

# 人類学の方法としての比較の再構築に向かって<sup>1</sup>

出口 顯\*

Towards the reconstruction of comparison as anthropological method

Akira DEGUCHI

キーワード：人類学 比較 パースペクティブの再定位 自己と他者

## はじめに

人類学（ここでは社会＝文化人類学を指す）が比較研究を旨とする学問であり、また社会・文化比較が人類学の特徴であることはこれまでしばしば指摘されてきている。

例えばかつて国立民族学博物館初代館長の梅棹忠夫は次のように述べていた。

人類学の特徴的な方法を抽出することはむづかしいとのべた。しかし、これこそは人類学固有の方法とはいえないにしても、人類学のすべての分野にわたって共通する一つの方法がある。それは、比較という方法である。このことは、すべての人類学が、人間現象の多様性から出発する以上は、当然のことである。

あるいはまた、比較という観点から人間現象を研究する場合、その研究は多少とも人類学的でありうる。（中略）。比較人類学というのは、はじめから成立の見込みがない。なぜかといえば、人類学そのものがもともと比較の学である<sup>2</sup>。

にもかかわらず、20世紀末から21世紀初めにかけての人類学、とりわけ日本の人類学で比較が語られることは稀である。人類学は地域研究化した、ないしは日本の大学で今なお多く見られる、極めて狭い時代と地域に考察の対象を限定した実証主義的な歴史学化したともいえるのである。

なるほどかつてエヴァンズ＝プリチャードは、社会人類学の人文科学宣言をし、「社会人類学は歴史学の一つである」と述べたが<sup>3</sup>、し

<sup>1</sup> 本稿は、筆者が国立民族学博物館で主催する共同研究会「人類学の方法としての比較研究の再構築に向かって」の第一回（2004.11.20）に、主旨説明として報告した草稿に加筆したものである。本研究会の直接の由来は、筆者が企画した『民族学研究』68-2の特集「人類学の方法としての比較の再検討」にたどることができるが、この『民族学研究』の企画にはさらに個人的な前史・出発点がある。それは共同研究会のメンバーである大塚和夫が、10数年前、「社会学は近代西洋文明の中から生まれた都市発信の知の枠組みで先進国の都市社会のみを扱い、いわゆる未開社会は視野に入っていないという偏りが見られる」という、個人的な会話の中でなされた発言である。人類学が第三世界の民族も視野に入れており比較の視点があるのに比べて、社会学は比較を通じて自らのもっている前提となる概念・枠組みに懐疑的・批判的になる可能性が少ないというある種のエスノセントリズムもしくは「社会学帝国主義」に対する感想であったように記憶している。

<sup>2</sup> 「人類学のすすめ」梅棹忠夫編『人類学のすすめ』筑摩書房、1974年、p252。

<sup>3</sup> エヴァンズ＝プリチャード、E.E.「社会人類学、過去と現在」（吉田禎吾訳）『人類学入門』弘文堂、1970年、p30。

\* 島根大学法文学部教授

かしそれは今日のような事態を望んでの発言ではなかったであろう<sup>4</sup>。むしろ彼が構想したのは、彼の論文に26年後に応答したフランスのルゴフのような研究の人類学版ではなかっただろうか<sup>5</sup>。

しかし、では地域研究化・実証主義的歴史学化することの何が問題なのだろうか。

## アリバイとしてのフィールドワーク

一つには、他の地域の研究者・同じ地域でも異なるテーマを研究する学者たちの関心を惹かないという問題がある。それはさらに、人類学者以外に刺激的な情報を発信し魅力的な知の枠組みを提示できていないということでもある。今日の民族誌では調査した当事者以外には関心をもてないような、いたずらに細かく平板な記述が続くことがある。しかもそれらの記述がそのあとの議論や分析にすべて必要とは限らないことさえある。とりわけ近年顕著な人類学者自身による自己批判に加えて、このことが閉塞感を与えるだけでなく学問の衰退をもたらす危険がある。かつて構造主義や象徴研究が華やかだった頃に持っていた他の学問分野への影響力を今日の人類学は持ち得ておらず、むしろ文芸理論やカルチャースタディーズなどからインスピレーションを得ているといっても過言ではない。地域研究化した人類学では、フィールドワークに

