

Title	土着の翻訳文化論 : 新たな社会変動論を目指して
Author(s)	前川, 啓治
Citation	年報人間科学. 1989, 10, p. 163-179
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/9917
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

大阪大学人間科学部（一九八九年三月）

『年報人間科学』第十号 一六三頁—一七九頁

土着の翻訳文化論

——新たな社会変動論を目指して——

前
川
啓
治

土着の翻訳文化論

——新たな社会変動論を目指して——

序

人類学が対象としてきた「未開社会」には従来二つの暗黙の前提が与えられていた¹⁾。一つは、未開社会には外部社会の影響があまりないこと²⁾、従って、未開社会は殆ど変化のない静態的な社会であること、である。この二つは互いに深く関連した側面であるが、理解の為に各々の側面を順に見てゆく必要がある。

冷静に考えれば、全く変化しない社会などもはやない、ということとを理解しないものはない。しかし、少なくとも未開社会の社会や文化に言及するものは(必ずしも人類学者と言わず)、無意識或いは意識的に、静態的で変化のない謂ゆる伝統文化が外部の影響を受けずに温存されているような社会を理念的に想像したり、或いは設定したりする³⁾。

一九八〇年代後半という現代実際にフィールドに入ると、人類学者は当該社会が変動の真っ只中にいる事に驚かされる。自らの描いていた未開社会像とのズレの大きさに改めて気付かされるのである。この十数年間の外部社会の実質的影響が急激であった事は疑うべくもない。しかし実際に考えているよりはずっと広範に、しかも長期間に渡って、近隣諸社会のみならず優越的な西洋の文化・制度を中

心とする外部社会の影響を受けているのが謂ゆる「未開社会」なのである⁴⁾。

さらに一般的な脈絡^{コンテクスト}で言うならば、社会とは常に変化しているので、むしろ「変化」の中にこそ現実の社会が存在しているのではないか、というのが私の執る基本的な立場である⁵⁾。静態的な未開社会像というのは、まさに近代社会の側からの未開／文明(ないし近代)という二項対立的思考に基づいた未開社会のイメージに過ぎないことに気がつかざるを得ない⁶⁾。未開社会は現実と間違いなく「近代」の影響を受け、直線的ではないにせよやはり長期的には近代の商品社会への道を辿ってゆく方向に向いているのである。この点で未開社会と近代会社とは対立しているのではなく、現実には通底していることが看とれる⁷⁾。未開社会、伝統社会、近代社会、そして我々の現代社会を考える場合、相互的空間的・地理的関わりあい、その結果としての歴史的移行という点で「連続性」こそが社会変動の近代化への認識の基本である⁸⁾。未開社会に近代化の波がある日突然やって来た時、当然それは認識上は「断絶」をもたらすのであるが、長期的な現実の上では外来文化に対応するという形で「連続」を示すのである。この社会変動における広義の連続性こそ

が後述の土着の翻訳文化論の前提となるものである。

このように述べると、近代社会というものに十の価値付与を行ない、素朴な近代主義を前提にしているかのよう響くかもしれないが、それはこの論の意図することではない。「変化」という視点の不可避免から見た場合、如何なる社会もそういう一つの「動き」の中にしか存在しないということが、私のフィールドワークの到達点であり、私のパラダイムの出発点なのである。「社会」とは常に変化する形態でしか存在しないのであり、それが研究者の必要に依じて一時的に括弧づけられたり、構造化されたり、或いは理念化されたりするのである。そうした研究者の扱い方からは、変化・変動というものが、本来静態的な形式化の延長という枠組の内部で捉えられよう。しかし現実の社会は変化そのものの中に存在しているのであり、その事実を社会はありのままに表明しているのである。そしてそれは、研究者がパラダイグム的形式化の表現にもたらすその瞬間からすり抜けてゆくものかもしれない。

では未開社会の生活者がその社会の変化を最も体感しているであろうか。実のところ、彼らはその時空に埋没しているのである。この変化の動態性をより強烈に感じるのは、むしろ時を超えてやって来た（侵入して来た）人類学者であったりする。この外来者こそ、社会の動態性を、その変化のエネルギーを体感することができるのかもしれない（し、そう錯覚するのかもしれない）。

ところでこの社会の変化というものは外部社会の影響と切り離して考えられない。世界史を考えた場合、社会変化というものが外界

との関わりなしに生じた例はおそらく僅かであろう。そして社会変動が著しくない地域であっても、外部からの影響の全くない未開社会や伝統文化などというものを暗に設定してそれらの研究を行っているとするれば、その行為自体がそうした社会や文化の現状に誤ったイメージを与えることになるであろう。一般的には外部社会からの影響が支配的になってきた時に、当該社会の文化―社会がその構造の変動を引き起こし、同時に、意味の変化、意味の再編成を伴うことになるのである。

一 社会変化の理論

人類学の研究は、従来外部の異質な文化的要素の影響による文化変容の様々な側面を描いてきたが、そうした変化の過程を歴史的な視野に立ち、体系的なものとして扱う視点をもってこなかった。つまり、社会の変化を、既存の社会―文化構造の全体から、西洋文明という外部起源の異質な文化に影響を与えられ、もう一つの統合的な新たな構造の全体の変容として体系的に説明づけてこなかった、ということである。

社会変化に関する人類学的枠組には主として次の二つがあった。一つは文化変容論、もう一つは進化論的アプローチである。前者は文化の諸制度の変化を幾つかの側面から捉えようとする。このアプローチは、民族誌的経験的各事象の変化を寄せ集めてある程度まとまった形で叙述しようとする。しかしながら、この立場は社会構造

全体ないし文化の意味の体系として変化を捉えようとすることはない。つまりそれは、外部社会との接触により生じた文化の接触状況が、一定の文化摩擦の期間を経て、文化的混合の状態になると見做すのみである。社会変化というものを二つの異なった文化システム間の歴史的相互関係としては、一般に扱わないのがこの立場である。

