

フィールドからの声と人類学

吉岡政徳

雨が降っている中、わざわざありがとうございます。遠いところから来ていただいた方もいらして、非常にありがとうございます。今日、最終講義ということでお話しするわけですが、最初「20分ぐらいの話をします」ということを言っていたんです。これからパワーポイント使ってお話しする内容のうち、最後の6、7枚のスライド分だけお話ししようと思っていたわけです。しかし「1時間話すように」ということだったので、それではとても足りないので、1時間の長さにするためにどんな話をしようか考えた結果、清水昭俊さんの最終講義の冊子に書いてあった須藤健一さんとの会話を参考にさせていただきました。清水さんは須藤さんに「最終講義で何を話しすればいいのだろう」と質問したそうです。そうしたら、須藤さんは、「人によって違うけど、これまでやってきたことを話す人もいれば、これからやることを話す人もいる」というふうに答えたというのです。そこで清水さんは、最終講義で両方をやることにしたというふうに述べておられるのですが、私の場合には、これからというのは別に考えていないので、これまでのことをお話しすることにしようと思います。最初にお話ししたいと思った最後のスライドの7枚分ぐらいの話をするためには、自分の立ち位置みたいなものを説明しておく必要があるかなと思い至ったわけです。私がどのような形で今のような考え方になったのかということ、結局お話しすることにしようと思いました。今日は、石森秀三さんや須藤健一さんのような大先輩もいらっしゃるのですが、私ごとをお話しするのは非常に心苦しいのですが、最後までお聞きくださるようお願いいたします。

1 三人の恩師

それでは、始めていきます。最初のスライドでは、「3人の先生」というタイトルでそれぞれの先生のお名前と先生がおっしゃった言葉をあげてあります。最初は、米山俊直先生。私が文化人類学をやろうと考えたのが高校生の時でした。その高校の先生に「文化人類学というのをやりたいのですが」という話をしたら、まだ文化人類学がほとんど知られていない時なんですけど、その先生がたまたま文化人類学を知っていて、「米山俊直という先生が、奈良に講演にいらっしゃるの、その講演を聞きにいったら色々相談するのいい」というふうにおっしゃってくださいました。

私はその当時米山先生の本『文化人類学の考え方』という本を読んでいたので、先生のお名前を知っており、さっそく先生の講演を聞きにいきました。そして、講演が終わった後、「文化人類学をやりたいのですが」と先生に相談をしにいったんですね。その時に米山先生が、「文化人類学をやるとなると、大学院まで行くことを覚悟しておきなさい」というふうにおっしゃったので、漠然と「大学院に行くんだ」と思ったことを記憶してい

ます。当時、文化人類学関係の大学院として、東京都立大学と東京大学の 2 ヶ所があるということは知っていました。しかし、どちらも東京だし、私のいた奈良の高校からはその当時、東京の方に受験して行く者っていうのはほとんどおらず、私も関西の大学を受験するという事しか考えてないという状況でした。

米山先生と話していて、その時に、「埼玉大学にはレヴィ＝ストロースの弟子がいます」というふうにおっしゃったのですが、それがこのスライドに掲載してある言葉です。私は、レヴィ＝ストロースの名前だけは知っていたので、そのレヴィ＝ストロースの弟子がいるっていうのは、非常に印象に残った言葉でした。そのとき初めて「へえ、埼玉大学という大学があるんだ」と思ったのですが、当時の関西の人間ですから、埼玉大学だけではなく東京都立大学も知りませんでした。「東京都立大学って、東京都立何大学だろう」と思っていたような次第です。そんな状況でしたが、米山先生の話聞いて、「そうか、文化人類学をやるんだったら、東京の方の大学に行くのがいいのかなあ」となんとなく思うようになりました。しかし、先ほども言いましたが、当時は、関西にいる高校生が東京の大学を受けるっていうのは、あまりなく、特に私の高校からは同じ学年で東京の大学に行きたい者はゼロだったと記憶しています。ということで、やっぱり関西の大学を受験するのだろうなど、なんとなくそう思っていた時に、東京大学で紛争が勃発して、東京大学と東京教育大学の受験が中止になるという事態が生じました。

私は、「え、そんな事態になったんだ。まあ、別にあんまり関係ないし」と思っていたら、高校の先生が「うーん、東京大学がなくなったから、こっちの関西の方に受けに来る奴が増えるぞ」というのです。おまけに、「お前受けようと思っている大学、ちょっと難しくなるかもしれん」と言われてしまいました。私は、浪人する気が全くなかったので、「じゃあ関西の大学受けてもしょうがないのかなあ」と思うと同時に、米山先生の話思い出して、「東京へ行こう」と決心した次第です。そして、大学院にまで行くとしても、東京大学の大学院は当時外部からはほとんどとらないということでしたので、「東京都立大学の大学院に行くんだ」と思いました。そこで、1 期校として都立大学を受験することを決め、2 期校としては、レヴィ＝ストロースの弟子がいるという埼玉大学も受ける決心をしました。しかし、過去問を調べたわけでもなく、何の準備もせずに受験して、見事に都立大学をすべりまして、埼玉大学に行くということになったわけです。

私は、結構、意気揚揚として埼玉大学に行きました。それは、「レヴィ＝ストロースの弟子がいるんだ」と思っていたからです。学部の 1 年生の時に、大学内が紛争でいろいろともめていましたが、その弟子である川田順造先生の授業を 1 回だけでもぐりで聞いたことがあります。で、2 年生になると専攻過程に入れるので、それからはこのレヴィ＝ストロースの弟子に学べると思っていたら、私が 2 年になった時に、川田先生が他の大学に移られて、結局いなくなっちゃったんですね。で、「あれ、なんだ、困ったなあ」と思ってしばらくすると、その後スライドに上げた二人目の先生、長島信弘先生が埼玉大学にやってくる事になりました。

「キンシップよりもスキンシップ」という長島先生の言葉は、私が結婚する時に、先生から伝言として式場で披露されたものです。無味乾燥なキンシップ研究だけをするよりも、もっと人間的なスキンシップを持って、という意味だと思うのですが、当時の私は、キンシップ論、親族論ばかりやっていたのは事実です。ですが、その親族論をやるきっかけを作ってくださったのが、やはりこの長島先生でした。そしてその長島先生のもとで、いわば、私が今日考えているような人類学的な方向性が形成されてきたと言ってもいいと思います。

さてその次、石川榮吉先生。「フィールドに行く方法はある」というのは、これはもっと後の話で、それについては後でまたお話しします。

2 1960年代の親族論争

2枚目のスライドにある「婚姻における優先と規定」というのは、私の卒業論文のタイトルです。そこでは、今やほとんど誰も議論することのない規定婚と優先婚というものを扱いました。この、規定婚と優先婚というのは、人類学の学徒であっても何だろうと思われるくらい今やほとんど無意味なテーマとなってしまったのですが、この当時面白いものでした。レヴィ＝ストロースの『親族の基本構造』という大著があります。その本に対して、社会学者のホーマンズと、この当時はまだそんなに高名じゃなかったのですが後に高名になってくる、アメリカの人類学者シュナイダーが共著で、「交叉イトコ婚と系譜」という論文を書いて、レヴィ＝ストロースの書いた『親族の基本構造』を批判したんですね。つまり彼らは、レヴィ＝ストロースは構造ばかり考えていて、人間の感情とか行動というのを一切無視していると言って批判したのです。例えば、誰と結婚することが望ましいかといったような問題は、その個人がどんな家庭環境にあり、親や親族とどのような関係にあるのかという点を捉えないと分からないじゃないか、という批判でした。それに対して、ニーダムが『構造と感情』という本を書いて、ホーマンズとシュナイダーのいう感情という議論は意味がないと批判したわけです。ニーダムという人はデュルケームの理論をそのまま踏襲した議論を展開していた人だったのですが、社会的事実を扱うのに心理的な要因は一切関係がないという視点から、ホーマンズとシュナイダーを批判したんですね。そしてそのついでに、レヴィ＝ストロースをも批判しました。つまり、レヴィ＝ストロースは結婚せねばならないという規定婚と、結婚することが望ましいという優先婚をごっちゃにしている、と。本当は分けて考える必要がある、というのが、ニーダムの『構造と感情』という本の主張だったのです。長島先生が埼玉大学に赴任したあと、確かこのニーダムの『構造と感情』をゼミで取り上げたと記憶しているのですが、その結果、その議論、およびそのあと起こった1960年代の親族論争というのを私の卒論のテーマで取り上げるということになったのです。つまり、この時から先ほど言いました結婚するまでずっとこの親族論をやってきたということになります。