基づく民族誌的記述は、人類学の専門家としてのアリバイ証明にしかになっていないのではないか。ギアツの言い方をもじれば、小さい事実 (small facts) から大きい問題 (large issues) を語る事が少なくなりつつあるかに見えるのである<sup>6</sup>。それは、小さい「事実」を大きい問題につなげていく想像力の欠如、「事実」を様々な次元に位置づけて考えたり様々なパースペクティブから眺めるといった構想力の欠如、硬直したものの見方しかできないというでもあり、さらに深刻な問題にもつなげていく。

カッフェラーは、欧米の大学制度としての人類学の現状におけるフィールドワークの形骸化を批判して次のように述べている。

大学で規定されている学問としての人類学は、人類学的態度とみなされるもの、つまり、しばしば歴史的文化的に限定された「常識」という拘束をうち破るある態度を含んでいないと付け加えたい。私の意見では、現実を思い描く他の様式や実践にわけ入り突破しようとする人類学的態度を発揮する能力は、他の多くの学問の研究者によって示されていて、悲しいことに人類学科に所属する研究者にはしばしば欠けているのである。実際あまりに頻繁にそうした人類学者たちが、人類学的貢献を回避しようとする学者と同じように、人類学的可能性をついには破

<sup>4</sup> 人文主義的なエヴァンズ＝プリチャードの民族誌には、近隣諸民族との比較を除けば、遠く離れた社会との直接的な他の民族との比較はあまり試みられていない。しかしヌアーの記述においてはアザンデが、アザンデの記述においてはヌアーが、そしてさらにはキリスト教やイスラム教の文化が暗黙のうちにそれらと比較参照されながら考察がすすめていることで、彼は、それらの社会の「個性」を描き出すのに成功しているともいえるのである。

<sup>5</sup> ルゴフ, J. 「歴史学と民族学の現在」(二宮宏之訳)『思想』630, 1974年。またエヴァンズ＝プリチャードは「社会人類学の唯一の方法は比較である、そしてそれは不可能だ」と語ったといわれるが、決して全面的に比較への途を拒絶したのではない。エヴァンズ＝プリチャード, E.E. 『ヌアー族の宗教 下』(向井元子訳) 平凡社ライブラリー, 1995年, p251。

<sup>6</sup> ギアーツ, C. 『文化の解釈学 I』(吉田・柳川・中牧・板橋訳) 岩波書店, 1987年, p41。

壊する反人類学的態度の推進者となっているのだ<sup>7</sup>。

今日の人類学の基礎を築いた、コロニアルでエキゾチックなものを求めた世代の人類学者は、大学でしかるべき教育を施されて人類学者になったわけではない。それに対して大学で正規の人類学教育を受け、プロフェッショナルな人類学者になった者たちが、実は反人類学的であるという逆説的事態が生じている。そこには、大学の人類学科の教育において、フィールドワークがいかんして職業的人類学者になるか、そのための技術的処方箋としかみなされていないという問題がある。しかし人類学者にとってのフィールドワークの意義とはそのようなものではないとカップフェラーは主張する。

私がこだわりたい一般的な論点というのは、ここで表明している人類学的意味でのフィールドワークが、パースペクティブのラディカルな再定位に関するものだという点である。しかし、データ収集、経験を通じての情報、感受性の訓練、「他者」についての知識の獲得としてのフィールドワークという観念は、この点を見逃すか瑣末化しているように見えるのである<sup>8</sup>。

パースペクティブのラディカルな再定位、すなわち、歴史的社会的に形成されたにもかかわらず当然のこのように疑われることの

ない「常識」を疑い、人類学者自身が属する社会の存在論的地平にゆさぶりをかけるという「教育的」力<sup>9</sup>を、アリバイ証明としての地域研究化した人類学に回復すること、それが今求められているのではないだろうか。

しかしそれは人類学者が接する他者の発言や態度振る舞いをきっかけとしてもたらされるものであるだけでなく、それを契機にして今まで以上にあるいは今までとは異なった角度からの、他者へのより深い理解も開かれることになるのである。だとしたらパースペクティブの再定位に比較は必要な方法となる。それはレヴィ＝ストロースの次のような発言からもあきらかである。

