

第一部 序論

第1章 目的と課題

1-1. 起点

1989年、筆者は「チェパン」と呼ばれる人びと¹が暮らすある村を民族学的調査のために訪れた。ネパールに暮らす諸民族の総覧『ネパールの人びと』の「チェパン」の項に「部分的ながらもいまだに狩猟採集漁労にたよっている」(ビスタ 1982:189 (1967:100))と記されている²のを見つけ、この人びとの「後進的であり、未開的³」(ビスタ 1982:189 (1967:100))な暮らしを調べようと目論んでのことだった。そのために他の民族からの影響が少ない「チェパン」だけが住む大きな山村を求め、中央ネパール、マハーバーラット山脈の山中を探し歩いた。

やがて、筆者の条件に見合いそうな山村としてM村⁴の名前を聞いた。慣れない雨期の山を四苦八苦して歩き、M村に向かった。ようやく到着すると、筆者は早速小高い場所から家々を見下ろした。すると、女性が数人、一軒の家の前に集まり、立ち話をしている。筆者は、とりあえず挨拶しようと山道を下って行った。

新たな出会いを期待しながら近づいて行くと、筆者の姿を見た人たちは、慌てて逃げるように家に入り込んでしまった。さらに近づくと、家に入りそびれた子供が、その場で立ちすくんで泣いていた。

一体何が起こったのかと驚いたが、あとで聞くには、筆者が真っ赤なザックを背負っている姿を見て「チンラン (cinlan P. 人喰い鬼 cf. cin.lan.ja? C. 眩暈) ⁵かチョール (cor N. 泥棒) が来たのかと思った」ということだった。ザックに人の肉か、盗品を担いでいるように見えたらしい⁶。

その一方、笑顔で受け入れてくれる人たちも大勢いた。そういった人たちには、筆者がここの言葉や歴史について勉強しに来たこと、現在(1989年当時)大学院の学生であることを告げた。「それなら私たちに勉強を教えてください、サール (sar N. 先生)」と言って、村を案内してくれる若い男性が何人か現れた。

しかしながら、ネパールの他の山村で幾度か出会ったような、外国からの珍客に喜んで強引に「私の家に泊まらなくては駄目だ」と誘ってくれる人はいなかった。結局筆者はM村の村長を探し、彼にカトマンドウの大学で得た調査許可証を見せて事情を話し、泊めてもらうことにした。だが、2, 3日すると、その家が村の中心から少し離れていて、あまり人の往来がないということに気がついた。筆者はこれでは調査が難しくなると考え、村長に挨拶を済ませると、再びザックを背負って家が何軒も集まる村の中心に行き、村人たちに挨拶しながら彷徨っていた。

やがて陽が沈みかけ、今日どこに泊まったらよいかと思案し始めた頃、筆者と同年代のある男性が「重い荷物を持ってそんなに移動してばかりで大変だ。ドウキ (duḥkhī N. 苦痛に苦しむ人) だ」と声を掛け、家に泊めてくれた。(ここから先は、彼を仮にヒラ氏と呼ぶことにしたい⁷。)

小屋を有償で建ててもらおうよう村長に頼んだので、それができるまでのあいだお世

話になりたいと伝えると、ヒラ氏は笑い、「そうは言っても、きっと誰も小屋を建ててくれないだろう。それに、そんなことにお金を掛けなくていい。この家にずっといたらいい」。また、代金を払うので食事を提供して欲しいと頼むと、「今のように村人たちが招待しているあいだは、その家で食べていけばいいし、誰も呼んでくれないときには、うちで食べればいい。お金はいらない」。

途中何度か日本に帰ることもあったが、筆者はその家に延べ約3年のあいだお世話になった。

最後にその地を離れる数日前、ヒラ氏は筆者にこう言った。

私たちのジャート (jāt N.: 民族、カースト) 名は、チェパンではない。プラジャ (prajā N.) なんだ。私たちのことを書くのだったら、そう書いて欲しい。

「チェパン (cepān N.)」とは、ヒラ氏のように今日「プラジャ」を自称する人びとに対する他称で、ネパール語の辞書 (Nepāl Rājkiya Prajñā-Pratiṣṭhān 1983) には「ネパールの民族のひとつ」「イモリ、トカゲの一種」とある。人びとの元来の自称は「チョオバン (cyo?baṅ C.)」と言うので、「チェパン」はそれをもじり、イモリに掛けた名称だったのかもしれない。だが、実際に「チェパン」にどんな意味があるのか訊いても、そう呼ぶ側も、呼ばれる側も「意味はない」と言う。そこから「チェパン」という呼称でも構わないのではないか、と言う人も少なくない。

しかしながら、筆者が調査をおこなった地域では「チェパン」を「私たちが馬鹿にしている」蔑称と捉える人が多かった。特に中年の男性には「チェパン」と呼ばれて嫌悪感を露にする人が目立った。「チェパン」を嫌うのはヒラ氏ばかりではなかった。

その背景に「チェパン」の名称に、他の人びと (ジャート) によって現実と異なる誇張された未開表象が結びつけられているということがある⁸。「プラジャ」を名乗る人びとが交易や買い物などのために山を下ると、人びとの身なりや立ち居振る舞いに差異を感じ取ったバザールや街に暮らす人たちは、「チェパン」という主語に「いまだに農耕をおこなわない」、「移動生活をしている」などという事実と異なる未開表象を結びつけながら、その差異を説明し、納得しようとする。ときに人びとの面前でおこなわれるそうした説明は、嘲りの言葉と区別が難しくなる。ヒラ氏を含め、多くの人びと (主に中年男性) が、そうした言葉や態度に囲まれた現実に直面せざるをえない。

「チェパン」と呼ばれる人びとは、その固有名とともに他の「未開的ではない」人たち、つまり一般的、標準的存在と自らを捉える人たちによって「他者」として位置づけられ、その差異が強調されたかたちで表象されているのである。筆者が人びとの暮らしを「未開的」なものとして捉えようとしていた眼差しにも、同様の傾向があったと言える。

街に住むプラジャの人びとのなかには「プラジャと言っても誰もわかってくれないから、チェパンでも仕方がない」と言う人もいる。しかし、M村の周辺で「チェパン」に積極的な意味を見出す人に筆者は出会ったことがない。

では、なぜ元来の自称「チョオバン」では駄目なのだろうか。ヒラ氏や他のM村の

人びとが「チョオバン」の名を村外で名乗るのを見たことはないが、筆者自身は「チョオバン」という言葉を村外で何度か使ったことがある。M村にほど近い街で出会った一般の人から、何のためにネパールにやってきたのか質問され、「チョオバン」の文化の調査に来ている、と答えてみたのである。その結果、「チョオバン」は「ああ、チェパンのことか」と言い替えられることになった。「チョオバン」は「チェパン」に発音が近く、「チェパン」を「プラジャ」を名乗る人びとや他のジャートの人びとに喚起させるために、好まれないのかもしれない。

「プラジャ」は、政府によって与えられた民族名称だとヒラ氏をはじめとしたM村とその周辺の人びとは言う。そして、人びとは自らの姓として「プラジャ」を名乗り、身分証明書にもプラジャを姓として登録している。(ネパールでは、民族名やクラン名、カースト名を姓とするのが一般的である。)政府の統計調査の際にも母語を訊かれ、「プラジャ語」と答える。調査員はそれを聞き、「チェパン語」と票に書き込む。

前述のネパール語辞書を引いてみると、「プラジャ」が意味するのは、「王の臣民」や「市民」、「子孫」とある。「プラジャ」と聞いて、それが民族名だとすぐに判断できるのは、この人びとの居住地以外では、ネパールでもほんの一握りの人だけである。したがって、居住地から離れた場所で民族名を訊かれ、「プラジャ」と答えると、意味がわからない、という顔をされることになる。ときには「プラジャ」と名乗る横で、「どこかの(カースト的地位の)低いジャートの名前だろう」と陰口をたたかれることもある。また、ヒラ氏のような「自分たちの民族名はプラジャだ」という訴えを聞き、「プラジャと言ったら、私たちネパール人全員がプラジャじゃないか。それを民族名にするのはおかしい」と指摘されることもある。

ヒラ氏自身、そうした経験を重ねるなかで、「プラジャ」という名が民族の固有性を訴えるのに矛盾を抱えていると見なされることも、民族名を替えても民族に与えられたスティグマが簡単に消え去るわけではないことを知っていた。それでもなお、彼は「プラジャ」を名乗り続けるのである。

1-2. 「一般的固有名」と自己イメージ

カースト的な階層関係が、国家制度に取り入れられてきたネパールでは、いわゆるアウトカースト的な地位を与えられてきた人たちも偏見や差別に抗し、新しい自己イメージを創造するための新たなジャート(民族、カースト)名を名乗っている⁹。ここでも、自らが所属するジャートの固有性の主張とは相容れないような、ジャートの上位概念である「ネパール人」などを固有名として採用しているのを確認できる。そうした、「一般的固有名」とでも言える名称を名乗れば、その矛盾によって、逆に「一般的でない」ことが暗示されてしまう。プラジャの人びとと、そうしたアウトカースト的地位に甘んじてきた人びととで、それぞれおかれた状況は異なるが、なぜそのような「一般的固有名」が新たな名称として受け入れられるのだろうか。

ネパールのみならず、様々な社会でマイノリティはマジョリティから排除され、マジョリティへの同化を迫られてきている。見方を変えれば、マジョリティとマイノリティとは、単なる多数派と少数派というより、他者を排除し同化を迫る側がマジョリティ、他者により排除され同化を迫られる側がマイノリティだと言える。また、マジ

