

序 人類学的比較再考

出口 顯

島根大学法文学部

三尾 稔

国立民族学博物館研究戦略センター

- | | |
|------------|-------------------|
| 1 リーチの嘆き | 4 比較の枠組みの再構築 |
| 2 知のたこつぼ化 | 5 自己のパースペクティブの再定位 |
| 3 民族主義的人類学 | 6 本書の構成 |

*キーワード：比較, デティエンス, 民族主義的人類学

バリ島で「ダディア」と呼ばれる制度を論じるさいのギアツ夫妻の困難はとりわけ啓発的なものであるように思われた。(中略)村落におけるダディアの本性を理解するためには、フィールドワーカーが彼らの観察する事実の中にまるで認めようとしない、ほかの社会の経験に関する民族誌的データを吟味すれば十分であることは言うまでもない。諸々の人類学のモノグラフの外部と歴史家の仕事に情報を求めることが、彼らには必要なのである(レヴィ=ストロース 2009: 254-5)。

1 リーチの嘆き

人類学と再考という言葉がならぶと、すぐ念頭に浮かぶのは、やはりリーチの「人類学再考」であろう(Leach 1961)。その論文の冒頭で、イギリス社会人類学の目標は社会構造の比較研究であると標榜されているにもかかわらず、同僚たちのほとんどが、この目標は使い物にならなくなったかのごとく、一般理論の構築を諦め、ある特定の民族集団に関する細部にわたって完璧な歴史民族誌を書き上げようとし始めている、しかし「私はこうした新しい傾向を嘆くものだ」とリーチは述べて、今一度人類学的実践に比較の試みを導入しようとする。

しかし、これもよく知られていることだが、リーチは、ラドクリフ=ブラウンの流れを汲むフォーテス、グッディ、リチャーズらの比較研究を、蝶々の標本採集の類いで、社会の数だけ比較分類の類型ができるようなものと揶揄した。そこには研究者のエスノセントリズムや自己の体験中心主義からくる偏向があると批判し、彼自身が推進しようとするのは、この種の比較ではなく数学的(トポロジー的)発想に基づく関係論的な

一般化を試みることだと述べ、それを実践してみせるのである。

冒頭からリーチに言及したのは他にもない、リーチが嘆いている事態が半世紀近くたった現在の人類学にもあてはまるように思われるからだ。関根康正の論文の冒頭で紹介されているロンドンのリチャード・ファードンは、そういう議論は古くさいといわんばかりに方法論としての比較法はもうありえないし、あるとしてもせいぜい地域比較（アフリカとオセアニアといった地域間比較ではなく、同一地域内の比較のこと）くらいと語ったという。ここからわかるようにリーチが実演した一般化のみならず、グッディ的な比較さえ、あまり試みられてはいないのが現状である。しかもファードンはこの現状をあまり憂いているようにはみえない。はたしてそれでいいのだろうか¹⁾。確かにベネディクト・アンダーソンも、比較とは「基本的には方法（メソッド）ではなく、学問的テクニックでさえないと認識することが重要である」と述べている（アンダーソン 2009：184）。しかしこの政治学者の場合、だから比較には意味がないと言いたいのではなく、どのように比較すべきかを提言しようとしているのだ。逆に比較について語ろうとしないのは、人類学者の方である。この序論（そして本報告書がもとになった研究会）は、今日の人類学に蔓延するかにみえるこうした傾向を反省し、比較することの意義についてあらためて考え直そうとする試みの一端である。

2 知のたこつぼ化

ファードンは人類学者なら誰でも比較をしていると言っているが、あとに続く発言を考えるなら、この比較は、調査地の文化・社会と人類学者の出身文化・社会の比較だろう²⁾。かつてレヴィ=ストロースは、『人種と歴史』の中で、それぞれの社会が様々な文化を三つのカテゴリーに分けていると述べていた。すなわち 1) 自分と同時代のものであるが地球上の他の場所に位置している文化、2) ほぼ同一の空間に姿をあらわしたが時間的には先行した文化、3) 時間的に先行すると同時に自分とは異なった空間に存在した文化、である（レヴィ=ストロース 1970：23）。ファードンのいう人類学者なら誰でも行っている比較とは、自分の社会と 1) に属する一つないし二つの社会の間の比較に限定されたものということになる。

もちろんグローバル化や国家との関わり、先住民運動、開発や観光、越境（transnational）などより今日的な「一般的課題」の中で人類学の領域を拡張しつつ人類学者が業績を生産しているのだから、調査地と自文化とのあいだの「文化の翻訳」的比較のみ行われているわけではないとは言えようが、表立って 1) に位置づけられる複数の文化の比較や 2), 3) を視野に入れた人類学はファードンの念頭にはないように思える。しかし人類学的比較を論じたボブ・バーンズが述べているように、「フィールド研究は、特定の経験の洪水で人類学者を途方に暮れさせるのではなく、比較のための適切な主題につ

いての自覚を広げるためのものでなければならないし、普通そうである」(Barnes 1987: 120)。

それにもかかわらず進行した一般化や比較の衰退には、親族や社会構造の研究に限っていえば、リーチの影響を評価しようとしたニーダムの仕事 (Needham 1971, 1974) が大きくかかわっていることはよく指摘されてきた。「親族」「家族」「婚姻」の一般的普遍的定義はできないという宣言は、シュナイダーの観点こそ違え類似の主張とともに、親族研究にとどめをさしたものと理解されている (Schneider 1984)。

さらにその後の「創られた伝統」や文化構築主義の議論が、比較は比べられる社会を実体的単位としてみなす本質主義的な方法に棹さすものだという思いを人類学者のあいだに蔓延させたのではないとも考えられる。

しかしそれはどのような結果をもたらしただろうか。モースの「贈与論」の新訳あとがきで、吉田禎吾は次のように述べている。「現在の社会人類学、文化人類学においては、フィールド・ワークをある社会で長期にわたって行い、そのデータをまとめて提出すれば博士号が貰えるという傾向が一般的であるように思われる。その結果、他の社会についての関心が希薄になる弱点がある。これに比較すると、モースはメラネシア、ポリネシア、アメリカ先住民、インド、古典古代などの資料を豊富に用いており、文化人類学が本来かかげてきた比較研究を行っている。こうしてモースの研究は現代の比較文化的研究を行うはずの人類学に対する警鐘にもなっている」(吉田 2009: 299)。

しかしもはや「希薄」や「弱点」というレベルではないというのが筆者たちの捉え方である。自分が調査した社会やテーマ³⁾しか考えないあるいはそれらを特権的に優先するという偏向は、他の時代や地域、他のテーマとの没交渉からくる視野の狭窄と語りの貧困をもたらし、人類学から知的刺激と「人類」を奪っているかにみえる。山口昌男がかつてよく使っていた表現をもじるなら、知のたこつぼ化が人類学では常態化していないだろうか。第二部の吉岡・出口・小田論文が示しているように、レヴィ=ストロースや多配列分類のニーダムが、比較主義者である故にこうした狭窄的視野とは無縁であったのなら、今一度彼らの研究を再考する必要があるだろう。

