The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	実践的意識から見たオリエンタリズム : ギデンズ的視点によるサイード著『オリエンタリズム』の再構成
Author(s)	竹中, 均
Citation	年報人間科学. 1996, 17, p. 17-33
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/8428
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

実践的意識から見たオリエンタリズム

——ギデンズ的視点によるサイード著『オリエンタリズム』の再構成——

竹中　均

〈要旨〉

近年、サイードのオリエンタリズム批判が多くの注目を集めている。それに対して、西洋の帝国主義的野望を暴露するだけの表面的な批判にすぎないとする評価があるのは確かだが、サイードの真の狙いは、根本的な水準における認識論的批判である。だが、彼のこの狙いは必ずしも満たされているわけではない。この点を理解するためには、ギデンズの構造化の理論を利用するとよい。この視点によって、「知る」という一見自明な概念が多くの問題を含んでおり、この概念を充分注意深く扱っていないことがサイードの議論を曖昧にしてしまった原因であることが分かる。ギデンズ的観点の導入によって、サイードの議論は真に認識論的な批判、すなわちオリエンタリズムを「時間ー空間がおりなす営み」として把握することが可能になるだろう。

キーワード

実践的意識
オリエンタリズム
時間ー空間
認識論的批判
知るということ

1. はじめに

E・W・サイードがその大著『オリエンタリズム』（一九七八年）で提起した問題は現在、広範な関心を勝ち得ている。多くの論者が、立場の違いをこえて、この著作に言及してきた。しかしそれらの関心は、何よりも、サイードの問題提起の鋭さやまっとうさに対するものであって、そのことが必ずしも実際の分析に対する賞賛には結びついていないように思われる。

たとえば、山内昌之は、T・E・ロレンスについてのエッセイ［山内，1994: 10-11］の中で、サイードがロレンスのことを「『オリエントに関する一定の保守的ヴィジョンに奉仕する下僕』にすぎないと酷評」した点にふれて、「サイード流の議論は、ロレンスが実際に『した』ことから離れて、『した』以上の虚像をつくる結果になっている」と批判している。「歴史学の観点から見ると、ロレンスが『した』のは、アラブ人たちが『達成したい』と願った目標に近づく手助けをしただけのことにすぎない。」「むしろアラブ人は、ロレンスや大英帝国にたいして積極的にかれらが欲しいと思った『もの』を要求した」のだ、と。

山内も認めるように、たしかにロレンスにはオリエントに対する「偏見」があった。しかし基本的にこのイギリス人は、アラブ人が何を欲しているかを知っており、不完全ながらそれを代弁しようとしていたのだ。ロレンスはなにも「アラブ人の望まなかったこと」を彼らに押しつけたわけではない。彼らは決して「受け身の弱い羊ではなかった」のだ。そして、彼らがそうでありえたのは、なにより彼らが自分たちの欲するものを熟知していたからだ。大事なのは、＜アラブ人自身が＞オリエントの現実についてちゃんと知っていたということだ。

このような山内の考えは、歴史学の観点から見て、妥当なものであろう。しかし本稿では、別の視点から、『オリエンタリズム』が提起した問題について、そして、山内が指摘する「サイード流の見方」の「底意地の悪さ」について検討してみたい。

たしかにサイードは、「自らを代表（＝表象）できないアジアに代わって彼らを代表しなければならない」というオリエンタリストたちの「倒錯した自負心」［姜，1993: 113］に対して、「底意地の悪さ」を感じさせるほどに、仮借なき弾劾を繰り返す。一見すると、このような彼の態度は、オリエンタリストがオリエントを代表するのではなく、オリエント自身が自らを知り、そして代表しなければならない、という主張のように思える。

だが、彼の言わんとするところは本当にそうなのだろうか。彼が「オリエントにおいて、そうしたヴィジョンに奉仕する下僕の役割を果たしたのが、T・E・ローレンスのような帝国の代理人であった」［Said, 1991: 240＝1993b: 95］と書き、「代理人〔エージェント〕としてのオリエンタリスト」を批判する時、何が問題にされているのだろうか。

2. 『オリエンタリズム』が提起した問題
——明晰性に織り込まれた政治性——

『オリエンタリズム』の中では、近代のオリエンタリストたちの研究が、何かを明らかにするだけでなく、同時に何かを隠蔽してきたことについて詳細に論じられている。一見すると、サイードのねらいは、オリエンタリストたちがひそかに抱く隠された意図を暴くことにあるように思える。つまり彼らは、西洋が東洋に対して持っている偏見を確固としたものにするという密かな目的のために、オリエントを研究しているのだと。たしかに、このような偏見や誤解の問題は重大であり、正されなければならない。しかしサイードの注目点は本当に、正されるべき誤解の問題だったのだろうか。

偏見や誤解ならば、ヨーロッパには既に「中世ルネッサンスの時代」からあった［Said, 1991: 116＝1993a: 273］。それは、東洋と西洋の関係を「野蛮人の群れとこれに立ち向かう戦闘隊形を組んだ信者の共同体という二極構造」［Said, 1991: 120＝1993a: 281］として捉えていた。だが、このような「自民族中心の遠近法」［Said, 1991: 117＝1993a: 274］ならば、「あらゆる文化のあいだで起こり、あらゆる人間のあいだで起こること」［Said, 1991: 60＝1993a: 142］にすぎない。サイードにとって問題なのは、あくまで〈近代〉オリエンタリズムなのであり、近代という限定なしでは、「オリエンタリズムはあまたあるなかのもうひとつの観念にしか過ぎぬものとなってしまう」［Said, 1991: 23＝1993a: 62］だろう。

では、中世ルネッサンス時代における偏見が、いかにして十九世紀の近代オリエンタリズムへと変貌していくのか。サイードによれば、その鍵は「十八世紀ヨーロッパ文化」の中の「世俗化」傾向にある［Said, 1991: 120＝1993a: 280］。