わたしたちの社会、わたしたちの文化を、他の社会、他の文化と比較することではじめて、すべての社会と文化にそれぞれの価値を認めることができ、それによってのみ、わたしたち自身の社会と文化について健全な判断を下し、ある種の智慧に到達することができるのである<sup>10</sup>。

## 比較とは何をする事なのか

だが、では比較するというのはそもそもどういうことなのだろうか。浜本満は、何かと別の何かの<違い>について語る対比の特徴について次のように述べている。

対比的に語るということは、対象をただ

<sup>7</sup>Kapferer, B. 2000 'Star Wars: About Anthropology, Culture and Globalisation' *The Australian Journal of Anthropology*, 11-2, p182.

<sup>8</sup> Ibid. :189

<sup>9</sup> 内田樹はレヴィナス読解の本の中で次のように述べている。「偉大な書物が偉大であるのは、それが私たちに潤沢な学術情報を提供し、私たちが知的に富裕化してくれるからではない。そうではなくて、彼らの書物を読む経験はむしろ私たちが一時的に混乱のうちに導く。しかし、その自失や眩惑を経験させることこそが、それらの書物の真に教育的力なのである」(『他者と死者』海鳥社、2004年、p5)。ここでの「書物」はカップフェラーのフィールドワークに置き換え可能である。ならば、フィールドワークが、聞き取りと参与観察による長期の現地調査でなければならぬ必然性はない。

<sup>10</sup> 『文化人類学文献事典』への推薦文、弘文堂の内容案内による。

自分たちとは異なった存在として提示することではない。そこでは違いは、その異なり加減をはかる暗黙のうちに想定された共通の物差しの上で提示される。イヌとコーヒーカップはたしかに違っているが、だからといってその違いについて語ろうという気には、あまりならない。なぜならそれらは違っているというよりは、そもそも比べ物にならないからである。(中略) 違いについて語るといっても、例えばイヌとネコとの違いのように、まず比べ物になる違いでないことには、話にならないということになる。(中略) 対比の語り口とは、他者の異性のある種の同質性の想定のもとにはじめて語るに足るものとする、そうした語り口である<sup>11</sup>。

つまり、比較はたとえその差異を強調するためであるにせよ、対比される二つ以上のもののあいだに同質性＝連続性＝共通性＝普遍性があることを認めているのである。この点に注目するなら、パースペクティブのラディカルな再定位を試みる人類学は、カフエラーのいうように、普遍の探究に関わるべきであり、差異のカタログに満足すべきではないだろう<sup>12</sup>。

だがイヌとコーヒーカップの比較は、本当に「比べ物にならない」のだろうか。哲学者の永井均が述べているように

対比が持ち込まれた後では、あたかも対

比が成り立つための共通項がもともとあったかのような錯覚が生まれる。そして、この錯覚こそが現実になるわけだ。〈私〉と他人との対比が持ち込まれると、あたかもそれらに共通の「人間」というものが存在するかのように考えられることになり、〈今〉が過去や未来と対比されると、あたかもそれらに共通する客観的な「時間」というものが存在するかのように考えられるようになる<sup>13</sup>。

つまりある物と別の物が比べ物になるかならないかは、比較もしくは対比に先だって決まっているのではなく、まさに比較するたびにその都度決まってくるのである。「比べ物になる」とは、比較する主体——この場合は人類学者——が比較される対象の中に何を見出すか次第であり、そもそも比較に何を期待しているか次第とも言えよう。

例えばカフエラー自身は、彼の調査地スリランカのナショナリズムと彼の出身国であるオーストラリアのナショナリズムを比較している<sup>14</sup>。まず社会や全体ありきで個人の位置は全体や社会との関わりで決定されると考えるシンハラ仏教徒のナショナリストの階層的なコスモロジーと人間観が、自由に意志決定できる独立した主体として互いに対等である個人が社会の出発点であるとするオーストラリアのナショナリストのそれとが比較されているが、カフエラーのこの試みは、ナショナリズムの社会文化的差異と、それにもかか

