

## Lesson 10

# グローバル化と他者

### —今日のフィールドワークとは?—

#### 1. はじめに

<グローバル化>という言葉がある。1980年代の後半、1990年くらいから盛んに用いられるようになった言葉で、文化や経済や社会生活の相互関係が地球規模で増加している傾向を指している。モノ、資本、イメージ、政治思想などが「国境」に関わらず流通し、しかも流通速度が高速化しているのである。それまで用いられていた「国境」や「国家」を意識させる<国際化>という言葉とは違って、自由に地球のあちこちとつながっているようなイメージを与える。実際にコストといい、時間といい、非常に手軽に地球のあちこちへ実際に行けるようになったし、連絡も取りやすくなってきた。また、遠いフィールドでも日本製品を目にすることも多い。一見すると単一の<世界システム>が地球のそこそこを隅々まで急速に席卷してきたようにも見える（ウォーラスティン 1993）。もはや地球は村のような単一の共同体とみなしうると考える人びともいる。こうしたことを考えると、最近は周辺諸社会に住む文化的「他者」との距離は思いのほか縮まっているような錯覚も覚えてしまいそうだ。

だが、ちょっと待つて欲しい。世界の隅々までつながっている、という感覚を持つことができるということは、それはそれで結構なことである。しかし、あたりまえのことだが、自分と誰かがつながっているという感覚をもつことができることと、つながっていることは同じではない。ましてや自分とつながっている感じがする誰かが同じである、あるいは異なっているということはまったく別である。つながっている感じがしてもさらにあらためて異なったものがつくりだされる場面があれば、つながっている感じがするからこそ、わざわざ引かれる境界線があり、より直接的に投げかけられる批判がある。つながっているという感覚は錯覚だとはいわないが、フィールドワークの意味を考えるうえで大きな意味をもっているかどうかは考えてみる必要がある。

本章では、具体的な体験に基づいて、<グローバル化>時代といわれる今日のフィールドワークについて考えてみたい。まず実際の経験の中からのエピソードを紹介し、<グローバル化>の過程で一見つながっているような感覚が深まり、「調査する側」と「調査される側」の利害というものがひとつの土俵に乗っているということを確認する。それだからこそときほぐしがたい、最近よく問題にされる<ポストコロニアル>状況と<本質主義>の実態とともに、「調査される側」から直接投げかけられる「調査する側」との

利害のすれ違いを描く。それでもなお、フィールドワーク、あるいはそれに似た体験を積極的にすすめる理由、そして文化人類学の認識論として不可欠であると私が考える理由を「経験」というものの厚みと複雑さ（重層性）、そして日常経験において「あたりまえさ」の基準が異なること、つまり〈他者性〉と人間関係の核である相互の〈顔〉のみえる関係〉などをキーワードに考えていく。また、旅やフィールド経験などで自分の手持ちの認識枠組みや価値観が変わっていくことを意味する〈反省作用〉というキーワードでフィールドワークのしくみを説明していきたいと思う。

〈世界システム〉：15世紀後半から16世紀はじめに出現した資本主義的世界システムが、地球的規模のマーケットをつくりだし、中心領域と周辺領域との分業体制の拡大しつつある構造の源であるとする経済史家ウォーラスティンの考え方。周辺においてもつばら労働力によって生産されるモノが、中心部分で資本によって作り出されるモノと非等価に交換され、この構造が、周辺領域の低開発の原因であるとされる。

## 2. ハイテク技術を駆使する文化的「他者」

さて、いわゆる〈グローバル化〉の進行による影響か、最近では、文化人類学の研究対象のなかでも一部の人は、さまざまなハイテク製品を持っている。通信手段を例にとると、私がウガンダのフィールドで出会う人々のなかにもアフリカ大地溝帯のそこここから日本にまで通話できるノキヤ社やエリクソン社製の携帯電話を持っている人がいる。ウガンダでは1995年にセルテル社が廉価な携帯電話を持ち込んで以来急速な普及を見せており、いまやセルテル社のほかMTN社、マンゴー社の三社が競合する一大市場となっている。その中枢部のパーツの材料となるタンタルという鉱物は、ごく最近までコンゴ共和国の採掘人に依存していたから、タンタルという鉱物資源はコンゴの採掘人（不法の場合も多いと聞く）から数多くの合法・非合法の仲買人の手を経てどこかで加工され、パーツとして組み立てられ、地球のあちこちの街角の携帯電話として並んだことになる。交通手段に目を転じると、彼らウガンダ人の日常の足である公共交通機関である乗り合いバス（ウガンダではこれを単に「タクシー」と呼び、日本でいう「タクシー」を「スペシャル・タクシー」と呼んでいる）で用いられているのは、日本からさまざまなルートを経て来た中古品のトヨタ・ハイエースである。日本を走っていたときにその車両を所持していた会社のロゴや住所や電話番号のペイントがボディに残っていることも多い。それだから、彼らとある意味でつながっているという実感はいたるところで経験することができる。たとえば、しばしば私の家の電話は深夜（ちょうどウガンダでは夕方）「ワン切り」で鳴る。かけてくるのはたいていウガンダにいる知人で、「ワン切り」にするのは、着信表示を見て、かけなおしてほしいという意思表示である。ウガンダの首都カンパラや、私の調査地に程近いトロロの街などにあるインターネットカフェから電子メールが届けられるようになっ

