

# オセアニア人類学と歴史記述

福井 栄二郎

## 第1章 本質主義批判

人類学の近年における潮流のひとつに「自己批判の学」としての顔がある。問題は山積しており、現状は必ずしも好転していない。この論考において根底に置かれる問題は、オセアニアにおける歴史記述の議論を通じて、人類学が「他者」の文化や社会をいかにして扱えばよいのかというものであり、それは自己批判における問題と通底している。

実際に人類学が批判の刃を自己に向ける契機となったのは、サイドのオリエンタリズム批判である。そこでの彼の主張は以下のとおり。「西洋(オクシデント)」が「東洋(オリエント)」を、存在論的・認識論的に本質化し、「心象地理」に描かれたその距離や差異は埋められないものとなる。そして「西洋」は、政治・経済力を背景に、物言わぬオリエントに代わって彼らを解釈、表象し、ディシプリン(規律=訓練)を課されたその言説は、やがて自文化中心主義のフィルターを通じて支配の様式へと変化してゆく(サイド 1993)。

そうした思考法が視覚的に顕現したもののひとつに、オルセー美術館前の『六大陸』という鑄鉄像がある(写真)。1878年のパリ万博に際して6人の作家によって作られたこの像たちは、「文明」から「未開」へと、ひとつの序列によって統べられている。

ヨーロッパ像の足元には「理性、雄弁、芸術の象徴として蛇や書物、絵筆やパレットが置かれ、頭には軍事を意味する兜をかぶり、手には法律あるいは歴史を意味する巻物を持ち、その全身をたっぷりと豪華な布のドレープがおおっている」(萩原 1994: 142)のに対し、アボリジニを模したと思われるオセアニア像は、ほとんど全裸で、「野蛮」「未開」というイメージが端的に現れている。「征服されるべきものとしての世界の大陸と征服されるべきものとしての女性を重ね合わせた、19世紀末フランスの植民地主義的、家父長主義的世界観の表明」(萩原 1994: 140)である序列化された他者。そのような他者をつくりあげるのは、世界の頂点、普遍である西洋に他ならなかった。

この像に表現される「他者」イメージのように、それまで所与の実体であると考えられてきたものや概念を問題視し、それが人為的な構築物であることを批判的に暴き出すことを本質主義批判と呼ぶならば、サイドのオリエンタリズム批判はまさにそうであるし、その後多くの分野で行われてきた議論もこれに追随するものである。インドネシア研究のB. アンダーソンは「国民国家」というものが、実は、本質化、同質化された「想像の共同体」であり、国語教育を行い、博物館や無名戦士の墓を利用することで、ナショナリズムや国民意識を「国民」に植え付け、その「想像の共同体」を維持していくのだというからくりを暴き出した(アンダーソン 1987)。歴史学者のホプズボウムは、過去から連綿と継承され続けてきたと思われがちな「伝統」が、近年になってから「発明」されていたものだと批判した

---

「国際文化学」第3号：117-131ページ 2000

神戸大学国際文化学会©福井栄二郎

キーワード：オリエンタリズム、歴史記述、文化の客体化、サブアルタ、多声的リアリズム

Key words: Orientalism, description of history, objectification of culture, subaltern, polyphonic realism

(ホブズボウム 1992: 9-11)。彼は「慣習」から「創られた伝統」を切り離すことによって、「それらが比較的新しい歴史上の革新である、「国家(ネーション)」とそれに結びついた現象、たとえばナショナリズム、民族国家、国民の象徴、および歴史その他に深く関わっている」(ホブズボウム 1992: 25)ことを示唆している。そういった意味で、サイドやアンダーソンの議論と同一の組上で相補的に扱っているものである。

一方、1970年代から相次いで独立を果たした太平洋の新興国家では、現地エリートが「伝統」をキーワードに自国独自の「国民文化」を主張するようになっていた。その声を聴いた人類学者は、このような「創られた伝統」の議論と足並みを揃えるかたちでその歴史性を暴いていった<sup>1)</sup>(Linnekin 1992: 249-250、吉岡 2000b: 144-146)。それ以降、後にジョリが批判的に言うような、「本物の伝統」対「人工的に創られたもの」、「単に生きられる」生活様式としての文化」対「生活様式をシンボルとして具体化したものである文化」、「祖先から継承されたものとしての伝統」対「現代の政治家によって操作されたレトリックとしての伝統」(Jolly 1992: 49)という二項対立が設定されるまで、そう時間はかからなかった。初期のカスタム論は、基本的にこの二項を分けることに重点が置かれた(Keesing 1982、Jolly 1982、Philibert 1986)。

しかし、このような二項対立を設定し、その後者を「創られたもの」だとする本質主義批判がなされる一方で、こうした二項対立の設定自体が本質主義的だという、よりラディカルな批判がなされるようになった<sup>2)</sup>。つまりこうした再批判者らにとっては、こうした二項対立の枠組みを作って、それを軸として(異)文化を分析していくことと、近代的な支配様式に結びつく「オリエンタリズム」とは同じ意味を持つものであった。そして押し込まれた一方の「祖先から連綿と受け継がれてきた、意識されない本物の文化」というものは非常に静的であり、「歴史なき社会」を想定するがゆえに、やはり批判されるべきものであった。こうした状況に対し、よりラディカルな本質主義批判者の処方した方策として、例えばリネキンは、現存する文化は、そこにいる人々によって何らかの解釈を与えられ、客体化された結果、存続するのだと考えた(Linnekin 1992: 250-254)。そして、それは多かれ少なかれ、日常生活において、文化というものは日々再生産を繰り返すものだというワグナーの「文化の創造」論を踏襲しているといえる(cf. Wagner 1981)<sup>3)</sup>。

