

諸文化の相対性から人類学の相対性へ

——クリフォード・ギアツとデイヴィッド・シュナイダーに見る「新・文化相対主義」——

沼 崎 一 郎

はじめに

本稿の目的は、クリフォード・ギアツ (Clifford Geertz) とデイヴィッド・シュナイダー (David M. Schneider) によって1960年代後半から1980年代前半に展開された文化観・人類学観が、いかに人類学という知的営為そのものを相対化させる契機となったかを論じることである。アメリカ人類学における文化相対主義の思想史のなかで両者が果たした役割を確かめたいのである。そのために、本稿では、主にギアツの『諸文化の解釈』(Geertz 2000a [1973]) およびシュナイダーの2冊の主著『アメリカの親族—ある文化的説明』(Schneider 1980) と『親族研究の批判』(Schneider 1984) に注目する¹。

結論を先取りするならば、ギアツとシュナイダーの提唱した立場は「新・文化相対主義 (Neo-Cultural Relativism)」² と呼びうるものである。本稿では、2人の文化観が、彼ら以前の文化相対主義とどのように異なり、どのような点で新しいものであるのかを、テキストに即して分析したい。

クリフォード・ギアツは、1926年サンフランシスコに生まれ、第二次世界大戦中は

¹ 『諸文化の解釈』刊行後の解釈学的論考を収めた続編として、1983年に『局所的な知—解釈人類学における更なる諸論』(Geertz 2000b [1983]) が刊行されているが、この続編では重要な理論的転回は見られない。それゆえ、本稿では、『諸文化の解釈』に専ら注目する。

² この命名は、社会学者の故ジョン・ユシム (John Useem) 教授によるものである。1979年秋、ミシガン州立大学にてユシム教授の「文化とパーソナリティ」という授業を受講した際、クリフォード・ギアツの立場を「新・文化相対主義」と呼んでルース・ベネディクト流の文化相対主義と対比する教授の講義に強烈な印象を受けた。常にこやかに穏やかな口調で教授が受講生に語りかける様子は、今でも鮮明に脳裏に浮かぶ。本稿を、40年遅れの学期末論文 (term paper) として、亡きユシム教授に献じたい。

なお、新・文化相対主義という言葉は、時として「何でもあり (anything goes)」の極端な価値相対主義を指して使われることがあるが、それは本稿での用法とは根本的に異なることを予め断っておきたい。

志願兵として海軍に従軍した後、復員軍人援護法（所謂 G.I. Bill）による学費援助を得てオハイオ州のアンティオーク大学にて英米文学と哲学を学ぶが、大学時代の教員の勧めに従って人類学を志し、1950年にハーバード大学文理学部社会関係学科に進学、1952年から2年間インドネシアで行った調査に基づく学位論文「モジョクトの宗教—ある複合社会における儀礼と信念の一研究」（Geertz 1956）によって1956年に博士号を取得している³。

デイヴィッド・シュナイダーは、1918年ニューヨーク市に生まれ、コーネル大学にて農業細菌学を専攻したが人類学に転じ、エール大学大学院にてジョージ・P・マードック（George P. Murdock）の下で学んだ後、陸軍に召集されて第二次世界大戦に従軍、復員後の1946年に創設されたばかりのハーバード大学文理学部社会関係学科に進学し、1947年から1948年にかけてミクロネシアのヤップ島でフィールドワークを行い、「ミクロネシア西カロリン諸島ヤップ島民の親族体系と村落組織—ある構造機能的説明」（Schneider 1949）と題する学位論文によって1949年に博士号を取得している⁴。

2人が前後して学んだハーバード大学の社会関係学科⁵は、社会科学の総合を目指した学際的な教育を行うことを目的に、1946年、社会学者のタルコット・パーソンズ（Talcott Parsons）を中心に創設された学科である。社会心理学のゴードン・オールポート（Gordon W. Allport）、パーソナリティ心理学のロバート・ホワイト（Robert W. White）とヘンリー・マレー（Henry A. Murray）、人類学のクライド・クラックホーン（Clyde Kluckhohn）が、主要な創設メンバーに含まれていた。心理学・社会学・人類学を総合することによってパーソンズが目指したのは「民主的な社会システムの理論の構築」（Vidich 200：615）、すなわちマルクス主義に対抗しうる総合的な社会理論の構築であった。1972年に解体されるまで、社会関係学科は多くの著名な研究者を輩出している。

パーソンズの構想には、社会科学の総合とともに個別社会科学の分業体制の確立があった。そのなかで、人類学は「文化」の研究を担当する学問と規定され、これがギアツとシュナイダーに大きな影響を与えることとなる。この点を明らかにするために、次節ではパーソンズの社会理論における文化概念について概観する。そのうえで、先ずギ

³ クリフォード・ギアツに関する伝記的記述については、Kuper (1999：75-83)、Inglis (2000) および Shweder (2010) を参照されたい。またギアツ自身による自伝的著作として、Geertz (2000) がある。

⁴ デイヴィッド・シュナイダーに関する伝記的記述については、Kuper (1999：122-132) および Feinberg (2006) を参照されたい。また、シュナイダー自身による自伝的著作として、Schneider (1995) がある。

⁵ 正式名称は、The Department of Social Relations for Interdisciplinary Social Science Studies である。

アツの文化概念と民族誌の相対化を検討し、その後にシュナイダーの文化概念と親族研究の相対化を検討する。ギアツを先に論じるのは、シュナイダーがギアツの文化論に批判的なコメントを寄せているのに対し、ギアツは明示的にシュナイダー批判を行ってはいないからである。そして最後に、2人の文化観・人類学観を、彼ら以前の文化相対主義と比較しつつ、両者の文化相対主義の「新しさ」を明らかにしてみたい。

Ⅰ タルコット・パーソンズの文化観と人類学の位置づけ

パーソンズの最初の主著である『社会的行為の構造』(Parsons 1949 [1937])においては、文化の概念は理論的に重要な役割は与えられていない (Schmid 1992 : 89 ; Kuper 1999 : 53)⁶。

しかし、次の大著『社会システム』(Parsons 1951)以後、文化は行為システムの一一般理論における鍵概念のひとつとなる。パーソンズ (Parsons 1951 : 6) によれば：

... a social system is only one of three aspects of the structuring of a completely concrete system of social action. The other two are the personality systems of the individual actors and the cultural system which is built into their action.

行為の枠組みとして、社会システム、人格システム、文化システムの3つがあるというわけである。この3システムは、相互依存と相互浸透の関係にあるが、それぞれ理論的に他には還元不可能と言う意味で独立したシステムである (Parsons 1951 : 6)。ここに、文化システムは、社会システムおよび人格システムと対等な理論的地位を与えられた。

⁶ 本書においてパーソンズは、彼の構想する「行為システム (action systems)」の学を「自然システム (nature systems)」の学および「文化システム (culture systems)」の学から区別しつつ、行為システムと自然システムは実際に生起するプロセスであるという点で共に経験的な科学理論の対象となるのに対し、文化システムはホワイトヘッドの言う「永遠的客体 (eternal objects)」であるという点で特別の地位を占めると述べている (Parsons 1949 [1937] : 762-763)。そして、永遠的客体とは、事物や出来事を象徴として捉えたときにその意味するところのものであり、それは諸個人の「精神のうちに (“in the minds”）」に存在するものであって、外的な観察の対象とはなりえないとも述べている (Parsons 1949 [1937] : 763)。行為システムと文化システムとの間の相互作用を認めつつ (Parsons 1949 [1937] : 764)、この段階のパーソンズは、文化は経験科学の対象とはなりえず、それゆえに実証的な社会理論の重要な要素として扱えないと考えていたようである。

パーソンズは、行為者が置かれた状況の様々な要素に意味 (meaning) を与える記号 (signs) ないし象徴 (symbol) に注目し、特に複数の行為者間のコミュニケーションを可能にする共通の記号ないし象徴を「文化 (culture)」と捉える。そして、「相互行為において機能する 1 つの共有された象徴体系 (a shared symbolic system which functions in interaction)」を「1 つの文化伝統 (a cultural tradition)」と呼ぶ (Parsons 1951 : 11, 強調は原文)。それは、「諸々の象徴的意味の共有された秩序 (the shared order of symbolic meanings)」 (Parsons 1951 : 11, 強調は原文) とも言い換えられている。

パーソンズによると、文化は、1 つの社会システムから他の社会システムへと伝播するという転移可能性 (transmissibility) によって社会システムから区別し得る (Parsons 1951 : 15)。そして、文化とは「特定の社会システムから分析的にも経験的にも抽象可能な 1 つの『パターン』要素 (a “pattern” element which is both analytically and empirically abstractable from the particular social system)」 (Parsons 1951 : 15) であるとパーソンズは言う。

さらにパーソンズは次のように文化のパターン性を強調する (Parsons 1951 : 15) :

A symbolic system has modes of integration of its own, which may be called “pattern consistency.” The most familiar example is the logical consistency of a cognitive system, but art styles and systems of value-orientation are subject to the same kind of criteria of integration as a system in pattern terms. Examples of such symbolic systems are, of course, empirically familiar as in a philosophical treatise or a work of art.

