

## 〈論文翻訳〉

# 1989年の討論 社会の概念は理論的に時代遅れである（上）<sup>(1)</sup>

鈴木 越 生 訳

### 訳者付記

本稿は Tim Ingold ed., 1996, "1989 Debate: The Concept of Society Is Theoretically Obsolete," *Key Debates in Anthropology*, London; New York: Routledge, 45-80. の全訳の前半部である。分量の制約のため翻訳を二分割し、後半部は本誌の次号に掲載される見込みである。原文は討論の記録であり、編者の序文、主たる討論者4名の発表、その後の全体討論、注の順に書かれている。今回は全体討論の手前までの訳文を掲載し、次回に全体討論の訳文と訳者解題を掲載予定である。このような事情のため、理解しやすいよう本稿にも可能な限り訳注は付したが、次号掲載予定の内容と合わせて本稿を読解・評価していただきたい。

とはいえ今号でも最低限の情報として、本文の概略だけでも説明しておく必要があるだろう。同書は編者の T. インゴルドが1987年にイギリスの社会人類学者たちに呼びかけて始まった一連の討論記録で、訳文はその第二回（1989年）に当たる。インゴルドは彼が停滞を感じていた当時の社会人類学界に活気を与えるため、人類学の重要な理論的命題について討論する場を設けた。討論は1つの命題に対して提唱派／反対派に分かれて論を戦わせ、その後のオープン・ディスカッションで聴衆も参加して議論を深め、最後には賛成／反対のどちらかに投票してもらうという形式でおこなわれた。1988年から93年まで毎年、計6回の討論会を開き、毎回の参加者は少なくても60人、多くても120人程度であったという（Ingold ed. 1996: vii-x）。6回の討論命題は以下のようにになっている。

---

<sup>(1)</sup> Reproduced from *KEY DEBATES IN ANTHROPOLOGY*, 1st Edition by Tim Ingold, published by Routledge. © 1996 Tim Ingold, selection and editorial matter; individual chapters, the contributors. Reproduced by arrangement with Taylor & Francis Group.

1. 社会人類学は一般化する科学か、そうでなければなにものでもない（1988年）
2. 社会の概念は理論的に時代遅れである（1989年、本訳文）
3. 人間の世界は文化的に構築されている（1990年）
4. 言語は文化の本質である（1991年）
5. 過去は異国である（1992年）
6. 美学は文化を越境するカテゴリーである（1993年）

第二回は賛成 45、反対 40、棄権 10 となり、賛成が優勢となるも拮抗する結果であった（Ingold ed. 1996: 11）。本討論は社会学の根本問題である「社会」や「個人と社会」を原理的に問うものであり、著者たちのなかでもインゴルドや M. ストラザーンは、1980年代以降の人類学の理論的刷新を導いてきた世界的な研究者である（各著者の略歴については各論文の冒頭に付した訳注を参照）。この刷新の出発点の1つと言える本稿の内容は、現代人類学の新展開を理解するうえではもちろん、その内容から社会的にも重要な意義をもつと考え、訳出する次第である。イギリス社会人類学界内部での本討論の位置づけ、その後の学史との関係など、読者が当然抱くであろう疑問には次号の解題で可能な限り応えたい。

最後に、訳文についていくつか注記する。討論という性格を踏まえ、発表者の文章は敬語調で訳した。（）付きの頁末注は訳注、（）なしの文末注は原注で、〔〕内は訳者による補足である。また原文の強調は下線で示したが、強調表現に置きかえ、下線を付さなかった箇所もある。文中の「かれら」は、男女関係なく複数人の人々を指す代名詞として they を訳したものである。原注での参考文献について、邦訳があるものはその情報も〔〕内に併記し、原文の表記が不正確な箇所は改めた。原注での文献表記法は訳者の参照した「参考文献」欄での表記法と合っていないが、これは前者を原文の表記法のまま転載したためである。

なおこの翻訳は、JSPS 科研費 21J00689 の助成を受けた研究成果の一部である。

## 序論

### ティム・インゴルド<sup>(2)</sup>

社会人類学のアイデンティティにとって、「社会」という用語それ自体よりも中核的なものではなく、しかしそれ以上に議論の余地のあるものもない。問題はいくつかあり、いずれも実に当分野の中心の問題である。1つは、自らの理論的目的のためにその観念をつくりだしたところか、社会人類学自体が、西洋思想の歴史において長い系譜をもつ社会についての特定の想像の仕方や考え方から、比較的最近になってうみだされたものだということである。人類学の課題と約束は、わたしたち自身が異なるやり方で「社会を考える」ようにすることだが、そうすることはこの分野の基盤そのものを掘りくずすことになる。であれば、人類学者たちが知的に微妙な状態であやうく生きているようにみえるのも無理はない！もう1つの問題は、同じくらい切迫したものだが、考え書くときのわたしたち自身の活動が、「社会」がふつうに日常的に用いられる環境のなかにあるということである。そこで社会という語は市民の道徳的・政治的言説、そして同様に社会科学者たち（むろんかれらもまた市民である）の学問的言説において、強力な修辭的含みを伴っている。社会といったものが「そこに〔out there〕」現に存在するかについてはおおいに議論がありうるが、社会についてたびたび語る人々がそこにいるという事実は疑いようがない。したがって、そもそも本当に以下の2つを切り離すことができればだが、社会にかんする言説はわたしたちが研究する現実を構成するのと同じくらい、研究のやり方を構成しているという事実も疑いようがない。

近年の人類学者のだれよりも「社会」を理論的議題の頂点の地位に据えてのけたのは、エドマンド・リーチであった。同僚のほとんどにとって「現地の」諸社会の存在はただ揺るぎない事実で、さらなる正当化など必要としなかった時代に、である<sup>(3)</sup>。この一連の討論の第二回のための動議は、彼の思い出を讃えると同時に、切迫する現代的関心に訴え

---

(2) 1948年うまれ、ケンブリッジ大学のチャーチル・カレッジで人類学を修める（1976年に博士号取得）。1999年にアバディーン大学に移るが、この当時はマンチェスター大学に所属していた。北方のいわゆる狩猟採集民の研究から出発するが、細菌学者の父の影響もあり自然科学への関心、芸術や建築への関心をもち、狭義の社会／文化人類学に留まらない議論を展開してきた。2021年12月現在まで、著書のうち2007年以降の5点が邦訳されている。

(3) リーチが1950年代以降、イギリス社会人類学において支配的であった、「社会」を安定不変のものと捉えらばらに数えあげるような構造機能主義の考え方を問題化し、「諸社会」を貫く構造的な作動原理の解明を提起していったことを受けている。初期の問題提起の書として『高地ビルマの政治体系』、構造機能主義に対する批判がとりわけ明瞭に示された論述として『人類学再考』の第1章を参照（Leach [1954] 1970 = 1995, [1961a] 1971: 1-27 = 1974: 17-65）。

かけるやり方で彼が提起した論点に光を当てるよう選ばれた<sup>(4)</sup>。

「社会の概念は理論的に時代遅れである」と提案するにあたってマリリン・ストラザーンとクリスティーナ・トーレンは、社会人類学で長い間支配的であった「社会」の特殊な意味、つまり諸部分の総和から形成される境界づけられた総体性あるいは全体としての意味を念頭に置いている。かれらの異議はこの概念自体にあるという以上に、それがうみだしてきた他の諸概念、とりわけ、前もってつくられた自然な実体としての「個人」と、そのような実体が集合的理想のイメージのなかで型取られる社会化という考え方にある。かれらの訴えは、「社会性〔sociality〕」という概念を頼りにした別様の概念的語彙を求めるものである。その語彙によってわたしたちは、特定の人々〔persons〕がいかに関係性をとおして存在するようになるとともに関係性を新しくつくりあげるかを、人間であること〔personhood〕と関係性のどちらをも具象化された抽象〔reified abstraction〕<sup>(5)</sup>の領域へと追いやることなく表現できるようになるだろう〔という〕<sup>(6)</sup>。具象化された抽象は社会概念がその典型だが、現代の政治的修辞のある潮流においては、幻想として退けられる前置きに他ならない<sup>(7)</sup>。ストラザーンがこのような棄却の破滅的な帰結を指摘する一方で、トーレンは社会性に焦点を置くことがいかに、発達途上の子どもを（社会の周縁にいる受動的な存在としてよりも）彼／彼女自身の社会的世界の中心にいる能動的な主体として扱うことを可能にするだけでなく、社会人類学と心理学の慣習的な学問分野の境界を解消し、子どもの発達といった、一度は心理学的研究に取っておかれた主題を社会人類学的探究の正

(4)「一連の討論」とは本書のもととなった計6回の討論であり、ここで訳している討論は第二回である。以下「動議」と訳していく *motion* とは、「社会の概念は理論的に時代遅れである」という、この回で提起された命題を指している（他の討論の内容や一連の討論の趣旨・方法については訳者付記を参照）。また、今回の動議がリーチの「思い出を語る」とされているのは、この討論（1989年10月）に先立つ同年1月に彼が亡くなったためである。

(5)後述のストラザーンの議論を受けた表現で、具体的な実在の対極であるはずの抽象概念（「社会」等）があたかも実在物であるかのように捉えられる、という矛盾を表現している。

(6) *person* は先行する訳に従って「人格」と訳したが、単に「人」で通る際はそちらで訳し、その場合は原語がわかるよう併記してある。*personhood* は「人間であること」と訳した。訳語が何であれ、重要なのは *person* という語の人類学的用法を押さえておくことであろう。M. モースによる古典的議論において、*personne* / *person* は普遍的な自己意識 (*moi* / *self*) と区別され、特殊文化的に構築される法的・道徳的主体を指すために用いられた (Mauss 1938)。これに対して、以下で *person* を多用する動議提唱者側の用法ではこの文化的構築といった含意はほとんどなく、*self* よりも *individual* との対比が意味をもっている（関連して中空・田口 2016: 80）。つまりこの場合、外的な社会関係に先立つ孤立し境界づけられた個体としての *individual* (個人) に対し、*person* は社会関係をとおして、社会生活の過程のなかで構成されていく人（意識をもった行為者）を指すのである (Ingold 1990: 220-4)。こうした現代の人類学的用法において *person* は必ずしも狭義の人間に限られるわけではなく、人間以外の存在も包含する可能性をもつが、本稿では基本的に人間を表しているため「人」で問題ないと判断した。

(7) ここも後述のストラザーンの議論を受けた表現で、「現代の政治的修辞のある潮流」とは、「社会などというものはない」として社会の概念を棄却したサッチャー主義を指す。

統な領域としうるかを示す。

ジョン・ピールとジョナサン・スペンサーは動議に反対して、概念よりも言葉に焦点を置き、「社会」〔という言葉〕が異なる文脈でさまざまな含意をもたされてきたことを強調する。社会人類学における〔社会概念の〕正統的用法に対する〔動議〕提唱者たちの異議の力を否定しないながらも、かれらのアプローチは、まず社会の別様の意味、おそらくはいま「社会性」のために主張されているものにとずっと近い意味を求めて歴史をさかのぼり、次にそれらの意味を現在まで、社会人類学という分野をうんだ特定の道筋以外の知の軌跡に沿って辿ることである。このようにかれらの訴えは社会思想のもっと広く、より多様な伝統に向けられており、理論的インスピレーションを探すにあたって〔広く多様な伝統の〕良いところを取りあわせていくような人類学を求めている。かれらにとって「社会」とは単一の、厳密な意味をもった分析道具ではなく、文化、共同体、民族や国家といった他の諸用語と同じ意味世界にとともに存在することによってさまざまに・柔軟に定義される、1つの問題空間の名前なのである。この語の分析的用法をその政治的・修辭的響きから分離させることもまたできない。もし、ある文脈で「社会」が市民に対する国家の要請を表すために呼びだされるとしても、他の文脈では国家に抗する個人や共同体を力づけるために活用される。ピールとスペンサーが論じるには、そのような闘争がつづく限り、「社会」はわたしたちが使いつげざるをえない用語である。そうしないならば、わたしたちの理論化を自分たちの生きる世界の政治的現実からどうにかして引き離すことができる、ということになってしまうだろう。

討論に加わって意見を述べた人々は、4人の発表者たちと同様に、おおむね2つのことに同意している。第一に、社会と個人のデュルケーム流の二分法は社会理論にとって財産というよりも負債になっていること<sup>(8)</sup>、第二に、社会について理論化することはそれ自体、歴史のある特定の瞬間から手がかりを得て、歴史の推移に介入する社会活動だということである。意見の相違はおもに、理論や概念がなんのためにあるかにかかわっている。たとえば、わたしたちは民族誌的適用にかかわらず分野全体にわたる理論的な恒常性や一貫性を求めて努めるべきか、あるいは理論や概念は民族誌的経験とあまりに分かちがたく結びついているために、共通言語は不可能で——望ましくないものですらあるのか？ 社会の概念はある社会には適用可能で、他の社会にはそうでないのか？ 後者の問いにおける明らか