一方トーマスは、サーリンズの示した構造と歴史の関係性を批判しつつ、独自の客体化論を展開した<sup>4)</sup>。サーリンズにとっての「構造」は、レヴィ=ストロースの想定していたような普遍的無意識の弁別法ではなく、「出来事」によって内的な変化を強いられる解釈枠組、平たく言うと「世界観」のようなものであった(サーリンズ 1993、cf. レヴィ=ストロース 1976)。現地の人々が独自の観点から「出来事」を咀嚼していくダイナミズムを重視するサーリンズに対し、トーマスは植民地過程で彼らが新たに学んだもの、つまり西洋の観点をを用いて自分たちの文化を表象していく弁証法的な過程(歴史的にもつれあい historical entanglement)に焦点を合わせた。そうすることでオリエンタリズムに結びつくような文化的な並列(juxtapose)を乗り越えることができると考えたのだ。そして、歴史的なもつれあいから導き出された彼らの文化というのは、必然的に対抗的な客体化の過程を経ることになる(Thomas 1992)。

リネキンもトーマスも「客体化」という語を用いて、この二項対立のジレンマから抜け出そうとしているが、それは有効な処方箋となりうるのだろうか<sup>5)</sup>。

## 第2章 文化の客体化

いずれにせよ、この「文化の客体化」という言葉が、90年代のオセアニア人類学のキータームとなって、彼らの歴史を再構築していくのであるが、それがどういった分析を行うかを示す例として、ニューギニア、マヌス島周辺で起こった「パリアウ運動」というカーゴカルトの事例を示そうと思う<sup>6)</sup>。

19世紀中頃から20世紀初頭にかけて、メラネシアには宣教師や貿易商、行政官など多くの白人が押し寄せるようになり、それに伴って、物資、情報、貨幣なども大量に流入した。こうしたまったく異なる世界を目の当たりにし、混乱した彼らの取ったリアクションのひとつが「カーゴカルト」と呼ばれるものである。死んだ祖先やキリストが復活し、自分たちのもとへ大量の積荷(カーゴ)を運んでくるのだという信仰が生まれ、そのために港や飛行場を建設したり、所有する財を全て遺棄してしまうという行動が起こる。また軍事訓練が行われたり、身体の痙攣、呪術的行為が蔓延することもある(cf. ワースレイ 1981)。

パリアウ運動は、カーゴカルトの報告例としては比較的遅い、1946年頃に起こった。伝統的なものに否定的な考えを持つ、パリアウ・マロート(Paliau Maloat)という人物が、戦争が終わってマヌス地方へと戻ってきた。彼は伝統的な考え、経済、宗教、儀礼などを捨て、キリスト教的、西洋的な生活を目指そうとする改善運動を行った。マヌス中を行脚し、若者を中心として多くの支持者が集まったのだが、その一方で、彼のメッセージを十分に理解できなかった者、伝統的なものとの折り合いがうまくつけられなかった者のなかに、一時的ではあるがカーゴカルト的な現象がみられた。死者の復活が待望され、そのために軍隊を模した訓練や行進が行われたり、家財が海に放棄されたりしたのだ(Schwartz 1962: 266-282, 292-334)。

パリアウ運動を論じたオットーや先のトーマスは、この運動を、自分たちの文化を客体化するような運動であると論じている。つまりパリアウは若い頃出稼ぎに行った先や、戦場で他島民や白人の文化に触れ、自分たちの文化とは何か、自分たちはなぜ白人の奴隷のように扱われているのだと自問し(Otto 1992: 429-430)、その結果、「白人の文化」に対抗させるようなかたちで「自分たちの伝統的な文化」というカテゴリーを形成し、それを否定的に捉えたというのである(Otto 1992: 448, Thomas 1992: 226)。

では、この運動のなかで伝統と近代がどのように客体化され、パリアウ自身がそれをどのようにして語ったかをもう少し詳細に見てみよう。例えば、パリアウは若いころ出稼ぎに行くのだが、そこで稼いだ現金や購入した生活用品を村に持って帰ると、それらはほとんど親族間で分配されてしまい、彼の手元に残るものなどほとんどなかった(Schwartz 1962: 240-241)。それが「伝統的」なやり方であったのだ。パリアウは、そんな祖先から継承されてきた「伝統的」なやり方に不満を持っていた。後にパリアウはこの頃を振り返ってこう語っている。

村を去るとき、もうバルアン(彼の住んでいた島の名)に戻ってくることはないとは私は考えていた。アドミラルティ(マヌス地方の別称)の生活様式が好きではないことは、自分でもわかっていた。決して戻ってくるはずではなかった。だが、ラバウルへ行くと、そこはアドミラルティと同じだった。ラバウルを出て、サラモアへ行った。そこも同じだった。警察官としてマダンにも行った。マダンのやつらのやり方を見ていたが、それもまったく同じだった。フィンシャーヴェンにも行って、そこのやつらの慣習も観察した。また同じだった。ラエもカヴィエンも同じだった。そしてわれわれの文化は、たった一種類しかないのだと気付いたのだ。

(Schwartz 1962 : 242、括弧内は筆者の補足)

また、運動のなかには「神の長い物語(Long Story of God)」というものがでてくる。パリアウが支持者獲得のために、人々に向け発したアジテーション的な語りであり、話のいたるところにキリスト教の要素が融合されている。内容としては、いかにして自分たちが白人や日本人から抑圧を受けてきたか、いかにしてキリスト教の本当の教えを白人が(オーストラリア人が)横取りしてきたか、そして「伝統的」なものを捨て、西洋的、キリスト教的なものを受け入れるべきかが語られている(Schwartz 1962 : 252-261)。

ドイツ人は我々に何も教えてくれなかった。彼らはここに何年もいた。彼らを理解できるのは誰だろう。神は言った。「彼らは出て行くべきである。帰るべきである。彼らは人間を、まるでトラックのように扱った。人間は人間である」。しかしドイツ人は人間をトラックのように扱っていたので、神はドイツ人を追い返した。さて、神はオーストラリアのことを考えた。オーストラリアがドイツに代わってやってきた。彼らは次々にやってきたが、現地の者に何ひとつ教えなかった。オーストラリア人は現地の者を雄牛のように扱った。神は彼らに出て行くように言った。次に、神は日本のことを考えた。日本人は戦時中にやってきて、マヌスにもいた。日本人は我々に道を示してくれなかった。その代わりに、彼らはたくさんの人を殺した。神は彼らに出て行くように言った。(Schwartz 1962 : 256-257)

