

異文化理解の倫理にむけて

稻賀繁美

はじめに

ホメーロス以来、地中海圏には古代から広く歓待の継がある。ホスピタリティー（歓待）*hospitality*とは、ホスピタル（病院）*hospital*やホ（ス）テル（旅籠）*hos(s)tel*とも語源を共有するが、またホステイリティー（敵対）*hostility*も、これから発する。歓待と敵対とは、まさに同じコインの両側といつてよい〔Schéter 1993; 鶴田一九九九〕。最初にこの歓待の継について、ウンベルト・エーコが披露した（あるいは、でっちあげた）、ひとつ笑い話を紹介するところから始めた。王寶は相互人類学（anthropologie réciproque）の計画に沿って中国、広州の名門、中山大学から、イタリアのボローニヤ大学に派遣された若い研究者であった。留学先に迎えられたかれは、イタリア人の同僚から、是非遊びに来いと言われて、素朴にその言葉を信じて予告もなく訪れたところ、案に相違してイタリア人は困惑の呈。王寶は最初はイタリア人は嘘つきだ、と憤る。やがて帰国したかれは、一九九二年、ウンベルト・エーコはじめとする研究者を、今度は中

山大学に招くこととなつた。さてこゝで問題は、とウンベルトが問い合わせを掛ける。果たしてイタリア人たちはイタリア式歓待を受けるのか、それとも中国式の歓待を受けるのか。そしてどちらが礼儀にかなつているのか。これは立派なジレンマである。というのも、もし王寶がイタリア式に忠実にイタリア人を歓待するなら、王寶が最初イタリアで体験したのと同じような、無礼な事態が起ころう。ところがきちんと中国式に歓待したならば、これはイタリア人に対しても非イタリア式の歓待をしたことになるばかりか、客人の仕来りを尊重しない中国の中華思想まるだし、とも取られかねまい。とかく食べ物の恨みはおそろしい……〔稻賀一九九五a、また、河合・齋老編一九九七、木村編一九九八参考〕。

もちろん経験を積み、相手側の礼儀作法に通じてゆけば、初期の誤解やすれ違いは暫時解消されてゆくだろう。だが相手の流儀を理解したとしても、一方の流儀を尊重することが他方の流儀をおろそかにする犠牲を伴わねばならない、という実践上のジレンマは依然として解消されていない。ここで考えてみたいのは、こうしたジレンマへの対処である。⁽¹⁾

一 「異文化」の「理解」

異文化理解に関する人類学の現在

人類学は、異文化の理解を課題とする。そして異文化理解については、認識論や解釈学的観点からの議論が盛んになってきた。だがそうした議論は袋小路に陥っているようにも見える。実験的民族誌は、インフォーマントとの会話そのものを民族誌として提出しようとした。だが、それは、フィールドでの直接的体験なるものの限界と、それをテクストへと練り上げる際に要請される「虚構性」を、かえつて浮き立たせてしまう。民族誌への考古学的省察は、マリノ夫斯基、マーガレット・ミードといった、かつての人類学の祖父・母の仕事の裏面を暴きたてるのに貢献したが、それで自分たちが「罪」から免れるわけではない。こうした検視解剖の代わりに、パーソナーミング人類学は、異文化を描き直す自らのフィールドでの営みそのものを、見世物よろしく見せびらかし、そこに現れる権力関係の「犯罪性」を

自ら暴く。だが、こうした自己言及的な自己批判は、学者共同体という架空にして閉じた裁判所の法廷で、自作自演の自己弁護を試みること、の裏返ししかない。

ここで問題とすべきは、もはや認識論の水準ではなく、記述者の當みの占める位置であり、それが否応なく発揮する政治的効力に対する、倫理的な態度の如何だろう。「政治的に正しい」他者記述が要請されるとすれば、それは必然的に記述者の位置（Positionality）を問題にすることとなるだろう。だが中立な記述者など存在しない以上、ここで学術情報が誰のためにコード化され、誰にむけて発信されるのかが問題となる。発信先として想定されるのが、専門化した人類学者共同体に限定されるのなら、「他者理解」はすでに他者とは決別した利用者側による回収と流用＝占有化（appropriation）でしかない。だがこの問いは本質論的、あるいは党派論的な問いである。「しょせん『西洋人』には「日本」は理解できないだろう。だがこの問いは本質論的、あるいは党派論的な問いである。「しょせん『西洋人』には「日本」は理解できない」「『女性』に『女性』が分かるはずはない」「『女性』にのみ『女性』は理解される」「ムスリムにとってのみ正しくイスラームは理解できる」。こういった発言が感情的になされることは多いが、これらは、それだけで遂行的な効果を發揮する。いつたい世俗的なアラビア文献学者には、権利問題としてイスラーム理解は禁じられるのだろうか。「男性」は「女性」の立場を理解しない、と批判されるが、自分には女性の立場もよく分かる、などと発言すれば、今度はその庇護者的態度が糾弾されかねまい。もちろんこうした糾弾を政治的権利として保証することは、とりわけ少数者、弱者の権利保護の見地からして、必要な政策となる場合も少なくない〔ガットマン編一九九六〕。だが、こうした本質論的レッテル貼りが、政治的な世論操作と表裏一体に機能することも明白である。こうなると「理解」とは、もはや民族誌記述やその認識論にのみ限定できる問題ではない。

そもそも「理解」とはいかなる事態を指す言葉なのか。他人の痛みを理解できないことは非難されるが、安易に他人の痛みを理解できる、などと言い張るのはかえって傲慢だろう。むしろ他人の痛みが共有を許さないという厳然たる事実にこそ、理解という現象の孕む痛みを見据えるべきではないか〔岡一九九六、日本の戦争責任資料センター編一九九八〕。

記述する側と記述される側といった問題構成を越えて、理解する側と理解される側との関係を、介入する側とされる側、歓待する側とされる側の問題へ、と一般化するという途はないだろうか。その両者のあいだに横たわる落差を安易に解消せず、といってその落差に安住することも拒絶して、自虐とも自己満足とも無縁に、その居心地の悪さを情熱＝受苦（passion）として生きるための技法。あらゆる発言に否応なく伴う権力の行使と、発言に伴い、その不可避の片割れとして生産される沈黙、そして発言に伴う無言の喪失と、という三つのジレンマが、「他者理解」を巡る倫理的課題として問われうるだろう。

異文化を語ることの危険

異文化理解という言葉に託された意味は、多様で混乱している。だがそのことは承知のうえで、ここで別の用語を鑄造することはしない。というのも、今日この国に一般に通用している「異文化理解」とか「他文化理解」という通念がないからである。しかし、その落差に安住することも拒絶して、自虐とも自己満足とも無縁に、その居心地の悪さを情熱＝受苦（passion）として生きるための技法。あらゆる発言に否応なく伴う権力の行使と、発言に伴い、その不可避の片割れとして生産される沈黙、そして発言に伴う無言の喪失と、という三つのジレンマが、「他者理解」を巡る倫理的課題として問われうるだろう。

