

自文明の相対性から諸文化の相対性へ

—— ボアズ派人類学のアメリカ的転回 (2) ——

沼 崎 一 郎

はじめに

本稿の目的は、フランツ・ボアズ (Franz Boas) の後継者たちが、1920年代から50年代にかけて、ボアズの文明相対主義 (沼崎 2013, 2014, 2016) をどのように継承し、またどのように変容させたかを詳細に跡づけることである。

前稿 (沼崎 2017) では、この時期にフランツ・ボアズの後継者たちが文化とは国家や民族といった集団が共有する「生の流儀 (Way of Life)」であるという考え方を確立していった過程を辿り、彼ら彼女らが個々の「生の流儀」の尊厳の尊重と異なる「生の流儀」への寛容を主張するに到ったことを確認した。その過程において第二次世界大戦と当時のアメリカ思潮が大きな影響力を發揮したことは、前稿 (沼崎 2017) で指摘したとおりである。

本稿の課題は、複数の「生の流儀」の尊厳の承認と「生の流儀」間の相互尊重と寛容は、ボアズの文明相対主義とは異なる主張であり、そこにボアズ派人類学のもうひとつの「転回」が見られることを明らかにし、そのような転回が行われた背景を探ることである。

結論を先取りするならば、この転回は、第1に自文明の相対性という思想から諸文化の相対性という思想への転回であり、第2に自文明批判の道具としての異文明／未開文化研究から諸文化共存の道具としての異文化研究へという転回であった。そして、このような転回が行われた背景には、第二次世界大戦がアメリカの思想界に与えた影響と、ボアズの後継者たちの第二次世界大戦への関与があった。

本稿はまた、文化相対主義 (cultural relativism) という用語の歴史を可能な限り明らかにすることを目指している。そうすることで文化相対主義の源流を人類学の外に辿ることができ、それとの対比によってボアズの後継者たちの思想の輪郭を一層際立たせる

ことができるからである。

文化相対主義という用語の生みの親は不明であるが、オックスフォード英語辞典が収録する最も古い用例は、哲学者のアラン・リロイ・ロック (Alain LeRoy Locke) が1924年に出版したハワード大学 (Howard University) の紀要論文のものである (OED Online 2017)。この論文 (Locke 1989 [1924]) の内容とロックの思想については後に詳しく検討するが、ここでは、それが人類学者によるものではないことに注意を喚起しておきたい。

ちなみに、オックスフォード英語辞典が収録する人類学者の用例で一番古いものは、ルース・フルトン・ベネディクト (Ruth Fulton Benedict) の1942年の書評に見られるものだ (OED Online 2017)。この書評 (Benedict 1942a) における文化相対主義の用法についても後に検討するが、一般にベネディクトの文化相対主義宣言と目される1934年の『文化の諸様式』 (Benedict 2005 [1934]) においては文化相対主義という用語は使われていないということを、ここでは指摘しておきたい。

文化相対主義という用語を積極的に使い始めた人類学者はメルヴィル・J・ハースコヴィッツ (Melville J. Herskovits) であり、それは1948年の『人間とその所産』 (Herskovits 1948) においてであった。

興味深いことに、文化相対主義という用語がアメリカの社会科学雑誌に掲載された論文で用いられ始めるのは1930年代末であり、用例が増えるのは1940年代後半、特にハースコヴィッツの著作の出版以後である¹。つまり、文化相対主義という用語が一般化するのには第二次世界大戦後なのである。そして、一般化したのはベネディクトやハースコヴィッツらボアズの後継者たちの思想であった。そこで、本稿では、ボアズからハースコヴィッツに至る流れを辿り、所謂人類学的文化相対主義の成立過程を明らかにしたい。

Ⅰ 文明相対主義の継承と変容

1. フランツ・ボアズの文明相対主義

ボアズが最初に相対主義的な思想を表明したのは、1887年 *Science* 誌上で展開された「博物館展示論争」においてであった (沼崎 2016: 144)。ボアズは、次のように主張し

¹ 2017年10月7日現在、雑誌論文データベースJSTORを用い、“cultural relativism”をキーワードに検索した結果に基づく。

た (Dall and Boas 1887 : 589, 強調は引用者) :

... *civilization is not something absolute*, but that it is *relative*, and that our ideas and conceptions are true only so far as our civilization goes.

ここで、ボアズが絶対 (absolute) と相対 (relative) を対比していることに注意を促したい。ボアズは、近代西欧文明の理念や概念 (our ideas and conceptions) は、「絶対的に」即ち時代からも地域からも独立して真なのではなく、「相対的に」即ち近代西欧に関してのみ真なのだと述べているのである。ボアズが批判するのは、近代ヨーロッパ文明の絶対化なのだ。彼の文明相対主義とは、近代西欧文明の脱絶対化の主張なのである。

この点をさらに明確に述べたのが、「未開人の心性 (The Mind of Primitive Man)」と題された 1900 年のアメリカ民俗学会会長退任講演での次の一節である (Boas 1901 : 11, 強調は引用者)

It is somewhat difficult for us to recognize that the value which we attribute to our own *civilization* is due to the fact that we participate in this *civilization*, and that it has been controlling all our actions since the time of our birth ; but it is certainly conceivable that there may be other *civilizations*, based perhaps on different traditions and on a different equilibrium of emotion and reason, which are of no less value than ours, although it may be impossible for us to appreciate their values without having grown up under their influence. The general theory of valuation of human activities, as developed by anthropological research, teaches us a higher tolerance than the one which we now profess.

別稿 (沼崎 2016 : 142) で指摘したように、ここでは、(1) 自文明の価値の自明性とその相対性を認識することの困難さ、(2) 基づく伝統および感情と理性のバランスの異なる複数の文明の存在可能性とその価値の対等性を認識することの困難さ、そしてそれゆえの (3) 未開文化と他文明に対する寛容の要請が述べられている (沼崎 2016 : 142)。

この文章は、一字一句変更されることなく、1911 年出版の『未開人の心性』初版に

収録され (Boas 1911 : 208-209), 1938 年の改訂版にもそのまま継承された (Boas : 1965 [1938] : 202-203)。42 歳での表明が, 53 歳および 80 歳で繰り返されている。ボアズは, 終生このような文明相対主義を訴え続けたのである。

ここで重要なのは, ボアズが唱え続けたのは文明の相対性それも自文明の相対性だという点であり, また自文明の相対性の自覚が困難だとボアズが強調しているという点である。

この自文明の相対化の困難さを比喩的に表明したのが, ボアズの「文化メガネ (Culturbrille)」論である (沼崎 2016 : 141)。ボアズは言う (Boas 1904 : 517) :

It is but natural that in the study of the history of culture our own civilization should become the standard, that the achievements of other times and other races should be measured by our own achievements. In no case it is more difficult to lay aside the 'Culturbrille'—to use Von den Steinen's apt term—than in viewing our own culture.

文化メガネは, 自分の生まれ育った文明を優等に見せ, 他の文明を劣等に見せる。そのため, 文化メガネをかけたままでは, 自文明を絶対化してしまう。自文明を相対的に眺めるためには, メガネをかけかえなければならない。しかし, それは難しい。なぜなら, 人は「身近で愛しい (near and dear)」自文明に対する感情的なこだわりが強いからだ (Boas 1904 : 515)。そこで理性的に, 自文明の文化メガネをはずし, 人類学が提供する未開文化と異文明の文化メガネにかけかえて, 自文明を見つめ直す必要がある。そうしなければ, 「伝統の足枷」から自由になることはできないからだ。ボアズの文明相対主義の究極的な目的は, より理性的な文明の達成である。人類の進歩のために自文明を相対化せよと, ボアズは命じるのである²。

2. 文明相対主義の継承と展開

ボアズの後継者たちは, 近代西欧文明の相対化というボアズの思想を継承しつつ, ボアズとは異なる 2 つの方向に文明相対主義を展開していった。1 つは未開と文明の区別を解消し, 文化と文明を同義語的に用いる方向である。もう 1 つは, 一般的な未開文化

² より詳しくは, 沼崎 (2016 : 135-143) を参照されたい。

(Primitive Culture) ではなく、個別の未開文化 (a primitive culture) との対比において近代西欧文明とりわけ近代アメリカ社会の諸制度を相対化するという方向である。

ボアズは終生、未開文化と文明とを峻別し、未開から文明への進歩を論じ続けた (沼崎 2016)。第一次世界大戦を経験した後も、ナチズムの嵐が吹き荒れ、第二次世界大戦が勃発しても、彼の進歩主義は揺るがなかった。

しかしながら、ボアズの後継者たちは、未開文化と文明との間に質的差異を認めなくなっていった。それは、彼らの文明という語の使用法に現われている。

たとえば、ロバート・H・ローウィ (Robert H. Lowie) は、1917 年の『文化と民族学』において “Hopi and Navajo civilization” (Lowie 1917: 51) という表現を用いている。未開民族と見なされていたアメリカ先住民にも文明を認めているわけである。また、彼は 1920 年の『未開社会』においては文明を「あの無計画な寄せ集め、端布の継ぎ接ぎ (that planless hodgepodge, that thing of shreds and patches)」(Lowie 1920: 441) と吐き捨てている。そして、1927 年には『我々は文明化されているか?』(Lowie 1927) という文明批評の小論集を出版している。同年に出版されたポール・ラディン (Paul Radin) の『哲学者としての未開人』(Radin 1927) も、アメリカ先住民の「高度な」抽象的思考を描写することで、近代西欧文明の独善性を批判する書となっている。

