

オリエンタリズム論議と自他認識

岩木 秀樹

Orientalism Controversies and
Self-others Recognitions

IWAKI Hideki

はじめに

エドワード・サイードによる『オリエンタリズム』¹⁾は30年以上たった今でも論議を呼び、多くの学問分野に影響を与えている。また近年ではポスト・コロニアリズム、カルチュラルスタディーズとも関連させて論じられている。オリエンタリズムがオスマン帝国やイスラーム世界という存在を一つの条件として成立したという歴史があり、中東イスラーム世界を題材に論争されることが多く、現在の国際関係を論じる際にも重要な視座を投げかけている。さらにこの問題は単に東洋と西洋の対立や歴史認識の相違ではなく、自と他、政治論や認識論にまで発展する重要な問題提起を有している。

本稿では、オリエンタリズムの論議を検討したうえで、さらに自他認識の問題まで敷衍し、日本における中東イスラーム研究、現代思想や人類学を中心に行われている論議を整理し、問題点や課題を分析する。

第一章では、サイードのオリエンタリズム概念を見た後、さらにそれをめぐって行われてきた論争を説明し、普遍性をめぐる論議やポスト・コロニアリズムについて考察する。第二章ではオリエンタリズムとオクシデンタリズム、「女子割礼」における文化相対主義や本質主義、さらにグローバル化現象に対抗する非西洋側の本質主義を論じ、他者認識と自己認識の問題について考察する。

1 サイドの『オリエンタリズム』論議

(1) オリエンタリズム概念

サイドによるオリエンとオリエンタリズム概念は次のようである。オリエンとは、ヨーロッパ人の頭の中でつくり出されたものであり、古来、ロマンスやエキゾチックなもの、情緒的な心象や風景、珍しい体験談などの舞台であった。またオリエンとは、ヨーロッパの文明と言語の淵源であり、ヨーロッパ文化の好敵手であり、またヨーロッパ人のもっとも奥深いところから繰り返したち現れる他者イメージでもある。²⁾

オリエンタリズムは、この内なる構成部分としてのオリエンを、文化的にも、イデオロギー的にもひとつの態様をもった言説（ディスクール）として、しかも諸制度、語彙、学識、形象、信条、さらには植民地官僚制と植民地的スタイル（コロニアル・スタイル）とに支えられたものとして、表現・表象するのである。さらに、オリエンタリズムとは東洋（オリエン）と西洋（オクシデント）との間に設けられた存在論的・認識論的区別に基づく思考様式であり、オリエンが西洋より弱かったためにオリエンの上に押しつけられた政治的な教義（ドクトリン）でもある。³⁾

従来は、オリエンタリズムという語はロマン的な異国趣味に彩られたヨーロッパの文芸・絵画上の一潮流、ないしは東洋研究・東洋学という意味で用いられていた。これに対してサイドは、この語をまずオリエンに対するヨーロッパの思考の様式、または知のあり方、ものの言い方（言説）と広く規定した後、次にそれがオリエンに対するヨーロッパの支配の様式でもあったことを示して、これを批判したのである。⁴⁾

このようにオリエンタリズムとは、元来はヨーロッパにおける東洋趣味、あるいは東洋に関する学術研究を指す一般的な言葉であったが、サイド以降、ヨーロッパのオリエンに対する表象を規定する枠組みとして、特殊な意味合いで用いられるようになったのである。オリエンタリズム的偏見を生み出す基本的思考パターンは、歴史的文脈抜きに、またその文化に内在する論理を無視して、ある制度や風俗を個別に取りあげ、それを西洋的なものと

は異なる「オリエンタルなもの」として類型化することである。その結果、取り上げられた制度や風俗は、その歴史的具體性を奪われ、抽象的観念に仕上げられたうえで、東洋社会の本質として表出されたのである。⁵⁾

サイドは中東やイスラーム文化地域を念頭にオリエンタリズムを論じているようであるが、彼のオリエント概念は、単に具体的な地域概念ではなく、認識論的な次元での作られたイメージとしての「地域」である。その意味で、オリエンタリズムは、必ずしも東洋と西洋という地理的区分によって固定されているわけではない。西洋内部、あるいは非西洋における日本と他のアジア地域などのような中心と周辺など、非対称的・不平等な関係性の中で、類似のイメージが反復的に再生産されるのである。さらにサイドのオリエンタリズム批判は、単なる認識論的な次元に止まるのではなく、政治的な性質を帯びており、異文化理解をめぐる哲学的な認識論というよりも、発話をめぐるパワー論としても捉える必要があろう。脱コンテクスト化・非歴史化された哲学的な問題としてではなく、ポスト・コロニアル・モーメントにおける歴史的な問題として、オリエンタリズム批判は意味を持つのである。⁶⁾

