

## 長い旅の終わりに： インティミットなりフレクション<sup>1</sup>

青山 和佳

結びにあたり、本書がなぜ手紙、それも「具体的な他者」に宛てた手紙という形式を取らざるを得なかったのか、振り返ってみましょう。本書をクラフトするにあたり、わたしは20年前のフィールドワークを再体験しながら書き直すといういわば二重の旅をしたわけです。わたしにとって母語ではない英語で書き直す過程は、日本語版からのラフな自己翻訳からその書き直し作業まで含めておよそ8年かかりました。多くの書物(writings)がわたしと旅をともにしてくれました。そのなかでもここではとくに最後の過程、つまりフールドのあるダバオ市で過ごした2019年8月21日から9月2日までにはわたしと旅をしてくれた書物——序論で引用したカスリスを中心にしなから、そのほかにも数点を傍らに引用しながら、この二重の旅についてのインティミットなりフレクションを3つのお話からさせてください。一つ目は、手紙が応答として書かれたことの倫理的な意味、二つ目は二重の旅の途上で日本の作家と交差したことによる発見、三つ目は「ナラティヴのナラティヴ」がもつ可能性についてです。

<sup>1</sup> 本稿は、カスリス(2016 [2002])の「インティミットな書誌」(同245-276 [161-179])へのオマージュであり、2019年12月時点で出版予定の英文拙著、*An Intimate Journey: Finding Myself Amongst the Sama-Bajau* (Kyoto University Press + Trans Pacific Press, forthcoming)の終章の日本語下書きとして作成されたものである。京都大学学術出版会より許可を得てここに掲載する。

## I 手紙はなぜ書かれたか——<sup>コール・アンド・レスポンス</sup>呼びかけに応答すること

この本、つまり長い手紙は、1990年代末にダバオでサマ・バジャウの人びとにわたしが遭遇して以来、「具体的な他者」としてこれらの人びととわたしとの相互作用から生まれたパフォーマンスな作品です。かれらに呼びかけられたと感じたわたしが応答し、それにたいしてかれらが応答し、またわたしが応答し、という長期に渡る繰り返しから生まれたのがこの作品である以上、ここで「呼びかけと応答すること」について、考える必要があるでしょう。

「コール・アンド・レスポンス」は、メンターである清水展<sup>2</sup>さんの「応答の人類学」[清水 2014]による表現です。また、それが身体的反応——行為すること——を当然ながら含むという点においては、わたし自身がフィールドワークを続けてきたことに依拠しています。それに加えて、2018年5月以来、わたしの呼びかけで始まり、必ず応答がえられるという状況を心理療法師の東畑開人<sup>3</sup>さんとの精神分析的な心理療法の毎週の面接で体感してきました<sup>4</sup>。

コールとレスポンスを繰り返す過程からこの手紙が生み出されたとして、わたし自身がインテグリティよりもインティマシー指向性のほうを成分としてより濃くもつとうれば、わたしの応答とはどのようなものだったのでしょうか。カスリスの論考に依拠しながら、倫理的な観点から検討してみたいと思います。カスリスはつぎのように倫理学を定義します。

<sup>2</sup> 京都大学東南アジア地域研究研究所元所長。京都大学名誉教授、関西大学特任教授、日本文化人類学会会長。京都のさまざまな場所を並んで歩きながら対話するスタイルで筆者の思考を刺激したり採みほぐしたりしてくださってきた。たいてい疎水が川の音にともなわれての道歩きであることが印象深い。筆者が大きな影響を受けた著作として、清水 [1991; 2003; 2007; 2013], Shimizu [2017] など。

<sup>3</sup> 日本の心理療法師、臨床心理士、公認心理師。専門は臨床心理学で、関心は精神分析・医療人類学。筆者が大きな影響を受けた著作は、東畑 [2017; 2019]、および監訳書のデビイス [2018 (2009)]。

<sup>4</sup> 筆者が東畑氏のもとをおとずれたのは、偶然である。オープン・ダイアログに関心をもち、それを特集していた精神看護の雑誌を読んでいたときに、東畑氏のエッセイに出遭い、この人から心理療法を受けてみたい、話を聴いてもらう経験をしたいと感じてのことであった。東畑氏が面接のなかで指摘したように、わたしはこのとき必ずしも明確ではないし受動的ではあるけれど、ある種の意思と主体性をもって彼のもとを訪れ、呼びかけたのであった。

「倫理学とは、人はいかに（人間であれ人間以外であれ）他者を扱うべきかということについて、基本的な問いを問う哲学的領域である」[カスリス 2016: 175]。

この定義は、フィールドワークをするものはそれが民族誌的手法によるかよらないかとは関係なく、一度はこの基本的な問いに立ち返らなければならないことを思い出させてくれます。調査方法が量的であれ質的であれ、他者に向かいあう以上、「倫理学すること」が本来避けられないということは、専門職としての研究者に共通する認識だといってよいでしょう。

調査地のサマ・バジャウの人びととわたし自身との関係のありかたとしてインティマシー指向性が色濃かったことを念頭におくと、わたしは外的関係によって結びつけられた自己と他者という別個の存在からではなく、自己と他者の重なり合いから始めたこととなります。この「重なり合う」という感覚は重要です。

