

## 自律的な知を求めて

——ファリード・アラタスとともに——

サイエド・ファリード・アラタス

鈴木 赳 生

西尾 善 太

【付記】<sup>1</sup>

本稿は、シンガポール国立大学社会学部教授で世界的に著名な社会理論家、サイエド・ファリード・アラタス (Syed Farid Alatas<sup>2</sup>) へのインタビュー記事である。元となったインタビューは2022年10月21日、京都大学東南アジア地域研究研究所 (CSEAS) の招聘でファリードが来日した際に、鈴木赳生、西尾善太、ファリードの3名でおこなわれた。インタビュー記事の英語版は同センターの英文ニュースレター No. 80 に収録され、電子公開される。本稿はこれを鈴木が邦訳したうえで、東南アジアにかんする背景知識などを中心に、本誌の日本語読者の多くには親しみが薄いと予想される内容について注釈を拡充させたものである。

さて管見の限り、その重要性とは裏腹に、ファリードの論考にはほとんど邦訳がなく<sup>3</sup>、彼の研究や思想について日本語で本格的に書かれたものもみつからない。本インタビュー企画は、この不足を補い彼

の刺激的な研究を日本に導入する一歩としたいと考えた鈴木 (社会理論研究者) が提案し、西尾 (フィリピン研究者) を巻きこんで実行したものである。専門性の異なる両者が聞き手となった結果、ファリードの研究がその重要な二側面、つまり社会学・社会理論と東南アジアの地域的文脈の双方から照らしだされている。本稿自体がファリードの研究への導き手となるわけだが、インタビュー内容に入る前準備として、彼の研究やそれを伝える意義について最低限の説明が必要だろう。

ファリード・アラタスは1961年うまれのマレーシアの社会学者・社会理論家であり、著名な父フサインの影響を強く受けて育った。父フサイン・アラタスは、いわゆる第三世界における知的帝国主義批判の草分け的存在である。彼の1977年の主著『怠惰な土着民という神話』 (*The Myth of the Lazy Native*、未邦訳) は、マレー世界 (マレーシア、フィリピン、インドネシア) に広まった「土着民 (native) = 怠惰 (lazy)」とい

う神話がいかに植民地統治によってつくられてきたかを歴史的に辿る力作であり、しばしばポストコロニアル批評の先鞭を付けたものと位置づけられるエドワード・サイードの『オリエンタリズム』（1978年）に先立っていた<sup>4</sup>。

ファリードもまた父の跡を継ぐように、知的帝国主義や、西欧知の無批判な模倣と在来知の無批判な称揚の双方を徹底的に批判するところから出発する。だが世紀転換期頃から、彼の議論には新たな呼びかけ、すなわち「自律的な社会科学」、「自律的な知」の構築への呼びかけが積極的・明示的に含まれるようになる。ここで「自律的 (autonomous)」と表現される社会科学や学知の状態は、どのようなものか。それは、非西欧側が西欧知や拭いされないその影響を単純に拒否するものでも、逆に在来知を西欧に汚染されていない純粋で聖なるもののように崇め奉るものでもない。それは、なんらかの主義や正統性によってすでにして権威づけられた考え方や評価基準（西欧中心性、男性中心性、異性愛中心性、伝統主義、等々<sup>5</sup>）を闇雲に前提とすることなく、それら1つ1つに光を当ててその影響を注意深く検討し、歪められた認識を正すものである。知識生産において自律的なことの反対はおそらく自動的な (automatic) こと、つまり「これは正しいから正しいのだ」というような無思考な同語反復によって、支配的な知を自動的に再生産するだけの有害な機械労働であろう。

自律的であることをこのように捉えれば、そんなこと「脱常識」を志す社会学ではふつうのことではないか、と疑問が持たれるかもしれない。だが私見では、それはまったく凡庸なことではない。（とりわけ日本で）無数にある社会学の教科書がカール・マルクス、エミール・デュルケーム、マックス・ヴェーバーらから始まる西欧男性たちの知を、西欧男性を中心とする歴史観から切りとることではか社会学史を描きだせない現状にあって、知識史という点で「脱常識」を図る試みは「主流」の圧倒的な物量に押しながされてしまう。これに対してファリードは、たとえばイブン・ハルドゥーンやホセ・リサールの著作から社会学を引きだし再構成する力業によってこの挑戦的試みを実践し、東南アジアをはじめとして、知の脱植民地化を図る他地域の知識人たちとの協働を図りながらその輪を広げようとしている<sup>6</sup>。

つづくインタビューでは、以上足早に概括したようなファリードの仕事の軌跡、他地域の知識人との連帯の問題、自律的な知の意味合い、脱植民地的な教育のあり方などについて、彼自身の口からより詳しく述べられている。ゆっくりとでも本稿が呼び水となり、アラタス父子の仕事、ひいては脱植民地的・自律的知識生産に携わるさまざまな仕事が日本でもより広く知られ、社会科学界が少しでも別様の知への余白ある場に変わっていくことを願う。

## 【インタビュー】

### 1. 社会学を、違うやり方で——批判と構築

鈴木：社会学との初めの出会いについて教えてくださいいただけますか？

アラタス：社会学者であった父（Syed Hussein Alatas）から学びました。わたしたちはいつも家で、とくに夕食のときに、社会や社会問題、歴史について議論しました。なので、正式に社会学に入門するのは大学に入ってからでしたが、社会的な言論にはよく親しんでいた。学部はオレゴン大学、大学院はジョンス・ホプキンス大学で学びました。

