

## 第三回 サイードの『文化と帝国主義』における批判的読解とその基礎理論について

### 1. 「オリエンタリズム」と「言説」の概念

エドワード・W. サイードの名を一躍世に知らしめたのは、言うまでもなく彼の主著『オリエンタリズム』の刊行（1978年）によってであった<sup>(1)</sup>。そこで主要なテーマは、近代西洋の知の営みの中で、東洋（とりわけイスラム世界）がどのように扱われ、表象されているのかということであった。学問的な知は、通常真理の追究をその最終的目標とし、方法的には何よりも中立性や客觀性を前提とする。そこに個人的な思い込みや偏見、偏った主義主張などが侵入することを避け、獲得される知の内容は、何ものにもまみれることなき純粹な真理を包含することが理想とされる。その真理観は、古代ギリシアのプラトン以来、西洋文明の学問的発達史において受け継がれてきた崇高な伝統であり、逆にこの真理観の前提の上に立つがゆえに、学問的知の内容は何よりも価値高きものとして評価され、保存してきたのであった。

ところが、サイードの『オリエンタリズム』が明らかにしたのは、そのような中立的客觀的であるはずの西洋の学問知が、いざ東洋（オリエントあるいはアジア、そしてとりわけイスラム）を対象とするとき、そこにはしばしば研究者本人も気づかないままに、あるいは時として自覺されつつ、そしてあからさまに、対象である東洋に対する偏見、侮蔑、蔑みなどが混入し、要するに下位に位置する東洋に対して、それよりも上位に位置する西洋の優位性がにじみ混んでいるという事実であった。「われわれ」西洋は、「かれら」東洋とは「違う」。たとえ研究対象ではあったとしても、そこに共感や人間的共同性はない。「かれら」東洋は、常にいつも十把一絡げに未開・野蛮であり、性的過剰であり、群れであり、つまりは西洋と同じ文明の水準には達していない。少なくとも東洋の栄光は歴史的な過去のものであって、東洋の「現在」は問題にするに値しない。こうした考え方や姿勢、ステレオタイプ的に東洋を捉える偏見が、客觀的真理の獲得を標榜するはずの西洋の学問的営みのうちに、特に植民地の獲得と拡大が進展した18世紀以降のイギリスやフランス、そしてアメリカの東洋学（オリエント研究）のうちに、かなり広範に見い出せるというのである。「わたしのオリエンタリズム研究を部分的に衝き動かしたのは、古典学（歴史学や人類学や社会学はいうまでもなく）といった普遍性を標榜している学問分野が極端にヨーロッパ中心的であって、ヨーロッパ以外の文学や社会を、劣等なものか、さもなくば省みられることのない古い価値しか体現していないと決めてかかることへの批判であった<sup>(2)</sup>。

こうして『オリエンタリズム』が、もっぱら歴史学や地理学、人類学、文献学、言語学、博物学、生物学、政治学、経済学、社会学などなどといった諸々の学問研究における西洋的言説の分析であったのに対して、『文化と帝国主義』は、その分析対象をもっと大衆的な文化領域全般に拡大する。学問的言説のみならず、文学や芸術といった文化領域において、いかに19世

紀当時拡大強化されつつあった植民地獲得とその維持管理、つまり一言で言って「帝国主義 (imperialism)」との結びつきが強固で深いものであるか、このことをサイードは明らかにしようとするのである。

このような意味で『文化と帝国主義』は、サイード自身も認めるように「『オリエンタリズム』の続編を構成する」(CI 1-p.117／p.54) のである。ところで、『オリエンタリズム』において、サイードは自らミシェル・フーコーの理論的道具を援用したことを認めていた。すなわち、フーコーが『知の考古学』や『監視と処罰－監獄の誕生』において展開した「言説 (discours)」の概念である。

「簡単に言えば、オリエンタリズムとは、オリエントを支配し再構成し威圧するための西洋的様式なのである。この点に関し、私は、ミシェル・フーコーの『知の考古学』および『監獄の誕生－監視と処罰』のなかで説明されている言説概念の援用が、オリエンタリズムの本質を見極めるうえで有効だということに思い至った。つまり言説（ディスクール）としてのオリエンタリズムを検討しないかぎり、啓蒙主義時代以降のヨーロッパ文化が、政治的・社会学的・軍事的・イデオロギー的・科学的に、また想像力によって、オリエントを管理したり、むしろオリエントを生産することさえした場合の、その巨大な組織的規律=訓練というものを理解することは不可能なのである。」<sup>(3)</sup>