通弊その一。国際化時代における異文化理解の促進といったお題目の背後には、自國の文化を自明なものとし、それと異質なものを弁別する二分法が、厳然として存在する。自文化は容易に理解可能とする前提は、異文化とは理解困難なもの、とする先入観を助長する。これは「しょせん日本の文化は外国人には分からぬ」といったような思い込みを解消するどころか、かえつて強化しかねない〔鈴木一九九九参照〕。同様の論法は、例えば非英語圏の文化は、学問用語としての英語で記述されて初めて、そしてその場合に限り、それとして認知され、地球的（global）な通用性をもつ、といった北米中心の価値判断にも現れる（英語を日本語に置換してどこまでこの議論が通用するかも、きちんと分析する必要があるだろう）。

通弊その二。自文化といえば日本、異文化といえば非日本という通念が、問題をすり替える。ここで、例えば日本に滞在する他文化出身者（いまこれを仮に縮めて「他者」と呼ぼう）にとって日本文化が異文化であるといった、当然の互換性が、日本人読者の意識から脱落し、暗黙の認識主体としては日本人のみ、そしてかかる主体が見た異文化のみが話題として限定される。ちなみに、「異文化」に相当する言葉は、欧米諸国語には以下のところ見当たるまい（「他文化」が他者の文化、といふいわば中立的な定義であるのに対し、「異文化」という言葉は、自他の異質性をことさら強調し、自他の横並びを拒絶する思考法だろう）。

通弊その三。国民／国語レヴェルでの自文化と異文化との区分が特権化されるに伴い、それ以外のレヴェルの問題が抑圧される。フェミニズムの見地からすれば、ジェンダーの差こそが、国民レヴェルの差異よりもより根本的な問題であり、その限りで異文化理解を訴える姿勢そのものが、家夫長制を密かに強化し、女性たちの国際的連帯を分断するための欺瞞として糾弾されうるのは、理論的・論理的必然だろう〔上野一九九八〕。またムスリムにとっては、イスラームの信仰の有無が、国民や国籍よりも優先されるべき差異を構成するのだから、日本で流通する「異文化」観そのものが、自分たちの信仰に対する侵害ともなりえよう。イスラームは日本とは異質、とする議論は、日本国籍をもつムスリムを無視し抹消することに繋がるからだ。さらに国家より低次のレヴェルでは、例えば関西人と関東人との相互不信と警戒感、大阪人と京都人の諍い、出身県別の反目や確執、隣人付き合い、異性間交渉、さらに夫婦間や親子といった家族藤もまた、異文化理解の一環として問題にしうるだろう。発達心理学の知見に頼るまでもなく、自己なるものは「他人のはじまり」たる親によって、親との相互行為のなかで形成される。親の笑いを承認から否認（恥／罪？）へと読み替える過程で、乳幼児は社会性・道徳意識の萌芽を獲得するらしい〔正高一九九七〕。

理解するということ

ここで次に、そもそも理解するとは何か、が問題となる。ともすれば理解という言葉は、それ自体がブラック・ボックスとなり、一人歩きする傾向がある。「理解」することが大切だ、といわれつつ、「理解」ということで何が意味されているかが不明なままになっている。このブラック・ボックスを解析するための手掛けりとして、三つの次元を取り上げよう。まず原理的な次元。異文化を理解する、他者を理解することは、一方の極では、対象とする文化の異質性、相手との意思伝達の低さを理解するに留まる場合もある。分からぬ、到底分かりあえない、ということが分かった、という水準である。逆の極として、本当に相手が理解できたなら、それはもはや他者でも他人でもなくて身内であり、理解できるかぎりで、それはもはや異文化と呼ばれるにはふさわしくない、という水準も想定できる。そしてその際には、かつては自明であったはずの自己が、かえつて理解不可能でよそよそしい他者へと変貌し、内なる異文化の発見に驚くこともあるだろう〔Geertz 1988 の『菊と刀』解説〕。実際には、この両極端のあいだで、理解できる程度には誤解を起こし、誤解できる程度には理解しているという振幅を伴いながら、事態は進行あるいは推移するだろう。この振幅のなかで、異文化や他者の理解、という概念を、揺らぎとは無縁に、固定的に定義することそのものが空しい。

第二の次元としては、「理解」といわれるものの内実を分析することができるだろう。古典的な分類だが、知・感・情といった観点をいま仮に方便として立ててみる。まず体験の現場に即してみれば、最初には「違ひ」に驚く感性、違ひが分かるという衝撃に付隨する喜びや呆れ、場合によつては茫然自失があるだろう。次いでその違ひの背後にあつてそれを支えつつそこに顕現している文化的な仕組みを理解しようとする、知性の働きが加わるだろう。第三に、知的理解のさらに先、あるいはより深い層として、価値観や常識の違いは確認したうえで、それら違つた人々への共感（compassion）（後述）を養う情操、という水準が想定できる。

とかく学問的な理解は第二水準のみを重要視し、その純粹培養と肥大化を驗してきた嫌いがあろう。マス・メディアの発達とともに、映像情報が豊かになり、感性はかえつて鈍麻しながら（何を見ても感動しない）、価値観の違いを受け入

れるだけの心の余裕のほうは急速に失われつつある。数年まえの生理的に「ムカつく」は、いまではすぐに「切れる」(something snaps in the brain) といろまで頭脳偏重になつた。知育、德育、体育といった場合なら、知育のみが頭でつかちになり、実地体験の体育も、違いを容認して共存してゆく德育もかえつて疎かにされている。いまや知性のみの理解観そのものが問い合わせるべき時期だろう。

そのうえで第三の次元として問題となるのは、理解という言葉に含まれる現実的な効果だろう。ここは理解にまつわる語彙の通俗的語源学の場ではない。とはいっても「分かる」は「分ける」から派生し、モノからなる言語以前の世界をコトバによつてコトへと分ける操作から、言語的な秩序が形成され、それがヒガコトとマコトの眞偽を打ち立てた、といった説明を行う余地を残す。これは例えばドイツ語の判断(Urteil)が、分ける行為(teilen)の根源への遡及として定義される語彙からなるのと、ある程度の平行性を主張しうる。一方ラテン語系の言葉でも分割(division)によつて得られる世界像(di·vision)といつた地図は可能で、語彙論的には無根拠ながら、ブルデューなどが愛用する「ブルデュー一九九三」。

その危険性を承知したうえでこうした通俗語源学を一腐り述べたのは、最近、教育の現場等で、事実判断と価値判断との混同が、極めて多く見られるようになつてきたからだ〔稻賀一九九五b〕。例えば知的な水準での判断である「分かる／分からぬ／分からない」、あるいはより皮膚感覺的な「納得できる／納得できない」の理由として、「自然だ／不自然だ」という文化的な差が、あたかも万能の根拠であるかのようにしてもちだされる。また、分かれば安心、分からなければ不安という機構とも運動して、「分かる／分からぬ／分からない」が、「安心／不安」の情緒へと横滑りする。ここまで来ると、「好き／嫌い」という主観的な区別とも重なり、それが「良い／悪い」という道徳的な判断にまで短絡する。実際、大学生たちの作文を見ると、納得できないから悪い、不自然だから悪い、分からぬからおかしい、といった、いわばすぐる幼稚な判断によつて、論理的推論を省略する「ADD症候群」が、着実に増加している実感があり、そうした報告もある。〔cf. Field 1991; ハーモード一九九四〕。

