Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-07-11

「辺境としてのオセアニア」を抜け出すことはできるか ： 文化人類学とオセアニア研究

吉岡，政德

(Citation)
近代,123:1*-29*

(Issue Date)
2021-08

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/81012977

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/81012977

「辺境としてのオセアニア」を抜け出すことはできるか
―文化人類学とオセアニア研究―

吉　岡　政　徳

はじめに

1993年に刊行された日本オセアニア学会創立15周年記念論集全3巻の巻頭論文で、石川は次のように述べている。「(オセアニアがヨーロッパに知られた)そのさいオセアニアは、地理的にも歴史的にも世界の辺境として位置づけられる。ヨーロッパから見てオセアニアは地理的に辺境であるばかりではなく、ヨーロッパが遥か昔に経過した石器時代さながらの時代をいまに生きているとみられたからである。・・・ヨーロッパ先進国を手本として・・近代化路線を進めてきた明治開国以後の日本が、ヨーロッパの辺境に位置付けられたオセアニアを、ヨーロッパ中心史観に引きずられて、日本にとってもまた辺境であると錯覚してきたのも不思議ではない」(石川 1993 : iii-iv)。

それから16年が経過し、日本オセアニア学会創立30周年を記念して2009年に出版された『オセアニア学』の「序」で、筆者は次のように書いた。「つまりオセアニアに対しては、「科学技術の発達した文明社会」から遠く離れた「異」なる社会という位置づけが多数を占めているのである。科学技術を最優先する日本的な環境にあっては、石川が指摘した「辺境としてのオセアニア」観は今後も継続することになろう」(吉岡　2009 : ii)。ただ当時は、地球温暖化の議論が活発に展開されており、海面上昇に伴って島嶼社会が水没の危機に瀕しているという認識が広まっていた。そして筆者は、次のようにも論じた。「近年、科学技術の弊害が「無垢の地」にもおよぶという視点が登場することによっ

て、「科学技術の犠牲者としてのオセアニア」観が生まれてきた。確かに辺境としての位置づけは変わらないが、リアクションに逆転が生じたのである。つまり、文明の対極としての辺境、自然にあふれた楽園は、手つかずのまま保存しておくべき対象としてあつかわれてきたのに対して、科学技術の犠牲者は、救済されねばならないということになった。そのため、世界システムの中核にいる人々が払う関心の度合いは、大きなものになった」(吉岡 2009 : ii)。しかし、時の経過とともに、「温暖化による島嶼社会の水没の悲劇」はマスメディアでの露出がめっきりと減り、それにつれて人々の関心から遠のいていったように思われる。

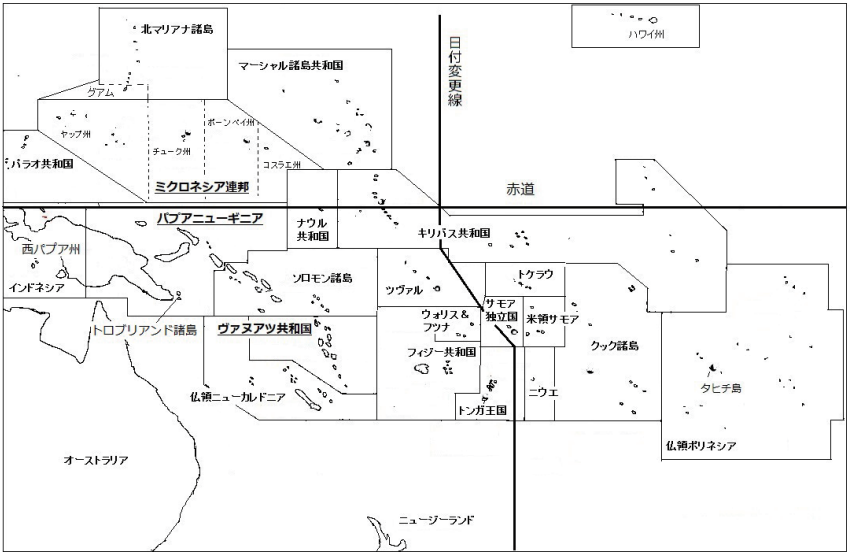
そして 2018 年、日本オセアニア学会創立 40 周年を記念するシンポジウムで、筆者はパネリストとして再び「辺境としてのオセアニアを抜け出すことはできるか？」と題した話をすることになる。つまり、石川が「辺境のオセアニア」観を問題にしてから四半世紀が経過したが、現在の日本においても、そうしたオセアニア観は大きな変化を見せていないと言えるのである

本論の目的は、現在の日本において依然として「辺境のオセアニア」観が一般的に流通していることを示し、その原因を究明するとともに、そうしたオセアニア観を抜け出すための道筋を探ることにある。原因として取り上げるのは、文化相対主義の進化主義に対する敗北である。また、抜け出すための道筋というのは、「エリートの人類学」の試みである。これは、これまで人類学が対象としてきた多くの「名もなき人々」ではなく、国家の中枢にいる、あるいは国際的に活躍するエリートと呼ばれる人々を対象とした人類学研究を進めようという提案である[(1)]。

1　日本のテレビで再生産される秘境イメージ

テレビ東京で不定期に放送されてきた『秘境の地からやってきた！仰天ニッ

ポン滞在記』という番組がある。この番組は、「毎回各地の昔ながらの生活をしている村 (秘境) の人々の文化を紹介、またそのうちの一家族を日本に招待し、日本の家族とホームステイをしながら様々な異文化体験・交流をする様子を追っている」[(2)]。2011 年から 2017 年までに放送された 12 回の番組では、ミクロネシア連邦が 2 回、ヴァヌアツ共和国が 3 回、パプアニューギニアが 4 回、インドネシアの西パプア州が 2 回、そしてアフリカのブルキナファソが 1 回取り上げられた。つまり、12 回の内 11 回がオセアニア地域を対象としており、オセアニアがいかに「秘境」イメージと結びついているかが分かるであろう。



地図 1　オセアニア

オセアニア地域は、裸で暮らし、電気・ガス・水道のない秘境生活を送っている所として日本のテレビで紹介され続けてきたが、そこでは、筆者が長年フィールドワークを行ってきたヴァヌアツ共和国がしばしば取り上げられていた。それらを中心に、いくつかを紹介しよう。

2000年にフジテレビで放送された『ワレワレハ地球人ダ』の中の「ジャングルクエスト」のコーナー。12年前に行方不明になった宣教師を番組ディレクターが探すという筋立てのコーナーで、13回放送されたうち6回がヴァヌアツ、5回がパプアニューギニアだったが、特にヴァヌアツを舞台とした放送では、裸で槍を投げてディレクター一行を襲う「原住民」の姿が描かれていた。ほとんど全部「ヤラセ」とでもいえる内容のものだった（吉岡 2005b）。

2002年にはフジテレビの『あいのり』が初めてパプアニューギニアで撮影された。この番組は、世界各地をミニバスで旅しながら、旅に参加した若者たちの恋愛を覗き見するというものである。パプアニューギニアでの旅では、裸の男たちが槍で襲ってくるという演出が行われただけではなく、世界各地を巡ってきた『あいのり』の旅ではじめて、ミニバスのドライバーが裸にふんどし姿であったことも未開の演出として印象に残った。

