

ポストコロニアル民俗学

——博物館からのアプローチ

Postkoloniale Volkskunde - Eine Annäherung
über das Museum

ヘルムト・グロシュウィツ
クリスチャン・ゲーラット、及川 祥平訳

訳者前書き

いうまでもなく、ポストコロニアリズムは日本のみならず世界の人文社会系の学問において大きな影響力を発揮している。日本の民俗学においても島村恭則による多文化主義民俗学の提唱や（島村恭則 1999「多文化主義民俗学とは何か」『京都民俗』17）、優れた民俗誌が存在する（島村恭則 2010『〈生きる方法〉の民俗誌』関西学院大学出版会）。民俗学にとってのポストコロニアリズムは「日常」を把握する視座としてさらなる議論の展開をもたらすものといえ、多文化化の進行する社会に対応し、また日常の歴史的編成をグローバルな力の作動のなかで記述する手段をさらに鍛え上げていく視点ともなるう。そうしたとき、日本と同様にポストコロニアルな状況下にある諸外国の民俗学がこれとどのように切り結んでいるかを知ることは、大きな刺激になるものと思われる。

以上の認識のもと、ここに訳出するヘルムト・グロシュウィツ（Helmut Groschwitz）の「ポストコロニアル民俗学—博物館からのアプローチ」（原題：Postkoloniale Volkskunde - Eine Annäherung über das Museum）は、

ドイツ語圏の民俗学におけるポストコロニアリズムの役割を論じたものであり、ヨハンナ・ロルスホーフェン（Johanna Rolshoven）とインゴ・シュナイダー（Ingo Schneider）の編集した『*Dimensionen des Politischen: Ansprüche und Herausforderungen der Empirischen Kulturwissenschaft*（政治性の次元：経験文化学の要件と挑戦）』（2017年）に収録されている。

著者ヘルムト・グロシュウィツは博物館や無形文化遺産研究の専門家であり、このほか、科学史、知識文化、民間宗教、語り研究を専門としている。グロシュウィツはレーゲンスブルク大学でドイツ学（Germanistik）と民俗学を修め、2005年に現代の占星術における陰暦に関する論文で博士号を取得する。2002年から2010年までレーゲンスブルク大学比較文化研究講座、2010年から2013年までライン・フリードリヒ・ヴィルヘルム大学ボン（ボン大学）において文化人類学・民俗学を講じた。2014年から2015年までは学芸員として、フンボルト・ラブ・ダーレム（HumboldtLab Dahlem）のオイロパ・テスト（EuropaTest）の展示、2015年～2018年まではレーゲンスブルク大学の「イー・クルトゥア・ポータル（eKulturPortal）」のプロジェクトに参画し、2017年からはバイエルン科学・人文科学アカデミー（Bayerische Akademie der Wissenschaften）の無形文化遺産研究所の設立に携わるなど活躍を続けている。（クリスチャン・ゲーラット、及川祥平）

はじめに

本稿で示すポストコロニアル民俗学に関する考察の起点となったのは、ある展示プロジェクトである。「フンボルト・ラブ・ダーレム」¹⁾ 訳注1) において、筆者は「オイロパ・テスト」という、ヨーロッパ内外の収蔵品の間にある相互関係を問うインターベンション^{訳注2)} をキュレーションした。このプロジェクトは、フンボルト・フォーラムについて行なわれたある決断をふまえたものである。すなわち、ヨーロッパからのコレクションではなく、また民俗学的なコレクションでもなく、「ヨーロッパの外からの」民族誌的展示品のみが、再建されたベルリン王宮のなかに移されるべきであるという決断を背

景として生まれた。この決断によって、「他者」をめぐる植民地主義的な眼差しのレジームが再び強固なものとなるのが危惧されたのである。コレクションのジャンルを超えてアプローチすることのできる数少ない例であったこのオイロパ・テストという展示計画は、とりわけヨーロッパ内外の文化の相互作用、収集史および施設史への省察、ならびに「ヨーロッパ」と「非ヨーロッパ」という線引きの背景を問うことをテーマとしていた²⁾。以上を実施するなかで、ポストコロニアル言説は民俗学的博物館や文化史博物館^{訳注3)}とどの程度まで関連しないのか、そこでそれらがどのように取り上げられ、またどのように拒まれてきたのかという疑問がいくたびも姿を現した。

民族学博物館においては、ポストコロニアルな修正を行なう必然性があることは明白のようにみえる。民族学博物館は、その発生から今日に至るまで、非ヨーロッパ的地域から様々なかたちで行なわれた収集行為を通して、ヨーロッパの植民地主義システムのもとに包摂されていた。それゆえ、展示物の取得の経緯、「人間の遺体」の取り扱い、そして、本国への可能な送還手段が問われることになる^{訳注4)}。また、表象と展示がどのような前提や先入観のもとで行なわれたかが問われ、収集の歴史がテーマ化され、そして、いわゆる「ソース・コミュニティ (source community)」の代表者との共同キュレーションにおける新しい共同作業と「シェアリング・ヘリテージ (shared heritage)」の形式のあり方が問われることになる³⁾。同様に、民族学的なコレクションこそは、植民地史をテーマ化することに特に適している⁴⁾。

上記のような観点と言説は、「自」文化に眼差しを向けてきた民俗学、そして民俗学的・文化史的博物館にも当てはまるであろうか。そこでの収集品は、展示される以前には、(訳者注・奪われてきたのではなく) 廃棄されたり破棄されたものだったのではないのか。例えば野外博物館の特徴は、地域的なものや、ある場所の発展や実践、特殊性などに焦点をあわせることではないのか。本論文では、四つのアプローチを概説したい。すなわち、1) 日常における植民地の縮小、2) ポストコロニアルな日常の民俗学、3) 「他者」の構成、4) 植民地主義時代における民俗学の創設の4点である。ここでは、植民地主義に方向づけられた現代の社会に対する批判的考察や博物館などにお

けるポストコロニアリズム論の発展を拒絶したり、それを可能にする、またはそれを積極的に促すものと見なすことができる博物館とそれらの展示を、知識の生産^{訳注5)}と公開の接点として理解し、取り上げていきたい。それゆえここでは、そのような議論にむけて、非常に異質で部分的には矛盾するポストコロニアル理論の形成⁵⁾をスケッチすることはせず、むしろ、(ポスト)コロニアルなディシプリンとしての民俗学の(自己)理解の可能性を問うことにしたい。

ポストコロニアルな視点のもとでは、多くの場合、ヨーロッパの諸国家による近代の植民地主義が注視され、これにより、植民地化の初期の形式(例えば、古典古代時代の地中海領域におけるもの)、大陸内植民地主義や他の大陸に向けられた植民地主義(例えば、インカ帝国や中国)⁶⁾、ヨーロッパ内の植民地への注目(例えば、キプロス、アイルランド、グリーンランド)、そして、内的な植民地化の形式(例えば、ハブスブルグ帝国⁷⁾)が詳細に検討されてはいるが、まだ緒に就いたばかりである。このアプローチを説明しようとする、ポストコロニアルという言葉の「ポスト」という接頭辞がいくつかの問題を含んでいることに気づかれる。すなわち、この接頭辞の多義性であり、ここには時間的・空間的のみならず、内容的・構造的要素も含まれている⁸⁾。ポストコロニアルなアプローチは、とりわけ、植民地的構造を継続せしめている諸効果を取り扱う⁹⁾。加えて、ナショナリズム、レイシズム、セクシズム、資本主義などへの批判的考察とも重なる。ポストコロニアル・アプローチの対象は狭義のヨーロッパの植民地権力に限定されるものではなく、その背後に潜んでいる言説的メカニズムに関心をもつ。したがって、以上は、スイス¹⁰⁾などの狭義における植民地権力ではなかった国々や、植民地ではなかったが植民地主義による影響を受けたタイなどの国々にも適用可能である。ポストコロニアルな問題設定は国境に沿って立ち止まるものではない。もっとも、国ごとの多様な成り立ちを考慮すべきことは言うまでもない。

I ドイツの植民地主義の「空白」と知覚されない植民地主義的な眼差しのレジーム

民俗学も含め、無数のアカデミックなディシプリンにおいて、ポストコロニアルなアプローチはすでに長きにわたって取り上げられてはいるが¹¹⁾、ドイツにおける公共の言説、政治的な言説においては、ドイツの歴史そして同時代の（ポスト）コロニアルな考察についての理解をなお拡充する余地がある。これらの控えめな態度の理由としては、ドイツの狭義における植民地時代が相対的に短かったこと（1884/85年～1919年）、1945年以後のナチス時代の実態把握と問題処理への関心の集中、かつての植民地系の国民が人口においてわずかな比重をしか占めないことがあげられる。これに関して、かつてドイツの植民地だった南西アフリカにおいてヘレロとナマに対して行なわれた集団虐殺^{訳注6)}を、ドイツ連邦政府が2015/2016年¹²⁾に公的に認知したことは（損害賠償金の支払いとは関わらないが）強固な自覚にむけた大きな歩みとして評価できる。

