

いのちの翻訳

——社会人類学のために——

真島一郎

Kも、対話相手も、打算的である点においてはどっこいどっこいである。だれもが大きな問題をかかえている。しかし、それらの問題群はたがいに無関係であるはずがない。ありとあらゆる問題が「たがいに境を接して」おり、どれかだけが単独で決着をみるということはありません

(西成彦)

いのちは、ねえ、いのちにつながっているんだ、よ、のむら君。

(北条民雄)

アフリカをフィールドとする東アジアの民族誌家は、すくなくともトリリンガルでなければならない。自分が近づくことになる民族語にくわえ、旧植民地宗主国の言語、そして内なる情動につながれた自己の母語、これら諸言語が行き交うなかでしかフィールドの生は成り立たない。とはいえ、多言語状況における「文化翻訳」の能力に人類学的効用をみようとする言説が、もはやいかにもうつろな制度の物語にすぎないことは明白である。移動する人類学者の営みには、「翻訳」とともにしばしば「旅」の喩も引かれてきた。だが、そうした生の航跡をわだかまりもなく旅といいきれるのは、当の移動がバイリンガルというより、むしろバイラテラルな移動の波の一筋をなす場合だけではないだろうか。

コートディヴォワールの村で最初の長期調査をはじめたころ、「白人」を意味する土地のことで呼ばれることに、私は困惑していた。この国の近現代史をろくに調べもせず住みこみ生活をはじめた東アジアの「旅人」にとり、負の含意を満載したかのようなこの名詞、その吐き捨てるような呼びかけは、村の周囲をとりまく熱帯林と炎暑のただなかで理不尽にさえ感じられた。開きなおった私は、なるべく当たり障りのない会話の場で——話し手のひとりが私である以上、どだい無理な試みだったが——「白人」とはどういう人間なのかを、人びとに尋ねはじめた。主都へもどるたびに国立公文書館の植民地文書をひもとくかたわら、とくに古老からの聞きとりを村で手がけてみると、はたしてそこからは、植民地という空間に生き死んでいった「臣民」たちのやり場のない悲嘆や怨嗟のことが、静かな語り口からあふれ出てきた¹⁾。そのなかにひとつだけ、にわかには理解しがたく、それだけに聴き手の心へ不安な影をおとす「白人」の定義づけがくりかえし現れた。白人とは、こちらにきているあいだ、どれだけわれわれに善い顔をして親しげにしていようが、ひとたび国に帰れば、もう二度と戻ってこない人間たちのことなのだ。白人とは、そして民族誌家とは、ポストコロニーのいまなお人びとにわだかまりを強いながら、みずからは強いられざる旅に興じて厭きない、そのかぎりでの膂力をほこるバイリンガルな旅人の異名だった。

サイードの登場からすでに一〇年ちかくが経過していたというのに、当時の私が脳天気にも

夢みていたフィールドの光景とは、麗しきアフリカの村落生活だった。フィールドの私的な原光景は、その後いつしか、バイリンガルな旅の目的地というより、およそバイラテラルとはいいたくない旅の帰路に目撃する光景、ひとことでいって空港のそれになっていった。パリ便の搭乗客でごったがえす深夜のウフェ＝ボワニ国際空港。騒然とした塊ごと耳に飛びこむ男や女のことばは、独自の音調をたたえたあのフランセ・イヴォワリアンだけでない。昂ぶりに駆られた夫婦の諍い、身内の祝別、子どもの泣き叫びをつうじ、植民地期以来の国内言語区分で六〇以上とされる、大半が理解しえない民族語の断片が聞こえてくる。そのかたわらで言葉少なに列をなすフランス帰還者らは、ポリグロットな喧噪に気押され、所在無げな面持ちでいる。だが、翌早朝のシャルル・ドゴール国際空港で事態は一変する。入管窓口どころか、すでに機体とサテライトをむすぶ仮設通路の途中から旅券チェックをはじめの制服たちをまえに、威圧と沈黙の陣営が無残なまでに逆転をきたしている。「ひとたび国に帰ればもう二度ともどってこない人間たち」のまさにその祖国に忽然と降りた朝まだき沈黙の担い手たちは、はたしてそのうちどれほどが空港民族誌の原光景から脱出のモノグラフへと、自由な移動の外見にたがわぬ転轍をとげられることだろう。空港民族誌の時を代表する語り手は、もはや古老ではない。西アフリカの村といわず都市といわず、また告白といわず独白といわず、若者たちがあのおなじフランス語のせりふを口にする場面に、私はこれまでいったい幾度立ち会ってきたことだろう——「どうすれば抜け出せるっていうの *Comment s'en sortir ?*」。

一種の慣用句として表明されるこのときの脱出に、個別の場所性は介在しない。どこからの脱出であるかは、非決定の副詞《*en*》をつうじ、それと語られぬまま置かれている。切望の対象は、今ここからの脱出、日々の生活における無数の今ここでわが身にふりかかる窮状からの脱出でしかない。場所性の不在は、問いにたいする文字どおりの「逃げ場」など今後も得られそうにないこと、根を捨て去りアビジャンに、パリに逃れようが、今この巨大な延長でしかないこの世界全体で脱出口は永久に不在を画していることへの不安を、聴き手に——そして語り手自身にも——あらためて喚起せずにはない。逆に、状況からの脱出さえ果たせれば、現実の空間移動など問題にもなるまい。窮状からの脱出を切望する人びとがそれでも生きる土地に、「ひとたび帰れば二度と戻ってこない」人間が、いったい「旅」などできるだろうか。バイリンガルな「旅」の隆盛が今日の世界をこれまで以上に特徴づけているとすれば、バイリンガリズムは、言語翻訳をふくめた最広義の交通 *Verkehr*——人びとがバイラテラルに通いあい手向けあう営み——の致命的な破綻を覆いかくす概念になりかねないことが、いまさらながらに再認されてくる。グローバル・ガヴァナンスの文脈でほぼ日本語化した単語《*donor* ドナー》とおなじく、対途上国「無償資金協力」の仏訳語として公式に使われる《*don* 贈与》とは、なるほどひとつの片務契約を示唆する法概念ではある。だがそれは、論理の一部を繕ったうえでしか成り立たない片務契約ではないか。二〇世紀の諸帝国がアフリカに課した逆方向の片務契約をすべて漂白したゼロからの片務契約、さもなくば、その過去に呵責を抱くからこそ、通時的な双務契約の円環を閉じるための対抗贈与、つまりはおくればせの片務契約として。旅と脱出をうながす互惠の場は、いずれにしるそこに開かれようもない。交通の途絶にもかかわらず、民族誌家が旅の片務契約をこえて踏みだすために試みる交通＝翻訳は、ならばいままお、言語翻訳をふまえた文化翻訳といえるのか。翻訳をつうじてその向こうがわの何かにふれようとするとき

