

蜘蛛とその糸——ガナナー・オベーセーカラの精神分析人類学をめぐって

松岡秀明

1. はじめに

1966年、クリフォード・ギアーツは「文化システムとしての宗教」という論文で、人類学的な宗教研究が第二次世界大戦の終焉以来長い間停滞を続けてきたと指摘した。その原因としてギアーツは、宗教を研究する人類学者たちがデュルケム、ウェーバー、フロイト、マリノフスキイといった限られた先人たちに多くを負うあまり、独自の理論を展開することができなかつたことをあげている。(Geertz 1973 以下ICと略記:146)。それ以降、ギアーツのこの批判を意識するしないに関わらず、人類学者たちは試行錯誤を繰り返しながら宗教現象の研究を行なってきた。その一人がスリランカ生まれのガナナー・オベーセーカラである。

本稿の目的は、オベーセーカラが『メデューサの髪』(1981)と『文化の作用』(1990)で示した精神分析人類学(psychoanalytic anthropology)の可能性と限界を検証することである。その際、オベイセーカラをギアーツと比較するという手続きをとる。この方法にいささか当惑される読者もあろうかと思われる所以、その有効性に関して若干の説明を試みたい。

第一に、ギアーツもオベーセーカラもウェーバーの理解社会学を前提としているが、それぞれのアプローチは大きく異なる。オベーセーカラは、ギアーツのアプローチでは語り得ない領域を論じようとしているのである。第二に、オベーセーカラの精神分析人類学は、ギアーツが行なっている社会科学批判でいうところの「異なる学問領域の安易な折衷」に部分的に該当すると思われる。最後に、アプローチの相違の当然の結果として、オベーセーカラはギアーツを批判している。これら三つの点から、オベーセーカラとギアーツを比較することは、オベーセーカラの学的営為を検討する場合に意義があると思われる。

三つの論点にかんして少々立ち入った説明を試みたい。まずウェーバーの影響からみていく。あらためて指摘するまでもないが、ウェーバーが社会科学に与えた影響ははかり知れない。もちろん、人類学も例外ではない。エドモンド・リーチは、ウェーバーの人類学への影響を次のように論じている。アメリカを中心とした文化人類学がさまざまな生のあり方をシンボル・システムとして理解しようとするのに対して、イギリス主導の社会人類学は個人間の関係に注目すると素描したうえで、リーチはウェーバーが「社会人類学者

から賞賛されている」としている(Leach 1981:30)。しかし、ウェーバーは社会人類学のみならず文化人類学にも大きな影響を与えており、ギアーツとオベーセーカラはともにウェーバーから影響を受けた文化人類学者なのである。だが、先に述べたように彼らのアプローチは大きく異なっており、オベーセーカラをギアーツと比較することによって、オベーセーカラの学的営為の特徴が明確になるのである。

次に、ギアーツの社会科学の現状に対する批判がオベーセーカラのアプローチについてもあてはまるかどうかという問題を考えてみたい。オベーセーカラの精神分析人類学の理論の一方の支柱はウェーバーだが、もう一方のそれは精神分析である。フロイトが世に問うて以来、ウェーバーの業績と同様精神分析も今世紀の思想に大きな影響を与え続けてきた。精神医学や臨床心理学においてのみならず、社会科学や哲学の領域においてもさまざまな論争が行なわれてきたことは知られる通りである。ゲザ・ローハイムを嚆矢として、多くの人類学者が精神分析理論を用いてきたにもかかわらず、人類学の領域では精神分析に対する共通の評価は存在しない。オベーセーカラによれば、イギリスとともにアメリカの人類学においてはフロイトを敵視する傾向が強いという(Obeyesekere 1990 以下WCと略記:xviii)。しかし、アメリカにはオベーセーカラやメルフォード・スペイロのように精神分析に多くを負う人類学者があり、それなりの影響力を持っていることもまた事実である。

さて、ギアーツは1980年に発表した「ぼんやりしたジャンル——社会思想の再構成」で当時の知的世界の混乱を指摘し、ある学問分野が別の学問分野の方法を安直に借用してくる傾向を批判している(Geertz 1983 以下LKと略記:32)。ギアーツ自身を例にとって考えてみると、ギアーツは心理学の重要性を認めているものの、自らはその枠組みを用いようとはしない。一方、オベーセーカラは『メデューサの髪』の序文で、ウェーバーの文化観とフロイトのパーソナリティー理論の統合を試みると述べているが(Obeyesekere 1981 以下MHと略記:2)、それははたして二つの学的領域の「統合」たりえているのか。それとも精神分析を人類学に安易に接木したものなのか。この意味で、ギアーツの批判がオベーセーカラに該当するか否かは興味深い問題である。

最後に、オベーセーカラのギアーツ批判に着目してみたい。『文化の作用』で、オベーセーカラは、その名をあげるにせよあげないにせよ、相対主義についての態度や人類学者とインフォーマントの関係といったいくつかの論点でギアーツを批判している。そのギアーツ批判がどの程度有効であるかを検討することは、オベーセーカラの論理の整合性を考察する際の糸口となろう。

以上のような問題関心から、本稿ではオベーセーカラとギアーツを、(1)シンボルおよび文化の理解、(2)心理的アプローチ、(3)相対主義へのまなざしの妥当性の三つの点で比較してみたい。