後者のアプローチは、文化の差異にも拘わらず社会は直線的に進歩するという考えに基づいている。こうした社会の単系的発展という仮説に基づく典型的な例は、構造機能主義者の近代化論ないし西洋化論である。その理論によれば、未開社会、伝統社会の社会変化をヨーロッパ文化の衝撃と見、結局はそうした社会が優勢な西洋文化に吸収される運命にあると見ている。この学派の中心人物の一人、T・パーソンズは、進化は進化の段階の高い社会から低い社会への文化伝播の過程によって行われると見ている。この考えに従えば、西洋社会と非西洋社会の文化的差異は、近代と前近代との差に置き換えられる。そして、近代の産業社会こそがあらゆる伝統社会の進化のゴールであるとされる。こうした理論家にとって西洋文化の価値や制度は、工業化、都市化、合理化、キリスト教化、官僚化といった概念に具象化され、もし西洋化が進展しない場合には、土着の社会組織や文化体系が単純すぎて複雑な西洋の社会組織や文化体系を吸収理解できないものと見做される。こうした見解は、研究上では過去のパラダイムになりつつあるとみられているが、一般には根強く流布しているものである。

もう一つは、やはり社会の単系的発展という点で同一の仮説に

基づくもので、マルクス主義の歴史的唯物論である。歴史の動態性を本質的な概念として用いる理論は様々な社会の変動の将来に歴史的な視野を与えてきた。西ヨーロッパ社会における政治経済構造の変化を必然的發展と見做し、その分析に基づいて創出された理論は一時世界の様々な文化を持つ各地域の発展の見通しに強力な政治的影響を与えた。しかしながら、従来のマルクス主義的歴史唯物論をヨーロッパ以外の社会の分析に適用しようとしても現実には困難なようである。何故かという点、(1)そうした理論は非西洋社会の社会変化に関し、文化的要素の重要性を視野に入れてこなかったからであり、(2)近來顕著である伝統社会の変化に対する外部社会の不可避の影響という視点が薄かったからである¹⁰⁾。

こうした単系的発展という観念に対する社会科学全般における批判に対し、一部の人類学者は、多系的進化論を軸とした新進化論を提唱した。E・サーヴィスやM・サーリンズによれば、社会はエネルギー消費という指標によって「高」文化型と「低」文化型に分けられる。「高」文化型社会が否応なく出現した場合の「低」文化型社会の反応は次の三つに類型される。(1)武力征服による壊滅。(2)「低」文化が進んだ型の文化を複製する為に、それに適応し、吸収する。(3)周辺地域に後退し、外界から隔絶され、環境に特有の適応を続ける。一般的にはこの類型の二番目の反応が多く見られる。しかしこの場合問題となるのは、環境への社会の適応性を示す変数^{ヴァリエーション}というものが、彼らにあってはエネルギー消費という点でしか考えられていないことである。従って、社会変化における文化的適応の過

程の多様さを十全に説明することが出来ていない。結局こうした理論も、既に述べた幾つかの理論同様、社会変化を（優勢と従属という）二つの文化システム全体の相互関係の結果として見る視野を有していなかったことが指摘される。

伝統社会は社会のシステム全体を構造化する統合原理の下に存在しているのであり、各文化の諸要素は全体の意味のシステムに寄与する形で存在する。他方、優勢で影響を与えつつある西洋文化は、影響を受ける土着の人々の側には必ずしも一つの体系全体として導入され、受容された訳ではなかった。

ここで取り扱うトレス海峡社会は長年西洋文化の影響を被つて来たけれども、西洋文化の前にただ脆弱だった訳ではない。確かに初期の変化は、優勢な西洋社会の政治的支配の下で西洋文化の線に沿って行われた。しかしこの力関係を離れ、文化そのものという視点から見れば、共同体の外部にその起源をもつ優勢な西洋文化というものに對し、単に従属し、自らの社会とその文化を適應させようとした訳ではないということを示したい。文化の変容が、異なる二つの文化の全体的システムの接触の結果であるとするならば、人類学的視点から、社会変化というテーマを体系的に扱うことが可能かもしれない。非西洋社会の文化のユニークさを十全に叙述しようとする最近の人類学者達の用語を用いれば、私の試みは、西洋文化に對する「土着の側からの文化の解釈」ないし「裏返ししの文化の翻訳」と言えるであろう。すなわち、文化の接触状況下における社会変化の歴史は、「接触」以来優勢である西洋の文化と社会制度について

ての、土着の文化コンテクストにおける、土着の人々の、「文化の翻訳」の結果である、というのが本論の主題である¹¹⁾。

二 トレス海峡社会

トレス海峡はオーストラリアのクイーンズランド州北部パプア・ニューギニアとの間に位置し、大小五十あまりの島々からなり、十三の島にメラネシア系中心にポリネシア系の混血のトレス海峡島民 (Torres Strait Islander)、通常アイランダーと呼ばれる四〇〇〇人あまりの人々が居住している。昨今ではアジア系ヨーロッパ系との混血の比率もかなり高くなっている。中心地は木曜島であり、約一六〇〇人のアイランダーと約二五〇〇人のヨーロッパ系およびアジア系オーストラリア人が居住している。(一九八一年連邦政府先住民省人口センサス)

社会構造と文化の基本的様相はメラネシアのそれである。と同時に歌謡や踊りには既に一八・九世紀以降相当数移住してきたポリネシア人の文化の影響が顕著である。メラネシア社会の特徴は酋長のいない社会ということで、ニューギニア高地のビッグマンの社会がその典型である。一時期マムースと呼ばれる酋長にあたる有力者が存在したが、これは統治の必要上州政府が任命するようになったものである。そして現在はクイーンズランド州政府の下、選挙によってチェアマンが選出されている。

歴史的には、一七世紀初頭以降ヨーロッパからの航海者が時折こ

の地を訪れている。一方、マレー人が中国での需要を控え、ナマコ漁にやって来てもいた。一八二〇年以降シドニーとバタビア（現ジャカルタ）間の航路が定着し、ヨーロッパ系の航海者が頻りに到来する以前に、マレー人の漁師とアイランダーの間には接触が既にあったものと思われる。当初ヨーロッパ系の航海者とアイランダーの間には戦闘が勃発することもあったが、難破船の船員や或いは逃亡中の囚人で一部海峡の島々に定住する者もあった。そして、サンダル材とヨーロッパの物資との交易を行なう者もいた。実質的な問題は、一九世紀に真珠採りの船が定期的に海峡で操業を始めた時から生じる。「真珠採取業者達は島の男女を強いて労働に従事させ、時には支払いを怠り、時には船員の為に島の女をさらっていったりした。」

