

INTERSECTION

インターセクション 第1号



MICCS

都市共生研究センター

Multiculturalism and Intersectionality in Complex Cities

表紙写真：

© Stephan Harmes. Taken on January 2, 2010 (No change has been made)

"border crossing"

Border from Costa Rica to Panama across the Rio Sixaola

<https://onl.sc/dMWdAAR>

Contents

Preface

異種混交の交流と発信の場として

——MICCS『インターセクション』創刊にあたって—— … 森 千香子／鈴木 赳生 1

Talk

コロニアリティの発見と謝罪・負の遺産化・脱植民地化

——博物館の実践と舞踊の流用に対する先住民マオリの主張—— … 土井 冬樹 5

Interview

自律的な知を求めて

——ファリード・アラタスとともに——

…………… サイエド・ファリード・アラタス／鈴木 赳生／西尾 善太 25

歴史をふまえた「異者」との共生…………… 金 宣 吉 45

Essay

「文化戦争」に陥らない多文化主義は可能か

——修復的アプローチをめぐる試論—— ……………… 南川 文里 67

東アジア型インターカルチュラリズム？

——間文化主義・相互文化主義・多元文化主義—— ……………… 上野 貴彦 77

Book Review

生／性を拘束する情動のポリティクス

Carlos M. Picos III, *Affect, Narratives and Politics of Southeast Asian Migration*

(Routledge, 2021) ……………… 西尾 善太 83

エリートはなぜ民衆を恐れるのか

Thomas Frank, *The People, NO : A Brief History of Anti-Populism*

(Picador USA, 2021) ……………… 佐久間 啓 89

異種混交の交流と発信の場として ——MICCS『インターセクション』創刊にあたって——

森 千香子
鈴木 越生

『棲み合いの論理』というタイトルの小さな本がある。

白い背景に燦んだ銀色で蝶が一匹、大きく描かれただけの美しい装幀と、手にとった途端、しっとり肌になじむ柔らかな質感にも惹かれたが、それ以上に「棲み合い」という聞き慣れない、つかみどころのない言葉が心に残った。

著者の中井衛はアマチュアの昆虫学者で、蝶に魅せられ、亡くなるまで蝶の観察に膨大な時間を注いだ。その過程で発見したのが、従来、定説とされてきた「棲み分け」（異なる種の間では必然的に種間競争が起き、棲み分けが生じる）とは異なる実態だった。異種の共存は必ずしも競争を引き起こすわけでも協働を生み出すわけでもない。ただ同じ空間で共存しあっている。中井はそのような事実を発見し、「棲み合い」と名づけた。

中井のアイデアはきわめてシンプルだが、それゆえに蝶を越えて、都市、さらにより広い世界での共存を考えるための手がかりにもなる。規範的な共生でもなければ単純な分断や対立でもなく、異種混交な人たちが仲良くするのも憎しみ合うのでもなく、互いに存在し、共存する。そのような現実を見つめる眼差しや、表現する言葉、分析する思考がいま、切実に求められている。「棲み合い」にはそのような可能性が感じられた。

MICCSは、異なるものたちの共存から生じる葛藤、対立、排除などの課題を検討し、「棲み合い」の可能性と条件を探る目的で2021年7月、同志社大学に設立された。構成員は専門分野が社会学、人類学、政治思想、歴史学など多岐にわたっているだけでなく、フィールドもアジアから北米、欧州、アフリカなど幅広い。このような「異種混交」のよさを活かした地域横断的、かつ領域横断的な方法で研究活動を行う。

本誌『インターセクション』は、このMICCSの研究所紀要として発刊される。『インターセクション』というタイトルには、MICCSの英語表記にも含まれている「インターセクショナルリティ」のアプローチや、地域・領域横断的という側面を重視したいことも念頭にあった。だが何よりも、異種混交のMICCSの傍らで長くつづく交流と発信の場になればという願いが込められている。

本誌はMICCSの紀要であると同時に、創刊からこの先5年間は、本センターが拠点の1つとなっているプロジェクトの成果物掲載先としても機能する。MICCSは今年度(2022年度)

より、人間文化研究機構が推進する「グローバル地域研究プログラム」下の4つのプロジェクトのうち、「グローバル地中海地域研究」プロジェクトの一拠点として活動している。2027年度末まで6ヶ年計画の同プロジェクトは、あくまでより息の長いMICCSの活動の一部だが、現在の活動は基本的に同プロジェクトの基金を用いておこなわれており、本号収録の諸論考もその活動に紐づいている。そこで同プロジェクトと本拠点での活動の概要を説明したうえで、以下につづく諸論考がどのようにこれと関連しているかを示しておきたい。

まず大元にある「グローバル地域研究プログラム」とは、端的に言えば、地域ごとの文脈を重視しその総体を解明していく地域研究の成果を十分に踏まえつつも、その縦割りのな限界を乗り越えようとする研究プログラムである。つまりは地域ごとの歴史・文化・社会・政治経済研究という経糸に、越境的な接触・摩擦・交流といった横糸をより意識的に織りあわせることで、複雑な動態的関連性を明らかにしていくことを目的とする。この目的に向け、「グローバル地中海地域研究」、「環インド洋地域研究」、「海域アジア・オセアニア研究」、「東ユーラシア研究」という4つのプロジェクトがゆるやかに連動していくというのが、本プログラムの全体像である。

そのなかで、本センターがその一翼を担う「グローバル地中海地域研究」は、地中海の周囲を北アフリカ／中東／ヨーロッパと切りわける見方に囚われず、地中海を介した世界的な人・モノ・知識の越境的関係を明らかにしていこうとするものである。このなかにあってMICCSは、元来、異なる存在同士の対立と共存の関係を実地に明らかにしていく諸研究が交流する場としてつくられたため、その射程が特定地域に限定されていない。本拠点は、初発から有しているこの越境的な性格を存分に活かし、とくに国境を超えた移動と、それに伴うポストコロニアルな課題の検討に注力している。具体的には、地中海を起点とする近代世界システムの誕生や戦後の移民政策を背景とする人々の移動の歴史を考察すると同時に、境界を超える人々を管理し、利用しようとする統治のイデオロギー（レイシズム、植民地主義）や政策と、それに抗する越境者たちの思想や運動を掘り起こしていく。

この全体の目的のもとで、現在は7つの研究班が活動している。本創刊号に収められた諸論考はいずれも、これらの班活動に関連した成果である。班活動の様子をライブ的に伝えるために、本誌はMICCSでおこなった講演やインタビューといった、口頭での発表や会話を元とする原稿も積極的に掲載していく。今回集まったこの種の原稿のうち、講演録とインタビューの一方は「コロニアリティと社会的実存」研究班の活動に基づいている。前者（土井）は同班が主催した公開研究会「コロニアリティの発見と謝罪・負の遺産化・脱植民地化—博物館の実践と舞踊の流用に対する先住民マオリの主張」の記録であり、現在もつづく植民地統治の影響（コロニアリティ）とそこから抜けだす脱植民地化の可能性をマオリの主張に探る、経験的知見に根ざした多彩な議論が展開されている。後者（アラタス・鈴木・西尾）は世界的な社会学者ファリード・アラタスへの同班メンバーによるインタビュー記事であり、

西洋の模倣ではない自律的な社会学・社会理論の構築を目指してきたアラタスの挑戦を聴きとり、彼の刺激的な研究を日本の社会科学界に導入することを試みる。もう一方のインタビュー（金）は「都市間連合と間文化主義」研究班の企画で、長期にわたって定住外国人の生活支援・不平等是正の取りくみに携わってきた金宣吉の活動をともに振りかえり、アカデミックの枠に収まらない豊富な歴史的経験を伝える有意義な記録となっている。

通常の記事形式での論考として本誌は、短めのエッセイ、書評、翻訳などを掲載していく。このうち今回は、エッセイと書評の寄稿があった。まず2つのエッセイはそれぞれ、「多文化都市と共生の危機」研究班（南川）と「都市間連合と間文化主義」研究班（上野）から寄せられた。前者は、政治的レトリックの応酬（「文化戦争」）に目を奪われることで多文化主義的实践の意義を軽々に切りすてるのではなく、批判的かつ経験的に多文化主義の到達と限界を見定めることを志し、現代の「共生の危機」の突破口を反人種主義運動における修復的司法の取りくみに探っている。後者は、都市内部の多様な住民同士の接触を重視する政策理念として近年耳目を集める「間文化主義（interculturalism）」について、この理念が日本・韓国・台湾といった東アジアにおいてどのように翻訳・拡張・変容されつつあるかを見晴らす研究の端緒を開く。両者とも、現在進行形のホットな題材をもとに、各班の活動に即した論考となっている。

つづく2つの書評は、それぞれ「コロニアリティと社会的実存」研究班（西尾）と「資本主義／民主主義」研究班（佐久間）から寄せられた。前者はフィリピン研究の最先端をいくカルロス・ピオコス（Carlos Piocos）の初著を対象とし、フィリピン社会における情動（affect）の政治的役割を文学的テキストから読みとる同書の刺激的だが難解な内容を丁寧に解説したうえで、マニラでのフィールドワークをつづけてきた評者自身の観点から同書の限界と意義を指摘する。後者ではアメリカ合衆国にかんする政治評論で知られるジャーナリスト・歴史家トーマス・フランク（Thomas Frank）の著書を対象に、ポピュリズムを単なる衆愚政治と一蹴してしまうエリート的偏見の偏向性を指摘する同書を導き手として、「リベラル」を再創造し民主政治の閉塞を打開する方途を探る。前者はピオコス本人を招いておこなった合評会、後者は読書会を中心とする普段の班活動の成果である。

以上の諸論考は越境的関係を理論的・経験的に明らかにしていくプロジェクト趣旨に適ったものだが、限られた班に関連する男性陣から寄稿されているように、創刊のため急を要した今号ではMICCSの活動の全体を提示するには至らなかった。だが今後より多彩な論考が集って交流し、『インターセクション』の名にさらにふさわしい内容を実現していく未来に向けて、本創刊号はその先駆けの役目を十分に果たすだろう。次号では今回駆け足で整わなかった編集体制を整備し、豊かな誌面を目指して寄稿しやすい環境づくりに努めていきたい。

コロニアリティの発見と 謝罪・負の遺産化・脱植民地化

——博物館の実践と舞踊の流用に対する先住民マオリの主張——

土井冬樹

はじめに

ご紹介いただきました、神戸大学国際文化研究推進インスティテュートの協力研究員と、国立民族学博物館の外来研究員の土井と申します。本日は素敵な研究会にお声がけいただきありがとうございます。よろしく申し上げます。

今日のテーマはとても大風呂敷を広げてしまっていて、若輩の私がこんなテーマで発表するなんてと我ながら恐縮しています。私が話す内容としては、ニュージーランドの博物館とマオリの関係、すなわちものの収集やその後の返還の話と、マオリの歌と踊りの利用に関してどのようにマオリと非マオリが関わっているのかというものです。「コロニアリティと社会的実存」の研究会については既に鈴木さんからご紹介がありましたが、共生の危機がどのように植民地統治の過去と現在から生み出されているのか、そしてよりよい生を求めて創意工夫を凝らし、他者との関係の中で生きようとする社会的実存とはどういったものか

を明らかにするのがこの研究会の主要なテーマだと伺っています。私は、イギリスの旧植民地国家であるニュージーランドの先住民であるマオリを対象にした研究者としてそのテーマに貢献できるのではないかと考えて、今回の発表の内容を準備しました。

今日の発表の具体的な話に入る前に、簡単にマオリの紹介をさせていただきたいと思います。マオリは800年ほど前にアオテアロア、現在では一般的にニュージーランドと呼ばれる土地に移住してきたポリネシアの民族です。西洋人が初めてこの土地を「発見」したのは、1642年のオランダのアベル・タスマンであったとされています。ただアベル・タスマン一行は、上陸しようとボートで接近したときにマオリの攻撃にあって数人が殺されてしまったので、危険とみなして上陸しませんでした。その後1769年にジェームズ・クックが改めてニュージーランドを「発見」し上陸して、マオリと接触しています。それ以降イギリ

ス系ヨーロッパ人を中心とした移住が開始されました。

ここで、スライドに共生の危機と書いています。というのも、初期の共生の危機の一つは、このイギリス系ヨーロッパ人が移住し始めたことによって生じたものと考えたからです。1830年代からは、イギリス系の移住者とマオリとの間で闘争などが生じていて、国として法律の統治が必要であるという考え方が出てきました。その結果、もちろん理由はそれだけではありませんが、マオリとイギリス君主との間でワイタンギ条約が結ばれます。ワイタンギ条約の中身を本当に簡単にですが紹介すると、第1条マオリの主権をイギリスに譲渡すること、第2条マオリの財産は保証するが、もし土地を売りたいと思った場合は、イギリス側あるいは植民地政府が専買権を持つというもの、そして第3条マオリにイギリス市民と同等の権利を認めるというものです。この条約に多くのマオリの首長たちがサインをしました。ワイタンギ条約があったわけですが、どこの先住民、あるいは植民地国家の例に漏れず1840年から1970年代頃まで、マオリたちは文化の抑圧や、文化的実践の禁止といった植民地支配を受けることとなります。このときは共生の危機への対応として支配があったといえるのではないかと思います。

またマオリ自身も、パケハ (pākehā: ヨーロッパ系移民とその子孫を指す通称) の人たちの方が偉くて優れていて、マオリはそ

うではないという構図を内面化していくこととなります。その傾向が一番顕著に出ているのは言語の継承だと思っています。1900年代初頭にはほぼ全員が話せたとされているマオリ語は1970年代には既に20%近くの人しか話せない状況になっています。マオリ語はもう伝えるべきものではない、みんな英語を喋るべきというようなことがマオリたちの間で了解されていたわけです。このような植民地支配の構造の内面化があったのですが、1970年代からマオリは先住民運動を始めて、主権の再獲得、そして言語や文化の復興を行っていきます。その結果、マオリ語が公用語化になりましたし、テレビでもマオリ語のブロードキャストが始まるといったことが起こってきます。

今回の発表では、こうした流れの中にあるマオリの人たちの間で、コロニアリティがいかに発見されたのか、そしてマオリ及びニュージーランドの主流社会の人たちはそのコロニアリティにいかに対応していったのかということを負の遺産化、謝罪あるいは返還、そして脱植民地化という観点から考えたいと思っています。

1. 負の遺産化、謝罪、脱植民地化

これまで先住民運動は先住民の権利の再獲得として議論されてきました。この視点に立つと、コロニアリティはつまり権利の剥奪あるいは権利の矮小化であったといえると思います。しかし私が博士論文の間に

取り組んでいた文化の流用というテーマでの研究は、知的所有権などを中心にした議論もあるのですが、そもそも権利概念を適用させること自体が植民地主義的なのではないかとする批判が展開されていました。先住民は排他的な所有権を主張しているのだと考えてしまう場合、先住民たちはまさに権利を求めているといえます。しかし、かれらは文化的なものや実践の神聖性の維持を重視している傾向にあって、西洋的な意味合いでいう排他的な権利、所有権、知的所有権を求めているわけではない場合があるということが明らかになってきています (Kuprecht 2012, 2014)。そのため、先住民が批判する他者による文化の流用を考える際、経済的な利益の分配を念頭に置いた知的所有権あるいは所有権を議論の前提とするのはおかしいのではないかと考えられるようになってきたわけです。

こうした背景にあって、本発表で私は、先住民運動及び先住民運動を取り上げた研究の理念と成果を否定することはしませんが、一方で権利の再獲得だけを自明としない方法で、先住民運動の流れを改めて整理することができないかということを試みようとしています。その流れでこの負の遺産化、謝罪や返還、そして脱植民地化を考えました。テーマでは、謝罪、負の遺産化、脱植民地化と書いたのですが、順番としては、実は、負の遺産化が最初にあってその後謝罪や返還、そして脱植民地化という流れになっているのではないかと、発表の準備