2. シンボルと個人

ギアーツとオベーセーカラにとって、シンボルと意味は非常に重要な概念である。そして、両者のアプローチの根本的な相違はシンボルおよび意味の理解に現われているといつても過言ではない。まず、ギアーツがシンボルをどのようにとらえているかを、『文化の解釈』(1973)でみていこう。

ギアーツは、シンボルを「意味の媒介(vehicle)」と定義する。そして、「概念の媒介として作用する物質、行為、できごと、性質、関係がシンボルなのであり、概念とはシンボルが持つ意味である」と述べ、6という数字、十字架、ピカソの「ゲルニカ」、儀礼に用いられる石などを例としてあげている(IC:91)。すなわち、ギアーツのシンボル概念はきわめて広く、意味を媒介するものはすべてシンボルなのである。

では、シンボルは文化とどのように関わるのか。ギアーツの文化の定義はいささか込み入っている。ギアーツは、常識、宗教、美意識、イデオロギーなどを「文化的シンボル・システム」とし、これらが「公的な行動を形成する社会的・心理的なプロセスの形成のために、プログラムを用意する」(216)と論じている。その一方、文化は「シンボルに埋め込まれた意味のパターンで、歴史的に受け継がれる」ものであり、「生活に関する知識と態度を伝達し、永続させ、発展させるために人間が用いるシンボリックな形態のうちに表現され、伝承される概念のシステム」もある(89)。そして、「文化的シンボル・システム」は個人に対して外在的であり(218)、人間がシンボルとシンボル・システムに依存する度合いは人間存在の根底にかかるほど決定的である(99)。すなわち、「文化は公的なものである。なぜなら意味は公的なものだから」とギアーツが主張するように(12)、彼の論議では文化や意味やシンボルは公的な性格を帶びている。マーカスとフィッシャーが的確に指摘しているように、ギアーツは「意識はすべて間主観的なものであり、公的なコミュニケーション形態によって媒介される」という立場をとるのである(Marcus and Fischer 1986: 50)。

以上のようなギアーツのシンボル・システム論——シンボル・システムは個人に対して「外在的」であり、そして「拘束」を課しているという論議——は、デュルケムが『社会学的方法の規準』で提示した主張——社会は個人に対して「外在的」であり、「拘束的」である——を想起させる。そして、このような論の帰結として、ギアーツは宗教現象を分析する際に儀礼に焦点を合せるのである。「宗教的概念が真実であり、宗教的な導きが正しいという確信が生じるのは、聖なる行為である儀礼においてである」として、ギアーツは「公的な儀礼」を重視する(IC:112)。儀礼を重視するという点で、ギアーツの宗教研究はデュルケムからラドクリフ＝ブラウンに至る系譜の上に位置づけることができよう。

ギアーツは宗教研究を二つの段階に分けている。「まず、ある宗教をその宗教たらしめて

いるシンボルに埋め込まれている意味体系の分析。次に、それら諸体系を社会構造のプロセスと心理のプロセスと関連させること」。そして、ギアーツは社会人類学の宗教研究が第一の段階をおろそかにしていると批判している(125)。

では、ギアーツは個々の人間の信仰をどのように考えているのだろうか。ギアーツは、けっして信仰の個人差を無視してはいない。「同じ社会の中でさえ、ひとが呪術儀礼や共食から生きることの本質的パターンについて『習得する』ことが、社会的・心理的作用に与える影響はさまざまであろう」と彼は述べる(123)。ギアーツはさらに踏み込んでいる。

宗教について科学的に書くときの主たる方法論上の問題のひとつは、ある宗教の信仰が持つ社会的・心理的意味が明確で中立的な光のなかにあらわれるようにするために、村の無神論者や説教師の声を、彼らと同じような存在であってより洗練された人たちの声とともに顧みないことである(123)。

これ以上ギアーツはこの問題を扱ってはいない。なぜなら、彼のアプローチではこの問題に対しては返答し得ないからである。であれば、引用した箇所にはギアーツの諦観が感じられぬでもない。

オベーセーカラは、ギアーツが分析を断念した領域に光をあてようとする。『メデューサの髪』と『文化の作用』でオベーセーカラが探究しているテーマは、一言で言うならば文化と個人のダイナミックな関係の理解である。ウェーバーの方法論的個人主義から大きな影響を受けたオベーセーカラが、デュルケムに対して批判的であることは想像に難くない。オベーセーカラの問題関心を明確にするために、まず彼のデュルケム批判に注目してみたい。オベーセーカラは、「社会的事実は『物』ではなくて、『意味』である。体系的にせよ混沌としているにせよ、他の意味と関連した意味なのである」(MH:237)。デュルケムが『社会学的方法の規準』で提示した著名な命題、「社会的諸事実を物のように考察すること」に対するこの批判には、オベーセーカラの基本的な方向が端的に示されている。個人が意味とどのように関わるかということ、それこそがオベーセーカラの中心的な問題関心なのである。

さらに、オベーセーカラは『社会学的方法の基準』における拘束の概念が、「共有された文化は、共有された行為、より正確にいうならば行動の規則性を生成するという恐るべき誤解をうみだしたのではないか」として(111)、デュルケムが分析に不適切であるとして無視した性格の差異を射程に入れるのである(160)。

