

# 世界のつながり方に関する覚え書き

堀 内 正 樹

## 序章

### 第 1 章 投網的パラダイム

- 第 1 節 グローバリゼーションのとらえ方
- 第 2 節 グローバリゼーションからの脱出
- 第 3 節 デジャ・ビュ
- 第 4 節 寄り道

### 第 2 章 別の種類の世界のつながり方

- 第 1 節 多元一体構造
- 第 2 節 多様性と統一性
- 第 3 節 それでも残る謎

### 終章 世界のつながり方

## 序章

世界がつながっているという表現に違和感がないとすれば、それはこの 20 年ほどのあいだ「国際化やグローバリゼーションが進行している」と飽きるほど言われ続けて、いつのまにかなんとなくそう思い込むようになった結果なのだろう。だが具体的に何がどのようにつながっていて、そこで何が問題になるのかは必ずしも明らかではない。もし以前の世界がばらばらに切り離されて相互に孤立していたのがここ 20 年ほどではじめてつながり始めたのだとすれば、それは人類がいまだかつて経験したことのない大変な事態だということになろう。しかし有史以来、人間はどこでも様々な理由で移動と接触を繰り返し、そのたびに社会も文化も対立と融合、吸収と分離、混淆と変質を経験し、良きにつけ悪しきにつけ、つながり合ってきた事実は否定しようがない。世界はずっとつながり合ってきたのである。

そうだとすれば考えなければならないのが、ここ 20 年ほどの「世界のつながり方」がそれ以前の何百年あるいは何千年の「つながり方」とは性質を異にする新たな現象なのかどうかという点で

ある。それは生起している現象そのものが新規なのかどうかということもさることながら、むしろこの20年を新規だと認識する特殊な思考方法が登場したのではないかという点のほうを検証すべきだと思う。世界認識のあり方が問題を創り出し、また解消させるかもしれないからである。

本稿の構成を提示しておこう。まず第1章では、ここ20年くらいに顕著になったとされる「グローバリゼーション」をキーワードとする世界のつながり方に関する見方を「投網的パラダイム」と名付けて振り返る。次いで第2章では、もっとタイムスパンを長くとった古くて新しい「多様性と統一性」の議論を検討する。終章はこうした二つのタイプの認識方法の限界を踏まえ、世界のつながり方について私が考えている方向性を示したい。

## 第1章 <sup>とあみ</sup>投網的パラダイム

「グローバリゼーション」という言葉には現在ではほとんど誰も違和感を感じないであろう。人、物、情報、資本が国境を越えて大量かつ頻繁に行き交い、その動きが世界全体を覆って一方向に向かっていくという認識である。「単一の力なりシステムなりが地球上の津々浦々までも覆い尽くす」という現象は人類史上いまだかつてなかった現象であり、それがこの20年の特徴だ」というのがグローバリゼーション認識の共通理解だといってよいだろう。もちろんそれが冷戦終結後のアメリカ合衆国による政治・軍事的な世界一極支配を想定しようと、あるいはヘッジファンドやオイルマネー、産軍一体の巨大資本や国際金融機関から始まってマクドナルドやコカコーラに至る経済・金融システムの世界支配を想定しようと、さらには民主主義、人権尊重、環境保護、開発、格差の是正、多様性の尊重といった普遍的価値を標榜するイデオロギーの一方的押しつけを想定しようと、はたまたこれらを推進する道具としての英語至上主義や、コミュニケーションツールとしての携帯電話やインターネットの爆発的普及を想定しようと、それは論者の数だけ説明はあるようにみえる。しかしある程度共通の認識パターンがこうしたグローバリゼーションの議論には見られるのではなかろうか。それは、内容の妥当性はともかく、また現実がそうであるのかも別にして、いずれも「世界をくまなく覆うなにか」を出発点あるいは参照点として思い描いているということであり、これらを「地球全体に網をかける」という意味で「投網的パラダイム」と呼んでみたい。

たしかに人々の移動の目的や行き先、人数、移動距離、頻度の増加や所要時間の短縮、あるいは国境を越えて取引される物とカネと情報の増大といった「量的変化」についてはこの20年ほどに関して確認できるわけで、その点についての議論はほとんど必要ない。しかしそこで世界のつながり方に「質的变化」が生じているのかとなると、問題はそう単純ではない。単純ではないが故に多くの議論がなされ、その中からわかりやすいパラダイムとして投網的な説明方法が流行するようになった。

## 第1節 グローバリゼーションのとらえ方

わかりやすいとはいえ、当然そこにはいくばくかのニュアンスの違いがある。まずグローバリゼーションを「均質化」「標準化」へと向かわせる圧力ととらえ、それに対して「多様性」を対抗軸として打ち出す見方がある。「グローカリゼーション」という用語に代表される考え方がその典型と考えてよいだろう。成蹊大学のその名も「グローバル研究センター」の長を務める上杉富之は同センターが発行した『グローカリゼーションと越境』という本の序論で、「グローカリゼーション」についての大過ない説明を提示している(上杉 2011)。彼は「グローバリゼーション」に「ローカリゼーション」を対置させて、「グローカリゼーションとはグローバリゼーションとローカリゼーションが同時に、しかも相互に影響を及ぼしながら進行する現象ないし過程である」(同 p.10)と定義した上で、地域や地方といった具体的なローカルな場所を重視し、欧米社会という中心と非欧米社会という周縁のあいだの著しく均衡の崩れた状態を対称的なものにしたという目標を掲げている。つまりここで想定されているのは、欧米という中心的な力(権力)が世界、とりわけ非欧米社会という周縁的な部分にその力を一律に及ぼしてゆくプロセスをグローバリゼーションととらえ、しかし非欧米社会もただ漫然と受動的にそのプロセスを受け入れているわけではなく、積極的な対応がそれぞれの場所で取られているということだろう。グローバル化がローカル化を生み出し、また逆にそうしたローカル化がグローバル化への抵抗とならねばならないということである。ともあれ欧米を中心とみなし、非欧米を周縁として、そこに働く権力関係を問題にするという図式はとてもわかりやすく、また一般にも受け入れ可能なものだろうと思う。

しかしことはそう単純ではないことを示し、そうした見方の限界とそこからの脱出口を提示しているのが松田素二である。松田は文化人類学会の機関誌『文化人類学』の巻頭に掲げられた日本文化人類学会賞受賞記念論文のなかで、「普遍主義」と「相対主義」を対置させ、普遍主義的言説(グローバリズム擁護派とってよいだろう)と文化相対主義的言説(ローカリズム擁護派に対応するだろうか)の関係が、かつての帝国主義対反帝国主義といったわかりやすい政治的立場に割り振られるのではなく、現在では、たとえば世界銀行やIMFといったかつては世界帝国主義の抑圧システムとみなされた機関が先住民運動(ローカリズム)を支持したり、逆に先住民運動がグローバルな人権NGOの支援を受けてそのグローバル基準に沿った主張を行ったりするといった事例を挙げて、グローバルとローカルの関係がきわめて複雑で錯綜したものになっていると述べる(松田 2013)。そして松田の指摘で重要なのは、普遍主義にせよ相対主義にせよ、いずれもが「それらを取りまとめる調和的で全体的体系」「意味の体系」に属しているという点である。要するに両者ともひとつの大きな意味体系を背景とした理論的構成物であって、所詮は同根ということになる。松田の論点はいくまでも文化人類学者がグローバリズムやローカリズムにどう対応すべきかということであって、世界がどういう状態にあるのかについて述べているのではない。そして単純化すれば、普遍主義か相対主義かという論争は不毛であり、そこから展望は開けないということになる。そこで松田は人類学者にとっての脱出口として「生活世界」「生活知」といったことを提案す

るのであるが、これについては後で取り上げる。ともかくグローバルもローカルも、言ってみればコインの両面のように一体化していて、そこに迷い込んだら逃れることは至難の業だという主張を確認しておこう。

松田が普遍主義と相対主義をともにひとつの意味の体系に属すものとしてその同質性を指摘し、理論的な袋小路を論じたとすれば、現実の力関係としての袋小路を提示したのがネグリとハートの帝国論である（ネグリ&ハート 2003）。彼らの（というよりネグリの）グローバリゼーション論は徹底したものである。今、とりわけ冷戦終結後に登場したのは、かつての帝国主義を踏み台にしているとはいえ、それとはまったく性質の異なった誰も逃れることのできないような世界秩序としてのグローバルな「帝国」であるという。そこには政治も経済も文化もすべて含み込まれ、一人一人の生そのものが規定されるような秩序であって、被害者がいつの間にか加害者になり、抑圧される者がいつの間にか抑圧する者になり、搾取される者がいつの間にか搾取する者になり、どこにも具体的な中心がなく、ネットワーク状に世界に拡散し、どこにも帝国の領土的境界はない。その秩序は資本主義の行き着いた究極の姿ということにもなるが、「均質化」や「同質化」といったグローバリゼーションの通常のイメージとは異なって、世界中に延々と多様性を生み出し、むしろ多様性を栄養源としてさらに増殖してゆくようなものなのである。つまりつねに多様性を生み出しながら、それらを一つの方向に並べ替えてゆくような秩序ということになる。したがってグローバリゼーションとローカリゼーションの間にはいっさい齟齬がない。同じことなのである。そしてグローバリズムの中心と見られがちなアメリカ合衆国さえも含め、他の諸国家もすべてその秩序の下僕ということであり、諸国家が領土や国民を囲い込む、つまり互いを差異化することによってそれが栄養源になるわけだから、帝国は国家の存在と矛盾しない。むしろ国家を必要とさえする。しかも責任を取るべき支配者や搾取者は具体的には存在しない。分厚い本一冊を費やして説明している帝国論の詳細をここで再現することはできないが、いわば上から下まで同じ入れ子構造のようにして秩序が形成されるという点だけ確認しておこう。ちなみにネグリはこの帝国という絶望的な世界秩序からの脱出口として「マルチチュード」という概念を提出するのだが、それも上記の松田の「生活世界」とともに後で触れる。

