

異なる世界（観）、呼びかけと公共性に関する人類学的試論

著者	木村 周平
雑誌名	歴史人類
巻	43
ページ	68(61)-48(81)
発行年	2015-03
その他のタイトル	Calls for/from Different Worlds : An Essay Toward a Public Anthropology
URL	http://hdl.handle.net/2241/00146478

異なる世界(観)、呼びかけと
公共性に関する人類学的試論

木村周平

異なる世界(観)、呼びかけと 公共性に関する人類学的試論

木村周平

1. はじめに

人類学がいかなるものであり、いかなる意義をもつのか。このきわめて大きく、かつ困難な問いは、人類学史において繰り返し問われてきたものであり、多くの勇敢な人びとによって、幾通りもの答えがなされてきた。

近年この問題を再び先鋭化させているのは、「距離の喪失」[Riles 2006]、つまり、人類学的な営為がその力の源泉としていた「われわれ」と「彼ら」というもののあいだの距離が失われてしまっている（あるいは混乱している¹）という状況への意識の高まりがある。この状況にどう応じるのか。その出発点（あるいは遡及的に出発点と見なされた）Stephan Tylerは、『文化を書く』において「喚起」(evocation)としての民族誌という主張を行っている²。彼の議論を踏まえ、Marilyn Strathern [2004]は対置(juxtaposition)とずらしによる予測不可能性を生み出すことを主張し、民族誌的記述を通じて実際に遂行した。また『現実批判の人類学』[春日 2011]では、比較困難なものの比較(comparison) [森田 2011]や共振(resonance) [木村 2011a]を通じて予測不可能性を生じさせ、われわれの日常（あるいは世界観）を揺るがしつつ、様々な場所で、様々な仕方で行われている活動がなかば偶然的なかたちで結びつくことによって生み出されるものとして現実を捉えることが、ひとつの人類学のあり方だという議論が展開された。

本稿で筆者が試みるのは、上のような流れのもと、荒削りであろうと、世界観とトルコの「呼びかけ」、そして公共性という問題のあいだのつながりを見出す（聴き取る）こと、さらにそのつながりを可能な限り、私たちのところまで伸ばしてくることである。

¹ 例えばいわゆる「未開」とはまったく正反対の先進国の専門職に関する人類学的研究が行われたり、あるいは「現地」の人びとが人類学的知識を実践のなかに取り入れていたり、といった状況を指す。

² タイラーによれば、民族誌の「目的は、ファンタジーと常識の中で、既に我々に与えられたありうろと思える世界についての暗示、すなわちそれ自体は知識の対象となりえないような我々の知識の基礎を読者と著者の間に等しく喚起することにある」。つまり、「常識的な世界から出発して、常識の世界を再確認し、新たになったその世界へ、われわれの再生を見守るその世界へとわれわれを連れ戻す」[タイラー 1996: 248-9]。

2. 世界（観）

世界観をめぐる問いは、伝統的には認識論の系譜に属する。しかし近年、科学技術社会論などの分野で、これを存在論的に問い直そうという動きが高まっている。例えばBruno Latourは、フランスの哲学者Isabel Stengersの議論を承けた（またUlrich Beckによる安易なコスモポリタニズムの提唱に抗した）「コスモポリティクス」という概念を提示している [Latour 2004; Blok 2010]³。またこの動きの立役者の一人であるオランダの科学哲学者Annemarie Mol [2002]は、アテローム性動脈硬化症（atherosclerosis、以下AC）という、高齢者に見られる足の血管に関する、あまりドラマティックとはいえない病気をめぐる諸実践について丹念なフィールドワークを行い、ACと関わる諸実践（医者、患者、看護師、技師の…）において、ACはそれぞれ別のものとして存在していること⁴、その多数のACが、実践のなかでいかに調整されているかを、説得的に論じている。彼女が示すのは、リアリティはひとつという科学言説を前提として受け入れるのではなく、実践において当事者たちがどうふるまい、どう語るかを追ひ、そのなかで事物がどのようにイナクト（enact）されているかを見てみれば、現実が多数的なものとして立ち現れてくる、ということである。こうした議論のポイントは、認識論が問わなかった現実性（あるいは世界、事態matterとも呼んでよいかもしれない）の不可侵な単一性に踏み込み、それを揺るがそうとしている点である。その主張はきわめてラディカルである。日常のありふれた実践を追っていけば、世界はひとつではないことが見えてくる。

これと呼応するように、人類学においても、アニミズムとコスモロジーについての革新が進んでいる。中心となっているのはアマゾンに住まうアメリンディアンに関する民族誌的研究であり、その代表であるEduardo Viveiros de Castroは彼らの世界観をベルスペクティヴィズモという概念によって示そうとする。ここでは佐々木剛二 [2010] の的確な要約を引用しよう。

彼【引用者注：Viveiros de Castroのこと】は、それを、アメリカ原住民の神話に見られる特色を言い当てるために西洋哲学から借りてきた概念だと表現しています。彼によると、この考え方は二つのテーゼを持っている。まず第一に、「世界には意識と文化を持つ様々な存在

³ The presence of cosmos in cosmopolitics resists the tendency of politics to mean the give-and-take in an exclusive human club. The presence of politics in cosmopolitics resists the tendency of cosmos to mean a finite list of entities that must be taken into account. Cosmos protects the premature closure of politics, and politics against the premature of closure of cosmos. [Latour 2004: 454] Cosmopolitans may dream of the time when citizens of the world come to recognize that they all inhabit the same world, but cosmopolitics are up against a somewhat more daunting task: see how this "same world" can be slowly composed. [Latour 2004: 457]

⁴ 存在の多数性。[S]ince the object of manipulation tends to differ from one practice to another, reality multiplies. [Mol 2002: 5]

が生息している」[Encontros, p.75]。そして、第二に、「これらの一つ一つの種が、自己と他者を、独自の、しかし共通した仕方で見ている」[Encontros, p.75]。その見方とは「それぞれの種は、自らを人間だと見、その他のものを非人間、つまり動物や精霊と見ている」というものです [Encontros, p.75]。これらの様々な種には、「動物や、神々、精霊、死者、その他の宇宙観的水準の生息物、植物、気象現象、地理的偶発事、ものや人工物などの宇宙におけるその他の主観性」[Alma Selvagem, p.350]が含まれます。