「インティマシーの指向性において倫理が要求するのは、私が私自身を他者に向けて開くこと、他者が私に向けて自己を開くことを受け入れることである。このような道德の基礎は、他者の苦境を少なくとも部分的には私の苦境とすることである。逆に、私の健康や幸せ、よろこびは、すくなくともその一部を他人と分かち合っているかぎりにおいて、私のものなのである。私が他人を傷つけるのと避けるのも、そうした行動がある意味で自分を傷つけるからである」 [カスリス 2016: 178, 波線は筆者による]

これはまさにわたしが本書の序論で明らかにした、わたしが本書の基礎となる調査研究を始めた契機を言い当てています。わたしは調査地のサマ・バジャウの人びとと遭遇し、その痛み（pain）を自分の痛みとして感じたのです。それは、わたし自身の特性——ASDによる極端な受動性——の影響もあるにせよ、ある部分は、日本で生まれ育ち教育を受けたことによる影響、つまり「文化的」影響があることも否認しません。同時に、わたしが「重なり合った具体的な他者」もまた、アングロ・サクソン圏ではなく、東南アジア島嶼部のフィリピン社会に埋め込まれたサマ・バジャウの人びとであった、

ということも重要です。なぜなら、東南アジア、とくに島嶼部については、地域研究者のあいだで「関係性の文化」(culture of relatedness)<sup>5</sup>という概念がかなりの程度受け入れられているからです。「関係性の文化」というのは言い換えれば、人と人との間柄、関係により社会が構成されているということになります<sup>6</sup>。

カスリスが主張しているように、「わたしは他者とともに」感じるのです。わたし自身の言葉で言い換えれば、「他者が何か感じる時、『わたし』という主体がそこに初めて立ち上がり、その『わたし』が他者が感じていることを感じる」のです [カスリス 2016: 178]。あるいは他者の呼びかけがあって始めてわたしという主体が応答する行為を通じて立ち上がるのです。逆にいえば、呼びかける他者がなければ、応答する主体としてのわたしもまた存在しない。「存在」しないというのはやや極端な言い切りになるかもしれませんが。

しかしながら、わたし自身の場合には、前述したように受動型の ASD をもつという特性のために、「なり替わる」という極端な状態に陥りやすいように感じるのです。また、モンテッソーリ幼稚園入学を契機に親しむようになり、日本の作家・遠藤周作の作品の強い影響のもとで 20 歳のときに洗礼を受けるにいたったカトリック信者であることも、とくに「受苦／受難」(passion)、「共苦」(compassion) にかんするわたし自身の感受性に大きな影響を与えていると思います<sup>7</sup>。

さらに、カスリスはインティマシー指向性においては、倫理と認識論が結びつくという興味深い指摘をしています。

「インティマシーは同じ状況にある人なら誰にでも適用される一般原則を抽出するのではなく、われわれを他者との重なり合いの細部に関わら

<sup>5</sup> カーステンによる [culture of relatedness] の訳出について、ここでは東南アジアにおけるケアの潜在力について論じた速水編 [2019] を念頭においているが、あわせて島藺 [2017] も参照。

<sup>6</sup> 東南アジアにおける「人」の概念について信田 [2019] を参照。

<sup>7</sup> わたしは同時に、見知らぬ人や見知らぬ物との出遭いにおいて共感がただちに立ち上がるとは限らないことも知っている。そうした出遭いはむしろ違和感や反感をひき起こすかもしれない。そのような最初の感情がどのように変化していくかは、その人（びと）や物（たち）との相互作用がどのように展開していくかという過程に依存すると考えている。そのような思索のための参考として、野矢+植田 [2001]。

せる。このモデルにしたがって道徳的に行動するとき、私は——少なくとも部分的に——他者の状況の一部になる。このようにして、この倫理は愛によって導かれるとともに、『状況的』でもあるのである。すでに見たとおり、インティマシーの指向性のなかでは知識は感情に満たされている。したがって他人の苦境をインティミットに知ることから、それに反動的して感情移入することは自然なことである。抽象的ないし一般的な道徳原則による評価に依拠する必要はないのである。したがって、インティマシーの倫理と認識論は不可避的に結びついている」[カスリス 2016: 179, 波線は筆者による]

「細部」, 「状況的」, 「一般的な道徳原則による…必要はない」という見方がインティマシー指向性に宿ることを理解するとき、わたしは自分自身が「経済学」という学問のフレーミングに苦しんできた理由がひとつ解き明かされたように感じるのです。「エスノグラフィーすること、それもインティマシーの倫理学をすることを通じてする」という行為は、学問的な関心として標準化・一般化・普遍化を指向する、つまりインテグリティ指向性を前提とする「経済学」がわたしに命ずる行為とはまったく逆方向であったということではないか、と。

わたしは調査地のサマ・バジャウの人びとに、集団としてではなくむしろ1人ひとりとして遭遇したとき、そしてそれ以降、繰り返してきたことの具体的内容は、本書に手紙として書いたように特定の家族と共に「来て、食べ、眠る」<sup>8</sup>ということでした。言い換えれば、わたしはただそこに共に居たのです。そして、それは2019年の現在でも続いています。振り返ってみると、わたしが手紙を書いたのは調査地から物理的に離れているけれども、共にある、共にありたい、という親密な気持ちの表れだったのでしょう。言い換えれば、自分なりに調査地で出遭ったサマ・バジャウの家族の1人ひとり