の壁は、いまもなお「異」文化の壁なのか。

文化翻訳という発想が人類学の言説で光彩を放っていたのは、一九五〇年代中葉から七〇年代前半にかけてのことである。翻訳対象としての「原作＝異文化」とその集合的「作者＝民族」の実体化、および専門的「翻訳者」を自認する人類学者の制度的な主体化が、この発想のおかげで、論理として完成をみた。「第三世界」や「南北問題」といった冷戦前半期の諸概念をささえる国民主体・民族主体の構成にしても、ブレトン・ウッズ体制下の米国が発信した文化「相対」主義をささえる文化主体の構成にしても、文化翻訳の発想は、当時の地政学的環境のもとでアカデミアに特権的な位置を確保しようとした「翻訳者」の欲望にみごとに合致する論理構制をそなえていた。だが、知られるように、この翻訳モデルは一九八〇年代をつうじて劇的な崩壊をとげる。職業的な文化翻訳者の特権性がモダニティの構造もろとも解体するとともに、「主体」「分裂」「交渉」といった鍵概念のもと、それまで翻訳対象に甘んじてきた非西洋の人びとに異種混淆の文化翻訳者像をみいだす思潮の転換が生じたのだった。とはいえ、西欧固有の主体論の系譜に照らしたとき、この新たなモデルが旧来のモデルからはたして論理的な脱却をとげたといえるかどうかについては、今も決着をみていない。そもそも翻訳は、論理操作に適した硬質な概念というより、じつに古めかしい西欧伝来の喩であった。しかもたんなる喩という以上に、語源的には古典期ラテン語の動詞《*transfere*》の名詞形《*translatio*》として、「運搬すること」「言いかえること」つまりは「喩」それ自体を共示していた点からみて、それはあまりに危うい喩であった²⁾。

ただし、翻訳とは喩であるからこそ、喩の力を別方向に拓くことで、そこに一種の賭けとしての効果を期待できるかもしれない。近代性を基礎づけてきた諸概念をヒストリサイズする作業の一環として、新旧の翻訳モデルをいずれも迂回し、翻訳がもつばら喩としておびる力を「文化翻訳」の外部にむけて拓くことが可能になるかもしれない。ならば、文化でない——それ以上の、あるいはそれ以前の——なにを、民族誌家は翻訳することになるのか。喩のたわむれをつうじ、かつ迂回的な展望のもとでしかこの問いに答えを見いだせないとすれば、文化に代わる翻訳対象は、もはやかつてとおなじ実体性を約束されない。文化に代わる翻訳の宛先もまたひとつの喩でしかないことを、なかば倫理的な公準として最初から認めておく必要がある。交通が今後いささかでも恢復にむかうことの希望を棄てずに直観されようとするものは、確かな実体性を欠いた喩であるかぎり、おそらく一見してそれとわかる可視的な何かではない。たとえば民族衣装や葬送儀礼のように、いかにも可視的であるばかりか、外部にむけてすすんで可視的たろうとする異文化の壁は、その壁をまたぐ文化の運搬作業もふくめて、もはや想定されえない。交通の途絶をもたらず壁は、もともと存在しなかった民族や言語の「境界線」とは、もはや重ならない壁である。構造調整プログラムの初勧告からすでに三〇年余の時間がすぎ、その間に諸国内戦と土地紛争の惨禍をこえ、「破綻」と「実質成長」のはざまをまぐるしく揺曳してきたアフリカについていえば、それは今ここからの脱出を人びとに切望させずにいない壁、旅の空間移動とはおよそ無縁な不可視の壁であるだろう。

壁の向こうにあるものがもはや文化でないとなれば、たとえばそれは「貧困」だろうか。絶

望的な脱出の夢の、その呪われた下部構造としての貧困を、壁のむこうの呼び名にあてればよいのか。壁の両側の差異をたんなる差異でなく「差別」と断ずる規範を元手に、上部構造を下部構造へと、ただ置換すれば済む話だろうか。ラルフ・エリスンの『見えない人間 *Invisible Man*』が、アメリカ黒人公民権運動の時をこえて今なお読み手に伝え届けるのは、たんに貧困と差別を糺すための、ただそれだけの文学的想像力だったといえるだろうか。仮にそうだとすれば、ひとはまたもや概念の実体性を無批判にうけいれ、翻訳論における機械仕掛けの神を「文化」から「貧困」にすげ替えればよいことになる。あの不毛な二者択一の慣例にしたがひ、集合的生の喩をたんに民族から階級へと差しもどせばよいことになる。ソフトな民族から即自的階級へ、あるいは表層の民族対立から資源・社会資本収奪の深層＝真相へと³⁾。

しかも「貧困」は、ことによれば「文化」にもまして可視的な実証性に支えられた——それだけにさらなる可視化を促してやまない——喩にもみえる。冷戦前半期以降の言論の場で、この喩はほとんど凡庸さと紙一重になるほどの——それだけに発話者の位置の安定ぶりを約束する——座を占めてきた。「世界等し並みの経済成長」にむけた制度設計とそのつどの収支報告において、貧困の壁は「紛争圏」からの防疫線におとらず可視的な壁として数値化されてきた。貧困は、その壁の消失を計画するはずの言説の場で、逆に予防概念へのコード化をうながしてきた訳語ともいえる。貧困の壁はつねに可視的であり、また可視的であらねばならず、その不可視性をフィールドで直視した時点ではじめて可視的に現出する不安にひとが襲われるたぐいの何かとして表象されることはない。

だが、コード化の作業には予想どおりの対価が待ちかまえていないか。アフリカを筆頭とした現代世界の「貧困」に対するときの、マイク・デイヴィスとポール・コリアーの対照ぶり——「メガスラムの階級闘争」と「ボトム・ビリオンの罨」の、または「自動車爆弾の歴史」と「デモクレイジーのリスク」の対照——がどれほど際だってみえたとしても、たとえばジャン＝ピエール・デュビュイが数多の喩とともに喚起する「覚醒した破局」の思考をまえにすれば、その双方ともがエコノミズムによる壁のコード化として一掃される結果にはならないか⁴⁾。「破局」にも壁の不可視性にも一向に頓着しないコード化の民族誌は、「人類学の素材とせずに祖母たちを知ることの困難」⁵⁾を、またもや告発される結果にならないか。そして、やがては民族誌家ですら、「賃金の謎 *wages puzzle* はけっして謎でなかった」ことを、謎の発見者たちの流儀にしたがひ実証的かつ定量的に「解明」し、解明されたものの「有用性」を試算する日がおとずれるのか。可視性を支えとする交通概念の矮小化と、壁の不可視性の否認、そして厳然たる事実をよそおう喩をつうじて。

文化や貧困にかえて、民族誌家がいま向きあっているのは人間の生そのものであり、とほうもない困難を予期しつつも彼があえて試みるのは、いのちの翻訳である。もしそう言えば、あまりに陳腐な喩を引いたものと受けとられるかもしれない。いのちを意味する *«life»* にしろ *«vie»* にしろ、それは日本語の脈絡しだいで「生活」や「活動」とも訳せることばである。民族誌が人間の生活や活動に向きあうなど、自明すぎるかのような。近代を生権力の進行過程としてとらえる議論がすでに定着している現状に照らしても、いまさら生を持ちだしたところで、新たな何かを語ったことにはならないかのようなのである。それにもかかわらず、さらに踏みこんで、いのちの翻訳とはすぐれて社会人類学的な企てであるなどと提言すれば、たんなる失

望をとおりこした慨嘆の反応が返ってくるにちがいない。ただし、いのちの喩をつうじて私がいま問おうとしているのは、なにか目新しい論議の地平というより、むしろ生権力の議論からさらに遡行した日付をもつ問いであり、社会人類学というアカデミアの既有領土に追加されるべき新たな土地の探索ではなく、むしろ社会ないし社会的なものにかんする人類学的思考の道すじを再考するための、じつに古めいた回帰の問いとなるだろう⁶⁾。