二 介入としての理解

介入の倫理

ドイツ語のフェアシュー「*verstehen*」、英語のアンダースタンダ「*understand*」は語源を同じくし、理解すべき対象／相手に対する理解する側の何らかの従属関係が、語源的には再構成されうる。これに対してイタリア語のカピーレcapire やフランス語のコンプリアンス「comprendre」は、理解する側の積極的で物理的な把握行為に起源をもつ。日本語の「分かる」や「理解する」は、いずれも不分明なものがおのずと解きほぐされ、分かたれ、解かることで事態が解明される、という含みをもつ。とはいっても、解明という行為は、解剖によつて照明を与える、と解釈すれば、理解する側の積極的な介入をも含みうる。このように、理解という行為には、ノエーシス的な（理解する側によつて構成される）側面と、ノエマ的（対象そのものに内在的に構成されている）側面とが重なり合はさつていることが、隠れながら見えてくる。」の機構のなかで、まず最初に、理解する側の積極的な働きかけを、より一般的な介入(intervention) という概念によつて検討してみたい。

外科的な医療行為とは、それ以外の場合には通常容認されないような他者の身体への介入が、法律的に保証されるケースである。また内科的な薬物服用が、精神に対する介入となる場合もある。ペシャワールでの日本人医師団の医療活動などで報告されるように、イスラーム圏では場所によつては、公共の病院への婦女子の入院や、婦女子が男性や異教徒の医師によつて診断されることが、宗教上の規律への介入や、文化的な介入となる場合もある。「松田一九九七」。日本でもエホバの証人の信者の家族への輸血行為が裁判所によつて違法と判定された例は、記憶に新しい。また阪神・淡路大地震の際、イスラーム医師団が派遣した救助犬が、検疫を理由に足止めを食つた。天災にせよ人災にせよ、被災地への医療班の緊急の介入は、当該地域の行政や主権に対する介入を構成する場合が少なくない。紛争地域への医療班の介入が内政干渉として非難される場合もある〔*Médecins sans frontières* (ed.) 1993, 国境なき医師団編「一九九四」〕。

こうした状況を踏まえて、哲学者のポール・リクールは、概略次のような議論を組み立てる。すなわち生存権が人類に生獲的な権利であるとする前提を立てるならば、これは国際法に優先されるべきである。ライフ・ラインの確保のために、被災地の国家主権も制限されうるが、それは同時に介入する医療班の「権の自主的な制限と裏腹となるはずだ。こうした国境を越えた救援の原則は、ハーグ協定やジュネーヴ協定の限度を越えた議論を要請するはずである。しかし現在まで、そうした試みはなされていない」と〔Ricoeur 1993〕。

通常、学問的な當みとしての民族誌記述や、人類学者のフィールドとのかかわりは、プロとしての医療班に課せられたこうした異文化への介入の手前寸前のところで退却する。しかし、他者を描き記述するという行為も、けつして介入と無縁な當みではない。むしろ異文化理解をも介入の一形態として考察してみる価値があるのではないか。あるいは、医療行為が引き起こすような直接的介入を自らに禁ずるところに、ディシプリンとしての人類学の倫理があるならば、その倫理の臨界にこそ、アカデミズムがその外部と取り持つべき、いまひとつ別の次元の倫理の発生を探る可能性も開けるのではないか〔栗本一九九六参照〕。

可視性の暴力

人類学的調査——のみならず、一般に他者の世界への観察や取材——が介入の一形態をなす例は、枚挙に暇がない。まず可視性 (visibility) の暗喩で、無数の類例のなかから、卑近な例をひとつだけ挙げよう。十八世紀末のナポレオンのエジプト遠征以来、西側の視線が描き出した東方世界は、一般に「オリエンタリズム絵画」として知られる。今日なおメツカのカーバ神殿を撮影するには、ムスリムとならねばならないが、となれば逆に、十九世紀後半にイエルサレムの岩のモスク内部の、ヤコブが天国への梯子を架けたと伝えられる巨岩（今日なお写真撮影は許されない）を写生した西洋人画家の行為が、いかに冒瀆的な視線の介入たりえたかも、逆に推察されよう。もちろん画家はオスマン・トルコのスルタンの許可を取つて写生に及んだことが知られるが、現場の取材許可を当事者や権威筋から得たことで、視線の介入の暴力性が中和されたとするならば、問題とされるべきは、むしろこうした中和の効力を發揮する政治力だろう〔吉田一九九八参考〕。

視線の介入のみならず、語りの介入も問題となる。エドワード・W・サイードの『オリエンタリズム』〔Said 1978〕にその顕著な兆候が見られるが、一九七〇年代末以降、西欧の学術調査報告が、現地の知的財産に対する侵害と見なされる風潮が強まり、西欧の知的當みそのものを、文化的な篡奪行為と見なすケースが、増加の一途を辿つてゐる。アーテネのパルテノンのフリーズ返還問題とか、旧石器時代人の墓地発掘が墓場荒らしとして糾弾されるケースなど、枚挙に暇ない。こうした物理的な篡奪への異議申し立てと並んで、そもそも民族誌に情報を提供する行為そのものが、場合によつては、いわば異教徒に秘密を売り渡す裏切り行為として、地元の共同体から糾弾されるケースも少くない。その背景に金銭絡みの利権争いが隠されている場合もある。元来現地の人々が取り立てて商品価値を見いだしてもいなかつたものが、外部の学者にとつては価値がある。情報の授受を巡つて富の再分配を引き起こし、混乱を招いた張本人として、人類学者が思ひぬ責任問題に巻き込まれるのも、時に不可避となる。

いわばミダス王よろしき振る舞いに及んで、情報に民族学的付加価値をつけてしまった「下手人」人類学者を、学問

の名で免責することはできるのだろうか。こうした問題意識から、人類学者による他文化への介入をおしなべて一方的に犯罪視する立場がある。「例えば Niessen 1994」。権力を握った多数派による少数民族研究を、制度的犯罪として告発する行為に職業倫理的義務を見いだし、そうした事例の摘発・糾弾によつてひたすら自らの正義を言い募る論者の勧善懲惡の姿勢そのものには、批判者自らの自己中心的な倫理観（とそれの他者への押し付け）が露呈している [Otsuka 1997; Shimizu 1997]。それをしも北米特有の学問的風土と言いくるめる」とは、ステレオタイプとして危険かもしれない。だが、異文化展示にあたつて当事者の承諾と協力を得たことだけでは、問題は解消できないだろう「今福一九九五・第二章」。もとより越境と介入なき人類学的調査などありえない。そして異文化へのまなざしが意味をもつのは、あくまで「外からの視線」が「内部の了解」とは異質で、双方のあいだに或る電位差・ポテンシャルが保持されていればこそ、ではなかつたか [Transcultura (ed.) 1988 所収の拙稿参照]。