またサイドの言うオリエンタリズムはいつぐらいから生じたのであろうか。彼によれば、それは18世紀末からであり、オリエンタリズムの担い手も変わってきているのである。19世紀初頭から第二次世界大戦まではイギリスとフランスがオリエントとオリエンタリズムを支配していた。第二次世界大戦以降は米国がオリエントを支配するようになり、かつてのフランス、イギリスと同様のやり方でオリエントに対するアプローチを行っているのである。⁷⁾

(2) サイドへの批判と論争

このサイドの『オリエンタリズム』に対して、出版直後より多くの賞賛と批判が寄せられ、様々な論争が起こった。批判の急先鋒は中東史が専門で当時ロンドン大学教授であったバーナード・ルイスであった。彼によれば、サイドのアラビア語とイスラームの知識は驚くほどの欠陥があり、⁸⁾ オリエントを中東、さらにはアラブ世界に還元してしまっていると批判する。⁹⁾ このルイスの批判はある一定の有効性を有しているだろう。このことは、サ

イードが中東やイスラームの研究者ではなく、文学者・文芸批評家であり、また後で述べる彼の生い立ちとも深く関わっているのである。

さらにルイスのより重要な批判は、学問的分析と政治的糾弾を混同しているとの指摘であろう。¹⁰⁾ だがこの指摘こそサイドの目論んだ論争的戦略であり、政治と学問の隠蔽された構造的共犯関係こそサイドの主張するオリエンタリズムなのである。この点について、サイドはミッシェル・フーコーとアントニオ・グラムシの影響を強く受けている。フーコーは権力と知の間の相互関係に注目し、真理は権力の外にも、権力なしにも存在しないと述べる。¹¹⁾ 従来の権力論では、マキャヴェリ、ホブズ以来の近代政治理論においても、マルクス主義においても、権力は専ら国家や統治機構にのみ集中しているものとみなされていた。これに対してフーコーは、権力が社会の隅々にまで見られるのであって、決して国家のみに集中してはいないと主張した。¹²⁾ このように権力を様々な制度や組織の内部に存在するものとして捉え、研究者の言説においても、特にオリентを眺める視点や語り方に支配の様式をサイドは見たのである。

グラムシは政治意識やイデオロギー、知識人の役割など、マルクス主義的な言い方をすれば、上部構造の分析に貢献した。彼によればヘゲモニーというのは知的・イデオロギー的な支配の状態であり、経済構造から現実を説明しようとする経済還元主義とは異なり、経済構造と関連をもちつつも、なお独自性を持つことを強調した。¹³⁾ サイドはグラムシから、西洋による知的、イデオロギー的なヘゲモニー概念を取り入れ、支配の手段としての文化的要因を重視したのである。

このような人々より知的影響を受けたサイドではあるが、さらに時代背景や彼個人の経歴も考えなくてはならないだろう。サイドのオリエンタリズムは完全に彼個人の独創であったわけではない。1960年代以降の西欧の知や西欧中心主義に対するいわゆる第三世界の側からの自己主張や異議申し立ても彼に大きな影響をもたらした。さらに1968年を中心とした全世界的な学生運動や公民権運動、ウーマンリブ運動なども彼の論に反映されているのである。¹⁴⁾

サイドは1935年、イギリスの委任統治下にあったエルサレムに生まれ、

エジプトを経て、アメリカに渡り英文学者への道を歩んだ。¹⁵⁾ 1947年11月のパレスチナ分割決議後、ユダヤ人入植者との抗争が激しくなると、一家はパレスチナから避難し、カイロで生活することになった。その後、彼の父ワディーは1951年に16歳のサイドを米国に送り出し、最終的には最高のアメリカ東部エスタブリッシュメントの高等教育を受けさせる機会を与えた。サイドはプリンストン大学とハーヴァード大学の大学院で比較文学を学び、ニューヨークのコロンビア大学で教授ポストを獲得し、2003年に67歳で亡くなった。¹⁶⁾ もともとサイドの家族は、一方でアラブ文化に浸りながらも、他方で現地ムスリムとの「異化」を強化していく植民地主義のメカニズムのもとで、文化的にも経済的にも両義性を帯びた階層に属するアラブのキリスト教徒であった。¹⁷⁾ さらに述べるなら、アラブでありながらパレスチナ社会においてはマイノリティの中のさらにマイノリティであるアングリカン（イギリス国教会）のキリスト教徒であった。内部者であると同時に外部者である「越境」の視点から彼の生涯を評価する必要がある。¹⁸⁾

