

エスノセントリズムの効用？ ——「ギアツ－ローティ論争」が教えること

The Uses of Ethnocentrism? : What We Can Learn from “the Geertz–Rorty Debate” about a Methodological Stance.

内 田 健
UCHIDA, Ken

はじめに

リチャード・ローティのテキストのあちこちには、ポレミックの種が蒔かれてある。彼はそのキャリアを通して、さまざまな論件をめぐって物議を醸しつつ、米国内外の多分野にわたる論客との論争に明け暮れたと言ってもよい。その副産物として、啓発的 (edifying) な構想・議論・概念を後に遺した。みずから「エスノセントリズム¹」を公然と標榜する立場を打ち出したことも、多くの読者が記憶にとどめる一件である。

私はすでに、みずから擁護するエスノセントリズムに関説したローティのテキストの検討 (内田 2021) と、ローティのバージョンを含むエスノセントリズムを深く憂慮する論旨のテキストを公表したクリフォード・ギアツの主張の検討 (内田 2022) を重ねてきた。

本稿では、エスノセントリズムにかかわってローティが提示した構想をふたたび俎上に載せる。

前半部で、しばしば二幅対をなす文化相対主義とエスノセントリズムの——実はかなり錯綜している——関係を、主として人類学者のテキストを手がかりに整序する。後半部では、その作業で得られた知見を随時参照しながら、エスノセントリズムを執拗に擁護するローティの構想から有益な教訓を引き出すことができるか、あらためて考えたい。

1. 文化相対主義 vs. エスノセントリズム？

文化相対主義 (cultural relativism) の来歴は、遠く古代ギリシア哲学や近世フランスのモラリスム思想に遡ることができるとも言われる。とはいえ、近現代の時代相と関連づけてたびたび論議の俎上に載せられてきた文化相対主義は、米国人類学においてフランツ・ボアズの学統が打ち出し、継承してきた方法的態度を嚆矢とする (浜本 1996; 内堀 1997)。ボアズ流の文化相対主義とは、第一義的に、20世紀初頭に英米の社会諸科学界を席卷した「人種間の精神的能力についての生得的差異を強調する (中略) 疑似科学的な人種主義」と「西欧文明を歴史の頂点とみなす社会進化主義」とを、両睨みにして論駁すべく打ち立てられたスローガンだった (内堀 1997: 45)。

人類学という文化相対主義は、「われわれのとは異なる (ある一つの) 文化を身につけた人びとは周囲の世界の現実をわれわれとは異なる仕方では認識している」とみる「認識論的相対主義」、 「人間が周囲の世界に関わる認識枠組みとしてのそれぞれの個別文化が等しい適応的な価値 (適応価) をもつ」とみる「価値相対主義」の二つに大別できる。前者は「他者理解」すなわち「他者をめぐる事実判断」にかかわる態度であり、後者は「他者評価」すなわち「他者をめぐる価値判断」にかかわる態度である (内堀 1997: 47–49; 浜

本 1996: 75)。

自分が所属する集団の文化と異なる集団の文化の観察・記述・分析を職分とする人類学者は、そのミッションの真摯な遂行を担保する方法的態度として、あるいは「人類学的認識の基本的戦略」(浜本 1996: 84)として、文化相対主義を重んじてきた。

当初から西欧中心史観に立つ社会進化主義を主要な標的に据えてきたことと見合って、文化相対主義の核心をなす構成要素として「反・エスノセントリズム」を見いだす見解は、いまでも通例である。

文化相対主義の最も重要な特質であると私が考えているのは、一言で言えば、自文化の自明性と絶対性に寄りかかった「自文化中心主義」に抗する「反・自文化中心主義」という側面である。反・自文化中心主義は、だからといって、もちろん他文化中心主義になるわけではない。それは自文化の自明性と絶対性に対する疑いから発する他者への関心、他者が示す差異への関心に突き動かされた脱中心化の運動である。(浜本 1996: 72)

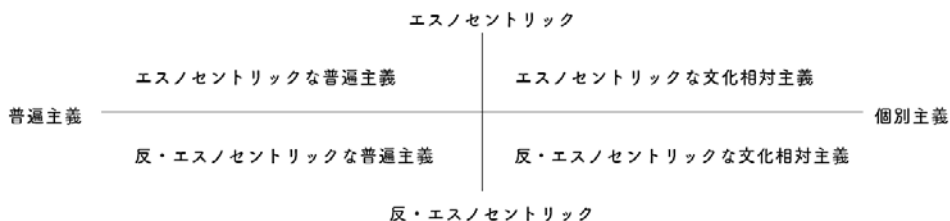
価値相対主義は認識論的相対主義とならんで、自文化中心主義を排するという一点に強力な支点をもっている。認識論的相対主義がいわば方法的懐疑論から出発し、ふたたびそこに戻ってくる循環からなるのに対して、価値相対主義はより社会的に積極的な主張として、自文化の閉鎖性と硬直を打開しようとするほとんど使命感ともいえるものを帯びている。(内堀 1997: 50)

こうした定型的な理解の枠内では、文化相対主義がいつも「ベビーフェイス」の役回りを配当されてポジティブに価値づけられる一方、エスノセントリズムはきまってネガティブな価値を体現する「ヒール」として遇される。念頭に置かれるのはつねに、「固陋な自文化中心主義に対する異議申し立て」(内堀 1997: 51)の旗印として重用される文化相対主義、という構図である。

だが、対比される二つの言葉が付与された役回りをつねに忠実に演じつづけるという保証はどこにもない。さまざまなコンテキストで交換される言説を構築する建材としてこれらの言葉が用いられる際には、教科書的な記述とどうも取まらない想定外の事態が出来ることもしばしばである。

そんな錯綜した事態の理解を助けるツールとして、浜本満が提示した「普遍主義・相対主義の4類型」を参照することにした。浜本は、文化現象に向きあう思想的営みの背骨をなす「物の見かた」を、〈**普遍主義 vs. 個別主義**〉〈**エスノセントリズム vs. 反・エスノセントリズム**〉の二つを対立項とする四つの象限に位置づけるスキームを提示している。多少手を加えると以下のようである。

普遍主義と文化相対主義の4類型



(浜本 1996: 73 を一部改変)

浜本がここで対立させている〈**普遍主義 vs. 個別主義**〉は、W. ヴァインデルバントが歴史記述の方針に関連して切り分けた〈**法則定立 (nomothetic) 志向 vs. 個性記述 (idiographic) 志向**〉とおおよそ重ね合わせてみることができるだろう。個別文化の「分厚い記述」に徹しようとするエスノグラファーの大方は、自分が目の当たりにしている——その多くは自分にとって unfamiliar な——事象をいちいち「一般的・普遍的な対応物」に変換しなければならない、などと考えはしない。文化の個性性を尊重した記述に注力する人類学者の背骨をなす文化相対主義は、このスキームのなかではひとまず「反・普遍主義」を志向することになる

