



ボアズの娘たち：三人の女性人類学者たちの足跡

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-07-01 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: パヴロスカ, スーザン メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00005010

ボアズの娘たち：三人の女性人類学者 たちの足跡

スーザン・パウロスカ

フランツ・ボアズ（1858－1942）は、その人類学者としての生涯を、19世紀末から20世紀初めのアメリカで起った反移民的風潮の中で盛んになった人種主義的な社会科学との闘いに捧げた人として主に今日では記憶されている。彼はまた、「20世紀の前半における、アメリカ人類学の形成に最も重要な役割を果たした人」¹として論じられることがある。

ボアズの自伝の著者であるジョージ・W・ストックング・Jr.によると、その最も重要な著作は、ボアズ53歳の1911年までに出版されたということだが、彼はそれ以後の後半生においても、学会の指導者としてまた教育者として大きな影響を及ぼしつづけたといえる。クルパトは、ボアズのことを「教育者としてばかりか真の意味での偉大な指導者として並みはずれた人物」と評している。事実、彼から教えをうけた者たちは、その後のアメリカ合衆国のすべての人類学の研究機関を指導していく存在となっていたのである。²

ボアズの優れた弟子たちのうちで、特に三人の女性（マーガレット・ミード、ルース・ベネディクト、ゾラ・ニール・ハーストン）は、人類学の領域をこえたところで有名になっていった。マーガレット・ミード（1901－1978）の *Coming of Age in Samoa*（1928）は、その非科学性に対する数々の批判を受けながらもいまだにその地位を保っているし、おそらく最も広く読まれている民族誌学の著作であって、1928年以来出版しつづけられている。ルース・ベネディクト（1887－1948）の最初の著作 *Patterns of Culture*（1934）は、彼女の学者としての地位を確立したし、その名声は、彼女の古典的名著 *The Chrysanthemum and the Sword*（1946）によって

不動のものとされた。ゾラ・ニール・ハーストン (1891-1960) は、二冊の民族誌学の著作、*Mules and Men* (1935) と *Tell My Horse* (1938) を出版したが、彼女はむしろその小説作品、とりわけ、*Their Eyes Were Watching God* (1937) によってより知られており、アリス・ウォーカーがこの作品を再発見することによって、アメリカ合衆国における黒人女性たちの著作の復興をうながすことになった。³

ボアズは、その著書で、性 (gender) 自体についての関心を示したことは決してなかった。事実、クルパトが注意したように、彼は「わいせつなものや、セックスに関わるものを避けようとしたように思われる」。では、ボアズのどの部分が、その女性の教え子たちを花開かせることになったのだろうか。

Anthropology as Cultural Critique の中で、ジョージ・E・マーカスとマイケル・M・J・フィッシャーは、人類学における文化批判の伝統の根は、「研究者の特異な周辺性」(qualified marginality of its practitioners) にあると論じており、そして1920、30年代には「イギリス・アメリカ両国の民族誌学的研究が女性たち、外国人たち、ユダヤ人たちなどの、自分たちを周辺的な存在ではあるが、それでいて最終的には、特権的な知識人として関わる社会組織に属していると感じている者たちを引きつけた」(130) ことに注目している。これとの関連では、以下で論じるように、ゾラ・ニール・ハーストンの場合が最も込み入ったものである。ボアズ自身、ドイツのミュンヘン生れの外国人であり、ユダヤ人でもあったから、この「アウトサイダー」の範疇の二つを満たしていることになる。彼が若い頃に、反ユダヤ人的なドイツ人種主義に接したことが、黒人や、後には、非北ヨーロッパ諸国からの移民に対するアメリカの人種主義に反対することになる姿勢の下地をつくったと思われる。19世紀の人類学で支配的だった階級的進化を考える上で人種と文化を結びつける考え方に反対して、ボアズは、徹底的な相対主義を取り、「未熟な」、あるいは、ときに「恣意的な」分類よりも、混沌とした未整理のデータを好んだ。後に、*Race, Language and Culture* (1940) に収録される“Human Faculty as Determined by Race”の中で、ボアズは、肌の色や頭蓋の大きさといった「人種的」データは大

いに重なり合っているので、別個の人種という考え方は、事実上意味がないと論じている。同じように、彼は、文化的特質、すなわち「伝統」と、生物学的本質とを結び合わせるあらゆる試みを攻撃し、晩年には、「社会生活に対する私の見方はすべて、伝統が我々に課する束縛を、どのようにして我々は認識できるのか、という問いかけによって決定される。なぜなら、束縛を認識したときにこそ、我々はそれを壊すこともできるからである」といい切っている（“An Anthropologists Credo” *The Nation* 147 (1938) 204)。ここで、ボアズは、彼自身が引きついだ「束縛」に言及していたわけだが、こうした見方が、同様に、彼の女性の教え子たちを引きつけていただろうことは容易に推測できる。かれらも、ユダヤ人と同じように、不変の法であるかのような装いをもった伝統によって、きびしく規定された生を生きていたからである。