さらにこの知のたこつぼ化は、人類学が批判するナショナリズムや植民地的近代に当の人類学が同調しているおそれを孕んでいるともいえるのだ。次にこの点を考えてみよう。

3 民族主義的人類学

フランスの古代ギリシア研究者として著名なマルセル・ドゥティエンヌは、ポストモダン流の脱構築的ではない建設的な比較研究の必要性を説いた著書の中で、エドワード・タイラーの時代から比較研究は学問としての人類学の一部であるのに対して、歴史科学

ではそうではないと述べている。「比較研究はいつも招かれざる客であり不審の眼差しで眺められる。とりわけその目的が建設的で実験的である場合だけでなく、歴史学者と人類学者の共同研究を伴う場合には」(Detienne 2008: x)。ファードン流の人類学はフランス歴史学化した人類学と言えらるう。では歴史学化した人類学の問題点とは何なのだろうか。

ドゥティエンスによれば、フランス史を研究するフランス人歴史学者が比較を試みることにすら思い浮かばないのは、彼らが自国の歴史を類い稀なもの、比類なきもの (incomparable) とみなしているからだ。このことを理解するためにはフランスにおける歴史科学の成立の背景を知っておく必要がある。

フランスでは（そしてドイツでも）過去それ自体を研究する科学と言う理念が歴史学の分野で第一次大戦頃形成されるが、その過去とは民族の (national) 過去であった。フランスでは広大な植民地をもっていたにもかかわらず、イギリスのように植民地の社会や文化の観察と比較を行う民族誌学が存在していなかった。1888年に高等研究院に「未開民族の宗教」の講座が設置され、1951年にはその講座の教授ポストに就いたレヴィ＝ストロースが「無文字社会の宗教」に名称を変更するが、一般的に、また歴史学との関係でいえば名称の違いに大差なかった。未開民族にせよ無文字社会にせよ、彼らは「歴史のない人々」なのである。古文書をもとに長い歴史的伝統を研究する歴史学者にとって無文字民族は興味の対象外なのである。また進歩した民族であるフランスは古代ギリシア文明の輝かしい末裔なのだから、古代ギリシアをポリネシアのような「未開社会」と比較することなど許し難いし、フランスの Nation も、未開民族と同じ基準で測れない比較不可能なものという風潮もフランスの歴史学者の間にはあったようだ (Detienne 2008: 8-12)。

同様のことはフランスより比較民族誌学が盛んだったイギリスにもある程度あてはまるとドゥティエンスはいう。1991年にオックスフォード大学の現代史欽定教授職についたジョン・エリオットは教授就任講演で比較歴史学について語ったが、それは、英連邦を強大にした植民地政策とスペインやフランスの政策との比較であり、比較とは同一の特徴をもつ隣接した同時代の社会の間でのみ可能なのだという。比較可能なものを比較すればよく、それは二、三の先進国だけで十分であり、非西欧諸国が比較の対象として不適切なのはいうまでもないことであるらしい (Detienne 2008: 13-14)。

ドゥティエンスはこうした傾向をまとめて次のように述べている。「今や私たちは知っている。人類学者と歴史学者が出会うとき、一方が他方に挨拶したとしても、歴史科学という意味での歴史は生まれながらの民族主義者であり、一方人類学者はいつも生まれながらの比較主義者だということを承知しておかなくてはならない。それぞれにしかるべき場所がある。民族主義の人類学というのは、確かに想像しづらい」(Detienne 2008: 12)。

しかし今や、ファードンの語りにも現れているように、比較を忘れ民族主義的な歴史学者化したのが人類学者の現状なのではないだろうか。もちろん違いもある。ドゥティエンヌが批判するフランス歴史学を、フーコーはかつてあるインタビューで次のように語っていた。「大学では歴史を基本的に保守的な形で使っています。あるものの過去を再発見するのは、基本的にそのものが存続できるようにするためです」（フーコー 2008: 49）。一方かつて植民地であった特定の社会を調査する人類学者は、宗主国のもたらしたポストコロニアルな体制を存続させるためではなく、むしろ打破するために過去を調べるだろう。しかし自らの国家を「比類なきもの」と考える近代的な国民国家に支配抑圧された調査地の人々こそ「かけがえのない」「比類なき」人々だ、そう人類学者が強調し、地域や時代をこえた比較を顧みなくなると、宗主国から植民地へと移行しているものの、それ自体きわめてエスノセントリックな「民族主義的歴史学」を反復していないだろうか。植民地主義あるいはポストコロニアル状況に、ファードンの発言に同調する人類学は無自覚にせよ加担しているおそれがあるのだ。これが杞憂であることを願うばかりだが、そのためにも私たちは、本報告第二部の杉本・三尾論文のような、実証的な比較検証をふまえて、あらためてナショナリズムとは何かを問いかける必要があるだろう。

4 比較の枠組みの再構築

前節で述べた「比べものにならない」には、近代ナショナリズムの効果が現れているのではないかという反省を促すが、それは特定の地域・民族に限ったことではない。

例えばかつて社会主義国であった国や地域での社会主義政権崩壊後の社会・経済的変動、社会主義時代の評価、ユートピア幻想が崩れた後の現実などの社会人類学的研究があるとしよう。旧社会主義国で調査研究に従事する人類学者のあいだで、その後のナショナリズムやエスニシティ、市場化のありかたを比較し合うことは有意義なことであるに違いない。しかし「(ポスト)社会主義」と名乗ることが、社会主義国で調査したことのない研究者の関心を惹きつけず、異なる地域、異なる研究テーマに従事する人類学者間での対話を生みださないとしたら、それは学問にとって不幸なことだろう。

社会主義政権が崩壊した後かつてのキリスト教（ギリシア正教）の祭日を復活させ祝おうとしたが、どのようにすればよいか、また「ハレの日の料理」はどのようなものをつくれればよいかかわらず、母親に電話するのだが、母親自身もその祭日を祝ったのは幼い頃なのでこころもとない記憶に頼らなければならなかったというブルガリア人女性の研究者に、筆者の一人（出口）は2000年5月のイギリスで出会ったことがある。この女性研究者の逸話は、当然ポスト社会主義という枠組みで分析可能であろう。しかしそうではなく、「ある時代をなかったものとし、失われた民族の過去をどのように取り戻すか」つまり、民族としての歴史再考・再構成という視点で捉えるなら、旧社会主義国に