越境の負債としての語り

筆者は何も「介入」は「暴力」であるから慎むべきだ、などという主張をしようではない。むしろ介入一般が不可避的に「暴力」であることを認めたりえで、その「暴力」の行使が不可避となる局面にこそ注目したい。一般に言われる取材の倫理と、それを裏で保証する構造——例えば経済的な金銭勘定の合理主義——に、文化の越境という角度から疑問を呈する」とに眼目はある。そのため一例として、ルース・ベハールが自らの経験について語るところを参考にしたい [Fernandez and Singer (eds) 1995; Behar 1993; また、犬養一九八八、杉原一九九八。さらに同様の問題意識の発展として、小熊一九九八、黒川一九九八も参照]。

メキシコのフィールドでの彼女のインフォーマントとの出会いは、普通とは違つていた、と彼女は言う。調査者である彼女がインフォーマントを見つけたのではなく、土地では魔女といわれる、エスペランツアと名乗る老女が彼女に接近してきたからだ。国境の向こう側で自分の話を英語で本にするのなら構わないという条件で、彼女はこの老女の生涯

を記録にまとめ始める。再び北米合州国へと国境を越えるときに、ルースは精神的な関税障壁を越える実感を味わう。何か「申告」しなくては。やがて『翻訳された女』が出版され、彼女はそれを手にしてエスペランツアに再会する。だが、結局この読めない本は突つ返される。生みの親への還元を拒絶された、私生児としての言葉たち。この拒絶が作りだす落差ゆえに、自分にはエスペランツアに返済できる以上の借りがある、金銭的には自分のほうが裕福なのに。しかしん語り手の人生は、語られる者のそれよりも、はるかに退屈な定めなのだ。そしてその負債は、書き手の個としての存在を消去してくれるはずの、あの人類学者という透明で無人称の仮面による変装をも、強引に引き剥がさずにはおかない、と彼女は語る [Behar 1995]。

こうした彼女の語りそのものが、一種の「物語」であり、自意識過剰な虚構仕立てだと批判するときもある。とはいえるここには、越境の代価として紡がれた物語を取り巻く構造的な不均衡が、解消不可能な傷として口を開き、理解する行為の片務 (unilateral) 性が、借りを返せない精神的負債として、語り手たる一人類学者の実存に食い込む有り様が証言されている。

三 理解と裏切り

翻訳可能性という裏切り

「純粹に愛する」ということ、それは隔たりを受け入れることである。自分自身と自分の愛するものとの距離をこよなく愛することである。これはシモーヌ・ヴェーユの言葉だった。理解と誤解とは、いわば裏腹の弁証法を生きるほかない運命にある。現場では言語化されていない説明を学問的な言説に鍛え上げ、学問の世界に回収する営みは、一見して矛盾した二面性を潜在的に宿している。一方でそれは、現場とは無縁の学者世界専用の情報財を新たに生産するかぎりにおいて、現場からの離反、そして現場に対するひそかな“裏切り”とも無縁でない。だが他方で、こうした言説の

産出は、現場では必ずしも意識化されていない現実を言語化することで、観察者が現場により深くかかわる契機ともなる。フィールドに選んだ集落の歴史を、土地の古老たちよりよく語り切っている人類学者が、新たなる語り部として積極的に現地で遇される場合も少なくない。このように学問言説が改めて現場に再投資されて、現場での承認や追認——あるいはその反対に反発や拒絶——に迎えられる場合もある。だがそうした場合、それは良かれ悪しかれ現場に現実的な効力を發揮し、現場をそれ以前とは異なるものにする行為に、否応なく「加担」することを意味するだろう。いうまでもなく、筆者はそうした現場への「加担」をすべて罪悪視する視点には立たない。むしろ「加担」なくして人類学的調査も、さらにはおよそ人生の「出会い」もありえない。むしろ問題とすべきは、こうした「加担」の「善し悪し」を最終的に判断する権利がいつたい誰にあるのか、そしてその権利が誰にあるのかを審判する権利は誰に属するのか、との——おそらくは一般化できる回答などありえない——問いだろう。

「理解」に付きまとう、こうした二面的な侵犯。それは、立場を替えて、自分の文化を他者の文法に調律して発信することを強いられた場合に、頻繁に体験できる居心地の悪さだ〔米原一九九四〕。夫婦同伴ではない日本風の宴会がけつして男尊女卑ではなく、実際には日本の亭主は奥さんの尻に敷かれ、財布の紐を握られている、ということひとつ、北米のインテリに納得させるのは至難の技、とは村上春樹の『やがて悲しき外国語』がペーパーを交えて活写するところ。儒教社会は男尊女卑に決まっており、日本にも西側モデルの女性解放が必要だ、と主張するカナダ人同僚の女性たちに反発しているうちに、気が付くとまるで自分が、女のくせに日本の男たちの肩をもつ、国粹主義の日本擁護者のような立場をしょいこんでいるのに気づいて驚いた。そんな自己分裂の体験をもつ日本人女性も多いだろう〔牧野一九九九〕。

疚しい気持ちに苛まれるほかないのは、外向きに他者の語彙に鑄直して自己の文化を語る場合に、内輪ではけつしてしなかつたし、考えも及ばなかつたような説明を、でつちあげとは知りながら捏造しないことには、意思疎通の幻想そのものが崩壊してしまうからだ〔西村一九九七〕。だがこうした違和感は、異文化間の媒介者なら日常的に経験していくながら、いつかしら職業的能率を優先し、精神的外傷を回避するために、自己検閲して葬り去ってしまう性質のものだろ

う。他者の価値観という土俵の上で、その価値観にそぐわない事態を擁護することなど、最初から救い難く分が悪い。

そんな賭けなら、せずに済ませたほうが身のためだ。ここで他者との対決に疲れて日本回帰を果たす場合もある〔小谷野一九九七〕。だが、逆の選択肢もある。つまりいつも他者の論法に乗つて、それにすっかり染まつた演技に徹しよう、という選択だ。ひたすら相手の要求に応じた加工を施した情報のみを提供し、また必要とあれば自己の出自であつた（母なる、あるいは父なる）文化を糾弾する相手側の合唱に和したほうが、精神衛生上もはるかに「健康的」だ。気楽だし、何より自分を悪者にせずに済む。男であれ女であれ、日本社会の「犠牲者」を演じたほうが、はるかに受けが良い。そもそも理解する側は、理解される側が「犠牲者」であることを期待しているのだから……。このように他者の価値観へといわば無条件に同化しようとする「誘惑」は、その他の価値観がより優位で普遍的と思われる文脈に置かれれば（例えば「第三世界出身者」が移民として西欧式「近代」社会に受け入れられた場合）、それだけ大きなものとなるだろう〔鶴田・平川編一九九〇参照〕。

だがそのようにして他者の側の土俵で認知されることは、往々にして自分が元来所属していたはずの共同体からの嫉妬や中傷に迎えられる。他者の世界で通用するような情報提供に従事するだけで、国際貢献の勞を犒^{たげな}われるどころか、かえつて逆に売名行為だとして断罪され、出身地からは村八分を言い渡されかねない有り様となる。これも一例だが、韓国では出版不可能だった韓国文学史を日本語と英語で出版した金東旭は、そんなふうに自分の置かれた立場を回顧する〔金一九七四、Kim 1980〕。北米を中心とする学者の国際社会で役に立つ（serviceable）韓国文学史を公表すること。それは、反米・反日の機運たかい七〇年代当時の文化状況にあっては、そのまま母国への敬意を欠く蛮行として、一部の愛国者たちから糾弾されるに十分な罪状だった、という。国際的な市場での異文化理解の達成が、当の文化を我が物と信じている集団からは憤慨をもつて拒絶され、恥辱として否認されるのは、けつして特殊な例ではない。