をしながら気がつきました。そのため、まずは負の遺産化を取り上げたいと思います。

1-1. 負の遺産化

負の遺産化という言葉はあまり一般的ではないと思いますが、負の遺産という言葉は近年非常によく使われています。これは特にダークツーリズムや災害展示などで話題になった言葉で、東北大震災以降の研究で多く取り上げられるようになってきました。負の遺産として世界的に認識されているものとしては、原爆ドームやアウシュヴィッツ強制収容所などが挙げられます。また、それらが負の遺産であるということに、多くの人が賛成するのではないかと思います。それらには強い負のイメージがあって、負の歴史としてある種のわかりやすさを持っているように感じます。なぜ負の遺産としてわかりやすいかというと、おそらく人権意識などが共有されていて、民族虐殺は良くないことだ、といった了解がすでに広くあるからではないかと考えています。

一方で先住民たちの場合は様子が異なります。帝国主義時代、「新しい」土地に侵入するとき、先住民は人ではないかのように扱われ、権利を持っていない存在とされてきました。その中でキリスト教化や同化主義などがあったわけですが、そうしたことは必ずしも人権を侵害したという形では歴史的には語られないことが多かったわけ

です。一方で近年、先住民たちを対象に、記憶や歴史的トラウマに関する研究が盛んに行われるようになってきています。これらの研究は書かれた歴史からこぼれ落ちた先住民たち、そして植民地支配、あるいは植民地政府の人たちと先住民の関係といった個々の生活実践に注目した研究といえるでしょう。その研究の中では、ある記憶や経験を負の遺産として昇華することに注目してきています。例えばマオリだったら、マオリ語を話してはいけないと言われた経験が、当時は内面化されていて、マオリ自身が言語を子どもに教えないようになっていました。それが、負の遺産であった、つまりマオリ語を伝えたかったけど伝えられなかった、今はマオリ語を取り戻したい、というところへ話が進んできたわけです。このような、なにかを負の遺産にしていくということを、今回は負の遺産化という言葉を使って取り上げたいと考えています。

この負の遺産化に関して、一部示唆的な研究はアライダ・アスマンの記憶に関する研究です (Assmann 2006 = 2007)。アスマンは、記憶を蓄積的記憶と機能的記憶に分けました。そして、蓄積的記憶は単なる記憶の羅列で、機能的記憶は価値づけられた記憶であると設定しています。これらの記憶は互いに行き来するものであって、蓄積的記憶がある何かをきっかけに機能的記憶になることもあるし、一方で機能的記憶は例えば世代が変わることによって蓄積的記憶になっていくのだと彼女は説明します。

負の遺産化は、この蓄積的記憶、単なる記憶の羅列が機能的記憶に置き換えられることによって生じるものと説明できると思います。つまり注目されてこなかった生活実践が植民地支配によって受けた傷と位置づけられ、そういうものとして表現されるようになっていくわけです。このとき負の遺産化を行った人や集団によってコロニアリティが意識されると考えています。

1-2. 謝罪と返還

次に謝罪と返還です。タイトルにも謝罪という言葉を使ったのですが、私が今回扱うのは博物館の実践が主になるため、主に謝罪というよりも返還に注目したものになります。今回の発表では、謝罪を、主に支配者側が被支配者の負の遺産化の動きを受けて、その負の部分を認めることと考えます。返還はその負の部分を是正するための動きと捉えたいと思います。

これまでの謝罪研究では誰がどのように謝罪するのか、謝罪と賠償は果たして同じ意味なのか、どのように謝罪が行われたのかなどが議論されてきました (MacLachlan 2010)。そういったことを今回はあまり取り上げずに、単純に謝罪は負の部分を認めることと考えたいと思っています。先住民について議論する上では、ここで言われる負の部分というのがコロニアリティと置き換えることが可能なのではないかという仮説をもって今回の話を進めていきます。この謝罪と返還は、言葉を変えれば、過去の

営為についてコロニアリティを発見し、その認知を共有することといえます。

1-3. 脱植民地化

では脱植民地化とはなんでしょうか。これは、スミスの *Decolonizing Methodologies* から取ってきた言葉ですが、「文化的・言語的・心理的に植民地権力から脱すること」(Smith 2012: 101) と捉えたいと思っています。

彼女は脱植民地化とは先住民が自己決定できるようになることであるとしていますが、先住民の自己決定を認めるためには、先住民側が主張するだけではもちろん叶いません。支配者側が先住民の自己決定を認め、先住民が自己決定できる場所を作るという両者の歩み寄りによって初めて、先住民の自己決定は可能になってくるからです。そのため、脱植民地化は、必ずしも謝罪や返還のように、負の遺産化されたものを認めるだけではなく、両者が歩み寄っていくという過程に注目したものと考えられます。脱植民地化は、謝罪や返還と異なり、過去についてのコロニアリティを認め、それを是正するだけではなくて、現在、そして未来に関わってコロニアリティからいかにその関係者たちが脱することができるのかを捉えようとしている概念です。

1-4. 発表の目的

まとめると、負の遺産化とは、植民地支配に対して内面化するのではなくて、抵抗

する契機を作り出す実践です。謝罪と返還は、加害者側が負の遺産化に対してそれを認めて是正する試みです。そして、脱植民地化は、被支配者が自分の主権の獲得を目指す動きと並行して、支配者が主権の譲渡、分譲あるいは相手の主権を認めるという過程です。こうした多様な実践の中で、コロニアリティは様々なあり方として発見され認知されるもの、と今回の発表では考えます。

こうしたものを考える上で、記憶と歴史の研究をしているモーリス・アルヴァックスの考え方が非常に有効であると考えています。彼は、個人は自らが属する集団の観点から記憶を想起する、その意味で集団は記憶の社会的枠組みとなると説明します (Halbwachs 1994 = 2018: 9-10)。つまり負の遺産化、それを認める謝罪、そして両者が歩み寄って脱植民地化しようとする動きは、負の記憶を想起する社会的枠組みが拡大していると説明できるのではないかと考えます。

こうした枠組みに立って、本発表の目的は、様々な実践活動の中で多様な形で見られると考えられるコロニアリティについて、マオリと博物館の実践、そしてマオリの歌と踊りの利用を巡る実践から、負の認識主体がいかに拡大していったのか、そしてマオリが問題とするコロニアリティの特徴とは一体何か、それはどのように脱植民地化が可能なのかを検討することです。では前置きがとても長くなってしまいました

が、ニュージーランドの博物館とマオリの話をしていきたいと思います。

2. マオリと博物館

ここでは、ニュージーランドの博物館の収集そして返還についてまとめたいと思います。博物館は本質的に領有の実践の上に成り立つ施設であるといわれます (Pearce 1994: 125)。博物館は、植民地主義的で、先住民の権利を認めず、かれらが持っているものを取り上げ、それを並べ、展示するという実践を行う施設だからです。こうした博物館の実践は、もちろんニュージーランドにおいても行われてきました。

2-1. 博物館の収集と展示

19世紀初頭、銃や病原菌の流入によってマオリの人口は、元々の10万から20万近くといわれていましたが、4万人台まで一気に落ち込みます。そうした経緯からニュージーランドに移住した人たちは、マオリは死にゆく民族なのだ考えるようになりました。そして、記録や保存の必要性がある、ということで、人骨や文化的財産の収集を正当化してきました。特に活発に働いた人としては自然学者のウォルター・バラ (Walter Buller, 1838-1906) や旅行者のジョン・カーン・ビッドウィル (John Carne Bidwill, 1815-1853) などがいます。かれらはマオリの墓を盗掘して骨を祖国に持ち帰りました。また、収集や盗掘は組織的にも行われていました。ニュージーラン

ドの主要都市であるオークランド、ウェリントン、クライストチャーチには、博物館が1850年から70年代の間に建てられます。そうするとそれらの博物館は独自にマオリの骨を集めて1860年から1930年代まで、世界中の博物館や大学、医療機関に移送しました。最終的に、個人収集家と博物館によって合計900体近くの周りの遺骨が海外に送られたのです (O'Hara 2020: 449)。

ここでは、盗掘家としてのちに知られるようになった、オーストリア出身のアンドレアス・ライシェック (Andreas Reischek, 1845-1902) の活動を詳細に説明します。彼は、1877年から89年にニュージーランドで活動していた自然科学者です。自然科学者である一方で、民族的資料も数多く持ち帰っています。彼がオーストリアに持って帰ったものは1万4000点近くあり、そのうち人骨等を含む民族的資料は453点とされています (O'Hara 2020: 438-439)。その中には、正当な価格で彼が購入したとされるものも多く含まれていましたが、一方で墓の盗掘や廃村から窃盗したものも数多くありました。

彼が、盗掘家としてニュージーランドでよく知られるようになったのは、カフイア (kawhia) と呼ばれるニュージーランドの北島の西側の海岸の近くにある地域でミイラを収集したためです。彼はその地域で盗掘活動を行っている間に、マオリの古老たちから、この土地から出ていけと退去勧告をされていました。彼はこれを聞かないと

命を落とす可能性を感じていました。それでも盗掘を繰り返し、ミイラを発見するとそれを隠して運び出して、夜のうちに脱走したのです。その後、ミイラはオーストリアのウィーン博物館に収蔵されました。

こうした過程がここまで明らかになっているのはなぜかという点、ライシェックの盗掘と博物館への収蔵の話は、彼の日記をもとに1930年に出版されたからです。もちろんマオリたちもその本を読めるわけなので、ライシェックがミイラを掘り出して持っていったという話は広く知られるようになりました。第二次世界大戦前からミイラを取り返すための作戦が立てられていましたが、うまくいかず、その後の交渉でもウィーン博物館側が返還の要求を拒み続けたので進展がありませんでした。1985年になってようやく2体のミイラは返還されました。また、2022年10月3日に、このライシェックコレクションを含む64体の遺骨がウィーン自然史博物館から返還されています (Te PaPa Tongarewa/Museum of New Zealand 2022)。

こうした文化的財産、そして人骨等の収集のほか、展示も非常にコロニアルな力が発揮される場所の一つでした。今回は、1863年にイギリスで開催されたハリル・ウィキトリア (hariru wikitoria!: 勝利の握手) というマオリを題材にした文化展覧会について簡単に紹介したいと思います。

ハリル・ウィキトリアには、13人のマオリがニュージーランドから連れて行かれ

たのですが、このときにはイギリス人の視覚的興味を引くために顔に刺青のある人が選ばれました。スライドの写真にあるのは、連れて行かれた人ではなくて、マオリの初代キング (kingi: マオリ王) なのですが、顔に刺青がなされています。マオリの刺青は、彫刻と同じような方法で肌を削って墨を入れるので、顔がでこぼこになります。それで、イギリス人の目を引くだろうと、そういう人たちが連れて行かれたわけです。かれらは、既にキリスト教に改宗していて洋服を着て生活をしていたのですが、イギリスに連れて行かれると伝統的な民族衣装として腰ミノやマントを着るように指示され、さらに民族誌記述に沿った歌と踊りを実践するように強いられました (Harple 1996)。

このように展示の現場においても、先住民の表象に関して、先住民が自己決定を行使できる場所は極めて限定的であったわけです (McCarthy 2005)。それがまさに植民地期のニュージーランドそして宗主国であるイギリスの実践だったわけですが、それが1970年代以降、大きく変わっていきます。その大きな転換点となったものがテ・マオリ展です。テ・マオリ展は1984年にアメリカを回った展覧会で、その後ニュージーランドに戻ってきてニュージーランドも回りました。博物館や展示における先住民の文化表象のあり方に大きな変革を及ぼしたとされる展覧会です (Harple 1996)。

どのような変革を及ぼしたとされている

のかを、ここにまとめました。まず、この展示に用いられる文化的財産は、博物館やギャラリーの所蔵であるのは間違いないのですが、この展覧会ではマオリが展示品の精神的な所有者であると位置づけました。そのため展示の仕方、またコレクションの管理の仕方にマオリは大きな発言権を持ちました。例えば、各地の博物館やギャラリーで展示物を主催者側が受け取る際には、それぞれの地域でマオリの儀礼を経るようにしていました。そのためテ・マオリ展はマオリの合意に基づいた初めてのマオリ芸術の国際展示であったという評価も受けています (Mead 1986)。また、展覧会はマオリの慣習に従って開場されるべきとも考えられました。そのため、アメリカの各地での展覧会初日には、マオリの古老がその会場で儀礼を行ってから開場しました。

このようにマオリがこのテ・マオリ展に深く関わることができたのは、既に先住民運動を通してニュージーランドにおける存在感が強くなっていたこと、そして先に挙げたワイタンギ条約が、法的法律的に認められるのが1975年なのですが、その条約法によってマオリの主張やその重要性に法的根拠が与えられていたことによるといわれています。そうした背景もあって、テ・マオリ展に関わる実践は、マオリによる博物館の実践の負の遺産化を受けて、伝統的な博物館の実践は良くないものであるとし、先住民の主体性を尊重した脱植民地化した博物館実践を模索していたものと捉え

られると考えています。

2-2. マオリに対する返還

それでは、これから、このテ・マオリ展を通して返還が始まっていくという話をまとめたいと思います。テ・マオリ展の準備の際に、何を展示するべきか考えるため、マオリの古老たちは初めて博物館の収蔵庫に入ることになります。そのときに、墓に眠っていると信じられていた先祖の遺骨と対面したのです。例えば、テ・ロロア部族 (Te Roroa Iwi)、ニュージーランドの北島の北部地域を領土としている人たちは、博物館の収蔵庫で自分たちの土地から持ち去られた棺を目にしました。その棺は非常に神聖なものであって公共の目に触れられるべきではないと考えられていたので、これが博物館の収蔵庫にあることに疑問を持ちました。かれらは、棺があるのだから、先祖の体そのものもあるのではないかということで、テ・マオリ展が終わった後に、3ヶ月かけて先祖たちを探しました。最終的に収蔵庫で見つけたので、1987年にマオリ省大臣と話し合いをして、1988年にかかれらはその棺と副葬品、そして遺骨の返還にこぎつけます (Tapsell 2016)。これが初期の事例となって、その後各地のマオリの部族が博物館と関わりを持って、遺骨や文化的財産の返還を要求するようになっていきました。

収集された遺骨などの国内での返還の実践がある一方で、返還対象が拡大していく

ことも見られました。それは北方地域を領土とする別の部族、ンガプヒ (Ngāpuhi) と呼ばれる部族のリーダーであるグラハム・ラティマー (Sir Graham Latimer) と呼ばれる人の実践です。彼は 1988 年にイギリスのオークションで売られることになっていたモコモカイ (mokomokai) を取り戻そうとしました。モコモカイは、刺青の入った生首を保存したものです。

モコモカイは大切な人の頭を残したものとされていて、首長だけではなく、女性や子どものものもあります。それは非常に大切に保管されるのですが、一方で戦いで倒した相手の頭からもモコモカイを作ることがありました。それは、戦後処理のために利用されたといえます。戦後処理までは、敵のモコモカイは、自らの強さを示すために、村の入り口などに飾って晒しものにして、辱めたという民族誌も残されています (Robley 1896)。こうしたモコモカイについて、グラハム・ラティマーは、重要な人物の体であるから、マオリの慣習にのっとって埋葬したいとオークションハウスに訴えました。一方で、オークションハウスは、「これは状態の良い商品であって芸術品。交換のための商品であって、人ではない」と捉え、グラハムの要求は退けられました。

