

文化の本質主義と構築主義を越えて^①

小田 亮

はじめに

文化人類学においても、西洋の支配という状況での対抗的アイデンティティの構築をめぐる、文化の本質主義と構築主義^②、あるいは戦略的本質主義と脱構築主義の対立が顕在化しているが、本論文では、本質主義と構築主義の対立それぞれ自体が依拠しているパラダイムを再検討することによって、そのパラダイムこそ、文化人類学者の直面しているある種のアポリアを生んでいるということを明らかにしたい。文化の本質主義と構築主義の対立は、非本質主義としての構築主義の立場にたつポストモダン人類学／ポストコロニアル人類学^③が、従来の人類学を本質主義に立つものと批判することによつ

て始まったものであり、構築主義のパラダイムにおいて規定された対立である。

文化の本質主義とは、「文化を規定するさまざまなカテゴリー（たとえば……『土着性』あるいは『伝統』、さらに『人種』・『民族』といった概念が示す正統性や純粋性といったもの）の本質性と実体的把握に立脚した立場」〔今福 1991：23〕を指すのだが、それへの批判と反省は人類学において必要かつ意義のあるものだった。

しかし、どんな理論的パラダイムについても言えることであるが、そのパラダイムからは、それが確立される以前の錯綜した対立点が見落とされがちになる。例えば、エドワード・W・サイードの「オリエンタリズム」論〔サイード 1986〕や、エリック・ホブズボウムらの「伝統の発明」論〔ホブズボウム／レンジャー編 1992〕、ベネディクト・アンダーソンの「想像の共同体」論〔アンダーソン 1997〕は、文化の構築主義の起源として扱われている。たしかに、それらの議論は、構築主義のパラダイムの生成に大いに寄与したが、そのパラダイムを確立するためのものではけつしてなかった。そして、まだパラダイムが確立する以前になされたそれらの議論には、確立したパラダイムからは見落とされてしまうさまざまな論点が含まれていた。本論文では、確立した構築主義のパラダイムからは文化の本質主義の尻尾をつけていると批判されてしまう、それらの論点の可能性を考察することにしよう。

一 伝統的文化の「対抗的創造」と「同化的持続」

資本主義システムと国民国家に代表される「近代」は、植民地化に典型的にみられるように、ローカルな社会にとつては外部からやってくる。そのことは実際に植民地化された第三世界の諸社会にあてはまるだけではなく、近代世界システムの中核部のローカルな諸社会にもあてはまる。ところで、これまでの研究では、外部からやってくる「近代」への社会の人びとの対応については、対抗的な排除か同化的な受容かという二者択一によつて捉えられがちだった。そして、包摂されていくローカルな社会は「共同体」として捉えられてきた。つまり、伝統的な共同体が外部の圧倒的な力に対抗して、どのように共同体を守つて文化の持続性を保とうと抵抗したかという観点か、共同体がどのように解体されて近代化されたかという観点から議論されてきた。それらは基本的には「近代化論」の枠組によるもので、ローカルな社会のそれぞれの特性も、物理的な力による初期抵抗がどの程度なされたかによるものか、共同体の解体を受けて近代の諸理念や諸制度を受容していく過程で、前近代の遺制によつて近代の諸理念がどの程度歪められているかという遺制論となつていた。

「包摂」という見方は、伝統的な共同体の解体こそが近代化であり、それにより個人が近代的主体になるのだという単純な近代化の物語への批判を含んでおり、ローカルな生活の場がなんらかの形で

持続したり、あるいは再創造されていくという視点を示すためのものである。ポストコロニアリズム以降の人類学においても、ローカルな文化がさまざまなかげひきを用いつつ近代に柔軟に対応しながら形を変えつつ維持されていくということが強調されるようになってきた。しかし、そこでも、対抗的な排除か同化的な受容かという二者択一の議論になっているようにみえる。すなわち、共同体の文化の持続を、土着主義的な伝統復興運動などにみられるように、伝統文化を西洋近代とはまったく異質なものとして対抗的に新しく構築しながら、西洋近代を共同体からできるだけ排除して伝統的な共同体を維持するか、あるいは資本主義などの西洋近代をもともとあった市場交換のように位置づけることで、共同体を近代に同化させながら——逆にいえば近代を消化したり模倣したりしながら——維持させているのかという二者択一が見られる。

このような二者択一を、春日直樹「1992」にならって、伝統的文化の「対抗的な創造」論と「同化的な持続」論の対立と呼ぼう。春日は、資本主義システムとの接触において、伝統を対抗的文化として創造していることを強調するニコラス・トーマス〔Thomas 1991〕やマイケル・タウシッグ〔Tausig 1980〕らの文化の「対抗的な創造」論と、J・パリーとM・ブロックら〔Parry and Bloch (eds) 1989〕による文化の「同化的な持続」論を対置させている。春日が文化の対抗的な創造論の代表の一人とするトーマスは、フィジーにおいて「ケレケレ」という贈与慣行が西洋の資本主義とは対立するフィジーの伝統として「客体化」⁽⁴⁾されたという例を挙げている〔Thomas 1992a, 1992b〕。

トーマスによれば、近代化を推し進めようとする植民地統治者は、フィジーの贈与慣行を親族間の物乞いと定義し、個人主義的な企業家精神の育成を妨げる非合理的な浪費とみなした。しかし、そのように否定的に客体化された「ケレケレ」が、脱植民地化の過程で、フィジーの人びとによって、西洋の個人主義的な資本主義経済とは対照的な、フィジーの共同体主義的な伝統を代表し表象するものとして肯定的に客体化されていったという。たしかに、そのような共同体主義的な規範の客体化は、近代世界システムに包摂された世界中のローカルな社会に見られる。「ヨーロッパ人は親戚に食物を与えるときにも金をとるが、われわれは親戚や隣人とは食物を互いに分け与える」といった声はいたるところで聞かれるだろう。⁽⁵⁾

それに対して、文化の同化的な持続論の立場にたつM・ブロックとJ・パリーは、彼らの編んだ論集で扱われたいずれの社会の土着の文化にも、「個人の利益に関わる短期的視点に立つ取引の領域 (short-term individual transactional order)」と「社会の存続に関わる長期的視点に立つ取引 (long-term social transactional order)」と二つの領域の間の区別がみられるという。そして、貨幣経済が前者の「個人の利益に関わる短期的視点に立つ取引の領域」に位置づけられており、その限りでは、貨幣経済そのものは必ずしも規範に反する悪いことと意味づけられてはいるわけではないこと、また、近代化論が言うように貨幣経済が後者の「社会の存続に関わる長期的視点に立つ取引」を駆逐するわけでもない」と述べている [Bloch and Parry 1989: 23-30]。つまり、同化的な持続論は、資本主義が土着

の経済にとって異質なのではなく、貨幣経済の特徴である短期的で個人的な利潤の追求が試みられる賃労働や市場交換の領域は、長期的視点に立つ贈与交換の領域と区別されながら、土着のシステムにもともと存在しており、その構造的共通性によって、近代の資本主義システムという新しい要素が土着のシステムのなかの既存の領域に柔軟に位置づけられて取り込まれる（土着のシステムへと「翻訳」され、既存の交易的な取引と置換される）ため、既存の文化の枠組はそのまま持続し、近代に同化されていくという見方をしている。

このように、同化的な持続論では、「翻訳」や置換といった構造の変換によって柔軟に保たれる土着の文化の構造的な持続性が強調されるのに対して、対抗的な創造論では、土着の文化のそのような構造の柔軟性は考慮されず、西洋近代との対比において新たに文化を構築していくといった創造性が強調されている。両者の前提の違いは、同化的な持続論が、土着の文化に、贈与交換や市場交換などの交換の形態の間に明確な区別があつたのに対して、対抗的な創造論では、そのような土着の区別を、西洋文化や資本主義との対置によって創られたものを過去に投影したものだと言明する点にある。例えば、トーマスは、贈与交換と市場交換の区別それ自体もマリノフスキーら人類学者が創りあげたものであり、植民地統治者や人類学者による西洋との文化的対置とそれに続くフィジー人による「客体化」以前には、そのような区別もなかったのだと示唆している。[Thomas 1991: 12-13]。もちろん、トーマスが土着の文化に贈与交換と市場交換の構造的な区別がなかったとほめかして

いるのは明らかに行き過ぎであり、植民地的接触によって西洋と対置される以前にそのような構造的な区別が土着の文化になかったなどというのは、多くの歴史学的・民族誌的研究を無視したものであろう。客体化による近代と伝統の二分法によって、過去にあったさまざまな他の慣行が伝統の文化から排除され、贈与だけが伝統とされ、その意味も変わったという指摘は正当だが、あたかも差異や意味が「客体化」の操作によってのみ生じたり変化すると見なしている点で、逆に、創られた近代と伝統の二分法という体系を実体化してしまっている。⁽⁶⁾

けれども、ここで強調したいのは、「対抗的な創造」論でも「同化的な持続」論でも、暗黙のうちには、グローバルな近代の資本主義システムに対する創造的対抗や同化的持続といった反応のローカルな拠点が「共同体」であると前提されているということである。前者においては、共同体は、資本主義システムへの抵抗の拠点として、資本主義システムとは相反するものとして構築されたものとされている。人びとはそのような対抗的に構築された共同体を自らの固有の場として暮らしているかのよう⁽⁷⁾に捉えられてしまっている。そして、後者においては、資本主義システムは、土着のシステムの既存の領域に位置づけられるため、共同体は、対抗的に構築される必要もなく資本主義システムと接合可能であるとされるが、それでも、資本主義システムと共存しながら持続する共同体が、いささか実体的なもの⁽⁸⁾とされながら、ローカルな社会に暮らす人びとの固有の場となつていとされているようにみえる。

しかし、春日がフィジーの事例を使って述べているように、文化の「対抗的な創造」と「同化的な持続」は、人びとの生活の場においては、二者択一的に対立するものというより、「文化の対抗的な創造と同化的な持続とは、ともに併存しながら、しかも矛盾を顕在化させることのないままフィジー人の日常生活を構成している」〔春日 1995: 112〕。春日は、対抗的な創造論に反して、フィジー人が日常生活でもっと柔軟な戦術をとっていることを明らかにしている。すなわち、フィジーでは、売買行為は接触当初からけっして危険視されず、既存の各種の交換形態の間を自由につなぐ貨幣は便利な財として受け入れられ、キリスト教化されたフィジー人にとって、ビジネスに成功して教会に寄付をすることは一つの理想にさえなった。つまり、フィジーでは、資本主義はキリスト教と結びつきながら、持続する土着の文化の論理に同化され矛盾なく接合されている。しかし、その一方で、ビジネスとフィジー文化は相容れず、良きフィジー人はビジネスでは成功できないと言われ、さらにビジネスの成功者は反社会的な呪術者とされるといった、対抗—資本主義的な伝統の創造とみなされうる語り方もみられるという。つまり、春日によれば、フィジーの人びとは、このような資本主義に対するまったく相反する言説を状況に応じて使い分けているのである。

このように、近代の資本主義システムに包摂されるローカルな社会の人びとは、資本主義システムに対抗する拠点としての共同体に閉じこもって暮らしているわけでも、また、資本主義システムに同化するために、資本主義と矛盾せずにスムーズに接合しうる取引の領域を用意している共同体を拠点

として近代に接しているわけでもない。人びとが生活の場としているのは、そのような固有の場ではなく、例えば、資本主義としての近代と対抗—資本主義的な伝統とを横断しつつ、その間の差異を保持したまま葛藤もなしに節合しているような場である。