『社会システム』全体を通して、文化パターン (culture pattern) という語は、単数形でも複数形でも頻出する⁷。そして、文化パターンは、「信念システム (Belief Systems)」、 「表出的表象のシステム (Systems of Expressive Symbolism)」、 「価値指向標準のシステム (Systems of Value-orientation Standards)」の 3 つに類型化され、それぞれ行為者の認

⁷ シュミットによると、パーソンズの言う文化パターンとは「共有された象徴的秩序 (an ordered symbolic commonality)」すなわち「それを通して重要な文化的事物が生成されかつ使用されるような、一式の行為誘導的・規範的・慣行的諸規則の構築を可能とする、象徴によって媒介された諸価値または適切さの諸標準のパターン (a symbolically mediated pattern of values or standards of appropriateness that permits the construction of a set of action-guiding, normative, conventional rules through which significant cultural objects are generated and used)」 (Schmid 1992 : 90) である。

知的, カセクシ的, 評価的指向を動機づけるものと規定される (Parsons 1951 : 45-58)。

後には, 文化システムは「経験的知識, 表出的象徴システム, および宗教的システムの中核を組成する構成的象徴構造 (empirical knowledge, expressive symbol systems, and constitutive symbolic structures that compose the core of religious systems)」(Parsons 1971 : 9) から成り, その主要な機能は「パターン維持 (pattern-maintenance)」および「創造的なパターン変化 (creative pattern change)」であると説明される (Parsons 1971 : 5)⁸。そして, 文化システムが象徴の組織化であることが次のように述べられる (Parsons 1971 : 5) :

... cultural systems are organized around the characteristics of complexes of symbolic meanings—the codes in terms of which they are structured, the particular clusters of symbols they employ, and the conditions of their utilization, maintenance, and change as parts of action systems.

そして, このような意味での文化システムが, 人類学の研究対象とされるのである。『社会システム』の末尾で, パーソンズは次のように言う (Parsons 1951 : 553-554, 強調は引用者) :

There is, in our opinion, an important place for a “theory of culture” as part of the theory of action, *which is quite definitely not sociological theory* . . . It is, of course, concerned with the structure of systems of culture patterns, with the different types of such systems and their classification. . . . *The focus, however, is always on the culture pattern system as such*, and neither on the social system in which it is involved, nor on the personalities as systems.

Only by some such definition of its scope can anthropology become an analytical empirical science which is independent both of sociology and psychology.

⁸ 信念システムが経験的知識に, 価値指向標準のシステムが構成的象徴構造に対応すると考えてよい。前者は文化の認知的な側面, そして後者は文化の評価的な側面に関わる。文化のカセクシ的側面に関わる表出的象徴のシステムについては, 表現がやや簡潔化しただけのようである。

社会システムは社会学が、人格システムは心理学が、そしてパーソンズの定義する文化システムは人類学が、それぞれ経験的かつ分析的に研究すべきであると、パーソンズは主張する。ここに、パーソンズの社会理論に即した学問的な分業（と協力）が明確に提案されたわけである。そして、ハーバード大学の社会関係学科は、この分業（と協力）を研究と教育の両面で推進する機関となった。

このパーソンズの提案を、フランツ・ボアズの一番弟子でアメリカ人類学の大御所となっていたアルフレッド・クローバーが受入れることとなる⁹。その結果、クローバーとパーソンズは、文化と社会の峻別と人類学と社会学の分業を宣言する短い論評を1958年に共著で出版している (Kroeber and Parsons 1958)。その宣言とは、次のようなものである (Kroeber and Parsons 1958 : 583, 強調は原文) :

We suggest that it is useful to define the concept *culture* for most usages more narrowly than has been generally the case in the American anthropological tradition, restricting its reference to transmitted and created content and patterns of values, ideas, and other symbolic-meaningful systems as factors in the shaping of human behavior and the artifacts produced through behavior. On the other hand, we suggest that the term *society*—or more generally, *social system*—be used to designate the specifically relational system of interaction among individuals and collectivities.

こうして、文化を「価値、理念、および他の象徴的—意味的システムの内容とパターン」に限定するという立場が、人類学と社会学の領袖によって表明されたのである。この提案がすぐに全ての人類学者と社会学者に受け入れられたわけでは、もちろんない (Parsons 1972 : 253)。しかし、この「手打ち」の14年後、パーソンズは次のように書いている (Parsons 1972 : 253, 強調は引用者) :

⁹ パーソンズによると、この宣言は、1957-58年にスタンフォード大学の行動科学高等研究センターに在籍したパーソンズがこの問題に関してカリフォルニア大学バークレー校教授のクローバーと一連の討議を行った結果だということである (Parsons 1972 : 253)。

クローバーがパーソンズに同意した背景には、人類学の側でも文化と社会の概念的区別が進んでいたことがあると思われる。前々稿 (沼崎 2017) で指摘したように、文化を「生の流儀 (way of life)」と捉え、1つの「生の流儀」を共有する成員によって構成される集団を社会と捉える見方が、1920年代から1940年代にかけてアメリカ人類学で一般化しつつあった。

I think, however, that it has made substantial progress in this direction in the intervening years. On the anthropological side, for example, I cite the extremely interesting, though far from identical developments, in the recent work of such authors as *Clifford Geertz* and *David Schneider*, both of whom, of course, were trained in the Harvard Department of Social Relations.

クローバーとパーソンズの提案に沿って文化研究を発展させた代表が、ハーバード大学社会関係学科出身のクリフォード・ギアツとデイヴィッド・シュナイダーだということである。

それでは、2人はどのような文化論を展開したのだろうか。先ずギアツ、次いでシュナイダーの順に見ていこう。

Ⅱ クリフォード・ギアツの文化観と民族誌の相対化

1. 「文化システムとしての宗教」における文化概念

クリフォード・ギアツの文化観が最初に明瞭に表明された論文が、1963年にイギリスで開かれた学会で発表された「文化システムとしての宗教」(Geertz 1966)である¹⁰。『諸文化の解釈』には、第4章として収録されている (Geertz 2000a [1973]: 87-125)。

本論文は上述したパーソンズの文化観を継承するものであり、そのようなものとして早くから注目されていた¹¹。そこで、先ず本論文におけるギアツの文化概念を整理し、

¹⁰ 『諸文化の解釈』には、「文化システム」という語を表題に含む論文がもう一篇収録されている。「文化システムとしてのイデオロギー」という1964年出版の論文である (Geertz 2000a [1973]: 193-233)。しかし、こちらには文化概念自体の詳細な説明は見られない。「文化システムとしての宗教」においてギアツが文化概念を詳述する必要に迫られたのは、この論文がケンブリッジで開かれたイギリス系の社会人類学者を中心とした学会のために書かれたものだったからだと思われる。アメリカ人類学およびパーソンズ社会理論における文化概念に疎遠な参加者に対して自身の文化概念を説明する必要をギアツは感じたのではなかろうか。

¹¹ 次節で検討するデイヴィッド・シュナイダーも、1968年出版時の『アメリカの親族』において、同書で採用する文化概念の系譜を以下のように辿りつつ、ギアツの研究をその代表と評価し、同書で自身が採用する象徴の定義の由来としてギアツの本論文に言及している (Schneider 1980: 1):

I follow Talcott Parsons, Clyde Kluckhohn, and Alfred L. Kroeber Specifically, T. Parsons and E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge: Harvard University Press, 1961); A. L. Kroeber and T. Parsons, "The Concepts of Cultural and of Social System," *American Sociological Review* (1958,

その特徴を明らかにしておきたい。

文化という語を、ギアツは以下のように定義する (Geertz 2000a [1973]: 89)

... an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life.

「歴史的に伝達された (historically transmitted)」というのは、学習によって世代から世代へと継承されるという意味で、ボアズ以来のアメリカ人類学の文化観の基本である¹²。ギアツのオリジナリティは、歴史的に伝達されるものが、慣習あるいは習癖といった行動の仕方そのものではなく、「象徴に具現化された意味のパターン (pattern of meanings embodied in symbols)」すなわち「象徴的形態に表出された、継承された概念

pp. 582-83; and A. L. Kroeber and C. Kluckhohn, "Culture: A Critical Review of the Concepts and Definitions," Papers of the Peabody Museum (Cambridge: Harvard University, 1952), Vol. 47, No. 1. The work of Clifford Geertz is an excellent example of this tradition, and his paper, "Religion as a Cultural System," is particularly useful for his definition of the term "symbol," which I have followed in this book.

パーソンズも、1971年の著作で、マックス・ヴェーバーの意味社会学に触れた個所で本論文に言及している (Parsons 1971: 5)。

なお、本稿の主題とは離れるが、パーソンズの宗教観は基本的にデュルケーム的 (Torres 1992: 24-25) であり、パーソンズによると、文化システムとしての宗教が果たす役割は価値の究極的な正統化であり、その社会的機能は「パターン維持 (pattern-maintenance)」すなわち統合である。パーソンズ自身の言は、次の通りである (Parsons 1971: 9-10, 強調は原文):

Ultimately, values are mainly legitimated in religious terms. In the context of cultural legitimation, then, a society is self-sufficient to the extent that its institutions are legitimized by values that its members hold with relative consensus *and* that are in turn legitimized by their congruence with other components of the cultural system, especially its constitutive symbolism.