ヨリティは自らを一般的、標準的、あるいは普遍的、規範的、そして基準的な存在とする者、マイノリティはそうした一般的な存在の外部におかれる者、ということもできるだろう。

しかし、マイノリティは、常に受動的な立場にあるわけではなく、状況によっては自ら進んで同化を志向することもある¹⁰。それは、他者による排除、差異化にマイノリティが抵抗し、差異化の差異化をおこなう行為が、マジョリティへの同化と重なるからである。そうした問題に照らしてみると、「一般的固有名」を名乗る人びとは、その名乗りに矛盾が含まれていても、「市民」や「国民」などの一般的、標準的存在、つまりマジョリティと同化した表象を自己に結びつけることで、排除や差異化に抗い、新たな自己を表現しようとしているのではないかと考えられる¹¹。

M村の人びとの一部、特に比較的学歴の高い若者は、日頃から「プラジャ」という名乗りにこだわり、「自分たちの祖先たちは愚鈍だったが、今は賢くなった」とか、「最近では進んできた」などとM村を訪れた外部の人びとに語っていた。彼らも民族の過去の暮らしや祖先を否定しつつ、変化し「一般」と同化してきた者として「プラジャ」を表象しているように見える。

「プラジャ」にこだわるヒラ氏も、同様な「プラジャ」の表象をしていそうだが、実際には、彼はこうした若者の語りに対して常に冷めた態度を示し、批判的だった。

また、一部の古老たちは、過去を否定的に捉える外部の人たちや村の若者たちに対抗し、これまでの暮らし、祖先について肯定的に語っていた。「自分たちプラジャは、他の民族と違い誠実で愛情深い民族なのだ。昔からそうしてきた」などと他の村人や筆者に訴える。そして、「最近の若者」や他の民族を否定し、先祖代々変わらぬプラジャに対する誇りを示す。ヒラ氏はこうした古老たちのような過去や祖先を肯定する語りに対しても批判的だった。そして、ヒラ氏は筆者の目の前で、他の人に対し「プラジャは、～である」と訴えることもなかった。

筆者は帰国前の依頼の言葉を聞くまで、ヒラ氏が「プラジャ」を名乗り自己表象することに対して、常に批判的でシニカルな態度を取り続けるのだと思い込んでいた。だが、現実にはそうではなかった。ヒラ氏は「プラジャ」として、新たな場所にすでに踏み出しているか、あるいはこれから踏み出そうとしているのである。しかし、彼はプラジャを表象しようとしなない。彼が踏み出すのはどんな場所なのか、彼の名乗る「プラジャ」にどんな内容が書き込まれているのか、筆者の目にはなかなか見えてこない。

プラジャへの表象行為を批判し、自らはプラジャを表象しないヒラ氏の態度の背景には、何か個人的な事情があったのかもしれない。だが、他の人たちと共有された文化的、社会的な問題が、その背景に広がっている可能性も同時に考えられる。実際、筆者に「プラジャ」を名乗りつつ、その内容を示そうとしない人は、ヒラ氏に限らず数多くいたのである。

1-3. 「プラジャ」と自己表象の困難

M村やその周辺で自らの民族的な自己表象をおこなわなかったのは、ヒラ氏だけではなかった。むしろ、自己表象をおこなうのは、うえに述べた若者たちや一部の古老

たちだけで、その他の多くの人たち、特に女性や子供たちがそうした言明をおこなうことは稀だった。そして、注意して見直せば、自己表象をおこなう人がいても、それはほぼ村内に限られていたのである。

1990年の民主化以降、ネパールではジャナジャーティと呼ばれるマイノリティ・グループによる民族運動が盛んになり¹²、その流れのなかで民族博などのイベントが各地でおこなわれるようになった。そのような「民族」展示の場では、様々な工芸品やエスニックフード、きらびやかな民族衣装や装飾品、洗練された歌や踊りなどが披露される¹³。M村が位置する郡最大の街でも、その地域の特産品の展示と先住民のタルー (thārū N.)¹⁴と「チェパン」に関する展示がおこなわれ、筆者はそれを偶然見る機会を得た。

「チェパン」のブースでは、今では稀にしか採集がおこなわれない野生のヤムイモが、今日でも頻繁におこなわれるコウモリ猟の網とともに展示され、それを観た来場者たちは「まだ農業をおこなっていない、ネパールで一番遅れた民族」などと評していた。また、太鼓を叩きつつ悪霊を追い払う治療儀礼が演技としておこなわれ、それを観た人たちは「まだ迷信を信じているのだ」と言っていた。

筆者はM村に戻ると、街の人びとの反応は伏せて、その展示内容について村人たちに話した。そしてさらに、カトマンドゥに民族博物館の建設の予定があるが、どのような展示をしたらよいと思うか訊いてみた。多くの人には「そのような展示はよくない。馬鹿にされる」と否定的だったが、ではどのような展示をしたらよいのか、という問いには皆沈黙してしまった。人びとは、街に暮らすネパールの「一般的、標準的な」人びとに対し自らの差異を提示すれば、それが「未開」として読み取られてしまうことをよく知っていた。そして、上記のような自己表象をおこなう人も筆者の問いに対する答えには窮してしまい、博物館での民族の表象、展示方法について口を開くことはなかった。

このように今日「プラジャ」を名乗る人びとが、他者に向けて自己表象するのは困難な状況にある。村のなかで自己について語る声も、一度その外へ出てしまえば、たちまちかき消されてしまう。歪んだ未開表象への取り込み、未開言説を避けるために、自己表象の手前で立ち止まらざるを得ない状況はこのように広がっているのである。

こうした「プラジャ」を名乗る人びとのその内容についての沈黙は、差異を含みつつも共鳴し、私たちにつぎのような問いを投げ掛けることになる。「プラジャ」はどのような内容を持っているのか。それは「市民的」（一般的、標準的存在としての）イメージを含むのか。それとも、「市民的」イメージと対立するような「民族的」イメージを含むのか。あるいは、「市民的」であり、同時に「民族的」であるようなイメージを含むのか。こうした「プラジャ」イメージ、つまり人びとの自己イメージに関する数々の問いである。

本稿では、このような問いに対し、筆者なりの解答を試みたい。その試みによって、問いを投げ掛けてくる他者と自己とのあいだに引かれる線を見つめ直し、分断される他者の世界と自己の世界とを繋ぎ合わせたい。

筆者はこれまでM村とその周辺で1989年8月から1990年9月における初回の調査と1995年10月から97年9月までの2回目の調査、そして1998年3月の補充調査をおこなっている（初回は主に生業に関する資料を、2回目では主として社会構

造や儀礼、神話に関する象徴、開発言説に関わる資料を蒐集した)。以下では、それらの調査資料と文献資料、そして当時の記憶をたよりに、人びとの自己イメージについての考察を進める¹⁵。

筆者にとっての他者であるヒラ氏、あるいは「プラジャ」を名乗る人びとが想像する自己イメージを、それについて直接語られない状況で把握するのは、極めて困難である。だが、フィールドワークの経験や調査で得られた資料をもとに、それがどう想像されているのか推測し、あるいは、どう構想されうるのか考察して、自己イメージの潜在的可能性のいくつかを抽出することは可能なはずである。

そのような視点から、「プラジャ」にとっての自己イメージに近づいていきたい。だが、自己イメージとは一体何で、どのようにして生まれるものなのだろうか。そして、自己イメージをどう描き出せばよいのだろうか。

1-4. 自己イメージとプラジャ・イメージ

イメージについての通文化的研究をおこない、精神人類学を提唱した藤岡(1974)は、その中心に自己のイメージを含むイメージ界の構成はつぎの2つの過程からなる、としている。ひとつは、われわれを包んでおり、かつわれわれの(想像)力ないし意志では律することのできない外界のイメージが無意識的に構成される潜在的過程(latent process)であり、いまひとつは、愛国心、正義など、われわれが主体的、意識的に構成する顕在的過程(manifest process)である(藤岡1974:220-3)¹⁶。前者はイメージ全体の基礎を築き、後者は他者との関係に関わる、とされる。

筆者は、藤岡が描く図式を基本的に受け入れたうえで、前者の過程で構成される「外界のイメージ」を「世界のイメージ」、それに包み込まれた「われわれ」を「自己の存在イメージ」、後者の過程でイメージを構成する「われわれ」を「主体としての自己」、意識的に構成され顕在化した「われわれ」を「自己表象」として捉える。そして、さらにこの2つの過程の結びつきを以下のように考える。

まず、イメージを、外界＝「世界」の写しであるが、その形態が、他の「世界」の写しの形態と結びつき、もつれ合いながら変形したもの、と考える¹⁷。その際「世界」の写しの結びつきは形態的な同一性によっているが、結びつけられる「世界」の写し同士は全くの同一ではありえず、そのあいだには必ず何らかの差異がある。そうでなくては、結びつけられるべき別々の「世界」の写しになり得ない。

人の精神に外界＝「世界」から刺激が与えられると、外界＝「世界」は無意識のうちに写しとられる。それが繰り返されると、複数の「世界」の写しの形態が、同一性に基づいて相互に結びついていき「世界のイメージ」となる。同時に「世界」のなかの複数の「自己の存在」の写しの形態も同一性により相互に結びつき「自己の存在イメージ」となる。さらに、同一性により結びつく複数の「世界」の写しのあいだの差異に注目すると、差異を含んだ「世界」と「世界」を結びつける「主体としての自己」が構成される。

