The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	場を越える流れ
Author(s)	小泉, 潤二
Citation	
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/13080
rights	(c) 大阪大学21世紀COEプログラム インターフェイスの人文学 / Interface Humanities
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

Osaka University The 21st Century COE Program Interface Humanities Research Activities 2002*2003

トランスナショナリティ研究

Osaka University The 21st Century COE Program Interface Humanities Research Activities 2002*2003

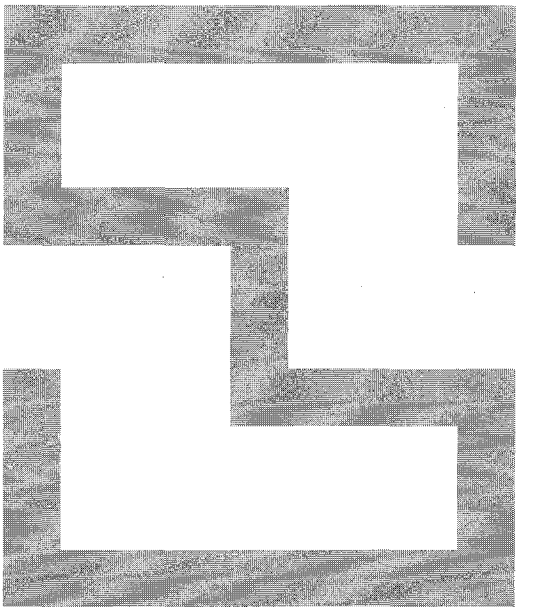
大阪大学 21 世紀 COE プログラム
インターフェイスの人文学
文学研究科・人間科学研究科・言語文化研究科
2002・2003 年度報告書

トランスナショナリティ研究

Transnationality Studies

場を越える流れ

The Flows in and out of Places



Group 2

トランスナショナリティ研究　構成メンバー

小泉潤二	（代表者・人間科学研究科教授）
栗本英世	（人間科学研究科教授）
春日直樹	（人間科学研究科教授）
中川　敏	（人間科学研究科教授）
木前利秋	（人間科学研究科教授）
三島憲一	（人間科学研究科教授）
李　暁杰	（人間科学研究科研究員）
Dereje Feyissa	（人間科学研究科研究員）
後藤正憲	（人間科学研究科 RA・平成14年度）
中川　理	（人間科学研究科 RA・平成14年度）
松川恭子	（人間科学研究科 RA・平成14年度）
森田良成	（人間科学研究科 RA・平成15年度）
木村　自	（人間科学研究科 RA・平成15年度）

目次

007　はじめに　小泉潤二・栗本英世

019　第1部　研究領域の脱構築と創造

020　グローバリゼーション・スタディーズの課題　伊豫谷登士翁

031　もう一つの在日—米軍基地の人類学的研究をめぐって　田中雅一

042　日本研究と日本人の自我の人類学—日米の対話　エイミー・ボロヴォイ

057　クバーナは解放されたか
—革命キューバのジェンダー／人類学研究に関する一考察　田沼幸子

071　第2部　基礎概念の再検討—人種、エスニック集団、エスニシティ

072　今ふたたび、人種とは何か—現代の人種主義を見つめるために　竹沢泰子

084　論争を越えて—エスニシティ研究の経験論的再考　デレジェ・フェイサ

107　第3部　移動、アイデンティティ、トランスナショナリティ

108　同姓団体による文化復興運動—タイ華人社会の事例から
トランスナショナリティを考える　吉原和男

123　越境する華人たちを見つめる目　陳 天璽

137　トランスナショナル・コミュニティにおけるエスニシティの形成
—二つのナショナル・イデオロギーと移民のストラテジー—　齋藤千恵

168　マレーシア・ペナンの宗教組織と華文教育に関する人類学的研究の課題と展望　黄 蘊

183　蜜柑のシニフィエ—北済州における開発の記憶と在日同胞の存在についての試論　太田心平

196　移民コミュニティにおける宗教実践上の差異と調整—台湾ムスリム社会における
泰緬ムスリム／外省人ムスリム間の差異を事例として　木村 自

209　第4部　地域からの視点とトランスナショナリティ研究

210　東南アジア島嶼部のフロンティア空間
—ボルネオ島西部インドネシア／マレーシア国境地帯からの視点　石川 登

222　海域アジア史構築の可能性—わたしの地域研究法　赤嶺 淳

235　東インドネシア、クパンにおけるくず屋の生活の実践　森田良成

249　あとがき　小泉潤二

251　執筆者紹介

はじめに——「トランスナショナリティ研究」の企画と運営
「トランスナショナリティ研究プロジェクト」の誕生

小泉潤二・栗本英世

21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」は、大阪大学大学院文学研究科、人間科学研究科、言語文化研究科の協力のもとに、いわば大阪大学の人文系諸分野の総力を結集したプログラムとして、平成14年度に開始された。人間科学研究科では、人類学研究分野を中心に、基礎人間科学講座・社会環境学講座の教官数名がCOEプログラムに参加することになった。

「インターフェイス」(界面、境界面、共通領域、出会う場) という概念は、もともと人類学になじみがふかい。また、これらの訳語は、想像力をさまざまなかたちで刺激する概念である。人類学者は、「私たち」(自文化) と「彼／彼女たち」(異文化) の境界に立ち、双方の世界を行き来する存在である。場合によっては、仲介者や媒介者として行動することもある。こうした境界面で生じる問題、たとえば、だれが他者の文化を表象できるのか、すべきかという問題や、貧困・紛争・難民などといった「彼／彼女たち」が置かれている状況と人類学者はどうかかわるべきかという問題は、近年の人類学におけるもっとも先端的かつ先鋭的な課題となっている。

また、人類学者が調査をおこなう場や空間そのものが——それが日本の大都市、南太平洋の島、中米の農村、東アフリカの牧畜民が居住するサバンナであっても——ますますインターフェイス的になってきている。孤立し、閉じられた自律的空間は、世界のどこにも存在せず(もともと存在しなかったのかもしれない)、程度の差こそあれ、メトロポリスでも辺境の地でも、ヒト、モノ、情報の移動の量と速度には驚くべきものがある。世界のあらゆる空間は、さまざまなエスニック集団・民族が出会い、ローカル、ナショナル、グローバルな諸要因が相互に作用する場となっている。

私たちは、こうした状況こそ、「インターフェイスの人文学」プログラムの一環として調査研究の対象にするのにふさわしいし、それによって人類学じたいのあらたな展開も期待できると考えたのである。

21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」の一翼を担うべく、調査・研究・教育プロジェクトを立ち上げようとしたとき、まず私たちが考えたのは以上のようなことだった。つぎの課題はプロジェクトの名称と趣旨の設定と、コア・メンバーの確定である。グローバリゼーションやグローバリズムといった概念は、すでにあちこちで使用されており、新鮮味と切れ味に欠けると思われた。また、これらは、基本的に経済学の概念であり、アメリカ中心のニュアンスがつよいことも、否定的な要因であった。そこで、いくつかの候補のなかから「トランスナショナリティ」が選ば

れ、正式な名称は「トランスナショナリティ研究」プロジェクトになった。「トランスナショナル」「トランスナショナリズム」という言葉はよく使われるが、トランスナショナルを抽象名詞化する「トランスナショナリティ」はほとんど造語である。プロジェクトのいわばミッション・ステイトメント、マニフェストに相当する趣旨は、2002年の11月に主として小泉と栗本によって文案が練られた。以下はその最終版である。

プロジェクトの趣旨

個別の人類学的研究は、従来ひとつの空間的な「場所」(ロケーション、ローカリティ)と強く結びついてきた。しかし、現在では、調査研究の対象を個別の閉じられた空間に限定することは、対象の実態に即していないばかりか、現実の認識と理解をむしろ阻害する。求められているのは、個別の空間に確実な足場を置きつつも、より広い空間、および時間に視点を拡大していくことであろう。

本研究は、「トランスナショナリティ」概念を核として、こうした展開を目指すものである。具体的には3つの柱を立て、個別の事例を収集し分析しつつ総合化を図る。第一の柱は、いわゆるグローバル化にともなう、ヒト、モノ、情報のトランスナショナルな流れの様態の分析である。流れのギャップや不均等性、およびある場所での滞留にも留意する。第二に、グローバル化の進展とコスモポリタニズムの発現にともなう反動あるいは平行現象として、ナショナルまたエスノ・ナショナルな次元で閉じようとするモメントの分析がある。トランスナショナルな次元に開かず新たに勃興するナショナリズム、所属の政治学(ポリティクス・オヴ・ビロンギング)の隆盛、移民の排斥やゼノフォビアの進行、先住性(オートクトニー)概念の強化、「民族紛争」の深刻化などが具体的なテーマである。第三の柱は、特定の場と結びつかない、「脱領域化」(デテリトリアライズ)されたアイデンティティの分析である。ディアスポラや難民、NGOやビジネスにおけるトランスナショナルなネットワーク形成などが重要な主題である。

本プロジェクトは、上記主題の追求を通じて、現代世界の理解に適した新しい人類学の構築を目指すとともに、「インターフェイスの人文学」の確立と発展への貢献を図ることを目的とする。

準備段階からの経緯から小泉が代表者となり、栗本、春日直樹、中川敏の人類学3教官、および木前利秋(現代社会学)と三島憲一(現代思想)の2教官を加えた6名をコア・メンバーとして、トランスナショナリティ研究プロジェクトは発足した。

プロジェクト事業の構想と展開

平成14年度の11、12月の状況は、プロジェクトの立ち上げと同時に、具体的な活動を開始しなければならないという、きわめてあわただしいものであった。「走りながら考える」どころか、「走ってから考える」状態が続いたが、そうしたなかで、私たちが基本的な前提として想定していたのは以下のようなことである。つまり、21世紀COEプログラム本来の趣旨に鑑み、本プロジェクトが目指すべきは、トランスナショナリティ研究という従来の人類学研究ともふかく関連し、かつ制度的な学問領域にはとらわれない新領域の開拓である。プロジェクトの結果、大阪大学が、トランスナショナリティ研究の調査・研究・教育におけるナショナル、インターナショナルなセンター(拠点)になることが理想であるといえる。そのためには、研究情報の蓄積と発信、文献資料の収集、国内外の研究者・研究機関との交流、コア・メンバーの調査研究の展開、カリキュラムの改変、若手研究者(大学院生)の養成などが必要である。

こうした理想を実現するための具体的な手段として、平成15年度から開始したものも含めて、以下のような事業を立ち上げた。

「トランスナショナリティ研究セミナー」

当該分野ですぐれた調査研究をおこなっている国内外の研究者を招き、公開の講演会を組織する。2002年12月からの1年間のあいだに、19回のセミナーを実施した。この連続セミナーは現在も進行中であり、この報告書に収めたものはその最初の部分ということになる。通常は、金曜午後に人間科学研究科のユメンヌホールで開催している。広報に努め、チラシの郵送と掲示、学会などのメイリングリスト(ML)を通じた情報の提供、人間科学研究科と文学研究科のホームページ(HP)への掲載などをおこなっている。このセミナーは、本プロジェクトの柱というべき事業であり、研究課題の追求と明確化、研究者間の交流、学部生・大学院生の教育、COEプログラムの広報など、多様な役割を果たしてきた。また、毎回数十名を数える参加者には、人間科学部・人間科学研究科だけでなく、他大学・研究機関の学部生・院生・研究者や一般市民も含まれている。講演の要旨と全テキストは、講師の許可を得て成果の広報と還元のため順次COE・HPに掲載している。

また平成15年度からは、この研究セミナーシリーズの受講を21世紀COE科目「人類学演習I・II(B)」として単位化し、教育活動の一環とすることも試みている。

これまでのセミナーの演者と演題の一覧は以下のとおりである。

●第1回(2002年12月20日)/吉原和男(慶應義塾大学文学部・教授)
「同姓団体による文化復興運動——タイ人華人社会の事例」

●第2回（2003年2月21日）／伊豫谷登士翁（一橋大学大学院社会学研究科・教授）
「グローバリゼーション・スタディーズの課題」
●第3回（3月6日）／石川 登（京都大学東南アジア研究センター・助教授）
「東南アジア島嶼部のフロンティア空間 —— ボルネオ島西部インドネシア／マレーシア国境地帯からの視点」
●第4回（3月14日）／田中雅一（京都大学人文科学研究所・助教授）
「もうひとつの在日 —— 米軍基地の人類学的研究をめぐって」
●第5回（3月28日）／竹沢泰子（京都大学人文科学研究所・助教授）
「今ふたたび、人種とは何か —— 現代の人種主義を見つめるために」
●第6回（4月18日）／赤嶺 淳（名古屋市立大学・助教授）
「海域アジア史構築の可能性」
●第7回（5月9日）／ケイ・ウォレン Kay B.Warren（ハーバード大学人類学部・教授）
"Violence and Development : Case Studies from Central and South America, Central Africa, and South Asia"
●第8回（5月30日）／陳 天璽（国立民族学博物館・助教授）
「越境する華人たちを見つめる目」
●第9回（6月13日）／エイミー・ボロヴォイ Amy Borovoy（プリンストン大学東アジア研究学部・助教授）"Japan Studies and the Anthropology of the Japanese Self : Dialogues between Japan and the U.S."
●第10回（6月20日）／デレジェ・フェイサ Dereje Feyissa（大阪大学・COE研究員）
"Conflict and the Politics of Identity : The Trans-National Dimension of Anywaa-Nuer conflict"
●第11回（6月27日）／齋藤千恵（南山大学人類学研究所 研究員）
「トランスナショナル・コミュニティにおけるエスニシティの形成 —— 二つのナショナル・イデオロギーと移民のストラテジー」
●第12回（9月19日）／藤巻正巳（立命館大学文学部 教授）
「熱帯のメトロポリス —— クアラルンプルのエスノスケープの変容とトランスナショナリティ」
●第13回（9月22日）／ヘレン・サファ Helen Safa（フロリダ大学人類学部／ラテンアメリカ・カリブ海研究所・名誉教授）"Questioning Globalization : Gender and Export Processing in the Dominican Republic"（ラテンアメリカ・カリブ海研究国際連盟第11回大会［FIEALC 2003 OSAKA］ プレコングレス・セミナーを兼ねる）
●第14回（10月14日）／クラウディオ・ロムニッツ Claudio Lomnitz（シカゴ大学歴史学部

／人類学部・教授）“Times of Crisis: Historicity, Sacrifice, and the Spectacle of the Debacle in Mexico City”

●第15回（10月24日）／駒井 洋（筑波大学社会学系・教授）
「日本型多文化主義の可能性」

●第16回（10月31日）／川上郁雄（早稲田大学日本語研究教育センター／大学院日本語教育研究科・教授）
「越境する家族 —— 在豪ベトナム系住民と在日ベトナム系住民の比較研究」

●第17回（11月14日）／トーマス・P・ギル Thomas P. Gill（明治学院大学国際学部・助教授）
「ホームレス文化 —— 野宿対策の日米英比較」

●第18回（11月26日）／ハルミ・ベフ Harumi Befu（スタンフォード大学・名誉教授）
「外国人労働者が変える日本文化論」

●第19回（12月5日）／花渕馨也（北海道医療大学・講師）
「密航する女性たち —— コモロ諸島におけるポストコロニアルな戦略」

ワークショップとシンポジウム「トランスナショナリティ研究の地平」

トランスナショナリティ研究の射程と可能性をより明確にするため、平成15年度には「トランスナショナリティ研究の地平」と題し、7月にワークショップを開催した。また、11月には、同タイトルでのシンポジウムを開催した。発表者は、本プロジェクトのコア・メンバー4名と、当該分野で先端的な研究をおこなっている日本の人類学者4名の合計8名である。7月15−16日のワークショップは、11月29−30日のシンポジウムの準備会議と位置づけ、半公開で研究発表と集中的な討議をおこなった。それを踏まえて、11月に公開したシンポジウムでは、各発表者が完成原稿を提出し、一般参加者も含めて総合的な討論を実施した。

以下に、プロジェクトの趣旨と内容的には一部重複するが、ワークショップの趣旨を再録し、発表者と演題の一覧を記しておく。このワークショップ－シンポジウムの成果は、論文集として平成16年度に刊行する予定である。

ワークショップ「トランスナショナリティ研究の地平」趣旨

近代に成立した人類学の伝統のなかで、個別の民族誌的研究は、ひとつの空間的な「場所」（ロケーション、ローカリティ）と強く結びついて発展してきた。対象が、部族社会、民族集団の社会、農村社会、あるいは都市のコミュニティのいずれであれ、基本的な前提とされてきたのは、対象は明確な境界で区切られ、程度の差はあるが有機体的な全体を構成するということである。過去20年のあいだに、こうした伝統や前提はおおきく揺らいできた。その背景には、人類学を含む

社会・人文科学の変化と転換、および対象の人びとの急激な変貌というふたつの要因がある。

トランスナショナリティ研究プロジェクトは、以上のような人類学および調査研究の対象が置かれている状況のなかで、「トランスナショナリティ」概念を核として人類学のあらたな展開を目指すものである。具体的には3つの柱を立て、個別の事例を収集し分析しつつ総合化を図る。第一の柱は、いわゆるグローバル化にともなう、ヒト、モノ、情報のトランスナショナルな流れの様態の分析である。流れのギャップや不均等性、およびある場所での滞留にも留意する。第二に、グローバル化の進展とコスモポリタニズムの発現にともなう反動あるいは平行現象として、ナショナルまたエスノ・ナショナルな次元で閉じようとするモメントの分析がある。トランスナショナルな次元に開かず新たに勃興するナショナリズム、所属の政治学（ポリティクス・オヴ・ビロンギング）の隆盛、移民の排斥やゼノフォビアの進行、先住性（オートクトニー）概念の強化、「民族紛争」の深刻化などが具体的なテーマである。第三の柱は、特定の場と結びつかない、「脱領域化」（デテリトリアライズ）されたアイデンティティの分析である。ディアスポラや難民、NGOやビジネス、さらには政治・宗教的な運動におけるトランスナショナルなネットワーク形成などが重要な主題である。

本ワークショップの第一の目的は、トランスナショナリティ研究のひろがりと可能性を検討することにある。各報告者は、自身の調査研究の経験に照らして、ローカル、ナショナル、トランスナショナルという三つのレベルのからまりあいの様態を明らかにし、問題提起をおこなう予定である。1970、80年代にフィールドワークを開始した人類学者の大多数は、依然として特定のローカルな場に視点を定めつつ調査研究を継続してきた。ナショナル、トランスナショナルな視点への展開は、調査研究の進展にともなう必然であるとともに、人類学研究の潮流の変化と対象社会の変貌という状況に押し流されてきたという側面がある。今形成されつつあるトランスナショナリティ研究の結果、ちかい将来に人類学と民族誌はどういったかたちをとるようになるのだろうか。トランスナショナリティ研究は、人類学と民族誌に全面的な変革をもたらすのか、あるいは部分的な修正に終わるのか。これらの問いを言い換えれば、以下のようになろう。ローカルな次元から出発して、トランスナショナルな次元を志向した場合、ふたたびローカルへと回帰する、あるいはするべきなのだろうか。ローカルは依然として人類学の足場であり続けるのだろうか。また、旧世代とはことなり、トランスナショナルで脱領域化された対象から調査研究を始める新世代の人類学は、まったくあたらしいかたちをとることになるのだろうか。そこにおいて、ある種の有機的まとまりをもつ「全体」は設定されうるのか、されないのか。

今回のワークショップは、以上の問題群に解答を提出するというよりは、よりおおくの問いを提起する結果になるかもしれない。ブレーンストーミング的な作業をつうじて、さまざまな問題のあり方とひろがりを特定できれば、今回の目的はそれで達成されたと考えている。提起された問いへの答えは、ワークショップの報告と討論の成果を踏まえて、11月に予定されているシンポジウム

でより明確なかたちで提出されることになるだろう。

トランスナショナリティ研究ワークショップ（7月15−16日、会場：千里阪急ホテル）

【発表者と演題】

●池田光穂（熊本大学文学部・教授）
「コスモポリタン再考 —— 医療と統治術のはざまで」

●石川 登（京都大学東南アジア研究センター・助教授）
「東南アジア島嶼部のフロンティア空間 —— ボルネオ島西部インドネシア／マレーシア国境地帯からの視点」

●大塚和夫（東京都立大学人文学部・教授）
「イスラームとトランスナショナリティ —— スワヒリ地域ラム島の事例を中心に」

●春日直樹（大阪大学大学院人間科学研究科・教授）
「『僕たちは海、僕たちは大洋』」

●栗本英世（大阪大学大学院人間科学研究科・教授）
「難民・国内避難民の民族誌とトランスナショナリティ研究」

●小泉潤二（大阪大学大学院人間科学研究科・教授）
「トランス『ナショナル』であること —— 国境を越える人類学者とODA」

●中川 敏（大阪大学大学院人間科学研究科・教授）
「境界を越えるお金 —— 送金から贈与へ」

●山下晋司（東京大学大学院総合文化研究科・教授）
「国境を越える女性たち —— バリ・カリフォルニア・日本」

COE研究員の招聘・雇用

平成15年度には、COE研究員を国内外から公募し、以下の2名を採用した。11ヶ月間にわたって調査研究に従事する。2名とも外国人（国籍は中華人民共和国とエチオピア民主共和国）である。外国人研究員の採用は、事務上の手続きや宿舎の確保などに困難がともなう。しかし、プロジェクトの国際化と、海外の研究者・研究機関とのネットワークつくり、および大学院生に対する学問上の刺激という面でも、貢献がおおきいと考えている。

●李 暁杰 Li Xiaojie（中華人民共和国上海復旦大学中国歴史地理研究所助教授）
任期：2003年4月1日〜2004年2月29日　研究テーマ：キリスト教宣教師の文化活動と中国政府との軋轢（1830−1900）

●デレジェ・フェイサ Dereje Feyissa（マックス・プランク社会人類学研究所研究員）

任期:2003年5月16日～2004年2月29日　研究テーマ:「近代性のローカル・プロジェクト」と「遠隔地エスニシティ」――アニュワ・ディアスポラの場合

本プロジェクトでは、COE研究員を海外学術調査に派遣した。李研究員は、中国の北京と上海で近代中国におけるキリスト教受容に関する文献資料を収集し(調査期間: 平成15年9月2日～10月1日)、デレジェ研究員は、ケニア、スーダン、エチオピア、ドイツおよびオランダで、アニュワ人とヌエル人との民族間関係のトランスナショナルな側面に関する調査研究をおこなった(調査期間:平成15年7月8日～10月1日)。

大学院生の現地調査派遣

若手研究者育成のため、本プロジェクトに関連するテーマの調査研究に従事する本研究科大学院生(博士後期課程)がおこなうフィールドワーク・現地調査に対する助成をおこなった。助成の対象となったのは、平成14年度3名、15年度6名、のべ9名である。

【院生派遣一覧:氏名、調査国、研究題目、平成14／15年度】

- ●熊谷高秋(メキシコ)「マヤの木彫りの人類学」(平成15年度)
- ●黄 蘊(香港・マレーシア)「ペナンにおける教育事情の現地調査」(平成14年度)／「マレーシア・ペナンの宗教組織と華文教育」(平成15年度)
- ●徐 素娟(中国)「康楽県での『花児』を軸とする民族関係についての現地調査」(平成14年度)／「中国甘粛省蓮花山地域における多民族間の交流について」(平成15年度)
- ●竹村嘉晃(インド・日本)「インド・日本における『インド古典舞踊』の受容と消費に関する研究」(平成15年度)
- ●田沼幸子(キューバ)「20世紀におけるキューバ人と外国人(非キューバ人)の結婚に見る『愛』と経済、革命の相互関係の変遷」(平成15年度)
- ●森田良成(インドネシア)「クパン市でのティモール人都市生活者についての現地調査」(平成14年度)／「東インドネシア、クパン市における、アトニ人『くず屋』の生活の実践とアイデンティティ」(平成15年度)

助成にさいしては、受給希望者に所定の様式の研究計画書を提出させ、教官4名(人類学研究分野のコア・メンバー)が審査した。助成を受けた大学院生には調査報告書の提出を義務づけている。報告書はCOE・HPに掲載の予定である。また、人間科学研究科内外のゼミ・研究会や関連学会での発表も奨励している。なお、本成果報告書には、助成を受けた大学院生3名の調査研究報告が収められている。

文献資料の収集とデータベースの構築

平成14年度に、本プロジェクトに関連する英文・和文の書籍を購入し、データベース構築の作業を開始した。将来本研究科がトランスナショナリティ研究のナショナル・インターナショナルな拠点になるためには、文献・情報のセンターとしての整備が不可欠であり、本事業はそのための第一歩と位置づけている。平成15年度は、予算上の制約のため、本事業の進捗ははかばかしくない。

カリキュラムの改変

トランスナショナリティ研究プロジェクトと大学院教育を連動させるため、後期課程・前期課程の「人類学演習I・II(B)」を21世紀COE科目に指定した。この「演習」の内容は、トランスナショナリティ研究セミナーを受講し、レポートを提出することである。また、前期課程・後期課程の「人類学演習I(A)」は「トランスナショナリティ研究」と、「人類学演習II(A)」は「場と移動、ナショナリズムとアイデンティティ」と題し、いずれも本プロジェクトと連動している。

その他

本プロジェクトは、コア・メンバーの教官が関わっている他の研究プロジェクトとも協力関係にある。具体的には、小泉潤二が実行委員会の副委員長兼事務局長である国際研究集会(FIEALC 2003 OSAKA、ラテンアメリカ・カリブ海研究国際連盟第11回大会)と、春日直樹を研究代表者とし、中川敏と栗本英世が研究分担者である、科学研究費の交付を受けた研究プロジェクト(特定領域研究「贈与交換経済における貨幣資源の浸透」)のふたつである。平成15年9月22日に開催されたトランスナショナリティ研究セミナー――ヘレン・サファ「グローバリゼーションを問い直す――ドミニカ共和国におけるジェンダーと輸出加工労働」――は、FIEALC 2003 OSAKAのプレコングレス・セミナーとして実施された。

また、施設面では、本プロジェクト推進のため、人間科学研究科本館528号室を「トランスナショナリティ研究プロジェクトセンター」として整備した。

プロジェクトの事務・企画の仕事に従事しているのは、RAとして雇用された以下の大学院生である。

【RA一覧:氏名、雇用期間】

- ●後藤正憲:平成14年11月25日～平成15年2月28日
- ●中川 理:平成14年11月25日～平成15年2月28日
- ●松川恭子:平成14年11月25日～平成15年2月28日
- ●森田良成:平成15年4月1日～平成15年6月30日
- ●木村 自:平成15年7月1日～平成16年2月29日

なお、プロジェクトを運営する側の責任として、事業の実施にさいしては、透明性と説明責任の問題にも十分留意した。そのために、トランスナショナリティ研究セミナーの広報や、結果のHP上での公開、COE研究員の公募、大学院生に対する研究助成申請書の審査と成果報告書提出の義務づけなどを実施している。また、トランスナショナリティ研究はインターナショナルな環境のもとで遂行されるべきであるとの考えに基づき、COE研究員は国内外で募集した。セミナーの講師も、来日中の国外研究者に依頼したり、国外から研究者を招聘したりするように努めている。

本報告書の構成

本書は、トランスナショナリティ研究プロジェクトの、平成14年度と15年度半ばまでの事業と活動の成果報告書である。実際には、本書でカヴァーされているのは、平成14年12月以降、正味1年足らずの期間の活動であり、プロジェクトの成果が網羅されているわけではない。個々の成果は、今後さまざまなかたちで発表・刊行されることと思われる。しかし、本書によって、本プロジェクトが研究上目指しているもの、その射程と奥行きの全体像はあきらかになっている。また、成果の主要部分を一冊の論文集として刊行することの意義はおおきい。

本書は、トランスナショナリティ研究セミナーにおける講演を論文にまとめたもの10編と、人類学研究分野に属する大学院生の調査報告5編を集成したものであり、4部から構成される。

4論文からなる第1部「研究領域の脱構築と創造」では、従来の研究領域自体の批判的再検討を通じて、創造的な新領域の構築が模索されている。伊豫谷登士翁「グローバリゼーション・スタディーズの課題」は、日本におけるグローバル化・グローバリズム研究の論客である著者による、基本的諸問題の要をえた整理と展望である。田中雅一「もうひとつの在日——米軍基地の人類学的研究をめぐって」は、人類学の限界とその克服の可能性を論じた、洞察力に富む挑戦的論考である。日本のなかのトランスナショナルな存在としての、米軍基地に焦点があてられている。エイミー・ボロヴォイ「日本研究と日本人の自我の人類学——日米の対話」は、人類学や心理学において、特殊でユニークなものとして提示されてきた「日本人の自我」が、その客観的・科学的装いにもかかわらず、じつはアメリカ人の自画像を反転したものであったことを説得的に論じている。田沼幸子の「クバーナは解放されたか——革命キューバのジェンダー／人類学研究に関する一考察」も、田中とボロヴォイと同様に、既成の研究領域・テーマを批判的に再検討し、あらたな視点の構築を模索したものである。本プロジェクトとの関連では、ナショナル／トランスナショナルな研究上の前提や視点のからまりあいの分析が興味深い。なお、人間科学研究科大学院生（後期課程）の田沼は本プロジェクトの研究助成を受けている。

第2部「基礎概念の再検討——人種、エスニック集団、エスニシティ」には、竹沢泰子「今ふた

たび、人種とは何か――現代の人種主義を見つめるために」とデレジェ・フェイサ「論争を越えて――エスニシティ研究の経験論的再考」の2論文が収められている。いずれも、「人種」や「エスニシティ／エスニック集団」という、人類学の基礎概念をあらためて取り上げ、その再考を通じて今日的意義を問うものである。現在の文化／社会人類学では、人種という概念はほとんど使用されないが、竹沢によれば、人種あるいは人種主義は、今日でも私たちの世界観をおおきく規定しているだけでなく、世界がトランスナショナルになればなるほど、その重要性はむしろ増大している。デレジェ論文は、エチオピア西部における実証研究に基づきつつ、エスニシティ／エスニック集団をめぐる二つの対立する議論――本質主義・原初主義と構築主義――のあいだの生産的な架橋を目指したものである。なお、デレジェ・フェイサは本プロジェクトのCOE研究員である。

第3部では、「移動」「アイデンティティ」「トランスナショナリティ」という、トランスナショナリティ研究にとって鍵となる概念群を主題とする論考を集めている。いずれも、東・東南アジアを対象としたものである。吉原和男「同姓団体による文化復興運動――タイ華人社会の事例からトランスナショナリティを考える」と黄蘊「マレーシア・ペナンの宗教組織と華文教育に関する人類学的研究の課題と展望」は、政治的にマイノリティの立場に置かれている状況下で、華人がいかにアイデンティティを維持・再構築しようとしているかを論じている。黄の視点はナショナルな次元に焦点があるのに対して、吉原はトランスナショナルな次元にも注目している。それに対して、陳天璽の論文「越境する華人たちを見つめる目」は、地縁・血縁・業縁で強固に団結した凝集性のつよい華人という、ステレオタイプ的イメージ自体を批判的に検討している。台湾社会では、きわめて人口がすくなく、エスニック集団として政府に認知もされていないムスリムに注目したのが、木村自「移民コミュニティにおける宗教実践上の差異と調整――台湾ムスリム社会における泰緬ムスリム／外省人ムスリム間の差異を事例として」である。こうした極端なマイノリティにおいても、移動前の故郷のちがいに基づく内部の差異が重要であることが指摘されている。斎藤千恵「トランスナショナル・コミュニティにおけるエスニシティの形成――二つのナショナル・イデオロギーと移民のストラテジー」の対象も、台湾ムスリムと同様の、極小マイノリティ移民である。インドネシアのスマトラ島から移住した、シンガポールに居住するトバ・バタック人のアイデンティティ形成が論じられている。太田心平「蜜柑のシニフィエ――北済州住民の語りに見る在日同胞についての試論」は、韓国済州島のある村落を事例に、故郷に残った人びとと移民（「在日」）との関係を論じている。なお、黄、木村、太田は、人間科学研究科大学院生（後期課程）である。黄は本プロジェクトの研究助成を受け、木村は本プロジェクトのRAである。

最後の第4部「地域からの視点とトランスナショナリティ研究」は、個別のローカルな場に根ざした調査研究が、いかにトランスナショナリティ研究になりえるかという課題に挑戦した4論文が所収されている。石川登「東南アジア島嶼部のフロンティア空間――ボルネオ島西部インドネシア／

マレーシア国境地帯からの視点」は、「フロンティア」という魅力的な鍵概念を駆使して、ボルネオのマレーシア／インドネシア国境地域における人とモノの移動を、時間的・空間的な文脈を踏まえつつダイナミックに論じている。赤嶺淳「海域アジア史構築の可能性 —— 私の地域研究法」は、ナマコという具体的な海産物の生産・流通・消費に注目し、そこから数百年の時間にわたる、東・東南アジアにひろがる空間の歴史を構築しようとする壮大な試みである。 森田良成「東インドネシア、クパンにおけるくず屋の生活の実践」は、インドネシアの辺境社会のそのまた底辺に生きる廃品回収業者に視点を置き、そこから日本までつながるトランスナショナルなシステムを見据えようとした論考である。なお、人間科学研究科大学院生（後期課程）の森田は本プロジェクトの研究助成を受けた。

総括と展望

本プロジェクト開始以来1年余りが経過した。 予算と人員上の制約もあり、「トランスナショナリティ研究のナショナル／インターナショナルな拠点形成」という理想には容易に達成できそうにない。しかし試行錯誤のすえ、最近ようやく問題点が明確になり、研究領域の全体像がみえてきたように感じている。 すくなくとも、現在の方向を進んでいけば、数年後にはより展望のひらけるたかみに到達できるという確信めいたものは抱けるようになった。 その意味で、私たちは本プロジェクトを5年から10年のスパンで構想している。