いうまでないことだが、人間の社会的条件は、人類学でかねて考究されてきた根本的な主題のひとつである。にもかかわらず、ハンナ・アレントの思考がそれと知らずこの学にいざなってきたはずの力線にそって、いいかれば『人間の条件』を文字どおり人間の条件として捉えるしかたで、人類学はこれまで彼女の政治哲学をどれほど正面から検討してきたといえるだろうか。アレントが拮据けた人間の条件をあくまで人類学として再考するさいの出発点になるのは、『知への意志』から『ホモ・サケル』にいたる以後の生権力論でもたしかに前提とされながらこれとは異なる展望をひらくこともできたかもしれないアレントの思考の基盤、すなわち人間の「活動的生 *vita activa*」をめぐる西欧の思想史で或る時点から不分明になっていったというあの驚くべき概念区分、「労働 *labor*」、「仕事 *work*」、「活動 *action*」の通時的相関にほかならない。

労働生産性の急激な増大とともに幕をあげた近代を特徴づけるのは、これら三概念のヒエラルキーにおける「労働」の圧倒的な勝利、および「社会的なもの」の席捲であったとアレントは考える。ギリシア＝ローマ期以来、人間の終わりなき生の過程に不可欠な消費財（非耐久財）の生産は、私的＝経済的領域に「労働」として囲いこまれ蔑まれてきたのにたいし、生の必然から解かれた公的＝政治的領域で言論を交わしあう「活動」のみが、真に自由な人間の「活動的生」とされてきた。だが、近代にいたりこの価値づけは完全に逆転する。労働と消費の不断の循環からなる生命過程そのものが人間の活動的生の中核に割り込み、その強度を著しく増進させながら活動的生の最高善としての地位を占めるにいたった。ロック、スミスからマルクスにいたる知の系譜をつうじ、「労働」は人間の活動的生におけるただひとつの尺度として思考されるようになった。これにともない、私的領域と公的領域のはざまには、生命過程を具現する第三の領域「社会」が出現する。終わりなき生の成長力を支えに増殖をつづける社会的なものは、まもなく私的領域（経済的なもの）と、公的領域（政治的なもの）の双方を浸食し、公私の境界線を破壊する。そうして経済的なものは生命過程の支配下でとめどなく拡張をとげ、「労働」生産性の増強に対応した大量「消費」社会がおとずれる。政治的なものも、全般的な「労働」化をつうじて息絶えて、言論的交通の無化をうながす画一主義が蔓延する。国民国家の境界と輪郭をひとしくするまでに拡張をとげた社会的なものがこれら一連の現象をまねいた以上、だからアレントは、近代固有の「生＝労働」の本拠と化した社会的なものトポスを、二〇世紀的全体主義の根源に巣食う悪として標定した。その委細については、ひとの知るとおりである。

社会的なものと生をめぐる人類学的思考の発端にさかのぼるうえで、アレントの政治哲学を基礎づけるこの歴史認識は重要である。デュルケム社会理論から個別に派生したふたつの知の水脈、すなわちイギリス社会人類学とモース民族学のうち、とくに後者が前者の反鏡像としての、もうひとつの社会人類学への道を開示していたという見立てのもとで、『人間の条件』にみいだ

される示唆的な概念をいくつか拾いあげてみよう。

第一に、アレントが「社会的なもの」とみなした空間は、少数の例外をのぞき、いずれも公共圏が成立しえず、公共圏とは水と油の間柄におかれた反政治的生の空間である。生と政治のこうした対置は、経済的交通（商品ないし労働力＝生命の交換）と政治的交通（言論と「活動」の交換）とが、彼女にあってもヘーゲル以後の流儀にそって明確に分離されていることと関係している。逆に、生と政治が混融したわずかな例外としてアレントが紹介するのは、一八四八年革命から第一次大戦終結までの時期に、偽善や不正への政治的抗議と新たな統治形態の樹立をめざす公的領域として労働者階級のうちに出現した「労働運動」と「人民評議会」だった。だが、それも社会的なものの具現というより、社会の外部に位置する人びとが当の社会にむけて突きつけた言論「活動」の短命な事象にすぎないものとアレントは判断する。第一次大戦の終結をまっぴらに一九世紀的な階級社会の真の解体が生じるや、彼ら労働者もまた、二〇世紀の大衆「社会」へと吸収されていった。初期労働運動のパトスは、労働本来の反政治的生の空間へと押し返されていった⁷⁾。

第二に、負性をおびた社会的なものとの関わりで、アレントは「分業」、「相互依存」、「連帯」の概念に言及する。分業が成立するうえで前提となる「労働の組織化」は、もともと政治的なものの作用なくしては生じえない。だがその一方、分業は諸個人の労働力が同質であるという生物種としての単一性を想定した体制であるために、当の労働力を交換可能かつ可算的なものとみなさずにいない。しかも、「生命そのものの過程を超越して、そこから遠ざかろうとする能力」を内包した生の無限定な力が、種の不死性と連動した労働力の消耗不可能性を分業体制に注ぎ入れてしまう結果、そこからは際限のない富の蓄積と消費——生の存続が本来必要としていた量をはるかに超過した労働と消費の無限円環——がひきおこされる。したがって社会分業とは、「ただ生命の維持のためにのみ存在する相互依存の事実が公的な重要性を帯び、ただ生存にのみ結びついた活動力が公的領域に現れるのを許されている形式」にほかならない。かつての家族（私的領域）にかわる新たな生命過程の発露として、分業は連帯を社会化していく。「以前には、自然の連帯が家族を支配していたが、今度は社会的連帯がそれにとって代わ」る⁸⁾。

第三に、社会に内包された生と労働の至上性を認める思考として、アレントは近代初期の労働理論と後期の「生の哲学」を並置し、同時に対置する。生産性の増大にともない、労働は自動増殖する生命過程の姿にいつそう酷似していく結果、マルクスが完成させた前者の基本概念「労働」は、ニーチェとベルクソンに代表される後者の思想からおのずと脱落していく。そうして生があらゆる価値の創造者であると宣言されたとき、労働にすら最小限そなわっていた自発性も、「社会化された人間」から奪われた点を彼女は指摘する⁹⁾。

人間の社会的条件を考察してきた人類学は、二〇世紀政治思想における反-社会の系譜と、ならばいかなる関係にあったといえるだろう。ル・ボンからエリック・ホフファーにいたるまで、さまざまなかたちで継承されてきた反群衆、反暴徒、反大衆のニヒリズムは除外したうえで、いまなお最も傾聴に値する反-社会の思考者のうちにアレントとシモーヌ・ヴェイユの名をあげたとしても、異論の余地はおそらくあるまい。革命と戦争の世紀のただなかで亡命者としての生に翻弄されたふたりのユダヤ人女性にとり、否定されるべき社会的なものの力の暴走とは、むろんドイツ第三帝国のそれにほかならなかった。ふたりのテキストに記される「自由」とは、

