

# 人権をめぐる人類学議論における「寛容」と「差異」の再定義

## ——アメリカ人類学の理論的展開を追う——

桑 島 薫

### はじめに

今日、人権は人間の生の根本を保障するものとして、人々の社会生活にますます欠かせない概念となっている。「児童虐待」や「いじめ」、「セクシャル・ハラスメント」など、我々の身近な人間関係における諸問題は人権問題として認識され、行政や教育現場で大きくクローズアップされている。

長らく法的介入の対象とはされてこなかった夫婦や恋人関係といった親密な間柄で女性に対して振るわれる暴力も、各国政府が取り組むべき戦略課題 [United Nations 1996] となり、国連の会議では、家庭内暴力などの暴力の防止と撤廃に関する意識向上や法律、政策、プログラムの改善が主張され、各国でのさらなる取り組みが要請されている。

だが、このような人権概念の広まりに対し、従来、学問的根底に文化相対主義を据えてきた文化人類学（以下、人類学とする）は人権を扱うことに慎重であった。文化相対主義と国際社会が要請する人権普遍主義という対立構図のなかで、人類学はその学問的価値をどのように確立してきたのか。

本論文では、人権と人類学の関係において重要な役割を果たしたアメリカ人類学

会 (American Anthropological Association [AAA]) を取り上げ、1947年と1999年の二度の人権に関する意見表明を経て2000年代初期まで、人類学がこれまでいかに人権について語り、「人権の人類学」の確立に至ったのか、その過程に着目する。そのうえで、人権をめぐる人類学議論において鍵となった「寛容 (tolerance)」と「差異 (difference)」という概念に沿って理論的立場を整理し、人類学議論が普遍主義と相対主義の各々の立場で理論を修正しつつ、従来の対立構図を超えて、複雑かつ多声的なフィールドでなされていることを示す。

アメリカ人類学の動きが日本の人類学へ与える学問的影響は大きい。いまだ十分とは言えない日本の人類学における人権の議論を今後進めるうえで、アメリカ人類学のたどった人権の議論の道筋をまとめておく意味はあると考える。

### 1. 人類学の人類学議論への不関与

アメリカ合衆国での人類学における人権の議論の発端は、1947年にアメリカ人類学会<sup>(1)</sup>の理事会 (Executive Board) が国連に提出した「人権に関する意見表明」[EBAAA 1947]にさかのぼる。国連は翌年の世界人権宣言<sup>(2)</sup>の採択に向けて、文化の学問的専門分野であるアメ

(1) 1902年に設立され、現在では、文化人類学や言語人類学に従事する会員1万人以上が属する世界最大規模の人類学会。(<<http://www.americananthro.org/index.aspx>> (2017年4月27日最終確認)。

(2) 世界人権宣言の原型は、アメリカ独立の際に制定された一連の憲法（特にヴァージニア権利章典）と、それらの影響を受けた、フランス革命での「人および市民の権利宣言」とされている [ホーン川嶋 1998: 114]。

リカ人類学会に意見を求めた。世界人権宣言はその前文で、「法の支配によって人権保護することが肝要」であり、「すべての人民とすべての国とが達成すべき共通の基準」として世界人権宣言を公布すると定めている<sup>(3)</sup>。三〇条から成る同宣言の掲げる人権とは、生命の安全や非人道的扱いの禁止からプライバシーの保護、参政権、教育権、経済的社会的権利まで具体的に広範にわたる。

普遍的な人権の尊重を謳う世界人権宣言に対し、アメリカ人類学会は普遍的な人権概念とはすなわち西洋の概念であり、個人主義に根差さないアジアやアフリカ諸国では西洋的な人権思想は容易には受容されないだろうと発表した[EBAAA 1947]。アメリカ人類学会の意見表明を起草した M. ハースコヴィッツは、文化的差異を尊重すべきこと、文化を評価することは不可能なこと、普遍的な基準の全人類への適用は西洋のモラル帝国主義であること、の三つの理由で世界人権宣言に反対した。さらに彼は、「人は彼の社会が自由であると規定するように生きる時のみ、自由である」[EBAAA 1947 : 543] と述べ、価値尺度は文化に相対的とする文化相対主義の立場を明確にした。文化相対主義は、進化論的な人種観や西洋文明の優越性へ

挑戦するもので、アメリカ人類学の父と称される F. ボアズとその学問の流れを汲む弟子らが発展させ、1930年代に人類学の基本原理として確立した[Washburn 1989]。ボアズの弟子であったハースコヴィッツは R. ベネディクトとともに、すべて判断基準は文化に根差しているため、超文化的なモデルや倫理基準は存在しないとみなす倫理的相対主義の提唱者として知られる[Renteln 1988a : 59, 61; Hatch 1997 : 371]。