ここで、「構成的象徴体系 (constitutive symbolism)」とは「構成的象徴構造 (constitutive symbolic structures)」 (Parsons 1971: 9) と同義であろう。

これに対して、本論文におけるギアツは、以下に述べるように宗教が意味理解モデルの1つであり、しかも最も重要なそれであるという点を強調しており、本論文に示されたギアツの宗教観はよりウェーバー的であると言える。しかし、パーソンズの宗教論は、『社会的行為の構造』 (Parsons 1949 [1937]) においても『社会システム』 (Parsons 1951) においてもウェーバー的な側面も強く、本論文におけるギアツの宗教理解は決してパーソンズと対立するものではない。

¹² 『未開人の心性』1938年版でボアズは、人間の行動は「局所的な伝統に依存し、かつ学習される (depends on local tradition and is learned)」 (Boas 1965 [1938]: 152) と述べている。

のシステム (a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms)」と規定したところにある。そして、「意味のパターン」または「概念のシステム」は、社会成員の「生に関する知識と生に対する態度 (knowledge about and attitudes toward life)」の伝達、永続、発展を可能にする。

それでは、象徴とは何か。ギアツは、様々な定義のなかから、スザンヌ・ランガー (Susanne Langer) の象徴の哲学に依拠した次のような定義を採用する (Geertz 2000a [1973] : 91) :

... any object, act, event, quality, or relation which serves as a vehicle for a conception—the conception is the symbol's “meaning” ...

さらに、これを次のように言い換えてもいる (Geertz 2000a [1973] : 91) :

... tangible formulations of notions, abstractions from experience fixed in perceptible forms, concrete embodiments of ideas, attitudes, judgments, longings, beliefs.

物であれ、行為であれ、出来事であれ、性質や関係であれ、それが概念すなわち意味の「乗り物」であるか、理念や態度や判断や願望や信念の具現化であって、かつ触知あるいは知覚できる状態にあるならば、それは象徴と見なせるのである。

いかにもギアツらしい流麗な文章で、象徴の具体例が次のように示される (Geertz 2000a [1973] : 91, 強調は引用者) :

The number 6, written, imagined, laid out as a row of stones, or even punched into the program tapes of a computer, is a symbol. But so also is *the Cross*, talked about, visualized, shaped worriedly in air or fondly fingered at the neck, *the expanse of painted canvas called “Guernica”* or the bit of painted stone called *a churinga*, *the word “reality,”* or even *the morpheme “-ing.”*

あらゆる形態で示された「数字の6」や「(キリスト教における) 十字」、ゲルニカという絵画やチュリングという呪物、言語のなかの単語や形態素が、象徴の例として挙げら

れる。

次に、ギアツの関心は「象徴的諸形態の構築，直観的理解，および利用 (construction, apprehension, and utilization of symbolic forms)」すなわち「文化的行為 (cultural acts)」に向けられる (Geertz 2000a [1973]: 91)。そしてギアツは，文化的行為は「公然 (public)」の「社会的出来事 (social events)」であると強調する (Geertz 2000a [1973]: 91)。それゆえ，象徴は「農作業と同様に観察可能 (as observable as agriculture)」 (Geertz 2000a [1973]: 91) なのである。

この点は重要である。なぜなら，象徴の公然性と観察可能性こそが文化を経験科学の対象とし，その結果，文化の学としての人類学はパーソンズの求める役割を果たすことが可能となるからである。

さらに，ギアツは言う (Geertz 2000a [1973]: 91-92) :

... the symbolic dimension of social events is, like the psychological, itself theoretically abstractable from those events as empirical. ... No matter how deeply interfused the cultural, the social, and the psychological may be in the everyday life of houses, farms, poems, and marriages, it is useful to distinguish them in analysis, and, so doing, to isolate the generic traits of each against the normalized background of the other two.

ここに表明されているのは，文化システム・人格システム・社会システムのパーソンズ的な分析的区別の重要性にほかならない。そして，「文化的なるもの (the cultural)」の「属的特徴 (generic traits)」は，それが社会的出来事の象徴的次元であるという点にあると主張されるわけである。

次にギアツは，パーソンズが頻用する「文化パターン (culture patterns)」という術語を導入する (Geertz 2000a [1973]: 92) :

So far as culture patterns, that is, systems or complexes of symbols, are concerned, the generic trait which is of first importance for us here is that they are extrinsic sources of information.

文化パターンは「象徴のシステムまたは複合 (the systems or complexes of symbols)」

であり、その属的特徴は「それらが外在的な情報の源泉であること (that they are extrinsic sources of information)」(Geertz 2000a [1973]: 92) だ。

ここで外在的とは「個別有機体の境界の外部にある (lie outside the boundaries of the individual organism)」という意味であり、情報の源泉とは「青写真または雛型 (a blueprint or template)」あるいは「符号化されたプログラム、一連の指示、または調理手順 (a coded program, a set of instructions, or a recipe)」を個別有機体に提供するという意味であるとギアツは言う (Geertz 2000a [1973]: 92)。

したがって、文化パターンは「公然たる行動を形作るためにそのようなプログラムを社会的かつ心理的な諸過程の制度に提供する (provide such programs for the institution of social and psychological processes which shape public behavior)」(Geertz 2000a [1973]: 92)。言い換えると、人前で展開される個人の行為または諸個人間の相互行為というものは、文化パターンを参照し、それに準拠することによって生み出されるというわけである。

それゆえ、文化パターンを「モデル (models)」と呼ぶことができるわけだが、文化パターンは2つの意味で、すなわち現実を模写するという意味と現実を構成するという意味でモデルなのだと言及は主張し、前者の意味でのモデルを「『現実』についてのモデル (model of “reality”）」、後者の意味でのモデルを「『現実』のためのモデル (model for “reality”）」と名付ける (Geertz 2000a [1973]: 93, 強調は原文)。

人間は、文化パターンを用いて社会的現実を理解し、かつ文化パターンに従って社会的現実を構築するというわけだ。ギアツ自身の言によると (Geertz 2000a [1973]: 93):

... culture patterns have an intrinsic double aspect: they give meaning, that is, objective conceptual form, to social and psychological reality both by shaping themselves to it and by shaping it to themselves.

文化パターンが社会的・心理的現実に合わせて形作られると同時に社会的・心理的現実が文化パターンに合わせて形作られるという両面において、文化パターンは社会的・心理的現実の意味すなわち「客観的な概念的形式 (objective conceptual form)」を付与するのでギアツは言うのである。

以上を平易に要約するなら、ギアツにとって、文化ないし文化システムとは、社会的

に構築された現実の解釈図として、また現実を社会的に構築するための設計図として機能する象徴の体系であるということになる。

そのような意味で、宗教は代表的な文化システムである (Geertz 2000a [1973]: 123, 強調は原文):

... the importance of religion lies in its capacity to serve, for an individual or for a group, as a source of general, yet distinctive, conceptions of the world, the self, and the relations between them, on the one hand—its model *of* aspect—and of rooted, no less distinctive “mental” dispositions—its model *for* aspect—on the other.

「現実についてのモデル」としての宗教は、世界と自己、そして両者の関係についての「一般的でいて特徴的な諸概念 (general, yet distinctive, conceptions)」を個人または集団に提供することによって、世界と自己とを了解可能なものとする。その一方で、「現実のためのモデル」としての宗教は、個人または集団の「根深くも少なからず特徴的な『心的』性向 (rooted, no less distinctive “mental” dispositions)」すなわち「生への推奨される態度、繰り返される気分、一連の持続的な動機づけ (a recommended attitude toward life, a recurring mood, and a persisting set of motivations)」(Geertz 2000a [1973]: 124) となることによって、意味ある行為と相互行為を可能とする。

ギアツの重点は「現実についてのモデル」にあるようだ。まずは宗教を象徴に具現化された意味の体系として分析すべきであり、そのためには「象徴行為 (symbolic action)」の理論を洗練させなければならないとギアツは言う (Geertz 2000a [1973]: 125)。その理由の1つは、意味理解モデルとしての「現実についてのモデル」を持ちうる動物は人間だけである可能性が高いことだ (Geertz 2000a [1973]: 94)。現実を解釈する動物という点に、ギアツは人間性の特徴を見出すのである。

以上の検討から明らかなように、「文化システムとしての宗教」において表明された文化観は、基本的にパーソンズのそれを敷衍したものである。『諸文化の解釈』に収められた論考のなかでは、1971年出版の「革命の後に一新興諸国におけるナショナリズムの運命」(Geertz 2000a [1973]: 234-254)においても、ギアツは「パーソンズの文化理論は、適切に校訂を加えれば、我々の最も強力な知的工具の1つである (the Parsonian theory of culture, suitably emended, is one of our most powerful intellectual tools)」