博物館における植民地主義への反省のあり方が不均等であることのよい例としては、ベルリンのドイツ歴史博物館^{訳注7)}をあげることができる。同館の常設展示において、植民地の過去はほとんど完全に除外されている。このことは、「ひとまとまりのドイツを成すもの」の変化がヨーロッパ大陸上に映写されるとき（図1）、可視的になる。この間にヨーロッパ外にあったドイツ帝国領の地域は不可視化され続けている。半ば隠された展示ケースでのみ、ドイツの植民地的レジームが扱われているのである。そのため、展示に関するポストコロニアルな解説を可能



図1 ベルリンのドイツ歴史博物館常設展示の「ドイツ」の成り立ちと変遷過程が映写された模型地図

にしてきたのは、長きに渡って、博物館の外部が作り上げたインターベンションのみであった¹³⁾。他方で、ドイツの植民地主義をめぐる特別展が2016年に開催され、掘り下げた視点を可能にしている¹⁴⁾。しかし、これらの取り組みも、どの程度まで常設展示のなかに組み込まれることになるのかは、結果を待つほかない。ドイツの植民地時代をめぐる一般における認知については、特別展の来客名簿が説得力のある資料になる。そこに書かれた来館者のコメントには、その展示が、植民地時代というドイツ史上の、問題化すべきで、それゆえ「語り難い」一部を取り扱ったことに賛辞を贈るものから、人種主義的、または植民地主義的時代を相対化することで責任転嫁しようとするものの、またそもそもこれらの考え方を賛美する発言に至るまで、多様なスペクトラムがみられる。

知覚されづらい植民地主義的眼差しのレジームは、植民地時代について使用される言葉のなかに、様々な形で潜んでいることがある。1492年の「アメリカの発見」という、一般に広まったヨーロッパ中心主義的な表現の利用から、メルカトル図法による世界地図の利用に至るまで、いくつかの例をあげることができる。この「アメリカの発見」は、ヨーロッパ諸国によるアメリカの征服の開始といったほうがより適切であり、オーストラリアや他の世界地域についても同様のことがいえる。また、メルカトル図法は、面積比率が極端にゆがむものであり、赤道地帯を不利にしている。ここでの羅列は素描的なものであるにもかかわらず、現代がどのように植民地の痕跡によって貫かれているかを明確に示していよう。

Ⅱ （ポスト）コロニアルな日常の民俗学

ドイツの過去や現在における植民地主義的諸要素を対象とする民俗学（Volkskunde des Kolonialen）は、日常と文化的実践への眼差しからはじまり、多様な問題を取り扱う。それは例えば植民地における生活世界への問いであり、そして、それとも関わるドイツとの交流プロセス、ならびにそのようなプロセスのなかで発生する植民地保有国（民）と植民地（の人びと）の区別

をめぐる境界戦略¹⁵⁾ についての問いである。これに加えて、ドイツとヨーロッパの国々、それらの植民地との間に発生する移民と移住のプロセス、それによって生じた相互関係やトランスローカルな実践に注目すべきである。それらの動きは（ポスト）コロニアルなインフラストラクチャーに沿って発生している。最後にあげられるのは、大衆メディア¹⁶⁾ における



図2 オーストリアのグラーツ市にある「Mohren-Apotheke（モールの薬局）」の看板。物乞いをするアフリカ人のステレオタイプが描かれている^{訳注8)}。

植民地の表象世界とステレオタイプである。植民地の表象は、商業的シンボル^{訳注9)} として（図2）、「民族展示・人間展示（Völkerschauen）」¹⁷⁾ を経て、あるいは植民地開発によって獲得した商品世界を経て、ドイツにおける日常に深いレベルで影響を与えていたのである。植民地との関係は、資本主義的で規律化された構造を国内に準備することにもなった。ヨーロッパにおける工業化は植民地から輸入される食物、特に蔗糖に依存していたし、工業製品¹⁸⁾ の販売市場としての植民地に依存していた。

そのような歴史的アプローチとは別の問題として、今日のヨーロッパにおける日常もまた、ポストコロニアルな影響を刻印されている。大陸横断的な商品流通やグローバル化された大衆娯楽産業、または、たとえば「ヒンドゥー教」¹⁹⁾ のような植民地時代に創られた表現（カテゴリー）が当たり前で使用されている状況など、現在のグローバルに結び付いた世界のあり方は、ヨーロッパの植民地主義と、それによって生じ、今なお存在し続けている不均等性と権力行使の構造、交流プロセスと収奪など、トランスカルチュラルな共同制作と境界設定によって生み出されたものである^{訳注10)}。現代の日常文化は、それ自身のなかに一貫したモチーフとして植民地主義を保持しているが、ヨーロッパ中心主義的な、または地域志向の民俗学博物館または文化史博物館やその展示においては、それはしばしば不可視化されている。しかし、

偶然の機会に、植民地主義が展示のなかで間接的に主題化されることがある。たとえば、「植民地製品」^{訳注 11)} や印刷画、スクラップブック、あるいは、大衆文学や児童書などの異文化のイメージを伝える図像メディア (Bildproduktionen)²⁰⁾ との関連で、植民地がテーマとして設定されることはあるが、それは大抵ごく限定的な展示として表れるのみで、常設展のテーマとして広いスペースを確保することはあり得ず、周辺的位置づけにとどまる。

それらの博物館や展示よりも、さらに明確に可視的であり、批難され得るのは、地名や道路名称または記念碑^{訳注 12)} などにあらわれる植民地の記憶文化である²¹⁾。それらは植民地主義の歴史や権力への批判、名称変更あるいは説明版の設置を求める運動の焦点になる。それぞれの名称や記念碑をめぐる葛藤の激しさと長さを見れば、植民地時代とそこで為された犯罪行為への反省 (眼差しの修正) に関する協議の難しさが明らかになる。ドイツにおける植民地時代に関する記憶文化²²⁾ は、日常においては見えづらくなっており、また、報復主義的 (revanchistisch) な要素もあって、その連続性については今なお研究を必要としている。とりわけ、公共の領域ではげしい論争の絶えないフィールドは、習慣のなかに登場するキャラクターである。

例えば、オランダのクリスマス行事に登場するズワルト・ピート²³⁾ は、植民地主義・人種主義に由来し、カーニバルの行列に登場するキャラクター²⁴⁾ にも人種主義に由来するものがある。これらはその削除をめぐる議論が巻き起こっている^{訳注 13)}。しかし、それらの議論は、現在行なわれるようになっている侮蔑的、または排斥的なものとみなされている習俗におけるキャラクター (いわゆる、外国人の表象) やパフォーマンスを反省したり、見直したりする運動のなかに位置付けながら考えるべきと思われる²⁵⁾。

Ⅲ 「他者」の構築、「歴史」の分割と共有

ポストコロニアル理論は、植民地とそこでの権力と搾取の構造そのものを超えること、その基礎を為しているメカニズム、例えば「他者」の言説的構成を問うことを可能にする。この他者化は植民地主義的で覇権的な構造に先

行し、それらを形づけ、正当化したのである。ワルター・ライムグルーバー (Walter Leimgruber) が漂泊民の「民族」化 (Ethnisierung) という事例によって示したように、他者化はヨーロッパ内の少数者や周辺に追いやられた人々に対する眼差しにおいても見出せる²⁶⁾。他者化に際して見出せるのは、個性の均質化と差異の構成の同時性である。たとえば、オリエンタリズムあるいはバルカニズム^{訳注14)}のように、「他者」としてのカテゴリー化とそれへの過小評価に基づいて自身のアイデンティティを構築し、支持するということが起きるのである。冷戦終結にともなう世界の東西ブロックへの分断が終わると、自身を進歩的、民主的で啓蒙的であると考えている西欧世界が危険な「他者」として主張すべき対象として、共産主義に代わって「イスラム」が構築された²⁷⁾。

危険な影響力をもつ戦略としての他者化は、移住や統合、難民や隔離をめぐる現在の言説においても見出すことができる。自他の間にひかれる植民地主義的な境界線は、かなり以前から国際的な協議から国内的な協議へと力点が変わり、多様化してきた。政治的な保守主義から右派的なポピュリズムにいたるまで、「固有性」をめぐる本質主義的にアイデンティティを語る現在の言説のなかで植民地の境界線とステレオタイプが取り上げられ、現在化されている。博物館では、他者化の脱構築と歴史的多様性を表象することへの要求は次第に強まっている²⁸⁾。すでに克服されたと思われた民族主義的イデオロギーの構成要素 (Ideologem) の再燃は、博物館にとって、自館の展示を新たに検討しなおす必要を生み出してしまった。