『オリエンタリズム』に対する論評に共通してみられた指摘のひとつに、表現、文法上の問題点があった。¹⁹⁾ このことは彼の生い立ちに大きく関連している。サイドは英語を母国語同様にほぼ使用してきたが、完璧なネイティブではなかったのである。まさに彼は、両義性を帯びた境界者、越境者であった。それだからこそ、『オリエンタリズム』が書けたのであり、またその点が批判点にもなっているのであろう。

(3) 普遍論議とポスト・コロニアリズム

オリエンタリズムに関して、加藤は、自民族中心主義は西洋的思考に固有のものなのか、それとも人間の思考に普遍的なものなのかと問題提起をしている。彼によれば、確かに過去においてはもちろんのこと、現在にあってても非西洋的で非近代的な知の様式は存在するであろう。しかしそれが存在するとしても、近代西洋文明の地球的拡大のなかで、近代的な知の枠組みを無視して、あるいはそれと対峙することなく、生きることができるか、と提起する。現代に生きる私たちにとって、無自覚に非西洋的で非近代的な知の様式に逃げ込むことはできないし、それは危険でさえある。この点において、オ

リエンタリズム批判は、近年の思想状況にあって、諸刃の剣であり、ヨーロッパ中心史観を批判する武器としては有用であるが、それが安易な近代批判になる時、危険な思想となるのである。サイードのオリエンタリズムを西洋的思考のなかにのみ観察される知の様式と政治との結びつきと理解するならば、オリエンタリズム批判とは、西洋批判、近代批判となるのである。もしそうであるならば、オリエンタリズムとして西洋と近代を批判する者は、結果として、批判する自分の立場や状況に無自覚のまま、サイードの批判してやまない自民族中心主義の罠に陥ってしまう場合もあるのである。²⁰⁾

この加藤の指摘は重要であろう。安易な西洋・近代批判は戒めなければならないのは当然であろうし、そもそもサイードは、オリエンタリズムの対極にあるオクシデンタリズムを主張したわけではなく、その構造の解体を目指したのである。さらに西洋対東洋を越えて、普遍的問題としての自民族中心主義にまで論究することは、例えば、東洋にありながらオリエンタリズム的思考様式により、東洋を支配しようとした近代日本のあり方を問うことも可能にさせるのである。このことは次章の他者認識の問題とも関連する重要な問題点である。

だが、そのような普遍的問題として考えるとともに、現代において現実には西洋が東洋に対して知の様式とともに政治・経済・軍事・文化等において、抑圧を強めていることも事実であるので、東洋の側からの思想・運動としてのオリエンタリズム批判はまだ大きな有効性を有しているであろう。このようにサイードは圧倒的な力の優位を背景に西洋が東洋を支配するための言説に注目したことから考え合わせても、²¹⁾ さらに政治と学問の癒着、差別の隠蔽の問題を考慮に入れると、サイードの提起した重要性が完全に無に帰するわけではない。分析的でいわば「ニュートラル」な一般的他者認識の問題にまで拡大して考察することは当然学問的には重要ではあるが、そもそも「ニュートラル」とはどのような立場か、そこに隠されているものは何か、支配や差別の構造は何か、それを脱するための宣伝や運動はどうあるべきか、といった問題も同じく重要であろう。そのためには歴史的な背景や個人の生い立ちをも含んだ経歴の分析、つまり「現実」の確認作業は無視することができない。人も歴史も学的認識ですら、無色透明の存在はありえず、特定のユニー

クな「現実」を背負っているのである。

この点は、最近のポスト・コロニアルの論議とも通底する。ポスト・コロニアル理論は、異文化理解を中心にした文化人類学を、社会的コンテクストから乖離した哲学としてではなく、西欧の植民地主義とともに隆盛した学問として批判する。これがポスト・コロニアル批判である。²²⁾ ポスト・コロニアリズムとは、植民地主義以降の思想であり、多くの植民地が政治的独立の後、様々な地域で以前と変わらない、あるいはそれ以上の経済的・文化的搾取にさらされていることを指すのである。また多国籍企業の独占支配体制や新自由主義、富める国と貧しい国の格差拡大に見られるように、資本主義諸国は、国際的な資本・情報・文化表象の操作によって広範な支配体制を確立しつつあるのである。²³⁾