---

<sup>(8)</sup> イギリス社会人類学において、社会を個々人の営みに外在するものと想定する E. デュルケーム流の社会学主義がとりわけ A. R. ラドクリフ＝ブラウンの構造機能主義をとおして支配的な地位にあったこと、そしてこの伝統に対する批判が徐々になされていった1960年代以降の学史を受けている（竹沢 2007: 47-65; 松田 2009: 235-8）。

な逆説は、前回の討論ですでに予示されていたさらなる論点へとつながる。もし社会を比較の単位として客観的に定義できないのだとしたら、わたしたちはどのような単位を比較するのか？ もしくは、比較人類学は行きづまりの状態にあるのか？<sup>(9)</sup>

もう1つ別の、しかし関連する一連の問いは、理論とパラダイムの関係そして人類学における〔理論的な〕進展の性質にかかわっている。ある人々にとってパラダイムは理論的概念の倉庫のようなものであり、他の人々にとってそれは諸概念がそこから成長していく、かろうじて形をなす地面である。「理論的な時代遅れ」という観念は1つのパラダイムが過ぎ去り、その諸概念には新しい思想の秩序においてもはや居場所がないといった状態を示唆するが、諸パラダイムが順序よく、一段一段と段階を踏んでつづいていくかは疑わしい。もし対照的に、それらが「並行して」歴史を流れるのだとしたら、軌道を切りかえる可能性、あるいは概念が1つのパラダイムから別のパラダイムへ行ったり来たりと繰り返えし跳ねかえり、その過程で形を変えつづける可能性もつねにある。実際のところこうしたことが、社会という概念の成り行きであったようにみえる。

しかしながら「社会」との明白なかかりあいの背後で、この討論には隠れた議題があり、それはつねに存在しながらもほとんど明示的に取りあげられはしなかった。これは「理論」という観念そのものの地位にかかわる。この点にかんする観察でもってこの序論を締めくくろう。それは、社会科学のなかで「理論」が「データ」との対立をとおして構成されてきた仕方と、「社会」が「個人」との対立をとおして構成されることのあいだに、形式的な類似があるようだということである。どちらの場合でも、関係性は世界から引きはなされ、独自に存在する想像上の構築物に刻みこまれて、個々の前もって構成された実体や出来事の一群という形で物質的な残滓を残していく<sup>(10)</sup>。したがって、社会と個人の二分法を捨て去ることは同時に、理論とデータの二分法を捨て去ることもである。もしこの〔社会／個人の〕二分法を取りのぞき、置きかえる〔obviate〕ために社会的なものの諸概念をつくりなおそうとするならば、人類学理論の性質にかんするわたしたちの考え方もまたつくりなおさなければならない。以下につづくやりとりは、おそらく、その方向への一歩

<sup>(9)</sup> ここで言及されている「前回の討論」の命題は「社会人類学は一般化する科学か、そうでなければなものでもない」で、比較と一般化の問題を扱っていた。訳注(16)も参照。

<sup>(10)</sup> 現実にある社会関係は抽象されて「社会」という想像の産物になり、同様に、社会現象間の関係性は抽象されて「理論」となり、それ自体として実体をもつ存在のように扱われていく。その結果、関係性が抜きとられた現実、個々ばらばらの「個人」や「データ」でしかなくなってしまうということ。これに対して「社会／個人」の二分法をやめて現実の社会関係をそのままに把握しようという提起は、類比的に、「理論／データ」の二分法をやめて社会現象間の関係性自体を捉えられるような新しい方法論を考えることにつながるのではないかと、インゴルドは本討論からさらに一歩踏みこんだ示唆を引きだそうとしている。

を示している。

## 第一部 発表

### 動議を提唱して（1）

マリリン・ストラザーン<sup>(11)</sup>

わたしたちの前にある論点は抽象観念であり、思考の対象です。明らかに、わたしたちが意見を異にするのは抽象というものそれ自体についてはありません。わたしたちはみな、思考をひろげるために抽象をおこないます。しかしいかに思考を広げるかにとって、どのような抽象をおこなうかはおおいに重要です。そして「社会」を概念として抽象化することに伴う主たる問題は、それがうみだす他の諸概念にあります。

人類学の討論は人類学的理性に訴えなければならず、そのため理論的立場はそれぞれの文化的文脈のなかで理解される必要があります。わたしたちが自分たちの理論の発展をどれほど制御できると思っていようと、理論は否応なく思考の一般的習慣に貫かれてもいます。そのため、人類学理論にかんする限り社会の概念が時代遅れであると論じるにあたって、わたしは顕著な文化的遺物〔cultural artefact〕について論じてもいるわけです。実際のところわたしたちはみな、実体としての「社会」という観念への長期にわたる文化的投資の破滅的な結末を生きています。

この討論はエドモンド・リーチの思い出を讀えるものです。彼は、同僚たちの理論の価値を損ねる思考の習慣を、好んで指摘しました。たとえば二分法で考える習慣です。彼の1961年の批判<sup>1</sup>は生態的環境 - 対 - 社会構造〔ecology versus social structure〕、地域性 - 対 - 出自集団〔locality versus lineage〕、村 - 対 - 社会集団〔village versus social group〕といった、当時流行していた二分法を論難しました<sup>(12)</sup>。彼が論じたところによれば、財

---

<sup>(11)</sup> 1941年うまれ、ケンブリッジ大学のガートン・カレッジで人類学を修める（1968年に博士号取得）。1985年から、1993年にケンブリッジ大学に戻るまでマンチェスター大学で教鞭を取っていたため、本討論当時はインゴルドの同僚であった。メラネシアのパプア・ニュー・ギニアと母国イギリスをフィールドとした親族や生殖技術にかんする比較人類学的研究、新自由主義時代の大学における自己管理的文化の浸透など、幅広いテーマで挑戦的な議論を展開してきた。2021年12月現在まで、著書は『部分的つながり』のみ邦訳されている。

<sup>(12)</sup> この後の原注2で引用される『ブル・エリヤ』末尾の文章に即した表現。この箇所ではリーチは、E. エヴァンス・プリッチャード、M. フォーテス、J. C. ミッチェルらの1940～50年代の論述を挙げ、そこではこうした対が互いに関連するのだと原則としては述べられつつも、実際の分析では互いに関連づけられずに説明されてきたと指摘した（Leach 1961b: 305）。

産や地域性といった物質的事実に対して対立させられる社会的存在の自律した領域などありません。そうではなく、そうした物質的事実が社会関係に表され、操作されるのです<sup>(13)</sup>。

こうした二分法が表面的には実在するようにみなされたのは、経済と社会の包括的な対立があったからです。そしてこの対立は、「社会」概念が思考の抽象的な対象へとつくり変えられる特殊なやり方、この概念に与えられる形式に依拠していました。社会はまるで物のように扱われたのです。それゆえこの物を、この場合の経済のように、他の「物」と対立あるいは関係するとみなすことができました。けれどもリーチが明言するには、社会は物ではなく、経験を秩序立てるやり方なのです<sup>2</sup>。このような思考習慣の（文化的な）執拗さゆえにリーチは、人類学者たちが社会について複数形で語るやり方に熱心に反対するという文脈で、彼の見解を繰り返しかえし説く必要があると考えたのです<sup>3</sup>。

わたしが取りくむ論点も同じです。社会を物として考えることは、それを別個の実体と考えることです。すると理論的課題は、社会と他の諸実体の「関係」を明らかにするといったものになります。言うなればこれは、世界を本質的に諸単位に分けられたものとみなす数学です<sup>(14)</sup>。この見方の重要な帰結は、関係がそれらの単位に外在するものとみえることです。関係は物をつなぎあわせる二次的な方法として立ち現れるのです。

これはリーチの言い方そのものではなく、実のところ彼はそのように述べることはできませんでした。これらの20世紀中葉の考え方が成熟したからこそ、わたしたちは現在の立ち位置を得ています。〔そして〕この位置にいるために、「社会」概念が及ぼした悪影響に気づかされるのです。というのも、繰り返しかえしになりますが、わたしたちが争っているのはあらゆる古い抽象についてではないからです。それはある特定の抽象であり、他の抽象の形づくられ方に対して、特殊な一連の結果をもたらすものなのです。

ここで、抽象を現実的なものにみせるためにわたしたちは習慣的にそれらに具体的な形を与える、という事実に立ちどまり、リーチが批判をおこなった時代のイギリス社会人類学においてさまざまな概念がどのような形を取っていたか、簡潔に振りかえらせてください。

第一に、わたしたちがみてきたように、「社会」は個的な物として具象化され、同様の

<sup>(13)</sup> たとえば土地や資源の所有・共同利用という「物質的事実」が親族という「社会関係」の言葉で「表され」、そうした実際の共同性を「親族」に含みこむように親族の語彙や関係のイメージが「操作される」、ということ。『ブル・エリヤ』においてリーチは、婚姻集団の語で示される親族関係が、実際には同じ出自でなくとも同じ地域の土地所有者・資源利用者である部外者を「一族の」成員とみなす柔軟性をもつ事例を提示した（Leach 1961b: 67-144）。

<sup>(14)</sup> この後もたびたび登場する数学の比喩は、リーチの議論にならったものと思われる。工学から学問的キャリアを始めたリーチは、工学や数学の発想やイメージを援用して理論的議論を展開することを好んだ（たとえば Leach [1961a] 1971: 1-27 = 1974: 17-65）。



概念的序列にある諸実体の対となる実体として設定されます。社会 - 対 - 経済、物質世界、果ては生態や自然といったように。これらは人間生活から取りだされた概念領域とみなされうるものの、「物」として考えられたために、関係しあう以前に独自に存在しているようにみえたのです。この関連において、「社会」は一般に連合〔consociation〕を指していました。そうしてあらゆる特定の社会は、この一般的意味における社会が個々に顕在化したものとみられたのです。これが新たな具体性を導入しました。

第二に、社会は次に、類似の諸群のなかの一群〔population〕として人格化されました。まとめて考えられるとそれらは人々〔persons〕の集まりに似てみえましたが、ただしほとんどの社会は互いに交流関係になかったため、社会と人の連想は類型論的なものにすぎませんでした。類型化されたのは別個の単位のあいだの差異と類似性です。個々の人々〔persons〕を数えられるのと同じく、個々の社会も数えあげられると考えられたのです。

第三に、今度はそれぞれの群を、「社会」の成員、全体の部分として立ちあらわれた個々の人間の集合体とみなすことができました。社会が個々の相互行為の総和として、もしくは個々人のおこないを統制する実体として考えられようと、要点は同じでした<sup>4</sup>。「社会」がその成員間に一連の関係を築く限りで、後者の個別性は論理的に先行すると考えられたのです。こうして個々の人間は生の一次的現象、関係は二次的なものとして現れます。ここでまた別の、社会とそれを構成する人々の二分法が浮上し、個人として考えられるとき人々は別個の存在をもつとみなされるようになったのです。

これらの立場の理論的欠陥はよく知られています。わたしたちはもう一度、はじめの概念によってもちあがった諸問題と出会うのです。

第一に、研究領域間の二分法を考えてみてください。生育環境／遺伝論争〔nurture/nature debate〕は座礁しました。なにかしらの仕方で生態と対立する社会という考え方は、人類学を他の人間科学の諸分野から離れたところに乗りあげさせてしまったのです<sup>5</sup>。一方、社会を自律した現象として誇張することは、人間の能力の多くの領域をつまらない「物質文化」として捨て去ってしまうことにつながりました<sup>(15)</sup>。

第二に、わたしの論争相手もきっと同意するでしょうが<sup>6</sup>、比較人類学が行きづまって

---

<sup>(15)</sup> 同様の批判は「歴史のモノたち」(1990年)で展開されている。この論文でストラザーンは、博物館学(物自体の研究)と社会／文化人類学(物の意味づけの研究)が隔てられてきた分業体制を問題化した。この分業の結果、社会／文化人類学は人々がつくりだす物(仮面、斧、等々)自体よりも、それらを意味づけて理解するための文脈(社会・文化的システム)に集中することで、物を社会・文化的意味の例示や反映としか扱えなくなってしまったという。これに対して彼女は、物をとおしていかん人であることや人としての行為能力が実現・実感されるかの解明へと、分析の焦点を移すことを示唆する(Strathern [1990] 2013: 170-5 = 2016: 91-5)。