異文化理解の倫理的省察は、このように情報発信そのものを忌避し、罪悪視する、発信者側の利害あるいは心理的抵抗の背後にまで踏み込まねばならないだろう。そして現地のインフォーマントといい、伝達役たる人類学者といい、下手をすると伝達元、伝達先という、当事者双方から信頼を失い、いわば双方から^の除け者扱いされて放逐される危険をすら承知で受け入れるほかない立場にある。国際人とは、けつして無味乾燥な蒸留水のごとく透明な存在でありえない。むしろそれは、母国からの排斥と、相手先からの国外追放、という二重拘束／二重疎外の熾烈な境涯に耐えうる、密偵にも等しい精神力ある人物を指す言葉なのかもしれない。ソップの物語の、鳥と動物とのあいだを仲介しながら、どしどしつかずでいつしか両方から爪弾きされる、あの蝙蝠の境遇。それはともすれば近年、ディアスボラの知識人たちといつた形容で美化される。だがディアスボラとは定義からして、すべての体制から排除され、安住の土地など存在しない境遇のことではなかつたか。たとえそれが北米の大学アカデミズムといった人工空間であれ、ディアスボラの共和国といったものが出現した瞬間、そこの住人たちは、もはやディアスボラたる境涯を生きてはいまい「チヨウ一九九八」。またディアスボラの境遇に耐えるような新人類の育成を目指すのでは、危険な優生思想ともなりかねまい。国家とか故郷といつた枠に保護されなければ心身の安定を保てないような“弱い”存在を“落伍者”扱いするならば、これは問題の履き違えとなるだろう。

四 越境する声に耳を傾ける

以上、異文化理解の問題を民族誌記述に限定することで、自動的に見落とされる盲点／外延をいくつか指摘してきた。ここで民族誌記述という行為を軸に整理し直すならば、(a) 対象たるフィールド(場)[F・1]の内部での相互行為、(b) フィールドと学者共同体という場[F・2]とのあいだの情報の相互交換(あるいは片務的、一方指向的吸い上げ)、(c)

学者共同体[F・2]内部での相互作用、(d) さらに学者共同体とその生産物を受容する非読者層の作る場[F・3]とのあいだに成り立つ交換、といった四つの契機を想定する必要がある。対象たるフィールド[F・1]と最終的な読者の作る場[F・3]とは、重なることもあるが、エスペランツアの場合のように、むしろ断絶する場合も多い。日本語で著述された他民族誌の場合には、日本語の流通市場での消費が最終的な「上がり」となる場合がなお大多数で、現地への再還元の確率はかなり低いのではないか(だが「利益還元」が即「善行」に結びつくとは限らない)。

人類学の解釈学的反省といった場合、下の図式の(b) フィールドから学者世界への情報流入と(c) 学者共同体内部での情報の流通に関する認識論的議論が肥大する反面、(d) 学者とその外部との関係において発生する異文化交流が軽視されており、また学者世界[F・2]からフィールド[F・1]への還流に関する検討がなおざりにされてきた、と言えるのではないか。(b) と(c) とのあいだの葛藤については前節で触れたし、(d)において発生する誤解の様態は、今ここに書かれつづある文章そのものが演じているに違いないから、ひとまず省略し、以下学者共同体[F・2]からフィールド[F・1]へという逆向きの流れに焦点を絞りたい。

被観察対象としての人類学者——理解する者から理解される者へ

人類学者がフィールドで取る行動様式については、(1) まず観察する「眼」の客觀性が疑問に付され、観察する者と観察される者との非対称性が問題となり、(2) ついで記述する「手」、すなわちペンを手に取つて無文字社会の仕組みを文字を以て一方的に文明社会へと回収する收奪が問題とされた。しかし文明化された記録者の特権と見えたその営みが、現地の人々の営みとは無関係な無駄に労力を割く異邦人の営みへと読み替えられた地点から、今度は反対に(3) フィールドに異邦人として寄宿する人類学者は、現地の人々によつて、ときに関心をもつて観察され、ときに無

関心に眺められる対象へと、その立場を倒立させることになる。いまやフィールドにおける人類学者は、観察者から被観察者へと立場を移し、現地の人々との交渉を、いわば現地向けのパフォーマンスとして演じてみせる、漂泊の藝人、あるいは、村落のことを村長よりよく知っている、毛色の変わった語り部の役割を演じることになったとも言えよう。

〔管一九八九・二七〇、今福一九九〇・一六以下〕。

この文脈で、通常の人類学者の異文化記述に限定された視野からは脱落していた解釈学的転回がひとつ見えてくる。それは当該のフィールドの人々から、（他者「よそもの」は他者なりに）理解される対象として認識される人類学者、という立場である。これは普通想定される、記述者なり解釈者なりによる異文化理解、という場合の「理解」という枠には当てはまらない領域だが、参与観察者としての実存を考慮に入れるならば、無視できない重要性を孕んでいる。イーミックかエーミックかといった観察者としての距離や態度の問題ではまったく無視されていた、この逆向きの次元を理解するには、和崎洋一が『スワヒリの世界にて』で描いた、現地の人々の人類学者に対する距離の記述が参考になろう。

〔和崎一九七七〕。

それはタンガニカ湖北西エヤシ湖畔マンゴーラで得られた体験だが、土地の人々が和崎らに接近していく行動には（1）ニベ…ものをせびる、（2）シーダ…困ったときに相談を持ちかける、（3）オングア…日常の雑談、（4）オンバ…社会的な依頼、（5）シャウリ…共同体の問題を相談し決定に関与してもらう、という五段階が観察された、といふ（こ）こでは和崎が接近される側から描いている記述を、村の構成員の側からの接近行動に書き換えた。（ここに見られる象徴的交換を手段とした信頼性の深化、あるいは物々交換や贈与における相互依存の強化は、認識論的な水準での知的的理解に還元できるものではなく、むしろ存在論的な次元での受け入れ水準だろう。だがこれは現地に居候を始めた他者を、現地側がどのように理解するのか、という問題にも密接に相關した、行動様式の変様過程でもあるう。

こうした現地社会への組み込みの深化を、人類学者がそのまま自分の異文化理解の深化と短絡して把握することは、もちろん危険だろう。他者の世界「F・1」に受け入れられることは究極の目標となれば、それはかえって学者共同体