まず、探検などによる知的地平線の「拡大」［Said, 1991: 116＝1993a: 273］が生じ、それを受けて、「比較研究（文献学、解剖学、法学、宗教学）の初期的段階」［Said, 1991: 117＝1993a: 275］が現れ始める。この方法論的立場は、「分類」［Said, 1991: 119＝1993a: 278］の精神と相まって、「いかなる文化といえども、有機的・内的な首尾一貫性を保ち、ひとつの精神・霊・風土または民族理念によって統合されているものであるから、局外者がこれを洞察しようとすれば、歴史的共感という行為によるしかない」［Said, 1991: 118＝1993a: 276］という考え方を導き出す。このような「世俗化」傾向のおかげで、キリスト教的な偏見の「二極構造」は崩壊し、「オリエント一般、とくにイスラムは、従来のようにキリスト教的西洋から狭隘な宗教的詮索をもって検討され（判断され）るということがなくなった」［Said, 1991: 120＝1993a: 280］。つまり、「人間同士の連携と人類の可能性という概念が、地方的なものとは反対の、きわめて幅広い、普遍的な正統性を獲得」［Said, 1991: 120＝1993a: 281］するようになったのだ。

このような十八世紀におけるオリエンタリズムの世俗化を継承し

た上で、それをさらに「科学的、合理的な基礎のうえに置く」[Said, 1991: 122＝1993a: 284] という仕事は、十九世紀のオリエンタリストたちの手によってなし遂げられた。まずサシがその仕事に着手し、続いてルナンが完成させたのだ。

ルナンの決定的な業績は、「オリエンタリズムを文献学に適応させ」[Said, 1991: 130＝1993a: 302] たことにある。ややもすると、「文献学という言葉から、無味乾燥で重箱のすみをつつくような用語研究を連想」[Said, 1991: 131＝1993a: 303]) するかも知れない。しかし、ルナンに言わせれば「文献学とは、近代人のみが所有する比較研究の学問分野であり、また近代（とヨーロッパ）の優越性を示す象徴でもある」[Said, 1991: 132＝1993a: 306] のだ。彼にとって「文献学者であるということは、古いキリスト教の神とのありとあらゆる関わりをいっさい断ち切ってしまうこと、その結果それにかわる新しい教義――おそらくは科学――がいわば自由に新しい場所を占めるであろうということを意味していた」[Said, 1991: 138＝1993a: 318]。

それでは、「現実と自然とを明瞭に見つめ続け」[Said, 1991: 132＝1993a: 306] るという近代文献学の任務は、具体的にはどのようにして遂行されたのか。それは「言語の神聖起源説」[Said, 1991: 135＝1993a: 312] の否定によってである。

文献学的成果の蓄積によって、「いわゆる聖なる言語（なによりもヘブライ語）が太古に遡るものでもなく、また神に由来するものでもないということ」が一般にも知られるようになると、「言語が語源的に神聖な唯一の起源をもつといった観念はわきへ押しやられ、言語とは非平滑的内部構造と首尾一貫性とをもってまとめあげられた、自足した一領域であるとする考え方がこれにとって代わった」[Said, 1991: 135＝1993a: 312]。この転換によって、「言語はもはや、ある外的な力と話し手たる人間とのあいだで連続性をもったものであるよりも、言語の使い手が互いのあいだに創造し完成させるひとつの内的な場ということになった」[Said, 1991: 136＝1993a: 314]。

この新しい言語観から次のような推論が生じてくる。すなわち、「いかなる『実在の』言語とも対応する必要のない完璧な言語形態がある」[Said, 1991: 137＝1993a: 315] はずだ、と。中世ルネサンスにおいては、「ある外的な力」や「神聖な唯一の起源」が捜し求められていたのに対し、十九世紀オリエンタリストたちが捜し求めるべきものは、首尾一貫性を持った「ひとつの内的な場」なのだ。したがって、「本質的に明晰なるものとして再認識」[Said, 1991: 145＝1993a: 332] された言語を前にして、ルナンが成すべきは、「言葉を自然の、あるいは沈黙した対象物として扱い、これに秘密を打ち明けさせ」[Said, 1991: 140＝1993a: 321] ることだけだった。

このことは、二十世紀に入り、現在に至るまで、常に首尾一貫するオリエンタリズムの本質（「潜在的オリエンタリズム」）であって [Said, 1991: 206＝1993b: 21]、「オリエンタリストがなぜオリエントの本質的オリエント性を見きわめる必要があるのかという理由

付け」[Said,1991: 255=1993b: 131]が、露骨な「ヨーロッパの宗主権」[Said, 1991: 256=1993b: 132]から、良心的な西洋人による「偏狭で外国人嫌悪的な自己定義を超越した、文化的な自己定義」[Said, 1991: 257=1993b: 135]へと歴史的に変化しても、基本的に変わりはない。

オリエンタリストたちにしてみれば、自分たちが、観察対象としての現実すなわち「イスラム文化の多様な種々相」[Said, 1991: 298=1993b: 223]から、このような「イスラムの内在的本質」[Said, 1991: 280=1993b: 181]あるいは「排他的な閉じたシステム」[Said, 1991: 298=1993b: 223]としてのイスラムを発掘できるのは、自分たち自身に「特権」[Said, 1991: 282=1993b: 185]的な能力があるからだ。それは、「経験的に知られる現代東洋人の奇矯な行動の背後に潜む、一般的な真理を見抜く能力」[Said, 1991: 235=1993b: 84]だ。サイードが注目するのはまさに、この「特権」が隠蔽したものなのである。そして、それは同時に、この「特権」を支えているものでもある。