<sup>8</sup> 2017年5月24日、東京にある森美術館でインドのマイスールを拠点とするアーティスト、N. S. ハルシャの回顧展「チャームングな旅」に訪れたおりに強い印象を受けた3点組の絵画「私たちは来て、私たちは食べる、私たちは眠る」(1999年～2001年)にちなむ。この作品は、人びとを多数並列してモチーフを反復するスタイルが特徴であり、出産から死まで、人生のさまざまな段階が、移動する、食べる、眠るという基本的で日常的な行為をとおして描かれている。全体と部分、集団と個人というような相対的な視点を表現する方法が興味深い ([https://www.mori.art.museum/contents/n\\_s\\_harsha/highlight/2019年9月9日参照](https://www.mori.art.museum/contents/n_s_harsha/highlight/2019年9月9日参照))

とケアをしあう関係をつなぐ行為のひとつが、手紙を書くということだったので。

「インテグリティの指向性においては、倫理は何より原則の道德である。しかしインティマシーの指向性では、倫理は愛の道德である。インテグリティの道德的要求は他者に公平であることだ。インティマシーの場合は、他者のためにそこにいることだ。インテグリティは責任の道德を生み、インティマシーは反応性の道德を生む」[カスリス 2016: 183, 波線は原書における傍点を示す]

本書のナラティブではサマ・バジャウの「家族」をひとつの重要な柱とし、その理由のひとつとして「ケア」がなされる親密圏のひとつであることをあげました。「ケア」が倫理学とつながりが深いテーマであることを思い出すならば<sup>9</sup>、インティマシー指向性はけっして筆者の調査研究姿勢にのみ現れるのではなく、ほかの日本出身かつアジアを対象にしている研究者による書物にも現れるということも実感されました<sup>10</sup>。たとえば、前述した日本の臨床心理士である東畑は、沖縄の精神科デイケアを具体的な舞台とした上で、「ケア」について「傷つけないこと」という定義に至り、その前提として「ただ、居る、だけ」[東畑 2019]と論じています。

「ケアとは傷つけないこと」という点について、序章と関連して指摘しておきたいことは、1990年代末のダバオの「バジャウ」というのはスティグマを負わされた存在だったことです。2019年現在、調査地のサマ・バジャウのローカル政治への参加度合いは改善していますが、「バジャウ」内部で「アイデンティティの政治」が静かに争われるなど複雑な様相も増えています。集団レベルでみても個人レベルでみてもスティグマの解消とはまだ遠い状況にあるといつてよいでしょう。そうしたなか、わたしが訪問しつづける

<sup>9</sup> たとえば、日本の倫理学者・川本隆史による編著 [川本 2005]、フランスの哲学者・ファビエンヌ・ブルジェール [ブルジェール 2014 (2013)] による論考を参照。

<sup>10</sup> たとえば、東南アジアにおけるケアの潜在力を人びとの実践から解きあかそうとした日本の文化人類学者であり、タイ研究の専門家でもある速水洋子は、その編著において、社会に埋め込まれた一状況的な意味において「ケア」とは「共にいる」ことや「時空を共にして配慮し合う」という理解にいたっている [速水 2019]。

こと、あるいはそこに物理的にいないときはこの作品のように手紙を書くことは、わたしなりの調査地の家族にたいするケアのつもりなのかもしれません。善意からというのではなく、そうせざるをえない、インティミットな反応なのです。

## II 二重の旅の途中で——インティマシー指向性をもつ作家との「交差」<sup>11</sup>

先に述べたように、この手紙という作品を制作するにあたり、わたしは20年前のフィールドワークを再体験しながら書き直すといういわば二重の旅をしました。それはおよそ8年に渡る旅だったのですが、この間、わたし自身は調査地以外にもしばしば旅行や移動をしました。旅行や移動は刻々と「わたし」を変化させつづけます。その前と後では、わたしは同じではけっしてありえないのです。長い移動では、3年半に渡る日本の札幌での暮らし、1年に渡る米国のケンブリッジでの滞在がありました。短い旅行では国内外さまざまな場所を訪問しましたが、本書制作との関係でよく思い出されるのは海辺のリゾートでの読書休暇です。休暇といっても大抵たったの数日で、オフシーズンで人の少ないホテルにひっそり泊まります。わたしが無意識に選ぶのは、辺境とはいわれないまでも、日本では「地方」といわれる場所です。そこのひと気のない海辺に立つと、わたしはダバオのサマ・バジャウ集落で夜眠りに落ちるまでゆられるように聞いていた波の音を思い出します。そして敬愛する作家<sup>12</sup>の作品に読み耽ります。

ここでは渚に立つイメージから、日本の作家、活動家であり、1973年のラモン・マグサイサイ賞受賞者である石牟礼道子〔1927年-2018年〕を読んだ日のことを記しておこうと思います。わたしがなぜ石牟礼さんに魅かれてやまないのかというと、はっきりとその理由は言語化できません。本書と関連づけるのならば、つぎのようなこととなります。ダバオのサマ・バジャ

<sup>11</sup> 本節で後述するようにこの表現は、飯嶋〔2019〕の論考に由来する。

<sup>12</sup> 広い意味で作家かつ活動家として筆者の元指導教官に当たる東京大学大学院総合文化研究科・国際社会科学の中西徹教授も挙げておきたい。フィリピンのマニラ首都圏のスラムにおける長年のフィールドワークそのものに多大な影響を受けているほか、筆者がとく大きな影響を受けた著作として、中西〔1998; 2015〕など。

