

## 存在論的転回とエスノグラフィー 具体的なものの喚起力について

浜田明範  
(関西大学)

人間について何事かを明らかにする数ある方法のなかでも、人類学者は長期に渡る参与観察に基づいてエスノグラフィーを書くという方法を好んで用いてきた。それは、質問紙を用いた量的調査とも、インタビューに基づく生活史とも異なるものである。人類学におけるエスノグラフィーの特徴は、それが単なる方法論ではなく、理論的な前提と密接に関係してきた点にある。

そこで、本稿では、2000年代以降の人類学において注目を集めているいわゆる「存在論的転回」と呼ばれる理論的な動向がエスノグラフィーを書くという人類学者の実践にとってどのような意味を持ちうるのかを検討することで、改めて、エスノグラフィーを書くことの可能性の一端を明らかにしていく。

### 1. 存在論的転回の広がり

人類学における存在論的転回は、とりわけ2010年代の人類学を特徴づけるひとつのムーブメントとなっている。2016年と2017年に出版された『現代思想』の二冊の特集号(2016 (vol. 44-5); 2017 (vol. 44-5))を見れば分かるように、このムーブメントは必ずしも人類学の枠内に収まるものではなく、科学技術論や思想、哲学や美術史といった領域と相互に影響しながら展開している。

しかし、すでに多くの論者から指摘されているように、存在論的転回と一口に言っても、異なる伝統に属している議論が合流したものであり(久保 2016)<sup>1)</sup>、当然のことながら、この潮流の内部には意見の不一致も見られる。関連書籍の翻訳ラッシュによってだいぶ見通しが良くなってきたとはいえ、存在論的転回の全体像は必ずしも捉えやすいものとはなっていない。そこで、まずは、人類学における存在論的転回の全体像を概括することから始めよう。

人類学における存在論的転回が注目を集めるようになったきっかけとなったのは、アミリア・ヘナレ、マルティン・ホルブラード、サリ・ワステルによる *Thinking Through Things* の序論である(Henare, Holbraad and

Wastell 2007)。この序論を改めて確認してみると、存在論的転回をめぐる論点がバランス良く提示されていることが分かる。それだけでなく、存在論的転回に胚胎する極めて人類学的な相互に矛盾するように見える二つの方向性が、この運動の当初から内在してこともよく分かる。その二つの方向性とは、(1) いつでもどこでも妥当するような新しい存在論を自らの手で提示していこうという普遍主義的な方向性と、(2) 自らの存在論ではなく彼らの存在論を提示することによって私たちの前提を切り崩していこうという相対主義的な方向性の二つである。

前者の方向性は、ストラザーンの「歴史のモノたち」(ストラザーン 2016)を引用しながら、物を意味を運ぶ記号として捉えるのではなく、物それ自体が意味であると主張される際に現れる。物それ自体が意味であるという発想は根本的にはフィールドで出会った人々からヒントを得ているとしても、同時に、それが人類学における理論的な伝統のもとで醸成されてきた考え方である<sup>2)</sup>。冒頭で、物指向人類学を、新しい下位分野ではなく広く人類学の分析方法を再配置するための方法として構想すると述べているのだから(Henare, Holbraad and Wastell: 2007: 1)、ヘナレ達がどのように言葉を尽くそうとも、存在論的転回が普遍主義的な方向性も持っていることを否定することは難しいように思える。このような普遍主義的な方向性は、存在論的転回に与すると考えられている研究者によってより明示的に述べられている(Mol 2008: 11; コーン 2016: 166)。

他方で、ヘナレ達は、ヴィヴェイロス・デ・カストロに依拠しながら、存在論的転回が相対主義的な志向を持つこと、つまり相対化をより徹底するものであるという主張も繰り返している。例えば、著者たちは、「フィールドワークで出会った物を、既存の理論的モデルの強みや欠点を明らかにするために理論を適用するデータとしてではなく、理論にとってまったく新しい前提を含めた、それ自体の分析を指示するものとして」取り扱うべきだと述べているが、ここには人類学者の手持ちのツールキットでは把握できないものがあるという認識が明確に現れ

ている (Henare, Holbraad and Wastell 2007: 4)。あるいは、認識論から存在論へと問いを移行することが刺激的なのは、「人々が生を営む方法が、人類学者の理論の特定のレパートリーの根底にあるような見慣れた仮定をどのように、不安定化させるのか」を問うからだとして述べている (Henare, Holbraad and Wastell 2007: 8) が、これも同様の主張と考えていいだろう。

ここで、「理論にとってまったく新しい前提」によって不安定化させられている「見慣れた仮定」こそが、その後、幾度となく批判されることになる、「ひとつの自然に対する複数の文化」という前提である。ヘナレ達がヴィヴェイロス・デ・カストロを引用しながら説明するには、人類学とは認識 (=文化) についての認識であり、ここでは、単一の自然が想定されたうえで、それに対する人々の認識の違いを問うことが問題とされている。しかし、そもそも、人々自身は特定の存在について語っているのであって認識について語っていないのであるから、文化という発想自体が西洋の存在論の圏域に留まっており、相対主義的な試みとしては不徹底なままに留まっていることになる (Henare, Holbraad and Wastell 2007: 4)。

ただし、ここで自然と呼ばれるものが実際のところ何であるのかには注意が必要である。古典的には、人類学で「ひとつの自然と複数の文化」といった場合、自然は人種に代表されるような生物学的なものが指示される。人間というひとつの種は複数の文化を育むことができるというわけである。他方で、存在論的転回で批判される際には、自然は、内なる自然ではなく、体の外側の自然について語られることが多い。生物学的な過程でさえも文化的に変容してきたとする議論が人類学の黎明期からなされてきたこと (太田 1994) を考えると、存在論的転回におけるこの手の論理展開には看過できない単純化が含まれていると言えるかもしれない。