最も注目すべきは、アレグザンダー・A・ゴールデンワイザー (Alexander A. Goldenweiser) の『早期文明』(Goldenweiser 1922) だろう。本書は人類学教科書として広く読まれたが、第 I 部の表題は “Early Civilizations Illustrated” であり、エスキモーやオーストラリアのアボリジニーなど 5 つの「早期文明 (early civilizations)」が紹介されている。ゴールデンワイザーは「これら 5 つの未開共同体において、我々の文明を含めて人類の文明というものを特徴づける諸側面の全てに我々は遭遇する (In these five primitive communities we encounter all of the aspects that characterize human civilization, including our own)」(Goldenweiser 1922: 115) と述べ、「人類は一、文明は多 (*man is one, civilizations are many*)」(Goldenweiser 1922: 14, 強調は原文) という後に頻繁に引用される標語を唱えている。

その結果、未開という語は、「文明以前」乃至「非文明的」という評価的な意味合いを失い、単に「小規模」、「単純」、「無文字」、「非国家」といった記述的な形容詞として使われるようになった。そして、未開社会と言えば「人類学者が研究する社会」であるという認識が広まり、ボアズの後継者たちは「未開は劣等を意味しない」ことをことさ

ら強調したのである。

個別の未開文化との対比において近代西欧文明を相対化するという方向に踏み出した最初のアメリカ人類学者は、マーガレット・ミード (Margaret Mead) である。1928年の『サモアにおける成人』(Mead 2001 [1928])は、その副題「西洋文明のための未開青年の心理学的研究 (A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation)」が明示するように、アメリカ人に向けて、アメリカの教育制度を再検討するために書かれたものだ。

ミードは、序文を次のように結んでいる (Mead 2001 [1928]: 11, 強調は引用者):

The strongest light will fall upon the ways in which Samoan education, in its broadest sense, differs from our own. And from this contrast we may be able to turn, made newly and vividly self-conscious and self-critical, to *judge anew and perhaps fashion differently* the education we give our children.

本書の目的は、サモアの少女が成人する過程を描くことによって、アメリカ人読者を「自覚的かつ自己批判的 (self-conscious and self-critical)」にし、アメリカ式教育の再評価と改革を可能にすることなのだ。

また、ミードは、本書第 XIII 章「サモアとの比較が照射する我々の教育問題 (Our Educational Problems in the Light of Samoan Contrasts)」(Mead 2001 [1928]: 135-160)の末尾で、次のように述べている (Mead 2001 [1928]: 160, 強調は引用者):

Realising that our own ways are not humanly inevitable nor God-ordained, but are the fruit of a long and turbulent history, *we may well examine in turn all of our institutions*, thrown into strong relief against the history of other civilisations, and weighing them in the balance, *be not afraid to find them wanting*.

他の諸文明との比較において、自文明の諸制度の全てを再吟味し、「それらに欠陥を見出すことを恐れてはならない (be not afraid to find them wanting)」とミードは言う。これは、ボアズの文明相対主義の忠実な実践である。

1930年の『ニューギニアにおける生育』(Mead 2001 [1930])でも、ミードはマヌス

島民の教育制度に照らしてアメリカの教育の抱える問題を批判的に再検討し、アメリカの教育方法の変革を訴える (Mead 2001 [1930]: 153-199)。ミードの論調は、どこまでもボアズ的である。

II 文化の相対性の提唱

これに対し、1920～30年代にかけて、ボアズ流の文明相対主義とは趣を異にする「文化の相対性」という主張が出現する。本節では、哲学者のアラン・リロイ・ロックと人類学者のルース・フルトン・ベネディクトの主張を検討する。

1. アラン・リロイ・ロック

ロックは、1885年フィラデルフィア生れの「黒人」で、ハーバード大学卒業後に「黒人初」のローズ奨学生 (Rhodes Scholar) としてオックスフォード大学に留学、ベルリン大学でも学んだ後、「黒人大学」であるHoward大学で教職に就き、ハーバード大学より博士学位を取得、一時大学当局と揉めて解雇されたことはあったが復職し、1953年に退職するまでHoward大学に在職した³。特に、彼はハーレム・ルネッサンス (Harlem Renaissance) と呼ばれる「黒人文化運動」の主導者の一人であり、ハーレム・ルネッサンス宣言とも言うべき『新しい黒人』(Locke 1997 [1925]) の編者として知られる⁴。

既に指摘したように、オックスフォード英語辞典が収録する最初の文化相対主義の用例は、アラン・リロイ・ロックの1924年の論文「社会的文化に適用されるうえでの人種概念 (The Concept of Race as Applied to Societal Culture)」(Locke 1989 [1924]: 188-199) である。さらに注目すべきは、同論文においてロックが「文化の相対性 (cultural

³ ロックの伝記としては、Harris and Molesworth (2008) がある。ロックは、バハーイー (Bahá'í) 教に改宗しており、この点についてはBuck (2005) が詳しい。また、生前ロックは自らカムアウトしてはいないが、彼が同性愛者であったことは「公然の秘密」(Harris 2001) であった。ロックが人種的のみならず性的指向性においても差別と抑圧の対象とされるマイノリティであったことは、彼の文化相対主義を考えるうえで重要であろう。

⁴ ハーレム・ルネッサンスは、1920年代から30年代にかけてニューヨークの「黒人街」ハーレムを中心に起った文化運動の総称である。黒人であることに誇りを持ち、黒人文化に根ざしつつ、普遍的な価値のある音楽や文学、芸術を生み出そうとしている黒人たちを、ロックは「新しい黒人」と呼んだ (Locke 1997 [1925]: 3-16)。そのため、当時は「新しい黒人運動 (The New Negro Movement)」とも呼ばれた。ロックは「黒人ルネッサンス」とも呼んでいる (Locke 1997 [1925]: xxv)。筆者のハーレム・ルネッサンス理解は、Hutchinson (1995) と Helbling (1999) に多くを負っている。

relativity)」という表現も用いており、これもオックスフォード英語辞典に収録された用例としては最も早いものだという点だ(OED Online 2017)。後述するルース・ベネディクトに10年先立つ。

同論文において文化相対主義という語が現われるのは、次の一文である (Locke 1989 [1924]: 190, 強調は引用者):

But the extreme *cultural relativism* of Lowie leaves an open question as to the association of certain ethnic groups with definite culture-traits and culture types under circumstances where there is evidently a greater persistence of certain strains and characteristics in their culture than of other factors.

ローウィの文化相対主義とは、直前に引用された1917年の『文化と民族学』(Lowie 1917)の次の一文を指す (Locke 1989 [1924]: 190; 原文はLowie 1917: 41):

With great confidence we can say that since the same race at different times or in different subdivisions at the same time represents vastly different cultural stages, there is obviously no direct proportional between culture and race and if great changes of culture can occur without any change of race whatsoever, we are justified in considering it probable that a relatively minute change of hereditary ability might produce enormous differences.

ここでローウィが主張しているのは、文化と人種の間には如何なる相関関係も存在しないという文化の人種非決定論であり、ボアズ派人類学の反人種主義である。師ボアズ(Boas 1911)に忠実に、ローウィは文化と人種の相互独立を強調する。それを、ロックは「過激な文化相対主義」と呼んでいるのである。

したがって、この論文では、ロックは文化相対主義という語を、ボアズの文明相対主義的な意味でも用いていないし、後に文化相対主義と呼ばれるに至った思想を指して用いてもいない。ここでは、相対主義という言葉は非決定性ないし不確定性という意味で使われているに過ぎないのである。

しかしながら、この論文における「文化の相対性」という語の用法は、後年のアメリ

カ人類学的な文化相対主義につながるものである (Locke 1989 [1924]: 198, 強調は原文):

As a straight methodological question then we get the following as the only correct and acceptable procedure in the study of any given culture—first, its analytic and complete description in terms of its own culture-elements, second, its organic interpretation in terms of its own intrinsic values as a vital mode of living, combined if possible with an historical account of its development and derivation, and then finally and not till then its assignment to culture-type and interpretation as a stage of culture. Almost any culture so treated will be found to be radically different both in description and evaluation from that account which would have been given it if immediately submitted on first analysis to the general scale and to universal comparison. Let us call this *the principle of organic interpretation* and the other *the principle of cultural relativity*, . . .