ボアズは、人類学者の仕事を適切にするには、アウトサイダーでなければならないと考えていたと思われる、なぜなら自ら彼の女性の教え子たちこそ最高の教え子たちであると公言してはばからなかったからである。（Gordon, 149）けれども、こうした見方があるものの、他方では、彼の三人の有名な女性の教え子のだれもが、目立った学問的な地位、すなわち、大学での常勤の職を獲得できなかったという事実があることも忘れてはならない。デボラ・ゴードンが指摘しているように、マーガレット・ミードの「仕事場は、自然史博物館にとどまったが、これに対して彼女の男の同門たちは、カリフォルニア州立大学バークレー校やノースウェスタン大学やシカゴ大学で、人類学学部の発展に関わることになったのである」（148）。たとえば、ハーストンは、いかなる学究的な生活も送らなかった。彼女は、ボアズを指導教授としたコロンビア大学の人類学の大学院学生として登録されたが、結局何年かのフィールド・ワークを経験しただけで、ついに博士号を取得することはなかった。彼女の伝記作家によると、人類学を棄てて小説に向かうハーストンの決意は、研究奨励金を支給した側からの高圧的な姿勢によってはやめられたようである。三人の中で学問的には最も成功したベネディクトでさえ、大学の常勤の職にはついに恵まれなかった。コロンビア大学での学者生活中でも、彼女は講師としての契約を

毎年更新しつづけなければならなかった。このように、三人の女性人類学者の学者としての進路に性（gender）が影響を及ぼしたように見えるが、では、性は、かれらの具体的な仕事にどのような現われ方をしていたのだろうか。

三人のうちで、マーガレット・ミードの場合が、「人類学者の専門的役割の条件の中に性との関わりを含める」（Carby, 86）ハゼル・カービーの考え方に最もうまく合致している。*Coming of Age in Samoa* は、1926年に大学院学生としてのミードが「サモアのマヌア群島のタウ島」で行った一年にわたるフィールド・ワークの成果である。その際の彼女の研究テーマは、ボアズによって与えられたもので、それは、「我々の社会の青年たちを悩ませる不安は、青年期の特質自体によるものか、あるいは、文明によるものか、どちらなのか」というものであった（ここでいう「文明」とは、もちろん西洋文明のことである）。彼女のまた別の“*the Samoan Girl in her Social Setting*”も、同じように、ボアズが主張した完全な統一体としての文化研究の必要性を反映している。ボアズの主張は、諸文化の幅広い領域からいくつかの特性を単独に取り上げて比較した、*The Golden Bough* の著者フレイザーのような19世紀の「書斎の人類学者」のやり方に対抗したものであった。

ミードが女性たちに研究の焦点をしぼろうとしたことは、十分納得できる自然なものであったように思われる——「私がそうしようとした一つの理由は、私自身が女であり、少年たちよりも少女たちを研究する方がより自分に身近な問題として考えられるだろうと思ったからで、もう一つの理由は、女性の人類学者の数がきわめて少ないために未開社会の少女たちについては少年たちよりずっと知られていないからであった」。

けれども、彼女のこうした姿勢にはあいまいなところもあるように思われる。たとえば、ミードは、その著作の最後の章“Education for Choice”で、明らかに青年期の少女たちを考察している部分で、「青年たち（adolescents）」と「女の青年たち（female adolescents）」をときに同じものとして使っている。こうした混乱は、序文のボアズによっても引き継がれている。

人間の活動を分類的に記述したとしても、個人の心の姿勢を洞察したことにはほとんどならない。彼の (his) 思考や行動は厳格に定められた文化的形式の表われなのである。我々は、彼の (his) 理性的な思考や、彼の (his) 仲間の男たち (fellowmen) との彼の (his) 心の結びつきや葛藤についてはほとんど知ることがないのである (Foreword, n.p.)。

あるいは、次のようにミードという人類学者を *female* “speaking subject” として考えることさえできないでいるボアズが彼女の研究対象の性 (gender) を念頭に置かなかつたとしてもいたしかたないのかもしれない。

この人類学者は、これまでの見方の正しさを疑ってかかっている、しかし、今日までどの人類学者もそうした問題への洞察を得るために彼自身 (himself) を未開人と十分に同一視する努力をほとんどしてこなかった。この点で、我々はミード嬢に感謝しなければならないのであって…… (Foreword, n.p.)