いずれにしても、存在論的転回で問題になっているのは、シェイピンとシャッフアー (2016) からブルーノ・ラトゥール (2008) へ、フィリップ・デスコラ (2015, 2016) からヴィヴェイロス・デ・カストロ (2015) やミシェル・セール (2016) へと連なっていく、自然と文化の関係についての西洋の存在論をいかに相対化していくのかに関する一連の議論である。シェイピンとシャッフアーは自然と文化が相互に区別されるようになる歴史的契機を記述し、ラトゥールはそれらをきっちりと分ける純化の働きとともにそれらが混ざり合ったハイブリッドが増殖していると述べた。デスコラは、身体性 (自然) と内面性 (文化) の単一性と複数性によって4つの存在

論があり得ることを提示したうえで、西洋の存在論を身体性 (自然) の単一性と内面性 (文化) の複数性によって特徴づけられるナチュラリズムと名付けた (出口と三尾 2010)。ヴィヴェイロス・デ・カストロは、デスコラがアニミズムと呼ぶ身体性の複数性と内面性の単一性をパースペクティズムと呼び換え、独自の議論を発展させた。ミシェル・セールは、デスコラの提示した四類型が西洋の内部にも存在することを指摘した。

このように、人類学における存在論的転回の存在論とは、まずもって自然と文化の関係に関する西洋の前提と、それを相対化しうる異なる発想のことを指している。ただし、ヘナレ達はこのような整理を更に相対化すべきだと述べる。彼女たちは、ラトゥールの仕事を評価しながらも、人類学をより開放的なものと捉えており、デスコラの提示するような四類型を前提とするのではなく、(物に注目することで) まだ見ぬ複数の存在論の可能性を模索すべきだと主張している (Henare, Holbraad and Wastell 2007: 6-7)。この意味で、ラトゥールやデスコラがモデル構築的であるのに対し、ヘナレ達はそれすらも相対化する可能性に賭けていると言えよう<sup>3)</sup>。

このように整理してみると、ヘナレ達が擁護しているのは、フィールドワークで出会った物を通じて、新しい概念を見出し、それによって西洋の伝統を覆していくという、極めて一般的な人類学的な営みである<sup>4)</sup>。しかし、フィールドワークを行ったことのある者なら誰でも知っているように、困難なのは「こうすべきだ」と言うことではなく、それを実際に行うことである。「人々についての理解」と「西洋の伝統を覆していくこと」は、必ずしも常に一致するとは限らない<sup>5)</sup>。

あるいは、私たちは、理論を持たずにまっさらな目で何かを見ることはできないし、まっさらな目で調査することもできない (浜本 2005)。もちろん、フィールドワークが理論的な枠組みに縛られていることを強調しすぎることもまた問題はある。私たちが見たいものしか見れないのだとすれば、(とりわけ長期の) フィールドワークの意味は大幅に減じられてしまうからだ。この意味で、特定のテーマに絞って調査を行うのではなく、目に入るものすべてを徹底的に調査し続けることや、フィールドワークにおいてただそこで生きていることの意義と可能性はもっと議論されてもいいのかもしれない。しかし、仮にそうであったとしても、物を意味として扱うというのは、それ自体が普遍主義的な傾向を持ったひとつの理論的立場でしかありえない。そうであるならば、いわゆる「存在論的転回」から私たちが学ぶべきなのは、「西洋の

哲学をより深く覆すためにはどこに注目して相対化すればいいのか」というような議論の焦点ではないのかもしれない。人類学的な営みは、ヘナレ達が言うように、もっと開放的なものであるべきだ。あるいは、人類学的な営みにとって重要なのは、「西洋の哲学の伝統を覆せ」と殊更に強調することではなく、それを達成するためにはどうすればいいのかを議論することの方である。それは、認識論か存在論かという軸とは別のところにある。人類学者の手持ちのツールキットに限定されずに、人々を理解するためにどうすればいいのかをまずもって考えるべきだろう。ヘナレ達も、自分たちのプロジェクトはまずもって「物を通して考える」という方法論的なものであると述べている (Henare, Holbraad and Wastell 2007: 4)。

そこで本稿では、「物を通して考える」とはどのようなことなのか、「物それ自体が意味である」とはどのような事態なのか、それがエスノグラフィーを書くという実践とどのような関係にあるのかといった問題について検討していく。ヘナレ達は、おそらくは相対主義的な方向性を強調したいがために (あるいは、先行研究との断絶を強調したいがために)、これらの問いについて真正面から回答していないように思えるからである。これが本稿の目的である。

## 2. 具体的なものを通して考える

ヘナレ達の序論において、「物を通して考える」という方法の先例として言及されているのが、マリリン・ストラザーンの仕事である。彼女の理論的な名著とされる『部分的つながり』(ストラザーン 2015) もまた、そのような方法を用いたものである。

『部分的つながり』は、人類学理論に関する前半部とメラネシアに人々のイメージに関する後半部から構成されている。『部分的つながり』は、簡潔な要約を許す本ではないのだが、後半部の「部分的つながり」の内容を本稿の趣旨に沿って私なりに要約するのであれば、それは、(1) 人工物や身体やパフォーマンスといった「具体的なもの」を通して、自らに対して自らを提示するメラネシアの人々のやり方と、(2) そうやって提示されるイメージ間の関係を成長、反転、切断といった隠喩を用いて理解するというメラネシアの人々のやり方について、(3) それらの方法を模倣ないし彫琢しながら記述したものである。

