九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

「自己」の語られ方 : 異文化解釈の問題に関連して

衛藤, 聡美
九州大学大学院人間環境学府

https://doi.org/10.15017/2338938

出版情報：九州人類学会報. 29, pp.25-37, 2002-07-06. Kyushu Anthropological Association
バージョン：
権利関係：

「自己」の語られ方—異文化解釈の問題に関連して—

衛藤　聡美
（九州大学大学院人間環境学府）

Ⅰ．はじめに

本論文は、二つの問題に関心を寄せるものである。第一に、人類学における異文化解釈と記述の問題があり、もう一つに、我々の「自己」概念の問題がある。本論文において筆者が意としているのは、特定の社会における「自己」概念のあり方を探ることではなく、観察者である人類学者側が用いている概念枠組み、たとえば人類学者による「自己」の語り方を無批判に異文化に適用した場合—適用の仕方は様々であるが—に起こり得る誤謬を指摘し、そしてそうした誤謬を避けるために我々が取るべき道を探り出すことである。すなわち、本論文は、ある概念を用いて異文化を描く人類学の営為そのもの、すなわち「人類学文化」を対象とするものなのである。ゆえに、ここで対象とされる「自己」概念とは、人類学者が無批判に前提としがちな概念枠組みの「代表格」として扱われるのであり、最終的には我々自身の「自己」概念—と言うよりもその語られ方—に言及していくことにより、異文化解釈にまつわる誤謬という第一の関心へと収斂されていくものである。

本論文における「自己」の使用法は、専門的であるというよりも、どちらかと言えば実に一般的なものである。すなわち、身体的かつ精神的に「わたしである」というような意識や感覚を曖昧に指しながら「自己」と称することにしよう[1]。モース［1995:18］によれば、「自己」は精神的かつ肉体的な自分の個体性について誰しもが持つであろう感覚であり、この感覚の形成や機能を専門的に扱うのは心理学の分野である、とされている。「自己」の問題は心理学において論じられるべきであるというモースの説明を見逃すべきではないだろう。すなわち、我々にとって「自己」は、しばしばその人の精神そのものや精神性と結び付けられるべき問題であるのだ。ゆえに、本論文の一部は、心に関する議論に費やされることになる。このように言うことは、「自己」が心と同一であるな

1　一貫した「わたし」性を表す別の用語として、「アイデンティティ」という語がある。アイデンティティという語は元来、自己の同一性の持続的かつ永続的な感覚として、無意識の深いところに置かれ続けるようなものを言い表す用語である。すなわち、アイデンティティによって、人生においていかに劇的な変化があろうとも、自分自身が別人になってしまったとは考えないで済むというのが、エリクソン的なアイデンティティの用法である［Byron 1996:292］。
上述のようなエリクソン流の用法に従った場合、筆者が用いる「自己」という語は、アイデンティティという語と互換可能なものである。しかし、社会学志向的な人類学においては、アイデンティティという語は、「地位と役割」の概念に類似して、個々人がそれによって自分自身を区分しなければならないような集団やカテゴリーに結び付いたメンバーシップをより強く表すものであり［Byron 1996:292］、本論文はそうした社会学的な「アイデンティティ」概念に焦点を合わせたもの

どという主張とは決して同義ではないが、しかし「自己」の大部分が心的なものによって語られがちであるということは含意している。

ところで、先の文章において、筆者は、「自己」という用語はきわめて「一般的」に使用されるものであり、ここでの定義は「暫定的」で、しかもその定義が指すことは「曖昧」であると述べた。心や身体という用語についても同様である。これは筆者による意図的な表現である。と言うのは、これらの表現には、我々が用いるあらゆる概念は暫定的で曖昧なものであることが想定されるべきであるという重要な論旨が、暗に示されているからである。ミンスキーによる「自己」の定義が、モースによる「自己」の定義を、ここでの筆者の立場へと—些かシニカル過ぎる言い回しでだが—言い直してくれるものである。「…私たちそれぞれが心の本質を具体化した何か特別な部分を持っている、という作り話のこと。あるいは、その特別な部分自体のこと」[ミンスキー 1990:546]。

Ⅱ. 再発見と裏返しのジレンマ

Ⅱ—1.「裏返し」の落とし穴

伝統的にインフォーマントからの聞き書きと研究者の観察によって異文化を理解しようとしてきた人類学にとって、ストラザーン&ランベックが指摘するように、ある文化xに属する人類学者が別の文化yについて問うた際、文化xが持つ観念をyに押付けるかまたは完全にxとは異なる何ものかとしてyを決め付けてしまうかのどちらか一方に加担してしまうことは、この学問の手法と「本質」ゆえに必然の所業なのだろうか[Strathern, A & M. Lambek 1998:4]。

