

# みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

## The Eternal Primitive Culture and peripheral Peoples : A Historical Overview of Modern Western Anthropology

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 清水, 昭俊 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00004238">https://doi.org/10.15021/00004238</a>

## 永遠の未開文化と周辺民族

——近代西欧人類学史点描——

清 水 昭 俊\*

The Eternal Primitive Culture and Peripheral Peoples:  
A Historical Overview of Modern Western Anthropology

Akitoshi SHIMIZU

For decades now, so-called ‘primitive’ societies or cultures have ceased to be the privileged objects of anthropological study. It could be observed, however, that interests in ‘primitive societies’ dominated mainstream anthropology until as late as the 1970’s; according to Kuper, the idea of ‘primitive society’, first constructed by 19th century evolutionists, was no more than an illusion, but it transformed itself into other acceptable forms following theoretical trends: diffusionism, functionalism, structuralism, etc [KUPER 1988]. How about the ‘80’s and ‘90’s? Today, the notion of ‘primitive society’ appears to be entirely obsolete; anthropologists can present their studies without experiencing any need for that notion. However, it may be observed that anthropologists are still circumscribed by the assumptions used by structural-functionalists to construct their version of ‘primitive’ society. Those same assumptions continue to impede the development of broader inter-societal and historical perspectives in empirical, anthropological studies of contemporary social and cultural phenomena. This paper reviews dominant theoretical trends in Western anthropology, and particularly the humanist tendency amongst post-structural anthropologists, in an attempt to explicate how structural-functional assumptions have restricted Western anthropological perceptions and theories.

The term ‘primitive’ undoubtedly reflects the ethnocentrism of those

---

\* 国立民族学博物館第4研究部

**Key Words** : primitive-oriented, tradition-oriented, humanism, peripheral peoples, Western anthropology

キーワード : 未開志向, 伝統志向, 人文主義, 周辺民族, 西欧人類学

who consider themselves 'civilised'. The fact is that the term 'primitive' was assigned to those societies which were incorporated into the periphery of the modern Western world as it expanded globally. At the same time, they were perceived as having relatively simple social structures. Considering their peripheral position in the globalised Western world, the term 'peripheral societies' would have been a more appropriate choice. Prior to contact with the West, peripheral societies, except in rare isolated cases, were organised into local networks which were more often hierarchical than egalitarian. Through contact with the West and through subsequent colonial rule by Western powers, indigenous local networks were reorganised into peripheral networks dominated by centrally located colonial powers. The initial assumptions of structural-functional theory - particularly the use of the ethnographic present, the presentation of society as a functionally self-consistent structure, and the presentation of culture as a systematic whole - induced anthropologists to neglect the external relations of the peripheral societies which they studied, hence the depiction by functionalists of 'primitive' societies or cultures as eternal, self-autonomous entities.

This idea of 'eternal primitive culture' served to provide anthropologists with a primary source of data for general theories and concepts; it enabled cross-cultural comparisons and supported functionalist and structuralist theories of kinship, the relativist theory of culture and values, structuralist analyses of myth and ritual, symbolic analyses of complementary opposition, etc. While general theories and concepts were eagerly pursued, anthropologists began to critically review their epistemological underpinnings. This humanist trend in modern Western anthropology can be traced back to Evans-Pritchard [1951], who emphatically objected to Radcliffe-Brown's scientific objectivism.

Scepticism towards general concepts eventually resulted in the suppression of cross-cultural comparisons based on premises of 'eternal primitive culture'. One of the characteristics of the humanist tendency amongst Western anthropologists has been self-reflexive criticism of their understanding of 'other' cultures. No longer able to present their views in a global perspective, some Western anthropologists have emphasised the function of anthropology as the cultural critique of the Western world [GEERTZ, C. 1984; MARCUS and FISCHER 1986]. Feminists have pointed out that the etic concepts promulgated by anthropology as universally valid tools of analysis, reflect not only Western ethnocentrism but also a more pervasive androcentrism [ARDENER 1972; REITER 1975; MOORE 1988]. Schneider has pointed out that anthropological concepts of kinship specifically connote Western kinship

and, as such, are inappropriate to describe 'other' societies [SCHNEIDER 1984].

While these humanist critiques may be meaningful at least for recognising the limitations of anthropological understanding, at the same time it should be recognised that the humanist tendency amongst Western anthropologists reproduces some of the 'eternal primitive culture' premises. If 'other' cultures are to mirror cultural features of the Western world, the implication is that those cultures are explicitly different from Western culture. Anthropological etics, even if imbued with Western connotations, prove invalid only when tested on cultures entirely distinct from Western culture. In other words, insofar as anthropologists refer to 'other' cultures as a medium for their self-reflexive consideration of their own society and culture, their theorising inevitably constructs a distance from those 'others'; out of theoretical necessity they depict, as esoteric and strange, the 'other'. Thus the humanist tendency presents, in revised form, the image of the autonomous and self-consistent heterogeneous 'other', a version of the isolated 'primitive'; this constitutes another sort of ethnocentrism in Western anthropology.

Only when anthropology overcomes the theoretical constraints which construct peripheral societies as representing heterogeneous 'other' cultures, will anthropology be able to recognise the plain reality of those societies as in fact located in peripheral local networks. From the point of view of a Japanese anthropologist, humanist critiques by Western anthropologists appear to be a sort of comparative study. Humanists analyse anthropological perceptions in terms of the dyadic relationship of the self and the other, or that of 'our' and 'other' cultures; their self-reflexive consideration virtually compares Western and peripheral cultures: a cross-cultural comparison reduced to the minimum scale. Seen from a non-Western viewpoint, the two cultures being compared are different from each other, but not disparate to the extent that they are incompatible in common terms. It is expected that critical dialogues between Western and non-Western anthropologists will be able to point out some of the involutory constraints of self-reflexive tendencies of Western anthropologists and thus yield a broader and sounder fundament for anthropological concepts. This sort of cross-cultural dialogue will be all the more productive if, as Owusu [1978] once suggested, anthropologists who themselves are members of the societies discussed in the dialogues participate in the discussion.

1 序	6.1 「反-反相対主義」, 文化批評としての人類学
2 現代の人類学と「未開」	6.2 人文主義と「他者」の構成
2.1 「未開」の消滅, 「未開」研究の消滅?	6.3 西欧人類学の西欧自民族中心主義批判
2.2 「未開」への学説史的関心	6.4 非西欧人類学 ——新たな客観主義の可能性
2.3 現在の「未開」研究	6.5 「他者」からの批判
3 「未開」概念を支えた方法と理論	7 現地の「現実」と外部による認識の相互作用
3.1 「未開」概念の持続	7.1 書物の観点, フィールドの観点
3.2 実証主義人類学の視野限定	7.2 平等社会論
3.3 構造機能的社会観	7.3 平等社会の歴史的形成
3.4 民族誌的現在	7.4 狩猟採集民論争
3.5 歴史記述的な解釈と人文主義	8 周辺民族
4 永遠の未開文化	8.1 パラダイムの転換
4.1 「永遠の未開文化」観	8.2 世界的ネットワークと周辺
4.2 「永遠の未開文化」と博物館	8.3 周辺民族と歴史 ——民族誌の読み直し
4.3 通文化的比較と一般理論	8.4 諸社会のローカル・ネットワーク
5 客観主義から人文主義へ	8.5 進化的価値観の共時的現実性
5.1 客観主義と人文主義	8.6 ローカル・ネットワークと世界的ネットワーク
5.2 文化相対主義の三つの位相	8.7 周辺民族研究の視点
5.3 文化相対主義のパラドックス	9 おわりに
5.4 相対主義の到達した客観主義	
5.5 一般理論に対する疑問	
5.6 エティックと西欧のイーミック, 民族誌に対する疑問	
6 人文主義と異文化志向 ——「永遠の未開文化」観のその後	

## 1 序

現在の人類学にとって「未開」研究はどのような意味があるであろうか。いうまでもなく、現在の人類学者は対象を「元の未開」社会に限ることなく、同時代の文化的・社会的現象を幅広く扱っている。「元未開」社会は現在の人類学にとって何ら特権的な研究対象ではない。こうした事情は、既に数十年のオーダーで年数を数えるほどの以前から指摘されていることである。それ故、冒頭の設問に対しては、現代の人類学にとって主要な意義はないとするのが、正しい回答であろう。しかしそれにしては、現在の人類学の状況はいささか奇妙である。かつて「未開」社会・文化を対象として民族誌的現在時制でなされていた研究とほぼ同じスタイルで提示される民族誌的研究

が、少なくとも日本に関する限り、今なお少なくない<sup>1)</sup>。比較的最近まで「未開」人のカテゴリーに数えられていた人々、つまり「元未開」人を研究しようと、実地調査を行う人類学者は、彼らの現在の姿を調査の過程で実際に観察しているはずである。しかし、研究対象の社会の現状は個別の研究で副次的に論及されるのに留まり、資料として組織的に提示されるまでに至ってはいない。「元未開」人の現在が人類学の主要なテーマとして、共通に追究されるようになってもない。

このような評言はあるいは誇張に過ぎるかもしれない。しかし、少なくとも人類学の一部に見られるこの傾向は、さらに別の意味で不思議な事態である。近代の人類学は実証主義を基本として、実地調査の重要性を強調してきた。調査地で目撃することが、資料の主体となるはずである。しかし実際には、人類学者が調査地で現在進行中の現象を見落とし、あるいは軽視し無視する。その一方で、人類学者の提示するものが、かつての「未開」に類する社会・文化の姿だとするならば、しかもそれが個人の問題ではなく、人類学者——特に日本の人類学者——の共通の特徴であるとするならば、そこには人類学者に特有の集合表象が作用していて、現実を見えなくしていると疑わなくてはなるまい。このような集合表象的な視野の限定は、「未開」文化が存在しなくなってもなお、人類学者の間に根強く持続した「未開」志向、あるいはその変形である伝統志向の故であると、私は考える。本稿では、この「未開」志向、伝統志向の系譜を跡づけ、このような志向が人類学で持続したことの理論的な含意を考えてみたい。この「未開」志向、伝統志向を克服したその後に待っているのは、「周辺民族」研究であると考え。つまり、「未開」志向、伝統志向と周辺民族研究とは裏腹の関係にある。そこで、人類学の「未開」志向を解剖すると同時に、周辺民族研究の意義を述べてみたい。

「周辺民族」の研究という課題の設定は、直ちに少なからぬ疑問を喚起しよう。「周辺民族」という言葉で、かつて「未開」の語で特定された人々の、その後の姿を指示することを意図している。かつての「未開」人の後裔は、その後、どのような意味で

1) これは自戒を込めた批判のつもりである。日本のオセアニア研究者による論集で、私の論文も収録された *Cultural Uniformity and Diversity in Micronesia* [USHIJIMA and SUDO 1987] は、書評で、「この論集の大半が昔風であるのは評者にとって驚きだ。…第一次世界大戦の終了以降、ミクロネシアの諸社会を根底的に変えた経済的、政治的、社会的変化を」、当時統治国だった国の人類学者として最もよく研究しうる立場にある日本人「寄稿者が誰一人として追究していない」と、厳しい指摘を受けた [MARSHALL 1988: 358-359]。勿論、弁明も可能である。これはこの論集のたまたまの特徴であって、日本人類学者によるミクロネシア研究に変化を扱ったものがない訳ではない。しかしそれでもなお、この論集が日本の人類学者によるオセアニア研究の傾向を反映している、それもかなり濃厚に反映していることは、否めない。

周辺民族となったのか。彼らがかつては、何らかの意味で「未開」人と一括しうる人々だったとしても、その後裔を一つのカテゴリーのもとに括ることに根拠があるのか。周辺民族を「未開」人から隔てる「その後」とは、どのような「かつて」に対するどのような「その後」であるのか。周辺民族が「未開」人との対比によって構成される概念であるが故に、周辺民族をめぐる疑問の過半は「未開」概念にかかわっている。周辺民族研究への展望を念頭に置きつつ、まずは人類学における「未開」志向の系譜を追跡することにしよう。

## 2 現代の人類学と「未開」

### 2.1 「未開」の消滅、「未開」研究の消滅？

「未開」志向を改めて検討しようとする本稿に対して、この概念は現在の人類学で既に十分時代遅れになっているとの反論があろう。実際そのとおりである。しかし、現在の人類学はそれでもなお、「未開」概念の制約を十分に免れてはいないというのが、本稿の認識の出発点であるから、先ずこの概念について振り返っておかねばならない。

「未開 primitive」ないし「野蛮 savage, barbarous」という言葉は、人類学の出生の由来にかかわる基本的な用語だったが、現在の人類学者にとっては大変に違和感の多い言葉になってしまっている。「未開」と形容しうる文化や社会、それを営む「未開人、未開民族 primitive people」が存在しなくなってから、既に久しい。それ故、この語を特定の社会や文化に適用するには、時代を限定するなど、保留条件をつける必要がある。しかし、仮に時代を限定したとしても、対象の社会、文化、人々を形容するのに、「未開」の語が適切であるのか否か、疑問を拭いきれない。「未開」は、明示的にであれ暗示的にであれ「文明」と対置されて、ある種の価値観を喚起し、それが対象社会・文化の客観的な認識にはそぐわないと感じさせる。

そこで人類学者は、括弧つききであると注釈した上で、仮の表現としてこの語を使うか、あるいは、「無文字 non-literate」社会、「歴史なき社会 society without history」、「国家なき stateless」社会、「伝統的 traditional」社会といった、より無難に見える語に置き換えることになる。最近では、indigenous people の訳語として一般化しつつある「先住民」が、「未開」人に代わる用語として使われ始めている。都合の悪いことに、こうして置き換えた表現にしても、それぞれに難点があって、疑問が解消する訳ではない。こうした表現が適用される社会の多くは、現在では既に国家として独

立し、あるいは独立国家に構成員として参加し、あるいは国家の行政制度のもとに組み込まれている。政治と同様、経済もまた近代化され、多かれ少なかれ世界経済に組み込まれている。言語生活は文字化されて、社会生活のかかなりの部分が文字による書記を基本に運営されるようになってきている。そしてこれらの社会は、少なくとも近代世界との接触後の歴史を記録に留めてきている。

「文字のない、歴史のない、国家のない」という条件は、「未開」の特徴として想定されたものであった。それだからこそ「未開」の語と置き換えることができたのだが、同じ理由で、「未開」社会・文化が存在しなくなれば、これらの条件も同時に意味を失うことになる。「未開」の語の価値的な語感を避けるには有効であっても、「未開」の語と現代との時間的齟齬を克服することはできない。これらの表現を使うとしても、「未開」と同じく、注釈をつけねばならないことになる。

他方、人類学の方は、研究対象の社会・文化が変容するのに対応して、「未開」以外にも視野を拡大した。「未開」社会・文化が存在しなくなったのにほぼ平行して、「未開」は人類学を特徴づける特権的な対象ではなくなった。この趨勢は個別研究のテーマ選択で顕著になり、さらに人類学を説明する理論へと拡大した。人類学の理論的考察で「未開」がキー概念でありえたのは、せいぜい下っても1960年代末までであったろう<sup>2)</sup>。

## 2.2 「未開」への学説史的関心

現在の人類学が「未開」概念に理論的関心を払うとすれば、それは人類学の学説史的考察においてであろう。ただし、学説史への関心は「未開」概念への接近法に変化をもたらす。もはや「未開」が社会・文化の実態的形態であるとは前提されない。関心の焦点はむしろ、「未開」なる概念によって人類学者が思い描いた思想や理論に、絞られるからである<sup>3)</sup>。なかでも、アダム・クーパーによる「未開社会」研究史の批判的考察は、「未開」概念の有効性に止めを刺すものといえよう。

クーパーによれば、19世紀半ばに人類学的な議論の場が成立して以来一世紀余、理論的潮流は進化主義、伝播主義、構造機能主義、構造主義などと交代したが、この間一貫して「未開社会」が主題であり続けた。しかしこの「未開社会」なるものは、現

2) 例えば、デル・ハイムズ編のラディカルな論集『人類学の再創出』[HYMES 1974(1969)]で、スタンレイ・ダイヤモンドは、人類学を専ら「未開」社会を研究してきた研究領域と見なした上で、人類学的実践を論じている[DIAMOND 1974(1969)]。

3) 日本でも川田順造の主唱によって「未開」概念の再検討が行われている[川田 1989, 1991]。ただしその関心は人類学史上の「未開」概念よりはむしろ、社会・文化の実態的形態としての「未開」に傾いているようだ。

実には存在しない、人類学者の創出 (invention) にかかる幻想 (illusion) だったという [KUPER 1988]。確かに、形成期の人類学は、同時代の「未開」社会の間でも既に失われたと想定される人類社会の原初形態を復元しようと、神話や親族名称などを手掛りに思弁を巡らせた。その議論で焦点となったのが、略奪婚、原始乱交、トーテムの族外婚の氏族、血縁婚、プナルア家族などなど、いずれも後の人類学の所見によれば仮想の産物にすぎないものばかりであった。後に、実証主義的な人類学者が推測的歴史学 (conjectural history) と批判する所以である。さらにクーパーによれば、この点が彼の学説史の斬新なところであるが、実証主義的な構造機能主義以降の人類学者が装いを改めて描いた「未開社会」像は、いずれも進化主義者たちの幻想的な「未開社会」像にさまざまな変換 (transformation) を加えたものに過ぎず、幻想的性格を克服するものではなかったという [KUPER 1988]。

### 2.3 現在の「未開」研究

今では、こうした疑問の多い「未開」の語を全く用いずとも、人類学的な研究を十分に行うことができる。ちなみに、冒頭でも述べたように、本稿が目指しているのも、「未開」の語を排除して行う類の研究である。そのような研究に専念する人類学者にとっては、類語の「野蛮」や、primitive の語のもう一つの訳語である「原始」はもとより、比較的中立に響く「未開」の語ですら、語意に含まれる特定の価値観が際立ちすぎて、邪魔なばかりである。

「未開」社会が存在しなくなり、「未開」概念も概念として無効であれば、人類学にとって「未開」社会・文化は全く関与の対象となくなるだろう。それで何も問題は残らないはずだ。しかし現実には、「未開」社会・文化が考察の主な素材であるような類の研究も、今なお少なくない。先に引用したクーパーに関連させていえば、彼は、「未開」社会を総括的に説明しようとした一般理論の幻想的性格を暴露したが、人類学者が個々の「未開」社会・文化を調査し記述分析した、そのスタイル、そこで用いた概念等を、個別に検討した訳ではない。それ故、彼の批判によって、「未開」社会・文化の具体的記述や、「未開」社会・文化の細部に焦点を絞った研究が、全面的に無効になる訳ではない。その上、クーパーの批判にもかかわらず、「未開」社会・文化を素材として一般理論を構築しようとする試みが、全く放棄された訳でもない。

時代とそぐわなくなり、批判があることに躊躇しつつも、他に選択しうる適切な用語がないことから、結果として人類学者が「未開」という言葉を用いることになるのは、こうした時である。さらに、「未開」の語に言及する必要のない研究であっても、

「未開」概念が全く関与していないという保証はない。というよりもむしろ、「未開」の語を使う使わないにかかわらず、人類学研究の多くは、かつて「未開」研究を方向づけていたのと同じ前提に、依然として基礎づけられているように見える。「未開」概念の問題は意外に根深いと思わなくてはならない。

### 3 「未開」概念を支えた方法と理論

#### 3.1 「未開」概念の持続

人類学は「未開」を長らくキー概念としていたにもかかわらず、必ずしも常に具体的な内容に言及して定義していた訳ではない。西欧の思想史では、人類学が形成される以前にも、「野蛮、未開」を認識した前史がある。それはおおむね、素朴な自民族中心主義という普遍的な世界観に、西欧特有のキリスト教というバイアスをかけ、進化主義以上に幻想的に外部世界を表象したものといっていよいであろう<sup>4)</sup>。

「野蛮、未開」の語が人類学とかかわるのは19世紀後半の進化主義以降であり、進化主義者はそれぞれに人類社会の原初形態を想定し、「文明」に至る進化の過程の体系化を試みた。人類学の歴史では、積極的に「未開」の定義を試みた稀な例だったといえよう。ただし、先にも参照したように、進化主義者が原形を作り上げた「未開社会」像は、現実には存在しない幻想的性格のものだった。

進化主義やそのヴァリエーションである伝播主義の影響力を排除して、現代に連なる実証主義的な人類学が地歩を確保した。英国の社会人類学、米国の文化人類学、一部のフランス社会学などで、以下「近代人類学」と称することにしよう<sup>5)</sup>。ただし、この近代人類学によって「未開」の語が廃語となった訳ではない。近代人類学は、進化主義者が理論構成に当たって参照したのと同じ種類の社会を、自らの研究対象として受け継ぎ、この研究対象に「未開」やその同意語である「単純 simple」「より単純な simpler」の語を当てた。進化主義のように積極的な定義を与えることがなかっただけに、人類学者の帰属する社会の素朴な自民族中心主義を反映する用法に回帰した側面が顕著である。

4) 古代、中世の西欧人が抱いた外界の、しばしば想像的な認識の歴史、この認識と初期人類学との関連の歴史については、リーチ [1985: 第二章]、リーンハート [1967: 第一章] が手近である。

5) アーデナーは「近代 modern」とは呼ばず、「近代主義 modernism」という名称を採用している [ARDENER 1985]。この方が適切であるかもしれない。

この人類学を組み込んだ社会は、既に世界分割を終えて、ほぼ相互に均衡状態に達した帝国主義西欧諸国である。総じて、「未開」人の武力的抵抗は平定され、彼らの「野蛮」な慣習は禁圧されていた。アーデナーによれば、当時の西欧では、文学のローレンス、精神分析のフロイトなどなど、文化のさまざまな分野で、内なる「未開=原始」への<sup>オブセッション</sup>こだわりが潮流となっていて、黒人美術の流行に代表されるように、「未開=原始」文化を肯定的に受け入れる条件が整っていた。このような近代特有の条件、つまり「近代的未開=原始志向 modern primitivism」に訴えることによって、近代人類学、とりわけそれを高らかに掲げたマリノウスキーの著作は、容易に受容されたという [ARDENER 1985: 58-59]。

もっとも、近代人類学と西欧社会とは、アーデナーが描くようにはぴったりと、何の齟齬もなく呼応しあった訳ではない。近代の人類学者たちは、彼らの理解した「未開」社会・文化を、読者に理解可能な形式で描こうとした。問題は、この読者として誰を想定するかである。イギリスの専門の人類学者にとって最大の読者は同じ人類学者同士だった。彼らに叙述の形式を提供したのは、マリノウスキーよりもむしろラドクリフ=ブラウンである。彼は、その首尾一貫した社会構造の理論によって、マリノウスキーの弟子たちをも引きつけ、いわゆる「構造機能主義」学派を構成した [KABERRY 1964(1957): 87-88]。これに対してマリノウスキーは、同時代のイギリスの指導的人類学者たちからの冷遇に対抗するために、非専門家の一般読者を想定して、彼らに理解可能な形式を構築しようと奮闘した。彼がそれに成功するのは、彼の二番目の主著『野蛮人の性生活』によってである [LEACH 1965]。

先に引用したクーパーによれば、近代人類学の中で進化主義の「未開社会」観を交換して受け継いだのは、フォーティスおよびエヴァンズ=プリチャードの分節リニージ理論と、時間的に前後するが、リヴァースの伝播主義を経由したラドクリフ=ブラウンのオーストラリア研究——親族構造論およびトーテミズム論——であり、これはさらにレヴィ=ストロースの『親族の基本構造』論に受け継がれる。マリノウスキーとボアズとは、この「未開社会」観の系譜には接続しない外部の視点から、近代人類学を形成した。しかしこの二人の影響は、英国ではラドクリフ=ブラウンの影響、米国では進化主義の再興によって、それぞれ途切れてしまい、継承されなかった [KUPER 1988]。つまりクーパーの観方では、英米の人類学で進化主義以来の「幻想」的「未開」観を免れていたのは、マリノウスキーとボアズだけだったことになる。しかし、マリノウスキーに関する限り、クーパーの評価は一面のであろう。マリノウスキーの貢献が、イギリス人類学の流れに系譜を辿らない異質なものであったとしても、