また、その「世界」の写しを結びつける「主体としての自己」は、「世界」の写しが結びついて構成された「世界のイメージ」のなかの「自己の存在イメージ」として捉えることもできる(それを「主体としての自己のイメージ」と呼ぶことができるだ

ろう)。さらに「世界のイメージ」が複数結びつけば、「より広大な世界のイメージ」と「自己の存在イメージ」、「主体としての自己（のイメージ）」が構成される。

あるいは、こう捉えることもできる。外界からの刺激により、世界の一部をなす「位相」と「自己の存在」の写しが構成される。写しが繰り返されると複数の「位相」の形態がその同一性により結びつき、「位相のイメージ」と「自己の存在イメージ」が構成される。結びつく「位相」の写し間の差異に注目した場合、結びつく「位相」写し全体は「世界のイメージ」となり、同時に世界を見出す「主体としての自己」が構成される（それは世界のイメージのなかの「自己の存在イメージ」、つまり「主体としての自己のイメージ」となる）。

そこからさらに、「位相」の写しとしたものも、複数のより微細な「位相」の写しから構成されたある種の「位相のイメージ」であり、「自己の存在」の写しとしたものも複数の微細な「自己の存在」の写しからなるイメージである、と捉えることができる。そうすると、差異を持った微細な写しを結びつける微細な「主体としての自己（のイメージ）」も「位相」や「自己の存在」の写しのなかに構成されている、ということになる。

このように、巨視的、微視的どちらの方向にも「世界のイメージ」と「自己の存在イメージ」を想定できるが、「主体としての自己（のイメージ）」はそうした世界の階層と関係なく、差異を持った「世界」や「位相」、「自己の存在」の写しやイメージが結びつくことで構成される。

こういった錯綜した関係にある「自己の存在イメージ」と「主体としての自己（のイメージ）」からなるのが自己イメージであり、それは存在として見られる側と主体として見る側に分割されているため、それぞれが関わり合ううちに意識化されたものになっていく。そして、人は他者との関わりの中で自己と他者との差異化、つまり自己の表現が必要になると、多様な自己イメージのうちのいくつかを選択し、「自己表象」をおこなう。さらに、その内容とは異なる現実（他者からの抑圧も含む）により表象に失敗すると、再び世界や自己の想像へと向かう。筆者は、自己イメージをこのような「自己の存在イメージ」の構成、「主体としての自己（のイメージ）」の構成、「自己表象」とその失敗、という3つの段階の往復運動から成り立つものとして捉える。

「自己表象」不在の「プラジャ」という名乗りを耳にした私たちが想像できるのは、人びとにとっての「世界（位相）のイメージ」と「自己の存在イメージ」、「主体としての自己（のイメージ）」からなる自己イメージである。「プラジャ」以外の立場から、それらを見れば、それぞれ「プラジャ的世界のイメージ」と「プラジャの存在イメージ」、「主体としてのプラジャのイメージ」からなる「プラジャ・イメージ」ということになる。

そうしたプラジャ・イメージは、人びと自身が現に抱えている自己イメージと等しいとは言えないだろう。だが、現実の人びとの生活についての記録や記憶から抽出された「プラジャ・イメージ」は、人びとの自己イメージの潜在的可能性の一部と考えることができる。

プラジャの「自己表象」、つまり自己イメージの選択は、それが必要とされるときに人びと自身がおこなえばよいことだろう。それに対し、人類学者などの他者がプラ

ジャの表象をおこなうのは余計なことかもしれない。しかし、表象を全くおこなわなければ、人びとを覆う未開表象を振り払うこともできない。

そこで本稿では、プラジャの表象をおこなうことにしたい。しかし、歪んだ未開表象とは異なる現実の人びとの姿を描くのに留まらず、そこからさらに表象を繰り返し、様々な表象がその形態の同一性によって結びつく可能性を示したい。そのようにして、表象と表象とが可能性において結びついた姿も筆者は「イメージ」として捉える。そして、複数の「イメージ」が形態の同一性によって結びつくことで、さらにもつれ合った状況を描き出したい。その記述は、「選択」によって失われるものを明らかにする試みとなるだろう。筆者は、そのようにして抽出した複数の「イメージ」を「プラジャ・イメージ」とし、それらが人びとの自己イメージの潜在的可能性の一部になるものとする。

以下の記述は、「プラジャ」という固有名の名乗りに応じて、筆者の知る現実から抽出される「プラジャ・イメージ」を提出することを目指している。それは、人びとが新たに「自己表象」する際の素材を提供したり、土台になったりと、「自己表象」の資源になるかもしれない。あるいは、のちに不要なものとして除かれるかもしれない。しかし、それでも「プラジャ」を新たに想像する場の構築に、何らかの役割を果たすものとする。

こうした目標を持った本稿の議論は、国家との関係で表出する民族的なアイデンティティや民族の属性について論じてきたエスニシティ論の関心と重なるものである。では、どう重なり、どう重なっていないのか。それを検討することで、本稿の議論が抱える問題や可能性を明確にすることができる。

ネパールのエスニシティについての論集 *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom* (1997) がある。そのなかで Macfarlane (1997: 185-204) は、彼が調査の対象としてきたグルン (gurun N.) のアイデンティティと人類学者が描く民族起源の歴史との関係について議論し、アイデンティティの創造にそうした歴史が大きな影響を与えることを示した。そして彼は、その論攷の最後で、人類学者は「民族のアイデンティティの創造と再生の過程に積極的に関わらざるを得ない・・・人びととそうした共同事業に携わる存在」であり、「もはや中立的でも非政治的でもない」とする (Macfarlane 1997: 204)。

このような問題意識、つまり人類学者が民族のアイデンティティ創造に何らかのかたちで関わらざるを得ないということ、その意味で人類学者が政治性から自由ではないことは、これまでのエスニシティ論でも累々語られてきたことであり、本稿の議論の前提にもなっている。

だが、人類学者が現地の人びとの政治的であらざるをえないアイデンティティ創造作業の協力者だとすると、人類学者は民族集団における特定の政治的立場を選び、そのスポークスマン、代弁者になるか、アイデンティティを巡る政治に巻き込まれ、立ち往生するしかなくなってしまう。かといって、人類学者の議論を従来のような中立的、客観的なものとするれば、人類学者が議論が持つ政治的効果を隠蔽することになってしまう。アイデンティティに関わる記述をおこなおうとすると、このような問題を抱えてしまうことになる。では、アイデンティティの創造に関わりながらも、そうしたアイデンティティの政治の場に組み込まれることを回避するには、どうしたらよい

のだろうか。

Macfarlaneの議論を今一度見直してみると、アイデンティティの政治が、民族の起源の「選択」と結びついているということがわかる。そのような民族の歴史は、アイデンティティの問題と絡めて見たとき、通時的に見た民族的自己イメージの問題として捉えることができるだろう。そうすると、アイデンティティを巡る政治は自己イメージの「選択」、つまり先に示した「自己表象」の問題だと言うことができる。だとすれば、「自己表象」の手前に立ち止まり続け、自己イメージの潜在的可能性を探っていくことは、アイデンティティの政治に回収されてしまうことを避けつつも、エスニシティについて論じ、民族のアイデンティティ創造に関わることを可能にするはずである。

本稿は、そうした自己表象以前の状態を直接描くわけではなく、「プラジャ」の表象から「プラジャ・イメージ」を抽出する。だが、その抽出も自己イメージの潜在的可能性を探ることに繋がっている点で、同様なアイデンティティ創造に関わる、と考えることができる。

エスニシティ論に多大な影響を与えた Barth は、自ら編集した論文集 *Ethnic Groups and Boundaries* (1969) の序文で、エスニック集団は、他者から自己を区別するアイデンティフィケーションとアスクリプション (ascription: 特定の物や人に性格や生産物などの属性を書き込むこと) から成り立っていると¹⁸。彼の図式を借りれば、自己イメージが明らかにされないままの「プラジャ」という名乗りからは、「プラジャ」としてのアイデンティティ (アイデンティフィケーションされた場) の存在は確認できるが、その背景にどのような他者といかなる関係世界が想像されているのか、そして「プラジャ」という固有の場に対するアスクリプションの内容はどのようなものか、という2点がはっきりしない、ということになる。

筆者の身に起こった個人的な出来事を起点とした本稿が、個人の物語としての性格を持つことは否めない。だが、本稿の民族のアイデンティティ創造に関わろうとする議論の方向性は、エスニシティ論という一般的議論にも見られるものである。そのエスニシティ論の文脈から見れば、本稿は、民族の歴史や自己イメージの「選択」について記述するのではなく、自己イメージの潜在的可能性、つまり他者との関係世界とアスクリプションの可能性を描き出すことで、民族のアイデンティティ創造に関わろうとする試み、とすることができるだろう。

1-5. 本稿の課題とエスニシティ論

本稿を進めるにあたり、「どのようにして自己イメージを捉えていくのか」という課題が残されていた。この難題に向かっていくために、従来の議論を見直し、そのためのヒントを探ってみたい。以下では、膨大なエスニシティ論のなかで、特に本稿と関わりが深いと思われる議論をいくつか取り上げ、それらが本稿の関心から見てどのような問題を抱えているのか整理し、それを参考に世界や自己イメージ抽出の方法を検討したい。

エスニシティ論は、都市における「民族主義」研究や¹⁹民族の境界論といった人類学的な研究、民族紛争やナショナリズムの運動が頻発する社会状況の把握を試みよう

とするナショナリズム論²⁰が相互に影響しあいながら展開してきた議論である。それは、従来の構造機能主義などが前提としていた「民族」の固定的、実体的把握に疑いを挟むことで、その成員が抱くアイデンティティと自らの文化的属性についての主観的な位置づけ（アスクリプション）による可変的枠組みとして集団を捉えることを可能にし、同時に現代のエスニックなものに対する強い愛着やエスニックな自己主張の背景や内容について説明を与えることを目指してきたと言える。