とどまる必要はなく、より広く新しい角度からの比較が可能である⁴⁾。例えば北米インディアンが先住民として土地に対する権利の回復や博物館に陳列された先祖の儀礼的衣装や仮面の返還を求めて訴えたとき、彼らは白人社会に抑圧された時代やそれ以前の歴史の意味を未来との関わりの中で再考しさらに外部に向かってアピールを行ったが、そうした体験と比較することが可能になるのである。「かくして、諸社会はある場合には自分たち自身で新しい基準に従って歴史的アイデンティティをつくるよう導かれる場合があり、別の場合には不可逆的に未来に向かうかに見えた歴史を諦め、異なった未来と再考された過去とともに現在を考え直すことを学ぶのである」(Detienne 2008: 40-1)。さらに比較の道筋は、先住民としての権利を正式に回復したオーストラリアアボリジニーにも延ばしていくことができるだろう。

あるものと別のものが比べものになるかならないかは、比較に先だって決まっているわけではない。むしろ比較しようとするたびにその都度決まってくるものなのである (cf. 永井 2004: 41, 出口 2005: 24, 2006: 13)。だとしたら「比べものになるものしか比較しない」ことより、対象への理解を深めるためにどのように比較の枠組みを設定するか、一見すると全く異なる研究テーマも共通の視野に収めて検討できるかその可能性を考えていかななくてはならない⁵⁾。アンダーソンも述べているように、最も啓発的な比較とは、「意外性や驚きのある比較」なのである (アンダーソン 2009: 186)。

フィリップ・デスコラは、自己が環境や他者など様々な非自己を経験するのに社会が用意する説明やその組織化を、四つのタイポロジーによって考察しようとしている (Descola 2006)。デスコラは、まず個としての人間には身体性 (physicality, 身体的活動を可能にする素質) と内面性 (interiority, 自己再帰的な内省) が備わっていることを前提とする。身体性と内面性は近代西洋哲学のみの構築概念ではなく、文化ごとに多様な人格モデルに共通して認められるものであり、心理学的に言っても種としてのヒトに先天的に備わっていると考えられる属性である。この前提から出発して、世界についての情報をいっさいもたない主体を仮想し、そうした主体が、(自己と世界に内在する対象との類似性と異質性を外見や行動から探るメカニズムという意味での) 同一化のプロセスを通じて環境の「地図を作る」(chart) とき、身体性と内面性をどのように利用するかという思考実験を試みる。このとき身体性と内面性しか主体にはないとしたら、主体が行う対象の同一化は以下の四タイプに分けられるとデスコラは言う。すなわち (1) 対象が自己と同じような身体性 (p) と内面性 (i) をもつ場合 (p+, i+), (2) 身体性も外面性も全く異質である場合 (p-, i-), (3) 身体性は異なるが同じような内面性をもつ場合 (p-, i+), (4) 身体性は類似するが、内面性が異なる場合 (p+, i-) であり、デスコラは、それぞれに (1) トーテミズム, (2) アナロジズム (analogism), (3) アニミズム, (4) ナチュラリズム (naturalism) という用語を与えている (Descola 2006: 140-1)。

トーテミズムでは、人間もトーテム種も身体性と内面性の属性を共有しており、カン

ガルー克兰のアボジニーは、カンガルーを祖先と見なしたり、自分たちとよく似ていると話したりする。カンガルーと人間は身体性と内面性の配分が異なるだけである。アナロジズムとは、世界内存在すべてが、質料・形相・本質において互いに微細に異なって断片化しているが、中世やルネサンスの宇宙論的モデルとなった「存在の大いなる連鎖」や古代中国の陰陽思想の二元的モデルによって、類比的（アナロジカル）につながっているという考え方をさす。世界の構成要素が細かな不連続によって分離していることを認めながらも、そのことへの不満から、構成要素が類似と誘引によってつながって全体を完成させることを夢想するものである。アニミズムとは、人間と周囲の自然（草木虫魚）のあいだに魂の連続性と身体の不連続性を認める考え方である。ナチュラリズムは、17世紀以降の西洋近代において中心的な存在論に相当する。自然の実在物 (entities) は、その存在と発達を、偶然や人間の意志の働きかけとは無関係な外部の原理に負っていて、その世界は何事も原因なしには生じないという秩序と必然の原理がとりしきる場なのである。しかしナチュラリズムでは、自然と対になる技巧 (artifice) と自由意志の世界を伴うものであり、そこにおいて人間は記号、規範、財の生産者としてその創造力を行使することになる。そのため諸科学の研究施設が19世紀以降の近代世界で設立されてきた。

デスコラのこの理念的モデルは、もともと彼が調査した南米のアチュール族の「人間と動物」観（トーテミズム）を再考するために考案されたものだが、近代科学的世界観を現実理解の総括的・最終的枠組みとして特別視する考え方に反省を促すものになりえている。そこでは近代科学の世界観の前提となるナチュラリズムは、人間と世界のさまざまな同一化の様式以上のものではないのだ。さらにこの理念的モデルは、ナチュラリズムの特徴を例えばアニミズムとの対比（比較）によってより鮮明にできる。人間と動物などの非人間は身体の物質性という点では類似しているが靈魂（主体性）の有無において違いがあると考えるナチュラリズムは、靈魂をもつ点では同じだが身体は異なるというアニミズムと逆転の関係にあることがわかる (Descola 2006: 141-6)。ファードン流の人類学なら別個にしかとりあげないようなアニミズム・トーテミズムや近代自然科学を同一の地平において理解する道をひらくものと評価できよう。同様に、デスコラに影響を与えたというティム・インゴルドも、近代西洋的人間観、トーテミズム、アニミズムの比較を通して、環境と人間のかかわり方についての採集狩猟民や北米先住民の思考の可能性を再評価しようとしている (Ingold 2000)。

デスコラも述べているが、一つの社会集団は一つのモデルのみに従うわけではなく、状況に応じて、また時代によって異なるモデルを採用する。従ってある社会の中での複数のモデルの現われ方の共時的・通時的比較、さらに別の社会の場合との比較検討がそのさきに求められることになる。このようにデスコラやインゴルドのモデルは、レヴィ＝ストロースのいう文化の三つのカテゴリー（自分と同時代のものであるが地球上の他

の場所に位置している文化、ほぼ同一の空間に姿をあらわしたが時間的には先行した文化、時間的に先行すると同時に自分とは異なった空間に存在した文化)すべてにまたがる比較を可能にしているのである。「跋」で藤原が提起する理念的モデルへのとりくみが彼らには見られる。第三部の中川論文も、デスコラやインゴルドに通じる壮大なスケールのうえに成り立っている⁶⁾。

ドゥティエンヌ自身は、歴史意識や多神教の比較の他に、政治的集会のための場がどのように形成されたか、また人はどのように公の場で発言権を得るのか、その原初形態を、古代ギリシア、エチオピアのオチョロ族、15世紀のコサック族、18世紀のフランス革命政府などの比較をてがかりに考察しようとしている (Detienne 2008: Ch.5)。その試みは、今日の人類学者には古色蒼然に映るかもしれない。しかしその例外状態故に公の場から排除される古代ローマの「ホモ・サケル」をとりあげたアガンベンの考察と比較してみることも可能であろう (アガンベン 2007)。それは「ホモ・サケル」を「剥き出しにされた生」とみなすことができるかという疑問も含めて、現代の政治思想にも有意義な導きの糸を与えてくれるのではないだろうか。