上に見たように、彼もまた独自の「未開」を「創出」し、この創出によって近代人類学そのものをも創始した。

いずれにせよ、近代人類学はその出発に当たって、改めて「未開」社会・文化像を構成し直した。近代人類学の拠り所は実証主義である。近代人類学は現実感をもって「未開」社会・文化を描いただけに、不適切な観念を流布させたという点では、進化主義以上だったかもしれない。近代人類学がその出発に当たって「再創出」した「未開」の性格を、改めて確認しておこう。この観点でさしあたり考察の対象になるのは、マリノウスキーとラドクリフ＝ブラウンの二人であるが、マリノウスキーの影響が最も大きかった実地調査の方法は、しばしば指摘されるように、専らセミナーで教えられたのであって、刊行物をとおして影響したのではなかった [LEACH 1965: 32; ARDENER 1985: 55]。彼の独創的な民族誌のスタイルは、創始者には必要だったが、後続の人類学者には必ずしも必要ではない性格のものだった。マリノウスキーのこうした貢献は、近代人類学の世代が進んだ後に、改めて回顧的に評価されるようになる。それ故、ここでは近代人類学の流れに沿って、まずラドクリフ＝ブラウンを中心に、その社会観の特徴を見ることにしよう。

### 3.2 実証主義人類学の視野限定

近代人類学は、社会・文化が機能しているその現実基礎を置く。それを实地に観察し、得た資料を主な素材として、理論的考察を展開させる。資料を「抽象」し「分析」して、対象社会・文化の理解を得、得た理解に即して、あるいはこの理解を得る過程で、一般的な視野での理論構築を試みる。社会人類学はこうした理論的考察のために一連の概念を用意して、「未開」社会・文化研究の方法を整備した<sup>6)</sup>。

近代人類学は、この徹底した実証主義に基づいて、人類学者を組織的に現地に派遣し、長期の実地調査を行わせた。人類学と同じく経験主義に立つ隣接分野の歴史学では、歴史的な過去の事象を、現代に残された史料の解説をとおして、間接的に再構成しなければならない。これに対して人類学者は、研究の対象となる社会・文化を人類学者自らが直接に観察するという、資料上の優位さを強調した。しかしここで注意を要するのは、彼らが自ら調査地で観察した社会的・文化的事象そのものを、記述分析

6) 社会人類学者は文化と社会を区別し、考察の対象として社会の方を重視した。しかし、周知のように、社会人類学の関心が構造主義的な象徴分析に移行するにつれて、社会への固執は薄れた。ここでは「文化」を広義に理解して、その中に社会も含まれる概念と考えたい。双方いずれでもよいような用法の場合には、煩雑であるが「社会・文化」と併記することにした。両者を使い分けるとしても、文化の中から特に社会を抜き出して指示するなど、若干のニュアンスの差を表すに過ぎないと理解されたい。

の対象にした訳ではないという事実である。

人類学者が組織的に実地調査を開始した20世紀初頭、人類学者が研究対象に選んだ文化の多くは既に、外部の影響、特に人類学者自らが属す西欧からの影響を、濃厚に被っていた。それを彼らは調査地の現実として観察したのであろう。しかし彼らはそれをそのまま記述分析の対象とする代わりに、観察した事実<sup>ソートイング</sup>に選別の操作を施し、抜き出した特定種類の事象のみを記述分析した。彼らが行ったこの選別の操作は、おおむね次のようなものである。

調査対象の社会・文化と、それに対する外部からの影響とは、それぞれ別個のものとして分析的に区別する。外部からの影響はこの社会・文化の一部ではなく、付加された外的な要素と見なす。この外部の影響を除去した残りが当の社会・文化「そのもの」である。当初の近代人類学者は、その経験主義の背後に、次のような先験的な方程式を想定していたことになる。

$$\begin{aligned} & \text{「固有の社会・文化、その衰退」} + \text{「外的影響」} \\ & = \text{「調査地の社会・文化、その現状」} \end{aligned}$$

この方程式を想定したのは人類学者ばかりではない。いわば西欧近代に共通の類型的思考<sup>ステレオタイプ</sup>でもあった。この方程式の根強さを傍証するものに、「未開」社会・文化が西欧近代の影響を被って、急速に滅びつつあるという、やはり根強い類型的思考が挙げられる。このような「未開」社会・文化衰亡の認識は、必ずしも当の社会・文化を担った人々が滅びつつあることを指しているのではない。人的には連続しているのであるから、彼らの構成する社会、彼らの営む生活文化を、それぞれ連続体として、かつての彼らの社会・文化と同一のアイデンティティのもとに認識することは、可能のはずである。それにもかかわらず、社会・文化が衰亡すると認識するのは、かつての、外部の影響に先立つ彼らの社会・文化と、外部の影響によって変化した社会・文化とを、別個のものとするからである。実際、外部の影響以前の社会・文化だけが彼らの社会・文化だと認識するならば、その後の外部の影響による変化は、彼らの社会・文化が彼らの社会・文化ではなくなる、つまり崩壊し衰亡する過程と見ることになる。このように社会・文化の衰亡観を改めて解剖するならば、それが、社会・文化の個的存在としてのアイデンティティに関して、ある特殊な観方を前提にしていることが判明する<sup>7)</sup>。

7) この衰亡の認識に対応して、「未開」社会・文化の調査が緊急に必要であるとの指摘も、頻繁になされた。それは、失われつつある「未開」社会・文化を自らの研究課題とする、人類学の自己確認でもある。

人類学者は上記の方程式を逆方向に辿って、調査地での観察内容を、相手の社会・文化「そのもの」と外的影響との二種の要素に分析し、仕分ける。人類学が調査研究した状況では、調査対象とされる社会に外部から影響を及ぼすのは、事実上、人類学者が所属する西欧社会、ないしは西欧を追って植民地獲得に加わった日本などの社会であった。人類学者にとって意味を持ったのは、この西欧近代の影響を取り除いた状態である。ここでは慣用に従って、この近代化以前の状態を指すのに、「伝統 tradition」[STEWART 1967: 22]と表現することにしよう。

上記の方程式による仕分けを施した結果、実地調査に基づく民族誌の多くは、一定の形式のもとに構成された。その主体は、実地調査の観察から外的要素を分析的に除去して再構成した伝統的社会・文化の記述であり、副次的に調査当時の現状に触れるとしても、それは「接触後の変化」というカテゴリーのもとで記述される<sup>8)</sup>。

### 3.3 構造機能的社會観

民族誌の主体となる伝統的社会・文化を再構成し記述するために、社会人類学者は一連の概念と方法を整備した。社会生活の出来事を記述する歴史に対し、普遍的法則を追究する科学、つまり社会の自然科学の強調。他の要素との関係に必ずしも規定されず、歴史の偶然に委ねられる文化——それは科学的な社会研究に關与的 (relevant) ではない「文化的な瑣末事 cultural trivials」とも表現された——に対し、関係の体系である社会の強調。社会の対外的関係に対する社会の内的統合の強調。この最後の対置では、他の社会ないし先行する過去の社会との関係が歴史的偶然に委ねられるのに対し、内的には社会が一つの全体として構造的、機能的に統合されていることを強調する。現実を反映するというよりはむしろ理論が要請するこの構造・機能的な自己完結性は、しばしば対象社会を「孤立した isolated」と形容させた。この理論的枠組みによって、個々の社会は、歴史的関係から切り離され、自足自存する構造ないし構造形態 (structural form) として、科学的かつ客観的に把握される。複合的 (complex) ではない構造は、「未開」ないし「単純」と形容された。かくして「未開」社会の理論的モデルが得られる。社会人類学は多数の「未開」社会の構造を比較分析することによって、社会の普遍的法則に到達することが期待された [ラドクリフ＝ブラウン 1974]。

8) オートナーが皮肉っぽい口調で書いている。人類学の「伝統的な研究は歴史に関して、いうまでもなく、固有の問題を抱えていた。それはしばしば冒頭に『歴史的背景』の薄い章があり、『社会変化』の不十分な章で終わった」[ORTNER 1984: 143]。

ラドクリフ＝ブラウンらが提示したこの客観主義的な構造機能的な社会理論に対しては、後々の批判が多い。しかし、上の方程式に沿って対象の社会「そのもの」を再構成しようとする試みに対しては、有効な枠組みを提供したと評価することができる。調査地で観察した事象から、外的影響によると想定されるものを分析的に除去した、その残り、つまり対象社会・文化の伝統に属すと想定される事象が、それ自体で内的統合をよく保っているならば、調査資料を綴り合わせて全体像を把握することは、容易であろう。しかし、外的影響が著しければ、それを抜き去った残余は、断片の集合にしかならない。文献資料を参照するなどして、資料不足を補うとしても、資料の断片的な性格に変わりはないであろう。このような場合でも、構造機能主義的な社会観は、資料を相互に関連づけるガイドラインを提供し、調査者はそれに沿って全体的な社会像を、たとえば仮設的であるにせよ、構成することができる。

社会人類学の形成にかかわったマリノウスキーとラドクリフ＝ブラウンについては、それぞれ異なった文脈においてであるが、実地調査の裏面の探索が急である。マリノウスキーのトロブリアンド調査が、上に挙げた二つの例の内の前者に該当するのに対し、ラドクリフ＝ブラウンの調査は後者に該当する。彼は、アンダマン諸島の中でも、設置された流刑地などの影響で人口が急減し、社会が既に再編成されていた大アンダマン諸島の、それも沿岸部の住民を調査したようだ [RADCLIFFE-BROWN 1967(1922): 9f. *et al.*].

オーストラリアでの最初の調査も同様で、白人入植者の影響が濃厚な、しかも既に在地の人類学者による調査の進んでいる地域を、調査地に選択している。ただしこれは、自らも調査——というよりは踏査 (survey research)——に出向き始めた人類学専門家、つまり本国の大学に籍を置く人類学者の、通例だったようだ。彼のオーストラリア調査を詳細に跡づけたホワイトが注記している。「フロンティアは探検家や宣教師にまかせ、自ら先頭を切っていくことは滅多にない人類学者の習性」 [WHITE 1981: 194-195].

ラドクリフ＝ブラウンは、制度の起源や文化史を再構成しようとする仮説的思弁的歴史を批判するが [RADCLIFFE-BROWN 1967(1922): vii], その一方で、何のためらいもなく、「真に民族学者の関心に値するのは、ヨーロッパ人の占領以前に存在していた姿での部族の社会組織である」と述べ [RADCLIFFE-BROWN 1967(1922): 22], それを復元しようとする。当時既にアンダマンの調査地では失われた社会的要素も多かったが、彼は植民地行政官だったマン (E. H. Man) の民族誌などを、批判しながらも随所で引用して、彼自身の民族誌を構成している<sup>9)</sup>。

構造機能的な研究が進むにつれ、多くの社会から得られた事例が、人類学者の前に蓄積される。それは、外的な影響を除去して伝統的姿に純化された、しかも、構造機能的に統合された一つの全体的社会という、一定の社会観に沿って標準化された、多様な構造形態の諸事例である。これらと比較することが可能であれば、自然科学の実験の条件、つまり、特定の変数間の関数＝機能関係を観察するために、他の諸要素は同一に保つという条件が、近似的に達成される。そして実際、人類学者は、科学実験に近似する比較研究を推進し、構造的要素の間の機能的関係を抽出したと自認した [GLUCKMAN 1968(1944)]。

### 3.4 民族誌的現在

このような科学実験に擬した比較を、外的な制約なしに推進するには、比較する諸事例をそれぞれ独立の単位として認識し、同一の共約平面上に置く必要がある。構造機能的な社会観はこのような条件を既に用意していたが、それをさらに補強したと考えられるのが民族誌的現在 (ethnographic present) の仮説である。

構造機能的な方法によって提示された社会像は、調査時現在の時制に属すようでありながら、歴史的には調査時と同時代ではない。先の方程式に沿って外的影響を除去し、再構成した伝統的社会像であるからだ。それ故、歴史的には調査時よりも過去に属すはずであり、外的影響が無視しうる時点を歴史に求めれば、理念的には、ラドクリフ＝ブラウンが述べていたように、西欧近代の影響を被る直前の時点に設定される。しかし、伝統的社会構造を再構成するに当たって、人類学者は、外的世界と接触する直前の歴史的時点を具体的に特定し、その時点での社会像を再構成したのではない。このような接触時前後の歴史的社會像を復元する作業は、後に、歴史学の方法を導入したエスノヒストリーとして推進されることになる。

構造機能主義者が再構成した社会像は、調査の時点より以前の、かつ西欧近代の影響が無視しうる時点という、曖昧な、むしろ抽象的な歴史的時間に位置づけられる。それは歴史的な編年<sup>クロノロジー</sup>の観点からは欠陥の多い時間観念であったとしても、先の方程式から理解されるように、それが構造機能的な人類学にとっては最も基本的な時点で

---

9) ちなみに彼は、オーストラリア調査で、調査の動機、調査内容、実際の調査活動のいずれでも、植民地政府の調査官ベイツ (Daisy Bates) に大幅に依存したが、公刊した論文類でそれに言及し、謝辞を記すことはなかった。そればかりか、調査から帰国後に書いた論文について、彼女から盗作 (plagiarism) の糾弾を受けている。現地生活歴の長い「素人」人類学者とその仕事に依存し、なおかつそれを隠蔽しようとする姿勢が、ラドクリフ＝ブラウンの理論と民族誌に対する、さらには彼の人格に対する疑惑と批判を呼んでいる [NEEDHAM 1974, 1982; WHITE 1981]。

あった。構造機能主義の観点から再構成された社会像は、外的影響以前という条件に標準化され、その上でそれぞれの社会の伝統的文化を純粹に表現している。実際にはさまざま異なる歴史的環境の中にある社会であっても、外的影響以前という共約的時間の上では、個別的な歴史的環境との関連は切断され、捨象される。その意味で、再構成されたさまざまな伝統的社会像は「同時代」に属す。

社会変化、文化変化、文化変容、近代化など、先の方程式が脇にのけた通時的現象を認識する上でも、民族誌的現在の仮定は不可欠とされる。社会・文化の変化を秤量するには、変化がゼロの基点が必要であり、それに相当すると想定されるのが民族誌的現在の伝統だからである [MAIR 1934; STEWARD 1967]。歴史的には曖昧で、抽象的であれ、この「同時代」性に立脚して、構造機能主義人類学者は民族誌的現在に自己を位置づけ、現在時制で民族誌を記述した。

### 3.5 歴史記述的な解釈と人文主義

周知のように、ラドクリフ＝ブラウンとは対照的な人類学観を、エヴァンズ＝プリチャードが提唱している。彼は自説を展開するのに、歴史を焦点に選んでいる。そして実際、歴史をめぐる両者の見解は対照的で、議論はよく噛み合っている。

ラドクリフ＝ブラウンの構造機能主義は、しばしば指摘されるように、歴史に対しては冷淡だった。彼が自ら挙げるその最大の理由は、構造機能主義の依拠する実証的・経験主義的方法が、歴史研究とはそぐわないからだ。ただし、彼が具体的に批判したのは、先行する歴史的人类学、つまり進化主義と伝播主義という、いずれも仮設に仮設を重ねる類の歴史研究である [ラドクリフ＝ブラウン 1974]。構造機能主義が非歴史的であるのは、これもしばしば指摘されるところであるが、共時的な時間平面で均衡する静的な社会像を仮定するからだ。これに対してエヴァンズ＝プリチャードは、人類学を社会の自然科学と見なす機能主義は、「質の悪い歴史 bad history」を歴史と誤認した [EVANS-PRITCHARD 1961: 173] として、人類学を人文学 (humanities) の中に位置づけ、社会現象の人類学的な理解にとって歴史の理解が有効かつ必要であることを指摘した。

しかしながら、ラドクリフ＝ブラウンから影響を受けたものとして、エヴァンズ＝プリチャードに社会人類学の反省的批判を行わせたのは、ラドクリフ＝ブラウン理論の反歴史的な傾向であるよりもむしろ、あまりに抽象的な社会構造の概念だったようだ [KABERRY 1964(1957): 88-89]。この意味で興味深いのは、歴史記述、とりわけ社会学的な歴史学との比較によって、社会人類学を特徴づけようとした彼の見解である

[EVANS-PRITCHARD 1950, 1951, 1961]。エヴァンズ＝プリチャードの人類学観を素描しよう。

実地調査から民族誌を書き上げるまでの過程に、人類学者の個人的・主観的条件が関与する余地は少なくない。人類学者が調査で記録するものは、この主観的条件による選択と解釈が介入した「民族誌的事実 ethnographic facts」であり、民族誌は対象社会の記述であると同時に、人類学者の自己表現でもある。人類学者は、選択した調査資料を相互に関連させ、「芸術家の想像的な洞察 imaginative insight をもって」、対象社会の全体構造を、「社会的に理解可能な sociologically intelligible」「デザイン」として構成する。その方法は歴史記述と同様の「記述的統合 descriptive integration」であり、それによって提示される社会像は、人類学者の「想像的な構成物 imaginative construct」である。このようにして、人類学は対象社会を「説明 explain」するよりはむしろ「解釈 interpret」する [EVANS-PRITCHARD 1950: 148-149; 1951: 61-62, 81-85, 123-124]。

ラドクリフ＝ブラウンの人類学観は素朴な客観主義に支えられていた。「素朴」と評するのは、この客観主義的な前提を疑うことがないからである。いわば、実証主義的な経験主義を忠実に実行すれば、対象はその内的論理、つまり構造と機能とを、自ずから明らかにして、人類学者の表象に平明に達すると前提している。これに対し、エヴァンズ＝プリチャードは明らかに懐疑的だった。人類学者の主観的条件を挙げ、人類学者の認識を解釈による構成物であると認めるのは、換言すれば、対象の平明な理解の可能性を疑ったからである。「説明」が対象の内的論理の解明であるのに対し、「解釈」は、対象にとって外的な、しかし認識者に固有の枠組みによる理解である。勿論、エヴァンズ＝プリチャードは、人類学的認識が主観的な解釈の構成物であってよいと、自己弁護をしたのではない。逆説的であるが、彼は、人類学的認識が所詮は「解釈」でしかありえないことを自覚しつつ、可能な限り「説明」に近づく途を模索した。彼の民族誌がその後も長く古典として読まれたのは、この模索の魅力によるものであろう。人類学に対する認識論的な懐疑を導入した点で、エヴァンズ＝プリチャードの見解は人類学を新たな方向に転換させるものであった。人類学的な「解釈」に対する批判はその後一つの流れを形成する。彼の示した方向を、彼の表現を援用して、「人文主義」と称することにしよう。

ただし、エヴァンズ＝プリチャードの人文主義が影響を及ぼしたのは、同時代の人類学者よりもむしろ次代の人類学者だった。彼の影響は後に改めて取り上げることにして、当面の構造機能主義的な社会観との関連に論点を戻すならば、興味深いことに、

資料の取捨選択など、彼の指摘する人類学者の主観的条件は、ラドクリフ＝ブラウンの方法と呼応し合うものでもある。先に挙げた方程式による外的影響の除去は、対象を理解可能な全体として再構成するための前操作として、エヴァンズ＝プリチャードにとっても有効な、あるいはむしろ必要な方法でありえたであろう。例として、彼のヌア研究を見よう。彼がヌアを調査したのは、ヌアが抵抗の後にイギリスに服属を強いられた直後である。彼の最初の踏査は、彼が住民に受け入れられたと実感した牧畜キャンプを、イギリス軍が包囲し、反乱を指導した廉で二人の予言者を捜索するという事件のために、中断を余儀なくされる。彼がこうした事情に言及するのは、調査で得られた資料に限界がある——彼はそう自己認識していた——こと<sup>7</sup>の背景としてである【エヴァンズ＝プリチャード 1978: 11-22】。しかし、本稿の当面の関心からすれば、植民地支配の影響もまた重要である。イギリスによる支配とそれに対する抵抗はヌアの社会・文化を変化させたはずであるが、彼の記述と分析からはそれを秤量<sup>7</sup>することができない。ヌアの社会と文化は、ナイル上流の乾燥した自然環境と、ディンカ、シルックなどの隣族との関係の中で、自生的に構成されたものと描かれる。支配的な外部勢力の影響を除外した視野のもとで、対象社会を理解しようとした点で、エヴァンズ＝プリチャードは依然として構造機能主義の枠を出るものではなかったというべきである。

## 4 永遠の未開文化

### 4.1 「永遠の未開文化」観

「未開」文化の伝統的姿の想定は、決して近代人類学のみの特徴ではない。西欧人との接触の影響による変容がさほど進行していない間にも、「未開」人の姿は観察され、記録されてきた。この時点で、その当時の博物誌の伝統に沿って、人種（種族）をその「固有の」形質のおよび文化的特徴によって記述する伝統が、確立したものと思われる。

人類学者が目撃した「未開」文化の変容は、事実上、西欧近代との接触到触発されたものであり、西欧近代の要素を受容する過程である。西欧人が、「未開」文化の変容しつつある現状に強調を置いて、観察したとするならば、彼らの観点からは、彼ら自身の文化要素がデフォルメを伴って「未開」人に共有されているのを、見出すことになったろう。自己の属す文化の再現、それも本来の担い手によらない歪んだ再現は、

自己の文化的基準、とりわけ素朴な自民族中心主義を反映した文化的基準からして、劣ったものであり、偽物、まがい物、模倣・物真似などのカテゴリーで認識されよう。それ故、外来の影響が可視的な文化要素は、素朴な自民族中心主義の視点から相手を侮蔑的に見るか、あるいは観察者自身の文化に対するパロディーを求めるような関心にとっては、注目的となりえようが、相手の文化自体に対する関心にとっては適切な要素ではない。対象を認識するのに、自己と共有する要素ではなく、自己にはない相手特有の要素を、対象の弁別的特徴と見なすのは、認識の論理からして当然の傾向であつたらう。

安楽椅子の人類学者といえども、先に引用したクーパー [KUPER 1988] が批判するようには、彼らの「未開」認識のすべてが幻想であつたのではない。モーガン、タイラー、フレイザーなど、進化主義の中でも後期に属す人類学者は、人類文化の進化を思弁的に構想する一方で、彼らの構想を支える資料を、現実の社会に組織的に求める努力も開始していた。彼らが「未開」人の知識を広範に参照して、理論的考察を行った19世紀後半、既に「未開」文化の変容は進行していて、人類学者自身それに気づいていたはずである。しかし彼らは事実上、上に見た方程式に従うのと同様の分析的な仕分けを行い、「未開」社会の伝統的文化を素材に彼らの議論を展開した。

この場合、単に認識の論理によって対象を伝統的文化に純化したのではない。それ以上に、彼らの理論が対象から外的影響を除去させたと考えられる。例えば進化主義の枠組みにとって、参照する社会は、人類社会の野蛮から文明に至る進化の階梯のどれかを代表する事例、あるいはそれを復元する手掛かりとなる事例である。その事例が、西欧近代との接触によって変容した現実の姿で提示されたならば、理論の要請する例示の機能を果すことは不可能である。参照する事例はあくまで「固有の」姿での「未開、野蛮」社会でなければならない。