ウの集落でただ受動的、反応的にすごしてきたという自身のあり方にたいしてわたしは心底から納得はしていません。わたしは反応的ではあるけれど、無責任なのではないか。そういう劣等感を抱くとき、石牟礼さんの作品＝石牟礼さん自身＝石牟礼さんの世界と響き合うことで、わたしは少し楽にもなり、また苦しくもなるのです。わたしには石牟礼さんは、インティマシー指向性が狂わしいほど濃い。それゆえに極まってインテグリティー指向性も合わせもつ、そんな作家のように思われてならないのです。

石牟礼さんは『苦海浄土 わが水俣病』[石牟礼 2002 (1969)] で知られていますし、わたしもこの作品は常に畏怖の気持ちをもって読みます。けれども、わたし自身がいまここで思い出すのは、むしろ『椿の海の記』[石牟礼 2015 (1976)] のほうです。その理由は、この作品を自らの個人編集である「日本文学全集」に収めた作家・池澤夏樹による解説の一節を読んで自覚されました。

「『椿の海の記』は一人の少女が世界とどう出会い、その世界をどう理解してどう受け入れたか、それを語る本である」[池澤 2015: 501]

2018年2月10日、石牟礼さんは逝去されました。それから2か月ほどたった4月、わたしは初めて天草を訪れました。『椿の海の記』を抱いての2泊という短い旅です。ホテルから渚に降りていく途中に、「じょう太郎が洞<sup>あな</sup>穴の由来」という小さな看板があり、そこは茂木根の浜で、天草島原の乱の総大将・天草四郎時貞が軍船で上陸し、本渡進撃を行なったところであると記されていました。わたしは波打ち際をぐるりと歩いてから、日陰となる場所を探して渚をぼんやりと視界に感じながら、石牟礼さんによる書物——インティマシーの美学で言えば、石牟礼さん自身であり、「世界」である芸術作品——をめぐりました。

「天草を水俣の波うちぎわから眺めると、米のない島、水のない島、飢饉のつづく島、仕事のない島、人の売られていく島というてきかされても、貝も居ろうに魚も居ろうに、食べられる芽のいろいろも居ろうに、なぜ人はそこから流れて来て売り買いされ、いったん売られてしまうと、淫売！ などといやしめられるのか。そのような世界を産み出し



て、自分は動かぬ島というものが、道の謎を胎みながら微光を放って、空とひとつになっていく海の向こうに浮き出していた」〔石牟礼 2015 [1970]: 108〕

この表現にわたしはわたし自身がダバオ市で 1997 年に初めてサマ・バジャウの人びとの暮らす集落の「中」に足を踏み入れて、そこから「世界」を新しい目でみたときの気持ちを重ねずにはられません。そう、なぜほかの人たち——波うちぎわの「外」にとどまる人たち——には、貝や魚や芽などさまざまな生命が躍動していることがわからないのだろう。この「世界」が「外」から一方的に貶められるのはなぜだろう、という素朴かつ本質的な疑問を抱かずにはられないのでした。もちろん、ダバオのサマ・バジャウの人びとのこと、自分自身のことをそこに重ね合わせる感覚からです。

この天草への旅のあと、わたしはしばらく石牟礼さんの本を開いていませんでした。自分自身がこの本を書き始めたからかもしれません。わたしは自己境界が薄く、他者に侵食されやすいので、作品を制作しはじめるとほかの作家の作品にあえて触れないようにします。また、ASD と ADHD の特性に由来する「過集中」のスイッチが入ると、「外の世界への経路」が閉じられてしまうという無意識の隘路もあるからです。「外の世界への経路」が幸いにも再び開かれる契機となったのは、2019 年 4 月 19 日に、日本の文化人類学者である飯嶋秀治さん<sup>13</sup> がフェイスブックを通じて、「Crossing する花卉—エスノグラフィ<sup>14</sup> と Reconciliations—」という論文を書かれたことを知らせてくださったことでした。

この論考がわたしを揺り動かしたのは、ひとつには石牟礼道子さんと、わたしが序論で引用した日本の歴史学者・保莉実さん——オーストラリアの先住民 Gurindji についての民族誌を残して早世した——を花卉／花びらをキーワードに交差させていることです。もうひとつは、“reconciliations”，つまり「和解」という言葉は使われていることでした。直観的にこの言葉はインテグリティの倫理学に属するものではないかと思い浮かびました。そし

<sup>13</sup> 清水展さんが研究代表者を務める科研基盤研究 (A)「応答の人類学：フィールド、ホーム・エデュケーション」(2016 年度-2019 年度) の研究分担者でもある。

<sup>14</sup> 原文ママ。

て、わたし自身の「ある種の共感はあるのに動けない」というジレンマにたいするひとつの答えを贈られたように感じたのです。インティマシーの倫理学が色濃いわたしが無意識に求めていたものは、「和解」ではなく「自己救済」(self-salvation) だったのではないかと気づかされました。自分自身を救済して何の意味があるのか。それがわたしの苦しみの淵源だったのではないかと。

