

アイデンティティ・ポリティクス

ーポリネシアのタトゥーをきっかけにー

神山 歩未

要旨

人類学の目的である文化の記述と理解には、人類学者の経験と知識が深く関わる。そのため、知識の一つとして、今日の人類的な思想の流れを理解しておく事が重要である。この人類的な思想は、過去から継続されてきた議論の積み重ねの賜物である。すなわち、現在の人類学の思想を理解するには、その背景にある過去の諸議論を読み解く必要がある。本稿では、それらの議論の中でも特に、アイデンティティ・ポリティクスに関わるポストコロニアル理論を取り上げる。アイデンティティ・ポリティクスは、現在植民地主義の政策を経験した地域を中心に、文化復興運動から名も無き人々の日常の断片に至るまで、広く確認することができる。このアイデンティティ・ポリティクスにより深くアプローチするためには、ポストコロニアル理論をめぐる議論を概観することが必要である。ポストコロニアル理論は、サイードの『オリエンタリズム』を皮切りに、「文化を語る権利」を人類学に問いかけたが、内省的な議論のみで終息に向かった。そうした議論ではあるが、植民地主義政策を経験した諸地域の文化は、この議論を踏まえずしては捉えにくい状況にある。本稿は、文化を記述する際の知識の一つとしてアイデンティティ・ポリティクスを位置づけ、それに関わるポストコロニアル理論を再確認し、植民地主義政策を経験した諸地域における人類学の課題の検討を試みるものである。

はじめに

アイデンティティ・ポリティクスに関連する動きは、世界の至る所で確認することができる。それは、人種、民族のみにとどまらず、ジェンダーや障害など個人または集団のアイデンティティが脅かされている状況に対し、自らのアイデンティティを本質的へ是正しようとする動きである。それは、民族復興を求めるニュージーランドマオリのマオリアートや、文化復興運動を求めるタヒチの人々の生活の中に隠れたメッセージとして潜んでいる。アイデンティティ・ポリティクスとは、特定の集団による大規模な政治的運動から、個人レベルの反グローバリズム的な色彩を帯びた日常実践に至るまで、さまざまな分野で見られるものである。世界の至るところで、自己のアイデンティティをめぐる異議申し立てや自己主張がますます盛んになりつつある現在、このようなアイデンティティ・ポリティクスを詳細に捉え、その構成ロジックを明らかにしていくことは重要と考える。

このアイデンティティ・ポリティクスを捉えるための知識の一つとして、とくにポストコロニアル理論を経由した今日の人類的な思想を理解しておく事が重要であると考えられる。今日の人類的な思想は、過去から継続されてきた議論の積み重ねの賜物であることはいまでもない。本稿ではその一環として、ポリネシアのタトゥーの事例をもとに、アイデンティティ・ポリティクスの実際を紹介するとともに、アイデンティティ・ポリティクスに関連する動きが世界規模で活発化するきっかけのひとつとなったポストコロニアル理論をめぐる議論¹をみていくことにする。

1-1 ポリネシア

ポリネシアは、ミッドウェー諸島（ハワイ諸島内）、ニュージーランド、イースター島を結んだ三角形の中にある諸島の総称である。ポリネシアの島々は、17世紀中頃までつづく大航海時代の流れに乗った西欧諸国により発見され、次々に植民地として支配下におかれるようになった。この植民地政策が、行政のみならず、人々の宗教、言語、教育、そして文化や社会に至まで多大な変化をもたらしたことは言うまでもない。

1980年代にはいると、ポリネシアの島々が植民地支配下から独立を果たすようになる。しかし、そうした植民地政策は現在も残っており、特にタヒチは現在も尚フランスの行政下におかれている。独立に伴い、ポリネシア各地域において民族アイデンティティの再構築と土着文化復興運動が次々に巻き起こるようになる。フランスの行政下から未だ脱しないタヒチでも同様に、フランスとは違った、「タヒチ」を求め、民族復興運動が巻き起こっている。タヒチでの民族復興運動がもっとも顕著に現れているものの一つが、タトゥーである。

1-2 タヒチのタトゥー

タヒチのタトゥーは、18世紀以前、成人となったあかしとして入れるものと、装飾目的で入れるものと2種類があった。タヒチでは、男女共に臀部にタトゥーをいれることで成人になった証とされていた。この臀部のタトゥーは、流線型のデザインの中に幾何学模様を取り込んだものと、黒く塗りつぶした部分とを組み合わせたものであった。それに対し装飾目的で行われたタトゥーは動物や人物などかたどった象形的な模様が彫られていた。そして、三角形や幾何学模様などは、一般に闘う男の勇気の証拠と考えられていた。臀部のタトゥーが皮膚の表面を覆うものであったのに対し、装飾目的のタトゥーは胸、せなか、臀部、腿、手足など人目につきやすい部位に施された。又、男性は全身にタトゥーを施す事ができるのに対し、女性は腕や足のみ簡単な戦で美しい装飾を施したとも言われている。桑原は「こうしたタトゥーは社会的規則を守る手段にも、又、規則が罰する対象にもなった」と述べている [桑原 2008:26]。