それでは、人工物や身体やパフォーマンスを用いて何かを提示するとはどういうことだろうか。順を追って説

明していこう。日本でよく利用されている人類学の教科書の一つである『人類学のコモンセンス』のなかに小田昌教が寄稿している「自然」(小田 1994) という章は、このことについて考えるための良い出発点を提供してくれる。

小田は、スワヒリ語には、私たちが通常用いる意味での自然に相当する言葉が無いと指摘する。しかし、このことはスワヒリ世界において文化と対立する自然に相当するカテゴリーが存在しないことを意味するわけではないという。人々は、自然という言葉を持っていないし、自然を客体化して語るができるようなものとは考えていないが、それでもなお、文化と対立するようなカテゴリーは何らかの形で存在しているというのだ。では、自然に相当する言葉が無いのであれば、人々はどうのように自然について考えるのであろうか。小田が、ロイ・ウィリス (ウィリス 1979) を参照しながら説明するところによると、人々はセンザンコウやニシキヘビといった特定の動物種を儀礼のなかで操作することによって自然について考えているという。小田は、アルフレッド・ジェル『ヒクイドリの変態』(Gell 1975) を引きながら、ニューギニアのウメダの人々も同じようにヒクイドリを通して自然について考えていると主張している。

ここで小田は、概念=言葉ではなく具体的なもの(動物種やそれにまつわるパフォーマンス)を通して考えるという思考様式があるという、ある世代の人類学者にはなじみ深い議論を手際よく整理している。しかし、ヘナレ達であれば、小田の説明には納得しないだろう。それは(初学者向けの教科書なのだから当たり前の話なのだが)、小田が、センザンコウやニシキヘビやヒクイドリを分析者である私たちのカテゴリーである自然に相当するカテゴリーを示す記号に縮減してしまっているからである。ヘナレ達は、この流れを逆にして、センザンコウやニシキヘビやヒクイドリやそれらの儀礼 (=パフォーマンス) のもっている汲みつくすことのできない多義性や潜在性を特定の意味に縮減することなく、その多義性や潜在性によって私たちの手持ちのツールキットにない概念やカテゴリーを生み出そうと提案しているのである<sup>6)</sup>。これが、具体的なものが持っている喚起力である。

具体的なものが特定の言葉で汲みつくすことのできない多義性や潜在性を持っているのは、抽象化が必然的に捨象でもあるからだけではない。ここで問題になっているのは、抽象化がいけないということではない。そうではなく、留意すべきなのは、具体的なものに対する異なる抽象化の可能性は常に存在するというものであり、

それが比喩的な関係のなかで行われているということである<sup>7)</sup>。特定の具体的なもの（動物種）を、特定のカテゴリー（自然についての記号）の一部とする提喩的な理解ではなく（全体と部分の序列が固定化されているなかで理解するのではなく）、隠喩的に並置される具体的なものに依拠して別様に抽象化されるものとして理解するのであれば、具体的なものをそれらとの関係のなかにあるものとして取り出す必要がでてくる<sup>8)</sup>。あるいは、特定の物を他の物を理解するためのルート・メタファーとして利用する必要が出てくる。これが、物を記号ではなく意味として取り扱うということである。ストラザーンが「部分的つながり」の中で行ったことの、少なくとも一部はこの作業である。

話が少し抽象的になりすぎているので、このこと（前の段落の説明）を別の仕方でも説明しておこう。言語哲学者の佐藤信夫は様々な形態の比喩を検討した『レトリック感覚』（佐藤 1992）のなかで、直喩と隠喩の差異に関する興味深い指摘をしている。

佐藤によると、直喩とは「XはYのようだ」というように、明示的にXをYに譬えるタイプの比喩である。このタイプの比喩は、XとYのあいだに類似性があることを主張している。しかし、佐藤はこの類似性がそれほど自明ではないと主張する。「金持ちに妾のとりもちをして小づかいを稼ごうという婆さん」の声（X）がくつわ虫（Y）のようだと言えれば、私たちはたとえくつわ虫の声を聞いたことがなかったとしてもニュアンスが分かるし、更には、くつわ虫はよほど下品な声で鳴くらしいと推定することになる（佐藤 1992: 69-72）。XとYの類似性は予めあったわけではないし、そもそもYのことを知らないのだから、類似性があるかどうかを読者は確認することもできないはずである。にもかかわらず、XとYには類似性があるものとして私たちは了解することができる。

更に佐藤は、川端康成が『雪国』のなかで魅力的な女性の唇を美しいヒルに譬えている事例を取り上げている。それは、直喩が類似性に依拠しているものではなく、新たな（その都度？）類似性を設定するものであると述べるためである。

美しい蛭のような唇という直喩における類似性は、常識的な意味あいでは、私の理解を越えている。しかし、ものがたり全体を読むうちに、奇妙なことに、常識的としか言いようのない私の想像力にも、その異様な美しさが感じられてきた。ただし、それは、も

のがたりを一貫して島村の（そしておそらくは川端康成の）視覚を通して間接的に見はじめてからのことである。「美しい蛭のやうな唇」という直喩は、いかにもY（美しい蛭）とX（唇）との類似によって成立している。しかし、その類似は、美しいヒルとくちびるのあいだにもともと存在しているわけではないのだ（佐藤 1992: 80-1）。

このように、直喩においては、私たちは、説明されるはずのもの（X）の特徴から説明するはずのもの（Y）の特徴を読み取ることもできるし、XとYのあいだに常識では理解できないような意外性をもった類似関係を設定することもできる（ここではもっと直截な表現を用いるべきかもしれない。唇をヒルに譬えるのであれば、比喩を用いばおおよそどんなことがらでもつなげることができるだろう）。比喩は、XとYを並置することによって、XとYの両方のイメージを更新する作用を持っている<sup>9)</sup>。