モーガンがイロクォイ同盟に関心を寄せたのは、彼の参加した地方エリートの社交クラブを、イロクォイ同盟になぞらえて組織するという、知的な遊びが発端だった。たまたま知り合ったセネカ——イロクォイ同盟を構成する6族の一つ——のエリートと、イロクォイ同盟に対する好奇心から交流する間に、法律家として彼らの土地権をめぐる係争に援助もした [RESEK 1960; TOOKER 1983]。当時のイロクォイ同盟は、間もなく確実に消滅して、代わりに自分達のイロクォイ同盟——つまり社交クラブ——が生き残るだろうとモーガンが考えたほど、弱体化しており [TOOKER 1983: 142]、政治組織の再編成や新興の宗教運動などが進行中だった [ウィルソン 1991]。しかし、彼の進化主義的な著作ではイロクォイ同盟を、社会進化の内の「未開」階梯の「初期」

段階を代表する社会形態として参照しており、モーガンが接した同時代のイロクォイ同盟の状態を素材にすることはない【モーガン 1961】。後にも再び触れるように、モーガンの記述したイロクォイ同盟については、この同盟の歴史のどの時期の姿に相当するのか、慎重に読解する必要がある<sup>10)</sup>。

フレイザーの場合はいま少し込みいって、刊行物や彼の情報提供者からの「未開」文化に関する報告を引用する際、彼の想定した「未開」像を強化し、読者により強く訴えるよう、恣意的な潤色を施したと非難されている【LEACH 1965】。そして勿論、彼にとって「未開」は、「文明」たる西欧と徹底して異質で劣っていなければならなかった。

構造機能主義的な社会理論、民族誌的現在の仮構は、こうした伝統的姿に純化された「未開」文化観に、理論的な根拠と客観的な真実さの衣を与え、その延命を可能にしたといえよう。植民地支配の浸透や帝国主義戦争の影響によって、「接触後の変化」は加速度的に進行する。しかし、それは一回的なかつ偶然的な歴史的变化であって、当該民族に対する個別的な関心にとって意味を持つのに過ぎない。それに対して、民族誌的現在に仮構された「未開」文化は、時間の経過と空間的關係の双方から解放されて、各民族に固有の伝統的文化という永遠の存在を与えられる。人類全体の多様な文化的可能性を代表する諸事例と見なされ、その意味で普遍的な価値を与えられさえる。歴史のある社会であれば、異なる時代の文化が通時的に相互に比較される。この比較研究を行う空間的範囲は、歴史的に同一の社会というアイデンティティが保たれる地理的範囲内に限られることになる。これに対して、民族誌的現在の時間平面に置かれた「未開」の諸文化は、文字で書かれた歴史のある地域を除いた地球大の空間的広がりをもって、比較を行うことができる。

このような価値の配置のもとでは、当然のことながら、人類学にとって価値を帯びるのは、「接触後の変化」よりもむしろ「伝統的未開」文化である。アダム・クーパーのひそみに習っていえば、人類学が形成されて以降、進化主義、伝播主義、構造機能

10) トーカーによれば、イロクォイ同盟は、白人の北米移民が始まる以前に、既に結成されていた。イロクォイ同盟が最も強力で隆盛を極めたのは、白人移民が始まって以降、18世紀前半までの時期だった。北米の東部に入植したフランスとイギリスの勢力が拮抗し、互いに牽制しあう間は、イロクォイ同盟は両勢力との間で時に戦闘を交えながらも、両者との外交関係を巧みに操り、同時に、英仏の仲買人と西方の隣接部族との毛皮交易を仲介して、経済的にも潤った。英仏の仲買人との関係を独占しようと、同盟体の有力な武力を活用して、周囲の部族の交易活動に介入し、この点ではむしろ侵略的であった。同盟の勢力下に入ったタスカローラが、6番目のメンバーとして同盟に加入したのは、この隆盛期も終わりに近づいた1722年頃である【TOOKER 1978】。モーガンが記述したイロクォイ同盟は、この隆盛期に確立した制度的形態だったようである。

主義、構造主義などの理論的潮流の交代にもかかわらず、諸民族文化の比較研究は一貫して人類学の特徴であり続けた。民族誌的現在の時の伝統的文化を求める意図は、理論的潮流ごとに異なっていたとしても、通文化的比較という共通の視点が等しく、伝統的文化の再構成を要請した。かくして、注釈なしに民族名を挙げれば、それは民族誌的現在の時の伝統的文化を意味するという理論的文脈が、通文化的比較研究への志向とともに持続した。この人類学的な文脈では、イロクォイ同盟、トロブリアンド人、ヌア人などなどは、歴史の流れとは無関係に、「永遠に」民族誌に記述された姿であり続けるかのように想定され、人類学の理論的な考察の素材とされる。このような理論的文脈に規定された文化像を、「永遠の未開文化」と呼ぶことにしよう。

人類学者が描いた「永遠の未開文化」像は、理論の中でだけ、あるいは人類学の枠の中でのみ意味を持ちうる、エヴァンズ＝プリチャードのいう「民族誌的事実」の性格が濃厚である。西欧近代との関係が推移するにつれて進行する文化変容との歴史的関連も、明示的ではない。方法論的に批判すれば、現実認識としての「永遠の未開文化」像の限界は明らかである。しかし、「永遠の未開文化」観とそれに依拠する人類学的研究に批判の目が向けられるのは、後のことである。むしろここでは、「永遠の未開文化」観が、その方法的な弱点にもかかわらず、人類学的な認識の枠組みであり続けた背景に、注目すべきであろう。

## 4.2 「永遠の未開文化」と博物館

「永遠の未開文化」観を典型的に代表しているのは、民族学関係の博物館であろう。旧植民地宗主国の主要な都市を飾る民族学博物館の展示の基本は、世界各地の伝統的文化に置かれている。そこには各地の文化の現状が入り込む余地はあまりない。その上、展示は多くの場合、長年に亘って収集された標本の組み合わせである。博物館が展示する「永遠の未開文化」像は、何重もの意味で現実の文化史とは距離がある。

しかしながら、典型的には博物館の展示に代表される「永遠の未開文化」像が、全く現実性を持ちえない訳ではない。文字に記録された歴史といえ、自己の伝統的文化が破壊され、失われていく過程であるような周辺民族にとって、自己の集団的アイデンティティの核となるべき固有の条件を求めるとすれば、それは、今は大半が失われた伝統的文化である。少なからぬ周辺民族が文化復興運動を展開してきている。どのような状況に触発された運動であれ、民族が集合的アイデンティティの象徴として伝統的文化を再発見し、復興を試みる努力は、ホブスボウムら [1992] が概念化した「伝統の創出」に該当する。他方、人類学者が描く民族誌的現在における文化の姿も

また、特定の仮説に基づいて「創られた」ものである点で、変わりはない。この二種の伝統的文化像が一致するとは限らない。しかし、両者の採用する手順は基本的に類似のものであるから、二つの文化像が近似する可能性は高い。その上に、「文字を持たない」人々に代わって、彼らの伝統的文化を専門的に記録し、研究してきたのが人類学者であるから、人類学者の記述した民族誌が、伝統的文化の最も権威ある情報源となることもある。「識字化によるフィードバック *paraliterate feedback*」と概念化される現象である<sup>11)</sup>。伝統的文化の復興運動に人類学者が専門家として協力することもあろう<sup>12)</sup>。いずれの場合も、復興される伝統的文化と、人類学者が民族誌的現在時制で描く伝統的文化との近似の度合は、一層高くなろう。旧植民地宗主国の文化人類学者が「先住民」の文化復興運動との連携を深めていくなれば、旧植民地宗主国の博物館は世界各地の「先住民」の文化的な窓口の機能を果たし、世界各地の「先住民」の文化的アイデンティティを紹介する場となることも、決して予想されないことではない。その場合、現在は既に現地で全く見ることのできない文化財まで、分厚く収集蓄積している旧植民地宗主国の民族学博物館は、「伝統的（未開）文化」の保存に関して一層大きな役割を果たすことになるだろう。

ただし、人類学が提示する伝統的文化像が、当該民族によって積極的に受け入れられるか、アナクロニズムなどとして逆に排斥されるか、そのすべては、人類学が伝統的文化を再構成する方法に、またこの方法に対する当該民族の評価にかかっている。後述のように、人類学が描く民族誌的現在の伝統的文化に対しては、強力な批判が提示されている。

### 4.3 通文化的比較と一般理論

初期の構造機能主義者が理論的根拠を与えた「永遠の未開文化」観は、人類学の理論的潮流が構造機能主義から構造主義や象徴分析などに発展しても、なお生き延び続けた。民族誌的現在に想定された「永遠の未開文化」そのものではないにしても、そ

- 11) 近代化の一環として識字 (*literacy*) が普及するにつれ、過去に人類学者が記述した民族誌が、当該民族を扱った主要な文献として権威を發揮し、彼らの自社会・文化認識の枠組みを提供する現象を、1970年代の人類学者は「識字化によるフィードバック」と概念化した。ただし、この概念にはこの現象に対する批判が込められていることに留意したい [Owusu 1978]。
- 12) アメリカ合衆国人類学会 (AAA) の倫理綱領は、人類学者の負うべき第一の責任は、彼らが調査する人々とその文化に対するものであり、両者の利益が対立した場合には、調査される人々の利益が優先すべきであるとしている [BRUNTON 1992]。人類学的調査の環境は、おおむねこの綱領の規定する方向に推移するものと思われる。人類学者が調査研究しようとする社会が、人類学者に文化復興運動への協力を義務づけるならば、ことのよしあしは別として、人類学的研究は同運動の一環として組み込まれることになるだろう。

れに近似の、「接触後の変化」を越えて持続する伝統的文化が、人類学的な思考に資料を提供した。とりわけ生産的で、貢献が大きかったのは、通文化的な視野で行う比較研究に資料を提供し、人類学的な一般理論の追究を可能にしたことであろう。

親族の分野であい継いで提出された一連の一般理論は、人類学者が集会的に取り組んだこの種の理論研究の例である [RADCLIFFE-BROWN 1950; フォーティス 1981; レヴィ=ストロース 1980-82; フォックス 1977; SCHEFFLER 1974; キーピング 1982など]。認識と神話に関するレヴィ=ストロースの構造主義的研究 [1976など] も、やはり同じ文化像に基づいている。ダグラスの「汚れ」の理論 [1985]、ターナーの「コミュニティ」論 [1976] は、書かれた歴史のある社会に論及する場合には特定の歴史的時点に、書かれた歴史のない「未開」社会の場合には民族誌的現時の伝統的文化に、それぞれ素材を求め、象徴分析の観点から一般概念の構築に成功した、数少ない例である。マードックによる統計的研究 [1978] とデータベース——HRAF, Ethnographic Atlas——の整備、ニードムによる右と左の相補的対立の象徴分析 [NEEDHAM 1973] などは、伝統的「未開」文化を素材とした大規模な通文化的比較研究であり、かつ、個人の主唱に始まり集会的な研究へと発展した。

個々の社会・文化を調査し記述する個別研究でも、また個別事例を資料として展開される一般理論の面でも、「永遠の未開文化」観は生産的であり、通文化的比較による一連の一般理論は、近代人類学の成果の頂点でもある。しかし、頂点に至れば、その後の衰退は避けられない。近代人類学の成果の基盤であったさまざまな諸前提、とりわけ「永遠の未開文化」観が、批判の標的となった。前節で概観した一般理論の試みが、せいぜい下っても70年代初めまでに集中しているように、近代人類学の諸前提に対する批判が先鋭となって、今日では一般理論の試みは困難になっている。

「永遠の未開文化」観を典型とする素朴な客観主義から人文主義へと、現在の人類学は大きく方向転換した。先にエヴァンズ=プリチャードの人文主義を見たように、この過程は、通文化的比較による一般理論の追究と平行して始まった。ただし、その全容の把握は容易ではない。ここでは、その経過の骨格と思われる部分を、近代人類学の歴史を遡って追うことにしよう。考察の焦点は人類学における理論的関心の変化であるが、もう一点、「永遠の未開文化」像のその後にも留意したい。方法的な反省にもかかわらず、この文化像は伝統志向などに姿を変えて、繰り返し再生産され、根強く持続した。

## 5 客観主義から人文主義へ

### 5.1 客観主義と人文主義

ラドクリフ＝ブラウンの科学的人類学観は、研究対象となるどの社会に対しても外的でかつ等距離にある客観的地点に、人類学者を位置づけた。この立場の客観性が通文化的な研究を可能にした。これに対して、エヴァンズ＝プリチャードが示唆した人文学的人類学観は、人類学者もまた特定の社会を背景に持っている事実を直視する。人類学者は特定の社会から出身し、その研究成果を特定の社会の言語で表現して還元する。この二つの見解は、突き詰めれば互いに真っ向から対立するはずである。エヴァンズ＝プリチャードは、しかしながら、客観主義から明確に決別して、それと対立したのではない。彼の見解は、客観主義の視点をなお多く保持した折衷的なものであった。この折衷を排して人文主義を徹底させれば、次のようになる。

人類学は、もはや諸社会を見下ろす客観性の高みからの知的営みではなく、人類学者の属す自社会が他社会を理解しようとする努力を、媒介するのに過ぎない。同じく「翻訳」の比喻を用いるとしても、客観主義の観点からは、民族誌は個別社会に特殊な意味の体系を普遍的な言語に翻訳するのに対し、人文主義の観点からは、民族誌は他社会に特殊な意味を自社会に特殊な表現に翻訳する。それは自社会の文化に他社会の異質な文化の知識をもたらし、自社会の文化的経験を拡大することに寄与しよう。人文主義的関心は、このようにして、自他の関係、自社会・文化と他社会・文化との関係を軸に展開する。

客観主義の観点からの一般的研究がピークを過ぎて、人類学の関心はこの人文主義に向かう。この二つの観方の中間にあって、この方向転換を媒介していたと思われるのが、文化相対主義である。

### 5.2 文化相対主義の三つの位相

文化相対主義は、それぞれの文化がその固有の価値によって内的に統一されているという認識に基づいて、個別文化を普遍的尺度によって評価し解釈することを拒否する主張である。その結論は、普遍性を求めようとした構造機能主義とは対立する。しかし、両者の議論の構成はよく似ている。「永遠の未開文化」観は、社会の内的統一と民族誌的現在の仮構という二つの理論武装によって、歴史的時間という制約から「未

開」文化の伝統的姿を解き放った。この場合の内的統一の場を社会から文化に、内的統一の性格を構造機能的統一から価値的統一に、歴史的時間への繋留を普遍的尺度への繋留に、それぞれ置き換えるならば、文化相対主義が得られる。この二つの社会・文化観は、互いに相手に構造的変換を加えた関係にあり、その意味で互いに相手のヴァリエーションである。相互の変換にかかわらない共通の特徴として、両者は客観主義の立場に立って諸社会・文化を観察しようとする。

次節で参照するキャプランとマナーズらのように、多くの人類学者は、個別文化の内的統合を認識し、その個性・特殊性を理解することが必要であることを認める。それと同時に、諸文化に通ずる普遍的文化要素の可能性をも認め、両者のバランスの上に人類学を構想した。「人類文化の普遍性と多様性」の探求という人類学の課題の設定である。これに対し相対主義は、普遍性の認識の余地を残さないほどに、個別文化の特殊性の理解を優先させる。普遍性の探求に懐疑的である点で、相対主義は人文主義に近い。相対主義は、客観主義と共通し、かつ人文主義とも共通するという、折衷的な文化観であることが分かる。客観主義、人文主義それぞれの徹底した立場からは、矛盾を突かれることになろう。

文化相対主義は近代人類学とともに形成されてきた思想であり、近代の人類学者は、多かれ少なかれ相対主義に相当する見解を表明している。中でもハースコヴィッツはそれを体系化し、さらにイデオロギーとして掲げさせた。彼によれば相対主義 (relativism) は三つの位相に区別される。(1) 方法的 (methodological) 位相は、個別文化はできる限り客観的に、かつその内的な関連の脈絡に即して理解すべきであり、人類学者が研究に先立って抱いていた——つまり自民族中心主義的な——認識の枠組みで、解釈してはならないと指摘する。(2) 哲学的 (philosophical) 位相は、多元的な文化的価値の認識、あるいは思考と行動の形成に対する文化化の条件づけの威力の認識から派生する諸問題を省察する。そして(3) 実践的 (practical) 位相は、通文化的世界という舞台上で相対主義の哲学的原則の適用を求める [HERSKOVITS 1951]。この三つの位相の(1)が(2)を、(1)と(2)が(3)を基礎づけるという関係にあり、その意味で(3)の実践的位相が相対主義の精髓を代表する。そこで、実践的位相に関するハースコヴィッツの構想をいま少し見ておこう。

ハースコヴィッツは別の箇所では人類学者の実践をテーマに応用人類学について論じ、そこで相対主義に言及している [HERSKOVITS 1964(1948): 643-655]。人類学者による実践が関与する場面として彼の視野にあったのは、過去の事例では、アメリカ合衆国でのインディアン統治、西欧諸国による植民地の原住民統治、そして第二次世

界大戦での占領地統治である。いずれも、「自己の生活をもはや自らコントロールしない、権利を奪われた *underprivileged* 人々、つまり原住民 *native*」[HERSKOVITS 1964(1948): 652] を生み出すような、国家間、民族間の関係である。外部からの強制的介入によって文化の自律性は破壊され、原住民は苦悩 (*strains and stresses*) と退廃 (*demoralisation*) に追いやられる。ハースコヴィッツの想定では、原住民は無力の上に無言であり、彼らの文化的、心理的状况を最もよく理解しうる立場にあったのが人類学者である。そこで、統治当局に人類学的知識を提供し、統治政策に助言することは、人類学者に可能であり、かつ義務でもある。彼にとって人類学の観点から望ましい統治政策とは、「インディアンに経済的独立と文化的自律を回復させることによって、彼らをアメリカ的生活に統合することを目的とした、かつて存在した (*pre-existing*) パターンに沿った建設政策」[HERSKOVITS 1964(1948): 651-652] といったものであった。こうした個別政策のレベルに加えて、彼は、世界社会 (*a world society*) が形成されつつある現代という時代をも展望している。このレベルでは、「すべての人々 (民族) *people* に文化的自律性を与える必要性」を強調すること、「文化的自律性 [の保持] と世界的経済・政治秩序への参入とを調和させることは可能であることを、政治家に示すこと」が、人類学者には可能であるという [HERSKOVITS 1964(1948): 655]。

人類学者の実践は、後に開発問題が研究課題になるに従って、再び活発に議論された。玉置 [1988] はこの議論を整理して、人類学者が開発に関与して行いうる実践には、開発計画の立案・実施、開発計画への助言、開発過程の監視、反開発行動、そして全くの無関与など、さまざまな形態がありうることを示した。それに照らしていえば、ハースコヴィッツの想定した実践は、開発計画への助言に該当する。積極的なものではあるが、人類学者の実践を規定する外的諸条件——帝国主義的支配、開発その他の指導的原則、統治・開発担当者と人類学者の分業などなど——を最大限に所与として容認した、ということつまり人類学者の実践内容を最小限に制限した類のものである。

### 5.3 文化相対主義のパラドックス

ハースコヴィッツが実践的相対主義を主張した当時、現実には「原住民の」文化は後戻りできない程に変容が進行していて、内的統一によって自存しうるはずの文化は既に壊れていた<sup>13)</sup>。外部の介入は、実は人類学者自身が所属する社会の問題でありながら、人類学者のコントロールしうる能力をはるかに越える力によって強行されてお

り、しかもその介入は、人類学の歴史に匹敵する長い歴史を刻んでいた。それが「未開」文化の歴史的現実であって、外部の介入のコントロール、固有の価値による文化の自律性の回復は、いずれも人類学者のみがなしうる夢想だったというべきであろう。

それにもかかわらず相対主義者は、そのいずれもが可能であると理念的に想定した。この実践的位相の想定がむしろ第二の位相の哲学的主張を支えたといえよう。現実には困難な外部勢力の介入の停止を理念的に達成し、内的なダイナミズムによってのみ文化が自律的に展開する状況を理念的に想定するが故に、文化の固有の価値による内的な統一を構想することが可能となる。しかしながら、論理の展開のこの箇所に至って、文化の自律性という哲学的原則は自己矛盾に陥ってしまう。ただし、ここで述べる相対主義の自己矛盾は、しばしば言及される類の自己矛盾ではない。例えば、「あらゆる」文化の相対性を述べること自体が、一つの普遍主義的な主張であって、論理的に自己矛盾を犯しているとする批判がある [SCHMIDT 1968(1955)]。確かにそのとおりであるが、この種の論理矛盾の指摘は論理の遊びというべきであろう。ここで指摘したい相対主義の自己矛盾は、文化の性格の理解にかかっている。

相対主義と自民族中心主義とは、一つの論理の相反する二面であって、個別文化に根強い自民族中心主義がなければ、それと対立する主張としての相対主義も意味をなさない。論理矛盾を指摘する論者がいうように、相対主義が普遍主義的な言辞による主張であるとすれば、それは裏面で、自民族中心主義の普遍性を主張している。自民族中心主義は、自文化の規準に従った他文化に対する関係を意味し、認識の面では自社会の価値規準による他文化の評価を指す。それと同時に、自社会の行為規準に従った他社会に対する行動もまた、自民族中心主義の一環でありうる。ある社会が他の社会の文化を評価し、この社会と関係を持ち、攻撃し、さらに自己の支配下に組み込むとしても、それは文化の自民族中心主義的な自律性に沿った行為であるはずである。

個別文化の自律性の尊重という相対主義の実践的な格言が、自己回帰的な命題に共通のパラドックスに陥っていることが分かる。各文化の自律性を尊重すべきであるならば、他文化に介入するという自民族中心主義的な行為もまた、文化の自律性の一環として保証しなければならない。このパラドックスから脱して実践的相対主義を成立させるためには、文化の自律性の内の、他文化に対する自民族中心主義的な行為を、恣意的に否定する必要がある。

13) 相対主義を表明する代表的な書物とされるベネディクトの『文化の諸形態』[1973]は、かつての生き生きと機能していた姿を失った原住アメリカ人の文化に対する、挽歌の色彩が濃厚である。

実践的要請からこのような恣意的な選択をしたが故に、相対主義の哲学的認識には一つの限定がはめられた。先に述べたように、ある文化が他文化を支配する、あるいは文化が多数の他文化を内部に統合して複合的な文化を構成するといった現象が、文化のダイナミズムとしてありうるはずである。しかし哲学的相対主義は、実践的位相の要請に呼応してか、文化理論としてこのような複合的な文化形態を考慮することはなかった。論理の輪は何重にも絡んでいるとはいえ、相対主義は、文化間関係を理論的・哲学的考察の視野から外す一方で、当の文化間関係を対象にして実践的指針を構成するという、弱点の多い選択を行っていた訳である。複合的な文化形態の可能性を認識していたならば、それでもなお相対主義が成立可能であるとして、相対主義は別の表現をとったであろうと思われる。その意味で相対主義は、依然として、孤立した「未開」文化観に依拠した理論だったといえよう。

#### 5.4 相対主義の到達した客観主義

相対主義のパラドックスをもう少し広い視野で考えてみたい。先に、他の文化に対する自民族中心主義的關係を実践的相対主義は「恣意的に」保留したと表現した。そこで「恣意的」と形容したのは、この否定が個別文化の自律性の認識から導き出されることはないと考えたからである。それでは、この保留を相対主義者はどこから得たのであろうか。相対主義は個別文化をその内的統合において理解しようとする。そのための条件として、方法的相対主義は、人類学者が自己の内面の自民族中心主義を自覚的に対象化することを求める。しかしそれだけならば、人類学者は自己同一化の対象を自文化から調査対象の文化に移行させることに終始しよう。換言すれば、他文化の内的理解が当の文化の自民族中心主義を代弁する可能性もある訳である。方法的位相で個別文化の客観的理解を謳っていたように、相対主義はこの二種の自民族中心主義のいずれからも自由であろうとする。それは言い換えれば、人類学がその立場を、自己の文化、対象の文化のいずれからも引き離し、双方に対して等距離にある第三の地点に位置づけることを意味する。

