

しかし、個人もしくは農家が生産を請け負っても、土地の共有制度は変わらず、農民は元生産隊所有の土地や一部の農機具、水利施設などの使用权を有するのみであって、これらを売買したり、譲渡したりすることは許されていない。なお、生産隊（現在では「社」に改称）は集められた収入から一定の積立金と共益金を残り、残りの部分を公共福祉などに当てている。

参考文献

吉林省永吉県樺皮廠鎮志編纂委員会編

1986 『樺皮廠鎮志』（上、下）

金東和

1992 「中国朝鮮族に対する中国共産党の民族政策に関する歴史的考察」金東和・金承哲主編『当代中国朝鮮族研究』（朝鮮

語）延辺人民出版社：1-31

金炳浩

1992 「中国朝鮮族の人口発展と分布変化の傾向」文日煥編『朝鮮学研究』（朝鮮語）北京中央民族学院朝鮮学研究所：黒龍江朝鮮民族出版社：146-163

玄圭煥

1967 『韓国流民史・上』（中国語）語文閣

朴奎燦等

1989 『中国朝鮮族教育史』（中国語）吉林教育出版社

朴昌立

1987 「朝鮮族の遷入及びその歴史の上限問題」延辺大学民族学研究所編『朝鮮族研究論叢（一）』（中国語）延辺大学出版社：1-29

「他なるもの」から「似たもの」へ

—未来の民族誌にむけて—

箭内 匡*

1. はじめに

この小論は、人類学的営みの中核をなすところの民族誌の作業について、ある根本的な焦点移動を行うための、一つの覚え書きである¹⁾。

民族誌学は、「他者」についての学問であると言われる²⁾。実際、民族誌学が歴史的に「他者」への関心から出発した学問であることに疑いはないし、また個々の民族誌家が民族誌学に興味をもつに至った動機も、「他者」への関心と無関係ではありえないであろう。更に重要なことは、民族誌学

は、方法的なレベルでも「他者」の概念に大きく依存しているということである。ことさら「他者経験の学」などと銘打った民族誌でない場合でも、「あらゆる先入観を排して」民族誌の対象に向かうことは民族誌家の基本的心構えであり、これはとりもなおさず、対象を自己から分離しそこに一定の距離をおいて、その距離の中で析出してくるものを研究せよ、ということである³⁾。

しかしながら、他方で、この「他者」の概念は今日、その根底から揺るがされつつある。世界の各地域に余すところなく及んでいる政治・経済・社会・文化的変容のダイナミズムは、民族誌家がフィールドで直面する現実から他者性を著しくそぎ落としつつある⁴⁾。今日の民族誌的現実には、ますます「我々」自身が住む現実と何かしら「似た(similar)もの」になってきており、それは「異なる(different)もの」として語ることは可能でも、「他なる(other)もの」(つまり「我々」の住む現実とは全く別の現実)として語ることは、次第に正当化しにくくなってきているといえる⁵⁾。おそらくそれは、単に学問的手続きとして正当化しに

* 日本学術振興会特別研究員

くいというだけではない。「彼ら」自身が「我々」と日増しに「似た」存在になってきている状況の中で、民族誌家が依然として「他者」について語ることは、好むと好まざるとに関わらず、「彼ら」を永遠に「彼ら」の位置に押しとどめておこうとする抑圧的な政治的行為となりつつあるのであり、これは民族誌家にとって倫理的な問題をも含んでいるのである⁶⁾。

もちろん、今日の民族誌家の多くは、それほどナイーブに「他者」について語っているわけではないし、またきわめて多くの研究が、積極的に「似たもの」としての社会あるいは社会集団を研究対象にとりあげている。しかし、ここで問題にしたいのは、これらの研究が、果たして方法的なレベルでの十分な基礎づけを踏まえたものであるのかどうか、ということである。一言で言うなら、「似たもの」としての民族誌的現実と、「他なるもの」の概念に根本的に依拠したところの民族誌的方法とに折り合いをつける努力が、これまで十分になされて来たであろうか。この努力なしには、民族誌学は、その適用範囲を日々狭くしつつあるところの旧来の方法にしがみつつか、それとも、他の学問的方法をアド・ホックに借用してきて旧来の方法の不足分を埋めるという一時しのぎ的方法に満足し、自らの学問的自律性の喪失もやむなしとするか、どちらかになってしまおうであろう。以下に述べるのは、このダブルバインド的状况からの、一つの脱出法の提案である。

議論の要点は、次のとおりである。(1) 筆者の考えでは、民族誌家は、その民族誌を紡ぎ出すに当たって、自らの持つデータの中から、対象とする現実を最も典型的な形で代表するものを抽出すべく、意識的・無意識的な絶え間ない選別を行っている。ところで、以下で示そうとするのは、まさにこうした選別の作業の中で、民族誌的对象の中に含まれている我々に「似たもの」が、かなりの部分、自動的に排除されてしまうということである。筆者にとって、これが、民族誌が「他なるもの」から「似たもの」へと視線を移してゆこうとする際の根本的な方法的障害（少なくともその一つ）であり、この障害を克服するためには、こ

