

最終講義¹

文化相対主義 3.0 —新しい人類学的な生の流儀

沼崎 一郎

1. はじめに

本講義の目的は、文化相対主義というアメリカ人類学の中心思想を取り上げ、その歴史的かつ現代的意義を考察しつつ、新たな思想的転換の必要性を論じることである。そのために、ポジショナリティ論の視点から文化相対主義の再解釈を試みたうえで、自己内ポジショナリティの複数性に着目して個人内の判断と感情の多元性と相対性を肯定する新しい人類学的な「生の流儀 (Way of Life)」を提唱してみたい。

2. 先史または「文化相対主義 - 1.0」

文化相対主義を論じる際には、その淵源をヘロドトスの『歴史』に求めるのが定番となっている。最も頻繁に引用される3巻38節の一部を引用してみよう（ヘロドトス 1971: 354-355）：

実際どこの国の人間にでも、世界中の慣習の中から最も良いものを選べといえば、
熟慮の末誰もが自国の慣習を選ぶに相違ない。このようにどこの国の人間でも、

¹ 本稿は、2024年3月16日に東北大学文学部・文学研究科で行われた最終講義に加筆修正を施したものである。文章としての読みやすさに配慮して、文体と表現を改めるとともに構成を若干組み換え、補註と引用文献リストを付した。ただし、講義の主旨に変更はない。また、「おわりに」では講義後の考察を追加した。本稿の執筆にあたり、教室で学生諸君を前に行う講義というものがいかに教師の頭脳を刺激して新たな構想の源となっているかを改めて実感した次第である。

自国の慣習を格段にすぐれたものと考えているのである。そうだとすれば、これほど大切なものを嘲笑の種にするなどということは、狂人ででもなければ考えられぬ行為といえるであろう。どこの国の人間でも、慣習についてこのように考えていることは、いろいろな証拠によって推論することができるが、中でも次に記ことはその良い例といえよう。

ダレイオスがその治世中、側近のギリシア人を呼んで、どれほどの金を貰ったら、死んだ父親の肉を食う気になるか、と訊ねたことがあった。ギリシア人は、どれほど金を貰っても、そのようなことはせぬといった。するとダレイオスは、今度はカッラティアイ人と呼ばれ両親の肉を食う習慣をもつインドの部族を呼び、先のギリシア人を立ち合わせ、通弁を通じて彼らにも対話の内容が理解できるようにしておいて、どれほどの金を貰えば死んだ父親を火葬することを承知するか、とそのインド人に訊ねた。するとカッラティアイ人たちは大声をあげて、王に口を慎んで貰いたいといった。慣習の力はこのようなもので、私にはビングロスが「慣習（ノモス）こそ万象の王」と歌ったのは正しいと思われる。

ここで大事なのは、第一に国や民族によって慣習が異なるということは昔から誰でも知っている、第二に自国ないし自民族の慣習が最も正しいと昔から誰もが信じている、そして第三に他国ないし他民族の慣習を非難したり侮蔑したりすれば感情的な反発を招くということが、紀元前から当然のこととされていたということだ。これくらいのこと、何人も人類学者がわざわざ指摘するまでもない紀元前からの常識だというわけである。

それでは、人類学的な文化相対主義とは、どのような点で常識とは異なり、常識を超えているのだろうか。

3. 自文明の相対性または「文化相対主義 0.0」

ヘロドトスから 2500 年ほどを経た 1887 年、アメリカ人類学の祖と言われるフランツ・ボアズが、当時はまだ新参の移民で *Science* 誌の一編集者に過ぎなかったのであるが、次のように主張した (Dall & Boas 1887: 589) :

民族学的展示物の主要な目的は、文明は何か絶対的なものではなく相対的なものであり、我々の諸観念や諸概念は我々の文明においてのみ真であるという事実を普及することである。この目的は、展示物の部族ごとの配置によってのみ達成できると私は信じる。

これは、モルガン的な進化図式に則った文化要素の配列か個別部族文化の全体的展示かという博物館展示の方法を巡ってアメリカ民族学の重鎮で国立博物館(現スミソニアン博物館)の学芸員であったオーティス・T・メイソンに挑んだ論争におけるボアズの発言である。これが、彼の相対主義の最初の表明だ。

ここで注意すべきは、ボアズが、文化ではなく文明という語を用いていること、また文明の絶対性と相対性を問うていることである。絶対とは、何にも関係せず、それ自体として成り立ち、状況に依存せず、不変であることを意味する。文明とはそのようなものではなく、何かに関係し、何かに依存するという意味で相対的なものなのだ。ボアズは言いたいわけである。なお、この点を理解するために部族ごとの文化の全体的な展示が必要な理由だが、それはフンボルト流のコスモグラフィ²の観点から文化の感性的把握が重要だとボアズは考えていたことである。未開部族の生き方をリアルに見て感じてこそ、文明の相対性に気づくことができるというわけだ。

次にボアズが相対性を論じるのは 1888 年のニューヨークのドイツ社交学術協会 (*Deutscher Gesellig-Wissenschaftlicher Verein von New York*) で行われたドイツ語での講演で、「我々にはあまりにも自然に思える諸感情の正しさの相対性」(1889: 23) に気づくべきだとボアズは述べている。

そして最も広く引用されるのが、次の一節であろう (Boas 1901: 11, 1911: 208- 209, 1965[1938]: 202-203) :

我々の文明に我々が認める価値というものは我々がこの文明に参加しているという事実に由来するのであって、それが我々の誕生以来ずっと我々の諸行為の全てを統制していたのだということを認識することは我々にとっていささか困難であ

² フンボルトのコスモグラフィについては、沼崎 (2016: 144-146) を参照されたい。

る。しかし、我々の文明に少しも劣らぬ、おそらく異なる諸伝統と異なる感情と理性のバランスに基礎付けられた他の諸文明が存在することは確かに考えられる。それらの影響下に育つことがなかった我々にはそれらの価値を不可能であるかもしれないとしても、人類学的研究によって築き上げられた人間の諸活動の価値づけの一般理論は、我々が現在公言しているものよりも高度な寛容性を我々に教える。

これは、「未開人の心性」と題する 1900 年のアメリカ民俗学会会長退任講演で最初に述べられ、1911 年の同題の単著および 1938 年の同書改訂版に一言一句の修正も無しに再録された、ボアズの相対主義の表明である。

ここでも、文化ではなく文明の複数性と相対性が論じられている。そして、文明の違いというものは、伝統の違いのみならず、理性と感情のバランスの取り方の違いを反映しているとボアズは言う。つまり、より理性的な文明もありうるし、より感情的な文明もありうるとボアズは考えているようなのである。しかし、どこか具体的な個別文明を挙げて、その性格を論じてはいない。明らかなのは、ここでボアズが未開文化を比較の視野には入れていないということだ。ボアズは終生、未開から文明への移行を理性的な要素の増大としての進歩と見なす啓蒙主義者であった。また、かつて存在した古代文明や、その伝統を引き継ぐ中華文明なども、我々の文明すなわち近代西洋文明との比較対象として想定されているとは思えない。むしろ、より理性的な文明あるいはより感情的な文明が将来出現する可能性を想定し、より進歩した未来の文明³との比較において、我々の文明の相対性をボアズは主張しているのではないかと、私は考えている。いずれにせよ、あくまでも可能性としての文明の複数性と相対性、そして特にその中での自文明の相対性が焦点であるので、いわゆる文化相対主義と区別して、文明相対主義と私は呼んでいる（沼崎 2013, 2014, 2016, 2017, 2018）。