来年度は、これまでの事業を継続し発展させていくとともに、焦点をしぼった国際シンポジウムを開催する予定である。この報告書は、最初の1年足らずの成果をまとめた中間報告とも呼べない、初期的なものにすぎないが、私たちの意図するところはくみとっていただけるかと思う。 今後の展開のため、率直なコメントと批評をお願いするしだいである。

第 1 部

研究領域の脱構築と創造

グローバリゼーション・スタディーズの課題

伊豫谷登士翁

はじめに、テーマである「グローバリゼーション・スタディーズの課題」について触れておきたい。「グローバリゼーション・スタディーズ」は、あまり聞きなれない言葉であると思われるが、インターネットでの検索などによれば、 海外の多くの大学で開かれるワークショップや講座で使われるようになってきた。 グローバリゼーションをキーワードとするさまざまな事象を課題とする研究領域であり、その内容は多様である。「グローバル・イッシュー」や「グローバル・ガヴァナンス」等という言葉も、今やある程度市民権を持つようになってきている。日本の大学ではまだ馴染みは薄いが、それでも、「グローバリゼーション」を冠したシンポジウムなどは、毎月のように開かれるようになっている。

私がこの言葉を使う理由は、二つある。ひとつは、わたし自身が、いま属しているのが、一橋大学社会学研究科のなかの地球社会研究専攻というところだということと関係する。 地球社会研究専攻の特徴のひとつは、「イシュー・オリエンテッド（課題志向）」にある。すなわち、これまでの伝統的な学問分野では、学問の体系を学び、その体系から課題に取り組むということになるのだが、この専攻では、「イシュー」から諸学問分野を探し求めるということになる。たとえば「環境」であるとか「紛争」であるとかというイシューに対して、各々の分野からどのようにアプローチできるのかを考えていこうというのが、地球社会研究専攻の他の社会学とは異なった特徴だと言える。

当然そこでは「グローバリゼーション」あるいは「グローバル・イシュー」とはいったい何であるのか、ということが絶えず問い直される。 グローバル・イシューとは違うイシューというのははたしてありうるのか。そうではなく、ある特定の課題が先験的に「グローバル・イシュー」としてあるのではなく、「グローバル・イッシュー」として課題をどのように展開するのか考えていくことが必要ではないか。私たちが直面している課題をグローバル・イシューと捉えること、そうした思考方法が、「グローバリゼーション・スタディーズ」であると考えている。

もうひとつは、わたしの現在の研究領域は、移民研究であるということに関わる。その場合、移民を独自の対象とするのではなく、人の移動という観点から世界経済の編成を捉え返したいと考えている。移民研究は、例えば国際経済であれば「貿易」や「投資」に対して「人の移動」を付け加えるというものではなく、人の移動の観点から、経済や政治や社会などのこれまでの諸領域の体系性を組み替える、ということを意味する。すなわち、たんに社会学の一分野ではなく、多くの学

問領域との間に接点を持って展開すべき問題領域だと考えられる。

そのように移民研究を位置づけるならば、「人の移動」はそれ自身でひとつの体系として、すなわち移民研究としてひとつの体系性や理論性を持つのではない。むしろ、「人の移動」という観点から全体をどう組み替えていくのか、「人の移動」を引き起こすようなバックグラウンドはいったい何であるのか、を考えざるを得なくなる。こうした観点から、私の研究領域を、とりあえず「グローバリゼーション研究」と表現することにした(注1)。

しかしながら、グローバリゼーション研究という言葉そのものは、まだ市民権を得ているわけではない。「グローバリゼーション」とは何なのか、どうも胡散臭い言葉ではないか、と思う人も非常に多いと思われる。本稿では、学術的な分析タームとして、事象としてのグローバリゼーションをどのように扱うのか考察したい。

グローバリゼーションとは何か

グローバリゼーション――近代の延長か新たな時代か

グローバリゼーションと呼ばれる事象はきわめて多様である。ここでまず始めに、グローバリゼーションに関わるいくつかの議論を取りあげることから始めたい。

わたしがそもそも「グローバリゼーション」という事象に関心を持ち始めたのは、『グローバル・ドリーム(Global Dreams)』という本がきっかけとなっている。これは、バーネット(R. Barnet)とカバナー(J. Cabanagh)の2人によって書かれたものである。バーネットは、20年以上前に、多国籍企業の論理を鮮やかに描いた『グローバル・リーチ(Global Reach)』(邦訳『地球企業の脅威』ダイヤモンドタイム社、1975年)というベストセラーを書いた研究者である。

ここで扱われているテーマは、70年代のはじめ及び90年代に入ってからの20年間に、多国籍企業による世界経済の編成が大きく変化した、という点にある。同書の中で、多国籍企業は、いまや、「21世紀の世界帝国となりつつある」という言い方がされている。「世界政治のバランス・オブ・パワーが、近年においては、領土に縛られた政府から世界を放浪しうる企業へと移行した」と捉えられている。60年代・70年代に大きな問題となった多国籍企業は、80年代・90年代になるとたんに経済活動の支配という領域から、政治や文化を含めた世界編成の主体として登場した、と彼らは言っているのだ。

また、ロバート・ライシュ(Robert Reich)に拠る最近の本『ザ・フューチャー・オブ・サクセス(The Future of Success)』(邦訳『勝者の代償』東洋経済新報社、2002年)にも触れておかねばならない。ロバート・ライシュは、周知のように、クリントン政権下において労働長官を勤めた人物である。ある意味ではグローバリゼーションというなかでもっとも成功したひとりである。

同書の中では、次のような指摘がされている。「この繁栄する時代の最も深い憂いは、家族の崩壊、コミュニティの分解、自分自身の誠実性を守ることの難しさである」と。先進国の人びとの投資対象は、「重量のない無形のもの」であり、これまでの製造業という時代が終わったと宣言している。生活に必要なものを得ることに困難はなくなり、われわれが大きな関心をもつのは「速度、便利さ、娯楽、知的刺激、幸福感などである」と。ニューエコノミーにおいては、唯一の正当な価値尺度は「売り上げ」によって示されるようになる。「専門的、芸術的な誠実さのための余地はわずかとなる。……こうした危険は、これまでは市場の需要というものから保護されていて、また人気もなく流行遅れかもしれない方法で真実を明らかにすることに特別な責任を持っていたような専門家にとって、とりわけ深刻な問題となる。」これは、研究に従事するものにとって切実な事態だ。「売れるものを何でも書き、報道することをますます強いられるようになっている。…市場の反応を測定する能力がかつてないほど精緻化してくるにしたがって、買い手がまさに欲しがっているものを与えなければならないという圧力も高まっているのである」と。最後に、「勝つために払わなければならない代償は何か。その代償は、『全力疾走』」である。「その『全力疾走』には最終ゴールはない。」まさにそういう時代にわれわれは追い込まれているのだ、と。

ライッシュの専門領域は労働であり、グローバリゼーションでの最大の問題のひとつが雇用の変化である。数少ない成功者である「シンボリック・アナリスト」のもうひとつの極には、「就労貧者」あるいは「ワーキング・プア」の問題がある。かつての福祉国家の時代の福祉貧者に対して、いまや就労貧者がアメリカ労働市場の底辺を担っているというのだ。これまでのいわゆる失業問題ではなく、生産に基づいたパーマネントな形での雇用が崩壊してきている。ニューエコノミーに対する鋭い批判が展開されている。しかしながら、ロバート・ライシュの最後の結論は家族の再興にあり、アメリカのエリート、オールド・リベラリストであると言える。

つぎに、グローバリティとモダニティとの時代的差異を強調したオルブロウ（M. Albrow）が著書『ザ・グローバル・エイジ（*The Global Age*）』（『グローバル時代の歴史社会論』日本経済評論社、2000年）で提起した問題に移りたい。彼は、グローバリゼーションを近代の延長のなかで捉えるのか、それとも近代とは断絶した事態として捉えるのかという問題を立て、はっきりと「近代の断絶」としてグローバリゼーションを捉えるべきだと明言した。グローバリゼーション研究の代表的論者と言われてきたギデンズ（A. Giddens）、さらにハーヴェイ（D. Harvey）、ベック（U. Beck）などは、近代の延長上でグローバリゼーションを捉えており、その点で不十分だと指摘する。彼の議論が成功しているかどうかは別として、ここから言えることは、「グローバリゼーションとは何か」という問いそのものは、「近代とは何か」という問いと重なり、近代が永遠に「未完」であったと考えるならば、断絶であるのか延長であるのか、という問いそのものが、近代の発想に基づいているという点である。

9·11、あるいは経済的にはエンロンやワールドコムの破産によって、グローバリゼーションという言葉に対する評価が、ポジティブなものからネガティブなものへ、急速に変わってきた。もちろん、グローバリゼーションの動きに対する批判は、これまでも一貫してあったのだが、この二つの事件は、地政学的に「安全な場」と「危険な場」を明確に区分し、イデオロギー的な対立の構図を、「ニューエコノミー」と「ポピュリズム」の対立へと置き換えてきている。グローバリゼーションが、近代によって作り出されてきた、さまざまなボーダーを揺るがしているのは確かである。グローバリゼーションとは何かを問うことは、近代のボーダーの揺らぎを問題とすることであろう。

『グローバル・プロジェクト』── グローバリゼーション・スタディーズの立ち上げ

近代の延長としてグローバリゼーションを考えていくのか、それとも新たな時代としてグローバリゼーションというものを捉えていくのか。先述のように、これは二者択一では必ずしもありえない。近代という時代はグローバルであった、あるいはグローバリゼーションは近代において繰り返し表れてきた。しかし今のグローバリゼーションと呼ばれる事象は、近代の延長に亀裂や断絶を持ち込むような事態である。それをいかなる枠組みのなかで捉えていくのか、これが私たちのプロジェクトの問題設定であった。

プロジェクトのテーマは、「グローバル・プロジェクトの比較研究」である。デヴィッド・ハーヴェイは、多義的に用いられている「グローバリゼーション」という事象の語を、(1)「過程(process)」、(2)「状況(condition)」、(3)「企図(project)」の3つに分類して整理している。「グローバル・プロジェクト」というのは、グローバリゼーションを引き起こしている装置や機構、それに対抗する反グローバリゼーション運動、グローバリゼーションのイデオロギーなどを指す。われわれのプロジェクトでは、次の2点を課題として取り上げた。

ひとつは、グローバリゼーションのポリティカル・エコノミーとグローバル・カルチャーの生産と消費という、最近のグローバリゼーションに関わる二つの研究に、どのような接点、対話の場を作り出せるのかということである。姜尚中と吉見俊哉が『グローバル化の遠近法:新しい公共空間を求めて』を公刊したが、同書もいわゆる政治経済的な分析と文化的な分析との接点をどのように作り上げるかという問題意識を持っている。われわれのプロジェクトも、最初から二つの研究領域の対話の場を考えてきた。それが成功しているかどうかは別として、脱領域的なグローバル空間がどのように編成され、それを支える装置というものはどのようになっており、その機構というものはどのように編成替えされてきているのか、一言でいえば、グローバリゼーションという言葉で、さまざまな領域で論じられる事象の共時性、もしくはその時代規定を明確にするという点は、次第に共通した理解になりつつある。

しかしながら、課題はまだ残されている。グローバリゼーションというと、あたかも国民国家が

解体あるいは弱体化するかのように考えがちであるが、むしろグローバリゼーションとは、国民国家がさまざまな形で組み替えられ、国民国家の多孔（porous）化として進行してきている。従って、問題の焦点のひとつは、国民国家とグローバリゼーションの関係、より直接的に言えば共犯関係の究明となる。グローバリズムとナショナリズムとの共犯関係を明らかにすることは重要な点である。もうひとつの焦点は、ポリティカル・エコノミーと文化研究との対話の場を考えるとき、グローバリゼーションが、欧米的あるいは「ウエスト（西洋）」の権威が崩壊しながらも、しかし、政治的にも経済的に、さらに文化的にも、むしろ逆に欧米的権力が露骨に浸透してきているという点である。欧米的権威の失墜と欧米的権力の浸透を、メダルの表と裏としてどのように理解するのか、という点が課題となる。

これらの課題を念頭に置きながら、プロジェクトでは、「越境空間」がどう作られてきているのかを分析している。そうすることによって、その二つのこれまであまり接点を持たなかったような研究領域のなかでの対話というものを進めていけるのではないか、と考えている。

プロジェクトの二つめの課題は、グローバリゼーション研究が、たんにグローバリゼーションと呼ばれる事象を扱うだけでなく、こうした事象を扱う場合、必然的に、これまでの社会科学だとか人文科学の枠組みを組み替えていく作業となる、という点である。その組み替えというのはいったいどのようにして可能なのであろうか。

結論からいえば、これまでの社会科学なり人文科学が無自覚なうちに囚われてきた「方法的ナショナリズム」からいかに脱却できるのか、ということだ。「方法的ナショナリズム」という言葉は、国際政治の専門家であるサーニー（Philip Cerny）から借用した。サーニーは、これまでの国際政治の学問分野が方法的ナショナリズムに囚われてきたと言う。しかし、方法論的ナショナリズムに囚われてきたのは国際政治だけではなく、社会科学、さらには人文、自然科学も、方法的ナショナリズムに囚われてきただろうと考えられる。

たとえば経済学に関して言うと、経済学が現在のような学問的体系性を持ち、専門特化してきたのは、だいたい1930年代前後のことである。経済学部が法学部から独立し、単独の学部となり、現在のような講座編成を持つようになる。その頃にいわゆる「経済学全集」などが盛んに出版された。これは、1930年代の後半から40年代のはじめの、戦争の最も激しくなってきた時期のことである。「一般均衡論」などは、通常、非常に抽象的な議論だと考えられがちだが、その一般均衡論が適用される場こそ、戦時経済あるいは計画経済なのであった。一般均衡論を日本に紹介し、戦後の日本の経済学を創り上げた中山伊知郎は、一般均衡論を使って、ヒトとモノの最適配分を分析できると言う。経済学部のなかから地域研究者や企業経営者、経済官僚などの専門家が輩出する。一国の政策科学として経済学が組み替えられてくる、これが1930年代・40年代であり、戦後の経済学部の専門分化へと連なってきた。

学問の政策科学化は、他の専門領域においても進んでいった。そういう政策科学化した学問領域を突き崩すような知の枠組みとして、グローバリゼーション研究を考えていかないと、これまで述べてきたような課題に対応できない時代に入ってきているのではないだろうか。だから、グローバリゼーション・スタディーズを考えるときに、ひとつは先ほど述べたポリティカル・エコノミーと文化研究との接点、対話の場をいかに作り出すのかという課題とともに、もうひとつ、従来の社会科学や人文科学などという枠組みをどう組み替えることができるのかということを考えざるを得ない。現在、そういう課題に突き当たっていると言えるし、その後者の課題というのはまさに、これまでこういった学問分野が政策科学として体系化し専門化し、無自覚のうちに方法的ナショナリズムに囚われてきたということを、今度はどう自覚化していくのかということにならざるをえない。

事件／時代としての「グローバリゼーション」

「事件／時代としての『グローバリゼーション』」とは、今日「グローバリゼーション」という言葉が多用される一方で、その言葉の持つ意味が今日大きく転換してきており、その転換を事件として捉えることを意味している。たとえば、COEに関わるこのプロジェクトそのものが、まさに学問のグローバリゼーションである。世界的な水準に達する研究を要求するCOEそのものも、ある種の“事件”としてのグローバリゼーションと言える。そしてそのことが、これまでの専門分野や学問の方法に混乱を持ち込んできていることは間違いないであろう。そこで、まず、事件としてグローバリゼーションについて考えておきたい。

グローバリゼーションという言葉が多用されるのは、冷戦の崩壊以降の90年代になってからである。「ポストモダン」という言葉が廃れてくるなかで「グローバリゼーション」という言葉が台頭してきたという経緯がある。 最初に考えておくべきことは、グローバリゼーションの時代と呼ばれる20世紀末から21世紀の時代は、いったい20世紀からどういう遺産を引き継いだのか。20世紀論の代表的な論者であるホブズボウム(E. Hobsbawm)は、20世紀を表す言葉として「極端な時代」をあげた。周知のように、「極端な時代」とは、戦争と高度成長の二つの極端な出来事を指している。

戦争では、人類史上かつてないほど大量の殺戮がおこなわれた。これは第一次大戦、第二次大戦、ホロコースト、それから原爆を含めた彼自身の認識である。もうひとつは、「黄金の時代」と呼んだ60年代のいわゆる「高度成長」である。

ここではその中の高度成長に触れておきたい。彼自身は、高度成長を「黄金の時代」と呼んでいる。しかし重要なことは、高度成長を手放しで評価しているのではない、という点にある。現

在でも飢餓がなくなったわけではないが、基本的に飢えから解放された時代だと言う。飢餓はこれまでの社会科学にとって最大のテーマであったのだが、それから解放されたということは、いったいなにを意味するのか。これは一見したところ非常に人類にとって好ましいことのように思われるが、じつはそうではないのだと、ホブズボウムは言いたかったのではないか、と私は解釈している。

ホブズボウムは高度成長を必ずしも積極的に評価しているわけではない。 彼は基本的には近代主義者であり、ユーロセントリックな歴史家であるが、それにもかかわらず彼自身は高度成長に対してひとつの留保をしている。すなわち、人類の歴史において、飢えることへの恐怖、食えない苦しみへの怖れこそが、家族や共同体から国家にいたる人々のさまざまな秩序、あるいは共同性というものを作り上げてきたのではないか、とわたしは考えている。だから逆に、飢餓への恐怖がなくなる、あるいは、飢えることが恐怖として機能しなくなる —— 実際に飢えがあるかどうかということではなくて —— と、飢餓や貧困が社会変革のバネとしては機能しなくなる、ということを意味している。

そういう時代においては、これまでのさまざまな共同性に人びとを結びつけてき楔が取り払われてしまったのではないか、言い換えるならば、共同体がリアリティを失った、あるいは近代の共同性のタガが外れたのではないか。そのため、飢えへの恐怖がなくなったことが、例えば先述のロバート・ライシュが示すように、家族の解体やコミュニティの解体、さらには国家への帰属意識が薄れをもたらしてきているのではないか。それゆえに、逆に今、ナショナリズムがより声高に叫ばれる。ナショナリズムを高揚するために、これまで以上に、「伝統」や「神話」に狂喜する。アナクロニズムのようなナショナリズムは残っているが、いまのナショナリズムの本質はそこにあるのではなくて、むしろ「伝統」そのものが「発明(インベンション)」であることをあからさまに見せる。「国家」も「想像(イマジンド)の共同体」だと認める。認めた上で、国家をどう立ち上げるのか、という形で、ネオ・ナショナリズムが台頭してきている。ホブズボウムは、そういう時代として20世紀論を描いているのだ。

グローバリゼーションが直面している問題は、一方では戦争によって完成した総動員体制が崩れ、他方ではいわゆる高度成長のなかで飢餓への恐怖、あるいは飢えることへの苦しみが消失し、消費時代といわれる中で社会編成が大きく変化する。これらが、まさにグローバリゼーションの根底に存在している。

グローバリゼーションのポリティカル・エコノミー —— 越境空間の装置と機構

転換期としての1960年代後半・70年代初め —— 何の転換か

つぎに、グローバリゼーションを政治経済学としてどのように展開できるのか、ということを検討したい。

グローバリゼーションは、グローバルな近代として捉えることもできるが、ここ20年・30年の亀裂や断絶をグローバリゼーションと捉えることも重要である。後者の場合、決定的に重要なことは、1960年代・70年代にいわば「資本の国際化」あるいは「世界経済の統合化」として問題化された枠組みが、80年代・90年代に大きく転換してきた、という点にあるだろう。60年代・70年代から80年代・90年代のあいだで、どのような変化があったのだろうか。

世界経済の転換点として、1960年代の後半から70年代のはじめを指摘できる。その間に関しては、例えば高度成長の終焉、国際通貨危機あるいはブレトン・ウッズ体制の崩壊といった戦後アメリカを中心とする世界経済の体制の解体、ベトナム戦争と社会運動、南北問題の台頭、EC——現在はEUであるが——の成功、そして文革と中ソ対立などの事件が挙げられる。福祉国家は危機に陥り、「資本の国際化」や「世界経済の統合化」が生じてくる。これらは1960年代の出来事として生まれてくる。多くのグローバリゼーションの議論は、その延長上で捉えているのではないだろうか。

たしかに、現在はその延長上にある、あるいはこの時期の課題を引きずっている。しかし、グローバリゼーションという言葉を政治経済的に捉えるならば、そうした課題が80年代・90年代に新たな段階を迎えていることも確かである。その新たな段階をいったいどのように捉えていくのか。そのように考えるならば、資本のグローバルな展開が新しい資本蓄積の局面に向かわざるを得なかったという点から、次の二点に焦点を絞って問題を立てることが可能なのではないか。

資本のフレキシビリティの回復

一点目は、「資本のフレキシビリティの回復」である。資本はもともとフレキシブルなものであるという議論については、それは当然ではないかという反応が経済学者から出てくるであろう。しかし、資本は、活動の場(インフラストラクチャー)、生産の具体的活動(使用価値)、労働力の調達、といった制約を受けてきた。資本のフレキシビリティを制約する状況が、資本主義が発展する中で生じてきた。資本の活動には、産業基盤や都市が必要であり、資本はどういうモノを作るのか、ということによって規定される。労働力は日々供給されねばならない。これらは、具体的には、国家によって整備・調整されるのであり、資本はグローバルであるとはいいながらも、国家の制約から自由ではなかった。

ところが、そういう制約からすら解放されるような条件が、この20年くらいの間に生まれてきた。具体的なモノの制約に関していえば、モノは有用性によって測られるのではない。極端に言えば、コンセプトが先にあってそのコンセプトに合ったモノを次々に作り出す。生産設備(固定資

本）を固定するのではなく、生産の枢軸は、研究開発とマーケティングへと移行する。モノの生産は外部化する。あるいは、企業とは、マーケティングがまず存在しており、たまたま生産設備を持つ場合もある、と考えれば分かりやすいであろう。

たとえば、バーネットが『グローバル・リーチ』（邦題『地球企業の脅威』）の本の中で、ハイネケンは「たまたま醸造設備を持つビール会社だ」と引用している。生産の枢軸、あるいは富が生み出されるのは、コンセプト、記号であり、コンセプトが変われば別のモノを生産する。資本が自由に形を変えて動き回る。その典型は、さまざまな金融商品、リスクの商品化であり、膨大な量で地球上を動きまわっている「金融資本」であろう。貨幣が貨幣を生み、それこそが、最も多くの富を生み出す、そういう時代になってきているということである。

これを別の側面から見れば、ジグムント・バウマン（Zygmunt Bauman）が「労働倫理から消費の美学へ」（『総力戦体制からグローバリゼーションへ』平凡社所収）の中で論じている議論につながる。現代は、生産社会から消費社会への移行であるとする議論は、これまでも行われてきた。ここでバウマンが問題にするのは、近代の規律が、基本的には人びとを生産の場に労働力として動員することによって成り立ってきた――この問題というのはまさにフーコーの枠組みである――が、しかし消費社会は、これとは別の規律が必要となる。生産への動員によって、自己規律や相互監視、規範が生まれ、社会の自立的編成がなされてきた。しかし、消費社会は、フーコーのいう「パナプティコン」では、もはや捉えられない時代に入ってきている、というのがバウマンの指摘する問題である。同じ問題を、美馬達哉が提起している（「身体のテクノロジーとリスク管理」同上書所収）。現代は、もはやフーコー的規律で身体の管理する時代では無くなりつつあると。

モノあるいはサービスの生産こそが近代社会を創り上げる編成原理の基本であったとするならば、現在そうしたモノの生産の時代は、終わりつつある。もちろんどこかでモノは生産されるのだが、モノの生産が富を生み出す時代ではなく、モノから記号の生産へとシフトし、資本はその活動する具体的場とそこでの固定設備という制約から、自由になる条件が与えられた。資本は、時間と空間という制約から解放され、本来の意味でのフレキシビリティを確保するようになったということである。

私的領域の溶解

資本のフレキシビリティを制約する条件はもう一つある。それは、美馬が提起した問題とも関わるのだが、人間の生命の再生産である。これまでは、生命の再生産は、「私的領域」に依存してきたのだが、それが溶解してきている。あるいはジェンダーの言葉を用いるならば、「再生産」という領域の市場化が急速に進行し、国境を越えて、「再生産のグローバリゼーション」と呼べる現象があらわれてきた。

紙幅の関係で概略のみを提示せざるを得ないが、近代社会は、再生産の問題を基本的には私的な領域、世帯に外部化することによって成り立っていた。あるいはジェンダーの視点から言えば、女性の無償労働に再生産を担わせることによって成立してきた。しかし、生命の再生産を担ったのは世帯だけではない。 再生産そのものというのは決して家庭だけでおこなわれたわけではなくて、まさに国家が介入することによって、国民として、そして労働力として、再生産がおこなわれてきた。すなわち、「労働力の再生産」が「国民の再生産」として国家の介入によって行われざるを得なかった。

近代資本主義社会は、「生命の再生産」、「身体の再生産」、「労働力の再生産」が、基本的には一致するものと前提にして議論がされてきた。家庭を基盤として、国家が介入し、“衛生”や“教育”が行われ、“安全”や“規律”あるいは“道徳”が教え込まれ、「再生産」が完結してきた。グローバリゼーションの問題というのは、まさにその3つのあいだでの「ズレ」あるいは「亀裂」の問題である。「生命の再生産」に関していえば、生命工学の発展が、人間を生身の生活する人として管理するのではなく、情報や記号として管理できる。健康診断の情報による処方箋は、労働者の数値目標や大学の中期目標のように、情報としてストックされて、あとは自己責任の問題として管理される。

「労働力の再生産」に関していえば、「移民の女性化」という問題が生じてきている。つまり、ケア労働として外国人労働者を利用できるようになったことが、個々の国の国民の労働力の再生産そのものを大きく変えてきている。高齢化社会の問題は、生命の再生産を市場化し、グローバル化することによって処理され、さらに労働力の再生産は、移民や生産拠点の海外移転によって、処理される。言うなれば、必要な労働力は、国境を越えて調達可能になり、国民全体の均質な能力引き上げは不必要となる。

また、「国民の再生産」に関していえば、先述のナショナリズムの新しい形態の形が表れてくるであろう。国家に関していえば、シチズンシップの再検討が課題となり、いろいろなところで「シチズンシップ論争」がおこなわれるようになってきている。

包摂から排除・隔離へ――越境する分断線

上記をまとめると、グローバリゼーションとしてのポリティカル・エコノミーの課題は、「資本のフレキシビリティ」と「再生産のグローバル化」を具体的な装置や機構、イデオロギーの中で明らかにするとともに、そのために、近代的な知の組み替えを行う、ということであった。しかし、グローバリゼーション研究は、たんにこれらだけでなく、グローバリゼーションへの対抗を考えなければならない。

グローバル資本は、かつてない権力を行使しうるような位置にあり、もはや生産の場に対抗の余地はほとんど残されていない。しかしグローバル資本によって編成される場が強固かというと、むしろ著しい脆弱さ、あるいはリスクを抱え込んでいる。原子力に依存するエネルギーや膨大な情報処理を行うコンピュータ、将来的な安全性を保証し得ない食品群など、社会的な秩序を一気に崩壊させるような危うさを抱えた社会になりつつある。

しかしながら、「資本のフレキシビリティ」に対して、われわれは“対抗の場”を設定し得なくなってきている。だとするなら、“対抗の場”は、もうひとつの「再生産の場」ではないだろうか。その再生産の場、あるいは「身体」「労働力」「国民」のズレのなかに、こういったグローバリゼーションに対抗できる場をどのように設定できるのか、を考えざるを得なくなってきている。

〈一橋大学大学院社会学研究科教授〉

---

1 ――――これまでの3年間にわたるプロジェクトの成果が、最近出版された。その表題には、「グローバリゼーション・スタディーズ」を掲げることにした。第1巻は、『総力戦体制からグローバリゼーションへ』(山之内靖・酒井直樹編、平凡社、2003年)で、グローバリゼーションという時代規定をテーマとしている。第2巻は、『グローバリゼーションのポリティカル・エコノミー』(仮題:伊豫谷登士翁編)、第3巻は『グローバル・カルチャーの生産と消費』(仮題:テッサ・モーリス=スズキ、吉見俊哉編)で出版予定である。

【主要参考文献】

●Albrow, Martin　1996　*The Global Age: State and Society beyond Modernity*. Cambridge: Polity Press.(『グローバル時代の歴史社会論:近代を超えた国家と社会』、会田彰・佐藤康行訳、日本経済評論社、2000年、東京)

●Barnet, Richard J. and John Cavanagh　1994　*Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order*. New York: Simon & Schuster.

●Reich, Robert　2001　*The Future of Success*. New York: A. Knopf. (『勝者の代償――ニューエコノミーの深淵と未来』清家篤訳、東洋経済新報社、2002年、東京)

●姜尚中, 吉見俊哉　2001　『グローバル化の遠近法――新しい公共空間を求めて』岩波書店、東京

●バーネット、リチャード・J.、ロナルド・E.ミュラー　1975　『地球企業の脅威』(石川博友、田口統吾、湯沢章伍訳) ダイヤモンドータイム 東京 (Richard J. Barnet and Ronald E. Muller 1974 *Global Reach: the Power of the Multinational Corporations*. New York: Simon and Schuster.)

