

漢字の中に「漢」という言葉が入っていますが、漢字を中国の言語の書記体系だというふうには考えていないはずで、こういう字体というものは、東アジアだけに限ったことではなくて、世界中のいろいろな所で見られる現象で、アラビア語、サンスクリット、ラテン語といった言葉は、みんなそうしたあり方をしていたと思います。

大体18世紀ぐらいまで、日本の人たちは漢字を「真名(マナ)」という言い方をしています。つまり、正しい書記方法。それに対して仮名というのはアドホックなその場限りの単なる誤魔化しの文字です。ですから、日本語に対して中国語があるというような概念はたぶんなかったと思います。

ですから、対になるような形で中国に対して日本があるという言語の想像の仕方が出てきたのが、むしろ近代的な意識を指し示していて、その限りでは、対一形象化というあり方が必ずしも絶えず相手との関係性の中で出てくるだけではなくて、対一形象化は自と他が相互的に構成されていることを忘れさせるための装置なのです。対一形象化とは相手と自分をはっきり分けて、2つの実体の関係だというふうを考えることの始まりですから。

その状況が明治以降になって、それまでならば日本の知識人は——主として男性だったわけですが——漢文あるいは漢文書き下し文の文体でものを書いて、そしてその場、その場で擬古文を使ったりというように、まさに多言語的な生活をしてきた。先ほどヴェラニさ



んが言われたように、現在でもインドの知識人が英語を使い、かつその州のいくつかの言語を使うのは当たり前であるような状況と似たものが、たぶん日本でも韓国でもベトナムでもあったでしょう。その状態を考えれば、例えば南アジアや東南アジアだったら、時代的には違っても、ある意味ではサンスクリットが漢字と似たような役割を果たしていただろう。まさにそうした形で様々な言語が併存して、インド型言語的の社会で地方の言語が区別されていくこと自身が、やはりこれは近代の問題と関わっているのではないかという気がします。

ここでギリシアに還るということが出てきました。昨日もモハマドさんが言われましたが、ギリシアというのは、別に西洋の独占物では全くないわけです。ですから、ちょうど18世紀になって、国学が日本の古典に還るということで古代から面々と続く日本という連続性を仮想したように、ちょうどヨーロッパもギリシアというある古典的な時期に回帰することによって、西洋史という制度を18世紀になって作り上げてしまったということだと思います。

その意味では、むしろギリシアが過去にある西洋の起源であるというのは、ちょうど国学の学者たちが万葉集や古事記をまさに日本の起源であると言ったように、ある種の仕掛けと同じような構造を持っているのではないかと思うのですが、その点について、ヴェラニさんにもお聞きしたいと思います。

ヴェラニ：昔のインドにおけるサンスクリットの役割は、今日の英語の役割とは全く別のものであったということを、まず指摘したいと思います。ある時点まで、神の言葉であるサンスクリットを読んだり書いたりするのはバラモンの特権だったため、バラモンはこの特権を前提に権力を握り、民衆をまとめていく立場にあったのです。従って、何か儀式や儀礼を行う時にはバラモンの所に行かなければなりません。つまり、カーストによって、サンスクリットをしゃべるか、固有の方言をしゃべるかが決まっていたのです。この状況に比べて、英語は、インドの経済的エリートによって使用されている言語なので、カースト (caste) ではなく、階級 (class) によって使い手が決まります。しかし、この状況さえも現在は変わりつつあります。映画やテレビの

大衆化が原動力となって、ヒングリッシュや同種のインドの言語がいろいろな層で使われるようになってきており、英語はもはや特権階級のものだけではなくつつあります。このように新しく生まれ変わった英語は、階級との関係性を次第に失うだけではなく、エリート層のステータス・シンボルとしての役割をも失い、次第に街頭で一般的に使われる言語になっていくのではないのでしょうか。

**司会(酒井)：**明治以前の漢字も、英語で言うといわゆるリテラリー・チャイニーズということです。古典中国語も同じような役割を果たしていて、それは確実にごく少数のエリートが使える言語で、従って、普遍性を持っていて、韓国や中国、モンゴル、ヴェトナムの人たちと繋がることのできたという性格を持ったものではないかと思います。それが壊れることがひとつの近代の出発点になったのではないかと思うのですが、これにあまり時間をかけるわけにはいかないので、次に、建畠さんにトリエンナーレの問題について、ご意見をお願いしたいと思います。

**建畠：**先ほどのご質問は、トリエンナーレ、ビエンナーレというような大規模な現代美術の国際展は、大衆に向けての文化装置ではないか。それとビュアートの関係はどうなのだろうかというご質問ですね。それからトリエンナーレ、ビエンナーレの中心的方法というか対応である多文化主義は、本来は共生のためのイデオロギーであるべきなのだが、実際にそのようなものとして機能しているのだろうか、というご質問でした。

まず、大衆に向けての文化装置であるということは、これは、そう言わざるを得ないと思います。ただ、それがエンターテインメントという言葉に帰結してしまうかどうかということとはともかく、多くの場合、大規模な国際展は大量の観客動員を要請される。これは、美術館における展覧会においても、しばしば議論になる問題ですが、クオリティと入場者数とは相関関係にない。ただ、ことトリエンナーレに限っては、大衆性が要請されるのはやむを得ないこともあるし、それがなければ、このような大規模な展覧会はやっても意味がないと言われてもしょうがない点があると思います。ただ、それがビュアートと



の間で対立をしているかどうかということは、ピュアアートをどう考えるかということによると思います。

例えば、ピュアアートの最も先鋭な例として、我々はミニマルアートを考えますが、あの無機的な形態は芸術の自己目的性の究極の姿であるというふうにはフォーミズム的に考えれば言えますが、反映論的に考えるならば、あれはやはり戦後の工業化社会の中でのマテリアル、つまりミニマルアートではステンレスとか鉄とかが主に使われるわけですから、そういう工業素材の感覚、それから同じ形が反復されるようなプロダクションの感覚、そういう我々の戦後社会の中での感受性の変化に見合ったものとして出てきたと、フォーミズムとは全く逆の捉え方もできるので、これは非常に難しい問題です。

ともあれ、それがピュアアートと言われているものと対立的であるかどうかはさておき、大衆的な文化装置であることは要請されているわけで、それをもし肯定するとすれば、美術の中でのひとつの特異点としての大衆化であって、それは一過性のフェスティバルとして営まれるものである。

私は、光州ビエンナーレや横浜トリエンナーレなどに押しかけた人たちが、そのことによって現代美術の面白さに気がついて受け手の層になっていくとは、必ずしも楽観的に考えていません。現代美術そのものの理解者になったとは思っていません。

ただ、そうしてもなおかつ、私はそのような大衆に向けての文化装置が存在しているということの意味があると思うのです。それは、多文化主義、共生のためのイデオロギーであるかどうかというお話がありましたが、私は、そこにおいて、様々な整理もされていない文化の有り様自体が雑然と投げ出されるということ自体が、ひとつの社会批評のようなものを成していると思いますし、現代美術のファン層を形成するに至らないにしても、何かの意識を植え付けることはあるだろう、新しい視点を大衆にもたらすことはあるだろうと思います。ただ、本当の生産の現場においてはそれほど多文化主義的な状況にはない。トリエンナーレという巨大な空洞を埋めるものとして、その文脈として多文化主義が捏造されていく、そういうことも自己批判を込めて言えなくはないわけです。だから、非常に気をつけなければならぬのだけれど、可能性としてはそういうことがある。



それから、あまりに多くのビエンナーレがあり過ぎるのではないかというご質問がありました。確かに80年代は美術館の時代であったけれども、90年代以降は美術の現場をトリエンナーレ、ビエンナーレが主導していく、そういう構造が出来上がっています。これは確かに様々な弊害をもたらしているかもしれません。あるいはビエンナーレ芸術、トリエンナーレ芸術と言われるものがその場で捏造されていくというようなことが、実際にあり得るのかもしれないのです。