佐藤によると、XとYの類似性と関わる比喩は直喩以外にもある。それが隠喩である。隠喩は、XとYが類似しているときに、Yの名称を借用してXを表現することである。すなわち、「彼はライオンのように突進した」というのが直喩的な表現であるのに対し、「ライオンは突進した」というのが隠喩的な表現である（佐藤 1992: 104, 112）。

ここで注目しているのは、佐藤が、直喩が論理によってXとYのあいだにどんなに奇抜な類似性でも設定することができるとしているのに対し、隠喩はそうはいかないと述べている点である。「隠喩がひとりよがりにならないためには、Yによって臨時にどんな（X）があらわされているのかということがあらかじめ相手に理解されなければならぬ。言い換えれば隠喩においては、（X）とYの類似性が、語り手と聞き手のあいだにまえて共通化されていなければならない」（佐藤 1992: 117）。

佐藤による、このような直喩と隠喩の区別は言語をもちいた比喩表現について考える際には、非常に興味深いものである。しかし、人類学者が、人工物や身体パフォーマンスといった具体的なものを通じた思考について考える際には、いくつかの問題が生じることになる。まず、具体的なものを通じた思考においては、直喩的な表現を行うことはできない。目の前にあるのは、ただの具体的なものであり、それと他のものとの関係を言葉を用いずに明示的に表現することはできない。ただし、このことは、目の前にある具体的なものが目の前にない具体

的なものとの関係を指し示すことがないということの意味しない。ただの木片をトンカチとして用いるときのように、具体的なものは、他の具体的なものとの類似性や近接性によって多重化して認識されることもある。

注意すべきもうひとつの点は、他者が抱くそのような多重化された認識は、人類学者にとってそれほど分かりやすいものではないことに由来する。基本的に外部者である人類学者は、本来、意味が通るために共有されているべき類似性を共有していない。そのため、人類学者には、具体的なものを「ひとりよがり」の隠喩として、あるいは、それによって（直喩がそうするように）奇抜な類似性が設定されているようなものとして理解するための準備をしておく必要がある。そして、比較しているのは私たちだけではない。物それ自体が意味であるというヘナレ達の主張は、このようなより方法論的な警告として理解することもできるだろう。あるいは、ストラザーンの次の言葉を思い出してもいいだろう。「比較するという行為そのものがつながりを作ることを構成してもいるし、隠喩的な関係を喚起しもある。……類似性を活用することがモノに価値を与える」（ストラザーン 2015: 158）。

しかし、おそらく、多くの人類学者はこのようなアプローチが必然的にある種の危うさをはらんでいることに気がつくだろう。それは、対象としているものがそもそも言語化されているわけではないために、これを人類学者が言語化することには表象の暴力に類する危険性が伴うし、彼らの発言を証拠として提出することもできない。そこには、人類学者による、一方的でどこか普遍主義的な解釈の香りが付きまとう。これに対するストラザーンの解法は、メタ的なものであると同時に相対主義的なものである。すなわち、彼らについての自らの解釈を提示するのではなく、彼らが自分たちに対して自己を提示するやり方を用いて説明するというものであり、説明や解釈の仕方そのものを彼らから学ぶというものである。さらに、春日が「ポストモダン人類学が前提とする人間も主体も直接の実在性を奪われて」いると述べるように（春日 2011: 11）、ストラザーンは「自ら」を表象する権利は「自ら」のみが持っているという権利意識の前提となっている所有的な個人を切り崩しながら議論してもいる<sup>10)</sup>。

ストラザーンは、彼らの発言ではなく、具体的なものを通じて彼らが思考するやり方に注目することで、私たちの手持ちのツールキットで端的に表現できない思考を、私たちの使用している言葉に修正を加えながら表現していく。その結論であり、また『部分的つながり』と

いう本の構成を端的に表しているのが、「成長、反転、切断はいずれも、あるイメージが別のイメージに取って代わる仕方であてられるメラネシア的な隠喩である」（ストラザーン 2015: 270）という決定的な一文である。

私たちは、エスノグラフィーを書く際に、このストラザーンの手法から何を学ぶことができるだろうか。具体的なものを記述することで、それを通した思考を明確にし、それが他のものとのような関係にあるのかを示す。そのために、人工物や身体やパフォーマンスといった具体的なものとそれを通して人々が何を行っているのか、何を提示しているのかを理解しようと格闘する。インタビューではなく、参与と観察によって状況をつかむという人類学的なフィールドワークの意義のひとつはここにあったはずである。この意味で、部分的つながりは、人類学者がそれまで見ることのできなかったものを見えるようにするひとつの装置でもある。

### 3. 二つのポスト多元

ところで、「成長、反転、切断はいずれも、あるイメージが別のイメージに取って代わる仕方であてられるメラネシア的な隠喩である」という一文は、「認識論から存在論へ」、「具体的なものに注目する」とともに存在論的転回におけるキーワードのひとつとなっている「ポスト多元」についても示唆を与えるものである。

ストラザーンは、「部分的つながり」の「木と笛は満ちみちて」（ストラザーン 2015: 172-198）において、メラネシアの各地からの事例を縦横無尽に引きながら「部分的つながり」という発想の有効性を明らかにしようとする。そこでは、(1) 踊りに用いられる拡張物やそれを立てかける構造物、クラに用いられるカヌーといった「木々」と、うなり木、音を立てる樹木、太鼓、仮面、家、杭、そして笛といった「笛」を次々とつなげた上で、(2) それらの事例のつながりは、一貫したアナロジーを作るための基軸がないために部分的であると述べ、(3) にもかかわらず、それらの事例から「木や笛が人格に属すと同時に人格以上のものである」と考えられているという共通の特徴を抉り出し、そのうえで、(4) ひとつひとつの事例が、その特徴の具体化であると同時に相互に変換関係にあると述べている。