ハースコヴィッツによるこの意見表明に対し、当時、人類学内からは数名が反応したに過ぎなかった[Washburn 1989 : 940]<sup>(4)</sup>。アメリカ人類学会の意見表明をきっかけに、「文化人類学は文化相対主義を信奉し、ゆえに人権を拒否する」という単純な図式が出来上がり、その後、人類学は人権の議論から離れ、1980年代半ばまで人権に関する関心はほとんどなかった[Goodale 2006a : 2]<sup>(5)</sup>。皮肉なことに、人類学が人権を直接、問題化してこなかったこの期間は、国際的な人権体制<sup>(6)</sup>が整えられた時でもあった。

文化相対主義のほかにも、従来の人類学が人権に関与してこなかったとされる理由がいくつかある<sup>(7)</sup>。まず、人類学者は人権の基礎とさ

(3) 外務省ウェブページ〈[http://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/udhr/1b\\_001.html](http://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/udhr/1b_001.html)〉(2017年4月27日最終確認)。

(4) Steward [1948]。

(5) その間も普遍主義と文化相対主義の論争は続いていた。たとえば、Kluckhohn [1955], Obeyesekere [1966] など。

(6) T. アサドは、権利の章典や宣言は、欧米社会から生み出されたある特定の法律文化を拡張したものだとして批判的に捉えている [アサド 2006 : 185]。また、世界人権宣言については、法を正義と等しいものとするばかりか、「規範を定義する国家の機能の特権化した」と批判する [アサド 2006 : 179]。

(7) 実際には、応用人類学やアクション人類学と呼ばれる研究対象社会へのコミットメントはあった。たとえば、既に1948年にソル・タックスは明確に価値づけられたアクションリサーチを行っている [van Willigen 2002 : 32]。普遍的な人権概念を否定した1947年のAAAの声明をきっかけに、人類学者は人権に無関心であると思われていたが、実は人権に関して非常に活発であった人類学者達もいた [Messer 2009 (1996) : 105]。世界人権宣言の公布の前後に、実際には、先住民や女性、子ども、移民の権利を保障する活動に積極的に関与したり、比較研究により不平等の構造を明らかにしたり、健康、土地、資源、自由、虐殺、奴隷制などあらゆる暴力からの自由への権利を明確化することに関わってきた経緯があるとメッサーは述べている。

れる個人の権利よりも集団の権利、特に先住民の権利について主に発言してきた [Messer 1993 : 221]。また、国際的、政治的な人権の議論よりも調査対象である小規模社会へ関心が向いており、フィールドワークを実行する際の政治的理由により当該社会の人権問題への関わりを避けてきた [Zechenter 1997 : 325]。さらに、国連の人権をめぐる体制は法的アプローチや国家レベルを中心に形成されてきたため、人権の議論において人類学者が周縁的地位を占めてきたことも要因として挙げられる [Messer 1993 : 221]。このほか、人類学者が人権論争で積極的に発言してこなかった理由に、学問の「植民地主義的ルーツ」<sup>(8)</sup>に罪悪感があったこと、人類学的方法論が地域主義をとることから具体例に基づかない普遍的議論に懐疑的であったことなどが挙げられている [桑山 1999 : 201-202]。

## 2. 人権をめぐる議論の再開——二つのアプローチ

### (1) 「第一波」アプローチ

アメリカで人類学が人権に関する議論を再開したのはアメリカ人類学会の声明から約40年を経た1980年代であった [Messer 2002 : 322]。人権に対して人類学を再配置<sup>(9)</sup>していつ

た流れの背景には、1970年代以降、アフリカや中央アメリカで起こった政治的暴力や合衆国政府による軍事政府への支援に対する、人類学者達からの告発があった [Messer 2002 : 324; Wilson 2004 : 233-234]。先住民の大虐殺の様子を克明に記した民族誌はアメリカの大衆の関心を引き、合衆国政府の財政援助の停止を訴えた [Wilson 2004 : 234]。

先住民への非人道的な扱いを前に、人類学者達は先住民の権利運動や文化保存に協力し [Messer 2002 : 325]、地域住民の「代弁者」として政治的、分析的に人権に関与していった [Goodale 2006b : 26]。人類学の知識を活用して社会変化を推進し、政治的関与を特徴とする人類学者達のこのようなアプローチは、人権の人類学における「第一波」と称される [Goodale 2006a : 3-4]。

第一波アプローチのなかでも、対象への政治的関与と分析との間で重点の置き方は同じではない。第一波の代表的存在である T. ターナーは、アメリカ人類学会の人権委員である E. メッサー、C. ナーゲンガストラと共に *Journal of Anthropological Research (JAR)* で人権特集を組み、自ら「解放的文化ポリティクスへの人類学の貢献」と題した論文を寄せている [Turner 1997]<sup>(10)</sup>。人類学者が人権の運動に従