草創期の人類学が異文化を蒐集し整理するなかで培ったのは、いわゆる「未開」社会から自分たちの文化へと連なる道を探ろうとする極めて進化主義的な思想であった[山下編 1997:12-13]。やがて人類学という学的分野の内部では、社会を一つの有機体に喩えて異文化の理解を試みる機能主義が最盛を迎えたことにより、換言するなら、それぞれの文化をそれ自体として理解しようという方向へのシフトによって、人類学初期の進化主義的な思想はやがて無視されるに至った。それは、自分自身を—「ルーツ」を辿るという文字通りの意味で—「再発見」しようとしていたに過ぎない初期の人類学に対しての大いなる警鐘であった。にも関わらず、我々の耳元では、「再発見」の対極に位置するであろうもう一つの過ちに対する警鐘もまた、大きく鳴り響いている。異文化を語ろうと試みるとき、我々に許されるかに見えるもう一方の道、我々とは全く異なる何者かとしての他者を設定する道までも、もはや異文化を有効に語る道として無批判には受け入

ではないため、「自己」という用語を用いている。

れ難いという議論が交わされるようになって久しい。

「異なる文化に属する人々は異なる世界に住む」という文化相対主義のスローガン［浜本 1985:105］は、一見非常に民主的な精神に満ちた、紛れもなく正当かつ立派な信念であるように思える。人類学に携わる者であれば、多かれ少なかれ相対主義的な視点を持つことに心を砕き、そうした視点に立った上で異文化の理解なり解釈なりに努めようとするであろう。しかしよくよく考えてみれば、人類学者が固持しようと努めるそのポリシーが、人類学という学問自体にとって実はとてつもない矛盾に満ちているということに我々は気が付くだろう。「異なる文化に属する」がゆえに「異なる世界に住む」と前提された人々を、一体どうやって理解しようと言うのか。「異なる世界に住む」がゆえに、一から十の何から何まで全く何の共通項も持たない人々との間にどのようにして交感がもたれ得ると言うのだろうか[2]。

ここに、文化相対主義が孕むそうした問題性を主題に取った名高い論考のひとつを取り上げる。The Past and the Present in the Present［Bloch 1977］は、ギアツを相対主義者の代表格としてスケープゴートに仕立てあげながら、人間にとって最も所与的で普遍的とも思える「時間の知覚」の問題を取り上げることで、文化相対主義に由来する異文化への「裏返し」の押付けという問題に取り組んだものである。

相対主義批判であるブロックの論文に入る前に、ストラザーンらが言う「裏返し」の過ちが、心や「自己」や「人格」について、人類学者によってどのようになされたのかの一例を挙げておこう。最も分かりやすく極端な「裏返し」例として、いわゆる「未開」社会における人格概念を、現代の北大西洋社会における人格のあり方と「最大のコントラスト」をなすものとして説明した［Carrithers 1996:420］モース［1995］を挙げることができる。モースは、アルカイックな社会の人々にとっての人格は血統を通じて相続される固定された役割であり、彼らにとっての人格は決して個人的なものではなく社会的な役割あるいはpersonnageによって定義されると述べ［ibid.:34］、そのあり方が今

---

2 文化相対主義のスローガンに内包されるであろうこうした重大な問題点への対処は様々である。ある人々は、相対主義自体を完全に廃棄し、あらゆる文化に適用可能な「客観的」指標をもって異文化を語ることを目指すであろうし（注6参照）、またある者は一種の悟りとも開き直りとも取れるようなトーンで「実証性」や「客観性」をかなぐり捨て、人類学が社会科学であるための体面を保つことへの執着を一切断ってしまうか、あるいは、他者を介することは自己理解のための一つの方策に過ぎないとの思いから、人類学との近親性を、社会科学よりもむしろ哲学や文学などの一「主観的な」一人文科学の方に求める者もいるだろう。例えば、その独特な姿勢で知られるアメリカの人類学者マーヴィン・ハリスは、1978年にNYタイムスに寄せた文章の中で、次のようなことを述べた一人類学の学会は神秘主義者や宗教狂信家やカリフォルニア崇拝者（恐らくアメリカ西海岸で研究が盛んな現象学的な人類学を指しているものと思われる）に乗っ取られており、「実証的研究に基づく科学的記述」は排除されてきた、と［Ortner 1994:372］。対照的に、中央アフリカの森林地帯の民ムブティに関するターンブルの『森の民』［ターンブル 1976］は、ピグミーの人々の「人間性」の豊かさや、あるいは彼らへのターンブル自身の共感、そして人類学者ターンブルとムブティたちとの相互的な触れ合いを、きわめて「叙情的」に描いた興味深いエスノグラフィーである。『森の民』についての長島信弘の解説から、以下の文章を引用する。「このような主観性こそ、ターンブルの魅力だが、それは、人類学は客観科学であるよりも文芸としての性質を帯びるものであるとする彼の主張に根ざした、意識的なものである」［ターンブル 1976:253］。

日の北大西洋の人々が持つ人格観と最大のコントラストをなすと結論付けた［ibid.:52-53］。つまり、今日の北大西洋の人々が、個人的特質すなわち意識ゆえの内的な「自己」を所与のものと考えるのに対し、モースが想像するアルカイックなコミュニティにおいては、少なくとも大多数の「普通の」人々は我々が言うところの個人的特質を持つことは全くなく、血統によって社会的に決定された固定的な役割によってのみ生きると説明されたのである[3]（Carrithers 1996:420 を参照）。