ここで、「一貫したアナロジーを作るための基軸がないこと」と「すべての事例に共通する特徴を指摘できること」は、矛盾しているように見える。しかし、そのような認識を打破することが、ストラザーンが目指していた

ことのひとつであった。「サイボーグは単数でも複数でもなく、一でも多でもなく、お互いに同形ではないがゆえに比較できない部分と部分を結合するつながりの回路である。単一の存在、あるいは複数の存在からなるひとつの多数体として、全体論的あるいはアトミズム的にアプローチしてはならない」(ストラザーン 2015: 163)。大杉(2015)や福井(2016)の理解とは少し異なるが、ここでストラザーンが描き出している事例群は、多配列的であると同時に単配列的でもある何か、あるいは、多配列的でも単配列的でもない何かと考えるべきである(それらは多元主義的な発想である)。

「一に取って代わるものは多であるという、人類学者が往々にして身につけてきた数についての独特の考え方」(ストラザーン 2015: 160)から抜け出すためにストラザーンが依拠するのが、メラネシアの人々の人間観から着想を得たポスト多元という発想である<sup>11)</sup>。

多元主義からポスト多元へという発想の転換が、しばしば、認識論的な枠組みから存在論的な枠組みへの転回と同一のものとして語られてしまっていること<sup>12)</sup>は、幸福なこととは言えないだろう。例えば、存在論を四つに分けるデスコラの議論は、ポスト多元というよりは多元主義的な枠組みで議論を行っているように見える。あるいは、ストラザーンは、「人類学は、二十世紀後半にはすでに、多元的な世界についての見方からポスト多元的と呼べるような見方へと移行している」と述べている(ストラザーン 2015: 26)。このことから、認識論から存在論への移行と、多元主義からポスト多元への移行は、別の時期に起きた別の動きだと理解できるだろう。

それでは、ポスト多元とはどのような発想なのだろうか。この発想についての最も分かりやすい説明のひとつは、アネマリー・モルが『多としての身体』のなかで行っているものである。モルは、多元主義をオランダの政治学者であるレイプハルトの提示するオランダ社会のイメージで語る。「オランダの社会生活は、いくつもの、共存しながら重なり合わないコミュニティによって編成されており」、それぞれのコミュニティは柱のように上部に位置するエリートから下部に位置する者が含まれる。しかし、エリート同士が議論することはあっても、他の同じ位置にある者たちがコミュニティを超えて連帯することはないという(モル 2016: 147-8 下段)。

異なるまとまりが共存していて、お互いに重なり合うことが無い状態。これが多元主義である。モルは、このイメージでは、病院の異なる場所で実行(確認/治療/予防)される複数の動脈硬化の関係を説明できないとし

て棄却し、ストラザーン(Strathern 1992)を引用しながら、多元主義に代わる概念として多重性を提示している。このモルの多重性という概念は、ポスト多元と言い換えていい。具体的に見ていこう。

モルによると、オランダの大学病院では、動脈硬化は場所に応じて異なる複数のやり方で確かめられている。例えば、診察室では、動脈硬化は患者が平面を歩く際に痛みが生じるかどうかによって確認される。この際、足の温度や拍動の強さ、肌の薄さが、動脈硬化があることの傍証となる。他方で、病理部では、血管の内膜が肥厚しているかどうかによって確かめられている。この二つの動脈硬化の確かめ方は、それぞれ異なる物や技術によって支えられている。後者の方法を実践するためには、切断された足を用いて標本を作製し顕微鏡を覗く必要があるが、前者の方法にはそれらは必要ない。また、この二つの方法は、同時に行うことはできない。診察のためだけに足を切断すれば、治療を必要とするもの以上の問題を引き起こすことになるからである。にもかかわらず、これらの確認方法の結果が必ずしも同一であるとは限らない。診察室では動脈硬化が疑われておらず、原因不明で死んだ患者を解剖してみたら動脈硬化があったということもある。歩行時に足が痛むと訴える患者の足が十分に温かいこともある。

このようにして動脈硬化が複数性を持っていることを確認したうえで、モルは、動脈硬化の複数のヴァージョンは必ずしも完全に別々の存在であるわけでもないと指摘する。それは完全に同じではないが、まったく異なっているわけでもない。異なる方法で実行された動脈硬化を関連づける実践もまた、病院では行われているからである。複数の方法で実行された動脈硬化は「一より多いが、多よりは少ない」のである。

このような動脈硬化の複数のヴァージョンの分離と重なり合いを記述するために、そして複数の動脈硬化のヴァージョンの間の齟齬やギャップが明るみにならない理由を説明するために、モルは、動脈硬化を実行するための様々な方法について記述していく。病院では、(1)ある方法によって実行された動脈硬化の重症度が他のヴァージョンの動脈硬化の重症度に翻訳されることで二つのものが一つに調整され取りまとめられたり、(2)異なるヴァージョンの動脈硬化が別々の場所に分配されることで齟齬が顕在化するのを避けられたり、(3)異なる二つのヴァージョンの動脈硬化の存在が互いに他方のヴァージョンの動脈硬化が実行される際の前提になることでお互いがお互いを含みこんだりする。これらの調整・