うした選別の作業についてより意識的になり、そのもたらす限界についての認識を高めることが必要である。(2) さて、このような認識論的批判を行って、「似たもの」に対する視野が開けてきたとしても、いかに「似たもの」の民族誌を書くか、という困難な実践の問題が残っている。この小論では、G. ドゥルーズの「反復」の概念から新たな民族誌の方法を引き出すという形で、この実践的問題に対する一つの可能な解答を提出したい。

ところで、この「反復」の概念（ここでは常にドゥルーズの意味で使う）は以下の議論にとって根本的に重要であるので、本論に入る前に、少し説明を加えておこう。

『差異と反復』の序論で、ドゥルーズは、「反復」を「一般性」と区別する（ドゥルーズ1992[1968]: 19)。「一般性」とは、概念的同一性が認識されるところの諸項に関するものであって、一般性にとってそれらの諸項は相互に交換が可能な存在と見なされる。そしてまさにこの点で一般性と対照的なのが、ドゥルーズの意味での「反復」である。ドゥルーズは反復を、概念的同一性に基礎をおかない、個別的な反復の行動として考える。従って、反復としての諸項は互換が不可能なものであり、それはちょうど、一卵性双生児が類似しつつも別個の存在であって互換が不可能なのと同様のことなのである。これを裏返して言うならば、行動としての反復は、同一であることでは決してなく、つねにある差異を、何か新しいものを、自らの中にもたらすものである、ということである。

さて、これだけの説明によっても、次の点が理解されると思われる。つまり、この概念は、我々の中に深く根付いた思考の習慣であるところの「一般性」、反復される諸項の間に同一なものを見いだすや否やその間に存在し続ける差異を忘れてしまう、この「一般性」という思考の習慣に対する根本的批判として定位され、かつそのために役立つ概念だということである。ややもすると全てを覆ってゆこうとする同一性の原理に対して、反復の概念は、その批判的な力を通じて、個別的なものの価値を回復させようとするものである。

筆者の理解によれば、我々の思考を同一化への傾向から解放しようとするこのドゥルーズの反復の概念は、「伝統の反復」という言葉を、いくつかの点で、新たな仕方を用いることを可能にするであろう。第一に、通常用法によるニュアンスとは大いに異なって、この言葉は、伝統のいわば「純粋な」あるいは「真正な」反復だけでなく、「不完全な」「不純な」あるいは「偽の」反復についても用いることが可能になる。そして両者は、行動としての反復という資格において同一の水準に属するのである。第二に、やはり日常的な用法とは裏腹に、この言葉は、異種混濁的な文化現象を理解するのに役立てることができる。一言で言うなら、これらの現象は、複数の伝統の、あるいは伝統と近代との同時的反復として理解されるのである。これに関連して言うなら、今日、全ての文化現象は異種混濁的反復として理解することが妥当であるというのが筆者の立場である。第三に、「伝統の反復」という言葉をこのように用いることによって、民族誌的記述が対象としての現実をその過去の姿に閉じこめてしまう危険を、方法的なレベルで避けることができる。つまり、これによって我々は、記述の対象を、過去の伝統の凍りついたイメージの中で提示するのではなく、その現実が持っている創造的な可能性の全体を把握することをめざしつつ、未来に向かって開かれた形でそれを提示することが可能になると筆者には思われる⁷⁾。この小論の副題の「未来の民族誌」といういささか奇妙な言葉は、まさにこの意味で用いられている。つまりそれは、現在の民族誌的現実において観察される反復の様々な様相に注目することを通じて、未来において起こりうる反復の方向性を提示することができるような、そのような民族誌のことである。

2. 「他なるもの」の批判

さて、議論の第一点に戻って、民族誌家はその記述の中で民族誌的他者を構成してゆく過程がはらんでいる問題について検討しよう。この問題を考えるため、チリの先住民マプーチェに関する筆

者自身のフィールドノートの中から一例を取りあげることとする。これはごく陳腐な例であるが、逆にそうであるからこそ、民族誌の作業における暗黙の（しばしば自動的で無意識的に遂行される）手続きを明るみに出してくれるように思われる。

次のテキスト1Aは、あるマプーチェ、フアンの神話的語りの主要部分である。フアンは、神話的祖先カキルパンの子孫で、村の重要人物の一人であり、マプーチェの伝統的宗教の支持者である。しかし彼は生粋の伝統主義者ではなく、村人達は彼をチリ文化にかなり適応したライフスタイルの持ち主であるとも見なしている。この語りは、筆者がフィールドワークを始めて間もないころに出会ったもので、マプーチェ語ではなく、スペイン語で語られた。ちなみに、後日彼にこの語りをマプーチェ語で語り直してほしいと頼んだ際、彼は、自分はマプーチェ語の十分な知識を持っていないので、この語りをマプーチェ語で語ることは正直言ってできない、と筆者に答えている。

