

# ルース・ベネディクトの哲学的立場

## — 文化相対主義と西洋近代思想 —

田 村 均

### 1 はじめに

本論文の目的は、人類学者ルース・ベネディクトの哲学的な立場を明らかにすることである。ベネディクトは、日本では『菊と刀 (*The Chrysanthemum and the Sword*)』によって名高いが、アメリカ合州国では『文化の型 (*Patterns of Culture*)』の著者として記憶されている (Kent 1996: 36)。本論文では、『文化の型』を主として取り上げ、その議論を紹介しながら、表層に現れている人類学的な主張の背後に、どのような哲学的な前提が横たわっているのかを探っていく。

ベネディクトは、フィールドワークに従事した専門的な人類学者の第一世代に属しており、アメリカ人類学草創期の主要人物の一人である。主著『文化の型』は、「今までに書かれた人類学の著作のなかで最も広く読まれたものの一つ (Gross 1992: 607)」であると言われる。『菊と刀』に対してはきわめて批判的なダグラス・ラミスも、『文化の型』が「読む者の目を開かせるだけの力と内容をもっている (ラミス1997: 115)」ことを認める。『文化の型』は、文化相対主義 (cultural relativism) を力強く主張し、「米国の大学のリベラル派に長年の間圧倒的な影響を与えてきた本 (ラミス1997: 114)」なのである。

本論文は、そのベネディクトの文化相対主義が、正確なところ、いったいどのような主張であって、どのような思想的背景から生み出されてきたのかということと、『文化の型』を中心とする著作の解釈を通じて明らかにしようとするものである<sup>1</sup>。

文化相対主義とは、大まかに言えば、それぞれの文化には固有の価値体系があるから、或る文化における人々の行動を別の文化の価値体系で判定することはできず (Benedict 1989a: 223)、したがって、すべての文化を「等しく正当な根拠をもって共に存在する生活の型 (Benedict 1989a: 278)」<sup>2</sup>として寛容に受け入れよう、という主張である。しかし、ベネディクトは、中立を旨とする超然主義者ではなかった。西洋近代文明とアメリカ社会に対してしばしば批判的であり<sup>3</sup>、

<sup>1</sup> 本論文では、伝記的事実を通じてベネディクトを解釈する試みには立ち入らない。

<sup>2</sup> Benedict 1989aからの引用は、基本的に拙訳である。ベネディクト1973の米山俊直訳は、参照させていたが、同意しかねる箇所が見えるので、従わない。

<sup>3</sup> 西洋近代文明への批判は、『文化の型』の随所にあるが、Benedict 1989a: 3~5, 245, 249~250, 276~277

「本質的に改革者であり、革新主義者であった (Morris 1991: 175)。」

あらゆる文化の価値体系の相対性を主張することと、中立を保たずに改革者として生きることとの間には、矛盾が生じるはずである (Morris 1991: 175)。ラミスは、『文化の型』の文化相対主義が、『菊と刀』においては「アメリカ社会が自然的だという考え……アメリカ・イデオロギーのそのものまごうことなき声 (ラミス1997: 202)」に取って代わられたと批判する。この批判は、相対主義と非中立性の間にある矛盾を、1934年の『文化の型』から1946年の『菊と刀』への時系列に沿った変節として指摘していることになる。

本論文は、『文化の型』の、文化相対主義を展開するテキストの背後に、西洋近代思想への積極的な——しかし明示的には気づかれていない——肯定が存在することを見出す。ベネディクトの思考の枠組みとして<sup>4</sup>、経験し行動する個人はパーソナリティの統合において自己決定を遂行する自由な存在であって、社会はこの自己決定を支援し擁護することが望ましい、という考え方が存在している。すなわち、文化の多様性やその価値体系の相対性を主張すること自体が、個人主義と自由主義を是とする西洋近代思想を前提し、根拠としているのである。したがって、ベネディクトにおける相対主義と非中立性の矛盾は、気づけばすぐに取り除かれるような浅いところにあるのではなかった。西洋近代思想へのコミットメントを取り除けば、相対主義の主張が不可能になるかたちになっている。

以下、2では、20世紀初頭のアメリカ人類学界の状況を素描し、『文化の型』の主張の概要を紹介する。

3.1では、ベネディクトの文化相対主義が、現代の相対主義とは違う主張であることを明らかにする。その相対主義は、科学者の背負い込まざるを得ない価値付けの体系までも相対化の対象とするものではなかった。

3.2では、ベネディクトの文化相対主義が、個人の自己決定を擁護する自由主義の哲学を暗黙の内に前提しているものであることを、ベネディクトのレトリックの分析を通じて明らかにする。

3.3では、ベネディクトが各文化に認める価値体系の統合性が、個人の人格の同一性や統合性を類比的な裏づけにしており、このことを通じて、ベネディクトにおいて近代的人間観がほとん

などを参照されたい。中でも、Benedict 1989a: 276~277のニューイングランドのピューリタン聖職者に対する辛辣で手厳しい批判は必見である。

<sup>4</sup> ここで思考の「枠組み」と言うのは、思考の「対象」と対比する意図からである。文化相対主義の主張は、ベネディクトの思考の対象である。それを考えるための枠組みが、西洋近代思想なのである。思考の枠組みとは、ヴィトゲンシュタインが物体の回転軸になぞらえて次のように言う「ゆるがぬ真理」にあたる。

「私にとってゆるがぬ真理を表現する命題は、私があからさまに学んだものではない。コマのように回転運動をする物体の回転軸を知る場合と同じに、私はそれをあとから発見することができる。この軸はほかのものに固定されているから動かないのではない。それを不動とするのはこの軸をめぐる運動そのものである。(ヴィトゲンシュタイン1975: 45)」

文化相対主義を主張するベネディクトの思考の回転運動そのものが、西洋近代思想を不動の軸とするものなのであった。

ど無自覚に受容されている、ということを示す。

4では、結びとして、ベネディクトの第二次世界大戦中の評論を取り上げ、そこでは西洋近代の自由主義的な社会思想が素朴に支持されていることを確認する。『文化の型』では語られなかったコミットメントが、大戦期には明瞭に浮かび上がってきていることが示される。

ベネディクトは、個人主義と自由主義に立脚するロックやカント以来の西洋近代哲学を自らの思考の枠組みとしており、そこに暗黙に依拠していた。この枠組みは、彼女がものを考える手続きそのものであった。これ無しでは文化の相対性や多様性や統合性を主張することができなくなるような拠りどころなのである。この枠組みの存在を、ベネディクトは、第二次世界大戦を契機として自覚するようになる。だが、西洋近代思想という枠組みは、自覚したとしても容易には相対化できないようなものとして、そこにあった。この思想的状況は、私たちの置かれている現代の状況となら変わらない。

## 2 アメリカ人類学と『文化の型』

### 2.1 20世紀初頭の合州国の人類学

ルース・フルトン・ベネディクト (Ruth Fulton Benedict 1887-1948) は、ヴァッサー大学で英文学を学び、あまり幸福ではない結婚生活を経て、30歳を過ぎてからコロンビア大学のフランツ・ボアズの下で人類学を学び始める。そして、1923年に論文「北アメリカにおける守護霊の概念」を出版し、これによって学位を取得した。

ベネディクトの師のフランツ・ボアズ (Franz Boas 1858-1942) は、キール大学で物理学の学位を取得したユダヤ系のドイツ人であった。彼は地理学にも関心があり、1883年にバフィンランドのイヌイットの調査を行なった体験が転機となって、人類学に本格的に取り組むようになる (Morris 1991: 162)。その後、コロンビア大学において1896年から1937年まで人類学を講じ (Hatch 1983: 38)、ベネディクトのみならず、クローバー、ローウィ、サピア、ラディン、ハースコヴィッツ、ミードなど多くの人類学者を指導した。ボアズは、合州国において、人類学を好事家の楽しみとは異なる専門的な科学として自立させた人物であり、合州国の人類学の理論と方法論のほとんどすべてに関わりがあるとも言われる (Morris 1991: 163)。

これらのボアズ派と呼ばれる一群の人類学者は、ヴィクトリア時代の英語圏で支持されていた文化進化論と人種主義と西洋文明中心主義の傾向に対抗した。彼らは、フィールドワークにもとづく経験科学としての人類学研究を踏まえて、文化相対主義と反人種主義の立場を自覚的にとった。なかでもルース・ベネディクトは、メルヴィル・ハースコヴィッツとならんで、その立場を明快に主張した代表的な人物である (Hatch 1983: 35)。

ボアズ自身、次のようにはっきり主張していた。

「自分たちの文明が備えていると我々が思っている価値は、この文明の中に我々が参加していて、生まれたときからこの文明が我々の行為を支配し続けているという事実由来している。だが、この点を我々が認識するのはかなり困難である。しかし、確かに、おそらくは別の文明が存在し得る。それは異なった伝統にもとづき、情念と理性の異なった組み合わせにもとづいているが、我々の文明に少しも劣らぬ価値があると考えることは可能である。ただし、我々がその文明の中で育つのでないかぎり、そういう他の文明の価値を十分に認識することは不可能かもしれない。人類学の調査が教えるように、人間の諸活動を評価する一般理論は、現在公言されているのよりもずっと寛容な態度をとるべきことを我々に教示している。(Boas, F., 1901: 'The Mind of Primitive Man', in Hatch 1983: 39)」

このボアズの論文発表と同じ1901年に、アメリカ人類学会の初代会長は、これとまったく相容れない考え方を公言していた。すなわち、

「身体的習慣や身体的構造においてのみならず、精神的なすべての側面で、野蛮人たちは驚くほど人間以下の種 (sub-human species) に近接している。(McGee, W. J., 1901: 'Man's Place in Nature', in Morris 1991: 165)」

ボアズ派の人類学者たちが対抗したのは、こういう学問的主張だった。学者の世代交代が進み、1920年代には、ボアズ派がアメリカ人類学界の主流を占めるに到る (Hatch 1983: 38)。これによってもたらされた変化のうち、思想的に興味深いのは、文化 (culture) という概念の意味の変化である。

エルヴィン・ハッチによれば、文化という言葉によって、ヴィクトリア時代の人類学者は、意識的で理性的な創造物を意味していた。しかし、ボアズ派にとって、文化とは、服装やエチケットの習慣のような、学習された無意識の情動的なパターンを意味した。「我々はこういうパターンを持っていると自分から気づくことはほとんど無いが、パターンへの違反が生じると非常に強くその存在を感じ取る。(Hatch 1983: 54)」 「ボアズ派にとっては、個人の行動 (behavior) のほとんどは、この種の無意識の情動的なパターンの表現なのである。我々がすることの大部分はこのパターンによって説明されるし、一つの文化の特性の列挙は、大部分、この種のパターンから構成される。だから、無意識の情動的なパターンこそ、人間というものの特性の最も重要な部分となる。(Hatch 1983: 54)」

文化を、学習された無意識的行動パターンとして見るという考え方は、スペンサー、タイラー、モーガンなどヴィクトリア時代の書斎派人類学者たちには思いもよらないものであった。彼らにとっては、文化の最も重要な要素は知性 (intelligence) であり、知性による創造であった。「工

業技術や科学、法、政治、言語は、意識的で理性的な思考の産物であると理解されており、人間の生活の質を向上させる目的で特別に創造された (Hatch 1983: 24) 文化的な達成なのだった。文化のこのような理解は「西洋の、近代的な、産業化社会を賛美し、我々〔西洋人〕を世界の諸民族の間で唯一の存在として特別視する強い傾向 (Hatch 1983: 19)」と結びつきやすかった。また、こういう西洋文明中心主義は、「もっとも文化的でない民族は、最も知性において劣っており、最も濃い皮膚の色をしている (Hatch 1983: 26)」という主張を自明な連想としてともなっており、文化進化論と人種主義が不可避であった。

文化という概念のこの19世紀的な理解を根本的に変えてしまったのは、ボアズ派だった。ボアズ派の意味においては、「文化はある部分で情動的 (または価値負荷的 value-laden) であって、いずれにしても、我々の意識できる範囲を大幅に越えている。我々は、つねに文化的な視点から知覚—そして判断—しており、我々の知覚と判断はそれゆえ文化的な視点に相対的 (Hatch 1983: 59)」である<sup>5</sup>。文化という言葉は、日本においても、現在、このボアズ的な意味で使われることが多いと思われる。