鈴木：大学で教えられる社会学はどのような印象でしたか？それはお父さんの話とは異なっていたのか、それとも親しみのあるものだったのでしょうか？

アラタス：その多くには親しみがありません。というのも、社会学が西欧中心であろうとなかろうと、社会的な論法や集団への関心には類似性があるからです。オレゴン大学の社会学部にはかなり左派的な授業が多くあり、大衆の社会学に注意を払っていた。わたしにとって、それは心地よいものでした。というのも、父がイデオロギー研究と結びついた階級分析をおこなっていたからです（彼の『怠惰な土着民という神話』は植民地のイデオ

ロギーと資本主義について分析していません（H. Alatas 1977））。マルクス主義の分析にとっても馴染みがあったし、心地よく接していました。ですが同時に、知的帝国主義や囚われの精神（captive mind）<sup>7</sup>の問題にもよく通じており、アメリカ流の社会学カリキュラムがいかに西洋の外にいる学者たちに無批判に採用されているかをみてとることができました。

鈴木：ではあなたは、学生の頃からそうした問題を意識していたわけですね。

アラタス：父のおかげで意識的でした。彼は1970年代に囚われの精神について書いており、第三世界で知的帝国主義を概念化した最初の一人だった（この問題についての彼の最初の論文は1969年のものです<sup>8</sup>）。この時期に、とても少数ですが、知的帝国主義について論じた人たちがいました。その一人がヨハン・ガルトゥングで、スカンディナヴィア出身の、平和研究の著名な教授でした。彼は1960年代に科学的植民地主義について書いています（Galtung 1967）。インドの雑誌『セミナー（Seminar）』も、1968年に知的植民地主義についての特集号を出していました<sup>9</sup>。わたしはこうした一連の研究によって、この問題に慣れ親しむようになったわけです。

1980年代に大学に通い、1990年代には若手研究者として、わたしの関心は西

欧中心主義批判の方に寄っていました。ですがおそらくここ 10 年程のあいだに、異なる言論をつくりあげる方により集中するようになりました。つまり批判を超えて新しい知識、新しい理論、新しい概念の構築へ向かうようになったのです。

鈴木：その変化をご著作からみてとることができます。あなたは 1990 年代は知の土着化 (indigenization) を扱っており、2000 年頃から自律的な知識生産 (autonomous knowledge production) について語り始めました。

西尾：こうした転換はどのように生じたのでしょうか？外からだ転換のようにみえますが、思うにあなたの思考過程においては、それら 2 つの方向性は共存していたのでしょうか？

アラタス：ええ、転換ではありません。ただ論理的な発展だった。

鈴木：連続したものなのですか？

アラタス：そう、そして重なってもいる。知の創造について研究するとき、そこには批判と構築があります。西欧中心主義の批判があり、それから西欧中心でない社会科学の構築があるわけです。わたしはいまなお西欧中心主義の批判に関心がありますが、西欧中心でない社会科

学の構築へとさらに向かっています。このため、とりわけイブン・ハルドゥーン  
の著作に、非西欧中心的社会科学の例として焦点を当ててきた<sup>10</sup>。ホセ・リサールについても多少書いており、この研究をさらに進める予定です<sup>11</sup>。これが構築の側面です。同時に、西欧中心主義に対するわたしの批判も発展し、より洗練されてきたと思います。1990 年代にわたしが西欧中心主義を定義したやり方に比べると、いまの定義のほうがよりニュアンスに富み、洗練され、複雑です。わたしは西欧中心主義の批判を継続し、西欧中心的社会知識生産が生じる構造的な文脈、つまり知的帝国主義、学術的依存、学術的採取主義 (academic extractivism) を分析している。こういったわけで、転換はないのです。90 年代から 2000 年代初頭には西欧中心主義批判により関心があり、その関心はもちつづけている。ですがこの 10 年かそのくらいのあいだに、異なる社会科学の構築により注意を払うようになってきたわけです。

西尾：その変化には、なにか特別な出来事なり転機があったのでしょうか？

アラタス：特別な転機は記憶にありませんが、ここ 15 年、さらには 20 年のあいだに、西欧中心主義の批判に時間が費やされ過ぎて異なる知識の構築がなされない、ということに気がつき始めたとは言

えるでしょう。異なる知識について語られ、それをつくりだす必要が語られますが、実行はされないのです。ただ話しているだけで。

鈴木：たいてい結論部においてだけで、ですよ？

アラタス：その通りです。

鈴木：これはとても重要な点だと考えます。思うに、あまりに多くの研究者がそうした批判にふけり、社会学や社会科学の異なるやり方の構築に乗りだそうとしない、あるいはできないのです。

西尾：そうしたことに気がつき始めたとき、すでにイブン・ハルドゥーンが念頭にあり、彼について研究することが異なる社会学へつなげると考えていたのでしょうか？いわば、すでに道がみえていたのですか？

アラタス：ええ、イブン・ハルドゥーンには学生のときから関心をもっていた。イブン・ハルドゥーンが書いた、あるいは彼について書かれた論文や本を集め始めていましたが、どのようにハルドゥーン流の社会学を構築するかはわかっていませんでした。それができたらうとは信じていましたが、どのようにすればよいかわからなかった。時が経ち読んだ量が

増え、さまざまな研究者と議論を重ねてきて、理論の構築にはある種の構造的枠組が必要だと気がつき始めたのです。

ジョージ・リッツァのことは知っていますか？修士課程の頃、わたしはメリーランド大学で彼のティーチング・アシスタントをやっていました。彼はよく、社会学の建築 (architectonic)、あるいは社会理論を基礎づける構造について語っていた<sup>12</sup>。わたしはそこから、イブン・ハルドゥーンの世界理論を現代社会学に合うように再構築するにはどうしたらよいかの着想を得たのです。歳を重ねて考えが成熟し、イブン・ハルドゥーンについての著作を2つ書くことができた(Alatas 2013, 2014)。いまは、同じことをホセ・リサルについてやろうとしています。現在、植民地社会にかんするリサルの理論の構築についての論文を書いていて、そのなかでリッツァの建築概念を使っています。