刺激的な博物館戦略のひとつは、トランスナショナルでトランスカルチュラルな相互接続と協同的な歴史への視点の転移である。「世界文化／グローバルカルチャー」²⁹⁾という展示は、全世界から収集された驚くべき事例にあふれていた。ここで、一對のティーグラスを例にとってみよう (図3)。このチューリップのような形状は、オリエンタリズムの流行していた19世紀のウィーンでデザインされ、ペーマーの森 (ボヘミアの森) のガラス工場で生産されたもので、とくに中東において人気をアツめた輸出品であった。20世紀になって、このガラスの形は外国人労働者の手によって中央ヨーロッパへ

と「帰還」したのである。双方のグラスは、多層の密接な関係の歴史と文化的な共同制作の経緯を叙述することの可能性を提起している。

このような本質主義的な文化イメージの脱構築の例は、ネオコロニアリズム的な展示コンセプトとは対照的である。財団法人・国立歴史館は、旧東ドイツ



図3 カールスルーエのバーデン国立博物館の「世界文化／グローバルカルチャー」という特別展で展示された19世紀と20世紀のティーグラス

(ドイツ民主共和国・DDR)における日常の特別展をベルリンで開催した³⁰⁾。ニュートラルなタイトルに反して、この展示においては、一面的な視角のもとで、東ドイツにおける日常への政治的・思想的なアプローチが行なわれた。政治とイデオロギーを超えて存在する日常、とくに東ドイツにみられた政治的話題をあえて避けようとしていた人びとの日常は、まったく不可視化されてしまった。東ドイツは、ドイツ連邦共和国(BRD)の「他者」として印づけられたのである。それは同質で時間的に構造化されていないエポックとして表現され、その歴史性は拒絶された。そこに暮らす人びとのエージェンシーはまったく否認された。それは勝者の言説であり、植民地主義的言説に似た、回顧的排除^{訳注15)}ともいえる。これを回避する可能性のひとつは、先入観を取り払い、共同の歴史とあらゆる相互作用を強調する展示である。

IV 近代、植民地主義、そして民俗学

最後にもう一つ深めるべき議論は、植民地主義を、近代ヨーロッパ社会ならびにディシプリンとしての民俗学の発展において、どの程度まで本質的な部分として見なければならないかという問題である。植民地は本国の命令をうける存在であるのみならず、ヨーロッパ人にとっては自身の社会のディスコースにおける位置づけを試みる必要のある(それによって自身の世界観を

変える可能性のある)他者としての存在であったことにはじまり、経済的な絡み合いに至るまで、様々な反作用を本国にもたらした。したがってヨーロッパ史、そして日常史は、植民地を抜きにして考えることはできない。一般の人びとの日常において、植民地の認知がどのような位置づけにあったのかについては、個別の研究が必要である。

加えて、近代性はヨーロッパにおいて発明され、世界に「輸出」されたものであるという見方は今や疑問視されるようになっている。そこで焦点をあてられるようになったのは、「共有された歴史」と「分割された歴史」という二重の意味をもつ「分かち合われた歴史 (geteilte Geschichte)」、共時間性 (Coevalness) の回復³¹⁾、先住民の社会の歴史性、ならびにトランスカルチュラルな背景に先立つグローバルな生産物としての近代性³²⁾ などである。ヨーロッパ的近代性というコンセプトを植民地主義と国家形成の関連のもとで捉える場合、ポストコロニアルな眼差しはこれらのマスターナラティブをも疑問視するのであり、ヨーロッパは中心の位置から動かされることになる。そのように見れば、19世紀から20世紀初頭の民俗学は、近代性³³⁾の一部として登場したのみならず、植民地主義のシステムのもとに包摂されたものとして読解することもできる。そのような理解は、官房学 (Kameralistik)^{訳注16)}やのちのヨーロッパ内植民地への調査旅行の特徴であった、覇権的な学知をエスノグラフィによって生産する営為への疑問から始まった³⁴⁾。啓蒙的な手段によって文化的現象がもつ曖昧さを除去すること、差異の産出、解釈権の行使といった営みをともなうヘゲモニアルなカテゴリー付けと境界設定は、そのようなエスノグラフィによる知識生産の一例である³⁵⁾。このことは国民国家形成のプロセスにおいて、植民地の「他者」である「あなたたち」と対になるものとしての「私たち」を発生させる手段の一つであった。もう一つは、世界における発展の指標としての近代性概念である。この指標のもとで、ヨーロッパ内外の諸社会が「未開的」「後進的」そして「迷信的」な社会として位置づけられ、これとの対比を通して一部のヨーロッパの国が自身を発展した社会として位置づけることができた³⁶⁾。そのような近代性はまた、自身を発展したものと位置付けることで、未発達な社会に対するエスノグラフィッ

クな研究や収集活動を正当化していった。それらは、ヨーロッパ外の文化だけでなく、むしろ自国の「民俗文化 (Volkskultur)」についても、その消失への責任を負っていた。「未開」として特徴づけられた「他者」と、言説的に構築された「民俗文化」を不可欠のものとして対極に措定しながら、ヨーロッパ近代が可視化され、多様なレベルにおいて権威的に振る舞うことを正当化していったのである。

ドイツにおける、以上のような植民地主義的パラダイムにみられた「私たちと他者」の区別によって形づけられた博物館の分業化 (ジャンル分け) のなかにも、社会における「近代性」をふまえたカテゴリー形成や境界づけが持続していく要因を見出すことができる。民俗学的・文化史的ならびに民族学的博物館の独自の成立史³⁷⁾ はその一例である。科学博物館と自然博物館は、一見するとカテゴリーわけが自明であるかのようにみえるため、以上とは区別されている^{訳注 17)}。

V 民俗学的博物館・文化史的博物館の脱植民地化？

博物館は政治的・学術的言説と大衆との交点として存在したし、存在している。それは、学知の方向性とパラダイムの物質化および固定化として、「外国人」と「異国情緒」または「自国」についての鑑賞の場として、多岐にわたる植民地の構成を束ねている。博物館は同様に、植民地主義の修正 (Revision) に寄与することができるし、植民地史やポストコロニアルな現代について議論することができる場ともなる。例えば、その論点は以下のように整理できる。1) 植民地という現象は「海外のどこか」で起きたことではない。むしろ、多かれ少なかれ、明白に日常との関連を有し、そこに痕跡をとどめていたのである。それゆえ、(植民地という現象は) 博物館の常設展示という「織物」に織り込まれるべきである。もちろん、適切にパースペクティブを調整しながら…。2) 文化的なからみ合い、いわゆる相互作用、「分かち合われた歴史 (geteilte Geschichte)」を際立たせることは、「自」と「他」の二分法を包括的で共有されたナラティブによって乗り越えることを可能にする。

カテゴリーを明確にするような、従来の文化の場所化（Verortung）や占有（Vereinnahmung）、同質化（Homogenisierung）や脱歴史化（Enthistorisierung）の戦略についても問い直され、解体されるべきであり、その代わりに、曖昧さや開放性を許容する考え方が必要となるだろう³⁸⁾。3) 人びとのエージェンシーを見えやすくすること、そして、これまで言及されてこなかった人びとの声を（遡及的な）アーティキュレーションを通して聞こえやすくすることで、かつての社会が一般に主導的文化^{訳注 18)}や先住民などというディスコースにおいてイメージされているよりも、さらに多様な社会であったことが明らかになる。4) 既存の展示物は、歴史的脈絡や権力関係、または植民地的関係性について考え、ともに話し合うことを通して新たな関係を構築することを可能にする。これは、植民地主義的なまたは人種主義的な習慣やそのための小道具においてもいえる。しかし、それらの習慣を日常から排除するよりも、それらをめぐる議論や軋轢を、社会内の差異化やコンフリクトの取り扱いに利用していくべきと思われる。5) 植民地主義的に構築された文化的ナラティブの境界をなぞるような分類や、諸「民族」（Völkern）を本質的に差異のあるものとして捉える考え方は、今日存在する、高度に文化的ダイバーシティの確保された社会とは対立的である。そのようなダイバーシティは、民俗学的・文化史的博物館においても反映されるべきものである。

VI 博物館におけるポストコロニアル批判の批判

ポストコロニアルな眼差しによって知覚がさらに偏ったものに編成され³⁹⁾、本質主義的な文化表象の再生産や、それによる（エスニックな）アイデンティティと差異の強調⁴⁰⁾が生じることは、ポストコロニアルな展示における危険の一つである。例えば、フランクフルトの世界文化博物館の「商品と知識（Ware & Wissen）」⁴¹⁾という特別展において、アフリカの植民地の人びとの歴史的写真が展示されていた。写真の演出は、植民地保有国による貶めるような描写とともに、写真を撮るという実践や自館の展示品の収集を批判することを狙っていた。これらの批判とは関わりなく、このような写真表現の