比較の枠組みの設定を広げていくこと、それはいわばドゥティエンヌとアガンベンを対話させてみることであるが、実際にドゥティエンヌ自身の比較は、彼が主催した人類学者・歴史学者らによる共同研究の成果を踏まえている⁷⁾。本共同研究会でも対話の豊穡性を確認することができた。人類学的比較を再考する上で、人類学が異分野とどうかかわったのか、異分野の比較から人類学は学べることがあるのか、そのための対話の成果が第一部の熊野・山中・林の諸論考である。

5 自己のパースペクティヴの再定位

では最後にこうした比較研究がめざすのは何なのだろうか。ギアツ批判をした冒頭のレヴィ=ストロースの文から明らかのように、ある異なる文化の制度や慣習をよりの確に理解するためであることはいうまでもない。

しかし繰り返し述べてきたように、それは閉塞感の漂う人類学的知を活性化するためでもある。私たちは構想力豊かにかつ大胆に比較の枠組みを設定していくべきではないだろうか⁸⁾。それは同時に異文化に対するだけでなく、人類学者自身のパースペクティヴを反省し再定位することをも促す。

このことを、フェミニズム (人類学) の動向を例にとりあげて考えてみよう⁹⁾。1970年代後半の人類学において、オートナーは、男性が文化と結びつくのに対して女性は文化より一段劣ったと見なされる自然と結びつく、ロザルドは、男性が公的領域や活動と結びつくのに対して女性は出産や育児を介して私=家内的領域と結びつく、それぞれ論じることで、文化的多様性にもかかわらず女性が男性に対して従属的立場にいる普遍

的現象を説明しようとした (Ortner 1974, Rosaldo 1974)。しかし女性人類学者自身による女性の従属に関するこの一般＝比較理論は短命であった。文化、自然、公・私というカテゴリー自体歴史的文化的構築物であり、それらのあいだの相同性は少しも普遍的ではないと批判されるようになった。

批判は、第三世界の白人ではないフェミニストやレズビアンフェミニストたちからも寄せられた。人種・民族、性的志向など多様であるはずの女性を欧米の白人フェミニストたちが「女性」というカテゴリーに一元化し、すべての女たちに共通したものとあると自明視したことを疑ったのである。この批判はフェミニズムを多元化・特殊性へと向かわせることになる。

オートナーやロザルドの理論は、セックスではなくジェンダーの差異の起源を説明しようとしたものであり、社会的なものや生物学的なものを区別し、生物学(的な雌雄の違い)はジェンダーを決定するものではないという前提に立っていた。しかし、多元化への動きにおいてもセックスとジェンダーの区別は実は変わらず受け入れられていた。従ってその動きは思われているほどラディカルではなく、セックスとジェンダーの関係は理論的に説明されないままだということがやがて指摘されるようになる。フーコーが述べるようにセックスとは特殊なディスクールの結果であって原因でないのなら(フーコー1984)、セックスとジェンダーの区別を自明視するのはむしろエスノセントリズムではないかという批判も出てきた。セックスとジェンダーは不連続なものではないし、セックスがジェンダーのベースになるともいえないというわけだ。他方、集団レイプと不本意な妊娠などの被害、それらに対する不安やおそれは女性ならではのものであり、そこにあるのは女だけという「特殊性における普遍性」であり、それを無視すべきではないとしたら、女の身体という普遍性へ回帰すべきだという主張も出てくるのだ¹⁰⁾。こうして議論は次第に錯綜の様子を呈していった。

フェミニズムの議論においても、普遍化や一般化に向かう比較は厳しく批判されている。しかしここで見落としてならないのは、欧米の中上流の異性愛者である女性の立場が、そうではない女性たちと比較され、激しい応酬が繰り広げられていることだ。社会的構築物であるジェンダーを前提にした立場も、生物学的な身体に眼差しを向けるべきだという立場との対決を迫られる。フェミニズム人類学は、様々な立場の比較や普遍化を踏まえた活発な議論の応酬により、自らが定位する位置やパースペクティブの再検討を迫られ続けているのだ。それはファードンのような意見からは決して生まれないはずのものではないだろうか。比較によってめざすもの、それはフーコーの言い方を借りるなら、自らの立場を批判し乗り越えていく、「批評」としてのあるいは「啓蒙」としての人類学の営みを絶えず続けていくという姿勢なのである(フーコー 2002)。

6 本書の構成

この論文集は、ここまで述べてきた問題意識に根差して組織された、国立民族学博物館共同研究『人類学における比較研究の再構築に向かって』の成果を基にしている。本共同研究は島根大学の出口顯を代表とし、国立民族学博物館から4名、また館外からは14名が参加して、平成16年10月から平成20年3月の3年半にわたって実施された。この間、研究会は計11回開催され、特別講師を含むのべ18人が研究発表を行っている。各会の内容および発表者は以下の通りである。

第1回 平成16年11月20日

出口 顯 趣旨説明

大塚和夫 『民族誌・地域研究・人類学』

第2回 平成17年2月26日

菊澤律子 『言語学における「比較」の方法——形態的統語編』

長野泰彦 『言語学の比較分析』

第3回 平成17年7月24日

吉岡政徳 『多配列概念と比較の視点』

関 一敏 『宗教は比較できるか』

第4回 平成17年11月19日

棚橋 訓 『戦争を比較する——M.Sahlins, *Apologies to Thucydides* (2004) のレビューから』

小田 亮 『変換としての比較』

第5回 平成18年3月10日

山中 弘 『(比較)宗教学における「比較」の問題』

関根康正 『比較の二つの場所：強者の比較と弱者の比較』

第6回 平成18年7月30日

中川 敏 『人類学とグランド・セオリー——比較への見果てぬ夢』

當眞千賀子 『比較という行為と流儀』

第7回 平成18年11月3日

熊野純彦 『始原と反復——哲学者と人類学・和辻哲郎の場合』

三尾 稔 『ナショナリズムを比較する』

第8回 平成19年3月9日

林 真理 『科学史における比較：日本における細胞概念の受容を例に』

関 一敏 『呪術研究の比較』

第9回 平成19年7月21日

藤原聖子 『宗教学にみる比較の方法の可能性』

杉本良男 『ヒンドゥー教と仏教：万国宗教会議と南アジア宗教ナショナリズム』

第10回 平成19年11月29日

成果出版に向けての打ち合わせ

第11回 平成20年3月1日

出口 顯 『「神話論理」の比較』

成果刊行に向けての打ち合わせ

このうち、第9回で発表した藤原が特別講師であり、他は全て本共同研究の参加メンバーが発表者となっている。また発表は行わなかったが、東京外国語大学の栗田博之と東京大学の廣野喜幸の2名も参加メンバーとなり、研究会における討論に参加している。