一方で、女たちに関する研究不足やその補填の必要性を主張してはいるが、ある点では、ボアズもミードもそうした問題は独立して扱うには取るに足らないものだと考えているのだろうか。いずれにせよ、人類学者たちが自分たちと未開人たちを同一視することによって獲得しようとしている「洞察」が耳を傾けられないものになることがありえるのだろうか。

いうまでもなく、彼女の著作が大衆に喝采をもって迎えられたこと自体が、ミードが研究の焦点を女性たちにしぼったことが取るに足らないことではなかったことを示している。同時に学問的な意味でも、ミードの著作は成功であった。その理由は、ボアズの自然対文化についての考え方を確証することに役立ったからであった。事実、ボアズ自身がその序文で、「ミードの丹精こめた研究の成果は、長年人類学者たちがいできてきた、我々が人間の本性に帰しているものの多くが文明によって我々に加えられた作用以外のなにものでもないのではないかという問題を証明している」(n.p.) と書いている。とりわけミードが論じた点は、サモア人の青年期はサモアの文化全体からみて「一貫性 (coherence)」をもっており、これは「際限のない可能性」(236) というアメリカ的思考方によって影響されたアメリカ人の青年期がもっていないものであるということだった。サモアの少女たちは、セックスや死という事実から遠ざけられることはなかつ

た（疑いもなくサモアの少女たちのセックスの試みについてミードが解説をおこなったこととこの著作への異常な関心とは大いに関係があった）。少女たちは自分たちが扶養される存在だと感じさせられることもなかった。というのも、子供時代からずっとサモアの少女たちはすべき実質的な仕事を与えられたのであって、赤ん坊たちの世話から精巧なござを編むことまで、一家の威信を高めるために、少女一人ひとりが経済的な価値をもつことによってほんとうの意味で頼られる存在にされたからであった。もしも、少女がたまたまその家族とうまくやっていけないということがあれば、別の家族のもとへ移ることができたし、そこでは、彼女のできる仕事の経済的価値のために歓迎された。こうして、ミードが結論づけているのは、サモアの少女たちはアメリカの少女たちよりもずっと穏やかな時期をへて成長し性的成熟を迎えることができたのだということだった。

ミードが特に意図したのは、サモアの少女たちの比較的にストレスの少ない青年期をはげしいアメリカ人のそれとを比べることによって、後者の現状をよくするための参考にするのであった。つまり、その研究生活の間一貫してミードの人類学は、比較的な手法によったものだったのである。マーカスとフィッシャーがのべているように、彼女は「文化批判者としての人類学者の典型」（130）となったのである。

Coming of Age in Samoa の中で、ミードはサモアの文化がアメリカの文化を向上させうる点について鋭く指摘している。たとえば、彼女はたいへん小さな頃から子供たちを働かせるサモアの習慣の長所を好意的に描いている——「我々文明の側では、大人の女性の心をゆがませ気持ちを不快にさせると評判の悪い、いら立たせるようなこまごまとした家庭の決まり仕事がここでは14歳以下の子供たちによっておこなわれている」（28）。

同時に、優れたボアズ的な文化相対主義者として、ミードはサモアの文化がアメリカの文化よりも魅力的でないと思われる点について批判しないように注意しなければならなかった。彼女はサモアをセックスについて最も偽善的な態度をもたない地域として指摘することができた一方で、地上のほとんどすべての他の文明圏と同じように、サモアでも女たちは男たちに従属するものと考えられている事実を否定することはできなかった。⁴こ

のように、女性の人類学者、すなわち、ひとりの *female* “speaking subject”⁵として彼女の立場は単なる酔狂ではなくて、すべての女性たちが取りうるものであることを証明するために、ミードはサモアの生活の公的な仕事で女たちがひとつの役割から退いていることは、とりわけ伝統からきているのであって、「女たちの本性」からきているのではないことを示さなければならなかった。具体的には、彼女は演説役の族長 (Talking Chief) の妻によって演じられた役割を分析することによってこれを果たしている。

ミードによると、サモアの集団社会では、サモアの青年期の穏やかさに力をかしている個人に対する強い愛着の相対的な欠如は、個々人が責任のあるほまれある地位を受け入れることを強いらねばならなかったことをまた意味していた。男たちに関しては、族長 (Chief) と演説役の族長 (Talking Chief) の二つの大きな地位があった。族長がしばしば拡大家族の世襲的な指導者であり、その幸福な生活を計画し提供しなければならなかったのに対して、演説役の族長は「族長の執事長であり、補佐であり、特使であり、信頼のおける友であり、相談役」(72) であって、その仕事は「演説をし、外からの客を迎え、贈り物をうけとり、食料の分配を統括し、集団活動のための計画の立案と手配をすることであった」(75)。