(8) 植民地の親族構造や社会制度を調査し、植民地政府の間接統治に寄与した人類学/民族学の歴史的背景を指す。

(9) 人類学を人権との関係で再配置していった具体例に、以下の9つの主な出来事がある [Goodale 2006a : 3]。それらは、① C. ギアツの「反・反相対主義」に関するアメリカ人類学会での特別講演 (1983年)、② 人権への新しいアプローチとして、単純な相対主義と普遍主義の対立ではないミドルグラウンドの理論の必要性を説いたコーヘンの論文 [Cohen 1989]、③ ブラジル政府によるヤノマミに対する人権侵害を調査する AAA の特別委員会の設立 (1990年)、④ AAA 理事会が組織した人権部会 (1992年)、⑤ 人権と人類学に関するメッサーの総括的な論文 [Messer 1993]、⑥ 人権と人類学の関係をテーマとした AAA 研究大会 (1994年)、⑦ AAA 人権部会から正式な人権委員会への格上げ (1995年)、⑧ *Journal of Anthropological Research (JAR)* の人権特集 (1997年)、⑨ AAA で採択された「人類学と人権に関する宣言」(1999年)である。

(10) 人類学者の人権への積極的な従事は AAA の再組織化を伴い、人権関与のための組織的基盤を固めていった。AAA 人権委員会は様々な人権問題の報告を受けると同時に、解決に向けた方策を講じ、AAA は「人権 NGO」と称されるまでになった [Messer 1993 : 238; Goodale 2006a : 4]。

事することで、実践に根差した権利の理論が発展するとして人類学の政治的な関与を勧めるターナー [Turner 1997 : 277]<sup>(11)</sup>に対し、メッサーはより分析に重点を置く。すなわち、固有の文化的文脈における権力や人間の概念を明らかにすること、対象社会で排除されている人々を捉えること、人権のレトリックと手段を形成している権利と義務についての比較分析をすることで、人権研究に貢献できると述べる [Messer 1997 : 309]。

## (2) 「第二波」アプローチ

これに対し、1990年代半ばから人権に関するもう一つの議論の波が起こった。この「第二波」に属する人類学者は、人権という社会実践を民族誌的探求の対象とし、人権がいかにか機能するかを経験的かつ描写的に捉えようとする [Goodale 2006a : 4]。どちらかといえば人権についての規範的主張には懐疑的である [Goodale 2006a : 3]。代表的な例に、「女性に対する暴力」の分野でグローバルに広がる人権のアプローチを追った民族誌 [Merry 2006a]<sup>(12)</sup>や、南アフリカの国家建設を人権の観点から記述した民族誌 [Wilson 2001] がある。1997年には、人権を問題化した初の人類学の著書 *Human Rights, Culture and Context* が第二波のなかから出版され [Wilson 1997]、続いて *Culture and Rights* [Cowan et al. 2001] では、

人権をめぐる相対主義と普遍主義の二者択一の前提を崩す事例が紹介されている。

要約すれば、文化の政治化を唱える第一波と権利を社会実践として客体化する第二波の主な違いは、人権の進展に関していかに人類学的知識を活用するかにある。人権プロジェクトにおいて人類学的知識の直接的な活用を目指す第一波と異なり、第二波は、まずは認識論的なコミットメントを目指している<sup>(13)</sup> [Goodale 2006a : 4]。第二波は、たとえばメリー [Merry 2006a] が国際人権法も文化であるとしたように人権体制そのものを相対化する点で、一見、人類学がアプローチしやすい方法であるように思える。だが、それに対しライルズは、人権の法的性質ゆえに、法を文化と捉えることで、文化が道具的な位置に下げられてしまいかねない [Riles 2006] と批判する<sup>(14)</sup>。ライルズに依拠すれば、「厚い記述 thick description」だけでは十分ではなく、人権の持つ法的性質、つまり目的一手段という道具主義に絡めとられない民族誌的記述を目指さねばならないだろう。

ここまで、アメリカの人類学が人権の議論を再開した後に登場した二つのアプローチについて述べてきた。次に、理論的にはどのように普遍主義に立つ人権と相対主義に立つ人類学の関係が捉え直されてきたのかをみていく。

(11) デンブールは、政治的関与については、人類学者個人が国際的に広がる人権の言語を使いたいかどうかを、その限界を知ったうえで決めるべきだと述べている [Dembour 1996 : 36]。