実は、オークションハウスがこれは状態の良い商品だということには実はもう一つの理由があります。今までの返還の流れなどを聞いていると、モコモカイも返すのが当

然でしょうと思われるかもしれませんが、モコモカイはそもそも博物館の収集のような形で収集されたものではなかったのです。

モコモカイは、西洋人が確かに精巧な刺青の入ったものとして強い興味を持っている対象でした。彼らは芸術品として、また商品として興味を持っていました。ジェームズ・クックらが 1769 年に初めてニュージーランドに上陸してマオリと接触したときにも、子どものモコモカイを持ち帰っているようです。一方で、1820 年代に、マオリたちは、ニュージーランドの北島を中心に部族間で激しい抗争を行いました。それがマスケット銃戦争と呼ばれるのですが、そのとき、マオリはマスケット銃を手に入れるために、西洋人にモコモカイを売る、モコモカイと交換するというをしていました。海外にある多くのモコモカイは、このマスケット銃戦争のときに交換されたものであって、マスケット銃に対する対価としてマオリ側が支払ったものとされています。マオリはより多くのマスケット銃を得るために、奴隷の頭を切り落とし、死んでから刺青を入れてそれを売るというような実践もするほど、モコモカイを交換財として利用していました。もちろんモコモカイが強奪される例もあって、村に飾ってあるモコモカイを白人が奪って売るということもありました。その結果、恨みを買った商人が殺されるということもあって、1831 年にモコモカイの売買を、オースト

ラリアのニューサウスウェールズにあったオーストラリア植民地政府によって禁止されます。その後、マオリとの間でモコモカイの売買はなくなります。

このように、移民やヨーロッパ系の商人が強奪していたこと、またマスケット銃と交換させていたこと自体に植民地主義に関わる問題がある一方で、マオリ自身がモコモカイを交換財として利用していたことも確かでした。グラハム・ラティマーがそれを返還してほしいというのは、交換財としてのモコモカイを物理的に取り戻すことと同時に、モコモカイの神聖性を取り戻すマオリ内部の動きの象徴でもあったと考えられます。このような形で、植民地時代に収集されたものだけではなくて、マオリが一部交換財として利用していたモコモカイも返還の対象として認識されるようになっていきました。

しかし当時のグラハムの対応は、博物館の遺骨の返還とは少し方向性が異なりました。オークションハウスは、モコモカイを商品だと捉えて返還の意志を持たなかったからです。グラハムは、最終的にニュージーランドの裁判所に管理者権限 (administration rights) を申請し、法的に商品とされることになるマオリの先祖、すなわちオークションのモコモカイの保護者になります。その権利によってイギリスの高等裁判所に働きかけてオークションを中止したのです。つまりグラハム・ラティマーが行おうとした負の遺産化は、少なくとも

オークションハウス側には共有されなかったということになります。グラハムはのちに出品者と話し合っ、モコモカイを返してもらう代わりに、ニュージーランド翡翠で作られたマオリの伝統的な武器を、正式な儀礼にのっとして贈るということで和解しました (Harrison 2002)。

こうした返還や返還対象の拡大は 1980 年代行われたのですが、その後 2003 年から、国が代表となって、世界中から遺骨やモコモカイの返還を要求する活動が行われるようになりました。2003 年から始まったカラंगा・アオテアロア返還計画 (Karanga Aotearoa Repatriation Project) では、800 体の遺骨とモコモカイを海外から返還してもらうことに成功し、さらにニュージーランドに返ってきたうちの 125 体の遺骨を、特定のコミュニティに返還することができたとなっています (Te PaPa Tongarewa/Museum of New Zealand 2023)。また 2018 年からはニュージーランド返還研究ネットワーク (Kaihurahura Whakahoki Kōiwi Tūpuna o Aotearoa) が設立されて、ニュージーランド国内の遺骨の大部分を保有する 19 の博物館と一つの大学が共同で研究を行って、どこのコミュニティのどの家族に遺骨を返還するのか、その特定と返還に取り組んでいます。

2-3. 小括

ここで博物館の実践を簡単にまとめたいと思います。大まかな流れとしては、文化

的財産や遺骨を収集していた博物館の実践は、返還と、脱植民地化した博物館の実践の模索へと変わっていきました。つまり、遺骨の収集と展示が負の遺産化され、それを博物館が認めるようになっていったわけです。展示においてもマオリの主体性を重視するようになりました。これは博物館とマオリの関係性だけではなく、当時、マオリのプレゼンスが社会的に高まっていたことと相まっていたわけですが、このとき展示に関わる負の部分は、マオリだけでなくかなりの程度、社会に共有されるようになっていたといえると思います。また、収集したものを返還する、つまり収集の実践を負だと認め、共有し、それを是正する実践が博物館によって行われていました。一方でオークションハウスのような国外の組織の場合、返還を拒否する例も見られました。これは、負を想起する社会的枠組みを共有していなかったことを意味するといえます。一方、ニュージーランドでは博物館にある遺骨は負の遺産というべき実践の象徴であるとする了解が成立し、組織を挙げて返還に取り組む姿勢が醸成されていきました。

3. マオリの歌と踊りの利用をめぐる実践

3-1. マオリのハカと文化の流用

次にマオリの歌と踊りを題材に、脱植民地化した先住民文化との関わり方とは一体何かについて考えていきたいと思います。

まず、マオリの歌と踊りとしてすごく有名な、と紹介する割にはラグビーチームが踊っている映像ですが、それを見ていただきたいと思います。

これがマオリの歌と踊りです。さきほどから歌と踊りといっていますが、これは「歌」と「踊り」という意味ではありません。歌いながら踊るので、歌と踊りと私は呼んでいます。

いま見ていただいたものは、ハカ・カ・マテ (Haka Ka Mate) というハカ (haka: マオリの踊り。主に男性が中心となって力強く踊る) です。この歌詞は何かというと、マオリ語の方はいま聞いていただいた通りなので読みませんが、日本語では「死ぬのか死ぬのか、生きるのか生きるのか、死ぬのか死ぬのか、生きる生きるぞ。この毛深い人が太陽の輝きをもたらした。さあ登ろう、もう一步、登ろうさらにもう一步、太陽が輝いている」と歌われています。これはマオリのある部族のチーフの歴史を歌ったものです。

ニュージーランドの北島の南側を領土とするンガツイ・トア (Ngāti Toa Rangatira: ンガツイ・トア・ランガツィラ。通称ンガツイ・トアなので、そちらを採用する) と呼ばれる部族集団に伝わるハカです。これは1820年代に書かれたとされていて、ンガツイ・トアの首長テ・ラウパラハ (Te Rauparaha) が敵から逃げて、穴の中に隠れてなんとかやり過ごし、そこから這い出したときの喜びが歌われています。

テ・ラウパラハが逃げ、隠れ、その後なんとか生きて太陽の光を浴びられた、ということが歌われているように、マオリの歌と踊りでは、伝統的には部族の歴史や先祖のことを歌うことが多いです。文字がなかったので、歌や踊りを通して歴史を伝えていたという背景もあります。こうしたマオリの歌と踊りは、歓待儀礼や葬式などの機会に演じられます。歓待儀礼のときには自己紹介として、私たちの先祖は誰々です、その人の子孫として今ここに住んでいて、あなたたちを迎え入れています、という形で演じるわけです。あるいはまた葬式ときには、亡くなった人に対してあなたの先祖、私たちの先祖は誰々だと示し、その故人そして先祖を称えるために演じられています。そういった背景があるので、一般的に自分の血に関わりのない親族集団の歌や踊りをわざわざ演じることはありません。知らない人が何の文脈も関係なくどこかの親族集団の先祖を表象する必要はないわけです。当然のことですが、他人の自己紹介を私がする必要はなく、私は土井としての自己紹介をします。それと同じように、マオリの人たちの間には、一般的に自分の血に関わりのない人たちの歌と踊りは演じない、ということが了解されています。

しかし、今見ていただいたように、このハカ・カ・マテは非常に多くの人たちに踊られてしまっています。ハカ・カ・マテの流用に対する批判はたくさんあるのですが、ここでは三つの事例だけ取り上げます。

まず、オールブラックスが踊っていること自体、ンガツィ・トアの人たちから、自分たちと関わりのない人たちが先祖のことを表象するのはおかしいと抗議がありました (Gardiner 2007)。また、イタリアの車会社フィアットは、このハカを利用してCMを作成しました。それが、ンガツィ・トアやマオリ社会に批判されています。その批判の内容としては、「テ・ラウパラハは男性の首長なので、その踊りを模した踊りを女性が踊るのはおかしい。女性が踊るためのハカを作ってもらうべきだった」、というもの。そして、「先祖を表象するハカ・カ・マテを、関係のない商品を売るためのプロモーションとして許可も得ずに使うのはおかしい。このコマーシャルの目的に合ったハカの作成をマオりに依頼するべきだった」というものがありました (NZPA 2006)。また、最近のことですが、新型コロナウイルスのワクチン接種の義務案がニュージーランドで議論されている時に、反ワクチン活動家たちが、ハカ・カ・マテを集会で踊ったという事例もありました。これに対して、ンガツィ・トアの人たちは、私たちは反ワクチンの立場に賛同していないし、私達の先祖や親族集団がそのメッセージと関連付けられることを望まない。だからハカ・カ・マテを活動の中で演じるのはやめて欲しい、という主張をしています (Hunt 2021)。

マオリ、あるいはンガツィ・トアの人たちが特に嫌がっているのは何かというと、

その集団やイベントに関係がないにもかかわらず自分たちの先祖を勝手に表象されること、そして、イタリアのフィアットのハカのように、動作を真似ただけで歌と踊りの文化的な背景を何も理解していない利用、すなわちマオリの文化的な正しさからの逸脱である、と考えられます。ハカの流用に対する批判は、ニュージーランド国内で数多くなされています。その理由の一端は、ニュージーランドが二文化主義を採用するようになり、マオリ文化を積極的に利用するようになったことにあります。

二文化主義は、1840年に締結されたワイタング条約に基づいて考えられるようになりました。1975年にワイタング条約法が成立すると、ワイタング条約はマオリとパケハの平等な権利と互いが協働することの根拠として捉えられるようになりました。そして、ニュージーランドは、植民地時代の同化政策から、マオリとパケハそれぞれがそれぞれの文化を尊重して、それぞれの文化を国家的なアイデンティティの象徴とするという二文化主義を採用するようになりました。二文化主義を象徴的に示す事例としては、マオリ語と英語の2言語で国歌が歌われることや、学校の入学式や卒業式でマオリ語の歌を歌うこと、公的行事にマオリの儀礼の手順を導入することなどが挙げられます。

しかしこうした実践に対して、一部のマオリに出自を持つ研究者などは、二文化主義の名のもとに行われている文化の流用だ

と批判しています。植民国家は元宗主国や他の植民国家と差異化するために現地化することが指摘されており、自身の固有性、つまりニュージーランドらしさを示すために、マオリから文化を拝借しているのではないか、二文化主義が文化を流用するための言い訳になっているのではないか、という批判です。もちろんその中には、ハカ・カ・マテがさまざまな場面で踊られることも含まれています。つまりマオリの文化を流用し、合意のないままマオリらしさをニュージーランドらしさとして表象するという植民地主義的な実践が、今、二文化主義という名のもとに行われているのではないかと、いうことで批判される場合があるわけでは

3-2. 警察が踊るハカ

これから私が取り上げたいのは、ニュージーランドの警察学校で踊られるハカです。ニュージーランドの警察学校では卒業する前に訓練生がハカを演じます。そもそも警察は非マオリ文化に出自を持つ組織であって、さらに植民地主義時代には、マオリを統率し処罰する主体の一つでもありました。こうした組織がハカを演じるのは、まさにマオリ文化を形式上実践し、ニュージーランドらしい組織であることを示すための二文化主義のもとにおける文化の流用のようにも考えられます。先に結論をいってしまうとそう考えられていないのですが、ここではどうして警察学校でハカが踊

られるときにはコロニアリティが発見されていないのかを考えていきたいと思います。

まず、警察学校でのハカを見ていただきたいと思います。これが卒業式でハカが演じられているときの動画です。歌詞の内容としては、「聞きたいことがある。知りたいことがある。どうやったらこの社会が良くなるのか。人々とルールが一緒になることだ。ススキは1本で立っていたら強い風で倒れてしまうけど、集まっていれば倒れない。この島に大きな価値があるのなら倒れないだろう。その通りだ。心を一つに鼓動させよう。思いを集めよう。目的を達成しよう。みんなの安全と元気のために」ということで、警察の理念をもとに書かれたハカであることがわかります。

簡単にニュージーランドの警察学校について紹介したいと思います。警察学校はニュージーランドに1校だけあって1年に4回リクルートがあります。1回のリクルートで60～80人が警察学校に入学して16週間のトレーニングを経て卒業し、任地へ送られるという流れになっています。私が調査したウイングは58人で、男性が36人で女性が22人で、パケハが41人でマオリに出自を持つ人が7人、そしてその他の出自の人たちが10人いました。

先ほど見ていただいた警察のハカですが、2008年に警察学校の依頼によって、マオリに出自を持ち、ハミルトン地域を領土とするワイカト・タイヌイ (Waikato

Tainui) 出身で、マオリについて深い知識を持つラフイ・パパ (Rahui Papa) によって書かれました。2009年が初演で、以来ウイングの卒業式と卒業式直前に行われる追悼式で演じられています。

警察学校は、どうしてハカを踊るようになったのでしょうか。警察学校そして警察の標語の一つに、マオリとワイタンギ条約への積極的な関わり、というものがあります。「国家的な組織として正しいことを我々にはする必要がある。だからマオリとパケハの間で文化を共有するということを私達はしなくてはいけない」と、マオリに出自を持つ教師Aは話しました。また彼は「卒業式でもマオリの儀礼的な手順を踏んでいるから、我々は文化は尊重している」といいます。儀礼的な手順を踏んでいるというのはどういうことかということ、スライドの写真にある通りで、卒業式のときは隊列を組んで並んでいます。その後1回退場をします。これで卒業式は終わるわけです。みんなも帽子を投げて退場しています。その後、体育館の隅の方にみんなが集まって、ここにマオリの人たちが来て、呼びかけます。「どうぞ来てください、来てください」という儀礼的な呼びかけをして、みんなが中央に集まってきて、最終的にハカを演じます。この流れが、マオリの儀礼的な手順をしっかりと踏んだものになっていると、この教師Aは話していたわけです。

また警察としてハカをやることの意味について聞いてみると、マオリの世界を知る

ことで、マオリに対するステレオタイプを軽減させるという目的があり、マオリ語の発音を学ぶという目的もあると話していました。しかし、これだけだとまさに二文化主義の名のもとにおける文化の流用なのではないかといえるように思います。二文化主義を象徴的に示すためにハカを用いて、さらにそれはマオリ語の発音を学ぶというパケハのためのプログラムの一環に見えるからです。一方でマオリ警察官たちは、文化の流用ではないと考えています。それはなぜかというのをここから追っていきたいと思います。

このハカの練習は、卒業式前の1週間程度の間に行われます。1回1～2時間の練習を全部で5回行いました。かれらはまず歌詞を覚えて、マオリ語の発音を学んで、それから振り付けを学びます。その全てを指導していたのはウイングにいるマオリの生徒でした。非マオリの人たちは、人生の中で初めて踊るハカである場合が多く、足踏みと一緒に腕を出すのか、腕を出すときには肘を全部伸ばすのか、ちょっと曲げた方がいいのか、手で叩くときに腕の外側なのかそれとも内側なのかといった質問をよくしていました。つまり踊りの外面的な特徴を、非マオリの生徒たちは気にしていたわけです。一方で、マオリの生徒たちはもちろん、質問された振り付けを目の前でやってみせるわけですが、かれらが教える中で重要視していたのは踊りの内的な、文化的な背景でした。