さて図1は、人類学を専門にしている人が見ても「何なん、これ」と言われかねないようなものですが、図には三角と丸が書いてあります。三角と丸が男と女で、縦のラインが親子で、横のラインが兄弟姉妹です。そして、A、B、Cと書いてあるライン、これが何なのかということめぐって1960年代に論争がずっと続いていたんですね。レヴィ＝ストロースは、この縦のラインを親族集団であると考えても親族名称が作り出したカテゴリーであると考えても、何でも良いと捉えていました。これに対してニーダムは、親族集団はこういう図にあるような形にはならないのであり、この図に現れたA、B、Cというのは親族名称の配置によって出来上がるラインなのだという議論をして、レヴィ＝ストロースを批判したのです。このニーダムの主張をめぐって様々な批判と反批判が繰り返された1960年代の親族論争をずっと読んでいくうちに、フィールドデータをどのように解釈するのかという問題にぶつかったのです。私はまだ学部生ですからそれほどいろんなことがわかっていたわけでは決してないのですが、とにかく、その親族論争の中で非常に気になっていたのは、このニーダムという人が、その当時の特にアメリカの人類学で行なわれていた通文化的比較法を批判したときの、その批判の視点だったのです。

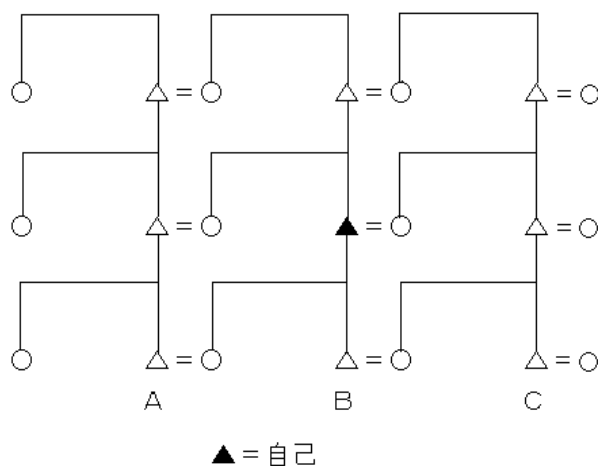


図1 規定的母方交叉イトコ婚

神戸大学の国際文化学部が出来た時に、学部の英語名が **cross-cultural studies** という名前になったんですが、私はそれが嫌で嫌でしょうがありませんでした。なぜかと言うと、このニーダムが痛烈に批判してきた通文化的比較法が **cross-cultural study** だったからなんです。それは批判の対象でこそあれ、自分が所属する学部の名前にしたいなんて思わなかったもので、その名前になったときは非常に反発しました。今はそれが変わって **intercultural studies** になって、非常によかったなと思うんですけど。

さて、通文化的比較法に話を戻します。アメリカで行なわれていた比較研究の例でいえば、次のようになります。つまり、この社会は父系制社会である、こっちの社会も父系制

社会であるということになったとしましょう。この父系制社会にはこういう制度があって、こっちの父系制社会にもこういう制度があるから、この両者を比較すると、父系制社会ではこういう制度になる傾向があるということがわかる、というようなものです。それに対してニーダムは、人類学の概念を無批判にフィールドの事例に適用することを批判したのです。上の例でいえば、父系という概念があって、父系とは何かというふうに定義したとしても、その定義でフィールドの事例を枠にはめてはいけないという批判です。そうした視点から見ると、フィールドのデータからいろいろな概念を抽出するのは良いけども、概念をあらかじめ決めて、その概念でフィールドの事例を型にはめるというのは間違いだということになります。後者のやり方が、その当時アメリカで行われていた通文化的比較法のやり方だったわけですね。フィールドデータの恣意的な解釈を批判する、これは基本的にレヴィ＝ストロースの親族の基本構造に関する議論にも当てはまるのですが、このへんについて他の所で述べたので、今回は省略します(吉岡 2016)。

ニーダムが主張したことは、フィールドのデータを自分の理論に都合よく合わせて解釈するって駄目でしょ、という非常に単純なことです。この単純で当たり前の主張が、1960年代の親族論を通して出てきたわけで、私は、人類学的研究はこの当たり前の方向で考えるべきなんだろうという風に思うようになっていきました。本日の講義のテーマが、「フィールドからの声」というものを最初に挙げてあります。フィールドデータが何を語るのかということ、これを第一に考えないと人類学にならないだろう、というのがこの講義で言いたいことなのです。結局 1960 年代の親族論争の中で、ニーダムが、「人類学の概念を先に適用し人類学的解釈を優先させる」ことを批判し、「フィールドのデータに語る必要がある」と主張したことが、私にとってその後の人類学をやる上で大きな指針になったということになります。

社会人類学というのは、私が大学院で専攻したものですが、スライドに掲載しているのは、長島先生が 2015 年に書いた論文の中で述べている社会人類学の定義です。「社会人類学は英国に発した、ある社会を長期のフィールドワークを通して個別具体的に研究する学問である」というものですが、そこで語られていることは、社会人類学という分野はフィールドを徹底的に調査して個別的に具体的な社会を研究する学問であるということでしょう。これが社会人類学なんですね。そうすると社会人類学においては、フィールドワークとフィールドデータから発想するというのが基本線で、理論というのはその後で付いてくるはずのものということになります。これが、1960 年代の論争と長島先生から学んだことです。長島先生はイギリスに留学していたときに、ニーダムに非常に近い所で働いていた方なので、私としてはその影響をそのまま受けたということになります。

さて、フィールドワークをする必要があるということから、私は 1974 年初めて英仏共同統治領ニューヘブリデス（現ヴァヌアツ共和国）に調査に行きました。これは、先ほど紹介した石川榮吉先生が沖縄海洋博の収集団の一員として私をいれてくださったことによって実現したものです。私が修士課程の 2 年生のときでした。それから 1981 年から 1982 年、

1年間ヴァヌアツにフィールドワークに行きました。この1年間のフィールドワークのとき、私は都立大学の助手でした。常勤助手であるにもかかわらず1年間海外に行くという算段を石川先生がつけてくださったわけです。これ今ではちょっと無理ですよ。考えられないことです。つまり、常勤助手というステータスを剥奪もされないまま、1年間抜けてフィールドワークを終えて帰って来ることができたのですが、こういうことを石川先生がうまくやってくれたのです。教授会を説得してということになるのでしょうか、今から思えばよく教授会を説得できたと思います。そういう形で行かせていただいて、石川先生のおかげで私の最初のフィールドワークができたということになるわけです。

名前を挙げた3人先生方を私は個人的には恩師と考えているのですが、先生方のおかげでフィールドワークをすること、それからフィールドデータからものを考えるということ、その視点で研究を継続していくということができたわけです。