「F・2」への帰属からは逸脱し、ついには回帰不能地点を越える「蒸発」ともなりかねない。とはいえたが、自分との殻からの脱皮をしも、すぐれて異文化体験というならば、もはや人類学者としての職業意識が無意味になる臨界を越えた「症例」にこそ、異文化理解の実相を探る手掛りを見ないわけにはゆくまい。これではもはや人類学の守備範囲を越えている、としてこの「症例」を切り捨てるとは、定義として、異文化理解という問題構成を矮小化することに繋がってしまうだろう。蛾は炎のなかで焼け死ななければ炎の「真実」を知ることはない。だが、真実を知った蛾には、もはやその「真実」を仲間に伝える術もない。イスラーム神秘主義の伝えるこの有名な譬は、他者理解の限界を見極めた教訓としても、無意味ではあるまい。回帰不能な越境に、理解という當みの臨界があるからだ。

声の収奪

向こう側へと越境したまま戻つてこないという選択は、いわば現地「F・1」で理解なり体得したことを、他者の言葉に鏽直す努力そのものを放棄することでもある。学者共同体「F・2」に回収されうるような情報の水準では、沈黙を守る態度である。先に可視性の禁忌に触れたが、可聴性に即して、この「沈黙」の意味を、さらに少し検討してみた。北米のネイティヴ・アメリカンにあつては、儀礼での発言はその場での一回性に遂行的な効力が託されている場合があるという。こうした儀礼を録音することは、それだけで声の所有権への侵害とされ、最近では実際に裁判沙汰が発生している。「声の収奪」といった表現そのものが、収奪する側の論理によつて焼き直され、現在北米で主権を握つてゐる裁判権力の法廷に合わせて組み替えられた説明原理である危険はもとより無視できないが、そのような組み替え、言い換え、成型作業なくしては、そもそも祖先からの権益が侵害された、ということを公認してもらう機会そのものが得られない。音声資料による記録保存の暴力という認識も、実は音声記録の保存というテクノロジーが現地に介入してくる以前には、考えようにも考え及ばない、いまだ不在の問題だったはずだ。

ここまであえて定義を与えることなくやり過ごしてきた「倫理」なる言葉で筆者が想定しているのは、例えはここに

見られる事態である。声なき民衆に声を与えるといった政治的目標がかかけられ、北米を中心に少数派の権利要求とともに、そうした声を保証する社会制度も実現されつつある。その趨勢を批判しようというのではない。だが声なき声は、聴かれうる声へと鋲直された瞬間、声なき声としては抹殺される。ここには、向こう側に越境したまま沈黙へと沈んで行つた片道行路とは逆の、いまひとつ不可逆な越境が選び取られている。

この選択を、最近ともすれば主張されるように、「カミング・アウト coming out する」とが正義である」といった見方で安易に正当化することは危険だろう、と筆者は考える。公共空間において許容される声という制度へと、声なき声を昇華させることの、政治的な善悪（あるいはその善悪の政治的判断）は、いまここでは問わない。ただそこには、かつての啓蒙が抱えていたのと同様な暴力が行使されていることを、政治的善悪の次元とは別に確認しておきたい。声の公共化とは、私なる声、voix privée（つまり、「プライヴァシー」）の剝奪（privatisation）と裏腹であり、メディアという媒介に頼る解放（emancipation）は、公共への露出（public exposure）を強要される責任／義務を負うという「拷問」と無縁ではない。「カミング・アウト」に伴つて当事者にかかりうる精神的な重圧への必要な配慮を社会が怠るならば、その社会では当事者は容易に精神障害に陥るだろう（ここでは、「カミング・アウト」という表現を避けたい、という編者の要請にもかかわらず、近年当事者自らがこの言葉で表現している事態を問題にしていることを明白にするため、あえてこの表現を用いることをお断りする「掛け」一九九七）。そうした重圧を及ぼしうる社会そのものを変えいかなければならない、とする主張のあるのは当然だが、その犠牲者を英雄視しても、本人は救われまい。情報公開とプライバシー確保との泥仕合が、最近熾烈さを増している。行政学的には合意形成にむけた妥協の探り合いのなかで、いくつかの指針やプロトコルが成立するだろう（加藤一九九四、一九九五）。だがそうした応用倫理学的な対処による問題解消は、訴訟沙汰への対処法のノウ・ハウにはなりえても、声の使用権を巡る根源的な倫理的矛盾からは、かえつてむしろ目を逸らすための対処療法に終始する結果となる危険をも秘めているだろう。

共感と償い

声なき声を声へと昇華し、そこに本来あるべき声の姿をみる論理は、既にマルティン・ハイデガーが「本来性」（Eigentlichkeit）を巡る議論で用いていた（そしてテオドール・W・アドルノによって徹底的に批判された）修辞を思い起こせせる〔アドルノ一九九一〕。（論論の）自由を享受する可能性は万人に開かれているが、その「本来」の可能性を実際に生かせるのは、ほんの一握りの人間に過ぎない。ところがそのエリートがこの自由を選び取るや、かれらの寝返りのせいで、選びそなねた大衆は「非本来性」へと断罪され、その責任（すなわち「権利不履行」市民としての義務の放棄）という罪状をしょい込む羽目となる、というわけだ〔ブルデュー一九九三・一二四〕。声に訴えるのが本来あるべき市民の姿だと決まった瞬間に、声に訴えないことは罪悪であり、本来あるべきではない態度として忌避されることになる。

ここで声を発する立場に与した者が、果たしていかにして声を発しませんかと理解できるか、かれらに理解を示すことができるのか、という問題がちらあがる〔スピヴァク一九九八〕。目撃者とは、当事者の苦しみに接しながら、何ら有効な手段を取ることもできず、手を拱いてる存在だ。「他人の苦痛に対して何事もなしえない」というわたしの苦痛は、ほかならぬわたし自身のものである」。「でき」とは、わたしを徹底的に無力な存在とする暴力として、わたし自身に対して生起する。母親の眼前で野獸に食いちぎられる子供と、その光景を牢獄の窓からなす術もなく見つめる囚人。ジャン・ジャック・ルソーが描いた設定に対する岡真理の読解は、他人の苦痛を理解する、という行為が前提とする、越えられない限界を、理解する側の無力として見極めている〔岡一九九七・一〇一一〇三〕。

本稿冒頭に歓待の捷を巡るアポリアを述べた。より深刻な局面としては償いの捷がある。償いは、利害関係者間の相互理解を保証する代価、とも言える。だが、他者＝敵方に償いを求める場合、敵方の作法による償いを求めるることは、敵方の道徳的規範を承認することになつてしまふ。かといって自己の道徳的規範に沿つて敵に償いを求めるることは、もはや他者の側からは償いとは認知されない。それどころか敵方に新たな犠牲を生み、さらなる報復を招きかねない。この場合被害を被つた犠牲者の側は、いかなる形で償いを求めるのか〔鶴飼一九九七〕。異文化理解という場合に、そ

の根底にはこのようにお互いの償いを拒絶するほかなく、同一の地平での等価の貸し借りには還元できない関係が潜んでいる。国際法や国際協定では解消できない、この捩れた空間を、あらためて倫理の場として提唱したい。

西欧の思想史を振り返るなら、報復の円環を断ち切るものとしての供犠という考え方、ジョルジュ・バタイユからルネ・ジラールに受け継がれた考えといつてよいだろう「バタイユ一九九〇、ジラール一九八二」。復讐の連鎖は、返済不可能なものを贈与するという非常手段によって断ち切られる。そこに「罪と罰」という円環を断ち切り、復讐という暴力を無効にする「暴力」がある。いうまでもなくこれは、世界の罪を自らの死によって贖罪した、イエズス・キリストの行為として表象される。だがここに潜んでいるのは、自虐が保証する転倒した優位ではないか。そして円環を断ち切るような犠牲行為は、まさに返済を不可能にするという意味で、究極の復讐化しているのではないか。