ここでサイードがフーコーの言説概念の援用について述べているのは、あきらかにシステムとしての知のあり方に関わっている。「西洋的様式 (Western style)」という言葉は、そこにおいて形成・生産され集積する言説の総体が、ある一定のグループとして限定可能な枠組み、あるいは何らかの強度を保持する規則性に従っているということを示唆している。つまり問題となる学術的言明なり言表が、あくまでも「オリエンタリズム」とでも名づけうる様式の中において比較的大量現象として生産され、そしてそのような大量現象としての言説の認知が可能であるということ、である。フーコーは主に『言葉と物』から『知の考古学』に至る著作の中で、知の様式について論じた。すなわち『言葉と物』においては「エピステーメ (épistème)」という概念を用い、一定の限定された時間と空間の中で、知の内容が一定のパラダイム（これはトマス・クーンの概念）ともいべき様式に拘束されて生産されるさまを分析したし<sup>(4)</sup>、『知の考古学』では、さらにその拘束性を「規則性 (régularité)」という言葉に置き換えて、言表・言説の自律的な規則の分析理論を構築しようとした<sup>(5)</sup>。啓蒙的近代の知の様式は、『言葉と物』におけるフーコーの古典主義時代のエピステーメ分析において見られたように、知の対象の碁盤目状の分配と配置であり、それはそのまま監獄や学校や工場や軍隊といった近代的な諸々の組織形態の編制原理として応用されたものでもあった（『監視と処罰－監獄の誕生』<sup>(6)</sup>）。サイードはオリエンタリズムにおける「巨大な組織的規律=訓練 (the enormously systematic discipline)」という言葉を用いているが、この discipline (すなわち規律=訓練であると同時に「学問」) は、フーコーが『監視と処罰』において用いて有名になった用語であり、『オリエンタリズム』の場合は、一群の知的営みが、ある一定の様式を保持しながら、しかもかなりの強

度を保持しながら、そこからはずれる言表言明を規制しつつ、営まれたものであるという理解につながっている。そこには、西洋の東洋に対する政治的経済的「支配」ということと、西洋的な「知」による東洋という表象支配が二重化されているとともに、その西洋の「知」自体が、一定の自己規制によって自己の学問的組織力の強化をも遂行しているという事態を表していると言うことができる。

サイードは、フーコーの「言説」概念を、このようなオリエンタリズムの一枚岩的組織力と強力な様式性を表現するために援用したと述べている。『オリエンタリズム』の他の場所では、フーコーの「言説」を学問的領域における「一種の伝統（tradition）」<sup>(7)</sup>と言い換えているし、さらには知の「システム」や「ネットワーク」とも関連づけて説明している<sup>(8)</sup>。オリエンタリズムと呼ばれる知の様式がいかに言説の規制的総体であるか、しかも一つの強力な様式として諸々の言説の生成を支配したか、そして大量現象として一定の性格を持つ言説を生みだすに至ったか、こうした観点を、『オリエンタリズム』におけるサイードはフーコーから採用したのであった。

## 2. 『文化と帝国主義』におけるフーコー批判

ところで『オリエンタリズム』の「続編」たる『文化と帝国主義』においては、サイードは一転してフーコー批判を行っている。文化と帝国主義の共犯関係を暴露し、それを批判し続けるサイードにとって問題であったのは、フーコーが『監視と処罰』で展開しようとした権力分析ならびに権力批判を継続してさらに発展させることなく、最後期の『性の歴史』に見られるような自己・主体の分析に移行してしまったということであった。

「[……] いっぽうフーコーもまた、それまでは、排除と監禁の対象となるがゆえに抵抗を余儀なくされた集団——犯罪者、詩人、追放者たち——によって体現された近代社会における対抗勢力について研究していくにせよ、反体制的なものへの関心を捨て、権力はいたるところに存在するのである以上、個人をとりまく権力のローカルなミクロ物理学に集中したほうがよいとまで言いだすしまつである。この主張によれば、自己は、研究され、涵養され、必要とあらば、造型しなおされ、構成されることになる。」(CI 1-p.70/p.26)<sup>(9)</sup>

さらにサイードによれば、フーコーから「大いに助けられた」ことは認めながらも、フーコーにとって「帝国主義の経験は、まったく無関係である」(CI 1-p.95/p.41) と断じ、帝国主義に対する批判活動を続けなかったフーコーに対して不満を表明するのである。

サイードはこうしたフーコーの変節について、その具体例として『性の歴史 3 自己への配慮』を挙げている(CI 1-p.xxii/p.339)。フーコーの最後期の3冊の著作群『性の歴史』、とりわけ第3巻『自己への配慮』については、これまでにも多くの論者がコメントを残している。『監視と処罰』や『知への意志』から『自己への配慮』に至る「方向転換」に関しては、すで

に別のところで論じておいた<sup>(10)</sup>。指摘しておかなければならぬのは、『自己への配慮』のフーコーは、サイードの言うように権力の批判理論という方法的姿勢を放棄して、涵養されたり、造型しなおされたり、構成されたりする自己・主体をそれ自体として目指そうとしているのではない、ということである。サイードは、最後期のフーコーが権力批判から自己を巡る倫理的理論化の途への「方向転換」を行ったとする論者たちの見解を、そのまま採用してしまっているということができるのである。