西尾：2020年の「グローバル・スタディーズの脱植民地化」大会での基調講演を聴きました (F. Alatas 2020)。そのなかであなたは、どのようにホセ・リサルのなかに脱植民地的思想を見出せるか話しています。これはとても印象深いものでした。フィリピン地域研究者はリサルについてよく知っていますが、彼をそのようにみることはありません。リサルの内に見出しうる学知の可能性について



のあなたの論述には、とても目を見張るものがありました。

アラタス：リサールを読むと、植民地的な知に対する批判がみつかります。リサールはそれを西欧中心主義とは呼ばなかったが、植民地的な知識を批判していた。一方で植民地的知の批判を提示し、他方で植民地社会にかんする自分自身の理解を与えている。それらが、植民地社会にかんする彼の理論の2つの基本部分です。

リサールはフィリピンの歴史を検討することで、フィリピン人を遅れていて非文明的だとするスペインの(植民地的な)理解を批判します。彼はドイツの人類学者たちの研究を引きつつ<sup>13</sup>、フィリピン人が進歩的あるいは発展した文明をもっていたこと、通商ルートを制御し、造船や他の諸産業にかかわっていたことを示すのです。フィリピン人が植民地統治以前に進歩的社会を有していたのだと立証したうえで、彼は「遅れている」理由がフィリピン文化のせいであったりフィリピン人が文明化されていないためなのではなく、植民地化のせいであるのだと論じる。このようにして、植民地社会にかんする彼の理論は植民地統治の批判になるわけです。

西尾：講演のなかで、あなたはこの文句をリサールから引用していましたね。「自

由なき人々の悲惨はかれらにではなく、かれらを統治する者たちに帰せられるべきである」(Rizal 1963: 31)<sup>14</sup>。

アラタス：ええ、いまはこの講演を論文に発展させている最中で、そこではとても詳細な構造を用いてリサールの理論を再構築しようとしています。わたしが構造と言うとき、それはあらゆる理論、あらゆる社会学理論が、人間社会の概念をもっていることを意味しています。これは、人間社会がいかに制度をつくりあげ、制度がいかに人々を支配するかについての概念です。人が制度をつくるけれども、制度が人を支配する。それらは人が人としてもっている潜在的可能性を発展させることを許さず、人間の性質を歪めます。たとえば、マルクスは資本主義の諸制度が疎外をうむと述べた。人々が制度の問題に気づきだすと、それらに対して反旗を翻し、解放を求める闘争がおこなわれるというわけです。このようなマルクスの社会理論と同様に、あらゆる理論は主軸となる構造をもっている。わたしはこうした構造を用いて、リサールによる社会の理論を構築しようとしているのです。

鈴木：言いかえれば、リサールの社会学的思考を彼自身から直接知ることはできないために、構造的なモデルを彼の著作に当てはめる。これは非常に理論的な仕事

ですね。

アラタス：ええ、リサールは自分の考えを社会学として提示しているわけではありませんから。実際には、彼は時事的な記事、小説や詩を書いている。そのため理論を得るには、わたしたちの側で構造を築き、彼のあらゆる著作や思想からその構造に適した側面を選びだす必要があるわけです。

## 2. 研究協力：「南と南」の関係？

西尾：社会理論を構築・再構築しようとする際、さまざまな研究者や研究ネットワーク間での協力が重要になってくるだろうと想像します。論文を一人で書いているかのようにふるまう人もいるかも知りませんが、実際には友人や同僚など、他の人々がいつも側にいるわけです。学術界における協力についてはどのようにお考えでしょうか？

アラタス：そうですね、協力して仕事をするのはとても良いことだと考えており、これについて疑問を挟む余地はありません。残念ながらわたしの場合、協働できそうな研究者を多くはみつけれなかった。例外は同僚のヴィニータ・シンハで、彼女とは社会理論の授業で長年ともに教えてきました。ともに教えてきた経験と、西欧中心主義の問題にかんする似た考え

から自然に協働が生まれ、『正典にとどまらない社会学理論』という本を共著することに決めたのです（Alatas and Sinha 2010）。

イブン・ハルドゥーンやリサールにかんする研究では、同様の協働の可能性を見出せていない。似たような考え方もつ人々に出会ってこなかったのです。その機会を見逃してしまったのかもしれない。アラブ世界では——知ってのとおりイブン・ハルドゥーンはアラブの思想家ですが——わたしと似たやり方でイブン・ハルドゥーンにアプローチしたいという思想家とは出会いませんでした。同じことはフィリピンについても言える。ホセ・リサールに関心のある研究者の大部分は社会学者や人類学者ではなく、おそらくは歴史家に多いようです。

西尾：フィリピンでは、ホセ・リサールは基本的にある種の象徴であるように思えます。彼をどのように理解するかがフィリピン史の基礎なのです。その理解は重要だけれど、同時にかなり制約されてもいる。それに対して、あなたはある構築物、新しい学知を確立しようとしています。この種の発想はおそらく、フィリピンの研究者には新しいものなのです。

アラタス：ええ、わたしは一度幾人かのフィリピン人たちと、フィリピン人からホセ・リサールを救いだしなければ、と冗談を

言いあったことを覚えています。なぜならあなたが言ったように、彼は長年にわたって象徴に過ぎなかったから。とはいえもちろん、ホセ・リサルにかんするフィリピン人の素晴らしい研究はおこなわれてきた。レイ・イレートやフロロ・キブイェンのような研究者たちの著作は見事です。レシル・モハーレスやラモン・ギレルモの仕事もまた、非常に有益です。かれらの研究はリサールの思考を再構築するための着想を与えてくれた点で、とても重要なものでした。たとえばキブイェンは、リサルが同化主義者ではなく、むしろフィリピンの独立を目指した革命家である、という主張を支持するとても重要な議論を提供してくれる (e.g. Quibuyen 1999)。イレートとキブイェンの研究はまた、フィリピンにおける民衆のキリスト教やカトリック教義にあるリサールの思考のルーツを理解する手助けをしてくれる (e.g. Iletto 1979)。ラモン・ギレルモの議論は、リサルにおける人間存在の概念を明確化する助けとなった点でとても役立ち、わたしにとってはこのことが、リサールの社会理論を理解する出発点となっています (Guillermo 2009, 2012)。