研究対象に対して等距離の位置に立つのが客観主義であるから、観察者の位置は研究対象に即して相対的でありうる。例えば、古典的な進化主義は明らかに客観主義に立っていたが、その考察対象は「未開、野蛮」であったから、進化主義者は自己を西欧近代に同一化することができた。この観点からすれば、相対主義の到達した客観主義は、斬新な客観主義だったと評価できよう。素朴な自民族中心主義が個別文化のほぼ普遍的な構えであり、自社会を保留して他社会のみを対象にした古典的な進化主義

の、括弧つきの「客観主義」もまた、そのヴァリエーションだった。これに対して、相対主義の形で人類学が到達した客観主義は、それを内包する文化が、自民族中心主義的な文化とは別のカテゴリーに、移行したことを画す指標でもある。既に相対主義が人類学の学説史的な基礎条件の一つとして確立している現在の時点では、人類学者がその斬新さを納得することは困難であるかもしれない。しかし、相対主義的な文化認識に到達している個別文化と、素朴な自民族中心主義に生きる個別文化、つまりハースコヴィッツのいう文化の自律性のみに従っている個別文化との懸差には、改めて留意してよいと考える。

この意味で文化相対主義は、人類学が提出した中では最も良質な、一般に与えた影響の最も顕著な思想だった。個別文化それぞれの「尊厳 dignity」[HERSKOVITS 1964(1948): 653] の概念を提示し、定着させた点で、また自民族中心主義の偏狭と尊大に警告し、安易に普遍的な尺度を想定することの危うさを示した点で、貢献は大きかった。いずれも、自文化、他文化のどれにも属さない客観的地点に立って、初めて可能となる思考である。しかし、理念的にせよその地点にまで到達したのであれば、個別文化の自律性の尊重を謳う実践的相対主義が、この客観的地点からする普遍主義的な思想であることを認識してもよかったであろう。

他文化を客観的に観察するのみならず、自己の社会を規定する文化的諸条件をも自覚的に対象化するという自己回帰的な観方は、現代に連なる歴史の中では、西欧近代に特殊なものだったであろう。人類学はこのような認識態度が形成した知識の体系だとすれば、その一つの帰結である相対主義もまた、西欧近代の文化的自己展開の一環だったことになる。実際、実践的相対主義を掲げる人類学者は、植民地の人々を「権利を奪われた人々」と認識し、彼らの状態を「苦悩」と「退廃」という言葉で同情的に理解した。しかし同時に、彼らをそのような状態に陥れたのは、相対主義者が帰属する当の西欧近代諸国であり、その自民族中心主義に発する植民地支配であった。

文化相対主義が西欧近代の思想であれば、何らかの形で西欧近代に特有の潤色を被ったであろう。相対主義が提示した理想的な客観主義が成立するためには、人類学の内面化されている自民族中心主義を対象化し、その制約から離脱することが条件であった。その達成は理念的には可能であっても、実践的には容易ではない。人類学の人文主義的な批判は人類学自身の自民族中心主義に集中する。それは人文主義に特有の自他の関係軸に沿った自己回帰であるが、同時に、相対主義的な客観主義に到達しえない自己に対する批判とも、読むことができる。

## 5.5 一般理論に対する疑問

一般理論は個別事例の分析を基礎とし、諸事例の特徴を抽象して構成される。一般理論と個別研究の関係に関するこの通則を人類学に当てはめた表現が、先にも言及した常套句、「人類文化の普遍性と多様性の研究」である。個々の社会・文化の個別的研究から人類文化の多様性が認識される。この個別事例を比較し、抽象して得られる一般的認識が、人類文化の普遍性に相当する。ただし人類学には、一般理論と個別研究との通則について、他の諸分野にはない困難がある。個別事例を理解する言語と、一般的理解を表現すべき言語とが、必ずしも同一ではないからだ。個々の社会の社会・文化現象は特定の言語——現地語——によって営まれる。社会・文化の統合的全体としての理解とは、この言語を含めた理解となるはずである。他方、一般的理解は人類学者の言語によって表現される。人類学者の言語は、彼の属す社会の日常言語を基礎に、意味内容を明確に定義した一群の分析概念を加えて、成り立っている。

この言語的困難に対する人類学の解答を、パイクの明快かつ楽観的な提言が代表している。彼は相対主義的な客観主義に立って、イーミック (emic) とエティック (etic) との方法的概念を提示した。エティックな観点は、個別事例に拘束されない、つまり個別事例にとって外的な、客観的な一般概念によって、個別事例を理解しようとする。これに対し、社会・文化事象を、一つの全体的なシステムとして内的に、とくに現地語をとおして理解しようとするのが、イーミックな観点である [PIKE 1967: 37-72]。パイクはこの対概念を、言語学における音声学 (phonetics) と音韻論 (phonemics) の関係から構想した。個々の言語の音韻体系は音声学の用語で表現される。つまり言語現象ではイーミックな事象を客観的なエティックの用語で表現することができる。同じ条件を社会・文化的事象一般にも求めるならば、通文化的比較の言語と同じ言語で個別事例を表現することが必要になる。つまり、個別事例がイーミックな現地語とエティックな一般概念とによって二重に表現されるならば、エティックな概念で表現された個別事例は、同じくエティックな概念で行われる一般的研究の資料として参照することができる。個別事例の二重の表現とは、現地語語彙によるイーミックな理解をエティックな概念に移し換える翻訳でもある。構造機能主義は、パイクの用語でいえば、個別事例の内的な理解を表現すべきエティックな概念群を整備した。先に見た一連の一般理論も、エティックな概念で分析的に記述された民族誌的事実を素材としている。

パイクの提唱した方法的概念を「楽観的」と評したのは、イーミックな表現をエテ

ィックな概念に翻訳する可能性について、彼が疑いを抱いていないからである。しかしながら、一般的研究と個別研究とが平行して行われる間に、それを表現する言語に内在する不整合が露呈した。イーミックとエティックの二種の言語、あるいはさらに細かく見れば、(1) 個別事例を表すイーミックな言語、(2) それを翻訳して個別事例を表すエティックな言語、そして(3) 通文化的比較研究で用いられるエティックな言語の、三つのレベルの間の齟齬である。それに応じて、エティックな言語の二つの用途の間で修正と調整を施す過程が進行した。

親族理論の推移は、この修正の弁証法をよく例示している。一般概念ないし一般理論は、それにそぐわない個別事例の提示によって崩される。例えば、インドのナーヤル・カーストの事例は「婚姻」概念と「核家族」理論を困難に陥れた。しかし両者の齟齬は、より正確に言えば、エティックな言語の二つの用途の間の齟齬として表現される。新たな「例外的」事例は、(1) そのイーミックな表現、つまりナーヤルのサンバンドム (sambandam) 関係と生活集団タラヴァード (taravad) が、(2) エティックな用語で、ナーヤルの「婚姻」および「家族」として翻訳されることによって、(3) 通文化的レベルでのエティックな一般概念、「婚姻」および「家族」との不一致が明白となり、「例外」であることが判明する。「例外」の事例を前に一般概念は修正され、この「例外的」事例を含めた形で再定義される。

こうした修正過程は、論理的には通文化的な視野でのエティックな言語を充実させ、それで解決となるはずである。しかし人類学は、新たに一般概念が設定されれば必ずといってよいほどに、それに反する民族誌的事実を提示してきた。後に見るように、既知の体系に対する挑戦が人類学の一つの特徴である。民族誌的現在に設定された諸社会の「永遠の未開文化」は、容易に一般概念・一般理論の設定を許さないほどに多様でもあった。かくして、エティックな言語の修正過程は、エティックな言語に対する信頼を失わせる方向に推移した。修正は概念内容を拡大させる。それが進行すれば、概念内容が拡散し、一般的になり過ぎて、事例の個別性を表現するには適切でなくなる。あるいは、互いに共通性を持たない事例までが、同一の一般概念に含まれるに至ってしまう。このようなエティックな言語の有効性に対する疑問から、リーチ、ニードムらは、認識論の哲学に遡って、一般理論・一般概念は本来的に不可能であるとする懐疑論を主張するに至っている。

人類学では、この懐疑論を受けて、上記(3)の通文化的視野におけるエティックな言語のみならず、次節以降で述べるように、(1) 個別事例のイーミックな理解を翻訳すべき(2) エティックな言語に対しても、疑問と批判が展開されている。私の

観点からは、この両者の内で、人類学にとってインパクトが大きいのは後者の方である。通文化的視野のエティックな言語に対する疑問は、人類学に特殊なものではなく、それ故に一般的な論理の問題として対処することが可能である。この懐疑論に論理の不足や矛盾がない訳ではなく、そこから始めて一般概念の可能性を考えることができる<sup>14)</sup>。

## 5.6 エティックと西欧のイーミック、民族誌に対する疑問

エティックな言語の二つのレベルの間で進行した信頼性の崩壊は、さらに遡って、イーミックな理解との関連でも人類学のエティックな概念群に対する疑問を呼び起こした。その内容には変化があったとはいえ、進化主義以来一貫して保持されてきた客観主義が、大きく揺らぎ、人類学の認識論的な構えが総じて人文主義へと転換している。その現在における状況を概観しよう。

先に言及したエヴァンズ=プリチャードの表現に立ち戻れば、対象の内的論理に即した「説明」は、バイクの用語でいえば、エティックとイーミックの双方の性格を兼ねそなえている。対象の内的論理に即す理解は、理想的にはイーミックな方法によって達成される。しかし、エヴァンズ=プリチャードが「説明」の語で念頭に置いたのは、社会の内的論理としての構造と機能である。それは、ラドクリフ=ブラウンがデュルケムから借用して導入した理解の枠組みであり、対象に対しては外的で、つまりエティックである。こうした概念構成の経緯は「説明」と「解釈」の関係を明らかにしてくれる。対象の「説明」が成立するためには、自らの内に対象の「説明」の枠組みを構成しなければならない。その意味で「説明」は「解釈」の一形態でもある。客観的な「説明」とは、実は「客観主義的説明」という名の主観的「解釈」なのである。「解釈」というキーワードは、かくして、人類学に認識論的な反省の場を用意した。

先に述べたように、人類学者は、彼の所属する社会の日常言語に、内容を洗練した概念を加えた言語で、彼らの理解つまり解釈を表現する。それは西欧の人類学者にとって、所詮は西欧的言語に他ならない。人文主義的な反省は、人類文化の普遍性を認識させるはずのエティックな概念と方法が、実は西欧のイーミックな言語ではないかと疑わせた。相対主義がその客観主義を達成するために要請した方法的条件の一つ、つまり自己の自民族中心主義からの離脱が、容易には達成しえないことが示された。

14) 親族に即してであるが、一般概念が崩壊してリーチらの懐疑論に至る過程と、この懐疑論を乗り越える可能性について、別稿 [清水 1987] で論じた。

このような人類学の認識過程に対する疑問は、人類学者の関心を、本来の対象である他社会から自己自身へと回帰させた。人類学的認識の歴史に潜んでいた自民族中心主義の批判が盛んである。疑いは概念や理論に留まらず、近代人類学が組織的に積み上げてきた個別研究の成果、民族誌にも及ぶ。もはや、民族誌が「永遠の未開文化」を客観的に表現していると、楽観的に期待することはできない。民族誌の客観性を素朴に信頼して行う通文化的比較は、仮に一般的結論に到達したとしても、現在の懐疑的な状況では砂上に楼閣を築く努力に似ていよう。通文化的な論考を表現すべきエティックな言語が疑われているのであるから、「人類文化の普遍性と多様性」のいずれについても、適切に表現する手段を奪われたのに等しい。人類学の課題を述べるこの常套的表現も、現在の人類学にとっては過大であろう。

人類学の認識過程に対する批判的考察は、民族誌に対してもう一つ別種の疑問を抱かせている。人類学者が調査地で観察した事柄の歴史的 성격に関する疑問である。民族誌的現在時制で書かれた民族誌は、西欧近代の影響を除去した伝統的社会・文化という外装で提示された。しかし、人類学者が調査地で観察した社会・文化は、西欧近代に由来することが明白な要素を取り除いても、その残余が対象社会の伝統に相当するとは限らない。人類学者が伝統的社会・文化と理解したものは、実は西欧近代などの影響による歴史的所産だったのではないかと疑われている<sup>15)</sup>。

一連の一般理論に代表される頂点に到達した近代人類学のその後の軌跡を、かいつまんで概観した。客観主義が挫折して、人類学が退避した場が人文主義である。人類学における人文主義的関心の流れを追跡しよう。

15) この疑問に関する範囲内で、通文化的比較による一般理論の可能性について、私の大まかな見通しを述べておきたい。民族誌的現在時制の「永遠の未開文化」像が有効性を失った後は、人類学は大別して歴史的研究と現在的研究との二方向に分岐すると考える。現在的研究には、本稿が目指すような、歴史的背景に配慮した「周辺民族」研究も含まれる。他方、かつて「永遠の未開文化」像に基づいて行われたような一般的研究は、歴史的研究の一環として継続することが可能であろう。ただし、それはあくまで歴史的研究であることに留意したい。これを行うには、比較研究で参照する民族誌を、実地調査の行われた時点の歴史的状況に照らして再解釈し、その歴史的性質を明らかにすることが必要である。ただしこの条件は、同時に、民族誌的現在時制が享受してきた特権的な普遍性を壊すことになる。民族誌的現在の仮説に基づいて行われた比較研究と、同じ規模で比較をするにしても、それは、それぞれ特殊な歴史的状況に置かれた歴史的諸文化の比較という、歴史的性質の研究である。それでもなお、人類学者が蓄積した諸社会・文化の知識は、人類の文化的多様性を示す貴重な歴史的資料となりうる。この種の通文化的比較研究で参照される事実が重要なのは、人類の文化的可能性の境界を区画する事例としてであって、それがどのような名称の、どの地域に居住する人々であるかは、むしろ副次的な条件である。その意味で、比較研究のために民族誌を参照する文脈自体が既に、抽象的な文脈なのであり、そこでは歴史的個性は必ずしも規定的ではない。通文化的比較によって得られた一般理論や概念の現実性は、むしろ、理論ないし概念としての有効性によって計られることになろう。

## 6 人文主義と異文化志向——「永遠の未開文化」観のその後

### 6.1 「反-反相対主義」, 文化批評としての人類学

先に、人文主義を簡明に表明するものとして、エヴァンズ=プリチャードの人類学観を参照した。それを受け継いだのは相対主義の一ヴァリエーションだったようである。それは、前節で言及したような、一般理論の試みが挫折して人文主義に退避した流れとは、別個に表明され、後にこの流れと合流した。

イデオロギー的な実践的相対主義は人類学の枠をはみ出ているという判断からであろう。人類学の文化理論を展開したキャプランとマナーズは、ハースコヴィッツの区別した方法的小および哲学的位相のみを考察し、哲学的位相は矛盾が多いとして、方法的相対主義を人類学の方法の基礎に数えている [KAPLAN and MANNERS 1972: 5-8]。文化相対主義に対しては、論理の自己矛盾を突く批判以外にも、普遍主義の立場からの批判が多い。これに対して、理論としての文化相対主義の弱点を認めながらも、「反相対主義に反対する anti anti-relativism」として、相対主義の一面をギアツが擁護している。ギアツは、普遍主義に基づく抽象的な人間論・文化論のあれこれに反駁した後、人類学が常に果たしてきた知的前衛としての役割を指摘する。人類学は、人類社会の多様な文化的可能性を事実として示すことによって、その時々々の既知の体系に衝撃を与え、ひっくり返し、混乱に陥れてきたという [GEERTZ, C. 1984]。

ギアツが指摘するような、自文化を対象化、相対化し、自文化の認識を深める契機として、他文化の知識を提供するという人類学の効用は、人類学の歴史とともに古いものである。例えば、社会進化主義のモーガン、エンゲルスや、「未開」の呪術=宗教に関するフレイザーにもそのような側面があり [BLOCH 1983; 山口 1969]、相対主義者のボアズとその弟子たち、とくにミード [FREEMAN 1983]、『野蛮人の性生活』に関するマリノウスキー [LEACH 1965]、ベネディクト [1973]、『人間のための鏡』論 [クラックホーン 1971]、先に引用したターナーのコミュニタス論、ギアツを経てマーカスとフィッシャーの『文化批評としての人類学』論 [1989]、そして「未開」文化の西欧近代に対する異化作用を強調する山口昌男 [1969] など。

何らかの文化的状況を参照することが自文化の批判になるためには、参照対象は自文化と十分に対照的な「異 strange」なるものでなければならない。ここに挙げた人類学者がさまざまな理論的潮流に属していたことから分かるように、客観主義的な観

点からの観察であっても、文化批評として機能することができる。しかしその場合でも、文化批評の機能自体は人文主義的な自他の関係の上に成立する。「文化批評」論は、この自文化に対する異化作用を人類学の中心的な機能として積極的に強調する主張である。この主張では、人類学は、自文化が自己認識をとおして展開を遂げるための条件として、自文化の構造に組み込まれている。他方、参照される他文化は、自文化の自己展開の媒介項である。自他の二項からなる文脈の中で、自他の内でも自己の方に重点を置き、他文化を手段と位置づけている。人文主義が取りうるいくつかのヴァリエーションの内の、一つの典型といえよう。この文脈では、参照される他文化はいつまでも「異なる」他文化に留まらねばならない。つまり、自文化の文化批評という機能に再生産されて、自他の区別はいつまでも保持されるだろう。この文脈の要請から、民族誌的現在時に遡って参照対象の伝統を再構成することが、常に求められるとは限らない。しかしながら、少なくとも固有の伝統に連なる形態が参照されることになろう。このような、自文化の批判のために「異」なる文化を求める傾向を、「異文化」志向と呼んでおこう。

私の個人的な認識を述べれば、人類学者がその出身する文化の制約から抜け出て、客観的な視点の高みに到達することが、非常に困難であること、それ故、自己と自文化に対する人文主義的な批判が重要であることを、十分に認識しているつもりである。人類学がその所在する社会・文化に対して果たしてきた自己回帰的な役割は、当然のことながら評価に値する。その上でなおかつ、人類学のこの種の役割を強調する論調に、違和感を禁ずることができない。文化相対主義が、西欧近代の生み出した思想であるにもかかわらず、西欧近代に異を唱えようとしたのに対し、「反-反相対主義」の知的前衛説は西欧近代——その前衛的エリート——に対して肯定的に過ぎると思うからである。ギアツに即していえば、人類学が常に知的前衛の役割を果たしてきたという時、この役割を果たす対象として想定していたのが、近代西欧という特定の文化であったこと、それが彼にとっては事実上、知的前衛がそうでありうる唯一の世界であったことを、どれだけ自覚していたであろうか<sup>16)</sup>。

「異文化」志向の最終的な関心は自文化にある。それ故、それによって自文化批判が進展すれば、その後の考察は自文化批判それ自体として行えばよい。つまり、「異文化」志向はある時点で自文化批判に転化するはずである。次項で述べる懐疑的な人

16) 彼の民族誌『ジャワの宗教』[GEERTZ, C. 1960] に対するインドネシア人人類学者からの批判に、ギアツが冷淡だった[中村 1991]のも、西欧社会に対する知的前衛を自認する彼の姿勢と関係があらう。

人文主義もまた、人類学者と彼らが本拠を置く社会との関係に関心を誘導する。いずれにしても、人文主義は自己回帰的な反省に帰着しよう。

## 6.2 人文主義と「他者」の構成

近年の学説史的な回顧によれば、エヴァンズ＝プリチャードが示唆したのと同様の人文主義を、マリノウスキーが既実践していた。マリノウスキーの民族誌の描写的な文体は、彼に訓練を受けた弟子にも印象的だったようだ。ケイバリーによれば、マリノウスキーは、新たな土地、新たな情景、事象に話題を移すたびに、読者に対して自ら案内人の役を果たすように、眼前に開けていく事象を豊かな文体で描写する [KABERRY 1964(1957): 83-86]。マリリン・ストラサーンが、このマリノウスキーの文体を、フレイザーの同じく描写的な文体と比較して、分析している。

ストラサーンによれば、「未開」という異質な文化を近代人に理解させることが、近代人類学の課題だった。フレイザーは、彼の同時代人と「未開」文化との間に旧約聖書の世界や西欧の古典古代を介在させることによって、「未開」に接近しようとする。旧約や古典古代の世界は近代の知識人にとって既に「親しい familiar」世界である。フレイザーは「未開」文化の事例を豊富に引用し、それを連続的に配列することによって、「未開」文化を旧約や古典古代の世界に接合した。フレイザーの描写の手法は、読者との親近性に訴えて、叙述対象との間に連続性を作り出すことだった。

他方、マリノウスキーは、読者には異質な「未開」を異質なままに理解させようと試みる。新たな文体がそれを可能にした。ケイバリーの指摘するような、著者自らが読者の案内人の役を果たす描写的な文体がそれである。マリノウスキーは、彼自らが調査者として調査対象との間の距離を乗り越えた過程を、読者と描写対象との間に再現して、彼自らが到達した理解へと読者を導こうとする。読者はそれによって、西欧とも共通するさまざまな要素が、西欧的な配列ではなく、意想外の異質な配列に置かれ、なおかつその配列が整合的な秩序をなしている事実へと導かれる。ストラサーンによれば、理解はこのようにして、著者が民族誌の慎重な記述をとおして、著者、読者、叙述対象の三者の間に距離を構成することによって達成される。それは同時に、「未開」を「他者 the Other」として構成する過程でもある [STRATHERN 1987]。先に参照したように、マリノウスキーが構成したのは、アーデナーによれば、近代西欧が受け入れることのできる性格の近代的な「未開」であった<sup>17)</sup>。

17) フレイザー以外の進化主義者にとっても、叙述する社会・文化が読者にとって異質だった点で変わりはない。トローツマンはモーガンについて、家族・親族の進化を理論化する過程 ↗

ストラサーンのマリノウスキー解釈は、既に人類学の認識過程に対する反省的考察が進んだ時点から遡っての再解釈である。方法論的考察はもはや、諸社会の外に位置する客観的視点を含まず、人類学と調査される社会との関係、人類学の属す自社会と他社会との関係が考察の焦点である。同じく客観主義から離脱したエヴァンズ＝プリチャードは、民族誌に反映される人類学者の条件に注意を向けた。これに対し、ストラサーンの解釈したマリノウスキーは、人文主義が「未開」社会を「他者」として構成すること、あるいは逆に、「未開」を「他者」として構成することによって人文主義が達成されたことを示している。

理論的な要請によって異質な「他」文化を再生産するという点で、マリノウスキーは、前節で見た「文化批評」論とよく似た異文化思考を表明している。しかし、「文化批評」論が自己と自文化の関係について肯定的であったのに対し、マリノウスキーは、自文化および他文化からなる小さな文脈の中であれ、双方から別個の地点に自己を位置づける<sup>18)</sup>。彼の努力は自文化と他文化の懸差を乗り越えようとする格闘だった。マリノウスキー自身は、ケイバリーやストラサーンが評価するように、首尾よく目標を達成したといえるのかもしれない。しかし、現代版のマリノウスキーは全く別の結論に達してしまっただけだ。