以上のような見通しのもとに、『メデューサの髪』でオベーセーカラが展開しているシンボル論を概観していこう。オベーセーカラは、ウェーバーの文化観を高く評価する。オベーセーカラはウェーバーの文化の定義「世界に生起する意味のない無限のうちから、人間の立場において意味と意義をもって考え出された有限のひとつの切片⁽¹⁾」を引用して、ウェー

バーが個人がどのように世界に意味を付与するかを射程に入れていたとする。しかし、オベーセーカラはウェーバーは個人の「意識の外部にある重要な経験」は無視したと評価する(1)。そこで、オベーセーカラが注目するのが精神分析である。「古典的精神分析においてはパーソナリティーの統合における社会の重要性が無視されている」(159)としながらも、オベイセーカラはフロイトの「深層の動機づけ」(deep motivation)の理論が、ウェーバーの理論的欠陥を補うものとする。オベイセーカラは、ウェーバーとフロイトの「統合」が、社会科学が見落しがちな文化と個人の動機との間に成立する関係を明らかにすると考える。『意味』が「深層の動機」に根ざしていると考えるオベーセーカラは、「さまざまな文化の形態を、集団のプロセスや集合的動機づけという観点から分析する傾向がある」という理由から社会人類学や心理人類学に対しては批判的である(91)。

社会人類学の古典的立場を端的に示すものとして、オベーセーカラはリーチの「魔法の髪」と題された論文をとりあげる。オベーセーカラによれば、この論文でリーチはシンボルを「公的シンボル」(public symbol)と「私的シンボル」(private symbol)の非連続的な二つのカテゴリーに分け、前者は文化にとって意義を持つが個人心理において意味を持たず、逆に後者は個人心理において意味を持つが文化的意義は持ち得ないとしている。オベーセーカラは、公的シンボルと私的シンボルの区別は西洋文化の産物であるとして批判している(46)。

公的シンボル／私的シンボルのダイコトミーを超えるために、オベーセーカラは「パーソナル・シンボル」という概念をつくりだす。パーソナル・シンボルとは、「パーソナリティーのレヴェルと文化のレヴェル、このふたつのレヴェルで同時に作用する文化シンボル」である(2)。オベーセーカラは、個人レヴェルでのみ意味を持つイメージは幻想(fantasy)と呼んでパーソナル・シンボルと区別している。パーソナル・シンボルは個人的な「深層の動機づけ」を含んでおり、その根本的な重要性と意味は個人の生と体験に存する。しかし、同時にそれは間人的レヴェルでも伝達可能な意味を持つ。オベイセーカラは、スリランカにおけるパーソナル・シンボルの例として靈魂をあげる。靈魂はカテゴリーとして存在するが、特定の呼称を持つ存在ではないがゆえに、個人の体験にもとづいた意味を付与される。「個人は、自らの必要と自らが属している文化・社会状況の制約に適合するようなかたちで、一連のシンボルを操作(manipulate)する」(84)のである。しかし、靈魂は単に私的な幻想ではないために、それによってシンボライズされる個人的な体験は公的な文化へと「客觀化」される。オベーセーカラによれば、文化的意味とは、主觀的経験を客觀的経験へと導くのに有効な経験に付与されるのである(119)。一方、オベーセーカラは「客觀化」の逆のプロセスを「主觀化」と名づける。主觀化とは、文化のパターンとシンボル・システムが意識の垣堀にもどされ、文化の許容範囲内で一連のイメージを創り出すプロセ

スである(116)。

以上のように、オベーセーカラはシンボルにおける公と私の連續性を理解するためにパーソナル・シンボルという概念を提示するのである。ギアーツのシンボル概念と比較すると、パーソナル・シンボルはより柔軟な概念であるといえよう。ひとまずここで、オベーセーカラとギアーツのシンボルと意味にかんする本質的な差異を整理しておきたい。まず、意味の生成について、次に個人と意味の関係について見ていく。

意味の生成という点での彼らのアプローチの本質的差異は、ウェーバーの意味論をどのように援用しているかに示唆されている。ギアーツは「私はマックス・ウェーバーとともに、人間とは自らが紡ぎ出した意味の網に捕われている(suspended)動物であると考え、その網を文化と理解している」と述べている(MC : 5)。これがギアーツ自らが「解釈人類学」(interpretive anthropology)と呼ぶ彼のアプローチの前提である⁽²⁾。ギアーツは意味を人間の根本的な要件とするが、彼が分析するのは既に紡がれた意味であり人間が意味を紡ぎだす現場、すなわち意味生成のダイナミクスを検証しようとはしない。換言すれば、ギアーツはシンボルや意味を所与のものとしており、それらの生成という問題は射程に入れていないのである。