そのようなエスニシティ研究に位置づけられる議論のなかで、特に本稿と関連があると思われるマイノリティの自己イメージの問題を扱ったものに『民族学研究』の特集「自己イメージと抵抗：採集狩猟社会を事例に」（1998：149-208）がある。まず、その内容を検討してみたい²¹。

ここでは、「イヌイト」の創成とイメージの操作（スチュアート 1998：151-9）、カナダ・イヌイトの日常生活における自己イメージ（大村 1998：160-70）、都市アボリジニに見る自己イメージ（鈴木 1998：171-80）、現代のアイヌ・イメージを巡る考察（木名瀬 1998：182-91）などが論じられている。

これらの記述を見渡すと、議論の内容が、M村の自己についての語りに見られたように、大きく2つの方向に分かれていることがわかる。民族の自己イメージが近代で「断絶」あるいは「変化」「多様化」したという前提に立つのか、自己イメージが近代を経ても「連続」あるいは「不変的」「単一的」だという前提に立つのか、そのような自己イメージの空間的、時間的差異を強調する立場とその同一性を強調する立場の二者択一がそこに存在する。

スチュアートは、「エスキモー」に替わって新たな「イヌイト」という民族名が用いられるようになるなかで、イメージ操作がおこなわれ、新たな自己イメージが政治的に利用される状況を示す。鈴木は、アボリジニの自己イメージが時代とともに変遷し、都市アボリジニにおいてはアボリジニ・イメージが新たに創造されているとする。木名瀬は、アイヌ・イメージが時代を経るうちに固定化されるものの、その意味がポジションによって多様性を見せることを強調する。これらの議論は基本的に民族という枠組みやアイデンティティの「断絶」「変化」やその成員の歴史的、空間的「多様性」を描き出す。

一方、大村は、全く異なる方向性を持つ議論を展開する。大村は、「イヌイト」が国民国家に統合され、社会・文化的な変化を経験しているとするが、その議論の中心は、「イヌイト」の理想とする「イヌイトらしい」パーソナリティが、自己の肯定的アイデンティティを維持するための「道具」として役立っているということにある。ここでは民族のアイデンティティの「変化」や「多様性」ではなく、その「連続」や「不変性」の問題が強調されており、そのアイデンティティの把握は「単一的」と言える²²。

こうした二者択一は、自己イメージについての議論に限らず、これまでのエスニシティ論において頻繁に見られるものである。ここでは民族のアイデンティティが近代以前から「連続」し「不変」なのか、あるいは国民国家の成立など近代を経験することによって、近代以前のものから「変化」や「断絶」していると思なすかという二者択一を前提としてきたように思われる。もちろん、単純にどちらか一方の側面のみを取り上げる議論は少ないが、多くの場合、両者を記述の目的に合わせて適宜組み合わせ

せながら、「民族は変化した部分もあるが基本的に不変である」とか、「民族は連続性も示すが基本的に断絶している」などと、どちらか一方を強調して記述してきたのではないだろうか。

例えば、先にあげたMacfarlaneの議論は、民族としての連帯、アイデンティティの連続性の問題を重視したものだが、その論集の編著者であるD. Gellnerは、Macfarlaneの議論に対して「これまで普通の人びとの日常を研究してきた人類学者は、むしろ民族活動家の主張とその活動家によって代表される人びとの感覚や理解とのあいだにあるズレ (lack of fit) を記録する義務がある」(D. Gellner 1997:22-3)と論じる。D. Gellnerは自らの立場を穏当な近代主義としており、民族のアイデンティティの連続性を認めないわけではないが、ここではその「連続」性や成員の一体感を強調する立場に反対し、民族活動家と普通の人びとのあいだのズレ、つまり民族の成員間の差異を重要視し、強調している。このように一見穏当な立場や折衷論であっても他の議論と対立し、二者択一的な様相を見せるのである²³。

こうして見ると、従来のエスニシティ論でしばしば問題とされてきた、主観主義対客観主義、原初主義対道具主義、永続主義対近代主義、本質主義対構成主義(反本質主義)、戦略的本質主義対構築主義といった対立(綾部 1993, D. Gellner 1997, スミス 1999 (1986), 前山 2003)も様々な基準に照らした二者択一の問題として捉えることができる。本稿の関心から見れば、エスニシティ論はそのような対立をいかにしてやり過ごし、あるいはどう扱うかで苦慮してきた議論だと言うことができる。

また、管見では、従来のエスニシティ論のなかの自己イメージについての議論のほとんどが、自己イメージからすでに選択され、語られた「自己表象」を中心に扱ったものだったと言える。上の特集で用いられている「自己イメージ」という言葉も、編者やコメンテーターによって、実際に「自己表象」や「自己提示」と言い替えられているのである(渡辺 1998:149-50, 清水 1998:203-6)。

そのようなエスニシティ論の潮流のなかで、例外とも言えるのが、永続主義と近代主義の二者択一的な対立を解消しつつ、ナショナリズム成立の道筋の様々な可能性を描き出したアントニー・スミスの『ネイションとエスニシティ』(1999 (1986))である。歴史の選択を回避しようとする本稿は、二者択一的な議論をおこなうことができないし、また選択された「自己表象」以前の自己イメージの潜在的な可能性を抽出しようとするために、語られた「自己表象」を前提にすることもできない。ここからは、そのスミスの議論を見ながら、本稿の立場、方法を検討していく。

1-6. スミスの歴史主義と象徴世界の接続

スミスの議論は歴史主義的とされ、近代主義的議論に対する批判で知られる²⁴。だが、彼の出発点は、自らの師であるE. Gellnerの近代主義的な議論(1983)にある。近代主義的議論は、ネーションが普遍的、永続的であり、歴史状況に支配されずに存在するとする永続主義の議論を否定し、近代以前のエスニックな共同体と近代以降のネーションやナショナリズムのあいだの断絶を強調する。スミスは、近代という時代とネーションとの関係を明らかにする、近代主義的議論の分析の重要性を認める。しかし、近代以前のエスニックな共同体と近代以降のネーションとのあいだの連続性を

否定する、その極端な姿勢を批判する。

スミスは、エスニックな共同体とネーションとのあいだの区別は、これまでの研究の蓄積でもはっきりしていないと言い、それを両者のあいだに連続性があるという論拠のひとつにしている。だが、彼はそこで永続主義の立場に戻らずに、両者のあいだの関係を探るために、エスニックな共同体と近代以降のネーションとの区別を試みる。スミスは断絶か、連続かという選択をおこなうのではなく、また、単にそれらを折衷するのでもなく、連続を捉えるために区別が必要だ、というところから議論を始めるのである。そこからスミスは、近代以前の共同体（スミスはエトニ：ethnie と呼ぶ）を想定し、それが一方で崩壊しつつも、他方で存続する状況を描き出していく。

その際、スミスがエスニックなもの、エトニとネーションの連続にとって重要な要素とするのが「神話、記憶、価値、象徴」である。そして、それを持続させるのは工芸品や人間活動などの形態だとする。

スミスが描くエトニからネーションへの過程を追ってみると、以下のとおりになる。まず、ネーション前史が描かれる。それは、共通の名、出自神話、歴史・文化・領土、そしてアイデンティティを共有し、連帯感で結ばれた人びとからなるエトニの時代である。ついで、ネーションが勃興し、エスニックな過去とネーションとの両義的な関係が生じる。そして、エトニは市民的・領域的（官僚制により法と市民権を持つ領域として造られた）ネーションと民族・系譜的（前者に抗する血縁、地縁的共同体としての）ネーションという 2 つのネーションへと分岐しながら変化する。市民的ネーションの発達過程においては、知識人が「過去」や「歴史」を創造する。

スミスは、こうして各国の世界史についての歴史を、すなわち壮大なメタ歴史を、豊富な歴史資料を切り貼りし、あるいは要約しながら描き出す。そこから浮かび上がるのは、様々な「民族」の歴史の潜在的可能性であり、本稿の関心から見れば、様々な「民族」の通時的な自己イメージの潜在的可能性である。では、本稿もそれに倣って民族誌的資料を用いながら、歴史を描いていったらよいのだろうか。そうすれば、プラジャ社会をエトニの時代とネーション以降の時代に分け、「エトニとしてのチョオバンは、斯く斯く然々の道筋を辿って今日の市民としてのプラジャになった」とか「民族・系譜的ネーションになった」などという歴史を描くことができるかもしれない。

だが、ひとたびフィールドの現実を思い起こしてみれば、それが困難なのは一目瞭然である。プラジャの人びとは歴史的な文字資料を持たないために、そのエトニの時代（それがいつからいつまでなのかも判然としないのはさておいても）の記憶や価値などについて、ほとんど知ることができない。膨大な歴史資料を渉猟したスミスでさえ、その分析が必要だと強調するエトニの時代の感情やアイデンティティを把握できなかったとしているのである。

また、筆者にとってスミスの議論の応用が難しいのは、歴史資料の不足という理由だけではない。それは、スミスの議論の組み立てそのものに問題があるように思われるからである。筆者は、彼が近代主義者の顧みない持続的なもの（スミスはこれを歴史の「沈殿物」とも呼ぶ）を掬い上げる必要がある、として議論を始めるのには同意できる。確かに、近代主義や構築主義による永続主義や本質主義に対する批判は、伝統が近代によって創られたことを強調するあまり、そのような、歴史の「沈殿物」、