これはどう考えていいかということですが、現実問題としてはもう淘汰されていくのに任せていくしかないだろうという気持ちがありますね。つまらなくなれば止めるんじゃないかっていうか……(笑)。

もうひとつは、社会的な批評意識ということを行いました、それは展覧会としては、展覧会に対する自己批評としてあると思います。現在開催中の「アンダー・コンストラクション」展を見ても、美術あるいは文化というものは、常に工事中だということはありますけれども、それが美術館なり、展覧会場に持ち込まれるということは、街の中の都市の文化そのものが直接持ち込まれることによって、美術館のaura、ホワイトキューブ的な空間のauraを否定してしまう。しかし、その空間への幻滅もまた空間の中で表現せざるを得ないということがあると思うのです。

この構造は、私の捉え方が間違っているかもしれませんが、先ほど見せていただいた映画の中で、テレビというメディアの残酷な構造を映画というメディアで紹介する、映画の画面のすべてがテレビのメディアになってしまう。これは、一種のアイロニーの中に自己批評があると思います。その自己批評は、悪い言い方をすれば、自虐的な批評ということになると思いますが、私はこの自虐性を、ある意味ではポジティブに捉える必要があるのではないかと考えています。

それから最後の質問ですが、良きオーディエンスが良きアートを育むのではないか、アジアではまだまだだという質問がありました、これは鶏と卵のような話かもしれません。良きオーディエンスを育むということは、美術館なり美術評論家なりのひとつの責務かもしれませんが、では、なぜ良きオーディエンスを育まなければいけないのか。それはアートを盛んにするためかという、これは本末転倒のような気がするのです。アートに親しむことによって、良き人格が形成

されたり、人生を楽しむことができたり、あるいは社会的な批判力を身につけたりという、そういうメリットがあるからかもしれない。

しかし、これは嘘ではないか……。我々というか私と言ってもいいかもしれませんが、現代美術の専門家です。じゃあ、良き人格か、人生を楽しんでいるか、社会的な批判力があるのか(笑)。これは大いに疑問で、答えを留保するというより、むしろネガティブになってしまう。以上がお答えです。

司会(酒井)：ベネットさんにもこの問題は関わりますので、お願いします。

ベネット：まず、ビエンナーレが、美術の社会的普及に役立つかどうかという点に関する質問を取り上げたいと思います。私自身、答えを持っているわけではないのですが、この問題について別の角度からも検討できるのではないかと考えています。すなわち、今日ここで例に取り上げられたビエンナーレでどうだったかはわからないのですが、ビエンナーレ、アートフェスティバルの類で、大勢の観客を動員できたとしても、それは、美術が社会的に普及したと結論づけることとは別のことではないかと考えています。美術を社会的に普及させるということは、普段は美術館に行かないような社会的属性を持つ集団を新しく観客として迎え入れることを意味します。よって、ビエンナーレの入場者が多かったとしても、それは、常日頃から美術館に行くような社会・文化的エリートが特定の時期に集中して鑑賞し、参加したと結論づけることもできるわけです。そうであるとする、別に美術は社会的に普及したわけではない。すでに制度に参加している人に集中的に濃密な美術的経験の場が与えられただけなのです。先ほども申し上げましたが、今日ここで例に取り上げられたビエンナーレやトリエンナーレがそうであったかどうかは私にはわかりません。新しい形の美術の展覧会や実践方法が美術の普及に貢献しているかどうかは、入場者数だけの問題ではなく、そこに参加した人の社会的属性を把握しなければ判断できないのです。つまり、劇場を満席にしても、いつも同じタイプの人で満席になっているのであれば、それは社会的普及に成功したとは言えないのです。

結局、それは、もともと制度に参加してきた人たちが、さらに深く経験できるような機会を与えたに過ぎないのです。

第2点として、いかなる美術制度であろうと、鑑賞層の拡大は、美術の質（美術のための美術という価値観）の犠牲のもとに実現されるという考え方には抵抗感を覚えます。そもそも芸術は芸術を完成するためにある、あるいは芸術は芸術のためにあるという考え方には説得力がありません。芸術だけを目的に作品を作ること自体、意味や意義があるのか疑問だと思います。最近の作家でこのような言説を支持している人はあまりいません。彼らは、通常、特定の政治的、イデオロギー的、美学的根拠に基づいて制作しているわけで、芸術を目的としているわけではありません。芸術のための芸術という言葉は、西洋の芸術理論に基づいた芸術消費制度に関係しています。とりわけ、芸術はそれそのものとして鑑賞すべきだというカント的美学に基づいた考え方にそのルーツを辿ることができます。ここであえてピエール・ブルデューの考え方をもち出したいのですが、彼によれば、芸術は芸術消費という強力なイデオロギーを表わすものであり、芸術消費に関わる人の教育的、社会的、文化的背景によって、芸術への特権的アクセスが可能になり、その人たちは卑俗な価値観と区別されるようになっていっています。芸術のための芸術だという主張は、美術制度がこれまでも、そして今なお抱えているこのような社会的差別という強力なプロセスを隠蔽しているのです。

第3点として、良きオーディエンスが良きアートを作り出すかどうかについて触れたいと思います。質問とそれに対する建畠さんのお答えと、両方とも興味深くかかっていました。つまり、美術制度に参加することによって果たして良い人格を生み出すのかということに対する疑問ですね。美術館などの制度の中では、歴史的美術作品が蓄積され、現在を生きる私たちの前に展示されます。しかし、美術の価値を議論するには、特定の訓練を必要とします。ここでもブルデューの説が非常に有効ではないかと思います。彼は、社会のあらゆる層にそのような訓練が行きわたるようにする責任は誰が取るのかと論じています。彼は、美術は固有の価値を備えたものであると主張すると同時に、美術鑑賞手段が公平に行きわたるようにする責任は教育機関にあると強調しています。美術とそれにアクセスする



手段という話をする時には、教育という要件をはずすわけにはいきません。

水沢：建畠さんの発言を少し補足します。

建畠さんは昨年横浜トリエンナーレのアーティストック・ディレクターをされて、相当くたびれたためにかなりシニカルな表現になっていたのではないかと思います。ただ、今日の午前中イ・ヨンウーさんもおっしゃっていましたが、ビエンナーレとかトリエンナーレという形式が、何か既存の制度を改変する可能性を持っていると期待する感覚は、もう相当以前からある感覚であろうと思います。それはおそらく20世紀初めのモダニズムが国際的に波及していく中で生まれた展覧会という形式に対する過剰な期待が、その規模の大小は問わずに、例えば展覧会が自由というメッセージを伝えていくとか、今までのアカデミズムを超えることができるとか、1910年ぐらいのヨーロッパからまず始まっていく動きであったと思います。

この動きは、実に政治的ないろいろな問題を組み込みながら展開していて、大変な勢いで高まって、ケルンの「ゾンダーブント展」とかニューヨークの「アーモリー・ショウ」とか、そういった展覧会に続いていくことによって、私たちはモダニズムを共有していくわけです。

その動きの頂点は、皮肉なことにナチズムの展覧会です。ナチが仕掛けた1937年の「退廃美術展」は、ミュンヘンの考古学研究所で500点以上もの作品を集めて200万人以上を動員しました。おそらくこれは、20世紀前半に開かれた最大の現代美術展であろうと思います。その時の準備期間は3週間です。ゲッベルスが芸術院委員長のツイングラーに「退廃美術展」を開けと指令を出して、実際にそれが開かれるまでの時間は僅かに3週間弱だったのです。

これは先ほどのイ・ヨンウーさんの発表で言及していた問題を、もう既に典型的に示しているのです。ナチの政府は、退廃美術というリストを作り、その作家たちの作品が公共美術館のどこにあるか全部把握していますから、それを3週間で集めて展覧会ができてしまうのです。それと同時期用意されたのが「大ドイツ美術展」で、これは政府公認美術の展覧会です。この展覧会も3カ月間で60万人の入場者を数えていますから、やはりかなりの人間を動員している。よ