性質が、同様に中央ヨーロッパにおいても少数派の人びとや社会的周縁に追いやられていた人びと、犯罪者と見なされていた人びと等に対しても利用されていたことを補足しておくべきであったと思われる。自館の写真コレクションへの批判的眼差しは、この実践が「他者」に対してのみ適用されたのではなく、むしろ自身の社会内にも類似のものがあったことを隠蔽してしまう。この点に留意していれば、より完全なイメージを伝えることができたであろう。そのような諸問題をより包括的に扱い、写真や写真シリーズに見出せるカテゴリー化する描写を明確にしたのは、ウィーン市の民俗学博物館⁴²⁾で行なわれた「型物写真：ハプスブルグ君主制の道具／手段としての写真」という展示であった。そこではアイデンティフィケーションと固定化をとまなう諸「民族」(Völker)の構築も、それと結びついた意味付与も同様に、言説的な権力実践として暴露された。

他方、次の例は、一方的な考察の問題性を示している。ケルンのラウテンシュトラウフーヨースト博物館(Rautenstrauch-Joest-Museum)は常設展として人が入れるほどの大きさのケースを設置している。この「偏見のコンテナ(Klischee-Container)」は、「アフリカの」と知覚される人びとに関するステレオタイプをテーマ化している。そして、たくさんの引用文、画像メディア(例えば、広告や風刺画)ならびに、絵本(『テン・リトル・インディアンズ(Ten Little Nigger Boys)』^{訳注19)})や「ミイラ」の描かれた薬の缶(経口で服用する粉末にされたエジプトのミイラであり、アフリカの食人種に関する常套句とは対照的である)などの、ヨーロッパ的なオブジェを用いている。この展示のひとつのセクションは、きわめて具象的に、ヨーロッパからアフリカにむけられている植民地主義的／人種主義的眼差しの継続をテーマ化している。これは鏡のなかの眼差しであり、このようなセクションはそれぞれの民俗学的博物館にあることがふさわしい。しかし残念ながら、この展示もヨーロッパからの眼差しのみを扱っており、アフリカ内やヨーロッパ内にあるステレオタイプや眼差しのレジーム、人種主義を隠蔽してしまうという偏りを乗り越えてはいない。ここに、人種主義の世界的な問題連関の包括的な描写が欲しいところである。

むすびに一展望

本稿ではひとつの根本的なパラドクスを記述した。すなわち、本稿では、もしポストコロニアルな民俗学というものが存在し得るならばその特性はどこにあるかが問われたが、その作業は、同時に日常が広範囲にわたって植民地的なるものに侵食され、植民地主義が国境や「固有の植民地」とどまるものではないこと、そして民俗学の学問分野としての由来が植民地主義や近代性の枠組のなかにあることを前提としていた。それゆえこの小文は、展示のなかでいまだに他者化が行なわれているか否か、またはそのような展示における他者化が、アイデンティティのディスクールに巻き込まれている人びとのような、外部からの需要に応えているかを熟考することへの提案として読まれればと思う。アカデミックな民俗学的ディスクールといくつかの展示は、ポストコロニアルな命題をとうの昔に組み入れている。しかし、特にナショナルな規模を指向する博物館は、いまだに時代にそぐわない「自己像」の構築を行なっている。そのような営みのなかには常に「私たちにあらざるもの」の存在の構築が含まれることになる。

これは民俗学的・文化史的博物館の根本的な問題性でもある。施設の中心的な結節点が異質で非本質主義的なものと見なされる社会ではなく、国家あるいは特定のエスニックグループであるかぎりには、「私たちと他者」の生産が無意識に為されたかどうか問われることになる。これを回避するためのわかりやすい例は、例えば、ベルリンのクロイツベルクフリードリヒスハイム博物館やノイケルン博物館に見出すことができる。それらにおいて行なわれるのは、(ポスト)コロニアルな状況とその多層性を可視化するよりも、植民地主義が後世にもたらした問題や植民地主義的な眼差しのレジームと言説が生き続けていることを展示によって反省し、それによって「分かち合われた歴史」の創造に貢献すること、そして植民地的戦略でもある文化的ナラティブによる分断の克服である。個人やある地域が、それよりも大きな統一のなかに巻き込まれているあり様、またはローカルな住民のエージェンシーがど

のようにあるかを可視化する可能性が、民俗学的・文化史的展示の強みである。だからこそ、このような展示において、ポストコロニアルなアプローチは実現しやすいものといえるであろう。

原注

- 1) 「フンボルト・ラブ・ダーレム」はドイツ連邦文化財団によるベルリンのフンボルト・フォーラムの開設にむけた準備プロジェクトであった（期間：2012年～2015年）。プロジェクトの記録は次のURLを参照：<http://www.humboldt-lab.de/projektarchiv/probeuebuehne-4/europatest/teaser/index.html>（2017年10月31日アクセス）。
- 2) Helmut Groschwitz: Und was ist mit Europa? Zur Überwindung der Grenzen zwischen ‚Europa‘ und ‚Außer-Europa‘ in den ethnologischen Sammlungen Berlins（「それで、ヨーロッパは？：ベルリンにおける民族学的収集における『ヨーロッパ内』と『ヨーロッパ外』の境界を乗り越えるために」）。In: Michael Kraus/Karoline Noack (Hrsg.): *Quo vadis Völkerkundemuseum? Aktuelle Debatten zu ethnologischen Sammlungen in Museen und Universitäten*（「どこに向かうのだ、民族学博物館よ：博物館と大学における民族学的収集をめぐる現在の議論」）。Bielefeld: Transcript 2015. S. 205-225.
- 3) 以下を参照。Hermann Parzinger: Der vergessene Krieg der Deutschen（「ドイツ人たちの忘れられた戦争」）。In: *Spiegel Online*, 27.02.2017. <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/tansania-der-vergessene-krieg-maji-maji-aufstand-a-1136360.html>（2017年2月18日アクセス）；Larissa Förster: Öffentliche Kulturinstitution, internationale Forschungsstätte und postkoloniale Kontaktzone. Was ist ethno am ethnologischen Museum?（「公共文化施設・国際研究の場・ポストコロニアルなコンタクトゾーン：エスノロジーの博物館はなにが『エスノ』なのか？」）。In: Thomas Bierschenk/Matthias Krings/Carola Lentz (Hrsg.): *Perspektivwechsel. Ethnologie im 21. Jahrhundert*（『視点の転回：21世紀における民族学』）。Berlin: Reimer 2013, S. 189-210.
- 4) 以下を参照。Vgl. die *Humboldt-Lab-Dahlem-Intervention* „(K)ein Platz an der Sonne（「陽当たりのよい場所か？」）^{註20)}“（<http://www.humboldt-lab.de/projektarchiv/probeuebuehne-7/kein-platz-an-der-sonne/teaser/index.html>）（2017年10月31日アクセス）。
- 5) María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*（「ポストコロニアル主義の理論：批判的入門」）。2., vollständig überarbeitete Auflage. Bielefeld: Transcript 2012; Sebastian Conrad/Shalini Randeria/Regina Röhmschild (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*（「ヨーロッパ中心主義を超える：歴史学・文化学におけるポストコロニアル主義的視点」）。2.

erweiterte Auflage. Frankfurt am Main: Campus 2013.

- 6) これについては、ハレ（ザーレ）のマックス・プランク社会人類学研究所でディットマー・ショロコヴィッツ教授が開催した研究会「コンチネンタル・コロニアリズムの諸形式―「もう一つ」の植民地主義」（2016年7月13日～15日）を参照されたい。
- 7) 以下を参照。Johannes Feichtinger/Ursula Prutsch/Moritz Csásky (Hrsg.): *Habsburg Postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis* (『ポストコロニアル主義的視点からみたハプスブルグ帝国：権力構造と集合的記憶』). Innsbruck/Wien/München/Bozen: Studien-Verlag 2003; Manuela Boatcă: Die östlichen Ränder des Empire. Kolonialität im Rumänien des 19. Jahrhunderts (『帝国の東縁：19世紀ルーマニアにおける植民地性』). In: Conrad/Randeria/Römhild (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus*, S. 322–344.
- 8) Castro/Dhawan: *Postkoloniale Theorie*, S. 23–27.
- 9) これについては、『*Edition Le Monde Diplomatique*』18号（Auf den Ruinen der Imperien. Geschichte und Gegenwart des Kolonialismus 特集：帝国の残骸の上で：植民地主義の歴史と現在）（2016）も参照されたい。
- 10) Patricia Purthert/Barbara Lüthi/Francesca Falk (Hrsg.): *Postkoloniale Schweiz. Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien* (『ポストコロニアルなスイス：植民地のない植民地主義の形式と帰結』). Bielefeld: Transcript 2012.
- 11) 以下を参照。Julia Reuter/Alexandra Karentzos (Hrsg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies* (ポストコロニアル・スタディーズの基礎文献). Wiesbaden: Springer VS 2012; Conrad/Randeria/Römhild (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus*; Labor für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung (Hrsg.): *Kritnet*. <http://kritnet.org/category/horizontal/publikation> (2017年2月4日アクセス).
- 12) 以下を参照。afp/stk: Gräuelt an Herero als Völkermord klassifiziert (『ヘレロに対する残虐行為は集団殺害罪として認められた』). In: *Die Zeit Online*, 13.07.2016. <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2016-07/bundesregierung-herrero-massaker-voelkermord> (2017年2月4日アクセス).
- 13) プロジェクトグループ「陳列ケースのなかの植民地主義？」<https://kolonialismusimkasten.de> (2017年2月4日アクセス).
- 14) 2016年10月14日～2017年5月14日 (Stiftung Deutsches Historisches Museum (Hrsg.): *Deutscher Kolonialismus. Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart*. Ausstellungskatalog (展示図録『ドイツの植民地主義：歴史と現在に見出せる破片』). Darmstadt: WBG 2016).
- 15) 以下を参照。Eberhard Schmitt: *Das Leben in den Kolonien* (『植民地における生活』). Wiesbaden: Harrassowitz 2003; Andreas Eckert/Albert Wirz: Wir nicht, die Anderen auch: Deutschland und der Kolonialismus (『彼らも私たちではなかったのか：ドイツと植民地主