います<sup>(16)</sup>。1つの行きづまりは、わたしたちが整数で計算すること、1つ1つ数える傾向から生じています。20の社会における婚姻規則は、婚姻規則の20の実例になるというのです！境界づけられた単位として社会を考えることには、実際にはそれらを数えあげられないという点で問題があることが知られていました。しかしこの第二の不合理〔社会を数えあげること〕は第一のそれ〔社会と「物質文化」を切り離すこと〕と合わさって、悪化しました。〔ここで〕社会は半面の現象（もう半面は人間生活について研究される他のすべて）〔第一の場合〕か、もしくは諸部分——システム、制度、一連の規則——に分けられる全体現象〔第二の場合〕か、となります。部分もまた数えあげられる個々の構成要素のようにみえます。それゆえ諸社会にわたって現象が数えられ、その結果、ある規則や掟もまた一定の発生率をもつ実例にみえるのです。

最後に、それを構成する（個々の）人間を超えた全体として社会を考えることによって、わたしたちはまた別の具象化へ、なんらかの形で社会の成員である個人という考え方を練りあげる方向へといざなわれてきました。これはたとえば、「社会」と「集団」の致命的な同一視につながりました<sup>7</sup>。集団の連帯が全体社会の連帯と解釈されたのです。なぜこれが致命的かと言えば、それが、集団に属さないがゆえに社会に属さないように思われる「女性」といった、問題内部の問題をうみだしたからです。あるいはそれは、人々がいたるところで自分たち自身に対し、儀礼的団結や法秩序に大事に保存される外在的な対象として社会を表象する、という奇妙な考え方につながりました。1つの抽象が他の抽象を——宗教が社会を表し、法が社会を表すというように——増やしていき、それらは同様に、この外在的な実体の力を重要だと認めるよう「社会化」されなければならない個人に対置されたのです。要するに、人類学者が素材を整序するにあたって思考の抽象的な対象へとつくり変えたものが、他の人々の表象の対象として可視化されなければなりません。だからこそ、いまでは徒勞と思われる社会秩序の探究が、長年にわたってなされたのです。

明らかに、わたしたちの理論は自らを消耗させ尽くしてしまいました。その証拠があります——そしてそれは、科学革命の性質にかんするととも簡潔な主張を支持しています。理論はパラダイムに依拠します。パラダイムはそれが極度に消耗するに至って、それとわかるようになります。もはや世界を組織立てる当然のやり方でなくなったパラダイムは、後から振りかえったとき、類推と比喩の一連のトリックにみえるのです。とりわけ、関係

---

<sup>(16)</sup> この箇所の原注6で参照されている論集『比較人類学』（1987年）では、人類学における記述—比較—一般化の関係が問いなおされた。序論で触れられた第一回討論（訳注(9)参照）やここでのストラザンの論述の背景には、このような当時の比較人類学再考の機運がある。比較の問題やそれに対するストラザンの応答については、次号掲載予定の解題で論じたい。

の概念に用いられる類比を観察してください。別個の研究領域のあいだ（社会を他の諸物と関係づける）、別個の諸社会のあいだ（社会間の相関関係）、そしてついには個々の人間のあいだに関係があり、そこでは関係の外在的性質が社会概念自体において具体的現実とみなされます。

具象化、人格化、そしてわたしたちがこの概念をもって、あるときは単数形で、あるときは複数形で、あるときは他の諸実体と関連させて、また別のときは諸関係の総和で、とおこなう数のゲームは、修辞であることが露呈しています。ひとたび修辞として理解されれば、社会の概念を理論のために取りもどすことはできません。

この概念が時代遅れだと提起する根拠は、単にそれが災難の多い「であったもの〔has been〕」だということです<sup>8</sup>。1つの理論的災難が論じられているのです。

わたしは、「社会」という概念に伴う問題は、それがうみだす他の諸概念だと指摘しました。そして人類学にとって最も問題含みなのは、「個人」の概念でした。両者は振り子の両端として機能し、20世紀の諸理論はそのあいだで揺れうごいてきたのです<sup>9</sup>。

「社会」が組織や規則といった更なる諸概念を含みこんでいたとき、それは社会生活における規則正しさに注意を向けました。しかしその後、社会は個々の行為者がそれに抗して野心や経験を築く秩序として現れます。こうして、社会分析においてこれと釣りあいを取るために、人々のあいだの取引〔transactions〕が重視されるようになったこともよく知られています。統制的な「集団」に代わって、社会は相互作用が起こる「市場」として具体化されるようになったのです<sup>(17)</sup>。似たように、社会が人々の表象の対象として想像されたとき、それは象徴的活動の意義に注意を向け、相互理解の接点を与えました。「わたしたち」が社会を外的な存在として想像するように、「かれら」もそうするに違いない、と。ですが表象はその後、ジェンダー関係におけるように、一定の人々が社会「を代表して」もしくは社会「の名のもとに」行為しているかのように、支配の諸形式を神秘化するものとみなされます。代わって利害集団が、多くの競争相手と同様に視野に入れられるようになりました。

振り子が動いている限りのあいだ、社会の概念は一時止まって休む場所として役立ちました。ところがいまや、振り子は止まったも同然です。社会形態から個人の取引へ、集合

---

<sup>(17)</sup> transaction とは基本的に、個人の利害関心に基づく相互作用を指す。社会構造の特定を中心とし個人は構造に組みこまれたものとしてしかみないような主流の構造機能主義に抗して、F. バルトを代表格として1960年代以降に確立・発展し、個人を説明の中心に置く対抗的潮流が transactionalism と総称された (Barth 1966; 田中 1998: 84-9)。ここでのストラザーンの論述は、こうした対抗的な諸潮流が台頭し、構造機能主義が支配的地位を失っていく1960～80年代のイギリス社会人類学史を踏まえている (松田 2009: 235-8)。

表象から利害集団のイデオロギーへと揺れうごいたのち<sup>(18)</sup>、20世紀後期の人類学は社会構築主義の泥沼に着地しました。これは、個人に影響を及ぼす外在的な力と社会に対して個人的な経験を主張する個人、という考え方からインスピレーションを得ている限りで、社会—個人という二分法のある種の崩壊し、内破したバージョンです。

わたしの論点は率直なものです。この振り子は有用であつたし、諸々の創造的な立場をもたらし人類学の内的な力学の多くを構成してきました。そして社会組織、集合的な生活や関係について考えるための焦点として機能した限りのあいだ、「社会」の概念は役に立ちました。実際のところ、それは有用な副産物を与えてくれたのです——「社会的」という形容詞、人々〔persons〕の生を構成する関係的基盤としての「社会性」の概念、そして果ては別個の組織をもった諸群を表す手短な複数形としての「諸社会」です。わたしたちはそれらのどれにも反対していません。というのもしずれも、人々〔persons〕がそのなかで存在する関係の重要性に言及しているからです。わたしたちの異議は、社会概念がこれらの関係の事実を指し示すことをやめ、代わりにそれらを消し去ってしまうときに生じる歪みに向けられています。〔このとき〕社会性が人間であることの定義にとって本質的なものとみなされる代わりに、「社会」が「個人」に対置されるのです。そしてわたしたちの文化的世界観における個人の具体性ゆえに、個人が論理的に先立つ存在だという想定を振りはらうのは困難でした。実際、個人概念に付された先行性は社会それ自体にまで適用されてきたほどで、このとき「諸社会」は別個の全体論的な単位という性格をもつのです。

社会概念はこのように、人類学的説明において修辭的装置として——うまく噛みあわさった社会構造のように分析の諸部分を噛みあわせ、民族誌の語りを閉じるものとして<sup>10</sup>、あらゆる社会現象を含みこむことで具体化される理論的統合の可能性として——存在してきました。ともすれば、これは無害なことだと感じさせるかもしれませんが。しかしながら振りかえってみれば、修辭というものはめったに中立的であつたためしがないのです。ここで、わたしたちの現在の理論化の背景をなす、異なる領域からの証拠に話を移しましょう。それは明らかな形で、社会と個人の二分法につけこんでいます。それは実際、くだんの理論的振り子のひどいパロディー、文字どおりの再現であり、その両端の片方でわたしたちの頭をたたきつけるのです。

<sup>(18)</sup> 社会形態 (social morphologies) と集合表象 (collective representations) は、いずれもデュルケームの用語。生物学をモデルとする社会の自然科学を構想したデュルケームは、有機体の構造を研究する形態学との類比から、社会を有機体とみなしその構造を解明する研究を社会形態学と呼んだ (鳥津 1993)。訳注 (8) で触れたように、こうした社会構造研究のモデルはラドクリフ＝ブラウンらの構造機能主義をとおして、社会人類学に多大な影響を及ぼした。

社会は物ではないとリーチが述べたとき、その意図は、社会的実践とは人間のふるまいを媒介するのであり、それに対置させられはしないということでした。彼は、自己成就的預言をするわたしたちの現在の女主人が陥るであろう落とし穴を予期していたのです。わたしが言っているのはもちろん、マーガレット・サッチャー首相によって出された悪名高い宣言のことです。

社会などというものはない。あるのは個々の男女と家族である。<sup>(19)</sup>

この発言が示すのは、いま議論されている特定の概念から抽象的実体をつくりだすことに壊滅的に間違うとどうなるか、ということです。その結果を聴いてください。

第一に、個人の動機が唯一の現実にみえます。今日わたしたちは、国家と「市民」のあいだに割って入る集合体や、特定の利害関心を促進する組織を一掃しようとした政治的体制のもとで生きています。そして社会的多様性に対する同じ攻撃が、以前は国営であった産業の私営化と社会福祉事業に対する統制の増大、その双方を奨励してきました。〔この体制にとっては〕社会組織の多様な様態が規律に背いています。法人は1つのモデルへと型取られなければならない、個人として考えられる場合に限って容認されます。

第二に、わたしたちは個人を特定のやり方で——経済的に自給自足の存在として——定義する文化的体制のもとで生きています。産業、教育、芸術——なんであれあらゆる企業体は、そうした個人のようにふるまわねばなりません。つまり独立した手段をもって自身のニーズに注力し、そのため社会的に似通ったやり方で自身の帳簿をつけ、実績目標を達成し、等々をおこなう企業体です。それらは互いの「顧客」としてのみ交流するため、社会的行為はサービスを引きだす個人の能力の問題となります。

こうして第三に、わたしたちは、個人間の相互作用でモデル化できないあらゆる社会関係をみえなくしたいと望み、市場がその比喩として役立てられるような体制のもとで生きているのです。

社会形態の多様性に対する不寛容、サービスの消費者と提供者として定義される個人、みえなくされる関係——ここには、社会を思考の対象として抽象化するという、長年にわ

---

<sup>(19)</sup> イギリスの女性向けライフ・スタイル雑誌、『女性自身 (Woman's Own)』での1987年のインタビューにおける発言から。原文は以下。「かれら〔生活に問題を抱える人々〕は自分たちの問題を社会のせいにはしますが、社会とはだれでしょう？ そんなものはありません！ あるのは個々の男女と家族であり、どのような政府も人民をとおしてしか何事もなすことはできず、人民はまず自分自身の世話をします。自分の面倒をみて、それから隣人の世話を手伝うのがわたしたちの義務であり、生活は互酬的なビジネスなのに人々は義務なしにあまりにおおくの権利を心に抱いているのです」(Thatcher 1987)。

たって確立されてきた習慣の結果がみられます。社会という概念がなにか自律した実体であるかのように用いられてきたからこそ、その一切を投げすて、その下の具体的にみえる個人を「あらわにする」ことが可能となるのです。というのも、サッチャー首相がおこなったのはこの概念にかんするちょっとした除去分析〔obviation analysis〕にすぎないからです——社会が結局のところ具体的な物ではなく抽象だということに気がついたのです。ならば、その頭を取り去ってしまえ！<sup>(20)</sup>〔ここで〕「現実世界」とは、ときおり机から立ちあがって株式の数字を確認する、消費する身体からなります。抽象はこの世界に属さない。属するのは個人だけである。〔この結果〕なにが起こったかはみてのとおりです。

一挙にして、サッチャー主義は社会的に存在するあらゆる種類の集合体や組織を集めあげ、社会概念とともにそれらを投げすてることができました。社会がもはや存在しないために、集合体や組織の正統性はもはやその社会的性質に由来しません。そこで社会という誤った「物」に取ってかわるのは、個人という本当の「物」です。社会概念がここで取る形態が、これを可能にします。社会が具象化されるため、個人もそれとの対立で具象化することができるのです。一方がつねに他方の到来を促進するのは、不幸な文化的事実です。

ここには、二分法の一極〔のみ〕を作動させることの不条理、いや実のところ悲劇があります。このようにして個人が社会「に対して」うみだされるとき、その動きは社会構成体や権力関係を隠してしまう。これは規範的な個人主義であり、とりわけ、多国籍企業の巨大な営利的・軍事的利害関心をみえなくします。なぜなら、わたしたちが「みる」のは顧客がどのくらいサービスを受けるか、ということだけだからです。さらに、それは生態に悲劇をもたらすような形で顧客を満足させることに努めるよう促進します。ここで、社会概念自体を取りもどそうとも主張しうるでしょう。それが均衡を取りもどすかもしれないからです。しかしながら文化的にありうる可能性が高いのは、そうはならないだろうということです。社会概念は再びその対となるものをつくりだすにすぎないでしょう。