このような思考のもとでは、例えば、ジャガー (onça) は、自らを人間だと見、宇宙の様々な要素をまるでそれが文化的客体であるかのように捉えます。自らが殺す動物の血液は、ジャガーにとってはマンジョッカ (mandioca, イモの一種) のビールに見える。一方、我々人間を人間とは見ず、獲物、例えば森の中の豚 (porcos) と見えています。故にジャガーは私たちに襲い、喰らおうとするのです。

しかし、森の豚たちは、また自らを人間と見ている。故に、自らが食べる雑草の実を、手を掛けて育てた果実だと見る。だが、我々人間を人食いの精霊と見る。故に、我々が彼らを狩り、食べるのだと見ている [Encontros, pp. 75-76]。

ここで提示されるのはきわめてラディカルな世界観だが、ポイントはやはり、Viveiros de Castro がこれを存在論的なレベルで捉えている (別の言い方をすれば、存在論と認識論という伝統的な二分法を拒否する仕方でも議論を展開している) 点である。世界を構成する諸要素をいかに織りなすかは多数的であり、その結果として、世界は多数存在する。

ここにおいて、世界観と世界はほとんど同じものとなる。

3. 呼びかけ

Viveiros de Castro は来日した際の講演で人間を取り巻く恐怖について語った。上で見たような、それぞれの存在が自らを人間だと見ている、という世界観は、人間 (通常の意味においての) の視覚に対する信用を揺るがせる。我々にとって人間のように見えないものが実は人間であり、人間のように見えるものが実は人間ではなく動物や精霊であるかもしれない。これがアメリンディアンにとっての恐怖のみなもとだと、彼は言う。というのもこのことは、自分が自分でなくなってしまうという危険の入り口が至る所にあることを示しているからである。

ナンビクワラにとって、装飾品はIDカードのようなものだ。白人がIDカードをもっていなかったら警察に身柄を拘束されてしまう、つまりIDカードなしではその人は何物でもないのだ。同じことがナンビクワラの装飾品を森の精霊が盗んだときに起きる。彼らはそれを森

の穴の中に隠してしまい、その結果、人間の魂はその穴にとらわれてしまう。そうすると人は病気になる、もはや自分の親族すら見分けがつかなくなる。装飾品なしでは、その人は何物でもないのだ。[Viveiros de Castro 2010 : 11]

ここに見られる精霊と警察の類比もひじょうに興味深いですが、ここではとりあえず措こう。精霊は人を何物でもなくしてしまうチャンスをつかぎ、人を誘惑する。Viveiros de Castroはこの誘惑を、他なるものからの「呼びかけ」(interpellation)と呼んでいる。人ではない存在は人間に呼びかける、それは全く違う世界への呼びかけなのであり、それに応じることで、人はその世界に入ってしまうが、そこでは人はもはや世界における主体ではない——狩られ、喰われる対象となるのだ。人はそれを恐れる。

彼はこのように、異なる世界(観)に身を投げ入れることを、恐怖に満ちた出来事として語る。これに対し、青木恵理子がインドネシアのフィールドワークを通じて語るのは、彼女にとって親密さとノスタルジアに満ちた、しかし同時に、容易に受け入れることのできない、新たな世界からの「呼びかけ」である [青木 2006]。

彼女は長年訪れているフィールドにおいて、ある儀礼に参加しようとして、急な頭痛に襲われる。それについて現地の人々に語ると、それは「祖先が呼びかけてノ挨拶している」[青木 2006:42] ことが理由だから、祖先礼拝をするべきだと言われる。そして青木が実際にそうすると、彼女の体調は戻る。彼女は問う。これは何なのか、「私は何に捕まったのだろうか?」[青木 2006 : 42]。

青木はこのことを、(おそらく田中雅一 [2002 ; 2006] の議論を念頭に置きながら)、Louis Althusser の議論を手掛かりにして理解しようとする。よく知られたようにAlthusserは国家の暴力装置と国家のイデオロギー装置を区別し、後者について考察を展開している。彼によればそれは、「呼びかけ」に応えることが大文字の主体への服従としての主体化となるような装置である。聖書の神に擬えられる(しかし例えば警官のような具体的な姿をもつ)大文字の主体は、諸個人に呼びかける。個人はそれにこたえ、(小文字の)主体となる。

諸個人は呼びかけに応えることを通じて、イデオロギーを受け入れ、そして相互に再認しあう。「こうしてすべてはうまくいっているということの、そして諸主体が現に自分たちがそうであるところのものであるのを認め、それ相応に振舞うならば、すべてはうまくゆくだろう、つまり「かくあれかし [アーメン] !」となるということの絶対的な保証」を得るのだ。

とはいえ、青木はこの装置をそのまま受け入れるわけではない。彼女はこの装置が非常に西洋キリスト教社会に根ざしたモデルをもつことを指摘したうえで、彼女の調査した社会においては、「小主体を一義的に生み出し、知識間の無矛盾性を保証し、単一の秩序をもつような知識を選択的に生み出す大文字の主体や学校教育制度のような知識に関する特定の権威が作りだされな

い」と述べる〔青木 2006:50〕⁵。それゆえ、この「呼びかけ」が何らかのイデオロギー装置だったとしても、それを通じて西洋社会におけるイデオロギーのような形の主体化がなされるわけではなく、結局「時にはある種の「主体」がたちあがることもあるし、たちあがらないこともある」のである。

青木はここから、Althusserの「呼びかけ」が前提としている近代的人間観について論じ、近代的人間観とそうした人間観を行き来するものとしてのフィールドワーカーについて議論を展開しているが、むしろここでは、彼女が「呼びかけ」に対して、「私は何に捕まったのだろうか?」〔青木 2006:42〕と述べていることに再度注目したい。この語り口は、浜本満が呪術について論じる語彙と近似している。よく知られているように浜本は、呪術論において、人類学者が呪術的行為を技術的行為から区別して論じてきたことを批判した。とはいえ、彼は両者が同一のものだ（前者が後者と同様の形で効果をもつ）と主張するわけではない。呪術は呪術である以上、それ特有の形で効果をもつのだ。浜本が「物語発生装置」と呼ぶのは、そうした効果のあり方である。呪術は、様々な象徴的表現を通じて、「我々が生きる通常の文脈から、我々が普段は生きることのない一つの可能な世界へと我々をいざなう」〔浜本 1985、傍点引用者〕。

さまざまなものが、人間の経験にそうした物語の網を投げかけようと待ちかまえているのだ。(…)意味ありげな夢が投じた網が、その日一日のムードを奇妙な色に染めあげる。これは我々がしばしば経験することである。網を引き絞る気にさえなれば、どんな些細な出来事であれ引っかけて、一つの物語を完結させることができるであろう。ある印象的な出来事がふいに投げ広げた網の中で、昨日の誰某の何気ない言葉や振舞いがにわかに大きな意味をもちはじめるといったこともけっして珍しいことではない。