2005年に放送されたフジテレビの『世界の絶景100選　南太平洋に輝く神秘の湖・ブルーホール』では、ヴァヌアツのエスピリトゥ・サント島にあるブルーホールが取り上げられた。番組では、最近まで誰も近づかなかったとされる洞窟の中を下半身水につかりながら進んだタレントが、苦難の末に、極めて美しいブルーの池に到着するという話が展開された。感動的な映像ではあったが、このブルーホールも洞窟も、実は、観光の対象となっており、しかも、二つは別々の異なった場所にあるので関連はないうえに、映像で紹介されているブルーホールは、実際には、車でもアクセス可能なところにあるのである。苦難の末に到達した楽園という演出が過多となった番組だった。

2015年、先述した『秘境の地からやってきた！ 仰天ニッポン滞在記』の第7回目の放送では、アイスクリームを食べることが夢と語るヴァヌアツ・タンナ島の少女に、日本でアイスクリームをごちそうする場面が登場したが、実際にはヴァヌアツの町中にも、日本に来るために通過せねばならない首都の空港の国際線に乗り換える場所にも、アイスクリーム屋があることは、伏せられて

地図２ ヴァヌアツ共和国

いた。

2017 年、TBS で放送された『世界の秘境で日本料理』では、ヴァヌアツのマンガリリウ村が取り上げられた。首都から車で 2 時間走り、車が走れる道がなくなってからさらに 1 時間歩いて、やっと到着したマンガリリウ村。電気、ガス、水道はなく、調味料は塩しかない村で、工夫して日本料理を作るという番組だった。しかしマンガリリウ村は実際には首都から車で 20 分もあればいける便利なところで、Airbnb で紹介されているペンションがあって観光の対象になっているところなのだ[(3)]。

以上はほんの一例であり、筆者がコメントできるヴァヌアツを対象とした番組を中心に取り上げたが、オセアニアを秘境・未開の地・辺境として扱おうとする演出に基づいた番組が何度も、そして、何年にもわたって放送されることから分かるように、「辺境としてのオセアニア」は視聴者にも一般的に受け入

れられてきていると言えよう。

2　文化人類学における「辺境」の価値 / 文化人類学外における「辺境」の価値

文化人類学は、長い間「落穂ひろい」の学であると言われてきた。それまで見向きもされなかった非西洋社会の研究を行い、それを踏まえて自分たちの社会を切り取る斬新な切り口を発見してきたからである。そしてオセアニアは、辺境とされる非西洋世界の中でもさらに辺境の位置にあった。

非西洋世界の典型としてのオセアニアは、まずイギリス人類学の関心を集めた。19 世紀末から 20 世紀の初頭にかけて、コドリントンやリヴァーズらが研究を行い、西洋にはない秘密結社や公開結社の研究を行った（Codrington 1891, Rivers 1914）。そしてオセアニアは、1920 年代、30 年代にはイギリス機能主義を確立する場となった。マリノフスキーはニューギニア沖のトロブリアンド諸島の文化を通して、母系制、解放された性慣行、西洋とは異なる交換の在り方などを西洋世界に紹介し（Malinowski 1922, 1929）、ラドクリフ＝ブラウンは、オーストラリアのセクション・システムを体系的に研究してその複雑な婚姻体系を世に知らしめた（Radcliffe-Brown 1931）。その結果、西洋世界にはない文化の在り方が明るみに出ることで、オセアニアは、20 世紀初頭に現れた文化相対主義の発展の場ともなった。

ラドクリフ＝ブラウンはその後アフリカ研究にシフトし、大いに機能主義的成果をおさめることで、アフリカから出てきた様々な理論は文化人類学における主流の議論として流通するようになった。オセアニアは、しかし、消え去ったわけではなかった。非西洋の辺境としての位置づけから、文化人類学で主流となった様々な議論に対する「落穂ひろい」を開始したのである。1950 年代から 60 年代にかけては、アフリカを中心に展開された単系出自論に対して（ex.

Fortes 1953, 1959)、オセアニアの事例から非単系出自論が提唱されることになった(Goodenough 1955、Firth 1957)。また、1960年代から70年代にかけては、アフリカを中心に進められた政治体系研究に対して（ex. Fortes and Evans-Pritchard 1940)、それらの研究ではあまり触れられなかったビッグマン制や、それとの対比における首長制の研究がオセアニアから提起され大きなインパクトを与えた（Sahlins 1970)。また、理論的には新進化主義や経済人類学の舞台となり（Sahlins 1968, 1972)、文化人類学に新たな視点をもたらした。

1980年代から90年代には、伝統と近代、土着と西洋という二分法を批判する歴史人類学が登場し（Thomas 1989,1992)、その流れは、90年代には、本質主義批判、異種混淆論を武器とするポストコロニアル人類学へと発展していった。ポストコロニアリズムの影響を受けたのは文化人類学全般ではあったが、極めて詳細に、個別事例をも交えて先鋭的に議論が展開されていったのはオセアニアにおいてであった（Jolly and Thomas 1992, White and Lindstrom 1993, 1997、Linnekin 1991,1992)。この方向性は、さらに存在論的転換の議論へと引き継がれ現在に至っているが(Strathern 1991, Gell 1998)、オセアニアは文化人類学の世界においては、辺境の中の辺境であるが故に、逆に、民族誌的にも理論的にも多大な貢献をなしてきたということが出来る。ところが、文化人類学を離れると、オセアニア研究の成果はほとんど知られないだけではなく、オセアニアは単なる辺境、取るに足らない未開の地にすぎないというイメージが一般的に流布したままなのである。

確かに、辺境、未開での生活は大半の日本人にとっては自分たちと接点を持たない世界であり、自分たちの生活に意味のある何かをもたらすような存在にはなっていない。たとえば、フジテレビの番組『あいのり』でパプアニューギニアを扱った時、村に入った若者たちやスタッフを槍などで襲う演出が行われたのは先述したとおりであるが、この村人の生活を紹介するときに、ことさら人骨が並んでいる場所が映し出され、スタジオからは芸能人が「いやだ！」と

いう声を上げる場面があった。明らかにニューギニアと食人の結びつきを連想させる演出だが、その後、その場所は祖先を祀るところであるとの説明が行われた。しかし、その説明は端役にすぎなかった。制作者にとっても視聴者にとっても、パプアニューギニアの伝統的な文化、慣習を知ることに大きな意味を見出していない。なぜならそうした慣習は「自分たちと全く関係のない世界での出来事」と捉えられているからである。一方、放送では次の回に、学校教育が十分行われていないパプアニューギニアの状況がテーマとなり、「パプアニューギニアに小学校を作ろう」という提案がなされると、多くの募金が集まった。視聴者は、学校という自分たちの世界と接点をもつ事象に対しては共感をもってみることが分かるのである。