そのような生活の場の具体的なイメージは、吉岡政徳 [1994] が明らかにしているヴァヌアツの「カストムの世界」と「スクールの世界」という二つの世界を「チェーンの輪をつなげるように結び付け」つつ横断している場によって与えられるだろう。吉岡によれば、異なる言語・文化を基盤とする多数の集団が多様のまま残された新しい独立国家ヴァヌアツには、それぞれの伝統的文化を核とする「カストムの世界」と、学校組織やキリスト教や行政や独立運動などの新しい「スクールの世界」の二つの世界が併存している。けれども、首都を中心に植民地全体に拡がる「スクールの世界」と、伝統的文化の拠点たるローカルな地域に基盤をもつ「カストムの世界」の拮抗は、国民国家という近代に向かう同化の方向と、それぞれのエスニシティに拠って近代の国民国家への同化に対抗する方向という、二つの方向への分岐を生じさせていないようにみえる。その理由は、その二つの世界のギャップを、古くから使われていた「マン・プレス」(場を共有する人びと) という概念が埋めてきたことにあるようだ。それは、いわばさまざまアイデンティティの境界線や島をも超え、また逆に、言語・文化的な近縁関係さえも断ち切る形で成立しうるものであって、「場以外に何の共通性を持たない人々をまとめあげるあいまいな概念として存在していた」[吉岡 1994: 229]。吉岡は、「このあい

まいた概念による〈場の論理〉をへエスニシテイの論理やナシヨナリズムと対置させながら、独立運動以降の「マン・ニューヘブリデス」（ニューヘブリデスという植民地の場を共有する人びと）や「マン・ヴァヌアツ」（ヴァヌアツという国家の場を共有する人びと）というまとまりを次のように説明している。

……彼らのマン・プレスは変幻自在にその形を変えうるものであった。カストムにおける人々のアイデンティティの場である個々の言語・文化集団は、この〈場の論理〉によって島全体へと拡大し、さらには、スクールにおけるアイデンティティの場である植民地全体へと接合されていたのである。しかし、このことは、エリート達のナシヨナリズムが人々にも共有されていたことを意味するわけではない。エリート達にとつてのマン・ニューヘブリデスは、自らの国家をかち取ろうとする主体的な植民地民族であつたが、人々にとつては、それは分裂を起こすほどバラバラではないが、同一の場を与えられたということではなくまとまっている住民にすぎなかつたのである。

(中略)

ヴァヌアツの人々は、国家の側が、植民地の上に「想像の共同体」としての国民を作り上げる努力をしようとしまいと、それとは関係なく、現実にも与えられた場を共有することでまとまつて

いる。人々の側から生まれたこの〈場の論理〉は、自らの言語・文化圏、島、そして国家という場を、チエーンの輪をつなげるように結び付け、それによって、同一の国家に組み入れられた多数の異なる言語・文化集団を、これといった内的な共通性を持たないまま、それでも住民としてなんとなくまとめているのである。[中岡 1994 : 231-233]

ヴァヌアツのカストムとスクールの二つの世界の区分は、ニコラス・トーマス流の文化の客体化論からすれば、ヴァヌアツの人びとが、キリスト教や政府、学校などの西洋文化と現地の文化との「もつれ」のなかから、自分たちの文化の要素を抽出し純化して、カストムの世界を創出することによって、自己と他者の新たな差異化を行なった結果ということになる。[cf. Thomas 1991]。人びとは、そのように伝統を客体化することによって、西洋文化の模倣による近代化のなかで、自らのアイデンティティを対抗的に再構築できるというわけである。事実、ヴァヌアツでも一部には、西洋文化を拒否してカストムの世界を守ろうとする土着主義的な運動があったという。けれども、大部分の人びとは、スクールの世界を自らの生活世界の一部として容易に受け入れた。しかも、それはアイデンティティの分裂や葛藤がともなうことなく、二つの世界を同時に生活の場とする生き方のようにみえる。そこでは、民衆たちは、吉岡のいう〈場の論理〉によって、二つの世界を「チエーンの輪をつなげるように結び付け」、片方から他方へたやすく跳び移っている。

本論文において「生活の場」と呼んでいるのは、ヴァヌアツの例における「カストム」の世界や、近代と対比された共同体ではけつしてない。近代の資本主義システムによって創り出されたスクールの世界とカストムの世界という二分法的な体系に否応なく包摂された人びとが、その二分法的世界をそのまま受け入れながらも、それを往復する横断線が引かれている場そのものを指しているのである。文化の対抗的な創造論では、その二分法的な世界を生成し、それを新たに意味づけていくことは説明できても、それを受け入れつつ横断するような生活の場そのものは見落とされてしまうし、他方、同化的な持統論では、その二分法的な世界が矛盾なしに接合されていることは説明されるが、その接合が日常の実践においては、差異を「生活の便宜」に應じて使い分ける余地を残すためにそのまま保ちながらつなぐ「節合」(分節かつ横断)であり、そのように差異の両側を臨機応変に節合しつつ織り成される生活の場はやはり見落とされている。⁽⁷⁾

また、現代では資本主義的な生産―労働システムによる支配のテクノロジーが社会に与えられ社会全体を包摂し尽くしたゆえに、その支配に外部はなく、それから逃れられるようなアジールがどこにもないという見解もまた、二分法的世界で、あるときは一方に別のときはもう一方にというように、両足を片方ずつ置いて、状況にに応じて二つの領域を行き来する横断線を引く戦術は見落とされている。フーコーのいうように、どこにも権力の外部などなく、資本主義的な生産システムが全空間を遍く支配しているのは確かだとしても、その空間を均質で一様なものとしながら支配しているのではなく、

そのシステム自体が機能するためには、近代と伝統の二分法やフォーマル・セクターとインフォーマル・セクター（シャドウ・ワーク）の境界、あるいは人種／民族、性、階級といった境界線を引いていかなければならない。その境界の一方に閉じこもる戦略は、システムを維持するだけに終わるが、そこに横断線を臨機応変に引くためにそれらの境界線を受容する戦術、つまり、境界線を固定するのは、状況に応じた横断線の固定されない束を生活の場とする戦術は、遍在する支配システムへの実効的な抵抗となりうるのである。⁽⁸⁾

二 「文化の客体化」という視点とオリエンタリズム批判

非西洋の諸社会で「伝統」とされるものが、外部からやってきた「近代」との対照において意味づけられて創られたものだとする、文化の構築主義の立場にたつ議論としては、リチャード・ハンドラーやニコラス・トーマス、ジョスリン・リネキンらによる「文化の客体化」論がある [Handler 1984, Handler and Linnekin 1984, Linnekin 1983, 1992, Thomas 1991, 1992a, 1992b, Jolly and Thomas 1992, 太田 1998]。例えば、前節でも触れたが、トーマスは、「伝統」がそれ自体で存在しうるのではなく、西洋近代との対照において客体化されて構築されるものであるとし、そのような近代と伝統の二分法を「新伝統文化の二分法的構造」 [Thomas 1992b: 223] と呼んでいる。そして、

その構造においては、伝統は、その対照物である近代がプラスのものとして価値づけられているときには排除され、逆に土着の伝統のほう価値づけられるときには、その対照物である近代のほう拒絶されると述べている。

客体化によって構築された西洋近代と土着の伝統の二分法においては、例えば、非西洋社会にも以前から存在したであろう、個人の利益のための短期的視点にたつ取引は、西洋近代の資本主義システムとの対照性にそぐわないために「伝統的」とはされずに、贈与交換や相互扶助などの長期的視点にたつ取引のみが伝統的なものとして選ばれる。トーマスによって、フィジーの新しい伝統文化の客体化の例として取り上げられていたケレケレのような贈与交換は、他の社会でもそうであるように、植民地化以前からフィジーに存在していただろう。もちろん、フィジーには、これまたほとんどの社会と同様に、植民地化以前から、短期的視点にたつた個人的利益を追求する市場交換（交易）の領域もあつただろう。つまり、他の社会と同じように、贈与交換や市場交換や再分配といった形式やルールを異にする交換が併存して、一つの複合的な社会空間を織り成していた。ただ、植民地化以前においては、当然、その区別は、「西洋近代の資本主義 \parallel 個人主義的な市場交換」と「われわれの伝統的な経済 \parallel 共同体的な贈与交換」という二分法的な対立に基づいて客体化された区別ではなかった。そして、植民地化の過程でそれらのさまざまな交換の諸慣行のなかから、近代資本主義システムと親和的な個人の利益を追求する市場交換と対比されて、親族集団内部の再分配と親族集団間の贈与交換

とを規定するケレケレという贈与慣行だけが、西洋の支配に対抗するための民族的アイデンティティを示すものとして選ばれ、フィジーの伝統的文化の全体を表象するものとして「全体化」されたというわけである。

このように、客体化された伝統は、まったく新しく「捏造」発明された（*invented*）「伝統」というわけではない。ケレケレと呼ばれるようになる贈与交換が実際に過去に存在していたという意味では、ヒュー・トレヴァーローパー [1992] が伝統の捏造＝発明の例として取り上げていた、スコットランドの伝統を代表するタータン模様のキルトとは異なっているようにみえる。タータン模様のキルトは、実際にはスコットランド起源ではなく、イングランド人の新しい発明品であった。トレヴァーローパーが問題にしているのは、イングランドの支配に対抗するスコットランドのナショナル主義者たちが、もともとスコットランドのものではなく、さらに当時においても野蠻の地や田舎とみなされていたスコットランド高地の一部にしか普及していなかったタータン模様のキルトを、スコットランドの本物の伝統とし、しかもスコットランド全体のものとして全体化したことであった。しかし、ポストモダン／ポストコロニアル人類学者たちにとっては、そこに過去から連続している要素が認められるか否かは、それほど問題にはならない。実際に過去に存在したものであっても、それは、西洋近代との対照のために選ばれ、もともとのローカルな文脈から切り離されて全体化されており、西洋近代と土着の伝統という二分法によって、新たにプラスかあるいはマイナスのものとして価値づけられ

意味づけられるのであって、過去にあったものとは意味や価値においてすでに別のものとなっているからである。

そのことを、日本で「文化の客体化」という視点を展開している太田好信は、次のように説明している。

簡潔に表現すれば、文化の客体化とは、文化を操作できる対象として新たにつくりあげることである。そのような客体化の過程には当然、選択性が働く。すなわち、民族の文化として他者に提示できる要素を選びだす必要が発生する。そして、その結果選ばとられた文化は、たとえ過去から継続して存在してきた要素であっても、それが客体化のために選択されたという事実から、もとの文脈と同じ意味をもちえない。……こう考えると伝統的な文化要素という実体は存在しないことになる。文化の客体化によってつくりだされた「文化」は、選択的、かつ解釈された存在なのである。

ところで、客体化によって生まれた文化的諸要素は、意識的につくりだされた要素だから「真正な (authentic) もの」ではなく、したがって民族誌的な描写から除外されるべきであるという意見もあろう。だが、真正であるかそうでないかを決定する判断は、現在生きている人々に委ねられているわけである。したがって、実体として「真正な文化」が存在するのではなく、つねに

現在における解釈の結果として「真正な文化」という考え方は主張される。換言すれば、文化や伝統はある価値体系によって解釈された結果、初めて「真正さ」を獲得する。そのような価値体系は、その文化の担い手がつくりあげることもあれば、また、外部のものがつくりあげることもある。〔太田 1998：72-73〕