イエスは我々に怒りを捨てるべきだといった。口論や戦いをすべきではないのだ。「私はイエスである。私はすべての人間の生き方のためにやってきた。私の言うことを聴いて従いなさい。お前たちが昔から行っている祖先のやり方を、今、この時からすべて捨ててしまいなさい。私、イエスはそのことを率先して行う。…」(Schwartz 1962 : 255)

オットーたちが解釈するように、こうした歴史認識を文化の客体化と捉えることで、彼らは文化や歴史の創造者となり、「歴史なき社会」からは解放されたことになったのであるが、それでもなお残る問題点について2点ほど挙げておきたい。まず、「西洋」と「現地社会」を同じようなまとまりとして扱うことの危険性である。確かに前述したトーマスのように、植民地的状況において文化間で相互作用を及ぼしあうという点に着眼することも重要ではあるが、しかし、この文化間には、経済力、軍事力、技術力での圧倒的な格差があることを忘れてはならない。そこには搾取、暴力、抑圧といった明らかに不平等を生み出す構造が横たわっているのだ。つまりこの接触は、生活の便宜上、普通に行われていたそれまでの異文化間接触とは違うレベルの「出会い」なのである<sup>7)</sup>。次に、文化を客体化するという行為、「彼らの学んだもの」というのは、結局のところ、彼らが西洋と同じような語り口で、つまり本質主義的に自分たちを表象しているのではないかという問題である。換言すれば、「対抗的客体化」というフィルターは、あるまとまりを均質で強固な本質として捉える見方なのである。そしてそれはサイドが問題視したようなオリエンタリストのものの見方であり、近代特有の思考法でもある。西洋人がオリエンタリズムのステレオタイプで「自己/他者」を表象してきたのと同じように、彼らもまた自分たちの差異化を図り、アイデンティティを主張してきたということになる。しかし議論の発端として、この本質主義的な、あるいはオリエンタリズム的な思考法は批判されてきた経緯がある。あるディスコースに対して、同じ語り口でカウンターディスコースを形成するだけでは何の解決

にもなっていないという、サイドが『オリエンタリズム』執筆時に気付いていた問題が、まだそこには存在する(サイド 1993 b: 286、1995: 81)。だが一面として、文化は客体化されるもの、語られるものであることもまた事実である。それまで表象される側だった人々が、その語り口を用い出すという「文化のポリティクス」に対して、人類学はどう対処すればいいのだろうか。

### 第3章 戦略的本質主義という選択肢

オーストラリアの映像作家デニス・オルークの作品に「カンニバル・ツアーズ」(1987)という映画がある。パプアニューギニアのセピック川流域を観光用クルーズ船が廻行し、近年まで食人が行われていたとされる近隣の村に白人が訪れる観光ツアーを描いたドキュメントフィルムである(cf. 山下 1996)。この中で村人たちは、「野蛮人」「未開人」「食人種」という西洋のステレオタイプの眼差しに合わせるかたちで自らを演じている。つまり彼らは自らの文化を「西洋にはないもの」として客体化し、多少の誇張を散りばめつつ再生産しているのである。村人が言うように、それは「お金を稼ぐため」なのかもしれない。しかし、そこでの彼ら自身の語り口というのは、他ならぬ本質主義的なものである。そしてそれは観光という場に限りならず、民族運動や宗教運動、先住民の権利回復運動など様々なコンテクストで用いられる常套の「文法」でもあるのだ。そしてここで注意すべきは、これらを構造的な「弱者」が用いている点である。だから、重要なのはそのコンテクスト、つまり、どのような状況に置かれている者が、誰に対して発する言葉なのかであって、その「文法」自体が「本質主義的」だからという理由だけで、排してはならないという議論が出てくるのは当然だろう(太田 1998: 155)。

現代の世界システムの周縁部に位置する人々は、中心部に依存するという形でしか世界システムの中で生きて行くことができない。中心への依存が周縁の周縁性を更に強化してしまうという悪循環に陥る危険があるが、このような状況を一気に改善する方策は今のところ存在しない。そのため、周縁部は逆にその周縁性を武器にして、中心への依存をいかに確実なものとするかという戦略を採用せざるを得ない。例えば経済援助などの中心への依存は、周縁であるからこそ可能となっているのである。その周縁性を一方的に剥奪することは現代世界からの閉め出しを意味する。(栗田 1999: 147)

こうした「本質主義の危うさを十全に認識しながら、暫定的にそれを活用するという」(松田 1999: 253)戦略的な本質主義は、現実社会における不平等を身近に感じるならば、確かに「追いつめられた末の苦心の選択とはいえ、現在考えられる最良の実践」(松田 1999: 253-254)なのかもしれない。こうした「強きを憎んで弱きを助く」という大義名分は、人類学が植民地主義と手を切り、科学として成立する際に最も前面に出されたスローガンでもあったし、もちろん現在でもその重要性に変わりはない。だから、簡単にこうした「戦略的本質主義」を一蹴することができないのは筆者も認める。だが、それでもこの「文法」の根幹には避けては通れない批判が用意されているのだ。

例えば一般に「サバルタン・スタディーズ・グループ」と呼ばれるインド史研究のグループがある。最初期からこのグループのメインメンバーとして関わってきたラナジット・グハは、この研究をするにあたってこの大義名分を持ち出した。つまりこれまでインドの歴史を記述してきたのは、学者、行政官といったイギリスのエリートか、あるいはインドのナショナリストというエリートであり、そんな彼らの書く歴史からは排除される下層の農民や労働者も存在する。「サバルタン」と呼ばれる彼らに