(12) メリーは、国連会議で文書化された「女性の人権」をめぐる言説がグローバルとローカルを媒介する「翻訳者 (interlocutor)」を通じてハワイや中国、インドなど5つの地域で母語化するプロセスを描いた。たとえば香港では女性に土地相続権が認められておらず、女性運動家は土地所有権を主張していた。だが、運動家が支援する地域の女性達自身は、人権の枠組みを自分達にとってより馴染みのある枠組み、つまり親族男性との関係において公平な扱いを受けることの上に重ねて理解していることを明らかにしている。

(13) ただし、政治的関与からは距離を置くものの、第二波において、社会実践として人権を実証的に把握するなかから、人権の効果的な実行に役立つような人類学的知識の産出も期待されている [Goodale 2006a : 4]。

### 3. 文化相対主義と人権普遍主義の認識枠組みの再考——「寛容」と「差異」の再定位

人権の議論を再スタートさせるに際し、人類学者らは古くからある相対主義と普遍主義の対立に一旦立ち返り、それぞれに受けてきた批判点を修正しつつ、人類学が人権に関わる際の認識枠組みを再構築してきた。本節では、「寛容」と「差異」の概念に着目しながら双方の立場を整理する。人類学と人権をめぐる議論の要点の一つとして、相対主義は寛容という点で批判され、普遍主義は差異をどう扱うかが問われたからである。

#### (1) 「寛容」の再定義——文化相対主義を救う試み

文化人類学が学問的ベースとしてきた文化相対主義とは、慣習や価値観など文化の諸要素はそれらを含む文化的文脈において理解されるべきであり、他の文化の価値基準では測れないとする考え方である。その特徴は二つあり、一つは西洋のエスノセントリズムに対する懐疑、もう一つは異なる慣習に対する寛容の価値観である [Hatch 1997 : 371]。ハースコヴィッツの意見表明をきっかけに、文化相対主義とは寛容を意味するものと解釈されてきた [Renteln 1988a : 67-68]。

しかし、寛容という概念に対しては、人類学内外から奴隷制やナチズムを許容するのかと反論があり [Kluckhohn 1955 : 633]、結果的に、文化相対主義は「知的に無責任」であるとか「ニヒリズム」だとして厳しい批判を受けてきた [Zechenter 1997 : 324]。したがって、こうした批判から相対主義を救済するためには、この寛容の概念をいかに再定義するかが鍵となった。

寛容に代わる概念を積極的に理論化したのは相対主義を標榜するレントリンである。レントリンは、そもそも相対主義の基盤に寛容という概念をあてたことが、「強い相対主義」や「規範的相対主義」とも別称される倫理的相対主義<sup>(15)</sup>が批判された理由だと論じ、文化相対主義と寛容は二つの異なる理論であるとした [Renteln 1988a]<sup>(16)</sup>。

文化相対主義は一枚岩ではなく、複数の理論的立場から成る。単に文化の多様性を描写するのは「弱い相対主義」と呼ばれる。それに対し、ハースコヴィッツやベネディクトらの倫理的相対主義は、「強い相対主義」や「規範的相対主義」と呼ばれ、文化を超える価値基準を否定する立場をとる。レントリンはいずれの立場も批判し、個々人が文化のなかで価値判断システムを身につけていく「文化化 (enculturation)」を相対主義の中心に据え、文化相対主義はこ

(14) エスノグラフィックな描写にもかかわらず、メリーの議論においては文化概念自体が道具化されてしまったとライルズは指摘する [Riles 2006 : 62]。すなわち、法とは目的—手段を前提とした「ヘゲモニックな道具主義」ゆえに、法を文化と捉えることで、道具主義から法を救うはずの文化もまた道具的な位置に下げられ、「文化は道具主義の裏返し (inside out)」[Riles 2001] になってしまうという。ライルズの論旨を概括すると以下のとおりである。主流の法は目的—手段に支えられた道具主義に根差す。それに懐疑的な法学者らは、「文化」なるものに救いを求め、人類学とよく似たエスノグラフィを産出している。しかし、そこでの「文化」は一昔前の静的で統一された文化観に過ぎない。そこでライルズが提唱する人権へのエスノグラフィックな関与とは、エシカルな純粋さの主張に人権アクター自身が対抗しようとすることに共感しつつ、応答していくことである。つまり、人権の運動家自身も、人権言説の倫理的な純粋さに懐疑的で、純粋さを主張することに批判的であり、そのことを人類学が受け止め、捉えていくことが提言されている。

(15) 倫理的相対主義は文化相対主義の下位分野 [Obeyesekere 1966] であるが、文化相対主義の議論は倫理的相対主義についての議論を中心にして行われてきた [Renteln 1988a]。

れまで批判されてきたような価値理論なのではなく、価値判断についての理論であるとした [Renteln 1988a : 62]。例として女子割礼 / 女性性器切除<sup>(17)</sup>を挙げ、多くの女性達が社会でこの慣習を続けるという事実<sup>(18)</sup>に目を向けるべきだとし、この実践が文化構成メンバーによってモラルとして受容されていることを指摘している [Renteln 1988b : 359]。