男たちの政治的な活動と対照して、ミードはサモアの女たちの生活の一つの型にはめられた性質について描いている。すなわち、彼女たちにとっては結婚が「避けられない」(38)ものであったが、それはその時点では彼女たちは「伝統的な結婚に代わる別の生活への願望をまだいだいていなかった」(169) からで、その結果、「その注意と関心の多くはより個人的な様式でつくられたより小さな集団に向けられることになった」(85)。けれども、ミードの指摘するところでは、「女たちが機会を与えられた社会的な部分では、かれらは男たちと同じ能力を示してその役割を果たしている」(85) ということである。彼女はそのあたりの具体的な事情について演説役の族長の妻の場合を描いている。

彼女が、すでにその地位についていた男によってその従順さ故に選ばれたのか、あるいは、よくみられるように、後に演説役の族長になる顔なじみの若い男と結婚したのかは、この場合まったく同じことである。女たちの集まり

では、彼女は礼儀作法と慣習の模範を教える者でなければならないし、また、彼女はたくさんの難解な伝統的な話の材料と豊かな含蓄をこめて話をしなければならないし、更には、彼女は夫と同じ堂々とした声と、同じ落ち着いたある物腰を保たなければならない。(83)

事実、いくつかの個所でミードが強調しているように、「演説役の族長たちの妻たちは、かれらの夫たちよりもその役割への一層大きな適合性を実際に示している」、というのも、演説役の族長が特にその演説と知的能力によって選ばれるのに対して、その妻たちは「演説の技巧、豊かな想像力、鋭敏な感覚、それに優れた記憶力を必要とする仕事を結婚によって課せられるからである」(85.34)。ミードは、社会的な意味をつくるための「話す」能力が女たちのなかにいつもは眠っているが、一旦その能力が要求されると決して困ることはないということをほのめかしている。このように、彼女はサモア文化の既存の構造を単に強調することによって、サモアの *female* “speaking subject” の可能性を立証することができているのである。⁶ そして、女性たちにより大きな社会的力を与えるが、はげしい変革は必要なくほとんど強調の置き方を変えるだけですむ、こうした模範的な例が、アメリカの読者たちによって歓迎されただろうことは想像するに難くない。

マーガレット・ミードとは違って、彼女の親友であり大学院で同期だったルース・ベネディクトはその人類学研究において性 (gender) に意識的に関心を向けることは決してなかった。⁷ これはおそらく、同性愛者として彼女は、個人的な次元で、伝統的な性を標準的なものとして押しつけようとする文化に批判をもってたたため、学問的な次元では、かえって沈黙を守ろうとしたのだらうと思われる。

ベネディクトが人類学に向かったのは、まさに若い頃の結婚の失敗からであった。間違いなく、もう一つ別の性的な組み合わせの可能性が彼女にはじめての科目として「民俗学における性」を取るよう促したのであった。その科目を教えていたのは、エルシー・クルーズ・パーソンズであり、彼女はニュー・メキシコのズニ・インディアンの“Lamanas”、すなわち男性服装倒錯者についての研究を行っていた。⁸

ベネディクトは1921年にボアズの学生になった。性（gender）の問題を避けたことと研究の方向の両方において、彼女はボアズの最もお気に入りの「娘」だったように思われる。ミードやハーストンとは違って、ベネディクトはボアズの理論的な関心を分けもっていたし、その研究の基盤をウィルヘルム・ディルスの *Typen der Weltungshauung* やニーチェの *The Birth of a Tragedy* のような歴史学的方法論による著作から得ていた。

Patterns of Culture の方法論は、言語のようなパターン化された文化的特性に基づいていた。すなわち、一つの言語がみかけ上無数の音素からの一つの選択と一つの配列であるのと同じように、一つの文化もみかけ上無数の文化的特質からの一つの選択と一つの配列である、という考え方であった。ボアズはそうした選択の背後にある、秩序化している原理を *Geist*、あるいは、“genius”（Boas, “introduction,” xxi）と呼んだ。彼はこの“Geist”、あるいは、“theme”、あるいは、“focus”を、文法が一つの言語の運用を支配しているのと同じように、一つの文化の存在を無意識的に支配するように働いている一種の観念論的な範疇として考えている。ディルスを参考にしながら、ベネディクトはボアズの方式化を更に展開して、ちょうど一つの文化が一つの認識可能な *Geist*、あるいは、“personality”をもっているように、その“personality”自体が一つの認識可能な型に従っている、いいかえると、「文化とは拡大された“personality”なのである」、といている。