た。用件は多くが借金の申し込みや資金援助の依頼だが、結婚や出産などの嬉しいニュースやお世話になった人の死などが伝えられることもある。

**<グローバル化>**： アパデュライ (Appadurai 2002) はこうした等質性と異質性双方をあわせもつ<グローバル化>の仕組みを「フロー＝流れ」と「スケープ」＝「風景」ということばを用いて描き出している。その考え方によれば、文化的フローによって構築されるエスノスケープ、フィナンスケープ、テクノスケープ、メディアスケープ、アイデアスケープの絡み合う世界に今日の私たちは生きているのである。フローは、資本とか流行するモード、あるいは海外出稼ぎ労働者の流通などに代表されるように、不安定でエキセントリックな、脱領域的な「流れ」を含意する。そのフローの流れは、その流れを方向づけるさまざまな理由（ひとつには民族、資本、テクノロジー、メディアあるいはイデオロギーというそれぞれ独特の利害や関心）で世界は境界をそのつど、「つくられたもの」として設定する。その境界は近代国家の国境や近代ナショナリズムとは相容れないかたちで引かれる場合もある。流れていこうとするフローと境界を設定しようとする双方の力が働いており、そうした弁証法的緊張のなかで、今日、新しい境界線が引かれ新しい風景がつつぎ登場しているのである (Meyer & Geschiere 1999)。また、カルチュラル・スタディーズの論客スチュワート・ホールによると、こうした<グローバル化>とポストモダンの流れのなかで、その抵抗として、かつての国民国家を支えたアイデンティティは、侵食され、むしろローカルなアイデンティティが強化される。そして国民的アイデンティティのかわりに、異種混交的な（ハイブリッドな）アイデンティティが生まれつつあるのだという (Hall 1996)。

フィールドワーカーの立場からも民族誌的事実や言語の問題について疑問があればたどころに電子メールで問い合わせることができるというメリットがある。もっとも相手が逐一メールをチェックする環境にいるとは限らない。資金の流通も活発で、日本ではさすが銀行が加盟している「ウエスタン・ユニオン」を経由すれば、ほんの数分でアフリカの対象コミュニティの人びとにも送金ができる。頻繁に人的交流が叫ばれ、数としては相対的に人々の往来が増加している昨今、留学や開発援助機構による研修や派遣やビジネスなどさまざまな目的で日本国内に滞在する研究対象のコミュニティの成員に出くわすことがあるかもしれない。このように表面的な意味での交流は活発でボーダーレスであるかのようにも思われる。

しかし、ちょっと考えればわかるように、こうした文物の流通や浸透というのは、ものによってはそれほど一面的に均等に進んでいるようにも思われぬ。いわゆる先進国と呼ばれるような地域に全ての地域が右にならえというかたちで類似性を示していく傾向があるわけでもない。また、文物によっては地域的に拒絶されたりするものもあれば、ある地域で拒絶されたものが別の地域では積極的に受け入れられる、ということもあるようだ。

こうした<グローバル>な風景をつくっている要素を解きほぐすことは非常に難しい。フィールドワー

くでもうっかりすると、同じハイテク機器を使っているから、同じ欲望を描いているから、つながっている感覚がするから、と一足飛びに差異と「他者性」やそれととりくむ際の難しい問題を飛び越えてしまったような気になることがある。ここでは私の苦い経験を紹介しよう。

### 3. フィールドで受け取った手紙から

1980年代の<ポストモダン>状況のなかから継続して、人間科学のなかで現在でもとくべつ有力視されていると思われるものに、<本質主義批判>と<ポストコロニアル批判>と呼ばれる批判的な見方がある。<本質主義批判>とは、対象の本質を固定的かつ平板かつ均質的に考えたり描いたりすることへの反省と批判をする立場であり、<ポストコロニアル批判>というのは、これまで見逃されてきた（というよりも見るのが嫌でなかったことにしていた）、植民地支配という地球規模で行われた政治的な状況が、植民地支配以後に対象社会に残している影響を批判的に考えようとする立場である。

**<本質主義批判>**：事物にはそれをなりたさせるために不可欠な、変化しない「属性」や「構造」があり、それにもとづいて事物は「種」や「類」などに分類することができるとする考え方。この考え方によってまとめられた「種」や「類」は、静態的で均質的であり、一つ一つの主体は抑圧されるか無視される傾向にある。このような考え方が人間集団に適用されることが、1970年代以降のポストコロニアリズムやフェミニズム、カルチュラル・スタディーズなどで批判的にとらえられてきた。そのもっとも代表的な例が<オリエンタリズム批判>である。それによれば、従来オリエンタリストたちの間では、非西洋の人間集団にはそれをなりたさせている不変の本質があることを前提としており、対象となるオリエントの人びとは歴史の主体である西洋人とは異なり、自ら歴史的变化をなす主体とはとらえられていなかったという（杉島 2001）。

**<ポストコロニアル批判>**：植民地化の過程で、文化帝国主義は植民地の人びとに対する経済的搾取と政治的抑圧構造を形成した。20世紀後半、こうした植民地体制はおもてむきは批判されて、国民国家の再編や権力機構の改変など脱植民地化と帝国主義の解体が行われてきたが、それでもなお現在の世界をなりたさせている仕組みはそれらの搾取構造の遺産ともいべきものに支えられている。たとえば、書き手や思想家が依然として少数の西洋的な教育を受けた人びとに限られているという世界資本主義的な構造は文化についてもあてはまる。<ポストコロニアル批判>は、こうしたそれ自体が支配的世界秩序につながる文化の商品化であるとか、英語などの植民地化の過程で流通した媒体が支配的であるなどの批判や矛盾と直面しつつも、文化実践として解放を志向し、搾取構造の政治学存在に意識を研ぎ澄まそうとしている。