ネグリほど徹底してはいないが、こうした入れ子的なしくみの蔓延については、関根康正も差別の構造という文脈で論を展開した（関根 2006）。関根の議論の対象はもっぱら南アジア（インド）に向けられたが、その後関根もグローバリズムの顕在化を1990年代以降と考え、その象徴的存在にネオコンサーバティズム・ネオリベラリズムを据え、それらをオリエンタリズムの発展型とし、グローバリゼーションのマイナスをオリエンタリズム的差別構造の世界中への拡散と徹底化だと考えている（関根 2010）。その要となる論点が入れ子構造である。関根はそれを「三者関係の差別」と呼び、差別者（支配者＝扇動する者）と被差別者（犠牲者）のあいだに差別を再生産してゆく共犯者（扇動される者）を置いた。この第三項としての共犯者の部分が鍵を握っている。その共犯者には、支配者のオリエンタリズム的パラダイムを内在化させたいわば文明化された現地エリートと

いう「強い共犯者」と、それに続いて、強い共犯者になびいておくことで身の安全を確保する「弱い共犯者」が含まれ、上から下まで（カースト的イメージであるが）順繰りに共犯関係が再生産されていって、結果として支配者が去ったあとも差別構造は無傷で生き残るというわけである。この入れ子的しくみに組み込まれない絶対的的被差別者を最底辺に置いているのが関根の図式の特徴で、「二者関係」と呼ぶその底辺のあり方がグローバリズムつまりオリエンタリズムの世界への蔓延からの脱出口だと彼は考えるのであるが、それについても松田やネグリの脱出口とともにあとで取り上げよう。なお、関根の「三者関係」とほぼ同じ図式は、板垣雄三がまだグローバリゼーションという言葉さえほとんど見かけなかった1973年の時点ですでに「n地域論」として提起していることを付言しておく（板垣 1992 pp.12-31. [初出1973]）。

それはともかく、こうした逃げ場を与えないようなグローバリゼーションのもつ性質について、もう一人、小田亮の議論を振り返っておきたい。小田（亮）はグローバリゼーションの持つ均質性の極とそれらがローカルな場で多様性を生み出してゆく極とを結びつけ、それを「一般と特殊の軸」と表現し、一般性であれ特殊性であれ、それらはいずれもが近代国民国家やネオリベラリズム的なイデオロギーに支えられた現代社会に代表されるような「非真正な社会」の特質であると断ずる。「非真正な社会」とは直接に顔を合わせることもないような大勢の人間が、個別に切り離された状態でたとえば国家といった全体に結びつくことを通して一挙につながる社会であるという。そこにおいては、ローカルな場で生み出される多様性つまり特殊性は、全体つまり一般性を前提としてはじめて成り立つのであって、そうでなければ多様性は多様性として認識されることもない。そもそも文字通り特殊なものは比較や評価が不能なものであるから、「一般と特殊の軸」には入ってこないというわけである。そこで小田（亮）はもう一つ別の位相を考え、それを「普遍と単独の軸」と名付け、比較しようがないもの、代替不可能なもの、かけがえのないものをその軸に位置づける。この「普遍と単独の軸」のうち、普遍についてはそれがどのようなものかの説明がほとんどないのでイメージすることが難しいが、単独についてはそれが「非真正な社会」とは別の「真正な社会」を成り立たせるものだとする。そして「真正な社会」では顔の見える直接的で隣接的な人間関係、あるいはそのように想像される関係が主役となるという。そして今日のほとんどの社会はこうした二つの軸を同時に生きる「二重社会」だとする。したがってグローバリゼーションについてなされてきた議論のほとんどが「非真正な社会」つまり「一般と特殊の軸」に関わる議論だったということになろう。

そうすると、グローバリゼーション論でよく指摘される「均質化」と「多様化」の矛盾・対立というのは、矛盾でもなんでもなく、多様化というのは均質化のひとつの形態であり、あるいは個性を剥ぎ取られて均質化に回収されるように条件付けられているともいってよいだろう。小田（亮）のいう「一般性」をグローバル、「特殊性」をローカルと置き換えれば、グローバルとローカルは相互依存の同根現象つまりグローカルということになり、また「一般性」を普遍主義、「特殊性」を相対主義と置き換えれば、松田の議論にぴったり重なってくる。そしてさらに「一般性」をネグ

りの「帝国」に当てはめれば、「帝国」は延々と「多様性」（つまり特殊性）を作り出してそれを栄養源にするという主張とも矛盾しない。さらにここに権力や差別という性格を加えれば、被害者がいつの間にか加害者に、さらにその被害者がまた加害者という入れ子構造が現出し、関根のいう差別者と共犯者からなる差別構造が相手構わず到る処を占有することになる（ただしネグリの帝国においては究極的な加害者はいなくて、全員が加害者かつ被害者になってしまうのだが）。

ともあれ、小田（亮）は「一般性と特殊性の軸」から成る圧倒的な世界とは別に「普遍性と単独性の軸」からなる世界を想定し、それをネオリベラリズム的な体制からの脱出口と考えている。その脱出口もまた松田、関根、ネグリの脱出口と多くの共通点を持つ。次にその点を検討してみよう。

## 第2節 グローバリゼーションからの脱出

前節でみたのはグローバリゼーションについての多くの議論のうちのほんの一部に過ぎないが、おそらく様々な論点のかなりの部分をカバーしている良質な議論なのではないかと思う。そしてネグリを除けば（ネグリは一方向的に引用される）、松田、関根、小田（亮）らは相互に文章を引用し合ったり共同で研究を行ったりする頻度が高いうえ（インターテクスチュアリティ）、近年の日本の文化人類学界のオピニオンリーダー的な存在であるといってもよく、その意味で学問的パラダイムを形成する条件を十分に備えている。したがって彼らの間には、用語や表現は違い、上述したような共通した認識の仕組みを見て取ることができるのである。

そのうち内容的に最も重要な共通部分はすでに述べたとおり、グローバリゼーションとローカリゼーション、あるいは普遍主義と相対主義、一般性と特殊性といった一見すると対立するかに思える事象がじつはまったく同じ一つのプロセスにすぎず、その逃げ場のないプロセスが地球上をくまなく覆っているのが現代の世界だという認識である。

第二の共通点は、1990年代を明白な質的転換点と捉えるネグリとは異なって、この20年ほどの状況をそれ以前の状況からの連続的発展あるいは拡大と捉える視点である。松田の議論は文化相対主義の残滓の議論だから少なくとも20世紀の前半以降、関根の場合はオリエンタリズムと帝国主義の登場だから19世紀、小田（亮）の場合も「非真正な社会」のモデルとして国民国家や「想像の共同体」を想定するのだからやはり19世紀以降が、それぞれのグローバリゼーション論の出発地点ということになろう。そして欧米の政治的、経済的、軍事的、知的エリートたちを陰に陽にグローバリゼーションの発信地ないし中心地と考えている点でも、ネグリとの違いが見受けられる。

さて、ネグリを含めていずれの論者の場合にも、絶望的にみえる投網からの脱出口として提示したものが結果的にきわめて類似したものになっているのは興味深い。松田が示すのは「生活世界」の重要性ということであり、この用語がもともとの発信源である現象学とどのような関係を持つものかははっきりしないが、普遍主義的言説であれ、相対主義的言説であれ、あるいはもっと別の概念であれ、人々はそれらが埋め込まれているもとの文脈つまり「調和的全体」からそれらを切り離

して「言い分」のストックとして身の回りに置き、「なんでもあり」という態度でそれらを便宜的に選択して利用し、しかもそれらをリアリティとして感じ取ってゆくというものである。「ブリコラージュ」とか「戦術」という語が「生活世界」と結びついてくることになろう。この発想からは、逃げ道ないし脱出口というよりも、むしろ支配的なイデオロギーや意味の体系にそうやすやすとは絡め取られないぞ、という抵抗の姿勢を読み取ってもよい。

関根が提示する脱出口は、グローバルな差別システムである「三者関係」に対抗する「二者関係」というアイデアである。二者関係というのは権力（差別）システムの最底辺の境界地帯におかれているため、三者関係のように部分的・間接的に成り立つ関係と違って、権力の介入を背景とせず成り立つ直接的な人間関係であり、いわば全人的な対面状況によって成立する関係であって、三者関係のように他者をよその場所に設定して済ますのではなく、他者と直接向き合う場所ということになる。その場所に蓄積されてきた知を「生活知」と呼び、扇動され、共犯者となった人々の内にもある知とされ、それゆえに共犯者の自覚と覚醒に関根は呼びかけるのである。そして「生活知」は雑種性や複数性によって特徴付けられ、支配的イデオロギーに回収されてしまうような内閉性から免れ、開かれたつながり（おそらくそれが関根の言う「地続き」ということだと思う）の可能性を提供する。