だろう。

このスキームを掲げた際に浜本が注意をうながしているのは「実際には相対主義と普遍主義の対立の軸よりも、自文化中心主義と反・自文化中心主義の対立軸の方が、圧倒的に重要である」ということである（浜本 1996: 73）。彼のモチーフは、「エスノセントリックな普遍主義」と「エスノセントリックな文化相対主義」双方の難点を明示する一方で、「反・エスノセントリックな普遍主義」と「反・エスノセントリックな文化相対主義」に実は通底している「普遍」の位置づけを見据えることにある。

1.1. 普遍主義を僭称するエスノセントリズムに対する批判

「エスノセントリックな普遍主義」を批判した議論の一例に、「女性性器切除（Female Genital Mutilation: FGM）」の廃絶を唱えて展開されてきた西欧＝第一世界のフェミニストたちに向けた岡真理の批判がある²。より精確を期すと、岡の批判は、「FGM廃絶を提唱する第一世界フェミニストの「普遍的人権主義」vs. FGSを擁護する第三世界フェミニストの「文化相対主義」という構図そのものの不当性を闡明することを目途としている。岡に言わせれば、対立軸は〈エスノセントリズムに無自覚なまま、他者の女性たちに対して植民地的な関係性を再生産している第一世界フェミニズム vs. 真に解放的なフェミニズムを实践しようとする、反・エスノセントリズムを志向する第三世界フェミニズム〉というかたちに仕立てなおすのが至当である（岡 1998: 224）。

ここで、FGM/FGSをめぐる論争における岡の主張の是非を立ち入って論じるつもりはない。注目したいのは、岡が〈普遍主義を不当に標榜するエスノセントリズム vs. 反・エスノセントリズムを志向する文化相対主義〉という対立構図——浜本の図式で対角に位置する思想どうしの対立——をベースに組み上げられた議論の見本例を提供していることである。その際、岡が厳しく論難するのは、「人権」のような普遍的価値を高く掲げて打ち出される第一世界フェミニストの議論の根幹をなす事実判断と価値判断が、二つながらエスノセントリックであるという点である。そうした批判の建て付けは、「人種間の精神的能力の生得的差異を強調する疑似科学的な人種主義」や「西欧文明を根拠なく不当に歴史の頂点とみなす社会進化主義」に決然と反駁したボアズたち人類学者の姿勢と相通じている。その意味で、エスノセントリズム批判の定型をふまえたものであると言えるだろう。文化相対主義は、「普遍性」を僭称するエスノセントリズムに対して異議を申し立てる人たちに、いつも頑丈な砦を提供してきた。

1.2. 文化相対主義から裏返ったエスノセントリズムに対する批判

すでに紹介したとおり、内堀基光は文化相対主義に特徴的な方法的態度の一面を、「われわれのとは異なる（ある一つの）文化を身につけた人びとは周囲の世界の現実をわれわれとは異なる仕方でも認識している」とみる「認識論的相対主義」にみとめる。内堀のいう認識論的相対主義は、反・文化相対主義に立つ有力な論客として知られるダン・スベルバルによる文化相対主義の定義、すなわち「異なる世界に住む」とする（中略）認知的相対主義（cognitive relativism）として知られる見解（Sperber 1982: 150=訳: 80）と相似している。

「習得した文化が違う者どうしは、物事をどう見るのかで違う点がある」とする主張として受け取るかぎり、述べられている事象が自分の周囲でも実際に観察できる機会はあるそうだし、大方の人はかくべつ問題含みであるとも感じないだろう。だが、内堀によれば、認識論的（認知的）相対主義を突き詰めてゆくと、ある種の「ニヒリズム」を招き寄せてしまうことになる。彼は「極限化された文化相対主義の論理構造」の骨格を見事に描き出している。

個々の文化はそれぞれ全体的統一体として、その文化のなかで育ちそれを身につけた人びとの認知の枠組みと価値観を決定的な仕方でも形成する。言いかえれば、異なる文化があるということは、そのぶんだけ異なる世界があるということであり、文化＝世界の境界ははっきりと線引きされている。この境界を乗り越えること、あるいは異文化間での共通原理を探ることは論理的に不可能である。共通原理がない以上、異文化間の優劣といったことを議論することはできない。優劣の判断は共通の尺度の存在を前提にしているからである。それどころか、異文化を完全に理解することも不可能

である。まったく異なった認知と思考にもとづいて生活している対象を正當に理解したとする保証はどこにもないからである。(内堀 1997: 51 強調は引用者による)

認識論的相対主義をとことん煮詰めてゆくと、異文化理解と異文化評価が原理的に不可能であるとする諦念だけが凝縮されたかたちで残る。極限化された文化相対主義は、異なる文化は共約不可能であり、異文化間を貫通する共通の土台の在処や有無も不可知であるとする「ニヒリズム」に否応なく帰着するというのだ。浜本の4類型で、文化相対主義が普遍主義の対極の個別主義を志向する位置づけを与えられていたことも想起しよう。ここに看取されるのは「個別性の絶対化」(内堀 1997: 52 強調は引用者による)という「相対主義」の名にまったく似つかわしくない事態である。その際、文化を本質主義的・固定的に把握する方針や、認識(認知)・思考・価値の文化的被規定性にかんする決定論的な見かたに、疑いを容れる余地はまったくないものとされる。

異文化を理解しようと努力を重ねても報われずに終わることが初手から明らかであるとする見解は、「異文化への真剣な関心の喪失と自文化への安易な寄りかかり」(内堀 1997: 52)を後押しし、異文化理解を阻害する態度を培養せずにおかない。こうして自文化の個別性を絶対化する文化相対主義は、元來は論駁のターゲットだったはずのエスノセントリズムへと、いわば裏返ってしまうのである。

文化相対主義のエスノセントリズムへの裏返りを指摘する言説の実例は、枚挙にいとまがない。

たとえば、FGM/FGSをめぐる論争では、「これは私たちの文化だから」という語彙を用いて女性器手術にかんする第一世界フェミニストの批判的語り口に抗議した第三世界フェミニストの主張が、第一世界フェミニストから「性器手術を自分たち固有の文化として是認する「自文化中心主義」的な「文化相対主義」の主張」であると「誤読」された経緯があったという(岡 1998: 247 n. 11 強調は引用者による)。

あるいは、大塚和夫が指摘している「戦略的本質主義」——力関係で劣後する先住民族が自文化の保存を主張する政治的言説のなかで、「固有の伝統」を意図的に構築するようなふるまいを正当化する思想——に対しても、「エスノセントリックな文化相対主義」という評言が差し向けられる可能性はあるだろう。「エスノセントリックな文化相対主義」という評言が差し向けられる可能性はあるだろう(大塚 1998: 261-262)。しかも、そんな戦略的本質主義の行き着く果てに、アラン・フィンケルクロートのいう「文化相対主義に則って自己の個別文化に固有の「文化的アイデンティティ」を主張する「差異にもとづく人種主義」(小田 1994: 242)が、待ち構えていない保証もない。けだし、ある種の文化相対主義には、エスノセントリズムと容易く癒着してしまう性向が備わっているようなのだ。