文化を客体化し解釈するための価値体系は、その文化の外部のものがつくりあげることもあるという太田の説明でも明らかのように、文化や伝統の「客体化」という用語は、非西洋の土着のナショナリズムやエスニック・アイデンティティの追求に対してのみ使われるわけではない。というより、客体化という観点は、西洋のヘゲモニーの下での非西洋の諸文化の客体化、すなわち、サイドが「オリエンタリズム」と呼んだものに対して使われていた。⁽⁹⁾後でも述べるように、西洋近代の知の権力装置としてのオリエンタリズムにおいては、非西洋のネイティヴたちは、自分たちの文化を自分たちで解釈することができない（すなわち解釈のための価値体系をもたない）とされ、そのような「伝統的慣習」に縛られているネイティヴ」に代わって、解釈の価値体系をもつ西洋人が非西洋の文化を表象してきたのである。ポストモダン／ポストコロニアル人類学者たちが、西洋のヘゲモニーや世界資本主義システムに抵抗するネイティヴの自己表象やアイデンティティの新たな追求に対して「客体化」という概念を使うようになったのは、文化を表象する力を西洋が独占するオリエンタリズム的な体制を批判

するためでもあった。

いかえれば、文化の客体化という視点には、オリエンタリズムおよび従来の人類学が描き出しあるいは暗黙の前提としていた「慣習に縛られた未開人」〔Thomas 1989: 39〕に対する批判が含まれている。近代西洋が描き出した「慣習に縛られた受動的で不変の未開人」という他者像は、西洋が自己を「慣習を合理的・客観的に反省する能動的な近代人」として成型するために必要な反転像であった〔cf. 杉島 1997: 245-246〕。つまり、サイド [1986] のいう、近代西洋の知の権力装置としてのオリエンタリズムは、西洋とオリエンタの文化を対照的なものとして対置することによって、近代西洋を「主体」として生産する装置であった。その装置のおかげで、西洋は自己を、慣習や伝統的文化の外に立ち、その全体を見通すことのできる視点に立つ主体であり、また、野蛮人としての未開人や民衆に代わって、彼らの文化や伝統を認識・改革できる主体として構築することができたのである。

もつとも、西洋近代の他者表象が、自己の否定的部分を反転像としての未開人に投影した、主体化のための一種の防衛機構であることは、サイドに先んじて、レヴィーストローが、19世紀末という同時期に誕生したトーテミズムとヒステリーの表象の類似性として述べていた〔レヴィーストロー 1970: 5-8〕。レヴィーストローは、トーテミズムとヒステリーは、ともに研究者がいくつかの現象を恣意的に選び出し、それらだけを集めて一つの病気あるいは客観的制度と診断したものであ

り、「あたかも、学問的客観性というかさをかぶって、学者たちが無意識のうちにこれらの人々を——精神病患者にせよ、いわゆる《未開人》にせよ——実際以上に自分たちと異なっているとしようとしているかのようだ」「レヴィ・ストロース 1970: 5」と述べ、自己の望ましくない部分を異なる存在としてのヒステリー患者や未開人に投影したものと指摘している。そして、その自己防衛の機構を、「正常な白人の成人男性の思考様式を根拠づけ、同時にそれを無疵のものとして維持するには、正常な白人の成人男性が、われわれの文化を含めてすべての文化に存在し作用していることを認めなければならぬ」としたらとても無害ではすまないような諸観念を、実際にはまったく雑多なものであって、他から分離するのはむずかしいような、諸慣習や諸信仰のまわりに活動しないように集めて結晶させて、その集合を自己から切り離すことほど都合よいことはない」「レヴィ・ストロース 1970: 8（訳文はかなり変更した）」と説明していた。

さて、無意識のうちに伝統的慣習に盲従し、自分ではそれを意識的に考察したり変革することができない未開人という像を、自己の主体化のために創造する西洋のオリエンタリズムに対して、文化の客体化論は、非西洋のネイティヴたちも、西洋人と同じように、文化を客体化し、意識的・主体的に操作できるものとしているのだという新たなネイティヴ像を提示した。そこには、文化を操作できる対象にする客体化や、それによって自己を主体化することは、どこでもみられる普遍的な営みであるという認識が前提されている。

けれども、構築主義によって文化の客体化とされている営みは、すべて構造的に同じものと見なし
てよいのだろうか。例えば、ポストモダン／ポストコロニアル人類学が主に扱ってきた、近代におけ
る西洋と非西洋のローカルな社会の「コンタクト・ゾーン（接触領域）」[Pratt 1992]における、
ローカルな社会の側で対抗的になされた客体化と、それに先んじてなされた、西洋のオリエンタリズ
ムにおける客体化は同じものなのだろうか。西洋における近代以後と近代以前とは、文化の客体化
とそれによる自己の主体化に違いはないのだろうか。そのような、文化の客体化や構築のあいだの異
同という問題は、ポストモダン／ポストコロニアル人類学の「文化の客体化」論にとって盲点となっ
ているように思える。⁽¹⁰⁾

というのも、文化の客体化が普遍的な営みだとする構築主義は、ある種のアポリアに直面する。た
しかに、オリエンタリズムと非西洋におけるネイティブの対抗的な文化の客体化の共通性を強調する
ことは、オリエンタリズムの「慣習に縛られたネイティブ」像への批判となりうるが、他方で、その
共通性を主張することは、オリエンタリズム批判や従来の人類学批判を無効にしてしまう。つまり、
西洋のヘゲモニーに抵抗するネイティブの対抗的アイデンティティの構築をオリエンタリズムと同様
のものなら、なぜオリエンタリズムだけが批判されなければならないのか、というわけである。

構築主義のパラダイム——本質主義と構築主義の対立というパラダイム——に則っているかぎり、
その問いに対して理論的に答えることはできない。そのため、後で述べるように、オリエンタリズム

のような他者表象による西洋のアイデンティティの構築を批判しつつ、同時にネイティヴの対抗的アイデンティティの構築を肯定的に評価するには、「政治的正しさ」（あるいは「発話のポジション」という、構築主義の理論とは別の基準を持ち出さなくてはならない。けれども、逆にいえば、そのようなアポリアは、構築主義のパラダイムに則っているためのアポリアであり、そのパラダイムを再考するチャンスをも意味している。そこで、つぎの節では、確立した構築主義のパラダイム以前の地層を掘り起こしながら、文化の客体化ないし構築の異同をどこまで理論的に議論することができるのかを検討したい。

三 さまざまな文化の構築と雑種性

オリエンタリズムのような西洋による非西洋の土着の文化の客体化と、非西洋の現地人による自己の文化の客体化は構造的にも同じものなのか、という問いが提起していることを明確にするために、文化の客体化や構築のあいだの異同に関する他のいくつかの問いを考えてみよう。すなわち、(1)植民地化の過程における西洋と非西洋の「コンタクト・ゾーン」で発生する土着の文化の客体化以前にも、土着の文化の「客体化」はみられるのか、(2)植民地化以前にも「客体化」があったとするならば、それは、「コンタクト・ゾーン」での「客体化」と同じものなのか、(3)現地のエリートのアシヨナリス

トによる伝統を意識的に操作できる対象にする客体化と、ローカルな社会の民衆あるいは「普通の人びと」による無意識的な文化の構築を区別できるのだろうか、といった問いである。

まず、(1)と(2)についてのトーマスの議論からみていこう。トーマスは、文化の客体化が植民地化以前の太平洋諸社会にもみられるとし、首長間の交換関係など多くの交流があり、文化的にも類似した、サモアとトンガとフィジーの三つの島の間で、それぞれの島民たちは、「サモアのやり方 [La Samoa]」「トンガのやり方 [aka Tonga]」「フィジーのやり方 [vakaviti]」といった観念を発展させていたとし、そのような客体化の例として、フィジーは女に入れ墨をするのに、トンガはなぜ男に入れ墨をするのかを語るフィジーの神話の中で、トンガに最初に入れ墨をもたらしたトンガ人が、「女に入れ墨を、しかし男はしない」と繰り返しながら戻る途中で切り株にひどく躓き、残りの道中は「男に入れ墨を、しかし女はしない」と歌いながら帰ったからと、トンガのやり方をフィジーのやり方の逆転として語られているという事例を挙げている。つまり、ここではフィジーの慣習がトンガの慣習の対照物のように意識され、そういった逆転した慣習がエスニックな文化の違いの象徴になってきたとこう [Thomas 1992b : 217]。

けれども、トーマスは、「客体化および文化を対置させることは、植民地主義とはまったく無関係に行なわれていたが、植民地時代およびポスト植民地時代を通じて発展した客体化と文化的対置は質的に変わり、まったく異なった差異化の闘争の場に入っていた」 [Thomas 1992b : 218] と述べ

て、植民地的接触以前の「サモアのやり方」や「フィジーのやり方」や「トンガのやり方」の客体化のあり方と、植民地的接触以後の客体化のあり方が質的に違っていると指摘している。しかし、どう質的に違うのかについては、「ポリネシアあるいはメラネシアの近隣の島同士の間で差異よりも、島とヨーロッパとの間の差異のほうがはるかに露骨であり、したがって、ひとつのまとまりとしての土着の生活様式についてのより複合的で全体化された認識をもたらしたこともあって、植民地的遭遇は植民地以前に比べてより重大な結果をまねいた」[Thomas 1992b: 218]と述べているだけである。

しかし、植民地的接触以後の客体化が「全体化」されているという質的な違いの理由を、島とヨーロッパとの間の差異が島同士の間で差異よりもはるかに大きいことに求めるのは、それらの文化間の差異を実体化しているという点で、トーマス自身の議論に反しているだろう。それに、近代に特有の複合的で全体化された文化的対置としての客体化は、西洋と植民地化された非西洋との「接触領域」だけにみられるのではなく、西洋内部の民衆文化と支配文化との「接触領域」にもみられたわけで [cf. ド・セルトール 1990、ミュシャンプレット 1992]、したがって、その質的变化を、実体的な文化間の差異の大きさの違いに帰することはできない。このように、トーマスの議論は、植民地的接触以前と以後の客体化がどのように質的に異なるのかという点について明らかにしておらず、植民地的状況やポストコロニアル状況における対抗的アイデンティティを確立するための客体化と植民地化以前の客体化を同じ「客体化」として捉えることに、どのような意義があるかという問題が残されている。

る。

フィジーの人びとが「フィジーのやり方」を「トンガのやり方」とか「サモアのやり方」との差異や逆転において把握するといった「客体化」は、たしかに植民地的接触以前ないし国民国家以前ではどこにでも見られることであろう。しかし、そのような二項対立の変換は、異なる社会間の神話や造形における二項対立の逆転としての変換〔「レヴィ＝ストロース」(1988)〕に見られるように、無限定につながっていく変換の連鎖のなかに位置づけられるものであって、固定化され全体化された境界をもたない。その「フィジーのやり方」は、ある時にはトンガのやり方と重なり、ある時にはサモアのやり方と重なりながら、むしろそれらとの交通や繋がりのなかで、非一貫性や雑種性をもつものとして語られていたであろう。つまり、そこで把握された自己のあり方は、あくまでもその場その時の関係から切り離されておらず、首尾一貫したアイデンティティとして全体化されてはいなかった。それに対して、国民的同一性を典型とする近代のアイデンティティにもとづく主体化は、そのような非一貫性や雑種性を否定する形で創り出されている。酒井直樹が言うように、「雑種性……がないところでは、主体化は起りようがない」が、「国民的主体は雑種の否認としてしか構成されない」〔酒井1996：288(注44)〕のである。

このように、植民地化以前の、他文化との対置による文化の客体化と、近代以降の西洋と非西洋の文化の対置による文化の客体化とは、構造的に異なっている。この違いは、ベネディクト・アンダー

ソン [1997] が述べている、明確な境界をもつ全体として、つまり限定された共同体として想像される近代のネイションと、ネイション形成以前の限定されていない「想像された共同体」との間の想像のスタイルの違いに重なる。アンダーソンは、その違いを、