ポスト・コロニアリズムに関して、「ポスト」という用語をめぐるでも論議が展開されている。先ほど述べたように、ポストとは、必ずしもコロニアリズムの終焉を意味してはならず、植民地が「独立」をしても、コロニアリズムを問題化せざるを得ない現実において、ポスト・コロニアリズムは存在するのである。むしろ、ポスト・コロニアルという研究潮流が取り組んでいるのは、「独立」を勝ち取ったとされる地域の現在においても、今なお深く残るコロニアリズムの文化的後遺症と「ポスト」が「ネオ」となって反復される危機において継続されなければならない脱植民地化のプロセスを絶えず問題化していくことにある。「ポスト」という接頭辞は植民地の「独立」後も支配している勢力によるネオ・コロニアリズムの現実を隠蔽しているという側面もあるのである。²⁴⁾

2 他者認識と自己認識

(1) オリエンタリズムとオクシデンタリズム

本章ではオリエンタリズムをさらに敷衍して、他者認識をめぐる様々な問題を扱っていく。前章でも述べたように、歴史拘束性を帯びるものとしてのオリエンタリズム批判は重要な視点ではあるが、さらに一般化した異文化理解、自他認識、観察する側とされる側の問題にまで、最近では論議が及んでい

る。

前にも触れたように、サイドに対して、オリエンタリズム批判を強調する余り、オリエントを美化する土着主義であるとの批判も存在する。しかし、彼は西洋を固定化し、劣等性を付加してはいないのである。オリエンタリズムに対する回答がオクシデンタリズムではないと述べ、世界の諸悪の根源を西洋に求めるオクシデンタリズム的立場をネイティビズムと批判して、退けている。サイドからすれば、オクシデンタリズムとはネイティビズム的立場に他ならない。サイドは、オリエンタリズムと同様にオリエンタリズムを反転させただけのオクシデンタリズムに対しても疑問を投げかけ、西洋と東洋という構図そのものを解体し、その境界を低くすることを意図したのであろう。²⁵⁾

このようにサイドはオリエンタリズムに対する代替案はその単なる反対像のオクシデンタリズムではないと論じている。²⁶⁾ 東洋と西洋を単に入れ替えただけであれば、その二項対立的な構造は何ら変わらないことになる。太田もこのようなオクシデンタリズムは土着主義であると述べている。²⁷⁾

鏡味もオリエンタリズムとオクシデンタリズムを対立的には捉えていない。近年の研究では、現地の人々の間で自分たちの文化に関する語りが発生し始めている。西洋勢力の世界進出にともなって出現した、文化の概念による世界と人間の社会についての見方は、西洋の側からの一方的な押しつけというよりも、それぞれの場所での西洋人と現地人の間の相互作用の中で形成されていったものである。このような観点から、鏡味はオリエンタリズムの視点のみでは不十分であるとし、現地人の側でも、西洋の姿を反対像として「自分たち」のあり方を提起し、その進むべき道を模索するという動きをオクシデンタリズムと名付けている。²⁸⁾ このように鏡味は相互作用の中で形成されるものとしてオクシデンタリズムを捉えている。太田と鏡味のオクシデンタリズムについての概念規定はやや異なるが、共通して言えることは、単純な二項対立を否定するということである。²⁹⁾

(2) 「女子割礼」(性器切除)における文化相対主義と普遍主義

他者認識において、文化相対主義と普遍主義の問題が大きな焦点になっている。文化相対主義とは、通常理解されているところによれば、人間はそれぞれが独自の価値を持った異なる文化に所属しており、一つの文化の価値や認識の基準を別の文化に単純に当てはめて理解することはできない、という考えである。³⁰⁾ 文化相対主義は人類学をはじめとする諸学的方法的な仮説としてみる限り適切かつ生産的な出発点である。自文化から離れたところで、なじみのない風俗や人々の行動のあり方に遭遇し、しかもこれらのことがなぜ行われるかを自らの言語で語ろうとすると、人類学者は客観的であろうとすればするほど自文化の持つ諸前提をさしあたり括弧に入れ、対象としている人々の持つ概念の体系と言説の内容に即して考察する必要がある。³¹⁾