レントリンは、複数の相対主義の立場を明確にし、寛容に代わって「文化化」という概念を提示した点において一定の評価はできよう。しかし、そのような「文化化」のもとで正当化される女子割礼 / 女性性器切除の行為に対し、ではどうするのかという問いには答えていない。人権を論じる場面ではそのこと自体が侵害への負担とみなされてしまう。その点においては、「文化化」を中心に据えた相対主義も、寛容を謳った相対主義の受けた批判は免れ得ない。

## (2) 普遍性の概念の再考——「差異」と普遍性をつなぐ

一方、普遍主義を支持する立場もその概念の再考や修正を行い、修正された普遍主義から人権を捉え直していった。人権普遍主義とは全人類に適用できる普遍的な人権基準があるとする立場である。それはまた、個人を権利主体と定めることから、西洋中心主義や個人主義という点で批判を受けてきた<sup>(19)</sup>。

文化や人間の差異を扱う人類学者はどのように文化的差異と普遍性を理論のなかで整合させてきたのか。

ここでは第2節で述べたJAR [1997] に多く寄せられたなかから主なものを三つ、紹介する。

一つ目は普遍性と文化的差異を対立させるのではなく、文化的差異の根拠に普遍性を置く見方である。ターナーは差異を、権利を否定する際の不当なベースではなく、文化を創造する人

(16) レントリンはこのような相対主義を「メタエシカルな理論」 [Renteln 1988a] として特徴づけ、その論理的な一貫性ゆえモラル批判も可能であり、通文化的普遍と共存可能なものとして相対主義の修正を図った。レントリンは、異なる文化ごとに相対的な価値判断のされ方があるという普遍性の下で、非西洋社会における人権概念についての論稿を180本以上リストアップした [Renteln 1988b]。だが、個別の権利の実証に基づく比較調査によって人権の普遍的基盤を引き出そうとする彼女の帰納主義的なアプローチでは、権利の具体的な形態のない文化は自動的に排除されてしまうとターナーは批判する [Turner 1997 : 276]。また、レントリンのようなローカルの実証の寄せ集めでは結局、共約不可能性に行き着いてしまうと批判も出ている [Wilson 1997 : 7]。

(17) 女子割礼 / 女性性器切除 (Female Genital Mutilation/Female Genital Cutting) は、女性性器の一部または全体を切除する慣習的行為である。縫合 (infibulation) を伴う地域もある。アフリカを中心に、中近東やアジアの一部およびそれらの国々から移住した先の国においても行われており、切除や縫合の仕方によって複数のタイプに分類される。女子割礼 / 女性性器切除が実施される理由については、文化、儀礼、宗教、道徳、婚姻、セクシュアリティ、エスニック・アイデンティティとの関連で様々な説明がある [Gruenbaum 2001]。

(18) ケニアのグシイを調査した宮地によると、特に農村部では女性が結婚をするか否かの選択肢がないなか、結婚の条件である割礼はグシイ女性の義務である。少女達は割礼によって一人前のグシイ女性となり、割礼を祝って振る舞われる御馳走や贈り物を楽しみにしており、少女の母親らは社会的な尊敬を獲得することになるという [宮地 2000]。

(19) ハストラップは、普遍主義と相対主義の終わることなき対立は普遍主義を絶対主義と誤解することによる主張する [Hastrup 2001 : 5]。人権は普遍的か、人権の基準は全世界に適用可能かという議論をやめ、異なる種類の普遍性を探る必要をハストラップは唱えている [Hastrup 2001 : 1]。

間の普遍的な能力の産物としてポジティブに捉える [Turner 1997]。ターナーによると、人間の差異とは人間がいかに自分達を文化的、社会的、言語的に創造してきたかという具体性から成り、「文化を創る人間の力」が産み出したもので、文化のバリエーションは差異の結果ではなく、むしろ文化が普遍的な性質を持つことの結果であるとし、差異の事実を普遍性と接続させた。つまり、表出する個別の差異は普遍性を否定するものではなく、より抽象レベルの普遍的人間性の根拠としたのである。差異があるゆえに普遍性が主張できる——ターナーは差異概念のこのような再考を通して人権に関する普遍性を再定位した。