ここまでだけを見ても、松田の「生活世界」と関根の「二者関係」はほとんど重なり合い、その特徴の説明を入れ替えて当てはめてもほとんど齟齬はないだろう。そのことは小田（亮）の提示する脱出口を見るとますますその感が強まる。小田（亮）はすでに見たように、「一般と特殊の軸」が支配する「非真正な社会」からの脱出口として「普遍と単独の軸」によって成り立つ「真正な社会」の重要性を提起する。このうち「普遍」についてはわかりにくい、「単独」のほうはわかりやすい。それは隣接性や対面性によって特徴付けられ、他との比較や代替え（入れ替え）がきかないという意味であり、比較的小規模な社会をイメージしているようである。そこでは個々人は属性や役割ではなく、全体として大づかみに相互が対面することになるというから、関根のいう「二者関係」とほとんど同じといってよいだろう。そして松田のいう「生活世界」ともほとんど齟齬は見いだせない。

さらにいうと、関根の「二者関係」は彼が研究対象としてきたインドの絶対的被差別者である「不可触民」のように限られた人々にだけでなく、共犯の候補者たる民衆の中にも見いだせると述べて、二者関係の適用範囲を拡大させているのと同じように、小田（亮）もまた「真正な社会」は「非真正な社会」と別の場所にあるのではなく、ほとんどの人々はふたつを同時に生きるような二重社会にいるのだというとき、関根のスタンスと小田（亮）のスタンスのあいだに違いはほとんど見られない。

ではネグリはどのような脱出口を考えているのだろうか。「マルチチュード」と名付けられたものが帝国（＝グローバリゼーション）からの脱出口あるいは抵抗の方法であり、「マルチチュード」とは多なるものである。マルチチュードは、単一の同一性には決して縮減できない無数の内的差異

から成る。その差異は異なる文化・人種・民族性・ジェンダー、性的志向性、異なる労働形態、異なる生活様式、異なる世界観、異なる欲望など多岐にわたる。マルチチュードとは、これらすべての特異な差異から成る多数多様性に他ならない（ネグリ&ハート 2005 [上]、pp.19-20）というわけで、その主眼はもっぱら「マルチチュードは協同的な社会的相互作用のなかで創られる」（同 2005 [下]、p.66）とあるように、個人の生み出す特性ではなく、人と人のあいだの開かれた結びつきの様態に置かれている。これは帝国が無中心のネットワークである以上、抵抗もまた無中心の拡大的ネットワークであらねばならないという発想の帰結であるから、上記の松田・関根・小田（亮）らと若干趣を異にするようにも思えるが、それは単に見かけ上のことで、ネグリのマルクス主義者という前歴を差し引けば、「単一の同一性には縮減できない」という点で共通し、また「生活世界」「生活知」「単独性」「なんでもあり」といったキーワードはほとんどそのまま共通に適用できるように思う。

### 第3節 デジャ・ビュ

さて、ではなぜこうも脱出口のあり方が似通ってくるのかを考えてみよう。答えは簡単で、「敵」が同一だからである。世界を覆い尽くす権力なりシステムなりを「敵」とみなせば、それへの抵抗や逃げ道としては「そうではないもの」を準備するしかない。敵の正体が同一性、均質性、普遍性、一般性、分類、分割、差別、抑圧等々であるとするれば、「そうではないもの」はその対語を当てればよいわけだが、そしてたしかにそうした対語が随所に登場するものの、そのじつ「イエス」とはもちろんのこと、「ノー」と言ってしまうてもまた敵の土俵に乗ってしまうことになるのだから、イエスでもなくノーでもないという「非決定」（関根 2006 p.307）としか表現できないものが提出されることになる。それはいわく言い難いもの、しっかりした形を取らないもの、曖昧で柔軟で自由に捉え所がなく、直接的で、ときに無口で、しかも圧倒的な存在感を示すものとして提起されるしかない。前節で見た脱出口がみなそのような類似した表現で示されるのは、敵が同一だからである。さもなくば、地球上の個々の場所で展開される人々の生活がそれぞれに単独性や一回性や直接性によって成り立つとされる以上、すべて質的に異なっているはずであり、それらが同じような表現で示されるはずがない。一般的ではない事象を一般的な言葉で表現するしかないことの矛盾がここに現れているといえよう。一般的な言葉でなければ敵に打撃を与えることができないのである。もし敵（グローバリゼーション）がいなければ、こうした脱出口が不要になるのは言わずもがなであり、したがって当然矛盾も抱え込まなくて済む。

そうすると、この段階で「どこかで見たことのある風景」（＝デジャ・ビュ）に出くわす。思いあたるとすれば、実験民族誌である。関根は実験民族誌を「中途半端な解決策（民族誌記述の内部で対象に『発話のポジション』を与え著者性を削減していくような対応）では矛盾が解消せず、結局書くことにおける強迫性が増し困難になっていく（書けなくなっていく）という隘路に追い込まれる。……そういう出口なしの方向に行ってしまうのは基本的なところで問題の問い方がどこかお



かしいからである」(関根 2006 p.284)と述べて切り捨て、また実験民族誌の生んだ副産物の一つに過ぎない『ライティング・カルチャー』という本に対して松田は「一部の歪んだ内省と自省の先には、現実との接点を拒絶した、たんなる虚無と自己満足的な言葉遊びの世界しか残らなかった」(松田 2013 p.8)と、これもまた批判するのであるが、そしてたしかに問題を表現や文章、テキストに矮小化すれば(『ライティング・カルチャー』の評価に関しては私も松田に賛成する)その通りなのであるが、ラビノーのような出来損ないの作品を除けば、『ライティング・カルチャー』の母胎となった実験民族誌の多くが抱えた根本的な問題意識は、自分たちが属す巨大な知の体系がいかに脆く、また胡散臭いものであるかを自覚した上で、目の前のふつうの人々の圧倒的な存在感を如何にして理解することができるか、そして表現できるかという、身に迫った切実な問いだったはずである。その状況は実験民族誌の多くを担ったギアーツ門下のシカゴ学派の若者たちだけには限られなかった。1950年代末から1960年代にフィールドワークを経験した若者たちは、多かれ少なかれ帝国主義や植民地主義への不信感と嫌悪感を肌で感じていたはずである。その中からたとえば悲惨なアルジェリア独立戦争を目撃したブルデューは、ハビトゥスとかプラチックなどといったほとんど具体的内容の伴わない苦肉の表現でベルベル人の生き方を理解せざるを得なかったし、サイードは彼自身をも翻弄する絶望的なパレスチナの政治状況の中からオリエンタリズムの正体を暴こうと正面攻撃を敢行したのではなかったか。

もっとも、サイードを除いて、実験民族誌もブルデューも、また同時期の産物であるゲルナーの作品も、対象となった地元ではその後ほとんど誰の記憶にも残らなかったというのは、関根がオリエンタリズム批判の議論をしてその「発信源が、当の植民地主義を歴史的に実践した西洋の学界という『場』であるという事実……に引っかかりを覚える」(関根 2006 p.255)と述べるときの感性の鋭さにつながる。しかしそれは現代のグローバリゼーション批判の議論の展開状況にも当てはまってくることなのである。つまり、もしグローバリゼーションが本当にグローバルならば、なぜ批判の議論の発信地が欧米に集中するのだろうか。あるいはなぜ日本の研究者が欧米の議論を多く参照するのだろうか。かつての帝国主義・植民地主義への抵抗や批判のように、世界のありとあらゆるところから議論が発出されてきてしかるべきだろう。

それはともかくとして、グローバリズムからの脱出の試みがなぜ40年以上も前の実験民族誌の時代状況の再現に見えるのか。それは「グローバリゼーション」が「オリエンタリズム」と同様に巨大な言説のかたまりであり、それに基づいて政治的、経済的、軍事的、イデオロギー的な力が発動されるからである。つまり「世界はこうなっていると見れば都合がよい」「だからこう行動する」という解釈と方針である。したがって、実際に世界がそのようなになっていると受け取ってはならない。「グローバリゼーション」は納得しやすく、また理解しやすいために世間に流通する。またそれを受け入れるのに大した労力も感性も必要としないため、きわめて鈍感に同調してゆける。オリエンタリズムが多くの批判を受け続けているにもかかわらず、いまだに確固たる機能を世の中で発揮しているように、「グローバリゼーション」もまた同じように機能を発揮していると考えてよい

だろう。

「グローバリゼーション」を現実の姿ではなく言説のかたまりだととらえる認識は、湖中真哉も次のように明快に論じているので、その点には賛意を表したいと思う。「……グローバリゼーション研究とは、実際の現象そのものではなく、むしろ人間の意識の産物であり、ひとつの巨大な地球大の言説として再検討されるべきではないか。……人類学は、そのような言説を真に受けてそこから出発するのではなく、むしろ、そうした言説とはいったん距離を置いた場所から出発し、少なくとも、そうした言説の磁場には絡め取られない地平をめざすべきではないか」（湖中 2010 p.50）。とはいえ、湖中は「グローバリゼーションという概念を疑いつつも、グローバリゼーションと呼び得る現象自体は存在するという立場から立論する」（同 p.51）と述べて歯切れの悪さを残した。それは現象自体が存在するのではなく、オリエンタリズムの場合と同じように、そうした見取り図に基づいた政治的・経済的・軍事的・文化的行動がとられる、つまり「概念の実体化」が行われていると認識すべきだろう。

ともかくこのように考えると、グローバリゼーションとオリエンタリズムの相似性が成立し、このデジャ・ビュはじつはデジャ・ビュだったのではなく、実際に過去にしっかりと足場を得たことになる。同じような風景を見ていたのである。そうすると何が問題になるのだろうか。まずは前節で示したようなグローバリゼーションからの「脱出口」は、実験民族誌が積み残して今日まで放置されたままになっている多くの未完の宿題を片付けなくてはならないことになる。それはたとえば、「生活世界」や「生活知」「二者関係」「単独性」などに具体的にどうやって近づけるのか、どうやってそれらを具体的に認知できるのかといった基本的な問題からはじまり、そもそも形もなく常に動き続けるノエシスをどうやってノエマに回収するかというおなじみの記述の問題、つまりどうやってそれらを具体的に表現できるのかという難問も待ち構えている。そしてさらに、仮にこれらの問題群をすべてクリアーしたとしても、その成果が当の人々にとってどれほど意義のあることなのかというもっとも基本的な問題にも対応しなくてはならない。