(Geertz 2000a [1973]: 254) と述べている。

しかしながら、『諸文化の解釈』に含まれるより新しい論考においては、パーソンズ文化理論からの離反とも呼べる傾向が認められるのである。

2. 「深い遊び」から「厚みのある記述」へ

パーソンズからの離反の兆候が見られるのが『諸文化の解釈』の最終章として収録された1972年出版の「深い遊び—バリの鬪鶏に関する覚書」(Geertz 2000a [1973]: 412-453)であり、パーソンズ的な文化観への懐疑が表明されるのが『諸文化の解釈』のために書き下ろされた第1章「厚みのある記述—文化の一解釈学的理論へ向けて」(Geertz 2000a [1973]: 3-30)である。

『諸文化の解釈』は15章から成るが、最も頻繁に引用・言及されているのは、おそらくこの2章であろう。この2章のインパクトがあまりにも大きいために、本書の読者は、うっかりすると中間の諸章の議論を忘れ、冒頭の章で宣言された解釈学的民族誌の理論が末尾の章で見事に実践／実証されているかのような印象を持ってしまっているのではなからうか。

(1) 「深い遊び」

ギアツは、18～19世紀の功利主義哲学者・経済学者・政治学者のジェレミー・ベンサム (Jeremy Bentham) の「深い遊び (deep play)」という概念を借用し、バリ島の村人が興じる鬪鶏に適用する。ベンサムが深い遊びと呼んだのは得るものよりも失うものが大き過ぎる賭け事のことであるから法律によって禁止すべきだと主張したとギアツは書く (Geertz 2000a [1973]: 432)。バリの鬪鶏が深い遊びだとしたら、なぜバリ人は、そのような「非合理的」な行為をするのだろうか。これが、ギアツにとっての民族誌的な問いとなる。その答えは、鬪鶏での掛け金は、経済的な価値以上に、「評判、名誉、尊厳、尊敬 (esteem, honor, dignity, respect)」すなわち「地位 (status)」という「道徳的な意義 (moral import)」を象徴しているからだというものだ (Geertz 2000a [1973]: 433)。

そうだとすると、鬪鶏の研究は人類学あるいは「バリ文化」研究にとってどのような意味を持ちうるのだろうか。どんなに人々が熱狂する行事だとしても、それはいかにも些末な出来事ではないのか。ギアツの答えは、こうである (Geertz 2000a [1973]: 448,

強調は引用者) :

What sets the cockfight apart from the ordinary course of life, lifts it from the realm of everyday practical affairs, and surrounds it with an aura of enlarged importance is not, as *functionalist sociology* would have it, that it reinforces status discrimination (such reinforcement is hardly necessary in a society where every act proclaims them), but that it provides a metasocial commentary upon the whole matter of assorting human beings into fixed hierarchical ranks and then organizing the major part of collective existence around that assortment. Its *function*, if you want to call it that, is interpretive : it is a Balinese reading of Balinese experience, a story they tell themselves about themselves.

バリの闘鶏は、バリ社会の階層的構成に関する「メタ社会的論評 (a metasocial commentary)」であり、しかもそれはバリ人自身によるバリの経験の読みであり、バリ人自身が自分たちに向けて自分たち自身で語る物語だと、ギアツは言うのである。

上記の引用において、機能主義 (functionalism) の見方が否定され、機能 (function) という言葉が揶揄されている点に注意を喚起したい。もしバリの闘鶏が何らかの社会的機能を果たしているとしたら、それはパーソンズの言うパターン維持などではなく、解釈的なものだとギアツは言う。さらに、ギアツはこう付け加える (Geertz 2000a [1973] : 448) :

If one takes the cockfight, or any other collectively sustained symbolic structure, as a means of “saying something of something” (to invoke a famous Aristotelian tag), then one is faced with a problem not in social mechanics but social semantics.

もしも闘鶏のような象徴構造が「何かについて何かを言っている (“saying something of something”）」のだとしたら、人類学の役割はそれを読み解くことであり、人類学の課題は「社会的意味論 (social semantics)」だとギアツは言う。

すると、それは「文化的諸形態の分析 (the analysis of cultural forms)」ないし「文学的テキストの洞察 (penetrating a literary text)」(Geertz 2000a [1973] : 448) に近いということになる。ならば、バリの闘鶏も一種のテキストとして扱うことが求められよう

(Geertz 2000a [1973]: 448):

... to treat the cockfight as a text is to bring out a feature of it (in my opinion, the central feature of it) that treating it as a rite or a pastime, the two most obvious alternatives, would tend to obscure: its use of emotion for cognitive ends. What the cockfight says it says in a vocabulary of sentiment—the thrill of risk, the despair of loss, the pleasure of triumph. ... Attending cockfights and participating in them is, for the Balinese, a kind of sentimental education. What he learns there is what his culture's ethos and his private sensibility (or, anyway, certain aspects of them) look like when spelled out externally in a collective text; that the two are near enough alike to be articulated in the symbolics of a single such text; and—the disquieting part—that the text in which this revelation is accomplished consists of a chicken hacking another mindlessly to bits.

闘鶏をテキストとして捉えているのは、ギアツではなく、バリ人自身である。バリ人自身が、闘鶏に参画することによって、バリ文化のエートスと自己の感性との共鳴を読み解いているのである。裏返すと、バリ人自身がバリ文化のエートスとバリ人の感性とを共鳴させつつ、それを闘鶏という形で書き出しているのだとも言える。

そうだとすれば、人類学者の責務は、バリ人自身がバリ文化について書き出し、かつ読み解いている内容を、さらに読み解くことである。ギアツは「深い遊び」の末尾に、こう記している (Geertz 2000a [1973]: 452):

The culture of a people is an ensemble of texts, themselves ensembles, which the anthropologist strains to read over the shoulders of those to whom they properly belong.

文化は、それ自体が総体であるテキストの総体であり、それを、その文化の担い手の「肩越しに読もうと人類学者は精一杯努力する (the anthropologist strains to read over the shoulders)」のである。

では、どうすれば文化をテキストとして読むことができるのか。その方法を明らかにしようとしたのが「厚みのある記述」である。

(2) 「厚みのある記述」

本論文において、ギアツは文化を以下のように説明する (Geertz 2000a [1973]: 5):

The concept of culture I espouse, and whose utility the essays below attempt to demonstrate, is essentially a semiotic one. Believing, with max Weber, that man is an animal suspended in the webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning.

文化とは人間自身が紡いだ「意味の網目 (webs of significance)」であり、それゆえ文化の分析は「意味を探求する解釈学的なもの (an interpretive one in search of meaning)」だというわけである。

ここで、「意味の網目」は人間自身が紡いだものであると同時に人間はそのような網目に「吊り下げられた (suspended)」存在だとギアツが述べている点に注意を喚起しておきたい。イメージとしては、蜘蛛と蜘蛛の巣の関係であろうか。

「意味を探求する解釈学的な」文化の分析については、次のように説明される (Geertz 2000a [1973]: 9):

... Analysis, then, is sorting out the structures of signification—... the enterprise ... is much more like that of the literary critic—and determining their social ground and import.

文化の分析とは、第1に「意味の諸構造を整理しつつ理解すること (sorting out the structures of signification)」であって、その営みは文芸批評家のそれに近いものであり、第2に意味の諸構造の「社会的基盤と意義 (social ground and import)」を明らかにすることであると、ギアツは言うのである。

ここで、ギアツが **signification** という語を用いていることに注目したい。もちろん、この語は **signify** という動詞の名詞形であるが、ギアツの含意するところは、「意味付与 (**signify**) という行為の結果、すなわち象徴行為の結果として生み出された意味」というものだと思われる。この点については、後にさらに検討を加える。

さらにギアツは言う (Geertz 2000a [1973]: 10, 挿入と強調は引用者):

Though ideational, it [culture] does not exist in someone's head; Once human behavior is seen as . . . *symbolic action*—*action which, . . . , signifies*—the question as to whether culture is patterned conduct or a frame of mind, or even the two somehow mixed together, loses sense. . . . The thing to ask is *what their import is: what it is, . . . that, . . . , is getting said.*

文化は観念的なものであるが頭の中になど存在しないというのは、認知人類学に対する批判である¹³。文化がパターン化された行為であるか知的枠組みであるかも問う意味がないというのは、従来のアメリカ人類学における論争全般に対する批判であろう¹⁴。そして、象徴行為というものに注目するならば、その「意義 (import)」は何か、すなわちその行為を通して「何が言われているのか (what is getting said)」が問われなければならないというのである。

ギアツは次のようにも言う (Geertz 2000a [1973]: 20):

Cultural analysis is (or should be) guessing at meanings, assessing the guesses, and drawing explanatory conclusions from the better guesses, not discovering the Continent of Meaning and mapping out its bodiless landscape.