声なき声を代弁する行為の欺瞞性を自己告発し、そうした「声の纂奪」の現場に立ち会いながら、何も為しえない自らの無力を告白し、異文化の他者から返済不能な贈与を受けたことへの贖罪として、他者表象の傷をひたすら晒しつづけることが、学者共同体内部での自己正当化の居直りへと転倒する倒錯。その正義と自虐の弁証法のなかで、異文化理解の問題は、けつして調査者自身の内側に閉じた道徳の問題へとすり替えられてはならないだろう。

越境としての証言

「語れることは、失望の表明とともに希望の証／語れることは、不信の表明とともに信頼の証」「鄭一九九七・四六」。これは在日コリアンとして発言を続けてきた鄭暎惠の、いわば〔学者〕としての断筆宣言といってよい。学者集団やマスコミ共同体から、かれらが自分たちの政治的な正しさを保証するがためのアリバイとなる原稿を依頼され、与えられた彼女の声は、出版媒体や学問市場の健全さを見せびらかすための消費財へと還元され、それとは裏腹に私としての声はその居場所を奪われてゆく。鄭がその極限の叫びを詩に託したなら、坪井秀人は『声の祝祭』の冒頭で、自分の声を初めて録音を通して聴いた時の戸惑い、自分の文章が初めて活字となつて出版された時の居心地の悪さを語つてい

る「坪井一九九七」。それは、何か自分を越えたものを代表するという越境行為が、自分という存在を媒介にして達成されてしまつた瞬間の、気持ち悪さでもあつたろうか。自文化を他者に語る戦慄と、裏切りのような後味の悪さ。異文化を自己の規範に編集し直して代弁することの、犯罪意識にも似た不安な優越感。そうした違和感を安易にやり過ごすかわりに、それをひとつ通じて何が賭けられ、何が抑圧されているのかを見定めること。そこに異文化体験のひとつつの核が見えてくるのではないか。またそこに、人類学的実践を再構築するための一出発点もあるのではないか。

柳原和子の『「在外」日本人』は、日本を外から、いわば異文化として改めて見つめ直した、「在外」日本人百八人の証言を集めており貴重である「柳原一九九四」。だがその後書きには、国境に隔てられ、越境を許可されず、抹殺され死産に終わつた証言の群れのあつたことが語られている。ひとつには外地でなら許された日本批判が、ひとたび日本社会に回収されたとなると、世間體や企業内部の人間関係を慮つて自己検閲されたもの〔cf. 富本一九九三、一九九五、Miyamoto 1994〕。いまひとつには、出張先での婚姻関係が日本では重婚となり、法律に抵触することから反故となつた証言たち。だがこれらの、証言として生き延びることのできなかつた言葉たちにこそ、日本という環境が異文化体験に對して示す抵抗の強度や性質を測定するためのかけがえのない試料があるだろう。そしてこうした試料がそのかけがえのなさゆえに抹殺され、不在としてしか認知されないこと。そこに、人類学的実践の基礎で、異文化理解の倫理という問題が突き付ける、いまひとつ臨界を見据えておきたい⁽²⁾。

註

- (1) 歓待の撻あるいは礼儀の問題を倫理という観点に取り込むのは、範疇の無用な混乱をもたらすだけだ、との批判がある。本稿の意図の成否は読者の判断を待つばかり。ただ筆者としては、考察の出発点のひとつにサルマン・ラシュディ『魔の詩』を巡る論

争い、それにおそらくはかかわって暗殺された日本語版訳者五十嵐一（ひとし）の事件がある」とを確認しておきたい [Inaga 1995; Fernandez and Singer (eds) 1995; 佐々木編 一九九六]。こには異なる捉え倫理観のあいだの矛盾が人の命を脅かす事例があり、それは現在の国際法規といった水準では解決を得られない問題として、異文化理解の極限を指し示していくのである。

(2) 同様の問題意識を「越境の倫理」という観点から集中的に考察する機会として、*Crossing Cultural Borders* と題する国際シンポジウムを国際日本文化研究センターで一九九九年十一月十九～二十三日に開催した。その英文報告書 [Inaga 2001] も」参照いただければ幸いである。なお同一の主題について、大学教養課程での教科書として「異文化理解の倫理にむけて」(名古屋大学出版会 二〇〇〇年刊行) 最終章に、本文をより一般向けに書き直した要約版を採録している。本文と記述に重複および一部異同のある」とをお断りする。

参考文献

- アドルノ、T・W 一九九一「本来性という闇語」笠原賢介訳、未來社。
- 稻賀繁美 一九九五a 「橋と壁を巡つて」『ARS』(東北芸術工科大学)三号、一七〇～一〇九頁。
- 一九九五b 「学生の問題意識開発のために」『大学教育研究』(三重大学)三号、一一二～一七頁。
- 犬養道子 一九八八「国境線上で考える」岩波書店。
- 今福龍太 一九九〇「感覚の天使たちへ」平凡社。
- 一九九五「野性的テクノロジー」岩波書店。
- 上野千鶴子 一九九八「ナショナリズムとジェンダー」青土社。
- 鵜飼哲 一九九七「償いのアルケオロジー」河出書房新社。
- 太田好信 一九九八「トランスピジションの思想」世界思想社。
- 岡 真理 一九九六「女子割礼」という陷阱あるいはフライデーの口』『現代思想』二四卷六号、八一～五頁。
- 一九九七「*Becoming a witness*」「現代思想」二五卷八号、九九一～一〇二頁。
- 小熊英二 一九九八「日本人の境界」新曜社。
- 掛札裕子 一九九七「抹消(抹殺)されむ」と』河合隼雄・大庭みな子編『家族と性』一四七～一七一頁、岩波書店。
- ガットマン、A 編 一九九六『マルチカルチャラリズム』佐々木毅他訳、岩波書店。
- 加藤尚武 一九九四「応用倫理学のすすめ」丸善書店。
- 一九九五「現代を読み解く倫理学」丸善書店。
- 河合隼雄・養老孟司編 一九九七『体験としての異文化』岩波書店。
- 金 東旭 一九七四『朝鮮文學史』日本放送出版協会。
- 木村 汎編 一九九八『國際交渉学――交渉行動様式の國際比較』勁草書房。
- 栗本英世 一九九六「民族紛争を生きる人びと」世界思想社。
- 黒川 創 一九九八「国境」メタローグ。
- 小谷野敦 一九九七「男である」との困難』新曜社。
- 佐々木英昭編 一九九六「異文化への視線――新しい比較文学のために」名古屋大学出版会。
- ジラール、R 一九八二「暴力と聖なるもの」古田幸男訳、法政大学出版局。
- 管 啓次郎 一九八九「コロンブスの大」弘文堂。
- 杉原 達 一九九八「越境する民――近代大阪の朝鮮人史研究」新幹社。
- 鈴木孝夫 一九九九「日本人はなぜ英語ができるか」岩波書店。
- スピヴァク、G・C 一九九八「サバルタンは語ることができるか」上村忠男訳、みすず書房。
- チョウ、レイ 一九九八「ディアイスピラの知識人」本橋哲也訳、青土社。
- 鄭 喆惠 一九九七「語ること、語らないこと、語れないこと」『現代思想』一五卷一二号、四六～四七頁。
- 坪井秀人 一九九七「声の祝祭」名古屋大学出版会。
- 鶴田欣也・平川祐弘編 一九九〇「内なる壁」TBSブリタニカ。
- 西村 肇 一九九七「論理的な表現とロジックな表現」『言語』二六卷三号、二七一～二七七頁。
- 日本の戦争責任資料センター編 一九九八『ナショナリズムと「慰安婦」問題』青木書店。
- ハーヴィット、M 一九九七「拒絶された展示」『みすず』四三〇号、七四一～八八頁。
- バタイユ、G 一九九〇「至高性――呪われた部分」湯浅博雄他訳、人文書院。