## 2.2 『文化の型』への評価

冒頭に記したように、合州国では、ルース・ベネディクトは『菊と刀』よりも『文化の型』の著者として記憶されている。マーヴィン・ハリスによれば、ベネディクトの『文化の型』やマーガレット・ミードの『サモアの思春期』は、アメリカ思想史上の重要な事件であった。これらの仕事を通じて、人類の文化にさまざまな相違があるという事実が、合州国において専門家と一般人の両方に広く知られるようになったからである。ただし、ハリス自身は、文化の理論に関してベネディクトらとは対極の立場をとっているため、彼女らの仕事の理論的貢献を、その思想史上の意義ほどに大きくは見なしている<sup>6</sup> (Harris 2001: 409)。また、ブライアン・モリスによれば、『文化の型』は、人類学の研究史において新しい領域を開拓した画期的な仕事の一つ、と見なされることもある (Morris 1991: 173)。しかし、モリス自身は、この書物について、「依然として、社会科学を学ぶすべての学生に推奨できる文献である。ただし、人類学で学位を取ろうと思っている学生を除いては。(Morris 1991: 173)」という皮肉なコメントを贈っている。『文化の型』は、たしかに「読みやすく、明晰で、詩的かつ優雅な文体 (Morris 1991: 172)」

<sup>5</sup> 後に記すように (3.1)、ボアズらには、人類学者の知覚や判断もまた文化に相対的であるという明確な自覚は乏しかったと見るべきである。ボアズ派の文化相対主義の実質に関しては注意が必要である。

<sup>6</sup> マーヴィン・ハリスは、物質的基盤から文化の一般的説明を行なうことが、人類史の科学としての人類学の重要な役割であると主張し、これを文化唯物論 cultural materialism と称する。そして、ヒンドゥの雌牛信仰は旱魃と酷暑への貧農の適応戦略であるとか、アステカ文明の人身御供儀礼は食肉が不足する環境下での動物性タンパク質補給策—全社会的な食人—であった可能性が高い、といった自然科学的な因果的説明を試みる。文化的現象の通約不可能性を主張するベネディクトらとは対極にある。(Harris 1974: 11~33, ハリス1997: 154~176)

によって書かれた人類学のベストセラー<sup>7</sup>であるが、「文化的な観念論者の伝統に属す作品 (Morris 1991: 179)」であって、「本質的に非歴史的 (Morris 1991: 179)」であるという批判を免れない、と指摘する。

『文化の型』は、本文全278ページ中167ページを<sup>8</sup>、ニューメキシコのズニ族 (プエブロ系のアメリカ先住民)、メラネシアのドブ族、北米北西海岸のクワキツツル族の3部族に関する民族誌が占めている。したがってこれは民族誌的研究の一例に見えるのだが、実は、著者自身のフィールドワークにもとづいて精彩ある民族誌的記述を実現しているのはズニ族についてのみであり、ドブ族とクワキツツル族については、他人の研究の紹介である<sup>9</sup>。この書物の価値は、現在では、民族誌的研究の側面ではなく、20世紀前半の思想的転換のありようを生き生きと伝える思想史の側面にむしろ存している。

### 2.3 『文化の型』の概要

ベネディクトの人類学者としての思想的立場は、習慣の研究としての文化研究の意義、意味と目的の体系としての文化の統合性、文化相対主義の正当性、西洋文明中心主義の不当性、人種主義の誤り、といった論点をめぐって提出されている。これらの論点は、論理的に結びついて一つのまとまった主張を形成している。以下に、その主張の概要を再現してみよう。

『文化の型』は、「人類学は、社会が作りだした存在としての人間の研究である。(Benedict 1989a: 1)」という一文で始まる。「人は、世界を、無垢の眼差しで見えてはいない。人は、世界を、確定された一組の習慣 (customs) と制度と考え方によって編集して見ている。(Benedict 1989a: 2)」「個人の生活史は、何よりもまず、自分の共同体で伝統的に継承されてきたパターンと規準への順応である。その子がその中に生まれ落ちた習慣が、誕生の瞬間から、経験と行動とを形成する。話せるようになるころまでに、その子はその文化の小さな被造物となっており、さらに成長してその文化の諸活動に参加するようになると、その文化の性癖 (habits) が彼の性癖となり、その文化の信念が彼の信念となり、その文化において不可能なことは彼にも不可能となるのである。(Benedict 1989a: 2-3)」

この主張は、ボアズ派の導入した新しい文化の概念、すなわち学習された無意識の行動パターンとしての文化、という概念にもとづいている。『文化の型』のベネディクトによって、ボアズ派の文化の概念は、専門家たちの範囲を越えて一般の人々に広められた (Benedict 1989a: xi)。

実は、ベネディクトやボアズの着想の源には、同時代のドイツにおける新しい心理学と哲学からの影響があった。人が世界を「編集して見ている」という事実は、当時、極めて興味深い事実

<sup>7</sup> 『文化の型』に寄せられたマーガレット・ミードの前書きによれば、前書き執筆時点 (1958年) において、その版 (the Mentor edition) だけで累計80万部を数えるとのことである (Benedict 1989a: xi.)。

<sup>8</sup> Benedict 1989a の Houghton Mifflin 版のページ数にもとづく。

<sup>9</sup> それぞれ、レオ・フォーチュン (Reo R. Fortune) とフランツ・ボアズの研究である。

として、実験室で立証されたばかりであった。ベネディクトは、そのことについて、こう述べている。「ゲシュタルト心理学者たちは、最も単純な感官知覚であっても、分離された知覚の分析は経験全体を説明しないということを示した。知覚を対象の断片に分割しても十分ではない。主観的な枠組み、つまり、過去の経験によって供給された型式が、決定的であり、決して排除できないのである。(Benedict 1989a: 51)」

ベネディクトは、ゲシュタルト心理学のこの発見を、科学的探求への指針として一般化できると考えた。すなわち、対象を認識する際に、要素から全体へ到る逐次構成ではなく、対象の全体的配置を一挙に把握することが必要だ、という指針として理解した。「諸要素を連続して分析すること以上に、全体の構成を研究することが重要である」ということの強調は、現代科学の諸領域で次々に現れてきている。(Benedict 1989a: 50)」たとえば、ヴィルヘルム・シュターンの人格の心理学では、「人格の不可分の全体性が出発点となるべきであると強調 (Benedict 1989a:50)」されている<sup>10</sup>。また、「社会科学の分野では、統合と全体構成 (integration and configuration) の重要性は、一世代前に、ヴィルヘルム・ディルタイによって強調されていた (Benedict 1989a: 52)」のである。ディルタイの世界観の諸類型は、多くの哲学体系の相対性を示すが、「それらは、生、雰囲気、生の気分の偉大にして多様な表現であり、統合された態度の表現なのであって、その基本的なカテゴリーをある体系から別の体系へと転換することはできない。(Benedict 1989a: 52)」

哲学体系間の相互転換の不可能性というディルタイの着想<sup>11</sup>は、そのまま文化相対主義に結びつく。ベネディクトによると、習慣や制度から構成される相異なる文化の体系は、一人の個人のような一つの統合体なのであって (Benedict 1989a: 46)、たんに行為と信念の寄せ集めではない。「諸々の文化は、その諸特徴 (traits) の総和以上のもの (Benedict 1989a: 47)」であって、「それらの文化は、それぞれに目標を備えていて、行動はその目標へ向かい、制度もそれを促進している。(Benedict 1989a: 223)」

<sup>10</sup> シュターンの (Wilhelm Stern) は、ハレ (Harré, R.) によれば、「不当に無視されている (Harré 1998 : 76)」心理学者である。人格ないし人物 (person) を「目的に向かって努力する一個の全体であり、自己充足的であると同時に世界に向かって開かれていて、経験する能力をもっている一個体 (Harré 1998 :77)」と定義し、認知の側面よりも行為の側面を重視する心理学的人格理論を提出した。

<sup>11</sup> ボアズとベネディクトについて、Morris 1991もHarris 2001も、思想史的には新カント派の影響下にある——ただしディルタイも新カント派に数え入れる——と見る。また、ディルタイは、後期のヴィトゲンシュタインよりずっと早く、哲学的人類学の必要性を主張していたとも言ふ (Morris 1991 chap.4)。ヴィトゲンシュタインも、ゲシュタルト心理学のカモウサギ図形などに強い関心を持っていたことを考え合わせると、これは20世紀前半の思想史的転換についての興味深い示唆と言えそうである。

なお、ボアズ派とディルタイの関係については、異論もある。Mead 1959はベネディクトのディルタイへの言及は、学術論文の形式を満たす——先行理論へのクレジットの付与——ためにボアズから指示されたものであって、ボアズやベネディクトへのディルタイの影響は大きくないと見なす (Mead 1959: 211)。しかし、Harris 2001は、言及の事情の如何に関わらず、ベネディクトが自分の立場をディルタイに負うものと見た事実は変わらない、とする (Harris 2001: 398)。

そして、諸文化の相対性は、次のように印象的なレトリックで特徴づけられた。

「これらの文化は、違う目的地に向かって違う道の上を旅している。一つの文化の目的的地とそこへ到達する手段とを、別の文化の目的や手段によって判定することはできない。なぜなら、それらの目的や手段は本質的に通約不可能 (incommensurable) だからである。(Benedict 1989a: 223)」

違う目的地に向かう違う道の上の旅という比喩は印象鮮明だが、文化相互間の通約不可能性という特徴を、論理的にも経験的にも確証するわけではない。しかし、通約不可能性を主張するならば、諸文化に対する公平な取り扱いの要請は必然である。「人類学者にとって、我々の習慣とニューギニアの或る部族の習慣は、両方に共通する問題を取り扱う社会的な手だての二つの可能性なのである。人類学者であるかぎり、一方の手だてを好ましいと考えて他方に不利な重み付けをすることは、避けなければならない。(Benedict 1989a: 1)」

ただし、この公平の要請を、今様の“政治的な正しさ (political correctness)” の要請と同じように、社会生活における行儀作法のようなものとして理解するならば、ボアズ派の真意を大きく歪めることになる。文化相対主義の背後には、経験科学としての人類学の自立という課題が控えていた。

予断と偏見を排して事実を記録するというベーコン主義的な科学の要請が、文化相対主義の立場の裏打ちになっている<sup>12</sup>。「いかなる科学的研究においても要請されるのは、研究対象として選ばれた一連の事象のうちのあれこれに対して、好みによる評価の手加減をしてはならない、ということである。……研究のために必要な方法は、問題に関わる素材を分類し、有り得るすべての形や条件の変異体を記録することである。(Benedict 1989a: 3)」近代市民社会の習慣もニューギニア部族社会の習慣も、ともに人類の可能性の表現なのだから、「好みによる評価の手加減」なく記録し、考察すべきである。

ところが、社会科学においては、事実上、ヨーロッパ社会という一つの変異体の研究が全人類社会を代表できるかのように扱われている (Benedict 1989a: 3)。それゆえ、ベーコン主義の要請は、そのまま、西洋文明中心主義に対する批判に直結する。「自分たちのローカルな振る舞いを人間一般の行動様式と見なそうとしたり、あるいは、自分たちの社会習慣を人間の本性と見なそうとしたりすることを通じて、我々が擁護しているのは、自分に身近ないちいちの動機付けが不可避的なものだ、という考え方である。(Benedict 1989a: 7)」自分の見知った環境に囚われるのは人間にとってある程度は避けられないが、「我々〔西洋〕の文明の主要な特徴は、……人

<sup>12</sup> ボアズがベーコン主義的な科学の概念を抱いていたことについては、Harris 2001: 287および、Morris 1991:163を見られたい。



間の行動において基本的かつ本質的であるのに比例して我々を捕らえて放さないのではなくて、むしろ、我々自身の文化の中で、ローカルに限度を越えて成長してしまったから我々を捕らえて放さないのだ (Benedict 1989a: 249~250)」と考えるべきである。したがって、西洋文明の優越性も人種主義も、ともに幻想に過ぎない。

ベネディクトは、来るべき時代について、次のように予想する。「未来の社会秩序は、個人個人の相違を勇気づけて寛容に受け入れるという側面で、我々が経験したどんな文化よりも一層先に進むということになるであろう。(Benedict 1989a: 273)」この方向に進むときのカナメの位置に文化の相対性の認識が置かれる。『文化の型』は、次のように結ばれる。

「文化の相対性を認識することは、それ自体に価値がある。この価値が、絶対主義者の哲学における価値である必要はない。文化の相対性の認識は、通念となった見解に挑戦し、通念の中で育った人々に鋭い不快感を引き起こす。文化の相対性の認識は、それに何か本質的な困難が伴うからではなく、古い定式を混乱に陥れるから悲観主義をかき立てる。この新しい意見が通常の見方として受け入れられるようになれば、すぐに、良い人生を支えるもう一つの考え方として信頼されるようになるだろう。そのとき、我々は社会に対するもっと現実的な信頼に到達できる。そのとき、人類が生活の素材から自ら創造した等しく正当な根拠をもって共に存在する生活の型を、我々は、希望の拠りどころとして、また、寛容の新しい基盤として、受け入れることになるのである。(Benedict 1989a: 278)」