サイードが『オリエンタリズム』で論じようとしたのは、内在的本質を〈知る〉という特権そのものをめぐる問題であって、〈誰が〉それを知りうる立場にあるか、或いは、あるべきか、という問題ではない。オリエンタリストではなく、アラブ人自身こそがオリエントの本質を知りうる、という考え方はたしかに良い意見ではあるが、サイードが目指すものではない。彼にとってオリエンタリズム問題とは、「オリエント的本質…の誤った表象」[Said, 1991: 273=1993b: 166]を正しい表象に置き換えることではないのだ。真のねらいは、〈知る〉ということにつきまとう政治性にこそある。

だが、言うまでもなくこの政治性は、狭義のそれとは質的に異なる。サイード自身があらかじめ読者の誤解を予想して断っているように、「オリエンタリズムとは、文化、学問、制度に外側から映し出された単なる政治的な研究主題または研究分野ではない。さらにまた、『オリエント的な』世界を抑圧しようとする『西洋の』なんらかの悪辣な帝国主義的陰謀を表現しているものでもない」[Said, 1991: 12=1993a: 40]。オリエンタリズムという知的「言説」を、「生〔なま〕の政治権力と直接の対応関係」[Said, 1991: 12=1993a: 40]に置いて、両者を二元論的に論じることは、彼の目指すところではない。では、どんな種類の政治性が問題になるのか。

たとえば、オリエンタリストは「『イスラム』といった抽象概念を、あたかも明晰かつ明瞭な意味を持ったもののごとく使用」[Said, 1991: 280=1993b: 180]するが、そのじつ、彼の言う「『イスラム』が、具体的な時間・空間の内部でどこに存在しているのか、皆目わからない」[Said, 1991: 280=1993b: 180]。オリエンタリストにとってイスラムという対象は、「具体的な時間・空間」から切り離された、超時間的・超空間的な記号システムにすぎない。そして、そのシステムが持つ明晰な意味とは、システムの諸成員の日常的・社会的実践よりも論理的に先立って存在する超越的なにかであり、それを知りうるのは、観察対象から二元論的に分離された特権的観察主体だけなのだ。このように、オリエントに関する記述

が「平静で論理的な明晰さを獲得する」[Said, 1991: 283＝1993b: 187]のは、「具体的な時間・空間」や社会性・政治性のような、広い意味での政治的文脈を背景へと押しやる形而上学化によってなのである。

このような形而上学化を批判する以上、「総体としての政治的事実」としての文脈は、オリエントという当該システムの単なる「『環境』や『背景』として」[Giddens, 1979: 83＝1989: 90]ではなく、その「不可欠の部分として」[Giddens, 1979: 83＝1989: 90]扱われねばならない。

だがこれは単に、システムとその文脈との間に、複雑な相互関係があるという主張ではない。システムと文脈との二元論的分離を暗黙の前提にしたままで、いかに緻密に両者の関係を記述しようとも、それはいたずらに二元論的観点を精緻化するだけの話である。これでは、オリエンタリズムの真の問題である〈明晰性そのものに織り込まれた政治性〉は手つかずのままだ。従来、文脈というものが、「内在的な論理整合性」[Said, 1991: 5＝1993a: 26]を備えた超越的・普遍的な意味システムの背景として、「世俗的かつ周縁的・対立的」[Said, 1985＝1993b: 328]なものとして捉えられてきたことそのものが問われなければならないのだ。ここにおいて、文脈というものの根源的政治性の問題が浮かび上がってくる。

だが残念ながら、本書におけるサイードは、この点について必ずしも練り上げられた議論を展開していない。たとえば、学問的知識と広義の政治性の関係について彼は、「結び合わされ、からみあわされ、埋めこまれ、織り込まれている」という比喩的表現以上の説明を与えてはいないし、また、「具体的な時間・空間」が十分に問題として検討されているとは言いがたい。

しかし我々は既に別の場面で、システムとその文脈の関係についての理論を持っている。それは、アンソニー・ギデンズの「構造化の理論」である。以下では、ギデンズ的視点を導入し、それを用いてサイードの議論を理論的側面から検討することにしよう。

3. ギデンズ的視点から見た「知る」ということ
——実践的意識の導入——

ギデンズの「構造化の理論」は基本的に、機能主義と構造主義の批判的継承の上に成り立っている。つまり彼は、社会理論の役割とは、何らかの社会的システムを記述することだと前提した上で、機能主義や構造主義がなぜそれに失敗したのかを問題にする。そして、それらに代わるオルタナティブとして提唱されたのが「構造化の理論」である。本稿で取り上げる『社会理論の最前線』は、もっぱら構造主義的社会理論を批判の対象としているので、以下では、いわゆる構造主義と「構造化の理論」との違いに議論を限定することにしよう。

ギデンズは本書の中で、いろいろと形を変えて構造主義批判を展開しているが、彼の主張の要点は、社会的システムは、それが実践的に作動する文脈から切り離されて、内在的に自己完結するもので

はないという主張にあると思われる。

もとより彼は「ソシュールが強調する、差異をとおして構成される言話の純粋に形式的な性質」[Giddens, 1979: 16＝1989: 18]の発見の重要性を基本的に認める。たしかにソシュールは西洋形而上学批判のための貴重な出発点を我々に与えてくれた。だが、この出発点から始まった構造主義は、首尾一貫した自己完結的なシステムという考え方を導入することによって、「孤立したラングを自己充足的なものにしたてあげ」[Giddens, 1979: 12＝1989: 14]て、ラング自体には含まれない「対象や事象の世界との意味的・指示的な結びつきの流れを塞ぎ止め、ラングのシステムを保護する橋頭堡を築いた」[Giddens, 1979: 16-17＝1989: 19]。つまり、構造主義は「西洋形而上学の伝統的関心」に基づく「幻想としての本質の迫求」[Giddens, 1979:34＝1989: 37]に留まってしまった、とギデンズは批判する。彼が注目するのは、この一見堅固に見えるシステムにも「絶えずひびわれが起きている」[Giddens, 1979: 17＝1989: 19]ことの方である。