しかしこのような文化相対主義に対して、批判も存在する。絶対とは普遍的なものであるから絶対化を認めないのは、すなわち自由、平等、個人といった普遍的な価値を退けることになるとの主に西洋からの批判である。³²⁾

この問題の一例として、相対主義としての文化・風習か、普遍主義としての人権かといった問題を投げかける「女子割礼」が挙げられよう。「女子割礼」について、1950年代に極端な文化相対主義を唱えたアメリカの文化人類学者の一部は、これを正当化した。彼らは西アフリカで行われていた少女の「割礼」が伝統的な習慣であるので、欧米のフェミニストたちが異論を申し立てる道理はないと言ったのである。³³⁾

しかし、ことはそう単純ではなく、そのような相対主義に対して多くの批判が寄せられ、現在においても論議を呼んでいる。先進国に住むフェミニストや人権活動家はこの種の慣習は尊重されるべき個別文化の「伝統」などではなく、女性に対するあからさまな人権侵害であると糾弾した。

だが、アラブやアフリカで暮らすフェミニストたちのある部分は、先進国の人々の運動に対して一定の距離を保っている。³⁴⁾ それは西洋の人権活動家たちの書いたものの中に、「割礼」の動機づけが迷信に基づくものか、もしくは家父長的支配を現地の女性たちが受動的に受け入れている、と本質主義化して捉える傾向が見られるからである。³⁵⁾ このような描写には、西洋フェミニストたちの行為がいかに善意に基づくものであったとしても、結果的に

アラブやアフリカの女性たちの「無知」と「忍従」、すなわち「後進性」と「蒙昧性」とがこの「人権侵害」を見逃しているというような、上からの指導・説教の視点がみられるのである。³⁶⁾ まさにこれはオリエンタリズムの一形態であろう。西洋フェミニストには、アラブやアフリカの女性に対する抑圧の原因を「女子割礼」、換言すればアフリカ・アラブの社会の父権主義にのみ求めることで、先進工業国の歴史的、経済的搾取の実態を隠蔽しようとする態度がうかがえるのである。³⁷⁾

その一方で、アラブやアフリカの女性たちは、単に西洋のオリエンタリズムを批判するのではなく、「女子割礼」批判、いわば自文化批判も行っている。イスラーム・フェミニストのサーダウィは、「もし宗教が神より発するものなら、神によって創られた器官を、それが病気でもなく、変形もしていない限り、切れなどと人間に命令できようか」³⁸⁾と主張する。もちろん彼女は西洋のフェミニストと見解が完全に一致しているわけではなく、「女子割礼」はイスラームだけの問題ではなく、欧米においても近代にまであった風習であるとし、批判しているのである。³⁹⁾

浜本によれば、相対主義と普遍主義は相互に対立するものではなく、実際には相対主義と普遍主義の対立軸よりも、自文化中心主義と反・自文化中心主義の対立の方が、圧倒的に重要である。⁴⁰⁾ 文化相対主義は本来の良質な相対主義からはかけ離れ、正反対のものになってしまう場合もある。その時、文化や差異について語ることは理解と対話の出発点ではなく、理解の停止と対話の断念を正当化する語りになる。ある表面的な差異や齟齬を認めたとき、それらを文化が違うせいであると述べるだけではほとんど何も説明したことにはなっていない。すべてが文化が違うから仕方がないのだということになってしまう。このような極端な文化相対主義は、独自の文化を保持する権利を盾にとって外国人を排斥しようとするネオ・ナチなどの差別的人種主義と区別することができなくなってしまう。ここでは文化相対主義はいつのまにか再びそのベクトルを逆転させ、差異に対する権利の自己主張となっているのである。⁴¹⁾

自己の相対化を伴わない普遍主義も似たようなものである。例えば、現地人はAをBだという。しかしそれは我々研究者の目からすれば誤りである。

現地人がもっとよく学び、真理に目覚めれば、それがAであることに気づくだろう。このような普遍主義的言説が存在する。こういった非難をする普遍主義者はしばしば普遍の名を語る単なる自文化中心主義者にすぎないのである。このように相対主義と普遍主義は互いにとてもよく似ていることがわかる。前者にみられるのは、自文化の自明性をまったく疑いにさらさない樂觀主義であり、後者においては自文化のカテゴリーを普遍的なカテゴリーだとする傲慢さである。⁴²⁾

