

# 体制転換の人類学

二〇一六年度基幹研究  
「アジア・アフリカにおけるハザードに対する『在来知』の可能性の探求—  
人類学におけるミクロ・マクロ系の連関2—」  
公開シンポジウム（二〇一六年五月二〇、二一日）





体制轉換の人類学

基幹研究「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の可能性の探求

—人類学におけるミクロ・マクロ系の連関2— 公開シンポジウム

「体制轉換の人類学（1）」

——田沼幸子 『革命キューバの民族誌』 合評会＋映像上映会」

「体制轉換の人類学（2）」

——東欧、アジア、アフリカにおける体制轉換と社会」

日時 二〇一六年五月二〇日（金） 一四：〇〇～一八：〇〇

五月二一日（土） 一四：〇〇～一九：〇〇

場所 東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所

マルチメデア会議室三〇四

五月二〇日「体制転換の人類学（1）」

―田沼幸子『革命キューバの民族誌』合評会＋映像上映会

I 挨拶 西井 凉子（A A 研）

1

II 発表&解題

『革命キューバの民族誌―非常な日常を生きる人びと』

田沼 幸子（首都大学東京）

3

III コメント

コメント1 中村 隆之（大東文化大学）

25

コメント2 佐久間 寛（A A 研）

33

コメント3 大杉 高司（一橋大学）

44

質疑応答

53

五月二一日「体制転換の人類学（2）」

―東欧、アジア、アフリカにおける体制転換と社会

I 挨拶 西井 凉子（A A 研）

77

II 趣旨説明 佐久間 寛（A A 研）

80

III 発表（1）：「体制転換後の村落における社会変容と人々の意識と実践

―『デモクラシー』という作法 スロヴァキア村落に

おける体制転換後の民族誌』自著解題を兼ねて」

神原 ゆうこ（北九州市立大学）

コメント 清水 昭俊（AA研）

IV 発表（2）「体制転換とインドネシア華人

―『華人性』の民族誌』への著者解題」

津田 浩司（東京大学）

コメント 内堀 基光（放送大学）

141 122

V 発表（3）「ナイジェリアにおける体制転換と王位／首長位

―『アフリカの王を生み出す人々』ポスト植民地時代の

「首長位の復活」と非集権制社会』への自著解題とその後」

松本 尚之（横浜国立大学）

コメント 三浦 敦（埼玉大学）

167 152

VI 総合コメント 名和 克郎（東京大学）

VII 全体討論

185

基幹研究「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の

可能性の探求―人類学におけるミクロマクロ系の連関2」とは

197



五月二〇日「体制転換の人類学（1）」  
——田沼幸子『革命キューバの民族誌』合評会+映像上映会

I 挨拶

西井 凉子（AA研）

時間となりましたので、始めさせていただきます。本日は非常に気候のいい中を、こういう部屋の中まで座りに来ていただきありがとうございます。

今日の研究会は、AA研で今、基幹研究が歴史学、人類学、言語学で三つ走っているうちの、人類学班で開催しています公開シンポジウムです。AA研の基幹研究の第一期六年間が昨年度で終わり、第二期は今年からは「人類学におけるミクロ・マクロ系の連関」という、何でもできるような大きなくりのタイトル中で、「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の可能性の探求」というテーマで、これから、少なくとも三年間はやっていこうということで始まっています。

ハザードといっても、単なる狭義の自然災害だけではなく、大きな紛争、環境変動、経済的危機も含めた意味で広く取っていきます。また、それを人々の日常生活の脈絡において、経験知を駆使して新たな現実に対処しているというような現実をすくい取ることによって、在来知の可能性を検証していきたいと考えています。

その中で今回企画しましたが、今日最初に発表していただく田沼さん、それから明日ご



発表いただく神原さんと津田さんと松本さんという、それぞれが体制転換について緻密なフィールドワークと論考を発表されている研究者の方々にお願いして、二日間連続の研究会・シンポジウムを開くことになりました。

最初は実は田沼さんが映画をつくられたというので、ぜひそれを見せていただきたいと思っていて、ちょうど田沼さんにお会いしたときにそのお話しをしたら快く引き受けてくださいました。それとは別に、佐久間が神原さんたちにお願ひしていたのですが、それぞれお互いにコメントしていただいたらいいような内容だということで、今回、一緒にシンポジウムにして二日連続でこうした形で開催することになりました。

それでは、今日の発表者の田沼さんに関して簡単に紹介したいと思います。田沼さんは、一九九九～二〇〇四年の間に延べ二六カ月、キューバのハバナにて『非常期間』を生きた人々の生活を調査されました。それから、二〇〇八～二〇〇九年には、今度は出国した同世代のキューバ人を追って、イギリス、スペイン、チリ、米国にて調査を行われ、その中で、後ほど見ていただく『Cuba Sentimental』<sup>※</sup>という映像作品をつくられました。その後、二〇一二年からスペイン・バルセロナ市で、子供を連れて定住しつつあるキューバ人の調査を行っていらつしやるというところです。

つい最近、二〇一五年六月に出ました『文化人類学』という人類学の学会誌にも「人類学的映像の生成：『Cuba Sentimental』の事例を通じて」という論考も発表されています。

それでは、田沼さんからまず最初に四〇分ぐらいお話しただいて、その後で映画を上映、その後休憩、その後でコメントという順番で進めさせていただきたいと思えます。

田沼さん、よろしくお願ひいたします。

---

※『Cuba Sentimental』(六〇分、二〇一〇年、監督・撮影：田沼幸子、構成協力：市岡康子)

## Ⅱ 発表&解題

『革命キューバの民族誌―非常な日常を生きる人びと』

(人文書院 二〇一四年)

田沼 幸子 (首都大学東京)

こんにちは。田沼です。今日はどういうふうに話したらいいのか、つかめなくて。というのは、去年から私は首都大学東京の教員をしているのですが、この一年間、学部生と院に入ったばかりの人向けに話していたので、すごく簡単にしゃべる癖がついていたのです。昨日になって、考えてみたら今日はすごいプロフェッショナルな人たちが集まってくるということに気が付いて、もう少しちゃんとしなければと、ある程度ちゃんとしているつもりの内容でパワーポイントを作ったのですが、もし簡単過ぎたら申し訳ないです。ただ、あまり種明かししても映画を見る前に疲れてしまうと思ったので、なぜこういう映画をつくることになったのかと分かるような感じで、軽く、初めてのキューバめぐりのような感じで紹介していきたいと思います。

パワーポイントで発表するときは資料を配るなどという不文律があるので、できれば(配布資料を)皆さん、見ないでください。それを見ている間、私がしゃべっても見るものがなくなってしまうので。

(以下スライド併用)



#2

一月一日。アメリカの Lee Lockwood<sup>※</sup> というジャーナリストがたまたまハバナに居合わせたのです。「それは素晴らしい瞬間、まれに見る魔術的な歴史的瞬間だった。シニカルな人間がロマン主義者になり、ロマン主義者たちが熱狂者になり、全てが可能に思えたのだ」と、すごくみんなが喜んだ出来事として「革命勝利」がありました。それまでゲリラとして山岳地帯に潜伏していた彼 (Fidel Castro) は、島の東部の方からどんだんに西に攻めていくのです。島の真ん中辺に来たときに、もうこれは無理だろうということと、当時の独裁者のバティスタが逃げたわけです。亡命、彼が逃げたということをもってして革命が勝利したと宣言され、非常にユーフォリックな状態になりました。

#3

これを受けて、コロンビア大学の社会学者、ライト・ミルズ<sup>※</sup> もこう言います。「キューバの人たちが今日言ったりしていることは、南アメリカの他の空腹な諸国民が、明日言ったりしたりすることなのです。……アフリカにおいても、アジアにおいても、南アメリカにおけると同じくこの声によって代表される人びとは、彼らがいまだかつて知らなかったほどのいきどおりをもって、強い勢力になります。国民として彼らは若く、彼らにとって世界は新しいものなのです」。本当に読んでいてだけで幸せな気分になります。

ですが、もちろん全然そんなわけではないのです。つい最近もアメリカと国交がまた開かれて、こういう経過を知らない人たちには「これから良くなるね」と言われるのですが、それはキューバのこの時期を知る者にとっては、非常に複雑な気分になるものなのです。

※ Lee Lockwood, *Castro's Cuba, Cuba's Fidel: An American Journalist's Inside Look at Today's Cuba in Text and Picture*, Vintage Books, New York, 1969 (1967), p. xvi

※ ライト・ミルズ『キューバの声』(鶴見俊輔訳、みすず書房一九六二年)、一頁

#5



# 4

しかも、現在、ハバナが紹介されるときによく聞かれるのが、まるで時間が止まったような……例えば古いアメリカ車が走っていて、まだ古いコロニアルの建物が残っていてというように、まるで時間が止まった博物館のようなまちなちという紹介です。もはや第三世界の人々が目的とするような未来として描かれないキューバなのです。にもかかわらず、キューバ革命万歳でも反革命でもないような市井の人々というのは、どのように革命キューバの日常生活をしているのかというのが私の問いです。

# 5

第一章「新しい人間をつくる」です。これは革命を勝利した直後にハバナ入りしたフィデル・カストロが話しているときに、白いハトがぱつと肩に止まったという写真です。これはオバタラという神がいて、サンテリアの専門家が（大杉高司）すぐそばにいたので話しくいのですが、知の神が止（留）まったわけです。これはやはりただならぬ使者なのであるとみんな思うわけです。

# 6

そして、もちろんみんな知っているチエです。チエ・ゲバラ。知らなくても、Tシャツに描かれているぐらいなので、見たことがあるでしょう。隣が知られていないのですが、カミーロ・シエンフエゴスといって、キューバ人のゲリラ戦士です。国外ではあまり知られていないのですが、今でもキューバ人にとっても人気のある人です。

人類学者で一九八〇年代に現地調査をした *Mona Rosendahl*※ という人がいるのですが、彼女いわく、革命が非常に長いこと支持されたのは、この二人がもととあったキューバ人

# 6



※ *Mona Rosendahl, Inside the Revolution: Everyday Life in Socialist Cuba*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1997

の理想的な男性像を体現しているからだ、と。チエ・ゲバラは頭脳労働者として、カミール・シエンフエゴスは肉体労働者として、両方ともあつてこそ新しい人間だったという解釈を示しています。彼らやフィデル・カストロらが合わさつて、徐々に革命の理想像が形成されていった。

#7

では、それが一九五九年に突然できたのかというと、そういうわけでもありません。戦う男たちの物語としての始まりはもつと古く、一八六八年にまず第一次独立戦争というのがありました。これはバスターミナルにある大きい壁画です。こちら(向かつて左)側、古い時代からさかのぼつてだんだん近くなつてくるのですが、こちら(左端)が一八六八年に農園主だったカルロス・マヌエル・デ・セスペデスという人です。自分の奴隷を解放し、キューバをスペインから解放しようというふうに始まった戦争です。これは一〇年で平定されてしまします。

#8

けれども、ここ(中心)に顔が大きくある人はホセ・マルティですが、一八九五年から三年間、また第二次独立戦争が始まります。マルティは戦争が始まってすぐに亡くなつてしまうのですが、スペインとニューヨークで長く生活していたこともあり、非常にたくさんものを書いていきます。ですから、革命の使徒、「キューバの使徒」と呼ばれています。ホセ・マルティです。最初の(デ・セスペデス)方は「キューバの父」で、こちらは「使徒」というふうに言われています。

この一八五三年というホセ・マルティの生年を思い出してください。

#7



#8



#9

ホセ・マルティが生まれて一〇〇年たった一九五三年の年に、ゲバラはまだ来ていないのですが、フィデル・カストロとラウル・カストロとその他の大勢の若者たちがモンカダ兵舎を襲撃します。これを襲撃すれば、みんなが多分、一緒になって戦うだろうと思っていたのですが、この兵舎襲撃は結局ばれて、散々な目に遭って、大勢が死にます。メキシコに逃げ（亡命し）て、その間、フィデル・カストロとチェ・ゲバラが出会って、また戻って山岳地帯でゲリラ拠点を築いて、農民の支持を得て、最終的に革命が勝利するという物語になっているわけです。

#10

非常に多くの血が流されたわけですが、そういう中でよく何度も出てくる言葉が「犠牲（sacrificio）」です。革命を正当化するというか、革命にみんなが殉じるという意味で、いろいろな使い方をしている、もちろん多くの命が犠牲になったということは使われるのです。革命が勝利してから一年未満にすでに、やはり多くの人たちが、まだ自分たちがあまり得していないのではないかという批判、不満が出てくるわけです。そういうときに、例えばフィデル・カストロはこういう言葉で人々をけん制するわけです。「革命政府はキューバの利益になることなら、一切を犠牲にしてそれをやってきたではないか」と言うと、みんな「そうだ」と言うのです。その次に「規定の給料の半分で働いている教師……これは自己犠牲の精神の表明であり、犠牲なしでは未来を勝ち取ることができないという信念、英雄的な民族だけが幸福になり、独立する権利を持つようになるという信念が強まってきたことを物語っている」※と言っています。

本の方で書いているのですが、実を言うとフィデルはこれと全然矛盾することを、革命勝

※フィデル・カストロ「キューバ人民は前進する（一九五九年一〇月二六日ハバナのパラシオ広場）」『わがキューバ革命』（理論社、一九六一年）、一五一一―一八二頁

利前に言っているのです。今、「犠牲はいいことだ」と言っているのですが、数年前には「われらの重要な教師たちを、乞食のような給料で働かせるわけにはいかない」※と。今は完全に乞食のような給料で働いているのですが、それはこういう理由で良いことなのだと、話が変わっているわけです。

#11

それは、もう何十年たっても変わっていません。もうおじいさんになってしまったフィデル・カストロですが、こぶしを挙げて書いてあるのは「革命とは信じる価値をどんな犠牲を払ってでも守ることだ」ということで、いまだに同じ言葉が使われ続けているわけです。

#12

なお、キューバ革命は最初から社会主義を標榜していたわけではなくて、一九六一年、つまり革命勝利が言われてから二年以上たったときに、アメリカに亡命したキューバ人がプラヤ・ヒロン(ビッグス湾)というところに侵略してきたのですが、それを制圧したときに、「この革命は社会主義だ」と宣言されます。

これは(次頁参照)街の中にある、実は本当に小さいプレートです。

#13

この時期から、もつとはつきりと社会主義を掲げようと。ちゃんと植え込むというか、社会の基盤づくりをするにはどうしたらいいかということ、ゲバラなどが文章※をたくさん書きます。ここにあるのが、「前衛」として人々を導く共産党員とはどうあるべきかということ、人民に対する愛を持つべき、物質的な見返りを求めない行動をする、そして平等精神を

#11

※フィデル・カストロ「歴史は私に無罪を宣告するであろう(一九五三年一〇月一六日、サンチャゴ・デ・クーバ)」『わがキューバ革命』(理論社、一九六一年)、二二―一九頁



※エルネスト・ゲバラ「キューバにおける社会主義と人間」、小田実編『第三世界の革命(現代革命の思想4)』(筑摩書房、一九七〇年、二二―一三七頁)

持つということになっています\*。

#14

革命家は、「人民に対する愛、最も神聖な目的に対する愛を理想とし、それを唯一不可分のものにしなければならぬ」「全生活を革命に捧げなくてはいけないにもかかわらず、自分の子供の靴が破れているとか日用品に事欠くという心配があると、そこに墮落や汚職の萌芽が芽生えてしまう」ということで、自分の身の回りのことだけを構うというような精神を非常に批判するわけです。

ちなみに、今日は本を著者割引でお分けできるので、よかつたらもし持っていない方がいらつしゃつたらおつしゃつてください(笑)。

それで、一つこれがただのお話としてではなくて、人々の精神に本当に息づいているのだなと思つたことがあります。それは、小学校などでも、子供たちも進学するとみんな自動的に「ピオネロス」(Pioneros)という共産主義の集まりに入りますが、そこで、朝礼の挨拶はこういふふう指(親指をおでこに当てて手を広げる)を頭につけて、「私たちはチェのようにになります」と言うわけです。だから、完全に公式な教育にも入っている感覚なのです。

この話というのも、ただの話ではなくて、非常にリアルなものとして感じられているのだなと思つたのは、あるとき、ある人物が語つた話です。映画にも出てくる人なのですが、チェは自分の家族が、実は他の人たちよりも多く配給品をもらつてると批判されたことがあるのです。しかし彼は「うそだ」と言つたらいいのです。そんなことがあるわけないと。ところが、調べてみたら本当だった。実は革命指導者の家族には、多めに配給品が配られていた。

\* Ernesto Che Guevara, *El Socialismo y el Hombre en Cuba*, Instituto del Libro, La Habana, 1967

#12



それで彼は新聞で公に謝ったのだということを言つて、「チエは素晴らしいやつだ」と言うわけです。

さらにその後、それを聞いていた女友達が二人いるのですが、「もし今、チエが生きていたら」「もし、チエが今のキューバを見たら……!」という、この本の帯に書いてある言葉なのですが、また生き返つてまた死ぬだろうね、ショックで死んでしまふだろうねというようなやりとりがありました。本当にそういう精神を体現している人なのだというのを、私と同年代の人たちが割と素直に信じていることに、私は結構驚きました。フィデル・カストロに対する批判は結構しているのに、早く亡くなつたせいもあるかもしれないのですが、先ほど出てきたチエとカミーロに関しては、みんな非常に愛着を持つた語り方をしていました。

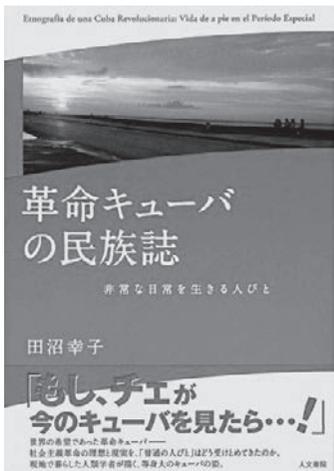
ところが、一九六七年にボリビアで射殺されるわけです。

## #15

しばらく死は隠されていたわけですが、翌年三月一三日にチエの死は公になります。そうすると、「革命攻勢」といつて、もつと革命を推し進めようという政策が取られるわけです。「カフェやアイスクリーム屋など」、そんな大したことはないと思うのですが、「小売業者が不当に利益を上げて他者を搾取している」とフィデル・カストロは非難します。「ここでは商売の権利を確立するために革命が起きたのではないのだ。……いつか共産主義に到達したら、貨幣などなくて済むようになるのだ」※。

## #16

ここがちよつと難しいところなのですが、「物質か精神か」というところで、キューバの



※Fidel Castro, 1968 Discurso pronunciado en el acto conmemorativo del XI Aniversario de la Acción del 13 de marzo de 1957, efectuado en la escalinata de la Universidad de La Habana, el 13 de marzo de 1968.  
<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1968/esp/130368e.html> (downloaded December 15, 2006)

革命政府の中で非常にアンビバレントなところがあります。というのは、社会主義建設には物質的な基盤が必要です。物を生産しないといけない。けれども、一方で古い見方、つまり労働することは汚いことだ、卑しいことだというような見方にとらわれない精神を持った新しい人間を育成しなければならぬ。だから、労働が喜びであるような人たちを新しく育てなければいけないというのがチェの見方です。

しかし、フィデルの主張というのは、先ほども言いましたように、乞食のような金額で教師を雇ってはいけないと言っている一方で、そういうのを払えないが、自己犠牲はいいことだと言ったりするように、ちよつと揺れがあるわけです。知っておいてほしいのは、キューバは、奴隷を使ってサトウキビを作っていたということもあって、やはり頭脳労働の方が、肉体労働よりも良いものという考え方が非常に強くあつたわけです。どうしても、この物質に対する卑しいというイメージがあります。

# 17

けれども、ここはそこにいらつしやる大杉さんがよく知っている議論ですが、「物質」にも良いものと悪いものがある。例えばスペインから独立するときほどのように指導者たちが主張したかという、「カソリックや伝統に囚われたスペインの遅れた精神」というのを批判する。私たちの方は「近代的な唯物論者 (materialista)」であると云うのです。

ところが、この後、米西戦争でアメリカが介入してきて、今度は実質的な支配者がアメリカになるわけです。そうすると、ちよつと待てよと。同じ論法が使えないではないかと。なぜかという、米国の方が物質主義的。これも同じ materialista<sup>\*</sup>なので、これだとうまく自分たちが独立しなければいけないという話に持っていけないわけです。そうすると今度は、自分たちの方がアメリカの非常に物質的な即物的な人たちよりもモラルがあり、理想主

※大杉高司「ある不完全性の歴史…20世紀キューバにおける精神と物質の時間」『文化人類学』六九(三)、二〇〇四年、四三七―四五八頁

※Nelson Valdes, "Cuban Political Culture: Between Betrayal and Death," in Sandor Halebsky & John Kirk eds., *Cuba in Transition: Crisis and Transformation eds.*, Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford, 1992, pp. 207-228

義的であるという精神を主張するようになります。

#18

こんな感じで肉体労働へのアンビバレンスというのは、革命が起きてからもずっと続きま  
す。ちなみに、他のカンボジアや中国のように、知識人に対する迫害はそれほど起きないで  
す。あるにはあるのですが、全部殺せというようなことはしなくて、トップレベルの知識人  
に対する批判というか、ある程度の迫害はあるのですが、小学校の先生まで全部殺すような  
ことは一切ないです。

奴隷労働に結び付けられるサトウキビ刈りは、大変だけれどもやはり発展に必要なものだ  
ということ、革命家も参加します。後で紹介するのですが、三ペソ紙幣の裏に、チェ・ゲ  
バラ自身がサトウキビ刈りをしている絵が使われています。

一方で、田舎の肉体労働者の識字化を非常に急ぐわけです。アナルフアベト(analfabeto：  
非識字者)というのは、「ばか」と同じぐらいに非常に強い侮蔑の意味を持つのです。です  
から、革命直後に都会のある程度教育のある若者たちを送り込んで、無知な田舎者を一生懸  
命教育しようとします。ただ向こうに行くだけではなく、田舎にいる人たちをわざわざハ  
バナに呼んできて、女性だったら裁縫を教えたり、映画や演劇を見に行かせたり、そういう  
文化教育を急ぐわけです。それでも一〇年たった一九六〇年代後半、まだ労働者の最高給与  
と最低賃金の差は一三倍ありました。ただ、これはどんどん縮小していったって、七〇年代は五  
倍、一九八〇年代には二倍程度に縮小しています\*。

#19-20

ここからは全て先ほど言った八〇年代に調査したRosendahl\*のデータなのですが、ここ

\* Douglas Butterworth, *The People of Buena Ventura: Relocation of Slum Dwellers in Postrevolutionary Cuba*, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, London, 1980, pp. 40-45  
\* Mona Rosendahl, *Inside the Revolution: Everyday Life in Socialist Cuba*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1997, pp. 100-101

で Rosendahl は衝撃的な話を聞くわけです。村の第一書記の共産党員がしている話なのですが、言っていることが結構むちゃくちゃなのです。もともと共産党員というのはみんなが平等にならなければいけないと言っているのに、突然こういうことを言い出します。

「全てが完全に平等な社会をつくることは不可能です。……人びとはみんな同じになれると思っています。ノー、セニョール、医者とは、決して、例えばカウボーイと同じではないし、同じものを受け取るべきではありません。……医者は別の水準、別の地位を社会から認められているのです」。

#21

ということ、先ほど配っていた「著者自身による書評」※に書きましたように、実はこれを読んだ私の指導教官の中川先生に「これは完全にダブルバインドによる論理体系の錯乱だね」という感じで、ダブルバインドを使って分析したらいいのではないかという鍵を頂いたのです。なるほど、確かにしていることは本当にめっちゃくちゃです。

この党員の話キューバ人にしたら、「よくこの人、大丈夫だったね」と言われました。やはりそういうことは思っている、公の場で言うてはいけないわけです。ですから、本当にある意味、つい本音が出てしまったと思うのですが、ダブルバインドでつい言うてはいけないことを言ってしまったとか、おかしくなってしまうたという感じだったのです。

では、そのダブルバインドとはどういうことかという、人類学者がそろっているので細かく説明しないでいいだろうということまでざっくり言うと、三つ状況がそろってダブルバインドになるわけです。

革命的なキューバ国民、つまり革命精神を内面化した人たち……「もともとそんなのは信じていないのだよ」という人はならないのですが……革命指導者を愛していると、お互いに

※田沼幸子「著者自身による書評」『ラテンアメリカ・カリブ研究』二一、二〇一四年、七八—八〇頁

<https://iacsweb.files.wordpress.com/2013/04/21tanuma.pdf>

※グレゴリー・ペイトソン「精神分裂症の理論化に向けて」『精神の生態学…改訂第二版』（佐藤良明訳、新思案社、二〇〇〇年）二八八—三一九頁

知っているわけではなかったとしても、抜き差しならない関係、非常に近い感じがするわけです。例えば、先ほどから私はフィデルやチェというふうなファーストネームで呼んでいるのですが、キューバの普通の人は基本的にファーストネームで彼らのことを呼びます。「カストロ」と言うとは完全に反カストロ派の人なのです。明らかにこの人はフィデル・カストロが嫌いとは分かります。

そういう人たちの場合、以下の条件がそろってしまいます。「革命家たちとの重要な関係」「相反するメッセージ(精神主義と物質主義、平等と水準)」、さらに「それについての論評が阻害される状況」です。そういうことを「何かおかしいではないか」などと言ってはいけないわけです。

#22

第二章です。「同志たちの愛と友情」ということで、矛盾していること、英雄的な死とかいうのが一番取り上げられがちなのですが、私がこの本で注目して、今日はかなり飛ばすのは、「創設フィクション」としてのキューバ革命」というものです。創設フィクションというのは、**Doris Sommer**※というラテンアメリカの一九世紀のナショナリズムの生成について分析した文学者の方なのですが、要するに一九世紀の文学者というのは、**国士 (statesman)**でもあると。彼らは小説において、(禁じられながらも)あらがえないロマンスを通じて、いろいろな社会の矛盾などを描いて、それらが統合していくものとしてナショナリズムを描いていくわけです。実はそれと同じようなことを、人々がうわさ話のような感じで市井で語るキューバ革命の物語というのが、同じ役割を果たしているのではないかというのが、私の勝手な分析です。

これ(左から二番目)がフィデル・カストロで、弟のラウル・カストロです。これ(左

#22



※Doris Sommer, "Irresistible Romance: The Foundational Fictions of Latin America," in Homi K. Bhabha ed., *Nation and Narration*, Routledge, London, 1990, pp. 71-98

端)がヴィルマ・エスピンで、ずっとラウルの奥さんだった人です。彼女は一番英語がしゃべれるし、長らくステディーな関係を持っていたので、キューバ革命のファーストレディーのような形でいました。しばらく前に亡くなったのですが。こちら(右端)がセリア・サンチエスという人で、非常に重要な人物と言われるのですが、どう重要なのかというと、フィデル・カストロの右腕とよく言われるのですが、多分、愛人だっただろうと言われていたり、いなかったりする方です。

### #23

セリアとアイデーというのは一九八〇年に亡くなってしまいました。セリアは肺がんで、アイデーは自殺してしまふのです。二人とも非常に国民に愛された人たちで、殉死した英雄の話というのは非常によく出てくるのですが、実は、市井の人たちと気楽に話したり、あるいは気難しいフィデルを手なずけて、何とかいろいろな話を持っていつてあげるといふセリアのような人たちがいたからこそ、ここまでキューバ人の人たちが支持してきたのではないかと私は思っています。

### #24

なぜかというのと、殉死した英雄について尊敬するのは楽なのですが、日々地べたをはっているような生活をしていると、そんなことはどうでもよくなってくるのです。けれども、実を言うと、だからその地べたをはってみすばらしい格好をして「今日も食べ物がないわ」というのを頑張つて解決しようとしている彼ら(市井の人)は、セリアやアイデーは、本当はゲリラ戦に行きたいというような思いを抑えて日々の仕事に縛り付けられて、特権と引き換えに自らの人生を犠牲にしたと思われているところがあるのです。革命家の家庭というのは

### #23



崩壊しているとか、子供がアルコール中毒だとか、そういううわさは結構あるのです。それは結局、彼らが自分の生活を犠牲にしたからだということで、割と「かわいそうにね」という感じで言われることがあります。

例えば、必要な医療器具がない中、代替品をこしらえて診療する医者もいるわけですが、「彼らこそ本当の英雄」という言い方がなされます。

#25

ですから、革命というのは全然うまくいっていないのですが、それを許すような、例えば革命前だったら処女を失ったら結婚できない、あるいは男性で経済力がない人はやはり結婚できないなど、いろいろな問題があったのですが、そういう人たちにとっては非常に何か多くのものを得させてくれたと考えられているわけです。

ある人に「なぜ失敗ばかりしている革命をまだ支持するのか」と聞いたたら、「好きな女なら、欠点があるからといって別れるものではないではないですか」と言うのです。「欠点があつたら、直してもらえばいいではないか」。直すかどうか分からないですが（笑）、そんな感じで許してあげているのです。

#26

第三章は「平和時の非常期間——ソ連なき後の非常な日常」です。これは精神科医のホアンという人の言葉ですが、「ほんとうの労働者の革命は、非常期間とともに来たんだ。専門家の給料はミエルダ（クソ）だからね」。最初、八〇年代に二倍まで縮んだと言ったのですが、今度は専門家の給料の方が本当に「クソ」みたいなものになっていきます。

# 27

というのは、一九八九年までは経済的な取引の相手は六四%がソ連で、一四・四%が東欧諸国だったのですが、みんなが相手にしてくれなくなるのです\*。仕方がないので、中国からの自転車を使ったり、家畜を使ったり、石炭を使って何とか過ごすのですが、食料生産者もブラックマーケットに生産物を回してしまっているので、配給所に食料がなくなります。

# 28

仕方がないので、ブラックマーケットでみんな買うのですが、ブラックマーケットというのは端的に言って、政府の工場や商店から従業員が横流しした「盗品」であるわけです。ですから、本来、革命の理念に統合された人は利用しないものでしたが、この時期は必要に迫られて使います。

一九九四年には、一ドルは実質レート、裏レートですが、一四〇ペソに下落してしまいました。そうすると、教師が一〇〇〜三〇〇ペソ、内科医が五〇〇ペソだったので、本当に微々たるものになってしまうわけです\*。

# 29

でも、副業は禁止されています。教育を受けたりしたというのは革命が全部払ってくれているわけですから、その知識を使って自分の利益になることはしてはいけないのですが、やらざるを得ないのです。私が（学外で）スペイン語を習っていたのは、スペイン語学科の学長でした。本当は一番取り締まらなければいけない人なのですが、やらざるを得ない。彼女が言うには、「フィデルだって昔は外国企業を認めていなかったのに、今は彼らと商売しているのだから、私たちも変わらなければならない」と言うわけです。

\* Al Campbell, "The Cuban Economy has Turned the Corner: The Question Now is Where is It Going?" in Elise Linger & John Walton Conman eds., *Cuban Transitions at the Millennium*, International Development Options, Largo, 2000, pp. 167-203

\* Hannah Elinson, *Cuba's Jinetes: Youth Culture and Revolutionary Ideology*, Cuba Briefing Paper No.20. The Caribbean Project, Center for Latin American Studies, Georgetown University, 1999

# 30

さらに追い打ちをかけるように、一九九三年に法令一四一条というのが出て、今まで革命後にずっと禁止されていたことがどんどん自由化されます。

ちよつと時間がないので、飛ばします。それまでは非合法だったものがいろいろと、どんどん合法化されるわけです。

# 31

こういうときに人々がどうするかというと、*resolver*というのですが、解決する。合法であれ非合法であれ、とにかく問題を何とかすることをこう表現します。例えば、ある人から買い取った牛乳や油も、多分盗まれたものなのだけれども、それを転売するという商売、それも発明 (*inventar*) します。そもそも非常期間に働き始めた彼らにとって、労働と対価として金を得ることの相関関係はほとんど実感されていないので、こうして何とかしてお金をつくるしかないわけです。

# 32

「真のパワーエリート」<sup>※</sup>ですが、共産党や共産主義者青年同盟のメンバーというのは、今や「前衛」という言い方ではなくて、「闘士 (*militante*)」と呼ばれます。これは本には書いていないのですが、軽蔑的には四角い (*cuadrados*) というのですが、融通の利かない、実際を見ていない。そういう「お題目を本気で信じているばか」みたいな感じの言い方をされます。指導者は *dirigente* です。尊敬しない人たちに *pincho* と呼ばれるのですが、こういうふうには (指二本を揃えて反対側の肩を二回軽く叩く) 合図するのです。要するに、ここ (肩) に紋章がいっぱいある人たちのことを *pinchos* といいます。ですから、革命家に近し

※ Lowry Nelson, *Cuba: The Measure of a Revolution*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1972

かった人たちというのが、どんどん遠ざかっていく感じがしていきと言います。

# 33

さらに一九九五年になると、では商売できるようにしようとするのですが、またここで、先ほどの一九六八年の革命攻勢のような引き締めが行われます。理由としては、フィデルがこう言っているように、「われわれは物事を正しく行わなければならない」ということで、結局ここでも教師が引き合いに出されるのですが、こういう商売でたった一日で、われわれの「名誉ある教師」が一カ月でやつと得るのと同じお金を稼ぐ者がいるのだということと、また引き締めが行われます\*。

# 34

では、今までちゃんと教育を受けてきて、素直に「チエってすごい人だな」と言っていた人たちはどんな人たちなのか。この人たちがこの後の映画に出てくるのですが、私は、彼らは新しい人間という理想を内面化している人だなと思うのです。というのは、例えば私が調査しているときに、彼女たちも世界遺産の修復のための歴史の文書の調査をしているのですが、一生懸命やつてもすごく時間がかかるし、お金にもならないのに本当に一生懸命やつています。また、精神科医の人も、診察するだけではなくて、夜間の自主勉強会をしているわけです。

ところが問題は、結局、多くの場合は上司とうまくやっていくのがすごく難しい。上司というのは、大体問題を起こしてほしくない。珍しいこと、新しいことはするな。しょっちゅうある政治集会に「絶対参加しろ」と言われたり、実質が伴っていないのですが、成果を上げていけると主張する、そういう同僚と上司たちに嫌気が差すわけです。

\* Philip Peters, *Cuba's Small Business Experiment: Two Steps Forward, One Step Back*, Cuba Briefing Paper 17, The Caribbean Project, Center for Latin American Studies, Georgetown University, 1998

# 35

彼らは、先ほどより、またさらに強いダブルバインド状態に陥ります。というのは、まず、良き社会主義者、共産主義者であれど。これを無視できればいいのですが、彼らはそれをばかにできない。

二番目に、にもかかわらず、自分の経済問題は自分で解決しろと。本当に一〇〇ペソ、二〇〇ペソしかかれていないのに、それで何とかしろと言われる。

さらに三番目に、それについて論評できない状況にあります。というのは、「キューバは社会主義である。ただ非常期間なだけだ」。「非常期間」というのはすごくレトリックで、非常期間だから、こういう例外措置をしているのですという理由で、何でもできてしまうのです。それについて批判できないわけです。社会主義と矛盾していることもできる。ところが、私が調査している時点で、もう非常期間が宣言されて一〇年以上たっているわけです。全然「非常」ではないのです。ですから、だんだんこれが説得力を失っていきます。

# 36

ダブルバインドを逃れる方法ですが、ベイトソンが幾つかいろいろなものも挙げています。「矛盾を指摘する、冗談にする」というのが一つあります。それが「ポスト・ユートピアのアイロニー」という第四章に入りますが、その一つが先ほど言ったような、「チエが生き返って今のキューバを見たら、もだえてまた死ぬだろう」というようなことを言ったりとかです。

## (二〇頁の写真)

これが先ほど言った三ペソです。見えますか。すごくぼろぼろなのですが、これがサトウ



キビを刈っているチェ・ゲバラです。

## (下の写真)

これが使徒のホセ・マルティが写っている一ペソです。後ろの方は見えますか。見えないですね。

##

ハバナ入場のシーンです。ここにフィデル・カストロがいて、ここにカミーロ・シエンフエゴスがいて、女の人たちが歩いていて、みんなが「おお、フィデル」みたいな感じでやっているわけです。

この後に出てくる精神科医の友達がこれを持ってきて、「聞いて、聞いて」みたいな感じで冗談を言いました。クエント (cuento) といういろいろな「小咄 (こぼなし)」があつて、キューバの人たちはすごく小咄が大好きで、よく内輪で言っているのですが。例えば、勝手に吹き出しを付けるわけです。フィデルが「ここからここは俺のものだ」、カミーロが「ここからこれは俺のものだ」と言う。すると、ここにいる人が「おい。俺の分け前はどこだ」と言つて、ここに一人、「おい、おまえ。そこに列ができているのが見えないのか」というような。普通の人たちは、そんな冗談を言つてやり過ぎすわけです。けれども、やはりやっていけないという人たちは、ダブルバインドで、一番究極の技は、その抜き差しならない関係から逃れることなのです。

というわけで、この人たちはキューバを出て行ったのではないかというのが私の意見で、この後の映画を見て、本当かどうか考えてください。以上です。

(西井) 今、では映画をこのまま。一時間くらいですよ。



(田沼) はい、一時間。

(西井) では、映画を上映しますので、暗く。完全に暗くしますか。

映画上映『Cuba Sentimental』

(西井) ありがとうございます。実は田沼さんはこの後、映画をもう一作つくっていらっしやるのです。今日は時間が多分長くなるということで、これだけ持ってきていただいたのですが、機会があったら、またぜひ見せていただきたいと思います。

この後一五分ほど休憩をはさみ、コメンテーターからコメントを頂いてディスカッションをしたいと思います。

では、取りあえず休憩に入りたいと思います。ありがとうございます。

### Ⅲ コメント

(西井) お待たせしました。それでは第二部をはじめます。まずはコメントーターの方からコメントを頂きたいと思います。ちょっと最初に予定していたコメントの順番が変わりまして、最初に中村さんをお願いしたいと思います。中村さんのご経歴は、ネットで見ただけなので、もし違っていたらごめんなさい。

中村隆之さん。専攻はカリブ海フランス語文学、文化研究の観点からフランス語圏をはじめとするアフリカ系諸文化について関心を抱いているということで、単著としましては、一番最近のネットにあったのが『カリブー世界論―植民地主義に抗う複数の場所と歴史』（人文書院、二〇一三年）というご著書があります。

(中村) はい。実はその後、また新しい本を出しました\*。

(西井) 失礼いたしました(笑)。

(中村) 一番新しい本ではないのですが、『カリブー世界論』と題した本を書きました。

(西井) はい。ということ非常に若いにもかかわらず、多くのご著書もどんどん出しているらしやる気鋭の、文学になるのですか。

(中村) はい、文学の研究をしております。

(西井) 文学の研究者の方です。

ついでに、二番目はA A研の佐久間ですが、人類学の専攻でして、もともと経済の方に関心があったのですが、『ガロコイレーニジェル西部農村社会をめぐるモラルと叛乱の民族誌』（平凡社、二〇二三年）という、人類学分野での博士論文を最近本にしています。二番目にコメントしていただきます。

\*中村隆之『エドゥアール・グリッサン―全世界のヴィジョン』（岩波書店、二〇一六年）

三番目はもう皆さんもご存じだと思いますが、大杉高司先生です。先ほどから「よりご存じだ」と田沼さんがおっしゃっていますが、カリブ海諸国、特にキューバとトリニダードをフィールドとして文化人類学研究をされていて、ご著書ももう何ページにもわたるほど出てきましたが(笑)。

(大杉) そんなにないですよ。

(西井) 『無為のクレオール』(一九九九年)という本を岩波書店から出されています。これは多分、人類学の専攻をしている学生たちは、みんな読んでいるかもしれないという本です。では、順番としては中村さんが最初、そして佐久間から大杉さんという順番でコメントを頂きたいと思います。

それでは中村さん、よろしくお願ひします。

## 中村 隆之（大東文化大学）

只今ご紹介にありましたとおり、カリブ海でもフランス領の地域を専攻しています。マルチニーク島およびグアドループ島の文学を勉強してきました。

マルチニークというと、エメ・セゼールという詩人をご存知の方もいらっしゃるのではないのでしょうか。アルジェリア戦争のことに関心のある方でしたら、フランツ・ファノンの名前がすぐに出てくると思います。セゼール、ファノンと比べるとやや知名度が劣るかもしれませんが、エドゥアール・グリッサンという作家もマルチニーク出身です。最近書いた本というのは、この作家についての本『エドゥアール・グリッサン』となります。

田沼さんのご著書は、発売当時にご縁がありまして編集者の方から頂きました。当時、京都の出版社である人文書院から、今、お名前を挙げていただいた『カリブー世界論』という本を準備しています、その関係で田沼さんの本を作った、今は別の職場にいらっしゃるのですが、伊藤さんという編集者の方とお話する機会がありました。あとがきを読まれた方はいろいろとご苦労があったことをご存じかと思えます。つまり企画が何回かうまくいかなくて、出版までに少し時間がかかったというような経緯が書いてあるのですが、ちょうどそういう時期に編集者の伊藤さんとお話ししまして、「ぜひこの本を出してください」と、気持ちをお伝えしていたのです。そのようなことがあり、出版された際にお送りくださったわけです。

そのようなわけで、著者の田沼さんにお会いするのは実は今回が初めてなのですが、お目にかかる機会があったらと思いつつも果たせずにおりましたので、今日その機会を得られたことを大変感謝しています。併せて、この『Cuba Sentimental』というドキュメンタリー映



画についても、何度も耳にしており、上映会があるたびに「行きたい」と思いつつも、その機会を逃してきたので、ついに念願が叶った次第です。

それと併せて、映画については皆さんいろいろ感想があるかと思えます。私は端的にこの本を読むという経験が、ようやくこの映画を見ることによって、完成したというような気持ちを抱きました。というところで、映画についてのコメントには踏み込まず、早速、この『革命キューバの民族誌』について、一応コメンテーターという役割を仰せつかっていますので、三つの観点からコメントしたいと思います。

三つの観点と言いますのは、一つは、私がカリブ海のマルチニーク島に一年間ぐらい住んでいたのですが、その島からキューバという場所を見たときに、どのように見えてくるのかという話をまず最初にしたいと思います。次に、一応、文学研究というようなことをやっていますので、カリブ海文学研究という立場から、この本をどう読んだのかということをお話しできたらと思います。最後に三点目としては、文学と民族誌の交点ということについて、実はこの本はともいろいろなことを考えさせてくれる素晴らしい本だなと思うので、それについてお話しできたらと思います。

マルチニーク島に住んでいたといっても、人類学の先生方が本日はたくさんいらっしゃると思うのですが、大体、文学というのは表象のレベルの話で、結局、文学などを見ている、ある種の知的なエリートのものしか分らないのではないかというご批判が多分あると思います。ですが、私はそういうことに最初から関心を持っていたので、マルチニーク島に住んでいる間に、実際に作家に会ったり、いろいろなものを見聞してきました。住んでいる間にしたことは、ただそれだけです。

では、マルチニーク島とはどんな島かと言いますと、先ほど大杉先生と少しお話しいて、カリブ海と一言で言っても全然違う。文化や歴史的な背景が全然違う、宗教一つ取って

もそうだというような話をしていました。ですが、マルチニーク島やグアドループ島という島を考えたときに一番大きいのは、今回掲げられている「体制転換」という言葉に引きつけられ、いわゆる独立して国家を有するというような形でのレジームチェンジが全く起きなかつた地域だということです。マルチニーク島とグアドループ島は海外県と言われる、フランスの海外にある県の一つになります。

細かい話をすると二つの島の間にはもちろん差異があるのですが、その話はひとまず置き、そのように政治的な独立を達成することなく、マルチニーク島はフランスに制度的にむしろ積極的に同化していくことによって、今現在に至るような社会体制ができたと言うことができます。