飯嶋さんの論文の第1節はつぎのように始まります。「2004年に他界してしまった保莉実さん(1971-2004)が『ラディカル・オーラル・ヒストリー』のもととなるオーストラリア国立大学に提出した博士論文の最後の言葉」[飯嶋 2019: 121]と「他方で2018年に他界してしまった石牟礼道子さん(1927-2018)が、2012年『ETV特集「花を奉る」石牟礼道子の世界』で放映された際に紹介された言葉(冒頭は胎児性水俣病患者さんの母親の言葉から始まる)」について、「二人の世代も活躍の場も異なった著者が、苦境を生きる人びとと接した後には奇しくも花卉が想念に残っていたことになるが」[飯嶋 2019: 121]と述べ、この連想をつぎのような枠組みに落とし込んで展開させています。

すなわち、①それぞれの言葉の起点となる対象、②そこににじり寄りとうとする当事者(苦境の中心)、③それを見たもうひとりの当事者(ケアする者、長である者)、④訪問し、③に言葉を託された者(保莉さん、石牟礼さん)、⑤④(保莉さん、石牟礼さん)は言葉をもって、⑥それを届ける先の人びと(読者、会社(チッソ)の社員)が、にじり寄り②の人びとに出遭えるように動くことを祈り言葉を紡ぐ[飯嶋 2019: 121]。そして、「それが、Crossingする花卉の爆発—reconciliationの意味なのかもしれない」[飯嶋 2019: 123]と記しています。その上で、“Crossing”という保莉さんの仕事のなかにおける重要なキーワードは、フォーカシングという心理療法に淵源があることを考察し、エスノグラフィーと和解についての事例を紹介しています。

この論考に「反応」したわたしは、保莉さんの博士論文にもとづき、没後に出版された英語著書[Hokari 2011]をあらためて手にとり、まず、*Grindji Journey: A Japanese Historian in Outback*というタイトルに驚きました。アングロ・サクソン圏——ヒューリスティックにあって、インテグリティの世界——の読者に向けては「日本の歴史学者」という副題を付されているではありませんか(日本語版のタイトルは『ラディカル・オーラル・

ヒストリー——オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』です〔保莉 2018 (2004)〕。わたしはその瞬間、保莉さんは確かに「ラディカル」であったけれども、それはもしかしたら日本語の世界——インティマシー指向性の色濃い世界——で育った研究者が西欧で発展してきた枠組み——論理実証主義——と対峙したときのひとつの極限までの奮闘の現れであり、その成果としてかけがえのない作品を遺したのではないか、と感じ入ってしまったのです。

飯嶋さんがわたしに想起させてくださったもうひとつの重要なことは、花弁を投げるといふことの前提として、保莉さんの仕事——歴史書を書いたこと——が、パフォーマンスであるとデニングに依拠しながら述べられていることです。「この本が自分の書くというパフォーマンスの成果物であることは疑いの余地がない」と記しています。この節は短いのですが、深読みすると非常に面白いです。さまざまな作家をコンバインしてみようとしたことが述べられていますが、その上で、「でも、このライターとしての自分の強い願いというものは単に読書に由来しているわけではなくて、自分とグリンジの人びととの相互作用にむしろ由来するのだ」と言っています。わたしは改めて保莉さんの作品にインティマシーの色濃さを見てとったような気がしました。

そして、わたし自身にとって、ああ、と思わず身体を震わせてしまったのは、保莉さんが「誰であれ、読者であるあなたに宛てて長い手紙を書いてきたように感じる。クロスカルチュラルな実践をパフォーマンスすることはチャレンジングだけれど楽しい、面白いことなんだ」というくだりなのでした。作品制作とは手紙を書くようなもの。そうわたしは声にだして反芻しました。いつまでも飲み込めないけれども、飲み込めないまま、わたし自身はあの海辺——サマ・バジャウの家族が暮らす調査地であり、「もう一つの世界」——と往来を続けるしかありません。わたしにとっての「二重の旅」は、この作品という手紙を書くことで終わるわけではなく、これからも続く旅だったのです。

### Ⅲ 「ナラティヴのナラティヴ」が開く可能性 ——サマ・バジャウの若者たちの応答性

インティマシー指向性を色濃くもち、二重の旅を続け、日本の作家と交差しつつ、この長い手紙を制作してきたわけですが、制作の終わりに差し掛かるにつれて、わたしはぜったいに避けて通れない疑問に向かい合うようになりました。それは、「語りを語り直して、手紙にしたところで、サマ・バジャウの家族に届くかな」というシンプルかつ本質的な問いです。

各章の宛名が死者であったり、赤ちゃんだったりしたのは、時空を超えて手紙が「あなた」に届くことをわたしが祈っていることの現れでした。あなたはもうこの世にいないか、この世に生まれたばかりで、手紙を「読む」ことは現実にはできない。それでもわたしは、あなたに手紙を通じて呼びかけることをせざるを得なかったのです。「ナラティヴのナラティヴ」というわたしの呼びかけを通じて、あなたに出遇った誰かが応答してくれるのではないかという希望をもちながら。