3 ヴァヌアツ共和国でのフィールドワーク

フィールドワークにいったのがこのオセアニア地域のヴァヌアツ共和国です。図2では赤道が東西に走っていて、日付変更線が南北に引いてありますが、赤道より北で日付変更線より西がミクロネシア、日付変更線よりも東側全域がポリネシア、そして赤道より南で日付変更線よりも西がメラネシアです。ヴァヌアツ共和国はこのメラネシアにあります。

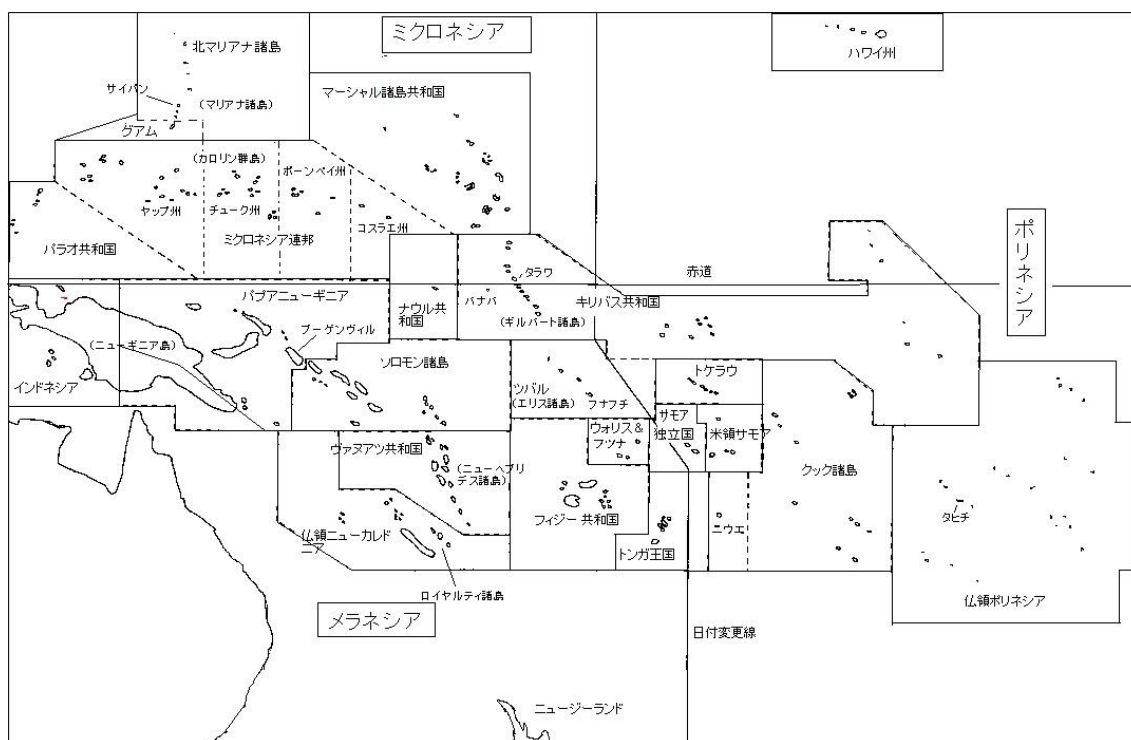


図2 オセアニアの国と地域

私が初めてフィールドワークに出かけた 1974 年は、独立する前で、英仏共同統治領ニューヘブリデスと呼ばれていました。沖縄海洋博の収集団の一員として行くことになったわけですが、派遣されて初めて、このニューヘブリデスというところをフィールドワークするという事になったわけです。1980 年に英仏共同統治領から独立したのですが、英仏共同統治領って珍しい形態ですので、それだけでもいろんなこと言えるところなんです。人口 27 万人。27 万人というのは、太平洋のようなマイクロステート、つまりミニ国家のあるところでは、もちろん小さい方ではあるのですが、とりたててもものすごく小さいってわけではないですね。一院制の議会を持っていて、英語とフランス語、これ公用語です。これは、イギリス領でかつフランス領であったのでこういうことによるのですが、もう 1 つ、ビスラマという言葉も公用語になっています。ビスラマというのは、ピジン語です。ピジン語というのは、ピジンイングリッシュという形で紹介されることがしばしばありますが、太平洋の、特にメラネシアのピジンというのは、言語学的にはクレオールと呼ばれるもので、それを母語にして話す人達も多く存在し、かなり、高度な会話もこのピジンでできる、そういう言葉になっています。一応リングフランカですけども、結構いろんな会話ができるように作り上げられてきた言語ですね。決してピジンイングリッシュのようなブローケンな英語ではありません。27 万人で 100 以上の言語があるので、こういう共通語を使わざるを得なかったわけです。

GDP 世界 178 位。GNI が世界 148 位。要するに、国連の位置づけでは、世界最貧国の部類に入るところですが、この数字っていうのはまやかしであるということは人類学をやっている者はみんなわかっています。つまりこんな数字で、どれだけ貧困なのかということとはわかりっこないということです。なぜならば、ヴァヌアツは自給自足が今でも成立しているところなのですが、自給自足っていうのはこの中に入らないからですね。当然、1 人当たりの GNI は少なくなる。けれども飢えない。つまり、「世界的にみて最貧国なのに、飢えの無い地域」というのが、この太平洋地域というわけです。

首都のポートヴィラは諸島の中央あたりにあります。人口が 4 万人強ですね。私がずっとフィールドワークしてきたのはペンテコストという島の北側です。この島の中では言語が 5 つぐらいあって、その一番北側の言語圏でフィールドワークをしたということです。写真 1 は首都のポートヴィラです。高台から撮ったものですが、町の中心部で、その向こうの小島に見える建物群がいわゆるリゾートホテルです。非常に良港でして、大きな船も横付けできます。写真 2 は私が滞在していた村落です。ペンテコストという島はその地域の言語でラガと呼ばれているので、私はその島の一番北側の部分ということで、この村落のある地域を北部ラガと呼んでいます。この村はだいたい海から 30~40m 上がったところであって、村の端には小学校があります。近隣の村落から皆この小学校にやって来るのですが、ご覧のように海岸からいきなり斜面になっているような地形ですので、歩くのが大変な所でもあります。島は、海から見ると台形状の形をしており、ここの斜面を上がったら一番上が平らになっています。

ところで生業については一般には誤解されていることも多いのですが、太平洋の島民は基本的に農耕民です。もちろん魚を獲ったりもするのですが、ヴァヌアツの人々の主食はイモ類で、畑で生産しています。しかし多くの畑は、この斜面を登りきったところの平らな高台にあるので、村から片道 2 時間位をかけて斜面を登って畑まで行って、芋を持ってまた 2 時間かけて帰ってくるという生活を毎日行っています。そういうところでフィールドワークをやってきました。



写真 1 ポートヴィラ

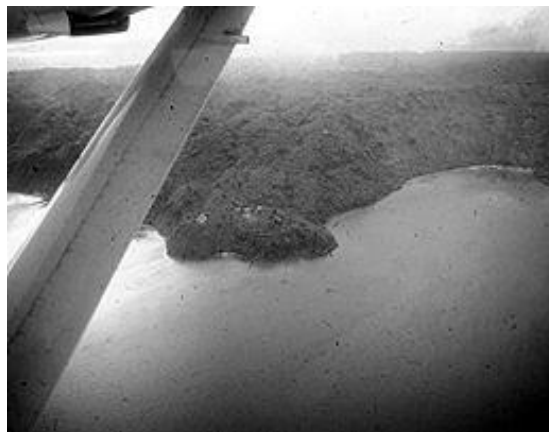


写真 2 ペンテコスト島北部の村

4 多配列概念

フィールドワークに初めて行ったのが 1974 年ですが、その次の年、1975 年に、先ほどからお話をしてきたニーダムが“Polythetic Classification”という論文を書きました。この“Polythetic Classification”という論文は、ごくごく一部の人の間では注目されたのですが、ほとんど無視されたまま今日にまで至っている論文です。ニーダムは其中で、「単配列 (monothetic) と多配列 (polythetic) という概念の説明をしています。図 3 では、個