●ホブズボウム、エリック　1996　『20世紀の歴史－極端な時代』(河合秀和訳) 三省堂、東京

●山之内靖、酒井直樹編　2003　『総力戦体制からグローバリゼーションへ』平凡社、東京

もう一つの在日——米軍基地の人類学的研究をめぐって

田中雅一

「なぜスポーツ・チームとか警察や軍隊などの組織化された実体についての調査がないのだろうか」（Why is there no work on such organized entities as sports teams, the police and the military?）［Moffatt 1992］

私はもともと南インドならびにスリランカをフィールドに調査をしていた。ところが約7年前に、セックスを主題にする祭りの調査を行う機会があった。こうした祭りは日本にいくつかあり、当時年に2、3回そうした祭りや性をテーマとする博物館、秘宝館などを見てまわっていた。そんな祭りを川崎に見に行って初めて米軍の人たちと出会った。それを私が面白いなと思ったのは、かれらが皆団体で来ていたということである。その1年後名古屋の田懸にあるお祭りに行くと、各地の基地からたくさんの米兵とその家族が祭りに参加していた。例えば、横須賀からは観光バス（といっても正式には軍用車となる）4台ぐらいを連ねて来ており、ほかに横田、厚木、座間、岩国など全部で10台ぐらいのバスが駐車場に並んでいる。強調しておきたいのは、日本人ならけっして団体では見に行かない祭りであり、その点が非常に興味深かった。このとき、米軍の人たちをこういう文脈で調査できるのではないか、と考えたのである。

イスラームについての報道のされ方が偏っている、「オリエンタリズム」だと批判する傾向があるが、一方で私たちは同じことを米軍について行っていないだろうか。米軍は血気盛んな若者ばかりで、日本で悪いことばかりしているというイメージが先行している。確かにそういう面もあるが、他方で実際に生活している人たちがいて、女性や子供も住んでいる。基地の中には、大学院もある。沖縄の基地には実際に、沖縄の宗教を教えている人類学者も雇われている。ある基地にはモスクもあり、パキスタン出身の聖職者が国防省に雇われて米軍のイスラーム教徒のために働いている。私たちは米軍基地の日常生活についてはなにも知らない、知らされてこなかった、そして知ろうともしない。これは問題があるのではないか。調査してみるべきではないかと考えた。本稿では、そこから分かったことではなく、人類学にとって、どんな意味があるのか、その意義は何か、あるいはトランスナショナリティ、ナショナリズムという視点から考えた場合に、米軍について研究することから何が言えるのかを述べたい。

まず、冒頭で引用したアメリカの人類学者M・モファット（M. Moffatt）の言葉に注目したい。

かれは南インドの不可触民の研究をしている。不可触民たちと一緒に残飯を食し、他の上位カーストから追放されるなど、大変な苦労をして調査をし、不可触民研究の地平を開拓してきた。一方、デュモンの翻訳なども手がけており、人類学者として好感を持っていた。かれはインドの研究が一段落した後、アメリカ社会の調査をしはじめた。インド研究から自国民研究に移ったわけだ。後者について1992年の*Annual Review of Anthropology*の中でアメリカの経験を述べている部分で、かれはミリタリーやポリス、スポーツなどの調査がなされていないと指摘している。日本に関しても同じことが言えるであろう。

以下では、はじめに本章の目的を三つ提示し、その次に簡単な概要を説明する。その後、軍隊のトランスナショナルな性格、あるいはナショナルな性格について議論し、最後に私自身による造語である「省察的な他者性」について述べたい。

最初の目的は、既存のパラダイムを変換することである。つぎは、ジョージ・マーカス（George Marcus）が何度も提唱している、いわゆるmulti-sited Ethnographyに関してである。これは当然トランスナショナリティやグローバリゼーションといった問題を念頭に置いた提案である。またアルジュン・アッパドゥライ（Arjun Appadurai）のスケイプ（-Scape）論とも関係する。最後に、軍事共同体というものを研究する意味を述べたい。

人類学の3P

人類学のパラダイムに関して、この2年ほど私が繰り返し述べているのは、「人類学の3P」である。図1を参照してほしい。人類学の3Pの第1は未開（primitive）である。19世紀から20世紀にかけての西洋にとっての他者は未開とオリエントであった。オリエントは文明社会ではあるが、しかし過去の文明である。そして、西洋のみが未来に開かれた文明である。東洋学（オリエンタリズム）は東洋を、人類学は未開を担当した。1950年代になると、今度はペザント（peasant）が研究の対象として現れてくる。未開だけでは物足りないというわけだ。そこで、ロバート・レッドフィールド（Robert Redfield）などが中心となりメキシコ研究がなされ、その後中国、インド、日本などに広がって行った。その場合も、文明、つまり文字のある世界ではあるが、都市ではなく田舎が対象となった。日本語では農村と訳されるが、peasantとは、漁村も入るので、第一次産業社会と訳すべきかもしれない。そのうち農村の研究のみではだめなので、都市も研究しようということになる。70年代に都市人類

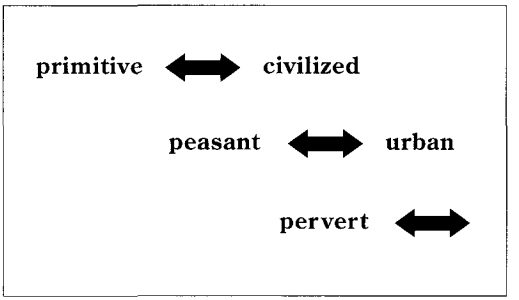


図1　人類学のパラダイム

学が出てくるが、やはり都市を選んだとしても、結局人類学はマイノリティを対象とすることになる。ここでは、私は第3番目のPとしてpervertという言葉をあえて使いたい。pervertとは簡単に言えば「変態」である。一般的には、queerという言葉のほうがよく知られているだろうが、後で説明する理由から、pervertという言葉を使う。これらの3つのPという人類学の対象が、今までの人類学の変遷を端的に物語っている、と私は理解している。

それを簡単にまとめれば、地域的な周縁性、つまりprimitiveやpeasantから、より不可視な周縁性へと移ってきたということである。その中間あたりにジェンダーも入る。よって、徐々に地域や生業で他者と規定される存在ではなく、よりアイデンティティに関わる、より内的な他者が、人類学の対象になってきた。事実最近では、同性愛、トランスジェンダーや摂食障害など、身近な他者、他者とも言えない他者へと関心が移ってきている。

ところでさきほどのpervertについてだが、pervertは動詞としては、「堕落させる」、「誤らせる」、「性的に倒錯させる」等の意味がある。つまり、normalに対して異常にさせるということである。名詞は、「堕落者」、「変態」、「性的倒錯者」という意味である。問題は、pervertの反対は何か、ということだ。pervertというのは動詞でもある。動詞の反意語として、私たちはnormalizeなどの言葉を考えるが、実はこの言葉、つまり「変態」の反意語は、convertである。convertとは、もちろん広い意味で変化させていくという意味はあるが、周知のように、私たちがすぐ思いつくのは、人を転向させる、つまり改宗させるということである。私が、このpervertにこだわる理由の一つは、文明対未開という対立において認められる力というのは、convertの力、つまりヨーロッパが非ヨーロッパ社会を改宗させていくという力だからである。それはメタフォリカルな意味でもあるし、文字通りの力を意味する。それに対し、pervertというのは、簡単に言えば、マイノリティの世界が私たちを変える、そういう力を前提としている言葉なのである。つまり、convertというのは、私たちが他者を変えさせる、同化させる、ということであるのに対して、pervertというのは、他者が私たちを変える、あるいは異化させる、という意味を認めておきたいのである（図2）。私がpervertという言葉にこだわるのは、以上のような対立する力関係を喚起できるという理由からである。

ただ、問題はこの3Pパラダイムは限界にあるということだ。3Pの整理を図式化すると、primitiveに対するcivilized、peasantに対するurban、pervertに対するnormalとなるだろう。結局私のこうした視点から言えば、normalの後というのはもうない。こうした弁証法的発展はもうあり得ないのだ。つまりnormalがurbanの斜め下に出てきたとすると、この4番目のステージはもうないのではないか。少なくとも私の頭の中

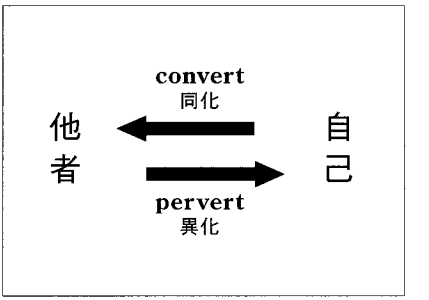


図2　二つの力

では考えにくい。おそらく、そこで、手を変え品を変え周縁を追ってきた人類学は終焉する。

primitiveからpervertへの流れは、外的にはグローバリゼーションの過程、すなわちヨーロッパ社会が他者を見いだし、あるいは内的な他者を見いだして行き、それをnormalizeしていくプロセスの一つである。他方で、人類学者自身の内的要因として、サバルタン探しをする、あるいはサバルタン探しをしながら、サバルタンを作り上げていくという職業的実践がある。こういう状況では、サバルタンは実際には順列組み合わせとして「発見」されていく。たとえば10年前なら少数民族を対象としていた研究者が、いまでは少数民族の同性愛者や知的障害者を研究していることだろう。少数民族を一枚岩的にとらえてはいけない、というもっともらしいお題目のもとでだ。しかし、サバルタンを追い求めているその論理、もしくはレトリックは基本的には同じことなのだ。その際人類学者の側の知的怠慢さこそが問われなければならない。

本稿では、第3段階での可能性はほとんどなく、しかも第4段階というのはもうないのだというところから、発想の転換をしようと思う。それは、一つは他者ではあるが、弱者ではない、また弱者とは捉えにくい存在を研究対象とすることである。つまり周縁性という人類学の強迫観念を断ち切るという発想である。たとえば、異文化で働くエリートである商社マンの研究はどうか。これは、荒井健一郎が、ジャカルタの日本人の商社の人たちについて論文を書いている。また、ギュンター・グレーベが、デュッセルドルフの日本人の調査をしている。さらに、ブリュッセルに数多くある国際機関の外交官の妻たちに関して、アナベル・ブラックが研究していると聞いている。同様に、在外米軍というのが入るであろう。それはある意味では、植民地時代の宗主国の人々だと言える。特に今の状況を考えると、インドにおける宗主国のイギリス人たちの生活というのは、もしかしたら、在日米軍関係者の基地内の生活に近いものだったのかもしれない。人類学全体のパラダイムを考えながら、なおかつそれを批判的に乗り越えていこうとするのであれば、そのさきには、こうしたマイノリティではあるがエリートたち、政治的または経済的に力のある人々、さらには自文化での成金の調査などがあるだろう。わたしはかつてEUの国際会議に参加した経験から、支配的言説が立ちあがる現場をこそ調査すべきである、と提唱したことがある［田中 1996］。

グローバル時代のエスノグラフィー

次に第2の目的に移りたい。multi-sited ethnographyとは、1995年の*Annual Review of Anthropology*にジョージ・マーカスが発表した、世界システムにおける、もしくは世界システムについての民族誌である。multi-sited ethnographyについては、1999年の*Canberra Anthropology*（現在は*The Asia Pacific Journal of Anthropology*）の最終号に、特集が組まれている。その後もマーカスは、2002年の*The Australian Journal of Anthropology*に“Beyond

Malinowski after the Culture"という論文を書いて、multi-sited ethnographyを論じている［Marcus 1995, 1999, 2002］。また、1990年に、アルジュン・アッパドゥライのエスノスケープ（ethno-scape）論が、*Public Culture*誌に掲載され、その後1996年に、単行本*Modernity at Large*に収められている［Appadurai 1990, 1992, 1996］。

アッパドゥライにしても、マーカスにしても、基本的には、現代、つまりトランスナショナリティとか、グローバリゼーションといった言葉で形容される状況で、人類学がどのような視点で研究できるのか、ということを論じている。こうした研究が対象としているものは、地域とか共住に基づかない集団に関するものである。テリトリーからはずれてしまった人々を対象としていると言ってよいかもしれない。そして、そこではローカリティではなくソーシャリティが重視される。それは、人やもののモビリティを前提としての民族誌であり、マーカス自身は、こうした人の流れやものの流れを追うことを目指している。同様のことは、アッパドゥライのエスノスケープ論にも言える。アッパドゥライはいくつかのスケープを提示している。エスノスケープだけではなく、メディアスケープやイデアスケープ、テクノスケープなどのスケープを出して論じている。マーカスが主張するmulti-sited ethnographyの対象は、スケープに対応していると言えよう。

ただ、話はそれだけにとどまらない。マーカスもアッパドゥライも想像力、つまりイマジネーションとかイマジナリィというものを強調している。さまざまなサイトを結びつけるものが想像力なのだ。そして、それに私たちがいかに関われるのかという問いかけがなされている。他者たちの想像力だけでなく、他者についての想像力自体が、現在のグローバリゼーションの世の中において活性化されており、その活性化された想像力にむしろ注目すべきだと論じられている。想像力とはブルジョワジーの余暇とか逃避ではなく社会的な行為なのだ、と。これについては、アッパドゥライもまた「想像力は実践の組織化された領野（imagination is an organized field of practice）」だという言い方をしている。私たち自身も、単に一つの場所から相手を見ているのではない。私たちも様々な場所に関わらざるを得ない。ここで私が注目したいのは、私たちは他者による他者（私たち）についての想像力をも考慮すべきである、という視点である。それは他者自身が人類学者化している、といっていいのではないか。あるいは、1億総人類学者化していて、その中で私たちは人類学をしている、と言えないだろうか。つまり、他者は省察的な他者と化し、もはや――もちろんいままでもそうだったわけだが――3Pのパラダイムが想定してきたような対象としての他者ではなくなったということである。

軍隊を人類学する

3番目の目的は非常にストレートな話である。それは、軍隊を私たちがあまりにも無視してき

たという反省である。なぜだろうか。

まず言えることは、とくに日本人の場合に当てはまると思うが、米軍に限らず、軍隊についての嫌悪感が根強いということである。1960-80年代に在日米軍の調査をしているのは、共産党や公明党といった政党である。それらはもちろん反対を前提に調査をしている。その後、80年代後半になって、サブカルチャーに関心のある人たちが、もっと自由に在日米軍基地に接してみようと提案している本が何冊か出てくる。ここでは2冊あげておくが、どちらも谷道健太が関わっている[谷道 1994、メディアワークス 1998]。しかし、これは基地をアメリカ社会の出先ととらえているからであって、そこから自衛隊など他の軍隊をも考察しようという視点はでてこない。

つぎに指摘しておきたいのは、冒頭で指摘したように、特に日本の場合、オリエンタリズムの逆と言えるものが在日米軍について見られる。基地には血気盛んな若者たちがうごめいているというイメージである。

こうしたことから日本では軍隊の数少ない学術的研究というのは軍事研究に限られていた。つまり、戦争や戦略、軍備の問題などが中心の研究である。基地は特殊な集団ではなく、家族のいる集団であるということを念頭においた研究というのはできるのではないだろうか。

トランスナショナルな経験

私はいままで基地内の儀礼やジェンダーの研究を行ってきたが、本稿では、トランスナショナリティ研究の視点にそうかたちで、いくつか気づいた点を考察したい。

日本には約11万人の米軍関係者がいる。それは、外国人登録にはでてこない。よって、実際には、在日米軍を入れると在日外国人の中で、アメリカ人は、在日韓国朝鮮人、中国人、ブラジル人に次いで4番目に多い外国人となる。しかし、日本では、この11万人はすっぽり抜けており、基地というもののトランスナショナルな性格を如実に表しているというふうに私は考えている。このトランスナショナルな性格に関して、広田康生[2003]は、上からのトランスナショナリズムと、出稼ぎのような下からのトランスナショナリズムとの2つに分けて整理している。これによればアメリカ軍の場合、上からのトランスナショナリズムというふうにいうことができるだろう。

基地を巡り歩いて感じるのは、公的には侵略でも侵犯でもないが、国境というのはないという認識である。米軍基地の中にいると、パスポートもいらない。グアムから軍用機に乗って横田に来れば税関も関係ない。こういう人たちが基地の中に住んでいる。ほかにも上海生まれのアメリカ人が、革命の後中国から日本に逃げてきて、そのまま基地に入って住み続けている。こうなると日本政府の登録の対象にならない。基地というのは、日本の領土であって領土でない、コンタクト・ゾーンやブラック・ボックスのようになってしまっている。

ほかに気づいたことに郵便がある。たとえば横須賀で京都の私のところに手紙を出そうとすると、一度サンフランシスコまで行ってしまう。軍のゲートを出れば、もちろん日本の郵便局で出せるのだが、基地の中には2種類の郵便ポストがあり、安い方にアメリカの切手を貼って出すと、サンフランシスコ経由で私のところにくる。

もう一つ、私が驚いたのは、国際電話である。国際電話というよりは、内線である。横須賀でもどこでも、基地内は6桁に内線番号が決まっている。三沢の基地も横須賀と内線でつながっている。しかし、実はこの内線はハワイも同じであるし、確かめたことはないが韓国でも同様であるようだ。そうなると、KDDなどの国際電話会社は関係ない。6桁の内線で、独自のケーブルを使って、基地は他の基地とつながっている。それはホットラインとか特別のものではない。日常的に6桁の番号を押せば、ハワイにつながってしまう。

そういうことを考えると、地域(area)という考え方がもともとは戦略的な概念だったということを思い知らされる。私たちはそういうことを忘れてしまっている。学術的には、nationの次はareaであり、一国も一つの文化や歴史ではだめで、もうすこしエコロジカルなzoneとしてのareaを考えるべきだなどと考えて、地域概念の意義を納得している。あたかも下の方から地域研究という概念が生まれてきたように思っているが、実は本当は上から来ている。地域研究の生い立ちを考えると、我々は戦略や軍事という考えにぶつかる。

基地を移動する人々

さて、基地には独身男性だけではなく、多くの家族が住む。1973年に徴兵制度が禁止されてから、女性兵士とともに家族の割合が増えた。多くの家族が基地から基地へ移動するが、そんななか基地で生まれて、基地で育って、さらに自分もアメリカの軍隊に入ってしまうという人たちがいる。そういう人たちのことを、ミリタリー・ブラット(military brat)と言う。祖父も、父親も、母親も、三世代にわたってみんな基地で働いていたという人たちがいる。そういう人たちの中には、もしかしたら、本国には帰らない人たちもいる。いつ帰るのかというと、たとえば私が会った人だと、ずっと、座間とか岩国とかの高校で勉強しており、翌年にアメリカの大学に進学するという人がいた。今度初めてアメリカに長期滞在する。その人はアメリカ人であるが、生まれて初めてアメリカに住むというわけだ。

こういう状況を考えると、軍隊というものの生活史的な側面というものを無視できないことになる。具体的に言えば、ミリタリーの人は、3年に一度程度、転属・移動する。だから、戦争に行くときだけではなく、軍隊生活では動くということが非常に大事な要素になっている。これは、ある意味で、トランスナショナルな性格を表しているということができよう。それは、もう一つのエ

スノスケープ、つまり、ミリタリーという人たちが、形成する、ネットワークとしての「ミリタリースケープ」であると考えることができるだろう。

一方、基地というのはアメリカの縮図だといわれ、どこにいっても基地は基地だという、均質性が言われてきた。私たちから見れば、横田も横須賀も集まって一つになっているように見えるが、実は一つ一つの基地の自給性・独立性が高い。戦争があればフェンスを全部閉めてしまい、そのなかにこもる。

こうした隔絶性は、例としては良くないのかも知れないが、マルク・オジェ(Marc Augé)の言うnon-placeに対応するものかも知れない(これについてはJ・キャノン[Cannon 1995]を参照)。空港のラウンジや難民キャンプ、スーパーマーケットなど、どこに行っても同じような容貌を見せているという場所。それと基地は似ている。 基地の中だけで生活できるわけだし、基地に行くと、基地の外、つまり日本に行ったことがないという人たちがいると言われる。 基地の中から一歩もでようとしない人たち、そんな都市伝説をよく聞かされた。

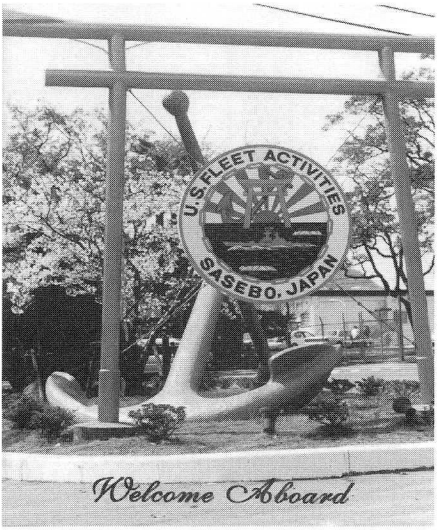


図3　佐世保基地が発行している佐世保を紹介する冊子

先述のように、毎日、または週に何度か、グアムから沖縄、横田、三沢と軍用機の定期便が飛んでいる。これはSpace available(略してSpace A)と言って、場所が空いていれば誰でも乗ることができる定期便を意味する。民間人が、別に軍務に関係なく三沢に行きたいのなら、当日軍用機で行ける。乗り心地が悪いのでみんないやがっているが、安く移動できる。

アメリカから日本に異動が決まったときに渡される冊子が、非常に分厚い*Destination Japan*という本で、中には日本についての情報、または基地についての情報が書かれている。日本に着くと、今度は*Welcome to Japan*という雑誌が配られる。なかに"journeys into Japan"という、日本の紹介が載っている。

同様に、基地ごとの冊子もある。図3は佐世保の例である。岩国に来たときに子供に配られる冊子は手作りのガイドブックで、中には本当の割り箸も付いていて、箸を使っての食べ方まで書いてある(図4)。基地の中にあるデパートの広告もある。

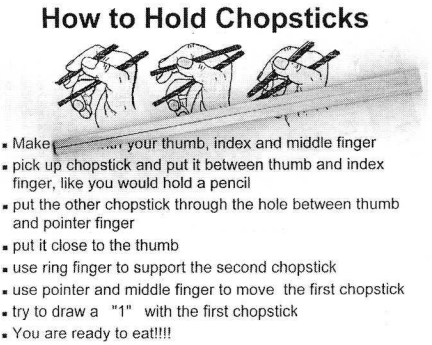


図4　割箸のついている子供用の日本紹介冊子

このように、一方では基地の中でのローカルな生活、つまりアメリカという世界がある。他方でそれを支えているのは、トランスナショナルな活動である。それは、軍隊だけでなく、日本の商社マンたちが一つの世界を作るということにもある程度の共通点があると言えるだろう。昔のことだが、コロンボの商社マンは交代でシンガポールにおいしい米を買い出しに行っていた。同じように本国からの大規模な空輸で米軍基地の日常が支えられているのである。

トランスナショナルな他者、省察的他者

最後に、省察的な他者について簡単に説明したい。トランスナショナルな経験を通して、他者、つまり私たちがこれまで研究の対象としてきた他者もまた、人類学者化してきた。佐世保に行ったときに「逆取材」を受けた事例から考えてみたい。普通基地に行くときには、Public Affairs Office、つまり渉外課のようなところに、「こういうことをやりたいので、アレンジしてくれ」と連絡をする必要がある。佐世保に行ったときは、 基地側で国防総省が出している『星条旗』(*Stars and Stripes*)の新聞記者をわざわざアレンジしてくれて、私に取材をしに来たことがあった。その時私が、自分が人類学者であると言うと、かれらは人類学とはなんだと尋ねてきた。 そこで「人類学というものは、primitive peopleを研究するものだ」と言うと非常にウケた。

さて、図5、図6は、その取材をもとにできた新聞記事である。記事名は“Anthropologist focuses on U.S. bases in Japan”である。『星条旗』は日刊紙で太平洋版と大西洋版がある。この記事が太平洋版の一面トップに出ている。 この新聞はホームページも持っており、editor's choiceに私の記事が選ばれた。約1週間後に、大西洋版にも載った。太平洋版に載ったときには、30通ほどのE-メールが送られてきて、 励ましの言葉と早くうちに来て調査してくれというメールが送られてきた。大西洋版に載ると、今度はイタリアやドイツに駐留する米兵たちが読むことになる。すると、イタリアから「私は昔沖縄にいたことがあるのだが、今はどうだ」といった話が、E-メールで送られてきた。 このように、本来調査するはずの私が調査されるという状況が生まれてくる。

PACIFIC STARS AND STRIPES

COAST GUARD HELPS SEIZE SHIP

Students return to scene after shooting at Oregon high school

Illinois church bomb attack 2nd in 6 months

DNESDAY, MAY 27, 1998

Korea ... over ... ains of ... U.S.

Anthropologi focuses on U. bases in Japar

By Glenn Scott

Reservists, Guard meml pressed into duty in Bos

図5　田中の調査が掲載された記事(1)

Anthropologist focuses on U.S. bases in Japan

By Glenn Scott
Stripes Sasebo Bureau Chief

SASEBO NAVAL BASE, Japan — U.S. military bases are a well-known part of life in Japan, yet Masakazu Tanaka says researchers have rarely paused to study the obvious.

Tanaka, a cultural anthropologist from Kyoto University, is out to change that. He is busy conducting interviews at all of the major U.S. bases here for what he calls an unusual study of American life in U.S. enclaves around Japan.

He hopes to publish a book on his findings in two or three years.

Most anthropological studies have focused on primitive cultures or, more recently, on small and often politically powerless ethnic groups, he said.

The U.S. bases are neither, he noted, and yet they represent a kind of cultural blind spot for many Japanese people, including social scientists.

"We know many U.S. military people are here," he said, "but we don't think that this is a group we can study."

Tanaka believes otherwise — that the self-sufficient enclaves of U.S. military communities

TANAKA

Please see RESEARCH, Page 7

図6　田中の調査が掲載された記事(2)

つぎに、かれら自身の文化的な流用（appropriation）について少し考えてみたい。例えば、岩国の雑誌には、それぞれの部隊のマーク（パッチ）が掲載されている。図7は宮島のもので、ワシがいる。これがかれらのマークである。鳥居は、アメリカ人に非常に受け入れられており、沖縄にはTorii Stationという陸軍の基地もあるし、座間の新聞は*Torii*という名前である。厚木は、空母の艦載機の基地である。図8は厚木の部隊のパッチである。鳥居と富士山が描かれている。図9は、岩国のFriendship Dayで、ピカチュウとミッキーマウスが一緒になっている絵が使われている。

トランスナショナルな場所は、どこも同じ相貌をしている、と先に指摘したが、このような事例を考えれば、それだけでは不十分であろう。もうひとつ例をあげると、たとえば岩国の雑誌を見てみると、岩国のstation history、つまり基地の歴史に、アメリカが入ってくる前の、旧日本軍の基地の写真まで使われている。このように、本来の1945年から始まった基地の歴史が、古いものと結びつけられている。同じようなことが佐世保とか横須賀の基地にも言える。

図7　宮島をあしらったパッチ

図8　富士山をあしらったパッチ

沖縄の海兵隊基地には沖縄戦争を扱った博物館がある。これはベトナム戦争で沖縄にやってきたアメリカ人がそのまま沖縄に住みつき自分が集めた収集品をもとに開いたものである。博物館は、米軍側からの日本表象やそれを通じての自己表象の試みだと言える。

調査者との関係や流用などの現象から、現代のトランスナショナルな状況における他者との関係がきわめて屈折したものになっていることがわかる。ある意味で当たり前なのかも知れないが、人類学者たちがこれまで想定してきたような他者とは違う存在を現代は生み出し、私たち自身が研究の対象になっていくという状況が生じている。このような状況を真摯に受け止めてこそ、これからの人類学のあるべき方向が見えてくるのではないだろうか。

おわりに

トランスナショナルというと、つい難民や出稼ぎなどを考えてしまう。わたしが調査してきたスリランカのタミル人も現在では、代表的な難民であろう。ロンドンやトロントでかつて一年半住んでいたスリランカの村の人たちと出会うのは奇妙なものだ。だが、かれらがメトロポリスでどのような生活を営んでいるのかを、どのくらい知ってい

ると言えるだろうか。われわれはまだまだ学ぶべきことが多い。しかし、一方で私は在日米軍というもうひとつの「在日」から目をそらすことができなくなった。かれらもまた旧共産圏を除けば世界中でトランスナショナルな生活を送っている。本章は、そのような米軍の世界が、やはりトランスナショナリティを対象に据えつつある人類学にとってどんな意味をもつのかをマーカスやアッパドゥライの議論を念頭に考察したものである。

〈京都大学人文科学研究所教授〉

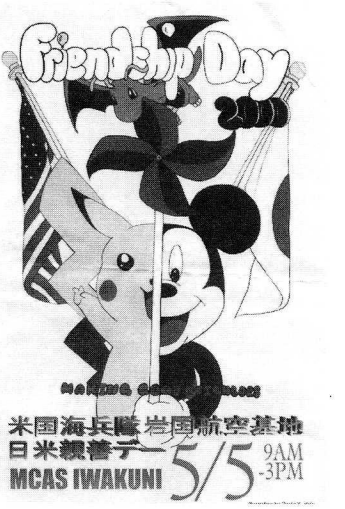


図9　岩国のフレンドシップ・デイのプログラムの表紙

【参考文献】

●Appadurai, Arjun　1990　"Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy." *Public Culture* 2: 1-24.→1996

●Appadurai, Arjun　1992　"Global Ethnoscapes : Notes and Queries for a Transnational Anthropology." In Richard Fox (ed.) *Recapturing Anthropology : Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico.→1996

●Appadurai, Arjun　1996　*Modernity at Large*. Minneapolice: University of Minnesota Press.

●Augé, Marc　1995　*Non-Places : Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London: Verso.

●Cannon, Justine　1995　"No-place to go : Methodological Considerations for an Anthropology for Transnational Industry." *Canberra Anthropology* 22 (2): 26-36

●Marcus, George　1995　"Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography." *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117→1998

●Marcus, George　1998　*Ethnography through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.

●Marcus, George　1999　"What is at Stake—and not—in the Idea and Practice of Multi-Sited Ethnography." *Canberra Anthropology* 22 (2): 6-14.

●Marcus, George　2002　"Beyond Malinowski and after *Writing Culture*." *The Australian Journal of Anthropology* 13 (2): 191-199.

●Moffatt, Michael　1992　"Ethnographic Writing about American Culture." *Annual Review of Anthropology* 21: 205-229.

●荒井健一郎　1998　「ジャカルタ駐在経験の変遷とジェンダー：試論」内山田康編『ジェンダー　移動と後期近代』財団法人国際開発高等教育機構・国際開発センター

●グレーベ、ギュンター　2003　「デュッセルドルフの日本人コミュニティ　エスノスケープのなかに生きる」岩崎信彦ほか編『海外における日本人、日本のなかの外国人　グローバルな移民流動とエスノスケープ』昭和堂

●田中雅一　1996　「ヨーロッパ・アジア・フォーラム参加報告」『民族学研究』61 (2) 314-317

●谷道健太編　1994　『フェンスの向こうのアメリカ探検——在日米軍基地完全マニュアル』サンドケー出版局

●広田康生　2003　「越境する知と都市エスノグラフィ編集　トランスナショナリズム論の展開と都市的世界」渡戸一郎ほか編『都市的世界／コミュニティ／エスニシティ』明石書店

●メディアワークス　1998　『日出づる国の米軍』主婦の友社

日本研究と日本人の自我の人類学——日米の対話

エイミー・ボロヴォイ（Amy Borovoy）
〈訳 岡本由良〉

1970年代から、80年代、90年代初頭まで、米国人類学において「自己」の問題を扱った諸研究は、日本を抜きにしては考えられないほど、日本が大きな役割を担っている。「自己」に関するこれらの理論の根本には、次の考え方がある。「自己」は個人の内面、内的特性に基づいて定義されるべきだ、とするアメリカ流の個人主義とは対照的に、日本的自己は状況によって定義される。日本人は周りからの働きかけに対してアメリカ人より繊細であり、周りの働きかけを基盤に、自己を定義する、あるいは複数の自己を持ち、その都度選択可能な「自己」の中から、おかれた状況にあったものを選ぶのだ、と考えられてきた。日本語にはコンテキスト志向の表現、会話全体の方向を決定付ける機能を持つ表現が多いという点からみても、言語体系自体が話者をしばる作用を備えているといった議論も同じ類である。日本人話者のアイデンティティも、言語論的に見たとき、会話のコンテキストやその都度の対話者によって形作られるという議論も非常に多い。

このようなアメリカの見解は、日本の多くの社会学者の理論に影響を受けており、例えば「間人」という概念で日本人を論じた濱口惠俊［浜口 1982］、「人と人との間」という概念を提唱し、自己の定義における、人間関係の重要性を指摘した木村敏［木村 1979］等は、日本的自己を論じた日本の学者としてよく知られている。本稿では、1970年代初頭に出版された土居健郎著『甘えの構造』の理論に注目して、議論を進めていきたい。

1970年代初頭、日本の経済的、また社会的領域における目覚しい成功を背景に、アメリカの自己概念に代わる、もっとも重要な候補として、人類学者はさかんに日本的自己を持ち出した。自由主義的インテリゲンチャは米国の過剰な個人主義（個人の要求や利益）と社会的ニーズに答えようとする献身的な態度との均衡が保たれていない、という状況を厳しく批判し、日本は異なった形で機能する社会として、アメリカにおいても実行可能なモデルを提供すると考えられていた。

日本を「相互依存」的とする潮流は、日本と米国両方の科学者によって形成された。そのトランスナショナルな側面を明らかにするため、この二つの研究陣の間で長期間にわたって続けられた対話について詳述したい。また、相互依存性の概念を生み出した歴史的コンテキスト、つまり敗戦という悲劇を背景に、日米両方の知識人が日本、日本文化を捉える新しいスタンスの確立に力を注いでいた戦後の時期、そして1960年代、1970年代における日本のイメージの発展をも視野に入れて考察する。この時期、日米両方の知識人は次の課題に直面していた。当時の日本に対するイメージ、日本文化の特徴として定着したいくつかの要素を彼らは修正をしなければならず、し

かも、その修正は戦後民主主義というコンテキストにふさわしい形で行われる必要があった。ここではいくつかの研究を分析し、修正過程の輪郭だけでも描きたい。

最初に取り上げたい本は、米国の日本研究の基盤を築き、今考えれば日本でも非常に重要なテキストである、ルース・ベネディクトの『菊と刀』である。ベネディクトに触れた後に『武士道』とその著者である新渡戸稲造について記述し、次に土居健郎の理論、そして最後に米国において日本的自己の議論に貢献した、プラース（David Plath）やマーカス（Hazel Rose Markus）、北山 などの研究者を取り上げる。

『菊と刀』とその歴史的コンテクスト

ずいぶん以前に書かれた『菊と刀』を、今日でも多くの人が読んでいるというのは驚きである。『菊と刀』はもともと米国政府戦争情報局の依頼で作られ、原文の命題は“Report 25 for the foreign moral analysis division of the office of war information”であった。米国政府は敵国についてできるだけ多くの情報を集める必要があった。さらに、日本という国はアメリカが今まで戦争したどの国よりも遠く離れた「他者」であったという意味においても、日本という敵を理解することは不可欠であった。よく知られているように、第二次世界大戦中、マーガレット・ミードなど、多くの米国人類学者、特に心理人類学者はこうしたプロジェクトに携わり、政府の依頼で研究を進めた。しかし、敵を理解する目的で行われた多くの研究のどれよりも、ルース・ベネディクトの『菊と刀』はもっとも時代に耐えるものであった。

彼女の研究を理解するには、当時のコンテキストは見過ごせない要素である。ルース・ベネディクトが研究を始めた当初は、“Know your enemy, Japan”といった、戦時プロパガンダ映画から伺えるように、日本人を人間以下として描くことが一般的であった。この映画はアメリカの兵士、その他の軍の関係者に、日本とはどのような国かを教えるために作られたものである。よりによって、米国の有名な映画監督フランク・カプラがこの映画を作っている。カプラは『スミス都へ行く』、『素晴らしき哉、人生！』など、多くのハリウッド映画の制作に関わった監督で、非人間的官僚主義に立ち向かう普通の人、というテーマをしばしば取り上げていた。このテーマは一貫して上述の映画に現れ、また“Know your enemy, Japan”にも反映されている。この映画は、今でも手に入りやすく、現在でも見る価値は充分あるだろう。ある目的のために事実や歴史が歪められるプロパガンダの過程を理解するのにこの映画はすばらしい教材であり、ぜひ御覧頂きたい。

さて、“Know your enemy, Japan”において日本人はどのように描かれているのだろうか。映画の中では、多くの日本人が一斉に同じ動きをする軍事演習や、神社の神の前で腰をかがめるシーンが頻繁に使われており、日本人は画一的なロボットのような民族であるというメッセージが

一貫して現れている。日本人が出現するすべてのシーンにおいて、洗脳を想起させる効果としてどらを鳴らすようなBGMが使われており、ナレーションでは日本人は「同じネガから現像されたポジ」と呼ばれ、一つの意識をもった服従的群衆として描写されている。「平均的日本人は身長は何センチで、体重は何キロ、これこれの信仰をもち、これこれのように生活する」といった表現で日本人が画一的に描かれる。

筆者にとって『菊と刀』の一番興味深いところは、上述した当時の常識から逸脱する側面があるということである。戦争中に日本を論じるさいに一般的に用いられた、全体主義的、国家統制的モデルのかわりに、彼女は草の根から理論を組み立てることに興味があった。ルース・ベネディクトは人々の日常、その日常における主観や日常的「思考慣習」、感情、内面を理論の中核にしたのである。

よく知られているように、ルース・ベネディクトは20世紀初頭のドイツ人人類学者のフランツ・ボアズ(Franz Boas)に影響を受けている。ボアズはヒトラー政権が確立しつつあった20年代の後半にアメリカへ移住し、当時の米国人類学で支配的であった進化主義に対して強く反対したことでよく知られている。文化を発達段階によって分類する進化主義のパラダイムに対する彼の嫌悪感は、ヒトラーの唱導するドイツ概念、ヒトラーのドイツへの反発、という背景から生まれていることはいうまでもない。

彼の提唱した立場は、現在では非常に知名度の高い文化的相対主義の立場である。文化相対主義というのは、一つの原理に基づいて、ある文化をより洗練されたものとして位置付け、そしてある文化を原始的な、単純なものとして位置付ける進化論的パラダイムを否定する。文化相対主義とは、いかなる文化もその内部の分析を通じて理解すべきだと、いう考え方である。文化の内部から見ると、いかなる慣習、例えばカニバリズムのように異様な慣習でも、実は道理にかない、社会的結合に不可欠だ、ということが分かる。ルース・ベネディクトはボアズのこの考え方を受け継いだため、日本人を日本というコンテキストの中で人間として理解することに力を注いだのである。