く「退廃美術展」との対比で「大ドイツ美術展」の反応はなかったと言いますが、60万人というのは私たちの展覧会の常識から言えば、自分がそんな展覧会をしたら驚いて椅子からころげ落ちるといぐらいの数だと思います。その規模の完全に対になったものを作ったのです。つまり全体で260万人以上が見ているということは、やはり歴史的なある刺激がその後起きていて、これも一種の対一形象化ではないけれど、それでカッセルのドクメンタが少なくともドイツ人のメンタリティから言えば、戦争体験を治癒するために生まれる。その中で生まれた、自由であることの強力なメッセージというのは、現代美術を提示する時に、それに関わる人間の中にずっと生きているのです。

でも、それがこれだけの規模で広がった中で、私たちはちょっとその行方を失っていると言うか、その力学からもう超えた問題が起き始めていて、その超えたことが、むしろこれから生産的になるのか、もしそうならばどのようにしてそのように仕組めるのかということ、今考えたり議論したり意見を交換する時が来ているのではないかと、私は思っています。

司会(酒井)：どうもありがとうございます。たぶんこれは今話されていたことと連携があると思いますが、現代美術は後世に残すことができるのかというご質問がありますので、小泉さんとベネットさんにお聞きしたいと思います。

小泉：私の感じでは、先ほどの建畠さんと同じになるのですが、残っている文化とは本当にあるのかという問題です。つまり、継承されていると言われているものは、本当に継承されているのかと考えればそれで済んでしまう。例えば、浮世絵は、今誰が継承しているのだという問題と同じことで、現代美術は、まさに20世紀の形式として、継承する・しないという価値を超えてやるべきことなのだろうというのが、私の根本的な考え方です。

ベネット：私は少し違う観点で捉えています。美術や文化を継承しているか否かということよりも、世代ごとに、特に記憶を蓄積する美術

館や博物館などの制度を通して、人々は、現在の問題に関係のある過去を整理していると考えています。これは継承とは異なります。レイモンド・ウィリアムズも言っていることですが、伝統は、現在において過去を能動的に選択することなのです。つまり、前の世代から受け取る時に無条件に受け継ぐというような単純なものではありません。美術史の例をとってみても美術に対する歴史的評価は一定ではありません。美術的ヒエラルキーの中で、ある作品が示す位置というのは常に変化しています。時代によって、それ以前のヒエラルキー構造の上下関係が入れ替わったり、全く違う構造に置き換えられたりということは通常ありませんが、それに類する過激な再評価の時代もこれまでに幾度となくありました。そして、また、ある時代の価値観がその次の時代にもそのまま受け継がれて普及するということはありません。地層のように蓄積されているわけではないのです。我々は常に政治的、思想的、そして、現代的な文化的プロセスといった現代の要因と関係づけていくことによって、過去の作品を再評価しているのです。

司会(酒井)：今の点について、他の方からご意見はありますか。

モハマド：展覧会、それからビエンナーレに関してコメントをさせて下さい。建畠さんは「中心」のお話をされたかと思います。つまり、私の理解が正しければ、いろいろなビエンナーレがいろいろな中心を作り出したということですね。このような現象が起きれば起きるほど美術の可能性はますます脱中心化に向かっていきます。そこで問題となるのは、このような恒久的な脱中心化が、美術を民主的にするのか、あるいは美術へのアクセスの幅を広げるのかということですが。これは私の勘ですが、美術というものは思想の領域にあって、好むと好まざるとに関わらず恒常的にエリートを生み出すシステムなのではないでしょうか。

資源の社会史では、2種類の富があると言います。まずひとつは民主的な富で、理論的には誰でも手に入れることのできる富です。もうひとつは、寡占的な富で、これはごく限られた少数の人たち、極端な場合、ひとりの人にしか手に入れることのできない富です。



例えば、ゴッホの《ひまわり》が何百万枚とカレンダーや絵はがきになって複製されていますが、それでもその原画を所有したいと思う人が現われ、そのために一所懸命努力する人がいます。それは、ヴォルター・ベンヤミンの言う美術のオーラを取り返すという話ではなく、エリートを恒常的に創出してきた一種の社会的衝動に関係があるのだと思います。

**司会(酒井)：**美術作品の享受の問題が出てきたわけですが、その問題と今日これまで何度も話されてきた表象の問題は、密接に関わって展開しているのではないかと思います。

先ほど2つの質問があって、これはおそらく繋がっているかと思えます。エリオットさんが言われたトークニズム(見本主義)の問題と、もうひとつは、シンガポール、マレーシアはそもそもアジア・イン・コンストラクションの一部になっているのかというご質問で言及された、アジアの中の他者、日本とは異なる他者が、今回の展覧会では一体どう表象されているのかという問題が連関していると思いますので、この点についてお願いします。

まず最初にエリオットさんにトークニズムの問題をお願い致します。

**エリオット：**トークニズムと言った時に何を指していたかと言うと、大きな国際展であれ美術館であれ、よく知っているもの同士の輪の外に見本主義の例となる人があるわけです。これまでは開発途上国の作家がたいていトークニズムの対象となってきましたが、西欧にも北米にもどちらにも属さない日本も対象になってきたかと思えます。今でもこのような制度が続いている部分があります。前回のドキュメンタはこの制度を意識的に覆そうとしていたようにも感じましたが、アジアに関しては、十分その意識が届かなかったですね。むしろアジアは殆ど無視されているのに近かったですね。アフリカはまだ取り上げられていました。やっと、どれも同じ線上に立って、対等に扱われるようになってきたと思います。なぜ、対等に扱われなければならないのか。それは、皆同じ議論をするようになったからです。それを私は言いたかったのです。その共通の話題とは、西洋だけに焦点を絞ったものではありません。どこにでもある話題で、同時代性に関

わることなのです。

私が「アートとズボン」というメタファーで表現したかったことは——大英帝国やドイツ、フランスの帝国よりはるかに長く覇権を握っていたのは450年にわたって世界を支配したチンギス=ハーンですから、チンギス=ハーンがそのまま勢力を持っていたら、今ごろ私のペーパーは、モンゴルに因んで「アートと馬」にしていたでしょう——つまり、ズボンは、植民地時代からポストコロニアリズムの時代に引き継がれた残余なのです。あえて疑問に思うこともなく自分の一部になっている要素なので、今さら歴史を遡ることはできません。例えば今さら昔の浮世絵に戻ろうと言っても、よほど浮世絵を復興させようというすごい人が出現しない限り、それは無理でしょう。日本における現代の浮世絵は、写真と漫画だと言えます。私たちはむしろ、いま目の前に迫るディスコースを把握しなければなりません。そのディスコースの中で、私たちはお互いに理解できないものかもしれないし、大いに異なる意見を持っているかもしれないけれども、同じ議論をしているということには変わりありません。そして、議論へ持ち込んだ課題から引き出せるだけのものを引き出してみるべきなのです。

さて、シンガポールとマレーシアの件ですが、なんと哀れなことでしょう！しかし、モンゴル人も出品されていなくて怒っているかもしれません。チンギス=ハーンは国際交流基金に戦争を挑むことになるかもしれませんね。ごめんなさい、別に先ほどの質問に対して失礼な返答をしようというわけではありません。この展覧会は表象をテーマにしたものではないと言いたただけなのです。この展覧会はむしろプロセスを重視したものと理解しています。そのプロセスを通してアジア各国のキュレーターに機会を与え、それぞれに何か企画してもらって、最後にそれをひとつの場所に集合させて何が起こるか見てみようという趣旨の企画だと理解していますので、それはマレーシアでもどこでもよかったのです。プロセスそのものが企画趣旨だったので、それによる利点と弱点の両方がこの展覧会にも反映されています。しかし、プロセスそのものが評価できるのではないのでしょうか。初めての試みだったので、大きな賭けだったと思います。