わたしがみなさんに提出する動議は、それと対比して区別される個人の概念が必要ないというまさにそのために、社会の概念は必要ないということです。人類学者として、「わたしたち」は間違いなく、その二分法をふれまわることには用などありません。というのも、20世紀末にこの国が見舞われている災難は、実際にとっても不幸なものだからです。20世

<sup>(20)</sup> obviation analysis とは、ストラザーンと同じくパプア・ニュー・ギニアをフィールドとする R. ワグナーが obviation と呼んだ論理的形式の分析に端を発するもので、ストラザーンはこの発想を好んで用いている（たとえば Strathern [1990] 2013 = 2016, [1991] 2004: 79-82 = 2015: 201-7）。ワグナー自身の理論については『部分的つながり』の訳注（Strathern [1991] 2004 = 2015: 306-9）や Wagner (1978: 19-63) を参照されたいが、ここでは単に「邪魔なものを取りのぞく」程度の意味合いでゆるやかに用いられているので、簡単に「除去分析」と訳した。

紀早期に研究対象として社会を概念化したとき、人類学はあのような良い意図をもって始まりました。しかしわたしは、リーチの論難においてすでに明らかにされていた亀裂を示してきました。わたしたちはいまや、もし社会的現実の適切な理論をつくろうとするならば、その第一歩は人々〔persons〕を関係への潜在可能性を含みながら同時につねに他者との関係の基盤に埋めこまれた存在として把握することだ、と繰り返して自分たちに言いかけねばならないところまで来ました。〔この後に〕クリスティーナ・トーレンが、わたしたちの意味するところを詳しく論じてくれるでしょう。

それまでは、わたしは次のような立場を取ることはできません。たしかにわたしたちはこの概念の除去分析を必要としますが、それは抽象〔そのもの〕を否定するためではありません。人間の生活と思考における関係の重要性を伝えようという、この抽象の元来の意図を取りもどさなければならないのです。

社会関係は人間存在に内在するのであり、外在するものではありません。そのため、人類学的研究の対象として、人格を個々の実体として考えることはできないのです。残念なことに、まさに社会という観念が〔この考え方の〕共犯となってきました。社会そのものを実体と考えること不幸な結果は、現に、関係を人間の存在にとって一次的ではなく二次的なものにみせてしまうことだったのです。したがっていたって単純に、わたしたちは、「社会」が概念としてあまりに社会性を把握する障害になってきたと認識する理論的地点に達したのです。わたしはこの概念が時代遅れなものとして追いやられるべきだと提起します。

## 動議に反対して（1）

J.D.Y. ピール<sup>(21)</sup>

「社会」はとても複雑で多面的な概念です。それがさまざまに用いられることを認めるならば、人々が実際にこの概念でもってなにをしているのかをきちんと認識しながら、その価値について現実主義的に討論するしかありません。わたしたちはこの概念をある単一特定の仕方で定義することを控え、それが有用かそれともすたれた概念なのか、ほとんど定義からしてどちらかが真だと定まってしまうことのないようにしなければなりません。しかしながらこれが、マリリン・ストラザーンがたったいまおこなったことなのです。彼女

---

<sup>(21)</sup> 1941年うまれ、ロンドン政治経済学院（LSE）で社会学を修める（1966年に博士号取得）。1989年当時、ロンドン大学東洋アフリカ研究学院（SOAS）人類学・社会学科の主任教授に着任した。ナイジェリアのヨルバにかんする宗教人類学的研究、社会学者・社会進化論者 H. スペンサーにかんする思想史的研究などを残し、2015年に逝去。管見の限り著作の邦訳はない。

は社会人類学において十分に影響力をもってきたとくに具象化された社会概念に対して攻撃を集中させ、その「物体性」を順当に論難しました。ですが、事はもっと複雑なのです。

「社会」の意味のいくつかは、特定の対となるものとの関係で最も明確にみてとれます。社会-対-個人、対-文化、対-共同体、あるいはもっとも妥当なところでは、対-国家、といったように。それらすべての意味同士の関係によって定義される探究領域を指すものとして「社会」を扱えば、もっとも適切に議論を進められるでしょう。

わたしたちが争っているのは社会学の主題そのものを取りのぞくかどうかなのですから——適度に論争の余地の少ない「社会」の定義を求めて——今日の主導的な社会学理論家のひとり、アンソニー・ギデンズの議論をみてみましょう。著書『社会の構成』において、彼はこの概念がもつ2つの主たる意味を区別しています。

- 1「社会的な連携〔association〕あるいは相互作用を一般的に含意するもの」、すなわち社会的行為者間の関係のパターン。
- 2周囲の他の諸社会と対比される、社会関係の比較的境界づけられた統一、社会システム。<sup>11</sup>

この区別は、言いかえれば、社会一般と特定の社会との区別です。古典的な社会学理論家たちはどちらを強調するかで分かれます。スペンサーやデュルケームの場合はおもに後者を意味し、ジンメルやウェーバーの場合は前者です。この対照は、たとえば「グリッド」対「集団」というように、密接に関連した形式で繰り返されます<sup>(22)</sup>。

具体的に当てはめられるとき、この2つの主たる意味は言及するものが異なります。1の意味は総括的な種類の社会に当てられます。資本主義社会、産業社会、植民地社会、多元的社会、ムスリム社会など。ラベルはなんらかの重要な統合あるいは構成の原理を指しているのです。2の意味においては、言及されるのが近代あるいは規模のおおきい社会ならば、国家に対応する社会関係のシステムを意味するという強い想定があります。たとえば、日本社会、近代イギリス社会、ドイツにおける社会と民主制、といったように。この用法は、民族誌的研究で慣習的に特定される、より小さな単位の場合も同様です。タイプ社会、カヤポー社会、メルパ社会など。しかしこの水準では、わたしたちみなが知ってい

<sup>(22)</sup> この対概念によって個々人の社会的立ち位置や、それに応じた社会経験のありようを構造主義的に分析したM. ダグラスの研究を受けている。彼女の用法と合わせて考えれば、おおむね「グリッド」が社会関係の様式や性質を一般的に示す1の意味、「集団」が境界づけられた単位を表す2の意味に関連するということであろう (Douglas 1970 = 1983)。



るように、話はより問題含みなものとなります。タイプは例外的に境界づけられているかもしれませんが、多くの民族は、リーチが『高地ビルマの政治体系』で示したように、そうではありません<sup>12</sup> (23)。これらの民族誌的単位はその成員によってそのように定義される（あるいはされない）かもしれません。そしてめったに国家と一致しないのです。典型的には、言葉が通じるかどうかの限界が境界を画するものとされ、したがってここで「社会」は文化の同義語に近づきます。

もちろん、社会のそれぞれの意味はより抽象的に理論化されうるもので、現にそれが社会理論の中心的な営みなのです。1の意味にかんして、ギデンズが彼の「構造化理論」と呼ぶものは、社会と個人の対立を「構造と行為主体性〔agency〕の二重性」として定式化しなおすことを目指しています。インゴルドもまた著書『進化と社会生活』において、これとは異なるより人類学的な筋道を辿り、類似の定式化に至っています<sup>13</sup>。2の意味において、社会はおもに2つの仕方でも理論化されてきました。〔1つは〕パーソンズの機能主義におけるように、「システムの必要」という観点から<sup>(24)</sup>。〔もう1つは〕フランスのマルクス主義者たちの3つの「社会構成体の審級」におけるように、建築的な／層状のケーキのようなイメージで<sup>(25)</sup>。

さてこうしたものが、社会概念のいくつかの実際の用いられ方です。しかし社会が時代遅れの概念だと提起する動議は、この概念を歴史的にみることにわたしたちをいざないます。そして実際、多少の思想史こそ啓発的なのです。

英語で「社会」は、まずは1の意味で、16世紀に初めて用いられました。ホップズが『リヴァイアサン』の著名な一節で、この意味を用いているのがみられます。彼はリヴァイアサンに、「時間の計算も、技芸も、文字も、社会もなく、〔……〕人間生活は孤独で、貧しく、汚らわしく、残酷で儂い」〔世界を〕みるのです<sup>14</sup>。この一節は2の意味を予期してもいます。というのも、それは社会の存立を国家の存立に委ねているからです。リヴァイアサンはむろん、絶対主義国家を正当化するための議論なのですから。国家と社会のこの経験的融合（概念的区別はしていますが）において、ホップズは前をみるだけでなく後ろを振

---

(23) 同書でリーチは、ビルマの山地民であるカチンと隣人のシャンが、当時の人類学の慣習においては別個の民族として相互排他的に扱われるのに対し、実際にはカチンがシャンになるといった相互転換的な関係にあることを示した。

(24) アメリカの社会学者 T. パーソンズの機能分析では、満たすべき機能を適応 (A)、目標達成 (G)、統合 (I)、パターン維持と緊張処理 (L) に分けた「AGIL 図式」に代表されるように、社会システムが機能するために必要な一般の要件の特定が目指された (溝部 1979)。

(25) L. アルチュセールらフランスの構造派マルクス主義者は、経済・政治・イデオロギーという相対的に自律した構造的諸次元 (instances:「審級」) がつなぎ合わさって社会 (social formation:「社会構成体」) が成りたつ、という社会動態モデルを提示した (Resch 1992: 36-42)。

りかえてもいます——実際、「社会」を表す特定の言葉をもたなかったギリシア人たちを。よく知られているように、かれらは自身の政治形態であるポリス〔*polis*〕のもとに「社会」を包摂しました。（ちなみに言えば、ヨルバも似たような理由から、かれらの *ilu* という言葉で同じことをします。）他の社会形態が（そう言われるかもしれませんが）認識されずにいた——北部異人の親族を基礎としたエトネー〔*ethne*〕、あるいはペルシアの帝国体制のバシレイア〔*basileia*〕など<sup>(26)</sup>——のではなく、ポリスの条件下で初めて本当の人的充実、十全な意味での社会生活が可能だったというわけです。

ホップズののちの世紀のヨーロッパでは、社会がさらに国家から離され、それでもなお避けがたく問題含みの形で国家と結びついたままになりました。いまや政治形態は、「市民社会」の形態に条件づけられたものとみなされました。国家ではなく、社会が第一に来たわけです。ファーガソンの1767年の『市民社会史論』〔Ferguson 1767 = 2018〕はその古典的な宣言でした。なぜこのような発展が生じたのでしょうか？ 3つの理由によってです。

- (a) 資本主義経済が出現して、人々を労働の単位として公式に解放し、階級関係の諸様式をあるがままの姿でよりはっきりと明らかにしたこと。
- (b) 結社の自由が新たに認められ、最終的に民主運動へとつながったこと。その最も偉大な広報者、トム・ペインは、社会／国家の対照に洗練された表現を与えました。「社会と政府はそれぞれ異なり、別々の起源をもっている。社会はわたしたちの必要によって、政府は悪意によってうみだされる。〔……〕社会はどのような状態でも祝福されるものであり、政府はその最良の状態であっても必要悪でしかない」<sup>(27)</sup>。そののちトクヴィルは、政治的民主制は個人と国家のあいだにある社会制度という意味での「社会」に決定的に依存している、とつづけて論じます。
- (c) 国民主義が勃興したこと。国民はその文化的側面においては社会であり、いまや国家が国民に合致すべきであること、国家は人民の過去から引きだされた一連の共有された文化的理解と結びつけられて最もうまく機能することが、ますます力強く主張されました。

<sup>(26)</sup> ともに古代ギリシアの概念で、おおむねエトネーは民族、バシレイアは王や皇帝、その専制を意味する。

<sup>(27)</sup> ペインの『コモン・センス』冒頭の引用。ただし一文目は原文では「社会と政府は異なるというだけでなく、別々の起源をもっている」(Paine [1776] 1918: 1)と書かれている。

こうして19世紀に近代社会理論が、「社会」の2つの関連した意味、つまり連携様式としての意味と、問題含みの形で国家とつながる境界づけられた実体としての意味を伴って登場したのです。

ここで、思うに、「社会」のような概念の特定の文化的環境・歴史的時代における起源を説明する際、社会人類学者が順当に抱きうる2つの本質的な懸念があります。わたしはこれらの懸念が最終的には根拠に欠けるものだと考えますが、対処する必要はあります。