	多配列クラス				単配列クラス	
個体	1	2	3	4	5	6
特	A		A	A		
	B	B	B			
	C	C		C		
		D	D	D		
性					F	F
					G	G
					H	H

図 3 単配列と多配列

体 5 と 6 が一つのクラスにまとめられています、5 も 6 も、F、G、H という共通の特性を持っているから一つのクラスにまとめられています。このように、共通の特性を持つことで、1つのクラスにまとめられるやり方をニーダムは単配列と名付けました。それに対して、多配列のやり方は、共通の特性を持たないものでも一つのクラスにまとまるというやり方です。図 3 の個体、1、2、3、4 は一つのクラスにまとめられています、1 は、A、B、C という特性、2 は B、C、D、3 は A、B、D、4 は A、C、D という特性を持っているのであり、1、2、3、4 すべての個体に共通して見られる特性はないわけです。つまり、これら、1、2、3、4 という個体は共通の特性を持つ訳ではないがお互いに似ているから一つのクラスにまとめられている、そういう形態を多配列クラスと呼んだわけです。この多配列という概念は、もともとは自然科学で用いられてきた概念ですが、ニーダムは、哲学者のヴィトゲンシュタインの「家族的類似」という概念を社会科学に応用するためのものとして提起したのです。父と息子はお互いに似ており、その似ているということ一つで一つの家族としてまとめられるという家族的類似を、クラスと特性という概念を使って社会科学的に説明しようとしたわけですね。

この多配列に関する類似の仕組みということについては、ニーダム自身はそれ以上もう論じなかったのですが、1979 年にヘイズの書いた論文が多配列における類似の仕組みを考えるきっかけを与えてくれました(Hays 1979)。ヘイズは、ニューギニアのある地における木の分類について次のように説明しています。つまり、この地では、X も Y も Z も全部同じ一つのクラスにまとめられているのだけれど、X と Y は葉の形が似ているから同じクラスに入り、Y と Z はどちらも幹が太いから同じクラスに入ると説明されたというのです。この事例から考えられることは、そのクラスの典型的な個体、この場合 Y ですね、それと類似することで周辺にある X や Z も同じクラスに入るというやり方が形成されており、そうした類似の仕組みが多配列分類のやり方だろうということです。そしてそれは、X と Y が類似しているという基準と、Y と Z が類似しているという基準は異なるけれど、X、Y、Z 全部一緒なんだよというというまとめ方でもあるわけです。

例えばユダヤ人というクラスだって、同じことが言えるだろうと思います。ユダヤ人でどういう人たちだろうと問うた時、多くの場合は、ユダヤ教の信者というものをメルクマールとしてまとめますが、ユダヤ教信者じゃなくてもユダヤ人としてまとめられた人だっているわけです。キリスト教徒なのに「彼らユダヤ人だよ」と言われることもあります。その時には、身体的特徴を基準に、「だって同じ顔つきしているじゃないか」とか「だってあそこのおじいさんがだいたいユダヤ人だった」といった別の基準を持ち出して理由づけします。ある場合には宗教が、ある場合には身体的特徴が、ある場合には血統が、という具合にいろんな要素を基軸にユダヤ人というクラスが出来上がっています。しかも、ユダヤ人であることの理由、あるいは、ここでいうところの特性は、その都度その都度変わっていくわけです。こういう形で、1つのクラスが出来上がるというのが現実社会には多いだろうと思われれます。それが多配列ということなのだろうというふうに私は理解しました。

そして、多配列によるクラスだと、クラスとクラスは典型的な部分では差異性を持つけれど、周辺は曖昧になると言えます。例えば、大人というクラスと子どもというクラスは、典型的な大人と典型的な子どもでは当然差異が生まれますが、クラスとしては、大人の周辺である子どもみたいな大人がいるし、大人みたいな子どももいて、周辺になると明確な区別ができなくなってきました。でも、典型的な中核部分では差異がある。こういう形のクラスの構成が、多配列であろうと私は理解したわけです。

この多配列という概念を踏まえて、もう一度ニーダムの議論を振り返ってみました。ニーダムは、1971年に「親族などというものはない」という主張をして人類学の世界に大きな衝撃を与えました(Needham 1971)。それは、親族=キンシップについての議論というのは、人類学の、特に社会人類学の中核的な議論であったにもかかわらず、「親族なんてないんだよ」とニーダムが主張したからです。では、ニーダムはなぜ「ない」と主張したのでしょうか。彼は、人類学の概念は単配列分類の原理で成立しているけれども、現実社会、つまりニーダムの捉えた社会的事実、多配列分類の原理で成立していると考えています。これがニーダムの基本的な論点なんですね。科学的な概念というのは単配列でできている。これは当たり前です。概念というのは定義しないとイケない。定義するためには、単配列的でなければならない。しかし、現実はそのようではない。このことから、親族という単配列的概念は現実の社会にはないという主張をすることになったわけです。

実は、1960年代の親族論争で議論されたことも結局同じ視点からのものだったのです。ニーダムは、概念の適用に振り回されずに個別社会の具体的な姿を詳細に検討することを強調しました。それは言い換えれば、単配列的な概念を、容易にあるいは安易に、多配列的現実に応用してはいけないという批判だったのです。そういうことが、1975年の論文を読んだ後、遡ってニーダムの議論を整理すると、分かるということになるんですね。1971年の段階では、まだ単配列、多配列という言葉は使っていません。1970年代にはニーダムは比較研究を批判し始めますが、比較をするためには共通の特性がなければならないが、現実社会は多配列的なのでそれを設定することができない、だから比較はできない、というのがニーダムの基本的な姿勢だったと振り返って思えるわけです。要するに、「科学的定義というのは、基本的に単配列で成立している。だから、科学的定義を第一義的に考えてそれで現実社会を捉える事はできない」というのが1960年代から70年代にかけてのニーダムの議論の背景にあったということが、多配列、単配列という概念から振り返ったらわかってくるということになったわけです。

なぜ彼がフィールドのデータとか個別社会というものにこだわったのかというと、人類学的な概念、あるいは翻って、科学的な概念は現実社会と遊離しているからということなのですが、例えば、人類学以外の分野ですと概念を設定してその概念から現実社会に切り込むというやり方をする分野というのは当然あります。しかし、フィールドワークをすることで個別社会の具体的な研究をする社会人類学という分野では、フィールドデータから様々なものを作り出すことが必要だ、というのがニーダムの議論の中核にあったんだと言

うことになろうかと思えます。

5 ボロロリ儀礼

さて、すでに述べたとおり私は親族研究を結婚するまでやってきましたが、その後、1年間、ヴァヌアツにフィールドワークに行く機会を得て、親族以外の研究がようやく見えてきたというか、そういうデータがたくさんでてきたんですね。1974年のフィールドワークというのは4ヶ月です。4ヶ月のフィールドワークだとほとんど何も出てこない。出てくるのはルールしか出てこないですね。中身の問題というのは、その後でないと出てきません。というので、石川先生に行かせていただいた1年間のフィールドワークの時にボロロリ儀礼という儀礼、この儀礼を中核にした伝統的な政治システムについての研究をするということになったわけです。