このように、Althusserをひとつの源流とする「呼びかけ」は、世界（観）の問題と深く関わる⁶。「呼びかけ」は異なる世界への、あるいは異なる形で世界というものを織りなそうという誘いなので

⁵ 図らずも青木はここで、世界認識のあり方と、世界認識を受け入れさせる装置の連動について論じているが、これは世界認識がもはや認識論だけの問題ではないという本稿の議論に通じる。

⁶ ただ同時に、ここで挙げた Viveiros de Castro 的な呼びかけと、青木＝浜本の呼びかけとの違いも意識しておく必要があるだろう（いずれが正しいのか、というような議論はもちろん意味がないが）。両者の違いは端的に言えば人類学者のポジションの違いである。前者はアメリンディアンの世界を生きてはいない、しかしその世界をリアルなものだと捉え、そこから最大限の価値を引き出そうとする。そしてアメリンディアンの視点に立てば、世界は無数に存在するが、しかしそれぞれは明確に区別される。それに対し、青木は、人類学者を含めた誰しもが別の世界に捉えられる可能性について注目する。青木は、人類学者が、近代的世界と異なる世界のあいだの半透明の壁を行き来するのではなく、日常的・長期的な付き合いを通じてようやく可能になるかもしれないものだとすることを強調する（浜本ならこれをチューニングと呼ぶだろう）。世界は無数に存在するが、それぞれはグラデーションのように、相互に区別されえない。

ある。本稿ではこうした前提のもと、筆者がフィールドで出会った「呼びかけ」について検討したい。

4. 私の声が聞こえる人はいるか？

「私の声が聞こえる人はいるか？『マグ』はここにいるぞ！声が聞こえたら返事しろ！できなければ近くにある硬いものを叩け！」(Sesimi duyan varmı? MAG burada! Duyuyorsan cebap ver! Veremiyorsan etrafındaki sert bir şeyle vur!)

2008年8月16日、町を夕闇が包みつつある中、トルコ共和国の北西部コジャエリ県キョルフエズ市では、このような叫び声が響いた。この声は、赤々と燃える松明を掲げて通りを行進する50人ほどの人々から発されたものであった。通りに面した家々からは、目を凝らしてこの集団をじっと見つめる人々の姿があったし、彼らに向かって手を振る子供たちもいた。揃いのオレンジ色の服を身につけたこの集団は、みなリラックスした様子で子供たちに応え、繰り返してこのフレーズを叫びながら、隊列を組んだまま地震記念公園と名付けられた公園に進んでいった。[木村 2011b]

本稿で検討する「呼びかけ」は、このようなものである。この呼びかけが行われたのは、トルコ北西部、マルマラ地域のある小さな都市で行われた、コジャエリ地震（1999年8月17日に起き、この地域で約1万7千人の死者を出した）に関する記念式典において、オープニングを飾った行進であった⁷。

同様に、年と場所が異なる（ただし同じ日付をもった）式典においても、この「呼びかけ」が行われている。

2005年8月16日、イスタンブル市のカドゥキョイ区の区役所。10時半に筆者が区役所に到着した時、すでに建物の正面に大勢の人々が集まってきているのが見えた。正面はふだん50台ほどの収容スペースのある駐車場になっているが、そのアスファルト敷きの広い空間の中央には、3メートル四方ぐらいの範囲に、小さな小屋を潰したぐらいの瓦礫が乱雑に積み重ねられ、周囲にはそれらしく砂が散らばっていた。（…）

式典は区の防災担当であるMさんの司会進行によってはじまった。まず来賓の挨拶から始まり、ついで、救助チームによるパフォーマンスが開始された。瓦礫を使って行われた探

⁷ ここで呼びかけ手となっている「マグ」(MAG)は、1999年の震災後に現れた防災のための市民団体のひとつであり、この式典を実質的に組織した団体であった [木村 2010；2011b]。

索・救助は、一般に救助隊の活動において中核と見なされるものであり、またチェーンソーや聴診器のような道具の使い方、さらに二次災害を防ぎつつ倒壊家屋に入る、など専門的な知識が必要となる。ここではガレキを地震によって倒壊した家屋と見立て、救助隊員が「私の声が聞こえる人はいるか？聞こえたら声を出すか、近くにある硬いものを三回打て！」という掛け声をかける。探索の結果、瓦礫の下に取り残されている人がいることが判明し、5人ほどの救助隊がチェーンソーなど大掛かりな器具を使って瓦礫に穴をあけ、救助にかかった。とうとう救助チームの一人が瓦礫のなかに入り、なかにいた要救助者(模型)を救出した。周りから拍手が起きる。

彼らが叫んだ「私の声が聞こえる人はいるか？」というフレーズは、より直截的な「われわれは8月17日を忘れない／忘れるな」と並んで、震災を記念するイベントやパンフレットなどにおいて、繰り返し目にすることができるものである。この言葉が何を意味するのかは、後者の式典から明らかだろう。もともとこれは地震発生直後の救助活動において、瓦礫の下から人びとを救うために発された「呼びかけ」である。

ではなぜ、痛ましい記憶を想起させるこのフレーズが式典などにおいて繰り返し用いられているのかといえば、この「呼びかけ」が、もともとの意味を越えて意味を付与されているからである。つまりこの「呼びかけ」は、地震から生き残った者たち、つまり一般のトルコ市民に向かって防災を自らの問題として捉え、防災活動に参加することを呼びかけるメッセージともなっているのである。その意味でこの「呼びかけ」は、上で見た Viveiros de Castro や青木のものとは異なり、定型的な文句を伴った⁸、文字通りの「呼びかけ」なのである。それは反復的に発声されるという点で、ある種の儀礼的行為だとも言えるだろうが、しかし、反復的に発声されるなかで、様々なコンテキストに接ぎ木され、もともとの意味を保存しながらも少しずつ意味をずらし、そうすることでそれぞれのコンテキストにおいて効果を生みだそうとしているのである⁹。

ここにおいては、「呼びかけ」が目指すのはたんに異なる世界(観)であるというだけでなく、未来、つまりある時間性のなかで現れてくる世界である。「呼びかけ」は過去の痛ましい出来事を想起させながら、同時によりよいものとしての未来を希求する。「呼びかけ」は、反復による過去と未来の接合を通じて、新しい世界を作り上げようとしている、と言えよう。