人類学における比較という方法の再検討を主題とした研究会だったが、発表者や発表題目からも明らかな通り、人類学以外の分野を専門とする研究者が多数参加した。これは、比較の方法の再構築にあたり、人類学以外の学問分野において比較という手法はどのように用いられ、また鍛えられてきたのかをその分野の専門的研究者の発表から探ろうという目的があったからである。言わば人類学と他分野の比較研究の比較を行ったわけである。このため、言語学（菊澤・長野）、宗教学（関・山中・藤原）、心理学（當眞）、哲学（熊野）、科学史（林・廣野）などの分野からの発表やそれに基づく討論が行われた。

一方、人類学分野においてはまず比較の概念、方法、目的について学説史をさかのぼって探求し、先人の研究の蓄積が今日の人類学にどのように生かせるのかが検討された。

他分野との比較や学説の再検討を通じ、まず人文・社会科学の諸分野に通底する比較概念を考えると言語学者・神話学者であったマックス・ミュラーの大きな影響が無視できないことが明らかとなった。ミュラーの影響は20世紀以降に細分化されたそれぞれの学問分野において検討が加えられてきたが、学際的な本共同研究によって比較という概念に及ぼした影響の大きさが改めて認識されたのである。また人類学の学説の検討から、ニーダムが提起した「単配列分類と多配列分類」の問題、また既に過去のものとなしなされがちなレヴィ＝ストロースの神話分析や親族分析などが、今後の人類学に新たな応用や問題提起をなしうる可能性を持つことが提示された。

本共同研究ではさらに、これから人類学や隣接諸分野での比較研究が期待されるトピックが探られ、その手法やパースペクティブをめぐっての発表や討論も行われた。そのようなトピックとして、政治学や歴史学などの視角とは異なる、生活の場に見られるナショナリズムの比較、また宗教間対話や呪術・妖術をめぐり比較に関しても検討が加えられた。

以下の諸論文は、この研究会での発表と討論をもとに執筆されたものである。なお、

研究会の直接的な成果としては、研究会の中間報告という位置づけで編集した『民博通信』115号（2006）における特集「人類学的比較とは」もある。こちらも出口が責任編集となり、比較に関する文化人類学の学説史（特にアメリカ合衆国における展開を中心としている）のレビューを栗田が執筆し、言語学における比較の問題を菊澤が論じている。これらの問題は本論文集では取り上げられなかった論点であり、本書を補う視角を提示するものである。そこで本書では、関係各位の許可を得てこの2つの論文を巻末に再録した。

本論文集は、研究会の展開と照応する形で4部構成を取っている。以下、第1部から順に各論文の論点を簡単に整理しておく。

第1部では人類学と人類学以外の分野における対話や異なる学問分野間での「比較の比較」の問題が取り上げられる。まず熊野論文では、空間経験の分析をテーマとしてカッシーラー、ハイデガー、及び和辻哲郎の哲学を取り上げ、彼らの思索の軌跡のなかに哲学的思考と人類学的思考との交叉を読み取る。人類学の学説史は自己像として展開してきたが、他の学問分野との影響関係を当該分野の専門的研究者から捉えたとき、そこには新しい人類学像が浮かび上がってくる。いわゆる「学際」研究とは異なる、異なる研究分野の間での対話の可能性を開く論考である。

続く山中論文は、宗教学における比較を取り上げる。山中は、宗教学と人類学が比較を主要な方法とする研究分野として同じ時期に誕生し、現在両分野ともに比較の方法論に関して厳しい批判が加えられているという共通点を指摘する。その上で、人類学との比較を念頭におきつつ宗教学の比較の方法論の展開を追い、宗教学の比較は形態論的比較であり、そうなる背景には宗教学そのものの存立事情が隠されていると喝破する。比較のあり方が学問分野の存立基盤と密接に相関しあうとしたら、人類学における事情はどのようなものであるか。人類学に突きつけられる課題は重い。

第1部の最後となる林論文では、細胞学説の展開を通じて科学史における比較の方法が検討される。細胞説そのものは自然科学的知見に強固な基盤を持つが、細胞概念の含意は一通りではなく歴史的に多様な展開を見せてきた。林は概念史の手法の言わば「演習」として細胞概念の展開を跡づける。概念史では同一のパラダイムの中での諸概念の発展や関係は安定的に記述・分析が可能だが、パラダイムの転換は十分に記述し得ないという限界をもつと林はいう。人類学は、文化的に構築された事象の客観的实在そのものをも吟味の俎上にのせ、言わば異なるパラダイム間の比較を常態として行ってきた経緯があり、その中で比較の方法論を見失いかねない状況にある。その意味で、科学史と人類学には共通する困難があると言えるだろう。

第2部では人類学の学説をさかのぼり、比較という方法の再検討と再評価が試みられる。最初の吉岡論文はニーダムの所説を取り上げる。ニーダムは彼の同時代までの通文化的比較法に対して徹底した批判を加えており、反比較主義者であるかのような印象す

らある。しかし、彼は一方で比較の新しい方法に関する議論も繰り返し展開していた。吉岡はこの比較主義者としてのニーダムを取り上げ、有名な「単配列」と「多配列」概念に関するニーダムの議論を再検討する。そしてニーダムは、社会的現実が多配列的であることを認めつつ、厳密な比較を行うために単配列的な形式的概念を抽出しようとしていたことを明らかにする。その上で吉岡は多配列的な社会的事実をいかに比較するかについての検討がわれわれに残された課題なのであり、そのためには多配列クラスのあり方そのものの研究から着手する必要性を指摘する。

続く出口論文と小田論文ではともにレヴィ＝ストロースの再評価に向けた議論が展開される。出口は、レヴィ＝ストロースの神話論理の読みなどを通じて、誤解、すなわち二者間でのコミュニケーション不全というありふれた事実はシニフィアンとシニフィエのずれというシーニュの本質に根ざすことを指摘する。そしてこのようなずれは、エヴァンズ＝プリチャードが研究したアザンデのザンザや、リーンハートの取り上げたディンカの観念に見られる変位（パララックス）とも通底する（つまり比較可能）ばかりではなく、パララックスに注目するならば西欧の「自然」をも視野におさめられることを明らかにする。出口によれば、このような比較の連鎖によって、他者理解と同時にわれわれ自身の存立の相対化を行うことこそが人類学的な比較が今日の世界に対して持つ価値なのである。その意味で比較は単なる手法の問題にとどまらず、われわれが世界に対する際の倫理的な姿勢の問題といえることができるだろう。