「意味の大陸 (the Continent of Meaning)」とは、壮大な分類体系のようなものを指すのだろう。そのようなものを求め、その地図を描こうとすることが文化分析の目的なのではないとギアツは言うわけだ。これは、グッドイナフらの認知人類学批判と取れると同時に、パーソンズ社会理論における文化システム概念への批判 (すなわち自己批判) とも取れる¹⁵。

¹³ ギアツは、ワード・グッドイナフ (Ward Goodenough) を名指しして、認知人類学批判を行っている (Geertz 2000a [1973]: 10-11)。

¹⁴ こちらに関しては、特に誰かを名指ししていない。

¹⁵ 後に検討するシュナイダーは、1968年出版の『アメリカの親族』(Schneider 1980)において、まさに「意味の大陸」としてアメリカの親族を捉えようとしたのであり、ギアツは名指しすることなくシュナイダーをも批判していると取れないこともない。

ギアツの考える文化分析とは「意味を解き当てること (guessing at meanings)」であり、その「諸々の解き当てを評定すること (assessing the guesses)」であり、その結果「より良い解き当てから説明的な結論を導き出すこと (drawing explanatory conclusions from the better guesses)」なのである。それゆえ、「文化分析は本来的に不完全 (cultural analysis is intrinsically incomplete)」であり、「深めようとすればするほど、より不完全になる (the more deeply it goes, the less complete it is)」のである (Geertz 2000a [1973]: 29)。

ギアツが「意味の大陸」の地図作りを批判する理由は、次のように説明される (Geertz 2000a [1973]: 17, 強調は引用者):

Behavior must be attended to, and with some exactness, because *it is through the flow of behavior—or, more precisely, social action—that cultural forms find articulation*. They find it as well, of course, in various sorts of artifacts, and various states of consciousness; but *these draw their meaning from the role they play . . . in an ongoing pattern of life, not from any intrinsic relationships they bear to one another*.

ここでギアツは、「文化的な諸形態 (cultural forms)」,たとえば鬪鶏は、「社会行為 (social action)」すなわち象徴行為の「流れ (flow)」のなかで、たとえば実際に鬪鶏が行われているなかでのみ「明瞭に表明される (find articulation)」と主張していることになる。意味が見出されるのは「まさに生起しつつある生のパターン (ongoing pattern of life)」においてであって、いかなる内的な関係性すなわち「意味の大陸」からではないと、ギアツは言うのである。

つまり、文化は「行為された文書 (acted document)」,言い換えると行為を通して書き出された文書なのだ¹⁶。

そうすると、民族誌とはそのような文書を読みこなそうとする試みだということになる (Geertz 2000a [1973]: 10, 強調は引用者):

Doing ethnography is like trying to read (in the sense of “construct a reading of”) a

¹⁶ それゆえ文化は「公然 (public)」と人目に触れるとギアツは言う (Geertz 2000a [1973]: 10)。この文化の公然性は、既に指摘したように「文化システムとしての宗教」でも主張されていた。

manuscript—foreign, faded, full of ellipses, incoherencies, suspicious emendations, and tendentious commentaries, but written not in conventionalized graphs of sound *but in transient examples of shaped behavior*.

しかも、読まなければならないのは、「形ある行動 (shaped behavior)」すなわち象徴行為の「移ろいゆく事例 (transient examples)」によって書かれた言わば「手書きの草稿 (manuscript)」なのであり、それは「異質で、かすれていて、欠落や不整合、疑わしい書き換え、偏った注釈に満ちている (foreign, faded, full of ellipses, incoherencies, suspicious emendations, and tendentious commentaries)」のである。

そこで求められるのが「厚みのある記述 (thick description)」である。ギアツは、この語を日常言語学派の哲学者ギルバート・ライル (Gilbert Ryle) から借用し (Geertz 2000a [1973]: 6-7)、民族誌においては、社会行為の生成、認識、解釈を可能とする「幾層からもなる有意味な諸構造の階層 (a stratified hierarchy of meaningful structures)」あるいは「山と積まれた推測と含意の諸構造 (piled-up structures of inference and implication)」を記述することだと説明する (Geertz 2000a [1973]: 7)。

その具体例として、ギアツは、ベルベル人、ユダヤ人、フランス人のそれぞれ異なる解釈が交錯するモロッコでの事件の短い記述を提示し (Geertz 2000a [1973]: 7-9)、次のように述べる (Geertz 2000a [1973]: 15, 強調は原文):

... descriptions of Berber, Jewish, or French culture must be cast in terms of the constructions we imagine Berbers, Jews, or Frenchmen to place upon what they live through, the formulae they use to define what happens to them. ... in the study of culture, ... *we begin with our own interpretations of what our informants are up to, or think they are up to, and then systematize those ...*

つまり、ベルベル人、ユダヤ人、フランス人自身の、それぞれの文化に根差した解釈を、民族誌家自身が解釈し、総合したものが「厚みのある記述」だというのである。この点を、ギアツは次のように一般化する (Geertz 2000a [1973]: 15, 強調は原文):

In short, anthropological writings are themselves interpretations, and second and third

order ones to boot. (By definition, only a “native” makes first order ones : it is his culture.) They are thus fictions ; fictions, in the sense that they are “something made,” “something fashioned”—the original meaning of *fictiō*—not that they are false, unfactual, or merely “as if” thought experiments.

民族誌はネイティブの解釈（一次的解釈）の再解釈（二次的解釈）であり、言葉の本来の意味でフィクションであるとギアツは宣言するのである。

この再解釈が「厚みのある記述」なのであるが、これに関連して文化が次のように再定義される (Geertz 2000a [1973] : 14, 挿入と強調は引用者) :

As interworked systems of construable signs (what, ignoring provincial usages, I would call symbols), *culture is . . . a context*, something within which they [social events, behaviors, institutions, or processes] can be intelligibly—that is, thickly—described.

一連の社会行為が紡ぎ出すテキストは、その背景にある文化というコンテキストのなかに位置付けることによって、初めて了解可能となり、厚みを持って記述することが可能となるのである。たとえば、バリの闘鶏が何を語っているかは、バリ文化というコンテキストのなかに位置付けることによって了解可能となる。「深い遊び—バリの闘鶏に関する覚書」(Geertz 2000a [1973] : 412-453) は誠に分厚い覚書なのである。

最後に、厚みのある記述としての民族誌の目的を、ギアツは次のようにまとめる (Geertz 2000a [1973] : 30, 強調は引用者) :

To look at the symbolic dimensions of social action—art, religion, ideology, science, law, morality, common sense—is not to turn away from the existential dilemmas of life for some empyrean realm of de-emotionalized forms ; it is to plunge into the midst of them. The essential vocation of interpretive anthropology is not to answer our deepest questions, but to *make available to us answers that others, guarding other sheep in other valleys, have given*, and thus to include them in the consultable record of what man has said.

「社会的行為の象徴的諸次元 (the symbolic dimensions of social action)」を探求するのは

「脱感情化された諸形態の天空の領域 (some empyrean realm of de-emotionalized forms)」を見出すためではないとギアツは言う。それはパーソンズ的な文化システムの記述と分析を放棄するという宣言だと、筆者は捉えたい。さらにギアツは、解釈学的人類学は「最も深遠な諸問題 (deepest questions)」への普遍的な解答を提供するものではないと言う。そうではなくて、「異なる文化に生きる人々 (others, guarding other sheep in other valleys)」が出した我々とは異なる解答を見出し、それを「参照可能な諸文化の記録 (the consultable record of what man has said)」に付け加えることなのだ。人類共通の問題に、バリ人はバリ人なりの解答を出しているのであって、それをアメリカ人にも了解可能な形で提示したのが、「深い遊び」という論考であり、その「方法論 (という表現をおそらくギアツは嫌悪するであろうが)」を明らかにしたのが「厚みのある記述」という論考なのである。

3. 文化概念の脱パーソンズ化と民族誌の相対化

以上から、先ず、クリフォード・ギアツが『諸文化の解釈』において、パーソンズ社会理論における文化概念から出発しながら、それとは大きく異なる文化概念を打ち立てたことが明らかになった。相違点は2つある。1つは文化の体系性に関する見解であり、もう1つは文化と行為の関係に関する見解である。

第1点は、ギアツが文化の体系性を強調しなくなったことである。1959年の「儀礼と社会変化—ジャワの一例」(Geertz 2000a [1973] 142-169)では、ギアツは次のように文化の体系性を強調していた (Geertz 2000a [1973] 145) :

By logico-meaningful integration, characteristic of culture, is meant the sort of integration one finds in a Bach fugue, in Catholic dogma, or in the general theory of relativity ; it is a unity of style, of logical implication, of meaning and value.