⁸ 例えば、二つの引用両方で、呼びかけ手の人数に関わらず「私の声」という単数形が使われている。このことについては後述する。

⁹ ここで Jacques Derrida の「散種」という概念を用いてもよいのかもしれない。Derrida が(後述する Butler と同様に) John Austin の言語行為論への反論としてこの概念を位置づけている点は興味深い。しかしここではこの概念について十分に検討する余力がない。

5. 欠落

宮崎広和 [2004] は、フィジーにおいて彼が見出した「希望という方法」が、様々な場面や文脈を越えて反復複製されるさまを記述している。これは上で見た、「呼びかけ」と儀礼的反復実践の問題を考えるうえで示唆的な事例である。

彼が方法としての希望のプロトタイプだとするのは、贈与儀礼である。そこでは、二つのグループが、お互いに対する敬意を示しつつ、向かい合う。贈与側のスポークスマンが前に出て、タブア（クジラの歯）をもって膝立ちで座る。そして受け手にマット、金、食べ物を渡し、スピーチを行う。ここでは、二つの側がどのような集団であって、誰が参加しているかが説明され、また多くの場合、贈与品が不十分であること、儀礼の場に遅れてやってきたことを詫げる内容が含まれる。そして最後に、両グループの結びつきの深さを強調し、受け手が贈与品を受け取ってくれるよう、願う。

このスピーチのあと、スポークスマンはタブアをもったまま、動かないで、受け手が贈与品を受け取るのを待つ。一瞬の静寂ののち、受け手の代表は、贈り手からタブアを受け取り、贈り手の側を称え、自らを低めるスピーチを行う。スピーチは最後に、神に対する祈りをもって終わる。

このありふれたように見える儀礼において宮崎が目にするのは、贈り手（行為主体）がいったん行為を停止する瞬間である。この、行為主体性が停止する瞬間は、拒否・失敗のリスクに直面する瞬間であり、逆説的だが、だからこそ「希望」の瞬間なのだと宮崎は言う。つまりここでは、人々の思考や行為が通常帯びている過去志向性（過去に囚われ、制約されていること）に対して、未来志向性（未来の不確実さ）が現出する。この時間性の転換、不確実性の導入こそが、宮崎の言う「希望」なのである。そして彼はフィールドにおける様々な状況の記述を通じて、時間性の転換＝希望の生成が、土地返還運動において、あるいは大統領のスピーチやキリスト教の教育などの多様な場面・領域において反復複製されていることを論じる。

この「希望という方法」は、上で見たトルコの「呼びかけ」のように、様々なコンテクストを横断しながら、過去と未来をつないでいく。「希望」は記述・表象をつうじては捉えられず、反復複製されるしかない、と言う彼の議論は、本稿にとっても示唆的である。しかし両者を比べてみれば、すぐにその両者の明らかな差異に気づかされる。つまり、トルコの方では、返事が定型化されていないのだ。「呼びかけ」は一方的になされ、行為主体性の停止は回収されず、宙吊りにされているのである。

これをどのように捉えたらよいのだろうか？ ひとつめの答えは、トルコの「呼びかけ」は失敗している、ということである。ありえなくはない答えである。しかしもしそうだとすれば、なぜ式典などで繰り返し発されているのが分からなくなってしまう。二つめの答えは、トルコにおいては返答のない形が正しいのだ、というものである。これもありそうな答えである。しかしそ

うだとするとなぜ、あえて返答をしないのだろうか？

この問題を考えるとき、誰が「呼びかけ」を発するか、という問いが現れる。

6. 「呼びかけ」に抗する

田中雅一 [2002] がそもそも Althusser にふれたのは、実践共同体に対する批判として、Judith Butler の議論について説明するためであった¹⁰。実践共同体論では、そこに参加する人々のアイデンティティの問題は議論されるが、十分に共同体内の権力の問題が問われていない。この点について議論を深めるために田中が導入したのが、フェミニストの社会理論家である Judith Butler の議論であった。田中によれば、彼女においては John Austin らの言語行為論と、Althusser 流の主体化論とが接合されているが、そこで主張されるのはオートマティックな主体化の失敗、「呼びかけを通じて、従属する主体が形成されない」[田中 2006:16] ことである。つまり「呼びかけを通じて生まれるのはもうひとつの従属する安定した主体などではなく、不安定でありながら同時に語りかける力をもつエイジェント」[田中 2006:16] なのである。言い換えれば、権力によってなされる「呼びかけ」に抗することが行為主体性のみなもとなるのだ。

ここでは、呼びかける側 = 権力者、呼びかけられる側 = 従属者という構造が維持されたうえで、それに対する批判が展開されている。この Butler の議論を踏まえれば、「呼びかけ」は必ずしも（予想通りの）返答を生むわけではない、ということが説明できる。では、トルコの「呼びかけ」にも権力を見出すべきだろうか？この「呼びかけ」を実質的に行っているのは、救助者、あるいは MAG などの市民団体であり、国家ではない。さらにいえば、そうした市民団体は、1999 年の災害時、国家による対応の欠落のなかから現れたと言われているのだ [木村 2011b]。

もちろん、すべての行為のなかに力を見出すことは原理的に可能である。しかしこの「呼びかけ」の背景にある権力図式をそのような議論に接続すると、議論は袋小路に陥る危険性がある。どういうことか、田中 [2006] の Butler 批判を通じてみてみよう。

田中は Butler の議論の問題点として、エイジェントが孤独であることを挙げる。そのうえで、「孤独から真の対抗的なエイジェントは生まれえない。必要なのは『エイジェントの社会生活』ということになろう」[田中 2006:17] として、「エイジェンシーのコミュニティ」、あるいは「饗応する身体」という概念を提示することで、Butler を乗り越えようとする。しかし、「饗応するエイジェンシー」がお互いにコミュニケーションするためには、お互いの「呼びかけ」を、権力の「呼びかけ」から区別する必要がある。ではいかにして彼らは区別し、反応するのだろうか？ここでもし、すべての「呼びかけ」が力を帯びているとするなら、両者の境界線はきわめて曖昧になり、そう

¹⁰ 推測だが、おそらく今村仁司 [1989] の議論が念頭にあったはずである。

した区別は不可能になるだろう。それゆえ筆者は、「呼びかけ」を発するものが権力であり、だから返答がないのだ、と安易に措定することなく、議論を進める必要があると考える。

トルコの事例に戻ろう。

7. 反復／反転

2010年8月16日夜、イスタンブール市ゼイティンブルヌ区において、MAGを中心とする行進が行われた。人びとは町の中心を1時間ほどにわたって練り歩いた。筆者はその場には参加できなかったが、その後その行進の様子を撮影したビデオをMAGの友人からもらった。そこには「私の声が聞こえる人はいるか」の変奏がおさめられていた。

この行進ははじめ、シュプレヒコールが繰り返された。これはトルコのデモにおいて馴染みのリズムである。しかし、その後掛け声は変化する。

リーダー：私の声が聞こえる人はいるか？

全員：MAGがここにいるぞ！ 地震を忘れるな、忘れさせるな！

リーダー：1999年8月17日に何があったか覚えていますか？

全員：地震！

リーダー：そうです、1999年8月17日に何万もの人が命を失った地震が起きました、思い出しましたか？ 私たちはMAGとして、8月17日（この地震のこと）をいつも忘れていない、忘れさせない！

Sesimi duyan var mı?