この本は英語で書かれています。それは学術書としての出版であるという現実を考えたとき、わたしにとってのプライマリな読者は「サマ・バジャウを含むフィリピンの人びと」だったので、公用語のひとつである英語を選んだという事情があります（わたしはセブ語話者であり、タガログ語ベースのフィリピン語は十分には使えません）。それではまったく調査地のサマ・バジャウの家族に読んでもらえないではないか、とはわたし自身も心配しました。わたし自身が現地調査で明らかにしてきたように、調査地の人びとの識字率は極端に低かったからです。しかし、だからと言って調査地に読み手はゼロではありませんでした。2019年8月、調査地にあるキリスト教会のひとつを訪問したところ、そこの牧師が笑顔で「ワカ」と呼びかけ、「本できたら持ってきて。うちには英語読める子がいるから」と言いました。実際、移民第2世代、第3世代の若者たちは親世代よりも高い比率でハイスクールに通っており、文字の読み書きができるようになっていたのです。この本を書く長い旅のあいだに、子どもたちが育っていたのです。

一方で、わたしは元英語教師<sup>15</sup>として、公立のハイスクールに通っている

<sup>15</sup> 2009年9月から2013年8月まで北海道大学で全学教育課程の英語科担当教員を務めた。この経

ものの、家庭では英語を使う機会がほとんどなく、ましてや本を読む習慣のない調査地の若者たちが、この本を読むのは難しいことを理解していました。それゆえに、「届かない手紙」を書くとは一体わたしはどういうつもりなのか、と悩んでいたのです。しかし、ひとりで悶々としていても何も起こりません。そこで、この手紙の内容をわたし自身がそれぞれの家族にたいして、英語ではなくセブ語——わたしたちの共通語——で語るということに取り組んでみました。しかし、これは少し試してみてもすぐに難しいことがわかりました。わたしはあまりにも「学術的な報告」にこだわってサマ・バジャウの人びとにたいして語ろうとしていたようです。

そのことを反省しながら、ここ数年間の調査地滞在の経験を振り返ると、わたしのホスト・ファミリーやその近隣に暮らすサマ・バジャウ、とくに子どもたちや若者たちがわたしに積極的にリクエストしてくることはまったく別のことではなかったか、と気がつきました。それは「写真を撮ってほしい」というものです。しかもデジタルカメラや携帯電話の画面を見て、わたしの写真の撮り方が気に入らないと「暗い、もっと光を」などと細かな注文がつくのでした。また、さらに最近になると、一部の若者たちは携帯電話で出かけた先のお祭りの様子などを撮影してくるだけでなく、盛んにセルフィーを撮るようになっていたのです。セルフィーにはおなじみの「加工」がなされます。つまりこの若者たち——多くの場合、ジェンダー的には女性——は、「自分たちが見たい自分」を「自分たちが見せたいように」他者に見せたいのです。逆に言えば、見せたくないものは見せない。

彼女たちのセルフィーと一緒に写り、その写真がタグづけされてフェイスブックに投稿されるのを眺めながら、わたしはカスリスによる美学の定義を思い出していました。セルフィーするとき、わたしたち——サマ・バジャウ、より細かくはサマ・ディラウトの高校生女子たちとわたし——は、相互作用しながら「世界に創造的な変更」を加えていたからです。

「美学とは、ありのままの与件性においては明白ではない（あるいはまったく存在していない）価値関係をあらわすように、ものに創造的な

---

験は、わたし自身がそれまで無意識に使い分けていた「日本語の世界」と「英語の世界」における人間関係の指向性をもつ差異を意識的に把握し、言語化する契機となった。

変更を加えることである」[カスリス 2016: 160]

「インティマシーの場合、芸術家は、世界と別に存在するのではなく、それと重なり合うものと考えられる。創造性が生まれるのは芸術家からではなく、芸術家と世界との接点からなのである」[カスリス 2016: 164-165]

そう、まさにこの感覚が、わたしに本書をクラフトさせたのであり、2019年現在にいたって、サマ・バジャウ移民の第二世代、第三世代の子どもたち、若者たちとともに「世界」と接点をもつことで、携帯電話でセルフィーを撮り、ある種のアート活動にエンゲージさせているのです。世界に触れながら、世界を創造的に変更し、もうひとつの世界を少しずつでも紡ぎ出していく。狭い意味の活動家にならなくても、世界の根源的な複数性に貢献していくことはできるのかもしれませんが。

こうして気づきが進むうちに、わたしのもうひとつの問題もまた改めて意識されてきました。それは、学会報告に参加しがたいことでした。ひとつの理由は個人的な特性——ASDに由来する感覚過敏——にあります。もうひとつは、わたしの研究方法と関係しており、「情報を縮減して概念化しがたい」というものでした。つまり、典型的な社会科学の実証的研究の報告に向かないのです。「文字」媒体だけでは伝えきれないのです。事実としてわたしは「視覚優位」であり、本書のような作品制作にはことさらに「写真想起法」(photo-elicitation) を用います。これはPCの画面上でスライドショーやムービーを見ることもありますし、頭の中に自動的にさまざまな場面が思い浮かんでくるということもあります。つまり、映像はある程度作れる素地があるのです<sup>16</sup>。

伝えたい相手に、伝えたくてやまないのに、伝わらない。このジレンマにたいするひとつの突破口は伝える媒体を文字に限らないということに気づいたことでした。米国やフィリピンで、ある種のパフォーマンス・アーツとして「エスノグラフィック・プレゼンテーション」を経験させてもらったこと

<sup>16</sup> 2016年5月より2019年3月まで日本の神保町にある美学校に通い、「ビジュアル・コミュニケーション・ラボ」(講師：斎藤美奈子氏)を受講したことも強い影響を受けている。