だから社会的なものの対極に位置する概念だった。注目すべきこの一点をのぞけば、彼女たちとマルセル・モースとのあいだに、同じ出自を背景とした同時代人の符合をみいだすことも難しくはない。ダヴィデの黄色い星の携行を余儀なくされたその悲劇的な晩年を想起するまでもなく、モースもまた、国家社会主義の暴力を生涯にわたり告発した、ユダヤ系思考者のひとりだったのだから。

「人民評議会」（二月革命とパリ・コミューン）の記憶の延長線上で生じた「労働運動」にせよ、「分業」「労働の組織化」「連帯」にせよ、アレントの思考に顔をのぞかせる一連の語彙が、デュルケムやモースにあっても、社会的なものの考察を展開するうえでの鍵概念として意識されていたことはいうまでもない。しかも、アレントが思想史上の相対化を試みた「生の哲学」について、モースはベルクソンらとは異なる次元でこの思潮のただなかを生き、連帯的に積極的な可能性をみようとする思考者であった。社会的なものが経済的なものと政治的なものを両面から浸食していく近代の生命過程を、だから彼は、浸食とは捉えない。活動的生の三領域がふたたび力として融合しうるような集合的生の形式に夢をつなぐからこそ、彼はあの名高い「全体的社会事象 *fai social total*」の概念を前景化させたともいえるだろう。アレントが細かく分析した「生の哲学」の変容過程に即してみれば、デュルケムとその相続人モースのあいだにひとがしばしば認める思考の切断も、ある程度までは説明がつく。フランス社会学派内部でのふたりのバトンタッチは、一九世紀階級社会の全面崩壊にともなう歴史の界面としてアレントが目にする第一次大戦終結前後と、時間面でも内容面でもほぼ符合する。生の哲学における労働から生命へ、階級から社会への重心移動は、『社会分業論』と『社会主義論』から、『贈与論』と『供養論』への間テキスト的な重心移動にほぼ一致する¹⁰⁾。

モースによるこの転回は、社会学から民族学への路線変更と、メトロポールからコロニーへの空間移動をおのずと開示せずにはいない性質のものだった。だが、同時に彼は、不可視の壁の向こうがわ——自国の市民社会の埒外——に直観される集合的生の形式を、「未開社会」の組織論として囲い込みつつ我有化する方向にむかうかわりに、あくまで壁の両側で生きる人間の条件としての「社会」を思考する民族学者、いや、語の本来の意味における「社会」人類学者だった。そのかたわらで彼は、フランス第三共和国の政治課題にアクティヴィストとしても対峙していた。デュルケムとは異なり、「労働」ならぬ「生」の主題化がもはや避けがたい時を生きるからこそ、集合的生の伝え手となるための実践を、彼は文字どおり「翻訳者の使命」として自己に課していたのかもしれない。

当時のフランスは、階級的な制約をおびた市民社会に産業労働者層を穏便なしかたで参入させるという前世紀以来の課題の延長で、生の集合的な保障形式にあたる社会政策の理論基盤——法的根拠——が模索されていた時期にあたる。第三共和国における所得再分配の方途として、モースは、市場内部の「個人」を宛先とした自由主義の発想とは異なる制度化のヒントを、非西洋社会における交通のモラルに見いだしていく。伝統社会において諸個体の生を強力に結びつけてきた「社会的凝集力 *cohésion sociale*」の源泉をなすモラルの内実が、西洋人には聞き慣れない言語のイディオムを探查する作業によって想像される。たんに言語というより、集合的生の様式そのものをポリリンガルに翻訳しつつ想像する作業が、モースのフランス語テキストの内部で進行する。

とはいえそれは、ロマン主義の夢想の純粹さに二重の意味で着地しえない、苦境に繋がれた翻訳的想像でもあったことを急いでつけ加えておこう。第一の苦境は、「かつて植民地化の事業と結託してきた」という人類学史への切っ先の向け方が、フランスの事例によるかぎり、おそらく歴史の表層をなぞるものでしかないことと関係している。植民地宗主国における市民社会の経済的平準化と、植民地における富と労働力の収奪とは、共和国の収支全体からみれば同じコインの裏表にすぎない。その延長でいえば、フランス民族学は、現実のフィールド＝植民地に足を運ぶ以前から、すでにメトロポールで、税の再分配をめぐる二〇世紀型福祉国家の原型をかたどる作業と一定の関係を結んでいたという方が正確な回顧となるからだ。現実自国の植民地であろうがあるまいが、けっきょくは諸帝国の欲望にさらされるしかなかった当時の非西洋社会における——それゆえ始めからロマン主義で語られる余地などない——人びとの生に、だがモースは、暴走的な生の運動を遮断するかもしれない集合的生の姿を翻訳的に想像し、学びとろうとしていたことになる。第二にモースは、同時代のロシアで展開したポリシェヴィズムの社会的抑圧を糾弾するタイプの社会主義者だった。それゆえ、他者の集合的生をめぐる彼の翻訳も、徹底した介入をつうじて市場（＝人間の商業的交通）を破壊する革命教条主義におもねるような、「市場も功利主義も知らない未開の他者」の発見とはおよそ異質な営みとなった。むしろそれは、止めようもない資本の流れのなかで集合的生の形式を市場と調整させていくために、他者の、また自己の社会的想像力を最大限に通いあわせる試みとなった。純粹に利他とも利己ともいいきれない贈与慣習の混淆性を、その不純さのまま、自国の社会的なものの不純な力能の鏡にしようとしたモースの賭けは、ならば全体主義と大量消費を下支えするだけの、ただそれだけの「生の哲学」だったといえるだろうか。

二〇一一年三月一日を経過した日々生きるこの国の民族誌家は、アレントが半世紀前に予告した生の無限増殖にまつわる破局の進行過程を、異郷のフィールドで、あるいはその鏡像としての自国にいながらにして、つまりは「アルキメデスの点」から眺望されたこの「世界性 *worldliness*」のいずれにしろ埒内で、いまや他国の民族誌家にもまして克明な姿のうちに目撃しつつあるのかもしれない¹¹⁾。反-社会の政治哲学は、この破局もひとえに、生を内在化させた社会的なものの異常膨張の帰結とみなしてきた。人間の生における種としての永続性、個体としての有限性のいずれに力点をおくかのちがいがいこそあれ、人間にとり「自然」の力とならんで——あるいは「自然」を内在化させつつ——一種の抑圧的な外部として作用せずにはない社会的なものの力、その過程や運動そのものに破局をみいだす点で、だからアレントのなかにはつねにヴェイユがいたことになる。「過程という概念が新しい時代の中心用語となり […] 残されたものは「自然力」、つまり生命過程そのものの力であって、すべての人、すべての人間的活動力は、等しくその力に屈服した […]」¹²⁾。「権力なるものは存在せず、ただ権力への奔走だけが存在するという事実からして、この奔走には終点がなく限界もなく節度もない […] あらゆる権力は、まさにそれが行使されるという事実ゆえに、権力が依拠する社会的な関係を可能なかぎり拡張する。軍事的な権力は戦争をくり返し、商業資本は交換をくり返す […]」¹³⁾。

とはいえ、破局の自然性と人為性が分かちがたく混融した——必然的にエコゾフィーの思考

を要請する——現状に接している私たちからみれば、それは論理として、いくぶん純粹すぎる警告のしかたではなかったか¹⁴⁾。その点で、たとえば不断に流動する過程としての「力」——自然と人為を混融させた社会的なものの流動体「マナ」——にたいして発動したモースの想像力を、いまやグローバルな破局とのかかわりで再起動する試みが、このさい生の翻訳者には求められているのかもしれない。いや、それよりはるかに重要なことに、民族誌家はかつてもいまま、マナの混淆ぶりにおとらず二価的な生の姿を、フィールドで感知してきたことにはならないか。