ここでロックは、文化の「正しい」研究は、3段階の手続きを踏んで進めなければならないと述べている。第1に、それ自体に即して文化要素を分析的かつ包括的な記述することである。第2に、その文化に内在する価値に即して、それら文化要素を有機的に解釈することである。そして、第3に、文化の有機的な解釈に基づいて、その文化を特定の文化類型に分類したり、人類文化の一発達段階と解釈したりすることである。これが、「有機的解釈の原則 (the principle of organic interpretation)」である。

そして、このような手続きを踏むことによって、一般的な尺度を直接的に個々の文化要素に当てはめて普遍的な比較を行う場合すなわちヨーロッパ中心主義的で進化主義的な観点から諸文化を観る場合とは根本的に異なる文化理解が得られるとロックは言う。ロックはあからさまに述べてはいないが、「白人」の価値観に基づくのではなく、「黒人」の価値観に基づいて「黒人文化」を観ることによって、全く違った「黒人文化」の記述と評価に達すると言いたいのだ。これが、「文化の相対性の原則 (the principle of cultural relativity)」である。

この論文で、ロックは、ローウィだけでなく、ボアズ (Boas 1911) やゴールデンワイザー (Goldenweiser 1922)、サピア (Sapir 1924) にも言及しており、ボアズ派人類学から強く影響されていることは明らかである。しかし、1924年の段階では、人類学者

は未だ文化の相対性という用語を用いてはいないし、そのような思想がボアズ派人類学に潜在していたとしても、明示的に表明されてはいなかった。したがって、文化研究の原則として文化の相対性をロックが提唱したことは、もっと注目されてよい。

その後、ロックは、文化相対主義という語を、1つの思想の名称として用いるようになる。1930年にハーバード哲学クラブで行われた「文化相対主義」と題する講演のなかで、文化相対主義は「曖昧な情緒的コスモポリタニズム (vague sentimental cosmopolitanism)」でもないし「異郷に対する中立 (exotic neutrality)」でもないと言っている (Buck 2005: 24)。そして、文化相対主義をロックは次のように定義する (Buck 2005: 24) :

It is a relativism that should be possible without losing belief in or loyalty to the common symbols and mind-sets of a particular culture . . . [for] these loyalties and their social patterns . . . unify and focus our group life. But such loyalties and attachments are compatible if founded on the more objective view that my patriotism and your patriotism, my sectarianism and yours, though differing and often opposing one another, are functionally equivalent—and objectively identical.

異なる文化に属する人々が、それぞれの文化に忠誠を誓いながら、それぞれの愛郷心やセクト主義が「機能的に等価 (functionally equivalent)」であり、それゆえに「客観的に同一 (objectively identical)」であると認識することによって、それぞれの忠誠が「両立可能 (compatible)」であると気づくことこそが文化相対主義なのだ、と、ロックは言うのである。

1935年の論文「価値と命法」(Locke 1989 [1935])では、この主張が以下のように敷衍されている。個人としても集団としても、我々人間は何らかの規範に従うことなく有意義な生活を送ることはできないし、自分たちの規範が普遍的であると思込みがちである (Locke 1989 [1935]: 35)。しかし、我々が絶対と思込んでいるものは「我々が好む価値と命法の合理化 (the rationalization of our preferred values and imperatives)」(Locke 1989 [1935]: 46)に過ぎない。ロックは、いかなる「価値と命法 (values and imperatives)」をも絶対と見なすことを拒否し、相対主義によって「我々の命法の荒々しさを飼い慣らす (tame the wild force of our imperatives)」(Locke 1989 [1935]: 48)

ことが必要だと主張する。ロックによれば、そのような文化相対主義は「相対主義的哲学が頂点に達した段階 (the culminating phase of relativistic philosophy)」(Locke 1989 [1935]: 49) であり、その原則となるべきは、ハーバード大学でロックが師事した哲学者の一人であるジョサイア・ロイス (Josiah Royce)⁵ が『忠誠の哲学』(Royce 2012 [1908]) で提唱した「忠誠に対する忠誠 (loyalty to loyalty)」という理念だとロックは主張する (Locke 1989 [1935]: 49)。

ロイスは、「忠誠 (loyalty)」を「ある個人の、ある大義への自発的で実践的で徹底的な献身 (*The willing and practical and thoroughgoing devotion of a person to a cause*)」(Royce 2012 [1908]: 16-17) と定義する。ロイスによれば、このような意味での忠誠もまた 1 つの大義であり、それゆえに、いかなる大義への忠誠も、同時に忠誠それ自体への忠誠を要請する (Royce 2012 [1908]: 101-146)。ロックは、この「忠誠への忠誠」という理念は「絶対主義の伝統からの抜本的な決別 (a radical break with the tradition of absolutism)」(Locke 1989 [1935]: 49) と解釈する。なぜなら、自己の信ずる価値への忠誠が真の忠誠であるためには、自己の信ずる価値とは異なる価値への他者の忠誠をも対等な忠誠として承認し、他者の忠誠に対しても忠誠でなければならないからである。それゆえ、「忠誠への忠誠」は、「価値の相対性と相互性の原則 (a relativism of values and a principle of reciprocity)」を含意し、「道徳体系間の寛容 (tolerance between moral systems)」を要請する、一種の哲学的相対主義なのだとロックは述べるのである (Locke 1989 [1935]: 49)。

以上のような文化相対主義が求められるのは、ロックによれば、たとえ帝国主義的支配と資本主義的階級対立が止揚されようとも、「相互に対立し妥協しえない諸々の生の流儀 (conflicting and irreconcilable ways of life)」(Locke 1989 [1935]: 35) を奉じる「心情的諸部族 (psychological tribes)」(Locke 1989 [1935]: 49) の間の葛藤は解消されないからである。「生の流儀 (ways of life)」という表現をロックが用いている点に注目したい。前稿で論じたとおり、1940 年代以降、これがアメリカ人類学の文化の定義となるからである (沼崎 2017)。

⁵ ジョサイア・ロイスは 1855 年カリフォルニア州に生れ、長くハーバード大学にあってウィリアム・ジェームズの論敵として名を馳せた哲学者である。形而上学的には観念論者であったが、多元的な「地方主義 (provincialism)」の立場に立つ共同体の哲学も唱えた。ロイスについては差し当たり Kelly (2014) が参考になる。ロイスと文化多元主義の関係については Hutchinson (1995: 79-84) を参照されたい。

このように、後年の所謂人類学的文化相対主義に近く、その先駆けと見なすべき思想を、ロックは1930年代半ばまでに主張していた。彼は、これを文化相対主義と呼び、また「文化的すなわち価値的多元主義 (cultural and value pluralism)」(Locke 1989 [1935]: 50) とも呼んだ⁶。そして、彼の思想は、西洋哲学において長い歴史を有する相対主義の流れを汲むものであり、また19世紀から20世紀前半のアメリカ哲学、特にウィリアム・ジェームズ (William James) らのプラグマティズムに根差すものであった。ロックは、直接ジェームズに師事してはいないが、ハーバード大学での指導教員の一人であったラルフ・バートン・ペリー (Ralph Barton Perry) はジェームズの弟子であり、熱烈なジェームズ支持者であった。ロックの著作にはジェームズの深い影響が読み取れると、レナード・ハリスは主張する (Harris 1989: 12-13)。ロックがボアズ学派の影響を深く受けていることは彼の著作からも明らかであるが、その素地は古典的プラグマティズムにおける相対主義あるいは反絶対主義にあったのである。

⁶ そのため、ロックの思想は「文化多元主義 (cultural pluralism)」の文脈で論じられることが多い。文化多元主義とは、20世紀初頭、増大する非アングロサクソン系移民に対する排外主義と同化主義の両者に対抗して生み出された思想で、移民たちがアメリカ化することなく故郷の伝統を保持し続けることを擁護し、文化的多様性こそがアメリカのアメリカたる所以だと主張した。ホレス・カレンの1915年の論説「民主主義か、それとも坩堝か (Democracy versus the Melting Pot)」(Kallen 1915)、その影響を受けたランドルフ・ボーン (Randolph Bourne) の1916年の論考「超民族的アメリカ (Trans-National America)」(Bourne 1916) は、文化多元主義の宣言書である。文化多元主義という言葉そのものの使用は、ホレス・カレンの1924年の論集『合衆国における文化と民主主義』(Kallen 1998 [1924]) が最初だと言われる。カレン自身は、早くも1906～7年頃にはハーバード大学の授業でこの語を使用し、学生だったロックも出席していたと述懐している (Kallen 1957: 119)。そして、文化多元主義を次のように説明している (Kallen 1957: 120):

[T] he expression “Cultural Pluralism” is intended to signify this endeavor toward friendship by people who are different from each other but who, as different, hold themselves equal to each other. By “equal” we commonly mean “similar” or “identical.” Cultural Pluralism, however, intends by “equal” also parity of the unequal, equality of the unlike, not only of the like or the same. It postulates that individuality is indefeasible, that differences are primary, and that consequently human beings have an indefeasible right to their differences and should not be penalized for their differences, however they may be constituted, whatever they may consist in: color, faith, sex, occupation, possessions, or what have you.

カレンによれば、ロックが到達したのも、このような意味での文化多元主義であった (Kallen 1957: 121)。20世紀アメリカの文化多元主義について、より詳しくはAkam (2002) を参照されたい。

なお、広い意味での文化多元主義と狭く人類学的な文化相対主義との関係および両者の異同は、さらなる検討を要する課題である。

2. ルース・フルトン・ベネディクト

「文化の相対性」という表現が見られる最初の人類学的著作は、1934 年に出版されてベストセラーとなったベネディクトの『文化の諸様式』(Benedict 2005 [1934]) である。

最初に「相対性 (relativity)」という語が現われるのは、実はフランツ・ボアズによる序文である (Boas 2005 [1934]: xxiii, 強調は引用者):

... it seems probable that the more intimate our knowledge of the cultural drives that actuate the behavior of the individual, the more we shall find that certain controls of emotions, certain ideals of conduct, prevail that account for what seem to us as abnormal attitudes *when viewed from the standpoint of our civilization*. The *relativity* of what is considered social or asocial, normal or abnormal, is seen in a new light.