わたしはこれらの研究者たちと公式に協働してきたわけではないが、幾人かとは交流があります。かれらはわたしと同じことをやっているわけではなく、異なる関心や専門性をもってるけれど、かれ

らの研究からは多くを得ることができました。交流を継続することを楽しみにしています。実際、シンガポール国立大学と、わたしが人類学・社会学部で客員教授を務めているマラヤ大学をとおして、ホセ・リサルにかんするマニラへの研究訪問を来年2月におこなおうと組織しています。この訪問をとおし、とくにリサル研究にかんして、フィリピンの同僚や学生たちとより強い結びつきをつくらうとしているのです。

鈴木：そのような協力は、第三世界における南と南の関係というようにレッテル貼りされることがよくありますね。

西尾：南と南の協力関係はとても重要だと言われますが、これは往々にして北の発想のように感じられます。もちろん、それは時には良いが時にはそれほど良いものではない。「北と北の協力は生産的だ」とは言われたいわけですね。生産性は人と、かれらがなにをやるかにかかっているはずです。

鈴木：そう、協力関係は人工的にうみだされるのではなく、共通の問題や関心から始まるはずでしょう。『社会学を脱植民地化する』という本のなかで、アリ・メッジは南と南の協力に取りくんでいないとしてあなたの議論を批判している (Meghji 2021: 86-90)<sup>15</sup>。わたしとしては、



これは少々不公平な評価に感じられます。というのも南と南の関係とは、そのようなものがあるとして、文献のみから容易に見出せるものではないだろうと考えるからです。

アラタス：重要なのは南と南の協力ではなく、類似の志をもった人同士の協力です。別の言い方をすれば、たとえば北米で働いている研究者であっても、南のメンタリティをもっているかもしれない。わたしたちが探し求めているのは、どこか特定の大学や国にいる研究者なのではなく、似たメンタリティや関心をもつ研究者なのです。

### 3. 精神の脱植民地化——「言語を真剣に捉える」

西尾：2021年にバンドンで開かれた社会科学にかんする国際会議の基調講演で、あなたは言語を真剣に捉えなければならないと述べていました（F. Alatas 2021）<sup>16</sup>。「言語」そして「真剣に」と言ったとき、あなたは具体的にどのようなことを言おうとしていたのでしょうか？

アラタス：西欧中心主義を批判した後、西欧中心的ではない新しい知識を構築したいと思いますよね。この仕事の核心となるのは理論の建設と概念の形成で、そこに言語が入ってくる。概念形成のために

言語を真剣に捉えるというのは、わたしたちの言語における言葉をただの用語と捉えるのではなく、その内に概念をみることを意味します。言葉は、1つの言語から別の言語へと単純に翻訳されるのではない。わたしたちの言語にある言葉を真剣にみるとき、そこに社会科学的概念の可能性を見出すことになるのです。

例を挙げれば、マレー語やインドネシア語の移民研究において、研究者たちは英語の migration という語を migraci と互換的に使います。かれらは移民の慣習的な概念を使っているに過ぎず、自分たちの言語を真剣に捉えてはいない。というのも、マレー語やインドネシア語には移民・移住を指す別の語があるからです。marantau などがそう。この言葉は migration の単なる翻訳ではなく、ある特定の種類の移民・移住を指し、そのため移民・移住の異なる概念を指し示している。マレー語の別の言葉、berhijrah もまた移民・移住を指しているが、marantau とは異なる。これはいたって簡素な例ですが、異なる言葉がいかにか人の移動の異なる概念化、移民・移住の異なる概念化を提供しうるかがわかります。

西尾：こうしたことが、異なる知識の構築過程の一部というわけですね。

アラタス：そうです。もう1つ別の例を挙げましょう。西洋の社会科学では、都市

と地方の二項対立が非常に重要です。なぜなら近代西洋社会の歴史は、町と地方の争いの歴史だからです。ヨーロッパにおける革命はことごとく、町で資本家階級が台頭し、封建制を打破しようとしたことの結果だった。町 - 対 - 地方というわけです。翻ってマレー世界、つまりインドネシア、マレーシア、フィリピンでは、二項対立は町と地方ではなく、陸と海です。そこではサバ州やフィリピンのオラン・バジャウ (Orang Bajau) のように、海に暮らす共同体があった<sup>17</sup>。言い換えれば、海は単なる交通の媒体にとどまらず、人が暮らす場だったのです。これらの共同体は陸の統治者に軍事支援を提供した。したがって、マレー世界における歴史の力学は町と地方の関係ではなく、海と陸の関係を中心としているわけです。だからこそ陸の民と海の民、オラン・ダラ (Orang Darat) とオラン・ラウ (Orang Laut) という関連する言い方があるわけです。言語を注意深くみれば、新しい考え方がみつかる。そういうことです。

#### 4. 学術文献にとどまらない知識生産

鈴木：先ほども少しふれましたが、わたしが思うに、人々のあいだで現に生じている協働を見出すには学術文献の外側をみなければならぬ。これは脱植民地化というトピックと関連してきます。つまり