そのボロロリという儀礼の中ではいろんなモノが交換されます。非常におもしろい儀礼で、それを題材にして、博士論文ではモースやサーリンズの贈与論を批判したり、ビッグマンと首長制の二分法を批判したりしました。特にこの贈与論に関しては、私はひそかに自信を持っているのですが、ほとんど誰にも読まれていなく今日に至っているというのが非常に残念なところです(吉岡 1997)。その贈与論だけが読まれてないわけじゃなくて、ビッグマンと首長について書いたものについてもほとんど読まれてないので、博士論文に書いたことはほとんど世に知られていないということに等しいんですけど・・・



写真3 豚を殺す



写真4 豚のやり取り

さて、写真3と4がボロロリ儀礼の写真です。写真3は豚を殺しているところです。こん棒で豚の頭を叩いて殺すのですが、スピードがあまりにも速いからこん棒が見えてないんですね。写真を見ると分かりますが、儀礼をする人間は裸にならないといけません。これ面白いんです。儀礼論の場合よく出てきます。「裸になる」と「裸でいる」というのは違うという議論ですね。儀礼を見ている周りには人々は服を着ているのですが、儀礼の主人公は裸にならないといけないということです。その裸になった人がこん棒で豚の頭を

叩いて殺す。なぜ豚の頭を叩いて殺すのかということですが、伝統的な宗教と関連しています。人々は、私が初めてフィールドワークを行なった 1974 年当時からほとんど全員キリスト教徒でしたので、伝統的にあった宗教体系はもう迷信の世界だと彼らは言っています。しかし、伝統的な宗教に従えば、生物の頭には不思議な力が宿っているという信仰がありました。人類学の文献でしばしば登場するマナという力ですが、人間が思考することができるのも、このマナの力のおかげであると考えられてきました。人間に次いで貴重な生物は豚であり、当然、豚の頭にも不思議な力が宿っていると考えられてきたのです。だから、豚の頭を叩いて豚を殺すことによって、豚の頭にあるマナの力がこん棒を伝わって殺した人にもたらされると考えていたという事なのです。そうした信仰を背景にしていたので、豚を殺せば殺すほど、多くのマナを獲得して偉大な事業が行なえると考えられていました。こうした力の獲得は、どこにでもある接触による力の獲得というものです。弘法大師の木像の前に行って頭をなでて、それで自分の頭をなでたら自分も頭良くなるという日本における信仰と同じパターンで行われるものですね。

写真 4 は豚の交換です。豚が繋がれた杭が 2 列に並んでいます。それぞれの杭の先頭にたっている若者 2 人が、これらの豚を支払ってある種の記章を購入する場面です。この社会には階段があって、一番下からタリ、モリ、リヴシと進んで、最上階段がフィラと呼ばれています。階段を登るためには、決められた価値の豚を決められた数だけ殺すことと、各階段にふさわしいとされている一種の記章を豚を支払って購入し続けて行く必要があります。写真 4 の場合は、モリという階段にいる若者が、その階段にふさわしいとされている貝で出来た腕輪を購入する場面です。これら一連の儀礼がボロロリと呼ばれているのです。私も 1974 年に豚を殺しました(写真 5)。豚をもらってその豚を殺したのですが、私に豚をくれた人物がその時私に名前を付けてくれました。豚を 1 匹殺して私はタリハラという名前をもらいました。この豚をくれ名前を付けてくれた人物が、私のお父さんにあたる人物なのです。この社会の慣習に従えば、初めて殺す豚は父親からもらわねばならないの



写真 5 タリハラになる



写真 6 マットを与える

です。で、私はこの豚をある人からもらって、それを殺して、彼にタリハラという名前をもらうことで、彼を父としてこの社会の家族の一員になったのです。豚を殺した後、私は豚と並んで伝統的な財を構成しているパンダナスで編んだマットを父の一人に贈与しました(写真 6)。そのマットの端を私の頭に被せて贈与するのですが、このマットを頭にくっつけているのは、私の頭の中にある大事なマナをこのマットにしみこませてそのマットを父の一人に与えるという意味を持っているからです。そうするとそのお父さんは私の保護者になるのです。私は 1974 年に、こういう世界にその社会の親族の一員として参入したわけです。

6 反・ポストコロニアル人類学

さて、このようにフィールドワークというものを大事にする形の人類学、私の場合は社会人類学ですが、それを進めてきたところにポストコロニアルの嵐がやってきました。その先駆けとなったのが、「ライティング・カルチャー・ショック」です。異邦人である人類学者が他者の所へ行ってその文化を書くのですが、従来は、このようにして書かれた民族誌は、客観的な事実として書かれていると想定されてきました。しかし、『ライティング・カルチャー』が告発したのは、そんなのウソっぱちで客観性なんかなく、民族誌を書くという行為には、むしろ、政治性や欺瞞性があるということでした。その後から、ポストコロニアル人類学の流れが登場してきて、本質主義批判を始めたんですね。本質主義批判の中でも特に一番きつかったのが、自文化中心主義批判そのものが持つ本質主義の性質の暴露ということでしょう。自文化中心主義批判というのは、文化人類学がそれ以外の研究分野に向かっていつも唱えてきたものです。自分の文化を中心に物事を見ちゃいけない、自分の視点で物事を見たらおかしいじゃないかというのが文化人類学の基本的な視点であったはずなのに、この自文化中心主義という言い方をすること自体、自分の文化と他者の文化を設定していることになり、他者の文化がこういうものであるというのを前提に、自分の文化の視点から他者を見てはいけませんよ、と言っているに過ぎないという批判が登場したのです。それは、自文化中心主義批判そのものが、他者を他者として本質主義的に規定することを前提としているという批判だったんですね。

それから異種混淆論。本質主義的にならないためには様々なカテゴリーが混淆していると捉えるべきで、1つの定まった確定したカテゴリーというふうに決めるから本質主義的になるだという批判も展開されました。こうしたポストコロニアル人類学の議論が行なわれる中で、文化を語る権利の問題も取り上げられました。異文化を語る権利が人類学者にあるのかという疑問です。こうして、フィールドワークによって個別社会の具体的研究を推進してきた社会人類学は、大きな打撃を受けることになったわけです。

それをどう乗り越えるのか、ということが人類学を専攻する研究者の課題となりました。そして私は私なりの視点というものでその乗り越えを考えていったわけです(吉岡 2005)。

ポストコロニアル人類学と一応型にはめて言わせていただきますが、それは、本質主義的カテゴリーを否定します。ですから、異種混淆性を考える必要が生じます。異種混淆性を導入するとカテゴリーは解体です。だから、先ほど言った大人と子供のカテゴリーの区別はなくなります。男と女のカテゴリーの区別はなくなります。そんなもの堅持するのは本質主義だということになります。これが大雑把に言ったポストコロニアル的な論点です。それに対して私の場合は、本質主義的なカテゴリーの否定はいいだろうが、多配列的なカテゴリーのことを考える方がいいのではないかという立場に立ちます。多配列的なカテゴリーというのは、曖昧だけでもカテゴリーとカテゴリーの違いを維持するわけです。つまり、ほとんど顧みられることがなかったが、しかしきわめて重要な、単配列と多配列という概念で整理したとき、ポストコロニアル人類学は単配列的な議論しかしていないと私には思えるのです。そしてポストコロニアル論争では、自分たちが単配列的な議論をしているし、批判をしている相手も単配列的な議論をしているのだけれど、もっと多配列的な論点で考える必要があるのではないだろうかというのが私の反論だったわけです。