### 3 『文化の型』の三つの問題

ベネディクトは、このように、現代の文化多元主義を先取りする主張を、緊張感をたえた文体で書ききっている。しかし、『文化の型』には著者本人が十分に気づいていない問題点が、少なくとも三つ見出される。第一は、観察者としての人類学者自身の文化負荷性という問題、第二は、文化相対主義と個人の自由の関係という問題、第三は、文化の統合性という問題である。これらの三つの問題は、いずれも、ベネディクトが暗黙に前提している西洋近代の哲学的思考の枠組みを浮かび上がらせている。

#### 3.1 文化相対主義と科学者の文化負荷性

人間が世界を無垢な眼差しで見ることなど無く、つねに共同的に継承されたパターンや規準を通して見ているのが真実であるなら、たとえフィールドワークによっても、文化についての価値中立的な科学的記述は成り立ちようがない。人類学者も人間であるからには固有の文化を背負っている。自分だけは「本質的に通約不可能な」特定の価値付けの体系に囚われていない、と主張

することはできない。

ベネディクトは、この問題に気づいていなかったわけではない。

「習慣は、社会理論家たちの注意を喚起してはこなかった。というのも、習慣は彼らの考え方の実質だったからである。習慣は、それなしでは理論家たちが何も見ることができないレンズだった。それが基本的であればあるだけ、習慣は、意識的な注意の範囲を外れたところに位置したのである。(Benedict 1989a: 9)」

このレンズの比喩は、人類学者が背負い込まざるをえない価値付けの習慣的体系を、巧みな言葉遣いによって指摘しているように見える。すでに見たように、ボアズも、自分の属する文明は自分の生育環境であることによって価値があると思いきまれてしまうのであって、「この点を我々が認識するのはかなり困難(前掲)」であると指摘していた。レンズの比喩は、ボアズ派の共通認識を表していると言ってよい。

ところが、その共通認識は、人類学者もまた価値付けの習慣的体系を背負い込んでいるという認識とは、微妙に、しかし決定的に、異なっていた。ベネディクトは、レンズの比喩に続けて、次のような説明を加えている。

科学者は、国際的経済取引であれ学習の心理的過程であれ、何か特定の研究対象に取り組んで多くのデータを集積する。そして、その科学者が考察するのは、そのデータの中で、そのデータを通じてである。「科学者は、すべての要因がおそらくは違う仕方では組み合わされている他の社会的な配置があるという事実に、思い及ばない。彼は、つまり、文化的な条件付けに思い及ばない。(Benedict 1989a: 9)」そのため、1930年代の西洋のローカルな心性を、経済活動や学習過程に関わる人間本性だと思ひ違ひする結果になる。

ベネディクトが言おうとしているのは、明らかに、科学者の研究対象が文化的に条件付けられているということである。このことと、科学者自身が文化的に条件付けられているということとは違うことである。ベネディクトやボアズの言っていることは、実のところ、この二つの点に関して両義的なのである。

習慣が科学者の思考の実質であり、それなしでは何も見ることができないレンズである、という言葉遣いは、確かに、比喩それ自身としては、科学者自身が依拠している思考の枠組みのことを言っていると受け取ることが十分に可能である。しかし、ベネディクトがそれに付け加えた説明は、社会科学者の研究対象が文化によって条件付けられている、ということではなかった。だからこそ、広い範囲にわたって偏見を持たずに研究対象を観察して記録する、というベーコン主義の処方箋が、西洋文明中心主義への適切な治療法であると信じられたのである。

ベネディクトは認識論研究を志したわけではないから、人間が継承された規準やパターンに合わせて世界を解釈するという発見から、ただちに科学者自身も価値付けの体系を背負っていると

いう直観に至らなかった不明を、あまり責めることはできない<sup>13</sup>。しかし、西洋近代文明に対する自覚的な批判が、対象として捉えられたかぎりでの近代の所産に限定されていて、主体の側に組み込まれている思考のシステムには及ばなかったことは確認しておいてよい。1941年にプリン・モア大学で行なわれた講演の抄録に、次のような言葉が見られる。

「我々は、もはや、永遠の価値への哲学的な訴えかけによって社会問題を解決できるという規範性への深い信頼 (the normative faith) を持っていない。永遠の価値そのものが疑わしいのである。規範を立てようとする社会理論は、つねに、理論家の持つ特定のローカルな文化を反映しており、その時々特定の条件から極度に包括的な結論を引き出して述べているにすぎない。このことを、我々はあまりにもよく知っている。その条件がほんの少しでも変われば、それまでの“法則”はもはや成り立たなくなる。我々は、社会的思考のためのより広い基礎を必要としている。我々は、社会問題の種々の解決策の帰結を研究するために、ファーストハンドの観察記録を必要としている。(Maslow et al. 1970: 322)」

ここでは、第二次世界大戦の開戦後の状況を受けて、レンズの比喻よりもずっと明快に、西洋近代の価値体系への疑いが述べられている。「永遠の価値」への深い信頼はすでに無く、それらの価値自体が疑わしい。規範の樹立を目指す理論は、すべて「理論家の持つ特定のローカルな文化」に影響されていて、それが社会理論の主たる制約になる。だが、その制約を免れるための方策は、やはり「より広い基礎」や「ファーストハンドの観察記録」に求められている。観察と記録から出発するベーコン的な科学の理念は疑われていない。批判の対象となる種々の社会理論は、理論家自身のローカルな文化の制約を免れていないと見なされるのだが、自分自身が実践する科学的探求は、同じ制約の下にあるとは見なされなかった。

念のために言っておくと、「ファーストハンドの観察記録」を求めるというボアズ派の方法論にベネディクトが信頼を寄せているのは、健全な姿勢である。一般に、科学的探求の結果として提出された個々の実験報告や観察報告を疑うことは、常に可能であり、時には容易である。だが、実験や観察という方法そのものを疑うということは、極めて難しく、事実上ほとんど不可能である。というのも、実験や観察という方法そのものを疑うことは、出来事の現場に立ち会うことの認識上の意義を疑うことと同義である。現場に立ち会う意義を疑うことは、自分が目の当たりにしている現実を丸ごと疑うということであって、経験に対する全面的な懐疑を実行することであ

<sup>13</sup> 科学者の思考の主観的で文化的な枠組みという問題領域がはっきり取り出されるのは、『文化の型』より30年ほど後、トーマス・クーンの『科学革命の構造』においてである。だから、ベネディクトの不明を非難するのは時代錯誤である。しかし、ベネディクトの相対主義をクーン流の相対主義のように誤認することも時代錯誤である。

る。ところが、何を行なえば、このような全面的な懐疑を実行したことになるのか、やり方がそもそもわからない<sup>14</sup>。だから、「ファーストハンドの観察記録」を重視する方法論への信頼は、実行不能で無内容な懐疑論に陥らないという意味で、健全なのである。

だが、フィールドワークの現場で問題になるのは、個々の「ファーストハンドの観察記録」に浸透しうる観察者の「特定のローカルな文化」である。フィールドワークという方法論に信頼を抱くことが妥当であっても、フィールドワーカーが神のように客観的な認識能力を持っているわけではない。経験科学の方法論を信頼することと、科学者たる自分が背負い込んでいる「特定のローカルな文化」を懐疑することとは両立する。

ベネディクトは、ベーコン主義の科学方法論を受容したときに、少しもそれと気づかずに、科学者を文化負荷性の制約の例外とする措置をとった。そのために、人類学者だけは、あらゆる文化を「より広い基礎」や「ファーストハンドの観察記録」を得るために広く見渡して外側から比較考量できる、とでも言うかのような立場を表明する結果になった。「異なった複数の社会制度を、それに要する社会資本や、それが刺激しうる望ましくない行動特徴や、それにとまなう人間の苦痛や欲求不満、といった見地から調べ上げ、それぞれのコストを計算することは可能である。(Benedict 1989a: 248)」この《計算する人類学者》は、近代の認識論的主観の戯画である。それは、すべてを対象化して認識するが、それ自身は対象となることなく世界の外側にとどまっている。ベネディクトは、西洋文明中心主義を批判し文化相対主義を主張したが、まさにその主張を展開する手続きそのものにおいて、主観が世界を対象化して超然と眺める、という近代的認識論の枠組みを背負い込んでいた。

『文化の型』の時期のベネディクトにおいて、人類学者である自分もまた思考や価値付けの習慣的体系を背負い込んでいるという問題は、いまだ明確なかたちで分節化されていなかったと見てよい。ベネディクトがこの問題に気づくのは、抽象的な認識論的反省を通じてではなく、おそらく、第二次世界大戦中の時期、自分自身の深いコミットメントが何に向かっているのかを自覚したときのように思われる。この点については4に記す。

### 3.2 文化相対主義の寛容論と自由主義の哲学

『文化の型』に見出される第二の問題点は、個人の自己決定を擁護する自由主義の哲学<sup>15</sup>と、

<sup>14</sup> 全面的な懐疑は、口で言うだけならば簡単にできるが、現実に行うことはできない。目の前にあるグラスの中の液体が、水なのか焼酎なのかは、見ただけではわからないが、普通は飲めばわかる。飲んでみたら、「水の味がするが水ではないかも知れない」と“言う”ことは容易である。だが、水ではないかも知れない、という疑いを本気で実行するには、何をどうすればよいのか。化学的に成分を測定するとしたら、実験装置や実験手続きは疑われていないことになる。以下同様に、どんなやり方で疑いを実行するにしても、何らかの事実は疑われずに残るから、経験するという活動を全面的に疑うことはできない。「ある種の経験的命題が真であることが、われわれが依拠する枠組みの一部をなしている。(ヴィトゲンシュタイン1975: 27)」

文化相対主義の立場とが、どのように関係するのか、という問題である。この問題は、文化相対主義の主張と社会的逸脱者への寛容とが相関して展開される『文化の型』第8章において姿を現す。その分析に立ち入る前に、問題そのものをボアズ派一般に即して整理しておく。

### 3.2.1 ボアズ派の論理的問題

ボアズ派の主張において、文化相対主義と寛容は不可分であり、寛容は個人の自己決定の擁護と不可分であった。ベネディクトは、「文化の単純さと複雑さのどんな段階においても、人類にとって可能な制度と動機とは無数にあって、そういった相違に対しては、ずっと幅広い寛容をもって対処することが知恵のあるやり方である (Benedict 1989a: 37)」と述べている。ボアズも、「人間の諸活動を評価する一般理論は……寛容な態度をとるべきことを我々に教示している (前掲)」と述べていた。文化の多様な可能性を認めることは、そのまま寛容のすすめなのであった。

ボアズ派の基本認識において、人々は、それぞれの文化の中で供給されているパターンと規準とにしたがって行動している。そこで、「人類にとって可能な制度と動機とは無数にある」ことが認められるかぎり、異文化に属する人々の自己決定も、文化相対主義と寛容の名の下に尊重されるべきである。すなわち、ボアズ派において、「寛容の要請は、人権と自己決定に関する自由主義の哲学 (the liberal philosophy) への訴えかけであった。この要請は、他の人々も自分たちの諸問題を自分たちが適切だと思うやり方で処理可能であるべきだ、という原理を表現していた。これは、人々が自分の社会の文化的な価値と信念にしたがって自分の人生を送る、ということを含んでいる。簡潔に言えば、係争点は人間の自由なのであった。(Hatch 1983: 65)」

こうしてボアズ派の主張の中で、文化相対主義と寛容は、個人の自己決定を擁護する自由主義の哲学にそのまま無理なく結びつくように見える。

しかし、ここには論理的な誤解がありうる。文化相対主義と自由主義の哲学は、同値の主張ではない。両者は相互に導出可能ではない。(a) 自由主義の哲学からは文化相対主義が、限定付きで導き出されるが、(b) 文化相対主義から自由主義の哲学は導き出されない。

まず、(a) を示そう。個人の自己決定を普遍的に擁護する哲学 (自由主義の哲学) を私たちが受容するならば、私たちとは異なる文化に属する人物の自己決定も、当然擁護せねばならない。もちろん、その人物の自己決定は異文化の価値規準に従って実行される。そのため、それは私たちの規準に従った決定とは合致しないかもしれない。だが、だからといってその自己決定が間違いであるとは言えない。その文化の中ではそれで正しい (のだろう) と言うしかない。こうして、自由主義の哲学からは文化相対主義が導き出される。

ただし、問題の異文化が、自由主義の哲学そのものを認めないような価値規準を備えていると

<sup>15</sup> 政治上のリベラリズムと混同されないためには、「個人主義の哲学」と言う方がよいかもしれないのだが、本論文では、以下で引用するハッチの用語法にならって、個人の自己決定を擁護する立場を自由主義の哲学と呼ぶことにする。