分配・包含という3つのメカニズムによって、複数の動脈硬化の分離と重なり合いが成立するのである。

モルは、この複数の動脈硬化の分離と重なり合いを多重性と呼び、それは複数の物が互いに重なり合うことなく共存している多元主義とは異なるのだと強調している。複数に見えるものが部分的に重なり合っている状態が多重性であり、ポスト多元的な状態である。モルは、通常ひとつだと考えられている動脈硬化の複数性を強調したうえで、それらの原理的には複数である動脈硬化が何らかの形でまとめられるやり方に関心を向ける<sup>13)</sup>。

ここで、複数の存在の重なり合いを明らかにするためにモルが目にしたのが、その存在が実行＝行為化される具体的な実践である。つまり、モルは、複数のものの関係についてストラザーンのように比喻を用いて説明してはいない。モルには、通常、普遍主義的にひとつだと考えられる「自然」の複数性を強調しなければならないという課題がまずあった。ここに比喻による連結作用を導入してしまえば、疾病（＝自然）の複数性が霞んでしまうからである。そのため、複数の「自然」をまとめるメカニズムもまた実践＝具体的なものの形で見出されなければならないのであった。私は、通常ひとつだと思われるものを複数化し、更にそれをつなぎあわせることによって見出されるポスト多元的な状況を「自然のポスト多元」と呼びたい。

実のところ、ストラザーンもモルと同じように、メラネシアにおけるポスト多元的な状況が作り出される原理について説明している。その最も重要なものとしてストラザーンが挙げているのが人や物の移動を通じたコミュニケーションとそれに付随する彫琢である（ストラザーン 2015: 163）<sup>14)</sup>。とはいえ、やはりこの点についての記述はモルのものと比べると緻密さに欠けるし、どちらかという比喻的な関係の検討に力を入れているように思える。ストラザーンが取り組んでいるのは、通常、相対主義的＝多元主義的に理解されている「文化」をひとつにまとめていくという課題だからである<sup>15)</sup>。このように、通常は全く異なる複数のものと考えられているものを隠喩的な想像でつないでいくことによって見出されるポスト多元的な状況を、自然のポスト多元に対して、「文化のポスト多元」と呼ぶこともできよう<sup>16)</sup>。

いずれにしても、一であると同時に多でもあり、一でも多でもないという、ストラザーンやモルが提示するポスト多元のイメージは、それ自体、一を志向する普遍主義的な発想を乗り越えるものであり、同時にまた、多を志向する相対主義的な発想を乗り越えるものであった。

そうであるならば、ここから、普遍主義的にも相対主義的にも見えるという存在論的転回の特徴を検討するためのヒントを見出すのも、それほど難しいことではないだろう。私たちは、多元主義的な人類学理論についての見方からポスト多元的な見方へと移行しなければならない<sup>17)</sup>。

ヴィヴェイロス・デ・カストロは、『食人の形而上学』の冒頭で、それが解説するという存在しない書物について語っている。その本の「目的は、したがって、重要な人類学理論はすべて、先住民の知的実践の翻訳である」という主張を例証することにある。これらの理論は、学問的にいえば、歴史的に「対象の位置」にある集合体の知的な実践と強い構造的連続性がある。人類学の言説の変容をパフォーマンスにえがきだすことが重要である。人類学の言説は、もともと、学問分野を変容する条件を内化しているのである」（ヴィヴェイロス・デ・カストロ 2015: 17-8）。

ヴィヴェイロス・デ・カストロの言うように、また、ストラザーンが実演してきたように、あるいはヘナレ達がその可能性を声高に叫んだように、人類学者もまた、メラネシアの人々と同じように人や物の移動を通して触れた具体的なものを彫琢することで理論を作ってきたのであれば、それが普遍主義的な志向を持っていたとしても、もはや人類学理論をひと考えることはできない。それは、無数の「対象の位置」にある集合体の知的な実践」と部分的につながっており、それらがすでに含みこまれているからである。同時に、人類学者が、相対主義的な志向を持って、どれだけフィールドの現実と真摯に向き合うことの重要性を叫んだとしても、そうして得られた記述が、完全に相対主義的なものであるということはない。対象についての記述には常にすでに人類学者の理論的な前提が含みこまれることになるからだ。

人類学的な営みとは、データを理論とまったく切り離されたものとして想定することではないし、理論によって西洋の哲学の前提を覆すことでもない。理論を用いてどのようにフィールドワークを行うのかであり、また、フィールドワークによってどのようにその理論を彫琢するのかであり、それをエスノグラフィーのなかで再演することである。その際に、ストラザーンがメラネシアの人々から引き出してきた、「成長、反転、切断」といった方法や、モルがオランダの大学病院から引き出してきた調整、分配、包含といった実践は、何かしらのヒントを私たちに与えてくれるかもしれない。あるいは、私たちは、フィールドにおいて、一と多の関係を調停する、そ

れらとはまったく異なる原理を見出すこともできるかもしれない。

#### 4. おわりに

本稿では、エスノグラフィーを書くという実践に対して、存在論的転回から何を学ぶべきなのかについて議論してきた。その際、(1) 具体的なものに注目すること、(2) 人類学理論を人々の知的実践の翻訳と見なすこと、(3) 一と多の関係を調停するメカニズムを探ること、といった可能性に注目した。これらの可能性は、それ自体、人類学の中のまったく新しい潮流というよりは、むしろ、既存の人類学的な議論の延長線上にあるものでもある。

ここで述べられたエスノグラフィーの可能性は、自分の研究には必ずしも関係ないと考える人もあるだろう。自分は質問紙を用いるから、インタビューのなかで言語化された語りに焦点を当てるから、具体的なものを通じた思考について検討する必要はないと考える人もいるかもしれない。しかし、そうではないのかも知れない。