文献だけでなく他のやり方も用いて、どのように脱植民地的な知をうみだすかということです。わたしたちはそのような、学術論文の外でなされる交流に関心をもっています。

西尾：地域研究者の一部は脱植民地的な文献には親しみがなくとも、さまざまな実践をとおして「脱植民地的」であることの射程を広げようとしています。自分としては、脱植民地的なものが文献のみに限定されるとすれば、それは狭くなってしまいうように思えます。学術文献の外側、たとえば映画や写真、その他の形態の芸術における脱植民地的実践についてどう考えられるかも重要です。

アラタス：良い論点ですね。西欧中心的社会科学に対するわたしの批判の1つとして、それが知の源泉を制限してしまうという問題があります。知識構築の方法が科学的方法、つまりは帰納と演繹に限定されていることです。この方法は事実を要求し、事実から一般化をおこない、前提や原理を得てそこから結論を引きだします。西洋の伝統、近代の伝統は、社会科学を科学的方法に閉じこめてしまう。ですが前近代の方法のなかには、キリスト教からギリシアやイスラームの伝統に至るまで、詩学や修辞学といったものとおした知の創造が見出されます。詩学は芸術と関連し、帰納と演繹ではなく、

想像を介して知識にかんする主張をおこなうことを意味します。

たとえばフィリピン革命<sup>18</sup>について、アーカイヴに基づき、事実から一般化をおこなって書く人がいる。これは科学的方法ですね。他の人、たとえばフアン・ルナは、革命の光景を描く<sup>19</sup>。これも革命にかんする知識ですが、想像、感情や情動を介したもので、これもまた知識です。というのも、知識とは事実に限られないからです。それはデータを集めてそこから結論を引き出すことだけではない。知識は詩や、『ノリ・メ・タンヘレ(Noli Me Tángere)』のような小説<sup>20</sup>からもうみだされうるのです。小説は詩学の1つの方法で、隠喩、直喩、寓喩を用いる。この小説はその登場人物をとおして想像できるようにすることで、植民地社会の状況について教えてくれる。文学、美術、音楽——これらはすべて、知の主張をおこなう手段として活用されるべきものです。わたしたちは科学的方法に自らを制約すべきではない。

わたし自身は教えるときに、歌、音楽、映画、小説を使います。たとえば来週、わたしの授業では『ノリ・メ・タンヘレ』を読みます。先週はムルタトゥーリを読んだ。彼はオランダの植民地官吏だったけれども、植民地化に批判的になって本を書き、それがひいてはリサールに影響を与えたのです<sup>21</sup>。わたしたちはムルタトゥーリ、リサールを読み、それから『怠

惰な土着民という神話』を読む。学生は毎週一冊読むわけです。ですがわたしはかれらに、映画を観たり音楽を聴くようにも言っており、それらについて授業で議論します。わたし自身は1970年代の(アメリカではなく)イギリスのロックを好みます。というのもそれは進歩的で、社会批判を含んでいるから。ロック音楽のなかに社会学理論があるわけです。こうしたやり方が、ありうる教え方のちょっとした一例です。

西尾：ではあなたにとって、音楽、映画、小説、詩やその他の手段であれ、重要なのはそれによって想像をかき立てて広げることだというわけですね。

アラタス：ええ、そうです。詩学をとおした想像は、インスピレーションのために重要です。つまりわたしたちや学生に影響を与えてインスパイアし、異なる類の諸問題、とりわけ脱植民地的なものに関連する諸問題への関心を抱かせるために。小説を読んだり映画を観たりするのは、理論的な文献を読むよりも非常に影響力がある、ということもありえる。

西尾：どのようにインスピレーションと想像(imagination)を区別しているのですか？

アラタス：想像は、小説の登場人物の立場

に自分を置いてみる時に働きます。これらの立場にいると感じ、その時代に生きるとはどのようなことなのか思い描こうとする。たとえば『ノリ・メ・タンヘレ』を読むとき、スペイン植民地期にマニラにいる登場人物、イバラ (Ibarra) であるとはどのような感じなのか想像するでしょう。これが想像です。インスピレーションとは、なにかをやりたいと鼓舞されるように感じることです。想像によってインスパイアされるかもしれない。たとえば、『ホセ・リサル』という映画<sup>22</sup>を観たとき、わたしはもっとリサールの研究をやりたくなった。インスパイアされたからです。

##### 5. どのように異なる教え方ができるか ——いくつかの前提条件

西尾：教育は難しいですが、それも異なる知識の構築において重要な実践となるのでしょうかね。

鈴木：社会学や社会理論を教えることについては、どのようにお考えですか？

アラタス：そうですね、脱植地的なやり方で教えたいと思うなら (ひとまずそう思う場合に話を限定しましょう)、いくつかの前提条件があります。第一の前提条件として、教授あるいは教師が、西欧中心主義を批判し脱植地的な新しい知

識を提示することに関心をもっていなければならない。そうしたいとインスパイアされている必要がある。そして、恥を感じていなければならない、と言いましょうか。つまりは、自分自身が属する知の伝統や思想史を知らないこと、それを学生たちに伝えられないことを恥じる気持ちをもつべきだということです。この恥ずかしさを感じるのであれば、批判し新しい知識をうみだすことへと駆り立てられるでしょう。

たとえばあなたたちが日本の人類学者で、フランツ・ボアズや (プロニスワフ・) マリノフスキは知っているが柳田 (國男) の理論を説明できないとしましょう。このことに恥ずかしさを感じないならば、もうなにもすることはしない。けれども恥を感じるならば、柳田や他の思想家たち、たとえば費孝通<sup>23</sup> やホセ・リサルを読まなければとインスパイアされるでしょう。そうすれば思考がアメリカや西洋に縛られることなく、より文明的な広がりをもってコスモポリタンになっていくはずです。これが1つの前提条件です。