も、彼らなりの歴史を創出する「意識」や「主体性」があったことを証明して、インドの歴史に加えるべきだというのである(グハ 1998 a: 11-21)。「下からの歴史」とか「民主主義」の名のもとに、サバルタンの再構成が行われ、グハも「反乱鎮圧の文章」という論考の中で、1855年のサンタールの反乱に関する記録を援用し、それまでのエリートの記述では無知で理性を持たないと思われていた農民たちが、実は反乱を起こすにあたって、「しっかりと動機を持ち、意識的に起こしたものであった」(グハ 1998 b: 28)ことを証明しようとした。

だがこうした動きに対して、同じサバルタン・スタディーズ・グループの中から批判が出てきた。後期サバルタングループのチャクラバルティは、そのグハの論文を槍玉に挙げた。チャクラバルティは、グハが証明しようとした彼らの主体性と、「反乱を起こしたのは神(タークル)がそうしろと言ったからだ」という彼ら自身の語りとの間にある溝を批判する。例えば反乱後の裁判記録に次のようなサンタールの語りがある。

神タークルは、パルガナー・クンジラのブグスディーの、シドゥー・マンジー、カヌー・マンジー、ビルイブ、チャンドの家に光臨した。人の姿をした神は、天から降りてきたと、彼らに言った。カヌーとシドゥーに、サーヒブ[イギリス人の高官]と白人の兵士が戦うだろうと話した。マンジー一家のカヌーとシドゥーが戦っているのではない。神タークル自身が戦われる。だから、あなたがたサーヒブと兵士は神さま自身と戦い、母なるガンジス川は神(を助け)にやって来るだろう、天からは火の雨が降るだろう。(グハ 1998 b: 93、括弧内はグハの補足)

つまり、グハはサバルタンを行為主体にしようとしているのだが、当のサバルタンたちがその行為主体になることを拒否しているというのだ。

植民地の書記が記録したかれらの自身の言葉では「カヌーとシドゥーは闘っていない。闘うのはタークル自身だろう」。だから、みずからの語りにあっては、サバルタンは必ずしも彼／彼女の主体ではない。ところが、『サバルタン研究』の歴史、あるいは民主的精神の所産である歴史であるなら、必ず彼／彼女は主体なのである。それなら、サバルタンがかれらの反乱の行為主体である神格だとしている見方を真剣に受けとめ、しかもかれら自身の歴史においてサバルタンに行為主体あるいは主体性の地位を賦与したいと願うとき、それは何を意味するのだろうか。それも、主体の地位をサバルタンの陳述が否定しているというときに。

(チャクラバルティ 1998: 38)

つまりチャクラバルティにとっては、歴史家がサバルタンの歴史を完全に把握し、解釈し、自らの言葉で記述することなど無理なことなのである。なぜなら「かれらは自分たちの過去を異なったやり方で記憶している」(チャクラバルティ 1998: 40)からである。一方、グハには、現れ方こそ違いが自分たちと同じものをサバルタンに見て取って、歴史の外部から救い出そうという姿勢が見られる。こうしたサルベージ人類学のヴァリエントが根を張る場所というのは「啓蒙思想」、すなわち西洋近代の知識人と同じ土俵に彼らを乗せようとするためのお膳立ての場所でもあるのだ。そしてそこには常に序列が存在する。先述した『六大陸』のように。翻って、トーマスらの企てた文化の客体化の議論を考えてみると、当該社会の人々を、自らと同じような理性的意志を持った行為主体として再構築しようとしている点において、『六大陸』や初期のサバルタン研究と同じ構図で成り立っているのがわかる

だろう。

そこで、この「啓蒙思想の暴力」を考えてみたときに、「サバルタン」とは一体誰を指すのだろうかという問題が立ち現れてくる。つまり、自分たちの土俵に乗らない、あるいは乗せるべきでない「他者」とは一体誰のことなのだろうかという問いである。

#### 第4章 サバルタンと多声的リアリズム

初期のサバルタン研究において、グハラの頭の中にあっただのは、「下層農民」や「労働者」といった政治的、経済的に周縁に位置付けられる実体的、具体的な従属集団であった。それが1980年代の後半以降、つまり後期サバルタン研究においては、「「権力構造の関連性」のなかに生まれる差異もしくは隙間」(粟屋 1999 : 212)や、「理性的認識の限界点を示すメタファー」(上村、太田、本橋 1999 : 57)へとシフトする。同じ後期サバルタン研究のスピヴァクにとって、サバルタンは「まったき他者」として想定され、したがって初期のサバルタン研究は戦略的本質主義としてのみ有効なものとなる(スピヴァク 1994 : 45-46、1998 a: 302-310、1998 b: 40-44)。では、一般に脱構築と呼ばれるこのような複雑な概念作業をすることで見えてくるものとは、一体、何なのであろうか。例えばスピヴァクやチャクラバルティはこう言う。

サバルタンの女性という歴史的に沈黙させられてきた主体に(耳を傾けたり、代わって語るといふよりは)語りかけるべきすべを学び知ろうと努めるなかで、ポストコロニアルの知識人はみずから学び知った女性であることの特権をわざと「忘れ去ってみる」。

(スピヴァク 1998 b: 74、括弧内はスピヴァクの補足)

根源的に「断片的」で「挿話的」であることを学ぶためにサバルタンのもとに出かけることは、知り、判断し、意志する主体が、なんらかの探求に先立って、すべての人にとってよいことをすでに知っているというふりをすることのうちにうごく、モノマニア的な想像から遠ざかることなのである。

(チャクラバルティ 1996 : 101)

これらの言明が示しているのは、知識人の用いる啓蒙的、本質的な論理や言葉遣いでは、完全に表象することのできない「他者」が存在するということである。つまり、われわれがそういった論理を身につけてしまったがために、得ることができないような別の知識が世界には存在しているということを知ることであり、そういった意味で、近代的なロゴス中心主義、合理主義の限界を見極めることなのである。そしてその「まったき他者」は、決して『六大陸』のように序列化された「他者」ではないのである。