<sup>11</sup> 浜本満『秩序の方法』弘文堂、2001年、pp131-2。

<sup>12</sup> Kapferer, B. 1986 Forward, in Austin-Brooks, D. (ed.) *Creating Culture*, Allen and Unwin, p.xiv. 「人類学者は、自分たちの貢献が文化的エスノセントリズムの限界を打破することにあるとしばしば主張する。しかし相対主義が必ずしも答ではない。エスノセントリズムを乗り越えるどころか、相対主義は、深刻なまでにエスノセントリズムを拡大し、さらには一つの価値に変えてしまうのである。」残念ながら以前紹介した梅棹忠夫の比較は差異のカタログにとどまっておらず、普遍への配慮に欠けている。

<sup>13</sup> 永井均『私・今・そして神 開闢の哲学』講談社現代新書、2004年、p41。

<sup>14</sup> Kapferer, B. 1988 *Legends of People, Myths of State*, Smithsonian Institution Press, 1989 Nationalist Ideology and a Comparative Anthropology, *Ethnos* 54(3-4) ; 160-199

わらず両者の間にみられる共通性を明らかにすることだけにとどまらない。比較される一方が自分の出身国であるということで、リベラルな人類学者である自分とオーストラリアナショナリストの間に、政治的イデオロギーの違いを越えて共有される「存在論的」地平もしくは認識の枠組みがあること、さらにその枠組みが、知らず知らずのうちにスリランカの現状に対する彼自身の解釈や態度を成型していることに彼は気づくのである<sup>15</sup>。

このように、比較において、当の人類学者とその調査対象世界並びに自社会への関わりが明らかになるのであれば、比較への意志に焦点をあてた、人類学的認識の歴史（フーコー的な考古学）を構想することもできるのではないだろうか<sup>16</sup>。それは比較の回避が色濃く見られる人類学の現状を逆照射することにもなるだろう。

その際人類学者がフィールドの文化と比較して自らのパースペクティブを反省するだけでなく、人類学者のフィールドでの存在やその政治性も踏まえながら、人類学者の理論や考察を現地の人を読んで批判を加えるという比較の方向性もあることを見落としてはなら

ないだろう。この点を指摘したハーツフェルドの言葉を借りるなら、比較とリフレキシビティを切り離すのは無意味なのである<sup>17</sup>。

また比較には、人類学者の文化とその調査対象となる文化という二者間の比較だけでなく、文化Aに属する人類学者が、文化Bと文化Cを比較するというやり方もある<sup>18</sup>。例えば内田樹は、ラカンと対比させてレヴィナスを読み解くという本で、レヴィナスとラカンという「分からないもの」と「分からないもの」を重ねあわせてみると、「両者に共通の分からなさ」というのが抽出できるのではないかと、それが読解の手がかりを提供してくれるのではないかという着想から本を書いたと述べている<sup>19</sup>、分からない文化Bと分からない文化Cの比較にもこうした着想から臨むことが可能だろう。カッフェラーの場合にもあてはまることだが、比較は、ある対象をそれが本来属すると想定されているコンテクストとは別のコンテクストに位置づけて、あるいは少しずらして見つめ直すことを要請するのである。もちろんここでも先に述べたラディカルなパースペクティブの再定位が見失われるべきではない。比較に際して、人類学者が超越的な神

<sup>15</sup> このような姿勢は、中川敏が提唱・規定された比較に近いのではないだろうか。『宗教とは何か』とは何か』『民族学研究』68-2, 2003年。

<sup>16</sup> そこには人類学者の政治的態度や、大学・学界内での立場だけでなく、学問をとりかこむ時代の風潮も視野にいれなくてはならない。Cf. Hertzfeld, M. 2001 Performing Comparisons: Ethnography, Globetrotting, and the Spaces of Social Knowledge, *Journal of Anthropological Research* 57-3; 259-275

<sup>17</sup> Hertzfeld, p260.