一方、既にみたようにオベーセーカラはウェーバーの文化の定義、すなわち「世界に生起する意味のない無限のうちから、人間の立場において意味と意義をもって考え出された有限のひとつの切片」を援用し、「人間が世界に付与する一連の意味こそ、われわれが文化と考えるものである」と述べている(MH : 110)。さらに、オベーセーカラはシンボルの起源や変遷の分析をも射程に入れている。つまり、オベーセーカラは意味生成、すなわち意味とシンボルのダイナミックな関係性に目を向けているのである。であれば、意味とシンボルのスタティックな側面のみに着目するギアーツに対してオベーセーカラが不満を持っていることは察せられよう。事実、オベーセーカラは「ギアーツを読むと、至る所に蜘蛛の巣が見えるが糸を紡いでる蜘蛛自体には全くお目にかかるない」と述べているのである(WC : 285)。

第二点は意味と個人の関係についてである。オベーセーカラによれば、古典的社会人類学の理論的前提は「個人心理学は文化的重要性を持たないし、共有されているシンボルは個人心理的な意味を持ち得ない」ということになる(MH : 14)。ギアーツは人類学における心理学的アプローチの重要性を認めており、彼の視点はオベーセーカラのいう古典的社会人類学のそれとは異なる。しかし、ギアーツは、先に引いたように「文化は公的なものである。なぜなら意味は公的なものだから」と述べており、個人と意味の関わりを射程に入れようとはしない。一方、オベーセーカラが焦点を合わせるのはまさにその個人と意味の関係なのである。

3. 心理分析

1958年の春、フィールド・ワークのためにパリのある村におもむいたギアーツは、そこで経験したあるエピソードを紹介している。かけ闇鶏に参加していたところを警察の手入れにあい、ギアーツは妻とともに村人たちと一緒に逃げ出したというのである。この事件が起きるまでは、村人たちは彼らが存在していないかのように振舞ったという。村人たちにとって、自分たちは「人にあらざるもの (nonperson)、幽霊、透明人間」であったとギアーツは記している。ところが、次のパラグラフでギアーツは村人の「無関心はもちろん装いであった」と書く (IC : 412 – 413)。このエピソードについて、ヴィンセント・クラパンザーノは「非人間、幽霊、透明人間」であることと「無関心を装う態度で村人たちから扱われる」ことは明らかに異なると指摘している (Crapanzano 1986 : 70)。この批判は、重箱の隅をつつくような性格のものではない。むしろ、ギアーツが自分とインフォーマントとの関係をどう考えていたかを端的に示しているのではないか。

人類学者とインフォーマントとの関係を、ギアーツはどのように考えているのだろうか。ギアーツは、文化的行為、さまざまなシンボルの形成・理解・活用は、社会的出来事 (social events) のひとつであるとし、「結婚のように公けなもので、農業のように観察可能である」とする (IC : 91)。ギアーツは、人類学者は中立的な観察者と考えているのである。そして、このような前提からギアーツは人類学者とインフォーマントとの間の心理的関係を捨象してしまう。

人類学者にとっての秘訣は、インフォーマントとの内的な精神感応というようなものを達成することではない。われわれと同様、インフォーマントは自分の魂は自分だけのものだと考えがちだから、人類学者と精神感応することにさして熱心になったりはない。秘訣とは、彼ら自身がしていることを彼らはいったいどう考えているかをはつきりさせることなのである (LK : 58)。

長きにわたって引用したのは、この箇所がギアーツの立場を要約しているためばかりではない。人類学者とインフォーマントの関係という論点において、オベーセーカラはギアーツとまさしくここで袂を分かつからである。人類学者とインフォーマントとの間にはなんらかの関係性が必然的に伴われる。先のパリでのエピソードは、ギアーツがその関係性にあまり関心がないことを明らかにしている。一方、オベーセーカラはその関係性を問題とするのである。

「人類学者は、自分が必然的にフィールドに持ち込む個人的投影や価値観や文化的バイアスについて、ほとんど言及しない」 (MH : 8)。オベーセーカラはそう嘆いている。オベーセーカラは、人類学者は「他者をわれわれのものとし (appropriate)、他者と地平の融

合を行ない、他者と会話ないしは対話を行なうこと」が可能であると考えている(WC:102)。では、オベーセーカラはスリランカの人たちに対してどのような対話を試みたのだろうか。

オベーセーカラは、インフォーマントであるスリランカの人々に対して継続的にインタビューを行なっており、いくつかの事例ではそれは数年間にもわたったという(MH:22)。そして、彼は多くのインフォーマントと友人になったと記している。だが、人類学者とインフォーマントとの間に「友人」という関係が成立するだろうか⁽³⁾。「メデューサの髪」の註で、オベーセーカラはインフォーマントと「友人」のような関係になることから生じるさまざまな問題については別の機会に考えてみたいとしている(193)。約束どおり、オベーセーカラは『文化の作用』で人類学者とインフォーマント間の転移・逆転移の問題を扱っているのでそれをみていく(WC:231 - 236)。

オベーセーカラは、長期間のフィールド・ワークを行なえば人類学者に対するインフォーマントの転移は不可避であるとする。さらに、オベーセーカラは、人類学者の転移・逆転移についても論じている。彼はそれを、(1)個々のインフォーマントからの転移に対する人類学者の逆転移、(2)研究対象集団に対する人類学者の転移の二つに分けている。この分類は妥当であろう。問題はオベーセーカラが自らの転移・逆転移をどの程度客観的とらえているかである。