その一方、複数の文化間で適用できる評価の共通尺度が見いだせない以上、他文化については一切の価値判断が不可能であるとする状況は、また別の難題を突きつけずにいない。

異文化(異民族・異宗教・異ジェンダー)におけるある制度や慣習を「悪」と判断した場合に、反・自文化中心主義の基本的に内省的な視線からは、他者に対する批判とそれにもとづく働きかけは生まれてこない。理論上、反・自文化中心主義は、他者の「悪」を傍観するしかないであろう。ここで「倫理」の問題が人類学者に突きつけられる。(大塚 1998: 261)

文化相対主義の指し示す方向をひたすら進んで終着地に至ると、異文化は事実判断の対象としても価値判断の対象としても失当であると教えられる。適正に敷設された道を辿った結果であるとは納得しがたい。

ボアズの学統が堅持してきた文化相対主義は、人類学者がフィールドワークに赴いた先で出会う他集団の文化を記述するのに際して、自集団の文化のメガネや物差しを使って裁断する素朴で粗暴なやりかたを戒め、異文化を自文化よりも発展の遅れた劣った存在と見くびる姿勢もきびしく戒め、リスペクトをもって対象を遇するよう求める方法的態度だったはずである。

自文化と他文化のあいだに観察できる差異は、異文化理解を阻む壁などではない。むしろ「われわれ」の文化と「かれら」の文化とのあいだにあると想定された変異こそが、文化相対主義という言葉を使った思考や論議にとって不可欠の材料である。つまり「異文化と自文化の対置のなかではじめて相対主義は文化についての思想として意義をもつことになる」(内堀 1997: 47)というのが、異他的な存在との向き合いに

際して準拠すべき見識というものだろう。

極限化されてエスノセントリズムに裏返った文化相対主義は、異文化理解をうながすどころかそれを阻害する思想、「自らの差異の中に閉じこもる一種の自文化中心主義」(浜本 1996: 76) に堕ちてしまう。相対主義を批判するのに、スベルベルが「アパルトヘイト」という強烈な含みをもつ言葉をあえて持ち出すことにも、一理を認めざるをえない。

相対主義以前の人類学で、西欧人は自分たちをあらゆる他民族に優越していると考えた。相対主義はこの唾棄すべき上下序列的な隔たりを一種の認知的アパルトヘイト (cognitive apartheid) に置き換えた。われわれが同じ世界のなかで優越することが叶わないというのなら、各民族をそれぞれ別々の世界に住まわすことにしよう。(Sperber 1982: 179-180=訳: 133 訳文は変更)

文化相対主義をニヒリズムや認知的アパルトヘイトに帰着させない有効な方策はあるだろうか。私は、内堀の「個性の絶対化」という問題把握に、その手がかりがあると考える。任意の文化の個別的特性を絶対視し、理解や評価を試みることすら憚られる対象に祭り上げようとする身振りを牽制するには、概念として「個別」の対極に位置する「普遍」という契機を導入することが、やはりどうしても必要なのではないだろうか。「個性」の偏重・偏愛を「普遍性」で中和ないし掣肘すること。その企てが首尾よく運ぶのに適した「普遍」とはどのようなものか、つぎに立ち入って検討しよう。

1.3. 普遍主義と相通じる文化相対主義？

岡真理は、第一世界のフェミニストと第三世界のフェミニストとのあいだで交わされてきた異見の交換を〈普遍主義 vs. 文化相対主義〉という対立の構図でとらえるのは誤りであると繰り返し主張する。彼女に言わせれば、両者はほんらい背反しあう志向性ではないはずのものだ。

女性性器手術が女性の人権侵害であり、廃絶すべきだという「第一世界」のフェミニストの文化横断的な主張が(中略)真に普遍的人権主義の実践となるためにこそ、自己がはらむ自文化中心的な価値観に対する批判的視点(文化相対主義の視点)が要求されるのである。このかぎりでは、文化相対主義とは、通常、理解されているような、普遍的人権主義と互いに排除しあう二者択一的なものではないさきさきもありえず、「普遍的人権主義」のその普遍性を保障するためにこそ要求される、必須の要件であるということになる。(岡 1998: 217-218 強調は引用者による)

岡の指摘で示唆的なのは、ある思想、たとえば「人権主義」が頑健な普遍性を獲得するために、文化相対主義というフィルターをくぐらせる必要があると断じている点である。普遍を獲得するのに文化相対主義を経由しなければならないのはなぜか、ここで確認しておこう。

岡は、文化相対主義が普遍性の獲得に多大な貢献を果たすと期待できるのは、それが「自己がはらむ自文化中心的な価値観に対する批判的視点」を供給する契機となるからだと言う。人類学者もしばしば、文化相対主義の意義をエスノセントリズムの弱毒化・解毒効果に見いだしている。

自文化から離れたところで、なじみのない風俗習慣や人びとの行動のあり方に遭遇し、しかもこれらのことがなぜ行われるかをみずからの言語で語ろうとすると、人類学者は客観的であろうとすればするほど自文化のもつ諸前提をさしあたり括弧に入れ、対象としている人びとのもつ概念の体系と言説の内容に即して考察していかなければならない。(内堀 1997: 48-49)

異文化の理解を自文化に戻って自文化の中で「翻訳」として語らなければならない人類学者にとって、文化相対主義は、自分たちの価値体系と異なる価値体系をもつ他者と対するときには、その間で共通の価値体系が「対話」によって生まれるまでは、自分たちの価値体系で他者を判定するのは停止し、その対話において自己の価値体系が揺らぐことをむしろ積極的に許容しようとするものと

ならざるをえない。(小田 1994: 243)

自文化の諸前提や価値体系を当面「括弧入れ」した状態で、異文化を背景とする他者の発話や行動を受け止め、観察する。内堀によれば、そうして「異文化と向きあうなかで自文化を省みるという緊張した反照作用」(内堀 1997: 52)こそが、エスノグラフィにおける「記述の客観性」を担保する。ここでいう「客観性」に「普遍性」の萌芽をみとめるのは、あながち無理筋とも言えまい。

内堀や小田が描いている姿勢で他文化と向きあう人は——人類学者であると否とを問わず——自文化では自明視されている前提や価値の偶有性 (contingency) を否応なく思い知らされる。いささか図式的に表わせば、自文化が通用する世界を「全体」と同視してきた従前の思い込みが崩され、自文化をたんなる「部分」とする「全体」の存在を自分がその時点まで触知してすらいなかった事実を、容赦なく突きつけられることになる。自己を危険に晒しししながら、前提や価値をさしあたり共有しないとおぼしい他者と出会う体験を重ねるプロセスで育つ「全体性に対する懐疑」(浜本 1996: 85)。それこそが、「普遍」の追求をうながす重要な契機となるのである。

普遍主義にとっては、相対主義にとってと同様に、他者とは自己相対化の契機であり、そのみならず全体性へと至る——全体性を再び見出す——道ですらある。言い換えれば普遍主義とは、単一の全体性の内部で自分自身を検証しようとする運動であり、その検証は、同じ全体性に属しているはずであるにもかかわらずその差異によって自己を魅了する他者を介することによって、はじめて可能になるのである。(浜本 1996: 86)

自己相対化の局面を経由して「全体」についての記述を更新する知的操作のイメージを、浜本があげる模倣例を援用して示そう。

浜本は、文化相対主義——とりわけ「認識論的(認知的)相対主義」——の「われわれのとは異なる(ある一つの)文化を身につけた人びとは周囲の世界の現実をわれわれとは異なる仕方認識している」という主張を「人びとはXをAとして見ている」という「異文化理解の基礎構文」に変換する(浜本 1996: 78)。