実際には、日々顔付き合わせる原初的な村落より大きいすべての共同体は（そして本当はおそらく、そうした原初的村落ですら）想像されたものである。共同体は、その真偽によってではなく、それが想像されるスタイルによって区別される。ジャワの村人たちは、かれらが一度も会ったことのない人々と結びつけられている、ということをもよく承知していた。しかし、その絆は、かつては、個々それぞれ独自に、無限定に伸縮自在な親族関係や主従関係のネットワークとして想像された。[アンダーソン 1997: 25 (訳文は一部変更した)、Anderson 1991: 6]

と述べる。いいかえれば、ネイションにおいては、個人が、顔の見える関係とは無関係にネイションの「全体」と直接に提喩的に結びつけられるのに対して、ネイション以前の想像のスタイルにおいては、顔の見える関係である換喩的關係（親族関係や主従関係）を延長した、明確な「全体」としては限定されえない伸縮自在なネットワークとして想像されるということである。つまり、この提喩的想像と換喩的想像（より正確には、換喩と隱喩の間の変換による伸縮自在な全体が開かれたネットワークとして想

像されるあり方」としてのスタイルの違いは、明確に全体化され固定された区別か、そうでないかの違いであり、近代の固定化され全体化された二分法による文化の客体化と、それ以前の全体化されずに変換されていく差異の連鎖かという違いと言えよう。

そして、後者の差異の連鎖は文化の「雑種性」を保持しているスタイルとなっている。ここでの雑種性は、「異種混濁」という語によって連想されるような、純粹の種が先にあつて純粹種同士が混濁によって作られるというものではない。文化の雑種性（異種混濁性）というとき、よく「コカ・コーラを飲む原住民」といったイメージによって語られてしまうが、ここでいう雑種性とは、西洋文化との接触以前に、種としての純粹な文化というものがそれぞれの地域に存在していて、それがグローバルな資本主義の浸透による文化変容によって雑種性を持ち始めたということの意味するわけではない。それは、あらゆる属性を並べ立てても個体を「単配列的」(monothetic)に決定することはできず、「多配列的」(polythetic) [Needham 1975] あるいは「家族的類似性」によってしか分類できないということから生じる雑種性を意味している。つまり、それは、全体と部分、類と種による階層的分節化が無根拠であり、その境界線は決定できないこと、固有の純粹な文化や民族、あるいは均質な共同体や分割不能な個体といった有機的全体を他のものから区分することの非決定性を示している。それが意味していることは、国民国家に特有の純粹な種としての文化という観念は、そのような提喻的・階層的分節化に適合しない雑種性を排除したり隠蔽することによって事後的に創られるのだが、

その排除によって引かれる境界線は非決定的なものにならざるをえないということなのである。

そのような雑種性は、一般性のレベルから定義された特殊性としてのアイデンティティ(同一性)を否定するが、しかし、そのことは、自己の個別性すべてを否定しているのではない。ツリー状の単配列的分類による区分に収まらない「ずれ」としての自己こそ、個の掛け替えのなさを表していることから分かるように、雑種性は、むしろ、個の代替不可能性や「単独性」を示している [cf. 小田 1994: 232-233]。生活の場における自己は、そのような雑種性をはらんでおり、それゆえに、その場の状況に応じて、あるアイデンティティから別のアイデンティティへと、葛藤もなしに飛び移ることができる柔軟で錯綜した自己のあり方が可能となるのである [cf. 小田 1995: 26-27]。

また、そのことは、「流用 appropriation」という概念にもかかわってくる。すなわち、雑種性は「流用」の条件であって、外部の異質な文化要素を流用することによって雑種性が生まれるのではない。ポストモダン/ポストコロニアル人類学では、文化の流用という用語は、ほとんど文化の客体化と同義のように用いられているが、太田好信 [1998: 48] も指摘しているように、「流用」をレヴィイーストロースのいう「ブリコラージュ」に近い用語として捉えることができる。与えられたものを別のものとして「流用」することは、そのものの異質で雑多な雑種性を発見することによって可能となるのである。

「流用 appropriation」という概念は、社会史においても、エリート文化と民衆文化という二つの文

化の間の双方向的な相互作用を指すものとして使われており、例えば、ピーター・バークは、日本の講演のなかで、千利休が民衆文化のなかの野卑な茶碗を「流用」して高級文化の要素にしたという例を挙げている〔バーク 1989: 21〕。バークは、エリート文化と民衆文化がまずそれぞれ種としてあり、しかし、それは相互に「流用」しあうことで異種混淆しているのだということを強調している。

けれども、エリート文化が流用する場合は、そこに異種混淆性が生まれるとしても、流用されて異なる意味を与えられた文化要素は、野卑な茶碗が「わび」といった趣味を表すというように、全体の計画のなかで単一の意味を与えられているのに対して、プリコラージュによる民衆文化の「流用」は、そのつどずらされた別の意味をもつような雑種的な断片性を保持しているという違いがある。いいかえれば、その違いは、流用した「断片」と他の断片とのつなぎ方の違いであり、支配文化においては、流用した異種の断片は、機能的に分化しているが一貫した意味をもつ「部品」として全体のなかに統合されてしまっているが、民衆文化は、もともと臨機応変に意味を変えていく断片のその場その場のちぐはぐなプリコラージュによっているために、外部の異種の断片もさまざまな意味の潜在性をそのままに「流用」される。近代の世界資本主義システムにおいては、支配文化であろうと民衆文化であろうと、元来は外部の事物であったものからなっているという意味での異種混淆性をもっているが、支配文化での異種混淆性と民衆文化での異種混淆性では構造的に違うということなのだ。

ここでも、重要なのは、階級というあらかじめ固定されたアイデンティティの違いではなく、異種

混濁性というと同じようにみえる事象の構造的な違いだということである。それを見落とすと、文化の客体化の場合と同じように、「流用」および「異種混濁性」が、支配文化でも民衆文化でも見られる事象であると述べることで、そこにある支配―被支配関係を曖昧化してしま⁽¹²⁾うか、あるいは、そのような支配―被支配関係を曖昧化しないようにするために、「流用」や「異種混濁性」を捉えることとは別に、あらかじめ固定した政治的な階級の「政治的正しさ」や「発話のポジション」の違いによって、そこに断絶を設けることになる。問題は、まず、どこまでその構造的な違いを理論的に述べることができるかにあるのである。

ポストモダン／ポストコロニアル人類学が、文化の客体化の植民地的遭遇以前と以後の構造的（あるいは論理的な）区別を示すことができないのは、顔と顔の関係を越えた共同体を想像するスタイルの近代以後と近代以前の構造的な違いを見落としていることを意味してもいる。けれども、この構造的な違いを見ることは、もちろん、近代以後と近代以前の違いを本質化し、現在の周辺世界のローカルな社会を近代以前の側に押し込めることを意味するわけではない。そのような文化の構築や共同体の想像のスタイルの構造的な違いを考へることは、現在の（つまり同じ近代世界システムに包摂されている同時代性をもつ）ローカルな社会における近代システムの飼い慣らしや抵抗を捉える上で、重要性をもつ。というのも、近代以後と近代以前の想像のスタイルの構造的な違いは、単一の近代世界システムに包摂されて消滅し、ネイションのような提喩的な想像しなくなつたわけではないからである。

その違いは、近代世界システムのなかの周世界的世界に位置づけられたローカルな社会における文化の客体化ないし構築と、そこでの「近代と伝統の二分法」の言説の用い方のなかに形を変えて保持されているのではないか。

例えば、一節で触れたように、吉岡政徳〔1997〕は、ヴァヌアツでは、独立運動の過程で西洋文化とは異なる伝統文化の重視ということが強調され、メラネシアン・ウェイという概念によって文化の外枠がつくられたが、それは外枠にとどまり、「想像の共同体」は、これといった内的な統合のシンボルや共通性をもたないまま、伸縮自在で境界があいまいな場を共有しているという〈場の論理〉によって「なんとなくまとまっている」ものであると述べているが、これなども、植民地的接触以前のもう一つの想像のスタイルが、近代世界システムに包摂され、国民国家が成立してネイションと国民文化が発明された後も、内容を変換して持続していることの現れと言えるだろう。

そのことは、先に挙げた文化の客体化のあいだの異同に関する問いのうちの(3)の問い、すなわち、国民文化を創造しようと意図するエリートの意識的な伝統の客体化と、民衆あるいは「普通の人が」とよる無意識的な文化の構築の違いという問題につながっている。それは、支配文化（エリート文化）によって与えられたネイションという外枠のなかで、国民文化としての伝統の客体化とは異なる文化の構築がいかにありうるのかという問題だからである。

意識的な客体化に対して無意識的な構築を対置させることは、最近の日本での文化の客体化／構築

の議論において、ひとつの論点になっているようだ。例えば、箭内匡 [1994] は、一九九三年の太田好信の論文「太田 1998・第3章」について、「太田も文化の創造性について論じているが、そこでは自己の主体性が強調されすぎているように筆者には思われる。ここで述べる反復は、無意識的なレベルを大きく含み込んだ概念(……)であり、筆者の立場から言えば、主体のアイデンティティ回復のドラマとして文化の創造性を論じることは、問題への視野を著しく狭めるものと考えられる」[箭内 1994: 179]と述べており、原知章 [1996] も、「これまでの議論においては、意識的、あるいは意図的に伝統が創られるという側面が強調されすぎていたように思う。たしかに、意図的な象徴操作の産物として伝統を見る視点は重要であるが、それだけでは、そうした過程を規定している構造的な側面や、伝統概念を用いた表象行為やその指示対象物が実際にはらんでいる無意識的な側面は見過(こ)されることになる」[原 1996: 81]と述べる。また、伊藤泰信 [1996] は、アイヌ文化を操作的に客体化する「意識的なアイヌ」でリーダーの人々の語る「民族的主体性」の回復の言説ばかりを強調することが、アイヌの表象を「自然と共生するアイヌ」といった像に一元化してしまい、それ以外の像を排除する恐れがあると述べ、「意識的なアイヌ」以外の「普通の」人びとが、首尾一貫せず「不整合を含むようなちぐはぐ」で多様な「アイヌ」像を語りながら、「いかに一生活者としての場を構築しようとしているか」をみていくことが必要だと述べている [伊藤 1996: 310]。そして、筆者も、「文化の客体化」論について、ネイティヴのナシヨナリストによる自覚的で意識的な対

抗的アイデンティティの構築だけを抵抗として評価することは、「普通の人びと」の受動的で無意識的にみえる抵抗や文化の構築を見落とすことになる」と論じたことがある〔小田 1997b, 1997c〕。

それに対して、太田好信は、ある鼎談で次のように発言している。

たとえば、文化を意識的に創造した人たちはエリートだから、それはエリートでない人たちは抑圧して表象することになる。でも、「普通の人たち」の日常の実践のなかには、そういう意識化されない抵抗の実践があるというような議論もあります。これなどは、「語る人々」を排斥し、排斥の結果生まれたスペースに研究者のパワーでもって自己の解釈を再度書き込んでゆこうとする行為のようにみえます。……だいたい、そういう現地での文化運動は、人類学者の解釈行為とそんなに違わないはずなのに、なぜ「エリート」の主張が排斥されるべきなのでしょう。これまでは、そういう人類学者側からの一方的なパワーの行使が、問題視されてきたはずですよ。〔太

田／富山／清水 1998：471

この太田の発言には、オリエンタリストたる従来の人類学者と現地のエリートが行なっていることは同じだという認識がみられる。そして、なぜエリートの主張だけが排斥されるべきなのかという疑問は、なぜオリエンタリスト（人類学者）の主張が排斥されなければならないのかという疑問の裏返

