

第Ⅱ章

逆理としての文化相対主義



大阪の日本人 NPO 法人主催行事で配布されたステッカーと、
名古屋在住インドネシア人ムスリマグループが寄附のために
つくったエコバッグ

本章では、人類学的パラドクス論の事例研究の手始めとして、現代の楽園観光の周縁的事象の探究という本研究の主要な検討課題に入る前に、人類学の基盤にあるとあってよい認識が抱える狭義のパラドクスについて考察する。社会空間の中に見出される諸パラドクスを広く議論対象とする人類学的パラドクス論は、人類学的研究の外側に展開しているさまざまな社会的事実ばかりでなく、人類学の理論や方法といった内側にある社会的事実の中にあるパラドクスをも、研究対象とすべきである（第Ⅰ章）。人類学自身に埋め込まれたパラドクスを可視化し議論の俎上に載せることは、再帰性・自己言及性を組み込んだ人類学的パラドクス論の出発点にふさわしい議論である、と考えられる。

ここで取り上げるのは「文化相対主義」(cultural relativism) がはらむ「相対主義のパラドクス」である。本章では、この相対主義のパラドクスに着目する視点から文化相対主義をあらためて捉え直すことを通して、本研究自体が内にこの種のパラドクスを抱えつつパラドクスの研究を進めていくという構えをもつことを明確にし、パラドクスを受け入れこれに向かい合うという、序章第3節であらかじめ示した本研究の視座を再確認する。

第1節 文化相対主義がはらむパラドクス

本節では、まず、「文化相対主義」と「相対主義のパラドクス」が何を指すのかを画定することから、本章の問いの所在と議論方向性を明確にする。

ここで急いで付け加えるべき点がある。「文化相対主義」が何であるかをめぐる具体的な説明は、論者によってときに対照的なものとなっており、これをひとつの内容へと収斂させ確定させることは困難である、という点である。前章では「パラドクス」の定義を確定させる困難さに論及した。しかし、パラドクス概念については、これを論じた主要な議論が哲学等の基本認識を共有するものであったこともあり、ある程度共通の論点を抽出し類似する説明を総合して、暫定的にこの概念を画定することは可能であった。これにたいして、「文化相対主義」については、これを論じる議論が人類学・哲学・法学その他の分野にまたがることもあって、基本認識がかならずしも共有されておらず、諸論に共通する論点を抽出しその意味するところを確定させることはいっそう困難である。その一端は、あらためて第3節で確認する。私は、文化相対主義が正反対の説明をも内包する、きわめてゆれ幅のおおきな術語となっているその主たる原因は、そこに内在するパラドクスの把握が不十分であったことに由来する、と考える。本章では、この不可視であったパラドクスを可視化させることから諸論の間の懸隔を整理し、文化相対主義とは何であるのかをあらためて捉え直そうとする。だが、それにはやや複雑で屈曲した議論が伴う。そうした先行研究への具体的な言及は次節以降にまわす。ただ、議論の出発に当たって、文化相対主義という術語の含意を暫定的に画定しておく必要はある。ここでは、この概念が「文化」+「相対主義」というかたちをとっている点に着目し、それぞれの含意を押さえることから、この術語をまず形式論的に画定することにする。

すなわち、文化相対主義は「文化」を「相対主義」の立場から捉える立場や主張である。「相対

主義」が何かは、第Ⅰ章第3節ですでに言及した。相対主義は、絶対に妥当するものを否定しすべてを相対的なものとみなす主張や立場であると、さしあたり考えられる。要するに、絶対的なものを否定するという点において相対的な立場を採用するのが相対主義である。相対主義を絶対主義との対照性において確定させる見方は、ごく一般的なものであろう。では、「文化」とは何か。文化概念をめぐる膨大な先行研究の蓄積があるが、ここでは結論のみを簡潔に述べる¹。文化には、おおきく分けて狭義と広義の2つの定義がある。前者は、文化を人々の理解枠組みや価値観あるいは意味とそれを運ぶ象徴（記号）の体系と捉える考え方であり、後者は、後天的に獲得される生活様式の全体——狭義の文化である価値観や意味の体系に加え、社会の体系や物質文化・技術の体系も含めて——を広く文化に含めて捉える考え方である（ex. 綾部・桑山 2010(2006): 6; 太田 2018: 18–19; 奥野 2014: 32–34; ギアツ 1987(1973): (Ⅰ)3–141; 吉田 2007, 2022a(2018): 47–48; Kroeber & Kluckhohn 1963(1952); Kuper 1999）。その場合、社会の体系や物質文化・技術の体系——たとえば親族組織や衣食住をそれぞれの具体例と考えればよい——について、これを絶対視したり相対的に捉えたりすることの可否や当否を論じて、それはやや焦点の定まらない議論となるように思われる。この点で、文化相対主義について省察する際には、狭義の文化つまり価値観に焦点を当てるのが妥当な選択になると考えられる（吉田 2022a(2018): 103–111）。たとえば、安楽死に関わる医療技術や組織体制の有無や差異ではなく、安楽死に関わる価値観の有無や差異について論じることが、文化相対主義について論じる際の適切な具体例となる。このように考えれば、文化相対主義は、文化の中でもとくに価値観に焦点を当てた場合に、この価値観が多様であるという現実を前にして、誰にとっても絶対に妥当する特定の価値観があるという考え方を否定し、すべての価値観を相対的なものとみなす主張や立場である、とさしあたり画定することができる。

次に、「相対主義のパラドクス」についてである。社会学者の森下は、これを「あらゆる思想や言説は社会的存在に規定された相対的真理にほかならない」という考えも相対的な真理にすぎない」というものであると説明する（森下 1998b: 26）。私なりの整理は、すでに第Ⅰ章で述べておいた（第Ⅰ章脚注3・脚注14・第3節）。ここであらためてポイントを整理しておこう。①相対主義は、絶対に妥当するものを否定しすべてを相対的なものとみなす主張や立場である。②その場合の「すべて」の中には、当の主張自体も入るとさしあたり考えられる。③こう考えれば、相対主義は、自身の主張自体も相対的な真理にすぎないということを認めざるをえなくなる。④つまり、相対主義は、その主張の真偽を確定できない、自己言及的な構えをもった逆理のひとつである。

以上、「文化」概念に関する説明を新たに加えながら、第Ⅰ章の議論をおさらいするかたちで、文化相対主義とそこに内在する「相対主義のパラドクス」がどのようなものであるかを確認した。あらためて若干の補足やいいかえをしながら整理しよう。文化相対主義は、価値観という狭義の文化が多様であるという現実を前にして、誰にとっても絶対に妥当する特定の価値観があるという考え方を否定し、すべての価値観を相対的なものとみなす主張や立場である。ところで、この主張や立場は真偽を確定することができない逆理に当たる。なぜなら、すべての価値観を相対的なものとみなすというのであれば、この「すべての価値観を相対的なものとみなす」という主張自身をも相対的なものとみなすべきであり、この点で鉤括弧内の主張の中核部分の完全性がダメージを受ける

¹ 文化概念については、これに否定的な見方も当然ある。たとえば、ルーマンは、「文化は、これまで形成されてきた概念のなかでも最悪のものの一つだろう」と述べる（ルーマン 2004(1995): 408–409; cf. 北田・東 2023: 251, 272–273）。私も、「文化」の学術概念としての有効性については批判的な視点をもっている（吉田 2007: 109–114）。ここでは、文化相対主義について論じるためにさしあたり必要となる論点整理を行うにとどめる。

ことを甘受せざるをえないからである。文化相対主義は、真偽の判別や決定ができない、あるいは真と偽の間のギャップに横たわる (Sainsbury 2009: 128)、立場や主張である。

文化相対主義について議論した論者の中で、この相対主義のパラドクスに相当する問題に論及したのは美術史家・思想家のシュミットである。それについては第3節で触れる。ただし、彼は、文化相対主義をひとつの論理的な命題や定言とみなした上で、そこにある論理的非一貫性つまりは矛盾を明らかにしたのであって、文化相対主義が真偽の判別や決定のできない逆理の構造を抱えていると論じたわけではない。浜本や、浜本の議論に言及する太田も、文化相対主義が抱える「矛盾」に触れてはいるが (太田 1998: 147; 浜本 1985: 114)、前者はその解消に向けた議論を提示し、後者はこの論点とは異なる方向——社会的な産物としての文化相対主義——に議論を展開しており、そこにある逆理を考察しようとしていない。これにたいして、本研究は、第Ⅰ章で論じた人類学的パラドクス論の立場に立ち、相対主義のパラドクスつまり逆理の検討を組み込んであらためて文化相対主義について考察することが必要ではないか、と主張する。これが本章の問いの所在である。

議論の方向性を明確にするため、この問いにたいする回答つまり本章の結論も、あらかじめ述べておこう。文化相対主義という主張や立場が自己言及的パラドクスを抱えていることを直視することは、文化相対主義を精確に捉える上で不可欠である。文化相対主義が逆理の構造をもった主張であり立場であることは、ここまでの考察からすでに明らかであろう。それゆえ、シュミットが論じたように、文化相対主義は論理的には破綻した命題であるということになる。ただし、シュミットのように、文化相対主義の論理的な非一貫性をいくら論理的に説明しようとしても、そうした議論はかならずしも妥当な議論を構成しえない、と考える。議論対象がもともと真とも偽ともいえない主張であるのに、その主張が偽なる命題であることを論証しようとするということになるからである。むしろ、逆に、真とも偽ともいえない文化相対主義の妥当性を論理的に説明する議論が、妥当な議論を構成しうるわけでもない。先に、文化相対主義をめぐる既存の説明は、論者によってときに対照的なものとなっていると述べた。その根本的な理由は、文化相対主義を肯定的に受け止める立場はこれを真なる命題とみなし、文化相対主義を否定的に受け止める立場はこれを偽なる命題とみなし、それぞれ自らの文化相対主義にたいする見解や説明を真なる命題として提示しようとしてきたからである。しかし、真偽の判別ができない命題に真または偽の判断を行い論理的に一貫した具体的説明をいくら付しても、そうした説明は真なる、つまりは正しく妥当な命題にはならないはずである。すくなくとも文化相対主義を論理的に考察しようとするのであれば、そう考えるべきである。まずは文化相対主義が真とも偽とも判別や決定ができない逆理のひとつであるという点を正面から受け止めることによって、文化相対主義は適切に理解される。これが本章の結論である。

ここまで、本章の問いの所在と結論を述べた。以下では、この結論にいたる議論過程のポイントを、文化相対主義に関するいくつかの先行研究に具体的に触れながら確認していくことにする。第2節では、人類学における文化相対主義が何であったのかを、20世紀半ばまでのアメリカ人類学の主要な議論に照らしながら4つの論点に整理する。そして、ここに追記した方がよいと思われる第5の論点を加える。第3節では、20世紀後半以降のグローバルな社会変化を背景にして、人類学の立場から提起された文化相対主義にたいしていかなる批判があったのか、またそれに人類学側がいかに応答したのか、その概要を確認する。そして、第4節で簡単に議論を総括する。