よく知られた多義図形のひとつである「ルビンの壺」——壺の絵にも向き合った二人の人物の横顔にも見える図——を鑑賞している事態を基礎構文に当てはめると、「**かれら(異文化を背景とする人びと)は壺を人物の横顔として見ている**」という文ができる。あまりにも自然な文であることから見逃しがちだけれど、浜本によれば、これは「エスノセントリックな異文化理解」のお手本のような文である。なぜか。

「かれら(異文化を背景とする人びと)は壺を人物の横顔として見ている」は、

文1:「われわれ(自文化を背景とする人びと)はXを壺として見ている」

文2:「かれらはXを人物の横顔として見ている」

という二つの文を合成して作られたものなのに、文1が記述する事態をすっかり消去することで成り立っている。そこでは、「(われわれが見ているとおり)Xが「壺」であるとする認識が真である」ことに疑いの余地は一片もないという判断が躊躇なく遂行されている。「われわれ」の事実判断はつねにすでに真であるとするエスノセントリックな信念・確信(過信?)なしに、こんな文を構成することはできないはずだ。浜本が指摘するとおり、そこでは「自分自身の相対化へ向かう志向が欠けている」というほかない。

浜本のいう「異文化理解の基礎構文」の無自覚な採用からは、たとえば「かれらは**〈実際には壺である物体〉を〈人物の横顔〉だと見る奇天烈な感受性の持ち主たちであるとおぼしい**」といった「異文化理解」が導出されるだろう。つまり、われわれの許には、異文化はひっきりよう不可解であるとする理解だけが残る。その際、自己にかかわる認識はいささかも揺らぎはしない。

自己相対化の志向を組み込んで「かれらは壺を人物の横顔として見ている」を書き換えれば、

「われわれが壺として見ているXを、かれらは人物の横顔として見ている」(「われわれがAとして見ているゲシュタルトXを、かれらはBとして見ている」)

という文になるはずである。その際、Xを壺として見ているわれわれの事実判断は、当面停止され、「括弧入れ」される。われわれが壺と認定し、かれらが横顔と認定するゲシュタルトXは、名称未指定の状態であること

が明らかになり、われわれとかれらが協働してその正体を探究すべき対象の位置に据えられるのである。探究を重ね、両者の合意のうえでX（見ようによって壺にも横顔にも見えるゲシュタルト）に名前をつけて概念的に把握できたとき、互いの認識が橋渡しされ、共通の足場の建設が成ったと言いうる。そうして「アド・ホックにその都度の理解の作業の中で構築される」共通の対話の足場で繰り広げられる探究の営みが、われわれの文化とかれらの文化を「部分」として含む「全体」＝「普遍」の記述の更新をうながす資料を提供するのである（浜本 1996: 82–83）。

鷺田清一によれば、反・相対主義者＝普遍主義者とはかく、「多様な現象形態の背後に一定の「認知的普遍 (cognitive universals)」を発見し、その変異項あるいはそれからの偏差として多様性と共約不可能性とを回収しようとする目論見のもと、「一見相違する複数の知的枠組の背後に、あるいはそれを表層の事態と考えてその深層に、ひとつの不変項を捜しだそうとする」（鷺田 1989: 180）。素朴な普遍主義者は、決して揺らぐことのない不変項をアンカーに用いて変異項の動きを鎮め、表層に現われている多様性を最終的には消去する知的操作に勤む。

これに対して、文化相対主義者が築く共通理解のための足場は、対話的な状況の出来と完了にあわせて構築・解体されるプラグマティックなツールであるとみるのが相当だろう。小田亮の言葉を借りれば、文化相対主義者が追求する普遍は「永遠の妥当性をもつ普遍的な価値体系」といったものではない。むしろ、共通の基盤がなく抗争やズレをも含んでいる異文化間で、人びとが交わす対話はその都度生みだす「共通の場」から展望される価値というべきものである。

普遍という価値を志向する文化相対主義者とは、「異文化との対話のための共通の場」が「人類の文化に普遍的な場」であると確信している人たちの謂いである（小田 1994: 245）。

*

さて、以上で検討・整理してきた文化相対主義とエスノセントリズムの関係をめぐる相当に錯綜したさまざまな議論では、すくなくとも一つの前提が論者たちのあいだで共有されていた。それは、文化相対主義とは、自然的態度で異文化理解に臨む人がともすれば陥りがちな「エスノセントリズムという悪弊」を撥ね除けるのに効能がある方法的態度である、とする考えかたである。

こうした言説空間をコンテキストとして参照するとき、エスノセントリズムをあえて擁護し、みずからの立場として積極的に採用すると公言したローティの主張はどのように位置づけられるだろうか。

2. 認識論的エスノセントリズムとローカルなエスノセントリズム

論文集 *Objectivity, Relativism, and Truth* の序論の一節で、ローティは自分が標榜したエスノセントリズムに左派の論客たちから寄せられてきた批判に応答している。

本書に収めたエッセイの一部——なかでも「哲学に対する民主主義の優先」と「ポストモダニスト・ブルジョワ・リベラリズム」——が私よりも政治的左派の位置に立つ人びとに喚起してきた敵意や疑念は、私が誤解をまねく曖昧なかたちで「エスノセントリズム」を使ったことにも起因するのかもしれない。（中略）私は、避けることのできない条件のひとつとして、エスノセントリズム——「人間の有限性 (human finitude)」とはほぼ同義である——と、特定のエトノス (ethnos) への言及としてのそれとを、もっと明確に区別すべきだったのにそうしなかった。後者の用法での「エスノセントリズム」は、マルクス主義者が「ブルジョワ・デモクラシー」とかねて呼びならわし、ロバート・アンガーがそれよりは中立的に「豊かな北大西洋諸国のデモクラシー」と呼んでいる社会政治的文化に対する忠誠 (loyalty) を意味する。（Rorty 1991: 14–15 イタリア語は原文）

ローティが二つに分節したエスノセントリズムに対し、ファリド・アブデルノアは前者に「認識論的立場としてのエスノセントリズム」(Abdel-Nour 2000: 208) という別称を、トレイシー・ヤネラは後者に「ローカルなエスノセントリズム」(Llanera 2017: 137) という別称を、それぞれ与えている。これら二種のエスノセントリズムを擁護するのにローティがどのような論陣を張ったのか、順に確認していこう。