ギアツによるバリ人理解も、モースが定式化した「未開」社会の人格概念との類似を見せている。バリ人が他人に適用する標識—個人名、出生順位名、親族名称、テクノニーム、称号、公的称号（左から右へと進むにつれ「私」から「公」へと移行するよう並べられている）—を分類し、より右側に位置する標識ほど重要視されることを説明しながら、ギアツは、バリ人は私的な領域に比べて公的な領域に関する感覚を非常に発達させており［ギアツ 1987b:332］、公的に規定される役割こそが自身の本質であると彼らは考えている［Ibid.:334］、と結論している[4]。

さて、ようやくブロックに戻ろう。異なる人々は時間を異なるように知覚するという主題は、ボアズ、レヴィ-ストロース、エヴァンス-プリチャードといった論者たちによって繰り返し論じられてきた。それらはもちろん相対主義的スローガンの下で繰り出されてきたわけであるが、時間という最も根本的に自明と思われる概念［Bloch 1977:282］に対してそのように主張することは、やがてヴィトゲンシュタインの言葉「もしライオンがしゃべることができたとしても、私たちはライオンを理解することはないだろう」へと至らざるを得ないとブロックは危惧する。異文化に住む人々は、さしずめここで言うライオンのようなものなのか、というやや悲観的な疑念へと導かれることになりかねない、と［Ibid.:282］。しかし、先ほどの人類学者たちは、時間の知覚の仕方の相違を

---

[3] 社会的・公的な役割の問題としての「人格：person」と、より心理学的・個人的な意識の問題としての「自己：self」との区別は、社会システムをトピックとして論じる社会学志向の人類学と、精神的・身体的個人の問題を扱う心理学志向の人類学との間での住み分けを喚起してきた［Carrithers 1996:421］。「「自己」（moi）にかかわるすべてのこと、意識をもったパーソナリティのそのものについてはうっちゃっておくつもりである。ただ、自分の身体のみならず、精神的かつ肉体的な自分の個体性について感覚をもたない人間などかつてこのかた存在したためしがないということが、とりわけわれわれにとって明白であることだけは指摘しておきたい［モース 1996:18］。」という言葉で、モースは個人の意識としての「自己」の問題を一方で普遍化しつつ、社会学的な議論から排除した。しかし、リンハートが指摘するように、法的・道徳的な人格の問題と精神的であると同時に身体的な個人性の問題、すなわち社会人類学が扱う「人格」の問題と心理人類学が扱う「自己」の問題は、簡単に分離されうるものではなく［リンハート 1996:260］、公/私、社会/個人的心理の二分では論じきれないもっと不安定な概念枠組みとして「自己」は扱われるべきであろう。

[4] ブロックはギアツの人格概念に関してはあまり触れていないが、時間概念をめぐる批判が人格概念にまで敷衍できることは明らかである。カリザスによると、ギアツによるバリ人の人格概念に対しては、Wikan が 1990 年の著において批判しているようだ。ギアツを始め、人類学者たちが固持してきたある仮説、すなわちバリ文化はいわば避けられない力によってバリの人々が優雅かつ平静で落ち着きを保った人格になるよう定めるという仮説に対し、Wikan は、婚約者を亡くした若い娘への周囲の人々の対応についての観察から、ギアツらはバリにおいて人格がどのようであるべきかを説明したに過ぎず、そうした理想からの逸脱の可能性までをも人類学者は論じる必要がある、との批判を向けている［Carrithers 1996:422］。

強調することで、異文化に暮らす人々は私たちにとってライオンあるいは馬のようなものであるなどと主張したかったわけでは当然ないし、むしろ異文化に暮らす人々についてのよりよい理解を導き出すためにこそ、そうした議論を重ねたのだというのが彼らに対する正当な評価だろう。なぜなら彼らには異文化を理解し得るという確信が—少なくともそれを諦めたくない程度には—あったのであるから。従ってブロックによって示唆されるように、異文化を理解できるという人類学者たちのそうした確信が、そして人類学が存続してきたという事実自体が、多少の困難はあれども他者とのコミュニケーションが可能であることの何よりの証拠たり得るのである。ゆえに、全く異なる時間の知覚のあり方を主張することで異文化理解を唱える彼らは、異なる人々とコミュニケーションしているにも関わらずしていないと主張する［Ibid.:283］と奇妙な言語矛盾のなかにいることになる。

ギアツによるバリ人の時間概念をめぐる議論もまた、先ほどの「非人格化された人格概念」と同様、「非時間化された時間の観念」として、彼らの時間概念を西洋との対立的図式において結論づけるものである。バリの人々は（過去から現在そして未来へと続いていく）直線的で継続的な時間の概念を持たず、彼らの社会生活は、動きのない現在において生じるという説明がなされたのである［ギアツ 1987b:351］［Bloch 1977:284］。ブロックはそれへの反証として、時間の直線的な見方と個人の強調が村落レベルでも存在していたことを示すホバートの報告を突きつける。非時間的で形式的な村議会の周辺には、高度に個人的で巧妙な政治権力関係がこれを取り巻いており、さらに彼らは農業においてはギアツが分析に用いた円環的カレンダーを用いることはなく、戦争や地震といった過去の出来事に基づいて時間を考えるということを、ホバートが報告している［Ibid.:284］。