そこでは、たとえば、次のような突っ込みどころ満載の語り口は即座に批判されることになる。「ウガン

ダのジョパドラ族は、病は死霊の力で引き起こされると信じている。彼らは、『ジャシエシ』と呼ばれる呪医のところへ患者をつれていき、占いで原因とされる霊を特定してその霊の要求を聞き、その要求どおりの動物をそろえて、供犠し捧げることで病の回復を図るのである。」

<本質主義批判>からは、次のような批判が浴びせられることだろう。「『ジョパドラ族』とは、いつごろのどこの誰から誰を含んでいるのか、『ジョパドラ』と呼ばれる集団がいるとして、その全員全てが必ずそうする、と決めつけてはいないか。歴史的な変化も視野に入れてはいない。典型的な『ジョパドラ』などはどこにも存在しないではないか。おまえがたまたま見たその人がそうだっただけではないのか。そこには女性のジョパドラが描かれていないが同じであるかのように扱っているのはおまえの思い込みではないか」。また、<ポストコロニアル批判>からは、「本当は手に入るならば近代医療の医薬品を入手したいにもかかわらず、そういった正当な欲望を隠蔽する記述である。さらには、そういった社会に必ずいるであろう都市に出稼ぎしているエリート層の存在を無視し、なによりも植民地経験を通してこの地域がこうむったはずの貧富の差などの被害、文化や価値観の暴力的な破壊について、あたかもそれがなかったかのように描いているのはとんでもないことである。なによりもおまえが調査を通じて彼らから情報を得たそのことこそが、搾取構造にほかならないではないか」。いずれももっともな批判である。1997年の春にウガンダのエンテベ空港の土を踏んだ私にも、じゅうぶんそのことはわかっていたはずだった。ところが私は、ほどなくして、実際のフィールド経験では、こうした<本質主義>と<ポストコロニアル>の問題は解きほぐしがたいほど複雑に絡み合っていることを思い知ることになる。

ここに紹介する手紙は、1999年の10月にウガンダの首都カンパラの宿舎で私が受け取ったものである。封筒には入っておらず、中質紙のタイプ用紙にアフリカで一般的な「ビック」のボールペンで書かれ、それを内側に折り曲げてステイプラーでとめたもので、日付は1999年の3月25日であった。差出人はジョセフ・オマディア。現地NGOのタイピストで1997年に私がウガンダ東部トロロ県のグワラグワラという村で住み込み調査を始めたときからの旧知の人物である。村に住む人のひとりが、仕事の用事でカンパラに出るついでにことづかってきた。手紙は手書きであるが（タイピストなのだが）、丁寧な挨拶の言葉が並んでいる。要約で紹介する。

親愛なる梅屋ヤコボ（私の現地名）、私の雇用主であるマリー（現地NGOの議長）が、1999年4月の第一週、マケレレ大学で一ヶ月の司書研修コースを受けるための準備をするようメッセージをくれました。大変喜ばしいことです。家庭のいろんなことがあって首都カンパラに出発するまでに昨日までの概算で35,000シリング（当時約3,500円）必要で、合計60,000シリング（約6,000円）必要なのです。この60,000シリングは、コースが終わった初めの月にお返しします。というのもそのころには私の給料が何パーセントか上がるからです。よろしく

こうした借金の申し込みや資金援助を要請されたことのない民族誌家はおそらくいないだろう。文化人類学者は、調査のために調査地に滞在する生活資金や研究費を持っている。「持てるもの」「持たないもの」の二分法からしたら、仕事とはいえ、そもそも外国まで来て滞在する余裕がある人びとは間違いなく前者である。ここには、おおきくいえば南北問題や帝国主義にも連なっていくような問題がある。このような借金や援助を要請する側とされる側の存在をポストコロニアル的権力関係として指摘するのはたやすい。しかし、だからといって具体的に私やあなたがそうした状況に直面したときにどうしたらいいのかは、非常に困難な一般的な解答の出ない問いである。おそらくは、ひとりひとりが個別に、ケース・バイ・ケースで出さなければならない解答だろう。

それだけではない。この手紙に登場する「NGO」はもちろん、「大学」とか「司書」とか「給料」といったものが近代的貨幣経済によって浸透した近代化の産物で、フィールドにおけるポストコロニアルな状況を示すものであることは疑いない。かといってそれらの存在しない、近代世界システム以前の世界を想定し、それ以外を目に見えるフィールドでの現実から排除し、「なかったこと」にすることもひとつの〈本質主義〉的な仮定ではなからうか。こうした近代化の大きな問題と、現地のコミュニティの複雑な絡み合いを解きほぐして記述するのは口で言う以上に難しい。

私が居候をきめこんだグワラグワラ村には、ウガンダ人が主導して国外の援助金を得て運営している現地 NGO の煉瓦造りの小さな事務所と集会所と簡易宿泊施設がある。電気や水道はないが、近くにユニセフがつくった井戸があった。この現地 NGO は、有機農法、衛生観念やエイズ対策の知識などの普及と成人に対する読み書きの教育を目的とするものである。そのためのひとつの手段として、「伝統的」で遅れた「民族」像を描いた演劇を用いていた。その筋書きの一例を挙げると、次のようになる。バッククロスで身を包み、シコクビエから醸造された「コンゴ」という地酒のビールばかり飲んでいる登場人物が、手も洗わず飲食するので下痢ばかりしている。そのうえ自由な性交渉を楽しんでいて、やがて病を得て死に至る。この「無知な原住民」が、その村にやってきた NGO からの派遣員によって教育を受けて、いまでは夕方までは、地酒を控え、食事の前後には手を必ず洗うし、HIV 予防のためにコンドームを使うようになった、というものである。