がわたしにとっての大きな契機になっています<sup>17</sup>。「エスノグラフィック・プレゼンテーション」とは、客観的な事実を提示し、学術的枠組みにより分析して結果を示すのではなく、「わたしにたいして具体的な他者がある特定の場所と時間において語ったことをいまの場所と時間において語り直す」というものです。「ナラティヴのナラティヴ」のパフォーミング・バージョンです。語りにあわせて映像的なスライドを上映します。清水さんの言葉を借りれば、日本の紙芝居のようなものです。

パフォーミングな作品提示を行なった場合、受容者からどんな反応が期待できるでしょうか。カスリスによれば、インテグリティーの美学において観衆、聴衆、読者は、芸術的創造行為や最終的作品とはまったく別の、自分自身の不可侵の立脚点を持つことになるのですが、これとは対照的に、インティマシーの美学では、受容者と芸術作品が重なり合うというユニークな「関係性」が生まれることとなります [カスリス 2016: 171]。

カスリスはインティマシーの美学を例示するために、東アジアの絵画伝統、とくに宋時代の伝統から例を引いています。描かれた風景画にその画家とは違う人物が詩のテキストを書き込んでいる、というものです。この中国の事例では、芸術実践に通じた人のみがこのようにインティミットに芸術作品のはたらきに参入できるとされています。ただ、より重要なことは、つぎのような点であるとされていることに注意すべきでしょう。

「気づくべき重要な点は、この実践のパフォーマンスとしての側面である。見るものは芸術作品に招き入れられるだけではなく、それに対して何かしら自分自身のものを捧げることになるかもしれない。『描くこと』は出来事であって、完成したものではないからである。(略) この芸術的出来事のパフォーマンスは芸術家と受容者の内的関係のなかにある。(略) 芸術作品は自らを、絶えず拡大してゆくインティマシーの集団

<sup>17</sup> 2014年3月6日にハーバード・イェンチン研究所ランチ・トークを筆者が行った際に、司会および討論者を務めてくださった当時のライシャワー日本研究所所長(2012-2018)で人類学者であるテオドール(テッド)・ベスター教授による発言にちなんでいる。ベスター教授の作品でわたしが強い影響を受けたものに、Bestor [1990: 2004] など。なお、このプレゼンテーション形式については、むしろ日本で教育を受けた文化人類学を専門としている研究者より積極的かつ建設的な疑義が呈される傾向があることも添えておく。

——それをつかむ人々——に向けて開くのである<sup>18</sup>][カスリス 2016: 173  
-174, 波線は筆者による]

わたしがサマ・バジャウについて行ったトークが芸術作品かどうかはわかりません。そもそもわたしはそのようなトークをまだ二回しかしたことがないので。けれどもその二回目はごく最近、2019年8月5日のことで、アテネオ・デ・ダバオ大学で開催され、調査地からサマ・ディラウトの若者を招きました<sup>19</sup>。そのとき、わたしの勘違いでなければ、若者たちはかつてかれらの祖父<sup>20</sup>が1990年代末にわたしに語ったことをわたしが語り直すことを聴いてとても喜んでくれました。かれらのひとりのをのぞいて全員がまだ生まれる前の「昔」の話であり、しかしかれらの祖父という親密な存在について、わたしは作品にし、わたしの声で彼になり替わってパフォーマンスしたのです。トークのあと、かれらはアテネオ・デ・ダバオ大学の教員や学生と交流し、わたしとコロリータ（親友で調査助手のサマ語風ニックネーム）に高揚した表情で告げました。自分たちも何か作ってこうやって誰かに見せたいな、できるかな、と。もちろんできるよ、とわたしは応答しました。

## 謝辞

本稿執筆にあたり、Germelino Bautista 教授（Ateneo de Manila University, Ateneo de Davao University）、鈴木哲也氏（京都大学学術出版会）、清水展名誉教授（京都大学）、速水洋子教授（京都大学）、飯嶋秀治准教授（九州大学）、東畑開人准教授（十文字学園女子大学、白金高輪カウンセリンググループ）、中西徹教授（東京大学）、中島隆博教授（東京大学）、文景楠准教授（東北学院大学）、岸健太教授（秋田公立美術大学）、藤岡洋助教（東京大学）

<sup>18</sup> このくだりは、日本の文化人類学者である太田好信の「通過中の民族誌」「社会的過程としての民族誌を書くこと」という表現と響きあう。太田 [2004] を参照。

<sup>19</sup> Ateneo de Davao University における Social Science Lecture Series の最初のスピーカーを務めた。学部生を中心に教員、院生を含め、700名ほどの聴衆が集まった。わたしのトークの前には皆で折り、国歌を斉唱し、そしてサマ・ディラウトの若者1人ひとりが紹介され聴衆から歓待を受けた。わたしはこういう「貧富の差があからさまにわかる場」に招くことはサマの若者の側に傷つきを生むのではないかと懸念していた部分もあるが、若者同士はもっとオープンに交流できるものなのだ、と感心した。