第一の懸念は、わたしたちの諸概念の文化的起源にかんするものです。彼女の近著<sup>15</sup>と今回の討論への寄稿から判断するに、マリリン・ストラザーンはいわゆる「西洋の」概念が、とくに人格の文化的構成と個人-社会関係にかんする非西洋（彼女の場合はメラネシア）の概念や実践の分析を歪めてしまうと敏感に感じています。ここでは、この点にきちんと細部まで立ちいることはできません。少しばかりの観察をするだけで事足りるでしょう。問題は、できる限り広範囲の異なる諸社会を偏りなく分析できる概念を発展させることです。一般的に言って、大規模で比較的異質性が高く分化した社会において発展した概念が、より単純で小規模な社会の現実を含みこむ包容力をもつはずだというのは、当然期待されることです。マルクスが政治経済について——彼はそれが歴史を超越せんとする要求はむろん退けたわけですが——それがなお、より早い段階にあるかつ／またはより単純な経済形態について、経済が（ポランニーの用語で言えば）「埋めこまれた」類の社会<sup>(28)</sup>において可能だったよりも優れた説明をもたらした、と考えたのは正しかったのです。ですがこうしたこと以上にわたしたちは、社会それ自体についてであれ社会と個人や国家とのかかわりについてであれ、「西洋思想」が社会の単一で単純な見方を表現したかのように扱わないよう用心すべきなのです。たとえば、社会と個人の対立はメラネシアの物の見方にとって異質だが、西洋の見方には典型的だと暗に示すとき、それではアダム・ファーガソンは西洋人でなかったのかと問わなければなりません。ある種の「逆転したオリエンタリズム〔reversed orientalism〕」によって議論をおこなうことは、論点を混乱させるだけです<sup>(29)</sup>。

第二の懸念はより実質的なものです。それはわたしたちの社会概念が——ここで指しているのは2の意味、つまり経済・政治・文化的統一が重ねあわされる境界づけられた実体

---

<sup>(28)</sup> 経済史家 K. ポランニー自身の議論からすれば、経済が埋めこまれた社会とそうでないものがあるというより、埋めこまれ方が違うという方が適当に思われる。彼は、実質的な意味での経済活動（人間が自然・社会環境とやりとりして物質的要求を満たす活動）が埋めこまれる社会制度は多様であり、市場経済はその特殊な一形態にすぎないと論じた（Polanyi 1957）。

<sup>(29)</sup> このように、ストラザーンの議論はメラネシアに「固有の」社会人間観を実体化し「西洋」と対置する本質論だ、とする批判は当時の典型的な反応と言える（中空・田口 2016: 84）。2人目の反対派であるスペンサーも同様の見解を示している。

という意味での社会ですが——社会人類学者がいま取りくまなければならない顕著な経験的現実からあまりに隔たっているかもしれない、というものです。この懸念はマイケル・マンの『社会的な力の諸起源』<sup>16</sup>においてよく表されています。この著作で彼はほとんど社会概念を放棄するところまで行き、代わりに、経済・軍事・イデオロギー・政治といった種々の「多元的に重なりあい交差する……力のネットワーク」について語っています。人類学者たちはしばしば、たとえば1つの言語を用いる国政、また別の言語が話される地方の農民共同体、さらに違う言語を話す国際的ディアスポラに属する商人たち、といったように多様に異なる諸領域が交差する多民族的な社会状況を記録してきました。こうした状況で、「社会」という概念にいかなる必要性があるでしょうか？

しかし、このような推論を導くのは見当違いです。なぜならそれは、概念が社会的現実の影あるいはレプリカに等しいはずだと想定しているからです。実際には、概念は現実と もっと動的な関係性にあります——それはたしかに現実と直接関係しますが、理論的関連性の原則にしたがって現実を選びとるのです。ヨーロッパの国民主義が初めて全盛期を迎えた19世紀においてさえ、「社会」の概念は現実の大部分にかんしてかなりの程度、理念上のものでした。それはたとえば、多くの経済活動がいまだ地域的に組織される一方で、他の部門では国際的／越境的な経済ネットワークがうまれつつあったような時代に、文化・経済・政治的諸領域を合致させるモデルを提示したのです。同様に、ある宗教がしばしば社会の文化の重要な構成要素であり国民的同一性の有力な起源であった一方で、内部の少数集団や宗教的異論、国境を越えた宗教的連帯の（移民や布教をとおした）形成があったことは、国民社会という観念がしばしばどれほど「理念的」だったのかを明らかにしました。

とはいえこうしたことは何ひとつ、ある「社会」という概念の価値を損ねるものではありません。それは、ちょうど官僚制の理念型が混沌として腐敗した公務に対してそうであるように、決定的に重要な準拠点や基準となる指標でありつづけます。国家や、もし十分な規模があれば文化が、そのまわりに社会・経済的諸関係を組織する可能性をもった強力な引力でありうることは、変わらない事実です。そして、いくらか相殺する傾向があるとはいえ、同質的な国民社会という観念が世界中の何百万もの人々に強力に訴えかけるものでありつづけていることは、ほとんど指摘するまでもありません。こうしたことが「社会」を無視できない文化的現実、ひいては社会的現実にもしているのです。

いまこのとき（1989年10月）に、この動議について討論するのであれば、おおいに報道された社会理論に対する首相の介入に注意を向けないわけにはいきません。動議の提案者は果敢にもこの困難に立ちむかい——説得力には欠けませんが——とても歓迎できないに違いない支持の効果を打ち消そうとしたのです。「社会などという物はない」、とサッチャー

氏は宣言しました。「あるのは個々の男女と家族である」。なにを意味するのでしょうか、社会のこの極端な否定は？

推測するとすれば、〔この言説において〕家族は自然の領域に追いやられます。市場とおした個々人の相互作用は拡張されますが、それもまた「自然」だとみなされるから本質的に正当化されるのです。しかし最も重要なことに、これを達成するために国家が社会に抗して利用され、その結果個人は縮減されたがより活動的な国家と以前より直接的に向きあうこととなります。その手厳しい自由主義は「ビクトリアの価値」を呼びおこしますが、主要な点で異なります<sup>(30)</sup>。トクヴィルが自由と民主制を活力ある市民社会——つまり市民と国家を仲介する集合体や制度——に基礎づけたのに対し、サッチャー首相は容赦なくそうした制度のすべてを弱めてその価値を貶めているのです。地方政府、労働組合、大学、教会、BBC、そして（理論においてそうでなくとも実際には）家族さえも。私営化されないものはさらにきつい国家統制にさらされます。ここでサッチャー主義の姿は19世紀の自由放任主義時代の最も徹底的なもの、つまりスペンサーの『人間対国家』（1884年）〔Spencer [1884] 1981 = 2017〕とも異なっています。というのも、スペンサーは国民主義の政治、強硬外交主義の戦争、そして「イギリス人」といった超歴史的抽象の道具としての国家という考え方全体を深く嫌っていたからです。なにより彼は、サッチャーによる「起業家精神」の推進のように、人民の文化を根本的に作りかえるプロジェクトを国家がもつべきだなどというのはとんでもないと考えたでしょう。

わたしたち社会学者にとって、サッチャー主義社会理論の実際の動向に最も直接関係するような兆候は、つい最近になって表面化してきました。わたしが言及しているのは、中央統計局〔CSO〕の業務を政府が操作したこと、そして当局の活動の規模を縮小し、政府の目的により近いものに限らせようとする公式の提案に対してなされた抗議です。これに抗するため設置された、クラウス・モウザー卿<sup>(31)</sup>に率いられた圧力団体は、CSOが政府の必要だけでなく社会全体の必要に奉仕しているものとみなされるべきだという、本質的な点を主張しました。社会を個人と対置させる、あるいはこの対置を「西洋の見方」として代表させる論者は、サッチャー主義が議論の表現を定めることを許してしまうだけです。そして社会がなくなれば、個人は置き去りにされ国家と正面から向きあわざるをえません。しかしながらもう1つ別の、持続的な潮流がわたしたちの伝統の内にあり、それは

---

<sup>(30)</sup> サッチャーの発言を受けている。彼女は1983年の総選挙に合わせたテレビ・インタビューのなかで、19世紀イギリスの「ビクトリアの価値」と呼べるようなものに賛同していると考えてよいかという質問に、まったくそのとおりだと強く肯定した（Thatcher 1983）。

<sup>(31)</sup> 1967年から78年までCSOの局長を務めた統計学者（Nissel and Isaacs 2015）。

社会を、抑圧的ではなく人々に物事を可能にする力を与えるものとみなします。そしてこの社会はしばしば、国家に抗するものなのです。

この国において社会が侵食されていることを誇張するべきではありません。ですが社会概念の重要性は西欧の外の、民衆運動が左派の国家主義体制に対して向けられている国々において、より際立ってみられます。ポーランド、ハンガリー、チェコの人々が凝り固まった国家構造を打ち破ったのは社会の名においてであり、少なくともここでは、個人の形成や充実がどれほど社会を、その対立項ではなく前提条件としているかがわかります。

けれども最も雄弁で痛ましい事例はもっと離れたところ、つまり中国にあります。ここでは中国人が一度も知ることもなかった民主制を求める民衆闘争が起こり、そのなかでまさに、国家が社会に耳を傾けるよう統治者たちへ申し立てがあったのです。このような言い回しは天安門広場占拠の終盤になされた宣言で明示されており、その4人の著者たちのひとりには社会学者でした<sup>(32)</sup>。「西洋の」諸概念が西洋以外で適用できるかどうかと気をもむ人類学者にとってとりわけ教えとなるのは、この運動に採用された象徴体系です。まさにその偶像は自由の女神像を自由に模した「民主の女神」であり、このことはわたしたちを、国家と社会の問題系が初めて定式化されたペインとトクヴィルの時代へと振りむかせます。

今回の動議は、社会の概念を「時代遅れ」に思わせようとしています。わたしは、人類学の課題が人間の実際の現実にかかわっていくことなのであれば、これ以上に時代遅れでない概念を考えるのはむずかしいと提起します。

## 動議を提唱して（2）

クリスティーナ・トーレン<sup>(33)</sup>

マリリン・ストラザーンは、いかに「社会」の観念が「個人」という考え方を伴うか、そ

<sup>(32)</sup> 天安門広場での抗議運動に参加し「四君子」と称された4人の知識人・文芸人、劉曉波（Liu Xiaobo）、周舵（Zhou Duo）、侯德健（Hou Dejian）、高新（Gao Xin）らがハンガー・ストライキと同時に出した1989年6月2日の共同宣言のこと。「社会学者」とは、当時北京大学で社会学講師を務めていた周舵を指す（Arreola 1992: para.4）。ピールが言及しているのはこの宣言のうちの次の一節だと思われる。「政府は人民の声を聴き、彼らの構成的権利の表現を受け入れ、国を民主的に統治すべきである。民主制を推進する運動は政府に、どのように社会を民主制と法律尊重主義でもって治めるかを教えている」（Liu et al. 1989: 150）。

<sup>(33)</sup> ロンドン経済政治学院（LSE）で社会人類学を修める（1986年に博士号取得）。ロンドンのブルーネル大学等ののち、現在はスコットランドの聖アンドルーズ大学に勤める。フィジーを主たるフィールドとするメラネシア研究者で、「人間とはなにか」について個々の人間の歴史的発生という観点から論じてきた（次の訳注<sup>(34)</sup>も参照）。管見の限り著作の邦訳はない。

して社会の概念を捨て去るなかでいかに、非社会的な個人という考え方もまたようやく捨てることができるのかを示しました。この動議に賛同するにあたってわたしは、特定の理論的領域に集中しましょう。突きつめれば、わたしの主張はこうです。意味が——その本性からして——社会関係に内在すること、そして社会性を当然のものとしなない限り意味について考えさえできないことを踏まえれば、わたしたちは「社会」と（社会によって「社会化」される）「個人」という双子の観念が理論的に時代遅れだと受け入れるほかありません。

子ども、あらゆる子ども、赤子を考えてみてください。うまれる前ですら、予期された誕生に他者がかかりあい、気をもんでいる限りで、その子は他者との社会関係の内にあります。うまるとすぐにその子は他の人々の注意の対象となり、この世界でのありようは他者に仲介されます——なにをどのくらいの頻度で食べさせられ、どのように服を着せられ、扱われ、眠ったり起きたりできるようにされ、運ばれ、寝かせられるのか、等々といったように。わたしたちは子どもというものを、単に行為を受ける者と考えます。実際わたしたちの社会化の観念は——19世紀に現れ、フロイトからスキナーまで20世紀ヨーロッパのほとんどあらゆる子育てのモデルにみられますが——子どもがパテか粘土のごとく型にはめてつくられるという中世後期のキリスト教的観念を基礎とし、それを変形させています。ところが親はみな知っているように、子どもたちはそのようには育たず、そして近年では、割合と強制的でなくより穏健な社会化の観念でさえ不適切とみなされるようになりました。