こうした、辺境・未開社会における昔ながらの伝統文化には関心を向けないが、近代化については関心を持つという傾向の背後には、実は「未開社会は人類の過去の姿をしており、そこから発展してきたのが近代社会である」という文化進化主義的な見方が存在している。それは、どんな未開社会であってもその文化は例えば日本の文化と対等に並ぶ独自の文化である、と捉える文化相対主義的な見方を否定したところに成立していると言えよう。そしてこうした傾向は、実は文化人類学を離れると一般的になる。隣接科学として位置づけられる生態人類学や霊長類研究などは、明確に文化進化主義的な視点に立脚した研究を行っているし、社会学や国際関係論などの分野も、個別文化の重要性という文化相対主義的な視点を無視はしないが、近代化を達成することは重要であるとする点で、進化主義的な立場にたっているといえるのである。

3　文化進化主義と文化相対主義

文化進化主義と文化相対主義の議論の背後には、普遍主義と相対主義という哲学的な議論が横たわっている。しかしここでそうしたことを論じたいわけで

はない。ここでは、文化人類学との関連において、19 世紀末に欧米で隆盛を極めた進化主義と、それへのアンチテーゼとして 20 世紀初頭にアメリカで提起された文化相対主義のその後の影響について整理したいのである。

大航海時代を経た西洋は、世界中に様々な人間が存在することを知った。そして、人間である以上動物とは異なった能力があるはずだというヒューマニスティックな視点のもと、19 世紀には、すべての社会は同じ進化の道筋をたどって発展する、という思想を打ち出した。文化進化主義の登場である。進化主義では、その結果、世界のどの社会も西洋社会と同じような進化を遂げると考えられるようになったが、西洋世界が石器から土器、鉄器の時代を経て産業革命を達成しているのに、世界では、まだ、せいぜい鉄器を使う段階にとどまっていたり、石器しか使っていないような段階にとどまっている社会もあることがわかった。そこで、同じ筋道で進化する能力をもっているのだが、進化の速度に違いがあって、進化の早い社会と進化の遅い社会があり、最も進化の遅い社会は人類が誕生して間もない原始社会に近い状態であると考えられるようになった。

こうした考え方のもと、世界中の諸社会が、進化の段階に応じて歴史的に並べられることになった。例えばモーガンは、1877 年に刊行した『古代社会』において、人類は「野蛮→未開→文明」という進化をたどると論じた。彼は「野蛮」と「未開」をそれぞれ低、中、高の三段階にわけ全部で 7 つの進化の段階を設定したが、最初の野蛮の低段階では、原始乱婚から血族家族が出現し、野蛮の中段階ではプナルア婚家族へと進化し、それはやがて未開の低段階で対偶婚家族に、そして未開の高段階で一夫一婦制家族へと至ると論じた。しかしこうした進化の基盤となったのが、モーガンによる親族名称の分析だった。例えばマレー型と呼ばれる親族名称では、すべてのオジがチチと、オバがハハと同じ名称で呼ばれ、すべのイトコが兄弟姉妹と同じ名称で呼ばれるが、こうした名称の在り方は、同一世代内で自由な性交渉が行われた血族家族の状態を残存

という形で反映していると論じた。さらに、名称上、父方のオジをチチと、その子供たちを自らの兄弟姉妹と、母方のオバをハハと、その子供たちを自らの兄弟姉妹と同じ名称で呼ぶのに対して、父方のオバと母方のオジにはそれぞれ独自の名称が使われるような場合、姉妹とその夫たち、あるいは、兄弟とその妻たちとの集団婚的な関係であるプナルア婚を反映していると考えた（モルガン 1958, 1961）。しかしこうした議論は推論にすぎず、親族名称にはかつての婚姻関係が残存して反映しているという仮定のもとに組み立てられたもので、今日完全に否定されている。

一方、タイラーは 1871 年に『原始文化』を著し、人類の宗教はアニミズムから多神教を経て一神教へと進化するという図式を提起した。確かに、すべてのモノに霊魂が宿ると考えるアニミズムから、洗練された神々の体系である多神教に変わり、その中の主神が全知全能になることで一神教へと進化するという理屈は、説得力がある（タイラー 2019）。しかし、これらの進化も、現実社会の在り方とは関係なく推論されたものであり、事実、アニミズムの社会が多神教に進化したり、多神教の社会が一神教に進化したりした事例は、世界の歴史の中に存在していないのである[(4)]。

結果的に、文化進化論は推論の上に推論を積み重ねる形で形成されているため科学的とは言えない、という批判を受けることになった。しかし、もう一つ大きな批判点が存在していた。それは、文化進化論は、西洋における進化の道筋が他のすべての地域の進化に適用できると考えた点で西洋中心主義に陥っているというものであった。

デュルケームの影響を受けたレヴィ＝ブリュールは、1910 年に出版した『未開社会の思惟』の中でこうした進化論を批判して、個人心理からではなく集合表象の視点から社会を考える必要があると述べるとともに、未開社会を白人の個人心理からから論じてはいけないと主張した。彼は未開社会には未開社会独自の論理があると考えており、まさしく、A という文化を語るためには B とい

う文化の論理からではなくAそのものが持つ論理から語らねばならない、という文化相対主義的な視点をもっていたといえる（レヴィ＝ブリュール 1953）。

文化進化主義では、西洋世界の進化を支えていたテクノロジーの発展がそのまま他の社会にも通用すると考えていたが、例えばオーストラリアン・アボリジニの世界ではテクノロジーの発展には重きが置かれず、婚姻体系の複雑さなどに興味が向いていた。また、石器の制作よりも土器の制作の方が当然テクノロジーの発展が必要であり、前者より後者は進化した段階にあると考えた文化進化主義は、パプアニューギニアでは、土器を作成していたがやがてその技術が忘れられ、再び石器を使うようになったという事実を説明することができない。どちらも、それぞれの社会における論理をくみ取らねばならないのに、西洋的な論理だけを優先してしまった結果なのである。

こうした西洋中心主義は、現在はもっと一般的に、自文化中心主義という言い方で捉えることが出来よう。自文化中心主義というのは、自分の文化を中心に物事を見るということではあるが、さらに、「無意識のうちに自分の文化的フィルターを通して異文化を見てしまう」という意味を内包している。つまりは、ほっておいたら人間は異文化を色眼鏡でみてしまうということを示唆している。こうした「色眼鏡」は、文化をつくりだした人類が必然的に身に着けたものであるといえる。つまり、一定の価値観に基づいて営まれる生活としての文化が人々に課す課題は、この一定の価値観＝常識を徹底的に身に着けることであり、人々は生まれてからずっと、それを無意識レベルにまで浸透させるように叩き込まれていくのである。その結果、自分の文化の常識を徹底的に身に着けた者がその文化の中でスムーズな生活を送れるようになるが、一方で、異なった価値観を持つ異文化に出会った時には、自分の持っている常識が異文化をゆがめて捉えてしまうのである。