しかし一方で確かにフーコーは、その主要著作ではヨーロッパの帝国主義や植民地主義それ自体を主要テーマとして取りあげることはなかった。例えば前期の著作である『狂気の歴史』の冒頭部分で、東洋が西洋的理性の普遍主義が内包する植民地主義の犠牲になっているというごく簡単な記述が見られる程度である<sup>(11)</sup>。フーコーの問題意識は、つねに西洋の覇権主義にではなく、こうした西洋の覇権主義を生み出し、支えているところの理性や知それ自体のはらむ権力性を、あくまでも哲学的に分析しようとするものであった。しかもこうした西洋の知の権力性を暴露し、批判する場合も、もっぱら西洋文明内部で繰り広げられる権力や闘争の軌跡を追跡するものであって、サイードのように西洋的な理性や知が、非西洋文明に対して発動する権力・暴力を糾弾するものではなかった。例えば『監視と処罰』が問題にするのも、西洋的な知が西洋近代社会それ自身を組織的に規律=訓練化しようとするプロセスに光が当てられた。フーコーが深く関わったGIP（監獄情報グループ）活動も、その運動の矛先を海外に向けているものではなかった。

したがって、西洋以外の文明についての将来にわたる展望といった事柄に関して、フーコーはあまり具体的な発言を行っていない。1972年にパリで蓮實重彦と行った対談でも、むしろ西洋による帝国主義的な搾取を乗り越える何らかの新しい方法と手段は、やはり西欧に起源を持つものであるように思う、とさえ発言している。また将来の非一資本主義的文化は、西洋文明の圈外に生まれるであろうことは認めるが、その新しい文明の具体的なイメージについては語っていない<sup>(12)</sup>。

このように、フーコーは言説の権力性についての哲学的分析を行い、しかもあくまでも西洋近代文明それ自体の内側からその権力性の本性について考えたのであって、サイードのように、直接に非一西洋文明と西洋の知の関わりを論じたのではなかった。しかしこれとも、フーコーは自己や主体のミクロな美学的倫理学に逃げ込んだのではなかったのだということは踏まえておかなければならないであろう。

ところで、あえて指摘しておくとするならば、サイードにはフーコーの言説概念を援用しつつも、フーコーとは逆に、言説それ自体についての理論的精緻化は希薄である。『文化と帝国主義』では、近代の西洋の学問的ディシプリンの生み出す言説の中に、帝国主義的・植民地主義的共犯関係を見出す技術論は豊富に提示されていても、帝国や植民地といった世界以外の、人間の言説の権力性一般についての広範に応用可能な理論化の姿勢はフーコーに比べると希薄なのである。

さて、こうして『文化と帝国主義』において（あるいは『世界・テキスト・批評家』といったそれ以外のテキストにおいて）フーコー批判を行ったサイードであるが、この『文化と帝国

主義』は、それにもかかわらず、フーコーの影響が大きな著作となっている。先に見たように、サイードはフーコーの言説概念を、もっぱら強力な様式の支配下に置かれた言表・言説の統一性あるいはそのような意味での「システム」性という側面から捉えていた。しかし、フーコーの言説（discours）概念には、そうした様式やシステム性といった意味合いの他に、より重要な考え方方が含まれているのである。それは、先ほどから何度も触れている言説の権力性ということに関するユニークな考え方、つまりニーチェからフーコーに受け継がれたところの「権力＝知（pouvoir-savoir）」の概念である。サイードは、フーコーが言説の権力性についての理論化（つまり「権力のミクロ物理学」など）に閉じこもり、具体的な帝国のシステムの批判を忘却していると言いつながら、自身の批判行為の基本的な理論的枠組みを、フーコーの言説の権力性についての理論、すなわち「権力＝知」の理論の上に、構築しているのである。以下、そのことを検討してゆこう。

### 3. 「権力＝知」としての「言説」概念

これまで見てきたように、『オリエンタリズム』においてサイードは、フーコーの「言説」概念を、もっぱら言表・言明のシステム性に着目して援用していた。しかし『文化と帝国主義』においては（これは『オリエンタリズム』においても前提されていたことであるが）、言説の権力性という点が、よりクローズアップされることになる。サイードがまずなによりも前提として主張することが、文化（『文化と帝国主義』では具体的には文学や芸術を取り扱う）が、従来考えられてきたのとは異なって、純粋無垢なものではないということである。文化は政治や統治や植民地や支配、そのような世俗的などろどろとしたもの、つまり一言で言えば「権力」と無縁なものではないのだということである。

「いうまでもないことだが、わたしたちが暮らしている世界というのは商品のみならず表象によってもつくりあげられている。表象—および表象の生産、表象の循環、表象の歴史、表象の解釈—こそ、文化の要素そのものである。最近の理論の多くが、表象の問題を中心的に捉えているように思われるが、表象の問題が、その政治的なコンテキスト、つまりどこまでも帝国主義的なコンテキストのなかに置かれることはまれである。そのため、わたしたちはいまもなお、いっぽうに文化領域という独立した領域、つまり世俗的束縛をのがされた理論的思弁や探求に無制限かつ無条件に開かれている領域を維持しつづけるとともに、またいっぽうで政治的領域、つまり利害関係をめぐる現実の対立の場としての卑しい政治的領域を維持している。文化研究を専門とする研究者たち－人文主義者、批評家、学者たち－が関心をよせるのは、前者の領域だけである。いや、もっと正確にいえば、このふたつの領域を、分離する考え方ただけが容認されている。じっさいにはこのふたつの領域は関係づけられるばかりか、究極的には、同じであるにもかかわらず。」（CI 1-p.121／国語 p.56-57）