しになっており、その疑問は理論的には答えられないものとされる。もちろん、「普通の人たち」の無意識的な文化創造に注目すべきだということは、現地のエリートの意識的な文化運動を「人類学者側からの一方的なパワーの行使」と同じように問題視すべきだということと同じではない。ただ、太田の危惧は、「エリート」と「普通の人たち」を分けることが、結局は、現地における文化運動を邪魔してしまうということだろう。そして、太田が問題にしているのは、「誰が誰に向かって主張しているのか」という、人類学者の「発話のポジション」の問題であり（そうでなければ、オリエンタリストや人類学者の主張を排斥できない）、また、他者の「無意識の文化の創造」という指摘が当の他者に向かってなされるときに孕んでしまう、「君は自分で気づいていないが、君の行為の意図は私が知っている」という傲慢さであることもわかる。¹³⁾

太田は、別の論文「1996」でも、ディック・ヘブダイジの著作「1998」に触れ、イギリスの労働者階級の若者たちが、支配化であるブルジョワ階級文化のさまざまな商品や文化要素を消費しながら、それらをプリコラージュの戦術によって、規定された意味とは異なる別の意味である、「スタイル」のために流用することで、支配文化に抵抗しながらサブカルチャーを構築していることを述べた、ヘブダイジの分析に対して、「サブカルチャーの担い手たちは、意識的にスタイルによる抵抗を行っているのだろうか」という疑問を投げかけ、「民族的裏づけがなければ、サブカルチャーを構成する若者たちの一連の行為のなかに、そのような抵抗の意図を読み取りたいという欲望を、最後まで我慢

する必要がある」[太田 1996: 855]と述べている。

けれども、問題は、意識的な客体化と無意識的な構築を分けることにあるのでも、人類学者が他者の「隠された意図」としての無意識を読み取るべきかどうかにあるのでもない。無意識ということとは「隠された意図」とは違うし、文化の構築を構造的に区別することは、その意図が明示的か否かや、その主体の階級によって区別することではまったくくない。その意図が客観的に存在したり、その主体が確立したようにみえる後で、そのアイデンティティによって区別するのではなく、そのような「主体性」を創り出す表象のスタイルや構造を問題にしているのである。

そのことは、「発話のポジション」や政治的状况に応じた価値の違いの問題を無視することを意味するのではない。むしろ、その問題の重要性を明確にするためにも、そのポジションが人種や階級や性によってあらかじめ固定されているものとしたり、同じ内容の発話や主張でも意味や価値が違うということを、直ちに固定されたポジションの違いにもつていかないために、まず発話のつなぎ方のスタイルや構造を明らかにする必要があるということなのだ。そして、それは、エリートであろうと民衆であろうと外部の人類学者であろうと、ローカルな場で生活する人びとが文化を「へいまーここ」の日常生活のなかで構築していくことによって、そのつどの自由なスペースを確保するための条件となる文化の雑種性や横断性を排除しないような言説の可能性を問題にすることである。そのような考察なしには、「発話のポジション」という視点は、「アイデンティティ・ポリティクス」に陥

ってしまうだろう。

四 「発話のポジション」と戦略的本質主義

すでに述べたように、「文化の客体化」論は、理論的に構築主義の立場をとるかぎり、西洋近代のオリエンタリズムにおける文化の客体化もローカルな社会の対抗的なアイデンティティの構築における文化の客体化も、主体化のための普遍的な営みとして同じものとされ、西洋のオリエンタリズムを批判することができなくなるか、ネイティヴの対抗的アイデンティティの構築をも欺瞞として批判することに成り、そのアポリアは、構築主義と本質主義の対立というパラダイムのなかでは、理論的には逃れられない。

これもすでに触れたが、ネイティヴの対抗的なナショナル・アイデンティティの構築を肯定すると同時に、オリエンタリズムによる西洋のアイデンティティの構築を批判するためには、西欧近代の啓蒙主義的な「政治的正しさ」か、あるいは「発話のポジション」という基準にしたがって、被抑圧者や弱者によって主張される、対抗的なアイデンティティの構築のための「本質主義の戦略的利用」を、「理論」的には正しくないかもしれないが、「政治」的には正しいものとして肯定するということになる。いいかえれば、構築主義のアポリアは、構築主義という「理論」的な立場と、弱者やネイティヴ

を支援すべきという「政治」的な立場との対立として捉えられている。

そのような「理論」と「政治」の対立は、植民地化された現地のナショナリストの用いる本質主義的な言説やレトリックに、非本質主義的な構築主義（脱構築主義）を適用することに対する政治的批判として顕在化している。その典型的な例が、マオリの伝承を「伝統の発明」として捉えたアラン・ハンソンの論文 [Hanson 1989] に対するマオリの学者の非難であり [Linnekin 1990]、そしてまた、キージングの論文 [Keesing 1989] に対するハヌアニ・カイ・トラスクの批判に始まる論争 [Keesing 1989, 1991, Trask 1991, Linnekin 1991] である。

ホブズボウムとレンジャーらによる『伝統の発明』以降、さまざまな地域の国民国家における「伝統の発明」が指摘されるようになった。例えば、さまざまな公的祭典や肖像画などのメディアを通して創出された天皇制は、近代日本の「伝統の発明」の例として挙げられる [フジタニ 1994]。また、インドのヒンドゥー・ナシヨナリズムにおいて伝統とされている肉食主義（特に牛を食べないという規範）も、植民地時代に統治者であるイギリス人が「牛食い人種」であることから、イギリス人に対して道徳的に優位な民族的アイデンティティを確立しようとしたヒンドゥー・ナシヨナリストたちによって広まったものであり、それ以前に実際に肉食をタブーとしていたのは、人口のほぼ五パーセントのバラモン階級だけだったという [小谷 1993: 75-78]。キージングの論文 [Keesing 1989] も、ハワイやニュージーランド、ヴァヌアツやソロモン諸島など太平洋のいたるところで、現地のナシヨ

ナリストたちが過去の文化についての神話を政治的象徴として創り出していることを指摘したものだ。
った。

そのような潮流のなかで、トラスクは、ハワイの民族主義者として、キージングの論文を「学問的な植民地主義」[Trask 1991: 160]や「人種主義」の現れであり、白人の学者の研究しか参照しないキージングは、現地人は自分たち自身の生活様式すらよく知らないから彼らの書いたものは読む必要がないという想定を他の多くの西洋の学者と共有しており、キージングがそのまま受け入れているリネキンの主張（ハワイの「母なる大地」という観念が創られたものである）とは違って、白人との接触以前からわれわれハワイ人が土地を母と見なしているという確固たる証拠を無視していると述べ、さらに、キージングは、ハワイの民族主義者の抵抗や観光産業に対する批判を無視し、ハッピーなハワイのネイティヴが自分たちの「文化」を観光客に分け与えようと待っているという神話を受け入れているために、ハワイのネイティヴの民族主義者が自分たちの生活様式について言っていることと巨大な観光産業が「ハワイの文化」として広告していること（フラ・ダンスやウクレレやパイナップルなど）とを混同していると批判している [Trask 1991: 160-161]。

もちろん、トラスクの批判は、少なくとも理論的には構築主義にたつ戦略的本質主義とは違って、「本当」の本質主義的であり、オリエンタリズムや植民地主義にみられるアイデンティティ・ポリテイクスをそのまま写し取った「民族絶対主義」に陥っていると批判することは可能かもしれない。⁽¹⁴⁾

しかし、本質主義と戦略的本質主義の区別はそれほど簡単でなく、ネイティヴの本質主義的言説が本質主義なのか、あるいは本質主義の戦略的利用（戦略的本質主義）なのかを判定することは困難であるだけでなく、問題もある。そのことを、先にも触れた鼎談で、富山一郎は次のように指摘している。

……最近乱用されている言葉で、「戦略的エッセンシャルイズム」「戦略的本質主義」という表現があります。それを使う気持ちも分かるし、たぶんその背景には力関係の問題もあるんでしょうが、概念的にはものすごく問題があると思うんです。戦略性という言葉を彼らに言及することによって、彼らの戦略といったあとで、それを名付けるのは我々、という、つまり彼らの位置を評価し高めながら、でもそれを名付けているのは人類学者という、ねじくれた関係。それはやはり用語の問題としてあると思うんです。戦略的エッセンシャルイズムといったとき、そこには手段的なあるいは目的合理的な思考が働いていると思います。文化が発話されていることと、それを目的合理的に置き換えるというところの間には距離があつて、戦略といった瞬間に戦略的な主体が次に設定される。しかもそれは彼らの戦略だといってしまう。彼らの戦略だから私は支援するか、そういう話になる前にそこで発話された関係性というものが自分の記述なり文化の記述にどうかかわるのかという問題が先ではないかと思えます。〔太田／富山／清水 1998：46-47〕

構築主義における「発話のポジション」という視点は、固定されたアイデンティティという視点にかわるものとして提示されたはずであり、ここで富山が指摘しているように、固定された主体の位置を問題にするのではなく、その発話がなされた関係性において記述の意味や主体の位置がどう交渉され移動していくのかを、理論的に問題にするものであったろう。つまり、それは、発話による「呼びかけと応答」においてそのつど決められる、変動するポジションを問題にするとき有効になる視点なのであって、個々の「呼びかけと応答」とは無関係に固定されたポジション（人種や階級や性）として捉えてしまえば、啓蒙主義的な政治的正しさの言説に簡単に搦め捕られてしまう。しかし、従来の人類学を含む西洋のオリエンタリズムに対しては本質主義批判を確保し、同時にネイティブの対抗的アイデンティティないし「戦略的主体」の構築を支援するのは理論的に不可能であるゆえに「発話のポジション」という視点が持ち出されるとき、構築主義の理論においては固定されたアイデンティティに反対しているにもかかわらず、その「ポジション」は、抑圧者と被抑圧者、あるいはオリエンタリストとネイティブというように固定されたアイデンティティと同じものを意味してしまうことを防ぐことができない。そしてそのとき、発話のポジションを問う「誰が誰に向かって主張しているのか」とか「文化を語る権利が誰にあるのか」という問いは、あらかじめ答えが決まっている問いとなり、固定された位置Ⅱアイデンティティを介した「無実の政治学」や「犠牲の政治学」を主張するだけになつてしまう。

このように、トラスクなどの現地ナシヨナリストによる、ネイティブという発話のポジションからの「政治的に正しくない」という政治的批判は、客観主義にたつキージングやホブズボウムに対してよりもむしろ、オリエンタリズム批判をするために「政治的正しさ」や「発話のポジション」を基準として用いなければならない構築主義にとつてのほうが、より深刻なものとなる。そのことを示しているのが、トラスクの批判後のリネキンの議論であろう。

ハンソン批判では批判する側に立ち、キージング―トラスク論争には批判される方の当事者として巻き込まれたリネキンは、「伝統の発明について語ることには、実践的・政治的・倫理的な問題が伴う。スコットランドのナシヨナリストたちが、自慢の『高地伝統』を、ヒュー・トレヴァーローパーが『偽造物』の集合体と見なして破壊していることを聞いたとしたら、どんなに反発しただろう。太平洋の人類学者の多くは、文化の構築ということが学界の外部でどのように『作用する』かということについて関心を示すようになってきた」[Jinakin 1992: 249]と述べ、そのような政治的な批判の重要性を認めながら、その一方で、構築主義の立場も保持しようとしている。

リネキンは、ポストモダンの(脱)構築主義に対しては、客観主義的批判と政治的批判という二つの方向からの批判があるという。すなわち、「客観主義の立場は、構築主義者たちは過度の相対主義に陥っていると批判し、人類学者は民族主義者の『伝統の』発明に直面したときには『真の過去』や『真正な伝統』を支持すべきだという (Keening 1989 がその例)。一方、政治的批判は、ポストモダニ