1964年の「文化システムとしてのイデオロギー」(Geertz 2000a [1973] 193-233)においても、ギアツは次のように述べている (Geertz 2000a [1973] 213) :

As a cultural system, an ideology that has developed beyond the stage of mere sloganeering consists of an intricate structure of interrelated meanings—interrelated in terms

of the semantic mechanisms that formulate them …

対照的に、「厚みのある記述」においては、体系性の強調に対して次のように警鐘が鳴らされる (Geertz 2000a [1973]: 17, 強調は引用者):

Cultural systems must have *a nominal degree of coherence*, else we would not call them systems . . . *The force of our interpretations cannot rest, as they are now so often made to do, on the tightness with which they hold together, or the assurance with which they are argued. Nothing has done more, I think, to discredit cultural analysis than the construction of impeccable depictions of formal order in whose actual existence nobody can quite believe.*

同じような主張が『局所的な知』(Geertz 2000b [1983])に収録された諸論考でも繰り返される。たとえば、「常識 (common sense)」は、1975年の「文化システムとしての常識」(Geertz 2000b [1983]: 73-93)では「1つの文化システムであるが、通常は非常に緊密に統合されたものではない (a cultural system, though not usually a very tightly integrated one)」(Geertz 2000b [1983]: 77)と述べられ、1983年の「序論」(Geertz 2000b [1983]: 73-93)では「ゆるやかに結合された信念と判断の集まり (a loosely connected body of belief and judgement)」と述べられている。

第2点は、そしてより重要なことに、ギアツが、文化を、社会行為に外在的な意味の体系ではなく、社会行為を通して表明されるディスコースを理解するためのコンテキストと捉えるようになったことである。

「文化システムとしての宗教」においては、ギアツは文化パターンというパーソンズ用語を文化システムと同義語的に用いつつ、それを社会行為に「外在的な情報の源泉 (extrinsic sources of information)」(Geertz 2000a [1973]: 92)と規定していた。

ところが、「深い遊び」では鬪鶏は「何かについて何かを語る (saying something of something)」(Geertz 2000a [1973]: 448-453)と言われ、「厚みのある記述」においては「民族誌的記述 (ethnographic description)」が「解釈するところのものは社会的ディスコースの流れ (what it is interpretive of is the flow of social discourse)」(Geertz 2000a [1973]: 20)と言われる。そして、既に引用したように、文化は「社会的な出来事、諸

行動、諸制度、あるいは諸過程 (social events, behaviors, institutions, or processes) が「理解可能な形で—すなわち厚みを持って—記述される (intelligibly—that is, thickly—described)」ためのコンテキストだと宣言される (Geertz 2000a [1973]: 14)。

次に、そして最も重要なことであるが、パーソンズが人類学者に期待したのは、社会行為に外在的な文化システムの客観的記述であり、言わば「意味の大陸」の地図作りであった。ところが、ギアツは、それは人類学の目的ではないという立場に至ったのである。そして、民族誌を個別の文化システムの客観的な記述から象徴行為を通じた社会的ディスコースの意味するところの解釈へと、それもネイティブによる解釈の民族誌家による再解釈¹⁷へと大転換させた。

しかも、ギアツ自身、解釈学的民族誌は「解き当て (guesses)」に過ぎず、「不完全 (incomplete)」であると述べ、「より良い解き当て (better guesses)」の見分け方を明確化していない。この点は、『諸文化の解釈』出版当時から批判的となっていた。しかし、ギアツにしてみれば、これほどの外的な批判もないのである。なぜなら、ガダマー的¹⁸に言い換えるなら、ギアツの「厚みのある記述」とは、ネイティブの地平と民族誌家の地平との「地平融合」に他ならないからだ。そして、「地平融合」であるということは、ギアツ流の民族誌は、ネイティブの文化的先見と民族誌家の文化的および理論的先見とに二重に相対的なものだということにならざるを得ない。

したがって、民族誌家から独立した客観的な「解き当て」など求めようがないのである。「深い遊び」がバリ人とギアツとの「地平融合」であるとしたら、それを読むという行為もまた著者であるギアツと読者との「地平融合」ということになる。バリの鬪鶏のギアツの読みが再解釈なら、読者のギアツ読みは再々解釈なのであり、その解釈は読者それぞれの文化的および理論的先見に相対的なものであり、したがって乱暴に言うなら読み方は人それぞれということになってしまう。

これがギアツの意図した結果かどうかは定かではないが、ギアツによる解釈学的民族

¹⁷ アンソニー・ギデンズ流に言うなら「二重の解釈学 (double hermeneutic)」となろうか (Giddens 1993)。

¹⁸ ガダマーの「地平融合」については差し当たり、丸山 (1997) および巻田 (2015) を参照されたい。ギアツ自身は、1974 年出版の『『ネイティブの視点から』—人類学的解釈の性質について (Geertz 2000b [1983]: 55-69) において、ディルタイの解釈学的循環という概念を借用し、民族誌的解釈は、聖書解釈学などと同様に、部分と全体との間を往復しつつ、「他民族の思考の諸様式 (other people's modes of thought)」に入り込むのだと述べている (Geertz 2000b [1983]: 68)。

誌の提唱は、民族誌のラディカルな相対化をもたらしたのである。

Ⅲ デイヴィッド・シュナイダーの文化観と親族研究の相対化

1. 『アメリカの親族』における文化概念

デイヴィッド・シュナイダーは、多少の違いはあるものの、パーソンズの文化システム論を忠実に踏襲しているように思われる。先に註 11 で引用したように、1968 年に刊行された『アメリカの親族』の冒頭で、その旨をシュナイダーは記している (Schneider 1980 : 1)。

シュナイダーは、文化または文化システムを「象徴のシステム (a system of symbols)」(Schneider 1980 : 1) または「象徴と意味のシステム (a system of symbols and meanings)」(Schneider 1980 : 3) と定義する。そして、それは「象徴と意味の整合的なシステム (a coherent system of symbols and meanings.)」(Schneider 1980 : 8) である。シュナイダーにとって、「親族 (kinship)」はこのような意味での文化システムである。

象徴についても、「何か他のものを表す何か (something which stands for something else, or somethings else)」(Schneider 1980 : 1) という日常語的な定義を採用し、「象徴とそれが象徴するものとの間には何らの必然的ないし本来的な関係はない (there is no necessary or intrinsic relationship between the symbol and that which it symbolizes)」(Schneider 1980 : 1) と補足している。

より厳密には、文化は複合的に構成されている (Schneider 1980 : 1) :

A particular culture, American culture for instance, consists of a system of units (or parts) which are defined in certain ways and which are differentiated according to certain criteria. These units define the world or the universe, the way the things in it relate to each other, and what these things should be and do.

ここで「単位 (unit)」と呼ばれているものを、シュナイダーは「文化単位 (cultural unit)」とも呼び、それは「何らかの比較的明瞭に区別される、自己充足的なシステム (some relatively distinct, self-contained system)」であると説明する (Schneider 1980 : 1)。たとえば、「家族 (family)」は、アメリカの親族において、1 組の夫婦とその子どもから成

る「文化単位」である (Schneider 1980 : 30-31)。

シュナイダーは次に、象徴の取りうる形態の 1 つとして「規則 (rule)」の存在を指摘する (Schneider 1980 : 5) :

Among the different forms in which symbols can be cast, one consists of the definition and differentiation of persons in interaction. This is the set of rules which specify who should do what under what circumstances.

たとえば、「親戚 (relative)」を構成する規則は「血 (blood)」または「婚姻 (marriage)」である (Schneider 1980 : 62)。

シュナイダーは、本書の目的を次のように宣言する (Schneider 1980 : 5, 強調は原文) :

This book is concerned with the definitions of the units and rules, the culture of American kinship ; it is not concerned with the patterns of behavior as formulated from systematic observations of each of its actual occurrences.

注目すべきは、シュナイダーにとって行動のパターンそのものは文化ではないということだ。文化とは、諸単位と諸規則の定義の体系なのである¹⁹。

『アメリカの親族』におけるシュナイダーの議論の主眼は、生殖行為としての性交がアメリカの親族においては中心的な象徴であり、それが象徴するのは「広汎性の持続的連帯 (diffuse, enduring solidarity)」であるという点にある (Schneider 1980 : 116)。シュナイダーの結論は次のようなものだ (Schneider 1980 : 117, 強調は原文) :

What better model than sexual intercourse and its attendant psychobiological elements? These biological facts are transformed by the attribution of meaning into cultural constructs and they then constitute a model for *commitment*, for the passionate attachment

¹⁹ 1976 年の論文「文化の一理論に向けた覚書」(Schneider 1976) では、シュナイダーは次のように書いている (Schneider 1976 : 203) :

... culture constitutes a body of definitions, premises, statements, postulates, presumptions, propositions, and perceptions about the nature of the universe and man's place in it.

which is one side of trust, and for the unreasoning and unreasonable set of conditions which alone make “solidarity” really solidary, and make it both enduring and diffuse.

この結論が妥当か否かは、本稿にとって重要ではない。重要なのは、本書において、シュナイダーがパーソンズ的な文化概念を用いているという点である。

1980年に追加された「12年後」という章のなかで、シュナイダーは次のように述懐している (Schneider 1980: 118) :

My interest in studying American culture started in the early 1940s, and my interest in developing a theory of culture which could accord with Talcott Parsons’s theory of social action started when I returned to graduate school in 1946 after World War II.