このように西欧人との接触以前のタヒチ社会において、神話に基づく社会的役割や人間関係を示すしるしであったタトゥーは、西欧人との初期の接触においては、錨や銃など、西欧の物資をかたどったデザインを身体に掘り込むことにより、西欧人との交流関係を表すものとして施されるようになる。そのような西欧人との関係も、新しい宗教が持ち込まれた事によってさらに変化していく。西欧人との接触によりもたらされたキリスト教は、そんなタヒチのタトゥーに更なる変化をもたらす。19世紀に入り、島民の多くがキリスト教に改宗し始めると、身体に何らかの変工を施す事を禁止してきたキリスト教の教えにしたがい、タトゥーは彫られなくなっていった。こうして約150年近く、タトゥーはタヒチの歴史から姿を消すのである。

1980年代になると、太平洋に島々が植民地支配下から独立を果たし、それにとまなう民族アイデンティティの再構築と土着文化復興運動が次々と起こりはじめる。それは、19世紀半ばから進出してきたフランスによって、保護領土化されていたタヒチでも同様の動きがみられるようになる。タヒチの人々は自らの文化を見直し、次の世代に継承しようとする意識とともに、島にもともとあったダンス、音楽、工芸、スポーツなどを盛んに行うようになり、タヒチの伝統文化を再興していった。こうした動きの中で、19世紀半ば以前に

タヒチで彫られていたタトゥーの模様を復活させようとする人々が現れるようになる。先述したように、タヒチにおけるタトゥーの慣習は一度断絶していたため、20世紀初めにマルケサス諸島で調査をおこなった民族学者のデッサンをもとに意匠が再現され、それをサモアに残るタトゥーの技法を元に再興されるのである。文化復興運動の中のタトゥーは、ダンスや工芸などと同じように、タヒチの「伝統文化」としての価値を再確認され、主に工芸職人、ダンサー、ミュージシャンなどの身体に彫られていった。その後、若者の間で人気が高まり、又、タトゥーを求める観光客やタヒチ駐在のフランス人が次第に増えていき、タヒチの観光の一つとして世界的にも知られるところとなったのである。

1-3 タトゥーの持つアイデンティティ・ポリティクスの側面

桑原[2005]によると、タヒチのタトゥーは4つに分類できる。それは、「taure'are'a lifestyle (タウレアレアの生活スタイル)」、「ma'ohi identity-making particularly in artisan activity (特にアーティストの活動としてのマオイのアイデンティティ形成)」、「global tattooing (世界的なタトゥー)」そして、「prison culture (刑務所文化)」である [Kuwahara2005:116]。ここでは、アイデンティティ・ポリティクスがより強く現れている、「ma'ohi identity-making particularly in artisan activity (特にアーティストの活動としてのマオイのアイデンティティ形成)」を取り上げることにする。

タトゥーアーティスト・アソシエーションを基盤に活動するタトゥーアーティストは、ポリネシアスタイルではないものも彫る事ができるが、主に「le style polynésien」のタトゥーを行なう [Kuwahara2005:118]。彼らは、タトゥーをおこなう他に、骨や木などを彫る彫刻技術も身につけている。そして、タヒチの民族アイデンティティや、フランス人とは異なる独自のライフスタイルをより積極的に表現するために、野生の豚の骨から削りだしたネックレスや、伝統的とされている工芸品などを多く身につけている。アーティストアソシエーションの活動は、アイデンティティの帰属を表すだけでなく、所属する人のアイデンティティを再確認ないし再形成し、さらには、観光客に対して「タヒチ」を明確に示す場となっているのである。

先にも述べたが、タヒチのタトゥーは、ポリネシアンスタイルと呼ばれ、タヒチ自体のオリジナルなタトゥーかどうか疑わしく、過去から変わらず継続されてきたものではない。しかし、アーティストたちの活動は、自文化を本質主義的に再構築しようとするものであると見てよい。すなわち、タトゥーをめぐる「伝統の再構築」は、まさにアイデンティティ・ポリティクスに直結する活動なのである。こうした活動は何もポリネシアだけに限らないが、世界各地でアイデンティティ・ポリティクスの覚醒に寄与した議論として留意しておかなければならないもののひとつに、ポストコロニアル理論がある。

2-1 ポストコロニアル理論

ポストコロニアル理論は、エドワード・サイードの『オリエンタリズム』を皮切りに展開してきた。その後、ガヤトリ・スピヴァック、ホミ・ハーバ、レイ・チョウ、ポール・ギルロイ、ジェームズ・クリフォードに代表される論者が、ポスト構造主義の議論を展開しながら研究を進めてきた。彼らが共通して関心を払うのは、非西洋の主体についてである。西洋による、非西洋に対する、「他者」という言説が、非西洋をオリエンタルなものとして束縛してきたとい