ストたちの政治的な素朴さを非難し、人類学者は土着の言説を脱構築することをやるべきであり、人類学者の適切な役割は現地人を支持することであると主張する」 [Linnekin 1992: 257]。しかし、リネキンはその両方の批判に欠陥があるという。客観主義者の批判は、「本物の」文化や伝統を定める上での自分たちの民族誌的権威を守ろうとするものだが、土着の文化を表象するという仕事を外国の学者たちが独占することははや不可能だからであり、また、政治的批判が要求する「ネイティヴへの支持」も、ネイティヴの見方や声を単一で一枚岩であるかのように仮定しており、植民地的カテゴリーを複製しただけのオリエンタリズムに陥るという点で、問題を残す戦略だからである [Linnekin 1992: 258]。けれども、リネキンは、同時に、脱構築の徹底化を素朴に進めるだけのポストモダンの構築主義を支持することも、もはやできないことを認めているようにみえる。それは、『反規律的 (countercanonical)』批判や『サバルタン (従属層)』からの批判には弱い [Linnekin 1992: 257] からである。

リネキンは、構築主義者が政治的に正しくないという指摘に対して、「正しきなさは不可避免的に視点の問題である」 [Linnekin 1992: 260] とし、民族主義的な「サモア人」というカテゴリーを脱構築するとき、文化的統合を安定させようとする現地のエリートたちからは非難されるだろうが、権力やエリートの言説から除外されているサバルタンたちからは称賛されるだろうと述べて、現地の民族主義者からの政治的批判をかわそうとしている。そして、現地のエリートの声だけが現地人の立場を

代表Ⅱ表象しているのではなく、現地の声は多様であると指摘している。このように、ネイティブと外部の白人の人類学者というポジションの違いの問題を、現地のエリートとサバルタンというポジションの違いの問題に置き換えて、現地の民族主義者からの政治的批判をかわすとき、リネキンは、サバルタンの「政治的正しさ」に頼っているのだと言えよう。であるから、構築主義に対してサバルタンからの批判があるとすれば、それは無視できなくなり、ポストモダン的な脱構築を完全には支持しえなくなるといっわけである。

けれども、そもそも、「サバルタンの立場にたつ」ことによって、伝統の発明論ないし文化の構築論（構築主義）に対する政治的批判が、現地エリートの立場からのものであり、現地エリートによる現地の声の独占的表象の権威を守るものだとし、それをかわそうという戦略は、キージング [Keesing 1991] がトラスクの批判に対する再批判を行なったときに採ったものであった。そして、幸いなことにサバルタン自身は「語らない」ので、エリートの批判だけをかかわせることになる。このようなキージングやリネキンの戦略にこそ、先に紹介した太田の「エリートである『語る人々』を排斥し、人類学者の力の行使のスペースを保持するものだ」という批判が当てはまるだろう。

しかし、ここで問題にしたいのは、キージングもリネキンも、サバルタンを、エリートと対立する独自の固有性をもつ階級として、いいかえれば、固有の場と首尾一貫したアイデンティティをもつ存在として扱っているということである。また、サバルタンが現地エリートの言説や視点に必ず反対し

ているわけではなく、サバルタンがエリートたちの言説を模倣していることもある。そのときには、リネキンが従っている「政治的な正しさ」という議論の枠組みは破綻をきたすだろう。

なるほど、リネキンは現地人の声も多様であって、現地人というカテゴリーは性差や階級や世代やランクの分割線に沿って歴史化される多元的なものであることを認めており、その議論に沿えば、サバルタンの声も多様で多元的となる。しかし、その多様性や多元性が階級や性差といった同一性（アイデンティティ）をもつ分割線によって生じた複数性である限りに於いて、そこには数えられるような単一性をもつ種別的同一性が複数あるだけになってしまう。つまり、たとえ一人一人の声は違うとまで言っても、その一人一人の声は同一性をもつとされているのである。

けれども、ガヤトリ・スピヴァック [1992: 284-285] が「サバルタンの人たちが語ることができれば、ありがたいことに、サバルタンの人たちはもはやサバルタンではありません」と述べて、サバルタンとは語ることができない人たちであるというとき、それは、オリエンタリストが、東洋人は自分で語ることができないという前提のもとで自分たちの表象に代弁の権威を確立したのとは正反対に、サバルタン一人一人が同一性を有する声をもつことがゆるぎされていないという現実から、その同一性なき声の重要性ないし批判性を認めようとするのである。リネキンは、そのような固有の場や首尾一貫性をもたないゆえの批判性を捉えそこなっている。

固有の場や首尾一貫性をもたないゆえの批判性という言い方は、ネイティヴが固有の場や首尾一貫

したアイデンティティをもととする文化運動を否定するものではない。サイードのいうように、「帝国主義とはアイデンティティの輸出」であり、「同じアイデンティティの過程によるならば劣った民族となるほかはない人びとに自らを暴力的に押しつけてゆく過程である」としても「サイード 1992a: 58」、現実には「アイデンティティ・ポリテイクス」がドミナントになっている世界では、権利を確保するためにアイデンティティ・ポリテイクスを利用する必要性があるという「戦略的本質主義」を否定しようとも思わない。しかし、人びとが「本質主義的言説」を利用するのは、松田素二「1989」の用語を借りれば、「生活の便宜」のためであつて、固定されたアイデンティティを確保するためではない。

サバルタンが「語らない人びと」となるのは、「生活の便宜」によりながら一貫しない声を、支配文化における近代知が捉えることができないからである。そして、そのことは、階層的にはエリートに属しているネイティヴの言説にも当てはまる。ネイティヴでありエリートである民族主義者の中にも、そのねじれたポジションゆえに、「本質主義」的言説を述べながら、その言説を首尾一貫させることができず、他の異質な発話や態度とちぐはぐにつないでいかざるをえない場合があるからである。問題は、キージングやリネキンが利用しようとした、エリートとサバルタンの階層的ポジションにあるのではない。そのつなぎ方に現れる批判性に注目することは、その本質主義的言説を同一的な声とし、それを戦略的に本質主義を利用してあるのだとする「戦略的本質主義」とは似て非なるものだ。

問題は、繰り返しになるが、その本質主義的言説と他の発話や態度とのつなぎ方であって、生活の場においては、近代の主体のもつ首尾一貫性からみれば、まったくそれと反する態度や発話と「本質主義的言説」とがちくはぐにつながれているのであり、生活の場におけるそのちくはぐなつなぎ方（フリコラージュ）こそ、サバルタンやネイティヴを固定されたアイデンティティや固有の場から遠ざけているのである。

そのような視点からは、「戦略的本質主義」にある、固有の場や首尾一貫したアイデンティティをもたないかぎり抑圧されたままだという前提や、「理論的」には問題があるが被抑圧者の一時的な戦略としては認めるという言い方は、問題を含んでいる。いいかえれば、戦略的本質主義は、ある種の「段階論」にならざるをえないのであり、その段階論は、「被抑圧者」の「へいまーここ」の生活のなかに自己のスペースを空けようとする戦術の基盤を奪ってしまうだろうということをお願いしたのである。理論的には構築主義のパラダイムに則っている以上、戦略的本質主義はたいてい段階論となるが、ここでは、自覚的に（戦略的に）段階論を唱えている浅田彰の発言を紹介しておこう（もともと「戦略的本質主義」という言葉を使っている浅田は、自分をアイデンティファイすることすらできない形で抑圧されてきたマイノリティが、ある段階で、そのアイデンティティを誇りをもって自認し明示することが不可欠としながら、次のように言っている。

だけど、……それはマジョリティとマイノリティの二項対立を脱構築する上でのひとつの局面にすぎないのではないか。たしかにあらゆる二項対立は権力関係として組織されているわけだから、一度はそれを逆転する局面が不可欠であり、その過程で、マイノリティは、マジョリティから押しつけられたレッテルを逆手に取ってでも、自分を主体化しなきゃいけない場合がある。しかし、その局面だけで終わってしまうと、主体として自己を回復したはずのものが、かつてのマジョリティの主体を縛っていたありとあらゆる条件を、場合によってはそれよりもっと悪い形で背負い込んでしまうことになってしまう……だから、その次に、あるいはそれと同時に、そういうマジョリティとマイノリティの二項対立を支えている土俵自体をずらし、異質な線の束に開いていく局面が必要なんだ、と。……まずもって自分のアイデンティティを自認することで主体化するというのは、必要な局面ではあっても、いわば敵の論理を逆手に取るようなきわどい局面でもあって、それだけで終わってしまうと、そのマイノリティ自体の中にあるさまざまな異質性を抑圧し、マジョリティの主体を縛っていたのと同じ、あるいはもしかするともっと悪い拘束を自らに引き受けてしまう可能性があるのではないか。〔高橋／西谷／浅田／柄谷 1997：27〕

しかし、「敵の論理を逆手に取るようなきわどい」戦術は、固定されたアイデンティティに付与される権利を獲得するために自己を主体化するためではなく、与えられたさまざまな条件を移動しながら

ら自分の生活のスペースをあけるためのものであって、そのかぎりでは、「マジORITYの主体を縛っていたありとあらゆる条件を背負い込んでしまう」ことにならない。というのも、その戦術は、固定されたアイデンティティや固有の場を確保することにあるのではなく、むしろ雑種性としての「異質な線の束」を保持することであり、そこでは自己は、そのつどの関係性におけるさまざまな異質な線を臨機応変にたどって変化するものとなる。そのような戦術を見ないで、アイデンティティを自認することで自己を主体化することが不可避であるとし、しかも、そのような主体化の局面を必要だが最終的には脱構築によって放棄すべき局面とみなすことは、主体化する前のマイノリティの生活を「不健全なもの」とみなすだけでなく、異質な線を横断しつつ（つまり首尾一貫した主体化などなしに）、自己のスペースを空けるという戦術を阻害してしまうことになる。

戦略的本質主義の段階論がネイティヴの真正な自己のあり方を認めるどころか、それを阻害してしまうことは、サルトルがゼゼールらの「ネグリチュード」（黒人性）としての自己の回復の主張について「人種主義に反対する人種主義の創出」として評価し、〈ネグリチュード〉は、必然的だが歴史的使命を終えれば消滅する、「弁証法的進行の一時的で否定的な契機」として捉えたこと〔サルトル 1964: 197〕に対する、フランツ・ファノンの反発に示されている。⁽¹⁶⁾ ファノンは、「観念と知的活動の次元で自分のネグリチュードを回復しようとするれば、それを私の手から奪い取ってしまうものがない。私の営為は弁証法の一契機にすぎないと証明するものがいた」といい、「私は自分の最後のチャ

ンスが盗み取られたと感じた」[ファノン 1970: 91]と述べる。

ファノンが憤るのは、弁証法的な物語として表現される歴史的段階論に対してであり、黒人たちがいわば「異質な線」をたどることによる歴史の予測不可能性に賭けて自らの意味を創り出そうとしている（へいま—ここ）を、歴史的生成の一段階と規定して、その異質な線の束や予測不可能性を消してしまおうとすることに対して向けられている。ファノンのいう、「ごらんの通り」[サルトルの論文では]、私が自らの意味を創り出すのではない。意味の方でそこに先在し、私を待ち設けているのだ」、『君だつて変わるだらうよ。このわしだつて若い時分には……まあ今に判るさ、すべては移ろいゆくものよ』ということばほど不快なものはない」[ファノン 1970: 92]と。⁽¹⁷⁾

本質主義と非本質主義の対立という構築主義のパラダイムに従うかぎり、ポストモダン／ポストコロニアル人類学は、ネイティヴの対抗的アイデンティティの確立ないし自己のポジションの固定化を肯定的に評価するために、論理的には間違っているが一時的には必要であり、しかし同時に、最終的にはそれを否定しなければならぬ。「弁証法的な契機」として述べざるをえない。そこでは、「話のポジション」という視点は、たとえ本質的ではなく状況的ではあつても、一義的に規定され固定化されたポジションをめぐるアイデンティティ・ポリティクスに戻つてしまひ、それがもつていたはずの（へいま—ここ）の臨機応変さや雑種性・異質性の重視を忘却してしまうのである。