ポストコロニアル人類学では、真正なものというのは常に本質主義的だから、真正なものなんかこの世にないということで否定されてきます。でも、私自身はそうは思いません。真正なものというのは場面や状況によって変わりうるものであり、当該者にとっては真正なものだってある、という立場で考えていこうと思ったわけです。フィールドにおける社会的事実というものも、ポストコロニアル人類学にとっては本質主義的に研究者によって創り出されたものということになります。つまり社会的事実なんて虚構だ、そんなものはないということになるわけです。しかし私は、フィールドにおける社会的事実というものはフィールドの人々にとって多配列的な現実のことであり、それは人々にとっては真正なものとして位置づけていてもいいわけだから、そういった多配列的な現実というものがあるというふうに捉えることは間違いじゃないだろうと考えます。つまりデュルケームが唱えたような客観的な意味での社会的事実というものはないとしても、この社会的事実という概念で語れるフィールドにおける「何か」はあるだろうという視点で物事を考えようとしていったわけです。

この社会的事実というものをめぐっては、やっぱり自分の立ち位置というのを明確にしておく必要があるかと思えます。私の場合は以下のような立ち位置になります。まず、客観的記述や本質主義的記述には疑問を持つこと、それは了解する。つまり、客観的に記述するなんてことはできないし、本質主義的に記述してはいけないという点に同意することです。そこから社会的事実というものへの疑義が提起されることになったのですが、私としては、そこは了解しないということなのです。その点を説明します。まず、純粋な客観性がないからといって、いきなり主観性と融合して物事を議論すればいいじゃないかという具合にはならないだろうと考えています。民族誌的事実の解釈に入り込む主観的な要素は確かにあります。我々は、いかに客観的に考えようとしたって自分自身の主観的な要素は入り込みます。でも、だからといって、客観と主観の境界線を取り払った好き

勝手に自由な解釈なんかをしてはいけないと私は考えます。客観的事実という本質主義的な事実が存在するわけではないというのは、その通りでしょう。しかし、フィールドの側の人々が様々な状況の中で、ある現実あるいは出来事をどのように捉え、どのように解釈しているのかということ、フィールドデータを動員して示す必要はあるだろうと考えます。それを、研究者の主観的な見解とは異なった、民族誌的事実とでも呼べるようなものとして捉える必要はあるだろうというのが、私が社会的事実というものをめぐって考えた結果の結論です。我々がポストコロニアル人類学の批判を受けた後でも、フィールドワークに行き、そのデータをここでいうような意味での民族誌的事実として捉える必要性はやはり人類学ではあるんだ、というふうに考えています。

7 「存在論的転換」批判

さて、ここからが実は今日お話ししたかったことでして、このポストコロニアルという議論が登場してきたその後、どういう議論が人類学の中で出てきたかということについてです。ポストコロニアル議論というのは、カテゴリーとカテゴリーの間の境界線を打ち破るという視点を持っていたわけですね。つまり、文化の中にあるカテゴリーとカテゴリーの境界線をなくすような異種混雑性を論じようとしたのですが、その後登場したのは自然と文化の境界線も打ち破ろうという方向性です。つまりモノと人間の相互交流という視点から異種混雑といっても同じ人間の作ったカテゴリーとカテゴリーの間の混雑じゃなくて、人間の作り出した文化的なモノと自然にあるモノとの混雑を考えていこうという流れができています。それが春日直樹さんの言ういわゆる存在論的転換という形で議論されるようになってきました(春日 2011a)。そしてこれがポストコロニアル的な議論の後継であるというふうに自認する議論となってきたわけです。

この議論の中で一番高名なのはラトゥールで、モノと人間との境界線というのを取っ払って議論しようという提唱をしていますが、私が今日これからお話ししたいのは、そのラトゥールと並んで取り上げられる 2 人の研究者、マリリン・ストラザーンと、アルフレット・ジェルについてです。この 2 人は太平洋の研究からスタートした人なんですね。特にニューギニアの研究ですね。それで余計私は気になっているところなわけです。

まずこのマリリン・ストラザーンの議論から考えます。彼女は *Partial Connection* という本を書いています。これが書かれた当時はほとんど評判にも何もならなかったのだけれど、今になって引っ張りだこの状態になって色々引用されています。そして、このストラザーンの議論に対しては、いろんな視点からの言及があります。例えば、彼女の議論の仕方はまさにレヴィ＝ストロースの議論と似通っているので、ストラザーンはレヴィ＝ストロースの「子供」であるという批評があります。それに対してレヴィ＝ストロースの研究をずっと続けてこられた出口顕さんは、レヴィ＝ストロースとの違いを明確にすることでストラザーンの議論を批判し、彼女はレヴィ＝ストロースの子どもという位置づけに置

くことができないと主張しています。ただ、こうした点は私にはどうでもいいんです。私にとっては、ストラザーンもレヴィ=ストロースも一緒なんです。どちらもいい加減なんです。

ストラザーンの比較論でよく出てくるのが、人々が比較をするときには具体的にどうい
う比較をしているのかということに関する議論です。A と B と比較するとき、ある文脈で
は A にあるモノと B にあるモノを比較し、別の文脈では A で起こった出来事と B で起こっ
た出来事を比較し、別の時には A の別の事例と B の別の事例を比較して、それで A と B を
比較するのであり、人々は、「部分」と「部分」をつなぐようにしながら比較して A・B 全
体の比較に変えていくというのです。このやり方というのは、メラネシア社会における比
較の在り方から発想したものであるというふうによく言われているのですが、それは間違
いです。*Partial Connection* という本の中でメラネシア人が比較について語っているところ
は、1 ヶ所もありません。つまり、マリリン・ストラザーンは、メラネシア人、つまりニ
ューギニアの人々はこのように言っているというフィールドからの声を取り上げたうえで、
彼らはこういう比較をやっていると論じている箇所は 1 ヶ所もないということです。では
何をしているかという、ニューギニアの研究者がそれぞれの社会を解釈して語っている
もの、これを取り上げているということですね。つまり、人類学者の解釈が、民族誌的事
実であるかのように扱われているという現実があるのです。普通はこの研究者がこの社会
で解釈したことはどの程度妥当性があるのだろうかという点を吟味するわけですが、スト
ラザーンの場合は研究者の解釈が適切かどうか吟味する必要性を求めてはいません。もち
ろん、この *Partial Connection* ではものすごくたくさんの人を引用していますから、吟味
を 1 人ずつやっていくことは出来ないと思います。しかし、研究者の解釈がそのままそこ
の社会での人々が考えていることであるかのように、あまりにも当たり前扱うことはや
はり問題だろうと思います。ストラザーンは、今までお話ししてきた文脈で言うと、民族
誌的事実を無視していると言わざるを得ないということなんですね。

ところで、全体同士の比較ではなくて、「部分」と「部分」の関連に基づく比較をし、さ
らに、文脈によって比較に用いる「部分」が変わるというやり方は、私の言葉で言えばま
さに多配列的なカテゴリーの相互関係にあたるわけですね。であれば、なぜそのように文脈
の違いによって比較する基準が揺れ動くのか、なぜそのように揺れ動く基準に基づいて比
較が成立するのか、その仕組みを説明することが我々人類学者の仕事であろうと私は思う
のですが、ストラザーンはそうしたことを追及はしません。そして、なぜ揺れ動く基準に
基づく比較が成立するのかを分析するのではなく、自ら揺れ動く基準に基づく比較研究を
実践してしまうのです。これがストラザーン流です。そして彼女は、アメリカのテネシ
ー州における冷凍胚をめぐる訴訟と、パプアニューギニアのマウントハーゲンにおける豚
をめぐる夫婦の争いを比較するわけですね(Strathern 1999)。本来、全く違う出来事を比較す
ることが出来るのは、パーシャルコネクションという論点で出来る彼女は考えるのです
ね。いや、そうじゃないでしょう、というのが、私が言いたい第 1 点です。