うのである。こうした束縛からの脱却を目指したのが彼らの研究の発端である。

ポストコロニアル理論と一言に言っても、そこには多様な概念が存在する。それらは、「異種混肴(heterogeneity)」、「中間点(in-between)」、「脱構築(deconstruction)」、「曖昧性(ambivalence)」などの概念である。これらの概念を持ち出すことにより、ポストコロニアル理論は、帝国主義といた近代のプロジェクトを批判しながら、「異文化」を「表象」されるばかりの「他者」から解放する事、また「西洋／東洋」「われわれ／彼ら」「自己／他者」「強者／弱者」といった二項対立的な主体と離れ、新たに「異文化」を語る語り口を模索するものであった〔ヤング 2001；ホール 2003；スピヴァック 2003；吉岡 2005〕。つまり異文化を語る語り口、言い換えるならば誰が文化について語りうるのかという問いが問われていたのである。

しかしながら、ポストコロニアル理論はどちらかといえば内省的な議論に終始している感はある。とはいえ、植民地主義的な政策を経験してきた現在の「第三世界」の文化を語る時、この議論は無視できないことも確かである。それは、テッサ・モーリスが指摘するように、過去とは何らかの程度、私たちが生きているこの物質世界と思想を作ったものであり、集合的記憶を形成するためである〔テッサ・モーリス 2002〕。植民地主義の政策を過去と捉えたとき、この過去の経験が現在を生きる人々の集合的記憶に深く関与し、何らかの形で反映されているということは、いうまでもない。

ポストコロニアル理論と呼ばれる議論は、「ポスト」という語が示しているように、一般的に考えられる植民地支配時代もしくは、帝国主義による支配体制の後の時代を対象にしている。そしてこの時代は、植民地、帝国主義の終焉と言われている。しかし実際には本橋が指摘するように、

ポストコロニアリズムは、文化的にも政治的にも未完の脱植民地化過程の苦悩と独立後の国民国家の矛盾とがせめぎあう場である。ポストコロニアル状況とは以前の事態と明確に境界を画することのできる革新的現象ではなく、直接的な植民地支配からの独立によって特徴づけられる移行的状況だ。そこでは新たな文学が生まれ、国民国家が再構築され、独自の資本に基づく経済が発展しはするけれども、それはいまだにより発展した資本主義国への依存というネオコロニアル状況から脱することができず、少数の地元特権階級の利益に合致する低開発と文化的搾取にあえいでいる〔本橋 2001:34〕。

このように、宗主国からの独立後も、各地で植民地主義の政策にかわり、発展した資本主義という世界の全体化にのみ込まれている。そして、そうした状況にのみ込まれた文化やアイデンティティを奪還するために、世界の至る所で自分たちの文化やアイデンティティを肯定的に定義しなおすことが行われている。それは、文化復興運動や復権運動といった活動の中に、アイデンティティ・ポリティクスとしてみることができる。つまり、先の植民地／帝国時代の背景を抜きには、ポストコロニアルな状況を語る事ができないと言える。

2-2 近代人類学の夜明け

近代人類学は二人の研究者によって、進化論人類学から出発する。ルイス・ヘンリー・モーガンとエドワード・ハーバート・タイラーである。モーガンは、『人類の血縁と姻族の諸体系』を著し、親族研究から社会人類学の基礎を築く。タイラーは、『原始文化』を著し、宗教研究

から、「文化」についての明確な定義を提示し、文化人類学の基礎を築いた。かれらが行った研究は、それまでの人類の起源を明らかにする研究とはことなり、世界各地の多様な集団についてのデータをあつめ、動物学や歴史学、言語学や考古学といった当時の最新諸科学を導入し、総合的に分析することで、「民族学」を確立したのである。しかし、19世紀半ばに近代学術として成立したこの人類学は、その時代の進化主義的な考えに基づく啓蒙思想の性格を受け継ぎ、研究が行われたため、異文化は自分たちと異なる「野蛮」で劣ったものとして見られていた。これが西洋から向けられた、他者への「まなざし」の出発点であるⁱⁱ。そうした他者に対する視点に異議を唱えたのがマリノフスキーである。彼の貢献は、フィールドワークの新しい方法を発明したことだけでなく、それに基づく、人々の実生活を生き生きと伝えるというエスノグラフィーの新しい質を作り出したことにあった。このマリノフスキーの批判により人類学は、フィールドワークを通して、現地の人々と同じ視点で生活することによって初めて、彼らの世界観や価値観を理解することができるという方法論的立場へと移り変わる。以来人類学は、フィールドワークを中心として、様々な方法で異文化を記述し、また現地の人にかわり現地の文化を代弁してきたといえる。

しかし、そうした記述や代弁には、研究者たちの個人的な知識によって、全体化された客観的な異文化が表象されているという問題が潜んでおり、その全体化された客観的な表象を正当化するために、帝国主義的な視点が用いられていると指摘されるようになる。その後人類学は、このような議論を民族誌的リアリズムに対する懐疑として発展させた。それでは、人類学における議論にも大きな影響を与えたサイードの『オリエンタリズム』は、どのような問題を提起していたのであろうか。