MAG burada! Depremi unutma, unutmurma!

17/8/1999' da ne olmuştu hatırlıyor musunuz?

Deprem!

Evet, 17/8/1999'da onbinlerce insanlarımızın hayatını kaybeden bir deprem oldu. Şimdi hatırladınız mı? Biz MAG olarak 17 Ağustos'u hiçbir zaman unutmadık unutmayacağız!

ここで、「私の声が聞こえる人はいるか？」は、それ以外の台詞も含め、リーダーが先導し、他のメンバーが応える形で、行進する人々の間での応酬になっているのだ。

ここに、一方的な「呼びかけ」とは異なるものを見出すことができるのではないだろうか。もちろん、この身内での応酬を、自己完結的なもの＝外部からの返事がないもの、と考えることもできる。しかし実はもうひとつ重要な点もそこに含まれていると筆者は考える。

それについて考えるために、次の事例を見てみよう。トルコでベテランの社会派バンドとして知られる Grup Yorum に、「私の声が聞こえる人はいますか」という曲がある。その歌詞は切々と、1999年に起きた二つの地震（8月17日のコジャエリ地震と、11月12日のドゥズジェ地震）の悲惨な状況を描き出す。

眠りのなかであった、イスタンブル、イズミット、アダパザル、ボル、ヤロヴァ
眠りのなかであった、エスキシェヒル、アンカラ、ギョルジュク、デイルメンデレ、
ドゥズジェ、ボル

8月の17日に、それから11月の12日に、
地の底からうなり声が聞こえ、大地から悲鳴が上がってきた
なん秒かのあいだに数万人の死が
そして大地の悲鳴は別れの言葉に、別れの言葉は大地の悲鳴と混じった
わたしはここにいる、わたしの声が聞こえる人はいますか？

(中略)

君の声を聞いた人はいるよ
君の声を聞いたのは僕らの仲間だ
ごらん、(君を) 生きのびさせるために君のところへ駆けてくる

uykudaydı istanbul, izmit, adapazarı, bolu, yalova
uykudaydı eskişehir, ankara, gölcük, değirmendere, düzce, bursa
onyedisinde ağustos'un, sonra onikisinde kasım'ın
dipten bir uğultu koptu, bir çığlık yükseldi topraktan
saniyelere sığıdı onbinlercesi ölümün
sonra çığlıklar ağıtlara, ağıtlar çığlıklara karıştı
ben buradayım, sesimi duyan var mı?

(…)

sesini duyan var
sesini duyanlar bizimkiler
bak yaşatmak için sana koşuyorlar (Grup Yorum, *Sesimi Duyan Var Mı?*)

ここで現れる「私の声が聞こえる人はいるか」という「呼びかけ」は、今までの事例で見たものと大きく異なっている。つまり、ここでは「私の声が聞こえる人はいるか」と叫ぶのは、瓦礫の下に閉じ込められている人なのである。ここでは「呼びかけ」は、呼びかける側と受け取る側

が反転しているのだ。

こうした解釈が可能になるのはこの「呼びかけ」において「わたし」の声という、単数形が使われていることが重要なのではないかと筆者は考える。外からの探索は通常、複数人によって行われる。だから一般的に考えて、「われわれ」の声であるべきである。しかしここではあくまで慣習的に単数が使われ、「聞こえたら」も君という二人称単数（親称）が使われている。この我・汝（ben-sen）関係が、両者の間の親密さだけでなく、主客の反転可能性を支えているのではないだろうか。

あるいは些細なことをことさらに言い募っているだけかもしれない。しかし、このトルコの「呼びかけ」の反転可能性は、呼びかける側が権力側で、答える側が脆弱な立場、というようなことにはすぐには至らず、むしろ、誰でもが呼びかけの発し手になり得るし、受け手になりうることを可能性として示している、と筆者は考える。だとすれば、返事を返さないことは、呼びかけ手・答え手の関係を固定することを避けることによって、誰しもがもつ被傷性（脆弱性 vulnerability）を明るみに出している。ここから示されるのは、「呼びかけ」と贈与の議論の関連性である。

これを明確に示しているのが、佐川徹 [2009] の議論である。佐川は、東アフリカの諸民族における戦争について論じるなかで、彼が調査したダサネッチの人びとと、「敵」（殺し合い、家畜を奪い合う）とされる民族の成員との間に生じる奇妙な友人関係（物質的・精神的な面での、持続的な互酬関係）について記述している。彼の事例を二つ示そう。

ダサネッチの村に、ニャンガトムの男性がひとりで銃の弾丸を売りにきた。しかし、かれが滞在中に、村から遠く離れた家畜キャンプでダサネッチとニャンガトムのあいだに戦闘が起き、ダサネッチの家畜が略奪されたことが村に伝わった。すると村の人びとは、このニャンガトムを復讐のために殺そうとして銃を向けた。ニャンガトムはとっさに目のまえにあった家のなかに逃げ込んだ。その家の世帯主Bとこのニャンガトムが会ったのはそのときが初めてであった。Bは銃をもって家を取り囲んだほかの成員に、「かれはわたしの家のなかに入った。わたしの家のなかで血を流すことは望まない」と何度も叫んだ。家を取り囲んだ人びとはしばらくすると去っていった。Bはかれに食事やコーヒーを与えてもてなすと、このニャンガトムは「おまえは命の恩人だ。友人になろう」といって関係を結んだ。Bはすこしニャンガトム語を話すことができたから、会話ができた。Bは夜がふけると、かれを連れ出して安全な場所まで送っていった。