『諸文化の解釈』において、ギアツが大きくパーソンズから離れたのとは対照的に、シュナイダーはパーソンズ社会理論の枠内に留まり続けたように思われる。それが最も顕著に表れているのが、「12年後」の章で展開されたギアツ批判においてである。次に、この点を検討したい。

2. シュナイダーのギアツ批判

先述したように、ギアツは、文化システムの体系性を低度に見積もり、また文化システムを「意味の大陸」として抽象的に体系化することに反対する。その理由は、意味が立ち現れるのは社会行為の流れにおいてであって、文化システムは社会行為に外在する体系ではないとギアツが考えるようになったからであった。シュナイダーの批判は、文化システムの体系性と社会行為からの外在性に関するギアツの主張に向けられる。

文化の体系性については、シュナイダーは「1つの全体システムとしての文化という視点 (the view of culture as a total system)」 (Schneider 1980: 133) から、次のように主張する (Schneider 1980: 135, 強調は原文) :

I hold that a significant part of the meaning of the elements of a culture depends on their relation to each other in a system of oppositions or contrasts. Here my position is close to Levi-Strauss and before him, Saussure. To them, meaning, in the special

sense in which they and I use the term, is precisely the idea or the concept of the sign *in its relation to other signs within the same system*. It is not the reference of the sign to something in the world.

文化システムも、レヴィ・ストロースの神話やソシュールの言語のように、体系的な差異のシステムだというわけである。

さらに、文化システムの社会行為からの外在性については、次のように述べる (Schneider 1980 : 131) :

There is a system of signs and meanings, which everyone has to learn as a child and must continue to learn even as an adult and this is not simply an edict of any individual actor. It is precisely this system of signs and meanings that is “out there” that I call culture ….

そして、こう付け加える (Schneider 1980 : 132) :

... knowing that I am able to use both the more, as well as the less context dependent material I encounter in field work to abstract those aspects of even the most context sensitive rules for action, and from this, to abstract the culture-as-constituted and go on to construct the abstract system which I call “culture.”

シュナイダーは、「意味の大陸」を抽象し、社会行為に外在的なシステムとして文化を捉えることは可能だと言うのである。

既に述べたように、ギアツがパーソンズから離れたのは、まさにこの2点においてであった。シュナイダーはパーソンズの枠内からギアツを批判しているのである。

3. 『親族研究の一批判』における親族研究の相対化

しかしながら、シュナイダーもまた独自の象徴人類学を展開するに至る。そのきっかけは『アメリカの親族』に対する自己批判であった。シュナイダーは、こう振り返る (Schneider 1976 : 210-211, 挿入と強調は引用者) :

After the book [American Kinship] was too far along to go back and begin again, it became perfectly clear that kinship was not the right unit of study since kinship, nationality, religion, education, and the whole sex-role system were all parts of the same cultural galaxy. I should have followed where the symbols and meanings led instead of following anthropological tradition and stopping arbitrarily at the boundary of the institution called "kinship." When I did move across that boundary, I found (not surprisingly) that my analysis of certain symbols and meanings were not quite right because it was limited to, and limited by, the study of the traditional institutional unit, kinship. Put another way, *starting with "kinship," as I defined it in traditional ethnocentric and functional terms*, I only came to realize late in the analysis that the system of symbols and meanings was not isomorphic with any such category, but instead spread far beyond the boundaries.

人類学の親族概念がエスノセントリックだったために、自身のアメリカ親族研究は誤りだったとシュナイダーは言うのである。より誠実に、象徴と意味の導くところを辿っていれば、全く異なる世界が開けたはずだとシュナイダーは考えたのだ。

その結果、シュナイダーは自身の博士論文研究に立ち返り、ヤップ島民の親族組織の再分析と、欧米人類学の親族研究の批判的再検討とを行うのである。その成果が、1984年に出版された『親族研究の一批判』(Schneider 1984)である。

本書は4部構成になっており、第1部と第2部(Schneider 1984: 3-92)でヤップ島民の「親族」が再分析され、伝統的な人類学の親族研究枠組みのなかで若かりしシュナイダーが提起したヤップ島民の二重出自システムという理解が批判されて、ヤップ島民の概念の象徴分析から、父系リネージと訳されていたタビナウ(Tabinau)という組織と母系クランと訳されていたゲヌン(Genung)という組織とを含む文化システムは、欧米人類学における「親族(kinship)」という枠組みとは重ならない可能性が強く示唆される。

第3部と第4部(Schneider 1984: 95-201)では、一転して欧米人類学の親族研究の理論枠組みが再吟味され、古くはルイス・ヘンリー・モルガン(Lewis Henry Morgan)から、マリノウスキー(Malinowski)らイギリス社会人類学、そしてグッドイナフ(Goodenough)らアメリカ人類学まで、一貫して欧米人類学の親族研究には「血は水よ

りも濃い (Blood Is Thicker Than Water)」というイデオロギーが通底しており、生物学的な子孫の再生産を基盤とし、かつ目的として組織された出自に基づく親族という概念が、世界共通の普遍的な「自然」として想定されていたことが暴露される。そして、この欧米人類学の親族概念が、まさにシュナイダーが『アメリカの親族』で明らかにしたアメリカ文化のなかの親族システム理解と酷似しているという事実から、欧米人類学における親族研究のエスノセントリックな性格が指弾されるのである。

本書で展開されたヤップ親族の再分析と欧米人類学批判とが妥当か否かは、本稿の間うところではない。本稿が目するものは、シュナイダーが指摘した欧米人類学における親族研究の文化被拘束性、ひいては人類学者個人の文化被拘束性という問題である。シュナイダーは言う (Schneider 1984 : 196-197, 強調は引用者) :

My difficulty with the study of kinship can be summed up simply : the assumptions and presuppositions which the anthropologist brings to the process of understanding the particular culture he is studying are imposed on the situation blindly and with unflagging loyalty to those assumptions and little flexible appreciation of how the other culture is constituted, and with it a rigid refusal to attempt to understand what may be going on between them. *The anthropologist has, as part of his culture, his conceptual scheme, a way of ordering his experience of another culture, a way of constructing the reality he believes he is encountering, and he is not easily shaken loose from that secure, reassuring, comfortable, well-worn common language to which he is committed and shares with his community of anthropologists, and which helps to define his place in that community.* The anthropologist lives by his culture just as everyone else does, and it is very unnerving to distance oneself from one's culture and community, for this leaves one without a firm anchor in some secure way of occupying a known place in a known world and ways of viewing that world.

人類学者もまた、自身の生活文化と人類学という学問文化から自由ではなく、それゆえにネイティブの文化を正しく理解できずにいるとシュナイダーは言うのである。シュナイダーは、さらにこう続ける (Schneider 1984 : 196-197, 強調は引用者) :

The irony, of course, is that it is precisely the anthropologist who is committed to the idea of culture and formulated the one most sacred canon of his trade ; to avoid ethnocentric bias ; to be open and flexible and to learn and perceive and to avoid the blinding commitments which prevent his sensitive perception of, and appreciation of, the other and how he formulates his reality. *This is supposed to be the sine qua non of the professional anthropologist.*

エスノセントリズムの超克こそ人類学の使命であったはずなのに、そしてそのための文化概念であったはずなのに、人類学者自身が自身の文化に拘束されて異文化を見損なっているとは、なんという皮肉か。そうシュナイダーは言うのである。

人類学が普遍的に適用可能と考えてきた研究枠組みは全て疑わしいのではないかとシュナイダーは問いかける (Schneider 1984 : 197, 強調は原文) :

The division of the sociocultural world into institutions, domains, or rubrics of kinship, economics, politics, and religion which are presumed to be universally vital, distinct functions, and the major building blocks out of which all cultures or societies are made assumes a priori what should be the question : of what blocks is *this* particular culture built? How do *these* people conceptualize their world? What functions does *this* culture identify as being universally vital and distinct?

欧米人類学の偏狭性が、鋭く問われている²⁰。

お わ り に

クリフォード・ギアツとデイヴィッド・シュナイダーの「新・文化相対主義」の新しさは、次の2点にある。

第1に、パーソンズの影響下、文化の概念を、漠然とした「生の流儀」(沼崎 2017)

²⁰ シュナイダーは書いていないが、そうすると、壮大なパーソンズの理論も、クローバーとパーソンズによる文化と社会の峻別も、欧米文化に拘束されているエスノセントリックな仮構なのかもしれないとさえ思えてくる。

から「象徴と意味の体系」へと狭く限定し、その相対性を前提とした点である。シュナイダーは、こう訴える (Schneider 1984 : 197, 強調は原文) :

Anthropology, then, is the study of particular cultures. *The first task of anthropology, prerequisite to all others, is to understand and formulate the symbols and meanings and their configuration that a particular culture consists of.*

これをギアツ流に言い換えるならば、次のようになるのだろう (Geertz 2000a [1973] : 30) :

The essential vocation of interpretive anthropology is not to answer our deepest questions, but to make available to us answers that others, guarding other sheep in other valleys, have given, and thus to include them in the consultable record of what man has said.