テキスト1A フアンの神話的語り（主要部分）

我々の祖先カキルパンは、元々はXの地に住んでいた。ところが疫病がはやり、彼の親族は全員死んでしまった。カキルパンは、そこで環境を変えるため、Xの地を出て他に住む場所を求めた。さて、Yの地のそばを通ったある晩、彼は夢の中で神からのお告げを受けた。「おまえにYの土地の一部を与える。ただし、そこに着いたら、おまえは大地に口づけし、日の出の太陽に向かって神への感謝を述べなければならない。そうすれば、おまえの一族は再び繁栄するだろう。」彼は言われたとおりにした。そして、そこで彼は結局8人の子供を持ち、我々はその一人の子孫である。

さて次に、テキスト1Bを見てみよう。これは同じ神話的物語の別のヴァージョンと考えられるものの要約である。このヴァージョンは、二年間にわたって行われたフィールドワークの最後の頃に収録されたもので、語り手のセバスティアンは、調査地域一帯で最も深い伝統的知識をもつ人物であり、最大の祈願儀礼カマリクンの祭司をも務めている。このヴァージョンは当然ながらマプーチェ語で語られ、分量的にもフアンのものより十倍以上長い。テキスト1Bは、2つのヴァージョンを内容的に比較する目的で、この語りの中から1Aに対応する部分だけを抜きだしたものである。

テキスト1B セバスティアンのヴァージョン (要約)

カキルバン一族は、Xの地に住んでいたカキルバンという人物に由来する。この一族は神に対して過ちを犯したため、その罰として疫病がはやり、カキルバンの親族は彼を除いて全て死んだ。親族が次々に死んでゆくを見て、彼はXの地を逃げだした。さて、Yの地のそばを通ったある晩、夢の中に彼の一族の守護精霊が現れた。この精霊は彼に言った。「恐れることはない。お前は死ぬことはないから。しかし、おまえはこのYの地の首長に話をして、祈願儀礼のカマリクンを行わなければならない。それを果たすなら、おまえはここで土地を与えられ、お前一族は再び繁栄するだろう。」彼は言われたとおりにした。そして、彼から分かれ出たいくつもの家系は、今もこの地域に居住している。

さて、この二つのヴァージョンの間には、内容的な面でも、三つの大きな差異を見いだすことができる。第一に、1Bのセバスティアンのヴァージョンでは、疫病は天罰として発生したことになっており、実際、こうした天罰としての疫病のテーマはマプーチェの神話的語りにも数多くみられ

るものである。ところが1Aのフアンの語りでは、この部分が、「疫病があったので環境を変えるためにYの地を出た」という、いわば自然科学的な思考に置き換わっている。第二に、フアンのヴァージョンでは、カキルバンは神から直接メッセージを受けたように語られている。セバスティアンの語りでは、夢に現れたのは彼の一族の守護精霊であり、これもまたこうしたケースの一般的なパターンにより合致したものである。第三に、セバスティアンの語りでは、こうした場合に典型的に見られるように、精霊はカキルバンに対し、祈願儀礼カマリクンを取り行うように命じている。他方で、フアンのヴァージョンにみられるセリフ、「日の出の太陽に向かって神への感謝を述べる」も、実はマプーチェ語に訳し直せば、カマリクンを行うという行為の比喩的な表現と考えることが可能である。しかしながら、フアンがこの場面でこれを文字通りの意味で考えていることはほぼ確実といわねばならない。というのは、もし彼が、神に感謝する最大の手段であるカマリクン儀礼のことを考えていたのなら、マプーチェというよりヨーロッパの習慣に属する行為であるところの、「大地に口づけする」という蛇足をつけ加える必要は感じなかったはずだからである。

こうして、フアンのヴァージョンは、伝統的知識の乏しい人間によって作り上げられた、「偽の」ヴァージョンであることが明白となる。それは、神話的語りのいわば出来損ないであり、セバスティアンの「豊かで」「正しい」ヴァージョンの前では、哀れなほどに「貧弱で」「重要性の乏しい」ものようにみえる。細部にも多くの重要な情報を含んだ長大なセバスティアンの語りも収集された後には、フアンの語りのようなものは、他の数知れない「不完全な」データと共にフィールドノートの奥底に沈黙して再び日の目を見ないのが通例であり、実際それが、筆者のフィールドノートの中でこの語りも迎いかけた運命であった。

しかしながら、ここで次の疑問を呈することができる。この「貧弱な」「偽の」ヴァージョンは、本当にそれ自身として価値をもっていないのだろうか？ ひるがえってみるなら、マプーチェ的な