この NGO の活動自体も興味深いものだが、スポンサーである国外の開発機構や現地のエリートと普通の人びとの利害が複雑にからみあってなかなかうまく解きほぐすことはできない。まずこの NGO のエージェントたちは、自分たちの利害に非常に敏感でそれを公に語りたがらない傾向にあり、なかなか打ち解けてはくれない。NGO 自体は会員制で、会員はそれなりの利益を得てはいるのだが、そのことは周辺の非会員の人びととの格差をより甚大なものとして可視化させる。オマディアら NGO に関わるエリートたち自

身も明らかにあるはずのその人びとらしさ、慣習や文化といったものをなかったかのようにして振舞う傾向にある。彼らの「こうありたい」とか私の「ここを見たい」という意図が奇妙なねじれを起こしていた。調査のなかで一度は遭遇しているはずの地方行政の官僚や NGO、ODA の人びととの関係は、自然お互い構えたものとなりがちで、調査するときにも、意識的ではないにせよ、彼らには接近しにくい面があった。例外はあるが、彼らは一般に描きにくいのである。このことは現地の「未開」イメージを助長しているし、重大な問題でもあるのだが、当時の私にとって、彼らエリートたちは描きにくい存在だった。個別的な事実としては、わたしの「父」であり、この村出身で、この NGO の議長の夫でもあり、現職は国立ムバララ大学の学長である、パドラ出身者としてはエリート中のエリートともいえるオウオリ教授は夕方になると地酒のビールをつぼから離れない「民族の伝統」を愛する人物だったりするのだが。

私は当初、「ナイル系パドラ人を中心とした病と死の文化的観念」についての研究計画でグワラグワラ村に住み込んでいた。すでに他国の ODA による開発援助プロジェクトでの調査を、「調査される側」として経験し、「開発」調査なれしていた彼らは、はじめ私にも「実効性」のある開発プロジェクトを期待していた。それだから総じて貧困問題や薬品や医師の欠如や不足、衛生問題などこの地域の開発問題を語ることには積極的だったが、私の質問に対する人びとの典型的な反応は、「それをおまえの国にもって帰って何にするのか」「おまえはその研究計画でどんな利益をわれわれに与えてくれるのか」あるいは直接的に「その情報に対しておまえはいくら払うのだ」などというものであった。オマディアもそうした意味では、私の研究計画の「実効性」のなさを知るにつれ落胆して疎遠になっていったひとりである。

こうしたいくつもの関係のねじれを前にした私のもっと大きな苦しみは、その手紙の続きを見るともっとわかりやすい。手紙の二ページ目には、若干異なった趣を持つ文体で、先の「家庭の問題」について詳しく書かれていた。

1999 年の第三週、私の家族は「ジュオギ」（いちおう死霊と訳す、以下仮訳である）の攻撃を受けた。1 週間後によくなったが、それはこの地域の何人かの「ジャシエシ」（呪医）に、調べてもらったからである。5 月 18 日、さらには 20 日にも私はジャシエシを訪れ、オティンガ（ジャシエシの人名）のところでこの事件について調べてもらった。オティンガの霊の調べでは（ここで言及されているジャシエシはそれぞれに憑いている霊が単数あるいは複数おり、それあるいはそれらとの対話で何らかの診断を得る）、1945 年にひどい「マウエレの飢饉」（当地を襲った大飢饉を指す。マウエレは英国など各国が配給した援助物資の現地名でそれにちなんで飢饉の名前が命名された）のため樹の下で死んだ父の祖母は、葬式は行われたが最後の儀礼（「ルンベ」という）が行われていない。ウエレの祭祀装置（屋敷内に有る直径 30 センチほどの小屋）によっても同じ調べだった。関係親族はすでに私を残して全て亡くなっているのだから、私が死者を送る最後の儀礼をやらなければならない。私は雌山羊（18,000 シリング）、雄鶏（5,000

シリング)、労賃 (12,000 シリング) 計 35,000 シリングが必要なのです。

この一枚目と二枚目の示す深い断絶に注目してほしい。一枚目には家庭の問題があり経済的に困っているから個人的援助を頼みたい旨がまとまっている。非常に合理的で、首尾一貫している（合理的すぎて、私が出資するのが筋だと、一瞬思ってしまうようなほどである）。対照的に、二枚目の手紙は、おそらく私の調査計画を身近に知っている彼が、私が集めていた資料や私がしていた質問など（どんな診断がなされ、儀礼にはどんな動物を準備しなければならないか、それぞれの経費はいくらか）から推測して私の欲しがりそうな情報を書いているのだろう。翻訳ではわかりにくいだろうが、文体も筆跡もまったく違っている。ここには、彼がもともと「書きたいこと」はたぶん含まれていない。これは、私に対するリップサービスなのだ。

ある意味では、一枚目にも二枚目にも、フィールド現地の実際の問題が現れていることに間違いはないのである。そういった意味では実態を知る手がかりとして、この二枚は大変重要である。しかし、内容に注目してみると、一枚目だけが彼らの望んでいることだとしたら、そしてさらに、二枚目の部分だけが、人類学者としての私が求めていたことだとしたら、知らず知らずのうちに「未開」とか「伝統」とかいうもの以外の、生身の彼らの生活を、自分の視野から排除してきたことにならないか。それになにより、貧困や病に苦しむ彼らに歓迎されていない私の研究計画とは、一体彼らにとっては、いかなる意味があるのか。もちろん、研究者としての表面上の理論武装や開き直りはいくらでも可能である（最終的にはそれは私の仕事ではない、など）。しかし、現地の人びとにとってフィールドワーカーの仕事が何になるのか、というのは即答のできない難しい問題である。しかも、現在、地球上のどこにいてもおそらく必ず現地の人から問われる問いなのではないだろうか。