この主張は一見すると、きわめて平凡に見える。システムが当の注目の対象であるとすれば、その背景をなす文脈を無視してはいけないこと、システムとその文脈との間の相互作用に配慮すべきことは、いわば理の当然だ。彼の言わんとするのはこれだろうか。

ところがギデンズは、「言語と『言語が用いられる文脈』との関係」[Giddens, 1979: 83＝1989: 90]を常識的な意味で理解しないよう、わざわざ読者に注意を与えているのである。つまり文脈というものを、誰でもそうするように「言語が用いられる『環境』や『背景』として」[Giddens, 1979: 83＝1989: 90]扱ってはいけない。[1] このような常識はそもそも、「言語は原理的に文脈のすべての特徴から分離できる」[Giddens, 1979: 84＝1989: 90]はずだという暗黙の前提に支えられている。彼はこの前提自体を否定する。

文脈とは、内在的に完結した言説システムの外部に、背後環境として存在するのではない。そうではなくて、「相互行為の文脈は、コミュニケーションをとおした出会いである相互行為の不可欠の部分としてある程度形成され組織されている」[Giddens, 1979: 83＝1989: 90]のだ。文脈は、＜外在的＞規定要因であると同時に＜内在的＞部分でもある。このことは結局、文脈から切り離された純粋な言説システムの成立不可能性を意味している。

ソシュールの批判的継承者レヴィ＝ストロース（[Giddens, 1979: 19＝1989: 22]参照）もまた、首尾一貫したシステムの誘惑に屈してしまう。「意識・対・無意識という認識様式にかんする二元論」[Giddens, 1979: 4＝1989: 5]が、その結果である。たしかに彼にとって無意識とは、通常のフロイト主義のそれとは違って、「言語を支配している基本的な構造化原理の源泉」[Giddens, 1979: 20＝1989: 23]として慎重に捉えられてはいる。しかしながら彼は、拘束的な「無意識の精神構造」が「社会制度の背後にある」[Giddens, 1979: 20＝1989: 23]と見なしてしまう。ちょうど、言説の背後にその文脈があると見なすのと同様に。その結果、無意識はラングのシステムと同様、首尾一貫した自己完結的なものとし

て捉えられてしまった。これこそが「レヴィ＝ストロースの構造主義の主要な欠陥の原因」[Giddens, 1979: 24＝1989: 26]である。

この欠陥は、モースの贈与理論に対するレヴィ＝ストロースの批判に典型的に現れている。この構造主義者の考えによれば「モースの理論には『現象学的』な要素が含まれており、それを排除すべきなのだ。交換に参加する者の体験や観念にかかわってわき道にそれるべきではなく、贈与交換を互酬性の『機械的法則』に支配されしかも『統計的時間』から切り離された『構成対象』として取り扱うべきだというのである」[Giddens, 1979: 25＝1989: 28]。レヴィ＝ストロースにとって贈与交換は、それ自体、実践的文脈から切離しうる純粋な形式構造であるべきなのだ。彼から見ればモースは、交換の本質以外の瑣末事に囚われすぎている。

しかしギデンズは、ブルデューを引き合いに出して、レヴィ＝ストロースを批判する。「交換過程をこのように形式構造として取り扱うことは、贈与の性質を解明するどころか、贈与の本質をも捨て去ることである」[Giddens, 1979: 25＝1989: 28]と。なぜならば、贈与の本質とは、交換過程が純粋な形式として内在的に完結しえないことにあるからだ。それでは、なぜ内在的に完結しえないのか。それは、「時間の不可逆性」という実践的文脈が、贈与にとって「不可欠の部分」をなすからである。ところが、レヴィ＝ストロースが主張するような「観察者の全体的理解は、客観的な一連の贈与の不可逆性を、可逆性によって定義される客観構造におきかえてしまっている」[Giddens, 1979: 25＝1989: 28]。

ギデンズはなにも、構造主義的社会理論に時間が導入されてこなかったと言っているのではない。それには既にちゃんと、非連続的な瞬間の集まりから成る、数直線的で可逆的な時間[Giddens, 1979: 55＝1989: 59]参照)が、すなわち通時性が導入されていた。彼が問題にしているのは、その時間が決して、連続性と不可逆性を備えた具体的な時間ではないという点なのだ。いうなれば、具体的な時間の不可逆性[2]が排除され、時間が背景化されることによって初めて、構造主義的社会理論は成立しうるのである。

以上のような「西洋哲学の形而上学的な先入見」[Giddens, 1979: 34＝1989: 38]、「言語理論内在的な観点」[Giddens, 1979: 13＝1989: 16]、「背後にある論理の把握」[Giddens, 1979: 2＝1989: 2]などに由来する従来の社会理論の弱点を乗り越えるためにギデンズが注目するのが、(後期)ウィトゲンシュタインの考え方である。

初期ウィトゲンシュタインがまず明らかにしたのは、言語が純粋形式として内在的に完結しえないということだった。もちろんこのこと自体はさほど意外でもない。重要なのは、このような「『言語のもつ限界』」こそが「言語そのものを可能ならしめている」[Giddens, 1979: 4＝1989: 4]という点だ。ここから、「言語のもつ限界」は「言語によって直接的に表現できない」[Giddens, 1979: 4＝1989: 4]という帰結が生じる。「言語のもつ限界」については原理的に語りえず、ただ「われわれが語ることのできないもの」と名指すほかないのである。結局、初期ウィトゲンシュタインの段階

では、「『われわれが語ることのできないもの』は突然の終局、つまり言語の論理学的解明をしつくしたさいに訪れるぽっかりあいた空白感、として示されている」[Giddens, 1979: 34=1989: 38]。これは、言語を含む「いかなるシステムであろうとも純粋な形式として、つまり完全にそれ自身で定義されたものとして理解することはできない」という一種「ゲーデル」的原理[Giddens, 1979: 16=1989: 18]と言えるだろう。