もう一つ重要なのは、自分の判断や評価は自分が身につけた文明の価値基準に依存し、制約されていること、そしてこのことに気づくことによって初めて自文明を批判的に見ることが可能になることを、ここでボアズは主張しているということである。ボアズの文明相対主義は、批判的な自文明相対主義なのだ。そして、この傾向が弟子

³ たとえば、1912 年の戦争論 (Boas 1912) で述べているような、人類が感情的なナショナリズムを理性的に克服して世界連邦を実現させた文明など。

たちに受け継がれていく。マーガレット・ミードの『サモアの思春期』(Mead 2001[1928])⁴は、その典型だ。アメリカの教育制度を批判するために、サモアの少年少女の成長の過程が参照されている。

文明レベルでの相対性を論じるボアズの文明相対主義を、その後の文化相対主義の産みの親という意味で文化相対主義0.0と呼びたい。

4. 個別文化の複数性と対等性または「文化相対主義1.0」⁵

最初にアラン・リロイ・ロックを取り上げたい。ロックは、フィラデルフィアの「自由黒人」家庭の出身であるが、極めて成績優秀でハーバード大学に進学して哲学を専攻、さらに「黒人初」のローズ・スカラーとしてイギリスに留学もしている。帰国後、「黒人大学」であるハワード大学で教職に就いた後、ハーバードで博士学位を取得してもいる。ボアズ本人ともその弟子たちとも長く親交があった。生前は明らかにされなかったが、ロックは同性愛者であったことが今では知られている。ロックは、人種と性において二重にマイノリティであった。ロックは、1920年代ニューヨークを起点にしたハーレム・ルネッサンスと呼ばれる「黒人文化」興隆運動の主導者の一人として有名である。

そのロックが、1924年にハワード大学の紀要に書いた論文 (Locke 1989[1924]) の中で「文化の相対性」という表現を用いている。オックスフォード英語辞典(OED Online 2017)によれば、これが“cultural relativity”という用語の初出である。しかし、「白人」たちからは大学として対等とは認められていなかったであろう「黒人大学」の紀要という、学術誌としては超がつくほどマイナーな媒体に掲載された論文のためか、アメリカの人類学教科書でこの論文が引用されている例を私は知らない。少なくとも

⁴ その副題は「西洋文明のための未開青年の心理学的研究」である。また、同書でミードはサモア文明という表現を用いており、ボアズの文明相対主義の対象を未開社会にも拡張している。これはボアズの弟子たちに共通の傾向と見られ、ゴールデンワイザーが1922年に刊行した『早期文明』(Goldenweiser 1922)が、エスキモーやオーストラリア先住民などの「最も未開な」社会をも「早期」という限定つきではあるが文明と呼び、ボアズの文明相対主義を拡張して「人間は斉一、諸文明は多様 (man is one, civilizations are many)」と標語化した。なお、ミードの『ニューギニアにおける生育』(Mead 2001[1930])は『サモアの思春期』と同趣旨の書であるが、文明ではなく文化という用語を多用している点に新しさがある。1910～30年代における文明と文化の用法について、詳しくは沼崎 (2014:88-104)を参照されたい。

⁵ 本節の内容は、主に沼崎 (2017, 2018)に依る。

私は、ミシガン州立大学で受けた人類学の教育を通して、ロックの名を聞いたことはなかった。オックスフォード英語辞典の記述からロックの著作を初めて知り、彼について調べ始めたのだった。

1924年の論文でロックは、いかなる文化の研究においても「文化の有機的解釈の原理」と「文化の相対性の原理」が用いられなければならないと主張する。文化の有機的解釈の原理とは、その文化をそれ自身の文化要素を用いて分析的かつ包括的に記述し、それ自身に内在する価値に基づいてその文化を有機的に解釈したうえで、その文化を何らかの文化類型なり人類文化の一段階なりに位置づけるという文化研究の基本原理である。この原理に基づく文化の記述と評価は、いきなり一般的な尺度を個々の文化要素に当てはめる普遍主義的な比較研究に基づく記述と評価すなわち進化主義的でヨーロッパ中心主義的な記述と評価とは根本的に異なるとロックは言う。それをロックは、文化の相対性の原理と呼ぶ。明言することは避けているが、ロックが示唆しているのは、「白人」中心的な尺度を捨てて、「黒人文化」をそれ自身に内在する価値に基づいて有機的に解釈するならば、その記述と評価は、「白人」のそれとは大きく異なるはずだということだ。ハーレム・ルネッサンスは、まさに文化の相対性の原理に基づく「黒人文化」の記述と評価の大転換を目指す運動だったと言えよう。

さらに、1930年にハーバード哲学クラブで行われた「文化相対主義 (cultural relativism)」と題する講演 (Buck 2005: 24) でロックは、自己の愛郷心やセクト主義、他者の愛郷心とセクト主義とが、互いに異なり、時には対立するとしても、どちらも有意義に生きることを可能にするという点で「機能的に等価」であり、それゆえ「客観的に同一」であることを認識することによって、異なる文化に属する人々が、それぞれの属する文化に忠誠を誓いながら、自分たちの文化とそれへの忠誠を絶対化することなく相対化し、他の文化に属する人々の他の文化への忠誠を承認することは不可能ではないと主張する。そして、このような文化相対主義は、「曖昧な情緒的コスモポリタニズム (vague sentimental cosmopolitanism)」でもないし、単なる「異郷に対する中立 (exotic neutrality)」でもないと言っている。なぜなら、それは多数の異なる文化の相当性と対等性を積極的に承認する哲学だからである。

ここで重要なのは、ルース・ベネディクトが1934年に『文化の型』(Benedict 2005[1934])を出版するのに先立って、アラン・リロイ・ロックは文化の相対性と文

化相対主義とを主張していたということである。

1930年の講演の聴衆がどれほどだったかはわからないし、1924年の論文も既に指摘したように超マイナーな雑誌に掲載されただけである。しかしながら、1924年の論文をロックは、ボアズの弟子で「黒人文化」研究者であったメルヴィル・ハースコヴィッツに寄贈しているらしい。ロックは、ボアズ本人とも交流があり、ハワード大学で一時解雇された時などボアズの援助を請うていたこともあるから、ボアズと彼の弟子たちがロックの存在を知らなかったはずはない。ところが、ボアズ自身も彼の弟子たちも、私の知る限りロックの著作を引用していないのである。それはなぜなのか。その理由をきちんと明らかにするためには、ボアズや彼の弟子たちの文書を集めたアーカイブを訪ね歩いて、手稿や手紙の類を詳細に調査することが必要になる。そのような作業をせずに迂闊なことは言えないが、想像を巡らすと理由は二つ考えられる。