ここには<本質主義>の問題も、<ポストコロニアル>状況による問題もからみ合ったままで存在している。残念なことに私はいまのところ、この一枚目と二枚目の手紙のギャップをこのふたつの批判を回避するかたちでうまく埋めることはできずにいる。手紙をそのまま紹介したのはそのためである。いい考えがあればぜひとも教えてもらいたいものである。反省したからといって欠点は即座に改善されるものではないということぐらいは私もじゅうぶん知っている。

この問題は、根本的にはフィールドワークにずっと存在していた問題なのかもしれない。しかし、「調査する者」と「調査される者」がある意味でつながっているからこそ今日のフィールドワークでは、このように、直接現地の人びとから問題を投げかけられることもある状況にあるのである。

#### 4. 自分の「当たり前」と他者の「当たり前」



こういった個人的体験を暴露すると、それではなぜそんな意味のない、あるいは自分で意味がわからないことをするのか、現地の人たちのためにならない研究など搾取ではないのか、などと批判されそうである。また、こうした経験をうっかり人に話すと、そんな自分が経済的に優越した側にいることをいやおうなく思い知らされるようなフィールドワークをよく続ける気になりますね、といわれることがよくある。また、あるいは冒頭の問題とより直接的にからめて、今ではインターネットとはいわなくてもメディアが発達しているから、わざわざ現地に長い間行かなくても知りたいことはわかるのではないですか、などといわれることもある。

しかし、私は、フィールドでつらくなることもないわけではないし、決して得意でも上手でもないと思うが、フィールドワークが好きである。そして文化人類学の認識論上の大きな武器としてフィールドワークは必要不可欠であると考えているし、ここで私を悩ませてくれた〈本質主義批判〉や〈ポストコロニアル批判〉、あるいはメディアの発達によって意味がなくなるとも思わない。それを説明するためには、まず民族誌やフィールドワーク経験を支えている彼らにとって「あたりまえ」であることがわれわれにとって「あたりまえ」でないということ（いいかえると〈他者性〉）、そしてその背後にある経験というものの自体の途方もない厚みを確認しなくてはならない。そして、フィールドワークを人間関係の核ととらえる根拠と、実際のフィールドワークでなにが起きているかというメカニズムについて考えてみないといけな

い。

ここでは、〈他者性〉とその背後にある〈経験の重層性〉、〈〈顔〉のみえる関係〉、そして次節ではフィールド経験の〈反省作用〉といった概念を手がかりに考えてみたい。

まず指摘したいことは、私たちの（そしてフィールドで出会う彼らの）日常経験を構成するコミュニケーションというものは予想を超えて複雑な重層性をもっているものである、ということである。自然、ないが「あたりまえ」か、という秩序どうしの差異を反映する〈他者性〉もさまざまなレベルで多様な現れかたをする。その〈他者性〉の慎重な提示がフィールドワークにもとづく民族誌の課題だとすれば、その多くは長期間の直接的な経験がなければ理解めいた解釈にさえ至ることができない困難な企てであるということである。そうした企ては、具体的で多くは一回性の〈〈顔〉のみえる関係〉（小田 2000）の中で一見無駄に見える多くの時間と身体的経験を必要とする。〈〈顔〉のみえる関係〉とは、小田亮がレヴィ=ストロースの真性な社会という概念を説明するために積極的に用いている概念である。レヴィ=ストロースは人類学の貢献は、こうした真性な社会と近代になって出現した活字メディアや放送メディアなどがいるものの、非真性な社会の存在様式の区別であるという（レヴィ=ストロース 1972）。そういった意味では、この〈〈顔〉のみえる関係〉は人間関係の基本であり、核なのだ。

先のおマディアも私も、お互いの利害のずれに身をもって気がつくまでには約2年を要している。その

間には数多くの対話とジェスチャによるコミュニケーションが交わされ、時間と空間を共有した記憶がある。そののちようやくお互いの理解のずれと利害の不一致に改めて気づくことになったのだ。そのずれに気づかなければ、彼も二枚目の手紙を書いてはいないに違いない。そもそも彼は、〈顔〉を知らない「白人」にあんな手紙を書いただろうか。あの手紙は、彼が私の〈顔〉を知っているから書かれたのだし、私の悩みも〈顔〉を知っているからこそ深まるものでもあるのである。

さて、〈経験の重層性〉、というものを確認するために、また個人的なエピソードを紹介しよう。フィールドワークを始めたばかりのころは、まったく何を見てもわからないことだらけだった。フィールドノートからの一節である。

…友人のオロ・オタバと一緒に、私はトロロ県のホテルのカウンターで「ナイル・スペシャル」という銘柄のビールを頼んだ。はじめは「チェアマン」を頼もうとしたのだが、アルコール度数の高い「チェアマン」は、オロ・オタバに「やめておけ」といわれたのだ。どうもエリート（オロ・オタバ）は、強い酒にいい印象を持っていない。「グラスも？」とバーテンダーのジョセフが訊く。私が頷くと彼は冷蔵庫からビールを出し、目の前で栓を抜いた。あまり冷えていない。コースターに乗せたグラスの横にビールを置く。隣ではぬるいビールをストローで飲んでい  
る客がいる。ちょっと私が席をはずした隙にジョセフはさりげなくコースターを私のグラスの上に載せた。オロ・オタバは、「いい店だ、白人に親切だ」という。いったいこの奇妙な配慮にどのような意味があるのか、しばらく考えなければわからなかった。…

ウガンダではありふれた光景だが、こうした「あたりまえ」の経験のなかにも、いくつもの事実や解釈や説明を挿入することができる。猥雑になるが思いつくままに書き連ねてみる。