(3) グローバル化と本質主義

グローバル化現象に対抗して、世界中のいたるところでナショナリティやエスニシティの再興がみられている。多くの場合、グローバル化を担うのはオリエンタリズム思考を有した西洋を中心とする勢力であり、それに対する抵抗として非西洋の側は本質主義を武器にして戦うのである。そこでは自分たちの文化や民族や伝統の固有性が主張され、自分たちのアイデンティティの源泉となる文化や伝統の真正性を抑圧し侵害するものに対する抗議や拒絶が表されている。⁴³⁾

それに対して、純粹で単一の文化など存在したことはなく、民族ももともと存在しなかったところに創り出されたものであり、民族集団やその伝統は意図的に「発明」されたものとされる。そのような見解は非本質主義と呼ばれている。これらの立場が仮想敵にしているのは、文化や伝統や民族についての本質主義的見方であり、多文化的かつ操作的に構成された多様な現実を「オリエント」や「未開民族」といった還元的なカテゴリーや、単一のナショナル・アイデンティティに押し込めて対象化してしまうような支配の様式としてのオリエンタリズムや人種主義やナショナリズムである。⁴⁴⁾

非本質主義的アプローチは人類学のみならず多くの社会科学の最近の主流と言ってもよいであろう。これは非常に重要な視点を提示するものであり、民族や国家観を根底から変えたのである。本質主義的語りが、民族中心主義と共犯関係に陥り、集団内部の多様性や新たな関係性への可能性を抑圧するメカニズムの内包していることは事実であろう。様々な地域において、本質主義的概念を操作して、ある特定の民族や人種、階級などと結びつけ、マイ

ノリティに対して抑圧的・排他的に機能した側面を指摘するのは重要であろう。⁴⁵⁾

だがローカルな現象としての本質主義を短絡的に批判するあまり、大国中心のグローバル現象を即座に支持してしまうことは危険であろう。グローバル化と非本質主義が共犯関係になり、現在の世界における非対称的構造を是認してしまう恐れもある。また植民地支配を被った側の抵抗手段としての本質主義を無効にすることは、支配を行った側の都合のいい論理であろう。グローバル化を行う主体は自由や民主などの普遍的概念によって、抵抗の側の民族や宗教を本質主義的にとらえるやり方を批判する。だが普遍を追求できるのは、この不平等な世界において、すでに覇権を握っている強者である。普遍追求は現状の力関係を維持する効果を及ぼし、途上国の人々が「人権」「環境保全」や「持続的な開発」へ異議を申し立てるのはそのような力関係に対する批判という側面も有するのである。⁴⁶⁾

本質主義は、非対称的状況下での弱者からの運動の側面においては、現在でも一定の有効性があり、またグローバル化と非本質主義は、しばしば共犯関係に陥ることもあるのである。また本質主義の側も硬直した抑圧的アプローチにならないように、常に意識しなくてはならないだろう。

おわりに

サイードのオリエンタリズム批判は多くの問題を提起し、様々の論争を呼んだ。それらはオリエンタリズム批判のみにとどまらず、自他認識や研究者自身の見方、立場にまで論議が及んでいる。研究者や学問それ自体も無色透明でニュートラルなものであるはずはなく、社会的、歴史的コンテクストから乖離したものではない。

これまでのオリエンタリストたちの研究はヨーロッパの思考様式である、との批判は非常に強烈で、根本から学的伝統を崩しかねない力を持っている。オリエンタリズム批判は重要であり、コロニアリズムを引きずる途上国においてまだ有効性がかなりある。しかしオリエンタリズムに対抗するためのオクシデンタリズムの単純な強調では、何ら構造を変え得るものではないので

ある。東洋と西洋、自と他といった二項対立構造そのものを問わなければならないであろう。

歴史や現実を無視した抽象的思考による普遍化の動きには慎重が必要であろう。普遍の名のもとにヘゲモニーが存在する場合もあるからである。例えば「あらゆる暴力に反対する」との言説がある。この言葉自体は、人類が築いてきた不戦の歴史を踏まえた崇高な理念であろう。しかし「あらゆる暴力に反対する」という姿勢が、植民地支配に代表される圧倒的な暴力を容認し、社会的な差別や抑圧を温存させてしまう結果になる場合もある。

しかし話はこれではすまないのである。植民地支配からの解放闘争後、軍隊や兵器をどのようにコントロール・放棄するかという重大な問題が生じる。植民地解放闘争後、政治的に独立した国家権力が、今度は暴力を自国の民衆を抑圧するために用いられることもよく見られたのである。⁴⁷⁾ 抵抗のための暴力が、自己目的化し、弱者もヘゲモニー化する場合がある。このように弱者の暴力は、今後の重要な課題であろう。弱者も無差別かつ大量殺戮をするようになると、強者の暴力と等価なものになり、当初の崇高な目的から離反し、民衆の支持を失い、さらに運動や戦略が先鋭化するのである。