文化相対主義の祖とされるボアズは、早くからこのことに気づいていた。彼は、自分たちの文明に価値があると考えるのは、自分たちがその文明に属し生

まれた時からその文明の価値観を叩き込まれてきたからである、と考えた。そして彼は、異なった伝統に基づいた他の文明に出会った時、その文明の影響下で育っていない者にとってはその文明の価値を認めるのは難しい、と述べている（Boas 1901）。さらにボアズは、我々は自身の文明を基準に物事を考え、他の時代や他の人種によってなされたことは、自分たち自身がなしてきたことを通して評価してしまうと指摘し、こうした「文化メガネ」を外すのは極めて難しいと論じている（Boas 1904 : 11）。このように厄介な自文化中心主義を、しかし、批判し、文化メガネをはずすところに文化相対主義が成立してきたのである。

ボアズの弟子のひとりであるベネディクトは、すべての文化はそれぞれ独自の論理を持っており、かつ、対等な関係にあるという視点を貫く。彼女は言う。「人類学者にとって、我々の慣習とニューギニアの部族の慣習は、同じ問題を扱うありうべき二つの社会的枠組みであり、人類学者である限りは、一方に肩入れして他方を評価することなど絶対避けねばならない」（Benedict 1968 : 1）。こうして文化相対主義は、文化メガネを外すことで新たな地平が見えてくるということを様々な研究を通して示そうとした。確かに、文化進化主義が推論したような進化の図式や文化の解釈は、批判され、新たな民族誌、新たな切り口の研究が開花していったことは確かである。そして、世界にある文化の多様性についての認識をも深めることになった。そしてそれは文化人類学の基本的な思想となっただけではなく、隣接分野にも大きな影響を持つような成果を上げることになった。

４　文化相対主義の敗北 / 文化進化主義の勝利

前途洋々と思えた文化相対主義の思想は、しかし、反撃をうけることになる。その一つは、文化相対主義は文化相互の独自性を強調し一方の論理から他方を

考えることを否定するが、それは結局は物事を測るいかなる基準も存在しないというニヒリズムに陥ってしまう、というものである。また、類似のことだが、政治的な状況とからめて文化相対主義が批判されることもある。それは、お互いの文化については口出しが出来ないということであれば、相互理解を阻むだけではなくお互いの分裂状態を招く、という批判である。そして、例えば多文化主義政策がすすめば、お互いの文化が自らの独自性を主張し、国家からの分離を考え出すことになるとか、文化相対主義を根拠にして、自分たちの伝統文化は不可侵で独自のものだから他の文化からの口出しを拒否するという国家政策がとられる、というような批判が出現した。

さらに、ポストコロニアリズムの影響をうけた文化人類学内部からも、文化相対主義は本質主義的であるという批判が寄せられるようになった。というのは、文化の独自性を主張する段階で、個々の文化を本質主義的に規定していると捉えられたからである。そしてそれは、文化相対主義が思想の要としてもっていた自文化中心主義批判そのものをも攻撃することになった。「それは自文化中心主義である」と言う段階で、自文化と異文化の二分法が成立しており、しかも、それぞれを本質主義的に規定してしまっているという批判である。

もちろんこれら文化相対主義への批判には、様々な角度から反批判が試みられている。決してニヒリズムではない、政治的な利用は誤用に基づいている、文化相対主義はゆがめて捉えられている（ギアーツ 2002、沼崎 2006　など）などが目に付くが[(5)]、結局は次の説明がまとめて反・文化相対主義の議論に返答しているように思われる。「このような反相対主義の言説は相対主義を寛容の道徳律に縛りつけるという浅薄な思考によって、「脱中心化」（自文化中心主義の打破）を志向する他者理解のための思想運動であるという相対主義の可能性の中心を捨て去る結果を招いてしまう。ここでは他者理解のためには自己変容が不可欠であるという決定的事実が無視されている。したがって、本質化し硬直した文化概念に基づいた相対主義の擁護か反相対主義（普遍主義）かとい

う問題設定は表面的かつ不毛であって、ここでの理論的問題としては、文化相対主義が文化の雑種性や変容性を隠蔽してしまう本質主義的文化観によってドグマ化してしまうという点にあることこそ取り出しておかねばならない」（関根 1997 : 181-2）。

ただ、これらの議論を通しても、次の点が指摘できるだろう。それは、「他者理解のための自己変容」、先述のボアズの言葉で言えば「文化メガネをはずす」ことがいかにして可能かということについては、文化相対主義はあまり多くを語っていないということなのである。自己変容や文化メガネをはずすことは、とてつもなく難しい。すでに触れてきたように、文化メガネは、人類が文化をもったことによって必然的に手に入れた「自文化への心服＝異文化への偏見」であり、それを身に着けていることは自文化での暮らしを円滑にする。そうした円滑な生活をおくっている者に自己変革を迫ることは、極めて難しい。フィルターを外せ、自己変革せよとアジテーションを並べることは、アカデミズムの世界では一定の成果を上げるかもしれない。世界の見方を変えるきっかけになるかもしれないからである。しかし、アカデミズムの外の一般の生活においては、これは通用しない。自己変革せずに文化メガネをかけ続けることは、心地よい生活を守ってくれる。それはとりもなおさず、自文化中心主義を温存するということである。自文化中心主義を温存すれば、自分の価値観から他を見るという姿勢は貫かれる。テクノロジー、科学技術を重要なものと考える価値観から見れば、オセアニアは未発達な地域に見える。駆逐したはずの文化進化主義が頭をもたげるのである。

いまさら 19 世紀の文化進化主義をそのまま受け入れる人は多くはないだろう。しかし、進化の遅いところと早いところがあって、進化の遅いところは人類の原初の姿、人類の過去の姿をとどめている、という見方は脈々と生き続けるのである。進化主義的発想は、様々な文脈で見出せる。例を二つあげよう。一つは、文明と自認する側が作り出した楽園や秘境というイメージである。よ

く知られているように、両者はコインの表裏である。自らの文明を、文明の利器にあふれた素晴らしいものであると捉えた場合、そうしたものが見いだせないところは、秘境というイメージ押し込まれることになる。一方、自分のいる文明を、ギズギスした人間関係や分刻みの時間に縛られ、排気ガスや二酸化炭素の垂れ流しにさらされるいやな世界と位置付けた場合、そうしたものがないところは、楽園イメージに押し込まれる。どちらも自文化中心主義のなせる業であり、それにのっかった進化主義的発想が、テクノロジーの発展する以前のより自然に近い状態を、楽園や秘境と呼ぶことになる。

こうした姿勢は、異文化を描く様々なテレビ番組にも引き継がれる。1995 年から毎日放送で放送が開始された『世界うるるん滞在記』などでは、異文化を描く王道とでも呼べる一連の筋書きが登場した。それは、①我々と彼らの差異強調、②我々の側のとまどい、③我々と彼らの交流、④差異を超える共通性（彼らも我々と同じなんだ）の発見、あるいは、彼らの側での人間としてのすばらしさ（彼らこそが素晴らしい人間性を持っている）の発見、である。共通性の発見は、彼らの視点ではなく自分たちの視点からの整理であり、明らかに自文化中心主義のなせるわざである。人間としてのすばらしさ発見も、「自分たちはもう失ってしまったが、彼らにこそ、本当の人間らしさが残っている」という、明確に自文化中心主義的で進化主義的な視点からなりたっている。しかし視聴者の多くは、そのように異文化を見ることは、素直で感動を生む見方であると考えるのである。