具体的なものを通じた思考は、必ずしもメラネシアの人々に限定されるものではないのかもしれない。私たちは、その性質上必ずしもうまく言語化できないかもしれないが、日常的に、物や身体や実践の固有性を維持しながら、そのイメージを用いて何かについて判断したり、考えたりしているかもしれない。エスノグラフィーは、それらの具体的なものを複雑性を維持しながら書くことによって、それ自体、複雑なイメージを喚起しうる具体的なもののような特徴をもったモノグラフとなりうる。その可能性に賭け続ける人類学の重要性は未だ失われていない。

#### 注

- 1) 久保 (2016) は、存在論的転回の学問的な背景として、(1) ANT、(2) 在来知研究、(3) ポストブルーラル人類学の3つを挙げている。
- 2) 例えば、ストラザーンは当該論文でイメージが、言葉ではなく、人工物や人間の身体やパフォーマンスを通じて提示されると述べているが (ストラザーン 2016: 81)、この発想には明らかに構造主義や象徴人類学の影響が見て取れる。
- 3) 残念ながら、存在論的転回に与すると思われる議論の中には、ヘナレ達のこの姿勢を共有していないものが含まれていると言わざるを得ない。セールを引用するまでもなく、「すべての人類学は西洋の存在論に依拠してきたのだから、これまでのすべての研究はひとつの自然と複数の文化を想定してきており、だから全部だめだよ」というような「煽り」は、まともに相手にする必要のある議論だとは私には思えない。
- 4) ここで私たちは、ヘナレ達が当たり前のようなことを繰り返していることに苛立つのではなく、なぜ彼女たちがこう言わなければならなかったのかを考えなければならない。
- 5) 他方で、それらが一致するからこそ創造的なのだという主張もあり得る (Strathern 1992: 91)。この点については、後に再び取り上げる。
- 6) 「社会」と同じように人間についてのこの形象 (引用者注: *dividual* のこと) は、シンプルな通文化的なカテゴリーとしては機能しない。それは、同じように、欧米人が自分たちのためのイメージする世界を把握するには不十分である。しかしながら、それは、それをもって差異を概念化するためには役に立つ (Strathern 1992: 101)。
- 7) 「メラネシアの人々との出会いから人類学者が作り上げた知識」が「時代を超えている」のは、……ストラザーンがハーゲンでのもともとのフィールドワークの回想をイギリスやその他の場所における現れつつ所有の形態との生産的なアナロジーを作るために持続的に動員しているからである (Holbraad and Pedersen 2008/9: 58)。
- 8) この点について、ヘナレ達はモンツを引用しながら、「対象を (単に分類するのではなく) 並置することによって、集めるという活動は集められた対象を変化させるという存在論的な効果を持つ」 (Henare, Holbraad and Wastell 2007: 22) と述べている。
- 9) ホルブラードとペーダーセンは、ポストブルーラルな比較を、比較されているものがそれぞれ変容するようなものとして提示しているが (Holbraad and Pedersen 2008/9: 51-2)、これまでの記述から分かるように、それは隠喩的な想像力のなかで日常的に行われていることでもある。
- 10) ただし、私には、この解法によって表象の暴力批判が完全に無化されているとは思えない。このような身振りを取ることによって、人々の語りを抑圧する可能性は十分にあるだろう。あるいは、ストラザーンの学びが正確なものであるという保証は、それが言語化されているものでない以上、原理的に得ることができない。であるならば、その妥当性は、やはり、個別的な研究の内容に沿って判断されるべきである。「私は存在論的な議論をしているんですよ。そもそも、所有的な個人は前提にできないんですよ。だから、表象の暴力の問題はすでに解決済みで、ケアする必要はないんですよ」というタイプの主張に正当性があるとは思えない。
- 11) 「西洋の観点では、関係が多面的な個人のあいだの外的なつながりとして空間的に表現されないことは矛盾のように思える。その代わりに、ガリアの人間の単一性は多元性を包み込む (分割可能な) 形象として概念化される」 (Strathern 1992: 97)。
- 12) 例えば、森田は、「複数の文化とひとつの自然という枠組み」をブルーリズムと呼び (森田 2012: 15)、1990年代以降にこの枠組みが切り崩されてきたと主張している。グローバル化によって空間と文化の一致という前提が崩れ、また、科学技術論によって自然と科学的事実が人と物の相互作用を通して構築されていることが明らかにされたためである。ここでブルーリズムなるものが認識論の研究に、ポストブルーラルなるものが存在論の研究に重ね合わせて議論されていることは明白であろう。



同様に久保は、ブルーリズムを「ロボットという同一のテクノロジーが文化／社会によって異なる仕方では解釈される」という枠組みであると例示したうえで（久保 2015: 3）、そのような文化や社会に根差した比較とは異なるポストブルーラルな比較を自身の方法として措定している。それは、「比較するものが比較されるものに内在する」という比較であり（久保 2015: 34）、「比較される対象も比較する主体も互いに影響を与え合いながら常に変容していく」という比較であるという（久保 2015: 34）。久保によるポストブルーラルな比較の説明は、必ずしも存在論の捉えなおしの圏域に限定されていないように見えるが、ここでもブルーリズムが前節で述べた認識論の研究と同一のものであることは間違いないだろう。