一つは、当時の学界では現在ほど厳密に先行研究を引用するという慣習が未確立であったことである。ボアズの弟子たちにしてみれば、ロックの方が自分たちの師の影響下に様々な主張をしているという位置づけであったろうから、わざわざ引用するには及ばなかったのかもしれない。

もう一つは、勘ぐりが過ぎるかもしれないが、暗黙の黒人差別である。もしロックが「白人」で、バークレーなど有名大学の教授であったなら、扱いは違ったのではないだろうか。人類学者といえども様々な無意識の偏見と差別から自由ではありえないということは、アメリカ留学中、散々味わってきた「外国人」としては、勘繰りたくもなるのである。しかし、これは私の偏見ゆえの勘ぐりかもしれず、この点の解明は将来の実証的な調査研究に期待するしかない。

いずれにせよ、アラン・リロイ・ロックを、文化相対主義1.0の最初の提唱者と私は認定したい。少なくとも、彼が文化の相対性と文化相対主義という用語の現代的な用法の祖であることは確かだからである。ボアズが序文を寄せたベネディクトの『文化の型』が爆発的なベストセラーとなり、長年にわたって読まれ続けたために、そして同書でベネディクトが文化の相対性という用語を用いていたために、ベネディクトが文化相対主義を世に広めたという見方が一般的となり、アメリカ人類学の教育においても、ボアズからベネディクトへ、そしてミードやハースコヴィッツへと文化相対主義が受け継がれたという「部族の歴史」が語られ、私もそう学んできた。しかし、

文化の相対性と文化相対主義の理論化に果たしたロックの役割は、ベネディクトやハースコヴィッツに勝るとも劣らないと私は思うのである。

ロックを文化相対主義 1.0 の提唱者と認定したい理由は、もう一つある。それは、彼が第二次世界大戦中も「ブレなかった」ということだ。

第二次世界大戦当時のアメリカでは、ナチスドイツおよびイタリア、日本との戦いが、ファシズムあるいは全体主義に抗してアメリカの民主主義的な「生の流儀 (way of life)」を守るための戦いなのだとして位置付けられた。プラグマティズムの泰斗ジョン・デューイも、民主主義を単なる政治体制を超えた一つの「生の流儀」と規定した一人である。そうすると、ナチズムあるいはファシズムも一つの異なる「生の流儀」ということになり、第二次世界大戦は、相反する二つの「生の流儀」の間の、いわば文化戦争ということになる。その結果、ミードのアメリカ文明批評やベネディクトの文化相対性論が「悪者扱い」されるようになった。人類学的文化相対主義はナチズムをもアメリカの民主主義と同等かつ対等な文化と見なすのかと非難されるようになったのだ。

こうした批判の矛先をかわそうと、ミードやベネディクトは文化相対主義の修正を図る。とりわけミードは『火薬を湿らせるな』(Mead 2000[1942]) という戦争協力本を著し、サモア人はサモア人らしくあって欲しいが、同様にアメリカ人はアメリカ人らしくアメリカ的な「生の流儀」を守っていいのだ、いや守るべきなのだとして主張するようになるのである⁶。

彼女らは、1940年から何度か開催された「民主的な生の流儀との関連における科学、哲学、宗教」と題する学際的な会議において、文化相対主義 1.0 の修正と私には思われる主張を展開する。1941年の第二回会議において、ミードは文化相対性の概念が誤解されていると訴える。自身の伝統の道徳的な相対性を主張したいがために世界各地の異なる慣習や自身の社会の過去の慣行を引用することは「ふざけた無学な文化資料の利用」であって、これを文化の相対性と呼ぶのは誤りだと彼女は言うのである (Mead 1942: 58)。それは彼女自身がたとえば『サモアの思春期』で行ったことそのものではなかったかと思うのだが、自己の著作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」なのであっ

⁶ これでは、文化相対主義はロックの批判する「異郷に対する中立」、それも未開と文明の相互中立に墮してしまふのではなからうか。

て、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」ということしか意味しないとミードは言い張るのである (Mead 1942: 58)。ロックの概念を借りるなら「文化の有機的解釈の原理」のみに文化相対主義を縮小し、ボアズ以来の自文明批判という側面を消さないまでも弱めてしまった。

コメンテーターとして同会議に参加していたベネディクトも、このミードの主張に賛同する (Benedict 1942: 69)。クライド・クラックホーンも、1943 年の上記会議において「人類学的見地は、他の生の諸流儀に対する寛容を要求する——それらが世界秩序を脅かさない限りにおいて」(Kluckhohn 1944: 150)⁷と表明している。たとえナチズムを一つの生の流儀と認めたとしても、それが世界秩序を脅かす以上、許されないというわけである。そして、「世界は諸差異にとって安全なものに作られなければならない」(Kluckhohn 1944: 150)⁸つまり民主主義を擁護する側が戦争に勝利しなければならないと訴える。この訴えを(例によって出典を示すことなく)言い換えて、ベネディクトは『菊と刀』で「諸差異にとって安全に作られた一つの世界」の樹立こそが人類学の目標なのだと書いた (Benedict 2005[1946]: 15)。

要するに、ミード、ベネディクト、クラックホーンらは、文化の相対性というものが、異なる諸文化の価値の対等性を含意するとしても、その存立が許容されるのは、他の文化の存立や世界の安全を脅かさない場合に限られるという限定を、文化相対主義 1.0 に加えたわけである。危なくなればいいが、危ないなら、その文化は許容できないということになる。この限定条件付き文化相対主義にどう番号づけすべきか、現在検討中である。

これに対して、アラン・リロイ・ロックは、第二次世界大戦中も、こうした言い逃れをせず、筋を通して文化相対主義 1.0 を保持しているように私には見える。上記の会議にはロックも 2 度ほど参加しているのだが、1941 年の報告ではファシズムなどの全体主義を「斉一主義的普遍性 (uniformitarian universality)」を押しつける「権威主義的教条主義 (authoritarian dogmatism)」(Locke 1989[1942]:53) と呼び、「価値

⁷ 戦後出版された『人間の鏡』においても、「——それらが世界秩序の希望を脅かさない限り」(Kluckhohn 1949: 268) と限定条件を微修正したうえで、この文章を再録している。

⁸ 『人間の鏡』においては、「世界は諸差異にとって安全なものに保たれなければならない」と言い換えている。第二次世界大戦における連合国の勝利によってひとまず書齋にとって安全な世界は守られたとクラックホーンは考えたのであろう。