ハカの基本的な動作に、手をずっとひらひらさせる動きがあります。たとえば、その理由を説明するわけです。「これを君たちはみんなしなくちゃいけないよ。なぜならこれがハカの起源となっている陽炎を象徴する動きだから」と伝えるのです。また、卒業式のときにハカを踊る陣形について、最終的に三角形の陣形で踊りを踊ることになりました。そのときも、指導しているウイングのマオリの生徒たちは「私たちはこの三角形がいいと思う。なぜならこの三角形はマオリが戦争するときに攻撃するときの陣形だからだ。三角形で相手の列に突っ込んだら、相手が二分できるから戦いやすくなる。だから、三角形というのは伝統的にマオリが重視している陣形の一つ。私たちはこれから警察になって各地で犯罪とかに向かって立ち向かわなくちゃいけないでしょ。つまり、私たちはこれから戦いに行くようなもの。だから三角形の陣形を組んで、卒業式で演じるのが一番いいと思う」と話しました。このように、ただ踊りの外面的な特徴を伝えて踊れるようになることだけではなく、その文化の内的な部分を丁寧に伝えていました。

このように、警察学校のハカはマオリによく管理された練習を行っていました。マオリによる言語、振り付け、文化的な知識の指導を受けているので、イタリアの車会社が行ったような動作を真似ただけのハカをかれらは演じていないわけです。そうした指導を通して非マオリの生徒たちも、マ

オリ語の発音に気を使うとか、単なる振り付けだけではなくてその文化的な知識も学んでいきます。ハカの歌詞も、警察学校のために書かれたハカであるため、マオリの特定の親族集団の先祖をむやみに表象するものではありません。加えて卒業式で演じる際には、マオリの儀礼的な手順を踏襲することでマオリの文化を尊重する姿勢が示されていました。そのため、マオリの自己決定、主体性が十分に認められた実践として警察のハカは評価されていたのです。

3-3. 小括

流用ではない文化との関わりとして、マオリの主体性を尊重した実践を見ることができました。警察学校のハカにおいて、非マオリはイニシアティブを取らない関わり方をしていました。マオリ文化に参加することに徹した人たちだったわけです。そして、マオリの慣習や文化に従って、その枠組みに参加することで、このハカを実践していました。そういった意味で、警察学校のハカは先住民による自己決定を尊重した実践である、と捉えられるものだと考えています。

警察学校によるハカは、国家権力による文化の流用の潜在的な可能性がありました。しかし二文化主義の名のもとによる流用という評価はこれまでなされてきていません。それはハカが警察学校のために書かれたものであって、マオリの特定の親族集団の先祖を勝手に表象しないこと、そして

練習や上演においてマオリの主体性とリーダーシップを重視することが理由として考えられると思います。これを、私はハカの流用を脱植民地化した例と捉えています。警察学校側は、コロニアリティの潜在性に非常に意識的であり、負の想起をする社会的枠組みを共有しているといえます。そして、警察はマオリの主体性を保った練習や上演を実現することで、文化の流用をできるだけ脱植民地化していました。そのため、流用という批判の対象にはなっていない、と考えました。

おわりに

最後に今回の発表全体のまとめをしたいと思います。今回の発表の目的は、負の認識主体がいかに拡大していったのか、そしてマオリが問題とするコロニアリティの特徴とは何か、どのように脱植民地化が可能と考えられているのかを議論することとしました。

負の認識主体の拡大は、博物館の実践、また警察の歌と踊りの利用の実践について見ることができたと思います。返還を巡る博物館やオークションハウスなどがあったという事実は、先住民に関する負についての認知が、虐殺や災害といった負に対する認知と性質が異なるからではないかと考えました。一方で、返還に対する姿勢はマオリコミュニティから博物館、そしてさらに国家的な動きへと広がっていて、負の認識主体の拡大は時系列順に見てとれました。

歌と踊りの流用について、マオリ側の負の遺産化のプロセスは行われているものの、それは広く共有されているとは言い難い状況だったと思っています。その背景には、そもそもハカやハカ・カ・マテがマオリの歌と踊りというよりも、オールブラックスの踊りとして世界的に認知されているからではないかと思います。一方で警察学校では文化の流用という負の認識を共有し、国家組織として「正しいこと」をするという認識のもと、ハカに取り組んでいました。そのため脱植民地化した実践、すなわちマオリがその実践の主体性を持つこと、それを尊重することを重視することができているのだと考えています。

マオリが問題とするコロニアリティの特徴と脱植民地化の可能性を考える上では、主体性の所在が重要でした。博物館での収蔵物の管理や歌と踊りの実践などにおいて、誰がどのように関わっているのかが非常に重視されていました。返還では、遺骨やその他の文化的財産など、本来であればコミュニティに属しているべきものが博物館にあって、それがおかしいから返還を主張する。歌と踊りについては、関係のない先祖を勝手に表象するのが問題だから批判する。だから警察のために書かれたハカを警察が踊るのは問題ないし、マオリが主体性を持って練習や上演を管理しているために、文化の流用にはなっていないと評価がなされるわけです。脱植民地化の可能性としては、現在のところ、マオリの主体性を

尊重すること、マオリが主体的に活動することを認めることにあるのではないかと考えています。

共生の危機は、過去の植民地主義の残存によって生じる問題であると同時に、過去のコロニアリティに取り組まないことによって生じる現在の問題でもあったように思います。その負の歴史が、どのレベルによって認められているかが重要でした。負に対する認識の共有は、先住民運動や、他国の状況との連動、国連の動き、NGOの活動などとの関連がありますが、個人や集団が負の遺産化を行っても、それが政府によって認められなければ共生の危機はずっと続いていくわけです。負の遺産化の内容を政府が認め、さらに国際社会が認めたときによりやく、返還や謝罪、脱植民地化という動きが実現されていくのだと考えています。

一方で、果たして今回の発表の中で捉えた共生の危機といえるような問題はコロニアリティだけだったのか、ということについて私は疑問に思っていました。単純に植民者対被植民者の関係に立つコロニアリティだけが、今回の発表の中で取り上げられた負の部分ではありませんでした。例えばハカの流用は、必ずしも、一般的にいわれるコロニアリティによって生じる問題だけではありませんでした。つまり、非マオリがハカを踊るという状況だけではなく、マオリの間でも、異なる親族集団がハカ・マテを踊っているという場合もありま

した。先ほど、反ワクチン活動家たちがハカ・カ・マテを踊っていたということが問題となったと話しましたが、反ワクチン活動家で、ハカ・カ・マテを先導したのはマオリだったのです。マオリの人たちが、集会でみんなを先導してハカ・カ・マテを踊り、それに対してンガツイ・トアの人たちは、やめてくれといているわけです。これはどのように捉えられるのでしょうか。マオリがコロニアリティを内面化して、それを表出させている可能性があるのでしょうか。つまりコロニアルな思想や態度がマオリ側にも伝播していると考えられるのか。こうしたことが今後の課題として残っていると感じました。

それでは、長くなりましたが、ご清聴ありがとうございました。これで発表を終わります。

謝辞

今回の発表はりそなアジアオセアニア財団の2018年度研究助成「文化的他者が取り組む先住民文化－ニュージーランド・マオリの伝統芸能への参加をめぐるダイナミクス－」および、神戸大学での2022年度研究プロジェクト「『負の遺産』の複層性をめぐる人類学的研究」の成果の一つです。

参考文献

Assmann, Aleida, 2006, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Dritte Aufl., Muenchen:

Verlag C. H. Beck. (安川晴基訳, 2007, 『想起の空間——文化的記憶の形態と変遷』水声社.)

Gardiner, Wira, 2007, *Haka: A Living Tradition*, 2nd ed. Auckland: Hachette Aotearoa New Zealand.

Halbwachs, Maurice, 1994, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*, Paris: Albin Michel. (鈴木智之訳, 2018, 『記憶の社会的枠組み』青弓社.)

Harple, Todd. S., 1996, “Considering the Maori in the Nineteenth and Twentieth Centuries: The Negotiation of Social Identity in Exhibitory Cultures,” *Journal of Arts Management, Law and Society*, 25(4): 292-305.

Harrison, Noel, 2002, *Graham Latimer: a Biography*, Wellington: Huia Publishers.

Hunt, Tom, 2021, “Keep Away from Ka Mate, Ngāti Toa Warns Anti-Vaxers,” *Stuff*, (Retrieved 15 January 2023, <https://www.stuff.co.nz/dominion-post/news/wellington/126989223/keep-away-from-ka-mate-hakangti-toa-warns-antivaxers>).

Kuprecht, Karolina, 2012, “The Concept of ‘Cultural Affiliation’ in NAGPRA: Its Potential and Limits in the Global Protection of Indigenous Cultural Property Rights,” *International Journal of Cultural Property*, 19(1): 33-63.

———, 2014, *Indigenous Peoples’ Cultural Property Claims*, Lucerne: Springer International Publishing.

- MacLachlan, Alice, 2010, "The State of 'Sorry': Official Apologies and their Absence," *Journal of Human Rights*, 9(3): 373-85.
- McCarthy, Conal, 2005, "Objects of Empire? Displaying Maori at International Exhibitions, 1873-1924," *Journal of New Zealand Literature*, 23(1): 52-70.
- Mead, Sidney M., 1986, *Magnificent te Maori/Te Maori whakahirahira: He korero whakanui i te Maori*, Auckland: Heinemann.
- NZPA, 2006, "Italians Drive ahead with Car Mate haka," *NZ Herald*, (Retrieved 15 January 2023, <https://www.nzherald.co.nz/kahu/italians-drive-ahead-with-car-mate-haka-video-clip/SN5FN3YTZDQZAJRP7DLCPKNZNI/>).
- O'Hara, Coralie, 2020, "The Andreas Reischek Collection in Vienna and New Zealand's Attempts at Repatriation," Cressida Fforde, C. Timothy McKeown and Honor Keeler eds., *The Routledge Companion to Indigenous Repatriation: Return, Reconcile, Renew*. London: Routledge, 438-51.
- Pearce, Susan M., 1994, "Thinking about Things," Susan M. Pearce ed., *Interpreting Objects and Collections*. London: Routledge, 137-44.
- Robley, Horatio Gordon, 1896, *Moko; Or, Maori Tattooing*. London: Chapman and Hall.
- Smith, Linda Tuhiwai, 2012, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, 2nd ed., Dunedin: Otago University Press.
- Tapsell, Paul, 2016, "Museums as Cemeteries: Do the Living Really Matter?," Les Field, Cristobal Gnecco and Joe Watkins eds., *Challenging the Dichotomy: The Licit and the Illicit in Archaeological and Heritage Discourses*, Arizona: University of Arizona Press, 197-218.
- Te Papa Tongarewa/Museum of New Zealand, 2022, "Te Papa Welcomes Home Ancestral Remains," (Retrieved 15 January 2023, <https://www.tepapa.govt.nz/about/press-and-media/press-releases/2022-media-releases/te-papa-welcomes-home-ancestral-remains>).
- , 2023, "Repatriation: Where Are We Now?," (Retrieved 15 January 2023, <https://www.tepapa.govt.nz/learn/for-museums-and-galleries/how-guides/collection-management/collection-management-repatriatio-3>).

自律的な知を求めて

——ファリード・アラタスとともに——

サイエド・ファリード・アラタス

鈴木 赳 生

西尾 善 太

【付記】¹

本稿は、シンガポール国立大学社会学部教授で世界的に著名な社会理論家、サイエド・ファリード・アラタス (Syed Farid Alatas²) へのインタビュー記事である。元となったインタビューは2022年10月21日、京都大学東南アジア地域研究研究所 (CSEAS) の招聘でファリードが来日した際に、鈴木赳生、西尾善太、ファリードの3名でおこなわれた。インタビュー記事の英語版は同センターの英文ニュースレター No. 80 に収録され、電子公開される。本稿はこれを鈴木が邦訳したうえで、東南アジアにかんする背景知識などを中心に、本誌の日本語読者の多くには親しみが薄いと予想される内容について注釈を拡充させたものである。

さて管見の限り、その重要性とは裏腹に、ファリードの論考にはほとんど邦訳がなく³、彼の研究や思想について日本語で本格的に書かれたものもみつからない。本インタビュー企画は、この不足を補い彼

の刺激的な研究を日本に導入する一歩としたいと考えた鈴木 (社会理論研究者) が提案し、西尾 (フィリピン研究者) を巻きこんで実行したものである。専門性の異なる両者が聞き手となった結果、ファリードの研究がその重要な二側面、つまり社会学・社会理論と東南アジアの地域的文脈の双方から照らしだされている。本稿自体がファリードの研究への導き手となるわけだが、インタビュー内容に入る前準備として、彼の研究やそれを伝える意義について最低限の説明が必要だろう。

ファリード・アラタスは1961年うまれのマレーシアの社会学者・社会理論家であり、著名な父フサインの影響を強く受けて育った。父フサイン・アラタスは、いわゆる第三世界における知的帝国主義批判の草分け的存在である。彼の1977年の主著『怠惰な土着民という神話』 (*The Myth of the Lazy Native*、未邦訳) は、マレー世界 (マレーシア、フィリピン、インドネシア) に広まった「土着民 (native) = 怠惰 (lazy)」とい

う神話がいかに植民地統治によってつくられてきたかを歴史的に辿る力作であり、しばしばポストコロニアル批評の先鞭を付けたものと位置づけられるエドワード・サイードの『オリエンタリズム』（1978年）に先立っていた⁴。

ファリードもまた父の跡を継ぐように、知的帝国主義や、西欧知の無批判な模倣と在来知の無批判な称揚の双方を徹底的に批判するところから出発する。だが世紀転換期頃から、彼の議論には新たな呼びかけ、すなわち「自律的な社会科学」、「自律的な知」の構築への呼びかけが積極的・明示的に含まれるようになる。ここで「自律的 (autonomous)」と表現される社会科学や学知の状態は、どのようなものか。それは、非西欧側が西欧知や拭いされないその影響を単純に拒否するものでも、逆に在来知を西欧に汚染されていない純粋で聖なるもののように崇め奉るものでもない。それは、なんらかの主義や正統性によってすでにして権威づけられた考え方や評価基準（西欧中心性、男性中心性、異性愛中心性、伝統主義、等々⁵）を闇雲に前提とすることなく、それら1つ1つに光を当ててその影響を注意深く検討し、歪められた認識を正すものである。知識生産において自律的なことの反対はおそらく自動的な (automatic) こと、つまり「これは正しいから正しいのだ」というような無思考な同語反復によって、支配的な知を自動的に再生産するだけの有害な機械労働であろう。

自律的であることをこのように捉えれば、そんなこと「脱常識」を志す社会学ではふつうのことではないか、と疑問が持たれるかもしれない。だが私見では、それはまったく凡庸なことではない。（とりわけ日本で）無数にある社会学の教科書がカール・マルクス、エミール・デュルケム、マックス・ヴェーバーらから始まる西欧男性たちの知を、西欧男性を中心とする歴史観から切りとることではか社会学史を描きだせない現状にあって、知識史という点で「脱常識」を図る試みは「主流」の圧倒的な物量に押しながされてしまう。これに対してファリードは、たとえばイブン・ハルドゥーンやホセ・リサールの著作から社会学を引きだし再構成する力業によってこの挑戦的試みを実践し、東南アジアをはじめとして、知の脱植民地化を図る他地域の知識人たちとの協働を図りながらその輪を広げようとしている⁶。

つづくインタビューでは、以上足早に概括したようなファリードの仕事の軌跡、他地域の知識人との連帯の問題、自律的な知の意味合い、脱植民地的な教育のあり方などについて、彼自身の口からより詳しく述べられている。ゆっくりとでも本稿が呼び水となり、アラタス父子の仕事、ひいては脱植民地的・自律的知識生産に携わるさまざまな仕事が日本でもより広く知られ、社会科学界が少しでも別様の知への余白ある場に変わっていくことを願う。