2.1. 認識論的立場としてのエスノセントリズムは擁護できるか？

まず、認識論的エスノセントリズムを擁護する議論の建て付けを確認しておく。

ローティは、反・エスノセントリズムの主張者がしばしば自説の論拠に持ち出す「文化的バイアス (a cultural bias)」の懸念をとりあげ、その種の言説への応接を通してみずからの立場を明らかにしている (Rorty 1986: 530-532)。どう応答しているか。彼は、「バイアスがかかった判断」を非難に値するとみる考えかたは、「バイアスがかかっていない判断」の存在を前提しないかぎり成り立たないはずだと指摘する。そうした前提を疑わない合理主義者——ローティの生涯にわたる論敵たち——が動員するのが「啓蒙の合理主義的レトリック (the rationalist rhetoric of Enlightenment)」 (Rorty 1986: 530) である。合理主義者は「合理的判断と文化的バイアスの区別」を決して放棄しようとしない。「バイアスがかかっていない判断」／「バイアスがかかった判断」の判別は、「超文化的な合理性の規準 (transcultural criteria of rationality)」と照合しておこなわれる。「[合理性の有無を判別する] 中立的な規準に訴えることができない人は例外なく、合理性を失いかけており、悪質なエスノセントリストである、という観念」 (Rorty 1986: 532 [] 内は引用者による) は、啓蒙のレトリックがほぼ自動的に生成する文の一例なのである。

ところが、ローティと彼を一員に含む「ポストモダニスト・ブルジョワ・リベラル」は、合理主義者にとっての命綱であるそうした不動の判別規準を歯牙にも掛けない態度を身上とする一党なのであり、「必然的 (necessary)」で「自然な」信念・欲望を中心に配置する一方で、「偶然的 (contingent)」で「文化的な」信念・欲望を周縁に追いやるような思考習慣から、みずからをとうに解放した人びとなのである。

ローティは、自分たちを旧来型の思考の軛から自由することに寄与した人びととして、小説家、歴史家と並べてギアツのような人類学者に謝意を献じている。人類学者を含む「多様性についての事情通たち (connoisseurs of diversity)」——ギアツから借用した表現である——が「必然性であると想定されていたさまざまなものの偶然性 (the contingency of various putative necessities) を明示するという素晴らしい仕事」を積み重ねてくれたおかげで、「必然的なもの=自然」は「偶然的なもの=文化」に優先して扱うのが当然であるとする価値序列そのものを批判・吟味・解体する契機がもたらされたのだと (Rorty 1986: 531)。

ここでの「必然性」と「普遍性」、「偶然性」と「個別性」、それぞれのあいだに概念上の親和性を看取することは、あながち無理筋でもないだろう。つまりローティは、「個別性」にコミットする文化相対主義的な姿勢を徹底して押し通すことで、「文化的バイアスに対する非難」の無効化を企てているようにみえる。それは同時に、文化間の価値を評定する公分母の規準をいっさい認めない価値相対主義でもある。それぞれの文化の適応価が同等であり、すべての認識が等しく「文化的バイアス」をまぬかれないとするなら、「文化的バイアス」という言葉じたい、ネガティブな含意をもつ評言としての効力を失うことになる。

「科学的知識」と「文化的バイアス」の区別、〈事実問題 vs. 価値問題〉の対立図式、いづれもすでに無効であると知ったわれわれが「自己の中心と自己の周縁とを——たんに一時的にであってもある種の目的のために——区別するのに役立つほかの言葉 (terms)」を探して周囲を見回すのは自然なことだ。概してわれわれが頼りにするのは、自己意識的にエスノセントリックな (*self-consciously ethnocentric*) 言葉である (Rorty 1986: 531-532 強調は引用者による)。

傍点を打った箇所にとくに注意して読むべき一節である。

ローティが擁護するエスノセントリズムは、合理主義者のレトリックを断固として拒む姿勢を貫こうとする者が「自己意識的に」採用する立場であるという。多くの人類学者が方法的態度として文化相対主義を堅持するのと同様に、ローティも一種の方法的態度としてエスノセントリズムを堅持する意思をここで示していると解することはできる。

浜本満は、フィールドワークに従事する人類学者がしばしば遭遇する事態、すなわち、現地の人びとから説明される「規範」や「イデオロギー」(つまり当の社会における「建前」) が同じ人びとの「實際上・事実上の行動」とのあいだにズレを生じている事態を、人類学者が観察し報告するのに際して踏みすすむプロセス——人類学者が採用する「理解の戦略」——を、以下のように解析する。

[人類学者が当該社会の建前から逸脱していると判定する]「事実」は、特定の文化的構築物からのズレとして、それとの関係において相対的に「発見」／構成された二次的構築物なのである。彼

は現地の諸カテゴリーを学ぶ際に、すでに母国語の「ズレ」をもとでにしている。いまやそこに第二のズレをもちこんで、ようやく自らの母国語で充分にとらえきれぬ「事実」を見出したというわけである。(浜本1985: 118 [] 内と強調は引用者による)

浜本がここで描いている人類学者の活動を、図式的に整理してみる。「ルビンの壺」をふたたび例示に使う。

人類学者は、〈われわれが「壺」として見ている「ゲシュタルトX」をかれらは「人物の横顔」として見ている〉という観察文をひとまず構成する。その際、「壺」が自分の母国語が含む語彙であることはむろん、「人物の横顔」もまた、それを表わす現地語と対応関係にあるとおぼしいみずからの母国語中の語彙である。

ついで人類学者は、「ゲシュタルトX」にかかわる「自文化の壺」と「他文化の人物の横顔」という二つの表象を包摂するような「第三の表象」を構成しようとする。その表象もまた、同様に自国語中の語彙を使って果たされるはずだ。

浜本の描く人類学者は、Xを「壺」と見なす自分の母国語のカテゴリー体系から出発し、それとのズレとしてXを「人物の横顔（と対応関係にあるもの）」と見なす別種のカテゴリー体系を触知したのち、「それから見ると壺も人物の横顔も類似して見えるような、見かたによっては壺とでも人物の横顔とでも見ることのできるような第三の共通の表象」の探索をすすめる一連のプロセスのどの局面でも、みずからの母国語を駆使してやまない。彼・彼女が異文化を理解しようと格闘し試行錯誤を重ねる渦中で発見ないし構成する構築物は、すべて「母国語の「ズレ」をもとでに」生成される。つまり、異文化の観察と記述という知的操作に従事している間中、母国語の文法や語彙やカテゴリー体系に拘束されつづけるとも言える。

文化相対主義に立つ人類学者のフィールドワークでの活動においてさえ、「文化的特異性の「汚染」をまぬかれている（中略）どこでもない場所からの眺望（view from nowhere）」（Abdel-Nour 2000: 209）の忠実なスケッチを、そのままエスノグラフィの素材に流用して済ますというわけにはいかないのだ。

異文化理解につきまとうこのような制約条件を明示した構想（conception）と解するなら、ローティが主張するエスノセントリズムのうち、「目的意識をもって一時的に採用する方法的態度としてのエスノセントリズム」（認識論的エスノセントリズム）には、啓発的な価値を認める余地がありそうだ。異他的な存在と出会い、自分にとって unfamiliar な思考・行動様式を統べる論理の体系——というものと仮定して——を理解しようとする人がさしあたり頼みにできるのは、その時点で習得した自文化の認識枠組み、自文化の価値規準、自文化のボキャブラリーを措いてない、という主張に、異論を差し挟むのは容易でない。そのことに意識が届いている人が、エスノセントリックな態度をあえて採用しつつ異文化理解に着手することについても、同断である。