人間の「生」の形式と条件に限界のみをさぐりあてる発想は、そこに可能性しかさぐろうとしない発想とおなじく、すでに発想の純粹さという点でみずからの限界を徴候づけていないかと、だからひとまず問うてみる必要があるだろう。とはいえ、社会的なものの力をめぐり、「二元論をこえて」思考をひらきうる場合は、もとより人間に用意されてこなかったし、いまま用意されてなどいない。社会的なものは人間の活動的生にとりつねに二価的な姿をとって現前する定めにある以上、自己の規範を漂白したうえで社会的なものを語ることは本来的に不可能であるだけでなく、限界と可能性のいずれかを濾過した透明な規範に沿って社会を語ることに無理が生ずるからである。たとえば、集合的生をめぐる人間の想像力の一部分を自己の透明な規範に沿って「戦略の本質主義」と翻訳し、これを他の「悪しき本質主義」から切り分けようとする純粹さへの信仰は、社会的なものの力の再考作業にとり意味をなさないばかりか、目前の現実さらなる錯認しかもたらさない。逆に、純粹な論理からの迂回を試みることは、それは反社会的の系譜をひきつぐテキストの内部にさえ、集合的生がとりうるもうひとつの姿を感知する作業となるだろう。たとえば、社会的なものからわずかに萌芽した公的性格をとともう運動の事例として、アレントが紹介する先の一九世紀型「人民評議会」や、二〇世紀の「人民戦線」、「レジスタンス」のうちに、力の二価性を感知することによって¹⁵⁾。あるいは、ヴェイユがときおりテキストに記す *«puissance»* とは、悪しき権「力」ならぬ人間の自律的潜勢「力」にほかならないことを、日本語の訳文でいっそう明瞭に感知することによって¹⁶⁾。規範の境界線に沿って自由と抑圧に切り分けることが不可能な生の不純さとは、人間が個体としてであれ集合体としてであれ、公的領域で「主体」と化す瞬間に発動する自由と抑圧のジレンマと等号でむすばれる事実を再認識することによって。

人類学的思考が発端の記憶をみずからに呼びもどし、集合的生の力をいままた主題化するためには、対象に本来的に内在する二価性をふまえた翻訳の企てが要請される。だからこの企ては、「未知」なる生の形式を他者の土地で「発見」というロマン主義的な文化翻訳の物語には馴染むべくもない。たとえば、デヴィッド・グレーバーの「アナーキスト人類学」ですらそうであるように、一種の既視感をおびつつ依然として透明に語り継がれる対抗的他者性のロマンには属すべくもない。いのちの翻訳とは、可視的な壁の向こうに見いだされた異質な生の形象を消費することの欲望に繋がれない。むしろそれは、発端の翻訳者モースが試みたように、社会的なものをひたすら生と生の——事物の「生命」さえ含めた——往来として想像しながら、翻訳をふくめた最広義の交通概念を問いなおしていくための賭けとなるだろう。いや、いのちの翻訳とは、じつのところ翻訳以前の企てでしかない。人はだれもが生をあたえられた、それゆえ死すべき存在であるという有限性の分有を「普遍性」と取りちがえる瞬間に見えなくなって

いく壁、その壁をこえようとする文字どおりの翻訳の賭けに打って出るためにも、まずは当の壁そのものの存在を想像力のもとで可視化しようとする、当面は翻訳以前の試みでしかない。生と生の往来をつうじ、地と図の反転としてはじめて個体が生成するように、自国の集合的生の内部にも、異なる集合的生との往来が目にもみえないしかたで——すなわち、まだ始まっておらず、当面は始まる見込さえ立っていないにもかかわらず——すでにあたえられているかもしれないと想像すること。異文化という可視的な壁、有限性の分有という自明すぎる事実、そして共和政体というモデルの汎通性——これらすべてによって認識から消え去ろうとする不可視の生の壁を想像すること。二〇世紀をつうじて旧宗主国から旧植民地に課せられた共和政体の翻訳過程を、「共和国の危機 *Crisis of the Republic*」との関連でのみ回顧するかわりに、社会的なものの二価性をふまえて当の政体の「起源における分割」を再翻訳し、翻訳を逆流させ、翻訳を撥ね返しあわせ、そして、あたえられ通いあった集合的生の姿を、たとえ約束されない賭けとしてであれ想像すること¹⁷⁾。しかし、だれが……

いのちの翻訳者の権利づけをめぐる問いは、翻訳論の根底に古くから宿ってきた自己否定の問いを、異質な相貌のもとで人類学的思考に送り返してくるだろう。かつての文化翻訳モデルでは、いや、そもそも西欧の古典的翻訳観においてもまた、翻訳者は自己の主観——に起因する誤差——を可能なかぎり抹消し、異なる言語テキストのあいだを可能なかぎり誠実に——実証主義的に——横断すべき透明な存在とされてきた。その点、いのちの翻訳には、べつの意味での自己否定が求められる。なぜならそこでは、透明な自己否定の身ぶりに甘んずるそうした自己こそが否定されようとするからだ。自己の属する社会がだれかの生にたいして過去に行使してきた集合的生の力の痕跡に、自己が——あるいは自己の母語さえ——取り憑かれている事実をすすんで忘却しようとするその自己こそが否定されるからだ。

たとえば、第二次大戦敗戦後「高度成長」期の東日本に生まれ、フランス語圏西アフリカ（＝旧仏領西アフリカ）をフィールドにえらんだ民族誌家にたいし、いのちの翻訳は、一種の三角測量 *triangulation* を要請してくるだろう。このとき測量されるのは、可算的な実体を擬した文化ではない。ましてや、西アフリカにとっての旧宗主国が測量点の一角を占めるわけでもない。軍事「平定」作戦からフランサフリックへと到る植民地百年の桎梏にたとえ真向かうためであれ、旧宗主国を経由した測量は、どのみち翻訳者の生の透明性をよそおう身ぶりにしかなりえない。いのちの翻訳に欠かせない測量とは、じつのところ翻訳者の自己否定のほどを測量する行為にほかならない。そのとき測量は、まぎれもなく三角測量の形をとるだろう。「未完の独立」と「偽りの復帰」が冷戦体制下のほぼ同時期に表面化したのちも、二国間同盟のもとで長らく他国の軍隊が駐留してきたふたつの土地、そのいずれにたいしても現に——直接間接の程度をとわず——行使されてきた力の痕跡を自己自身のうちに再認するための測量。たとえばそれは、西アフリカと沖縄と自国をつなぐ、「ヤマトのアフリカニスト」としての自己否定となるだろう。日本にとっての沖縄、フランスにとってのアルジェリア、アメリカにとってのヴェトナム、あるいはナイジェリアにとってのピアフラ、セネガルにとってのカザマンズ……。それぞれの国に生まれ育った民族誌家のいのちには、自国の民主的正当性にとって裂傷にちかい歴史の痕跡が、

翻訳における第三の引照点として、初発から刻まれている。だから、日本のアフリカニストはヤマトのアフリカニストたらざるをえず、アフリカのフィールドには沖縄というフィールドがすでに、必然的に内包されている。

