

〈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 (下) ⁽¹⁾

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. の全訳の後半部である。前半部は本誌前号で訳出している。内容は前稿が編者 T. インゴルドによる序文と、「社会の概念は理論的に時代遅れである」という動議に対して賛否に分かれた4人の討論者による発表、本稿がその後の全体討論である。前稿では「訳者付記」で原文の概要を最低限説明するにとどめ、本稿で訳文の後に詳しい「訳者解題」を付すという構成にした。一号あたりの掲載分量の制約によりこのような事情となっているため、両稿の内容を合わせて読解・評価していただければ幸いである。

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」「かれら」は男女関係なく中立的な人称代名詞として用いている。原注での参照文献について、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。訳注と訳者解題において邦訳がある文献は邦訳も参照しているが、訳者の判断で訳語を適宜変更していることをお断りしておく。

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。

⁽¹⁾ 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.

第二部

討論

スーザン・ドラッカー＝ブラウン（Susan Drucker-Brown） マリリン・ストラザーンは文化の観念についてはどうするのでしょうか？文化と社会の対こそ、わたしがもっとも中心的と考えるものです。「文化」もまた概念として時代遅れなのですか？

マリリン・ストラザーン わたしたちは思想を落としこむ形態にとっても注意しなければなりません。わたしは社会性や社会関係という意味での「社会的」を投げ捨てているわけではなく、思想を表す概念が文化的起源をもつからといってそれを拒否したりはしないでしょう。「文化」に対するわたしの異議は「社会」に対する異議とまさに同じ理由によってであり、わたしたちがそれを想像上の実体として操作しだす時点から生じるでしょう。

スーザン・ドラッカー＝ブラウン ですがたとえあなたの意味における社会性が、個人とよりおおきな集合性の対照を含意しないとしても、それはなお文化と対をなしています。

クリス・ハン（Chris Hann） 社会を統一的実体と考えることに対する異議という点において、わたしはこの動議の提唱者たちにおおいに共感します。しかし他のほとんどの問題にかんしては反対派に共感するものであり、かれらに向けて、国家と市民社会の二分法の問題含みの性質にかんするコメントを述べたいと思います。あなたたちは中国やスリ・ランカでの出来事を引きあいに出し、わたしは東欧からの多くの例を考えることができるのですが、そこでは知識人たちが権威主義国家を一掃しようと望み、市民社会の代弁者として自らを押しだしてきました。この種の言説は知識人のあいだで極めてよくみられますが、通俗的な概念に本当に対応してはいません。もしこの〔国家批判的な知識人運動に必要とされているという〕理由で社会の概念を保持するとすれば、わたしたちは国家と社会の修辞を用いる知識人たちと、諸国家においてそうした知識人サークルの外で現に起こっていることとの関係を、とても注意深くみななければなりません。わたしであれば社会概念を保持することを支持する、異なる論拠を主張します。それはとくに東欧の経験に照らした、社会主義政府が上から押しつけた変革という観点からのものです。この押しつけには多くの露骨で抑圧的な特徴がありますが、それでもなおある意味で（それは社会主義政府が遅からず正統化のため頼りにした国民主義的な思想と密接に結びつくのですが）——たとえば——ハンガリー「社会」について語ることができるでしょう。というのも、わたしが現地で調査した村民たちが自らを社会の一部と感じていたからです。これは、国家を押しかえす市民社会に賛同する知識人たちが引きあいに出すのと同じ意味ではありません。言いかえれば、それらの国における通俗的な社会概

念はいまや、わたしたちが国家と名指すものを含みこむ概念であり、これらの体制に上からなされたことすべてを含んでいます。

反対派のどちらの発表者にも引用された理論家たちに話を戻せば、トクヴィルが国家と市民社会の単純な対立を設定していないことには注意しておく価値があります。彼はむしろ、彼が「政治社会」と呼ぶ第三の領域を導入するのです。世界中の多くの地域で共鳴するエリートたちが単純化するには市民社会と国家の関係は単純化できないと了解する限りで、そして政治社会という観念をより一層探究するという条件下でならば、前進の道があるかもしれません。であれば「社会」という用語をトクヴィルの意味において保持できます。

ジョン・ピール わたしは、国家と社会の一対一対応は決してないために、両者の関係は問題含みであると述べました。それらが相互に影響を与えあうこともまた確かです。アーネスト・ゲルナー²⁶は、国民主義の一定の発展段階において農民を意識化するのに知識人が果たす役割について、とても鋭い洞察をもって書きました。自分たちが、たとえば、ハンガリーやチェコの社会を構成しているとは考えたこともなかった農民をです。いくらか似たようなことがアフリカで起こりましたが、アフリカの知識人が呼び覚ました社会はほとんどの場合、一国民に対応するというよりも民族的な性格をもつものでした。国家と社会の関係もまた問題含みなものです。というのも、国家と対応しうる社会がないことが、既存国家が直面しその国家を役に立たなくしてしまいかねない難題だという場合があるためです。これは植民地政治の遺産がでたらめに残されたアフリカにおける多くの多民族国民国家に当てはまることであり、そこで知識人たちは、どうにかして市民社会を実現させられるかどうか自問しています。問題は国民意識の創出という観点で表されるとはいえ、社会と国家は他の多くの仕方で相互に影響しうるのです。この関係を問題含みだと言うことは、単に、それに伴われる諸問題の領域全体に注意を向けているだけです。

ジョナサン・スペンサー たったいまジョン・ピールが述べたことに加えて、スリ・ランカの政治においてうまくいかなかったことすべてを簡潔な素描で説明できたとわたしが示唆している、などとはだれも受けとらないよう願います。わたしはただ、人々が「社会」の概念をさまざまに用いるさまを探究することが、複雑な諸社会の政治と民族誌的な接点をつくるとりわけ有効なやり方だと示そうとしたまでです。この用法を調べるべき別の理由は、社会理論のあらゆる他の用語と同様、「社会」の概念はすでにある制度を描写すると同時に——チャールズ・テイラーが言うように——社会的現実を構成するものでもあるからです²⁷。人々が実際に社会概念を用いる仕方が、長い目で見たときに、わ

たしたちにみえるようになる社会の姿をうみだします。動議の提唱者たちがそのように示唆しているのではないかと心配なのですが、わたしたちは自分たちの人類学的表象を、それが応用される潜在的な可能性や政治的な介入から切りはなせないのです。

クリスティーナ・トーレン わたしたちがつねに観念や理論的想定に巻き込まれているというのは、まさにわたしの論点でした。わたしたちは、それらの観念がいかに理解されるかを調べることに論争相手と同じくらい関心をもっています。わたしの寄稿に課せられたのは、「社会」の修辭的用法を理解する唯一の手立ては、そうした用法によって構成される社会関係の性質を把握することによってだと示すことでした。これらの関係は実際に分断的、抑圧的などさまざまでしょう。

リチャード・ファードン（Richard Fardon） 問題を明確にするため、4名の発表者それぞれに、相手方の立場と最も見解の異なる一点を述べていただけますでしょうか？

マリリン・ストラザーン わたしはただ、反対派から出された1つの問いに応じるとしましょう。二分法のなにが問題か？ サッチャー首相がその一端を除いた二分法を実行に移したことが、まさしくなにが問題かを示しています。

ジョン・ピール わたしはクリスティーナ・トーレンが述べたことにほとんど異論ありません。ですが彼女が提起した考え方、社会関係の産物かつ生産者としての個人という考え方は、まさにそのことを述べた19世紀の社会学の広範な伝統と共鳴するものです。ウェーバー、ジンメル、青年マルクスは何度も繰り返しかえしそれを述べています。この動議になにかもっともらしさが与えられるとすれば、それは社会概念を狭く、人工的な構築物へと切りつめることによってでしかありません。これが、わたしが最も異論のあるただ1つのことです。

ジョナサン・スペンサー マリリン・ストラザーンの直近のコメントがわたしの異議を例証しており、それは単独の事例から一般化する傾向に対してです。ある二分法が特定の一連の政治的／歴史的状況において、特定の仕方で用いられうることは、あらゆる二分法的思考が必然的に悪いものであることを意味しません。同じように、ある状況で、ある人々によって社会が個人に対置されてきたことは、「社会」がそのことについてなにか魔術的な力をもつこと、あるいはつねにそのように用いられる結果となるなんらかのマナをもつことを意味しません。

マリリン・ストラザーン ですが企業文化のただ1つの事例が、考えられるあらゆる穴をとおして、わたしたちの頭上に注がれているのです！

クリスティーナ・トーレン もちろん、あらゆる二分法的思考がひどいと言っているわけではありません。わたしたちの懸念は社会概念の理論的有用性についてであり、異議を

唱えるのはこれに対してです。わたしが述べたことすべては実のところ 19・20 世紀の諸理論、すなわち社会関係にかんする物質的諸理論からの教えを受けています。これらの理論を操作的により有用にするため、個人－社会の二分法から離れようと提案しているのです。

アラン・アブラムソン（Alan Abramson） 動議の提唱者たちは社会性の観念を永続させる心構えでしたので、問いは翻って、社会抜きに社会性がありうるかどうかです。提唱者たちにとっては、この可能性がなければなりません。しかし社会性がコミュニケーションを含むのであれば、共通言語を伴うに違いありません。共通言語によって定義される構成体は、提唱者たちが語っている類の社会性にとって前提条件であるように思われます。であれば、なんらかの意味での社会を抜きにしてそのような構成体がありうるのでしょうか？ わたしが考えるに、答えは「ノー」です。社会性はこうして、言語における確からしさを再生産する構成体を必要とするように思われ、そうでなければコミュニケーションはありえません。したがって質問はこうです。なにが共通言語を再生産するのか？ 答えはまだなく、そのメカニズムはうまく定義されないままかもしれませんが、それでもなお、それを「社会」という用語で指し示すことができます。社会の正しい特定化を欠いていることはこの概念が時代遅れということではなく、他の諸伝統——とくにデュルケム派の伝統——が間違った答えをもつことを意味するだけです。しかしデュルケム流の問いはまったく妥当なままです。なぜ共通言語があるのか？ なぜ言語が存在するのか？

ラディスラフ・ホーリー（Ladislav Holy） 二分法の問いに立ちかえりたいと思います。わたしはジョナサン・スペンサーの側につくでしょう。なぜならなにかしらの二分法を考えなければ、社会概念の有用性という論題について討論することはおろか、定式化することもできないからです。この論題はそれ自体、たとえば社会・対・共同体、社会・対・個人といった、ある種の二分法的思考の産物です。これらの二分法なしでは、わたしたちは今日問うている問いを問うことができないでしょう。有用か時代遅れかではなく、正しく使われているかどうかに区分を設けるべきなのです。もし社会概念が時代遅れとして放棄されるならば、他のどのような二分法を思いつくだろうかとわたしは考えます。なんらかの問いを定式化していく以上、二分法からは逃れられません。

ロナルド・フランケンバーグ（Ronald Frankenberg） 二分法なしではやっていけないということには賛同します。しかしながら、二分法の言葉はただ対になるのではなく、互いに結びつけられるかもしれません。たとえば善はふつう悪の対極とみなされる一方で、悪と組みあわさるがそれを超越する可能性をもつものとみなすこともできます。