第二に、教授には教育機関のなかでの自由がなければならない。大学は、たとえそれが西欧中心적であろうと、異なるやり方で教えることを止める、あるいは干渉すべきではない。あなたが社会学理論あるいは史学を教えたいとして、学部長はこれを教えてはだめだとか、あれを教えなければならないとか言うべき

ではないのです。大学が十分な柔軟性と、自身のシラバスを組める自由を提供することが重要です。

これら2つの前提条件が満たされるならば、教授は授業でなんでもできる。でしょう？わたしが日本の社会学者で、日本で社会理論を教えるとしたら、マルクスやウェーバーを教えますが、リサールや柳田も教えるでしょう。文献を使うが、映画や小説も使うはず。それは難しいことではないが、教授は関心をもっていなければならない。教授に関心がないければ、もうなにも議論することはありません。

これもまた言及する意義がありますが、教育というのは教室だけでなく、教室の外側にもある。わたしは多くの時間を学生と、カフェで座って何時間も話しこんで過ごします。また、自分の家で読書会を開いてもいる。その読書会の一部はわたしの学生だが、他は他大学から来ることもある。わたしたちはリサールを含めて、あらゆるものを読みます。ひと月に一度本を読み、コーヒーや葉巻を片手にインフォーマルな形で議論しあうわけ。この種の非公式な場での議論は、教室での議論よりも重要な場合がある。相互に一種のインスピレーションを与えるからで、それは教室ではなかなかできません。ときには長年にわたる関係性を学生と築き、互いに学びあうこともあります。こうしたことはとても重要です。

鈴木:とても素敵ですね。日本でも過去に、戦後京都の人類学者のあいだなどでは、そのような文化があったと聞きます。京都大学に、あるいは京都のどの大学にも人類学の部局がなかったころ、人類学者たちは自分たちで集まって一緒に議論していた。これは自作の草の根の会で、資金や部局なしにやっていました<sup>24</sup>。

西尾:あなたが自分の家で読書会を組織しているというのは、とても興味深いです。自律性というのは制度的なレベルで求められますが、より私的・半私的なレベルでもうまれてくる。自律的な知をつくるというとき、わたしたちは広い想像力をもつべきなのでしょう。

## 6. 覇権的な志向からの自律

鈴木:最近、なにもかも「脱植民地化する」ことが流行っています。思うに、わたしたちは「脱植民地化する」という語をいかに使い、それによって具体的になにを意味するかについて、もっと注意深くなければならない。この点に関連して、わたしはフントンジ<sup>25</sup>の「自生的(endogenous)」という概念に関心をもっています(Hountondji ed. 1994 = 1997)。自生的知識にかんする彼の議論については、どのようにお考えでしょう？

アラタス:重要です。レイウイン・コンネ



ルが著書『南の理論』で彼をよく参照しています (Connel 2007)。

鈴木：はい。「自生的」というのはあなたが「脱植民地的」という語で考えることと異なっていますか？

アラタス：いいえ。1970年代には、(知識生産において)「脱植民地化」という言葉はほとんど使われていなかったのです。代わりに、知識の「土着化(indigenize)」と「自生的(endogenous)」知識について語られていた。知識の「土着化」とは、概念を外部から、たとえば西洋から取ってきて、現地のものにすることを意味します。「自生的」知識というのは、概念を内部から取って、社会科学の観念にしたものです。脱植民地化には、知識の「土着化」と「自生的」知識のどちらもが必要なのです。

鈴木：『植民地主義と近代社会理論』におけるバンブラとホルムウッドの仕事についてはどう考えますか (Bhambra and Holmwood 2021)？これは確かに一種の脱植民地化と言えますが、この本で扱われる人物はホップズ、トクヴィル、マルクスそしてデュルケームといったように、いまだ大部分が西洋の学者たちに限られています。

アラタス：ええ、その通りですが、脱植民

地化された社会理論が非西洋の学者だけを含むわけではないのも忘れないことが重要です。そこには、西洋の学者たちを脱植民地的視点から批判することも含まれる。わたしと同僚の『正典にとどまらない社会学理論』でも、マルクスやウェーバーについての章があるが、それらは脱植民地的視点から書かれたものです。

知の脱植民地化については、あと2つ論点を述べておきたいと思います。第一に、脱植民地化は多様性に限定されるべきではない。アメリカやイギリスでは、たとえば女性や非白人を適切に代表することに気が揉まれています。これはもちろん重要なことだが、脱植民地化という言葉でわたしが意図していることではない。それは代表性にとどまらず、発想や概念にかかわり、脱植民地的な駆け引きをすることにかかわっているのです。

第二に、脱植民地化は確かに重要だが、唯一の問題ではない。知の創造における問題すべてが植民地性に還元されるわけではないのです。この点は、自律的な知にかかわってきます。脱植民地化について語る時、問題は西欧中心主義ですよ？しかし他にも、植民地性にかかわりのない覇権的な志向 (hegemonic orientations)がある。党派主義、民族ナショナリズム、伝統主義といったものがそれです。これらもまた、知識生産に影響を及ぼす覇権的な志向だけれど、植民地主義や西欧中心主義によるものではない。

鈴木：ですが互いに関連しあっていますよね？

アラタス：一部はそうです。しかし党派主義を例に取れば、そのムスリム世界における知識生産への影響の仕方は、西欧中心主義や植民地主義を何世紀も遡りません。党派主義的な思考の伝統は長く、植民地主義とはかかわりが無い。わたしたちは、植民地主義にかかわるものとそれとは独立したものを、区別して認識しなければなりません。たとえば西欧中心主義を解決したとしても、男性中心的ではありません。