### 6.3 西欧人類学の西欧自民族中心主義批判

先に見たように、人類学の流れの中で、通文化的比較による一般理論の追究は挫折した。客観主義が揺らいで、人類学の関心は総じて人文主義に合流する。ただし、客観主義から退避してきた人文主義は、前節で見たマリノウスキーの読み直しもそうであるが、「反-反相対主義」よりもはるかに懐疑的で悲観的である。

客観主義が揺らぐ直接の契機は、一般理論の追究の挫折だった。先にも見たように、エティックな一般理論に比べて個別事例の方が多様に過ぎ、この多様さを包括すべき

で、研究領域としての親族を新たに創出したと評価する [TRAUTMANN 1987]。モーガンの見出した家族・親族のさまざまな「幻想的」形態は、近代人にとっては異質だったはずである。しかし、モーガンはそれらを進化の過程に配置し、かつこの過程を最終的に西欧の形態に接合した。いかに異質な形態であっても、西欧社会がかつて経由した進化の階梯の一つであると示されることによって、理解に達しよう。ストラサーンのフレイザー解釈を援用して評価すれば、読者にとって異質な社会形態を理解可能なものに変換させたのは、進化論という叙述の形式だったということになる。

18) 本文で述べたように、マリノウスキーは著者、読者、叙述対象の三者の間に距離を構成し、叙述をとおしてそれを慎重に操作したと、ストラサーンは解釈する。構造的に、著者は読者と叙述対象のいずれにも距離を置いた第三の地点に位置する。しかし、著者は読者と叙述対象の間を往復し、読者を叙述対象に導いてから、再び読者とともに彼らの社会に戻るのだから、三者の関係は、著者と読者からなる自社会と、叙述対象つまり他社会との二項関係を基軸にしている。

理論の一般理論としての能力が疑われたからである。この疑いはさらに、個別事象の個別性・特殊性を人類学の言語で表現する能力に対する疑いへと発展する。この疑いは、他文化の認識を歪める諸条件、とりわけ人類学者の主観的条件に集中する。人類学的認識に介在する偏見として摘発されたものの中で、偏見の構造が図式的な形で示された例を見よう。

1970年代以降、人類学でも盛んに行われた女性研究は、その出発に当たって、既存の人類学的認識の歪みを批判した。「男性中心主義 androcentrism」ともいわれた「男性的偏見 male bias」である。既存の民族誌は総じてこの偏見によって歪められていたとして、理論的考察のために参照する資料的価値を否定され、男性的偏見を克服した視点から読み直さねばならないとされた。女性人類学者であってもこの偏見から自由だった保証はない。西欧社会は男性中心主義を基調としており、大学などの教育・研究制度も例外ではない。そこで教育され、研究者として生き延びた者は、女性といえども男性的偏見を内面化しているという [REITER 1975]。ローリッチ＝リーヴィッツらは、原住オーストラリア人の社会を事例として、男性人類学者による女性の事象の記述が如何に固定観念に枠づけられていたかを、信頼に足る数少ない女性人類学者の記述と逐一对比させて摘発している [ROHRlich-LEAVITT *et al.* 1975]。

この男性的偏見の構造の説明としてしばしば引用されるものに、アーデナー説がある。ただし現在では、女性研究者がそれを敷衍して述べたモデルの方がより明示的である。モーアによれば、男性的偏見は次の3層からなる。(1) 人類学者が調査地に携えていくさまざまな偏見、特に調査する社会が男性優位に構成されているだろうとする予見。(2) 調査される社会の男性優位な構造。そして(3) 人類学者の帰属する自社会——西欧社会——の男性中心的構造 [MOORE 1988: 1-4]。丁度、ストラサーンがマリノウスキーの記述を分析して抽出した三要素の、いずれもが共有するところに、男性的偏見の根強さがある。モーアは続けて、この三層に互る偏見の構造の故に、人類学者は、対象社会における両性の多様な配列の内、自社会の男性優位な配列に平行するもののみを認識するという。アーデナーは(2)の条件について、人類学者が研究してきたような社会では、人類学者などの外来者に対応するのは男性であり、彼らは人類学者にとって理解可能の語法で自社会について説明する。仮に人類学者が女性から説明を聞く機会があるとしても、(1)の条件があいまって、女性の語法はしばしば人類学者の理解に適合しないと述べていた [ARDENER 1972: 136-142]<sup>19)</sup>。

19) 調査する社会における性差と調査者の性別とがあいまって、調査活動がさまざまな制約される様態を、松沢 [1984] がウィヴィッドに描いている。

アーデナー説では、人類学者の主観的条件に合致する事象は認識される一方で、人類学者の条件とは異質な事象は認識されず、両者があいまって偏見が結果した。シュナイダーがこの異質な事象の認識に焦点を絞って、さらに徹底した考察を展開している。

シュナイダーは、彼自身がかつて行ったヤップの親族組織の研究を素材として、一種の認識論的な実験を行っている。構造機能主義的な親族理論のエティックな用語でヤップの親族事象を分析した彼自身の記述と、イーミックな視点からヤップ語語彙を用いて行った記述とを比較して、エティックな言語はヤップの事例を記述するには不適切であると結論する。彼がその論拠に挙げたのは、人類学のエティックな概念が西欧語の日常的用法での語義を背景にしている、対応するヤップ語とのずれがありすぎるといふ比較結果だった。彼自身のかつての研究は、ヤップのイーミックな用語をエティックな概念に翻訳して記述し、分析した。しかし、そこで述べていたのはヤップ社会の事実ではなく、西欧的親族に他ならない [SCHNEIDER 1984]。

シュナイダーの考察からは、人類学の自己自身に対する人文主義的批判の故に、人類学が他社会・文化の理解を表現すべき言語を失っていくさまが、よく見て取れる。結局のところ、シュナイダーは異文化志向の観点から人類学的認識を批判したといふべきであろう。彼の出発点は、西欧的親族と比べたヤップ親族の異質さであり、考察の結果、出発点と同じ結論に到達した。ヤップ親族がエティックな用語では表現しえないという結論は、ヤップ親族の異質さをいい表わしているのに他ならない。人類学のエティックな言語が既に疑われている状況では、人類学的な認識の批判は、人文主義的な自他の関係の枠組みの中で、他文化を自文化の言語に翻訳する可能性を考察する他に、選択の余地はなかったのかもしれない。西欧語に由来する分析概念と、特定社会のイーミックな用語とを併置すれば、両者の語義が異なるのは当然である。シュナイダーは結局、西欧の親族語彙とヤップの親族語彙を比較し、両者は一致しないと述べたのに等しい。

人類学の自民族中心主義的偏見の批判は、異文化に立ち向かう自己ないし自文化の批判であって、客観主義的な通文化的比較が挫折した後に人類学者が見出した、最小規模に縮小した形態の比較研究であるともいえる。批判の焦点をこれ以上絞るとすれば、他者を見る自己と自文化自体に分析を集中させることになる。実際、上に参照したシュナイダーの研究の中でもっとも解明的なのは、アメリカ人の親族表象を扱ったもの [SCHNEIDER 1968] である。近年では、再々引用したクーパー [KUPER 1988]、ボアズとミードを批判したフリーマン [FREEMAN 1983]、モーガンを扱ったトローツ

マン [TRAUTMANN 1987] など、西欧近代で人類学的な思考が形成された過程を人類学者が追跡した研究に、興味深いものが目につく。それは、現在の西欧人類学者が自らの客観性に信頼を置けなくなった状況での、人類学者の関心の自己回帰を反映するものであろう。西欧人類学の形成過程を批判的に追う作業は、それ自体として意味があろう。しかし、それが人類学の中心的な関心を占めるとすれば、そこに人類学の行き詰まりを感じない訳にはいかない。それは人文主義的な関心の自己回帰の極点であり、同じ方向にはもう先がないように思えるからである。この隘路を打開する可能性を考えてみたい。

#### 6.4 非西欧人類学——新たな客観主義の可能性

シュナイダーは異文化志向に立って、あくまで他文化——具体的にはヤップ文化——を異質な文化と描こうとした。しかし、ほんの少し視点をずらして見るならば、ヤップの親族も西欧の親族も互いに多くの共通点を持ち、いずれも問題なく親族のカテゴリに属しているように見える。異質と同質の差異は、見る者の視点に応じて相対的だからである。そうであるならば、問題は、ほんの少しでも視点をずらすことが困難だったという、シュナイダーの条件にあることになる。

私の見るところ、シュナイダーが特定の視点に束縛されたのは、彼が西欧人人類学者だったからである。私つまり日本人類学者の目には、シュナイダーが自覚しなかった彼自身の視野の狭さは明らかだ。先に、エティックな言語が疑われている状況では、人文主義的な関係軸に沿って人類学的認識を批判する他に、選択の余地はなかったと述べた。しかしこれには、「シュナイダーなど西欧人人類学者にとっては」という保留条件をつける必要がある。この条件に制約されて、彼は、異質な他文化を表現すべき人類学の言語の能力を、自他の関係に沿ってのみ考察した。

彼の行った考察は、結局のところ、西欧とヤップの親族語彙の比較であった。しかし、注意すべきことに、ヤップの語彙が民俗語彙であるのに対して、西欧の語彙は民俗語彙でありながら同時に分析概念の地位を与えられる。つまり、エティックな分析用語と西欧語の日常語とを一元化するに至っている。それは人類学の分析用語を西欧語の独占物にしてしまうことであり、これはこれで、新たな西欧的自民族中心主義である [SHIMIZU 1991]。

シュナイダーの設定した問題は、本来は人文主義ではなく、客観主義的な枠組みで考察すべきものだった。相対主義が示した客観主義の観点からは、エティックな概念は、たとえ西欧語から採用するとしても、その日常的用法での語義と切り離して語義

を再構成しなければならない。その一つの帰結として、エティックな概念は、それが採用された元の日常的用法をも指示対象の中に含み込むような客観性と一般性を、そなえるはずである。シュナイダーは、日常言語とエティックな言語とが基本的に同一の言語である西欧人類学者にとって、両者を区別することが困難であることを例示している。しかし、日本人など非西欧の人類学者の目には、彼らの制約が極めて特殊なものであることは明かだ。その観点からは、シュナイダーには困難だった客観主義への移行がむしろ容易である。シュナイダーは人類学の言語と自己の母語とを一元的に考察した。しかし、日本人にとっては、人類学的理解を表現する言語は、母語でもある日本語と、概念の多くを翻訳をとおして得ている英語その他の西欧語との、二重構成である。西欧語の概念を理解するときに、その背後にある日常的用法での語感、非西欧人類学者には意味をなさない。同じことは、母語から語彙を採用して概念に仕上げる場合にも当てはまる。非西欧の人類学者にとって、エティックな概念を定義しようとすれば、否応なく、いずれの言語の日常的用法をも切り捨てなければならない [SHIMZU 1992]。先に、少しずつした視点からはヤップの親族も西欧の親族もともに親族の Kategorie に属すように見えると述べたのは、この日本人人類学者としての観察である。

日本人と同じ条件にある非西欧の人類学者は、マリノウスキー以下シュナイダーに至る人文主義者と同じ人文主義に浸ることはできない。翻って考えるならば、これはむしろ日本人など非西欧の人類学者の特権的条件でもあろう。非西欧の人類学者は、そうであるだけで既に、少なくともエティックな言語を二重に構成するという、ある種の客観主義に身を置くからである<sup>20)</sup>。勿論、この客観主義は、西欧人類学者との関係という文脈での相対的な客観主義であって、自己の日常言語による自民族中心主義的制約から、シュナイダー以上に自由であることを保証するものではない。ここではむしろ、非西欧の人類学者の特権が西欧人類学との関係で発揮されたことに留意したい。

異なる社会に属す人類学者は、それぞれに異なる内容の自民族中心主義的制約を受けているであろう。しかし、彼らが見解を交換する場が成立するならば、彼らがそれぞれに構想するエティックな言語を、相互に提示し、相互に批判して、相手の自民族

20) いま、このような状況にある人類学者を「非西欧の」と表現した。しかし、非西欧諸国の人類学が多くは自国の社会・文化研究に特化していることを考慮すれば、もう少し限定したほうがよいかもしれない。専ら他社会・文化を研究対象にしている非西欧人類学として、日本の人類学はむしろ例外的な部類に属す。さらに付け加えれば、中国、インドネシア、メキシコなど、多民族国家の人類学も、二重にエティックな言語を構想するという課題を、多かれ少なかれ抱えているだろう。

中心主義的制約の相互的摘発をより容易に行うことができよう。それによって、相対主義の要請した客観主義に漸近することができよう。少なくともそれは、シュナイダーのように、特定の文化の内側に立てこもって他文化の異質性を表現する言語を模索し、結局は放棄するに至るより、はるかに生産的であるはずである。

## 6.5 「他者」からの批判

客観主義を回復する一つの可能性を、文化的背景を異にする人類学者の間の相互批判に求めた。しかし、人文主義的な自己回帰の隘路から抜け出るもう一つの可能性がある。客観主義から退避した人文主義は、自他の関係を軸に批判的考察を行った。それは、最小規模の比較研究であり、自文化と他文化の対話であった。「対話」とは比喩的な表現であるが、しかし、比喩に留めておく必要はない。イーミックな理解を得ようとする調査の過程では、現実に対話が不可欠である。民族誌に自他の対話が引用されることもしばしばある。しかし、民族誌が仕上げられた後は、その客観性が疑われているにもかかわらず、調査者と民族誌に記された人々との対話は、必ずしも組織的に実行されない。しかしながら、人文主義的自己回帰が隘路に入り込んだ過程を追うならば、人類学者の主観的制約を対象化し、隘路から脱出するのに、民族誌の記述について、それに記された人々で行う批判的対話は有効なはずである。

調査される現地人が発する人類学批判は、人類学にとって破壊的なほど厳しいと思われる。ただし実際には、その多くは人類学者の認識を素通りしてしまっているであろう。たまたま私の読んだ中にオウスの論文がある。ガーナの出身で、アメリカ合衆国で人類学者として訓練を受けたオウスは、人類学と調査される社会との双方に身を置くマージナル・マンの立場から、人類学によるアフリカ研究を批判している [Owusu 1978]。彼が現地人からの批判を、人類学者にも理解可能な語法で表現したことは確かである。それ故、彼の批判は、現地人の発する批判の内でも、人類学者が理解しうる範囲内の穏健なものを代表しているに過ぎないのかもしれない。こうした保留つきで、彼の批判を見よう。

オウスによれば、エヴァンズ=プリチャード、フォーティスら最初の世代のアフリカニスト以来、人類学によるアフリカ研究は、現実の理解からは遠い誤り・誤解の集積だった。彼の関心の焦点は、この誤解の集積が、なおかつ権威ある知識の体系として、維持再生産される体制にある。この体制として、彼は次の3点を挙げている。

- (1) 外来の民族誌家と彼の調査する人々との間の、調査当初の、そしてしばしば持続する、言語的、心理的、さらに文化的、人種規定的なギャップ。

- (2) 民族誌家が調査資料を構成し、資料から得た結論を提示するのを補助してくれるような「理論」の切実な必要性。
- (3) 「権威ある」民族誌的、民族学的な仮説・直感に過ぎないものを、確立された定説として、現地の生活の事実と同一視する無批判的な態度。

彼によれば、(1)に関して、アフリカに関する権威ある民族誌を書いた人類学者で、調査地の言語を習得し、通訳に依存せず自ら現地語で調査を行った者はない。この意味で調査は決定的に不十分だった。にもかかわらず人類学者は、エヴァンズ＝プリチャードのいう「想像的」な「記述的統合」によって、対象社会の構造を「構成」する。この作業を補助する(2)「理論」は、調査地の現実にとっては外的な理論、結局のところ「ヨーロッパの…哲学的な思想と経験に基づく、十分確立された、正統的な西欧の社会・文化観」にはかならない。この西欧的社会・文化観は、「西欧の政治的、経済的支配と知的指導性を維持確立する能力」に支えられて、旧植民地の知識人をも抗しがたいほど拘束している。

かくして(3)「民族誌的事実」に過ぎないものが客観的事実として受け入れられる。この転換を西欧の知的優位と人類学の職業的体制が支えているが故に、それを修正することは容易ではない。仮に現地人が人類学者のスタイルを習得し、人類学者と対話する条件を整えたとしても——想像するにオウスはここで彼自身の体験を述べているのであろう——、自己の見解を「人類学の専門家として有効かつ説得的に伝えるためには」、人類学が対象を「自足的、静態的、未開、部族的、孤立」社会と仮定して整備した「『科学的』術語とパラダイム、それはしばしば基だ不適切で非常に時代錯誤的であることを示しうるものだが、まさにその術語とパラダイムを使用し、発展させ、適用しつづけることを、知的集成的圧力によって余儀なくされる」[Owusu 1978: 316-319]。

オウスは、こうした人類学的認識の体制を打開する方法を示唆している。それは、西欧的社会・文化理論の限界に自覚的な現地人学者が、積極的に自己の社会を研究した上で、外来人類学者と「率直かつ広範な批判的知的対話」を交わすことである [Owusu 1978: 328]。同じく自他の対話といっても、オウスの指定する対話は厳しい条件つきであることが分かる。

同一の社会を対象にしながらも、外的に接近する者と自ら構成員である者との対話は、一方のみの接近法の限界を克服する有効な方法であろう。それを認めた上で、この批判的対話の成立する条件などについて、若干の保留条件をつけておきたい。オウスは外来の人類学者と対話する相手として、西欧的社会・文化理論の限界に自覚的な

現地人学者を想定していた。このような条件を満たす学者、またそれを生み出す社会は、現在でもなお限られていよう。そこまで条件を制限しなくとも、この対話が成立するには、少なくともその参加者が、相対主義的な観点から自社会・文化を対象的に認識する能力を、獲得している必要があろう。

現地人学者が、西欧人類学の確立した民族誌的事実からは自由な独自の認識に到達することは、西欧の知的ヘゲモニーから推して、容易ではないだろう。それを達成したとしても、現地人による自社会の認識が誤解を免れている保証はない。その上で、外来の人類学者との間に批判的対話が成立したとして、この対話自体が、新たな誤解を産出する構造を作り上げる可能性がある。類似の例を実地調査から拾ってみよう。調査者と、彼が観察結果の解説を依頼するようなインフォーマントとの対話は、両者に共通の了解の体系を作り上げる。その過程では、調査者の予め持っていた理解の枠組みを、インフォーマントが理解し、それに即して解説を構成するといった相互行為が交わされることがある [清水 1985]。同様にして、現地人学者と外来人類学者が有効に対話しうるということは、その時点で両者が共通の了解の体系を合作したということでもある。それが第三の誤解の体系となっていない保証はない。

先に、エティックな言語に対するシュナイダー流の批判が、異文化志向に連なるものであることに留意した。オウスの示唆するこの対話が、生産的なものであれ、あるいは新たな誤解を生み出すものであれ、この対話が成立するならば、それだけで既に、人類学者の異文化志向を変更させるのに十分ではないかと思われる。人文主義的な異文化志向は人類学の対象を「異」なる「他者」として構成したからだ。それは人類学の中だけで、あるいは人類学にとっての「自」社会の中だけで成立するゲームである。自他の直接の対話はこのゲームを無効にするであろう。

## 7 現地の「現実」と外部による認識の相互作用

### 7.1 書物の観点、フィールドの観点

西欧人類学者の関心が客観主義から人文主義に方向転換し、人類学的認識の条件を自己回帰的に批判する間にも、彼らの理論的関心に再生産されて、伝統志向は持続していた。これは現在にいたるまで人類学に観察される傾向である。伝統志向によって歪められていると指摘された最近の事例から、印象深いものを参照しよう。

インド社会の専門家アンドレ・ベティユは人類学によるインド社会研究を回顧し

て、過去20年間のインド研究は「書物の観点 book-view」に傾いていたと批判する。人類学者の関心が総じて、社会行動からその背後にある表象に移行し、表象・象徴を解読する鍵として「差異」が分析の焦点にされた。レヴィ=ストロースに代表される構造主義の台頭である。現在時の行動よりも伝統的な構造がより有意味とされ、この伝統的構造を求めて人類学者は、インド学的なアプローチ、つまり「書物の観点」に回帰し、インド社会理解のための基本的な要素を、歴史的過去に、具体的にはヒンドゥー宗教哲学文献の古典に、求めるようになったという。彼が具体的に批判の対象として想定しているのは、「浄」の価値によるカースト的ヒエラルヒーというインド社会のモデルを提示したデュモン [DUMONT 1980(1966)] である。しかし、とりわけインド独立後の制度改革と社会変動によって、カースト制度は流動化しており、デュモンの固定的なモデルは急速に有効性を失っていると、ベテイクは主張する [BÉTEILLE 1990, 1992]。

ベテイクがデュモンを批判するもう一つの理由は、カースト制度によってインド社会を理解しようとするステレオタイプが成立した歴史的過程を、デュモンが繰り返しているという点にある。インドの植民地支配と平行して、インド社会の研究も推進された。外来の西欧人研究者にインド社会像を提供したのは、インド社会のエリートであり、彼らのインド社会認識の基礎になっていたのは、ヒンドゥー古典の描く理想的カースト社会像だった。英国はインド統治の必要上、インド社会を把握する必要がある、この古典的なカースト社会像を踏まえて、1872年以降、定期的にセンサスを実施し、各地のカーストの詳細なリストと相互の序列関係を把握しようとした。このセンサスは逆に、当事者からの序列をめぐる訴え、紛争を呼び起こし、その紛争が植民地の政治課題に発展するのであるが、こうしたカースト序列を枠組みとした英国の植民地統治政策が、逆にカースト制度を一層可視的な、かつ厳格なものに仕上げるとともに、カースト制度を基本とする民族誌的なインド社会認識を確立していったという。ベテイクは、こうした植民地行政と民族誌的認識の関連を示すエピソードとして、1931年センサスの実施責任者 (Commissioner) が、後にケンブリッジ大学の社会人類学教授になり、『インドのカースト』を著わしたハットン (J. H. Hutton) だったという事実を紹介している [BÉTEILLE 1992; cf. 田辺 1990]。このハットンは、デュモン説に対する英米人類学者の批判が多い中で、デュモンに直接賛辞を寄せたインド研究の泰斗の一人として、後年の回顧でデュモンが言及している当の人でもある [DUMONT 1980(1966): xii-xiii]。

ベテイクが「書物の観点」に對置させて推進しようとするのが「フィールドの観点

field-view」である。この主張は、日本の文脈では、書を捨てて野外に出よといった、楽観的な実地調査至上主義を連想させようであるが、ベティユがこの二つの観点を対置させたのが、参照すべき歴史的古典の豊かなインド社会という文脈においてであったことを、想起したい。彼は、彼が批判するデュモン等の「書物」志向の人類学者が、いずれも実地調査を踏まえて仕事を行っている事実にも、周到に目配りしている。彼が批判するのは、実地調査をしなかったことではなく、実地調査をし、なおかつ現実を観察しているにも拘らず、理論的思考の枠づけの故に、理論化に当たってはその成果を組み込んでいないという事実である [BÉTEILLE 1990, 1992]。

この二つの観点の対置を、いわゆる「歴史なき」社会、つまり歴史復元のための口頭伝承などの資料まで実地調査で収集しなければならない社会に、置き換えていえば、外来の影響を除外して社会・文化的伝統に焦点を合わせる伝統志向と、外来の影響もあわせて観察しようとする現実志向の観点との対置に、対応させることができよう。伝統志向は人文主義的な異文化志向とも連なる。ベティユが「フィールドの観点」として求めているのは、伝統志向の制約を取り払った現実志向である。

## 7.2 平等社会論

インドのカースト社会像は、人類学的な認識もその一環として組み込まれた外来勢力の介入が、対象社会の現実を变形し、それがさらに人類学者による当該社会の「伝統」の認識を補強するという、螺旋運動的に進行する相互フィードバックの一面を示唆した。これに近似のダイナミズムに巻き込まれていると考えられるものに、平等社会論がある。