本章の議論の方針と射程範囲について述べる。本節のはじめに触れたように、文化相対主義については対照的ともいえる議論が並存している。また、中には重要な論点を捉え損なっていると思われる議論もある。そして、そうした文化相対主義をめぐるさまざまな言説の累積が、文化相対主義の構造や特徴を透明化するどころか逆に曇らせてしまうという、悪しき副次効果をもたらしてきた

ように思われる。そもそも、文化相対主義自体、真偽の確定ができない主張であるという点で、きわめてわかりにくくまた安易な説明を許さないものである。比喩的にいえば、文化相対主義を理解する道程は、見通しのよい一直線の幅広く平坦な道のりではなく、細心の注意を払いながらたどるべき窮地にある、曲がりくねった細くて狭い道のりである。しかも、現状では、この隘路を不明瞭にするいくつかの足跡——そのあるものはジグザグに折れた隘路の内側を無理やり直進し、あるものは隘路の外側へとおおきく踏み外している——がそこに覆いかぶさっており、ときに迷いの森へといぎなう道標すら立っている。それゆえ、本章では、そうした文化相対主義を理解する隘路を、できるだけシンプルに走り抜けようとする。つまり、文化相対主義とは何か——その核心にある答えは逆理である、というものである——を明確にすることに主題を絞るのである。これまでの議論が文化相対主義という隘路をいかに踏み誤り、惑いの足跡や迷いの道標を残してきたのかの一端は、議論の中でも触れるが、それはあくまで隘路そのものの明確化の一助として、である。文化相対主義に関する先行研究を適切な理解と不適切な理解とに体系的に仕分け整理する作業は、本章の主題ではない。ギアツや浜本の論考は（ギアツ 2002(1984); 浜本 1985, 1996）、文化相対主義の特徴を的確に捉えた議論の代表例であるが、彼らの議論をていねいに紹介することは議論を冗長なものにするため、その主要な論点を紹介するにとどめる。本章の目的は、文化相対主義がはらむ逆理の検討を通して、人類学的パラドクス論の具体的な議論の蓄積に向けた一歩を踏み出すことにある。

第2節 文化相対主義とは何であったのか

本節では、人類学における文化相対主義が何であったのかを、ボアズとハースコヴィッツの議論に照らして4つの論点に整理する。そして、そこに追記すべき1点を加える。

＊

のちに「文化相対主義」と定式化される考え方は、ボアズの議論にさかのぼる。ボアズは、人類学を個性記述的な歴史学的方法を基盤とすべき学問と位置づけ、フィールドワークにより得られた民族誌的事実を通して一般化・理論化を行う研究スタイルを重視した。また、そうした事実重視の帰納法的視点と穏健な思想的立場を背景に、当時の演繹的な進化主義人類学に批判的な立場を取った。未開段階と文明段階におおきく類型化される諸文化は、言語など別の観点からみれば、対等なものであるとも捉えうる。また、移民における頭蓋骨の世代間比較を行えば、人種の差異よりも環境の影響の方がむしろおおきいことがわかる。ボアズは、こうした具体的なデータに依拠しつつ、単純な議論枠組みに還元できない人類文化の多様性とその理論的考究の必要性を説いた（沼崎 2006; 浜本 1996: 75; 益子 1985: 87-92; 吉田 2022a(2018): 75; Boas 2017(1921/1911); Stocking, Jr. 1992: 113; cf. 長友 2020: 194-207)。

たとえば、ボアズは、「文化の諸解釈」と題した論考において、われわれがもつ「殺人」という概念を導入すれば殺人は単一のものにみえるものの、民族誌学的観点からすれば殺人を単一の現象として考えることはできない、と述べる。悪事を働いた者への報復として当人を殺害する、来世においても健やかな生をつづけられるようにと老いる手前の父を若者が殺す、人々の繁栄のために子を生贄として父が殺す、など、さまざまな動機からなる諸行為を、おなじ「殺人」とみなして対比することにはいささか問題がある。これらをおなじ「殺人」という行為であると切り詰めて捉えるのは、事実の観察が単純であるからであり、そうした単純化された観察にもとづき、現象が進化の発展段階に分別されてしまう。しかし、慎重に事実を調べれば、異なる地域でおなじように歴史的

発展が進む場合もあることがわかる。おなじような環境において文化が異なって発展したり、異なる環境においておなじように文化が形成されたりする事例はあるのであって、同様のことは、人種や経済などの要因との関係においても指摘しうる。文化を特定の要因に帰して理解することはできない、というのである (Boas 1963(1938/1911): 172–179, 2017(1921/1911); cf. 桑山 2010(2006), 2018; 沼崎 2006; Stocking, Jr. 1982(1968): 228–230, 1992: 90–113)。

人間文化は多様であり、そこに発展や変化の契機もある。また、20世紀前半当時のアメリカ合衆国——以下、本研究では「合衆国」と略記する——社会がそうであるように、異なる民族や文化集団が移民などとして入り込み、社会や文化が歴史的に形成されてもいる。人間の文化は、過去においても現在においても多様な要因の絡み合いであり、単純な還元論によっては理解できない。そして、実態は多様である文化現象をひとつの枠組みに括って理解することは、自分たちの概念つまり言語や文化の枠組みにもとづく自分たち流の理解にすぎない可能性がある (Boas 1963(1938/1911), 2017(1921/1911))。

ボアズ自身は、「文化相対主義」という概念をもちいて議論を提示することはなかった²。しかし、のちに「文化相対主義」と呼ばれた考え方は、世界のさまざまな地域をフィールドとする彼の弟子たち——クローバー、ベネディクト、サピア、ハースコヴィッツ、ミード、クラックホーンら——の研究の総体を通して、20世紀のアメリカ人類学の基盤をなす認識や主張として社会に認知されていった (大西 2022: 24–25; 奥野 2023: 140–142; 桑山 2018; 沼崎 2006: 60; 益子 1985; Stocking, Jr. 1982(1968): 195–233)。その後、20世紀後半以降の知的潮流の変容の中で、文化相対主義は人類学の内外で批判的に捉え返されていく。それについては次節で触れる。

*

次に、文化相対主義という概念の浸透に貢献した、ボアズの弟子のひとりであるハースコヴィッツの議論の要点を、「文化相対主義と文化的価値」論文を手掛かりに確認することにする。ここで焦点を当てるのは、この論文の結論部分である。

ハースコヴィッツはいう。「文化相対主義は、個人の行動の相対性という考え方とはっきりと区別されなければならない。…差異の尊重に由来する社会的規律——つまりは相互敬意こそ、まさに文化相対主義の核心である」(Herskovits 1972a(1955): 11, 33)。ここから2つのポイントを抽出することができる。ひとつは、文化相対主義が個人間の差異という次元から明確に区別され、社会的に共有される文化の間の差異という次元に定位されていることである。もうひとつは、文化相対主義が、異文化理解を主題とする人類学という学問の基盤というよりも、多様な文化的価値をもつ多様な人々の集団から成り立つ社会に生きる上で保持し実践すべき社会的規律として位置づけられていることである。同様の認識をボアズももっていたが、ハースコヴィッツはそれを明確に言語化している。そして、ハースコヴィッツは、アフリカのダホメの一夫多妻制の事例を取り上げ、そうした文化や慣習の外部にいる者にはそれがもつ価値や意味が一見してわからないということを述べた上で、文化相対主義の原理を簡単に述べれば、「諸価値判断は経験にもとづき、経験はそれぞれの個人によって、その人自身の文化化に即して解釈される」という点にあるとする (Herskovits 1972a(1955):

2 沼崎は、ボアズが終生「文化の相対性」でなく「文明の相対性」といつづけた点に着目し、その最大の理由は文明人に自文明の相対性を自覚させることに主眼をおいたためであろう、と論じる (沼崎 2015: 136)。ただし、20世紀に入るまでは「文明」と「文化」は互換的にもちいられていた。それゆえ、たとえばタイラーの文化の定義は「文化または文明」ではじまっている。ボアズの語用の背景にはこの点もあったと考えられる (Kuper 1999: 1–14, 23–46, 56–57; 吉田 2007: 49–54)。

15)。人は、ある社会の中に生まれ育ち、社会が共有する善／悪や通常／異常などの考え方や価値判断を学び取っていくのであり、こうした文化化を通して経験を解釈するわけである。ただし、ハースコヴィッツは、いかなる文化も社会の全成員が従わなければならないような硬直した鋳型の閉じた体系なのではない、と補足する。個人による差異や選択の余地はあり、文化は変化していくものでもある、という (Herskovits 1972a(1955): 15-16; cf. 沼崎 2006: 61-65; Simpson 1973: 96-97)。

個人差や時代変化といった点を踏まえつつ、文化が人を規定するあり方を柔軟に捉えるべきだとしても、諸個人が自身の文化化に即して価値判断をするのであれば、人はその本性において「自文化中心主義」(ethnocentrism)³を身にまとった存在である、ということになる。ハースコヴィッツは、自文化中心主義を「自身の生き方が他のすべてにたいして選好されるべきものだとする観点」であるとし、これが文化の価値判断を方向づける一義的なメカニズムである、と指摘する。ハースコヴィッツの表現を離れてその含意を整理すれば、自文化中心主義は後天的に文化を獲得する人間の性であって、およそ人が自文化中心主義から完全に解放されることはありえない、ということになる。また、彼は、欧米人は無文字社会の人々の文化を劣ったものであると捉え、自分たちが進歩した社会に生きていると考えるが、それは比較的近年になって定着した、欧米に固有のひとつの文化である、とも述べる (Herskovits 1972a(1955): 21-23)。つまり、それこそが欧米人のもつ自文化中心主義的な価値判断である、ということである。彼は、いかなる人間も本来自文化中心主義的であるからこそ、自分たちのもつ自文化中心主義に反省的に向かい合いつつ、できるだけ文化相対主義的であろうとすべきことの重要性を、指摘したといえる。

ハースコヴィッツは、当該論文の最後に、文化相対主義的な考え方を推し進めた場合に沸き起こるであろう疑問について検討している。人間が自身の修得したあり方／やり方にしがって生きること、自身のあり方／やり方を最善と考えること、ある民族集団がそうしたあり方／やり方にしがいて生き残るあるいは死滅すること、はよくわかった、しかし、そうであるとすれば、それは、あらゆる道徳的価値の体系やあらゆる善悪の概念が、適切な行動や倫理の規範を必要としない、移ろいゆく砂上の楼閣にすぎないということを意味するのではないか、という疑問である (Herskovits 1972a(1955): 31)。換言すれば、文化相対主義は、文化的価値判断の多様性・相対性を越えたところにある、人間にとって普遍的な価値基準や理解の公準の存在を否定するものではないか、という疑問である。

この疑問にたいするハースコヴィッツの回答は、およそ次のようなものである。価値がときの経過によって変わり、空間によってまちまちであるとする文化相対主義が、そうした公準の存在を否定していると考えすることは、文化相対主義がもつ積極的な意義を顧みないという点で、誤った考え方である。あらゆる社会において特定の文化的価値がそこに生きる人々を導き、そこに生きる人々に理解の術を与えているというこの点を、まず確認する必要がある。文化相対主義は、このことを示している点で、積極的な意義をもっている。たしかに、文化相対主義はそれぞれ違っているかもしれないという主張ではある。しかし、そうした差異を認める代わりに、絶対的な規範の存在を想定したとしても、そうした絶対的なものを想定する主張もまた、ある時代や空間における産物なのではないだろうか。文化相対主義の思考において本質的に重要なのは、絶対的なもの (absolutes) と普遍的なもの (universals) とを区別することである。前者は、固定的なものであって、時代や社会による差異の存在を認めない。後者は、自然界や文化的世界の全現象が表す変異から導き出さ