一八六八年に最初の真珠採取の基地がウォリア島に設営された。アイランダーによる海峡統治権が脅威にさらされたのは、一八七一年海峡に名をさせたトゥトゥ島の勇士、ケビスがバシリク号のバナール船長に降伏した時であった。そしてこの年は同時にキリスト教伝来の年でもあった。

ロンドン伝導協会は北東部のエラブ島（現ダーンリイ島）に一八七一年七月一日に上陸した。協会は既に南太平洋地域の他の島々に布教を開始しており、海峡において布教にあたったのは南太平洋諸島出身の改宗者達であった。十年後には殆どアイランダーがキリスト教徒となり、布教師養成所と職業訓練所からなるパプア協会も設立され、パプア地域の布教の拠点とされた。その後一九一四年にパプア協会はその運営を英国国協会に委ねられ、また国協会は一九

一七年に南太平洋出身者をモア島のセント・ポール村に集住させ、そこに布教学校を設立した。一方、カトリック協会は一八八四年木曜島において、少数の聖心派の人々によって布教が開始された。現在でも木曜島および近辺の島々のヨーロッパ系、アジア系および混血のアイランダー達に信者が多い。

行政としては、大陸のロックハンプトンの治安判事がトレス海峡地域の政府駐在者となった一八六二年に地域の併合が始まる。最初小さな居住区がアルパニー島につくられ、二年後にはヨーク岬のサマーセットに移された。さらに後には本部が木曜島に移され、今日までトレス海峡全体の行政の中心地となっている。一八八〇年には法律上正式にクイーンズランドの植民地としてトレス海峡は併合され、一九三九年には更にトレス海峡島民法 (Torres Strait Islanders' Act) が制定され、これによってアイランダーの行動の自由は制限されることになる。つまり、大陸への移住はもちろん木曜島への出入りすら制限され、さらに遠隔の各島々では政府から派遣された白人教師に一切の権限が与えられ、アイランダー達はその監督に従うことになった。第二次大戦後この行動、移動の自由の制限は取り止められ、六〇年代以降は数多くのアイランダーがクイーンズランド州を中心に大陸の諸都市やプランテーション、鉱山地域近辺に労働者として移住していった。

最近では一九七五年、パプアとニューギニアがオーストラリアから独立し、土着の国家を形成しようとした際、トレス海峡島民は、新しい独立国家、パプア・ニューギニアに属することを拒否した。こ

の時点で既にオーストラリアという近代社会の影響を強く受けていたアイランダー達は、むしろ進んだ技術や豊富な物質、それに社会保障の充実を求めオーストラリアに留まる方を選んだ。もちろんそれは、この国境問題に関し大々的な政治的論争が行われた後でのことではあった。

三 白人社会の文化的・社会的影響および先住民によるその翻訳過程

近代ヨーロッパ||オーストラリア文化とそれにまつわる諸制度についての土着の翻訳過程というものは、以下に挙げる事象について最も典型的に表れる。(1)積荷信仰、(2)養子制度の存続、(3)商品フェティシズム、(4)墓石除幕儀礼の規模の拡大化。何れもトレス海峡社会の現在までの社会—文化状況を典型的に示す事象である。

(1)、積荷信仰

有名なカーゴ・カルト(積荷崇拜運動)ジャーマン・ウイスリン運動は一九一三年から四年にかけて海峡北部、ニューギニア沿岸のサイバイ島で起こった。ジャーマン・ウイスリンはカルトの英雄であり、彼の予告は、「神は世界の大事なものを白人と黒人の両者に平等に与えるつもりであった。しかし白人達は彼ら自身の為にすべてを一人占めにしてしまった。しかしながら天の霊は、ヨーロッパ人の富と力以上のものを保有しているので、ジャーマン・ウイスリ

ンがやがて財を蒸気船に積み込んで持ち帰り、木曜島の白人居住者を皆殺しにし、物資の豊かさと自由の時代を迎えるであろう。」というものであった。

予告が実現しないことが明らかとなった時、このカーゴ・カルトは自然に消滅した。しかし、この運動の名残りは一九五八年にオーストラリアの人類学者、J・ベケットがフィールドワークを行なった時もまだ存在していた。カーゴカルトの予言に共通する概念は、第一に白人と黒人の力関係であり、そして二つ目には社会経済的により重要である、白人による財の専有である。その観念には、キリストを自らの側に置き、超自然的な存在を媒介とすることによって、両者の関係性を逆転しようという望みが明確に表明されている。サイバイ島におけるカルトは葛藤の状態から生まれてきたものであった。アイランダー達は、第二次大戦開始までは遠隔の各島々から出たことがなく、海峡の中心地・木曜島の状況すら知らなかった。従って、オーストラリアの白人社会における近代物資の生産の技術的・社会的機構については知る由もなかった。こうした事情によって、白人の世界に関し積荷信仰と名付けられる観念をアイランダー達が持つに至った。このカーゴカルトの根拠は葛藤の直接的な体系的表明ではなく、むしろ彼らが知ることのなかった財||近代的物資の世界への欲求を表していると言える。「あの世の源からの贖いの行為の必要性の意味はないけれども、対照的な生活様態とヨーロッパの商品に与えられた擬似的価値とのどちらかを選ばなければならぬ事態に直面した時の無力感が存在する¹⁰⁾。」このカーゴカルトの予

言の内容に表された白人社会に対する観念が、先住民による認識のレヴェルでの白人文化の解釈の過程である。カーゴカルトは従属的な関係性における、土着の社会の近代文明への最初の反応であり、その予言に表明された世界観はその翻訳された観念だったのである。