ティム・インゴルド 2つの決定的に重要な論題が出されてきました。1つめは二分法にかんするもので、討論のなかでそれらについての2つの考え方に出会ったことが明らかです。一方では人格－社会性や人格－関係といった二分法が提示され、そこで組となった用語は、単一の現象領域の相互に構成しあう諸側面を意味しています。他方では独立に構成され、そののち作用しあうと想定されうる二領域間の分割を指す二分法があります。この後者の見方は二元的思考の古典的な問題、すなわち、たとえば精神と物質のように、実質的に分離した領域に属する実体同士の相互作用がいかにして可能なのか、という問題を生じさせます。同様に、デュルケム流の観点からは、個人と社会のあいだの相互作用を考えるのがむずかしい。純粹に中立的な見地からすれば、2つの二分法を分ける二分法があるように思われます。つまり、ある種の関係的思考の二分法と、ある種の実体的思考の二分法です。どちらの考え方も二分法を伴いますが、異なる類のものです⁽²⁾。

2つめの論題は言語にかんするものです。もしわたしが動議の提唱者たちに問いを投げかけるとすれば、次のようになります。かれらの見方では社会という概念が時代遅れであるからして、同じことが言語という概念にも当てはまるのでしょうか？ わたしはとくに、ソシュールの意味で人類学の語彙に入ってきた言語の概念を念頭に置いています。クリスティーナ・トーレン それに対する答えは「イエス」です。わたし自身の言語観はバフチンとヴォロシノフ²⁸のロシア学派におおいに影響されており、それによれば、まさしく実際に構造（ラング）を位置づける場がないために、わたしたちは構造－過程やラング－パロールの対極から離れなければなりません。現実には言語は絶え間ない生成過程であるため、構造（ラング）は抽象としてしか理解されえないのです。したがってわたしの見方は、ソシュールのそれとは根本から対照的なものです。

エリザベス・トンキン（Elizabeth Tonkin） 社会の概念が理論の一部をなすのであれば、実際に異なる諸理論が民族誌的素材の異なる一群に適用されるにあたってよりうまくいくのかどうか、という問いをなお扱わねばなりません。因果の原因としての社会について語ることに意味のある一定の経験的事例は明らかにありますが、他の事例では、それはなにが起こっているのかを説明するとても貧しいモデルしか与えません。これは、国家装置のようにしっかりとつくられた対象に相対しているか、それともよりゆるやかに

⁽²⁾ この2つの思考の二分法は、インゴルドがのちに「線とプロブ」と呼び表す二分法に似通っている。この二分法において彼は、事物を実体化するプロブ（塊、blob）中心の静的な思考法を相対化しながら、関係を結びつつ動きつづける線（line）に注目する動的な思考法を提示し、社会的な生を捉えるためには後者が必要不可欠であることを論じていく（Ingold 2015: 3-8 = 2018: 18-26）。

分節化された関係の領域に関心があるかによるのかもしれませんが。

ジョン・ピール　社会の概念は正確には前理論的ではないが、それでも多様でしばしば対立する理論的立場を背景にして用いられるという意味において、なにかしら超理論的なものです。18世紀初期には、「社会」は階級あるいは生産関係の観点から定義され、国家が市民社会で生じる紛争の仲介者もしくは均衡を取る者という役割を担っていました。他方で、だれよりも国民主義者たちから、「社会」は主に規範的構築物として、国家は紛争を調停するのではなく支配するものとしてみられてきました。言語というテーマを違ふふうに取りあげるならば、言語の具象化は明らかに国民主義プロジェクトの一環でした。それは読み書きの標準の創出と、国民の言語が特定の思想を表現するのに自然で適しているという考え方の普及を伴いました。使用パターンに観察されるように、言語が、効果的に具象化された度合い、国家形成を容易にするためにどれほど前もって用意されたか、あるいは確立した国家がどの程度まで創出を手伝ったものなのか、といった点でおおいに異なることは社会的事実です。こうした過程すべては進行中で、互いに異なりしばしば対立する諸理論を伴います。はじめに示唆したように、わたしが「社会」を（たとえばモースやデュルケームの）特定の理論に結びつけられた概念というより諸論題の寄せ集めとみなすのは、そのためです。

マリリン・ストラザーン　エリザベス・トンキンと、アラン・アブラムソンの先のコメントに答えたいと思います。「社会」の意味における可変性と多様性の感覚は、論争相手が提唱しているものですが、この用語の修辭的な用法を振りかえり反省し始めた20世紀後期の人類学の高まった自意識に属しています。この自意識こそ、いかにこの用語が異なる歴史的時代において異なる物事を意味してきたのかに気づかせるものなのです。わたしは、この自意識がパラダイムの終焉の兆しでもあると提起します。さて、1つの社会理論から別のものへの代替以上のことがなにも伴われないのであれば、実のところ後続の理論を、社会のより洗練されたあるいは「より良い」概念を与えてくれるものとみなすこともできるでしょう。しかしながらわたしたちは、わたしたちがもっと根本的に変わらなければならないからこの概念が時代遅れだと主張しているのです。

社会の観念に即して理論化することにより導かれる問題を、簡潔に例示しましょう。わたしが言及するのは、通過儀礼として知られるようになったものの分析のために、人類学的言説の言語において抽象概念をうみだすやり方です。パプア・ニュー・ギニア高地の民族誌的文脈では、それらは習慣的に、社会化の過程という観点から理解されてきました。男子は明確に社会へと社会化されうするため、男子のイニシエーションを扱う限りこの理解はとても容易です。しかし女子の儀礼に目を向けるときには、議論があらゆ

類の条件づけにとり囲まれねばならないために、より問題含みなものとなります。さて、パラダイムが目に見えるようになり、その潜在的可能性が尽きたときに起こることは、パラダイムを下支えする諸概念によって生じる理論的難題が、概念それ自体の積極的貢献を凌駕するほどにまで蓄積することです。わたしが思うに、どのような理論が古いものに代わるべきなのかを詳しく説明する必要はありませんが、あえて1つの観察をみなさんの考察に委ねましょう。それはわたしがイニシエーションの実践を、関係をつくる能力を諸人格から引きだすことができる、という事実を人々が自分自身に知らしめる方法として考えた方が、ずっと有用だと気づいたことです。男子あるいは女子はさまざまな状況に置かれ、そこではかれらを構成する諸関係と、逆にかれらがつくる諸関係が示されるのです。この視点はわたしにとって有用であることがわかりました⁽³⁾。

ジョナサン・スペンサー たったいまマリリン・ストラザーンが概略を述べた例は極めて興味深いですが、彼女が異なる言語と異なる用語を用いることは、わたしにとって問題になりません。というのもわたしは、彼女あるいは他のだれもが個人、社会、社会化について語るよう義務づけられていると主張してなどいないからです。エリザベス・トンキンが正しく指摘したように、ある諸概念が一定の文脈で他の場合よりもうまく機能することは直観的に明らかです。わたしたちが述べているのは、なんらかの社会概念を用いることがいまだに適しているであろう一定の文脈を想像できる、ということに尽きます。

ピーター・ゴウ (Peter Gow) 自分の人類学的実践において、わたしはアマゾン文化にどう取りくむかという問題に直面しており、この点についてマリリン・ストラザーンの仕事が極めて有用なことがわかりました。しかしわたしは、それに依拠することで、他の人々がほとんど理解不能と考えるようなやり方で書き始めたことを完全に認めます！ 1つの文脈で「社会」の語が適用でき、他の文脈でそうではないという見方を取るのはいやういと思います。この概念が、(東欧もしくはアフリカの独立後の諸国家といった) 特定の種類の状況では有用だが(メラネシアやアマゾンといった) 他の状況では

(3) この一節で取りあげられた通過儀礼の見方は、当時直近の主著であった『贈与のジェンダー』の5章で詳しく論じられている。同章でストラザーンは、とりわけ同じくバプア・ニュー・ギニアの研究者である G. S. ギリソンによる民族誌に依拠しつつ、人々がすでに自分の内にあり自分を構成してきた諸関係を儀礼をとおして顕在化させ、新たに活性化させて力を得るやり方や、ジェンダー化された力の取りこみをめぐって男女間で駆け引きがおこなわれる様子を描写する(Strathern 1988: 110-6)。ストラザーンによれば、ここで問題とされているのは制度的に組織された「社会」を内在化させる社会化ではなく、他の人間や人間以外の存在によって脅かされない力を社会関係から引きだすことなのである(Strathern 1988: 102-3; Strathern [1991] 2004: 103-4 = 2015: 250)。

そうでないと言うことは、記述的アパルトヘイト（descriptive apartheid）⁽⁴⁾の感覚を呼びおこすことです。そしてこれは、人類学が特定の種類の問題に対する特定のアプローチへと断片化することをまぬかれないのか、あるいは共有された理論的言語と共通の討論の場をもつ1つの学問領域でありつづけられるか、というとても深刻な論題を提起します。

クリス・フラー（Chris Fuller） マリリン・ストラザーンによって進められた議論は、わたしたちがクーン流のパラダイム転換という観点から理解されうるような人類学に携わっているという考え方によっているようです。いまやみるからに欠陥を抱えるなんらかのパラダイムがあり、次のパラダイムへと移ることができる、というように。これはもちろん、世界のある種の国家主義的な見方があり、それがついに破産を示し入れかえられなければならないのだ、というサッチャー流の考え方にまさしく類似しています。どちらの考え方も等しく空想的です。現実世界では、人類学の領域——あるいは実に他のいかなる現代の知の領域——においてと同様に、そのような抜本的パラダイム転換はまったく起こりません。物事は進展し、用語は再生・再利用されるのです。向こうになにか新しい夜明けがあり、「社会」という汚れた概念を削ぎおとしてそこへ向かえるのだという前提は、まったくの空想です。

ポール・ヘンリー（Paul Henley） 動議の提唱者たちは二分法の分断性にかんするかれらの主張を相当な説得力をもって論証しましたが、そうすることで自分たち自身の議論を完全に掘りくずしてしまいました。というのもこの議論は、人類学において個人と社会を切りわける長い伝統があったのだという論証の試みによって、かれらの見方と反対派の見方との誤った二分法を設定することに依拠しているからです。しかし反対派の論者たちが示したように、より鋭敏な理論家たちは——19世紀においてすら——個人と社会が切りはなせないことに十分気づいていました。わたしはマリリン・ストラザーンが提案していることの意義を、彼女が通過儀礼について話したときようやく理解し始めました。彼女の要点は、社会制度がいったいなににかんするものかのきめ細かい説明を、自由に編みだすべきだということのようです。したがって問題は、人類学で求める解釈や理解の種類にかかわります。

この意味でわたしは、なんであれ特定の必要に合う考え方を求めて、まったく無差別

⁽⁴⁾ 類似の表現として、認知人類学者ダン・スベルベルによる「認知的アパルトヘイト（cognitive apartheid）」が想起される。スベルベルはこの語によって、西洋の「わたしたち」と非西洋の「かれら」を隔てる論理として優劣に代わって現れた、「かれらにはかれらの生き方がある」式の、世界認知が違うのだとする相対主義的な差異化の流儀を指した（Sperber [1982] 1985: 62 = 1984: 133）。