オベーセーカラによれば、あるインフォーマントにとって彼は「良き父」であり、別のインフォーマントにとっては神のような存在であったという。なるほど、スリランカ生まれでアメリカの大学で教えている人類学者を、スリランカの人々が英雄的存在と感じるのは納得できないことはない。しかし、オベーセーカラはこれらの転移によって人類学者として彼がどのような影響を受けたか、すなわち彼自身の言葉でいえば「インフォーマントに対する人類学者の逆転移」について語ってはいない。

他方、「研究者集団に対する人類学者の転移」についても、オベーセーカラは自らの経験を分析の俎上に載せようとはしない。だが、『メデューサの髪』には明らかにそのような転移が認められる。オベーセーカラは、パーソナル・シンボルの妥当性を論ずる際に、「公的シンボルと私的シンボル、そして文化と感情の区別は西洋文化の産物である。非西洋文化においては、人々は文化的すなわち共同主観的であると同時に個人的なシンボルをつくりだすことができる」(MH:46)と述べている。この安易な西洋／非西洋のダイコトミーの指定は、まさしく人類学者の研究対象集団に対する陽性転移ではあるまいか⁽⁴⁾。

以上みてきたように、オベーセーカラの祖国スリランカでのフィールド・ワークにおいて人類学者として彼が経験したであろう転移・逆転移については、『文化の作用』でも語られてはいないのである。すなわち、オベーセーカラは彼自身の「個人的投影や価値観や文化的バイアス」については、これまでほとんど言及していないのである。

次に、オベーセーカラが『メデューサの髪』でパーソナル・シンボル概念を用いて示している解釈の妥当性について考えてみよう。オベーセーカラはインフォーマントのパーソナル・シンボルのダイナミクスを性へと還元してしまう。コンテクストに即した還元であるならば、それは説得力を持たないことはない。しかし、いくつかの解釈でオベーセーカラは精神分析をドグマチックに援用している。

二つ例をあげておこう。ある男性のインフォーマントが勃起はするが性交はできないという現象を、オベーセーカラは次のように解釈してみせる。「すべての女性は母であり性交は近親相姦に等しい、という無意識の方程式に従っているように思われる」(155)。どうやら、オベーセーカラはすべての人間に「無意識の方程式」が通用するように考えているようだ。この問題は次節で検討するオベーセーカラの「人間の本性」観とかかわってくる。

もう一つの例をみてみよう。『メデューサの髪』とはスリランカの宗教的職能者にあらわれるちぢれ髪に対するオベーセーカラの卓越した表現である。彼は、ちぢれ髪の束を持つインフォーマントには性愛の欠如が認められるとして、ある女性にちぢれ髪の束が現われたことを、「無意識のプロセスのレヴェルで心理学的にみれば、否定されたペニスが頭部を通して現われる所以である」と解釈している(33)。

オベーセーカラは、コンテクストを無視したシンボル解釈を批判しているが(MH:1,20)、ここではオベーセーカラ自身がコンテクストを無視してシンボルと意味を結びつけるという誤りを冒しているのである。ウェーバーを相対化しているオベーセーカラが、精神分析を無批判に援用しているのは不可解である。

以上、オベーセーカラの精神分析的な解釈を、人類学者とインフォーマントの関係の解釈、インフォーマントの体験の解釈という二つのレベルでみてきたが、ここでその可能性と限界を検討しておこう。まず、人類学者とインフォーマントとの関係については、オベーセーカラは自分とインフォーマントとの関係については分析していないにせよ、ギアーツが捨象している両者の間に成立する関係を射程に入れていることは評価できる。しかし、インフォーマントの体験の解釈のレヴェルでは、精神分析の安易な援用が散見されるという点において、『メデューサの髪』は学問領域の安易な折衷という批判を免れ得ないと思われる。

4. 解釈学、相対主義、「人間の本性」

1956年、スリランカからアメリカに渡りワシントン大学大学院で人類学を学び始めたオベーセーカラは、その当時を次のように回顧している。1950年代後半から60年代初めにかけてのアメリカ人類学のエーストスは、イギリス社会人類学、特にラドクリフ＝ブラウンのデュルケム主義の影響に浸食されており、人類学は社会に関する自然科学であった、と(オ

ベーセーカラ 1989:9)⁽⁵⁾。社会科学はこの後、大きな変容を遂げることになる。ギアーツはそれを「解釈的転換」(interpretive turn)と表現しているが、この転換の主な担い手の一人がギアーツその人なのである。

ギアーツは、文化の分析を目的とする学的営為は、法則を探求する実験科学ではなく意味を探求する解釈科学であるという主旨の主張を繰り返し行なっている。では、ギアーツ自身が「わずかな成功」(indifferent success)しか収めていないとする解釈人類学は社会科学のなかでどのような位置を占めているのだろうか(LK:181)⁽⁶⁾。

「アメリカ人類学の現代史のコンテクストにおいて、解釈人類学は、再活性化され、洗練された相対主義の後継者として理解するのが最もよいだろう」。マーカスとフィッシャーは、解釈人類学をこう評価している(Marcus and Fischer 1986:73)。彼らは相対主義をネガティヴに捉えているのではなく、むしろ積極的に評価している。一方、相対主義を批判する論文がまとめられている『合理性と相対主義』において、ダン・スペルベルやスティーヴン・ルークスがギアーツを相対主義者とみなして批判している(Hollis and Lukes, eds. 1982)。すなわち、肯定的にせよ否定的にせよ、ギアーツは相対主義者とみなされているのである。