しかし結局、ギアツ批判を経由してブロックが打ち出す中道の策もまた充分なものとは言い難い。それはマリノフスキーの再評価から引き出されたもので[5]［ibid.:284］、非儀礼的コミュニケーションおよび一般的な概念/儀礼的コミュニケーションおよび奇妙な思考方法という二重の認知システムが、全ての社会に存在するという仮説である［ibid.:285, 290］。そして、「…ラドクリフ=ブラウンもギアツも、長い会話を社会を見るために使うことをせず、その言説の他の部分を全て無視した。マリノフスキーと違い、呪術師が呪文を唱えるのをやめたとき、ラドクリフ=ブラウンとギアツはその場を立ち去り、その後のカヌー建造を見なかったのだ」［Bloch 1977:286］と、マリノフスキー以降

5 「私は、二つの方法でマリノフスキーに従いたい。第一に、彼の議論のスタイル。そして第二に、人類学者の主題に対するマリノフスキーの高度に現実的な見解を、他の議論を批判するために用いたい。マリノフスキーにとって研究されるべきことは、私たちがフィールドワークの間共に住み、参加している人々の間で生じる長い会話であった［Bloch 1977:278］。」

の人類学者たちが、「異」なる点で際立っている後者だけを強調して取り上げ、異なる文化に住まう者同士のコミュニケーションを可能にするであろう前者に対して目を瞑り続けてきたことが指摘される。

こうしたブロックの決着の付け方は、些か楽天的に過ぎると言えよう。全人類が普遍的に共有する思考のモード—非儀礼的・日常的コミュニケーションと彼が呼ぶところのもの—を設定することで異文化同士の理解可能性を主張し、それとはレベルを異にして存在するもう一つの思考のモード—儀礼的コミュニケーション—によって文化の多様性を説明しようとしたところで、エスノセントリックな普遍主義と無反省な文化相対主義の害悪を、共に犯してしまっているとまで言われるかもしれない。しかし、人類学者たちが異文化のエキゾティックな側面だけに注目し、あまりにも日常的な普通の行為には注意を向けてこなかったというブロックの指摘は、彼が提出する代替案はともかくとして、痛烈な人類学批判になり得るだろう。ブロックが指摘するこの事実は、「文字通りのもの」と「シンボリックなもの」との区別の問題を問うたロザルド［Rosaldo 1980:21］の記述に詳しい。「文字通りのもの」と「シンボリックなもの」の区別は、すなわち「非儀礼的コミュニケーション」と「儀礼的コミュニケーション」としてブロック自身がまさに分類しているところのものではあるのだが、指し示しによって示されたものは「客観的」で普遍的に「所与」の世界分類として特別に分析されることがなく、「シンボリックなもの」だけが困難な解釈を要する興味深いものとして受け止められる［ibid.:21-22］というロザルドの指摘自体は、ブロックがギアツらに突きつけた批判と動機を一にするものであろう[6]。さらに、例えばバリの人々が、時間や人格の観念に関して必ずしも首尾一貫しないようないくつかの観念を同時に持ち得るというブロックの説明は、我々の現実—AかBかでは割り切れないような、AとBが矛盾しながらも並存しているような—を直視したものであり、真面目に受け取られてしかるべき指摘である。

Ⅱ－２．「再発見」への警鐘

異文化における「自己」や「人格」について、人類学はその初期から論じてきた。しかしその多くは「再発見か裏返しか」というジレンマを必ずしも脱却できていない。殊、心や「自己」の問題となると、我々はなぜか、それを取り巻く文化ごとの多様な観念はただの表層の問題に過ぎず、やはり個人的で特別な所与かつ本質的な「自己」が表層の奥にあるはずだと思い込みたがる（そしてそれを避けようとする懸命な論者たちが、ギアツのように、「裏返し」の罠に落ち込まざるを得ないような仕組みになっている。実の

---

6 ロザルドは、「儀礼的」と「現実的」を区別するというブロックの解決策に対して批判的であり、全面的にギアツを擁護する立場に立っているが、ギアツが政治的出来事を全く論じていないと指摘した点においてはブロックは正しいと述べている［Rosaldo 1980:262］。

ところ、先のモースの論考も、心理学批判としてなされた議論だったのだ［Carrithers 1996:420］)。そのような「再発見」側の論者は、第一に、観察者にとっての心を問い直すことなく、自明的に存在するものとして、心という概念をある意味実体化すらしてしまっている点で、第二に、実体化された自分の心を自明の前提とした上で他者の心について議論しようとしている点において、二重の怠慢を犯していると批判されてしかるべきだろう。実際、心理人類学はエスノセントリズムに他ならないという告発が、このような文脈でしばしば行なわれてきた［Rosald 1984:137-157］。

心理人類学が前提とするような心、すなわち各人の身体の内側に住まう純粋に個人的な何かとしての心—こうした意味においては「自己」と言い換えられるだろう—に対する批判として、ライルによるデカルト批判および知識と行為をめぐる思索は、挑発的かつ刺激的なものであり、福島が述べるように「内観主義的な心理解への解毒剤」［福島 1993:16］としての役割を大いに果たすものである。以下にライルの議論を簡単にレビューした後、人類学との大きな接触点として、明らかにライルからインスピレーションを得ているであろうギアツの解釈人類学における「厚い記述」について触れることにする。