一方、小田論文ではレヴィ＝ストロースが提起しながら、あまり注目されてこなかった「家原理」をもとに、日本（特に沖縄）の「家」と東アフリカ（特にクリア社会）の「出自集団」の比較が試みられる。従来の「家」と「出自集団」の比較においては、実体的特徴によって両者を対立するものと捉えるか、実体的特徴を抽象化して「家」を「出自集団」の特殊形と捉えるかのいずれかの結果に終わっていた。これに対し小田が試みる「家原理」による比較は、「家」と「出自集団」の差異をそのまま保持しながら、両者に共通する原理を見出し、その変換による実現形として「家」と「出自集団」を捉えようとする方法である。このような手法は、新しい「蝶々の収集」でもなく、特定の社会の実体研究に寄りそすぎて抽象化への糸口がつかめない研究でもない、新しい比較の可能性を開くものである。

出口が指摘するように（出口 2003）ポストコロニアル批判を経て、人類学は「地域研究」化し、地理的にも文化的にもかけ離れた社会間での比較は影を潜めてしまった状況にある。吉岡、出口、小田の試みはそれを乗り越える比較を再構想する上で、人類学的「転回」の過程で批判されたポストコロニアル以前の人類学の知見を新しい目で再検討することの可能性を示していると言えよう（cf. 杉島 2001）。

第3部は、これから人類学的比較が有効と考えられるトピックであるナショナリズムをめぐる3つの論文からなる。ナショナリズムは西洋近代の産物であるが、植民地支配

その他の契機によってグローバルなモジュールとして世界化した。人類学の調査地の多くは旧植民地であるが、それらの地域においては第2次世界大戦後から60年代までの独立運動とネーション・ビルディング、90年代以降のエスノ・ナショナリズムなどナショナリズムの最後・後の波（大澤 2007）を経て、今やナショナリズムは世界のすみずみを覆う思潮となっている。しかし、運動の展開や人々のナショナリズム意識には当然のことながら違いが見られる。ナショナリズムが普遍化してしまった今日において独立運動や国家運営に関与するいわばエリート層のナショナリズム意識の比較だけではなく、生活の場で人々がどのようにナショナリズムを受けとめ行動しているのかを、地理的にかけ離れた地域間、あるいは旧宗主国との間で比較することは、政治学や歴史学などとは異なる人類学ならではの比較として行う意味と可能性を持つ。また、ナショナリズムが優れて近代的現象である以上、このような比較は近代そのものを問う研究にもつながる可能性を持っている。

三尾論文は、ナショナリズムと古典的な人類学の比較の視点とが同型性を持つことを明らかにし、これを乗り越えない限りナショナリズムと人類学の共犯関係を脱却できないと指摘する。その上で、主として南アジアのナショナリズムに関わる人類学的な論文や民族誌をレビューしながら、共犯関係を脱却する1つの方向性として現地の人々自身の比較の意識そのものの比較という視角がありうることを示す。ナショナリズムは、それに捉われた人々に必然的に他地域との比較の意識を生む。これは近代特有の経験であり、この比較の意識の比較は周縁世界における近代の意味を問い直すことにつながるであろう。それはまた近代的ナショナリズムの兄弟のようにして誕生した人類学の視線そのものの相対化にもつながるはずである。

杉本論文は19世紀末にシカゴで開催された万国宗教会議にさかのぼり、これに参加した南アジアのさまざまな宗教的運動の聖者や組織、またそれらの言説を系譜的に比較しながら、19世紀から現代まで南アジアの政治・社会・文化に強い歪みをもたらし続けている「宗教」とナショナリズムの成立事情を明らかにする。ここで大きな役割を果たしたのが、マックス・ミュラーの「比較宗教」という知的枠組みであり、彼の思想の強い影響を受けて運動を展開した神智協会である。ここでもまた近代人文・社会科学を生みだした比較の視線は、ナショナリズムと共犯関係にあったことが確認される。

杉本は万国宗教会議での講演で一躍世界的に有名になったヴィヴェーカーナンダ、やはり万国宗教会議に参加した神智協会の主要な運動家たち、さらにはマックス・ミュラーらの行動や言説を渉猟し、南アジアにおける近代的な「宗教」や「ネーション」意識が成立した経緯を丹念にときほぐしてゆく。もとより「宗教」や「ネーション」は複雑な言説の総体であり、様々なポジションにある人や組織の思惑や賭けが絡まり合うところに成立し運動するものである。その淵源に下り立ち、さらなる比較を進めるには、一度は杉本のような丹念な系譜論的解析が必要となろう。

中川論文は、現代インドネシアのフローレス島の住民の間に近年芽生えた民族意識を手がかりに、この意識や語りはフローレスの住民がグローバル化の枠組みに捉えられつつある結果であることを理論的に明らかにする。中川によれば、このような民族意識は、デカルト流の計量的比較によって、あるもの自体の個別性や唯一性をそぎ落とし、全てを共約可能な差異の集積物と捉える近代的な意識によって初めて可能となる。フローレス島住民の間で近年民族の語りが当然視されるようになったのは、ここが近代的な意識にすっかり捉えられてしまったからである。中川はまた人類学が現に行っている比較も、フローレス島のエンデの人々の民族の語りを可能にする計量的比較に墮していると指摘する。

人類学は結局どこまで行っても近代的パースペクティブと共犯的な関係にあるのだろうか。中川論文では人類学のありうべき比較の方法として、フーコーの引用したデカルトの文言を引き、計量的比較ではなく秩序の比較が示唆されている。これを一つの突破口として今後さらなる議論の展開が期待される。

最後の跋に収める2つの論文も今後ありうべき比較を論じたものであるが、主題はナショナリズムを離れる。関根論文は、人類学の立場から今後の比較を論じている。関根は文化的共通基盤の保証された地域内での比較に閉じこもろうとするイギリス流の人類学の方向性に対して抱く違和感から議論を始める。これは構造主義の矮小化された理解とも無関係ではない。そこで関根は小田（1989）の議論を援用しつつ、構造主義の要諦を文化の内部で文化を語るのではなく、文化の発端、すなわち自然から文化への移行という境界、文化と自然の狭間すなわち脱文化の場所で文化を語り直すことにある、と捉え、そこに単なる自己反省のための比較ではなく未来の文化創造の発端にもつながる比較の可能性を見出す。それでは、脱文化の場所とはどこに見出しうるのであろうか？関根は、それは個々の文化において脱中心化する縁辺にあるとし、ここから開ける比較の展望を「深い比較」あるいは「地続きの比較」とする。そしてこのような比較の持つ可能性を、自ら展開してきたインドのケガレと不浄に関わる人類学がナチズムにおけるユダヤ人差別、インド中世史、ユーラシア文明の長期的動態などと比較・接続可能であることによって例証してゆく。

関根は、比較はやたらとする必要はないし、やたらと比較などできないと説く。関根に従えば、比較方法の洗練はどこにでも適用可能な平準化し、マニュアル化した技法形成に向かうべくもない。むしろそれは問題意識の深化に求められるべきであり、文化に向かうアティテュードの問題ということになるだろう。しかし、その先にこそ比較が開く豊かな知見の可能性が見えてくるのである。