このような「分離」は、サイードによれば「根源的な虚偽」を生み出すものである。文化と権力とは、別々のものであるどころか、常に「共犯」関係にあるという。このような考え方には、ポスト・モダニズムの言説・権力観、すなわちニーチェから始まりフーコーに至って全面的に理論化された言説・権力観が強く影響している。いわゆる「真理」というものは存在せず、そのように呼ばれてきたものは実はすべて解釈に過ぎない（すべては人間の生に根ざした解釈である、云々）というニーチェの真理観は、フーコーにおいて学問的言説と権力の問題に置き換えられ、いわゆる「権力=知」の分析に応用された。すなわち客觀性や普遍性を標榜する学問的な知は、すべて権力によって（あるいは権力のネットワークによって）貫かれており、そうした権力性から独立分離した純粹無垢な言説は存在しない。

「[……] 権力は沈黙に追い込むだと、真理は権力の秩序には従わず、もともとは自由と類縁関係にあるとか、そのような哲学の伝統的な諸テーマを、「真理の政治史」はひっくり返さなければならないであろう。真理は本性上自由なのではないということ、誤謬は隸属であるのでもないということ、そして真理の生産がまったくもって権力の諸関係に貫かれているということを示すことによってである。」（『知への意志』）<sup>(13)</sup>

このように、それが学術的領域であり、文化的領域であり、言説は客觀的真理や普遍的真理の理念とは裏腹に、現実にはさまざまな力にまみれた構成物である。客觀的・普遍的基盤から分離したものである以上、諸々の言説は、各々の普及・受容・定着を巡って、一種のポリティカルな闘争・闘いを繰り広げることになる。例えばロワイヨーモンで行われた「ニーチェ、フロイト、マルクス」と題された有名な円卓会議でのやりとりにおいて、フーコーは次のように述べている。

「諸々の解釈の複数性の問題、諸々の解釈の間の戦争（guerre）の問題は、私が思うに、解釈の定義それ自体によって構造的に起こりえるものだ。そうした解釈は無限であって、解釈がそれ自身を判断し、そして決定するような絶対的な地点が存在するというようなことはないのだ。このことから、事実としてわれわれは解釈するその瞬間に、まさしく解釈される定めにあるということになり、解釈者はみなこのことを知るべきなのである。こうした解釈の過剰は、今日確かに西洋文化を深く性格づけている一つの特徴なのである。」<sup>(14)</sup>

このようなフーコーの発言と同様の姿勢、あるいはほとんどフーコーのそれと同一であると言っても良いフレーズは、サイードの『文化と帝国主義』においても見出すことができる。

「[……] 要するに、わたしたちは、他者——つまり、他者の文化、国家、歴史、経験、民族、運命——との関係において、自他の根源をゆさぶるような深刻な問題に直面するということである。この問題に答えるときに、頼みとなるようなアルキメデス的な梃子の支点（Archimedean point）というのは存在しない。さまざまな文化間の関係において、帝国

主義国家と、非帝国主義国家との不均衡な力関係において、また、われらと彼らの関係において、その生々しい現実の関係からはなれた特権的な外部というものは存在しないのである。たとえば、世界を判定し評価し解釈するとき、世界をとりまく現在進行中の諸関係の錯綜した利害関係や葛藤などからまったく自由に世界を認識できる特権的視座をもつ者など存在しない。わたしたちは、関係の彼方にも関係の外部にも存在しない。わたしたちは、いうなれば関係性に属している。」(CI 1-p.119/p.55)<sup>(15)</sup>

さらにフーコーは、諸々の言説(つまり解釈)の間の対立や争いを「戦争」という言葉で表現しているのであるが、これは『文化と帝国主義』のサイードが、文学や芸術といった文化の諸領域における言説の政治性を説明する際にそのまま用いている比喩でもある。

「[……] 文化は、ある種の劇場である。この劇場のなかでは、さまざまな政治的・イデオロギー的主義主張が、わがちにみずからを主張しあう。文化は、アポロン的貴族性をおびた静謐な領域であるどころか、主義主張が脚光をあびようとしゃしゃりでて、相手をおしのけるような戦場(battleground)ともなりうる。」(CI 1-p.5/p.xiii)<sup>(16)</sup>

サイードが『文化と帝国主義』で打ち出した方法論—テクスト読解・作品解釈についてのもので主要なキー・コンセプトとなるものに、「アフィリエーション」と「対位法的読解」のふたつがある。「アフィリエーション(affiliation)」は、加入、提携、類縁などといった関係を表す言葉で、『文化と帝国主義』においては、文化や芸術と「帝国主義」の深い関わりを表現するために用いられている。「むつかしいのはこのような異なる領域のものをつなぐこと、文化と拡張する帝国との関係を証明すること、芸術独自の特性をそこなわぬようにしながら同時に芸術と帝国とのアフィリエーションを述べることである。むつかしいが、わたしたちはこれを試みなければならないと思う。」(CI 1-p.37/p.7) このアフィリエーションは、これまで述べてきたように、ニーチェ／フーコー的な言説概念をその基盤的前提出してゐる。すなわち、それまでは政治や権力とは無縁であると考えられてきた学術的言表や文化や芸術が、実は政治や権力の世界と相互依存・相互類縁関係にあるという認識である。支配(帝国主義や植民地支配)と結託した知の形式は、フーコーが「権力=知」という用語で明らかにしたものにはかならなかった。