要素とチリ的な要素が入り混じったこのヴァージョンは、フアンのご思考と生活のスタイルの忠実な反映にはかならない。フアンが「正しく」「豊かな」ヴァージョンを再生できないとすれば、それは彼の最大の関心が必ずしもそこにはないからである。彼は伝統を軽視はしないが、同時にチリ社会の物事も吸収したいし、そうすることで「よりよい」生活をしたいと思っている。そして、忘れてならないことは、現在のマプーチェ社会においてより多くみられるのは、疑いなく、セバスティアンのような人ではなくて、フアンのような人だということである。

ある意味では、フアンのごヴァージョンよりもセバスティアンのごヴァージョンを重視するというごことは、フアンのごライフスタイルよりもセバスティアンのごそれを重視することにはかならない。これは本当に正当化されることであろうか？

これに答えるためには、なぜこうした重視が起るのかを考察しなければならぬ。筆者のご理解によれば、民族誌家にフアンのごヴァージョンよりもセバスティアンのごそれを選ばせるのは、民族誌家のご「典型的」なものに対する志向である。我々は、民族誌を書くために、民族誌的現実から、それを典型的な形で代表するようなデータのセットを選び出す。そして、この選別の過程において、「不純なもの」「偽のもの」「貧弱なもの」は一般に典型的ではないために、我々は（しばしば意識することさえなく）「純粋なもの」「真正なもの」「豊かなもの」を優先し、こうした「不純なもの」「偽のもの」「貧弱なもの」は追い出してしまふ傾向がある。このごことは上のケースでも明白に見ることができる。二つのヴァージョンが異なる部分において、それぞれの文脈で典型的なパターンを踏襲しているのはいつもセバスティアンのご語りのほうであり、だからこそ、フアンのごヴァージョンは「民族誌的データ」として全く見劣りのするものになってしまうのである。このようにして、民族誌家は、収集したデータの中から、彼にとって「偶発的な」ケースに思えるような、こうした非典型的なデータを除いてゆく。そうした末に彼が手にするもの、それが、いわゆる民族誌的「他者」

にはかならない⁸⁾。

より深いレベルでは、民族誌家は、その記述の対象について「一般性」を求めてゆく限り、何らかの形でこうした操作を行わざるを得ないと言ふことができる。つまり、ある社会、ある文化、あるいはある集団についての民族誌を書くとするなら、我々は一般化すること、すなわち、その社会、その文化、その集団において繰り返される概念や行動の一般性を抽出することを、避けるごことはできない。そして、この過程において、「純粋なもの」「真正なもの」「豊かなもの」は「不純なもの」「偽のもの」「貧弱なもの」に対して常に優位に立つことになる。なぜなら、「純粋なもの」「真正なもの」は「不純なもの」「偽のもの」の中で部分的に反復されうるが、その逆は困難であるからであり、同様に、「豊かなもの」は様々な反復を生みだしうるが、「貧弱なもの」にはそれが困難だからである。セバスティアンのご語りは、幾多の「貧弱な」、「不純な」、あるいは「偽の」ヴァージョンを生み出すべく反復されうるが、すでにそれ自体「貧弱で」「不純で」「偽の」ものであるフアンのご語りとなると、その可能性ははるかに少なくなってしまう。

ところで、ここで、冒頭で触れたドゥルーズの「一般性」と「反復」の区別を思い起こし、次のような問いを立ててみよう。「一般性」から出発するのでなく「反復」から出発するならば、言い換えれば、民族誌的現実を行動としての反復の連鎖として見たならば、何が見えてくるであろうか？ 確かにこれは大きな展望の変化をもたらすといえる。この観点からみるなら、我々は「純粋なもの」にも「不純なもの」にも、そして、セバスティアンにもフアンにも、同様に興味を持つことができる。セバスティアンは、（少なくとも表面上は）マプーチェ的な伝統をきわめて忠実に反復しており、この反復の過程は当然、詳細な研究に値するものである。他方で、フアンのご伝統の反復は確かに不完全で貧弱なものだが、彼はそのかわりに別のごこと、つまりチリ文化のいくつかのテーマを同時に反復するというごことをも成し遂げている。彼のたどたどしい語りの背後には、言葉にこそあら

われないが、非常に複雑で豊かなドラマが存在しているものであり、一言で言うなら、これは、マプーチェのテーマとチリのテーマの混合的反复のきわめて興味深いケースなのである。反复の見地からは、さらに、別の立場からでは問うことができなかつたような、次の問いを立てることができる。すなわち、セバ스티アンもまた、その純粋に伝統主義的な外見の背後に、チリ的なテーマの反复を隠しもってはいないだろうか？ この限られたスペースでこの点について展開する余裕はないが、実際そう考える根拠は十分存在するといえる。

こうして、ドゥルーズの反复の概念は、これまでの古典的な民族誌的視線が周辺部に迫りやっていた種類の文化現象にも光を当てるような、全く新しい展望を開いてくれる、と一応考えることができる。我々のはもはや、欠点だらけの一般性の民族誌を捨てて、まっすぐに反复の民族誌へと向かった方がよいかのようにも思えてくる。