Cがナクワ村に暮らしていたとき、ムルシの男性が村を訪れてきた。かれの目的は、キリンの皮でつくった靴8個とタバコを商うことだった。かれはダサネッチの知り合いがいなかつ

たようで、交易相手は見つからず、またあるダサネッチに飲み水をくれるようねだったが断られた。かれは村の片隅にただ座り続けるだけだった。そこでCはかれに声をかけ、自分の家に招きいれてコーヒーをふるまった。その日はちょうどヒツジを殺したので、その肉も調理してかれに与えた。Cは、ニャンガトム語が達者であり、またこのムルシもたまたまニャンガトム語を知っていたので、両者は会話を交わすことができた。両者は友人関係を形成することになり、ムルシは持っていた靴とタバコをCに与え、Cはヒョウタンを1つと、ヤギの皮1枚を与えた。

ここには「敵」との間に形成される友情関係のきっかけに関して、きわめて極端な事例が示されている。なぜここでBやCは、見ず知らずの異民族の男と友人となったのだろうか？これを明らかにするには持続的な互酬関係に関する経済的合理性による説明は不十分である、と佐川は言う。というのも、両者の間には、そうしたものに基づいて行為選択をするために必要な情報が圧倒的に不足しているからである。そこで佐川は、これらの事例を、哲学者の鷺田清一 [1999] がいう「ホスピタリティという関係」を通じて捉えようとする。鷺田によれば「ホスピタリティとは、なんらかの到来を待つ営み、たとえば見知らぬ他者を迎え入れること」であり、「じぶんが他者を選ぶのではなく、他者と遇うのだということ、このような偶然性のなかでホスピタリティという関係は生成する」[鷺田1999：241、佐川 [2009] から孫引き] のだという。

この議論を承けて佐川は言う。「なぜ人は歓待や贈与に対してお返しをするのか。それは、かつて待っていたわたしに呼びかけ、いまはわたしを待つ友に呼びかけるためである」[佐川2009：18]。呼びかけを通じて形成される、他なるものとの間の共同性 [cf. 山口2006]¹¹。佐川も述べているように、その出会い、呼びかけの場面においては、相手を眼差しつつも、相手は見ず知らずの存在であり、視覚は相手を明らかにするわけではなく（Viveiros de Castroの語ったように）、頼りない。相手がどんな存在であるか分からないなかで、相手とのつながりを受け入れることはむしろ、声を聞きとることによるものなのではないだろうか。

「私の声が聞こえる人はいますか」という「呼びかけ」が行われた1999年の地震が起きたのは午前3時2分である。つまり、この「呼びかけ」は、深い夜、さらには揺れによる停電によって生み出された暗闇のなかで行われたのである。

「呼びかけ」から声へ、そして闇のなかでの他なるものとのつながりへ、議論を進める。

¹¹ 山口恵里子 [2006] は社会的暴力に向かうことを通じてエイジェントとなるものの抱える痛み¹¹に注意を向ける。身体の脆弱性、傷つきやすい身体。「ひとりひとりの身体はそのような痛みのふれあいによって共同の痛みの場のなかへと開かれ、その場に身を置き入れ、みずからの場も持つ」[2006：137]。脆弱性、語りえない秘密の痛みによる共同性。彼女の議論はJ-L Nancyの「分有」の概念に通じる。

8. 暗闇の想像力

上でグループ・ヨルムによる「私の声が聞こえる人はいるか」という曲を紹介したが、別の人は、この“Sesimi duyan varmı?”という「呼びかけ」を、“Is there anybody out there?”と訳した。それによってその人が想起しようとしたのはPink Floydによる、同名の曲である。実際youtubeを見れば、Pink Floydの曲に震災の光景を合わせたビデオクリップがいくつも見つかるだろう。Pink Floydのこの曲は、The Wallという明確なコンセプトをもつアルバムに収められている。そこでは壁とは、主人公の心の周りに築かれた壁、孤立感、疎外感などを表すものだと言われている。またその発表後に行われたツアーにおいて、ライブは二部構成となっており、ライブ中にステージと客席のあいだに実際にどんどんと壁が築かれていき、前半部が終わる際に完成し、ライブの最後に崩れ去る、という仕掛けが取られている。暗闇に響く、あるいは瓦礫／壁の中から発される、「Sesimi duyan varmı?/ Is anybody out there?」。

こうした壁の比喩は、様々なかたちで見られる。ここでは、唐突かもしれないが、村上春樹の小説にふれてみたい。彼は有名になったイスラエルでの講演だけでなく、何度も壁について語っている。よく知られているように、村上は失われてしまったものについて繰り返し語っているが、そこでは、喪失されたものを回復するコミュニケーション（の回路）というものが、きわめて重要な意味をもつ。物語のなかでその回路がつながることはとても大切なことだが、同時にそれは大きな危険も帯びており、ごくまれにしか達成されない。このような、ここと、ここではない異界をつないでいる回路をつなぐことを、村上は「壁抜け」という形で表現している。

村上にとって壁はある時には町を取り囲む壁であり、ある時には井戸の壁である。壁は人を拒み、先に進むのを防ぐような頑強さ、冷たさをもっている。壁はそのなかにとどまろうとする人にはきわめて居心地良いものである。だからこそ、登場人物は、ぎりぎりまで逡巡する。壁の向こうに行くことができたとして、それが正しいことなのかどうか、壁の向こうが望んでいたような世界かどうかは分からないのだ。しかし壁を抜けることはつねに、物語の展開において決定的な意味をもつのだ。

『アフターダーク』は村上自身が、「闇がしっかりと満遍なく身体にしみこんだところで、初めて姿を現してくる」もの [村上 2010 : 304] として表現した小説である。この、ある一夜の間に起きた、奇妙な物語（ひとつであると同時に複数のの）において読者が繰り返し出会うのは、頼りない、ぎりぎり届くかどうかというコミュニケーションである。テレビのノイズ、か細い中国語、ためらいがちに話される秘密、引き伸ばされた画質の粗い写真。すべての人が、すべてのコミュニケーションを受け取れるわけではなく、コミュニケーションは半ば偶然に達成される。

登場人物の一人、浅井エリはずっと眠り続ける。それに対し彼女の妹、浅井マリは、夜の間をずっと眠らないで過ごす。そして二人は、別々の、しかし相互につながった仕方、夜の闇（と