注

- (1) 本論文は、もともと長い論文『生活の場の人類学と近代』（仮題）の序論として書かれたものであり、内容的には以前の拙論文「小田 1997a, 1997b, 1997c」をまとめたものである。そのようなものをあえてここに発表するのは、以前の論文が長すぎて読みにくいものだったり、主題が少し異なっていたりするので、それを一つの独立した論文として発表することも無意味ではないだろうと考えたためである。
- (2) 構築主義は、constructionism の訳語として用いている。以前の論文「小田 1997c」では「構成主義」という用語も使っていたが、リネキン [Linexin 1992] がデイコンストラクション（脱構築）との関連を示すために、(de) constructionism という用語を使っており、これを「(脱)構築主義」と訳すのが適切であることから、constructionism も「構築主義」と訳すことにしたい。
- (3) 本論文でいう「ポストモダン／ポストコロニアル人類学」とは、具体的には、ジェームズ・クリフォードやジョージ・マーカス、マイケル・フイツシャー、レナート・ロザルド、ステイーヴン・タイラーらのいわゆる『ライティング・カルチャー』グループと、世界システムに包摂される時のローカルな社会の文化の対抗的創造に注目する歴史人類学者たち（ニコラス・トーマスやジョスリン・リネキン、マーガレット・ジョリー、マイケル・タウシツグ、ジーン・コマロフら）の仕事を念頭においている。
- (4) 「客体化」は、objectification の訳語。この視点の意味については第一章で論じるが、訳語についてここで述べておきたい。他の分野および著者によっては「対象化」や「物象化」「客観化」といった訳語も使われているが、日本の人類学者の多くは、日本の議論に大きな影響を与えた太田好信の論文「太田 [1968] : 第2章」にならって「客体化」と呼んでいる。本論文でも、太田にならって、そして、それが客体化を行なう者の「主体化」とセットになつていてることを表すためにも、「客体化」という用語を使うことにしたい。
- (5) しかし、実は近代の資本主義システムこそ、「相互扶助する共同体」という資本主義システムの外部を

「発明」することを必要としているのであり、このような共同体の客体化の普遍性は、資本主義システム自体の普遍性にほかならない。岩井克人 [1997: 29] がいうように、共同体での相互扶助によってかろうじて生きていく過剰人口が後背地にいとされるのが、共同体から出て都市で働く労働者の実質賃金率を下げるのであり、都市と共同体の差異こそが近代の産業資本主義の「内なる遠隔地」として機能する。つまり、共同的規範の客体化と、それによる近代のシステムと伝統的共同体の世界の分化は、資本主義のシステム自体が要請しているものなのである。

- (6) フィジーの「ケレケレ」をめぐるトーマスとM・サーリンズの間の論争 [Thomas 1992b, 1993; Sahlins 1993] も、同化的な持統論(サーリンズ)と対抗的な創造論(トーマス)の間の論争と捉えられよう。すなわち、土着の文化の構造的な持続性を重視するサーリンズと、明確な区別が文化的対置と客体化によって創られたとするトーマスとの相違点から起こっている。なお、この論争については、宮崎広和 [1994] が、本質論(本質主義)に立つサーリンズと非本質論(構築主義)に立つトーマスの間の論争として解説している。たしかに、サーリンズのいう構造の長期的持続という言い方には、構造の実体化といった非構造的な傾向がみられるが [cf. 小田 1997a: 126]、なにも「構造の変換による持続」という構造的視点それ自体は、実体化された文化の全体が自己一貫性をもって維持されるということを意味しているのではまったくなく、そのような実体的で全体的な一貫性を否定する見方である。非同一的な相同性といった構造的視点を理解できない非本質主義者(構築主義者)は、変換による構造の相同性と聞いただけで、実体的な同一性や一貫性としか捉えられず、本質主義と規定することが多い。しかし、むしろ、クラという贈与の場で交易も行なわれることや、クラで贈与された物が支払いにも使われることをもって、両者の間の土着の区別を疑問視するトーマス [Thomas 1992b: 12-13]こそ、構築主義が否定したはずの、文化の各要素を実体的ように見なす本質主義が見られるといふべきだろう。

(7) 二風谷のアイヌ語教室で教えていた本田優子は、「孫を一人もアイヌ語教室に通わせていない」アイヌ人男性を、ある新聞記者が「アイヌであることに背を向けた『同化主義者』だ」と言ったことに愕然とする〔本田 1997: 75-76〕。本田は、「現在アイヌ語教室で学ぶアイヌ語や古式舞踊と、子どもたちの日常生活とのあいだには、大きなギャップがある。にもかかわらず、踊りを踊ったり宗教儀式に参加したりして、数十年前にタイムスリップしたような感覚を身につけなければ、アイヌとしてのアイデンティティーを確立できないかのようにみなされれば、誰だって反発したくもなるだろう。……古めかしいアイヌ語や踊りを習わせるくらいなら、子どもに英語を覚えさせたいと願うアイヌは多いが、それはその人たちが『同化主義者』であることを意味するものでは決してないし、むしろ私はそのような人たちの感覚を正しいと感じてきた」〔本田 1997: 76〕と述べている。アイヌがアイヌ語を学ぶのも英語を学ぶのも、それぞれ別の生活の便宜によるのであり、アイヌ語教室が必要なのはその便宜のためだという、このような生活の場の当たり前の感覚は、文化の対抗的な創造か同化的な持続かという二者択一では考慮されない。

(8) このような戦術は、松田素二のいう「切断」の戦術、すなわち「二分法的な象徴世界と、それに回収されない生活実践の世界の切断」〔松田 1998: 216〕と通じ合う。定式化された二分法的な世界の境界線を入びとが受け入れるのは、それとは「切断」された生活実践において、その二分法の境界線に便宜に応じた横断線を勝手に引くためだと言えよう。

(9) 植民地体制による土着の文化の「客体化」という表現は、フランツ・ファノンが早くから用いている。ファノンは、次のように述べている。「土着民文化を尊重」しようとする配慮はたえず認められるが、それはその文化によってもたらされ、人間によって体现された価値の尊重を意味しはしない。むしろ逆に、このやり口には、客体化し、まるめこみ、閉じ込め、包被化してしまおうとする意図がみてとれるのだ。《連中のことは知っている》(奴らはそうしたものののだ) といったきまり文句は、最大限に成功したこの

客体化を表現している。……エキゾティズムはこの単純化の一形態である。こうなると、いかなる文化の対決も存在しえなくなる。一方には、ダイナミックで、自由に発展する、意味深い価値が認められるひとつの文化「植民者の文化」がある。止まることのない、たえず更新される文化がある。眼前には、特異さ、珍しさが、事物が存在し、構造はけつして存在することはない。「ファン 1969b: 37 (訳文を一部変更している)」。ファンは、ここで植民地体制による土着民文化の客体化が、植民者の文化と土着民の文化とが「対決」し直面し交換することを防止するためのものであることを明確にしている。

- (10) 客体化のなかの区別については、前川啓治「1997」が、「原理的客体化」と「操作的客体化」という区別をしている。前川によれば、前者は、ワグナー [Wagner 1975] のいう、人類学者が他の社会を現地の人びととの相互作用のなかでフィールドワークしているときに、齟齬などの経験を「文化」という概念を用いて客体化し、規範化(正常化)する過程で行なっている文化の創造であり、同様の創造は、現地的一般の人々も行なっている普遍的なものであり、慣習はそのような客体化によって不断の創出をへながら連続性を維持していくのだという。それに対して、「操作的客体化」とは、リネキンがいうような、文化を意識的・操作的に構築したり創出するための客体化であり、現在の政治的なコンテキストから過去を解釈・選択するもので、現地のナシヨナリスト運動や文化復興など、政治的な背景による言説を指しているようだ。前川のこの区別は、前者が「文化の連続」という歴史観によるもので(同化的な持続論)、「一般の人々」が不断に行なっている日常的なプラティークを重視するのに対して、後者が、「文化の断絶」を重視し(対抗的な断絶論)、現地のナシヨナリストによる客体化が意識的・操作的なプラクティクスだということを強調している点では、本論文の議論と重なるようにみえるが、西洋のオリエンタリズムにおける「客体化」という歴史的コンテキストを考慮に入れていないために、ネイティヴの対抗的な「操作的客体化」をただ政治的なものと述べるだけで、それとオリエンタリズムでの客体化との関係を明らかにせず、また、

「原理的客体化」を政治的ではなく普遍的なものというだけで、近代世界システムへの包摂というコンテクストではネイティブや「普通の人びと」の（操作的ではない）文化の構築がやはり対抗的なものであることや、その2つの客体化の間の構造的な差異は見落とされてしまっている。

(11) ここでの「断片」と「部品」の区別については、富山太佳夫による部分としての部品と断片そのものについての議論「富山 1995: 295ff」に負っている。

(12) 社会史において「流用 appropriation」という用語を導入したロジェ・シャルチエ [1993] も、最近のインタヴューのなかで、自分が展開してきた文化の多層性と流用という概念について、「それらが支配関係を無化するような幻想をあたえかねないということです。文化の世界を考える場合に、複数の文化がそれぞれに流用を展開するとして、そこにそれぞれの差異はあるにしても、位置としては等置関係にあると考えることも可能ですね。しかし、被支配的な位置にある人びとが、彼らなりの流用によって意味を形成するという側面を強調すれば、文化における支配被支配の現実が見えなくなることもありうるでしょう」【福井編 1995: 58（訳語の「領有」を「流用」に変えてある）と述べて、流用における互酬的な相互作用と流用を行なう主体性の強調が支配被支配の現実を無化してしまうことを危惧している。

シャルチエの「流用 appropriation」という概念は、ミシェル・ド・セルトー [1987] による「戦術」という概念を引き継いだものといえる。セルトーは、スペインの植民地化に服従したばかりか同意さえしたインディオたちが、押しつけられた法や表象をブリコラージュによって流用していった例や、消費者たる民衆が、言語の生産者としてのエリートへの押しつける公式の規則を、自分たちの利益にかなうように規則やその従い方を変更して受容していることを挙げ、民衆文化を、社会階層や地域といった実体的な区分に対応するものではなく、支配文化が押しつけるものを日常生活で使う際の独自のやり方に現れるものとして捉え、それを「戦術」と呼んだ。

二宮宏之が指摘しているように、シャルチエの「流用IIアプロブリアシオン」という用語の意義は、意識的・自覚的な行為としての「ブラクシス」とは異なる慣習的・受動的な「プラテティーク」が、単なる従属や受動ではなく、規範や意味を独自のやり方でずらしていく「戦術」だということを示すことにあるが、「プラテティークの場合も、受動的・集合的に捉えてしまう可能性があります。そうならないためには、そこにアプロブリアシオンという、もうひとつの仕組みを入れたいといけない。シャルチエが、プラテティークのなかでアプロブリアシオンが行われているのだと先の論文で強調しているのは、プラテティークのそういう側面を生かそうとしているのだと、ほくには見えます。ただ、そこから先が実は問題で、アプロブリアシオンをあまりに主体還元していくと、ブラクシスに戻ってしまうのです。そうすると、プラテティークを立てて、ブラクシスを批判した意味がなくなってしまう」〔二宮 1994: 286〕。二宮が指摘している問題は、文化の客体化という視点にも当てはまる。

(13) 「誰が誰に向かって主張しているのか」という発話のポジションの問題は、後で触れるように、「戦略的本質主義」についての人類学者の指摘にも同様にいえる問題である。

(14) ハワイ人主権運動の中心的グループである「カ・ラーファイ・ハワイイ」の顧問で、ハワイ大学のハワイアン研究所の所長であるトラスクは、ハワイの歴史研究を行なうのはハワイ人でなければだめだという主張を鮮明に打ち出している〔cf. 中島 1993〕。ちなみに、トラスクは、本質主義的なフェミニストとしても知られている。