従って、ある視点、見方によっては、今でもフランスの植民地だということが言えると思うのですが、いずれにしてもフランス植民地からフランス領への転換が、今言ったそういう制度的な同化を通してなされてきた地域なのです。その転換点になったのが一九四六年という年に、県政施行法とでも言ったらいいのでしょうか。これまでの植民地というステータスを、フランスの県に格上げしようということを現地の政治家たちが画策して、それでいろいろなか況の中でそれが達成されたということになります。

今言った一九四六年の県政施行法は、県化法などいろいろな言い方がありますが、その法案の立役者になったのが、先ほど名前を挙げたエメ・セゼールという詩人になります。エメ・セゼールは、政治家であり詩人です。ただ、ここは、この本の中のテーマになっている「ダブルバインド」という言葉が非常に当てはまる地域なのでですね。やはり政治的な達成、独立をしなかったということが、ある種、独立主義者というか、政治的に何とかフランスから脱却したいと思っっているような知識人たち、あるいはそれを支持する人たちにとっては、非常に忸怩（じくじ）たる思いがあるということのようなことは、滞在中折々に伺っていました。

ですから、そのような島の独立主義者たちにとつては、一八〇四年に独立したハイチ、そして二〇世紀では、このキューバが栄光の国として、自分たちにはできなかったことを成し遂げた国として、やはりある種、理想化されて語られてきたということがあります。ただ、そのように理想化されて語られてきている、また今言ったように、マルチニークとキューバでは全くその歴史的な背景が違いますが、にもかかわらず、この本を読んで思ったのは、まさしくユートピアが破綻した後には、そのユートピアに生きる人々についての物語を田沼さんは描いてくださった、ということですね。そこで提示されているポスト・ユートピアという視点が、実はマルチニークとキューバを結び付ける言葉、キーワードになるのかと思えました。一九九〇年代以降の非常事態下をくぐり抜けたキューバと、独立を経験することがなかったマルチニーク島を結び付ける言葉として、この「ポスト・ユートピア」という言葉を再発見した次第です。

それから、これは本当に補足的なものになるのですが、チェに対する信頼ということがいろいろと書かれていて、田沼さんの印象的な言葉で言うと、例えばチェが非常に半ば神聖化されているけれども、半ば親しみのある人として周りにいる人たちが語っているというようなことです。これをマルチニークで置き換えて考えると、やはりこれはセゼールなのかと思うのです。

マルチニークにはフォールドフランスという小さな町がありまして、その町が一応、県庁所在地であり、中心地です。その町の市長をずっと務めていたのがセゼールになるのです。セゼール自身は、初めはフランス共産党に入党し、そこから離党して新しい政党を立ち上げ、その政党は、フランスの中にとどまりながら自治を拡張していくという方向の政策を打ち出してきました。マルチニーク進歩党と言います。その政党の党首として、セゼールは政治活動を行ってきました。

フォールドフランスの郊外にはたいへん貧しい地域がいくつもありまして、そうした地区の人々を、セゼールは支援する政策をしてきたので、フォールドフランスの貧民地区の人たちから、圧倒的な人気のある政治家なのです。ですから、そういうマルチニーク進歩党の支持区では、まさしく半ば神聖化され、半ば親しみをもって語られるようなセゼールの姿について、非常に印象的なことが何度ありました。そういうことを思ったということが一つです。

二点目として、カリブ海文学研究の観点からコメントしてみたいのですが、やや突拍子もないコメントになると思います。ここに「民族誌」という言葉がタイトルに掲げられているのですが、民族誌というのは私の印象だと、ヨーロッパ文学の系譜のうちでは、旅行記に近いジャンルとして近接しているのではないかと思っています。どういうことかと言うと、いまだ読者に知られていないことを、旅行家が報告記としてもたらすというスタイル。つまり、知らない場所の知らない経験を報告するということです。そのようなことと、民族誌のスタイルというのが似ていると思いました。これは文学を読むという観点から、そう思うのです。異論のある方が大半だと思いますが、そう思います。

ですから、例えばカリブ海の文脈では、コロンブスの航海誌やラス・カサスの報告記、あとはフランス領だとデュ・テルトル神父、ラバ神父が宣教師としてカリブ海に滞在していたときに書いた旅行記。そうした旅行記において、宣教師たちが果たしている役割というのは民族誌家の役割に非常に近い、そういうことをこの読書を通じて改めて思ったわけです。

さて、ここでもう少し踏み込んで、三点目の話をしていきたいと思います。文学と民族誌の交点についてです。私の印象ですと、本書の、田沼さんのご著書のキーワードは物語ではないかと思っています。実際に既に、最初の田沼さんが用意してくださったパワーポイントのスライドを通じて、第一章、第二章の話をここで共有したわけですが、まさしくこの第一

章、第二章というのが、キューバ革命の指導者たちによる革命の物語が、どのように市井の人々に共有されてきたのかというようなことを描いていらつしゃったと言えらると思います。革命政府の演出によって、そのようにつくられていく物語が、ある時期までは国民の一体感を生み出してきたけれども、ソ連崩壊による一九九〇年代の非常事態下のもとでは、人々はいわゆる物語と現実とのダブルバインドに陥ってしまったことが描かれていました。

この場合の物語は、平等と公平をうたう公定イデオロギーであり、現実というのは経済的困難の中での人々の生活苦だと。けれども、田沼さんによれば、人々は革命の物語を完全に捨て去ってはいないということです。そこが大事なところで、むしろこの革命の物語への落胆と愛着の織り交ざった心境のうちに人々がいる。そのダブルバインド的な状況を人々が逃れる瞬間というものが、第四章でお書かきにならされているクエントを通じた語りだと読みました。そのクエントについてお話ししたいと思います。

キューバ国内の人々、より正確にはもちろんハバナという都市部で田沼さんが出会った人々のうちでは、革命の物語は必ずしも、うそや虚偽には転じていないわけです。これは私の考えなのですが、物語というのは、その内実の当否ではなくて、その内実がうそか本当かというようなことではなくて、その内実を人が信じることによって成り立つものだと捉えています。この点で、例えば今日のスライドにもあった、カストロの肩に白いハトが止まるといふようなこと。つまり、このエピソードがキューバ国民によって宗教的枠組みの中で捉えられることですね。重要なのは、人々がそれを信じているということです。信じるという構造によって革命の物語が生きているのだということが確認できるような気がします。そして、その物語を支える信の構造が瓦解してしまったときに、物語はむしろ蔑称としての虚構(フィクション)、うそと言われるのではないかと考えています。

では、そこからこの革命キューバのアイデンティティであるところの革命の物語を延命さ

せるのは何かと言えば、それがクエントと私は理解しました。クエントの話は第四章で幾つか出てきて、その部分が非常に面白かったのです。カストロを話題の種にするときに登場する、ペピートというキャラクターがいます。これはホセの愛称だということでもいいのですが。ネットで調べた程度なので、自信がないのですが。

(田沼) そうかもしれない(笑)。

(大杉) そうです。

(中村) 僕はこの部分を読んだときに、こう思ったのです。これは本当に直感なので何の証拠もないのですが、もしかしたら、このペピートという人物は、ある種のフォークロア的なものに根差しているのではないか。民衆の口頭伝承のレベルにまで話に行くのではないかと思うわけです。クエントは、フランス語だとコント (conte) で、コントといえば民話のことでもあります。「お話」のことですね。人々の間で語られるお話がクエントだ、あるいはコントだとすると、カリブ海のフランス語圏の文脈でコントと言うと、夜の時間に、語り部が、奴隷とされる人々を聴衆として、さまざまな話をするという光景を思い浮かべます。「夜話」と訳すこともできるかもしれませんが。

ですから、この意味では、クエントというのは歌や信仰というようなものと一緒に、ある種の民衆の知としてのフォークロアの典型例なのではないかと思うわけです。マルチニークでは、そういうコントに出てくるキャラクターに、Compere Lapin がいます。これは「ウサギくん」ということなのですが、「ウサギくん」とか、「小さいジャン」と言われるような登場人物が出てくるわけです。ペピートに関しては、ここの中で引用されているものを見ると、子供のようで、なおかつ状況を風刺するようなキャラクターです。こういうキャラクターというのは、名前は違っても、多分、民話の世界にたくさんいるはずだと思うのです。

だとすると、もしかしたらダブルバインドを逃れる際のクエントの中に、奴隷制以来のあ

種のクエントが引き継がれているのではないかと、ちよつと想像をたくましくするわけです。とにかく変な話ばかりになってしまいました。そんなことを考えたということですか。私からのコメントはひとまず以上でよろしいでしょうか。

(西井) ありがとうございます。

コメントを続けてやっていただいて、まとめて応答ということでもよろしいでしょうか。では、次に佐久間さん。

私はニジュールという西アフリカの国に関して人類学的な調査をしていました。その国で、日本のウラン開発の結果、どんな事態が起きていたのかということをも東工大の学生に熱弁していたら、時間を忘れてしまって、その結果遅刻してしまいました。本当に申し訳ありません。学生に「おまえら、のうのうと日常を生きているのではないぞ」と伝えてきたのですが、そうした気持ちの高ぶりに至ってしまったのは、何を隠そう、今朝まで『革命キューバの民族誌』を読んでいたからです。これが遅刻の言い訳です。

漠たる感想からなのですが、読み終わったときに、世界に新しい手触りで触れたなと感じました。『精霊と結婚した男』※のときのような、従来とは全く違う形の民族誌だなと思いました。そんな漠然とした感想では、いくら何でもここでコメントする資格はなくなってしまうので、この民族誌は誰の、あるいは何の民族誌なのかということの切り口に以下ではコメントさせていただきます。

正直に読んでみると、誰の／何の民族誌なのかという点をめぐり、本書にはぶれがあるような気がしました。たとえば最初の一七ページでは「キューバでいまを生きる人びとの民族誌である」と書かれています。だとするとキューバの普通の人たちの民族誌のだと理解できそうです。じつさい「普通の人たち」という表現もできます。その後一五ページに行くと、この民族誌の対象になるのは「文化」を共有する「人びと」だとあります。そこには無名の一般人だけではなく、革命指導者や人類学者が含まれる。さらには、革命指導者、英雄と呼ばれるような人たちも含まれているように読めます。

その一方で、では実際にこの本・テキストの中で重要な役割を果たす、いわゆるイン



※V・クラパンザーノ『精霊と結婚した男—モロッコ人トウハーミの肖像』(大塚和夫・渡部重行訳、紀伊國屋書店、一九九一年)

フォーマントが誰かというところ、ご自身で書かれているように「白人」です。しかも、サチ——あえて「サチ」(田沼幸子氏)と呼ばせていただきましたのですが——と濃密な関係を築いた友人たちです。

それで、これは本を読む前に誰かからの感想で、この民族誌はキューバの中でも非常に限られた白人の、しかもどちらかというとエリートに属するような人たちを中心に描いていて、つまりそこから漏れてしまっている人たちがいるのではないかと耳にしました。とりわけブラック系の人たちが抜けてしまっている。だから、「革命キューバ」の「民族誌」にはなり得ていないのではないかと。そうしたコメントを聞いたのです。

私も最初読みながら、そうなのかなと思うところもあつたのですが、いや、そうではない。やはりこれは『革命キューバの民族誌』であることに気づいたのです。

どういうことかと言いますと、本書に登場する「白人インフォーマント」たちというのが、非常に独特な世代なのです。当事者の言葉で言えば、「失われた世代」です。

レジュメにホアンさんの言葉を引用してきたのですが、「自分たちの世代のことを、『失われた世代』だと評した。……彼らより上の世代は、一九五九年の革命を生きた世代であり、それを支持している。彼らより下の世代は、市場経済の導入に子供の頃から慣れているため、金儲けを厭わない。しかし自分たちの世代は、そのどちらの価値観にも自己同一化することができないのだという」(一五二頁)。つまり彼らや彼女らは、革命と非常期間のはざまで、ちょうど宙づりにされてしまった世代なのです。特に、その非常期間が常態化した後の若者たち、ヒネテロやヒネテラ<sup>※</sup>になる人たちのことは置いておくとしても、特に上の世代とは断絶している。

上の世代とは革命を生きた世代です。彼らにとり、キューバ革命は、「『支持』されているというより『許されて』いるのだ」(一一〇頁)。これはすごい卓見だと思いますが、では

※田沼注…ヒネテラは外国人相手の疑似恋愛関係で利益を得ようとする女性(短期間でいきなり肉體関係と金の交換をするのではなく、ご飯をおこってもらったり、踊りにいったりするので、娼婦とはいえない)、ヒネテロは外国人相手に宿やレストランを紹介したり、ヒネテラを斡旋したりして稼ぎを得ようとする男性。

彼らがなぜ許せるのかというと、彼らは「フィデルと革命との『恋に落ちた』」（一九二頁）からであり、「『ゼロ・アイロニー』※を感じた者」だからであると述べられています。

こうした「ゼロ・アイロニー」を生きた世代と、「失われた世代」の間には埋めがたい溝がある。そしてここで重要なのは、ゼロ・アイロニーを感じた者こそが、革命的キューバの民族誌の主題なのであるとしたら、本書はもう新しい世界の手触りを感じさせてくれるような作品とはなりえなかったと思われる点です。そうではなくて、その次の世代、しかもヒネテロやヒネテラになることをよしとすることのできない、だからこそアイロニーな状況の中に引き裂かれつつとどまっている、そのような人たちが対象だからこそ、この民族誌には、キューバの今が表れているように感じたのです。

彼らが置かれている状況を田沼さんの言葉で整理したところが、次の引用です。

「彼らは自分たちが、かつては革命の物語を信じていたのに、今は疑いつつも、それに立って反抗できないことに情けなさを感じている。あるいは、それを疑えるようになったと感じながらも、またどこか無邪気であることに気づいている。しかしだからといって、親革命派から、反革命派へと一足飛びに変わるような極端な視点の変化をとることもできない。……自分たちが生きる社会の現状に不満を持っていても、外部者の高見から全否定されることには不快感を示していた」（二六一―二六二頁）。

こういう人たちのこういう状況というのは、言葉にすることさえ難しい、微妙な立ち位置だと思えます。そして本書はただそういう人たちがいますよということを描述するだけでなく、そういう位置取りにあるが故に、彼らや彼女らがどのような身構えで世界に対峙しているかという点こそが主題的に書かれています。その主題こそが、先ほど中村さんの話でも強調されていたアイロニーの問題です。

本書ではアイロニーが二つに切り分けてとらえられています。ひとつは、「シニカルなボ

※ Paul Friedrich, "Ironic irony" in James Fernandez and Mary Taylor Huber ed., *Irony in Action: Anthropology, Practice, and the Moral Imagination*, Chicago University Press, Chicago, 2001, pp. 224-252

ストモダンのなもので、話者自らを『観察する外部者』としてとらえている。このような語り口をするのは、大学教授を辞めて自営業者になったオルランドのように、革命政権の唱えることを初めから信じたことがないように語るキューバ人や、外国人研究者たちである(二六八―二六九頁)。「もうひとつは、『かつての当事者』から後に懐疑的になった者による、同情的でポスト・ユートピア的なアイロニーである。『外部者』は、期待されたことと実際に起きたことの間の矛盾に対して、他者として距離を置いて、いやみを言い、懐疑的な調子で非難する。一方、『かつての当事者』は、笑いものにする側とされる側の間に、明確な線を引かない。彼らは、現在では懐疑的になったものの、かつては笑われる者と同じ信念や活動を自身も共有していたことを認識しているのだ」。

「失われた世代」の人々が、こういう構えを示しているということは、映像を見ているも端々で感じられます。たとえば、「ある意味」という言葉を振り出しに発言されることが何度かあったことが思い出されます。ある意味こうなのだよと。何かを断定的に「こうなのだ、ああなのだ」と言明するのではなく、ある事実に対して解釈を重ねていく。たとえばそうした一つ一つの言葉の裏側にも、こうした立場性があらわれているわけです。

アイロニーの中には、過去を過去としてシニカルに切り捨ててしまうのではなくて、革命を革命として受け入れつつも、しかしそれをもはや生きることができなくなってしまった世代特有の、まずは言語行為のレベルでアイロニーがあると。そのアイロニーは、先ほど中村さんが話されたように、クエント、コント、小咄として、まず田沼さんは民族誌に記述されるわけです。そのキューバ人が語るクエントそのものに備わる批判と同情の入り混じった曖昧さの、どちらつかずの部分が大事にされている(二六九頁)。

もう一つ重要なのが、「クエントは、正面では相手を笑いにしながら、裏で彼らを畏怖するという点で、『語られていないことを意味している』のだ」(二七八頁)という点です。

つまり、チェヤファイデルを語るときに、彼らを笑いのにしながら、その裏で彼らを畏怖している。これはアイロニーである。そのことがもつ意味は重大です。「アイロニーとアイロニカルな冗談こそが、希望と感情を再燃させるのだ。アイロニーがかつてのコムニタスや、革命の理想と、現実とのズレを用いて笑いを生み出す。こうして革命のゼロ・アイロニーや、理想が参照されつづけることによって、彼らは現在の状況を批判することができる。だが同時に、彼らが友情、平等といった革命の理想を重視していることをも遂行的に言明させるのだ」(一九八頁)。つまりアイロニカルなクエントの力が働いているからこそ、革命は終わっていないわけです。

もつともクエントとはあくまで言語行為にすぎないという解釈も不可能ではないかもしれませんが。しかしそれだけではない。クエントにみとめられるアイロニーの構図は、何も言葉だけではなくて、移民という現象そのもののなかにもみとめられる。ここにあげたのは、その移民に関する分析の引用です。

「私が移住先まで追いかけた彼らの行動は、革命政権の目指す、少なくとも当初は目指していた方向性に字義通りに従っているがため——つまり、金のためではなく、社会のために働き、質素に暮らし、よき家庭人である——、現在の革命政権が実際のその言うところと行っていることが違うのだと、その存在全てを賭けて非難しているような存在なのである」(二三三頁)。彼らや彼女らは革命キューバのアイロニーを、移民という行為を通じて体現してしまっている。革命キューバの新しい人間を、移民先で生きてしまっている。そのこと自体がひとつのアイロニーなのです。

さらに、本書では、こうしたアイロニーの重層的な構図が民族誌というテキストそのものの可能性と結び付いています。つまり、本書もまたひとつのアイロニカルなクエントに他ならない。結論部分でそのことは明言されています。

「これは私のクエント、つまり『フィールドの物語』についての物語」が生んだ、意図せざる結果だった。つまり、『アイロニカル』なことに、『ポスト・ユートピア』という感覚と、オルタナティブが希望がないことを、私が言明することによって、それを聞いた人びとは、今までフィールドで同様のことを見たり感じたりしてはいたけれども、語ったり言葉にすることのなかったものに、形を与えることができ、逆にそれを、オルタナティブなとらえ方と語り方に繋げていったのである」(二四七頁)。

田沼さんが「希望などない」という語り方をした瞬間に、これを読んだときに、まさしくそこに希望を見いだすような人たちが、次から次へと現れてくる。そうしたアイロニカルな構図に、この民族誌自体が収まっている。「結果として、キューバ人のアイロニーが、『第一世界』の人類学者にとつて、アイロニカルな『希望という方法』につながったのだ」。ここまで読んで、やはりこの本は、革命的キューバの民族誌なのだということが納得されるわけです。

余談となりますが、コメンテーターである中村さんと私は『プレゼンス・アフリケーヌ(Présence Africaine)』という雑誌の研究をしまして、これは先ほど出てきたエメ・セゼルやフランツ・ファノンといったそうそうたるアフリカ・カリブの黒人知識人たちが集結した、最初は文学的・思想的な運動の媒体だったのですが、いつの間にかそれが独立運動、独立闘争と言った方がいいですね、そうした政治運動の媒体へと転じていった点において、非常に緊張感があった雑誌だったのです。

そこには、奴隷貿易の時代以来虐げられ続けてきた黒人を代表する知識人の夢と希望が凝集していた。同誌に論文を投稿していた文学者や詩人は、同時に政治家でもあるというような人ばかりでした。ところがその後、理想は潰えていく。例えばセネガルのサンゴールは、アフリカ社会主義を標榜しながら、親仏的な政治路線を固守する。革命的な人々たちを次々と

排除し、独裁者に成り下がっていく。そういう意味において、革命の夢や希望が潰えるのはキューバとは比べものにならぬほど非常に早かった。一九六〇年代には、既に残酷な現実が突きつけられていた。だが、それでもなお、ユートピアが潰えた後であっても、そのユートピアの可能性を論じなおすことに意義があるのではないか。そう考えて私と中村さんは研究会を立ち上げて勉強しているのです。

本書を通じて、どちらつかずの状態であるとか、両義的であることの意義というものを教わりました。つまり、アイロニーを切り口に、過去の思想を過去のものとしてではなく考える余地があるのではないかということです。レジユメにメモした「民族誌論争」というのは、その具体的なテーマで、中村さんが非常に精通されていて、ご専門にされている内容なのですが、ちょっと話が長くなるし、もう長く話しているのでやめますが、ある人の言葉を借りるなら非常に痛ましい論争です。われわれは何語で詩を書けばいいのか。フランス語か。それとも現地語か。それは今から見ると、ネーションを素朴に信じていたり、黒人性の本質を軽々と論じてしまったりということで、過去の議論に見えかねないのです。

でも、それを過去のものとして切り捨ててはならない。それを切り捨てることができるのは、外部から観察する立場にあるためであって、そうした立場に甘んじてしまつては、詩や政治や肌の色を介して己の理想を追求した人々の闘いとはいったい何を賭けた闘いなのか分からなくなる。当事者として関わってきた人たちが、そこで何を考えていたのかということとは、今アイロニーという脈絡の上でもう一度考えてみる価値があるのではないか。そうしたことを考えました。

さて、こうして絶賛だけして終わるわけにはいかないので、最後にこれからの議論の土台として、疑問点、あるいはもつとこうした膨らみを持たせた方が他の可能性が出てくるかもしれないと感じた点を、三点、述べさせていただきます。

一つは、この『革命キューバの民族誌』が、クエント的な民族誌だとすれば、そこには「いかなる語られていないことが意味されているのか」という問題です。上の「アイロニー＝クエントとしての民族誌」の中黒を打った引用中に「語ったり言葉にすることのなかったもの」(二四七頁)と記されているように、アイロニカルなテキストは、語られていないことをパフォーマティブに意味してしまうところにひとつの特質がある。田沼さんが「希望はない」と言った瞬間に、その希望が人に読み取られていくという過程が発動する、その条件として、語られないことがあらかじめテキストには書き込まれているのだと思います。

ただし、「ポスト・ユートピア的アイロニーとしてのクエント」、右側の一番上に三つ挙げた引用<sup>※</sup>で言及されているような、革命キューバのクエントをめぐるアイロニー性と、この民族誌を持つアイロニー性というのを比較したときに、もしかすると片方にあつて片方ないものがあるのではないかと感じました。それが何か言いますと先にあげた引用に登場する「裏で彼ら「革命の英雄」を畏怖する」(一七八頁)という一文に示されているもの、つまり「畏怖」です。

彼らのポスト・ユートピア的アイロニーがなぜ痛ましく、痛ましくもありながら力強いのかと言えば、切実にチェやフィデルを畏怖しているからである。これは議論の中の非常に重要な位置を占めていると私は思うのです。その畏怖に相当するものが、果たして『革命キューバの民族誌』のアイロニー性の中にあるかどうか。具体的に言えば、田沼さんはチェやフィデルを恐れているか。僕は恐れていないと思うのです。ただ、逆に、では全くそういう情動を誘発するような何かがないのかと言えば、そうでもないと思っただけです。おそらく田沼さんは、ここはもう既に括弧付きになります、「サチ」は白人インフォーマント越しに、「怖れる」べき何かを感じていたのではないかと思うのです。

それで、そのことは『Cuba Sentimental』を見たときも、私は幾つか本当に突き刺さった

※本書三六一―三七頁参照(『革命キューバの民族誌』二六九、一七八、一九八頁)

言葉があつて、そのうちの 하나가、これはちょっとどなたの言葉だか忘れたのですが、「あの意味、抑圧は自分の中にインストールされている。だから、国を出てもいろいろなことを自己抑圧する」という言葉です。確かこれは……。

(田沼) Lです。本の中で「エリサ」と書いてありますけれど。

(佐久間) 「抑圧は自分の中にインストールされている」。この言葉には、彼女らを捉えている畏怖が透けて見える気がしました。それは革命キューバの恐ろしさなのかもしれないし、可能性かもしれない。これはもう完全な僕の勝手な読みです。いずれにせよ田沼さんがこうした「怖れ」を持つかということが、まず一点目の質問です。

二点目は、やはりこれは私に突き刺さった言葉で、ややもすれば、「革命」という脈絡を吹き飛ばしてしまう力を持つとさえ思ったのですが。次の引用は二二八頁に出ているもので、これは女性のSさんでしたか。

(田沼) そうです。

(佐久間) サーシャさんでしたね。が、移民先のアメリカでインタビューを取ったときに、「でも、今は夫がいて、息子がいて、喜びを与えてくれる」。これは田沼さんの言葉なのですよね。その後にご自身の言葉で「息子がすべての喜びを与えてくれる。子供ができると、何が一番大事か分かる。他のことは大して重要じゃない」という。田沼さんの言葉の中に夫がいて、Sさんの言葉の中に「息子がすべて」と書いてあつて、夫がいないのですが、これはちょっとなぜなのかということも思いつつも。

(田沼) そうか。他のところで言っているからです。

(佐久間) なるほど。「息子がすべての喜びを与えてくれる」。これは、やはりこの本の中でも強烈な磁力を持っている言葉であるように感じます。素朴なレベルで言うと、キューバにおける親子関係というのは一体何なのだろうという思いを強くしたのです。

それで、第二章でそのことに關しては断片的にと言つたら失礼ですが、論じられていて、革命と官能の關係、キューバにおける母親の存在という、非常にそれは価値ある議論が展開されています。恋のレベルと婚姻を結んで子供が生まれるというレベルは、全く位相が違うということは、エヴァンズ・プリチャードの『ヌー族の親族と結婚』(向井元子訳、岩波書店、一九八五年)以来、人類学の中でもさまざまな議論があるところですが、親と子、特に母と子の關係というものは、世界中どこでも同じであるわけではなく、それだけに、恋人が母になるときにどのような飛躍があるのか／かないのかということも多様であると考えられます。この母子關係をめぐる問題は、何か革命とはまた別の脈絡で独特の何かが漂っているように感じたので、この点についてもお聞きしたいと思いました。

最後なのですが、突き刺さったさまざまな言葉の中でも最も突き刺さった言葉が、最初のエピソードに挙げた言葉なのです。これはYさんですか。確か子供をあやしなから、「それに……、あの国にいと家族を助けたくなる」という。これは……。もちろんあの国というのはキューバなわけですから、家族を助けたくなる革命の国というのは何なのだろう。あるいは、「あそこにはいままでは家族を助けたくなるから、僕は今ここにいます」とでも言わんばかりの言葉だったと思うのです。そうした理由で、あの国にいと家族を助けたくなるから——少なくともそれが全ての理由ではないですが——もし移民しているとしたら、それは果たして「希望移民」や「絶望移民」などという言葉でくくれるのか。むしろ彼らが移民していることの中には、もつと豊かさでもあり混沌でもあるような、何かがあるのではないかと感じました。

それは、言い方を換えますと、彼らが国に絶望しているから移民しているのではなくて、今ここにない可能性を求めて移民している、だからこれは「希望移民」とむしろ位置付ける方がいいのではないかという議論が、非常に力強く魅力的な反面、彼らにとつての希望と、

その希望に希望を見いだしてしまう民族誌家の希望というのは、やはり論理階梯として飛躍があるのではないかとという問題につながってくるように思われます。前者の希望の中には、あの国にいと家族を助けたくなるというような何かが含まれていて、それは『革命キューバの民族誌』にまとめたときに語られる希望とは相容れず、それだけにすくい取られぬままこぼれ落ちてしまっているのではないかと。では、逆にそれを含み込むような民族誌の可能性はあるのか。あるとしたら、それはそれでどういう書き方になるのか。そのようなことを考えました。私のコメントは以上です。

(西井) ありがとうございます。

では、大杉先生。

(大杉) 休まないでいいですか。

(西井) 休み？

(大杉) いやいや、いいです。

(西井) では。

(大杉) 田沼さん、すごくたくさんコメント抱えているので。

(西井) たくさんあり過ぎて。休んだ方がいいですか。では、今、五分休みますか。

(田沼) もういいのですか。

(大杉) 私はいいです。続けましょうか。

(西井) 続けてもらって、最後まで行つてからの方がいいですよ。

(田沼) 聞いてから、休んでいいですか。

(西井) また。はい、すみません。

### コメント3

大杉 高司 (一橋大学)

田沼さんの話にすぐ入りますが、いまエメ・セゼールやサンゴールとの出会いとか、中村さんや佐久間さんの話から出てきて、ちょうど昨日の午前中、ファノンもふくめて三人について教えていたので、偶然だなと。偶然とは思えない感じがして、後でぜひお聞きしたい。

エメ・セゼールといえは *Négritude* (黒人性) ですが、サンゴールと袂(たもと)を分かった後、『帰郷ノート』※を書いて、その後、自ら進んでフランス海外県化の法案を出すわけですね。これが外側から見ると非常に矛盾している。田沼さんの言葉を借りると、とてもアイロニカルに見える。あの辺のちゃんとした説明を聞いたことがないし、以前、マルチニークがご専門の石塚さんのお話をお聞きした時にも、僕には良く理解できませんでした。また後で教えていただければ。

さて『革命キューバの民族誌』ですが、何といましようか、あまりにも事情を知り過ぎていて、登場する方々はほとんど全てよく知っている方ですし、この本へのリアクションをしにくいのがあります。もちろん、サチのように彼らと濃厚なコミュニケーションを取っていたわけではないのですが。私ほだいたい、儀礼に行つて、帰ってきて家にこもっているの、「皆と一緒にご飯食べに来ない?」と言われると「今日はやめておく」と断つたりすることが多かったのですが、向こうで冗談を言い合いながらワイワイ話してること、は良く知っていましたので……。だからむしろ、この本を読まれた方々にどう映っているのかということに、興味があります。

ちょうど田沼さんがあとがきで触れているような、いわゆるキューバ・ファンのような方々に、ぜひ読んでもらいたいですね。ご存じのように、キューバを愛する人というのは世



※エメ・セゼール『帰郷ノート』植民地主義論  
(砂野幸稔訳・平凡社、二〇〇四年)

界中にたくさんいます。そういう方々のなかには実際にキューバに行かれる方もいるのですが、その多くがご自身の見たいものを見に来ているという印象をもっています。一橋大学社会学研究科でも、ちよつとご年配の左よりの方々に「キューバなんて研究できて、いいね」と声をかけられたり、憧れみたいなものを抱かれてる。この本は、そういう方々に是非じっくりと読んでほしい本です。ですから、こういう形で一般書籍として非常に読みやすく、また核心をついた本が出たということは、心から歓迎したいと思います。

この本で一番好きなのは、五章、六章の記述です。映画でも陰影豊かに描き出された部分と重なります。たとえば、佐久間さんに倣ってちよつと読みますと、二二三頁に次のような記述があります。

「彼らのような存在は、『働かなくてもいい唯一の国』だと笑い、制度の盲点について生き延びることを模索するような『ストリートの』(de la calle)——つまり、政府に飼いならされてないキューバ人にとつては、ばか正直で不器用な存在である。一方で、模範的な共産主義者であると思なされながらも、問題は起こさず、制度的に引かれたレールの上を進む『統合された』キューバ人にとつても面倒な存在である。両者はキューバ国内では正反対の位置づけをされているが、どちらも政府が決めた言葉、規則、行動を基準にして行動を決めているという点で、コインの裏表なのだ」。

田沼さんが描く「彼ら」と対比されて提示されるこの二種類の人物像は、じつは好んで国外の研究者が取り上げてきたような人物像で、こうした人々の声を紹介することで、これまでに研究者たちは両極端のキューバ像を描いてきました。けれども、田沼さんは、全く正反対に見える二つの人物像が実は表裏一体の存在だといいます。ここが、やはりなにより鋭い指摘かと思えます。

続けて、「これに対し、私が移住先まで追いかけた彼らの行動は、革命政権の目指す、少

なくとも当初は目指していた方向性に字義通りに従っているがため……現在の革命政権が実際はその言うところと行っているところが違うのだと、その存在全てを賭けて非難しているような存在なのである」。この自分のインフォーマントの特徴づけというのも、とても鋭いなと思います。

あるいは二四〇〜二四八頁で、佐久間さんの言われた希望の話とも関係しますが、ここで展開される「まだーない」をめぐる議論も、好きなどころです。ただ、彼らの希望と ethnographer (民族誌学者) の希望を媒介なしに接続してよいのかどうかという問い自体は、やはり佐久間さんがおっしゃる通り、非常に厳しくも重要な問いだと思いますが。

同じ時期に同じような人に接しても、田沼さんが書けることと僕が書けることはだいぶ違って、僕の議論というのは大体図式的で、「人の匂いがしない」とよく言われます。田沼さんが描き出す世界というのは、とても人の匂いがして、この映画にしてもたいへん優れたドキュメンタリーだと思います。

その一方で、この映画は人類学者でなくても、優れた感性と知性を持ったドキュメンタリー作家であればつくれてしまうのではないかという疑問が浮かんできます。だとすれば、人類学のある種の敗北を人類学者が見せてしまったようなところはあるのではないかと。映画の描写や五章、六章の記述からは、なかなか敷衍力のある人類学的議論が提出しにくい。むしろ、あえて人類学化せずに出しているからこそ、多くのひとに共感をあたえる興味深いものに仕上がっていると思うんですが、この点をどう考えたらいいのだろうかというのがあります。

さてこのことを述べたうえで、僕がこれから述べるコメントは、田沼さんがあえて人類学化している部分と主に関係しています。先ほど読み上げたところから、少しその話に移行していきたいと思うのですが、二二三二頁です。田沼さんが描いた人たちは、二つの人物像のう

ち、一方のヒネテラやヒネテロ<sup>※</sup>をやっているような人たち、あるいは宗教家になつてうまい具合に外国人からお金をかすめ取るような、僕が研究対象としてきたような人たちでもない。また他方の Integrados (統合された共産党員でエリートになる人たち)とも違つて指摘しているわけですが、じつは最近、僕はこの五年ぐらい、田沼さんがいう Integrados のひとたち、共産党政権下でエリートとして暮らしているひとたちと話すことが多いのです。

彼らは、農学者だったりエコロジストだったり生物学者だったりですが、体制下の成功者です。だからほとんどが共産党員です。そして、そのエリートたちと、田沼さんが描き出すエリートではない人たちが、思ひのほか近い存在なのではないかという感じがしています。国外に出ない人たち、運が良ければ車をもらつたり、立派なフラットを持つたりしている人たちですが、言っていることや行動パターンが、田沼さんが描く若い人たちと結構似ているなと思うし、そのエリート中のエリートの人たちでも、田沼さんが紹介するようなクエントを語っているのです。

田沼さんが描く若者たちは、アイロニーによつてなんとか日常を、田沼さんの言葉で言う「ダブルバインド」に満ちた世界を生き抜いている。そして、最終的に出ていく決断をする。決断する彼らと、この本の中で、あるいはこの本の対象とする人たちが、Integrados と呼んでいる人たちとはどのように違うのかというのが、私の問いの出発点です。じつはこの問いは、近年の人類学による社会主義研究のなかに、田沼さんのこの業績をどう位置付けたら良いのだろうかという問いとも連なつて行きます。おそらく、明日の神原さんのご発表と絡めて議論されることだと思つたのですが。

アレクセイ・ユルチャク (Alexei Yurchak) というロシア研究の方がいて、最近親しくさせていただいているのですが、その方が、この本でも少し引用されている “Everything Was

※本書三十四頁の注を参照

Forever, Until It Was No More」※という非常に刺激的な本を書かれていて、直訳すると「終わりになるまで全てが永遠だと思っていた」という題名になります。ペレストロイカ直前のソ連の若者たちを描いた論考です。その中で、このキューバでのクエントにとってもよく似た、アイロニカルな冗談がたくさん出てきます。アレクセイのこの本の興味深いところは、シニカルともアイロニカルとも取れる登場人物たちの語り口や振舞い——彼はたしか、シニカルとアイロニカルの区別をしていません——が、じつは体制を揺さぶるよりもむしろ、体制を再生産していたのだという議論をしている点です。

アレクセイの本の冒頭の引用が面白くて、ドゥルーズの『千のプラトー』※のだいぶはじめの方にてでくる文なのですが、そこでミミクリという概念は駄目だとされます。ご存じの方も多いと思いますが、ミミクリという概念は、ポストコロニアル批評の文脈でホミ・バーバと関連付けられて、弱者の生存戦略や抵抗戦略として取りあげられることが多い。ミミクリとは模倣とか擬態のことですが、弱者が強者の振る舞いや言葉を真似ることなどでなんとか生き延びること、あるいはお偉方が望むような活動や話し方をするものの、実はそこに強烈な皮肉やアイロニーを込めている状況をさして用いられるのが普通です。

ちよつと話をごちゃごちゃしてきましたが、ドゥルーズとユルチャックはそういうミミクリ論を批判するのです。ドゥルーズ自身は、ハチとユリの関係を例に挙げてミミクリ論を批判しています。ハチは花卉のような形に自分自身を擬態していつて、花卉の方もハチにとつて入りやすいような形状に自らを変形させていく。いわばお互いにミミクリし合っているのですが、この状況は、ホミ・バーバ的なミミクリ論が前提としている主客の分離とか対立、どちらか一方の支配と他方の抵抗を前提とした議論とは相いれないのです。ハチもユリも共にお互いを模倣することによって、一つの生命体として相互生成してきたということが重要なのだというふうにドゥルーズは議論していきます。われわれはハチとユリというのは

※Alexei Yurchak, *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*, Princeton University Press, Princeton, 2006

※ジル・ドゥルーズ&フェリックス・ガタリ『千のプラトー—資本主義と分裂症』(宇野邦一他訳、二〇一〇年、河出書房新社)

別々のものだと考えるけれど、一つのエコロジカルなシステムと捉えるべきという点が肝要です。その話がアレクセイの本の冒頭に出てくるのには、重要な意味があります。

アレクセイの本のポイントは、体制を批判するようなアイロニカルな語り口や態度が、むしろ彼らを体制にうまく順応させるばかりか、体制再生産の担い手にさせていたということでした。自分たちはちょっと皮肉屋で、体制を暗に批判しているつもりだった。体制の語り口を真似ていても、それを少しばかりねじ曲げていて、そのことによって少し知的に優位に立っているように考えていた。しかしアレクセイの分析によれば、結局はそうしたアイロニーは体制の産物で、体制が変わることなく続いていくことに構成的に働いていたのだというのです。体制派と反体制派は、いわばハチとユリの関係にありながら、ひとつのエコロジを形成しているわけです。そうすると、アレクセイと田沼さんは、おなじアイロニーを議論しながら、結果的にはだいぶ違った話をしていることにならないでしょうか。

私はこの話の枕に、エリートたち *Integrados* の人たちのクエントもアイロニーに満ちていると言いました。そして彼らは、もちろんのこと体制を再生産している人たちです。そうすると、その人たちというのは、アレクセイが取り上げたロシアの人たち、あるいはアレクセイその人（彼自身はエンジニアとして、ソ連が崩壊するまでロシアに住んでいました）に近い存在といえそうです。しかし、田沼さんは、彼女が描きだす若者たちは *Integrados* とは違うのだという。そして最終的に出国し、キューバを離れるわけです。この違いはいったいどこに由来するのでしょうか。個々人の意識は話をしてもし方ないのでしょうか、アレクセイの描く若者たちと、田沼さんが描く若者たちの違いははっきりしています。アレクセイの彼らは、全てがお終いになるまで永遠にこの体制が続くと考えていた。それが本の題名になっているし、この主張が本書を最近の社会主義研究では目覚ましい成果にしています。それに対して、この本の中ででてくる若者たちは、もう終わりであるのは分かっているのに、

いつまでたつても終わらないと考えている人たちです。大きな違いがありますよね。その辺をクリアに出してもらうと、田沼さんの業績の後期社会主義研究における位置付けがより明確になるし、非常に興味深い議論を展開できるのではないかと僕は思いました。

ほかにも幾つかあるのですが、「ダブルバインド」が本書の最重要キーワードですから、それに関して。本書の前半部分は、わりと人類学していて、なんとか事例を理論的な議論に接続しようとしています。その理論的な議論の中心にあるのが「ダブルバインド」論です。この前半部が、後半部の記述や映像作品にやや負けてしまっているのではないかというのが、先にあげた問いですが、その点はここでは置いておきます。

僕は、ベイトソンから援用する田沼さんのダブルバインド論には大きな疑問があります。「ダブルバインド」という言葉を、わざわざベイトソンがラッセルから持ってきて使ったのは、単に二つの矛盾するテーゼが共存した状態を指すためではなかったはず。重要なのは、ラッセルがいうところの論理階梯の混同(飛び越え)だったはず。例えば母親が子供に対して「大人になりなさい」と叱りつける状況がいい例でしょう。母親が「大人になりなさい」と命令したり叱りつけたりできるのは、相手が自分にとって子供だからであって、「大人になりなさい」という発話内容とは別に、発話自体が「あなたは子供だから私のいうことを聞きなさい」というメタ・メッセージを発してしまっている。しかも、重要なことに、それがひとつの発話、ひとつの現象に縫い合わされてしまっているから、解きほぐし難く、なかなか議論の対象にできないわけです。それに対して、この本で出てくる例というのは、二つの異なる理念やスローガンの対立にすぎません。精神か物質か、資本主義か共産主義か、自助かサクリフィシオ(自己犠牲)かという対立なので、ダブルバインド論としてはうまく整理できないのではないでしようか。

ベイトソンやラッセルを引き継いで議論するのだったら、「ダブルバインド」という概念

をもう少し正確に使った方が、むしろ本書のもうひとつの柱といえるアイロニー論もより厚みのあるものになったと思います。後半部の主題であるアイロニーを論じているところは、やはりメッセージとメタ・メッセージの縫い合わせが問題となっていないはずで、例えばこの帯に書いてある「もし、チェが今のキューバを見たら……！」というのも、このメッセージと、そこに込められたメタ・メッセージのあいだに齟齬があるから面白いわけです。ダブルバインドの話とアイロニーの話を、もう少しきれいに関連付けてほしかったなという気がします。そのためには、やはりベイトソンを、もう少し正確にくみ取った方がいいのではないかという気がしました。

あとは、これも概念についてなのですが……アイロニーについてこれもちよつとさせて頂くけれど、アイロニーをめぐる議論で本書のなかで重要な役割を果たしている論者がいますが、誰でしたっけ、キリスト教の例を出している人は、『アイロニーの哲学』の人でしたよね。あの人は何という人でしたか※。……まあ、いいや。いずれにせよ、田沼さんは、その哲学者を引いて、かつては当事者だった人のアイロニーは部外者のアイロニーとは違うのだという指摘をしています。この指摘には僕も同意しますし、そうだと思うけれど、この時差というのはどれぐらい重要なだろうなど。時間の問題。『時間の人類学』※の先生が今日いらつしゃいますが、時差というのはこのアイロニーにとつて、どれほど本質的なことなのかと思えました。比較対象として、たとえば、ヘイデン・ホワイトの『メタヒストリー』※があります。彼は一九世紀の歴史語りのマスター・ナラティブ (master narrative) は、アイロニーだと言っています。しかしホワイトの場合、田沼さんの分類だと、おそらくシニシズムに近い。ホワイトの指摘と、田沼さんの議論の異同、そしてそれが時差の程度の問題とどう絡んでくるのか、僕自身も考えてみたいところです。