2-3 オリエンタリズム

オリエンタリズムとは一般に「西洋が東洋（オリエント）に抱く異国趣味」もしくは「西洋による東洋研究」という意味だが、サイードの『オリエンタリズム』は、「東洋は地理的区分を示すたんなる名称ではなく、西洋による政治的・文化的構築物」としてしている。このサイードのいうオリエンタリズムとは、西洋が東洋という「他者」を疎外することで自らの文化の力とアイデンティティを獲得し、それによって同時に「東洋」を管理し、支配するための「文化装置」である。又、自らを代表できないオリエントの人々にかわって、オリエンタリストがオリエントを語るという行為であり、オリエントの人々の自ら語る権利や自主性をつみとる力の行使であるとしている。それは、西洋がいかにして「オリエントをオリエント化」してきたかということである [サイード 1991]。つまり、オリエントに多大な興味と関心をよせた西洋の言説が、共感的で客観的ともいえる立場をとっているかのようであったが、結果としてはオリエントをオリエントと見なすことで、自分たちを優越に見なす視点を作り出していたのである。オリエンタリズムの根幹をなすのは「ひとつのはっきりとした文化」という考えである [クリフォード 1988:261]。また、サイードにとってのオリエント研究とは、「個人的で真正な知識の共感にみちた人間味豊かな知識」であり、オリエントにおける「人間の実在的なアイデンティティ」を追及するものだったのである [サイード 1991]。

こうしてサイードの『オリエンタリズム』は、新たな人類学の視点を指摘したと同時に、様々な議論を呼ぶ。ホミ・ハーバが指摘するように、『オリエンタリズム』はポストコロニアルな領域を開始した」のである [Bhabha 1992:465]。

小田はサイードの『オリエンタリズム』に対し、サイード自身が本質主義やリアリズムに囚われているという批判をしている。サイードの『オリエンタリズム』は、サイード自身がオリエントを犠牲者として固定し、西洋を加害者として、オリエントは無垢の被害者として位置づけている点について、オリエンタリズムとは逆のオクシデンタリズムになっていると批判をおこなった。吉岡もまた、オリエンタリズムは支配と被支配という力関係から生み出されるものであり、支配者側が、真性のものが存在するという確信を持ち他者性を本質主義的に強調する視点として批判されうると述べている [吉岡 2000:14]。

オリエンタリズム批判の論点は、西洋が表象する東洋と現実の東洋とのずれというだけではなく、オリエンタリズムが不平等な文化間で成立しているという点と、声なきオリエントに代わって、オリエントを代弁するオリエンタリストによる活動という点にある。これは、力関係よりも、誰がなにを語るかという文化について語る権利をめぐる議論であり、また、本質主義と非本質主義の対立であるといえる。しかし、誰が語るかを考えたときに、オリエンタリズムにおいては、西洋が東洋を語る際はつねにオリエンタリズムの批判を受け、逆に東洋が自らを語る際常に正常化されるという結果を生み出しかねない [小田 1996a:827]。サイードは、この東洋が自らを語る際に起きる結果についての議論を明確に避けていると小田はいう。

真実のオリエントはオリエンタリストの書くオリエンタリストとは違うものだ、と言ったところで、また、オリエンタリストの大半は西洋人である以上、オリエントがそもそもなんであるかについて、彼らが内的感覚を持つことなど期待できないのだ、と言ってみたところで、オリエンタリズムの持つ方法論的欠陥が説明されるわけではない。これら二つの命題は、いずれも誤りなのである。真実の、あるいは本当のオリエント（イスラム、アラブ、その他何であれ）といったものが存在することを示唆するのが本書の主題なのではないのだし(中略)、「局内者（インサイダー）」の視野が「局外者（アウトサイダー）」の視野に対して持つ必然的な優越感を主張することに本書の主眼があるわけでもない。むしろ、これまで私が議論してきたのは「オリエント」それ自体が一箇の構成された実態であるということ、そして、ある地理的空間に固有の宗教・文化・民族的本質にもとづいて定義しうるような、土着の、根本的に他と『異なった』住民が住む地理的空間というものが存在するという考え方が、やはりきわめて議論の余地がある概念であるということであった [サイード 1991:326]。

こうしたサイードの主張に対し、サイードのオリエンタリズム批判が、無垢の被支配者・被害者としてのオリエントの立場に立って、支配者であり加害者でもある西洋を弾劾することに終始しており、自分が批判しているはずの近代オリエンタリズムと同じ構造を持つ、すなわち、裏返しのオリエンタリズムとしての「オクシデンタリズム」に陥っていると批判されるのである [小田 1996a:822]。

2-4 純粋な文化:本質主義に関する議論

サイードの述べるオリエンタリズムが、支配と被支配という力関係から生み出されるものであり、支配者側が、真性のものが存在するという確信を持ち他者性を本質主義的に強調する視点であるという点で批判されている事は先に述べた通りである。では、ここで、本質主義に関

する議論に目を向けてみることにする。

本質主義の根幹を成しているのは、かつての人類学の概念の一つになっていた「純粋な文化」という概念であろう。その考え方は、調査対象の社会・文化と、それに対する外部からの影響とは、それぞれ別個のものとして分析的に区別し、外部からの影響はこの社会・文化の一部ではなく、付加された外的な要素とみなすというものである〔清水 1985:6〕。そして、このような外部からの影響をノイズとして排除し、文化内部の自己同一性を強調した結果できあがった文化を、その文化の原始的な形態と考えるというものである〔太田 1993:386〕。