- 義』). In: Conrad/Randeria/Römhild (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus*, S. 502-525; Livia Loosen: *Deutsche Frauen in den Südsee-Kolonien des Kaiserreichs. Alltag und Beziehungen zur indigenen Bevölkerung, 1884-1919* (『ドイツ帝国の南洋植民地におけるドイツ人女性：日常生活と現地住民との交流：1884～1919』). Bielefeld: Transcript 2014.
- 16) 以下を参照。Hans Dachs: *Ferne Länder. Bildberichte und Phantasiebilder* (『遠国：絵画記録と空想的描写』). Regensburg: Universitätsverlag Regensburg 2001; Stefanie Wolter: *Die Vermarktung des Fremden. Exotismus und die Anfänge des Massenkonsums* (『異国情緒の商品化：エキゾチシズムと大量消費のはじまり』). Frankfurt am Main/New York: Campus 2005; Joachim Zeller: *Weisse Blicke, Schwarze Körper. Afrikaner im Spiegel westlicher Alltagskultur* (『白人の眼差しと黒人の身体：西洋の生活文化からみたアフリカ人』). Erfurt: Sutton 2010.
- 17) 以下を参照。Jan-Erik Steinkrüger: *Thematisierte Welten. Über Darstellungspraxen in Zoologischen Gärten und Vergnügungsparks* (『テーマ化された世界：植物園やテーマパークにおける表現実践について』). Bielefeld: Transcript 2013.
- 18) 以下を参照。Fernando Ortiz: *Tabak und Zucker. Ein kubanischer Disput* (『煙草と砂糖：キューバにおける葛藤』) [1940]. Frankfurt am Main: Insel 1987; Sidney W. Mintz: *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History* (『甘さと権力：現代史における砂糖の位置づけ』). New York: Penguin 1986.
- 19) Bettina Bäumer: Hinduismus (『ヒンドウ教』). In: Johann Figl (Hrsg.): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen* (『宗教学ハンドブック：さまざまな宗教とその中心的コンセプト』). Innsbruck: Tyrolia 2003, S. 315-336; Silvy Chakkalakal: Die deutsche Entdeckung Indiens um 1800. Bilder des Wissens in F.J. Bertuchs „Bilderbuch für Kinder“ (1790-1830) (『1800年におけるドイツによるインドの発見：F・J・ベルトゥーフの『子供のための絵本』[1790-1830]における知識の画像化』). In: Beate Binder/Moritz Ege/Anja Schwanhäuß/Ber/Jens Wietschorke (Hrsg.): *Orte – Situationen – Atmosphären. Kulturanalytische Skizzen* (『場所・状況・雰囲気：文化分析的スケッチ』). Frankfurt am Main: Campus 2010, S. 199-221, hier S. 206.
- 20) 以下を参照。Ulrich Nußbeck: *Schottenrock und Lederhose. Europäische Nachbarn in Symbolen und Klischees* (『タータンチェックのスカートやレーダーホーゼン：象徴やステレオタイプで描かれたヨーロッパにおける隣人』). Berlin Verein der Freunde des Museums für Volkskunde 1994.
- 21) 以下を参照。Eva Bahl/Sarah Bergh/Tahir Della/Zara S. Pfeiffer/Martin W. Rühlemann (Hrsg.): *Decolonize München. Dokumentation und Debatte*. Ausstellungskatalog (展示図録『ミュンヘンを脱植民地化せよ：記録と議論』) Münchner Stadtmuseum. Münster: Edition Assemblage 2015.

- 22) Britta Schilling: *Postcolonial Germany. Memories of Empire in a Decolonized Nation*. Oxford: Oxford UP 2015.
- 23) これらの反対運動に関する報道の一例としては、以下を参照。Vgl. stellvertretend für die Berichterstattung um die Proteste Sarah Maria Brech: Der Nikolaus zieht unter Polizeischutz ein (警察の保護のもとに入場する聖ニコラウス). In: *Die Welt*, 12.11.2016. <https://www.welt.de/vermischtes/article159450448/Der-Nikolaus-zieht-unter-Polizeischutz-ein.html> (2017年2月4日アクセス).
- 24) 以下のものなどを参照。Andreas Beck: Fastnachtsverein unter Polizeischutz (警察の保護のものと謝肉祭の実行委員会). In: *FAZ*, 24.02.2017. <http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/fastnachtsverein-wegen-rassismusvorwurf-unter-polizeischutz-14893341.html> (2017年2月28日アクセス).
- 25) 以下を参照。Konrad Kuhn: Die dunkle Seite des Kulturerbes. Grenzziehungen und Abschlussmechanismen in Bräuchen und Ritualen ([無形]文化遺産の暗い側面：習慣と儀礼における境界付けと排除のメカニズム). In: Jacques Picard/Silvy Chakkakal/Silke Andris (Hrsg.): *Grenzen aus kulturwissenschaftlichen Perspektiven*. (文化学の立場からみた境界) Berlin: Panama 2016, S. 85-102.
- 26) 以下を参照。Walter Leimgruber: Eine lokale Kultur im Sog globaler Tendenzen: Die Jenischen (グローバルな傾向に吸い込まれたローカル文化：イエニシェという人びと). In: Rainer Alsheimer/Alois Moosmüller/Klaus Roth (Hrsg.): *Lokale Kulturen in einer globalisierenden Welt* (グローバル化する世界のなかのローカル文化). Münster: Waxmann 2000, S. 165-184.
- 27) Thomas Bauer: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam* (曖昧性の文化：イスラム教のもう一つの歴史). Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011, S. 11-12.
- 28) 以下を参照。Hermann Heidrich (Hrsg.): *Fremde auf dem Land* (郷土におけるよそ者). Bad Windsheim: Fränkisches Freilandmuseum 2000.
- 29) 2014年以来、バーデン国立博物館カールスルーヘは、ショレー・モスタファウィによってキュレーションされている (Schoole Mostafawy (Red.): *WeltKultur/GlobalCulture. Führer durch die kulturgeschichtliche Abteilung*. Ausstellungskatalog (展示図録「世界文化／グローバルカルチャー：文化史展示室ガイドブック」) Badisches Landesmuseum Karlsruhe. Karlsruhe: Info 2014)。
- 30) ベルリンのクルトゥア・ブラウエライ博物館。 <http://www.hdg.de/museum-in-der-kulturbrauerei> (2017年2月4日アクセス)
- 31) Johannes Fabian: *Time and the Others. How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia UP 1983.

- 32) Sebastian Conrad/Shalini Randeria: Einleitung: Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt (分かち合われた歴史：ポストコロニアル世界におけるヨーロッパ). In: Conrad/Randeria/Römhild (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus*, S. 39–44.; Paola Ivanov: Rethinking Coevalness. Entangled History and the Objects of Ethnological Museums. In: Melanie Klein/Tomoko Mamime/Georg Vasold (Hrsg.): *Questioning Narratives, Negotiating Frameworks. Art/Histories in Transcultural Dynamics, Late 19th to Early 21st Centuries* (im Erscheinen).
- 33) 以下を参照。Konrad Köstlin/Herbert Nikitsch (Hrsg.): *Ethnographisches Wissen. Zu einer Kulturtechnik der Moderne* (民族誌的知識：現代の文化工学). Wien: Institut für Volkskunde 1999; Gisela Welz: Ethnografien europäischer Modernen (ヨーロッパ近代の民族誌). In: Beate Binder/Silke Göttisch/Wolfgang Kaschuba/Konrad Vanja (Hrsg.): *Ort. Arbeit. Körper. Ethnografie Europäischer Modernen* (場所・労働・身体：ヨーロッパの様々な現代の民族誌). Berlin 2005, S. 19–31.
- 34) Christian Marchetti: Balkanexpedition. *Die Kriegserfahrung der österreichischen Volkskunde – eine historisch-ethnographische Erkundung* (バルカン調査：オーストリア民俗学の戦争体験：歴史的・民族誌的探索). Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde 2013.
- 35) Bauer: *Die Kultur der Ambiguität*.
- 36) Gottfried Korff: Volkskunst und Primitivismus. Bemerkungen zu einer kulturellen Wahrnehmungsform um 1900 (民芸と原始主義：1900年代における文化的な認知の形式に関するノート). In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* (オーストリア民俗学雑誌) 48, 97 (1994), S. 373–394.
- 37) 以下を参照。Helmut Groschwitz/Beatrix Hoffmann-Ihde: Sammeln für die Nation. Adolf Bastian, Rudolf Virchow und die Gründung der ethnographischen Museen in Berlin (国家のための収集：ベルリンの様々な民族学博物館の設立とアドルフ・バスティアンとルードルフ・フィルヒョウ) (erscheint im Tagungsband *Artisten (in) der Kontaktzone* (コンタクト・ゾーンの／におけるアーティストたち), Gesellschaft für Ethnographie, 27–29. 01. 2017, Berlin.
- 38) Helmut Groschwitz: Das Museum als Strategie der kulturellen Ambiguitätsbewältigung (曖昧性の文化的な克服戦略としての博物館). In: Hans Peter Hahn (Hrsg.): *Ethnologie und Weltkulturenmuseum. Positionen für eine offene Weltansicht* (エスノロジーと世界文化博物館：開かれた世界観にむけた立場). Berlin: Vergangenheitsverlag 2017, S. 139–172.
- 39) 以下を参照。Thomas Hauschild: Zur Kritik der postkolonialen Kritik. Spurensuche in Malinowskis ethnologischen Fotografien (ポストコロニアル批判の批判：マリノフスキーの民族学的写真の追跡). In: *Fotogeschichte* 84, 22 (2002), 5. 13–32; Castro/Varela: *Postkolo-*