この考え方を証明するために、ベネディクトは三つの独特な（ボアズの評言では、「極端な」）文化、すなわち、ズニ人と北西メラネシアのドブ人と北西太平洋のクワキウトル人の文化を論じた。自らフィールド・ワークしたわけではなかったが、実直で礼儀正しく非個人主義的なズニ人の特徴を描くのに、彼女はニーチェから「アポロ的」という言葉を借りている。対照的に、狭く不毛な小群島に住み、「悪意と変節を美德とする」ドブ人は、「偏執症的」文化の例である。多くの富が分配されたり消費されたりするポトラッチの習慣をもつクワキウトル人の文化もまた偏執症的な型に属するが、競争はドブ人のように魔術で秘儀的になされるのではなく、「衆目のみつめる前で行われ、争いは横柄に公然と行われた」（143）。

締めくくりのいくつかの章では、ベネディクトは文化の型が、個人の生来の「気質」や“congenial responses”と、更には最も意味深い場合として“congenial drives” (362) とどのように影響し合うかについて論じている。そして、人種と気質の関係という考え方をしりぞけながら、ベネディクトは「気質は世界でかなり不変的なもの」(233) であり、それぞれの文化は「その伝統的な型に従って」、幅広い特性から選択し、「多数を……一つに収斂するように」(233) 形づくることを主張している。こうした考えを展開して、たとえば20世紀のアメリカで神秘的な性質をもって生まれてきたばかりに「価値がない」だとか「普通でない」とか考えられる者も、もしプレーンズインディアンのなかや、同じ文化でも別の時代に生まれていれば、社会のなかでほまれある地位を与えられることになるだろう、とのべるに至っている。

まさにこの文化的な「不適應性」を扱った部分によってベネディクトは性 (gender) についての議論を提出しているが、それはあくまで目立たない形で、注意深く構成された科学的な理論的な枠組のなかで実現されている。たとえば、彼女はドブ人の男の例を引用しているが、その男は「生れつき優しくて」、「仲間の者たちをやっつけることも罰することもなかった」し、「妻や姉のような身近な女たちに対して、普通の他の男たちとはちがって、公に優しい態度をとくときとしてみせた」(258-9)。これについて彼女は、そのことによって彼は「馬鹿者」だと彼自身の文化では思われたが、そうした態度は「我々自身の文明では、ある時代にはむしろ理想とされてきた」し、「特に女性が問題となる場合には……ほとんどの西洋の社会では彼のような態度が受け入れられている職業がいまだにある」(259、下線は筆者による) ということを指摘している。下線をほどこしたさりげない言葉によって、ベネディクトは生物学と性 (gender) との古くからの結びつきをたち切り、効果的に、性 (gender) に特徴的だとされる行動を今一つの「文化の型」にすぎないものにしてている。⁹

ベネディクトは次ぎに *berdache*、すなわち、アメリカ・インディアンの“men-woman”という問題を取り上げて、同性愛は西洋では「異常という範疇」(262) に入れられるのに対して、服装倒錯は「ほとんどの北アメ

リカのインディアン文化」では、受け入れられ、「称賛され」（262-63）さえすると論じている。そうした諸例から彼女が結論づけていることは、「特定の社会で適切に機能できていない人たちは、ある決まった「異常な」特質をもっているのではなく、彼らの文化の慣行の中においては支持されない姿勢をもった人たちなのかもしれない」（270）ということである。ベネディクトは女性の同性愛をとりたてて扱うということは決してしなかったが、こうした関連でおもしろいことは、彼女がしめくくりとしての例を人類学ではなくて文学から引いてきていることである。具体的には、彼女はドンキホーテを「別の愛の形がそのとき当世風だった」が故に「時代の基準から支持されず、露骨にあざわらいの対象にされた者」（271）の例としてあげている。¹⁰

ルース・ベネディクトもゾラ・ニール・ハーストンも元々人類学ではなく文学をめざしていた。けれども、ベネディクトがその人類学の著作でますます権威ある科学者のペルソナをつくりあげ、*The Chrysanthemum and the Sword*でその極みに達した一方で、ハーストンの著述はこれとまさに反対の方向を辿った。彼女の伝記作家がのべているように、「ある意味で、（ハーストンの）民俗学者としての時期は彼女がフィールド・ノートを仕上げたときに終わってしまっていて、1932年の秋以後は彼女はいつもは自分を創作者と考えていたのである、これは彼女が民間伝承について書く場合にもそうであった」（Hemenway, 160）。