手短かにオーディエンスと美術についてコメントしてもよろしいです

か？ 私の理解では、カントは、芸術は芸術のためにあると言ったことは一度もありません。それは100年後の解釈です。彼によれば芸術は自律しているのです。自律的であれば、どのようにしてそれを認識するのか？ カントはこの問いに対する答えを美に求めました。芸術は美しくなければならぬと。それでは、その美はどのように認識されるのか？ 美とは、モラルのあるもの、すなわち精神的なもの、そして心を映し出したものです。善悪は別として、誰でも自分の精神は内面的につながっています。ここでは、ブルジョワ的なモラル、すなわち、品性や倫理の話をしているわけではありません。哲学的なモラルの話をしているのです。それこそが芸術なのです。それは人生に関わるものです。ですから、なぜオーディエンスと関わらないといけないのかというと、鑑賞に来る人にも人生があり、自分たちの生きる時代の芸術や文化にも関わっているからです。芸術を専門に仕事をしている人であれば誰でも、それを皆と共有したいと思うのも当然です。

美術の何が重要かと言えば、コミュニケーションや理解を促進するためのいろいろな経路を批評し、転覆させることです。その機能こそが重要なのです。内部的に矛盾していることもしばしばあります。単一の意見を提示するわけでもありません。いろいろな意見や主張を提示し、様々なレベルで摩擦を起こします。でもその様子は私たちの生き方そのものを反映しているとも言えるのではないのでしょうか。その豊かさこそが美しいと言われるものなのです。

**司会(酒井)：**ヴェラニさんがインドの状況で語られた問題で、アジア全体と、そのアジアの中の様々な違った要素との関係と、インドの中での州単位の構成の問題に、ある類似性が感じられたのですが、そのような視点から、ここでのトークニズムの問題、あるいは逆に、今度は日本があたかもアジア全体を代表して表象するから、それによって他のアジアの国々が単なる他者になってしまうことに対する抗議が、もしかしたら繋がるかもしれないし、あるいは繋がらないかもしれないのですが、その点について、ご意見があればお聞かせ下さい。

**ヴェラニ：**表象すること、あるいは何かをあるグループに含むとい



う行為——アーティストであれ、国であれ、芸術様式であれ——が一種のトークニズムを示唆するのはどういう場合においてなのかですが、それは、表象することが象徴的な行動に過ぎず、実際に行動を起こしている人の本当の信条や信念は全く反映されていない場合なのではないでしょうか。

表象やあるグループに含めるという行為は、一種のトークニズムを示唆します。というのは、これを判断する人たちのこれまでの行為、あるいは他の分野で行ってきた行為に相反するものだからです。例えば、ある多文化主義の国の政府が、各地方や各民族の多様な身体的表現を表象するためにダンスフェスティバルを開催したとします。一方で、政府の経済政策や政治方針は、少数派の文化よりメインストリームのグループを支持する方向に偏っていたとします。そのような政府があえて少数派をダンスフェスティバルに含めるような働きかけをしたとしたら、それは見本主義だと結論づけることもできるでしょう。またその政府の文化的多様性は、理念に基づくものではなく、単なるレトリックだと認めることもできるでしょう。

さらに、具体的な例で考えてみましょう。インド政府はこれまでインド国内のパレエ団を積極的に奨励してきませんでした。その理由は、インドのパレエは植民地時代後期にウダイ・シャンカールの革新的な作品から発展してきたにも関わらず、シャンカールが確立したパレエは外国から移入されたものと認識されてきたからです。しかし、インド政府は、シャンカール生誕100周年記念を機に国内のパレエ団を集めてフェスティバルを主催し、ウダイ・シャンカールの功績に光をあてました。このフェスティバル開催までの経緯は、それまでインド政府のパレエに対する文化政策とも言える、ナショナリスト的なディスコースに反するという点で、これは明らかに見本主義の事例だと言えるでしょう。つまり、見本主義的行為とは、自分の本来持っている信念とは別の信条や原理原則を公的に支持しなければならないという圧力を感じたり、あるいはそれが得策だと考えて政治的に正しい姿勢を示そうとした結果、行われる行為なのです。

さて、アジア美術の展覧会で、ある国の美術作品が少ない、あるいは適切な作品が展示されていないことがあります。しかし、これだけの理由で、その国の美術が見本主義の対象になっていると

結論づけるのは間違っていると思います。十分に表象できていない背景には思慮不足、あるいは判断能力の欠如などといった要因も考えられるからです。トークニズムとは、自分の中核にある信条や考え方や全く関係のない意思に基づいて意図的に小さな譲歩を許すことです。ですから、ある国の美術を見本主義的に扱っているというふうに展覧会を非難するためには、まず見本主義だと判断できるような根拠を我々が主催者の視点や方針に見出せなければなりません。例えば、主催者のこれまでの実績を見て、対象となる国がアジアの中心というより周辺的な国としてしか考えられてこなかった場合、あるいは主催者の考えるアジアの概念にその国が全く含まれていないような場合などです。

**水沢：**先ほどの質問の中で、対一形象化というのはむしろアジアの方がしていたのではないかという質問がありました。アジアというものの、どういうサンプルを引き出してきてアジアを見せるのかということとも結びついていく全体のコンテキストの話にまた戻りますが、対一形象化という、何かと付き合わせることによって認知されてしまう、それがまたある文化装置によって保証されれば表象として共有されるという力学は、やはりモダニズムが生み出したものです。ですから、先ほどコメントした1937年におけるドイツの表象もいわばその力学の中の極端な例であって、その対抗的な力学が私たちの展示するという行為をずっと動機づけている、駆動させているエネルギーみたいな気もするのです。その問題は、実はいろいろな所に及んでいて、その様を私たちは、今、知ろうとしているのだらうと思います。

モダニティの問題をどこかでよく考えなければいけないと言った時の例として、日本における工芸の近代的な発見があります。工芸そのものは近代以前から存在しているわけですが、それを民芸と呼ぶことによって、これも一種の対一形象化の構造から、洋画とか日本画とか言われる美術に対して、やはり対置されている。

それで、私たちは民芸というものを自覚するわけですが、この民芸という問題がちょうど小泉さんが話してくださった岡倉天心の次のジェネレーションとして、国際的な人物として柳宗悦が登場してきて、その彼がこの対一形象化の構造の中から今まで無名の存在であっ

た日用雑器にこそ「東洋の美」といったものを発見するという、また入れ子が生まれるのです。そういう構造が生まれてくる。それでトラディションとはこういうものであろうというふうにもダンにコメントするのはです。

ですから、コメントそのものによって、ここで成立してくる力学はモダンな出来事です。それまでの日本人は、そのことさえも意識できない、一種の無名性を無名性であると呼ぶことが無名性を捨てさせるのです。こういう逆説的な力学によって民芸という問題が日本の中に出てきて、それは国が用意したサロンの展覧会を補う形で生まれてくる力学です。このことによって、今度民芸が民芸を認知させていく構造が生まれていき、これはデリケートな問題ですが、韓国における民芸はどれであるというふうには、柳が中心人物となって、それを認知していく作業をしていくわけです。そして沖縄に広がり、弟子の濱田庄司に至れば、メキシコのものまで含んでいくというように広がっていきます。言ってみればそれまでは純粹無垢だったものが——これも嘘かもしれませんが——、ある権力の力学が働いて、細胞が分裂するように2つに分かれた時に、例えばさっきのウェイという少女がテレビを向けられて泣いた瞬間に何かが変わるように、無名であった職人の世界が「民芸」と呼ばれた、名付けられた瞬間に変わる。こういうものの背景に何か近代のプログラムがあって、その中で析出されてくる、言語化されてくる。言語化された時に初めて、私たちはプレゼンテーションの方法と、それを踏まえて表象として共有する。日本の場合は、その当時文化装置が薄弱で美術館を全く持てなかったのも、柳は自分で日本民藝館という美術館をプライベートに創る。そうしないと、その表象が共有できないというような問題もあるというふうに思いました。