きには、この限りではない。寛容が非寛容に対してどう振る舞うべきかは難問であるが、いずれにせよ、あからさまに個人の自己決定を侵害するような異文化は、自由主義の哲学を受容する限り、承認できない<sup>16</sup>。これが、自由主義の哲学から文化相対主義を導出する場合、限定付きになる理由である。

では (b) はどうか。文化相対主義を受容するならば、それぞれの文化に属する人々がその文化の価値規準に従って人生を送ることを阻止する根拠は、一般に存在しない。あからさまに個人の自己決定を侵害する価値規準であっても、文化相対主義の立場からすれば、その文化の内部ではそれなりの妥当性を備えているのであろうから、存立を認められるべきである。したがって、文化相対主義を受容しても、そこから自由主義の哲学を導出することは一般的にはできない。

### 3.2.2 ベネディクトの自由のレトリック —円弧の比喩—

『文化の型』のベネディクトは、この (a) と (b) の相違をはっきり識別できていたとは思われない。文化相対主義と自由主義の哲学は、叙述の流れのなかでうまく接合されていて、一見、相互導出可能であるかのような外観を呈するに至っている。叙述のレトリックが論理的な難点を覆い隠している。それを確認してゆこう。

ベネディクトのレトリックを追うためには、文化の相対性の導入の局面をもう一度見ておく必要がある。

多くの文化を観察した人類学者が、文化の相対性という主張を立てる際、その基盤になっているのは、「いかなる文化、いかなる時代も、膨大な数の可能な選択肢のなかからごく少しを利用しては過ぎない (Benedict 1989a: 36)」という事実である。ベネディクトは、このことを、カリフォルニアのディガー・インディアン<sup>17</sup>の古老との対話を通じて痛切に認識した。それは彼女にとって衝撃的な体験だったようである。ある日その古老は、自分たちの日常生活について話しながら、ふいにこう語り始めた。

『「始めに、神はすべての人間たちにそれぞれ一つのコップ、粘土でできたコップを与えた。このコップから人間たちは生命を飲んだ。(Benedict 1989a: 21)」……『皆はそのコップで水を汲んだ。だが、人間たちのコップはそれぞれが違っていた。私たちのコップは今ではもう壊れてしまった。もう死んでしまったのだ。(Benedict 1989a: 22)』』

<sup>16</sup> 現実の行為の場面に即して考えると、「個人の自己決定」が、いったいどういう場合に成立していて、どういう場合に成立していないのか、判別は難しい。抑圧的な政治体制下でシアワセに暮らしている庶民は、「個人の自己決定」によって生きているのか、いないのか、よく判らない。また、「あからさまに」個人の自己決定を侵害するということがどういうことなのかも容易に決められない。自由や自律 (autonomy) という概念には、現実の場面でのその存否が確認しがたいという特有の困難がある。しかし、抽象的かつ形式的な水準では、自由主義の哲学へのコミットメントが文化相対主義に限定を付加することは明らかである。

ベネディクトは、この粘土のコップの比喩を次のように解釈した。

「私たちのコップは壊れてしまった。すなわち、彼の部族の人々の生命に意義 (significance) を与えていたものたちは逝ってしまった。食事の時の家庭内儀礼、経済体制上の義務、村々の儀式的継承、クマ踊りの憑依体験、正と不正についての人々の規準、これらは逝ってしまったのだ。そして、これらとともに、彼らの生命のかたちと意味も逝ってしまった。(Benedict 1989a: 22.強調は原文。)」

ディガー・インディアンは、ベネディクトが聞き取り調査をした時点で、すでにキリスト教を受け入れ、果樹栽培等に従事して、白人文明の侵略に何とか適応していたらしい。しかし、このコップの比喩を通じて、ベネディクトは、過去にはその地方にもっと豊かな細部と実質を備えた伝統文化が存在していたことを、痛切に感じ取ったように見える。

取り返しがつかないかたちで失われてしまったものも、人間のそうありえた可能性のなかには確固とした場所を占めている。だから、我々は、人間の諸活動の全可能性という目くらむような広大な領域を想像してみてもよいはずである。ベネディクトによって、その広大な領域は、一つの円弧 (arc) として思い描かれた。

「文化において、我々は大きな円弧を思い描く必要がある。その円弧の上には、世代交代や、環境や、多様な人間の活動によってもたらされうる関心事が、すべて配列されている。(Benedict 1989a: 24)」

「いかなる文明の文化的パターンも、人間の諸々の目的と諸々の動機付けからなる巨大な円弧の或る一部分だけしか用いていない。……人間のあらゆる可能な行動が配列されている巨大な円弧は、あまりにも巨大で、あまりにも矛盾に満ちているので、一つの文化がその相当の領分を利用するということがさえずできない。だから、選択ということが第一に要求される。(Benedict 1989a: 237)」

文化が、人間的諸活動の全領域に関して選択的であるということ (the selectivity of cultures) は、ボアズ派の共通認識の一つだった。一つの文化は、或る一部門に関して特異的に発達するが、別の部門に関しては未発達にとどまることがある。エスキモーは極寒地での生存技術と経済システムをほぼ完璧な水準まで特異的に発達させたが、政治制度や氏族制度といった社会組織の領域はほとんど無視している。オーストラリア先住民は経済や産業の側面では未発達だが、親族関係と宗教儀礼の側面では非常に複雑で発達した体系を持っている。ボアズ派の人類学

者が著した初期の人類学教科書において、こういった事例が文化の選択性の例として挙げられている (Hatch 1983: 44)。

ボアズ派は、これらの事例を、文化進化論の誤りを立証する経験的証拠であると見なした。すべての文化が西洋近代文明へ収束する進化の途上にあるとは主張できない、なぜなら、個々の文化は特定の領域に関して選択的に振る舞うことによって相互に分岐して行くから、というわけである。

「文化は、違う目的地に向かって違う道の上を旅している (前掲)」というベネディクトの比喩も、諸文化の価値体系の通約不可能性を言う比喩であると同時に、文化の選択性を主張して文化進化論をしりぞける比喩であることになる。もちろん、文化の選択性と通約不可能性は結びついている。たとえば、宗教儀礼を選択的に発達させた文化の価値体系は、それを発達させなかった文化の価値体系と、宗教儀礼を価値あると見るか否かというまさにその点で相容れないからである。

この円弧の比喩は、『文化の型』第8章で個人と社会の関係を論じるときにも、重要な場面で姿を現す。この章の冒頭では、まず、社会と個人を対立関係にあると捉えるのは19世紀的な誤解であると主張される。個人は社会が提供する文化的な条件や機会を通じて自分の人生を作り上げている。音楽家の素質が開花するには音楽の伝統が豊かである必要がある。経験科学が発達していない文化では緻密な観察力の働く場所も限られてしまう。「いかなる個人も、その人が参加する文化がなければ、自分の潜在的可能性の始まりの段階にさえ到達できない。(Benedict 1989a: 253)」

しかし、文化的条件を強調するからといって、その意味を「個人の自律 (autonomy) の否定 (Benedict 1989a: 253)」であると誤解してはならない。どんな文化においても、人々の生き方はそれなりに多様に展開されている。「異文化体験を踏まえた人類学者が、個人とは自文化の命令を機械的に遂行するだけの自動機械であると信じたことなどありはしない。今まで観察されたどんな文化も、その文化を構成する人々の気質の相違を根こそぎ取り除いてしまうことができた例はないのである。(Benedict 1989a: 253)」だから、社会の中での個人のあり方を明らかにしたいなら、「個人と文化が相互に支え合い補強し合う (Benedict 1989a: 253)」ということをむしろ強調すべきである。

個人と社会の関係は、円弧の比喩を援用して、次のように説明される。

「我々は、いかなる社会も人間の可能な行動の円弧のある一部分だけを選択しているということを見た。その社会が統合を達成しているかぎり、その社会の諸制度は、その社会が選択した円弧の部分の表現を促進する傾向を持ち、それと対極にある表現を禁じる傾向を持つ。しかし、これら対極にある表現も、その文化を担う人々のうちのある一部分の人々にとっては、気質に適合した (congenial) 反応ではあるのだ。(Benedict 1989a: 254)」



円弧の比喩は、初出時には、文化の選択性や文化相互間の通約不可能性を言うための比喩だった。ところが、この箇所では、微妙にそれとは異なる文脈に推移している。この箇所に続くくだりでベネディクトが擁護しようとしているのは、文化相互間での価値の相対性や寛容の主張ではなくて、或る社会の中での逸脱者への寛容の主張である。円弧の比喩は、文化相互間の関係を言う文脈から、社会とその中の個人の間を言う文脈へと適用場面を変えている。

ベネディクトは次のように語る。大多数の人々は、自分の生まれ落ちた社会の支配的な行動様式を、「窮極の普遍的な正常性 (Benedict 1989a: 254)」であると思って生きている。西洋文明だけでなく、すべての文化において、自分たちのローカルな振る舞いを人間一般の行動様式と見なそうとする傾向が見出される (Benedict 1989a: 7)。本当は、人々が自分たちの社会を正常だと見なす根本にあるのは、人間が非常に可塑的であるという事実である。人々は、自分の生まれ落ちた社会が働きかけてくる力によって形づくられる。「大多数の個人は、自分の社会が提示する形式を、すぐに進んで受け入れる (Benedict 1989a: 255)。」こうして、その社会によって選択された円弧の領域の表現が、個々人の行動形式として流布することになる。

自分の素質がその社会の促進する行動形式と合致している人々は、うまく生きて行ける。ところが、すべての人間がそうなっているわけではなくて、その社会が提示する形式——その社会が選択した円弧の一領域——とは対極にある行動形式を、自分の気質に適合した反応として備えている個人もまた少数ながら存在する。というのも、社会にそのような行動形式を禁じる傾向があっても、個人は自動機械ではなく、「どんな文化も、その文化を構成する人々の気質の相違を根こそぎ取り除いてしまうことができた例はない (前掲)」のであるから。

ベネディクトは、挫折体験への対処の仕方を、社会的に用意された行動形式の例として取り上げて、社会と個人の間を分析している。まず文化相互間における円弧上の領域選択パターンの違いが取り出され、その後で、社会内の異端者や逸脱者は、別の社会では正常人でありうる、という議論が提出される。

近親者の死は人類共通の大きな挫折体験である。ズニ族とクワキトゥル族とは、この挫折体験に対処する仕方がまったく異なっている。ズニ族は、死を重要な喪失として扱いつつ、その喪失体験を、できるだけ素速く、できるだけ穏やかな仕方で通り過ぎることができるような、服喪の繊細な技法を発達させた (Benedict 1989a: 109ff.)。他方、クワキトゥル族は、近親者の死を自らに加えられた侮辱の一種であると感じる。彼らの文化では、侮辱に対しては徹底的にやり返さねばならない。彼らは、自分自身の財産を破壊して顕示的な浪費をしてみせたり (ポトラッチ potlatch)、無関係の人物を殺害したり (首狩り head-hunting)、憤懣のあまり自殺したりすることによって、近親者の死という挫折体験の屈辱を打ち消そうとする (Benedict 1989a: 214f.)。また、平原インディアンの諸部族では、ズニ族ともクワキトゥル族とも違い、深い悲嘆に浸って絶望や自傷行為にふけることが適切な喪失体験の表現となっている (Benedict 1989a: 111ff.)。あるいは、アルゴンキン族のように、子どもの死を、養子を取ることで代償しよう

とする部族もいる (Benedict 1989a: 256)。

挫折体験に対するこれらの異なった反応は、ある程度はどんな社会でも見出されるはずである。というのも、文化によって個人の気質の相違が抹消されるわけではないからである。挫折を無視する人も、悲嘆にくれる人も、やみくもにやり返す人も、身代わりを罰する人も、元の状態を取り戻そうとする人も、みな、どんな社会にもそれぞれ見出されるだろう。それぞれの社会で、ある行動形式は適切かつ正常であり、別の行動形式は不適切かつ異常であると判定されることになる。たとえば、現代の日本社会で、自分の挫折体験を克服するために“身代わりを罰する”振る舞いに出るのは、八つ当たりという不適切な行動である。しかし、行動形式と正常・異常の相関関係は、文化の選択性と相対性を視野に入れれば、「何らかの‘悪い’傾向と異常性との間に、絶対的な意味で存在しているのではない (Benedict 1989a: 257)」とすることができる。

「適切な人格的適応は、ある一定の動機付けに従い別の動機付けを避けるということに存しているのではない。相関関係は違う方に向かっている。その気質的な反応が自分たちの文化に特徴的な行動に最も近い人々は、社会に好意的に受け入れられる。それと同様に、その気質的な反応が、自分たちの文化によって利用されていない円弧上の行動に該当するような人々は、間違った方向に向いているとされてしまう。異常な人々とは、自分たちの文明の制度によって支えられていないような人々のことである。(Benedict 1989a: 258)」