ブルデュード、P. 一九九三「話すところ——言語的交換のエロハムー」 稲賀繁美訳、藤原書店。

牧野 寛一 一九九九【多文化コミュニケーションの専門書】 学術図書出版社。

正岡信男 一九九七「愛と人間」「若波講座 文化人類学 第一巻 新たな人間の発見」八九一――四頁、若波書店。

松田素一 一九九七「初期アフリカリズムの冒険——実践的文化相対主義再考」(一九九七年九月)10回、国立民族学博物館で開催された共同研究会「人類学の解釈学的転回」での口頭発表)。

宮本政於 一九九三「お役所の撻」 講談社。

—— 一九九五「お役所の法度」 講談社。

柳原和子 一九九四「在外」 日本人 星文社。

吉田憲司 一九九八「文化の「発見」 岩波書店。

米原万理 一九九四「不実な美女か貞淑な醜女（アベ）か」 德間書店。

和崎洋一 一九七七「バワーリの世界にて」 日本放送出版協会。

鶴田清一 一九九九「「體へ」、いのち——臨床哲學論譚」 トヨタマのトコトナリカ。

Behar, R., 1993. *Translated woman: Crossing the border with Esperanza's story*, Boston: Beacon Press.

———, 1995, 'Writing in my father's name: A diary of Translated Woman's first year', in: R. Behar and D.A. Gordon (eds),

Women writing culture, pp. 65-82, Berkeley: University of California Press.

Fernandez, J. W. and M. B. Singer (eds), 1995, *The condition of reciprocal understanding*. Chicago: International House, the

University of Chicago.

Field, N., 1991, *In the realm of a dying emperor*, New York: Pantheon Books. [天皇の死へ國へ] 大島
おぢの記、ふくやか舎。

Geertz, C., 1988, *Works and lives: Anthropologist as author*, Stanford: Stanford University Press.

Inaga, S., 1995, 'Epiphany et alterité', *Dédale* 1/2, 127-142.

———, 2001, *Crossing cultural borders, Toward an ethics of intercultural communication: Beyond reciprocal anthropology*, Kyoto: International Research Center for Japanese Studies.

Kim, D., 1980, *History of Korean literature*, trans. L. Hurvitz, Tokyo: Center for East Asian Cultural Studies. *Médecins sans Frontières* (ed.), 1993, *Face aux crises*, Paris: Hachette. [医療者無国境会議] 一大丸『医療者無国境会議』 錦水
州編誌、日本編集委員会。

Miyamoto, M., 1994, *The straight jacket society*, trans. J.W. Carpenter, Tokyo: Kodansha International. Niessen, S. A., 1994, 'The Ainu in Minpaku: A representation of Japan's indigenous people at the National Museum of Ethnology', *Museum Anthropology* 18(3): 18-25.

Otsuka, K., 1997, 'Exhibiting Ainu culture at Minpaku: A reply to Sandra A. Niessen', *Museum Anthropology* 20(3): 108-119. Ricoeur, P., 1993, 'L'intervention: Entre la souffrance des victimes et la violence des secours', *Liberation* 16/17 Déc.

Said, E. W., 1978, *The Orientalism*, New York: George Brochard Inc. Schérer, R., 1993, *Zeus hospitalier*, Paris: Armand-Colin. [アメニス・ゼウス] 佐川慶治訳、現代企画
翻訳。

Shimizu, A., 1997, 'Cooperation, not domination: A rejoinder to Niessen on the Ainu exhibition at Minpaku', *Museum Anthropology* 20 (3): 120-131. Transcultura (ed.), 1988, *Connaissance et réciprocité*, Louvain-la-Neuve: CIACO éditeur.

執筆者紹介（執筆順 ※は編者）

※杉島敬志（すぎしま たかし）

1953年生まれ。東京都立大学大学院社会科学研究科博士課程修了。博士（文学）。京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科教授。専攻：人類学。編著書に、『土地所有の政治史——人類学的視点』（風響社、1999）など。

大塚和夫（おおつか かずお）

1949年生まれ。東京都立大学大学院社会科学研究科博士課程修了。博士（社会人類学）。東京都立大学人文学部教授。専攻：社会人類学、中東民族誌。著書に、『近代・イスラームの人類学』（東京大学出版会、2000）、『イスラーム的』（日本放送出版協会、2000）など。

稻賀繁美（いなが しげみ）

1957年生まれ。東京大学大学院人文科学研究科比較文学比較文化専攻博士課程単位取得退学。パリ第7大学博士課程修了（新制度統一博士号取得）。国際日本文化研究センター助教授／総合研究大学院大学助教授。専攻：比較文学比較文化。著書に、『絵画の黄昏』（名古屋大学出版会、1997）、『絵画の東方』（同、1999）、編著に『異文化理解の倫理にむけて』（同、2000）、*Crossing Cultural Borders*, (International Research Center for Japanese Studies, 2001)など。

栗本英世（くりもと えいせい）

1957年生まれ。京都大学大学院文学研究科博士課程単位取得退学。文学修士。大阪大学大学院人間科学研究科助教授。専攻：社会人類学。著書に、『民族紛争を生きる人びと』（世界思想社、1996）、『未開の戦争、現代の戦争』（岩波書店、1999）、編著書に『植民地経験』（人文書院、1999）など。

松田素二（まつだ もとじ）

1955年生まれ。京都大学大学院文学研究科博士課程中退。博士（文学）。京都大学大学院文学研究科教員。専攻：社会人間学。著書に、*Urbanization from Below* (Kyoto University Press, 1998)、『抵抗する都市』（岩波書店、1999）など。

人類学的実践の再構築——ポストコロニアル転回以後

2001年10月10日 第1刷発行

定価はカバーに
表示しています

編 著 杉 島 敬 志

発 行 者 高 島 国 男

世界思想社

京都市左京区岩倉南桑原町56 〒606-0031
電話 075(721)6506(代)
振替 01000-6-2908

© 2001 T. SUGISHIMA Printed in Japan

落丁・乱丁本はお取替えいたします

(大洋社)

ISBN4-7907-0894-2