司会(酒井)：ありがとうございます。あとモハマドさんをお願いして、その次にこれまでトークニズムについて優れた分析をして来られたレイ・チョウさんにも伺いたいと思います。

モハマド：アメリカにおける多文化主義は——ヨーロッパでもそんなのかもしれませんが——、アイデンティティは基本的に国、民族、宗教



などを括る集団的現象の一形態だという考え方に基づいていると私は理解しています。つまり、アイデンティティとは差異を抑圧するものなのです。なぜ差異が重要かという、差異は、集団的アイデンティティにはない主張を許容するからです。シンガポールのアーティストが展覧会に含まれていないとしても、主催者は、集団のアイデンティティよりも個々の表現を重視していたという可能性もありますね。

このように歪められた多文化主義が拡大してしまうと問題が起こります。アメリカで父親が自分に反抗した娘を殺害するという事件がありました。その父親は、自分が認め難い男性と娘が結婚したいと言ったので娘を殺したと言い、弁護士側は、父親に反抗する娘を殺害するのは文化的に認められることだと主張しました。多文化主義とは通常寛容性を持ち合わせているものですが、この事件では、殺された女性には自分の文化が認める規範にない行動をとる自由が与えられませんでした。フランスでも同様の事件がありました。数年前、ジルバップを被った3人の少女に対してジルバップを被らなくてもよいようにしようと、フランスの知識人たちが働きかけました。その主張によれば、この少女たちには今持っている自分のアイデンティティとは別のアイデンティティを持つ自由があるのだということでした。アイデンティティから解放されるために必要な差異という考え方も、今日ここで話し合うべき議題だと思います。

チヨウ：アメリカにおける多文化主義について考える時、トークニズムは差し迫った問題であり、また回避できない問題でもあります。問題点は、主に2つあるかと思います。まず、特定の人たちが、人種、民族、ジェンダーといった括りで見本になってしまうことは非常に大きな問題だと思います。このような見本主義に対する批判は、非常に明確だと思います。ある人種、あるいは民族、ジェンダーという集団の中から数名を引き合いに出して、あたかもその人たちが集団全体を代表するように仕立ててしまうわけです。ここでは、集団の考え方が問題となります。たったひとり、2人の人間によって、人種あるいは民族全体を表象できてしまうという問題が起きます。

一方で、私自身が見本(トークン)になる経験を度々しているので、見本になることによってある種の権力を握ることができるということ

も理解しています。私自身、その権力を利用しない手はないと思うわけですが、これしかチャンスがないという場面では、見本になることによって与えられた権力を利用してそのチャンスを掴むほうが、批判的精神の心意気からすべてを逃すより良いだろうと考えています。というわけで、私自身、見本主義に関しては幾分か分裂状態に陥ってしまうようです。

西洋世界で有色人種として何か主張する以上、自分の立場や意思と関係なく、また、好むと好まざるとに関わらず、自分はある見本にならざるを得ません。そこで、見本の話をする時は、私たちは見本主義という制度の中に巻き込まれていることを十分認識しています。これは個人で克服できるような問題ではありません。

**司会(酒井)：**今のことに関連して、パネリストが述べた意見に対しても、あるいは、このシンポジウム全体にわたる問題でも結構ですので、もしもありましたら手を挙げた下さい。

**質問：**抽象的な言い方になるかもしれませんが、レイ・チョウさんのお話をお聞きしていて、ひとつのポイントとして、やはりアジアの映画作家に見られるように、ある矛盾するせめぎ合う力が作家あるいは聴衆の中に、その作品を通して何かあるというふうに思います。つまりこれまでのカルチュラル・スタディーズの一方的に何か権力の座とかそういうものを暴いていくというだけではない、その中にそれを超えるまだ何かもっと流動的なものがせめぎ合っている力を問い直すということが改めて重要かと、私は受け取りました。

その場合、特に表象作品である映像などは多様なあり方を許容してある方向を作っていくひとつの特異な媒体ではないかという考え方もあるのです。

そこで日本の状況を見ますと、多重な批評を通して作品を受け取るという場があまりないような気がします。情報が少ない。今日私が聞いた話もたくさん新しい話がありました。何か場を作っていくというようなことがないと、そういうものは生かせないのかと思ひまして、それに関するコメントをいただければと思います。

チヨウ：酒井さんも私もアメリカでは見本になってしまうけれども、日本や中国人社会に身を置いていけば見本になることはありません。よくわからないですね。これはどうも違う質問をされているようです。あまり簡単な答えを申し上げたくないのですが、留保させていただいたのですが、よろしいですか。

司会(酒井)：おっしゃっているのはそういった政治的な関係がまさに見えてくるような場面に、カルチュラル・スタディーズというのは結びつかない。その問題は実はよくわからないのだと思います。

その意味では、カルチュラル・スタディーズが、まさに日本の中で様々なそういった力がせめぎ合っている場所の中に結びつけられることがどうしても必要ではないかということです。やはりこの点で、ここで一番良い回答者は吉見さんではないかと思うので、吉見さんをお願いします(笑)。

吉見：まず、今まさに場の問題、表現や批評を可能にする場の問題と関連して、私がちょうど考えていたのは、今日ずっと議論に出てきたアートが表象される場、特にアジアのアートが表象される場、あるいは前衛的なアートが表象される場というのが、戦後の日本において、どう編成されてきたのだろうかという問題です。

1950年代、60年代ぐらいから、戦後のアートと国家の関係を考えますと、特に光州ビエンナーレとの対比も含め、もう一回考えてみなければいけないのは、1970年の大阪万博です。以前、ビデオ・アーティストの山口勝弘さんや音楽家の秋山邦晴さんなどからお話を聞いたことがあるのですが、1960年代に活動していた日本の前衛的なアーティストのかなりの数の人々が1970年の大阪万博に飲み込まれていくというか、そこに巻き込まれていくプロセスがあった。そして、今から考えると、何でこれほど多くのアーティストが大阪万博に組み込まれていったのだろうと思うのですが、しかしその当時は、誰もが大阪万博で何かできるのではないかと思っていた。そして、国家の政治とアートの表象の場が、6000万人集めた大阪万博という場の中である結びつきをして、結局、多くのアーティストは幻滅とか失望とかを感じてしまい、その後10年間ぐらい先に進めなくなって



しまったというお話をお聞きしたことがあります。

70年代から80年代にかけて、それに代わる形でアートが、都市文化の中で特に若者たちに対して表象される場として出てきたのは何だったのだろうかと思ひ返してみると、もちろん草月ホールも重要だったかと思いますが、もうひとつの例を挙げればセゾンだったのではないかと思います。西武美術館、あるいは堤清二さんの百貨店戦略というのもあったわけですし、池袋のスタジオ200のようなスペースも出てきて、そこで前衛的なものがコマースイズムと結びつきながら展示されていた。アジアのいろいろなアートが日本でいち早く紹介されていったのは、例えばスタジオ200であったり西武美術館であった。この場合、資本とアートの結びつきは両義的で、コマースイズムと結びついていたからということで簡単に批判することはできないと思うのです。

そして90年代になると、それがどうなっていくかという、今まさにアジアセンターを拠点にこういう会議をやっている、継続的にこういうシンポジウムをやっている。あるいは「アンダー・コンストラクション」の展覧会にしても、国際交流基金アジアセンターが重要なサポートをしてやっている。そのことの意味を考えてみる必要がある。だから、今の質問に対する答えになるかどうかわかりませんが、日本においてアートと政治の結びつきを問題化していける場というのは、例えばこの場そのものなのではないかということになるのです。こういう場を、大阪万博からセゾンへ、セゾンから国際交流基金へ、アジアセンターへ、みたいな流れで考えてみることもできるのではないかと。どのようにこの場を問題化できるかということは、戦後日本の、まさに冷戦体制の中で戦後日本のアートが置かれた構造の中で考えていくこともできるし、また同時代、ナショナルな空間からの脱中心化は繰り返し問題になってきているのです。その中で、この今の自分を位置づけることは可能ではないかというように思っています。