長すぎる議論を避けるため、結論を先取りすることとしよう。ライルは、デカルトの公式教義すなわち「機械の中の幽霊のドグマ」［ライル 1987:11］に含まれる２つの誤謬、すなわち、①他人の心は理解し得ず自分の心は完璧に把握できる、②理知的な行為には個人の内側で生起する「意図」が必要である、という２点への疑念を呈示することで、心をあたかも我々の身体の内側に神秘的な仕方で住まっている幽霊のようなものとして擬似実体論的に語ることは、本来分けられるべき知識の種類を混同することであり、前提からして誤った「カテゴリー錯誤」[7]であるとして、デカルト由来の心身二元論問題に批判を浴びせた。彼が緻密に議論を繰り広げるなかで意図していたのは、何よりも、その人の行為やその人の何たるかを本質的に決定する統治者としての、また決して他人からは触れ得ない純粋に私的で閉ざされた領域としての心を、行為という記号をもって他者からも解釈され得る、さらには直接的に働きかけ得るものとして、公共の領域へと引きずり出すことであった[8]。

---

7 カテゴリー錯誤とは、本来属していない論理的なタイプへとある概念を組み入れてしまうという誤りを指す。すなわち、あるレベルのカテゴリーに属するものを、別のレベルのカテゴリーに属するものと並列に語ることが出来ると考えてしまう類の誤りである。例えば、「師団の分列行進を見ている子供が、これが歩兵大隊、これが砲兵中隊、そしてあれは騎兵大隊、などと説明された後で、いつ『師団』が出てくるのか、と尋ねた場合」［ライル 1987:12-13］。

8 ライルによると、デカルトは、全てのものは物的存在と心的存在のいずれかに属するという仮定から、「心の問題の大陸地図を長らくゆがめつづけることとなる」、次のような公式教義を導き出した。「人間は心と身体をもつ。公的かつ「外的」な存在＝物的存在は公共の領域に位置し、外部から観察可能である。だが、その内側で生起している私的かつ「内的」な事柄＝心的存在となると、「心」と呼ばれる孤立した領域の中に位置し、外部からの観察や直接的な働きかけは全く不可能になる。我々にとって、自分自身の心は自明的に明示されており、つまり直接に把握され完璧で正しい知識を持たれ得るという意味で、疑うべくもなく確実なものである。

ライルは、方法知（knowing how）と内容知（knowing that）［ibid.:27］と名付けられた二つの知識の種類を明らかにしながら、デカルト的心の論破を試みている[9]。ある人の心的特性や性格を叙述するときに我々が問題にしているのは、その人の見えない内側にある「意図」や「理論」—命題的知識—ではなく、その人がある種の状況に置かれたときに適切に振舞えるかどうか—方法知—、すなわち、行為の仕方そのものこそが評価される、と主張される。ここで確認しておくべきは、よく振舞えるということは、必ずしも規準そのものについての説明的な知識には由来していないということであり、規準の適用の仕方だけがよく知られていて規準の内容については説明できないということが往々にしてよくあるということだ。かくして、日常的な言語行為の中で我々は決して心を個人の内側に住まう幽霊のようなものとしては扱っていないではないか、我々は本当にデカルトが言うように閉ざされた神秘的なものとして心を捉えているのだろうか、という反語的な謎解きが仕掛けられるのである[10]。

繰り返し強調するが、「機械の中の幽霊のドグマ」に対するライルの強烈な反発の一端は、他人の心は全く閉ざされた不可解なものであり、公共の領域に現れ出る行為や発話でさえも、そうした私的—超公的—な部分から発せられているという意味でやはり結局は解釈を断念せざるを得ない、という点に向けられたものであった。こうしたライルの反発は、エスノセントリズムの様相の濃い「再発見」論者たちへの反論であると同時に、異文化という未知の世界に暮らす他者を研究対象とする人類学全体にとっても、重要な

だが一方で、他人の心については、公共の領域に生じる身体的振舞いから不十分かつ間接的に推測することが出来るに過ぎない。ある人の心は、他の人に対して不可避的に閉ざされた神秘的なものなのである」。［ライル 1987:5-11］

9 デカルトは、世界の全ては物質の規則的で決定論的な運動によって説明される、という17世紀以降に昂揚を見せた機械的世界観をほぼ全面的に受け入れながらも、人間の心に関してだけは頑なにそれを否定した［クレイン 2001:3-7］。「人間の心と時計仕掛けの相違は複雑さの程度の差に過ぎない」という機械論的結論を拒否するために、機械と心とは同類であるが（つまり並列して語ることができるが）しかし全く異なる因果過程の「別の」中枢であると説明したのである。「機械（＝身体）の中の幽霊（＝心）」という誤った見解は、そうした前提のもとで引き出された。［ライル 1987:15-17］

10 後のライルの著作『思考について』を踏まえた上で、ライルによって展開される「カテゴリー錯誤」としてのデカルト批判（例えば中心的に論じられている箇所としては、［ライル 1987:5-22］）を、筆者は以下のように解釈する。