非本質主義は、動態性や可変性、多様性の観点から物事を見ていく重要なアプローチである。しかし非対称的構造下での抵抗運動としての本質主義の有効性を認めないのは、上記のような強者のヘゲモニー志向に陥る可能性を内包しているのである。このことを常に意識しながら、具体的な現場や歴史的事象を見ていく必要があろう。

自己の客観化や自己省察は重要である、と述べることは簡単であるが、実際は自己の否定にもつながりかねない身を切られる作業である。オリエンタリズム批判が西洋より出たということは、むしろ西洋の学的健全さを示すものかもしれない。

ある事象をある言葉で表象するということは、学問のみならず、日常生活においても必要不可欠で、それなしには人間たりえないであろう。しかし民族や社会、文化などの言葉で類型化することには細心の注意が必要であろう。それが多様で、変化するものであり、多くの複雑な関係性を有していることを少なくとも自覚する必要がある。また誰が、どの視点から、どのような

歴史を有する者が、何の目的で、その言説を語っているのかを常に問う必要があろう。

〈注〉

- 1) Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Georges Borchardt Inc., 1978, エドワード・サイード著、板垣雄三他監修、今沢紀子訳『オリエンタリズム』平凡社、1986年。ここでは、Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979, を参照した。
- 2) *Ibid.*, p.1.
- 3) *Ibid.*, p.2.
- 4) 杉田英明『『オリエンタリズム』と私たち』板垣、前掲書、358ページ。
- 5) 姜尚中編『ポストコロニアリズム』作品社、2001年、172ページ。加藤博『イスラム世界 トリックスターとしての神』東京大学出版会、2002年、46ページ。
- 6) 姜、前掲書、172ページ。太田好信『トランスポジションの思想文化人類学の再想像』世界思想社、1998年、102ページ。
- 7) Said, *op. cit.*, 1979, p.4.
- 8) *The New York Review of Books*, June 24, 1982, バーナード・ルイス、福島保夫訳「オリエンタリズム論争1」『みすず』268号、みすず書房、1982年、40ページ。
- 9) 同上訳、35-36ページ。
- 10) *The New York Review of Books*, August 12, 1982, エドワード・サイード、バーナード・ルイス、福島保夫訳「オリエンタリズム論争2」『みすず』270号、みすず書房、1983年、53ページ。
- 11) Michel Foucault, "Truth and Power," Colin Gordon ed., *Power/Knowledge*, Pantheon Books, 1980, 北山晴一訳「真理と権力」福井憲彦他編『ミシェル・フーコー 1926-1984 権力・知・歴史』新評論、1984年、94ページ。
- 12) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Gallimard, 1976-84, 渡辺守章訳『知への意志』新潮社、1986年。杉田敦『権力の系譜学 フーコー以後の政治理論に向けて』岩波書店、1998年、65ページ。
- 13) グラムシのヘゲモニー理論については、Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, edited and trans. by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, London: Lawrence & Wishart, 1971. Stephen Gill, *American Hegemony and the Trilateral Commission*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 遠藤誠治訳『地球政治の再構築』朝日新聞社、1996年。
- 14) 稲賀繁美「オリエンタリズム論－異文化理解の限界と可能性」山内昌之他編『イスラームを学ぶ人のために』世界思想社、1993年、279-280ページ。
- 15) 赤堀雅幸『『オリエンタリズム』と中東民族誌の今日』『社会人類学年報』21号、東京都立大学社会人類学会、1995年、141ページ。
- 16) 白杵陽『見えざるユダヤ人 イスラエルの＜東洋＞』平凡社、1998年、202ページ。姜、前掲書、192ページ。