もう一つ、これも概念についてで、「文化」の概念。これは佐久間さんがおっしゃった点

※ロバート・ポール・ウルフ『アイロニーの効用』(法政大学出版局、一九八九年)

※西井涼子編『時間の人類学—情動・自然・社会空間』(社会思想社、二〇一一年)

※Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, University of California Press, California, 1973

とも関係しますが、中川敏さんを援用して「私が相手にするのは文化だ」と宣言しているところがありますね。議論の経済のためにはいいだろうし、「文化」概念について八〇年代、九〇年代の批評的な議論をいまになってただ繰り返し返すのも不毛だとは思いますが。しかし、そうしたことは置いておくとしても、現地語の文化概念との関係はどうなるのかという問題があります。この本の中でクルト(culto)という言葉が出てきますね。Los Cultosは、「教養のある人々」という意味で、カルチャーの人々、英語で直訳すればThe Culturedですね。対象となる彼らが cultura という語の派生語を使っているわけです。そうすると、分析概念としての「文化」と彼らがいうところの「文化・教養」の関係はどうなるのか。論理階梯の問題とも関連しますが、このあたりももう少し整理して欲しかったなと思います。

他にもいろいろあつて、たとえば本書の社会主義研究における位置付けと絡めて、この本でも引用されているスーザン・バック・モース<sup>※</sup>やハーヴェイ<sup>※</sup>の議論との関係や異同についてとか、お聞きしたいところでもあるんですが。中村さん佐久間さんからのコメントもふくめてすべてには対応できないと思いますから、これくらいにしておきます。ありがとうございます。終わります。

(西井) ありがとうございます。

どうしますか。もう……。

(田沼) ちょっと休んでいいですか(笑)。

(西井) 休みたい？

(田沼) ちょっとまとめさせてください。

(西井) 分かりました。

※Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: the Passing of Mass Utopia in East and West*, MIT Press, Cambridge, Mass, 2000

※デヴィッド・ハーヴェイ『ポスト・モダンテイの条件』(吉原直樹監訳、青木書店、一九九九年)

## 質疑応答

(西井) コメントへの応答をよろしく願います。

(田沼) 先ほどは本当に身に余る光栄。褒められて良かったと言って、もう帰ろうかなという感じなのですが、もちろんそういうわけにはいけないので、少しずつ何とか答えたいと思います。

中村さんから、私は、本当にカリブ海のことをやっている人から見て、キューバというのをどう見ているのかなということに興味があったので、コメントしていただけたらいいなと思ったのですが、やはりそうなのだ。そもそも、フランス語系カリブ海の人を見かけたことがないので、多分、妄想の中で、キューバを論じているのだろうなと思っていたのですが、やはり妄想だったのだなという感じで。石塚道子先生も、キューバはこういう理由で、やはりこうなのだよね、みたいな感じですがごく語られていて、一度行ってみてほしいなと思っていたのですが、そういう感じなのだということはある意味、再確認したと思います。

今回の発見は、チェに対する信頼というのがセゼールに置き換えられて、私は全然セゼールがそういうふう置き換えられるような人物だと思わなかったのだ、そうなのだということ、本当に意外でした。なぜか私は、ロシア革命一〇〇周年の岩波書店の本で、コラムを書いてくださいと頼まれているのですが、「カストロとゲバラについて書いてください」と言われていて、何か、どうしようと思っっているのですが※。

実は、先ほど大杉さんが言ったアレクセイの本の中でも、レーニンの話がすごくチェに似ているなと思ったのです。いろいろな人に対するアネクドートというのが、非常に多くの偉人たちをからかっているにもかかわらず、あるいは変な絵の描き方をしているにもかかわらず、レーニンだけはちょっと違うものとして。例えばどれほど違うかという、子供に



※田沼幸子「カストロとゲバラ、そしてミイラについて」松戸清裕編『ロシア革命とソ連の世紀(三)―冷戦と平和共存』(岩波書店、近刊)

レーニンの絵を描かせたときに、あまりうまく描けていないと、「レーニンの絵はデフォルメしない方がいいわね」と先生が言うらしいのです。それがいかにも。

確かにチエの写真なども、基本的に私たち外国人が見る写真というのは、すごくリラックスしていて、家庭人としてのチエの姿があるのですが、ハバナの街角などで見られるような絵というのは、すごく殉教者の顔をした、その基になった写真があるのですが、それがほとんどで、そういうところが似ていて面白いなと思いました。

そして、宣教師、旅行記家に近いと。宣教師か。宣教師に近いか分からないのですが、旅行誌に近いというのは、確かにそういうところはあるだろうなと思います。というのは、大杉さんと違って、私は図式化が苦手なので、基本的に面白い話が好きみたいな感じなのです。本当にどうでもいい話をする、先ほどの人文書院で、やはり伊藤さんの編集で本を出された藤原潤子さんという方が、『呪われたナターシャ』<sup>※</sup>という本を出されているのですが、彼女のあとがきで、実は小さいときから椎名誠の本が好きであると。私も実は椎名誠のファンで、旅行記が好きだったわけです。旅行記が好きというだけではなくて、留学したときに、たまたま「人類学」という言葉を知らずに取った“Asian American Studies”とか、“Sex, Love, and Culture”という授業に行ったら人類学者が授業を担当して、そこで、“Growing Up in New Guinea”<sup>※</sup>とか、オベーセーカラの本<sup>※</sup>とか、ギアツのエッセイ<sup>※</sup>などを読んで、「こんなものが学問として通じるのだ、いいな」みたいな感じで人類学に入った者なので、やはりストーリーというか、ストーリーテリングが面白い民族誌が好きだなというところがあるので、やはりベイトソンは正直苦手です(笑)。好きだけど、苦手です。

それで、民話なのではないかということですが、確かに。私もそうなのではないかと思ってお年寄りに聞くのですが、やはりペビートは革命の後からではないかと言われるのです。それに似たようなものが他にあるかと聞くと、出てこないのです。だから、昔の話、民話

※藤原潤子『呪われたナターシャ—現代ロシアにおける呪術の民族誌』(人文書院、二〇一〇年)

※M. Margaret, *Growing Up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education*, Morrow & Company, New York, 1930

※Ganath Obeyesekere, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, University of Chicago Press, Chicago, 1981

(「メドゥーサの髪—エクスタシーと文化の創造」(渋谷利雄訳、言叢社、一九八八年))

※Clifford Geertz, “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight,” in C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York, 1973

(「ディープ・プレイ—バリの闘鶏に関する覚え書き」『文化の解釈学Ⅱ』(吉田禎吾他訳、岩波書店、一九八七年))

というのは一応あって、それを集めた、いま名前が出てこないのですが、作家で民俗学者 (Samuel Feijóo) が中心地にいるのですが、その人の話というのは別に黒人の奴隷の人たちではなくて、要するに田舎者たちのクエントなのです。ですから、歴史的な深い背景などはちよつと正直、分らないです。

ただ、この話をラテンアメリカ学会でしたときに、「それはアルゼンチンのフアニート (Juanito) と同じね」と言われて、一緒にくくられてしまったと思ったのですが。やはりスペイン語圏の伝統と言ったらいいのか、何と言ったらいいのか分からないのですが、そういう口承というか、ある種、定型化された話なのかなと思います。確かにスペインでもそういう話がないことはない。ただ、キューバ人ほど、しょつちゅうは話していないという気がします。

佐久間さんのご指摘なのですが、畏怖ですね。私が畏怖をしているか。していないです (笑)。すみません、全然していません。正直、キューバに行くときまで、フィデル・カストロやチェ・ゲバラには全然興味がなくて、最初にメキシコシティに行ったときに、それこそ街なかでゲバラのTシャツが売られていて「これ、格好いい」と言って一ドルで買ったみたいな。誰か知らずにそれを着けたまま旅行していたというぐらい、本当にノンポリのばかな学生だったのですが。そういう感じなので、キューバに行くときも特に彼らのことをそんなに一生懸命勉強していかなかったのです。ですから、若い人たちも多分こんな状況だから、大して彼らのことを信じたり尊敬したりなんかしないだろうなど、行ったら、意外にそうでもなかったということ、すごく引つ掛かったというのがあります。

ただ、私は彼らを畏怖していないけれども、そういう感覚を持つ人たちをどう思うかという、すごくとても尊い人たちだなと感じるときもあります。やはりそういう状況で「こんな、全部うそだった」と言う方が楽だと思のです。それは、その楽な方をなぜ取らない

のだろうと、『ポスト・ユートピアの人類学』※の序章にも書いたのですが、そういう人たちがいるおかげで、この世界を生きていても、いい場所だと感じるようなところがあると思うのです。彼らが単純に好きだというふうにも言えるのですが、その好きだというのはまたちよつと違う次元で、彼らに対してすごくリスベクトを感じます。

私の希望と彼らの希望は違うのではないか。そうかもしれないです。ただ、彼らは家族を助きたいわけです。非常に物質的な利害があつて行くわけです。私も物質的な利害があつて、出版をしています(笑)。ですから、こういうきれいなことを書きながら、背景は薄汚い動機が。物質的には結構切羽詰まった動機があるというのも、ちよつと似ているかなと思つたのですが、よく分かりません。もしかしたら、やはり違うのかもしれない。その辺は、同じだから。でも、逆に同じである必要はあるのかなという。同じであると書いているように読めますか。

(佐久間) というよりも、ある移民の人々を「希望移民」と表現するとき、そこにそう名付けている人間の欲望が滑り込んでしまうことに、無自覚であつていいのかという部分があります。

(田沼) すべり込ませています。そうですね。でも、希望移民だからいいと言っているというわけではなくて、なぜ「希望移民」という言葉をそもそも言つたかというところ、その前段階に、キューバからの移民は経済的なものか、政治的なものかという議論がずつとあるのです。結局、極論を言うと、革命直後の人たちは政治的に抑圧されてきた。今、ソ連崩壊後の人たちは経済移民である、生活ができないからというように、キューバに住んでいる人も海外からやってくる人たちも、当然のように枠に入れてしまうのですが、そのことによつて彼らが移民に何を期待しているかというところをすごく矮小化しているのではないかという気がします。確かに家族を助けてあげたいというのはあるのですが、そもそもそれが動機ではないで

※石塚道子・田沼幸子・富山一郎編『ポスト・ユートピアの人類学』(人文書院、二〇〇八年)

す。それは、戻ったら助けてあげたくなくなるけれども、その彼ら自身が外国に出たいと言っているときは、外国で、とにかくここでできないことをしたいのだという、非常にものすごい希望があったのです。

この人たちが出る前に、私は、本当に行ったことがない所になぜ行けるのだろうかというような。ほとんど情報も入ってこないのですが、でも情報が入ってこないからこそ、あるいはそれを知る権利すらないからこそ、とにかく希望して出ていかないとけない。では、何もできないからと、その状態に絶望しているかという、韓国の人たちのように「この国は駄目だから」と出ていつているのとは、また違う感じがするのです。それで、あえてそういう見方をしました。

母子関係なのですが、本当にこれは強いです。やはり本にも書いているのですが、男女の恋愛というのは基本的に間違いない、基本的に妄想(笑)。時間が来たら、いろいろなことが終わってしまうものだと考えてられているのですが、母子の関係、愛情というのは永遠不変、死んでも生き残るといふ感じのところがあります。特に母と息子の間のつながりがすごく強いです。息子だけではなく、娘も結構そういうところがあるのですが。ですから、強いとしか言いようがないのですが、その比較の対象がちよつと分らないので、どういふところを言えはいいのかわからないのですが。

私からすると、男性というのは、日本人やアメリカ人などだと、ちよつと大きくなつたら、そんなお母さんとべたべたしないではないですか。でもキューバでは、べたべたべたべた、べたべたする。しない人もいるけれども、とにかくお母さんは唯一にして不可侵みたいな感じ。別にそれが清いとかではなくて、何というのか、要するに子供のためにだつたら、何でもしてくれるのです。それこそ、がちがちの革命主義者でも、ブラックマーケットでやりとりをしたり、手を汚してくれるわけです。それで「お母さんは汚い」とか言つたりしな

い(笑)。多分、お父さんがしていたら、汚いのです。そこが何か不思議なところなのですが、お父さんがしていると、「この二枚舌め」ということを考えるのに、お母さんがしていると、それはいいこととして基本的には語られているように思います。

三番目の大杉さんのものですが、忘れかけて。ダブルバインドの議論は、「合っていない」と言われるのですが、私はよく分からないのです。多分、私は本当によく分かっていないのだと思います。もしかして、こう言えばよかったですか。「革命家として自発的に生きなさい」と言われているという。

(大杉) そうですね。それだとダブルバインドだと思いますけど。

(田沼) はい、そうですね。それを言いたかったのですが、うまく言えていないわけですね。というわけで、本当に言いたかったのはそれです。そうですね。

かつてと今の時差なのですが、この時点で論じている人たちは、そんなに離れていない人たちのことを想定しています。だから、つい最近まで、ソ連が崩壊するまではこれで十分良かったと思っている人たちが基本的に射程内に入っているのです、やはりシニシズムにはなっていないというか、そういう状態の人たちを考えています。

クルト (culto) という言葉と、「文化」のことですが、言われるまで実は気が付かなかったのですが、私の中では、クルトという言葉の「教養がある」という意味は、ネイティブターム、フォークタームとして扱っています。「文化」として、文化を共有しているというふう

に扱うというのは、すごく雑ばくですが、分析概念※として扱っています。

一応、本でも多少説明しているのですが、あえて人類学者や指導者たちも、その文化を共有している人たちと論じているのは、それを完全に分けられるというふうに論じると、当時流行っていた、民衆の知のようなものが、前衛やその知識人が言っていることを凌駕する、というような議論にどうしてもなってしまうので、本当はそうではないのだということ

※中川敏『交換の民族誌…あるいは大好きのた  
めの人類学入門』(世界思想社、一九九二年)、  
『宗教とは何か』とは何か』『民族学研究』  
六八(二)、二〇〇三年、二六二―二七九頁

うためにはこういう枠組みを使ったらうまくいけるのではないかなということでも使いました。うまくいっていなかったら、すみませんという感じですよ。

あとは、今、調査されているエリートの人と、結局出ていった人たちとの違いは何かというところなのですが。

**(大杉)** あるいは、アレクセイの作品に出てくる若者たちと、田沼さんが対象にしている人たちの違いです。

**(田沼)** 一つ、すごくつまらないことを言うと、アレクセイのロシア人というのは、外国に行つて、簡単にその地域に移住できる人たちではなかったのではないかなという。条件がなかったからではないかなという気がしました。例えば、キューバ人はアメリカにも出ていきましたが、アメリカに行つたら、自動的に政治難民として扱ってもらえるわけです。それは、他のハイチなど、もつとひどい状況の人たちがそうではないにもかかわらず、たまたま革命があつて、その後、国交が断絶したために、キューバ人が得た、ある意味特権的な地位なわけです。それで、外国に行く条件を整えば、外国に行つてそのまま住み続けることもできる。スペイン語なので、スペイン語圏に行つたら、チリに行つた人たちのように、それなりにいい仕事に就くこともできるということですよ。

要するに、キューバというのは、そんな土着の民族がずっと住んでいる地域ではないわけです。もともと先住民がほとんど死んで、そこにスペイン人が来て、そこにまた黒人を呼んできて、そこにまた中国人が来てというふうに、移民の子供たちなので、ある場所にあえてとどまらなければいけないという感覚がそもそもあまりない。特に私が扱った人たちは白人が多いのですが、白人というのは、歴史的にキューバが独立した後にはいっぱい入ってくるのです。スペイン内戦を逃れてきた人たちが非常に多くて、スペインの貧農の次男や三男が多いので、それこそ二世代、三世代前にスペインのおじいさんやひいおじいさんがいて、スペ

インヤヨーロッパに行くことに対して、あまり心理的な抵抗がないというのも一つあるのではないかなと思います。

あとは年齢とか。彼らは、出ようとしていたのが三〇歳前後ぐらいなのですが、今を逃すとやはり難しいだろうと。例えばYというイギリスに行った人の上司が、四〇歳ぐらいでもう出たいと言っていたのですが、「四〇歳になってからイギリスに来て、絶対無理だよ」みたいなことを言っていて、先進国で四〇〜五〇代で出ようとした人たちも何人か知っているのですが、やはりそこで仕事が見つからなくて帰っていくという人が多いです。だから、三〇代で彼らも実際はキューバで食っていきけるだけの仕事を探していたのです。観光業とか料理とか、実はある。大使館で働く仕事も応募して結構いいところまで行っていたみたいなのです。だから、運よく、あるいは運悪く、それで生活できたが故に、わざわざ外国に行かなくて済んでしまった人たちなのではないかなと思います。

あとは、家族のつながりがすごく強い人たち。家族がいればいるほど、いろいろなことを解決できるわけです。仕事に専念できる。仕事に専念することの方が、外国に行つてウエイターや掃除夫をやることよりもいいこと、面白いことだと感じている人たちなので、たまたまそのときにうまく、そういうエリートになったけれど、大して遠い人たちではないと思うのです。多分、彼らも友達だったと思うのです。たまたまというのものもあるだろう。

もう一つあるのかと思うのは、子供がいるかいないか、あるいは子供をキューバで育てたか否かだと思います。というのは、子供ができたけれど、中絶したという人が結構いる。一九九九年にエリアン・ゴンザレスというキューバ人の子供がお母さんとそのボーイフレンドと一緒にフロリダに向かつて、いかにで行つたのですが、彼だけが生き残ったのです。フロリダに着いたのだけでも、キューバ側からの働きかけでほとんど誘拐するような形で、キューバに戻っていったのです。

それ以来、もともとエリアンの場合は不法移民だったのですが、子連れで外国に招待されていくということも不可能になってしまった。だから、子供をいつか欲しくて、なおかつ外国に行きたいのだったら、とにかく三〇代前半に出なければいけないという状況で、多くの人たちが頑張っていた。それが駄目だったらキューバで育てた方がいいだろうということで、とどまった人たちもいるのではないかと思います。

人類学の敗北ということなのですが、そんな何か、「別にいいじゃん」という。別に人類学というのは、そんな図式化して分析することだけではないじゃん、という(笑)。こういう矛盾も含めて人類学でいいじゃん、という感じのものなのです。私的には、私は負けているぐらいが、ちょうどいいのではないかという気も持っています。以上です。

(西井) ありがとうございます。

せっかくですので、フロアの方から。

(清水) 明日、神原さんの発表のコメントを担当する清水です。田沼さんのこの本は読んでいないので、今日、拝見した映画だけでの感想なのですが。一番印象が強かったのは、キューバというのは、これが社会主義国かという印象なのです。あれだけ若い人たちが、数人が濃密なグループをつくって、頻繁に集まって談論風発で議論して、その中には体制批判もいっぱいあるわけで、革命に対するアイロニカルな批判とか。それがずっと許されていたというのが、例えば他の社会主義国、中国とか、シユタージの支配した東ドイツなどに比べれば、とても信じられないというか。必ず密告があつて、それでみんな捕まっていたはずです。

中国だったら、革命途上でも革命以降も、何度も何度も革命思想の教化教育を大学知識人から農民までやるのですね。何とか運動とか反右派闘争とか、文化大革命が最後になります。その都度、大衆的な人民裁判で批判して、それと同時に権力的に粛清したりする。硬軟両方取り交せて、イデオロギー的支配から権力的な支配から総動員して教化するわけです。

その教化の一番の眼目は、最近文献を読んでいて、ああこれだと思ったのですが、要するに中国共産党というのは個人の内面の自由を許さない。内面まで徹底して共産主義的な人間にするというのが、一貫したモチーフに見えるのです。

それと比べると、キューバは、どういうイデオロギーの教化をやって、思想的にどういう統制をやって、それを批判する者はどういう権力的な弾圧をしているかということから見ると、ほとんどゆるゆるで、もう自由放任のように見えるわけです。むしろそういう形で結構、自由放任に維持したからこそ、ソ連の支援が途絶えた非常時の経済が厳しい時代にも、社会主義体制が何とかもっているというか。ダブルバインドという概念を使われましたが、単純化して考えれば、ダブルスタンダードだと思います。建前と本音ですね。それを許している。そういう緩さをずっと維持したから、体制を維持できたのではないか。

それを踏まえて考えると、私には、映画で描いた数人の友人たちの友情の結合は、他の社会では、あんなに濃密な自由な人間関係があり得るのかと思って、非常に印象的でした。あんなに強い友情がずっと持続する形で育まれるということは、例えばアメリカ社会ではないと、あの女性は言っていましたね。友情というのは全然意味が違々と。それは今の日本の若者にも当てはまるでしょうね。そういう意味で言うと、キューバの社会主義というのは、あのような友情を育むような質のものだと言いつ返しても、言い得るようなところまで行っていないのではないかと思います。それが一つ。

もう一つは、今日の映画はルポルタージュ、ドキュメンタリーで、海外に移民した人たちの物語です。海外に移民した人たち、行く先々でそれぞれ言語の問題とか職業とか苦労するわけですが、ま、それでも彼らはキューバ人として生きるわけです。その移民先での苦労と非常時の革命キューバの現実とがどの程度、関連があるのかというのが、ちよつと分からなかったのです。全く別のものだと描くドキュメンタリーとしてみても、理解できる内容で、

それはキューバの革命の現状はどうだという話と、どこまでつながっているかというのはいく見えなかった。

例えば佐久間さんのコメントの最後の方に、「今でもある意味、抑圧はインストールされている。だから国を出てもいろんなことを自己抑圧する」、こういう引用があります。これは確かパスポートの話ではなかったですか。

(佐久間) そうです。

(清水) 要するに、出た人たちがキューバに戻ろうとしたり、あるいはキューバでの環境を振りかえるときに、かつて自分にインストールされたものを想起するわけです。キューバに戻って昔の友人たちと出会って、また帰ってくるときに、いろいろな感情の複雑な展開がある。これは、現実のキューバと出合っただけで、革命キューバの現実に向き合うわけですが、それを離れて、行った先、スペインやチリやアメリカなど、行く先々で苦勞している姿というのは、どの程度まで現在のものというか、革命キューバの現実と関連があるのかというのが、私にはちよつと分からなかった。

行った先で移民が苦勞するという話として一括してしまえば、同じような話は別にキューバから出た人たちでなくても、難民として移民した人でも、あるいは自ら志願して移民した人でも、いろいろな地域で同じような話が聞けるのではないか。そのように思いました。

(田沼) ありがとうございます。確かに内面の自由を許さないというのも割と徹底してなくて、よく本人たちも言っているのですが、「どうせトロピカルな社会主義だから」みたいな(笑)。しかも、フィデル・カストロも独裁者と言われているのですが、しかも気分屋の独裁者だから、その時々で言うことが違うし。だから、ある意味、統制しようがないわけです。「おまえ自身、言っていることが違うだろう」みたいな感じで、その時々によく合えばいい。それは、先ほど先生がおっしゃったソフトな抑圧という。いいかげんな抑圧という

か、いいかげんなだけに目が行き届かないというのものもあるし、まあ、そこまでしても……。

(清水) でも、密告制度なんてつくらなかったの？

(田沼) いや、密告していましたよ。

(大杉) 密告だけですか。僕、二回ぐらい捕まっています。

(田沼) この人は見るからに怪しいからだと思うのですが(笑)。

やはり密告も、激しい地域と、そうではない地域があるのです。住んでいる場所によって違うし。

(清水) でも、例えばよくいう類型的な話で聞きますが、東ドイツのシュタージだったら、友人も密告するし、家族も密告するし。

(大杉) いいですか。

(田沼) どうぞ、どうぞ。

(大杉) アレクセイの本が面白いのは……。

(清水) 緩くても、ずっと持続できたということはあり得ないのではないかと思うのです。

(大杉) 僕は、アレクセイ・ユルチャクの本を先ほど挙げましたが、あの本が面白いのは、私は中国についてはよく分からないのですが、あの強力なソビエト体制が長く続いてきたのは、完全にブレイン・ウォッシュされた人たちが体制を支え維持再生産してきたからではないということ、分からせてくれるからです。極めて限られたスペースかもしれないし、いろいろ用心しなければいけないけれども、自由に討議する空間があつて、その自由なアイロニカルな空間こそが、ソビエト・ユニオンをこれだけ永らえさせたのだという指摘をしています。

そうすると、そんなにキューバの状況というのは、特殊ではないのではないかと思います。アレクセイの本で登場する若者たちは、国際的に有名になったサハロフ博士など、ああした反体

制派の人をひどく馬鹿にしていました。「何、余計なことを」「みんな平和に過ごしているではないか。なに一人だけ目立って国際的な注目を集めて、自分が正義を体現しているかのよりに振舞っているのだ」と。アレクセイ自身を含む若者たちはそう思っていた。キューバの青年共産主義者同盟にあたるような組織に主人公たちは入っていて、そういう組織の会合があると、その会合の公式上の目的とは別のところで、彼らなりの自由な批評や意見や情報やりとりがあつて、そこにいわば楽しみの空間ができあがっていたということなのです。おそらく中国についても、きちんとしたエスノグラフィが提出されていないだけであつて、同じようなアイロニカルな空間があるのではないかと思うのです。

アレクセイ以前の社会主義研究においては、体制を支え続けるホモ・ソビエティカスと、それに真つ向から抵抗する反体制派という二分法があつて、外部の研究者はこのどちらに味方するのかという二者択一をさせていただけました。田沼さんの本が面白いのも、そうした二者択一には収まらない人物像と、その彼らが住まっていた社会主義体制を描きあげたからだと思うのです。

(田沼) 密告制度があるおかげで、そういう密告しそうなやつの前では、みんなそういう話をしないのですよ(笑)。というところも、あるのではないかと思いました。そういう人は、見れば大体分かるので、それでうまく永らえさせるような形で、ある意味、クエントを言いながら、クエントを言う人と、言つてはいけない人と、言える人というのをうまく使い分けているのかと思います。

それから、どの程度関連があるかということなのですが、やはり経済的な理由で出てくる人や、他の移民と変わらないのではないかというご意見は、そのように見えることもできると思います。

でも、やはり私が見ていると思うのは、もつとお金持ちになりたいなど、もつともつとぎら

ぎらしてもいいところで、全然しないというか、そういうところがやはり、革命キューバの理想を内面化したのが出ていった人たちというところなのではないかと思えます。

最近、私はスペインのバルセロナで調査をしているのですが、何か他の地域から出てきた人たちと、あまり話が合わないのです。特にアメリカのアリゾナにいる彼女も、周りほとんどメキシコ人なのです。冗談で「私たちは、まだアメリカに着いていない。メキシコに着いた」という感じで、もともとメキシコとの国境なので、メキシコ人だらけなのですが、全然話が合わないらしいのです。

やはり彼女たちは、正しいことは何かとか、例えば変なひどいところで働かされていたら、文句を言うわけです。今までキューバで言えなかった分、頭にきて辞めたり、あるいは本にも出てくるのですが、イギリスに行った人も、(雇用者が)ちゃんと保険を払っていないかったら、(仕事を辞めた)後で訴えるとか、別に得にならないのだけれど、あえて、せっかくできるようになったから、正義に訴えるわけです。そういうことを、周りの人たちはほとんどしていないのです。それで、非常にギャップを感じるようです。

だから、逆に私が最近、バルセロナに行つて、ある意味で心地よいというか、不思議にしつくりくるのは、カタルーニャ地方の人たちは今独立しようとしている人たちですが、あるべき社会を想定して、そこから現状を批判するという語り口が、全然制度は違いますが、今まで付き合ってきたキューバの人たちと似ているところがあるなと感じます。

あとは、例えば革命が起きていない国や、独裁を経験していない国の人たちからすると、キューバの現状というのは、ほとんど通じないことが多いのですが、スペインの少し年配の人たちと話していると、「まるでフランコの時代と同じね」と言われるのです。ですから、そこで話がずれないで話すことができるというところで、スペインに行つて調査しているところなのです。

そのスペインに居つた二人のカップルがいましたが、その他の人たちの話も聞いています。子供を育てるとか、すぐ身近な狭い範囲で、「来るべき社会」という大きな話はどうしなくなっているのですが、自分の子供を育てるといふときに、例えばどういふ人が行く学校に行かせるか、他のイスラム系の移民がいるところにするか、公立に行くか、半私立のところに行くか、私立に行くか、そういうところで、あるべき社会観というのが出てきていて、それがすごく面白くて、今そういう人たちを調査しています。

(神原) 明日、報告する神原と申します。

社会主義から体制転換して二五年ぐらいたったスロヴァキアを調査していますが、先ほど話題になった社会主義というイデオロギーやその権力統制のようなものがどこまで及ぶかについては、議論するのが非常に難しいと思います。少なくともキューバに関して言えば、友人たちが自由に討論できる場所に外国人研究者が同席できるところに、緩さがあるように思います。アレクセイ・ユルチャクが言ったような空間は理解できませんが、社会主義時代のロシア人も「西側」の外国人には本心を話せなかつただろうと思います。

東欧革命が起きたということ自体は、社会主義体制下でも反対する人々のネットワークができていたからで、一人では社会運動を起こせません。見つからないように綿密に計画されていたかどうかは分らないですが、どこかに意見を言うことのできる空間があつたからこそ、東欧革命のようなものは起きたと思うのです。人の心というか、内面の自由にどこまで権力が干渉できるかというのは、本当に程度の問題なので、他と比べてしか語れないところが難しいと先ほどの議論を聞いていて感じました。

確かにドイツは厳しかったですし、ソ連も厳しかったけれども、その中にも一定の自由な空間があつたというのは確かにそうなのです。それと比較してもキューバには緩さがあるという印象を受けました。外国人の研究者が入ることができて、しかもビデオカメラ撮影が許

されて。

(田沼) でも、これはもうみんな出てしまった後なので。

(神原) 出てしまった後ということは、調査当時は写真のみということですか。

(田沼) キューバで調査しているときは、動画カメラは持っていないくて、一応、すごい暗い部屋で、外から見えないようなところで話を。私は隠れて(笑)。

(神原) やはり……。

(田沼) そのころは結構、外で一緒にいるのを見られないようにしていました。

(神原) やはりそういうのはあったということですね。

(A) 大学の先生を辞めさせられた人がいましたよね。

(田沼) はい。

(A) あの映像はキューバのですか。

(田沼) あれはキューバなのですが、あれはキューバ人に撮ってもらいました。やはり外国人は大学の中に入ってはいけないので。特に授業は。

(神原) それを聞くことができてよかったです。

(田沼) すみません、みたいな(笑)。

(神原) それに関連して、佐久間さんの質問にもあった母子関係についてもお尋ねします。外側に権力統制のようなものがあるからこそ、心を許した人々の間に生まれる私的空間というか親密圏というか、ちょっと言葉は迷うところですが、そのようなものが相対的に強まるという側面があるのではないのでしょうか。つまり、誰にでも好きなことを言うわけではないから、気を許した家族の一部のみとか、たとえ家族であっても、父親とは考えが違うというケースもあると思いますので、お兄さんとだけとか、気を許した人間とのつながりというのは相対的に強くなると思います。母子関係というのは、そういうものを超えても、強いもの

なのかというのが一つの疑問です。

マイクを頂いたついでに、もう一つお尋ねさせていただきます。私は田沼さんのご編書の『ポスト・ユートピアの人類学』を最初に、その後『Cuba Sentimental』を見つ、『革命キューバの民族誌』を拝読しました。『ポスト・ユートピアの人類学』の後、『Cuba Sentimental』を見たとき、この時点でテーマを変えられたのかと思っていたのですが、今回『革命キューバの民族誌』を拝読して、改めてこの人たちの状況がポスト・ユートピアであったことを、初めて理解し直しました。

どちらつかずの世代の人々が、ある程度社会主義的ユートピアを内面化できているのは、どこにその根源があるのでしょうか。いくら社会主義・共産党青年同盟に入っている、教育だけで内面化できるわけではないと思います。非常時以前のキューバが本当にユートピア的だったからこそ、信じることができたのでしょうか。

今回お話を聞いていて、社会主義的なりアリティのようなもの、言いたいことが言えない、ダブルバインドの状況を理解することの難しさを改めて考えさせられました。ウルチャクの話は以前読んでいたのですが、現在のソ連・東欧だと、人はもう社会主義が終わったということ的前提に話をするけれども、社会主義が終わっていない状況で社会主義について語ることは違うと実感しました。だからこそ、田沼さんの『革命キューバの民族誌』で、ウルチャクが言おうとしていたことを理解できたように思います。私がスロヴァキアの人々の調査をしていても、現在は語ってもらえないのは、こういうかたちで社会主義が好きだった人たちの言葉だと思います。社会主義が好きだったという人はもちろんいるのですが、アンビバレントな形の語りというのは、まだ社会主義が崩壊していないから言えるのではないかと、非常に興味深かったです。ありがとうございます。

**(西井)** すみません。だいぶ時間が過ぎてしまいました。でも、せっかくなので。

(田沼) そうですね。母親に関してなのですが、心を許した人。考えてみたら、でもナチの親衛隊や、多分、文化革命の紅衛兵などは、親をどんどん糾弾したと思うのです。それは確かにキューバでは聞かないです。それはなぜなのだろうと疑問に思わなかった自分に、今気が付きました。なぜかな。

やはり子供のときから、うちの親は外で言っていることと、うちで言っていることは違うけれども、うちで言っていることは話しては駄目よというふうに教えていた家庭もあるし、やはり「フィデルは最高」と言うお母さんもいたらしいです。でも、どちらにしても、お母さんの悪口を外では……。 「お母さんを愛さない者は誰も愛さない」という言葉もあるのです。母親への愛がない者というのは、人間として駄目という根底的な何かがあるのです。だから、フィデルの悪口で一番辛辣なのは、「彼は自分の母親の葬式で泣かなかった」という言葉です。それを言うと、やはりこいつは人間として間違っているという。それを言う人は、クエントなどは言わない人です。人間として非常に間違っているから、全然支持できないという人もいます。ですから、そこはちよつともう一回、考えてみたいと思います。

確かに、社会主義が完全に終わってしまったているから、好きだという人の言葉は出てこないということなのですが、先ほども出てきた『呪われたナターシャ』の藤原さんの話を読んでみると、結構「ソ連時代は良かった」みたいな人も出てくるのです。

(神原) 現在のスロヴァキアにも出てはきます。

(田沼) 社会主義が良かったというよりは、あのときはまだ物があつたぐらいのイメージだと思うのです。やはり確かにそれが出てくるのは、体制がまだ完全に転換していなくて、一応、まだ建前上は社会主義だからということだと思えます。

ただ、去年、(配布プリントにある)書評を書いてくれたYさんという人がGという会社に勤めていて、連絡をくれたのです。去年の年度末に会ったら仕事を辞めていて、なぜか今、

ある予備校に勤められているのですが。そのお友達がキューバに行ってきた、年末に話したのですが、去年の夏に遊びに行ってみて、意外にまだ変わってなくてびっくりしたとおっしゃっていたのです。多分、家を貸したりして、それなりにお金が入ってくる人たちではあるのだけれども、ここで言っている人たちのように、外国に行きたいと思っているし、知り合いはあそこから船に乗って出ていったなどという話をされて、「この本を読んでいなかったら、全然意味が分からなかったです」と言われたのです。そういう今までの状況が、あまり変わっていないのだなと思いました。

それで、世代的にどっちつかずだからというのもあるのですが、ただ、少し矛盾してくるのですが……。今の若い人たちは、お金をもうけることにすごく積極的かというと、世代でそんなきれいに分けられるものではないかと思えます。だから、まだそういうふうには、要するにお金を稼ぎたくても、みんながみんなそういう商才があるわけではないですよ。やはり勉強が得意な人、真面目に給料をもらうような仕事に就く方が向いている人たちというのは、うまく乗れなくて、ある意味、それが公式見解とも合っているのです、それを相変わらず内面化して、それを実現するには外国に行かなければいけないという連鎖が、まだ続いているのかと思います。

教育だけで内面化できないのではというのは、確かにおっしゃるとおりで、聞き取りをしていて思ったのは、革命前からいる人たちの話を聞いていると、貧しいけれどクルトである。先ほどから言っていますが、教養があるということは、すごく大事なことという意識が、田舎の人たちにも結構あったようです。持っているものは分け合わなければいけないとか、あるいは貧しくても身の回りを清潔に保たなければいけないとか、食べ物はなくとも服はちゃんとした格好をしなければいけないとか、それは革命と関係ないかもしれないのですが、あの意味で生活の中の貧しい人たちの価値観というか教育観がそれほど断絶がなかったから、

前も割と人口に根付いたし、今もアメリカが入ってこようが続いているところがあるのではないかと思えます。

そんな感じでいいですか。

(神原) はい。

(西井) ありがとうございます。

(外川) もう終わりですね。

(西井) いいえ。では。

(外川) A A研の外川と申します。大変貴重なお話をありがとうございます。

いろいろ聞いてみたいことがあるのですが、自分は南アジアをフィールドにしている中で、こういう世界があるのだというのが、佐久間さんをご指摘されたように、本当に新しい在り方というのを、この民族誌で描き出していったところがとても印象的だったので。そのことで、こういうソフトな形で監視体制をつくっていくとか、先ほどのソ連との対比でも出ていましたが、ソ連というのはそういう意味では明確に崩壊していく。でも、これは崩壊せずにと続いていくところが非常に興味深くて、そういう存在、彼らを成り立たせている体制というのが、意識してなかったら、多分こうならなかったかもしれないというところで、トロピカルなということをおっしゃったのかもしれない。それがどうやって成り立っているのかというあたりを、とても興味深く思ったのですが。

今日の話で言いますと、それは体制転換にこういう存在が明示化されていくことで、それが彼らの世界にフィールドバックされていったり、共有されていったりすることは、何らかの影響を持っていくのでしょうか。そのフィールドワークを許容するような形で、人類学者が入っていったという状況があったというのは面白いのですが、それが現在のキューバ社会にどう結び付いていくか。失われた世代と、次の世代の子供たちは資本主義化されていてとい

う話も出てきていたので、そのことと関連して、アメリカと国交を樹立していく、これから変わっていくかもしれないキューバということ考えたときに、この民族誌というのは、また変化していくのだろうか。この点が、もし見通しがあればと思ったのですが、いかがでしょうか。

(田沼) そうですね。フィールドワークを許容されたというのは、正直にこういうフィールドワークをと言っていないからというのも一つにはあります。まず最初に、大杉さんが捕まって、(キューバ人研究者に)正直にこんなテーマを書いてはいけないよというふうにアドバイスされたと聞いて、正直に書かないようにしようと思ったのです(笑)。

あとは石塚先生にも言われたのですが、ソ連などでも、最初にレーニンの言葉を引いて論文を書き始めればよいのだよというような、うまく引つ掛からないための書き方というのがあるのです。私も申請したときに使ったのは、フェルナンド・オルティスという民俗誌家がいるのですが、その人の言葉を使って、外国人とキューバ人の婚姻によるトランスカルチュレーションという(笑)、どうでもいい感じのテーマで。要するに、外国人へのヒネテリスモのように書いたら、完全にアウトなのですが、「トランスカルチュレーション」という、われらのフェルナンド・オルティスの言葉を使っていれば、全然オーケーなのです。そんな感じで、調査をすると言いました。

最終的に、実は彼らのことを扱うつもりではなかったのです。要するに、どうやってどういう理由で、いろいろな人たちが外国に行くのかという調査をしていて、基本的にはそうやって外国人と結婚して出ていくような、割とさっさとうまく出していく人たちを最初は調査していたのです。ですが、一年いる間にやっと、なかなか外国人とは結び付かない人と出会うことがたまたまできて、辛抱強いくいろいろなつてを使って外国に行く人たちの話を一応書いていて、最終的に博論を書く直前に「彼らのことを書きなさい」と言われたので、

頑張って書いたという感じですよ。

そうですね。ですから、現代の世代というのは資本主義化していく中で変わっていくかもしれないということなのですが、それは当然、ある程度変わっていくだろうなど。

(外川) そうすると、この民族誌もまた変わっていく可能性は。

(田沼) この民族誌はもう書いてしまったので、変わらないです(笑)。変えようがないのですが。

(外川) 次の論文のとき。

(田沼) それはまた後で、別の方がやってくださればいいなと思っています。私はもうキューバで調査するのはしんどいので(笑)。しんどいし、何だろう。やはり一回書いてしまふと、ある程度マークされてしまふと思うのです。もうそんな長期で行くこともないでしょうけど。私はこの映画を何とキューバで上映<sup>※</sup>したのです。大丈夫なのか?と思ったのですが、一応できました。また言わなければいけないのは、登場人物全員に上映していいか聞いたのですが、「抑圧がインスタールされている」だけは、カットしてくれと言われてました。やはりそれはまずいのでということで。「駄目というわけではないのだけれど、ちょっと強く聞こえるから」みたいな感じで、カットしたバージョンを上映しました。しかも、上映したといっても、ICA I Cという建物の試写室のようなところで、ほとんど映画祭の内輪の人たちだけだったのですが。

(外川) 一応、検閲というのはあったのですか。

(田沼) 検閲はありました。ただ、私は引っ掛からなくて。でも、この年にヒップホップの映画が、検閲に引っ掛かったらしいのです。本当に緩いと言われると思うのですが、そのハバナ若手映画祭はもう一回目だったのですが、それまでは一切検閲はなかったらしいのです。要するに、ハバナの知的サークルの人しか見ないものなので、どうせ大衆が見なければ

※ハバナ若手映画祭 (Muestra Joven ICAIC)  
<http://muestra joven.cult.cu/>

いいやというところが、どこかあると思うのです。

そういう理由で、オリバー・ストーンが撮った『コマンダント』も上映されているのです。上映されたと言っているけれど、本当に一部の人しか見えていないのです。そういう感じで私の映画も上映されたのです。それまでは、本当に一切検閲なしにいろいろなものが上映されていたらしい。そのときは検閲があったので、トップ（フェルナンド・ペレス監督）の人が、抗議のために代表を辞めたのです。でも、特に何のおとがめもなく、そのまま続いています。

**(西井)** ありがとうございます。すみません、司会の不手際で（笑）。でも、面白いのでついでに。

最後に、私が感想を一言だけ言っていますか。私はタイのことを調査しているのですが、今日は社会主義国のポスト・ユートピアというお話を読ませていただいたり、見せていただいた感想なのですが。

これはある意味、ある状況、ある環境、国家など、いろいろな体制の中で生きる人々の生き方という意味では、非常に普遍的なものがあると感じました。というのが、私は最近、まだ全く何も書いていないのですが、元タイの共産主義の人たちのインタビューをしていて、「森に入る」ということで、一九七六年に学生革命で弾圧されて、共産主義の人と一緒にすごく大勢の学生たちが森に入ったのです。でも、その後一〇年ぐらいで、みんな出てきて、許されて、今、結構、急進的な言論会の中心的な人々、大学の先生やマスコミに登場する人たち、森に入った人たちが活躍しているという状況にあります。いろいろなレベルの人が、少数民族や農民と一緒に闘った経験をもっています。

タイでは結局は共産主義が負けて、そういう国にはならなかったのです。けれども、かつては森のベースキャンプにもタイ軍が入れないような状況で、タイとラオスとベトナムの国境、中国、その辺と武器などもやりとりしていた。そういう人たちの話を聞いている中で、

では、今もし勝っていたらどういう生活になっていたか、結局、負けたから、タイは資本主義国の中で今のような生活になっていくけれど、勝っていたらどうだったかということを探ねてみました。それはモン族の山の中で生活している人に聞いたのですが、そうしたら、今の方が良かったかもしれないということも言っている人もいました。ある意味、結局どういうふうにもなり得た状況が、タイにもあったのだろうなと思います。でも、生きていく中では、結局、自分たちの生活をいろいろそれに合わせて、考え方なども合わせていくという側面もある。でも、やはりそういう主義や理想を持っていた人たちの中には、もつとそれこそ屈折したものを持ち続けている人もいます。