³ ethnocentrism には「自民族中心主義」という訳語もあるが、本研究では「自文化中心主義」という表記を一貫して採用する。

れる最小公分母のごときのものであって、時空間の差異や可塑性を内包したままである。この2つを区別する視点に立つならば、当該の疑問がもつ批判はその力を喪失するのではないだろうか。価値や道徳に関する絶対的な基準は存在しないと考えることと、さまざまなかたちをまとった基準は人間文化における普遍的なものを内包しないと考えることとは、おなじではない。道徳律、美の享受、真理基準などは、社会によってそのかたちはさまざまかもしれないが、普遍的なものの例である。それらは、それぞれの社会がそれぞれの歴史的経験を経る中でさまざまなかたちを取り、変化もしてきたが、基本的な考え方は維持され、人々の思考や行為を方向づけ、生きる目的を示してきた (Herskovits 1972a(1955): 31-32; Simpson 1973: 97)。要するに、文化相対主義は、そうした普遍的な基準の存在を認めるが、絶対的な基準の存在は認めない立場である、というのである⁴。

こうしたハースコヴィッツの回答は、「殺人」の実態的多様性とそれをひと括りにすることの問題に触れたボアズの議論に重なる。彼らはいずれも、具体的な民族誌的事実に照らして人間文化の多様性をよく知り、他者の文化を自己の文化の枠組みに安易に還元することを避けつつ、一般化しうるポイントについて慎重に考察することの必要性を指摘した。どの社会や文化においてもおなじ内実をもった「絶対的な」公理や基準をアприオリに定立すべきではなく、それぞれかたちや内実は異なっている、また変化するとしても、倫理や正義や真理などに関する「普遍的な」基準はさしあたり設定可能であると考え、異文化理解をはかっていくべきであるとする普遍主義こそ、文化相対主義という主張の思想的基盤である (cf. 桑山 2010(2006) 9; 2018: 6)。

*

以上、ボアズとハースコヴィッツの議論の要諦を整理した。ボアズ学派の文化相対主義を理解する上では、ミードやベネディクトの文化様式論や⁵、ウォーフの言語相対論なども参照し (cf. ギアツ 2002(1984): 61-65; 桑山 2018: 6-10; 沼崎 2006: 59-60; 山下・山本 (編) 1997; Stocking, Jr. (eds.) 1986)、文化相対主義の広がりを確認しておくべきところではある。ただ、第1節で述べたように、本章では文化相対主義を理解するための隘路の走破をできるだけシンプルに進めていきたいと考える。そのためには、ボアズとハースコヴィッツの議論に代表させ、20世紀前半のアメリカ人類学における文化相対主義の主要論点を抽出しておくことでさしあたり十分と考える。そのポイントは、次の4点に整理できる。

第1点は、文化相対主義の基盤にフィールドワークにより得られる民族誌的事実を帰納法にもとづき考究する研究スタイルがあったことである。それは、ボアズらが演繹的な進化論に批判的な立場を取ったことの裏返しでもある。ボアズ学派は、事実にもとづく可能な範囲での一般化——これ

⁴ 浜本は、文化相対主義はしばしば普遍主義との対立において捉えられるが、実際には両者は相互に依存しており、文化相対主義に含まれる「反・自文化中心主義」的契機は、普遍主義の伝統によってはじめて可能になったものであって、「文化相対主義とは、「普遍」という幻想から覚めた普遍主義なのと言ってもよい」と述べる (浜本 1996: 72-73, 92)。この浜本の指摘は、ハースコヴィッツの主旨や、第3節で取り上げるギアツの「反=反相対主義」、さらにはヴェーバーのいう「普遍史」や「普遍的」の含意に重なるものと考えられる (cf. 吉田 2016b: 3-4, 2020a: 48-49; ヴェーバー 1972a(1920-1921): 5)。素朴に普遍性を定立し肯定する主張には与しないが、普遍性を否定する立場 (反普遍主義) には反対するというのが、今日の人類学の基本的なスタンスたる反=反普遍主義なのである。

⁵ ミード自身が明確に語るように、文化様式論は文化の「類型論」ではない。しかし、国内外の人類学の概説書や入門書は、これを類型論的に捉える「誤りを犯して」きた (綾部 1984: 60-63; ミード 1973(1970): 4)。たしかに、文化様式論は、ひとつの文化の中の多様性を認めつつ、緩やかにその統合性を捉える理解枠組みの上にあった。ただし、緩やかにではあるとしても、ある文化をひとつの様式として捉えるその議論枠組みは、ある文化を境界づけて他と区別する論理を伴っている。また、ボアズと同様、その議論は、個人差を無視したものではないが、これに十分目配りしたものではなかったという点もある。文化様式論の中に、そうした「誤り」を誘発する要素がなかったわけではない。

は、マーソンの「中範囲の理論」に対応する（新 2004: 170–174; マーソン 1961(1949): 3; 吉田 2023a: 38–39）——を志向し、そのデータを各自が国内外で収集していった（益子 1985; 渡辺 1978; Monaghan & Just 2000: 49）。ただし、彼らの研究スタイルには、研究（調査）する側とされる側との非対称的関係性が宿っていた。研究主体たる人類学者はおおむね西欧社会の中上位層に帰属する者であり、研究対象はおおむね世界の周縁的な地域または自国の周縁化された地域や地区に住むマイノリティとその文化であって、この両者がたがいの立場を入れ替え、後者の人々が前者の人々やその文化を人類学の研究対象とすることは、20世紀半ばまではほぼありえなかった⁶。この非対称的関係性は、第二次世界大戦後にあらためて主題化されていく。

第2点は、文化相対主義が個人間の差異ではなく集団間の差異の次元に定位されていたことである。人は、ある社会の中に生まれ育ち、社会が共有する価値の体系を修得し、これを通して経験を解釈する。むろん、個人差、選択の余地、時代変化、民族構成の変化や文化の流入などがあるため、社会の成員がみなまったくおなじ文化の鋳型を共有するといった固定的な捉え方は誤っている。ただ、ボアズ学派の文化相対主義が個人差や国内・民族内の文化の差異を十分顧慮しない枠組みをもっていったということは指摘できよう。文化相対主義を国や民族の間の差異の次元から解放し、ミクロな価値観の差異と連結して主題化する作業は、第二次世界大戦後を待たなければならなかった。

第3点は、彼らの文化相対主義の根幹に何があったのかである。進化論の立場に立てば、諸文化・諸社会はひと並びの発展段階において捉えられるものとなる。ボアズらは、集約的なフィールドワークにより得られた豊かな民族誌的データに依拠して、こうした演繹的かつ単純すぎる図式化を批判した。文化の多様性は、環境、人種、経済などのいずれかに還元されえない複雑なあり方を示す。そうであれば、まずは諸文化を相互に対等なものとして捉えておくべきである。これが文化相対主義の根幹にあった認識である。文化相対主義は、それぞれの価値観や慣習をさしあたり対等なものとしみなす観点から、人間と文化の理解を出発させるべきであるという主張である。これは、ひとつの倫理的主張であるとともに⁷、彼らが帰納法を採ったことから必然的に導きうる論理的な主張でもある。文化相対主義は、どんな価値や慣習もたがいに対等であるという結論を先取りする主張ではない。こうした論点先取は帰納法とは相容れない。また、すべての文化現象に発展／停滞の基準を当てはめることはできない、という主張でもない。そうした捉え方は、文化相対主義を演繹的な主張と捉えるとともに、相対主義的であろうとする一貫性を見ない理解である。だが、文化相対主義は、人類学の内部においても外部においても、しばしば論点先取の演繹的主張や「絶対」的な主張として、あるいは強いポジティブな相対主義として（第I章脚注14）、理解されてきた。そしてこれが文化相対主義のわかりにくさを再生産してきた。

第4点は、ハースコヴィッツが論じたように、文化相対主義が普遍的なものを擁護する主張であったことである。彼は、時代や社会による差異と可塑性を内包したものとしての「普遍的な」価

6 ギデンズは、「二重の解釈学」について論じる中で「社会学の観察者の立場は、社会の他の成員の立場とまったくおなじである」と述べた（ギデンズ 2000(1993/1976): 274; cf. ギデンズ 1993(1990): 29–30, 2000(1993/1976): 23–34, 145–146, 270–276）。また、別の論考では「今日、人類学は、モダニティの制度的再帰性にダイレクトに巻き込まれており、社会学と区別がつかないものになっている」と述べた（ギデンズ 1997(1994): 186–187）。私はこうしたギデンズの指摘に首肯する（吉田 2020a: 6, 2023a: 39）。この2つを組み合わせれば、人類学の観察者の立場は社会の他の成員の立場とまったくおなじである、ということになる。しかし、20世紀半ばまでの人類学の実態はそうではなかったと考えられる。

7 進化論は、欧米の近代社会といわゆる未開社会との差異を前提とする議論枠組みの上にあったが、文化相対主義を主張するボアズ学派は、自文化と異文化との間の類似性にむしろ着目する議論枠組みの上にあった。ある異文化と自文化の間、ある異文化と別の異文化の間には、類似性や同一性も、差異や異質性も、ともに見出すことはできるが、ボアズ学派は前者により着目するとともに、「差異の尊重」（Herskovits 1972a(1955): 33）を重視する視点に立っていた。そこには、非西欧諸社会に生きる人々とその文化の尊厳にたいする倫理的な価値観があったと考えてよい（cf. Simpson 1973: 97–100）。

価値基準の存在を認める一方、固定的でゆるぎない「絶対的な」価値基準の存在を認めない立場に立った。後者の価値基準を前提にする考え方は自文化中心主義である、というのである。文化の差異と多様性を認めつつそこに見出される普遍性を追究する姿勢は、ボアズ学派にかぎらず、人類学に広く共有される (ex. ギアツ 1987(1973); ブラウン 2002(1991); レヴィ=ストロース 1970(1952), 1972(1958), 1976(1962))。そもそも、普遍的なものを否定することは、人間一般について考察しようとする人類学という学問の成立可能性自体を否定することにつながるという点もある。ハースコヴィッツは、普遍的なものと絶対的なものとを峻別し、差異の尊重と普遍性の追究や擁護をつなぎ合わせた。総括すれば、文化相対主義は、相互敬意・相互理解をはかろうとする倫理的価値観点に立って、人間文化の普遍的な価値基準の存在をさしあたり肯定する立場から、自文化中心主義を戒めつつ、諸文化を相対的に捉えるべきである、という主張であった。