*Patterns of Culture*が文化と文化を比較検討したあとで、その最終の二つの章でそれを総合しており、*Coming of Age in Samoa*もサモアにおけるミードの九ヶ月の「記録」を意図し、実際にも“The Girl in the Community”や“Girl in Conflict”といった問題についてまとめられているのに対して、*Mules and Men*は一つの物語である。第一部の“Folk Tales”は、「故郷の村」（1）であるフロリダのイーストンヴィルに「人類学という小型望遠鏡」を携えて車を走らせる語り手の「ゾラ・ハーストン」によってはじめられている。彼女は、子供時代から親しんでいたいろいろな物語や歌を探し尋ね書きとめたあと、ある人物に更に南に行って、民間伝承の源として有名なポーク郡を訪ねるようにながされる。ポーク郡の人里離

れた材木の切り出し場で、彼女は本のいくつかの章をうめるに十分な材料を手に入れることができたが、一人のしっと深い女に脅されてそこから追い出されてしまう。次に彼女はニューオーリンズに向かうが、このあたりが第二部の“Hoodoo”で描かれることになっている。そこで彼女は、「魔術を使う医師たち」との仕事をこなしていくためにヴードゥー教のみこととして秘術を授かる。続けられる話の展開の中で、読者は黒人の民俗的世界にますます深く引き込まれる気がしてくるようになる。

けれども、この読者が思わず釣り込まれる形式は、ハーストン一人によって選ばれたものではなかった。元々の版では、*Mules and Men* は集められた民話とそれらが集められた経緯についての説明を収めていただけだった。出版社が *Mules and Men* に関心をもつようになったのは、そのあとに書かれた彼女の最初の小説が認められて出版されるようになってからである。ボアズへの手紙の中で、彼女は、出版社が、民話を集めただけでは「単調な」ものだと考えて、「話と話の間をうめる会話」をつけ加えるようにたのんできた事情を説明している。¹¹ 出版社はまた「普通の読者にとってあまりにも専門的にならないように」原稿を修正するように彼女に頼んできたし、更には、「3.5ドル本」にしたいので、彼女がすでに *The Journal of American Folklore* にすでにのせていた “Voodoo in America” を書きかえてつけ加えるように強いてもきた。

ボアズに序文を書いてくれるように依頼した手紙の中で、ハーストンはボアズとベネディクトに最終稿を読むように頼んでいる。もっとも、彼女自身はボアズがそれをあまりにも「非科学的な」ものと思うのではないかと心配していたようではある。(Hemenway, 163) これに対して、ボアズは彼女の依頼に進んで応じた。ボアズが書いた「序文」は彼女の主題への特異なアプローチの仕方を強調している。「ハーストン嬢の著作の大きな価値は、彼女が、黒人が白人の人類学者に自分のほんとうの内面の生に関わらせないようにする例の気取った態度を見通していることである」(xiii)。

ハーストンの「望遠鏡」は、ここでは、むしろ X 線のように、彼女の黒人の被験者たちの「内面の生」を「見通し」ている。ミードのように、

ハーストンも素材への自分の特異な扱い方を、彼女の人種のために、強調している。

……黒人は、彼のあけっぴろげな笑いや、彼のみかけの黙従にもかかわらず、特に理解しがたい。知られているように、我々は礼儀正しい人間であって、我々は質問をしてくる人類学者に「ここから、出ていけ!」とはいわない。我々はただ笑って彼または彼女に白人を満足させるようなことを話すだけである、それでも、彼は我々のことをほとんど知らないので、彼が何を見失っているかもわからないのである。(2, 下線は筆者による)

ミードの場合「少女たちの一人」として彼女自身を提示していたが、ここでハーストンが三人称から一人称へと代名詞を変化させていることは、人類学者と被験者とが完全に同一視されていることを示している。この点で、ハーストンは専門の人類学者というよりは、ボアズが民話の資料を書きとめるように訓練したジョージ・ハートのような「土着の被調査者」の一人として、「書かれた歴史をもたない人々のために、ヨーロッパの歴史研究の伝統的形式の基礎であったものと同じ一連の資料を提供しようとしたのである」。「ここでいう資料とは、(人々)自身から出てきたものであって、ヨーロッパの研究者の部類分けで汚されていず、……その資料の書き手が死んだり、まったく文化変容させられたずっと後になっても分析可能なものである」(Stocking, 86)。

まさにこうした目標の追究において、ボアズの影響が最も強く感じられる。「ゾラ」がはじめてイーストンヴィルに到着したときに、次のようなやりとりが彼女とその住人の一人であるジョージの間に行われている。「だれがそんな昔のうさぎどんや熊どんの話を聞きたがると思うんだい?」「大勢の人たちが聞きたがるわ、ジョージ。そうした話はあなたが考えるよりもずっと価値があるものなの。我々は遅くなりすぎないうちにそれを書きとめておきたいだけ」「遅くなりすぎないとは、どういうことだ?」「そうした話がみんなに忘れられるといけないからよ」(*Mules and Men*, 8) また別のところでは、彼女は「我々が(白人の)街角に我々自身の何かを置くまで、白人が我々の鉄の首輪を切り取った時点で我々がいたところまで戻っていることになるのである」(H, 206) と書いている。