「平等社会 egalitarian society」という概念にはおおむね二つ用法がある。一つは、階層が未分化で、性と年齢の別を除けば社会成員が平等である社会を指す。地位の差があってもせいぜい長老支配程度の、定着農耕に依存する社会も含み、新進化主義の提示した社会の類型区分に即していえば、首長制 (chiefdom) 以前のバンドおよび部族社会がこの意味での「平等社会」に該当する。いま一つの用法は、「平等」の語により強い意味を持たせ、不平等の関係を限りなくゼロに近づくまで排除した社会を指す。この意味では、事実上、狩猟採集に依存する移動生活者の社会、新進化主義の類型でいえばバンド社会に限定される。ここで取り上げるのは、むしろ後者の狭い意味での「平等社会」である。

移動生活者のバンド社会は、変化の歴史的累積を排除する「冷たい社会」論 [レヴィ=ストロース 1976]、社会的不平等を排除する「国家に抗する社会」論 [クラスト

ル 1987], 最も余暇時間の多い「豊かな社会」論 [サーリンズ 1984: 8-55] など、魅力的な人類学理論を喚起してきたが、狭義の「平等社会」概念もその一つである。サンの社会は、その顕著な特徴の一つとして、バンド構成員が頻繁に離合集散する [田中 1977: 166-178]。この社会関係の流動性を捉えて、ウッドバーンは「平等社会」を「即時取得（報酬）システム immediate-return system」に基づく社会と規定した。「即時取得（報酬）システム」とは「遅延取得（報酬）システム delayed-return system」と対置されるもので、経済的には、労働の投入に対して成果の取得が「遅延」する条件が介在しない行為・関係を意味する。生業では、貯蔵を介在させない、また長期の労働の投入を必要としない狩猟採集が、この原則にのっとっている。社会的には、ギヴとテイクを同時に行う直接的交換が該当する [WOODBURN 1982]。

この「即時取得（報酬）システム」は、「遅延取得」を余儀なくさせる社会的、経済的、技術的条件を排除するシステムでもあるが、これとほぼ同じ内容の原則を、ギブソンがブイド社会に即して提示している。この社会では、過去に相互行為をいかに積み重ねたとしても、それが将来の相互行為を一切保証するものではない。例えば、昨日までの友人が今後も友人であるとは限らない。この友人との関係の典型は男女関係であり、夫婦結合は持続を特徴としないという。ウッドバーンが事例として参照した社会では男女関係が、ギブソンのブイド社会では親子関係が、それぞれ唯一例外的に不平等な関係——ブイドではさらに唯一権威的支配的な関係——であり、それ以外はすべて、日本語的にいえば「一期一会」の相互行為に徹しているという [GIBSON 1985; WOODBURN 1982]。

確かに、「即時取得（報酬）」ないし「一期一会」の原則を徹底させれば、階層分化は成立しない。しかしそれが直ちに、持続する平等関係を排除するものではないだろう。平等な関係を繰り返し再生産し、結果として関係が持続することは可能なはずだからだ。それでもなおかつ「即時取得（報酬）」ないし「一期一会」が原則になるのは、平等な関係であっても、それが時間的に継続することは、それ自体である種の拘束、関係継続のための拘束をもたらす可能性があり、それをさらに徹底して排除したいからである。実際、バンドの構成は流動的で、人々は離合集散を繰り返している。関係の繰り返しの中ではいずれ葛藤が生ずる。それにもかかわらず関係を持続させようとするれば、何らかの拘束が必要である。それは新たな葛藤の種となろう。こうした拘束と葛藤を嫌って、人々は関係の組み換えを図り、社会を流動的なものにする。日本語的にいえば、バンド社会の人々は、人間関係で最少限度でしか「我慢しない」人々である。この解釈が正しいとすれば、「平等社会」は、男女ないし親子の関係を例

外として、自己に対する外的拘束からは徹底して「逃げる」人々の集まりといえよう。

時間の経過の中に生きるということは、個人の自己意識にとっても、あるいは社会的集合にとっても、基本的な存立条件であろう。その意味で、「即時取得（報酬）」ないし「一期一会」の原則は、人間社会の原則としてはあまりに特異であるように見える。人類学は、認識論的にさまざまな問題があったとしても、人類社会の多様性を示してきた。文化相対主義はしばしば、普遍的な提言の背後にある自民族中心主義を暴露した。それ故、ある社会形態を外的視点から「正常、異常」などと評価することには、十分慎重でなければならないが、それでもなおかつ、「平等社会」の特異さには注目せざるをえない。

### 7.3 平等社会の歴史的形成

この点との関連で興味深いのは、新進化主義理論を歴史に接合することに意を注いできたサーヴィスの「平等社会」論である。彼はこの語を広い意味で用いて、階層分化していない部族社会もその範囲内に含めている。エヴァンズ＝プリチャード [1978] がヌア社会に即して概念化した分節リネージシステムの「統合と分裂」の原則には、クーバー [KUPER 1988: ch. 10] を初めとして批判があるが、サーヴィスはむしろ「平等社会」の特徴として一般化する。そして、外部からの侵略者、とりわけ西欧植民者に対し、「平等社会」はこの原則によって対応したとする。それは統合と分裂との二つの方向に分かれる。侵略者に力に対抗する能力のあった社会は、統合の原則を活用して強力な連合体を組織し、侵略者に対抗した。先に言及したイロクォイ同盟はその一例であるという。

他方、侵略者に対抗する能力がない社会、その能力を失った社会、あるいは西欧人のもたらした病気によって人口の激減した社会は、やはり一つの適応形態として、バンドレベル、家族レベルへと社会を解体し、後背地に退避した。北米ではオジブワ、パユート、西ショショニーなどがその例であり、南米ではシングー上流域、マット・グロッシ、モンターニャ、グラン・チャコ地方がこうした「断片化した部族 fragmented tribes」の退避地であり、アフリカでは南西アフリカ、コンゴ森林地帯、東アフリカ山岳地に退避地が見られるという [SERVICE 1975: 66-70]。ここでサーヴィスは、「断片化した部族」の退避地の例を挙げているのであって、それを網羅していると考えする必要はないだろう。サーヴィスの提示した「断片化した部族」の概念は、狭義の「平等社会」に相当する。それを特徴づけた「一期一会」の原則も、外部勢力による支配から徹底して逃避し、そのために自らの社会を解体した人々の特徴と解釈

するならば、その特異さも了解されよう。

サーヴィス説はさらに、近代人類学の前提に対して重要な示唆を行っている。仮にかつての「未開」社会が、サーヴィスのいうように、支配的な外部勢力に対して「統合と分裂」の原則に従って反応したとするならば、人類学者が研究対象にしてきた「平等社会」は、部族社会であれバンド社会であれ、植民地的状況に対する適応として、人類学者が見出したような社会形態を選び、それを人類学者は彼らの伝統的社会形態と理解してきたことになる。このような見解を理論として提出しているのは、サーヴィスばかりではない。同じく新進化主義の系列に連なるフリードは、「二次的部族 secondary tribe」なる概念を提示している。

「部族 tribe」という言葉の用法を精査して、フリードは、この用語が多様な社会に対して用いられていて、共通の要素で特徴づけることができないことを見出した。唯一、彼が見出した共通の特徴は、「部族」と呼ばれる集団が多様である理由である。「部族」と呼ばれる集団はいずれも、外部に支配を拡張しようとするような国家的社会の周囲に見出される。自生的に出現したものではなく、国家段階に達した社会からの外的影響によって形成されたという意味で、彼は「二次的」という形容を与えている。古代ローマや中国の諸王朝などの歴史的な国家、あるいは近代の西欧植民地主義国は、自国の領土の外側に影響力を及ぼし、あるいはさらに直接・間接に政治・経済的支配を及ぼす手段として、領土外の住民を組織した。あるいは、支配的国家の周囲の住民は、自らの社会を組織して、支配的国家に対抗した。支配的国家は、間接的に支配する社会を最小限の組織形態に保つべく、分断政策に巧みでもあった。国家の周囲にこうして形成された社会の組織形態が「部族」であり、支配的国家との関係が多様であるのに応じて、二次的部族の形態も多様になったという [FRIED 1975, 1967: 170-173]。後に再び触れるように、「部族」的な社会形態を組織させる外的存在<sup>エッセンス</sup>は、必ずしも国家である必要はない。その点を保留するとしても、なおフリード説は、人類学が対象にしてきた「未開」社会の理解にとって、示唆に富むものである。

サーヴィスとフリードは「部族」概念をめぐる対立するが、ここで立ち入る必要はないだろう。とりあえず、「部族」は他の概念では表示されない社会形態を表わす、一種の残余概念と考えておきたい。ここではむしろ、彼らの見解を人類学的認識に対する警告として読んでおきたい。「断片化した部族」や「二次的部族」という概念が適切なものであるならば、民族誌的現在時制で書かれた民族誌は、その読解に一層の慎重さを必要とすることになる。そのみならず、近代人類学の理論的諸潮流をとおして一貫して持続した伝統志向、異文化志向は、さらに立場を危うくすることになる

う。例えば、人文主義的人類学が、自他の対話を行い、西欧近代を対象化する鏡として選んだ「未開」文化が、仮に西欧帝国主義の政治的、文化的影響の歴史的な産物であるならば、人文主義はそれだけ一層、自己だけの世界に閉じこもっていたことになるだろう。

#### 7.4 狩猟採集民論争

狩猟採集社会の歴史的な性格をめぐる現在進行中の論争は、サーヴィスの「断片化した部族」という考え方を裏付けるものようである。この論争の一方の当事者は、過去20年余の間、狩猟採集社会研究を主導してきたハーヴァード大学のカラハリ研究プロジェクトであり、もう一方はそれを批判する「修正主義者 revisionist」たちである。論争の焦点は、ハーヴァードプロジェクトが依拠し、推進してきたパラダイムにある。「修正主義者」によれば、同プロジェクトは、カラハリのサンに代表される現存の「渉猟民 forager」が、苛酷な自然環境にむしろ保護されて、外部社会からは孤立して生活を維持してきたと捉える。狩猟採集によって自給自足する自然環境への適応という条件は、農耕開始以前と同じであるから、両者は等置可能であり、現存狩猟採集民の研究は旧石器時代の社会生活の復元に資するものである [STILES 1992; WILMSEN and DENBOW 1990]。

これに対する「修正主義」の批判は多岐に亙る。極地の狩猟民は唯一の例外である可能性があるものの、それ以外の「狩猟採集民」とされた人々は、決して孤立した現存旧石器人などではなく、現実には狩猟採集以外にも、周辺の農耕民、牧畜民その他の人々と交易し、しばしば自らも農耕、牧畜を行い、さらに周囲の環境に貨幣経済が浸透した場合には、賃労働にすら従事している [HEADLAND and REID 1989; WILMSEN and DENBOW 1990; BIRD-DAVID 1992]。狩猟採集に従事する人々と、それに隣接する牧畜ないし農耕従事者とは、互いに入れ換え可能であり、この相互入れ換えは歴史的にも裏付けられる [STILES 1981]。「狩猟採集民」が従事する狩猟採集以外の経済活動の性格については、論者によって強調に差があるようである。狩猟採集民が交易で外部に供給する象牙などの物資は、高い商業的価値を与えられていたとして、「商業的狩猟採集者 commercial hunter-gatherer」なる概念が提出されている [STILES 1981, 1992]。ウィルムスンらは、カラハリの考古資料を参照して、最初の住居址が発掘される7世紀以降一貫して、カラハリのコイサン系狩猟採集者ないし牧畜・狩猟採集者は、インド洋海岸部との交易網に参加するバンツール社会から搾取される「砂漠のプロレタリアート」だったとする [WILMSEN 1983; WILMSEN and DEN-

BOW 1990]。この二つの観方は互いに対立するものではないが、いずれにしても、こうした狩猟採集以外の経済活動は彼らの生活維持に不可欠であって、それ故、農耕開始以降における自足した単独の生業形態としての狩猟採集の可能性すら疑われている [BAILEY *et al.* 1989; STILES 1992]。

本稿での考察と関連して興味深いのは、「修正主義者」がその主張の裏付けとして参照する事実が、いずれも既知のものだったという、人類学上の事実である。リーらによれば、彼らの調査時に既に、最奥地 (Dobe) でもサンの70%は狩猟採集、請負牧畜、農耕の「混合経済」に従事し、残りの30%はヘレロ人の牧畜村で下働きに従事していた [SOLWAY and LEE 1990: 117-118]。この事実を述べるのが、カラハリプロジェクトの推進者で、サンが農耕開始直前の旧石器時代人に類比しうる孤立した狩猟採集民だったと、強調してきた当人たちであるだけに、彼らの事実認識の変化は第三者にとっても印象的である。スタイルスによれば、「修正主義」の主張には、理論的にも事実認識にも、取り立てて新しい独創的なものはない。それが受け入れられなかったのは、ハーヴァードプロジェクトの推奨する理論が議論の場を支配したからだ [STILES 1992]。支配的なパラダイムが、観察事実を選別する人類学者の視野を狭め、孤立した「未開」人に類する「民族誌的事実」を、つい最近に至るまで産出し続けていたことが分かる。

ウィルムスンらによれば、西欧人の経済活動が進出する以前、サンは周囲のバンツ系社会から収奪される位置にあった。彼らはこの従属関係をとおして、狩猟獣の産物のみならず、「渉猟」とは懸け離れた塩、銅鉱石さえも、交易品として供給していた。19世紀半ば、進出した西欧人は、この交易網を解体すると同時に、象牙、ダチョウの羽、畜牛、あるいは毛皮などの交易を開始し、サンは西欧人商人に産物を供給して、商業的な豊かさを享受した。しかし、商業的価値のある野生動物種が激減し、1890年代にこの交易は突然に終息する。当時、西欧人以前に存在していた交易網は既に壊れていた。隣接するバンツ系人との関係では従属的位置に置かれるサンは、部分的にこの従属関係に縛られる一方で、植物採集と残された野生動物の狩猟に依存して生き延びる途を見出した。つまりハーヴァードプロジェクトが強調した形態の「渉猟」である [WILMSEN and DENBOW 1990: 502-503 *et al.*; cf. SOLWAY and LEE 1990]。

この認識が正しいとすれば、狩猟採集を主たる生業とするサンのバンド社会は、植民地支配の過程をとおして形成されたことになる。サンが歴史的に周囲の農耕牧畜民と関係を持ってきたことを再認識したリーらは、それでもなお最奥地の集団は自律性 (autonomy) を維持してきたとし、それが可能だったのは、「極度に豊かで意味深い

実存」を保証する「ブッシュでの生活」の「平等で相互的な共同関係の強み」の故だったと、自説の弁護を展開している [SOLWAY and LEE 1990: 119]。こうした、人類学者が異文化志向の語調によって謳い上げる「未開」社会の美質も、特定の歴史、それも植民地支配という歴史の産物であることが暴露されれば、たちまち色あせてしまう。ウィルムスンらはサーリンズの「豊かな社会」論、レヴィ=ストロースの「冷たい社会」論にも批判の矛先を向ける [WILMSEN and DENBOW 1990: 497, 505]。参照する社会の「永遠の未開文化」像に依拠する一般理論は、当の参照する社会が歴史的文脈に置かれることによって、容易に崩壊するものであることが分かる。

## 8 周辺民族

### 8.1 パラダイムの転換

民族誌的現在時制で民族誌が描いた「永遠の未開文化」像、あるいはそれに連なる伝統志向、異文化志向は、特定の理論的文脈で意味を持つことができた。しかしその反面で、こうした人類学者の理論的志向が人類学者の視野を狭め、調査地で眼前にしている社会・文化の現実を見逃させてきた。調査地にある人類学者にとって、眼前に進行中の現実を観察することに、何の問題もないはずである。しかし、近くはベティユが「書物の観点」に対して改めて「フィールドの観点」を強調しなければならなかったように、実地調査は現実をありのままに観察する保証にはならない。調査地の現実とは新たな現実として改めて発見する必要がある、それには理論的関心、理論的枠組みの転換が必要である。

伝統志向、異文化志向、そして人文主義的な懐疑論は、さらに遡れば「永遠の未開文化」観に辿りつく。いずれにおいても、人類学的な認識は、抽象的で論理的な性格の関係に集中する傾向が顕著である。この傾向は、客観主義から人文主義に移行するにつれて、むしろ強まったといえるかもしれない。構造機能主義的な個別研究は、先にエヴァンズ=プリチャードのヌア研究で言及したように、少なくとも研究対象の社会と周囲の社会との間の相互行為を視野に入れていた。しかし、それが民族誌的現在という共約平面で比較研究の素材とされる場面では、個々の社会・文化は、対外関係なしに自足する、均衡の取れたシステムとして描かれる。「未開」社会の孤立した性格は、現実の対外関係の有無ではなく、むしろ理論的仮構である「永遠の未開文化」観に付随する理論的特徴だった。

この「永遠の未開文化」が取り結ぶ関係には2種類ある。「永遠の未開文化」と人類学者との関係、および「永遠の未開文化」相互の関係である。前者は、理論的考察の素材と、その考察を行う者との関係であり、決してこの関係以上に出るものではない。この関係に媒介されて、後者つまり「永遠の未開文化」相互の関係が成立する。この関係は、人類学者が採用した分析的方法の関数である。分析的方法は比較する対象の間に、共通性と差異という、抽象的かつ論理的な性格の特徴を認識し、一般的結論に達する。人類学者が「永遠の未開文化」相互の間に見出したのは、素材となる各文化の構成要素の間の、この共通性と差異であった。近代人類学が試みたのは、おおむね構造機能主義、構造主義などの理論的関心による一般的考察であり、「永遠の未開文化」相互の間に具体的関係を想定する研究は比較的少ない。その少ない場合でも、例えば文化史的な関心からする比較研究は、構造機能主義的分析と同じく、共通性と差異との認識に基づいて、「永遠の未開文化」の間の文化史的關係を構想する。分析的方法が対象の間に構成する関係の抽象的、論理的な性格が、解消する訳ではない。

科学的客観主義から相対主義を経て、人類学者の関心が人文主義に傾斜した後も、伝統志向が描く他文化は、依然として抽象的な関係に取り囲まれていた。他文化相互の間に共通性と差異を認識するのに加えて、人類学者と彼が考察する他文化の関係には自文化と他文化の関係が加わる。しかし、考察対象として新たに加わったこの関係にしても、考察の焦点は、自文化と他文化との間のコントラスト、他文化の異質性、つまり「異」文化の理解の困難さにあり、いずれも自他の懸差を強調する。

客観主義から人文主義まで、近代人類学が関心を集中させた関係の性格の特異さは、人類学が視野から外したものと対照させると、一層明らかである。異文化志向、伝統志向の淵源だった「永遠の未開文化」観は、次の方程式の上に成り立っていた。

$$\begin{aligned} & \text{「固有の社会・文化、その衰退」} + \text{「外的影響」} \\ & = \text{「調査地の社会・文化、その現状」} \end{aligned}$$

「永遠の未開文化」観を構成するために除外された「外的影響」は、相手の社会が調査時まで外部の社会と結んできた具体的相互行為の集積である。同種の関係で、同じく人類学的認識から除外される傾向にあったものに、この「外的影響」を及ぼす存在と人類学者との機能的関係がある。インドのカースト制度に即して参照した、人類学的認識と植民地統治政策、植民地政庁と人類学者の関係が、これに該当する。いずれも対象社会にとっての対外関係と一括することができよう。

人類学が一定の理論的枠組みの中で強調してきたのは、抽象的かつ論理的な「共通

性と差異」であり、認識から排除してきたのが、具体的かつ機能的な「対外関係」であった。両者の対比は、記号学でいう隠喩と換喩との対比に相当する。ここまで論じてくれば、社会・文化の現実を見るために必要なパラダイム転換の方向は明らかであろう。人類学との関係も含めた、対象社会を取り巻く関係については、隠喩的關係から換喩的關係へ、認識論的には人文主義から客観主義へ、認識の視野については内的統合から歴史的対外関係へ、それぞれ転換することである。この内、人文主義から客観主義に復帰する可能性については、既に5節で触れた。残された換喩的關係、歴史的対外関係について、補足的に考察しよう。

## 8.2 世界的ネットワークと周辺

人類学に特殊な歴史的背景が、ここでいう対外関係に特定の歴史的な性格を与える。人類学は近代西欧人の西欧域外での活動の同伴者であった。近代西欧がそれ以外の地域に対して持った関係の、政治・経済的側面が帝国主義的支配だったとすれば、同じ関係の学術的側面が人類学であった。人類学が研究対象にしてきた社会にとって、「外的影響」を及ぼした最大の存在は近代ヨーロッパであり、さらに加えるとすれば後続のアメリカ合衆国や日本である。当面の議論では、先行の帝国主義諸国をモデルに植民地獲得に参加した日本を、西欧近代の末端の担い手と見なしてよいだろう。

他方で、この「外的影響」を被る社会の方は、西欧近代との「接触以前」、文化史的な意味で地球大の世界と関連することはあっても、現実生活のレベルではせいぜいローカルな政治・経済的ネットワークの中に留まっていた。この社会が、進出してきた西欧近代の支配的影響のもとに置かれることによって、この外来勢力が主導権を発揮するより広い文脈の中に組み込まれる。この文脈は確実に当時の地球大の動きと連動し、その一部として当時の世界を形作ったであろう。当の社会は、直接間接に、西欧近代が地球大に展開した世界的ネットワークに組み込まれることになる。進出してきた西欧人が進出先で見出し、後に人類学が研究するようになる人々とその社会、文化を、彼らは「未開、野蛮」と命名した。「未開」が、外的影響を除去した自律ないし孤立の位相で捉えた表現であったのに対して、地球大のネットワークの中に位置づけられた位相を強調して、「周辺」民族と呼びたい。「周辺」という形容は、この世界的ネットワークの中では周辺の存在と扱われるからである<sup>21)</sup>。本稿の冒頭で、かつて

21) ここでは「周辺」と形容されるものを「民族」と表現したが、「人々」でも「社会」でもよい。後々の傾向として、彼らは自己の周辺の位置を自覚して、中心的存在との関係で自らを「民族」として形成していく。それを先取りして、ここでは周辺「民族」とした。ただし、未だ民族として自己形成していない社会を民族と呼ぶのは適切ではない。本稿の議論で↗

「未開」と呼ばれた人々のその後の姿を周辺民族と呼ぶと述べたが、より正確には、「未開」人はそう認識された時点で、同時に周辺民族となったのである。

### 8.3 周辺民族と歴史——民族誌の読み直し

民族誌的現在時制で描かれた民族誌の限定を乗り越える方法として、当該社会を歴史的な文脈に位置づけて考察する必要性が指摘される。先に参照したエヴァンズ＝プリチャードが歴史への配慮を要請したのは、現在の社会をよりよく理解するのに過去の歴史が有用だからでもあった [EVANS-PRITCHARD 1951, 1961]。川田 [1990(1976)] は無文字社会の歴史の復元をとおして、「無文字社会」イコール「歴史のない社会」という通念を打破した。民族誌的現在時制の抽象性を克服する方向として、マーカスとフィッシャー [1989: 181f.] は、対象社会の時間観念、歴史観も含めた対象社会の歴史の中に、調査時の現在を位置づけることを示唆している。文字どおりに歴史のない社会は存在しないのであるから、一般的な意味で、社会を歴史の文脈に位置づけて考察することに問題はない。しかしこの点でもまた、歴史との一般的な接点を求める以上に、人類学が対象とする社会に特殊な歴史的接点を考慮する必要がある。