ギアーツ自身は、しかし、自らを相対主義者とは考えていない。それにもかかわらず、相対主義を否定する人類学者の台頭をギアーツは憂慮しており、先の『合理性と相対主義』に対して「反・反相対主義」という論文を書いて反論するにいたる(Geertz:1984)。ギアーツは、自らを相対主義者ではないとしたうえで、反相対主義が「コンテクストに依拠しない『人間の本性』("Human Nature")の回復」を試みていると批判している(267)。そして、ギアーツは「人間の本性」の復権が「他者性の解体」へと至ると警告する(274)。

ギアーツは、相対化とは「自らの知識・認知・理解の過程を、他者の知識・認知・理解のプロセスと結びつける(weld)」ものであり、「ニヒリズム、折衷主義、さらにはすべてよしとする態度に与するものではない」とする(LK:313)。以下に引用する箇所をみると、相対化はギアーツにとって「解釈学的循環」の一部をなすものであることが明確になる。

(解釈学的循環は) 地方的(local)細部のうちでも最も地方的なものと、全体的な構造のうちでも最も全体的なものの両方が同時に視野に入るようななかたちで、両者をたえず弁証法的につなぎ合せることである。われわれは、両者の間を往来するという一種の知的な永久運動によって、部分と全体をそれぞれが互いを明らかにするものにしようと試みるのである(LK:69)。

以上のようにギアーツの主張を追ってみると、彼が「地方の知」(local knowledge)を超えたものをも射程に入れていることは明らかである。しかし、人類学者としては地方の知の理解なしにそれを超越することは不可能である。なぜなら、ギアーツにとって「知の形

態は、地方固有 (local) なものであり、それが利用するもの、そしてそれを包み込んでいるものから切り離すことは不可能」 (LK : 4) であるから。であれば、一見屈折しているようにもみえる「反・反相対主義」というギアーツの主張は、反相対主義者への反論としての有効性はさておき、彼の立場を明確に表わしているといえよう。

では、オベーセーカラは解釈学をどのようにとらえているだろうか。オベーセーカラは人類学を自然科学と定義する人々——たとえばワシントン大学大学院時代に教えを受けたメルフォード・スパイローに対しては異を唱えており (WC : xiv)、人類学は精神科学 (Geisteswissenschaften) であるとする (*ibid.* 101)。そして、オベーセーカラは「エスノグラフィーは、書き手自身の存在論的探究を含む」とし、エスノグラフィックな理解が、ポスト・モダンの思想よりはむしろデュルタイ、ウェーバー、リクールらの解釈学的なアプローチと親和性があると記している (*ibid.* xxii)。しかし、彼は解釈学的人類学に対しては必ずしも肯定的ではない。オベーセーカラは、解釈学的人類学や現象学的人類学には共通言語が存在しないがゆえに、人類学者間での対話を不可能なものにしているとして、それらのアプローチに対して不満を表明している (*ibid.* 257)。

たしかに、この主張はある程度の説得力を持つ。一人称を用いてエスノグラフィーを記述する試みを例にとって考えてみよう。この方法は、エスノグラフィーにおいては、解釈とともに解釈にいたる過程も重要な意味を持つという認識にもとづいている。そしてそこには、人類学者がある解釈にたどりつく過程や、自らの先入観に対する反省も書かれているのである。一人称エスノグラフィーは、読者に——それがフィールド・ワークを行なう研究者ならなおのこと——さまざまなどを考えさせる。しかし、その一方で、こういった試みは個人的な告白に終始し、閉じたテキストとなってしまう危険性も持っている⁽⁷⁾。オベーセーカラは、人類学者間の対話を成立可能とするような開かれたテキストとしてのエスノグラフィーを希求しているのである。

オベーセーカラは、解釈学的循環について次のように述べている。「解釈学的循環は、部分と全体の意味の観点から文化の形態を解釈する技法にとどまらず、環状の論理によって人間と文化を理解する技法でもある」 (*ibid.* 225)。オベーセーカラはギアーツの名前はあげてはいないが、この論議はギアーツのアプローチに対しての批判として読むこともできる⁽⁸⁾。オベーセーカラは、ギアーツが示した解釈学的循環を超えて、人間と文化という壮大なテーマを解釈学的循環の領域に組み込もうとするのである。

では、その試みはどれほどの説得力を持ちうるか。オベーセーカラの相対主義批判を検討することで、この問題を考えてみたい。オベーセーカラは、次のように相対主義批判を行なっている。

われわれ人類学者のエスノグラフィックなフィールド・ワークと地平の融合を行なつ

た現代の哲学者は、ベネディクトのような異端の誤った見解を補強した。それは、文化は相対的であって、エスノグラフィーは記述のジャンルの一つであり小説とまったく縁がないわけではないという見解である。しかし、相対的とはどのように相対的なのか。相対主義は限りない後退ともなりうるのだ (ibid. 102)。