【インタビュー】

1. 社会学を、違うやり方で——批判と構築

鈴木：社会学との初めの出会いについて教えてくださいいただけますか？

アラタス：社会学者であった父（Syed Hussein Alatas）から学びました。わたしたちはいつも家で、とくに夕食のときに、社会や社会問題、歴史について議論しました。なので、正式に社会学に入門するのは大学に入ってからでしたが、社会的な言論にはよく親しんでいた。学部はオレゴン大学、大学院はジョンス・ホプキンス大学で学びました。

鈴木：大学で教えられる社会学はどのような印象でしたか？それはお父さんの話とは異なっていたのか、それとも親しみのあるものだったのでしょうか？

アラタス：その多くには親しみがありません。というのも、社会学が西欧中心であろうとなかろうと、社会的な論法や集団への関心には類似性があるからです。オレゴン大学の社会学部にはかなり左派的な授業が多くあり、大衆の社会学に注意を払っていた。わたしにとって、それは心地よいものでした。というのも、父がイデオロギー研究と結びついた階級分析をおこなっていたからです（彼の『怠惰な土着民という神話』は植民地のイデオ

ロギーと資本主義について分析しています（H. Alatas 1977））。マルクス主義の分析にとっても馴染みがあったし、心地よく接していました。ですが同時に、知的帝国主義や囚われの精神（captive mind）⁷の問題にもよく通じており、アメリカ流の社会学カリキュラムがいかに西洋の外にいる学者たちに無批判に採用されているかをみてとることができました。

鈴木：ではあなたは、学生の頃からそうした問題を意識していたわけですね。

アラタス：父のおかげで意識的でした。彼は1970年代に囚われの精神について書いており、第三世界で知的帝国主義を概念化した最初の一人だった（この問題についての彼の最初の論文は1969年のものです⁸）。この時期に、とても少数ですが、知的帝国主義について論じた人たちがいました。その一人がヨハン・ガルトゥングで、スカンディナヴィア出身の、平和研究の著名な教授でした。彼は1960年代に科学的植民地主義について書いています（Galtung 1967）。インドの雑誌『セミナー（Seminar）』も、1968年に知的植民地主義についての特集号を出していました⁹。わたしはこうした一連の研究によって、この問題に慣れ親しむようになったわけです。

1980年代に大学に通い、1990年代には若手研究者として、わたしの関心は西

欧中心主義批判の方に寄っていました。ですがおそらくここ10年程のあいだに、異なる言論をつくりあげる方により集中するようになりました。つまり批判を超えて新しい知識、新しい理論、新しい概念の構築へ向かうようになったのです。

鈴木：その変化をご著作からみてとることができます。あなたは1990年代は知の土着化(indigenization)を扱っており、2000年頃から自律的な知識生産(autonomous knowledge production)について語り始めました。

西尾：こうした転換はどのように生じたのでしょうか？外からだ転換のようにみえますが、思うにあなたの思考過程においては、それら2つの方向性は共存していたのでしょうか？

アラタス：ええ、転換ではありません。ただ論理的な発展だった。

鈴木：連続したものなのですね？

アラタス：そう、そして重なってもいる。知の創造について研究するとき、そこには批判と構築があります。西欧中心主義の批判があり、それから西欧中心でない社会科学の構築があるわけです。わたしはいまなお西欧中心主義の批判に関心がありますが、西欧中心でない社会科

学の構築へとさらに向かっています。このため、とりわけイブン・ハルドゥーン
の著作に、非西欧中心的社会科学の例として焦点を当ててきた¹⁰。ホセ・リサールについても多少書いており、この研究をさらに進める予定です¹¹。これが構築の側面です。同時に、西欧中心主義に対するわたしの批判も発展し、より洗練されてきたと思います。1990年代にわたしが西欧中心主義を定義したやり方に比べると、いまの定義のほうがよりニュアンスに富み、洗練され、複雑です。わたしは西欧中心主義の批判を継続し、西欧中心的社会知識生産が生じる構造的な文脈、つまり知的帝国主義、学術的依存、学術的採取主義(academic extractivism)を分析している。こういったわけで、転換はないのです。90年代から2000年代初頭には西欧中心主義批判により関心があり、その関心はもちつづけている。ですがこの10年かそのくらいのあいだに、異なる社会科学の構築により注意を払うようになってきたわけです。

西尾：その変化には、なにか特別な出来事なり転機があったのでしょうか？

アラタス：特別な転機は記憶にありませんが、ここ15年、さらには20年のあいだに、西欧中心主義の批判に時間が費やされ過ぎて異なる知識の構築がなされない、ということに気がつき始めたとは言

えるでしょう。異なる知識について語られ、それをつくりだす必要が語られますが、実行はされないのです。ただ話しているだけで。

鈴木：たいてい結論部においてだけで、ですよ？

アラタス：その通りです。

鈴木：これはとても重要な点だと考えます。思うに、あまりに多くの研究者がそうした批判にふけり、社会学や社会科学の異なるやり方の構築に乗りだそうとしない、あるいはできないのです。

西尾：そうしたことに気がつき始めたとき、すでにイブン・ハルドゥーンが念頭にあり、彼について研究することが異なる社会学へつなげると考えていたのでしょうか？いわば、すでに道がみえていたのですか？

アラタス：ええ、イブン・ハルドゥーンには学生のときから関心をもっていた。イブン・ハルドゥーンが書いた、あるいは彼について書かれた論文や本を集め始めていましたが、どのようにハルドゥーン流の社会学を構築するかはわかっていませんでした。それができるとは信じていましたが、どのようにすればよいかわからなかった。時が経ち読んだ量が

増え、さまざまな研究者と議論を重ねてきて、理論の構築にはある種の構造的枠組が必要だと気がつき始めたのです。

ジョージ・リッツァのことは知っていますか？修士課程の頃、わたしはメリーランド大学で彼のティーチング・アシスタントをやっていました。彼はよく、社会学の建築 (architectonic)、あるいは社会理論を基礎づける構造について語っていた¹²。わたしはそこから、イブン・ハルドゥーンの世界理論を現代社会学に合うように再構築するにはどうしたらよいかの着想を得たのです。歳を重ねて考えが成熟し、イブン・ハルドゥーンについての著作を2つ書くことができた(Alatas 2013, 2014)。いまは、同じことをホセ・リサルについてやろうとしています。現在、植民地社会にかんするリサルの理論の構築についての論文を書いていて、そのなかでリッツァの建築概念を使っています。

西尾：2020年の「グローバル・スタディーズの脱植民地化」大会での基調講演を聴きました (F. Alatas 2020)。そのなかであなたは、どのようにホセ・リサルのなかに脱植民地的思想を見出せるか話しています。これはとても印象深いものでした。フィリピン地域研究者はリサルについてよく知っていますが、彼をそのようにみることはありません。リサルの内に見出しうる学知の可能性について

のあなたの論述には、とても目を見張るものがありました。

アラタス：リサールを読むと、植民地的な知に対する批判がみつかります。リサールはそれを西欧中心主義とは呼ばなかったが、植民地的な知識を批判していた。一方で植民地的知の批判を提示し、他方で植民地社会にかんする自分自身の理解を与えている。それらが、植民地社会にかんする彼の理論の2つの基本部分です。

リサールはフィリピンの歴史を検討することで、フィリピン人を遅れていて非文明的だとするスペインの(植民地的な)理解を批判します。彼はドイツの人類学者たちの研究を引きつつ¹³、フィリピン人が進歩的あるいは発展した文明をもっていたこと、通商ルートを制御し、造船や他の諸産業にかかわっていたことを示すのです。フィリピン人が植民地統治以前に進歩的社会を有していたのだと立証したうえで、彼は「遅れている」理由がフィリピン文化のせいであつたりフィリピン人が文明化されていないためなのではなく、植民地化のせいであるのだと論じる。このようにして、植民地社会にかんする彼の理論は植民地統治の批判になるわけです。

西尾：講演のなかで、あなたはこの文句をリサールから引用していましたね。「自

由なき人々の悲惨はかれらにではなく、かれらを統治する者たちに帰せられるべきである」(Rizal 1963: 31)¹⁴。

アラタス：ええ、いまはこの講演を論文に発展させている最中で、そこではとても詳細な構造を用いてリサールの理論を再構築しようとしています。わたしが構造と言うとき、それはあらゆる理論、あらゆる社会学理論が、人間社会の概念をもっていることを意味しています。これは、人間社会がいかに制度をつくりあげ、制度がいかに人々を支配するかについての概念です。人が制度をつくるけれども、制度が人を支配する。それらは人が人としてもっている潜在的可能性を発展させることを許さず、人間の性質を歪めます。たとえば、マルクスは資本主義の諸制度が疎外をうむと述べた。人々が制度の問題に気づきだすと、それらに対して反旗を翻し、解放を求める闘争がおこなわれるというわけです。このようなマルクスの社会理論と同様に、あらゆる理論は主軸となる構造をもっている。わたしはこうした構造を用いて、リサールによる社会の理論を構築しようとしているのです。

鈴木：言いかえれば、リサールの社会学的思考を彼自身から直接知ることはできないために、構造的なモデルを彼の著作に当てはめる。これは非常に理論的な仕事

ですね。

アラタス：ええ、リサールは自分の考えを社会学として提示しているわけではありませんから。実際には、彼は時事的な記事、小説や詩を書いている。そのため理論を得るには、わたしたちの側で構造を築き、彼のあらゆる著作や思想からその構造に適した側面を選びだす必要があるわけです。

2. 研究協力：「南と南」の関係？

西尾：社会理論を構築・再構築しようとする際、さまざまな研究者や研究ネットワーク間での協力が重要になってくるだろうと想像します。論文を一人で書いているかのようにふるまう人もいるかも知りませんが、実際には友人や同僚など、他の人々がいつも側にいるわけです。学術界における協力についてはどのようにお考えでしょうか？

アラタス：そうですね、協力して仕事をするのはとても良いことだと考えており、これについて疑問を挟む余地はありません。残念ながらわたしの場合、協働できそうな研究者を多くはみつけれなかった。例外は同僚のヴィニータ・シンハで、彼女とは社会理論の授業で長年ともに教えてきました。ともに教えてきた経験と、西欧中心主義の問題にかんする似た考え

から自然に協働が生まれ、『正典にとどまらない社会学理論』という本を共著することに決めたのです（Alatas and Sinha 2010）。

イブン・ハルドゥーンやリサールにかんする研究では、同様の協働の可能性を見出せていない。似たような考え方もつ人々に出会ってこなかったのです。その機会を見逃してしまったのかもしれない。アラブ世界では——知ってのとおりイブン・ハルドゥーンはアラブの思想家ですが——わたしと似たやり方でイブン・ハルドゥーンにアプローチしたいという思想家とは出会いませんでした。同じことはフィリピンについても言える。ホセ・リサールに関心のある研究者の大部分は社会学者や人類学者ではなく、おそらくは歴史家に多いようです。

西尾：フィリピンでは、ホセ・リサールは基本的にある種の象徴であるように思えます。彼をどのように理解するかがフィリピン史の基礎なのです。その理解は重要だけれど、同時にかなり制約されてもいる。それに対して、あなたはある構築物、新しい学知を確立しようとしています。この種の発想はおそらく、フィリピンの研究者には新しいものなのです。

アラタス：ええ、わたしは一度幾人かのフィリピン人たちと、フィリピン人からホセ・リサールを救いだしなれば、と冗談を

言いあったことを覚えています。なぜならあなたが言ったように、彼は長年にわたって象徴に過ぎなかったから。とはいえもちろん、ホセ・リサールにかんするフィリピン人の素晴らしい研究はおこなわれてきた。レイ・イレートやフロロ・キブイェンのような研究者たちの著作は見事です。レシル・モハーレスやラモン・ギレルモの仕事もまた、非常に有益です。かれらの研究はリサールの思考を再構築するための着想を与えてくれた点で、とても重要なものでした。たとえばキブイェンは、リサールが同化主義者ではなく、むしろフィリピンの独立を目指した革命家である、という主張を支持するとても重要な議論を提供してくれる (e.g. Quibuyen 1999)。イレートとキブイェンの研究はまた、フィリピンにおける民衆のキリスト教やカトリック教義にあるリサールの思考のルーツを理解する手助けをしてくれる (e.g. Iletto 1979)。ラモン・ギレルモの議論は、リサールにおける人間存在の概念を明確化する助けとなった点でとても役立ち、わたしにとってはこのことが、リサールの社会理論を理解する出発点となっています (Guillermo 2009, 2012)。

わたしはこれらの研究者たちと公式に協働してきたわけではないが、幾人かとは交流があります。かれらはわたしと同じことをやっているわけではなく、異なる関心や専門性をもってるけれど、かれ

らの研究からは多くを得ることができました。交流を継続することを楽しみにしています。実際、シンガポール国立大学と、わたしが人類学・社会学部で客員教授を務めているマラヤ大学をとおして、ホセ・リサールにかんするマニラへの研究訪問を来年2月におこなおうと組織しています。この訪問をとおし、とくにリサール研究にかんして、フィリピンの同僚や学生たちとより強い結びつきをつくらうとしているのです。

鈴木：そのような協力は、第三世界における南と南の関係というようにレッテル貼りされることがよくありますね。

西尾：南と南の協力関係はとても重要だと言われますが、これは往々にして北の発想のように感じられます。もちろん、それは時には良いが時にはそれほど良いものではない。「北と北の協力は生産的だ」とは言われたいわけですね。生産性は人と、かれらがなにをやるかにかかっているはずです。

鈴木：そう、協力関係は人工的にうみだされるのではなく、共通の問題や関心から始まるはずでしょう。『社会学を脱植民地化する』という本のなかで、アリ・メッジは南と南の協力に取りくんでいないとしてあなたの議論を批判している (Meghji 2021: 86-90)¹⁵。わたしとしては、

これは少々不公平な評価に感じられます。というのも南と南の関係とは、そのようなものがあるとして、文献のみから容易に見出せるものではないだろうと考えるからです。

アラタス：重要なのは南と南の協力ではなく、類似の志をもった人同士の協力です。別の言い方をすれば、たとえば北米で働いている研究者であっても、南のメンタリティをもっているかもしれない。わたしたちが探し求めているのは、どこか特定の大学や国にいる研究者なのではなく、似たメンタリティや関心をもつ研究者なのです。

3. 精神の脱植民地化——「言語を真剣に捉える」

西尾：2021年にバンドンで開かれた社会科学にかんする国際会議の基調講演で、あなたは言語を真剣に捉えなければならないと述べていました（F. Alatas 2021）¹⁶。「言語」そして「真剣に」と言ったとき、あなたは具体的にどのようなことを言おうとしていたのでしょうか？

アラタス：西欧中心主義を批判した後、西欧中心的ではない新しい知識を構築したいと思いますよね。この仕事の核心となるのは理論の建設と概念の形成で、そこに言語が入ってくる。概念形成のために

言語を真剣に捉えるというのは、わたしたちの言語における言葉をただの用語と捉えるのではなく、その内に概念をみることを意味します。言葉は、1つの言語から別の言語へと単純に翻訳されるのではない。わたしたちの言語にある言葉を真剣にみるとき、そこに社会科学的概念の可能性を見出すことになるのです。

例を挙げれば、マレー語やインドネシア語の移民研究において、研究者たちは英語の migration という語を migraci と互換的に使います。かれらは移民の慣習的な概念を使っているに過ぎず、自分たちの言語を真剣に捉えてはいない。というのも、マレー語やインドネシア語には移民・移住を指す別の語があるからです。marantau などがそう。この言葉は migration の単なる翻訳ではなく、ある特定の種類の移民・移住を指し、そのため移民・移住の異なる概念を指し示している。マレー語の別の言葉、berhijrah もまた移民・移住を指しているが、marantau とは異なる。これはいたって簡素な例ですが、異なる言葉がいかにか人の移動の異なる概念化、移民・移住の異なる概念化を提供しうるかがわかります。

