固有の場を占有する一方、オリエントはそのような固有の場がもてないゆえに自らを表象＝代表することができず、オリエンタリストのみがオリエントに代わってオリエントを表象＝代弁することができるというレトリックによっていた。そして、そのような西洋のアイデンティティの確立こそが、「文明化の使命」による西洋の植民地主義を正当化していたのである。

そして、そのような「他者化」と「表象＝代弁」の構図は、近代の人類学にも共通していた。人類学者のヨハネス・ファビアンは、『時間と他者——人類学はいかにしてその対象を作るか』[Fabian 1983]において、フィールドワークをしているときには現地の人々とおなじくいまここという時間と場所を共有していたはずの人類学者が、本国に帰還して民族誌を書くときになると、現地の住民たちをその「共時間性(コイヴァルネス)」から切り離してしまうと指摘している。民族誌のテキストにおける「民族誌的現在」とは、人類学者の属する同時代的な現代世界から遠く離れた「未開」の地に存在する別の時間であり、停滞した時間なのであった。そのような対話的・身体的な共時間性の否定は、サイードの指摘する、西洋とは時間も空間も共有しえない永遠に停滞するオリエントという「ヴィジョン」にも共通している。そして、それは序章で触れた「前景の消去」による「知覚される対象ともはや同一空間に属していない」パノラマ的のものを見る目とおなじまなざしである。

ただし、サイードの議論には問題点もある。それは、サイードがオリエンタリズムにおける「心象地理」の説明をする際に、「自分の土地やその周囲と、その向こう側の領域とのあいだに境界線を設け、向こう側の土地を『野蛮人の土地』と呼ぶ」というような自／他の区別を「普遍的

習慣」と呼び、「近代社会も原始社会も、ある程度までこうした消極的なやりかたで、自分たちのアイデンティティの感覚をひき出してきたように思われる」〔サイード 1993: 上129-130〕と述べている点である。ここでは、オリエンタリズムはどんな社会にもみられるエスノセントリズムと変わらないものになってしまっている。

どんな社会にもある、この自／他の区別をする「普遍的習慣」は、自分たちのアイデンティティの感覚、いかえればギアーツのいう「原初的紐帯」を作りだすが、その区分線がセミ・ラティス状になっているとき、そのアイデンティティは「他者」を「他者化」することなく、他者との関係性を保持するものとなるということが重要であった。隣接性による換喩的な関係と（家族的）類似性による隠喩的な関係を交叉させて作りだす自／他の区別は、自／他の境界線をあいまいなものにし、そのあいだに共通する部分やオーバーラップする部分を残すとともに、他者の特異性もそのまま保持したものだ。それに対して、サイードが批判する「アイデンティティの政治」による近代のオリエンタリズムやそれに対抗するオクシデンタリズムは、他者をまったく共通するものがないまったくの逆像として他者化している。それによって自己は他者をコントロールする超越的な位置に立つことができたのである。であれば、それらを自民族中心主義として一般化することでジレンマに陥らないためにも、生活の場のエスノセントリズムと近代オリエンタリズムとの区別を理念的に明確にしておく必要があったはずである。その区別を、サイードは曖昧にしてしまい、結果として、近代のオリエンタリズムの特性を西洋のすべての他者表象にまで拡大してしまっているのである。

近代オリエンタリズムにおいて、「他者化された他者」とその他者化によって創られた自己とのあいだの自／他関係は非交叉的なものであり、そのとき「他者」はツリー構造をもつカテゴリーとして固定される。しかし、生活の場では、他者是对話的・身体的な相互関係において自己と何かを共有したり、あるいは融合したりするとともに、非交叉的に境界づけ位置づけることのできない存在として現われている。いかえれば、そこでは自／他関係はセミ・ラティスをなしているのである。そのようなセミ・ラティス構造の自／他の区分に対して、近代オリエンタリズムによるツリー構造の自／他の区分のほうは、そのような他者とのその時その場で流動する身体的相互性を否定して、首尾一貫した「同一性」によって自己を固定化することに特徴がある。つまり、「他者の他者化」は実際に流動な身体的関係をもつ他者を否定してしまっているのである。

サイードは、『オリエンタリズム』のなかで、「わけても、私が読者に理解していただけたことを願っているのは、オリエンタリズムに対する解答がオクシデンタリズムではない、ということである」〔サイード 1993: 下286〕と述べて、一貫して、オリエンタリズムとその裏返しのオクシデンタリズムとをともに乗り越えることが重要だと言っている。重要なのは、オリエンタリズムの裏返しとしてのオクシデンタリズムに陥らずに、すなわち「真正」の文化といった本質主義的なカテゴリーに依拠することなしに、近代オリエンタリズム批判ができるのかという問題であり、近代オリエンタリズムからの離脱を、アイデンティティの政治とは別のかたちで行なうことができるかという問題であった。サイード以後の90年代のポストコロニアル理論や人類学では、アイデンティティそのものを脱構築＝解体するという「戦略」によってそれを進めようとした

のである。

たしかに、サイドが批判している「オリエントのオリエント化」とは、客観的なオリエントという実体が存在している、それをオリエンタリストが誤って表象しているということを指しているのではなく、オリエンタリストの「オリエント化＝他者化」という操作によってオリエントなるものが創りだされている（構築されている）ということを指していた。けれども、より重要なのは、サイドの批判が、この「他者化」によって、オリエントの人々が「共時間性」をもつ対面的・身体的な相互関係（〈顔〉のあるつながり）にある「他者」であることが否定されていることを批判しているという点である。つまり、その否定こそが、オリエンタリストがオリエントを一望することができることとされる超越的視点（アルキメデスの点）にたつとすることを可能としているのであり、オリエントの人びと自身には不可能な全体の一望とそれによる客観的・普遍的知こそがオリエントを支配することを正当化しているのだという、知と権力の結合の批判こそが、オリエンタリズム批判の要であった。

けれども、1990年代にはいると、サイドの影響を受けたポストコロニアル批評のなかから、サイド批判が登場してくる。ここでは、サイドは西洋／東洋の二元論を強調し、それを転倒させることを目的としているようにみえるが、オリエンタリズムなどの植民地主義的自己／他者、文明／野蛮の二元論によって植民者や西洋人の自己を確立することなど、そもそも不可能であると指摘されている。たとえば、メアリー・プラットは、『帝国のまなざし』[Pratt 1992]において、「接触領域(コンタクト・ゾーン)」(植民地支配のような支配と従属からなる極端な非対称的関係のなかで、異なる文化同士が出会い、衝突し、格闘する社会的空間)では、異文化のあいだで文化の借用や流用が双方向的に起き、植民者と被植民者のあいだの相互作用や交渉や選択によって、サイドがいうような西洋とその「他者」という二元論は基盤から崩されると述べている。

また、ホミ・バーバも『文化の場所』[Bhabha 1994]のなかで、サイドがその二元論による植民地言説を非常に強力なものとみなし、それが被植民者との相互関係によって作られることを軽視していると批判している。そして、サイドがいうように、西洋や植民者がオリエントや「野生」を他者化することによって固定的なアイデンティティを確立しようとするのだとしても、それは必ず失敗するという。つまり、バーバは、植民地的状況(プラットのいう「接触領域」)におけるアイデンティティは、植民者と被植民者を分断する境界線の両側で、不安定かつ流動的なものとなっているとし、植民者が確固たるアイデンティティを保持しているという主張は根拠薄弱なものであり、そこには必ず異種混雑性やアンビヴァレンスが孕まれていると述べる。

たしかに、「他者化」によって創られる近代の二元論では、野蛮や自律的ではないとみなした存在(他者)と自分たち文明の間の相互関係を排除することによって、自分たちの固有のアイデンティティを確立していたことを考えれば、それによって排除され抑圧されていたその間の相互関係や異種混雑性を明るみに出すことは、その二元論を自壊させることになるようにみえる。

しかし、ポストコロニアル批評による接触領域での異種混雑性やアンビヴァレンスへの注目には批判もすでに出されている。たとえば、ベニタ・パリー[Parry 1994]は、バーバらのように接

接触領域での交渉や選択や異種混淆性をもてはやすことは、結果として植民者と被植民者とのあいだの支配-被支配関係が暴力的なものではなかったようにしてしまい、あたかも両者が対等な交渉をしているかのように描いてしまうという。そして、それだけではなく、被植民者たちの「解放のナショナリズム」の基盤となる民族的アイデンティティをも崩してしまい、植民地主義に対する抵抗を無力化すると批判している。

松田素二氏は、構築主義ないし反本質主義が陥るそのような罠を「異質化の罠」と呼んでいる。本質主義が他者を「本質」を共有しているものと表象するとき、その他者のカテゴリーを「同質化（ホモ化）」しているといえるが、反本質主義はその「同質化」を批判して、人間のカテゴリーを「異質化（ヘテロ化）」した。けれども、その反本質主義に対して、そのような「異質化」が、現にある支配-被支配関係の暴力を隠蔽するとともに、それに対抗しようとする被抑圧者の抵抗の基盤となる肯定的なアイデンティティを崩してしまうという批判が出されてきたというわけである。

しかし、接触領域での異種混淆性やアンビヴァレンスへの注目に対するパリーのようない批判——被植民者も植民者と同様に固定されたアイデンティティを確立して能動的な主体性を回復させることが重要だという主張——は、同質化や本質主義に戻ってしまい、そのカテゴリー（人間分節）の内部の異質性を抑圧してしまうという危険性を孕んでいることもたしかだろう。

このようなジレンマに対する1つの答えが、ツリー構造を押しつけられた人びとがリゾームとしての〈顔〉のある関係を基盤とする日常的な実践を通してそれをセミ・ラティス構造へと変容させているという「適応」のしかたを「抵抗」ととらえる視点である。そのような日常実践を「抵抗」ととらえることで、固定されたアイデンティティに依拠することなく、しかも現にある支配-被支配関係を隠蔽することもなしに、それを変容させていることを強調できるというわけである。

けれども、そのような「日常的抵抗論」とそれがもつ問題点についての検討は、あとで行なうことにして、ここで明らかにしたいことは、異種混淆性への注目やアンビヴァレンスへの注目（「異質化」）が、けっしてオリエントや野生や精神病者や貧しい階級や女性や子どもの「他者化」によって創られる近代文明人のアイデンティティ形成（主体化）への批判となっていないということである。つまり、バーバのように異種混淆性とアンビヴァレンスを強調することによって植民地主義的二元論の不可能性を指摘しても、その二元論を乗り越えることにはならないという批判である。

すでに述べたように、他者化とは「否定すべき自己の欲望」の「他者」への投影であった。それによって形成された主体は、自己から切り離された「野蛮」に対して、「恐怖と憧憬」というアンビヴァレンスをもつ。自己から切り離された「望ましくない部分」は、それが抑圧されたものであるがゆえに、それに対する「欲望」を駆り立てる。構造主義によれば、禁じられた欲望の「対象」とは、禁止や抑圧によって生成されるものであり、それ以前に実体として存在していたわけではない。レヴィ=ストロースは、「インセスト（近親婚・近親姦）」という実体はなく、インセストの禁止によってはじめて創りだされるものであることを明らかにしたし、フーコーは、欲望というものがあらかじめ存在していてそれが抑圧されるのではなく、言説によって「禁止

すべき欲望」として生産されるのであり、その禁止を内面化したものだけが近代的な「主体」となるのだと述べていた。

つまり、「望ましくない部分」を投影した「他者」への憧憬＝欲望とは、抑圧したもののへの欲望として生じるのである。しかし、その欲望は、自己がブルジョワ的主体（啓蒙主義的主体）となるためには否認し抑圧して、それを他者に転嫁しなければならない。その抑圧された欲望を自己のなかに認めれば、今度は自分が「他者化」され、周縁化されるからである。そして、自分が周縁的位置に退化してしまうという恐怖は、そのまま他者化され周縁化された他者への恐怖となる。自己の能動的主体性や社会的中心にいるという地位を脅かすのは、自分の抑圧された欲望の回帰ではなく、その他者とされるからである。

近代のシステムは、それまでの貴族や騎士といった「身分」に代わって、「階級」という不安定なアイデンティティを創り出した。それが不安定であるのは、そのアイデンティティの確保がパフォーマンスとそれに対する他者の承認にのみ依存しているからである。たとえば「資本家」が資本家であるのは、その者が資本をもっている（と他者に信用される）限りにおいてである。そのような信用をえるためには身なりや趣味やパフォーマンスが上品なものでなければならず、信用や資本を失えば資本家ではいられない。それは、貴族という身分がパフォーマンスや外見によらず、貴族という地位（関係性による同一性）は、たとえ穴のあいたセーターを着ていてもその地位にかわりがないのと対照的である。つまり、市場原理によってブルジョワ階級はいつでも労働者階級に落ちぶれる可能性があり、労働者階級もいつ失業者になるかわからないという不確定性や不安定性があるのだ。

近代においてその不安定性を補うのが「人種」や「性」など、あたかも文化の外部にある自然に根拠をもつ差異であるかのように、文化の内部で構築された「外部」にもとづく集合的アイデンティティであった。それらのアイデンティティは、その「構築された外部性」の様相をもつゆえに生来のアイデンティティであるかのように受け取られている。近年においても、「遺伝子」や「脳の性差」などという「言語」で人種間や男女間の差異が解明されたという言説が絶えないうが、それら「遺伝子」や「脳の性差」もちろん文化的に構築された外部であり、それによって客観的・科学的に人種差や性差が決定されたわけではない（そのような「科学的決定論」は19世紀以来、途絶えることなく繰り返されてきたものなのである）。そして、近代における人種差別や性差別は、労働市場を人種別・性別に編成することによって、市場原理にゆだねられることに由来するアイデンティティの不安定さを縮減する働きをもっていた。つまり、植民地支配という政治的理由以外にも、近代資本主義システムが「人種」や「性」などの固定された境界をもつ全体化されたカテゴリーにもとづく本質主義的なアイデンティティの表象を必要とするのには、理由があったのである。

近代において階級が「人種」や「性」のメタファーで語られるのも、その不安定さを減らすためといえる。けれども、それはまた、人種や性などの近代のアイデンティティも不安定なものにならざるをえないということの現われでもあった。それらのアイデンティティは、「自然」や客観的な「生物学的事実」にもとづくものとして本質主義的に表象されるけれども、それらも「階級」とおなじように、外見やパフォーマンスに依存したものだ。たとえば、「性」のアイ

デンティティは、「女らしさ」「男らしさ」のパフォーマンスとその反復にのみ依拠したものである。つまり、西洋の白人ブルジョワ男性というアイデンティティは、「白人らしさ」や「ブルジョアらしさ」や「男らしさ」をつねに示している限りにおいて、「白人」であり「ブルジョワジー」であり「男」であると承認されるのであり、そこから逸脱する場合には、「白人ではない」、「スノップだ（上流階級ではない）」、「男ではない」とされる。それぞれの「らしさ」には模範（カノン）が作られ、そこから外れたものを「非白人」「非ブルジョア」「非男性」という「他者化された他者」に投影し、それらの他者との差異をつねにパフォーマンスすることによってのみ、それらのアイデンティティは維持されるわけである。

そして、アイデンティティが自己のパフォーマンスと他者からの承認という不安定なものに依拠していることを暴く議論が、反本質主義の議論であったといえよう。しかし、その暴露によって近代のシステムを揺るがすことができるという反本質主義の議論は、そもそも近代のアイデンティティの「システムとしての安定性」が、この個々のアイデンティティの不安定性をエンジンにして生み出されていることを忘れている。好色や怠惰や感情に流されるといった受動性や自律性の欠如など、啓蒙主義からみた自己の否定的な部分、野蛮性への恐怖と憧憬のアンビヴァレンスは、啓蒙主義的主体（西洋の白人ブルジョア男性）のアイデンティティを確立するための「他者化」が生んだものである。そして、システムは、「他者化された他者」の位置に「退化」してしまうという不安定性からくる恐怖をエンジンとして、人びとをアイデンティティのパフォーマンスによる再生産へと駆り立てている。つまり、このシステムは、それらの不安定性や差異を、「西洋の白人ブルジョア男性」に備わっているとされる自律性や能動性や合理性を模範とする単一の市民的価値基準によって序列化することで、単一の方角をもつ序列のなかの良い位置を占めようとする人びとの「欲望」を駆り立てることによって、単一の固定された方向性をもつ安定したものとなっているのである。

ポストコロニアル研究によって、「人種」のアイデンティティや「英国人らしさ」といった「民族」のアイデンティティ、そして「階級」差を表示するリスペクタビリティ（上品さ）といった「らしさ」のカノンが植民地の白人たちによって生み出されたということがさまざまな事例で明らかにされているが、それも、植民地の白人たちが、最も「白人らしさの喪失」を疑われる位置にあって、白人らしさのパフォーマンスやその基準を最も必要としていたからであった。

プラットやバーバラの議論は、他者化によって生じた植民者のアンビヴァレンスが啓蒙主義的主体やその固定的なアイデンティティを必然的に崩していくというものだった。しかし、ここで指摘したことは、そのようなアンビヴァレンスは、近代のアイデンティティのシステムとしての安定性へと駆り立てるエンジンの役目をはたすのであり、他者化と啓蒙主義的な主体化のメカニズムをむしろ強めることにもなるということだった。

そのことを、関根康正氏による、全域的な「三者関係」と直接対面的な「二者関係」における差別との区別を援用して述べておこう〔関根 2001〕。関根氏は、オリエンタリズム的表象の問題とは、西洋と東洋（非西洋）というその階層的二者関係の外見とは違って、差別者（西洋）と差別の共犯者（西洋化＝文明化する非西洋）と被差別者（非西洋）からなる階層的三者関係による「同一性の政治学」となっているという。つまり、そこには全域的な同一基準（文明化という

単一のものさし)が設定され、それによってすべての社会が相対的な位置を与えられる。そして、インド社会に特殊だとされてきたカースト差別にも、支配カースト(差別者)、下位カースト(共犯者)、不可触民(被差別者)からなる三者関係という一般的図式がみいだせると述べる。

ここで注目すべきことは、相対的な差別である、全域的な三者関係における差別のほうが、局所的な直接対面的二者関係における絶対的差別よりも、はるかに安定したものであると関根氏が述べている点である。差別者は、「他者化」によって全域的な単一の基準を作り出す。その単一の基準によって否定的なものと測定される部分を自己から切り離し他者に投影することで、自己をその基準に同一化する(すなわち、文明化という基準における「明確な文明人」という透明な同一性を獲得する)が、共犯者はその基準による相対的な自分が否定的なものとして周縁化されることを怖れて、差別者が「他者化」した他者(被差別者)の他者化をさらに再生産していくことになる。この全域的な三者関係の相対的差別は、このような「アイデンティティの政治学」による再生産のメカニズムをもつゆえに、不安定に見えても安定している。いいかえれば、相対的であるという不安定性ゆえに強力な安定性を得ているのである。

したがって、自分の生活の場を植民地化するシステムに抗して「生き抜く=息抜く」うえで重要なことは、近代のアイデンティティの隠された不安定性や深層の差異をたんに暴露することではない。重要なのは、その不安定性を単一の方角へむかう「欲望」を駆り立てるものとするのではなく、多方向への変容の「快樂」を用意してくれるものとしてとらえなおすことなのである。それには、近代のアイデンティティの不安定性を種的同一性という枠組みによって安定させるのではなく、日常的な〈顔〉のある関係における非同一的な共同体において安定させる道をさぐる必要があるだろう。

2. セクシュアル・アイデンティティと攪乱の戦略

前章で、〈顔〉のある関係は役割間の関係に還元されない「過剰性」をもつと述べたが、この「過剰性」は親密性を表すわけではない。たとえば、セクシュアル・ハラスメントもこの過剰性によるものといえるだろう。会社におけるセクシュアル・ハラスメントは、会社での協働関係や役割関係以外の関係を、相手が望んでいないのにその関係に持ち込もうとする行為である。しかしだからといって、「職場での関係から会社の労働関係以外のものを一切排除せよ」という常識的な解決方法は、〈顔〉のある関係がつねに「過剰」であるということを忘れている点で、有効なものとはならない。それは、公共圏では一切の出自や属性をなくした者どうしとして議論したりふるまったりすべきだとする要求とおなじく、ほとんど不可能なことを求めているのではないか。

たしかに、セクシュアル・ハラスメントは不愉快なものである。その不愉快さを「セクシュアル・ハラスメント」と名指すことによって、見えるもの、告発可能なものに変えていったことには大きな意義があった。あえていえば、その不愉快さや危険性は他者と相互関係をもつ〈顔〉のある関係にはつきものである。セクシュアル・ハラスメントが問題となるのは（あるいはその不愉快さが許容範囲を越えるものとなるのは）、そのような不快な行為にたいしてはっきり拒絶したり告発したり証言したりすることがかえってその人たち（女性たち）の不利になるという状況があるからである。それはセクハラをする個々人の問題という以上に（もちろんセクシュアル・ハラッサーに責任がないということではない）、男性たちがかばいあい、女性たちのあいまいな態度がそのような行為を誘発するのだとすることによって、そのような状況をつくりだしている女性嫌悪的な「男社会」（これには女性も含まれることもある）の問題である。

セクシュアル・ハラスメントをはっきり拒絶したり告発したりすることがかえって女性たちの不利をまねくような状況を生んでいる「男社会」の本質を、イヴ・セジウィックは、『男同士の絆』[セジウィック 2001]のなかで、男たちの中の「ホモソーシャルな絆」と呼んだ。つまり、セクハラの問題性は、個々の行為そのものの不愉快さにあるのではなく、それよりはるかに不快さをもたらす男たちの中の「ホモソーシャルな絆」なのである。セジウィックは、女性を自分たちのあいだの絆から排除する「男たちのあいだのホモソーシャルな欲望」が、近代社会では強烈的な「ホモフォビア（男性同性愛嫌悪）」と結びついていると述べている。つまり、近代社会においてこのホモソーシャルな絆が成立するのは、男性間の関係の過剰性を排除することによってなのである。とすれば、セクシュアル・ハラスメントを防止するために関係の過剰性を排除せよという解決方法は、女性嫌悪をうみだし、セクシュアル・ハラスメントをまさに問題化しているホモソーシャルな絆を作り出すこととおなじやりかたなのだといえよう。

また、セクハラ対策として、個々の男性たちに「職場での関係に労働関係以外のものを持ちこまない」ようにする自覚をもてと言うのと同時に、女性たちにも「嫌ならばはっきりノーと言うこと」と指導することがあるが、これも〈顔〉のある関係性から過剰性や社交性を払拭してい

く方向での対策といえよう。女性たちが男性上司による性的冗談やデートの誘いといったセクハラ行為にたいしてはっきり拒絶することばを言いにくいのは、査定などで不利になるとか、身体的暴力への恐怖ということによるというよりも（身体的暴力への怖れを感じたなら、それはセクハラというよりもレイプだろう）、女性たちの多くが、相手の気分をなるべく害さないように配慮するような「ケアの倫理」を身につけているからだろう。「ケアの倫理」とは、発達心理学者のキャロル・ギリガンが『もうひとつの声』[ギリガン 1986] という本のなかで「正義の倫理」と区別したもので、合理性によるものではなく、他者との相互依存関係のなかに自己を位置づけることからくるものである。

ギリガンは、それまでのL・コールバーグによる道徳発達理論を検証しようと思い、コールバーグが道徳発達の面接調査のために考案したジレンマの1つである「ハインツのジレンマ」という問題を使って、男の子と女の子を対象に面接調査を行なった。その問題とは、ハインツという男の妻が病気で死に瀕しており、医者から最近開発された高価な薬を飲む以外に治癒の見込みはないと言われ、金策もうまくいかなかったハインツは、薬屋が値下げすることを拒んだその薬を盗もうとするのだが、ハインツは薬を盗むべきかどうかという問題である。コールバーグは、被験者がこのようなジレンマを解決していく論理を追うことによって、道徳性の発達段階を測定できるとした。すなわち、「正義」という普遍的価値を身につけているほうが高い道徳性の発達段階に達していると測定できるとしていた。

けれども、ギリガンは、面接調査をしているうちに、コールバーグの判定基準では、劣ったものとしてしか評価されてこなかった「ケアの倫理」を語る女性の「もうひとつの声」があると考えたのである。たとえば、11歳の男の子が、「ハインツのジレンマ」の問題を、薬屋のお金と奥さんの命とではどちらが大切かという算数の問題のように考えて、「ハインツは薬を盗むべきだ。もしハインツが捕らえられたとしても、裁判官はたぶん、それは行なうべき正しいことだと考えるだろう」とあっさり答えを出すのに対し、おなじ11歳の女の子のエイミーは、自信なさそうに、「そうねえ、ハインツは盗んじゃいけないと思うわ。ハインツは、そのお金を人に借りるとか、ローンなんかにするとか、もっと別の方法があるんじゃないかしら。ハインツは絶対その薬を盗んではいけないわ。でも、ハインツの奥さんも死なせてはいけないと思うし」とか、「もしハインツと薬屋がそのことについて充分話し合えば、彼らは盗み以外のなにかの方法を考えつくことができる」と言って、なかなか答えを出せない。

コールバーグの図式では、エイミーは男の子よりも一段階劣っていると測定されるのだが、ギリガンは、そこに、女性に特徴的にみられる、コンテクスト依存的で物語的な思考様式にもとづき、他者との相互依存関係のなかに自己を位置づける女性的な「ケアの倫理」をみいだす。エイミーは「ジレンマのなから数学の問題ではなく人間に関する、時間を超えてひろがる人間関係の物語をみて」、そのジレンマを道徳の論理のなかで完全に独立した問題として考えられないために、「その答えはコールバーグの概念から完全に逸脱して」しまう。つまり、「エイミーは、世界というものを自立している人びとから成る世界というよりむしろ、人間関係で成り立っている世界と考え、また規則のシステムで成り立っている世界というよりむしろ、人間のつながりで成り立っている世界と考えている」[ギリガン 1986: 45-46] ののである(3)。そして、ギリ

ガンは、女の子と男の子とのあいだのこのような違いは、発達段階の度合いの違いではなく、語っている倫理の違い——ケアの倫理と正義の倫理の違い——であり、思考様式や人間観の違いだとし、「ケアの倫理」がこれまで低い評価しか与えられてこなかったのは、自己を抽象的で一般化された（顔のない）他者に対して区別された自律的主体としてとらえる男性の道德意識としての「正義の倫理」を、道德意識を評価する上での普遍的な基準としてきたからだと述べる。

あとの章でも触れるように、フェミニストの多くは、このような「ケアの倫理」を、女性たちを従属的な地位に縛りつけるものであり、払拭すべきものとしているが、この「ケアの倫理」はむしろ〈顔〉のある関係性において男女を問わず当然はたらいてしかるべきものであり、男性にそれがあまり見られないのは近代社会において男性たちが〈顔〉のある関係性とそこでの社交性を疎外していることを示しているにすぎない。

そして、セクハラという個々の行為を区切られた空間から排除しようというやりかたは、空間の管理によって危険性をなくそうとする「セキュリティの政治」（あるいはフーコーのいう「生政治」）のやりかたとおなじものであり、さらに、そのやりかたは、近代における啓蒙主義的主体の構築ともおなじものである。すでに述べたように、啓蒙主義的主体とは、周囲の環境や関係性から身を引き離しているゆえに、特殊な文化や周りのしがらみに縛られない普遍的で客観的な知を得ることができるとされる主体のことであるが、近代西洋の白人ブルジョワ異性愛男性の啓蒙主義的主体が、周囲との関係から自分の身を切り離して、周囲に左右されない自律的な主体となり、周囲をコントロールできる固有の場（アルキメデスの点）に立っているという幻想を抱くためのやりかたには、おもに2つのやりかたがある。ひとつは、自己の受動性や従属性を、主体的な「選択」によるものだと思いこませるというものである。これは、デュルケームが『社会的分業』において扱っていたパラドックス、すなわち近代社会の役割分業における有機的連帯によって、個人は機械的連帯の場合よりもはるかに全体に依存・従属せざるをえなくなっているのに、その個人はより自律していると意識できるのはなぜかというパラドックスと関連している。先に述べた、自己を「複数の役割関係の束や集合」として複数化しても、結局はそれらの役割に還元できない「主体」を温存しているのではないか、という疑問は、その「役割」を自ら主体的に選択しているのだというように、「選択する主体」を役割の束とは切り離された固有の場（アルキメデスの点）に温存しているのではないか、という疑問だったわけである。

もうひとつのやりかたは、自己の一部に含まれながらも否定的なものとされている行為性や欲望——たとえば、怠惰や感情の表出、受動性、性的放恣、暴力的行為など——を絶対的な差異をもつ（つまりおなじ時間もおなじ空間も共有していないとされる）「他者」、すなわち植民地のネイティヴや下層階級、女性、子どもなどに投影して、自と他を非対称的なカテゴリーとして固定化するということを指している。すでに指摘したように、これは、オリエントを「オリエント的停滞、オリエント的官能、オリエント的専制、オリエント的非合理性」といった紋切り型の言説の流通によってオリエント化するオリエンタリズムに典型的に見られるものであった。そこには、「他者化された他者」は、有徴であるもの（徴つき）として「周縁化」されるけれども、マジョリティである異性愛者のブルジョワ白人男性である「自己」のほうは普遍的な人間として無徴化されるという非対称性がある。この非対称性ゆえに、マジョリティに近づけば近づくほど

、「アイデンティティの政治」を必要とせずに、普遍的価値にもとづいて「おなじ人間なのだから、民族の違いなんて関係ない」と言うことができ、結果的にマイノリティの「アイデンティティの政治」を否定し、自分たちの価値をマイノリティの側に押しつけることができるのである。

そして、他者との絶対的差異を創りだして、実際の不安定性を補うのが「人種」や「性」や「セクシュアリティ」や「身体」など、あたかも文化や言語の外部にある自然に根拠をもつ差異であるかのように言語や文化の内部で構築された外部性である。それらの差異は、「文化の内部で構築された外部性」であるが、この構築を隠蔽することで、自然の差異であるかのように受け取られる。

けれども、「否定すべき自己の欲望」の「他者」への投影によって形成された主体は、自己から切り離された「否定的欲望」に対して、「恐怖と憧憬」というアンビヴァレンスをもつ。そして、近代のアイデンティティがアンビヴァレンスを孕む不安定なものだということをあばく議論が、ホミ・バーバらのポストコロニアル理論の構築主義的な議論だった。そして、それは、男性／女性という対立軸にそった首尾一貫した性的アイデンティティを構築しようとする行為は、抑圧されたものが不意に回帰してくることによって必ず失敗すると述べる、ポストモダン・フェミニズムによる首尾一貫した性的アイデンティティの不安定性の指摘と軌を一にしている。

しかし、それらの議論、すなわち近代のアイデンティティが不安定なものだということの暴露が近代のシステムをゆるがせるのだという議論は、すでに指摘したように、そもそも近代のアイデンティティの「システムとしての安定性」が、この個々のアイデンティティの不安定性をエンジンにして生み出されていることを忘れていたものだった。たしかに、このシステムは、個々のアイデンティティがたえまないパフォーマンスの反復によってのみ維持される。しかし、そのパフォーマンスは、前節で述べたように、「抑圧したものの回帰」あるいは「退化」への恐怖によって崩壊するのではなく、むしろ強化されるのであり、システム全体は、「他者化された他者」の位置に「退化」してしまうという不安定性からくる個々人の恐怖を使って、個々人をアイデンティティのパフォーマンスへと駆り立てることによって、単一の固定された方向性をもつ安定したものとなるのである。

ところで、啓蒙主義的主体のシステムとセクシュアリティとの結びつきが、イヴ・セジウィックのいう「ホモソーシャルな絆」をつくりだしているといえる。その結びつきは、見やすいかたちでは、他者を他者化するときにセクシュアリティが用いられるということに現われている。たとえば、黒人や下層階級はセクシュアリティの貪欲さといった異常なセクシュアリティと結びつけられてきたといった結びつきである。

しかし、啓蒙主義的主体とセクシュアリティとの結びつきは、それだけに留まらず、もうすこし複雑なものとなる。すでに述べたように、セジウィックは、「男たちのあいだのホモソーシャルな欲望」が、西欧近代社会では強烈な「ホモフォビア」と結びついていることを問題にしている。つまり、近代社会の男たちのあいだでは、なぜ「ホモソーシャル」と「ホモセクシュアル」とが「ホモフォビア」によって深く切断されているのはなぜか、という問題である。そのような「問い」が出てくるのは、近代社会でも、女たちのあいだでは、「ホモソーシャル」と「ホモ

セクシュアル」は（つまり「女の利益を促進する女」と「女を愛する女」は）明確に区別されてはおらず、連続しているようにみえるからである。すなわち、現代社会では、女性のホモソーシャルな絆とホモセクシュアルな絆のあいだには連続性がある（これをセジウィックは「ホモソーシャル連続体」と呼んでいる）のに対して、男性においては、ホモソーシャルな絆とホモセクシュアルな絆とは完全に断絶しているという非対称性がある。セジウィックは、ホモソーシャル連続体が男性の間では断絶しているのは男特有の本質的な特徴であるとか、家父長制がそもそもホモフォビアと結びつくといった見解はとらなかった。というのも、古代ギリシアやサンプル人社会などのニューギニア高地の諸社会ではそうではないからである。

けれども、セジウィックは、男が男に差し向けるホモフォビアはミソジニー（女性嫌悪）と必然的な関係をもつと述べる。これは、ゲイ解放運動とフェミニズムが反ホモフォビア・反ミソジニーというおなじ目標をもって連帯できる可能性を提示するためという戦略的な言説でもあった。しかし、ホモフォビアとミソジニーが必然的な関係をもつという根拠をセジウィックが明らかにしたとはいえない。たとえば、サンプル人社会を家父長制でありながらホモフォビアがない社会の例としてもちだすのであれば、サンプルでのミソジニーはホモフォビアと結びついていないといえるからである。

したがって、ミソジニーとホモフォビアとの関係が必然的だというより、この2つがともに近代の啓蒙主義的主体を成立させるためのものだったととらえるべきだろう。そのようにとらえることによって、この2つの結びつきは必然ではないけれども、近代社会においては当然のことだったとはいえるようになる。そして、抑圧は抑圧の対象を創り出すという構造主義的な視点からすれば、ホモフォビアはホモセクシュアリティを抑圧するだけではなく、その対象である同性愛者を創りだしているのであり（したがって、サンプルの「儀礼的同性愛」は同性愛ではないことになる）、それとおなじように、ミソジニーは女性を抑圧するだけではなく、その対象である女性を創りだしているといわなければならない。

そして、男が男に差し向けるホモフォビアは、「ホモソーシャル連続体」のなかのホモセクシュアルな欲望を抑圧し、その欲望をその抑圧そのものが創りだした同性愛者という他者へと投影し、同性愛者というものを自分たちとは絶対的差異をもつ他者として他者化した結果生じたものにとらえられよう。前にも述べたように、他者の他者化による主体化を脅かすものは、当の他者化によって、自己の抑圧された欲望の回帰ではなく、他者そのものとされることで、その他者化された他者への嫌悪となるのである。おなじように、近代のミソジニーとは、男が自己のなかにある受動的なもの、文脈依存的なもの、軟弱なものを抑圧し、それを「女性的なもの」（女々しいこと）として女性に投影するという「他者化」によって生まれたものとなる。つまり、その2つの「他者の他者化」は、近代西洋の白人ブルジョワ男性が啓蒙主義的主体として固有の場を確保するためのものとして、近代社会では密接に結びついているというわけである。いいかえれば、そのような「他者の他者化」の結果、近代西洋の白人ブルジョワ男性は、抑圧した欲望を投影された「他者」である同性愛者や女性を（植民地のネイティブや下層階級とおなじように）嫌悪し恐怖するのである。