あるいは痕跡の存在を等閑視してしまう²⁵。だが、そのような「沈殿物」、痕跡があるからという理由で、理論的に想定した過去の共同体（あるいはエトニとネーションの区分）を自明のものとし、そこから近代に連なる歴史を「経験的」な資料をもとに描きだしていくという作業には、戸惑いを感じざるを得ない。スミスの議論には、持続的なものが私たちに示す過去の可能性を、過去の存在証明とするような、論理の飛躍がある。また、理論的に想定した枠組みであるエトニを、実体的、本質的に捉える矛盾がある²⁶。

スミスは、自らの議論が理論ではなく、あくまでナショナリズムの分析であることを強調しており、こうした矛盾に対して自覚的だったように見える。それに対して批判を続けるのは、実りある行為とは言い難い。だが、ここではスミスが抱える問題を避けつつ、彼の議論の可能性を汲み取っていきたいのである。では、どうすれば、そうした問題を避けながら、抽象的な歴史主義的考察を、より経験的な民族誌的営為に反映していけるのだろうか。

スミスは、エトニという共同体からネーションへと至る歴史を想像し、ついで、そのあいだに持続的なものとして象徴や形態などをあげていた。ここから、スミスが抽出する歴史的な民族イメージが、エトニとネーションという過去と現在の共同体の接続によって成り立っているということが確認できる。だが、エトニのような過去の共同体とは何なのか。

スミスが言うような歴史の「沈殿物」、言い換えれば過去の共同体の痕跡は私たちのまわりに満ちている。だが、それはあらかじめ歴史の「沈殿物」や共同体の痕跡としての意味を持っているのではない。まず、石や土塊などの自然物や現在ある物と形態的な差異を持つものが見出され、「何か」として取り置かれる。そして、過去にあった別のものとの関係、象徴世界のなかに位置づけられることで、歴史的な意味を持った「沈殿物」や痕跡として認められる。

その過去の象徴世界とは、「何か」を理解しようとするとき、現在の解釈とともに想像されるものである。別の言い方をすれば、差異を持った「何か」に現在の（歴史的知識を含んだ）象徴世界が投影されるとき、過去にあったものとして浮かび上がるものである。過去の象徴世界が想像されるのに伴い、それを担った共同体が自明のものとなる。

スミスは、過去と現在の共同体を繋ぐものとして象徴を重視する。そして、象徴が持続しやすいことをその理由としてあげる。だが、共同体があつて象徴がある、というより、共同体が象徴によって現れてくるのである。

過去の共同体とは実体的なものではなく、想像された可能性としての象徴世界であり、それはある種の「世界のイメージ」だと言える²⁷。結局、「世界のイメージ」のひとつである象徴世界の接続によって、民族の「自己の存在イメージ」と歴史的な「主体としての自己（のイメージ）」が形成されると考えられるのである。その形成には、実体的な歴史は直接必要とされない。象徴世界の接続を時間の流れと合わせ、一方向的に読み取れば、民族の起源や歴史を想像することができる。

では、複数の象徴世界の接続のよりどころは何だろうか。スミスは2つの共同体で持続的なものは神話や象徴であり、その持続、保存を可能にしているのは「形態」だと言う。それは、工芸品、人間行動などの形態、文化様式などのことである。スミ

スはそうした物質的な「形態」によって象徴が保存され、過去の共同体が現在のネーションに接続されるものとする。

この見方も、筆者の認識とは微妙に異なっている。筆者は、まず、根本に自然物や現在の象徴世界から見て差異を持った「何か」の発見とその取り置きがある、としていた。これは差異の物質的な持続性、反復可能性が、歴史的な民族イメージが生まれる根本にある、ということである。それに象徴世界が投影されることで、共同体が浮かび上がるわけだが、問題はその投影とは何かということである。

私たちは、取り置かれた「何か」について解釈しようとする際、その「何か」と現在知る象徴世界から選んだ象徴とを照らし合わせていく。そして、両者のあいだに形態的な同一性を見出すと、その「何か」を象徴世界に位置づける。その象徴世界は「何か」の発見とともに想像された過去の象徴世界である。こうして、「何か」に現在の象徴世界が投影され、過去の象徴世界が姿を現す。そして、現在の象徴世界と過去の象徴世界とが接続される。筆者は、象徴世界の投影とはこのようなものであり、過去と現在の象徴世界の接続は、「何か」と象徴の形態的な同一性によっていると考える。

そこで、筆者は「形態」をスミスのように物質的なものに限定しない。筆者が捉える同一性とともにある「形態」とは、象徴の「形態」、象徴世界のなかの「自己の存在イメージ」の「形態」も含んだものである。それは、レヴィ＝ストロースの論じる神話、親族などの「構造」にも通じるものである。

本稿では、異なった象徴世界における「形態」の同一性による相互的な結びつき、あるいは「構造」の把握と同時に生じる群の生成により、象徴世界と「自己の存在イメージ」が相互に接続され、「主体としての自己」が生まれる、という認識で議論を進める。

つぎに、複数の象徴世界を取り出す作業に取りかかりたいが、それに際して、スミスが犯した失敗は避けたい。スミスは、歴史的、つまり通時的な議論に固着し、エトニのアイデンティティや感情の存在を経験的に立証しなくてはならない、と言いながらそれに頓挫していた。本稿では、この点を踏まえ、また、筆者がおこなった調査で得られた資料の特性に鑑み、共時的に「プラジャ」を名乗る人びとの自己イメージに接近したい。そのために、得られた資料から、まず複数の象徴世界とそのなかの「プラジャの存在イメージ」を描き出す。そして、そのイメージ間の形態的な同一性、つまり類似性を探り、その類似性によってイメージ同士を結びつけ、歴史的「主体としてのプラジャのイメージ」を抽出していく。

そのような、今を生きる人びとの共時的な複数の象徴世界（それぞれ、生活世界全体から見た「位相のイメージ」である）を把握し、それら相互の関係を探る方法は、「多位相分析」とでも呼ぶことができるだろう。筆者はそれによって、スミスが示した歴史性を含んだ民族的な自己イメージの潜在的な可能性を多様なかたちで抽出可能だと考える。

では、そのような民族誌はどのようなものになるだろうか。筆者はその先駆として、箭内匡（1995）の『反復と想起』を見出す。

1-7. 『反復と想起』と3つの体系

マプーチェの社会文化的実践の体系が、現在いかなる形で生きられ、また未来に向かっていかなる形で展開しうるかを、その体系が持つ生成的な可能性をできるだけ盛り込みながら記述することである（箭内 1995：1）。

この文化の多様な生成可能性を探ろうとする民族誌的な関心は、出発点こそ異なるものの、本稿と大きく重なったものである。

箭内は、本稿で取り上げる象徴世界ではなく、ブルデューのハビトゥス概念を水平的な広がりとして捉え、そこに同一性+反復という概念装置を組み込むことで、文化の固定化を許容しつつ動的変化も視野に入れた分析をおこなっている。そして、「マプーチェ的ハビトゥス」相における「想起の原理」、「力の原理」、「水平性の原理」という同一性原理を抽出し、それらのあいだの相補的な関係や、相克を描き出した上で、そうした「マプーチェ的ハビトゥス」が「チリのハビトゥス」の相とどのように関係しながら「中間的ハビトゥス」などの「新しいもの」を生み出しているのか分析している。

箭内はそこからさらに、本稿では対象とすることができていない都市の人びとの暮らしまで射程に入れ、そこに「マプーチェ的ハビトゥス」の同一性原理がどのように回帰しているのか描き出し、総合的かつ緻密な民族誌を編むことに成功している。

箭内の記述や議論の構成には大きく頷けるものがあり、また、その記述対象の広がりには圧倒されるばかりだが、筆者には、どうしても気になる点がひとつある。それは、上のマプーチェ的、中間的、チリの的という区分の問題である。箭内は、それを「大まかに言って・・・の三つの実践の体系から構成されていると考えることができる（箭内 1995：14）」と言い、唐突にその枠組みを登場させる。それで分析が成功している以上、箭内にとって問題はないかもしれないが、少なくともこのような分類の仕方は、「プラジャ」を名乗る人びとを対象とした場合、上手くいかない。実際、筆者も「チョオバンの的」「プラジャ的」「ネパールの的」などと生活の相を分類して記述を試みたことがあるが、何が「チョオバンの的」なのかという定義の段階で躓いてしまった。また、語彙ひとつとっても、これが「チョオバンの的」、これが「ネパールの的」、あるいは「借用語」と厳密に分けることはできなかった。

チリの植民地化の歴史を考えれば、こうした分類は現実を色濃く反映しているのかもしれない。また、それは植民地化の歴史について考察するために不可欠の枠組みを提供している、と言えるのかもしれない。しかし、人びとの自己イメージに近づこうとする本稿では、象徴世界の相を捉えるのに、箭内のように調査者が自ら「考え」、決めるのは難しい。より人びとの主体的な経験に即した立場から、象徴世界の相を捉えなくてはならない。

1-8. 象徴世界と「見知らぬ者」

「プラジャ」を名乗る人びとは、現実にはどのような象徴世界の相に生きているのか。ここで参考にしたいのは、これまでに何度かふれてきた藤岡(1974)の議論である。藤岡はネパールやパキスタン、タンザニアで、ロールシャッハ・テストをおこないパーソナリティの比較をおこなった。そのために、彼は定型のインクプロットに現地の