進化主義的発想がしみ込んでいるものとしての二つ目は、発展途上国という概念である。19 世紀進化主義が隆盛のころ、文明と未開という対比が明確に行われたが、やがて植民地時代を迎えるにおよんで、文明と自認していたところは植民者となり、未開と呼ばれていたところは、被植民者となった。そして独立の嵐が吹き荒れこれら植民地が独立してくると、今度は、発展途上国と呼ばれるようになり、植民地支配していたところは先進国と呼ばれるようになっ

た。つまりは、文明 / 未開という枠組みが見事にそのまま横滑りで、先進国 / 発展途上国という枠組みに振り替えられただけで、進化論的な図式はまったく変わっていないのである[6]。しかし、こうしたものが進化主義的な発想に裏付けられていると論じる人は多くはなく、しかも、進化主義的であると考えても、それがなぜ問題なのかと逆に問う人々も多く見いだせるのである。その理由は、植民地化をへた独立国家が目指しているのは、産業を活性化して、社会インフラを改造し、学校教育を充実させるなどの近代化だからである。近代化が最も進んでいるのは先進国＝近代社会であり、途上国は、今後、開発援助などを受けて、より近代化レベルの高い国家を目指そうとしているからである。近代化の中核にあるのはテクノロジーの発展であり、もはや、テクノロジー中心の世界観は、世界中に多様にある世界観の一つに過ぎない、という文化相対主義的な議論は、ほとんど人々の心に響かないところにまで来ていると言えるのではないだろうか。

5　文化人類学の出来ること

しかし、フィールドワークによって人々と生活を共にしながら人々の考えを学ぶという姿勢をとってきた文化人類学は、国家の思惑と人々の視点が必ずしも一致しないということを常々指摘してきた。そして、フィールドで出会う人々が、近代化論とは別の価値観をもって暮らしていることも見てきた。従って筆者は今でも、自分たちとは異なった価値観に基づいた生活（異文化）の仕組みを解明し、文化の多様性を論じることは文化人類学の使命であると考えている。筆者はオセアニアの中でもヴァヌアツ共和国でのフィールドワークが一番長いが、ヴァヌアツで暮らす人々が、どういった価値観をもって日々を暮らし、儀礼を執り行い、政治を実行するのかを描くことに意味を見出している。それは、アカデミズムの世界では、今でも人類の文化の多様性に貢献することができる

可能性を持っているからである。しかし、アカデミズムの世界以外では、こうした村落での伝統的慣習は、辺境、未開の地における訳の分からない出来事にすぎず、多くは人類の最初の姿に還元されてしまうか、文化相対主義的に見たとしても「人間動物園」のように、珍しい生態としてしか把握されないという現実が待っているのだ。

そうした状況を乗り越えてオセアニアを先進国の人々にアピールする方策の一つが、思いっきり「楽園」「秘境」イメージに乗っかり、楽園観光、秘境観光を推進するというやり方であろう。現にオセアニアの国々はこうした観光を推進しており、国家だけではなく村落で暮らす人々も、現金収入の道としてこうした観光産業に携わることも増えている。しかし楽園観光であろうと秘境観光であろうと、先進国からやってくる観光客を満足させるためには、近代的な設備、状況が備わっていないといけない。

「楽園でグルメ、ショッピング、マリンスポーツ三昧」という旅行パンフレットのうたい文句からも分かるように、観光を推進するためには、近代的な設備や近代的な価値観を踏まえたうえでの楽園生活を実現せねばならない。秘境の場合も、結局は、伝統文化に沿った秘境生活そのままでは、観光客を迎えることは出来ない。結果として、ミステリー・アイランドなどの特別区を作り、そこに、近代的な設備のある船でやってきた観光客が一時だけ降り立つ（福井2012)、あるいは、近代的なホテルから日帰りツアーとして「秘境の村」を訪れるなどのやり方が必要である。文化人類学が想定してきた文化の多様性を、楽園や秘境に寄せて展開しようとしても、それらは近代の価値観が許す範囲での多様性としてしか実現できない。しかも、特に秘境観光の場合には、「こうして今日人類学者が『未開』という概念を疑問視しているときに・・・観光客はカメラのファインダーのなかで『未開人』を再生産し続ける」という状況を推進してしまうことになるのである（山下 1996 : 145)。

もうひとつ別の方策は、オセアニアの「現在的問題＝近代社会の日常生活と

接点を持つ問題」をテーマとして取り上げることである。環境問題、教育問題、医療問題など近代化とかかわるテーマを扱うことで、先進国側の人々の関心を引くことは可能である。地球温暖化に伴う海面上昇と島々の水没というテーマは、ツバルという人口１万人余りの極小国家に関心を集め、例のテレビ番組『あいのり』さえもが、この問題を取り上げたことがあったくらいである。人々は科学技術の犠牲者としてツバルを見、それを救済する必要性をひしひしと感じていた。そこには、過去の姿を示す未開社会という発想は微塵もなかった。しかし、強大な大国の犠牲になるのは、途上国の人々であるという認識は、進化主義的な枠組みの中で培われてきたことも確かなことなのである。そして、教育、医療など近代化とかかわる問題は、オセアニアではすべて「遅れた」状態であるため、「辺境のオセアニア」観を覆すことは難しいのだ。

さて、文化人類学が目指してきたこと、と筆者が信じているのは、「名もなき人々」「ごくありふれた通常の生活を送っている普通の人々」を対象に[(7)]、彼らが現実や出来事をどのように捉えどのように解釈しているのかということを、フィールドデータを動員して明らかにすることである（吉岡 2005a：179-80、2018：18）。そこには、グローバル化によって急速に拡散していった近代の論理による「近代知」ではない「日常知」が見いだせるのであり、そこにこそ人類の文化の多様性、価値観の多様性を探ることが出来るのである。しかし、何度も繰り返してきたように、そう主張しても「辺境のオセアニア」観から抜け出すことは出来なかったのである。そして秘境・楽園イメージに乗っかっても、近代化とかかわるテーマを選んでも、少しはましにはなるが、辺境としての位置づけに関していえば、50 歩、100 歩だった。

そこで、思考を 180 度回転させてみよう。「名もなき人々」ではない「名のある人々」つまり、「近代知」を身に着けたエリートを対象とした人類学を想定するのはどうだろうか。それを従来の「名もなき人々」を対象とした人類学と並行して実践するならば、そして両者を接合する道を見つけ出せば、「辺境

としてのオセアニア」から抜け出すことができるのではないだろうか？

6　エリートの人類学

文化人類学がエリートを対象として議論することがなかったわけではない。近年のオセアニア研究に引き付けて言えば、ポストコロニアリズムの影響を受けた伝統文化論、いわゆるカストム論と呼ばれる議論がそれである。そこでは、しばしばエリートの演説や著書での主張が取り上げら、分析されてきた。しかし筆者は、それらの議論を批判してきた。この点をまず明確にしよう。