もう一人、ルース・ベネディクトに影響を及ぼした研究者は米国の構造機能主義の学派の一人、タルコット・パーソンズ(Talcott Parsons)である。パーソンズは個人と社会の調和の問題に興味を持っており、理想的社会において、個人のニーズと社会的要求との間に、ある種の均衡が保たれると考えた。理想的な社会は強制や全体主義に陥ることなく、社会が個人から必要とする行動を自然に引き出される。ルース・ベネディクトは『菊と刀』のみならず、多くの論文で頻繁に「調和」や「共時」といった言葉を使用しているが、これはすべてパーソンズの影響であろう。ルース・ベネディクトは日本をまさにパーソンズがいう理想的社会として考えており、強制がなくても、また階層制度や全体主義的圧力すらない状況においても、日本人は社会的規範に合った形で行動す

ると考えていた。

ここで『菊と刀』を少し引用したい。以下に引用する文は「修養」と題する章からとったもので、日本の修養の精神について説明し、修養は外から押し付けられるのではなく、個人の内面から発生すると、読者を説得しているところである。「日本人は従来常に、特にキリスト教宣教師の自己犠牲の教えに対して反対の態度を取ってきた。彼らは、有徳の人間は他人のためになすことを、自己の願望の抑圧と考えてはならないと主張する。ある日本人は私にこう言った。『われわれがあなた方のいわゆる自己犠牲を行うのは、われわれがそうすることを欲するからか、あるいはそうすることが正しい行いであるからである。我々は決して残念に思わない。…』」。ルース・ベネディクトは続けて次のように言う、「日本人のように、精緻を極めた相互義務を生活の中軸としている国民が、自分たちの行動を自己犠牲とすることは当たらないと考えるのは当然である。彼らは極端な義務を果たすが、伝統的な相互義務の強制力のゆえに、彼らは個人主義的な、競争ということを基調とする国ぐににおいてややもすれば起こりがちな、自己憐憫と独善の感情を抱かなくともすむ」[ベネディクト 1967: 268-269]。

ここでルース・ベネディクトは当時の日本のイメージを一変させていることは一目瞭然であろう。"Know your enemy, Japan"で描かれる包括的全体主義の代わりに、彼女はより人間的らしい行為者、自発的に社会的規範に従う行為者を想定している。「罪と恥」の二項対立は、『菊と刀』全体からみればさほど長く論じられていないのだが、ある意味ではベネディクトの理論における一つの非常に大切な点を物語っていると言える。ルース・ベネディクトの定義によると、恥はある種の繊細さ、見えぬ眼に対する敏感な姿勢、侮辱や自尊心に対する繊細な態度を意味する。社会的結合は上からの圧力、国家の教義によってではなく、個人の側にある、社会的期待への絶妙な繊細さによって達せられるという意味において、このモデルは全体主義道徳の正反対を成している。

ルース・ベネディクトの研究がこれほど長い間読まれつづけ、すでに日本文化に関する誠実な描写としての意味を失ってからも読まれつづけていることの最大の理由は、戦後のコンテキストにおいて、日本人のイメージにある種の自由主義的、人本主義的心理といった要素を取り戻すこと、また、日本人を複雑な心理の持ち主として、豊富な内面を持つ民族として考え直すことに成功したからである。言うまでもなく、欧米人類学において、こういった特徴は主として西欧人にしか帰されてこなかった。

ルース・ベネディクトは逆に日本人を論じる際に、エチケットにきわめて敏感な民族として、複雑で豊富な心理的側面を持った民族として彼らを位置付けている。ルース・ベネディクトによれば、日本人は「礼儀正しさの見本」であり、『菊と刀』の一つのセクションでは日本人が「メラネシアの園芸民など」と彼女が呼ぶ人々と比較され、コンフリクトの解決としてやたらと戦争ばかりを繰り返している彼らと対照的に、日本人は対人間の理解、交渉等によって、コンフリクトを無血解決する

能力を持っているとしている。

ルース・ベネディクトの研究にはもう一つの非常に重要な側面がある。戦後のコンテキストにおいて、当時の米国の一般的な読者の見方を変え、日本人を再び人間として位置付け直したが、日常生活における政治、国家、政府の役割、また社会的機関の機能などは強調していない。この意味において、彼女の研究は日本文化から政治的色彩を完全に排除するという側面をもっている。例えば、元津田塾大学教授のC.ダグラス・ラミスが指摘しているように、『菊と刀』で描かれる日本人は「文化的ファシスト」であり、1945年までの日本国家の状況と発展を理解するためには、ファシズム・全体主義・帝国主義・社会階層・政治的圧制などの概念に頼る必要がない。30年代から40年代にかけての軍国主義は日本文化自体の性質以外には何の説明も必要としていない。これこそルース・ベネディクトの結論である。

このように、ルース・ベネディクトが残した遺産は二つの側面を備えていた。一方では彼女の仕事のおかげで、以前は洗脳された、画一的群衆のラッテルを張られていた民族がその人間性を取り戻すことに成功した。また一方では、人間性を強調するために彼女が日本人の心理的側面をあまりに強調し、政策、社会構造、日常生活における国家の役割等には触れていない。以下で次の研究を紹介するときには、この問題を頭において頂きたい。

次の研究に進む前に、『菊と刀』が日本にどのような影響を及ぼしたかについて少し触れておきたい。この本は米国で広く読まれていただけでなく、日本でも、実は米国を上回るほどの人気を呼んだ。日本での発行数、また出版回数は共に米国のそれをはるかに超えている。1947年、SCAP（Supreme Commander for the Allied Powers、連合国軍最高司令官）ダグラス・マッカーサーの依頼で、『菊と刀』が初めて日本語に訳されたときには、日本人学者の中には、ルース・ベネディクトの本を余りにも日本人を概括的に論じ過ぎている、あるいは歴史を度外視している、といった非難を浴びせる人たちもいた。しかし、一方でこの本は一般の人々の中でかなりの人気を集め、人々の間に即座に広まっていった。日本の心理学者や社会学者もこの本の普及に関わり、会田雄次といった名高い社会科学者も『菊と刀』を広めた。これまでに、日本での販売部数は230万部にものぼっており、米国の35万部に比べれば圧倒的に多い。たしかに、米国では本の値段が日本より高く、アメリカ人は日本人よりも図書館を利用することが多いなどの要素がこの統計に関連しているので、この数字を直接読者数に換算することは誤りであるが、『菊と刀』の日本での知名度だけは明確だと思う。

『菊と刀』は今でも日本の高等学校の道徳の授業で使われており、この本をベースに日本文化、日本人の社会意識について、議論が行われている。『菊と刀』を1960年代、あるいは1950年代に読んだ方に私が「初めて読んだときにどう思いましたか」と聞くと、よく次のような答えが返ってくる。「ベネディクトの日本文化の見方には大いに賛成した。でも、読む前まではそう考えたこと

はなかった」と。思うに、ルース・ベネディクトは、ごく身近なものを新しい形で表現することに成功し、しかも、その表現方法は戦後の、革新的に変革した社会的コンテキストにおいて容認可能な形であったのだろう。

ハルミ・ベフ（Harumi Befu）は『菊と刀』にはじめて出会った時について、エッセイを書いている。彼は学生時代、つまり1940年代後半のころ、大学の図書館ではじめて『菊と刀』を手にした。ベフは米国生まれで、日本で教育を受けた後に、アメリカの大学、そして大学院に行くために米国に戻っている。彼の生い立ちを考えれば、彼はルース・ベネディクトの理論に一番良く当てはまるタイプなのかもしれない。というのも、ルース・ベネディクトは1回も日本を訪れることなく『菊と刀』を書いたため、彼女の日本像はアメリカの側からの構築物、アメリカとの相対化の産物である。この意味において、ベフは彼女の分析の理想的対象であったのかもしれないが、どちらにせよ、彼は『菊と刀』との出会いについて次のように述べている。「今までの研究者には、外国人であれ、日本人であれ、これほど機敏に日本文化を描写したものはなかった。本を読んだ時に私は催眠術にかけられたかのように全てに感動していた。読めば読むほど、私は一人で『そうだ！』、『その通り』、と何回も頷きながら、『菊と刀』を一気に最後まで読んだ。『そうか。私ってこういう人なんだな…』と感動して、あたかもベネディクトが私の心の奥底まですべて見通し、私の本当の姿を見せてくれたかのようだった」。

ところで、日本のイメージの人間化の過程は、『菊と刀』が来日するはるかに前から、既に日本で進んでいた。西欧、西洋の人々に、彼らが分かるように日本人たるものを説明しよう、という試みのよい例として、新渡戸稲造の『武士道』という著名なテキストが挙げられる。『武士道』は1899年に英語で書かれているが、そのきっかけは次のものである。日本人で、キリスト教徒である新渡戸稲造は日本在住の外国籍の友人に「公式な宗教教育がないのに、日本人はどうして社会的道徳を個人に植え付けることができるのか」と聞かれた。新渡戸はこのことについて、アメリカ人の妻と何回も話をしているうちに『武士道』という概念を思いついたという。彼のいう武士道とは、ユダヤ・キリスト教に相当する日本人特有の道徳的基盤、侍の道徳である武士の道のことである。彼は日本国民に倫理的基準を植え付けるある種の実践、キリスト教と同様な人本主義的な実践を武士道という概念によって捉えた。武士道を説明する際に新渡戸稲造はしばしばシェイクスピア、アダム・スミス等を引用することで、議論に説得力をつけている。新渡戸は侍の精神を思いやりの本質、慈悲やキリスト教的愛の精神として描き、侍は自分より弱いものを敵として見ないことを特に強調している。従来侍が敵を救おうと思ったその心は、最近アメリカから導入された赤十字のある種の先駆者であったと彼は言っている。

ルース・ベネディクトの研究が現れる前に、西洋人本主義の言語で日本を説明・構築する試みは既になされており、長い伝統を持っている。以下で述べる文献は、すべてこの伝統に依拠してい

ることを確認してほしい。

1950年代や1960年代には、日本の研究者の間でも、ルース・ベネディクトと同じ種の土台で研究を進め、以前の日本人像をより肯定的に見直そう、という動きが見られた。人類学のみならず、たとえば南博のような社会学者もこのプロジェクトに参加していた。南の世論調査は広く人気を集め、『社會心理學――社會行動の基礎理論』は1949年に出版され、ベストセラーとなった。同時に、アルフレッド・クローバー(Alfred Krober)等、人本主義的な視点をもった米国の社会人類学者の研究が翻訳、出版された。興味深いことに、土居健郎、河合隼雄、南博、小此木啓吾、木村敏等、当時の著名な日本人社会科学者は単に社会科学のフィールドにおいてのみ知られていたのではない。彼らは重要な国際的なコメンテーターとなり、日本文化たるものの専門家として、広くその知名度を高めていった。

以上のコンテキストの中で形作られた「相互依存」、あるいは後で詳しく述べる「甘え」といった概念は、ある意味では「家」制度の歴史、「社会的意識」や「国体」といった、以前かなりの重要性を付与された概念を再び正面から見ることを可能にした。しかも、これら新しい概念は社会学のパラダイムで位置付けられ、戦後民主主義の文脈でも生き延びるような形で構築された。

土居健郎の『「甘え」の構造』と日本人論の変容

次に、土居健郎と彼の『「甘え」の構造』について話を進める。もちろん、土居は『菊と刀』を読んでおり、彼の研究においては、『菊と刀』との対話的要素が豊富に見出される。そもそも、彼が臨床心理士として得た臨床経験をもとに、職業の枠組みを超えて、日本文化についてなにかを言おう、アメリカと日本を比較しよう、と考えるようになった重要な契機の一つは『菊と刀』であった。

周知のように、土居は米国政府の「占領地における救援費財団」の助成金で、アメリカで精神分析専門医の養成課程を終えている。その研究の結果として現れた『「甘え」の構造』は日本で猛烈な人気と影響力を誇り、1971年の初版以降の4年間で、『「甘え」の構造』のハードカバーの出版数は67刷にも及んでいる。また、私の知る限り一番最近の統計では、これまでに文庫本として147刷出版されている。

この本は日本人の「甘え」という感情の分析である。彼は「甘え」を「わがまま」や「依存心」、利益を目掛けて、他人を親しく思い込むこと、等として定義している。「甘え」を説明する際に土居が一番よく使う比喩は、乳を飲んでいる赤ん坊の感情である。ここで重要な点はこの両者の完全な絆、資格を問われることのない依存、いわば愛や助け、すべての世話などを一方的に、そして何の遠慮もなく要求する子どもの心である。この感情は日本人のあらゆる関係のテンプレートだ、と土居は言う。日本人の人間関係は母子関係と同様に、潔白で、わがままな二者間関係であ

ると。

このテキストを理解するのに非常に大切な点は『「甘え」の構造』の前書きにある。彼が言うには、日本人を理解するものとして「甘え」の概念が始めて頭に浮かんだのは、彼が戦後まもなく米国で勉強していた時であった。新渡戸と同様に、土居の場合も日本性の定義が日米の比較のコンテキストで生み出されたわけだ。

学生として渡米したころの一つの出来事、彼が日本とアメリカの人間関係の本質的な違いをつかんだ時の出来事を、土居は次のように語っている。彼がアメリカの同僚の家に招かれ、食事をしている時のこと、「アメリカ人がよく使う“Please help yourself.”という挨拶も、英語の会話に馴れるまでは、私の耳にあまり快くは響かなかったことをのべておこう。この言葉は日本語だと『自由にお取り下さい』『自由にお召し上がり下さい』というほどの意味だが、直訳すると『どうぞ御自身を助けなさい』ということになる。これはどうも私の耳には何か突き放したようで不親切に響き、それがなぜ好意の表現となるのか、なかなか悟れなかった。日本人の感受性からすると、主人は客をもてなすに際し、かゆい所に手が届くように相手の気持ちを察して助けてやるのが礼儀である。したがって『御自分を助けなさい』では不慣れな客に対しあまりにも思いやりのない言葉と思われないか。私は概してアメリカ人は、日本人のように思いやったり察したりすることをしない国民であるということを漸く感じるようになった。そんなわけで、そうでなくても異郷にあれば心細くなるものだが、私は一層心細い気持ちで最初のアメリカ生活を送っていたのである」[土居健郎 1971：4-5]。

次に、土居がこの疑問を読者に投げかける。なぜアメリカ人は独立精神や自由を重んじ、そればかりを評価しているのか。彼らも他の国の人々同様に、周囲の人々と依存的関係にあることを認識していないのだろうか。そして、いったいなぜ病気で弱っている人々を助ける職業に携わる精神病医まで、こういった独立精神を強調しつづけるのかも、やはり分からなかったのだと。

「家族」という概念が日本的アイデンティティの中心をなしているという考え方は19世紀中期から後期以降、日本人論において支配的になった。土居の研究を理解するには、この点を理解することが重要だと思う。よく知られているように、明治政府が家制度を導入し、国民全員が階級を問わず、地域の役所で「家」という形で登録する義務を課された。全ての家族が規定の形式で父権主義的な家長を頂点とする、ピラミッド型のリネージとして定義され、家族、家の財産、会社などは長子相続に基づいて、長男が継がなければならなかった。

戦前、国家主義的感情を国民に植え付けるパンフレットによって、「家」は単に官僚主義を支える一つの単位としてではなく、日本文化や日本社会の本質的な精神というイメージを付与され、普及された。当時の多くの文化人はこのような感情の巧みな構築に貢献した。和辻哲郎の仕事がその中でももっともよく知られている。日本政府は1940年代に彼の仕事をもとに、愛国主義を謳う

さまざまなパンフレットを作成し、それを学校で配ったり、様々な集会で強制的に朗読させたりていた。恐らく一番有名なパンフレットは、和辻やその他数人の知識人の著作をまとめて、1937年に出版された『國體の本義』であろう。このパンフレットでは、家族の美徳、日本国民にとっての家族の重要性が宣言され、「家」、「家族」は、個人主義に支配される西洋人と日本人との主な違いとしてさえ位置付けられた。西洋的なものと対照的に、家族は集団主義的なものとして認識され、暖かく抱きしめあっている人々というようなイメージを持っており、資本主義や個人主義の正反対として象徴的に利用されていく。

『「甘え」の構造』も同様に、日本人の国民的アイデンティティを捉えるときに「家族」という定着したメタファーに影響されていた。しかし、土居のいう「家族」は従来と完全に異なるものであった。これが、私が彼の研究に惹かれる点である。『「甘え」の構造』の表紙を見てほしい。原書でも、英訳でも表紙を同じ写真、母親と子が手を繋いでいる写真が飾っている。この写真だけでも、土居にとっては、家族はもはや父権的な原理で成り立ち、国家と完全に平行で、また天皇と少なくとも比喩的につながりを持ったものではないことが分かる。土居の著作において、家族はより小さい規模の集団を意味し、核家族に近い捉え方がされている。そして、父親に代わり、今度は母親が中心的な存在として位置付けられ、母子の関係こそ家を結束する役割を果たしているのだ、と土居は言う。

家族をこのように描写したときに、土居は戦後の社会的変容の根本そのものを捉えたように思われる。当時、家族のあり方は確かに核家族に偏りつつあったし、50年代アメリカの中流階級の家庭文化が日本に浸透し始めていた。中流階級の家庭では、仕事をしない女性が増え始め、1960年代になると、史上初めて一つの社会現象と呼びうるほど、専業主婦の数が著しく増えた。この時に日本の男性は一生懸命に国家、産業を建て直すことに専念し、通勤に長い時間を使ってでも、家業に従事せず、外の会社に就職することを選んでいた。様々な側面にわたる国の大規模な工業化が進む一方で、ますます多くの女性が家に残り、女性のイメージは家庭の技術、温かみ、子どもへの気配りといったものに変わっていった。戦後の能力主義が普及し、教育の重要性が盛んに強調されるようになり、子どもの出世のために親が投資をしなければならないという見解も、この当時勢力を増していく。この時代の日本人の日常生活は土居の研究に反映されていた。

より複雑な問題としては、家族の変容に伴い、社会構造も戦後になって変わりつつあったことも忘れてはならない。変化は多面的な過程であったため、簡単に説明するのは難しいのだが、権力のあり方、学校、雇用形態、警察組織など、社会秩序がさまざまな領域にわたり変化があった。例えば、警察組織は戦争中、国家や軍隊の色彩が非常に濃かったのに対し、戦後になるとこのような全体主義的なシステムが脱中心化し、それぞれの地域における交番が前面に出る。もちろん、地域の交番は国家権威に全く関係なく存在していたわけではないが、権力の機能の仕方がます

ます柔らかいものに代わり、権力が地域の相互関係を基盤に行使されるようになった。このような社会的変容が土居の理論の背景をなしており、日本社会における「甘え」の重要性に注目した時、彼は当時の社会変容を捉えたように思われる。

社会変容に加えて、土居の研究を当時の思想の側面との関連において論じる必要がある。終戦直後、多くの知識人が戦前の社会構造、戦前のイデオロギーに批判的となり、過去に対する非難は社会の全体を貫く主流となった。家制度、集団への貢献への執着は、日本を崩壊させたまさにその思想であると考えられた。例えば、丸山真男の研究では、国家、コミュニティ、家族、個人という同心円モデルが提唱され、日本社会の過去のあり方を「封建主義的」として批判している。個人の主体性を消滅させるこの制度こそ、日本の崩壊の原因であったと言っている。

過去の日本社会の構造の痕跡は皆「封建主義的」「非現代的」として考えられており、西欧やアメリカと同じような軌道に乗って現代化をすすめるためには、その全てを葬らなければならなかった。しかしながら、多くの知識人はこの傾向に早くも挫折感を抱きはじめ、西洋的なものを受け入れるために日本の伝統文化を否定することは、何か重要なものを切り捨てることになると痛感したのではないかと思う。特に1960年代の経済成長期になり、日本が世界において、強力で、裕福で、教養のある国として評価され始めたころ、日本の知識人は日本人であることに対して自信と誇りを持ちはじめ、過去の日本文化の要素を再考し、世界における日本文化の地位を復帰させようとしはじめた。家や家族に関する概念を再考する試みが盛んに行われるようになったこの時代に、中根千枝、村上泰亮等による研究が現れた[中根 1967、村上ほか 1979]。このような研究では、日本的として位置付けられてきた概念は捨てるべき封建主義的痕跡ではなく、逆に日本の経済成長の勢いをなす根本、日本の発展の起源そのものだと主張された。日本人の相互性や集団主義を積極的に描写しなおす傾向はこの文脈で生み出されていく。

本稿のもとになった論文では、土居と和辻との関係ついて詳細に論じている。二人の研究は一方では非常に似ており、また一方では相互的に矛盾しているため、この二つの複雑に絡み合う側面を考えるのは非常に面白いのだが、紙幅の関係上、土居が和辻に大いに影響を受けたということだけを述べておきたい。一旦日本の国粋主義、帝国主義を謳うために使われた和辻の研究を今度は戦後の民主主義、戦後人本主義という、異なる時代の異なるコンテキストにおいて表現可能な形に変えるという、土居の仕事は並々ならぬ腕を要しており、高く評価したい。しかし、彼にははっきりした意図や計画がさほどなかったことこそ、この研究の成功、戦後の日本思想においてこれほどの普及の一つの原因であったこともいわなければならない。

まとめていえば、土居、ベネディクト両方は、潜在する文化的感情を見直し、そのある種のリハビリテーションに成功し、また同時にその感情をより人間的なもの、より民主主義に合った形で、そして新しいコンテキストにおいて、より受け入れやすいものとして描いた、という点を強調して

おく。彼らによれば、独裁主義的な社会統制、盲目的な服従といった概念では日本人を理解することは不可能で、「世話」や「愛」や「他人への気配り」というものこそ日本的だと言っている。

さて、ルース・ベネディクトの研究は日本語に訳され、その影響は土居のような日本の科学者にも及んだ。土居は1960年代から1970年代にかけてアメリカで長期間過ごし、日本に興味を持つアメリカの人類学者や心理学者との対話を通して、彼の見方を構築していった。このような対話は本稿で一貫して現れる大切な側面を構成している。次に、話題をアメリカに戻し、アメリカの研究者の間で土居がどのように位置付けられ、そして彼の議論を機に、どのような研究が現れたかについて述べたい。

1970年代以降のアメリカにおける日本人論

1970年代には、多くのアメリカ人文化人類学者や社会評論家が、アメリカの個人主義に代わる社会形態を求めていた。当時、経済成長、安定した社会組織、しっかりした教育制度や低犯罪率で高く評価されていた日本は、まさに彼らの求めるモデルを提供しているように見えた。よく知られているように、土居は1970年代に頻繁にアメリカの日本学者と関わっており、たとえば日本における保育制度、薬学、子育てなどに関する画期的な研究を行ったWilliam Cudellと共に仕事をしている。土居はまた、ハワイなど、世界中で行われた科学会議、日米の文化的比較というコンテキストの中で日本というものを位置付ける概念が現れ、議論され、確立された重要な会議に頻繁に参加した。

ここでプラース（David W. Plath）という、もう一人のアメリカの人類学者を紹介したい。彼は1960年代に教育を受け、70年代から80年代にかけてその成果が出版されはじめ、戦争直後の世代であるWilliam Cudell等の次の世代の人類学者である。プラースが記した*Long Engagements : Maturity in Modern Japan*（邦訳『日本人の生き方 ── 現代における成熟のドラマ』）という、日本と米国における成熟の過程の比較研究がもっとも注目を集めたが、やはりベネディクトや土居の影響が感じられる研究である。プラースは日本における老化や成熟過程に注目し、アメリカ人に贈るある種の教訓としてそれを描いている。アメリカでは個人の成長、成熟の過程は社会から退く過程として想像され、個人の価値観やスキルを磨くことが集団への参加よりも高く評価されるのに対し、日本の成熟は逆に集団内での成長を意味している。日本人は同年齢の仲間と共に年をとり、人生と価値観を共有する。プラースの言葉を借りれば、日本人の成長は「何よりも相互性を可能にする感性を最大限にいかす」ものである、ということになる。日本人は成長と共に社会を離れていくのではなく、社会と共に成長するのだ、とプラースは述べる。日本の成熟過程は自己充足の枠を超えて、社会的関係を通じてなされており、自己観、世界観、気配りの

技法、過去の経験を活かす能力等を磨く目的のもとで行われる。

プラースは「成熟」という概念を見直す契機として日本を使用し、日本的「成熟」を高く評価している。『テルマ＆ルイーズ』という映画を思い出していただければ、アメリカ側の成熟過程に関する当時の見解をよく認識することができよう。この映画は社会に絶望した二人の女性の人生を描いている。社会のセクシズム、女性への暴力に絶えられなくなった二人が、映画の最後のシーンで自由、開放を求めて、そしてある種の社会へのメッセージとして、車に乗り込み、崖から落ちて、死ぬ。社会に押し付けられる価値観の否定にまつわる英雄的イメージを祭るこのようなパラダイムを、プラースは日本というモデルを利用して批判する。 彼がいうには、日本の成熟は逆に周りの人々の視点に立ち、彼らと同じ言語で会話ができることを意味する。自分だけの経験を周りの人々との関係において活かすことで、人は成長する。これこそ日本の成長だ、というわけだ。

ここでプラースの研究を詳細に論じることはできないが、一つだけ、こういった理論の限界について少し触れたい。彼は、確かにベネディクトや土居などの、人本主義的思想をある程度利用して議論をするのだが、 最終的にこの議論がたどり着く地平とは土台なき楽観主義の地平である。彼が日本の相互依存、日本の自己を描くときには、次の見地から見ている。人々は譲歩することなく、お互いにとって利益になる関係を築くことができると。しかし、日本的自己、集団依存的自己に関する理論は皆、「戦後」という大きな文脈で生み出されたものである。このときに、日常生活の政治的な側面、権力構造などは当時の文脈に合わないものとして捨てられ、社会を快い「甘えの構造」として成り立たせるために、個々人が日常的に行う無数の「取引」(trade-off)の次元が分析から排除された。

規律、抑制といったものを過度に強調し、国民全員が自己観を犠牲にして、ある種の威圧の元で生活しているのだとする戦時中の見解、この見解に再び陥るべきではない。しかし同時に、次の問題も軽視できない。戦後における集団性、相互依存性のロマンチック化の過程で、なぜか「取引」という現象について語ることがなくなり、日本は共同性を祀る天国に化してしまった。 日本では個人のニーズと社会の要求とが魔法のように一致し、お互いを強化しあうのだと。このことについては最後に述べるとして、今は上述した歴史的コンテキストから発生した、アメリカ文学の一つの動きを紹介して、その動きに関する私の問題意識を述べたい。

戦後の日米両国の知識人の国際的な対話が生み出したもっとも大切な現象は、日本、あるいは日本の自己概念がある種の学際的な地位を得た、ということにある。 さまざまな分野の専門化が、日本をアメリカやアメリカの個人主義的価値観を批判する土台として利用するようになった。政治学や普遍性を重んじ、文化に基本的に興味を示さない経済学という学問まで、突然1970年代や1980年代に頻繁に日本に言及し始めた。 特にマルクス主義者は、アメリカの経済制度は機能しないとして批判し、その代わりに集団を重んじる日本の制度を頻繁に持ち出したのだ。土居

の名前もやはり当時の政治学、経済学の論文にしばしば引用されている。

相互依存の概念が特に顕著な知名度を得たのは心理学の分野である。ここでマーカス(H. Markus)と北山忍という二人の認知心理学者の研究を簡単に紹介したい。

本稿で問題となる研究は、"Culture and the self : Implications for cognition, emotion, and motivation"という論文である。マーカスと北山が1980年代後半から1990年代前半にかけて研究をしているが、彼らはアメリカ人と日本人は「自己概念」をめぐって、認知的に根本的に異なっていると考えた。彼らはアメリカのコンセプトを「独立的」、そして日本のコンセプトを「相互依存的」というふうに呼んだ。二人とも認知心理学者であったため、実験、質問紙といった方法を使い、アメリカで留学している日本人とアメリカ人の学生を被験者にして、両側の根本にある認知機能的差異を探った。彼らの得た結果では日本人は「負い目」、「親しみ」、一括して言えば他者志向を持つ感情群に比較的なりやすく、それに対してアメリカ人は社会的環境に反応するよりも「怒り」や「誇り」といった、自己の内的側面の表現である「エゴ中心的」な感情を頻繁に経験し、動機付けられる傾向を持っている。

彼らが行ったもう一つの研究では、日本人は自分がユニークであるといった主張のきっかけを与えられた時に、アメリカ人と比べれば、そういった主張をしない場合が多かったようだ。たとえば、質問表の質問のひとつは大学のクラスにおける自分の順位を述べるというものだった。マーカスと北山の結果では日本人が自分を真中に位置付ける事が多く、逆にアメリカ人は大抵上の方、たまに下を選好し、言い換えれば、自分をよりユニークな、例外的な人として選ぶことが多かった。

明らかにこの研究はベネディクト、土居、プラースなど、人類学研究に負うところが大きいであろう。私は認知心理学者ではなく、また実験などをしない、という意味において科学者ではないので、彼らの得た結果は誤っているとは言えない。彼らのデータは上述した傾向を明らかにしているのだとは思うが、この傾向の解釈に関しては意義を唱えたくなる。私が思うには、彼らは解釈の過程において、両国のイデオロギーや文化的信念の集合といったものを、実際の内在的認知構造と混合して考えている。

マーカスと北山は、日本人とアメリカ人は頭脳の機能を異にする、あるいは少なくとも、両国民の認知機能が異なっており、その差異は内在すると主張する。私が思うには、差異があるとしても、この差異は明らかに両国の想像活動、相手があっての想像活動に由来しており、日本を他者として位置付けなければならなかった時代と密接に関連している。「独立的自己」と「相互依存的自己」という二つの異なった世界が存在するのだ、という主張はどうしても私には信じ難いものだ。完全に独立した自己と完全に依存的な自己というものは存在し得ない、という見解は文学領域においても、科学領域においても、一般的になってきている。自己に対してのみ自己を定義することも、他者との関係に対してのみ自己を定義することも、常識的に考えて不可能だと私は思う。

もっとも個人主義的な文化でさえ、何らかの形で状況を判断し、それに対して自己を構築する装置がある。そうでなければ、いったいどのようにして、アメリカ人は周りを一切見ることなく、個人主義的になり得るのだろうか。 数多くの異なる個人が皆同じかたちの個人主義的傾向を示すのはなぜだろうか。あきらかにそこで何らかの社会化、何らかの社会の期待、といった要素が加わっている。同じことが相互依存の側についてもいえるだろう。ここにもやはり内在する価値観、内的心理、内的特性という側面があり、個人が正しい振る舞いをしようと試みたときに社会からくる期待と対面することになる。世界を自己中心的な社会と社会中心的な社会に分けるよりも、全ての社会は何らかの形で社会中心的であると考え、そして個人が相応しい行動選択する時に社会からどのようなキューを受けているかということを考えるべきだと思う。アメリカなど、ある特定の社会では、社会的コンテキストや社会からの期待は何の意味を持たない、といった主張は妄想でしかない。

戦後のアメリカの思想において、日本が特別な位置付けをされ、その位置付けがこの妄想を生み出した。日本の特殊な位置付けのおかげで、アメリカ人も自分自身を個人主義の国として他から区別するという、もう一つの妄想が生み出されたわけだ。

おわりに

本論はここまでにして、戦後の対話の遺産である興味深い問題や疑問について考えていただきたい。日本社会で行われるあらゆる取引、権力の仕組みはこの対話の結果として見えなくなったということが、もっとも注目に値する問題である。1960年代や1970年代、アメリカ人は日本に大いに感動し、会社、家族といったものにアイデンティティを求め得るという、日本人特有の能力に圧倒される反面、取引など、日本の暗いところは見えなくなった。私が日本でのフィールドワークを通じて、しばしば体験したことだが、互酬性のない生活をおくっている主婦、サービス残業を強いられるサラリーマンなどと話せば、利己的利用に関する意識は以前と比べて著しく増えたことがすぐに目に付く。たとえば、サラリーマンが自分の世話や保護を役割として持つ上司に不正なことを頼まれた場合に、どのような交渉が発生するかといったような問題意識、つまり相互依存の両側面を視野に入れた理論の立て方の方が、 私としては日本を理解するためにより有用だと思う。

〈プリンストン大学東アジア研究学部助教授〉

【参考・引用文献】
●Befu, Harumi 1994 "Patterns of Culture : Books That Made a Difference." *Stanford Alumni Magazine* (March), pp. 10-11.
●Borovoy, Amy 1994 *Good Wives and Mothers : The Production of Domesticity in a Global Economy.* Ph.D. dissertation, Department of Anthropology. Stanford University.
●Borovoy, Amy 1995 "Japanese Domesticity : Women and Work as National Culture." *The American Asian Review* 13 (2) : 185-211.
●Borovoy, Amy 2001a "Recovering from Codependence in Japan." *American Ethnologist* 28 (1) : 94-118.
●Borovoy, Amy 2001b "Not 'A Doll's House' : Public Uses of Domesticity in Japan." *U.S.-Japan Women's Journal* (English Supplement) Nos. 20-21 (Special Issue, pp. 83-124.)
●Kitayama, Shinobu & Hazel Rose Markus eds. 1994 *Emotion and Culture : Empirical Studies of Mutual Influence.* Washington DC : American Psychological Association.
●Plath, David 1980 *Long Engagements, Maturity in Modern Japan.* Stanford California : Stanford University Press. (D.W. プラース、1985『日本人の生き方 —— 現代における成熟のドラマ』井上俊・杉野目康子訳、岩波書店、東京)
●Rohlen, Thomas P. 1989 "Order in Japanese Society : Attachment, Authority, and Routine." *The Journal of Japanese Studies* 15 (1) : 5-40.
●木村敏 1972 『人と人との間 —— 精神病理学的日本論』弘文堂、東京
●土居健郎 1971 『「甘え」の構造』弘文堂、東京
●中根千枝 1967 『タテ社会の人間関係』講談社、東京
●新渡戸稲造 1938 『武士道』(矢内原忠雄訳) 岩波書店、東京
●浜口恵俊 1982 『間人主義の社会日本』東洋経済新報社、東京
●ベネディクト、ルース 1967 『菊と刀 —— 日本文化の型』(長谷川松治訳) 社会思想社、東京
●Borovoy, Amy 1996 「世話女房とその倫理 —— アルコール依存症者『家族ミーティング』にて」『日米女性ジャーナル』No. 20, 56-68頁
●南博 1949 『社會心理学 —— 社會行動の基礎理論』光文社、東京
●村上泰亮[ほか]著 1979 『文明としてのイエ社会』中央公論社、東京