しかし初期から後期へと移行するにつれて、「語ることのできないもの」すなわち社会的システムの内在的完結不可能性は、単なる空白感としてではなく、もっと積極的なものとして捉えられるようになってゆく。つまりそれは「なさねばならぬもの」[Giddens, 1979: 34=1989: 38, 1979: 4=1989: 5]、実践的なものとして見なされるようになる。ここに至って、「語ることのできないもの」は、「それについて語ることのできない神秘的で形而上学的なもの」ではなく、むしろ「散文的で世俗的なもの」[Giddens, 1979: 34=1989: 38]、「社会生活の実践的に組織されたもの」[Giddens, 1979: 36=1989: 39]として捉えられるようになる。(3)

ギデンズの言う「文脈」[Giddens, 1979: 83=1989: 90]とは、まさにこの意味で「語ることのできないもの」だ。そのもっとも重要な特徴は、「日常の実際の言語使用」[Giddens, 1979: 84=1989: 91]における「実践的」性格にある。ギデンズがこの「実践的」という言葉を用いる典型例は、「パーソナリティーの階層モデル」[Giddens, 1979: 2=1989: 2, 1989: 290]に見出すことができる。次に、このモデルについて見てみよう。

先に述べたように、ギデンズはレヴィ=ストロースの意識／無意識の二元論を批判する。レヴィ=ストロースにとって無意識とは「主体の意識活動の深層に横たわる意味作用のメカニズム」[Giddens, 1979: 20=1989: 23]であり、それについて「人間はなにも知らないのだ」[Giddens, 1979: 20=1989: 23]。そこで、構造主義者たる彼の「仕事の主たる目的は、彼が『無意識の精神構造』とか『精神の無意識的な目的論』とかさまざまによんでいるもの、つまり社会制度の背後にあるものを確認すること」[Giddens, 1979: 20=1989: 23]にあるというわけだ。だが、この種の「構造主義思想は社会再生産に含まれる実践的意識――これは社会制度についての、非言説的ではあるが無意識ではない知識である――と私がよぶものに対処する方法をもちあわせていない」[Giddens, 1979: 24=1989: 27]とギデンズは批判する。

彼が提唱する「パーソナリティーの階層モデル」は、「意識／無意識の両極性を拒否」[Giddens, 1979: 256=1989: 278]した結果、三項から成っている。「言説的意識」、「実践的意識」、「無意識」の三つがそれだ。まず言説的意識とは「意識できて意識にとどまることの可能な意識」[Giddens, 1979: 25=1989: 27]である。これはもっぱら「行為者が言説において表現可能な知識」[Giddens, 1979: 5=1989: 6]（[Giddens, 1979: 73=1989: 78]参照）に関わり、「言説的形態をもつ意識」[Giddens, 1989: 290]だ。

それでは、「言説」とは一体、どのような性質をもつものなのか。

彼によれば「言説」の重要な特徴は、＜純粋な形式として定式化されうる規則を常に背後に想定しうる＞点にある（[Giddens, 1979: 25＝1989: 28] 参照）。しかしながら、純粋な形式として定式化されうるような社会的システムは原理的にありえないというのが、ギデンズの基本的立場である。よって、このような有り得ない想定に立脚しようとする言説的意識が、それ自身の内部に「とどまること」はそもそも不可能なのだ。言説的意識が内在的に完結しえないこと——この不可能性を表現するために、彼は「実践的意識」という項を新たに付け加える。だから、「実践的意識」の導入は、単に項を一つ増やしてモデルを精緻化するということではない。そうではなくて、言説的意識が、他の項から二元論的に分離した独立項ではありえないことを示すためなのである。

それでは、この「実践的意識」はどんな性質をもつのだろうか。既述したように、これは「非言説的」ではあるが、必ずしも非言語的ではない。ポイントは、この意識が「言説によって定式化できない」[Giddens, 1979: 57＝1989: 62]という点にこそある。つまり、言語にだけ話を限定すれば、言説的意識が「言説」に関わるのに対して、実践的意識は「発話」[Giddens, 1979: 25＝1989: 28] に関わっている。彼によれば「発話」の重要な特徴は、＜純粋な形式として定式化されうる規則を背後に想定することなしに、規則に従っている＞点にある [Giddens, 1979: 25＝1989: 28] 参照）。すなわち、「言説においてはいつも規則を念頭におく」のに対して、「発話においてはその規則にしたがっている」[Giddens, 1979: 25＝1989: 28]。この場合、「規則にしたがっている」とは、「規則の内容を明確に定式化」できないにも関わらず「規則を知っ」ているということを意味している [Giddens, 1979: 67＝1989: 72]。

常識的に考えれば、「規則の内容を明確に定式化できること」と「規則を知ること」とは「同一視」[Giddens, 1979: 67＝1989: 72] されても不思議ではない。しかし、ギデンズは両者を区別するよう主張する。「たとえば母国語として英語を習得した子どもは、英語を話せるし英語の用語の規則は知っているが、その規則については必ずしも定式化できない」[Giddens, 1979: 67＝1989: 73]。このことを説明するためには、「行為者のやり方に現れている知識」と、「行為者が語ることができるもの、やり方について語ることのできるもの」[Giddens, 1979: 73＝1989: 78] とが区別されねばならない。

この区別によってはじめて、「規則にしたがうことの実践的特色」[Giddens, 1979: 67＝1989: 73] に光が当てられ、他方で、言説的意識を支える暗黙の想定——我々が規則を知り、それに従っている以上、あらかじめ「明確に定式化された規則が目録のなかに確立されている」[Giddens, 1979: 67＝1989: 72] はずだという想定——が浮かび上がってくる。