「対位法的読解」(contrapuntal reading)は、そのような知や言説の概念(すなわちアフィリエーション)からそのまま、なかば必然的に導き出されるテクストの読み方である。つまり何がしかのテクスト・作品は(それが学術的なテクストであれ、小説や戯曲などの文学作品であれ、あるいはオペラなどの芸術作品であれ)、そのテクスト・作品の内部だけで解釈されるべきではない、という読解態度である。つまりテクスト・作品の、より意義深い解釈は、そのテクスト・作品が外部と取り結ぶ諸関係を視野に入れ、考慮した上ではじめて、獲得されるものだというわけである。この場合、「外部」とは社会、あるいは端的に「帝国」である。作者とは「みずから属する社会にどっぷりとつかり、さまざまなかたちで、歴史と社会的経験を形成

しつつ、またそれらによって形成される」(CI 1-pp.19-20/p.xxii) のであって、たとえば18世紀のヨーロッパの作者たちも、当時の拡大強化されつつあった帝国主義の中で思考し、その中でテクストや作品を産み出した。したがって、主旋律たるテクスト・作品の内容を、帝国や植民地そしてそれらにまつわる空間的な意識という副旋律と関連させつつ読むことが求められる。そこでは二つの意味で対位法という言葉が用いられていることに注意しなければならない。すなわち、まずある作品の（従来解釈されてきたような）内容と、そこに隠されている作者の帝国主義的な意識の対位法。これは言い換えれば、あるテクスト・作品の中における知と権力の対位法と呼ぶことが出来る。もう一つはそのテクストなり作品なりの中に表象されているヨーロッパ（あるいは宗主国）と海外領土・植民地という空間的な対位法である（これについては『文化と帝国主義』の第2章第2節「ジェイン・オースティンと帝国」における『マンスフィールド・パーク』を巡るサイードの読解に典型的に現れている）。テクスト・作品の中にはこうしたいくつもの旋律の関係が複雑にからまりあって存在しており、こうした複数の旋律の絡まり合いとそこから産み出される帝国強化の共犯的システムを明確に読み解かなければならぬのである。

この「対位法的読解」の見事な例の一つが、ヴェルディのオペラ《アイーダ》を巡るサイードの分析に見出せる。この《アイーダ》こそ、サイードが「対位法的読解」を必要とする作品の最たるものであった。サイードによれば、このオペラは台本や音楽において、フランスの植民地エジプトの総督お抱え考古学者オーギュスト・マリエットによる仕事（発掘、盗掘、1867年のパリ万博のエジプト館古代展示立案など）とそこからの直接間接のインスピレーションに多くを負っている(CI 1-pp.224-227/p.118-120)。《アイーダ》自体がフランスの帝国事業と深く関わっているということ。つまりオペラ《アイーダ》それ自体が「帝国支配(imperial domination) そのものである」(CI 1-p.218/p.114) ということ。そしてしかも同時に、オペラ自体の中でヨーロッパ／フランスとそこから遠く離れたエジプトという空間的な隔たりが意識され、それはサイードによればまさしく「分離の美学(aesthetic of separation) を体现している」(CI 1-p.242/p.129) のである。先に見たように、そこには二つの対位法（知と権力、西洋と植民地）が絡まり合っているということができよう。

「要は、《アイーダ》が、委嘱され構成されたときの外部状況をきわめて正確に思いおこさせてくれること、そして《アイーダ》が、同時代のコンテキストにも合致していること、同時代のコンテキストは、それをいくら排除しようとしても、かならず、こだまのように帰ってくるということだ。芸術的記憶のかなり特殊な形態としての《アイーダ》は、19世紀の歴史の一段階において、まさにそのように意図されたわけだが、エジプトを復元するヨーロッパの権威を体現した。またこの目的からして、1869年から1871年にかけてのカイロはまさにうってつけの場所であった。《アイーダ》をめぐる十全たる対位法的読解がつまびらかにするのは、姿勢と言及の構造、アフィリエーションとコネ、決意と共同作業などからなる網状体である。こうした要素は、このオペラの視覚面と音楽のテクスト面に、一連のかすかな痕跡をのこしているのである。」(CI 1-pp.235-236/p.125)

ところで、テクストを外部との関わりから読み解こうとする態度は、やはりフーコーに特徴的に認められる態度であった。フーコーがデリダとの間に繰り広げた論争—狂気の排除とデカルトの省察主体に関するものにおいて、さまざまな論者がその論争に関してコメントを残しているが、テクストに対する時の態度、すなわちテクストを外部との関わりから読むフーコーのようなやり方と、テクストをあくまでもそれ自体の内部にとどまることで読もうとするデリダのようなやり方の、大きく二つに分けて整理して論じたのは他ならぬサイードであった。サイードは、『世界・テキスト・批評家』の中で、もちろんいくつかの留保付きではあるが、デリダよりもむしろフーコーに好意的な論評を加えている<sup>(17)</sup>。