niale Theorie, S. 111-135.

- 40) Anil Bhatti: Kulturelle Vielfalt und Homogenisierung (文化的多様性と均質化). In: Feichtinger/Prutsch/Csáky (Hrsg.): *Habsburg Postcolonial*. S. 55-68.
- 41) 2014年1月16日～2015年1月4日、クレメンティーネ・デリッス (Clémentine Deliss) とイベッテ・ムトゥンバ (Yvette Mutumba) のキュレーションによる。
- 42) 2014年4月30日～2014年11月30日、ヘルベルト・ユストニク (Herbert Justnik) のキュレーションによる。

訳注

- 1) ベルリン都市王宮 (Berliner Stadtschloss) とよばれるベルリン王宮 (Berliner Schloss) は1443年から1918年にわたってホーエンツォレルン家の居城であった。1945年に空襲によって焼失し、1950年に東ドイツのドイツ社会主義統一党によって解体された経緯がある。その代わりに、人民議会 (Volkskammer) の議事堂でもあった「共和国宮殿」(Palast der Republik) が建設された。1990年にはアスベストが発見されたことで建物は閉館し、2006年から2008年に再び解体されている。2013年からはドイツ連邦議会の国会決議を踏まえて、王宮は本来の外観の復元を目指して、フンボルト・フォーラム (Humboldt Forum) の名で、博物館として再構築されている。開館は2021年7月であり、近くのムゼウムスインゼル (Museumsinsel) の博物館群を補い、民族展示やアジア美術展示などを行なっている。フンボルト・ラブ・ダーレムは2012年から2015年まで行なわれた、そのパイロット・プロジェクトであり、新たな展示・博物館の方法論が試行された。
- 2) 本来、インターベンション (介入) は視覚芸術の用語で、芸術家なんらの依頼もうけず、場合によっては法律に違反しながら公共空間に介入し、芸術活動を行なうことを指す。博物館学においても、同様に「依頼されない活動」という意味をもつ。例えば、本文中で言及されるドイツ歴史博物館の常設展には、ドイツの植民地保有国としての歴史が隠されているという批判があるが、これに対し、外部の人間がそれを見えるようにする「非公式音声ガイド」を作成し、インターネットで公開する動きがあり、インターベンションの一例といえる。なお、芸術プロジェクトがインターベンションを称しつつ博物館の展示室で行なわれたり、企画展の一部になることもしばしばあり、博物館における展示活動と芸術活動との間にある境界を曖昧なものにしている。こうした状況はドイツでは「Verkunstung des Museums (博物館の芸術化)」と呼ばれている。もっとも、これらは芸術家が博物館の依頼をうけて行なうのが普通である。なお、近年は単なる企画展をもインターベンションと称する場合も見受けられるが、そこには社会的・政治的変革を促す運動という意味で、インターベンションのアクティビズムとしての側面が意識されているといえるかもしれない。
- 3) ドイツにおいて、民俗学と文化史学は博物館だけではなく、学問においてもしばしば併記さ

れる学問分野である。フリードリヒ・シラー大学イエーナの美術・文化研究所には「Seminar für Volkskunde/Kulturgeschichte」（民俗学・文化史学ゼミ）があり、キール大学の民俗学研究は「Kieler Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte」（キール民俗学・文化史学研究）という書籍のシリーズを有し、ロストック大学は「Rostocker Beiträge zur Volkskunde und Kulturgeschichte」（ロストックの民俗学・文化史学研究）というシリーズを発行している。ドイツ民俗学会には1970年以降、のちに「Kommission für Sachkulturforschung und Museum」（物質文化・博物館研究委員会）に改称された「Arbeitsgruppe kulturhistorische Museen」（文化史博物館研究会）というグループがあった。

民俗学と文化史学の間に明確な線引きを行なうのは難しい。文化史（Kulturgeschichte）の意味は多様で、文脈によって微妙な差異がある。歴史学においては、文化史を政治史と区別された対象という意味で用いる研究者もいるが、1980年代以降は、社会史学は歴史における社会的・政治的・経済的要素とそれによって形成される様々なプロセスを明らかにする学問に過ぎないと批判する運動が生まれた。社会史学はヨーロッパ中心主義的進歩史観に立っているという批判もなされた。これに対し、人びとの生活のなかの諸関係を形成する文化的創造力を研究する新たな文化史が必要であるという立場が現れている。この立場は「新文化史学」（neue Kulturgeschichte, new cultural history）を目指し、歴史におけるディスコースを研究する必要が強調されてきた（Lutz Raphael: *Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme – Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart*, 2. Auflage, München: C. H. Beck, 2003, S. 228-233.）。

以上のような、カルチュラル・スタディーズ（cultural studies）における文化研究にも近い意味で、民俗学と博物館学でも文化史という言葉使われることがある。しかし、ここでいう文化史は、ある空間や時代に於ける文化生活の研究を意味する。しかし、そのような研究は最近の傾向である。

民俗学者・文化史学者のオット・ラウファ（Otto Lauffer, 1874-1949）は「ただの古いものの収集」を行なう施設を「歴史博物館」（historische Museen）と呼び、それに加えて美術作品や美術工芸を展示して、美学的な視点もある博物館を「文化史博物館」（kulturhistorische Museen）とよんで、区別した。

これに対し、「人の手によって、ある目的のために作られたモノ（芸術作品を除く）」（Wilhelm Schäfer: „Museen in unserer Zeit.“ In: Hermann Auer u. a. (Hrsg.): *Denkschrift Museen. Zur Lage der Museen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)*, S. 11-20. Boppard: 1974. S. 17.）を展示するのが、文化史博物館の機能であるという定義もある（Markus Walz: „Grundprobleme der Museumstypologie.“ In: Markus Walz (Hrsg.): *Handbuch Museum: Geschichte, Aufgaben, Perspektiven*, S. 78-80. Stuttgart: J. B. Metzler, 2016. S. 78.）。

いわゆる物質文化研究や文化の背景にあるディスクールの研究も含め、民俗学をより広義に位置づけなおそうとすることが「民俗学」と「文化史学」が併記された理由であるとも考えられる。

- 4) ここで言及されているのは、近年も様々な葛藤を生じている問題である。ヨーロッパからの植民者たちは植民地から文化財のみならず、地元の人の遺骨・頭骨・ミイラなどを学問の名のもとに持ち帰っていった。これらはヨーロッパやアメリカの博物館や資料館、個人収集者のコレクションに保存されている。現在も、文化財やそれらの遺骨の返却を求める声が上がっている。日本においては、アイヌの遺骨をめぐるディスカッションが相似したケースといえるかもしれない。

- 5) ポストコロニアル・スタディーズは「知識」を認識や科学によって得られたものではなく、構築、ディスクール、権力との関連で捉える傾向にある。すなわち、このようなポストモダンニズムの文脈では、「知識」はディスクールであり、いわば権力によって正当と認められた言説の産物であり、権力の持ち主によってその権力を永久に持続させるために動員される。

民族学／民俗学博物館がここで「知識の生産」と関連づけられていることは、研究の場という意味ではなく、以上の意味に基づくものである。同様に、「批判的考察」は知識の背後にある権力構造を解体しようとする行為として理解することができる。

- 6) ヘレロ・ナマクア虐殺は1904年から1908年にかけて、今のナミビア、当時のドイツ領南西アフリカで行なわれた。ドイツの植民地は1880年代から保有されはじめ、1919年のヴェルサイユ条約に従って第一次世界大戦の連合国軍の国々に分割された。植民地を得ようとする運動は1871年に作られたドイツ帝国の前身であったドイツ連邦とドイツ関税同盟などの財界にもあったが、挙国一致と海外植民地に必要な艦隊などがなかったので、現実化は不可能であった。