「現在にいたり、科学的な民族学の方法論がようやく確立され、そのような方法を学んだ調査者が未開の地へ赴こうとしている。しかしそこに住む人間はわれわれの目の前でできている」〔マリノフスキー1967〕。これは、『西太平洋の遠洋航海者』に記された、マリノフスキーによる、世界の諸文化が外部の影響を受けて原初的な形態が壊されていくという危機感の表明である。滅び行く文化が完全に消えてなくなる前に、できるだけ「純粋な文化」を記録にとどめようとして人類学は出発したといえる。クリフォードは、こうした文化への語り口を「エントロピック」〔クリフォード 1988〕と呼ぶ。つまり、このような「消え行く純粋な文化」についての「エントロピック」な語り口は、人類学の発生と深く関わっていることになる。そして、「伝統」文化が「消え行くもの」あるいは「滅び行くもの」として語られているという指摘は、ごく当たり前の異文化についての語り口なのである〔太田 1998:178〕。

しかしこうした考えに対し、キージングは「政治的アリーナで用いられる伝統概念は、もともとにあった村落などにおける真性な伝統にくらべて非真性である」と主張する〔Keesing1982〕。さらに、現在の人類学において、あらゆる文化や民族は人工的な虚構であるという見方が一般化してきている。つまり、純粋で単一の文化など存在した事はなく、民族（ネーションやエスニック集団）も、もともと存在しなかった所に創り出されたものであり、民族集団や、その伝統は意図的に創り出されたものとされる。そして、「伝統や民族といったものは、本質主義だと批判される前に、「伝統の真正性」を主張する事は不可能」なのである〔小田 1996b:99〕。このような見解は、構成主義や非本質主義と呼ばれるものである。ポズボウムは、「創られた伝統」という概念を提出し、以下のように述べる。

「創られた伝統」とは、顕在と潜在とを問わず容認された規則によって統括される一連の慣習および、反復によって特定の行動の価値や規範を教え込もうとし、必然的に過去からの連続性を暗示する一連の儀礼的ないし象徴的特質であり、常に歴史的につじつまのあう過去と連続性を築こうとするものである〔ポズボウム 1992:9〕。

これにより、世界の様々な「伝統の創造」が指摘されるようになった。そして、もともと構造主義の議論においても、小田は、純粋な単一文化などというものがいまだかつて実体として存在したことはなく、あらゆる文化は本来、多文化的ないし異種混交的であって、多文化との間の借用や混合や重ね書き、そして対話や係争によって生成したものであるという〔小田 1996b:99〕。

以上のように非本質主義が人類学において主流な考え方になっている状況にもかかわらず、世界中のいたるところで、ナショナリティやエスニシティの再興がみられる。そこでは、自分たちの文化や民族や伝統の固有性が主張され、自分たちのアイデンティティの源泉となる文化

や伝統の真正性を抑圧し侵害するものに対する抗議や拒絶が表されているのである [小田 1996b:100]。

3-1 アイデンティティ・ポリティクス

本質主義の批判や、それに対する文化相対主義の論議がなされるなか、その一方において、先にポリネシアのタトゥーに見たように、自ら本質主義的に自らの文化を定義しアイデンティティのよりどころとする活動がある。そのような抗議や主張は、アイデンティティ・ポリティクスと呼ばれているものである。

そもそもアイデンティティという言葉は、広義で捉えにくい概念である。私たちが、アイデンティティという言葉を目にする際、二つの側面を連想させる。一つは、「自己」、「主体性」、「個性」であり、「わたしを現にあるわたしらしめるもの」、すなわち内的な本質をさす。一方では、アイデンティティという言葉は、「帰属性」を連想させる [テッサ・モーリス 2000:159]。ホールもモーリス同様に、アイデンティティは、それは個が独立していることではなく、むしろ逆に、自己がより大きな集団へと没入することをさすと言う。それぞれの指摘から、アイデンティティは、人々が日常生活のどの面においても常に意識しているものではないといえる。

アイデンティティ・ポリティクスが持ち出される場合、後者のアイデンティティの側面がより強く注目される。このようなアイデンティティに対して、差別やスティグマ化が深刻で長期にわたる場合、多くの抑圧されたマイノリティは、自分たち自身のアイデンティティを奪還し、既成の社会秩序に挑もうとする戦略をとる。抑圧するものが「未開で」「粗野で」「見慣れない」などと定義してきた文化的特徴を逆に肯定的に定義し直すことで、そのような戦略を採るにいたるのである [テッサ・モーリス 2000:163]。

被抑圧者は、その社会の支配文化からもっぱらマイナスのイメージを与えられ、自分たちの固有性を自ら語ることを阻害されており、自分たち自信もその否定的な本質を内面化するようになるゆえに被抑圧者なのであり、その与えられたマイナスのイメージを自分たちの本質として自ら語る事が解放の第一歩となる [小田 1996b:101]

つまりアイデンティティ・ポリティクスとは、「客体化された本質から被抑制者自らが語り直す主体化された本質へと政治的に是正しようという運動」 [小田 1996b:101] である。これらは抑圧によって与えられたイメージを回復し、本質的アイデンティティを取り戻す事が目的になるが、じつはそのようなアイデンティティもまた、創りだされたものである。すなわち、この場合でも被抑圧者の文化的アイデンティティをめぐって、皮肉なことに本質主義と非本質主義が拮抗することになるのである。