正常と異常、適切な行動と不適切な行動は、円弧上の領域選択パターンの違いに即応して、文化に相対的に決められるだけである。

ベネディクトは続いて同性愛者や悪依者といった例を取り上げる (Benedict 1989a: 262-271)。これらの典型的な逸脱者も、それぞれの社会において扱われ方が異なっており、ある社会では拒絶されたり治療の対象となったりするが、別の社会では異能者や聖者やシャーマンとして受容されている。ここで、地域的な変異だけでなく、時間的な変異も考慮に入れれば、正常性の規準の歴史的な変化が想定できる。

「我々は、その中で自分たちが育ってきた道徳に関わる場合でさえ、正常さ自体の変化を考慮に入れなければならないのである。(Benedict 1989a: 271)」

正常な人々とは、自分たちの現在の文明の規準によって支持されている人々のことにすぎない。人間の活動の全可能性を表象する巨大な円弧を思い描けば、異常とされる行動形式が絶対的なものではないことがわかる。だから、「未来の社会秩序は、個人個人の相違を勇気づけて寛容に受け入れるという側面で、我々が経験したどんな文化よりも先に進むことになるだろう (Benedict

1989a: 273)」とベネディクトは結論する。

ベネディクトのこの予測は、20世紀後半のアメリカ合州国の文化変容を見事に予見しており、事実によって裏づけられたと言ってよい。社会的逸脱者への寛容は個人の自己決定の普遍的擁護にはかならない。私たちは、こうして、円弧上での選択という比喩に助けられて、文化相対主義から自由主義の哲学へと行き着いたように見える。

### 3.2.3 円弧の比喩への批判

『文化の型』のベネディクトは、以上の通り、文化相対主義から自由主義の哲学が導き出されるかのような見かけを作りだしている。だが、先述のようにこの導出は妥当ではないから、このレトリックには無意識的な論点のすりかえがあるはずである。それは、円弧の比喩の使用の文脈を、文化相互間の関係を言う文脈から社会とその中の個人の間を言う文脈に移したところに見つけられる。

ベネディクトの挙げた例を使って、具体的に指摘する。

ズニ族は、挫折体験をやり過ごそうとし、クワキトゥル族は、挫折体験にやり返そうとする。単純化してこう考えておこう。そして、このそれぞれを《やり過ごし戦略》と《やり返し戦略》と呼ぼう。これらのいずれも、人間的活動全体を表象する円弧上に場所を持つことは自明である。また、ズニ族の社会にも周囲にさからって《やり返し戦略》をとる者がいて、クワキトゥル族に《やり過ごし戦略》をとる者がいることも認めてよい。つまり、個々のヒトは、文化に規定されながらも、それぞれの気質に即して本源的に自由な表現形式をもちうる、ということ認めよう。

すると、円弧の比喩を利用して、次のように言うことができる。

- (1) ズニ族文化とクワキトゥル族文化は、それぞれ円弧上のある領域を選択する。これは文化の選択性という経験的事実である。
- (2) ズニ族文化が選択していない円弧上の1点を、ズニ族の個人が選択することがある<sup>17</sup>。これは、個人の気質が文化的条件に逆らう本源的自由を持つ、という経験的事実である。しかし、この(1)、(2)が経験的事実であるとしても、
- (3) 《やり返し戦略》を気質的に保有するズニ族の個人が、ズニ族社会で自己決定の自由を保障される

ということには全然ならない。その理由は次のとおりである。

それぞれの文化が、円弧上の領域Xを自由に選択でき、ある文化に属する個人が、円弧上の1点pを同じく自由に選択できるからといって、Xに含まれないpに対して、その文化がどうい

<sup>17</sup> 具体的に言えば、ズニ族のある人物は、ズニ族文化では推奨されない《やり返し戦略》を、自分の気質に即した反応として保有することがある、ということ。

対処をするかは決まらない。円弧の比喩を、Xとpの關係に、つまり社会と個人の關係を述べる文脈に適用した瞬間に、一文化と一個人が行動形式を自由に選択できるという比喩の内容は、もはや論点と關係が無くなっているのである。

円弧の比喩は、文化の相對性を導入する場面と、逸脱者への寛容の要請を導入する場面の両方で登場することによって、あたかも、人間が集団としても個人としても多種多様な行動形式を自由にとりうるという事実から、文化相對主義と自由主義の哲学の両方がともに導き出されるかのような幻想を作り出している。或る程度は、ベネディクト自身、この幻想に眩惑されていたかもしれない。だが、ズニ族の個人が《やり返し戦略》を選択するときには、ズニ族社会はこの人物にも自己決定を保障しなければならない、というのなら、円弧上の選択の自由とは別に、社会内の個人の自由があらかじめ前提されているのである。

もう少し詳しく言えば、次のようになる。ズニ族文化が個人の自己決定を擁護するかどうかは、その文化が円弧上のどの領域を選択するかによって決まることである。かりに、ズニ族文化の選択した円弧上の領域に、個人の自己決定の擁護という項目が含まれていなかったとしよう。一方、ズニ族の個人は、部族の文化の選択がどうあろうとも、氣質的に《やり返し戦略》を選択することがある。このとき、ズニ族文化の円弧上の領域選択の如何にかかわらず、ズニ族社会は、当該の個人の自己決定を保障しなければならない、と主張するのなら、ズニ族文化による円弧上の領域の自由な選択——文化の選択性や相對性の事実——とは独立に、あらかじめ個人の自己決定の擁護という自由主義の哲学が、どの文化にも適用されるような普遍的原理として前提されているのである。ベネディクトは、巧みな比喩の使用によってこの前提の存在を覆い隠している<sup>18</sup>。

しかし、ベネディクトは問題に薄々は気づいている。社会内での個人の自己決定が、文化の相對性や個人の本源的自由によって保障されはしないことを理解していたからこそ、未来においてはより寛容な社会が来ることになるだろうという期待の形で、自由主義の哲学への自らのコミットメントを表明したのである。あるいは、自己決定を侵害される苦痛を同性愛者として知っていた<sup>19</sup>からこそ、文化の選択性と個人の本源的自由——これらは仮定によって經驗的事実である——だけでは不足だということが暗々裡にわかっていた、という想像も許されるかもしれない。

ベネディクトが自由主義の哲学への自らのコミットメントをはっきり自覚するに至るのは、やはり、第二次世界大戦中のことだった。この点については4で述べる。

### 3.3 文化の統合と人格の統合

『文化の型』の第三の問題点は、文化が一つの統合された全体として想定できる、という主張に見出される。ただし、文化の統合性 (the integration of culture) の想定そのものに問題が

<sup>18</sup> もちろん、この隠蔽は意図的ではなかっただろう。

<sup>19</sup> 本論文では扱わない問題であるが、ベネディクトの同性愛については、ヒラリー・ラプスリー『マーガレット・ミードとルース・ベネディクト』伊藤悟訳 (明石書店2002) を見られたい。

あるわけではない。確かに、文化の統合性の想定は疑問の余地がありうるし、後で紹介するように、この想定にもとづくベネディクトの民族誌研究に関しては、人類学者から具体的な批判が与えられた。しかし、だからといって、一つの文化に価値や目的に関する何らかの一貫性を見ようとすること自体が誤りであるとは言えない。文化の統合性の想定にもとづいて或る文化に関する新しい発見が得られるのなら、この想定は研究を導く指針の一つとして保持されてよい。<sup>20</sup>

したがって、本節で問題にするのは、文化の統合性という概念の妥当性自体ではない。問題は、この概念が導入される際の暗黙の前提の方にある。ベネディクトは、文化の統合性を個人のパーソナリティの統合性に類比するかたちで導入する。この場合、類比の相手方となる個人の統合性の方が、むしろ問題なのである。

とはいえ、これまた個人のパーソナリティの統合性という主張が誤りだということではない。そうではなくて、個人とは統合された存在であるという考え方が、ほとんど無自覚に、当然の事実として想定されているという点に、ベネディクトの気づいていない思想的な前提がもう一つ立ち現れて来る。問題になるのは、この前提である。

個人の統合性の問題に立ち入る前に、ベネディクトの言う文化の統合性とはどういう事態を言おうとするものなのかを見ておこう。

### 3.3.1 文化の統合性とは何か

文化の統合性の主張も、文化の多様性の認識と表裏一体になって登場してくる。殺人や自殺の

<sup>20</sup> それぞれの文化や言語に見出される或る一貫した思考の枠組みや価値観の方向性を指して、「民俗哲学 ethno-philosophy」あるいは「民俗形而上学 ethno-metaphysics」という術語がときおり使用される。民俗哲学や民俗形而上学の究明は、最悪の場合は、ステレオタイプの捏造と流布につながる。だが、うまく行なわれれば、異文化の包括的な理解につながる。

「民俗哲学」という術語は、Wierzbicka 1997の第3章の表題に見られる。ウィアズビッカは、諸々の自然言語から相対的に独立した、意味論のための自然なメタ言語 (Natural Semantic Metalanguage: NSM) を構成し、これを使って比較認知言語学を精力的に展開している。たとえば、ラテン語の *libertas*、英語の *freedom* と *liberty*、ロシア語の *svoboda* と *volja*、ポーランド語の *wolność* と *swoboda*——これらは日本語ではみな「自由」と訳される——の意味の相違を、それぞれの使用例に即して分析し、それぞれの言語で、どの意味要素に文化的特異性が現れるのかを論ずる。詳しくは Wierzbicka 1997第3章を見られたい。

「民俗形而上学」は、ハロウェル (A. I. Hallowell) の用語で、Foster 1965に引用されている。それぞれの文化に生きる人々が持っている世界の基本的な成り立ちに関する認識の方向性 (cognitive orientation in cosmos) のことを言う。Foster 1965では、「良いものの総量は一定だというイメージ the image of limited good」が、封建制を含む小農社会 (peasant society) の世界認識の方向性として取り出されている。これに対比されるのは、「良いものの総量は増大しうる」というイメージである。このイメージは資本制経済の成長信仰を支えている世界認識の方向性と言えよう。

なお、「ethno-」を「民俗」として「民族」としない理由は、人種や地域性を連想させる「民族」より、「民俗」の方が「或る社会の普通の成員に共有されている……」という趣旨を示すのに適しているということと、ナショナリズムへの連想を避けるためとである。「民族哲学」と言えば、人は、時代錯誤的なナショナリズムしか連想しないだろう。

ような極端な行動は、あらゆる文化で共通に非難されるはずだと思われやすい。だが人類学者が調べてみると、こういった行動の取り扱いに関してさえ、どんな文化にも共通する定式があるわけではない。自殺が罪と結びつく文化もあれば、自殺が名誉と結びつく文化もある。一つの文化を形づくる要素となる諸特徴 (traits)<sup>21</sup>は、相互に本質的な結びつきを持つわけではなく、本来は、相互に独立なものである (Benedict 1989a: 45)。思春期の性行動が厳しい監視と結びつく文化もあれば、各人の自由と結びつく文化もある。一つの文化は、諸特徴が、歴史的経過と地理的配置の中で、こういった特定の結びつきを獲得することによって形づくられる。

諸特徴の特定の結びつきを認識することが、文化を理解することなのであるから、「文化的行動の意義は、それがローカルで、人の作ったもので、非常に多様であるということをはっきり我々が理解したとしても、それで全部わかったということにはならない。(Benedict 1989a: 46)」文化が多様でありうるからこそ、その特定の表現形態を理解するためには、諸特徴の、その文化固有の結びつき方を把握しなければならない。

このような把握の前提として、あたかも体系の公理であるかのように、次のような判断が示される。

「文化的行動の意義は、統合される傾向を持っている。文化は、個人のように、多かれ少なかれ首尾一貫した思考と行為のパターンなのである。(Benedict 1989a: 46)」

ベネディクトは、統合を欠いた文化、つまり折衷的で混濁的な文化が存在することを認めている。だが、文化理解の基本型として想定するのは、「個人のように (like an individual)」 「首尾一貫した思考と行為のパターン」を備えた文化である。文化を理解するということは、この統合を理解することにほかならない。

ベネディクトが統合を主張するときに依拠しているのは、あの、全体は部分の総和ではないというゲシュタルト心理学の着想である。

「全体は、現代の科学が多くの分野で強調するように、その諸部分のたんなる総和ではない。諸部分が相互に結びついて唯一の配置をとり、新しい存在をもたらすようになって

<sup>21</sup> “trait” というベネディクトの術語は多義的で内実を確定しにくい。辞書的には「特徴」と訳すしかないが、ベネディクトは、たとえば「思春期」「結婚」「成年式」「戦争」「守護霊信仰」といった行動や信念の分類項目自体を “trait” と呼ぶ場合が多い (Benedict 1989: Chap.2を参照のこと)。つまり、「思春期の特徴」を言うのではなくて、「思春期という特徴」ないし「思春期という人間行動の分類項目」を言う用例が多い。したがって、“trait” は、一つの文化を形成する「素材 “raw material”」とか、「中身 “content”」とか、「要素 “element”」などと呼ばれることもよくある (典型的には Benedict 1989: 241~242を参照のこと)。本論文では、“trait” に「特徴」という訳語を当てるが、その実質は以上のような実体的な対象であって、対象の属性ではない場合が多いことを注意されたい。