**司会(酒井)：**ありがとうございます。あと5分くらいなのですが、もしもありましたら、どうぞ手を挙げてください。

**質問：**レイ・チョウさんと吉見さんに、また続けて質問で恐縮なので

すが。

レイ・チョウさんに最初の質問です。今日の論文の分析では、映画の中である種の直接性から抽象的な段階への移行という問題が寓話的に読み取れるというお話だったと理解しているのですが、その分析をされているレイ・チョウさんの批評、論文自体がリアリストのメッセージを直接読むような批評ではなくて、寓話というある種の抽象的なものとして読むという、分析対象と分析結果がまさに同じ構図をレイ・チョウさんご自身の批評自体も持っていらっしゃるように感じられました。

その場合に、映画の中では抽象的、商業主義的、あるいはメディア的なものへの移行と、そこからこぼれ落ちてしまう直接性の世界へのある種の憧憬というものが付随しているわけですが、レイ・チョウさんの分析におけるそういう抽象的な所へ移行する際のある種の直接性というものを、レイ・チョウさんご自身どのように捉えていらっしゃるのか。それから、その直接性に対するレイ・チョウさんの情動は一体どこから生まれているのでしょうか。

チョウ：張藝謀の映画を見るにあたって、私は彼の作品をよく知っているのですが、ナイーヴな鑑賞者として映画を見ているわけではありません。彼の映画を見る時、ある様式に則って次にどのようなことが起こるか読めるので、映像上に描かれているものをすべて両義的に見ていくように気をつけています。私のペーパーはそのような私の視点を表わしたものです。言い換えると、検閲される中で監督がいかにか映画を制作したか。また、中国当局が、彼の作品はリアリズムに迫っていて、田舎の貧しい人を描くのに成功したというように評価していることが、彼が巧みに使いこなしている映像言語を見ていくと、それとは異なるメッセージとして読み取れるのではないかと思います。

私は映画の何に感動したのか？ まさにこの2つのレベルで映画を見ることができるといふ期待感に感動しました。あるレベルでは、センチメンタルな物語だったので、涙も流しました。しかし同時に、別のレベルでは、現在の中国において新しいメディアがいかにか複雑なものであり、いかにか搾取的なのかということが、様々な形で描

かれています。

**質問：**今のお答えは、映画作家としての作家性に惹かれていらっしやると理解したのですが、どうですか。

**チヨウ：**はい。

**質問：**ありがとうございます。今のお話との関連で吉見さんにお伺いしたいのですが、表象とアイデンティティという問題を考える上で、結局、アジアという表象が非常に両義的な意味を持っていて、そういうプラス、マイナスの部分などいろいろな分析が批判的に立ち上がってくる。そして、その後、その段階から実際にアジアをどう見ていくかということが重要になるのではないかと、先ほどおっしゃっていたと思うのですが、その場合に、批評的な立場から具体的なアジアの生活に目を向けていく、その元にある情動というのはどこからもたらされるのか、それをどうお考えになっているかを伺いたいと思います。

**吉見：**今のお話に対する一般論としてのお答えはたぶんできないと思います。私は今回の会議の中では、とりわけ昨日のモハドさんのご発表はすばらしかったと、モハドさんのお書きになられたあの論文そのものの中にひとつの答えがある。あるいは今日のお話の中でも、例えばヴェラニさんのインドのコンテキストの中でお話しになられたことに非常に刺激を受けて、モハドさんがお話しになられた内容と、ヴェラニさんの議論とはだいぶ違うのですが、しかし、それぞれインドのコンテキストやインドネシアのコンテキストの中で考えられたこと、ロジックは違ってもヴェラニさんやモハドさんが提出されたことに、まさに例示としての答えがあると思います。

それから先ほどから話に出ている「アンダー・コンストラクション」の展覧会にしても、ちょっとレベルは違いますが、やはり今の生活、日常性の中でのアートの実践ということを若い人たちがどう考えているのかということが具体的に非常によくわかるのです。ご質問への実践的な答えというのは、ひとつひとつの例示の中からしか言えな



いと思いますので、これはむしろモハマドさんやヴェラニさんの方が  
適役なのではないかと思ます。

**司会(酒井)：**ありがとうございました。既に7時を過ぎてしまいま  
した。もう少し続けたいのですが、これ以上は不可能ですので、こ  
れで終わりにしたいと思います。

長時間ありがとうございました。[拍手]

(了)

## Keynote Speech

“Asia: Co-figurative Identification”

Sakai Naoki



## Asia: Co-figurative Identification

Sakai Naoki

Professor, Department of Asian Studies, Cornell University

Regardless of whether it is civilizational, national, ethnic or racial, all identity is, first of all, a matter of identification. Asia is no exception to this insofar as it is comprehended as the identity of some collectivity. No individual or group can claim itself to be Asian unless, in its outward reference, it is distinguished from and contrasted to some entity that is not Asian while at the same time being identified, in its inward self-restitution, with Asia. In this respect Asia should be just like any such collective identities as civilizational and geopolitical identities — the West, Europe, the Americas, Africa, the East, the New World —, national identities — Chinese, British, Russian, Indonesian, U. S. American, South African, Brazilian — and racial identities — White, Black, Yellow, Semites, Mongolian and so forth. As Étienne Balibar said with regard to the problem of collective identities in general,<sup>1</sup> all the geopolitical identities are fundamentally ambiguous. The ambiguity inherent in the Asian identity is not unique. In talking about the Asian identity and the transitional predicament in which this identity is currently perceived to be situated, what is at issue is neither its inherent ambiguity nor its complexity: it is instead the historically specific modes and modalities of its identification.

The globally-accepted general consensus dictates that Asia is primarily one of the four major geographic regions (five when including Oceania, and six when separating North and South Americas or including the Antarctic). It is often mistakenly regarded as one of the large continents of the world, but as a cursory glance immediately reveals, it is not a continent just as Europe is not. While the concept of continent is extremely dubious and has been called into question within the domain of geographic knowledge,<sup>2</sup> Asia is qualified even less as a name for a geographically identifiable area of the globe. Nonetheless the presumption that Asia is essentially an expansive but enclosed geographic landmass persists. This



Sakai Naoki

1  
Étienne Balibar, "Ambiguous Identities," Chris Turner trans., in *Politics and the Other Scene*, London & New York, Verso, 2002, p.57.

2  
For a critique of geographic knowledge and the concept of continent, see: Martin W. Lewis and Karen E. Wigen, *The Myth of Continents*, Berkeley, Los Angeles, & London: University of California Press, 1997. Despite their thorough examination of the basic assumptions concerning the geographic categories, however, the authors still believe that the term 'the West' can be somewhat rescued.



presumption forms an operational dogma that the identity of Asia is somewhat anchored in the location of a place through cartographic imagination.

It goes without saying that, following the colonization by European powers of many parts of the world, such a presumption began to be accepted by the elite in various communities across the globe. Today the term Asia — or its equivalent in a local language — is instantly intelligible with respect to its connotation despite the fact that there is an extremely wide variety of its uses around the world. It is widely believed that Asia is a certain proper name that indicates a vast geographic area with a huge resident population. Accordingly, some people might assume that those who live in the geographic area called Asia are naturally designated as the Asians and that some common history or cultural attributes must be intrinsic to those who inhabit this vast area called Asia.