(2)、養子制度の存続

トレス海峡島民社会に特徴的なのが伝統的な養子制度である。一九世紀末に行われたケンブリッジ大学の調査隊は、この社会の養子の割合の高さを指摘している。養子の事實は、成人するまでは子供に秘密にされていた。しかし、オーストラリアの法制度にのっとって出生記録が行われるようになってからはもはやその秘密は維持されなくなってきた。養子に出された子供達は成人するまでにその事實を知らされたり、或いは自ら発見したりする。トレス海峡社会に近代西洋社会の法体系が導入されて以来、「法律上の」養子と「村の」養子という二つの範ちゅうが出来た。と言っても二者には大差はなく、その意味するところも、人々の態度も基本的には同じである。アイランダー達は当然養子の法制化を喜ばなかった。そして、養子の慣行を「島の」やり方で存続させようとした。ここで一つ断わっておかなければならないのが、フォレストラング里子の制度である。これはある期間後見人が子供を育てるといふもので、一定期間子育てを依頼するものである。(後見人の里子に対する態度は自らの子供に対するものと大差はない。)里子もやはりよく見られるが、養子とは峻別される。里親—里子の場合には当初からその事実が知れ渡ってい

るのである。しかし養子の秘密がもはや維持されなくなった以上、「村の」(島の)養子制度と里子制度の慣行の差は曖昧になってきている。そうしたことから、昨今では「村の」養子の場合には、実の親と養父母との間に争いが生じる場合もある。

養子制度の一つの機能は婚姻制度と同様、家族間の連帯の発生要因という点である。アイランダーの社会でも最近ではオーストラリア白人社会の影響で大家族が暫時核家族化している。従って、養子の慣行の割合は減少してきている、というのがここから推定される一般的傾向と考えておかしくない。しかしながら事實は、養子制度が現代の事情に沿う形に変えられながら存続しており、その割合も減少していない。主な理由は社会保障制度の導入、とりわけ家族手当(養育手当)の給付にある。(婚資や儀礼費用の高騰インフレーションによる)公式の婚姻数の減少に対応し、アイランダーの間では、法律的な夫婦ではなく謂ゆる特定のボーイフレンド・ガールフレンドという関係が増加して来ており、未婚の母の増加も目立ってきている。彼女達は日々その生活に窮するかといえそうではない。むしろ家族養育手当の給付によって逆に収入が確保されるのであり、またこの手当は実の母親でなくても実際の養育者であれば給付される為、むしろ母親の両親や親戚、友人の中に養子として迎え入れる人々が多い。この場合、家族養育手当での給付のされる一六—一八歳になって実の親の元に戻るか、育ての親の元に留まるかは一定ではない。母親が正式に結婚していれば育ての親の元に留まっているであろう。その場合は「村の」養子の制度を踏襲した形となっている。前述した

ように里子と養子の区別はつけにくくなっている。

こうして、トレス海峡の親族制度の伝統的側面である養子の割合は減少せず、異なる形態で高い割合を維持している。この形を変えた養子制度の存続はアイランダーがオーストラリアの福祉制度を伝統的親族制度に適合する形で解釈していった結果である。これはカーゴの予言内容が観念のレヴェルでの翻訳の結果であったのに対し、制度のレヴェルにおける白人社会の土着による翻訳過程であり、そしてそれがそのまま歴史的变化に対応した社会変動そのものとなっているのである。

(3)、商品フェティシズム

私のフィールドワークの滞在先、バドゥ島では、家の周辺の小さな菜園を除いては殆ど農耕をしない。その代わりにクイーンズランド州政府の島産業委員会 (Island Industry Board) が経営する島の小売店へ買物に行くことに時間を費やす。昨今のアイランダー達はパンに冷凍肉、缶詰の果物や魚などを好んで食べる。その気になれば熱帯の果物を育てることもできるし、近くの珊瑚礁で魚を獲ることも容易である。しかし、彼らは空輸で倍の値段となつてすら果物やパンを大陸から仕入れている。さつまいもやキャッサバ、魚など生計財としての食糧はヨーロッパ風の食物のささいな補充物に過ぎなくなっている。ヨーロッパ型の食糧がない時にだけ釣りにいたり狩猟、採集に行ったりする⁸⁾。アイランダー達にとつては、缶詰の果物や魚の方がより良いものと映っている。その理由は、それ

らが「加工」されたものであり、なかならずそれらが貨幣と交換される対象、「商品」だからである。

村の長老達はクレイフィッシュ (熱帯の伊勢エビ) の加工出荷会社をバドゥ島に設立することは、村の伝統的な社会的枠組を壊しかねない、という理由でこれに反対したが、大陸のケアンズや木曜島から届く物資を他の村人と競いあって買う際には何のためらいも示さなかった。まるで近代物資が一家の地位と影響力を示すかのようになんか商品は買う。そこには、商品に対する強い嗜好性が見られた。アイランダー達はもはや生計財の為に働くことはない。何故なら生計財の為に労働はオーストラリアの製品を買う為の貨幣をたらさないからである。アイランダー達も、いまやその起源が共同体の外部に求められる商品に魅入られたのである。

アイランダーにとって、ケアンズの商品供給者と連がりを持つことには大きな意味がある。クレイフィッシュ漁によって得るお金で、特にバドゥ島民は多くの商品を購入する余裕がある。しかし一方交通の事情で供給に限界があり、常に需要が供給を上回っている状況である。この為、どこそこの某はモノを高く売っている、という批判が出て、しまいにその値段 (例えば一・五倍の価格) にも拘わらず売れてしまっているのである。とにかく買わないよりは買った方が良いのである。後れ二週間に一度木曜島から島産業委員会直営の小売店へ物資が入荷する直前には大抵のものが品不足になるからである。そして小売店に物資が入荷した日は島をあげてのシヨッピングデーとなり、当日は祭り騒ぎである。こうした状況は