ルース・ベネディクトを引き合いに出していくことの妥当性はさておき、オベーセーカラは相対主義を「すべてよし」という意味において理解しているように思われる。しかし、マーカスとフィッシャーが指摘しているように「解釈的転換」以降の相対主義は「それが定式化された頃と比較するとはるかに込み入ったものとなっている知的混乱の時代にむかって、再武装され強化された相対主義」ではあるまいか (Marcus & Fischer, ibid. 32)。

相対主義批判のために、オベーセーカラは「人間の本性」を持ち出す。「相対主義者も文化をシンボル・システムと理解する傾向がある。しかし、この理解は、人間の一般的な能力としてシンボル・システムをつくることを意味している」とオベーセーカラは述べる (WC : 103)。だが、これは論理の飛躍である。人間は言語を使用しシンボルを用いる。それは明らかな事実である。しかし、あるシンボル・システムの精確な分析によってのみ、シンボル・システムを生成する能力を検討することが可能となるのではないか。

さらにオベーセーカラは、ヴィトゲンシュタインを引き合いに出しつつ、相対主義批判を展開する。「卓越した思想家のなかで、もっとも相対主義的であるように思われるヴィトゲンシュタインでさえも、さまざまな言語ゲームや生活形式を人間の本性という存在論的な地平に繋ぎ留めざるを得なかった」 (103)。オベーセーカラが、人間の本性と考えるのは心理生物学的 (psychobiological) な人間の同一性である。「人間は心理生物学的かつ神経学的にひとつの種に属していると考えられる」 (101)。神経学的にはたしかにそうかもしれない。しかし、心理生物学的という言葉はいったいなにを示しているのか。オベーセーカラは、心理学、神経学、発生学の発展が心理生物学的な領域を明らかにしていくだろうと述べているが (ibid.)、いまひとつ不明瞭である。彼は「無意識の方程式」が有効な領域のことを考えているのかもしれない。だが、もしそのような領域が存在するとしても、そこから個々の文化までにはかなりの距離があると思われる。そして、ここで最も重要な問題は、オベーセーカラが他の学問領域をドグマティックに援用しているということなのである。

以上みてきたように、相対主義批判から「人間の本性」にいたるオベーセーカラの饒舌は多くの問題を含んでいると言わざるを得ない。「人間の本性」の安易な措定は人類学者間の対話を困難にしてしまうだけでなく、ギアーツが指摘するような「他者性の解体」の危険も孕んでいるといえよう。

最後に、「人間の本性」についてのギアーツの思慮深い意見に耳を傾けてみよう。

人間 (man) がとどのつまり何であるかを知りたいと思うのなら、人々 (men) が何であるかを知ることによってのみそれは可能となる。人々は、何にもまして多様である。われわれが人間の本性という概念を築きあげるようになるのは、そうした人々の多様性を、その範囲、性格、基盤、含蓄にわたって理解することによってである。このようにして得られた人間の本性という概念は、統計的な幻影以上であり未開を賛美する者の夢ほどではない、実体と真実により近いものである。(IC : 52)

5. おわりに

以上検討してきたように、ギアーツの解釈人類学と比較するとオベーセーカラの精神分析人類学はさまざまな問題をかかえている。しかし、それでもなおそれがわれわれにとつて魅力を持つのは、オベーセーカラが意味という蜘蛛の巣だけでなく糸を紡いでいる蜘蛛をも視野に入れているからに他ならない。

稿を終えるにあたって、オベーセーカラが精神分析からなにを学んだかを考えてみよう。彼がフロイトから学んだことのなかで最も評価すべきは、インフォーマントに対して長い時間をかけて丹念にインタビューを行なうということであろう。パーソナル・シンボルという分析概念は、個人における信仰の生成過程をとらえる場合に非常に有効である。オベーセーカラは、その前提として精神分析者が被分析者に対して行なうような形態のインタビューを必要としたのである。既にみたように、オベーセーカラは何人かのインフォーマントに対しては数年間にわたるインタビューを行なったという (MH : 22)。このねばり強い試みは、オベーセーカラがインフォーマントと同じくスリランカ人であり、彼らの間には言語的な障害がなかったという点を差し引いたとしても、大いに評価すべきである。

だが、このインフォーマントとの密接な関係は同時にインフォーマントのプライヴァシーをどう考えるかという重要な課題につながることにも留意しなくてはならない。オベーセーカラは、『メデューサの髪』にインフォーマントたちを実名で登場させてはいない。しかし、もしインフォーマントに近い人々が読めばそれが誰であるかはすぐ明らかになるだろう。

私は次に紹介するようなエピソードを知っている。一人の人類学者が、あるフィールドで人々が精神障害にどのように対処するかを論じた著作を出版した。ところが、それを読んだインフォーマントやその周囲の人々は、著作が刊行されたために彼らが精神障害という負の価値をもった病いをかかえていることがそのコミュニティーに知れわたったと厳しく非難し、結果としてその人類学者は二度とそこでフィールド・ワークを行なうこととはなかったというものである。