しかしながら、問題は簡単ではない。一般性の民族誌の欠陥を自覚して、いざ反复についての民族誌を書くとうすると、ただちに、反复の概念が民族誌の実践に際して本来的に含んでいる重大な困難に突き当たるのである。つまり、反复とは、それ自体が行動であるがゆえに、それをそのまま文章に移しかえることは不可能だということである。反复を記述するためには、我々の言葉を、概念を、一般化を用いることは避けられない。民族誌について特に言うなら、このことはつまり、我々が反复について記述するためには、それらの反复についてなされる一般化を抜きにしては不可能だということである。つまるところ我々は、それが現実をいかに歪曲しようとも、民族誌的現実を典型的に代表するように選別されたデータの集合体、すなわち「他なるもの」を、完全に否定し去ることはできない。民族誌家は結局、これまで批判してきた「他なるもの」にまで後戻りするほかはないのだろうか？ 反复の視点がもたらしてくれるものをうまく利用する方法は存在しないのだろうか？

ここで、すでに述べたように、ドゥルーズの反

復は一般性への批判として定位されまた役に立てられる概念であったことを想起することができる。これと平行して考えるなら、反复の民族誌もまた、一般性の民族誌への批判として、つまり「他なるもの」の民族誌への批判として定位されまた役に立てられるものであるべきだろう。反复の民族誌は、それ自体から一般性を全て排除しようとするものではありえない。反复の民族誌にとって、一般性は、まず自らがそれに対して定位されるために必要不可欠なのである。ファンとセバ스티アンの語りに戻るなら、ファンが彼独自のヴァージョンを語るに当たって成し遂げたことを理解するためには、マプーチェ的な民族誌的現実の一般性により近いところの、セバスティアンの語りのようなものが不可欠である。まず、「他なるもの」の民族誌が必要であり、その後でのみ、反复の民族誌、つまり、その一般性を参照枠としながら、個々の反复の行為によって作り出された差異を表出させるような民族誌がはじめて可能になるのである⁹⁾。

以上の考察に基づき、筆者は、古典的な民族誌的方法への一つの代案として、「他なるもの」から「似たもの」への視線の移行を可能にするような、次の方法を提示したい。それは、二つの作業からなるものである。第一に、今日の民族誌的現実、「似たもの」である現実に関し、「他者」についての一般化と「我々」についての一般化を参照枠としながら、そこで生起している「他なるもの」と「我々のもの」とのそれぞれの反复について検討すること。第二に、これら二種類の反复が、どのようにして組み合わせられ、混じりあい、そしてこれらの組み合わせと混淆とを通して、どのように新たな反复が生み出されているかを検討すること。

3. 「似たもの」に向かって

ファンの語りは、異種混濁的反复として、比較的容易に解説しうるものであった（もちろん前述の解釈で全てが尽きているわけではないにせよ）。しかしながら、今日の民族誌的諸現実におい

ては、それよりもはるかに複雑で微妙な混淆が現れてきている。このことを理解するために、次にレオネル・リエンラフの詩を例にとって考察してみよう。リエンラフは、先住民居住地で生まれ育ったまだ若いマプーチェであり、チリ南部の地方都市の大学に入ったばかりの頃、あるチリ人の詩人に偶然見いだされ、その詩作が出版されることとなった。リエンラフの文学的才能はおそらく例外的なものであろうが、筆者は、その作品は確かに今日の民族誌的現実の一面を照らし出していると考えられる。

では、テキスト2Aを見てみよう。

この詩に関してはまず、民族誌的現実からの一般化に基づいて次の二つの点を指摘することができる。

第一に、一行目の“trayenko”（滝、ほとぼしる水、あるいは水煙）という言葉は、常に霊的存在と結び付けられる言葉であり、それは精霊や祖先とコミュニケーションするための媒体と考えられている。従って、ここで描写されている情景においてリエンラフが経験したこととは、精霊や祖先との再会でもあり、それはとりもなおさず、こうした霊的存在たちとの密接な接触のもとで暮らすマプーチェ的な存在のあり方との再会でもある。リ

エンラフは町で寄宿生として生活していたことが知られており、この詩が、彼が夏休みに帰郷した際に作られたものであることはおそらく疑いない。したがって、詩のとりわけ最初の二行によって表現されているテーマは、彼が子供の頃暮らしていた、マプーチェ的な霊的世界への回帰の経験であると言うことができる。

第二に、この詩の第二連は上の解釈をさらに裏付けている。ここでとりあえず夢と訳したマプーチェ語の“pewma”は、夢のほか、幻覚やシャーマンのトランスなど、マプーチェの思考が大きな重要性を与えるところの、広く無意識の活動一般を指し示す言葉である。従って、ここで述べられている彼の夢の世界との再会とは、マプーチェの思考の深遠な世界との再会にはかならない。