1990 年代のカストム論を代表するホワイトやリンドストロームの議論では、エリートの英語での発言を分析し、そこから得たエリートたちの伝統文化観が、そのまま無条件にオセアニアの島嶼社会の「名もなき人々」の伝統文化観にも適用でされていた（White and Lindstrom 1993, 1997、Lindstrom and White 1994）。これに対して筆者は、エリートの視点とエリートではない人々の視点には大きな差異があることをフィールドデータを通して明らかにし、これらのカストム論では、英語とピジン語、さらにはそれらと現地語による概念の違いを考慮しなかった点も問題であると論じた（吉岡 2005a）。残念ながら、欧米を中心に、エリートたちの言説を探ることでオセアニア世界が理解できるかのような議論が、2000 年以降も継続して続いているが（Lindstrom 2008、Lawson 2013）、本論で言うエリートの人類学は、これらと一線を画していることは言うまでもない。

欧米流のこれまでのカストム論を批判して、それとは異なったやり方でエリートにアプローチすることを提案したのは石森である。彼は言う、「・・・島嶼社会の国家的なエリートの視点をこれまでとは違った形で相対化し、彼らの視点からカストム論を展開することも可能と考える。脱植民地期以降のメラネシアにおいてエリートは一枚岩的な存在ではないし、彼らはつねに政治的な

意図をもって伝統を捉えているわけでもない。彼らの知的経験を踏まえて彼らにとっての伝統概念の構築過程に注目したり、それが現実の政治的問題のなかでいかに操作されるのか、また当該社会に与える影響などについて議論できるはずである。そのためには、エリートの演説や声明の内容を追うだけではなく、英語やピジン語のほか現地語を介した彼らとのコミュニケーションが必要であろう」（石森 2016 : 151）。

エリートの人類学が目指すのは、石森が考えるように、まさにエリートをフィールドワークすることによって、エリートが身に着けた「近代知」がどのようなものであり、「日常知」とどう折り合っているのか、また、彼らは、国家の中枢にもいないし特定の組織のリーダーでもない「普通の人々」とどう関わり、どのようにコミュニケーションをとるのかという点を探ることである。しかし、それと同時に強調しておきたいのは、エリートの人類学が対象とするエリートとは、先進国の人々から見ても、エリートだと思えるような人々である必要があるということである。課題は、辺境としてのオセアニアを抜け出すための道を探ることなのだから。

島嶼各国の首相、大統領はもちろんのこと、大臣経験者もこうした意味ではエリートの人類学の対象となる[(8)]。さらに、日本でも知られている国際的な組織に働きかける力をもった人物、国際的な賞の受賞者なども、ここで言うエリート考えられるだろう。私の慣れ親しんだヴァヌアツ共和国で言えば、ヴァヌアツ独立運動のリーダーであり、ヴァヌアツの初代首相となったウォルター・リニなどは、こうした意味でのエリートしては適任であろう。しかし彼は国際関係論ではしばしば取り上げられてきたが、文化人類学ではわき役でしかなかった。そして残念なことに、彼はすでに他界しているのでフィールドワークの対象となるのは難しい。しかし、彼だけが唯一の対象者ではない。見方によっては彼よりも近代の世界と接点を持つ人物がヴァヌアツにはいる。ウォルター・リニの妹のヒルダー・リニである。

彼女は、1979年にパプアニューギニア大学を卒業し、1987年、ヴァヌアツで最初の女性国会議員の一人に選出されて以来、いくつもの大臣を歴任してきた。そして保険大臣であった時には、世界保健機構に働きかけて、同機構がハーグの国際司法裁判所に核兵器の合法性に対する疑問を提出するようにさせている。オセアニアにおける非核運動の旗手として知られたヒルダー・リニは、2000年から2004年にかけてフィジーにある太平洋利害関連資源センター(Pacific Concerns Resource Centre)の所長を務め、その間、国際平和ビューローの副会長にもなり、2004年には、国連の核不拡散評価会議の太平洋地域代表となっている。そして彼女の非核運動に対して、2005年に、ドイツの財団から非核未来賞(Nuclear-Free Future Award)が与えられ、同年、ノーベル平和賞プロジェクトが考える1000人の女性候補の一人にも選ばれているのである。

彼女の経歴と国際的な活躍は、日本においても「すばらしい活動を展開している」と認定されるだろう。しかしその彼女の故郷は、日本のテレビで裸で槍と弓矢で旅行者を襲ってくるという描き方をされたヴァヌアツ共和国であり、彼女が生まれ育ったのは、電気・ガス・水道のない秘境の地、ペンテコスト島北部なのである。

オセアニアの島嶼世界には、こうした意味でのエリート、ヒルダー・リニに比肩するような国際的に活躍する人物が各地に見出せると思われる。筆者はこのように、国家の中枢で活動したり、国際的な活動を展開することで、例えば日本から見ても「素晴らしい活動をしている」と評価されるような人々を、エリートと位置づけるのである。そして彼らを全面的に文化人類学的議論の表舞台に登場させ、彼らをフィールドワークすることによって、国際関係論が描く島嶼国のエリートたちとは異なった姿を浮かびあがらせる必要性を強調したいのである。

これら島嶼世界のエリートたちは、先進国の「普通の人々」が成しえないであろう偉業を、同時代を生きる者として成し遂げているのであり、彼らが、人

類の過去の姿を体現しているとみなされることなどありえない。進化主義的な発想から抜け出せる突破口となるのである。しかも、彼らは近代人としてだけ生きているわけではない、という点にも着目する必要がある。彼らは、村落で展開されている儀礼や伝統的な慣習を支えている独自の価値観を、自分のものとして受け入れることも出来るのである。そこでは、近代知と日常知の往復運動が展開されており、エリートたちの見た伝統文化といったテーマも見えてくる。先述したヒルダー・リニは、現在、ヴァヌアツで唯一の女性だけの政党の党首として政治活動を行うと同時に、伝統文化復興運動と言われているトゥラガ・ネイション運動のリーダーの一人として活動を展開しているのである(9)。

ヒルダー・リニは、当然ながら、政治学や国際関係論の対象となり、彼女の考えや政治的信条、そして彼女をとりまく国内的、国際的政治情勢などが深く議論されていくこともあろう。また場合によっては、特定の研究者や思想家を取り上げその研究や思想を深く論じるような研究の一つとして、例えばレヴィ＝ストロース論のように、ヒルダー・リニ論とでも呼べるような研究が生まれてくることも想定できる。しかし、エリートの人類学では、彼女の思想や信条を考察すると同時に、彼女を取り巻く文化情勢を見据えながら、その文化の中で生活する生活者としてのヒルダー・リニを深堀していこうということなのである(10)。

おわりに

近代化を推進すれば社会が発展すると考える近代化論とその背後にある文化進化主義的な思想は、手強い。多くの人は、「オセアニア世界のエリートたちは確かに我々と同時代を生きていると言えるかもしれないが、島嶼の名もない人々はやはり近代化の遅れた暮らしをしている」と考えるかもしれない。しかしそれでもエリートを取り上げることは、辺境としてしか見られてこなかった