クバーナは解放されたか
——革命キューバのジェンダー／人類学的研究に関する一考察

田沼幸子

> "*Somos las más liberadas del mundo.*"
> 「私たちは、世界で一番、解放されているのよ」
> クバーナ（キューバ人女性）たちは、よく、誇らしげにこの言葉を口にする。
> 「だから毎晩、するのよ。なのにヨーロッパでは、週に一度、金曜日の夜だけと決まっていて、ジャマイカでは月に一度だけだって。なんて退屈なの！ 相当、悪い葉っぱ（*mala hoja*）(注1) に違いないわ（笑）」。

フィールドワークを始めたころ、キューバ人による自己の性的魅力の誇示は、男性の誇大広告だろう、と思っていた。これがいわゆるマチスモ(注2)か、と。しかし、しばらくすると、それが男性にとどまらないことに気づいた。それも、キューバで伝統的に性的な存在として描かれてきた「有色人」女性にさえ限らないことも。

1990年代に書かれたジェンダーに関わるキューバの民族誌(注3)には、2年滞在し、異人種間の恋愛について調査した米国のフェルナンデスによる『人種、ロマンス、革命——キューバの異人種間の出会いにおける文化の政治学』[Fernandez 1996]と、経済危機下の女性の生活を描いたスペインのオルガド＝フェルナンデスによる『楽じゃないよ！キューバの女性と革命の危機』[Holgado Fernández 2000]がある。両者とも、市井の人々の生活の様子の記述や語りを通じて、革命政府が標榜する「人種」「男女」間の平等が、一定の成果をあげながらも現実は程遠いとしている。しかし、生々しい人々の声を読みながら、分析にとまどいを覚えた。例えば、冒頭でクバーナたちが「解放」としてあげた性的な積極性は、「他人の欲望のために服従しようという召使の態度」[Holgado Fernández 2000：192]と見做される。黒人女性が、黒人としての性的魅力を誇らしげに語ると、話者自身が、黒人に対するステレオタイプを内面化し、永続化しており、批判的な視点に欠けると指摘される[Fernandez 1996：162、218]。しかし、インフォーマントの誇りや解放の語りをこのように幻想として否定するときに、分析者が暗黙裡に想定している考えは一体なんなのだろう。そして、クバーナたちが「従属」しているというなら、「解放」とは、いったいどんなものなのだろう。そもそも、なぜ彼女たちは「ロマンス」や「女」を主題にしたのだろうか。その理由は特に明らかにされず、こうした語の普遍的な定義もされていないし、キューバでそれらの語がど

のように使われているかが報告されているわけでもない。このことは、キューバ研究において「ジェンダー」が問題になる時、なぜそれが常に「女性」と結び付けられ、「男性」が不可視になっているのかという、20年以上前になされたドミンゲスの問い［Domínguez 1988］が未だに回答されないままであることを示す。フェミニストが女性を主題にするのは不思議ではない［cf. Randall 1981; Stone 1981; Bell 1990］。問題は、それ以外の書き手によるものでも、同様の傾向にあることである［cf. Domínguez 1978; Thomas, Fauriol and Weiss 1984］。この疑問を明らかにするには、調査内容の是非よりも、この二つの民族誌が従来のキューバ研究の延長にあること、そしてその分析枠組みが内包するねじれを明らかにしなければならない。

本論では、まず、キューバの歴史的背景が、人類学的調査研究にもたらした影響を振り返る。次に、キューバのジェンダーに関するキューバ国外の研究の経緯を振り返る。筆者の注意をひくのは、革命キューバの女性政策に対する批判も評価も、唯物史観をとっており、フーコーが批判の対象とした「抑圧仮説」［フーコー 1986］に基づいて議論されているということである。また、トランスナショナルな比較がなされるとき、かつては「名誉」概念の共通性のため、地中海社会と比較する議論があったにもかかわらず、主な比較の対象は、ラテンアメリカ、社会主義、第三世界と称される社会に移った。これは、「文化」よりは「政治」への関心に基づいてキューバが研究される傾向に伴った変化だといえる。本論では、「名誉」と「マチスモ」に関するスペインの研究を、革命前のキューバの研究と比較することによって、キューバにおけるジェンダー研究に、従来のものとは異なる分析視点を取り入れたい。

ネーション／革命の物語としての民族誌

キューバは、30年にわたる独立戦争を経た後、20世紀への変わり目にスペインの植民地支配から米国の政治経済的影響下に入った。当時は「未開社会」を研究することが人類学の主な目的であり、キューバは、外国人による人類学の対象とはならなかった。しかしキューバ人による民俗学的研究は、20世紀前半にナショナルな学として発展した。スペインやフランスで教育を受け、帰国したフェルナンド・オルティスとその義妹リディア・カブレラが、「黒人」文化や宗教の研究の先鞭をつけた。オルティスは、キューバの国民性に関するエッセイなども書き、いまもその権威として位置づけられている(注4)。

1959年、カストロが主導した革命が勝利すると、米国の公民権運動に先立って、人種や性別による差別からの「解放」が宣言された。1961年に革命が「社会主義」的なものであると宣言されると、さらに政治的な緊張と世界的な注目が高まった。

「貧困の文化」研究で知られるオスカー・ルイスは、革命前の1946年にハバナ大学初の人類学

の講義をし、その後も自著の出版のためにキューバを訪れ、調査の機会を探っていた。カストロはオスカーと直接面会し、『サンチェスの子供たち』[Lewis 1961] を「5万の政治パンフレットより有効」な「革命的研究」と賞賛し、このような「研究をする時間も人物もキューバにはいないが、オスカーは誠実な仕事をすると信じている」とフィールド調査を薦めた[Lewis et al. 1977a : ix]。しかし、調査開始時に報告したにも係わらず、フォード財団の助成金を受けていたことからCIA調査員との嫌疑をかけられ、3年間の予定だった調査は、16ヶ月後の1970年に打ち切られた(注5)。翌年、カストロはこう演説している。

> もうお分かりだろう、ブルジョア知識人にブルジョア中傷者、CIAエージェントに帝国主義の諜報部員、つまり帝国主義の諜報スパイの手下ども。諸君がキューバに入国することは許されない！･･･我々の扉は閉ざされた。永遠に、無限に！[Granma Weekly Review, May 9, 1971: 5-6 ; qtd. in Lewis et al. 1977a : xxv]

「革命より芸術的自由」を重んじる国内知識人も、「文化帝国主義のエージェント」として批判され、フィクションではなく、「証言」(*testimonio*)が重視されるようになった[Soto 1993: 137]。こうして革命後の民族誌家は、「歴史なき民」のオーラル・ヒストリーを、サバルタンが解放される革命の物語として描くことが期待された[Soto 1993]。結局、カストロがオスカーに望んだ仕事は、キューバ人が実現したのである。このように、キューバは、長年のあいだ、外国人が訪れる人類学のフィールドというよりは、ナショナル・アイデンティティを確立するための国内民俗学の場であった。

以後、ソ連崩壊までに、「西側」の人類学者で調査許可を得て現地調査を行えたのは、アメリカのサファ(1986年5月)とスウェーデンのローゼンダール(1988－1990年の18ヶ月間)(注6)にとどまる。サファは、キューバ女性連盟(FMC = *Federación Mujeres Cubanas*)に招待され、FMCと共に一ヶ月弱の調査をし、以後も追跡調査のためキューバをしばしば訪れた。興味深いのは、サファが、革命が女性の地位に与えた影響を批判的に検証し、ルイスと同じフォード財団の助成を受けたにもかかわらず、彼女への「扉」が閉ざされることはなかったということだ。つまり、キューバ政府にとって、資金源や、革命への評価は確かに重要だが、それを上回る重要性は他にある。先述した演説で、カストロはさらに、「政治無関心主義」を批判した。それは「文化領域に対する、反動的で恥知らずの態度」として批判される。なぜなら「文化的、美術的創造は、人々の役に立つか否かで決まる…(略)…我々の価値基準は、政治的なものなのだ」[Granma Weekly Review, May 9, 1971: 5-6 ; qtd. in Lewis et al. 1977a : xxv]からだ。

つまり、批判が、革命の政治の物語に収まり、有用であるなら、問題はない。だが、人類学者の扱う「文化」や人々の語りが、革命という物語そのものを崩すことは許されないのである。次節で見ていくように、革命後のキューバの研究の多くは、こうした枠組みからはみ出ることはなかった。

「文化」の否定 ——「女性」研究の検討から

歴史人類学的研究と革命史観の相同性

ハバナの古文書館を調査したマルティネス＝アリエル、後にストルク（注7）の成果は『19世紀キューバの結婚、階級と色 —— 奴隷社会における人種的態度と性的価値の研究』[Martinez-Alier 1974] として出版された。彼女は、従来、地中海地方に関する人類学で定説だった「女性や家族の名誉」を「文化的特徴」とする見方を批判し、「文化的特徴というよりは構造的なもの」として捉えた。そしてその構造が、人種主義的な植民者の政治的利害に基づいた法によって構築された過程と帰結を、19世紀のキューバにおいて「違法」とされた「異人種間結婚」を成就するための裁判記録から明らかにした。

奇妙なことに、これ以降、キューバと「地中海文化」との関連性に触れたものは、ほとんど見られない。この本が、キューバ研究の上で「文化」を退け、ヨーロッパとの連続性を分断した後、キューバの分析は、歴史をさかのぼった「植民地主義」や「奴隷制」を中心としたものとなっていった。同時代的な比較の対象は、「第三世界」「ラテンアメリカ」「社会主義」および敵対するアメリカ合衆国が中心となった。つまり、キューバ研究が総体的に、「植民地主義」や「帝国主義」という政治的な分析の物語に包摂されていったのである。しかもそれは、キューバ革命政府の史観と一致している。すなわち、独立戦争に始まる複数の革命が、スペインによる植民地主義とアメリカによる帝国主義、それに「ブルジョア」階級の支配をキューバから追い出してきたという歴史であり、残った人々が「新しい人間」（*Hombres Nuevos*）という、社会全体の利益を考えて、進んで労働する主体になることによって、発展してゆくという物語である。この政治の物語と分析枠組みは、二つの隠れた仮説によって成り立っている。ここでは「女性」研究を事例にあげながら示したい。

唯物史観 —— 女性解放を計量する

キューバの「女性」を研究する論者は、政治家の演説から新聞の投稿欄にいたるまで「証言」を集め、「統計」を参照し、その「解放」の度合いを計ってきた[Larguia and Dumoulin 1986; Nazzari 1983; Safa 1995, Smith and Padula 1996]。女性の社会参加が、女性解放の指標とされる。ここから、彼らは唯物史観を前提としていると考えられる。つまり、「女の自己認識は、その性別だけで決定されるのではなく、[女が置かれている] 状況を反映しており、この状況は、社会の経済構造、すなわち人類が到達した技術発展を示す構造によって左右されている」[ボーヴォワール 1997（1949）：80] という見方だ。よって、この状況を「発展」させることが、女性を「解放」することと同意義になる。裏を返せば、女性解放は、政治的発展の指標、つまり革命を査定する方法としても有効だということである。ここで、先にあげたドミンゲスの問いに、一つの答えが考えら

れる。キューバ研究で「女性」が主題として取り上げられたのは、「ジェンダー」への関心というよりは、「第二の性」の「解放」の度合いを、革命の「発展」の尺度として用いることにあったということである。

キューバ政府の女性政策に批判的な論者たちは、キューバの女性の社会参加は、女性の解放のためではなく、都合のよい労働力として用いるために推進されたにすぎないとする［Nazzari 1983; Smith and Padula 1996］。彼らの立場は、一見すると、キューバの女性政策を評価する論者と異なるように見える。けれども、主な批判の焦点は、働く女性が仕事と家事の二重負担を強いられていることや、肉体労働への就業が女性に制限されていることなどであり、女性解放が、経済的自立と家事軽減の技術によって図られることに異存があるわけではない。つまり、政府の「隠された意図」や、「伝統的なジェンダー観」には批判的だが、根源的には、唯物史観の立場であるといえる。

抑圧装置としての「文化」

もうひとつは、「文化」を抑圧装置とみなす仮説である。つまり、女性の解放は、政治経済的な条件のみならず、「文化」的な抑圧によってもなされると考える。政府の調査報告でも、女性の就業参加が増加しない理由として、女性は家庭にいるべきとする「伝統」「文化」が枷となっているとされた。それは、「マチスモ」という男性優位主義と呼ばれ、「革命」に反する「遅れた」ものとして批判し克服すべきものとされる。こうした批判は、男女や人種の間の平等は、差異を無徴にまで縮小することで達成されると考える国外の研究者からもなされる。しかし、批判を急ぐあまり、その「マチスモ」にもあるかもしれない独自の論理を追究せず、ただ「問題」として片付けることは、他者理解を目的とする研究として不十分ではないだろうか。

たしかに、革命政府の方向性と摩擦する「文化」が、単に革命を批判する口実に用いられてきたところもあるので、「独自の論理」の位置づけには慎重にならなければならない。例えば、ブンクは、キューバでは、「封建的な貴族制」の遺産として、仕事を苦痛の源泉としかみなさず、楽に金儲けをしようとする「文化」があるため、革命が労働の価値を認めさせようとしても困難であるはずだし、事実失敗した、と結論する［Bunck 1987, 1994］。彼女は、プロテスタンティズムの労働倫理を至高と位置づけ、キューバ人が自国の経済を発展させられないのは怠け者だからだ、という本質主義的な偏見を「文化」という言葉で正当化しているだけのように見える。しかし、提起されている問題は重要である。そもそも、米国的な労働倫理が普遍的に共有されたものでないということだ。それは、自己の経済的利益を最大にするために計画し労働する「近代的な主体」が、「近代」という時間軸だけでなく、同時代でも普遍的ではないという可能性を思い起こさせる。

否定された「文化」再考

「ヨーロッパ」との関連から切り離されたのは、キューバに留まらない。レブンは、植民地化によって地中海文化の影響を強く受けているラテンアメリカを、 米国人人類学者が「非西洋のなかにひとまとめ」にすることを疑問視する。ただし、現在の地中海地方さえ、往々にして「西洋」の範疇から外れることもあり、背後に「ヒスパニック」を「コーカサス」と区別するアメリカの人種観や、政治経済のヒエラルキーの下位にあるものは西洋に含めないとする前提があると推測する［Rebhun 1999: 5］。また、次節で見る「主体化」のあり方との関係も考えられる。ここでは、近年の「地中海人類学」研究をも視野に入れて、キューバ研究で否定されてきた「文化」について考察していきたい。

地中海と「前カストロ期」――「マチスモ」と「個人」

キューバのマチスモは、しばしば「スペインの封建的な家族制度の遺物」として扱われる。しかし、それほど単純なものなのだろうか。まずムルハレによる未出版の博士論文『前カストロ期キューバの性イデオロギー：文化的分析』［Mulhare 1969］(注8) を検討したい。彼女は「前カストロ期」、つまり革命前のマチスモをこう描く。

> マチスモ、男性らしさの真髄は、行動で示さなければならないものである――政治界で、戦場で、演壇で、ダンスホールで、あるいは寝室で。マッチョは主導権を握る者であり、攻撃者は決して倒れたまま殴られることはない。そして女性を「ものにする」(score) チャンスを決して逃さない――実のところ、そのチャンスを作り出さなければならない［Mulhare 1969: 49］(傍線は著者)。

そしてあくまでこれは、健康で正常な男女ならこうであるはずという「モデル」である、と断り、キューバ人の性イデオロギーを以下のように描く。

革命前のキューバでは、男性全般が、「本能」的に、性欲が掻き立てられやすいものだと考えられていた。ただし「紳士」は、好きな女性の保護者に「将来結婚する気がある」ことを告げて初めて交際を許され、会うときには必ず付添い人を同伴するという慣習によって、結婚するまで恋人を処女に留めることができたという。しかし、男性は、定期的に性交しなければ心身を病むと信じられていたので、より「簡単」でそれゆえに「汚く、妻としてふさわしくない」売春婦や愛人と関係を持つことが暗黙に許されていた。逆に、恋人の女性が、その「本能」的な「母性」愛ゆえに婚前交渉を許してしまうと、縁談は破棄されかねなかった。男性の「愛」は、貞節な女性を誘惑しては拒否されることによって徐々に育まれ、結婚に結実するものとされた。

ここでは、さまざまな社会的地位や人種の女性の立場は書かれているが、貧しい黒人男性の

立場はほとんど考察されていない。こうなると疑問が生じる。愛人を持つ経済力がない場合、マチスタ（マチスモ的に考え行動する者）ではなかったといえるだろうか。また、上流階級の混血や黒人の男性も多くいたはずだが、彼らも「スペインの封建制」を真似ただけなのだろうか。しかしここでは、キューバ史を掘り下げることによってではなく、トランスナショナルな視野で「マチスモ」をとらえることによって、異なる分析の可能性を検討したい。

1970年代にスペインはアンダルシア地方のアグロ・タウンを調査したギルモアによれば［ギルモア 1998］、ここの「マチスモ」は、性に特化したものであるという。男性は性交渉を重ねるほどに威信を高めるが、女性は「名誉」を失う。また、生活空間は、男性は家の外、女性は家の中、という風に分かれており、男性はほとんど家事をせず、女性は外で仕事しないものとされている。ところが、実際は女性の方が、比較的賃金がよく、常勤の仕事を得る機会が多いことが明らかになった。地主以外の男性は、短期の安い賃労働に甘んじているため、女性の労働を許し、かつ経済的に依存せざるをえない。このことから、ギルモアは、「マチスモ」は、母権的な生活のなかで、実際は弱い立場の男性が、象徴的に優位に立つことでプライドを回復させる「あがない作用」を持ったものだと結論する［ギルモア 1998: 267−312］。

もちろん、過去にアンダルシアからの移民がキューバに流入したからといって、ギルモアの分析がキューバにも当てはまるというわけではない。しかし、この分析から推測できるのは、キューバの「マチスモ」も、単なる「封建的な家父長制」という「伝統」としてだけではなく、理想に合わない現状に合わせて、変容しながらも持続しているように見える、防御システムのようなものとして考えることもできるということである。ムルハレは、革命前のキューバに通底する「ムード」をいくつかあげたが、これらもそのようなものとして想定されている。例えば、キューバ人特有の話し方の「熱情」（*intensity*）や「今すぐ得られる利益や、人生を楽しもうとする速さ」の追求は、キューバの1930−50年代の極度に不安定な政治経済状態に対応したものではないかと考える。当時、砂糖景気と大恐慌で、富は一瞬にして生まれては消えたため、階級の流動性は高かった。汚職政治のため、政権交代の度に人員は入れ替わり、国家権力による暴力も頻繁に起きていた。このため、すぐに変わる社会的地位や職業などに関係なく個人はそれぞれ誰もが独自の尊厳（*la dignidad de la persona*）を持っていると考えられていたという。具体例として、あるキューバ人女性は、使用人が「働かない理由」を挙げる。

> キューバ人の使用人は、ものすごくいいか悪いかのどちらかで、それも彼女の気分によるの・・・（略）・・・間違ったことを叱れば、泣いて、恩知らずと非難し、義務でもないのにしてあげたという素晴らしいことの数々を思い出させようとする。一時期雇っていた、マタンサス出身の女の子が、私が気に入らないことをする度に、なぜかと尋ねても、答えは、「内から湧き出るものだから」（*porque me sale de adentro*）。結局、彼女はクビにして、ラ

バみたいに働いて、一度も不満を言わないガリシア［スペイン北西部の地方。20世紀前半にキューバへの移民を多く輩出した］人の女を雇ったわ［Mulhare 1969：43－44］（カッコ内引用者）。

さらに別の男性はいう。

（キューバ人は）皆、自分のパトロンでいたいんだ。だからこんなに革命が起きる（That is why we have so many revolutions）。みんな、プライドが高すぎて、自分の非を認めたがらないし、自分の考えの価値が確かだと思っているから譲らないのさ［Mulhare 1969：44］。

ムルハレも、キューバ人の間で労働の過小評価が見られることを指摘するが、先述したブンクとアプローチの仕方は異なる。まずこの現象を、当事者たちがどう語るのかを聞き、その文法を明らかにし、価値観として取り出す。そのうえで、当事者の価値観が内包する矛盾に着目し、歴史的・政治経済的背景を鑑みて、「矛盾をはらんだ構造」を導出する。しかしその矛盾を単に、あるシステムや社会の破綻と見做すのではなく、社会の状態に即して変容する余地を残す「機能的」なものでもある、と仮定し、いくつかの事例の検討を通じて検証する。その姿勢は、ある「問題」を、別の場所、別の時間の高みから査定するものでもなければ、本質主義化するものでもなく、見習うところが大きい。そして、調査および分析が限定的なものであることに自覚的であることによってかえって、今日我々が参照するうえでも有益な、開かれたテクストとなっている。

ところでここまで、「キューバ人は仕事をしたがらない」という記述を、批判的に検討してきた。しかし、これを「偏見」とし、さまざまな理由を挙げて擁護することは、とりもなおさず、我々が、勤勉は良く働かないことは良くない、という価値観を持っていることを示しているのではないだろうか。この点で、実は、革命政府も、国内外のキューバ研究者も、同じ「主体」観と労働倫理を共有している。

労働倫理と主体

ここまで、「文化」や「倫理」として紹介されるキューバの労働観を見てきた。対置されるのは、ウェーバー［ウェーバー 1989（1920）］のいう「プロテスタンティズムの倫理」、つまり使命感を持って禁欲的に労働することが主体の生き方そのものとして想像される労働観である。この主体にとって、蓄財は結果的なものであり、営利の追求そのものが目的とは考えられていない。これはそれまでの「強欲」な資本主義者像を覆した。ところが、キューバではいまでも、「利己主義」に「暴利をむさぼる」資本主義者という見方が官製のメディアを通じて流布している。このためキューバには、欧米や日本では楽に生活できると考える人が多い。まれに、アメリカに移民してもその仕事のきつさに驚いて戻ってくる人もいるという。ではやはり、彼らは、「怠け者」なのだろうか。

まず、忘れるべきでないのは、禁欲的な労働倫理が普及した場所では、そうした労働のあり方が報いられる状況にあったからこそ、説得力を持ったということである。キューバでも、20世紀初頭に移民してきた者たちにとって、そこはどんな仕事でも耐えれば蓄財できる初めての場だった。「ガリシア人の女」が、一度も不満を言わず働いたという記述を思い起こしてほしい。移民たちは、働き、金を貯め、それでもなお不平等な労使関係ゆえ貧しかったので、多くが共産主義運動に関わることになった。彼らが欲したのは、真面目に労働すれば報いられるという、「プロテスタンティズム」の労働倫理を実現するための条件そのものである。外国企業の独占によって利益がほとんどキューバに還元されないことに反発したキューバ革命が目指したのも、同じことである。プロテスタンティズムの労働倫理も、革命前の共産主義者も、革命政府も、労働への従事が、よりよい生活と未来につながるという約束を信じて、自己を労働に従属させ、主体化させることを、理想としている。これらは皆、フーコーの言う、近代的な主体化＝従属化にあたる。フーコーによれば、我々は規律＝訓練を通じて、命じられなくとも、「主体的に」自己を監視し労働するようになったのであり、主体化は、規律＝訓練を施した権力への従属化と表裏一体である。このため、「解放」に先立って、何らかの「抑圧」があるという「抑圧仮説」そのものが誤りだと批判する。彼に言わせれば順序は逆なのだ［フーコー 1986］。

この見方は、革命政府にとっても、革命を査定する側にとっても都合が悪い。革命政府は、働きたがらない者を、資本主義に毒された「反革命分子」としている。一方、革命を批判する際に、職業による「自己実現や自己選択の自由」がないという点や、労働倫理がないという点を挙げる者にとって、資本主義社会の主体も「従属化」したものであるとみなしては、批判の根拠が失われてしまう。反対に、革命を評価したい者にとって、キューバに労働を望まない者がいると認めることは、革命を批判する本質主義的な研究の結論を追認することになってしまう。このためか、革命を評価する者も批判する者も、労働を通じて主体化＝従属化する主体を、暗黙に想定し、その是非を問うことはしないまま、「抑圧仮説」に基づいて議論している。

しかし、規律＝訓練を通じて初めて労働への従属が主体化として想像されるようになることを見過ごすと、この「主体化」が説得力を持つには、そうした環境が整っていることが条件であることを看過してエスノセントリックな判断を下すことになってしまう。例えば、キューバのある労働者の家庭で初めて大学を卒業し、精神科医という「プロフェシオナル」（専門職）になった男性は、皮肉を込めて言った。「ペリオド・エスペシアル（ソ連崩壊後の経済危機）こそプロレタリアートの革命だ。プロフェシオナルより労働者の方が稼ぎがいいんだから」。公務員の給料体系は、今でも非熟練労働者よりは専門職に高い給料を割り振っているが、この月給では生活できない。現在は、輸送業者や修理工などが副業をしたり、商店の従業員が商品を闇で転売する方が、よほど豊かな生活につながる。このように、ある職業を「よい仕事」、ある勤務態度を「よい」ものとする位置

づけは、その社会において他から高く評価され、高い報酬を受けることによって成立する。それぞれの固有の状況を把握せずに、労働における「倫理」とされるものが何かを判断することはできない。

キューバからの移民を希望する人々に話を聞くと、働かなくてもいい生活を夢見る人もいるし、給与労働だけで生活に必要な収入が保証される安定した生活を望む人もいる。前者が求めるのは労働そのものからの「解放」であり、後者が望むのは、社会主義からの「解放」である。主体化＝従属化された主体を標準的なものと想定し、労働従事者数の数値や職種を見るだけでは、彼らがそれを「解放」とするのか「従属」とするのか、知ることはできない。

解放、従属、オリエンタリズム

さて、冒頭で挙げた「解放された」女性たちについて再考したい。彼女たちが言うには、革命前は、結婚して処女ではないことが判明した場合、花婿は、花嫁をその両親の元に「送り返す」ことすらできたという。ムルハレによれば、性的自由は通常、「下層」と結びつけて考えられたものの、安定して「上流」に位置づけられた女性も、貞節の倫理に縛られることはなかった［Mulhare 1969: 152, 181, 242, 251］。ギルモアによるアンダルシアの事例も、非常に似通った傾向を示している。マルティネス＝アリエルも同様に、女性の「名誉」は通常、社会的流動性の高い社会で、よりよい地位を求めようとする階層に見られるものではないかと仮説的に結論している［Martinez-Alier 1974: 120-141］。このように貞節な女性を重んじ性的な女性を軽んじる傾向は、ブルジョアの偽善的な態度としてエンゲルスによって非難された［エンゲルス 1977（1884）］。これは家父長的な私有財産制に都合のいいように女性を二種類に分け、どちらをも商品化し貶めるものである。なぜなら、貞節な女性は処女であることによって価値を高め、結婚によって永遠に一人の男性に一回限り「売られ」、その男性の私有財産を嫡子に相続させるために再生産に特化される一方で、そうでない女性は、その男性を含めた複数の男性に何度も「売られ」、蔑まれることになるからである。

こうした分析はいまでは一般のキューバ人女性の間でも「マチスモ」の「二重規範」（*double moral*）として知られる。いまや女性は、少なくとも都市部では、離婚したり、性的快楽を享受しても、それだけで「汚い、妻としてふさわしくない」という汚名を着せられることはない。それは、白人女性を、聖母の模造から現実的な存在に近づけ、有色人女性の性的な象徴性によるスティグマを軽減させる方向に働く。革命前は男性のみに適用されていた「性欲を抑えると健康に悪い」という見方［Mulhare 1969］は、現在、女性にも拡大適用されている。そんなクバーナたちにとって、性的な魅力の誇示を「従属」と見做すスペイン人と米国人の調査者の方こそ、「古い価値観」

に囚われた女性に見えるだろう。実際、しばしば、彼女たちは、カソリック国のヒスパニックの女性たちが、離婚できないことや、専業主婦になりたがること、自ら純潔性を重んじていることを、「奴隷と同じ」(*son esclavas*)と、非難と哀れみを込めていう。また、米国の女性が、あまりに「男性的な」格好をしていること ―― それはしばしば、「同性愛者」ではないかとの疑いを伴うのだが ―― をいぶかしがっている。冒頭にあげたクバーナたちにとって、女性らしい装いをしながら、性的快楽を享受することは、他からどう思われようと「解放」として感受されているのである。

ただ、もしかしたら冒頭の人類学者二人がクバーナの「性」を否定的で従属的なものとしてとらえたのは、1990年代のキューバの路上に現れたヒネテラ(*jinetera*)を見てのことかもしれない。革命政府は、売春の撤廃を、その成果として誇りにしてきた。ところがヒネテラは、専業の売春婦ではないものの、外国人観光客とのバケーション・ロマンスやセックスと引き換えに、ドルやプレゼント、食事、果ては結婚やパスポートを手に入れる。しかもカストロはヒネテラに関する批判に対し、彼女たちは世界で一番洗練された健康な売春婦だし、好きでやっているのだと弁護し、「主体的」なものとして肯定した。つまり、売春があったとしても、「従属的」なものではないと主張することによって、政府の責任を回避したのである。売春が主体的なものか否かという論争は、数多くなされてきたし、ここで触れる余裕はない。ただ言えるのは、当該国の「売春婦」から得られる考察を、その社会に全体化して適用するのは「オリエンタリズム」的な知のあり方だということである。二人のエスノグラファーは、キューバで再生産されるオリエンタリズム的なステレオタイプを批判しながら、実のところ、同じ形の言説をなぞり、永続化させることに荷担しているのである(注9)。

キューバ革命は、社会変革を求める国内外の人々に、多くの夢と失望を与えてきた。人々の不満や不平等を解決するために『政治』ができることは、非常に限定されたものにならざるをえない。とはいえ、本論で見てきたように、変化がないわけではない。そして、それをどう評価するかは、人々の経験とその物語によって異なる。キューバ革命の試みが挫折したとしても、我々がすべきことは、その過程にあった「間違い」を指摘し、自分の置かれた立場に安堵することではない。冷戦後のキューバから学べるのは、『政治』には限界があること、そして、にもかかわらず、その「解釈」は多様だという認識から出発しようという構えである。キューバのジェンダー/人類学的研究に、また何か新しく付け足す意味があるとすれば、革命の輝きがノスタルジーとしてしか想起されなくなるなかで、人々がいかに現在の自己の生/性を意味のあるものとして位置づけようとしているか、その試みの文法を明らかにすることでしかないように思う。それは、ムルハレの後、キューバ研究が革命の物語に包摂される政治化の道をたどったなかで、ほとんど忘れ去られた作業なのだ。

【謝辞】 滞在中お世話になったキューバ内外のキューバ人の皆さんにお礼申し上げたい。初期の調査を可能にしてくれた日本育英会、および家族の援助にも感謝したい。継続調査のため、公益信託澁澤民族学振興基金の「大学院生等への研究活動助成」(平成15年度) を頂いた、重ねて感謝の意を表したい。また、フロリダの文献調査を実りあるものにしてくれたシェリー・ジョンソン、ヘレン・サファ夫妻、キューバ滞在中、毎月メールで励まして下さったシドニー・ミンツ氏、調査中の不安と謎を共有してくれた米国の院生の友人たち、 そして帰国後に混乱から抜け出すのを助けてくれた大阪大学大学院および成城大学大学院のみなさまにも感謝する。

〈大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程〉

---

1 ―――― 俗語で、性交が「良くない」人を意味する。

2 ―――― スペイン社会史・家族史の研究者によれば、「マチスモという言葉は、近世ヨーロッパにおいてスペイン人の男性性顕示行動様式を表すものとして、スペイン語の雄macho から創られた造語であり、スペイン人が創った言葉ではない。・・・(略)・・・machismo という言葉は現代になって、いわば逆輸入され、一種の外来語としてスペインで使われるようになった」という(芝 1998:408)。キューバでは現在、日常的に使われている。

3 ―――― 冷戦の終結とともに、ソ連に経済的に依存していたキューバは経済危機を迎えた。1959年の革命後、外国からの入国は厳しく制限されていたが、外貨獲得のため外国人の入国が緩和され、フィールド調査も可能になりつつある。

4 ―――― こうしたオルティスとカブレラの位置づけについては、工藤の研究に詳しい[工藤 1997, 1998, 1999, 2000]。

5 ―――― 書類やテープの一部が押収され、帰国した半年後、オスカーは死去し、調査結果は妻のルースと助手の間でまとめられた[Lewis, Lewis, and Rigdon 1977a, 1977b, 1978]。

6 ―――― ローゼンダールは、外国人として約20年ぶりの長期調査を行ったうえ、単身でアパートの一室に滞在し、農村を調査する機会に恵まれた。

7 ―――― 1967年、オクスフォード大学に提出する博士論文のために農村で人類学的調査を始めたものの、「官僚的な問題により2ヶ月しか滞在できなかった」[Martinez-Alier 1974:vii]という。ドイツ出身であることが、人種問題への関心につながったと書いている[Stolcke 1992:19 – 11 20]。

8 ―――― 論文によれば、著者は、スペインとキューバ出身の家族にキューバで生まれた(1930年)が、幼年時代をキューバで過ごすことはなかった。アルゼンチンに移住したらしい。キューバには、1956 – 1958年の間に計18ヶ月滞在し、家族生活を調査し、カリブ地域に関心を持つアメリカの会社に市場情報として提供したという。後にアメリカに移住したキューバ人にしたインタビューを合わせ、博士論文にまとめた。

9 ―――― インドのポストコロニアル研究における批判的分析から示唆を得た[スレーリ2000:33]。

【参照文献】

●Bell, Shannon 1990 "The Political-Libidinal Economy of the Socialist Female Body: Flesh and Blood, Work and Ideas". *Dialectical Anthropology* 15: 249-258.