西尾：こうしたことが、異なる知識の構築過程の一部というわけですね。

アラタス：そうです。もう1つ別の例を挙げましょう。西洋の社会科学では、都市

と地方の二項対立が非常に重要です。なぜなら近代西洋社会の歴史は、町と地方の争いの歴史だからです。ヨーロッパにおける革命はことごとく、町で資本家階級が台頭し、封建制を打破しようとしたことの結果だった。町 - 対 - 地方というわけです。翻ってマレー世界、つまりインドネシア、マレーシア、フィリピンでは、二項対立は町と地方ではなく、陸と海です。そこではサバ州やフィリピンのオラン・バジャウ (Orang Bajau) のように、海に暮らす共同体があった¹⁷。言い換えれば、海は単なる交通の媒体にとどまらず、人が暮らす場だったのです。これらの共同体は陸の統治者に軍事支援を提供した。したがって、マレー世界における歴史の力学は町と地方の関係ではなく、海と陸の関係を中心としているわけです。だからこそ陸の民と海の民、オラン・ダラ (Orang Darat) とオラン・ラウ (Orang Laut) という関連する言い方があるわけです。言語を注意深くみれば、新しい考え方がみつかる。そういうことです。

4. 学術文献にとどまらない知識生産

鈴木：先ほども少しふれましたが、わたしが思うに、人々のあいだで現に生じている協働を見出すには学術文献の外側をみなければならぬ。これは脱植民地化というトピックと関連してきます。つまり

文献だけでなく他のやり方も用いて、どのように脱植民地的な知をうみだすかということです。わたしたちはそのような、学術論文の外でなされる交流に関心をもっています。

西尾：地域研究者の一部は脱植民地的な文献には親しみがなくとも、さまざまな実践をとおして「脱植民地的」であることの射程を広げようとしています。自分としては、脱植民地的なものが文献のみに限定されるとすれば、それは狭くなってしまふように思えます。学術文献の外側、たとえば映画や写真、その他の形態の芸術における脱植民地的実践についてどう考えられるかも重要です。

アラタス：良い論点ですね。西欧中心的社会科学に対するわたしの批判の1つとして、それが知の源泉を制限してしまうという問題があります。知識構築の方法が科学的方法、つまりは帰納と演繹に限定されていることです。この方法は事実を要求し、事実から一般化をおこない、前提や原理を得てそこから結論を引きだします。西洋の伝統、近代の伝統は、社会科学を科学的方法に閉じこめてしまう。ですが前近代の方法のなかには、キリスト教からギリシアやイスラームの伝統に至るまで、詩学や修辞学といったものとおした知の創造が見出されます。詩学は芸術と関連し、帰納と演繹ではなく、

想像を介して知識にかんする主張をおこなうことを意味します。

たとえばフィリピン革命¹⁸について、アーカイヴに基づき、事実から一般化をおこなって書く人がいる。これは科学的方法ですね。他の人、たとえばフアン・ルナは、革命の光景を描く¹⁹。これも革命にかんする知識ですが、想像、感情や情動を介したもので、これもまた知識です。というのも、知識とは事実に限られないからです。それはデータを集めてそこから結論を引き出すことだけではない。知識は詩や、『ノリ・メ・タンヘレ(Noli Me Tángere)』のような小説²⁰からもうみだされうるのです。小説は詩学の1つの方法で、隠喩、直喩、寓喩を用いる。この小説はその登場人物をとおして想像できるようにすることで、植民地社会の状況について教えてくれる。文学、美術、音楽——これらはすべて、知の主張をおこなう手段として活用されるべきものです。わたしたちは科学的方法に自らを制約すべきではない。

わたし自身は教えるときに、歌、音楽、映画、小説を使います。たとえば来週、わたしの授業では『ノリ・メ・タンヘレ』を読みます。先週はムルタトゥーリを読んだ。彼はオランダの植民地官吏だったけれども、植民地化に批判的になって本を書き、それがひいてはリサールに影響を与えたのです²¹。わたしたちはムルタトゥーリ、リサールを読み、それから『怠

惰な土着民という神話』を読む。学生は毎週一冊読むわけです。ですがわたしはかれらに、映画を観たり音楽を聴くようにも言っており、それらについて授業で議論します。わたし自身は1970年代の（アメリカではなく）イギリスのロックを好みます。というのもそれは進歩的で、社会批判を含んでいるから。ロック音楽のなかに社会学理論があるわけです。こうしたやり方が、ありうる教え方のちょっとした一例です。

西尾：ではあなたにとって、音楽、映画、小説、詩やその他の手段であれ、重要なのはそれによって想像をかき立てて広げることだというわけですね。

アラタス：ええ、そうです。詩学をとおした想像は、インスピレーションのために重要です。つまりわたしたちや学生に影響を与えてインスパイアし、異なる類の諸問題、とりわけ脱植民地的なものに関連する諸問題への関心を抱かせるために。小説を読んだり映画を観たりするのは、理論的な文献を読むよりも非常に影響力がある、ということもありえる。

西尾：どのようにインスピレーションと想像(imagination)を区別しているのですか？

アラタス：想像は、小説の登場人物の立場

に自分を置いてみる時に働きます。これらの立場にいると感じ、その時代に生きるとはどのようなことなのか思い描こうとする。たとえば『ノリ・メ・タンヘレ』を読むとき、スペイン植民地期にマニラにいる登場人物、イバラ (Ibarra) であるとはどのような感じなのか想像するでしょう。これが想像です。インスピレーションとは、なにかをやりたいと鼓舞されるように感じることです。想像によってインスパイアされるかもしれない。たとえば、『ホセ・リサル』という映画²²を観たとき、わたしはもっとリサールの研究をやりたくなった。インスパイアされたからです。

5. どのように異なる教え方ができるか ——いくつかの前提条件

西尾：教育は難しいですが、それも異なる知識の構築において重要な実践となるのでしょうかね。

鈴木：社会学や社会理論を教えることについては、どのようにお考えですか？

アラタス：そうですね、脱植地的なやり方で教えたいと思うなら (ひとまずそう思う場合に話を限定しましょう)、いくつかの前提条件があります。第一の前提条件として、教授あるいは教師が、西欧中心主義を批判し脱植地的な新しい知

識を提示することに関心をもっていなければならない。そうしたいとインスパイアされている必要がある。そして、恥を感じていなければならない、と言いましょうか。つまりは、自分自身が属する知の伝統や思想史を知らないこと、それを学生たちに伝えられないことを恥じる気持ちをもつべきだということです。この恥ずかしさを感じるのであれば、批判し新しい知識をうみだすことへと駆り立てられるでしょう。

たとえばあなたたちが日本の人類学者で、フランツ・ボアズや (プロニスワフ・) マリノフスキは知っているが柳田 (國男) の理論を説明できないとしましょう。このことに恥ずかしさを感じないならば、もうなにもすることはない。けれども恥を感じるならば、柳田や他の思想家たち、たとえば費孝通²³ やホセ・リサルを読まなければとインスパイアされるでしょう。そうすれば思考がアメリカや西洋に縛られることなく、より文明的な広がりをもってコスモポリタンになっていくはずです。これが1つの前提条件です。

第二に、教授には教育機関のなかでの自由がなければならない。大学は、たとえそれが西欧中心적であろうと、異なるやり方で教えることを止める、あるいは干渉すべきではない。あなたが社会学理論あるいは史学を教えたいとして、学部長はこれを教えてはだめだとか、あれを教えなければならないとか言うべき

ではないのです。大学が十分な柔軟性と、自身のシラバスを組める自由を提供することが重要です。

これら2つの前提条件が満たされるならば、教授は授業でなんでもできる。でしょう？わたしが日本の社会学者で、日本で社会理論を教えるとしたら、マルクスやウェーバーを教えますが、リサールや柳田も教えるでしょう。文献を使うが、映画や小説も使うはず。それは難しいことではないが、教授は関心をもっていなければならない。教授に関心がなければ、もうなにも議論することはありません。

これもまた言及する意義がありますが、教育というのは教室だけでなく、教室の外側にもある。わたしは多くの時間を学生と、カフェで座って何時間も話しこんで過ごします。また、自分の家で読書会を開いてもいる。その読書会の一部はわたしの学生だが、他は他大学から来ることもある。わたしたちはリサールを含めて、あらゆるものを読みます。ひと月に一度本を読み、コーヒーや葉巻を片手にインフォーマルな形で議論しあうわけ。この種の非公式な場での議論は、教室での議論よりも重要な場合がある。相互に一種のインスピレーションを与えるからで、それは教室ではなかなかできません。ときには長年にわたる関係性を学生と築き、互いに学びあうこともあります。こうしたことはとても重要です。

鈴木:とても素敵ですね。日本でも過去に、戦後京都の人類学者のあいだなどでは、そのような文化があったと聞きます。京都大学に、あるいは京都のどの大学にも人類学の部局がなかったころ、人類学者たちは自分たちで集まって一緒に議論していた。これは自作の草の根の会で、資金や部局なしにやっていました²⁴。

西尾:あなたが自分の家で読書会を組織しているというのは、とても興味深いです。自律性というのは制度的なレベルで求められますが、より私的・半私的なレベルでもうまれてくる。自律的な知をつくるというとき、わたしたちは広い想像力をもつべきなのでしょう。

6. 覇権的な志向からの自律

鈴木:最近、なにもかも「脱植民地化する」ことが流行っています。思うに、わたしたちは「脱植民地化する」という語をいかに使い、それによって具体的になにを意味するかについて、もっと注意深くなければならない。この点に関連して、わたしはフントンジ²⁵の「自生的(endogenous)」という概念に関心をもっています(Hountondji ed. 1994 = 1997)。自生的知識にかんする彼の議論については、どのようにお考えでしょう？

アラタス:重要です。レイウィン・コンネ

ルが著書『南の理論』で彼をよく参照しています (Connel 2007)。

鈴木：はい。「自生的」というのはあなたが「脱植民地的」という語で考えることと異なっていますか？

アラタス：いいえ。1970年代には、(知識生産において)「脱植民地化」という言葉はほとんど使われていなかったのです。代わりに、知識の「土着化(indigenize)」と「自生的(endogenous)」知識について語られていた。知識の「土着化」とは、概念を外部から、たとえば西洋から取ってきて、現地のものにすることを意味します。「自生的」知識というのは、概念を内部から取って、社会科学の観念にしたものです。脱植民地化には、知識の「土着化」と「自生的」知識のどちらもが必要なのです。

鈴木：『植民地主義と近代社会理論』におけるバンブラとホルムウッドの仕事についてはどう考えますか (Bhambra and Holmwood 2021)？これは確かに一種の脱植民地化と言えますが、この本で扱われる人物はホップズ、トクヴィル、マルクスそしてデュルケームといったように、いまだ大部分が西洋の学者たちに限られています。

アラタス：ええ、その通りですが、脱植民

地化された社会理論が非西洋の学者だけを含むわけではないのも忘れないことが重要です。そこには、西洋の学者たちを脱植民地的視点から批判することも含まれる。わたしと同僚の『正典にとどまらない社会学理論』でも、マルクスやウェーバーについての章があるが、それらは脱植民地的視点から書かれたものです。

知の脱植民地化については、あと2つ論点を述べておきたいと思います。第一に、脱植民地化は多様性に限定されるべきではない。アメリカやイギリスでは、たとえば女性や非白人を適切に代表することに気が揉まれています。これはもちろん重要なことだが、脱植民地化という言葉でわたしが意図していることではない。それは代表性にとどまらず、発想や概念にかかわり、脱植民地的な駆け引きをすることにかかわっているのです。

第二に、脱植民地化は確かに重要だが、唯一の問題ではない。知の創造における問題すべてが植民地性に還元されるわけではないのです。この点は、自律的な知にかかわってきます。脱植民地化について語る時、問題は西欧中心主義ですよ？しかし他にも、植民地性にかかわりのない覇権的な志向 (hegemonic orientations)がある。党派主義、民族ナショナリズム、伝統主義といったものがそれです。これらもまた、知識生産に影響を及ぼす覇権的な志向だけれど、植民地主義や西欧中心主義によるものではない。

鈴木：ですが互いに関連しあっていますよね？

アラタス：一部はそうです。しかし党派主義を例に取れば、そのムスリム世界における知識生産への影響の仕方は、西欧中心主義や植民地主義を何世紀も遡りません。党派主義的思考の伝統は長く、植民地主義とはかかわりが無い。わたしたちは、植民地主義にかかわるものとそれとは独立したものを、区別して認識しなければなりません。たとえば西欧中心主義を解決したとしても、男性中心的ではありません。

だからこそマレー世界では、脱植民地化についてだけでなく、自律的な知について語るわけです。知識は西欧中心主義から自律的でなければならない——これは脱植民地化です。しかし男性中心主義、伝統主義、党派主義、民族ナショナリズム、その他さまざまな覇権的志向から自律している必要もある。こうしたことについて、わたしは『季刊第三世界』に書いたことがあります (Alatas 2022)²⁶。西欧中心主義は覇権的志向の1つに過ぎない。知の脱植民地化は、自律的な知をつくりだす努力の一部分に過ぎないのです。

注

1 付記はすべて鈴木が書いたものであり、文責は鈴木にある。

2 この付記と注では彼の父フサインの名も登場することから、区別するために両者とも姓ではなく名で表記する。

3 例外として、東洋学術研究所とマラヤ大学文明間対話センターの共同シンポジウム (2012年) での講演録が日本語で出されている (Alatas 2012 = 2013)。

4 サイドは7年後の「オリエンタリズム再考」において、以下のように回顧している。「基本的に、『オリエンタリズム』のなかで述べたことは、わたしより前に A. L. ティバーウイ、アブダッラー・ラルーイ、アヌア・アブデル-マリク、タラル・アサド、S. H. アラタス、ファノンとセゼール、パニカー、ロミラ・ターパルによって述べられていたことであった。かれらは皆、帝国主義と植民地主義のもたらした荒廃に苦しみ、ヨーロッパに向けてかれらを表象した科学の権威、来歴、諸制度に挑戦するなかで、この科学が規定する以上の何者かとして自らを理解しようとしてもいた」 (Said 1985: 93 = 1993: 303、訳文は適宜変更)。

5 以下のインタビューでは「覇権的な志向 (hegemonic orientations)」と表現されている (6節)。

6 男性中心性の問題についても近年では言及するようになっており、今回の来日公演もそうした論点を含むものであった。ただし私見では、この点にかんする彼の感度と議論ははまだ発展途上の感が否めない。