私たちは日本では一般に瓶のビールをグラスに注いで飲んでい  
る。ウガンダの場末のバーでは、グラスは置いていないのが普通である（ホテルだからたまたまここにはあった）。グラスがない場合期待される行動はストローで飲むカラツパ飲みである。単にグラスがないのではなく、伝統的にはマルワ（ウガンダでもっとも話者の多いガンダ語で地酒の総称）を植物の繊維で作ったストローで壺から飲んでいたせいで大してグラスに執着がないせいもあるだろう（写真1）。また冷たいビールへの日本人が持つほどの執着もないようだ。ぬるいビールのほうが「健康にいい」という考えも聞いたことがある。そしてその瓶は、必ず客の目の前で開けることになっている。それは、新しいビールで、詰め替えたものではないことを示すと同時に、特に地方では毒を盛っていないことへの証明となっているという人もい  
る（ストローも客に選ばせるが、それも同じ理由だという話を聞いたことがある）。コースターを上  
に載せてくれたのは、「蠅よけ」とことによると誰かが毒を盛るために接近することを防いでいるのだそうである。そして友人オロ・オ

バがいうのには、それをジョセフがしてくれたのは、彼の日本から来た「ムズング（白人）」に対するホスピタリティの表現だそうである。

もちろん、これらの解釈のいくつかはその場では不適當だったり、後に訂正の必要があるものもあるだろう。しかし、それにしてもさまざまな「あたりまえ」が蓄積した<経験の重層性>は、一面的な理解を容易に許してはくれないことはよくわかると思う。また経験を対象にした記述のレベルはいかようにも変化させることができ、日常生活では意識化されないいくつかの差異のレベルが存在するのである。こうした<顔>のみえる関係のなかで経験しなくてはわからない差異は、まだいくらでも存在する。さらにこれらの多くは取るに足りない出来事である。こうした取るに足りない出来事は、取るに足りないゆえにメディアには乗らない。しかしそれらがその社会の日常の経験をかたちづけているのは紛れもない現実である。メディアは、加工された既知の情報を迅速に伝達するのには有効性を発揮するかもしれないが、民族誌の目指す未知の<他者性>の慎重な提示にはそれほどの威力を発揮するとは思われないのである。こうしてみると、つながっているという感覚を持ちうるということと日常の「あたりまえ」の経験が理解でき、<他者性>を解きほぐしていったりすることには、さほどの相関関係はないようにも思えてくる。

## 5. フィールドワークの経験と反省作用

「あたりまえ」を相対化する、という意味で、フィールドワークは自分の日常や常識への挑戦である。どんな小さな旅行でも注意深く過ごしていれば何らかの発見があるだろうが、フィールドワークの場合はそれがしばしば劇的なかたちで訪れるし、またそれが意図的かつ意識的に行われる。逆に意識的に行わないとパックスツアーの観光旅行と同じ表面をなぞるようなものになってしまうだろう。私は中学生のときに偶然訪れたことがある新潟県佐渡市を8年後にフィールドワークし、更に5年後にフィールドワーク目的でなく短期の訪問をしたことがある。3回とも見えたものの深さや角度はもの見事に違っていた。特に3回目にフィールドワーク目的でなく訪れた際の経験の薄っぺらさには我ながら驚かされたものである。

自分が持っていた「あたりまえ」の認識枠組がまったく違う「あたりまえ」のなかで生きている他者の日常生活実践にさらされることで挑戦を受け、解体してゆく。それはやがてまた別の認識枠組みを形成するのであろうが、それはどちらの「あたりまえ」にも先験的に投資していないという点で、前よりはずっと柔軟なものである。ある意味ではもともともっていた概念自体が変容しているということもできる。

たとえば、あるところでフィールドワークに従事している人が、ある機会に、人々が動物を殺害し、シコクビエでつくったビールをなにやら木や動物の角で作ったオブジェにふりかけているのをみたとする。そのフィールドワーカーは人びとの行っている行為を観察し、あるいは参加し、それが「神への供犠」で

ある、と説明したとしよう。「説明」は「説明」される当のものと、「説明」に用いられた概念双方に影響を与える。そのうちもっとも顕著なものが「説明」に用いた「神への供犠」という概念へのそれである。つまり、実際には、一連の行為に対する「説明」は、単に「神への供犠」という概念による説明であるだけでなく、同時に、その「説明」自体が「神への供犠」という概念の拡大になっているのであり、その概念の新しい用法の獲得なのである（浜本 1986）。こういった概念や経験自体が、構成される際に相互に影響を受けることを＜反省作用＞（reflexivity:「相互参照性」と訳されることもある）という。こうした経験は多くのフィールドワーカーによって報告されている実感である。そしてそれが長期間の時間と空間の共有を必要とすることを強調するフィールドワーカーも多い。

私の体験では、こんなことがあった。私がフィールドワークを開始したころ、ウガンダ各地は HIV の蔓延にいまよりもっと苦しめられていた。滞在していた村にも頻繁に死者が出て埋葬が行われた。もちろん医師もいない村では死因の医学的な確定などは行われないが、もともと猛威を振るっていた結核やマラリアとともに、患者がやせ細ってゆくところから「スリム」とも呼ばれる HIV が主な死因であることは、ほぼ公然たる事実とされていた。私の印象ではほぼ毎週半径 10 キロメートルほどの範囲内で埋葬が行われていたような感じである。遠出していて出席していないこともあったが、正確な記録としては、1998 年 7 月 20 日、21 日、少し空けて 8 月 8 日、12 日、14 日、と連日埋葬に参列した記録が手元のフィールドノートに残っている。埋葬がおこなわれることは夜更けに打ち鳴らされる太鼓の音や、伝言などで知らされるが、正装した人びとが道行くのをみて知ることもあった。