サイードの「対位法的読解」は、明らかにフーコーのテクスト読解の手法の延長線上に位置するものである。テクストのありうべき読みは、作者のイデオロギーやさまざまな思考形成環境、そしてまた社会や政治や権力の世界などといった、そのテクストを取り巻く外的な諸状況との深い関わりを読解そのものの中に引き入れてはじめて達成される、という信念に基づいている。サイードは、そのような読みこそが、そのテクストなり作品なりに対するわれわれの理解というものを「現実に、そして真に高める」(CI 1-p.6/p.xiv) ことにつながると主張する。サイードにとって、「アフィリエーション」や「対位法的読解」によって実践される作品の批判的読解は、その作品のよりよき理解に直結するものなのであって、その作品を単に弾劾したり非難したり、あるいはその質を貶めたりすることなのではないのである。

#### 4. サイードの批判的読解とその射程

本稿ではここまで、サイードの『文化と帝国主義』が、一定のフーコー批判を提起しつつも、しかしその多くの理論的な基盤を同じくフーコーの批判理論から得ていることを明らかにしてきた。最後にサイードの批判的読解の独自性に触れ、同時にその問題点について指摘しておきたい。

サイードのクリティカル・リーディング（批判的読解）がフーコーの権力批判と異なる大きな点は、それがフーコーのものよりも、よりいっそう具体的な批判対象を持ち、それゆえにそうした具体性に結びついた強烈なインパクト、もっとわかりやすく言うなら、より過激な主張にまで至ることができる、ということである。フーコーは狂気や監獄といった具体的な事象を扱ってはいるが、『性の歴史』で次第により抽象度の増したテーマへと移行していった。すでに述べたように、それがフーコーの「権力=知」批判からの離脱や基本的な方針変更を意味するわけではもちろんないけれども、哲学的かつ理論的なレヴェルでの議論が支配的であるために、サイードのように、徹頭徹尾帝国主義と植民地支配の権力構制を批判し続けるといった周到な首尾一貫性と、ある種のわかりやすいインパクトは持ち合せていない。こうしたフーコーの理論志向的傾向は、すでに『狂気の歴史』から『言葉と物』をへて『知の考古学』に至る軌跡に認められるものである。このことは、先に紹介したサイードによるフーコー批判において明らかなことであった。サイードはフーコーが抽象的な権力理論に逃げ込んだと考えている。

サイードがみずからに課すのは、政治や経済や大学や研究所や文化的作品や、その他いろいろな具体的な場や具体的な事象においてますます根を張り、そして執拗に18世紀以来の自己強化システムを維持しようとする帝国主義と植民地的意識という問題にこだわり、かつ暴露し、批判し続けるという姿勢である。

さらにサイードの批判的な読みを際だたせているのは、18世紀以来のヨーロッパの政治家や経済人はもとより、何よりも知識人たちが、自分たちの国が押し広げ強めていった帝国主義と植民地支配に対して、積極的に反対したり批判めいたことを表明していない、ということをかなり強く指摘している点である。フーコーが行ったのは、まず基本的には何がしかの書かれたり言われたりしたテクスト、つまりすでに存在するテクストについての批判的分析であった。彼の政治的異議申し立て行動（例えば街頭に出てデモンストレーションを行うとか、自国政府や外国政府の政策や権力発動に対して反対意見表明を行うといったもの）は別として、少なくとも主著や論文、そしてコレージュ・ド・フランスにおける一連の講義などにおいては、存在するテクスト群一言わされたことと書かれたこと一が分析対象であった。もちろんそうした分析においても、あるテクストがある内容を表明しているその表明に対して批判を加えることが、同時にそのテクストなり言表なりが表明しなかった内容をある程度前提し、考慮に入れた上で批判であることには変わりがないが、しかしながら、サイードの場合は、言明されなかったこと、あるいはその知識人がある内容（つまり帝国批判や植民地批判を表すもの）を言明しなかったという、まさしくそのこと自体が、フーコーの場合よりもよりいっそう明確にかつ意識的に批判の対象とされるのである。『文化と帝国主義』の序章の中でサイードは述べている。「本書執筆中に、わたしが発見したやっかいな真実のひとつは、わたしが尊敬するイギリスやフランスの芸術家のほとんどが、『従属』民族とか『劣等』民族という考え方に対し抵抗を示していないことである。」(CI 1-p.5/p.xiv) また小説の領域でも次のように言われる。

「19世紀全体におけるイギリスの帝国政策の継続性 [...] には、これを支援するかたちで小説が寄り添っていた。なにしろ小説の主たる目的とは、問題を提起しないこと、ことをあらだてないこと、攪乱しないこと、さもなければ注意をひかないこと、そして帝国を多かれ少なかれ今の姿のままにとどめておくことなのだから。たとえば『虚栄の市』とか『ジェイン・エア』に登場するインド、『大いなる遺産』に登場するオーストラリアを例にあげれば、小説家たちは、そうした地に言及したり触れたりする以上のことをしては夢想だにしていないのだ。」(CI 1-p.151/p.74)

アルベール・カミュなども、フランスがアルジェリアにおいて百年以上にわたって展開した植民地政策について、「論ずることも反論もしていない」(CI 1-p.329/p.181) といって非難されている。ところで人間のあらゆる行動が実存的選択の結果であると考えたのはサルトルであったが、その考え方によると、「何もしない」ことさえ一つの選択である（「何もしない」という行動をわざわざ選び取ったということになる）。したがってこの「何もしない」ことに対し