に世界中を、そしてわたしたち自身の知的伝統中を探しまわることが許されるべきだと考えます。ある諸パラダイムがある種の問題群に適しており、他の諸パラダイムが世界の異なる文脈と地域の異なる問題群に適していることはありえます。彼の最晩年の論文の1つでマイヤー・フォーテスは——A. J. エイヤーに言及しながら——賢者と職人を区別しました。賢者は理論を書きつけた銘板を山から持っておりて、それらを人々に押しつけようとしています。職人は世界中を旅してまわりながら、必要に合わせて手押し車から理論を買っていく普段の人類学者です⁽⁵⁾。わたしは後者の特徴づけの方が、わたしたちの現状をよく描きだしていると思います。わたしたちは歴史的伝統を自由に探究し、なんであれ自分たちの必要にとって意義のある理論を用いるべきです。この意味でマリリン・ストラザーンは正しい。わたしたちは、もはや確立されたパラダイムがない地点に到達したのです。代わりに、多様な情報源からの諸概念を混ぜあわせ、目下の問題に取りくむための特別な寄せ集め作品（pastiche）⁽⁶⁾をつくることができます。

ティム・インゴルド 見解の食い違いがあるようです。というのも動議の提唱者たちの関心は実のところ、関係のなかで生きる人間存在の条件をなにか一般的な仕方理解しようとする人類学にあります。他方で反対派は特殊な歴史的状況を記述、解釈、理解するのに適した用語を探し求めており、その状況はメラネシア、スリ・ランカ、西アフリカあるいはイギリスのどこにおけるものかによって異なってきます。この分断の一部は、人類学の目的はなにかという問いにかかっています。わたしたちはある大陸や他の大陸における特定の期間の、特定の歴史的状況を限定的に理解することを求め、言う必要があると感じることを言うために役立つなんであれ手近なものを探して、理論の荷物をあさるのでしょうか。それとも歴史的、地理的、地域的環境の特殊性を超えるような、人間であることが伴うなんらかのものを発見しようと試みるのでしょうか？

ジョン・ピール わたしはティム・インゴルドによる両立場の支配的関心の特徴づけを受けいれますが、ポール・ヘンリーによる寄せ集め作品の祝福に反論します。二、三百年前まで遡る理論的伝統を活用することは（そしてわたしはもちろん、それを19世紀よ

⁽⁵⁾ ここでは原文に従って訳したが正確な引用ではなく、本来は賢者（pundits）でなく教皇（pontiff）であり、それと対比される職人の比喩の意味あいも少し異なる（Fortes 1978: 1-2）。この論文でフォーテスは、ヘンリーが言うように必要な理論や概念を探しだし組みあわせていくというより、目下の民族誌的素材から既存の理論的前提を問いなおし新しい見方を得ていく者、といったイメージで職人を特徴づけている。したがってこの後で問題にされている寄せ集め作品（pastiche）をつくる、といった意味あいは込められていない。

⁽⁶⁾ ここでヘンリーがどこまで意識しているのか定かではないが、pastiche は F. ジェイムソンが過去のスタイルを模倣するポストモダンの作風を特徴づけるために用いた語であり、ストラザーンもポストモダン人類学にかんする論評において、この語に集約されるジェイムソンのポストモダン文化の理解を参照している（Jameson 1983: 113-7 = 1987: 203-13; Strathern 1987: 266 n.46）。訳注 (8) も参照。

り前まで取りもどしたいわけですが)、寄せ集め作品に帰結するわけではありません。最近、人類博物館でエドゥアルド・パオロツィによる展覧会があり、これはさまざまな集合体に組みあわされた民族誌コレクションからなる芸術作品から構成されていて、寄せ集め作品という考えに貫かれていました⁽⁷⁾。わたしはこれをおおいに侮辱的なものと感じましたが、それはまさしくこの展覧会が、物が美的な効果を得るためにその特殊な空間的・時間的文脈から剥ぎとられうるという想定によっていたからです。メラネシアにおける通過儀礼をどうみるかについてのマリリン・ストラザーンの説明、そして西アフリカでの通過儀礼についてなされてきたおおいに異なる解釈を考えると、わたしはこれらの差異がどの程度まで地域的に広まった文化的慣習によるもので、どの程度まで人類学者たちの異なる理論的好みによるものなのかと疑問に思います。もちろん、メラネシアは人類学のポストモダン段階にぴったりにつくられているのかもしれませんが、それはわたしには疑わしい。そしていずれにせよ、この問題は体系的な比較の作業によって初めて明確化されるものであり、そこではたとえば「マリリン・ストラザーンの概念枠組みは西アフリカ、アマゾンその他どこかににおける通過儀礼に適用できるのか、できないとしたらなぜなのか」と問われるでしょう。最終的に、民族誌の営みに忠実でありつづけるのであれば、わたしたちは「なぜそれはこれらの異なる地域で異なるのか」と自問しながら、そのような比較の問いへ立ちもどらなければならないのです。そしてほとんど確実に思いつく答えは、「なぜならこれがメラネシアや西アフリカやアマゾンの文化や社会がそのような傾向にあるからだ」というものです。これは、差異がすべてあれやこれやの人類学者の理論的好みによるということより、よっぽど興味深い発見となりえます。

ポール・バクスター (Paul Baxter) 「通過儀礼」という用語は、西アフリカ（あるいはわたし自身の関心領域である東アフリカ）とメラネシアにおいてわたしたちがこの語によって指し示すものを比較することが、似ても似つかない現象を比較することになる、といった人文学のカテゴリーなのかもしれません。そうかもしれない一方で、もしこの方向に進みすぎてしまえば人類学は完全に断片化し、モノグラフをほとんど行きあたりばったりに集めてしまえるでしょう。わたしはこの傾向にとっても懸念を抱いています。

ダニエル・ミラー (Daniel Miller) わたしは（動議の提唱者たちによって強調された）社会と個人の二分法よりも、社会と文化の二分法を念頭に置いてこの討論にやってきました。

⁽⁷⁾ 大英博物館の民族誌部門に属する人類博物館で1985年に開かれた、「ナワトルの失われた魔法の王国と6つの紙の月 (Lost magic kingdoms and six paper moons from Nahuatl)」と題された展覧会を指している。

した。わたしは提唱者たちがとても狭く「社会」に焦点を置いたのを残念に思います。というのもわたしの考えでは、現在の人類学的実践の核をなしておりこのたび挑戦を受けうるのは、社会関係、社交性、社会構造、親族等々といった、いずれもとても緊密に結びつけられたさまざまな他の諸概念につながるものとしての社会だからです。それならば、討論の範囲を広げ、より根本的なパラダイム転換が進行中なのかどうか、そしてもし進行中なのであれば、社会人類学が最終的に発展してなりうる学問領域においてどのような概念が後を継ぐのか、と問う方が誠実かもしれません。それらの新しい諸概念でなしえて、「社会」の伝統的概念が——それが伴う強調や具象化とあわせて——可能にしないことがあると示すことができ初めて、後者が時代遅れだと決められるのです。これはもちろん、より広い討論を必要とします。しかしながらこの討論の水準に達することができるのは、単純化ではなくだんだんと複雑化していくこと、関係のより緻密な評価を含みこむこと、そしてわたしたちが理解しようと目指している現象がこれまで認められてきたよりもっと複雑なのだと気づくことをとおしてなのです。

ティム・インゴルド 比較にかんしてさらに論点があります。伝統的には、社会が比較の対象だとつねに想定されていました。いま、なんらかの比較の極では「社会」が用いるに適した語で、他の極ではそれほど適していないかもしれないと言われています。そうであれば、わたしたちは実際のところなにを比較しているのでしょうか？ わたしはこの答えが、「つながりの質（qualities of relatedness）」かもしれないと考えます。おそらく「社会」という語はあるつながりの質を含意しており、それはこの語を用いようとした民族誌家が、自分たちの伝えようとするものの本質をこの語が捉えられないと考える状況では出会わないものなのです。したがって、社会概念が言及する特有な種類のつながりを特定でき、これが唯一可能なものではないと認識する限りで、社会概念は保持されるかもしれません。

ペニー・ハーヴェイ（Penny Harvey） ある社会が自身を社会として構成することになり他の社会がそうでないようにみえるというのは、いかにしてなのでしょう？ 動議の提唱者たちは、人々がかれらを1つの社会として構成しない後者の場合を扱う方法を提供しているようです。反対派は対照的に、そのような場合を認められないようです。

ピーター・ウェイド（Peter Wade） わたしはパラダイムにかんする質問をしたいと思います。マリリン・ストラザーンとクリスティーナ・トーレンが述べてきた類の考え方、人格と社会関係の相互構成といったことが確かに青年マルクスまで遡って辿れるときに、どのような意味でパラダイム転換について語れるのでしょうか？

マリリン・ストラザーン わたしたちは4人全員が、明らかに、共通の敵がサッチャー主

義哲学の形態にあることに同意しています。争われているのはこの敵と闘う最良の方法についてであり、闘う必要性に異論はないと考えます。わたしが用いた政治の例は、しかしながら、社会の概念が他の、より危険な観念の増殖につながってきた悲惨なありようの一例に過ぎないのです。わたしが批判するために選んだ特定の側面以上のものが「社会」にあるのだと主張することは、注意を逸らすおとりです。この側面が往々にしてわたしたちの足をすくうという事実が、この概念を処分する十分な理由です。

けれどもこの討論は、わたしはそれを狭く解釈してきたのですが、当概念の理論的な時代遅れさについてです。さて、動議の反対者たちいずれもがみてとったように、理論の歴史は繊細な事柄で、時間と文脈に敏感なものです。わたしは「社会」が過去に、わたしが「社会性」と呼ぶであろうものとおおいに近い意味で用いられていたという事実、いささかも動揺しません。わたしはマルクスやモースへの言及に動じませんし、実のところ『1844年の草稿』²⁹からの引用を持ってきましたので、みなさんにご提供しましょう。

なによりもわたしたちは、「社会」を個人に相対する抽象物とふたび想定するのを避けなければならない。個人は社会的存在である。したがってかれの生は、たとえばそれが他者とつながりをもった共同の生という直接的な形で現れなくとも、社会的生の表現であり確証なのである。

わたしがあらゆる時期のすべての西洋社会を代表して語っていた、という主張でわたしの正確な議論を陥れようとする試みには動じません。実際にはわたしの訴えは、今世紀初めにわたしたちがそこから出発した主張、たとえばデュルケームの宣言に秘められた主張へと立ちかえることです。デュルケームはほとんどすべて正しいことを述べました。社会が先立つこと、社会生活が先立つこと、人格がすでにして関係のなかに埋め込まれていることです。しかし社会現象を物として考え、実体としての社会を優先する方法はまさに彼が反対した個人主義を支持したのであり、わたしたちは（西洋社会の全歴史にもかかわらず）こうした特殊な考え方をとても特有な形で受けついで後継者なのです。

わたしはしたがって、どこであろうと、1860年代にあちらこちらで起こったことへの一般的な言及には心動かされません。わたしは1960年代に起こったことにこそ関心があります。なぜならこのことが諸概念の一世代をうみ、それが1989年現在の状況へとわたしたちを連れてきたからです。もちろんわたしは新たな夜明けを信じてなどいませ