3-2 アイデンティティの諸相

本質主義と非本質主義の対立といっても、従来の本質主義をこれらのアイデンティティ・ポリティクスで主張された本質と同一のものとみなし、非本質主義として排除することができるのかどうか問題である。アイデンティティ・ポリティクスにおいて現地住民たちが主張している、意味や歴史の連続性が認められず、ちぐはぐにくっ付けられたアイデンティティには、その文化のあり方が伺える。そのちぐはぐにくっ付けられたアイデンティティの様相は、レヴ

イ＝ストロースの言う「ブリコラージュ」として説明することができるだろう。

そう考えたとき、そうした文化の異種混交と、無意識的な受容は、政治的な戦略によって選ばれたものであると捉えることができる。しかし、このブリコラージュも、現地の人々による過去からの一貫した伝統や、単一なアイデンティティの主張を考えると、無意識的な受容とは考えられない。これについてテッサ・モーリスは、この過去から一貫した伝統や、単一なアイデンティティの主張として、非本質主義が人類学において台頭な議論であっても、「伝統文化」というものにスポットライトが当てられるのは、「伝統文化」の可視的な表現の多くが消滅してからかなりの時間が経過しても、彼らのアイデンティティは生き続け、新たな息吹を与えられてふたたび現出するためであると説明している [テッサ・モーリス 2000:155]。つまり、彼らを取り巻く社会状況が変わっても、彼らの中で生き続けてきたアイデンティティが意識的に、「伝統文化」や単一なアイデンティティというものへ向かっていく。そう考えたとき、現地の人々の文化操作や抵抗が意識的あるいは、自覚的であると考えの方が納得いく。すなわち、ブリコラージュは、

与えられた諸々の断片を、全体から規定されていたもともとの意味など考慮せずに、考慮できずに、臨機応変につないでちぐはぐな総体を作り上げる事であり、生きる場に置ける隣接性の連鎖や傾斜にそって、与えられた断片から断片へと飛び移る戦術であった。ここでは、断片は断片のまま繋げられていくのである。そして、一見、断片化＝個別化しつつ全体かする近代の権力による関係づけを拒絶することなく、そのまま受容するようにも見える。しかし、与えられた状況に対して、まったく受け身に見えるその受容こそ、近代の知と権力に対するもっともしなやかでしぶとい抵抗になるのである [太田 1996:124]。

サイド自身もこの、アイデンティティ・ポリティクスを乗り越えようとしたと考えられる。

今日、民族的自己同一性（ナショナル・アイデンティティ）の政治学は、鳴り物入りで喧伝されている。そしてこのような喧伝そのものは、かなりの程度まで帝国主義的経験の遺産である。というのも西欧近代の帝国主義運動が、18世紀後期から、世界を席卷しはじめたとき、フランス人やイギリス人などの自己同一性と、植民地化された原住民の自己同一性との間の相互交流が活発になり加速化されたからである。そしてほとんどの場合、敵対的なものとなったこの相互交流から、同質的な人種を構成するという意味の民族と、排他的な意味の民族というかたちで、民族の意味に二分化がおこり、これが、帝国主義の認識論と呼べるもののひとつになった、いや、いまなっている。（中略）

こうした理念の所産のひとつが民族主義である。……地球規模に達した帝国主義をささえた同一性の政治学のどこに私が興味をおぼえるかということ、それは原地人が西欧の白人とは人種的、地理的に異なるカテゴリに属するとみなされるいっぽうで、脱植民地化運動に代表される反帝国主義氾濫においても、この同じカテゴリが革命家たちの周囲で動員され、この同じカテゴリが革命家という反抗的自己同一性の形成に一役かったということだ。[サイド 1992:6-7]

サイドは別の論文で、オリエンタリズムとオクシデンタリズム（西洋の帝国主義に対抗す

る土着主義的な民族主義)の両方に見られるアイデンティティ・ポリティクスが、国民的同一性(ナショナル・アイデンティティ)のような種的同一性による支配のテクノロジーであることを明確にのべていると小田は指摘する。

種同一性による国民国家からなる世界システムが閉じられたとき「国家」や「民族」という枠組みによって人間がカテゴリ化されているとするような世界観があるとき、そこでの抵抗は、東洋人自身が東洋を脱しようとするようなオリエンタリズムの内在化であっても、逆に東洋人という全体を、悪であり加害者である西洋という全体に対応させようとするオクシデンタリズムでも、結局はアイデンティティ・ポリティクスに陥ってしまう[小田 1996a:827]。

つまり、アイデンティティというものを種的同一性としてのみ考え、それによって個人を主体化することが、近代のアイデンティティのあり方の特徴であると言える。そして、ポストコロニアル理論において、多様な文化要素が混ざり合い、文化の自己同一性という概念が疑問視される中、自分の立場をどこに位置づけるのか、どのように自己のアイデンティティを主張していくかという「アイデンティフィケーションの問題」[ホール 2001] iii がキーワードになるのである。