これは、たまたまその人類学者が著作を書いた言語がフィールドの言語と同じであり、しかもその著作がある程度の成功をおさめたために生じた出来事かもしれない。しかし、

この事例は書くということがもつ権力性を端的に示している。ここで私は、社会科学の研究はインフォーマントの利益にも不利益にもならないようにしなくてはならないと主張しているのではない。それは、不可能である。書いたものがインフォーマントに対してどのような影響を与えるかという問題は、個人を中心とする対象としてフィールド・ワークを行う研究者が避けて通れない問題であり、充分に注意することが不可欠である。だが、私はプライバシー保全の原則といったようなものをつくる必要があるとは考えていない。この問題は、個々の研究者がそれぞれのフィールドで考慮すべき問題であると私は考えている。

オベーセーカラにもどうう。『メデューサの髪』では、インフォーマントたちのライフ・ヒストリーが詳細に描写されている。はたして、スリランカの人々は、そしてインフォーマントたちは『メデューサの髪』を読んだのだろうか。もし読んだとしたなら、どのような反応があったのか。対話を重視するオベーセーカラに是非それについて書いてほしいと願うのは私だけではあるまい。

註

- (1) この箇所は、ウェーバーの原文と日本語訳を参照した。Weber 1952:180, ウェーバー 1952: 58.
- (2) ギアーツは、意図的に解釈学的(hermeneutic)ではなく解釈的(interpretive)という言葉を用いている。解釈学的という言葉が、「狂信的聖書学者やえせ文学者やゲルマン的大学教授といった恐怖のイメージを呼び覚ます」(LK:21)ことを避けるためと思われる。
- (3) 私自身、精神分析家と被分析者の間に「友人」関係はありえないと考えるが、人類学者とインフォーマントとの間には「友人」としての関係は成立する場合があると考えている。その場合、「友人」とはどのような意味を持つのか、「友人」であることでどのような転移・逆転移が生じるか等々の問題については、現在サンパウロで行なっている日系新宗教を対象としたフィールド・ワークをとおして今後考えていきたい。
- (4) 日本語版への序文で、オベーセーカラは『メデューサの髪』が自伝的な作品であると述べているのが非常に興味深い(オベーセーカラ 1988:12)。なぜなら、『メデューサの髪』は、西洋文化に憧れてアメリカへと渡ったスリランカの青年の自らの文化への回帰の「物語」とも読めるからである。
- (5) Marcus and Fischer 1986:10~11,63 を参照のこと。
- (6) アメリカの人文・社会科学におけるギアーツの位置を本人に直接問うた青木保に対して、ギアーツは「まったくのマイノリティーだよ」と答えたという(ギアーツ 1990:413)。

(7) 「合理性と相対主義」にも稿を寄せている反相対主義の急先鋒の一人アーネスト・ゲルナーは、ポストモダン思想を徹底的に批判した近著で、そのような試みを「ナルシスティックな解釈学」と揶揄している(Gellner 1992: 26)。

引用文献

Crapanzano, Vincent

1986 "Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description." in *Writing Culture*, edited by James Clifford and George E. Marcus, 51 - 72, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Geertz, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

1983 *Local Knowledge*. New York: Basic Books.

1984 "Anti anti-Relativism." *American Anthropologist*. 86 : 263 - 278.

ギアーズ、クリフォード

1991 「ローカル・ナレッジ」(梶原他訳) 東京、岩波書店。

Gellner, Ernest

1992 *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.

Leach, Edmund

1981 "A Poetics of Power." *The New Republic*. April 4, 1981

Marcus, George, and Michael Fischer

1986 *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.

Hollis, Martin, and Steven Lukes (eds.)

1982 *Rationality and Relativism*. Oxford: Oxford University Press.

Obeyesekere, Gananath

1981 *Medusa's Hair*. Chicago: University of Chicago Press.

1990 *The Work of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

オベーセーカラ、ガナナート

1988 『メデューサの髪』(渋谷利雄訳) 東京、言叢社。

Weber, Max

1951 *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Verlag J.C.B.Mohr.

ウェーバー、マックス

1952 『社会科学方法論』(富永、立野訳) 東京、岩波文庫。

Spider and its thread; On Obeyesekere's psychoanalytic anthropology

Summary

Hideaki Matsuoka

"Psychoanalytic anthropology" as presented by Gananath Obeyesekere in his *Medusa's Hair* and *The Work of Culture* offers us a method for the study of individual religious experience.

By comparing Obeyesekere's psychoanalytic anthropology with Clifford Geertz's interpretive anthropology, this paper examines the possibilities and problems of Obeyesekere's work. Although both anthropologists are influenced by Max Weber, their approaches are completely different. Comparing these approaches to each other makes the characteristics of Obeyesekere's approach clear. The foci of this comparison are as follows; (1) How the anthropologists understand symbols and meanings, (2) What they think about psychological interpretations in anthropology, (3) How they perceive cultural relativism.

There are some problems with Obeyesekere's approach. (1) He tends to be dogmatic in his use of psychoanalytic theory. (2) He does not problematize the concept of "Human Nature". (3) Although he considers the relationship between anthropologist and informants, his analysis of the relationship between himself and his own informants is insufficient.

Despite these shortcomings, Obeyesekere's work has significance; Obeyesekere considers not only the web of meanings but also, the "spider at work", i. e. the people who weave the meanings. By creating the analytical idea "personal symbol", Obeyesekere tries to understand the connection between individuals and public culture in terms of symbols. In this respect, his work attempts to understand a dynamic of meaning something, which Geertz's work ignores.