(15) 崎山政毅 [1997b: 323] は、サバルタンとは、『彼らは××である』という確定記述をおこなう際に創り出される、人びとの具体性を超えて人びとをひとまとめに表すカテゴリーではなく、「サバルタンは、全称命題との関連において形成される特殊命題、すなわちすべてをまとめて覆うカテゴリーに対して、それに還元・解消できない固有の顔を持った独異性 *singularity* としての存在」だと述べている。サバルタ

ンは、一般性―特殊性（類―種）によってポジションを規定されないゆえに、代表Ⅱ表象される対象にも、代表Ⅱ表象する主体にも還元できない存在としてある。文化の客体化論や戦略の本質主義は、支配文化に押しつけられた同一性に依拠しながら、自覚的・意識的にそれを操作し直して、代表Ⅱ表象する主体性やポジションを獲得するという図式によっているが、サバルタン性は、そのような図式からはこぼれ落ちる雑種性としてある。

(16) このサルトルとファノンのやり取りについては、松田素二の論文「1998」から大きな示唆をえている。

(17) 太田好信も、このサルトルとファノンのやり取りに触れて、ファノンのサルトル批判を「ファノンとサルトル間でかわされる『発話のポジション』をめぐる闘争」【太田 1998: 247-248】として捉えている。けれども、太田は、人類学者の「純粹な文化」への志向は本質主義として批判すべきとする一方で、「現地の人々が、純粹で時間を超えて継承される文化を主張する場合」【太田 1998: 25】は、「本質主義か非本質主義か」という論理的な問題を離れて、「発話のポジション」の問題として捉えるべきだと述べているが、これは、要するに、戦略的本質主義によつていられる主張である。そして、現地の人々がポジションを確立するための本質主義的主張の利用を人類学者による本質主義的言説と同じように批判すべきではないとした上で、「最終的には、自己のポジションの確立は、別のポジションをリンクするトランスポジションへと向かわなくてはならないと信じる」【太田 1998: 18】と述べている。このように、太田は、「発話のポジション」という問題を、戦略的本質主義による弁証法的な段階論として展開しているのだが、それは、ファノンの批判した、「最後のチャンスを盗み取る」ものとしてのサルトルの弁証法的な段階論と同じものである。

文献表

日本語文献

アンダーソン、ベネディクト

1997 『増補 想像の共同体——ナショナルイズムの起源と流行』白石さや／白石隆訳、NIT出版。

バーク、ピーター

1989 『新しい歴史学と民衆文化』近藤和彦訳、『思想』784：64-77。

ド・セルトー、ミシェル

1987 『日常実践のポイエティーク』山田登世子訳、国文社。

1990 『文化の政治学』山田登世子訳、岩波書店。

フアン、フランツ

1969 『アフリカ革命に向けて』佐々木武／北山晴一／中野日出夫訳、みすず書房。

1970 『黒い皮膚・白い仮面』海老坂武／加藤晴久訳、みすず書房。

フジタ、T

1994 『天皇のページェント——近代日本の歴史民族誌から』日本放送出版協会。

福井憲彦編

1995 『歴史の愉しみ・歴史家への道——フランス最前線の歴史家たちとの対話』新曜社。

原 知章

1996 『伝統の発明』概念の再検討』『溯航』14：71-86。

ヘブデージ、ディック

1986 『サブカルチャー——スタイルの意味するもの』山口淑子訳、未来社。

- ホブズボウム、エリック
1992 「序論——伝統は創り出される」前川啓治訳、エリック・ホブズボウム／テレンス・レンジャー編
『創られた伝統』紀伊國屋書店、pp. 9-28.
- ホブズボウム、エリック／テレンス・レンジャー編
1992 『創られた伝統』前川啓治／梶原景昭ほか訳、紀伊國屋書店。
- 本田優子
1997 『二つの風の谷——アイヌコタンでの日々』筑摩書房。
- 今福龍太
1991 『クレオール主義——The Heterology of Culture』青土社。
- 伊藤泰信
1996 『アイヌの現在の民族誌に向けて』『民族学研究』61(2): 302-313.
- 岩井克人
1997 『資本主義を語る』筑摩書房。
- 春日直樹
1995 『経済1——世界システムのなかの文化』、米山俊直編『現代人類学を学ぶ人のために』世界思想社、
pp. 100-118.
- 小谷汪之
1993 『ラーム神話と牝牛——ヒンドゥー復古主義とイスラム』平凡社。
- レヴィーストロー、クロード
1970 『今日のトーテミズム』仲沢紀雄訳、みすず書房。

- 1988 『仮面の道』 山口昌男／渡辺守章訳、新潮社。
- 前川啓治
- 1997 『文化の構築——接合と操作』 『民族学研究』 61(4): 616-642.
- 松田素二
- 1989 『必然から便宜へ——生活環境主義の認識論』、鳥越皓之編 『環境問題の社会理論——生活環境主義の立場から』 御茶の水書房、pp. 93-132.
- 1998 『文化・歴史・ナラティヴ——ネグリチユードの彼方の人類学』 『現代思想』 26(7): 206-219.
- 宮崎広和
- 1994 『オセアニア歴史人類学的研究の最前線——サーリンスとトーマスの論争を中心として』 『社会人類学年報』 20: 193-208.
- ミロシヤンブレッド、ロベール
- 1992 『近代人の誕生——フランス民衆社会と習俗の文明化』 石井洋一郎訳、筑摩書房。
- 二宮宏之
- 1994 『歴史学再考——生活世界から権力秩序へ』 日本エディタースクール出版部。
- 中嶋弓子
- 1993 『ハワイ・ヌイマよえる楽園——民族と国家の衝突』 東京書籍。
- 小田 亮
- 1994 『構造人類学のフィールド』 世界思想社。
- 1995 『民族という物語——文化相対主義は生き残れるか』、合田壽／大塚和夫編 『民族誌の現在——近代・開発・他者』 弘文堂、pp. 14-35.

- 1997a 「しなやかな野生の知——構造主義と非同一性の思考」、『岩波講座 文化人類学 第三卷 思想化される周辺世界』岩波書店、pp. 95-128.
- 1997b 「ポストモダン人類学の代価——プリコロールの戦術と生活の場の人類学」、『国立民族学博物館報告』21(4): 807-875.
- 1997c 「文化相対主義を再構築する」、『民族学研究』62(2): 184-204.
- 太田好信
- 1996 「人類学／カルチュラルスタディーズ／ポストコロニアルモーメント、あるいは新たな節合の可能性に向けて」、『現代思想』24(3): 124-137.
- 1998 『トランスポジションの思想——文化人類学の再想像』世界思想社。
- 太田好信／清水昭俊／富山一郎
- 1998 「鼎談 文化人類学の可能性」、『現代思想』24(3): 32-55.
- サイド、エドワード・W
- 1986 『オリエンタリズム』板垣雄三／杉田英明監修、今沢紀子訳、平凡社。
- 1992 「ジャン・ジュネの後期作品について」、鶴飼哲訳、『批評空間』4: 50-63.
- 酒井直樹
- 1996 『死産される日本語・日本人——「日本」の歴史——地政的配置』新曜社。
- 崎山政毅
- 1996 「『地域史』のフィールドワーク——あるいは独異なる歴史的存在への接近作業に向けて」、須藤健一編『フィールドワークを歩く——文科系研究者の知識と経験』嵯峨野書院、pp. 322-29.
- サルトル、ジャン＝ポール

- 1964 『黒いオルフェ』鈴木道彦／海老坂武訳 『シチュアションⅢ』人文書院、pp. 159-207。
 スピヴァック、ガヤトリ
- 1992 『ポスト植民地主義の思想』清水和子／崎谷若菜訳、彩流社。
- 杉島敬志
- 1997 『承認と解釈——プラクティスとしての儀礼と社会のかかわり』、『岩波講座 文化人類学 第9巻 儀礼とパフォーマンス』岩波書店、pp. 241-268。
- 高橋哲哉／西谷修／浅田彰／柄谷行人
- 1997 『共同討議：責任と主体をめぐって』、『批評空間』Ⅱ-13：6-40。
- 富山太佳夫
- 1995 『ダーウインの世紀末』青土社。
- トレヴァーローバー、ヒュー
- 1992 『伝統の捏造——スコットランド高地の伝統』、『エリック・ホブズボウム／テレンス・レンジャー (編) 『創られた伝統』前川啓治／梶原景昭ほか訳、紀伊國屋書店、pp. 29-72。』
- 箭内匡
- 1994 『『他なるもの』から『似たもの』へ——未来の民族誌にむけて』、『民族学研究』59(2)：170-180。
- 吉岡政徳
- 1994 『『場』によって結びつく人々——ヴァヌアツにおける住民・民族・国民』、『関本照夫／船曳建夫編 『国 民文化が生れる時——アジア・太平洋の現代とその伝統』リポート』、pp. 211-237。

外国語文献

- Bloch, Maurice and Jonathan Parry
1989 Introduction: Money and the morality of exchange. In J. Parry and M. Bloch (eds) *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-32.
Handler, Richard
1984 On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec. *Current Anthropology* 25 : 55-71.
Handler, R. and J. Linnekin
1984 Tradition, Genuine or Spurious. *Journal of American Folklore* 97 : 273-290.
Hanson, Allan
1989 The Making of Maori: Cultural Invention and its Logic. *American Anthropologist* 91 : 890-902.
Hobsbawm, E. and T. Ranger (eds)
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
Jolly, Margaret and Nicholas Thomas
1992 Introduction. In Margaret Jolly and Nicholas Thomas (eds) *The Politics of Tradition in the Pacific Oceania* 62 (4, special issue) : 241-248.
Keesing, Roger M.
1982 *Kwato Religion: The Living and the Dead in a Solomon Island Society*. New York: Columbia University Press.
1989 Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *The Contemporary Pacific* 1(1) :

- 19-42.
- 1991 Reply to Trask. *The Contemporary Pacific* 3(1) : 168-171.
- 1992 *Custom and Confrontation: The Kavaio Struggle for Cultural Autonomy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Linnekin, Jocelyn
- 1983 Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. *American Ethnologist* 10(2) : 241-252.
- 1991a Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. *American Anthropologist* 93 : 446-449.
- 1991b Text Bites and the R-Word: The Politics of Representing Scholarship. *The Contemporary Pacific* 3 : 172-177.
- 1992 On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific. In M. Jolly and N. Thomas (eds.) *The Politics of Tradition in the Pacific*. *Oceania* 62 (4, special issue) : 249-263.
- Needham, Rodney
- 1975 Polythetic Classification. *Man* 10 : 349-369.
- Parry, J. and M. Bloch (eds)
- 1989 *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platt, M. L.
- 1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturalization*. London and New York: Routledge.
- 1993 Cery Cery fuckabede. *American Ethnologist* 20(4) : 848-867.
- Taussig, Michael

- 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
Thomas, Nicholas
- 1989 *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1991 *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- 1992a Substantivization and Anthropological Discourse: The Transformation of Practices into Institutions in Neotraditional Pacific Societies. In J. G. Carrier (ed) *History and Tradition in Melanesian Anthropology*. Berkeley: The University of California Press, pp. 64-85.
- 1992b The Inversion of Tradition. *American Ethnologist* 19(2) : 213-232.
- 1993 Beggars can be choosers. *American Ethnologist* 20(4) : 868-876.
Trask, Haunani-Kay
- 1991 Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle. *The Contemporary Pacific* 3 : 159-167.
Wagner, Roy
- 1975 *The Invention of Culture*. Englewood Cliff, NJ: Prentice-Hall.