<sup>20</sup> 本書第4章のタイトルになっている人物であり、1990年代末の調査地においてサマ・ディラウトの長老であった。



ほか、フィリピンと日本の多くの方がたから多大なご教示を受けました。また、本稿は、JSPS 科研基盤 C (特設分野「オラリティと社会」)「三世代のサマ・バジャウ移民家族を生活史の語り合いでつなぐ：記憶の分有と想像力」(研究課題／領域番号 18KT0077), および東京大学東洋文化研究所班研究 S-5「往来するフィールドワークがつくる社会生活」, 京都大学東南アジア地域研究研究所共同利用・共同研究拠点「東南アジア研究の国際共同研究拠点」共同研究「人間の回復と地域社会の再生のための開発実践考：フィリピン・ダバオ市の有機農園を対象とした予備的考察」の成果の一部です。

### 参考文献

- デイビス, ジェイムズ. 2018. 『心理療法家の人類学—こころの専門家はいかにして作られるか』東畑開人 (監訳) (原著 James Davies. *The making of psychotherapists: An anthropological analysis*. Karnac Books Ltd. 2009).
- ファビエンヌ・ブルジュール 2014 (2013). 原山哲・山下えり子訳『ケアの倫理—ネオリベラリズムへの反論』東京：白水社。(原著 Fabienne Brugère *éthique du care*. Presses Universitaires de France. 2013).
- 速水洋子 (編著). 2019. 『東南アジアにおけるケアの潜在力：生のつながりの実践』京都：京都大学学術出版会.
- 保莉 実. 2018 (2004). 『ラディカル・オーラル・ヒストリー——オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』東京：岩波現代文庫.
- 飯嶋秀治. 2019. 「Crossing する花卉—エスノグラフィと Reconciliations-」 *Quadrante* (東京外国語大学海外事情研究所). 21: 121-128.
- 池澤夏樹. 2015. 「解説」『石牟礼道子』池澤夏樹 = 個人編集 日本文学全集第 24 巻, 499-522, 東京：河出書房新社.
- 石牟礼道子. 2011 [1969]. 『苦海浄土—わが水俣病』池澤夏樹 = 個人編集 世界文学全集 III -04, 東京：河出書房新社.
- . 2015 [1976]. 『椿の海の記』『石牟礼道子』池澤夏樹 = 個人編集 日本文学全集第 24 巻, 5-246 ページ所収. 東京：河出書房新社.
- カスリス, トマス. 2016. 『インティマシーあるいはインテグリティ—哲学と文化的差異』東京：法政大学出版局 (原著 Kasulis, Thomas P. *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*. Honolulu: University of Hawai'i Press. 2002)
- 川本隆史 (編). 2005. 『ケアの社会倫理学—医療・看護・介護・教育をつなぐ』東京：

有斐閣.

中西 徹. 1991.『スラムの経済学—フィリピンにおける都市インフォーマル部門』東京：東京大学出版会.

———. 2015.『『弱者』の戦略—市場に抗する有機農業』『現代社会と人間への問い—いかにして現在を流動化するのか?』内田隆三（編著），43-70 ページ所収. 東京：せりか書房.

信田敏宏. 2017.「人」『東南アジア地域研究入門 2 社会』山本信人監修，宮原暁編著，第 6 章，123-140 ページ所収. 東京：慶應義塾大学出版会.

野矢茂樹（文）+植田真（絵）. 2001.『はじめて考えるときのように—「わかる」ための哲学的道案内』東京：PHP 研究所.

太田好信. 2004.「通過中（トランジット）の民族誌—社会的過程としての『民族誌を書くこと（エスノグラフィック・ライティング）』』『史資料ハブ地域文化研究（3）：67-81.

島薮洋介. 2017.「双方制と親縁性の文化」『東南アジア地域研究入門 2 社会』山本信人（監修），宮原暁（編著），第 4 章，87-100 ページ所収. 東京：慶應義塾大学出版会.

清水 展. 1991.『文化のなかの政治—フィリピン「二月革命」の物語』東京：弘文堂.

———. 2003.『噴火のこだま—ピナトゥポ・アエタの被災と新生をめぐる文化・開発・NGO』福岡：九州大学出版会.

———. 2007.『辺境から中心を打つ礫—アフガニスタン難民の生存を支援する中村哲医師とペシヤワール会の実践』『九州という思想』松本常彦・大島明秀（編），111-166 ページ所収. 福岡：花書院.

———. 2013.『草の根グローバリゼーション—世界遺産棚田村の文化実践と生活戦略』京都：京都大学学術出版会.

———. 2014.「応答する人類学」『公共人類学』山下晋司（編），19-36 ページ所収. 東京：東京大学出版会.

東畑開人. 2017.『日本のありふれた心理療法—ローカルな日常臨床のための心理学と医療人類学』東京：誠心書房.

東畑開人. 2019.『居るのはつらいよ—ケアとセラピーについての覚書』東京：医学書院.

Bestor, Theodore C. 1990. *Neighborhood Tokyo*. Redwood City: Stanford University Press.

———. 2004. *Tsukiji: The Fish Market at the Center of the World*. Oakland: University

of California Press.

Hokari, Minoru. 2011. *Gurindji Journey: A Japanese Historian in the Outback*. Randwick: UNSW Press.

Kasulis, Thomas P. 2002. *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*. Honolulu: Hawai'i University Press.

Shimizu, Hiromu. 2017. "Reflection on the 'Anthropology of Response-ability' through Engagement: A Long and Winding Road from Fieldwork to Ethnography, Commitment, and Beyond". *Japanese Review of Cultural Anthropology* 18(1), 5–36.