サーヴィストとフリードは、人類学者が見出したさまざまな形態の「平等社会」や「部族」が、支配的な外来勢力に直面して周辺民族が選択した適応形態であることを示唆した。狩猟採集民論争の一方の当事者の主張からは、カラハリのサンの生態がこの適応形態に該当すると読むことができる。「作られた伝統」の観点からアフリカの植民地時代を考察したレンジャー [1992] は、アフリカ各地の伝統とされる部族アイデンティティ、慣習、土地制度、長老支配、性差別などの多くが、実は植民地支配とアフリカ社会の指導層との合作で「創り出された」新しい伝統であると主張する。レンジャーの解釈は、「伝統の創出」という問題意識が先行して、誇張を感じる箇所もないではない。しかしその中でも、人類学の観点から興味深いのは、「植民地アフリカにおいて最もその影響が甚大である伝統の創出は、ヨーロッパ人自身がアフリカの古来の慣習を尊重していると信じたときに生じた」 [レンジャー 1992: 381] との指摘である。西欧人の視点が自民族中心主義から人類学的な相対主義へ転換した、その視点の

\\ はまだそのような区別は関与的ではないので、「周辺民族」なる表現は「周辺社会」と置換可能と理解されたい。ウォーラーステイン [1981] の世界システム論は大変示唆に富む理論であるが、ここで周辺民族をその周辺に取り込む存在として想定した「世界的ネットワーク」について、ウォーラーステインなど特定の理論に依拠している訳ではない。ここでいうローカル・ネットワークはウォーラーステイン説の「世界システム」でありうる。ここでは「世界的」という語を、ネットワークの性格を表わす形容としてではなく、地球大に展開した空間的広がりを目指す形容として用いている。

転換がこの「伝統の創出」に関与していたことが示唆されている。先に言及した「識字化によるフィードバック」現象、あるいはインドに関するカースト社会像の成立の経緯などを考え併せるならば、人類学の描いた伝統的文化像をめぐるのは、植民地支配のもとでの人類学者の認識、あるいは人類学に類似の認識が、周辺民族の「伝統の創出」に関与し、このように「創られた伝統」をさらに後続の人類学者が当該民族の伝統として民族誌に記述し、それを資料源として当該民族が自己の社会像を構成し、民族として自己形成するといった、何重ものフィードバックの過程があった可能性さえ想像される。

伝統志向の文化像、「永遠の未開文化」像を歴史化するために、まず参照を求めるべきは、当該社会の過去の歴史よりもむしろ、この社会に外部から影響を行使する存在との共時的な関係の広がりであり、この対外関係の歴史であることが了解されよう。人類学者が民族誌に記述した伝統は、彼の行った実地調査に即して再検討し、彼が視野から除外した「外的影響」と関連させて解釈し直すことが求められる。先に見たように、人類学が関与してきたのは、西欧近代が地球大の世界を作り出してきた、その最前線で勢力下に組み込んだ諸社会である。周辺民族を歴史的な文脈に位置づけて理解するという時の「歴史的な文脈」とは、先ずはこのような世界史的な文脈でなければならない。

歴史的な文脈に規定されるのは周辺民族ばかりではない。外来勢力が支配的影響力を行使するという条件のもとで、人類学者は、調査行動、観察の視点、観察内容の理解などを、多かれ少なかれこの支配的状况に制約された。それ故、民族誌の描く伝統を歴史的な文脈に置き換えて読み直すということは、同時に、それを書いた人類学者の諸条件を同時代の歴史的な文脈に位置づけて再検討することでもある。

#### 8.4 諸社会のローカル・ネットワーク

周辺民族を周辺的存在として包み込む歴史的な文脈の中で、当の周辺民族を理解する。それが「周辺民族」なる概念を導入する趣旨である。民族誌の読み直しと同様、周辺民族の個別研究、とりわけ実地調査による研究でもまた、理解のために視野を対外的な文脈へと広げることが求められる。とはいえ、同時代の歴史的な文脈を直ちに世界大の規模で追究する必要はないであろう。理解の条件からしても、また研究実施の現実的条件からしても、地球大で世界的ネットワークを追究することはむしろ非現実的である。世界的ネットワークへの論及は、研究する周辺社会で進行中の現象を理解するのに必要な範囲内に留まらう。その上で、この範囲内のネットワークについて、いまま

し分節化しておこう。

先に周辺民族を定義して、それまではせいぜいローカルな政治・経済的ネットワークの中に留まっていた社会が、近代西欧の主導する世界の周辺に位置づけられると述べた。ここで「周辺民族」と命名される諸社会は、近代の地球大の世界という文脈の「周辺」に置かれる以前、文字どおり全く孤立していた社会——そのような例は稀だったと考えられる——でない限り、近隣の社会とローカルなネットワークを構成していた。このローカルなネットワークには、メラネシアのクラ交易網のように、諸社会が比較的平等の資格で、相互性（reciprocity）の原則に基づいて参加するものもあったであろうが、多くはそれ自体が中心と周辺の間を軸に構成されていたと考えられる。このようなネットワークの具体的な事例を東南アジアを見ておこう。

ヒルドレッド・ギアツはインドネシアの諸文化を概観するのに、生業と社会形態を規準にして三つのグループを識別している。つまり、（１）水稲耕作を行う、人口密度の高い内陸平野部の社会。歴史的にはヒンドゥー文化の影響を受けた大規模な王国が興亡した。（２）交易に従事する沿岸部のイスラム化された諸社会。主要な港湾都市単位に王国が形成されていた。そして（３）内陸山間部の「異教的 pagan」部族社会 [GEERTZ, H. 1963]。インドネシアの諸社会は、西欧人が進出してくる以前の時点で見れば、文化史的には過去に影響を受けたインドに対して「周辺」にあったものの、共時的には、（２）のグループの交易活動によって南アジア、西アジアと結ぶ交易網の中の一つの中心的地域をなし、そしてこの地域内では3グループの諸社会が、おおむね（１）を最上位とし、（３）が最下部に位置する階層的なネットワークをなしていた。

同様の配列は東南アジア大陸部にも観察される。リーチが、山間部の首長制社会から平野部を眺めた社会的展望を紹介している。山腹で焼畑耕作を営むカチンなどの首長制社会は、河谷の水稲耕作民ジャンの諸王国に従属し、さらにジャンの諸王国は平野部のビルマ王権に服属していた。リーチの推定では、ジャンの諸王国は、中国とビルマを結ぶ交易ルートの要所に点在していて、その政治的、経済的、かつ文化的な優位さによって、周囲の山間焼畑農耕民を服属させるネットワークが、紀元1世紀以来、ほぼ同じ構造で維持されてきたという [リーチ 1987: 35-72 *et al.*]<sup>22)</sup>。同じ服属関係

22) リーチの扱ったローカル・ネットワークについては、ヌージェントによる再分析に及ぶ必要がある。カチンの位置するローカル・ネットワークの歴史に配慮しつつ、リーチは最終的にはカチン社会の動態を構造的に理解した。この構造にはジャンとの関係も含まれているので、彼の描いた構造は社会の内的構造ではなく、ローカル・ネットワークへの広がりを含んだものではある。それに対しヌージェントは、リーチが素材にしたのと同じ歴史資料を、徹底して歴史の観点から扱い、ローカル・ネットワークの歴史を記述している [リーチ

の系列を平野部の王国の視点から見れば、いわゆる「銀河政体 galactic polity」が展望される。最大の王権が中央に位置し、その周囲に、従属する中小の王権・首長制が、その規模に沿って同心円状に配置される政治形態である [TAMBIAH 1976, 1985]。こうした、規模と複合度の異なる社会が併存する現象を、大林 [1984] は「重層的併存」と呼んで、東南アジアの一般的な特徴だったとしている。

生業や政治的統合度の異なる社会の重層的併存が、東南アジアに限らず一般的な現象であったか否か、確認する必要がある。リーチの扱ったローカル・ネットワークは、フリードが「二次的部族」概念を構想した時に念頭に置いた文脈に該当する。しかしながら、ローカル・ネットワークの成立条件として、中心となる社会が必ずしも国家段階に達している必要はない。自生的に国家を形成することのなかったオセアニアでは、首長制を中心とするネットワークが見られた。ヤップとチューク（トラック）の間に帯状に分布する島嶼は、ヤップの一首長権のもとに、サワイ（Sawai）と呼ばれる一系列のネットワークを構成していた。系列に沿って島嶼間で交易が行われると同時に、系列全体として首長権に貢納した [LESSA 1950; 牛島 1987: 281-305]。ローカル・ネットワークが成立すれば、その中での相互関係に即して個々の社会が具体的な形態へと構成されるというダイナミズムが、作動するはずである。メラネシアのクラ交易網に参加する社会の中で、北部トロブリアンドのみが顕著な首長制に組織されていた。ブランドンによれば、この地区は地理的にクラ交易網の周辺部にあつて、生態的にも技術的にもクラ交易への参加が困難であり、それが逆に同地区ではクラへの参加を稀少な価値にして、それを独占した首長族の特権を支えたと説明している [BRUNTON 1975]。オセアニアの二つのローカル・ネットワークは、いずれも民族誌の現在に想定された事例であり、その解釈には保留を要する。それでもなお、これらの事例からフリード説に修正を加えることができよう。周囲の社会に影響して一定の形態を取らせるのが、ネットワークの中心的社会としての国家であると限定する必要はない。社会の組織形態は対外関係との関連で理解する必要があるというのであれば、この対外関係の所在する文脈として、ここでいうローカル・ネットワークを想定すれば十分である。

国家を前提しないのであれば、複数の社会からなるローカル・ネットワークをより普遍的な条件として想定することができる。そこで、世界的ネットワークに包摂される以前、世界の各地にはローカル・ネットワークがあつて、その各々は政治・経済的

▽ 1987; NUGENT 1982]。ヌージェントの再分析はリーチの構造機能的理解に対する批判を含んでいるが、本文で言及した要約の範囲内では、リーチの理解に依拠して誤らないであろう。

な力学によって中心から周辺へと秩序づけられていたと、考えておきたい。諸社会が平等の資格で参加するネットワークも、当の諸社会が共同で中心を構成すると考えれば、そのヴァリエーションと見なすことができる。

## 8.5 進化的価値観の共時的現実性

世界的ネットワークに組み込まれた後の現象を分析的にする一つの枠組みとして、このローカル・ネットワークの構成をモデル化しておきたい。それに必要な概念を得るために、新進化主義を参照することにする。同理論が提示した、国家、首長制、部族、およびバンドの諸類型【サーヴィス 1979】は、進化の系列との関連を度外視すれば、社会類型論としてよく整備されていると考える。進化主義はこれら諸社会類型を進化の時間系列上に位置づける。それをここでは、空間的關係に変換させて理解することにする。これら4類型はいずれも同時代にも互いに隣接して分布し、相互に関係を持つことができるからである。

異なる類型に属す社会が関係を持つときには、両者の間に政治・経済的な力の差が顕在化して、両者の関係は階層的性格を帯びる。個々の社会はおおむね、自民族中心主義的な価値観に沿って隣接社会を認識しよう。こうした諸社会の相互関係では、自民族中心主義的な対他社会観が衝突することになる。それでもなおかつ、一方の社会が自民族中心主義的な対外関係を維持しようとすれば、そこに社会の政治・経済的な能力の優劣を客観的に読むことができよう。接触する複数の社会の優劣関係は、常に一元的とは限らない。世界観、政治、経済のそれぞれのレベルで、異なった優劣の関係を構成する可能性もあろう。しかしながら、社会間の具体的な優劣関係は、それぞれの事例に即して分析的に把握するとして、ローカル・ネットワークのモデルでは、いずれのレベルでも、バンドよりは部族が、部族よりは首長制が、そして首長制よりは国家が優位に立つと想定しておこう。

アダム・クーパーは、初期の人類学者が幻想として描いて以降、「未開社会」像が現代の人類学者に受け継がれた系譜を、レヴィ＝ストロースが神話研究で用いた構造的「変換 transformation」の概念で説明している。例えば、モーガンが進化という時系列に配置した氏族と家族を、エヴァンズ＝プリチャードとフォーティスは共時的な構造の中に配置して、単系出自システムのモデルを構成した【KUPER 1988: ch. 10】。このクーパーの観点から見れば、進化主義の区別した社会類型を共時的に配置してローカル・ネットワークのモデルを構成する手法は、エヴァンズ＝プリチャードらが援用したのとまったく同じ変換に当てはまろう。しかし、私はここでこの変換の正当

性を主張したい。進化主義者が論及した「未開」人は同時代の存在だった。それが、民族誌的現在という意味での同時代であれ、あるいは人類学者と生きる時間を共有するという意味での同時代であれ、である。その空間的分布を時系列上の配列に「変換」し、社会進化という「幻想」を作り上げたのが進化主義だった。諸社会の間の進化主義的な時系列の関係を空間的關係に変換することは、むしろこの進化主義の転倒を正立に戻すことに相当する。

進化主義が想定した進化の先後関係は理論的な仮説であったが、隣接する社会の間の力の優劣は現実である。進化主義が、「進歩、発展」という時間系列に即した言葉で表現した社会的優劣は、むしろ社会間の共時的な相互関係の基調である。その意味で、諸社会が構成するローカル・ネットワーク、そしてこのローカル・ネットワークを呑み込んだ世界的ネットワークはいずれも、進化主義が依拠した価値観が現実性を発揮した場であった。こうした価値観の導入は、外的な価値観で個別文化を評価することを拒否する文化相対主義と対立する。しかし、この対立は表面的なものに過ぎない。相対主義は、先に見たように、実践的課題として、他文化に対する自民族中心主義的な介入の排除を掲げたために、哲学的位相においては、複数の文化の間に生起する現象、特に他文化に対する自民族中心主義的な関係を、理論的視野から除外した。文化相対主義は、複数の社会が相互に関係する場面に対して、どのような理論的見通しも持っていなかったのである。

## 8.6 ローカル・ネットワークと世界的ネットワーク

国家、首長制、部族、バンドの四つの社会類型を組み合わせることによって、ローカル・ネットワークをモデル化することができる。最も要素の多い組み合わせでは、この4類型に属す社会がそれぞれ複数ずつ参与して構成するネットワークが想定される。その内、最有力の類型——この場合は国家——に属す社会がネットワーク全体の中心となる。それには、最有力の類型に属す社会が集散的に中心となる場合もあれば、その類型の社会の間も階層化されて、一つの最有力社会が中心となる場合もあろう。

この十全な要素からなるモデルから、適宜要素を抜き去ることによって、多様なヴァリエーションが構成される。十全なモデルから抜き去った要素が、つまり十全なモデルとの間の差異として、個々のヴァリエーションの特徴となる。リーチの扱った地域の事例は、モデル化すれば、二つの有力な国家を二つの中心として、この両中心を結ぶ線上に弱小の王国が、さらにこの弱小の王国のそれぞれに首長制群が連なるようなネットワークであった。国家類型に属す社会のないヴァリエーションとして、首長

制を中心とするネットワークがある。先に言及したオセアニアのサワイはその一例であり、ここでは首長制社会がほぼ線状に近い形で配列されていた。首長制の社会も抜き去れば、分節リネージ組織を並列させた古典的な部族のモデルが得られる。クラは両者の中間に位置し、その意味で特異なネットワークである。モデル化すれば、首長制と部族とが同じ資格で環状に結ばれて、集合的に中心となっている。

人類学が民族誌的現在時制で研究した「未開」社会は、国家を中心としたローカル・ネットワークでの、国家をなさない周辺の社会、そして首長制ないし部族が中心となるネットワークの諸社会に相当する。ただし、再々指摘してきたように、人類学が研究を開始した時期には、ローカル・ネットワークは世界的ネットワークに統合されていた。支配的な外部勢力として帝国主義諸国がローカル・ネットワークに接近した時には、まずその中心を支配し、自らが中心として当のローカル・ネットワークを再編した。中心に位置する社会が強力で、支配することが困難な場合は、そのローカル・ネットワークにもう一つの中心として参入することもありえたであろう。あるいは、ローカル・ネットワークに介入して分断し、中心社会の影響力を排除できる範囲を、自らを中心とするネットワークとして組織した。いずれの場合であれ、ローカル・ネットワークでは社会間の相互関係が変化するとともに、この関係を結ぶ単位としての社会の形態、その範囲、境界、成員権の定義などもまた、変更されたであろう。こうして、支配的な外来勢力を中心として再編成されたローカル・ネットワークが、当の外来勢力を介して、世界的ネットワークの周辺に接合されたことになる。

## 8.7 周辺民族研究の視点

周辺民族の個別研究にはこうしたローカル・ネットワークの観点が有効であると考えられる。例えば、個々の周辺民族が外部勢力から受ける影響には、植民地として直接に支配されて被る影響もあれば、ローカル・ネットワークの回路を介して間接的に被るものもある。外部から被る影響を仮に「被害」と表現するならば、「加害」者は帝国主義的な勢力ばかりではない。この勢力によって再編成されたローカル・ネットワークは、「加害」を連鎖的に及ぼしていくメカニズムでもある。ローカル・ネットワークを想定することによって、その中の個別社会の位置に応じて異なる歴史的变化を、より詳細に分析することができ、全体として、外部勢力のもたらす影響を多面的に把握することが可能となろう。

世界的なネットワークに接合されることによって周辺民族が被る変化は、必ずしも衰退の方向の変化とは限らない。先に言及したサーヴィス説にあったように、外来勢

力に支配されず、それに対抗する能力のあった社会は、社会的統合を強化して対応した<sup>23)</sup>。外来勢力の支配に服した社会であっても、それまでローカル・ネットワークの中心であったような社会は、再編されたローカル・ネットワークに対する間接統治の代行者として、統治機能を強化されることもありえた。変化が衰退あるいは興隆のいずれの方向のものであれ、世界的ネットワークに組み込まれることによって、ローカル・ネットワークは変化を経験することになる。変化の具体的な様態は多様であり、それが周辺民族の個別研究のテーマである。

この変化が多様であるとしても、その一方では、その大枠は世界的ネットワークとの関係によって規定されたと考えられる。ローカル・ネットワークとそれに参与する周辺民族が経験した変化の大枠は、それぞれに特殊な自生的編成形態から、世界的ネットワークを律する西欧近代の諸原則に従った編成への変化だったであろう。変化の過程に特有の、外来の近代的要素と在来の伝統的要素とが構成する文化のパターンは、外来の影響の条件と周辺民族の内的条件、両者の関係の時間的経過などに応じて多様であるが、しかし、経済であれ、政治であれ、あるいは世界観であれ、基本的には、伝統主体のパターンから近代主体のパターンに変化したはずである。伝統主体のパターンとは、伝統的な構造に伝統的要素、外来の要素が配置されるパターンである。ここで仮に近代主体のパターンと呼んだものは、外来の支配的勢力が導入した構造に、「伝統的」とされる要素、とりわけその都度再発見され、活性化され、あるいは「創出された」伝統的要素が、外来の要素とともに配置されるパターンである。ただし、支配的勢力が導入した構造もまた、その担い手とともに多様であり、また歴史的にも変化した。そしてこの変化の最終局面では、「伝統」を再発見し、活性化する論理までもが、西欧近代から受け入れたものであるようにもなる。

こうした変化の果てにある現在の周辺民族にとって、ポスト・モダンも総じてモダンであろう。これは、西欧近代のイーミックを濃厚に引きずった概念であっても、エティックな概念として説明能力を発揮しうる状況でもある。本稿がこれまで追跡してきた人類学者の研究姿勢の変遷からすれば、逆説的なことであるが、伝統志向の人類学が持っていた「異」文化に対する感受性、異質な他文化を内的に理解する能力が、ますます貴重になる状況であるかもしれない。それは同時に、人類学的認識に対する

23) 中国とビルマを両極の中心とする山地ビルマのローカル・ネットワークの19世紀以降の歴史的变化、とりわけイギリスによる植民地支配がもう一つの中心として加わった後の変化を、ヌージェントが分析、記述している [NUGENT 1982]。この事例は、ローカル・ネットワークの歴史的变化がダイナミックであって、それは単に中心勢力の動向のみによってもたらされるものではないことを、よく示している。注22参照。

人文主義的な批判が、人類学の自民族中心主義に対する恒常的な点検の作業として、意味を失っていないことをも意味しよう。

ローカル・ネットワークの観点は、異なる歴史的位相にあるローカル・ネットワークの間の比較も可能にする。西欧から帝国主義的勢力が接近する以前、既に国家を中心として編成されていたローカル・ネットワーク、西欧近代の勢力が中心となって再編成したローカル・ネットワーク、そして、植民地から独立した多民族国家での、中央権力を担う民族と地方の周辺民族とのネットワーク。この3種のネットワークは当然のことながら、相互に異なる。しかしその反面で、平行現象もまた観察されるであろう。さらに、西欧のローカル・ネットワークが先進的に近代化する過程における中心的国家と周辺地域の関係も、比較対象となろう。

例えば、自生的に国家を中心に編成されていたネットワークでは、その中の周辺民族は、その時代に既に近代の経験の前史を経験していたであろう。独立した国家の中の周辺民族にとって、西欧による植民地支配の終了は単に、ローカル・ネットワークの中心にある支配的民族が交代しただけであるかもしれない。西欧がローカル・ネットワークに対して熱心に推進したキリスト教化と類似の運動を、キリスト教の拡張が及ばないローカル・ネットワークでは、イスラム教、仏教が推進していよう。先に近代化した西欧ネットワークが、自己の領域内では「未開」人を残さなかったのに対し、外部の領域で「未開」民族を見出した——創出した(?)——のは、西欧的近代の特性であるのか、興味深いところである。

## 9 おわりに

本稿は元々、周辺民族の現在を歴史的な深みにおいて理解しようとするプロジェクトのために、概念と視点を整備する意図で、書き始めたものである。周辺民族を体系的に研究するには、人類学に新たな分野としてそれを付け加えるだけでは不十分であって、いわばそれを妨げてきた条件を明らかにし、それを乗り越える条件を探る必要があった。それが「未開」研究の系譜に拘泥した理由である。この作業は学説史をサーヴェイすることになったが、しかしそれは近代西欧人類学の学説史そのものとして構想したものではない。学説史そのものとして追うのであれば、社会・文化現象を説明する主要な学説を、順次取り上げることになる。アーデナーのように、19世紀の進化主義、伝播主義以後の流れを、構造機能主義、構造主義と追い、それに続く、いまだ形を固めていない現在の状況をポスト・モダンと捉えるのが、常套的なところであ

ろう [ARDENER 1985]。しかし、周辺民族研究の条件を考える視点からの回顧は、全く別の観方を結果した。周辺民族研究と対置されるのは、従前の「未開」志向、それに連なる伝統志向、異文化志向であった。両者の違いは、社会・文化現象を説明する理論ではなく、社会・文化現象に接近する視野にあった。この差異を際立たせたのは、人類学の認識過程に対する反省の有無である。本稿が学説史的回顧を、客観主義と人文主義との対置を軸に構成したのは、このような事情による。この観点からは、構造機能主義は、人類学史を展開させる主要な動因を提供した。その出発点で実証主義的な経験主義を導入し、次いで人文主義への展開を準備した。同じ観点からは、構造主義が新たに提供したものはなく、むしろ進化主義と同じ地点に後退したとすらいうことができる。この構造主義の評価で、本稿の学説史的回顧は通常の学説史と大きく別れることになる。先に述べたように、本稿は人類学の学説史として構想したものではない。むしろ、現在時の問題意識から遡及して回顧したものである。エヴァンズ＝プリチャードも注記したように、歴史が現状のよりよい理解のために参照するものであれば、このような回顧も許されるであろう。