2.2. ローカルなエスノセントリズムは擁護できるか？

つぎに、ローカルなエスノセントリズムを擁護するローティの論法を確認しておこう。ローカルなエスノセントリズムを適用し、忠誠を寄せる対象として、彼が「ブルジョワ・リベラルの文化」を推すのはなぜか。その文化が「神格化する英雄には自文化の共感と寛容の容量を増大させた人びとを含む」一方、「悪魔に見立てる敵は、共感と寛容の容量を減少させようと企てる」「悪質なエスノセントリスト（the vicious ethnocentrists）である」からだと彼は言う（Rorty 1986: 526 強調は引用者による）。

クリフォード・ギアツへの反論文の冒頭、ローティは「われわれとすれば、エスノセントリックであるくらいなら死んだほうがましだ。ところが、エスノセントリズムとはほかでもなく、ある種の信念（certain beliefs）を共有するくらいなら死んだほうがましだとする確信をいうのである」（Rorty 1986: 525）という判じ物めいた一文を置いている。そこから、ある疑念が萌す。すなわち、エスノセントリズムという信念の共有を断固として拒む「われわれ」もまた、ある種のエスノセントリズムに囚われているのではあるまいか、という疑念が。

そんな自問に対するローティの回答は、その「ある種の信念」の位置に上記の「悪質なエスノセントリズム」を嵌め込んで読みさえすればよい、とするものである。そうすれば、「われわれ」が選んだ立場が「悪質なエスノセントリズムとの信念の共有を断固として拒む（良質な？）エスノセントリズム」であると主張

する文が、たちどころにできあがるというのだ。

「窓がほとんどない意味論的モナド (semantic monads, nearly windowless)」(Geertz 1986: 113) に閉じ籠もって自分(たち)と異質な他者との交歓には意固みに背を向けつづける悪質なエスノセントリストとは対照的に、「ブルジョワ・リベラルの文化」にコミットする人びとは、モナドのあちこちに逐次増設してゆく窓をつねに全開にして、異他的な存在たちとの出会いを積み重ねる「際立って外交的なエスノセントリズム (a particularly outward-looking kind of ethnocentrism)」(Llanera 2017: 142) を実践しているのだとローティは胸を張る。条件つきであるとしても、その種のエスノセントリズムへの支持を表明するために、自分は「反・反エスノセントリズム (anti-anti-ethnocentrism)」——これがギアツ (Geertz 1984) の「反・反相対主義 (anti-anti-relativism)」をもじった表現であるの言を俟たない——の旗を掲げるのだと (Rorty 1986: 526)。

ローカルなエスノセントリズムと認識論的エスノセントリズムの対照性は、容易く看取できる。前者については、人間の認識にとって不可避の制約を課す条件として消極的であっても引き受けるほかないと宣告するのに対し、後者にかんして「ポストモダニスト・ブルジョワ・リベラル」への肩入れを公言するローティは、前のめりに映るほど積極的な姿勢を堅持しているのだから。

ローカルなエスノセントリズムに公然とコミットして恥じない理由は、自分が肩入れする文化が「共感と寛容の容量を減少させよう」と企む悪質なエスノセントリスト」に徹底して抗う姿勢を堅持するという確信を抱いているからだとしてローティは言う。だが、自文化が敵対する他文化が実際に見込んだとおりの「悪質なエスノセントリスト」の培養基である保証は、どうやって確保されるのだろうか。みずからのローカルなエスノセントリズムを「悪質なエスノセントリズムに立ち向かう良質のエスノセントリズム」とする記述の妥当性を担保するためには、その点を随時入念に検証する手続きが認識プロセスで適切に作動するように、設えておく必要があるだろう。

アダム・エティンソン (Etninson 2018) は、ローティとは異なる視点から、エスノセントリズムの特質は認識論的バイアスとして把握するのがもっとも的確であるとする主張を展開している。彼は概念としての「エスノセントリズム」を造語主である W・G・サムナーのテキストまで遡って再検討し、それをある種の信念複合体——「自文化は万事について中心に位置づく」「自文化は他文化に優越する」「他文化・他集団のメンバーは侮蔑すべきだ」という三種の信念の複合——として扱うのは誤りであると指摘する。ある分野で任意の文化が他の文化に実際に優位に立つ状況が成立することはありうるし、当該集団のメンバーがその「事実」を自認することもありうる——もちろん、その自認が正当か不当かを検証する余地はつねにあるとしても。それに、自文化が中心に位置するという認識をもつことが、他文化を見下す態度や言動へと必然的に結びつくわけでもない。「エスノセントリズム」を有害な事象を指示する概念として有効に用いようとするなら、むしろ自集団・自文化をめぐる信念が形成され、維持されるプロセスのほうに注目すべきである。すなわち、エスノセントリズムの問題とは、文化的アイデンティティを護ろうとするあまり——自文化・自集団に好都合な信念を形成・維持しようとするあまり——、対象の認識にあたってバイアスを生じることこそあるのだ (Etninson 2018: 213–214)。

バイアスが生じる契機を逐条的にあげれば、自文化をめぐる信念形成プロセスで、(1) 関連する証拠の探索を回避し、(2) 収集した証拠を歪め、または不当に解釈し、(3) 収集した証拠の総体が示唆する(自分たちに不都合な)結論を引き出すことに抗う一方で、(4) 他集団についてのみ不当に厳格な証拠規準を適用する、といった具合である (Etninson 2018: 214)。

要するに、自文化の評価に際して、所定の評価規準を公正に適用しようとせず、「不都合な真実」との向き合いを回避したがる性向、言い換えれば、自分たちの集団・文化を厳しく批判・吟味する態度を欠くマインドセットが、文化的バイアスとしてのエスノセントリズムが育つ温床となる。

ローティは、信念や欲望を「必然的で自然なもの」と「偶然的で文化的なもの」とに区分する啓蒙の合理主義的レトリックから解放されさえすれば、「文化的バイアス」にとらわれた認識とそうでない認識との区分も消失すると断じる。だが、エティンソンによる定式化を適用し、集団や文化にかかわる信念の形成・維持に際して順次踏まれる手続きを点検すれば、「必然的で自然なもの」を引き合いに出すことなしに「文化的バイアス」の有無を判定することが可能になる。当然のこと、ローティが公言する「ブルジョワ・リベラルの文化」にコミットするエスノセントリズムを、そうした点検の対象から除外すべき特段の理由はない。

自己を批判・吟味しようとする姿勢という観点から評価すると、ローティの唱えるローカルなエスノセントリズムが結局は文化的なバイアスを強く帯びた主張の一例なのではないかとの嫌疑は、残念ながら濃厚であると言うべきだろう。自己批判を拒むローティの態度を露呈するのは、彼が「ウェットな（優柔不断な／感傷的な）」リベラルと呼ぶ人たちに向ける、嘲笑や侮蔑をあからさまに込めた視線である。