いう恐怖)を乗り越えようとする。眠り続けるエリにおいては、それは意図しない形で、しかしおそらく必然的に、行われる。彼女は眠り続けている部屋から、テレビの画面を抜けて別の部屋に移動し、そして戻ってくる。村上はインタビューにおいて、この移動が壁抜けと同じものであると認めている [村上 2010]。他方マリは、姉の友人である高橋との偶然の出会いを通じて、夜の深い闇のなかに巻き込まれ、それを越えていく。

しかし、明確な主人公を設定することを注意深く避けようとしたこの小説において、「壁抜け」はこの姉妹だけのものではない。ここで筆者が注目するのは、置き去りにされた携帯電話による会話である¹²。この携帯電話をコンビニに置き去りにしたのは白川という男である。彼はおそらく普段は善良な男だが、この夜のなかで、おそらく彼自身意図しないまま、中国人の娼婦に暴力をふるい、彼女の持ち物を奪っていく。他方で、やはり彼の意識とは全く無関係に、浅井エリがテレビ画面を抜けた先にある奇妙な部屋で、仮面をかぶった、顔のない男として現れる。つまり彼は、自分でも知らないうちに、視覚のきかない、恐怖としての闇を体現することになるのだ。物語の後半、彼は娼婦から奪った携帯電話をコンビニに置き、家に帰っていく。

村上の小説において電話が、視覚のない、偶然のコミュニケーションを成立させる装置であることは言を俟たないだろう。この置き去りにされた携帯電話は、ここと異界を、正しい相手ではない人同士を、つなげる。電話が鳴り、高橋が取り、電話の向こうで男が言う。「あんたは忘れるかもしれない。わたしたちは忘れない」。

高橋はもちろん、男の想定している「あんた」ではない。しかし、この奇妙な「呼びかけ」に対し、彼は考える。「あんたは忘れるかもしれない。わたしたちは忘れない、と電話をかけてきた男は言う。言葉の意味について考えているうちに、そのメッセージはほかの誰かにではなく、彼個人に直接向けられたものであるように思えてくる。ひょっとして、あれは偶然に起こったことじゃないのかもしれない。携帯電話はあのコンビニの棚の上で静かに身をひそめ、高橋が前を通りかかるのを待ち受けていたのかもしれない。わたしたち、と高橋は思う。わたしたち、っていったい誰のことなんだ？そして彼らはいったい何を忘れないんだろう？」

ここで「呼びかけ」は、高橋の内面を穿ち、そこに私たちについての思考と、記憶についての反省をもたらす。この「わたしたち」は、暴力的な存在かもしれない。しかし実際、誰もしが危険な存在にも、親密な存在にもなりうるのだ。『アフターダーク』という、小説自体が視点

¹² 木村大治 [2003] はザイルでのフィールドワークにおいて、ボナンゴと呼ばれる、きわめて特異なあり方を見出す。それはあたかも演説のように熱の入った、大声での発話だが、しかし、聞き手は素っ気ない。内容は共同作業にさそう、新奇な情報、伝統的な規範を論ず、警告や愚痴、等である [木村 2003: 81]。この「聞く必要のない内容の話」(84)を、彼は投擲的なコミュニケーションと呼んで掘り下げ、それをきっかけに、彼はコミュニケーションを共有する場の問題へと議論を進める。そしてコミュニケーションの成立条件としての予期の分岐と行為の連鎖という要素を取り出すが、これを彼は「携帯が待ち受けになっている」[木村 2003: 226] ような状態だと説明している。

(perspective)としての「私たち」の語りとして展開する物語において、「わたしたち」は入れ子状になっている。誰しもが「あなた」であり、誰しもが「わたしたち」になりうる。夜の暗闇のなかで、普段はつながらないもの同士が接続することが可能になり、「あなた」と「わたしたち」をつなぐ回線がひらかれる。

それは良いことかもしれないし、悪いことかもしれない。しかし何であれ、この危険、恐怖をくぐり抜けることが必要なのだ、と村上は言う。そして彼は、その助けとなるのが記憶だと、登場人物のひとりであるコオロギと名乗る女に言わせている。「大事なことやらしょうもないことやら、いろんな記憶を時に応じてぼちぼちと引き出していけるから、こんな悪夢みたいな生活を続けていても、それなりに生きていけるんよ。もうあかん、もうこれ以上やれんと思っても、なんとかそこを乗り越えていけるんよ」。そしてコオロギは、姉とのつながりを求めるマリに言う。「あなたがお姉さんに対してほんとに親しい、ぴたっとした感じを持た瞬間のことを思い出さない」。

喪失されてしまった過去を、未来において回復すること、それがマリにとっての壁を抜けることなのだ。この「呼びかけ」に従ってマリが思い出し、高橋に語るのは地震の記憶である。地震によってエレベーターの中に閉じ込められた二人が、真っ暗闇のなかで、ぴったりとくっついていた瞬間。

9. 公共人類学へ

以上、本稿は人類学のことから語りはじめ、「呼びかけ」を通して、贈与とコミュニケーション、記憶と未来、視覚と暗闇についての話を展開してきた。本稿を閉じるにあたって、最後に公共人類学／民族誌のことについてふれておきたい。

冒頭でふれた「距離の喪失」に伴うひとつの流れとして、近年、公共性人類学／民族誌 (public anthropology/ ethnography) への関心が高まっている。Barbara Tedlock [1998] は公共性民族誌について、「私たちの時代のクリティカルな社会問題——健康や癒し、人権や (…) 暴力、戦争、(…) 貧困や人種問題、平等、正義、平和など——に直接的に関与する研究や論述である。それらの書き手は、問題を熱っぽく情熱的に記述し、翻訳し、実行 (perform) することによって、それを一般公衆に提示しようとする」と述べている。

人類学者の目はますます、現代的な問題に向けられるようになり、それについて (広い意味での) 批判的な記述が行われるようになっていく。それ自体は歓迎すべきことであると筆者は考える。ただし、もしこうした動きを公共性という名で括るのであれば、公共性ということについてきちんと考えられなければならない。

公共性について論じた Hannah Arendt にとって、この概念と明るさは深いつながりを持ってい

た。公的な活動が可能になるには、公的な空間がなければならず、また公的な空間にみずから姿を現さねばならない、と彼女は論じる。人びとはリスクを冒して公的空間に出てこなければならないのだ。その意味で公共性とは、「現れの空間 (the space of appearance)」であり、ここにおいてこそ「人びとが自らが誰 (who) であるかをリアルでしかも交換不可能な仕方ですすこと」[斎藤 2000: 41] ができると、Arendt は論じる。