心と身体（や行為）、つまり内的過程と外的過程とはそもそも並列して語ったりあるいは両者を対立させたりできる種類のものではない。なぜなら、それらは全く異なるレベルのカテゴリーに属するものであり、それをまるで同じレベルに属する異なる存在のように語ることは、「注意深く運転する」「急いで食べる」といった記述を、「急ぐ」/「食べる」あるいは「注意深くする」/「運転する」という２つの事柄を同時に行なっているような行為として理解することと同様の誤りを犯しているのである。「急ぐ」「注意深くする」と「食べる」「運転する」は、全く異なるカテゴリーのレベルに位置する概念である。我々はただ「運転する」「食べる」ことは出来ても、ただ単に「注意深く」したり「急いだり」することは出来ない。先に例として挙げた「勇敢さ」を思い出してみると、それら心的特性を表わす言葉にしてみても同様であることが分かる。命題的な説明内容を伴う知識として、ただ単に「勇敢」であったり「優しく」あったりすることは出来ない。つまり、「勇敢さ」「優しさ」「臆病さ」といった心的特性は個々の行為を組織する仕方に他ならないのであって、具体的に内容を示し得る個々の行為と同レベルのカテゴリーとして理解することは、そもそも全く異なる知識のカテゴリーを、別のレベルの知識のカテゴリーに組み入れてしまうという混乱を起こしてしまっているといえるのである。デカルトの誤謬は、方法知であるところの心を内容知と混同していることに他ならない。

示唆を含み得るものである。我々はすぐに、一つ一つの文化を一人一人の個人に喩えてみることを思いつくであろう。すると、他人の心には触れ得ない、とするデカルト的な心の語り方が、異文化との架橋不可能性をその意味のなかに内含してしまう字義通りの文化相対主義と似たような色合いを帯びてくることに気が付く。従って、ライルの議論は、文化的他者との間に架橋を試みようとする人類学者にとって、この上なく力強い味方となってくれるように思われてくるのである。

面白いことに、しかし恐らく偶然ではなく、文化相対主義の代表格としてブロックからの批判を甘受していたギアツが、ライルの論を大きく援用している。論文集『文化の解釈学』の冒頭論文「厚い記述—文化の解釈学的理論をめざして」[ギアツ 1987a]におけるギアツの議論は、全体的な姿勢と態度の面でライルへの同調を見せており、その同調は、「人間は自分自身がはりめぐらした意味の網の中にかかっている動物であり、文化はこの網である[ibid.:24]」というあまりにも有名なギアツの文化の定義のなかにも見出せる。この定義におけるライルとの親近感とはすなわち、人間を意味の網すなわち文化の中に捕えられて逃れることのできない動物と見なすことで、人間の中に公的なものつまり文化を超越し得る純粋に個人に由来する何らかが存在し得る可能性の一切を、完全に廃棄していることにある。

ギアツが提唱する「厚い記述」とは、ある行為が背景としている社会的コード—意味の網—を描きだすことである。これにはもう少しの説明が必要だろう。ギアツがライルから引いた例に従うなら、めくばせ、まぶたの痙攣、めくばせの真似、という外面的には全く同様ではあっても「異なる目的を持つ」これら3つの行為を区別して描く描き方が、「厚い記述」である。では、「厚い記述」とは、「少年はなぜまばたきをしたのか」という、心理的な「意図」を鑑みた上で行為を記述することになのだろうか。「意図」という言葉をここで持ち出すことは、余計な誤解を招く源泉になるように思われる。なぜなら、厚い記述において求められる行為の背景の記述とは、行為の裏にある内的過程を問うことではなく、少年がその下でまばたきをするところの社会的コード、つまりその行為を可能にしている意味の構造のヒエラルキー[11]そのものを記述することだからである。「意図」は、社会的コードに従った行為が行なわれるときにのみ「意図」となり得るのであり、社会的コードから自由な「意図」など存在すらし得ないということがここでは

11 ここで言われている「社会的コード」とは決して、単一的に行為を意味付ける過度に厳格な規範のようなものを指しているわけではない。目をつぶるという仕草の意味を、多くとも我々に数え得る範囲内に限定し、それ以外のものを〈無回答〉として切り捨てるような議論をギアツは行おうとしているわけではない。ある行為から少数の限定された意味だけを読み取ろうとするのは、恐らくは「意図」というブラックボックスを背後に隠し持った行動主義者が行なうことであろう。一つの行為—ここでは目をつぶること—が背景とし得る意味の複雑さは、「少なくとも論理的には限りがない」[ギアツ 1987a:10]。従ってエスノグラファーが厚い記述を行なおうとすれば、「たがいに重なりあい、絡みあい、奇妙で不規則なしかも漠然としている」「複雑な概念的構造の多重性」に直面することになり、それを解きほぐしていく「解釈」の作業が必要とされるのである[Ibid.:15]。

了解されるべきであろう。無意味であるということもまた一つの文化的カテゴリーであり、意味の構造のヒエラルキーの中におかれて初めてあり得るのだ[ギアツ　1987a:10]。