最後の藤原論文は宗教学における比較の今後の可能性を論じている。近年、比較宗教学を再興しようと「対話」としての比較宗教という試みが提示されている。しかし、この宗教間対話という構想には「お互いの宗教を学び合うと良好な関係が築ける」という

未検証の安易な前提が隠されている、と藤原は指摘する。藤原は、そこでハーバーマスの対話論を援用しながら「対話としての比較宗教」論の問題点を摘出し、これを乗り越える方向として「批判」としての比較宗教学を提言する。これは、比較を通じて既存の宗教の捉え方の問題点や限界を浮かび上がらせ、従来のあり方とは異なる見方を提示する方法である。この方向性は、比較手法の理論的展開を図ると同時に、比較に倫理的、実践的な意義を見出そうとするものであり、その点で出口論文の問題意識とも通底すると言えるだろう。人類学と教育という文脈で異文化間の理解や対話の意義が盛んに喧伝される昨今、藤原の問題提起と今後の方向性の議論は安易な「対話」礼賛に一石を投じるものである。

本論文集のもとになった共同研究は、比較に関する一定の方法論や学説を打ち立てることが当初からの目的ではなかった。人類学の基本的方法であり態度とされてきたはずの比較が表立って行われることも論じられることもほとんどなくなってしまった状況の中で、あらためて比較という手法を再検討し、今後比較がどのような視点と形式でならば可能かについて展望を開くことこそが課題であった。

このような課題に対して、ポストコロニアル転回以降の人類学が比較法の基盤を掘り崩してきた過程を詳しく検証し、問題点を洗い出すというアプローチも可能であろう。改めて繰り返すこともないかも知れないが、ポストコロニアル人類学以降、「文化の本質主義」が厳しく批判されてきた。地域も異なり、影響関係もない異なる社会を比較するのは、比較の単位となる社会を自然科学の実験材料のように「実体」として扱っている、つまり歴史的経過にもかかわらず不変の本質を備えているかのようにみなしていることだと批判して、比較を敬遠する傾向はポストコロニアル人類学の潮流とは無縁ではあるまい。

しかし、このような論旨を述べて、比較と言う研究方法を正面から批判した具体的な論考はなかなか見あたらない。むしろ上で述べたことは同時代の漠然とした空気のようにポストコロニアル以降の人類学者たちに共有されてきているものではないかと思われる。こうした空気を、フーコーにならってエピステーメーと呼ぶこともできるだろうが、事態がそのようなものならば、比較法の基盤が掘り崩されてきた過程を検証することは、この空気＝エピステーメーの特質を暴きだす、かつてフーコーが『言葉と物』で示してみせた、知の考古学を実践することを意味しよう。

ある時代のエピステーメーの解明は、学説史の動向を押さえればそれで済むというものではない。時代の空気に影響を与えた政治・経済・社会的背景も把握しなくてはならない。例えばブルース・カフエラーは、近年の人類学の危機をネオリベラリズム時代における大学運営のあり方と関連づけて論じており、その主張にうなずけるところはあるものの、具体的なデータに裏付けされたものではなく、エッセイの域を超えていない

印象を与える (Kapferer 2007)。しかしエピステーメの解明は、データに裏づけされたものでなくてはならない。かりに大学の制度のあり方が、実用的な人類学を求め、それに応じるかのように開発や援助さらには危機管理をとりあげた、比較を志向しない地域研究的な人類学的研究の増加をもたらしていたとしても、そのことを日本やアメリカ、ヨーロッパの大学の事情に応じて、当事者である人類学者自身の大学におかれたポジションも踏まえた意見の聴取に基づいて解明していくことが求められる。そのためにはフォーコーの研究が示すように、時間的距離も必要になってくる。こうした知の考古学的研究は、それ自体別の共同研究を要請するものとなるだろう。

今回の共同研究の意図はそれとは別にあった。比較と言う手法をめぐる議論を再び始めるために、比較が人類学の営為の表面から抑圧され忘却される過程を追うのではなく、忘却以前の人類学の到達点に立ち戻って比較と言う手法を再検討し、今後比較がどのような視点と形式でならば可能なのかについての展望を開くことに主眼を置いたのである。その意味で、この論文集は人類学の閉塞状況を乗り越える様々な試みの集積となっており、明確な方向性を打ち出したものではない。多くの議論が今後に向けて開かれている。

論集に参加した人類学者の多くが議論の出発点にすえている構造主義の再評価ということも含めて、本書が今後の人類学の構想に向けた活発な議論のきっかけとなれば、編者としてこれに過ぎる喜びはない。

謝 辞

本報告書を、共同研究会のメンバーであり第一回の報告者であった、故大塚和夫東京外国語大学教授に捧げることをお許し願いたい。中東地域研究の第一人者として八面六臂に活躍をされていた教授であったが、社会人類学における比較について誰よりも深い関心を示され、共同研究会にもほぼ毎回出席して下さり、積極的なご発言で議論を活発なものにしていただいた。大塚教授が倒れられたという連絡を奥様からいただいたのは、原稿締め切りの少し前であった。一日も早い回復を祈っていたが、それもかなわぬこととなった。ここに生前の大塚教授のご指導に心より感謝するとともにご冥福をお祈りしたい。

注

- 1) ファードン自身の西アフリカの研究より、彼が伝記を書いた比較論者のメアリー・ダグラスの研究がよく読まれているという皮肉な事態をファードンはどう説明するのだろうか。
- 2) 方法論としての比較法がありえないファードンの発言自体、実は少しも新鮮なものではなく、社会人類学とは社会についての(法則探知的)自然科学研究であると述べたラドクリフ＝ブラウンを批判したエヴァンズ＝プリチャード(以下E-P)の有名なマレット記念講演での人文主義宣言(E-P 1962)の焼き直しでしかない。しかしE-P自身が比較をしなかったわけではない。たとえアザンデしかあるいはヌアーしか論じていない著作であっても、西欧近代の

合理的思考（エヴァンズ＝プリチャード 2001）や西欧の政治社会思想（E-P 1941）、ユダヤ・キリスト教の宗教思想（E-P 1956）との比較を前提にし、かつ読者をそのような比較へ導かずにはおかない記述が、E-Pの民族誌の本領だったからである。また比較の意義について次のようにも述べている。「マーガレット・ミード博士は、サモアにおいてアメリカの思春期に関する問題についてなほどこかの理解を得た。マリノフスキーは、トロブリアンドの儀礼的事物の交換の研究によってイギリスの産業における労働意欲の問題に光を投げかけた。そして私は、アザンデの妖術を研究することで共産主義のロシアについて何ほどかの理解を得たものと考える」（E-P 1951: 129）。