二つ目は普遍の基準をミニマム・スタンダードとする見方である。文化間のモラルの多様性と普遍的な人権概念とは両立し得ないという相対主義的立場からの批判に対し、E. ゼヘンターは、普遍的な人権基準とは、身体の安全や拷問からの自由といった人間の尊厳のミニマム・スタンダードであり、それゆえ近代の国際人権法は世界の文化やモラルの多様性との共存が十分可能であるとしている [Zechenter 1997 : 341]<sup>(20)</sup>。そして、普遍的基準を他の文化へ持ち込むことに否定的な相対主義は、人権の分野に適用するにはあまりに弱すぎるとして退け、「普遍主義は文化内部における平等や正義、公平を獲得しようとする闘争において唯一、使用可能なやり方」であると結論した [Zechenter 1997 : 339-341]。

三つ目は「媒介された、部分的な普遍性」と

いう立場である。文化的慣習か人権侵害か—国際会議<sup>(21)</sup>において長らく議論されてきた女子割礼/女性性器切除について、ナーゲンガストは条件つきで普遍性を確保しようとする。彼女は、女子割礼を受けるほか村で生きていく術がないなか、割礼を拒否して逃げ、アメリカ合衆国で難民申請をしたある少女の事例を取り上げる。トーゴーでは違法にもかかわらず、経済的、社会的理由から女子割礼が継続されていることを示し、文化が人権侵害を起こしているのではなく、教育や平等概念や政治経済の権力に対する経験が欠如しているために人権侵害が起こるのだとする [Nagengast 1997]。ナーゲンガストは、国家の経済や社会、文化的な条件に対して、不平等に媒介されていない文化などなく、よって総合的な文脈において検証する必要性を説き、文化の中で起こる人権侵害に対して一様に普遍性を主張するのではなく、「媒介された、部分的な普遍主義」を提唱した [Nagengast 1997]。

これらの議論は、それぞれ文化や人間の差異と普遍性との関係を改めて整理した点で意義深い。しかし、いくつかの点において批判的な検証は必要であろう。たとえば、ターナーの示したように抽象度を上げれば普遍性は確保できる。彼ほど過度に抽象化しなくとも、文化相対主義を掲げる論者ですら、人類に共通の普遍的な価値があるという認識を必ずしも排除しない。というのも、普遍の想定がなければ文化の相互理解が成り立たないことになるからであ

(20) 女性に対する暴力に関心を持つゼヘンターは、インドのサティの風習を事例に、文化権が主張される際、それによって誰が益を受け、誰がコストを背負うのかを、社会の階層や権力配分に注意しながら分析する必要性を説いた [Zechenter 1997 : 341]。サティとはヒンドゥー教徒の寡婦が夫の遺体とともに焼かれる風習で、それにより女神となると信じられている。

(21) 1980年にコペンハーゲンで開催された世界女性会議のNGOフォーラムで、女子割礼/女性性器切除を女性への暴力として介入する西洋フェミニストとアラブおよびアフリカの女性活動家とが激しくぶつかり合った出来事は有名である。

る<sup>(22)</sup>。また、差異を認めるということは相対主義に近づくことになる<sup>(23)</sup>。現実には様々な差別が起こっている差異の部分を「人間の文化を創り出す力の産物」と読み替えても、抽象論に終始し、ターナー自身が主張する人類学アクティビズムから遠くなりかねない。ただし、ここではターナーの理論に対する批判よりも、人権と距離を置いてきた人類学領域で、人類学の実践的かつ政治的な関与について声を上げたことを評価すべきだろう。

また、ミニマム・スタンダードの設定は、その部分に関しては国際社会の介入を許すということである。そもそも、介入の是非が長らく国際会議での論争の的となってきたのであり、ミニマム・スタンダードを設けても伝統文化を遂行する権利を主張する人々に対しては説得力をもち得ない。事実、女子割礼を慣習としてきた諸社会では、女子に対する施術が医療化に向かってまで継続していることが報告されている<sup>(24)</sup> [Gruenbaum 2001]。

### (3) 相対主義と普遍主義の共存の可能性へ

上に述べたように、従来の人権普遍主義よりも高次のレベルに普遍性を設定することで [Turner 1997]、あるいは、文化相対主義の根底に普遍性を見出すことで [Renteln 1988a]、両者が相互に排除し合うものではないことが提示された。これらから明らかなことは、相対主義も普遍主義も相互に独立しては存在し得ない

ということである。相対主義のニヒリズムや普遍主義の「傲慢さ」 [Dembour 2001 : 69] など、各々の極端を制御し合うという実的な効果ゆえに互いを必要としているだけでなく、相対主義と普遍主義は概念的にも密接に関係している。相対主義と普遍主義について、E. ハッチは「我々は一方の文脈の外側で、他方を理解することはできない」 [Hatch 1997 : 373] と述べる<sup>(25)</sup>。相対主義と普遍主義の二項対立についての異なる読解を試みた *Culture and Rights* の編者 J. コウアンは、この二つは変容する政治的、道徳的、法的な位置づけに関する一連の包括的な概念であると定義する [Cowan et al. 2001 : 29]。現在、人権をめぐる人類学の議論はこれまでの普遍主義と相対主義の二元論の膠着を脱して両者の共存へ向けた相互的な方向へ向かっているようだ。