このように、周辺民族研究と対置されるべき「未開」志向の考察が、想外に大規模になってしまい、本題であるべき周辺民族研究は簡略にしか触れることができなかった。その具体的な内容は、稿を改めて述べることにしたい。このように本稿は、本来述べるべきことの前半に相当するのに過ぎない。それでもなお、本稿のようなテーマを、それも学説史の枠組みで論ずるのであれば、論及すべき論説、研究が、なお多く残されている。本稿の副題で「近代西欧人類学史」を掲げたが、参照したのはイギリスとアメリカの人類学、それもそのごく一部に過ぎない。「西欧人類学」という表現はむしろ、ここで参照した人類学者たちがしばしば用いた自称を受けてのものである。また、本稿で取り上げた個々の論点について、組織的に文献を参照したというには遠い。さらに、人類学のすべてが「永遠の未開文化」観に囚われていたのではなく、民族誌的現在時制の研究と併行して、社会変化、文化変化、文化変容の研究が行われていた。民族誌的記述の認識論的な批判が行われてもいる。私見の及ぶ限りでは、これらを考慮に入れたとしても、本稿の大筋に変更はなかったと思うが、いずれにしても、本稿の視野が限られたものであることに変わりはない。それでもなお、日本人の観点から展望した近代人類学史が殆ど書かれていない現状では、本稿のような、点を線で連ねたに過ぎない概観でも、無意味ではないことを期待したい。

他方、「周辺民族」なる概念によって本稿が示そうとした研究志向は、多くの人類学者が既に実践していて、現在では陳腐に属すかも知れない。いわば、前衛から後れ

た者がさらに後を振り返る図に似ていないでもないが、この種の論考も、後統の者がある限り、無駄ではないであろう。また、歴史的視点を組み込んだ「前衛」の研究が、必ずしも周辺民族の研究テーマを網羅している訳でもない<sup>24)</sup>。

さらに、本稿の周辺民族研究の観点から見て、こうした「前衛」的研究に疑問がない訳でもない。本稿では、歴史的な文脈に関連させた周辺民族研究の必要性を指摘するために、それを伝統志向の研究と対置させた。しかし実は、歴史的な文脈と関連させた上で伝統志向に連なるテーマを選ぶことが不可能ではない。例えば、特定の社会におけるある種の社会・文化変化がその社会の伝統を色濃く反映していることを示すような研究である。私の関心の範囲内で印象的な最近の研究を挙げよう。フィジー社会のキリスト教受容の一側面に題材を求めたクリスティーナ・トレン [TOREN 1988]、ニューギニアにおけるキンマ噛みの慣習の拡大から、生成しつつある国民文化への周辺民族の文化的接合を読み取ろうとしたエリック・ヒルシュ [HIRSCH 1990]、あるいは、これは周辺民族に対する外来者にかかわるものであるが、周辺社会に関するイメージ形成に果たした植民地行政官の人類学的な文化政策を扱ったニック・トーマス [THOMAS 1989] など<sup>25)</sup>。これらは、周辺民族に特殊な歴史的過程、それも支配的な外来勢力の影響にかかわる過程に題材を求めた研究であるが、結論は、持続する伝統の提示に落ちつく。議論は伝統志向に収斂することになり、それが議論としての魅力でもある。しかしそれだけに、周辺民族で進行中の社会・文化現象の中から、伝統志向、異文化志向に関与的なものを選別して、研究テーマにしているという傾向を感じないではない。時間軸に沿った過程に強調を置いた研究は、民族誌的現在時制の記述と類似の視野狭搾に陥る可能性がある。通時的過程を見るには、常に共時的な対外関

24) マーカスとフィッシャー [1989: 151f.] は現代の民族誌の新しい方向の一つとして、世界の動きとの連動を示す観察と記述を挙げている。山下 [1988] は、マクロなシステムとの関連を視野に入れつつ社会・文化の動態を考察する個別研究を、「動態的民族誌」と命名している。彼が実践した「動態的民族誌」では、周辺民族トラジャの動態に関連させて解釈するマクロなシステムは、具体的にはインドネシア国家、その文化政策である。周辺民族に進行中の現象を規定する外的な存在として、国家に焦点を絞ることができるのは、彼の研究したインドネシアの特殊性であって、それが常に国家である必要はない [cf. 綾部 1990]。他方、山下の研究に対する中村の書評 [1992] は、周辺民族の現象と国家レベルの政治とを結ぶ政治過程をさらに徹底して主題的に追究すべきことを主張する。こうした応酬は、周辺民族の社会・文化を、それを周辺として組み込む広い文脈との関連で理解することが、決して容易ではないことを示している。いずれにしても、私の想定する周辺民族研究は、現時の民族誌的研究に限らず、「未開」社会を扱った過去の民族誌を周辺民族の観点から読み直す作業も含んでいる。こうした読み直しの理論的背景を探り、この読み直しが人類学理論に及ぼす意味を考察することも、本稿の課題であった。

25) 同じくオセアニア研究では、サーリンズの研究が例示的である。彼の構造主義的な歴史研究 [SAHLINS 1981] は、伝統志向のシュガーコーティングが厚すぎて、「べとべとに甘い」と感じられる。

係を媒介させることが必要なようだ。

振り返ってみれば、本稿で考察の対象に取り上げた人類学の諸傾向、つまり、民族誌的現在時制での伝統的社会・文化の記述、通文化的比較による一般理論、文化相対主義、伝統志向の象徴分析、「異文化」志向の文化批評、人類学的認識の人文主義的自己批判、「平等社会」論、あるいはここで言及した伝統志向の歴史研究などなどは、いずれも、人類学が生み出したものの中では魅力的な部類に属す功績ばかりである。それを批判することは、人類学を「つまらない」ものにする可能性さえ危惧される。周辺民族研究は、隠喩的關係から換喩的關係へ、人文主義から客観主義へ、抽象的な内的構造から歴史的な対外関係へ、それぞれ転換することを提案した。いずれも、より具体的で現実的なものへの転換である。実際、「人類学の夢とロマンは終わった」<sup>26)</sup>のであろう。裏返していえば、人類学を魅力的にしてきた背景——その多くは人類学の方の条件だった——に問題があったのであるが、それを解決して周辺民族研究を行うとしても、それが魅力的なテーマとなりうるのかどうか。この点も含めて、少なからず残されている論点は今後の課題としておきたい。

## 謝 辞

本稿は、国立民族学博物館の共同研究「世界の周辺諸民族の現在」の第1回研究会（1992年6月12-13日）に問題提起として発表したものの一部を、修正拡大したものである。同研究会は筆者を代表者として本年度より開始された。同研究会で出席された方々から批判と討議を頂いた。また、本稿の草稿を審査した本研究報告編集委員の方々からも、批判と示唆を頂いた。これらの方々に感謝を申し述べたい。

## 文 献

ARDENER, E. W.

1972 Belief and the Problem of Women. In J. S. La Fontaine (ed.), *The Interpretation of Ritual: Essays in Honour of A. I. Richards*, London: Tavistock, pp. 135-158.

1985 Social Anthropology and the Decline of Modernism. In J. Overing (ed.), *Reason and Morality* (A.S.A. Monographs, 24), London and New York: Tavistock Publications, pp. 47-70.

綾部真雄

1990 『動態的民族誌』への予備的考察『民族學研究』55(3): 308-320.

BAILEY, R. C., G. HEAD, M. JENIKE, B. OWEN, R. RECHTMAN and E. ZECHENTER

1989 Hunting and Gathering in Tropical Rain Forest: Is It Possible? *American Anthropologist* 91: 59-82.

26) 本稿の草稿を審査した編集委員の一人が本稿を評して述べた感想。

- ベネディクト, R.  
1973 『文化の型』 米山俊直訳 東京: 社会思想社。  
(BENEDICT, R., 1950 (1934), *Patterns of Culture*. New York: New American Library.)
- BÉTEILLE, A.  
1990 Race, Caste and Gender. *Man* (N.S.) 25: 489-504.  
1992 Caste and Family in Representations of Indian Society. *Anthropology Today* 8 (1): 13-18.
- BIRD-DAVID, N.  
1992 Beyond 'the Hunting and Gathering Mode of Subsistence': Observations on the Nayaka and Other Modern Hunter-Gatherers. *Man* (N.S.) 27: 19-44.
- BLOCH, M.  
1983 *Marxism and Anthropology: The History of a Relationship*. Oxford: Clarendon Press.
- BRUNTON, R.  
1975 Why Do the Trobriands Have Chiefs? *Man* (N.S.) 10: 544-558.  
1992 Mining Credibility: Coronation Hill and the Anthropologists. *Anthropology Today* 8: 2-5.
- クラストル, P.  
1987 『国家に抗する社会——政治人類学研究』 渡辺公三訳 東京: 風の薔薇。  
(CLASTRES, P., 1974, *La société contre l'Etat, Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Minuit.)
- DIAMOND, Stanley  
1974(1969) Anthropology in Question. In D. Hymes (ed.), 1974 (1969), pp. 401-429.
- ダグラス, M.  
1985 『汚穢と禁忌』 塚本利明訳 東京: 思潮社。  
(DOUGLAS, M., 1966, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.)
- DUMONT, L.  
1980(1966) *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications* (complete revised English edition). Chicago: University of Chicago Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.  
1950 Social Anthropology: Past and Present. In E. E. Evans-Pritchard, 1962, *Social Anthropology and Other Essays*, New York: Free Press, pp. 139-154.  
1951 Social Anthropology. In E. E. Evans-Pritchard, 1962, *Social Anthropology and Other Essays*, New York: Free Press, pp. 1-134.  
1961 Anthropology and History. In E. E. Evans-Pritchard, 1962, *Social Anthropology and Other Essays*, New York: Free Press, pp. 172-191.
- エヴァンズ=プリチャード, E. E.  
1978 『ヌアー族』 向井元子訳 東京: 岩波書店。  
(EVANS-PRITCHARD, E. E., 1940, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. London: Oxford University Press.)
- フォーティス, M.  
1981 「単系出自集団の構造」 大塚和夫訳 村武精一編『家族と親族』 東京: 未来社, pp. 63-100。  
(FORTES, M., 1953, The Structure of Unilineal Descent Groups. *American Anthropologist* 55: 17-41.)
- フォックス, R.  
1977 『親族と婚姻——社会人類学入門』 田中健二訳 東京: 思索社。  
(FOX, R., 1967, *Kinship and Marriage*. Harmondsworth: Penguin.)
- FREEMAN, D.  
1983 *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- FRIED, M. H.

- 1967 *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. New York: Random House.
- 1975 *The Notion of Tribe*. Menlo Park, Calif.: Cummings Publishing.
- GEERTZ, C.  
 1960 *The Religion of Java*. New York: The Free Press.  
 1984 Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism. *American Anthropologist* 86: 263-278.
- GEERTZ, H.  
 1963 Indonesian Cultures and Communities. In R. T. McVey (ed.), *Indonesia*, New Haven, Conn.: Human Relations Area Files, pp. 24-96.
- GIBSON, T.  
 1985 The Sharing of Substance versus the Sharing of Activity Among the Buid. *Man* (N.S.) 20: 391-411.
- GLUCKMAN, M.  
 1968(1944) The Difficulties, Achievements, and Limitations of Social Anthropology. In R. A. Manners and D. Kaplan (eds.), *Theory in Anthropology: A Sourcebook*, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 31-45.
- HEADLAND, T. N. and L. A. REID  
 1989 Hunter-Gatherers and Their Neighbors from Prehistory to the Present. *Current Anthropology* 30 (1): 43-66.
- HERSKOVITS, M. J.  
 1951 Tender and Tough-minded Anthropology and the Study of Values in Culture. *Southwestern Journal of Anthropology* 7: 22-31.  
 1964(1948) *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.
- HIRSCH, Eric  
 1990 From Bones to Betelnuts: Processes of Ritual Transformation and the Development of 'National Culture' in Papua New Guinea. *Man* (N.S.) 25: 18-34.
- ホブスボウム, E.・T. レンジャー (編)  
 1992 『創られた伝統』前川啓治・梶原景昭ほか訳 東京: 紀伊國屋書店。  
 (HOBBSAUM, E. and T. RANGER (eds.), 1983, *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.)
- HYMES, D. (ed.)  
 1974(1969) *Reinventing Anthropology*. New York: Random House.
- KABERRY, P.  
 1964(1957) Malinowski's Contribution to Fieldwork Methods and the Writing of Ethnography. In R. Firth (ed.), *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, New York: Harper and Row, pp. 71-91.
- KAPLAN, D. and R. A. MANNERS  
 1972 *Culture Theory*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- 川田順造  
 1990(1976) 『無文字社会の歴史——西アフリカ・モン族の事例を中心に』東京: 岩波書店。
- 川田順造 (編)  
 1989 『未開概念の再検討』I 東京: リプロポート。  
 1991 『未開概念の再検討』II 東京: リプロポート。
- キーシング, R. M.  
 1982 『親族集団と社会構造』小川正恭ほか訳 東京: 未来社。  
 (KEESING, R. M., 1975, *Kin Groups and Social Structure*. New York: Holt, Rinehart and Winston.)
- クラックホーン, C.  
 1971 『人間のための鏡: 文化人類学入門』光延明洋訳 東京: サイマル出版会。  
 (KLUCHHOHN, C., 1949, *Mirror for Man: The Relation of Anthropology to Modern Life*. New York: Whittlesey House.)
- KUPER, A.

- 1988 *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London and New York: Routledge.
- LEACH, E. R.  
1965 Frazer and Malinowski: On the "Founding Fathers". *Encounter* 25: 24-36.
- リーチ, E.  
1985 『社会人類学案内』長島信弘訳 東京: 岩波書店。  
(LEACH, E. R., 1982, *Social Anthropology*. New York and Oxford: Oxford University Press.)  
1987 『高地ビルマの政治体系』関本照夫訳 東京: 弘文堂。  
(LEACH, E. R., 1964, *Political Systems of Highland Burma* (second edition). London: London School of Economics and Political Science.)
- LESSA, W. A.  
1950 Ulithi and the Outer Native World. *American Anthropologist* 52: 27-52.
- レヴィ=ストロース, C.  
1976 『野生の思考』大橋保夫訳 東京: みすず書房。  
(LÉVI-STRAUSS, C., 1962, *La pensée sauvage*. Paris: Plon.)  
1980-82 『親族の基本構造』馬淵東一ほか訳 全2巻 東京: 番町書房。  
(LÉVI-STRAUSS, C., 1967, *Les structures élémentaires de la parenté* (deuxième édition). Paris: Mouton.)
- リーンハート, G.  
1967 『社会人類学』増田義郎・長島信弘訳 東京: 岩波書店。  
(LIENHARDT, G., 1964, *Social Anthropology*. London: Oxford University Press.)
- MAIR, L. P.  
1934 The Study of Culture Contact as a Practical Problem. *Africa* 7 (4): 415-422.
- マリノウスキー, B.  
1971 『未開人の性生活』泉靖一ほか訳 東京: 新泉社。  
(MALINOWSKI, B., 1929, *Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. London: Routledge and Kegan Paul.)
- MARSHALL, M.  
1988 Review: USHIJIMA, Iwao and Ken-ichi SUDO (eds.), *Cultural Uniformity and Diversity in Micronesia* (Senri Ethnological Studies, 21), Osaka: National Museum of Ethnology, 1987. *Journal of Polynesian Society* 97: 358-360.
- 松沢員子  
1984 「女性とフィールド・ワーク——その現実と葛藤」牛島巖・松沢員子編『女性の人類学』東京: 至文堂, pp. 228-250.
- マーカス, G. E.・M. M. J. フィッシャー  
1989 『文化批判としての人類学——人間科学における実験的試み』永淵康之訳 東京: 紀伊國屋書店。  
(MARCUS, G. E. and M. M. J. FISCHER, 1986, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Science*. Chicago: University of Chicago Press.)
- MOORE, H. L.  
1988 *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- モーガン, L. H.  
1961 『古代社会』青山道夫訳 全2巻 東京: 岩波書店。  
(MORGAN, L. H., 1877, *Ancient Society*. New York: Henry Holt.)
- マードック, G. P.  
1978 『社会構造——核家族の社会人類学』内藤莞爾訳 東京: 新泉社。  
(MURDOCK, G. P., 1965, *Social Structure*. New York: Free Press.)
- 中村光男  
1991 「ギアツの過ちは祝福されるか」『民族学研究』56 (1): 92-94。  
1992 (書評)「山下晋司『儀礼の政治学——インドネシア・トラジャの動態的民族誌』(東京: 弘文堂, 1988)」『民族学研究』56 (4): 457-460。
- NEEDHAM, R.

- 1974 *Remarks and Inventions: Skeptical Essays About Kinship*. London: Tavistock Publications.
- 1982 Kariera Refutations. *Oceania* 53 (2): 123-138.
- NEEDHAM, R. (ed.)
- 1973 *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: University of Chicago Press.
- NUGENT, D.
- 1982 Closed Systems and Contradiction: The Kachin in and out of History. *Man* (N.S.) 17: 508-527.
- 大林太良
- 1984 「東南アジアの民族文化」 大林太良編『東南アジアの民族と歴史』(民族の世界史6) 東京: 山川出版社, pp. 1-18.
- ORTNER, S. B.
- 1984 Theory in Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-166.
- OWUSU, M.
- 1978 Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless. *American Anthropology* 80: 310-334.
- PIKE, K. L.
- 1967 *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. The Hague: Mouton.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.
- 1950 Introduction. In A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, London: Oxford University Press, pp. 1-85.
- 1967 (1922) *The Andaman Islanders*. New York: Free Press.
- ラドクリフ=ブラウン, A. R.
- 1974 『未開社会における構造と機能』青柳真智子訳 東京: 新泉社。  
(RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West.)
- レンジャー, T.
- 1992 「植民地下のアフリカにおける創り出された伝統」中林伸浩・亀井哲也訳 ホブスボウム・レンジャー編, 1992, pp. 323-406。  
(RANGER, T., 1983, *The Invention of Tradition in Colonial Africa*, In Hobsbawm and Ranger (eds.), 1983, pp. 211-262.)
- REITER, R. R.
- 1975 Introduction. In R. R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York and London: Monthly Review Press, pp. 11-19.
- RESEK, C.
- 1960 *Lewis Henry Morgan: American Scholar*. Chicago: University of Chicago Press.
- ROHRLICH-LEAVITT, R., B. SYKES and E. WEATHERFORD
- 1975 Aboriginal Woman: Male and Female Anthropological Perspectives. In R. R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York and London: Monthly Review Press, pp. 110-126.
- SAHLINS, M.
- 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- サーリンズ, M.
- 1984 『石器時代の経済学』山内昶訳 東京: 法政大学出版局。  
(SAHLINS, M., 1972, *Stone Age Economics*. Chicago and New York: Aldine · Atherton.)
- SCHEFFLER, H. W.
- 1974 Kinship, Descent, and Alliance. In J. J. Honigman (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago: Rand-McNally, pp. 744-793.

- SCHMIDT, Paul F.  
1968 (1955) Some Criticisms of Cultural Relativism. In R. A. Manners and D. Kaplan (eds.), *Theory in Anthropology*, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 169-174.
- SCHNEIDER, D. M.  
1968 *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.  
1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SERVICE, E. R.  
1975 *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*. New York and London: W. W. Norton.
- サーヴィス, E. R.  
1979 『未開の社会組織』松園万亀雄訳 東京: 弘文堂。  
(SERVICE, E. R., 1971 (1962) *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective* (second edition). New York: Random House.)
- 清水昭俊  
1985 「人類学における異文化理解」『地理科学』40 (1): 47-51。  
1987 『家・身体・社会——家族の社会人類学』東京: 弘文堂。
- SHIMIZU, A.  
1991 On the Notion of Kinship. *Man* (N.S.) 26: 377-403.  
1992 Ethnocentrism and the Notion of Kinship. *Man* (N.S.) 27: 631-633.
- SOLWAY, J. S. and R. B. LEE  
1990 Foragers, Genuine or Spurious?: Situating the Kalahari San in History. *Current Anthropology* 31 (2): 109-146.
- STEWART, J. H.  
1967 Perspectives on Modernization: Introduction to the Studies. In J. H. Stewart (ed.), *Contemporary Change in Traditional Societies, vol. 1, Introduction and African Tribes*, Urbana, Chicago and London: University of Illinois Press, pp. 1-55.
- STILES, D.  
1981 Hunters of the Northern East African Coast: Origins and Historical Processes. *Africa* 51 (4): 848-861.  
1992 The Hunter-Gatherer 'Revisionist' Debate. *Anthropology Today* 8 (2): 13-17.
- STRATHERN, M.  
1987 Out of Context: the Persuasive Fictions of Anthropology. *Current Anthropology* 28: 251-281.
- 玉置泰明  
1988 『『開発人類学』と『反開発人類学』——『応用』人類学の諸相』『社会人類学年報』14: 177-207.
- TAMBIAH, S. J.  
1976 The Galactic Polity. In S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 102-131.  
1985 The Galactic Polity in Southeast Asia. In S. J. Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 252-286.
- 田辺明生  
1990 「歴史の中のインド村落」『民族学研究』55 (3): 296-308.
- 田中二郎  
1977 『ブッシュマン——生態人類学的研究』(第2版) 東京: 思索社。
- THOMAS, N.  
1989 Material Culture and Colonial Power: Ethnological Collecting and the Establishment of Colonial Rule in Fiji. *Man* (N.S.) 24: 41-56.
- TOOKER, E.  
1978 The League of the Iroquois: Its History, Politics, and Ritual. In B. G. Trigger (ed.), *Handbook of North American Indians, vol. 15, Northeast*, Washington, D. C.: Smithsonian Institution, pp. 418-441.

- 1983 The Structure of the Iroquois League: Lewis H. Morgan's Research and Observations. *Ethnohistory* 30 (3): 141-154.
- TOREN, C.  
1988 Making the Present, Revealing the Past: The Mutability and Continuity of Tradition as Process. *Man* (N.S.) 23: 696-717.
- TRAUTMANN, T. R.  
1987 *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- ターナー, V. W.  
1976 『儀礼の過程』 富倉光雄訳 東京: 思索社。  
(TURNER, V. W., 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.)
- 牛島 巖  
1987 『ヤップ島の社会と交換』 東京: 弘文堂。
- USHIJIMA, I. and K. SUDO (eds.)  
1987 *Cultural Uniformity and Diversity in Micronesia* (Senri Ethnological Studies, 21). Osaka: National Museum of Ethnology.
- ウォーラーステイン, I.  
1981 『近代世界システム』 川北稔訳 全2巻 東京: 岩波書店。  
(WALLERSTEIN, I., 1974, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.)
- WHITE, I.  
1981 Mrs Bates and Mr Brown: An Examination of Rodney Needham's Allegations. *Oceania* 51 (3): 193-210.
- WILMSEN, E. N.  
1983 The Ecology of Illusion: Anthropological Foraging in the Kalahari. *Reviews in Anthropology* 10 (1): 9-20.
- WILMSEN, E. N. and J. R. DENBOW  
1990 Paradigmatic History of San-Speaking Peoples and Current Attempts at Revision. *Current Anthropology* 31 (5): 489-524.
- ウィルソン, E.  
1991 『森林インディアン イロクォイ族の闘い』 村山優子訳 東京: 思索社。  
(WILSON, E., 1959, *Apologies to the Iroquois*. New York: Farrar, Straus and Giroux.)
- WOODBURN, J.  
1982 Egalitarian Societies. *Man* (N.S.) 17: 431-451.
- 山口昌男  
1969 「失われた世界の復権」 山口昌男編『未開と文明』(現代人の思想15) 東京: 平凡社, pp. 5-53。
- 山下晋司  
1988 『儀礼の政治学——インドネシア・トラジャの動態的民族誌』 東京: 弘文堂。