かつて実験民族誌は二正面作戦をとった。一方には人々の生活というとらえどころのない対象を目に見えるようにするという技術的には無謀とも思える目標を置き、他方では自分たちを形作ってきた巨大な知の体系を揺り動かし、突き崩し、無効化するという目標を置いたのである。民族誌がそのふたつを同時に遂行するための手段となった。そこにこそ実験民族誌の隘路があったのである。つまり「人々の生活」という正の目標と「知の体系」という負の目標はセットとなって設定され、あるいはもっと正確に言うと「人々の生活」は「知の体系」を攻撃するための武器として考案されたがために、本来ならば最優先されるべき当の人々の記憶には残らず、ほとんどなんのインパクトも生み出すことはなかった。人々と「知の体系」は無縁だったからである。

そして実験民族誌の意図は攻撃対象だった「知の体系」のなかの良心的で感受性に優れた一部の後続研究者たちには認知されたが、そのときすでに「人々の生活」がそこ登場する余地はなく、もっぱら表象や記述の胡散臭さという問題に矮小化されてしまった。記述の問題は実験民族誌にとって

は数ある問題群の一部に過ぎなかったはずである。それもかなり副次的な問題に過ぎなかった。してみるとこの矮小化された受け取り方は実験民族誌の責任というよりは、むしろ1980年代末から1990年代にかけて、「知の体系」自体が力や暴力という実体面に蓋をして、もっぱら表象へと関心を転移させようとしていたからだと考える方が理にかなっている。湾岸戦争に始まるとてつもない理不尽な暴力行為が暴力としてではなく情報としてモニターの中に転移させられ、経済的搾取は現金のやりとりではなくコンピューター上の数値に置き換えられる。こうやって知から現実性が剥ぎ取られて表象へと矮小化されるのと、グローバリゼーションという言葉が流行し始めるのが時期的に重なるのは偶然ではないだろう。少数の経済指標によって国家を序列化したり、収益額で世界の企業ランキングが作られたり、アメリカとイギリス以外の大学はベストテンに登場しないなんとも不思議な「世界大学ランキング」がもてはやされたり、「コミュニケーション能力」なるものがTOEICの点数で示されるといった笑話でしかないようなことが「グローバル・スタンダード」というおそろしく貧困で無知な表象のもとに真顔で語られるようになった時代の出来事である。

松田や関根が『ライティング・カルチャー』およびその母胎となった実験民族誌を単なる自省と自己満足だと嘆くとすれば、それはむしろ『ライティング・カルチャー』程度のものしか受容できなかった「知の体系」の薄っぺらさか、あるいは現実感を伴った批判や攻撃を「負け犬の遠吠え」として単なる表象へと移し替えて済まそうとするより巨大な知の「帝国」のしたたかで野蛮で貧困な仕組みをこそ嘆くべきだろう。支配的イデオロギーに対峙したときに「そうじゃないんだ」「そんなふうには言えないんだ」(関根 2006 p.307)という思いにとどまっていたのでは、せっかく用意したグローバリゼーションからの脱出口が実験民族誌と同じ道を辿る可能性は大いにある。私自身、同時代人として、松田や関根の長年の実体験から絞り出したような主張には大いに共感を覚えている。しかしそれを活かすためには問題の立て方を変えなくてはならないだろう。投網的パラダイムに引きずられてはそれは叶わない。投網とは別のかたちの世界の、あるいは人の、社会の、文化のつながり方を示すことが新たな方途になるような気がする。

#### 第4節 寄り道

次章では投網的パラダイムとは根本的に視点の異なる「別の種類の世界のつながり方」について考えるが、その前に警鐘と反省の意味を込めて少し寄り道をしておきたい。それは往々にして陥りがちな科学用語の借用の問題に関係する。

まず例として引き合いに出すのは、先述の湖中真哉がグローバリゼーションの相対化を宣言した直後に彼とその仲間が代案として提出した「オートポイエーシス・システム」という借用語である(湖中 2010 pp.53-54)。これはグローバリゼーションに包摂されない人間関係のあり方を理論化して示すために生物体、特に神経系統の理論モデルを借りてきたということで、竹沢尚一郎が湖中論文へのコメントとして適切に批判しているので詳細を繰り返す必要はないが(竹沢 2010 pp.139-140)、自然科学用語からの安易な借用が誤った余分なイメージを作り出す例と

なっている。

こうした特殊例は別として、世界のつながり方を考えるときにより深刻な問題を引き起こすのが、すでに一般化している「ネットワーク」という重要な用語である。一般化しているがゆえにさまざまな場所でさまざまな人がさまざまな使い方をしているが、こと人文・社会科学でこの語を用いるときには細心の注意を要する。たとえば先に触れた小田（亮）は、グローバリゼーションからの脱出口となる「真正な社会」における人々のつながり方を示すときに「平等主義的ネットワーク」という語をネットワーク科学から借用している（小田（亮） 2008 pp.307-308）。この語は、非真正な社会（つまりグローバリゼーション）における人々のつながり方を「貴族主義的ネットワーク」と呼んで、それに対置させたもので、科学評論家のブキャナンの著書（ブキャナン 2005）から借用した用語である。「平等主義的ネットワーク」とは、ノード（点）同士を結ぶエッジ（線、リンク）の本数が多くて濃密なまとまりを成すような塊（クラスター）があって、それらの塊のあいだをわずかな数のエッジで結ぶことによって全体が「スモールワールド」つまりほんの数段階ですべてのノードが結びつくような状態になることを示す。対する「貴族主義的ネットワーク」は、大多数のノードが少数のエッジしか持たないのに（つまりほぼ孤立状態であるのに）、一部のノードが膨大な数のエッジを持つことによって「スモールワールド」が成立することを示す。小田（亮）のいわんとするところは、現代世界がスモールワールドになっているとしても、その結びつき方には2種類あって、いわゆるグローバリゼーションはたとえばGoogleのような巨大なハブに介在されるウェブページのリンクの態様から導き出された「貴族主義的ネットワーク」のようなもので、対する「平等主義的ネットワーク」は濃密な関係からなる親族集団が他の集団とのあいだで女性を交換する、つまり外部リンクを張ることによって大規模な人口をもつ社会が「スモールワールド」として成立する、というものである。そして前者が「非真正な社会」、後者が「真正な社会」とイメージされる。

一見すると魅力的な説明だが、よく考えると不都合がある。それを指摘するにあたって、「ネットワーク」をはじめとする科学用語の人文・社会科学への導入について、小田淳一が情報学の立場からその陥穽を指摘している（小田（淳） 2011）、簡単に振り返ってみたい。これは小田（亮）個人を批判するためではなく、「ネットワーク」という語を社会関係の重要なキーワードとして用いる場合には一般的に心しておかねばならないことと思うからである。

小田（淳）はまず科学用語を人文学が借用する場合、その「隠喩度」を問題にする。隠喩度が低い場合にはその借用には問題がないが、隠喩度が高い場合には避けたほうがよいと勧告している。隠喩度が低い（隠喩度ゼロ）というのはその用語がすでに「デッド・メタファー（死喩）」（=日常表現において反復して用いられているうちに、隠喩としてのオリジナルな価値を失ったもので、もともと意図されていた隠喩としての意味を知らなくても理解されるものであり、意味がシフトしている。たとえば机の脚）となっているか、あるいは逆になんらかのデータを作成して具体的に（たとえば紙の上に鉛筆で）ツールに付与することができる場合を指す。それに対して隠喩度が高い場

合というのは、小田(淳)が紹介した「ソーカル事件」に象徴的に現れている。この事件というのは、ニューヨーク大学教授で物理学者のアラン・ソーカルが1994年に、ポストモダンの哲学者や社会学者たちによる自然科学用語のでたらめな使用を批判するために、彼らの引用を数学や理論物理学の概念にいいかげんに結びつけたいかさま論文を作成してカルチュラルスタディーズ系の「Social Text」誌に投稿してみたが採用されてしまったというのである。そこでソーカルが批判したかったのは「思想家が数学や物理学の用語を、その意味を理解しないまま遊戯に興じるように使用していること」「用語の本当の意味をろくに気にせず、科学的な、あるいは疑似科学的な用語を使ってみせること」「人文科学の曖昧な言説に数学的な装いを混入し、科学的な雰囲気を出し出す絶望的な努力」であるという。

では「ネットワーク」という用語の場合にはどうなのか。小田(淳)は「ネットワーク」という語を「個のあいだに認められる関係の総体」と広く定義した上で、すべてのネットワークはなんらかの方法で点と線によって表されなければならないから、そうした可視化(すくなくとも紙と鉛筆で描くこと)ができなければ、それは隠喩でしかないという。

そこで小田(亮)の場合に戻ってみよう。彼が引用した「平等主義的ネットワーク」をデッド・メタファーとみなすのはどう考えても無理である。とすれば彼は、「真正な社会」と考える社会における社会関係を点と線で描いてみて、あるいはそれに相当するデータ化を行って、その分析結果の数学的定義を導き出し、それがブキャナンとの与える「平等主義的ネットワーク」の数学的定義と一致することを証明しなければならない。