3-3 なぜポストコロニアル理論か

アイデンティティ・ポリティクスは、第三世界の伝統を否定する近代化運動や、タヒチのタトゥーの様なそれとは逆の土着主義的運動や伝統復興運動、そして民族主義や分離主義などにも見ることができる。さらには、吉岡が指摘するように、名もなき人々の日常的活動を、世界システムに対する抵抗として捉えることができる。ここで主張されるアイデンティティは、「私はだれか」、「私はどこからきたか」ということを問題としていない。多様に変化する社会の中で、アイデンティティの形成と変化に関わる歴史、文化を問題にしている。タヒチでのアーティストアソシエーションの活動は、断絶させられた文化をちぐはぐに組み直し、必要であると思われる要素だけを取り出し、主張されている。それはホールが指摘するように、アイデンティティという言葉が、基本的なものとして扱っている統一性、内的な同質性は、閉ざされたものの自然なかたちではなく、構成されたかたちであり、いずれのアイデンティティも、それに欠けているものを、たとえそれが沈黙していて、語られない他者であっても、それにとって必要なものとして名付けるためである[ホール 2001:14]。アイデンティティ・ポリティクスにおいてアイデンティティは、問題視されている「伝統」や「独自」の文化というものに帰属させられる。そしてそれらは、戦略的本質主義として、意識的に帰属させられるのである。

そうした立場でアイデンティティ・ポリティクスを捉えると、現在彼らがどこに帰属して、または帰属したいのかが明確に浮き上がってくる。そして、多様に変化する社会の中で、アイデンティティの形成と変化に関わる歴史、文化を問題視するアイデンティティ・ポリティクスは、往々してその過去からの歴史を—それが戦略的にちぐはぐにつなぎ合わされ創り上げられたものだとしても—表象する傾向にある。つまり、アイデンティティ・ポリティクスと見なされる事象は、その一つ一つに、いつごろから存在してきたのか、どのように変化してきたのかなど、その歴史を詳細に提示する。植民地主義の政策を経験した諸地域におけるアイデンティ

ティ・ポリティクスを捉える際、歴史や文化の上に競り上がっているアイデンティティ・ポリティクスは、まさにポストコロニアル理論の議論と密接に関係している。

おわりに

本論では、アイデンティティ・ポリティクスを未来志向で理解するために、1990年代に盛んになったポストコロニアル理論をめぐる議論の流れを確認した。

ポストコロニアル理論をめぐる議論においては、サイドが「西洋と東洋」の二項対立を『オリエンタリズム』により指摘したことから、「文化を語る権利はだれにあるのか」という議論につながった。それは、純粋な文化に対する本質主義の議論を生み、さらには、本質主義を批判する議論を呼び起こした。そしてアイデンティティ・ポリティクスが大きく関係する、戦略的本質主義の議論へと向かっていった。その後、植民地主義の政策を経験した諸国では、「文化を語る権利」をめぐる議論が盛んになった。そして、翻訳や、文化の代弁などについてまで問題視されるようになった。人類学のそもそもの出発点は、異文化の理解と記述であったのだが、それらの議論によって、人類学自身が身動き取れない状況に追い込まれる危険性が生じた。もちろん、こうした議論の中心となる異文化や文化といった諸概念もまた、人類学者自身が創り出してきたことはいまでもない。竹沢は、文化を特定の人間に帰属させるのではなく、様々な対立や討議からなる総体だと認識するからには、「文化を語る権利」は一部の人に独占されるべきではないという〔クリフォード2003(1988)、竹沢2008、など〕。つまり、「文化を語る権利」について議論すること自体、自文化、異文化、他者などの枠組みを設定し、本質主義に規定してしまっているのである^{iv}。そもそも、人類学者が異文化や他者などの枠組みなどをつくりだすことに加担している者のひとりであるという事実を忘れてはならない。

これまで概観してきたように、現在世界の至る所で行われているアイデンティティ・ポリティクスは、疑いなくポストコロニアル理論の上に成り立っている。ポストコロニアル理論においては、タヒチのタトゥーのような、ちぐはぐにつなぎ合わされた状態を異種混淆論^vの観点からみるため、現地の伝統や文化を捉えるとき、そこにはかつての伝統と後から入ってきた近代とが混淆して新たな文化を創造しており、その新たな文化に意義があるとして積極的に捉える。吉岡はそれについて、ポストコロニアル理論における異種混淆論は、「すべて混淆した状態」が重要なのであって、それは、人類学者と現地の人々とが共通した視点を持つという方向へ向かっているという〔吉岡2008:78〕。歴史や伝統を問題として複雑な構造をもつアイデンティティ・ポリティクスは、こうしたポストコロニアル理論を踏まえずしては捉えにくいのである。

また、アイデンティティ・ポリティクスは少なからず、創られた伝統やちぐはぐにつなぎ合わされた歴史とともに、過去の記憶を表象し、さらには、現在のグローバル化による多文化主義的な状況まで表象するのである。こうした、アイデンティティ・ポリティクスは、文化を語る権利や、本質主義、さらには、オリエンタリズムまで脇に引き展開される。