ん。人類学が新たな夜明け、あるいは日没へと向かう道を行進しているとみてはいません。人類学は、それが置かれた特定の状況に応答する一連の諸実践です。それゆえ、新しいパラダイムを意図して発明することなどできません。重要な点は、パラダイムが知識の当然視された土台を構成しているということです。したがって、わたしたちがいまその上で仕事をしているパラダイムを特定することは不可能です。しかしながら活動し考える者としてのわたしたちには、以下のことこそ要求されています。すなわち、活動的でありつづけ、現在の状況について、そしてとくに人類学者としての自分たちが理論的概念として長らく実に適切・大切に保持してきたものの政治的推奨の結果について、考えることです。

みなさんはきっとこの論争から、開放性（openness）が賛成・反対両派に主張されていることをお聞きになってきたことでしょう。開放性、あるいは多元主義は、提唱するのが少しばかり容易すぎます。実のところわたしは多元主義に問題があると考えており、それはこの考え方の出自にかんしてです。先に数学に言及しましたが、これはわたしが主たる論旨に組みこまなかった次元があるためです。すなわち現在の世界への感受性が、わたしたちの「社会」概念の個人主義的で全体化する変数では適切に表せない関係を概念化する、新しいやり方を要求してもいるのです。

近年ではあまりに多くの移動、可動性（mobility）、ある種のクレオール化があり、なにもかもが部分－文化あるいは部分－社会かのようなのです。転置された（transposed）生活スタイルや関係様式は「文脈から離れ（out of context）」、どこかの「社会」から取ってこられた部分のようです。ですが暮らしのなかでは人々の環境の派生的な、借り物の性質がかれらにとって「全体」のように思われることをわたしたちは知っています。人々が自分たちの生活を背負って移住するとき、社会のような、なんらかの超越的な領域に全体論を付すことはできません。そうすれば、いまや生活がつねにそうした部分やかけらから構成されてきたことがいたって明らかなのに、断片化だと自分で哀れむような比喩に頼ることになってしまいます。部分－全体の比喩は不十分に思われます。そして、表象へのアプローチになにかうまくいかないところがあることもまた知られています。わたしたちはグローバルな説明に慎重で、真正な表象の主張に用心し、そしてつくりあげてきた多くのものをやけになって振りかえるのです。なにもかもが、バラバラな状態で、あまりに多くあるように思われます。政治や生態系の領域によって踏み荒らされた「社会」、多様な声、あれこれについて取りうる民族やジェンダーその他によって異なる

さまざまな視点の急増。要するに、多元主義です⁽⁸⁾。

重要な点は、「社会」のようになにか超越的な概念を復権させようとするどのような全体化のアプローチも、これを多〔plethora〕——細切れにされ、個々の部分に分かたれる社会の感覚——として再発明するだけだということです。関係を考えるなにか新しいやり方が必要とされているのです。

というのも、わたしたちの知覚が転換したからであり、この事実をなしにすることはできないからです。わたしたちは世界システムのなかで、それもいささか狭いシステムのなかで生活していることを知っています。旅をして同じ場所に留まり、移住して家で移民と会い、世界中の製品を消費し自分たち自身の資源を汚染していることを。わたしたちは人格を、互いの経済、生物圏の一部として、もし臓器移植について考えるならば身体の一部としてさえみなし、そして確かに互いの声で話しあいます。リーチの教えとともに、20世紀後期の人類学は新しい数学でやっていくことができるでしょう。それは単位と複数の単位、全体社会と個々の人格の数学ではなく、もしかすると、今日北京で空気を揺らしている蝶がニューヨークで翌月の嵐のシステムを変えうるという、「バタフライ・エフェクト」の力学に近いものかもしれません⁽⁹⁾。

ジョン・ピール この討論のなかでは、動議を支持するようにみえた発言者たちですらなお、自身の論点を述べるにあたって、社会を社会として語っていました。これは人々が現に使い、そしてきっと使いつづける語です。このことは、「社会」のような概念が実際なんであるかについて教えてください。それは理論的に、それほどなんらかの主義に固く結びつけられたものではありません。わたしたちの見方では、社会の概念は特別な

⁽⁸⁾ ストラザーンがこの段落全体で問題としているのは、当時のいわゆるポストモダン的な時代状況に対する人類学の応答である。実際、文中の out of context はストラザーンによる 1987 年の論文の表題でもあり、彼女はこの語をポストモダン的な時代状況や人類学の記述様式を特徴づけるために用いている (Strathern 1987)。当時のストラザーンはポストモダン人類学で提示される断片化といったイメージや多元主義的な考え方に不十分さを感じており、それらに対する批判的省察から、断片化（部分）－総和（全体）の対に代わる、人格や社会関係を表現するための別様のイメージを探っていた。この 1980 年代後半の省察の成果は『部分的つながり』にまとめられており、当時の問題意識については同書新版への序文、本段落で足早に触れられている諸問題については同書の序盤で、より詳しく述べられている (Strathern [1991] 2004: xxvii-xxxii, 5-27 = 2015: 47-59, 69-113)。

⁽⁹⁾ ここでは、A. R. ラドクリフ＝ブラウン流の比較法を「蝶の蒐集 (butterfly collecting)」と痛烈に批判したリーチの議論が間接的に想起されている。彼は数学的な比喩を用いながら、社会やその諸要素を物のように数えあげ類型化する「比較」ではなく、社会を作動させる原理を明らかにする「一般化」が必要だと論じた (Leach [1961] 1971: 1-27 = 1974: 17-65、リーチの言う「一般化」の意味あいについては長島信弘による『社会人類学案内』の訳者解説も参照 (Leach 1982 = 1991: 328-9))。ストラザーンはこの蝶の比喩に倣った「バタフライ・エフェクト」という表現によって、さらに一歩踏みこみ、ある地域の社会的要素や発想が他地域のそれを喚起し拡張していく、というように考える彼女流の同時代的比較の発想を示唆している。

理論的効果に結びつけられているというよりも——マリリン・ストラザーンならばこうした説明に依拠してその放棄を提唱するわけですが——ともに討論の場を定義する一連の関連づけられた対立項のなかに位置づけられるのです。動議の提唱者たちは社会理論における伝統の多様性をわざと無視しました。社会理論はでたらめな混沌ではなく、各々が次のものに置きかえられるまで普遍的な同意に近いものを確保するといった、パラダイムの連続をみせるものでもありません。したがっていつでも、広範な社会概念が利用できる状態にあるのです。わたしが主張する本質的な問いはこうです。「社会」のように包括的な概念を用いずに、状況や文脈、そしてそれらが互いにどのように異なっているかについて明瞭に語ることは、つまりはそれらを比較して語ることは可能でしょうか？ わたしはそうは思いません。先ほど、文脈における「関連性の質」を比較すべきという示唆がありましたが、であればその文脈は、社会でないとしたらなんなののでしょうか？ わたしたちはみな、「社会」が採用しつづけられるだろう概念だと知っています。まさに自分たちがその後継者である伝統の構造化された多様性があるために、わたしたちはこの概念が有用で、実のところ避けられないものだと考えるのです。

クリスティーナ・トーレン ジョン・ピールは基本的に正しいです。人々は疑いなく（そして不幸なことに）「社会」の語を使いつづけるでしょう。わたしたちの論点は、パラダイム転換がそれほど顕著であるということでも、理論的思考における一般的な転換が容易に達成されるということでもありません。マリリン・ストラザーンがとても明瞭にしたように、1つのパラダイムは単純に順序よく別のパラダイムに置きかえられるというものではありません。パラダイムとは人がそこから作業を始める当然視された土台であるために、難なく意識されることはできないのです。

しかしながらわたしたちは、理論的に、社会概念が時代遅れだと主張しています。わたしは、互いに話しあうことを可能にするような理論的語彙を手にとろうと努めるべきだ、ということに（ついてピーター・ゴウに）賛同します。このことはわたしにとって決定的に重要です。なぜなら人類学者であるにあたってわたしに関心があるのは、なにが人間存在をその人ならしめるか、人々はいかにしてその人になるのかを理解することだからです。わたしがこれを理解し始めるとすれば、それはなんらかのとても特定の歴史的に特殊な一連の環境に焦点を置くことによってのみです。さて、人々がその人になる過程に目を向けるならば、ある物事の「なに」ではなく「いかに」をみていることになります。そして「いかに」を、つまりは諸人格が相互関係をとおして社会的存在になる歴史的過程をみるなかでこそ、比較の可能性を理解できるのです。

ジョナサン・スペンサー この討論のなかで出てきた中心的な問いは、理論とはいったい

なんなのにかかわっています。これについて根本的に異なる見方があるわけです。しかしながら、多元主義はわたしたちがともに生きなければならないもので、いつ何時もそばにあり、統一への欲望といったものによって願って消えるものではありません。わたしたちはこれとの付き合い方を考えなければならないのです。ピーター・ゴウは通約不可能な理論的言語が増殖する危険について話しました。ですがこの通約不可能性という観念は、パラダイムの観念へとそのままはまり込んでしまいます。というのも〔この観念に従えば〕、わたしたちは異なるパラダイムを用いる人々を共約不可能な言葉を話す者として語るからです。けれどもわたしたちの言語の使用は創造的で、同じ語を用いて異なる物事を意味することができます。この討論から出てきた他のことがなんであれ、わたしたちはたとえ結論が異なっても、なにを議論しているかについては同意できることが証明されました。本質的に重要な点はきっと、わたしたちが議論しつづけるべきだということです。

注

- 26 E.Gellner, *Nations and nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983. [加藤節監訳, 2000, 『民族とナショナリズム』 岩波書店.]
- 27 C.Taylor, 'Social theory as practice', in *Philosophy and the human sciences: philosophical papers*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- 28 V.N.Voloshinov, *Marxism and the philosophy of language*, trans. L. Matejka and I.R.Titunik, New York, Seminar Press, 1973.
- 29 K.Marx, *The economic and philosophic manuscripts of 1844*, trans. M. Milligan, ed. D.J.Struik. New York, International Publishers, 1964, pp. 137-8. [長谷川宏訳, 2010, 『経済学・哲学草稿』 光文社, p. 150.]