- 7 「囚われの精神」はファリードの父フサインの概念であり、彼はこの概念を用いて、非西洋の知識人による西洋知の無批判な受容と模倣を批判した。
- 8 ここで言及されているのは、フサインが初めて囚われの精神について話した国際開発協会（Society for International Development）の第11回世界会議での報告であり、この論考はその後1972年に『国際社会科学誌』に掲載された（H. Alatas 1972）。
- 9 『セミナー』（1959-）は月刊のオピニオン誌で、1968年12月に出た112号は学術的植民地主義に焦点を当てた。
- 10 イブン・ハルドゥーン（Ibn Khaldūn, 1332-1406）は中世のイスラーム世界の代表的知識人で、ファリードは彼の学知について多くを書いている（e.g. F. Alatas 2014）。
- 11 ホセ・リサル（José Rizal, 1861-96）は革命前夜のスペイン統治下フィリピンにおいて独立運動に携わり、若干35歳で処刑された英雄の人物である。ファリードは近年、ハルドゥーンと同様に西洋の模倣ではない自律した知の源泉を提供する論者としてリサルに注目し、彼にかんする論考を発表し始めている（e.g. F. Alatas 2010）。
- 12 ジョージ・リッツァ（1940-）はアメリカ合州国の社会学者で、グローバル化による消費文化・生活様式的世界的な画一化を「マクドナルド化」と表現したこと
- で、とりわけよく知られる。ここで言及されている彼の「建築」概念については、Ritzer（2001）を参照。
- 13 ドイツ滞在中、リサルはヴィルヘルム・ヨースト（Wilhelm Joest, 1852-97）や、フランツ・ボアズに影響を与えたアドルフ・バステイアン（Adolf Bastian, 1826-1905）と接していた（Mojares 2013）。また、リサルはテオドア・ヴァイツの“Die Malaian（マレー人）”を翻訳しようとしていた（Quibuyen 2020）
- 14 ファリードはこの言葉を、前述の基調講演（F. Alatas 2020）の39分43秒～40分21秒の箇所で引用している。
- 15 ファリードの議論は彼の父の議論とともに同箇所で扱われており、もっぱら西洋知とどう向きあうかに集中しており他の非西洋の諸伝統との対話に乗りだしていない、と最終的には批判的に評価されている。
- 16 この基調講演動画の14分20～23秒の箇所でファリードは、「問題の一部はわたしたちが自分たちの言語を真剣に捉えていないことです」と述べている。
- 17 サマ（Sama）あるいはバジャウ（Bajau, Badjau, Bajo）と呼ばれる人々の一部は、マレーシアのサバ州や南部フィリピンで生活している。
- 18 19世後半から20世紀初頭にかけて生じた一連の独立運動を指す。この運動はスペインとアメリカ、2つの植民地支配に対するものであった。1898年6月12日、

- フィリピン独立宣言が発せられたが、同年12月、米西戦争の終結によるパリ条約によってフィリピンの統治がアメリカへと割譲された。アメリカはその独立を認めず、1899年6月、フィリピン第一共和国はアメリカに対して宣戦布告し、フィリピン共和国はアメリカに敗北し、植民地化された。最終的にフィリピンが独立を達成したのは1946年7月4日であった。
- 19 フアン・ルナ (Juan Luna, 1857-99) はフィリピンの国民的な画家で、1898年のパリ条約締結の際は外交役を務めた。代表作の *Spoliarium* (1884年) はリサールを含む当時の独立運動家たちを鼓舞した絵画で、現在はフィリピン国立美術館の広間に所蔵されている。
- 20 『ノリ・メ・タンヘレ』(「我に触れるな」の意) はリサールの書いた小説で、1887年にベルリンで出版された。リサールが書いた長編小説は同書と、1891年刊『エル・フィリプステリスモ』(「反逆」の意)の2作であり、いずれも邦訳がある。『ノリ・メ・タンヘレ』ではヨーロッパ遊学から帰国したクリソストモ・イバラ(邦訳では「イバルラ」という主人公をとおり、カトリック教会が大きな影響力をもつスペイン統治下フィリピンにおいて、自由で合理的な改革の芽が摘まれていく様子を描きだしている (Rizal 1887 = 1976)。
- 21 ムルタトゥーリ (Multatuli) はオランダ人の著作家エドゥアルド・ダウズ・デッカー (Eduard Douwes Dekker, 1820-87) の筆名。
- 22 マリル・ディアスーアバヤ監督、1998年の歴史映画。
- 23 LSEでマリノフスキに教えを受けた社会人類学者で、中国社会人類学の先駆者となった。2021年に彼の論集が邦訳されている (費 2021)。
- 24 近衛ロンドを念頭に置いている。近衛ロンドは京都大学周辺で開かれていた人類学研究会で、1964年から、少なくとも1989年までつづいていた。機関誌として『季刊人類学』がある。
- 25 ポーラン・フントンジ (Paulin J. Hountondji, 1942-) はベニン出身の知識人で、渡仏しジャック・デリダなどのもとで学んだのち、アフリカに哲学などないと考えられていた時代にアフリカ哲学を学問領域として立ちあげる先駆者となった。
- 26 本インタビューの契機となった2022年の来日公演はこの論文と同じタイトルを冠しており、その内容をもとにしたものであった。

参考文献

- Alatas, Syed Farid, 2010, "Religion and Reform: Two Exemplars for Autonomous Sociology in the Non-Western Context" Sujata Patel, *The ISA Handbook of Diverse Sociological Traditions*, London: Sage, 29-39.
- , 2012, "The Role of the Human

- Sciences in the Dialogue for Peace and Harmony” (訳者不詳, 2013, 『『平和と調和のための対話』へ 人文科学は何ができるか』『東洋学術研究』 52 (1): 221-36.)
- , 2013, *Ibn Khaldun*, Delhi: Oxford University Press.
- , 2014, *Applying Ibn Khaldūn: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology*, London: Routledge.
- , 2020, “Theorising from Asia,” (Retrieved December 9, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=2BejPL5Ex7g>).
- , 2021, “Autonomous Social Science: Contemporary Issues in Social Science” (Retrieved December 10, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=8BkLXUPV8PA&t=973s>).
- , 2022. “Knowledge Hegemonies and Autonomous Knowledge,” *Third World Quarterly*. DOI: 10.1080/01436597.2022.2124155.
- and Vineeta Sinha, 2017, *Sociological Theory beyond the Canon*, London: Palgrave Macmillan.
- Alatas, Syed Hussein, 1972, “The Captive Mind in Development Studies: Some Neglected Problems and the Need for an Autonomous Social Science Tradition in Asia,” *International Social Science Journal*, XXIV(1): 9-25.
- , 1977, *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*, London: Frank Cass.
- Bhambra, Gurinder K and John Holmwood, 2021, *Colonialism and Modern Social Theory*, Cambridge; Medford: Polity.
- Connell, Raewyn, 2007, *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, Crows Nest, NSW: Allen & Unwin.
- 費孝通著, 梁海燕・蔣青・陳雪訳, 2021, 『費孝通學術論集——述懐と再考』 京都大学学術出版会.
- Galtung, Johan, 1967, “Scientific Colonialism,” *Transition*, 30: 10-15.
- Guillermo, Ramon, 2009, *Translation & Revolution: A Study of José Rizal's Gullermo Tell*, Manila: Ateneo de Manila University Press.
- , 2012, “Moral Forces, Philosophy of History, and War in José Rizal,” *Philippine Studies: Historical & Ethnographic Viewpoints*, 60(1): 5-32.
- Hountondji, Paulin J., ed., 1994, *Les Savoirs Endogènes: Pistes pour une Recherche*, Dakar: CODERSIA. (Ayi Kwesi Armah, trans., 1997, *Endogenous Knowledge: Research Trails*, Dakar: CODERSIA.)
- Ileto, Reynaldo Clemeña, 1979, *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910*, Manila: Ateneo de Manila University Press.

- Meghji, Ali. 2021. *Decolonizing Sociology: An Introduction*, Cambridge; Medford: Polity.
- Mojares, Resil B., 2013, “José Rizal in the World of German Anthropology,” *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 41(3/4): 163-94.
- Quibuyen, Floro Cayanan, 1999, *A Nation Aborted: Rizal, American Hegemony, and Philippine Nationalism*, Manila: Ateneo de Manila University Press.
- , 2020, *The Future Has an Ancient Heart: In Search of Our Antiguas Buenas Calidades. A Voyage of Rediscovery from José Rizal’s (Ignored) Translation of Theodor Waitz’s Die Malaien to the Jesuit Missionaries’ (Forgotten) Reports on the Chamorros of Marianas*, Quezon: UP Center for Integrative and Development Studies.
- Ritzer, George, 2001, “The Delineation of an Underlying Architectonic,” George Ritzer, *Explorations in Social Theory: From Metatheorizing to Rationalization*, London: Sage, 34-57.
- Rizal, José, 1887, *Noli Me Tángere*, Berlin: Berliner Buchdruckerei-Aktiengesellschaft. (岩崎玄訳, 1976, 『ノリ・メ・タンヘレ』勁草書房.)
- , 1963, “The Truth for All,” José Rizal, *Political and Historical Writings*, Manila: National Historical Institute, 31-8.
- Said, Edward, 1985, “Orientalism Reconsidered,” *Cultural Critique*, 1: 89-107. (今沢紀子訳,
- 板垣雄三・杉田英明監修, 1993, 「オリエンタリズム再考」『オリエンタリズム下』平凡社, 293-342.)

歴史をふまえた「異者」との共生

金 宣 吉

【付記】

本稿は、「多文化主義の危機」や「間文化主義（インターカルチュラリズム）」といった本センターの研究課題の中心をなす諸課題に関する実践的取り組みについて、神戸市を拠点に定住外国人の自立・自活にかかわる活動を続ける、神戸定住外国人支援センター（KFC）の金宣吉理事長に森千香子、上野貴彦、金由地が2023年2月28日にインタビューした記録を再構成したものである。

インタビューは、①日本／神戸／長田区の文脈における、インターカルチュラリズムやその理念を体現する場としてのインターカルチュラル・シティの可能性と限界はいかなるものであるか（上野貴彦）、②指紋押捺反対運動をはじめとする、在日コリアンが主導した過去の社会運動からの連続と断絶（金由地）、といった聞き手の関心を中心にゆるやかに構成されている。なお、インタビューの一部は、聞き手のひとりである上野が金宣吉氏に執筆を依頼した論考（金2022）の内容を踏まえつつ、拡充したものとなっている。

【インタビュー】

1. インターカルチュラリズムを語るまえに

ここでは、「何人（なにじん）」や「地域で外国人支援するNGO」といった、与えられている役割みたいなものにとらわれずにお話ししたいと思います。

まず、インターカルチュラリズムという発想が注目されるに至った経緯を考え直してみましよう。そのためにはまず、これからの日本の姿を構想する際にしばしば言及される「多文化主義（マルチカルチュラリズム）」の理解から問い直す必要があります。

多文化主義はそもそも、国民国家という枠組みの中で、国民に包摂されていても多様な宗教、文化、民族、言語を持つ人々が尊厳を傷つけられることなくともに暮らす手段のひとつとして登場しています。たとえばカナダでは、カナダ国家成立の過程で数の多い英語系移民と英語圏州を主流にすると少数派であるフランス系カナダ人（ケベック人）が多く住むケベック州が分離する危惧から多文化主義が採用されていま

す。オランダのカトリックとプロテスタントの人々の関係なども同様に、それぞれが分離独立する事態に至らないために定めた、相互不干渉の原則としての性格を有しています。つまり、自治を認める代わりに分離しないという概念であって、「仲良く暮らしましょう」というより、「仲良く暮らすためには、お互いの文化的なところは自分たちで生活を守れば良いことにしましょう」というものとして本質的にはあるわけです。

これが時代を経て、英語、フランス語圏だけでない多様な移民の受け入れに際して、少数派として多様性の維持に努めてきたケベックでは、自分たちが尊厳をもって暮らしていくために多文化主義ではないインターカルチュラリズムというコンセンサスが提唱されています。また、かつてスペインのフランコ政権により弾圧を受けたカタルーニャ州の州都バルセロナも、マドリドを中心とするスペイン像に対して、独自の地方文化を基盤に新たな移住者への平等を視座に入れたインターカルチュラリズムに基づく都市づくりを提唱しています。

これは、偶然ではないわけです。地域に根差した文化を作り上げてきた人々と新たに流入した人々のリレーションシップを構築するなかで、中央国家が主導する同化主義、多文化主義、そのどちらもが何らかの押しつけになることが危惧されます。そうではなくその地域が歴史の中で培ってきた

こと（フランス語やカタルーニャ語といった言語や守ってきた文化）を基盤に、新たに流入する移民とともに文化的マイノリティに対する人種主義と闘い、社会統合を目指すことが現実には適っているとの考えに基づいた結果であろうと思います。

ところが日本では、多文化主義自体が社会のめざす理念として曲解されてきた上に、より歪んだインターカルチュラリズムの理解がなされているわけです。日本でも、沖縄県（琉球）がインターカルチュラリズムを主張できるような環境が生まれたら、もしくは許容するような中央政府が成立するならば、ケベックやバルセロナ（カタルーニャ）のインターカルチュラリズムをもう少しは、理解出来るようになると思うのですが。

こうした前提を踏まえたとうえで、ヨーロッパの国々についての研究（例えば、森2016）をよく読んでほしいと思います。日本型の「多文化共生」をつくり出すべきなどとよく言われますが、「異者」への処遇をめぐって起きている問題は、ヨーロッパの国々ととても似ています。

ここでは、「異者」という、あまり一般的ではない語を用いています。この「異者」という言葉を選んだのは、自分のなかで「自分たちと異なる扱い」、特になにかを制限する場合に、人は異なる者であるということで、何の躊躇いもなくすすることができていると考えているからです。

日本は、そうした問題への対応、国籍法

に出生地主義の要素を入れるといったことについてはお茶を濁してきました。

私は在日コリアンなので、自分たちの位置付けを、「移民の世紀」である 20 世紀のなかに捉え直す必要があると考えています。旧植民地からの移住者として、自分たちが排除されている、とても厳しい時代があったということです。社会保障については、1982 年に全面的に加入できるようになる前まで、高度経済成長がかなり進んでいるなかで、健康保険も持たせてもらえない側にいるという圧倒的な違いが目の前にありました。

しかし、こうした問題をどう整理するかについては、戦後の朝鮮半島の分断や、在日コリアン組織と日本共産党との共闘といった経緯もあり、在日コリアン側の主張も政治的になり複雑になりました。北朝鮮（朝鮮民主主義人民共和国）の支持者も多かったのです。朝鮮民主主義人民共和国の在外公民としての民族教育権の保障というのは、一種のセグリゲーションでもありました。

「お互い関与しない」という意味では、多文化主義とセグリゲーションはよく似ています。北朝鮮にどうせ帰るのだから（権利は要求しない）、という路線もありました。朝鮮人商工業者の権利を守ってくれたら社会保障は求めない、という路線もありました。しかし、1970 年代くらいに入り、二世世代が大きくなってきて、よく考えると、「なんでちゃんとした職にもつけない

んや」という話になってくるわけです。

こうした排除に対する抵抗という形で対立が生まれるのは自然現象（自然なこと）だというのは、きちんと押さえておくべきだと思います。対立が生まれたとき、よほど抑圧的な国家でない限りは、なんらかの解決策を見出そうとします。同化主義や、懐柔や、同調や、あるいは同情かもしれませんが、そういった人々の社会的な動きのなかで、昇華したり、止揚したりする問題があるのです。

2. 兵庫の経験から

そこで、インターカルチャリズムについて考える際に想起したいのが、私より 1 世代、2 世代前の 1960 年代後半から 1970 年代中盤に高校生となったマイノリティと彼（女）らに関わる教員らが、兵庫の高校で直面した問題に対峙した話と互いの違いを踏まえた関係づくりのトピックです。

1968 年 8 月、定時制高校・兵庫県立湊川高校で、クラブ活動費の予算不足を審議する生徒会が、学校側の予算編成に疑問を持ち、予算要求特別委員会を結成、生徒たちが拠出している育友会費の使途を問題にしました。学校事務を問い詰めて提出させた育友会費出納帳簿には、校長ら学校管理職と県教育員会幹部らの繁華街のバーや料亭での飲食費、宴席に呼びよせた芸者のお座敷費用、あるいは教育委員会幹部への手土産代など、生徒の育英とは程遠いもので

あふれていました。

生徒らの怒りを受け止めた教員らは、県教育委員会に使った遊興費分の補填と補填費によるクラブ活動予算の補充、育英会費の減額を要請したのですが、県教育委員会は学校訪問の約束を反故にし、再三要望への回答を引き延ばしたのです。新学期が始まると生徒会予算要求特別委員会を中心とした湊川高校生徒たちによる厳しい追及が広がりました（兵庫県立湊川高校教師集団1972）。

第二次世界大戦の惨禍から、日本社会が戦後復興していくターニングポイントとも評される旧東京オリンピック（1964年）を開催してまだ間もないこの時期、湊川高校のような定時制高校には、社会的矛盾が溢れていました。