人びとがどのような解釈や自由連想をおこなうのか調べ、典型的なパーソナリティを抽出している。

ここで筆者が注目したいのは、インクプロットの形態という「見たことがないもの」に対する人びとの解釈や自由連想である。藤岡の分析ではヒマラヤに住む人は「ヒマラヤ」という表象を、寺院を社会に持つ人は「寺院」という表象を、特定のインクプロットの形態に対して与えている。このように人びとは「見たことがないもの」に対して、自己の現存の知識に基づき表象を与え、解釈し、場合によっては連想をおこない物語までつくってしまう。

筆者も、特定の「見たことがないもの」に対して、人びとがどのように表象を与え解釈するのか、確認したい。そして、その表象が生まれる背景と、その表象と関わりを持つ人びとの自己のあり方が明らかになる地点まで、その表象に隣接する象徴を繋ぎ合わせていきたい。上の藤岡の例で言えば、「ヒマラヤ」や「寺院」と関係した現地の生活や語りを調査から明らかにし、「ヒマラヤ」や「寺院」、それらに関わる人びとの姿がどのように想像されているのか、考察していく、ということである。

「見たことがないもの」への表象に隣接している象徴の範囲は、境界がないために、いくらでも広げることができる。表象に隣接する象徴全てを扱うことは不可能である。だが、筆者なりに表象の解釈をおこなったときには、象徴の連続は、一定の纏まった全体を成すことになる。筆者は、そのような解釈に伴い生じる象徴の連続からなるある種の全体を「象徴世界」として捉える。そして、その「象徴世界」によって、人びとの主体的な表象化の裏にある解釈、連想の系の可能性を提示できるのではないかと考える。

筆者の解釈に伴い取り上げられる象徴は、「見たことがないもの」への表象に隣接する諸象徴のなかで、特権的な地位を当てられることになる。また、筆者の現在の解釈に沿った象徴しか扱わない、ということになると、将来に解釈を変更する可能性を閉ざしてしまうことになりかねない。これらの問題を踏まえ、以下の記述では、別の解釈の可能性を秘めた象徴についてもできる限り、取り上げるように留意したい。

「見たことがないもの」は、生活のなかには多種多様なものが無数にあるはずである。本稿では、そのなかでも見たことがない人間、つまり「見知らぬ者」に特に注目したい。それは、「見知らぬ者」に対する表象を取り上げることで、人が人を理解する際の象徴世界を探り、「人はどのような存在で、どのような主体なのか」ということを示す象徴世界と民族的な自己イメージの潜在的な可能性を抽出できると考えるからである。そして、インクプロットのような特定の「見知らぬ者」に対する表象を複数確認し、象徴世界を複数抽出することで、多位相分析をおこないたい。

実際、M村における「見知らぬ者」に対する表象を思い起こすと、それらは多種多様であったことに気がつく。筆者が頻繁に確認したものとして、「ショー (syo. C. 異民族、客、人さらい)」という表象や「商人」、「バザールの人」などの表象があった。さらに、本稿の最初の記述、つまり筆者がはじめてM村を訪れたときの回想でも、以下の4つの表象が筆者という「見知らぬ者」に対して与えられていた。

1. チンラン (人喰い鬼)

2. チョール (泥棒)
3. サール (先生)
4. ドウキ (苦痛に苦しむ人)

このような様々な「見知らぬ者」に対する表象から分析をおこなうことが可能だが、どれでもよいわけではない。特定の同一の「見知らぬ者」に対する複数の表象を取り上げるのでなければ、表象する主体のあいだの差異について考察することができなくなり、人びとの生活を多位相に分割できなくなるからである。

では、どの特定の「見知らぬ者」への表象を取り上げればよいのか。人びとが筆者以外の「見知らぬ者」を表象する場面を想起したとき、筆者は自分が、他者同士が表象し合うのを傍観する第三者的な存在になっているのに気がつく。そのようなある種の中立的、客観的立場は、「プラジャ」の名乗りを受けたときの筆者の立場とは異なったものである。

本稿の記述は、筆者とヒラ氏、あるいは他の自己表象なき「プラジャ」の名乗りをおこなう人びととの対面的な関係のなかで生じた他者と自己の問題として始っていた。そして、他者のイメージ抽出のために、これからその他者を表象しようとしている。そのような他者は、筆者に表象されるだけの存在ではなく、筆者を表象する存在でもある²⁸。その意味でも、その存在は筆者にとっての他者である。

本稿では、人びとを第三者的な立場からの一方的な表象の対象にするのを避け、対面的な相互行為、表象が交錯する状況のなかに記述を位置づけるため、筆者に与えられた4つの表象を取り上げてみたい。それは、筆者に対して自己表象をおこなわない筆者にとっての他者に、筆者という見知らぬ他者への表象から、近づいていく試みとなる。また、その記述は、他者として表象された筆者固有の場に、記述の主体としての筆者の姿を繋げ、筆者に対する新たな表象を生み出す契機になるかもしれない。

そのような民族誌的な試みをおこなうために、ヒラ氏や他のM村の人びとが筆者に与えた表象を取り上げるが、それは、ヒラ氏の「プラジャ」の意味と他の人びとにとっての意味の差異について考察することも可能にするだろう。

以下では、その4つの表象に対して、「プラジャ」を名乗りつつ、その内容を語らない人びとがどのような象徴を結びつけているのか、主にM村とその周辺における調査で得られた資料をもとに探っていく。そして、それらの表象がどのような他者で、どのような自己のあり方と関わっているのか、理解できる地点まで象徴を接続し、4つの表象の背景にある象徴世界と「プラジャの存在イメージ」を抽出する。また、そこからさらに各象徴世界の「プラジャの存在イメージ」に見られる形態的な同一性、類似性を探りそれらを繋ぎ合わせることで、象徴世界を連結する、あるいはある象徴世界から別の象徴世界へと移行する歴史的な(歴史そのものではない)「主体としてのプラジャのイメージ」も抽出する。

そのような筆者による「プラジャ・イメージ」の抽出は、筆者が抱える資料の限定性によって制約を受けた連想に基づいており、それは人びとにとっての象徴世界と自己イメージの潜在的可能性の一部を示すに留まるものである。

以上のように、本稿は「見知らぬ者」から象徴世界を描いていくことになるが、

これまでも「見知らぬ者」に注目し、それに対する表象から社会やその表象をおこなう人びとの心性を分析してきた議論がある。それはこれまで主に「異人論」と呼ばれてきたものである。つぎに、本稿のここから先の議論で留意すべき点を確認するために、従来の「見知らぬ者」の研究とも言える「異人論」の再検討をおこなう。

1-9. 異人表象と世界の秩序

本稿で取り上げる4つの表象は、いずれも、「見知らぬ者」である筆者に付与されたものだが、そのような表象は、これまで「異人」として取り上げられ、議論されてきたものとほぼ同等のものである。岡正雄は「自分の属する社会以外のものを異人視して、これに様々な呼称を与へ、畏敬と侮蔑との混合した心態を以つて、之を表象し、之に接触することは、・・・」（岡 1979 (1928) : 136) とするが、このなかの異人とそれに対する対応はM村の人びとの見知らぬ者の捉え方と重なっている。そこで、ここから先は、これまで用いてきた「見知らぬ者に対する表象」という長々とした表現をあらため、「異人表象」としたい。

さて、まずここまであげた4つの異人表象はどのように位置づけられるのか、そしてそれら以外にどのような異人表象が見られるのか、『異人論序説』(1992 (1985))の著者、赤坂憲雄による異人の分類表(赤坂 1992 (1985) : 17-9)を見てみる。

- ①一時的に交渉をもつ漂泊民(遊牧民、浮浪民、遍歴職人、遍路乞食など)
- ②定住民でありつつ一時的に他集団を訪れる来訪者(行商人、旅人、巡礼、学校教師、宣教師など)
- ③永続的な定着を志向する移住者(移民、亡命者、婚入者、転入者など)
- ④秩序の周縁部に位置づけられたマージナル・マン(狂人、精神病患者、身体障害者、犯罪者、性倒錯者、売春婦、怠け者、病人、未亡人、孤児など)
- ⑤外なる世界からの帰郷者(出稼ぎ者、復員兵、帰国子女など)
- ⑥境外の民としてのバルバロス(未開人、野蛮人、山人、鬼など)

この類型に従えば、チンラン(人喰い鬼)は⑥のバルバロス、チョール(泥棒)は④のマージナル・マン、サール(先生)は②の来訪者、ドウキ(苦痛に苦しむ人)も④のマージナル・マンということになるだろうか。さらに、このなかで、M村と周辺で見られた表象を探してみれば、「商人」「婚入者」「病人」「未亡人」「出稼ぎ者」「未開人」や「野蛮人」などをあげることができる。

赤坂の異人リストは、特定社会の異人の諸相を簡便に理解するために、このように有効なものだが、赤坂自身も認めるようにその分類基準は一定していない。赤坂は、「漂泊/定住」、「遠/近」という物理空間上の秩序論理から①②③の分類をしているが、④のマージナル・マン、⑥のバルバロスはより抽象的な秩序の外部として捉えられている。このような矛盾した分類がおこなわれているのは、赤坂が「異人論」の裾野を広げるのに腐心し、分類の一貫性よりも「異人論」の拡張を重視しているためだが、他にも赤坂が異人の想像の起源を定住農耕に求めていることが影響していると