ウェットなりベラルとは、「われわれ自身のブルジョワ・リベラリズムも文化的バイアスの一例に過ぎないのではないかと思案しはじめて」「よその世界にもわれわれの文化を採り入れさせようと自分たちが取り組む諸種の試みが、宗教的原理主義者の教化活動とは別物だと言い切れるのだろうか」といった心配をしきりと口にするような人びとをいう（Rorty 1986: 525）。自文化の「正しさ」や「善さ」を過信するあまり他文化の価値を自分たちの物差しで測ることも憚らない仲間のやり口に疑問を抱く人びと、自文化の認知スキームや価値規準を他文化の内部まで浸透させようとする事への躊躇いを表明するウェットなりベラルを、ローティは冷たく突き放す。彼に言わせれば、そんな逡巡は「啓蒙の合理主義的レトリック」の効果にすぎない。「個別文化をこえる不動の中立的規準」という幻想を追うことをやめさえすれば、ウェットなりベラルの懸念などはたちどころに解消するだろうと。

アブデルノアは、ローティの痛撃に遭ったウェットなりベラルを代弁してつぎのように言う。

[ウェットなりベラルが、リベラルでないコンテキストにリベラルの基準を押しつけることに示す] 罪悪感や後ろめたさは「たちの悪い自己愛 (*bad self-love*)」への誘惑に彼ら・彼女たちが抗っていることの表われである。そんな誘惑に抵抗することで、「わたし」だけを例外扱いしろと要求するつもりがないことを明示しているのである。ウェットなりベラルは、「自分たち」がリベラルな道徳規準を支持しているという事実があれば、リベラルでないコンテキストでその規準の適用を強要してもかまわない、などと考えはしない。そんなふうには他者への配慮を欠くことがあってはならない、というのがリベラルであるための最低要件であると心得ているのである。（Abdel-Nour 2000: 213 イタリックは原文、[] 内は引用者による）

ローティの唱えるエスノセントリズムの死角を衝き、肯綮に当たった指摘として受け取りたい。ローティの行論には、アブデルノアがリベラルであるための最低要件にあげている「他者への配慮 (*other-regard*)」を確保するための方策について、丹念に検討した痕跡がまったくみとめられない。たしかに彼は、「もっと大勢の異質な人びとを「われわれ」に包摂すべく」「われわれの道徳的想像力を拡張しつづける」よう訴えはする（Rorty 1986: 530）。ただしその際、拡張される道徳的想像力を反照的に適用して自分たちの現状も変更しようとする意思には、明らかに乏しい。彼は人生を表現する有望なメタファーとして「信念や欲望のネットワークをたえず編み直しつづけること (*a continual reweaving of a web of beliefs and desires*)」（Rorty 1986: 531）を推奨するけれど、その編み直しが「ブルジョワ・リベラルの文化」の中核をなす価値におよぶ事態は想定せずに済ませているようでもある。

「リベラルの基準をリベラルでないコンテキストに拡張適用すること」に躊躇なくひたすら邁進するローティのエスノセントリズムは、結局のところ、自分たちの道徳規準に合意してくれる「相似的な他者」と繋がることに執心する一方で、合意形成に非協力的で、付き合うのに骨の折れそうな「われわれが異他的であるとみなす他者 (*others we see as different*)」との交際を回避する傾きがある（Janack 1998: 212）。

ギアツは、現代社会の日常風景は、「英国紳士の会員制クラブ」よりも「クウェートのバザール」と似通っていると言う。文化やエスニシティ等々の面で異他的な存在どうしが隣り合わせに暮らし、生活のさまざまな場面で遭遇し、さまざまな機会に接点をもつ状況が広がっている。「クラブ」に閉じ籠もって「人はそれぞれという無関心主義 (*to-each-his-own indifferentism*) のエスノセントリズム」——ある種の文化相対主義の効果と似通っていることに注意したい——を決め込むことができたのは、遠い過去の話である。現代人は、多様な背景や思想をもつ人びとが行き交う「バザール」を舞台に各種の交流を重ねながら、日々の生活を営んでいるのだと（Geertz 1986: 122–123）。

ローティは、「クラブ」と「バザール」を双極に配置したギアツの喩えを逆手にとるかたちで借用し、その二つの空間を往還することから成る生活こそ、自分流のエスノセントリズムにとって理想的な状況として

かねて思い描いてきたものだと言う。彼が推奨するのは、日中は生活に入り用な物資を手に入れるために「バザール」でさまざまな人びと——嫌悪感の表出を懸命に抑えなければならないような相手を含む——と、しばしば作り笑顔を浮かべながら必要最小限のやりとり（値切り交渉など）に努めて過ごし、夕刻になったら、めいめいが気のおけない仲間と会食し、歓談に興じるべく、プライベートな「クラブ」に引き上げる、というライフスタイルである（Rorty 1986: 533）。

ローティは、自分が帰属する「ブルジョワ・リベラルの文化」というモナドは、つぎつぎに増設する窓を全開にして異他的な存在たちと積極的に交流する外向性をその身上とする、と胸を張ったものだ。けれども、それらの窓は日が落ちるとひとつ残らずびしょりと閉じられ、念入りに鍵が掛けられる、という仕様であるらしい。

*

さて、ローティが唱えるエスノセントリズムを、認識論的エスノセントリズムとローカルなエスノセントリズムの二つに切り分けたいので、それぞれに検討を加えてきた。

ここでの結論は、前者を擁護するローティの主張には有益な論点を見いだせる一方、後者についてはそのかぎりではない、ということに尽きる。

「人間の有限性」という観点に立ち、他者認識に課される不可避の制約として「自己意識的にエスノセントリックな前提を置くところから出発する」という方針としてのエスノセントリズムについては、認識論にかかわる問題の掘り下げに寄与する視点を提供していると評価できる余地がある。だが、ローカルな自文化の「正しさ」や「善さ」への確信に寄りかかり、事実上、現状に居直って恥じないタイプのエスノセントリズムに、有望な使いどころを見つけるのは相当な難題である。

自分たちの手許に現実味のある代替手段がないと認めるとしても、見慣れたもの（the familiar）を賛美する心地よさに膝を折らざるをえないなどという法はない。（Abdel-Nour 2000: 224）

ローカルなエスノセントリズムに安住するローティに向けた評言として、完全に同意する。

おわりに

以前私は、「われわれはどちらの側に立っているのか？」と問いかけたハワード・ベッカーの方法的態度について、つぎのように書いた。

ベッカーは「のっぺり広がっている社会平面に〈側〉を分ける線を引くという振舞い」に高度な批評性をみていると先に指摘したのを想起してほしい。ここで〈側〉を分割する線を画定するというおこないは、「全体」を「部分」に切り分けることに等しい。「部分」に足場なり視点をおくこと、つまり、どちらかの〈側〉に「加担する」ことは不可避であると彼が繰り返し訴えるのは、「関連するすべての事物・人物を公平に取り扱い、事の顛末を細大漏らさず描き尽くした物語」の専横に抗う調査研究方針の表明にあたって、彼我のコントラストを鮮明にするためでもあったのだろう。／「部分的な視界には欠陥がある。というも、すべての側面を包摂する単一の「全体的な」パースペクティブが存在するのだから」（Hammersley 2004: 40）という根強くはびこる信念の壁に、ベッカーは果敢にも立ち向かったのである。（内田 2020: 193–194 / は原文改行 強調は引用者による）