この地域、パドラの人びとの習慣では、人が死ぬと屋敷のはずれに埋葬（「オイキ」という）するが、その折に親族たちは遺体を包む白い布や棺などをその関係の距離に応じて持ち寄ることになっている。近い親族のほか、同じクランの人びと、近所の人びとが正装して集まり、楽団が呼ばれ（写真 2）、「フンボ」（ロング・ドラム）、「トンゴリ」（弦楽器の一種）、「テケ」（木製打楽器）などを打ち鳴らしながら「アジヨレ」と呼ばれる挽歌が歌われる。「わが隣人がブッシュで獣に食われている、父よ、死はこのようにやってきたのだ、母よ、死はこのようにやってきたのだ…」 「…穀物倉は空になり、シコクビエは枯れ果てた…」 などという歌詞の歌声の響く間、女性たちは「ヒー、ヒー」という死の際にあげる叫び声をあげ、小屋の前で踊りを踊る（写真 3）。死者の持ち物、特に鍬や杖を振り上げて威嚇めいたそぶりを見せるものや、屋敷の端まで頭に両手をやって死者の名を呼び、泣き叫びながら走り出すものもある。

こうしたさなか、あちこちから到着した参列者はまず遺体を「見る」。それは葬儀に参列した人びとの「あたりまえ」の義務である。日本でも「最後の対面」という形で親族が遺体に「対面」する場面があるが、それに少し似ている。しかし、似ているが、まったく同じなのではない。ここでは日本とは異なった態度が求められる。その典型的なものは、積極的に写真を撮るのをすすめられることであった。そしてその写

真を遺族にプレゼントすることが期待され、彼らはそれを見て例外なく喜んだ。この態度は、帰国後にこれらの遺体の写真を見た日本人たちの態度とは対照的であった。もちろん、彼ら遺族にしても生前の写真があればそれにこしたことはなかったのかもしれないが、ここには日本の写真週刊誌に遺体の写真掲載の自粛を迫る「良識」とははっきり異質な遺体とその写真に対する態度がある。しばらくの間は、遺体に蠅がたからないように扇いでいる遺族の前で、口が開いてしまわないように布で顎から頭にかけて布で縛られている遺体に向けてシャッターを押すのは気が引けたし、今でもその落ち着かない感覚は残っている。しかし、カメラを構えると泣いていた遺族が微笑んで遺体を私が写しやすいように、一時的に体を脇によけたりしてくれるのにある程度慣れてしまった。私のアルバムにはいまや十数体の遺体の顔がおさまっているはずである。

帰国後に日本である葬式関連業者の雑誌編集者と話をする機会があった。そこで、当たり前のことではあるが、日本の葬儀ではカメラの使用の自粛が求められることが多いこと、特に遺体を撮影するのにはよほどの遺族との信頼関係が必要とされること、それでもなお、遺族以外の人びとからしばしば疎まれることがあるということなど（もともとはわかっていたはずなのだが）を聞いて逆に感心してしまった。フィールドワークを経て私の遺体と写真に対する感覚は、少しずれていた。それは、自分の属する社会である日本により重い比重が置かれているとはいえ二股をかけた状態になっているのである。しかもこうした変化は何回もの、それぞれは微妙に異なる、個別的で一回性の埋葬儀礼への参列によって次第にもたらされたものであり、要約されて誰かから学習したものではない。おおげさに言うと私はウガンダで葬儀に参列するたびに日本での日常「あたりまえ」と思っていたマナーや規範を相対化する契機を得ていたことになる。しかもそれは、決定的な単発の経験ではなく、パドラで私の築いた<<顔>>のみえる関係のなかで何度も経験することによって微調整されてずれたもののようなのだ。こうした微調整などは、つながっている感覚を増大させてくれるメディアを通じては、今のところ容易に起こらない種類のものではないだろうか。この本の原稿を書くとき、ちょっと遺体の写真を載せようか、と考えて思いとどまった。

写真1（もとは3）

「ルンベ」（死者を「忘れる」最終葬送儀礼）でつぼからストローでビールを飲む人びと。

写真2（もとは4-1） 葬儀に呼ばれ「アジョレ」（挽歌）を演奏する楽団

写真3（もとは4-2） 楽団の演奏する挽歌にあわせて踊る参列者。

## 6. おわりに

<グローバル化>時代であっても、いつもつながっている感覚が増大しても、日常経験につきまとう不

可解さは、いつも変わらないと思う。経験自体がはかり知れない重層性を持っている以上、そしてそのなかで現れる民族誌の対象としての行為や解釈、なにを「あたりまえ」と考えるかという基準のずれとそれに由来する〈他者性〉も複雑でさまざまなレベルで継続的に構成されていく以上、それを理解しようとする営み自体も現在進行形であって完成はない。ビールを一杯飲むだけでも、その行為の背後にはさまざまな習慣や考え方の蓄積があり、差異の可能性が無限に広がっている。そしてフィールドワークがそうであるように意図的に、経験がおかれた社会の文脈のなかで経験することによって、自らの「あたりまえ」に頼りきった判断を保留し、反省し、修正することは、基本的には困難で大きな企てであるといえる。しかもこの企てにおいて直接の〈〈顔〉のみえる関係〉の拡大を通じてすこしずつ書きされてゆく作用が重要であることはすでに確認したとおりである。