「絶対的」なものを認めないが「普遍的」なものを擁護するハースコヴィッツの主張は、一見すると説得力があるように思われる。しかし、ここで考えてみるべき点はある。ボアズの「殺人」をめぐる言語相対論に照らして考えるならば、「絶対的」を固定的であって差異を許容しない概念とし、「普遍的」を可塑性や差異を許容する概念とするこの考え方もまた、ひとつの価値観ではないか、という点である。換言すれば、「絶対的」なものと「普遍的」なものをそのように区別し後者を肯定する価値観の中にもまた、「絶対的」なものが宿っている可能性があるのではないか。このように考えれば、普遍主義を擁護し絶対主義を却下するその主張を、そのまま手放しで肯定することはできないように思われる。

以上、ボアズとハースコヴィッツの議論から文化相対主義に関する4つの論点を導いた。ここから、こうした人類学の立場からの文化相対主義が第二次世界大戦後の社会動向の中でいかに捉え返されていったのかも、ある程度想像がつくであろう。文化相対主義を批判する立場は、第1点と第2点、つまり文化相対主義を主張する人類学が抱える非対称の関係性とミクロな文化の差異の捨象を、批判の矛先とした。文化相対主義を擁護する立場は、第3点と第4点、つまりこれが帰納法にもとづく議論の前提であるという点と、相互敬意・相互理解を希求し普遍性を擁護する主張であるという点を、その妥当性の根拠においた。ただし、それにたいして、文化相対主義を批判する側は、第3点にある帰納法を顧慮せず、あるいはむしろこれを演繹法に置換して捉えるとともに、第4点の普遍主義と絶対主義の間に設定された差異を捨象して、文化相対主義は論理的に考えて異なる文化をもつ者同士がわかりあえないとする主張であると断定した。それは、人類学の側からすれば、文化相対主義にたいする不適切な理解ではあった。こうした肯定的・否定的、適切・不適切な議論の概要は、次節で若干の例を挙げながら確認することにする。

*

ところで、ここには、ボアズ学派が明瞭に言語化しなかったもう1点を加える方がよいと考える。以下、異文化理解に関する拙論の議論を再整理しつつ (吉田 2022a(2018): 18, 103–124, 179–187; cf. 吉田 2003, 2005a, 2007)、この第5の論点について述べる。

ハースコヴィッツの議論を振り返ってみよう。彼は、人はその本性において自文化中心主義的存在であり、これが価値判断を方向づけると考えた。さて、その後、物質文化の標準化と伝統文化の解体や変容が世界規模で進み、価値観の差異や対立が国内外で先鋭化する一方、地球上の離れた地域に住んでいて一度も会ったことがない者同士でも各種のメディアを通して価値観を共有することがあるという世界に、われわれは住んでいる。ボアズ学派は集団間の文化の差異と集団内の文化の統合性を主題化したが、グローバルかつグローバルに情報社会化・デジタル化が進行した20世紀

後半以降（第Ⅲ章第2節）、価値観の差異と共通性は複雑に交錯している。差異の方に着目すれば、いまや、私が正しいと思っているものは、時間次元の差異においては未来や過去の基準に照らして誤っているとされる可能性があり、空間次元の差異においては異なる社会の基準に照らして誤っているとされる可能性があり、ミクロな差異においてはおなじ社会の中にある異なる基準に照らして誤っているとされる可能性がある。

こうした状況を念頭におけば、異なる価値観に照らした場合の潜在的な誤謬可能性において、それぞれの人がもつ価値観は本来対等であって相対的である、と考えられないだろうか。私は、この誤謬可能性に照らした価値観の対等性・相対性こそ、今日、文化相対主義や異文化理解を訴える主張の妥当性の根拠になりうるものとする。ボアズ学派は、自己の自文化中心主義への反省を重視したが、それが絶対性を否定し相対性を肯定する文化相対主義という主張の根拠になりうる可能性については十分考究しなかった。

ひるがえって、価値観の相対性や対等性を、誤謬可能性ではなく、妥当な根拠の上に確保することは可能であろうか。フッサール・デリダ・フーコー・ルーマンらの省察が示唆するように、私は、ある価値観が妥当であるといえる究極的な根拠を、内省や制度や相互主観的に了解された価値観などに見出すことはできないのではないかと考える。とすれば、価値観の相対性を謳うことの妥当性は、明確に論証しうる何らかの根拠の上に成立していると考えすることはできないことになる。その場合、不可知論に向かうことも選択肢のひとつではある。ただ、別の選択肢もあるように思われる。すなわち、すべての価値観は、いくら自分では正しいとか妥当であるとか思っている、別の価値観からみれば偏見や歪みや誤りがあると判断される可能性があるというネガティブで懐疑論的な基準の上に、それぞれの価値観の対等性や相対性の根拠を見出すことである。私は、これが、価値観の対等性の、そして絶対主義ではなく相対主義をさしあたり採用することの、いわば超越論的な根拠になりうるものとする。もっとも、その場合、ある価値観とこれに相容れない別の価値観のどちらが妥当であるかを判断する究極的で固定的な視点や基準は想定できない。それは「絶対的」で自文化中心主義的な基準を持ち出すことになるからである。よって、価値観の対等性や相対性を確保しようとすれば、いささか弱く消極的な根拠でしかないが、すべての価値観の潜在的な誤謬可能性を根拠にするしかないと思われる。

こうした認識の下に、文化相対主義をあらためて捉え直すことができる。自他の誤謬可能性に照らせば、たがいに異なる価値観をもつ者同士が対話を行い、さしあたり認め合える範囲の合意を得る作業を地道に積み上げていくしかない。むろん、時間をかければ合意が得られ、相互理解が進むという保証はまったくない。ただ、これとは逆に、たがいが自己の価値観に沿った主張をするだけでは、まったくの混乱に陥るか、その中で力をもった一部の勢力が彼らと異なる価値観をもった者たちを排除したり支配したりし、この強者の価値観が他の者たちに押しつけられるということになりかねない（また現実にはそうした状況が支配的である）。だが、異文化をもつ者同士が相互に対話できる状況を確保し維持することは必要であり、そのためには、完全に主観的な歪みや偏見を脱した価値観はありえないとさしあたり考える前提に立って、たがいが自己のありうるかもしれない偏見や歪みを反省するまなざしをもつとともに、たとえ自己の価値観に相容れなくとも相手の価値観をはじめから否定しないで、さしあたりは理解しようとする態度をもつことが必要であろう。この、自他の価値観の善悪・当否をはじめから決めつけない姿勢、対話に自己を開いていこうとする姿勢こそ、文化相対主義を根底で支えるものとなる。あるいは、こうした姿勢こそ文化相対主義の本質であるといってもよい。逆に、はじめから価値観の善悪・当否を決めつけて変えようとしない姿勢、異なる価値観を敬愛せず相互理解を遮断する姿勢が、自文化中心主義の本質である。

それぞれの価値観を優劣や上下の関係で見えてはいけない、異文化を自文化とおなじように尊重すべきである、それが文化相対主義である、といった説明をする議論がある⁸。しかし、このような主張は、ある種の決めつけつまりは論点先取を内包している点で、むしろ自文化中心主義的な主張であると考えられるべきであろう。文化相対主義は、あらゆる価値観を盲目的かつア priori に尊重すべきとする主張ではない。

あらためて整理しよう。人類学的文化相対主義は、潜在的な誤謬可能性を根拠としつつ、それぞれの価値観をさしあたり対等なものと捉え、相互理解・相互対話を希求する主張や立場である。誤謬可能性が相対主義の根拠になりうるという点、これが、ボアズ学派の議論に補足すべき第5の論点である。

*

本節の5つの論点をあらためて要約しておこう。①ボアズとその弟子たちの提唱した文化相対主義は、民族誌的事実を帰納法にもとづき考究するアプローチを基盤としていた。ただし、この議論には、研究する側とされる側との非対称的關係性が宿っていた。②彼らの文化相対主義は、文化化を理論基盤としていたため、集団間の文化の差異を主題化するものであった。その一方、個人差への目配りはかならずしも十分ではなかった。③帰納法と反進化主義の立場に立つ彼らは、諸文化・諸社会をさしあたり対等なものとみなす観点から議論を出発させるべきであると考えた。これが文化相対主義の根幹である。文化相対主義は、どんな価値や慣習もたがいに対等であるという結論を先取りする主張ではない。④ハースコヴィッツは、絶対主義と相対主義を対立的に捉えるとともに、普遍主義を相対主義の側に位置づけた。仮に普遍的なものを否定する立場に立てば、人間一般について考察しようとする人類学という学問の成立可能性自体を否定することにつながる。ボアズ学派の文化相対主義は、相互敬意・相互理解を希求する価値観に立って、差異や可塑性を内包したものであるものとしての普遍的な価値基準の存在を肯定し、自文化中心主義を戒めつつ、諸文化を相対的に捉えるべきことを主張するものであった。⑤ボアズ学派が明確に論じたわけではないが、諸文化をさしあたり対等で相対的なものとみなすその根拠は、どの価値観も潜在的な誤謬可能性を抱えている点にある、と考えることができる。

本節では、20世紀半ばまでのアメリカ人類学の成果の一端に照らしつつ、人類学における文化相対主義が何であったのかを整理した。文化相対主義と人類学的研究とくにその民族誌的調査研究は、たがいがたがいを支え合う基盤をなしていた。ただし、ここに要約したような文化相対主義の諸特徴が、ポスト進化論時代の人類学者にあまねく共有されていたわけではない。また、第1節で

8 1例を挙げる。日本文化人類学会が編集した『文化人類学事典』の項目「文化相対主義」は、文化相対主義が20世紀のアメリカ人類学によって生み出されたことを指摘し、ハースコヴィッツの議論に即してその基本理念を要約している。その中に、20世紀初頭まで深刻な飢餓の際に親子間で人肉食を行う習慣があったヘアー・インディアンの死生観が、自分にとっては「おぞましいこと」であっても、「そう思うのは自分がヘアー文化を身につけていないからであって、もしヘアー社会に生まれ育っていれば自分もヘアー・インディアンと同じように考えたであろうと反省し、エスノセントリズムを脱するならば、ヘアー文化も一つの尊厳ある文化として尊重しようという心構えをもつことができる。これが文化相対主義である」とする説明箇所がある(沼崎 2009: 777)。だが、私は、人が自文化中心主義を脱することは不可能に近く、むしろそうした不完全さを抱えつつすこしでも異文化を理解しようとするのが、文化相対主義的な態度であると考えている。また、ある者にとっての合理化が別の者にとっては非合理化であるのと同様に(第I章第3節)、ある者にとっての文化相対主義は、別の者にとって自文化中心主義でありうる、とも考える。この説明箇所には、万人に当てはまる正しい／妥当な文化相対主義が想定されている点で、相対主義的とはいえない論点が含まれているように思われる。ある異文化を理解しようとしたものの、彼らとおなじように考えることはできないという当座の結論をもった人が、文化相対主義を実践できていない、ということにはならないはずである。ヘアー・インディアンと同様に考えたであろうと思えなくても、まったく問題ないはずである。

述べたように、文化相対主義はそもそもわかりにくさを抱えていた。これらの要因が相まって、文化相対主義については、人類学の内外において、不十分なあるいは妥当でない理解を含む、各種の議論が産出されていった。では、次節で、20世紀半ば以降に展開されるそうした議論の応酬の一端を確認することにしよう。