多元主義 (value pluralism)」(Locke 1989[1942]: 60) や「文化多元主義 (cultural pluralism)」(Locke 1989[1942]: 61) などの相対主義こそが、このような「全体主義の挑戦に対する我々の最も強固な知的武装」(Locke 1989[1942]:64) なのだと訴える。さらに彼は、「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」(Locke 1989[1942]: 63) と述べ、暗にアメリカの現実を批判する。「黒人」でありかつ同性愛者であるという二重のマイノリティの視点から、「白人」知識人たちが民主主義の理想と同一視しがちなアメリカ的な生の流儀が、実は様々な教条主義や偏見そしてレイシズムに毒されており、それゆえそのまま守るべきものでなく、むしろ変革を必要としているとロックは言いたいのであろう。ボアズ的な意味での自己批判的な姿勢を崩すことなく、相対主義的かつ多元主義的な政治体制としての民主主義をロックは擁護しているのである。ロックの文化相対主義は、このように揺るぎない⁹。その点を私は高く評価したいと思っているのである。

最後に、これもどう番号づけすべきか、文化相対主義 1.5 と呼ぶべきかどうか悩んでいるが、以上のような論争を経て、人類学の教科書において最初に文化相対主義を定式化したのが、メルヴィル・ハースコヴィッツである。

1948年『人間とその所産』と題する大部の教科書の1章を割いて、ハースコヴィッツは文化相対主義の理念を論じる。そこで彼は、「文化相対主義の原理」とは「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」というものだと定義した (Herskovits 1948: 63)¹⁰。ここで言う文化化とは、もちろん「人間が、幼い頃に、また年を取ってからも、自分の文化に習熟していく学習過程」(Herskovits 1948: 39) を指す。

⁹ 1943年の報告においても「文化相対主義とイデオロギー的平和」と題する報告においても、異なる文化の機能的等価性を認め、性急な文化の序列化を控え、帝国主義的な文化変化の強制を諫める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」(Locke 1989[1944]:72) だと主張している。

¹⁰ この定式化を解釈学的に展開したのがクリフォード・ギアツと言えるかもしれない。ハースコヴィッツは、同一社会の成員は同一の文化化を経て同一の文化を身につけ、その文化に基づいて同一の経験については同一の解釈をし、それゆえ同一の判断を下すと想定していたと思われる。これに対してギアツの場合は、文化化の過程についても、経験の解釈についても、個人差の入り込む余地をハースコヴィッツ以上に残していると私は思う。だからこそ、異なる参与者による多様な解釈を、多様なままに重ねて示す「厚みのある記述 (thick description)」が民族誌には求められるのだ。さらに、「文化化に規定された経験の解釈」の人類学者による解釈については、それが「客観的」(すなわち研究者によって一様) であることをハースコヴィッツが素朴実証主義的に想定しているのに対して、その「相対的」(すなわち研究者によって多様) であることを解釈学的に主張しているところにギアツの「新・文化相対主義」の特徴とその新しさがある (沼崎 2019)。それゆえ、ギアツのバージョンにこそ 1.5 と番号づけすべきなのかもしれない。

人は、生れ落ちた集団の生の流儀を学習していくなかで、何が正しく、何が正しくないか、何が正常で、何が異常か、何が美しく、何がありきたりかといった、触れることのできないものまで吸収するのだという認識は、極めて重要である。物理的な世界に属する事柄さえも、文化化の影響の下で解釈されるので、時間や距離、重さや大きさ、その他の「現実」がどのように近くされるかさえ、集団の慣習に影響されているのである (Herskovits 1948: 64)。

人は学習によって一つの文化を身につけ、その文化によって自分の経験を解釈し、その解釈に基づいて何らかの判断を下す。これが文化相対主義の理念だというわけである¹¹。

第二次世界大戦中に文化相対主義の是非が広く論じられ、またその後にはハースコヴィッツによって初めて教科書的な定義と解説が提供されたことにより、今度はハースコヴィッツが擁護する文化相対主義をめぐって 1940～50 年代に様々なハースコヴィッツ批判が展開された¹²。

公式には綾部恒雄編だが実質的には桑山敬己が深く編集に関わっている『文化人類学 20 の理論』に「文化相対主義」(沼崎 2006) という章を執筆した際に強調したことではあるが、改めて確認しておきたいのは、文化化は終生続くことすなわち人間の学習過程に終わりはないことをハースコヴィッツが明確に主張しているという点である。そうすると、幼少期から一つの文化を学習して成人し、その文化が当たり前のものになったとしても、その後の異文化接触を通して新たな文化に触れれば、それを学ぶことができるし、その結果それに基づいて自分の経験について異なる解釈が可能になるし、その新たな解釈に基づいて判断を変更することも可能となる。それゆえ、文化変化が起こりうるのであり、ハースコヴィッツも文化相対主義は文化変化を否定するものではないと強調する。この極めて重要な点が、お決まりの文化相対主義批判ではしばしば忘れられているのではないかと私は常々思っている。そして、この点を再評価することが文化相対主義のさらなる展開の鍵になると私は考えている¹³。

¹¹ ハースコヴィッツの文化相対主義について、より詳しくは沼崎 (2006) を参照されたい。

¹² ハースコヴィッツ批判の代表例と、それに対する沼崎なりの応答については、沼崎 (2009) を参照されたい。

¹³ この展開の詳細については、稿を改めて論じたい。

5. 社会内多様性の承認と尊重または「文化相対主義 2.0」

2008年、ウェンナー・グレン財団発行の老舗人類学誌である *Current Anthropology* 誌に、マイケル・ブラウン¹⁴による「文化相対主義 2.0」と題する論文が、数人のコメンテーターによる批評とそれらに対する著者の応答つきという同誌最上級の形式で掲載された (Brown 2008)。論文名に惹かれて読んでみると、著者は文化相対主義者というよりは文化普遍主義者のようで、カルチュラル・ユニバーサルすなわち諸文化に共通する普遍的側面を重視する立場から、彼が古典的文化相対主義¹⁵と呼ぶボアズの弟子たちの唱えた文化相対主義はアップデートが必要だと主張する。

彼が文化相対主義のバージョンアップの必要性を訴える理由は、しかし文化普遍主義だけではなく、むしろそれ以上に現代世界では多くの人々が二つ以上の文化に接してあるいは属して生きているという現実を直視せよということのようであった。もしも多くの人々が複数の文化を同時に生きているとしたら、誰もが単一の独自に統合された文化に属することを前提とし、そのように想定された文化を複数並べて対比して見せたり、異なる文化の対等性を強調したりするボアズ以来の文化相対主義はもはや成り立たないとブラウンは言うのである。

もう一つブラウンが強調するのは、ジェンダーとか階級とかイデオロギーといった一つの社会内部の様々な差異に目を向けると、全ての社会が内的な多様性を抱えているのだから、一つの社会が一つの生の流儀すなわち一つの文化を持つという 1940～50年代に成立したアメリカ人類学の文化概念¹⁶は、もはや通用しないという点である。

そこでブラウンは、六点の特徴を備えた文化相対主義 2.0 を提唱する (Brown 2008: 372)。

最初の三点は、なぜ文化相対主義にはバージョンアップしつつも維持すべき価値があるのかを明らかにする。第一は、文化化の重視だ。それぞれの社会の成員は学習を

¹⁴ 論文掲載時の肩書はマサチューセッツ州ウィリアムズ大学教授。ウィリアムズ大学ウェブサイトの紹介 (<https://anso.williams.edu/profile/mbrown/>) によると、専門は人類学とラテンアメリカ研究で、特にアマゾン先住民を主たる研究対象としていたようである。