オセアニアを、世界の表舞台に登場させるのに大きな効果をもっていると言える。さらに、島嶼世界のエリートたちは、近代を生きていると考えている人々と人類の過去を生きているとみなされてきた島嶼の「名もない人々」とを媒介する役割を持つ。というのは、島嶼のエリートは、近代社会の側の人々と同時代にあるだけではなく、島嶼の名もなき人々ともまさに同時代を生きているからである。

エリートの人類学は、ある意味、「辺境としてのオセアニア」を抜け出すための手段ではあるが、文化人類学の一つの課題として十分に成立するテーマとなろう。ただし、何度も述べているように、文化人類学は「名もなき人々」の日常の生活の中で培われてきた価値観の探求をやめてはいけない。そして、人類文化の多様性と個々の文化の独自性を示すため、文化人類学は、根気強く、文化相対主義を貫いていかねばならない。

文化相対主義の根幹は、自文化中心主義批判である。しかし、人間はほっておいたら自文化中心主義的に物事を考えてしまう、という視点は、ディシプリンを超えて共有されているわけではない。近代化論は、近代化の恩恵に浴している社会の側が、自文化中心主義的に他の社会を見た時に生まれる視点を背景にしているということに気づいていない。ストリート・チルドレンは、社会の歪によって生まれたかわいそうな子供たちで、彼らを何とかして学校に通わせてあげなければならないと考えている人々は、自分たちが、自分たちの文化的価値に基づいてそう考えていることに気づいていない。「文化メガネ」を外して異文化、自文化を見ることは難しいのだ。

文化人類学は、異文化での長期のフィールドワークを通してその地の独自の価値観を学ぶという姿勢を貫いてきたが、実はこの異文化でのフィールドワークこそが、「文化メガネ」をはずさせるための数少ない具体的な方策の一つであり、文化相対主義的な発信の原点だったのである。しかし、すべての人がこうしたフィールドワークを実施できるわけではない以上、それが可能な文化人

類学が、やるべきことはあるだろう。思想的な転換や理論的な再構築をとりあつかう研究も良いが、今こそ、原点に戻って異文化でのフィールドワークを生かせるような発信をすべき時ではないだろうか。文化人類学は、これまで行ってきた「名もない人々」の価値観を探索することに加えて、エリートを対象とした人類学を追求することで、近代社会の側の人々が、例えばオセアニアについて考え、オセアニアに対して良かれと思ってしようとしていることが、実は「文化メガネ」をかけたうえで成立しているということを暴露し、それが偏見であることに気づかせるように、議論を進めていく必要があろう。

註

⑴　本論は、2018 年 3 月 21 日に沖縄県立博物館・美術館講堂で行われた日本オセアニア学会創立 40 周年記念シンポジウムで発表した「「辺境としてのオセアニア」を抜け出すことはできるか―文化人類学とオセアニア研究」をもとにしている。

⑵　Wikipedia での「秘境の地からやってきた！仰天ニッポン滞在記」の説明。
https://ja.wikipedia.org/wiki/%E7%A7%98%E5%A2%83%E3%81%AE%E5%9C%B0%E3%81%8B%E3%82%89%E3%82%84%E3%81%A3%E3%81%A6%E6%9D%A5%E3%81%9F!%E4%BB%B0%E5%A4%A9%E3%83%8B%E3%83%83%E3%83%9D%E3%83%B3%E6%BB%9E%E5%9C%A8%E8%A8%98　（2021 年 4 月 15 日閲覧）参照。引用文内にある（　）は原文のママ。

⑶　筆者のホームページの「「マスメディアの描く異文化」の嘘」のページで、詳細に論じている。http://web.cla.kobe-u.ac.jp/staff/yoshioka/yoshioka-tv.html 参照。また、白川の著書『テレビが映した「異文化」―メラネシアの人々の取り上げられ方』(白川 2014) も大いに参考になる。

⑷　アニミズム信仰を持った地域も多神教の地域も、現在は、キリスト教やイスラーム教という一神教になっているところが世界では多々見いだせる。しかしこれらは、植民地化など外界からの圧力によってそうならざるを得なかったのであり、自然に「ほっておいて」変化していったわけではない、という点を押さえておこう。

⑸　筆者は、「自文化中心主義批判」そのものが本質主義的であるというポストコロニ

アル人類学の議論は、世界を単配列的にしか捉えないところから生まれているのであり、多配列思考に基づいた現実、つまりは多声的リアリズムの視点から世界を捉えれば、自文化中心主義批判に対する批判も成立しなくなると考えている（吉岡 2005a:169, 178-182、2018:17-18）。

⑹　発展途上という言葉は、言うまでもなく developing の訳である。develop していった先にあるのは developed である。そこには、developing country はやがて発展し続けると developed country に至るという進化主義的な図式が明確に表れる。発展途上という日本語訳は、こうした進化主義的なニュアンスをみごとに伝える名訳であると言えよう。

⑺　グハは、「エリートと定義した人々を差し引いて、その後に残った人々」をサバルタンと定義しているが（グハ 1998b:22-23）、それと類似して、筆者は、エリートではない人々、彼らのように「名のある人々」ではない人々を「名もなき人々」と呼んだ（吉岡 2005a:171-172）。しかしそれは、従属していることが強調されるサバルタン概念とは異なっている。その点を筆者は次のようにまとめている。つまり、名もなき人々とは、「サバルタンではない。彼らは「抵抗」を試みるわけではないし、「従属」意識を強烈にもつわけでもない。強いて言えば、「いい加減で、臨機応変」という姿勢をもちごくありふれた通常の生活を送っている人々である。つまり、抑圧されてきたと言えば抑圧されてきたかも知れないし、大過なく過ごしてきたといえばそうであるかもしれない人々なのである」（吉岡 2005a:180）。

⑻　オセアニア以外でも、というよりオセアニア以外の地域の方が、エリートを人類学的議論の俎上に載せてきたと言えよう。例えば梅屋は、ウガンダのアミン政権下で大統領代行をも務めたエリートの死の原因をめぐる議論を取り上げている（梅屋 2018）。梅屋は、一般にはこのエリートはアミンによって殺されたとされているにもかかわらず、地元の人々はそれとは異なった災因を主張する点に着目し、災因論に関する民族誌的議論を深化させていく。きわめて面白い議論であり、エリートの人類学というのではなく「名もなき人々」に視点を置いた、本来あるべき人類学研究ということができよう。また梅屋はこのエリートの遺品を巡るアーカイブズ研究も行っており（梅屋 2016, 2020）、こちらは、よりエリート研究に軸を置いているとは言えるが、故人の残したアルバムや機密文書を対象とした歴史的・政治的議論であるといえる。

⑼　エリート人類学の試みとして、筆者はヒルダー・リニがリーダーの一人を務めているトゥラガ・ネイション運動を取り上げ、彼女の思想を考察した（吉岡 2020a、2020b）。

⑽　歴史学では、エリートを対象とした研究が活発に展開されてきたことは知られている。サバルタン研究が台頭することで、「非エリート」を歴史記述の主役に据える方

向性が強調されたが（グハ 1998a,1998b）、エリートを主役とした研究が消滅していったわけではない。例えば杉本は、最近、インドのエリートであるガンディーとダルマパーラをそれぞれ対象に、人類学的知見を踏まえた歴史学的な研究を 2 冊著している（杉本 2018、2021）。詳細を極めるこの 2 冊の大著は、ガンディー論、ダルマパーラ論として大きな意味を持つに違いないが、本稿で言うエリートの人類学とは、一線を画したものであると言えよう。エリートの人類学では、「非エリート」のもとに住み込んで共に生活を送り、その価値観を学んできた従来の人類学と同じ視点、同じやり方で、エリートと生活を共にした「参与観察」を実施して、彼らの価値観を学ぶこと、つまりエリートをフィールドワークすることがポイントなのであるから。

引用文献

Benedict, R.