てもわれわれは責任を負わなければならない。『文化と帝国主義』において、しばしばサルトルの名前が引き合いに出されているが、このことは偶然ではないであろう。サイードはサルトル的な厳格な行為責任論を武器に、西洋の知識人・文化人を厳しい批判的に据えるのである。

次に、サイードの批判的読解の問題点を挙げておこう。これまで見てきたように、サイードの方法論的姿勢には、ニーチェからフーコーを経由するポスト・モダン的基盤が存在していた。ということは、ニーチェ／フーコー的な理論構制が持っているとしばしば批判されるアポリアを、サイードの方法もそのまま抱え込んでしまっていると言うことが出来るのである。まずフーコーの批判的思想に対してよくなされる批判は、それが批判や攻撃にばかり力を注ぎ、そのあとの問題、つまり批判の後に提出されるべき未来的展望、将来に対する何らかのヴィジョンが欠落している、というものである。暴露や批判を繰り返せば、おのずから将来の道が開けるかのような物言いが、一貫してフーコーに見られるというわけである<sup>(18)</sup>。しかしそもそも真理は存在せず、あるいは権力に貫かれた解釈のみ、とするニーチェ的な大前提を保持し続ける以上、どのような将来的展望を切り開いて見せても、あるいはいかなるヴィジョンをオルタナティヴとして提出しても、それらもまた闇いを繰り広げる「権力=知」の所産であるというわけであるから、もともとそのようなヴィジョンやユートピア的言説を楽観的に物語ることは不可能なことなのかもしれない。

ただサイードのために付け加えておくと、『文化と帝国主義』の後半部分において、帝国主義や植民地主義に毒されていないさまざまな形での文化的主張の可能性が、例えばC.L.R.ジェイムズ、ジョージ・アントニウス、ラナジット・グハ、S.H.アラタス、そしてとりわけフランス・ファノンといった著者たちの著作のうちに見出されている。これらの著者たちの作品はすべて抵抗と解放をめざす文化的営みである。たとえそうした著者たちが帝国や植民地支配、あるいは独立後の支配階層による「横暴にどう対処すべきかに関する制度的、さらには理論的处方箋は提示しなかったし、できなかった」(CI 2-p.145/p.277) としても、である。そのような著者たちに関して、サイードはこう述べている。「その最高のありようにおいて、対立と抵抗からなる文化が示唆するのは、人間の経験を非帝国主義的観点から構想しなおそうとするときのオルタナティヴな理論的手法や実践的手法である。ここでは『示唆する (suggest)』という暫定的な表現を使って、もっと自信にみちた『提供する (provide)』という表現は使わないことにする」(CI 2-p.144/p.276)。確かにそうたやすく「提供」できるはずのものではないであろう。しかしながら少なくとも「示唆」できるものであると認めない限り、そもそも批判という行為そのものが成り立たなくなってしまうであろう。ところでこうした問題は、次のやっかいな難問を引き起こすことになる。すなわち、未来に対するヴィジョンを安易に「提供」できない理由の大きなものとして、そのヴィジョンそれ自体が、そもそも権力から容易に逃れることのできないものなのであるまいか？

ニーチェ／フーコーに対してよく向けられる批判で、この場合サイードにもそのまま当てはまるものとして、すべての言説が権力と関係を取り結ぶものである以上、そうした「権力=知」を告発し批判する言説それ自体も、権力と無縁ではないといふことがある。これは深刻なアポリアとしてしばしば指摘される<sup>(19)</sup>。サイードの批判的読解も、それが一種の知である

限り（またそれ以外の可能性はないのだが）、何らかの「権力＝知」のシステムの中で思考され、産み出されたものであるはずだ。権力に対する抵抗的言説は、やはり権力とともに産み出されるものである。同じように帝国主義や植民地支配を批判する一群の抵抗的言説の一つとして、例えば植民地が抵抗・独立を勝ち取る際に大きな役割を果たした「ナショナリズム」という要素をサイードは挙げている。もちろん彼は、植民地状態から独立した国家がナショナリズムを原動力としてその独立を成し遂げ、その後の国家体制の強化のためにナショナリズムが利用されるさまを批判的に見ている。帝国に抵抗するためのナショナリズムには好意的評価を与える一方で、国粹主義的、権威主義的、民族主義的ナショナリズムには賛成していない（CI 2-p.44-51／pp.215-219）。しかし結局のところ、サイードは次のように述べる。「わたしがここでテーゼとして主張したいのはつぎのことにつきる。帝国主義に対するナショナリストの抵抗は、その最良の段階では、つねに自己批判的であった」（CI 2-p.50／p.219）。権力批判の言説も一つの権力の所産であるという言説の自己－権力性は、論理的に逃れることのできないアポリアを構成する。しかし、ここで言われている絶え間なき「自己批判」という姿勢こそが、このアポリアから生じる不可避的な弊害を可能な限り少なくしてくれるための、われわれに残された数少ない頼みの綱の一つであることは間違いないであろう。権力批判は、同時にみずからの権力批判であること、このことがつねに求められているのである。