「実践的特色」は、単に規則の問題だけに限らず、「日常言語を用いた概念」[Giddens, 1979: 68＝1989: 73]全般にも見出される。通常我々は、日常言語を用いた概念にあたかも「真の定義」がありうるかのように、つまり、これらの概念は原理的には「辞書的な意

味で明確化」可能であるかのように想定しがちだ。たとえ現在の時点で「真の定義」が発見されていなくても、我々の知識の及ばないどこかに「真の定義」があるはずだと暗黙のうちに前提するのである。しかし一旦「実践的特色」に目を向けるようになると、そもそも「これらの概念を辞書的な意味で明確化することはできない」[Giddens, 1979: 68＝1989: 73]ことが分かる。あたかもそれが出来るかのような錯覚に陥るのは、我々が実践的意識を見過ごして、言説的意識と無意識の二元論で意識の問題が論じられると思い込んできたからにすぎない。

言語とは「言説の明瞭さ」[Giddens, 1979: 218＝1989: 240]だけでは尽くしえないものである。とりわけ、「発話行為」の条件であると同時に結果でもある「言語の再生産」「実践の再生産」[Giddens, 1979: 218＝1989: 240]は、言説によっては尽くせない。「日常的なもの」は、言説の明瞭さから常にすりぬけてゆくのである。(4) つまり「日常的なもの」としての言語はもはや、明晰に「世界（物理的あるいは社会的）を記述する手段」[Giddens, 1979: 245＝1989: 268]と見なすことは出来ない。言い換えれば、「言語の構造形式ないし基礎形態と言語が関与する対象世界とのあいだには同型性がある」[Giddens, 1979: 245＝1989: 268]はずだという言説的意識の暗黙の前提は、留保しなくてはならない。

以上見てきたように、ギデンズ理論においては「実践」「文脈」「規則にしたがう」というような「日常的」でわかりやすい言葉がもっとも重要なキーワードとして用いられている。ところがわれわれ読者は往々にして、この種のわかりやすさに対して無防備である。これらの「日常的なもの」のイメージしやすさを真に受けて、彼の主張を「言説の明瞭さ」の枠内で解釈してしまいがちだ。

その最たるものが、本書の中で繰り返し登場する「すべての社会的行為者は相互行為の過程で行うことについて熟知しているという定理」[Giddens, 1979: 215＝1989: 237]である。一見すると、これはあまりに単純すぎる定理のように見える。しかし、「知っている」という言葉のわかりやすさに気をつけねばならない。

「パーソナリティーの階層モデル」にしたがえば、「熟知している」ということは、言説的意識だけではなく、実践的意識にも関わっているはずである。つまり、この定理は「社会のすべての成員はたしかに社会に参加することによって、社会の働きについて多くの知識を（実践的そして言説的に[in both the practical and discursive modes: 引用者注]）もっている」[Giddens, 1979: 250＝1989: 273]という意味なのだ。社会的行為には、行為者自身が知りえず、客観的観察の専門家だけが知りうる「隠された意図」がある、という従来の社会理論の考え方は、実践的に知るということの無視によってのみ可能である。このように、ギデンズによる実践的文脈への注目は、「知る」ということについての原理的な反省を導き出す。

4. サイードにおける実践的意識の問題
――バルフォアの演説をめぐって――

サイードが〈形而上学的認識に対する批判から生まれた近代の経験的認識こそ、深い意味で形而上学的である〉と主張する時、そこには、同様の原理的な反省があるように思われる。この反省の立場に立って考えてみると、オリエンタリストたちがオリエントを知的対象として捉える能力は、彼ら自身が理解していたのとは別の意味で「特権」的だったと言えないだろうか。

このような観点から見て、『オリエンタリズム』の冒頭、第一章第一節が「東洋人を知る」というタイトルであることは示唆的だ。この節は、英国議会の古参議員であり「あまたの対外危機と功業と改革を手がけてきた練達の士」[Said, 1991: 31＝1993a: 79] バルフォアが一九一〇年に行った議会演説の引用から始まる。

「著述ではベルグソンであれ、ヘンデルであれ、有神論であれ、ゴルフであれ、どんな主題をもこなす博識と機知」[Said, 1991: 31＝1993a: 80] を持つこの政治家は、批判者による「『いかなる権利があって、貴君は、貴君が東洋人と呼ぶことに決めた人々に対して、かかる優越的態度をとることができるのか』」[Said, 1991: 31＝1993a: 80] という弁明要求に対して、「私には、優越的態度をとった覚えなどありません」[Said, 1991: 32＝1993a: 81] と昂然たる調子で答えた後、次のように反問する。あなた方批判者には、彼のような立場にある政治家が「対処を迫られている事実そのものをまともに見すえようとする用意があるのか」[Said, 1991: 32＝1993a: 81] と。もちろん彼自身は「まともに見すえよう」としているのだ。なぜそれが可能かといえば、「我々は、他のどの国の文明よりも、エジプト文明についてよく知って」[Said, 1991: 32＝1993a: 81] おり、それについては「はるかに遠い昔のことでも知っており、ことさらの親しみをもっている」[Said, 1991: 32＝1993a: 82] からだ。

サイードは、バルフォアのこの発言の中に「ベーコン流の知と力という二大テーマ」[Said, 1991: 32＝1993a: 82] を見出す。「バルフォアの論理」[Said, 1991: 34＝1993a: 87] にしたがえば、「イギリスはエジプトを知っている」[Said, 1991: 34＝1993a: 87] という「事実」が、エジプト占領を正当化する。ひとつの「文明をその起源から、盛時、衰退に至るまで概観すること――そして、もちろん、概観することが可能だ、ということ」[Said, 1991: 32＝1993a: 82] は、政治的文脈と結び合わされ、からみあわされ、埋めこまれ、織り込まれているのだ。