1968 *Patterns of Culture*. Routledge and Kegan Paul.

Boas, F.

1901 “The Mind of Primitive Man.” *The Journal of American Folk-lore* 14-52:1-11.

1904 “The History of Anthropology.” *Science* 20-512:513-524.

Codrington, R.H.

1891 *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore*. Clarendon Press.

Firth, R.

1957 “A Note on Descent Groups in Polynesia.” *Man* 57:4-8.

Fortes, M.

1953 “The Structure of Unilineal Descent Groups.” *American Anthropologist* 55:17-41.

1959 “Descent, Filiation, and Affinity.” *Man* 59:193-197, 206-212.

Fortes, M. and E. E.Evans-Pritchard (eds.)

1940 *African Political Systems*. Oxford University Press.

福井栄二郎

2012 「想像の「オセアニア」―ヴァヌアツ・アネイチュム島観光におけるローカリティ」須藤健一編『グローカリゼーションとオセアニアの人類学』風響社、pp.275-302.

ギアーツ、C.

2002 『解釈人類学と反・反相対主義』小泉潤二編訳、みすず書房

Gell, A.

1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Clarendon Press.
Goodenough, W.
1955 "A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization." *American Anthropologist* 57:71-83.
グハ、R.
1998a「『サバルタン研究』第一巻への序文」グハ、バーンデー、チャタジー、スピヴァック著『サバルタンの歴史』竹中千春訳、岩波書店、pp.1-8.
1998b「植民地インドについての歴史記述」グハ、バーンデー、チャタジー、スピヴァック著『サバルタンの歴史』竹中千春訳、岩波書店、pp.9-24.
石川榮吉
1993「日本のオセアニア学」大塚柳太郎、片山一道、印東道子編『オセアニア① 島嶼に生きる』東京大学出版会、pp.iii-xi.
石森大知
2016「「カストム論再考」からの再始動―メラネシアにおけるバイカルチュラルな世界の背景」白川千尋、石森大知、久保忠行編『多配列思考の人類学―差異と類似性を読み解く』風響社、pp.135-156.
Jolly, M. and N. Thomas (eds.)
1992 *The Politics of Traditon in the Pacific. Oceania* 62-4 (Special Issue).
Lawson, S.
2013 "'Melanesia': The History and Politics of an Idea." *The Journal of Pacific History* 48-1: 1-22.
レヴィ＝ブリュール、L.
1953『未開社会の思惟』（上・下）山田吉彦訳、岩波文庫
Lindstrom, L.
2008 "Melanesian Kastom and Its Transformations." *Anthropological Forum* 18-2:161-178.
Lindstrom, L. and G. White (eds.)
1994 *Culture・Kastom・Tradition: Developing Cultural Policy in Melanesia*. Institute of Pacific Studies, Univ. of the South Pacific.
Linnekin, J.
1991 "Structural History and Political Economy." *History and Anthropology* 5: 205-232.
1992 "On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific." *Oceania*

62-4:249-263.
Malinowski, B.
1922 *Argonauts of the Western Pacific*. Routledge & Kegan Paul.
1929 *The Sexual Life in the North-Western Melanesia*. Eugenics Publishing Company.
モルガン、L.H.
1958『古代社会』（上）青山道夫訳、岩波文庫
1961『古代社会』（下）青山道夫訳、岩波文庫
沼崎一郎
2006「文化相対主義」綾部恒雄編『文化人類学 20 の理論』弘文堂、pp.55-72.
Radcliffe-Brown, A. R.
1931 *The Social Organization of Australian Tribes*. Macmillan.
Rivers, W.H.R.
1914 *The History of Melanesian Society, 2 vols*. Cambridge University Press.
Sahlins, M.
1968 *Tribesman*. Prentice-Hall.
1970 "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief." In Harding, T. and B. Wallace (eds.) *Cultures of the Pacific*. The Free Press, pp.203-215.
1972 *Stone Age Economics*. Aldine.
関根康正
1997「<< 特集 >> 文化相対主義の困難を超えて」『民族学研究』62-2:181-183.
白川千尋
2014『テレビが映した「異文化」―メラネシアの人々の取り上げられ方』風響社
Strathern, M.
1991 *Partial Connections*. ASAO Special Publications. Rowman & Littlefield.
杉本良男
2018『ガンディー―秘教思想が生んだ聖人』平凡社
2021『仏教モダニズムの遺産：アナガーリカ・ダルマパーラとナショナリズム』風響社
タイラー、E.
2019『原始文化』（上・下）松村一男監修、奥山倫明、奥山史亮、長谷千代子、堀雅彦訳、国書刊行会
Thomas, N.
1989 *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*. Cambridge

Univ. Press.
1992 “Invention of Tradition.” *American Ethnologist* 19:213-232.
梅屋潔
2016 「ウガンダ元大統領代行、故オボス＝オフンビの遺品（Ⅰ）―1971 年英国外遊時のアルバムを中心として」『人間情報学研究』21:117-135.
2018 『福音を説くウィッチーウガンダ・パドラにおける「災因論」の民族誌』風響社
2020 「イギリス公文書館の機密文書 FCO31　ウガンダ元大統領代行、故オボス＝オフンビの遺品（Ⅱ）」『人間情報学研究』25:11-46.
White, G. and L. Lindstrom
1993 *Custom Today. Anthropological Forum* 6-4 (Special Issue).
1997 *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*. Stanford Univ. Press.
山下晋司
1996 「カンニバル・ツアーズ」山下晋司編『観光人類学』新曜社、pp.141-149.
吉岡政德
2005a『反・ポストコロニアル人類学―ポストコロニアルを生きるメラネシア』風響社
2005b「バラエティ番組における未開の演出」飯田卓、原智章編『電子メディアを飼いならす』せりか書房、pp.90-103.
2009 「序」遠藤央、印東道子、梅崎昌裕、中澤港、窪田幸子、風間計博編『オセアニア学』京都大学学術出版会，pp.i- viii .
2018 「フィールドからの声と人類学」『神戸文化人類学研究』特別号：3-26.
2020a「トゥラガ・ネイション（その１）：ヴァヌアツにおける新しい伝統復興運動」『日本オセアニア学会　ニューズレター』127:1-26.
2020b「トゥラガ・ネイション（その２）：伝統と近代の相克」『日本オセアニア学会ニューズレター』128:1-25

（よしおか　まさのり　社会人類学）