As a consequence of this, of course, it does not necessarily follow that the people thus called Asians are able to gather themselves together and build some solidarity among themselves through the act of self-representation or auto-determination by enunciating 'we.' Clearly there is a wide gap between the fact that the population is described as Asians by some observers standing outside the population — we will inquire into the conceptual specificity of this "outside" or externality below — and the self-assertion by the people themselves in terms of the name attributed to them. Some sort of leap is required in order to move from the state of being described as Asians by some outside agents to the self-representation as a subject. And let us not be negligent of a historical verity that such a situation did not exist until the late 19th century, so that, before that time, the majority of residents in Asia did not know they were living in Asia and referred to as Asians by Europeans. Until then, generally speaking, there were objects designated as Asians but there were no subjects who represented themselves by calling themselves Asians. Only in the late 19th century did a few intellectuals begin to seriously consider the plausibility of turning the objects 'Asians' into the transnational and regional subjects of Asia. In this respect one can never overlook the particular genealogy of Asia: that the name Asia originated outside Asia, and that its heteronomous origin is indubitably inscribed in the notion of Asia, even if it cannot be taken as a geographic or cartographic locality.

It is well known that the word Asia was coined by the Europeans in the protocol of indexing itself as a sort of territorial unity in order to distinguish Europe from its eastern others. It later turned into a term in the service of the constitution of Europe's self-representation as well as its distinction. Asia is necessary for Europe because, without positing it, Europe could not be marked as a distinct and distinguishable body. What one sees here is the most illuminating instance of the schematism of co-figuration, the working of a schema thanks to which the figure of 'us' is constituted in the projective imagining of the figure of 'them.' As the figure of the imaginary entity called 'Asia' is consolidated, the figure of 'us'—in this case 'us' as Europe and more recently as the West—is posited as a unity. Yet since the putative unity of Europe is inherently unstable and constantly changing, Asia has been defined and redefined according to contingent historical situations in which relationships between Europe and its others have undergone vicissitudes.

Since the 19th century there have been an increasing number of occasions when "the West" was used almost as a synonym for Europe. The mytheme *West* came to assume a global currency as Euro-American domination was increasingly perceived to be an ineluctable reality in many parts of the world. Clearly the West neither signifies nor refers to the same thing as the word *Europe*. Yet in its paradigmatic discriminatory function in this schematism of co-figuration, the West began to behave like Europe. In other words, Asia was placed in a similar opposition to the West as it had been to Europe.

There are many other names and identities with similar histories of conquest and colonization in terms of which people form their habits of collective identification. Hence, one cannot steadfastly assume that people continue to be subjected to the initial relationship of domination simply because they collectively identify themselves in the terms which originally were coined by that relationship. Today Asia is not necessarily subjugated to the domination of the West. Most Asian countries are, at least in theory, independent of their former colonizers. Yet we are still not justified in overlooking binding historical legacies which stem from the fact that Asia arrived at its self-consciousness thanks to the West's or Europe's colonization. The historical colonization of Asia by Western powers is not something accidental to the essence of Asia; it is essential to the possibility called

Asia insofar as the *post* of postcoloniality is not confused with that which comes after in chronological succession. Asia was a *postcolonial* entity from the outset, postcolonial in the sense that the identity serves to constitute a subject out of an amorphous crowd of people because of a fantastic colonial structure imbedded in that identity.

Perhaps, as an example to demonstrate what I mean by postcoloniality, I should mention the recent reaction of Japanese mass media to the revelation of the North Korean kidnapping maneuver. As many people are aware, the North Korean government's official acknowledgement of their abduction operation from the 1970s understandably gave rise to a series of incidents invoking a strong sentiment among the Japanese public, and the Japanese abducted, who were allowed by the North Korean government to return to Japan, became the point of so-called condensation, around which not only public sympathy for their victimhood and patriotic camaraderie based on the collective disavowal of colonial guilt but also the gush of vengeance against the resident Korean population within Japan were conjured up.

By projectively identifying with the abducted, many Japanese believed that they managed to shield themselves from a possible denunciation about Japanese colonial responsibilities, against a fear that they would necessarily be exposed to the accusing gaze of the Koreans whenever they pose themselves as the Japanese in front of them. Please allow me to remind you of the specific historical relevance of the set of terms 'abduction,' 'abductor' and 'abducted' in this context. Regardless of whether an individual is aware or not of the histories of Japanese colonialism and postwar East Asia, the majority of the adult Japanese population today has an apprehension that to fashion oneself as a Japanese in a face-to-face relation with the Koreans means accepting the role of colonizer, oppressor, victimizer, and, particularly in the cases of the Comfort Women and the Forced Labor Transfer, the role of 'abductor,' as opposed to that of colonized, oppressed, victim, and 'abducted.' It is, however, important to note that such a self-fashioning also implies the Japanese monopoly of the attributes of being modernizer, rational, enlightened, and militarily and scientifically superior, as opposed to being pre-modern, irrational, traditional, and militarily and scientifically inferior. The distribution of qualities in this neatly binary configuration is undoubtedly typical of the colonial imagination. And I would never argue that there was



in fact any moment in the past in which the contrast between peoples of Japanese and Korean ethnic backgrounds could be described adequately at all in terms of these binary sets of attributes. This is rather a projective description at the service of colonial imagination.

Nevertheless, the Japanese identity could not be imagined without resort to this binarism because the regime of identification without which one cannot fashion oneself as Japanese necessarily involves this binary configuration. Of course, here, I am talking about the putative identity of the Japanese nation in relation to Korean identity. Such a regime is utterly irrelevant when we talk about the Japanese identity in relation to other ethnic, national, civilizational or racial identities; the putative national identity of the United States, for example. And let me note that I am not postulating the Japanese identity in general here, irrespective of their relation to the other identities. Rather what I call the Japanese identity is an assemblage of Japanese identities which are constituted fantastically in identifications in differing and varying relations.

First, what is to be underlined is the attributes which cause some sense of guilt in one who fashions him/herself as Japanese in relation to the Koreans are unavoidably tied to the qualities which make the same person feel proud of being Japanese. This is why an admission of colonial guilt is often accompanied by secret conceit. "We are sorry to have colonized you. But, let us admit, we were so strong that we could conquer you with ease." Given this structure of a binary configuration, it would be much less tormenting and even comforting for one to fashion him/herself as Japanese if the attributes of embarrassing qualities, being victimizer, 'abductor,' and so forth, are openly disavowed or if one is allowed to overlook them. It seems to me that the figure of the Japanese abducted offers the Japanese public a most convenient excuse to disavow not only their colonial guilt but also the attributes which might invoke the sense of the colonial guilt. In sympathizing with the abducted, many Japanese put them in the position of victims, abducted, and the oppressed, and this fantastic positionality allows them to enjoy a colonial binary configuration without colonial guilt. This explains why the outburst of public sympathy with the abducted Japanese so easily led to such a sentimental affirmation of national solidarity and served as a rather comforting opportunity to feel proud of Japanese nationality without the hindrance of colonial guilt. It is an outburst of patriotic sentiment

that is somewhat similar to what we witnessed in the United States after the eleventh of September last year.

Second, the Japanese identity thus constituted is totally dependent upon a colonial imagination which projects a binary configuration retrospectively back to the relationship between the Japanese from Japan proper and the Japanese of the Korean Peninsula under the Japanese Empire. Let me stress that I am not focusing on the mode of identification during the colonial period but rather the Japanese identity today. The imaginary relationship between Japanese and Koreans must constantly call on the colonial imagination for the very reason of constituting the Japanese and Korean identities in terms of the binary configuration after the loss of the Japanese Empire. Precisely because the qualities of which one who fashions oneself as Japanese today should feel proud are irresolvably implicated in the colonial imagination, the Japanese simply cannot rid themselves of the legacies of the past which are preserved in the colonial binary configuration and incorporated into the regime of identification through which they identify themselves as Japanese. The self-confidence in '*nihon-jin no jikaku*,' (self-awareness of being Japanese) is sustained in the colonial configuration, so that one would have to go through the loss of such self-confidence in order to get rid of the colonial legacy in the mode of collective identification. We simply cannot subscribe to the general presumption, endorsed by both progressive and conservative intellectuals in postwar Japan, that there is some substantial Japanese identity unaffected by historical vicissitudes and that, once the external colonial conditions of the colonial reign are removed, that substance returns to its original shape. On the contrary, the colonial experience has irredeemably and decisively affected how one can be Japanese; being colonizers and seeing things from the civilizing positionality are not some accidental attributes to Japanese subjecthood. Such qualities as making the Japanese feel superior to other Asians even after the loss of their empire are part and parcel of the essence of Japanese subjecthood, and one will remain caught in the colonial past as long as one refuses to question the mode of identification by which one enjoys the sense of collective confidence as Japanese.