第3節 逆立ちした文化相対主義・反相対主義・反＝反相対主義

本節では、20世紀半ば以降、前節でまとめたような人類学の文化相対主義にたいしてどのような批判があったのか、またそれにたいしてどのような応答があったのかを垣間見ることを通して、文化相対主義をめぐる対照的な理解や説明の並存を確認することにする。

＊

まず、ドイツの美術史家・思想家であるシュミットの論考「文化相対主義に関する若干の批判」(Schmidt 1955)を取り上げよう。彼は、ハースコヴィッツの著書にある「諸価値判断は経験にもとづくものであり、経験はそれぞれの個人によって、その人自身の文化化に即して解釈される」という文化相対主義の原理(Herskovits 1952(1948): 63)——参照する文献は異なるが、前節で引用した記述とおなじ内容である——をおもに念頭におき、文化相対主義という命題が抱える問題点を論じた。その議論は、人類学的文化相対主義の論理的矛盾を突くとともに第二次世界大戦後の時代状況を色濃く反映するものであった(沼崎 2009: 777; Simpson 1973: 97-99)。

シュミットの主要な論点は次のようなものである。文化相対主義は真実の相対性について語っているように受け取れる。だが、それはこの理論自身の基盤を破壊する。なぜなら、文化的背景により真実は相対的であると主張しながら、同時に人類学や社会学の学術研究の客観性を主張することは、できないはずだからである。また、ハースコヴィッツは文化相対主義を語るに当たって事実の記述と価値判断とを混同している。文化相対主義は、経験的な事実にもとづいてそれぞれの文化の相対性を主張する点では真なる命題であるが、倫理的な価値判断や規範の相対性を主張する議論ではないはずである。「何であるか」と「何であるべきか」は異なる。文化相対主義がいかなる価値も特定の文化から独立して客観的に判断されえないという主張であるとすれば、ここから特定の文化を超えたところにある、こうあるべきという主張を導くことは論理的にできないはずである。例を挙げよう。先の大戦において、ナチスはユダヤ人の大量殺戮を正しいとした。一方、アメリカ人はそれを誤りであるとした。そして前者の所業は戦争犯罪として裁かれた。このように、それぞれはある価値判断をもっており、その価値判断が他者の価値判断と相容れないという場合はある。何が正しく何が誤りであるかが意味をもつのは、ある文化の中においてであって、諸文化の間においてではない。文化相対主義が価値ある理論たりえるのは、たがいの間にある差異に折り合いをつけられる共通の価値が見出されるかぎりにおいてである⁹。そうでない場合、文化相対主義は力と力の闘争に行きつく理論である。

この論考の末尾で、シュミットは「文化相対主義という方法は、文化相対主義というテーゼの確立に失敗していると結論づけざるをえない」と述べる(Schmidt 1955: 791)。すなわち、シュミッ

⁹ シュミットは、文化相対主義における相対性の根拠を何らかの正しく妥当な命題や論点にもとめる前提に立って議論しているが、本研究は、前節第5点で示したように、潜在的な誤謬可能性にもとめるべきであると考えていることを、ここで再確認しておく。

トは、経験的事実にもとづく文化相対主義は方法として一定の意義をもつが、ひとつの命題としては矛盾を抱えている、と論じる¹⁰。あらためて整理すると、彼は3つの矛盾を指摘していると考えられる。第1の矛盾は、真実の相対性という主張と、その主張の母体たる人類学的知見の客観性・非相対性との間にある。つまるところ、彼は真実の相対性を語るその主張のオブジェクトレベルとメタレベルの関係性——ラッセル＝タルスキ的にいえば、次元階層——に論及している（第Ⅰ章第2節）。第2の矛盾は、事実の相対性と価値判断の相対性との間にある。これについては先述したとおりである。第3の矛盾は、ある価値判断とこれに対立する価値判断との間にある。ナチスの蛮行を例に、彼は、自身が正しいと思う価値とは正反対の価値も同様に相対的なものとして扱える／扱うべきであると、本当に胸を張っていえるのか、と問うている。ハースコヴィッツは、個別性や文化の差異と可塑性を内包したものであることの普遍的な価値基準の存在を肯定する立場に立った。しかし、シュミットは、そうした文化の差異や可塑性に還元しつつ普遍性を担保する議論には回収しがたい、ナチスの蛮行という直近の事実には照らし、文化相対主義が抱えるある種の楽観主義とその主張の危うさ・脆さを前景化してみせたのである¹¹。

沼崎は、こうしたシュミットの批判は論理としては間違っていないとした上で、次のような応答が可能であるとする。シュミットの文化の捉え方はあまりに静態論的すぎる。彼は人間が文化を「学び直す」ことができるという点を見落としている。文化相対主義は、自文化中心主義を脱するために自らの視点を多元化しよう、という主張でもある。また、異文化を体験的に知ることを通して、異文化を尊重し異文化に寛容であることの意義を学ぶこともできる。ナチズムの信奉者が学び直しによって自身の文化を相対化し、相互理解と対話の可能性を開くことが期待できる。それは期待にすぎないかもしれないが、力づくでの決着以外の解決はあるという点は確かである、という（沼崎 2009）。たしかに、シュミットは文化間の差異や異質性を静態的・固定的に捉え、その際立ったケースを取り上げてはいる。ただ、シュミットにとっては、ひとつでも反例があれば、その論理は却下されてしかるべきなのである。また、沼崎のいう「学び直し」は反論たりえないと私は考える。ワイマール憲法下のドイツ人がナチスの思想を内面化していったことも、学び直しといえる。価値観の多元化の方向にではなく、相互理解を閉ざす方向に向かう学び直しもある。ガザの現状は、そうした学び直しの累積による（cf. 大治 2025; ラブキン 2024(2024)）。そもそも多元化なのか一元化なのかという判断や評価自体、文化によって正反対になりうるであろう。沼崎は、ある価値観点から見てよい方向に行く学び直しのみを想定している。シュミットは、沼崎とは逆方向の

¹⁰ シュミットのこの論考には矛盾や二律背反といった語は登場しない。しかし、ある箇所では「二元主義」という語をもちいて、文化相対主義が、科学者としては文化によって真実は異なるという相対主義を一貫させようとするが、市民としては一定の価値観を正しいと判断する点で、2つの相容れない立場をつかい分けている、と論じる（Schmidt 1955: 787）。この指摘を敷衍すれば、シュミットが文化相対主義に矛盾を看取していたと考えることはできるであろう。ただし、ハースコヴィッツは、文化相対主義に①方法論的、②哲学的、③実践的、の3つの相を区別する観点を1951年刊行の別の論考で提示していた。その区別によってシュミットの批判がきれいに論駁されるわけではないが、シュミットは、おそらくこの論考に目配りせずに、ハースコヴィッツの文化相対主義を批判したと考えられる（Herskovits 1972b(1951): 38–39; Simpson 1973: 97–99）。

¹¹ 桑山は、前節で述べたボアズの殺人に関する議論について、人を殺める動機については文化差があるであろうが、各々の文化において正当と認められた動機以外の殺人はいずれも罪悪であるという点から、絶対的な倫理は存在しなくても、善悪の観念や基準そのものは普遍的に存在する、ここに留意しなければ、相対性の名のもとに蛮行を許すことになってしまう、と指摘する（桑山 2010(2006): 9）。しかし、ナチスの蛮行——ナチス以外にも、旧日本軍、ポルボト、9・30事件など、類似の蛮行は歴史的事実としておおくある——を前にすると、この主張には無力感が漂う。ナチス政権下のドイツにおいても正当と認められた動機以外の殺人は罪悪であったが、他方で、優生思想にもとづく殺害や断種は正当の範囲内として認められた（cf. アーレント 2017(1965/1963); 星乃 2006）。善悪の観念や基準は存在したが、蛮行とみなされるものもまたあったのである。さらにいえば、ナチス政権の前と後のドイツにおける支配的な価値観は、アメリカとそう変わらないものであった。この変転に照らしてみれば、文化の可塑性はおぞましい様相をもつものである。

学び直しの実例を提示したのであり、彼が学び直しを見落としているという沼崎の批判は当たらないように思われる。沼崎はハースコヴィッツ的な普遍的基準を肯定する立場に立つが、シュミットは、その無根拠性や論理的非一貫性を問題視する、正反対の立場から反論をしているのである。

沼崎のように、このシュミットの批判は論理的に誤っていないと考えつつも、だからといってシュミットの議論に全面的に賛同はできない、と考える人類学者はすくなくないように思われる¹²。私も基本的にそうした立場にある。ただし、そう考える理由は沼崎とは異なる。そのひとつの理由は脚注10で述べた。もうひとつのより重要な理由は、第1節で触れたように、シュミットが文化相対主義をひとつの命題とみなしたことにある。彼は、その上でこの命題が妥当でないとした。しかし、真偽の判別ができない命題の論理的非一貫性をいくら論理的に説明しても、そうした説明の全体を妥当な議論と評価することはできない。文化相対主義が論理的な命題や定言たりえないパラドシカルな主張や立場であるという点を踏まえてこれを評価すべきである。ともあれ、文化相対主義が論理的に破綻した命題であることは、シュミットの議論の検討からも再確認できた。そして、文化相対主義は、変動する世界情勢を背景にして、さらに批判的な評価を受けることになる。

*

前節の第1点に関連して、人類学には研究（調査）する側とされる側との非対称的關係性があったと述べた¹³。人類学には、植民地支配をする側とされる側——20世紀半ば以降は援助をする側とされる側に転換されていく——との關係性が埋め込まれていた。このことは、第二次世界大戦後におおくの地域で植民地支配体制が終焉し、新興独立国が誕生し、そうした国々との協調関係を模索する西側と共産圏との駆け引きも絡んで、複雑に国際關係が変化する中で、あらためて主題化されていった。新興独立国が誕生したといっても、それは政治的あるいは形式的に植民地支配体制から脱却したということにすぎず、経済的・文化的・心理的な植民地支配の体制は存続し、場合によってはむしろ強化された。また、政治的な独立を果たした後の国内の政治体制はしばしば強権的・独裁的・権威主義的なものとなり、内戦・暴動・飢饉などの社会的混乱が頻発したり、難民や移民が周辺国や欧米諸国に流出したりといった事態も生じた。一方、合衆国など西側の旧宗主国内でも、公民権（市民権）運動・学生運動・フェミニズムなどの動きが活発になり、移民の増加、クレオー

¹² 人類学的文化相対主義を擁護する立場からは、前節の5つの論点中の③④、つまり、先取りした結論としてではなくさしあたりの出発点として、それぞれの文化を対等なものみなすのが文化相対主義であるという点と、相互敬意・相互理解を重視する基盤の上に文化相対主義がある——換言すれば、科学・客観的である前に、ある価値観にもとづいた倫理的な主張である——という点から、シュミットの議論に一定の注釈を加えることはできるであろう。また、⑤の潜在的な誤謬可能性をここに加えることもできるであろう。