文化の理解や記述についてよく知られるクリフォード・ギアツ(Clifford Geertz)は、

人間は文化のなかで生きるだけでなく、それを独自につくりだし、つくり変えることができる。文化的多様性が生じるのはそのためであり、それぞれの集団が独自に文化を構築しているとすれば、その文法、そのプログラムを理解することこそが人類学の課題になるはずだ〔Geertz1973〕

という。ギアツのいう文化の記述と理解を基盤に考察すると、人類学が今後求められるのは、戦略的本質主義と関わるアイデンティティ・ポリティクスに対し、アイデンティティ・ポリティクスの是非を議論するのではなく、その具体的な内実を事例ごとに記述し、アイデンティティ・ポリティクスを構築する文法、そのプログラムを理解することではないだろうか。こうした作業は、ギアツのいうところの「それぞれの集団が独自に文化を構築しているその文法、プログラムを理解すること」にもつながると考える。そしてこれは、目下のところポストコロニアル理論を盾に「文化を語る権利」を独占しようとする「現地のエリート」の言説や戦略をも批判的に再検討する視座をも提供すると考える。

i 本稿の目的は、アイデンティティ・ポリティクスに関する文化の記述と理解に対し有効なアプローチの探求である。そのため、本稿で概観した議論は全体にわたるものではなく、理解を得るのに最低限必要であると筆者が判断するものに限定する。

ii 西洋からの他者へのまなごしは、ポストコロニアル理論において中心的な議論につながっていく。サイードの『オリエンタリズム』も、西洋による他者へのまなごしを指摘した議論であった。

iii ホールは、アイデンティティの問題が繰り返されるのは、主体と言説的実践との関係を創り直す試みにおいてであり、これはアイデンティティの問題というよりも、アイデンティフィケーションの問題であると指摘している。また、それが常に「獲得」されたり「失われ」たり維持されたり、捨てられたりするという意味で規定されるものではなく、また、その存在を規定する諸条件なしではいられないのであっても、結局は条件的なものであり、偶然にゆだねられていると述べている [ホール 2001:8-10]。筆者もホールの立場をとりたい。

iv 吉岡は、自文化中新主義というものを批判してきた文化人類学そのものの姿勢を本質主義だと批判するものをポストコロニアル人類学と呼び、これは「自殺行為」であったと指摘している [吉岡 2008:74]

v ポストコロニアル人類学において異種混淆論は、固定した文化観を批判する視点から、文化を構築する真正な文化は無いと指摘する。

本論文は、2009年椋山女学園大学に提出した修士論文に加筆修正を加えたものである。

文献

Bhabha Homi

1992 "Postcolonial Criticism", S.Greenblatt and G.Gunn, eds., Redrawing

Clifford Geertz

1973 "The interpretation of culture", permission of HarperCollins Publishers

C・ギアーツ

1996「文化の読み方／書き方」、森泉弘次訳、新潮社

G・スピヴァック

2000「ポスト植民地主義の思想」、清水和子・崎谷若菜訳、彩流社

エドワード・W・サイード

1991 (1986) 「オリエンタリズム」、今沢紀子訳、平凡社

E・ボブズボウム、T・レンジャー編

1992 (1983) 「創られた伝統」、前川啓治・梶原景昭訳、紀伊国屋書店

E・ヤング

2001 「ポストコロニアリズム」、岩波書店

Makiko Kuwahara

2005 “Tattoo Anthropology”, Berg Publishers

桑原牧子

2008 「タヒチのタタウ 文化復興運動とグローバル化を巡って」『季刊民族誌 32(3)』22-39

小田亮

1996a 「ポストモダン人類学の代価」『国立民族学博物館研究報告』21巻4号 807-875

1996b 「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12巻 思想化される周辺世界』
岩波書店, 97-128

太田好信

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

1996 「ポストコロニアル批判を越えるために—翻訳・ポジション・民族的知識—」、『岩波講座 文化人類学 第12巻
思想化される周辺世界』、97-128、岩波書店

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

J・クリフォード

2002 「ルーツ 20世紀後期の旅と翻訳」、毛利嘉孝他訳、月曜社

2003 「文化の窮状」、太田好信訳、人文書院

清水昭俊

1985 「人類学における異文化理解」、『地理科学 40』47-52

1992 「永遠の未開文化と周辺民族」、『国立民族博物館研究報告 17 (3)』417-488

テッサ・モーリス＝スズキ

2000 「辺境から眺める アイヌが経験する近代」、みすず書房

2002 「批判的想像力のために グローバル化時代の日本」、平凡社

B.マリノフスキー

1967 「西太平洋の遠洋航海者」、泉靖一編、中央公論社

本橋哲也

2001 「ポストコロニアリズムの思想的現在性—理論と実践の狭間で」、『ポストコロニアリズム』
妾尚中編、作品社

吉岡政徳

2000 「歴史と関わる人類学」、『国立民族博物館研究報告別冊 21』3-34

2005 「反・ポストコロニアル人類学」、風響社

2008「ポストコロニアル論争は人類学にとって自殺行為だった」、『くにたち人類学研究 vol.3』73

-88

(かみやま あゆみ／比較人文学)