<sup>18</sup> ポストモダニティ、ポスト構造主義、ポストコロニアルなど（afterology という語でサーリンズは言及している）の議論で、「文化」を安易に使用することが困難になってきているが、ここでいう文化は、浜本がいう「言説空間」を念頭に置いている。語りには特定の誰かによって特定の時空間で発せられたという「陳述」的側面と、そうした個性性を越えて反復使用されていく「文」的側面があるというオースティンの区別を踏まえて浜本は次のように述べている。「我々はこうした『文』が、個別的な陳述を介して流通、転移、変形、結合していく空間を想像してみることが出来る。その都度の陳述が形作るコミュニケーションの、絶えず形を変える網の目状の連鎖が形づくるとその空間には当然、明確な境界もないし、地理的な空間と同じ広がり共有するわけでもない。ドゥルマ人にせよ何にせよ、特定の人間集団と重なり合うわけでもない。そこを流れている語りの総体を閉じた全体性として把握することも出来ない。こうした想像上の空間を言説空間と呼ぶことにする」（『秩序の方法』p45）。ちなみに afterology については、サーリンズの意見に賛同したい。Sahlins, M. 1999 Two or three things that I know about culture, *J.R.A.I.* (n.s.) 5; 399-421

<sup>19</sup> 『他者と死者』p6, p271.

のごとき視点に立って、二つを観察するかのよう眼差し、BとCに対して自分の文化の前提を押しつけるのではなく、この比較を通して自らの認識の枠組みの自明視をやめ、批判的吟味を加えながら、その認識の枠組みがどのようなものなのかを浮き彫りにできるような比較が求められているのではないか<sup>20</sup>。

こうした比較は、社会人類学を社会の自然科学に喩えたラドクリフ＝ブラウンの比較とは明らかに異なる。そこでは、人類学者は実験室の観察者同様の客観的・中立的立場にいたることが前提になっていた。しかし実験室での自然科学の営みも「文化」であることが、クーンのパラダイム論以来明らかにされてきている<sup>21</sup>。比較への意思の衰退と、同時代の知の動向と人類学との関連も今後検討していかなくてはならないだろう。しかし客観的立場を確保できない、確保してはならない、だから比較を回避しているとしたら、それはあまりに安易な姿勢ではないだろうか。

### 自己と他者、差異と連続性

しかし、そもそも何故比べるのだろうか。何故対比を持ち込むのだろうか。人類学的な議論に加え、哲学的な省察も参考にしなくてはならないだろう。これまで述べてきたことから、それは自己と他者という問題におそらくつながっていくことが予想できる。

この問題を今詳しく述べることはできないが、この点に関連して、最近栗田博之は拙著へ

の書評を以下のような文で締めくくった。

「西欧近代」/「未開」という対比が強調されていて、両者の連続性（可能性）が排除されているのである。（中略）しかし、西欧近代（そして、その内にある人類学）批判が常套手段となっている現在、西欧近代の特殊性が本書で論じられるたびに、著者の嫌う「排除」や「選別」の論理が滑り込んでしまうのである<sup>22</sup>。

私自身もいささか典型的に「西洋近代」と「未開」を対比させすぎたのではと気になっていたので栗田の批判ももっともである。ただ、両者の連続性とその可能性を論じようとする場合、そこでの意図、目論見、賭け金は何なのかは充分考慮する必要がある。ポストコロニアルとか文化の構築主義などが幅を利かす現在の人類学では、「彼ら」が「われわれ」と同じだということが、連続性の議論の際に強調されているのではないだろうか。「われわれ」が主体性や個の意識を持ち、歴史や差別に自覚的な抵抗する主体であるのと同じように「彼ら」もそうであるといったように<sup>23</sup>。

一方その反対に実は「われわれ」も「彼ら」と同じだという議論はあまり展開されていない。しかし例えばかつてエヴァンズ＝プリチャードは、アザンデのトリックスター民話の主人公トゥレについて次のように述べていた。トゥレは自分の父を殺し息子たちや妻をも殺そうとする。義母とも姉妹とも近親相姦する。

トゥレのすることはたしかに道德の命ず

<sup>20</sup> これを川田順造のいう「文化の三点測量」と「比較」することも必要になるだろう。川田順造『西の風・南の風』河出書房新社、1992年。

<sup>21</sup> リーチ、E. 「人類学は＜社会の自然科学＞か？」（白川琢磨訳）『現代思想』1982年6月号。とはいえ科学の文化的営みを論じる科学史学者や科学哲学者のなかには、特に生命倫理の問題に関して、自分たちの知や認識の枠組みを真摯に反省しているかどうか疑わしい者もいることを考えれば、比較によるパースペクティブのラディカルな再定位を人類学者が外に向かって発信していくことも必要である。