そういう意味では、まるで今、逆の体制の中にあるけれども、そういう人がある体制で生きる、体制転換の中でどういうふうになっていくのかという、逆の側面からすごく面白く読ませていただいたので、これから私の仕事の参考にさせていただきます。

では、すみません。長い時間になりましたが、今日は、コメンテーターの中村さん、佐久間さん、大杉さんも発表者の田沼さんも本当にありがとうございました（拍手）。

五月二二日「体制転換の人類学（2）」

——東欧、アジア、アフリカにおける体制転換と社会——

（佐久間） それでは定刻を過ぎましたので、そろそろ「体制転換の人類学（二）」——東欧、アジア、アフリカにおける体制転換と社会——を開始させていただきたいと思えます。私は、司会を務めさせていただきますA A研の佐久間です。よろしくお願いいたします。

初めに、本研究所の西井からご挨拶をさせていただきたいと思えます。よろしく願います。

## I 挨拶

西井 凉子（A A研）

皆さま、昨日に引き続き今日という方も少数ではありますが、いらっしゃるのですが、今日もまたいい天気の中を、この暗い部屋の中で長時間お過ごしいただくということで、本当にありがとうございます。この本日のシンポジウムですが、ちよつと簡単にこれまでのいきさを説明させていただきます。

A A研では二〇一一年から六年間、外に見える形でA A研の研究を見せる研究を組織するというところで、基幹人類学班という研究組織を発足させました。A A研は歴史学、人類学、言語学という大きな三つの分野がありますので、それぞれがそういう研究活動を行っていま



す。この研究会は人類学分野の基幹研究ということで「人類学班」と呼んでいます。第一期を「ミクロマクロ系の連関」というテーマでやってみました。

本年度は第二期ということで、「ミクロマクロ系の連関2」ということになるのですが、実は昨年度までの後半三年間は、あるテーマを決めてやっていたと、「情動」ということで、幾つかシンポジウムや、研究会をやってまいりました。それがどのように続くか、ということについて、今日は詳しく申し上げられないのですが、今期は「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の可能性の探求」をテーマとして掲げまして、今回が最初の研究会になります。

なぜ、ハザードということで、今日のような「体制転換の人類学」というテーマを掲げたか簡単に説明させて頂きます。この「ハザード」という言葉を、非常に広い意味で私たちは取っています。自然災害のみならず、各地の紛争、環境変動、人口変動、経済危機など、生活全体が脅威にさらされるような状況を含めて、「ハザード」と考えます。それを人類学の手法である地域に根付いた人々の日常生活の脈絡における経験知を捉えていこうということとで、「ハザードに対処する『在来知』の可能性」について企画させていただきました。

昨日は田沼さんに『革命キューバの民族誌』ということで発表していただき、それに関連する映画も上映したのですが、時間も足りず、非常に長引いて結局六時半を過ぎてしまったのですが、今日はさらに発表者も三人、コメンテーターもそうそうたる方々四人ということで、さらに長い一日になるかと思いますが、とても刺激的なシンポジウムになるかと思えます。どうかよろしく願います。

なお、後ろの低い机の上に、昨年度まで私たちがやってきた研究会やシンポジウムをテーマ起こして、それを冊子にまとめたものがあります。もし何か読んでみたいというご希望がありましたらお申し出ください。差し上げることができます。また、ネット上にも、私

たちの基幹人類学班のホームページでは、全部PDFで上げていますので、またそちらも機会があったら見ていただければと思います。

では以上、簡単ですが、ご挨拶に代えさせていただきます。

---

## II 趣旨説明

佐久間 寛 (AA研)

ありがとうございました。

続きまして、私の方から簡単に今日の研究会の趣旨説明をさせていただきます。

#1

「人々は今や混乱し、怒り、恐れているが、時には絶望的にさえるが、しかし少しも受動的ではない」※。

既に今、西井さんから詳しく紹介があつたので、大ざっぱにだけ説明させていただきますと思うのですが、私たちの基幹研究人類学班は二〇一〇～二〇一五年までの五年間、「人類学におけるマイクロマクロ系の連関」というテーマの下で共同研究を進めてきました。一言でまとめてしまえば、「世界システムから身体まで」、そうした包括的な研究を志向してまいりました。

#2

本年度からはこうした研究を発展させる形で、マクロな問題系とマイクロな問題系の具体的な交点となる事象に研究の焦点を合わせることにしました。それがハザードです。

「ハザードマップ」なるものを想起すれば、ただちに理解されるように、現代、日本語の中で用いられる「ハザード」とは、まずもって地震やハリケーンや津波といった自然災害を



※I・ウォーラー・ステイン『アフター・リベラリズム―近代世界システムを支えたイデオロギーの終焉』(松岡利道訳、藤原書店、一九九七年)

指します。もちろん、私たちも自然災害の問題を研究の射程に入れており、資料の裏面に記載していますが、来月六月一七日にその第一弾に当たる研究会を計画しています。よろしければご来場ください。

とはいえ、ここで言う「ハザード」は単なる自然災害にとどまりません。各種の紛争、環境変動、人口変動、経済危機といった人災を含みます。

#3

こうした問題設定は必ずしも恣意的なものではなく、むしろ「ハザード」という語彙そのものが持つ多義性に由来しております。そもそも英語の *hazard* とはアラビア語でサイコロを意味するアルザールを語源としています。英語に先立って定着したフランス語「アザール (*hasard*)」の意味は、まづもつて「偶然」であり、偶然の出来事です。この点が示唆するるように、つまるところハザードとは、天災であれ、人災であれ、正確に予期することも、完璧に制御することも難しい、偶発で不確実な事態を指す語です。

#4

こうした不確実な危険をめぐる先行研究としては、いわゆるリスク論があります。社会学の分野では、ルーマンやベック<sup>※</sup>のリスク社会論が古典的な位置を占めていますし、三一以降の思潮下では人類的なリスク研究も着実に蓄積されています<sup>※</sup>。とはいえ、リスクとはそもそも実際にそれが起こるか否かという確率を含めた概念です。故に、リスクは高まったり、低まったりします。突き詰めて言うとうと、いかにそれをゼロに近づけるかという目的論的な志向がリスク研究にはある。具体的には、例えば原発事故は深刻なハザードかもしれないが、リスク、発生する確率という点からすると、大して深刻ではないなどといった議

※U・ベック『危険社会——新しい近代への道』(東廉・伊藤美登里訳、法政大学出版局、一九九八年)  
N・ルーマン『リスクの社会学』(小松丈晃訳、新泉社、二〇一四年)  
※一例として以下を参照。東賢太郎・市野澤潤平・木村周平・飯田卓編(二〇一四)『リスクの人類学——不確実な世界を生きる』世界思想社

論につながれかねないという問題をはらんでいます。

これに対してハザードは、既にむき出しになってしまった危機です。私たちが注目するのは、リスクの事前の回避ではなく、むしろハザードの事後です。偶発事に翻弄されながらも、ついでることなく生き続けてきた智恵、在来知が、アジア・アフリカの各地にはあるのではないか。その多様な在来知の在り方を、地域横断的に探求し、総合的な展望を開いていくべきではないか。これがA A 研人類学班が進めようとしている研究の方向性です。そうした方向性で展開していく研究の第一回目として、私たちは「体制転換」というテーマを選び取りました。

#5

では、体制転換とは何か。字義通りに考えるなら、それは体制、つまり国家や超国家的な政治的・経済的システムの抜本的な変化ということになります。単なるシステム内の変化やシステムの部分的修正、例えば政権交代や規制緩和は体制転換ではないわけです。とはいえ、私の管見の及ぶ限り、「体制転換」は人文社会科学系の文献で頻繁に目にする用語ではあるものの、革命や民主化といった隣接概念とは異なり、明確な定義を持つ厳密な学術用語ではありません。そもそも「体制転換」には一対一の対応関係を持つ欧米諸語があるわけでもなく、*regime change* から *system transformation, transition* などと一様ではありません。

もともと、人文社会科学系の文献を見ると、この分野で「体制転換」という語彙が用いられる場合、その語義にはより制約があることに気付きます。その語義は大まかに二つに分けることができるのですが、一つは旧社会主義諸国、とりわけ旧ソ連、中東欧における「社会主義体制の崩壊」と「資本主義体制への移行」を指す場合です。いま一つは広義で、社会主義ではあったわけではないものの、軍事政権なり独裁政権なりが政治・経済的諸制度を強く規制していた諸国において、そうした諸制度の自由化が起きた場合です。一九九〇年代に

アジア・アフリカで進行した複数政党制と市場経済の導入、近年、中東で生じた「アラブの春」などがこの意味での体制転換となります。

#6

こうした語義を踏まえてみると、近年の「体制転換」の語用には、ある種の政治的ビジョン、ないし、そうしたビジョンへの対抗ビジョンが潜んでいたことが伺えてきます。すなわち、先行する政治経済システムが何であれ、転換後に到来するのは近代西欧を範型とした経済的自由主義と政治的民主主義の理念に基づくシステムに他ならないというビジョンです。実際、『歴史の終焉』<sup>※</sup>で著名なフランシス・フクヤマをはじめ、一九八〇年代末から世界各地で起きた体制転換を自由主義と民主主義という西欧近代的理念の勝利で説明する保守系の論者も少なからずいます。

そうした論者からすると、体制転換をハザードと捉える本シンポジウムはとんでもない試みということになるでしょうか。もちろん、私たちも自由主義や民主主義が人類にとつての災厄であり、偶発事であるなどは考えていません。しかし、二〇世紀の終わりから二一世紀の初めにかけて体制転換を実現した諸地域で、経済格差の拡大、貧困問題の深刻化、民族問題の顕在化、内戦の勃発といった危機が思いもよらぬ形で顕在化していったこともまた事実です。いわば世界各地で生じた体制転換は、自由主義と民主主義の最終的な勝利、歴史の終焉の証しであるところか、予測も制御も困難な不確実性に満ちた時代の幕開け、いわばハザードの時代の幕開けを意味する出来事に他ならなかったわけです。

#7

繰り返せば、人類学研究者である私たちが目指すのは、こうした状況の原因究明や解決策

※F・フクヤマ『歴史の終わり(上)(下)』(渡部昇一訳、三笠書房、二〇〇五年)

の提示ではありません。体制転換のただ中を生きる市井の人々が、こうした状況をいかに受け止め、また、それといかに関わってきたかという点を、東欧、アジア、アフリカの具体の場から明らかにすることです。こうした試みには先駆があり、その筆頭がポスト社会主義の人類学的研究ですが<sup>※</sup>、これらの研究では、問題設定上致し方ないこととはいえ、対象地域がいわゆる旧東側諸国に偏りがちという点に物足りなさを覚えます。例えばですが、東欧が体制転換の嵐に揺れていた、まさにそのときに、民政移管後の西アフリカの大国ではいわゆる無頭制社会において、いわゆる伝統的な首長が激増していた。重要なのは、これらを同時代的現象として捉える研究視座ではないか。

そうした東西のみならず、南北を横断する問題関心に支えられた研究としては、ポスト・ユートピア研究が先駆としてあります<sup>※</sup>。編者の一人である田沼さんには昨日、ご自身の民族誌についてご発表いただきました。これを皮切りとして、本日はいよいよ東欧とアジアとアフリカを横断する発表が展開されることとなります。

#8

本日の発表者とコメンテーターをあらためてご紹介します。

一人目の発表者は、北九州市立大学の神原ゆうこさんです。東欧スロヴァキアの西部国境地帯で二〇〇五年から継続的に調査を行われており、その成果である博士論文を昨年、『デモクラシーという作法―スロヴァキア村落における体制転換後の民族誌』（九州大学出版会二〇一五年）というタイトルの下で出版されました。そもそもこのシンポジウム自体も、神原さんの著書に触発される形でスタートを切っており、神原さんには準備段階からいろいろご助言を頂いてきました。この場を借りて、御礼申し上げます。体制転換の震源地である東欧をご専門とされている点からしても、本シンポジウム全体を方向付ける議論をしていただ

※一例として以下を参照。高倉浩樹「序 ポスト社会主義人類学の射程と役割」『国立民族学博物館調査報告』七八、二〇〇八年、一―二八頁

※石塚道子・田沼幸子・富山一郎編『ポストユートピアの人類学』（人文書院、二〇〇八年）

けるものと予測しております。

#9

二人目の発表者は、東京大学大学院総合文化研究科の津田浩司さんです。二〇一〇～二〇一二年にかけてジャワ島の華人社会において広く調査を行われ、以降、インドネシアを中心に東南アジア島嶼部の華人社会で短期調査を多数実施されています。今年に入ってから、新しい研究の成果を『華人』という描線<sup>※</sup>という共編著としてまとめられています。今日は、津田さんが二〇一一年に出版され、各方面に多大なインパクトをもたらした『華人性』の民族誌―体制転換期インドネシアの地方都市のフィールドから』（世界思想社二〇一一年）についてお話しいただく予定です。

#10

三人目の発表者は、横浜国立大学の松本尚之さんです。二〇〇〇年より、ナイジェリア・イボ社会において調査を実施、その成果を二〇〇八年に『アフリカの王を生み出す人々―ポスト植民地時代の「首長位の復活」と非集権制社会』（明石書店 二〇〇八年）として出版され、同書によってアフリカ学会賞を受賞されています。今日は同書の三章を中心に、民政移管後、ナイジェリアの民主主義政権と王位・首長位の関係を論じていただく予定です。

#11

以上の三名は、いずれも一九七〇年代生まれ、この業界ではいわゆる若手から中堅に当たる研究者ということになりますが、他方のコメンテーターとしては、いわゆる大家、大御所の方々にお越しいただいています。民族論、親族論、中間集団論、協同組合論などの分野

※津田浩司・櫻田涼子・伏木香織編『華人』という描線―行為実践の場からの人類学的アプローチ』（風響社、二〇一六年）

で、画期的な業績を既に築かれてきた方々ですので、詳細な紹介をするのも野暮というものでしょうから、役割分担だけ足早に確認させていただきますと、清水さんには神原さん、内堀さんには津田さん、三浦さんには松本さんの発表に対するコメントを頂戴し、最後に名和さんから総合コメントを頂くことになっています。

#12

まとめに入ります。あらためて確認しておくなら、体制の転換とは単なる政治的・経済的諸制度の変容を意味するものではありません。そこで生じるのは、価値観や理想、文化表象や伝統的とされる諸実践の変化でもあります。これらの事象をめぐって、何が起り、何が変わり、何が継続しているのか。そう問い直してみる作業からは、個別地域の枠組みを超えた問題の射程が、自由主義と民主主義の世界化という物語とはまた別次元において浮かび上がってくるのではないだろうか。

そう考えてみた場合、本発表の冒頭に掲げたウォーラーステインの言葉を参照していくことは無駄ではないかもしれません。この世界システム論者によれば、一九八〇年代末の冷戦体制の転換とは、政治的・経済的自由主義の最終的な勝利であるどころか、むしろその決定的な敗北を意味し、その結果、著しく不安定化したシステムのうちで、私たちは今や集団主義の時代を生きていることになりました。「人々は今や混乱し、怒り、恐れているが———ときには絶望的にさえなるが———、しかし少しも受動的ではない」。だとすればなおのこと、市民団体なり、民族系結社なり、首長組織なりといった集団に着目する人類学研究が一国規模の体制転換、さらには世界規模での体制転換研究の中で果たす役割は小さくないはずで、以上が趣旨説明となります。ご清聴をありがとうございました。

発表（1）…「体制転換後の村落における社会変容と人々の意識と実践」

『デモクラシーという作法 スロヴァキア村落における体制  
転換後の民族誌』（九州大学出版会 二〇一五年） 自著解題  
を兼ねて」

神原 ゆうこ（北九州市立大学）

ご紹介にあずかりました神原ゆうこと申します。佐久間さん、非常に詳細な紹介をしていただいて、どうもありがとうございます。

報告を始める前に、趣旨説明の補足というほどではないのですが、佐久間さんと私が出会ったときの話をすると、シンポジウムの趣旨をより分かりやすくするのはないかと思えますので、少しだけお話しさせていただきたいと思えます。

佐久間さんとは昨年七月に京都大学のシンポジウムでお会いしました。そのときは「モラリティ」がキーワードとなる報告をしました※。『デモクラシーという作法』を読んでくださった方は、私は村落の研究をしていると思われるかもしれませんが、現在は地方都市における、まさに「デモクラシー」を意識的に内面化した人々、市民活動家や宗教者の研究をしており、その報告をしました。その質疑応答で佐久間さんから、「民主化、または民主主義のもたらした負の側面をどのように考えているか」という質問を頂きました。つまり、今日の趣旨説明でありましたハザードの側面が抜けているのではないかとのご指摘です。そのとき私は、「それについては少し前まで研究していたので、今回の報告では触れなかった」と答えたのですが、そのハザードの側面を考慮に入れた研究が、私が最近出した単著『デモクラシーという作法』となります。



※当日のシンポジウム報告は次の二本の論文として  
て公開した。

神原ゆうこ「序——公的領域におけるモラリティ  
を文化人類学的に考察するための試論として」  
『コンタクト・ゾーン』、八、二〇一六年、二一  
—四頁

神原ゆうこ「市民としての実践と宗教者としての  
実践——スロヴァキア地方都市における社会貢  
献活動を支えるモラリティの基層」『コンタク  
ト・ゾーン』、八、二〇一六年、四五—六〇頁

#2

今日の報告は四〇分程度と時間も限られており、時間的に内容を全て紹介するのは、かなり厳しいので、拙著の内容を報告用に少し変えて紹介します。本書全体の目的は「地域社会における体制転換後の政治的価値観」と非常に曖昧な書き方をしています。それは日常生活などのそのほかの要素も入れて考察しているからなのですが、今日は「体制転換」のシンポジウムということですので、スロヴァキアの体制転換の目的としての民主主義という理念を支える市民社会というシステムが、コミュニティレベルでどう実現されたかどうかということに注目したいと思います。「実現された」とは言い難いところがありますが、その実態を考察することを目的として、今日の報告を編集し直しています。

#3

配布資料をご覧ください。本書の目次で言えば一章、六章、七章が今日の報告の中心となります。皆さんのお手元には私の報告と、併せて清水先生からのコメントのレジュメがあると思います。清水先生は非常に早くからコメントを用意してくださっていて、私は報告準備の段階でコメントを読む機会に恵まれました。一章の説明が稚拙だという厳しいお言葉を頂いていたので、一章をちよつと多めに、理論的な部分の説明に少し時間を取ってお話したいと思います。ですので、報告の時間配分としては、一五分ぐらいは一章の話になるのではないかと思います。

本書では概念図などはほとんど使っていませんが、皆さんにはせっかくなか来てくださいましたし、今日の報告には概念図を取り入れてみました。概念を図式化するというのは別の矛盾を生んでしまいがちなので、本書には入れませんでした。こういうことを言いたかったということを示すために、今回の報告には図を用いてみました。少しは分かりやすくなったの



ではないかと思えます。

# 4

では、最初に調査地についてこちらのスライドで紹介したいと思います。私の調査地はスロヴァキアで、人口五〇〇万人、大きさは九州ぐらいの小さな国です。ポーランド、チェコ、ハンガリー、ウクライナ、オーストリアに囲まれています。調査した村はオーストリア国境沿いに位置していて、人口は二、〇〇〇〜三、〇〇〇人程度です<sup>※</sup>。

主たる調査は二〇〇七年から二〇〇八年にかけて行いました。ただ、それ以前にスロヴァキアに留学した経験があり、予備調査はその前から行っていました。ですので、調査期間はベー三カ月程度になります。

東欧の体制転換は、ポーランド、ハンガリー、ロシアについてはわりとよく知られていますが、チェコスロヴァキアとなると、基本的な歴史事項についても簡単な説明が必要になると思います。よく質問されるのは、「スロヴァキアはチェコスロヴァキアではないのか」ということです。スロヴァキアはチェコスロヴァキアから一九九三年に分離独立した国です。そのチェコスロヴァキアもオーストリア⇨ハンガリー帝国から一九一八年に独立しました。一九四八年に社会主義体制を採用し、一九八九年に体制転換、一九九三年のチェコとスロヴァキアの分離を経て、現在に至ります。その後、二〇〇四年にEUに加盟しました。私の調査対象はEUに加盟した後のスロヴァキアということになります。

# 5

体制転換後のスロヴァキア村落というフィールドについて、先ほどの趣旨説明で触れられた「ハザード」という観点とも併せて、どんな状況であったかという説明を最初にしたと



※調査地の場所

思います。

体制転換後のスロヴァキアについて、あまりデフォルメしてお話すると誤解を招くところではあるのですが、経済格差が拡大したのは否定しようがない事実です。失業率も上昇し、EU加盟直前の時期には、失業率が一五%ぐらいまで上がっていました。旧東欧諸国が全てそうだったというわけではなく、チェコやハンガリーは一〇%程度でしたが、ポーランドとスロヴァキアの失業率は一五%を超えて、二〇%に迫るような状態でした。工業化は進んでいたにもかかわらず、体制転換後の工業は不振であり、かといって農業もあまり状況は良くなかったため、一部の外資系の企業に就職したような勝者がいる一方で、大多数の敗者がいるという社会的なイメージが定着していました。

もちろん、この勝者・敗者のイメージは単純に一般化できません。都市にも非熟練労働者はたくさんいます。それでも、勝者は基本的に都市にいて、村落の人々は総じて敗者であると思われがちでした。その上、体制転換後の価値観のようなものに順応できず、いつまでも人々が「社会主義時代は良かった」と語り続けるような場所だと考えられていました。このようなイメージには批判もあり、実際の生活にはこれとは異なる現実があるのですが、多くのスロヴァキアの都市に住んでいる人々は、村落のことをそのように見なしがちで、村落の人々も「私たちが損をしている」というような語り方をよくしていました。これについては、「人々は民主化を目指したのであって、経済的停滞は付随物に過ぎない。少なくとも政治的な自由を享受したから当初の目的は果たしたのではないか」という政治的側面を重視した反論もあると思います。体制転換を実質的に牽引したのは都市の人々であるのですが、体制転換後の社会の変化は都市村落を問いません。したがって、政治的な側面に関しても、体制転換後に皆が自発的に市民活動みたいなものにかかわり始めるわけではなく、そのような活動が定着するまでの時間差は大きなものでした。

村落のフィールドには、絶望感や社会主義懐古の気分が漂う一方で国家レベルでは民主主義的な改革、すなわち自由選挙が導入され、自由な市民活動も保証されるといった改革が進みました。EUからは地方自治を拡大するように要請され、中央集権的な社会主義体制からの改革が後押しされました。西欧や欧米のNGOは、民主的な改革のための支援を行ってきました。そのように制度が刻々と変わっていく状況下で、村落の人々の実感がそのままに変わっていく現場が本報告の対象となります。

具体的な内容に入っていく前に、本報告における主要な二つの語句の用法を確認したいと思います。ひとつはタイトルにもなっている片仮名の「デモクラシー」という言葉です。本では、序章の最後の方に定義を入れています。漢字の「民主主義」を理念的な分析概念として使っているのに対して、片仮名の「デモクラシー」は「調査地の人々に共有されている民主主義」、つまり民主主義的なイメージについてのローカル・タームとして用いています。

この報告では「アソシエーション」という言葉もよく使います。アソシエーションは、「共通の関心を共有する人々の任意団体」という意味ですが、本報告であらゆる人々の集団を「アソシエーション」という言葉で表現しています。どうしてこの「アソシエーション」という言葉を使っているのかというと、現地においてこれに対応する団体は、二〇世紀初めぐらいでは「結社」という言葉で示され、社会主義時代は「市民団体」に近いようなニュアンスの言葉が使われるというように時代による変化があるからです。現在の法律も「市民団体の法」と翻訳すべき表現が使用されているのですが、二〇〇〇年代以降増えてきた欧米や日本にあるNGOと同じような団体も同じ名称で呼ばれているので、ここでは全て「アソシエーション」という言葉を用いていくことにします。

#6

それでは、第一章に該当する部分についての話をしていきたいと思います。このシンポジウム全体に関わってくるかと思いますが、「東欧の体制転換」と言ったときに、前提として共有しておく必要があるのは、社会主義という政治システムから、民主主義という政治システムおよび資本主義経済の導入という変化が「転換」に該当するということです。おそらく、体制転換といっても、地域によって少しずつ転換する事象への注目度は違うと思いますし、研究者によっても体制転換のどの部分に注目するかは、異なってくると思います。

例えば昨日の田沼さんの報告であれば、時代に共有されるユートピア像のようなもの、そういうリアリティが変わっていく点に主眼を置かれた報告をなさっています。

津田さんの報告に関して言えば、要旨を読む限りの想像ですが、顔の見える関係・見えな関係と外部のイデオロギー、その影響や制度的な影響のようなものに注目されていると思います。松本さんの報告では、民主主義的な「伝統」の立ち位置や、民主化によって逆にもたらされる政治的駆け引きの余地のようなものに注目しているというように、体制転換の何に注目するかというのは研究者によっても少しずつ変わってきます。

私は、体制転換がもたらした社会空間のあり方のようなものに興味を持ちました。「市民の力」によって成功したと考えられている東欧の体制転換は、市民社会論にもインパクトを与えてきました。すでに膨大な政治学者による研究の蓄積があるのであれば、人類学者としても、その蓄積を無視した研究をするのは、心もとないところがあると思いますので、政治学者ではないことをわきまえた上で、人類学として、市民社会という社会の在り方を考えてみることはできないのかと思ったのが本書、本報告の試みとなります。

本報告の第二章に当たる「体制転換への文化人類学的アプローチ」では幾つかの項目に分けて、先行研究をレビューしています。

まず「民主主義」というテーマがありますから、民主主義について文化人類学としてはどのような研究がなされてきたのかということは外せません。そしてもう一つ、市民社会に関して、人類学はどのようにアプローチしてきたのかということも重要です。さらに、明確に「市民社会」と「民主主義」という言葉を使っていないけれども、似たような隣接領域を扱った人類学者の研究は多数あります。例えば公共圏や公共性に関する文化人類学的研究と、私を取り組む市民社会に関する文化人類学的研究はどのように差異化できるのかということについても、触れたいと思います。

時間も限られていますので、簡単に説明しますと、片仮名の「デモクラシー」は、体制転換を経験した人々の語りに頻出しますが、具体的に何を意味しているのかというのは非常に曖昧です。それは「自由」なのか。そうであるならば、その「自由」は何からの自由を意味するのか。政治的自由といっても、言論の自由なのか、政治家を選べる自由なのかということすら、あまり区別されていません。

これまで民主主義を扱った人類学は幾つかあるのですが、これらのレビューを行ったJ・パレイ※は、民主主義の人類学は他の議論に埋め込まれることが多いと指摘しています。民主主義の人類学と言いつつ、社会運動、NGOや人権の人類学的研究になってしまっているということ。もちろん、民主主義という概念自体が、しっかりと確立されたものであるかどうかについても、議論があります。

たとえば、反自由主義的民主主義という言葉があります※。これは民主主義と名乗っているけれど、非常に権威主義的な体制を指すことが多いです。それでも代議制を取っているの

※Julia Paley, "Toward an Anthropology of Democracy," *Annual Review of Anthropology* 31, 2002, pp.469-496

※フアリード・ザカリア『民主主義の未来』（中谷和男訳、阪急コミュニケーションズ、二〇〇四年）

で、反自由主義的「民主主義」と言えると考えられているわけです。あるいは、ポスト・デモクラシー<sup>※</sup>、マーケティンク・デモクラシー<sup>※</sup>という言葉が示すように、圧力団体などを通して経済的な圧力で操作できるデモクラシーという概念も提示されています。

人類学者が取ってきたアプローチは幾つかあります。コミュニティの現場における民主主義的概念を理解するアプローチには、L・ミツチエルティ<sup>※</sup>、A・タナベ〔田辺明生〕さん<sup>※</sup>、加藤〔敦典〕さん<sup>※</sup>の研究があります。これらの方々は宗教や土着の親族、あるいはコミュニティの規制のようなものに注目して、民主主義が現地の別の言葉で置き換えられてきた状況を指摘してきました。

当初これらを参考にして、スロヴァキアの体制転換の状況を理解しようとしたのですが、親族、宗教なり、理解の補助線となるようなローカルな規範をフィールドに見つけることができませんでした。この地域をフィールドとした先行研究では、ナシヨナリズムやエスニック・アイデンティティにすり替えられる傾向が指摘されていますが、ナシヨナリズムやエスニック・アイデンティティもまた、体制転換後に隆盛をみせた政治的な価値観の一つであり、これはローカルな規範とは言い難いです。スロヴァキアの現状を考えると、<sup>※</sup>「デモクラシー」の語りというものに注目するだけで、民主主義を理解するのは非常に難しいのはこの点です。

そこで「民主主義を実践する空間とされる市民社会」のあり方、そのような社会についての認識の仕方、あるいは実践の現状のようなものに注目できるのではないのかということを考えてみました。次は、市民社会に関するレビューに移りたいと思います。

#8

市民社会については政治学者による研究がかなり蓄積されていますので、まずはその蓄積

※コリン・クラウチ『ポスト・デモクラシー—格差拡大の政策を生む政治構造』(山口二郎・近藤隆文訳、青灯社、二〇〇七年)

※平林紀子『マーケティンク・デモクラシー—世論と向き合う現代米国政治の戦略技術』(春風社、二〇一四年)

※Lucia Michelutti, "The Vernacularization of Democracy: Political Participation and Popular Politics in North India," *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13, 2007, pp. 639-656

※Akio Tanabe, "Toward Vernacular Democracy: Moral Society and Post-postcolonial Transformation in Rural Orissa, India," *American Ethnologist*, 34(3), 2007, pp. 558-574

※加藤敦典「ベトナムにおける『民主』と村落共同体—『基層レベルにおける民主制度規定』の分析より」『年報人間科学』、二五、二〇〇四年、一八三—一九八頁

加藤敦典「動員と連帯の跡地にて—自主管理時代のベトナム村落における統治のモラルの語り方」石塚道子・田沼幸子・富山一郎編『ポスト・ユートピアの人類学』(人文書院、二〇〇八年、一一三—一三四頁)

を踏まえて、どのような理解にされてきたのかをまず簡単に紹介したいと思います。

市民社会の理解については、大きく分けて三つのパターンがあります。一つ目として、ギリシャの都市国家にさかのぼるような「自由な市民によって支えられる共同体」ないし、その中で行われてきた民主的な自治をモデルとした市民社会が挙げられます。

二つ目に挙げられるのが「自立した経済的市民が政治に関与する領域としての市民社会」です。これはブルジョア市民社会を前提としていますが、財産を持った個人が自由な政治的言論をすることによって成立します。後に出てくるJ・ハーバーマスの公共圏なども、初期はこの時期の「討議」をベースにした市民社会がイメージされています。

三つ目のパターンとしては「国家権力に対抗的な中間集団が活動する市民社会」が挙げられます。これについては、このようなイメージ図が使われることが多いのですが(図一)、国家と個人の間のグラデーションの領域のところでも中間集団やアソシエーションが活動することによって市民社会が成立すると考えられています。東欧革命の後、一九九〇年代ぐらいから注目されるようになったのはこのモデルです。東欧革命自体が市民の力によって成功したと理解されているので、国家と個人の間の市民の領域をもっと重要視する必要があるという考え方が影響力を持つようになりました。

市民社会論自体も一九九〇年代ぐらいまでは、論者によってこの三つの議論のどれに依拠するかばらばらだったのですが、二〇〇〇年代以降の研究では、ボランティア・アソシエーションの活動によって市民社会はつくられるという考え方を前提としたものが増えてきます。

東欧の市民社会を扱った文化人類学においても、一九九〇年代の研究では、人々が私有財産を持つようになったことと、自由な意思を持つようになったことを関連付けて論じる議論が散見されましたが、二〇〇〇年代以降はボランティア・アソシエーションを扱った研



図一 市民社会概念のイメージ図

究が中心になるという現象が見られます。

#9

では、そのボランティア・アソシエーション型市民社会はどのようなものかという説明に入ります。この概念はもともとアメリカから生まれてきたものです。アメリカの民主主義を支えてきたのはボランティア・アソシエーションという考え方が根底にあります。これは一九世紀のA・トクヴィルの議論を起源としており、国家と個人の間をつなぐ人々の集合体が自由に活動することによって社会は成立していくという考え方です。近年、グローバルなNGO、例えば開発NGO、先住民NGOなどが国家を超えて活動することによって、グローバルな市民社会が想定できるのではないかと議論もしていますが、系譜的にはこのボランティア・アソシエーション型市民社会から生まれてきたものではないかと思えます。

アメリカで発展したボランティア・アソシエーション型市民社会というのは、スロヴァキアの現地の人々にとって違和感があるのではないのかという疑問が出てくると思います。ところが、スロヴァキアにおいては、村落の人々はともかく、現地の研究者ないしは社会運動家たちは、このボランティア・アソシエーション型市民社会に自ら、「追随」という言葉がいいのかどうか分かりませんが、追従するような動きが見られます。チェコスロヴァキアには二〇世紀前半に結社活動を行っていたという歴史があるので、「その伝統が復活した」と語られるわけです。社会主義時代もアソシエーションは存続していたのですが、それは国家の管理の下にありました。体制転換後に再び、二〇世紀初めのような自由なアソシエーション活動を行うことができるようになったと歴史的な文脈に乗せて認識され直します。

さらに、「体制転換派現地知識人」とここでは呼びますが、体制転換期に社会運動にかかわってきた知識人が自ら、積極的に欧米、西欧、ないしはアメリカで理想化されるような自

律的なNGOを、新しい時代の社会運動のあり方として、積極的に内面化していくような現象も見られました。

そこにかかわってくるのが、スロヴァキアの村落に残るような消防団や民族舞踊団、年金受給者の会といった社会主義時代から存在していても、自律的な活動はあまりしないようなアソシエーションの存在です。このようなアソシエーションは、新しい時代のアソシエーションとしては、あまり評価はできないと判断を下されるようになります。

## #10

アソシエーション型市民社会をスロヴァキアに想定することに関しては、いろいろと批判はあります。おもな批判を三つ、ここでは紹介します。一つは、「社会主義から転換した社会に強靱な市民社会をそもそも想定できるのか」というものです。非常に概念的な図で恐縮なのですが、この発想の基本にあるのは、社会主義時代は社会の諸領域の多くに国家が関わってきて、私的領域以外の自由な領域が非常に小さかったというイメージで理解できます(図二)。この図は単純化しすぎているので、本には出していません。また、これに関しては、体制転換によって、市民社会に該当する空間が広がったとしても、それを支える意思と能力を持つ市民の絶対数にも懸念があります。このような批判は現地の人類学者から出ています。

二つ目の批判は「アソシエーションのグレーゾーン」とスライドには書いていますが、アソシエーション活動の多様性に関するものです。アソシエーション活動といってもいろいろなものがあります。西ヨーロッパにも多いのですが、アソシエーションといっても政府の下請け的な活動をする人々もいますし、ほとんど私的領域に近いような友達のサークルのようなものもあります。それらのアソシエーションを全て一緒に扱っていいのかという批判で



図二 社会主義時代の市民社会概念のイメージ図

す。三つ目の批判としては、「一部の突出した活動を行うNGOが当該社会の代表になりうるか」という代表性の問題があげられます。こちらは人類学者の研究にも関わってくるころが多いと思いますが、途上国の先進的なNGOの活動がその社会の人々の声を本当に代表しているのかという問題と同じです。つまり、一部の知識人の活動がその他の人々の声を代弁できているのかという批判です。

これらのアソシエーション型市民社会を想定することへの批判に対して、解決策になるのではないかと思われる視点を提示しているのが、以下の二人の論者です。J・コーエンとA・アラート<sup>※</sup>は、まず市民社会像について、それまでと異なるイメージを提示しています。最初の、社会主義から転換した強靱な市民社会ができるかという点に対して、国家領域が縮まっていく中で、コーエンとアラートは、市民社会はそんなに膨大な領域ではなくて、国家に近い政治社会領域や経済社会領域のようなものを包含しているのであって、市民社会といても実際にグラデーションがあるのではないかというような視点を提示しています。

ここで重要なのは、その後の話とも関わってきますが、アソシエーションといっても、まさに経済的なものから政治的なもの、個人の生活世界に近づいたもの、あるいはそれをつなぐようなものというさまざまな立場なものがありますので、そのさまざまな立ち位置の村落のアソシエーションを含んで成立するような市民社会という視点が必要ではないかというところを私は考えています。

コーエンとアラートのような、社会全体の見取り図を示すような研究とは別に、J・ハーバーマスのように一つ一つのアソシエーションの機能、全体像ではなくて機能の方に注目する視点も重要です。ハーバーマスはアソシエーションそのものが、社会のセンサーとして重要であるという視点は重要だけでも、一つ一つのアソシエーション内部で討議していくことが、民主主義につながるという考え方をしています。この考え方は、人類学でこれまで行

※ Jean L. Cohen & Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Cambridge, 1992

われてきた研究と親和性が高いです。

#11

先に触れたように、人類学においても公共圏、公共性、社会的なるものに関する研究は近年数多く取り組まれています。これらの議論では必ずしも「市民社会」という言葉が使われていません。その代わりに、公共圏という言葉など似た概念が使われています。「公共圏」は「国家に対抗する空間」として想定されていて、さらにその公共圏をささえるような、個人的な人々のつながりに基づく集団、あるいは家族領域のようなものを包含するような「親密圏」が想定されています。この図も適切かどうかさらに検討が必要ですが（図三）、これらの公共圏と親密圏は既存の市民社会の議論と重なると考えられます。ただし、「市民社会」という言葉が社会の見取り図を示すのに対して、公共圏と親密圏に絞った議論では、異なる研究対象を設定しやすいという違いがあると思います。当然、違う言葉を使用することで、参照する先行研究にもずれが出てくるので、人類学の中では、市民社会の研究と、民主主義の研究、公共圏の研究、公共性の研究、社会的なるもの研究が乱立していて、これらの概念を総括的に見ていくことが、難しい現状にあるのではないかと思います。

人類学者の研究は、非常に乱暴なまとめ方かもしれませんが、ローカルなコミュニティやアソシエーション内部に育まれるような共同性に希望を見いだしている点に、特徴があるのではないかと思います。もちろん、これに対しても批判があり、吉岡（政徳）<sup>※</sup>先生が指摘していらしたと思うのですが、安易に共同性を公共圏の基礎とすると、伝統社会だって共同性はあったのではないかと、という批判は免れません。近代の産物である公共圏の議論にどのような接続できるのかという点には常に意識的になる必要があります。

このような批判を踏まえた上で、それでも市民社会を論じたいのであれば、やはり社会全



図三 市民社会と公共圏と親密圏の概念の重なりについてのイメージ図

※吉岡政徳「オセアニアにおける公共圏、親密圏の出現」柄木田康之・須藤健一編『オセアニアと公共圏—フィールドワークからみた重層性』（昭和堂、二〇二二年、二〇五—二二二頁）

体の仕組みがどうなっているのか、コミュニティ全体を覆う制度や活動の様式に注目した上で研究を行う必要があります。幸いというか、幸か不幸かというか、スロヴァキアの場合には、ある程度村落であってもアソシエーションが機能している状態であり、少なくとも知識人は、スロヴァキアには市民社会のようなものがあると思っています。村落の人々は、ちよつと違うなど思っているかもしれませんが、少なくとも表立って「私たちは伝統的な社会だ」と言うような状況ではありません。そのような感覚を持っている人々にとつての市民社会について本書は論じています。

#12-1

前置きが長くなりましたが、ここからもう少しベースアップしてフィールドの話に入りたいと思います。

最初のハザードの話と重なるところですが、スロヴァキアの村落は、私が調査をしたときは、社会主義時代を懐かしむ人がたくさんいるような状態でした。「社会主義時代には、皆に仕事があり、失業者やホームレスもいなかった」「昔は生活が楽だった」という語りはしばしば耳にしました。その一方で、体制転換を求めるような社会運動が本当に村の人々に无缘だったかという点、必ずしもそうではなかったという現実があります。

#12-2 (書籍一四〇頁 写真10)

私の調査地のうち、パヴォル村というところでは、一九八九年秋に村内でも体制転換に賛同する活動を行う人がいました。ただし、もう一つの調査地のリエカ村ではあまりなかったようです。

とはいえ、国境の開放を祝うイベントにはどちらの村も多くの人々が集まりました。この



※モラヴァ川に向かって国境警備地域を歩く人々の列 (スロボダ氏より写真提供)

写真<sup>※</sup>では人がずらっと並んでいます。一九八九年一二月末に、オーストリア国境に行こうというイベントに集まった人々です。オーストリア側の対岸にも人が集まり、これを見る限り、スロヴァキア側は人口二〇〇〇人の村ではずなのに多くの人が参加しています。当時の記録によると一万五〇〇〇人ぐらいがその川の国境には集まったそうです。

#13

バヴォル村には体制転換に賛同する活動を行っていた人々がいたと言いましたが、実際、この村は周辺の村に先駆けて体制転換派の政党支部もできましたし、選挙後も体制転換派の政党が議席を独占しました。そのような村であっても、二〇〇〇年代後半に私が調査に行くとき、直接の関係者以外は社会主義時代を懐かしむということが起こるわけです。あるいは、「一部の人が盛り上がっただけだ」と語ります。

どうしてそのような語りに転化するのか気になって、過去の語りを集めていきますと、この村では体制転換期に活動家と共産党系の人々の対立が非常に激しかったという経験の断片が浮かび上がるようになります。また体制転換はしたけれど、村の経済状況は悪化してしまつたという状況が、体制転換派のかつての村議会議員を沈黙させてしまつたのではないかという事情もうかがえるようになります。黙つたままでいいのかと私たちは考えるかもしれませんが、この語りに出ているように、「今さら社会主義に戻ることはない。資本主義はもうなつてしまつたから、私たちがここで彼らに反論する必要もないだろう」というある種の安心感が一方には存在するのです。

さらにいえば、体制転換派の人々は黙つたままというわけではなく、社会主義時代はできなかった自由なアソシエーション活動、このスロボダさんの場合は芸術家としていろいろな活動をしているのですが、これらを行うことができているので、彼らもまた自分たちの活動

の結果に納得していると考えることができません。

##

実際にどのような「嫌がらせ」があったか紹介したいと思います。これ※は本書の一四〇頁の抜粋です。こういう話をしてくれる人はなかなかないので貴重です。このような語りから、村のなかで本人やその家族がどのような状況に置かれていたかがわかります。

写真※は、一九八九年一月に村で体制転換派のリーダーだった人が演説していた時のものです。二〇〇〇人の村でそれなりに人が集まっているにもかかわらず、これを「一部の若者が盛り上がっただけ」と後から語られることを、私は疑問に思いました。

#14

もう一つの調査地である、リエカ村についても触れたいと思います。こちらの村では体制転換期に人々が盛り上がったという話をほとんど聞きませんでした。リエカ村では「村は静かだった」とみなが話すのですが、そのような村であっても、体制転換後はそれなりに自律的なアソシエーション活動が行われるようになります。代表的なインフォーマントを二人だけここでは紹介します。一人は年金受給者会のゼマノヴァーさんという女性で、この方は調査の最後の方で実は体制転換派だったということが分かります。年金受給者会というのとはとは年金受給者が集まってお茶を飲む会だったのですが、彼女が中心となって、体制転換後は小学校や文化センターと協力して村のイベントを担うような会になっていきました。