「我々の文明の立脚点から見れば」異常である行為が、正常で文化的に称揚される未開社会が存在することを示し、「何が社会的で何が反社会的か、何が正常で何が異常か」の相対性にベネディクトは新たな光を照射したと、ボアズは述べているのである。この一文は、ボアズが所謂文化相対主義に最接近したものと言えるが、ボアズの力点はいくまでも「我々の文明の立脚点」を逆照射することであり、そこに彼の文明相対主義が現われている。

ベネディクト自身が最初に「相対性」という語を用いるのは、第 1 章「慣習の科学 (The Science of Custom)」⁷ における次の一文である (Benedict 2005 [1934]: 11, 強調は引用者):

⁷ 本章の元となる文章が、同じタイトルで *The Century Magazine* の 1929 年 4 月号に掲載されている (Benedict 1931 [1929])。そこでベネディクトは「文化の相対性」という用語は用いていないが、「新しい諸相対性 (new relativities)」という表現を使っている (Benedict 1931 [1929]: 817, 強調は引用者):

For what is the meaning of life except that by the discipline of thought and emotion, by living life to its fullest, we shall make of it always a more flexible instrument, *accepting new relativities, divesting ourselves of traditional absolutes?*

伝統的な絶対を脱ぎ捨てて、新しい相対性を受け入れよう。そうしない人生に意味などあるだろうか。そうベネディクトは訴える。ここには確かに「伝統の足枷」からの解放というボアズの文明相対主義が色濃く反映されているのだが、ボアズがどこまでも脱感情化と更なる理性化を求めるのに対して、ベネディクトの瑞々しい訴えにはより情緒的な響きを感じられる。

But we have failed to understand *the relativity of cultural habits*, and we remain debarred from much profit and enjoyment in our human relations with peoples of different standards, and untrustworthy in our dealings with them.

「文化的諸習癖 (cultural habits)」とは「慣習 (custom)」に他ならないから、彼女が主張しているのは「慣習の相対性」である。これを理解しなかったために我々すなわち欧米人は、「異なる諸標準を持つ諸民族 (peoples of different standards)」との交流を享受し、異文化から学ぶことを妨げられてきたとベネディクトは述べる。

なぜ慣習の相対性に気づくことが重要なのか。それは、慣習が世界の見え方を偏らせるからである。「汚れのない目で世界を眺める人はいない (No man ever looks at the world with pristine eyes)」(Benedict 2005 [1934]: 2) とベネディクトは言う。人間の眼差しは「一定の限定的な慣習と制度と思考様式によって編集されている (edited by a definite set of customs and institutions and ways of thinking)」(Benedict 2005 [1934]: 2) のである。それは、社会科学者も同様である (Benedict 2005 [1934]: 9, 強調は引用者) :

Custom did not challenge the attention of social theorists because it was the very stuff of their own thinking : it was *the lens* without which they could not see at all.

社会科学者と雖も、慣習というフィルターを通してしか世界を見ることはできない。しかも、それが余りにも基本的で余りにも自明なものであるがゆえに、自分が特定のレンズをかけていると自覚することさえできないのである (Benedict 2005 [1934]: 9)。これは、まさしくボアズの「文化メガネ」論である。

ベネディクトが「文化の相対性 (cultural relativity)」という表現を用いるのは、本書の末尾においてである。長くなるが、その全文を引用する (Benedict 2005 [1934]: 278, 強調は引用者) :

Social thinking at the present time has no more important task before it than that of taking adequate account of *cultural relativity*. In the fields of both sociology and psychology the implications are fundamental, and modern thought about contacts of peoples and about our changing standards is greatly in need of sane and scientific direction.

The sophisticated modern temper has made of *social relativity*, even in the small area which it has recognized, a doctrine of despair. It has pointed out its incongruity with the orthodox dreams of permanence and ideality and with the individual's illusions of autonomy. It has argued that if human experience must give up these, the nutshell of existence is empty. But to interpret our dilemma in these terms is to be guilty of an anachronism. It is only the inevitable cultural lag that makes us insist that the old must be discovered again in the new, that there is no solution but to find the old certainty and stability in the new plasticity. The recognition of *cultural relativity* carries with it its own values, which need not be those of the absolutist philosophies. It challenges customary opinions and causes those who have bred to them acute discomfort. It rouses pessimism because it throws old formulas into confusion, not because it contains anything intrinsically difficult. As soon as the new opinion is embraced as customary belief, it will be another trusted bulwark of the good life. We shall arrive then at a more realistic social faith, accepting as grounds of hope and as new bases for tolerance *the coexisting and equally valid patterns of life* which mankind had created for itself from the raw materials of existence.

この段落で、「文化の相対性」という言葉は2度登場するが、「社会の相対性 (social relativity)」という言葉も文化の相対性とほぼ同義に1度使われている。

ここでベネディクトは、社会の相対性すなわち文化の相対性を「絶望の教義 (a doctrine of despair)」とする「洗練された現代的な気性 (sophisticated modern temper)」の克服を訴える。あらゆる価値が相対的だとしたら人生は空虚であり、文化の相対性は「永続性と理想性 (permanence and ideality)」も「個人の自律性 (the individual's ... autonomy)」も否定してしまうというのが「絶望の教義」である。これに対して、ベネディクトは永続性と理想性という「正統派の夢 (the orthodox dreams)」も個人の自律という「幻想 (illusions)」も捨てて、文化の相対性を受け入れ、「併存する均しく妥当な生の諸様式 (coexisting and equally valid patterns of life)」に対して寛容になれと主張する。

その根拠は、本書の冒頭で既に述べられている (Benedict 2005 [1934]: 1):

To the anthropologist, our customs and those of a New Guinea tribe are two possible

social schemes for dealing with a common problem, and in so far as he remains an anthropologist he is bound to avoid any weighting of one in favour of the other.

近代西欧文明も、ニューギニアの未開文化も、「共通の問題を扱う社会的な機構 (social schemes for dealing with a common problem)」としては対等なのだ。どちらも社会生活を可能にし、どちらも人生に意味を与える。

本書は、ニューメキシコ州のズニ、メラネシアのドブ島民、北アメリカ北西海岸のクワキウトゥルの文化を主題的に扱いつつ (Benedict 2005 [1934]: 57-222)、これらに照らしてアメリカ白人社会の再検討を行っている (Benedict 2005 [1934]: 223-278)。これは、既に触れたマーガレット・ミードの『サモアにおける成人』 (Mead 2001 [1928])、『ニューギニアにおける生育』 (Mead 2001 [1930]) 同様、個別の未開文化 (a primitive culture) との対比において近代西欧文明とりわけ近代アメリカ社会の諸制度を相対化するという手法である。この点で、ボアズの文明相対主義を引き継ぐものだ。

しかしながら、未開文化を文明と「均しく妥当」と見なす点でボアズとは異なり、また未開文化一般ではなく、個別の未開文化が独自に持つ生の諸様式に注目する点でも、ボアズの「未開人の心性」論 (Boas 1901, 1911, 1965 [1938]) とは趣を異にする。

未開か文明かを問わず、あらゆる「生の諸様式」を「均しく妥当」と評価する立場は、ベネディクト自身は言及していないが⁸、先に検討したアラン・リロイ・ロックの文化相対主義に近いものである。

ロックの散発的な著作が広く社会の関心を集めることはなかったのに対し、ベネディクトの『文化の諸様式』は一大ベストセラーとなり、「文化の相対性」という概念もベネディクトの名とともに遍く知られることとなった。そして、本書の段階ではベネディクト自身は文化相対主義という語を用いていないが、やがて本書に代表される人類学的

⁸ 当時の学術引用の習慣は現代ほど厳密ではなかったし、『文化の諸様式』が学術書というよりは一般教養人向けの啓蒙書であったことを考えれば、文化の相対性という概念の使用に際してベネディクトがロックに言及していないことを責めることはできないのかもしれない。また、ボアズの愛弟子であったベネディクトから見れば、ボアズとボアズ派の影響を強く受けながらも哲学者であるロックは、傍系の亜流にしか見えなかったのかもしれない。しかしながら、ボアズもボアズの弟子たちもロックとは早くから密接な交流があったにもかかわらず、後述するメルヴィル・ハースコヴィッツもそうであるが、ロックを全く引用しなかったのは不思議としか言いようがない。総じて、文化相対主義に関するアメリカ人類学内の議論は、ロックの存在を無視して行われてきたようである。それはなぜなのかは、解明すべき課題である。

な文化観に文化相対主義という名が付けられたようである。それは、第二次世界大戦の影響下に進行した。その過程を、次に辿ることとする。

Ⅲ 第二次世界大戦と文化相対主義

前稿において、筆者は、1930年代後半から第二次世界大戦中にかけて、アメリカの民主主義とソビエト連邦やナチスドイツの全体主義とが対立する「生の流儀 (way of life)」として概念化されたこと、そこでプラグマティズムの泰斗ジョン・デューイ (John Dewey) が大きな役割を演じたこと、そして時を同じくしてアメリカ人類学において文化とは「生の流儀」であるという主張が展開されたことを論じた (沼崎 2017: 47-54)。