まずノード(点)を先に紙の上に落とすことを想定してみよう。社会を構成する最小単位を個人とするのは近代の西欧思想が生み出した考え方で、個人とはなにか、あるいは社会の最小構成単位はなにかという問題は人類学では未解決の難題であることを考えると、無造作に個人をノードとすることはできないし、親族集団や社会的カテゴリーをそれに置き換えてもまったく問題は変わらない。自動的にその中身を確定することができないのである。そこで点ではなく線を先に描くという方法も考えられる。たとえば構造主義的発想を支える音韻分析のように、構成単位自体の性格は問わず、それらのあいだの「関係」の形態こそが重要なのだと考えることもできる。そもそもネットワークという発想がそうした単位間の関係性を重視しているのだからそれはそれでよいだろう。しかし音素間の「弁別特性」を析出しなければ音韻体系も音素も導き出せないわけだから、線を先に描くときにはその線の特性的内容なり種類なりを明示する必要がある。つまり属性の同定である。それをしなければ点のあいだの関係性の有無自体を確認できない。ところが小田(亮)は「真正な社会」の特徴として、「一人ひとりの人柄や行動はけっして、階級や職業や世代といった比較可能で代替え可能な属性や属性の束……に還元できず」「真正な社会においてのみ、属性や役割に還元できない、比較不可能で代替え不可能な人柄を『全体的に、大づかみに』把握できる」(小田(亮) 2008 pp.299-300)と述べるわけだから、線を描くための前提である属性の同定自体を放棄していることになる。さらに百歩譲って「体系は関係性の積み重ねではなく、全体として一挙に与

えられる」といわれたなら、それは証明不可能なものとしてかつて構造主義に向けられた「神秘主義」という批判をここでも受けなくてはならないだろう。思想としてそういう考えがあってもよいが、それは少なくともネットワークといった実証的な発想とは無縁であるから、「真正な社会」の特徴が「平等主義的ネットワーク」だというのは、度数の高い避けるべき「隠喩」ということになる。

こうした問題を棚上げしたとしても、さらに時間の問題がある。時間の経過とともにノードとノードのあいだに張られたリンクはつながったり切れたりするだろうから、仮に「平等主義的ネットワーク」の図が作成できたとしても、そのネットワークは時間の経過とともに形を変えることになろう。実際、ブキャナン自身も「貴族主義的ネットワーク」が成長して「平等主義的ネットワーク」に変わる可能性を示している（ブキャナン 2005 p.197）。そうするといま「貴族主義的ネットワーク」をA、「平等主義的ネットワーク」をBと略記すれば、小田（亮）は現代世界はAとBという異なるものが重なっている二重社会だというわけなので、AはそのうちBに変わるかもしれないということになると、なにを言っているのかさっぱりわからなくなる。「ネットワーク」という科学用語の安易な借用が、先に挙げた湖中の「オートポイエーシス」と同じように、自分の意図とは異なる論理的帰結をもたらしているとは言えまいか。

## 第2章 別の種類の世界のつながり方

さて、前章で検討した投網的パラダイムとは違う「世界のつながり方」を考えることはできないだろうか。初心に戻ってみよう。グローバリゼーションという発想の出発点は、人や物やカネや情報が国や地域などの境界を超えて広く行き来するという現象だった。そうした現象は冒頭でも触れたように最近に限ったことでは決してなく、何百年、あるいは何千年にもわたって人類が移動しながらおこなってきたふつうのことである。言葉も信仰も生業も習慣も異なるさまざまな人々が相互に接触し合い、融合や分裂を繰り返してきた。そうした出来事があちらこちらで個別に生起するのではなく、相互に関連しあってなんらかの共通性なり連続性なりを広い地理的範囲にわたって作り上げるような例があれば、それは「地球上くまなく」というわけにはゆかなくとも、グローバリゼーションという特異な観念から離れて、異なる人々のあいだの広範なつながり方についての別の発想を育むための重要なヒントになるだろう。長い時間をかけて形成されてきた中華世界とイスラム世界がその例を提供してくれている。

### 第1節 多元一体構造

多くの異なる人々が移動と接触を繰り返しながら長い時間をかけてつながりを作り上げてきた場所として中国がある。しかし中国は、漢族を中心に一元的に統一されてきたというイメージが強い。そのイメージを払拭してくれたのは費孝通の「中華民族の多元一体構造」（費 2008）という論文

である。費は中華人民共和国建国当初にはまだ中国に一体いくつの民族があり、どのような名称で、人口はどのくらいかといった基本的なことさえもわからなかった時期から約30年間にわたって「民族識別工作」を主導し、現在国家によって公式に承認されている56民族の「識別」を達成した中心人物である。彼は長年の民族調査に基づいて、中国における「中華民族」のあり方を「多元的」でありながらかつ「一体化」していると述べたわけであるが、この一見すると矛盾とも思える表現はなにを意味するのだろうか。

費が「多元一体構造」の起源とみなした状況を見ればそのイメージがつかめるのではないかと思う。新石器時代に、黄河及び長江の中下流域の各地には人々が分散居住してそれぞれ独自の文化を創っていたのが(=多元)、移動による接触と競争を通じてそれぞれの族団が元来の個性を失うことなく自己より優れた文化を吸収し合っていた(=一体)。これが「多元一体構造」のオリジナル・イメージといってよい。つまり各族団は他文化を吸収することによって変質はするけれども、独自性は失わずに互いにつながりを持ち始める。そのつながりを「一体」というとき、それは個性が失われてどれかひとつの族団に同質化(同化・吸収)されることは意味しないし、また各族団が溶融・消滅して新たな性質の包括的な文化が登場するわけでもない。思うに、「一体」というのは多くの「元」(つまり族団なり民族なりといった実体)が相互に異質性・他者性を認識して交渉できる「場」と考えればよいのではないか。「場」の獲得が「一体性」の獲得だと言ってよいと思う。その「場」がさらに他の「場」と遭遇すればそのときから「場」はワンランク上のレベル(層)において新たな元すなわち民族実体となる。こうしたプロセスがその後の歴史的な紆余曲折を経て拡大を重ね、今日の姿に至ったのだと理解したい。

ところで費は漢族を含む56の「民族」はみな平等で、その上位の層を成す「中華民族」はもはや漢族ではなく、高いレベルのアイデンティティを持つ「民族」なのだと述べ、そしてまた56の「民族」はよく見るとその内部にまたさらに下位の「民族」を含み込み、したがって「中華民族の統一体の内部には、多層的な多元構造が存在すると言える」(同 p.55)と述べるが、同じ「民族」という語をさまざまな「層」に当てるのは妥当ではあるまい。費自身も「民族」という語が異なった「層」に使われるために混乱を招くと言っている。そして「中華民族は中国の境域内の56の民族を包括する民族実体であり、決して56の民族を合わせた総称ではない」(同 p.325)というのは、上位層と下位層はその性格が違うということの意味しているはずである。ちなみに最上位層の「中華民族」が民族としてのアイデンティティを獲得したのはこの百年あまりの西欧列強との対峙を通してであると費は明確に述べるわけだから、それ以前は「場」でしかなかった民族が名を獲得して一つの「元」になったということに他ならない。

ではそもそもある層において、どのようにして民族は他の民族と「一体化」することができるのだろうか。その鍵は人の移動ということにある。中国、特にその圧倒的多数を占める漢族は農耕民族といわれているが、農民も耕す土地を求めて移動する。大方の予想に反して、中華民族が移動する人々であるということが費の立論の前提になっている。人が移動すれば、そこに二つの重要な現

象が生ずる。一つは居住の問題である。つまり、同じ民族に属する人々が別々の土地に分散居住するという事態が生ずるわけである。いくらかの人々は別の民族の土地に住み、逆に別の民族の人々のいくらかもこちらの民族の土地に住み着く。そのようにして民族の分布と居住地の分布のあいだにズレが生じ、多民族入り交じったいわばモザイク模様の居住形態が生み出される。それを「大雑居」と費は呼ぶ。これと並んで二つ目の問題に通婚がある。移動先で婚姻が行われれば、「血」の交雑が生ずる。費は中国で「純血」民族などはないと断言している。そうすると「血」の分布つまり親族の分布にもまたズレが生ずることになる。言語についても、あるいは費は回族のイスラム以外はほとんど触れていないが宗教についても同じことがいえよう。こうしたいくつものレベルのズレが民族と民族のあいだに接触や交渉の舞台を準備すると考えてよいだろう。そうやって相互依存や相互浸透ということが諸民族のあいだで進行することになり、それをもって費は「多元一体」と呼ぶのである。そしてこの多元から一体へというプロセスは中国に限らず、およそ民族という共同体が形成される普遍的プロセスに近いのではないかと彼は考えている。

そこで費が中国独自の特質と考えるのが漢族の存在である。彼は中原の一隅から始まった「多元一体構造」の拡大に途中から大いに与った立役者として、「漢族」という今日では人口の圧倒的多数を占めるに至った巨大な民族に特別な役割を担わせ、「漢族」が凝集力を持った核心として多元一体構造の雪だるま式の拡大を推し進める重要なはたらきをしたとする。それは「漢族」そのものも決して一枚岩的な同質集団ではなく、その中身を見れば来歴の雑多な人々が集まったそれ自体がひとつの「多元一体構造」を成していることからわかる。漢族は次々と異民族を受け入れることによってみずからつねに異民族化し、また他方漢族が異民族の土地に住み着いて点と線によるネットワークを築き上げ、それによって異民族の漢化を促したのだという。文字（漢字）もそのとき当然諸民族を橋渡しする重要な手段となった。