Postcoloniality, therefore, has little to do with what comes after the demise of colonial reign. It indicates how decisively and irredeemably the fantasy of colonial relationship is etched in our

identities regardless of whether that fantasy adequately summarizes the collective experience of the past or not. This is to say that the *post* of postcoloniality means the irredeemability of the colonial experience due to which it is impossible to posit some original identity prior to colonial reign: a collective essential identity not yet contaminated by the violence of colonial power relationship.

My concern is with the postcolonial aspects of that identity, namely, Asia. Even though genealogically Asia retains its colonial structure, I do not hesitate to admit that it could well be free of the fantasy of colonial relationship. So let me examine whether or not the contemporary appraisal of Asian things has dealt with the postcoloniality of this identity. And my examination begins not with Asia but the West, in paradigmatic relation to which Asia maintains its identity.

The West is a mythical construct of a historically rather recent currency, whose unity is increasingly suspect. Compared with the other old uses of this word — or its equivalent in other languages — in which the West bespoke the Western portion of the Roman world after its division into two empires, the so-called New World, or the oceans located furthest west of the Central Kingdom, the West came into general use after the capital originating in Western Europe was perceived to be omnipresent in global colonial domination.

The West is supposed to indicate a certain group of people called “Westerners” in terms of their residential geographies, traditions, race, and pedigree. It may appear to be a proper name and its propriety is often marked by the capitalization of its first letter. Whereas ‘west’ suggests a direction, ‘the West’ (the Occident) retains the denotation of a geographic area in the direction of the setting sun, and accordingly, Asia (the Orient) acquires its directional sense of the rising sun. Although it derives from the directional adverb and since the earth is a globe, there is no fixed location that can be designated by ‘west’ and so any point in the world can potentially be called so. The West as the delimitation of ‘west’ must then be diacritically distinguished from that which is not the West, that is, the Rest of the world. Only insofar as it is distinguished and separated from the Rest, can it refer to something other than a mere west. In this respect the West is dependent upon how the Rest is determined, and the binary opposition of the West and the Rest prescribes the meaning of this word. Thus the West can be imagined as a fixed and identifiable



cartographic referent only when the Rest — particularly Asia, the East and the Orient — is thought of as a fixity.

As a cartographic index, however, it sustains little coherence. What is often overlooked is the undeniable economic, social, cultural, ethnic, and religious heterogeneity that has continued to exist in the geographic areas imagined to constitute the West. The majority of those who live in countries in Western Europe believe themselves to be Westerners, but at the same time some white people in South Africa and Australia, for instance, might also insist that they are “Westerners.” Conversely the colored population in North America are rarely recognized as “Westerners” even if the majority of residents in North America have claimed, more frequently perhaps since the end of the Second World War, that they too are in the West. So it may appear that the West is primarily a racial index rather than a cartographic one; it is closely associated with the racial fantasies of whiteness. But, once again, this assessment contradicts the historical fact that Eastern Europe has been generally excluded from the West, not only during the period of the Cold War but throughout the 20th century. Generally speaking, the racial notion of whiteness is organized loosely enough to allow those groups who would be excluded from being white in other regions in the world, such as certain peoples from the Middle East, to be recognized as such in East Asia or North America. As people move from one place to another, their racial identity may well change. Furthermore, we now know that not only the concept of race in general but also whiteness as a social category is historically so arbitrary that it is hardly an index of a stable identity.

Just like the racial notion of whiteness, the West does not cohere as a concept in empirical knowledge. The unity of the West is far from being unitarily determinable on empirical grounds. The West, therefore, is a mythical construct, which achieves powerful effects on us as it gathers varying and contradicting properties around itself. Yet it is important not to forget that what we believe we apprehend by this mytheme is increasingly ambiguous and incongruous: its immoderately overdetermined nature can no longer be shrouded. This does not mean that the West has ceased to be a reality whose putative objectivity is globally accepted; our senses of the world are still directed by this historical construct. This is why the West must be understood, first of all, as a mytheme which regulates our

imagination about how to hierarchically configure peoples and institutions on the world map and which also functions powerfully as one term of the binary opposition of the West and Asia.

Until a few decades ago, the West was unquestionably perceived to be not only a geographical but also a historical index by means of which it was thought possible to measure how modern a given social formation was in relation to another. It served and still serves as a powerful trope whereby geographic location has been mapped onto the historicist chronology of progress. For many people in many parts of the world well beyond so-called 'developed countries,' modernization was Westernization, and this formula made it possible for them to entirely overlook a painfully obvious antinomy in the statements that some societies run ahead of others and that those societies are located in the West.

It is safe to say that today the West as an analytic concept is bankrupt and generally useless in guiding our observation about certain social formations and people's behavior in many loci in the world. It obscures our observation and misdirects our comparison, particularly in the cases of social formations and cultural phenomena encountered in not only cosmopolises such as Hong Kong, Los Angeles, Seoul, Shanghai, London, Sydney, Mexico City, Beijing, Cairo, Bangkok, and Jakarta but also hinterlands in the North American Plain, increasingly depopulated villages in Northeastern Japan, the Midlands in the United Kingdom, and suburban Bangalore. With Japan being customarily located outside the West, can such a sweeping comparison with the West tell you anything unique about Tokyo culture? Does Japanese film demonstrate some distinctively non-Western property or propriety more significant than the fact that what the individual researcher perceives to be non-Western indicates only that the person happens to be unfamiliar with it? Yet the uses of the West and Asia cannot be discarded at whim overnight. For, both the West and Asia are subjective in the sense that an ethnic identity is not an objective but a subjective reality.<sup>3</sup> Certain people will persist in relying upon these mythemes because they have to fashion themselves in these categories and also by means of their distinction from each other. By positing the West as "over there" away from Asia as "this side" they invent an optic that is Orientalist in reverse. Just like the Orientalist one which posits the Occident as this side and the Orient as over there, this voyeuristic

3

Relying upon Tanabe Hajime's "Logic of the Species (*Shu no Ronri*)" and providing the Tōjō Hideki government's effort to construct the multi-ethnic transnational and regional empire (the Greater East Asian Co-prosperity Sphere), Kōsaka Masaaki argued that the concept of ethnicity or nationality (*minzokusei*) was subjective in the Hegelian sense. *Minzoku no setsugaku* (Philosophy of the Nation) [Tokyo: Iwanami Shoten, 1942].

optic re-invigorates a fleeting sense of a distinction between Asia and the West, an ephemeral extenuation for not submitting things Asian to the same analytical fields of investigation as things modern and Western; as if the appreciation of things Asian, which for some miraculous reasons are all supposed to be immediately 'traditional,' could in due course redeem us from the evils of modernity.

It goes without saying that the discussion of the Asian value, popular in the 1990s, and the recurrent Asian culturalism in a variety of forms are the best testimonies to the persistent existence of postcoloniality in the modes of identification by which people fashion themselves as Asians. These instances tell us that, in these modes of identification, Asia continues to be invoked against the background of the culturalist binary co-figurative schema of the Occident and the Orient. In order to affirm the solidarity of "us Asians," then, we would have to re-confirm the putative unity of the West and remain subordinated to Eurocentrism.

Given the aforementioned schematism of the West and Asia, how can "we" possibly identify ourselves as Asians? The final provocative question I would like to ask, then, is: how can we possibly prevent our self-referential address, "we Asians," from being caught in this binarism or postcolonial genealogy?