この動きと連動しつつ、特にアメリカの第二次世界大戦参戦後、文化の相対性と文化相対主義をめぐる議論が活発化する。その舞台となったのが、前稿でも触れた“Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Relation to the Democratic Way of Life”である (Hegeman 1999: 160-162; Gilkeson 2010: 189)。この会議が1941年に開催した第2回シンポジウム「科学、哲学、宗教」(Bryson and Finkelstein 1942)では、マーガレット・ミードが報告し、ルース・ベネディクトらがコメントしている (Mead 1942; Benedict 1942b) し、アラン・リロイ・ロックも報告している (Locke 1989 [1942])。1943年の第4回シンポジウム「世界平和への接近」(Bryson, Finkelstein and MacIver 1944)では、クライド・クラックホーン (Clyde Kluckhohn) が報告 (Kluckhohn 1944) しているほか、ロックが再び報告して文化相対主義を論じ (Locke 1989 [1944])、哲学者のチャールズ・W・モリス (Charles W. Morris)⁹ が文化の相対性を論じている (Morris 1944)。これらに加え、やはり前稿で取り上げたマーガレット・ミードの戦争協力本『火薬を湿らせるな』(Mead 2000 [1942])にも依拠しつつ、第二次世界大戦が文化相対主義の議論に与えた影響を検討したい。

1. マーガレット・ミードの変節？

マーガレット・ミードが1941年の第2回シンポジウムで行った報告は「文化の比較研究と民主的諸価値の意図的涵養」(Mead 1942)と題されている。そのなかで、彼女

⁹ モリスは、シカゴ大学でジョージ・ハーバート・ミード (George Herbert Mead) の下で学んだ哲学者であり、プラグマティズムと記号論が専門である。より詳しくは、Reisch (2005) を参照されたい。

は次のように述べる (Mead 1942 : 57-58, 強調は引用者) :

Historically, those who are desirous of breaking down some particular traditional value for our society have arrayed a miscellaneous assortment of divergent practices, showing that this and that other people, or indeed ourselves at some other period in history, regarded a given practice in a different moral light, arguing that, therefore, all moral practices are limited in time and place and therefore lack any ultimate validity. *This mischievous and uninformed use of cultural material is often mistakenly called cultural relativity*, but that is exactly what it is not, for cultural relativity demands that every item of cultural behavior be seen as relative to the culture of which it is a part, and in that systematic setting every item has positive or negative meaning and value.

伝統的価値を否定するために、異民族の慣習を掻き集めて見せたり、あるいは自分たちの過去に異なる慣習を見出したりして、道徳的実践の相対性を主張する輩がいるが、それは「ふざけた無学な文化資料の利用 (*mischievous and uninformed use of cultural material*)」であり、文化の相対性と呼ぶのは間違いだと、ミードは言うのである。しかし、彼女の『サモアにおける成人』(Mead 2001 [1928]) や『ニューギニアにおける生育』(Mead 2001 [1930])、ベネディクトの『文化の諸様式』(Benedict 2005 [1934]) は、まさに彼女の否定するやり方を用いた文明批評ではなかったか。ところが、自分たちの過去の業績を忘れたかのように、文化の相対性とは「文化的行動のあらゆる要素は、それが一部を成すところの文化に対して相対的だ (*every item of cultural behavior be seen as relative to the culture of which it is a part*)」ということしか意味せず、その文化の「体系的な配置においてのみ、あらゆる要素は肯定的または否定的な意味と価値を有する (*in that systematic setting every item has positive or negative meaning and value*)」と主張する。

この報告に対するコメントのなかで、ベネディクトもミードに同調しつつ、次のように述べる (Benedict 1942b : 69) :

Dr. Mead has well stated the implications of cultural relativity, and made a distinction clear which is not usually made. Cultural relativity, as she defines it, refers not to the great gamut of religious practices in the world, for instance, nor to the many forms

of marriage current in different cultures, but to *the inescapable interdependence of cultural traits one with another, and of the individual and his society.*

文化の相対性とは、反絶対主義の主張ではなく、同一文化内の要素の相互関連性と個人と社会の相互依存性でしかないと言うのである。これは、ボアズの文明相対主義からの大いなる離脱ではなかろうか。

さらに、マーガレット・ミードは、『火薬を湿らせるな』において、ボアズの「文化メガネ」論を大きく転換させる。

最初は、ボアズ的な「文化メガネ」論が繰り返される (Mead 200 [1942]: 2-4) :

... the anthropologist wears forever another set of lenses, a new set for each primitive culture which he has been examined. With these lenses, acquired in the long months in which he minutely studied strange ways of life ... the anthropologist sees different things about the home culture from those things which others see who have never had to submit to this special discipline. ... Speaking from a platform to a women's club, ... I never completely lose a still further point of reference—the awareness that my audience wears clothes, and several layers of them; the consciousness that this is a great group of women of child-bearing age, and yet nowhere is there a baby crawling at its mother's feet or begging to be fed; the knowledge that, if there were a breast-fed baby in that audience, it would have to go hungry. I do not cease to observe whether this is a patriotic group of women, valiantly and self-consciously wearing last year's hats, or an afternoon group of women who are homemakers, or an evening group of women who, whether they are homemakers or not, don't do homemaking in the daytime—but this other consciousness: "These people are completely clothed," stays with me to widen my perspective.

人類学者であるミードは、サモア文化のレンズをかけることで、アメリカ人の夫人たちは衣服を着ていることに気づくというのである。そこまではボアズと同じだ。

しかし、続いてミードは本書の意図を次のように説明する (Mead 200 [1942]: 4, 挿入と強調は引用者) :

This [book] is not an indictment of America . . . not an “Are We Civilized?” in which the random pieces of better behavior among primitive peoples the world over are cited to deflate our spurious complacency. *This is not an attempt to take off American’s clothes. I prefer Americans with clothes, just as much as I prefer South Sea Islanders without them.*

「我々は文明化されているか? (Are We Civilized?)」は、もちろんロバート・ローウィの文明批評 (Lowie 1929) を指す。ローウィの著作は「ふざけた無学な文化資料の利用」の例として糾弾されているのである。そして、彼女は「衣服を着たアメリカ人 (Americans with clothes)」を好むと断言する。サモア文化のメガネを手に入れたミードは、アメリカ文化をサモア人の観点から眺めることができる。しかし、そこからアメリカ文化について批判的に反省するのではなく、アメリカ文化を現状のままに肯定してしまうのだ。

先に引用したように、かつて『サモアにおける成人』でミードはアメリカ文化「に欠陥を見出すことを恐れてはならない (be not afraid to find them wanting)」(Mead 2001 [1928]: 160) と書いていた。それが、戦争下においては、全面的にアメリカ的な「生の流儀」を肯定するミードがいる。

もちろん、ミードは「サモア人には裸でいてほしい (I prefer South Sea Islanders without them)」と言うのであるから、サモア人をアメリカ文化のメガネで見て批評することもない。サモア人にはサモア人の「生の流儀」があり、彼らにとっての衣服の意味と価値は彼らの文化に即して決定されるべきものだとミードは言いたいのであろう。

しかし、これでは、文化の相対性は、ロックの批判する「異郷に対する中立 (exotic neutrality)」でしかないということにならないだろうか。

前稿で指摘したように、第二次世界大戦時のアメリカでは、人類学者も含めて、民主主義という「アメリカの生の流儀 (The American Way of Life)」を守れという声が高まっていた (沼崎 2017: 48-50)。そのような状況下にあって、文化の相対性という概念から自己批判的な要素が削り落とされたと言えないだろうか。

少なくとも、人類学者たちは文化の相対性に限定を加えざるを得なくなった。その代表が、クライド・クラックホーンである。彼は、1943年の第4回シンポジウムにおける報告のなかで、次のように述べている (Kluckhohn 1949: 150, 強調は引用者):

The anthropological outlook demands toleration of other ways of life—so long as they do

not threaten the world order. But world order cannot and must not mean the reduction of cultural diversity to a *gray amphictyony*. The paradox of unity in diversity was never so meaningful as today.

「生の流儀」の多様性は、世界秩序を脅かさない限りにおいて容認されなければならない。そして、世界秩序は文化的に同質的な「灰色の隣保同盟 (a gray amphictyony)」であってはならない。それゆえ、「違いが争いを生まない世界が実現されなければならない (The world must be made safe for differences)」(Kluckhohn 1949 : 150)。

同じシンポジウムで、哲学者のチャールズ・モリスは、より明確に次のように述べる (Morris 1944 : 623-624, 強調は原文) :

... all “coexisting” patterns of life are *not* “equally valid,” as Ruth Benedict and other anthropologists often maintain—or did maintain before the Axis challenge ; . . . in a world in which an intersocietal culture is actually forming and in which intersocietal conflicts exist, certain patterns of life are invalid and unsatisfactory prescriptions for actions in that specific situation. It is thus possible to challenge the Axis way of life, as invalid with respect to the situation actually obtaining today in human culture, and to act with conviction on the proposals and prescriptions of the United Nations.