一体化はそのようにして進行したのであるが、そのプロセスは流動性によって彩られている。「民族は、決して長期に渡って安定した人々の共同体ではなく、歴史の過程において常に変動しうる民族実体である」（同 p.54）と述べるように、多元の中身は固定したものではなく、いつでも融合・分裂・消滅・変質の可能性を伴っていた。それは「民族」がきっちりした境界をもった集団ではないということを意味する。民族識別にあたって人々が自分の属する「民族」を自己申告する際に、一度申告した後で別の「民族」に申告を変更するとか、あるいはどの「民族」に属するかを決められない人々が数十万人もいるといった事実がそれを裏書きしている。そうしたあやふやさの原因は単に歴史的変遷のみに帰せられるのではなく、先に述べたような人間の移動が引き起こす居住や婚姻、言語、宗教といったさまざまなレベルの分布マップのあいだのズレに起因するのではないだろうか。そうしたズレが当たり前の常態としてあって、かつまたそれが「多元一体構造」の成立条件だと考えれば、費が指摘するように、ある民族が文化内容も居住地（土地）も「血統」もすべてひとかたまりに所有して国家を作るなどという近代国民国家の構想が現実離れた夢想でしかないことは明らかである。



こうした曖昧さや流動性といった性格を「民族」がもっているにもかかわらず、費が「民族」の実体性にこだわる根拠は何なのだろうか。それはおそらく吉岡政徳がオセアニア地域を念頭に提案した「家族的類似」ないし「多配列分類」という考え方で説明できる部分があるかもしれない(吉岡 2005 pp.95-99)。吉岡のいう「多配列分類」というのは、ある集団(ないしカテゴリー、クラス)が、成員全員に共通する要素を欠いても、典型モデルに近い要素をいくらかずつでもそれぞれが持てば成立するというもので、この多配列分類に支えられて出来上がる集団は他の集団から区別される明確な境界を持たないけれども、実体としては確実に存在することになる。上記のようにさまざまなレベルの文化要素の分布マップのあいだにズレがある場合にきわめて適切的な説明である。したがって、もし中華民族から漢族の中核凝集機能さえ取り外せば、「多元一体構造」は費のいうようにおよそ民族という共同体が形成される普遍的プロセスに適用可能となり、少なくとも吉岡が想定するオセアニア地域も適用可能地域と考えてよいと思う。

## 第2節 多様性と統一性

ではイスラム世界はどうなっているのだろうか。中国と同じように、非常に長い時間の経過の中でさまざまに異なる人々が移動と接触を重ねてきた地域である。だが中国と違って、そもそもイスラム世界というのは「どこからどこまで」というふうに地理的な範囲を確定することができず、単にイスラム教徒が多く住んでいるところとくらいにしか定義されない。とはいえふつう西アフリカから東南アジアまでをイスラム世界と呼ぶことが多いことを考えれば、その広大な地域に中国のような「一体性」を感じ取ることは難しく、個別の多様性が連なりあって統一性を形作ってきたというふうにとらえられたのである。

この地域はイスラム世界とはいふものの、そこにはイスラムのみならず数多くの宗教が存在し、また数多くの言語があり、数多くの民族が共存し、数多くの地域文化がオーバーラップしあっている。そして費が中華世界成立の前提としたのと同じように、ここでもまた人の移動が社会を成立させる大前提とされてきた。イスラム世界をそのように「人間移動のカルチャー」(三木 1975)と表現した歴史家の三木亘は、イスラム世界研究の記念碑ともいえる『イスラム世界の人びと』シリーズの第1巻に収録された座談会の冒頭の「イスラム世界に統一性はあるか」と題された部分で次のように述べている。「イスラム世界は個人が基本の社会で、そしてその個人が多面的にネットワークを持っている。その一つ一つが言ってみれば、たくさんのプラグを持ったカセットかカートリッジみたいなもので、いろいろな組み替えが可能で、なにかある原理によってイスラム世界が統一されているのではなくて、非常に自由な組み替え可能なネットワークが、華嚴教の世界みたいにいっぱいに広がっているところ。そういう柔構造の統一性みたいなものがあるのではないのでしょうか」(上岡他編 1984 pp.228-229)。

三木のいうこの柔構造は、人々の頻繁な移動と交雑が結果的に包括的・恒常的・凝集的な集団の形成を阻み、人々の個人的選択が前面に出てくるといふふうに読み取ってもよいだろう。三木はこ

うしたイスラム世界、あるいはより絞って中東世界の特質を商人文化と形容するが、それとの対照でいうと、同じく移動を前提としつつも農耕に基礎をおく中国のような「民族」的状況が、中東では生まれにくいのかもしれない。

ともあれイスラム世界が個人を主体として出来上がっているという認識は、日本の戦後の中東研究を牽引してきた板垣雄三にも共有されている。板垣は三木と同様にイスラムの商業的性格を強調し、「いわば、たえず商いか取引とか契約にかかわらせる形で、対人認識あるいは異人との関係のシステムの構築がおこなわれてきた」（板垣 1992 p.40 [初出 1985]）と述べ、イスラム世界を、それが都市住民のみならず遊牧民であれ農民であれ、おしなべて商業的であり、かつまたそうしたあり方を「都市的」と考える。それはつまり言語や宗教や出自や居住地や職業などがさまざまな、ときとしてはそれらが不明でさえある人々が相互にやりとりをする状況が日常の社会生活の前提としてあり、そうした場の典型を都市だと考えれば、砂漠であれ山岳であれ、人々が生活する場所はすべからず「都市的」だということになる。そして「イスラムは、人と物と情報が交流しあう場としての『都市』をいかに生きるかということに関するメッセージ」（同 p.409-410）だということである。それは、都市的生活を保障するための安全と正義という二本柱をイスラムが提供しているという説明につながる。

ところで、中東は古代から今日に至るまでアフリカ、ヨーロッパ、アジアの交点として、多種多様な人々が離合集散する場所であったことを考慮すると、人々が帯びている属性もそれに応じてかなりの多様性を持っている。そうした多様な属性に満ちた場を「都市」というならば、そこでは人と人との関係はますます相対的になり、かつまた流動的、暫定的になる。そうすると、個人を中心としてみると、自己同定つまりアイデンティティのあり方は固定せず、相手に応じて多元化・多重化・多様化せざるを得なくなる。これを板垣は「アイデンティティ複合」と呼ぶ。人は多方向へのさまざまな拡がりの可能性を持つ異なった「自分」を持っていて、いわば肩書きの異なる多数の名刺のうちどれを出そうかと、状況と相手次第で選び分けるようなものだ（同 p.222）。

そのことを集団（ないし社会的カテゴリー）という面から見ると、たとえば家族の場合、その範囲は個人を起点として系譜に沿って先祖の代数に応じて拡大してゆき、最終的にはアダムの子孫つまり全人類を含むものにまで拡大すると板垣はいう。人類学者にはおなじみの、伸縮自在の分節体系と思えばよいだろう。また宗教集団の場合、神が啓示を下した順番にユダヤ教徒、キリスト教徒、最後にイスラム教徒、というふうに数多くの宗教集団が生まれるわけだが、それらはいずれも単一の神のもとに整序され、連続性が与えられるから、いかなる宗教に属す人とでも関係を持つことができるということになる（同 pp.40-43）。板垣はこうした状況適応的な柔軟性を持った秩序をイスラムの「タウヒード」という概念に関連づけて説明する。「タウヒード」というのは「一つにすること」という意味で、イスラムの教義の根幹である「神のほかに神なし」という信仰告白箇条と直結している。それは多様性が究極的にはひとつに収斂することを意味し、逆に言えば唯一性が限らない多様性を生産することを意味している。板垣は都市性つまり商業的色彩が強まれば強まるほ

ど、多様性を結びつけるシステムとしての「タウヒード」が訴える力を持つてくるのだと強調する。

### 第3節 それでも残る謎

中華世界とイスラム世界を比べてみると、ともに多様な人々の移動と接触が社会編成原理のもととされているにもかかわらず、中華世界では集団がクローズアップされ、イスラム世界では個人がクローズアップされるという対照性が生じたのはなぜであろうか。歴史的に統一国家が存在したか、あるいはしなかったかの違いがイメージ形成の上で大きな要因にはなっているであろうが、それよりもたとえば費孝通の場合は自身がイギリス社会人類学の手法を継承して「民族識別工作」という集団編成のための国家プロジェクトに携わった事実を無視できないだろうし、一方三木亘や板垣雄三の場合には研究仲間である歴史学者の家島彦一が明らかにしたような三大陸を結ぶ海と陸の交易ネットワーク(家島 1991)の存在が念頭にあっただろうことが容易に想像できる。つまり現象そのものが集団的か個人的かということではなく、現象を見る視点・立場の違いが反映されていると考えるべきだろう。したがって結果的に、費が中華世界を表現するために用いた「多層性」「多元性」「分離と融合」「開放性」「ネットワーク」「変動」といったキーワードが、板垣がイスラム世界を表現するのに用いた「多重化」「多元主義」「多様性」「ファジー集合」「融合」「連結」「開放的」といったキーワードと重なっていることを見出すとき、中華世界もイスラム世界も現象としての人間関係の結びつき方には大きな違いがないのではないかとすることを予想させる。

もしそうだとすれば、人々が移動し交雑することによって生ずるプロセスは「多元一体構造」や「タウヒード」といった説明ではなく、別の説明なり発想なりを必要とするのではなからうか。そこでもうひとりだけ、イスラム世界の「多様性と同質性」を問題にした社会人類学者ゲルナーの視点を振り返っておきたい。ゲルナーは「ムスリムの生活とは単一の聖典とその規定を履行することだからイスラム文明は同質的なのだ」といったよくある単純な同質論を退け、「今や同質性というテーゼは、テーゼというよりもむしろ課題として再び主張する時期になっている。なぜなら確かに多様性はまったく議論の余地なきものだが、それにもかかわらず、驚くべきことにイスラム諸社会はかなりの程度まで相互に似通っているからだ」「教会が理論上存在せず、それゆえ信仰や徳を司る中心的権威のないことを思えば、こうした同質性が見られるのがますます不思議に見えてくる」(ゲルナー 1991 p.218)と述べて、多様性と同質性の謎に挑んだのである。