認識人類学との違いを強調する中でギアツが明らかにするのは、文化や意味は、知識や信念という形で人々の心の内部に存在するものではないということである[ibid.:20-21]。そのようなことがもしも認められるならば、人類学という学問は結局、ある社会の人々が胸の内に抱いている様々な知識や信念のうち、極めて一般的に共通に了解されているものだけを取り出して、それを彼らの「文化」として呈示していく（しかもそのようにして抽出された「文化」が本当に実際に彼らの胸の内に存在しているのかなど、到底確認不可能なことなのである）という、実に陳腐な学問へと成り下がらざるを得ないだろう[12]。さらに論を進める中で明らかにされるギアツにとっての人類学の目的とは、「現地人」が行なう一次的解釈[ibid.:26]やその真似事では果たされない「人間の対話の世界の拡大」にある[ibid.:23]。つまり、他者と自分との間につながり得る地平自体を広げることであり、決して「他者」を認定し他者そのものそして他者と自己との関係性を硬直させることではないのだ。ここに、人類学が独自に持ち得る存在意義が見出される。

そうであるならば、ブロックによる対ギアツ批判は、ギアツが抱いている文化概念—解釈可能なおおやけのものである—と、ギアツが自らに課した人類学の目的—持ち帰るのではなく架橋すること—という二点を見誤ったものであったと言えるだろう。なぜなら、相対主義ゆえの異文化の理解不可能性とは、異文化を理解するということが、その文化に住む人々と全く同じ仕方ですべての物事を見聞きし考え行なうことを意味するときに生じるものであり、また文化をあたかもどこかで理解されるのを待っているような永続的に固定された実体的なものとして捉えたときに問題となるものであろうからである。

行為を中心に据えた文化解釈という「厚い記述」におけるギアツの立場表明は、ライルの「心の概念」を合わせ見たとき、我々にとって重大な意味を帯びてくる。異文化解釈におけるジレンマは、観察者によって物象化された概念枠組みを異文化に適用するという過ちによって引き起こされるものである。すなわち、「再発見」の場合は、自らの概念枠組みの異文化への単なる敷衍であり、「裏返し」の場合は、モースによる進化論的な

---

[12]エスノサイエンス、成分分析、認識人類学などという名称で呼ばれている学派（ギアツはここで「文化は人間の精神や心に（内在する）」というグディナフの言葉を引用しながら、これら様々な名称で呼ばれる学派を「文化は心理的構造からなり、その構造によって個人や個々人の集団の行動が導かれると考える」人々であると説明している）の分析について、ギアツは次のように批判している—「･･･（彼らの分析は）いったい現地人が「本当に」考えていることを表わしているのか、それとも、現地人が考えていることの単に上手な真似に過ぎず、現地人の考えていることと、論理的には同じはずだが実際にはかなりことなるのではないかという論争をまき起こした。」[ギアツ　1987a:18-19]

人格/「自己」論に際立って見られるように、自ら予め定めた概念枠組みを異文化に適用しながら彼らのなかにその概念に相当するものを探すという、全くもって初めから破綻した議論であったと言えるのである。

Ⅲ.「自己」の語られ方

最後に、「自己」という言葉の用法について述べることで、上述してきた趣旨をさらに具体的に強調することができるだろう。我々は、例えば「自己を表現せよ」「自己を見失う」「自己を主張せよ」などといった表現によって、リアリティをもって何ごとかを伝えることができるが、一方で、「自己を見失った、とは、実際になにを見失ったのか」について語るためには、「自己」そのものについての説明ではなく、「普段なら決して行わないような、しかじかのようなことをしてしまった。」などという風に、何らかの具体的な経験や行為を言い連ねざるを得ないはずである。つまり我々は、「自己」をめぐり、ふたつのレベルで語っているのである。一方で「自己」という概念は、特定のものを指し示す何かであるかのように受け留められ、これによって我々は、「自己」という言葉を用いて、伝えたいことをうまく表現することができる。もう一方で、そのように「使用される」概念である「自己」の内容や意味が、実は具体的な経験や行為を関連付けつなぎ合わせる瞬間ごとに遡及的に描き出される輪郭のようなものでしかあり得ないということをも、同時に我々は知り得ているのである。従って、「自己」をはじめとするあらゆる概念について、それに「よって」何事かを語る瞬間には固定化されるが、しかしながら同じそれに「ついて」語ろうとする瞬間にはバラバラな事象の結び合わせ方としてしか語り得ないという二つのレベルが想定されることが主張し得るだろう。すなわち、すべての概念は、何かを表現する「仕方」ではあっても決して客観的な定義を予め持ち得るようなものではないということ、また、複数の事象が関連付けられそしてまた解体されてゆくプロセスのようなものである、と。

心は外的かつ公共の場に生起するという先に紹介したライルの主張は、ともすれば、外的かつ公共の場で観察可能なものだけを議論に乗せ、それ以外の不可解なものは「ない」ことにしてブラックボックス化するような議論として曲解される危険を免れ得ないであろうし、事実、ライルの議論はあまりにも行動主義的であるとの謗りに長いあいだ耐えてきた。しかし、それらはやはり「曲解」に過ぎず、ライルが言わんとしていたことを歪曲した解釈であったと、今、筆者は考える。ライルは心を行為に帰した。そしてギアツは、ライルを援用することで文化を行為に帰した[13]。「厚い記述」において「文化