しかしながら、詩の中心部分、「今日／・・・／いつも水浴びをしていたところへ」において、きわめて興味深いことが起こっている。つまりこの部分では、リエンラフは我々に向かって直接語りかけており、ここでは民族誌的注釈は何も必要ないのである。そして、彼にそれが可能なのは、この数行で伝えられるテーマが、マプーチェ的な特殊性に包み込まれたものではないからである。そこで語られているのは、謎めいたマプーチェの霊

テキスト2A 詩「子供“Püchikona”」¹⁰⁾

Trayenko	滝の水
kuiŋi pütokolu kuiŋi ñi wün	昔僕の口が飲んだ滝の水
lefmekeŋ pefin	今日
fachiantü	駆け足で見に行った
chew ñi müñetukefel	背の高いスイセンの茂っている
kachill	そばの
wilong-füchake konkillo meu	いつも水浴びをしていたところへ
Fey engün niey	この水は
ñi pewma	僕の夢をまだ保っている
ñi choyün meu.	幼かった頃の夢を

(LIENLAF 1989: 96)

的世界との再会ではもはやなく、近代社会に住む我々の誰しも身に覚えがあるところの、幼児期の経験や自然とのノスタルジーに溢れた再会の経験なのである。

したがってリエンラフはこの詩において、一方（最初の二行と最後の三行）でマプーチェの伝統に基づくテーマを反復し、他方（中間部分）で近代のテーマを反復する。この詩の精妙さは、この二つの反復がテーマの類似性を通じて相互に反響しあい、そして最後に、両者の共通項である幼児期の経験との再会というテーマに、二つの反復が収斂してゆくところにあるといえるだろう。

さて、テキスト2Bに移ろう。

再び民族誌的コメントから始めよう。民族誌的一般性に基づいて言うと、この詩で描写されている場面は、典型的なマプーチェの精神病理の症状であり、題の“wed-wedün”はそれを示す言葉の一つである。最後の行の、「身体だけが残されて、横たわっている」は、魂が離脱してしまった状態を示唆している。こうした精神病理は普通、霊的存在との接触によっておこり、「僕の目が走り去った」という言葉は、妖術師による邪悪な精霊の作用を連想させるものである。

しかし、ここで見落とすことができないのは、リエンラフが、この症状の原因ではなくそれによって引き起こされた効果に興味をもっているという点である。これは、伝統的なマプーチェに

としては全く理解しがたい態度であるといえる。彼らにとって、霊的存在との接触は、それが善いものであれ悪いものであれ、大きな不安を呼び起こすものであり、直ちに原因を究明して、何らかの儀礼を行うなどの対策を打たなければならないものである。しかしながら、この詩においてリエンラフは、明らかにそうした不安を脱した地点から自らの経験を語っている。彼のこの詩における態度は、間違いなく、新しい、近代的な感受性を表現したものである。

さらに、「手もそれを追いかけて行った／足も急いで飛び出して行った」の部分も興味深い点を含んでいると言える。なぜならこれらのイメージは、筆者の知る限り、マプーチェの口頭伝承の中では異例なもののように思われ、リエンラフはここでも伝統を逸脱した可能性があるからである。それが事実だとすれば、ここで描かれているイメージは、ほとんどシュルレアリスムに近いともいえそうな、彼独自の想像力の産物であることになる。

こうして、リエンラフはこの詩でも近代的なものを反復するのであるが、その反復の仕方は、前の詩とは異なっている。ここで彼は、近代的なテーマを反復するというよりも、近代的な感受性を反復している。魂の離脱という伝統的なテーマの反復は、この詩において、そうした近代的な感受性の中で鑄造し直されているのである。

テキスト2B 詩：「ある日の狂気 “Wed-wedün kiñe antü”」(部分)

Kiñe kallfü antü pen
kallfüwey ina ñi kuwü
ka fochon-tapül ñi kachill mew nagy.
lefý tañi nge
ñi kuwü inatükueyeu
ka ñi namun leftripala
gütrüfkünoy ñi kalül.

真っ青な空を見上げる
僕の手も青くなった
濡れた木の葉が僕の傍らに落ちる
僕の目が走り去った
手もそれを追いかけた
足も急いで飛び出していった
身体だけが残されて、横たわっている

(LIENLAF 1989: 58)

これらの二つの詩の検討を通じ、筆者は次の三つの点を明らかにすることができたと考える。第一に、ここで筆者の提示する方法は、古典的な民族誌の領域だけに適用されるものではなく、従来の民族誌が周辺の形でしか扱わなかったような、先住民による詩的創作という不純な領域にも適用されるものである。第二に、これらの不純な領域を扱うに際し、上述の方法は、それらを(諸)伝統と近代との異種混濁的な反復として検討するという、具体的な手続きを提示する。そして第三に、この方法は、リエンラフの詩を、民族誌家が今日そのフィールドで直面する数多くの現象とともに、「我々」自身に「似たもの」である試みとして理解することに可能性を開くものである。なぜなら、この方法によって検討されるのは、「彼ら」が、伝統と近代とに何とか折り合いをつけつつ、それらを同時に生きる仕方を未来に向かって作り出してゆく試みそのものだからであり、それはまた、「我々」自身の生のドラマと類比的なものだからである。