価値の転倒と呼ばれるかも知れない。何れにしろ、アイランダー社会は商品フェティシズム⁽⁶⁾に深く飲み込まれつつある。

しかし一方で、この変動期に他の村人を批判する常套句は「あいづは金目当だ」というものであった。アイランダーの中には、貨幣を彼らの社会の既存の価値を侵食する悪の表象であるかのように言うものもあつた。前述のクレイフィッシュの会社を設立した中の一人はとりわけこの種の批判を浴びせられていた。このアイランダーは六十年代末に島を出て行って、長年大陸のクイーンズランド州の砂糖きびやバナナのプランテーション、鉄道の枕木敷設の工事現場でアイランダーやアボリジニーの労働者の監督をしていたことがあり、クレイフィッシュの漁が盛んだと聞いてその為に十数年ぶりに故郷の島に戻ってきたのだつた。彼は白人社会の仕事の仕方を心得ており、バドゥ島でも私企業設立の際中心人物として参加したのである。

しかしながら、彼は村落共同体から離れていった移住者だということでも多くの長老達の不平を買つた。長老達には共同体内の伝統的な親族関係、共同体意識を軽視する者として映つた。全般的にクレイフィッシュ漁に従事する者はトレス海峡の中でも殆どバドゥ島民であるが、その中にはバドゥ島出身ではあつても長年大陸の諸都市に居住しており、クレイフィッシュ漁でいい収入を得る為一時的に島に滞在し、漁の時期が終わると大陸に戻るといふ、往來の生活をしている若いダイバー達もいた。静態的な伝統的共同体の社会に、共同体内外の往來が恒常的に生じ、共同体自体が急激に変動し

してゆく時期であつた。伝統的な価値観を未だ維持している島の長老達にとつては「貨幣」と個人主義は同一のものとして映つたのである。しかしそれも、会社設立当初の葛藤^{コンフリクト}の時期を経て、殆どの世帯がクレイフィッシュ漁に何らかの形で関わりを持つようになり、その会社が島のフットボールチームや子供の運動会などへの寄付という形で共同体の福祉に資することが判明した時、一時は村の意見を二分することになつた長老達による批判も収まつていった。

以上は、貨幣経済、そして市場経済という抽象的な経済制度の伝統的共同体への浸出、それも共同体がその単なる受け手としてではなく、内部からの担い手として対応していった過程^{プロセス}を示している。それは市場型経済制度への本格的移行に際し、外部起源の経済制度を、土着の側から文化的価値まで含めた觀念(共同体主義↓個人主義、貨幣⇨悪)と慣行(サブスタンスの消失、商賈購入)のレベルで翻訳していった過程^{プロセス}である。そして、その過程は社会の変動そのものに連がついていった。

(4)、墓石除幕儀礼の規模の拡大化

トレス海峡社会において、墓石除幕儀式(Tombstone Unveiling Ceremony)はそれを通して社会全体が理解される「全体的社会的事実」(M・モース)である。これは島の共同体全体に関わる中心的事象であり、このためには死者の親族や友人が大陸全土から集まる⁽⁶⁾。私のインフォーマントによれば、「かつては(特に戦前)

この儀礼ははるかに小規模であった。」それが時が経るにつれ、現金収入が増えるにつれ拡大していった。共同体が貨幣経済に巻き込まれれば巻き込まれる程除幕儀礼は大規模化していった。

この儀礼の起源については明らかにされていない。が、オーストラリアの白人社会と比較してみればこの儀礼がトレス海峡社会に特徴的であることは明らかである⁽¹⁶⁾。この儀礼こそトレス海峡社会の典型的な伝統的文化制度である。そして、従来の社会変化論や近代化論の視点によれば、こうした伝統的文化―社会―経済制度は近代文化の要素の普及に従って衰退ないし消滅してゆくのではないかと推測されてきた。しかし案に相違して儀礼の規模は拡大し、増々盛んになってきているのである。

これは、C・グレゴリーがパプア・ニューギニアの伝統的経済制度の変容に見出した現象と類似している。ビッグマンと豚の交換で有名なニューギニア高地では、オーストラリアの加工品や紙幣が流通しだすとそれらを儀礼的交換の際に豚とともに贈与品目として相手方と与えてしまう、ということが頻発するのである。グレゴリーはこの過程を商品の贈与への「交換」と名づけている。一方、トレス海峡社会の墓石除幕式は贈与交換の形式を踏まず、共同体に対する財の再分配の形式を取る。しかし、除幕儀式間の競争的性格を鑑みるならば、(カールポランニーの用語を用いれば)それは再分配というよりは贈与型の経済の特徴として分類されるであろう。具体的説明すれば、もし島の元議長^{チネマン}の墓石と儀式に家族が一万ドルの費用を用いたならば、前議長^{チネマン}のそれにはやはり家族が一万五〇〇〇

ドルの費用をかけてより盛大な儀礼と宴を催すというものである。また議長クラスの除幕式には連邦政府や州政府の役人が招かれたりすることもある。そうして次回には更に大規模な儀礼へと発展してゆくのである。とりわけバドゥ島ではクレイフィッシュ漁の興隆と共に多大な現金収入が家計に入る為、そうしたお金が用いられた儀礼の規模の拡大には目を見張るものがある。ちなみに、一九八六年に催された前議長^{チネマン}の墓石除幕式の墓石自体に二万ドル、式と宴、交通費その他には一万ドル以上が費やされ、国会議員や州政府の役人も参加した。

伝統的な儀礼として亀やデュゴンについては村の共同体が全体として必要な量を調達してくる。これらは、タロイもやキャッサバなどとともに饗宴には欠くべからざる伝統的品目であり、他の如何なる物資にも取って替わられることのないものである。しかし一方、その他の品目については取り揃えるのに購入しなければならないのであり、クレイフィッシュ漁からのアイランダーの収入が増大し始めるとともに、饗宴で用いられたり、食されたりする物資の品目と量は増加し、儀礼の為の全体の支出は増大していった。

以上がトレス海峡、とくにバドゥ島での墓石除幕式の変容についての簡潔な叙述であるが、以下それをより一般的な社会変化論という脈絡^{コンテキスト}で簡単に考察したい。

土着の経済が市場経済の影響に接した時何が起るのか、当該の経済はどう変化するかということは今までさほど明らかにされてはこなかった。ある社会の個別の事象の変化についての部分的叙