本稿では、サイードの『オリエンタリズム』そしてとりわけ『文化と帝国主義』において、彼の批判的読解の基盤にニーチェ／フーコーの批判理論がどのように影響を及ぼしているかということを考察してきた。そして『オリエンタリズム』では言説のシステム性、『文化と帝国主義』では言説と「権力＝知」の問題というふうに、サイードがフーコーの問題構制を継承し発展させようとしていることを明らかにした。批判は他者批判に終始すると権力と癒着してそれを増幅させる。批判が自己に対して向けられるとき、その時初めて権力が満ちる人間事象からそうではない世界の可能性を信ずる道が開けるのであろう。ニーチェからフーコーや法兰クフルト学派を経て今日に至るさまざまな批判理論の可能性のひとつを、サイードの批判的読解はわれわれに指し示しているのだと言えるのである。

(1) エドワード・W・サイード『オリエンタリズム』板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳、平凡社、1986年 (Edward W. Said, *Orientalism*, Georges Borchardt Inc., 1978.)。引用は基本的に邦訳を使用したが、必要に応じて訳文を変えさせていただいた。

(2) エドワード・W・サイード『文化と帝国主義』第1巻、大橋洋一訳、みすず書房、1998年、101頁 (Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, Alfred A.Knopf, New York, 1993, p.44)。

以下、『文化と帝国主義』からの引用は、全て本文中において（）内にCIの略号により、邦訳、原書の順でその頁数を記した。なお邦訳の頁数の前には巻数を付けた。引用は基本的に邦訳によったが、必要に応じて訳文を変えさせていただいた。

- (3) サイード『オリエンタリズム』4頁 (Edward W. Said, *Orientalism*, p.3)。
- (4) Michel Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966.
- (5) Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969.
- (6) Michel Foucault, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Gallimard, 1975.
- (7) サイード『オリエンタリズム』95頁 (Edward W. Said, *Orientalism*, p.94)。
- (8) サイード『オリエンタリズム』123頁 (Edward W. Said, *Orientalism*, p.119)。
- (9) サイードはさらに別の箇所で、フーコーの著作が社会全体を本格的に考察することから次第にはずれてしまい、不可避的に進行する権力のミクロ・ポリティクスの中で溶解する個人に焦点をあわせてゆくと指摘、フーコーが自分自身の理論をとりまく帝国というコンテクストを無視して、植民地化の運動を不可避なものと考えているように見えると述べている (CI 2-p.147/p.26)。同様の批判は、サイードの『世界・テキスト・批評家』にも見られる (Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, 1983, pp.221-222 and pp.244-247.)。
- (10) 拙論「『知への意志』から『自己への配慮』へ フーコーの『性の歴史』における批判的モーメントについて」、『文明研究』第20号、東海大学文明学会、2002年。
- (11) Michel Foucault, Préface de Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'âge classique, *Dits et écrits*, vol. 2, Éditions Gallimard, 1994. p.161.
- (12) Michel Foucault, De l'archéologie à la dynastique, *Dits et écrits*. no.119. Gallimard, 1994.
- (13) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, pp.80-81. なお次のテキストも同様のことを述べている。「西洋の大きい神話がプラトンとともに始まるのだ。すなわち、知と権力の間には相反するものがあるという神話である。一つの知があれば、その知は権力を諦めなければならない。知と学問が純粋な真理としてあるところには、もはや政治的権力はあるべきではない。この大きい神話は消し去られねばならない。あらゆる知の背後、あらゆる知識の背後にあって働いているものが権力の闘いなのだということを示しながら、ニーチェが解体し始めたのもこの神話なのだ。政治的権力は知の不在なのではなく、それは知とともに織られたものなのだ。」(Michel Foucault, *La vérité et les formes juridiques*, *Dits et écrits*. vol.2, Gallimard, 1994, p.570.)
- (14) Michel Foucault, Nietzsche, Freud, Marx., *Dits et écrits*, vol.1, no.46. p.576.
- (15) 同じような説明は別の場所でも行われている。「解釈とか考察の対象となる経験は、いかなるものであれ、直接的で無媒介的なものとしてとらえることはできないのだ。もし批評家なり解釈者が、アルキメデス的な梃子の支点、つまり歴史とか社会状況に左右されない直接的なパースペクティブに立っていると主張しようものなら、誰からも信じてもらえないのと同じである。」(CI 1-p.81/p.32)
- (16) フーコーのテキストには、これ以外にも言説や知が戦争・闘争との関わりで触れられて

いるものがいくつか見いだせる。Michel Foucault, Nietzsche, la généalogie, l' histoire, *Dits écrits*, vol.2, no.84. p.148. 同じく Michel Foucault, Entretien avec Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol.3, no.192. p.152.

- (17) Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, 1983. Chap.9, Criticism Between Culture and System. またフーコーとデリダの論争については、拙論「フーコーとデリダー『狂気の歴史』と思考の可能性について—」(東海大学紀要文学部、第67号、1997年9月)を参照のこと。

(18) 例えばJ. G. Merquior, *Foucault*, Fontana Press/Collins, 1985, p.143, p.155.

(19) J. G. Merquior, *Foucault*, pp.146-148.