ただし、このようにホモフォビアとミソジニーとの結びつきをとらえなおすことによって、セ

ジウィックのねらいであったゲイ・ムーヴメントとフェミニズムの連帯というのは困難なものとなる。というのも、目標は反ホモフォビアや反ミソジニー、あるいはその両者の必然的結合というだけでは済まなくなるからである。しかも、反ホモフォビアや反ミソジニーという運動や言説が、ホモフォビアやミソジニーとおなじようにその対象である「同性愛者」や「女性」を創りだしているということになってしまう（これがフーコーの論点だったといってもよい）。

では、どうすれば良いのか。ここでヒントになるのが、フーコーの論点をさらに推し進めたジュディス・バトラーの議論（とその限界）である。バトラーは『ジェンダー・トラブル』のなかで、「フェミニズムの主体というアイデンティティをけっしてフェミニズムの政治の基盤としてはならない」[バトラー 1999: 6]と断言している。「女」というアイデンティティが必要とされるのは、マイノリティによるアイデンティティの政治のためには結束や連帯が重要だとされるからだが、バトラーは、「女というカテゴリーの一貫性や統一性に固執すれば、具体的な種々の『女たち』が構築されるさいの文化的、社会的、政治的な交錯の多様性を、結果的に無視してしまうことになる」[バトラー 1999: 41]という。そして、「『女』というものの中身をまえもって定めないような連帯の政治の試み」として、「創発的連帯（emergent coalition 竹村和子氏の訳では「取りあえずの連帯」）という枠組みのなかで、さまざまなポジションの女性たちがバラバラなアイデンティティを表明しうる対話的な出会いの場がもたらされる」と述べながらも、連帯の理論は、連帯の構造の理想的な形、すなわち「統一」を結果的に保証するようなかたちを示そうとするあまり、アイデンティティの次元において団結という排他的な規範を打ち立ててしまうとバトラーはいう。その結果、アイデンティティを攪乱する可能性を排除してしまうのだというのである。これなどは、セジウィックがゲイ・ムーヴメントとフェミニズムの連帯の形や目標をまえもって示そうとしていたことの批判とも読める。それに対して、さまざまなポジションが創発的に予測なく集合しているという「創発的連帯」の形態において想定されているのは、「アイデンティティ」は前提ではないこと、そして連帯している集合体の意味や形はその実現以前には知りえないということだとバトラーは述べている。

また、バトラーは、フーコーに倣って、性的アイデンティティの基盤として、言語以前の「生物学的性差」や「身体」や「自然」を想定することを否定する。それらは、言語の内部において「言語の外部にあるものとして構築されたもの」（「構築された外部」）でしかないというわけである。そして、その言語は男性中心主義の言語であるけれども、だれもがつねにすでにその言語の反復的实践の内部にいとバトラーはいう。

そのような徹底した構築主義の立場から、バトラーは、「言語の外部」としての「ル・セミオティック（原記号界）」や「前一言説的な母という身体」に依拠するジュリア・クリステヴァの「攪乱の戦略」を批判している。クリステヴァの「攪乱の戦略」とは、ポリフォニック（多声的）な詩的言語が、男性中心主義的な首尾一貫した単声的な言語体系とそれによる「意味する主体」を、母の身体との原初的な連続性へと解体するというものであり、1970年代から80年代の文化記号論における両義性や周縁性による中心の攪乱（山口昌男）という図式と類似したものといえよう。それに対して、バトラーは、「クリステヴァは母の身体を、言説のまえにあって、欲動構造のなかで原因として作用するものとみなしているが、フーコーが明確に述べていることは

、母の身体を前一言説的なものとして言説によって生産することこそ、特定の権力構造がおこなう自己拡大や隠蔽」なのだと述べる。

では、「言語の外部」の否定するバトラー自身の「攪乱の戦略」とはどのようなものなのか。それは、「法の単なる模倣や再生産、そしてそれゆえの法の強化にならないような反復の形式はどのようなものか」というバトラーの問いや、「たとえ反復が、アイデンティティを文化的に再生産するメカニズムとしてかならず存続していくものだとしても、いかなる攪乱的な反復がそこに発生して、アイデンティティそのものの規制的な実践を疑問に付すことができるだろうか」という問いかけをする余地がある」ということばに見られるように、異性愛主義や男根ロゴス中心主義の言語や法の内部において、それらを再生産する反復のなかに「攪乱的な反復」を見出すという戦略である。

すでに述べたように、ジェンダー的な主体を構築する近代の主体化は、パフォーマンスを反復することによってなされる。しかし、バトラーが「攪乱の戦略」を見いだすのも、そのような主体化のためのパフォーマンスにおいてである。それは、具体的には、ドラッグ（女装）におけるジェンダー・アイデンティティの模倣によるパロディに典型的にみられるパフォーマンス的な攪乱となる。バトラーは、ドラッグが、ジェンダーの表出モデルと、本物のジェンダー・アイデンティティという概念の両方をパロディ化すると述べる。そして、フェミニズムの理論では、そのようなパロディ的なアイデンティティは、女装の場合は女性蔑視であり、男役(ブッチ)／女役(フェム)というレズビアン・アイデンティティの場合は、異性愛の性役割のステレオタイプを無批判に受け入れたものと批判されてきたが、ドラッグが「女」という一様化された像を作るものであるにせよ、それは同時に、異性愛の一貫性という規制的な虚構によって自然化されているジェンダー経験のさまざまな局面が実はそれぞれ異なっているものだとすることをばらしている、バトラーはいう。そして、「ジェンダーを模倣することによって、異装（ドラッグ）は、ジェンダーの偶発性だけでなく、ジェンダーそれ自体が模倣の構造をもつことを明らかにする」[バトラー 1999:242]と述べる。

このようなバトラーの攪乱の戦略に対しては、異性愛主義の言語を再生産するパフォーマンスの反復あるいは模倣と、攪乱する反復あるいは模倣とを区別できるのか、区別できない以上、それらの反復は権力構造を再生産するだけなのではないかという批判も出ている。それについては、後で戻って論じることにしよう。また、「フェミニズムの主体というアイデンティティをけっしてフェミニズムの政治の基盤としてはならない」というバトラーの断言に対しても、当然のことながら、他のポストモダン的な「異質化」の戦略に対してと同様に、「主体をもてる者だけが主体をもたないという観念と戯れることができる」という批判や、マイノリティのアイデンティティの政治に対して、その一枚岩的なアイデンティティの解体の主張は、現状の力関係の不均衡を助長するだけだという批判が出されている。

けれども、ここでは、バトラーに対するもう1つの批判を出しておこう。それは、バトラーの攪乱の戦略も、最終的にはバーバラとおなじく「暴露」の戦略となっており、その攪乱による不安定性はシステムを強化するだけだという批判である。バトラーは、ドラッグ（女装）が、それによって模倣されるオリジナルなジェンダー・アイデンティティが実は「オリジナルなき模倣」

であり、「本物」とされるジェンダーそれ自体が「ドラッグで模倣である」ということを暴露することによって、ジェンダーの意味が脱自然化され流動化されるのだと述べている。いいかえれば、バトラーの攪乱の戦略は、自然化されたジェンダー・アイデンティティでは一致しているとされている外見と中身とのずれを明らかにすることによって、脱自然化しようというものだが、パフォーマンスによる近代のアイデンティティの生成においては、もともと外見と中身のあいだにはずれがあることを暗黙の前提としている。その暗黙の前提を白日のもとに曝したとしても、システム自体は揺るがないのである。この「暴露」は、近代の人種的アイデンティティが不安定なものだということ暴露することによって、それを解体するというポストコロニアル理論の「暴露」の戦略と同様に、近代のアイデンティティの「システムとしての安定性」が、この個々のアイデンティティの不安定性や流動性をエンジンにして稼動するものであることを忘れて

いる。たしかに、アイデンティティが構築されたものであり不安定であることは隠蔽されており、その隠蔽によってアイデンティティは自然化されている。しかし、その隠蔽は近代のアイデンティティのシステムに不可欠なものではない。そして、それを暴露したところで、その不安定性は、アイデンティティの危機として意識され、人々をより強迫的にアイデンティティのパフォーマンスへと向かわせるだけなのである。

では、バトラーの攪乱の戦略も結局システムを強化するだけならば、やはり出口はないのだろうか。外部や他者性への出口は、バトラーがその「外部」や他者性が、異性愛主義や男根ロゴス中心主義の言語の内部で「その外部にあるものとして構築されたもの」、すなわち「構築された外部」にすぎないとして否定しているのであるから、最初からないことになる。そして、その内部で権力構造を再生産する反復＝模倣と、攪乱する反復＝模倣とをまえもって区別できない以上、パフォーマンス的な攪乱という戦略も結果的には権力構造を再生産するパフォーマンスとなってしまう恐れがあるということになる⁽¹⁾。

けれども、バトラーに対して投げかけられた、反復や模倣が支配的な権力構造を再生産することになるという批判は、リゾーム的な関係の「過剰性」を想定していないために生じてくる批判である。いいかえれば、1つの関係性に1つの意味を与えて全体へと統合するようなツリー状の構造を想定しているのである。そこでは、ある役割関係をパロディ的に反復しても、その攪乱は全体へと回収されて、システム全体を安定させてしまうことになる。しかし、リゾーム的な1つの関係性の過剰は、そこでなされる反復を、ツリー状の構造をラディカルに変革することになる横断線を生みだしていく。つまり、リゾーム的な関係においては、反復や模倣は、ツリー状の構造をセミ・ラティス構造へと変容させていくのである。

それは、たしかに、ゲイやレズビアン・アイデンティティの男役／女役や、ドラッグ（女装）が異性愛におけるジェンダーのステレオタイプの再生産にみえるように、表面的には変革にはみえずに再生産にしかみえないだろう。しかし、言語の内部での〈いま・ここ〉のラディカルな変革は、そのような再生産＝反復（けれどもリゾーム的な関係の錯綜体における反復）のなかでしか起こらないものなのである。

そして、それは、クリステヴァが求めたような「外部」への出口ともなる。言語の内部に「構

築された外部」が隠蔽しているのは、それが構築されたものだけということだけではない。構築主義者はその「構築」という事実を暴露することで、支配構造を解体できるとしていた。けれども、それはレッド・ヘリングなのだ。そこには構築主義者が見落としているもうひとつの隠蔽がある。すなわち、この「構築された外部」は、実際にある「外部」をも隠蔽するものなのである。序論で、ジャン=リュック・ナンシーの「社会は共同体の廃墟の上に作られたのではない。それはわれわれが「社会」と呼ぶものとも、「共同体」と呼ぶものともおそらく関係をもっていなかった何ものか——部族あるいは帝国——の消滅のうちに、ないしその維持のうちに形成されたのである」ということばを引用したが、それを援用すれば、支配構造としての異性愛主義的・男根ロゴス中心主義的な言語は、「構築された外部」としての自然性や身体性の廃墟の上に作られたのではないが、そのとき隠蔽されているのは、それらその外部にあるとされるものが「構築」されたものだけということだけではなく、構築された自然性や身体性とは異なる（かつ異性愛主義や男根ロゴス中心主義とも区別される）何ものかの消滅ないし維持もまた隠蔽されているのである。

そして、この「隠蔽」は構築という事実を暴露したところで解体されない。とはいっても、構築された虚構の外部の向こうに「真実の外部」があるというのではない。そのような「真実の外部」があるように思わせることこそ、バトラーのいう「言語の内部で構築された外部」という構築の効果にほかならない。また、実際にある外部とは「無垢の自然」やクリステヴァのいう「母の身体」のことではない。クリステヴァの誤りは、その「外部」を空間的にとらえて実体化してしまったことであろう。ここでいう、実際にある外部（そして実際にある身体や実際にある他者）とは、リゾーム的な錯綜体としてある関係性の「過剰」のことであり、それは模倣＝反復によって（その効果を通して）明らかになる「外部」のことなのである。

そして、バトラーは、「この心理的余剰とは何なのか。そして破壊的な、あるいは非制度化を図る反復とは何なのか。第1に考えなくてはならないのは、セクシュアリティはいかなるパフォーマンスも表象も物語も越えてしまっているということだ」と述べて、さらに「性、ジェンダー、ジェンダーの表象、性行動、空想、セクシュアリティのあいだには直接的ではっきりした境界線や気軽に引ける境界線はない。……セクシュアリティの要素には、まさしく姿を現わさないもの、ある意味で、絶対に現わすことができないものが含まれている」と言っている。ここで、バトラーが「セクシュアリティ」と呼んでいるものこそが、具体的な関係のもつ過剰性に相当するものなのだ。啓蒙主義的主体を確立するために、あるいは単声的なアイデンティティを確保するために、抑圧されなければならないもの、そしてその抑圧によってその対象を「外部にあるもの」として構築することで隠蔽しなければならないもの、それが「〈顔〉のある関係の過剰性」と呼んできたものであった。

バトラーも1991年の「模倣とジェンダーへの抵抗」という論文で、つぎのように言っている。

演じられたことに先立つ演技者はいないという主張、パフォーマンスはパフォーマンスだという主張、パフォーマンスは「主体」の外見の見かけをその外見にしたててしまうという主張はなかなか受け入れられない。それは、セクシュアリティとかジェンダーとかをそれ

より前にある心理的現実の直接的あるいは間接的な「表現」だと考える傾向ができてきているからだ。しかし、主体が「先」ではないと言うことは、主体を否定することにはならない。事実、主体と心理の融合を拒絶すると、心理に意識的な主体の領域を越えるものという特徴を与えることになる。このように心理が主体の領域に納まらないということ、この余剰こそが、自由意志で動く主体、すなわちいつでもどこでも、ジェンダーとセクシュアリティ双方、あるいはそのいずれかを思いのままに選べる主体という概念によって組織的に否定されているのである。異性愛の位置付けが均一であるかのようなうわべを組み立てる例の身振りと行為の反復の合間に、噴出するのがこの余剰である。……その意味で、異性愛のエコノミーの中で暗にホモセクシュアリティをうちに含んでいるのが、この余剰なのだ。[バトラー 1996 : 127]

それは、リゾームが現実のものであるとおなじ意味で現実中存在するものであり、しかもツリー構造の内部でそれを変容させるというラディカルな抵抗を可能にするものであると同時に、ツリー構造の外部に現実にあるといえよう。つまり、言語が実際にはツリー構造ではないのにもかかわらず、そのように思い込ませることによって、ツリー構造の「外部」などないかのようにみせることこそ、「構築された外部」という見方による隠蔽の効果である。それが隠蔽しているものとは、支配的な言語とその内部で構築される外部という二元論（これが支配的言語の内部を全体的なものにしている）の「外部」なのである⁽²⁾。

注

(1) バトラー自身も、ナンシー・フレイザーやセイラ・ベンハビブとの論争をへて、パフォーマンス的な攪乱という戦略に重きを置くことをやめて、まえもって社会的連帯の形を目標として設定したりユートピアとして描いたりすることに一定の理解を示すなど、理論的には後退しているようにみえる。

(2) この外部は、ジャン＝リュック・ナンシーが、共同体／社会の二元論について、述べていた「われわれが『社会』と呼ぶものとも、『共同体』と呼ぶものともおそらく関係をもっていないか何か」に相当するといえよう。

1. 「伝統の発明」から「文化の客体化」へ

すでに触れたように、「伝統の発明」という言いかたは、1983年に刊行されたエリック・ホブズボウムとテレンス・レンジャーが編集した、イギリスの歴史家たちによる論集の題名『伝統の発明 The Invention of Tradition』（日本語訳の題名は『創られた伝統』）に由来している。ホブズボウムらは、19世紀以降（つまりナショナリズムの成立以降）に、儀礼や文化などの伝統が発明されるという現象が爆発的に起きていることに注目した。そして、その論集のなかのトレヴァー＝ローパーの論文のように、スコットランドの伝統文化の象徴となっているタータン・チェックのキルト（スカート状の民族衣装）やバグパイプは、近代になってイングランドとの伝統の違いを強調するスコットランド・ナショナリズムによって捏造された伝統であるといった事実を暴き出したのである。

ホブズボウムは、『伝統の発明』の序論において、近代のナショナリズムと結びついた「発明された伝統」と、いわゆる「伝統」社会における慣習（custom）とを区別し、慣習を「本物の伝統 genuine tradition」あるいは「生きた伝統」と呼びながら、「伝統の発明」と慣習のもつ強靱さや融通性とを混同してはならないと述べている。慣習は先例と調和していることを要求されるために実質的な限界が課せられてはいるが、革新や変化を許容するのであり、慣習の役割は、望まれる変化や逆に望まない革新に対する抵抗に対し、先例との連続性という表現を与える表明を与えることにある。ホブズボウムは、そのような例として、農民たちが「慣習」によってある共有地が村のものだと主張する場合、その多くは歴史的事実というより、王侯貴族や他の村に対する絶え間ない闘争におけるバランスとして表明されているという事例や、英国の労働者が労働運動において昔からの「商慣習」であるとして労働者の権利を守ろうとする場合、それは実際には昔からの伝統ではなく、最近になって労働者が実践のなかで定着させ、拡張したものであるという事例を挙げている。これらは、「伝統の発明」ではなく、融通性のある「慣習」、「本物の伝統」の例として挙げられているのである。

ホブズボウムらの「伝統の発明」論に対して、ニコラス・トーマスやマーガレット・ジョリー、ジョスリン・リネキンといったポストモダニズム的な構築主義にたつ人類学者たちは、ホブズボウムによる「発明された伝統」と「生きた本物の伝統」との区別を本質主義的なものだと批判している。たとえば、トーマスとジョリーはつぎのようにいっている。「ホブズボウムが行なっているように、無意識の文化的継承としての慣習を、現在のなかで意識的に過去を布告することとしての伝統から区別することができるのだろうか。ホブズボウムの見解においては、一方に、『未開の部族』や農村といった、慣習が優越している自然共同体があり、他方、民族や国家のような人為的な共同体のために伝統が意識的に創造されるということになる」[Jolly and Thomas 1992: 241]。また、太田好信氏も、おなじように、「ホブズボウム（……）は、『創りだされた伝統』と『旧来の伝統』を区別していることから、前者には『真正さ』は欠けていると考えている。けれども、ここでは、彼の立場とは異なり、いかなる文化（ホブズボウムのいう『

伝統』)も意識的な語りという客体化の過程をへて初めて他者にたいして可視的になるという認識から、ホブズボウムの主張する区別をここでは設けない」[太田 1998: 254注(9)]と述べている。

しかし、これらの批判は、ホブズボウムによる「発明された伝統」と「生きた伝統」の区別に当てはまらない。そもそも「本物の伝統」としての慣習は、「差異の連続体」ないし「差異の連鎖」として存在するものとされている。農民たちがある共有地を慣習に照らして村のものだと主張するとき、それは歴史的事実というよりも王侯貴族や他の村にたいする主張として提示されたものだとされていたように、ホブズボウムのいう「生きた伝統」あるいは「本物の伝統」は、他の地域や集団とのさまざまな交渉や相互関係によって変化する融通性のあるものとされているからである。それは、反本質主義者が本質主義として批判する文化のとらえかたとしているような、固定化された「不変の本質」とはずいぶん異なっている。それは、ホブズボウムが近代の英国における労働運動の事例を例として挙げているように、「慣習が優越している自然共同体」において継承されたものでもないし、王侯貴族や他の村といった他者にたいする語りのなかではじめて可視化されるように、まったく客体化の過程をへていない実体としてとらえられているわけでもない。「客体化」という用語をつかうならば、ホブズボウムによる「真正さ」の区別は、客体化のモードのちがいののである。

ホブズボウムの区別は、境界のあいまいな「差異の連続体」としてある「慣習」と、境界を固定されてその内部を同質化し、外部とはその違いを重複や曖昧さを排除して明確にすることによって「発明された伝統」とのあいだの区別であり、ギアーツによるネイションと原初的紐帯との区別に重なるものと言えるだろう。さらに、ホブズボウムが、生きた伝統と呼ぶ「慣習」の例として、農民たちの王侯貴族に対する闘争や、英国の労働者による労働運動を挙げていることからわかるように、「発明された伝統」と「慣習」との区別は、エリート文化と民衆文化の区別とほとんど一致している。ただし、このエリート文化と民衆文化の区別は実体として区別されるわけではない。後で述べるように、それは「やりかた」の違いとして区別されるということである。ポストモダン人類学は、それらの区別をまとめて本質主義的だと批判しているわけだが、そのような区別、たとえば伝統の発明と慣習の融通性との区別を、真偽の区別としてのみとらえて退けてしまったとき、人類学は人類学にとって重要な区別を放棄したのだということが、本書で明らかにしたいことの1つであった。

ところで、発明された伝統というものがどういうものであるかを理解するには、現在ではよく使われるこの「伝統の発明」という表現が矛盾した言い方であることに注意することが重要である。この用語を使っている研究者たちもあまり意識していないようだが、この語法はレトリックでいう矛盾語法である。「伝統」といえば、昔からのやりかたを受け継ぐことである。それに対して、「発明」とは、今までなかった新しいものを創りだすことを意味する。とすれば、後になってから伝統になることはあっても、あるものごとをいきなり「伝統」として発明することなどありえないはずである。「伝統の発明」がこの矛盾をどのようにごまかしてそのような不可能なことを実現させているのか、これが「伝統の発明」ということを理解する鍵となる。

では、捏造された伝統が人びとに自分たちの「伝統」として受けいれられるということが、ど

うして起こるのだろうか。それが可能となるには、人びとが上の世代から継承しているはずの伝統を知らないということが前提となるはずだが、そんなことがどうして起こりうるのだろうか。そして、なぜ近代になって、このような奇妙なことが可能となったのだろうか。

ホブズボウムは慣習（カスタム）を「本物の伝統」としていたが、昔からやっているという理由で続けられると同時に、生活の便宜のためには変更されてしまうという融通性のある慣習は、たいてい守るべき「伝統」などとは意識されずに継承されたり変更されたりするものだろう。それが自分たちの「伝統」として意識されるには、他者との違いを自覚したうえで、その違いを徴づけるものとして、あるものごとを認識するという状況が必要となる。つまり、特定のものを自分たちの「伝統」と認識するということは、すでに他者との違いを自覚した意識的な行為であり、それを意識させる状況が近代になって生まれたのだということがいえるだろう。

しかし、それだけでは、新しく創りだされたものを自分たちの伝統として受け入れるということが起こる条件にはならない。自分たちの伝統というときの「自分たち」という共同体が、顔を合わせたり聞き及んだりする可能性のある範囲内のものであれば、だれかが新しい儀礼のやりかたやものごとを創りだして、それを「われわれの伝統だ」と主張しても、人びとにとってそれはいままで見たことも聞いたこともない「新しいもの」でしかなく、昔から続いている「伝統」として受け入れることはないだろう。いままで見たことも聞いたこともないものが、「自分たち」の伝統として受けいられるには、その「自分たち」という共同体が、目で見たり耳で聞いたりする可能性の範囲を越えていること、いいかえれば直接的な関係の連鎖で作られる差異の連続体を越えていること、にもかかわらず、その具体的な関係性を越えた、その抽象的な空間が「自分たちの共同体」として明確に境界づけられていることが条件となる。そのような「想像の共同体」こそ、近代に創りだされたネーションだった。

いいかえれば、〈顔〉のみえる関係性の連鎖のなかで見聞きする直接的な経験の範囲を越えた「自分たちの共同体」が「ネーション」として創られ、しかもそれが個別的で直接的な関係を媒介とせず、いきなり全体として現われる共同体になったとき、はじめて「伝統の発明」ということが可能となるのである。そのような「想像の共同体」がいったん成立すれば、自分たちの村や隣村、あるいは結婚などで移住してきた人たちが実際に行ったり見聞きしたりしていた慣習とは異なるやりかたが「日本」の正しい伝統だと教育やマスメディアによって教えられることで、自分たちが行ない見聞きしてきた慣習もそれとは少し違っている隣村の慣習も、実はネーションとしての「日本の伝統」とは違ったものだった——つまり、俺たちのやっていたことがおかしかったのだ——という認識が生まれてこよう。実際に慣習を正しい日本の伝統に直すということは、明治以降、日本各地の地域社会でなされたことだった。ようするに、ローカルな生活世界の「生きた伝統」（慣習）を発明することは不可能であるが（発明することが不可能な伝統をホブズボウムは「本物の伝統」と呼んだのであって、固定された不変のものをそう呼んだのではなかった）、ネーションという「想像の共同体」の伝統であれば、それまでだれも見たことも聞いたことがないものであっても、いきなり「伝統」として創りだすことができるし、それが「伝統」として通用しうるというわけである。ローカルな共同体で「発明された伝統」が受けいれていく条件とは、そのローカルな共同体がすでに近代のネーションとその装置（地方の政府機関や

学校やマスメディア)に包摂されているということなのである。

こうして、「伝統の発明」などという、矛盾した不可思議なことがなぜ起こりうるのかという謎に答えをだすことができた。そして、それは、ネイションという想像の共同体における想像のスタイルと、それ以前の想像の共同体における想像のスタイルとの違いによって可能となるものであった。この想像のスタイルの違いは、ホブズボウムの「本物の伝統」としての慣習と「発明された伝統」の区別だけではなく、ギアーツのいう「原初的紐帯」とその受け皿にはなりえない「ネイション」との区別にもそのまま重なるものである。本書では、その違いを提喩的想像と換喩／隠喩的想像との違いといいかえ、提喩的な想像のスタイルによって生み出される民族や文化がツリー状構造をしているものにとらえられていること、そして換喩／隠喩的な想像で生み出されるまとまりがセミ・ラティス構造をしていることを指摘した。ポストモダン人類学における反本質主義は、それらの区別を無視するか、あるいはアンダーソンが「共同体は、その真偽によってではなく、それが想像されるスタイルによって区別される」と述べていたにもかかわらず、それを真偽の区別と解釈して、本質主義的な認識と一様に退けて、その重要性に気づかないでいたというわけである。

伝統が発明されうるといふ謎は解けたが、近代において創出＝捏造された伝統がそれまでの慣習に替わって受けいれられていくには、別の条件もあった。すなわち、ホブズボウムが指摘しているように、近代において、それまでの慣習や古いやりかたがいったん破壊されたり放棄されたりしたという断絶があったという条件である。ホブズボウムは、そのことを、「19世紀の社会変化についての自由主義的観念は、伝統に意識的に反対し、急進的改革に与することによって、以前の社会では当然とされた社会的絆や権威の絆を体系的に禁じてきた」[ホブズボウム／レンジャー 1992:18]と述べている。その結果、否定された社会的絆の空白を埋めるために、新たに伝統が発明されたというわけだが、そのとき、その新たな「伝統」は、過去の記録や残された断片を全体化することによって創りだされた。その断片の組み立てかたは、破壊された慣習や社会的絆をもう一度生活の場をつなぎ合わせるというやりかたではなく、提喩的な想像による「空虚で均質な全体」としてのネイションのなかに統合していくというやりかただった(その違いについては、次章で取り上げる)。そして、ネイションの伝統が抵抗なしに受けいれられていく条件は、社会的な絆がすでに分断されてしまっているということにあったのである。

ところで、ナショナリズムによる「伝統の発明」という見方は、文化人類学でも同時期になされていた。それは、人類学が研究の対象にしてきた旧植民地諸社会において、ナショナリズム(ネイション形成)と結びついた伝統や土着文化の復興という形の「伝統の発明」が顕著になっていたことと無関係ではなかった。たとえば、1982年にロジャー・キーシングとR・トンキンソンが編集した『マンカインド』誌の特集号「伝統文化の再創出」では、政治指導者たちが国民国家の統合のために「発明した伝統」が、ローカルな社会で「生きられた実践」と対比され、発明された伝統の非真正性が指摘されていた。キーシングは、その後も「過去を創造する」という論文[Keesing 1989]で、太平洋島嶼諸国民国家での分離主義的なナショナリズムや国民国家内のマイノリティの闘争のレトリックにおいて、政治的象徴として過去を創造するといった「伝統の発明」が盛んにみられることを指摘している。

けれども、すでに触れたように、1990年代になると、キージングとおなじ太平洋島嶼諸社会の研究者であるトーマスやジョリー、リネキンといった人類学者たちは、ホブズボウムやキージングらの「伝統の発明」という見方が本質主義の残滓をひきずっているとし、そこにみられる伝統と近代の区別、発明された伝統とローカルな社会の本物の伝統との区別を批判し、「伝統の発明」という用語に代わって「文化の客体化（objectification）」あるいは「文化の構築」という用語を使いはじめた〔Jolly and Thomas 1992；Linnekin 1992；Thomas 1992、1993；太田好信 1998〕。この「文化の客体化」という用語は、発明された伝統の虚構性の指摘から、文化の創出における意識的・操作的な主体性や創造性の強調へと重点がシフトされたことを示している。「文化の客体化」について、太田好信氏は、つぎのようにまとめている。

簡潔に表現すれば、文化の客体化とは、文化を操作できる対象として新たにつくりあげることである。そのような客体化の過程には当然、選択性が働く。すなわち、民族の文化として他者に提示できる要素を選びだす必要が発生する。そして、その結果選びとられた文化は、たとえ過去から継続して存在してきた要素であっても、それが客体化のために選択されたという事実から、もとの文脈とおなじ意味をもちえない。……こう考えると伝統的な文化要素という実体は存在しないことになる。文化の客体化によってつくりだされた「文化」は、選択的、かつ解釈された存在なのである。〔太田 1998：72〕

「発明された伝統」と「生きた伝統」としての慣習との区別をトーマスらが否定したのは、「伝統の発明論」が伝統と近代という対立を実体的にとらえて明確に分かれているものとしたことへの批判だった。たとえば、キージングらは80年代の「伝統文化の再創出」のなかで、首都に住むエリートの政治的指導者のナショナリズムが発明する伝統を近代に属する非真正なものとするのに対して、ローカルな社会で「生きられている慣習」は、そのような近代とは無縁であるがゆえに真正な伝統であるとしていた。つまり、近代と伝統とを排他的な二分法によって実体的にとらえていたわけである。それに対して、トーマスは、キージングらが「真正な伝統」と呼んだものも、植民地的状況の下で、西洋とオセアニア、伝統と近代との「歴史のもつれあいhistorical entanglement」というひとつのプロセスのなかで（同時間的に）創造されたものだとして、固定された伝統と近代の二分法を否定したのである。そして、その否定は、「文化の客体化」論の大きな意義だといえよう。

ただし、トーマスは、「歴史のもつれあい」におけるツリー構造とセミ・ラティス構造とのあいだの（力関係の不均衡をともなつた）せめぎあいには無関心だった。「歴史のもつれあい」が、力関係に圧倒的な格差があるところで現われていること、そして、強制されるツリー構造と、それを受けいれているようにみえながら密かにそれをセミ・ラティス構造に変容させていく日常実践というせめぎあいにおいて、「ツリー構造の再生産」と「セミ・ラティス構造への変容」という2つの方向性が1つのプロセスのなかで絡みあいながら生じていることに気づこうとはしない。その方向性の二分法は、近代と伝統との本質主義的な二分法とは異なるものだが、トーマスをはじめとする「文化の客体化」論者たちは、「客体化」における主体性や目的論的な意図を

重視するために、そのようなもつれあいから生じる区別の重要性に気づかず、結局、生活の場において人びとが〈いま-ここ〉の生活と自己を肯定するために実際に行なっている、ツリー構造をセミ・ラティス構造へと変容させていくラディカルな実践を見落としてしまっている。

トーマスにとって、「発明された伝統」と「生きた伝統」との区別の放棄は、文化の客体化が植民地化の過程以前にも見られる根本的で普遍的なものだという認識とも結びついていた。トーマスは「伝統の倒置Inversion of Tradition」〔Thomas 1992〕という論文のなかで、太平洋の諸社会における文化の客体化が植民地化以前にもあったとし、その例として、首長間の交換関係など多くの交流があり、文化的に類似したフィジーとトンガとサモアという3つの島のあいだで、たとえばある神話でフィジーの女の入れ墨がトンガの男の入れ墨の逆転として語られるように、「フィジーのやりかた」が「サモアのやりかた」や「トンガのやりかた」の対照物のように意識され、そういった逆転した慣習がエスニック文化の違いの象徴として「客体化」されていたと述べている〔Thomas 1992:216-217〕。

そこで挙げられていた神話がどのようなものかという、フィジーは女に入れ墨をするのにトンガはなぜ男に入れ墨をするのかを語るフィジーの神話で、フィジーで入れ墨を教わってトンガに最初に入れ墨をもたらしたトンガ人が、「女に入れ墨を、しかし男はしない」と繰り返し歌いながら戻る途中で、切り株にひどく躓き、そのために歌を忘れて残りの道中は「男に入れ墨を、しかし女はしない」と歌いながら帰ったので、入れ墨の慣習がトンガとフィジーとでは逆転しているのだと語るものである〔Thomas 1992:217〕。つまり、ここでは、フィジーの慣習がトンガの慣習の対照物として意識され、エスニックな文化の違いを表すものとして操作されていたというわけである。

けれども、トーマスは、「客体化および文化を対置させることは、植民地主義とはまったく無関係に行なわれていたが、植民地時代およびポスト植民地時代を通じて発展した客体化と文化的対置は質的に変わり、まったく異なった差異化の闘争の場に入ってしまった」〔Thomas 1992:218〕とも述べて、植民地的接触以前の「サモアのやりかた」や「フィジーのやりかた」や「トンガのやりかた」の客体化のありかたと、植民地的接触以後の客体化のありかたが質的に違っていることを示唆してもいる。しかし、どう質的に違うのかについては、「ポリネシアあるいはメラネシアの近隣の島どうしのあいだの差異よりも、島とヨーロッパとのあいだの差異のほうがはるかに露骨であり、したがって、ひとつのまとまりとしての土着の生活様式についてのより複合的で全体化された認識をもたらしたこともあって、植民地的遭遇は植民地以前に比べてより重大な結果をまねいた」〔Thomas 1992:218〕と述べているだけであった。

しかし、植民地的接触以後の客体化が「全体化」されているという質的な違いの理由を、島とヨーロッパとのあいだの差異が島と島のあいだの差異よりもはるかに大きいことに求めるのは、それらの文化間の差異を実体化しているという点で、トーマス自身の議論に反しているだろう。それに、近代に特有の、複合的で全体化された文化的対置としての客体化は、歴史家のミュンブレット〔1992〕などが明らかにしているように、西洋と植民地化された非西洋との「接触領域」だけにみられるのではなく、近代の西洋内部の民衆文化と支配文化との「接触領域」にもみられた。したがって、その質的变化を、西洋と非西洋のあいだにある文化の差異の大きさの違い