これは社会化の観念が理論上でさえ、新生児が何者かになるマイクロ歴史的過程を説明できないからです<sup>(34)</sup>。そうですねたとえば、中華人民共和国の医師で女性協会の指導者、フィジーの引退した小学校教師でいまは最高首長、イバンのロングハウスの長でコプラの協同組合経営者、日本の相撲のハワイ人チャンピオン、あるいはオーストラリアの人類学者である一児の母だとか。社会がこうした物質的諸可能性の源であるとすれば、それはどこかに物質的に位置づけられねばならない——しかし個人はその定義からして社会と対立するため個人には位置づけられず、したがって社会は個人の外や頭上にある、諸部分の総和よりおおいシステム、1つの抽象でなければなりません。この理論的視点からは、わたしたちは永遠に、決して解決できないジレンマのなかに留まってしまいます。問いを組みた

---

<sup>(34)</sup> ミクロ歴史的過程 (micro-historical process) はトーレンの議論におけるキー・ワードであり、彼女はこの語や生物学・発達心理学由来の個体発生 (ontogeny) の概念を用いて、個々の人間が多様な存在となる生成過程について論じてきた (たとえば Toren 2004)。こうした個体発生 (ontogeny もしくは ontogenesis) 論のレビューとして、相田 (2021: 61-5) も参照。

てる表現を変えるほかないのです。

過去15～20年にかけて、子どもの最初期の認知に関心のある心理学者たちには、赤子がこれまで認められてきたよりも広範で明確な認知能力をもって生まれることがますます明らかになってきています。たとえばある実験では、まだ言葉を話せない幼児（生後6～8か月）が物の画像を見せられ、何回かの音を聞かされました。かれらはドラムが二度たたかれるのを聞くと自分から2つの物の画像をみて、三度聞くと3つの物の画像へと視線を移したのです。言いかえれば、幼児は物を数える基礎となる、ある種の交差モデル合致の基礎能力をもっているようなのです。他の実験は——言葉を話すよりもずっと前に——赤子が鳥、犬、りんご、人形等々といった「基礎レベルの」カテゴリーと呼ばれるものを難なく形成できることを示しました。実際、新生児は生物と無生物を識別し、そして生物のなかでは人間を他の動物から識別することができるのです。

さてほとんどの心理学者そして人類学者さえも、これらの発見を、こうした認知は生まれつき備わっているのだから「非社会的」である、と示唆するものとみなしてきました。この見解はむしろ、個人の頭上や外側にあるなにかという「社会」観念の産物です。ですがこれらの認知を非社会的と呼ぶことは間違いなく不合理です。というのも心理学的発見が示すのは、わたしたちが生まれつき世界、つまり多くの不変の性質によって特徴づけられる世界に注意する性向をもつことだからです。それは重力がみなを地表に引きとめ、水が下降し、昼夜と季節の定まった周期があり、物が予想外につくられては壊されるのではなく安定し、そしてつねに、わたしたちみなに他の人間がいる世界です。わたしたちが生物学的に社会的動物なのであれば——このことはだれもが受けいれる準備があると思われませんが——その認知活動は社会性に根ざしています。というのも、赤子が生まれつき認知能力がいかに特筆すべきものだとしても、それはなお不完全だからです。人間の赤子は世界を知るのによく適応していますが、いまだ世界をその歴史的特異性において知りません。

人は他者との関係のなかで、関係をとおしてはじめて世界を知るようになります。しかし赤子は他者の注意の単なる対象でもなければ、世界が赤子に刻みこまれ、かれらが自分を取りまく事物の模倣や反映にすぎなくなるのでもありません。心理学の研究は、新生児ですら必然的に自分のふるまいの主体であり、そのなかで・それをとおして彼／彼女が特定の歴史をもった特定的人格であるところの社会関係のなかで活動していることを、端的に明らかにしてきました。各人は必然的に能動的主体なのです。というのは、自分たちに影響を与えるあらゆるものから意味をうみだすのが人間の本性だからというだけでなく、各人が精神の働きかける情報を能動的に探しだすからです。しかしながら、人はこれを他



者から独立しておこなうことができません。人がうみだすこうした意味は必ず、人がつねに組みこまれ、そのなかでつねに意味がもともと存在するような、さまざまな社会関係によって媒介されています。実際のところ意識という観念そのものが、自己とのかかわりにおける他者、他者とのかかわりにおける自己の自覚にもとづいているのです。

このことはとくに、子どもたちの観念が時とともにどのように変化するかをみるときに気づかされます。このときわかるのは、自身の経験から意味をうみだす過程で、子どもたちが他者のつくった意味にいやおうなく従うことです。わたしは子どもたちと言っていますが、「人々」を意味しています——というのも、これは新生児や三歳児に当てはまるのと同様にわたしたちにも当てはまるからです。このことは、「社会」をその起源にもつ社会化の観念がいかにな適切かを示しています。もちろん、マリリン・ストラザーンがすでに指摘したように、社会性と社会関係の概念は「社会」という観念から来ています。そして「社会」と同じように、それらもまた抽象です——ですが抽象として、いずれ社会化される個人と独立にシステムとして存在する一連の規則や慣習や構造、あるいは意味さえも指し示すのではなく、あらゆる人〔person〕が必然的にかかわる動的な社会過程を意味しています。

わたしは、意味は社会関係に元来備わっているために、意味をうむにあたって人は他者がつくってきた意味に従わなければならないと述べました。同じ理屈で、他者も自分と同様の関係にあります。けれども、たとえしかじかの構築を「成熟した」とか「大人の」ものとみなしたとしても、認知的発達のいかなる領域にも終着点を特定できません。他者がつくった意味から意味をうみだすとしても、人はそれらの意味を新しく構成するほかない——そしてその構成過程において人は微妙なあるいは広範な、ときにはかなり独自のものでさえある差異を導入する——という点において、認知活動はその本性からして創造的なのです。意味にかんするこの視点は、必然的に歴史的なものです。というのもそれは、分析が社会関係の物質的性質を含みこみ、そうすることで持続と変化を同時に扱えるようにするからです。

わたしはみなさんに、人間のモデルを再考し、新生児を、抽象的で身体を欠いた社会が書きこまれる白紙〔*tabula rasa*〕とみなす考え方を手放すよう求めます<sup>(35)</sup>。わたしは子どもを、特定の歴史をもった特定的人格であり、そうなりつつある存在、彼／彼女がその内で自身の行為の主体であると同時に他者の行為の客体でもある社会関係のなかで、それ

<sup>(35)</sup> 人間生来の状態を白紙とみなすモデルとして、イギリス経験論者J. ロックのものがよく知られている。彼は『人間知性論』で、認識や概念は生来備わっているのではなく、経験をとおして白紙状態の精神に書きこまれていくようなものだと論じた (Locke [1690] 1997: 109)。

らをとおして意識を芽生えさせつつある存在と捉える考え方を提示しているのです。実際のところわたしたちは子どもを——あらゆる人〔person〕と同様に——自身のまなざしの対象であると同時に行為の主体である点で、自分自身との社会関係の内にある者として考えなければなりません。揺りうごく自分の指を眺めながらベビー・ベッドに横たわる赤子は、なにか学習された認知的努力によって手を自分の体の一部とする必要はありません——子どもたちのうまれもった能力にかんするあらゆる知識が示唆するのは、この揺りうごく指にかんしてすばらしいのは、人が自らに生じさせる身体化された意識だということです。そして、まさに自身の行為の主体であると同時に客体でもある自己とのこの関係は、いかなる子どもにおいても社会関係に媒介されています。そこでその子は他者から働きかけられるだけでなくつねに主体——自身の活動がまさにそれらの同じ社会関係とそこでうみだされる意味の構成を助ける者——でもあるのです。

みなさんはきっと、認知、意味、特定の人格、意識等々について話すなかで、わたしが社会の概念だけでなく文化の概念にも反駁していることに気づかれたでしょう。これは社会概念が「文化」を引きつけてくるために、避けられないことなのです。ですがほとんどのでないにしても多くの分析において、だれかが特定の歴史をもった特定の人格になるであろう理学的過程を当然のもののみなしてきたのであれば、わたしたちはそうすることで、人々が意味を構成するであろう心理学的過程もまた当然視してきました。わたしたちはその問題を置き去りにして心理学者に委ねており、もしそれについてすこしでも考える労を取るにしてもただ単に、理論的分析から出てくる実体化された「意味のシステム」が——少なくとも部分的には——わたしたちが「社会」の一部として特徴づけた集団の各員にまるで「出来合いのもの〔ready made〕」として伝えられるのだ、と想定してきたのです。

しかしながら、ひとたび個人-社会の二分法を用いることをやめ、人格が社会・文化的過程の単なる産物ではなく、同時に必ずその同じ過程を形づくっていることに気づくのであれば、わたしたちの分析的問題が心理学の問題であるのと同じく社会／文化人類学の問題でもあることがみとれます。わたしは、研究の焦点をまったく変えてしまわなければならないというのではなく、研究が含意する人間のモデルに自覚的でなければならないと主張しているにすぎません。社会の概念は理論的に時代遅れであり、個人の概念もまたそのようなのです。新しい視点を取りましょう——それはわたしたちの研究の中核にあって、そこでは能動的な歴史的主体かつ他者の行為の客体である人々〔persons〕が、無限に変わりうるがでたらめではない意味の産物かつ産出者と位置づけられます。意味は人間主体によってうみだされるため変わっていきませんが、決してでたらめではありません。なぜなら必ず、それらは社会関係のなかでうまれ、したがってつねに他者がかつてつくり、いまつ

くっている意味を参照しているからです。社会も個人もありません——あるのはただ社会関係であり、わたしたちはそのなかで・それをとおして、遊び、仕事し、ともに食べ、会話し、戦争をし、儀式をおこない、愛し、そして討論をするときの自分になるのです。

ここで今日座って、マリリン・ストラザーンとわたし自身によって提唱された議論をお聴きのみなさん——わたしはみなさん全員に、他者から働きかけられているときでさえ同時に自身の生の能動的主体である人々〔persons〕として、わたしたちの意味を受けとり自分のものにしてほしいと思います。〔そうすれば〕みなさんはこの動議を支持しなければならなくなるはずですよ。

## 動議に反対して（2）

ジョナサン・スペンサー<sup>(36)</sup>

何年も前、エディンバラ大学でのセミナーでわたしの師であるジェイムス・リトルジョンは、人類学的比較という課題に努めるためには「自分たち自身の歴史の同時代人になる」ように志すべきだと述べました。わたしはこれを、自分の寄稿の題辞としましょう<sup>(37)</sup>。人類学の現在と過去の根本的な断絶を要求する人々は、まずはじめに、その過去が一体なにかを含みもつのかについて明確でなければなりません。

この動議の言葉づかいは、人類学理論の性質と形態にかんするととも奇妙な考え方を示唆しています。それは理論的進歩の白熱の幻想をつくりあげ、そこでは悪い概念が暴かれ捨てられて、新しい概念が一晩でその地位に取ってかわるというのです。実際には、わたしたちみなを知るように、だれもそれを使わないほど悪い概念というのは理論の道具箱のなかにはほとんどなく、すたれているかどうかは論争や討論の存在ではなくまったくの沈黙が長年つづくことによって判断されるのです。ざっとした推測で言えば、「原始乱交〔primitive promiscuity〕」<sup>(38)</sup>はいささか賞味期限切れになり、「アニミズム」の論題についてなにか本当に新しいことを聞いたのはずいぶん前になります。

<sup>(36)</sup> 1954年うまれ、エディンバラ大学やシカゴ大学で学んだのち、オクスフォード大学で1986年に博士号取得。現在はエディンバラ大学で南アジア研究の欽定教授を務めるが、当時はロンドン経済政治学院（LSE）講師であった。スリ・ランカをフィールドとする政治人類学的研究のほか、人類学史にかんする著述で知られている。管見の限り著作の邦訳はない。

<sup>(37)</sup> エディンバラ大学で教鞭を取ったりトルジョンは、本討論前年の1988年10月に亡くなったため、彼を悼む意図が込められているのであろう（Hanley 1989）。

<sup>(38)</sup> 結婚制度の発達していない社会において人々は乱交状態で生きていた、とする19世紀の社会進化論的な仮説を指す。19世紀末にこの仮説を詳細に検証し批判した社会学者・社会人類学者E. ウェスターマークによれば、これは「原初社会」にかんする当時の主流の説であり、もはや論証された真実のように扱われていたという（Westermarck 1891: 51）。

わたしはまたみなさんに、この動議の提唱者たちが、わたしたちの2つの課題のうちずっと大変な方に身を置いたことを覚えておいてほしいと思います。かれらは、社会概念の採用がつねにいたるところで混乱と誤りにつながることを論証するよう要求されているのです。他方でわたしたちはただ、なんらかの文脈や利用においてこの概念がなにか新しい洞察を与えてくれることが想像できる、と示唆するよう求められているだけなのです。注意していただきたいのですが、だれもが社会概念を用いなければならないと示唆することではなく、ただいくらかの人々には時折それが役立つと考えられる、ということだけです。