しかし本稿で見てきたのは、むしろ暗闇における、曖昧なコミュニケーションである。それが誰であれ、呼びかけ、それに応えるようなコミュニケーションを取ること。それは危険と隣り合わせであるが、しかし危険に向かい合い、それをくぐり抜けることが、未来を創造することを可能にする。そのために必要になるのは、「明るみ」、視覚だけではなく、声や言葉を聞きとる聴覚に注意を向けながら「公共性」を捉えることだというのが本稿の考えである [cf. Helmreich 2007]。

公共性人類学は、暗闇の恐怖を越えて、「私たちの視野に入っていない他者」に呼びかけ／の呼びかけに応え、新しい世界を創りだしていかねばならない。それこそが、「人・間の根底的な複数性を破棄しないための条件、『世界を他者と共有すること (sharing-the-world-with-others)』のための条件」[斎藤 2000: 52、傍点筆者] なのである。「公共的領域のリアリティは、数知れないパースペクティブとアスペクトが同時に存在することにかかっている」、と Arendt は言う。この言葉は、世界の多数性を守るものとしての公共性のあり方と同時に、来たるべき人類学の方向についても、明確に指し示している。

付記

本稿は「世界観を捕獲する：個と集合の境界から」と題された、中部人類学談話会主催の第 204 回例会 (2011 年 3 月 26 日、於：椋山女学園大学。東日本大震災直後の緊張感の中で、しかし予定通り実施された) での筆者の報告の、時宜を逸した加筆修正版である。しかしアンタイムリーさは人類学の常であり、価値でもある。発表に対して有益なコメントをくださった方々に感謝したい。

参考文献

- 青木恵理子 (2006) 「頭痛治しは蠟燭を灯して：東インドネシア・フローレス島における身体と世界」田中雅一・松田素二 (編) 『ミクロ人類学の実践：エイジェンシー・ネットワーク・身体』 40-75、世界思想社。
- アルチュセール、ルイ (2005) 「イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置：探求のためのノート」『再生産について：イデオロギーと国家のイデオロギー諸装置』西川長夫、伊吹浩一、大中一彌、今野晃、山家歩 (訳)、pp.319-378、平凡社。

- Blok, Anders (2010) War of the Whales: Post-Sovereign Science and Agonistic Cosmopolitics in Japanese-Global Whaling Assemblages. In *Science, Technology and Human Values* 36 (1) : 55-81
- 浜本 満 (1985) 「呪術：ある『非・科学』の素描」『理想』9月号 (No.628) : 108-124.
- Helmreich, Stefan (2007) An Anthropologist Underwater: Immersive soundscapes, submarine cyborgs, and transductive ethnography. In *American Ethnologist* 34 (4) : 621-641.
- 今村仁司 (1989) 「イデオロギーとプラクティス」田辺繁治 (編) 『人類学的認識の冒険：イデオロギーとプラクティス』同文館出版。
- 木村大治 (2003) 『共在感覚：アフリカの二つの社会における言語的相互行為から』京都大学出版会。
- 木村周平 (2010) 「“われわれ”のくつながり>:都市震災を通じた人間圏から生存基盤への再編成」杉原薫ら・川井秀一・河野泰之・田辺明生 (編) 『地球圏・生命圏・人間圏：持続的な生存基盤を求めて』337-364、京都大学学術出版会。
- (2011a) 「『揺れ』について：地震と社会をめぐる実験・批判・関係性」春日直樹 (編) 『現実批判の人類学』、世界思想社。
- (2011b) 「防災の公共性はいかに維持されるか：トルコにおける公共性をめぐる論理と実践の一事例」『アジア経済』。
- Latour, Bruno (2004) Whose Cosmos, Which Cosmopolitics?: Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. In *Common Knowledge* 10 (3) : 450-462.
- Maurer, Bill (2005) *Mutual Life, limited: Islamic Banking, Alternative Currencies, Lateral Reason*. Princeton University Press.
- Miyazaki, Hirokazu (2004) *The Method of Hope: Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge*. Stanford: Stanford University Press.
- Mol, Annemarie (2002) *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.
- 森田敦郎 (2011) 「民族誌機械：ポストブルーリズムの実験」春日直樹 (編) 『現実批判の人類学』、世界思想社。
- 村上春樹 (2004) 『アフターダーク』講談社。
- (2010) 「恐怖をくぐり抜けなければ本当の成長はありません」村上春樹 『夢を見るために毎朝僕は目覚めるのです：村上春樹インタビュー集1997-2009』、287-324、文藝春秋。
- Riles, Annelise (2006) Introduction: In Response. In Annelise Riles (ed.) *Documents: Artifacts of Modern Knowledge*, 1-38, The University of Michigan Press.
- 佐川 徹 (2009) 『友を待つ：ダサネッチによる「敵」への歓待と贈与』Kyoto Working Papers on Area Studies no.48 (G-COE series no.46)

- 齋藤純一 (2000) 『公共性』岩波書店。
- 佐々木剛二 (2010) 「エドゥアルド・ヴィヴェイロス＝デ＝カストロとは誰か:ペルスペクティヴィズモの思想を中心に」日本文化人類学会研究大会発表原稿。
- Strathern, Marilyn (2004) *Partial Connections, updated edition*, Altamira Press.
- Tedlock, Barbara (1998) The Observation of Participation and the Emergence of Public Ethnography. In N. Denzin and Y. Lincoln (eds.) *Strategies of Qualitative Inquiry*, 151-171, Sage.
- タイラー、スティーブン (1996) 「ポストモダンの民族誌」ジェイムズ・クリフォード+ジョージ・マーカス (編) 『文化を書く』春日直樹ら (訳)、227 - 259、紀伊國屋書店。
- 田中雅一 (2002) 「主体からエージェントのコミュニティへ：日常の実践への視角」田辺繁治・松田素二 (編) 『日常の実践のエスノグラフィ：語り・コミュニティ・アイデンティティ』337-360、世界思想社。
- (2006) 「マイクロ人類学の課題」田中雅一・松田素二 (編) 『マイクロ人類学の実践：エイジェンシー・ネットワーク・身体』1-37、世界思想社。
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010) Immanence and Fear. A manuscript (presented at the symposium “the human and the social” held at Josui Kaikan, Tokyo, Dec. 2010).
- 山口恵里子 (2006) 「乳房と言う出来事：ギリシアのタマをめぐる」田中雅一・松田素二 (編) 『マイクロ人類学の実践：エイジェンシー・ネットワーク・身体』118-147、世界思想社。
- 鷺田清一 (1999) 『「聴く」ことの力：臨床哲学試論』阪急コミュニケーションズ。