た結果なのである。……文化も、その諸特徴 (traits) の総和以上のものである。我々は、ある部族について、その結婚や儀式の舞踏や成人儀礼の形式の配置についてすべてを知っていても、それらの要素 (elements) をその目的のために利用している全体としてのその文化については何も知らない、ということがありうる。(Benedict 1989a: 47強調は引用者)」

結婚や成人儀礼などといった目につく外形を備えた人間行動でも、一つの文化の中でそれだけ個別に取り出して考察できるような独立の単位ではなく、その文化が全体として実現している「目的」に即して解釈されないかぎり、その文化を理解することにつながらない。ベネディクトの考えでは、それはちょうど、知覚野の刺激要因を別々に取り出しても、刺激の全体の布置によって成立する対象認知を理解することにつながらないのと同じである。彼女は、“Gestalt”を“configuration”と訳すのだが (Benedict 1989a: 51)、この“configuration”という術語を使って、全体としての意味や目的が重要であるということを、次のように述べている。

「服喪、結婚、成人儀礼、経済などは、決して、人間の行動の何か特別な項目 (items) というわけではない。それらは、決して、それぞれに固有の一般的な動因と動機付けがあって、それによってその過去と未来が決定されているような、何か特別な項目になっているわけではないのである。そうではなくて、服喪、結婚、成人儀礼、経済などは、或る社会が文化的に重要な意図を表明する場として利用する一定の機会なのである。それゆえ、この観点からすれば、社会的に意味のある単位は、制度ではなく、文化的な全体構造 (the cultural configuration) である。(Benedict 1989a: 244強調は引用者)」

ベネディクトの挙げる例に即して言えば、これは、たとえば、アメリカ社会における結婚を、配偶者選びと家族形成という各文化に共通の制度的側面から考えるだけではまったく不足であって、私的所有の増大及び私的所有の誇示機会の増大という、近代アメリカ文化固有の「意図」や「目的」を参照しなければ、アメリカ社会における結婚の意味や妻の地位は理解できない、ということなのである。あるいは、未開な文化では子供が独自の権利や好みを持つ個人として尊重されている場合があるが、アメリカ社会においては、子供は個人として権利や好みを尊重されることがなく、むしろ大人たちのエゴの延長として、その特別な誇示機会として扱われる。この事実は、妻に対する態度と同じく、子供に対する態度が私的所有とその誇示という目的に規定されている、という視点から見なければ、適切に理解できない。言い換えれば、親子関係一般に内在する何かアメリカにおける子供の扱いを決めているわけではない。子供の扱いのパターンは、「我々の文化の主たる推進力 (the major drives) によって、状況に刻印されているのであり、それは我々

が受け継いでいる強迫観念に従う機会の一つであるに過ぎない (Benedict 1989a: 245)』

こうして、ベネディクトにとって文化を理解するという課題は、「その社会の情動的ならびに知的な主たる推進力 (mainsprings) を最初に理解すること (Benedict 1989a:46)」によって果たされることになる。『文化の型』の過半を占める民族誌的記述は、それぞれの部族の行動の総体がおのずから収束するところ、つまり文化の統合性およびその主たる推進力のあり方を語ることに費やされている。

### 3.3.2 文化の統合性の民族誌 —ズニ族とクワキトゥル族—

ベネディクトは、南西プエブロ系先住民のズニ族の文化の統合性を説明するとき、意表をつく図式を持ち出してくる。「プエブロ族と他の北アメリカ諸文化との基本的な対比は、ニーチェがギリシア悲劇の研究で命名し、記述した対比 (Benedict 1989a: 78)」、すなわち、アポロ的とディオニュソス的という対比によって浮かび上がらせることができる、と主張する。

ディオニュソス的であるとは、日常的な存在の境界を無視し、五感の限界を超越して、価値ある一瞬に到達することを求める態度であり、アポロ的であるとは、逸脱を信じず、知られた地図の上の道を守り、昂揚のさなかでも自分自身であり続けようとする態度である、と説明される (Benedict 1989a: 79)。そして、プエブロ族の文化は全体としてアポロ的であり、クワキトゥル族は全体としてディオニュソス的である、と対比的に割り付けられる。

ズニ族においては、「どんなアポロンの人間でも知っている地図、つまり道の真ん中寄りを行くということが、共通の伝統に組み込まれている。道の内側につねにとどまることは、前例と伝統に従うことである。(Benedict 1989a: 80)」ズニ族の社会制度においては、伝統に逆らうような影響力は最小限に抑制されており、「そういう力の最大のもは個人主義 (individualism) である。(Benedict 1989a: 80)」個人主義は破壊的なものであると考えられていて、伝統の拡大や変更が避けられないときでも、「拡大や変更がもたらされる過程は怪しまれ、覆い隠されてしまい、個人に自由な活動を許すような仕組みは排除される (Benedict 1989a: 80)」

一般に、北米先住民の諸文化においては、個人の夢や幻視 (vision) が重要な文化的要素となっており、断食や苦行や薬草やアルコールなどの手段を通じて脱魂体験や異常知覚を得ることが重視される。たとえば、「西部平原地方においては、幻視経験の力への信仰が、個人に理論上無制限の自由を付与する文化的な仕掛けになっている。(Benedict 1989a: 83)」すなわち、幻視者は、「自分の幻視がどんな改革の根拠にもなりうると主張する (Benedict 1989a: 83)」ことが可能なのである。

ところが、プエブロ族は、脱魂体験や異常知覚を特別に重視する習慣を持たない。幻視は、「良い運勢または悪い運勢の予兆 (Benedict 1989a: 87)」を知る占いの一種という再解釈をこうむる。同様の再解釈の下で、断食は儀式のための清浄さの追求となり、鞭打ちは苦行というよりも悪魔払いとなり、薬草による異常知覚は忌避され、アルコールは好まれない。「厳密にアポロ



的なエートスのゆえに、プエブロ族は、個人を境界の外に連れ出し、平常心を失わせるような経験を、不信の眼差しで見つめて拒絶する。(Benedict 1989a: 89)』

個人の逸脱を評価しないのだから、ズニ族の理想の男は勇猛果敢とはかけ離れた人物像になる。「ズニ族の理想的人格とは、威厳があるが愛想の良い人物であって、決して人々を支配しようとしたことがなく、隣人から評価されようとしたこともない人物である。(Benedict 1989a: 99)」たとえば、自分の側に正当な権利があっても、紛争で自分に不利な決定が下されるのを甘受するような人物。素晴らしい脚力を持っていても、競走で毎回勝ちをさらったりしない人物。こういう人物が理想である。そもそも、ズニ族は、毎回勝ってしまうような抜きんでた走者は競走から排除する (Benedict 1989a: 99)。あるいは、役職に就くのを極力避け、何度も強いられてやっと受諾するような人物。「男はリーダーシップを現すことを避けねばならない (Benedict 1989a: 100)」からである。

ことごとに個人が力を誇示する機会を抑制するから、「個人が集団に埋没することの強調 (Benedict 1989a: 103)」が、宗教にも家族生活にも経済活動にもみられることになる。「ズニ族においては、責任と権力は常に分散され、分担されており、機能する単位は集団である。超自然的な力に接近するための社会的に受容されたやり方は、集団儀礼である。家族の生計維持のための社会的に受容されたやり方は、世帯内の一致協力である。宗教においても経済活動においても、個人は自律的 (autonomous) でない。(Benedict 1989a: 103)」

理想的な男は集団に埋没し、個としての優越を主張しないのだから、感情の激発は忌避される。「怒り、愛、嫉妬、悲嘆のいずれの感情であっても、節度を守ることが第一の徳である。(Benedict 1989a: 106)」既に紹介したように、近親者の死さえ、悲嘆にくれることなく簡素にやり過ごすことが好ましい。あるいは、姦通事件も、嫉妬ゆえの暴力に走ったりせず、婚姻の解消という穏当な解決に向かうことが多い。

ズニ族の現世は、激しさや闘争や危険を取り除かれた姿で体制化されている。ズニ族のあの世もこれと合わせて造形される。「彼らは、我々とは違って、宇宙を善と悪の闘争として描きはしない。(Benedict 1989a: 127)」罪 (sin) というものは、彼らにとって馴染みがない。彼らは罪責感の観念連合 (guilt complexes) に悩まされていない (Benedict 1989a: 126)。「宇宙に対する人間の関係についての彼らの考え方は、他人に対する関係についての考え方と同じく、障害を克服する人間の意志やヒロイズムには何の場所も与えていない。(Benedict 1989a: 129)」場所を外れた個体は、彼らの宇宙からは排除される。(Benedict 1989a: 129)」のであって、こうして、ズニ族は、「典型的なアポロンの選択によって支配されていて、すべての喜びは型通りのものの中にあり、その生き方は中庸と平常心の道であるような文明 (Benedict 1989a: 129)」を作り上げた、とされるのである。

これに対し、クワキトゥル族はディオニソス的であるとされる。クワキトゥル族では、幻視体験を通じて超自然の精霊と出逢うことが重視されており、断食や苦行の果てに出逢った精

霊がその人物の生涯にわたる守護霊になる。「クワキトゥル族の若者は、宗教結社の一つのメンバーになろうとすると、超自然的存在に捕らえられて或る期間を過ごすために、精霊たちに連れ去られてたった一人を森の中にとどまる。(Benedict 1989a: 177)」若者は断食によって衰弱し、狂乱状態で共同体に帰ってくる。若者を、この、理性を破壊された状態から元に戻してやるのが、宗教結社の重要な儀式となる。これと同様に、死体との舞踏や食人といった儀式は、「畏るべきものや禁止されたものの中に宿っている超自然的な力 (Benedict 1989a: 181)」との接触を意味しており、卓越性のディオニュソス的な追求の典型的表現となっている。

クワキトゥル族は、個人としての卓越性をあらゆる機会を通じて追求する。「北西海岸の人々が、尊貴な称号や富や羽飾りや特権に常に気を配る究極の理由は、彼らの文化の主たる推進力をむき出しに示している。彼らは、称号や富や羽飾りや特権を、自分の競争相手に恥をかかせるために使うのである。個々人は、それぞれのやり方で絶え間なくすべての他人と競い、所有物を分け与えるという点で他人を凌駕しようとする。(Benedict 1989a: 189)」つまり、これが、ポトラッチと呼ばれる有名な顕示的浪費の競争である。

相手が返礼できないほどの富を贈与してやることは、相手に恥をかかせ、優越性の競争に勝利を得ることである。あるいは、相手が真似できないほど大量の所有物を破壊してみせることは、同じく、相手に恥をかかせ、優越性の競争に勝利を得ることである。「人生最高の栄誉は、完全に行なわれた破壊である。(Benedict 1989a: 193)」クワキトゥル族の文化は、「彼らに認知されているすべての動機づけが、優越への意志に集約されている。(Benedict 1989a: 191)」

既に見たように、近親者の死は自分に加えられた侮辱であるから、ポトラッチや首狩りや自殺といった恥を雪ぐための社会的に受容された手段で、徹底的にやり返さねばならない。自分の優越性をこれほどまでに気にするのは、裏返して言えば、嘲られることへの根深い恐れがあるからである。「人は、いかなる代価を支払ってでも、偶発的な出来事に際して人から嘲笑われることを阻止せねばならない。(Benedict 1989a:215)」そのための方法が、典型的には、自分の財産を惜しみなく人々に分け与えるという寛大さの誇示の行為なのである。このポトラッチという方法によって、彼らは、身にこびり付いた恥辱を拭い去り、かろうじて、自らの優越性の感覚を取りもどすことが可能となる。

結局のところ、「クワキトゥル族はたった一つの感情の領域しか理解しない。それは、勝利と恥の間の振幅である。(Benedict 1989a:215)」彼らにとって、「勝利は自らの偉大さの幻想に何の抑制もなく浸りきることであり、恥は死をもたらす原因なのである。(Benedict 1989a:220)」クワキトゥル族の文化は、こうして、「誇大妄想的偏執狂 (Benedict 1989a: 222)」の傾向に浸透されている。これは西洋文明においては社会的に異常で危険と見なされるものなのだが、クワキトゥル族においては、これこそが、理想的な人物の本質的属性なのである。<sup>22</sup>