一方、民族舞踊団は、もともとは協同農場に付随した団体で、民族舞踊の練習をして、定期的にイベントなどに参加する団体でした。このような団体の一部は体制転換後、スポンサーを失って、解散せざるをえなかったりしたのですが、リエカ村の民族舞踊団は、村を新

※(中心人物のひとりであったスロボダ氏の語り)「誰だか名乗らず、『活動をやめろ』とかいう電話はよくかかってきた。当時は自分自身も革命がどうなるかわからなかったから、精神的にもつらかった。」

「ズザナ(スロボダ氏の妻)が村のなかを自転車で移動しているとき、車が突然彼女に向かってきたことがあった(ハンドルを急に切る身振りしながら)。ズザナに怪我はなかったけど、驚いて自転車ごと倒れた。車の運転手は、当時対立していた共産党員Lの兄弟(兄か弟かは不明)だった。その話を聞いて私は怒って、すぐそのLの兄弟の家に『今度そんなまねをしなから、殺してやる』と怒鳴り込みに行ったよ。」

たなスポンサーとして活発に活動を展開するようになります。村も単につきあいだけでスポンサーになってくれるわけではないので、村の伝統文化の担い手としていろいろな地域交流行事や村の行事などにも積極的に関与することが求められます。村とともに国境地域交流行事にかかわることで、舞踊団はEUからの支援も得ることも成功しています。舞踊団の代表のチエルナーさんは、もともと共産党員だった方です。体制転換後に自発的な活動に携わったのは体制転換派だけではないことがここからうかがえます。民族舞踊団についてもひとつ興味深いのは、舞踊団が企画するイベントにおいて、村のその他のアソシエーション、この場合であれば猟友会、漁業者会、スポーツクラブなどが、いろいろと手伝っており、アソシエーション同士のネットワークが観察できる点です。スロヴァキアの村落が、もともと人間関係が親密であるかどうかは比較して論じにくいのですが、二〇〇〇人強の村であっても、知らない人がいる程度には都市化が進んでいます。それでも、日常的にはかかわりがなさそうなアソシエーション同士が、イベントのときなどには協力する体制が観察できます。これらは、スロヴァキア都市部の社会運動家が期待するようなNGOではありませんが、このようなコミュニティでイベントを行えるような組織力は、都市部の社会運動とは異なる何か別の類似した役割を果たすものとして注目できます。

## #15

このような調査地のアソシエーションにとって大きな転換期となったのは、二〇〇〇年代以降の地方分権化です。本書で言うと第三部に該当します。社会主義時代から続くような村落のアソシエーションであっても、それらを取り巻く地方制度はどんどん変わっていき

ます。

体制転換の過程において、地方自治はスロヴァキア全体で重要視されるようになりまし



※一九八九年当時の村役場前での集会の様子  
(スロボダ氏写真提供)

た。EUが地域主体の地域支援制度を取っているという背景もあり、EU加盟に合わせて地方分権化が進められました。それとともに地域の自治体や、あるいは地域の主要なNGOを軸として地域振興を進めることができるような制度も整備されます。スロヴァキア国内では一九九〇年代後半から少しずつ地方自治制度が改革されはじめ、国・郡が担っていたサービスが財源と共に自治体へ移行されました。これは考え方によつては、EU基準のローカルなレベルでの民主主義の拡大の土台となります。自治体の裁量権が増えるということは、国の管理の下からも外れることを意味するからです。加えてNGOなどが補助金を受けて地域振興に関わるようになるということは、自発的な市民参加の拡大とも理解できます。

とはいえ、この政策は小規模自治体には非常に不利なものでした。というのも、財源が細分化されるということは、予算の半分以上が人件費になるような小さな自治体にとつて、残された予算はすでに限られたものであり、それをさらにどのように割り振るかが問題となります。自発的な市民活動の拡大という点でも、そもそも小さな自治体にそれほど有力なNGOがどれだけ存在しているのか疑問です。都市部であれば、地域振興を引っ張っていきけるような活動家がいるでしょうが、二〇〇〇人の村にそのような人がいるとは限りません。

## #16-1

実際にリエカ村とパヴォル村がどれだけEUなどから支援をもらっていたかということについてはお配りした配布資料※の通りです(書籍二二六頁)。二〇〇〇年代ぐらいから、さまざまなインフラ整備などのためにEUからお金をもらっていますが、二つの村の差は一目瞭然です。

日本の感覚からすると下水処理システムの工事やサイクリングロードの整備というのは、国や県がやることではないのかと思います。ですが、このような必要不可欠な工事も、

### リエカ村とパヴォル村へのEU関連の経済的支援

#### リエカ村

1998年	リエカ村を含めた地域一帯での上水道工事
2003年	下水処理システムの工事
2005年	文化行事の後援(国境地域交流イベント)
2006年	文化行事の後援(民族舞踊祭)
2006年	中心地域の整備(村役場、文化センターの改築)
2006年	サイクリングロード整備

#### パヴォル村

2002年	オーストリア国境の橋の工事
2004年	文化行事後援(国境地域交流イベント)
2005年	パヴォル村を含めた地域一帯での上水道工事
2010年	サイクリングロード整備

※リエカ村とパヴォル村へのEU関連の経済的支援

地域振興という名目で、自治体がEUにプロジェクトとして提出して、EUからの補助金を得て進められてきました。そうなってくると、上下水道工事ですら、プロジェクトとして助成されなければ、進めることができなくなります。もちろん、補助金なしでも進めなくてはいけない案件があれば、他のコストを削減してでも進めざるをえません。このコスト削減については、この二つ後のスライドでもう一度触れます。その前に写真を幾つかお見せします。

# 16 1/2 (二一七頁 写真15、一八八頁 写真11)

この写真※は本にも掲載していますが、このきれいなリエカ村の文化センターはEUの支援によって改装されました。

もう一つの写真※は地域交流イベントのポスターです。ポスターの隅に書いてありますが、EUの支援によってリエカ村の民族舞踊団はオーストリアと合同で民族舞踊フェスティバルを開催しました。これらのイベントの開催費用は日本円にすると、そんなに大金ではないかもしれませんが。しかし、このようなイベントを一つ開催するのにも、EUの支援を見込んでいる現状があります。

# 17

そのような傾向は逆に、補助金のつくプロジェクトと無縁な人々に対する風当たりを強めています。調査中に、このきれいな文化センターに勤めていた職員を解雇するという議案が村議会で提案されました。

文化センターという建物は存続するけれども、貸しホールにして、職員を解雇するというコスト削減案です。それを「文化センターの閉鎖」とここでは表現しています。この理由として、文化センター職員は積極的にプロジェクトを獲得したりするわけではなく、手伝いを

※EUからの支援を受けて改装されたリエカ村の文化センター「文化の家」(二〇〇七年五月撮影)



※対岸の村との合同イベント「昔の結婚式」のポスター



するだけだから、わざわざ給与を払って雇わなくてもいいのではないかとというような趣旨の議事録が残っています。年金受給者会の人々は、今まで村のイベントにボランティアで協力していたため、村のアソシエーション活動のハブとなつている文化センターの職員の価値を判断できない村議会に対する反発心を高めます。

最初に彼ら・彼女たちが取った手段が、署名活動や議会傍聴という正当な抗議手段による意思表示でした。彼女たちがやっている村へのボランティアを放棄するのが抗議として手取り早いのではないかと尋ねてみたりしたのですが、「そういうことをするのは、村のためにならない」という回答を得ました。

この対立には他にも背景があります。当時の村議会議員には自営業者が多かつたというのもその一つです。スロヴァキアの小さな村の議員には給料が支払われません。会議のときだけ会議参加費として時給で払われる程度で、ほぼ無給です。村長と村の役場の職員のみが給料を得ることができます。そのような事情があるので、議員を引き受けることができる人は仕事に融通が利く自営業者などに限られがちです。ところが、この自営業者というのは、年金受給者会のあまり裕福ではない人々にとつて、「体制転換の財産の返還請求などどうまく立ち回って、体制転換期に財産をつくった人々だ」、あるいは「社会主義時代から財産を隠し持っていた既得権益層」というイメージで語られる対象となります。村のためにならなくても、金のためなら何でもする人なのではないかという不信感がすでにその背後にあります。

結果として、文化センターの閉鎖への抗議は、不成功に終わります。「村のためにならない」と言っていた年金受給者会も、結果的には村でのボランティア活動をあまりしなくなつて、村の外の他の年金受給者会と協力するような活動に重点を置き始めます。NGO活動として、地縁を超えた活動をするのは全く問題ないはずなのですが、村落のコミュニティを支

えるという点では、重要なアソシエーションが一つ消滅してしまったのではないかと疑問が起ります。

この「自治」、かぎ括弧付きで書いていますが、ネオリベラル的な経費削減とセットになっている「自治」も、本来であれば国家への対抗領域となるはずでした。しかし、同時に村の中で直接お金にならない活動をしている人々のコミュニティへの帰属心のようなものを失うリスクも孕んだことがわかります。

#18

地域社会とアソシエーションの乖離という点では、この年金受給者会と逆の意味で民族舞踊団にもその側面があります。民族舞踊団の活動は非常に活発で、村の文化を外部に発信するという目的のもとにさまざまなイベントを企画します。とはいえ、有料のイベントに、村の人々がお金を払ってまで集まるとは限りません。イベントには、むしろ村の外から関心を持つ人がやって来ているという現実があります。地縁、地域に結び付いたアソシエーションを名乗りつつも、実際には地域にこだわらない自律したアソシエーション活動を行うような集団になっています。年金受給者会のように村の活動を支えるアソシエーションと比較すると、ある程度自分たちでお金を取ってきて自律的な活動が可能なアソシエーションというのは、すでに村のアソシエーションとは言えないものになってきているといえるでしょう。

村議会議員および、村議会議員が指名する建設委員、文化委員、保健委員などの委員自体もほぼボランティアで行われている村落において、お金を取ってこないかもしれないけれども、それなりに何かイベントがあったときにイベントを手伝う、あるいは何か村の全体の政治を手伝うようなアソシエーションは本来不可欠なはずなのです。しかしながら、そういう人々が現在のネオリベリズム的な「自治」の中では、ないがしろにされている傾向をここ

では指摘できません。だからこそ、社会主義時代とは異なる体制転換後の社会のアソシエーションに、このような「自治」がどのような影響を与えたか考える必要があるのです。

現在、新しいアソシエーションを自由に結成することはできません。リエカ村でもパヴォルでも村も新しくハイキングクラブのような趣味のグループは結成されているのですが、都市部の市民活動家が期待するような環境NGOのようなもの、福祉NGOというものはなかなか結成されないという現状があります。この点も都市と村落の差異が明確になるところです。

## #19

二〇一二年にパヴォル村で追加調査を行ったときに、さらなる変化があったことを最後にもう一つ指摘しておきたいと思えます。実は二〇〇五年から存在していたらしいのですが、二〇一二年の調査まで、その存在が見えてこなかったアソシエーションがありました。それが村で文化的なイベントの企画・実行をする団体「八〇二」です。特徴的なのは、メンバーは四名のみで、この団体が外部から補助金付きプロジェクトを獲得して村のためにさまざまなイベントを企画しています。具体的には、村のお祭りを復活させ、老人ホームで慰問を兼ねてイベントを行い、清掃ボランティアなども企画してきました。この活動のきっかけは、村の映画館の廃止に反対するために一人の若者が、といっても三〇代ですが、企画した映画イベントです。彼は、村の若者が村の外に出掛けずに、村の中で楽しめる機会を提供したいとその動機を語りました。民族舞踊団はや年金受給者会は、基本的には別の目的で集まったメンバーが最初からおり、その活動に付随して自分たちで何かを企画していましたが、「八〇二」はメンバーが他の人のために何かを企画するという点で、それまでの村のアソシエーションとは異なります。

二〇一二年ごろに、私の調査の最後の方だったのですが、彼らは村の図書館の改修を計画していました。本来であれば、図書館改修は村がインフラのメンテナンスとして行うはずのものなのですが、村はお金がないから、待っていても改修はなされないわけです。彼らは、ペンキ塗り替えとレイアウト変更ぐらいだったら、予算二〇万円ぐらいでできるだろうと考え、計画しました。このような日常的なメンテナンスと重なるところは、財団などにもプロジェクトとして申請しにくいらしく、村の人の寄付を募るという方法をとりました。この点で「八〇二」は村の有志を結び付けるネットワークとしての役割も果たしています。

私が本を書いていた二〇一五年秋の時点では、この図書館改修計画は三年たつてもうまくいっていなかったのですが、二〇一六年三月には寄付とボランティアの力で改修は成功したと聞きました。

## #20

このような団体が村にも生まれて良かったと言うためにこの事例を紹介したわけではありません。そうではなくて、むしろこの四人しかいないメンバの二人が、現在、村議会議員になつているという点に注目したいと思います。もともと、市民社会のようなものが国家領域と個人の間で自由な活動をするのであれば、そこにとどまっておく必要があります。しかし、村議会議員すらボランティアである土地であるとはいえ、自発的な活動に携わった結果、村落政治の中心に進むことになってしまいました。

このあたりが村という空間の難しいところなのですが、「自治」を支えるアソシエーションには、資金獲得のための書類作成のような専門能力と、コミュニティを巻き込む力の両方が必要です。それは誰でもできることではないですから、そのような人々は当然、村議会議員としても必要とされるようになります。このような状況において、従来の市民社会的モデ

ルは可能なのでしょうか。リエカ村の事例からもわかるように「自治」のためのお金にばかり興味のある人は、村の人々の一部から反感を買ってしまいます。

「八〇二」というアソシエーションが成功した要因として考えられるのは、「村のため」という善意を裏切らないようなモラルイテイミたいなものをうまく使っているところにあるのではないかと思います。「村のため」といっても、人々はみんな牧歌的に村のために尽くしたいと思っているわけではなく、年配の方々は社会主義時代のゆとりある村への懐古があり、若者であれば現在の村に不足するものがあるから、今、何とか変えたいという欠乏を埋めるための努力をそこに見出します。そのような細かい差異を超えて「村のため」という緩やかな善意にまとめることができたからこそ、この「八〇二」はイベントを成功させ、寄付を取り付けることも成功し、ある程度信頼される村議会議員になることができたのだと思います。

ここでタイトルにも言及したいと思います。一九九〇年代、これらの村は地域交流の現場でもあったので、実践的にオーストリアからアソシエーション活動の方法を学ぶことができました。「自治」の時代以降のコミュニティにおける人々の活動を背後から規定するようになったが、EU基準の「デモクラシー」の「作法」です。当事者たちが、それを民主主義と理解しているのかどうかはともかく、とりあえず作法として現場に受け入れているのではないかと考えます。

#21

最後に、スロヴァキアの村落の現場を幾つか理念的な議論に還元したいと思います。まず、「民主主義という理念⇨デモクラシー」と書いていますが、これらは体制転換期の賛成派に内面化された自由な諸実践であって、語りに表面化するとは限らないという問題があり

ます。であるからこそ、実践空間としての市民社会に注目してきました。

市民社会という概念については、もともとさまざまな理解がなされてきましたが、二〇〇〇年代以降、ボランティア・アソシエーションの活動を中心とした理解へと徐々に収斂していきます。スロヴァキアの文脈においては、ここにEU加盟の影響を受けた「民主的な」分権化政策が加わります。その結果、民主主義やデモクラシーといった理念を共有しなくても、活動の様式さえ身につけてしまえば、何となく民主主義に即して見える活動ができってしまう現実が生まれます。であるからこそ、体制転換期に民主主義を切望したわけではない静観者や共産党寄りの人も、「作法」を身に着けることができますし、体制転換期の記憶のない若い世代も同様の活動ができるわけです。

## #22

だからといって、村落に理論的な意味での市民社会が成立しているとは断言できません。というのも、まず、地方自治の拡大の中で、自由な市民の活動領域自体が非常に曖昧になっているからです。パヴォル村の例のように、自由な市民として活動していたら、いつの間にか政治家になっていた。この場合の政治家は、国家と個人の間が存在する市民社会の担い手とは言い難いです。その一方で、ネオリベラリズム的な「自治」がある程度普及してしまった状況で、アソシエーションが自由に活発な活動を続けることは、コミュニティ活動自体が地域社会から遊離してしまうリスク、あるいはお金にならない活動をする人を排除してしまうリスクを常に抱えています。

最後にお話した「八〇二」というアソシエーションの事例が教えてくれるのは、コミュニティの解体を辛うじて維持するような、「村のため」というモラリテイのようなもの存在です。これは別に強い帰属意識ではなくて、村のために何かしたい、帰属しようとする

人々を排除しないような包括的な意識をうまく使っているものです。伝統的な共同性とも異なるけれど、専門化したNGOとも同じではない、そのような村落のアソシエーションに担われる市民社会のようなものが想定できるのではないかと考えています。

## (一七頁 第一部 扉写真)

ほんとうにこれが最後です。これはシンポジウムのポスターにも使われた写真<sup>※</sup>です。私  
が提供したのですが、「ロシア人はわれわれをドイツ人から解放し、アメリカ人はわれわれ  
をロシア人から解放した。次は神の御子がアメリカ人からわれわれを解放するだろう」とい  
う、スロヴァキアの首都のバス停に書いてあった落書きを撮ってきたものです。

このような話をすると、次はモラルや宗教のようなものが、スロヴァキアを席卷するとい  
うメッセージに取られかねないですが、スロヴァキアにおいて宗教への期待は、必ずしも高  
くありません。ただし、体制転換後に自由な活動が可能になった宗教団体の組織力は、アソ  
シエーションに匹敵します。そのようなことにも関心があるので、現在は宗教団体の調査も  
しています。

延長して申し訳ありませんでしたが、以上です。

(佐久間) 神原さん、ご発表ありがとうございました。

それでは若干時間が押していますので、早速、清水先生からコメントをお願いしたいと思います  
います。よろしく願います。



※首都ブラチスラヴァ市内のバス停でみつけた落書き(二〇一三年九月撮影)

非常に厚い本で、A五判で三五〇ページという非常に大部の本ですので、読むのもかなり大変だったのですが、一度読んだところできっとコメントを書いてみました。それをお送りしたのですが、そのせいで今日の神原さんの発表では、全体の中でも特に理論部分に絞って詳細に説明していただきました。

私の最初のイメージでは、「『革命』後の『体制転換』」が研究テーマであるわけですが、方法としては人類学者としての調査に基づいていますので、体制転換後の、革命後一五年を経た村落社会に視野を設定した、参与観察に基づく資料収集。それを理論化するのに、市民社会の理論と、これは非常に視野の広い理論的な追究をしているわけですが、さらに絞って、中欧諸国を中心とした体制転換研究の蓄積、これをさらにスロヴァキアの社会学者、社会学者の体制転換研究、こういうものを合わせて研究論文にされている。实地調査の成果として、村落社会の変化を詳しく観察された。体制転換後、村人の生活圏が拡大していくわけですが、とくにEU諸国への労働移民というのがどンドン広がっていると。それらを背景にして、村落に基盤を置いた市民社会の変化、特にアソシエーションの変化、あるいはアソシエーションの活動の推移をあと付ける。

全体として概括的なまとめ方をしますと、在来の、村落のコミュニティの共同性に参与してきたような地元の組織は停滞傾向にあつて、他方ではEUやスロヴァキアのネオリベラルな地方自治政策に適應して、自発的に活動を展開していくことのできるNGOが出現し伸びていく、そういう全体像を描いているのではないかと理解しました。

私のコメントの一番は、言葉遣いにも関係するのですが、「体制転換」と「革命」とを神



原さんは区別されるわけです。「革命」というのは体制転換の発端になった一九九〇年でしたか、一九九〇年の出来事で、それに伴って、革命後に「体制転換」が行われた。でも、神原さんが実地調査を通して描いているのは「体制転換」のプロセスでもなくて、「体制転換後」という形で、その後の村社会の変化を追跡されているので、そういう時間の区切りと記述の仕方が非常にスタティックに見えたのです、私には。一言で言えば、「体制転換」という変化の過程自体は、体制がいかに変化したかということは、そんなに描いていないのではないかという印象が強かったです。

しかし、よくよくもう一回読み返してみますと、実は体制転換についてもちゃんと書いてありまして、国家レベルの変化も書いていますし、村レベルでの革命のときの出来事から村議会の変化も書いてあるのです。すると、スタティックに見えた理由は何かと考えると、これはこのシンポジウムの主催者のAA研の問題意識とも関連すると思うのですが、マクロとミクロですね。

村社会というミクロな観察の場所と、それから体制転換というのは、基本的にはやはり国家レベルの話ですから、少なくともチェコスロヴァキア、その後に分国したスロヴァキアの、国家体制の変化があるわけで、それとうまくつなげないといけないと思うのですが、どうしても神原さんの観察の視野が村人に限られますので、村人がどのようにして国家レベルに参加したか。そこまで描くことはできなくて、体制転換の展開した、文字通り転換「後」のシステムを、国家から受け取るような立場になるのです。とすると、地方自治だったら村議会、その他、国家の体制転換の部分部分について、村社会ではどうやって適応したかという、そういう体制転換への適応の仕方が場面場面にこま切れになっているというか、部分化されているようなイメージが、私には強かったのだらうと思うのです。そういう意味で、これは神原さんのこの研究の限界とか、そういうことではなくて、問題設定自体がそういう意味で難

しかったのではないかという感じがしました。

それで、理論との関係なのですが、今日詳しくそれも市民社会論について説明されましたが、この理論も、本の印象としては、一方で理論があつて、他方で村で観察したアソシエーションの変化がありますね。これをうまく両方から接合させたところで、神原さんの理論的理解を成り立たせているのではないかと私は考えました。

それは、コーエンとアラートですか。この市民社会論が一番いいと選び取ったということですが、これは彼らの理論が一般的にいいという意味ではなくて、神原さんが村で観察した出来事を説明するのに、非常にうまく合うのではないかということだと思つたのです。そういう意味で言うと、先ほど言つた体制転換のプロセスを描くことを含めて、体制転換というマクロの出来事と、具体的に観察する村社会のミクロの変化とを、うまく接合するというか、その接合の仕方に非常に苦労されたのだらうなということが、あらためて分かるという感じがします。

それを踏まえて私のコメントを進めますと、少し神原さんの議論とは関係なくなるかもしれませんが、やはり私が考える体制転換というのは、村社会で観察できることも、あるいは人々の生活が大事かもしれないけれど、やはり国家レベルの変化の方が大きいのではないかと、それを踏まえた、その大きさをやはり十分測つておく方がいいのではないかと思うのです。

一つの例として、配布資料のように「参照対象として、敗戦による日本の構造変革」を見直してみました。日本もそういう意味でいうと、GHQの下でもすごい体制転換をやつてあるんですね。さまざまな項目があつて、その中には、政治制度や経済構造ばかりでなく、社会レベルに相当する転換もあつた。それが戦後の民衆と日本の政治社会を動かしていったわけです。

コメント【抜粋】清水昭俊（AA研フェロー）

構造変革 structural transformation のイメージ：参照対象として、敗戦による日本の構造変革

戦前戦時 ⇒ GHQ 統治 ⇒ 戦後復興

**統治体制**：天皇制帝国 ⇒ (1945) GHQ の間接統治、立憲民主国家 ⇒ (1952) 主権回復

**主権**：天皇 ⇒ 国民（主権在民、基本的人権、女性の参政権）⇒ 国民（大衆社会）

**統治機構**：天皇の統帥権、天皇を輔弼する政府と帝国議会 ⇒ 皇軍解散、議院内閣制、地方自治

**経済**：⇒ 財閥解体、労働組合運動、農地改革（地主制の解体、農家のプチブル化、左翼農民運動の退場）  
⇒ 経済復興（第二次、第三次産業の拡大、消費社会）

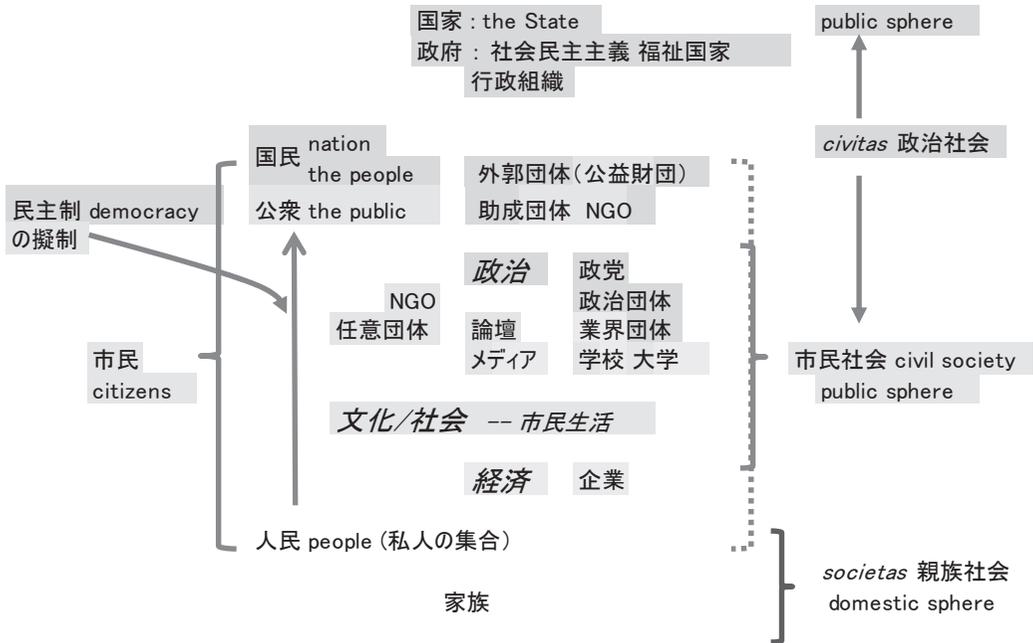
**社会**：⇒ 家督相続の廃止、学制改革 ⇒ 都市中産階層の拡大

**イデオロギー**：国威、富国強兵、大政翼賛 ⇒ 平和、民主、文化国家、左翼論壇 ⇒ 揺り戻し

**言論**（論壇、知識人）：「治安維持」権力的統制、転向 ⇒ 統制解除、再転向、民主主義の翼賛

**人事**：⇒ 戦犯訴追、公職追放 ⇒ 公職追放解除、しかし世代交代

**市民社会**：大正デモクラシー ⇒ 国家総動員、大政翼賛会 ⇒ 連続性、行政の外郭団体化



<国家、市民社会、家族>の配置図

体制転換の人類学(2) — 東欧、アジア、アフリカにおける体制転換と社会

その上でさらにもう一つさかのほれば、戦前から戦争に入っていく過程で、国の体制が総動員体制へと再編された。あるいは大政翼賛会のような、チエコスロヴァキアでしたら「革命戦線」ですか、あれと同じような大衆動員組織があつて、あらゆる分野で、労働組織から言論、出版から芸能まで、あるいは婦人会、青年会などあらゆるレベルで、大政翼賛会を組織していったという歴史があります。それは戦後、解体されるわけですが、その一部は体制転換をくぐり抜けて、戦後を生き延びます。この戦時の体制転換の中で、市民社会の理論がというような政治的意思を持ったボランティア・アソシエーションの活動は、政治の表に出てこないように見えますが、「権力に対抗的な」行動は徹底的に抑圧されましたので、逆に自発的な「大政翼賛」という意味では、それなりにボランティア・アソシエーションの要素はあつたと思います。

それで、市民社会について、これは戦時、戦後の日本ばかりではなくて、一般的に考えると、コメントでは第一章が分かりにくかつたということを書いたのですが、ここでも用語の問題があります。例えば「公共圏」「公共性」。私はこういう議論をほとんど勉強していないので、コメントする立場にはないのですが、神原さんは *public sphere* を「公共圏」と訳すと。

(神原) はい。

(清水) でも、*public sphere* に当たる日本語として、同時に神原さんは「公的領域」「公的空間」という言葉も使っているわけです。それを「公共圏」と言い換えることは、全体として “*public sphere*” と英語で理解するのと違う意味がそこに加わりますね。で、私はその「公共圏」という言葉が嫌いなのですが(笑)、要するに何か「公共圏」という言葉に込めている研究者の期待や問題意識があるのですね。政治経済的な制約から自由な議論、自発的な政治的意思、権力に対抗的な行動など、あるいは、そういうアソシエーションの活動があつてこそその市民社会といった規範意識が、非常に強いのだと思うのです。私にはそれはもうクエ

スチヨンマークでして。

市民社会というのはそんなに理想的なものでも何でもなくて、私が考える市民社会というのは、もともと「家族、市民社会、国家」と言ったのはヘーゲルですが、それをマルクスが受け継いで、市民社会とはブルジョア社会だと。これはどっちみち階級関係の世界だから、それを出るものではない。そうすると、政府や政治は何かというと、ブルジョア階級の政治委員会、行政委員会だと。それにすぎないということを言っているわけです。

要するに市民社会という概念、各人が平等に参加して自由に討論して政治を決定するという市民社会のイメージというのは、マルクスから言ったならば、完全な擬制なわけで、フィクションなわけです。そのフィクションの上にあるのが市民社会だとすると、市民社会の中身を言うと、実際にはそういう市民的な意識で政治参加する自発的な人々の集まりのようなものは、ごく一部であって、便宜的に「政治」と「経済」と「文化／社会」の三つの分野に分けて見れば、それぞれにさまざまな団体があります。

大事なのは、例えば経済の分野では、企業体も市民社会の構成要素ですが、これは同業者集団をつくるわけです。その同業者集団というのは政治団体もつくる。政治の分野には、政党ばかりではなくて、多種の政治団体がありまして、政治活動をするわけです。これは同業者組合などをバックにしているわけです。労働者の側では、労働組合をバックにして政治団体になる。社会は、特に戦後の世界のグローバルな動向の中にある先進国では、福祉国家化する。そうすると、国民の生活に対する国家の関与が非常に大きくなって、政策が国民の生活の利害に直結するようになります。そういう市民なり、個人なり、労働者なり、経営者なり、そういうさまざまな活動の市民の利益を、政治的に代表するような組織化がどんどん進むわけです。政党というのは、それを今度は上で束ねようとするわけです。そうすると、市民社会は国家から独立したり、分離したり、国家に対抗できるのではなくて、もうほとんど

ど国家と国家の政治に直結した、あるいは国家の政治に参与する政党に直結した下請け団体というか、あるいは圧力団体になってくるわけです。

日本も多分似たような状況にあると思いますが、新聞などで読むと、例えば西ドイツはキリスト教民主同盟と社会民主党、二大政党が対立していて、それぞれ小政党を組織して、保守と革新の対抗関係をつくっているわけですが、両方とも中道なのです。基本的な福祉政策は共通している。中道右派と中道左派くらいの違いしかない。しかも、選挙ごとに勢力を入れ替えたりしている。ドイツは連邦制ですので、連邦政府と州政府という二重の政治組織があつて、さらに下部の地方自治体がある。で、どこの市町を取つても、あるいは全体を取つても、拮抗した二つ、中道右派と中道左派の勢力が拮抗していて、何らかの行政をしようとしても、それに関連するそれぞれの利害関係者が集まつて談合する。結局、それぞれのレベルの政府をどちらの勢力が握ぎろうと、両派が談合して事態を決めていくというシステムは、変わらない。非常に膠着状態に陥っているというのがドイツの政治的な風景だと聞くわけです。

要するに、市民社会との関係がどうあろうと、だんだん体制がずっと安定して持続していけば、市民社会は政治化されていってしまう。で、神原さんが描いた村社会のさまざまな動きも、基本的にはそれではないか。自由・自発的な市民社会といつても、活動するには助成を受けないといけない。EUからの助成を受けなくてはいけない。あるいは首都に基盤を置く市民団体、NGOから、農村部のNGOは支援を受けなくては、やっていけない。そうすると、申請書の書き方まで指導を受けながら申請して、承認をもらつて活動していく。

その中から「八〇二」とか、あるいは在来のもものでは舞踏団のように、村の範囲を越えて活動を展開するような団体が出るけれども、それにうまく乗らない年金受給者の集団などは文句を言いながら、しょぼしょぼと活動し続けるしかない。そういう図を描いているわけ

す。それは、行く先は、やはり政治化した政治団体、中央の政府の行政に参与する外郭団体として、市民社会が動員されていく、そういう膠着状態に転化していくプロセスではないかと、そういうようにも聞こえるのです。

そういう意味で、私の市民社会論はそういう感じとして、「公共圏」とか「国家に対抗する」なんて行儀のいいことは言わないでくれというのが、基本的なコメントです。

(佐久間) 清水先生、ありがとうございます。

それでは早速、応答のコメントをお願いします。

(神原) コメントをどうもありがとうございます。

私自身もまた、現在のヨーロッパを覆っているような市民社会について、理想はともかくとして実態は清水先生がおっしゃったような、外郭団体化している状態は否定できないと考えています。

そこに対してどう切り込んでいくのかというアプローチの問題で、最初におっしゃった問題設定と現場のずれというのは非常に耳が痛いです。とはいえ、この問題に最初に興味を持ったきっかけのひとつに、これはご指摘のあった用語のぶれと重なっているのですが、公共性、公共圏、公共領域と用語の異なる文化人類学の多数の先行研究を整理したいという思いがありました。それぞれの研究で問題設定の仕方が違うので難しいところはあります。それが、似たようなことを言っている研究も多いのでうまく整理できないかと考えたのです。それを踏まえて、現実の市民社会は明らかに変質しているけれども、一方で理想のようなものも存在している状況を、どのように描こうかと考え、頑張ってみました。

ただ、今のコメントを聞いていて、今回はすべてを本としてまとめましたが、前半の一章の部分は独立した論文や研究ノートとして公開し、残りをもっと事例に即してまとめた方がよかったかもしれないと思いました。時間が限られていますので、まずは簡単な応答ですが、

ありがとうございました。

(佐久間) ありがとうございます。本来であればここで少し議論もしたいところなのですが、全体の時間が押しておりますし、総合討論の時間がありますので、またあらためて議論したいと思います。

## 発表(2)：「体制転換とインドネシア華人」

『「華人性」の民族誌―体制転換期インドネシアの地方都市のフィールドから』(世界思想社、二〇一一年)への著者解題

津田 浩司(東京大学)

今日は「体制転換とインドネシア華人―『華人性』の民族誌」への著者解題」というタイトルでお話ししたいと思います。実は、初めて今回のシンポジウムの話を受けたとき、一体このくくりで私が何をお話しできるのか、何をお話しすべきか、正直困ってしまったというのが実情というか、正直なところですよ。といいますのも、私自身、「体制転換」ということそのもの、あるいは政治制度の変化や人々の政治参加を含む広い意味での政治にまつわる意識や事柄自体を正面から研究してきたわけではないからです。このことは、神原さんの先ほどご発表くださった素晴らしいご著書をお送りいただき、それを一読した後になおさら、はてさて何をカップリングとしてお話ししたものか、どうすればコラボできるのか、一層悩ましく思っていました。

とはいえ、私は二〇一一年に出版したこちらの著書のサブタイトルを、「うかつにも」と言った方がいいのかもしれませんが、「体制転換期インドネシアの地方都市のフィールドから」としていただいて、それが故におそらくは、ありていに言えば「近場に便利な人がいるぞ。頭数合わせに何かしゃべらせてしまえ」というノリでご指名くださったものだろうと推測します。ですので、本のタイトル、サブタイトルも含めてですが、慎重に考えなくてはいけないなど、あらためて痛感しています。

いずれにしても、そういうサブタイトルの本を出した以上は、そしてありがたくもこういう形でシンポにお招きいただいた以上は、何らかのことをしゃべらなければと悩んでい



たときに、「難しく考えずに、こちらの本で論じたことを踏まえて、あとはお好きに」と、「ハザード」とは聞いていなかったのですが、「お好きに」とお声掛けがありましたので、今さらもう賞味期限切れかもしれません、サブタイトルに「体制転換」うんぬんとうたっている二〇一一年に出したこの本で、私はどういう認識的な立ち位置から何が言いたかったのかということ、幾分なりともこのシンポジウム、特に神原さんのご著書への応答という形で、引き付ける形で、自らあらためて解説してみようと思います。

このシンポに引き付けるということでは、先ほどご発表の神原さんは「アソシエーション」というのを一つ、対象設定上の基盤に据えていらつしやつたように私は読みました。そこでは、スロヴァキアの一九八九年以降の民主主義導入や市場経済化などの複合的变化を含む体制転換、あるいは体制転換後に対して積極的に賛意を表明した人々、わが事としてそれにポジティブに向き合い、何がしかをつくっていった人々、それを「アソシエーション」と捉え、その上で人々がその公的な存在感を持つアソシエーションの活動に巻き込まれていたり、それに対して記憶を語ったりするというさまを丁寧を追っていらした。誤読でしたらご指摘ください。

一方で、私の方は幾分、対象認識の基盤が異なる。強いて言えば、「体制転換」と最終的に呼ばれるものに積極的にコミットしようとしたわけではない。むしろ、それに部分的に翻弄された人々、その意味では「ハザード」という言葉が「ああ、なるほど。よかった」と思っている、その意味で、何らかの共通の関心や目的を持った集まりとしての「アソシエーション」ではなくて、それに対する伝統的な対立概念で言えば、むしろ「コミュニティ」を基盤に描いたということになるのだらうと思います。

ただし、急いで付け加えれば、神原さんが扱った「アソシエーション」というものが一〇〇%、古典的にイメージされるような、意思を持った個人のボランティアな集まりとし



てではなくて、そこに多分に人間関係や地理的な隣接性なども働きつつ加わっていくものとしての村落のアソシエーション、あるいはそれを支えるところの市民社会を視野にご研究なさったのと同様に、私もこの「コミュニティ」というものを必ずしも単純に均質性や同質性が確保された閉じた集団として設定したわけではありません。ですから、私としてはどのようなものとして、この「コミュニティ」を認識の基盤として仮に設定したか。その上で、その仮に設定した「コミュニティ」という認識上の基盤から、どういう戦略で民族誌を書いたかというのが、今日のお話の中心になると思います。

#2

それで、簡単な事実関係からなのですが、東南アジア研究者あるいは既に拙著を手にとつてくださった方には、あらためてご説明するまでもないのかもしれませんが、一九九八年五月にインドネシアでは、それまで三〇年余りにわたつて続いたスハルト体制が崩壊します。

そのスハルト体制時代、これは評価はいろいろあるのですが、大まかに歴史をたどると、一九六五年に起きた九月三〇日事件をきっかけに成立した体制だと言えるかと思えます。それ以前は、一九四五年の独立宣言以来、スカルノが初代大統領でした。そのスカルノから半ば権力を奪取する形で、スハルト体制は成立した。その大きなきっかけとなったのが、今述べた九月三〇日事件というものなのですが、この評価がいろいろあるのです。

インドネシアの公的な教科書上の歴史では、「当時非共産圏では世界最大の規模を誇つていたインドネシア共産党によるクーデター未遂事件だった。それを陸軍率いるスハルトが鎮圧し、治安秩序を回復したのだ」と、後のスハルト体制下では公的に語られるようになった、そういう事件です。

ただし、その一方で、この九月三〇日事件以降に引き続いて起こった大混乱のさなかに、

実は共産党のシンパだと疑われた数万とも数十万ともいわれる人たちが姿を消した、あるいは苦しんだということについては、長らく公に語られるようなことはありませんでした。それが近年ドキュメンタリー映画などの形で世に問われだすといった形で、あの事件に再び向き合おうとする機運が一部が高まっていることは、多くの方がご存じだろうと思います。

いずれにしても、ここで確認しておきたいのは、三十数年にわたって続いたスハルト政権というのは、まず基本的には反共軍事政権としての顔を持っていたということ、それからもう一つは、この本の主題と関わる場所では、インドネシア国内に暮らす中華系の人たち、いわゆる華人にとっては、「このスハルト時代は非常に厳しい時代だ」と彼ら自身にも認識されていたという、この二点です。

ちなみに、インドネシア国内に、どれくらい中華系の人たちがいるのかということですが、この問いは、そもそも何をもってある人を華人だとカウントするのか、そのさじ加減一つで大きく変わってしまいます。このあたりも含めた問題が、まさに私の本の主題でもあるのですが、統計的に出ている数字で言えば、全人口の〇・八%だという数字もあれば、三%だという試算もあるといった具合に、かなり幅があります。いずれにしても、割合としては取るに足らないではないかと思われるかもしれませんが、しかし、全人口二億数千万のうちの数パーセントですから、実数で言えば〇・八%を取ろうが、三%を取ろうが、国別では世界最大規模の華人人口だと言うこともできます。それにインドネシアの国民経済の上では無視できない存在だということも、これはオランダ植民地時代以来の経済構造を引きずっているという側面もありますが、いずれにしても今日も一般にはそのように認識されていますので、華人というのは無視できないマイノリティなわけです。

先ほど、「スハルト体制は、華人にとっては厳しい時代だった」と彼らに認識されているということをちらっと申し上げましたが、実際、スハルト政権は中国共産党からの働き掛け

による、いわゆる革命の輸出を恐れていた。国内の華人がその窓口にならないように、徹底して管理・監視する必要があったわけだ。

また、いわゆるプリプミと呼ばれる土着系のインドネシア人が、経済を独占していると目される華人に対して反感を抱いて、それが暴動にでも発展したら、これはえらいことだと。治安秩序が乱れる。その結果、欧米や日本からの開発資金が来なくなるということで、なるべく華人が華人でなくなるようにと言ったら大げさだけでも、少なくとも表面的には公的な場で華人らしいと思われるような事物が目につくことがないように、例えば華人用の学校を閉鎖したり、漢字の使用を禁止したり、中国名をインドネシア風のものに改めるように迫ったりといった具合に、さまざまな政策を打っていました。

このあたりのことについては、九州大学の相沢伸広<sup>※</sup>さんが政治学の立場から、スハルト政権の政策立案の中枢にいた人物たちにインタビューを重ねて、一般に反華人的とされるスハルト政権下のもろもろの政策・施策が実ほどのような思惑の下、どのようなマイクロなポリティクスの下で政策立案され、そして実施されたのかということを細かく明らかにしています。

### #3

しかし、私自身はそういう政策立案の中枢ではなくて、そういう場を知るよしもない人たちを相手に調査をしたということです。もう少し具体的に言えば、場所で言えばこの地図にあるとおりです。スハルト体制が崩壊した後、二〇〇二〜二〇〇四年にかけてですが、その意味では先ほどの清水先生のコメントで言えば「体制転換後」ということになってしまっているのですが、ジャワ島中部、ジャワ海に面したルンバンという小さな町で調査をしました。

この町周辺は何世紀も前に中国南岸、主に福建なのですが、福建からジャワ島にやってきた人たちが初めて定着した地の一つであると言われていまして、古い中国風の建物が今なお

※相沢伸広『華人と国家―インドネシアの「チナ問題」(書籍工房早山、二〇一〇年)

建ち並んでいる所です。オランダ時代に設定された華人居住区があつて、今はそういう住む場所の制限はないのだけれども、しかし今でもこの旧華人居住区地区一帯を中心に、およそ四〇〇世帯の「自他ともに華人とされる人たち」が集まって住んでいる所でフィールドを行いました。「自他ともに華人とされる人たち」ということは、この後説明していきます。

# 4

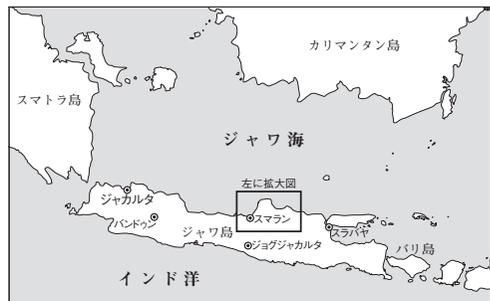
先ほどもちらつと言及しましたが、スハルト政権下においては、公然とこの国の華人について語る、ましてや外国人研究者が華人に関する問題について調べるなどということを行つたら、そもそも調査許可が下りなかつたという時代がありました。