- 17) 白杵, 前掲書, 196ページ。
- 18) 白杵陽「パレスチナ／イスラエル地域研究への序章 イスラエル政治社会研究における<他者>の表象の諸問題」『地域研究論集』創刊号, 国立民族学博物館地域研究企画交流センター, 平凡社, 1997年, 69ページ。
- 19) 杉田, 前掲書, 362ページ。
- 20) 加藤, 前掲書, 50-51ページ。加藤博『文明としてのイスラム 多元的社会叙述の試み』東京大学出版会, 1995年, 11ページ。
- 21) 内藤正典『アッラーのヨーロッパ 移民とイスラム復興』東京大学出版会, 1996年, 29ページ。
- 22) 太田好信「ポストコロニアル批判を越えるためにー翻訳・ポジション・民族誌的知識ー」『岩波講座文化人類学12巻 思想化される周辺世界』岩波書店, 1996年, 285-286ページ。
- 23) 姜, 前掲書, 30ページ。
- 24) 新垣誠「ポストコロニアリズムにおけるアイデンティティ・ポリティクスと本質主義批判ーディアスポラ, クレオール, ハイブリディティをめぐるー」『国際政治経済学研究』5号, 筑波大学, 2000年, 37ページ。小森陽一『ポストコロニアル』岩波書店, 2001年, ivページ。
- 25) 三浦美紀「E・W・サイードの『オリエンタリズム』思想」『宗教研究』80巻4号, 日本宗教学会, 2007年, 407-408ページ。
- 26) 板垣, 前掲書, 332ページ。
- 27) 太田好信「オリエンタリズム批判と文化人類学」『国立民族学博物館研究報告』18巻3号, 1993年, 461ページ。
- 28) 鏡味治也「オクシデンタリズムー『民族文化』の語り口」『岩波講座文化人類学8巻 異文化の共存』岩波書店, 1997年, 63ページ。
- 29) 二項対立について太田は, 「中央と周縁, 西洋と東洋, 帝国と植民地, オリジナルとコピー, 語るものと語られる対象, <声>と沈黙, など一連の形而上学的な二項対立からの解放である」と述べている。太田, 前掲「オリエンタリズム批判と文化人類学」482ページ。
- 30) 浜本満「差異のとらえかたー相対主義と普遍主義ー」『岩波講座文化人類学12巻 思想化される周辺世界』岩波書店, 1996年, 71ページ。
- 31) 内堀基光「文化相対主義の論理と開発の言説」『岩波講座開発と文化3 反開発の思想』岩波書店, 1997年, 48ページ。Clifford Geertz, "Anti Anti-Relativism," *American Anthropologist*, 86 (2), 1984, pp.263-278.
- 32) 山内昌之「開発と文化の共存をめざして」『岩波講座開発と文化7 人類の未来と開発』岩波書店, 1998年, 288ページ。
- 33) 同上論文, 288ページ。割礼に対して性器切除という用語がある。割礼という用語には「伝統的」「文化的」なものであるという, いわば権力関係を隠蔽する語法的特徴もあるが, ここでは引用の関係上とりあえず割礼という用語を採用した。
- 34) 大塚和夫「価値の普遍性と個性性ー『開発の価値』と『価値の開発』ー」前掲, 『岩波講座開発と文化3 反開発の思想』31-32ページ。

- 35) Hope Lewis, "Between Irua and "Female Genital Mutilation": Feminist Human Rights Discourse and the Cultural Divide," *Harvard Human Rights Journal*, 8, 1995.
- 36) 大塚, 前掲論文, 32ページ。
- 37) 岡真理「女性報道(カヴァーリング・ウーマン)」『現代思想』23-3, 青土社, 1995年。
- 38) Nawal El Saadawi, *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*, Zed Press, 1980, ナウル・エル・サーダウィ著, 村上真弓訳『イブの隠れた顔』未来社, 1988年, 90ページ。
- 39) 大越愛子『叢書現代の宗教11 女性と宗教』岩波書店, 1997年, 145ページ。
- 40) 浜本, 前掲論文, 73ページ。
- 41) 同上論文, 76-77ページ。
- 42) 同上論文, 80ページ。内堀, 前掲論文, 52ページ。
- 43) 小田亮「しなやかな野生の知—構造主義と非同一性の思考—」前掲, 『岩波講座文化人類学12巻 思想化される周辺世界』100ページ。
- 44) 小田, 前掲「しなやかな野生の知—構造主義と非同一性の思考—」99-100ページ。Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, 1983, ベネディクト・アンダーソン著, 白石隆他訳『想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行』リプロポート, 1987。Eric Hobsbawm and Terence Ranger eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983, エリック・ホズブボーム他編, 前川啓治他訳『創られた伝統』紀伊国屋書店, 1992年。
- 45) 新垣, 前掲論文, 36, 45ページ。
- 46) 太田, 前掲『トランスポジションの思想—文化人類学の再想像』, 154ページ。
- 47) 本橋哲也『ポストコロニアリズム』岩波書店, 2005年, 94-95ページ。