<sup>22</sup>『菊と刀』と照らし合わせてみると、日本人には、以上のズニ族とクワキトゥル族の属性の両方が帰属

### 3.3.3 ベネディクトの民族誌的記述への批判

ベネディクトは、以上のように、各部族の民族誌を通じて、それぞれの文化の要素全体が構成している一つの方向性を明らかにしようとした。記述は明快で、アポロンのとディオニュソス的という対比も印象的に使いこなされている。だが、北米先住民については他の人類学者もフィールドワークを通じた知識を豊富に持っていたから、ベネディクトの記述への異論が出てくることは当然だった。

たとえば、次のような批判が行なわれた。ベネディクトは、北西海岸のクワキウツル族と平原インディアンの諸部族について、いずれの部族も脱魂体験 (ecstasy) によって幻視を得ることを重視しているという共通点に着目し、一括してディオニュソス的的文化に分類した。しかし、北西海岸のインディアンと平原インディアンとの間には、脱魂体験の意義に関する社会的文脈の相違がある。クワキウツル族においては、脱魂体験は演劇的な儀式の一部であり、この儀式は、安定した階層的な社会における秘密結社へのイニシエーションであった。他方、平原インディアンは平等主義的な狩猟民であり、憑依と幻視の追求も、個人の階層的な位置づけとは関わりがなく、個人が超自然的な力を身に呼び寄せるためにあった。ベネディクトは、この社会構成上の相違をまったく無視してしまった。クワキウツル族と平原インディアンを一括してディオニュソス的という項目に分類することの、社会科学的有效性は疑わしい<sup>23</sup>。(Morris 1991: 178)

あるいは、プエブロ文化を「アポロンの」とするベネディクトの記述は、彼らの社会に明らかに見出される社会的な対立と緊張関係をすべて捨象したために成り立っているにすぎない。プエブロ文化は、協力的で調和的で非攻撃的に組織された有機的な側面を強調して理解することもできるが、同様に、緊張と猜疑と派閥の対立をはらんだ抑圧的な側面を強調して理解することも可能である。この二つの側面は、相補的にプエブロ文化を構成している (Morris 1991: 178, Harris 2001: 405)。

また、プエブロ文化にアルコール嗜癖が見られないというのは端的に誤りである。アルコールへ

させられていることがわかる。たとえば、日本人は行動に際して階層秩序を遵守して地図に従おうとし (Benedict 1989b: 70~72, 217)、その世界は善と悪の闘争の場ではなく (Benedict 1989b: 190)、そのヒーローは意志によって障害を克服する人物ではない (Benedict 1989b: 193, 199)、とされている。これらは、ズニ族に割り当てられた属性である。しかし、日本人は嘲られることへの強い恐れを抱いており、自分に加えられた恥辱には復讐や自殺によって応える (Benedict 1989b: 150ff., 162, 224) とされている。これはクワキウツル族に割り当てられた属性である。ベネディクトは日本人は矛盾しているとはしばしば言うが、その一つの理由は、自分の立てた対比的な分類項目の両方を用いて日本人を記述する結果になったからだろう。もう一つの理由は、日本人が統合されたパーソナリティへのこだわりを持たず、精神的な代価なしに正反対の立場に転向してしまう、ということにある (Benedict 1989b: 196f.)。後者の点については、3.3.4を見られたい。

<sup>23</sup> 「アポロンの」「ディオニュソス的」という分類項目には、そもそも人類学者からの異論があった。これらは明確な定義を持っておらず、適用できる場合とできない場合とを实地に識別することは不可能なのである。(Gross, 1992: 609)

の禁忌はあるが、実態としては、アルコール嗜癖が問題になっている。禁止されても事実が存在することに不思議はない(Harris 2001: 406)。あるいは、ベネディクト自身が認めるように、個人は文化的枠組みの如何によらず、その気質にあった行動をする基本的な傾向をもっている。言い換えれば、現実のプエブロ族が、穏和で調和的な人物のみによって構成されているはずはないし、クワットゥル族が誇大妄想癖のある偏執的な人物のみによって構成されているはずもない。

これらの批判の趣旨をまとめて言ってしまうと、次のようになる。ベネディクトは、『文化の型』において、なるほど印象的な民族誌的記述を実現している。だが、それは、「自分が描きたいと思っている絵に合わない証拠は無視したり小さく見積もったりして、自分の先入観に合う証拠を選び取る(Gross, 1992: 609)」というやり方で実現された可能性が高い。さらには、文化の統合性の解釈も、「研究対象とした文化における意味づけに従った水準(the emic level)で行なわれたというよりは、抽象的なカテゴリーやテーマに民族誌的なデータに関係づけることによって行なわれた(Morris 1991: 179)」と言うべきである。ベネディクトは、「ディルタイ的な了解の感触を実に見事に呼び起こすこと(Harris 2001: 402)」に成功しているが、それは「全体として、科学的な意味での説明は無いままに達成された(Harris 2001: 402)」と言う方が当たっている。

### 3.3.4 個人の統合性というイデオロギー

民族誌的記述には観察事実の取捨選択がともなうから、ある観点から観察事実を取捨して成り立つ全体的な意味づけが、別の観点から事実を補って整理し直すと成り立たない、ということは当然ありうる。また、ベネディクト以後に積み重ねられたフィールドワークに立脚して『文化の型』が批判されうるとしても、先行研究としての『文化の型』の歴史的な価値が減じるわけではない。したがって、事実を突きつけてベネディクトを批判することに、現時点での意味はあまり無い。

むしろ検討されるべきは、文化の統合性という着想の思想史的な根源である。いったいなぜ、ある地域の人々の行動様式や信念体系が、一つの目的や意味に向けて統合されている、と当然のように想定されうるのだろうか。仮定された統合をはみ出す民族誌的事実が見出されるかどうかではなく、そもそも文化に統合があるということをなぜ構想するに至ったか、が問われねばならない。

文化的諸特徴の全体構造が持つ意味や目的としての文化の統合性という概念は、既に紹介したように、ゲシュタルト心理学やディルタイの世界観の類型学に示唆を受けている。文化の統合性が導入される時、常に参照される<sup>24</sup>のは、個人のパーソナリティの統合という心理学の概念である。『文化の型』に先立って発表された論文では、文化と個人の類比によって文化の統合性を導入する手続きが、次のように、より強いかたちで主張されている。

<sup>24</sup> 文化の統合性の破綻に言及するときも、個人が引き合いに出される。

「もちろん、すべての文化が、何千もの行動の項目を、均衡のあるリズムをもったパターンに形づくっているわけではない。ある種の個人のように (like certain individuals)、何らかの社会秩序が、諸々の活動を、支配的な動機付けに服従させていないこともある。223」

「文化の全体構成のあり方が、集団の行動の理解に対して持つ関係は、パーソナリティの類型が個人の行動の理解に対して持つ関係と同じである。心理学の分野では、たとえば循環気質と分裂気質において、行動が同じ解釈を与えられるということはもはやない。全体としてのパーソナリティ組織が、個人の行動の理解はもちろん、行動の記述においてさえ決定的であるということが認められている。これが個人の心理学において真理であるなら、社会心理学においては、この真理に従うことはより一層緊急の要請となるだろう。というのも、個人の相互の違いは、文化の形式と寿命の短さによって常に限界を設けられているが、社会に関しては、時間の制約も画一化の制約も乗り越えられるからである。だから、達成される統合の程度は、当然、個人心理学において見出されるものよりも、比較を絶して大きくなる。この観点から見れば、文化とは、個人心理学が、巨大な拡大率と長い時間とを与えられてスクリーンの上に大きく投影されたものなのである。(Benedict 1932: 23-24強調は引用者)」

文化の全体構成は、人類学において、心理学で個人のパーソナリティの統合が占めている体系上の位置に対応する位置に置かれている。統合されたパーソナリティという観点から見た場合にのみ、個人の行動の適切な解釈が成り立つ。同じく、文化の統合性という観点から見た場合にのみ、人間の集団行動の適切な解釈が成り立つ。そして、文化は、個人よりも永続し、外からの規制を受けにくいから、文化の全体構成は、個人のパーソナリティの統合よりも強固に実現される。したがって、文化は、個人を拡大し、強化したような存在と見なされることになる。

ベネディクトが文化を個人に類比するとき、この類比は、説明のための便法として利用されているのではない。そうではなくて、ずっと本質的な類比が想定されている。文化と個人の間には構造的な対応関係が成り立っていて、個人の行動がそのパーソナリティの統合の下でしか理解できないのと同様、集団の行動はその文化の統合の下でしか理解できない、と言っているのである。

もちろん、個々の文化のあり方は、フィールドワークを通じて経験的に発見するしかないものである。しかし、ベネディクトにとって、文化の統合性は、フィールドワークを通じて異文化を理解することに先だつ理論的な前提であるから、あらかじめ事実として存在を要請されていると言ってよい。そして、この存在要請の正当性を裏づけるのは、個人のパーソナリティの統合の事実としての存立という、類比的な裏づけである。

個人のパーソナリティの統合という概念は、哲学者が17世紀のジョン・ロック以来論じてきた人格同一性 (personal identity) の概念と重なる部分が多い。特に、実在性という側面から見れば、個人のパーソナリティの統合の事実としての存立の成否という問題は、同一の人格 (person) が時間・空間を貫いて存在しているのかどうか、という伝統的問題と同じであると見なしてよい。この問題には、靈魂の実在を主張するものから、知覚の流れしかないと主張するものまで、多様な回答がある。だが、経験的な事実の水準で何か同一性を保つものを見出そうとす

れば、ヒトが同じ一つの身体を生涯もつという生物学的な事実の水準にしか見出されない<sup>25</sup>ことは、ほぼ明らかである<sup>26</sup>。

一方、ベネディクトがパーソナリティの統合として想定しているものは、機能の側面から見れば、個人の行動の意図を理解し、予測を可能にするための解釈枠組みのことである。『菊と刀』によると、「我々の経験によれば、人間は‘その人柄に相応して (in character)’ 行動する (Benedict 1989b: 196/225)」<sup>27</sup>のであって、したがって「我々は、人々にレッテルをつけて分類し、彼らが次に行なう行動は前に行なった行動と同じであろうと期待する。(Benedict 1989b: 196/225)」そして、「人々は、気前がよいかケチであるか、協力的か疑り深いか、保守派かりべラルか、いずれかである。(Benedict 1989b: 196/225)」このような人柄の一貫性が、個人の行動の予測や意図の理解を可能にしている。

この人柄 (character) はパーソナリティ (personality) と言ってもよい。信仰を持たぬ者がカトリックになるとか、共産主義者が保守派になるとか、人は立場を変えることがある。「このような変化は正しく転向と名づけるべきであるが、その転向にふさわしい新しいパーソナリティが形づくられたと見なさねばならない。(Benedict 1989b: 196/226)」

個人のパーソナリティの統合の事実としての存立は、身体の同一性という生物学的水準でしか成立しない。他方、ベネディクトがパーソナリティの統合の機能として期待しているものは、明らかに、人間の身体の機能の一つではない<sup>28</sup>。従って、ベネディクトが期待する機能を果たすようなパーソナリティの統合は、経験的な事実として存在しているのではない。それは一つの信念なのである。ベネディクト自身、『菊と刀』では、人間の行動がパーソナリティの統合によって説明されるという考え方を、「この、統合された行動に対する西洋的な深い信念 (this Western faith in integrated behaviour) (Benedict 1989b: 196/226)」と呼んでいる。

文化の統合性という着想の裏づけは、結局のところ、文化と個人は類比的であり、個人のパーソナリティには統合が存在する、という類比による裏づけにほかならなかった。しかし、パーソナリティの統合は経験的事実として実在する何ものかではなく、西洋近代の人間観が必要としている一つの思想的な要請である<sup>29</sup>。ベネディクトは、したがって、文化の統合性をパーソナリティの統合という信念に類比させて導入したことによって、暗黙の内に、ヒトをパーソナリティにお

<sup>25</sup> “person” は、Oxford English Dictionaryによれば、「人格」(The actual self or being of a man or woman; individual personality)、「人物」(An individual human being)、「身体」(the living body of a human being)のいずれをも意味する。英語圏の哲学者が“person”の同一性を論ずると、これらの意味内容を横断する議論が可能なので、“person”の同一性として最終的に身体の同一性が結論される場合があっても不思議ではないのである。

<sup>26</sup> 人格同一性の問題については、田村2000を参照されたい。

<sup>27</sup> 『菊と刀』からの引用箇所はBenedict 1989bとベネディクト1967のページ数を(標準体/イタリック体)として示す。訳文は、概ねベネディクト1967の長谷川松治訳に従うが、必要に応じて適宜改めた。