●Bunck, Julie Marie 1994 *Fidel Castro and the Quest for a Revolutionary Culture in Cuba*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press. (1988 Cultural Change in Postrevolutionary Cuba. Ph. Dissertation, University of Virginia. に基づく)

●Domínguez, Jorge 1978 *Cuba: Order and Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.

●Domínguez, Virginia 1987 "Sex, Gender and Revolution: The Problem of Construction and the Construction of a Problem". *Cuban Studies* 17: 7-23.

●Fernandez, Nadine 1996 *Race, Romance and Revolution: The Cultural Politics of Interracial Encounters in Cuba*. Ph.D dissertation, University of California, Berkeley.

●Holgado Fernández, Isabel 2000 *No es Fácil! Mujeres Cubanas y la Crisis Revolucionaria*. Barcelona: Icaria.

●Larguia, Isabel, and John Dumoulin　1986　"Women's Equality and the Cuban Revolution." In Nash, June and Helen Safa (eds.). *Women and Change in Latin America*. pp.344-368. South Hadley, MA: Bergin and Garvey Publishers.
●Lewis, Oscar　1961　*Children of Sanchez*. New York: International Universities Press.（ルイス、オスカー 1986『サンチェスの子供たち――メキシコの一家族の自伝』柴田稔彦・行方昭夫訳、みすず書房）
●Lewis, Oscar, Ruth Lewis and Susan Rigdon　1977a *Four Men : Living the Revolution. An Oral History of Contemporary Cuba*. Urbana, Chicago, and London: University of Illinois Press.
●Lewis, Oscar, Ruth Lewis and Susan Rigdom　1977b *Four Women*. Urbana, Chicago, and London: University of Illinois Press.
●Lewis, Oscar, Ruth Lewis and Susan Rigdom　1978　*Neigbors*. Urbana, Chicago, and London: University of Illinois Press.
●Martinez-Alier, Verena　1974　*Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*. Cambridge : Cambridge University Press.
●Mulhare, Mirta de la Torre　1969　*Sexual Ideology in Pre-Castro Cuba: A Cultural Analysis*. Ph. D.dissertation, University of Pittsburgh, .
●Nazzari, Muriel　1983　"The Women Question in Cuba: An Analysis of Material Constraints on Its Solutions". *Signs 9*(2) : 246-263.
●Randall, Margaret　1981　*Women in Cuba : Twenty Years Later. New York: Smyrna Press.*
●Rebhun, L.A.　1999　*The Heart is Unknown Country: Love in the Changing Economy of Northeast Brazil*. Stanford: Stanford University Press.
●Rosendahl, Mona　1997　*Inside the Revolution: Everyday Life in Socialist Cuba*. Ithaca and London: Cornell University Press.
●Safa, Helen　1995　*The Myth of the Male Breadwinner: Women and Industrialization in the Caribbean*. Boulder, San Francisco, and Oxford : Westview Press.
●Smith, Loiz and Alfred Padula　1996　*Sex and Revolution : Women in Socialist Cuba*. New York: Oxford University Press
●Soto, Francisco　1993　"Reinaldo Arenas : The Pendagon ia and the Cuban Documentary Novel." *Cuban Studies* 23: 135 166.
●Stolcke, Verena　1992 (1974)　*Racismo y Sexualidad en la Cuba Colonial*. Madrid: Alianza Editorial.
●Stone, Elizabeth (ed.)　1981　*Women and the Cuban Revolution*. New York: Pathfinder.
●Thomas, Hugh, Georges Fauriol and Juan Carlos Weiss　1984　*The Cuban Revolution Twenty-Five Years Later*. Boulder, Colo., and London : Westview Press.
●ウェーバー、マックス　1989 (1920)　『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波書店
●エンゲルス、フェデリコ　1977 (1884)　「家族・私有財産および国家の起源」『婚姻の原理――結婚を超えるための結婚論集』森本和夫編、現代思潮社 98-115頁
●ギルモア、デイヴィッド　1998　『攻撃の人類学――ことば・まなざし・セクシュアリティ』芝紘子訳、藤原書店
●工藤多香子　1997　「言説から立ち現れる『アフロキューバ』――フェルナンド・オルティスの文化論をめぐる考察」『アジア・アフリカ言語文化研究』54号、55-76頁
●工藤多香子　1998　「『文化』をめぐる戦略と操作の相克――キューバ・サンテリーアの儀礼太鼓バタを中心として」『民族学研究』62巻4号: 494-516頁
●工藤多香子　1999　「90年代キューバ、アフリカ系カルトの行方――観光商品化されるサンテリーア」『ラテンアメリカ・カリブ研究』6号:17-27頁
●工藤多香子　2000　「郷土への回帰――ラム、カブレーラ、カルペンティエルと黒人と呪術」鈴木雅雄、真島一郎編　『文化解体の想像力――シュルレアリスムと人類学的思考の近代』人文書院。253-283頁
●芝紘子　1998　「訳者解説」デイヴィッド・ギルモア『攻撃の人類学』393-409頁、藤原書店
●スレーリ、サーラ　2000　『修辞の政治学――植民地インドの表象をめぐって』川端康雄、吉村玲子訳、平凡社
●フーコー、ミシェル　1986　『知への意思』渡辺守章訳、新潮社
●ボーヴォワール、シモーヌ　1997 (1949)　『決定版　第二の性 I　事実と神話』井上たか子・木村信子監訳、新潮社

第 2 部

基礎概念の再検討

——人種、エスニック集団、エスニシティ

今ふたたび、人種とは何か――現代の人種主義を見つめるために(注1)

竹沢泰子

今、なぜ「人種」か

人類学者の寺田和夫が、1967年に『人種とは何か』という有名な新書を出している。人種に関する関心にはいくつかの波があるが、そのひとつがおそらく、1950年代から60年代にかけて、特に50年代だったのではないか。というのは、第二次世界大戦中にユダヤ人大虐殺があり、それを受けて国連で、人種と人種主義に関する声明を1950年、52年と続けて出しているからである。寺田の当時の本ではそこまでは踏み込んではいないが、その後遺伝学が60年代に飛躍的に発達し、人種という生物的概念に本格的に疑問符が持たれるようになった。寺田の本は、そういう時代背景を受けての執筆だったのではないかと思う。

私は1980年代にエスニシティ研究のトレーニングを受けた。当時は、エスニシティ研究が非常に謳歌された時代であった。その後アメリカ社会では、1992年に、いわゆるロス暴動(英語では「暴動」という言葉は使わない)があり、その後のアファーマティブ・アクションをめぐる問題、IQ論争などで、人種、raceの問題が非常に大きな社会的関心を呼ぶようになった。同時に、ヨーロッパにおいても移民に対して、新しい人種主義が起こっている。バリバールらも書いている[バリバール&ウォーラーステイン 1995]が、以前のような形質的要因に基づいた露骨な差別ではなく、文化あるいは言語の差異として排斥を語る、ネオレイシズムがヨーロッパの移民をめぐって問題となっている。また、様々な地域で多文化主義政策をめぐって、マイノリティの当事者とマジョリティとの間で緊張関係や対立が見られるようになっている。さらに、タイガー・ウッズ、あるいはマライア・キャリーに象徴されるような、mixed race(いわゆる「混血」)という、自分自身の親の社会的定義による人種と自分のそれとが異なる人々が増えている時代にもなっている。そういう背景を受けて、人種問題が非常に大きくクローズアップされてきている。

そういう中で私は、エスニシティ研究を決して過小評価するものではないし、エスニシティ研究はエスニシティ研究として続けていかなければいけないと考えている。しかし、それだけでは見えてこないものが、人種という切り口を通して見えてくるのではないかと思う。私自身もこの数年間、日本民族学会において「人種と民族の概念検討小委員会」のメンバーであった。そういう場で感じたことは、自然人類学の専門家のなかには、「人種といっても話している言葉がちがう」といって、人種をめぐる問題を直視することを避ける研究者がいることである。自然人類学や遺伝

学では、科学が絶対中立的であるから、そこに差別や優劣の価値をつけるのは社会科学の問題であるともよく言われる。一方で、ヨーロッパやアメリカの研究者と話していると、彼らが言うことはもっともなのだが、欧米の経験に偏重しており、何らかの死角があるのではないかという不満感を積み重ねていた。

人種研究は非常に大きなテーマであり、(日本の中でこそ多くはないが)様々な分野で膨大な蓄積がある。そういう中で私自身何が出来るのか考えると、人種についてディシプリンや地域の違いの中に閉塞させてしまい、問題を別次元にすりかえて直視することを避けてしまうということに対して、批判的に検討していきたいということである。様々な意味での「人種」を敢えて接合させ、相互に照射できるものがあるのではないか。そうして大きなパズルあわせの小さな第一歩が踏めないかと考えていた。昨年、海外からこの分野での第一線の研究者を招聘し、自然人類学や文化人類学、歴史学、社会学の人種の専門家による、「人種概念の普遍性を問う」と題したシンポジウムを開催したのは(注2)、そのような問題意識による。

ダーバン会議と人種差別

人種とraceは異なる、とはよく言われることである。確かに、「人種」は"race"に100パーセント対応する訳語とは言えない。ただここで問題にしている日本語の「人種」とは、「あの人とは人種が違う」などの世俗的表現での「人種」ではなく、コーカソイド、モンゴロイド、あるいは白色人種、黒色人種といった、辞書や教科書に人種として定義されているものである。Raceとしてこれから話していくのは、この点を問題にするので、あえて「人種」という訳語を使いたい。

現代社会の人種主義の話からまず始めたい。その糸口として、一昨年私が参加した南アフリカのダーバンでの国連反人種主義・人種差別撤廃世界会議をここで取りあげたい。この世界会議は2001年9月8日の土曜日に閉会し、次の週の火曜日に9・11が起こったわけで、非常に衝撃的なことであった。それは非常に周到に計画されたものではあったが、ダーバン会議に参加した人の多くが、この会議と9・11を結び付けずにはいられなかっただろう。というのも、ダーバン会議での最大の焦点のひとつが、シオニズムがレイシズムかどうかということだったからだ。もう一つの焦点は、大西洋間の奴隷貿易が人道に対する罪であり、その賠償をどうするかという問題であった。

この会議は失敗だったという人も多いぐらい、さまざまな意味で非常に混乱した会議であった。会議場で怒鳴りあい、小競り合いもあったらしいが、きわめて緊張した状態が続いた。NGOフォーラムが政府間交渉の前にあり、NGOでの最終宣言や行動計画と、政府間交渉で出た最終宣言が必ずしも一致せず、対立が顕在化した会議であった。その最終宣言自体も、予定より大幅に遅れ、しかも両者にとって妥協の産物としか言いようのない内容であったと言われる。このフォー

ラム自体には約1万2千人が参加し、政府間交渉では150カ国の6千人以上が参加した。日本からは約130人の参加者がおり、NGOは約23団体であった。「2001年」にかけて2001人の参加人を目標にしていた日本の関係NGOとしては、これは非常に少ない参加者であった。その大きな理由は、マスコミから大きな注目をほとんど浴びなかったことがあげられる。国際的規模の高く画期的な世界会議であるはずなのだが、日本での関心は極度に低く、それに加えて日本政府の態度も非常に曖昧なままで、日本の人種差別の問題への関心の低さを改めて認識させられた。

この会議の歴史的背景としては、65年に国連の総会で、「あらゆる形態の人種差別撤廃に関する国際条約」という、いわゆる人種差別撤廃条約が採択されている。その後78年にジュネーブで第1回の世界会議が開かれ、南アフリカのアパルトヘイト政策に対する非難が焦点となった。第2回は5年後の83年にジュネーブで開かれている。その後、国際的な世論に後押しされ、結局アパルトヘイトが廃止されることになった。そのような象徴的な意味を込めて、第3回の開催地に南アフリカが選ばれた。そして、人種差別撲滅のための第1次10年間が73年から83年まで、第2次の10年が83年から92年、第3次の10年が83年から2002年というかたちで組まれた。

再びダーバンの話に戻ろう。当初はパウエル国務長官がこの世界会議にアメリカから派遣される予定であり、先進国で初めてのアフリカ系代表ということで注目されており、パウエル氏自身も積極的だったのだが、ブッシュ大統領によって参加をキャンセルさせられたという下位レベルの高官が参加したが、参加して1日で、イスラエルとアメリカは席を蹴って退場してしまった。この経緯に関して言えば、1975年の国連総会で、シオニズムは人種主義で、人種差別の一形態であると採択されたが、91年の総会では破棄されるといういきさつがあった。ダーバンの会議では、あちこちで憤りが噴出したような大きなドラマがあった。準備段階から混乱が続いていたのだが、ある意味で最悪の事態になってしまったわけである。こういうことがあっての9・11であったので、ダーバン会議に出席した人にとっては、非常に特別な、重い気持ちがあった。

もうひとつは、奴隷制・奴隷貿易への謝罪の要求・補償請求をめぐって、今回の会議では初めて、トランスナショナルな連帯が組まれたと言われている。この会議で初めて、African descendantsという用語（言葉自体はあったが）が生まれたと言われている。この言葉が、繰り返し様々な場面やNGOフォーラムで使われた。その意味で、ダーバン会議は非常に画期的な試みでありプロセスだった。シオニズムをめぐる問題がアメリカ・イスラエル対アラブ・イスラーム系諸国という対立の構図であったとすれば、この奴隷制・奴隷貿易の賠償問題は、旧宗主国とアフリカ及びアフリカ系の人々という構図であった。これは、南北問題とも呼ばれており、以前の経済格差とは異なる新しい意味が付与されている。特にスペイン・ポルトガル・イギリス等の旧宗主国側と旧植民地側の対立、旧植民地及びアメリカや南米、カリブ海地域等に連れてこられた人々の子孫African descendantsとの連帯関係が、浮き彫りになった。この種の会議では同時通訳がつくが、英語からフ

ランス語、ポルトガル語、スペイン語、というように、何ヶ国語も同時通訳のスイッチを変えながら、アフリカ系の人々が次々に前に出てきて、“crime committed against humanity”（人道に反する罪）であると呼びかけ主張していた。

このふたつがもっとも大きな争点だったのだが、ほかにも例えば、ロマ、難民や先住民、さらに移住労働者の問題などが議論されていた。 日本との関係でトランスナショナルな連帯で言えば、インドのダリット（アウトカーストの人々）・グループと日本の被差別部落、なかでも部落解放同盟や関連NGOが、連帯してひとつのフォーラムを組んでいた。 ともに職業や門地にもとづく差別が人種差別として定義されている“descent”に基づく差別の一形態であることを認めさせ、最終宣言の中におり込むことを目標としていた。しかし今回の会議では、トランスナショナルな連帯と国民国家の利害との対立が顕在化する状況があった。そのひとつが、インド政府とこれらの連帯NGOである。インド政府はカースト差別を、今回の会議のテーマになっている人種差別に加えることを拒否していた。 スイス政府は当初、NGO側の主張通り職業や門地にもとづく差別を人種差別の一形態として最終宣言に盛り込むかたちで、準備段階で支持声明を出したが、急に撤回し、白紙状態に戻ってしまった。 それはアメリカがインドと、 先述のイスラエルの問題をめぐって交渉したのではないかと推測されている。NGOが国連の世界会議に関わるようになってきたが、NGOを主体とするトランスナショナルな連帯と国民国家をあくまでも主体とする伝統的な国際連合の役割との調整が、現実的には大きな課題となっている。人種差別をめぐる問題は、人権問題と基本的に同一で、国民国家内で抑圧されたマイノリティが、現状の是正にはトランスナショナルな連帯や国際的な支持を必要とし、他方国民国家はそれを国内の個別の問題として関与させまいとする。今後も人種差別をめぐっては、この種のトランスナショナルルな動きと国民国家との緊張は絶えず続くであろう。

次に部落差別に対する日本政府の対応に言及しておきたい。この“descent”という英語であるが、日本政府はこれを「世系」（せいけい）と、部落解放同盟などは「門地」と訳している。広辞苑では、「世系」は祖先から代々続く血統、あるいは系譜と定義されており、一方の「門地」は、家柄と定義されている。言葉によって、微妙にその翻訳のなかでのニュアンスが異なってくる。先述のように、人種差別撤廃条約は、65年に国連で採択されている。65年というのは、ヨーロッパやアメリカで、ネオナチが台頭してきた時期で、それを受けて人種差別撤廃条約（正式にはあらゆる形態の人種差別に関する国際条約）が採択された。ところが、日本政府はこれを長らく批准せず、96年1月村山政権時に146カ国目としてようやく批准した。この人種差別の撤廃条約の中の第一条に、人種差別の定義がある。そこでは、「『人種差別』とは、人種（race）、皮膚の色、世系（または門地）（descent）、または民族的（national origin）もしくは種族的（ethnic origin）に基づくあらゆる区別、配慮、制限または優先であって」と定義している。ところがこの“descent”に

関して、部落差別が人種差別に当たるか否かの解釈をめぐって、日本政府は96年の批准以来、被差別民に対する差別は人種差別の中の定義には含まれない、という立場を保ってきた。日本政府の主張としては、人種差別撤廃条約が対象とする差別はあくまでも人種や民族に基づくようなもので、部落差別のような社会的差別までは含まれないという立場だからだ。一方、解放同盟は、民族から言えばマジョリティである日本人と同じであることは疑いがないという意味で、「門地」という訳語を強調する経緯があるのだが、それでも「あらゆる形態の人種差別」の中に含まれるのだと主張してきた。

結局この問題をめぐっては、インド政府が強固に反対し、またアメリカの圧力もあって、NGOの宣言の中ではそれも含まれるのだが、政府間交渉の宣言の中では外される。その後、その"descent"の解釈をめぐって人種差別撤廃委員会の"descent"に関するテーマ別討議が、昨年8月に行われた。その中で、インドのカースト差別や他の類似した差別（部落差別などを指す）は人種差別であるとし、その上で関係国に対する勧告が出された。問題は、部落差別を人種差別に含めると、被差別民が「人種」や「民族」上、マジョリティの日本人と異なると誤解されることを警戒し、しかし差別闘争の上では国連の場に引き出すことは必要だったので、「職業」や「世系」という留保をつけたと思われる。

しかしながら、このような留保は、逆に言えば人種概念自体を本質主義的に捉える見方が根本にあるからではないか。もちろんこれを説明するには、相当な段階的説明が必要で、さもないと誤解を招きやすいことは事実であるが、ここで障害となっているのは、人種が生物学的に存在するとする伝統的な固定観念である。しかし問題としているのは、人種が生物学的には有効な概念ではないにもかかわらず、人種が異なるとされてきた言説が近代日本の部落差別を正当化していたことである。例えば、藤井乾助が1886年に、「穢多は他国人なる可し」と題した論文を、『東京人類学雑誌』に掲載しているが、人類学の雑誌の中でさえ議論されていた。この論文の中で藤井が、起源が異なるから人種も異なるのだとする根拠として、「祖先を異にするの人種ならざる可からず」と述べている。その理由として、古来より日本人は肉食を疎んできたが、昔から「穢多」は肉食を好んできたこと、眼球が赤色を帯びていることの二点を挙げている。彼以外にも、金子徴が、1887年の『東京人類学雑誌』に、被差別部落の起源に関して、人相や体格が普通の日本人と異なると述べている。こういう言説が実際に科学の名を借りて人類学雑誌の中で掲載されていたこと自体が、部落差別を正当化していたと言えるし、そうしたプロセスを見過ごしてはならないであろう。

生物・遺伝学における人種概念

では現在、生物学上、もしくは遺伝学上、人種がどのように扱われているのか。その問題点は何か。はじめに、人種が生物学的な概念として有効だと主張する立場の人が、今でも存在することは申し添えておきたい。そうした考え方は、徐々にポピュラーではなくなってきていることは事実であるが、一方で、一部では非常に強固に残っているもいる。

人類がホモ・サピエンスとして今から約15万年前にアフリカから出て、その後様々な地域に移ったというアフリカ単一起源説がある。この単一起源説では、それまで多地域平行進化説で、60万年、100万年という非常に長いスパンで考えられていたものが、一気に15万年前と短くなる。そのため人間の亜種と一時期考えられた、今の人種に相当する大きな群集団を多地域で形成するのには時間が短すぎることも、人種が生物学的に有効でないという議論の根拠となっている。

図1は、ミトコンドリアDNAを基にした系統樹である［宝来 1995］。それぞれ、○が日本人、□がアジア人、●がアフリカ人、△がヨーロッパ人の個人を表している。この図からわかるのは、これらのサンプルでは実際に遺伝的な距離を現しているのだが、ヨーロッパ人の隣にアフリカ人があったり、日本人の隣にヨーロッパ人があったり、遺伝的な距離が、大きなカテゴリーでの人種というよりも人種が異なるとされる人びととの方が短いことが、十分にありうることを示している。日本人とモンゴル人、韓国人、沖縄人とアイヌなどの集団ごとの系統樹を見ることがあるだろう。しかし、私が自然人類学者に批判的に述べているのは、系統樹を作ること自体の危うさである。アイヌや沖縄人、モンゴル人など、様々な集団にラベリングされるが、そのラベリング自体が、大きな問題を持っている。まず、サンプル採取にかんしては、これは自然人類学者も認めるところであるが、個々のサンプルを満遍なくとっているわけではない。たとえばアイヌの場合、意図的に倭人とのいわゆる「混血」の人は除外したり、アフリカ人といっても、極めて多様であるにもかかわらずアフリカの小さな一集団のサンプルに基づいて採取したり、あらかじめ設定されたラベリングを貼った集団のサンプルをとるというやり方が多い。無作為にその地域に住んでいる人々の大量のサンプルをとる

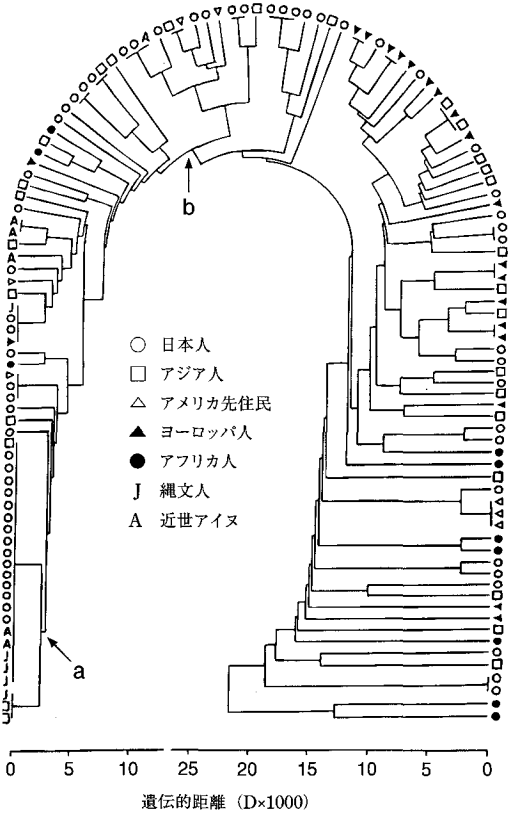


図1　現代人および古代日本人骨のミトコンドリアDNA
［出所：宝来 1995］

遺伝子座	informative site		
	(H,C) G	(H,G) C	(C,G) CH
C4	2	2	7
ψη グロビン	13	3	4
β グロビン	8	4	4
AFP	4	3	2
igC α	6	4	2
α -1,2FUT	1	1	2
インボルクリン	2	1	8
ε グロビン	1	0	1
グリコホルン A	2	0	4
C5 α R	3	0	1
NEPRL2	11	0	1
NFPR	2	2	0
Y6	2	1	0
青オプシン	1	1	0
DDX5	0	2	1
P20	0	6	4
合計	91	37	46

表1　不和合性を示す遺伝子座出所［出所:颯田 2000］

わけではないし、サンプル数も極めて少ないのが一般的である。

また、系統樹の別の問題は、あくまでも平均値をとった上での遠近関係であることである。颯田葉子が、遺伝子座によってヒトとチンパンジーとオランウータンの距離は変わることを示している（表1）。Hはヒトを、Cはチンパンジーを、Gはオランウータンを指す。普通はチンパンジーとヒトが近いとわれわれは教えられている。しかしながら、遺伝子座によって、ヒトとチンパンジーが近かったり、ヒトとオランウータンのほうがチンパンジーよりも近かったり、チンパンジーとヒトの関係より、一般的にヒトと遠い関係にあるといわれているオランウータンのほうが近いという遺伝子座もある。よって、どの遺伝子座を取るかによって、系統関係が変わることになる。結局、こういう形で統計を取り、パーセンテージで表すと、やはり一般的に言われるようにヒトとチンパンジーのほうがオランウータンより近いことになる。ヒトの集団の場合では、ポピュレーション（日本語では集団と訳されている）という名前を、raceという言葉を使わないにしても、同じ問題で、系統樹は、どの遺伝子座で測るかによって、変わりうる。またサンプルもそれほど多いわけではないという。ネアンデルタール人の人骨にしても本当に完全にそろっているのは数体に過ぎないらしい。今言ったような系統樹の設定の仕方自体も問題であるし、枝分かれ自体が二次元で現せるようなものではないはずで、系統樹のような表象のあり方は非常にミスリーディングなものがある。

また、「人種はない」と主張する遺伝学者でも、アフリカ人は遺伝的に遠いという表現をよく述べるが、そうしたプレゼンテーションのあり方自体が問題で、アフリカの中の多様性は、アジアとヨーロッパの間の違いよりも大きい。アフリカ内部での様々な集団の遺伝的な距離が非常に大きく、そのアフリカのある一部からこの地域に移った、アフリカのある別の地域からヨーロッパに移ったというように、アフリカの中でのある特定の地域から外に移ったというがために、図1のように、自分の隣にいるいわゆる日本人よりも、アフリカのある地域の出身者のほうが、自分と遺伝学的には遺伝的距離が近いという現象がおこっている。我々すべての人の中に、アフリカの中のある地域の人が持っているのと同じ遺伝子を受け継いでいる。つまり人間はアフリカから出たからというが、その説明をするときにアフリカの人は遺伝的に遠いという言い方をするのと、私たちの体のすべての中にアフリカのある地域と同じ人の遺伝子が入っているのだという言い方をする

のとでは、人々が解釈するメッセージが違ってくると思うし、私自身は後者のほうがより正確な表現だと思う。これは一体誰が「アフリカ人」なのかという問題にも通じる。

人種言説の起源と歴史

私が強調したい点のひとつは、今の教科書や百科事典の定義は、ドイツ人のブルーメンバッハ（1752-1840）が18世紀末に呈示した5分類が基本になっていることである。日本だけでなく、世界中かなり広範囲の社会でブルーメンバッハの5分類が基本になっているようである。ブルーメンバッハ自体は非常にリベラルな人であったが、リンネやビュフォンの博物学の中でヒトの差異を考え、ヒトを分類した。そのリンネの『自然の体系』（1735年初版）では、1758年の第10版が一番よく引用されるが、そこではヨーロッパ人が白で活気にあふれていて創造力があり、アジア人は黄色で鬱な気質で、柔軟性にかけており、アフリカ人は黒色でずるく、怠惰で、気まぐれだと特徴づけられている。そこには、半人間まで含まれているが、四足で口が利けない、毛深いといったものである。また、ビュフォンも白人種を規範として考えていた。ブルーメンバッハは、コーカシアン、モンゴリアン、エチオピアン（後述のように、これは黒色人種）、アメリカン（先住アメリカ人）、マレーという5分類を考えた。しかし、この五分類では、コーカソイドが真ん中で原型であり、エチオピアンとモンゴリアンが両極にあって、コーカシアンとエチオピアンの間にマレーがあり、コーカシアンとモンゴリアンの間にアメリカンがある。こうした考えのもと、コーカソイドが最も美しい頭骨をしていると書いている。ところで、今日の教科書にはブルーメンバッハの影響が非常に強いわけであるが、ブルーメンバッハ自身は、たった一個のコーカソイドの頭蓋骨しか見つけていない。その一個はコーカサス山脈で見つけたものであるが、なぜコーカサス山脈で見つけたものを彼はヨーロッパ人を代表する類型として名づけたか。それは、アララット山という、標高5,165メートルの山が現在のトルコの東側の国境沿いにあるが、ここは旧約聖書に出てくるノアの箱船がそこにたどり着いたと信じられているところである。それで当時、コーカサス山脈に対しても、ヨーロッパ人の間で強い関心が注がれていた。また、皮膚の色を重視した分類だが、科学的分類の先駆者と言われるベルニエは、17世紀半ば、白と黒と黄色とラップ人という4分類をしているが、皮膚色で分類している。先述のリンネ、ビュフォン、それにブルーメンバッハも、後に皮膚の色は変わりやすいということで、より変化しにくいと思われていた頭蓋骨を人種間の差として科学的に測定するようになる。しかし、基本的には初期は皮膚色が重視されていた。

色のイデオロギーと人種

図2　光と闇が使われる広告と黒人
出所:1910年 "The Literary Digest" の広告より

図3　光と闇が対照的なレンズの広告
出所:1922年 "The Literary Digest" の広告より

次に、色のイデオロギーについて述べたい。図2は、1910年の「リテラリー・ダイジェスト」からとったものである。特に光と影の使い方に注目していただきたい。この動作自体はふざけたときに指を胸の前で動かす動作であるが、ここで歯が必要以上に白く描かれている。歯の白さ、皮膚の色と、それに白いコックの服とのコントラストがある。図3は「リテラリー・ダイジェスト」の1922年版である。ここに出てくるのは、ブラジル人、インディアン、アイスランドのエスキモーとアフリカのネイティブ、そしてそれとのコントラストでプロフェッショナルなサイエンティストあるいは技術者である。ガラスレンズがこれらの人にとって価値のないものだとしても、プロの目にかかれば磨きをかけた製品なのだというアピールである。ここでも色の使い方、光の使い方が、興味深い。宗教画に類似した構成で、センターに光をおいている。図4はタイヤの宣伝であるが。枯れた木にふくろうがとまっており、夕暮れ時である。裸足でぼろぼろの服を着た黒人少年が黒人の大好物とされるスイカを落として驚いた顔をしている。アフリカ系アメリカ人に対するエスニック・ジョークにスイカ泥棒がよくあるが、これはスイカ泥棒をして誰かに咎められ、落としてしまったと解読できるのではないか。一方、図5は同じタイヤの宣伝であるが、今度は白人が登場しており、非常に実り豊かな木で、全体の色調が明るい。つまり、これらに反映される色のシンボリズムでは、白色に付与された価値観と、黒色に付与された価値観がコントラストを描いて表象に用いられていることに注目したい。

19世紀の後半、このような色のイデオロギー、ユダヤ・キリスト教文化圏の価値観、「存在の大いなる連鎖」という西欧の伝統的概念、(人間とサルの間の失われた環、つまりミッシングリンクを埋めるものとして、黒人が位置づけられた)、などのさまざまな要素があった。19世紀後半になり社会進化論が非常に流行して、身体が計測の対象となる。その後20世紀に入りアメリカでは特に優生学に形を変えていく。19世紀後半の社会進化論に基づくアメリカ人類学での人種の捉え方は、おそらく1893年に開かれたシカゴ万博でのさまざまな「人種」や「民族」の生きた人間の展示がもっとも象徴

的であろう。シカゴ万博は、その前に開かれたパリ万博での展示を真似たものである。ここでは詳しい話は省くが、シカゴ万博は、アメリカの白人文明を最頂点とし、「未開」から「アメリカ文明」へとビジュアルな形で展示した。

人種概念の新解釈に向けて

私は先ほど、様々な人種をつないでいくと述べた。しかし、たとえ構築主義をとったとしても、単に可視的な意味での身体形質に基づいて社会的に構築された集団と定義すると、そこからこぼれ落ちるものが非常に大きく、現実に存在する様々な形での人種差別を摘発することができない。先ほどの被差別部落やダリットの問題もそうであるが、基本的に皮膚の色を重視するのは欧米中心主義的な思考であり、アジアにおいては、必ずしも皮膚の色は集団間の重要な差異の徴ではなかった。日本では、血のイデオロギーの方がはるかに重要な位置を占めている。それよりも、世代から世代へと系譜的に遺伝すると人々に信じられていることが、「人種」概念の真髄ではなかろうか。それを私は人種の概念の重要な側面のひとつとして定義したい。環境の力ではどうにもならない不可変のものだと信じられているということである。それによって、身体形質をはじめ生物学的にはまったく同じでも、差別を受ける被差別部落のような集団に対する差別を、創られた人種主義による差別として掬いあげる可能性が開けるのではないかと思う。

第2番目に集団間の差異が捏造され、誇張されて、その差異を根拠に序列階梯化され、そこに優劣が生じるのが人種概念の特徴だろう。第3に、その序列階梯が、社会のさまざまな制度と結託していることである。差異を実際に社会的制度に移行していくことは、近代と非常に密接な関係を持っている。ただ、欧米の研究者が主張するような、近代起源説や欧米起源説には反対である。私の定義にそえば、近代以前からも欧米以外の地域で、私が後で述べる小文字のraceと呼ぶ人種概念はあったと考えられるからだ。ただ近代の人種分類論によって、科学的お墨付

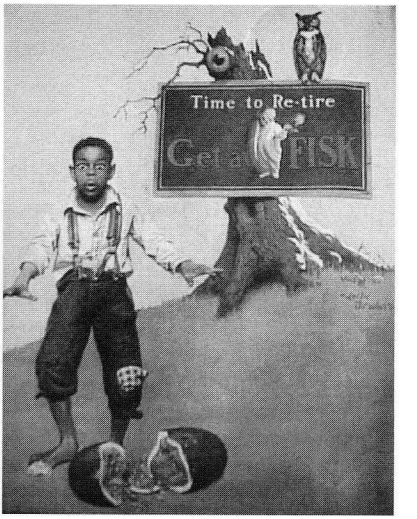


図4　暗い色調で否定的に描かれる黒人少年
出所：1925年 "Collier's"の広告より

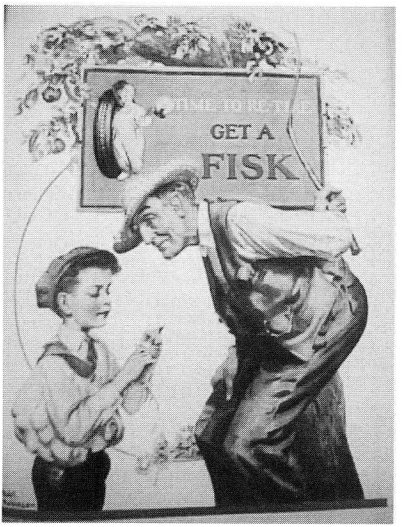


図5　明るい色調で肯定的に描かれる
白人少年と老人
出所：1925年 "Collier's"の広告より

きが与えられ、グローバルなレベルで大きなインパクトを与えたことは否めない。

人種研究では、人種概念は近代の産物であるという考え方と、古来から存在する普遍的なものであるという考え方が、長らく対立してきた。しかし、古代から存在する普遍性を主張する根拠はないし、実際、古代ローマやギリシャを研究した本を読むと、当時においては身体的特徴、特に皮膚色に関して、それに基づく偏見はあったにしても、奴隷は皮膚色とは関係がなかった。一方、では近代かと言うと、近代以前にも、先ほど挙げた定義に当たるような現象があるのではないか。それを私は小文字のraceとして表す。日本の差別部落に関しても近世においてすでに穢れの概念はあったし身分差別も存在した。明治に入り身分制度が廃止されると、差別は一層露骨になり、人種が異なるとする「科学的」議論を動員して、差別が正当化される。そのように前近代から存在していたようなものが、科学という名で語られることによって、あるいは身体が測定され数値化されることによって、差異があたかも客観的に実証できるかのごとく呈示される。近代の人種論により小文字のraceが大きく飛躍して、絶対的な言説を築いたのである。それを政治家や知識層が利用する場合があった。あるいは移民政策や国内マイノリティの政策に利用された。そういう欧米の科学的な人類学における人種理論、人種分類論が（普遍ではないのだが）、グローバルなレベルで広まり、それがブラジルなどのラテンアメリカでも、日本でも、インドでも、アフリカでも、また他の植民地でも、使われるようになり、それぞれの現地の集団の序列階梯化の正当化に使われた。それが大文字のRaceである。

ただそれだけではなく、今度は白人に対抗するものとして、山室信一が『思想課題としてのアジア』の中で述べるように、黄種という白色人種に対抗する概念として、中国で黄帝という神話が引き出され、自分たちは黄種であり、中国の人々はその中心であるという思想が出された。その他にも、白人に対抗する概念として、抵抗の主体としての人種が表出してきた。これをC-WR（Counter-White Race）と表そう。それは、冒頭でダーバンについて述べた、今なぜ旧宗主国と旧植民地の人々とその子孫に分裂が生じているのかということにつながろう。その大きな構図の中の力関係の中で、対「白人」、対欧米としてアフリカン・ディセンダンツという言葉が出てきたと考えられる。

現実には非常に多くのリアルな局面で、それぞれの社会で、人種は実在していると言えるだろう。生物学的には実在しないが、政策の中に取り込まれているし、当事者にとってはアイデンティティ・ポリティックスを立ち上げる上で、人種という言葉を使わなければ、権利獲得・拡大の運動につなげにくいという事情もある。ダーバン会議でも、人種を正面に出して反人種闘争を繰り広げていると言うことができよう。様々な人種をつなぎあわせることによって、現代の人種主義を理解するひとつの踏み台とならないかいうことが、今の私の関心である。

〈京都大学人文科学研究所　助教授〉

1 ―――― 本稿は、2003年3月28日に大阪大学人間科学研究科においておこなわれた、「トランスナショナリティ研究」セミナーでの講演内容を収録した講演録である。

2 ―――― 京都大学人文科学研究所国際シンポジウム、国際人類学民族学会議（IUAES）2002京都会議「人種概念の普遍性を問う――植民地主義、国民国家、創られた神話」2002年9月19日、国立京都国際会館。
http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/conference/race.html

【参考文献】

●Boaz, Franz 1911 *The Mind of Primitive Man*. New York : Macmillan.