いに帰することはできないだろう。

フィジーの人びとが「フィジーのやりかた」を「トンガのやりかた」とか「サモアのやりかた」との差異や倒置において把握していたというようなことは、たしかに植民地的接触以前ないし国民国家以前でもどこにでも見られる。しかし、その「フィジーのやりかた」というまともりは、あるときにはトンガのやりかたと重なり、あるときにはサモアのやりかたと重なりながら、そういった差異の連続体のなかで、むしろそれらとの交通やつながりのなかで非一貫性や雑種性をもつまともりとして語られている。それは、「差異の連続体」のなかで無限定につながっていく連鎖のなかの差異であり、固定化され全体化された境界をもたないものだろう。この神話に見られるような二項対立の変換は、レヴィ＝ストロースが神話研究で、神話における二項対立の逆転としての変換として明らかにしていたように、換喩と隠喩との置換による変換であって、それは換喩／隠喩的なまともりのなかに位置づけられるものである。そして、そこで把握された「われわれフィジーのやりかた」という自己／他者の区分は、あくまでもその場そのときの関係性から切り離されておらず、首尾一貫したアイデンティティとして全体化されてはいなかったのである。けれども、植民地的接触以降の「客体化」ではそれは全体化されている。つまり、トーマスは、「全体化」されることによる構造的な違いの決定的な重要性に気づいていないのである。

「伝統の倒置」という論文で、トーマスが中心的に扱っている事例は、今日フィジーの代表的な伝統として語られ、フィジー人のアイデンティティとなっている「ケレケレ」という親族間の贈与慣行であった。トーマスによれば、ケレケレは植民地化以前にはさまざまな交換の諸慣行のひとつであり、それほど目立つものではなかった。しかし、近代化を推し進めようとする植民地統治者によって、親族間の物乞いとか企業家精神の育成を妨げる非合理的な浪費とされたケレケレは、植民地期に、フィジーの人々によって、ヨーロッパの個人主義的で資本主義的な文化とは対照的な、フィジーの共同体主義的で互酬的な伝統文化を象徴するものとして客体化されたというのである。つまり、ここでの客体化は、他者によって与えられた自分たちの文化の諸表象から、自分たちの文化を西洋と対立するものとして提示できる要素を選び出し、それを、「西洋近代＝資本主義的・個人主義的（利己的）／自分たちフィジーの伝統＝共同体主義的・相互扶助的（利他的）」という二元論的対立によって、フィジーの伝統の全体を表すものとして「全体化」するという操作のことである。

トーマスが挙げている「ケレケレ」という伝統の「客体化」には、肉食主義をヒンドゥーの伝統として全体化し、支配者であるイギリス人を「牛喰い人種」として自分たちの道徳的優位を表そうとしたヒンドゥー・ナショナリズムと同様の、力関係に格差のある西洋との上下関係の象徴的逆転もみられる。トーマスは、このような二元論的対立による全体化された客体化を「対抗的客体化」と呼んでいる。対抗的客体化とは、オリエンタリズムの二元論的対立とおなじツリー構造をもち、それをそのままの構造で逆転させたものといえるだろう。

ところで、第2章で、ヴァヌアツにおける「スクールの世界」と「カスタムの世界」についての吉岡政徳氏の説明を紹介したが、この二つの世界の区分は、トーマス流の文化の客体化論からすれば、ヴァヌアツの人びとが、キリスト教や政府、学校などの西洋文化の価値を逆転させる形で、自分たちの文化の要素を抽出し純化して、カスタムの世界を創出することによって、自己

と他者の新たな差異化を行なった結果ということになるだろう。人びとは、そのように伝統を客体化することによって、西洋文化の模倣による近代化のなかで、自らのアイデンティティを対抗的に再構築したというわけである。けれども、人びとは、スクールの世界を自らの生活世界の一部として受け入れながら、2つの世界を同時に生活の場としているようにみえる。そこでは、人びとは、「マン・プレス」——吉岡氏のいう〈場の論理〉、本書のことばでは隣接性のみによる関係性——によって、2つの世界を「チェーンの輪をつなげるように結び付け」ている。トーマスが「対抗的客体化」というときに見落としているのは、このような〈場の論理〉、隣接性による換喩的つながりによって、ツリー構造をセミ・ラティス構造へと変容させていく日常的実践なのである。

ケレケレの例に見られるように、トーマスらがオセアニアの各地で報告している「対抗的客体化」の事例の多くは、オリエンタリズムにおける二元論的対立をそのまま道徳的に逆転することによって、植民地主義に対抗する民族的アイデンティティ（種的同一性）を確保するというものだった。いいかえれば、文化の客体化論は、植民地において「伝統」の全体的な（すなわち本質主義的な）表象を用いて脱植民地化を図る現地の「アイデンティティの政治」を新しい文化創造として肯定的に評価するものであり、文化人類学において登場した「戦略的本質主義」であったといえるだろう。ただし、そのことはトーマスにもトーマスの批判者にも自覚されてはいなかった。

2. 戦略的本質主義とサバルタンの戦術

ニコラス・トーマスらの「文化の客体化」論は、「伝統の発明」論についてそれがまだ本質主義のしっぽをひきずっていると批判していたように、理論的には構築主義を徹底した立場をとりながら、政治的には、植民地化された社会の人びとによる文化の客体化を通じた意識的なアイデンティティの操作を、人々の文化創造の主体性を示すものと肯定的に評価するという立場をとっていた。つまり、この立場は、理論的には反本質主義を採りながら、政治的には反本質主義に反対する戦略的本質主義という特徴をもつといえるが、それが自覚されたものでなかったことは、構築主義を徹底することで旧植民地の人びとをエンパワーメントできると考えていることにも表われている。そして、文化の客体化論における理論と政治のあいだの齟齬は、ネイティブのナショナリストが本質主義的な言説を用いて、人類学者の構築主義（反本質主義）を批判するときに顕在化した。その典型的な例が、マオリの伝承を「伝統の発明」としてとらえたアラン・ハンソンの論文 [Hanson 1989] に対するマオリの学者の非難であり [Linnekin 1990]、そしてまた、先に簡単に紹介したキージングの「過去を創造する」という論文 [Keesing 1989] に対するハヌアニ＝カイ・トラスクの批判に始まる論争 [Keesing 1989, 1991, Trask 1991, Linnekin 1991] であった。

ここでは、よく引かれるキージングとトラスクの論争を取り上げてみよう。トラスクは、ハワイ先住民運動の指導者の一人であり、ハワイ大学のハワイ研究所の所長であるが、キージングの論文を「学問的な植民地主義」 [Trask 1991:159] や「人種主義」の現われと批判している。つまり、白人の学者の研究しか参照しないキージングは、現地人は自分たち自身の生活様式すらよく知らないから彼らの書いたものは読む必要がないという想定を他の多くの西洋の学者と共有しており、またキージングは、ハワイ先住民運動のなかでよく言われる「母なる大地」という観念は創られた伝統だというリネキンの主張そのまま受けいれているが、それは白人との接触以前からわれわれハワイ人が土地を母と見なしていたという確固たる証拠を無視していると、トラスクはいう。そして、キージングは、ハワイの民族主義者の抵抗や観光産業に対する批判を無視し、ハッピーなハワイの現地人が自分たちの「文化」を観光客に分け与えようとしているという神話を信じているために、ハワイのネイティブのナショナリストが自分たちの生活様式について言っていることと巨大な観光産業が「ハワイの文化」として広告していること（フラ・ダンスやウクレレやパイナップルなど）とを混同していると批判したのである [Trask 1991:160-1]。

トラスクの批判は、ネイティブは自分たちの文化を理解することができないというオリエンタリズムを転倒させ、ハワイ先住民の文化は先住民にしか理解できず、それを語る権利も先住民にしかないというもので、「民族絶対主義」であるといえよう。そして、その政治的批判を別にすれば、トラスクは、キージングとおなじく、客観的眞実というものがあり、それを認識できるのだという客観主義の立場にたっている。対立しているのは、キージングが「過去の捏造」としてあることを歴史的事実だとしている点であった。

したがって、トラスクの議論を、オリエンタリズムや植民地主義にみられるアイデンティティ・ポリティックスをそのまま写し取った本質主義だと批判するのは比較的簡単だろう。しかし、本質主義と戦略的本質主義の区別はそれほど簡単でない。ネイティブの本質主義的言説が本質主義なのか、あるいは本質主義の戦略的利用なのかを判定することは困難であるだけでなく、それを判定するのがだれなのかという問題もそこにはある。

一方、キージングの論文は、客観主義に立って現地のナショナリストによる「伝統の発明」を歴史的事実に反するものだと指摘するものであり、『伝統の発明』のなかで、トレヴァー＝ローパーが、スコットランドの伝統文化と謳われているタータン・チェックのキルトやバグパイプは、近代になってイングランドとの伝統の違いを強調するスコットランド・ナショナリズムによって捏造されたものであるといった指摘と変わるものではなかった。それは、文化の客体化論が立つ徹底した構築主義とは異なり、歴史的事実は客観的に把握できるという立場にたっている。したがって、キージングにとって、白人の研究者のものしか参照していないというトラスクの政治的批判に対して、白人だろうとネイティブだろうとだれが述べようと、歴史的な真実は真実だと答えることができる（あるいはそう答えるしかないだろう）。

しかし、ポストコロニアル理論と同様に、理論的にはポストモダニズム的な構築主義に立ち、政治的には抑圧され差別されてきた先住民たちのサポートをするという立場にたつ「文化の客体化」論者たちにとって、トラスクの「だれがハワイ先住民文化について語る権利をもつのか」という問いは、無視できないものである。たとえ、トラスク自身は客観主義にたっているとしても、その批判は、白人が語るのかネイティブが語るのか、男性が語るのか女性が語るのかという「発話のポジション」の違いが政治的には大きな意味を持つということを含んでいるからである。たとえば、「ニグロ＝黒人」という人種的アイデンティティを押しつけられ、日常的にそれを意識させられているアフリカ系アメリカ人が自覚的に「黒人」というアイデンティティに基づいて抵抗運動をしているとき、自分たちの人種アイデンティティを意識させられることのない白人が「人種なんてカテゴリーに頼ることは間違っている。黒人ひとりひとりの多様性や可能性を見るべきだ」と発言するのと、差別に苦しむ黒人自身が発言するのとでは、おなじ内容の「発話」にみえても意味が異なり、前者は現にある黒人差別を覆い隠すという政治的意味をもつことになる。そのことは、『オリエンタリズム』のなかで、オリエンタリストたちが客観的な知を語っていると主張する場合、それはオリエント全体を一望できる超越した足場に立っているという主張を含意しているのであり、オリエントを支配するテクノロジーとなっていると述べながら、サイドが知と権力の結びつきを指摘したときに、明らかにしたことでもある（ただし、サイドはトラスクと違い、ネイティブによる「アイデンティティの政治」もオリエンタリズムと同様の支配のテクノロジーだとして批判している）。

発話のポジションの政治性という視点を受けいれている構築主義者にとっては、トラスクのようなネイティブという「発話のポジション」からの「政治的に正しくない」という批判は、客観主義にたつキージングに対してよりもむしろ深刻なものとならざるをえないのである。

キージング-トラスク論争など、ネイティブの学者と白人の学者との論争が提起した問題に真剣に取り組んだのは、アラン・ハンソンの論文（Hanson 1989）へのマオリ人学者の非難のときに

はネイティブであるマオリの側にたつてハンソンを批判し、キージング-トラスク論争では、キージングの論文に使われた自分の論文をトラスクに批判されたハワイ研究者のジョスリン・リネキンであった。

リネキンは、自分もその陣営にいたポストモダニストの構築主義に対して、キージングのような客観主義的批判とトラスクのような政治的批判という2つの批判があるとしながら、両方の批判とも欠陥があるという。客観主義的批判とは、構築主義が過度の相対主義に陥っているために、民族主義者による伝統の発明に対して批判できなくなっているが、人類学者は「真の過去」のほうを支持すべきだと主張するものであり、政治的批判は、人類学者は土着の言説については脱構築するべきではなく、人類学者の適切な役割は現地人を支持することにあると主張するものである〔Linnekin 1992 : 257〕。

リネキンは、その二つの批判の欠陥をつぎのように述べる。まず、客観主義者の批判については、「本物」の伝統や文化を定める上での自分たちの民族誌的権威を守ろうとするものであり、土着の文化を表象するという仕事を外国の学者たちが独占することはもはや不可能だとリネキンはいう。他方、政治的批判による「現地人への支持」という要求は、現地人の見方や声を単一であり一枚岩であるかのように仮定しており、植民地的カテゴリーを複製しただけのオリエンタリズムに陥るといふ点で、問題を残す戦略になっていると述べる〔Linnekin 1992 : 258〕。

このように、リネキンは、キージングとトラスクに代表されるような両方の批判とも退けている。けれども、リネキンは、それによってポストモダニズム的な構築主義を擁護するだけにとどまることはできなかった。キージング-トラスク論争が提起した「発話のポジション」の問題ゆえに、脱構築の徹底化を素朴に進めるだけのポストモダニズム的な（脱）構築主義を支持しつづけることはもはやできず、ポストモダニストの構築主義が「『反規律的 (countercanonical)』批判や『サバルタン (従属階層)』からの批判には弱い」〔Linnekin 1992 : 257〕ことを認めざるをえなかったからである。

もっとも、リネキンは、ナショナリストたちがたとえば「サモア人」という自明なものとしているカテゴリーを脱構築するとき、文化的統合を安定させようとする現地の人々（エリートたち）からは非難されるだろうが、権力やエリートの言説から除外されている「サバルタンたち」（従属的な位置に追いやられている人びと）からは称賛されるだろうと述べて、現地のエリートの声だけが現地人の立場を代表＝表象しているのではなく、現地の声は多様であると指摘して、トラスクのようなネイティブのナショナリストからの政治的批判をかわしている。しかし、この「サバルタンの立場にたつ」ことによって、伝統の発明論ないし文化の構築論に対する「政治的に正しくない」という批判が現地エリートの立場からのものであって、それは現地人エリートが現地声を独占的に表象するという権威を守るものだとすることでその批判をかわそうという戦略は、もともとキージングが採用していたものだった。そうするとき、キージングは、サバルタンを独自の固有性をもつ階級として扱い、それが都市にすむ政治的指導者や学者などのエリートたちとは実体的に区別されるものだという立場を採っていた。けれども、研究者のこのような戦略は、エリートよりも下層の人びと（サバルタン）のほうが「政治的に正しい」ということに依拠して、自分が同一化する被抑圧者ないし弱者を探すという、研究者のあいだでのゲームでしか

ない。

こうして、リネキンは、発明された文化や伝統の脱構築が「政治的正しさ」を保持できない場合があることを認めながら、ネイティブのエリートたちの「伝統の発明」に対しては、むしろサバルタンたちのエンパワーメントのために脱構築することは政治的に正しいが、サバルタンたちによる文化の創造に対しては脱構築を止めるべきだという結論に達している。そして、リネキンは、その論文の結論を、「おそらく、私たちのうちの文化の発明について書いてきた人々は、いまや、『良い人類学』を追求するなかで、脱構築をやめるかどうか——そして、どの地点で脱構築をやめるのがいいのかについての、まったくファッションナブルではない議論を始めるべきなのだろう」[Linnekin 1992: 261] という、脱構築の適用範囲についての問題提起で終えるしかなかったのである。

ようするに、リネキンは、ポストモダニストの構築主義の立場から戦略的本質主義の立場へとシフトしているといえる。ただし、その戦略的本質主義は、植民地的状況にあるネイティブの言説を肯定して脱構築を止めるという戦略的本質主義ではなく、ネイティブをエリートとサバルタンとに分けて、サバルタンの言説の脱構築をすべきではないとする戦略的本質主義である。つまり、「ハワイ先住民」や「サモア人」といったカテゴリーは一枚岩のものではなく階級や性差などの分割線によって分かれており、そのカテゴリーを一枚岩のものとするネイティブのナショナリストたちの本質主義によって抑圧されるサバルタンたちがその内部に存在するといいつつ、政治的指導者などネイティブではあるがエリートのナショナリストによるネーションの本質主義的言説を脱構築することはサバルタンたちのエンパワーメントになるだろうというのである。

リネキンの議論のアポリアは、彼女が、キージングと同様に、サバルタンを固有の場と同一性をもつ存在として扱っていることにある。なるほど、リネキンは、現地人の声も多様であって、現地人というカテゴリーは性差や階級や世代やランクの分割線に沿って歴史化される多元的なものであると述べており、サバルタンの声も多様で多元的なものだといっているようにみえる。しかし、その多様性や多元性は、発話のポジションを考えると、民族や人種だけを強調するのではなく、エリートとサバルタンの違いという階級や性差といったもの分割線を付け加えることによる多様性である。それは、同一性（アイデンティティ）をもつ分割線の数を増やしたことによって生じた複数性である限りにおいて、明確に境界づけられて固定された種的同一性が複数化されただけとなっている。つまり、たとえひとりひとりの声は違っても、そのひとりひとりの声はあくまでも同一性をもつとされているのである。

けれども、インドの歴史家たちによって始められたサバルタン・スタディーズにおける「サバルタン」という視点の到達点は、サバルタンたちが同一性を有する声をもつことがゆるぎされていないという現実から出発して、その同一性なき声の重要性ないし批判性を積極的に認めようとするものであった。サバルタン・スタディーズ・グループの一人であるディペシュ・チャクラバルティは、サバルタンの特徴をその「断片性」に求めて、国家の申し子（つまりエリート）である自分たち中間層がサバルタンのもとに出かけるのは、「断片的である」ことを学びに行くのだと述べている。チャクラバルティは、その断片性について、「暗黙の全体を想定する断片の数々という意味で断片的ではなく、全体性という観念ばかりか、『断片』という観念そのもの（とい

うのは、いかなる全体もないとしたら、断片はいったい何の断片だということになるう?)に挑戦する断片なのである」〔チャクラバルティ 1996: 100〕と述べ、「根源的に『断片的』で『挿話風』であることを学ぶためにサバルタンのもとに出かけることは、知り、判断し、意志する主体が、何らかの探究に先立って、すべての人にとってよいことをすでに知っているというふりをするこのうちにうごく、モノマニア的な想像から遠ざかることなのである」〔チャクラバルティ 1996: 101〕と言っている。そう述べるとき、サバルタン性の把握は、政治的正しさという議論の枠組みを乗り越えているように思われる。というのも、サバルタンの声の特徴は、断片的で挿話風であり、けっして固定されず、そのときどきに変容するものとされているからである。リネキンがとらえ損なっているのは、断片的で挿話風である限りにおいて全体性やモノマニア的な想像（それは提喩的想像と重なり合っている）から遠ざかっているサバルタン性であり、「断片的であること」それ自体の批判性、いいかえれば、全体を見渡し把握するような固有の場や首尾一貫性をもたないゆえの批判性なのである。そして、リネキンだけではなく戦略的本質主義が陥っているアポリアは、全体性という観念なしに「断片であること」が可能であり、断片的で挿話的であることが社会的絆を分断するのではなく、むしろ具体的な関係性の保持になるのだという視点の欠如に由来しているのではないだろうか。

ホブズボウムやサイドに対してもその本質主義的側面を批判するといった反本質主義の徹底化の一方で、西洋の学者たちが「伝統の発明」論のような脱構築を、世界システムの中で明らかなヘゲモニーをもつ自分たちの文化や伝統にではなく、植民地化された地域における再構築された伝統に対して適用するとき、構築主義に対して、現地の民族主義者たちから新植民地主義であるという批判が寄せられるということ、キージングとトラスクの論争で見てきた。トラスクの批判は、自己肯定的なアイデンティティの確立をめざす土着主義的な民族主義運動を「伝統の発明」と指摘する構築主義の議論は、抑圧されてきたネイティブ自身によるアイデンティティの確立の基盤を破壊しようとしているという批判であった。けれども、その論争で重要なことは、もはやキージングのように、ネイティブによる「伝統の発明」に対する客観的な批判（いいかえれば、白人の学者だろうと非白人の学者だろうと、どのポジションから発話しても「真実は真実だ」ということを前提としたような批判）が通用しないということだった。

反本質主義（構築主義）の直面した、そのような被抑圧者やマイノリティの用いる本質主義的言説を批判できるのかという政治的ジレンマから、言説をどのような社会的ポジションから発話しているのかという「発話のポジション」を問題にして、抑圧されたマイノリティが「戦略的に本質主義的言説を用いる場合には、あたかも中立的な立場にたつて反本質主義からの批判をすべきではなく、被抑圧者の本質主義的言説を認めるべきだ」という戦略的本質主義（反・反本質主義）が登場してきた。

しかし、すでに述べたように、戦略的本質主義には、部分的な目的に限定されたものであっても、同一的なカテゴリーの同質化に戻ってしまい、その内部に含まれる異種混淆的なものや境界的なものの抑圧につながってしまうという難点や、西洋による植民地統治への対抗という近代日本の大東亜共栄圏の構想を批判できなくなるなどの問題点があった。ここでは、それらの政治的なアポリアの根底にある、より根本的な問題点に触れたいと思う。

リネキンは、自分を含めた構築主義者の人類学者たちは「いまや、『良い人類学』を追求するなかで、脱構築をやめるかどうか——そして、どの地点で脱構築をやめるのがいいのかについての、まったくファッションナブルではない議論を始めるべきなのだろう」と書いていたが、「どの地点で脱構築をやめるのがいいのか」という議論における分岐点は、ネイティブの政治的指導者やエリートの本質主義的言説ないしアイデンティティの政治に対しても脱構築をやめるのか、あるいはおなじネイティブでも、それら支配者層の本質主義的なナショナリズムに抑圧されているサバルタンを支援するためにも、そこまでは脱構築するのがいいのかという点であった。キージンは、明確にサバルタンの立場に同一化し、エリートの本質主義的言説を利用したアイデンティティの政治を批判しており、リネキンも、個別に判断するというを示唆しながらも、キージンと同様に、ネイティブのエリートの本質主義的言説を脱構築するという立場を採っていた。しかし、この立場は、サバルタンがエリート・ナショナリストの言説を受容したり模倣したりするだけで、同一化している人びとに裏切られたと感じてしまうことになる。

また、このようなサバルタンの手前で脱構築をやめるという立場に対しては、おなじく「文化の客体化」論にたつ太田好信氏が述べているように、ネイティブをエリートとサバルタンに分断し、人類学者自身が「物言わぬサバルタン」に同一化することで、「物言う」エリートを排斥して、人類学者が勝手に解釈できる余地を確保しようとするものだという批判が出ている。けれども、「どの地点で脱構築をやめるのがいいのか」という議論や「だれに文化を語る権利があるのか」という、発話のポジションをめぐる対立は、結局、人類学者が「物言わぬネイティブのサバルタン」に同一化するのか、「物言うネイティブの有機的知識人」に同一化するのかという、他者への同一化による、研究者自身の「無実の政治学」のゲームにおける違いとなっていよう。つまり、そこで賭けられているのは、自分の政治的正しさを確保しようとする研究者自身のアイデンティティでしかない。

これらの立場は、両方ともネイティブの立場に同一化し、かれらをエンパワーメントしようとする「良心的な」人類学を目指すということからきている。しかし、これらにみられる他者との同一化は、序章で紹介した関根康正氏のように、サバルタンとの〈顔〉のあるつながりのなかでサバルタンを「自分と変わらない不完全な人間として実感する」ことで「絶望的に悲惨なサバルタン」というイメージが瓦解する場——他者と隣接性によってつながる「前景」——に踏みとどまるという姿勢とはまったく異なったものだ。あるいは、前章で紹介したディペシュ・チャクラバルティのように、「根源的に『断片的』で『挿話風』であることを学ぶためにサバルタンのもとに出かける」こととも違っている。「発話のポジション」をめぐる議論にみられるのは、ネイティブをエンパワーメントしようという啓蒙主義的主体を確立するあまりに、前景を消去してつくられる「絶望的に悲惨なサバルタン」というイメージに同一化してしまうことなのである。そして、無実の政治学は、近代の支配のテクノロジーとしての種的同一性にもとづくものとなっている。

このように、戦略的本質主義の問題点は、本質主義的な言説の政治的で「戦略」的な利用が近代の支配のテクノロジーとしての種的同一性を強化してしまうことにある。ある鼎談のなかで、富山一郎氏はそのことをつぎのように指摘している。

……最近乱用されている言葉で「戦略的エッセンシャルリズム [戦略的本質主義]」という表現があります。それを使う気持ちもわかるし、たぶんその背景には力関係の問題もあるんですが、概念的にはものすごく問題があると思うんです。戦略性という言葉が彼らに言及することによって、彼らの戦略といったあとで、それを名付けるのは我々、という、つまり彼らの位置を評価し高めながら、でもそれを名付けているのは人類学者という、ねじくれた関係。それはやはり用語の問題としてあると思うんです。戦略的エッセンシャルリズムといったとき、そこには手段的なあるいは目的合理的な思考が働いていると思います。文化が発話されていることと、それを目的合理的に置き換えるというところの間には距離があって、戦略といった瞬間に戦略的な主体が次に設定される。しかもそれは彼らの戦略だといってしまふ。彼らの戦略だから私は支援するとか、そういう話になる前にそこで発話された関係性というものが自分の記述なり文化の記述にどうかかわるのかという問題が先ではないかと思ひます。 [太田／富山／清水 1998 : 46-47]

もともと「発話のポジション」という視点は、固定されたアイデンティティという視点にかわるものとして提示されたはずのものだった。それは、固定された主体の位置を問題するのではなく、その発話がなされた関係性において記述の意味や主体の位置がどう交渉され移動していくのかを問題にしていた。つまり、それは、発話による「呼びかけと応答」においてそのつど決められる、変動するポジションを問題にするとき有効になる視点なのであって、個々の「呼びかけと応答」における具体的な〈顔〉のあるつながりとは無関係に決まっているものとしてしまえば、固定されたアイデンティティ（人種や階級や性）とおなじものになってしまう。そして、戦略的本質主義における「発話のポジション」は、抑圧者と被抑圧者、あるいはオリエンタリストとネイティブというように固定されたアイデンティティとおなじものとなっているのである。ここでは、発話のポジションを問う「だれがだれに向かって主張しているのか」とか「文化を語る権利がだれにあるのか」という問いは、あらかじめ答えが決まっている問いとなり、固定された位置＝アイデンティティを介した「無実の政治学」や「犠牲の政治学」を主張するだけになる。このようなアポリアは、富山一郎氏が示唆しているように、戦略的本質主義が「戦略」の主体を自覚した自律的な啓蒙主義的主体としていることに由来するといえるだろう。そして、それはつぎにあげる戦略的本質主義のもうひとつの問題点の背景にもなっている。

戦略的本質主義のもうひとつの問題点とは、それが理論的には構築主義に立っているために、マイノリティによる本質主義的言説の戦略的利用やアイデンティティの政治を肯定する場合でも、それが段階論になってしまうというものである。すなわち、「理論的」には問題があるが、固有の場や首尾一貫したアイデンティティをもたないかぎり抑圧されたままであるから、抑圧的状况を脱するための一段階として被抑圧者の一時的な戦略としては認めるというものとなる。たとえば、そのような段階論を自覚的に唱えている浅田彰氏は（「戦略的本質主義」ということばを使ってはいないが）、自分をアイデンティファイすることすらできない形で抑圧されてきたマイノリティが、ある段階でそのアイデンティティを、誇りをもって自認し明示することが不可欠

だとしながら、つぎのようにいう。

だけど、……それはマジョリティとマイノリティの二項対立を脱構築する上でのひとつの局面にすぎないのではないか。たしかにあらゆる二項対立は権力関係として組織されているわけだから、一度はそれを逆転する局面が不可欠であり、その過程で、マイノリティは、マジョリティから押しつけられたレッテルを逆手に取ってでも、自分を主体化しなきゃいけない場合がある。しかし、その局面だけで終わってしまうと、主体として自己を回復したはずのものが、かつてのマジョリティの主体を縛っていたありとあらゆる条件を、場合によってはそれよりももっと悪い形で背負い込んでしまうことになってしまう。……だから、その次に、あるいはそれと同時に、そういうマジョリティとマイノリティの二項対立を支えている土俵自体をずらし、異質な線の束に開いていく局面が必要なんだ、と。……まずもって自分のアイデンティティを自認することで主体化するというのは、必要な局面ではあっても、いわば敵の論理を逆手に取るようなきわどい局面でもあって、それだけで終わってしまうと、そのマイノリティ自体の中にあるさまざまな異質性を抑圧し、マジョリティの主体を縛っていたのとおなじ、あるいはもしかするともっと悪い拘束を自らに引き受けてしまう可能性があるのではないか。〔高橋／西谷／浅田／柄谷 1997:27〕

しかし、このような段階論は、被抑圧者とされる人びとが〈いま-ここ〉の生活のなかでなんとかして自己を肯定的にとらえることのできる場を作っているのに、そのような〈いま-ここ〉の生活における日常的な営みを否定してしまうことになるだろう。戦略的本質主義に内在する段階論は、他者の〈いま-ここ〉での実践を、歴史的な時間に位置づけられたある段階における「抵抗の戦略」として解釈するわけだが、それはそのように解釈する者が属している現在という時間を特権化して、他者の〈いま-ここ〉を否定することにほかならない。けれども、〈いま-ここ〉という時間はけっして発展段階というような歴史的時間に位置づけられるものではない。

戦略的本質主義の採っている段階論が他者であるネイティヴの〈いま-ここ〉での実践を阻害してしまうことは、エメ・セゼールらによる「ネグリチュード（黒人性）」運動を、「人種主義に反対する人種主義の創出」として評価したサルトルが、その〈ネグリチュード〉の人種主義は必然的だが歴史的使命を終えれば消滅する「弁証法的進行の衰弱した時間〔否定的で一時的な契機〕」〔サルトル 2000:189〕であると述べたことに対する、フランツ・ファノンの反発によって示されている⁽¹⁾。ファノンは、ネグリチュード運動の支援者であるサルトルのそのような評価に対して、「観念と知的活動の次元で自分のネグリチュードを回復しようとするれば、それを私の手から奪い取ってしまうものがいた。私の営為は弁証法の一契機にすぎないと証明するものがいた」といい、「私は自分の最後のチャンスが盗み取られたと感じた」〔ファノン 1970:91〕と述べていた。

ファノンが憤るのは、弁証法的な物語として表現される段階論に対してであり、その怒りは、黒人たちがいわば「異質な線」や「横断線」を引くことで歴史の予測不可能性に賭けて自らの意味を創りだそうとしている〈いま-ここ〉を、歴史的時間の一段階と規定し、それがもつ予測不可

能性や異質な線の束（セミ・ラティス）を消してしまおうとすることに対して向けられている。ファノンはずぎのように言っている。「ごらんの通り [サルトルの論文では]、私が自らの意味を創り出すのではない。意味の方でそこに先在し、私を待ち設けているのだ」、「『君だって変わるだろうよ。このわしだって若い時分には……まあ今に判るさ、すべては移ろいゆくものよ』ということばほど不快なものはない」 [ファノン 1970: 92] と。

構築主義が設定した本質主義と反本質主義の対立というパラダイムに従うかぎり、ネイティブの対抗的アイデンティティの確立ないし自己のポジションの固定化を肯定的に評価するためには、それを論理的には間違っているが一時的には必要であり、しかし同時に、最終的にはそれを否定しなければならない「弁証法的な一契機」としてとらえざるをえないだろう。ここでは、「発話のポジション」という視点は、たとえ本質的にではなく状況的にではあっても、一義的に規定され固定化されたポジションをめぐるアイデンティティ・ポリティックスに戻ってしまい、それがもっていたはずの〈いま-ここ〉の臨機応変さや雑種性・異質性の重視を忘却してしまうのである。

このように、戦略的本質主義では、「敵の論理を逆手に取るようなきわどい」戦術は、固定されたアイデンティティに付与される権利を獲得するために自己を主体化するための一段階としてのみ意味づけられていて、最終的には「マジョリティの主体を縛っていたありとあらゆる条件を背負い込んでしまう」から放棄しなければならないものとされる。そして、そこで前提とされているのは、アイデンティティを自認することで自己を主体化することが自己の肯定のために不可避なことだということである。けれども、そのような主体化の局面を、必要だが最終的には脱構築によって放棄すべき局面とみなすことは、主体化する前のマイノリティの生活を自覚のない「無為なもの」として否定してしまうことになるだけでなく、固定されたアイデンティティや固有の場を確保することができずに（つまり首尾一貫した主体化などなしに）、さまざまな異質な線をそのつど臨機応変にたどって変容しながら、他者に支配された場所のなかに自己のスペースをそのつど見出すことによってなんとか「生き抜く＝息抜く」という日常的な実践を（アイデンティティを確立し自己を主体化するためには役立たないゆえに）否定することになる。

しかし、そのような日常的な実践こそが、固定されたアイデンティティ（種的同一性）や固有の場を確保しないものであるゆえに、「マジョリティの主体を縛っていたありとあらゆる条件を背負い込んでしまう」ことを避ける唯一の方途であり、さまざまな異質な線を含む関係の直接性による自己の奥深い意味づけを可能にするものなのである。そして、それは、日常的な生活の場において与えられたものを反復することで、現状の支配的なシステムを再生産しているようにみえながら、同時に近代のツリー構造のなかに横断線を引いて、それをセミ・ラティス構造に変えていくものなのである。それを見えなくしているものは、現状肯定にみえるシステムの再生産につながる実践と、システムの変革につながる実践とがあらかじめ別々のものとして分けられるということを前提としてしまう、近代に特有の社会改革の思想であり、それに含まれている発展段階論としての歴史的時間の思考なのである。

戦略的本質主義には、「アイデンティティの政治」を認めてしまうことで近代の支配のテクノロジーとしての種的同一性——いいかえれば、ツリー構造による提喩的アイデンティティ——を

強化してしまう危険性があるということ以外にも、被抑圧者というカテゴリーをだれが規定するのかという問題点や、発展段階論を採るゆえに、被抑圧者が生き抜くために〈いま-ここ〉の生活で行なっている、見えづらいいけれどもラディカルな変革を否定してしまうという難点があった。とはいっても、被抑圧者が本質主義的な言説を「戦術」的に流用する、すなわち、支配文化が規定している意味とは違う別の用い方をすることを否定するのではない。たとえ本質主義的な言説を用いたとしても、その反復ないし流用がツリー状の種的同一性をむしろ崩していくような条件を見出すことが重要なのだと言っているのである。そして、そのような条件こそ、固有の場を奪われ、他者の法が規定する場所で生きながらも、その「他者の場所」を自分の生活の場とすることを可能にし、そこで支配のツリー構造を無意識のうちにセミ・ラティス構造に変換してしまうような日常実践を可能にする、人と人との換喩／隠喩的つながりであり、非同一的な共同性なのである。

ところで、前にサバルタンについて「固有の場や首尾一貫性をもたないゆえの批判性」という言いかたをしたが、それは、ミシェル・ド・セルトーが『日常実践のポイエティーク』のなかで行なっている、支配者の「戦略」と民衆の行なう「戦術」という区別を意識したものだ。ド・セルトーのいう「戦略」とは、意志と権力の主体が周囲の環境から身をひきはなしてはじめて可能となるような力関係の計算や操作のことで、そこに前提されるのは、目標の相手に対するさまざまな関係を管理できるように境界づけられた「固有の場所」であると、ド・セルトーはいう。そして、自分に固有の場所を与える「空間の分割は、ある一定の場所からの一望監視という実践を可能にし、そこから投げかける視線は、自分と異質な諸力を観察し、測定し、コントロールし、したがって自分の視界のなかに『おさめ』うる対象に変えることができる」〔ド・セルトー 1987:101〕と述べている。つまり、この「固有の場所」とは、対話や身体的相互性による諸関係から切り離されたアルキメデスの点であり、オリエンタリズムを可能にしていたもの、つまり「啓蒙主義的主体」の立つ場所にほかならない。