¹⁵ ブラウンは、特定の人類学者の言説を丁寧に追うことはせず、ボアズの弟子たちに共通する一般的な特徴を抽出して、これを古典的文化相対主義と呼んでいる。また、それに番号づけをすることもない。アラン・リロイ・ロックは、もとよりブラウンの視野に入っていない。ギアツは言及されているが、彼の相対主義（または反・反相対主義）と古典的文化相対主義との関連や異同について丁寧な議論はない。なお、ブラウンによる古典的文化相対主義の特徴づけとその批判には不満も異論もあるが、最終講義では触れなかったし、紙幅の関係もあり、本稿でも取り上げないこととする。

¹⁶ より詳しくは、沼崎 (2017) を参照されたい。

通してその社会の価値観や暮らし方を身につけ、それが特に自分たちにとって満足できるものであり、かつ他の社会のそれよりも優れているという感覚を育むわけだが、その結果、自分たちの生き方に意味を見出し、自己肯定感を抱くことができるようになる。側から見れば不可思議で不合理な生き方であっても、内から見れば極めて有意義で充実した価値ある生き方であることを、文化相対主義は教えてくれる。第二に、文化というものが完全に閉じたシステムではないとしても、言い換えると文化の統合度が低いとしても、それぞれの文化はそれなりの内的整合性ないし有機的統一性を持っており、しかもその整合性ないし統一性は道徳的な意味合いを帯びている。つまり、正しい生き方・善い生き方を文化はその担い手に示してくれる。側から見れば誤った悪い生き方に見えても、内から見れば正しく善い生き方に見えるのであり、その逆もまた真であることを、文化相対主義は教えてくれる。第三に、大多数の安定した社会すなわちかつて未開と呼ばれた社会の文化がその成員たちに生き甲斐を与えてきたことを、多くの民族誌的記録が示している。つまり、価値のある生き方は多様なのだということを文化相対主義は教えてくれる。それゆえ、文化相対主義には意義があったし、今でもあるとブラウンは考える。

残りの三点は、文化相対主義を現代世界でも意義あるものとするために必要な修正に関わる。その第一は、同一社会内の行動パターンとイデオロギーの多様性、そしてそれがもたらす社会的緊張に目を向けよという修正である。溝も対立もない社会は、たとえ未開といえでも存在しない。まして複雑化し階層化した社会においては、なおさらである。このことを認識するならば、たとえ文化が価値のある生き方を成員に提供し、多くの成員が生き甲斐を感じていたとしても、排除され差別された成員も必ず存在するということに気づかずにはいられない。次に、文化相対主義は文脈に対して繊細であれと命じるわけだが、特に外との接触という文脈にも注意を払い、異文化間接触が内なる社会的なダイナミクスに与える影響に目を向けよという修正である。今風に言うなら、コンタクトゾーンという文脈を重視せよということか。そして最後に、文化の差異ばかりに目を向け、人間行動の可変性をことさら強調することをやめて、人類共通のカルチュラル・ユニバーサルにももっと目を向けよという修正である。そうすることは、必ずしも文化相対主義の教条に矛盾しないとブラウンは言う。

ここで考えるべきは、文化あるいは社会の内的多様性をどう概念化するかという

ことだ。言い換えると、どのような概念を用いれば、文化的な矛盾と葛藤や社会内の対立と衝突の問題と文化相対主義とをリンクさせることができるかということである。そこで思いついたのが、ポジショナリティという概念である。思いつくきっかけを与えてくれたのは、私の定年退職を記念して（と言うより、だしにして）若手の論集を編もうという企画を進めるなかで、寄せられた論考を読み、それらに共通するテーマを見出そうと、編著者らと繰り返した議論だった¹⁷。

私たちは、ポジショナリティを「歴史的・構造的な位置づけに規定された態度や視点、そしてそれらに制約された認識や感情の傾向性」（西川他 2024: 1）と定義した。そして、次のような共通理解を得た¹⁸。

それは、本人が意図するか否かにかかわらず、置かれた歴史的・構造的な位置において自明のものとして習得し、かつ感情的な負荷の高い習癖と化したものであって、それゆえ簡単に脱ぎ去ることのできないものであり、自覚的か否かを問わず、その本人の知性と感性に、ある特定の方向性を与える（西川他 2024: 1）。

ポジショナリティ概念を援用すると、文化相対主義 1.0 においては、文化と文化の間の相対性しか考えておらず、いずれの文化もそれを身につけた人はそれがいいと思うようになるということは、それぞれの文化を担う人々が、それぞれ共通の一つのポジショナリティを獲得しているということになる。つまり、文化ごとにポジショナリティは異なり、それぞれのポジショナリティはそれぞれの文化とその学習に相対的だというわけだ¹⁹。

それが文化相対主義 2.0 になると、社会内の位置づけが異なるとそれに応じて異なるポジショナリティを獲得すると考えられる。たとえばジェンダーや階級によってポジショナリティも異なるので、社会間のみならず社会内においてもポジショナリティの違いが生じるわけだ。そうすると、同一の社会内あるいは単一の文化内においても複数のポジショナリティが認められ、かつそれらが相対的に捉えられなければならない

¹⁷ その経緯については、西川（2024）を参照されたい。

¹⁸ より詳しくは、西川他（2024:5-13）を参照されたい。

¹⁹ もちろん、文化相対主義 1.0 においても、性や年齢などの差異は認識されていた。しかし、考え方や感じ方が性や年齢によって異なったとしても、その違いは、その社会の全成員が共通に認識しているポジションすなわち地位と役割によるものであって、先に定義したような意味でのポジショナリティの違いとは考えられていなかったのだと私は見ている。

いということになる。すなわち、相対主義が社会間のみならず社会内へも拡張される²⁰。このように、ポジショナリティ概念を用いることによって、文化相対主義1.0と2.0の違いをより明確化できるのではなからうか²¹。

6. 個人内ポジショナリティの複数性と相対性または「文化相対主義3.0」

それでは、本講義で私が提唱しようとする文化相対主義3.0は、どのようなものか。それは、文化相対主義2.0の主張する社会内の相対性を、個人内の相対性へと拡張するものだ。2.0では社会内のポジショナリティの複数性と相対性を認めつつも、個人は単一のポジショナリティを持つものと想定されていた。これに対して3.0では、個人内でもポジショナリティは複数あり、かつ互いに相対的な関係にあると考えるのである。

ここでインターセクショナリティの議論が参考になる。たとえば、欧米の第二波フェミニズム運動が世界大に展開する過程で、「先進国」と「発展途上国」のフェミニストの間で論争が生じ、女性というポジショナリティが共通であったとしても、世界の政治経済システムにおける位置づけの違いによって「中心」の欧米フェミニストと「周辺」の第三世界フェミニストとは決して「同じ女性」ではないことが白日の下に晒された。そして、この対立の原因はジェンダーの次元におけるポジショナリティと政治経済の次元におけるポジショナリティが相交わって（インターセクトして）いることにあるという認識が生まれた。これが、インターセクショナリティ論である²²。