13 「ギアツは文化を行為に帰した」という筆者の解釈は、決してギアツが文化を人間の行動そのものとして捉

がどこにあるか」を説明するギアツの言い回し[14]は、非常に回りくどくしかも分かりにくい。しかしそれが、文化を徹底的に非実体的なものすなわちいかなる本質にも帰すべきでないものとして描こうとする彼の最大限の努力であったのだと思えば、その分かりにくさも頷けるというものだろう。さらに、ギアツが—少なくとも理念的な部分で—文化をそのようにソフトでかつ開かれたものとして捉えようとしていたのだとすれば、彼は自身に対する本質主義批判（例えば Herzfeld 1996:189）を先回りしていたのかもしれないと、首を傾げたくもなるのである。

心を行為によって生起するものとして考える向きは、80 年代以降の認知科学にも色濃い。経過と時期を人類学とほぼ同じくして、認知科学の分野においても、認知主義・形式主義からの離脱を経てプラクティスへの熱い視線が注がれるようになったことは興味に値する。認知主義的な構想の下で作られた AI に対し「常識」や「フレーム」すなわち方法知の問題が次々と突きつけられたのは、人間の活動とは論理と形式で割り切れるものではないと唱えることでパフォーマンス論者が構造主義者に噛みついた［Bell 1997:74］のと同じ頃であった。そして次第に、「何ができるか」によって「何を知っているか」が導かれるという、ライルに似通った行為先行の方向へのシフト転換が試みられられるようになった。90 年代以降の新しい AI では、コンピューターの「心」に知識や環境を書き込むことをやめ、すなわち、「表象」を介することで環境と行為者とが結び付けられるような従来型のモデルではなく、環境そのものと呼応するような行為先行型のモデルが登場しつつある［クレイン：2001、ヴァレラ：2001］。外部と内部が入り混じり、その都度境界を切り崩しては創発するような場として、ゆえに外部と内部という区分そのものを本質的に無効とするような場として、エナクティブ、プラクティスあるいは行為は、学際的な様相を呈しながら、心や「自己」の地平を新しく切り拓くキー概念となっているのである。

えていたと述べることを意としているわけではない。むしろ、「意味のコード」「意味のヒエラルキー」という用語を用いることによってギアツが言いたかったのは、我々が行為を編成するその仕方こそが文化に他ならないということであったのではないか。誤解を避けねばならないのは、行為を編成する仕方とは、決して我々の心の中に書き込まれたマニュアルのようなものではなく、だからと言って個々の動作そのものでもないということである。個々の行為が生起する度ごとに現れ出るであろう、関連付けられては切り離されていく行為同士のおよそ無限のネットワークの倒立像、とでも言えるだろうか。

14 「…仮りにベートーベンの四重奏曲を、〈中略〉わかりやすい文化の例としてとりあげてみたい。ベートーベンの四重奏曲を、その楽譜や、それを演奏するのに必要な技術や知識と同一視する者は誰もいないだろうし、演奏者や聴衆の理解と同じ者と考える者もいないだろう。また、〈中略〉一回の特定の演奏や、物的なものを超越する何かの神秘的実体と同一視する者もいないだろう。〈中略〉ベートーベンの四重奏曲は、時間的に展開する音の構造であり、立体的な音のまとまりのある連続—一口でいえば音楽—であって、どのようにしてそれを演奏するかということを含み、何かに関する誰の知識でも信念でもないということは、考えてみれば誰でもたいてい同意する意見なのである。」［ギアツ 1987a:19-20］

参考文献

Bell, Catherrine 1997 *RITUAL Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press.

Bloch, Maurice 1977 The Past and Present in the Present. *Man(n.s.)12* : pp. 278-292.

Byron, Reginald 1996 Identity. In *ENCYCLOPEDIA SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY*, p. 292. Routledge.

Carrithers, Michael 1996 person. In *ENCYCLOPEDIA SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY*, pp. 419-423. Routledge.

クレイン，ティム 2001(1995) 『心は機械で作れるか』土屋賢二監訳、剄草書房。

福島真人 1993「野生の知識工学—「暗黙知」の民族誌の為の序論」『国立歴史民俗博物館研究報告』51:11-43。

ギアツ，クリフォード 1987a(1973)『文化の解釈学Ⅰ』吉田禎吾他訳、岩波書店。

———————— 1987b(1973)『文化の解釈学Ⅱ』吉田禎吾他訳、岩波書店。

浜本満 1985「文化相対主義の代価」『理想』627:105-121、理想社。

Herzfeld, Michael 1996 essentialism. In *ENCYCLOPEDIA SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY*, pp. 188-190. Routledge.

Lambek, M. & A. Strathern (ed.) 1998 *Bodies and Persons*. Cambridge.

モース，マルセル 1995(1938)「人間精神の一カテゴリー—人格の概念および自我の概念」『人というカテゴリー』(中島道男訳、カリザス他編) pp. 15-58、紀伊国屋書店。

ミンスキー，マーヴィン 1990(1985)『心の社会』(安西祐一郎訳) 産業図書株式会社。

Rosaldo, Michelle Z. 1984 Toward an anthropology of self and feeling. In *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Shweder & LeVine (ed.), pp. 137-157. Cambridge.

———————— 1980 *Knowledge and Passion*. Cambridge University Press.

ライル，ギルバート 1987(1949) 『心の概念』(坂本百大他訳) みすず書房。

———————— 1997(1979) 『思考について』坂本百大他共訳、みすず書房。

ヴァレラ，フランシスコ (他共著) 2001(1991) 『身体化された心』田中靖男訳、工作舎。