このような「バルフォアの論理」は、知（エジプトを知ること）と力（エジプトを占領すること）の不当な混同だろうか。たしかにその通りだ。しかしここで論ずるべきは〈狭い意味で政治的な〉混同ではない。彼がイギリスの政治的・経済的利益を重視し、そのためには手段を選ばず、知と力を意図的に混同するのは、さして意外ではない。それはなにもバルフォアに限ったことではない。だがサ

イードが問題にする近代オリエンタリズムとは、「『西洋の』なんらかの悪辣な帝国主義的陰謀を表現しているもの」[Said, 1991: 12=1993a: 40]ではないはずだ。そうではなく、真の問題は「ある意味では、バルフォアは、東洋人になりかわって語っているのだともいえる」[Said, 1991: 34=1993a: 88]という点にこそある。

バルフォアの発言にしたがえば、彼が東洋人の代理として（普遍的・非政治的知の立場に立って）言明することが出来るのは、彼が「東洋人のものの感じ方を知って」おり、「東洋人の歴史を、東洋人がバルフォアのごとき人間に寄せる信頼を、そして東洋人の期待を知っているからである」[Said, 1991: 34=1993a: 88]。クローマー卿が主張するように、「従属的種族〔=subject race:引用者注〕には、自分にとって何が善であるかを知る力がない」[Said, 1991: 37=1993a: 94-95]のであり、「東洋人とは従属的人種なのであるから、彼らを知り、彼らの幸福が奈辺にあるかをおそらく彼ら以上によく承知しているはずの人種によって支配されているのだ」[Said, 1991: 35=1993a: 88]。『オリエンタリズム』のエピグラフとして掲げられているように、「彼らは、自分で自分を代表することができず、だれかに代表してもらわなければならない」。これらの「事実」が「バルフォアの論理」を根底で支えているからこそ、彼は「優越的態度をとった覚えなどありません」と明言することができたのである。

サイードは、バルフォアをはじめとするオリエンタリストたちが「オリエントを知っている」と自認していた点に、正しく議論の焦点を合わせる。「知る」ということの政治性・実践性を暴くこと——これこそオリエンタリズム批判の出発点だ。しかしながら、このようにして始められた批判は、時として、次のような結論へと収斂してしまう。つまり、オリエンタリストたちはオリエントを〈本当には〉知らないのだ、あるいは、彼らの一見公平に見える知的営為の背後には隠された真の意図があるのだ、と。

隠された意図に対する弾劾は、とりわけ「第三章　今日のオリエンタリズム」の「第四節　最新の局面」において頂点に達する。たとえばイギリスのイスラム学者バーナード・ルイスが、その論文「イスラムの革命概念」において、「革命を意味するアラビア語サウラthawra」[Said, 1993b: 391]を語源学的に「ラクダが立ち上がるという観念」に結びつけたことを批判する際にサイードは、「ルイスの動機は明らかに、革命を現在の価値評価から引きずりおろし、これを地面から立ち上がろうとするラクダほどにも高貴でも（美しくも）ないものに変えてしまうことである」[Said, 1991: 315=1993b: 258]と断言する。

もちろん、ルイス自身が自らの隠された意図がそうだと書き記しているわけではない。だがサイードから見れば、「彼の学究的態度がどれほど邪気のないものであろうと、また彼の言葉がどれほどとりすましたものであろうと」[Said, 1991: 316=1993b: 260]、革命を貶めることが「ルイスの言外にこめた意味」[Said, 1991: 316=1993b: 260]であることは明白である。というのも、彼は言葉のニュアンスに対し至極敏感な人間であるから、自分自身の言

葉も同様にさまざまのニュアンスを帯びていることは自覚しているはずだからである」[Said, 1991: 316=1993b: 260]。

サイードが〈ルイスは自分の言った言葉の背後に隠された政治的意図を知っているはずだ〉と言う時、「知る」ということは、言説的意識に関わるのだろうか、それとも実践的意識に関わるのだろうか。サイードが「十九世紀のほとんどすべての作家たちが（それに先立つ時代の作家たちも同様であることは紛れもない事実だが）、帝国の現実について尋常ならず正確に知っていた」[Said, 1991: 14=1993a: 44] と言う時、「正確に知る」とは「言説の明瞭さ」のことなのだろうか。『オリエンタリズム』において一貫して不明瞭なのが、この点である。

なるほど彼の言う通り、「大抵の場合、包括的ヴィジョンをつくりだす一種の代行者〔エージェント〕の役割を果たしているのが、オリエンタリストである」[Said, 1991: 239=1993b: 93] のは間違いない。たとえば、冒頭で取り上げたT・E・ロレンスは文字通り「帝国の代理人」〔エージェント〕[Said, 1991: 240=1993b: 95] だった。しかし、オリエンタリストというagentの背後に、隠された真の意図や、「背景」としての政治性を探す態度は、ギデンズ的視点から見れば、「背後にある論理の把握」への専念という従来の社会理論の難点をそのまま踏襲することにはかならない。(5)

ギデンズ的視点から見れば、オリエンタリズム批判とは、言説的意識に対して別の種類の言説的意識を対抗させることではなく、言説的意識を支えると同時にその中にひびわれを起こさせる実践的意識への注目でなければならない。そうであればこそ、サイード自身が、「私のプロジェクトはひとつの特殊な観念体系を叙述すること〔=describe:引用者注〕であって、その体系を新しい体系におきかえること〔=displace:引用者注〕ではなかった」[Said, 1991: 325=1993b: 280] という言葉を、言い訳としてではなく、ポジティブに言いうるのだ。しかしながら現実には、実践的意識への注目は、圧倒的な言説の波の下に見え隠れするばかりである。それについて語ることは、いわゆる「具体的な時間・空間」について語ることでもあるのだが、紙幅の関係上、その議論は別稿に譲りたい。