国際平和を脅かす枢軸国の「生の流儀」は否定されなければならないというわけである。

このように、第二次世界大戦は、文化の相対性あるいは文化相対主義に対して、大きな難題を突きつけた。そして、多くの学者が、完全に否定しないまでも、文化の相対性に制限を加えようとし始めたのである。

2. アラン・リロイ・ロックの不屈

しかしながら、ロックは第二次世界大戦中も文化相対主義を擁護し続け、独自に展開させている。

1941年の第2回シンポジウムでの報告は「多元主義と知的民主主義」(Locke 1989 [1942])と題されている。そのなかで、ロックは「権威主義的教条主義 (authoritarian dogmatism)」と「斉一主義的普遍性 (uniformitarian universality)」(Locke 1989 [1942] : 53)

を新たな絶対主義と呼び、これに対抗する民主的な思想として、相対主義的な「価値多元主義 (value pluralism)」(Locke 1989 [1942]: 60) と「文化多元主義 (cultural pluralism)」(Locke 1989 [1942]: 61) を対置する。そして、これらの多元主義こそが「全体主義の挑戦に対する我々の最も強固な知的武装である (our hardest intellectual weapon against the totalitarian challenge)」(Locke 1989 [1942]: 64) と述べる。

さらに、「相対主義によって拡張され、再構築されない限り、我々の現在の民主的な諸伝統と諸実践も世界大に適用されるには不十分である (until broadened by relativism and reconstructed accordingly, our current democratic traditions and practices are not ready for world-wide application)」(Locke 1989 [1942]: 63) とロックは言う。なぜなら、アメリカの民主主義も、文化的な教条主義や偏見、国家崇拜、人種主義といった弊害に毒されているからである (Locke 1989 [1942]: 63)。

この報告では、自己批判的な姿勢を崩すことなく、相対主義的多元主義としての民主主義をロックは擁護しているのである。

1943年の第4回シンポジウムにおける報告「文化相対主義とイデオロギー的平和」では、文化の相対性の系として3つの原理が導かれるとロックは主張する (Locke 1989 [1944]: 73, 強調は原文):

1. The principle of *cultural equivalence*, under which we would more wisely press the search for functional similarities in our analyses and comparisons of human cultures; thus offsetting our traditional and excessive emphasis upon cultural difference. . . .

2. The principle of *cultural reciprocity*, which, by a general recognition of the reciprocal character of all contacts between cultures and of the fact that all modern cultures are highly composite ones, would invalidate the lump estimating of cultures in terms of generalized, *en bloc* assumptions of superiority and inferiority, . . .

3. The principle of *limited cultural convertibility*, that, . . . the organic selectivity and assimilative capacity of a borrowing culture becomes a limiting criterion for cultural exchange. Conversely, pressure acculturation and the mass transplanting of culture, the stock procedure of groups with traditions of culture “superiority” and dominance, are counterindicated as against both the interests of cultural efficiency and the natural

trends of cultural selectivity.

第 1 の「文化的等価性」とは、あらゆる文化は、どれほど異なって見えようとも、社会生活を可能にし、人生に意味を与えるという点では、機能的に等価だという原理である。

第 2 の「文化的互恵性」とは、あらゆる文化は相互に様々な要素を借用し合っており、どれも高度に複合的であって、単純に文化の高低を論じることはできないという原理である。ある文化が全体として他の文化よりも勝っているとか劣っているとは判定できないとロックは言うのである。

そして、第 3 の「限定的な文化的変換可能性」とは、どの文化も他からの借用は選択的に行うもので、異質な要素の同化には限度があり、文化を一気に大変革することは難しいという原理である。それゆえ、帝国主義的な支配者による文化の押しつけはうまくいかない。

ロックは、これらの 3 原理を踏まえなければ、平和的な国際関係は構築できないと主張する。ロックによれば、文化相対主義こそが「社会の新しい方向付けと文化的啓蒙の現実的な道具 (a realistic instrument of social reorientation and cultural enlightenment)」(Locke 1989 [1944]: 72) なのである。

ロックは、枢軸国の「生の流儀」を一方的に断罪することはない。もちろん全体主義は、絶対主義的であるがゆえに、そして斉一主義的であるがゆえに、ロックの支持するところではない。しかしながら、彼の文化相対主義の第 3 原理に従うならば、外からの急激な変更は避けるべきなのである¹⁰。

しかしながら、ロックの文化相対主義が戦後のアメリカで広く受け入れられた様子は見られない。文化相対主義をめぐる戦後の論争の中心は、次節で取り上げるハースコヴィッツであり、主要な論客はロックに言及していないのである。1930 年代後半にハーレム・ルネッサンスが終焉を迎えたこともあり、ロックの名と著作は急速に忘れられて

¹⁰ この第 3 原理に類似する思考は、ベネディクトの『菊と刀』第 13 章「敗戦後の日本人」(Benedict 2005 [1946]: 297-316) にも見られる。同書においてもベネディクトはロックには言及していないが、ロックとベネディクトは思想的に近いと筆者は考える。その理由は、ベネディクトもプラグマティズムの影響下にあったからだと思われる。『文化の諸様式』においては、2 箇所ジョン・デューイへの言及がある (Benedict 2005 [1934]: 2,271)。また、後述するように、『菊と刀』では、その名を挙げることなく、ウィリアム・ジェームズの有名な表現を借用している (Benedict 2005 [1946]: 14-15)。

いったようである。ロックの哲学が再評価されるようになるのは、1970年代以後になる。

3. 文化相対主義の「人類学化」

対照的に、ルース・ベネディクトの『文化の諸様式』(Benedict 2005 [1934])が広く読まれた結果、文化の相対性はベネディクトと結びつけて論じられるようになった。その点は、先に引用したモリス (Morris 1944) を見ても明らかである。

管見の限り、文化相対主義を明確に人類学的思想として論じたのは、哲学者のグレース・A・デ・ラグーナ (Grace A. de Laguna) の論文「文化相対主義と科学」(de Laguna 1942) が最初である。これは、1941年にアメリカ哲学会東部地区で行われた会長講演であり、その原稿はルース・ベネディクトに読んでもらったと注記されている (de Laguna 1942 : 141)。

デ・ラグーナは、先ず人類学的な文化概念を次のように説明する (de Laguna 1942 : 144) :

It is the concept of culture itself which provides the theoretical basis for our modern version of relativism. As the anthropologist conceives it, a culture is an integrated individual whole. It is a complex of all that belongs to a common way of life.

そして、人類学的な文化相対主義については次のように述べる (de Laguna 1942 : 146, 強調は原文) :

Cultural relativism is a doctrine concerning *essence* as well as *existence*. Beliefs as meanings, and standards as valuations, are determined by, and relative to, the cultures to which they belong, as the meaning of a word or phrase is determined by its linguistic context. The concepts in terms of which the members of one culture think are significant only within and with reference to the frame of that culture. They accordingly constitute a peculiar and un-translatable idiom of thought. Nor are they applicable to the institutions and customs of another culture except in so far as the two cultures are alike. In so far as cultures are individual wholes, the members of one culture cannot understand in the terms of their own concepts the beliefs and differing ways of thought of an

alien culture. The logical conclusion, then, to which a consistent and thoroughgoing cultural relativism inevitably leads, is that no concepts are universally applicable and no standards objectively valid.

彼女は「文化相対主義をその論理的帰結まで突き詰めた人類学者を知らない (I know of no anthropologist who has attempted to carry through the doctrine of cultural relativism to its logical conclusion)」(de Laguna 1942 : 146)とも述べているが、あらゆる概念の文化被拘束性(文化相対性)とその帰結としての普遍妥当的基準の不存在の主張を文化相対主義と呼び、それを人類学とりわけルース・ベネディクトに帰したのは、筆者の知る限り、デ・ラグーナが最初であった。

この彼女の講演と、それに基づく論文の出版とがきっかけとなって、ベネディクトの文化の相対性の主張に文化相対主義という名が付けられたのではないかと、筆者は考えている。そして、文化相対主義という語が人類学に逆輸入されたのではないだろうか。

ルース・ベネディクト自身が文化相対主義という語を初めて用いたのは、先に述べたように社会学者ソローキンの著書2冊を取り上げた1942年の書評においてであるが、それはデ・ラグーナとの会話の直後である。そこでベネディクトは次のように文化相対主義という語を使用している(Benedict 1942a : 155, 強調は原文) :

He would throw out all relativism and enthrone again absolute values. But the problem in all science is to determine what is relative, and what cannot be tampered with. Of course, there are in human societies absolutes with which one cannot tamper without courting violence and insecurity, and it is important to isolate these. But this cannot be done unless one is willing to admit as relative many institutions which are currently believed to have an absolute value. A sociology which is *a priori* committed to absolute values scraps at the very beginning one major problem of human societies. So far from denying cultural relativism, we need to take it into full account if we are to understand those social problems which lie beyond it.

ここでは、ベネディクトはボアズ的な文明相対主義の視点からソローキンの議論を批判しているが、ここで彼女が言う文化相対主義は、あらゆる価値の絶対性を疑う態度を

指している。それは、彼女が『文化の諸様式』(Benedict 2005 [1934])で主張した文化の相対性の理念に他ならない。彼女は、あらゆる文化の相対性の主張を文化相対主義と呼んでいるのである。

そして、修正と限定を加えながらも、ミードにせよ、クラックホーンにせよ、ボアズの後継者たちは第二次世界大戦中も文化の相対性を主張し続けた。その結果、人類学的な文化観と文化の相対性の主張が、主に哲学者たちによって、文化相対主義と呼ばれるようになったものと思われるのである。

IV 文化相対主義の定式化

最後に、第二次世界大戦後に人類学者によって文化相対主義がどのように定式化されたかを確認しよう。

文化相対主義という言葉は直接用いてはいないが、文化相対主義の立場を戦後すぐに明確化したのは、ルース・ベネディクトの『菊と刀』における次の一節である (Benedict 2005 [1946]: 14-15, 強調は引用者):

It sometimes seem as if *the tender-minded* could not base a doctrine of good will upon anything less than a world of peoples each of which is a print from the same negative. . . . *the tough-minded* are content that differences should exist. They respect differences. Their goal is a world made safe for differences, where the United States may be American to the hilt without threatening the peace of the world, and France may be France, and Japan may be Japan on the same condition.