訳者解題

1 はじめに

前稿の「訳者付記」で述べたとおり、本稿の原文はインゴルドが呼びかけ人となって1980年代末からおこなわれたイギリス社会人類学界における一連の討論記録の1つであり、そのなかでも「社会」概念を理論的に放棄するという、社会学にとっても極めて挑戦的な提唱の賛否が争われている。だが当時の最先端の討論とはいえ、すでに30余年も前の内容を訳すのはそれこそ「時代遅れ」ではないか、とまで言わずとも、なぜあえていまこれを訳出する意義があるのか、という疑問が当然湧いてくるであろう。その理由は第一に、本討論の内容が現在に至る現代人類学の新展開につながっているため、そして第二に、その新展開を人類学の内側から歴史的に理解することが、社会学あるいはより広く社会理論研究にとっても重要な意義をもつと訳者が考えるためである⁽¹⁰⁾。

なぜそう言えるかは、つづく解題で徐々に明らかにしたい。以下ではまず、討論の肝となっている2つの論題、すなわち社会性概念の位置づけと人類学における比較の問題を取りあげ、討論がどのような人類学史から生じなかに争ったのかを理解する。この作業は、討論の中心にいるM. ストラザーンの研究を軸として、必要に応じて討論の枠をはみだしながら展開される。こうして本討論でその骨子が提示されたストラザーンの議論の新規性を理解することが、ひいては現代人類学の理論的展開の射程を見定める作業へとつながっていく。

2 社会性

それでははじめに、「社会の概念は理論的に時代遅れである」という本討論の動議はどのような学史の文脈において生じ、この命題をめぐる実のところなにが争われたのかを、提唱者であるストラザーンの議論を軸にみていこう。なぜストラザーンの議論を中心に据えるかと言えば、討論者のなかでも彼女こそ、その後の人類学理論の新展開を導いていく重要人物だからであり、訳文を確認していただければわかるとおり、実際に彼女の主張に対する是非（あるいは理解できなさ）が本討論の基軸となってもいるからである。

⁽¹⁰⁾ 本稿で詳述することはできないが、特定の命題の賛否を争い聴衆にも投票してもらうというこの討論の形式自体も画期的であった。実際そのままとは限らないが、この形式はその後の人類学でも継承されている（岡崎ほか2008; Carrithers et al. 2010）。

まず上述の第一の論題（社会性概念の位置づけ）について、討論の主題である社会（society）の概念と、それと対比的に提起されている社会性（sociality）の概念、両者の関係を確認したい。この提起の文脈とねらいは、動議反対派（社会概念に引きつづき意義や利用価値を見いだす立場）の反論から逆に照らしだすことができる。反論は、細かな点は多岐に及ぶものの、おおきく2つの論点に分けられる。

1つは、動議提唱派が「時代遅れ」だとして批判している社会概念は非常に狭いもの、という論点である。この見方からすれば、提唱派の主張は概念の射程を切りつづめたうえでそれを批判するにもかかわらず、その批判がまるで社会概念全体に当てはまるように論を運ぶ、という点で混乱し齟齬をきたしている。これに対して反対派は、なによりも社会の概念をより広い知識史のなかで捉えなおすことを提案し、そうすれば、提唱派が「社会性」と呼ぶものもすでに社会概念の射程内に含まれていることがわかるはずだと主張する。したがって反対派にとっては、たとえ社会概念の特定の一部が「時代遅れ」だったとしても、それは社会概念すべてに当てはまるわけではないため、この概念を丸ごと放棄する必要はない。そうすることはむしろ、社会概念に紐づけられた豊富な知の鉱脈をよくみないまま捨て去ってしまう点で、学知の進展にとってマイナスである。

このように知識史的観点からなされる1つめの論点に対し、2つめの論点はより政治的・実践的な観点からのものであり、まさに西洋世界が冷戦構造から脱していく当時の時代状況に根ざしている。すなわち、第三世界において権威主義的な国家に抗する民主的「社会」が目指されるといった、社会概念が実際の政治社会状況において活用されつづける現実を前に、社会概念を理論的な判断だけによって放棄するというのは、人類学が社会的現実と実践的にかかわっていく可能性を放棄する思弁に他ならないのではないか。このような懸念である。この見地からすれば、社会概念は時代遅れどころか、逆にいまの時代に求められる熱を帯びた概念と言える⁽¹¹⁾。

⁽¹¹⁾ 類似の論点と同じ時代状況のなかで、大西洋の向かい側では「文化」概念をめぐる争われていた。すなわち、「社会」概念を中心に発展したイギリス人類学と対照的に「文化」概念を中心に発展したアメリカ人類学では、同様に学の中核たる根本概念が問われていたのである。批判の核にあったのは、全体的一貫的な「文化」は「自己」と本質的に切り分けられる「他者」をつくりだす道具として機能し、それを貫くさまざまな差異の分断線（ジェンダー、セクシュアリティ、階級、等々）を抑圧してしまうという問題であった（Abu-Lughod 1991: 143-7）。だがこうして人類学内部で「文化」概念が問題化される一方で、「グローバル化」において「文化」にかんする言説が人類学のサークルを越えて人口に膾炙していく状況が出来し、人類学と現実社会との乖離が問われた。この論争下で登場した文化概念「廃止派」に対する「修正派」の主張は、本討論における社会概念存続派の主張ととてもよく似ている（松田 2009: 36-7）。

なお、学史の整理においてあまり注目されてこなかったように思われるが、どちらの論争においても廃止派の重要な論者（ストラザーン、L. アプ＝ルゴッド）がフェミニズムの視点に立っていることは特筆すべき点だと訳者は考える。女性の経験に注目すれば必然的に、「社会」や「文化」を全体化する語りのもつ抑圧性に気づかざるをえないからであろう（アプ＝ルゴッドはさらに、ストラザーンが女性抑圧に敏感で

2つめの論点のはのちの論述に回し、ここでは1つめの論点を取りあげ、社会性の概念を提起した提唱派の意図を汲みとっていきたい。社会概念を狭く理解しすぎているという指摘に対してストラザーンは、自分はいくまでイギリス社会人類学において特殊に限定されて継承されてきた社会概念を問題にしたのであり、それがもはや立ちゆかないという認識が広がってきた1960年代以降の理論状況にこそ関心があるのだ、と論旨を再確認している⁽¹²⁾。つまり彼女の議論の対象はそもそも限定されていたため、「狭義の社会概念しか問題にしていない」という反対派の指摘は前提の確認に過ぎず、有効な批判になっていないということである。

では、ここで念頭に置かれている1960年代以降の理論状況とは、具体的にどのようなものだったか。この理論変動期の学史を包括的に跡づけることは本稿の主題でないため、ここでは本討論に直接関連する範囲を限定的にまとめるに留めたい（前稿訳注（8）、（17）も参照）。

まず前史として、戦間・戦後期のイギリス人類学を席卷したのはB. マリノフスキとA. R. ラドクリフ＝ブラウン（以下R-B）を中心とする機能主義であった。E. リーチによれば、「1926～45年にかけての期間では、『社会人類学』と『機能主義者の人類学』というラベルは実質的に同じ意味であった」という（Leach 1982: 28 = 1991: 31）。とくに比較研究に影響力をもったR-B流の（構造）機能主義において、「社会」とは初期E. デュルケムに倣い、個人に外在し個人を拘束する一個の自己充足的な有機体として概念化された。この意味での諸「社会」の系統的比較をとおして人間の社会生活を形づくる普遍「法則」に到達することが、比較社会学（＝社会学）⁽¹³⁾の一翼を担う社会人類学の最終目標とされたのである（Leach 1982: 30-1 = 1991: 34-5）。

このような社会概念と比較研究に対する批判の起点を、より過去に遡りうるといふ但し書きを付けつつも、ひとまずはE. E. エヴァンス＝プリチャード（以下E-P）によるマレット講演（1950年）に置いてみよう。R-Bの後を継いでオクスフォード教授となった彼はこの講演で、当時のイギリス社会人類学に「君臨」していたというB. マリノフスキやR-Bの「機能理論」をまとめて論じ、人間社会がかれらの述べるような自然体系を成しているというのは仮定に過ぎず、その理論は切りとられた社会生活の断面を固定化しそこにあり

ある一方、人類学が基盤としてきた西洋－非西洋の権力関係に対しては奇妙なほど無批判であると指摘している（Abu-Lughod 1991: 138-9）。

⁽¹²⁾ 1941年うまれのストラザーンは博士論文を1969年に提出しており、1960年代とはまさに彼女の学生時代であった。

⁽¹³⁾ 初期デュルケムにおいて比較社会学は社会学の一領域ではなく社会学そのものとされたのであり、R-Bはこの問題設定を引きついだ（Holy 1987: 2）。

もしない「法則」を見出そうとする非歴史的な空論ではないかと手厳しく批判した（Evans-Pritchard 1950: 120-1 = 1970: 14-8）⁽¹⁴⁾。E-P はその後 1960 年代に入り、仮定に過ぎない「社会」を実体化する傾向に対する批判を強めていく（Pina-Cabral and Bowman 2020: 3）。

同時期にやはり自然科学を模した社会人類学を手厳しく批判した代表格が、本討論で社会概念の理論的再検討の先駆者と位置づけられているリーチである。『高地ビルマの政治体系』（1954 年）において機能主義モデルによるものとは異なる記述を目指したリーチは、マリノフスキ記念講演（1959 年）において機能主義的比較に対する徹底的な批判をおこない、自身の目指す「一般化」をこれと区別して提示した（前稿の訳注（3）、本稿の訳注（9）も参照）。蝶を収集し類型化するように、諸「社会」を個々に切りわけて類型化し並べつづけたところで（「比較」、その類型は無数に増えていく一方、実際に「社会でなにが起こっており、社会がどのように作動するか」（Leach [1961] 1971: 6 = 1974: 28）の原理的解明（「一般化」）には至らない。この解明のためには、自らつくった類型を自ら確かめる同語反復の確認作業ではなく、一種の「当てずっぽう（guesswork）」を伴う観念の次元での発見的作業が必要になるとリーチは論じた（Leach [1961] 1971: 5 = 1974: 26）⁽¹⁵⁾。このようなリーチの問題提起を、1970 年代には E-P から一代おいてオクスフォード教授となった R. ニーダムが引きついでいくが、彼の議論は次節の内容と深くかかわるためそちらで取りあげたい。

以上のように機能主義流の社会概念、社会生活の捉え方、比較研究の仕方に対する批判的再考は遅くとも 1950 年代にはじまり、1960 年代以降に本格化した。だがこの時期を経てなお、これらの考え方が根強く人類学者の想像力を規定している実感があったからこそ、本討論の動議提唱者たちは「時代遅れ」の社会概念にあらためて終止符を打とうとしたのであろう（Strathern 1988: 12）。その実感は、たとえばストラザーンの場合はパプア・ニュー・ギニアでおこなわれる儀礼の説明、C. トーレンの場合は新生児からの人格形成過程の理解といったそれぞれの研究課題の具体的局面からうまれている。そこでは、社会関

⁽¹⁴⁾ これに対して彼自身は、自然科学を模倣した法則探しではなく社会生活に一種のパターンを見出すような、歴史学と近しい学問として人類学を再定位する（Evans-Pritchard 1950: 120-4 = 1970: 14-36）。この試みについて詳しくは長島（1965: 129-34）を参照。

⁽¹⁵⁾ この時期のリーチはまだ、一般化を「帰納的」方法による「法則」の認識と結びつける科学的な推論形式に頼っており、それを「当てずっぽう」としか言えていない。だが 1980 年代には社会の「法則」を明確に否定し、芸術や小説のような形で洞察を得る形式に社会人類学を見立てるという、歴史学に近づいた E-P もまた異なる学問観に達している（Leach 1982: 51-2 = 1991: 62-4）。「当てずっぽう」と言われていたものはここでより明確に、近代科学的方法（演繹－帰納）とは別個の、詩的想像力によって洞察を得る方法と位置づけられる。

係から切りはなされた分割不可能な「個人 (individual)」に外部の「社会」が刻みこまれていく、あるいは同じ論理で、社会関係から切りはなされた「物」に外部「社会」が映しだされて象徴的意味が与えられる、といった従来踏襲されてきた社会概念から派生する想定では現実の事象をうまく説明できなかったのである（前稿の訳注（15）、本稿の訳注（3）も参照）。