<sup>22</sup> 栗田博之「書評：出口顯『レヴィ＝ストロース斜め読み』」『文化人類学』69-2、2004年、p325。

<sup>23</sup> この点は書評でも指摘されたテレンス・ターナー批判に行き着く。

るあらゆるものの反対である。しかし実はわれわれのすべてがトゥレなのである。彼はまさにわれわれなのである。慣習がわれわれに提示を命ずるイメージの背後で、欲望、感情、想像力の中で、そして意識の層の下で、われわれはトゥレがするように行為するのである<sup>24</sup>。

主体性とか能動性とは異なる現実に向けることで、エヴァンズ＝プリチャードは既にポストコロナル人類学の隘路を乗り越えているといえるだろう。

またエヴァンズ＝プリチャードのこの指摘に先だって、「われわれ」の中にも「彼ら」と同じような野生の思考があるのだということを描き出し、「われわれ」と「彼ら」が出会う場をつくる人類学を試みたのがレヴィ＝ストロースである<sup>25</sup>。最近でも、マルセル・エナフとの対談で、ブルーストとの関連を問われたのに対して、以下のように答えている。

最も疎遠な慣習がわれわれにとって親しいものと化しうる数々の事例を描き出しました。一種の心的瞬間撮影によって、われわれはしばしば、最も疎遠な習慣のうちに、われわれ自身の慣わしを認知します。われわれ自身の慣わしが単に他の界域に移されただけなのです。これらの

慣習はわれわれを受け付けないかに思えていたのですが、にもかかわらず、生まの経験はそれらを突如として復元する、それも、これらの慣習の独特な味わいを伴うものとして、内面的に生きられたものとして復元するのです。こうした内密な経験は、ブルーストにおいて無意志の記憶に帰される経験と同じ秩序に属するもののように私には見えます<sup>26</sup>。

われわれが、われわれの中に彼らを見出すのは、過去にじかに接する機会を与えてくれる古文書に触れるような瞬間<sup>27</sup>である。それは『失われた時を求めて』の「わたし」が紅茶に浸したマドレーヌを口にした瞬間<sup>28</sup>、ゲルマント邸の中庭の敷石によろめいた瞬間<sup>29</sup>に比べられるべき生まの経験といえる。それら内密の経験とは、小田亮がいう真正性の水準において展開するものともいえよう<sup>30</sup>。つまり顔の見える関係において、マドレーヌはチューリングであり、自己は他者化するのである。こういう意味での連続性を指摘するのは重要であり、必要なのは「自分のように他者を語る」ことではなく、「自分を他者のように語る」ことであろう<sup>31</sup>。

しかし、afterology の人類学は、こういう議論が「彼ら」の特徴を固定的に断定化する本

<sup>24</sup> Evans-Pritchard, E.E. 1967 *The Zande Trickster*, Oxford University Press, p30.

<sup>25</sup> 渡辺公三『レヴィ＝ストロース 構造』講談社、1996年、p305。「その場では、両者が出会うには、われわれ自身が意識的あるいは無意識のうちにわれわれの本質だとみなしているものを、たとえ一時的であれ放棄できなくてはならない」。

<sup>26</sup> レヴィ＝ストロース、C.『1963-2003年、哲学に面した人類学』（合田正人訳）『みすず』520、2004年、p29。

<sup>27</sup> レヴィ＝ストロース、C.『野生の思考』（大橋保夫訳）みすず書房、1976年、pp289-291。そこでは西洋社会の古文書へのこだわりはオーストラリア・アボリジニーのチューリングに似ていることが指摘される。

<sup>28</sup> ブルースト、M.『失われた時を求めて 第一編 スワン家のほうへ』（井上究一郎訳）、ちくま文庫、1992年、pp74-9。

<sup>29</sup> 『失われた時を求めて 第七編 見出された時』（井上究一郎訳）、ちくま文庫、1993年、p315。

<sup>30</sup> 「わたし」がマドレーヌを口にした瞬間至福を体験したのは、それが休暇にコンプレのレオニー叔母の家で過ごした親密な人たちとの時を喚起したからである。しかしゲルマント家の中庭での体験直後に「私」はさらに思索を続け、触覚を介した体験においてあらわれたのは、時間の外に出ることができると「事物の不変のエッセンス」（しかしそれはブルーストにおいては決して本質主義的ではないことに注意しなければならない）であると考えに至る。特殊は普遍化している。ここに、ブルーストからレヴィ＝ストロースへと思考の連続性を確かに読み解くことができる。