人類学が対象とする人々を「まったき他者」と想定するということは、裏を返せば、人類学者自身が自分のポジションを常に問いたださなくてはならないということになる。つまり、彼らを完全に表象できない言語や論理とはどんなものか、あるいはそんな言語や論理を用いる自分は何者なのか。例えばブルデュが「客観化を客観化する」(ブルデュ 1988 : 45-64)という言葉で表すような、こうした自省の前では「人類学者は現地社会の一員である(あるいは、透明人間である)」と言うことは、もはや夢物語でしかあるまい。(それがどんなものであれ)民族誌は他者の表象であり、特に人類学が扱う国家(社会)は比較的小きなところなので、人類学者の書いたものが、そのままその国家(社会)の「真実」に

なることもあるほど、その影響力は大きい。人類学者は、そのような危険を孕んだ民族誌を書かなければならないがゆえに、その書くという行為や、それをを行う人類学者自身の影響力や発話の位置に対して注意を喚起しなければならない。スピヴァクは、この批判精神に対応させるかたちで、「自分たちの身につけたものを捨て去る」という処方を講じたが、これは何を意味するのだろうか。

そのヒントとして、チャクラバルティの次のような一説がある。

サンタル族が持っていた過去のなかでは、出来事が、超自然的なものの秩序に属することができた、と大ざっぱに言えるとする、それは私たち自身の経験のまったく彼方にあるようなものとは思われない—それは火星人の口をついて出てくる気遣いはない言い方である。なぜか。その原理に私たちがまったく不案内だというわけではないからである。私たちは理論に先立って、それを日常的に理解している。  
(チャクラバルティ 1996 : 42-43)

すなわち、彼らの用いる「断片的」「挿話的」な思考法とは、実はわれわれも論理とは別の次元で体感しているというのであるが、その思考法と人類学の営為との関連性を述べる前に、まず、その思考法がどのようなものであるかを、キーシングの民族誌を用いて示してみたい。

イギリスの植民地下に置かれていたソロモン諸島、マライタ地区に、ウィリアム・ベルという行政官がいたのだが、1927年、マライタ島中央部の山地民クワイオによって彼が殺害されるという事件が起きた。10月4日、ベルが他の白人行政官や現地人警察官らと共に、クワイオから人頭税を徴収していたところ、バシアナという名の戦士長をリーダーとして、30名ほどのクワイオの戦士が、突然、襲撃してきた。その結果、行政官側はベルを含め16名が殺害された。その後、イギリス政府はオーストラリア軍に要請をして戦艦アデレードなどで報復し、多数のクワイオに対して無差別的な殺害、暴行、強姦を行い、彼らの祖先祠を徹底的に破壊した。同時に198名のクワイオが逮捕され、その中の28名が劣悪な環境の獄中で命を落とし、バシアナを含む6名が殺人罪で絞首刑にされた。勿論、イギリス側はこの事件を「許せない無法行為」と考え、加害者であるクワイオたちを「野蛮」「獰猛」という言葉で形容したのであるが、そのステレオタイプはその後ずっと、マライタ島だけでなくソロモン中に浸透することとなる(Keesing 1990 : 284)。

この事件から数十年が過ぎた1960年代に、人類学者キーシングがこのクワイオの村でフィールドワークを行うことになるのであるが、彼はどんな調査をしても、この数十年前の事件に収斂されるという現実に直面するのである。そこでキーシングは、行政府に横槍を入れられつつも、この事件を調べ、関係者からインタビューを取り始める。まずイギリス側の役人の見解では、この事件は「当然の報復」ということになる。一方、この報復に際してはマライタ島北部に住む現地人も参加していたのであるが、彼らにインタビューを試みると「イギリス人に口止めされているから」と拒む者がいたり、逆に誇らしげに当時の殺戮の様子を語る者もいた。難を逃れて生き残ったクワイオの人々の語りも一様ではなく、実際にベル殺害に関与した者と、ベルの殺害には無関係で後の報復にのみ巻き込まれた者とは、その事件の捉え方が異なるのは、ある意味で当然の帰着なのかもしれない。これら多様な意見を統合させるかたちで、キーシングが結論として導き出したのは、その権力性批判であった。つまり現実社会は多様なので、「「本当」で正式な説明など存在しない」(Keesing 1990 : 299)はずなのに、それを一元化し、序列化し、またそのこと自体を隠蔽しようとしているのはソロモンというポストコロニアルの国家であり、またこうした権力の煙幕に覆われた「歴史」を「正しい歴史」として流布させていくのも、ごく一部の権力者であるというのである(Keesing 1990 : 298-299)。

キーシングが示そうとした「歴史」は、教科書的な「正しい歴史」ではない。そして現実社会のリアリティというものは、こうした多様な側面を持ち合わせていることの方が常態なのだろう。もちろんこうした「事件」や「出来事」だけではなく、儀礼の手順、ものの呼び方、西洋文化やキリスト教に対する解釈など、さまざまなものがこうした「多声的リアリズム」によって構成されているのだ<sup>8)</sup>。例えばそれは、さまざまな話し手によってさまざまな解釈が付与されるということだけではなく、同じ個人においても同じことを言わなかったり、理論的な説明を求めると「これはこういう風になっているのだから仕方ない」とか「常識だから」と、当の本人たちもその構成基準が不明な身体化された知識でもある<sup>9)</sup>。

先述のパリアウ運動に話を戻すと、資料からも明らかなように、そこにはキリスト教や聖書の影響が色濃く出ている。だが、オットーも示しているが、パリアウ運動は基本的に「反－宣教師」という姿勢を取っている(Otto 1992: 442)。以前にも増して病気が蔓延したのは宣教師がきちんとした知識を与えないからだだと、パリアウは宣教師を非難し、その一方で、聖書の勝手な解釈をするパリアウに対して、宣教師たちもパリアウを非難する。当然、パリアウ運動が拡大し、彼自身の影響力が大きくなるにしたがって、その確執も埋められないものとなってゆく。ところで、パリアウ自身は、キリスト教の洗礼も、またきちんとしたキリスト教教育も受けていない。熱心な信者でもないパリアウは、宣教師たちが嫌なのならば、キリスト教など捨ててしまってもいい立場にいたのだった。だが、彼はそうしない。こうした何かに反対するのに、真っ向から否定するのではなく、一度それを受容してから自分たちの都合のいいようにプリコラージュするやり方を、セルトーは「戦略」に対する「戦術」(セルトー 1987: 25-26)であるとか「文化の柔軟性」(セルトー 1990: 277)と呼んだ。