しかし、スハルト体制崩壊後は、そういうこともはやタブーではなくなつて、インドネシア華人研究は、二〇〇〇年代に入つてから非常に盛んになっています。学術雑誌で特集が組まれたり、インドネシア華人に関する国際シンポジウム、スペシフィックに「インドネシア華人」ということで開かれたりもしています。

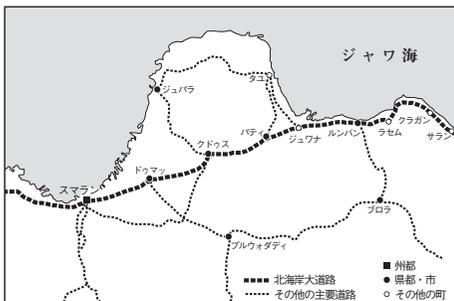
そうした中で私が違和感を持つ語り口が一つあつて、それは次のようなものなのです。すなわち、「そもそもインドネシアには華人がいます。彼らは一五世紀、あるいは一七世紀、一九世紀ころから定着しだして、その人口は今、大体これぐらいですよ。その彼らは二〇世紀の転換点に、大陸で湧き上がった中華ナショナリズム運動などとも連動しながら、華人としての自覚を深めていった。しかし、時代が下つてスハルト体制下に入ると、彼らは自由にアイデンティティを表明することができなくなつた。しかし、再び大きく体制が変わつて、その結果、徐々にではあるけれども、今や再び華人たちは比較的自由に自らのアイデンティティを表明できるようになりました」、こういう語り口なのです。

これは一面では正しいし、何を隠そう、私自身、先ほどのスライドではざっくりと背景を

ジャワ島全図



ルンバン周辺の拡大図



説明するために、理解いただくために、まさにそのような説明法を取りました。

しかし、こういう見立ての下では、華人があたかも太古から連綿と続く一個の生命体のように捉えられてしまっている。そして、それを支える論拠として、「華人アイデンティティ」というものが、所与のものとして自然化(naturalize)されてしまっています。いわく、彼らは多少の変化があっても、歴史的に一貫して「華人アイデンティティ」ないし「華人性(Chineseness)」というものをそもそももっていて、だけどそれが時々の政治的・社会的制約の下で、前面に出されたり、押し隠されたり、あるいはねじ曲げられたりする。けれども、体制転換がかなって表現の自由が与えられると、彼らも自らの民族性をストレートに発露できるようになる。民主化がより進展すると、その表現はより自然(natural)な状態に一層近づくだろう。極端に戯画化すれば、このような主張というか、見立てです。

この見立て、すなわち「華人アイデンティティ」だの「華人性」だのといったものを、華人であるからには持っている共通の基盤として措定すること、これは言い換えれば、華人であるからには「華人性」を持っていると見なすことです。これはもう同語反復以外の何物でもないのですが、いずれにしてもそうやって大前提をこちらでつくってしまうと、ある非常にありがたいことが起こります。それは、目の前にいる人たちの生が、華人研究の一つとして比較可能なネタになるということです。例えば、私がジャワ島の田舎町でやった調査というのは、世界の華人の中でも、インドネシアのジャワ島の、しかも体制転換期、二〇〇〇年代初頭の一つのケーススタディーだと。世界に散らばるチャイニーズ・ディアスポラの、ある地方的・時代的表れだということになる。

それから、もし仮に「華人としてのアイデンティティ」と、それを持っている「華人」というのは、普遍で所与のものだ。その意味では、時代や地域を超えて同じ一つの対象である「華人」というものをめぐって、比較が可能だと見立てると、もう一つ、当然の論理的帰結

として、それに影響を与えるような、体制転換を含むインドネシアの政治・社会は、「華人」が持つ「華人性」なるものを制約したり変質させたりするための、すなわち単なる外在的要因でしかないということになります。これも、そのように見立てることによって、比較を含めたさまざまな議論が可能になるという点で、全く見当外れの議論だと言うつもりはありません。

ちなみに、移民研究でしばしば用いられる同化論や土着化論などといったものも、あらかじめ民族や民族性の典型的なものをベースに想定して、それがいかに外的要因により変容・変質するかを説くものであるという点では、先ほど述べたような議論に連なるものだけと言うことができるでしょう。

しかし、繰り返しますが、「華人」や「華人性」なるもの自体、あるいはその表明も、何もなければ自然に発露されるものと言わなければかりの想定をしてしまうと、現実にそぐわないことがあまりに多い。何よりも「華人」だの「華人性」といったものを何かしらの形で声高に、そして時にポリティカルに表明される、表現されるもの、あるいは指標的に誰かによって特定可能な、観察可能なものに矮小化してしまうことになりかねないと思うのです。

さて、そういうわけで、せっかくこういう形で五年前に書いた自らの著書に向き合う機会を与えていただいたので、今述べたような問題に対して、私自身はどういうロジックで対象設定をし、その上で民族誌を書いていったのかということ、いま一度、著者解題という形で、特に認識の足場設定という点に重点を置いてお話ししたいと思います。ですから、今回はインドネシアの体制転換と華人について、細かなフィールドデータの事例に基づいて、あらためて紹介するということはいたしません。むしろ、どういう認識的な基盤に私が立脚しようとしたのかということを議論することで、そういう立場から見たときに、ナショナルな文脈での体制転換を、どう捉え返すことができるのかということについても、多少なりとも

道筋を示せるのではないかと思います。また、その点において、冒頭で述べましたように神原さんのご著書と併せて、少しばかり議論できるのかと期待しています。

#5

人類学において、いわゆる民族論については散々議論がされてきたのは、ご承知のとおりです。その中でも、今日、大変光栄にもコメンテーターを引き受けてくださっている内堀先生が、一九八九年に「民族論メモランダム」<sup>※</sup>の中で示されたモデルが、私にとつては依然として一つの大きな参照枠組みといえますか、考えるための出発点となっています。そこでは中間集団としての「民族」というカテゴリーの「名乗り」や「名づけ」という実践から、そのカテゴリーが実体化するという点を指摘していたと思います。また、この「民族論メモランダム」を大きく受ける形で、今日お越しの名和先生が、名和・綾部論争で言及された「民族論的状况」<sup>※</sup>もまた、まさにこの「名」をめぐる問題であったと私は理解しています。

これらの理論的アイデアに触発される中で、それでは、もう少し具体的に現代インドネシア……、といっても民族誌的現在には、スハルト体制からまださほどたっていない二〇〇二―二〇〇四年までですが、その現代のインドネシア、もつと言えば現代ジャワの田舎町において、ある人が「華人である」とされる状況には、一体どういう局面があるのだろうか。ある人は実際の生活の場で、いかにして「華人」カテゴリーに振り分けられ、その結果、「華人である」と識別されるのかと考えてみると、ざっと分けても以下のような状況があるように思います。

I、II、III、IVとありますが、「I. 住民登録など制度的に否応なしに振り分けられた結果としての『華人であること』」、「II. 初対面に近い状況で、主に外見的な判断に頼って決定される『華人であること』」、「III. 日常的付き合いの積み重ねの中で仲間内などから認知

※内堀基光「民族論メモランダム」、田辺繁治編「人類学的認識の冒険―イデオロギーとプラクティス」(同文館出版、一九八九年、二七―四八頁)

※名和克郎「民族論の発展のために―民族の記述と分析に関する理論的考察」『民族学研究』五七(三)、一九九二年、二九七―三一五頁

され、また、自己認知する中で立ち現われてくる『華人であること』、「IV. 彼ら自身が『正統である／ない』とか、『生粋である／ない』などと語り、解釈するところの、父系の『血統』原理によって支えられている『華人であること』」。

もちろん、インドネシアにおける華人をめぐる問題系はものすごく複雑で、こんな簡単にきれいに整理できるものではないし、現実にはこういう形できれいにパターンとして析出できるものでもない。けれども、差し当たりこのように捉えてみると、例えばIは制度的な弁別、IIは外見上の判断が働く状況ではあるけれども、いずれも先ほどの「名」の問題に絡めて言えば、これは一方的な「名づけ」であるということが分かる。他方でIVは、これはいわば民俗概念、民俗イデオロギーに引き付けた、いわば一方的な「名乗り」であるとすることができる。あくまでも理念的にですが。それに対してIIIの状況は、「名乗り」と「名づけ」が相互に繰り返される中で比較的安定している、いわば相互認知の輪として存在するものとして見なすことができます。

もちろん対面関係を基盤とする共同性の場、相互認知の場にわざわざ「民族」というカテゴリカルなものを持ち込む必要があるのかという批判もあるかと思えます。というのも、民族構築論、あるいはいわゆるポストモダンの懐疑論などを經由してきたわれわれとしては、いつそのこと「全ては構築されたものだ、存在するものはしよせん皆、差異に過ぎない。だから、民族なるものはまやかした、虚偽意識だ」としてしまっただ方が、それはそれで議論がすつきりするからです。

それから、より現実的にといいいますか、経験論的に、素朴なレベルで言えば、人付き合いというのを考えた際に、相手のことを知れば知るほど、長く付き合えば付き合うほど、全人格的にその人を把握できるようになるのが普通といえますか、理想なわけです。逆にいつまでも、その人に張り付いている民族カテゴリーでもってその人を理解しよう、捉えよ

現代インドネシア(ジャワ)において、ある人は実際の生活の場できかにして「華人」カテゴリーに振り分けられ、その結果「華人である」ことになるのか？

- I. 住民登録など制度的に否応なく振り分けられた結果としての「華人であること」
- II. 初対面に近い状況で、主に外見上の判断に頼って決定される「華人であること」
- III. 日常的つき合いの積み重ねの中で仲間内などから認知され、また自己認知する中で立ち現れてくる「華人であること」
- IV. 彼ら自身が「正統である／ない」とか「生粋である／ない」と語り解釈するところの、父系の「血統」原理によって支えられている「華人であること」

※貞好康志「ジャワで〈華人〉をどう識るか―同化政策三〇年の後で」、加藤剛編『変容する東南アジア社会―民族・宗教・文化の動態』(めこん、二〇〇四年、六一―九二頁)

うとすること、それこそがまさに民族本質主義に他なりません。ですから、対面関係の場、顔の見える関係性が成り立つ場に、あえて「民族」を滑り込ませることがいかなものかという批判は、もつともなことだと思います。

しかし一方で、一つには歴史的経緯、これについては本書の序論で書いていますので、こちらをご参照いただくとして、その複雑な歴史的積み重ねによって、人々は実際、日常的に「この人は〇〇の息子だ」「あの人の母親と私のおじの連れとは姉妹同士だ」「だから華人だ。ジャワ人ではない。プリブミではない」という具合に、極めて具体性に満ちた人間関係の中にあっても、ある人が華人であるか否かというのを比較的明瞭に意識したり、区別したりするという事実があります。

ただし、これも実際、事細かに系譜をたどってみたり、説明させたりすると、ある時点で普通にジャワ人の血が入っていたり、養子として組み入れられていたり、はたまた血縁関係が、本人にすらよく分かっていなかったりという場合もあって、したがって、彼らが名乗り、名づけられるところの「華人であること」というのは、必ずしも父系血統原理によって正統化されるような、Ⅳの「華人であること」とは異なる場合もあります。それから、インドネシアでは、場合によっては、自分の行政上の身分、住民登録上の身分というのは、お金次第で何とでもなる。うまくやれば操作できなくもないので、Ⅰの「華人であること」と、Ⅲの相互認知の空間で成立する「華人であること」というのも、必ずしも一致しない。

何を申し上げたいかという点、つまりインドネシアというか、ジャワにおいて、日常生活の端々で、たとえ共同認知の輪としてあるような人間関係の中にあっても、「ある人が華人であるかどうか」というのが、有意な形で実感されているということです。それは、先ほども述べたように、必ずしも制度や血縁などに還元されるものではなかったりします。その実感を大事にしたいというのが一つ目です。

もう一つは、今、述べたこととほとんど同じなのですが、実感という観点から言えば、Ⅲの状況のみならず、ⅠやⅡ、Ⅳの状況もいずれも実感を伴う。いずれも現実であるし、コンテキスト次第では、いずれも実感が伴うものではある。しかし、「名乗り」と「名づけ」の往来が密な形で成立しているⅢの状況を一つの起点として取り出したときに、同じ「華人である」という語で、一緒くたに理解されがちなさまざまな事柄を、このⅢをベースにすれば、かなり対象化することが可能になると思うのです。

具体的にはⅠやⅡ、Ⅳのような状況がそれですが、これらはそれぞれイデオロギー的な系譜関係であったり、あるいは行政管理的な定義、はたまた、ぱっと見の外見上の特徴などといった具合に、根拠はさまざまかもしれないけれども、しかし、一方通行的な「名乗り」ないし「名づけ」であるという点では、いずれもごく限定的な基準に還元できるような状態、一元的に定義できるようなものとして「華人であること」がそれぞれ成立している。例えば「お父さんが華人として登録されているから、その子であれば住民登録上は自動的にあなたは華人ですよ」だとか、「あなたは目が細くて肌が黄色いから華人ですね」だとか、「彼はリムという姓を受け継いでいるから華人だ」みたいな、そういう感じですか。いずれも定義可能であると。

これに対して、日常生活の対面関係の中で成立する「華人であること」というのがあるのだとしたら、それは「名乗り」と「名づけ」の相互交通が成り立っているか否か、それに伴い、そこに厚い積み重ねとしての日常的経験の裏付けがあるか否かという点では、他とは違うということになります。また、その意味において、仮説的にはあるけれども、「民族」や「華人であること」というのを、このⅢの領域、共同認知の場へと差し当たり局限的に限定する。そぎ落として、認識の起点・基盤とすることができないのではないか。これが二つ目のポイントです。

この対面関係で成り立つ領域というのをあえて確保することで、どういう利点があるかという、先ほども述べたように、「民族」というのは、しょせんは全てイデオロギーだ、脱文脈化した差異が、いつのまにか実体的に捉えられるようになった錯誤、錯誤の結果に過ぎないなどとして、全て捨て去ってしまうのではなくて、この対面関係を基盤とする「民族」の在り様から、ちよつとでも超え出るようなものを、漏れ出るような変化を、差分を取るような形で記述できるだろう。人々の実感から、わずかにはみ出る違和感として、生活領域に即しつつ、その「民族」なるもの、この本で言えば「華人」ですが、「民族」なるものの経験の積み重ねを記述することが可能になるだろうと思うわけです。

#6

この「対面関係」ということについては、私は小田亮先生の一連の議論からヒントを得ています。小田先生は、これに関する議論を既にさまざまところでプロダクティブに展開されていますので、多くの方がご存じかと思えます。

小田と呼ばせていただきますが、小田<sup>※</sup>はかつてレヴィ・ストロースが用いた「真正な社会」と「非真正な社会」という対比を踏まえつつ、前者、すなわち「真正な社会」というのは顔の見える関係でつながる小規模な社会のことであって、他方で後者の「非真正な社会」というのは、近代になって出現した間接的コミュニケーション、例えば書物や新聞、テレビ、ラジオなどが典型で、あるいは貨幣もそうですが、それら間接的コミュニケーションによってのみ結ばれる大規模な社会であるとしています。そして、顔の見える具体的な関係の連鎖の中にある小規模な社会と、例えばネーションやエスニック・グループなどのように、法、貨幣、あるいはメディアなどで媒介された間接的コミュニケーションによってのみ取り結ばれる大規模な社会との間には、経験の質に違いがあるだろうとしています。

※小田亮「越境から、境界の再領土化へ―生活の場での〈顔〉の見える想像」杉島敬志編『人類学的実践の再構築―ポストコロニアル転回以後』(世界思想社、二〇〇一年、二九七―三二二頁)

どういう経験の質の違いかというと、「真正な社会」のレベルにおいては、せいぜい数百人規模の、その小さな共同体内部の経験のみならず、その隣接、その外部の社会の出来事も皆、顔の見える関係から想像する。「誰それのお父さんの友達」みたいな形です。だから、感性的なものや独自性、固有性を失わず、具体的なまま経験を共有し得る。

それに対して「非真正」なレベル、例えばネーションやエスニック・グループなどの想像のスタイルは、あるカテゴリカルにイメージされる境界付けられた全体に自分自身が無媒介に結び付けられる。まさにベネディクト・アンダーソン<sup>※</sup>が言うところの「想像の共同体」的な想像のスタイルを取ります。そのため、この「非真正な社会」のレベルで共有される経験は、おのずと均質で空虚な性質を持つ抽象的なものになる、とこのように小田は論じています。

注意しなければならないのは、真正だとか非真正だと言うと、どちらかが本物で、どちらかがまがいものだというふうに取りつかねませんが、小田も述べているように、これはあくまでも想像のスタイル、共同性の在り方、経験のされ方の質的な違いのことを言っているであって、真か偽かを論じたいのではないということです。

この「真正な社会」と「非真正な社会」、あるいはそこにおける共同性や想像のスタイルの違いを一つの分析軸としたときに、一つ前のスライドで示した、現代インドネシアにおいて人々が「華人である」とされる状況の、四つのケースがかなりの程度重なってくるだろうということが見えてきます。

すなわち、Ⅲのような日常的対面関係の積み重ねをベースとして、いわば共同認知の輪の中で成立するような「華人であること」。この共同認知の輪として成立している範囲を、私はこの本の中では仮に「コミュニティ」と呼んでいます。そのコミュニティの中で「華人であること」を生きている人々を認識の基盤としたとき、その「華人であること」からはみ

※B・アンダーソン『増補想像の共同体―ナショナルリズムの起源と流行』（白石さや・白石隆訳、N T T出版、一九九七年）

出るような在り方、あるいは異質な在り方としての「華人であること」は、先ほどのスライドで言えばⅠやⅡ、Ⅳのような形でモデル化されるようなことになります。これらはいずれも日常的対面関係の積み重ねを基盤としてはいない、あるいは、必ずしもそれを必要としていないという意味では「非真正なもの」ということになります。先ほども述べましたが、これら三つ、Ⅰ、Ⅱ、Ⅳというのは「非真正な社会」の在り方と重なる。なぜならば、これらのはみ出し部分は、Ⅲを認識的な足場としたときに、いずれも局限的に定義可能である。その意味において、Ⅲからの差分を取るような形で記述していくことが可能だろうと考えています。

#7

一番下に「ギアツの本源の紐帯論」※の意図的誤読とありますが、小さい字で誠に恐縮なのですが、これは該当する部分はスライドに書き抜きましたので※、もう時間があまりないので特に説明はしません。

念のため、誤解のないように申し上げておきますと、あくまでもこの日常的対面関係とそれを超え出るような在り方として区切ってみたのは、「華人」やそれに類する語で、さまざまな範囲や基準でごっちゃに語られがちな、複雑な現実を整理したい。とりわけ、自分が二年間寄り添った人たちの日常生活の視点から見たときに、たとえ同じ「華人」という語で語られていても、違和感を覚える事柄が多々あった、イメージが多々あった。それに伴う出来事や実践が多々あった。

それを短絡的に、体制転換に伴って華人が自由になったのだ、華人の在り方は全く変わったのだというふうに、安易に結論づけたり、はたまた、華人が再び華人化している、再華人化している、再中国化しているなどといった鳥瞰的な視点から粗い議論に乗っかるのではな

※C・ギアツ『文化の解釈学Ⅰ・Ⅱ』（吉田禎吾他訳、岩波書店、一九八七年）、第一〇章「統合的革新—新興国における本源的感情と市民政治」（二二—二〇七頁）

※津田浩司『「華人性」の民族誌—体制転換期インドネシアの地方都市のフィールドから』（風響社、二〇一一年、三九—四〇頁）

くて、人々の生活の場で生起する出来事や、それへの実感に即しつつ見ていこうとした際に、この軸設定が有効だろうと思った限りにおいて設定しているわけです。

ですから、何もこの対面関係の中で、相互に認知し合う「華人であること」こそが、本当の「民族性」「華人性」であって、それ以外はまがいのだと議論しているわけではありません。いずれが真か偽かを議論しているわけではないという点では、先ほどの小田と同じです。

#8

それで、ようやくこのシンボに何とか引き付けたリップサービスの部分になりますが、このような視点に立って、人々が生活の場で経験する「民族性」について差分を取るように記述していこうというのが私の戦略でした。それは「体制転換」というナショナルな枠組みで結果的にそう表現されるように至った政治変動や、それに伴う変化の捉え方についても全く同じことが言えるのだらうと思います。

冒頭でも述べましたように、確かにインドネシアでは一九九八年五月を一つの頂点ないし起点として、その後も数年にわたり、大きな政治変動、社会変革が起こりました。また、「華人」にまつわる事柄を見る限りでも、その体制転換に伴って、それまでは極めて例外的な存在だったいわゆる華人系の政治家が登場するようになったり、従来は公的な場で禁じられていた「華人であること」を積極的に語ったり、「華人の文化」なるものを発信していく、表象していくといった動きが着実に出てくるようになりました。

しかし、私が見てきた、こう言っては何ですが、死んだように静かな田舎町で「華人であること」を生きている人たちは、必ずしもそういう流れに乗って、自ら積極的に何かを声高に発信したわけではない。その意味では、都市部などを中心にエリートたちが積極的に語り

出した「華人であること」「華人文化の表象」は、少し空々しく聞こえるという面があります。また、体制転換に伴い、華人の在り方は劇的に変化したのだなどという分析にも、ちよつと違和感を覚えます。それは端的に言えば、私が実際に見てきたのが、必ずしも体制転換それ自体をわが事として捉え、それに対して積極的にコミットしたわけではない人々の姿だったからなのかもしれません。先ほどのご発表の神原さんのご著書を読む限り、このあたりが体制転換と人々の経験を捉える際の焦点の当て方で、私の著書と若干違ふところなのかとは思いますが。

それから、後に事後的に「体制転換」と呼ばれるようになった、認識されるようになった一連の出来事、あるいはその混乱のただ中であつて日々生きてきた人たちにとつては、そこで経験されるものは、いわば鳥瞰的視点、事後的視点から「体制転換」だと認識されるようなものの全過程とは、必ずしもイコールではありません。そうではなくて、あくまでも断片的であり、日常の延長として、彼らの生活に関わる限りにおいて、そういうものをリアルタイムに経験しているという点も私には見えてきた。これもまた、日常の対面関係の積み重ねとでも言い得るものを仮の基盤としたときに、そこからはみ出るものとして、あらゆるものを捉えようとする認識上の立場を取ったが故の見え方なのかもしれません。私にはそのように見えたということです。

この点、私の著書の中で最も直接的に体制転換期の大混乱の状況を扱ったのが第三部「『影の華人組織』の成立と消滅」という部分です。この部分はA A研のジャーナルにもありますがたくも載せていただいて、その半ば焼き直しのようで申し訳ないのですが。詳しくは紹介しません、これは一九九七〜九八年にかけてのスハルト体制崩壊前夜に、ジャワ島をはじめ各地で暴動が相次いだ。ロンバンの町にもその危機が迫っていて、しかも地元当局からは「おまえら華人たちは暴動の標的になるかもしれない。気を付けるよ。自分たちの身は自分たち

で守れよ」と言い渡されたのです。

こうして「自分たちは標的になる華人なんだ」とあらためて自覚を迫られた人たちが、近隣の町の同じ危機感を抱いた人たちと連絡を取り合って、いざとなったら軍や警察、あるいはイスラム指導者たちに緊急に助けを乞えるように動員できるような形で、連絡体制を築き上げて、しかも自分たちでかなりの額の資金をプールして、それを警護代という形で関係機関にばらまくということをやります。

この組織は、あくまでもインフォーマルな組織ですので、人々は通常「影の組織」「影の華人組織」と呼んでいたのですが、この組織は明らかに日常的な相互認知の輪という形で表現できるような、緩やかな形で存在しているコミュニティの在り方を大きく超え出るもの、地理空間の面でも、それからシステマティックさという質や形式の面でも大きく超え出るような形で出来上がりました。しかし、暴動への危機感も去り、インドネシア全土を覆っていた社会・政治的混乱も沈静化してくると、この組織は結局、自然消滅していくのです。別に華人政党になったりはしない。

例えばこういう事例を、先ほど来申し上げている分析軸を基に見ていくと、確かに最終的に「体制転換」と呼ばれるに至った一連の出来事は、このリンパンの町でも一定の仕方での大きなインパクトを持った。その危機に対処するために、人々は日頃の知己関係、人間関係を基に、急ごしらえで組織を立ち上げた。しかし、それは何も全華人の団結、華人の政治権利回復などといった、目的先行、理念先行でなされた動きではなくて、いわば生活の場のロジック、便宜に沿って組み上げられたものである。その限りにおいては、この事例を「体制転換によってインドネシア社会における華人の在り方はいかに変容したのか」というような問い、「体制転換」にしても、「インドネシアの華人社会」にしても、いずれもマクロな想像力、事後的な価値判断によって成立する理解の枠組みというか、タームなのですが、そのよ

うな問いの中に位置付けて捉えようとすると、多くのことがそぎ落とされてしまえばかりか、随分と現実とそぐわない妙な議論をしてしまうことになると思うのです。

逆にこれを、人々の生活の場を基点として見たら、その人々の相互認知によって取り結ばれる共同性というのが、この危機的時期においてすら、さほど劇的に変化したわけではないという、日常生活のレベルからすればある意味当たり前のことが見えてきます。ただし、何も変わらぬ日常があったというわけでは決してなくて、曲がりなりにも生活領域に起こった危機に対処するために、人々は一時的に共同で何事かをなしたのは事実で、その何事かをなしたという経験、記憶自体は残るわけです。この経験の共有や記憶、あるいはそれに伴って、わずかなりとも伸縮するようなイマジネーション、それらが沈殿・蓄積されていつては徐々に更新されていくようなものとして、あらためて相互認知の輪としての「コミュニティ」は捉えられるかもしれないというのが、この本の中で主張した認識的な基盤の位置取りということになります。

というわけで、あまり体制転換そのものについて直接的に言及することはできませんでしたが、この発表で申し上げてきたような立場を取った際に、マクロかつ事後的な視点からは、「体制転換」と総称される時期に起こった、さまざまな出来事、あるいは人々の経験を、「大きな物語」に還元するのではなく、人々の生活領域に引き付けて、彼らのミクロな経験に即しつつ捉えていく、そのための一つの試みをお話したことになるでしょうか。

内堀先生はじめ、諸先生方からの厳しいご批判を待ちたいと思います。以上です。

(佐久間) どうもご発表ありがとうございました。リップサービスのレベルを超えて、非常に問題提起的なご発表をしていただき、大変良かったかと思えます。

早速、内堀先生にコメントをお願いしたいと思います。よろしくお願いします。

## 内堀 基光（放送大学）

時間が押しているようですから、手短かにやります。全体の本の方、これは書評のシンポだということだから、本の方に基づいてやります。やりますというほどのことは言えませんが。最初に言いますと、恐ろしく読みやすい本。こんなに読みやすい民族誌は久しぶりだなというのが第一印象でした。読みやすいというのは、もちろん読みやすく面白くという意味です。面白くない読みやすい本は多分いくらでもあると思うけれども、面白くて、刺激的であって読みやすいという本はなかなか書けるものはないので、私の経験でも今までこれに匹敵する日本人の書いたものは、春日さんの「ラスプーチン」※ぐらいだと思います。褒め言葉になっていくかどうか分かりませんが、

この本は、もうご紹介にありましたように、理論編とそれから三つの事例、華人性の立ち現れる現場という視点から描いたもので、この「現れる現場」という言い方から分かるように、大枠よりも実際、「総合的な認知」、あるいは「日常の生活の場」、あるいはいろいろな言い方があるでしょうけれども、「真正の社会」とか、あまり好きな言葉ではありませんが、言っていることは似たようなものだろうと思います。そちらの方から、いわゆる「民族」、いわゆる「華人性」というものが、その場その場で、またそのときそのとき、その人々それぞれ、どのように受け取られ、語ろうとしたり、また口をつぐんだりしていくのか。そういう点に着目して書かれたもので、私としてはそういうものとして仮にエスニシテイのようなものを語るのであればというか、そういう形でしか語れないだろうというのがもともとの私の発想です。

ですから、一般的に私の書いた「民族論メモランダム」※というのはいいかげんに書いた



※春日直樹「太平洋のラスプーチン—ヴィチ・カンパニ運動の歴史人類学」（世界思想社、二〇〇一年）

※内堀基光「民族論メモランダム」田辺繁治編「人類学認識の冒険—イデオロギーとプラティクス」（同文館出版、一九八九年、二七—四八頁）

ものですが、その割には皆さん読んでいろいろ言ってくれるのですが、あそこで言いたかったことの一つは、それまでのエスニシティ論があまりにも政治的な枠組みに捉えられたりしているから、ちつとも面白くないと。もう民族論やエスニシティ論は、あまり知的にいい領域ではないから、やめてしまえということなのです。それで、うれしいことに、ある意味でその後、いろいろ突っ掛かってくれた人もいるわけで、一面では語り口が随分変わったなと思ひまして、うれしいのですが、その中でも津田さんのものは非常に水準の高い研究だと思います。

それを前提にして、あえてとにかく粗探しをしながら読もうと思っていたので、そうした粗探しで気付いたことを幾つか言います。

私は基本的にはあまりマレーシアという国を意識したことはないのですが、国で言えばマレーシアの、それも島の部分、マレーシア全体から見ると周辺部と見られるところで調査してきたわけです。随分インドネシアの隣接部分に近いところですよ。一週間も歩けば、山越えでインドネシア。一週間は遠いかな。僕の足なら多分、四日で行ってしまうと思うのだけれども、そのぐらいのところを調査していたので、しかもチャイニーズというか、私の言葉で言えば「チナ」なのですが、チナ、チャイニーズが非常に多い、街に行けばもうチャイニーズばかりのようところで調査をしました。町からの行程は、当時はほとんど一日がかりでしたが、今では四時間ぐらいで行ってしまいます。そういう村で調査をしていましたから、日常感覚としてはマレーシアのど田舎のチャイニーズはよく知っていて、個人的には友人もいます。

そして、何よりも一橋大学時代からAA研に移ってもずっとくつついてきたサラワク出身のチャイニーズの学生が、今、サラワクでもうそこそこ偉い先生になっていて、チャイニーズ、客家の研究をしています。彼女が最近私にくれたメールの中で、「私はこれまでエスニ

シテイとしてのチャイニーズという見方で研究してきたのだけれども、どうも最近そういうのは間違いいのではないかと思うようになってきた。むしろローカル・コミュニティ・ベースでそこにたまたまチャイニーズが集っているだけであるという見方をしたい」というようなことを書いてきて、それは実に正しい見方だと思いました。別に私が教えたわけではありませんが、多分、現場をぐるぐる回っているうちに気付いたことなのだろうと思います。大体、本を読むことが嫌いな子で、本当に現場感覚だけからやっていく人だったので、その印象は正しいのだと思いますが、そのことを津田さんの本を読みながら思い返していました。

マレーシアとインドネシアというのは、チャイニーズの在り方だけではなくて、他の面でも似ていて非なところ、もうほとんど対照的であるというものが多い二つの国です。そんな中でチャイニーズを見ていて、津田さんと同じような発想に至りつつあるのかというように、彼女のメールについて思った次第です。この本をきちんと読む前にメールが来ていたものですから、後付けの感想ですが。いつか津田さんも、マレーシア、とりわけサラワクのチャイニーズのところに見に行くと、面白いかと思えます。

そういうことから言うと、津田さんはあえて書かなかったと思いますが、世界における華人性の比較研究の萌芽くらいはあってもよかったです。今日は割とそのことをはっきり言っていただけけれども、この本を読んでいるときは、そこまではっきりは（感知できなかつた）……。大体裏では分かりますが、そちらの方向をあえて捨象することについての説明があつてよかつたかな（と思います）。

マレーシアンチャイニーズ、あるいはインドネシアでもボルネオの西カリマンタン辺りだと、随分と華人の在り方は違うのだろうと思えますから、その辺の外からの目というものがある。その上で、ジャワ海に面した北岸の、割と古くからチャイニーズがいて、二百何十年ぐらいはもうそこに居着いているチャイニーズだと、どこかに書いてあつたと思うのだけ

ど……。

(津田) ええ。多分もつとだと思えますが。

(内堀) ……かなり古くから地場に居着いているチャイニーズの人たちだという限定性を書いた方が、多分、多くの方には分かりやすいと思いますか、具体的な意味がはつきりすると思います。具体的意味というのは、この本で書かれていることの限定的な意味——限定というの限定されているから意味がないというのではなくて、限定されていることによる意味合い——ということです。まだ読んでいませんが、今度頂いた編著には、いろいろなところの華人のことが書いてあるらしいので、そちらの方ではこうした方向の考察がされているのではないかと思いますが、その前宣伝的なものが理論的にもあつた方がよかつたなと思います。

それに関連することですが、これはやはりマレーシアにいた人間の見方かもしれませんが、津田さんの本では、すべて「華人」という名称だけで語られている。おそらくマレーシアで調査をしていたら、「華人」という総称は、ヘッドラインではするけれども、中身ではもつと細かく言わなくてはいけない。客家であるか、福建であるか、潮州であるか。そういうレベルでの議論をしなければ、マレーシアでは華人研究というのはおそらく意味を成さないのです。おそらく津田さんのところは、それをしなくていいところなのだと思います。しなくていいということは、これは読めば分かるのですが、そういうことをしなくてもいいのだということ、はつきりさせるといふか、しなくてもいいということの意味を、もつと前面に押し出す部分、ディスカッションがどこかであつたらよかつたと思うのです。最初ではなくてもいいと思う。むしろ後の方においたほうがいいかとは思いますが、それでも。

それからもう一つは、チャイニーズを見る目です。周りはジャワ人であつて、ジャワ人とすくく一緒に、町でもいろいろな関係で、店の中でも、雇い人でも、あるいは政府の役人で

もいろいろ関係しているのに、ジャワ人の言葉がほとんど出ていない。ジャワ人がこのチャイニーズの方々と独立に語ることもいいし、本当は理想的には、チャイニーズが言ってきたことで、ここで書かれている、引用されている人々の言葉に対照する形での、ジャワ人の語り、同じ時期の、例えば同じ事柄、あるいは同じ事件に対して、われわれはこう思っている——われわれジャワ人としてはこうなのだけれども、チナはあんなものだとか——、それはいろいろな言い方があるのだと思いますが、こうしたものがあつた方がやはりうれしい。

あとは、個別議論ではなくて、もう少し本質的なところです。三つ事例が挙がっているのですが、調査と同時代的なものは一つだけです。あとの二つ、つまりチャイニーズと寺廟、お寺ですが、チャイニーズテンプルに関わることは、だいぶ古い。だいぶ古いといつてもずっと続いて、津田さんが調査している途中まで続いているわけですが、中心的には割と過去ですよ。ですから、聞き書き中心になっています。

それから、「影の組織」についても、先ほどご紹介あつたけれども、唯一、同時代的なのは国家英雄にまつり上げようとする過去の古いおほろげな歴史的な継承についての、町のチャイニーズのやりとりと態度決定のことと、中央との関係。それは書かれていることは非常によく分かるし納得できます。いい調査だから古いことを聞き出せるということはある。それは認めますが、やはりそのとき「調査時」に起きていることを見る、彼らの言葉を引くだけではなくて、彼らの動きをあなたがどのように見ているのかということが結構大事だと思うのです。人類学の研究というのは。その点が比較的かすんでいる。もちろん、ないわけではないです。後から、この人はこういう人だったなどと、普段の生活の在り方にも触れています。現実の社会的なやりとりの場面を津田さんが見て、それをどのように考察するか——彼らの言うこととやっていることとの懸隔があれば、その懸隔についての見解とか——、

そういうものがやはりちよつと足りない。もつたないなというか、残念なところですよ。

テーマによってはそうせざるを得ない場合もあるし、過去のことを扱った方が、問題ははつきり出るということもあります。先ほど言ったように、過去のことをほじくり出せるというのは、ちゃんとした調査をやったという証拠でもあるのですが、もう少し、言ってみれば生き生きとしたところ、津田さんとその現場のチャイニーズのやりとりがよく見えるものが、もうちよつとあつてもいい。津田さん自身も出てきているのですが、出方がちよつとおとなし過ぎる(笑)。

それからもう一つは、これは人類学そのものに関わる、それこそ真正性の問題です。基本的に真正性の水準というのは、人類の社会性について言う場合、イメージネーションの水準——あるいは相違なのか、どちらでもいいですが——にかかわること、イメージネーションの問題だというのは津田さんも私も、そしておそらく小田「亮」さんも同じように考えていることだと思います。イメージネーションでやる限りはそれでもいいのですが、実はイメージネーション以前というのもあり得るのではないか。「真正の社会」という言い方をするならば、「社会」以前があると言つてもよい。つまり、それこそ吉本隆明的に言えば、共同幻想の前に対幻想があるといつても良い——古い話で申し訳ないのだけれども、五〇歳以上、いや六〇歳以上でないと分からないかもしれないかもしれませんが。いずれにしても、「真正な社会」と言つて収めてしまうのではなくて、「真正な社会」がいかなる人間の在り方によつて担保されているのかというところを、やはりもう少しインタラクティブなところ——これは人類学そのものというよりも、理屈の問題なのですが——、そこから立ち上げていく必要があるなと思うのです。それはやはり聞き書きではなくて、それを見ていくということです。

例えば今、チャイニーズとプリブミがやっている距離の取り方、空間的距離の取り方とか、語りでも何でもいいですが、そういうものを描くのはやはり人類学者の仕事であらうと思

ます。微妙なところで、津田さんの仕事は人類学者でなくてはできない仕事の部分もかなりあるけれども、かなりのところは歴史学者でもできるような感じがするのです。もっと人類学者であつてしかできない部分、できない領域があるのではないかというのが、私自身の、これはちよつとないものねだりです。自分ではやっていけないくせに、人には言う悪い癖がありますので、勝手にそれを期待したいと思います。

まだ他に言うべきことがないわけではないのですが、ここでやめておきましょうか。以上です。

(佐久間) ご配慮、ありがとうございました。

それでは返答という形で。

(津田) 内堀先生、どうも丁寧に読んでくださり、ありがとうございます。冒頭で持ち上げさせていただいただけに、後の落下が非常にスリリングでした。

特に最後の二つ、これは二つ関連していると思うのですが、つまり、人類学者でなければできない仕事。私はいまだに、これは自分自身でもコンプレックスというか、人類学者と名乗るべきなのか、それとも歴史学者というべきか、歴史学者ではないのかもしれないけれども、地域研究的な感じで、ちよつと古いことをほじくり返しているような感じでやっているのがおまえの仕事ではないかと、常に自問自答しているところがあつて、これは正直、私はどう書いたらいいのかというのが、まだ私自身で探しあぐねているところが実情なのです。

まさにご指摘のとおり、これは三部構成になつていよううちの、私がリアルタイムに出来事を追えて、それをそのまま出来事として書けたのは一番最後の国家英雄の話であります。ただし、第一部と、第二部の「クレテン」「ヴィハラ」の問題であつたり、あるいはその後、今日もちらつと出てきました「影の華人組織」の問題であつても、いずれもリアルタイムでいろいろな出来事で人々が語っているのを、「これは何でこうなつたの」という形で掘

り下げていくと、ある大きな出来事が出てくる。それがこの三部の構成であったということ、いずれも民族誌的現在というか、そこをリンクしている限りにおいて出てきた、そして私自身が掘り下げていったところではある。

ただし、やはり「真正性の水準」という言葉を出してきて……、まあこれは後付け的に出してきたわけですが。つまり、三つの出来事を書いた後に、それを理論的に評価するとき、あれこれ考えて、これが一番びつたりくるかという形で、後付け的に引っ張ってきたわけです。

いずれにしても、真正か非真正かと言ってしまった以上は、その真正さ、「真正な社会」とは何なのか、まさに内堀先生がおっしゃったような、それを支える、どういう形で「真正な社会」というのが担保されるのかというのを明らかにしない限りは、これは片手落ちというか、論理的に立脚していない。ましてや、それがそこで強調されるようなリアルタイムであるということ、あるいは人々がその場で語っていくことというのが、ある意味、対面関係の中で担保される真正性に含まれるのだとしたら、事後的な語り、出来事の聞き書きが、果たしてそれで表現されるのが「真正な社会」の出来事なのかというのは、おそらく今まで頂いた批判の中で、一番クリティカルな部分だろうと思っています。

これについて、私は今お答えできるすべを持っていません。というか、それに答えるためには多分、調査をやり直して、その「真正性」と私が呼んだ社会の在り方がどういふものを基盤に成り立っているのかというのをもう一回調べ直す必要があるのだろうと思います。です、これは非常に大きな宿題として頂いておきます。ちょっとあたふたして、あまり洗練された応答になっていませんが。

二番目に、世界における華人という比較の方にはいかないのだということ、もつと積極的に言ってもよかつたのではないかというご指摘も、全くそのとおりだと思います。この本

を書いた二〇一一年のころは、もちろんこのように書いた手前、論理的にはそのように、今日発表したように、比較の中に位置付けることの不可能性のような形の結論に、これで行けば行き着くのだろうと思うのです。ただし、二〇一一年にこれを書いたころは、まだもう少しリップサービスの、「世界の華人について発言できますよ」というような形で売る道も残しておきたかったし、こういう形でこれを論理的に突き詰めたら、比較不可能であるとか、共約不可能であるという方に行かざるを得ないということが、自分自身でもまだはつきり分かっていたいなかった。

ただしその後、いろいろ書評やコメントを頂く中で、インドネシアではこうだけでも、他の所ではこうですよねという話の土台に載せられたときに、「うーん、何か違うな」と、「私が言いたいのはそういうことではない」というのが、だんだんと自分の中で固まってきた。今日このような形で発表させていただいたということで、本を書いた後もいろいろ勉強させられることがあるのだなど。ですから、うかつなことを書かなくてよかつたなとは思いますが、まさに内堀先生がおっしゃったとおり、もつと分かりやすい形で、二〇一一年の時点で、すぐにそこまで考えておくべきだったというのがあります。

他にもお答えすべきことがいっぱいあるようなのですが、あまりに宿題が多いので、いったんここで終わらせていただき、また後でご批判いただければと思います。ありがとうございます。

**(清水)** すみません、一点だけ。津田さんの元の本を読んでいないので、今日の話聞いたところで一点だけ聞きたいのですが、④のところですか。「オーセンティックな日常的付き合いの積み重ねの中の、仲間内で立ち現われる自己認知」。これは小田さんが「オーセンティックな社会」というものを描いているということで、この設定は納得できるのですが、なぜ立ち現れるのが「華人」なのでしょう。私はそれは非常に疑問に思う。オーセンティックな場

というのは、非常にさまざまあるはずなので、そこで現れてくるのは必ずしも華人同士の間とも限らないはずだし、違う場所のオーセンティックな場所で立ち現れるのが共通に「華人」だというのは、ちょっと私には想像できない。

**(津田)** やっぱりシンポっていいですね。私自身が言われなければいいなと思っていたところを、見事に突かれてしまった、というか気付くことができました。先ほど説明してきた発表の中でも、この本の中でもそうだったのですが、まさにその点をごまかしているところがあると思います。

つまり先ほどの説明で言えば、懐疑主義であるとか、ポストモダン的な何とかとか、民族構築論などを踏まえれば、別に対面関係の場に、Ⅲの領域に「華人」というのを持ち込まなくてもいいのではないかと批判はあるけれども、というのに対する反論として、でも、彼らは実際に生活の場で、日常的な場で、対面関係であつても、この人が華人であるか否かというのを区別しているという、そこに全部掛けてしまっているところがあるのです。ですから、もちろん対面関係において出てくるもの、そこで確保されるようなカテゴリーカルなものは、カテゴリーではないのかもしれないけれども、でもそういう形で出てくるものは、必ずしも「華人」であるとは限らない。ただし、この民族誌の中では、それを大きく、他は全部排除している。それが……。