上で、「先住民による詩的創作という不純な領域にも適用される」と書いた。しかし実際には、親族であれ、儀礼体系であれ、経済であれ、政治であれ、今日の民族誌的現実で観察されるあらゆる実践が不純なものでしかありえないことは、真剣なフィールドワーカーであればほとんど誰もが同意することであろう。従って、上のリエンラフの詩のような事例は、変則的というよりは、むしろごく普通の事例と考えるべきなのであり、筆者にとって、上で行ったような分析は、全ての民族誌的データに対して行われるべきものである。いずれにせよ、こうした分析方法の当否はともかくとして、次のことだけは確かであろう。つまり、民族誌家がこうした「似たもの」である試みに対して十分な注意を払った時のみ、我々は、失われつつある伝統についてのメランコリックな記述をはじめて完全に脱して、未来に向かって開かれた、新しい民族誌について語るができる、ということである¹¹⁾。

注

- 1) この小論は、スペイン・ハカ市で1994年3月に行われた国際シンポジウム『人類学の未来』での発表原稿(“De lo otro a lo semejante: propuesta para una etnografía del futuro”)に基づくものであり、また1992年12月に日本民族学会関東地区研究懇談会でを行った発表(「マプーチェのグレートヘン—民族誌とロマン主義」)の内容とも一部重複する。これらの発表の機会を与えて下さった Carmelo Lisón Tolosana と落合一泰の両氏、また今回草稿を読んで丁寧なコメントと助言を下さった関本照夫氏に、この場を借りて感謝する。
- 2) 民族誌における「他者」の問題については、例えば関本(1988)を参照。ちなみに、関本がこの論文の最終節で言及しているファヴレ＝サーダやクラパンザノの民族誌も、筆者がここで提起する問題に対して積極的な解答を与えるものではないと思われる。
- 3) ただし、この相対主義的態度は研究の最初の段階で主張されるに過ぎない。いざ民族誌を記述する段になると、あたかも最初の誓いを忘れたかのごとく、研究者自身の拠って立つ理論的枠組が常に記述の中にすべりこまされてゆくのである。こうした自己矛盾は全て、文化相対主義は「文化」という概念を前提にする点で既に文化相対主義的でない、という祖型的な自己矛盾と同質のものである。
- 4) ここで文化的変容と言う意味は、主にいわゆる「文化産業」の問題を念頭に置いている。なお、今日の文化の状況の理解については、筆者は、ラテンアメリカに関する N. GARCIA CANCLINI の極めて刺激的な著作(1990)の影響を受けている。人類学の内部では、太田(1993)の中でこうした状況の一つの概観的描写が試みられており、また清水(1992)では、これに関連する一連の学説史的問題が総合的に検討されている。つけ加えるなら、この二つの論文でそれぞれの著者が述べている将来的展望は、筆者が

ここで提出するものとは異なるものである。

- 5) この小論では、自己と完全に分離された意味での「他なる (other) もの」と、そのような排他的分離を必ずしも前提としない「異なる (different) もの」とを概念上区別する。また、「我々」とは、厳密に言えば、民族誌的諸言説を生み出す母体であるところの近代的諸言説に自己同一化する人々のことを指し、大ざっぱに言えば、近代社会 (いわゆるポストモダン性も含めた意味での) の現実を生きる人々を意味する。これらの用語を用いて筆者の立場を述べるなら、今日の民族誌学に必要なと思われるのは、「我々」と「彼ら」を明確に分離することによって得られる「同じ (same) もの」と「他なる (other) もの」のセットを、そうした分離を前提としない「似た (similar) もの」と「異なる (different) もの」のセットにすり替えてゆくことであり、この作業は、同一的なものと否定的なものを反復と差異によって読み換えてゆく「或る一般化した反ヘーゲル主義」(ドゥルーズ 1992 [1968]: 13) の一環と見なすこともできる。
- 6) 筆者は、民族誌的「他者」は最初からフィクションだったのではないかとする見方に原理的には賛成である。この点で興味深いのは、民族誌家はそのフィールドで、常に何かしら自分が「遅れて来た」かのような印象を抱きつつ、失われた「他者」の再構成に従事してきたということである。こうした状況が、実はボアズやマリノフスキーの時代からそうだったとすれば (太田1993: 386-7参照)、民族誌的「他者」とは、民族誌家の認識の対象というよりは欲望の対象であって、この両者間のずれがいつも時間的遅れに換算されて認識されていたのだ、と考えることも無理ではないだろう。ただ他方で、民族誌的「他者」のフィクション性を考察する際に忘れるべきでないのは、それが必ずしも現実から遊離したフィクションではなかったということであり、とりわけ民族誌的現実が今日ほど劇的な変化にさらされていなかった時期においては、民族誌的「他者」の記述はおそらく現