わたしが文脈と利用を複数形で指すのは、社会の単純で統一的な概念などないからです。むしろそれは、産業社会の自己理解に決定的な役割を果たしてきた——文化や階級と同様に——多義的な言葉の1つです。明らかに、このように特殊な文脈においてつくりあげられた言葉を他の根本的に異なる文脈へ問題なく移しかえられるかについては、慎重でなければなりません。しかしまた、言葉のある偶発的な意味を歴史超越的なものとして扱うことにも、同様に慎重であるべきです。

マリリン・ストラザーンが「社会」の概念にとりわけ反対するのは、それが社会と個人の自民族中心的な対立を含意するからです。歴史的にみれば、この主張は真でないと明確に示すことができます。現在においてそれが正しいかどうかは論争的であり、かなり、決定的に、わたしたちがマルクス以降のヨーロッパ社会思想の伝統をどうみるかにかかっています。ストラザーンが示唆するように、この伝統はなによりもヨーロッパ諸社会の狭い自己理解に閉じこめられた「ヨーロッパの」ものなののでしょうか、それとも少なくとも時折は、対抗的な、支配的自己理解に真っ向から逆らって打ちたてられた批判的思考の伝統なののでしょうか？ わたしは最終的には、社会理論による産業社会の内在的批判こそが、ストラザーンが提供するさらに急進的な批判のための空間を開いてきたのだと考えます。彼女の仕事は、モースやマルクスのような人々の先立つ議論がなければありえなかったでしょう。かれらは近代社会の本性についてと同時に想像しうる代替可能性について書き、その最も偉大な著作は分析であると同時に介入でもありました。

人類学と社会理論については、わたしの議論の終わりの方でさらに言うとしましょう。まずは、「社会」と「個人」の必然的なつながりとされているものを片づける必要があります。『オクスフォード英語辞典〔OED〕』初版の「社会」の見だしは、その意味を4つの主たる群と30あまりの副次的な意味に分けています。これらの副次的な意味のうち1つだけが、その定義において「個人」の語を採用しています。OEDにおける200万件の引用すべてを検索すれば、「社会」と「個人」の語はそれぞれ約千件出てきますが、どちらの語もともに使われているのは11件の引用においてのみです。このうち最も初期のもの

は1765年のブラックストーンからで<sup>(39)</sup>、歴史的な順でトマス・ジェファソン、コールリッジ、マコーリー、ミル、エマソン、スペンサーからの一節がつづきます<sup>17</sup>。しかしこれらの一節の最初期のものは、社会と個人を別々の、対立する物と位置づけてはいません。それをみるには、中期ビクトリア時代、とりわけミルの著作を待たねばなりません。この対立は1840年代後半から1850年代前半にかけて、とてもはっきりとして明確なものになるのです。「社会」の語そのものはこれらの例のいずれより何百年も前からあり、その最初期の使用は仲間づきあい——ラテン語の語源ソキエタス〔*societas*〕の主たる意味——あるいは連携の意味の方により傾いています。この意味はいまだに、わたしたちが「人と一緒にいることを楽しむ（enjoying someone's society）」と語るとき、かろうじて見分けられます。これらの意味は実際、ストラザーンが承認した「社会性」の観念の方に、彼女の「社会」の理解よりもずっと近いもので、後者は実のところ、19世紀の歴史への1つの特殊な応答を表しています。

しかしもちろん、それが唯一の応答ではありません。「個人に対する社会の専制」<sup>18</sup>についてのミルの語りは、「人間の本質は各々単独の個人に生来備わっている抽象ではない。実際にはそれは社会関係の総体なのである」<sup>19</sup>というマルクスの断言と対比できます。この動議の提唱者が好んだ観点からすると、ミルが西洋人だった一方で、青年マルクスは（彼の先達であるヘーゲル同様）メラネシア人だったかのようにみえます。

さてここで、わたしの立場の否定的な部分から離れ、社会について語りつづけるより肯定的な理由の提案を試みようと思います。たとえストラザーンによる虚構の「西洋思想」が社会のいくつかの意味の1つしか認めないとしても、わたしたちはなお、この用語の新しく多くの実りをもたらさうる利用の兆しを必要としています。ジョン・ピールはすでに、社会が多くの対語と対立されうることを指摘しました——社会-対-個人、社会-対-共同体、社会-対-国家のように。そしてこれらのさまざまな意味にはそれぞれの歴史と歴史的な前提条件があるのです。（ちなみに述べておけば、二分法の一体なにが問題なのかを問うこともできるでしょう。わたしたちの討論相手たちは、なにかが二分法の一部である事実そのものが、それを無価値として退ける十分な理由であると考えているようです。そうは言ってもいくつかの二分法——黒と白、是と否、 $p$ と非 $p$ ——は、現に重要な差異を示しています。）

シンハラ語には *samajaya* という語があり、これはわたしたち自身の「社会」と意味がすっ

---

<sup>(39)</sup> 法学者 W. ブラックストーン卿による『イングランド法についての論評』を指すと思われる。実際同書では、30程度の箇所では社会と個人の語がともに用いられている（Blackstone [1765] 1848）。

きり一致するようにみえます。したがって、たとえばわたしはフィールドで自分の研究に興味のある人に説明するとき、*samaja vidyava*——社会学あるいは社会研究——を学んでいるのだと言っていました。他方で、スリ・ランカ最古の政党の1つは *Lanka Sama Samaja Paksaya*——平等社会党あるいは社会主義党——と呼ばれていました。（わたしの経験では、個人に最も近い語、*paudgalayek* が用いられるのはずっとまれで、英語の個人より意味・文脈どちらにおいてもより制限されています。）もちろん、「社会」を表す語があるかどうかは民族誌的関心事ですが、それ自体ではなんら理論的帰結を伴うものではありません。

とはいえ、2つのスリ・ランカの政治的表象を対比させてください。1つは社会を表すこの語を含み、1つは含みません。1860年代に、あるイギリスの公務員は *Dharmarajapota*、「正しき王の書」と呼ばれた、スリ・ランカの地方で流通していた貝葉〔記録のために用いるヤシの一種の葉〕をみつけました。それは正しき王が海の向こうからやって来て、イギリス人を追いはらい、古い前植民地の王権を復活させるのだと予言していたのです<sup>20</sup>。1977年には主要野党である UNP が、*dharmista samajaya*——ダルマ [*dharma*]、仏陀の教えの精神に準じた社会——の建設を約束するキャンペーンを掲げ、現職の政府に圧倒的な選挙戦勝利を収めました。どちらの場合もダルマの理念が約束された政治秩序の核にあったわけですが、19世紀にはこれが王という人格において実現されるとされた一方で、20世紀には社会の建設に道を譲ったのです。

これはもちろん、もっと複雑な物語の序章にすぎません。シンハラ語で政府や国家を表すために用いられる最も一般的な語はいまなお *rajaya* であり（したがって王こそが政体であり逆もまたしかり）、1970年代のスローガンが含意していた社会と国家を分かち試みはそれ自体、諸々の出来事に圧倒されてしまったのです。ですがわたしがこの例で示したいのは、1970年代の政治活動が異なる仕方でも想像されつつあったことであり、その違いの1つの指標が「社会」、*samajaya* が政治的表象の自覚的な要素として現れたことなのです。スリ・ランカのような国で人々が国家と社会の隔たりにより自覚的になった明らかな理由は、この種の区別が植民地的実践の核にあったという事実です。それはインドの場合と同様に、地域社会の能動的な変革を抜きにした、秩序だった政府という理念に根ざしていました。慣習と慣習法の領域はとくに、少数の例外を除いて、政府の活動によって手をつけられないまま残されることになるのです。しかし土着の定式においては、秩序は王の人格をとおして保証され示されます。地域社会からかなり切り離された政府という考え方は大いに問題含みであり、王の約束された帰還はこの問題に対処する試みだったのです。

一世紀半におよぶ植民地統治は国家と社会を分化させる可能性を築いたのかもしれない、

そしてこの可能性は *dharmista samajaya* のスローガンに明確に認められますが、国家と社会の実際の分化は、それがあっても、今日ではかつてなかったほどに問題含みです。1950年代以降、政治と政治的同盟は、シンハラ各村々における日常生活の隅々まで恐ろしいほどに浸透しました。過去数年に、政治的暴力は恐るべき度合いにまで急増したのです。スリ・ランカの人類学者ヴァレンタイン・ダニエルがごく最近述べたように、「国家と市民社会は……活発な、爆発的と言えるほどの交戦状態に入ってきた」のです<sup>21</sup>。ダニエルらしく挑発的な明言は、スリ・ランカの政治的内破の謎に答えてはくれませんが、そのような答えを探しはじめの領域、つまり国家と市民社会間で争われる境界を指し示しています。

この例は明らかにスリ・ランカに特殊なものであり、わたしは国家と市民社会の問題含みの関係が普遍的にみいだされるとは主張しません。ですがわたしは、それがほとんどすべての植民地社会・植民地化を経た社会ではっきりと表れるであろうと、そしてまた——たとえば（女性運動を含めた）新しい社会運動のように——こうした観点から分析される産業社会の生活領域をたやすくみつけれられると考えます。わたしが素描した研究領域にもまた、複雑な社会での政治にかんする民族誌の手がかりを得る可能性、そうすることで消えかかっている副次的領域である政治人類学を活性化する可能性が見込まれます。

実際このために、「社会」の語は必要でしょうか？ それが必要でないのかは疑わしい。言語は創造的で、1つの言葉が封じられれば、同じ用を足す代わりに容易にこしらえることができます。古典ギリシアの詩人たちはシグマのようなよく用いられる文字を避けるいたずらっぽい詩節をつくり、ジョージ・オーウェルは1つの小説全体をセミコロンなしで書き、グラムシは、彼の影響は上述の議論に明らかでしょうが、捕囚ノートを安全な非マルクス主義的婉曲表現で書きなおさざるをえませんでした。同時にわたしは、この語を無視することを選ぶ、あるいは自分の概念を心理学、批評理論、その他なんでも他分野から取ることを好むいかなる論者からも、なんの脅威も感じません。人類学は理論的に無差別な傾向にありますし、わたしは「正しい」理論言語を取り締まる不毛な仕事よりもよほど、おおいに異なる諸々の環境下で人間であることがなにを意味しうるかの説明に光を当てることのほうに関心があるのです。

とは言え、なぜ「社会」の語を捨て去る前に考えなおすべきなのか、いくつかの理由を示唆させていただきます。第一に、理論的楽園への道筋が総じて回りくどさによって開かれはしないことを歴史は教えており、議論の質に集中することの方が、それが表現される語彙そのものに集中するよりも間違いなく重要だからです。「社会」の語があるかどうか人類学の良し悪しを示しうるなどと考えるのは、よほど怠慢な批評家だけでしょう。

第二に、ときに社会的事実を実際に物なのです。いくつかの文脈では社会の物体性、集合的なものの強さを覚えておくことが重要です。「国家に抗する社会性」ではクラストルの原題が与える衝撃になにやら欠けてしまいますし<sup>22</sup>、少なくともわたしにとっては、1960年代後半にレオナルド・バーンスタインがブラック・パンサーのために開いた有名な、ラディカルで粋なカクテル・パーティーを思いおこさせます<sup>(40)</sup>。政治や抵抗は、(社会性のような)性向以上のものを含み、(社会のような)集合体も含むのです。あらゆる新しい政治人類学は必ず、たとえば個人的支配ではなく集合的行為としてのハンナ・アーレントの権力概念などをとおして<sup>23</sup>、権力と政治的なものすでに受け入れられた考え方を問わなければなりません。そしてそうすることが翻って、人間の集合体の存在を認めるよう要求します。

このことが最後の理由、つまり介入の問題を指し示します。スリ・ランカにおける人種主義と暴力に対する知的闘争の最前線にいつづけてきた諸集団には、間人種的な正義と平等を求める運動、社会学者協会、合理的発展を求めるキャンペーンといった名前があります。正義、平等、社会科学、合理性。ここには、ポストモダンを気どった批評家たちが死した近代主義の古くさい決まり文句とあざけるであろうものの、膨大なリストがあります。しかしわたしはこの仕事にかかわる人々に、かれらが理論的誤解の犠牲者であり、理論的に時代遅れの西洋の諸カテゴリーに閉じこめられているのだ、などと説くつもりは毛頭ありません。代わりに、かれらがどのような知的道具であれ、自分たちの社会を理解するのにかなうようにみえるものを活用しようとする努力を賞賛します。

わたしは意図的に人類学理論より社会理論から例を引きましたが、それはこの最後の論点に光を当てるためです。コルネリウス・カストリアディスが言うように、「ここで純粹理論という考え方は一貫性を欠いた虚構である……社会と歴史にかんするあらゆる思想はそれ自体、社会と歴史に属している」<sup>24</sup>。今回の動議に対するわたしの反対は、それがもたらす、人類学が自身のうみだしたものの社会歴史的状況から解放されるかのような幻想にあります。わたしはそれに代わって、状況と向きあい、そこから学び、もし反対なのであれば状況を変えようとともに参与することを提案します。討論相手たちもまた、この志を共有しうるのではないかと考えます。