だがそうだとすれば、自己否定を経由していのちの翻訳に一步を踏みだそうとする民族誌家は、逆説的にも自己否定の試みを完了しえず、また完了すべきでもないことになるだろう。翻訳者の透明性を想定してきた古典的翻訳観の枠内であってさえ、翻訳とは裏切りでもあったことが、むしろこの局面ではすすんで想起されてよい。いのちの翻訳の宛先とはむしろ生そのものであり、生とはつねに二価性を孕んだ対象であるだけに、自己の出自と切り離しえないあの第三の引照点の痕跡、あるいは影のような何かが、彼の試みる翻訳のうちに深く刻まれることになるからだ¹⁸⁾。第三の引照点からひきおこされた自己否定に耐えようとする翻訳者は、まさにその自己否定をつうじて、テキストに自己の痕跡を刻むことになるだろう。不可視の壁の向こうに生きるいのちのあいだでほかならぬ生の有限性だけはたしかに分有する、壁のこちら側の個体として。

ところで、集合的生にしる個体の生にしる、いのちの翻訳に誠実であろうとするからこそ、逆に翻訳者自身の痕跡がテキストに刻まれずにいない特権的な叙述の場とは、民族誌という以上に、むしろ文学でこそあつただろう。とりわけ、生をめぐる文学的想像力の強度がもっとも如実に発露する主題とは、生にとっての極限型にあたる事象、生の力が極限まで行使されたあげくアレントやヴェイユと同時代に発症したあの事象、すなわち戦争であるだろう¹⁹⁾。いのちの翻訳が直面する壁の不可視性は、おそらくこの主題のもとで、文学においても民族誌においても極点に達する。このとき、一方の文学において、見えない彼岸とのかろうじての交通をめざし賭けられてきたものとはなにか。第三の引照点をつねに経由した賭けの渦中で、いのちの民族誌学が文学から学びとつてもよい自己の痕跡の刻みかたにはいかなるものがあるのか。

文学とのかかわりでいえば、私はこれまで、コートディヴォワールの小説家・故アマドゥ・クルマ²⁰⁾、そして沖縄の小説家・目取真俊のそれぞれと、作品をつうじた対話の試みをつづけてきた。ふたりの書き手にはいくつかの点で通いあうところがある。それぞれの作品世界で主たる舞台になる彼らの生地、西アフリカと沖縄が、歴史的に似かよった政治的困難をかかえてきた土地であるからだけではない。文学の表現者である以前に、クルマは西アフリカの「未完の独立」に抗議する反体制運動の闘士として生きてきた。目取真もまた、米国への隷従下で沖縄を今なお「踏みつける」ヤマトの暴力性を正面から告発してきた発言者である。そしてふたりは、それぞれの土地に生きる人びとの自立にまつわる苦境と絶望を、作品のうちに深く織りこめてきた。一方のクルマは二〇世紀末の西アフリカの戦場に生きた少年兵を主人公とする小説『アラーの神にもいわれはない』をつうじ、もう一方の目取真は沖縄戦の過去を背景とした数多くの作品をつうじて、いずれもそれぞれの土地で現実に生起した地上戦と、その渦中に巻きこまれた人びとの死に真向ってきた。ふたりはともに、戦場と銃後における極限の死を、文学に固有の手立てをたよりに読み手へ伝え届けようとしてきた作家である。

実証主義からは遠く距たったこの手立て、いのちの翻訳にとりこのうえなく重大な一步となるだろう文学固有の手立てとは、そもそも翻訳が不可能となる事象がこの世界には確実に存在するということそのものの伝達であり、いわば不可視の壁をその厚みごと、読み手に向けて突

きつける行為にほかならない。リベリアの内戦で、沖縄戦の戦場で、ひとりの人間が死んでいく。物語は、特定の生の条件によってその死を特徴づけることはできても、斃れた個体の背後にいったいどれほどの奪われたいのちが声もなく連なっているかを直訳することはできない。しかも、それら奪われたいのちとは、旧宗主国の位置どりにいちじるしく類似した「ドナー国」や「本土」の住人には、平素から「見えない」いのちであった。はじめから『見えない人間』だった個体の生が、いまや死によって不可視性を完遂していくその流れを断ち斬るために、だからふたりの作品に登場する人びとは、きのうまでたしかに自分の隣りにいた人間のいのちを、そしてその背後にひかえる無数のいのちをせめて自分だけは決定的なしかたで殺めぬよう、重苦しい記憶を捨てずに／＼に苛まれて、生きつづける。隣人の死から取り残された彼らの記憶が、読み手の心から容易にはぬぐいきれぬほどの奥行をこめて、物語に注がれていく。あるいは少なくとも、残された自己が隣人の死について思考しうることとしえないことの相克を、壁のこちら側にいながら当の有限性だけは彼らと分有する「ドナー国」や「本土」の読み手にも、「歴史の知識」などではない有限者なりの直観として届けていく。壁の向こうがわにいたはずの見えない人間のいのちが、死によってこの世界から永久にしかも無数に見えなくなってしまう事態を直訳することは不可能である以上、表現者に唯一のこされるのは、この世界にはほんとうに翻訳しえないことが存在するというただその事実を、かざられた登場人物のいのちをつうじて読み手に直観させ、書き手の想像力を読み手の想像力へと連絡させていくことでしかない。

しかも、ことは戦争にとどまらない。戦争とは、不可視の壁の向こうで日々生起する出来事の極限型でしかない。見えないいのちの翻訳者にそのつど課される試練の極北でしかない。奴隷交易の数世紀をたとえ除外できたとしても、西アフリカの住民にとっての戦争は、おそくとも一八八五年から絶えることなく継続してきた。沖縄の住民にとっての沖縄戦は、日本の敗戦後もいまなおまったく終結していない。ドナー国やヤマトにすら見えるようになった「戦争」だけを特権化してはならない。死の背後には無数の死がひそむように、現実の地上戦の背後で、じつは小さな戦争が慢性的に埋めこまれている日常をふたつの土地の住民は生きそして死んできたのだから。少年兵として殺害されるまえに子どもたちの生をみまった救いようのない日常を、だから泣き笑いのようにしてクルマは描く。重苦しい影をかかえた戦後ゼロ年の沖縄の日常を、目取真も坦々と描きだす。そしてやはりそれは、いかにしても翻訳不可能な、壁の向こうがわの日常である。

ふたりの作家が似かよっているのは、集合的生の過去と現在が凝縮した「言語」による闘いを、文学テキストのうちで暗示する点にもあるだろう。領土拡張を欲望する言語——フランス語と日本語——を用いて綴った小説の本文に、登場人物が母語——バンバラ語（ないしその都市化したジュラ語）および沖縄語（ないしウチナーヤマトグチ）——で発した声や叫びが、ふたりの作品では予告もなく頻繁に挿入されるからだ。しかし、母語表現のテクスチュアルな可視化も、じつはうわべのものでしかない。なるほどフランス語や日本語の読み手は、登場人物が母語で発した叫びや声を、むろん文字としては読むことができる。だが、このとき読み手には、作品をただ読みすすめていく作業が求められているわけではない。仮想の民族誌家として不可視の集合的生のまえにいきなり立たされた自分が、いのちを翻訳しつくすことの不可能性を、母語の肉声によって突きつけられ、民族誌家とおなじく、自分の身のほどと想像力とを、このとき