実をかなりよく近似し得ていたと考えられることである。1960年代にファースト・コンタクトに近い状態でパラグアイのグアヤキ族を調査するという稀有の機会をもったP. クラストルは、「私はグアラニ族が (グアヤキ族について) イエズス会の神父達に語った情報の正確さ、歴史家がそれを報告した際の厳密さに改めて感嘆することとなった。グアヤキ族を前にして、これは数世紀前の、アメリカ大陸発見以前の世界なのだ、としてみることにすらできただろう。」(CLASTRES 1972: 105) と書いているが、こうした証言は、前民族誌学的な描写にすらしばしば非常な正確さが共存し得たことを示しており、それは民族誌的記述のフィクション性を過度に強調することを諫めるものと思われる。

- 7) 既に言及した太田 (1993) も文化の創造性について論じているが、そこでは自己の主体性が強調されすぎているように筆者には思われる。ここで述べる反復は、無意識的なレベルを大きく含みこんだ概念 (社会学的観点からそれをハビトゥスと関連づけることもある程度可能である) であり、筆者の立場から言えば、主体のアイデンティティ回復のドラマとして文化の創造性を論じることは、問題への視野を著しく狭めるものと考えられる。一例をあげるなら、このあと本文で言及するフアンの事例での異種混濁的反復は、かなりの部分無意識的なものと考えられるが、主体性の強調はこうした事例を考察の対象から排除してしまうように筆者には思われる。
- 8) 念のために言えば、ここで「純粋なもの」「真正なもの」「不純なもの」「偽のもの」というのは、事実としてそうであるという意味ではない (今日、民族誌に何か真に純粋なものとか、真正なものとかが存在すると考える民族誌家はいないであろう)。ここでは、当該社会のイデオロギーの中で「純粋なもの」、「真正なもの」等と認定されるものと、それと必ずしも矛盾しないが、民族誌家自身の観察によって「比較的純粋なもの」、「比較的真正なもの」等として認定されるものとの、両方を想定している。

- 9) より詳しく述べるならば、一般性の民族誌は、ただ単に記述の際の現実的必要から正当化されるのではない。忘れてならないことは、民族誌家による一般化への諸傾向（それを本質主義と呼んでもよい）以前に、「彼ら」自身による一般化への諸傾向が存在しているのであって、一般性の民族誌の最も深い存在理由はそこにあるのである。そしてこの点が、筆者の立場をJ. クリフォードらの本質主義批判（cf. Clifford 1988）と差別化し、それよりも広い視野から問題を考えることを余儀なくさせる点である。つまり筆者の立場から言えば、本質主義は、（それを広い意味で理解するならば）決して西洋に限定された思考形式ではなく、「彼ら」の中にも独自の形で（しかもふつつ複数）存在するものである。従って、民族誌家の本質主義、あるいは「彼ら」の内部に既に取り込まれている西洋的な本質主義を批判しても、その先には依然としてこうした「彼ら」独自の本質主義が存在しているのであって（こうした独自の本質主義が余すところなく払拭される程には世界はまだ画一化されていないし、また今後そうなることもありえないと思われる）、それらを記述し、かつ批判することは、反復の民族誌の中心的課題の一つなのである。ちなみに、箭内（1993）のⅣ節では、マプーチェ的な本質主義の一形態を示しておいた。
- 10) 原書のマプーチェ語テキストには明かな誤植が多数存在するため、ここでは最小限の訂正を行って引用している。ちなみに、対訳の形で付けられているスペイン語訳は別個の創作と考えた方がよいものであり、ここでは考慮していない。
- 11) 既に言及した拙論「想起と反復」（箭内1993）は、ここで述べられたような立場からの民族誌の一つの試みであり、この小論は、同論文（特にそのⅤ節）の方法論的補遺でもある。

参考文献

- CLASTRES, Pierre.
1972 *Cronique des indiens guayaki*. Paris: Plon.
- CLIFFORD, James.
1988 *The Predicament of Culture*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- ドゥルーズ, G.
1992 [1968] 『差異と反復』 財津理訳 東京: 河出書房新社。(DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.)
- GARCIA CANCLINI, Néstor.
1990 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- LIENLAF, Leonel.
1989 *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- 太田好信
1993 「文化の客体化—観光をとおした文化とアイデンティティの創造」『民族学研究』57巻4号, 383-410頁。
- 関本照夫
1988 「フィールドワークの認識論」 伊藤幹治/米山俊直編『文化人類学へのアプローチ』 京都: ミネルヴァ書房 263-89頁。
- 清水昭俊
1992 「永遠の未開文化と周辺民族—近代西欧人類学史点描」『国立民族学博物館研究報告』17巻3号, 417-88頁。
- 箭内 匡
1993 「想起と反復—あるマプーチェの夢語りの分析—」『民族学研究』58巻3号 223-47頁。