本稿 1.3. で言及した「部分」と「全体」をめぐる認識上の態度について、ここで再説しよう。

浜本によれば、「相対主義は、普遍主義が信奉する単一の全体性を放棄し、自分たちに対してと同様に、他者にもそれぞれの全体性を認める」（浜本 1996: 87）。これをつぎのように記述しなおしても、主旨を損なうことはないものと考ええる。すなわち、異文化を理解しようとする認識活動の成果として仮説的に構築される「共通の表象」を「全体」＝「普遍」と措くとすれば、その「全体」との関係では、「自分たち」も「他者」も、つねに「部分」であることにとどまるのだと。ベッカーは浜本が描く文化相対主義者に満腔の同意を示すのにちがいない。その一方、「部分」に足場と視点をおくと明言しているベッカーは、ローティの描くエ

スノセントリストにもすすんで賛意を表明するはずである。

ここで、ギアツが「反・反相対主義」の末尾に書き留めている一節を読み返してみたい。

私たち〔人類学者〕は、われわれは自分たちが磨いたレンズ越しに他者の生活を見ており、他者はかれらが磨いたレンズ越しにわれわれの生活を見ているのだとする主張をいち早く唱えた。(Geertz 1984: 275 [] は引用者による)

ギアツはそうした認識に人類学者を導いた契機を、フィールドワークに赴いた先で経験した異文化との向かい合いの積み重ねに見いだす。目の前で展開する the unfamiliar の数々をなんとか理解しようと悪戦苦闘する人類学者は、否応なく「視野を変えてパースペクティブを脱中心化すること (the repositioning of horizons and the decentering of perspectives)」(Geertz 1984: 276) に取り組まなければならない。それは地動説を唱えたコペルニクスの身に起きただろうことにも比定できる体験だったはずである。

ギアツの一文を、「われわれ」と「かれら」がそれぞれ別種のメガネを装着し、別々のリアリティを構成している——したがって相互理解はまず叶わないだろう——、という側面にフォーカスして読めば、ひとを異文化理解の手前で立ち止まらせる文化相対主義の相貌が浮上する。だが、同じ一文から、装着しているメガネを異にする「かれら」を理解しようとする際に、認識の補助装置として頼りにできるのは、さしあたり「われわれ」が現に掛けているメガネしかない、という教えを浮上させることもできる。後者の解釈を許すテキストを綴っている以上、ギアツもまた、ローティが掲げる「異文化理解という目的のために、認識活動に着手する時点で、自己意識的に採用するエスノセントリズム」を、あながち退けようとはしないのではないか。「全体」を一望のもとに見晴らせる管制塔に立つことができる者は誰もいない。「人間の有限性」の前提を手放すまいとする姿勢から打ち出されたローティのエスノセントリズムをその「可能性の中心」において受け取るなら、自分たちがつねにすでに「普遍」であるという傲慢な誤認を回避する意思を、文化相対主義を徹底する方法的態度としてのエスノセントリズムへと結晶化させた構想として、拳々服膺する値打ちがあるものと信じる。

註

1. 本稿では ethnocentrism に「エスノセントリズム」の訳語を充てることとするが、引用文中でしばしば採用されている「自文化中心主義」は、そのまま表記する。当然のこと、両者はまったく同一の概念として扱われる。
2. 岡によれば、FGM という用語の選択じたいに政治的な含意がある。西欧社会で実施される「治療のために身体の一部を除する行為」を「手術」という言葉に変換する一方で、アフリカの社会で公認されている身体切除行為に対してはそのまま「切除」という用語を充てることで、後者の残虐性を強調する効果を生んでいると見る向きもあるからだ。岡はそうした事情をふまえて「女性性器手術 (Female Genital Surgery: FGS)」という言葉を採用している (岡 1998: 246 n. 10)。なお、FGM/FGS にかかわる人類学者の報告を総覧した大塚和夫 (1998) は、岡と同様に用語のもつ政治性に配慮する必要を説いたうえで、主として「女子割礼 (Female Circumcision)」という言葉を使っている。

引用文献

- Abdel-Nour, Farid 2000. "Liberalism and Ethnocentrism." *The Journal of Political Philosophy* 8(2): 207–226.
- Etinson, Adam 2018. "Some Myths about Ethnocentrism." *Australasian Journal of Philosophy* 96(2): 209–224.
- Geertz, Clifford 1984. "Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism." *American Anthropologist* 86(2): 263–278.
- Geertz, Clifford 1986. "The Uses of Diversity." *Michigan Quarterly Review* 25(1): 105–123.
- 浜本満 1985. 「文化相対主義の代価」『理想』627: 105–121.
- 浜本満 1996. 「差異のとらえかた——相対主義と普遍主義——」『岩波講座文化人類学 第12巻 思想化される周辺世界』岩波書店. Pp. 69–96.
- Hammersley, Martyn 2004. "Should Ethnographers Be Against Inequality? : On Becker, Value Neutrality, and

- Researcher Partisanship.” *Studies in Educational Ethnography* 9: 25–43.
- Janack, Marianne 1998. “Rorty on Ethnocentrism and Exclusion.” *The Journal of Speculative Philosophy* 12(2): 204–216.
- Llanera Tracy 2017. “Ethnocentrism: Lessons from Richard Rorty to Randy David.” *Philippine Sociological Review* 65(Special Issue): 133–149.
- 小田亮 1994. 『構造人類学のフィールド』世界思想社.
- 岡真理 1998. 「「同じ女」であるとは何を意味するのか——フェミニズムの脱構築に向けて——」江原由美子編『性・暴力・ネーション——フェミニズムの主張4』勁草書房. Pp. 207–256.
- 大塚和夫 1998. 「女子割礼および／または女性性器切除 (FGM) —— 一人類学者の所感」江原由美子編『性・暴力・ネーション——フェミニズムの主張4』勁草書房. Pp. 257–293.
- Rorty, Richard 1986. “On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz.” *Michigan Quarterly Review* 25(3): 525–534.
- Rorty, Richard 1991. “Introduction: Antirepresentationalism, Ethnocentrism, and Liberalism.” In *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge University Press. Pp. 1–17.
- Sperber, Dan 1982. “Apparently Irrational Beliefs.” In Hollis, Martin and Steven Lukes eds. *Rationality and Relativism*. Basil Blackwell. Pp. 149–180. (1984. 菅野盾樹訳「一見して非合理的な信念」『人類学とはなにか』紀伊國屋書店. Pp. 77–136.)
- 内田健 2020. 「「社会学者は誰の側に立っているのか？」——ハワード・S・ベッカーが切り開いた視界について」『新潟大学教育学部研究紀要』12(2): 187–198.
- 内田健 2021. 「よい／わるいエスノセントリズム？——リチャード・ローティの所論を読む」『新潟大学教育学部研究紀要』13(2): 237–246.
- 内田健 2022. 「エスノセントリズムの何が問題なのか？——クリフォード・ギアツの所論を読む」『新潟大学教育学部研究紀要』14(2): 203–214.
- 内堀基光 1997. 「文化相対主義の論理と開発の言説」『岩波講座 開発と文化3——反開発の思想』岩波書店. Pp. 41–59.
- 鷲田清一 1989. 「分散する理性——《究極的な基礎づけ》という理念の批判」『分散する理性——現象学の視線』勁草書房. Pp. 137–185.