同時に試されているからだ。スピヴァクが訴えてきたように、母語のレトリックやイデオロムとして慣用化＝結晶化した集合的生の種差的な陰影を、普遍化志向の言語とその使い手はけっして翻訳しつくせない。クルマと目取真は、この技法を用いることによっても翻訳不可能性の波及効果をテキストに与え、おなじく翻訳不可能な戦場の物語のうちへと、母語の翻訳不可能な肉声を挿し入れていく。ふたりの「戦争小説」は、つまるところ二種類の戦争を綴り、そのいずれもが翻訳しえないことを、読み手に伝えているかのようである。力の暴走を欲望する人間が手を染めた殺戮を物語のメッセージとして伝えるとともに、普遍を欲望する言語が手を染めた言語殺戮をメタメッセージとして——いや、正確にはもはやメタでもなく——伝えているかのようである。暴走局面に転じた社会的なものの手で蹂躪され横領された、「死すべき社会的なもの」における生の強度を伝え届けているかのようである。土地の母語とじかに連結した社会的なものは、いわれもなく土地を支配する社会的なものとともに「文化」として異なるという以上に、来たるべき公的領域における「主体」として異なるのだという異族の論理にもとづいて。ただし、政治の現実が想像力の叛乱に追いつけずにいる当面のあいだは、読み手を撃つほどに死者的なその強度、異族の死者的な論理にもとづいて²¹⁾。

集合的な生は、個々人の生をたしかによりどころとするものの、それら個的生の合算値でもなければ、現実すべての個体を呑みこめるような生でもない。だがそうした集合的生こそを、人類学は社会学とともにこれまで思考対象として標定してきた。わけでも、集合的生の特定形式——部族、民族——をあらかじめ設定したうえで、その内部における人と人の繋がり（紐帯 *lien*、凝集力 *cohésion*, etc...）を実証的に解析してきたのが、かつて社会人類学とよばれてきた知の制度の内実である。したがって、紐帯や連帯のいかなる可能性からも切り離された——政治的に正しい「希望」の文体とはいかにしても切り結びえない——特定の個体の孤独は、学の制度的規定からおのずと零れ落ちてきた。みずからすすんで公的領域の舞台にのぼることなど思いもよらず——場合によっては生の途上でそれを断念したまま——沈黙と匿名性のうちに生きつづけた特定の個体の孤独も、叙述からは零れ落ちてきた。しかしながら、アカデミアの制度とは無縁なもうひとつの社会人類学における対象とは生そのものであり、翻訳へのわずかな可能性が賭けられた当のいのちには、集合体と個体の弁別などもともと設定されていない。したがって、集合体における先述の「戦争」とおなじ理由から、個体における「孤独」もまた、いのちの翻訳にとって計り知れない——直訳不能な——深刻さをおびた主題として前景化してくるだろう。

個体の生がさまざまな事情からおちいる孤独は、「汚辱に塗れた *infâme*」生のかたちと必ずしも重なるわけではない。「見捨てられた状態 *Verlassenheit*」というほど大衆全体に及ぶような生の分断形式でもなく、「生きるに値しない生 *lebensunwertes Leben*」というほど特異な政治的限定のもとに常駐する生のかたちでもない²²⁾。また、孤独の生はたしかに不可視であれ、ときに本質主義的な個体の探索へと走りがちな「サルタン」の概念規定にも馴染まない。さらに、「公共圏からの排除」の一例としてひとたび孤独を処理してしまえば、すでにふれた「貧困」と同様の隠蔽効果が、この翻訳不可能な事態にむけてすぐさま発動しかねないだろう。

人間はみずからの条件として、死すべき生の有限性を他者と分有しつつ、まさにその分有ゆえに他者の生と死からは決定的に遮断されるという無為の次元においてしか、語の厳密な意味での共通性を生きえないのかもしれない。だとすれば孤独もまた、戦争とおなじ意味で、特権化されるべき生の極限型とはいえなくなる。孤独もまた、壁の向こうがわに生きるどの「見えない」個体に向きあうときであれ、おなじ有限性を分有する翻訳者にむけてつねに試練として課される、いのちの極北でしかなくなるだろう²³⁾。いまいちどくりかえせば、壁の向こう側とこちら側をかりうじて繋ぐ生の分有を「普遍」と取り違えてはならない。有限性の分有とはすなわち翻訳不可能性の分有でもある以上、いのちは「文化」や「言語」のように言明の述部を構成しえない。「それはいのちである」という翻訳は成り立ちえない。いのちに、バイリンガルないのちなどない。学史の発端へと回帰する過程で『人間の条件』を文字どおり人間の条件として、ただし社会的なものの二価性を抛り所に捉えなおそうとするこの社会人類学の構想にとり、いのちの翻訳とは、ほとんど不可能であることをあらかじめ宣告されながらもその不可能性の場にあえて身をさらさねばならぬ賭けにちかい。ほかならぬ戦争のせいで自分がフィールドとして暮らした村まではたとえ戻れなくなろうとも、ひとたび本土に戻れば沖縄の戦場など顧みもしないヤマトの一員として、目の前で泡盛の瓶を割られようとも、その場にいくどでも身をさらさねばならぬ賭けにちかい。

註記

- 1) 拙稿「仏領西アフリカの記憶——ダン語およびフランス語によるインタビュー記録」, 平野克己 編『アフリカ比較研究——諸学の挑戦』アジア経済研究所所収, 二〇〇一年。
- 2) 拙稿「翻訳論——喩の権利づけをめぐる」真島編『だれが世界を翻訳するのか——アジア・アフリカの未来から』人文書院所収, 二〇〇五年。
- 3) 拙稿「表象と政治」国立民族学博物館 編『世界民族百科事典』所収, 二〇一四年。
- 4) マイク・デイヴィス『スラムの惑星』[篠原雅武・丸山里美 訳] 明石書店, 二〇一〇年。ポール・コリアー『最底辺の10億人』[中谷和男 訳] 日経BP社, 二〇〇八年。ジャン・ピエール・デュピュイ『ツナミの小形而上学』[嶋崎正樹 訳] 岩波書店, 二〇一一年。
- 5) ガヤトリ・C・スピヴァク『スピヴァク, 日本で語る』[鶴飼哲 監修] みすず書房, 二〇〇九年。
- 6) 拙稿「中間集団論——社会的なるものの起点から回帰へ」『文化人類学』第七一卷第一号。
- 7) ハンナ・アレント『人間の条件』[志水速雄 訳] ちくま学芸文庫, 一九九四年, 三三九—三四八頁。
- 8) 前掲訳書, 七一一—七三, 一七六—一七八, 四一三頁。傍点は引用者。
- 9) 前掲訳書, 一七四—一七六頁。
- 10) 以上の記述のうち,

I. ヴェイユの社会観にたいする人類学的応答を、私は昨年、共同討議の場で試みたことがある(西谷修・中山智香子編『自発的隷従を撃つ』東京外国語大学 *GSL* 所収, 二〇一四年)。アレントと比べて、ヴェイユはむしろ有限者としての人間の生の限界に力点を置く一方、絶対的に有限なその生が無限者をよそおい、社会的なものの「力」として暴走に転ずることで、政治経済双方における全面破壊の道が開けていくという構図になる。