¹³ この非対称性は、人間の普遍性を探究したレヴィ=ストロースの構造主義にも当てはまるように思われる。小田は、オランダ人研究者が無意識にもつ「西欧=近代の思考としての構造主義」とインドネシア人の無意識としての「野生の思考としての構造主義」との出会いによって構造主義が生まれたのであって、西欧形而上学としての構造的思考だけでも、野生の思考の構造的思考だけでも、構造主義は決して誕生しなかったと述べ、西欧形而上学と野生の形而上学の構造的思考の両者を、おなじ「構造主義」と捉えたり、そのどちらか一方を真の「構造主義」と扱ったりすることは、いささかの外れである、と指摘する（小田 1989: 242-243; cf. デ=ヨセリン=デ=ヨング他 1987; 宮崎 1980, 1984）。たしかに、構造主義は、近代西欧の思考と野生の思考との出会いや交差の上に存立する固有のものであったといえる。しかし、その両者の思考の出会いの背景にある西欧社会と現地社会との出会いは、アシンメトリカルなものにほかならなかった。また、その両者の思考の出会い自体にも、アシンメトリカルな契機はあったように思われる。というのも、レヴィ=ストロース流の構造主義は、数学や言語学などの近代西欧知の成果に支えられており、野生の思考の側にはそうした知の枠組みはさしあたりないといえるため、野生の思考の側から彼流の構造主義（構造分析）に直接アプローチすることはできないと判断しうからである（吉田 2007: 77-78）。ギデンズやルーマンらは、研究主体やその研究活動と研究対象との關係性を、再帰性や自己言及性の概念により、理論の中に組み込もうとした。しかし、構造主義は、こうした不均衡性や非対称性を、構造主義それ自身の理論の内部に再帰的に組み込む余地を探究してこなかったのではないだろうか。

ル化、移民の世代更新なども進む中、多文化主義政策が採用され、ミクロな価値観の差異は先鋭化していった。前節の第5点の箇所でも触れたように、グローバルな社会が複雑化し多極化し異質性を高めていくと同時に、そうした国家間・社会間における文化的・経済的な相互浸透がますます深まっていく中で、文化の差異と共通性が複雑に折り重なる状況が醸成されたのである。国内外にいるマイノリティの権利・尊厳やマクロ・ミクロの文化的差異を主題化する、文化多元主義・社会構築主義・オリエンタリズム批判・ポストモダニズムなどが興隆し、それが人類学の研究や文化相対主義の捉え方にも強い影響力を与えることになった (ex. 今福 2003 (1991); 太田 1998, 2001, 2003; 川島 2008; 桑山 2018: 13-14; 合田・大塚 (編) 1995; サイド 1993 (1985); 清水 1996, 1998 (編); 玉城 2022; 中生 (編) 2000; ネグリ&ハート 2003 (2000), 2005 (2004), 2012 (2009); 野村 2005; 古谷 2001; マーカス&フィッシャー 1989 (1986); 宮沢 2009; 山口 2022a: 27-38; 山路・田中 (編) 2002; Stocking, Jr. (eds.) 1991)。

桑山は、こうした戦後の変化を背景に、意地悪く解釈すれば、という断り書きを付した上で、次のように述べる。ボアズをはじめとする西欧の人類学者が非西欧の文化に寛大であったのは、近現代の帝国主義・植民地主義体制において両者の間に圧倒的な力の差があったからである。つまり、前者は後者を子ども扱いできたからこそ、多少「奇妙」であっても後者を尊重する余裕があった。しかし、非西洋世界の地位が向上してくると、西欧側はそう簡単に相手のやり方を認めるわけにはいなくなる。「強力で異質の他者の侵入は、自己のアイデンティティを脅かす」(桑山 2010 (2006): 9)。桑山自身は、文化相対主義が主張する普遍性を擁護する立場に立つが (桑山 2010 (2006): 9)、その一方で、ボアズ学派の文化相対主義が背後に「力の差」や「強者の論理」を抱えていたことを認める。そして、戦後、かつて強者であった西欧側の相対的な地位低下と、経済発展に伴う労働力不足を埋める働き手として海外からやってきた移民の増加・定着などが顕著になる中で、「はたしてこういう時代に、ボアズらが20世紀に説いた寛容の精神をもって、他者と接することができるかどうか」が、現代の文化相対主義が抱える問題である、と指摘する。文化相対主義の前提には、国家間・地域間の力の不均衡があった。その前提が変われば、人々の文化相対主義にたいする考え方も変わらざるをえない、というのである (桑山 2018: 11)。こうして、文化相対主義に関する別様の言説や実践が展開されていったのが、20世紀後半であった。

そのひとつの具体例が、かつて極右勢力であったフランス国民戦線 (現在の国民連合の前身) が1980年代に採用したロジックである。国民戦線は、フランスという国におけるフランス人のためのフランス文化の固有性を擁護しようと訴え、この訴えをフランス文化とは異なる文化をもつ外国人をフランスから排斥する政策提言とリンクさせ、文化相対主義を文化の差異への権利の根拠と位置づけた。(民族や人種ではなく) 文化の差異を根拠にして、ひとつの国に異なる共同体が共存することはできない、と主張したのである。むろん、こうした「民族学的典拠で身を固めた」主張は (フィンケルクロート 1988 (1987): 118)、ボアズ学派の相互理解・相互敬愛を基盤にした文化相対主義の真逆を行くものであり、文化相対主義を他者の排斥の理由づけとするのは本末転倒であろう。しかし、こうした国民戦線による「文化相対主義」のオルタナティブ、いわば逆立ちした文化相対主義は、彼らの主張に賛意を示す人々にだけでなく、反対する立場の人々にも浸透した。たとえば、フィンケルクロートは、エスノセントリズムの害悪に言及しつつ、外国人の排除を訴える人種主義——彼は名指ししないが、国民戦線が念頭にあることは明らかである——を批判した。もっとも、彼の議論は、批判の対象が作りあげた逆立ちした文化相対主義の論理を受容したものとなっており、人類学の異文化理解を単純化した枠組みの中で捉えているところもある (太田 1998: 157-163; 小田 1995: 29-30; 梶田 1993; フィンケルクロート 1988 (1987): 101-106, 117-120, 200-202)。こ

の例が示すように、人類学の側から見れば「誤っている」とされる逆立ちした文化相対主義が、皮肉にも、これを批判する言説を通して、もっぱら人類学の外の領域において一定程度浸透していった。

21世紀の現在でも、たとえばトルコ共和国は、文化相対主義の名において価値観の多様性は認められるべきであるとし、トルコにおいて拷問などの人権侵害が行われているという欧米側からの批判は文化の多様性を認めないものであると主張する (Glacier 2013: 9–10, 42–60; cf. Blackburn 2011)。桑山がいう「自己のアイデンティティを脅かす」他者の介入にたいする恐れとそれへの対処は、非西欧諸国の方にも広がったのであり、そこでは文化相対主義が遮断のための壁の素材として援用されたのである。文化の差異を固定化する捉え方は、文化相対主義というよりむしろ自文化中心主義的な決めつけに該当する。人類学の側からすれば、価値観の多様性を相互対話ではなく相互不干渉のための根拠とみなす理解は、文化相対主義とはおよそ相容れない。人類学の側が、逆立ちした文化相対主義の誤りを指摘しなかったわけではないが、人類学者の声は社会に十分届かなかった。

前節では、文化相対主義が反進化論の立場に立つことに触れた。ボアズ学派は、単純な進化論を格好の論敵とし、それを攻撃することで文化相対主義をわかりやすく提示できた。しかし、単純な進化論は20世紀前半に人類学の論争のアリーナから退いていった。20世紀後半になると、文化相対主義は、これに代わって人類学の外部にいる別の論敵と相まみえることになった。すなわち、政治学・法学・倫理学などである。これら論敵は、おおむね文化相対主義を強いポジティブな主張 (第I章脚注14) であると捉え、逆立ちした文化相対主義にたいする批判を展開した。たとえば、基本的人権について論じる専門家は、文化相対主義を人権の普遍性を否定する立場であると捉えた。文化は時間的・空間的にさまざまである、ゆえにいかなる普遍的な道徳的原理も存在しない、ある社会に生きる人々にとってはある道徳原理が価値をもつとしても、あまねく普遍的に価値をもつ原理など存在しない、文化相対主義とはこうした捉え方をする立場である、というのが、これらの立場における一般的な理解であった (Glacier 2013: 43; Shestack 1998: 228; Tilley 2001 (2000))。逆立ちした文化相対主義を批判する議論は、前節で整理した人類学的な文化相対主義と実は共通する認識をもつのであるが、そのことはあまり明確化されず、彼らの主張は、「逆立ちした文化相対主義」というよりも文化相対主義一般への批判として流通していった。こうして、文化相対主義にたいする理解はねじれを抱えるものとなった。

それを示す議論の例をひとつ挙げておく。科学哲学者の吉田敬は「科学は…普遍的な事柄を追求しようとする営みである。これは文化相対主義者が擁護する立場とは異なる。文化相対主義者は社会や文化のものの見方が違っていることを前提とし、しかもその違いを自分も相手も乗り越えられないと考えている。しかし、このような立場には問題があると言わざるをえない」という (吉田敬 2021: 143)。たしかに、「その違いを自分も相手も乗り越えられないと」はじめから結論づけているのであれば、そうした立場には問題がある。ただ、その立場は、人類学の側からすれば、自文化中心主義であって、文化相対主義ではない。ものの見方つまり価値観の類似性をさしあたりの前提として普遍的な事柄を追究しようとしたのが、ボアズ学派の文化相対主義であった。また、いまでもおおくの人類学者は普遍的なものの探究を肯定する立場に立つ。この点で、普遍主義と文化相対主義とを対立させ、「乗り越えられない」という論点先取をするもののごとく後者を捉える吉田敬の整理は、人類学的文化相対主義を精確に捉えていない。おそらく、彼は人類学的文化相対主義と逆立ちした文化相対主義とを峻別せず、ひと括りにしている。

ここまで、本節では、文化相対主義を批判的に取り上げる議論の一端を見てきた。吉田敬のように、文化相対主義を文化の差異を固定化して捉えるものとみなす立場に立てば、文化相対主義は誤った議論であるという批判が成立する。しかし、人類学の側からすれば、本来文化相対主義はそ

うしたものではないということになる。文化相対主義を精確に捉えていない文化相対主義批判の中には、逆立ちした文化相対主義にたいする批判として妥当なものがあり、それは人類学的文化相対主義の認識とむしろ共鳴するのであるが、そのことが明確にされないまま、文化相対主義を批判する反相対主義の流れが形成されていったのである。ここでは、そうした状況を垣間見た。

＊

次に、現代人類学の議論の一端を見ておきたい。人類学の立場からの議論は、いまもおおむね文化相対主義に肯定的・好意的である。文化相対主義は、若干のあるいは相当深刻な問題は抱えているものの、基本的には妥当な議論である、あるいはもともと文化相対主義はこうした考え方だったのであり、時代の変化の中で課題や問題を抱えてはいるものの、その根幹は間違っていない、というのが、人類学側の基本的主張であるといってよいであろう。ただし、文化相対主義の妥当性を主張する議論の中には、文化相対主義の主要論点を適切に把握し論じていないものもある。そもそも、真偽の判別ができない命題を真なる命題とみなしこれを擁護する議論は、論理的には問題含みといわざるをえない。ただ、ここでは、そうした不十分な人類学の議論を例示することは省き、文化相対主義がはらむパラドキシカルな構えについて考察した、ギアツと浜本の2人の主要な論考に的を絞り、その要点を確認しておくことにしたい。彼らの議論は、いずれも文化相対主義批判にたいする人類学の立場からの再批判である。ただし、両者の議論とも、とくに人類学の外に、幅広い支持を得たようには思われない。