思われる。というのは、彼は「漂泊／定住」という二元論を定住農耕社会の普遍原理としているので、この表でもその秩序論理が前面に出てしまい、結果的に他の異人を生み出す論理を捉えそこねているように見受けられるからである。本稿で筆者は異人の厳密な分類をおこなおうというのではないが、様々な顔を持つ異人はそれぞれ多様な秩序（あるいはその外部）の問題と関わっており、そうした秩序、外部性は、個別的に探られる必要がある、ということをごここで確認することができる。

では、秩序をどう想像すれば、異人表象から象徴世界と自己イメージを描き出していくことができるのだろうか。もちろん、ここで秩序に関する理論一般を精査し、特定の理論を事例に当てはめ得るかどうかが検証することは目指していない。だが、自己イメージを異人表象から描き出していくためには、あらかじめ自己に関わる「最低限」の秩序を措定しておくことが必要になる。

上の分類の「漂泊／定住」、「遠／近」から窺うことができるのは、二項対立という秩序のあり方である。あるいは、「秩序（共同体）／混沌（未耕地、山野）」という二元論（赤坂 1992：26）である。『異人論』（1995（1985））の著者、小松和彦も「山姥」に関する考察のなかで「自然／文化」、「男性／女性」といった二項対立を取り上げるが、彼の論攷にレヴィ＝ストロース（1972（1958）、1976（1962））の構造主義、山口昌男（2000（1975））の『文化と両義性』といった二項対立を分析概念として積極的に用いた議論が影響しているのは、小松自身も認めるところである。小松はその『異人論』の冒頭で、山口の異人についての議論を整理し、それを「異人論」原論として受け入れている。

いかなる文化であれ、いかなる時代であれ、人間は二項対立の組み合わせとして世界を分節化していくので、社会の外側から社会の周縁に現れる正体の定かでない異人には、中心と周縁、日常と非日常、秩序と無秩序といった対立項のうち、後者の項目が託されざるをえず、したがって、必然的に異人についての原初的イメージは両義的、多義的なものになってしまう（小松 1995（1985）：14）²⁹。

このように、近年の「異人論」のなかでは二項対立が普遍的な秩序の原理として捉えられ、異人表象から世界を想像するのに用いられてきた³⁰。そして、多くの重要な成果をあげてきている。そこから二項対立は、象徴に関わる分析に有効だと言うことができる。だが、二項対立が「最低限」の秩序の原理かどうかは疑問である。例えば、レヴィ＝ストロースやニーダムの民族分類についての論攷に眼を広げてみると、三項対立や四項対立など様々な項対立が民族分類の基本になっているのである（レヴィ＝ストロース 1972（1958）、ニーダム 1993（1979））。世界の枠組みは、二項対立とは限らない。もちろん、そうした多項対立を二項対立の組み合わせから説明することも可能だろう。だが、二項対立で説明できることと、二項対立がより本質的かどうかは別問題である。10進法の数字を2進法に変換して、そこから2進法がより10進法より本質的だと言うことができないうと同様である。

また、山口＝小松は「人間は二項対立の組み合わせとして世界を分節化していく」と論じるが、それと赤坂が多大な影響を受けているジンメル「橋と扉」（1998

(1909)) とを照らし合わせてみると、二項対立を普遍と見なすことには論理の飛躍があるように思われる。

はじめて小屋を建てた人間は、・・・自然には求められない人間固有の能力を示したのであり、彼は連続する無限の空間から一区画を切断し、これをひとつの意味にしたがいある特殊な統一体へと形成した。すなわち、空間の一部分は内部で統一的に接続され、それ以外の世界全体から切断されたのである (ジンメル 1998 : 38 (1909 : 3-4) 一部筆者が訳をあらためた)。

赤坂は、この一節を「内部」と「外部」の神話としている。ここで空間の一部が切り取られ、「内部」と「外部」という二項対立が生じたように見えるかもしれない。だが、ここでは、まだ、二項対立は成立していない。「A/B」という二項対立があったとき、AでないものはB、BではないものはAにならなくてはならない。「橋と扉」において「それ以外の世界全体」は、「内部」にとっての「外部」だが、「それ以外の世界全体」には外縁が定められておらず、その「外部」が「内部」になるかどうかは決定できない。ここで描かれた内部と外部は (同様に自己と他者も)、いまだ二項対立には至っていないのである。

このように世界は必ずしも二項対立になるとは限らない。では、二項対立ではない、世界や自己イメージ構成のための「最低限」の秩序原理として想像可能なものは何だろうか。山口=小松の表現で言えば「分節化」、ジンメルの喩えに戻れば、「切断」ということになるだろうか。ジンメルは「橋と扉」の冒頭でつぎのようにも述べている。

われわれは、常に接続したものを切断し、切断されたものを接続する存在である (ジンメル 1998 : 35 (1909 : 1))。

ジンメルの「切断」は同時に「接続」でもある。山口の「分節化」も「切断」と同等と見なしてよいだろう。そこで本稿では、二項対立ではなく、「切断=接続」を秩序の基礎として捉え、異人表象から世界を想像していくことにする。(以下では記述が煩雑になるのを避けるため、状況により「切断」「接続」のどちらか一方のみを用いることもある。) それにより、静態的な図式に陥りがちだった従来の議論とは異なり、二項対立の成立や二項対立から抜け出す道筋が見えてくるかもしれない。

また、こうした「切断=接続」は、切断されて外部に取り残されるものと接続されて内部に組み込まれるものを同時に生み出すために「排除=包摂」と捉えることもできる。そこで、場合によっては、「排除=包摂」(上と同じ理由で「排除」「包摂」も)も世界の秩序を構成するために用いることにしたい。

こうした「切断=接続」などには、統一への意志なり、欲望なり、何らかの力のイメージが伴っていると考えられる。それなしには「切断=接続」を想像するのが難しいからである。本稿では、そうした力のイメージが、プラジャの象徴世界でどのようなかたちで現れるのかにも注目していく。

注

¹ 「チェパン」と呼ばれる人びとは、現在主にマクワンプル郡、ダーディン郡、ゴルカ郡、チトワン郡に暮らしている (Caughley 1982)。この人びとの固有の言語はチベット・ビルマ語系の「チェパン語」と呼ばれ、1991年の政府の統計によれば、その言語人口は25,097人である。

「チェパン語」の本格的な調査を初めておこなったCaughley (2000) は、「チェパン語」には東部方言、南西部方言、西部方言という3つの方言があるとし、東部方言はより古い言語形態を持つと言う。また、伝承などからも人びとが東部から西部に広がっていったのではないかと推測している。本稿で取り上げるM村の人びとも、祖先が東部のマクワンプル郡の山村から、南西部のチトワン郡に移ってきた、と言う。

² ネパール人の文化人類学者の先駆けであるドル・バハドゥル・ビスタによるネパール諸民族の総覧『ネパールの人びと I』 (1982 (1967)) の一節「チェパン族」の項に以下のような記述がある。

チェパン族は、純粋な農業経済を発展させたグループと、部分的ながらもいまだに狩猟採集漁労にたよっているグループに分けられる (ビスタ 1982 : 189 (1967 : 100))

垂直に近いような急斜面に、互いに数百メートルも離れて散在し、家のまわりにわずかなトウモロコシやシコクビエを植えている。生計をささえるためには、肥沃な低い谷に住む金持ちのところで奴隷のように働いたり、野生の食物を集めたり、魚をとったりもせねばならない (ビスタ 1982 : 199 (1967 : 105-6))。

筆者は、これを読み、狩猟採集漁撈にたよっている (ビスタ 1982 : 189 (1967 : 100)) グループとされる人びとのもとへ調査に向かった。なお、筆者の調査ではビスタが言うようなグループによるはっきりとした違いは確認できなかった。

³ 「未開的」は、ビスタ (1982 : 189 (1967 : 100)) の原文の‘primitive’に対する筆者の訳である。訳者の田村は「プリミティブ」という言葉をここで用いている。

⁴ M村は、マハーバーラット山脈の南斜面、チトワン郡南部に位置し、郡庁であるバラトプールの北東にあたる53家族、人口363人 (1990年、当時) の村である。筆者はそこでの「未開的」な暮らしに期待していたが、M村は、総常畑面積25ha (1990年の筆者の調査) の「農村」であった。行政的には、村パンチャヤート (人口2,328、そのうち85.2%を「チェパン」が構成する) の下位区分であるワード (1990年まで) となっていた。この地域の「チェパン」と呼ばれる人びとの言語は、Caughley (1982) によれば、「チェパン語」の南西部方言で、言語的に東部、西部の中間的な性格を持つとされる。

なお、筆者の資料はM村が位置するチトワン郡で得られたものが中心である。M村にはダーディン郡から婚入した女性が多く、また、それに付随した人の往来も頻繁にあり (筆者もある女性の実家を2度訪問した)、そうした人びとを通じたダーディン郡の一

部の地域についての情報、マクワンプル郡での短期調査（1989年におこなったフィールドトリップ）で得られた情報も、補足的なかたちで若干追加している。

5 本稿ではプラジャの人びとが話した語彙をまず Caughley (2000) の *Dictionary of Chepang: A Tibeto-Burman Language of Nepal* で検索し、そこに見つけた場合はその語彙に略号として C. を当てた。その辞典に当該語彙が見出せず、*Nepalī Brihat Śabdakoś* (Nepāl Rājkiya Prajñā-Pratiṣṭhān 1983) か「ネパール語辞典」(三枝 1997) のどちらかに見出すことができた場合には略号の N. を当て、どちらにも見当たらない語彙についてはプラジャの略号として P. の略号を当てた。ただし、どの辞書にも当該語彙が見出せない場合でも、プラジャの人びと以外も広く用いている語彙や表現については、筆者の判断で N. を当てた。