それに対して、「戦術」とは、全体を見通すことのできるような境界づけられた自分の固有の場所があるわけでもないのに、なんとか計算をはかることとされている。ド・セルトーは、

私が戦術とよぶのは、自分のもの〔固有のもの〕をもたないことを特徴とする、計算された行動のことである。ここからが外部と決定できるような境界づけなどまったくできないわけだから、戦術には自律の条件がそなわっていない。戦術にそなわる場所はおそらく他者の場所だけである。したがって戦術は、自分にとって疎遠な(エトランジェ)力が決定した法によって編成された土地、他から押しつけられた土地のうえでなんとかやっていかざるをえない。〔ド・セルトー 1987:102〕

と述べている。「戦術」とは、「所有者の権力の監視のもとにおかれながら、なにかの状況が隙をあたえてくれたら、ここぞとばかり、すかさず利用する」という「もののやりかた」であり、それは、固有の場所（首尾一貫したアイデンティティ）をもたないがゆえに融通の利く、臨機応変のやりかたを指している。そして、ド・セルトーは、この固有の場所をもたない実践こそ、

日常生活のなかの「もののやりかた」の特徴なのだという。

戦略的本質主義のアポリアは、それが近代的支配のテクノロジーとしての啓蒙主義の枠内に囚われていることからきている。そのような枠組みにおいては、自己を肯定するにはひとまず自覚的・意識的なアイデンティティの確立が必要だとされているが、そこで確立されるの、他の人びととの関係や周囲との関係から切り離された啓蒙主義的な主体でしかない。つまり、そこでは、自己の肯定的な意味づけと他者との連帯ということが、首尾一貫したアイデンティティの意識的・自覚的な確立などなしになしうるということ、そして、そのような無意識的な〈いま-ここ〉の日常的実践こそが、提喩的な想像による種的同一性を基盤とする支配のテクノロジー——すなわちツリー状構造にもとづく支配者たちの「戦略」——を崩して、セミ・ラティス構造へと変えていくような横断線をおのずと引いてしまう「戦術」となっているということが見落とされているのである。

注

(1) サルトルのことばに対するファノンの反発については、松田素二氏の議論〔松田 1999 : 212-213〕を参考にしている。もっとも、ファノンの反発は、戦略的本質主義に潜む発展段階論にたいする告発であるけれども、ファノン自身はそれを本質主義的立場から行なっているとみることも可能ではある。

1. 模倣としての女性的エクリチュール

マイノリティの「アイデンティティの政治」をめぐる反本質主義（構築主義）と戦略的本質主義の対立について、カルチュラル・スタディーズ、とくにスチュアート・ホールとポール・ギルロイは、興味深い議論を行なっている。かれらの議論の特徴は、一言でいえば、マイノリティのアイデンティティの政治を2つのタイプに分けて、その両方を使い分けるという点にある。かれらはこの問題について多くの論文を書いているが、ここでは、ホールの1990年の論文「文化的アイデンティティとディアスポラ」〔ホール 1998〕および1991年の「新旧のアイデンティティ、新旧のエスニシティ」という論文〔ホール 1999〕と、ギルロイの1991年の「どこから来たかじゃねえんだよ、どこにいるかなんだ」という論文〔ギルロイ 1997〕を取り上げてみよう。

ホールは、「文化的アイデンティティとディアスポラ」のなかで、「文化的アイデンティティ」について考察するには2つの方法があるという。ひとつは、さまざまな表層的な「自己」の深層にある、共有された集合的な「1つの真なる自己」というアイデンティティで、安定した不変の認識論的枠組みと意味を与えてくれるものである。その例として、ホールは、エメ・セゼールやレオポルト・サンゴールらのネグリチュード運動における、アフリカ中心主義的な「黒人性（ネグリチュード）」という文化的アイデンティティをあげる。それは、アフリカやカリブの黒人たちの表層的にはさまざまな違いのある経験の真実ないし本質を表すものだった。これは、反本質主義者たちが批判する本質主義にもとづくアイデンティティであるといえよう。けれども、ホールは、この再発見された本質的なアイデンティティが、フェミニズムや反植民主義や反人種差別といった、今日の最も重要な社会運動の勃興にはたした役割の重要性を過小評価したり無視したりしてはならないという。

そして、文化的アイデンティティに関するもうひとつの立場は、類似性によって1つの経験、1つのアイデンティティを語るのではなく、「実際の私たち」を構築する深層に決定的な差異があること、文化的アイデンティティがつねに変異することを認めるという立場である。そこでは、文化的アイデンティティは、「歴史と文化の言説の内部で創られるアイデンティフィケーションの地点、アイデンティフィケーションや縫合の不安定な地点」であり、「本質ではなく、1つの位置化（positioning）である」〔ホール 1998: 94〕とされている。この第2の文化的アイデンティティのとらえかたは、反本質主義ないし構築主義の議論を踏まえたものといえるだろう。けれども、ホールは、反本質主義者たちのように、文化的アイデンティティという概念を放棄しようとはしていない。ホールは、文化的アイデンティティの編成を、類似性と継続性によるベクトル（本質主義的なベクトルといってもいいだろう）と、差異と断絶のベクトル（構築主義的ベクトル）という「2つの機軸／ベクトル」が同時に作動することによって形作られるものとし、文化的アイデンティティを「2つの機軸の対話的關係」から考えなければならないという。第1の機軸は過去への何らかの根拠や継続性を与えてくれるものだが、第2の機軸は、私たちが共有

しているものが根本的に非連続の経験にもとづいていることを思い起こさせてくれると、ホールは述べている。

また、「新旧のアイデンティティ、新旧のエスニシティ」でも、ホールは、疎外され周縁化されたローカルの人々が自分たちを周縁化するその全体社会に対抗して表舞台に出るためには、本質主義的で防衛的な集合的アイデンティティを形成する必要があったといい、そのような対抗的な反応をホールは「アイデンティティの政治その1」と名づけている。そして、イギリスでは、その全体の巨大な政治空間において生み出されたアイデンティティが「ブラック」であり、ブラックというカテゴリーは1970年代の反人種主義闘争においてきわめて重要であり、さまざまな社会的・文化的背景をもった人びと、すなわちカリブの島々、東アフリカ、パキスタン、バングラデシュ、インド各地からの移民たちが皆ブラックというアイデンティティをもったのだと述べている。ホールによれば、その時期の敵はエスニシティという概念に根拠をもつ「多文化主義」であった。多文化主義は、エキゾチズムでしかなく、エキゾチックなエスニック料理、音楽、衣装をまとめて集うがだれも人種主義については語らない「インターナショナルのタベ」のようなものだと、ホールは言うのである。

そして、ホールは、ブラックという本質主義的な概念にもとづく対抗的なアイデンティティの政治による闘争の時期は過ぎ去ったわけではないという。その社会が、さまざまな黒人や第三世界の人びとに対して人種主義的な仕方でかわりをもとうとする限り、そうした闘争はつづいていと述べる。けれども、そのような「アイデンティティの政治その1」だけを語ることもできないとホールはいう。なぜなら、ブラックというアイデンティティは、他の問題、その概念の内部の多様性にかかわる問題を黙殺することもあるからである。つまり、アジアからの移民たちは、それによってかれら自身に特有の経験を黙らせることになり、さらに有色のアジア系の人びとだけではなく、黒人たちのなかにもブラックという単一のアイデンティティによっては、自分の経験を語るができない人びとがいたからである。また、ブラックというアイデンティティが他のアイデンティティを沈黙させる例として、ブラックという単一で排他的な概念をそのまま使うことが黒人女性に対する黒人男性の権威を再編成してしまうことがあるともホールは指摘している。ようするに、「アイデンティティの政治その1」は、その排他的なカテゴリー内部における差異の拡がりや多様性を抑圧してしまう危険性があるというのである。

そこで、ホールは、黒人の経験、黒人の共同体という流動的で多様なアイデンティティをとらえるためには、「差異による生きたアイデンティティの政治」というもう1つの政治学が必要だと述べている。そのような政治学について、ホールはつぎのように言っている。

[それは] 私たちは皆、多重の社会的アイデンティティをもっているのであって、唯一つのアイデンティティをもっているのではないことを認める政治学である。すなわち、私たちはつねにさまざまなカテゴリーによって複雑に構成され、それらのカテゴリーは諸々の対立のなかで成り立っている。そしてそれらによって私たちは社会的に周縁、従属といった位置に多重的に位置づけられるが、その位置づけは一様な形で作用するのではない。同様にそれは、その帰属意識の多様性によって人々を組織しようとするローカルなものへの対抗政治

学が、相互の位置関係による闘争とならざるをえないことを認めることである。〔ホール 1999: 88〕

ホールは、このようなローカルなものの闘争をグラムシの概念を借りて「陣地戦」と言いあらわしている。それは、「アイデンティティの政治その1」が全体社会の巨大な政治空間における闘争（こちらのほうはグラムシのいう正面攻撃による「機動戦」に当たるのだろう）とは違って、何ら保証がないという困難さをもとむ。それは、「帰属意識が変化、移行するので、それらは外部の政治的、経済的な力を受けたり、いろいろ異なった形で表現されたりすることもある」ので、だれも計算ができないような闘争であるゆえの「そのアイデンティティのなかに刻み込まれたような政治的保証というものはまったくない」という困難さである。そして、ホールは、このような政治学は、「もちろん、不測の事態を考慮して、つまり、不測の事態に直面したまま政治学を行なっているため、そうしたアイデンティティは固定的ではなく、矛盾することが多く、相互に横断しており、また多重のアイデンティティによって、私たちはさまざまな時点で異なって位置づけられる傾向があることを理解すべきである」が、「私の考えでは、ローカルなものが唯一自分たちの思い通りになる政治ゲームである」と述べている。

ホールのいう、この「差異のアイデンティティの政治」は、さきに紹介した「文化的アイデンティティとディアスポラ」という論文でいっていた「第2の立場」としての「ポジショナリーの政治」と同様に、構築主義（反本質主義）ないし脱構築派が「アイデンティティの政治」を批判して唱えている、多重的なアイデンティティの戯れによる政治に近いようにみえる。実際、ホールも「差異のアイデンティティの政治」を説明するとき、よくデリダの「差延」概念に言及しているし、バーバも引用している。

しかし、ホールが、ポストモダニズム的な脱構築派と異なるのは、第1に「アイデンティティの政治その1」を受けいれている点にある。そして、第2に、「差異のアイデンティティの政治」が、小さなローカルなものの政治である、つまり、ローカルな共同体において功を奏する政治学だとしている点である。ホールが差異の生きたアイデンティティの政治を述べる時、よくデリダを引用すると述べたが、「新旧のアイデンティティ、新旧のエスニシティ」の中では、デリダの「差延」について触れたあと、つぎのように言っている。

本当のところ、ここでアイデンティティと差異について考える際に、デリダは思ったほど助けにならない。また、アメリカ、特にアメリカの哲学・文学思想におけるデリダの盗用者はさらに役には立たない。「異なる」と「遅延させる」という2つのテクストの含意の間の緊張関係から、デリダの「差延」の概念を取り出して、その概念をただ際限のない差異の戯れに委ねるその瞬間から、デリダの政治学が解体されている。その瞬間から、一種の学問的なゲームである、きわめて洗練された、戯れにみちた脱構築の膨大な増殖が展開される。それはだれでも可能であり、……いかなる意味に対してもだれも責任はない。……何かが意味を付与された瞬間にすぐ消し去られる。だれもが充実した時を過ごす。いわば会議にでかけていってその脱構築を行なうといったようなことである。政治の概念はつねにいろいろな立場の間を動いている言葉によって、ある場所を占めつつも、そこに縫いつけられていないものの間の緊張関係を維持することを前提と

する。ポジショナリーと運動の両方を別々でなく一緒に考えることを、つまり差異と戯れることなく、「ゆっくり休める夜を探す」ようなアイデンティティと戯れることなく、アイデンティティと差異との緊張関係のなかで生きることを私たちに求める。こうした政治の概念が解体されているのである。[ホール 1999: 79]

つまり、ここで言われている「アイデンティティと差異との緊張関係のなかで生きる」場こそ、ローカルな流動的コミュニティであり、ホールは、そのような場から遊離した学問的なゲームを批判しているのである。

ギルロイもまた、黒人たちの「アイデンティティの政治」について、ホールと似たような区別をしている。ギルロイは、その目的に注目して、「約束履行 fulfilment の政治学」と「変容 transfiguration の政治学」の2つのタイプに分けている。約束履行の政治学とは、「来るべき社会では、今日の社会が果たせない社会的・政治的約束を実現できるという考え」であり、「ブルジョア的市民社会が己のレトリックに忠実であることを要求」する政治学のことである。他方、変容の政治学は、別の空間的・時間的広がりをもって、「奴隷監督官の鼻先で創造されたために、意図的に分かりにくい形に変えられている」が、「解釈や抵抗をともにする人びとの人種的な共同体の内側、かつその集団とかつてのその抑圧者との間における、質的に新しい欲望や社会関係や共同性の様態の出現に強調点を置いている」[ギルロイ 1997: 179, Gilroy 1993: 134]ものとされている。そして、約束履行の政治学は、「自分自身の流儀に従ってではあるが、西洋の規定する合理性のゲームを行なうことに同意している」ものであり、それゆえ、「記号、言語使用、テキストに関するものを消化するための解釈学的志向を余儀なくされる」[ギルロイ 1997: 180, Gilroy 1993: 135]のに対して、変容の政治学は、「反復不可能なものを反復し、提示不可能なものを提示しようと苦闘しながら、荘厳なもの (the sublime) を求めて奮闘する」もので、そのような違いがあるゆえに、模倣的で、演劇的で、パフォーマンス的な志向へと推しだされると述べている。

ギルロイは、この2つの政治学の間には緊張関係があるけれども、黒人ディアスポラのヴァナキュラーな諸文化のなかで密接に結びついているとしている。そして、ギルロイも、ホールと同様に、「変容の政治学」が、流動的な共同体において、質的に新しい関係性や連帯の出現をもたらすものであることを強調している。つまり、本質主義的な言説をもちいる「アイデンティティの政治」も、固定的ではない多重的・流動的で創発的なアイデンティフィケーションに依拠した「アイデンティティの政治」も、ともに必要なのだとし、後者のタイプの政治は、流動的な共同体においてこそ意味をもつのだとしているのである。

本質主義と反本質主義の両方に異なる場を与えて接合する、このようなホールやギルロイの「やりかた」は、「あれも・これも」という「恥知らずの折衷主義」と称されることもある。けれども、この「やりかた」こそ、生活の場での黒人たちによる文化創造の「やりかた」に彼らが学んだものであり、それ自体が、近代システムや近代知に抵抗するやりかたになっているのである。2つのタイプの「アイデンティティの政治」をともにストックに入れること、そして、場面に応じて臨機応変に一つのタイプから別のタイプへと移ること、それは、植民地化され、「他者の法、自分には疎遠なエコノミーの支配する場所」で生活せざるをえない人びとの生き抜く術と

いえるだろう。

ただし、ホールもギルロイも、2つの「アイデンティティの政治」の折衷ないし対話ないし接合が、戦略的本質主義のように同質化に戻らず、あるいは逆に脱構築派のように異質化の罠に陥らないということを保証しているわけではない。では、その危険性はどのように避けられるのだろうか。ひとつのヒントは、近代的合理性からみれば一貫性に欠いた、矛盾したこの2つの政治学をつないでしまうということ自体にあるといえるかもしれない。というのも、その一貫しないものどうしを矛盾したまま接合することによって、「アイデンティティの政治その1」の一貫しているはずの合理性も変容を余儀なくされるからである。

けれども、より重要なポイントは、ホールやギルロイが示唆しているように、その折衷や並列の「やりかた」がローカルな共同体——すなわち、〈顔〉のある複数の関係性の延長による想像のスタイルで創られる共同体——においてこそ働くということにある。セミ・ラティス構造をもつローカルな共同体においては、アイデンティティの多重化や異質化は、自由な主体が無限の抽象的な空間で行なう選択による学問的ゲームではなく、生活の場における連帯関係を作り出すための原理そのものなのである。それは、共同体内部や共同体間の連帯関係をつくる資源であるさまざまな関係性を維持するためのものとなり、さらに、新しい連帯関係をつくるためにその関係性を多重的で固定されないものへと変えていくものとなる。

いいかえれば、「アイデンティティの政治その1」や「約束履行の政治学」とは、生活の場における非同一的な共同体——すなわち平滑空間——において、人びとが主流社会の支配的原理である条里空間の原理を「流用」しておこなう実践なのである。そしてまた、「変容の政治学」も、生活の場における非同一的な共同体において実践されるのでなければ、それは「異質化の罠」におちいってしまうことになるだろう。

したがって、重要な点は（ホールやギルロイは明確に述べてはいないが）、2つの「アイデンティティの政治」を意図的に使い分けて用いるということにあるのではない。そのような2つの意図的な使い分けを強調することは、そこに使い分けをする主体を温存することになるだろう。そうではなく、その接合がローカルな共同体としての生活の場にささえられているという点にあるのだ。ここでいうローカルな共同体とは、すでに繰り返し指摘してきたように、実体的な自律性や独自性をもつものではない。システムによる植民地化によっても維持されるその自律性や独自性とは、そこで用いられる文化的要素や政治学の違いによるものではないのである。そのように実体的にとらえられた自律性や独自性は、ツリー構造のなかに機能的な差異として組み込まれてしまうだろう。その独自性とは、与えられたものを受容したり模倣したりしつつ、それらをつなげたり使ったりする「やりかた」の自律性や独自性であり、そのような用いかたやつなぎかたによって実現される関係性のありかたの自律性や独自性なのだ。そして、ポストモダニズム的な反本質主義の行なう異質化が自分たちを植民地化し他者化し周縁化していく近代的なシステムへの抵抗の基盤をも崩してしまうのとは異なり、独自の「やりかた」による自律性をもつ共同体のなかで生成される関係性や対話性の多様性は、固定された主体ぬきの抵抗の基盤となる。

この独自性は、そもそも条里空間において主体を与えられていないマイノリティのものでもある。そのことをエレヌ・シクスーやリュス・イリガライによる「女性的エクリチュール

écriture féminine」論をとりあげながら明らかにしてみよう。そのことは、ホールやギルロイらが見落としている2つの「アイデンティティの政治」の接合のもうひとつの可能性をも明らかにするだろう。

女性が女性のために書くという女性的エクリチュールの実践について、シクスーはつぎのように言っている。

エクリチュールの女性的実践を定義するのは不可能で、この不可能性は維持されるでしょう。なぜならこの実践を理論化し、閉じ込め、コード化することは絶対にできないでしょうから。でもこのことはこの実践が存在しないという意味ではありません。それにしてもこの実践はいつでも、男根中心体制が律している言説を超えるでしょうし、哲学的・理論的支配に従属している諸領域以外のところで行なわれることでしょう。[シクスー 1993: 23]

シクスーは、言語の男根中心主義的体制の特徴を、男性／女性、大／小、優等／劣等、高／低、能動性／受動性、歴史／自然、変化／停滞といった序列化された二元論的対比によるものとし、「実際、『文化』のあらゆる理論、社会のあらゆる理論、さまざまな象徴体系の全体——つまり、言説や芸術や宗教や家族や言語活動といわれているもの、またそうしたものとして構成されている一切のもの、つまり私たちが捉えるすべてのもの、私たちを作っているすべてのもの——こういったすべてのものは序列化されたさまざまな対比で編成されていて、これらの対比は、男性／女性という対比に結びついています」[シクスー 1993: 55]と述べている。このように把握された言語の男根中心主義的な体制は、サイドのいうオリエンタリズムの言語の体制と同一のものといえよう。そして、女性的エクリチュールは、その過剰性ゆえにそのような支配的言語の体制を転覆するものとされるのである。

また、イリガライも、男性中心主義的な言説が女性を「欠如」として定義する二元論であり、そのような言説の体系は、女性たちから言葉を奪っているとしながら、つぎのように述べている。

言い換えれば、賭けられたものは、女性が主体や客体であるような新しい理論を作ることではありません。そうではなく、理論の機械装置そのものを故障させ、あまりにも一義的な真理と意味との生産への理論の自負を中断させることです。それには、女性が知において単に男性と対等になりたいと思わないことが前提となります。女性が、存在一神一論理（存在論的神学）をまだモデルとするような女性的なものの論理を構築することで男性と対抗しようとせずに、むしろこの問題をロゴス体制から切り離そうと試みるのが前提となります。したがって、この問題を《女性とはなにか》というかたちでは提出しません。そうではなく、言説内部で、女性的なものが欠如、欠陥として、また、主体の模倣、逆転した複製として規定されるその方法を、女性が反復—解釈することにより、この論理においては攪乱的な過剰が女性的なものの側で可能であると表明することが前提となるのです。[イリガライ 1987: 95]

そして、イリガライは、この攪乱的な過剰が良識をこえるには、女性が「女性的な文体、エクリチュール」をあきらめないことが条件になると言っている。

ところで、内田樹氏は『女は何を欲望するか?』〔内田 2002〕のなかで、イリガライの主張には、「イリガライの列挙するような条件を備えた『女性に有性化された言語』と、伝統的な『男性中心主義的言語観』において女性に割り振られてきた制度的な『女性語』と、どう違うのかがよく分からない」〔内田 2002 : 58〕という深刻なアポリアがあると述べている。そして、内田氏は、イリガライの『基本的情念』から、

動くことはわたしの住まいかたなのです。可動性のなかでしか、わたしは休息できません。屋根を押し付けられると、わたしは涸れてしまいます。〔イリガライ 1989 : 27-28〕

という一節を引いて、つぎのように述べる。

ここには「あなた／私」「支配／被支配」「定住／彷徨」「拘束／自由」「運動／停止」……といった一連の二項対立図式が反復されている。／これは言葉の選択が違うだけで、「真理／誤謬」「現前／不在」「自己同一性／差異」という二項対立図式と構造的には同じものである。／さて、「さまざまな二項対立を作り上げ」その一方に価値のあるものを、他方に価値なきものを配することこそが「いわゆるロゴス中心主義と呼ばれる全体主義的原理」である、というのがイリガライの形式主義批判の考え方だったはずである。この考え方に徴した場合、今イリガライが並べ立てた二項対立図式はどう説明されるのだろうか。これは「ロゴス中心主義」の「女性バージョン」とは違うのだろうか。〔内田 2002 : 60〕

この内田氏の指摘、すなわち「女性的エクリチュールは、男性中心主義的な体制が伝統的に女性に割り振ってきた女言葉とどこが違うのか」と、「女性的エクリチュールにおける二項対立は、男根ロゴス中心主義における二元論的対比とどこが違うのか」という指摘が興味深いのは、それが、イリガライから「模倣」という戦術をひきついでいるジュディス・バトラーの「攪乱の戦略」に対して出された、異性愛主義の言語を再生産するパフォーマンスの反復・模倣と、それを攪乱する反復・模倣とはどこが違うのかという批判に通じているからである。

ただし、内田氏のいう「深刻なアポリア」はイリガライにとっては（もちろんバトラーにとっても）すこしも深刻なものではないだろう。というのも、女性的エクリチュールは、バトラーのいう既成のジェンダーの模倣と同じく、「男性中心主義的な体制が伝統的に女性に割り振ってきた女言葉」を模倣したものである以上、それらが似ているのは「深刻なアポリア」ではなく、あたりまえだからである。イリガライは「模倣」を、男性中心主義的な言語や制度を攪乱する「女性的エクリチュール」の実践と見なして、つぎのように言っている。

最初は、たったひとつの《道》しかないでしょう。歴史的に女性的なものに割り当てられ

てきた道、つまり模倣です。この役割を故意に引き受けること。それだけです。従属を主張へと転ずることになり、それによって、従属の裏をかく取っかかりとなります。従属状況への異議申し立てが、女性的なものにとって、（男性）《主体》として語る権利を要求することになる、つまり性的差異の無視を続ける知的なものとの関係を求めることに、結局は、なってしまうようなこの時にです。〔イリガライ 1987 : 92〕

イリガライにも、「〔歴史的に女性的なものに割り当てられた〕役割を故意に引き受けること」だけで、「従属を主張へと転ずることになる」と述べているように、いわば客体化するだけで裏をかけるという、バトラーとおなじようなヴォランタリズムがみられる。そして、すでに述べたように、そのような意識化だけでは「従属の裏をかく取っかかり」になるとはいいがたいだろう。しかし、注目すべきは、イリガライがそのような「模倣」の実践を、伝統的なジェンダー二元論では女性に割り振られてきたヒステリーに見いだしていることである。すなわち、「ヒステリーは、黙り、同時に、模倣します。そして、……自分のものではない言語である男性的言語を模倣-再生産しながら、それを戯画化し、歪めるのです」〔イリガライ 1987 : 178〕というのである。

イリガライのいう「模倣-再生産」を、シクスーは「ヴォレ voler」という動詞で表しているようにみえる。シクスーは、「問題になっているのは、男性の道具、男性の概念、男性の場所を、我がものにするだけでもなければ、支配者としての彼らの位置に自分を置こうと欲することでもありません。男性と一体化する危険があることを私たち女性が知っているからといって、私たちが屈服することにはなりません。……私たちは内面化したり操作するために奪取するのではなく、一気に横断し、そして《飛び盗む》〔voler〕のです」〔シクスー 1993 : 32-33〕と述べている。そして、イリガライがヒステリーにおける模倣を「女性的エクリチュール」の特徴をあらわすものとしているのと同じように、シクスーは「憑依」を、男性中心主義的な言語や制度を攪乱する「女性的エクリチュール」の実践と見なしている。シクスーは、「今日、エクリチュールは女のものである」という。なぜなら、「エクリチュールを実践することは、私が現にあるところの、あるいはそうでないところの、また私が成ることのできない他者が、私の中を通過したり、出入りしたり、留まったりすること」〔シクスー 1993 : 144〕であるが、男にとって自己の中に他者を取り入れるということは難しいのに対して、女性は他者の存在を認めているからである。その容認が極端になると《憑依》という女性的な現象が起きる。「憑かれることは、男の想像界にとって望ましいことではありません。彼らは、それを受動性、女性的で危険な態度とみなすからです。ある種を受動性が《女性的なもの》であることは、真実です。……女は、その開放性によって《憑かれ》やすい、つまり自分自身から離脱しやすいのです」〔シクスー 1993 : 145〕。

シクスーやイリガライの「女性的エクリチュール」論は、本質主義だと批判されることがある一方で、本質主義的な語りを男根＝ロゴス中心主義に対抗するために戦略的に利用するという「戦略的本質主義」として評価されたり、「プラグマティックな可謬主義〔どんな知も最終的な真理に到達することはないという立場〕的アプローチ」〔Fraser and Nicholson 1990:391〕の折衷

主義として積極的に解釈すべきとされたりすることもある。けれども、イリガライやシクスーらの戦略は、支配的なシステムに包摂されると同時に排除される「女性的なもの」が、その根源的な受動性と攪乱的な横断性によってシステムの裏をかき、それを攪乱することによって自分たちの独自の経験や身体を語る余地を作りだし、しまいにはシステムそのものを変えてしまうということを実践的に語ろうというものであろう。イリガライやシクスーにとって、女性は、男性中心主義的なシステムによって最初から植民地化されている存在だとされているために、そしてまた、精神分析的な性の差異にこだわるために、歴史的な変化や、階級や人種といった他の差異が忘れられて、女性的なものの非合理的な攪乱性や受動的な流動性があたかも女性の不変の特質であるかのように語ってしまうが、性の差異も、階級や人種といった他の差異と同時に、システムが生活世界を植民地化する過程で創られたものであった。とすればイリガライやシクスーのいう女性的なものはもともと本質などもたない、〈顔〉のある関係性と対話性からなる生活世界の「もののやりかた」の横断性のことであり、本質を規定しようとするシステムの戦略をすり抜けてしまうものなのだ。

だとすれば、シクスーが、「女は、過剰で、法外で、矛盾に満ちているので、法、《自然》な秩序を破壊し、個別化という厳格な法を破りながら、現在と未来を隔てている仕切り棒を取り除きます。……自分をもうひとりの女あるいは男にしてしまう拡散的で横断的な動きによって、彼女が手を切るのは、説明であり、解釈であり、居場所を突きとめ、それを指定するあらゆる審級なのです」〔シクスー 1993 : 167〕と、女の過剰で流動的な「変身」について述べる時、あるいは、イリガライが、男性中心主義的な言語の裏をかき攪乱するために、女性に歴史的に割り当てられた役割である「模倣」を故意に引き受けると述べる時、この「変身」や「模倣」は同じくシステムに包摂され排除された周縁的な存在である植民地のネイティヴや民衆による（関係性と対話性にささえられた）横断的な「もののやりかた」として読みかえることができよう。

内田氏の指摘は、「女性に有性化された言語」といっても、そのようなものがまだ出現していない（内田氏はイリガライの書いたものがその実践だととらえているようだが）、自分に押しつけられた「女性語」を語るか、それを拒否して中性であることを装っている「男性語」を語るしかないという二者択一に女性たちが縛られている状況をなぞったものといえよう。その状況とは、どちらにしろ自分のものではない言語である男性的言語を模倣するしかないということの意味する。そして、その状況は、女性たちだけではなく、近代において周縁化された存在である植民地のネイティヴや移民や下層民衆などにもあてはまる。イリガライたちが「女性的エクオリチュール」の探究によってめざしたのは、そのような二者択一から抜け出すことである。ヘックマンのことは借りれば、西欧近代の啓蒙主義的合理性に潜む男根中心的な言語は、女性に対して、女性のように話す、つまり非合理的に話すか、あるいは男性の合理的な領域に入って、女性としてではなく男性として話すかという2つの選択肢しか与えないが、「フランスのフェミニストたちが奮闘していたことは、これらの相互に容認できない選択肢のどちらも避けるということであった」〔ヘックマン 1995 : 83〕といえよう。そして、その2つの選択肢の避け方は、新しい第3の選択肢を確立することなどではなかった（内田氏の誤解はそこにあった）。イリガライがいうように、その避け方は、最初は「歴史的に女性的なものに割り当てられてきた道、つまり

模倣」という「たったひとつの《道》しかない」のであり、「自分のものではない言語である男性的言語を模倣-再生産しながら、それを戯画化し、歪める」というやりかたしかないというわけである⁽¹⁾。

ようするに、女性的エクリチュールは、男性中心主義的な体制が伝統的に女性に割りふってきた女言葉と同じではないのかという内田氏の批判は、バトラーへの批判と同じく、意味-論理をツリー状の構造からのみとらえて、反復や模倣の創造性ないし創発性を見逃しているために生じたものといえるだろう。

ここで注意してほしいことは、「歴史的に女性的なものに割り当てられてきた」やりかたである模倣によって模倣＝反復されるのは、男性中心的言語のなかの中性化（無徴化）された「男性語」であっても、有徴化された「女性語」であってもかまわないということである。すなわち、それが女性的エクリチュールとなるのは、女性語を模倣しているからではなく、模倣というやりかたをしているからなのだということなのである。このことは、ホールたちの「2つのアイデンティティの政治」の折衷ないし接合にも示唆的であろう。つまり、条里空間において固定されたアイデンティティか、それを拒むような個の浮遊する流動的なアイデンティティかという二者択一に縛られる状況そのものを変容させていくというやりかたを指し示しているという点で示唆的だといえる。つまり、そのやりかたは使い分けではないのはもちろん、もはや2つの選択肢の折衷や接合というよりも、《模倣されるものと模倣するものとのあいだのずれ——つぎの節でみていくミハイル・バフチンのいう「2つの声」——がそのまま保持されるような模倣》というひとつのやりかたなのであって、それによってその二者択一を強いるシステム自体をすり抜けていると言ったほうがよい。

そのことは、イリガライやシクスーの強調する女性的なものといわば「留まりながらの移動性」といったものにもみることができよう。内田氏が引用していた、「動くことはわたしの住まいかたなのです。可動性のなかでしか、わたしは休息できません。屋根を押し付けられると、わたしは涸れてしまいます」というイリガライの『基本的情念』の一節は、つぎのような一節のあとに置かれていた。

あなたはわたしを家のなか、家族のなかに、囲いこみます。断固たる、決定的な壁のなかに。あなたが持てなかったものを、そうやって移動させ、追放するのでしょうか？ ひとつの身体のしなやかな外皮を。ひとりの生者の皮膚を。あなたが持つことのないものを……。[イリガライ 1989 : 27]

「あなた＝男」が「わたし＝女」を囲いこむ壁は、女を関係性の場の広がりから切り離すと同時に、男の自己同一性を外部から防衛してくれる壁でもある。「あなたはわたしに空間を割り当てます。わたしの空間を、わたしに。けれども、この作業のために、あなたはつねにすでに、わたしの場の広がりから、わたしを引き離してしまっています」[イリガライ 1989 : 63]。「あなたの外部からあなたを守るこの殻＝避難所は、あなたがこの家をどんな材料でつくったのかと、あなたにたずねています」[イリガライ 1989 : 64]。

ここには、内田氏が指摘していたように、「支配／被支配」「定住／彷徨」「拘束／自由」「運動／停止」といった二項対立が「あなた＝男／わたし＝女」という二項対立と結びつけられている。しかし、イリガライが行なっていることは、この二項対立を転倒させることでも、あるいはその対立関係を解消してしまうことでもない。「動くことはわたしの住まいかた」と言っても、留まるのは「わたし＝女」で、彷徨するのは「あなた＝男」である。つまり、そこで行なわれていることは、これらの二項対立そのままをひっくり返すのではなく、「あなた＝男」が「わたし＝女」に割り当てた空間を隔てる壁を、浸透し流動する生者の皮膚にもどすことなのである。イリガライは、それを「愛撫」として語っている。

わたしがあなたを愛撫します、あなたがわたしを愛撫します、統一——あなたのも、わたしのも、わたしたちのも——つくりなすことなく。わたしたちを分離し、分断する外皮は、ごく薄いものとなります。堅固な囲いから、流体に変化するのです。とはいっても、なくなってしまうわけではありません。わたしたちが融合してしまうわけではありません。わたしたちを階層秩序的に差異のあるものとしていた、場への関わりが、性格を変えるのです。[イリガライ 1989 : 83-84]

このように、二項対立を転倒させるのでも解消して1つにするのでもなく、〈2〉のまま、ただ可動性——身体的な関係性の広がりと揺れ動き——をとりもどすこと、それは、いいかえれば、階層秩序化され固定された二元論を二項対立へともどすことであり⁽²⁾、ツリー構造をリゾームへと変えることである。

したがって、イリガライが強調している女性的なものの流動性や移動性は、割り当てられた空間から壁を飛び越えて離れるという、ポストモダニズム的な脱領土化や越境（男に割り当てられた「彷徨」）を意味するわけではない。そうではなく、生活の場に留まりながら、その場で自分たちの関係性の広がり確保し、その場をその広がりとともに再領土化するための可動性なのである。それが、「動くことはわたしの住まいかたなのです、可動性のなかでしか、わたしは休息できません」ということであり、「わたしといえば、休息のなかで動きつづけています」[イリガライ 1989 : 77]ということである。その可動性は「形式の枠内にあって硬化しない注意だけが」感じとれるものであり、「たえまのない、しかも理解の範疇とくらべればつかのまの、可動性」[イリガライ 1989 : 134]だとイリガライはいう。