こうした局面で必要とされたのが、社会関係が作動するさまを異なる形で表現する一連の理論的語彙であり、それらを集約的に指し示そうとした概念が今回の討論で取りざたされる「社会性」だったのである⁽¹⁶⁾。社会性は各論者によって、「人々〔persons〕の生を構成する関係的基盤」（ストラザーン、Ingold ed. 1996: 53 = 前稿 p.102）、「あらゆる人〔person〕が必然的にかかわる動的な社会過程」（トーレン、Ingold ed. 1996: 61-2 = 前稿 p.115）、「人々〔persons〕が位置づけられ、かれらの活動をとおして構成・再構成される関係の場の生成的ポテンシャル」（Ingold 1991: 372）というように表現されている。これらの表現の共通性から、社会性とは、1. 人格（person）の概念と密接に関連し、2. 人格を構成しつつ人格によって構成される社会関係の磁場のようなものを指しており、3. この意味で人格と相互内在的に構成しあいながらつねに生成的・動的に変わっていくものである、と特徴づけられる（「人格」の概念について詳しくは前稿の訳注（6）を参照）。これらの特徴と照応させて構造機能主義流の社会概念をふり返れば、社会は、1. 個人の概念と密接に関連し、2. 個人の外から個人を規定する実体のようなものを指しており、3. この意味で個人を外在的に構成するある程度固定的・静的な不変性をもったものである、というように概念化できるだろう。

だがこうして抽象的に対比させたとき、社会性の概念は果たして「新しい」と言えるのか。社会理論を学んだ者からすれば、いまあらためて社会性という概念で言われていることはすでに多くの論者が言ってきたことではないのか、という疑問が当然浮かんでくる。なぜならかれらにとっては、古くは K. マルクスや G. ジンメル、より新しくは N. エリアスなどに代表される、社会生活の関係の側面を注視した論者たちの名前がすぐに想起されるからである。これこそまさに反対派の J. D. Y. ピールらがくり返し述べていることである。かれらからすれば、提唱派が自分たちの理論的視座をまるで「新しい」かのように提示するのは知識史の軽視であり、先人たちに対するアンフェアな態度に映ってしまうのである。本稿の読者にも生じうるこの至極まっとうな疑問は、それに「いささかも動じない」と対

⁽¹⁶⁾ トーレンの20余年後の回想によれば、当時は社会性という概念がまだいわゆる「手あかまみれ」の状態ではなく、既存の概念的拘束から比較的自由に感じられたという（Toren 2012: 67）。

抗するストラザーンのこの場の反論のみでは解消されない。この疑問に応えるには、上述のように抽象的に薄められた社会性の言葉面ではなく、ストラザーン自身の用法に迫り、彼女がこの概念でもって一体なにをしようとしたかを具体的に把握しなければならないだろう。というのも彼女の議論の新規性は、概念自体の意味内容ではなく、それをとおしておこなう仕事のなかにこそ見出せるからである。

3 比較の問題とストラザーンによる「比較」

社会性をめぐるストラザーンの議論の射程を把握するには、本討論の第二の論題、人類学における比較の問題に立ちいる必要がある。というのも、前節の記述からもわかるように社会人類学において社会概念はそのはじまりから比較研究と連動しており、社会に代わって社会性を打ち出すというストラザーンの議論も比較研究刷新の試みに結びついているため、両者を合わせてようやく全体像がみえてくるからである。実際、本討論ではストラザーンの提起を中心に比較の問題も主題のひとつとなっており、これは前年の討論ともつながっている（前稿の訳注（9）、（16）参照）。前年に争われた命題はR-Bの表現を受けた「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」で、これはそのさらに前年の1987年に出された論集『比較人類学』の提起を受けている。ストラザーン自身はこの後1991年の『部分的つながり』に自身の人類学思想を結集させたが、その主題の1つは比較であり、この論集への応答もなされている（Strathern [1991] 2004: 51-5 = 2015: 158-65）⁽¹⁷⁾。したがってストラザーンの問題関心はもとより、当時比較という問題がどのように設定されていたかを知るために、まずはその前史も押さえながら同論集の提起をみていきたい。

E-P やリーチが先鞭をつけた機能主義的比較に対する批判ののち、比較の方法がさらに徹底的に再考されたのは、1970年代のニーダムによる提起からであった。ニーダムは、従来たとえば「父系制」として類型化されてきた諸社会が、実際には全社会が共有する共通要素がないにもかかわらず、単一の共通要素でまとめられるかのように扱われてきたことを問題化した。この単配列の（monothetic）分類法に対し、現実には「皆に同じ共通要素はないが部分部分で似ている」という「家族的類似」、あるいは多配列の（polythetic）様相を呈しているという。彼はこうした思考から、機能主義的比較研究の根幹にあった親族に

⁽¹⁷⁾『部分的つながり』は参考文献を主に1987年までのものに限定することで、*Writing Culture*（1986年）も含めた人類学の理論的激動の瞬間を切りとって広く応答していく、同時代的な知識史の記録ともなっている（Strathern [1991] 2004: xxviii = 2015: 50）。

ついて、「とても率直に言えば、親族などというものはない」（Needham 1971: 5）と挑戦的に言い放つ⁽¹⁸⁾。つまり従来単配列の分類で「親族」と言われ、しばしば実体化されてきたカテゴリーはそもそも学問上の構築物であって、それを厳密に定義したりそこから一般理論をつくりあげるのは時間の無駄だと診断したのである。

だがこの思考に従えば、比較は非常に難しい営為となる。なぜならこれまで単配列分類によっておこなわれてきた大規模な通文化比較はできなくなり、まったく別の発想に立った比較を一から立ちあげねばならないからである。その一途として多配列分類へと切りかえる方法がありうるが、ニーダム自身はこれは自然科学では可能だが社会人類学では難しいと判断し、より構造主義的な、つまり抽象度を上げた水準で純粋に形式的な比較をおこなう方法に可能性をみた。たとえば二者の「対称」や「循環」といった関係概念は、類型によらない象徴論理を表すため、比較可能であろうと言うのである（Needham 1975: 365）⁽¹⁹⁾。

論集『比較人類学』はこのような1970年代のニーダムの問題提起を受けつつ、彼とは異なる方向で比較再生の糸口を得る試みと言える。同書の序論ではまず、象徴論理の水準での比較というニーダムのアイディアは一種の「還元主義」ではないか、特殊性によらない純粋形式水準での比較をおこなってどれほどのことが得られるのかと問われる（Holy 1987: 14）。つまりニーダム流の比較は限定的過ぎて、人間の普遍的な認知作用といったもののしか取りだせず、社会文化的現実の大部分をそぎ落としてしまうことが問題とされる。

この問題に対し、同書を理論的に先導するD. パーキン⁽²⁰⁾はニーダムの多配列分類論を引きつぎつつ、それを「視点の連鎖（chain of perspectives）」とみることもできるのではないかと論じる⁽²⁰⁾。これは具体的にたとえば、ヌエルとディンカが各々の視点からそれぞれ「出自」と呼ぶものを比べ、さらに近隣の諸民族も同様に比べることで、互いに共有する部分としない部分を発見していくような作業と特徴づけられる。こうした翻訳的作業によってある種の比較可能性が立ちあげられ、人類学者自身の「視点の蓄え（store of perspectives）」にも新たな視点が付け加えられていくという（Parkin 1987: 62）。つまりここでパーキンは、多配列思考を実際の社会分析に活用していくという、形式分析の方へ

⁽¹⁸⁾ この言い方は次節で述べるストラザーンの「否定の戦略」で参考に挙げられ、「否定が分析的効果のために用いられる意図的な奇術師のスタイル」と表現されている（Strathern 1988: 348 n.6）。実際、ストラザーンが「社会」を一度徹底して否定した狙いは、ニーダムが親族を否定した狙いと同じく、特殊な学問的レンズを通さずにあらためて現実を見定めることにあった。

⁽¹⁹⁾ 以上で足早に整理したニーダムの議論とその後の展開についてより詳しくは、1981年の著作まで踏まえて概括し評価した長島（1982）を参照。

⁽²⁰⁾ パーキンは1996年に、ニーダムの後一代においてオクスフォード教授となっている。

向かったニーダムが取らなかった方向を提示しているのである⁽²¹⁾。

各地域・民族の特殊文化的な文脈や意味を拾いあげながら、かつ無理な飛躍のない経験的な比較を保証しそうな点で、こうした考え方はいかにも堅実で穏当なものに感じられる。しかしながらそれは逆に言えば、「何か平板で、比較が小さくまとまって封印されてしまっているような有り様」にもみえてしまう（関根 2010: 253）。パーキンの例が近隣民族間の比較で閉じていることに象徴されるように、比較の対象地域設定には「文化圏的な発想が入り込んで」おり（関根 2010: 253）、つまりは比較可能性を保証するために初めからある程度比較できそうな範囲に限定されているのである。さらに批判的に読もうと思えば、たとえば「視点の蓄え」に視点が加えられていくという表現にはどこか、視点を加算していくことで全体を眺望する地図を得られるというような、中央管制的な感覚が嗅ぎとられうる⁽²²⁾。

本討論の発表でも述べられているように、ストラザーンはこうした加算的な比較の発想から脱し、別様の「比較」のやり方を探究してきた。そこでは「出自」のように共通に名指される「なにか (what)」が比較されるというより、事象がいかにも経験・表現・説明されるかといった「やり方 (how)」が対比・類比される。そして「メラネシア流の」社会関係のあらわれ方、経験のされ方を「西洋流の」それと対比的に描きだしたのが、本討論の前年に出された主著『贈与のジェンダー』であり、社会性とはそのなかで便宜的に採用された概念なのである⁽²³⁾。では、社会性とは社会生活のいかなるありようを指している

⁽²¹⁾ 吉岡政徳（2010: 93）もまた、類似の方向で比較を刷新する可能性を求めている。なお、吉岡は他的人类学者の調査報告をメタ的に分析しなおすストラザーンの議論に対しては、彼女は分析者の語り（人類学者による解釈）を被分析者の語り（民族誌的事実）そのものであるかのように論じ、理論的に都合の良い解釈を優先して事実検証を怠っていると非難する（吉岡 2016: 346-50）。だが同様のメタの仕事をおこなったニーダムは「徹底的に民族誌的事例を重視した」（吉岡 2016: 346）と高く評価され、ストラザーンのみが貶されるのはどのような基準によるのか、定かではない（ニーダムのメタ的分析とそれに対する拒否反応については Needham (1960)、長島 (1977) を参照）。吉岡は、分析者の思考を優先させるか民族誌的事実を重視するかが C. レヴィ＝ストロースと彼を受容したニーダムの分岐点であったとし、ストラザーンを前者と同列視する（両者の分岐について Pina-Cabral and Bowman 2020: 4 も参照）。だがこの区分で言えば、あくまで現実を見定める目的のために既存の概念レンズを取り扱う試みに挑む点で、ストラザーンはむしろニーダムに近いと訳者はみる（本稿の訳注 (8) も参照）。

⁽²²⁾ これはストラザーンが「遠近法的 (perspectival)」あるいは「多元的 (plural)」と呼び、脱却を図ってきた発想である（Strathern [1991] 2004: xvi = 2015: 26-7, 302 訳注 (四)）。

⁽²³⁾ 同書の一部では、社会性の概念は R. ワグナーの研究を下地にしており、R. フェードンの「社交性 (sociability)」概念とも似たものと注釈されている（Strathern 1988: 357-8）。なお別所では、社交性よりも社会性の語を好んで用いるのは、英語の社交性という言葉には関係を感じ傷的に表現する効果が伴うため、これを避けたいからだと述べられている。つまり関係をより中立的に表現するためということだが、それは部分的に、「女性は関係を感じ傷的に捉えて重視するものだ」といった決めつけに対するフェミニスト・女性の感受性にも起因しているだろうとストラザーンは自己分析している（Viveiros de Castro, Fausto and Strathern 2017: 55）。