●Blumenbach, Johann Friedrich 1865 "Natural Variety of Mankind." In Thomas Bendyshe (ed.) *Anthropological Treatises of Johann Friedrich Blumenbach*. London : Longman, Green, Longman, Roberts & Green.

●Cuvier, Georges 1950［1817］ "The Animal Kingdom." In Earl W. Count (ed.) *This is Race*. New York : Henry Schuman.

●Takezawa, Yasuko In print "Race in Asia." In *Encyclopedia Britannica*.

●金子徵 1887 「エッタハ越人ニシテ元兵ノ奴隷トナリタルモノナル事及ビ其他ノ事ドモ」『東京人類学会報告』13号

●颯田葉子 2000 「ヒト・チンパンジー・ゴリラの系統関係」『タンパク質核酸酵素 特集：人類の起源と進化をDNAレベルで探る』45（16），2588-2595頁

●竹沢泰子 2003a 「人種とアメリカ人類学」綾部恒雄編『文化人類学のフロンティア』ミネルヴァ書房、3-30頁

●竹沢泰子 2003b 「人種概念の普遍性を問う―問題提起」竹沢泰子編『人種概念の普遍性を問う―植民地主義、国民国家、創られた神話』「人種概念の普遍性を問う」国際シンポジウム報告書、京都大学人文科学研究所、21-43頁

●竹沢泰子 2003c 「アメリカ人類学にみる進化論と人種」阪上孝編『変異するダーウィニズム―進化論と社会』京都大学学術出版会

●バリバール、エティエンヌ＆ウォーラーステイン、イマニュエル 1995 『人種・国民・階級――揺らぐアイデンティティ』（若森章孝ほか訳）大村書店

●藤井乾助 1886 「穢多は他国人なる可し」『東京人類学会雑誌』10号

●宝来聡 1995 「ミトコンドリアDNAからみる日本人のなりたち」百々幸雄編『モンゴロイドの地球3 日本人のなりたち』東京大学出版会、2579-2587頁

●村上直正 2001 「人種差別撤廃条約にいう"descent"という文言の意味について」『部落解放研究』143号、2-18頁

●ラズロ、トニー 2002 「なぜ日本では人種差別は犯罪でないのか」ダーバン2001編『反人種主義・差別撤廃世界会議と日本』解放出版社、141-156頁

●山室信一 2001 『思想課題としてのアジア――基軸・連鎖・投企』岩波書店

論争を超えて――エスニシティ研究の経験論的再考

デレジェ・フェイサ（Dereje Feyissa）
（訳 岡本由良、栗本英世）

私は、エチオピア西部ガンベラ地方のふたつのエスニック集団を対象に調査研究を続けてきた。本報告の目的は、フィールドワークの成果である経験的な資料に拠りながら、エスニック・アイデンティティの問題を理論的に再考することである。なお、本報告は、ドイツのマックス・プランク研究所とマルティン・ルター大学に提出した博士論文の一部であることをお断りしておく。ところで、ガンベラのふたつのエスニック集団、アニュワ（Anywaa、あるいはアヌアク Anuak）とヌエル（ヌアー、Nuer）は、エヴァンズ＝プリチャードの著作のおかげで、人類学ではよく知られている［Evans-Pritchard 1940a；1940b］。ヌエルは、南部スーダンのエスニック集団とみなされているが、じつは国境を越えてエチオピア側のガンベラ地方にも居住している。それは、かつてエヴァンズ＝プリチャードやサーリンズ［Sahlins 1961］によって論じられた、19世紀以降の急速な領域拡大の結果である。この過程は、現在も進行中であり、ガンベラ地方ではとくにアニュワ人の吸収・同化、あるいは駆逐という現象が生じている。このことは、アニュワとヌエルの集団間関係と、対照的なエスニック・アイデンティティのあり方を考えるうえで、決定的に重要である。

しかし、両者の関係は、それ自体で完結しているわけではけっしてない。ガンベラ地方はエチオピアとスーダンの国境地帯に位置し、19世紀末からふたつの国家の影響を受けてきた［Kurimoto 1992］。スーダン、エチオピアいずれの国家においても、アニュワ人とヌエル人は、政治・文化的にはエスニック・マイノリティである。1970年代末以降、ガンベラ地方は、エチオピアの社会主義政権（1974～1991年）のもとで国家システムにより直接的に組みこまれることになった。また、1983年に勃発した第2次スーダン内戦は、ガンベラ地方にきわめておおきなインパクトを与えることになった。さらに、エチオピアの現政権（1991～）下で推進されている、エスニック集団単位の自治にもとづく連邦共和制（エスニック連邦主義）も、当然、アニュワとヌエルの競合的な関係をかたち作るあらたな枠組みとなっている［Kurimoto 1996；1997］。最後に、北米に居住するディアスポラのアニュワ人とヌエル人たちが、現在進行中のエスニック集団間の紛争の拡大と激化におおきな役割を果たしている。これらの要因のからまりあいの結果、現在のガンベラ地方におけるアニュワとヌエルの関係は、コミュナルなレベルの殺し合いが頻発するほどに悪化している。紛争の詳細を論じることは本報告の目的ではないが、念頭に置いておいてもらいたい。

ともあれ、このようにガンベラ地方におけるエスニック・アイデンティティの形態と、エスニック

集団間の関係は、すぐれてトランスナショナルな特質をもっているのである。それゆえに、私の調査研究活動も国境を越えて、スーダンとケニアに拡大した。また、ちかい将来に、トランスナショナルな政治的プロセスを追って、アメリカとカナダでも調査をする予定である。

原初主義と構築主義の2元論を超えて

今日は三つの主な課題に話を絞りたい。第1に、は現代人類学のエスニシティ理論と照らし合わせながら、ガンベラ地方のアイデンティティ形態の様式を論じる。第2に、アニュワとヌエルにおけるふたつの対照的なアイデンティティ形態の出会いについて論じる。ここでは、両者はたんにふたつの異なったエスニック・グループだけでなく、ふたつの異なった種類のエスニック・グループである、という議論をする。この議論は私の博士論文の主題でもあり、それをエスニシティ論における激しい論争との関連において論じたい。現代のエスニシティ理論において、エスニック・アイデンティティを構成する主要素として「感情」と「利益」という二項対立が一般的に認められているが、この発表において異なったアイデンティティ形態をもつアニュワとヌエルの事例を用いて、アイデンティティをこのように分類することの問題をあきらかにしていきたい。

そして第3の課題として、社会的紛争という問題を取り上げたい。ヌエルとアニュワの関係はたんにふたつのアイデンティティ・ディスコースの出会いだけではない。現在、両エスニック集団ははげしい紛争のさなかにあり、状況は地方、国家、そして世界という三つの要因でかたち作られている。この複雑な状況を把握するためには、まず勝者と敗者それぞれの立場をあきらかにし、紛争の形態を決定つける諸要素を述べる必要がある。現政権下（1991～）でエチオピア政治にエスニック連邦主義が導入されたのち、敗者のエスニック集団が政治的権力闘争において有利になるために打ち出す新しい戦略がその中でとくに注目に値する。

では、1番目の問題、つまり両エスニック集団のアイデンティティ形態について論じたい。周知のように、アイデンティティ理論においてもっとも激しい論争はエスニック・アイデンティティの原理がなにか、という問題をめぐっておこなわれている。立場はふたつにわかれる。原初的アプローチでは、アイデンティティは最初から内在すると考えられており、道具主義的アプローチではアイデンティティは利益追求のために構築される、という見解が提唱される。両極端の理論の間で論争が長い間続けられており、とくに最近ではその対話は風刺と誇張に満ちている。しかし、もともとふたつの理論が最初に打ち出されたときに、現在のような対立はなく、両方の見解はひとつのパラダイムに組み込まれていたと私は思う。理論の出現に関わった二人の人類学者の言葉を引用することで、この論点をまず明瞭にしたい。

ひとつ目の理論的立場は「原初主義」、あるいは「本質主義」の立場である。ここでとくに強調

されるのは社会的存在の諸前提、つまり共有される文化、言語、民族起源にまつわる物語などである。これらを共有することで、社会にある程度の同一性が生じ、人びとが自分をある集団の成員として位置付けるのは、まさにこの同一性、とくに起源論に関する同意の認識であると原初主義者がいう。ある意味では、原初主義は「同一性理論」と呼ばれるにふさわしい。

「社会的生活の諸前提」を初めて強調したのは人類学者クリフォード・ギアーツである。彼によると、原初主義は「社会的生活の諸前提、あるいは社会的生活の諸前提と考えられるものを基盤に成立する」。「諸前提は主に直接的な付き合いや血縁関係を意味するが、その他にも、ある特定の信仰集団で生まれたこと、ある特定の言語、または方言を話すこと、そして特定の社会的実践を営むこともそこに含まれる」[Geertz 1973]。ギアーツの研究では血縁関係、言語、習慣などの一致はそれ自体として、ときには強力な抑制作用をもつと考えられ、個人を縛るこのような強力な忠誠心は、関係自体のある種の説明不可能な側面、関係の特性そのものに帰される。アイデンティティ、とくにエスニック・アイデンティティに関する原初派の理論はギアーツのこの立場に依拠するが、同様な起源を主観的に信じるこの信念がここで強調されるだけであって、ギアーツはその信念がそれ自体として存在するといった主張はしない。ここで私が強調したい論点はつぎのことである。つまり、これら同一性の信念がアイデンティティとの関連においてのみ、提起されているということである。しかし、後続研究を読めばわかるように、ギアーツの論点が自然主義的なもの、本質的なものとして、不正確に書き換えられていった。ギアーツの理論の中核にはエスニシティの意味論的・文化的な側面があり、上述した社会的生活の諸前提に支えられる同一性の信念こそ、集団を構成するという論点である。これはエスニック・アイデンティティ、エスニック集団のひとつの定義であり、集団を構成するものとして、「エスニシティ」がなぜこれほど普及しているか、という疑問への応答である。

もうひとつの極には、道具主義、あるいは構築主義と呼ばれる潮流のエスニシティの定義がある。道具主義と構築主義をわけて考える研究者もいるが、アイデンティティの理論に関して言えば、これらが同じ類の思想のふたつのパターンとして考えられよう。というのは、構築主義がアイデンティティの議論に応用されるとき、道具主義の色を濃く帯びるからである。さて、この見方において、アイデンティティは社会生活の諸前提によって生み出されるものではなく、社会的相互作用の結果として現れるものだという。そして、構築主義者がいうには、エスニシティやアイデンティティのもっとも重要な構成要素は利害関係である。個人や社会のレベルにおいて、特定の集団のエリートがどのように利害関係を操作するか、これが道具主義の関心を引く最大の問題である。道具主義者にとって、アイデンティティは構築されたものであり、最初から存在するものではない。

しかし、この立場は原初主義への反論であるとしても、誤解された原初主義への反論である。ギアーツの門下、つまり原初的アプローチの正統派はアイデンティティを自然なもの、最初からあ

るものとして位置付けていないことは上述の引用であきらかである。おそらく、ギアーツ自身の意見を聞けば、彼は自分自身を構築主義の陣営に属するとみなし、少なくとも構築主義が提唱するエスニック・アイデンティティの定義に関しては、全面的に賛成するだろう。しかし、彼の影響を受けた研究者のなかで、自称ギアーツ主義者でありながらも、彼とまったく異なった見地に立つ人が多く、構築主義という思想はまさにこの「自称ギアーツ主義者」への反論として生まれたものである。

では、構築主義の定義では、アイデンティティは利益を求めるアクターによって、社会的相互作用のコンテキストにおいて構築され、いかなる集団も相互的に構築されるものである。やがて道具主義と呼ばれるようになったこの見方の一般的な参考文献は、フレデリック・バースの編著作の中でもっとも影響力の強い『エスニック集団と境界』(*Ethnic Groups and Boundaries*)という研究、とくに彼の立場が明記されているその序論[Barth 1969]である。彼の見方によると、集団の中身を見るよりも、集団を取り巻く境界線に注目することで、集団のアイデンティティを理解することができる。彼の議論では、中身は状況によって左右され、操作されやすいものである。そして彼は、外との境界線が不変の状態で、個人のアイデンティティが変容するケースを紹介する。

「ローマ教皇よりもカソリック的」という風に、弟子のほうが師匠のもともとの理論よりよほど過激な立場をとることはしばしばある。バースの場合も同様に、原文と最近のバース主義者とでは、立場がおおいに異なる。彼の本を読む限り、彼のもっとも重要な主張として見えてくるのは次の論点である。つまり、アイデンティティは状況、場によって左右され、ある種の遊戯性を含んでいるという点、創られては、また消されるという点である。私はその点に関してもっとも疑念をもっている。そして私の目的は、いわゆる原初的アプローチといわゆる構築主義的アプローチ両方の中間の領域で、議論の可能性を探ることにある。

たしかに、エスニック・アイデンティティを含むすべての集団形態は構築されたものである。ただし、それは、恣意的に作られたものではない。アイデンティティを論じるときに、「構築されたもの」と「恣意性」とを混合して考えてはいけないと私は思う。構築されたものは必ずしも恣意的ではないし、想像されたものは必ずしも想像上のものではないからだ。感情、情緒、情愛を強調する原初主義者と、利害を強調する構築主義者との論争が行き詰まっている今、この難局を切りぬける方法が必要である。そして、「構築されたもの」と「恣意性」を分けて考えることは、この方法の基盤を築くための第一歩である。

もうひとつ、理論的な難局を打開するために必要な考え方、つまり概念形成法の問題を紹介したい。原初的アプローチも、構築主義的アプローチも、「理念型定義」という、ウェーバーに由来する伝統に基づいて議論を展開する。しかし、この伝統以外にも概念形成の方法があり、ウィトゲンシュタインの家族的類似性や連続体の比喩の方が、ウェーバー流の概念形成法よりもアイデンティ

ティの問題の把握に有用である。

多くの集団、とくにエスニック・アイデンティティを基盤に構成される集団の場合、起源への執着はたしかに根本となる。しかし、すべての集団において、血縁や先祖を共有することがもっとも重要だとはいえない。逆にこういった共有をまったく前提としない集団、つまり完全に異なったメンバーシップ基準をもつエスニック集団さえある。バースも所属の評価基準は文化的能力だという。たとえば、もし日本人のアイデンティティはいくつかの行動から構成されるならば、そして私はその行動をするならば、私は日本人である、という。このときに、エスニック集団の定義が行為によってなされ、行為という基準をもって集団の成員と外部者が分類され、また「行為」という基準があるため、外部者が集団に入ることも可能である。日本人というエスニック・グループの境界線がどれほどの浸透性をもつかを今度ぜひ皆様に聞きたいが、私の調査の結果では、ある集団はそれほど解放的でないといえる。私が調査したある集団は閉じたシステムをなしており、そこではエスニック・アイデンティティは先天的なものだ、とする主観的な信念が非常に強い。この集団の成員に「成る」ことは不可能で、「である」という状態のみ考えられる。

ここで私の議論の主要な点を述べておく。原初主義と構築主義はいずれもエスニック・グループをエティックの領域で定義する。つまり、両派は基本的に外部の視点からエスニシティを定義する。それに対して、私は議論をエミックの、つまり内部の次元、その次元における定義に移したい。エティックの議論は常に理念型の概念定義に偏るが、上述したように、アイデンティティの問題は理念型の定義では扱いきれない。

もう一回繰り返せば、原初的アプローチでは集団の成員は共通起源を想定し、その想定は集団の承諾を受けなければならない。そして、もう一方の定義では文化的能力という基準がなによりも大切である。私の見解ではこのような議論は無意味であり、どちらが正しいかという論争にどんなに時間をかけても、世界が一向に明瞭にならない。ここでエスニシティ研究を経験論的な次元で見直し、その場に出て、人びとの話を聞き、彼ら自身がどのようにある集団、あるエスニック・グループを定義するか、この問題に取り組みたい。

対照的アイデンティティ形態――アニュワ人とヌエル人

ここではエチオピア西部ガンベラ地方に居住するアニュワとヌエルという、非常に対照的なアイデンティティ形態をもつふたつのエスニック集団を題材として、上述した理論的な行き止まりからの脱出を試みたい。すべての集団を「起源神話」と「利益」の二分法で分類する必要はないことが、フィルドワークをすればわかる、これは私の主張である。ある研究者は総合的な方法論を打ち出し、アイデンティティが同時に感情と利益という側面を備えていると主張する。しかし、これは当

たり前のことであり、このように考えるならば、研究をする必要がなくなるのではないだろうか。

さて、理念型定義を放棄し、その代わりに「連続体」の比喩や、「家族的類似性」といったものを方法論として使用し、経験論的にエスニック・グループを見る、これは本発表の目的である。それぞれのエスニック集団がなんらかの共通性を持ちながら、完全に一致するわけではない。それぞれの差異を説明し、それぞれの特性が出現した状況をあきらかにするのはわれわれ人類学者の仕事である。

この発表において主要な論点と成るのは次のことである。アニュワは原初主義的に、そしてヌエルは構築主義的に、アイデンティティを構成する。このような言明は矛盾を抱えているように聞こえるかもしれない。アイデンティティは先天的にあるものか、構築されたものか、従来の考え方ならば、そのどちらかをとらなければならない。そして、後者をとるならば、アイデンティティ構築にある種の任意性、意図性が加わるということになる。私はそれに対して「構築的原初主義」という概念を提唱する。これはどういうものか。いう必要がないかもしれないが、この概念は分析者側のパラダイムではなく、あくまでエミックのパラダイムを表している。原初主義を歴史的に見れば、原初的アイデンティティはさまざまな経済的、社会的、そして政治的なプロセスとともに変化する。ある集団はある時点で、メンバーになるための基準を変え、外部者の「入会」を止めることがしばしばある。このような歴史的な流れをエミックな観点から捉えるには次の分類が必要になる。ある集団は構築された原初的集団であり、そしてまたある集団は起源論をさほど重んじない構築主義的集団である。ここで強調したいが、後者は新しいメンバーを受け入れるが、決してそれは出入り自由なクラブといったものではなく、ある程度の閉鎖性は内在する。閉鎖的な側面がまったくなく、集団が任意的に、余りにも合理的に成り立っていれば、この集団をエスニック集団と呼ぶ意味がなくなり、別のアイデンティティ形成の類として扱わなければならない。構築的な側面を豊富に備えているヌエル人でもやはり集団の成員を集団内にとどめる様々な装置をもっている。アニュワよりもヌエルの集団の方がいわば粘着性が強く、ヌエルになることが容易でも、いったんなってしまえばやめるのは難しい。ヌエルにおけるエスニック・アイデンティティは、さまざまな傷痕（額に6本の平行な傷跡を刻む）等によって身体に染み込まされ、ヌエル人であることは一生のコミットメントである。アイデンティティは日常的にさまざまな方法によって確認され、祭られるのである。ヌエル人と他者との間の壁は入るときはさほど超えにくいものではなく、「われわれは異なった起源をもちながらも、最終的にヌエルになった」といった見解は一般的である。しかし、いったん入ってしまえば、壁が高くなる。

研究者は経験論的にそれぞれのエスニック集団において、集団のメンバーシップはどのように定義されるかという点に注目し、メンバーと外部者を隔てる境界線を突き止めなければならない。メンバーシップの主張がどれほど生物学的に正当かは問題ではなく、それぞれの主張がどれほど信

じられ、信じられることによってどれほど社会的現実を構成するかという側面が、社会科学が扱うべき問題である。

繰り返しになるが、エティック／エミックの二分法で考えれば、研究者は分析的な、エティックな地平から議論を記述的な地平に戻す必要がある、というのが私の立場である。言い換えれば、「研究対象集団」という原点に戻って、理論を立て直さなければならない。土着民の意見を聞く、これこそ人類学の原点であり、外からある特定の集団、そのエスニック・アイデンティティを定義するよりも、研究者の視線を再び人びとに戻し、人びとのディスコース、彼らの実践という土台から理論を見直さなければならない。彼ら自身がどのようにある集団の成員を規定するか、人はどのようにしてある集団の成員になりえるかという問題を私は提起する。

この問題はふたつの層から構成され、ひとつは実践、そしてもうひとつはディスコースである。そこでアイデンティティとアイデンティフィケーションというふたつの概念を設定したい。前者はエスニシティにまつわるディスコースであり、後者はエスニシティを構成する実践であると考える。人の行為とその行為を語る言葉は必ずしも一致しない。勿論、言葉は行為と同じぐらい重要であり、十分注目に値する。しかし、ディスコースを研究の対象としたとき、語られることがどれだけ実際になされるかという問題を避けて通れないと私は思う。たとえば、特定のエスニック集団は原初的なアプローチをとり、起源共有、民族内婚、純血といった基準でその集団を言葉で定義をしているとしても、これはディスコース、イデオロギーにすぎない。このディスコースは実際に一般の人びとの実践において生きられているかどうかを知って初めて、ディスコース研究が意味をもつ。そして、ふたつの側面が一致しない場合、そこで初めて外部の説明、つまりエティックの説明が必要となる。

フィルドワークでは、まずエミックの次元でそれぞれの集団がどういった基準をもって構成されていると考えられているかという問題をあきらかにしようとした。そこでわかったことは、ひとつの集団はエミックな原初主義者であり、もうひとつの集団はエミックな構築主義者であるということである。次に彼らの実践とディスコースが一致するかどうかの調査をする必要があった。たとえばアニュワは民族内婚のイデオロギーをもっているにもかかわらず、金銭的な理由でしばしばヌエルと結婚する。たしかに、アニュワが原初主義者ならば、彼らがヌエルと結婚することは一見矛盾しているように思われるが、理想と現実のギャップ、その歴史や現在における変容といった問題こそ、われわれの説明を要する。同様なことがヌエルに関してもいえよう。彼らのディスコースにおいては、構築主義の色が非常に濃く、つい最近までは実践の次元でもヌエルの社会制度は同化、人種的差別廃止主義といった要素をはっきりと示していた。しかし、現代のヌエルの日常生活を見れば、ある程度原初主義に近づく側面も現れ始めていることがわかる。この現象は民族間衝突の歴史、そして現在進行中のいくつかの政治的なプロセスと密接に関連している。概して

言えば、ディスコースのみに執着することで、実践的な側面が若干見えなくなる。この危険性を避けるためにここではディスコースと実践両方を視野に入れ、分析におけるエミックの次元の比重を増やす方向で、両エスニック集団の関係をあきらかにしていきたい。このスタンスは最初に述べた経験論的な見方への呼びかけと繋がっており、異なった種類のアイデンティティ形成を詳細に論じた博士論文の理論もこの立場に依拠する。

アニュワ人の原初主義とヌエル人の構築主義

アニュワが原初主義者であり、ヌエルが構築主義者であるという主張はなぜ可能なのか、その証拠となるものは何か。この証拠として、実践とディスコースというふたつの領域から、いくつかの要素を挙げよう。

起源論

ひとつの要素は起源の捉え方の違いである。アニュワは共通の祖先を重視するイデオロギーをもっているが、ヌエルはこういったものに対してまったく関心を示さない。分析的な次元から見れば、アニュワにも同化的な時代があったが、現在では排他的な出自を強調する傾向が強く、自分たち自身を神話的始祖であるギーロ（Giilo）の子孫として位置付ける。このような主張は歴史的に見れば多くの矛盾を含んでいるが、歴史に関する情報はわれわれの間で流通するが、必ずしも彼らに知られているものではないため、現在の状況を説明するには不要である。とにかく、アニュワはひとりの始祖の子孫というイデオロギーをもつているのに対し、ヌエルは起源の多様性を認める。これは両エスニック集団の起源論的な違いである。

周知のように、起源論的なイデオロギーは無の状態から作り上げられることが非常に多い。このことを考えれば、ヌエルが起源論を作るような工夫をまったく試みないというのは非常に興味深いことである。それどころか、多くの人が自分の祖先がディンカやアニュワであることを隠さないが、それでも「今はヌエルだ」と主張する。彼らは現在においてなになに「である」という側面よりもなになにに「なる」や「なった」ことを強調し、そういう意味では起源に囚われない。

それぞれのディスコースを比較すれば、両エスニック集団が極端に異なることになるが、実践的な面では同様な側面もみられる。アニュワは内婚のイデオロギーが強く、アニュワ人同士で結婚することがもっとも望ましいと考えているのに対し、ヌエルではこういった決まりはなく、内婚よりも逆に外婚の方が評価される。だれと結婚するかということには別段、注目が払われない。問題は「ヌエル」という名の「クラブ」にどのようなメンバーが加わるか、ということである。

地位システム

次に両エスニック集団の地位システムを検討したい。ヌエル人は、自分の地位をある種の普遍に位置付けて表現することが一般的である。たとえば男性は自分を男として、またヌエル人として認識するには、通過儀礼で額に刻印された傷痕が必要となる。だれでも、傷痕さえあればヌエルになれることは当然認められているが、逆に傷を付けていない外部者などはヌエル人でも、男でもない。

アニュワの場合のアイデンティティはこれほど安易に取得できない。自分をアニュワ人と呼ぶには両親ともにアニュワでなければならない。アニュワでは尊称とクラン称という呼称制度があり、両方の呼称を得るために父親、母親両方の出自集団が必要である。このような仕組みによって、個別主義、原初主義が制度化される。片方の親のみがアニュワ人の場合、人は両方の呼称を取得できず、個人の地位に一種の不完全さが生じ、エスニックな制度に合った形で自分を定義することは不可能である。そのため、純血でない人を軽蔑する表現、たとえば「半アニュワ」といった表現は数多くある。また、もともと外国人、他のエスニック集団に対する蔑称として使われていた言葉「ジュル」(*jur*)が、最近だんだんと混血に対しても使われるようになっている事実もある。

それに対して、ヌエルの社会は多様性を基盤に成り立っているため、このようなイデオロギーをもつことはない。集団の成員は皆育った環境を異にするため、このような原初的な主張はまったく意味を持たない。

地域との紐帯

アニュワを原初的エスニック集団足らしめるもうひとつの要素は、特定の地域に属することである。ガンベラ地方には100余りのアニュワの村落があり、すべてのアニュワ人がそのうちのどれかに所属する。アニュワは場所、領域に深く根づいたエスニック集団であり、「村落」という歴史的な正統性をもつユニットを基盤に、個人の所属がはっきりと規定される。それと対照的に、ヌエルの居住単位は頻繁に移動し、新しい環境にすばやく適応し、容易に落ち着く。両エスニック集団のこのような差異は、現在の紛争と親密な関係をもつているため、非常に重要であり、あとで詳細に述べる。

アニュワにとって、土地はその経済的な価値以上に、アイデンティティと結びついていることで意味をもつ。この点は村落名でなく、特定の場所とは結びついていないコミュニティ名を挙げるヌエルとはおおいに異なる。19世紀後半にこのふたつのアイデンティティ・ディスコースが関わるようになったとき、その差異は一種の文化的衝突を生み出した。いうまでもなく、このような特定の地域への強い執着はアニュワのアイデンティティ・ディスコースの個別的な傾向、ヌエルにない個別的な傾向を示している。

婚資の制度

アニュワにおける原初主義的傾向を示すもうひとつの側面は、生殖（生産者）にまつわる制度である。伝統的にアニュワの婚資はディムイ（*dimui*）という希少なガラス製ビーズであった。ヌエルは他の牧畜民と同じように、家畜を婚資としており、ヌエルの女性と結婚するには25頭の牛を用意すればよいのであって、それ以外の規制はないために、外部の人でもヌエル人と結婚することはさほど難しくない。社会主義政権時代には、地方の現代化プロジェクトの一環として、アニュワのディムイ制度は廃止され、ディムイそのものもだんだんと少なくなり、もはや交換の媒体としての価値を失っている。しかし、伝統社会において、ディムイは非常に重要な役割を果たしていた。ディムイは非常に珍しいので、基礎経済学の言葉を使えば「希少価値」をもっている。とにかく、伝統社会ではディムイは市場などで手に入るものではなく、家族で代々受け継がれるものであったしたがって、たとえば私がディムイをもたない貧しいアニュワの男性なら、結婚するには姉妹が結婚するのを待ち、彼女に対して支払われたディムイを使用するほか方法はない。この慣習が内婚という、ディスコース上の概念をある程度制度化している。

私はこの習慣について、何人かの年配のインフォーマントから話を聞いたことがある。その多くがディムイ制度の意味や機能を説明するときにある程度の意図性、問題意識をもって、ディムイ制度を「アイデンティティを守るためのもの」として位置付け、「外婚が進めば進むほど、アニュワの数も減る」と説明してくれた。このように、彼らにとってディムイ制度はアイデンティティ維持のための装置である。その意味は彼らのアイデンティティ・ディスコースが原初主義的であることの裏付けとなり、それがまた血統の純粋性のディスコースとも関連しているように思われるが、時間の制限もあるため、ここには触れないことにする。

用語の用法に関してここでちょっと説明をしなければならない。「個別主義」と「原初主義」というふたつの概念を同意語としてここで使っているが、「原初主義」という概念は最近ますます「自然的」な意味合いで誤用され、「原初主義」といったときに研究者自身もアニュワのアイデンティティを先天的なものとして扱っているような印象を与えかねないから、あえて「個別主義」にした。少しわかりにくいかもしれないが、両方の概念をまったく同じ意味で使っていることに注意してほしい。

