

「再発見と裏返しのジレンマ」の脱却に向けて： 「自己」と人格の観念を中心に

衛藤，聡美
九州大学大学院人間環境学府発達・社会システム専攻：修士課程2年

<https://doi.org/10.15017/7364822>

出版情報：国際教育文化研究. 2, pp.109-117, 2002-03-30. Comparative and International Education, Faculty of Human-Environment Studies, Kyushu University

バージョン：

権利関係：



「再発見と裏返しのジレンマ」の脱却に向けて

—「自己」と人格の観念を中心に—

衛藤聡美

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分的分野の内部では、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、自分自身を一「ルーツ」を辿るという文字通りの意味で一「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するそのポリシーが、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。

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 [モース 1995] を挙げるができる。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 [モース 1995:34]、そのあり方が今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 [モース 1995:52-53]。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てのに対し、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 ([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一個人名、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）一を分類し、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 [ギアツ 1987b:334]、と結論している。

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 [Bloch 1977:282]。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[Bloch 1977:283]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[Gia 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[Bloch 1977:284]。

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[Bloch 1977:284]、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[Bloch 1977:285,290]。そして、「…ラドクリフ=ブラウンもギアツも、長い会話⁽¹²⁾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。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との事実は、「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[Rosaldo 1980:21-22]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。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。

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[Rosaldo 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」⁽¹⁾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。

ライルは、方法知 (knowing how) と内容知 (knowing that) [ライル 1987:27] 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。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⁽²⁾。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。

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言でさえも、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、「人間は自分自身はよ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 [ギアツ 1987a: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⁽²¹⁾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〔ギアツ 1987a: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。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〔ギアツ 1987a: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〔ギアツ 1987a: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。

さらに、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。ゆえに、こうしたジレンマを避けるためには、あらゆる実体化・物象化を避ける議論の必要性が求められる。

心は外的かつ公共の場に生起するというライルの主張は、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⁽³⁾。「厚い記述」において「文化がどこにあるか」を説明するギアツの言い回し⁽⁴⁾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えるものなのだ。さらに、ギアツが一少なくとも理念的な部分で一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。

最後に、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、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ている [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、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。

〈註〉

(1) 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。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]。

(2) 例えば、「勇敢だ」と称される英雄は、溺れた人間を助けた（助けることが出来る、助けるであろう）というその具体的な行為の仕方によって評価されるのであって、「勇敢さ」の命題的内容を知っているかどうかは問題にされるわけではない。

(3) 「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。

(4)「…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——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]

〈引用・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.
- Carrithers, Michael 1996 “person.” *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, 劉草書房.
- 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 第51集』pp.11-43.
- ギアツ, クリフォード 1987(1973)a 『文化の解釈学Ⅰ』吉田禎吾他訳, 岩波書店.
- ギアツ, クリフォード 1987(1973)b 『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』8月号(No.627). pp.105-121.
- Herzfeld, Michael 1996 “essentialism.” *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」中島道男訳. カリザス他(編)『人というカテゴリー』pp.15-58, 紀伊国屋書店.
- Rosaldo, Michelle Z. 1984 “Toward an anthropology of self and feeling.” Shweder & LeVine (ed.) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. pp.137-157, Cambridge.
- Rosaldo, Michelle Z. 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.

Getting Over the Dilemma of “Rediscover or Invert”—self, person, and practice

Satomi ETO

As Andrew Strathern & Michael Lambek say, when the anthropologist attempt to interpret and understand those who live in other cultures, they always fall into the dilemma of “rediscover or invert”. In Strather & Lambek’s context, “Rediscover” means the procedure of expanding interpreter’s own concepts to others. And Michelle Rosaldo criticizes American psychological anthropology in that sense. “Inverse”, essentializing others as something “different” and literally “exotic” one, is also problematic. Marcel Mauss, for instance, assumed that “person” of archaic communities could be left in social and public area completely, and at the same time he argued that the “self” perceived as an inner and subjective consciousness was characteristic of contemporary North Atlantic society. Actually, anthropologists often have represented others in the dualistic shema of Europe/Orient. In that shema, they have framed the reversed ideas of their own, and under the slogan of cultural-relativism, confined others within a such static world ideally. Whether “rediscover” or “inverse”, after all, a critical problem involved in this issue is the fault of egoistic substantiation of other people and to force it on them.

In this paper, I try to find the source of such dilemma in substantiation or reitification of the world of “representation”, and propose an alternative way to get over the dilemma of “rediscover or invert”. For this purpose, I largely draw on Gilbert Ryle and Clifford Geertz, and challenge to reinterpret their contribution to anthropological understanding. The concept of mind proposed by Ryle and the concept of culture defined by Geertz are both focus on the question how people practice some kind of actings in their daily and usual situations, and from a new point of view, their works can be seen as the thoroughgoing practice-orientated ones and corresponding each other. We would be able to get great hints about our dilemmatic problem from their thought which avoid any substantiation and reitification by focusing micro actings and practices.