述というものは時折見られるが、その実その依拠する暗黙の前提は、直線的な進歩思考（マルクス主義）と近代化論（構造―機能主義）、および段階論的な理念的アプローチ（ポランニー）といった立場が主流であった。私は、社会変化というものを単純な連続性や理念的断絶という観点から解き放ち、理念的取り扱いを維持しつつも「連続性」という視点からこれを捉えることが可能であるということ提起したい。

問いは、貨幣―市場経済ないし資本主義経済の侵入―浸出後の土着の経済の変化の過程である。贈与型経済と貨幣―市場経済は根本的に異なる経済機構である。変化の過程は、近代市場経済による土着の贈与型経済の浸食に対応する。後者から前者への漸時の自然な移行という単純なものではない。それは贈与経済から商品―市場経済への変容^{トランスフォーメーション}ではなく、商品―市場経済の贈与経済への変容である。より広い枠組みから変化の過程を異なる二つのシステムの関係として見れば、この変化の過程^{プロセス}を土着の社会による近代的社会―文化制度の解釈―翻訳の結果であると捉えられよう。トレス海峡社会は共同体外の起源である市場経済を、長年社会関係を規定していた既存の土着の贈与経済というフィルターを通して翻訳していったのである。

こうして、商品―市場経済の為の生産（クレイフィッシュ漁）が土着の経済の為の消費（墓石除幕儀礼）に連動することにより、近代的生産様式は伝統的消費様式に吸収されていったのである。

〔注〕

(1) 伝統といわれているものの中に、実際は近代以降創り上げられてきたものが多いことが最近指摘されている。Hobsbawm 1981.

(2) 未開社会という用語自体が矛盾している。文字通りの未開社会などもはや存在しない。前文明社会、前産業社会、伝統社会、無文字社会など幾つかの用語があるが何れもうまく妥当しない。前文明社会というとき、文明とは（西洋）近代文明を指すのであろうか、前産業社会という時、発展途上国の村落社会と未開社会は同じカテゴリーで考えられるのか。無文字社会も学校の普及などで、厳密な意味ではなくなりつつある。

(3) これは私が一人類学徒として経験的に感じているものである。

(4) 二項対立的思考はレイヴィストロースが、人間の認識の基本構造として、言わば大脳に埋め込まれた作用を神話やトーテムズの分析から明らかにしたものであるが、これに対し身体性というものは二項対立的ではなく、むしろ連続性としての「変化」を感じるものと考えられる。更に言うならば、変化の中にいて人間が感じるものは加速度であって速度ではない。これは車に載れば解ることであるが、加速度は体感され、速度は周りの景色（視覚）やメーターの読み取り（二項対立的認知作用の延長）によって認識されるものである。同様のことが社会の変化についても言えよう。

本質的な問題は、そうした変化の現実と二項対立的認知作用が常にパラドクシカルにしか存在していないことであろう。（思考のパラドックスについては既に柄谷行人の諸論が一般に流布されている。）

(5) 対立していると見るのは理念的に文化のレビューのみを考察する文化相對主義者か未開社会の近代化、工業化を旨とする近代主義者かである。前者は理念的に純粹な型に文化を孤立させて思惟する結果生じるものでもあり、後者は、未開社会、前工業化社会が近代工業化社会に向けて離陸（take-off）しないのはその文化的後進性のせいだと見做すからである。

後者は、近代化への障壁物として、近代に対立するものとしての後

進社会性が未開社会や伝統社会の工業化の困難の原因と捉えているし、前者によれば、近代がその基礎を置く西洋的文化・制度による、異文化の一方的な解釈に反省を促すという意味で、西洋対非西洋という対立を前提とするのであり、それは最近まで近代対前近代という対立とも並行するものであった。

(6) Tausig 1980.

(7) そもそも現実の時間を含んだ空間の社会を平面(論文)に表象^{リプレ}再^レ現前させなければならないということが我々の構造的限界なのかもしれない。

(8) 世界で最初に工業化したイングランドでさえ、新大陸の発見や植民地化など、外部社会との関わりが資本主義化や産業革命の主要因の一つと考えられている。ウォーラーステイン、一九八一年。

(9) カール・ポランニーは、交換による社会統合の形態という視点から三つの理念的段階論を唱えている。未開社会における互酬性、中心性を有する首長型社会における再分配、近代社会における市場交換が各々の統合原理とされている。そしてその中で市場交換が、近代というむしろ特殊な状況下で発生し、かつ定着した虚構のメカニズムだとすることに「近代」というものを相対化する視点を生み、従来抱かれていた進歩への盲目的信仰というものに鋭い疑問を提示した。

ところで段階論ということ言えば、ドゥルーズのコード化社会、超コード化社会、脱コード化社会の三類型はポランニーの三類型に対応する。ドゥルーズは経済機構とそれに対応する(欲望と価値体系のコード化の仕方に基づく)社会・文化機構としてこの類型を提示している。その相違は、前者が近代社会の外部から異なった原理を対峙させることによって近代に疑問を提示したのに対し、後者は市場社会内部からむしろ脱コード化を徹底して推し進めてしまうことによって近代を乗り越えようというものである。

しかしどちらのアプローチも、静態的な理念的把握に留まっている。三つの原理が重複しているのが歴史社会そして現代社会の現実であるならば、むしろ各社会におけるそうした原理同士の関係を解きは

ぐし、その上で動態性を明らかにしてゆくことが必要である。謂ゆる第三世界の社会発展という現実の問題において重要なのはこの点についての解明である。

ところで現代社会における思想的必要性として、確かに我々は「近代」を一相対化する必要があった。しかしながらそれは反近代や脱近代へ向かうことではない。その部分的修正は可能かもしれない。しかしロケットは既に発射されてしまっているのである。従って、イリイチの思想を現代において実践しようとする試みは必然的に裏切られるを得ない。それがたとえ理屈の上では全く妥当であるとしても。