- 3) 例えば研究大会での「医療人類学」的分野での報告などを思い起こされたい。
- 4) 「ある部族を別の部族と単純に対比するというより、異なった地域の体系的なバリエーションに焦点を当てることができるのなら、比較はどのような場合でも啓発的なものになるであろう」（Barnes 1987: 130）。
- 5) 人類学用語としてのエスニシティを検討した論文の中でファードンは、グローバルな比較への熱意は、比べるべき単位を決めるのが他ならぬ比較だということを認識することによりのみ、おそらく維持できると述べて、そのような比較の途への可能性を閉ざしていないかに見える。しかしその場合でも単位は「親族」とか「民族集団」のように「比べもの」になりやすいものである。それさえも、ことに民族集団 (tribe, ethnicity) に関しては、差異が相互に関連しながら出現するネットワークを引き出すために、比較を地域 (region) に限定する方がより統制がとれ (controlled) 微妙な違いもわかりやすい手続きになるだろうと述べている (Fardon 1987: 183)。
- 6) 関根がファードンと話したのは、2008年であり、当然デスコラの論文とインゴルドの著書は出版されている。彼らの著書にファードンが言及しなかったのは、彼らの研究が取るに足りないと思っているからだろうか。
- 7) 歴史学者と人類学者が有意義な対話を交わせるようになったのは、フェルナン・ブローデルによるところが大きいとドゥティエンヌは述べている (Detienne 2008: 19)。
- 8) もちろんただ比較すればよいというものではない。遺伝子研究や生殖医療技術の人類学的研究は、これらの技術が医療と女性の身体、家族・親子観だけでなく、法律や生命倫理、宗教ともかかわってくるため、特定の国や地域で調査研究を進めるにせよ、多元的に捉えることが求められるだけでなく、他国の事例も視野におさめておく必要がある (Pálsson 2007)。また精子・卵子の提供を人類学の贈与論の中で分析しようとすれば、「生命の贈与」といわれる臓器移植という医療技術とも比較しなくてはならない。しかしニューギニアの身体・生命観や親族関係と先進国での生殖医療技術を比較したサンドラ・バンフォードの研究は、生殖医療については、この研究に携わっている者には、なかば常識化した事実や言説を繰り返しているだけであり、ニューギニアの民族誌としても具体的なデータに乏しく低い水準にとどまっている (Bamford 2007)。
- 9) 以下のまとめは、ヘンリエッタ・ムーアに基づく (Moore 1994: 10-17)。従って取り扱われているのは1990年代半ばまでのフェミニズムの動向であることをお断りしておく。それ以降については宇田川の研究 (例えば宇田川 2003) を参照されたい。
- 10) しかし女の生物学的な身体といっても、その身体を当の女たちがどのように体験するかは、現代と18世紀という200年程度のタイムスパンしかなくても全く異なるのだという、パトラー批判もある (ドゥーデン 2001)。

文 献

- Bamford, Sandra
2007 *Biology Unmoored: Melanesian Reflections on Life and Biotechnology*, University of California Press
- Barnes, Robert
1987 Anthropological Comparison, in Holy, Ladislav (ed.) *Comparative Anthropology*, Basil Blackwell
- Detienne, Marcel
2008 *Comparing the Incomparable* (translated by Janet Lloyd), Stanford University Press
- Descola, Philippe
2006 Beyond Nature and Culture (Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology), *Proceedings of the British Academy* 139: 137-155
- Evans-Pritchard, E.E.
1941 *The Nuer*, Oxford at the Clarendon Press
1951 *Social Anthropology*, Cohen and West
1956 *Nuer Religion*, Oxford at the Clarendon Press
1962 (初出は1950年) Social Anthropology: Past and Present, in *Social Anthropology and Other Essays*, Free press
- Fardon, Richard
1987 'African Ethnogenesis': Limits to the Comparability of Ethnic Phenomena, in Holy, Ladislav (ed.) *Comparative Anthropology*, Basil Blackwell
- Ingold, Tim
2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livinghood, Dwelling and Skill*, Routledge
- Kapferer, Bruce
2007 Anthropology and the Dialectic of the Enlightenment: A Discourse on the Definition and Ideals of a Threatened Discipline, *The Australian Journal of Anthropology* 18 (1): 72-94
- Leach, Edmund
1961 *Rethinking Anthropology*, Athlone Press
- Moore, Henrietta
1994 *A Passion for Difference*, Indiana University Press
- Needham, Rodney
1971 (ed.) *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock
1974 *Remarks and Inventions: Skeptical Essays about Kinship*, Tavistock
- Ortner, Sherry
1974 Is Female to Male as Nature is to Culture, in Rosaldo, Michelle and Louise Lamphere (eds.) *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press
- Pálsson, Gísli
2007 *Anthropology and the New Genetics*, Cambridge University Press

Rosaldo, Michelle

1974 *Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview*, in Rosaldo, Michelle and Louise Lamphere (eds.) *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press

Schneider, David

1984 *A Critique of the Study of Kinship*, University of Michigan Press

アガンベン, ジョルジョ

2007 『ホモ・サケル 主権権力と剥き出しの生』(高桑和己訳) 以文社

アンダーソン, ベネディクト

2009 『ヤシガラ椀の外へ』(加藤剛訳) NTT 出版

宇田川妙子

2003 「ジェンダーの人類学 その限界から新たな展開に向けて」綾部恒雄編『文化人類学のフロンティア』ミネルヴァ書房

エヴァンズ=プリチャード, E.E.

2001 『アザンデ人の世界 妖術・託宣・呪術』(向井元子訳) みすず書房

大澤真幸

2007 『ナショナリズムの由来』講談社

小田亮

1989 『構造主義のパラドクス: 野生の形而上学のために』勁草書房

杉島敬志

2001 「序論 ポストコロニアル転回後の人類学的実践」杉島敬志編『人類学的実践の再構築』世界思想社

出口顯

2003 「人類学の方法としての比較の再検討」『民族学研究』68(2): 214-225

2005 「人類学の方法としての比較の再構築に向かって」『社会文化論集』(島根大学法文学部) 2: 21-28

2006 「比較研究再考」『民博通信』115: 12-15

出口顯 (責任編集)

2006 「特集 人類学的比較とは?」『民博通信』No.115: 1-17

ドゥーデン, バーバラ

2001 「女性を『脱構築』で切り刻んではならない」(北川東子訳)『環 歴史・環境・文明』7: 44-56

永井均

2004 『私・今・そして神——開闢の哲学』講談社現代新書

フーコー, ミッシェル

1984 『性の歴史 I 知への意志』(渡辺守章訳) 新潮社

2002 「啓蒙とは何か」(石田英敬訳)『ミッシェル・フーコー思考集成 X』筑摩書房

2008 『私は花火師です』(中山元訳) ちくま学芸文庫

吉田禎吾

2009 「訳者あとがき」マルセル・モース『贈与論』(吉田・江川共訳) ちくま学芸文庫

レヴィ=ストロース, クロード

1970 『人種と歴史』(荒川幾男訳) みすず書房

2009 『パロール・ドネ』(中沢新一訳) 講談社選書メチエ