<sup>28</sup> 脳の機能ではないか、という見解がありうるが、本論文では立ち入らない。ベネディクトの問題意識と心身同一論はかけ離れている。

いて統合された存在とする西洋的な人間観への思想的なコミットメントを行なっていることになる。だが、本人はそのコミットメントに十分に自覚的ではなかった<sup>30</sup>。

統合されたパーソナリティを個人に帰属させることが文化に規定された態度にほかならないという事実に、ベネディクトが最も痛切に気づいたのは、次のように記したときだったかも知れない。

「日本人は、‘人間の義務の全体’をあたかも地図上の別々の地方のように区分けして理解している。……それぞれの領域は特化した細かな規則をもっていて、人は隣人を評価するとき、隣人たちに統合されたパーソナリティ (integrated personalities) を帰属させることによってではなく、‘孝を知らない’とか‘義理をわきまえない’と言うことによって行なう。(Benedict 1989b: 195 強調は引用者)」

#### 4 むすび —1942年のルース・ベネディクト—

『文化の型』のベネディクトは、人間の文化の多様性とその価値体系の相対性の主張を力強く展開した。だが、この主張を展開すると同時に、その主張を通じて、暗黙の内に、自分自身がある思想的な立場を肯定し、その立場を積極的にとることになっている、という事実に十分自覚的ではなかった。

ベネディクトは、第一に、人類学者である自分もまた、思考の習慣的体系を背負い込んでいるという事実に十分自覚的ではなかった。特に、科学者を文化負荷性の制約の例外としたために、すべてを対象化して認識する近代的個人の理念が、ベーコン主義の科学方法論とともに受け容れられしまった。この事実に彼女は十分自覚的ではなかった。第二に、自分が、個人の自己決定を擁護する自由主義の哲学を、文化相対主義に優先する普遍的原理として前提している、という事実に十分自覚的ではなかった。第三に、個人のパーソナリティの統合は心理学的事実ではなく近代的人

<sup>29</sup> パーソナリティの統合は、別の言い方をすれば自我 (self) の統合のことである。自我が経験的な対象ではなく、理論的な存在者であることについてはHarré 1984, 1989、および田村2000におけるこれらの紹介を見られたい。

<sup>30</sup> ベネディクトは、自我への強い関心が自分にあることを、もちろん十分に自覚している。彼女の日記を見ると、たとえば、次のような文言が記されている。

「私に感銘を与えるのは彼ら〔ホイットマンら〕の共通の立脚点である。それは、自らの内なる私 (the Me) が語り得ない価値と重要性を備えているという、確固とした力強い信念である。この個人としての価値 (personal worth) の意識、この自分自身のパーソナリティに対する熱狂的な支持は、自らを表現する偉大な魂たちだけのものなのだろうか? (Mead 1959: 123)」

「あなたが世界に対して与えることができる唯一のものは、あなたであるところのもの、つまり、あなた自身なのだ。(what you are — yourself) (Mead 1959: 124)」

ベネディクトは、このような自分のパーソナリティへの強い関心がまさに文化によって形成されたものだ、という点については、十分に自覚的ではなかったと思われる。

間観の要請であるが、このイデオロギー的要請を事実と見なしたことによって、自分が特定の間観を受け容れることになった、という事実に十分自覚的ではなかった。

この三つは、一つにまとめることができる。ベネディクトは、次のような思想的枠組みを自分が前提していることに、十分自覚的ではなかった。それはすなわち、世界を対象化して経験し行動する個人は、パーソナリティにおいて統合された存在であって、パーソナリティの統合を通じて個人は自己決定を遂行するのであり、社会はこの自己決定を支援し擁護することが望ましい、という考え方である<sup>31</sup>。言い換えれば、ベネディクトは、文化の多様性やその価値体系の相対性を主張すること自体が、個人主義と自由主義を是とする西洋近代思想を前提し、根拠としていることに、十分自覚的ではなかったのである。

ベネディクトが自分の思想的前提を自覚するのは、第二次世界大戦を契機としてだったらしい。1942年にアトランティック・マンズリー誌 (*The Atlantic Monthly*) に発表した一般向けの評論「原始の自由 (Primitive Freedom)」では、自らの立場が、民族誌的事実を援用しながら、はっきりと記されることになった。

北東シベリアのチュクチ族は、トナカイの放牧を行なう富裕な部族であるが、諍いと怒りに満ちた不安で暴力的な日々を送っている。人々は互いに欺き合い、父親は横暴で、家族は助け合わず、若者の自立は支援されない。チュクチ族は国家組織を持たず、各人は自分の力に応じて生きており、その意味でそれなりに民主的ではある。しかし、彼らはその社会で自分の個人的目標を追求し達成することができると感じてはいない。「彼らは自分が自由 (free) でないことを知っている。」 (Mead 1959: 386~389)

一方、カナダのブラックフット・インディアンは、同じく富裕で民主的な部族であるが、自由でもある。彼らの伝説上の偉大な酋長「大空の鷲」は、部族の人々がそれぞれの能力に応じて自己実現できるよう計らうことによって、酋長たる自分の目的が満たされるように振る舞った。人々と「大空の鷲」との間には、それぞれの利益が相手の利益となるような間柄があった。(Mead 1959: 389~391)

二つの部族の生活を分けるものは、自由の有無である。

「自由 (liberty) は、今日我々がその下で闘っている軍旗である。……自由に関わる今日の問題は、これまでと同じく、社会は個人の目標追求に対して何をなすべきか、ということである。(Mead 1959: 392)」

<sup>31</sup> この考え方は、正真正銘の近代人にとって、気づけば簡単に捨てられるような浅いところにある考え方ではない。チャールズ・テイラーは次のように言う。

「世界内の諸関係から離脱して理性的にコントロールする主体は、おなじみの近代的人間像となった。次のように言ってしまうてもよい。この主体は私たちが自分自身を理解する方法の一つとなっているから、これを捨て去ることはひどく難しいということが自覚される、と。この主体は、私たちが逃れようにも逃れられない現代の内面性の感覚の一面なのである。(Taylor, 1989: 160)」



ある社会は、ブラックフット族のように、自分の目標の自由な追求と実現を信じるように人を育てるといふ点で、成功している。だが、別の社会は、チュクチ族のように、その点で成功していない。ベネディクトは、その違いを、社会のすべてのメンバーに、ある種の剥奪されえない自由が等しく保障されているかどうか、に求めた (Mead 1959: 392)。これをベネディクトは、「人々の自由 (civil liberties)」と呼んでいる。「人々の自由」の保障こそ、社会が個人に対して供与すべきものなのである。

何が「人々の自由」であるかは、それぞれの社会によって異なりうる。「人々の自由」の長いリストを持つ社会も、短いリストしかない社会もありうる。ある部族では、客人としてもてなされる権利が重視されている。その社会では、食べ物はどこかにかぎり、誰かが飢えるということはない。あるいは、共同で夕食を作り、皆が互いにそれぞれの家の鍋の中身を食することができるような社会もある。あるいは、若者が畑の分与を受けて自力で生計を立てる権利が重視されている社会もある。いずれにせよ本質的なのは、何らかの自由が全員に平等に保障されていることである。(Mead 1959: 393~395)

たとえ特権をもつグループまたは個人が存在するとしても、ちょうど「大空の鷲」のように、人々からの信託を受けた者はそれに見合った利益を人々に返すという形で、特権が責任と結びついていけば、自由は脅かされない。「特権を信託引受人としての責務と分離しない社会は、「人々の自由」を永続化し拡張することができる。そういう社会は、社会全体を、一種の株式会社のように結びつけ、いかなる権利の否定も各メンバーの全員にとって脅威となるようにすることができる。これが、強く活力のある社会の基盤であり、個人の内的自由の感覚 (the individual's sense of inner freedom) の基盤なのである。(Mead 1959: 396)」

ベネディクトは、「人々の自由の擁護 (Mead 1959: 398)」こそ自らの立場であることを明言する。枢軸国のイデオロギーは、優生学と適者生存の原理に基づいており、「人々の自由」を根本において否定するものである。したがって、「人間社会の歴史において、ナチス国家とナチスイデオロギーの勢力拡大に対して民主主義側が対抗する堅固な理由がある。(Mead 195: 398)」

主張ははっきりしており、理想は明快に掲げられている。自由で平等な個人が、互いの目標の実現のために協力し合うことができるような社会、その協力のために誰もが自分の自由を抑圧しないでいられる社会、そんな社会が理想なのだ、と言っている。ベネディクトは、このような社会哲学を確認した上で、日本社会の研究に取り組み、『菊と刀』を著した。

戦時の意見表明という点を考慮に入れて評価しても、「原始の自由」に述べられていることは、ジョン・ロック以来の伝統的な自由主義の素朴な再確認にすぎない。個と社会の間に原理的な対立を見ず、個の内面への権力の微細な浸透を見ない姿勢を、政治思想として単純すぎ、ほとんど幼稚でさえある<sup>22</sup>、と酷評することは容易である。だが、依然として、私たちが、これよりもよい理想社会の像を描くことができるわけではない。私たちが、ベネディクトを、もはや思想的命脈の尽きた前世紀の人類学者として過去に送り込んでしまうことができないのは、そのためなの

である。

---

<sup>32</sup> Maslow et al. 1970は、「原始の自由」とほぼ同時期に行なわれた講演の抄録である。ベネディクトは、この専門家向けの講演では、一般向けの「原始の自由」より立ち入って、社会構造を類型化して論じようとしている。だが、Maslow et al. 1970は失敗した試みの記録である。社会構造の分類項目がうまく相互に排反になっていないため、一つの社会が見方を変えればどの項目にも分類されうる、という根本的な欠陥がある。「アポロンの」と「ディオニュソスの」という分類に生じていると同様の欠陥である。ベネディクトは、ある文化の本質的特性を直観的にとらえ印象的に表現する能力に秀でていますが、社会理論の構成に長けていたとは言い難い。

## 参考文献表

- Benedict, R., 1932: 'Configurations of Culture in North America', *American Anthropologist*, Volume 34, Number 1: 1-27.
- Benedict, R., 1989a [orig. publ. in 1934]: *Patterns of Culture*, Boston: Houghton Mifflin.
- Benedict, R., 1989b [orig. publ. in 1946]: *The Chrysanthemum and The Sword*, Boston: Houghton Mifflin.
- Foster, G. M., 1965: 'Peasant Society and the Image of Limited Good'. *American Anthropologist* 67: 293-315.
- Gross, D. R., 1992: *Discovering Anthropology*, Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company.
- Harré, R., 1984: *Personal Being*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Harré, R., 1989: 'The "Self" as a Theoretical Concept', in *Relativism: Interpretation and Confrontation*, edited by Michael Krausz, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Harré, R., 1998: *The Singular Self*, London: Sage Publishing.
- Harris, M., 1974, *Cows, Pigs, Wars, and Witches*, New York: Random House.
- Harris, M., 2001 [orig. publ. in 1968]: *The Rise of Anthropological theory, updated edition*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Hatch, E. 1983: *Culture and Morality: The Relativity of Values in Anthropology*, New York: Columbia University Press.
- Kent, P., 1996: 'Misconceived Configurations of Ruth Benedict', *Nichibunken Japan Reveiw*, 7: 33-60
- Maslow, A. M., and J. J. Honigmann, 1970: 'Synergy: Some Notes of Ruth Benedict', *American Anthropologist*, Volume 72, Number 2: 320-332.
- Mead, M., 1959: *An Anthropologist At Work: Writings of Ruth Benedict*, Boston: Houghton Mifflin.
- Morris, B. 1991: *Western Conceptions of the Individual*, Oxford: Berg.
- Taylor, Ch., 1989: *Sources of the Self: the making of the modern identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wierzbicka, A., 1997: *Understanding Cultures through Their Key Words*, Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, R., 1969: *On Certainty*, Oxford: Blackwell.
- ヴィトゲンシュタイン、R. 1975 : 『ヴィトゲンシュタイン全集 第9巻 確実性の問題』黒田亘訳 大修館書店。
- 田村 均 2000 : 「私は考える、ゆえに、何があるのか?—コギトの自然化と社会化の試み—」『名古屋大学文学部研究論集』哲学46、35-80。
- ハリス、M. 1997 : 『ヒトはなぜヒトを食べたか』鈴木洋一訳、ハヤカワ文庫、早川書房 [原著Harris, M., 1977: *Cannibals and Kings*, New York: Random House.]。
- ベネディクト、R. 1967 : 『菊と刀』長谷川松治訳、教養文庫、社会思想社。
- ベネディクト、R. 1973 : 『文化の型』米山俊直訳、社会思想社。
- ラミス、D. 1997 : 『内なる外国』加地永都子訳、ちくま学芸文庫、筑摩書房 [初刊1981年時事通信社]。