のか。これを説明する題材として、豚の交換を事例として贈与交換における男性支配のあり方を論じた同書の記述を取りあげよう（Strathern 1988: 148-67）。

ストラザーンの研究の主たる対象地域であるバプア・ニュー・ギニア西部高地のハーゲンにおいて、男性は豚の儀礼的な贈与交換のなかで力を示し名声を得るといふ。他方で、交換される豚の世話を主に担ってきた女性はこの交換の表舞台に出ず、名声は得られない。家庭内で育てた豚を交換に送りだすことができるのは男性だけである。このような交換の実態を、近隣の南部高地地域の研究をする L. ジョセファイズは、女性が豚に投入してきた労働を領有されてしまう不平等な支配と服従の関係として論じた（Josephides 1983）。ストラザーンも同じく男性支配をみてとるが、そこで起こっているのは「労働の搾取」と言うときに想定されることとは異なるのだと論じ、ジョセファイズによる洞察の「穏やかな脱構築」を図る（Strathern 1988: 151）。

ストラザーンによれば、「労働の搾取」と言うとき、そこには人と働きかけられる対象のあいだで一对一の関係が想定されている。つまり、個人（「一」）が自分だけのものとして「所有」する働く能力でもって対象（豚）に働きかけ、対象（「一」）はその固有の能力によって働きかけられたものとして固有の社会的意味を「付加」される。意味はこうして対象に「付け加えられる」外的なものであるために、剥ぎとられて領有され、領有された側は自分の労働の成果（意味）から引きはなされる、という事態が可能になる（領有・疎外可能性）。だがこれは西洋流の統一的な「所有する個人」像を前提とした理解であり、ハーゲンの人々は同じ事態をこのように経験していない。たとえば豚は夫の親族に属する土地から採れる食物を用いて妻によって育てられ、交換の際に家庭外に出されて贈られることで別の親族関係と接続されるというように、多様な関係が絡まりあう開かれた場として経験される。ここでは誰も、自分と豚が一对一の固定的関係（所有の関係）にあるとみることはできず、つねにさまざまな他者を介して豚と変化しつづける関係を紡いでいる。

であればこの文脈における男性支配とは、男性が豚を「自分だけのもの」として所有物化し、女性が注いだ労働の成果を奪いとることではない。そうではなく、豚の社会的存在を「女性を含む家庭内の諸関係から成る存在」から「男性同士の交換関係から成る存在」へと切りかえる力を、男性だけが有しているということである。つまり豚の社会的存在が多様な諸関係から成っていることには変わらないのだが、贈与交換においてはそのうちの特定の（男性だけが関わる）側面に光が当てられ、他の（男女がともに関わる）側面は「光を遮られて見えなくなる（eclipsed）」（Strathern 1988: 163）。これをストラザーンは、「家庭的社会性」から「政治的社会性」へと分けられる、というようにも便宜的に表現する（Strathern 1988: 97, 166）。社会性とはこのように、一定の社会関係の基盤やそのありよ

うを指すために、「社会」概念に占められない理論的空間を開くものとして一時的に採用された語なのである（Myhre 2013: 8も参照）。

以上のような贈与交換の説明は、外的な事物を「所有」する「個人」をセットで想起させる「社会」、同じ発想に立った「搾取」といった諸概念、それらに伴う考え方・ものの見方を所与の前提としたまま現地の事象をみていては出てこない。ストラザーンの「比較」は、異なる事象（what）を同じ発想から比較するのではなく、発想の仕方（how）自体を対比させる。「社会」「個人」「所有」という発想方法①を停止させて事象を捉えなおしたとき、この発想に立ったままではみえていなかった現実経験が浮き彫りになり、そこから「社会性」という異なる発想方法②を抽出する。今度は逆に②から観察者自身の社会生活を捉えかえせば、①ではみえていなかった現実経験が立ちあらわれてくる。このようにして相互的な発想の転換を続け、異なる思考をうみだしていくことにストラザーンの議論の肝がある。

4 ストラザーンに対する批判の検討

この独特な議論に対する典型的な批判は、それが「メラネシアの思考」／「西洋の思考」を実体的に切りわけた本質主義だというものである（前稿の訳注（29）参照）。これについては、ストラザーンが「わたしたち／かれら」という区別をあえて劇的に用いていることに理解が必要だろう。そこには彼女が「否定の戦略」と呼ぶねらいがある。すなわち、「Xは『社会』をもたない」といった否定表現で捉えることで逆に、Yの側が「社会」と呼びならわしているのはなんだったのかが問いかえされ、さらに逆もまたしかりという相互対称的な反照がなされる⁽²⁴⁾。前節の説明と重なるが、このようにあえて差異を劇化させることで慣れ親しんだ思考を立ちどまらせ、その思考からはみえなかった事象の側面を浮かびあがらせることで、新たな思考や概念同士の関係をうみだすのがストラザーンのねらいなのである（Strathern 1988: 16-7, 348 n.6; Viveiros de Castro, Fausto and Strathern 2017: 58-9）。「かれら」との出会いから固有の思考や概念を発見し取りだすことは必ずしも、「かれら」自体を固有の人々として全体化・実体化することにはつながらない（Strathern 1988: 349 n.10; 中空・田口 2016: 84-5）。

もう1つの批判は、全体化する概念としての「社会」や「文化」を否定することは、そ

⁽²⁴⁾ ストラザーンの仕事が「対称性」や「釣り合い」を取るものと形容されるゆえんである（Strathern [1991] 2004 = 2015: 342-3; Viveiros de Castro, Fausto and Strathern 2017: 58）。

れらが現実の政治社会状況において学術的思弁とは関係なしに使われつづける、という実社会的・民族誌的事実を無視することだというものである（2節で確認した社会性概念に対する2つめの批判）。これについては、ストラザーンが「社会」や「文化」、あるいは「社会性」といった語を用いるとき、それらは文脈に応じて変化し動きつづけるものと想定されていることに注意を要する。それらは関係のなかで他の語とともにさまざまな形を取るため、それ単独で定義されるものではない（Viveiros de Castro, Fausto and Strathern 2017: 49）。本討論のなかでストラザーンがくり返し言わんとしていることは、この意味で捉えられる。つまり、彼女が放棄しようと提案しているのはあくまで「社会人類学のなかで継承され生きつづけている」、あるいは「M. サッチャーが『社会などない』と言うときに想定されている」等の特殊な社会概念であり、社会概念全般ではない（そもそもそのような、ある特殊な文脈を離れて意味づけられる「概念全般」などない）。したがってある一種の社会概念、全体を志向する統合主義的なそれを放棄するからと言って、実際に流通する社会概念やそれによって表現される集合的リアリティまで放棄することにはならないのである。

以上の理由からこの批判が理論的に有効打とならない、というのがストラザーンの反論だが、反対派が疑問視するのは社会概念批判の実践的意義でもあった。つまり、社会概念の理論的批判あるいは社会性概念の提唱が、現実の政治社会状況にはどのように応じうるのかという疑問である。こうした疑問が適当かどうかは場合によるが、今回はストラザーン自身がサッチャー流の新自由主義に対する批判も込めていることに鑑みれば、応える必要があるだろう。この論点が十分に拾われなかった全体討論では議論が詰められていないが、提唱派の立場からはどのようなことが言えるだろうか。この点は「存在論的」と形容される現代人類学の理論的展開とも関連するため、最後にこれと接続させながら論じていきたい。

5 「存在論的」人類学のポリティクス

現代人類学においては「存在論的転回」が新潮流として取りざたされるようになったが、この誤解を招きやすい呼び名において、「存在論」は厳密に哲学的な意味で使われているわけではない。それは人間が社会的・文化的に生きるのがどのようなことか考え・説明するときに土台とされてきた発想を問いなおし、根本的に再考する志向をゆるやかに指している。そこではたとえば、「人間」とそれ以外の存在の区別、「社会」や「文化」といった極めて基本的な概念自体を捉えなおし、それらの慣れ親しんだ使用のなかにすでになら

かの凝り固まった前提が潜んできたのではないか、人類学は他世界をみて自世界を批判的に再考する学問でありながらこの脱構築の運動にはどこかで留保がつけられてきたのではないか、こうしたことが問われていく。このような志向は明らかに本討論の問題提起と軌を一にしており、それに即した研究を深めるにあたってストラザーンの議論が重要な源泉となるのは、前節で述べた内容から明らかだろう。だからこそ、たとえ本討論で「存在論」という言葉など使われておらず、ストラザーンの研究でもそのような言い方はほとんど出てこないとしても、その内容は「存在論的転回」の先駆けとして位置づけられうるのである（Carrithers et al. 2010; Holbraad and Pedersen 2017）⁽²⁵⁾。

本稿の筋から逸れるため、またその一部は別稿ですでに論じたためここで詳述はしないが、「存在論的転回」には問われるべき問題点も多い（Todd 2016; 鈴木 2019: 100-2; 杉島 2020: 29-33）。いずれにせよこの知的運動の総体を評価するには、当然そこに含まれる研究が多彩であるために、それらの異同を丁寧に踏まえ検討する作業が別途求められる。ここではあくまで、本討論に直接関連する範囲で「存在論的」人類学と接続させつつ、提唱派の議論がどのような実践的含意をもちうるかを2点に分けて論じたい。

第一に、関係に焦点を置く社会生活の捉え方が実践的に重要な場面は、現代の少なくとも社会政治状況に実際に見出される。まずトーレンの議論は、本討論において喫緊の課題として意識されている新自由主義に対し、根本的に異なる社会人間観を提起している。ピールらの反対派は新自由主義政治への対応策を直接的に明示しているわけではないが、かれらの議論に従えば、脆弱化している政治的な市民社会を鍛えなおすといったものになるだろう。これに対してトーレンの議論は、人間存在の捉え方といった基本的次元からの問題提起であり、独立独歩の孤立した人間像に対するオルタナティブを提示している。人がうまれながらにして関係的存在である点やその相互依存性に光を当てる発想は、フェミニズムとも近い。加えて、文脈は異なるが、こうした「関係性中心の存在論」は先住民を中心とする土地をめぐる闘争の場でも重要である（Escobar 2012 = 2022: 424-6）。こうした場において、人間社会と「自然」を明瞭に切りわけてきた近代の人間経験は、人間以外の存在にも人格を認め、かれらと人間との相互関係を感じとる人間経験によって挑戦を受けてきた。土地が係争の焦点となる運動では、単に「所有」という外的な関係以上の、土地と人間の不可分な相互内在的关系性が問われるのである。こうした点は実際、「存在論的」

⁽²⁵⁾ このように捉えたとき、「存在論的転回」は先行する問題意識を引きつぎ、先人たちの研究から分析的ポテンシャルを最大限引きだそうとする試みであり、この意味ではそこに「本質的に新しいものはない」（Holbraad and Pedersen 2017: 8）。「転回」と呼ばれる知的運動が往々にしてそうであるように、それは身を転じて過去から目を背けるのではなく、過去へとあらためて目を転じて現在にとって有用な知的遺産を引きだし活用する運動なのである。