しかし、だからといって、その関係は常に均等で調和が保たれているわけではない。両者間に残る緊張や不安定さについては、たとえば、スピード [Speed 2006] が提唱するように、調査プロセスに内在する緊張や矛盾について人類学者が被調査者とオープンに議論し、権力関係を内省することで洞察を深めることや、人の政治的道徳的立場が振り子のように相対主義と普遍主義の二極間を揺れ動く「居心地の悪さ (discomfort)」<sup>(26)</sup> [Dembour 2001 : 72] を受容することが求められよう。

22) 事実、相対主義者のハースコヴィッツも道徳の存在や美を楽しむことは普遍的であり、そのような普遍的な概念がとる多くの形態は、その社会の特定の歴史的な経験の産物に過ぎないとしている [Herskovits 1951 : 76]。

23) 相対主義は、すべての文化は同じ人権概念を共有していないことを理由に人権の普遍性に疑問符をつけ、文化の差異を基本に置く [Renteln 1988a]。

24) 伝統的な割礼師に代わり、看護師などの訓練を受けた医療従事者が麻酔や清潔なメスを用い、診療所などで医療手術として行う地域もある。

25) 彼は J. デリダを引きながら、普遍的な人権に関する道徳的判断の問いは、相対主義との関連でのみ存在すると論じた [Hatch 1997 : 373]。両者は、どちらか一方が存在するためにはもう片方を必要とする関係にあるということである。



## おわりに

以上、1947年のアメリカ人類学会の人権に関する意見表明を起点に、2000年代初期までの人権をめぐるアメリカの人類学の理論的潮流について概観してきた。そこで浮き彫りになったのは、人権概念を中心として秩序づけられていく世界に応答していったアメリカ人類学の姿であった。フィールドで起こっている多くの政治的暴力や民族浄化、虐殺、難民問題などに直面し、人権に対する議論が1980年代以降、再開され、認識論的立場の異なる二つのアプローチがとられてきた。本論文では、その過程でなされた相対主義と普遍主義の理論の修正を「寛容」と「差異」という二つの軸に沿って追った。現在は、人権をめぐる人類学の論調において、相対主義か普遍主義かという明確な二分化はみられず、人権問題に関する政治的な関与から人権概念や実践の認識論的な貢献まで、幅広い立場が提案されている。

本論文は、主にアメリカ人類学における人権概念の内的な理論の流れを追うにとどまり、実際に世界で起こった（起こっている）世界各地の紛争、民族浄化、移民や難民問題などの具体的な事象との関わりの中での人類学議論の考察までには至らなかった。今後の課題とされる。

一方、日本の人類学<sup>(27)</sup>は、周縁化された人々の経験に多く目を向けてきたものの、人権を直接、テーマにした議論は少ない。アメリカ人類学がたどった道は日本の人類学が人権の議論を進めるうえで参考になるだろう。だが、日本の人類学は自らの事例の上に理論を作りあげていかねばならない。

女性や子どもに対する暴力の被害者支援の現場に携わった経験からすれば、耳を塞ぎたくないような虐待の被害報告の数々を前に、「人権」という言葉がむなしく響くのも事実である。「人権」というタームでドメスティック・バイオレンスや子どもへの虐待、いじめ、ハラスメントなどが分節化されたことは、それが個人の問題にとどまらず、社会問題として公的介入の対象となるための重要な契機であったことはまちがいない。しかし、法や規範に照らして人権侵害として駆り出すことが唯一の目的になってしまってはならない。個別の関係のあり方や歴史の具体性のなかで人々が抱えている困難や苦しみに人類学は関心を向けるべきである。そして、そのような人々が人間として生きる尊厳を取り戻すなかで、ライルズが言うように、「人権」の言語で言い得ないもの、「人権」の言説以外の抵抗の力[Riles 2006: 56]を掬い取っていくことが重要ではないだろうか。人権の人類学の貢献と可能性はそこにあると考える。

## 参考文献

### 〈日本語文献〉

アサド、タラル

2006『世俗の形成—キリスト教、イスラム、近代』みすず書房。

桑山敬巳

1999「相対主義と普遍主義のはざま—一人権を通して見た文化人類学の世界」『比較文化とは何か—研究方法と課題』、中野毅（編）、pp. 200-235、第三文明社。

ホーン川嶋瑤子

1998「人権思想の発展と女性の権利」『日米女性ジャーナル』No. 24、pp. 113-134。

宮地歌織

2004「ケニア・グシイ社会における『女子割礼』

(26) デンブールは、フランスの裁判所で過去20年間に行われた女子割礼/女性性器切除に関する判例を基に、フランスの司法当局が厳罰を下したかと思うと、割礼を施した親に同情的になるなど揺れ幅が大きいことを相対主義と普遍主義の関係に対比させて論じた。

(27) 日本語で書かれ、日本で発表された人類学研究を念頭に置いている。

をめぐる現代的諸相』『社会人類学年報』30 : 121-144。

〈英語文献〉

Cohen, Ronald

1989 Human Rights and Cultural Relativism: The Need for a New Approach. *American Anthropologist* (91)4: 1014-1017.

Cowan, Jane K., M-B Dembour and R.A.Wilson

2001 *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge.