ハーストンが、科学的な、あるいは歴史的な分析を加えずに、彼女の民間伝承的な資料を出版する決意をしたことは、一つの論争点になっている。一方の側には、アリス・ウォーカーのような人々がいて、ヒューストンの著作は南部の文化的伝統を急速に忘れつつある都市の黒人たちに失われた「楽園」とほこりの源を回復したのだと主張している。これに対して、他方の側の、ハゼル・V・カービーのような人たちにとっては、ハーストンは健康で幸福な田舎の黒人たちを描くことで、白人たちにとって一時的な「保証様式」として働いている人種主義によって招来させられている社会的問題を見逃していることになるのである。(Carby, 90)

こうした相互に関連し合った二つの批判がふつうハーストンの民族誌学に向けられるが、それは彼女の研究が専門家的なものではないということと、客観的な姿勢に欠けるということである。¹² 最初の批判については、両者とも博士号を取得したミードやベネディクトとは違って、ハーストンは、アリス・ウォーカーの言葉を使えば、「見習の人類学者」(xi)にすぎなかったということをここで思い出せばこと足りる。彼女は、ボアズのすすめにもかかわらず、実際意識的に更に学問的な履歴をふやすことに抵抗した。「私がバーナード大学での教育を必要としたのは、私の属する人種をあるがままにみつめるためだった。しかし、私はすぐに、脇に外れてずっと離れた位置から彼らを調べることは、適切なことではないことに気づいた。私は、元に戻って、彼らと同じ服装をし、彼らと同じ話し方をし、彼らと同じ生を生きなければならなかった。そして、そういう風にするによって私ははじめて、子供のときに知っていた世界を私の話の中に取り入れることができたのである」(Hemenway, 213)

言葉との関係で、ジュリア・クリステヴァは学者の客観的な姿勢の孤独な感覚を強調している。

言葉と取り組むこと、すなわち、社会が接触や理解の手段とみなしているものの実体と取り組むことは、そのまま自分を言葉に対する部外者であると宣言することではないだろうか。(Moi, 3)

Their Eyes Were Watching God で示されているように、ハーストンは彼女自身と彼女がその中で育った黒人の人々との間の疎遠さをすでに痛い

ほど意識していた。更に教育を身につけるためには、彼女は彼女自身を黒人たちから一層遠くへ引き離す危険を冒さなければならなかったが、これはそういう位置に立ったときに得られるものがほとんどないときには、危険な企てであった。彼女が黒人たちとつき合うのを好んだのは、どれほど多くの学位を取ろうと、白人たちによって完全に受け入れられることは決してないことを知っていたためか、それともほんとうにそうすることが好きだったのかをいうことはむずかしい。

この学者としての客観的な姿勢は、ミードやベネディクトによってはずっと容易に手に入れられた。トールゴール・ニックの指摘によると、ミードが「その土地の言葉を話し、その土地の食べ物を食べ、小石を敷きつめた床に裸足であぐらをかいて坐る」(10)といったサモアでの彼女の心地よい生活について書いているにもかかわらず、彼女はその被験者たちから離れて西洋式の家に住んでいたし、後に再び訪れたときにも、サモア人たちと一緒に食事をするには決して同意しなかったばかりか、「白人の威信を保つ」必要性を主張してもいる。ベネディクトの方は、すでに我々がみてきたように、彼女自身を人類学者の専門家としての見方の中に包込むことによって社会における彼女の「不適合な」状態の埋めあわせをしている。

カービーは、ハーストンが田舎人たちとしての黒人の「人々」の「ユートピア的」イメージにしがみついている、「アフリカ系アメリカ人の文化が彼らの田舎から都市部へ移住につれて変容させられつつあるという可能性を真剣に」(76, 77) 考えていない、として非難している。カービーが無視しているのは、人類学者としてハーストンが、均質化をめざす近代化の止めようのない波を前にして、いくつかの文化にその特異性を維持させることに専門家的なやむにやまれぬ関心をもっていったという事実である。実をいうと、こうした姿勢は世界についてのボアズ的な見方に本来そなわっていたものである。たとえば、「北部都市のアメリカの黒人の文化がその細部において同じ都市の白人の文化に限りなく近づくようになっている」(13) と注意しているのは、ハーストンではなく、ルース・ベネディクトの方であった。当然予想されることだが、いくつかの文化がその特異性を維持するために支払わなければならなかった代価は、孤立ということであっ