5. むすび

神秘的な東洋。西洋の前にたちあらわれるオリエントは常に、「文化的、時間的、地理的な距離感」[Said, 1991: 222=1993b: 55] を保ち、ヴェールに包まれている。オリエンタリストとは、このヴェールの向こうへと奥深く潜入し、「あたかも時間と経験を超越した試金石」[Said, 1991: 231=1993b: 75] のごときオリエントの本質・意味を探す人々である。

彼らの聖杯探究の旅が何を明らかにし、何を隠蔽したか——この問題こそがサイードにとってのテーマだった。そしてそれを知るための鍵は、「なによりも、オリエンタリズムとは言説〔ディスクール〕である」[Said, 1991: 12=1993a: 40] という言明にある。だが、このことばによって彼が言わんとしたこと、これについて彼が

「熟知」していることを捉えるためには、サイード自身の著述の中に、彼の言説的意識だけではなく、実践的意識をも見出さねばならないはずだ。ところが皮肉にも、『オリエンタリズム』が言説として成功すればするほど、その実践性は見失われてきたようにすら思われる。

もしもオリエンタリズム批判が、従来の社会理論の重力圏から脱出し、ラディカルな意味での政治性を目指すのであるならば、オリエンタリズムにおける〈語りえないもの〉について敢えて語りはじめなくてはならないだろう。それは、同時に、ギデンズが提唱する「社会活動を『時間－空間がおりなす営み』として捉えようとする」[Giddens, 1979: 205＝1989: 226] 理論の実り豊かな試みとして『オリエンタリズム』を位置づけることにもなるはずだ。

注

(1) ここではenvironmentやbackgroundという表現が用いられているが、*The Constitution of Society*でも、同様のニュアンスを持つ言葉が使われているように思われる。例えば、「教室という規律的な文脈は、単に学級の中で起こっていることの単なる『背景backdrop』ではない」[Giddens, 1984: 136] という言い方がそうだ。また、構造化の理論の立場から見たヘーガーストランドの時間――地理学の欠点として、時間――空間の構造化を「社会生活の所与の環境given *milieux*」として扱いがちな点を指摘している [Giddens, 1984: 116]。

(2) 彼はこれを「時間性temporality」と呼ぶ [Giddens, 1979: 54＝1989: 58, 1979: 198＝1989: 219] 参照)。この概念はハイデガーからヒントを得たものだが、その点については、Giddens, 1987: 141] を参照。そこではhistoricalではないhistoricalityという概念も問題にされている。

(3) ギデンズは、*The Constitution of Society*の中でフーコーを部分的に批判するが、その場合も、フーコーは「狂気」に神聖性を与えてしまいがちだが、本当はその世俗性にこそ注目すべきだったという主張がなされている [Giddens, 1984: 158]。

(4) *Beyond Left and Right*では、彼の提唱するutopian realismは最早「歴史を理解すればするほど、行為は透明になり、それによって行為の成りゆきをもっと制御出来るようになるという定理」に固執しないと記されている [Giddens, 1994: 250]。

(5) ポストコロニアル理論のアンソロジーである*Colonial Discourse and Post-colonial Theory*の第二部'Theorizing the West'はサイードの『オリエンタリズム』(部分) から始まり、ギデンズの『近代性の諸帰結』(部分) で終わるよう構成されている。

参照文献

Giddens, Anthony 1994, *Beyond Left and Right*, Polity Press.

Giddens, Anthony 1987, *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press.

Giddens, Anthony 1984, *The Constitution of Society*, Polity Press.

Giddens, Anthony 1979, *Central Problems in Social Theory*, Macmillan.

(一九八九、友枝敏雄・今田高俊・森重雄訳『社会理論の最前線』、ハーベスト社)。

姜尚中、一九九三、「社会科学者の植民地認識――植民政策学とオリエンタリズム」、『岩波講座社会科学の方法第Ⅲ巻　日本社会科学の方法』、岩

波書店所収。
Said, Edward W. 1991, *Orientalism,* Penguin Books. (first publishedby Routledge & Kegan Paul Ltd. 1978)（一九九三a、板垣雄三・杉田英明監修　今沢紀子訳『オリエンタリズム　上』、平凡社：一九九三b、板垣雄三・杉田英明監修　今沢紀子訳『オリエンタリズム　下』、平凡社）。
Said, Edward W. "Orientalism reconsidered," in Samih Farsoun (ed.), 1985 *Arab Society, Continuity and Change,* Croom Helm.
Williams Patrick and Laura Chrisman (eds.) 1993, *Colonial Discoursesand Post-colonial Theory,* Harvester Wheatsheaf.
山内昌之、一九九四、「歴史を読む3　T・E・ロレンス『知恵の七柱』」、『UP』一九九四年第三号所収。

"Orientalism" and "Practical Consciousness": Reconsideration of Said's Criticism from the Standpoint of Giddens

Hitoshi TAKENAKA

In the last few years, Said's criticism against "Orientalism" has provoked a great deal of controversy. Some scholars agree with it. Others regard it as no more than a superficial criticism against Western imperialist plots to suppress the Oriental world, because it takes no account of many aspects of "Orientalism."

However, his real aim is to construct epistemological criticisms on a fundamental level; nevertheless, he has not succeeded in it. To understand why, it is useful to reinterpret it from the viewpoint of Giddens' theory. Especially the concept of "practical consciousness" is important. It stimulates us to reflect on the taken-for-granted concept of "knowing." One of the reasons why Said's assertions remain vague is that he has not considered this concept carefully enough. The introduction of Giddens' viewpoint would, therefore, change Said's assertions into genuine epistemological criticisms — the conceptualization of social activity as "a weaving dance through time-space."

Key Words

practical consciousness
Orientalism
time-space
epistemological criticism
knowing