Dembour, Marie-Bénédicte

1996 Human Rights Talk and Anthropological Ambivalence: The Particular Contexts of Universal Claims. In *Inside and Outside the Law: Anthropological Studies of Authority and Ambiguity*. Olivia Harris (ed.), pp. 19-40. Routledge.

2001 Following the Movement of the Pendulum: Between Universalism and Relativism. In *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and R. A. Wilson (eds.), pp. 56-79. Cambridge University Press.

Executive Board, American Anthropological Association (EBAAA)

1947 Statement on Human Rights. *American Anthropologist* 49(4): 539-543.

Goodale, Mark

2006a In Focus: Anthropology and Human Rights in a New Key. *American Anthropologist* 108(1): 1-8.

2006b Ethical Theory as Social Practice. *American Anthropologist* 108(1): 25-37.

Gruenbaum, Ellen

2001 *The Female Circumcision Controversy*. University of Pennsylvania Press.

Hastrup, Kirsten

2001 Introduction. In *Human Rights on Common Grounds: The Quest for Universality*. Kirsten Hastrup (ed.), pp. 1-24. Kluwer Law International.

Hatch, Elvin

1997 The Good Side of the Relativism. *Journal of*

*Anthropological Research* 53: 371-381.

Herskovits, Melville J.

1951 *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology*. Alfred a Knops.

Kluckhohn, Clyde

1955 Ethical Relativity: Sic et Non. *The Journal of Philosophy* 52 (23): 663-677.

Merry, Sally Engle

2006a *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. The University of Chicago Press.

2006b Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle. *American Anthropologist* 108(1): 38-51.

Messer, Ellen

1993 Anthropology and Human Rights. *Annual Review Anthropology* 22: 221-249.

1997 Pluralist Approaches to Human Rights. *Journal of Anthropological Research* 53: 293-317.

2002 Anthropologists in a World with and without Human Rights. In *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*. Jeremy MacClancy (ed.), pp. 319-337. The University of Chicago Press.

2009 Anthropology, Human Rights, and Social Transformation. In *Human Rights: An Anthropological Reader*. Mark Goodale (ed.), pp. 103-134. Wiley-Blackwell. (Originally 1996)

Nagengast, Carole

1997 Women, Minorities, and Indigenous Peoples: Universalism and Cultural Relativity. *Journal of Anthropological Research* 53: 349-369.

Obeyskere, Gananath

1966 Methodological and Philosophical Relativism. *MAN, New Series* 1(3): 368-374.

Renteln, Alison Dundes

1988a Relativism and the Search for Human Rights. *American Anthropologist* (90)1: 56-72.

1988b The Concept of Human Rights. *Anthropos* 83: 343-364.

Riles, Annalise

2001 *The Network Inside Out*. University of Michigan Press.

2006 Anthropology, Human Rights, and Legal

- Knowledge: Culture in the Iron Cage. *American Anthropologist* 108(1): 52-65.
- Speed, Shannon  
2006 At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward a Critically Engaged Activist Research. *American Anthropologist* 108 (1): 66-76.
- Steward, Julian  
1948 Comments on the Statement on Human Rights. *American Anthropologist* 50: 351-352.
- Turner, Terence  
1997 Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics. *Journal of Anthropological Research* 53: 273-291.
- United Nations Department of Public Information  
1996 *Platform for Action and the Beijing Declaration*.
- van Willigen, John  
2002 *Applied Anthropology: An Introduction*. Third Edition. Bergin & Garvey. Washburn, Wilcomb E.  
1989 Cultural Relativism, Human Rights, and the AAA. *American Anthropologist* 89(4): 939-943.
- Wilson, Richard  
1997 *Human Rights, Culture & Context: Anthropological Perspectives*. Pluto Press.  
2001 *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid State*. The University of Cambridge.  
2004 *Human Rights*. In *Companion to the Anthropology of Politics*. David Nugent and Joan Vincent (eds.), pp. 231-247. Blackwell Publishing.
- Zechenter, Elizabeth M.  
1997 In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual. *Journal of Anthropological Research* 53: 319-347.