II. マルセル・モースと「生」の関連については、拙稿「未完のナシオン論——モースと〈生〉」(モース研究会編『マルセル・モースの世界』平凡社新書所収, 二〇一一年)で示唆的な言及を試みた。

III. デュルケムに由来する社会連帯理論が、フランス第三共和政下の保険技術をつうじてナシオン規模に拡張された集会的な家政空間としての社会的なものを形成していく過程については、拙訳を予定

している（ジャック・ドズロ『社会的なものの発明——政治的熱情の凋落に関する試論』平凡社、近刊）。

Ⅳ. アレントの論じた生の哲学の普及過程は、日本にも及んでいる。一九二〇年代の日本における社会政策の思想的基盤としてフランス社会連帯論が摂取された経緯、及び同時期のいわゆる大正生命主義の思潮下で日本初期社会主義が独自の翻訳の展開をとげた経緯については、それが人類学的思考にもたらしうる理論的可能性とあわせて、口頭で発言を試みたことがある（真島一郎「〈力〉の翻訳——人類学と日本初期社会主義」『第28回京都賞記念ワークショップ（思想・芸術部門）「翻訳という営みと言葉のあいだー21世紀世界における人文学の可能性」』国立京都国際会館、二〇一二年一月一二日）。なお、この発言は、立命館大学先端総合学術研究科で二〇一〇年に開催された国際シンポジウム用の提出原稿（「力の翻訳——人類学と日本初期社会主義」、未発表）に一部依拠している。

Ⅴ. アレントは、ベルクソンの生の哲学に、「製作」——アレントの語法でいえば、本論で私がほとんど言及していない「仕事」に相当する活動的生の領域——と「生」の双方が思考の基盤として共存していた事実に着目し、労働から生へと重心を移動させていく生の哲学の変容過程において、ベルクソンにひとつの歴史的中継点をみだしていた（アレント『人間の条件』五一七頁）。ただし、熟練労働者の自律した姿に政治主体の自律性を重ね合わせる初期社会主義の発想は、以後もフランス独自の社会思想の特質として命脈を保ってきたように私は思う。

- 11) アレント、前掲訳書、四一五-四二九頁。また、拙稿「鏡像のエネルギー危機——セネガルから」『SEEDer』第八号。
- 12) アレント、前掲訳書、一六一頁、四九八頁。
- 13) シモース・ヴェイユ『自由と社会的抑圧』〔富原真弓訳〕岩波文庫、二〇〇五年、五六、五八、六五頁。
- 14) 拙稿「モース・エコロジック」『現代思想』三九（一六）。
- 15) 川崎修『ハンナ・アレント』講談社学術文庫、二〇一四年、二一〇-二一三頁。
- 16) ヴェイユ、前掲訳書、八六頁。
- 17) 拙稿「六八年五月、ダカール——共和政体の翻訳論」、石井洋二郎・工藤庸子編『フランスとその〈外部〉』東京大学出版会所収、二〇〇四年。
- 18) 私はこのことを考えるうえで、今年四月にコメンテータとして参加した国際シンポジウムにおける渡名喜の講演に少なからず影響を受けている（渡名喜庸哲「現代フランス政治哲学の翻訳：フクシマを論じるいくつかの視点」日仏会館創立九十周年記念国際シンポジウム『日仏翻訳交流の過去・現在・未来』「歴史・社会科学の翻訳」セッション、二〇一四年四月二〇日、日仏会館ホール）。透明な媒体であるはずの翻訳者が、翻訳されるテキストとの共振から、おもわず自身の声を発してしまう瞬間があるという渡名喜の指摘について、そのとき私は、集合的生の声を聴きとろうとする人類学的思考のうちにも、翻訳者の「声なき声」がひそんでいることをいまさらに想起した。そしてコメントの場面では、当の「声なき声」の背後にひそむ第三の引照点との関連で、山口昌男にとっての天皇制と、彼のイバダン大学時代の教え子、ピーター・エケにとってのビアフラ戦争の事例をあげた。
- 19) «*radical democracy*» や «*démocratie sauvage*» のとるべき姿が論議される時をむかえた現在の社会科学において、ある種の文学的——あるいは民族誌学的——想像力が要請されつつあるのも、生権力の技法をめぐる論議とは異なる次元でかつてなくいのちの翻訳が問われているからであるように思われる。地域研究と比較文学の接点を模索するスピヴァクの試みも、おそらくこの思潮のひとつの顕示にすぎない（『ある学問の死——惑星思考の比較文学へ』〔上村忠男・鈴木聡訳〕みすず書房、二〇〇四年）。ただし、ここで文学的想像力というときの「文学」は、むしろ制度としてのそれにかぎらない。フランス初期社会主義にまつわる文学的想像力が、たとえば『レ・ミゼラブル』だけでなく、幻視者フーリエの遺稿『愛の新世界』にさえ確実に埋め込まれているように。
- 20) アマドゥ・クルマ『アラーの神にもいわれはない——ある西アフリカ少年兵の物語』〔拙訳〕人文書院、二〇〇三年。

- 21) 拙稿「異族の論理——死者的な」, 西谷修 編『〈復帰〉40年の沖縄と日本——自立の脈を掘る』せりか書房所収, 二〇一二年。
- 22) ミシェル・フーコー「汚辱に塗れた人々の生」[丹生谷貴志 訳]『ミシェル・フーコー思考集成VI』筑摩書房所収, 二〇〇〇年。ハナ・アーレント『全体主義の起原3』[大久保和郎・大島かおり 訳] みすず書房, 一九七四年, 二九六-三〇〇頁。ジョルジョ・アガンベン『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』[高桑和巳 訳] 以文社, 二〇〇三年, 一八七-一九七頁。ただし, おなじフーコーが, この種の生の一事例について、「あまりにも孤独だったので、証言するために人殺しをして、そのことによって自滅した」、あるいは「一瞬のすきをつくことによってしか、人間になることはできない」のように記すとき、「汚辱に塗れた」その孤独なり暴「力」なりは、ここで私のいう「孤独」の圏内に入ってくるだろう(ミシェル・フーコー『ピエール・リヴィエールの犯罪——狂気と理性』[岸田秀・久米博 訳] 河出書房新社, 一九八六年, 二〇二, 二〇六頁, 傍点引用者)。また、孤独のただなかにおかれた不可視のいのちを翻訳することの賭けについて、私が文学的想像力の回路をつうじ最初に出会った対話の相手、北条民雄がおかれた環境とは、まさしく「生きるに値しない生」を生権力の眺望のもとで隔離しようとする、昭和初頭のハンセン病者収容施設だった(前掲拙稿「力の翻訳——人類学と日本初期社会主義」)。
- 23) 個体の生におけるこの次元での「孤独」の叙述法については、真島 編『二〇世紀〈アフリカ〉の個体形成——南北アメリカ・カリブ・アフリカからの問い』(平凡社, 二〇一一年) 所収の論考群を参照されたい。なお、この論集の出版後に私は、大杉が独自に手がけたいのちの翻訳の比類なき実例を知った(大杉高司「キューバ革命の「近代」——「恥ずかしがらない」唯物論からの眺め」『国立民族学博物館研究報告』第三五巻第二号所収, 二〇一〇年)。