ここで、ベネディクトは有名なウィリアム・ジェームズの「軟らかい心の持ち主 (*the tender-minded*)」と「硬い心の持ち主 (*the tough-minded*)」という区別を援用して、文化絶対主義者と文化相対主義者の違いを論じている。文化相対主義者は、世界平和を脅かさない限りにおいて、文化の相違を容認し、文化の多元性を称揚するのである。

文化相対主義という語を用い、しかも一章を割いて論じた人類学者は、ボアズの直弟子の一人メルヴィル・J・ハースコヴィッツ¹¹が最初である。

¹¹ ハースコヴィッツの生涯と学問について、より詳しくは Gershenborn (2004) を参照。

彼は、師ボアズの命で、アフリカ研究とアフリカ系アメリカ人の研究に従事し、1920年代にはアラン・リロイ・ロックとも深い交流を持ち、かつロックの支援を得てハーワード大学で「黒人」学生の人類的調査を行っていてもいる (Gershenhorn 2004 : 32-37)。ロックは、ハースコヴィッツ宛私信で自身の1924年の論文 (Locke 1989[1924]) に触れている (Helbling 1999 : 51)。したがって、ハースコヴィッツは当然ながらロックの文化相対主義を知っていたはずであるが、ベネディクト同様、その著作においてロックに言及することはなかった。その理由は不明である。その説明は今後の課題としたい。

1948年の『人間とその所産』の第5章「文化相対主義の問題」のなかで、ハースコヴィッツは「文化相対主義の原理 (the principle of cultural relativism)」を以下のように定式化した (Herskovits 1948 : 63, 強調は原文) :

The principle of *cultural relativism* derives from a vast array of factual data, gained from the application of techniques in field study that have permitted us to penetrate the underlying value-systems of societies having diverse customs. This principle, briefly stated, is as follows : *Judgements are based on experience, and experience is interpreted by each individual in terms of his own enculturation.*

「判断というものは経験に基づいており、経験というものはその人の受けた文化化に基づいて解釈される」というのが文化相対主義の原理である。ここで「文化化」とは「人間が、幼い頃に、また年を取ってから、自分の文化に習熟していく学習過程 (the learning experience . . . by means of which, initially, and in later life, he achieves competence in his culture)」のことである (Herskovits 1948 : 39)。

学習の差異が、経験の解釈の差異をもたらす、解釈の差異が、判断の差異をもたらす。人が何を学習して育つかは、その人が生まれ落ちた文化によって決まる。ゆえに、判断は文化に相対的である。これが文化相対主義だと、ハースコヴィッツは言うのである。

さらにハースコヴィッツは言う (Herskovits 1948 : 76, 強調は引用者) :

. . . cultural relativism is a philosophy which, in recognizing the values set up by every society to guide its own life, lays stress on *the dignity inherent in every body of custom*, and on the need for tolerance of conventions though they may differ from one's own.

あらゆる慣習に尊厳が内在することを認め、異なる慣習への寛容を要請する哲学が、文化相対主義である。「相対主義的な観点はあらゆる規範の集合の妥当性を浮き彫りにする (the relativistic point of view brings into relief the validity of every set of norms)」(Herskovits 1948: 76) ともハースコヴィッツは述べる。

ハースコヴィッツによれば、文化相対主義の核心は、相互的な差異の尊重である (Herskovits 1948: 77) :

The very core of cultural relativism is the social discipline that comes of respect for differences—of mutual respect. Emphasis on the worth of many ways of life, not one, is an affirmation of the values in each culture. Such emphasis seeks to understand, and to harmonize goals, not to judge and destroy those that do not dovetail with our own.

そして、ハースコヴィッツは異なる「生の流儀」の相互承認と平和共存を訴える (Herskovits 1948: 653) :

If a world society is to emerge from the conflict of ethnocentrism we call nationalism, it can only be on a basis of live and let live, a willingness to recognize the values that are to be found in the most diverse ways of life.

ハースコヴィッツもまた「違いが争いを生まない世界」を指向し、そのための人類学を説くのである。

ハースコヴィッツの『人間とその所産』は、文化相対主義を忌憚なく擁護したために、多くの批判を浴びることとなった。しかし、ハースコヴィッツは怯むことなく改訂版 (Herskovits 1955, 1964) でも同様の主張を繰り返し、各所で彼が展開した文化相対主義論が没後一書にまとめられて出版されている (Herskovits 1972)。

ハースコヴィッツの文化相対主義を一言で表わすなら、あらゆる「生の流儀」の対等性と非絶対性となろう。それはボアズの文明相対主義を引き継ぐものではあるが、未開と文明を問わず全ての文化の対等性を認める点で、そしてアメリカ文化を含め、その全てに均しく尊厳を認める点で、ボアズの文明相対主義とは大きく異なる。何より、進歩主義が影を潜め、自文明批判の姿勢が見られない。ここに、文化を「生の流儀」と把え、

その相対性を主張する所謂人類学的文化相対主義が成立したのである。

お わ り に

本稿では、ボアズからハースコヴィッツまで、人類学における相対主義の歴史を辿ってきた。明らかになったことは2つある。

1つは、自文明の相対性（非絶対性）という主張から諸文化の相対性（対等性）という主張への転換が見られるということだ。ボアズは、もちろん未開人にも人間としての尊厳を認めていたが、未開文化は感情的で理性によって克服されるべきものと捉えていた。これに対して、ミードやベネディクト、ハースコヴィッツは、未開か文明かを問わず、あらゆる「生の流儀」に尊厳を認め、その存続を擁護する。

もう1つは、ボアズの文明相対主義が「進歩主義的」であったのに対して、第二次世界大戦中からその後の文化相対主義は「保守的」な傾向が強いという点である。自文明批判の態度は影を潜め、自文化も含めて、あらゆる文化は「生の流儀」として対等であるという主張が強まったのである。その結果、たとえばハースコヴィッツは国連の世界人権宣言にも批判的なコメントを寄せている（The Executive Board, American Anthropological Association 1947）。ボアズの後継者たちは、相対主義的進歩主義を相対主義的保守主義¹²へと転換したのではないかと筆者は考えるのである。どちらも相対主義的ではあるが、ボアズが「伝統の足枷」からの解放を強調したのに対し、ボアズの後継者たちは「伝統の尊厳」を強調したからだ。

ハースコヴィッツによって定式化された文化相対主義は、人類学内外から様々な批判を浴びながらも、長くアメリカ人類学の基本的理念として受け継がれ、現代に至っている¹³。表だって文化相対主義を唱えることがなくても、文化相対主義的な態度は、今でもアメリカ人類学そして世界の文化人類学の根底にある。

しかしながら、1960年代後半に始まり今日まで継続する人類学の「反省的転回」(Levi

¹² ジョン・キークス (John Kekes) によると、相対主義的保守主義とは道徳の多元性や政治形態の多元性を容認する保守主義であり (Kekes 1997: 359-360)、その淵源はヴィーコやヘルダーに遡る (Kekes 1997: 360)。そうだとすると、文化相対主義を相対主義的保守主義と呼ぶことは牽強付会とは言えない。

¹³ 紙幅の関係で、ハースコヴィッツに対する批判と、それに対する彼の反論とを詳しく吟味している余裕が本稿にはない。いずれ稿を改めて論じたいと思う。

n.d.) の過程で、文化相対主義は再び大きく転回を遂げているように思われる。その様相を追跡することが、今後の筆者の課題となる。

引用文献

Akam, Everett Helmut

2002 *Transnational America : Cultural Pluralist Thought in the Twentieth Century.* Lanham, Boulder, New York, Oxford : Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Benedict, Ruth

1931 [1929] “The Science of Custom.” Pp. 805-817 in V.F. Calverton (Ed.), *The Making of Man : An Outline of Anthropology.* New York : The Modern Library, Inc.

1942a “Jerusalem Hath Sinned.” *The New Republic*, 106 : 154-155.

1942b “Appendix.” Pp. 69-71 in *Science, Philosophy and Religion : Second Symposium*, edited by Lyman Bryson and Louis Finkelstein. New York : Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Relation to the Democratic Way of Life, Inc.

2005 [1934] *Patterns of Culture, with a New Foreword by Louise Lamphere.* Boston and New York : Houghton Mifflin Company.

2005 [1946] *The Chrysanthemum and the Sword : Patterns of Japanese Culture, with a New Foreword by Ian Buruwa.* Boston and New York : Houghton Mifflin Company.

Boas, Franz

1901 “The Mind of Primitive Man.” *The Journal of American Folklore*, Vol. 14, No. 52 : 1-11.

1904 “The History of Anthropology.” *Science*, New Series, Vol. 20, No. 512 : 513-524.

1911 *The Mind of Primitive Man : a Course of Lectures Delivered Before the Lowell Institute.* Boston, Mass., And the National University of Mexico, 1910-1911. New York : The Macmillan Company.

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

2005 [1934] “Introduction.” Pp. xxi-xxiii in Ruth Benedict, *Patterns of Culture, with a New Foreword by Louise Lamphere.* Boston and New York : Houghton Mifflin Company.

Bourne, Randolph

1916 “Trans-National America.” *Atlantic Monthly*, 118 : 86-97.