そして彼が見出した答えは「限られた同じ一組のカード(トランプ)が配られている」という比喩であり、カードは同じでも持ち札とその使い方が場所によって異なるというふう考えた。ゲルナーがこの発想に基づいて提示したたとえば振り子理論(平等主義と位階主義のあいだを社会が揺れ動くというもの)の妥当性には疑問が残るものの、「同質性」を多様性の連続であると認識した点は三木の発想に近い。つまり費や板垣のように「統一」とか「ひとつになる」という見方ではなく、多様なものがそのまま連続してゆくという発想において、おそらくゲルナーと三木は似ているのである。

しかしそれでもなお謎は残ったままである。もし同じカードが広大な地域に配られているとしたら、だれがどのようにそれを配ったのかが説明されないのである。ゲルナー自身が述べるように「教会が理論上存在せず、それゆえ信仰や道徳を司る中心的権威のないこと」を考えると、この同質性ないし連続性をだれがどう担保してきたのかがまったく不明なのである。それと同じことは板垣の「タウヒード」についてもいえる。「タウヒード」の理念はたしかに単純明快で、多くの人々に受け入れられる可能性は持っているだろう。しかし理念や倫理の共有というのはカードの配分と同じく結果であって、いかにして異なる人々がそれを日常生活の中で分有し続けるのか、そのメカニズムは不明である。

ちなみに「タウヒード」の例として板垣が説明した個人から家族・親族へ、そして究極的にはアダムの子孫たる全人類へと拡大するという分節的集団体系は、私の知る限り実際に機能しているようには思えない。そもそも分節体系というアイデア自体がロバートソン・スミスに発してエヴァンス・プリチャードに利用され、結果として証明に至らなかった「近代知」である。個人を起点とする同心円の時空間認識にしても然りである。さらにいうと、諸宗教の関係も含め、多様性が唯一性へ回収されるという発想は形式だけから見るとグローバリゼーションの言説と紙一重であり、その真偽を問うことは一種の神学論争の類に陥る危険性を持っている。

ともあれ、世界はイスラム教徒だけで構成されているわけではないのだから、イスラムの理念やカードに頼ることなく、三木が先述の『イスラム世界の人びと』シリーズの基本姿勢に据えた「等身大」のスタンス（詳しくは三木 2013 pp.107-119 [初出 1985]）に立って、「非常に自由な組み替え可能なネットワークが、華嚴教の世界みたいにいっぱい広がっている」ような世界の連続性の解明に向かうべきだろう。ただしそのとき、三木のいうたくさんのプラグを持ったカートリッジがその接続先を常に組み替えられるとすれば、いわば電圧や形式の異なるプラグやコンセント同士がどうやって接続可能となるのかが問題になる。つまり結果は「連続的」に見えたとしても、どうやって異質なものの連続性が実現されるのかは依然として謎であり、解明すべき課題なのである。

## 終章 世界のつながり方

世界のつながり方を考えるとき、グローバリズムのパラダイムに代わり得る可能性として、異質な人々の移動・接触の長い歴史を有する中華世界とイスラム世界を見たわけで、そこからは「連続性」をキーワードに新たな道が開けているように思う。そしてイスラムや中国のもつ特殊性を取り除けば、オセアニアにもアフリカにも、あるいはその他の地域にも拡大して適応可能な数多くの有益な示唆がそこには含まれていると思う。さらにいえば、グローバリゼーションの発信源と目される欧米自体も決して均質な一枚岩の社会ではなく、じつは中国やイスラム世界と同じように、じつにさまざまな人々が移動・接触・分離・融合を繰り返してきた複合的、多層的な社会であることを我々は知っている。したがって大雑把に世界中の人々に投網をかけるのではなく、欧米社会も含め

て、人々のあいだの「連続性」のあり方を実証的かつ等身大で解明する必要がある。

その点でいうと、最近、グローバリズム的パラダイムを相対化しようとする潮流がいくつか出てきているが、はたして有効な方法であるのか検討を要するものがある。たとえば「移動する人々」に着目する方向があり、移民研究やディアスポラ研究といったものが例として挙げられる。移民研究の延長線上で書かれた『移動から場所を問う—現代移民研究の課題』という本は良心的な本だと思うが、その序文で編者の伊豫谷登士翁が自覚的に述べているように(伊豫谷 2007)、この発想はグローバリゼーションに呼応したものである。グローバリゼーションの正体が、人の移動を制限し、人を土地に縛り付けようとする近代西歐的システムであり、それを逆照射するために移動民からの視点を取り入れようという意図だという。しかしそこにふたつの疑問が湧いてくる。ひとつはすでに本稿で見たように、移動する人々というのは特別な存在ではなく、中国でもイスラム世界でも、あるいはオセアニアやアフリカでも主流であり、ほとんどの人々が昔から移動してきた。移動がすでに多くの地域で社会を成り立たせる織り込み済みの前提となってきたのではなかったか。ふたつめの疑問はこれと関係するが、移動する人々にあえて着目するということは、新たな「他者」を創造することにならないか、ということである。オリエンタリズムのパラダイムは常に飽くことなく差別を伴った「他者」を生産し続けてきた。今ここで「移動する人々」を特別視するのは、さらに屋上屋を架すことにならないか。ディアスポラ研究の場合にはそれに加えて、「ディアスポラ」という語に高度なシオニズム的負荷がかかっていることに注意せねばならない。そのことについては白杵陽が婉曲な表現ながら適切な注意喚起をおこなっているのでここで繰り返す必要はないだろう(白杵 2009)。

こうした研究方向とは別に、グローバリゼーションはひとつではなく、複数あるのだということによって相対化をはかろうとする主張がある。床呂郁哉のいう「プライマリー・グローバリゼーション」がそれで、彼はフィリピン・ミンダナオ島のムスリム分離主義運動が属す世界を念頭に、欧米中心のグローバリゼーションとは別にはるか昔から作られてきた脱領土的イスラム世界(ウンマ)のネットワークがあって、それを「プライマリー・グローバリゼーション」と呼ぼうというのである(床呂 2010)。前章で検討したイスラム世界の人々のつながりに他ならない。じつは私自身もイスラム的ネットワーク世界を念頭に「先発・本流のグローバリズム」という表現を使ったことがあるので(堀内 2010 p.10)、その意図はわからなくはないが、ふたつ大きな問題がある。ひとつは自戒の念を込めて指摘したいのであるが、イスラム世界の人々のつながり方は、本稿第1章で見たいわゆるグローバリゼーションの言説が意味しようとするものとはおよそかけ離れた性格だという事実である。それを単に広域にわたる人や物や情報の流れがあるという理由だけで「グローバリゼーション」と呼ぶのは、グローバリゼーションという言説の孕む特異な性格をイスラム世界の人々に当てはめてしまう危険性を自ら引き寄せることになる。ふたつめには、フィリピン南部のイスラム教徒が「ウンマ(イスラム共同体)」への帰属意識に基づいてイスラム世界の一部に組み込まれているという判断は、ゲルナーが退けた単純な同質論に通じている。それは投網的発想

という意味でグローバリズムの言説のしくみに限りなく近い発想である。とりわけ分離主義運動のリーダーたちが中東や東南アジア諸国への遍歴で獲得したというムスリム同胞団的な政治・宗教的イデオロギーが、それこそ近代西欧の覇権への対抗として生まれてきた「ウンマ論」、いってみれば西欧流のイデオロギーであるという点にあまりにも無頓着なのではないだろうか。グローバリゼーションが複数あるという考え方は、本来我々が発見すべき重要なものから目をそむけさせる効果をもたらしてしまう。

さてでは本筋に戻って、目指すべき異質な人々のあいだの「連続性」のあり方はどのようにすれば理解できるのだろうか。まずは第1章のグローバリゼーションからの脱出口でみた「生活世界」「生活知」「単独性」「なんでもあり」といった認識は尊重して活かすべきだと思う。しかしそのままではすでに指摘したように袋小路に陥ってしまう。そこで目を向けるべきは、人と人のあいだにはやりとりがおこなわれるという単純な事実である。生活世界そのもののあり方はブラックボックスに入れておくしかないとして、人と人のあいだでなにがどのようにやりとりされるのかはある程度まで究明可能だからである。その態様こそが「連続性」そのものと言ってよいだろう。

やりとりされるものとしてすぐ思いつくのは「ことば」である。そこには単に会話だけではなく、詩や音楽あるいは文字まで含めてもよい。費孝通が多元性をつなぐものとして漢字（漢語）の機能を指摘した点は重要であるし、またイスラム世界の多くの言語集団をつなぐ手段としてのアラビア語の重要性も言を俟たない。言語人類学者の西尾哲夫はこれらにラテン語を加えたものを、人類史上の三大文明語と考えている。文明語というのは民族を超えた開放性と、どのような新概念にも対応できる造語力を持っている言語であり、そうした特質を備えているのはこれら三言語しかないといふ（西尾 1999 p.123）。とはいえ文字や音楽あるいは音声言語を含め、それらが単に共有されていると指摘するだけではなにも説明したことにはならない。重要なのはそれらがいつだれによってどのようにやりとりされるのかという現場の状況である。文字の読めない人や音楽にそれほど関心を示さない人はいくらでもいるし、また話し言葉の場合にはお互いによく理解できないことも珍しくない。そうした複雑な状況を考慮しつつ、コミュニケーションがなぜ、どの程度まで、どうやって、どういう条件の下に成立するのかが「連続性」の謎を解く鍵になるだろう。