それは、「定住／彷徨＝女／男」という二項対立の結びつきを転倒も解消もしないけれども、与えられた「定住」という位置を模倣しながら、そのなかに移動性の声を浸透させてしまうことと言ってもいい。次節で紹介するミハイル・バフチンがいうように、他者の声の模倣は、支配的言説の他のひとつひとつのことばをも「二重化」してしまい、1つの意味＝方向に固定された二元論を流動的な二項対立へと変容させるのである。そのような日常的実践によるアイデンティティの多重化や異質化は、生活の場から遊離した机上の遊びでもなく、また連帯や関係性を危うくするものでもなく、むしろそれらの関係性を創発的に広げるものである。いいかえれば、その移

動性は、与えられたアイデンティティやハビトゥス（ウィリスが述べていた労働者階級文化のような）が生活のために役立つちは手ばなさないと同時に、それに固執せずにつぎへと移ることができるという可動性なのである。

このことはまた、ギルロイのいう「約束履行の政治学」を放棄するということではない。また、「変容の政治学」とそれとを両方別々に追求するということでも、あるいは折衷して1つにするということでもない。「約束履行の政治学」と「変容の政治学」とを切断しながら、支配的言語を模倣する「約束履行の政治学」の声に「変容の政治学」の声を響かせて、声を二重化することなのである。

注

（1）イリガライは、「模倣」を最初の段階での唯一の戦略と言っており、「女性に有性化された言語」に場所が与えられれば、もはや模倣の戦略も必要なくなるという、未来のユートピアをも描いているようにみえる。そのような読解にしたがえば、イリガライは弁証法的な段階論をとっていることになるが、ユートピアへの志向と模倣としての女性的エクリチュールとを段階の異なるものにとらえる必要はないだろう。その2つは並立しながら、模倣＝再生産の実践を「変容の実践」としているのである。

（2）二元論と二項対立の区別については、拙著〔小田 1989〕の第3章を参照されたい。

2. 生活の場のブリコラージュ

フィールドで現地の人びとを支援しようとする場面で、文化人類学者は、しばしば本質主義か構築主義かという二者択一のジレンマに追い込まれる。そのことを、たとえば、現地の人びととともに反開発の立場にたとうとする人類学者を例にみてみよう。

第三世界の諸国で最も開発の犠牲になっているのは先住民たちだろう。ブラジルのアマゾン流域では、開発を進める国家と開発業者に先住民たちは生活のための土地を奪われているだけでなく殺されるということまで起きている。そこで、国家と開発業者が進めるダム建設などの開発に対して、先住民たちは、「自然環境と共生する先住民文化」とか、「私たちの聖地を破壊するな」といった言説によって対抗するという戦略を採るようになってきている。ここで、人類学者は1つ目のジレンマに陥る。というのも、「自然環境と共生する先住民文化」というスローガンは明らかに本質主義的言説であり、そう主張する先住民たち自身が車に乗っているといった近代的な生活をしていることもすくなくない。また、破壊するなど言われている「聖地」が、もともと聖地とは言いがたいもので「伝統の発明」であることも多い。ただ、この第1のジレンマは、いちおう戦略的本質主義で解決できるかもしれない。しかし、反開発の立場にたつ人類学者のジレンマはそれだけではない。第2に、先住民たちが必ずしも反開発で一枚岩になっているわけではないことがある。ただし、それも先住民の反開発の運動が盛り上がって多数派を占めている場合はそれほど深刻なジレンマにはならないかもしれない（もちろん、それが少数派の抑圧になってしまうこともあるが）。もっとも深刻な、しかもここでの議論にとって興味深いジレンマは、運動をしている先住民たちがしばしば「豹変」することである。反対していた開発計画について部分的に受けいれてしまうこともよくあることだ。そんなとき、反対運動を支援していたNGOや人類学者は「裏切られた」という気分になる。しかし、その環境で生活している人びとは臨機応変に開発を受けいれたり拒否したりする。それについて「金に目がくらんだ」と言うことはできない。それを「裏切られた」と感じるのは、人は、周囲の環境や関係に左右されない、自覚的な首尾一貫したアイデンティティとか「正しさ」の意識をもっている、あるいはもつべきだ、ということをも前提としているからにほかならない。いいかえれば、啓蒙主義的な主体となっていることを理想としているからである。

しかし、現地の人びとは（そして、自分の生活の場では私たちも）、生活の便宜に応じて与えられたツリー状構造に、結果的に横断線ないし斜線を引いてセミ・ラティス構造に変容させているのだが、自然環境の保護といったツリー状構造をもつ「大きな物語」にしたがって「正しさ」を意識しているようなNGOや人類学者には、その人びとの「豹変」を裏切りとしか理解できないというわけである。

人類学者のそのようなジレンマからぬけだすためには、包摂現地で暮らす人びとが、わたしたちと同様にさまざまな支配的制度に包摂されていながら、包摂されていることを意識しているかどうかにかかわらず、そのただ中においてなんとか自己の〈いま-ここ〉の生活があるがままに受

けいれることのできるものにするために臨機応変に支配的体制を利用したり拒否したりすることを、積極的に評価することが必要となる。つまり、そのような豹変をとまなう実践について、全体を俯瞰する超越的視点から支援したり批判したりするのではなく、全体がみえない生活の場からそれを理解することが重要なのである。

いいかえれば、それは、人びとの日常実践を、ミシェル・ド・セルトーのいう「戦術」として理解するということであり、そのような「戦術」は、自分たちもまた植民地化された生活世界を生き抜くときに用いているものであるということ、そこからのみ、他者に同一化することなく、それらの「戦術」を「抵抗」としてとらえることができる。「抑圧されている犠牲者」という固定化されたカテゴリーを介した「アイデンティティの政治」の問題点は、抑圧から解放される未来において実現される全体性や、抑圧される以前の過去にあった全体性や、自分たちが獲得している全体性という視点から、〈いま-ここ〉の生活の場を、何か欠けているもの、抑圧された欠如態として否定的にとらえてしまう点にあった。そこには、解放された状態や欠如が再び埋められた状態が全体性として想定されているが、そのような全体化の思考こそ、種的同一性を固定し、生活の場における臨機応変の戦術や自己のしなやかな変容を見えなくしているのである。

ド・セルトーによる戦略と戦術との区別の利点の1つは、戦術が、すでに近代のシステムに包摂されている者が行なう実践であるということを確認している点にある。「システムに包摂された人びと」というなかには、旧植民地のネイティブたちだけではなく、メトロポリスにすむ消費者も含まれる。それは、階級や人種や性などで固定されたカテゴリーに限定されない。誤解をおそれずにいえば、戦術とは、普通の人びとが生活の場で行なっている「もののやりかた」である。しかも、それは、すべてが多様な個だとする議論にみられるような「異質化の罨」も、また「アイデンティティの政治」となる危険性も免れている。というのも、ある実践が戦略か戦術かは、固定されたポジションに規定されているのではなく、固有の場所を確保して行なっている実践か、自分には疎遠な力によって支配された場所で行なわれる実践かによって区別されるものだからである。

そして、その区別は、序章でみてきたように、レヴィ=ストロースによる「栽培された思考」としての近代知と「野生の思考」としてのブリコラージュという区別に重なっている。ド・セルトー自身、自分の固有の場所をもたない民衆、すなわちシステムに包摂されている人びと——それは、システムに生活世界が植民地化されている近代社会では「普通の人びと」のことにほかならない——が日常生活のなかで駆使している「戦術」と置き換え可能な語として、レヴィ=ストロースの「ブリコラージュ」という語を使っている。たとえば、スペインの植民地化に服従するばかりか同意さえしたインディオたちが押しつけられた法や表象を流用していったという例を挙げ、現代社会でも、言語の生産者であるエリートが押しつける文化を民衆が使用するとき、「インディオたちのやりかたにならって、使用者たちは、支配的文化のエコノミーのただなかで、そのエコノミーを相手に『ブリコラージュ』をおこない、その法則を、自分たちの利益にかなない、自分たちだけの規則にしたがう法則に変えるべく、こまごまとした無数の変化をくわえているのではないか」〔ド・セルトー 1987: 16〕とド・セルトーは述べている。ブリコラージュにおいて使われる材料や道具は、エンジニアの用いる材料や道具とはちがって、設計図にしたがって

作られたただひとつの機能をもつものではなく、本来の目的や用途とは無関係に集められたものであるため、ブリコルールは、それらの形や素材などのさまざまなレベルでの細かい差異を利用して、本来の用途とは別の用途のために流用することになる。

つまり、エンジニアが、全体的な計画としての設計図に即して考案された、機能や用途が一義的に決められている「部品」を用いるのに対して、ブリコルールは、もとの計画から引き剥がされて一義的に決められた機能を失い、「まだなにかの役に立つ」という原則によって集められた「断片」を、そのときどきの状況的な目的に応じて用いるというわけである。

「断片」も「部品」も、全体のなかの部分であることには変わりがない。しかし、そこには、近代の思考（これまでの用語でいえば、ツリー状構造にもとづく思考）における「全体」というものの観念と、野生の思考ないし生活の思考における「全体」との違いが浮き彫りになる。部品は、たまたま全体から離れていても、つねに帰属すべき場所をもち、その本来的な場所に組み込まれると、ジグソー・ハズルのピースのように、それを囲む境界は消えてほとんど透明になってしまう。それに対して、ブリコラージュに用いられる断片は、特定の機能によって決められる帰属すべき場所（固有の場所）を失っており、明確な一定の用途に限定されることはなく、さまざまな潜在的用途を保持している。そして、それがあらかじめ決められていた本来的な用途とは異なる用途に流用されて、たまたま他の全体に組み込まれても、それを囲む境界線は、モザイクにおける線のように、消えることを拒んでいる。ブリコラージュにおいては、ある材料を特定の用途に使用しても、その独自の感性的性質や来歴を隠さないため、その材料は、全体のなかでちぐはぐな異物として、その特異性や異質性を保持しつづけるのである。

断片が保持している特異性は、いわば断片の来歴や感性的特質などを示す〈顔〉であり、そのような特異性や異質性を保持していることが、逆にそれらの感性的特質や歴史的特異性をもちいた隣接性や家族的類似性による換喩／隠喩的關係を引き出し、断片どうしの思いも拠らない結びつきを可能にし、さまざまな用途に流用されることを可能にしている。

エンジニアの思考による部品からなる全体は、あらかじめ決められた計画にしたがった明確に境界づけられた全体であり、その内部の部品もその計画から機能と場所を一義的に決められている。エンジニアは、それらの意味＝機能をあらかじめ決めることのできる「固有の場所」に立っている。いいかえれば、それらの部品から身を引き離し、それらの全体をあらかじめ見通すことができる「固有の場所」をもつと想定されている。つまり、レヴィ＝ストロースのいうエンジニアは「啓蒙主義的主体」を指しているのである。

それに対して、ブリコラージュによる断片からなる全体は、あらかじめ明確に境界づけられた全体ではなく、まだ他の断片が付け加わったり、内部の境界を横断する結びつきが生まれたり、他の全体とも重複したりするような未完結の全体である。いいかえれば、それはセミ・ラティス構造をもつ「ちぐはぐな総体」〔宮川 1975〕となる。ブリコラージュは、自己完結した全体などが見えないところで行なう実践なのである。そして、ブリコラージュが可能になるのは、断片それぞれの来歴や感性的性質を保持した、つまり〈顔〉のある具体的な関係性においてである。エンジニアは、部品を調達するのに設計図を送ることで見ないでおなじモノをいくつでも注文することができる。部品からは特異性も〈顔〉も消されている（ベンヤミンなら「アウラ」がないと

いうところだろう)。それに対して、ブリコルールは限られた持ち合わせのなかから当面の目的のためにあう断片を選ぶのだが、なんとか選び出せるのは、それぞれの断片が一貫していないけれども多面的な潜在的用途を保持しているからであり、1つの断片のさまざまな潜在的用途を見出せるのは、直接的な関係性のなかで多面的な特異性を保持している断片と〈対話〉するからなのである。

ブリコラージュにおける断片の異物性は、他者との関係の痕跡によっている。その意味で、ブリコラージュによる「ちぐはぐな総体」は、ミハイル・バフチンのいうポリフォニーという概念とも重ね合わせることができるだろう。『ドストエフスキーの詩学』のなかで、バフチンは、ドストエフスキーのポリフォニー小説の基本的特徴は、「それぞれに独立して互いに融けあうことのない多数の声と意識、そのそれぞれがかけがえのない価値をもつ声による真のポリフォニー」[バフチン 1995 : 15]にあると述べる。もちろん、モノログ小説においても、複数の登場人物それぞれの個性や属性や経験が多様性豊かに描かれている。また、トルストイのモノログ小説では、言語的差異、すなわち様々な言語スタイルや地域的な方言、階級的方言、職業上の隠語などを登場人物が駆使しているが、それに比べると、ドストエフスキーのポリフォニー小説には言語的差異がはるかに少なく、登場人物たちはみなおなじ一つの言語を、すなわち作者の言語を話しているかのようにみえると、バフチンは指摘している[バフチン 1995 : 368]。

では、ポリフォニー小説の「多声性」とは何を指しているのだろうか。バフチンはつぎのようにいう。

モノログ的な構想においては、主人公は閉じられており、……彼の行為も経験も思考も意識も、すべて彼はこれこれの者であるという定義の枠内で、つまり現実の人間として決定された自己イメージの枠内で行なわれるのである。彼は自分自身であることをやめることができない。つまり自分の性格やタイプや気質の境界を逸脱すれば、必ずや彼に関する作者のモノログ的な構想を破壊してしまうのである。[バフチン 1995 : 107]

つまり、バフチンは、社会的ポジションや性格やタイプによって一義的に規定され構成された自己から逸脱すること——自分自身であることをやめること——、これがモノログ的な構想を崩すことだという。そして、重要なことは、その逸脱は人間の存在の「単独性」によるのではなく、社会的な「対話性」によるということである。ポリフォニー小説における「対話性」が、モノログ小説におけるような作者の特権性の放棄ということとともに、文化人類学における実験的民族誌に与えた影響はいまさら言うまでもないだろう。しかし、バフチンのいう「対話性」とは、作品に対話を記述すること、つまりインフォーマントとの対話を民族誌にしてしまうことではなかったし、バフチンのいう作者の特権性の放棄とは、インフォーマントたちと共著・共編の民族誌を刊行することとは無縁のものだった。

バフチンのいう「対話性」とは、作品全体の対話的構造（非弁証法的な構造）を指すとともに、日常的な現実の人間生活の基本的な対話的交流を指していた。ドストエフスキーは「小説全体を《大きな対話》として構成した」のであり、この対話が「ついには作品の内部深く、小説の1

つ1つの言葉に浸透して、それを複声的なものとし、また主人公たちの個々の身振りや表情の物真似1つ1つに浸透して、それを歪んだ狂気じみたものとするのである」〔バフチン 1995 : 83〕。

このような「対話性」は従来の言語学ではとらえられないものである。ポリフォニー小説におけることばは、「対話的交流という条件、すなわち言葉の真正な生活の諸条件のもとで不可避免的に生じてしまう、2つの声を持った言葉」〔バフチン 1995 : 373〕であるが、言語学は、ことばを単一のモノローグ的文脈の範囲内で取り上げるために、この複声的なことばと単声的なことばとの区別ができないからである。バフチンは、1つのことばに2つの声があるような複声的なことばの例として、文体模写やパロディや「隠された対話」を挙げている。それらはともに、「発話の指示対象へと向かう方向性と、他人の言葉へと向かう方向性」という二つの方向性をもっているという。そして、（他者のことば以外の）対象指示のみへと向かうことば（第1のタイプ）と、直接話法のような他者のことばのみを指示する言葉（第2タイプ）——第1・第2のタイプは単声的なことばである——とは区別された、文体模写やパロディや隠された対話のように、指示対象と他者のことばの両方へ同時に向かう、第3のタイプのことば（複声的なことば）がポリフォニーの核となるというのである。

バフチンのいう第3のタイプのことばに共通することは、文体模写やパロディに端的にみられるように、他者のことばの「模倣」ないし「反復」である。また、バフチンは、実際の日常生活における対話では、話す者が他者のことばを引き取って反復しながら、そこに新しい評価やアイロニーや自己流のさまざまなアクセントを付け加えて「2つの声をもつ言葉」にしていることが頻繁に起きると指摘している。そこでは、他者のことばとの相互関係はきわめて多種多様な形式をとり、また他者のことばによる歪曲も多種多様であるが、それは差異における他者のことばの「反復」が多種多様なずれを生んでいるからである。ポリフォニー構造では、モノローグ構造とは異なって、自分の声に他者の声が入り込んでいる。ポリフォニー構造においては、他者のことばによる複声性は、明示的に他者のことばを引用・反復している部分にかぎらず、小説全体における1つ1つのことばへと浸透していくとバフチンはいふ。そのような他者のことばの反復が生まれる異物性の保持とそれによる差異は、いわばリゾームととなっているのである。つまり、モノローグ的構想がツリー構造をなしているのに対して、ポリフォニーはリゾームとしての関係の過剰性をもっており、その一つ一つの断片への他者のことば——すなわち、他者の使用の痕跡——は、それぞれが特異性を保持しながらつながっている、ブリコラージュによる「ちぐはぐな総体」をなしているといえよう。

ところで、ここまで述べてきた断片と部品の対比を、レヴィ＝ストロースは、「記号」と「概念」の対比として言い表している。レヴィ＝ストロースは、ブリコールがまず行なう仕事は、雑多に集めておいた道具と材料のちぐはぐな全体との一種の対話を交わして、感性的なものや理性的なものを切り離さずに、いま与えられている問題に対してこれらの資材が出しうる可能な解答のすべてを並べ出すことだといふ。そして、そのことを、「彼〔ブリコール〕の『宝庫』を構成する雑多なものすべてに尋ねて、それぞれが何の『記号』となりうるかをつかむ」と言っている。この「記号」という語は、「概念」と対比で用いられている。そして、レヴィ＝ストロー

スは、エンジニア（近代知）が用いるのは「概念」であるのに対して、ブリコロール（野生の思考）が用いるものは「記号」だというのである。

レヴィ＝ストロースによれば、記号と概念の違いの一つは、「概念が現実に対して全的に透明であろうとするのに対し、記号の方はこの現実の中に人間性のある厚味をもって入り込んでくることを容認し、さらにはそれを要求することさえあるという所にある」〔レヴィ＝ストロース 1976：26〕。

エンジニアが用いる概念は、現実に対して透明であり、資材の集合そのものを更新することによって、事前の計画とでき上がりがつねに一致している。それに対して、ブリコラージュでは、「でき上がりはつねに、手段の集合の構造と計画の構造の妥協として成り立つ」ゆえに、「でき上がったとき、計画は当初の意図（もっとも単なるスケッチにすぎないが）とは不可避免的にずれるのである。これはシュールレアリストたちがいみじくも『客観的偶然』と名づけた効果である。しかしそれだけではない。……計画をそのまま達成することはけっしてないが、ブリコロールはつねに自分自身のなにがしかを作品の中にのこすのである」〔レヴィ＝ストロース 1976：27〕。

ブリコラージュによってでき上がった全体は、記号の不透明性や特異性や「ずれ」が不可避免に入り込んだ「ちぐはぐな総体」となるということがポイントであって、雑多なモノを組み合わせる異種混濁的な全体を創りだすだけでは、ブリコラージュであるとはかならずしもいえない（ブリコラージュという語はそのように使われることが多いが）。重要なのは、断片をどのようにつないでどのような全体をつくるのか、ということなのである。

近代の知もポストモダンの知も、さまざまな出自をもった、いいかえれば脱領土化された断片を用いるという特徴をもっている。とりわけ、ポストモダンの知は、英文学者の富山太佳夫氏の言い回しを借りれば、「方法としての断片」〔富山 1995〕を用いる。それは、理性や自由といった普遍的価値に基づき、すべてを意味づける「大きな物語（grand r?cit, grand narrative, master narrative）」——たとえば植民地主義やオリエンタリズムを正当化していた「文明化」の物語なども「大きな物語」であり、これまで用いてきたことばを使えば、提喩的な想像のスタイルやエンジニアの思考によるツリー状構造をもった物語が「大きな物語」である——への統合という全体化を拒絶し、統合されないそれぞれの断片の間の差異に価値をおき、断片と全体を結びつけるような一切の関係性や共同体を否定する。いわば、脱領土化された「浮遊する断片」をそのまま肯定し（これは、資本主義によるあらゆるモノの商品化＝脱領土化の肯定ともなる）、他との共同体的な関係性から切り離された断片のローカルな「小さな物語」群を「大きな物語」に対置する（したがって、それは多文化主義と親和性をもつ）。アイデンティティを脱構築し、脱領土化による異種混濁性を賛美する構築主義的なポストモダン人類学も、このようなポストモダンの知の一形態であった。

しかし、ポストモダンの知が拒否した「大きな物語」に依拠するモダンの知（近代知）も、脱領土化された断片を用いている。サイドが指摘したように、オリエンタリズムのテキストは先行するテキストから取り出したさまざまな「断片」を組み合わせる創られていたし、ネイションの「伝統」は、近代化の過程でそれまでの慣習や社会的絆が禁止され断片化され脱領土化された

のちに残された「断片」を全体として組み立てることで「発明」されていた。そこで用いられる断片は、それが生きていたローカルな社会的絆から切り離され脱領土化されたものである。そして、「伝統の発明」という矛盾したものの成立の謎として説明したように、押しつけられた「発明された伝統」が受けいられる条件は、それがローカルな生活の場のモノではないという形で脱領土化されていることだった。

このように、近代の知は、あらゆるモノを脱領土化して、その脱領土化によってそのモノの来歴などの特異性を消去し、いわば「部品」化した断片を、全体的なプラン（「大きな物語」）にしたがって、国民国家などのツリー状構造をもつ全体へと再領土化して統合し、その全体のなかで固定された同一的な意味（アイデンティティ）を付与するのである。つまり、近代の知の典型であるオリエンタリズムやナショナリズムといった「大きな物語」が受けいられる条件こそ、ポストモダンの知が称揚する、あらゆるモノの脱領土化なのである。

それに対して、生活の場の知としてのブリコラージュによる断片のつなぎ方は、ポストモダンの知とも近代の知とも違っている。ブリコール知（「生活知」や「実践知」と呼んでもいい）は、ポストモダンの知とおなじように、断片の特異性を消去するようなツリー状構造による全体化に抵抗する。けれども、全体化に抗するには、一切の関係性を拒絶しなくてはならないといったポストモダンの戦略しかないわけではない。断片が他の断片（他者）との関係をもつことは、ツリー状の全体のなかに同一的な意味を付与されて固定されることとおなじではないからである。ブリコラージュとは、そのような全体なしに断片を断片のままつなぐやりかたを指すことばだった。そして「断片」を「記号」としてつなぐやりかたは、特異性を保持しているゆえに可能となる関係性のあり方を示しているのである。そして、それは、バフチンのいう〈対話性〉やドゥルーズとガタリのいうリゾームと同様に、日常的実践そのものを指している。

ブリコラージュが行なわれる生活の場は、近代の知と権力のシステムによってすでに「植民地化」されている。いいかえれば、ツリー状構造の全体にすでに包摂されている。全体化を拒否するポストモダンの戦略は、すでに包摂されていることを見ずにコスモポリタンとしてその外部にいるという幻想によっているか、あるいはその内部でおなじくツリー状の構造をもつ「小さな全体」によって大きな全体に対して異議申し立てをするかのどちらかになる。その異議申し立てはおなじツリー構造に基づいているという点で、近代の知によるものであり、近代の知と権力にとっては根本的な脅威にはならない。そこに見られるのは、自らを他者との関係性から自律した個であるという啓蒙主義的主体の幻想であり、その自律性の幻想は、周囲との関係性を切断していくものとして働いている。それに対して、生活の場における自己は、自分を構成しているさまざまな関係性を「ブリコラージュ」して作られているために、ツリー構造をもつ提喻的なアイデンティティ（種的同一性）にはならず、また、固定的ではないからといってポストモダンの浮遊するアイデンティティにもならず、非同一的な共同体を作りながら、そのなかで特異性を保持しているのである。

生活の場の知としてのブリコラージュは、断片の特異性や記号の不透明性を利用して、自己を包摂しているツリー状構造のなかに横断線や斜線を引き、その全体をセミ・ラティス構造へと変容させる戦術であった。それは、近代の知とおなじように（そしてポストモダンの知とはちが

って)、脱領土化された断片を「再領土化」するが、近代の知とはちがって、国民国家のような「空虚で均質な空間」に再領土化するのではなく、具体的な関係性からなる生活の場に再領土化する。近代の資本主義システムに包摂された生活の場において、脱領土化された断片を再領土化するとき、それは〈顔〉のあるつながりのなかに再領土化されるために、その断片は再び特異性を取り戻すのである。たとえば、大量に生産された複製が多くある商品でも、生活の場における〈顔〉を保持した関係性のなかで消費されるとき、「あの人の使ったモノ」、「あの人と一緒に楽しんだモノ」という来歴によって、他のおなじモノには替えられない特異性をもつことがある。また、お金で買える商品でも、それをかけがえのない人への贈り物とするとき、それは脱領土化された商品ではなく、顔のあるつながりに再領土化されたアウラのあるモノとなる。このように、ブリコラージュの知のはたらく生活の場では、断片の特異性を失うことなく、しかも一切の関係性を拒否することもなく、他者との連帯や関係性をツリー状の全体なしにつくることができるのである。

このようにセミ・ラティス構造を生成していくブリコラージュとしてとらえられた生活の場における「もののやりかた」は、提喩的な想像によるツリー状構造にもとづく近代の知や、あらゆる断片を関係性から切り離してしまうポストモダンの知とも異なっている。しかも、それは、ポストモダンのものと誤解されてきた「変容の政治学」ないし「差異の生きたアイデンティティの政治学」に基盤をあたえるとともに、基本的には支配的言語の「模倣」である「アイデンティティの政治その1」あるいは「約束履行の政治学」を放棄することなしに、そのような自分たちの言語ではない他者の言語に前者の声を響かせて二重化して、それに固執することなしに流用することを可能にするのである。

1. 大きな物語に抗する「小さな物語の連鎖」

民族やネーションを比較的新しく発明されたもの、あるいは構築された虚構ととらえる構築主義は、ナショナリストたちがネーションは自然のように実在するものであり、その伝統は昔からずっと続いていると主張していることを批判してきた。つまり、ネーションが虚構であるということ暴露することによって、ナショナリズムを批判し、ナショナリズムから自由になれるという考えがそこにはあった。けれども、最近のナショナリストは、ネーションが虚構であり、物語であることを認めてしまっている⁽¹⁾。そのようなネーション虚構論にたつナショナリストの代表的な例が、故坂本多加雄氏である。

坂本氏は『歴史教育を考える』という本のなかで、国民を統合するのは民族や言語や宗教などではなく、「物語の共有」だと述べ、国民形成の物語は個人の物語以上にフィクション性が高いと認めながら、つぎのようにいう。

ベネディクト・アンダーソンは国家を「想像の共同体」と呼んだが、その意味ではまさに国家は想像上の存在でしかない。……そこで、「国民は想像の産物に過ぎない」とか「国家はフィクションでしかない」という言い方がなされることが多く、そう発言することで、国家や国民を否定したり相対化できると考える人々が登場してくる。だが、そういう人々の思い込みとは逆に、そうした「想像」が、人々の心中にありありとしたリアリティを伴って厳然と存在していることは否定できない。／少し前のことになるが、アメリカ合衆国が原子爆弾を凶案にした切手を発表したとき、多くの日本人が不愉快な気持ちになった。これは考えてみれば奇妙なことで、広島や長崎の原子爆弾投下は半世紀も前のことであり、しかも被爆者を身内にもたない限り、多くの人々にとって何ら関係のないことだろう。にもかかわらず、多くの人々が好ましからざるものと感じたのは、「おなじ日本人」だからという前提がすでに心の中に存在し、原爆の投下という事実が、その「おなじ日本人」としての国民の物語のなかに組み込まれているからである。（中略）／まったく関係ないはずなのに、感じてしまうリアルな実在感。偏頗であることはわかるのに、知らず知らずのうちに発揮してしまうシンパシー。こうしたものが、実は国民の意識であり、国家の存在ということの一面であろう。歴史教育は、他ならぬこのリアリティの継続のために行なわれるのである。[坂本 1998 : 62-63]

「国史＝ナショナル・ヒストリー」による「想像の共同体」の形成を批判する構築主義とほとんどおなじような言い回しを用いて、大きな物語としての「国民の物語＝ナショナル・ヒストリー」を教育することの必要性を説く坂本氏の議論は、「ネーション虚構論」によってナショナリズムの批判ができると考えていた構築主義者の意図を無効にってしまったわけである。

そして、坂本氏は、大きな物語／小さな物語というポストモダン思想の用語を用いながら、「

小さな物語」論への疑問と「大きな物語」の優位性をつぎのように説いている。

ところで、人間の来歴を明らかにするものが「物語」だという点については同意しながら、それが国家レベルのものと接続することを異様に警戒する論は多い。なかでも大塚英志氏のように、「なんらかの物語を必要とすることは当然」としながらも、「恐れるのは早急に大きな物語を作ろうとすること」だと断じる議論は、ことに若い世代にかなりの影響を与えていることは否定できない。／一方で私的な生活や限られた仲間との交流、さらに仕事での人間関係を支える物語に価値を見出しながら、他方ではそうした生活や交流あるいは人間関係を支え、取り巻いている社会や国家の物語を忌避するという傾向は、どこから生まれてきたものだろうか。（中略）／確かにそうした「小さな物語」を創ることはでき、それは本人や仲間内では大切なものとなるだろう。しかし、そうした「小さな物語」がそれだけで成り立つものなのかどうかは疑問である。（中略）／たとえば、幕末から明治維新にかけて生きた人々を考えてみよう。幕末の時代に、個々の人々の「小さな物語」がそれ自体で成り立つものでないことは明らかだろう。たとえ身の回りの事項に限定して自分の生活を作りあげようとしても、大きな政治・社会・経済の変動は否応なく「小さな物語」を侵食し、完膚無きまでに破壊してしまう。（中略）／大きな物語は危険だから忌避するという態度は、戦後においてわれわれが大きな物語に遭遇しなかったことから生まれてきたものに過ぎない。（中略）／大きな危機が生じたときに、否応なしに大きな物語を考えねばならなくなるのであり、大きな物語自体が危険なのではない。大きな物語と聞いておぞましいと感じるのは、あたかも消防自動車があれば火事は起きないと考えるような、あるいは軍隊を所持するから戦争が起きるとするような、きわめて戦後的心性からくる思考である。[坂本 1998:73-75]

たしかに、ばらばらの「小さな物語」によって「大きな物語」に抵抗するというポストモダンの戦略は、すでに述べたように、〈顔〉のある関係からなる具体的な社会的絆を切り離してしまい、異質化の罠に陥ってしまう。しかし、それにしてもここでの坂本氏の「大きな物語／小さな物語」という用語の使い方は粗雑である。前章で触れたように、「大きな物語／小さな物語 grand récit/petit récit」はリオタール [1986] の用語であり、「大きな物語」とは、理性や自由といった普遍的価値にもとづいた「主体の解放」や「精神の弁証法」といった筋のなかに、すべての物事を統合して意味づけるようなメタ物語を指している。つまり、それは啓蒙主義的な知を正当化する物語であって、身近な出来事を超えた戦争とか国家といった話を意味しているわけではないのである。そして、「小さな物語」もけっして私生活や仲間内の出来事を語るものではない。坂本氏は、リオタールのいう「大きな物語」と「小さな物語」を、パブリック／プライベートという二分法にそのまま重ね合わせているようにみえるが、リオタールのいう「小さな物語」はそのような二分法自体の解体を受けて、一体化された体系や首尾一貫性のない拡散したローカルな物語を指しているのである（この「ローカル」という意味は、身近な〈顔〉のあるつながりを起点とするということだが、空間的に限定されているということの意味しない）。いいかえ

れば、それはいかなる全体や体系のなかにも統合されない、回収を拒否した物語なのである。

そして、坂本氏が「小さな物語」はそれだけで成り立たないといっているのは、それが国家や国民の物語という「大きな物語」によって意味づけられてはじめて意味をもつとしているからである。つまり、坂本氏のいう「小さな物語」は、全体としての「大きな物語」のなかの部分として統合された／統合されるべき物語であって、リオタールのいう、「大きな物語」という全体には統合されない物語とは正反対の意味になってしまっているのである。ようするに、坂本氏の議論にはリオタールのいう「小さな物語」は登場せず、「大きな物語」とそれに統合された諸部分しか登場しない。彼のいう大きな物語と小さな物語の関係は、あくまでツリー構造のなかの類と種の包摂関係でしかないというわけである。リオタールは、そのようなツリー構造が近代（モダン）に属するものとして、その解体を論じていたのだが。

ついでにいえば、そのようなツリー状の包摂関係という枠組みのなかで坂本氏の議論を批判することもできよう。坂本氏の議論では、個々の人々のローカルな物語（坂本氏のいう小さな物語）はナショナルな物語（坂本氏のいう大きな物語）のなかに位置づけられてはじめて意味をもつのであり、そのことは幕末・明治維新时期のような国家の変動期には身近な物語どころではなく、そこにナショナルな物語がいやおうなく侵食してくることによって明らかだというわけである。そこには、ローカルな個々の物語がナショナルな物語に包摂されているという全体-部分の包摂関係が想定されていると同時に、その物語どうしの価値は計量可能なものとされている。いいかえれば、坂本氏のいう物語は、小さな物語がひとつの大きな物語に完全に包摂されているか、無関係のままであるか（フランス人の小さな物語は日本国民の物語という大きな物語とは無関係であるとされる）というツリー構造をなし、その物語の空間は条里空間となっている。

このような坂本氏の図式をみとめるならば、おなじような全体-部分の包摂関係が、ナショナルな物語とグローバルな物語とのあいだにも想定できるはずである。つまり、ナショナルな物語などという小さな物語を大事にできるのは、これまでわれわれがグローバルな物語という大きな物語に遭遇しなかったからというだけであって、地球の環境自体が危機に瀕している状況ではその大きな物語はナショナルな物語をいやおうなく侵食していくだろうと。もちろん、ここでグローバルな物語が個々のナショナルな物語を包摂して意味づけており、ナショナルな物語が個々のローカルな物語を包摂して意味づけているというようなツリー状の包摂関係を主張したいのではない⁽²⁾。ナショナルな物語がグローバルな物語に組み込まれて侵食されるわけではないのと同様に、ローカルな物語は、たとえ危機的状況にあってもナショナルな物語に完全に組み込まれ侵食されるわけではないということを描きたいだけである。実際、個々のローカルな物語は、ナショナルな物語という上位の階梯の物語を経ることなしに、別の国民国家に属するローカルな物語とつながりうるし、グローバルな物語ともつながるのである。そのように組み込まれたり統合されたりはしないような「語りかた」をもつ物語こそ、小さな物語と呼ぶべきものなのである。

つまり、大きな物語／小さな物語の区別が、大きな社会や国家についての出来事を含んでいるかないかということと無関係であり、物語る「やりかた」の違いなのである。そして、その違いは、第4章2節で取り上げたキャロル・ギリガンの「ケアの倫理」と「正義の倫理」の区別としても説明できるだろう。すなわち、ギリガンが区別している2つの倫理のうち、男性に特徴的