まずは、ギアツの論考「反＝反相対主義」である。ギアツによれば、表題の「反＝反相対主義」という二重否定は、批判される立場つまり相対主義を受け入れることなく、これを批判する立場を批判することを可能にする。たとえば、それは、中絶にたいする法的制限に反対する立場が中絶をすばらしいものと考えこれに賛成しているわけではないのと、パラレルである。反＝反中絶論者が中絶賛成論者ではないのと同様に、反＝反相対主義としての文化相対主義は文化相対主義にもろ手を挙げて賛成する立場ではない、というわけである。ギアツの議論はさまざまな論点に広がるが、その肝の部分、①20世紀後半に社会に浸透した反相対主義——その中には、人類学から見て明らかに誤った議論もあるが、逆立ちした文化相対主義を批判する、人類学的文化相対主義に親和的な論点を含んだ議論もあって、錯綜している——は、決して文化相対主義を適切に捉えているとはいえない、②この反相対主義を適切に批判しうる反＝反相対主義の立場として、人類学的な文化相対主義を解釈することが、人類学の遺産の中核にあるこの思想の適切な理解につながる、という2つの主張にあると考えられる（ギアツ 2002(1984): 60-61）。

私は、この反＝反相対主義という二重否定の形式は、文化相対主義の核心を簡潔かつ的確に示す秀逸な表現であると考ええる。ギアツが文化相対主義に読み取るネガティヴィティは、前節で論じた第5の論点である誤謬可能性という点とも通底するところがある。ただし、この二重否定の表現形式が、ある種のわかりにくさをもたらしているという点は否めない。また、ギアツの議論内容にもわかりにくさはある。反＝反相対主義の立場が文化相対主義をそのまま受け入れる立場ではないということは、言葉を尽くして明示されておらず、反＝反中絶論者からの類推により把握するしかない。さらに、②の主張には首肯できない点もある。相対主義をそのまま受け入れることなく、反相対主義を批判する立場として文化相対主義を捉えようという主張は、ボアズ学派の文化相対主義にたいする解釈としてはいささかずれたものに思われる。彼らの文化相対主義は、中絶賛成者になぞらえるポジティブな主張であったからである。文化相対主義の本質は反＝反相対主義にあり、これこそ人類学の遺産の中核であるとするギアツの主張は、ボアズ学派の文化相対主義を排除したと

ころで人類学の文化相対主義を枠づけて捉える議論のようにも受け取れる。私は、現代の文化相対主義を反＝反相対主義とみなす解釈の有効性は認めるが、他方で、この二重否定のみに人類学の相対主義の遺産を集約することは、学説史的に適切な理解ではないと考える。ギアツは、20世紀後半に拡大した反相対主義のおおきな潮流を前にして、人類学的文化相対主義を救済することに気を遣うあまり、ボアズ学派の文化相対主義の抱えていた問題——真とも偽ともいえない命題を妥当なものと論じたこと——を適切に批判しつつ評価することに、躊躇しているように思われる。

浜本も、同様の印象をもったようである。浜本は、ギアツは何故「相対主義のスローガンの字義通りの内容から眼をそむけようとするのであろうか」、「異なる文化に属する人々の概念体系が異なっているというのは、ある意味であまりにも明白な事実だと思えるのに、何故それが単にそのとおりであるとは主張できないのであろうか」と疑問を提示し、ギアツは彼の敵対者である反相対主義者との「不利な戦いをたんに回避しようとしているだけなのだ」とする（浜本 1985: 107）。そして、浜本は、そうした回避行動をとるのではなく、果敢にも「相対主義的な命題の論理的帰結に対決する」ことによって、ギアツのように相対主義的な命題を捨てるのではなく（浜本 1985: 107）、たとえ高価な代価を支払うことになるとしても、民族誌的事実にもとづく人類学の文化相対主義の救済をはかろうとする。以下、彼の「文化相対主義の代価」論文の要点を確認しよう。

浜本は、文化相対主義を「異なる文化に属する人々は異なる世界に住む、異なる概念体系を持つ、経験を異なる仕方で組織している」といった点に要約する。そして、これを字義通り受けとるならば、異文化理解は不可能性ということになると指摘する。浜本がいう「相対主義的な命題の論理的帰結」とは、この異文化の理解不可能性である（cf. 関根 1997: 181）。浜本は、しかし、他方で、おおくの人類学者が部分的にせよ異文化の理解らしきものに成功している事実はあるという点に目を向ける。人類学者にとって異文化理解は可能であるというこの事実——部分的なものであったとしても、またときに誤解も含むとしても、人類学者にとってはたしかな経験的な事実——と、文化相対主義という命題の論理的な帰結である異文化理解の不可能性という論点との間にある「表面上の矛盾」を、彼は架橋しようとする。そこで焦点となるのは、言語が自らの内に内包する「ズレ」である（浜本 1985: 112-114）。

反相対主義者は、ある文化と別の文化とはたがいに異なるものであると考える。しかし、言語を例にとればわかるように、文化はその内部にもともとズレを抱えている。詩人はこのズレを生み出して詩をつくる。詩人ばかりでなく、われわれの日常的な言語使用もズレを含み、ズレを生み出すものである。また、このズレは言語の習得を可能にするものでもある。子どもは、言葉の意味を知る前にその言葉をつかいはじめるのであって、意味を知ってから言語をつかえるようになるのではない。こうしたズレがある中で、われわれは言語的コミュニケーションをとりたがいにとおむね理解し合っている（誤解もあるが）。また、人類学者は、自身の言語のある語彙と研究対象社会の言語のある語彙の間に多少のズレがあることを承知の上で、またズレを駆使して、前者と後者を突き合わせて翻訳する。ズレの方に着目すれば「原理的」に言語の翻訳は不可能ということになり、人類学者は立ち往生する。しかし、人類学者は、ズレを踏まえつつ、自身がフィールドでつかんだものをできるかぎり忠実に正確に翻訳し伝えようとする。浜本の表現からは若干外れるが、こうしたある言語と別の言語の間にあるズレやズラシ、おなじ言語共同体の中に生きる人々の言語実践（パロール）の間にあるズレやズラシは、実体を確定し難い差異や差異化であって、まさにズレやズラシというしかない。その不定形なズレをその都度確認し、名づけ、定形化し、実体化して把握する作業を、われわれは日常的に営んでいる。また、ふたたびズラシ不定形化もする。そうした言語の内部にあるズレ——それは、ソシュールが「ラングの中には差異しかない」という場合の差異や、

デリダやドゥルーズのいう差延や差異に当たると考えてよい（高橋哲 2015(1998); 千葉 2022; ドゥルーズ 2007(1992/1968); 町田 2004: 66; 丸山 1981, 1984: 148-219）——と、人類学者の異文化理解における異なる言語や文化の間にあるズレとは、連続線上にあると捉えることができる。これらの言語実践の現場に差し戻して考えれば、異文化理解はある程度可能であるという人類学者の経験的事実——理解しようとし、ある程度理解できた面に着目する——は、反相対主義者が主張する相対主義の論理的帰結——完全には理解できないという 1 点に着地する——と対立するものではなく、架橋可能なものであることがわかる（浜本 1985: 112-120; cf. クワイン 1984(1960): 40-124; 長友 2020: 208-217）。こうして、浜本は、ズレとその言語化・実体化の実践過程に焦点を当てることによって、人類学者が行っている異文化理解にもとづく人類学的文化相対主義と、これを批判する反相対主義の立場とを橋渡しする。その議論は、ボアズ学派の文化相対主義の遺産と、ギアツの反＝反相対主義とを断絶させずに架橋する解釈ともなっているように思われる。

ここで、浜本の当該論考のもうひとつのポイントを確認しておく必要がある。それは、浜本が、異文化理解不可能性という論理的な主張と異文化理解はある程度可能であるという人類学者の経験的な事実との間に横たわるギャップを、翻訳・理解・コミュニケーションといった社会的行為——人々の日々の生活における、また人類学者のフィールドワークにおける——の次元においてつなぎ合わせたことである。浜本の議論は、ある文化を共有する人々の間で日々営まれる言語実践や、異なる文化をもつ人々と人類学者の間にある言語実践における、相互理解の成立という社会空間における事態に照らし、文化相対主義という命題がはらむ異文化理解の不可能性という「矛盾」を脱パラドクス化している。

では、文化相対主義を「逆理」とみなす本章の議論は、社会空間においていかなる脱パラドクス化の可能性をもちうるのか。それについては、次節の最後に考えることにしたい。

*

本節の議論をあらためて要約しておこう。①シュミットは、文化相対主義が抱える論理的な問題を明確にした。文化相対主義は、経験的事実にもとづく主張としては真なる命題である。しかし、論理的な主張としては矛盾を抱えている。文化によって何が正しく何が誤りであるかが異なるのであれば、特定の文化を超えたところにある、こうあるべきという倫理的な主張を導くことはできないはずであるが、にもかかわらずハースコヴィッツは普遍的な価値基準について語っている。ナチスのユダヤ人大量虐殺という直近の歴史的事実に照らして、なおそうした普遍的な価値基準を肯定しうるといえるのか。シュミットは、ハースコヴィッツの楽観的なまなざしを批判し、文化相対主義が論理的に破綻した命題であることを明確にした。②ボアズ学派の文化相対主義は、国家間・地域間の非対称的関係性を背景としていた。そのことは、第二次世界大戦後のグローバルかつローカルな社会変化を受けて明らかになった。そして、文化相対主義に関する別様の言説や実践が展開されていった。文化相対主義は、文化の差異を際立たせ、移民排斥を訴える極右勢力や欧米からの干渉を拒否する国の主張を支える根拠となった。その論理は、彼らの主張に反対する立場の人々にも浸透した。文化相対主義は、集団や民族の差異を固定化し異文化間の相互理解を不可能とみなし、人権の普遍性を否定する立場である、とみなされるようになった。この逆立ちした文化相対主義への批判（反相対主義）は、文化相対主義一般への批判として流通し浸透していった。こうして、人類学の内部ではおおむね肯定的に評価される文化相対主義が、その外では批判的に捉えられるという状況が形成された。③そうした中で、ギアツは、人類学の立場から反相対主義を批判する反＝反相対主義を主張した。その主旨は、相対主義に賛成することなく、反相対主義を適切に批判すること

が、人類学の遺産たる文化相対主義の適切な理解につながる、というものであった。ギアツの議論は、その表現においても内容においてもわかりにくさを抱えている。また、この二重否定のみに人類学的相対主義の遺産を集約することはできないのではないか、という疑問もある。ただ、現代の文化相対主義の可能性を反＝反相対主義にあるとみなす解釈はさしあたり妥当なものと考えられる。④浜本は、人類学者の異文化理解の現場に照らして、文化相対主義を再検討した。彼は、文化相対主義という命題の論理的帰結は異文化理解の不可能性であるとした上で、人類学者が異文化理解にある程度成功しているという事実を目を向ける。言語活動が内包するズレに着目すると、人類学者の行う異文化理解が不定形な差異を定形化し確定させていく作業であることがわかる。人類学者は、理解できない余白を抱えつつも可能なかぎり理解しようとつとめる。それは、ある言語共同体の中での日常的な言語実践と変わるところがない。これらの言語実践の場に戻って考えれば、異文化理解はある程度可能であるという人類学者の経験的事実と、異文化は理解不可能性という突き詰めた論理的な帰結とは、架橋しうる。