現代社会に有効な思想と実践という意味では、近代相対化の後には、唯一ドゥルーズの戦略が残されているだけかもしれない。一見軽快で愉快なドゥルーズIIガタリの語り口の裏には実は、毒を食らわば皿までもという、資本主義的市場交換社会を逆手にとる発想が内在しているのであり決してただ愉快なだけではないのである。もっともこの試みすら、現代のシュミラクルという現実(ポードリヤール)の中ではささいで可愛いげのある試みに過ぎないのかもしれない。例えば、浅田彰はポードリヤールの構図を単純なものとして簡単に退けるが、彼の著書『構造と力』ですらポードリヤールの言う「消費社会」の高級なアクセサリの一つとして消費されざるを得ないのが当の単純な消費社会の恐ろしさであり、書き手はそうしたパラドックスから最終的には逃れられないのである。

(10) その結果、ウォーラーステイン等による世界経済システム論が展開されてきたのである。この視点なしでは、謂ゆる発展途上社会のみならず昨今の近代工業化社会の社会経済的变化をも理解できないのである。E・ウルフも世界システムの拡がりの過程と影響、それらへの反応をより広範に、民族誌的に描いている。

(11) 青木保 一九七八年。主としてアメリカや日本の人類学者の一部が文化の解釈や叙述の問題を取り扱っている。この立場は、異文化社会の解釈において従来の西欧中心主義的な見解や解釈が支配的であった学問的認識状況に対し、各文化固有の価値を叙述することによって反

省を促すものであった。

しかしながら、一部の文化解釈論者が意識的にか無意識的にか立脚して、見落とされがちな点がある。それは如何なる場合でも、文化解釈者の属する社会と、文化を解釈される側の社会との間には力の上で上下関係があるということである。従来の、例えば機能主義的解釈が近代の西洋のパラダイムに立脚した一方的解釈であり、もっと解釈される側の人々の意味の世界を明らかにせよという主旨の妥当性は全く異論の余地がない。こうした主張の裏には、歴史的に形成されてきた社会相互の力関係が従来の一元的解釈を可能にさせてきたという認識と、そういう状況に対する反発ないし反省がある。

しかし冷静に考えてみると、解釈というものが二者あるいは二つの社会ないし文化間の力関係を抜きにして存在することなどあり得ないことに気づく。例えば、通常部下は上司の言うこと（ディスクール）を（或いは言わないことも）正しく解釈することを暗黙に求められているのであり、それが最大限遂行されない場合はサンクションを受けるのである。一方、部下のディスクールや世界観は正しく解釈されなくてもサンクションは必ずしも受けない。

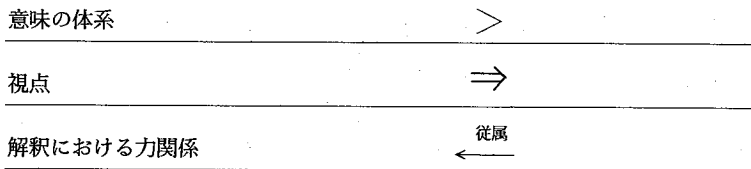
従って、文化相対主義の主張というのは現在の力関係に根ざした解釈の広義の政治・認識構造へのアンチテーゼなのであり、あくまでも現在人類学が執るべき立場が訴えられている、ということを理解しなければならぬ。

さらにこの立場の内部自身にも原理的パラドックスが内在している。下の図は解釈についての二つの立場を明示したものである。一つには結局④で示される認識の構造が果たして本当に可能かという問題がある。自らの文化の体系、意味の体系を一担はずし、相対化した上で対象社会の意味の体系を解釈する、ということであるが、それはあくまで相対化するということであって自らの社会の意味の体系を操失し全く自由になって対象社会の意味の体系に自らが入るという訳ではない。あくまで一時的な判断の停止なのである。意味とその解釈の誤差が縮まることはあっても、その認識の構造自体は消失しない。解釈Ⅱ

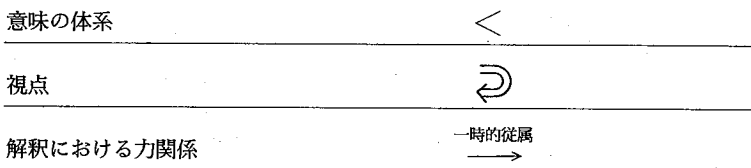
観察される社会
の意味の体系

観察者の属する
社会の意味の体系

④ 従来のパラダイム



⑤ 文化相対主義のパラダイム



翻訳ということは、「翻訳は所詮裏切り」であるように、ついに果たし得ない試みかもしれないのであり、生産的に考えてみても最終的には「綿密な叙述」(キアーツ)を、という以外にないのかもしれない。最後により広い脈絡における文化解釈の問題点を二つ挙げよう。フィールドワーカーが対象の社会の意味の体系を仮に十全に解釈できたに

せよ、それを生きる、つまり実践することとは別である。生まれつき当該社会の人々は、自らの社会の意味の体系を解釈するのではなくて生きるのである。そしてそれはハビトゥス（ブルデュー）という形で固定化している。しかし、この点は考えようによっては、外部社会からの観察者の方が意味の世界を顕在化させる可能性を持っているといえるかもしれない。文化解釈者としてのフィールドワーカーの最終的なパラドックスは、彼が意味の世界を断片としてではなく総体的に提示しうる可能性があることである。そしてその上で、それが果たして社会の当事者の意味の世界であるのかどうかということが焦点となるのである。

再び原理的に言えば、「自↓他」の解釈という認識上の関係性においては、自らが完全に「自対他」という関係性のレヴェルを一段超えてメタレヴェルに立たなければ「他」の意味の世界は理解できない。しかしそれは敢えて言うなら、「神のみぞ可能なこと」であって、空極的にはメタのレヴェルに視点を維持することはできない。というのは解釈の為の観察という行為においては「他」の中に「自」という存在を置かなければならないからである。これは良く言われるように、フィールドワーカーが透明人間になろうとしても所詮無理であるということに連がる。このように、解釈には常に存在がつかいてまわるのである。（逆に、存在による生の体験なくして真の認識が可能か、という問題もあるが。）