<sup>(40)</sup> 1970年1月14日、音楽家のレオナルドの妻フェリシアの主宰で、前年4月に逮捕された21人のブラック・パンサー党員（「パンサー21」）のための資金集めを兼ねた集会が開かれた（Chisholm n.d.）。「ラディカルで粋（radical chic）」とはこの集会を戯画化し、急進的運動への支援をファッションのように表明する著名人への風刺を込めて、ジャーナリストのT. ウルフが用いた言葉である（Wolfe 1970）。なお、スペンサーはここで社会性を「社交」の意味で取っており、これがストラザーンやトーレンの言う社会性概念の含意と異なる点は注意を要する。



実のところわたしは、わたしたちがなによりも、異なる地域の伝統から生じる二次的な自民族中心主義によって分かれていたのではないかと疑っています。南アジアで研究した人ならだれでも、諸々の人類学的前提があまねく広がったように語るストラザーンの説明に疑問を抱くでしょう。これは、南アジア民族誌に対するルイ・デュモンの多大な影響があるためです。わたしは伝統について話しすぎ、第一の師への献辞でもって議論を始めることで、古くささをいっそうひどくしてしまいました。デュモンが彼の師に贈った献辞でもって結語とさせていただきます。「ある学友が、彼は民族学を修める予定はなかったのだが、自分の身に不思議なことが起こったと話してくれた。彼は次のようなことを述べた。『このあいだバスの出入り口に立っていたとき、ぼくは突然、自分がいつものようには同乗者たちをみていないことに気づいたんだ。なにかが変わった。そこにはもう「自分と他の人たち」はなくて、ぼくはかれらの内の一人だった。ぼくはしばらく、この不思議で突然の変容の理由はなんなのだろうと考えた。[そして]ふいにわかった。モースの教えのせいだったんだ』。昨日は個人だった人が社会的存在としての自分に気がついた……これが人類学の教えの本質的な人間主義的側面なのである」<sup>25</sup>。今日、わたしたちの仕事のこの側面は依然として真実であり、必要なものです。それゆえわたしはみなさんに、この動議を拒むよう呼びかけます。

## 注

- 1 E.R.Leach, *Pul Eliya: a village in Ceylon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.
- 2 *Ibid.*, pp. 304-5.
- 3 E.R.Leach, 'Glimpses of the unmentionable in the history of British social anthropology', *Annual Review of Anthropology* 13, 1984, pp. 1-23. において改めて要約されている〔該当する箇所として、とりわけ pp. 19-20 を参照〕。
- 4 これらの論点のおおくは、T.Ingold, *Evolution and social life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. で詳しく論じられている。
- 5 T.Ingold, 'An anthropologist looks at biology', *Man* (N.S.) 25, 1990, pp. 208-29.
- 6 J.D.Y.Peel, 'History, culture and the comparative method: a West African puzzle', in *Comparative anthropology*, ed. L.Holy, Oxford, Basil Blackwell, 1987 [ , pp. 88-118].
- 7 近年の批判として、D.J.J.Brown, 'Unity in opposition in the New Guinea Highlands', *Social Analysis* 23, 1988, pp. 89-105. をみよ。
- 8 E.Wolf, 'Inventing society', *American Ethnologist* 15, 1988, pp. 752-61. ウルフが書くには、「この概念は……弊害となった」〔p. 759〕。
- 9 より長期の展望として、T.Ingold, *Evolution and social life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. をみよ。
- 10 R.J.Thornton, 'The rhetoric of ethnographic holism', *Cultural Anthropology* 3, 1988, pp. 285-303.
- 11 A.Giddens, *The constitution of society*, Cambridge, Polity Press, 1986. [門田健一訳, 2015, 『社会の構成』勁草書房。ここで参照されているのは原著 p.163、邦訳 p. 198.]
- 12 E.R.Leach, *Political systems of Highland Burma*, London, Athlone Press, 1954. [関本照夫訳, 1995, 『高地ビルマの政治体系』弘文堂.]
- 13 T.Ingold, *Evolution and social life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

- 14 Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651, Pt. 1 Ch. 13. [永井道雄・上田邦義訳, 2009, 『リヴァイアサン I』中央公論新社, pp. 169-76.]
- 15 M. Strathern, *The gender of the gift*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- 16 M. Mann, *The sources of social power*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. [森本醇・君塚直隆訳, 2002, 『ソーシャル・パワー——社会的な〈力〉の世界歴史 I 先史からヨーロッパ文明の形成へ』NTT出版. 引用は原著 p. 1、邦訳 p. 4 から。]
- 17 この検索は、*Oxford English Dictionary* 初版のオクスフォード大学出版 CD-ROM 版においておこなわれた。
- 18 J.S. Mill, *Essay on Liberty*, 1859, p. 29. [関口正司訳, 2020, 『自由論』岩波書店, p. 36.]
- 19 K. Marx, *Theses on Feuerbach VI*, in *The German Ideology* by K. Marx and F. Engels, ed. C.J. Arthur, London, Lawrence and Wishart, 1977, p. 122. [廣松渉編訳・小林昌人補訳, 2002, 『新編輯版 ドイツ・イデオロギー』岩波書店, p. 237.]
- 20 K. Malalgoda, 'Millennialism in relation to Buddhism', *Comparative Studies in Society and History* 12, 1970, pp. 424-41.
- 21 E.V. Daniel, 'Afterword: sacred places, violent spaces', in *Sri Lanka: history and the roots of crisis*, ed. J. Spencer, London, Routledge, 1990 [pp. 227-46]. [引用は p. 244 から。]
- 22 P. Clastres, *Society against the State*, Oxford, Blackwell, 1977. [渡辺公三訳, 1987, 『国家に抗する社会——政治人類学研究』書肆風の薔薇。]
- 23 H. Arendt, *On violence*, New York, Harcourt Brace Janovich, 1970. [山田正行訳, 2000, 『暴力について』『暴力について——共和国の危機』みすず書房, pp. 97-175. 権力を集合的なものと定義した箇所として原著 p. 44、邦訳 p. 133 を参照。]
- 24 C. Castoriadis, *The imaginary institution of society*, Oxford, Polity Press, 1987, p. 3. [江口幹訳, 『想念が社会を創る——社会的想念と制度』法政大学出版局, pp. 4-5.]
- 25 L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Chicago, University of Chicago Press, 1970, p. 42. [田中雅一・渡辺公三共訳, 2001, 『ホモ・ヒエラルキクス——カースト体系とその意味』みすず書房, p. 17.]

## 参考文献

- 相田豊, 2021, 『「孤独」から立ち上がる世界——存在論的個体発生論から見るボリビア・フォルクローレ音楽家の生』『社会人類学年報』47: 59-82.
- Arreola, Anna E., 1992, "Chinese Dissident to Study at Harvard," *The Harvard Crimson*, December 2, (Retrieved September 12, 2021, <https://www.thecrimson.com/article/1992/12/2/chinese-dissident-to-study-at-harvard/>).
- Barth, Fredrick, 1966, *Models of Social Organization* (Occasional Paper No. 23), London: Royal Anthropological Institute.
- Blackstone, William, [1765] 1848, *Commentaries on the Laws of England with an Analysis of the Work*, New York: W. E. Dean, Printer and Publisher.
- Chisholm, Kate, with contributions from Jamie Bernstein, n.d., "The Panther 21 Fundraiser and 'Radical Chic,'" *Leonard Bernstein Office*, (Retrieved September 18, 2021, <https://leonardbernstein.com/about/humanitarian/radical-chic-flap/>).
- Douglas, Mary, 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London: Barrie and Rockliff. (江川徹・塚本利明・木下卓訳, 1983, 『象徴としての身体——コスモロジーの探究』紀伊國屋書店.)
- Ferguson, Adam, 1767, *An Essay on the History of Civil Society*, London: A. Miller and T. Cadell; Edinburgh: A. Kincaid and J. Bell. (天羽康夫・青木裕子訳, 2018, 『市民社会史論』京都大学学術出版会.)
- Hanley, Eric, 1989, "James Littlejohn," *Anthropology Today*, 5 (1): 27-8.
- Ingold, Tim, 1990, "An Anthropologist Looks at Biology," *Man*, 25 (2): 208-29.
- ed., 1996, *Key Debates in Anthropology*, London; New York: Routledge.
- Leach, Edmund R., [1954] 1970, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London: The Athlone Press. (関本照夫訳, 1995, 『高地ビルマの政治体系』弘文堂.)

- , [1961a] 1971, *Rethinking Anthropology*, London: The Athlone Press. (青木保・井上兼行訳, 1974, 『人類学再考』思索社.)
- , 1961b, *Pul Eliya: A Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Liu, Xiaobo, Zhou Duo, Hou Dejian and Gao Xin; Chong-Pin Lin, trans., 1989, "Tiananmen Square Hunger Strike Declaration," *World Affairs*, 152 (3): 148-50.
- Locke, Jonh, [1690] 1997, *An Essay Concerning Human Understanding*, London: Penguin Books.
- 松田素二, 2009, 『日常人類学宣言! ——日常世界の深層へ/から』世界思想社.
- Mauss, Marcel, 1938, "Une Catégorie de L'Esprit Humain: La Notion de Personne Celle de 'Moi,'" *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 68: 263-81.
- 溝部明男, 1979, 「パーソナルのAGIL図式——その形成における基本的問題」『社会学評論』30 (2): 2-24.
- 中空萌・田口陽子, 2016, 「人類学における『分人』概念の展開——比較の様式と概念生成の過程をめぐって」『文化人類学』81 (1): 80-92.
- Nissel, Muriel and Jeremy Isaacs, 2015, "Lord Moser Obituary," *The Guardian*, September 6, (Retrieved September 19, 2021, <https://www.theguardian.com/society/2015/sep/06/lord-moser>).
- Paine, Thomas, [1776] 1918, *Common Sense*, New York: Peter Eckler Publishing Co.
- Polanyi, Karl, 1957, "The Economy as Instituted Process," Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg and Harry W. Pearson eds., *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe: The Free Press, 243-70.
- Resch, Robert Paul, 1992, *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press.
- 島津俊之, 1993, 「デュルケム社会形態学における社会と空間」『人文地理』45 (4): 1-18.
- Spencer, Herbert, [1884] 1981, "The Man Versus the State," *The Man Versus the State: With Six Essays on Government, Society, and Freedom*, Indianapolis: Liberty Classics, 1-177. (森村進訳, 2017, 『国家対人間』『ハーバート・スペンサーコレクション』筑摩書房, 247-426.)
- Strathern, Marilyn, 1990, "Artefacts of History: Events and the Interpretation of Images," Jukka Siikala ed., *Culture and History in the Pacific*, Helsinki: The Finnish Anthropological Society, 25-44. Reprinted in: Marilyn Strathern, 2013, *Learning to see in Melanesia: Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, 1993-2008.*, Manchester: HAU Society for Ethnographic Theory, 157-78. (深川宏樹訳, 2016, 『歴史のモノたち——出来事とイメージの解釈』『現代思想』44 (5): 80-97.)
- , [1991] 2004, *Partial Connections*, Updated ed., Walnut Creek: Altamira Press. (大杉高司・浜田明範・田口陽子・丹羽充・里見龍樹訳, 2015, 『部分的つながり』水声社.)
- 竹沢尚一郎, 2007, 『人類学的思考の歴史』世界思想社.
- 田中雅一, 1998, 「ヨーロッパの人類学——フレドリック・バルトの仕事をめぐって」船曳建夫編『文化人類学のすすめ』筑摩書房, 76-95.
- Thatcher, Margaret, 1983, "TV Interview for London Weekend Television *Weekend World* ('Victorian Values')," *Margaret Thatcher Foundation: Speeches, Interviews and Other Statements*, London, (Retrieved September 10, 2021, <https://www.margareththatcher.org/document/105087>).
- , 1987, "Interview for Woman's Own ('No Such Thing as Society')," *Margaret Thatcher Foundation: Speeches, Interviews and Other Statements*, London, (Retrieved September 10, 2021, <https://www.margareththatcher.org/document/106689>).
- Toren, Christina, 2004, "Becoming a Christian in Fiji: An Ethnographic Study on Ontogeny," *Journal of Royal Anthropological Institute*, 10 (1): 222-40.
- Wagner, Roy, 1978, *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*, Ithaca; London: Cornell University Press.
- Westermarck, Edward, 1891, *The History of Human Marriage*, London; New York: Macmillan and Co.
- Wolfe, Tom, 1970, "Radical Chic: That Party at Lenny's," *New York*, June 8: 26-55.

(すずき たけお・同志社大学社会学部研修員・日本学術振興会特別研究員PD)