な「正義の倫理」は、具体的な生活のなかの場面や関係性と切り離された普遍的な価値にもとづくものだという点で「大きな物語」に相当し、それに対してコンテキスト依存的で物語的な思考様式にもとづき、他者との相互依存関係のなかに自己を位置づけるような女性的な「ケアの倫理」のほうは「大きな物語」に抗する「小さな物語」に相当するといえるだろう。そして、「小さな物語」としての「ケアの倫理」の語りは、エイミーの語りがそうだったように、その対話性とコンテキスト依存性ゆえにけっして完結しないのである。

ところで、ギリガンのこの本は、フェミニストのあいだに意見の対立を巻き起こした問題作だった。シクスーやイリガライの「女性的エクリチュール」論（そしてバトラーの模倣による攪乱という戦略）と同じく、本質主義的な「女性らしさ」を再生産するだけだという批判が投げかけられたのである。ギリガンの本を批判するフェミニストは、ギリガンが社会的要因を無視して、性差を固定的なものとしてしまう本質主義に陥っているという。たとえば、ポストモダン・フェミニストのロイス・マックネイは、ギリガンの仕事について、正義や権利という抽象的な概念（「一般化された他者」）から道徳発達を見る男性的な定義を、ギリガンが女性の道徳判断に特有の特徴とみるもうひとつ別の倫理、すなわちケアと人間相互の関係に基礎を置き、コンテキスト依存的で、関係性と物語（「特定の他者」）に埋め込まれている倫理に置き換えようと試みるものだと要約しながら、ギリガンが女性という観点を一般化した結果、階級や性的指向や人種やエスニシティといった他の観点を排除してしまったといい、「女性という特殊な観点が普遍的なものを表すとする一般化は、多くのフェミニストがギリガンの仕事を望ましくない本質主義へと陥らせるものと見なす、女性の道徳的アイデンティティの非歴史的で没文化的な定義に帰着してしまう」[McNay 1992: 93-94]と批判している。また、社会主義フェミニストのリン・シーガルは、もっと厳しく、『未来は女のものか』という本のなかで、ギリガンが復権しようとした女性の道徳的感受性について、つぎのように述べている。

もし女が男とおなじくらい社会的に高く評価され、特権を享受していたなら、この道徳的感受性も消え失せるかもしれないのだ。社会的な力と自信とに欠ける人々は往々にして、対人関係では、より注意深く、よく気がつき、人を喜ばせたいと願う傾向があるのは、よく知られている事実である。こういった性質は、従属的地位にあるすべての人々に典型的に現れる特質である。……無力な人々はほとんどの社会的状況で差別と虐待に直面する。そしてそういう目に会う機会があまりに頻繁なので、それに対処する必要から、こういう防衛的能力を身につけたのだ。[シーガル 1989: 226]

そして、『未来は女のものか』の訳者である織田元子氏は、その「訳者あとがき」で、シーガルは、ギリガンが評価している「ケアの倫理」を「社会的劣位によって発達せざるをえなかった性質にすぎない奴隷の美德」だと言っていると要約している。しかし、ギリガンの本に出てくる女性たちが語っているケアの倫理を、社会的劣位にあって差別と虐待に直面してきたために発達せざるをえなかった「奴隷の美德」であるとするのは、植民地化によってすべてが創られたという議論になってしまい、植民地化による影響ということをあまりにも過大に評価しすぎて、女

性＝奴隷をまったく無力で受動的な存在として理解してしまうことになる。シーガルのいう「奴隷の美德」は、オリエンタリズムや植民地主義におけるネイティブの特質についての記述によく似ているが、シーガルがそれを評価しないのは、その特質が自律的な「啓蒙主義的主体」と相容れないものだからであり、その点もオリエンタリズムによく似ているのである。

シーガルと織田氏が「奴隷の美德」として切りすてた特質は、たしかに従属的地位に甘んじて適応したためのものといえるかもしれない。しかし、その「適応」のプロセスは「抵抗」のプロセスでもあったし、それゆえに、割りふられた「囲いこまれた空間」を関係性の広がりのある流動的な場にするのできるのである。シーガルらがそれを見逃しているのは、「大きな物語」に依拠したモノマニア的想像のせいであり、それゆえに断片的で挿話的なエイミーの完結しない「小さな物語」を「奴隷の美学」だとして否定してしまうのである。

すでに述べたように、全体化の物語に抗するために「小さな物語」に閉じこもるというポストモダンの戦略は、一切の関係性を断ってしまうという弊害をとめないがちであった。けれども、重要なことは、「小さな物語」は挿話的で完結していないがゆえに、もともと「それだけでは成り立たない」ものだということである。しかし、それは、坂本多加雄氏がいうように、「大きな物語」に統合されるべき部分（「部品」）なのだということにはならない。小さな物語は、それ自体「断片」として他の小さな物語へと連なっていく、物語の連鎖ないしネットワークをつくっていく。その「小さな物語」の連鎖（ネットワーク）は、普遍的な価値による抽象的な「大きな物語」とは違うものである（ネイションという「想像の共同体」が、換喩／隠喩的關係を延長することで想像される共同体と違うものであるように）。そして、重要なのは、身近で具体的な関係性から延ばされていく「小さな物語」の連鎖は、他者の記憶や体験をかたどるための物語のネットワークにもなっていくということである。そこでは、他者の語りを、これまで自分が近い関係性から紡いできた「小さな物語」の連鎖へとちぐはぐにつながることによって、共有の経験とすることができる。そのような「小さな物語」の連鎖のもつ横断性に、新たな普遍性を見出すことこそ、重要なのである。

「小さな物語」の連鎖やネットワークがどう生成されていくのか、近い関係から延ばされていく「小さな物語」の連鎖が他者の記憶や体験を象るための物語とどのようにつながっていくのかを考えるにあたって、参考になるのが、ヨネヤマ・リサ（米山リサ）氏が「記憶の弁証法——広島」という論文〔ヨネヤマ 1996〕のなかで論じている「語りの余白」である。米山氏は、広島の被爆の語り部（証言者）である沼田鈴子さんの語りを取り上げ、彼女の語りの幾重にも重なる知の表層において、想起されなかったことが「記憶の空白点」として言及されていることに注目している。

すなわち、沼田さんの語りには、戦地へ赴いた婚約者の帰りを心待ちにして出勤した朝、エノラ・ゲイ号が間近に接近していた事実を知らなかったこと、原爆投下後、片足切断の手術を受け、家族の励ましによって「生かされた」とときには、婚約者がすでに1カ月前に戦死していた事実を知らされていなかったこと、そして、証言活動をはじめた後の生き方を語る時、「日本帝国陸軍の第五師団11聯隊が1400人も中国人住民を虐殺したマレーシアのイロンロン村を訪れたときの様子が、おなじ時、別の場所で、『何も知らずに』南京陥落やシンガポール陥落

を祝う提灯行列に参加していた、ひとりの軍国少女としての自分の過去の記憶と並置されて語られる」〔ヨネヤマ 1996: 14〕といった「語りの余白」があると、米山氏は指摘する。

自己の被爆体験だけを語りがちな証言が多いなかで、沼田さんは、日本の侵略戦争や植民地加害についても語ることでできる数少ない被爆者として、マス・メディアや革新的教育者から評価されてきたという。つまり、坂本氏の言い方では、「小さな物語」を超えた「大きな物語」を語ることでできる語り部ということになるだろう。しかし、沼田さんは、坂本氏の言うような意味で、「小さな物語」を、それに一元的な意味や方向性を与える「大きな物語」のなかに位置づけているわけではない。米山氏は、沼田さんに対する、公式の歴史で削除され欠けている部分の空白を埋めてくれることへの期待に反して、「沼田のような証言者が戦争や植民地侵略の加害の歴史に言及する場合、それは明証化された知識、あるいは国民国家の歴史叙述において既に意味づけをされた過去の出来事として述べられているわけではない」と述べ、つぎのように続けている。

想像もしていなかったエノラ・ゲイ号の接近、婚約者の予期していなかった死、国民的祝賀の背後にあった何百万人も中国人の殺戮、といった出来事に言及する沼田の語りは、自明の現実には、これを超えた、ときには想像さえつかない複数の外部性がありうることを示唆している。そうすることによって聞き手を不安にさせ、知の完結性そのものに懐疑的な態度を促すものだといってよい。〔ヨネヤマ 1996 : 15〕

つまり、沼田さんは、実態としての過去を再現する完結した歴史記述というものがあるという視点にたって、歴史の明証化された知識のなかの空白を埋めることでそれを完結させたのではなく、物語のなかで、「知の不在そのものに気づかなかった過去として、すなわち記憶の空白点として」〔ヨネヤマ 1996: 16〕語られる、「語りの余白」を付け加えたのだと、米山氏はいう。この「余白」は、意味が確定しないでぼんやりとしている周縁的な部分で、ぼんやりとしながら外部とつながっていくような部分という意味だろう。そして、この「語りの余白」こそ、さまざまな他者の記憶の語り（「複数の外部性」）とをつなぐ接合点となるのである。より正確に言えば、沼田さんの語りにおいては、自分が知らなかった「知の不在」は、他者の語りや記憶によって（ジグソー・パズルで境界線が見えなくなるように）事後的に埋められているのではなく、他者の記憶の語りとの接合点が「記憶の空白点」として見えるようにちぐはぐにつながれている。いいかえれば、他者の記憶の語りと接合された箇所が「記憶の余白」として語られているのである。たとえば、片足切断という大変な手術を受けたとき、すでに婚約者は戦死していたと語るのではなく、その戦死を知らなかったと語ることによって、その「語りの余白」は、それを知ることになった他者の語りとのつながりを示すことになる。その「余白」の存在が、沼田さんの語りを自己完結した「大きな物語」ではなく、それに抗する「小さな物語」の連鎖＝ネットワークを生成していくような語りに行っているというわけである。

身近な出来事や趣味の一致した仲間と趣味だけの話をするのが「小さな物語」ではない。というより、そのような余白のない話は「物語」とも呼べないだろう。けれども、日常的で身近な

出来事を語る場合でも、人と人との〈顔〉のあるつながりからなる生活の場においては、その関係性による親近性を延長する想像（それを「社交性」と呼んだのだった）によって、他者の経験の語りとの結節点としての語りの余白が生まれる。その余白やそれが示す〈顔〉のあるつながりを抑圧し排除したときに、「小さな物語」は小さく完結してしまい、「大きな物語」とおなじ構造をしたものになって、そのなかに一元的に位置づけられる「部品」となってしまうのである。そして、そのような排除は、坂本氏の議論だけではなく、沼田さんの語りを侵略戦争の加害をも語るものとする革新的なマスメディアや教育者のとらえかたにも見られることであった。沼田さんが、シンガポール陥落の提灯行列に加わっていた頃に起きていたマレーシアのイロンロン村の虐殺を知らなかったと語るとき、「日本の侵略戦争」という完結した「大きな物語」に統合されるべき部品として語っているのではなく、戦後になってイロンロン村を訪れたときに聞いた他者の記憶の語りを接合したことによる「余白」として語っているのであり、それは、婚約者の戦死を「余白」として語っているのとおなじである。婚約者の戦死が、「日本を防衛するために死んだ尊い犠牲」ということを意味する部品にはならないのと同様に、イロンロン村の虐殺も「日本の侵略加害」を意味する部品となることを拒んでいる。

つまり、この「語りの余白」とは、自分の語りのなかに浸透している「他者の声」の微なのである。いいかえれば、そこにはバフチンのいうポリフォニー構造がみられる。その他者の声は、自分の経験したことについての語りにおける自分の声にまで浸透していき、ひとつひとつのことばを二重化していく。「小さな物語」の連鎖やネットワークは、このような特定の他者の声との対話性によってポリフォニー構造を生みだすとともに、リゾーム的なポリフォニー構造においてつながっていくのである。そして、それこそがモノローグ的なツリー構造をもつ大きな物語となることを拒んでいるのだ。

ネオ・ナショナリズムに反対する革新的知識人たちが、この物語の違い、すなわち「余白」となる断片——特定の他者の断片的な声——が、大きな物語に統合される部品となることを拒みつつ、他のひとつひとつのことばをも二重化していくということを理解しないうちは、「祖父たちを辱めるな」という、身近な小さな物語のようにみえる物語を喚起しようとしているナショナリズムの言説の蔓延を阻止できないだろう⁽⁴⁾。

注

(1) ここで取り上げる故坂本多加雄氏以外にも、たとえば佐伯啓思氏もつぎのように述べて、ナショナル・アイデンティティが創られたフィクションであることを認めている。

確かなアイデンティティなどというものがはたしてありうるのかどうかという問題は常にについてまわるし、カルチュラル・スタディーズ論者がしばしば主張するように、ナショナル・アイデンティティなどという観念は常に「作り出されたもの」だといっておいてもさしつかえない。だが、ここで確認しておきたいことは、たとえ「作り出されたもの」であるとし

ても、そのような「フィクション」を想定できないとすれば、国際社会で確かな立場を取ることでもできなくなってしまう、ということなのである。〔佐伯 2001 : 74〕

このように、ネイションを「虚構」とするナショナリズムは、それが他のフィクションより優位にたつ重要なものだと主張するものである。

(2) ネイション虚構論に立つナショナリストは、ネイションや国家の特権性を、国民国家が、類一種一個という包摂関係の中間項である「種」のなかの最も上位の階梯のものであることに求める場合が多い。たとえば、佐伯啓思氏は、家族という「われわれ」がその外にあるコミュニティや企業や学校という集団を前提とし、企業やコミュニティの集団意識はその外部にある国家といういっそう抽象的な「われわれ」意識を前提とし、国家という「われわれ」の意識はその外部にある「世界」や「人類」という「われわれ」意識によって限定されていると述べた後、「国家意識」（ナショナル・アイデンティティ）の特権性をつぎのように述べている。

ところが「国家意識」がいささか特異な位置に置かれるのは、まさにその点においてである。つまりその先がない、言い換えれば「世界」や「人類」を相対化するものが存在しないからなのである。「世界」や「人類」という「われわれ」意識を確固としたものとするその外部は存在しないのである。それゆえ「世界市民」や「人類」の意識はきわめて希薄なままに放置されるしかない。「世界市民」や「人類」という次元で、人々は「われわれ」意識を構想し、まして実感することはきわめて困難なのだ。その結果として、事実上、国家が「われわれ」意識の最も重要な結節点とならざるをえない。〔佐伯 2001 : 283-284〕

この議論は、人類—中間集団—個人という「類—種—個」のツリー状の包摂関係を想定して、その中間集団のなかで、国家が最も上位だという「事実」に、国家の特異性を求める議論であるが、たとえば企業という中間集団の「われわれ」意識が多国籍企業においては、国家に包摂されないなど、そのさまざまな中間集団をツリー状の包摂関係のなかに一義的に位置づけることが実際には困難であることから、この議論の苦しさは明白だろう。また、「文明の衝突」論における文明圏や「帝国」論といった最近の議論では、国民国家から中間集団の最上位のものという位置を奪ってしまっている。そのときに、「文明」ではアイデンティティが希薄だという議論を持ち出しても、それは、原初的紐帯の受け皿になるには「国家」は抽象的でアイデンティティ意識をもつには希薄すぎるという議論の反復でしかない。

(3) ギリガンのいう「ケアの倫理」は、前章で紹介したように、シクスーが、「女性は他者の存在を認める」から「今日、エクリチュールは女のものである」〔シクスー 1993 : 144〕とやっていることにも通じている。

(4) 上野千鶴子氏の「『記憶』の政治学」という論考〔1998〕は、実証史的な「反省史」か

ら被害者のオーラル・ヒストリーへの転換という視点から、この問題点に接近しているように見える点で貴重なものだろう（次章で触れる問題点はある）。ただ、その「被害者のオーラル・ヒストリー」に「加害者のオーラル・ヒストリー」をどのようにつなげていくかが問われているように思う。ここでは、そのようなつなげかたの一例として、次章で触れる大岡昇平氏の『レイテ戦記』を挙げておくにとどめておこう。

2. 奴隷たちの日常的抵抗と共同体

織田元子氏は、ギリガンのいう「ケアの倫理」を否定的な意味で「奴隷の美学」と呼んだが、奴隷貿易によって生まれた土地から切り離されて、アメリカというまったく違った環境に置かれ、苛酷な奴隷労働という抑圧された状況に直面したアフリカ人奴隷たちは、その状況を生き抜くために、まさに「ケアの倫理」や「野生の思考」を用いたのである。アフリカ人奴隷たちは、そこで新しい生活様式や文化を編み出さなければならなかったが、それはある意味では新しい環境への「適応」や「対応」でもあった。しかし、かれらはたんに受動的に適応したのではなく、それはそのような状況への抵抗でもあった。では、アフリカ人奴隷たちが具体的にどのように抵抗したのか、それを見ていこう。

まず、奴隷制度の下での苛酷な抑圧に対して、かれらは、当然のことながら、実際に物理的な力を用いて血を流しながら戦った。ブラジル奥地の逃亡奴隷たちによる「黒人共和国」（キロンボ、なかでもペルナンブーコ地方のバルマーレスは、17世紀初めから1694年に滅ぼされるまで約1世紀続いた）、ジャマイカの逃亡奴隷たちによるマルーン戦争（第1次1734年、第2次1795年）や、唯一成功した戦いとなったハイチ革命（1791～1804年）、アメリカ合衆国南部におけるナット・ターナーの反乱（1831年）などの奴隷の反乱などがそのような戦いの例として挙げられる。

しかし、そのような正面からの戦い以外にも、抵抗のやりかたはあった。それが、隠れた抵抗、とらえがたい「日常的な抵抗」である。たとえば、故意に作業をゆっくりとしたりするサボタージュ、愚かさや無知や子どもっぽさを装うこと、仮病、わざと怪我をすること、盗みやちよるまかし、逃亡、自殺、中絶などである。それらは、プランテーションにおける効率や規律、生産性への抵抗であった。シドニー・ミンツは、藤本和子氏のインタビューに答えた本の『聞書アフリカン・アメリカン文化の誕生』のなかで、抵抗というものがすべて物理的な力をとまなうものと考えるべきではないと述べて、つぎのように言う。

これら [ナット・タイラーの反逆などのたたかい] のほかにも、隠れたたたかい、とらえがたいたたかいが無数にあった。わたしたちがその意味を容易には理解できない種類のたたかい——仮病、自殺、サボタージュ、人工妊娠中絶、愚鈍をよそおうこと、毒物を使うことなどによる闘争。非人間的な社会の仕組みに圧迫された絶望的な状況のなかで、なんとか正気を失わずに生き延びるため、さまざまな手段を使い、かれらはたたかった。／すべての抵抗が暴力をとまなうものではなかったことは重要な点だね。非暴力の抵抗は抵抗と見なされないこともあり、それは頑固さ、無知、怠惰などという言葉で片づけられてきた。奴隷自身がそれを抵抗として意識していなかったとしても、やはりその本質からいえば、抵抗と定義されるべきたたかいもあった。

[質問] たたかいの手段の本質はどのようなものだったといえますか。

かれら自身の生活の形をつくりあげるのに役立つ手段をえらぶ、という意図だろうね。かれらの態度は開かれたものだったから、先祖から継承したもので保持できるものは保持しながら、同時に自らの伝統の外にあるものでも、役に立つものならどんどんとり入れた。そうした抵抗と適応の総体的なプロセスを見ることこそが、アフリカン・アメリカン文化研究の中心的な課題だといえるね。[ミンツ 2000:36]

ミンツは、これまで抵抗とされていなかった「日常的抵抗」を「抵抗」として認めることが重要なのだという。そのような実践を「抵抗」とみなさないと、たまに起こる少数の武器を手にした抵抗者以外の大多数の奴隷たちは、ただ受動的で従順に運命に従っていたことになってしまうからである（これが「奴隷のように」などというときの奴隷のイメージであるが）。

けれども、ミンツのように、「奴隷自身がそれを抵抗として意識していなかったとしても、やはりその本質からいえば、抵抗と定義されるべきたたかいもあった」と、本人たちが意識していないことを「抵抗」と呼ぶことには問題があるという批判は当然でてこよう。つまり、研究者が外から抵抗と解釈することは、「物言えぬサバルタン」に代わって「表象＝代弁」という、上からの権力を用いているのではないか、という批判である。そのような批判は、「だれが『抵抗』と認定する権利があるのか」という問いと結びついているが、その問いにはあらかじめ「当事者」だという答えが用意されていて、研究者がその認定の権利を独占しているのは、オリエンタリズムに見られたような「他者について書く者／書かれる他者」という力関係を温存することになるというわけである。

しかし、そのような批判には、近代の支配システムに包摂されているのは、現地の（ネイティブの）「当事者」だけで、研究者自身はそのような包摂からあたかも免れているという、隠されたもうひとつの前提がある。つまり、研究者自身は当事者ではないという前提である。すでに述べたように、ド・セルトーの「戦略／戦術」の区別の利点は、現にある力関係の格差を否定することなく、研究者も植民地化された地域のネイティブとおなじ地平に立てるということにあった。世界システムの中核諸国の中産階級ないしエリートである研究者も、ある場面では、自分に固有の場所を与える「空間の分割」によって、「ある一定の場所からの一望監視という実践を可能にし、そこから投げかける視線は、自分と異質な諸力を観察し、測定し、コントロールし、したがって自分の視界のなかに『おさめ』うる対象に変えることができる」という「戦略」を用いながらも、他の場面では（言説や商品の消費者として）、「自分にとって疎遠な力が決定した法によって編成された土地、外部から押しつけられた土地でなんとかやっていかざるをえない」のである。

つまり、そのような「戦術」を用いている場面では、研究者も程度の差こそあれ当事者なのだという前提にたてば、研究者が他者の日常的実践を「抵抗」として記述することは、支配システムに包摂されたり抑圧されたりしている状況から身を離して上から認定するという権力を行使している（「戦略」を用いている）のではなく、おなじように包摂されている者どうしのあいだで

、それぞれの置かれた生活の場でなんとか戦術を用いるそのやりかたの教え合いや交換をしているのだといえよう（もちろん、すべてがそういえるわけではないが）。そのような「贈与」となるために必要なのは、自分がかれらが置かれている状況と無縁の固有の場所から権力を行使する立場にいるから、その権力の行使を抑制し、かれらのエンパワーメントをすべきだという「良心的な」姿勢ではなく（それはオリエンタリズムの「啓蒙主義」とほとんど変わらない）、自分の置かれている力関係の格差を含んだ関係性の延長上に〈顔〉のある他者を置くという想像であろう。

日常実践として行なわれる「抵抗」は、ミンツも示唆しているように、「抵抗」と「適応」とが区別できないような、「抵抗」と「適応」が一緒になった総体的プロセスとしてある。それらは、これまでは「頑固さ、無知、怠惰などという言葉で片づけられてきた」り、せいぜい「適応」としかとらえられてこなかった。そこに明白な「抵抗の意図」や「目に見える変化や成果」が見えなかったからである。しかし、研究者がそのような日常実践を「抵抗」とか「適応」と解釈するとき、そこに「変革の意図」を判定基準として入れるならば、人びとを、自覚した近代的啓蒙主義的主体としてみていることになるというばかりか（あとで紹介するジェームズ・C・スコットの「日常抵抗論」はそのような難点をもっている）、抵抗や適応といった区分が明確にできるという近代理性にたった「解釈」となるだろう。

ここで、日常的な実践を「抵抗」と呼ぶものは、それが「抵抗と適応の総合的プロセス」であり、それは、「かれら自身の生活の形をつくりあげるのに役立つ」手段ならどんなものでも選ぶという、ブリコラージュ的な「戦術」なのであって、研究者が近代理性によってあらかじめ全体的な物語を「分かっている」、個々の行為の「結果」を全体的な物語に位置づけてその意味を「抵抗」と解釈するというのではない。そのような近代理性からは見えない、〈いま・ここ〉の効果としての「ラディカルな変革」――すなわち、ツリー構造をセミ・ラティス構造に変容させること――を指して、「抵抗」と呼んでいるのである。そして、そのような「抵抗と適応の総合的プロセス」は、奴隷たちによる文化の創造でもあった。

奴隷たちは、非人間的なプランテーションの抑圧体制のなかで、さまざまな手段を臨機応変に使ってなんとか生活の形をつくりだしていた。そこでは、抵抗がそのまま適応となっていた。たしかに、適応と区別できないような抵抗の実践は、暴力的な抑圧の体制に直接的な打撃を与えるようにはみえないかもしれない。そのような戦術は体制を維持させることになるだけだとも言われてきた。しかし、ジョン・フィスクが『抵抗の快楽』のなかで言うように、「この意見をつきつめていけば、弱者が苦しめば苦しむほど、事態は〔ラディカルな変革に〕好都合になるといっていることに」なるだろう。しかも、ラディカルな変革が見える形でもたらずわけではないブリコラージュ的な戦術は、すでに述べたように、ツリー状の支配構造を「かれら自身の生活の形」にあったセミ・ラティス構造に変容させていくという、真にラディカルな変容をもたらすのである。

それに対して「来るべきラディカルな変革を遅らせるだけだ」などという、全体を見通すような想像、すべてを見通すような全体的なプランから意味づけるモノマニア的やりかたは、これまで述べてきたように、〈いま-ここ〉の生活の否定でしかない。また、それは同時に、ツリー状構

造をセミ・ラティス構造に無意識のうちに（すなわち生活のために）変容させるという、〈いまここ〉でなされているラディカルな変革を見落としていることにもなる。

見えにくい日常的な抵抗の典型例が、支配する側から押しつけられた「愚か者」や「子どもっぽさ」といったイメージを模倣し反復することによる「抵抗」だろう。白人たちは、奴隷たちを「従順」で「子どもっぽく」、自分の愚かさを自覚しており、自分より優れた主人たちに忠実であり、保護されていることで幸せを感じていると信じたがっていた。そのような従順な黒人奴隷を「サンボ」というが、奴隷の大多数は「サンボ」で、反乱を起こしたり逃亡したりする反抗的な奴隷（「ナット・ターナー」）は少数だというわけである。しかし、実際には、奴隷たちは多数の「サンボ」と少数の「ナット・ターナー」という2種類からなるわけではなかった。実際、ナット・ターナーは、主人の目には忠実で従順な奴隷、すなわち「サンボ」だったという。

また、ハイチ革命の指導者だったトゥサン・ルヴェルチュールは、主人に忠実な奴隷として、蜂起に参加するときに自分の主人にお別れの挨拶をしている。その忠実ぶりは、けっして主人の目をごまかす偽装ではなかっただろう。奴隷たちは、自分にとって有利な状況を作って生き抜くために、臨機応変に「サンボ」にも「ナット・ターナー」にもなったのであり、どちらかが「本当の自分」であったわけではない。それに、実際問題としても、ふだんはサンボとして、自分たちの食料を作る畑を与えられてそこで農耕を覚えたり、主人の信頼をえてプランテーションの外の市場に作物を売りに出掛けられようになったりしなければ、逃亡も外での仲間作りもできないだろう。そして、そのような逃亡や反逆も、プランテーションに残った「忠実な」奴隷たちのネットワークによる支援なしには不可能だったのである。

抑圧された状況で「生き抜く」ために、利用できるものはなんでも利用して新しい生活の形を創造していたアフリカ人奴隷たちが「先祖から継承したもの」を用いた例としては、宗教のほかにはフォークロア（口頭伝承）が挙げられるだろう。奴隷たちは、日没後などに語り合ったり、子どもに話を聞かせたりするとき、アフリカ起源のアナンシ物語に代表されるトリックスター（悪知恵の働くいたずら者）の伝承をクレオール語で語り直していた。西アフリカには、ヨルバのエシュヤダホメのレグバといった神や、蜘蛛やウサギの姿をしたトリックスターの物語があるが、黒人奴隷たちは、他のさまざまな話のなかでもとりわけトリックスターの物語を好んで語ったり、新しく創ったりした。たとえば、ハイチでは、蜘蛛であるアナンシを主人公としたつぎのような話が語り継がれている。

アナンシの悪知恵にすっかり頭にきた大統領は、「アナンシよ、余は貴様の馬鹿騒ぎにはもう飽き飽きした。余に貴様の間抜け面をけっして見せるな」といって、大統領官邸からアナンシを追放しました。数日後、アナンシは大統領が街に姿を現したのをみて、頭を石灰焼き窯の扉の中に突っ込んで大統領を待ち受けました。道にいた人びとは皆大統領を見ると帽子を取ってお辞儀をしました。石灰焼き窯のところに来ると、アナンシの尻が突き出ているのをみて、「私にお辞儀をしないのはだれだ。だれの尻だ」とどなりました。アナンシは窯から頭を出して、「お辞儀をしなかったのはアナンシめの尻でございます」と言いました。大統領は、「アナンシめ、お前は私を尊敬しとらん」と怒鳴ると、アナンシは、「閣下、私め

は閣下の仰せのとおりに、つまりけっして私の間抜け面で閣下のお目をけがさぬようにいたしたまででございます」と言いました。大統領は「アナンシよ、お前の間抜けぶりにはほとんどあきれた。服を着ていようが裸であろうがお前を二度と見たくない」と言うと、アナンシは立ち去りました。けれども、翌日大統領が街にやってくるのを見たアナンシは、服を脱いで魚を捕る網をかぶって大統領の前に現れました。それを見て大統領は「アナンシ、余は着衣だろうが裸だろうが、お前を見たくないといったではないか」と叱りつけました。アナンシは「はい、私はあなた様を尊敬申し上げます。私は服を着てはいませんが裸のままにいまするわけでもありません」と答えました。大統領は「アナンシ、今度ハイチの土の上でお前を見たら、お前は銃殺だ」と申し渡しました。そこでアナンシは、船でジャマイカに渡り、靴を一足買ってその中に砂を詰めて履いて、ハイチに戻った。船がポール・オー・フランスの港へ着くと、はしけのところに大統領が立っていました。「アナンシ、私の言ったことを忘れたか」と大統領が叫ぶと、アナンシはそれに答えて、「はい存じております、パパ。私はそれをきちんと守っております。私はジャマイカに行って靴の中に砂をつめて参りました。だから私はジャマイカの土の上を歩いているので、違反していないと存じます」。〔山口 1971より〕

これとおなじような話は西アフリカにもあり、ここでは、トリックスターの相手となる登場人物は、独立後のハイチ共和国を反映して大統領となっているが、西アフリカでは王や至高神であり、また、プランテーションのなかの奴隷コミュニティでは、おそらく白人プランターが登場していただろう。ただ、これをたんに「アフリカ文化の残存」としてのみ見るべきではない。プランテーションの黒人奴隷たちは、聖書の物語やシンデレラなどのヨーロッパの民話やさまざまなアフリカの神話や神々をトリックスターの物語に作り替えており、アナンシは、アフリカン・アメリカン文化を象徴するような地位を与えられている。白人のキリスト教の神父たちからは、トリックスターであるアフリカの神々は「悪魔」として排斥されていたが、にもかかわらず（あるいはそれゆえにこそ）、プランテーションの黒人奴隷たちは、それらのトリックスターに自己を重ね合わせていったのである。

なぜ、アナンシ物語のようなトリックスターがアフリカン・アメリカン文化で中心的地位を占めたのかといえ、ひとつには、トリックスターたちが至高神や王などの従者であり、主人に仕える奴隷とおなじような地位にあるため、自分たちをそれに重ね合わせやすいということがあっただろう。さらに、より根本的には、そこで語られるトリックスターの行為が現実の「日常的抵抗」を表すものだったからだろう。アナンシ物語を代表とするトリックスターの物語は、アフリカン・アメリカン文化では、強大な支配者である白人プランターやプランテーションの監督者の下で抑圧されつづけ、自分を「愚か者」「怠け者」であることを認識せよと教え込まれた黒人奴隷たちが、語りによる笑いのなかで、「愚か者」「怠け者」であることがそのまま「勝利者」や「賢者」となることを示してくれるものだったのである。

先に、奴隷たちの日常的な抵抗として、白人たちが自分たちに押しつけた「愚か者」や「怠け者」という烙印や「サンボ」のイメージを利用するという「抵抗」の仕方を挙げたが、アナン

シはこのような現実の抵抗のモデルとなるものだった。そのような抵抗は、「愚か者やサンボを装う」ことによる抵抗であるともいわれる。しかし、この「装う」という言い方には注意が必要だろう。内面は「ナット・ターナー」であるが、そのような「真の自己」を隠して外面は「サンボ」のふりをするという意味合いをもってしまふからである。そのような「内面」と「外面」の分裂という見方は、近代の啓蒙主義的思考が創りあげたものだろう。つまり、そこには「外面＝シニフィアン」と「内面＝シニフィエ」とが一致し、「外面＝シニフィアン」が透明になってそのまま「内面＝シニフィエ」を表すのが理想とされ、一致せずに分裂している場合は、「外面＝シニフィアン」が偽なのだという思考がそこにはある。しかし、さきに述べたように、奴隷たちは生き抜くための術として、臨機応変にサンボにもナット・ターナーにもなるのであって、そのどちらかが「内面」に秘められた「真の自己」というわけではなかった。そして、アナンシ物語でも、アナンシは「内面」の「賢者」という自己を隠して「愚か者」のふりをしていたのではなく、表面的な行為（外面）そのものがアナンシの「愚かさ」と「賢さ」を同時に表していたのである。たとえば、石灰焼窯に頭を突っ込んで尻を出しているアナンシの姿は「愚か者」そのものであるが、それがそのまま大統領を「愚か者」に見せてしまう賢さとなっているわけである。そして、その行為は、大統領の言葉に「愚かなほど」忠実な行為となっていると同時に、大統領へのからかいや反抗にもなっているのである。そこには、内面と外面の区別などなく、したがって内面と外面の分裂もない。

つまり、奴隷たちが日常的現実のなかで他者から押しつけられた「愚か者」というマイナス・イメージをもつ「サンボ」を演じなければならず、それは自己嫌悪をもたらす行為にちがいないという解釈も、近代的な人間像を基準とした解釈でしかないだろう。アナンシ物語のなかで起きている、「愚か者」を装うことがそのまま「賢者」へと転化し、支配者である白人こそが「騙される愚か者」となるという逆転においては、それにとまなう笑いがあるだけで、そのような自己嫌悪は生じなかつただろう。

そこに見られるのは、他者が自分たちに押しつけたマイナスのイメージに対して、対抗的に別の肯定的な自己イメージを提示するのではなく、それをそのまま反復し模倣することによって、マイナス・イメージを他者に投影して自己のアイデンティティを不動のものにするという近代のアイデンティティの確立のしかたそのものを解体してしまうという抵抗のやりかたである。

ところで、「日常的抵抗」論者の代表者であるジェームズ・C・スコット [Scott 1985] は、奴隷たちが愚鈍を装ったり「サンボ」を演じたりするように、支配された民衆による、怠惰や見せかけの同意や無知を装うこと、そらとぼけること、隠れて嘲笑することといった日常実践を「抵抗」としてとらえ、それを「隠されたトランスクリプト hidden transcript」（権力者の眼からみえない舞台裏での語りや態度を指しており、「かげに隠された意思表示」といった意味か）と呼んでいる。スコットのいう日常的抵抗は、近代のエコノミーに包摂され、いやおうなくそれに同化させられている人びとが、かげで主人を嘲笑することに代表されるように、表面的にはそれに同意していように装いながらも、内面的にはモラル・エコノミーにもとづいてそれを拒否するという主体性を保持しているというものである。ようするに、その抵抗は、「面従腹背」ともいいかえられるものであり、「面＝外面」では同意を装っているが、実は「腹＝内面」では首尾一貫