1871年の建国からドイツ帝国首相を務め、ドイツ帝国の外交の方針を作ったオットー・フォン・ビスマルクも、植民地を作る計画にたいして否定的な態度をとった。海外植民地に必要な艦隊を設けたとしても、植民地制度には利益がないとみなされ、外交の重点はそれよりも獲得されたばかりの挙国一致体制の維持や、新興国であるために周辺国から不審な目で見られる傾向にあったドイツ帝国の整備や統合に置くべきだと繰り返し唱えた。それにもかかわらず、植民地を強く求める財界からの圧力が強くなり、1876年からは「植民地的なるもの」が海外のあちこちにつくられた。植民地の獲得プロジェクトが本格化したのは、外交をフォン・ビスマルクに任せておいたヴィルヘルム1世よりも、より直接的に外交に関与しようとしたヴィルヘルム2世の即位（1888年）とフォン・ビスマルクの退官（1890年）からであった。ヴィルヘルム2世は膨張主義で、ドイツ帝国を植民地帝国であるフランスやイギリスと比肩する国にしようとした。彼のもとで、国内の植民地運動が強くなり、艦隊などが拡張され、アフリカやアジアにおける植民地が積極的に形成され、拡大されていった。それ

らの植民地の一つであったドイツ領南西アフリカは、1897年から、植民地人の大地主と遊牧民族であったヘレロ族の間で牧畜権などをめぐる葛藤が悪化して、1904年に反乱に至った。反乱を抑えるために、ドイツ帝国はロタル・フォン・トロータの指揮下にあった上海派遣軍を派遣した。フォン・トロータはヘレロ族の全民衆を砂漠に追い込み、包囲し、渴死させた。その大量殺人への反動で、ナマクア族も反乱をおこして、ゲリラ戦を開始した。しかし、それも1907年までに鎮圧され、両族の生残者は強制収容所に送られた。収容所での死者も含めると、ヘレロ族は6万から8万人、ナマクア族は1万人が殺された。

現在も葛藤が生じているのは、同事件を民族虐殺として認知することと、そこから生じる責任問題である。ドイツはこの問題に触れることを避けてきた。ヘルムート・コール連邦首相が1995年に、1904年以来初めてのナミビアへの公式訪問を行なった際には、ヘレロ族の代表者との会談を回避した。ドイツ政府が公的に取った態度は、「後悔をしているが、責任はとらない」というものであった。また、豊かな開発援助をナミビアに対して行なっていることが強調された。しかし、このような援助の恩恵は、ナミビアのなかでも少数民族であるヘレロ族にまで到達していなかった。1999年からは、何名かのヘレロ族の代表者が国際司法裁判所やアメリカの裁判所に提訴している。ヘレロ族の代表者たちが求めたのは、ドイツ側による罪状認知、植民地主義的な過去を認知すること、そして賠償金の支払いであった。ドイツによる罪状認知や責任の履行がなぜこれほどまでに拒絶されたのかは、特にドイツがユダヤ人大虐殺を克服してきた背景をふまえるかぎり、理解しがたい。ヘレロ族はUNによって民族虐殺の犠牲者として認知されることも求めていた。ドイツの経済協力大臣ハイデマリ・ヴィーチョレックは2004年に責任を取るべきことを主張し、謝罪を行なったが、賠償金の支払いは拒絶した。また、この謝罪も、一個人の資格で行なわれたものであった。加えて、2004年と2007年にはトロータ家からの謝罪が行なわれ、2011年からは遺骨の返却が次々と行なわれるようになった。しかしながら、ドイツ政府は責任の履行を長い間断り続けていた。2015年には、ヘレロ族の代表者たちは、いくつかのドイツの政治家の署名を伴う請願書を連邦大統領に渡した。そのなかで求められたのは、民族虐殺を認知すること、犠牲者の子孫に謝罪すること、盗まれた全ての遺骨の返却、和解に向けた対話に許諾することであった。ドイツの国会は、この当時、トルコによるアルメニア人民族虐殺を非難したばかりであり、これに先立ってノルベルト・ランメルト連邦議会議長が新聞記事において、ドイツの植民地時代の犯罪は民族虐殺にほかならないと発言していたが、これについてもドイツ政府の公式声明ではないことが強調された。2015年7月10日、連邦外務省は漸く「1904年～1908年のナミビアにおける殲滅戦は戦争犯罪と民族虐殺であった」との声明を発し、2016年には連邦政府も同事件が民族虐殺であったことを認めるようになった。しかし、それでも法的対応は取られなかったし、公的な謝罪もなかった。また、遺骨の返却は長引いている。償金に関する交渉も続いている。なお、ドイツ政府は、こうした交渉はヘレロ族と直

接に行なうのではなく、ナミビアの政府との間で行なうことを求めている。ヘレロ・ナマクア虐殺とそれをめぐる葛藤は、現在、ドイツのみならず、ヨーロッパとアメリカに存在する植民地をめぐる葛藤の代表的な事例であるといえよう。賠償金の支払いや遺骨の返却（そして文化財の返却）は、同種のケースに共通する中心的な課題である。ドイツは、世界に対し道徳的行為の手足を示す国としての自己像を誇っているが、これが妥当なものであるかが問われている。

- 7) ドイツ歴史博物館は1987年、ベルリンの750年祭を機に建てられた国立博物館である。主管はドイツ連邦政府、ドイツ連邦議会、各州政府の代表者等で結成される委員会である。大規模な博物館であり、政府の影響も強く、ドイツの「公式」の歴史観を代表するイメージがあるため、ここで記述されたような批判的になることがある。特に知識の構築性を前提としつつ、博物館などの施設においてはどのような知識が強調されるか、どのような知識が隠蔽されるかを問うポストコロニアル・スターディーズにおいて、しばしば批判される。
- 8) モールは黒人を表現する古い言葉であり、今も時折使用されるが差別語と見なされることもある。
- 9) ここでいう商業的シンボル（Merkantile Zeichen）は、シールやロゴ、マスコット、商標、店の看板等の総称である。アメリカでもヨーロッパでも、そうした商業的シンボルに、黒人の戯画などの人類差別主義的な表現がよく用いられ、商品やサービスにエキゾチックなイメージを付加してきた。特にアメリカにおいては、それらの表現が奴隷制度時代を美化しようとするものとして批判の対象となり、ニュートラルな表現への置き換えが近年も強く求められている。2020年の人種暴動はそうした運動をより強いものにしていく。
- 10) ヒンドゥー教はこうした議論の文脈においてしばしば取り上げられる事例であり、西洋において行なわれた研究が研究対象者に影響を及ぼした、いわゆる相互作用の一例である。「ヒンドゥー教」という言葉はある意味で植民地主義的な言葉であるともいえる（Stietencron, Heinrich von. *Der Hinduismus*. 4. Auflage, Originalausgabe. C.H. Beck Wissen 2158. München: Verlag C.H. Beck, 2017.）。19世紀の初期には、インドには数多くの局地的・超局地的な宗教的伝統が存在した。ヒンドゥー教は「インドの宗教」であるという考え方は、ヨーロッパによる構築を抜きにして理解することができない。当時のヨーロッパの研究者たちの考え方はロマン主義的な「始源への憧れ」と文献中心主義に位置づけられる。そのもとで、インドは人類の知恵の始源と見なされるようになった。しかし、本格的な宗教、特に世界宗教には、そのいくつかの宗派を結束し、宗教・哲学的エリート層によって解釈され管理される聖典が必要であるとも考えられていた。そのため、バガヴァッド・ギーターはそのような、教えの本質を具体化する聖典であると認識された。西洋の研究者たちは、インド人たちや本場の諸宗教の代表者たちを排除しながら、その研究を通して「本当のヒンドゥー」の解釈権を手に入れていった。一方、イギリス帝国の占領下における恥辱を知るインド人の知

識人層にとっては、人類の始源的な知恵が自身の文化に潜んでいるという考えは誇りの源にもなった。ヒンドゥーが一貫したインドの宗教であるという発想は、インド国家主義の柱にもなったのである。それゆえ、世界宗教としての「ヒンドゥー教」はある意味で共同制作であり、植民地主義を前提としているという考え方には、以上の背景が存在している。

- 11) 植民地時代においては、「植民地製品 (Kolonialwaren)」は砂糖、コーヒー、タバコ、米、ココア、茶など、海外から輸入されたものを意味した。これらは商業統計表においても特別なカテゴリーを形成していた。植民地製品店 (Kolonialwarenladen) の、エキゾチックな食品を売る、スーパーが普及する以前の、近隣にある小さなお店というポジティブでロマンチックなイメージは、日常生活のなかに長く残った。植民地時代が終わったあとも、基本的な食品や日常のものを売る小さな店を意味する言葉として、70年代まであちこちで使用されていた。60年代の学生運動に伴う植民地時代への批判的な反省が、こうした言葉が消えた理由の一つであったかもしれない。