- 13) モルが、このような一と多の関係に思考を巡らせることができたのは、彼女が病的（意味）から疾病（存在）へと研究の対象を移行させていたからである（モル 2016: 25-58）。ここでの意味から存在への移行は、医療人類学における存在論的転回の嚆矢となるものであった。
- 14) 「特定の他社会は当該社会が変換されたものように見えるだろう。したがって、すべては他の具体的な形式の変種に見える。それらの社会はそもそも人々のコミュニケーションの結果として存在し、コミュニケーションを通して人々はすでに自分たちのものである考え方を絶えず拡大したり縮小したり、古いものを新しいものに替えたりしている」（ストラザーン 2015: 163）。
- 15) この意味で、ストラザーンが多元主義からポスト多元への移行を描いているのだとすれば、モルは、普遍主義から多元主義へ、さらにそこからポスト多元へという流れを一冊の本で実演しきったと評価することができる。
- 16) ここで、存在論的転回のなかで一度乗り越えられたはずの自然と文化の区分が再度浮上してくるこの理論的な意味については別稿を改める予定である。
- 17) 「私の関心は分析的な構築物の歴史的な位置に向いている。私たちが用いる主な構築物は歴史を欠いているからだ」（Strathern 1999: 143）。ここでの歴史はポストブルーラルな状況を作り出すコミュニケーションのプロセスとして理解できる。

## 参考文献

出口 顕と三尾稔

2010 「序 人類学的比較最高」出口顕・三尾稔（編）『人類学的比較再考』国立民族学博物館調査報告 90: 1-20。

デスコラ、フィリップ

2015 「自然の人類学」矢田部和彦訳、『現代思想』44 (5): 26-40。

2016 「自然の構築：象徴生態学と社会的実践」難波美芸訳、『現代思想』45 (4): 27-45。

福井 栄二郎

2016 「つながる思考としての多配列」、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、pp. 27-52。

Gell, Alfred

1975 *Metamorphosis of the Cassowaries: Umeda Society,*

*Language and Ritual.* London: The Athlone Press.

浜本 満

2005 「村の中のテント：マリノフスキーと機能主義」、太田好信と浜本満（編）『メイキング文化人類学』、世界思想社、pp. 67-89。

Henare, Amiria, Martin Holbraad and Sari Wastel

2007 *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically.* Routledge.

Holbraad, Martin and Morten Alex Pedersen

2008/9 Planet M: The Intense Abstraction of Marilyn Strathern. *Cambridge Anthropology* 28 (3): 43-65.

春日 直樹

2011 「序章 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』、世界思想社、pp. 9-31。

コーン、エドゥアルド

2016 『森は考える』奥野克己・近藤宏監訳、亜紀書房。

久保 明教

2015 『ロボットの人類学：二〇世紀日本の機械と人間』、世界思想社。

2016 「方法論的独他論の現在：否定形の関係論にむけて」、『現代思想』44 (5): 190-201。

ラトゥール、ブルーノ

2008 『虚構の「近代」：科学人類学は警告する』川村久美子訳、新評論。

Mol, Annemarie

2008 *The Logic of Care.* Routledge.

モル、アネマリー

2016 『多としての身体：医療実践における存在論』浜田明範・田口陽子訳、水声社。

森田 敦郎

2012 『野生のエンジニアリング：タイ中小工業における人とモノの人類学』世界思想社。

小田 昌教

1994 「自然」、浜本満と浜本まり子（編）『人類学のコモンセンス』、学術図書出版、pp. 21-38。

大杉 高司

2015 「『部分的つながり』というサイボーグ：部分的な訳者あとがき」、マリリン・ストラザーン著『部分的つながり』、水声社、pp. 333-49。

太田 好信

1994 「文化」、浜本満と浜本まり子（編）『人類学のコモンセンス』、学術図書出版、pp. 1-20。

佐藤 信夫

1992 『レトリック感覚』講談社学術文庫。

セール、ミシェル

2016 『作家、学者、哲学者は世界を旅する』清水高志訳、水声社。

シェイピン、ステイヴンとサイモン・シャッフアー

2016 『リヴァイアサンと空気ポンプ：ホップズ、ボイル、実験的生活』吉本秀之監訳、名古屋大学出版会。

Strathern, Marilyn

1992 Parts and Wholes: Refiguring Relationships. In *Reproducing the Future: Essays on Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. pp. 90-116.

1999 *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Person and Things*. London: The Athlone Press.

ストラザーン、マリリン

2015 『部分的つながり』大杉高司他訳、水声社。

2016 「歴史のモノたち」深川宏樹訳、『現代思想』44 (5): 80-97。

ヴィヴィイロス・デ・カストロ、エドゥアルド

2015 『食人の形而上学』松垣立哉・山崎吾郎訳、洛北出版。

ウイリス、ロイ

1979 『人間と動物：構造人類学的考察』小松和彦訳、紀伊國屋書店。

## The Ontological Turn and Ethnography: A Reflection on Evocation through the Concrete

Akinori HAMADA

As is commonly known, ethnography as both monograph and method is an essential element of anthropology. It follows that every anthropological theory influences the manner and the possibility of ethnography to some degree. If the so-called “ontological turn” in anthropology in the early 21st century is a truly important theoretical discussion, rather than just an intellectual fashion, we should therefore clarify its relationship to ethnography and consider how it reshapes ethnographic modes.

From the beginning of this turn, scholars have understood the importance of linking theoretical discussion to methodology. The editors of *Thinking through Things* emphasize that their ontological turn is fundamentally methodological. This paper, therefore, expands this emphasis and explores the relationship between the ontological turn and ethnography by amplifying the possibility of figures of speech in the concrete (things, performances, and events) and by closely reading Marilyn Strathern’s *Partial Connections* and Annemarie Mol’s *The Body Multiple*.

Keywords: ontological turn, the concrete, post-plural, figure, ethnography