インターセクショナリティ論では、ポジショナリティの重層性が強調された。たとえば、「女性」である個人が、「黒人」でもあり、また「障がい者」でもあるという場

²⁰ ただし、ルース・ベネディクトは、『文化の型』（Benedict 2005[1934]）において当該文化の型から逸脱した個人の「異常性」の相対化をも主張しており、文化相対主義1.0の自文化批判的な側面は、2.0の先駆と見なせるのではないかと私は考えている。

²¹ ちなみに、ポアズの文明相対主義または文化相対主義0.0においては文明ごとにそれぞれ共通のポジショナリティが想定されていると見なせるので、ポアズの考える文明間の相対性とは、文化相対主義1.0における文化間の相対性とパラレルになる。それゆえ、文化相対主義0.0と1.0の違いがこれまで認識されずにきたのだろうと私は考えている。しかし、進歩主義者ポアズは、未開と文明との対比においては文明間のポジショナリティの差異を捨象して単一の文明的なポジショナリアティを想定し、これを未開のポジショナリティと対比したのであった。そしてポアズは、両者の関係については、より感情的な未開のポジショナリティからより理性的な文明的なポジショナリティへの移行を「進歩」と捉えていた。このような進歩主義は、文化相対主義1.0には見られない。ここに、0.0と1.0の大きな違いがある。

²² より詳しくは、西川他（2024: 10-13）を参照されたい。

合、これら三つのポジショナリティが重なりあい、女性差別と黒人差別と障がい者差別が複合し、三重の差別としてのしかかるといった具合である。文化相対主義 1.0 の主唱者アラン・リロイ・ロックもインターセクショナリティの好例だ。彼のなかでは、「黒人」と「同性愛者」というポジショナリティが重層し、複合していた。

インターセクショナリティ論では、複数のポジショナリティが一個人のなかで重なり合うことが強調され、重なり合いのもたらす影響が研究の焦点となった。しかし、重ならずに対立したり衝突したりすることもあるのではないか。たとえば、個人のなかでジェンダー的なポジショナリティと「人種的」あるいはエスニックなポジショナリティが対立したり矛盾したりすることがあるのではないか。

そこで思い出されるのが、1991年、当時のジョージ・H・W・ブッシュ大統領が「黒人」判事のクラレンス・トーマスを最高裁判事候補に指名した時、「黒人」女性のアニタ・ヒルが彼にセクシュアル・ハラスメントを受けたと上院の指名承認公聴会で証言して全米の注目を浴びた事件である。私の記憶に残っているのは、「黒人」男性たちのなかには、「黒人」最高裁判事誕生を「同じ黒人」のアニタ・ヒルが妨害するのかと非難する者たちがいたことであり、また上院の公聴会委員たちのなかに「同じ男性」としてクラレンス・トーマスの側に立つ者たちがいたことだ。「人種」と政党の違いを超えて、質問席の上院議員たちが証言席のクラレンス・トーマスと一緒に笑い合う映像は、私の脳裏に鮮明に残っている。この事件などは、個人内ポジショナリティの複数性とその間の対立と葛藤の例と捉えられると私は思うのである。

再びブラウンの主張に戻り、二つ以上の文化に接触あるいは所属して生きている人々について考えてみよう。そうした人々は、複数の文化的に異なるポジショナリティを獲得するのではないか。そして、それら複数のポジショナリティは、必ずしも相交わる（インターセクトする）だけではなく、相互に独立であったり、あるいは対立したり、時には衝突したりすることもあるのではないか。さらに、それぞれのポジショナリティが、互いに他のポジショナリティに照らして自己相対化することさえあるのではないか。そう考えるようになった。

ここで、幼い頃からA、B二つの文化に触れて育つことによって、二つの異なる文化的ポジショナリティを獲得した人を想像してみよう。Aという文化とBという文化が別々の社会に存在し、両方の文化を身につけた個人が二つの社会を往来していると

いのであれば、郷に入っては郷に従え方式で、A文化の社会ではA文化的ポジショナリティに即して暮らし、B文化の社会ではB文化的ポジショナリティに即して暮らせば、どちらの社会でもトラブルなく、また自己の内部でも矛盾なく暮らせるかもしれない。実際には、A文化の社会にあってもB文化的なポジショナリティに即した疑問や不満が浮かぶだろうし、その逆もまたあるだろうけれど。しかし、現代世界では、このように社会によって文化が分かれてはいない。多くの文化が、多くの社会で共存している。世界中どこへ行っても、程度の差はあれ、「日本的」に暮らし続けることは不可能ではないし、日本にあっても、程度の差はあれ、「中国的」にも「アメリカ的」にも暮らせる²³。そうすると、どこにいても複数の文化を享受しようとすれば、どこにいても複数の文化的ポジショナリティに立ちうるし、どのポジショナリティに立つかを自覚的に選択することも可能となるだろうし、逆に選べるがゆえにどのポジショナリティに立つか迷ったり悩んだりする状況に追い込まれる場合もあるだろう。

私自身も幼少期から複数の文化に触れて育ち、また人類学者になって異文化をフィールドワークした経験から、自己の内部に複数のポジショナリティを形成した一人である。そのことについては、今回出版された論集の終章（沼崎 2024）に書いたもので、ここでは繰り返さない。今回の論集（沼崎他 2024）は、オートエスノグラフィという形で個人内ポジショナリティの複数性と相対性を記述しようという試みである。この論集の出版によって、この問題は私だけが抱えているわけではないことが示せたのではないかと思っている。しかし、一個人内の複数ポジショナリティの相対性を詳細に描いた本格的な民族誌というものは、管見の限り、まだ存在しない。今後は、複数の文化を生きる人や多様なジェンダー／セクシュアリティを生きる人など、個人内ポジショナリティの複数性と相対性を描いたオートエスノグラフィとして読むことのできそうな自伝や小説などを探し、さらに民族誌的なデータを蓄積していきたいと考えている。

ただ今回、定年退職に合わせた論集の作成にあたり、改めて自分の自己形成と生き方について振り返り、また論集の著者たちの原稿を読んで、自己の内部に複数のポジショナリティを抱えている場合、そしてそれらが階層化も序列化もされることなく、

²³ もちろん、日本的、中国的、アメリカ的な生活そのものが多様であり、多義的だ。ここで言いたいのは、たとえば自分が「中国的」と考える生活を、日本やアメリカあるいはイギリスで送ることは不可能ではないということだ。

ある程度まで互いに独立に存在している場合、ポジショナリティ間の葛藤を抱えて生きていくには、ポジショナリティ相互の相対化が不可欠なのではないか、つまり自己内ポジショナリティ相対主義が必要なのではないかと考えるようになったのである。