象徴の体系または文化の網目として文化の相対性に立脚した異文化の記述、あるいは自己とは異なる他者の持つ「局所的な知 (local know ledge)」(Geertz 2000b [1983] : 167-234) の理解、これである。

第 2 に、「生の流儀」の多様性と対等性という意味での諸文化の相対性を称揚する文化相対主義 (沼崎 2018) とは異なり、ギアツにおいてもシュナイダーにおいても、人類学者自身の視野の限定性または文化被拘束性が前提され、人類学的営為そのものの相対性が主張されている点である²¹。これは、広い意味では 1960 年代後半から 70 年代前半にかけての社会科学の問い直しと実証主義批判を背景とした人類学の「反省的転回」(Levi n.d.) の一環と捉えるべきだろう。しかし、ギアツとシュナイダーの両者とも、帝国主義批判、権力性批判という側面が弱い (Clifford 1983)。1980 年代後半になると、いわゆる「文化を書く論争 (The Writing Culture Debate)」(Rapport and Overing 2000 :

²¹ ギアツ自身は、「反・反-相対主義 (Anti Anti-Relativism)」(Geertz 2000c [1984]) と表現している。ギアツの主張の主眼は、「驚きを売る商人 (Merchants of astonishment)」(Geertz 2000c [1984] : 64) である人類学者は文脈に依存しない知を求める「反-相対主義」に屈してはならないという点にあるが、民族誌という人類学的営為の文脈依存性、それも人類学者を含めた文脈への依存性を指摘した彼は、人類学者に対しても大いなる「驚きを売る商人」だったのだと言えよう。

19 ; Clifford and Marcus 1986) が, ギアツとシュナイダー以上にラディカルな人類学批判を提起することとなる。

そして21世紀に入るや, 人類学どころか人類そのものの相対化が始まった。たとえば, モノに対して (Miller 2005), 動物に対して (Haraway 2008), 人類を相対化する視点が提示されている。「人間を超えた人類学 (Anthropology beyond the Human)」を標榜する民族誌も書かれている (Kohn 2013)。人類学の相対化はとめどなく進むのだろうか。見守っていききたい。

引用文献

Boas, Franz

1965 [1938] *The Mind of Primitive Man, Revised Edition, with a New Forward by Melville J. Herskovits.* New York : The Free Press.

Clifford, James

1983 “On Ethnographic Authority.” *Representations*, 2 : 118-146. Reprinted pp. 21-54 in James Clifford, *Predicament of Culture : Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art.* Cambridge, Massachusetts and London, England : Harvard University Press, 1988.

Clifford, James and Marcus, George E. [Eds.]

1986 *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley, Los Angeles and London : University of California Press.

Feinberg, Richard

2006 “Schneider, David M. (1919-).” Pp. 2010-2061 in *Encyclopedia of Anthropology*, edited by H. James Brix. Thousand Oaks, California, London and New Delhi : Sage Publications Inc.

Geertz, Clifford

1956 “Religion in Modjokuto : A Study of Ritual and Belief in A Complex Society.” Doctoral Dissertation, Harvard University.

1966 “Religion as a Cultural System.” Pp. 1-46 in *Anthropological Approach to the Study of Religion : Material Presented at a Conference on New Approaches in Social Anthropology, Sponsored by the Association of Social Anthropologists of the Commonwealth, Held at Jesus College, Cambridge, 24-30 June 1963*, edited by M. Banton. London : Tavistock Publications Ltd.

1995 *After the Fact : Two Countries, Four Decades, One Anthropologist.* Cambridge, Massachusetts and London, England : Harvard University Press.

2000a [1973] *The Interpretation of Cultures.* New York : Basic Books.

2000b [1983] *Local Knowledge : Further Essays in Interpretive Anthropology.* New York : Basic Books.

2000c [1984] “Anti Anti-Relativism.” Pp. 42-67 in *Available Light : Anthropological Reflections on Philosophical Topics.* Princeton and London : Princeton University Press.

Giddens, Anthony

1993 *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretive Sociologies*, 2nd edition. Cambridge, UK: Polity Press.

Haraway, Donna J.

2008 *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Inglis, Fred

2000 *Clifford Geertz: Culture, Custom and Ethics*. Cambridge, UK: Polity Press.

Kohn, Eduarudo

2013 *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Kroeber, Alfred L. and Parsons, Talcott

1958 "The Concept of Culture and of Social System." *American Sociological Review*, 23: 582-590.

Kuper, Adam

1999 *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.

Levi, Heather

n.d. "Reflexivity-Reflexivity in Anthropology." <http://science.jrank.org/pages/11001/Reflexivity-Reflexivity-in-Anthropology.html> (2017年4月29日参照)

巻田悦郎

2015 『ガダマー入門—語りかける伝統とは何か』東京: アルテ。

丸山高司

1997 『ガダマー—地平の融合』東京: 講談社。

Miller, Daniel [Ed.]

2005 *Materiality*. Durham and London: Duke University Press.

沼崎一郎

2017 「『生の流儀 (Way of Life)』としての文化—ボアズ派人類学のアメリカ的転回 (1)」『東北大学文学研究科研究年報』66: 33-66。

2018 「自文明の相対性から諸文化の相対性へ—ボアズ派人類学のアメリカ的転回 (2)」『東北大学文学研究科研究年報』67: 83-116。

Parsons, Talcott

1949 [1937] *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York and London: The Free Press.

1951 *The Social System*. New York and London: The Free Press.

1971 *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.

1972 “Culture and Social System Revisited.” *Social Science Quarterly*, 53 : 253-266.

Rapport, Nigel and Overing, Joanna [Eds.]

2000 *Social and Cultural Anthropology : The Key Concepts*. London and New York : Routledge.

Schmid, Michael

1992 “The Concept of Culture and Its Place within a Theory of Social Action : A Critique of Talcott Parsons’s Theory of Culture.” Pp. 88-120 in *Theory of Culture*, edited by Richard Münich and Neil J. Smelser. Berkeley, Los Angeles, and Cambridge : University of California Press.

Schneider, David M.

1949 “The kinship system and village organization of Yap, West Caroline Islands, Micronesia : A structural and functional account.” Doctoral Dissertation, Harvard University.

1976 “Notes Toward a Theory of Culture.” Pp. 197-220 in *Meaning in Anthropology*, edited by Keith H. Basso and Henry A. Selby. Albuquerque : University of New Mexico Press.

1980 *American Kinship : A Cultural Account*, 2nd edition. Chicago and London : The University of Chicago Press.

1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor : The University of Michigan Press.

1995 *Schneider on Schneider : The Conversion of the Jews and Other Anthropological Stories*. Durham, North Carolina : Duke University Press.

Shweder, Richard A.

2010 “Clifford James Geertz, 1926-2006 : A Biographical Memoir.” Washington, D.C. : National Academy of Sciences. https://www.sss.ias.edu/files/pdfs/Geertz_NAS_6-10-10.pdf (2018年10月22日参照)

Torres, Carlos Alberto

1992 *The Church, Society, and Hegemony : A Critical Sociology of Religion in Latin America*. Westport, Connecticut, and London : Praeger.

Vidich, Arhtur J.

2000 “The Department of Social Relations and ‘Systems Theory’ at Harvard : 1948-50.” *International Journal of Politics, Culture and Society* : 607-648.

From the Relativity of All Cultures to the Relativity of Anthropology : “Neo-Cultural Relativism” in the Works of Clifford Geertz and David Schneider

Ichiro NUMAZAKI

This paper examines the concepts of culture in and the relativistic nature of the symbolic anthropologies of Clifford Geertz and David Schneider, and argues that the two anthropologists have advanced a new kind of cultural relativism, which can be called “Neo-Cultural Relativism,” the characteristic of which is the relativity not only of different cultures but also of anthropology itself.

Both Clifford Geertz and David Schneider were educated in the Social Relations Department of Harvard University organized and led by the sociologist, Talcott Parsons, and the anthropologist, Clyde Kluckhohn, and others. As a result, both Geertz and Schneider developed their theories of culture under the heavy influence of Parsons’s theoretical treatment of culture as part of his overall theory of social action.

Initially, Geertz developed his theory of culture as a system of symbols in accordance with the Parsonian social theory. However, in “Deep Play : Notes on the Balinese Cockfight” and in “Thick Description : Toward an Interpretive Theory of Culture,” both included in *The Interpretation of Cultures*, Geertz parted from Parsons and advanced his own symbolic theory of culture emphasizing the collective expression of culturally significant meanings in the flow of social action and the interpretive nature of ethnography that try to capture the overlapping layers of multiple meanings. His hermeneutic turn meant that ethnography is no longer an objective description of an alien way of life but is a “fusion of horizons” between the natives and the ethnographer.

David Schneider more faithfully followed Parsons in his theory of culture as a system of symbols and meanings in *American Kinship*. However, the symbolic anthropological study of kinship in the US forced him to reconsider the conventional anthropological study of kinship. He then conducted a restudy of Yapp kinship and a critical reexamination of “Western” anthropological approach to kinship, the result of which is published as *A Critique of the Study of Kinship*. In this book, Schneider declared that the conventional anthropological study of kinship is biased and ethnocentrically Euro-American and demanded that anthropologists ask not what kind of kinship a particular culture has but whether that culture has a kinship system at all.

In conclusion, two features characterize the “Neo-Cultural Relativism” of Geertz and Schneider. First, their concept of culture is narrower in scope than the notion of culture as a way of life. Second, they not only insisted on the relativity of cultures in a conventional sense but also on the relativity of ethnographic practice and of anthropology itself. Their “Neo-Cultural Relativism” is a precursor to the later, more radically relativistic postmodern anthropologies and more recent anthropology beyond the human.