6 筆者は、マクワンプル郡とチトワン郡、ダーディン郡でフィールドトリップをおこなったが、このような対応が見られたのは、ごく一部の村においてであった。

7 彼には、両親がつけた名前、近所の人たちが呼び始めて村で広まった名前、さらに子供の頃教師につけられた名前がある。彼の家族はどれが本当の名前ということはないと言う。

8 街で暮らす一般の人びとの語りだけでなく、様々なメディアで、こうした傾向が見られる。例えば、*The Happiness in Wildness-The Chepangs: A Wild Ethnic Group with Interesting Culture* というタイトルの本 (Swoveet 1993) では、「貧しく、野性的で、無垢なチャパン」の自然と深く結びついた生活とエキゾチックな文化論が展開されているし、その他に新聞や雑誌でも、チェパンは人さらい婚をおこなっているとか、ヤムイモ探しを楽しんでいる、などといった記事を見出すことができる。これらの記述が、事実と全く異なっているわけではないが、やはり人びとの「未開イメージ」を補強するような誇張がなされていると言える。

9 森本 (1999) は、新たに「ガンダルバ」という霊的存在の名をジャート名として名乗るようになった人びとに対する他者表象や人びとの自己像について詳しく論じている。そのなかで、「国民としてのネパール人」や「ネパール語を話す人一般」を意味する「ネパリ」をジャート名として名乗るようになった人びとのことについてもふれている。

10 例えば、木名瀬 (1998) は、アイヌの人びとが皇国臣民への帰一願望を打ち出し、自ら進んで「同化」を目指さざるを得なかった状況と、その「同化」が為政者側による「同化」とは異なっていたことについて詳しく論じている。

11 また、新たな固有名を名づける権力が、そのような「一般的固有名」を志向する、という問題もあるだろう。それは、権力がマイノリティを自らの統治の対象であるマジョリティに同化、あるいは包摂しようとする意志の現れとして理解できる。

12 佐藤 (1998) や南 (1998) が詳しい。

- 13 筆者は 1995 年にカトマンドゥで 2 度観察する機会を得た。
- 14 タルーとは、ネパール南部のタライ平原、内タライの先住民と言われる人びとだが、プラジャの人びととの交易は先祖代々おこなってきたとされる。
- 15 本稿では多くのナラティブを扱っているが、それらは特に断りがない限り、人びとの発言の後、できるだけ早く筆者が邦訳しノートに書き残した資料によったものである。
- 16 藤岡は、この類型をボウルディング (1962 (1956) : 139-59) から引用しているが、藤岡自身もそれを自身の強引な読みだと吐露している (1974: 引用・参考文献 p. 3) ように、これは藤岡独自の類型だと言える。ボウルディングが論じる潜在過程とは、イメージから独立した機械的な過程 (藤岡が論じるイメージの外部としての「外界」の過程とほぼ重なる) のことであり、藤岡はそのイメージから独立した過程のことを「外界をイメージする過程」として曲解している。しかし、ボウルディングは、ある種の潜在過程である歴史が表現的イメージとなる状況についても論じており、藤岡の類型がボウルディングの議論と衝突するわけではない。
- 17 藤岡は、イメージを精神という内的世界における外界の模写とその変形やあそびからなる運動だとする (藤岡 1974 : 111)。また、イメージに関する論集の編著者である松浦は、イメージを、本当らしい自然な似かた = 「類似」ならざる同一性の過剰が作り出す同語反復の戯れ = 「相似」の強度によって「本物」を越えてしまった「写し」のこと (松浦 2000 : 303)、だとする。この 2 人の議論から見えてくるイメージの姿は、本物の写しでありながら、その形態の反復によってその姿を変えて本物から離れていく (しかし離れきれない)、そのようなものである。
- 18 エスニシティ論のなかで Barth の議論は、頻繁に引用されるが、多くの場合そのなかのアイデンティティの問題が重視されて引用されている。ascription への言及は、前山のエスニシティ論についての議論 (2003) によって気づかされた。なお、前山は ascription を属性原理と訳している。
- 19 グラックマンらマンチェスター派の論じるトライバリズムとエスニシティ論との関係については前山 (2003 : 133-70) が詳しい。
- 20 多くの論者が引用するのが、E. Gellner (1983)、アンダーソン (1991 (1983)) である。
- 21 この特集にコメントしている清水は、副題の「狩猟採集民」というイメージ自体が、分析の対象とされるべきで、それを無批判にタイトルとして使用することは不適切だとする。さらにそのようなイメージが与えられる社会的文脈を考慮して「マイノリティ」や「先住民」の語を使用すべきだとする。「プラジャ」を名乗る人びとも現実と乖離したかたちで狩猟採集民として表象されることが多いが、それはマジョリティによって現実が誇張されたり、恣意的に切り取られたりして創り上げられた表象である。その意味で、プラジャの人びとも「マイノリティ」であり、また、のちの移住者たちに同化を迫られる「先住民」だと言える。

22 これは清水（1998）が大村の議論を古典的な構造機能主義の視野と分析方法を想わせるものとしていることから伺われる。

23 これまでのネパールのエスニシティ論やそれに関連した議論の多くはゲルナーが論じるような構成を持っているものが多い。例えば、佐藤（1998）は、ヨルモのエリートたちがタマンから分離したヨルモという民族を創造する過程を、その流れに乗りきれない村人たちの姿とともに描き、名和（2002）はビャンスのエリートが儀礼をヒンドゥー化しようとしたにも関わらず、エリートの意図とは異なった方向に変化していった様子を描く。また、Minami (n.d.) は近年盛んになったジャナジャーティと呼ばれる民族運動のなかで、マガールのエリートがそれまでヒンドゥー的な儀礼を実践していたにもかかわらず、仏教徒を名乗るようになってきていること、村レベルではそれとは関わりなくヒンドゥー的な儀礼が続けられていることを示している。これは、人類学者の立場の問題もあるが、それだけネパールの民族運動が活発化し、ズレが至るところで目につきやすいという状況とも関わっている。本稿の立場も、そうした民族運動と距離のある場が調査地だったことと関係していることは否定できない。

24 例えば、従来のエスニシティ論の理論的整理をおこなった石井香世子（2004：325）は、「ネーションとは何か」という命題についての論攷を代表するものとして、E. Gellner の近代主義（modernism）とスミスを中心とした歴史主義（historicism）をあげている。

25 これと同様な問題を「二元論が隠蔽するもの」として指摘したものに小田（2003：1-26）がある。

26 小田は、構築主義による二元論批判が隠蔽するものを「ある関係性の『過剰』、あるいは模倣＝反復によって明らかになる『外部』」としている。そしてそれが、しばしば実体化して捉えられる問題を指摘している（小田 2003：22-3）。

27 ここまで本稿の試みのひとつに、人びとの「世界のイメージ」を抽出することがあると述べてきた。しかし、本稿で人びとの世界のイメージすべてを扱うことは、原理上不可能である。例えば、先に取り上げた藤岡（1974）が言う「外的世界＝外界」（藤岡 1974：96-120）は、内的世界であるイメージの外部の世界として定義づけられているが、このような外的世界は、その定義上外部へ際限なく移動、あるいは拡張してしまう。というのは、そのイメージの外部世界も人間にとってのイメージとなるものである（藤岡 1974：220-1）ために、その外部世界がイメージされた時点で、すでに別のイメージの外的世界が想定されてしまうからである。（そして、それも「世界のイメージ」となる。）そこで本稿では、「世界のイメージ」をとりあえず上記のような何らかの痕跡にから想像される「象徴世界」に限定し、その抽出を目指すことにしたい。

28 このような表象される他者も表象する自己と同様に他者というものを表象する存在である、という場所から分析を始めることは、関根（1995）が課題とする以下のような「地続きの場所で差別の本質を探る」ことにも通じると言えるかもしれない。

彼らも私も不完全な人間として、「秩序を求めることで差別を生み出す存在」であるという認識まで降りて行けば、差別する者と差別される者とが判然と分けられないことに気づきつつ、対等な視点を持てるのではないかという望みを持っている（関根 1995：4）。

²⁹ 山口自身は「構造論的アプローチは、ともすれば、二元論のパラダイム表の提出に終わって平板にとどまる可能性を含んでいる（山口 2000 (1975)：192）」と言うように、世界を単純な二元論図式で描こうとしているわけではない。だが、「文化と両義性」の議論を「我々は通常、我々を取り巻く世界を、友好的なものと敵対的なものに分割する思考に馴れている（山口 2000 (1975)：1）」という一文で始め、あるいは、別のところで「ある文化の体系は物語に反映された対立項を、それぞれ「肯定的」と「否定的」とに分けて強調する（山口 2000 (1975)：52）」と述べるように、世界を二項対立的な構図から捉えようとしていることは否定できない。

だが、本稿でも山口の「秩序を確認するためには、・・・この空間に出没する魔性の者を作り上げるのが最も有効な近道である（山口 2000 (1975)：93）」という他者からの自己＝秩序の想像＝創造という認識は共有している。ただし、本稿では、異人を魔性の者とは限定しない。

³⁰ 赤坂（1992 (1985)）が冒頭でジンメル「橋と扉」について論じ、小松（1995 (1985), 1997 (1989)）も「異人殺し」について語る際には二項対立ではなく、「異常」という概念を単独で用いている（二項対立的に「正常」は出てこない）ように、両者は一貫して二項対立を分析の基礎としているわけではない。だが、議論を重ねるうちに二項対立が前面に出てしまうのは、おそらく「切断＝接続」を二項対立と混同しているからだと思われる。