さて、ストラザーン以上におかしいと思うのは、アルフレッド・ジェルの議論です。その中でも特にアブダクションという概念についての議論です。これは哲学をやっている方には自明の理の概念ということになりますが、私は哲学者じゃないので詳しくはわかりません。ですから、解説したものを引用してきたのですが、以下のように説明してありました。つまり、「驚くべき事実 C が観察される。しかし、もし H が真であれば、C は当然の事柄であろう、よって、H が真であると考えべき理由がある」。パースがアブダクションという概念を創り出したということはよく知られています。その点について米盛は、「パースは、アブダクションによる仮説の形成は、2つの段階を踏まえて行われると考えているのです。つまり、アブダクションは最初に色々な仮説を思いつく示唆的（洞察的）段階と、それらの仮説について検討し、その中から最も正しいと思われる仮説を選ぶ（あるいはそれらの仮説のほかにもっと適切な仮説がないかどうかを考える）熟考的な推論の段階から成り立っています」と説明しています（米盛 2007）。つまり、2つの段階が合わさることでアブダクションが完成するというふうに考えているのですが、ジェルはそれをやらないんです。

ジェルのアブダクションというのは、彼自身が *inference* と言い換えています(Gell 1998)。彼の言うアブダクションは、「推量」なのですね。インデックスから推量される全体像、例えば、「笑顔」から推量される「親密な関係」や「煙」から推量される「火事」などを、アブダクションという言葉をつかって説明しているわけです。連想や推量なので、インデックスによってアブダクトされるものは、インデックスとの間で部分と全体の関係になる。まあ、こういう議論ですが、いわゆるパースの言うアブダクションの第一段階のみ、つまり、最初に思いついた推論部分のことを意味しているのですね。ジェルはまた、ニューギニアのトロブリアンド諸島周辺で行われていた伝統的なクラ交易に関するアブダクションの例を次のように説明しています。「クラの交易においてやり取りされる財物は、インデックスとして、それを受け取る人に贈与してくれる人の力強さや身体の美しさなどをアブダクトさせる」。ジェルの使うアブダクトとアブダクションの意味はお分かり頂けるかと思います。つまり、クラという交易で首輪とか腕輪とか色々な財物がやり取りされるのですが、その腕輪とか首飾りとかはそれを受け取る人に贈与してくれる人の力強さや身体の美しさなどをアブダクトさせるという議論なのですね。

アブダクション＝推量の 3 例目として取り上げるのは、古代ギリシャにおける傀儡人形をめぐる議論です。これは、呪いの藁人形と基本的に一緒です。藁人形に五寸釘を打つのと同じようなものだと考えて頂ければいいのですが、人形に犠牲者の名前を書き付けて、「I bind, I bind」と唱えると、犠牲者であるプロトタイプをインデックスである人形に「閉じ込める」ことができるとジェルは述べます。これが、この傀儡人形呪術のやり方としてまず説明されます。その後、今度は古代タヒチにおいて行われていた儀礼に着目します。聖なる力を持つトッオという物体は樹皮布であるタバに包まれているのですが、なぜ包まれているかという、トッオというのはあまりにも聖なる力を強く持っているの、それを

直接見ると死んでしまうと言われており、タパで嚴重に包まれて組み縄で縛られている状態にすることでそれが露出することがないようにされているといます。タパで包まれ組み縄で縛られることは、古代ギリシャの傀儡人形において唱えられる“**I bind**”と同様に、プロトタイプである神をインデックスであるトッオに閉じ込めているということだとされます。しかしこの儀礼の時には、そのタパを解いて、タパの中に差し込まれた赤い羽根を交換するという作業が行われます。そして取り除かれた古い羽根は首長たちに分配されて、彼らの世俗的権力の象徴として用いられるというのです。

こうした儀礼をジェルは、次のように分析します。犠牲者は傀儡人形呪術に「縛り付けられ」コントロールされるのと同様に、トッオは「縛り付けられ」、その力は縛っているモノ、特に羽根を通して分配され、政治的コントロールに供される、と。しかしちょっと考えたら分かるのですが、議論がどんどんすり替わっていつているのです。つまり、トッオの場合は、タパという樹皮布が、“**wrap**”しているのですが、それを、タパの間に差し込まれた赤い羽根が“**wrap**”しているというふうにはジェルは議論を変えます。そして、“**wrap**”という言葉を使っているのに、これが“**bind**”と一緒にあるというふうに変えていきます。つまり、最終的にこの古代ギリシャの傀儡人形呪術と古代タヒチの赤いトッオに縛りつけられたという赤い羽根を交換する儀礼とは、同じ論理で出来ているということを行うために、タパと羽根をすり替えて、“**wrap**”と“**bind**”をすり替えるという議論をしているというように、私には思えてしょうがないのです。

さて、そろそろ終わりの時間が近づいてきましたので、最後のシメのところに移ります。スライドに示してある『現実批判の人類学』というは、春日さんが編集された論文集です。この『現実批判の人類学』というのが、今お話ししたストラザーンとかラトゥールとか、あるいはジェルといった人びとを起点として、新たな人類学の方向性を打ち出すんだという形で創り出されたそうです。しかしその論集は、私にはとても正視することができないほどひどいやり方の議論で満ちているとしか思えなかったのです(cf. 土井冬樹 2014)。その例をここに 3 つあげてあります。もっとたくさんあるのですが、それぞれ似たような論法で議論しているので、とりあえず 3 例だけあげます。

最初は、アフリカにおける儀礼です。その儀礼の記述を全文引用しましょう。「精霊ティガレの社にて、新しい神を設置する儀礼が行われる。トーゴから来たエウエ民族の司祭が執り仕切っている。黒と赤の撚り糸を巻かれた壺の中にコラの実が入っている。半分に割った瓢箪の中にはタカラガイ。(自転車) チューブに赤、白、黒の布を結び付けている。チューブと動物の頭蓋骨に青い塗料を塗りつける。(中略) 夜 8 時過ぎ、ロウソクの灯りの下で儀礼の続きが行われる。エウエの司祭はどのようにすべきかをナナ・サチ (アカン民族の司祭) に教えている。暗くてよく見えないが、動物の骨のようなモノを赤、黒、白の布で縛る。いろいろな薬草を、赤、黒、白の布で縛りつけ、さらにタコ糸で縛る。エウエの司祭とナナ・サチはともに祈祷を捧げながら薬草の束を縛る。(中略) 朝 8 時過ぎ、儀礼の続き。神酒を献上し、アカン語で儀礼歌を歌う。ガチョウに呪文を語りかけた後、喉を

ナイフで切って供犠する。血を壺などに注ぎかける。トニックの瓶を皆で順に回し、左手で受けて全身に塗付ける。(中略) 文字通りモノ、力、祈念を縛り、塗りつけるという作業」。

この記述から著者は「自然の豊穰力と生命の「抜け殻」である動物の骨や薬草、供犠獣の血や内臓を呪物に縛りつけ、あるいは塗りこめることで、神の依り代としての呪物の力が賦活されている」と論じます。しかし、「抜け殻」と解釈できる証拠は示されていません。しかも、骨や薬草が布やタコ糸で縛られるという記述はありますが、それらが「呪物を縛りつけ」ているという事例は書かれていません。また、骨や薬草が呪物に「塗り込められる」と解釈していますが、記述されているのは「頭蓋骨に青い塗料を塗りつける」だけなのです。さらに著者は、供犠獣の血や内臓も呪物に「縛りつけ、塗りこめ」られると解釈しますが、実際には、それらは注がれるだけであり、塗りつけられるのはトニックなのです。この議論は何なのでしょう。「注ぐ、塗る、結ぶ、縛る」という行為と関連する対象がすり替えられ、しかもそれらの行為は「塗りこめる、縛りつける」と解釈されることで、この儀礼はジェルの言う傀儡人形の呪術やオロ祭祀と同じ特徴を持つと論じるのです(石井 2011)。