Bryson, Lyman, and Finkelstein, Louis [Eds.]

1942 *Science, Philosophy and Religion : Second Symposium.* New York : Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Relation to the Democratic Way of Life, Inc.

Bryson, Lyman, Finkelstein, Louis, and MacIver Rober M. [Eds.]

1944 *Approaches to World Peace : Fourth Symposium.* New York : Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Relation to the Democratic Way of Life, Inc.

Buck, Christopher

2005 *Alain Locke : Faith & Philosophy*. Los Angeles : Kalimát Press.

Dall, Wm. H. and Boas, Franz

1887 “Museums of Ethnology and Their Classification.” *Science*, Vol. 9, No. 228 : 587-589.

The Executive Board, American Anthropological Association

1947 “Statement on Human Rights.” *American Anthropologist*, New Series 49 : 539-543.

Gershenhorn, Jerry

2004 *Melville J. Herskovits and the Radical Politics of Knowledge*. Lincoln and London : University of Nebraska Press.

Goldenweiser, Alexander A.

1922 *Early Civilization : An Introduction to Anthropology*. New York : Alfred A. Knopf.

Harris, Leonard

1989 “Rendering the Text.” Pp. 3-27 in *The Philosophy of Alain Locke : Harlem Renaissance and Beyond*, edited by Leonard Harris. Philadelphia : Temple University Press.

2001 “‘Outing’ Alain L. Locke : Empowering the Silenced.” Pp. 321-341 in *Sexual Identities, Queer Politics*, edited by Mark Blasius. Princeton and Oxford : Princeton University Press.

Harris, Leonard and Molesworth, Charles

2008 *Alain L. Locke : The Biography of a Philosopher*. Chicago & London : University of Chicago Press.

Helbling, Mark

1999 *The Harlem Renaissance : The One and the Many*. Westport, Conn. and London : Greenwood Press.

Herskovits, Melville J.

1948 *Man and His Works : The Science of Cultural Anthropology*. New York : Alfred A. Knopf.

1955 *Cultural Anthropology*. New York : Alfred A. Knopf.

1964 *Cultural Dynamics*. New York : Alfred A. Knopf.

1972 *Cultural Relativism : Perspectives in Cultural Pluralism*. New York : Random House.

Hutchinson, George

1995 *The Harlem Renaissance in Black and White*. Cambridge, Mass. and London : The Belknap Press of Harvard University Press.

Kallen, Horace M.

1915 “Democracy versus the Melting Pot.” *The Nation*, Vol. 100, No. 2591 : 190-194, 217-220.

1957 “Alain Locke and Cultural Pluralism.” *The Journal of Philosophy*, Vol. 54, No. 5 : 119-127.

1998 [1924] *Culture and Democracy in The United States, with a New Introduction by Stephen J. Whitfield*. New Brunswick and London : Transaction Publishers.

Kelly, Parker A.

- 2014 “Josiah Royce.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), edited by N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/royce/> (2017年10月30日参照)

Kekes, John

- 1997 “What Is Conservatism?” *Philosophy*, 72 : 351-374.

Kluckhohn, Clyde

- 1944 “Anthropological Research and World Peace.” Pp. 143-152 in *Approaches to World Peace : Fourth Symposium*, edited by Bryson, Lyman, Finkelstein, Louis, and MacIver, Robert M. New York : Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Relation to the Democratic Way of Life, Inc.

Levi, Heather

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

Locke, Alain LeRoy

- 1989 [1924] “The Concept of Race as Applied to Societal Culture.” Pp. 188-199 in *The Philosophy of Alain Locke : Harlem Renaissance and Beyond*, edited by Leonard Harris. Philadelphia : Temple University Press.
- 1989 [1935] “Values and Imperatives.” Pp. 34-50 in *The Philosophy of Alain Locke : Harlem Renaissance and Beyond*, edited by Leonard Harris. Philadelphia : Temple University Press.
- 1989 [1942] “Pluralism and Intellectual Democracy.” Pp. 53-64 in *The Philosophy of Alain Locke : Harlem Renaissance and Beyond*, edited by Leonard Harris. Philadelphia : Temple University Press.
- 1989 [1944] “Cultural Relativism and Ideological Peace.” Pp. 69-78 in *The Philosophy of Alain Locke : Harlem Renaissance and Beyond*, edited by Leonard Harris. Philadelphia : Temple University Press.

Locke, Alain [Ed.]

- 1997 [1925] *The New Negro : Voices of the Harlem Renaissance, with Introduction by Arnold Rampersho*. New York : Simon & Schuster.

Lowie, Robert H.

- 1917 *Culture and Ethnology*. New York : Douglas C. McMurtrie.
- 1920 *Primitive Society*. New York : Boni and Liveright Publishers.
- 1929 *Are We Civilized? : Human Culture in Perspective*. New York : Harcourt, Brace and Company.

Mead, Margaret

- 1942 “The Comparative Study of Culture and the Purposive Cultivation of Democratic Values.” Pp. 56-69 in *Science, Philosophy and Religion : Second Symposium*, edited by Lyman Bryson and Louis Finkelstein. New York : Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Relation to the Democratic Way of Life, Inc.
- 2000 [1942] *And Keep Your Powder Dry : An Anthropologist Looks at America with an Introduction by Hervé Varenne*. New York and Oxford : Berghahn Books.
- 2001 [1928] *Coming of Age in Samoa : A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization, with an Introduction by Mary Pipher*. New York : Harper Perennial.

2001 [1930] *Growing Up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education, with an Introduction by Howard Gardner*. New York: Harper Perennial.

Morris, Charles W.

1944 “The Social Assimilation of Cultural Relativity.” Pp. 619-626 in *Approaches to World Peace: Fourth Symposium*, edited by Bryson, Lyman, Finkelstein, Louis, and MacIver, Robert M. New York: Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Relation to the Democratic Way of Life, Inc.

沼崎一郎

2013 「フランツ・ポアズにおける「文化」概念の再検討 (1) —『未開人の心性』1911年版を中心に」『東北大学文学研究科研究年報』62: 26-56。

2014 「フランツ・ポアズにおける「文化」概念の再検討 (2) —『未開人の心性』1938年版を中心に」『東北大学文学研究科研究年報』63: 72-104。

2016 「フランツ・ポアズにおける「文化」概念の再検討 (3) —感情と理性の普遍性と相対性」『東北大学文学研究科研究年報』65: 131-164。

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

OED Online

2017 “cultural, adj. and n.”. Oxford University Press, June 2017, www.oed.com/view/Entry/45742. (2017年10月23日参照).

Radin, Paul

1927 *Primitive Man as Philosopher*. New York and London: D. Appleton and Company.

Reisch, George A.

2005 “Morris, Charles William (1901-79).” Pp. 1740-1742 in *The Dictionary of Modern American Philosophers, Volume 3, K-Q*, edited by John R. Shook. Bristol: Thoemmes Continuum.

Royce, Josiah

2012 [1908] *The Philosophy of Loyalty*. London: Forgotten Books.

Sapir, Edward

1924 “Culture, Genuine and Spurious.” *American Journal of Sociology*, 29: 401-429.

From the Relativity of One's Own Civilization to the Relativity of All Cultures : The American Turn of Boasian Anthropology (2)

Ichiro NUMAZAKI

This paper examines the historical process by which the students of Franz Boas gradually transformed his civilizational relativism into so-called cultural relativism. It also traces how the anthropological arguments of cultural relativity became known as cultural relativism.

Franz Boas never used the term “cultural relativity” in his major writing and always talked about the relativity of Western civilization vis-à-vis other civilizations, past, present and future. His focus was on emancipation from the “fetter of tradition.” In short, Boas’ civilizational relativism was a relativistic progressivism.

In the 1920s and 30s, the concept of cultural relativity was advanced by a philosopher, Alain LeRoy Locke and by an anthropologist, Ruth Fulton Benedict. Locke also developed a version of cultural relativism based on Josiah Royce’s notion of “loyalty to loyalty.” However, it was Benedict’s thesis on cultural relativity that was widely accepted as her book, *Patterns of Culture*, became a best seller.

In the 1940s, as the United States entered World War II, critical discourse on cultural relativity arose as democracy as the American way of life was advocated as something worth defending against the totalitarian ways of life of the Axis powers. In response, anthropologists started to qualify and limit the scope of acceptable cultural relativity and also started to argue that American way was on a par with other ways of life. Margaret Mead advanced one of the strongest defenses of the American way of life in her *And Keep the Powder Dry*.

By the end of the World War II, the consensus emerged among American anthropologists that cultural relativity must be accepted in so far as it does not threaten the world peace. Both Clyde Kluckhohn and Ruth Benedict insisted the world must be made safe for differences.

In 1948, Melville Herskovits in his *Man and His Works* formally defined cultural relativism as the principle that “judgements are based on experience, and experience is interpreted by each individual in terms of his own enculturation,” and argued that cultural relativism is “a philosophy which, in recognizing the values set up by every society to guide its own life, lays stress on the dignity inherent in every body of custom, and on the need for tolerance of conventions though they may differ from one’s own.”

In conclusion, followers of Franz Boas made two “turns” : one from the relativity of one’s own civilization to the relativity of all “ways of life” and the other from the relativistic progressivism that emphasized emancipation from traditions to relativistic conservatism that emphasized the equal dignity and worth of all coexisting “ways of life.”