「人種」的ないしエスニックなポジショナリティに立てば、こう考え、こう感じるが、立ち位置をジェンダー／セクシュアリティのポジショナリティに移せば、こうも考えられるし、こうも感じられる。どちらか一方だけが正しいということはない。文化A的ポジショナリティからの見え方はこうだが、文化B的ポジショナリティからの見え方はこう変わる。どちらも絶対ではない。このように、自己の内部におけるポジショナリティの複数性を認識し、その影響による思考と感情の偏りを自覚しつつ、そのいずれかを優先も劣後もさせることなく、複数ポジショナリティの相対性を承認するという姿勢を、文化相対主義 3.0 と命名したい。

グローバル化とトランスナショナル化が世界の隅々まで浸透し、ローカルにもダイバーシティが増大している今日、複数のポジショナリティを内在化させて文化相対主義 3.0 を生きる人々が増えている。私は、そう考えている。これを実証することは、先に述べたように今後の課題として残る。だが、様々な人生航路を辿って日本に暮らす「外国人」人類学者が多く集まる Anthropology of Japan in Japan (AJJ) 学会にて初めて文化相対主義 3.0 の構想を披露した際²⁴、自分も文化相対主義 3.0 を生きてると熱烈に賛意を示してくれる人が何人かいた。それがどうしたと言われるかもしれないが、そういうこともあって、私の考察は「あたらずといえども遠からず」ではないかと思っている。

7. 新しい人類学的な生の流儀

さて、文化相対主義 3.0 の生き方としての可能性を考えてみたい。そのために、まず人類学的ポジショナリティの自己への組み込みの有効性を提唱する。

人類学的ポジショナリティというものが²⁵、それは人類学を学んでしまうと誰し

²⁴ 2023年12月2・3日に東京の明治学院大学で開催されたAJJの年次大会において、“Cultural Relativism 3.0”と題する報告を行った。

²⁵ 言うまでもなく、人類学テキポジショナリティは一つではない。時代によっても国によっても個性によっても異なるだろう。人類学という学問における学派・学風によっても異なるかもしれない。しかし、少なくとも方法論的相対主義は、あらゆる人類学的ポジショナリティに共通だろうし、それが学部卒でも身につくのだと私は言いたいのである。

もが身につけてしまうのではないかと気づいたのは、文化人類学研究室の同窓会誌を出し始めてからであった。毎年、卒業式後の研究室での飲み会で、卒業生たちが「いまだに人類学とは何なのかよくわかりません」と笑って研究室を後にしていたのだが、同窓会誌の発刊が決まって卒業生に近況報告を求めたところ、寄せられた文章がどれも見事な職場の民族誌になっていたのである。「わからないと言って卒業していったのに、学生時代以上にちゃんと人類学してるじゃないか。卒論より近況報告の方がおもしろいぞ」と驚いた。自覚していなくても、職場や家庭をフィールドワークしてしまい、人間関係の構造やら奇妙な慣習やらを文化と捉えることができるようになっており、そのうえ新しい文化に直面した自分の心の動きまでも対象化し分析して描いているのだ。

決して特別の授業をしたわけではないし、特殊な訓練をしたわけでもない。文化人類学一般の知識を一通り教え、参与観察とインタビューの実習をさせ、フィールドワークに基づく卒論を書かせただけである。それだけのことで、学生たちは人類学を身につけてしまい、一度身につけてしまうと止められなくなる、人類学的な見方から抜けられなくなるのである。

その結果、自分が職場や家庭で経験する驚きや苦労やストレスを人類学的に相対化して生きている²⁶。では、それで幸せになれるかということと必ずしもそうではないことも明らかとなってきた。文化相対主義的な観点を持ったからといって、決して楽に生きられるようにはならないのだ。なぜなら、考え方や感じ方の違いをポジショナリティの違いによるものと理解できたとしても、違いが生み出す葛藤や軋轢を解消できはしないからである。それは、たとえば自分と上司の関係においてもそうだし、自分自身の内部においても、そうなのだ。上司の昭和的ポジショナリティがパワハラをパワハラと認識させないことが理解できたからといって、パワハラの痛みが消えるわけではない。自分がコチコチのヘテロセクシュアルな男性ポジショナリティに縛られていると認識できたとしても、それで気軽にスカートが履けるようになるわけではない。

それでもなお、人類学的ポジショナリティは、自分と他人あるいは自分自身の内部におけるポジショナリティの違いが生み出す葛藤と軋轢を、少しでも受け入れやすく、あるいは少しでも付き合やすくしてくれると私は考えている。他人ばかりでなく自

²⁶ この点については卒業生を集めた研究会なども行って、議論を重ねてきた（西川他 2024:4）。

分自身をも様々な角度から眺め直すことを、人類学的ポジショナリティは可能にしてくれるからだ。そして何より、それぞれの角度からの眺め方にそれなりの理由があること、それゆえ性急にどの角度からの眺め方が正しいかを決めてはいけないことを、人類学的ポジショナリティは思い出させてくれるからである。

ここで、文化相対主義 3.0 を人類学的ポジショナリティに取り込むことの意義を強調したい。自分自身が複数のポジショナリティを抱えていることに気づくことによって、二つの可能性が開けると私は考えている。

一つは、一元的一貫性からの個人の自己解放の可能性である。つまり、「ブレてもいい」と思えるようになることだ。自分のなかでも、エスニシティやナショナリティ、ジェンダーやセクシュアリティ、階級や階層、そして学んだ学問などによって、様々なポジショナリティが形成されているとしたら、その時その時の自分の考え方や感じ方がどのポジショナリティに制約されているかを反省することで、意識的にポジショナリティをシフトして異なる考え方や感じ方を持つことができるのではないだろうか。そうすることで、「ブレる」のは当然だし、「ブレてもいい」のだし、いやむしろ積極的に「ブレてみよう」と思えるようになれば、様々なこだわりから解放されて、より自由に生きることができるのではないだろうか。繰り返すが、それで楽に生きられるようになるわけではない。対立と衝突、軋轢と葛藤は消えてはくれない。しかし、いろいろな考え方や感じ方を、階層化も序列化もせずに、多元的に自己のものとすることができれば、豊かに生きられるようにはならないだろうか。

そしてそれは、人類学の本来の目的ではなかったか。自分たちとはラディカルに異なる考え方や感じ方が実際に存在し、かつそのような考え方や感じ方も有意味で有意義な人生を可能にしてくれるのだということを、リアルに描いて見せてくれたのが、ボアズの弟子たちの相対主義的な民族誌ではなかったか。そんな読んで楽しい民族誌に惹かれて人類学を志した私が人類学に求めたのは、自らの内なるポジショナリティのさらなる多元化だったのだと、今になって思うのだ。

もう一つは、新たな多元的連帯の可能性である。文化相対主義 1.0 が自社会内部のポジショナリティの多様性に気づけず、時にナショナリスティックな自文化肯定の危険性それもマイノリティを捨象した支配的マジョリティ文化の肯定の危険性を孕んでいたとしたら、文化相対主義は自社会内部のポジショナリティの多様性に気づいたと