日常生活を中心にみると、〈グローバル化〉によって増大する情報量とは対照的に、今日の世界は、一様に均質化しているわけではない。むしろ新しい形で差異と〈他者性〉が生まれてきている生成の場であり、多様化し複雑化しつつあるのである。差異を創出する関係の単位としても、更に境界を横断するネットワークとしても、さらに本章でとりあげた〈本質主義〉や〈ポストコロニアル〉的な構造批判の手がかりとしても、単一の価値を支持することが困難なこのポストモダンの状況下でこそ、〈〈顔〉のみえる関係〉に基づく相互理解は一層重要になってきているのではないだろうか。フィールドワークによる「真性」なコミュニケーションと〈反省作用〉は、多くの複雑化する現代的な問題を理解する手がかりを提供する基礎となりうる。経験の可能性を拡大することは、より大きな差異の理解に通じる可能性を持つものだからである。

さて、おわりに、私自身の経験、つまり、先に紹介したオマディアの手紙に戻ろう。その一枚目と二枚目の示すギャップに必然的に内在する〈ポストコロニアル〉状況と〈本質主義〉的誤謬とに対して反省した私は、しかし、フィールドワークをやめることはなかった。フィールドワークをやめることは何の解決策にもならない、むしろ継続することによってこそ、新しい展望が開けるはずだと私は考えたのである。そう考えると、これまでに積み重ねてきた、失敗に終わった何度ものインタビューや徒労に終わった訪問あるいは誤解やすれ違いなど、一見生産的でない出来事、つまり手紙を受け取る以前の〈〈顔〉のみえる関係〉のなかでのフィールドワークの経験が俄然重みを帯びてくる。それらを経験しなかったら、たとえば今日、オマディア相手に電子メールで適切な（あるいはましな）質問を構成することもできなかつたらうし、仮に日本で現地の人びとと出会っても適切なコミュニケーションもとれないままだっただろう。メディア技術や短期間の空間的共有、つながっている感覚は万能ではないのだ。〈〈顔〉のみえる関係〉にあるフィールドで多少の違和感を覚えながらもその風景＝スコープにどっぷり浸った後でなければ、〈他者性〉を解きほぐし理解することはそれらが些細な経験であっても予想外に困難なことなのである。これ

らの困難を一挙に解決する手段はひとつもない。ただひとつ、誤解に満ちた営為をそのつど微調整して、よりまともでより広いより緩やかな経験と解釈の領域を獲得する実践を継続すること、それが問題を投げ出さない唯一可能な手段である。

文化人類学との出会いをきっかけに、日常生活で「あたりまえ」と思っている経験をちょっと相対化して、機会を見て野外や旅に出て、それぞれの<<顔>のみえる関係>を拡大して行って欲しい。それはメディアにのるほど汎用性のあるものではないかもしれないが、その分それぞれの居場所で独特な説得力をもつはずだ。そう考えて、ここにある<グローバル>な交流の経験が日々更新される現状を、文化人類学的に見すえること、つまり<<顔>のみえる関係>を参照点とした、フィールドからの出発を提唱しているのである。

#### 【参考文献】

ウォーラスティン、I.

1993 『近代世界システム』（川北稔訳）名古屋大学出版会。

小田亮

2000 『レヴィ=ストロース入門』ちくま新書。

杉島敬志（編）

2001 『人類学的実践の再構築—ポストコロニアル転回以後』世界思想社。

名和克郎

2002 『ネパール、ビヤンスおよび周辺地域における儀礼と社会範疇に関する民族誌的研究—もう一つの<近代>の布置』三元社。

浜本満

1986 「異文化理解の戦略—ディンカ族の『神的なるもの』と『自己』の観念」『福岡大学人文論叢』18(2), pp. 381-407, (3) pp. 521-43。

レヴィ=ストロース、C.

1972 『構造人類学』（荒川幾男・生松敬三・川田順造・佐々木明・田島節夫訳）みすず書房。

Appadurai, A.

2002 “Distincture and Difference in the Global Cultural Economy.” in Inda, J. X. and R. Rosaldo (eds.) *The Anthropology of Globalization*. Oxford: Blackwell Publishers. pp. 46-64.

Hall, S. and Paul Du Gay

1996 *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.

Meyer, B. and P. Geschiere

1999 *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell Publishers.

【推薦文献】

太田好信

1998 『トランスポジションの思想—文化人類学の再想像』世界思想社。

クリフォード、J. と G. マーカス

1996 『文化を書く』（春日直樹・足羽与志子・橋本和也・多和田祐司・西川麦子・和邇悦子訳）紀伊国屋書店。

合田濤・大塚和夫編

1995 『民族誌の現在—近代・開発・他者』弘文堂。

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』ミネルヴァ書房。

谷 泰（編）

1991 『文化を読む—フィールドとテキストのあいだ』人文書院。

松田素二

1991 「方法としてのフィールドワーク」米山俊直・谷泰編『文化人類学を学ぶ人のために』世界思想社。

民族ファイル：アドラ民族、ジョパドラ Jopadhola（jo は「人びと」を意味する接頭辞、その居住地を Padhola、その言語を Dopadhola という）は、現在のウガンダ共和国東部トロロ県を中心に居住する人口約 23 万人の西ナイル系民族である。南スーダンのバール・エル・ガザル周辺の前集団から周辺民族との紛争を経て小規模な集団ごとに何回にも分けて南下し、18 世紀ごろには現在の居住地に定着したと見られている。集団形成の一過程で現在のケニア・ルオの祖先たちと現在のウガンダとケニアの国境付近のマラバ川周辺で決別したとされており、今日でも言語的文化的近縁性は高い。農耕と小規模の牛牧畜を生業として行う。主食はシコクビエをこねてつくった「クウォン」であり、「コンゴ」というシコクビエから醸造するビールは儀礼を含めて日常生活のあらゆる場面での必需品となっている。