一方で、われわれが用いる論理性というものは、いわゆる「単声的リアリズム」というかたちを取る、科学的な思考法である<sup>10)</sup>。これまで「常識」や「曖昧性」というものは、単声的リアリズムにとっては、取るに足らないものとしか考えられてこなかったのであるが、チャクラバルティが言うように、「他者」の用いる言語がこうした日常生活を覆っている「断片性」「曖昧性」とリンクすることができるのであるなら、やはり日常性、世俗性とずっと関わり、向かい合ってきた人類学は、何かコミットできる一番近い位置にいるのではないだろうか。

こうした「日常性のプロフェッショナル」である人類学ではあるが、いざ民族誌を「書く」という作業を目の前にすると、問題が山積している。例えば、今まで述べてきたような「断片性」「曖昧性」を完全に表象することは不可能だということである。おそらく、観察者と実践者の間にはブルデュが非決定性(indétermination)と呼ぶような「ずれ」があり(ブルデュ 1988: 57)、われわれが幾千の言葉を継ぎ足していても、現実はその言葉の隙間から零れ落ちてゆくのだ。スピヴァックの言うように、それは「認識の失敗」(スピヴァック 1998 a: 294)であるかもしれない。そうした意味において、「自分が知識人として勝利者の側にいるという事実を自らの敗北とすること」(小田 1998: 466)でもあるのだが、だからといってそれは何も自らが「サバルタンになる方法を探ること」(小田 1998: 466)には繋がらない。「レヴィ＝ストロースはプリコラージュを読み解くために構造分析を必要としたのだ。いったい誰が、サバルタンを記述した記述者自身のプリコラージュを解説するのだろうか」(吉岡 2000 a: 27)という吉岡の批判を思い出そう。むしろ重要なことは、「(単声的)リアリズムとのあいまいな妥協」(杉島 1995: 207)だとは承知の上で、それでも「負け戦」を続けることではないだろうか。勿論そこには表象をめぐる「権力」の問題も含まれている。つまり「語る者」が「語らない者」を一方的に表象しているという事実である。それは決してサバルタンに「語らせる」ことで解決する問題ではないことは、もはや明白であろう。

この論考の結論を確認するにあたって、再度、話の出発点に戻ろう。現地の人々の「歴史」をわれわれはどのように扱えばいいのかが問題の所在であった。それらを「対抗的な客体化」や「アイデンティティの主張」と取ったり、あるいはそういう言葉でわれわれが解釈するということは、結局、他者を自分たちの土俵に乗せているということであった。ではどうすればいいのかというと、「他者」を研究者の言葉では語り尽くせないものだとして認識したうえで、表象していかざるをえない。そしてその「語り尽くせないもの」というのは、「常識」と称されるような「文化の柔軟さ」であった。つまり、彼らの歴史をこうした柔軟さの一部として捉えることが重要なのではないか、というのがひとつめの結論である。そして、そのコインの裏側として人類学者は常に自分の発話のポジションを意識し続けなければならないのではないか、というのがふたつめの結論である。

人類学者の「負け戦」は、いつか訪れるであろう「勝利」を夢想して行われるのではない。敗北の隙間につくられるいびつな他者像が何らかの利をもたらすとしたら、それはやはり自己の鏡としての役割であろう。

## 謝辞

本稿は2000年2月5日に神戸大学で行われた日本民族学会近畿地区懇談会での口頭発表をもとに執筆した。その際、大阪大学の春日直樹教授には有益なコメントをいただいた。また、本稿執筆にあたっては神戸大学の吉岡政徳教授に、『六大陸』の図版に関しては吉田典子助教授にご協力をいただいた。末尾ながら、謝意を表したい。

## 注

- 1) メラネシアのピジン語で、一般に「伝統」を指す言葉として「カストム(kastom kastam kastomu)」という語がある。人類学でこの種の議論を「カストム論」と総称する場合がある。
- 2) 1992年の「オセアニア」誌の特集においては、特にこうした批判が前面に出された。「ホブズボウムは伝統社会を本質化、永続化しないように心掛けているにもかかわらず、村落のような自然な共同体によって永続化される無意識の慣習と、ネーションや国家のような不自然な共同体によって創られる意識的な伝統との間に境界線を引いてしまっている」(Jolly 1992: 51)。あるいは「ホブズボウムが行っているように、無意識の文化的継承としての慣習を、現在の中で意識的に過去を布告することとしての伝統から区別することができるだろうか。ホブズボウムの見解においては、一方に、「未開の部族」や農村といった、慣習が優越している自然共同体があり、他方、民族や国家のような人為的な共同体のために伝統が意識的に創造されるということになる」(Jolly and Thomas 1992: 241)。
- 3) 「私は「創造」(construction)という言葉、虚偽、神秘性、非真正という意味を持たないようにするために、そして、私がワグナーの中心的論点だと思うところ、すなわちこの象徴的な過程は、すべての社会生活に特徴的なものであり、植民地的、ナショナリスト的表象を形成するときに限られたものではないということ、を強調するために用いる」(Linnekin 1992: 253)。
- 4) サーリンズとトーマスの論争、特にフィジーにおける親族間の互酬的なやりとりであるケレケレに関しては、宮崎 1994、杉島 1996、吉岡 2000 a に詳しい。
- 5) 「文化の客体化」については研究者ごとにそれぞれ解釈が異なるのであるが、とりあえず、ここでは太田の定義を引用しておく。「簡潔に表現すれば、文化の客体化とは、文化を操作できる対象として新たに作り上げることであり。そのような客体化の過程には当然、選択性が働く。すなわち、民族の文化として他者に提示できる要素を選び出す必要が発生する。そして、その結果選ばれた文化は、たとえ過去から継続して存在した要素ではあっても、それが客体化のために選択されたという事実から、もとの文脈と同じ意味をもちえない。いわゆる伝統的とみなされてきた文化要素も、新しい文化要素として解釈し直されるわけだ」(太田 1993:

- 391)。
- 6) カーゴカルト、およびパリアウ運動に関しては別稿で詳しく論じたことがあるので、ここでは概略だけに留めておく(福井 n.d.)。
  - 7) 付記するなら、トーマスは、本文で述べたような植民地的状況での異文化接触と、それ以前の普通の異文化接触を、区別せずに論じる傾向がある(Thomas 1992: 216-217)。筆者は別稿で、その違いこそが、オリエンタリズム批判を乗り越えるうえで重要な点であると指摘し、こうしたポストモダン人類学の限界性を指摘した(福井 n.d.、cf. 小田 1996、前川 1997)。
  - 8) この「多声的」という概念については、若干の説明が必要であろう。民族誌において、人類学者が超越的な視点から当該文化を描き出すことで、人類学は学問として成立した。だがその一方で、この視点は「この文化(社会)は○○である」という、言い換えれば、真実はひとつであるという「単声的リアリズム」の視点を生み出した。クリフォードやマーカス、フィッシャーらは、そうした視点を批判したうえで、民族誌は科学的権威を持たない文芸作品だと宣言し、人類学者と現地の人との会話がそのまま活字化される「対話法」的な実験民族誌を推奨した。そして彼らはそうした民族誌を「単声的」に対する「多声的」という言葉で形容した(クリフォード/マーカス 1996、マーカス/フィッシャー 1989、cf. 杉島 1995)。しかし、筆者がここで用いている「多声的」とは、彼らの使用法を視野に入れつつも若干異なる。吉岡は、複数のリアリティが並存する状況を、ニーダムの用いた「単配列」に対する「多配列」という語を援用して解釈し、それを「多声的リアリズム」と呼んだが、筆者がここで用いる「多声的」も、これとはほぼ同義のものと考えてよい(Needham 1975、吉岡 2000 a)。
  - 9) ブルデュは、実践におけるこの曖昧性を「論理のエコノミー」という言葉で表した。「この *logique pratique*——語の二重の意味で——実践の論理＝論理実践が、相互に密接な結びつきを持ちながら実践の上で統合された一全体をなす諸々の産出原理の助けを借りて、すべての思考・知覚・行為を組織できるのだとすれば、その理由は、論理の経済の原理に基づく実践の論理＝論理実践の構造(エコノミー)全体が、単純性と一般性を利として厳密さを犠牲にするのを前提していること、そして、この経済が「複数の定立」(*polythétie*)のうちに多義性(ポリセミー)の良質の慣用の条件を見出すこと、この二点において他にない」(ブルデュ 1988: 140)。
  - 10) 例えばリンネの植物分類などが端的な例である。このような近代的思考を、例えばニーダムは「単配列」と呼び、酒井は「種的一貫性」と呼んだ(Needham 1975、酒井 1996)。サイドの『オリエンタリズム』に話を戻すと、心象地理に描かれた「西洋」と「東洋」の間にある溝が埋められない断絶であるというのは、この思考法に起因するからである。つまり「西洋」と「東洋」は違う「種」として認知される。

## 参 考 文 献

粟屋利江

1999 『『サルタン・スタディーズ』の軌跡とスピヴァクの〈介入〉』『現代思想』27-8、青土社: 211-225

上村忠男、太田好信、本橋哲也

1999 「討議 スピヴァクあるいは発話の場のポリティクス」『現代思想』27-8、青土社: 42-67

太田好信

1993 「文化の客体化—観光をととした文化とアイデンティティの創造」『民族学研究』57-4: 383-410

1998 『トランスポジションの思想—文化人類学の再想像』、世界思想社

小田 亮

1996 「ポストモダン人類学の代価—プリコロールの戦術と生活の場の人類学」『国立民族学博物館研究報告』21-4: 807-875

1998 「斜線を引く、ちぐはぐに繋ぐ—「横断性としての民衆文化」論のための覚書」大胡欽一、加治明、佐々木宏幹、比嘉政夫、宮本勝編『村武精—古希記念論文集 社会と象徴—人類学のアプローチ』、岩田書院: 465-478

グハ、R.