**(清水)** そうですよ。津田さんの外部からの「名づけ」ですよ。

**(津田)** そうなのです。なので、そこが突かれると痛いなと思っていたのを、突かれてしまったのですが(笑)。

ただ、あえて自己弁護すれば、そういう形でやはり民族、エスニシティを語る上では、どこかでそういうカテゴリーカルなものをやらないと。あるいは、全ては全部語りだという形でやればいいのかけれども、そうではない戦略を取った以上、ましてや「真正な社会」なんて

言いだした以上は、やはりどこかで妥協して、何かを確保して、そこから少しずつれるようなものを描けるのではないか。ただし、その確保したものが本当に「真正な社会」と言えるのか、それは津田の「名づけ」ではないかと言われれば、それは全くご指摘ごもつともだと思えますので、これはもう、ぐうの音も出ないところです。

繰り返しますが、とはいえ、でもそこからIやIIやIVや、あるいは他の出来事を、これをブラックボックス化とまでは言わないけれども、大きく括弧にくくって、これを基盤にしましょうとしたときには、ある程度整理して描ける部分があるぞ、というのがささやかな売りというところで、しかしその批判に対する応答としてはいささか弱いというのは自覚しております。ありがとうございます。

(佐久間) ありがとうございます。

それでは他にもコメントはあるかと思うのですが、総合討論に回す形にして、ここでもまたいったん休息を挟みまして、三人目の松本さんの発表に移りたいと思います。よろしくお願います。

発表(三)：「ナイジェリアにおける体制転換と王位／首長位」

『アフリカの王を生み出す人々』ポスト植民地時代の「首長位の復活」と非集権制社会(明石書店、二〇〇八年)への  
自著解題とその後

松本 尚之(横浜国立大学)

アフリカの場合は、民主化の動きが一九九〇年代以降、本格化したと言われています。冷戦終結の余波を受けて、多くの国々で民主化の動きが見られました。一党制から複数政党制へ、軍政から文民政権へと政体の移行・移管が進んでいます。私が調査しているナイジェリアも九〇年代に体制転換を迎えた国の一つです。一九九〇年に軍政から民政へと移行し、第四次の共和制が発足しています。去年には五回目となる選挙が行われ、それまで与党の地位にあった政党が倒れ、代わって最大野党へと政権交代が行われています。

こうした状況は、考えてみますと、ナイジェリアにとっては政治史を語る上では非常に記念すべきことです。なぜなら、そもそも民主政権が一七七年間継続したこと、その間に五度の総選挙が行われたこと、そして民主的な手続きによって政権交代が起こったということ、それらすべてがナイジェリアの歴史では初めての経験です。

今回お話しするものは、そうした一九九〇年代のアフリカにおいて一つ顕著となってきた現象です。研究者が「首長位の復活」※「伝統的指導者の再起」※「慣習的首長の再入場」※といった形で論じている研究になります。アフリカの多くの国々で、現在、国内に包摂した諸民族の王や首長と呼ばれる権威者を保護する政策が取られています。地方行政と関わる権限を伝統的な権威者に付与し、公選の議員と共に何らかの地方行政の一役を担わせる、そうした状況が見られるわけです。



※ Wim van Binsbergen, "Nkoya Royal Chiefs and the Kazanga Cultural Association in Western Central Xani," In E. Adriann B. van Rouvoey van Nieuwval & Rijk van Dijk eds., *African Chieftaincy in a New Socio-Political Landscape*, IIT, Hamburg, 1999, pp. 97-133

※ Barbara Oomen, *Chiefs in South Africa: Law, Power & Culture in the Post-Apartheid Era*, James Currey, Oxford, 2005

※ Peter Geschiere, "Chiefs and Colonial Rule in Cameroon: Inventing Chieftaincy, French and British Style," *Africa*, 63, 1993, pp. 151-175

アフリカは一九九〇年代、政治的には自由化が進んだわけですが、同時に「民族紛争の時代」とも言われています。国内に多様な民族を抱えた国家にとって、諸民族の伝統的権威者は、民族融和と平和構築に寄与する重要なアクターと考えられたというわけです。民主主義の多様性の議論を考慮するのであれば、「首長位の復活」と呼ばれる現象は、アフリカ式民主主義のローカル化、土着化と関わる一現象と言えるかもしれません。

しかしながら、ここで一つ重要なのは、こうした「再起」や「復活」と呼ばれる現象は、何も植民地化以前からの伝統を持つような王国や首長制社会に限定した現象ではありません。かつては「無頭社会」「国家なき社会」と呼ばれ、集権的な権威者が不在であったと言われる民族においてさえ、同様の現象が起こっています。それらの民族では王や首長を自ら選出し、その後、政府へ認知を求めるといった動きが見られます。私が調査しているナイジェリアのイボ人は、まさにそうした民族の一つです。

ナイジェリアには三〇〇以上の民族が共生していると言われているのですが、その中でも、ハウサ人、ヨルバ人、イボ人が総人口の六割を占めると言われています。そして、ハウサ人、ヨルバ人、他の二大民族は、植民地化以前から続く王国群を形成したことで有名な民族です。それに対してイボ人は、アフリカ研究の中では「無頭社会」や「国家なき社会」の代表例という扱いを受けてきた民族です。現在「イボランド」と呼ばれるようになった土地は、植民地化以前は多種多様な特徴を持つ地縁集団の寄せ集めでした。その地縁集団の多くは、非集権制で非階層性の社会だったわけです。実際には、一部の集団には、王と呼べるような集権的な権威者がいたものもあるのですが、イボ文化を語る上では、長らく例外として扱われてきました。周辺民族の文化が流入してきたものであると言われることが一般的でした。

ところが、現在、フィールドで目にするのは、これまでの研究者が民族誌の中で描いてきたイメージと、だいぶかけ離れた状況です。イボ語で「エゼ」と呼ばれる権威者が存在す



るのですが、この「エゼ」は、英語であれば King、あるいは traditional ruler という語に訳されるような言葉になります。このエゼという権威者が生まれる直接の契機となったのは、一九七〇年代に当時の軍事政府が施行した法規に由来します。私が調査しているイモ州の場合、一九七八年に施行された Chieftaincy Edict と呼ばれる規則、条例が施行されています。当初は「エゼ」ではなく「首長」と呼ばれていたのですが、この条例を基に各地方コミュニティでは、首長選びが行われているわけです。このように実際には、外部権力によって創られたとも言える権威者なのですが、現在、イボ人たちの関心は非常に高いです。伝統的なイボ社会にはもともと王が存在したのだという言説が広がってきています。

私はこれまで、この「首長位の復活」と呼ばれる現象がイボ社会に与えた影響について調査してきました。二〇〇〇年から二〇〇二年にかけて、最初の長期の調査を行っており、その後も継続的な短期調査を実施しています。正直なところを申し上げますと、私はもともと長期調査に赴くにあたって、この王様や首長を調査するつもりは全くなく、今日まさに神原さんが対象にしていたアソシエーションについて研究をするつもりで行きました。一九九〇年代というところで、ある程度学んできたものに共通するものがある気がしていたのですが、今日、津田さんの話にあった民族論特に内堀先生や名和先生の論文などを私も読んで、そこに触発されたわけです。

そうした中で私は、このイボ人たちの特に民族性が表れたとされるアソシエーションについて研究をしようと思っていました。特に、「国家なき社会」「非集権性社会」は、研究者によつては、肯定的に語ろうとするときには「民主主義的な」\* という言葉で語られることがあるわけですが、そうしたイボ人の民主主義的な特徴をよく表わしたアソシエーションというものについて調査することを考えていたわけです。

ところが、実際フィールドに出かけてみてアソシエーションに関わる人にコンタクトを

\*例え <sup>45</sup> Daryll Forde & G.I. Jones, *The Ibo and Ibibio-speaking People of South-Eastern Nigeria*, Oxford University Press, London, 1950, Elizabeth Isichei, *A History of the Igbo People*, Macmillan, London, 1976

取ってみると、意外とそれらのアソシエーションが機能していないとか、あるいは最近やつと再建されたとか、そういった類いの話を聞くようになったのです。その背景を探っていく中で、実はアソシエーションの代わりに、人々の関心が王や首長と呼ばれる権威者たちに移っていることがわかりました。村の中にいると、王あるいは首長と称する人たちが幅を利かせている、そうした状況であったわけですね。

今回の話をもらって、あらためて考えることは、私が調査した時期というのは一九九九年の民政移管の一年後ですから、民政移管の時期までアソシエーションが機能しておらず、民政移管に呼応するかのように再建が果たされたという状況、まさにそれは体制転換と関わるような出来事であったのかと思います。正直なところ、当時の私はそこまで思い至らず、結構威張って目立っている王様や首長というものへの素朴な関心を持ち、調査をするようになりました。その当時の調査については、二〇〇八年に出版した著書<sup>※</sup>で分析を行っています。今回は著書で書いたことに加え、その後の調査で得たデータも用いて、アフリカの体制転換を念頭に置きつつ、あらためてこの「首長位の復活」と呼ばれる現象を少し考えてみたいと思います。

以下の構成ですが、最初に少しパワーポイントで、王様とはどういう人たちなのかを紹介したいと思います。その後、二〇世紀以降の体制転換を踏まえ、首長位の復活や創造について、通事的に少し概括したいと思います。今回の発表は、もともととお話をいただいたときには、まさに九〇年代以降の体制転換後を意識して発表をしようと思ったのですが、ここ一週間、改めて考えてみて、どうしてもそこだけではまとまりきれないという結論に至りました。アフリカの他の国にも、全てでないにしろ言えることなのかと思うのですが、ナイジェリアの場合、一九九〇年代に起こった体制転換は、一方で一七年間も続いているという意味では、何かしら新しい現象として捉えられるものになってきているのだと感ずるわけですが、その一方で、二〇世紀以降の変化を見れば、何度も繰り返されてきた出来事とも捉えられま

※松本尚之『アフリカの王を生み出す人々―ポスト植民地時代の「首長位の復活」と非集権制社会』（明石書店、二〇〇八年）

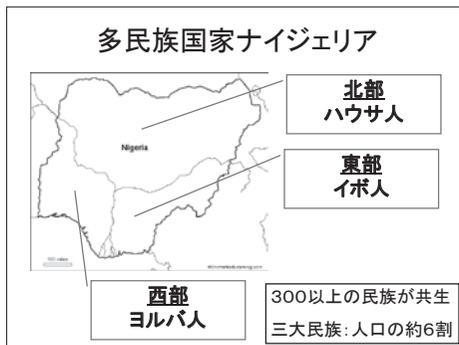
す。先ほど述べたように、現在の民主政権は四度目の共和制であり、その間にナイジェリアでは無血のものも含めて、八度の軍事クーデターを経験しています。繰り返して体制転換をする状況が起こっているのです。ですから、そうした繰り返される体制転換を踏まえながら、首長位の復活をまず説明したいと思います。その上で、そうは言っても、やはり一七年続いてきたというところで一つの新しさを見せるに至っています。その点は、二〇〇〇年から二〇〇二年にかけて長期調査を行っている時期には感じ得なかつたものでもありますので、あらためて今回頂いた機会に、その変化として考えられるものを二、三、少し話してみたいと思います。その後、まとめを行います。

#1

最初に、王様について少し話しておきます。ナイジェリアには、先ほど述べたように三〇〇以上の民族が住んでいて、北部にハウサ、西部にヨルバ、そして東部にイボがいます。私が調査をしているのは、このイボ人と呼ばれる人たちです。

後に関係することを一つ言っておきますと、やはり民族間、地域間、宗教間の対立が、ナイジェリアが抱える問題の一つになっていきますが、特に一九六七―一九七〇年にはビアフラ戦争という内戦が起こっています。これは東部の独立を掲げた戦争だったのですが、最終的には独立を目指したビアフラ軍の敗北で終わっています。この戦争については、私が調査しているイボ人の民族独立戦争であったと言われており、イボ人は三大民族でありながらも、この敗戦以降、政府から蔑ろにされている、三大民族の一つでありながらも三大という位置付けとして扱われていないという差別観を今でも持っています。

#1



#2

私が調査をしているのは、イボ人が多数派を占めるイモ州のイトゥという地です。複数の村から成る地縁集団なのですが、イボ人たちが「タウン」と呼ぶ地縁集団の一つになります。イトゥは一方で、州政府がエゼの選出単位として認定していますが、行政上は、autonomous community (自律的共同体) と呼ばれるものの一つになります。

#3-1 (書籍一〇頁 写真0-1)

エゼとは実際にどういう人たちかと言いますと、こちらが私が調査しているイトゥのエゼです。選出当時は約四〇歳、選出前に地方議会議員を務めていた人物になります。

#3-2 (書籍一三三頁 写真3-1)

これが一九七〇年代当時の戴冠式の様子です(一五三頁の書影参照)。いろいろなものがミックスしたような状況で、興味深いです。後でお話をしますが、植民地時代に首長を用いた行政政策に端を発するわけですが、植民地時代の首長と違う点として、一九七〇年代には、戴冠式が行われるようになっていきます。少しずつイボ人たちは王制を文化にデコレーションしていくような状況が見て取れました。

#3-3 (書籍一六五頁 写真4-1)

こちらが、先ほどのエゼの、住民たちが「パレス」と呼ぶ集会所です。おそらく「王様」という言葉からわれわれがイメージするものとは、かけ離れていると思います。エゼは州政府から給与をもらう他、当人の収入に依存しています。最近は大体のエゼがお金持ちなのですが、必ずしも経済的に裕福には見えないエゼもいます。

#2

### イモ州エジニヒテ地方行政区のイトゥ

- 「タウン」: 複数の村々からなる地縁集団(村落群)
- 「自律的共同体」(autonomous community): 州政府が認めたエゼの選出単位



#3-1

### イトゥの初代エゼ(オフォイレ一世)



- イトゥ
  - 1979年に自律的共同体に認定
- 初代エゼ(1928~2008)
  - 1928年生まれ。
  - 1960年代~70年代半ばにかけて地方議会議員を務めた。

#4 (書籍一六五頁 写真4-12)

これがパレスの内部にある玉座なのですが、一つ非常に象徴的な点として、右上に掲げている写真は、イモ州知事の肖像画です。州政府との関係が見て取れるかと思えます。

#5

これは二〇一二年、別のエゼの写真を撮ったものです。エゼは住民たち自身が決めたルールに従って選ぶのですが、その後、政府にお披露目をして証明書と杖をもらいます。ここにあるのが、その杖です。ここにナイジェリアの国章が刻まれています。州政府からもらった杖です。

一方で、彼が座っている玉座は住民たちが用意するのですが、ここにも同じ国章が刻まれています。国家と人の狭間に立つエゼの存在が象徴的に表れているかと思えます。

#6

コミュニティ内の位置付けを見っていきますと、エゼはあくまで「文化の守護者」「儀礼的な長」と位置付けられています。祭りや集会を主催する他、治安の管理を担っています。治安維持については植民地時代の首長の位置付けに通じるところがあります。

政治的な影響力は、住民たちは「ない」と言うのですが、実際にはコミュニティ内にいると感ずることが多いです。一つは現在、エゼは首長位の称号を自分が定めた相手に授与するのですが、民族の壁を越えて、あるいは国を越えて人々が関心を持っているためです。

#7

こちらはBBCニュースです。ナイジェリア人がタイトルに狂っていると、ブハリ大統領

#4

パレスの内部



#5



首長位の称号を授与するエゼ(2012年12月撮影)

領がベニン王国の *chieftancy title* をもらったとか、そういったニュースです。このように、政治家や、あるいは海外、国内の都市に暮らす経済的に裕福な人々が首長制の称号を求め、それをエゼが授与する。そういった形で、エゼはコミュニティの内と外とのネットワークを構築することができるわけです。その結果として、エゼに求心力が生まれているという状況があります。(パワーポイント終了)

続いて、通事的な話に移りたいと思います。先ほども言いましたように、エゼの地位創造の直接の契機となったのは一九七〇年代の法規なわけですが、その大本をたどりますと、二〇世紀初頭にイギリスが導入した植民地政策に行き当たります。二〇世紀初頭にナイジェリアの南東部を植民地支配下に治めたイギリスは、当初、首長を媒介とした行政政策を行っています。アフリカの社会について十分な知識を持っていなかったため、イギリスはあらゆる社会に「首長」と呼べる権威者が存在すると考えていました。そのため、それぞれの社会の首長を、原住民裁判所の裁判員に委任するという形で行政を行うことを考えたわけです。

実際に誰が首長なのかというのは、現地に駐在する下級行政官が判断することになっていました。イボ社会の場合、そもそも「首長」と呼べる人がいないわけですから、困ったのは下級行政官たちです。その結果、文献などを見てみますと、犯罪者や奴隷が選ばれたとか、なかなか面白い話が出てきます。結果からすると、イギリス政府としては、いると思った首長に行政と関わる権限を与えていたつもりが、気が付くと、権限を与えていた者が「首長」と名乗るといいう状況になっていったわけです。

そうした状況で生まれた首長は、後の研究の中でさらに、「委任首長 (warrant chief)」と呼ばれています。選ばれた委任首長は、汚職や職権乱用が大きな問題になり、一九二九年には大規模な暴動が起こるきっかけとなりました。そのため、現在でも委任首長への厳しい批

#6

エゼの位置づけ:「文化の守護者」「儀礼的な長」

・祭りや集会の主催、共同体の治安の管理



判があります。

以上が植民地時代初期の状況だったのですが、暴動後を見てみますと、植民地政府はそこで方針転換を行っています。暴動によって、彼らは自分たちがやってきたことの過ちを認めざるを得なかったわけです。その結果、イボ社会には首長は存在しないと認識するようになっていきます。現在のイボ社会イコール「国家なき社会」というイメージはこうして生まれたと言ってもいいのではないかと思います。

ところが、ここで重要なのは、植民地政府が首長はいないと認識したそれ以降も、イボ人たちは首長、つまりチーフ(chief)という呼称を継続して利用しつづけてきました。彼らはどんな人々をチーフと呼んだのかというと、実際にフィールドで話を聞いて回ったわけですが、原住民裁判所の裁判員を引き続きそう呼び続けています。そして、その後、原住民裁判所が慣習裁判所(customary court)へと移行するわけですが、その裁判員もチーフと呼んでいます。中には地方議会議員や徴税官もチーフと呼んだといった話も聞こえてきます。このような状況が植民地統治の時代です。

しかし、一九六〇年から第一次共和制へと大きく体制が変換していきます。一九五〇年代には地方自治が始まり、ここで新たに首長の位置付けに大きな転換が起こるわけです。植民地時代末期のナイジェリアの政治を振り返りますと、よく言われるのが、三大民族をそれぞれ支持基盤とする三大政党の対立<sup>※</sup>です。その関係は表に並べていますが、それぞれの首長制と関わる政策を見てみますと、ハウサ人、ヨルバ人を支持基盤とした政党が、伝統的な権威者の保護政策をこの段階で打ち出します。そして、二院制を採用して、いわゆる元老院や貴族院に相当する首長院を開設しています。ハウサ人、ヨルバ人はもともと伝統王国を築いていた民族ですから、この流れも何となくイメージできるかと思えます。

それに対してイボ人は、一九五〇年代の始まりには伝統的権威者の保護を公然と批判して

植民地末期の三大政党と伝統的権威者をめぐる政策

地域	民族	政党	政策(1950年代半ばまで)
北部州	ハウサ人	NPC	伝統的権威者の保護政策 二院制を採用し、首長院(上院)を開設
西部州	ヨルバ人	AG	
東部州	イボ人	NCNC	伝統的権威者の保護を公然と批判 一院制を採用

※

おり、時代遅れであると公言していました。結果、当初は一院制を採用しています。ところが、その後、この三大政党の競合が激しくなってくる中で、政党の政策を転換していきま  
す。結局のところ、イボ人という支持基盤を離れ、ハウサ人やヨルバ人、その他民族の支持  
を獲得していくためには、伝統的権威者の存在を批判することができなくなっていったわけ  
です。さらに、植民地時代の話をしましたが、イボランドの中にも「首長」と呼ばれる人た  
ちがいたわけで、彼らの存在も無視できなかったわけです。結果として、NCNC<sup>※</sup>は首長  
を認知し、首長院を置くという他の政党と同じ政策を取るようになっていきました。つま  
り、植民地政府が否定した首長位が、独立後の共和制下で復活するという状況があったわけ  
です。

その後、ナイジェリアは一九六六年から第一期軍政が始まるのですが、ここでいったん首  
長制が政府の認知から外れ、廃止されてしまいます。そしてビアフラ戦争が起こります。新  
たな変化は、一九七五年から一九七九年のムハンマド／オバサンジョ政権のときに起こりま  
す。先ほどお話ししたように、一九七六年、イモ州では軍事政権下で首長位に関する規則が  
施行されました。ここであらためて、伝統的権威者の認知と保護の政策が再開したわけ  
です。ただし、この時点では、名称は「首長」でした。

それがどのように「エゼ」に変わっていったか、その変化は、その後の第二次共和制で起  
こっています。一九七九―一九八三年の大体四年間、短い間ですが、文民政府が発足しま  
す。その中で、首長位に関する規則の見直しが行われるのですが、イボ人が実権を握った文民州  
政府も別に廃止するつもりはなかったわけです。むしろ英語の「チーフ」から、イボ語の「エ  
ゼ」へと名称の変更を行っています。その理由としては、当時の諮問委員会の提言によるの  
ですが、「チーフよりもエゼという称号の方が、イボ人の伝統や習慣、文化により近い」<sup>※</sup>  
という理由から、「エゼ」になったわけです。そして、そうした状況が、現在の第四次共和制

※ National Council of Nigeria and the Cameroons.

一九四四年に設立された政党。後にイボ人（東部出身者）を中心とする民族政党と見なされるようになり、東部州で政権を握った。一九五九年、National Council of Nigerian Citizens に改称。

※ Imo State of Nigeria (I.S.N.), *Government White Paper on the Report of the Chieftaincy/Autonomous Community Panel of Inquiry, 1980*, The Government Printer, Owerri, 1980

下まで続いているという状況になります。

第三次共和制自体はわずか二カ月間で終わってしまいましたので、第二次共和制が終わってから、第四次共和制が始まるまでの大体一五年間は、軍政下にあったことになります。そしてこの一五年間の軍政が終わり、一九九九年に民政移管したというのが現在の状況です。

小まとめについては、また結論のところで行います。

その上で、第四次共和制下、伝統的権威者の位置付けにはどんな変化があるのかを、これまでの一七年間をふまえて、気が付いたことを三つ挙げてみました。それらを一つずつ簡単に説明していきます。

まず第一の、最も大きな変化として、イボ人たちが自身を王制をめぐる自文化の認識を大きく変化させています。もともと「民主的」「国家なき社会」と呼ばれていたわけですが、彼らの間には、現在、伝統的なイボ社会には王が存在したという言説が広まっています。特に象徴的な出来事として、二〇〇〇年と二〇〇一年に二つの講演会があったのですが、二〇〇〇年、民政移管した一年後に行われた講演会は、「イボ人に王なし」というタイトルでした。これは、伝統的なイボ社会の非集権的な特徴を民主主義的なものとして賛美するという目的で、まさに民政移管一年後に行うタイトルとして、時代を意識したものです。しかし、この講演会には、会場から大きな批判の声が上がりました。その後、エスニックメディアなどでも、この講演会に対する批判が話題になっていました。そして二〇〇一年には別の講演会が開かれ、当てつけのように「イボ人に王あり」という題目で演者が話しています。

こうした変化は、幾つか理由があるのですが、当時の彼らが置かれた政治状況を踏まえた理解があります。一九九九年の段階では、連邦政府において、政治家たちが私利私欲に走っているという批判がイボ人たちの間で広まっていました。そうした状況においては、「イボ人に王なし」、すなわち伝統的なイボ社会を「国家なき社会」であったとする言い回しは、

民族の分裂傾向を象徴するものとして否定的に語られるようになっていました。集権的な構造を持たなかったイボ人たちの遺伝的な問題として語る新聞もありました。独立時期の言説と比較してみると非常に面白いのですが、独立時期にはこの非集権的な特徴は民主主義的として、むしろ肯定的に語られていました。それが現在では、分裂傾向を表わすものとして、否定的に語られる状況になっています。一つには、ピアフラ戦争を挟んだ連邦政治における、彼らの位置付けの変化が関わっていると思います。

次に気が付く第二の変化としては、民政移管以降、草の根政治にも民主化が起こっていることです。そうした中、一つの変化として、エゼの継承方法をめぐって、ローテーション制とゾーン制という、連邦政治ではなじみになっている制度を導入する動きがあります。エゼの後継者選び、つまりエゼが亡くなった場合にどのように人々が後継者を選んでいるのかというと、選挙が一番多いのですが、その他に、一部の家族や村がエゼの地位を独占しているようなケースがあります。しかし、そうした村々でも継承方法を見直すという動きがあります。

例えば私が調査しているイトゥの場合は、二〇〇〇年にエゼの地位に関する *Ezeship constitution* という成文法をつくっています。その中で、分節構造を持つタウンの三つのセクションに分かれて、順番にエゼを選ぶというルールを明文化しています。実際、二〇一二年には亡くなった初代エゼの代わりに、後継者がこのローテーション制によって選ばれています。こういう形で、連邦におけるルールを意識しつつも、もはや世襲的な王というイメージからはかけ離れたものとして、エゼをめぐる制度が生み出されています。

そして最後に第三の変化として、特に第四次共和制以降顕著になった出来事に、エゼがどんどん増殖していることが挙げられます。エゼとその選出単位である自律的共同体が増加しているのです。

レジユメの七ページ目に、私が調査しているエジニヒテ地方行政区 (Local Government Area) の自律的共同体の数の推移をまとめました。エジニヒテは、もともとクラン (clan: 氏族) をベースにした行政単位で、神話などを通じた住民たちの認識では、一三の伝統的な集落があると理解されています。それが一番左です。それに対して自律的共同体として認知されたものがどれぐらいあるのか見ていきますと、一九七八年のときは三つしかありませんでした。これは植民地末期、第一次共和制の時代の行政単位と一致しています。それが、一九七九年の段階で伝統的な集落の理解と一致します。ところが、その後もどんどん自律的共同体が増え続けています。特に一九九九年以降それが顕著になっていて、現在では二八と。住民たちが理解する一三の倍以上存在するという状況になっているわけです。

こうした増加の背景を現地でいろいろ聞いて回ってみますと、自律的共同体の創設は発展をもたらすという言葉があります。実際にナイジェリアでは、新しい州や地方行政区の創設を訴える住民運動が多いわけですが、それと相似した意識で、人々は自律的共同体の創設を求めているわけです。

二〇〇〇年代前半に調査していた時には、彼らの意識の問題で、実際に何かメリットがあるとは思いませんでした。しかし、近年の状況を見ると、分割が彼らに利益をもたらしているという具体的な話が出てきています。二〇一〇年以降、イモ州政府は共同体運営評議会 (Community Governing Council) を行政の末端に設置していて、これは自律的共同体ごと

とに置かれています。政府は、この評議会を媒体として、補助金等の支給を行っています。ですから、住民たちは伝統的な集落を単位にして、例えばイトウの人々であれば、自分たちの分け前が一つあるのに対して、他のコミュニティの中には四とか三をもらっているところがあると評します。そういう形で、お互いの自律的共同体の分割状況を理解するわけです。その結果、自律的共同体の数がどんどん増えていくという状況が起こっています。

以上をふまえて、まとめと考察を行います。本発表ではナイジェリアの体制転換が、王制・首長制をめぐるイボ人たちの理解や実践に与えた影響を論じてきました。ナイジェリアは、大英帝国の保護領として成立して以来、度重なる体制転換を経て、現在に至っています。今日、イボ社会に林立するエゼは、それら体制転換の中で生まれた権威者の地位です。植民地政策、軍事政権下の行政政策を契機として生まれたのですが、その創造と復活の過程には、イボ人たち自身の参与、さらにはイボ人主導の民主政権による関与が見て取れます。

さらに、体制転換にともなう伝統的権威者の「復活」はイボ人たちの王制をめぐる認識にも影響を与えています。その結果としての変化は、ハウサ人やヨルバ人など、彼らにとつて重要な他者との関係を抜きには語れないでしょう。ナイジェリアにおいて伝統的権威者を媒介とした政治参加が広がる中、戦争の敗者として被差別感を持つイボ人たちは、時流に乗り遅れないよう、他民族と歩調を合わせようと努めていると言えます。そしてイボ人たちは、伝統的権威者の地位を自らの理解に沿って換骨奪胎しています。ローテーション制の導入などはその一つでしょう。もはや世襲の集権的権威者という一般的な王のイメージとは、大きくかけ離れた存在になっています。

一見すれば、王や首長が権威主義体制と結び付きを持ち、民主主義とは相いれない存在であるかに見えます。実際、アフリカの近現代史を振り返れば、過去には植民地支配との結び付きが指摘されてきました。しかし、一九九〇年代にアフリカで政治的自由化が進む中、伝統的権威者たちは、民主化した政体の中でも重要なアクターとして存在感を示しています。アフリカにおいては、一つ大切なことだと思いますが、国家に対する人々の代表という立場は、カウンシラー、つまり議会議員よりも「チーフ」と呼ばれた存在の方が長い歴史を持つわけです。大統領さえ軍事政権によって退位させられる中で、「チーフ」と呼ばれる存在は、この度重なる体制転換を生き残って、人々と国家の仲立ちを務めてきました。それが、王国

であれ首長制社会であれ、あるいは無頭社会であれ、変わらないわけです。民主主義のローカル化や土着化をめぐる議論を考えれば、伝統的権威者を媒介とした民主主義への参加は、アフリカ式民主主義と関わる一現象とも言えると思います。

そして、チーフはカウンシラーとは異なり、伝統との結び付きを想起させることも重要であると思います。Hawkins<sup>※</sup>は、植民地時代の到来とともに、伝統という概念がアフリカ人の実践に他の方法では得がたく、また不必要なほどの正統性を与えるようになり、過去と現在の振る舞いの関係性が問われるようになったと述べています。度重なる体制転換の中、伝統的権威者たちが議会議員にない弾力性(resiliency)を見せるのは、それらの地位が想起させる過去との結び付き故だと思えます。想起させる過去との結び付きは、植民地時代からの伝統しか持たない非集権制社会の権威者にとっても同じです。それは、植民地時代の領土を継承し、何ら歴史的な自明性を持たないアフリカの諸国家が、伝統的権威者たちを承認する理由ではないかと思えます。そして、王や首長を持つ伝統というものは、独立後も体制転換を繰り返し、何ら中身のあるナショナルヒストリーを創ることができなかったナイジェリアにとっては、やはり今でも重要なものであるのではないかと思うわけです。

(佐久間) ありがとうございます。それでは続きまして、三浦さんよりコメントをいただければと思います。よろしくお願います。

---

※ Sean Hawkins, "Disguising Chiefs and God as History: Questions on the Acephalousness of Lodagaa Politics and Religion," *Africa* 66, 1996, pp. 202-247

## コメント

三浦 敦（埼玉大学）

とても面白いお話をどうもありがとうございました。私がコメントしていいのかどうか分からないのですが。私も今、アフリカ研究をしています。まだ若葉マークなもので、適切なコメントができるかどうか、心もとないのですけれども。

とても面白いと思つたのですが、今、私が調査しているセネガルでは、こういうのがないですね。そこで、ちょっと私も調べてみたのですが、こうした伝統的首長の復活というのは、二〇〇〇年ごろからよく言われるようになって、論文も出ているようなのですが、基本的にやはり英語圏であるということのようなんです。フランス語圏、ポルトガル語圏のアフリカではあまり見られません。例外はあつて、キンシャサ・コンゴや、カメルーンの一部がそうらしいです。しかも面白いことに、カメルーンには英語圏とフランス語圏があるので、そのフランス語圏の方で復活しているらしいのです。でも、それを除くと、フランス語圏アフリカには見られないという話があります。

では、フランス語圏ではこういう伝統的首長はもう全然力がなくなつたのかというと、いや、そんなことはありません。現実にはセネガルでも伝統的首長の権威を持った人はあちこちにいるわけです。ただ、既に彼らは近代行政が持ち込んだ行政システムの中に組み込まれているか、そうでなければインフォーマルな存在として影響力を持ち続ける形になります。

ところが、面白いと思つたのは、ナイジェリアでは、他に多分、ウガンダなどもそうだと思うのですが、伝統的首長という近代国家の外部に生まれたものが、法制化されていくわけです。つまり、フォーマル化されていく。直観的には多分、そこがコモモンローシステムと



シビルローステムの違いなのかという気はするのですけれども。だから、フランス法の世界では、こういうことは多分、あり得ない、考えられないと思うのです。そこはすごく面白いなと思うのです(もつとも、同じ英語圏のマレーシアなどを見ると、簡単にそうとは言えないかもしれません)。

では、なぜフランス法の世界では、既存の近代法の枠組みの中でも伝統首長が自分の存在感を示すことが可能なのに、ナイジェリアではそれを法制化しなければいけないのだというのがちよつと、考えてみると面白い問題なのかとは思うのです。もちろん、私はナイジェリアのことは、特にイボに関しては全く、この論文を読んで知ったぐらいで、昔、川田(順造)さんの論文を読んだことがあります。あまりよく分からないので、あくまでも問題提起として聞いていただければと思うのですが。

このシンポジウムで問題になっている体制転換というのは、いろいろなことがあると思うのですが、一つは資源配置と価値観の転換と考えることができます。そうした場合、新しい資源配置が生まれた時、それで法体制がその資源の配分の仕方を決めるルールになるわけですが、そのシビルロー体制とコモンロー体制の組織配分の在り方、あるいはフランス植民地行政と言っているのか、あるいはイギリス植民地行政の問題なのかよく分からないのです。そこでの資源配置が、なぜこういう違いを生みだしていくのだろうかと思うのですよね。

担い手となっているのは、旧フランス領も旧イギリス領も同じような、ここに書かれているように、多分、今は括弧付きの「伝統首長」でしかなくて、みんな実は近代教育を受けたエリートだったりするわけです。そうなのだけれど、なぜそれがナイジェリアではこういうフォーマル化された伝統の復活という形を取らなければいけないのだろうかということところが、どうしてなのだろうと考えるながら読んだのです。

体制転換というのは資源配分の変化と価値観の変化と言いましたが、ただ、先ほ

どから幾つか問題になっているように、価値観に関しては国レベルでは大きい変化かもしれないけれども、ローカルなレベルではあまり変化していないのだろうとは思っています。それこそ、先ほど論争になっていましたが、「真正な社会」でしたか、対面的な世界というのは、公共性論の話で言うところと親密圏の話だと思っておりますが、親密圏での対面的関係を律する価値観というのはそんなに簡単に変わるわけではないので、ある程度その価値観が維持される。そういうものが、どうして例えば旧フランス領では、近代国家の中という、言ってみればアフリカ人にとっては異質な世界、システムなのですが、その中にうまく適合できていたのだろうかと思っております。そこでもしかしたら、市民社会の問題があると思っておりますが、多分、これらの伝統首長も、先のアソシエーションと同様に、近代国家システムと地域社会をつなぎ、市民社会を形成するブローカーとして捉えることが可能だと思っております。けれども、そのブローカーの役割というのが、英語圏とフランス語圏ではもしかしたら違うのかもしれないなとは思ったりしています。

というわけで、問題提起だけで申し訳ないのですが、読みながらそんなことを考えさせられました。おそまつですが、これで私のコメントを終わりにします。

**(佐久間)** ありがとうございます。

それでは、コメントに対するリプライをお願いします。

**(松本)** どうもありがとうございます。自分自身、もっと広げて、ナイジェリアの外もぜひ比較調査などもやるべきだと思っておりますので、そういう意味では一つ重要な論点を出していただいたと思います。まだやっていないことなので、答えが出るというわけではないですが、感想として、やはりその辺は非常に面白いところだろうなというのはすごく感じました。単純に植民地政策、よく言われるフランスとイギリスの違いと言ってしまうと、すごく安っぽい話になってしまいますが、同じようにチーフ、フランス語ならシェフを使っていた

にもかかわらず、おそらくその言葉に込められている意味や、それを汲み取る側の人々の解釈などにも違いが出ているわけで、それは確かに一つの国家に閉じて語られるような、あるいはローカルではない、もつと外に広がって考えられるような議論になるのかという気がします。

実際、日本語にしたら「首長」という言葉であって、一方では非常に行政的な意味で、都知事なども「首長」と言うわけです。ところが、アフリカというものを文脈に置くと、それがある意味を持つて語られる、その辺などにも相似して「首長」に込められている意味は、考えてみると面白いのかと思います。

(佐久間) ありがとうございます。

それでは、ここでいったんご発表は締め切らせていただいて、ここから休息をまた挟んで、最終的に名和先生からコメントに移りたいと思います。

## 総合コメント

名和 克郎（東京大学）

議論が進んでおりまして、もはやあまり話すことがないのですが、まず個々の方へのコメントをし、最後に全体的なことをちよろちよろと申し上げて終わりたいと思います。

私自身、「体制転換期ネパールにおける……」という表題で科研を取ったり研究会をやったりしておりまして、今も本を編集しています。今回三冊の本を読ませていただいて、随分いろいろと、ネパールのことばかり考えていると見えないことが分かって、大変ありがたいございました、ということを最初に申し上げます。おかげさまで、少しは自分の本も良くなるのではないかと思います。ネパールの話は後でいたします。

順番に行きますと、神原さんの本なのですが、よくよく見るとこの本が一番活字が小さいですね（笑）。なぜこんなに読むのに時間がかかるのかと思ったら、活字が細かったという。因みに日本語のてにをはが微妙なところがかなりあって、ちよつとそれは直した方がいいのではないかと思うのですが、博士論文の時の審査を担当しませんでしたので、私の責任はありません。

内容的には大変いろいろ考えさせられたのです。先ほどの議論との関係からはじめますと、例えば村で市民社会的なことをやっていた人が、いつの間にか村落政治の中心に行ってしまったということが問題であるかのように論じられているのですが、私はそれがなぜ、どういうことで問題なのかというのが、そもそも分からなかったのです。ここではおそらく、神原さんが持っている、ある種の市民社会や政治というものに関する予見が前提にされてい



て、それが村の人と神原さんが共有しているものなのか、神原さんしか持っていないのかは分からないのですが、それを外してしまうと、市民社会の代表が政治家になって何か悪いことがあるのがよく分からなかったということが、一つあります。

それから、清水先生がコメントの中で、体制転換というのは、やはり国家レベルの変化の方が大きくて、その大きさを十分に測っておく方がよいのではというようなお話をされたかと思えます。大きさというより、体制転換というのは人々の生活のどこにどういうふうに効いてくるのか、誰に、どういうところの人にどのように効いてくるのかという問題だと思うのですが、この点については、他の本のコメントの後でもう一度申し上げます。

もう一つ、津田さんの方にも共通するのですが、翻訳というか、言葉の標記の問題があります。この民族誌の中には「デモクラシー」という言い方が大量に出てくる。デモクラシー、またアソシエーションという言葉も使っているのですが、なぜ英語で言い換えているのかかというのがよく分からなかったです。読みやすいからということはあるのでしょうか、おそらく人々は決してデモクラシーという言葉を使っているのではなくて、デモクラシーとちよつと語尾が違う、スロヴァキアの語彙を用いている。私だったら、おそらくそちらで書くだろうと思います。アソシエーションも同じですが、英語由来のカタカナのニュアンスが、現地用法を隠してしまわないだろうか。これもちらつと思っただけです。

一番大きい問題として最後まで残ったのは、「作法」という言葉が、分かったようではないということでした。何となく、日本語で「作法」と言われると、デモクラシーにも作法があるのだなと思つて、分かったような気はするのですが、先ほど、体制転換というのは英語になりくいという話も出ていましたが、「作法」という言葉もなかなか英語にしにくい。ちらつと表紙を見ると、この本は、ちゃんと英語（“Democracy in Practice”）とスロヴァキア語（“Demokracia v praxi”）のタイトルが付いていて、両方とも in Practice なのです。で

も in Practice と「作法」は絶対違うだろうと思うのです。「作法」という言葉の本文での用例を見ると、「デモクラシー」という作法、「デモクラシーの時代の作法」、「デモクラシーの作法」というのと、「(何かの) 作法としてのデモクラシー」というのと、四つくらい出てきて、一見すると大体同じようなことを言っているように見えるのだけでも、実は全て違って、全体としてはデモクラシーと作法の関係性が何だか不思議だなということ、読んでいて思いました。いずれも、私が「一応読みました」と証明するために申し上げたという程度のことですが。

翻訳というか、個々の用語の問題、それをどう日本語で書くかということについては、津田さんの「華人」という言葉の使い方でもちょっと気になりました。「華人」と漢字二文字で書かれてしまうと、何となく日本語で読む時納得しています。その他に「チナ」という言葉が出てくるのですが、それが、津田さんが言われているように、あの町のもともとは華人と言われる人たちが住んでいた地域を中心にして生きている人たちが、常に使っているように思えない。どういう言葉で「華人」性が語られているのか、常に「チナ」という言葉しかないのか。それとも、内堀先生から、マレーシアだったらもつといろいろな細かい話までしないと駄目だという話がありましたが、もつと細かい話はないのか、みたいな話は意外にありませんでした。さらに考えると、不思議なことに、あの町の暮らしの民族誌的な記述は、第二章という背景説明はあるのですが、意外と本論中にはない。華人同士が例えば、何とか廟の横でお茶飲んでいますよ、というのは出てくるのですが、意外とこの日常的なところがなくて、それが先ほどの内堀先生のコメントのようなところにつながっているのかということをおもいました。

先ほど、「華人であること」をⅠ、Ⅱ、Ⅲ、Ⅳに分けた上で、Ⅲ番をスケールというか基準にして、Ⅰ、Ⅱ、Ⅳを切っていくますという大変明晰なお話がありました。そうすると、

華人が暮らして「名乗り」「名づけ」でそういう話をして日常をスケールとして使うということになるけれども、それ自体は、おそらく津田さんが行かれた時代から再構成するわけですね。それは正確には体制転換後のものなのだけれど、おそらく体制転換前から、それほど変わっていないだろうという前提の下に再構成して、それを使う形になる。

ただ当然、その体制転換前のインドネシアの日常的なやりとりというのは、*new order*と言われている、それこそ「新しい秩序」の中で、華人の世界があつて、ジャワ語の世界があつて、インドネシア語の社会があつて、非常に複雑な社会の中に新秩序のいろいろなものがある社会の細かいところまで——ジェームズ・シーゲル<sup>※</sup>さんなどは、感覚のようなどころまで含めて議論されてきたのだと思いますが——入ってきたもので、ここをスケールにして、と言われたときに、そこ自体の細かい分析がないと、そのスケール自体がかなり実体化してしまうかな、というよりは、実体化して読まれてしまう危険があるのではないかと聞いた方が正確な言い方かもしれません、そういう恐れがあるというようなことを考えました。

津田さんと神原さんは比較的、いわば一九九〇年代に起こった出来事の後からそれを見て、その前から後について書いていくという感じの議論だったのですが、松本さんの民族誌は長い歴史的経緯を扱っていて、植民地時代の初期からずっと話が展開していきます。今日のお話だと、体制転換が何度も繰り返されている中で、首長位というのが、かつてはイボの中でも例外的にちよろちよろとあつたようなものが、イギリスにおいて導入され、それが廃止されたときには、人々が「チーフ」という言葉を受け取って自分達で使う。それが、体制が変わっていくうち、いろいろな形で変わりながらも使われていって、一九七〇年代以降、とりわけ九〇年代以降となつていますが、増殖していると。「大変面白く」などと言うとあまり褒めている感じがしないかも知れませんが、「こういうことなのか」ということで、知的に楽しく拝読させていただきました。