人類学のなかでも直接的な政治的志向をもつ研究において探究されている（Blaser and de la Cadena 2018）。

このテーマは第二の点とつながる。第二に、ストラザーン流の「存在論的な」「比較」が先住民の土地権利問題に適用された例をとおして、それがもちうる政治的な含意を示したい。3節で彼女流の「比較」の一例として概括した贈与交換の議論は、特定の人類的研究史のなかで学問的意義があったと思われるが、その実践的意義は明らかではない。たとえば男性支配を批判するフェミニストの営為において、ハーゲンにおける男性支配の根底にあるのが搾取でなく対象との関係を切りかえる力の独占だったとして、それはどのような意味をもつのか。この発見から異なる批判や介入の実践が導かれるのかもしれないが、そこまで踏みこんでは論じないストラザーンの記述は、他のフェミニストからすればやはり思弁に留まる非実践的なものにみえかねない。これに対して以下で扱う議論は、やはり思考実験のようにみえるかもしれないが、実践的意義をわかりやすく読みとれる例である。

「土地権」を主題としたオクスフォード・アムネスティ講演において、ストラザーンは人間を包摂する「母なる大地」のような土地の捉え方を取りあげ、それを「知的所有」概念と類比させるというアクロバティックな議論を展開している（Strathern 2009）。土地は所有物や資源と扱われる一方で、上述のようにそれ以上の存在としても感得される。この感覚において土地は「生きるための手段だけでなく生そのものの源、個々人の生だけでなく社会、あるいは最も広くは人類の生の源」のように捉えられる（Strathern 2009: 16）。こうした感覚や経験が法的に承認されるとすれば、それはしばしば、先住民など特定の人々に固有の「信念」で所有法にとってはまったくの「他者」であるとして、特例的に承認されることになる。これは「かれら」の考え方を「固有の文化」として他者化したうえで尊重するという、文化相対主義的なやり方に則っている。

対してストラザーンは、このように特有の「文化」や「宗教」として処理され理解したつものにされてしまうことを、より合理的に突きつめて理解しようと試みる。この試みにおいて導入されるのは、創造力と創造されたもののとの区別である。「母なる大地」というように土地を不可侵なものとみなす場合でも、土地からうまれるもの（木、作物、豚、etc.）はふつうに採取され利用される。ここで前者の非所有的感觉と後者の所有的感觉は、どのように両立しているのだろうか。それは、前者のように創造力の源としての土地は侵害されてはならないが、後者はその力によって創造されたものとして源からは切りはなされるからだ、と説明されていく。創造されたものを採ることはその源に影響を及ぼさないが、土地自体を侵食すれば、うみだす力そのものが失われてしまうのである。

ストラザーン流の「比較」の跳躍が現れるのは、ここからである。上のよう

くと、この意味での土地は、知的所有権で認められているのと似たものではないかと彼女は問う。というのも、知的所有権が独自の存在を認めるのは知の産物（たとえば物体としての本）というより、むしろそれを創造した力（その本に書かれたアイディアをうみだした発想や能力）であり、これは創造力の源としての土地と類比的に捉えられるからである。つまりここでストラザーンは、「土地」という what そのものではなく、それがどのように捉えられ経験されるかという how を引きだし、この how において近い西洋の概念（知的所有）を並べて類比させることで想像の跳躍をおこなっている。

彼女自身は議論の明確な政治的意味づけを避けるが、この議論からは明らかに政治的な含意を引きだせる。というのもそれに従えば、知的所有権を認めるのと似た論理で創造力の源泉としての土地の権利も認められ、その侵害に抵抗する法的な正当性が得られるからである。ここには確かに想像の跳躍があるが、「自然」自体に権利を認めるエクアドル新憲法の登場、あるいはニュー・ジーランドにおけるワンガヌイ川やインドにおけるガンジス川・ヤムナー川の法的地位の承認、といった実際に起こっている事例を考えあわせれば、現実からかけ離れた思考実験としては片づけられない。このようなストラザーンの議論は「文化」や「社会」を相対主義的に切りわけて「理解」してしまうのではなく、根源的に異なるもの同士に類比関係を見出すという、「異なるが似ている」と了解できる地平をつくりだすものなのである。

6 おわりに

以上、提唱派として登場したストラザーンの研究を中心に、本討論の学史的立場づけと現代に至る射程を論じてきた。ストラザーンやトーレンが提起した社会性概念、それによって表現される関係中心的存在論や独自の「比較」のアイディアは、果たして反対派が主張する意味で「新しくない」ものとして処理されてしまってよいのか。この討論は、社会学者の側からはどのように評価できるだろうか。近年では、「存在論的転回」が広く論じられるようになったことなどを契機として、社会学からも現代人類学の理論的展開を評価する試みがみられるようになった。これを一過性の知的流行のように消費して終わらないためには、現代人類学の多様性を十分に視野に入れながら、一方で新しい展開をそれに至る学史の内側から把握し、他方でそれがどのような社会的現実との格闘からうまれたかを理解するという、地に足のついた社会理論的作業が必要だろう。本稿がこうした作業の一助となり、人類学と社会学の創造的な対話に寄与することを願う。

参考文献

- Abu-Lughod, Lila, 1991, "Writing against Culture," Richard G. Fox ed., *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press, 137-62.
- Blaser, Mario and Marisol de la Cadena, 2018, "Introduction: Pluriverse: Proposals for a World of Many Worlds," Marisol de la Cadena and Mario Blaser eds., *A World of Many Worlds*, Durham; London: Duke University Press.
- Carrithers, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad and Soumhya Venkatesan, 2010, "Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester," *Critique of Anthropology*, 30 (2): 152-200.
- Escobar, Arturo, 2012, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Second ed., Princeton; Oxford: Princeton University Press. (北野収訳, 2022, 『開発との遭遇——第三世界の発明と解体』新評論.)
- Evans-Pritchard, Edward E., 1950, "Social Anthropology: Past and Present, the Marett Lecture, 1950," *Man*, 50: 118-24. (吉田禎吾訳, 1970, 『社会人類学——過去と現在』『人類学入門』弘文堂, 1-36.)
- Fortes, Meyer, 1978, "An Anthropologist's Apprenticeship," *Annual Review of Anthropology*, 7: 1-30.
- Holbraad, Martin and Morten Axel Pedersen, 2017, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Holy, Ladislav, 1987, "Introduction: Description, Generalization and Comparison: Two Paradigms," Ladislav Holy ed., *Comparative Anthropology*, Oxford; New York: Basil Blackwell, 1-21.
- Ingold, Tim, 1991, "Becoming Persons: Consciousness and Sociality in Human Evolution," *Cultural Dynamics*, 4: 355-78.
- ed., 1996, *Key Debates in Anthropology*, London; New York: Routledge.
- , 2015, *The Life of Lines*, London; New York: Routledge. (寛菜奈子・島村幸忠・宇佐美達朗訳, 2018, 『ライフ・オブ・ラインズ——線の生態人類学』フィルムアート社.)
- Jameson, Fredric, 1983, "Postmodernism and Consumer Society," Hal Foster ed., *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend: Bay Press, 111-25. (室井尚・吉岡洋訳, 1987, 『ポストモダニズムと消費社会』『反美学——ポストモダンの諸相』勁草書房, 199-230.)
- Josephides, Lisette, 1983, "Equal but Different?: The Ontology of Gender among Kewa," *Oceania*, 53 (3): 291-307.
- Leach, Edmund R., [1961] 1971, *Rethinking Anthropology*, London: The Athlone Press. (青木保・井上兼行訳, 1974, 『人類学再考』思索社.)
- , 1982, *Social Anthropology*, Glasgow: Fontana Paperbacks. (長島信弘訳, 1991, 『社会人類学案内』岩波書店.)
- 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.
- Myhre, Knut Christian, 2013, "Cutting and Connecting—'Afrinesian' Perspectives on Networks, Relationality, and Exchange," *Social Analysis*, 57 (3): 1-24.
- 長島信弘, 1965, 「社会変化研究の論理——イギリス社会人類学の学説史的要約」『民族学研究』30 (2): 127-38.
- , 1977, 「遠似値への接近——右と左の象徴的分類に関するニーダムの所論をめぐって」『一橋論叢』77 (3): 315-23.
- , 1982, 「比較主義者としてのニーダム——経験哲学の実践」『現代思想』10 (8): 62-8.
- 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.
- Needham, Rodney, 1960, "The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism," *Africa: Journal of the International African Institute*, 30 (1): 20-33.
- , 1971, "Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage," Rodney Needham ed., *Rethinking Kinship and Marriage*, London: Tavistock Publications, 1-34.

- , 1975, "Polythetic Classification: Convergence and Consequences," *Man*, 10 (3): 349-69.
- 岡崎彰・吉岡政徳・春日直樹・大杉高司・慶田勝彦, 2008, 「ポストコロニアル論争は人類学にとって自殺行為だった」『くにたち人類学研究』3: 69-138.
- Parkin, David, 1987, "Comparison as the Search for Continuity," Ladislav Holy ed., *Comparative Anthropology*, Oxford; New York: Basil Blackwell, 52-69.
- Pina-Cabral, João and Glenn Bowman, 2020, "Introduction: After Society," João Pina-Cabral and Glenn Bowman eds., *After Society: Anthropological Trajectories out of Oxford*, New York; Oxford: Berghahn Books, 1-17.
- 関根康正, 2010, 「〈地続きの人類学〉から開ける比較の展望——『浅い比較』から『深い比較』へ」『国立民族学博物館調査報告』90: 249-82.
- Sperber, Dan, 1982, *Le Savoir des Anthropologues: Trois Essais*, Paris: Hermann. (1985, *On Anthropological Knowledge: Three Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.) (菅野盾樹訳, 1984, 『人類学とはなにか——その知的枠組を問う』紀伊國屋書店.)
- Strathern, Marilyn, 1987, "Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology," *Current Anthropology*, 28: 251-81.
- , 1988, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- , [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.)
- , 2009, "Land: Intangible or Tangible Property?," Timothy Chesters ed., *Land Rights: The Oxford Amnesty Lectures 2005*, Oxford; New York: Oxford University Press, 13-38.
- 杉島敬志, 2020, 「序論——参与観察を讀えて」杉島敬志編『コミュニケーション的存在論の人類学』臨川書店, 5-47.
- 鈴木赳生, 2019, 「〈書評論文〉『存在論的転回』考」『京都社会学年報』(27): 95-102.
- Todd, Zoe, 2016, "An Indigenous Feminist's Take on the Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word for Colonialism," *Journal of Historical Sociology*, 29 (1): 4-22.
- Toren, Christina, 2012, "Imagining the World That Warrants Our Imagination: The Revelation of Ontogeny," *Cambridge Anthropology*, 30 (1): 64-79.
- Viveiros de Castro, Eduardo, Carlos Fausto and Marilyn Strathern, 2017, "Within the Limits of a Certain Language: Interview with Marilyn Strathern," Ashley Lebner ed., *Redescribing Relations: Strathernian Conversations on Ethnography, Knowledge and Politics*, New York: Bergahn Books, 39-61.
- 吉岡政徳, 2010, 「比較主義者ニーダムの比較研究」『国立民族学博物館調査報告』90: 79-96.
- , 2016, 「フィールドワークからの声と人類学的議論——各論を受けて」白川千尋・石森大知・久保忠行編, 『多配列思考の人類学——差異と類似を読み解く』風響社, 337-62.

(すずき たけお・同志社大学研究開発推進機構学術研究員)