た。これについては、レヴィ-ストロースの感動的な記述がある。そこでは、彼が一団の南アメリカのトゥビ-カワヒヴ・インディアンが文明に加わろうとしている途中で出会っており、そして彼は彼らに白人の居住地への旅をつづける前にしばらく彼のもとにとどまってくれるように頼んでいる。

カービーの論じるところでは、ハーストンが「ニグロ性」を不変の本質的な実体、すなわち、黒人性として一つの美的な位置を獲得するほど純化された本質として表現していること」によって、モダニストであることから外れているということであり、それはリチャード・ライトのように、「ニグロというとりとめのない分類を……人種という概念を通じて支配関係をもつようになった社会の産物として論破しようとしている」(79) 姿勢とは異なっている。けれども、ジョイスやエリオットやイェーツといった「大物の」モダニストたちの神話創造を考えると、ハーストンがつくろうとしているような一つの統一的な神話によって「破滅した」現代社会の「断片をあつめようとする」試みこそ、本質的な意味でモダニスト的だといえるのではないだろうか。

そして、結局のところは、このユートピア的な衝動が、ハーストンをミードやベネディクトやボアズとしっかり結びつけるものとなっている。その人類学において、ボアズは空間と時間の点では大きく引き離されている諸文化が等しい条件のもとで互いに言葉をかわし合える漠然とした空間をつくろうとしたのであった。ミードのサモア社会についての見方、ベネディクトのズニ人にみられる寛容さの指摘、ハーストンのアフリカ系アメリカ人のもつ精神の称賛、これらのすべてが彼らが生きた社会の欠点を暴き出しており、そして更にはその欠点を克服するすべを教えているのである。

注

1. ボアズの学問的業績の簡潔な説明については、Arnold Krupat, "Irony in Anthropology," *Modernist Anthropology*, ed. Marc Manganero (Princeton UP, 1990) pp. 133-4.を参照のこと。

2. Mead, *Coming of Age in Samoa* (New York : Morrow, 1928) ; Benedict, *Patterns of Culture* (Boston : Houghton, 1934) ; Zora Neale Hurston, *Mules and Men* (New York : Harper, 1990). 教え子たちのうち、アルフレッド・クロウバー、マーガレット・ミード、エドワード・サピア、ルース・ベネディクト、ポール・ラディンらは、かれら自身また指導者になっていった」と、クルパトは書いている。
3. George E. Marcus and Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique* (Chicago UP, 1989) ; Henry Louis Gates, “Afterword,” *Mules and Men*, p. 292.
4. Deborah Gordon, “The Politics of Ethnographic Authority,” in *Modernist Anthropology*, 146 – 163 ; Hazel Carby, “The Politics of Fiction, Anthropology, and the FOLK”, in *New Essays on “Their Eyes Were Watching God”* (New York : Cambridge, 1990) : 71 – 93. 有名な論文 “Is Female to Male as Nature is to Culture?” で、シェルリ・オルトナーは、社会的関係を規定するために生物学的必然性を使おうとする試みからこのほとんど普遍的な現象が起こってくる理由を論じている ; Sherry Ortner, in Rosaldo, Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society* (Stanford UP, 1974)。
5. この用語は、Julia Kristeva, “The System and Speaking Subject” (1973), reprinted in Toril Moi, ed., *The Kristeva Reader* (NY : Columbia, 1986) 24 – 33. から借用した。
6. Gayatri Spivak, “Can the Subaltern Speak?” in Cary Nelson ed., *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana, UI11 p. 271 – 313.) を参照のこと。
7. ミードとベネディクトの関係については、Mary Catherine Bateson, *With a Daughter’s Eye* を参照のこと。
8. Elsie Clews Parsons, “The Zuni Lamana” *American Anthropologist* 18(1916): 521 – 28. Cited in Benedict, 286.
9. こうした考えの、同じ人類学的資料に基づいた、ポストモダン的な方式化については、Judith Butler, “Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse,” *Women and Postmodernism*. Ed. Linda Nicholson (New York : Routledge, 1990) : 324 – 40. を参照のこと。
10. ハワードによると、ベネディクトは一度自分の同性愛的傾向を告白するような著作を出版しようとしたことがあったが、そのことがコロンビア大学での彼女の職を失わせることになるのではないかと心配した、ミードや他の人たちによって、思いとどめさせられた。(Howard, in Marianna Torgovnick, *Gone Primitive* (Chicago UP, 1990) 292 n 16)

11. ZNH to Edwin Osgood Grover, 15 June 1932; ZNH to Franz Boas, 20 August 1934; ZNH to Carl Van Vechten, 24 March 1934, in Robert E. Hemenway, *Zora Neale Hurston: A Literary Biography* (Urbana : U of I, 1977) 185.
12. Howard, Mead 305, in Torgovnick, 242.

(翻訳 依田義丸)