だからこそマレー世界では、脱植民地化についてだけでなく、自律的な知について語るわけです。知識は西欧中心主義から自律的でなければならない——これは脱植民地化です。しかし男性中心主義、伝統主義、党派主義、民族ナショナリズム、その他さまざまな覇権的志向から自律している必要もある。こうしたことについて、わたしは『季刊第三世界』に書いたことがあります (Alatas 2022)<sup>26</sup>。西欧中心主義は覇権的志向の1つに過ぎない。知の脱植民地化は、自律的な知をつくりだす努力の一部分に過ぎないのです。

## 注

1 付記はすべて鈴木が書いたものであり、文責は鈴木にある。

2 この付記と注では彼の父フサインの名も登場することから、区別するために両者とも姓ではなく名で表記する。

3 例外として、東洋学術研究所とマラヤ大学文明間対話センターの共同シンポジウム (2012年) での講演録が日本語で出されている (Alatas 2012 = 2013)。

4 サイドは7年後の「オリエンタリズム再考」において、以下のように回顧している。「基本的に、『オリエンタリズム』のなかで述べたことは、わたしより前に A. L. ティバーウイ、アブダラー・ラルーイ、アヌア・アブデル・マリク、タラル・アサド、S. H. アラタス、ファノンとセゼール、パニカー、ロミラ・ターパルによって述べられていたことであった。かれらは皆、帝国主義と植民地主義のもたらした荒廃に苦しみ、ヨーロッパに向けてかれらを表象した科学の権威、来歴、諸制度に挑戦するなかで、この科学が規定する以上の何者かとして自らを理解しようとしてもいた」 (Said 1985: 93 = 1993: 303、訳文は適宜変更)。

5 以下のインタビューでは「覇権的な志向 (hegemonic orientations)」と表現されている (6節)。

6 男性中心性の問題についても近年では言及するようになっており、今回の来日公演もそうした論点を含むものであった。ただし私見では、この点にかんする彼の感度と議論ははまだ発展途上の感が否めない。

- 7 「囚われの精神」はファリードの父フサインの概念であり、彼はこの概念を用いて、非西洋の知識人による西洋知の無批判な受容と模倣を批判した。
- 8 ここで言及されているのは、フサインが初めて囚われの精神について話した国際開発協会（Society for International Development）の第11回世界会議での報告であり、この論考はその後1972年に『国際社会科学誌』に掲載された（H. Alatas 1972）。
- 9 『セミナー』（1959-）は月刊のオピニオン誌で、1968年12月に出た112号は学術的植民地主義に焦点を当てた。
- 10 イブン・ハルドゥーン（Ibn Khaldūn, 1332-1406）は中世のイスラーム世界の代表的知識人で、ファリードは彼の学知について多くを書いている（e.g. F. Alatas 2014）。
- 11 ホセ・リサル（José Rizal, 1861-96）は革命前夜のスペイン統治下フィリピンにおいて独立運動に携わり、若干35歳で処刑された英雄的人物である。ファリードは近年、ハルドゥーンと同様に西洋の模倣ではない自律した知の源泉を提供する論者としてリサルに注目し、彼にかんする論考を発表し始めている（e.g. F. Alatas 2010）。
- 12 ジョージ・リッツァ（1940-）はアメリカ合州国の社会学者で、グローバル化による消費文化・生活様式的世界的な画一化を「マクドナルド化」と表現したこと
- で、とりわけよく知られる。ここで言及されている彼の「建築」概念については、Ritzer（2001）を参照。
- 13 ドイツ滞在中、リサルはヴィルヘルム・ヨースト（Wilhelm Joest, 1852-97）や、フランツ・ボアズに影響を与えたアドルフ・バステイアン（Adolf Bastian, 1826-1905）と接していた（Mojares 2013）。また、リサルはテオドア・ヴァイツの“Die Malaïen（マレー人）”を翻訳しようとしていた（Quibuyen 2020）
- 14 ファリードはこの言葉を、前述の基調講演（F. Alatas 2020）の39分43秒～40分21秒の箇所で引用している。
- 15 ファリードの議論は彼の父の議論とともに同箇所で扱われており、もっぱら西洋知とどう向きあうかに集中しており他の非西洋の諸伝統との対話に乗りだしていない、と最終的には批判的に評価されている。
- 16 この基調講演動画の14分20～23秒の箇所でファリードは、「問題の一部はわたしたちが自分たちの言語を真剣に捉えていないことです」と述べている。
- 17 サマ（Sama）あるいはバジャウ（Bajau, Badjau, Bajo）と呼ばれる人々の一部は、マレーシアのサバ州や南部フィリピンで生活している。
- 18 19世後半から20世紀初頭にかけて生じた一連の独立運動を指す。この運動はスペインとアメリカ、2つの植民地支配に対するものであった。1898年6月12日、