人々のあいだでやりとりされるもうひとつの重要な領域はカネとモノである。つまり商売といってよい。商売には失敗がつきものである。そのリスクを抱えながら、異質な人々のあいだでなぜ、どの程度まで、どうやって、どういう条件の下に商売が成立するのか。これは「ことば」の場合とまったく同じ問いになる。

こうしたことを究明してゆく際にヒントとなりそうな事柄が可能性として三つあるように思う。一つは「切り替え」の準備である。相手に応じて自分がなんらかの対応をするということになると、自分だけの論理や方針に固執してはそれは叶わない。いつでも相手に応じたいくつもの価値基準を柔軟に発動できるよう、切り替え体制を整えておく必要がある。わかりやすくいえば「それはそれ、これはこれ」という割り切りである。これは松田素二のいう「何でもあり」と似ているよう

にもみえるかもしれないが、決して行き当たりばったりのいいかげんさでもなければ、無分別に迎合することでもない。きちんと状況を判断した上で、もっとも適切な手段を選び取るための理性を必要とし、また同時に寛容さも要求される大人の行動といえる。

二つ目も「切り替え」に関係するが、人間関係を切り替えることへの社会的同意が必要となる。端的に言えばイエメン研究の大坪玲子がいう「浮気性」、つまり特定の人間関係に引きずられたりこだわったりすることのない軽快さが商売には求められることがあり、それが生産者にも商人にも消費者にも理解されていなければならない(大坪 2013)。人と人の結びつきというと、どうしても緊密な結合状態や恒常的な相互依存関係あるいは義理・人情といった拘束力を想像しがちであるが、すでに存在する人間関係を棚上げして新たな関係を臨機応変に導入することが当然の態度として社会的に同意されなければ、多様な人々のあいだの共存は不可能だろう。それは「クール」とか「ドライ」「薄情」とでも言われそうな態度なのかもしれないが、つなぐことよりも切ることの合理性を認識すべきというのは重要な提言である。

さらに三つ目も「切り替え」に関連して、「偶然性」の取り込みということがある。偶然を特別なことや稀なこととみなすのではなく、人と人の関係には常に偶然性が伴っているという認識が重要になってくる。予想しなかった出会いや想定外の出来事に遭遇するのが世の中の常だということ、つまり偶然性を当然視し、それを織り込み済みの前提として行動することが異種混交の流動的な社会での共存の知恵になろう。この「織り込み済みの偶然性」というヒントは先述の西尾哲夫から個人的に与えられたものだが、西尾が文明語の条件と考える「どのような新概念にも対応できる造語力」とは、こうした偶然がもたらす可能性に呼応したものだと考えてもよいだろう。それはまた個人の生活に即していえば、自分が遭遇する日々の出来事は、たとえ端から見るとルーティン化された繰り返しやよくある経験済みの事柄のように思えることでさえも、当人にとっては常に「若葉マーク」つまり初めて経験する出来事なのだ、というエジプト・スーダン研究の奥野克己の指摘にも通ずる(奥野 2010)。

さてこのように考えると、いま挙げた三つの可能性に共通して言えるのは「断」と「続」の組み合わせ、つまり「断続性」である。人と人の関係(社会空間)であれ、場所と場所の関係(地理空間)であれ、あるいは今と昔と未来の関係(時間)であれ、それらを連続体としてではなく、ばらばらに切り離されたものの集積と考える世界がそこにあるのではないかと思えてくるのである。犬猿の仲のようにみえた喧嘩相手とこともなげに一緒にお茶を飲んだり、隣村に出掛けるのも地球の裏側まで飛んで行くのも同じ気分であったり、あるいはモーゼなり預言者ムハンマドなりにまつわる出来事をつい昨日のこのように語ったり、といったことによく出くわす。それは物事がいったん切り離されているからこそ、遠いものも近いものも等距離で自分に接続できるし、「それはそれ、これはこれ」と分別を働かせることもできるということではないだろうか。社会空間や地理空間を自分からだんだんと遠くへ離れてゆくような同心円状に認識したり、歴史を現在から過去へとだんだんと離れてゆく時間の分ち難い連続と考えたりすることに慣らされている我々は、断つこと

も、自在に繋げることもできず、想定外のことが起きたときには不安に駆られる。もしこうした遠近法を「近代知」と呼ぶならば、近代は異質なものが自在に結びついてゆく世界からはずいぶんと離れた場所にあるといえよう。世界はたしかにつながっている。しかし近代の論理や認識とは別のしくみでつながっているように思う。

附記 本稿は日本学術振興会・平成22～25年度科学研究費補助金基盤研究（B）『アラブの人間関係のグローバル展開—先発グローバリズムの研究』（研究代表者：奥野克己、課題番号：22401045）による研究成果の一部である。

### 参考文献

- 板垣雄三 1992 『歴史の現在と地域学』、岩波書店。
- 伊豫谷登士翁 2007 「序章 方法としての移民—移動から場をとらえる」『移動から場所を問う—現代移民研究の課題』（伊豫谷登士翁編）pp.3-23、有信堂。
- 上杉富之 2011 「グローカリゼーションと越境—グローバル研究で読み解く社会と文化」『グローカリゼーションと越境』上杉富之（編）、pp.3-19、成城大学民俗学研究所グローバル研究センター。
- 白杵陽 2009 「序論 『方法としてのディアスポラ』の可能性」『ディアスポラから世界を読む—離散を架橋するために』（白杵陽監修、赤尾光春・早尾貴紀編）、pp.19-35、明石書店。
- 大坪玲子 2013 「誠実な浮気者—イエメンにおけるカート市場の事例から」『文化人類学』78-2、pp.157-176。
- 奥野克己 2010 （口頭発表）「先発グローバリズム研究の意義」、平成22年度国立民族学博物館共同研究会「非境界型世界の研究—中東の人間関係のしくみ」。
- 小田淳一 2011 （口頭発表）「人文学における科学用語使用の陥穽—『ネットワーク』の場合」、平成23年度国立民族学博物館共同研究会「非境界型世界の研究—中東の人間関係のしくみ」。
- 小田亮 2008 「『真正性の水準』について」、『思想 No.1016』（pp.297-316）。
- 小田亮 2010 「グローカリゼーションと共同性」pp.142、「真正性の水準と『顔』の倫理—二重社会論に向けて」pp.247-276、『グローカリゼーションと共同性』小田亮（編）、成城大学民俗学研究所グローバル研究センター。
- 上岡弘二・中野暁雄・日野瞬也・三木亘（編）1984 『イスラム世界の人びと—1 総論』、東洋経済新報社。
- ゲルナー、アーネスト 1991（1981）『イスラム社会』（宮治美江子・堀内正樹・田中哲也訳）、紀伊國屋書店。
- 湖中真哉 2010 「序『グローバリゼーション』を人類学的に乗り越えるために」『文化人類学』75-1、pp.48-59。
- 関根康正 2010 「表象の共同体から表現の共同性へ—＜三者関係の差別＞下において、二者関係を生きる作法」『グローカリゼーションと共同性』小田亮（編）、pp.195-216、成城大学民俗学研究所グローバル研究センター。
- 関根康正 2006 『宗教紛争と差別の人類学』、世界思想社。
- 竹沢尚一郎 2010 「コメント1」『文化人類学』75-1、pp.138-141。
- 床呂郁哉 2010 「プライマリー・グローバリゼーション—もうひとつのグローバリゼーションに関する人類学的試論」『文化人類学』75-1、pp.120-135。
- 西尾哲夫 1999 「神の選びたまいし言葉—アラブ・ナショナリズムと汎イスラミズムの中のアラビア語」『こぼの二〇世紀』（庄司博史編）、pp.117-131 ドメス出版。
- ネグリ、アントニオ&ハート、マイケル 2003 『＜帝国＞—グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可



- 能性』(水嶋一憲・酒井隆史・浜邦彦・吉田俊実訳)、以文社。
- ネグリ、アントニオ&ハート、マイケル 2005 『マルチチュード <帝国>時代の戦争と民主主義』[上][下]  
(幾島幸子訳)、NHK ブックス。
- 費孝通 2008 「中華民族の多元一体構造」(西沢治彦訳)(pp.13-64)、「付論 エスニシティの探求—中国の民族に関する私の研究と見解」(塚田誠之訳)(pp.309-332)、『中華民族の多元一体構造』費孝通(編著)、風響社。
- ブキャナン、マーク 2005 『複雑な世界、単純な法則—ネットワーク科学の最前線』(阪本芳久訳)、草思社。
- 堀内正樹 2010 「はじめに」『アラブの音文化—グローバル・コミュニケーションへのいざない』(西尾哲夫・堀内正樹・水野信男編)、スタイルノート。
- 松田素二 2013 「現代世界における人類学的実践の困難と可能性《第7回日本文化人類学会賞受賞記念論文》」  
『文化人類学』78-1、pp.1-25。
- 三木亘 1975 「人間移動のカルチャー—中東の旅から」『思想』616号、岩波書店。
- 三木亘 2013 『三木亘著作選 悪としての世界史—中東をめぐる』、三木亘著作選編集委員会。
- 家島彦一 1991 『イスラム世界の成立と国際商業—国際商業ネットワークの変動を中心に』、岩波書店。
- 吉岡政徳 2005 『反・ポストコロニアル人類学—ポストコロニアルを生きるメラネシア』、風響社。