2つ目は、インドのドジョ祭りにおけるブランコ遊びを論じた論考です。これは、少女たちがブランコで遊ぶということをめぐる議論していることなのですが、ブランコでは「めまいをつうじた軽い意識変容状態」になるとされます。しかしそれは、どこにも実証されていません。ゆれの中で、「意識の統制から放たれ、思いつきのままに」歌うというのですが、意識の統制から放たれて思いつくままに歌っているかどうかは、著者の主観的な感想にしかすぎません。ブランコの反復は「時間でいうと、昼と夜の繰り返しが、限りなく反復し」「空間的には天と地を行ったり来たりする動きである」というのですが、そう解釈することは不可能ではないかもしれませんが、当該社会の人たちがそういうふうと考えているという証拠は1つも挙げられてはいません(常田 2011)。

3つめは、フィジーの老人ホームでの話です。「フィジー人は贈与交換を通じて・・・一人前のフィジー人となる」と著者は言います。確かにフィジー人というのは、贈与交換というのを大事にします。ただ、それで一人前のフィジー人になるかどうかは、分からないところです。フィジー人は「自分と分離しきれないさまざまな他者との間で視点を交換することで、みずからを知覚し認知するよう装置化する」と言います。まあ、そうかもしれません。実際生活している中で、自分と分離しきれない様々な他者との間で視点を交換することでみずからを知覚し、認識するように装置化をしているかもしれません。しかし著者は続けて次のように言います。「けれどもホームの入居者たちには、こうした機会が奪われている」。そうでしょうか？ホームに入居者している人たちにとっても、ホームには自分たちの知らない他者がいっぱいいるわけです。なぜ、「視点の交換」がホームで行われないのかは明確に論じられていません(春日 2011b)。しかし著者は、こう解釈するとホームの違いが浮き立つということになるからそう解釈しているのだ、と私は思うしかしょうがないのです。

「フィールドからの声と人類学」、これが最後のスライドのタイトルです。ネットを見ていたら、偶然、ホームページで『脱文脈化』を思考する」第8回ワークショップ開催記録(一橋大学)というのがヒットしたので、それを読んでみました。これはマリリン・ストラザーンの論文の合評会の記録でした。ストラザーンの議論に批判的だと思われる井頭氏と言及される方と、それに反論する深田氏と言及される方のやりとりを抜き書きします。「では、自然科学的な正しさの基準と比べた場合、人類学的理解にとっての正しさの基準とは何であるのか、また何を持って理解が進んだと言えるのかという疑問が出された(井頭氏)。その疑問に対し、論証目的によって調査した現実の描き方が異なってくる一方で、『誰かがやっていることを説明する』という部分だけは決して離れてはいけない基盤としてあるとの回答があった。これに対し、対象を正しく理解するより、違うモノの見方を我々の側に見せることに意義を見出しているのではないかと意見が出された(井頭氏)。その意見に対し、人類学の意義は民族誌的事実のサルベージというよりは、あるやり方で論じることで異化作用を引き起こすことだとの回答があった(深田氏)。嫌な言い方だが、『彼らのやっている事に矛盾しない範囲でどれだけインパクトのあることを言えるか』という研究に見えるとの声があった(井頭氏)」。

この中の深田氏の発言がとても気になります。フィールドでの出来事を、主観的な勝手なアブダクションを用いて、「異化作用を引き起こす」ことを目的に解釈するというのが、人類学の役目だ、といているとしか私には思えない。それは、「彼ら」と「我々」との間の壁を乗り越える試みを繰り返してきたフィールドワーク人類学に対する侮辱以外の何物でもないと思います。そういう論点で人類学をやるのだったら、人類学を名乗ってほしくない。それが、私が今現在考えている人類学の立ち位置です。人類学では、自分たちの論点だけでデータを自由に扱えるものであると思ったら大きな間違いでしょう。自分たちの論点で議論したければ、フィールドデータを人質にするな、というふうに言いたいんですね。フィールドデータを扱うのであれば、データを通して語らせるのが人類学でしょう。定年を目前にして、こういう「新しい」議論が登場してきたので、私としては怒りに打ち震えながら、土産としてこの点について言っておかなければいけないと思い、今日お話しした次第です。以上、ご清聴ありがとうございました。

引用文献

クリフォード,J. &マーカス,G.(編)

1996 『文化を書く』春日直樹、足羽與志子、橋本和也、多和田祐司、西川麦子、和辻悦子訳、紀伊国屋書店

土井冬樹

2014 「書評：春日直樹編『現実批判の人類学—新世代のエスノグラフィへ』」『神戸文化人類学研究』5:42-54.

Gell, A.

1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Clarendon Press.

Hays, T.E.

1979 “Plant Classification and Nomenclature in Ndumba, Papua New Guinea Highlands.” *Ethnology* 18:253-270.

ホーマンズ, G.C. & D.M. シュナイダー

1968 「交叉イトコ婚と系譜—レヴィ=ストロース学説批判」 祖父江孝男訳編『文化人類学リーディングス』誠信書房、pp.29-95.

石井美保

2011 「呪術的世界の構成—自己制作、偶発性、アクチュアリティ」 春日直樹編『現実批判の人類学—新世代のエスノグラフィへ』世界思想社、pp.181-202.

春日直樹

2011a 「人類学の静かな革命—いわゆる存在論的転換」 春日直樹編『現実批判の人類学—新世代のエスノグラフィへ』世界思想社、pp.9-31.

2011b 「人間の（非）構築とヴィジョン」 春日直樹編『現実批判の人類学—新世代のエスノグラフィへ』世界思想社、pp.290-310.

Levi-Strauss, C.

1967 *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. 2ème edition. Paris: Mouton.

長島信弘

2015 「岡正雄と社会人類学—都立大学社会人類学研究室の貢献」 未出版草稿：国際シンポジウム「岡正雄の人類学的学問形成過程」の主催者クライナー博士に宛てた私的コメント

Needham, R.

1962 *Structure and Sentiment: A Test Case in Social Anthropology*. Univ. of Chicago Press.

1971 “Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage.” In R. Needham ed. *Rethinking Kinship and Marriage*. Tavistock, pp.1-33.

1975 “Polithetic Classification.” *Man* 10:349-369.

Strathern, M.

1991 *Partial Connections*. ASAO Special Publications. Rowman & Littlefield Publications, Inc.

1999 *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. Athlone Press.

常田夕美子

2011 「身体の宙ぶらりん—インド、オディシャのブランコ遊びと現実批判」 春日直樹編『現実批判の人類学—新世代のエスノグラフィへ』世界思想社、pp.270-289.

吉岡政徳

1998 『メラネシアの位階階梯制社会—北部ラガにおける親族・交換・リーダーシップ』
風響社

2005 『反・ポストコロニアル人類学—ポストコロニアルを生きるメラネシア』風響社

2016 「フィールドからの声と人類学的議論—各論を受けて」白川千尋、石森大知、久
保忠行編『多配列思考の人類学—差異と類似を読み解く』風響社

米盛裕二

2007 『アブダクション—仮説と発見の論理』勁草書房

米山俊直

1968 『文化人類学の考え方』講談社現代新書