※ James T. Siegel, *Solo in the New Order: Language and Hierarchy in an Indonesian City*, Princeton University Press, Princeton, 1986

この松本さんの仕事と、神原さん、津田さんの仕事を比べてみると、「体制転換」という言葉で括っているのですが、体制と人々の距離が随分違うのではないかと気がするので。松本さんの議論は、体制はあるし、軍政になったり共和制になったり、人々の生活もいろいろ影響は受けるのだからけども、その間にチーフみたいなの人々がつくって、いろいろネゴシエーションするケースがかなりある。けれども、おそらく社会主義時代のスロヴァキアなどと、そういうスペースが取れるのか。それはどういう制度であつても、人々はそれなりにネゴシエーションするのでしょうか。距離感が随分違うような気がしています。

それで先ほどの清水先生のコメントの話に戻りますが、体制というのは、国家のものが、例えば第二次大戦後の日本であれば圧倒的に大きかったでしょうけども、それと同じぐらい、例えばアフリカの植民地時代に、そこまで人々と体制の距離が近かったとはあまり思えないのです。これは私の誤解かもしれませんが、では、一九九〇年代になって、その距離がどれくらい縮まってきて、縮まっているとしたら、どこに、どういう人にとって、どれくらい縮まっているのかというのは、多分、考えた方がいい問題なのではないかと思えます。

「体制転換の人類学」というと、例えばポスト紛争国家みたいところに人類学が国連関係者として入って行って、政治家や官僚の間でいろいろ仕事をしながらフィールドワークをして、めでたく新体制が構築された後に本を出したら、これはまさしく「体制転換」の人類学的研究になると思うのです。ですが、ここで取り上げている本は、いずれもそうではなくて、いわば体制転換が自分たちとはやや距離があるところで——「やや」が実際の程度の距離なのかは問題ですが——起こっていて、その影響が人々の方にやって来るとい形になっている。それをとりわけ、「ハザード」ということで考えて見ようということ、三つの民族誌がそう捉えられるものだったのかというのとは分らないです、ハザードとしての

体制転換という枠組の存在は、今日知ったのですけれども。

私はネパールのことをやっていますけれども、ネパールだと体制転換と本当に言えるのは、一九五〇～一九五一年、それから一九六〇～一九六一年、一九九〇年、二〇〇六年以降と、もう四回ぐらいあったのです。これらはいずれも、明らかにネパール全土の人々の生活に影響が出るものでした。最初の体制転換は、それまでラナという一族がネパールを支配していて、人々は義務教育もなければ、国外にも自由に出られないという時代に生じました。そこからの体制転換というのは、村に住んでいる大多数の人にとっては、おそらく即座には全然感じられない。ただ、だんだん制度が整えられてきて、制度が変わっていくとじわじわと全てが変わっていった、村に学校ができて、急に「ネパールの王様は……」という授業が始まる。それとともに、ネパール語という書記言語が全国で教えられるようになるのですが、文化的な面から圧倒的に全てが変わる。

これに対して、二〇〇六年から一〇年間のことも「体制転換」と言われています。こちらは、ネパールが立憲王政というか、王様は一応、権力はないはずなのだけれども非常大権を発動できる力を持っていて、それを前の王様が行使して権力を握ったところから、王制自体を止めてしまって連邦制の共和制国家にしようということ、これも体制転換なわけです。

そこでは既に体制転換の具体的な内実をめぐって、いろいろなところでデモがじゃんじゃん起こって、とりわけ幹線道路沿いに人がいるような人々であれば、交通を二カ月くらい止めて、そうするとカトマンドゥのガソリン等の値段は暴騰する訳ですが、交渉するというのが、もう当たり前になっています。この意味で、体制転換をどうするかというのは、おそらく非常に多くの人たちの生活に影響を及ぼす問題になっているというわけです。

そういうことで、「体制転換」という言葉は、みんな体制が変われば、体制転換なのですが、それが、どういう人々にどういう影響を及ぼし得る体制転換なのかというのを考えてという

か、踏まえて、体制転換を比較しないと、なかなか比較がきついなと思いました。それをもう少し前に考えられていれば、もう少しちゃんとまとめられたのですが、残念ながら指摘だけでこの話はここで終わりといたします。

もう一つ、津田さんのお仕事も神原さんのお仕事も、体制転換の後から体制転換の前のところを見るという仕事になっていると思います。ネパールでも、例えば一九九〇年以前に、人々がどう体制とやりとりをしてきたか、当時は政党が禁止されていましたので、国家とのチャンネルというのはそれぞれの問題について原則一つしかなかったのですが、そのときに、どこにどう働きかければ、どういうことになるかということについて、人々は、村レベルでも町レベルでも、交渉できる人がそれこそ在来知をためるわけです。そうした具体的な知識や経験の蓄積の詳細は、体制が変わると使えないので見えなくなっていく、次の世代の人々にはなかなか継承されずに消えていくものが多いように思います。が、「あの時代はああった」という後の時代の通念とは、必ずしも一致しないことも多いように思います。

それと同じように、例えば社会主義時代にあることをやるときに、こういうふうにしてこういうふうになると、こういうことができただけでも、こういうことはできなかつたということ、を、「民族的に」と言うか、それこそ歴史的にそちらを明らかにした上で（田沼さんの本の強みはこの辺りにあるように思いました）、今、昔を半分ノスタルジックに「いや、あのころは良かった」という語りは、いくらでも聞けると思うのですが、そうした語りに解消しない形で扱えないか。要するに、体制転換が人々に与える影響を論じるのなら、その前の人々と体制との関係がどうだったのか、それは社会主義体制に対して、人々がどのようにやりくりをつけて、どのようにしてやっていたのか、そこで、どういう不満があったのか。こうしたことは現在直接そのままの情報を聞くことはできないけれども、その具体的な、非常に多分、官僚制的な制度だったと思いますので、その辺のやりくりの仕方と、その面倒く

ささみtainなもののリアリティとの対応で、最近のことが見えると、体制転換とそれに対する人々の語りの民族的な厚みが大いに増すのではないか。何か、私としてはそこが歴史民族誌的に知りたいなと思って、これはないものねだりというものですが、そういう気が個人的にいたしました。

それから、体制転換はハザードなのかというのがあるのですが、単純に考えれば、一番ハザードが現実化してしまう場合ははっきりしていて、体制転換をしようとして、こけて、国がなくなってしまうとか、要するに国家がまともに機能しなくなり、しかし、「在来知」を担保するような、人々がそれなりに持っていた社会的なものも崩壊してしまっているような事態だと思うのです。しかし体制転換はハザードなのかという問いは微妙に変で、誰にとつてハザードなのか、誰にとつて、どの程度ハザードなのかということなのだとも思いますが、むしろ個人的には、体制を取りあえず実際に転換できていればまだいいのでは、とかわざれることが多いです。

すみません、以上全くまとまりがなくて申し訳ないです。

**(佐久間)** はい、ありがとうございます。

それでは、まず発表者の方々にそれぞれお一人ずつリプライしていただくのが一番いいかと思しますので、神原さんからよろしいでしょうか。

**(神原)** 名和先生、どうもありがとうございます。

まず、NGOの出身者が政治の中心に行くことが、なぜ問題なのかという最初の質問については、これはまさに前半の理論的部分とのかかわりの問題です。市民社会論に忠実に理念と現実を照らし合わせるならば、国家と個人を媒介するのが市民社会である以上、媒介者が国家側に行ってしまうと、それはロジックとして矛盾するのではないかとこの点で問題となるわけです。現実の事象としては問題ありません。ただ、もう少し現実的な話をすると、現

在取り組んでいる地方都市での調査でもNGOのリーダーから国会議員や地方議員に転向する人はいるのですが、現場に残りたいという人は結局議員をやめてしまうという傾向はあります。その理由として挙げられるのが、政治家には、政治家同士のポリテイクスがあり、やりたいことができなくなるというようなことです。みなが言うわけではないですが、活動家の方が性に合っているということと言う人が何人かいたということは、フィールドワークで得られた情報です。本には書いていないので、後出しになってしまうのですが。

ある程度顔が見える関係の中での政治のあり方と、代議制民主主義が前提とする非真正な社会の中での政治のあり方が違う以上、市民社会という概念を広く広く、村落であろうと都市であろうと同じように使っていくと、現場の部分でやはりロジックに齟齬が出てくると考えています。

「アソシエーション」という言葉は、時代によって言葉の使われ方が違うものを無理に総括するために、もっとも一般的な言葉として使用しました。市民社会論などでもよく使われています。「中間集団」と言うと、どうしてもデュルケムを前提とした議論となってしまうので「アソシエーション」という言葉を使っています。

「デモクラシー」が「デモクラティア」でもよかつたのではないかというのは、ごもつともなのですが、このあたりも難しいのは、その言葉を使う人々が、欧米の議論を内面化している場合、そこに差があるとみなすかどうかという問題が残ります。同じ言葉を、村の人々レベルでも「デモクラシー」の時代になってこうだ」と日常的に使います。これらは違うと言えば違うのですが、同じ言葉ともいえます。

(名和) ええ。

(神原) 同じ言葉だけれど意味が違うかもしれないという状況で、どうやって記述しているのか悩んだ末の苦し紛れの結論が、「民主主義」と「デモクラシー」の使い分けでした。

また「作法」という言葉については、博論のときは使っていませんし、博士論文ならば、このタイトルはおそらく使わなかったと思います。この言葉を用いることで言いたかったことは、デモクラシーという実践の内実を示すことにあります。英語の方は *In Practice* としていますが、それはネイティブの方々にも相談して、こういうことを言いたいだけけれど、何だろうと考えた結果です。日本語ならば、やはりもう少しこなれた日本語がいいので、限られた資源の中で考えたところで、「作法」という語を用いることにしたのです。

この「作法」という言葉は、何かから取ってきたというよりは、何でしょう……。民主化した後、人々は自由に活動ができるようになったかという点、必ずしもそうではなくて、いろいろなやり方や様式のようなものを学んで、民主化が進んでいくというような状況をうまく言葉で表現するならば、「作法」かなとひねり出しました。

全体のコメントの体制転換に関するところで、私から言える点は、そうですね。在来知の話については、今から過去にさかのぼって調査することはできないので、社会主義時代の在来知を扱うことは難しいです。昨日の田沼さんのお話にあったような、社会主義時代だからこそ書けるものというのが一方にあつて、体制転換が終わったからこそ書けるものも、やはりあるのではないかと思います。そういう意味でこのシンポジウムの「体制転換の人類学」について、ちょっと昨日、佐久間さんに会議が終わった後に、「キューバは体制転換していないじゃないか」と尋ねてみたのですが、それを言うと、このシンポジウム自体が成立しなくなるかと（笑）。

**(名和)** それ言おうと思ったのですが、言うのをやめました。

**(神原)** 逆に言えば、在来知の話を考えるならば、体制転換前の方がいないと、まさに体制転換の人類学は語れません。その点では、キューバがあつて一つのシンポジウムだったなと思えました。

そうですね。すぐお答えできるところは以上です。どうもありがとうございました。

(津田) ありがとうございます。名和先生には……。

(名和) 「先生」はやめてください。(笑)。

(津田) 博士論文審査のときもコメントいただいて、ひよっとしたら博論審査のときよりも厳しいコメントなのかと思うのですが、おっしゃった内容というのは、私の中では今日、内堀先生、清水先生から頂いたコメントとも通底するものかと思っています。

「華人」という言葉が何なのか。私が「華人」とここで呼んでいるもの。おっしゃるとおり「チナ」という、インドネシアでは非常に差別的な表現ではあるけれども、スハルト体制下では普通に使われていた言葉というのがまずあります。「中華」と書いて「ティオンホア」というのがあります。福建語起源のタームです。それから、「唐人」と書いて「タンラン」というのがあります。それから、学校教育、中国語学校で教えていた二〇世紀前半までだったところが入ってきた用語としては、「ジョンゴレン」(中国人)。

それぞれが使われるコンテキストは、やはり全然違う。それによって対置される対概念も違うわけです。ですので、本格的にそれをやるには、やはり語用論的にどういうコンテキストで、どういう言葉が出てきて、そこで想起されるものが何なのかというのは、細かく書いていかなければなりません。正直、私のこのエスノグラフィには、それが書いていないです。第二章で、ちらっと町のことなどを多少書いてはいるけれども、そこが圧倒的に少ないというの、まさにそのとおりです。

一つ弁明すれば、やはり日常性というのはなかなか情報化がしづらくて、それをどう記述していくかというのは、それなりにやはり大きな出来事があつて、それなりに大きな変化があつた時期をpushさえていくときに、やはり埋没してしまう。ただし、一方で二年間暮らしている、それなりにいろいろなものを見せてきて、それらを「日常」という形でブラックボッ

クス化するのとは反則だと思うのですが、しかしそれらを基盤としたときに、大きな出来事というのが割と対象化しやすくなったという点が、多分この民族誌の中での仕事だったと思うのです。

逆に言えば、だからこそ体制転換に伴う大きな過去の出来事も含めて、大きな出来事というのを、見えやすい形で書くことができたのかなというのが、プラスの自分の評価だと思うのですが。一方で、そういう大きな出来事をつかむために、見えやすい出来事をつかむために、だからこそ逆に、それでも変わらない、ある程度持続する部分としてコミュニティというものを仮に措定し得たのだらうなと思うのです。それを、ここでは「真正な社会」、あるいは「名乗り」「名づけ」というところで一応、僕は仮止めしてしまつたと。

ただし、その内部に入っていくと、やはり先ほど言つた語用論ではないですが、「日常は不変だ」みたいな形で、実体視されてしまつては困るので、現にそうではないと。その中では、ミクロなポリテキストとか、その場その場でコンテクスチュアルにいろいろなものが出ち上がっているというのを描かない限り、これだけで終わってしまう。

多分、これは過去の大きな出来事をつつとつかむときには「真正な社会」と「非真正な社会」という対比は、それなりに機能するのかなと思うのですが、もう少し人類学者らしい仕事という意味で実際に描いていったときに、果たしてこれは日常を捉えたことになるかというのは、それは大きな問題として残る。私の方は、もう五年たっているんで、むしろ自己批判をしやすくなっているので、あまり弁明はしないというか、そういう形で今後の課題とさせていただきますと思います。

(松本) どうもありがとうございました。

今回、佐久間さんと呼んでいただいて、体制転換が繰り返されてきているナイジェリア、そういうイメージを私は彼らに持ちながらも、あらためて振り返ってみると、よくよく自分

なりに詰めて考えてはいなかったと思うにいたりしました。いきなりこう、研究にあたってマクロな政策とミクロな人々の反応の円環のようなを意識してやってきたつもりだったので、そこが意外と、改めて考えてみると「ない」というのを少し感じて。それが、名和先生に頂いた、体制と人々の距離みたいなどころにつながっているのかという気もしました。ですから、今後、もう一度考えてみたいと、今回のシンポジウムで思いました。

今持っている材料で思うことを二つ言わせていただくと、直接の答えではないかもしれないのですが、体制転換をどう考えるかという、このシンポジウムのテーマとも関わるところです。やはりいろいろなケースがあつて、特に今日、清水先生が体制転換は国家のものだと言ったのも、一つ重要な論点だったと思うのです。それをどう答えるかですね。

それで、ナイジェリアを顧みて思うのは、体制転換はいろいろな層で起こる転換があつて、必ずしも連邦レベルで起こっている転換と、地方など下位の別の層で起こっている転換というのは、連動するとは限らないと強く感じました。

具体例を挙げると、例えば軍事政権の中にも、きちんと民政の州政府や地方政府を置いた場合もあります。その一方、民政移管後のイモ州では、現在の州知事が選ばれて以来、地方選挙が行われておらず、州知事が指名する暫定委員会が地方政府を管理しているのです。それにもかかわらず、現在の州知事は非常に人気があつて、再選しています。ある意味、国家の強度が分かると思うのですが、国家の脆弱性などでよく語られるアフリカの場合、地方自治に類するものが民主政権下でもなかったり、あるいは軍事政権下でもあつたり。そうした中で、いろいろなところで転換が起こって、何かズダンと国家の上から起こるものが、バンと下まで通る。あるいはそれが、ネパールの例で語られましたが、少し敗北感を持った形で、しかし必ず人々に行き着く。体制転換における国家と人との関係も、具体的な例によつては変わってくるのではないかと。だからこそ、体制転換の概念というのはいろいろ深めて、議

論の余地があると思いました。それが一点目です。

もう一つは、ネゴシエーションの余地という、意外とそのスペースがあるような、というコメントを頂きました。そこはきちんと、まだ精査して考えなければいけないのですが、一方、それがやはり伝統や文化という言葉に与えられた役割かと思えます。彼らイボ人たちはよく、首長やエゼというものが政治的な存在ではなくて、あくまでも文化的な長にすぎないという言い方をします。ある意味、そうした仮定を使うことによつて、そこにネゴシエーションできる余地が生まれるのではないかと考えています。

思い返すのは、現在イボ社会で行われる伝統行事や祭りは、とにかくあまり面白くないのです。なぜかというところ、いろいろそれっぽいことをやるのですが、その全てを、州知事や他の偉い人と呼んで、その人の前だけでちよこちよこやるのです。そして、最後には州知事の演説を行うようなお決まりのパターンがあります。

けれども、あれはよくよく考えてみると、やはり政治的なネゴシエーションが行えなかった時代に、とにかく文化の場というものでなら、ネゴシエーションが行えた。自分たちの要求をぶつけ、それに対して向こうから何かを引き出す。そんなことをやる場がお祭りであったのだと、改めて思います。おそらく、文化の長と位置づけられている、あるいは伝統という形で、今よりも過去と結び付けられるような形で語られる伝統的権威者は、自分たちが本来するべき役割を少しずらすことで、ネゴシエーションの余地をつくり出し出しているのかという、そんなイメージがあります。

## 全体討論

(佐久間) ありがとうございます。

それではまだ時間が一分ほどありますので、ぜひここはフロアからコメント、ご発言、ご質問等を頂ければと思います。いかがでしょうか。

(内堀) 質問というか、情報が欲しいだけです。体制転換というのを読んだときに、何かいい日本の例があるかと思つて、まず思い付くのが、清水さんが挙げた例なのですが。

もう一つ、やはり沖縄のことを知りたいと思うので、日本に一番最近のものとしては一九七二年の日本への返還期に、村落レベルでも、あるいは町でもいいのだけれど、要するに人々の生活空間レベルで、どのような具体的な変化が起きてきたのかを知りたいと思つたのです。ちょっと調べたら、とんでもない物件が出てきて、『琉球共産村落の研究』※などと、全然関係ない本が出てきて、読んでみよいかと思つたぐらいなのだけれども。何かないですか。その本ではないのです。沖縄の日本に帰ってきたとされるときの、何か細かい民族誌のような、村落誌のような。知らない？ 沖縄研究者がいないのは承知で聞くよりしようがない。分かりました。

それから、佐久間さんにお聞きしたいのだけれども、最初のスライドの六ページ目に、マレーシアも出ているのですが、日本比較政治学会、これはなぜマレーシアが書いてあるのか。諸制度の自由化ぐらいで、マレーシアにリファーしているのだろうか。少なくともマレーシアで体制転換などというのに近いものはなかったと思うけれど。

(佐久間) すみません、これは不正確な。

※田村浩『琉球共産村落の研究』(沖縄風土記社、一九六九年)

(内堀) 政治学者がどのような気持ちでこういうものを書くか、不思議で仕方がないということです。他のものと比べると、それは多少は変わっていますよ。いろいろな、そのときそのときに応じて変化はするし、やはりマハティールが辞めればいろいろ変わることはあるわけですけども、これはすごく不思議でしたね。

それから、今日、本当は『デモクラシーという作法』を結構丁寧に読んだのだけれど、長くなるからやめておきます。

(佐久間) 持てるネットワークを全て使って、沖縄の体制転換に関するエスノグラフィの情報はお伝えします(笑)。それは、ありがとうございます。

それで、頂いた指摘として、マレーシアがなぜここに入っているかということ、すみません、私の書き方がちよつと良くなくて、これは日本比較政治学会が出した『体制転換／非転換の政治学』という論集に所収された論文<sup>※</sup>に基づいています。具体的には、これはインドネシアとマレーシアの比較を一つの論文の中でやっているのです。それでタイトルで、インドネシアとマレーシアが並べて出てきたので、私はつい、二つをまるで別々に体制転換が起きたように書いてしまっているのですが、おそらくそういうことではなくて、マレーシアで起きていなかったのに対して、インドネシアでは起きていたというような形の比較研究です。

(内堀) それなら、「華人」という言葉ですが、これは本人たちというか、エリートの方のチャイニーズが言いだした言葉ですよ。インドネシアではないと思いますが。多分、マレーシアじゃない？ 最初は。

(西井) 何がですか。

(内堀) 「華人」という。

(清水) 佐久間さんの、今、内堀さんが指摘した同じページです。

※増原綾子・鈴木絢女「二つのレフォルマシ——インドネシアとマレーシアにおける民主化運動と体制の転換・非転換」『日本比較政治学会年報・体制転換／非転換の比較政治』一六、ミネルヴァ書房、二〇一四年

「体制転換」ということで、ポスト社会主義と独裁政権を主な二つのテーマに挙げていますが、昨日も少し言及しましたが、中国については革命と文化大革命について、取り上げるべき文献があるのではないかと思います。いま読んでいる途中で、まだ全部は読んでいないのですが、聶莉莉さんの『「知識分子」の思想的転換』※。革命直後に、プチブル的な知識人をいかに共産主義化するかを、国家の新しい革命政権の使命としてやるわけです。それが、個人の思想に立ち入って検査して、自己点検させて、なおかつ地主を村人が集団的に糾弾して打倒するといった土地改革の現場に立ち会わせたりして、階級意識を持たせる。例えば地主を人民裁判で殺すのを目撃しても、同情してはいけません。私は革命に参加しなければいけないから、農民たちと同じ階級的立場に立たなければならぬなどと、思想転換させる。文献資料に基づく研究なのですが、共産党の政策、時代状況、大学の応答、知識人当人たちの思想と心情の変化などなど、関連する事柄を周到に配慮した、非常に重厚な研究で、人類学の研究として一級だと思っております。

もう一つ、文化大革命については、静岡大学の楊海英さんが一連の研究※を積み重ねています。これはいまおっしゃったハザードに当たる動乱で、体制転換といっても、革命で成立した社会主義体制を改めて共産主義化しようとした、それも大衆を大規模に動員して、暴力も含めたダイナミックなプロセスとしてやった。しかも、そこで在来知が意味を持たなかったというの大きなことでした。文化大革命は徹底して在来知を壊すわけです。むしろ、その在来知が復活したのが現在で、その在来知が復活している典型が、いわゆる「汚職」でしょう。いやいや、人間関係の持ち方が在来知では、制度的な役割を私的資産にして、私的な利害関係に活用するわけですから、それが復活しているわけですよ。

そういう意味で、中国のそういうポスト社会主義ではなくて、まさに社会主義化するプロセスについては、研究が蓄積されています。

※聶莉莉『「知識分子」の思想的転換―建国初期の潘光旦、費孝通とその周囲』（風響社、二〇一六年）

※楊海英『墓標なき草原―内モンゴルにおける文化大革命・虐殺の記録』上、下、続（岩波書店、二〇〇九―二〇一二年）、『中国とモンゴルのはざま―ウランフーの実らなかつた民族自決の夢』（岩波書店、二〇一三年）、ほか

(佐久間) では、西井さん。

(西井) 昨日、今日と体制転換というよりも、コメンテーターの方の中で同じようなせりふが出てきたので、今日の発表者やコメンテーターの先生方に聞きたいなと思ったのですが。というのが、人類学者でなければできない仕事というのは何かということ。むしろ、昨日の田沼さんの場合には、今日の内堀さんが人類学者でないといけない仕事かどうかという津田さんへのコメントで、昨日は大杉さんが田沼さんに。むしろ方向性としては真逆だったような気がするのですが。

つまり、田沼さんはすぐドラマチックに、ちょうど映画を見せていただいたので、もう本当に映画監督がつくったのではないかというような、面白いストーリー性を持った話でした。だから、その中で、人類学者がこれをやる意味というのは、できない仕事は何かというポイントがあつたかと思います。今日は、津田さんの場合には、歴史研究というか、そういうもつとハードな感じの方向に振れたような形で、人類学者でないといけない仕事という話が出てきたので、一体それは何だろうかと私もよく思うのですが、そういうことについて、もしコメントをしていただければと。

(佐久間) ありがとうございます。

では、田沼さんの方から。

(田沼) 私も昨日、大杉さんは後半の部分が良いと思つてくださったようで、私としてはエスノグラフィイを書いているつもりなのですが、非常にライフヒストリーを、私とのやりとりを結構、具体的に描いたようなものです。これは人類学者ではなく、割と感性のある映画監督や映画ライターならできるものなのではないかというように言われて。人類学者自ら、人類学の敗北を表わしているようなものではないか、みたいなことを言われたのですが、私の答えは適当で、「まあ別にいいんじゃないですか、多少負けても」みたいな(笑)。

「ちょっと負けてるぐらいがいいのですよ、人類学なんて」みたいな、すごくいいかげんな発言もしたのですが。

というのは、今日もずっと思っていたのですが、民族誌が何かというコンセンサスは本当にあるのかなというのとは一つ感じたのですね。特に今日もずっと聞いていてすごく感じたのは、歴史の研究がすごく多いな、歴史の比重が多くなったなということですね。私の本も、実は博論から書き直すときに、二章で歴史の資料の検討と分析を加えていて、今さらですが、ポストコロニアル研究と『文化を書く』<sup>※</sup>と、その影響がすごくあるのかという気がしました。

というのは、やはり民族誌を現在形で書くことに対する非常な違和感というか抵抗が、このぐらいの世代だと、もう完全に内面化されているので、やはり言質を取られないようにちゃんと歴史をpushさなければいけない。私などはキューバをフィールドにしたのは、あまり読まなくていいだろうと思っていたのですが、ところがどっこい、やはりすごく研究がある。最近、アメリカなどで出されたものでも<sup>※</sup>、現代のことを書くまでに、とにかく歴史的な資料、あるいは現地のエリートが書いたものなどに、全部目を通して書かなければいけないくて、(当初は)すごく面白かった論文<sup>※</sup>が、結構つまらなくなっているのですが、そういうものを感じました。

本当に負けてしまうことに対して、「人類学者にしかできないことは何？」というコメントが来るのが、何と言うか、今、人類学が何なのかということに対するコンセンサスのなさ、すごくよく表れているのだと思います。取りあえず二年間住むということ、みたいな(笑)。やはり実際に、小田(亮)先生も言うのですが、人類学者は住まないと駄目だということを書いていて、それは多少乱暴だとは思いますが、歴史の資料を扱うときにも、住んだから見えてくること、住んだからこそ、ここに大事なことがあるというのが、見えて

※J・クリフォード&G・マークス編『文化を書く』  
(春日直樹他訳、紀伊國屋書店、一九九六年)

※Katherine Gordy, *Living Ideology in Cuba: Socialism in Principle and Practice*. University of Michigan Press, Ann Arbor, 2015

※Katherine Gordy, "Sales + Economy + Efficiency = Revolution? Dollarization, Consumer Capitalism, and Popular Responses in Special Period Cuba," *Public Culture*, 18(2), 2006, pp. 383-412

くるというのがあると思うのです。

ですから、やはり歴史学者が歴史的な史料を扱うときと、違う視点はあると思うのですが、やはり書くときに、それまでだったら、もっと文学的な技法を駆使して、リアリズムを追求してやるような書き方をしていたところが、今、ちょっとそれが禁じ手になっていて、「それって民族誌なのですか、歴史書なのですか」という書き方になってしまっているところがあるのではないかと思います。

(佐久間) ありがとうございます。

それでは、先ほどの西井さんからの質問に対して、発表者の方なにかありますでしょうか。  
(神原) 人類学らしさみたいな話になったとき、私が答えられることと言いますと、その「体制転換」という言葉一つを取っても、おそらくこれだけ視点が変わる者が集まってきた、同じシンポジウムができることが人類学の一つの視点ではないのかと、私は逆に思います。

東欧や中央ヨーロッパをフィールドにしている人類学者は非常に少ないので、地域研究の集まりにも出るわけですが、そこにおいて体制転換とは何かといったときに、言葉のぶれはないです。政治学の人々が「体制転換の政治学」という研究をしたときに、それに対してやはりこれだけアプローチが違う研究が集まることは、ないのではないかと思います。アフリカ政治の方やアジア政治の方であっても政策ないしは体制のフレームについて、あるいは政党の分析など、ある程度枠内におさまる研究をなさるのではないかと思います。

人類学が「体制転換の人類学」を試みると、社会のあり方に注目したアプローチも可能であるし、伝統的首長の在り方に注目したアプローチも可能なわけです。この場を借りて少しコメントをさせていただくと、松本さんのご報告の中にもあった、体制転換を繰り返しても繰り返しても、首長への信頼のようなものが逆に生まれ続けるところが非常に面白かったです。それこそが体制転換を乗り越えた、在来知のようなものではないかという点で、よ

りマクロレベルの社会の在り方が見えます。

津田さんの発表の中でも、体制転換というものに、やはり最後の方のコメントで触れられていたと思います。体制転換が地域に与えた影響は、どの程度のものであったかという根本的な問いはフィールドが違っても共有できるものであり、そこに人類学らしさがあるのではないかということ、今日のシンポジウムを通して、考えていたところです。

(佐久間) ありがとうございます。

では、津田さん、お願いします。

(津田) 人類学らしい仕事なのかという問いは、第一義的には内堀先生が私の仕事に対して、どうなのかという問いを投げ掛けられたので、これ以上弁明しても仕方がないのかということもありますが。あえて、その文脈で応答するとすれば、人類学にはいろいろな幅があつて、いろいろなやり方がありますが、やはり私自身は、この著書に書いている内容と多少矛盾はするのかもしれないけれども、やはり今ここにあること、そこから見えること、その限りにおいて、われわれがインタビュしたり、やりとりをするような人にどれだけ寄り添えるかということが、やはりどこまで行ってもなくならない部分なのかと思つていきます。

その限りにおいては、同じコメントの中で内堀先生がむしろ評価してくださった、過去のことをほじくり出せるのはいい調査だという部分は、私にとつては非常にありがたいコメントです。別に歴史学者だったら、こんな調査はできなかったと言つつもりはないけれども、二年間住んだということを正当化するつもりもありますが、やはりそこで培われた何か、こういう形で生きてきたのかと思つていきます。

やはり先ほど言った、「今、ここに」ということからすれば、体制転換だとかいう大きな物語とか、大きな課題というものに、人類学ができることというのは、やはり現場の人

たちがどういう形で、どの部分が影響があり、どういう形でそれに対処していったのかというのを、ミクロに書くしかないのかなど。その限りにおいて、ひよっとしたら「体制転換の人類学」というのは、何らかの形でマクロなところと応答しない限りは、あり得ないのかもしれないけれども。

けれども、それがないから人類学は駄目なのかというと、私は決してそうではないと思っています。それは、政治学者や経済学者からすれば、補完的な役割と思われるかもしれないけれども、そこに僕は、人類学の価値というのはそこに居座っても、居直ってもいいのかと思っています。ちよつとネガティブな答えかもしれないませんが。

(松本) あまり『ライティング・カルチャー』<sup>※</sup>のような話を言うのはあれなので、ここで出せる仮定のような形で言うと、まず今日の、歴史の話などは、やっている地域によって違うなどというのはすごく感じるところです。アフリカだと、歴史を掘り返すなどというのは、人類学者の一つの仕事のようなどころもあるし、歴史学の世界で言えば、今から過去を見る、そこから見えてくることは、人類学でも考えられることだと思えます。

それから、ざっくり思うことですが、私が「学生に人類学として教えることは何か」と考えているときに、一つ思い付くのは長期のフィールドワークです。ただ、博論を書いて数年たつて、今の自分を振り返って考えると、多分、私はこの先、二年間なんて形の調査をやることは、もう二度とないだろうというふうに思い至ります。本当に博論のときに一回やるだけで、今後は夏休みに一カ月行くだけだなどと思うと、果たしてその二年間は一体何だったのかという。それこそフィールドに関心が広まっていつているときに、そこに軸を置けるのかというのはいさぐく考えます。

今の問い掛けとは別の話で、人類学ができることは、自分の研究を踏まえて一つ思うことは、理論化して言えることではないですが、現地の人には見えないことが、いいかげんで曖

※J・クリフォード&G・マークス編『文化を書く』  
(春日直樹他訳、紀伊國屋書店、一九九六年)

味な言い方しかできませんが、外側から入ることによって見えることはあるのではないかと。中に取りこまれていると見えないこと、彼ら自身が本当にその中の議論に取り込まれているようなこと、外だから見えることではないですが、見えやすいというようなことがやはりあって、そういったことの理解は人類学の役割かと思ひもします。

(佐久間) ありがとうございます。

時間が既に過ぎているのです。そして一五分で必ず終わらせるようにと、上から厳命を受けているのですが、すみません。私もちよつと今回は企画者として関わらせていただいて、大変重要なお指摘、あるいは質問も頂いたので、一言述べさせていただきます。

私は今回、「ハザードとしての体制転換」というテーマを今日、最初にお話しさせていただきました。私自身も、それは寝耳に水ということで大変申し訳ありませんでした。どうしてハザードだったのかという点について一言補足いたしますと、ハザードとは、災害や災厄といった意味以上に偶然性や不確実性を指し示す語彙であること、これは高島さんのお指摘から始まった点なのですが、そこに着目したからです。体制転換という議論を社会学・政治学的な脈絡で行う場合には、それによって政治や経済がどれだけ変わったか、変わっていないか、どれだけ民営化したか、していないかという査定になってしまう傾向があるように思われます。そうではない形での体制転換の論じ方、偶発性や不確実性の只中を生きる人々の理想や実践に着目するような研究をする可能性はないか。それが人類学の仕事になるのではないか。こうした問題意識がありました。

特に、清水先生からもあった国家という問題が、やはり体制転換においてはとても大きいのではないかとお指摘は、本当にそのとおりでと思うのですが、それと同時に、これまでに「マイクロマクロ系の連関」ということで研究会を重ねていく中で、いわゆる国家なり市場なりがマクロで、それに対して共同体なり社会がミクロで、上から下に作用してくるとい

う、そのモデル自体、構図自体にある種の限界があるのではないかとのご指摘も、渡邊日さんや松村圭一郎さんから受けていて※、それはラトゥール (Bruno Latour) の議論がどうして今、もてはやされているかといったら、まさにそこに関わってくるわけです。あるいはファーガソン (James Ferguson) の議論がどうしてもはやされるかというと、そこを突いているからなのだとのご指摘もありました。

それで、私が自身のフィールドに引きつけてみたときに思い返されたのが、基本的に村で生活をしている限り、国家なんて感じることはないのですが、何かの折にふいに表れてくることはやはりあったという点です。具体的には子供の歌、童謡の調査をしていたときに、いろいろな昔からの伝承に基づく歌に交じって、いきなり軍事政権期の独裁者の歌が出てくる。もつとすごいのはないと聞いていたら、いきなり時代をぼんと飛んで、一九九〇年代の野党の歌が出てきたりする。でも、その野党の歌というのは、歌われるのは、本当はおかしいはずで、なぜならその村は与党にくみしていたはずの村だから。これは単なる余話ですが、たとえば、このように子供の歌声の中にしみ込んでいる体制転換というものが、そういうものをとらえることがこのテーマの研究会を構想していく際に念頭におかれていたことでした。

それで、今回こういう形で多地域の方にさまざまな角度からお話をしていただいて、特に名和さんの先ほどのコメントをお聞きして、非常に重要なポイントになると思われたのが、体制転換がどのような形で、どのような人に波及していくかという問題を考えるときに、速度の問題があるという点です。じわじわ来るところと、来ないところがある。あるいは、一挙にそれこそ地震や津波のように来るところもあれば、人知れず進行していく病のようなケースもある。その差異をどのように見分けていくかというのは、これは非常に重要なポイントになってくるのではないかと思われました。

※「二〇一四年度公開セミナー 第一回、公開合評会第一―二回『新しい野の学問』の時代へ」の著者菅豊氏を囲んで／佐久間寛著『ガーロコイレ』（二〇一三年平凡社）／松村圭一郎著『所有と分配の人類学―エチオピア農村社会の土地と富をめぐる力学』（二〇〇八年世界思想社）『東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所、二〇一六年、一五一―二〇九頁』

具体的に、私はその点に関連して重要だなとあらためて思ったのは、まず一つには津田さんのご報告の中の、闇の華人ネットワークがつくられていく過程をめぐる議論です。あのネットワークがつくられたのは体制がまさに揺らганとしていたときです。華人が襲われるかもしれないという、まだ現実には起きていない、体制転換の手前での出来事です。事前に予感されたことに対して何とかしなければいけないというところから、それまでなかったような組織化が一挙に始まった。実際に体制転換が起きてみたら、むしろそれは雲散霧消してしまつた。これは体制転換が原因であり、市井で起きる変化がその結果であるという標準的な構図からすると、非常に逆説的です。速度の問題、時間の問題で言えば体制転換をめぐる民衆的な想像力を媒介とすることで、体制転換に先行して、体制転換的な現象が生じたということになるのかもしれませんが。

それとまさしく対照的だったのが、松本さんのご発表と三浦さんのコメントから浮き上がってくる問題で、つまり首長制をめぐる現在の在り方が、フランス語圏のアフリカと、英語圏のアフリカで違うという問題です。シビル・ローとコモン・ローの問題を含め、これにはもちろんさまざまな議論が関わってくると思いますが、やはりたどっていくと、いわゆる間接統治と直接統治という問題に最終的には結び付いていくことになるかと思えます。

それをどうやって解きほぐしていくかという作業はまだ課題として残されているわけですが、事によると、植民地化という未曾有の体制転換が起きた初発の時点において、イギリスなり、フランスなりから発せられたメッセージが、これだけの時間をかけて、今英語圏アフリカとフランス語圏アフリカの首長制をめぐる差異として顕れているのかもしれない。だとしたら、やはり体制転換には、速度の差異という問題が重要になってくるのではないでしようか。

そうして考えを進めていったときに、国家の問題は国家の問題として重要なのですが、や

はりそれだけではフォローしきれないところが浮かび上がってくる。神原さんのご発表の中で詳細な図表を用いられて、そのことをご指摘くださいました。つまり、国家があつて個人がいて、その中間にあるのが市民社会ですという議論だけでは、とても現実は説明しきれなくなっている。図式化することも困難な現実、速度のずれを無数に含み込んだ複合的な現実をどう描くか。そのためにこそ、まさしく人類学者はフィールドワークを二年なり三年なりする価値と可能性があるのかもしれない。以上がわたしの感想です。ありがとうございます。

本当に長丁場の議論、ありがとうございます。田沼さん、神原さん、松本さん、津田さん、そしてお名前を一人一人挙げることは控えますが、コメントーターの皆さま、本当にありがとうございます。大変意義のある研究会になったと思います。この後の懇親会で、もう少し盛り上げられたらなと思っておりますので、よろしく願います。お疲れさまでした（拍手）。

## 基幹研究「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の 可能性の探求―人類学におけるミクロマクロ系の連関2」とは

基幹研究人類学班では二〇一六年度から、アジア・アフリカにおけるグローバル化や近代化に伴う現代的諸問題への対処という課題をふまえ、研究テーマ「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の可能性の探求」を展開する。この研究テーマは、「アジア・アフリカ地域の諸問題の正確な理解に基づき問題解決に貢献するとともに、その研究成果を国際的に発信する」というAA研の中・長期的目標に照応するものであり、現代社会の抱える喫緊の課題に対処するものである。

グローバル化や近代化については、欧米中心な理解では把握できないリスクやハザードが世界各地において現在進行中である。すなわち、人には御しがたい狭義の自然的災害のみならず、各種の紛争、環境変動、人口変動（限界集落問題など）、経済危機も含む、生活全体が脅威に晒される状況である。こうした状況が昂じること、理性に基づく近代的テクノロジーによって、政治・経済・社会的現象はもろんのこと、自然現象さえも人間にとって好ましい方向にコントロールしうるとの認識が、さまざまな地域において複数の異議申し立てに直面し、それに有効な答えや対処法を提示できずにいる。

本基幹研究では、このような硬直した事態に対応するため、それぞれの地域に根付いたやり方Ⅱ「在来知」の可能性をあらためて検証することを提唱する。多くの人類学者が明らかにしてきたように、アジア・アフリカの日常生活において人々は、「在来知」を駆使して新たな現実柔軟に対処している。しかしながら、その多様な「在来知」は個別の文脈に留め置かれ、広範な知的影響力を獲得するに至っていない。

こうしたアジア・アフリカの「在来知」を、本基幹研究が「人類学をめぐるマイクロ・マクロ系の連関」という主題のもとで整備してきた理論的・方法的地平から捉えなおし、リスク・ハザードに対処する人類の知を統一的に構想することが本研究テーマの目的である。こうして得られた「リスク・ハザードに対処する在来知」をめぐる知見は、日本を含む世界のどこにおいても検証や適応が可能である。基幹研究に集う人類学研究者の使命とは、アジア・アフリカからの「在来知」の個別を越えた多様な状況への適応可能性に道を拓き、国内外に向けて発信し、アジア・アフリカの諸問題の解決に寄与することであるにちがいない。



体制転換の人類学

基幹研究「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の可能性の探求  
―人類学におけるミクロマクロ系の連関2―」公開シンポジウム

編 集…佐久間寛

編集補佐…古谷伸子、郷田りか

発 行…東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所

基幹研究「アジア・アフリカにおけるハザードに対処する『在来知』の  
可能性の探求―人類学におけるミクロマクロ系の連関2―

〒一八三―八五三四 東京都府中市朝日町三―一―一

TEL 〇四二―三三〇―五六〇〇

FAX 〇四二―三三〇―五六一〇

ホームページ <http://www.aatufs.ac.jp/kikanjinrui/>

発 行…二〇一七年三月二三日

表紙デザイン…中村恭子

表紙写真…リエカ村のメイポールを立てる人々(撮影・神原ゆうこ、二〇〇七年)

裏表紙写真…神原ゆうこ『デモクラシーという作法』(九州大学出版会、二〇一五年)

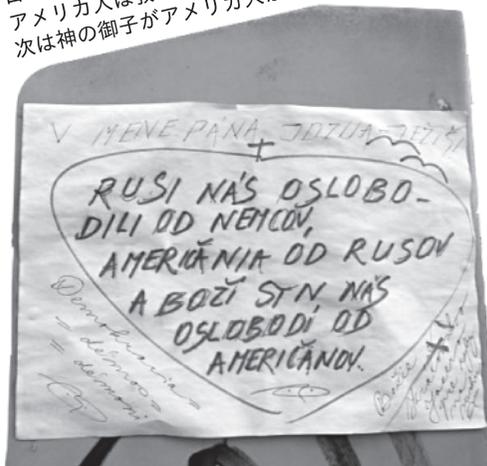
一七頁写真

印刷・製本…株式会社ワードオン

〒三三五―〇〇〇四 埼玉県蕨市中央七―五六―三



ロシア人は我々をドイツ人から解放し、  
アメリカ人は我々をロシア人から解放した  
次は神の御子がアメリカ人から我々を解放するだろう。



ブラチスラヴァ市内のバス停で見つけた落書き  
『デモクラシーという作法』(九州大学出版会)17頁掲載写真