した同一性をもつ主体を保持しているのだということが前提とされている。けれども、すでに述べたように、そのような内面と外面の区分とそのあいだの背反は、近代の啓蒙主義的主体に特徴的なものであって、アナンシによって表される愚か者の装いは、「内面」での反抗を隠すものではなく、それ自体が抵抗となっているものだった。

アフリカ系アメリカ人の思想家W・E・B・デュボイスは、『黒人のたましい』（1903年）のなかで、他者＝マジョリティである白人の基準、ステレオタイプ化されたイメージを通して否定的にしか自分を見られないという黒人たちの意識を「二重意識」と呼んでいる。デュボイスはつぎのように言う。

アメリカの世界——それは、黒人に真の自我意識をすこしもあたえてはくれず、自己をもう一つの世界（白人世界）の啓示を通してのみ見ることを許してくれる世界である。この二重意識、このたえず自己を他者の目によってみるという感覚、軽蔑と憐びんをたのしみながら傍観者として眺めているもう一つの世界の巻尺で自己の魂をはかっている感覚、このような感覚は、一種独特なものである。〔デュボイス 1992: 15-16〕

この「二重意識」という感覚も、都市において出現しつつあった黒人エリートたちや、解放されて奴隷の共同体を離れて都市で暮らす黒人たちが、固有の場所を与えられることなしに、自分はそのから排除されている、他者の法やエコノミーの支配する世界（「他者の場所」としてのアメリカ）において、他者から与えられた否定的なアイデンティティの意味と同時に、それを否定的なものとして測定する他者の基準をも内面化していったことを示している。つまり、皮肉なことに、アフリカ系アメリカ人たちが白人たちの価値基準で自分たちを見て「黒人であることを嫌悪」するようになったのは、奴隷制が廃止され、プランテーションにおける奴隷たちの共同体が解体して、アナンシ物語のようなフォークロアが衰退していったからだったといえよう⁽⁵⁾。

その一方で、この都市で暮らすアフリカ系アメリカ人たちの二重意識の苦悩がアフリカ系アメリカ文化を生んだという言いかたもされる。たとえば、ブルースについて、音楽評論家の三井徹氏は、『黒人ブルースの現在』のなかで、それが奴隷解放後、つまり奴隷共同体の解体後の「個人」となった黒人たちによってはじめてそのような創造が可能となったと述べている。

黒人が奴隷ではなく、アメリカ人という自由人になる。ところが自由人であるのに抑圧を受ける。そこではじめてブルースは生じはじめる。……それまでの黒人は奴隷共同体の一員であり、孤立はしていなかったのだけれども、その生活の前提が奴隷解放によってくずれ、その結果、黒人は孤立し、一本立ちした。1人のアメリカ人として、新たに独立した一個人として孤立した。……自由の身でありながら、その自由が抑圧されている。そこでブルースは生まれる。奴隷共同体にひきこもっていたときには、根本的に、ワークソングやダンスなど共同体音楽しか存在しなかった。それはやはり奴隷の音楽でしかなかった。〔三井 1977 : 13-14〕

三井氏は、このように、奴隷共同体には個人というものがなく（したがって「二重意識」もなく）、音楽も「共同体音楽」しかなかったという。たしかに、1950～60年代まで、奴隷共同体は、強制収容所とおなじで、その極度の抑圧が奴隷たちの人格の破壊をもたらしたという説が有力だった。この説によれば、黒人たちがその文化を開花させたのは、まがりなりにもそこから解放され、自由な個人となってからで、この個人がなおも続く抑圧に対して抗議したりその苦悩を歌ったりしたものがブルースでありジャズだったと説明される。しかし、1970年代以降のアメリカ合衆国のアフリカン・アメリカン文化の研究は、そのころ発掘されて編集された多くの解放奴隷たちのナラティブをもとに、奴隷たちが奴隷制によるプランテーションのなかでも自主性を発揮して、アフリカからもってきたものを新しい状況に適應させ、その地で手に入る新しい要素を自分たちの生活に取り込み、自分たちの共同体や文化を創造しながら、一定の自立を達成していたということが強調されるようになっていく。そして、そこでは、元奴隷たちの奴隷時代の経験と奴隷制廃止後の経験との間に明確な相違がなかったことが明らかになっている。

奴隷制のもとでの黒人奴隷たちが人間性を奪われていた完全な犠牲者であるという仮説は、解放のための「抑圧の仮説」としての意味——これだけ悲惨な抑圧があるのだから、解放してあげなければならない——をもっていたが、それは、G・P・ローウィックが『日没から夜明けまで——アメリカ黒人奴隷制の社会史』で述べているように、エリート主義的で近代主義的な見方だろう。ローウィックは、つぎのように述べている。

〔奴隷が完全な犠牲者であったという〕この仮説から導き出されるものは、奴隷にはいかなる文化も歴史もコミュニティも、また変化と発展の機会もなかったために自立することができなかったとするものである。また、それゆえ、幸いにもそこなわれることのない完全な歴史をもち、黒人を援助することのできるよりよき人間的条件を身につけた人々によって、黒人は解放されなければならなかったという見解である。〔ローウィック 1986:16〕

そこには、もともと彼らのいたアフリカの地でも個人は自律していなかったし、プランテーションでもただ状況に受動的にしたがってサンボのような奴隷根性を身につけており、自立することができなかった、かれらが本当に自分たちの文化を創り出したのは、他の人びとによって解放され、自由な個人という近代的な価値を与えられてからだという想定がある。そして、その想定のもとに、自由と自立を与えられた黒人たちはそのように扱われないということへの抗議として、普遍的な音楽文化を創造したという、近代的個人の神話による解釈がなされているわけである。けれども、この想定は、オリエンタリズムと同類のものというべきだろう。

ただし、奴隷共同体の肯定的な評価が、奴隷制の暴力的な抑圧の残酷さや卑劣さを隠してしまうことになれば、それはまた新しい「神話」になってしまう。重要なことは、奴隷たちによる文化の創造は、かれらの自由や自立を意味するのではなく、それが過酷な抑圧にもかかわらず、開かれた共同体に支えられながらなんとかその状況を生き抜くための文化を創造していたということの意味しているということなのである。

ところで、日常実践における抵抗が支配的秩序の再生産にしかならないという言説は、イギ

リスの労働者階級の若者たちによる学校文化への反抗についてのポール・ウィリス [1996] の分析にもみられる。ウィリスは、イギリスの労働者階級の若者たちが、知的労働を女々しいものとみなし、自分のからだで稼ぐ労働を積極的に肯定するかれら固有の文化にもとづいて、知的労働と従順性のための装置としての学校に反抗し、独自のやり方で学校の規律＝訓練をやり過ごすことが、従属的な肉体労働にかれら自身が進んで就いていくことにつながっていると分析してみせる。現代社会では、支配的な公式文化によって知的労働と肉体労働が区別され、肉体労働が劣位におかれるが、かれら労働者階級は、その押しつけられた規範や意味を受動的・機械的に内面化しているのではなく、それを組み換え、肉体労働の劣位という意味を逆転させ、手による労働こそ男らしい本物の労働だとする独自の意味を生み出す。けれども、まさにそのような主体的な創造、独自の意味の転倒が、既存の支配的な階級構造の維持や貫徹に寄与する結果に終わるということを示していくのである。つまり、反学校の文化から労働者階級の文化への連続性において、かれらは「まさにぎりぎりのところで上手に身をかまし、それでいて『規則＝支配』をかいぐ」りながら、「インフォーマルな世界に立てこもることでいかにもしたたかな抵抗を持続させる」 [ウィリス 1996 : 61] のだが、彼らがたてこもるインフォーマルな世界が従属的なものとして位置づけられているゆえに、その抵抗は、自分たちの従属を結果するというのである。

もっとも、ウィリス自身は、自分の結論はこのような悲観的な逆説ではなく、「この研究で私が示そうとしたのはこれと逆のことであり、まさにそのかぎり、私の立場はより楽観的である。……社会を構成する人間的主体は、支配イデオロギーの受動的な担い手にとどまりえないのであり、既存の社会構造を再生産するにしても、闘争や抵抗や部分的な洞察を行なう、イデオロギーにたいする能動的な改竄者としてそうするのである」 [ウィリス 1996 : 408-409]。けれども、〈野郎ども〉の生活誌を記述する民族誌的部分では受動的かつ能動的な改竄者としての姿を描いているが、分析の部分になると、その抵抗が既存の体制を再生産するという結論にしか読めないのもたしかである。

ウィリスの分析が自身の楽観的な立場を裏切ってしまうのは、分析の枠組として、話し言葉に代表される「かれらの世界」における「洞察」と支配イデオロギーによるその「制約」という図式を使っているからだろう。ウィリスは、〈野郎ども〉の洞察——従順さや勤勉さや成績証明は、学校当局が言うようには生徒たちの地位を押し上げるのに役に立たないといった洞察——を評価する一方で、「個々人の日常の話し言葉のなかに〈洞察〉の片鱗がきらめくことはある」が、それを歪めてしまう〈制約〉があるために、「それはうつろいやすく、ときには自己矛盾を示し、たいていは無自覚である。……話し言葉に反映されるかぎりでの文化は往々にしてその生成過程を省いた最終結果だけであり、生成の根っこにあった〈洞察〉はそこでは見るも無惨な姿をさらす場合がある。さらに、時と場所が異なれば話し言葉はそれだけ一貫性を失い、葛藤をはらむ文化のたがいに矛盾する側面が脈絡を欠いたままあらわれることになる」 [ウィリス 1996 : 295] という。そこには、本来的に正しい合理的な洞察というものがあり、それが歪められて、断片的で首尾一貫しない非合理的なものになってしまうということが前提されている。しかし、これは明らかに近代の啓蒙主義的な合理性／非合理性の二元論にもとづくものといえよう。つまり、ウィリスは、システムの戦略モデルによって、生活世界のもののやりかたである戦術を、一貫性を欠

いた、歪んだものと断罪しているのである。

しかし、この一貫性のなさや特定の「時と場所」に依存する部分性や断片性は、本来一貫していた全体的な洞察が支配的イデオロギーの生活世界への浸透によって歪んだ結果なのだろうか。そして、その歪みさえ取りのぞけば、疎外されていた主体が回復するのだろうか。それが、システムに属する啓蒙主義的な合理性／非合理性の二元論から見たかぎりの一貫性のなさや部分性という意味では、「生活世界の植民地化」によって見いだされたものと言えるが、そのことは「植民地化」以前に合理的で全体的な洞察のできる主体があったことを意味しない。それが意味するのは、合理性の男性的・ブルジョワ的・白人的定義によっては、生活世界における洞察や実践のもつ横断性を聴き取ることができないということなのである。ウィリスはそれを聴き取りながら、その分析では、啓蒙主義的な合理性／非合理性の二元論にもとづいて、それを抵抗と服従の循環のなかに押し込めてしまっている。

ウィリスが洞察の断片性や臨機応変性を歪みと取ってしまったのは、民衆的なものや民衆文化が、バトラーとは逆に（いくぶんかクリステヴァに似て）、支配的イデオロギーの外部にある固有の空間や固有の文化的コードといった実体的なものとしてとらえてしまって、「もののやりかた」としてあるということをとらえそこなったせいだといえよう。ウィリスは、労働者階級の若者たちが、その反抗によって自分たちに固有の空間としての階級文化を防衛しているかのように述べる。そのために、肉体労働の表す男性的なものに価値をおくという、労働者階級に固有の文化的コードによって、抵抗が従属を生むという逆説的循環を招くとするわけだが、そのようなコードは固定されたものではなく、その時その場に応じて表明されるものである。ミシェル・ド・セルトー [1987] の言いかたを借りれば、民衆的なものとは、その文化的コードそのものにあるのではなく、コードの使いかた、「活用」の独特のやりかたにあるのだ。たとえば、〈野郎ども〉は、学校というコンテキストでは体を使って働くことが学校の権威への反抗になるからそのコードを用いるけれども、工場というコンテキストにおいては、肉体労働である仕事に情熱を注ぎ、個人生活のもっとも私的な部分さえも労働力を支出するために投げようとする順応的な生徒たち（〈耳っ子〉）とは違って、〈野郎ども〉は「労働に生きがいを求めることを最小限に抑制しようとする」[ウィリス 1996: 260]。つまり、かれらは、固有の文化的コードといったものにこだわらずに、時と場合に応じて一つのコードから別のコードへと移動していくのである。そして、そのやりかたこそ、日常実践にみられる「独特のやりかた」なのだといえよう。

注

(5) デュボイスのいう「二重意識」は、他のようにも解釈できる。たとえば、鈴木慎一郎氏は、ジャマイカのレゲエでは、「あらゆる境界を越えた人間どうしの愛について高らかに歌いつつ、いっぽうで、階級や人種や居住区や宗教やジェンダーの境界線をはっきりとひきたが」と指摘し、「こうした日一貫性」がデュボイスのいう「二重意識」と関係があるのではないかといい、「ジャマイカの黒人系は、近代市民社会の普遍的な人間としてどこかの国民になりたい、そし

てその国民主体になりたい、という欲望と、それから黒人にかんする否定的なイメージ、つまり『ジャマイカでは黒人は国民の完全な主体にはなりえないのだ』というエリート社会からのイメージとの、二重性において自己意識をもつことになった」〔鈴木慎 2000：32〕と述べつつ、「ジャマイカ人の文化的自画像……が、アイロニーに満ちた二重意識の産物ではありながらも、それをポジティブにとらえ返すことのできる可能性が開けている」〔鈴木慎 2000：40〕と述べている。鈴木氏の言っていることはよく分からないところもあるが、国民化されかつ周縁化されるマイノリティは、普遍的な市民であることと国民主体であることが一致するマジョリティとは違って、「二重意識」において自己形成せざるをえないのであり、国民化＝周縁化以前に戻れない以上、「それをポジティブにとらえ返す」可能性こそが重要になるということには賛同したい。そして、その可能性は、「アイロニーに満ちた二重意識」に苦悩する黒人やマイノリティというとらえかたから、その二重性をバフチンのいう「二声性」によるパロディにみちた快樂をとまなう実践としてとらえなおすことによってひらかれるのではないか。

1. 敗北の場所からの抵抗論

社会言語学者の田中克彦氏が、「『国民文学』を通じての『世界文学』の普及は、もはやそこに参与することが絶望的となった文学的落伍者を作り出した。その文学的落伍者とは、まず何よりも言語的少数者、あるいは少数者言語の話し手としてあらわれる。言語的少数者は、圧倒的な国家語からの絶え間ない圧力に抗しきれずに、かれらの伝統的文学活動の要具である母語を放棄するよう迫られるのである」と書いているのを受けて、市村弘正氏は、つぎのように述べている。

たしかに流通力とその範囲を問題にするかぎり、小さな言語は負けいくさを戦わざるをえないだろう。遺棄されていく小さなもの。この現代性の形姿をここにも確認するほかはないのだろうか。しかし、小さな言語が放棄を迫られるままに消えていくのでないとすれば、それを肯んじないとすれば、そこに何が現れるだろうか。／困難なくさを戦うものが小さな人間たちであるかぎり、何よりも話し手の姿とその話し方が現われるだろう。そして、かれらによって担われる、意味のレベルに還元できない「声」が現われるだろう。その姿も語り口も、話し手1人1人において異なっているだろう。小さな言語の小ささを担保するこの異質性は、国民文学的言語の平準性にどこまでも逆行する。統合の圧力によって追いつめられるとき、小さな言語が切れ切れに露わにするのは、このような存在の不均質さそのものだ。それは地域の生活を離れた統一にはなじまない抗体である。それは「一丸となる」国家語の形式をもちえない粒子である。〔市村 1994：15〕。

市村氏は、おなじエッセイのなかで、つぎのようにも言っている。「文明化の過程は、小なるものを劣位におき負荷をおわせることによって進行する。小農の部落も未開社会も、一方的な負けいくさを強いられざるをえない。それは避けがたい。しかし、敗北の場所はまた思考の場所でもあるのだ。獲得される敗北とは、このような場所を志向することだろう。……私たちが小さなものに向かわねばならないとすれば、それは『小さいことは美しい』からではなく、このような危機的認識にもとづくのである」〔市村 1994：23〕。

市村氏のいうように、私たちが小さなものに向かわねばならないとすれば、それは敗者への同情によるものでも、敗北の美学にひかれてでもなく、また消滅してゆくものへの郷愁によるものでもなく、「獲得された敗北」、「敗北の場所」を共有していることを確かめ、「小さなものであること」、「抗体となること」を学ぶためである。それは、サバルタン・スタディーズ・グループのチャクラバルティが、自分たちがサバルタンのもとに出かけるのは「断片的である」ことを学びに行くのだと述べていることと通じている。

ところで、村井紀氏は、『南島イデオロギーの発生』のなかで、関東大震災時の自警団による朝鮮人虐殺が柳田國男のいう「常民」によって行なわれたのだとし、柳田による常民の説明を引

用しながら、「『自警団』というまぎれもない『常民』の『村』は——『目に一丁字もなくして』つまり文字による情報も判断もなく、インテリの懐疑も振り切って——情報の混乱のなかで、自立的に生まれたのであり、それを『動かしているのは無識の者の判断』であった」〔村井 1995：60〕と述べている。このような批判は、「常民」という「小さなもの」に消えていくものへのノスタルジーや「小さいことは美しい」という理由から近づくというようなポピュリズムに対する薬にはなるかもしれない。けれども、村井氏の批判は、自分の立場をそのような自警団の常民とは無縁の、全体を見通す高みにおくものである。そもそも、1920年前後に民衆を警察化するために創りだされた青年団や在郷軍人や消防団を核に組織された「自警団」は、自生的ないし自立的に生まれた「常民の村」というより、規律＝訓練によって規律化された「国民」からなる市民社会というべき存在であった。そのことは、自警団が見知らぬ難民を朝鮮人かどうか判断するために用いた「国語」を話す能力を試す「試験」などによっても明らかだろう。そのような「試験」は、「国語を話せる国民」の誕生なしにはできないものだった。また、村井氏のいう「情報の混乱」も、新聞というマスメディアにすでに媒介されシステムに包摂された都市空間における「報道の空白」によるものである。つまり、情報の混乱はマスメディアの存在なしには生まれえないものであった。自警団は、村井氏が自らの身を引き離している「常民の村」ではなく、自分もそこに包摂されている「市民社会」の産物だったのである。村井氏の批判に決定的に欠けているのは、常民ならぬ自分たちこそ自警団の末裔だという認識、いかえれば、私たちが「敗北の場所」に生きているという自覚なのだ。

「敗北の場所」に立つこと、「獲得された敗北」を共有することとは、関根康正氏のことばを借りれば、敗者と〈地続き〉の地平にいることに気づくことから始まる。それは、人類学者としての「私」が、敗者としての小さなもの、被抑圧者たるネイティブの表象者＝代理人になるのではなく、また逆に、ネイティブの抵抗の支援者となって、かれらを「私」の代理人とすることでもない。

もっとも、現実には戦っている被抑圧者にとって、その戦いが負けいくさでしかないと言われることには当然、違和感があるだろう。「小農の部落も未開社会も、一方的な負けいくさを強いられざるをえない」という市村氏のことばに対して、徐京植氏は、在日朝鮮人として——だが批判としてではなく対話として——つぎのように述べている。

たしかに一方的な負けいくさを強いられざるをえない。しかし、何とか負けを逃れたい。敗けるわけにはいかない、と日本社会の少数者として私は思っているわけです。そのところで私は、敗けるわけにはいかない人間として、もちろん細部を無視しようというのではなく、あるいは空疎な全体性に身を委ねるというのでもなくて、しかし、粉々になった破片を何とか復元してみようという意思、意欲をもって、この場にいるわけなのです〔徐 1994：8〕。

けれども、徐氏のいう、粉々になった破片を何とか復元してみようという意思と、市村氏のいう、一方的な負けいくさを強えられる小さなものが切れ切れに露わにする、地域の生活を離れ

た統一にはなじまない抗体に注意深くあることとは、どこかでつながっているように思える。というのも、そのような「破片を抗体としたままの復元」は、ベンヤミンがドイツ・バロック悲劇にならった、「目標を正確に思い描かぬままにひたすら断片を積み上げてゆくこと」〔ベンヤミン1995：219-220〕という、批評の手法に似ているからである。ベンヤミンは、つぎのように言っている。

奇想天外な小片を継ぎはぎするところにモザイクの圧倒的な力が存するように、哲学的な考察にあっても、飛躍を怖れるには及ばない。個々のもの、異質のものからモザイクは集成される。……思考の細片の価値は、基本的構想の尺度をもってしては直接に測りえないものであればあるほど、それだけ決定的になる。叙述の光彩がそのような細片に依存していることは、モザイクの光彩がガラスの融解片の品質に依存していることと異ならない。造形的ないし知的な総体のサイズにたいする緊密な細工の数かずのこの関係から、ある事実の細部という細部への沈潜によってのみ真理内容は把握されうる、ということがわかる。〔ベンヤミン 1994：109〕

粉々になった破片から復元されるのは、あらかじめ思い描かれた空疎な全体ではなく、つぎはぎ細工によるモザイクに他ならない。この首尾一貫しないことを怖れないモザイクにおける細部への沈潜によってのみ真理は把握される（つまり、真理は全体に向かうところ、生活の場を離れたところにはない）という点において、徐氏のいう、そのまま敗北するわけにはいかない少数者の、破片の復元の意思と、市村氏のいう、破片が露わにする不均質さに向かう志向とは、たしかにつながっている。つぎはぎ細工によるモザイクは、復元しそこなっただけの物ではなく、生活の場に接しているかぎりにおいて真正なものとなるのである。

ベンヤミンがよび起こそうとしているのは、「空疎な全体性」や「地域の生活を離れた統一」や「『一丸となる』国家語の形式」になじまない抗体としての断片の記憶だろう。そして、小さなもの、マイナーなものが、空疎な全体性に抗うような光彩を放つ抗体としての断片へと生まれ変わるのには、なんとか復元しようとそれらの破片をつぎはぎして作られたモザイクにおいてである。このことをいいかえれば、小さなものや「断片であること」を特徴とするサバルタンは、変わらぬ固有性を保持しているゆえに抗体となるのではなく、近代化という歴史的過程のなかで一掃されるマイナーな存在とされたゆえに――いいかえれば「敗北の場所」においてはじめて――復元されるべき断片として現われ、抗体となるのである。それらの諸断片をつぎはぎしたモザイクの光彩は、断片の個々の色彩を消すことはないが、個々の固有の色彩には還元されえず、そのつど異なった意味や語りを生み出していくことができる。

「民衆的なもの」あるいは「サバルタン性」というものがあるとすれば、それは、「小さきものたち」のつぎはぎの仕方にしかない。その仕方こそ、本書で「ブリコラージュ的戦術」や「民衆のもののやりかた（としてのリゾーム）」と呼んできたものである。そして、敗北を強いられている小さなものを自分の代理人に仕立てあげて、全体を見通す地点にたつて抵抗を可能性の領域で再構成するのではなく――序章でのいいかたを使えば、「前景」を消去するのではなく――

、それを「敗北の場所」という〈地続き〉の場所で見いだすことこそ、ド・セルトーの「戦略」と「戦術」の区別や、チャクラバルティの「断片であること」や関根康正氏の「〈地続き〉の人類学」に学んだことだった。そして、そのことさえ押さえておけば、その日常的なもののやりかたを「抵抗」と呼ぶか呼ばないかという問題は、実際にはどちらでも良いことなのである。

それよりも重要なことは、現代の資本主義システムにおいて脱領土化されたモノを自分たちの便宜によって生活の場に再領土化し、支配システムの制度や言説を模倣・反復しながらそれを変容させていく日常的実践を、共同体から市民社会へ、領土化から脱領土化へ、といった近代のできあいの進歩図式によって、あたかも全体を見通せる超越的な「固有の場所」から、支配システムの再生産にすぎないとか歴史的進歩への反動だと判定して、自分を含めた人びとの〈いま-ここ〉におけるラディカルな変革を否定してしまわないことにある。日常的実践に対する「日常的抵抗」という名づけは、そのような歴史的進歩や主体性の回復や自由の獲得といった基準に適合しているかどうかといった判断によるもの——いいかえれば「大きな物語」に依拠したもの——ではなく、そのような判断による否定を回避するためのものだった。

けれども、それは自分たちが「被抑圧者」と名づけた他者による実践ならどんな実践をも「抵抗」と呼ぶということではまったくない。本書で述べてきたことは、一見、支配システムを再生産したりそれにくらめとられていたりしているようにみえる実践が、リゾーム的な関係をつくりだすものであれば、その支配システムのツリー構造をセミ・ラティス構造に変容させていく——一条里空間のなかに平滑空間を出現させていく——ラディカルな変革となっているということなのである。それは、近代のツリー構造に包摂されながらも、リゾーム的なつながりによる〈顔〉のみえる関係性からなる生活の場——それを「共同体」と呼んできた——においておこなわれている日常的実践であり、包摂される以前ではそのあたりまえのやりかたが、近代のツリー構造に包摂されたあとでは、ラディカルな変革をもたらす日常的抵抗となるということであった。

序章で引用したように、ジャン=リュック・ナンシーは、「社会は共同体の廃墟の上に作られたのではない。それはわれわれが『社会』と呼ぶものとも、『共同体』と呼ぶものともおそらく関係をもっていなかった何ものか——部族あるいは帝国——の消滅のうちに、ないしその維持のうちに形成されたのである」と述べていた。日常的な抵抗=実践は、「われわれが『社会』と呼ぶものとも、『共同体』と呼ぶものともおそらく関係をもっていなかった何ものか」を、「社会」と「共同体」のはざままで保持するものだとも、あるいはその消滅を記憶させるものだともいえる。けれども、それは「社会」と「共同体」の二元論によって形成されたツリー構造の「周縁性」に依拠して、それを転倒させようとするものだとかんちがいしてはならないだろう。それは、「社会」や「共同体」とわれわれが呼ぶものの二元論を構築しているツリー構造の単声的な関係のなかに、その関係を反復=再生産するようにみせかけつつ、もう1つ別の声を浸透させてしまうものなのである。

本書では、人と人との関係性から自律した主体という啓蒙主義的な観念や、そのような主体と密接に結びついている、全体を見通す「固有の場所」にたつて関係やそれなかの項を客観的・一義的に把握できるということを前提として記述されたツリー構造を批判してきた。たしかに、そのような啓蒙主義的主体やツリー構造を構築することはそもそも不可能であるが、その不可能性

を指摘し、啓蒙主義的主体やツリー構造における単一のアイデンティティなど虚構であることを暴露したところで、それらを解体することにならないだけではなく、そのような不可能性の指摘は、啓蒙主義的主体とツリー・システムへと向かうための前提となっていることも述べてきた。

啓蒙主義的主体とツリー・システムは、アイデンティティを形成するための自／他の境界性を、中心-周縁という同心円的構造における周縁性として実体化して排除していく。その排除を、「他者の他者化」と呼んできた。ピーター・ストリブラスとアロン・ホワイト [ストリブラス／ホワイト 1995] は、1970年代のフーコーやクリステヴァの議論を、「ブルジョワ社会が自らの象徴的支配のメカニズムとして作りあげてきた言説の階級秩序を解体し、肉体と文化の階層を無効化する」ものとして境界侵犯を捉えているロマン主義の例として挙げながら、それらの議論に反して、境界侵犯やそれによるカーニヴァレスク的な異種混淆性は、それだけではブルジョワ的主体の階級的アイデンティティを破壊するどころか、そのアイデンティティの形成過程を構成する要素でもあるのだということを指摘している。つまり、啓蒙主義的主体を構築するために、周縁に排除した無秩序は、それが中心と周縁というシステムにおいて十分に自分から離されていれば、その排除したもののアンビヴァレンスは、啓蒙主義的主体にとって脅威ではないのである。

そのような周縁性を、ツリー・システムが包摂しそこなっている「辺境」とみなして、そこに支配的システムを転倒するものだと考えるのでもなく、あるいはツリー・システムの完全なる構築を不可能だと暴露することでそれを解体できると思いつくのものでもなく、しかも、ツリー構造としての支配的システム（これを異性愛主義的な言語と呼んでもいい）を構築するときに排除された、それとは異なる秩序や言語がたしかに排除されつつ保持されていること、そしてそれによる日常実践は、支配的なツリー構造の模倣や反復にしかみえないかもしれないが、そのツリー構造を変容させるものとなっているということを見る文化人類学的視点こそが重要なのだと述べてきた。

ただし、そのことは、周縁性という意味づけそのものを拒否することを意味しない。それは、日常実践においては、アイデンティティを形成するための境界が、中心と周縁というツリー構造が作りだした空間秩序における周縁性として意味づけられていることを受け入れながら、その境界が同時に換喩／隠喩的な差異の連鎖における固定されない境界でもあるというように、同一の境界をさししめず単一の関係がふたつの声＝意味をもっているということを見る視点である。

まえに、スチュアート・ホールがアイデンティティの2つの型を両方とも保持すべきだと述べていたことをみてきたが、ここまでくれば、それが二者択一の両方を別々に保持するとか、臨機応変に使い分けるといったことだけでおわらないことがみえてくる（そのような言いかたはまだ選択や保持する主体を温存している）。つまり、アイデンティティや関係をツリー構造（同心円的構造）のなかの連帯として保持しつつ、リゾーム的な関係によるアイデンティティの政治をもめざすことが可能となるのは、人と人との対話的關係（社交）における反復や模倣において、前者の關係やアイデンティティに後者の声を浸透させることによって、ツリー構造をセミ・ラティス

構造にしてしまうからなのである。それなしには、アイデンティティの政治は、その内部に抑圧される他者を生み出すことになる。

いいかえれば、そのような「声の二重化」は、別々なものを選択したり戦略的に使い分けたりすることではなく、あるいはツリー構造の外部にリゾームというものを想定するのでもなく、リゾームという「民衆的な方法」において、同一的な声がいつのまにか非同一的な声となるということである。そのやりかたとは、同一的な声などそもそも不可能だということを暴露することでもなく、抑圧的な同一的な声を変革する意志をもつ自由な主体を確立することでもなく、他者の声を模倣・反復することによってである。そのことは、小さきもの（マイナーなもの）の創造性を軽視することとは逆である⁽¹⁾。大事なことは、その模倣・反復による「ふたつの声」の生成こそが創造的であると認めることなのである。

そして、そのようなやりかたは「辺境」でのみ可能なのではなく、日常的なものという意味での民衆的なもので実際に起こっていることであり、周縁に排除された被抑圧者に自己を同一化することなしに可能なことである。いいかえれば、そのような日常実践をラディカルな変革という意味での「抵抗」とできるのは、なにも周縁に排除された民衆やマイノリティや被抑圧者だけではない。敗北の場所という地続きの場所にたっている私たちもまた、日常実践を抵抗とするのである。日常抵抗論とは、自分がそのようなラディカルな変革やそのための創発的な連帯を求めているのでなければ、ほとんど意味のない、研究者自身のアイデンティティ・ポリティックスのための「学問的なゲーム」となってしまうだろう。

本書では、リゾームやブリコラージュという「民衆的・日常的なもののやりかた」による変容の実践を「日常抵抗」と呼んできた。けれども、日常抵抗論や象徴的抵抗論と呼ばれている議論には、いくつかの問題点があった。ここで、あらためてそれらの問題点を明確にしておこう。

まず、そのような日常実践は、どこにでもいつでもみられる民衆的なもののやりかた以上のものではなく、それをことさら「抵抗」と呼ぶ必要があるのかという疑問も出されている。すでに述べたように、日常実践は「生き抜く」ための適応でもあるため、それを自分たちの生活から切り離して、「固有の場所」としての超越的な視点から俯瞰すれば、それは「現状肯定」の論理であるとか、あるいは支配システムの再生産にしかならないようにみえる。つぎに、すでに触れたように、実践の当事者が「抵抗」などと意識していない行為を、研究者が「抵抗」と解釈するのは、当事者の意識や主体性を否定したものだという批判がある。それは、研究者が「物言えぬサルタン」に代わって上から抵抗と解釈することは、オリエンタリズムと同様の上からの表象＝代弁の権力を用いていることになるという批判と結びついていた。そして、日常抵抗論がその実践の臨機応変性を強調しているにもかかわらず、その底に首尾一貫した「抵抗する主体」を想定している場合があるという批判も、すでに本書でジェームズ・C・スコットの日常抵抗論を例にして述べておいた。

けれども、だからこそ、そのような日常実践を「抵抗」と呼ぶことに意味があると考えられる。「じっさいには支配関係の再生産でしかない」という批判は、「生き抜く」ための実践が支配的な空間である条里空間を平滑空間にじっさいに変容させていることを見落としていると同時に、

自分の立場を生活の場や「前景」から切り離れたオリエンタリズム的な視点を確保しようとするものとなっている。また、実践の当事者が意識していないのにその実践を抵抗と解釈することへの批判も、自分をそのような実践をしている他者と切り離していることが問題となるのであって、たんに他者の行為をその人が意識してはいなかった意味づけをすることじたいは、その行為をそれまでとは異なる文脈に位置づけて新たな意味を発見することにもなる⁽²⁾。つまり、重要なのは、他者の意識していない実践を解釈しないようにすることにあるというより、実践の当事者の生活の場と研究者自身のそれとを切り離すことなく（すなわち「前景」を消去することなく）、むしろ自己と他者が差異をふくみながら同じ場において対話するために、他者の実践を自己の実践と結びつけて解釈することにある。

とはいっても、文化人類学やカルチュラル・スタディーズやポストコロニアル論においてさかんになっている抵抗論に危険性があることはたしかである。それは、戦略的本質主義についても指摘しておいた、自分を被抑圧者である他者に同一化させるという危険性である。田崎英明氏は、抵抗論において被抑圧者を自分の代理人とするものの危険性を、つぎのように指摘している。

ニュー・ヒストリシズムやポストコロニアリズムの危険性は、ここにあるだろう。いままで隠され、あるいは忘れ去られていた抵抗の主体を見出すこと。それは、知識人が被抑圧者を代理する試みであるよりも、はるかに、被抑圧者によって知識人が代理されることである。知識人が、自分にとっては禁じられた――と感ぜられる――抵抗を、別の場所に見出し、その抵抗に同一化することで、自らの慰めとすることである。知識人が表象＝代理であるのではない。被抑圧者によって代理され、表象されるのだ。抵抗を可能性の領域で再構成することで、現実からは抹消してしまうのである。〔田崎 1996:147〕

田崎氏のいう「抵抗を可能性の領域で再構成すること」というのは、本書で述べてきた日常的抵抗論にも当てはまるだろう。ただ、カルチュラル・スタディーズやポストコロニアリズムや文化人類学における近年の抵抗論の危険性は、被抑圧者の日常的実践を「抵抗」と解釈する研究者がその他者の抵抗に自分を同一化することで、けっきょく他者と自己の両方の〈いま-ここ〉を否定してしまうことにある。つまり、そのような同一化は、自分の現実から抵抗を抹消するだけでなく、他者の抵抗をも、あらかじめ規定した固定的な意味をもつ「抵抗」に閉じこめることによって現実から抹消してしまうのである。それは、自分の抵抗したいもの――資本主義やグローバル化や人種主義など――に抵抗している他者に自己を同一化することで、支配体制に抵抗している「リベラルな研究者」というアイデンティティを確保しようとする、研究者自身のアイデンティティ・ポリティックスでしかない。