以上、本節では、20世紀半ば以降の文化相対主義理解について概観した。さまざまな言説や主張に幅広く目配りしたわけではないが、文化相対主義をめぐる理解の錯綜した状況、とくに人類学側の文化相対主義理解と人類学の外の文化相対主義理解との対照的なあり方を、ある程度整理し確認することはできたと考える。シュミットは「文化相対主義という方法は、文化相対主義というテーゼの確立に失敗していると結論づけざるをえない」と述べた (Schmidt 1955: 791)。しかし、私は、浜本の議論は、人類学的な異文化理解の現場に照らし、文化相対主義というテーゼの、確立ではないがズラシによる再構築に、成功していると考ええる。ただ、残念ながら、その議論が人類学の外に浸透した反相対主義者に目立った影響を与えたようには思われない。不幸にして、21世紀の現在までを振り返ると、人類学的文化相対主義は、その含意や可能性を社会に浸透させることに成功していない。

第4節 社会空間における脱パラドクス化

最後に、これまでの本章の議論をあらためて振り返り、総括することにした。

第1節では、「文化相対主義」とそこに内在する「相対主義のパラドクス」が何を指すのかを画定し、本章の問いの所在と議論方向性を明確にした。文化相対主義は、文化とくに価値観が多様であるという現実を前にして、誰にとっても絶対に妥当する特定の価値観があるという考え方を否定し、すべての価値観を相対的なものとみなす主張や立場である、と暫定的に画定した。また、「相対主義のパラドクス」は、相対主義を絶対に妥当するものを否定しすべてを相対的なものとみなす主張や立場であるとした場合、その「すべて」の中には当の主張自体も入るとさしあたり考えられるため、相対主義は自身の主張自体も相対的な真理にすぎないということを認めざるをえなくなり、その結果、相対主義はその主張の真偽を確定できない、というものであった。このように、相対主義は自己言及的な構えをもった逆理のひとつであり、そうした命題の当否についていくら論理的に一貫した説明をしても、その説明は真なる命題や妥当な議論を構成しえないはずである。文化相対主義を正しい命題とみなして擁護する説明にも、これを誤った命題とみなして批判する説明にも、これは同様に当てはまる。必要なのは、文化相対主義という主張や立場が逆理を抱えているということを直視し、真とも偽とも判別や決定ができないということをまずは受け入れることである。こうした本章の結論を、あらかじめ明確にした。

第2節では、人類学における文化相対主義が何であったのかを、20世紀半ばまでのアメリカ人

類学の主要な議論に照らしつつ、5つの論点に整理した。ここでそれを再確認することは省略する。重要なのは、ボアズとその弟子たちによる文化相対主義の核心部分が、民族誌的事実を基盤とし、帰納法と反進化主義の立場を背景に、諸文化・諸社会をさしあたり対等なものとみなす観点から議論を出発させるという考え方にあった、という点である。彼らが掲げる文化相対主義は、すべての文化は対等であるという論点先取の結論ではなかった。仮にそうした結論を先取りする議論であれば、それは民族誌的事実にもとづく帰納法という彼らの採った方法と矛盾する。しかし、人類学の内部においても、また人類学の外部においても、しばしば文化相対主義は論点先取の——その点で相対主義的でない——主張とみなされた。こうした捉え方は、人類学的文化相対主義にたいする不適切な理解と考えるとよい。ただし、人類学の文化相対主義にいくつかの問題点や議論のあいまいさもあった。研究する側とされる側との非対称的関係性や、個人差を捨象して集団間の文化の差異に焦点化したボアズ学派の議論枠組みは、第二次世界大戦後に批判されることになった。また、相互敬意・相互理解を重視し、普遍的な価値基準の存在を擁護しようとするそのスタンスは、別の見方からすれば、ある種の自文化中心主義を抱えたものでもあった。

第3節では、20世紀後半のグローバルな社会変化を背景にして、人類学の立場から提起された文化相対主義にたいしてどのような批判や応答があったのかを、かいつまんで確認した。シュミットが具体的に指摘したように、人類学の文化相対主義は、論理的な命題としては、矛盾を抱えている。また、個人差を捨象し集団間の文化の差異に焦点化したことによって、文化相対主義は、移民排斥を訴える極右勢力や欧米からの干渉を拒否する国の主張を支える根拠にもされた。そして、彼らの逆立ちした文化相対主義にもとづく主張に反対する立場の人々に、文化相対主義は人種や民族の差異を固定化し異文化間の相互理解を不可能とする立場であるとみなす理解が浸透し、これが、逆立ちした文化相対主義というよりも人類学的文化相対主義をも含む文化相対主義一般にたいする理解枠組みとなっていく状況が生まれた。ギアツは、文化相対主義の本質は反＝反相対主義にあると再批判を試み、浜本は、異文化理解の不可能性という反相対主義者の主張と異文化理解はある程度可能であるとする人類学者にとっての事実とを架橋したが、管見のかぎり、これらの重要な意義を有する応答が文化相対主義をめぐる議論に与えたインパクトは限定的なものであったように思われる。

こうして、文化相対主義を理解する道程には、その道行きを見えにくくするいくつかの足跡や、誤った方向にいざなう道標があとから加わり、たがいに対照的ともいえる主張が並立あるいは乱立することとなった。ただし、そもそも問題の根本は、文化相対主義それ自体がわかりにくい、真とも偽とも確定できない逆理であるという点にあった。そして、この逆理を抱えた主張や立場をひとつの——真または偽なる——命題として捉え、これを論理的に一貫したかたちで説明しようとする学術的営みが、この文化相対主義を理解するという隘路の走破をいっそう混乱させるという、論者たちの意図とは逆の社会的効果を生んできた。本章は、文化相対主義という主張や立場を、論理空間にある命題としてではなく社会空間にある逆理と捉える立場に立って、可能なかぎりシンプルなかたちで、この文化相対主義をめぐる議論を整理しようと試みた次第である。

以上、本章では、人類学的研究に内在するひとつの逆理に関する検討を行った。最後に、議論を締めくくるに当たって、論理空間から社会空間へという、第I章で論じた人類学的パドクス論の主題設定との関連において、文化相対主義に関して述べておきたいことがある。私は、現代における、逆理としての文化相対主義について、次のように考えている。

文化相対主義が論理的には破綻した命題であることは、ここまで何度も確認してきた。私は、そのことを踏まえるなら、これを論理的な命題とみなして論じる作業をもう終えてよいのではないかと考える。論理空間においてこの逆理を取り上げる議論をやめ、社会空間においてこれをあらため

て主題化し、そのことの含意を踏まえつつ、脱命題化した実践へとすべき作業の軸足を移していくことが、より重要な今後の課題であると考え¹⁴。

文化相対主義は、真とも偽とも確定しがたいパラドクシカルな主張や立場である。ただ、それをあえてメッセージとして発出することは、社会に何がしかのインパクトをもちうる。そのことは、第Ⅰ章第3節で言及した「静かにしろ！」と大声で発言することがもちうるインパクトとおなじである。大声で「静かにしろ！」と叫ぶことは、紛れもない自己言及的な逆理の実践である。そうした実践を、字義通りの命題として受け取るならば、この発言には違和感や反発を覚えることになるであろう。しかし、これを、現状を打破する特異点にある発言として受け取れば、この発言にたいする違和感や反発は多少なりとも軽減されるであろうし、場合によっては違和感の解消も果たされるであろう。社会空間において、論理空間にあるこの逆理を抱えた命題は脱パラドクス化される。同様に、「すべての価値観は相対的である」という発言を、論理空間の中にあるパラドクシカルな命題として受け取るのではなく、混沌とした文化の差異をめぐる現状——マイノリティへの共感や支援と相互の連帯の必要性が謳われる一方、国内外のマイノリティを搾取し攻撃し連帯を分断する主張や行為が後を絶たない——を打破する特異点にある発言として受け取れば、この発言にたいする違和感や反発は軽減あるいは解消され、この論理空間にある逆理を抱えた命題は脱パラドクス化される可能性がある。

むしろ、そうした脱パラドクス化は、人々の解釈の介在を受けた、偶有性を抱えたものである。社会空間においては、パラドクシカルな命題や事態がパラドクスと解釈されるのか、されないのかは、状況次第である。パラドクスは、パラドクスのまま受け止められる可能性もあり、忘却される可能性もある。ただ、文化相対主義的発言を、それが抱えるパラドクスを社会空間の中において脱パラドクス化する可能性に賭け、訴えることによって、文化相対主義がもつその意義を未来につないでいくことができるのではないだろうか。

再度いおう。文化相対主義をひとつの命題として、ましてや論理的な命題として、受け取ってはならない。それは、論理的には破綻した、真とも偽とも確定できないパラドクシカルな主張である。それゆえ、文化相対主義を、学術的な形式をまとった主張としてではなく、むしろ社会空間におけるひとつの叫びに似たメッセージとして受け取ること、そしてまた自身がそうしたメッセージを発することが、文化相対主義のパラドクスを理解する者がなすべき実践となる。声高にはなくともよいであろう。おおきな声でひとりが発するよりも、ちいさくともたくさんの声がかどまし合う方が、効果は拡散した持続するかもしれない。そうした、パラドクシカルであることを承知の上で、しかし社会に一定の意義をもつはずのメッセージを、発し流通させるという社会的実践を絶やさないようにすることが、人類学的な社会実践としては大切であろう¹⁵。本章の議論は、そうした当為に向けたひとつのメッセージであり、ささやかな叫びである。

14 小田がいう「理論」ではない「戦略」としての文化相対主義は、私が考える脱命題化した実践と基本的におなじ方向性を目指したもののように思われる。ただし、結論部分にある「生活の場の真正性に依拠することによって、…「相対主義のニヒリズム」を回避しながら、戦略としての文化相対主義を「再構築できるだろう」（小田 1997: 201）という見通しについては、共有できないものがあると考えられる。あるいは私が小田の主張の含意をうまく汲み取れていないのかもしれないが、彼のいう相対主義のニヒリズム≡パラドクスを回避するのではなく、むしろそれに向かい合いつつ、ただ文化相対主義を「語り口」として再構築する方向は目指さない、というのが本章の立場である、といえると思う。

15 高田は、思考と行動は不可分であるとし、自分の周囲Xメートルかの世界を、いま自分が正しいと思う方向に変化させることしか、われわれはできないし、世界をよくするためにはできることから実践することが重要である、と指摘する（高田 2006: 205–213）。私は、この提案に首肯する。私自身のささやかな実践としては、本章の論点に関する内容を記した本の出版——とくに2つの拙書（吉田 2021b, 2022a(2018)）——とそれをもちいた授業の継続運営がある。もうひとつ、キャンパスの外ではじめた実践については、別の機会に触れることがあるであろう。