しても、その対立を融和できず、アイデンティティ・ポリティックスの陥穽から抜け出す術を持たずにいないだろうか。アメリカのいわゆる文化戦争は、その顕著な一例であろう。左右両派がそれぞれ単一のポジショナリティを主張すれば、溝しか生まれない。しかし、お互いに複数のポジショナリティを内在化していることを自覚するならば、いずれかの次元で共通のポジショナリティを見出すことが可能となる。

先のフェミニズムの例で言えば、欧米フェミニズムと第三世界フェミニズムの対立が露見したのは、そもそも「同じ女性」というポジショナリティに立って連帯を模索したからだ。対立に気づきつつも、世界的なフェミニズム運動は連帯のさらなる増進を目指し続けている。LGBTQ+の虹の連帯も、性的マイノリティという共通のポジショナリティに立って、その他の違いを超えた解放運動だ。世界の先住民族運動も、先住民性という共通のポジショナリティの気づきが生み出したものだ。女性として他の女性たちと、性的マイノリティとして他の性的マイノリティと、そして先住民族として他の先住民族と、それぞれ異なる次元で連帯を広げることで、多元的にグローバルな連帯を実現することができないだろうか²⁷。

ポジショナリティは、一個人の一側面ないし一次元に過ぎない。にもかかわらず、それをあたかもその個人の本質であるかのごとく絶対化するから、様々な対立が深刻化する。そのような本質化を拒否して、ポジショナリティの複数性を強調し、それぞれを相対化することで、文化相対主義3.0は新たな社会的連帯の可能性を広げ、ベネディクトの言う「諸差異にとって安全に作られた一つの世界」の実現に貢献できるのではないかと、私は思うのである。

8. 終わりに

最後に、当日の講義後の教室内外での質疑を経て改めて考えたことを三点ほど述べたい。

第一に、文化相対主義の-1.0から3.0へのバージョンアップは、ソフトウェアの修正のような意味での更新なのかという点である。つまり、古いバージョンはもう使

²⁷ インターセクショナルナリティ論をもじるなら、マルチセクショナルナリティ論と言える。インターセクショナルな制約ではなく、マルチセクショナルな連帯の可能性を、文化相対主義3.0は構想するのである。

えないのかという問題だ。そうではないだろうと思う。ヘロドトスのバージョンは、今でも通用するからこそ読まれ続けるし、私も引用する。ボアズのバージョンも同様だ。文明のレベルでのポジショナリティの相対性を取り上げる必要がなくなったわけではないからだ。ゴミの分別の有無、その方法の違いなどは、1.0レベルの問題だろう。日本社会における多文化共生にしても、まずは1.0レベルから始め、そのうえで2.0、さらに3.0へと、置き換えではなくレベルを重層化させて、民族文化間あるいは国家間の多様性から、それぞれの内部の多様性へ、そして個人の複雑性へと、多文化的な対応のきめ細かさを増していくべきだろう。そう考えると、私の主張は文化相対主義のバージョンアップと言うよりは、多バージョン化と言うべきなのかもしれない。

第二に、文化相対主義のバージョンアップは、人類学の内向化ではないかという点である。確かに、未開と文明の対比、異文化と自文化の対比から、自己内のポジショナリティの対比へと視線が移ってきていることは、内向化と言えないこともない。しかし、文化相対主義は、ボアズの0.0バージョンから自省的・自己批判的であるという意味で内向的であった。文化相対主義1.0が異文化の承認と尊重から自文化の問い直しへと視線を外から内へ転換したとしたら、文化相対主義3.0は自己の問い直しから他者との多次元的なつながりへと視線を内から外へ転換する。私領域のみならず公領域へも視線を向けるという意味で、3.0バージョンは外向きにもなれるし、なるべきなのだ。文化相対主義の視線は、全てのバージョンにおいて、外から内へ、内から外へと反転を繰り返しているのである。それが人類学的に自省的・自己批判的であることだと、私は信じている。

第三に、人類学的ポジショナリティの非特権性である。一度身につけてしまうと決して脱ぎ捨てられないのが人類学的ポジショナリティではあるが、常に顕在化しているわけではないし、他のポジショナリティに優越しているわけでもない。人類学的ポジショナリティを時に忘れて、偏見に惑わされることもあれば、差別行為に走ってしまうことさえある。いつでもどこでも誠実に相対主義的な人類学者でいることは、実は簡単ではない。自戒を込めて、反省的・再帰的であり続けることの困難さを再確認し、本稿の結びとしたい。

引用文献

Benedict, Ruth

1942 “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] *Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture, with a New Foreword by Ian Buruwa*. Boston and New York: Houghton Mifflin Company.

Boas, Franz

1889 *Die Ziele der Ethnologie*. New York: Druck von Herman Bartsch.

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

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.

1912 “An Anthropologist’s View of War.” *The Advocate of Peace*, Vol. 74, No. 4: 93- 95.

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

Brown, Michael

2008 “Cultural Relativism 2.0.” *Current Anthropology*, 49:363-383.

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.

Goldenweiser, Alexander A.

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

Herskovits, Melville J.

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

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.

1949 *Mirror for Man: The Relation of Anthropology to Modern Life*. New York: Whittlesey House.

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[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.

ヘロドトス

1971 『歴史（上）』松平千秋訳、岩波文庫。

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.

西川慧

2024 「あとがき」 沼崎一郎監修、西川慧、リーペレス・ファビオ、中野惟文、包双月編『多軸的な自己を生きる—交錯するポジショナリティのオートエスノグラフィ』 pp. 297-298、東北大学出版会。

西川慧、リーペレス・ファビオ、中野惟文

2024 「序章 多軸的な自己を生きる私たち」 沼崎一郎監修、西川慧、リーペレス・ファビオ、中野惟文、包双月編『多軸的な自己を生きる—交錯するポジショナリティのオートエスノグラフィ』 pp. 1-28、東北大学出版会。

沼崎一郎

2006 「文化相対主義」 綾部恒雄編『文化人類学 20 の理論』 pp. 55-72、弘文堂。

2009 「文化相対主義」 日本文化人類学会編『文化人類学事典』 pp. 776-779、丸善出版。

2013 「フランツ・ボアズにおける「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・ボアズにおける「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・ボアズにおける「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—ボアズ派人類学のアメリカ的転回(1)—」『東北大学文学研究科研究年報』66: 33-66。
- 2018 「自文明の相対性から諸文化の相対性へ—ボアズ派人類学のアメリカ的転回(2)—」『東北大学文学研究科研究年報』67:83-116。
- 2019 「諸文化の相対性から人類学の相対性へ—クリフォード・ギアツとデイヴィッド・シュナイダーに見る『新・文化相対主義』—」『東北大学文学研究科研究年報』68:192-226。
- 2024 「終章 人類学的に生きると言うこと」沼崎一郎監修、西川慧、リーペレス・ファビオ、中野惟文、包双月編『多軸的な自己を生きる—交錯するポジショナリティのオートエスノグラフィ』 pp. 275-295、東北大学出版会。
- 沼崎一郎監修、西川慧、リーペレス・ファビオ、中野惟文、包双月編
- 2024 『多軸的な自己を生きる—交錯するポジショナリティのオートエスノグラフィ』東北大学出版会