資本主義や人種主義などの抵抗すべきものと自分が考えているものに抵抗している――と自分が解釈している――他者に自己を同一化することは、けっきょくそれが「じっさいには支配体制の再生産でしかない」という解釈と同様に、抵抗の当事者である他者のほうは全体を見通すことができないけれども、自分は全体を見通せる視座をもっているとしていることになる。

田崎氏の指摘にしたがうならば、他者の実践を当事者の意識を無視して「抵抗」と解釈するこ

とを禁欲すべきであるのはいうまでもない。けれども、「抵抗を可能性の領域で再構成すること」がつねに禁じられるべきというわけではないだろう。それを自分の生活の場と切り離しながら固定された意味として「抵抗」と解釈することなのである。

たとえば、若者のサブカルチャーの「トライブ」のうち、パンクやレゲエは体制や資本主義への抵抗であるといえるが、体制側の人種主義をそのまま訴えるような白人の若者たちのスキンヘッズは抵抗ではないというように区別するとしたら、それはそれぞれの生活の場を条里空間において分離することになるだろう。移民の黒人の若者たちと失業者である白人のスキンヘッズはたしかにときには暴力的に対立しているようにみえるが、そこにはつねに／すでに互いの生活の場を〈顔〉のある関係性によってつなげていく可能性がある。そして、そのあいだをつなげていく日常的な実践こそが、条里空間を平滑空間へと変容させていく「抵抗」となるのである。そして、そのような〈顔〉のある関係性のつながりとその換喩／隠喩的拡張による非同一的な共同性の外部に、資本主義や人種主義やナショナリズムに「抵抗」することが正しく、それらにくみすることがあやまりだとするような絶対的な根拠などあるわけではない。

研究者による「抵抗の可能性の領域での再構成」に意義があるとしたら、暴力的に対立するようにみえる移民たちの生活の場とスキンヘッズたちの生活の場とがともに平滑空間としてつながりうることを示しながら、それらの実践が条里空間を平滑空間へとかえていくかぎりにおいて、ともに可能性としての抵抗であるとみなし、さらにそれを自分の生活の場での日常的実践とつなげていくことにあるだろう。それは、たしかに田崎氏のいう、「抵抗を可能性の領域で再構成すること」にはちがいないだろう。しかし、それは、抵抗を現実から抹消せずに可能性の領域で再構成することであり、その再構成そのものが、移民排斥をさげぶスキンヘッズの若者たちの〈いま・ここ〉の生活の場と移民の若者の生活の場（そして研究者の生活の場）を平滑空間としてつなぐことであり、それ自体が変容の可能性をもたらす「抵抗」となるのである。それは、全体を見通す視座から現実をみるのではなく、〈いま・ここ〉から現実の変容の可能性をみることでもある。

このように、抵抗を現実から抹消しないためには（いいかえれば、他者の抵抗の分析を一種の「学問的ゲーム」にしないためには）、被抑圧者である他者と自己とが隣接している――〈地続き〉にある――と見なすこと、すなわち、そのような他者とは異なりながらも自分もまた支配システムに包摂されている「敗北の場所」に生きていること、いいかえれば、抵抗のはじまる「敗北の場所」こそが自らの生活の場であることに研究者自身が気づく必要がある。

注

(1) ドゥルーズ [1992] は、あるインタビューのなかで、マイノリティ（マイナーなもの）の創造性がみずからのモデルを作ることにあるのではないと、つぎのように言っている。「マイノリティにはモデルがない。マイノリティは生成変化であり、プロセスであるわけですからね。マジョリティに該当する人はひとりもないということもあるでしょう。なんらかの面でマイノ

リティへの生成変化に組み込まれ、その生成変化の道を歩む決意ができていれば、誰もが未知の旅路に分けいって行くことができるのです。マイノリティがみずからのモデルを作るとしたら、それはマイノリティがマジョリティになりたいという願望をいだくからにはほかならない。たぶん、生き延びたり、救済を見出したりするためには、そうするしかないのでしょう（たとえば国家を構えたり、認知してもらったり、あるいはみずからの権限を押しつける場合がそうです）。けれどもマイノリティの力はマイノリティがつくりだしたのから生まれるのであり、たとえこれが少しばかりモデルのなかに流れ込んだとしても、マイノリティがモデルに依存することにはならない。〔ドゥルーズ 1992 : 286〕

（2）たとえば、マルクスが賃労働をしている人たちの労働力が「搾取」されていると解釈したとき、その人たちは自分が「搾取」されているとは思っていなかっただろうし、「あなたは搾取されているのだ」と言われてもうれしくなかっただろう。しかし、その解釈は関係のあらたな意味づけをしただけでなく、新しい関係性（連帯）をもつくりだすことができたのである。

2. セミ・ラティス、リゾーム、〈帝国〉

ジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリは、ツリー（樹木）とリゾーム（根茎）を対比させながら、「樹木はつねに何かしら系譜的なところがあって、これは決して民衆的な方法とは言えない」〔ドゥルーズ／ガタリ 1994:20〕と述べている。つまり、リゾームこそ民衆的な「もののやりかた」というわけである。重要なのは、リゾームが「方法」であること、そして「民衆的なもの」とは何か実体としてあるのではなく、その独自性は日常的な生活の場での「もののやりかた」にあるということだろう。リゾームは樹木・根と異なる要素からできているわけではない。別におなじ性質をもつわけでもないのに任意の一点と他の任意の一点と連結するという、そのやりかたにリゾームのリゾームたるゆえんがある。そして、それはミシェル・ド・セルトーの「民衆文化」のとらえかたに通じるものがある。ド・セルトーは、「民衆文化」を支配的文化・エリート文化と隔絶された固有の区画をもつものという見方を批判し、その独自性・固有性を、支配的文化が押しつける生産物を人びとが日常の中で活用する際の「もののやりかた」にあるのだと述べていた。そのような「もののやりかた」をリゾームと呼ぼうと思う（その「もののやりかた」がレヴィ＝ストロースのいうブリコラージュとして説明できることも、すでに見てきた）。つまり、近代の支配システムに包摂され、ツリー構造をモデルとして押しつけられた人びとは、リゾームという民衆的なやりかたによって、そのツリー構造をセミ・ラティス構造に変容させているというわけである⁽³⁾。

東アフリカの植民地統治に典型的に見られたように、近代のシステムは、リビング・システムとしてのセミ・ラティス構造をツリー構造として把握することで成立していた。この「ツリー構造化」は、その全体を高めから一望して把握する者に超越的な足場を与えると同時に、そのツリー状の位階構造（ヒエラルキー）に属するものに、全体から規定された一義的な役割を与えて主体化＝従属化していくものであった。『社会分業論』においてデュルケームは、近代の社会組織に典型的に見られる位階構造をもつ役割分業によって生み出される社会的連帯を「有機的連帯」と名づけ、未開社会に見られる「類似による機械的連帯」と区別しているが、それは、「個人が自律的になるにしたがって、より緊密に社会に依存するようになるのはどうしてであろうか」という問いに答えるための区別だった。ツリー構造をもつ役割連関による有機的連帯においては、個人は自律的に全体のなかでの独自の機能＝役割（特殊性）を担う主体となるがゆえに全体により緊密に組み込まれて、全体に従属するようになるというわけである。それに対して、デュルケームが未開社会に見出した「類似性による機械的連帯」は、そこでいう類似性が（デュルケームが考えたようにたんに同質性にもとづくものとせず）、あらかじめ実体的に存在するわけではなく、隣接性の関係に置かれることがその類似性を生成すること、そして、それがさまざま異なるやりかたで類似するという多元的で複雑な類似性であることという修正を加えれば、リゾーム的な連帯ということもできるだろう。

ツリー状の位階構造は、個人に確定したポジションとアイデンティティを与え、個人を主体化

＝従属化させる権力装置として働いている。もちろん、ひとりの個人は、企業の一員であり、子どもが通う学校のPTAの役員であり、地域のテニス・サークルのメンバーであり、ある大学の同窓生であり、国民であるというように、多くのアイデンティティを持ちうるが、それぞれの役割の領分は制度的に区分されており、それぞれの役割は各領分においてツリー構造をなす分業体制のなかで単一の意味を与えられている。それによって個人は規律化され主体化＝従属化されているのである。

けれども、ハートとネグリは、『帝国』において、そのような近代的主権や、各領分に区画された規律的な権力装置がもはや機能しなくなり、別の権力のありかたと別の主体化のありかた（すなわち「帝国」および管理社会）へとすでに移行してしまっていると述べている。そして、そのような移行がなされた現在においては、ポストモダニズムの理論家たちのように、境界を横断する異種混濁性や差異の戯れや単独性を肯定することによる「解放」という論理はもはや有効性をもたないという。そのような解放の論理は、「権力がもっぱら本質的な同一性や二分法的分割や固定的な対立を通して階層秩序を維持しているという文脈においてのみ、解放的」〔ネグリ／ハート 2003：189〕なのであって、「〈帝国〉的支配の機能や実践に対しては無効であるばかりか、それらと合致し、それらを支えるものにさえなりうる」と述べる。

ポストコロニアル理論についても、ハートとネグリは、ホミ・バーバ [Bhabha 1994] を取り上げて、つぎのようにいう。その解放のプロジェクトは、「諸々の差異の複数性を肯定することで、支配的な二分法的構造を攪乱すること」にあり、そのような攪乱によって「全体化を推進する権力の二分法的な諸構造が断片化され、ずらされたあとに、バーバが目指すユートピアは孤立した断片的な存在ではなく、共同体の新たな形態、『不気味なもの〔非家郷的なもの〕』の共同体、新しいインターナショナリズム、ディアスポラの人びとの集まりである。差異や異種混濁性の肯定はそれ自体、バーバによれば共同体の肯定なのである」〔ネグリ／ハート 2003：192〕。このように、断片化と差異の戯れの肯定に終始するポストモダニズム理論よりも評価しながらも、バーバが認識する唯一の支配の形式は、やはり二分法による階層秩序にもとづく近代的主権であり、ここにおいて、ポストモダニズムとポストコロニアリズムと一致すると述べる。

ハートとネグリの主張は、単純化すればつぎのような物語になる。近代的主権は、民衆としてのマルチチュード（多数者・多なるもの）を二分法的に分割してアイデンティティを与えることによって固定されたまとまりのある「民族」ないし「人民（people）」として統治したが、近代資本主義システムに始まる脱領土化によって、しだいに境界を横断するマルチチュードの力が顕在化して、近代的主権を掘り崩していき、境界を越えていく資本と情報と労働力の流通とネットワークをそのまま管理する〈帝国〉という統治の形式へと移行した。この〈帝国〉という統治形式は、より一層の脱領土化によるマルチチュードの力の全面的解放によって崩れていくのだが、そのためには、マルチチュードが変革の意志をもつ主体としてあらゆる境界をこえて連帯する必要があるという物語である。

しかし、このような物語は、それほど新しいものではないし、また西洋中心主義的な発展段階論と同様の硬直性ももっている。まず、ハートとネグリは、たんに異種混濁的であるというだけの事実でも近代的主権ならば階層秩序をそのまま破壊する力をもっていたことを前提とするが、

それは、〈帝国〉以前の段階では、政治と経済とが明確に分離し、主体化のための規律化の装置もそれぞれの領分が明確に区分されていることで機能するという、おそらくありえないことを認めていることからきている。つまり、ハートとネグリは、〈帝国〉を過去と異なる明確な目標とするために、近代的主権の段階でも近代の支配システムが流通と異種混淆性をその内部に取り込んでいること、そして人種や民族といった近代のアイデンティティは、その境界の流動性や不安定性ゆえに強化されていくというメカニズムをもつことに目をつむっている⁽⁴⁾。

境界を横断するような異種混淆性が支配の形式に取り入れられているという指摘は、市川浩氏 [1993] がすでに1984年に、ツリー／セミ・ラティスについて解説するときに指摘していた。市川氏は、ツリー状の位階構造がリビング・システムとしては柔軟性に欠けているゆえに、実際の運営ではつねにそれを補完する非公式なネットワークや別のツリー構造との組み合わせが必要になることを示唆している。市川氏は例として、一時的に公式的な上下関係やなわばりを破るような裏の組織が現われる「宴会政治」や企業内でのプロジェクト・チームを挙げ、さらに、そのような裏の組織が公式の組織図として表に現われる例として、アメリカの経営学でマトリックス型の経営システムと呼ばれているものを挙げている。ここでは、たとえば、自動車メーカーのデザイン部門の社員が技術部門と営業部門の両方に属しながら、車のデザインを進めるといったことが可能となる。これは、1つの組織において単一ではなく複数のセクションにかかわっている点で、ツリー構造というより、セミ・ラティス構造のかたちを取っているといえる。

市川氏が上のような例を挙げた1984年当時にくらべると、現在では企業組織はよりリゾーム型に近い形態、あるいは機械的連帯の導入といえるような、より柔軟性の高い形態を取り始めている。生産部門を複数の海外に移転して、国内の大規模な工場を統括するツリー状の組織から小規模な工場のグローバルなネットワークへと移行させ、労働力を派遣社員やフリーターに切り替えて、フレキシブルな雇用形態をつくっていることなどは、そのような転換の典型的な例だろう。それは、状況に応じて、いつでも切り離したり連結したりできるという柔軟性をもつ点で、リゾーム的な機械的連帯に似ている。そのために、ハートとネグリの言い方が一定の説得力をもつのであるし、他にも、たとえば、宇野邦一 [2001] のいうように、「現代の権力は、ますますリゾームに似たものになっている」 [宇野 2001 : 176] ようにみえる。そして、そのことは、本書で述べてきた、支配の装置としてのツリー構造を、生活の場においてセミ・ラティス構造へと変容させる実践を「日常的抵抗」と捉えるという議論が、植民地統治下ならばともかく、現代では無効になっているということを示しているように思われるかもしれない。

けれども、先に述べた、「もののやりかた」（民衆的な方法）としてのリゾームと、「組織図」（リビング・システムの記述法）としてのセミ・ラティスという区別を用いて説明するならば、変容の実践としての日常的抵抗という議論は現在においても無効となっているわけではない。市川氏が挙げている非公式な裏のネットワークや、それを公式の組織図として表に出したマトリックス方式の経営システム（これに配置転換やジョブ・ローテーションなどによる企業内での労働の可動性を導入したり、「かんぱん方式」による情報管理で流通を合理化したりしている日本のトヨタイズムを加えることもできよう）は、基本的には、複数のツリー構造の組み合わせ

せで効率を高めるというもので、その組み合わせ全体を記述すればセミ・ラティス構造になってはいるが、共時的にはツリー構造として記述できるものである。いかえれば、マトリックス方式の経営システムにおける伝達回路の複数性は、〈一〉を加算していくような複数性であって、それぞれの回路における関係は一義的に決まっている。そのような複数の関係を重複させて、結果として組織図がセミ・ラティスに近づいたとしても、それは、リゾームとは異なるものである。そして、そのようなセミ・ラティス構造に近い組織図をもつフレキシブルなシステムが、コスト計算によってつくられている以上、「ある1点から他の1点への道筋が計量されうる」ような条里空間にとどまっていることはいうまでもない。

また、フレキシブルな労働力を利用するフレキシブルな機械的連帯の導入も、正社員との給料や待遇の格差を利用するものであって、基本的には企業内のツリー構造を守るためのものである。それは、下請けの中小企業との系列の解消と並行しているもので、ともにツリー構造の縮小とフレキシビリティの導入という面では、社会全体のセミ・ラティス化といえるが、その柔軟性は、一義的に決められた役割連関を都合よく再編したり切り捨てたりできるというものであって、やはりそのつど役割関係が一義的に決められることに変わりはないのである。

つまり、それらの経営システムからは、リゾームのもつ、1つの結びつきや関係性における交叉・錯綜による過剰性——1つの交叉が全体に浸透して、あらゆる関係性を複数的にしていくようなポリフォニックな過剰性——は排除されている。それは、父であり子であり、教員であり研究者であり、テニス・サークルのメンバーであり中学の同窓会の幹事であり……という「多様な役割関係の集合・束」として個人をとらえても、一つの「隣接性による関係性」における過剰をとらえたことにならないのとおなじである。

重要なことは、一義的な役割＝機能をそのつど付与するフレキシブルなシステムにおいても——つまり「近代的主権」においてであろうと「帝国」においてであろうと——、変容の日常的実践が拠っているリゾームとしての「もののやりかた」は、まず、近代的主権とその外部という二元論に規定される2つの項のどちらでもないところにあるということである。そして、さらに重要なことは、ハートとネグリが〈帝国〉という世界秩序には「もはや外部はない」というとき、そのような言い方によって隠蔽されるのは、そのような内部／外部という二元論とは無関係であったリゾームとしての「もののやりかた」という、その二元論の「外部」だということなのである⁽⁵⁾。

そこから帰結されることは、一義的な役割＝機能をそのつど付与するフレキシブルなシステムにおいても、リゾームという「もののやりかた」によれば、システムの意図とは異なるものへと変容させる実践がなされているということである。「使い捨て労働力」としてのフリーターたちのなかには、労働力として使い捨てられるということをやおうなく受けいれながらも、いま他にやりたいことがあるという理由で、フリーターとなる人たちも少なくないだろう。やりたいことがバックバッカーとしての放浪旅行であったり、音楽や演劇などの活動であったり、ボランティア活動であったり、たんに親と同居するパラサイト（寄生）としてモラトリアム的に〈いまここ〉を楽しむことであったりするが、それがどんなことであれ、ツリー構造のなかで与えられる役割＝機能から逸脱している。それは、支配システムのなかで導入されたリゾーム的なフレキ

シビリティを利用しながら、そのシステムの意図とは別に、まさにリゾーム的なもののやりかたを実践しているのである。

もちろん、そのフレキシビリティは、ピエール・ブルデュー [2002] が、ネオ・リベラリズムを批判しながら指摘しているように、グローバル化を経済的宿命であるかのようにみせかけながら、企業のコストダウンの追求に利用できる不安定就労を創出していくネオ・リベラリズムの政治的な戦略によるものであろう。それに対して、上野俊哉氏と毛利嘉孝氏は、『実践カルチュラル・スタディーズ』のなかで、〈クリエイティヴ〉な仕事をするためにフリーターを積極的に選択している若者たちについて、それを資本の側からみて「〈クリエイティヴ〉というイデオロギーの下で、資本の使い易やすい安価でフレキシブルな労働力を編成しているにすぎない」と知識人たちが暴露することには、「あらゆる自由や欲望があたかもすべて資本の支配に回収され、資本を支えるかのようにみせてしまう」 [上野／毛利 2002: 223] という問題点があると指摘しながら、「われわれが批判すべき相手は、なにかをつくりだそうという欲望を資本の流れへとすべて回収し、還元しようとするあるおぞましい制度であり、その欲望そのものではない」 [上野／毛利 2002: 222] と述べている。

もちろん、「欲望そのもの」を、自分が大学などのツリー構造に属して守られながら、文化産業に踊らされているだけだと批判することに意味はない。より大事なものは、あらゆる欲望が資本の支配に回収されないような場や関係性を見いだすことである。そして、そのような関係性は、積極的にフリーターを選んだ者たちの活動が、バックパッカー旅行にしる音楽や演劇などの〈クリエイティヴ〉な活動にしる、あるいはボランティア活動にしる友達と遊んでいるにしる、相互扶助的な贈与交換によって支えられていることに見いだせるだろう⁽⁶⁾。贈与交換は、たんに非市場的領域を周縁的に生み出すだけにとどまらない。贈与によってつくられる関係性は、まさに過剰性を含んだ関係性であって、一義的に決められた役割のあいだの関係における有機的連帯とは対照的な、リゾーム的な機械的連帯を生み出す。つまり、フリーターという、ツリー構造のためにフレキシブルな労働力を供給している層には、その「脱領土化された周縁性」を再領土化した支配システムのための空間――すなわち機能が「資本にとって使い易い安価でフレキシブルな労働力」の供給場として一義的に囲い込まれた空間――を自分たちの生活の場とすることで、そこにツリー構造とはまったく異なる関係性をつくりだして、その空間が支えていたツリー構造全体をも変容していく日常実践が見られる。このように、セミ・ラティス構造に似たかたちをとる支配システムにおいても、それをリゾームやブリコラージュという「もののやりかた」によって変容させる日常実践の意義は変わらない。

ところで、すでに紹介したように、ハートとネグリは、『帝国』 [ネグリ／ハート 2003] において、本質的な同一性や二分法的分割や固定的な対立を通して階層秩序を維持する支配の形式である近代的主権から、流動性や異種混濁性を容認する〈帝国〉へと支配原理が移行した現在では、すべてを均質化するグローバル化に対抗するためにローカルなものに固執する戦略がまちがっていると指摘するとともに、もはや境界を越える異種混濁性の肯定によって支配的システムを攪乱するといった戦略が無効であると指摘していた。ハートとネグリは、ローカルなものに固執する戦略のまちがいについて、つぎのように述べている。

〔ローカルなものに固執する〕立場が間違っただけであるのは、何よりもまず、問題の提起の仕方がまずいからだ。問題の特徴づけるさいに、グローバルなものとローカルなものという誤った二項対立にもとづく問題設定が、多くの場合なされている。その問題設定では、グローバルなものは均質化や差異のないアイデンティティをもたらすが、それに対してローカルなものは異質性や差異を保持している、と想定されている。往々にして、そうした議論には、ローカルなものに属する諸々の差異はある意味で自然なものであるといった前提や、少なくともそれらの差異の起源は疑問の余地のないものであるといった前提が、暗に含まれているのである。諸々のローカルな差異は現在の状況に先立って存在しており、それらはグローバル化の侵入から防衛ないしは保護されなければならないものである、というわけだ。……こうした観点は、諸々の社会的関係と社会的アイデンティティを固定化しローマン主義化する、一種の原基主義へと退行してしまいがちだ。それよりもむしろ問題として取り上げる必要があるのは、まさにローカル性の生産、すなわち、ローカルなものとして理解される諸々の差異とアイデンティティを創出し、再創出している社会的諸機械なのである。ローカル性に属する諸々の差異は、あらかじめ存在するものでもなければ自然なものでもなく、むしろ、ある生産体制の効果にほかならない。それと同様に、グローバル性は、文化的、政治的、または経済的な均質化という見地から理解されるべきものではない。そうではなくて、ローカル化と同じようにグローバル化もまた、アイデンティティと差異を同時に生産する体制として、つまり、均質化と異質化の体制として理解されるべきものなのだ。… …いずれにしても、資本と〈帝国〉のグローバル化の流れの外部に存在し、また、そのような流れから保護されているようなローカルなアイデンティティを（再）確立することができる、と主張するのは、間違っただけの振舞いなのだ。〔ネグリ／ハート 2003：67-68〕

ここで述べられていることは、文化人類学やポストコロニアル理論ですでに表明されてきた「本質主義」批判を踏襲したものだといえる。そして、ローカル性が創られた外部だというハートとネグリの主張には同意できる。しかし、問題は、かれらがグローバルとローカルの二元論において生産されたローカル性以外の「ローカルなもの」や「共同体」を認めていない点にある。たしかにかれらも、二元論を粉砕したローカルなものについて、別のところではつぎのように語っている。

いまローカルなものが称賛されているが、その際、流通や混合に反対し、ネイション、エスニシティ、人種、人民などの壁を強化するようなことがあればそれは退行であり、ファシズム的とすらいえる。だがローカルなものという概念を、孤立や純粋性によって定義する必要はない。じつのところ、もしローカルなものを取り囲む壁を粉砕するとすれば（またそれによって、この概念をネイション、エスニシティ、人種、人民から切り離すとすれば）、ローカルなものを普遍的なものに直接に結びつけることができるだろう。具体的普遍によってマルチチュードは場所から場所へと移動し、その場所をみずからのものにすることができる

。この場所が、遊牧的移動〔ノマディズム〕と交雑の共有地なのである。〔ネグリ／ハート 2003 : 453〕

けれども、このような二元論の粉碎は、ハートとネグリにとって、マルチチュードのグローバルな移動と交雑によるものとされる。つまり、あくまでも〈帝国〉と同じ脱領土化された「非-場所」という地平においてのみ、それは可能とされている。しかし、それではハートとネグリが「資本主義の組織の内的構造の変容のための露払い」〔ネグリ／ハート 2003 : 201〕と批判している、ポストモダニズム理論によるエリート主義的な越境の賛美やネオ・リベラリズムとどこがちがうのか分からなくなる。かれら自身が「差異や異種混淆性の肯定はそれ自体、バーバによれば共同体の肯定なのである」と評価する、バーバのいう「オルタナティブな共同体」が可能となるのは、あるいは「ローカルなものを普遍的なものに直接に結びつける」ことによって「場所から場所へと移動し、その場所をみずからのものにすること」が可能となるのは、脱領土化された「非-場所」においてではなくて、具体的普遍と結びつくローカルな共同体において再領土化することによるのである⁽⁷⁾。

その意味で、ハートとネグリが「ローカルなものへの固執」として批判しているものの一例といえる、ブルデューのいう「ハビトゥスによる防衛」〔ブルデュー 2000 : 165〕を単純に「一種の原基主義への退行」と切りすてることはできないだろう。たしかに、ブルデューはネオ・リベラリズムが宿命化しているグローバル化に抗するために国民国家を始めとする既成の諸共同体を擁護しているが、それは、それらが資本主義システムの「外部」にあるからではない。ブルデューはつぎのようにいう。

旧秩序を守る者たちは旧秩序が秘めていた可能性のなかに、旧秩序が提供していた援助と連帯の法的なモデルや実際的なモデルのなかに、旧秩序が育成したハビトゥス（看護婦やソーシャルワーカーなどの場合）のなかに防衛の手段を見いだしているのである。これらはいずれも、現在の社会秩序をアノミーへの転落から守っている社会資本の蓄積なのである（……）。／こうした「保守(コンセルヴァシオン)」の勢力（これを保守勢力(フォルス・コンセルヴァトリス)として扱うのはあまりに安易である）は別の観点からすると新しい秩序の設置に対する抵抗(レジスタンス)の勢力でもあるのだが、さらに体制変革(スュブヴェルシオン)の勢力に転化する可能性もある。〔ブルデュー 2000 : 165〕

アノミーへの転落から守ってくれるハビトゥスという見方は、ネオ・リベラリズムからもハートとネグリの立場からも、旧秩序を温存させ延命させるだけだということになる。けれども、そのような見方は、どんな秩序のなかでも〈いま-ここ〉を生き抜くために行なっている日常実践を否定してしまうことになる。また、ハビトゥス（身体化された慣習的行為）はたしかに人を既成の秩序に適応させるためのものであり、見方によっては人を規範に縛りつけるためのものとなる。けれども、関係性のなかで身体化されたハビトゥスは、日常的な「もののやりかた」（ド・セルトーのいう「戦術」）においてリゾーム的な広がりをもつものであり、反復＝再生

産において「変容」をもたらすような複数性と流動性をもつものであろう。そのようなハビトウスは単一化された国民国家の空間には固定しえない。問題は、身体化されたハビトウスと結びつく空間が国民国家として想像されてしまうことなのであり、ナショナリズムの強靭さはたんに物語として表象されることにあるのではなく、ハビトウスと結びつく共同体を独占していることにある。

したがって、問題は、ハートとネグリのいうマルチチュードのグローバルな脱領土化か、ブルデューのいう（ネイションと結びつく）ローカルなハビトウスかという二者択一ではない。そのような二者択一を避けて、マルチチュードの流動性をかれらの生活の場である「非同一的な共同体」のなかに見いだすことが必要なのである。いいかえれば、たんなる脱領土化を称揚するのではなく、「ハビトウスによる防衛」が「文化防衛論」のようにナショナリズムにつながるような固定されたハビトウスを評価するのではなく、それらとともに変容させてしまうような日常的な「もののやりかた」に気づくことなのである。そして、そのような変容やそれをささえる〈顔〉のある関係からなる非同一的な共同体における平滑空間に気づくことこそ、〈顔〉のある関係に視座をおく文化人類学の課題となろう。

注

(3) リゾームは、ツリーと対立する点で、すでに紹介したセミ・ラティスに似ている。実際、リゾームとセミ・ラティスは一緒に論じられることもある。ただ、ここでは、リゾームは「民衆的な方法」を指す語としてとらえ、セミ・ラティスのほうは、与えられたツリー構造をそのような方法を用いて日常的な生活に合わせて変容させた結果として生成された「リビング・システム（生きた、生活の便宜のためのシステム）」を記述する用語（つまり組織図）をとらえておきたいと思う。

(4) ネグリとハートは、近代的主権から〈帝国〉への移行を、生物学にもとづく人種差別理論から文化にもとづく人種差別理論へという移行と重ね合わせて、〈帝国〉の人種差別理論（すなわち文化にもとづく人種差別理論）においては、「白人の至上性は、まず他者性を引き入れておいてから、白人性からの度合いに応じて諸々の差異を従属させることによって機能しているものであり、よそから来た、未知の〈他者〉にたいする憎しみや恐れとは無縁なのである」〔ネグリ／ハート 2003：252〕と書いているが、白人性（リスペクタビリティや文明や能動性・自律性）からの差異の度合いによっている人種差別理論は、まさに近代の「生物学にもとづく人種差別理論」の特徴なのであり、白人のあいだの階層やその他の差異までもがそれに従属することによって、「劣等人種への退化」という流動性の恐怖を作り出すと同時に、それらの差異を投影する他者を必要としたのである。このような近代の支配システムのメカニズムを、ハートとネグリは捉えそこなっている。ようするに、ハートとネグリは、近代的主権から〈帝国〉へ、規律社会から管理社会（制御社会）へ、人民（民族）からマルチチュードへ、という移行を強調するあま

りに、そこに一元的・単線的な発展段階を設定しているように思われる。

(5) この「外部」の隠蔽は、まえに、ジュディス・バトラーの「支配的言語とその内部で構築された外部」という言説について述べたことと通じている。実際、ハートとネグリも、「こうした〔ポストヒューマンの〕身体的変容の第一の条件となるのは、人間的自然はけっして全体としての自然から切り離すことはできないということ、そしてまた、人間と動物、人間と機械、男性と女性等々のあいだに固定した必然的な境界など存在しないということをも認めることである。すなわちそれは、自然そのものがたえず新たな変異・混交・混成化へと開かれた人工的領域である、という認識をもつことなのだ。私たちは、たとえばドラッグな服装をすることで意識的に伝統的な諸境界を攪乱するばかりではなく、境界の隙間を境界など顧みずに移動し、創造的かつ不確定な帯域の真只中を移動しているのである」〔ネグリ／ハート 2003 : 282〕と、バトラーと似たようなことを述べている。

けれども、ハートとネグリは、バトラーとは違って「構築された外部」について否定しているのではなく、近代的主権の段階での「外部」——ローカルなものや共同体や他者化されたアイデンティティー——を構築されたものだというよりも、資本の本源的蓄積の段階での包摂がまだ形式的な包摂であったために、実質的に残されたものとみなしているようにみえる。そのさいにかれらが見落としているのは、かれらのいう〈帝国〉段階に移行した現在でもみられる不均衡であり、周縁部で行なわれているもうひとつの近代化である。ネグリとハートの物語では、近代化の過程では顕著だった不均衡が〈帝国〉の段階では、あたかも消滅して平滑化されているように語られている。かれらの用語でいえば、近代では世界システムへの包摂は形式的包摂であり、その周縁部と中心部では不均衡がみられ、あたかも「外部」がまだ存在しているかにみえたのだが、〈帝国〉の段階では、それが実質的包摂となって、その外部や不均衡が消えるというわけである。しかし、このような議論は、不均衡が、「南北」のように国境によって区分された空間とは一致しなくなっているということ、実際の不均衡が消えたかのように語るものであるし、西洋中心主義的でもある。現在進行しているグローバル化を〈帝国〉と言い表すことに意義があるとするれば、それは、ポストコロニアル状況というものが植民地的状況そのものの変化によって生じたというより、植民地という区切られた空間に押し込められていた植民地的状況が世界中に拡大したということを表せることにある。

(6) 「資本の支配に回収されない贈与交換」という言いかたは、贈与のロマン化であり、パリーとブロック〔Parry and Bloch 1986〕がいうように、市場交換の対照物としての贈与の「発明」と結びついているものだという批判が予想されよう（序章の注4を参照）。けれども、ここでいう贈与交換は、そのように客体化によってロマン化された「贈与」とも、そしてもちろん市場交換とも区別されうるものである。いいかえれば、市場社会になってから客体化された「贈与／市場交換」の二元論と、非市場社会における「贈与交換／市場交換」の二項対立とは異なったものであり、贈与の「発明」という議論によって、後者の二項対立をも否定する必要はないということが重要であろう。

また、上野俊哉氏と毛利嘉孝氏も、レイヴ（テクノなどの音楽つきの野外パーティ）に参加するレイヴァーたちのあいだの「ギフト・エコノミー」や、自分たちでモノを作ったり組み合わせたりするブリコラージュ的な「DiY文化」に注目していると同時に、上野氏と毛利氏は、阿部謹也氏が贈与による互酬的關係に「うるさい世間」を見ていることを取り上げて、贈与やギフト・エコノミーにポジティブとは言い切れない面があることを認めている〔上野／毛利 2002：183〕。けれども、阿部氏の「世間」論で挙げられている例は、モースの贈与論とは異なり、そのほとんどが「再分配」――たとえば中元・歳暮の「贈与」は対等の關係のあいだで行われるものではない――もしくは近代において発明された「贈与」であることに留意する必要がある。

（7）ハートは、長原豊との対談で、「マルチチュードは、さまざまな単独性 singularities が1つの集合性をもって行為する状態です。それらは、つねに差異を保ちながらも、同一行動を展開しうるのは」〔ハート／長原 2003：86〕と語っている。このような状態は、バトラーのいう「創発的な連帯」と重なりあう。そして、ハートとネグリのいう超越性と媒介によらない（弁証法的な対立によらない）人びとのネットワークの「内在性（遍在性）」の重視は、本書で言ってきた〈いま-ここ〉の肯定とつながりあう。けれども、単独性による差異を保ちながら集合的に行動しうるのは、それぞれが自分の声に他者の声を響かせて二重化しているからであり、また、〈顔〉のある關係において差異を肯定する非同一的な共同体をつくっているからである。ハートとネグりは、結局、社会と共同体、あるいはグローバルとローカルの二元論を批判しながら、近代ではこの創られた二元論によって支配されていたが、ポスト近代ではグローバルとローカル、社会と共同体の区別が消滅した、すなわち「外部」が消滅したと捉えることで、この二元論の枠組みのなかにとどまってしまっている。それによって隠蔽されるのは、民衆的なもの（ハートとネグリのいうマルチチュードないし「貧者」）がこの二元論の「外部」で、すなわち非同一的なローカルな共同体ないし〈いま-ここ〉の生活の場で行なっている、リゾームやブリコラージュという民衆的な「もののやりかた」による変容の実践である。そして、そのような変容の実践こそ、本書で「日常的抵抗」と名づけたものにほかならない。