1998 a 「植民地インドについての歴史記述」(竹中千春訳) 『サルタンの歴史—インド史の脱構築』、岩波書店: 9-24

- 1998 b 「反乱鎮圧の文章」(竹中千春訳) 『サバルタンの歴史—インド史の脱構築』、岩波書店: 25-99
- クリフォード、J. マーカス、G.  
1996 『文化を書く』(春日直樹他訳)、紀伊国屋書店  
栗田博之  
1999 「ニューギニア「食人族」の過去と現在」 春日直樹編『オセアニア・オリエンタリズム』、世界思想社: 130-150
- サイード、E.  
1993 a 『オリエンタリズム(上)』(今沢紀子訳)、平凡社  
1993 b 『オリエンタリズム(下)』(今沢紀子訳)、平凡社  
1995 「インタヴュー」(木下誠訳) 『現代思想』23-3、青土社: 72-109
- 酒井直樹  
1996 『死産される日本語・日本人—「日本」の歴史—地政的配置』、新曜社
- サーリンズ、M.  
1993 『歴史の島々』(山本真鳥訳)、法政大学出版局
- 杉島敬志  
1995 「人類学におけるリアリズムの終焉」合田壽、大塚和夫編 『民族誌の現在』、弘文堂: 195-212  
1996 「歴史研究にもとづく人類学批判」 『民博通信』71: 78-98
- スピヴァック、G. C.  
1994 「一言で言えば…インタヴュー: ガヤトリ・スピヴァックに聞く」(長井香里訳) 『批評空間』II-3: 44-64  
1998 a 「サバルタン研究—歴史記述を脱構築する」(竹中千春訳) 『サバルタンの歴史—インド史の脱構築』、岩波書店: 289-348  
1998 b 『サバルタンは語ることができるか』(上村忠男訳)、みすず書房
- ド・セルトー、M.  
1987 『日常実践のポイエティック』(山田登世子訳)、国文社  
1990 『文化の政治学』(山田登世子訳)、岩波書店
- チャクラバルティ、D.  
1996 「急進的歴史と啓蒙的合理主義—最近のサバルタン研究をめぐって」 『思想』859、岩波書店: 82-107  
1998 「マイノリティの歴史、サバルタンの歴史」(臼井雅之訳) 『思想』891、岩波書店: 31-48
- 萩原弘子  
1994 「他者を位置づける視線」富山妙子、浜田和子、萩原弘子著 『美術史を解き放つ』、時事通信社: 139-230
- 福井栄二郎  
n.d. 「カーゴカルトの諸相とその人類学的研究—パリアウ運動における近代性の批判的考察」未出版修士論文(神戸大学大学院)
- ブルデュ、P.  
1988 『実践感覚』(今村仁司、港道隆訳)、みすず書房
- ホブズボウム、E.  
1992 「序論—歴史は創り出される」(前川啓治訳) 『創られた伝統』、岩波書店: 9-28
- 前川啓治  
1997 「文化の構築—接合と操作」 『民族学研究』61-4: 616-642
- マーカス、G.E. フィッシャー、M.M.J.  
1989 『文化批判としての人類学—人間科学における実験的試み』(永渕康之訳)、紀伊国屋書店
- 松田素二  
1999 『抵抗する都市—ナイロビ 移民の世界から』、岩波書店
- 宮崎広和  
1994 「オセアニア歴史人類学の最前線—サーリンズとトーマスの論争を中心として」 『社会人類学年報』20: 193-208

山下晋司

- 1996 「カンニバル・ツアーズーパプアニューギニア・セビック川流域の観光」山下晋司編 『観光人類学』、新曜社: 141-149

吉岡政徳

- 2000 a 「歴史とかかわる人類学」『国立民族学博物館研究報告別冊』21: 3-34  
2000 b 「カスタムとカストム」須藤健一編 『JCAS 連携研究成果報告 2 オセアニアの国家統合と国民文化』143-182

レヴィ=ストロース、C.

- 1976 『野生の思考』(大橋保夫訳)、みすず書房

ワースレイ、P.

- 1981 『千年王国と未開社会—メラネシアのカーゴカルト運動』(吉田正紀訳)、紀伊国屋書店

Jolly, M.

- 1982 Bird and Banyans of South Pentecost: Kastom in Anti-Colonial Struggle. *Mankind* 13-4: 72-75  
1992 Specter of Inauthenticity. *The Contemporary Pacific* 4: 49-72

Jolly, M. and N. Thomas

- 1992 Introduction. *Oceania* 62-4: 241-248

Keesing, R. M.

- 1982 Kastom and Anti-Colonialism on Malaita: Culture as Political Symbol. *Mankind* 13-4: 357-373  
1990 Colonial History as Contested Ground: The Bell Massacre in the Solomons. *History and Anthropology* 4: 279-301

Linnekin, J.

- 1992 On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific. *Oceania* 62-4: 249-263

Needham, R.

- 1975 Polythetic Classification. *Man* 10: 349-369

Otto, T.

- 1992 The Paliu Movement in Manus and the Objectification of Tradition. *History and Anthropology* 5: 427-454

Philibert, J. M.

- 1986 The Politics of Tradition: Toward a Generic Culture in Vanuatu. *Mankind* 16-1: 1-12

Schwartz, T.

- 1962 The Paliu Movement in the Admiralty Islands, 1946-1954. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 49

Thomas, N.

- 1992 The Inversion of Tradition. *American Ethnologist* 19: 213-232

Wagner, R.

- 1981(1975) *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press

1 ビエール・アレクサンドル・シェーネヴェルク  
『六大陸・ヨーロッパ』一八七八年



2 マチュラン・モロ『六大陸・オセアニア』  
一八七八年



3 (上) アレクサンドル・ファルギエール『六大陸・アジア』1878年  
4 (下左) ユージェーヌ・ドゥラブランシュ『六大陸・アフリカ』1878年  
5 (下中) エルネスト・イオル『六大陸・北アメリカ』1878年  
6 (下右) エメ・ミレ『六大陸・南アメリカ』1878年

出典 萩原 1994 : 139-141

## How Can Anthropology Represent “Others”?: Anthropological Description of History of Oceania.

Eijiro FUKUI

Anthropology keeps on criticising itself since “Orientalism” proposed by Said, so we cannot easily talk about “Others”. Said points out that discourses on Orient by Western (scholars) essentialize the Orient as residual category of the Occident. This paper discusses the problem of how anthropology can represent “Others”. To overcome this critical theory, many anthropologists prescribe many answers. For example, some suggest that it is “objectification of culture”, which is to say that “Others” recreate their culture consciously. Others argue that it is “strategic essentialism”, which means a deliberate adoption of “essentialism”. However, these cannot solve the problem as it assumes “ranked Others” like “Orientalism”. “Others” with which anthropology deals is not “Others” which is entangled in ranked dichotomies as seen in “Orientalism” which invents “Orient / Occident” or in “objectification of culture” that implies “Self (as Colonizer) / Others (as Colonized)”. Instead we must think “Others” as “tout-autre”. They are “tout-autre” because they are living in “polyphonic realism” which involve “ambiguity” and “inconsistency”. Yet, we researchers who regard “rationality” and “consistency” as important use the knowledge called “monophonic realism”. And there is divergence between the two as Bourdieu points out; i.e. we can feel them in the daily life, but cannot represent them entirely. To think “tout-autre” in “monophonic” knowledge is to keep thinking the position of statement for anthropologist himself. “What kind of word or logic that cannot represent them entirely?” “Who am I that use such words or logics?” Anthropologist must write ethnographies and describe their history while questioning such problems.