- フィリピン独立宣言が発せられたが、同年12月、米西戦争の終結によるパリ条約によってフィリピンの統治がアメリカへと割譲された。アメリカはその独立を認めず、1899年6月、フィリピン第一共和国はアメリカに対して宣戦布告し、フィリピン共和国はアメリカに敗北し、植民地化された。最終的にフィリピンが独立を達成したのは1946年7月4日であった。
- 19 フアン・ルナ (Juan Luna, 1857-99) はフィリピンの国民的な画家で、1898年のパリ条約締結の際は外交役を務めた。代表作の *Spoliarium* (1884年) はリサールを含む当時の独立運動家たちを鼓舞した絵画で、現在はフィリピン国立美術館の広間に所蔵されている。
- 20 『ノリ・メ・タンヘレ』(「我に触れるな」の意) はリサールの書いた小説で、1887年にベルリンで出版された。リサールが書いた長編小説は同書と、1891年刊『エル・フィリプステリスモ』(「反逆」の意)の2作であり、いずれも邦訳がある。『ノリ・メ・タンヘレ』ではヨーロッパ遊学から帰国したクリソストモ・イバラ(邦訳では「イバルラ」という主人公をとおり、カトリック教会が大きな影響力をもつスペイン統治下フィリピンにおいて、自由で合理的な改革の芽が摘まれていく様子を描きだしている (Rizal 1887 = 1976)。
- 21 ムルタトゥーリ (Multatuli) はオランダ人の著作家エドゥアルド・ダウズ・デッカー (Eduard Douwes Dekker, 1820-87) の筆名。
- 22 マリル・ディアスーアバヤ監督、1998年の歴史映画。
- 23 LSEでマリノフスキに教えを受けた社会人類学者で、中国社会人類学の先駆者となった。2021年に彼の論集が邦訳されている (費 2021)。
- 24 近衛ロンドを念頭に置いている。近衛ロンドは京都大学周辺で開かれていた人類学研究会で、1964年から、少なくとも1989年までつづいていた。機関誌として『季刊人類学』がある。
- 25 ポーラン・フントンジ (Paulin J. Hountondji, 1942-) はベニン出身の知識人で、渡仏しジャック・デリダなどのもとで学んだのち、アフリカに哲学などないと考えられていた時代にアフリカ哲学を学問領域として立ちあげる先駆者となった。
- 26 本インタビューの契機となった2022年の来日公演はこの論文と同じタイトルを冠しており、その内容をもとにしたものであった。

## 参考文献

- Alatas, Syed Farid, 2010, "Religion and Reform: Two Exemplars for Autonomous Sociology in the Non-Western Context" Sujata Patel, *The ISA Handbook of Diverse Sociological Traditions*, London: Sage, 29-39.
- , 2012, "The Role of the Human

- Sciences in the Dialogue for Peace and Harmony” (訳者不詳, 2013, 『『平和と調和のための対話』へ 人文科学は何ができるか』『東洋学術研究』 52 (1): 221-36.)
- , 2013, *Ibn Khaldun*, Delhi: Oxford University Press.
- , 2014, *Applying Ibn Khaldūn: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*, London: Routledge.
- , 2020, “Theorising from Asia,” (Retrieved December 9, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=2BejPL5Ex7g>).
- , 2021, “Autonomous Social Science: Contemporary Issues in Social Science” (Retrieved December 10, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=8BkLXUPV8PA&t=973s>).
- , 2022. “Knowledge Hegemonies and Autonomous Knowledge,” *Third World Quarterly*. DOI: 10.1080/01436597.2022.2124155.
- and Vineeta Sinha, 2017, *Sociological Theory beyond the Canon*, London: Palgrave Macmillan.
- Alatas, Syed Hussein, 1972, “The Captive Mind in Development Studies: Some Neglected Problems and the Need for an Autonomous Social Science Tradition in Asia,” *International Social Science Journal*, XXIV(1): 9-25.
- , 1977, *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*, London: Frank Cass.
- Bhambra, Gurinder K and John Holmwood, 2021, *Colonialism and Modern Social Theory*, Cambridge; Medford: Polity.
- Connell, Raewyn, 2007, *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, Crows Nest, NSW: Allen & Unwin.
- 費孝通著, 梁海燕・蔣青・陳雪訳, 2021, 『費孝通學術論集——述懐と再考』 京都大学学術出版会.
- Galtung, Johan, 1967, “Scientific Colonialism,” *Transition*, 30: 10-15.
- Guillermo, Ramon, 2009, *Translation & Revolution: A Study of José Rizal's Gullermo Tell*, Manila: Ateneo de Manila University Press.
- , 2012, “Moral Forces, Philosophy of History, and War in José Rizal,” *Philippine Studies: Historical & Ethnographic Viewpoints*, 60(1): 5-32.
- Hountondji, Paulin J., ed., 1994, *Les Savoirs Endogènes: Pistes pour une Recherche*, Dakar: CODERSIA. (Ayi Kwesi Armah, trans., 1997, *Endogenous Knowledge: Research Trails*, Dakar: CODERSIA.)
- Ileto, Reynaldo Clemeña, 1979, *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910*, Manila: Ateneo de Manila University Press.



- Meghji, Ali. 2021. *Decolonizing Sociology: An Introduction*, Cambridge; Medford: Polity.
- Mojares, Resil B., 2013, “José Rizal in the World of German Anthropology,” *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 41(3/4): 163-94.
- Quibuyen, Floro Cayanan, 1999, *A Nation Aborted: Rizal, American Hegemony, and Philippine Nationalism*, Manila: Ateneo de Manila University Press.
- , 2020, *The Future Has an Ancient Heart: In Search of Our Antiguas Buenas Calidades. A Voyage of Rediscovery from José Rizal’s (Ignored) Translation of Theodor Waitz’s Die Malaien to the Jesuit Missionaries’ (Forgotten) Reports on the Chamorros of Marianas*, Quezon: UP Center for Integrative and Development Studies.
- Ritzer, George, 2001, “The Delineation of an Underlying Architectonic,” George Ritzer, *Explorations in Social Theory: From Metatheorizing to Rationalization*, London: Sage, 34-57.
- Rizal, José, 1887, *Noli Me Tángere*, Berlin: Berliner Buchdruckerei-Aktiengesellschaft. (岩崎玄訳, 1976, 『ノリ・メ・タンヘレ』勁草書房.)
- , 1963, “The Truth for All,” José Rizal, *Political and Historical Writings*, Manila: National Historical Institute, 31-8.
- Said, Edward, 1985, “Orientalism Reconsidered,” *Cultural Critique*, 1: 89-107. (今沢紀子訳,
- 板垣雄三・杉田英明監修, 1993, 「オリエンタリズム再考」『オリエンタリズム下』平凡社, 293-342.)