宗教と世界観

つぎに、アニュワの個別主義的傾向を示す信仰システムについて、少しお話したい。現代の人類学の一般的な見解では、アイデンティティは根本として相対的であり、その構成に他者の存在が不可欠であるとされている。そこで「重要な他者（the Important Other）」と言う概念が良く用いられ、これは特定のアイデンティティがかたち作られるときに不可欠であった集団、人物、現

象などをさしている。非常に興味深いことに、アニュワの場合、重要な他者は物理的な世界の外部者ではなく、「神」である。彼らのアイデンティティは、神々と人間の世界の間の、象徴的な対照性という形であらわれる。彼らの信仰では、神は人間を罰する素質をもつており（博士論文では「邪悪な神」という概念を使ったが）、物語では人間の世界と神の世界との間の関係を、敵対関係として描く傾向が非常に強い。ある意味では、アニュワのアイデンティティは「構築」、「想像」されたものであるが、その過程は内部の過程であったことを強調したい。

アニュワは自分たちをルオ（*Luo*）という。「神」に対抗して定義される「人間」を指すものである。ちなみに、彼らの文化的コンテキストに「神」という言葉が応用可能かどうかの議論をここでする必要はなく、ここではたんに「超自然的な存在」という意味で使っている。さて、アニュワの宇宙論は人間と神との衝突の物語が多く、神の世界と人間の世界との間に、とくにアニュワの世界との間に激しい対立があると考えられている。逆にヌエルにとって、神は慈悲深く、人間の友で、パートナーであるため、乗り越えるべき苦難として想像されるアニュワの神から非常に遠い存在だ。アニュワの場合、この神／人間という対立的関係は、外部との境界線を規定するときにも援用されると私は思う。

神は決してうらやみや感謝の的ではなく、戦うべき、あるいは忌避すべき敵である。彼らの人本主義的なこの哲学は、私の関心を惹き付けてやまない。アニュワを無神論者として、非宗教的なエスニック集団として位置付ける研究者がいるが、神を信じながらも、神を崇拝しないという彼らの実践は、私の目には一種の宗教として映る。たしかに、アニュワの村では、儀礼も、供犠もおこなわれず、神は決して中心的な存在ではない。しかし、忌避、敵意、神に対する奮闘を考えれば、「宗教」という概念がどれほど適切かは別として、これはあきらかにある種の宗教的な営為である。そして、アニュワの宗教は彼らのアイデンティティ構築において、「霊的他者」として働いていると私は考えたい。

生業形態

アニュワの個別主義の最後の例証として、彼らの生産的な側面を取り上げよう。白ナイル川流域に住むアニュワは基本的に川岸の可耕地で農耕を営む農耕民であり、牧畜を営まない。ナイル川流域のほとんどのエスニック集団は農業・牧畜両方を生業とするなか、例外的に生業様式に執着するこの傾向は、彼らのアイデンティティ・ディスコースと密接に関連しているように思われる。興味深いことに、周辺のエスニック集団との最近の権力闘争の中で、アニュワの人びとが家畜と権力との関係、家畜の重要性に気づきはじめた。そこで合理的に考えれば彼らは生業様式を多様化するはずだが、そうはならない。アニュワ人に「なぜ牧畜をしないのか」、あるいは「ヌエルに家畜があるから、権力もある。なぜヌエルのようにはしないのか」と尋ねれば、たいていは「僕らは

カウボーイじゃない」という答えが帰ってくる。外部の影響、その他の様々な原因により、農耕が衰えた今でも彼らは自分の生活様式を守ろうとする。 彼らがいったいなぜこれほど新しいことを取り入れようとしないのか、なぜ新しい戦略を排除するか。この問題に、私は長い間悩まされた。やっとわかったのは、彼らはたんに農耕民だけでなく、隣接する他者を「牧畜民」として定義し、彼らとの関係においてみずからを定義しているということである。家畜の背後にヌエルがあり、農耕の背後にアニュワがあるという風に、これらのカテゴリーは決してニュートラルではない。

以上が「アニュワが原初主義者である」という最初のテーゼを裏付けるいくつかの事象である。まとめていえば、外部の人がアニュワ人になることが不可能であり、現代の状況は歴史的な結果である、構築過程の結果であるとしても、彼らの集団内から見れば、アニュワは完全に閉じたエスニック・システムである。このことは、文化的能力によって定義されるヌエルのアイデンティティの形態と、おおいにことなることはすでに述べた。

ひとつ、興味深い噂を皆様に紹介したい。これは最近聞いた話で、あくまで噂なので、どれほど信頼できるかはわからないが、非常に面白いのでここで紹介したい。周知のように、南部スーダンのヌエルランドにある油田地帯では、約2万の中国人が石油採掘に携わっている。噂ではヌエル人が数十人の中国人を捕虜にし、そのうち20人が額にヌエルの傷痕を施されたという。この噂が本当かどうかは措くとしても、このような出来事は十分に起こりうる。片方の親のみアニュワの血を引いていたとしても、アニュワのエスニック・アイデンティティの取得は困難である。両者のアイデンティティをめぐる制度は、まさに正反対であることが理解いただけると思う。

また、繰り返しになるが、研究者は経験論的にそれぞれのエスニック集団のアイデンティティの確立過程を突き止め、そして経験論的結果をもとに、なぜあるディスコースは原初主義に偏るかという問題に取り組むべきである。ヌエルやアニュワのエスニック・アイデンティティの歴史的背景をここで論じる時間はないが、現在の状態は昔から同じ形で続いているとは思えない。おそらく、アニュワ人の過去において、ヌエルと同じくらい同化的な時代があったと考えられよう。しかし、現時点においてアニュワは原初的な傾向を示し、同化的、統合的傾向のヌエルはその意味において構築主義的な極にあるといえよう。

ギアーツをとるか、それともバースをとるか。アイデンティティ問題は必ずしも二者択一的に議論する必要がないことが、ヌエルとアニュワの事例からわかる。理念型定義にこだわらなければ、ふたつの考え方が相互排他的なものではなく、 同じ問題のふたつの側面を構成していると考えられよう。

最後にもうひとつだけ言っておきたい。ヌエルは外部者に対して非常に強い興味を示し、すべての人間をヌエルに帰化させようとする。 彼ら自身の説明によると、「皆がいい人だからヌエル

になれば良い」。このディスコースが出現した背景を考えれば、このような「隣人愛」の背後にある種の実利主義が潜んでいるように思われる。ヌエルのアイデンティティはきびしい競争の中でかたち作られており、その時の「重要な他者」は隣接する農牧民のディンカであった。神が他者の役割を果たしたアニュワとは、ヌエルはこの点においておおいに異なる。さて、絶え間ない家畜の奪い合いという文脈において、「人数の政治」、つまり集団の大きさが生存に不可欠な要因である状況が長期間にわたって続いた。そこでは、資源を獲得するために集団の成員数を増やすことが不可欠であった。ヌエルの同化主義は、このような状況で形成されたと考えられよう。

アイデンティティを状況や利害で説明することを強調したが、私は分析的な見地に立ってアイデンティティを定義しようとしているわけではない。あるアイデンティティ・ディスコースが出現した状況を明示するためにのみ、分析的な方法をとるべきだ、と私は思う。ある状況は常に現在と同じ形であったか、歴史的からみて特殊なものなのか、こういった問題意識をもったときに限って、分析的なスタンスが必要であろう。

原初主義者と構築主義者の出会い

本節では、上述したふたつのアイデンティティ形態の出会いについて考えてみたい。両エスニック集団の対立を理解するために、アイデンティティの形態は避けて通れない要因のひとつだと考えるので、この問題を中心に話をしたい。

ディスコース

私は、エチオピアの首都アディスアババのいわゆるコスモポリタン文化、普遍的であると主張しつつも、実際には非常に個別的なコスモポリタン文化の中で育ったため、はじめてガンベラ地方を訪れたときに、なぜ人びとが殺し合いをしているのかという問題に悩まされた。そのときに私は、構築主義的な説明をすることは容易であり、殺し合いは利益目当ての、それぞれのエリートの操作の結果であると考えた。

しかし、フィルドワークが進めば進むほど、社会的事象すべてを道具主義ひとつで説明できるとは思えなくなり、最初の説明はたんに私の経験、私の受けた教育の反映でしかなかったことに気づいたのである。資源、とくにだんだん少なくなっている河川沿いの可耕地をめぐって、激しい競争がおこなわれていることはたしかだし、資源を獲得、コントロールするために、人間は現実的、合理的に戦闘に赴くことも否定できない事実である。しかし、エスニシティの道具主義的な捉え方とともによく主張されるこのような利益追求のモデルは、問題をあまりにも単純化していると私は思う。ここで、紛争は利益追求をめぐって生じるというテーゼを考えてみよう。たとえば、

金銭的なトラブルは、外部とよりも同族の人同士のあいだで頻繁に発生するものだ。ならば、なぜそこでは異なるアイデンティティが形成されないのか。たしかに、利害は衝突のひとつの要因に成りえる。しかし、ふたつの集団間の衝突において、それ以外にも重要な要素があるのに、利害のモデルではそういった要素が排除されている。

私は彼らの話を聞いているうちに、私自身の経験による偏見をすてて、合理性だけでなく、アイデンティティそのもののために人びとが戦っている部分が見えてきた。とくに、自分のエスニック集団が過去に多くを失ったこと、あるいは絶滅するかもしれないという心配があること、喪失の語りが常に周りから耳に入ることは、アイデンティティを守ろうという感情をひき起こす。自分たちの生活、自分たちの「人間らしさ」を守りたいという気持ちは容易に理解できる。文化的アイデンティティを守るために戦いに出るのは、アニュワとヌエルとの紛争のひとつの重要な側面であると私は思う。このテーゼは多くの人にとって当たり前にしか聞こえないかもしれないが、対象集団の人びとの意見に耳を傾けなければならない、そこから多くのものを学ばなければならないというのは、私にとって非常に大切な教訓であった。

構築主義ディスコースと原初的ディスコースとの違いは、アニュワの怒りを生み出すひとつの原因である。ヌエル人はどこにいってもその土地を我家にするが、アニュワ人は生まれてからずっとひとつの村にとどまるため、当然その土地が彼らの家であることを尊重してほしい。だから両エスニック集団間の対立は、アイデンティティ・ディスコースを視野に入れたときにのみ、明瞭になる。資源やエスニック連邦主義は重要な要因であることは否定しないが、それ以外にもローカル次元の力学があり、そこにはアイデンティティの異なる形態、その差異が生み出すある種の対話不可能性、という要素が軽視できないと私は思う。

歴史

ヌエルとアニュワは19世紀の20年代に初めて出会ったが、対立が深刻化したのは19世紀後半以降であると考えられている。ヌエルはたいていの場合アニュワを制圧することに成功し、その成功が彼らの人口、領土の拡大を可能にした。ヌエルは文化的にも強い影響力を獲得し、ヌエル語を話すアニュワ人が増加する一方である。もちろん、ヌエルの拡大はニュワの怒りや激昂を招いた。

さて、19世紀の牧畜ブームの際に、ヌエルがディンカやアニュワの領土に侵入したのが両エスニック集団の最初の出会いであった。そのために、最初の対立は主として軍事的な色彩が濃かった。その時、つまり19世紀後半と20世紀初頭に、アニュワはエチオピアやスーダン両国における領土のかなりの部分を失った。そのときに両エスニック集団の関係はたんに異なるディスコースの衝突だけではなく、一方が自分の生活様式を軍事的な手段によってもう一方に押し付けた、という

側面を忘れてはならない。征服の歴史が現在の敵意感情、喪失の記憶をアニュワ人に染みこませたのである。

領土拡大にともない、ヌエル人口の増大が進み、両エスニック集団の人口の不均等な状況ではアニュワがヌエルの圧力に逆らえなくなってきた。そして、初期の衝突と対照的に、とくに両エスニック集団の領土を分ける境界線付近、アコボ地方ではアニュワがヌエルになる過程が見られ始めた。原初主義者が転向するという意味において、この傾向はあきらかに矛盾を抱えているが、今でも征服にともない、または地域の安全性を図る合理的な選択に基づいて、この過程が進んでいる。

両エスニック集団の人口データを補足しておけば、エチオピア側とスーダン側の両方を含めて、ヌエルの人口は50万人から100万人程度で、アニュワは多くても10万人である。人口統計学的にもこれだけの不均等があれば、ときには、最後の手段として「倒せなければ、交わるべき」といった理屈が働き、アニュワがヌエルの血縁制度、政治制度に積極的に参加することがある。ヌエルのエスニック・アイデンティティが文化的能力だけで決まるため、これは容易にでき、国境の両側でこのようなケースはしばしば人類学者によって報告されている。

このような非対称的な交換は、すでに述べたように、ヌエルのやり方がますます支配的になりつつあることの要因のひとつである。

エスニック・プライド

三つ目の要素は、エスニック集団における誇りの形態や獲得方法である。ヌエルは誇り高く自分自身を「ラン・ミ・ラン」(*ran mi ran*)、つまり「人の中の人」と呼び、そういう意味において非常に自己エスニック集団中心的である。しかし、この自己中心主義は外部に対して開かれており、だれでもヌエルになれば、同じように誇りをもてる。最近は変わりつつあるが、基本的にヌエルから見ればこの会場に「男」は一人もはいない。なぜなら、成人男性の証である傷痕をつけていない、つまり男になるための通過儀礼を経験していないからである。ここで、ヌエルでよく見られる傾向、つまり「男性性」という、普遍的な要素と彼らの個別的なエスニック・アイデンティティを結びつけるという傾向がみてとれる。ヌエル定義では、額に6本の平行な傷痕を付けられたものが男である。これは、ある文化の個別的な形態の普遍的な表現法である。この表現の背後には、痛みを女性的なものとして位置付ける、ヌエルの見解があるように思われる。通過儀礼のときに施される傷痕は、頭蓋骨にも跡が残るくらい深く、おおきな苦痛をともなうものであるため、アイデンティティの取得は、同時に非常に大きなコミットメントである。ただし、コミットメントとともにステータス、そして男であることの承認、結婚の権利が得られるため、それを惜しむことはない。ヌエルと様々な形で社会的関係を結ぶアニュワはよく私に話したが、彼らは十分に男らしくないため、ヌエルの女性と結婚することは非常に困難であった。

エスニック・アイデンティティが通過儀礼によって取得可能な彼らの制度が、ヌエル人口の増加、また彼らの影響力拡大の根本にある。現時点において、ヌエルの50%以上がディンカやアニュワの先祖をもつていると考えられているが、この現象が可能となった背景には、エスニック・アイデンティティを男性性との関連において定義することがある。

同化の制度

ヌエルの権力と密接な関係にあるもうひとつの側面は同化制度である。エヴァンズ＝プリチャードの研究で指摘されているように、ヌエル社会では外婚、養子縁組などの同化装置が豊富にあり、外部の人を内部の人に変える様々な仕組みが非常に発達している。ヌエルの他にも、同化の傾向がある社会は多いが、 同化の形態を考えればヌエルはそれらと異なる強みをもつていることがわかる。たとえば、アメリカの社会は長い間にわたり「坩堝」にたとえられ、ディスコースのレベルにおいて世界中のどこよりも同化的な社会として位置付けられてきた。しかし、最近ではすべての民族が最終的にアングロ・サクソン、 あるいはWASPといった方向で同化するという見解が否定され、アメリカは決して民族的差異をひとつに「溶かす」のではなく、逆にそれぞれの材料が独立して目立つ「サラダボウル」にたとえられるようになった。逆にアフリカン・アメリカン、ジャパニーズ・アメリカンなどの言葉が流行し、民族的アイデンティティを主張することの方が一般的になってきた。

外部者が容易にヌエルになれるように、ヌエルのシステムに様々な仕組みが準備されている。そして、いったんヌエルになれば、アイデンティティは永続する。アメリカとヌエルの例は、実践とディスコースを別々に扱わなければならないという、最初のテーゼを非常に明瞭な形で裏付けている。

ディンカやアニュワの人びとがヌエルになったら、 彼らは新しいアイデンティティを何の違和感もなく、非常に落ち着いて受け入れている。 彼らと話をする機会がいままでたくさんあったが、このことは全員に一貫しており、私の関心を引いてやまなかった。同化的傾向をもつ多くの社会は個人一人一人に「内的他者」たるものを生み出し、真正性対非真正性、原住民対外部者といったディスコースは常に現れるものだ。それに対して、ヌエルの社会ではすべての差異が本当に「ヌエル性」に溶解してしまうのである。ヌエルがアイデンティティを構築主義的に定義し、多様的起源を前提として認める側面こそ、このような完全な同化を可能にしている。彼らの社会は本当の意味で「坩堝」と呼ばれるにふさわしく、また同化過程の形態が、ヌエルの社会システムのもっとも強いところである。

集団間結婚の道具性

5番目の要素は、エスニック集団間結婚の道具主義的な操作である。上述した四つは集団のレ

ベルのプロセスであったのに対し、五つ目はミクロ力学の次元である。上述したように、外婚によって物理的、社会的資源の獲得が可能になるため、ヌエルはしばしば外婚を実践する。しかし、ここで強調をしておきたいのは、外婚はあくまで個人の営為であり、とくに組織的に統制されるものではないことである。エヴァンズ＝プリチャードが指摘しているように、ヌエル社会は中心を持たず、「秩序ある無秩序」の状態にあり、それをひとつに束ねるのは個人一人一人が共有するある種のモデルである。たとえば、外婚は資源獲得につながるという見解は、ヌエル人全員に共通する。そして、皆が同じように行動すれば、そこに「ヌエル性」と呼びうるものが出来上がる。そこには同一性はたしかにあるが、その背後に何らかの意図、組織や操作を想定するのは誤りである。ヌエルは新しい土地に移動したときに、そこでできるだけ根を張ることを図る。そして、社会的関係の確立を可能にし、その土地にいることをより合法的なものにする結婚は、とくにアニュワとの関係において一番好まれる選択肢である。

ヌエルの外婚の傾向は、アニュワの中で最近政治的な意味を付与され始めている。時間の余裕があれば、この点についてもっと詳細に述べたいところだが、簡潔にいえばアニュワの語りではヌエル人全員が兵士であり、ヌエルの外婚は他のエスニック集団に対する組織的な陰謀、征服過程の一環として描かれる。私が思うには、この傾向はあくまで個人的なレベルの戦略に潜在するものであり、たんに日常的な問題、つまり不足する資源をどのように入手するかという問題に対する、個人の答えである。牧畜を営むには移動が必要であり、移動先で社会関係を築く必要も必然的に現れるものだ。しかし、もっぱら個人的なレベルのこの行為がひとつのパターンとなり、一人のヌエルがアニュワと結婚をすれば、彼だけでなく、彼の親戚、親戚の親戚までその土地にとどまる権利をもつことになる。そして、ついにある地域において、アニュワよりもヌエルの数が多くなってしまえば、ヌエルの拡大は個人の行為としてではなく、組織的な陰謀としてアニュワの目に映る。資源獲得のための生存の戦略として個人がもつ文化的モデルは、エチオピアにおけるアイデンティティ・ポリティックスの中で政治的色彩を浴びるという傾向が、ここで私がもっとも強調したい側面である。

経済

六つ目に、両エスニック集団の関係を形作るのは経済的側面である。上述したように、アニュワの理想的な結婚はヌエルと対照的に内婚である。しかし実践的なレベルにおいて、このイデオロギーはしばしば金銭的な都合のために破られる。市場や国家の「援助」を受けているアニュワは経済的に衰退しており、援助を得ていないヌエルの方が逆に裕福である。ディスコースの次元でもやはり裕福なヌエル対貧しいアニュワ、というイメージが深く根付き、多くのアニュワはヌエルと結婚し、家畜という生活資源を得ようとする。アニュワ人が突然家畜を飼うというのは、農耕民と

して彼らのエスニック・アイデンティティと矛盾するため、まったく不可能である。しかし、娘をヌエルの男と結婚させ、婚資として家畜をもらうことは問題ではない。だが、その逆の関係、つまりアニュワの男がヌエルの女性と結婚をし、ヌエルになることは稀である。ヌエルの女性と結婚するために婚資として家畜が必要となるが、アニュワは家畜を持たない。

ヌエル側から見れば、25頭の牛を婚資として支払い、同じヌエル人の女性と結婚するよりも、たった3頭だけで足りるアニュワの女性と結婚した方がより経済的である。上述したアニュワの婚資制度、ディムイが廃止されたのち、ディムイの代わりに平均的に1500ブル（現在の公定レートでは約200ドル）の婚資を現金で払うことが一般的になった。これを牛に換算すれば3頭弱という、ヌエルにすれば非常に安い婚資である。やりとりのひとつひとつをみれば、両エスニック集団間の関係は一見相利共生的なものに見えるが、長期的に見れば、アニュワはもっぱら妻を与える側、ヌエルは妻を受け取る側になるため、このやりとりの結果として作られる関係は非常に非対称的なものである。当然、このパターンは人口統計学的にも不均衡を生み出している。

ディスコースと実践が一致しないこのような例を研究するとき、両側面を視野に入れて議論をする必要があり、アイデンティティ形成、イデオロギーと実践の関係、ディスコースを生み出す諸要因が両側面の分析を通じてのみ、把握できると私は思う。私の研究課題は、これらの問題をあきらかにしていくことである。

超自然的な権力

最後に、超自然的な権力が、両エスニック集団間の関係形成とどう関連しているかについて述べたい。すでに論じたように、両エスニック集団の信仰はおおいに異なる。アニュワの神は人間の世界と敵対的な関係にあるのに対し、ヌエルの神は善良な友、人生のパートナーである。ヌエルはすべての問題に関して神に相談し、人間と神が遊戯的に交わるほど、神が人びとにとって近づきやすい存在である。ヌエルの信仰システムは唯一神教ではなく、神と人間の中間に多数の霊的存在があり、それらも日常の問題の解決に利用できる。

そこで、敵対的な神を信じるアニュワは、ある意味では経済的な領域と同じように、ヌエル、マジャンギルなど、他のエスニック集団の神に接近するようになった。神と戦う彼らのイデオロギーは人本主義的であるという意味において、高い評価に値するが、同時にそれは大変な重荷でもあることを強調したい。このようなイデオロギーを維持するためには、人びとは裕福でなければならず、アニュワにとってその維持が困難であると私は思う。あるエスニック集団が、他のより裕福なエスニック集団に囲まれたとき、人びとが異なる生活様式に憧れることがよくある。そのときに生じるエスニック・アイデンティティの変化は、たんに生活水準の向上につながる要素を取り入れるという傾向に留まらず、パースの概念を使えば、他の知的伝統への改宗という形でも現れる。

私の知り合いの中で、ヌエルに替わりつつある一人の年配のアニュワ人がいる。彼がいうには、「ヌエルの神はいろいろと与えてくれる。神にいろいろなことをしてもらえる。アニュワの神は殺すだけだ」と。多くのアニュワは、ヌエルの神の功利的な側面に憧れて、「ジュオク・ニィドゥング」(jwok nyidungu)、つまり「殺す神」と呼ばれるアニュワの神から遠ざかり、改宗するのである。改宗は対話の複雑な領域であり、エスニック・アイデンティティの変容過程を研究するには非常に興味深い現象だ。

両エスニック集団間の関係に関して私が今日紹介した情報から、一方通行のような印象、つまりヌエルが勝者であり、アニュワはたんに受動的にすべてを受け入れるという印象を受けるかもしれない。しかし、実態はもう少し複雑である。たしかに、ヌエル化し、ヌエル的な生活、イデオロギーを選ぶアニュワは敗者である。しかし、反抗の動きがまったくないとは言えない。次に抵抗がどのような形で現れるかについて、検討したい。

ひとつはディスコースの次元の抵抗である。ヌエルとの関係から見れば、アニュワをふたつの陣営に分けることができる。ひとつはヌエルに対して好意的で、ヌエルにあやかるアニュワ人であり、もうひとつはヌエルを憎み、血の最後の一滴まで彼らと戦おうとする人びとである。もちろん、対抗的ディスコースの担い手は後者である。彼らは自分をヌエル的な生活の外に位置付け、ヌエルの社会を無秩序として批判し、ヌエルと関係を結ぶならば、それは両エスニック集団の差異を踏まえた上で行うべきだ、と主張する。彼らの語りはヌエルの宗教に改宗する、あるいはヌエルと血縁関係を結ぶアニュワの語りとはおおいに異なることはいうまでもない。

最近になって、ヌエル人は人びとを倫理的に「良い」同化主義者と倫理的に「悪い」閉鎖主義者に分類するようになった。もちろん、この語りのなかでアニュワは後者に分類される。この見方に対してアニュワ自身は、「ヌエルが人の土地に侵入さえしなければ、問題は起こらなかっただろう」と言い、アニュワ側の喪失を主張する。アニュワの語りは悲痛さに満ちている。「われわれはスーダンにいたが、ヌエル人に土地を奪われた。ナシル(エチオピア国境にちかいスーダン領内の地名)に移動したがまた奪われたのだ。今はガンベラでこれだけの圧力をかけられているが、もう行くところがない…。でも、われわれも他の人たちと同じように、生きる権利をもつている…」という語りをよく耳にした。

結語

アニュワは決して排他的ではない。平等の基盤さえあれば、アニュワはヌエルと交流を持ちたいのである。しかし、征服、不平等な交換や、外婚など、ヌエルとアニュワの関係は常に非対称的であったため、アニュワが望む交流は今まではなかったといえよう。

抵抗がディスコースという形をとったときに、「ヌエル的」と考えられるいかなる側面も「凶暴なもの」として描写される。この一例として、一人の年寄りの牧師の話を引用したい。「ヌエルは人の土地をとり、人の子どもを奪う」。「同化」は「窃盗」に代えられているという意味において、ウィトゲンシュタインの言葉でいえば、彼はここでヌエルとまったく異なる言語ゲームをしている。たしかに、ヌエルは子どもをさらい、養子にすることがあるが、このことはここではもっぱら負の評価をされている。「私が聞いた話では、アニュワの土地のある部分はもともと別のエスニック集団のものであった。だだ、その人たちがだれかは、だれも知らない。そして彼らはこの土地にはもういない。アニュワがこの土地に入ったとき、そこにいた人びとに、同化するよりも他の地域に住む親戚のところへ行くように勧めた。だが、ヌエルはそうしない。彼らは他エスニック集団の人を受け入れるのだ。神はすべてのエスニック集団に土地、言語、制度をくれた。ヌエルがアニュワからもらった土地にいれば良い。アニュワでは『ケウ』(*keu*、境界線)というものがある。隣人同士の間にケウがある。兄弟の間にもケウがある。父と子の間にもケウがある。イギリス人が来て、問題が起こらないように、ヌエルとアニュワの間にもケウを作ったのだ。だが、ヌエルはそれを超えて、人の土地を奪いに来る。ヌエルはカバビシュやファラータなどのスーダンの牧畜民と同じで、制度を持たない。ヌエルの行動はいけないのだ。アニュワにとってヌエルという言葉は『悪い』という意味だ。神が黒人と白人とを創ったように、このようにヌエルを創った。いい人と盗賊との違いも同じものだ。ヌエルやムルレのような部族では、盗人は尊敬され、度胸があるといわれる。アニュワでは盗む人は尊敬されない。盗人は結婚できないし、他の人に罵られるだけだ」。

このような物語において「構築された原初主義」と呼ばれるにふさわしい、他者性の自然化という現象が生じる。というのは、このようなディスコースに参加しているアニュワ人の見解では、ヌエルにまつわるすべての事象が自然なものであり、彼らが同じように行動する限り(そして、彼らはそうするに違いないが)、両エスニック集団の間の対立が続くのである。

この抵抗の方法はある種の他者化(othering)である。他者化とは、他者の生活様式を非人間的なものとして描くディスコースであり、ヌエルを「悪人」として描くことによって、アニュワはヌエルの影響を制限しようとする。同時に、他者化にはある種の両義性や不安定性が含まれており、「ヌエル性」の定義に関してはアニュワもヌエルも同意するが、その評価は異なる。同じ長老の意見では「ヌエルはあまりにも民主主義的だ(民主主義がローカル・タームになりつつあることは非常に興味深い)。だれでもヌエルの村に行き、彼らと一緒に生活をし、ヌエルになれるのだ」。これはヌエルの生活に関するアニュワの見解で、ヌエルのアイデンティティ形態が構築主義的であることを、アニュワはあきらかに理解している。「ナシル付近のアニュワはそうなったのだ。もともとアニュワだった彼らは、今はヌエルになった」。アニュワ人がヌエル人になったことは喪失の物語として描かれている。「ある人は傷痕まで付けられたのだ。彼らはアニュワの文化を失い、ヌエル

のような生活をしている。自分のことをアニュワ人だと考えているし、ふだんアニュワ語で話すのに、あっという間にヌエル語に移るのだ。彼らの踊りもヌエルの踊りだ。われわれはアコボでヌエルと戦っているが、ナシル付近の元アニュワは寝ている。ある人は戦争のことすら知らず、ある人はヌエルを支持する。私がベンティウ(南部スーダンにある、ヌエルのホームランドといわれる地域)にいけば、ただで嫁をもらえる。彼らはそこで多数派であり、それがよそ者を受け入れる彼らのやり方だ。アニュワの場合、悪人だけが村を出なければならない。ヌエルは制度を持たないし、制度がある地にいっても制度を尊重しない」。以上でわかるように、この物語の中核にあるのは秩序・無秩序の二項対立である。「われわれは制度を王からもらった。だから夫が妻を尊敬するように、われわれは王を尊敬する。人びとは、『アニュワは利己的だ。アニュワは他の人と交わりたくない』というが、この言葉は間違っている。われわれは問題を起こしたくないから、制度を尊重するのだ」。このテクストは他者を「悪」として描き、自分のエスニック集団の文化、生活を肯定的に見る、ひとつの抵抗の方法であるように思われる。

アニュワは、ディスコースのレベルの抵抗に加え、ミクロ、マクロの次元において、より直接的な手段にも訴えている。他エスニック集団との結婚の道具主義化こそ、ヌエルの拡大を支える最大の要因であることを理解しているアニュワが、ヌエルの外婚をできるだけ止めようとするのはミクロレベルの抵抗の一例である。チラウィア(chirawia)という慣習を紹介したい。ある女性がヌエルと結婚し、夫の親族などが村にとどまるようになる。そこで、他のヌエルの進入を防ぐために、ヌエル人の夫を殺さなければならような事態が生じることがある。しかし、彼と姻族関係にある人、あるいは彼が訪れている家の主人は、その役割上ヌエルを殺すことは許されない。こんなときに、主人がすべての責任を放棄し、家を出て、自分の親戚や友人達にヌエルを殺してもらうのがチラウィアである。

チラウィアという言葉の直訳は「お手上げ」であり、主人がすべての責任を放棄し、客が殺されても責任を負えない、という意味である。ふつう、ヌエルやアニュワの文化において、客は非常に尊重されるが、この文化的規約が現在ではアニュワにとって不利となっている。ヌエルの文化、領土や社会の拡大を支える、この文化的規約の過剰な利用を制限するために、アニュワは新しい方法を練らなければならない。この慣習の両義的な特質は非常に興味深い。一方では金銭的な面において、アニュワはヌエルの助けを要するため、結婚に踏みこむ。しかし、もう一方では社会的ネットワークの道具主義的利用によって、ヌエルの社会が拡大するのも、アニュワはわかっている。

1991年、エチオピアの政権が、それまでの社会主義政権からエチオピア人民革命民主戦線(EPRDF)へと交代し、エスニック連邦主義が導入されたのちに、アニュワ人はガンベラ地方の実権を握るため、武力闘争など、より直接的な形の抵抗を始めた。そこで権力関係も一変し、ヌエルが、変化した支配構造に不満を持ち、アニュワとの関係を以前と異なる形で築く必要が生じた。時間

の制限により、アニュワとヌエルの関係の最近の展開について詳しく説明できないが、概していえば、「弱いアニュワ」対「強いヌエル」というモデルが1991年以降より複雑になり、国家権力との関連において「政治的に強いアニュワ」と「政治的に弱いヌエル」という捉え方も可能になった。この状況の中で新しい形態の紛争が生まれ、アニュワとヌエルの対立が政治的権力の争いという形をとるようになるが、このことについては、べつの機会にお話したいと思う。

〈大阪大学21世紀COEプログラム・COE研究員〉

【主要参考文献】

●Barth, F. 1969. 'Introduction'. In Barth, F. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Difference*. Boston : Little Brown & Co.

●Evans-Pritchard. 1940a. *The Political System of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan*. New York : AMS Press.

●Evans-Pritchard. 1940b. *The Nuer*. Oxford : Oxford University Press.（エヴァンズ＝プリチャード 1997『ヌアー族』向井元子訳、平凡社）

●Geertz, C. 1973. 'The Integrative Revolution : Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States'. In Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, pp.255-310. New York : Basic Books.（ギアーツ 1987 「総合的革命—新興国における本源的感情と市民政治」吉田禎吾ほか訳『文化の解釈学Ⅱ』岩波書店、112-207頁）

●Kurimoto, Eisei. 1992. 'Natives and Outsiders : The Historical Experience of the Anywaa of Western Ethiopia'. *Journal of Asian and African Studies*（Tokyo）43 : 1-43.

●Kurimoto, Eisei. 1996. *People Living through Ethnic Conflict*. Kyoto: Sekaishisosha.（in Japanese）

●Kurimoto, Eisei. 1997. 'Politicisation of Ethnicity in Gambela'. In Fukui, K., E. Kurimoto and M. Shigeta（eds), *Ethiopia in Broader Perspective: Papers of the 13th International Conference of Ethiopian Studies*. Kyoto : Shokado.

●Sahlins, M. 1961 'The Segmentary Lineage : An Organization of Predatory Expansion'. *American Anthropologist* 63 : 332-345.（サーリンズ 1982 「分節リネージ—侵略的領域拡張の組織」向井元子訳、松園万亀雄編『社会人類学リーディングス』アカデミア出版会、170-206頁）