質主義の上に成り立っていると批判してくるだろう。先ほどのエヴァンズ＝プリチャードのような発言に対してもアザンデを貶めるような発言だと「政治的正しさ」で切り返してくるだろう。しかしサーリンズのいうように、植民地政策や人種差別・性差別に適切な態度をとることが、他者を知ることを十分に達成するわけではないことを思えば<sup>32</sup>、こういう反論は不毛なのだが、それをどう切り崩していくかも、比較を検討するとき考えるべきであろう。例えば、再びサーリンズに言及するならば、afterologyの議論には、歴史的文化的特殊性（例えば相撲といった分析対象）と普遍的人間性（欲望とか権力志向）との奇妙な存在論的混淆が見られるという。つまり、日本に特殊な何かを説明するのに、とりたてて日本的ではないあるいは日本に限定されない何かが想定されることになる。しかし普遍的とされるもの例えば権力は、平均的な西洋人にとって自明なものであるが、それがいつでもどこでも同じとは限らないのであれば、afterologyの説明は、みかけは普遍だが実際は西洋的なものに、歴史的文化的に特殊なもの（日本の相撲）を還元しようとする、エスノセントリズムに帰結する恐れもあるのだ<sup>33</sup>。Afterologyも比較に無縁ではない。しかしそれは倒錯した「不健全な」比較とはいえないだろうか。

### おわりに：インターディシプリナリー、他の学問との比較

批判と論争は、人類学の一般的傾向であって、それらをくぐり抜けることで人類学は新たな段階に到達してきたという歴史がある。そのような自己批判と論争の焦点の一つであったのが比較である。既に述べたエヴァンズ＝プリチャードによる人文科学宣言においても、ラドクリフ＝ブラウン流の自然科学に範を仰ぐ社会構造の比較・類型とそれに基づく法則の説明ではなく、意味の意匠の解釈を導く比較が構想されていた。またリーチの有名な「人類学再考」でも、蝶々の標本採集のような、やはりラドクリフ＝ブラウンに由来する帰納的比較を痛烈に批判し、レヴィ＝ストロースの構造主義や数理モデルに着想を得た、演繹的一般モデルの設定に基づく比較が提案されていた<sup>34</sup>。詳しくは杉本と栗田の『民族学研究』論文<sup>35</sup>に譲るが、これらの批判・論争を経て（イギリス社会）人類学はナイーヴな機能主義を脱却することにもなったのである。その生産性はともかく *Writing Culture* に代表されるポストモダン人類学による自己批判も、人類学の人類学たる所以とみなすこともできるだろう。

では他の学問はどうなのか。宗教学や言語学など人類学の隣接諸科学ではどうであったのか。またそれらの学問では、方法としての比較はどのように位置づけられてきたのか。諸学問における「比較」を「比較する」ことも、今後新たな展望を得る上で必要だろう。

<sup>31</sup> この点については拙著『レヴィ＝ストロース斜め読み』（青弓社、2003年）の第5章ならびに第10章でわずかではあるが論じてみた。また「他者を自分のように語れないか」とは、関根康正の論文のタイトルである（杉島敬志編『人類学的実践の再構築』世界思想社、2001年所収）。しかし関根がその論文で述べていることは、彼らがわれわれに似ていることではなく、関根の言う「地続きの人類学」において、われわれのパラダイムを相対化しようとする試みであり、その意味で、ここで述べていることと同じである。

<sup>32</sup> Sahlins, Two or three things that I know about culture, p406.

<sup>33</sup> *ibid.* p407.

<sup>34</sup> リーチ, E. 『人類学再考』（青木保・井上兼行訳）思索社、1974年、第1章。

<sup>35</sup> 栗田博之「統制された比較——入口より先に進むのか？」杉本良男「『宗教』とは何か」とともに『民族学研究』68-2、2003年。