- 12) ドイツにおいてしばしばみられる、街路名に人名を冠する習慣は、歴史をめぐる葛藤を繰り返し引き起こしてきた。ナチス党のメンバーや戦争犯罪者の名前を使った街路名はもちろん、最近では植民地主義に関係する人物の名を冠した街路名も改名すべきだと主張されるケースが増えている。銅像などもこうした批判的とされている。

2020年の夏、アメリカなどで起こった、奴隷制度に関係する人物の像を引き倒す運動と比べれば激しさの程度は全く異なるが、基本にある考え方はよく似ているといえるだろう。批判する立場からは、こうした街路名や像が植民地時代を美化し、その犯罪を釈明し、または隠蔽しつつ延長するものであり、当該時代の犠牲者の遺族・子孫に対する暴力にほかならないという。一方、こうした運動は植民地時代の曖昧性を見落としており、過去の隠蔽や抹消、歴史の修正であるという考え方もある。

- 13) ここで言及されているのは、概括を許さない複数の異質な習慣と、それらに生じた問題である。その中心にあるのは、オランダのズワルテ・ピートとカーニバルである。ズワルテ・ピート (ズワルト・ピート Zwarte Piet, 「黒いピート」) は、オランダ、ベルギー、ルクセンブルクの民俗文化である。その起源は19世紀半ばにあり、ズワルテ・ピートという人物はスペインのムーア人と思われ、クリスマスの習慣やパレードにおいては、シンタクラース (名前の類似するアメリカのサンタクロースと同様に、3世紀のミュラの聖ニコラウスに由来するが、その性格やこれに伴う習慣には差異がある) のお供として登場し、子供達を笑わせたり、お菓子を渡したりする存在である。通常、顔を黒く塗り、唇を誇張して、縮れたカツラを被り、ルネサンス服を着用して白人が演じる。

カーニバルは、ここにおいてはドイツ語圏のカーニバルの習慣を意味するが、この習慣はドイツ語圏のなかでも地域によって多様な形をとる。ここで批判されているのは、その中でも仮装の習俗と山車を用いたパレードである。仮装には、異民族の服、例えば、アフリカ人

やネイティブ・アメリカン、アラブ人の服などを着用するものがよく見られる。また、ある地方のカーニバルの中心であるパレードの山車は、時事問題や国内外の政治家などの有名人を茶化し、またはある国や民族、その文化を誇大に、または悪意をもって描くことで風刺するものがある。そこで異民族が標的になるような場合、人種差別と見なし得る表現がでてくることになる。

ポストコロニアリズムなどによって、ズワルテ・ビートにおいてもカーニバルにおいても批判されるのは、文化の盗用（Cultural appropriation）やブラックフェイス（Blackface）である。文化の盗用は、ある文化の宗教や文化の伝統、ファッション、シンボル、言語、音楽などの知的財産を流用する行為を意味する。近年しばしば問題視されたのは、アメリカのハロウィーンにおいて見られる、異文化の民族服を用いた仮装であったが、同様の批判はドイツのカーニバルに対しても行なわれるようになった。黒人以外の演者が黒人を演じることを意味するブラックフェイスもアメリカに由来し、ヨーロッパでも批判の対象とされている。ズワルテ・ビートはその端的な一例であるが、類例はいくつかある。こうした批判はアメリカの政治的アクティビズムを受け入れたものに過ぎず、ヨーロッパの歴史や習慣には妥当しないという主張もしばしばみられるが、それもいささか短絡的な態度であるかもしれない。

- 14) エドワード・サイード（Edward Said）のオリエンタリズム論はポストコロニアル・スタディーズにおいてのみならず、非常に影響力がある。サイードの本で扱われた「オリент」は主に中東を意味したが、ヨーロッパのインドや中国などのその他の文化に対する関係も、同様にサイードの論じた植民地主義的な視角によって形づくられた可能性がしばしば議論されている。90年代半ば頃から、サイードの議論をふまえて、バルカン諸国のヨーロッパにおける位置づけや、いわゆる「バルカニズム」が存在し得るかといった問題が、東南ヨーロッパ学の中で議論されている。
- 15) 回顧的排除とは、現在の立場から過去の人に向けて行なわれる排除を意味する。
- 16) 官房学（Kameralistik）は18・19世期のドイツにおける、地方の経済に国家が介入することを通して影響を与え、国家を豊かにしようとした学問であった。ある意味で、フランスなどのマーカンヒリズム（重商主義）のカウンター・パートであるといえる。その内容は金融、経済学的側面もあったが、農業振興や国民の生活水準の改善なども重点とされた。特に、後者の目的のため、役人が地方に派遣され、地方のあり方を視察して具体的な対策を検討された。ここで、官房学が民俗誌によって覇権的学知を構築したと論じられているのは、以上のような背景による。

役人が行なった視察旅行とその報告は民俗誌としての性格もあり、学問としての民俗学の先駆の一つであったといってもよい。しかし、その目標は地域社会の描写だけではなく、それらを国家・政府の計画に合わせて「改善」することでもあり、地域生活や習慣を評価し、解釈権を手に入れる営みでもあった。権力や権力関係、「他者の構築」や知識の権力手段と

しての構築に関心をおくポストコロニアル・スタディーズの立場から見れば、官房学のこうした側面は植民地主義と似た性格を持つものであり、批判すべき対象とみなされている。

- 17) ここには、批判理論やポストコロニアリズムの構築主義的な考え方の基本が端的に表れている。これらのアプローチは、知識を自然科学の客観的知識と人文学の主観的知識に分ける可能性を否定し、どのような知識であってもそれはディスクールによって構築されるため、それ故、ディスクールに潜在する価値観や利害関係、権威関係などが反映されると捉えるものである。批判理論によれば、それらを乗り越えるなら、自然科学の客観的知識の構築性も脱構築すべきということになる。

自然科学的な知識の構築性やそれがディスクールに依存することは、人文学的な知識よりも見えにくい。したがって、そうした自然科学的な知識の提供される科学博物館と自然博物館などの構造に反映されるカテゴリーは、「一見するとカテゴリーわけが自明である」とグロシュウィッツは述べているのである。

- 18) 主導文化 (Leitkultur) はドイツにおける、移住やドイツ社会への同化をめぐる政治討論の文脈で使われている概念であり、このような意味で初めて使用したのは、シリア系ドイツ政治学者バッサム・ティビ (Bassam Tibi) であった。ティビは、90年代後半には、イスラム国家からの移民をヨーロッパに同化することによって並行社会が生成されることを防ぐには、民主主義、世俗主義、啓蒙主義、人権意識などの価値観を踏まえつつ、もともとの地域住民と移民をつなぐことを可能にする「ヨーロッパ主導文化」が必要であると論じた。

これ以降、主導文化という概念は「ドイツ主導文化」として、保守政治家や右翼政治家に取り上げられるようになり、とくに移民に対し、ドイツで「発展してきた自由主義的ドイツ主導文化に順応すべきである」ことを求めたドイツキリスト教民主同盟 (CDU) のフリードリヒ・メルツ (Friedrich Merz) が連想されるようになった。「主導文化」は現在、保守政治家や右翼政治家によって多文化主義の対照語として使用され、左翼からは排外主義的として批判されている。本論文の用法は、後者の一例である。

- 19) ここで言及されている広告や風刺画や絵本などは、訳注9で取り上げた「商業的シンボル」と似ている。しかし、『テン・リトル・インディアンズ』という絵本については、再度の説明が必要であると思われる。日本語で『テン・リトル・インディアンズ』(10人のインディアンの子供)と呼ばれるタイトルは、ドイツ語では『Zehn kleine Negerlein』(10人の黒ん坊の子供)である。両者は19世紀後半のアメリカの子供むけの詩に由来するが、後に歌にされた。どちらのバージョンがより古いかは不明であるが、いずれにせよ、「黒ん坊」のバージョンがドイツ語圏で流行し、絵本や児童書として売られ、人気を獲得していった。このような絵本で使われる画像や「黒ん坊」という言葉は、近年、反省的に批判されている過去のメディアにおける人種差別的表現の典型例であろう。これをめぐって生じる葛藤は、訳注12で説明した像や道路名をめぐる葛藤とよく似ている。同様に、それらの表現を今日の立場か

ら「改良」すべきだという声もあり、そのような運動を「自身の幼年期への攻撃」と捉える声もある。

- 20) この展覧会タイトルの「陽当たりのよい場所」は、ドイツ帝国も植民地が必要であると主張した国会議員ベルンハルト・フォン・ビューロー（Bernhard von Bülow）の1897年12月6日の国会での演説における発言「誰かに影を与えたくはありませんが、我らにも陽当たりの良い場所（いわゆる植民地）が必要でしょう！」を意識したものである。この言葉は、ドイツにおける植民地獲得を目指す運動の標語と見なされるようになっていった。