二つ目。西洋文化の中心性の相対化を目指すあまり、各固有の文化がその価値を全面的に主張しだした場合、異文化間のコミュニケーションをつかさどる文化の共通要素は何になるのか、という問題が生じてくるはずである。（私はそれを交換の問題として従来から考えている）。文化の差異性の強調は結果的に、再び文化間の相互理解への道から遠ざかってゆくのではないか。そして結局、あの文化間の力関係に基づいた解釈が支配的となる運命から逃れられないのではないか。

現実における文化間相互のコミュニケーションの領域は常に構成し続けて行かなければならない領域である。一部の文化相対主義者の中

には、その静態的理念型的アプローチがゆえに、複数の文化を互いに既に影響しあっている動態的なものとして捉えず、その結果、文化間の差異を固定化してしまう傾向がある。このことは好むと好まざるに拘わらず、政治的に、異文化の排除傾向に連がってしまう宿命がある。

これは言語について考えれば明瞭である。例えば、英語では自らの文化体系を表現せぬからカララガウイヤ（トレス海峡西部諸島語）を話すべきだという伝統主義者の主張がある。しかし例えばヨーロッパ系の人々が事実カララガウイヤを話さず英語で話し、トレス海峡島民がカララガウイヤで話してもコミュニケーションは成立せず、結局二つの文化と社会の距離は開くばかりで相互排除しあうことは明らかである（こうした状況下、沈黙交易という交換コミュニケーションの手段が生まれた）。そこで素材としては歴史的に優勢であった白人文化の言語を用いながらコミュニケーションするという状況が必然的に生まれるのである（社会相互のレヴェルでは通常逆はあり得ない。常に力の上下関係が存在するのである）。しかしながらトレス海峡島民の対応は、素材として英語を用いながらも、これを自分達の生成的言語、ピジンイングリッシュという形に変え（翻訳し）、白人とのコミュニケーション手段としていったのである。常に優勢な文化の要素の元型をずらしていきながら、その領域で共通な意味の世界を構築してゆくことが、コミュニケーション、そして理解の可能性を開く数少ない現実的なあり方であろう。そしてそれこそが多民族社会への鍵なのである。

文化理解とその実践へのパラダイムの変換を総括すると以下のようになる。西洋文化中心主義↓（静態的）文化相対主義↓（動態的、構成的ないしは自己増殖的）多民族文化主義。行為、実践の領域への関わりをも含めて考えれば、今後の（特に日本社会における）文化的アプローチは多民族社会Ⅱ文化的に成らざるを得ないであろう。

(12) Scanner 1958. (1985)

(13) フィールドワークで滞在したバドゥ島で食事の世話をしてくれたアイランダーのおばさんは私の期待に反して、ヨーロッパ風の食事でも

てなすことを旨とし、それを誇りにしていたようだ。

(14) マルクスはこの語を人間が創り出した(貨幣を含む)商品によって逆に人間社会が規定され、人間と人間の関係が物と物の関係に取って代わられていくような資本主義社会の構造を表わすものとして広義に用いた。しかしフェティシズムとは元来心理学的用語であり、私はこの語を心理学的な意味でのモノ(商品)への盲目的崇拜という意味で第一に用いている。マルクスと同様の、心理学的用語の拡大使用は今村仁司の第三項排除論にも見られる。氏は人類学の供儀論のうち、その排除のメカニズムの形式性に注目して、それを資本主義社会の貨幣の、そして貨幣に対する作用にまで拡大適用している。何れも元来の心理学的意味合いは薄れ、むしろ形式上の類似や構造の並行性を説明する為に用いられるようになっていく。

(15) アイランダーは六〇年代以降、クイーンズランド州を中心にオーストラリア大陸全般の諸都市に住みつくようになっていく。その総数は海峡に留まっているアイランダーの数を超えている。(一九八六年現在)

(16) 墓石除幕式は通常、葬式の一〜二年後に行われる。葬式がすむとすぐに親族や姻族を中心にこの儀礼の準備にとりかかる。昔はバンダマスのマットや海亀・デユゴン捕獲の特別なもりを作り始めたりした。今ではこの為の資金造りの計画がまず話し合われる。昨今は墓石や除幕式当日の饗宴の費用や招待者への交通費用がかかるむ為、費用の捻出に時間がかかり、式は二〜三年後と遅れがちである。マイランダーの世界観においては、この儀礼が終わって初めて、祖先の世界への霊の移行が終了するのであり、この儀礼が無事遂行されない場合は残った家族に死者の霊が不幸をもたらすものと考えられている。従って一度決定した式の期日は変更されてはならない。それは悪い前兆であると見做されている。

【参考文献】

- 青木保 文化の翻訳 一九七八年。
浅田彰 構造と力 一九八三年。
Barwick, E. B. (eds.) *Metaphors of Interpretation: Essays in Honour of W. E. H. Skanner* 1985.
Baudrillard, J. 消費社会の神話と構造 1979: *La Societe de Consumption* 1970.
Beckett, J. *Torres Strait Islanders* 1987.
Bourdieu, P. *Outline of a Theory of Practice* 1972.
Bourdieu, P. *Distinction* 1984.
Deleuze, G. & Guattari, F. *Anti-Oedipus* 1983.
Geertz, c. 文化の解釈学 I 1987: *The Interpretation of Cultures* 1973.
Gregory, C. *Gifts and Commodities* 1982.
Hobsbawm, E. (eds.) *The Invention of Tradition* 1981.
Mauss, M. 社会学と人類学 I 1973: *Sociologie et Anthropologie* 1968.
Polanyi, K. 人間の経済 1980: *The Livelihood of Man* 1977.
Sahlins, M. 石器時代の経済学: *Stone Age Economics* 1972.
Sahlins, M. *Islands of History* 1985.
Tausig, M. *The Devil and Commodity Fetishism in South America* 1980.
Wallerstein, I. 近代世界システム I II 1981.
The Modern World System 1974.
Wolf, E. R. *Europe and the People without History* 1982.
Worsley, P. 十年王国と未開社会 1981.
The Trumpet shall Sound 1987.