社会全体としては中学卒業後に就労する層が減っていく傾向にはあったものの、問題が起きた時点で定時制の湊川高校に通う高校生は650名。現在のような高校無償化制度もない時代に、経済的に恵まれない家庭の中で育つ青年らにとって、定時制高校は働きながら高等教育が受けられる機関として重要な存在でした。

湊川高校の生徒の中には、被差別部落在住、外国籍（在日朝鮮人¹）、単親世帯といった、被差別の側に立たされてきた階層の生徒がかなりの比重を占めていました。

定時制高校に通う彼（女）らが就ける仕事は、3K労働と呼ばれる仕事が大半でした。その厳しい労働から得た賃金の中から

学校に支払った育英会費は、全日制高校で保護者の財布から支払われている育英会費とは、重みが違っていたのです。生徒会の中心に被差別部落出身生徒や在日朝鮮人生徒が多くいたこともあり、出鱈目な育英会費の支出には当初から厳しい目が注がれたのにもかかわらず、県教育委員会が現場の教師の求めに応じず問題をうやむやにしようとしたことが、徐々に生徒会だけでなく湊川高校生徒全体の怒りを醸成していったのです。

育英会費の不正使用問題は新聞でも報道され社会問題化する中、生徒代表と教職員のほぼ全員による教育委員会に出向いての再三の陳情（抗議）行動が続きましたが、教育委員会の対応は鈍く、問題の混迷は一層深まっていきました。

新学期になって2週間以上が経過した9月16日、ようやく教育委員会管理職が学校に赴き、生徒らに謝罪し、不正に使われた育友会費の弁済、育友会費を廃止し県費で補填することなどを確約しました。

被差別の側に立つ家庭で育つ生徒らが、育友会費の不正使用を糾す活動のなかで自らの生活を語りながら教員を突き上げ、教員らは育友会の廃止や入学金、定時制振興会費の廃止といった生徒の経済的負担の軽減を実現していきました。「簡単にいうことはできないが、『生徒の生活の実態とその痛みを知ること』『自分の思想や行動を点検すること』『差別の本質に目を向けるようになったこと』『公教育の費用はすべ

て公費でということが、実感として定着したこと』『行政の壁も後退させることができるのだと自信を得たこと』等々と、教師の考え方の変革も成果だったと語る教師もいました。

このような教員の意識変革をともなった湊川高校での取り組み（「一斉糾弾」）は、兵庫県下の他の高校にも波及していきました。1969年6月に兵庫県立尼崎工業高校、11月に兵庫県立兵庫工業高校、兵庫県立神戸商業高校、神戸市立御影工業高校、姫路市立飾磨高校、尼崎市立城内高校でも同様の「一斉糾弾」が展開されます。

湊川高校においては、糾弾の過程で被差別部落に暮らす青年らが学校外部者でありながら参加していました。湊川高校は、カナ文字の使用さえかつかつという青年らの希望を受け入れ、通常の試験とは別枠の入試を実施して受け入れたのです。その結果、かれらに高校教育の一斉授業が可能なのかという問題にも直面しました。また生徒らの権利の拡大は、ともすれば学校での粗暴な振る舞いの容認にもつながりました。急激な学校変革により、職場（高校）を去る者、酒に溺れる教師も出ました。

そのような事実を考えると、学校改革の評価を一概に下すことは躊躇われます。しかし、この時代において、湊川高校の学校改革が、外国籍（在日朝鮮人）生徒の教育環境の改善に大きく寄与したことは明らかです。

当時、兵庫県教育委員会が勤労学生・定

時制生徒に支給していた「勤労奨学金」の給付規則の付則には「ただし日本人生徒に限る」という排除規定が設けられていました。このことを在日朝鮮人生徒に指摘された湊川高校の教員集団は、3年間にわたって教育委員会に改正を働きかけ「日本人条項」を除外することに成功したのです。

一斉糾弾を受けた高校には、被差別の側に立つ生徒らに「起こされた」行動する教員集団が生まれました。被差別の側に立つ家庭で暮らす生徒の大半が大学進学を果たすことなく就職していく時代状況において、一斉糾弾をへた教員集団は、「異者」とされていた生徒らが受けていた、圧倒的に不利な条件である就職試験の改善を求めていったのです。

初めに取り組みが進められたのは、被差別部落出身の生徒たちの進路保障です。当時は、1965年に被差別部落の状況改善を求めた同和对策審議会の答申が出され、翌年には、「同対審」完全実施国民大行動隊が九州を出発し東京への要請行動を行うなど、現在よりもはるかに厳しい被差別部落出身者への差別がありました。

「部落民は採りません」といった露骨な部落出身生徒への就職差別や、全国の被差別部落地域が明記された部落地名総監を用いて排除するような陰湿な就職差別だけでなく、採用にあたって各企業が作成した「社用紙」にある、例えば、「昼数が一人当たり二.五以上ある家庭の子女という条件」などという出願資格が、実質的に被差別部

落に住む生徒が応募しにくい仕組みをつくっていただいたのです。

1970年には、兵庫県、西宮市、神戸市が、職員採用試験で家族の勤務先・職種・家の資産まで身上調書に書かせた上、興信所を使って聞き込み調査をするという悪質な採用選考をしていることが明らかになりました。

これら自治体の選考について、尼崎工業高校の教員であった中川福督は、『私のお父さんはゴミ集めをしています』『私のお父さんは土方をしています』『私のお母ちゃんはホステスです』『私のお母ちゃんは失対（失業対策事業）にいています』『私のお父ちゃんもお母ちゃんもゴム屋へ行っています』と答えたりしなければならぬ試験は、被差別部落の生徒にとって差別でしかなく、さらに二次試験の面接の際に「お父さんとお母さんが離婚した理由は何ですか」というような質問をあげせ、興信所を使って受験者の身上を調べさせる、自治体の差別性を厳しく指弾しました（中川1975）。

兵庫県高等学校教職員組合や学校教員らの真摯な取り組みによって、兵庫県、神戸市は不採用受験者の再評価を行い、神戸市は部落出身生徒6名と母子家庭生徒2名、兵庫県の場合には60数名が採用される結果に変わりました。

この取り組みを契機に、兵庫県高等学校教職員組合は組合運動としても積極的に生徒の進路に責任をとろうとする指示を出し

ていきます。

十分な文化資本のない被差別の側にいる家庭で育つ生徒には、「生産性」や「リスク回避」に走る「資本の論理」での指標的な成績や生活評価での採用選考では、厳しい結果が見込まれます。そのため、学校教員集団はできるだけ指標や指数的な書類の選考を避け、生徒が置かれている厳しい環境の中で、いかに懸命に努力して生きていくかを採用側に伝達する必要を説いています。

外国籍生徒・在日朝鮮人生徒らには、被差別部落出身生徒よりも露骨な排除が続いていました。企業の採用担当者から「在日朝鮮人はとらない」というあからさまに外国人を排除する発言が発せられ（朝見1975）、採用要項や法律に規定はないにもかかわらず電電公社や自治体の採用試験において外国籍者を排除する国籍条項が設けられてもいました。

外国人を採用している企業においても、学校側が、在日朝鮮人生徒に本籍、生まれ育った場所、親の職業などを面接で尋ねていた証券会社に抗議したところ、「外国籍に門戸を開き理解を示してきた当社が、本籍地や出生地を聞いたぐらいでとやかくいわれるのは心外です。企業防衛の立場から、今後、大企業証券と同様、外国籍をとらぬよう考えなおさねばならない」という回答があったように、在日朝鮮人にも門戸を開放してやっているのだという姿勢すら見受けられました（原田1975:133）。

在日朝鮮人は、親の世代が受けてきた差別による家庭の経済的困窮、結果として生起しやすい家庭崩壊など、被差別部落出身生徒と同様の問題の上に、「日本人」ではないという差異による入口の問題（国籍条項）も抱えさせられ、就職には高い壁がありました。

教員らは、「在日朝鮮人はとらない」という企業の姿勢を翻意させ、当該企業に在日朝鮮人生徒を就職させるなどしました。しかし、企業への取り組みを進めていくと、企業への指導を担う立場にある行政自身の排除の問題が浮き彫りとなり、公務員の国籍条項撤廃への取り組みが俎上にあがっていきます。

憲法、地方公務員法、職業安定法、労働基準法などどの法律に照らしても外国人を公務員にできないという制限条項はなく、労働基準法においては国籍で差別してはならないと記されています。

にもかかわらず、公務員の採用試験においては「日本国籍の者に限る」と外国籍生徒を除外していたのです。いまなお公務員への外国籍者就任を制限している根拠とされ続けているのは、1952年7月に内閣法制局第一部長高辻正巳による外国籍者の公務員の地位喪失についての質問への回答ですが、そもそもこの質問は国家公務員の地位に関するものであり、地方公務員の就職にまで見解が広げられ受験制限されることには問題がありました。

回答見解から20年以上たった在日外国

人多住地域において、地方自治体などの国籍条項に対し、教員らは果敢に挑んでいきました。

1973年、尼崎工業高校教員らと尼崎市当局とだけでも十数回の交渉を重ねるなどして、阪神6市1町（尼崎、西宮、芦屋、宝塚、伊丹、川西市と猪名川町）の国籍条項が撤廃され、外国籍生徒の地方公務員採用が実現したのです。

この時期、取り組みを進めていた高校に在籍していた外国籍生徒受験者らには、後に教職員らが「送り込んだ生徒」と語る表現からも推察されますが、高校から推薦を得た在日朝鮮人生徒には、アフターマティブアクション（積極的格差是正措置）による採用のアドバンテージがあったとみられます。公務員になれた生徒本人にとっては幸運であったかもしれませんが、ある種の閉じられた関係性（取り組みを進めた高校と採用自治体の間）に基づく採用は、一般化できないものでもありました。

翌1974年も取り組みを進めた高校からの外国籍生徒の受験は続きましたが、この年を最後に高校側からの組織だった外国籍（在日朝鮮人）生徒の阪神間自治体への公務員受験は終わったのです。

というのも、1976年3月、在日朝鮮人生徒の進路保障、就職差別に取り組んできた兵庫県高校進路指導研究会（進指研）が、「新しい出立のために」第18号上に『（朝鮮人生徒の進路保障）在日朝鮮人生徒の公務員への就職－当面凍結する意味を進指研

で討議』という論稿を掲載し、「在日外国籍生徒の公務員への就職については、私たちは今後これを凍結する」との方針が明らかになったからです（藤川・薮田 2018）。

退去強制事項のある出入国管理法で管理されている在日朝鮮人の理解が進んでいない自治体当局や労働組合の下に在日朝鮮人の若者が働くリスクや在日朝鮮人が公務員になることで日本人化をもたらす「同化」が、凍結の理由とされました。

在日朝鮮人の法的地位に理解がないのは、企業も然りであり、自治体だけではありません。わずか2年で自治体への就職運動を凍結するのは、他の事情があるように見えますが、運動を進めた側の大勢の意見として凍結が表明されたのです。

もう一つの理由とされた「日本人が同化に手をかす」ことについては、運動を進めた日本人教員と彼らの選抜によって採用された在日朝鮮人によって作り出されたレトリックであったように思えます。

「一斉糾弾」後には、学校改革の一環として在日朝鮮人の「民族的覚醒」を保障する教育活動がありました。

在日朝鮮人家庭の生活実態の厳しさや、学校での在日朝鮮人にかかわる歴史教育と民族文化継承保障の不在が、在日朝鮮人生徒の自己否定を起こすなか、朝鮮人生徒らのアイデンティティ保障につながるなどとして、湊川高校や尼崎工業高校では、教員らの努力によって朝鮮語が正規課程の授業科目として導入されました。

1973年、その朝鮮語を教える教員として、湊川高校に、全国の公立高校で初めて外国籍の林大造（金時鐘）が実習助手として招かれました。詩人であり数少ない在日朝鮮人の「知識人」であった林大造（金時鐘）には、朝鮮語教員であるとともにロールモデルとしての役割も期待されていたと考えられます。韓国済州島での悲劇（4・3事件）から逃れ、日本へ密入国し偽名である林大造として暮らしてきた在日コリアン1世の金時鐘が、2世の高校生らのロールモデルとして適任であったのかという疑問も残りますが、招聘した側からは、左翼運動を担ってきた在日朝鮮人として、在日朝鮮人としての代表性を認められた「異者」だったのです。

被差別部落生徒らへの取り組みからはじまった就職差別撤廃活動の転換は、1974年に発生した「八鹿高校事件」をめぐる共産党と部落解放同盟の激しい対立も影響し、兵庫県教育行政が高校側の要求をある程度呑んでいた従来の姿勢を変えていく時期とも重なります。

運動を進めてきた側の立場が弱まっていく中、一斉糾弾の口火を切った湊川高校においては、教育委員会に融和的な方針転換が進められました。

運動推進側が在日朝鮮人のロールモデルとした林大造（金時鐘）は、「在日朝鮮人諸団体の評価」の中で、在日朝鮮人が公務員になることについて、否定的な見解を出しています。「在日朝鮮人が日本の公務員

になることは、日帝時代の夢を彷彿させる。1945年8月15日まで、朝鮮人の青少年たちの夢は、町村の吏員になることがすべてだった。いま、日本人化する風潮がつよく、帰化運動をおしすすめる動きが阪神間でおこっていることをあわせ考えるなら、官吏になることは同化の道ゆきだ。いうまでもなく、在日朝鮮人の鉄則は、日本の内政に干渉しないことである。公務員というなら、朝鮮語を教えることで公務員になっている私の場合のような、知識労働者としての面が開発されるべきだ。公務員への就職を食えるからとか、金になるからというだけの、市民的権利の拡大だけに短絡させてはいけない。そのような職場開拓は問題がある」(藤川・藪田 2018)。

玄善允は『金時鐘は「在日」をどう語ったか』で、在日朝鮮人の若者が公務員へ就職することを「食えるからとか、金になるからというだけの、市民的権利の拡大だけに短絡させてはいけない」と決めつけながら、その一方で「私の場合のような、知識労働者としての面が開発されるべきだ」と自分の身分を保証しつつ次世代の進路を塞ぐ林大造(金時鐘)のロジックに対して、「呆れかえらざるをえない」と記しています(玄 2021: 171)。

このように自らが選抜した在日朝鮮人「知識人」の後ろ盾も得て、進指研は、「在日朝鮮人生徒を公務員として送り込んだ阪神間の高校では、いま、彼らをすみやかに引き取り、積極的に転職を進めていく方向

で、当該生徒たちとの話し合いが続けられている。(傍点筆者加筆)」と、既に公務員として就職した卒業生の処遇にまで言及するようになりました。

この転換について玄は、「単純論理で言えば、教育における部落差別撤廃運動を守るために、民族差別撤廃運動を生贄にしたような趣がある」という分析をしています(玄 2021: 161)。

凍結宣言の理由はともかく、私は、運動を進めた日本人側が、マイノリティのアイデンティティのあり方も含めた価値判定を、自らが選抜に関与した特定の在日朝鮮人とのなかで決めていく構造が存在したと考えています。

皮肉なことですが、運動を進めた日本人に認められ登用された在日朝鮮人の「代表」である林大造(金時鐘)が、登用した側の意に沿う意見を表明し、多くの朝鮮人が制約を受ける構図は、思想の右左を考えなければ、林大造(金時鐘)自身が批判した「日帝時代の吏員」の果たした仕事と変わりありません。

社会の中で「異者」の多くが蔑みの対象となる中、ごく狭い範囲のなかで尊ばれる「異者」があらわれます。だがその尊ばれる者には、幻想が付加されている場合があります。多くの場合、その幻想は、単なる幻想ではなく、まなざす側が見たい尊ばれる者をステレオタイプが強化し生み出した幻想です。そのことを反芻しない限り、虐げられる「異者」の解放は遠いでしょう。

残念なことです。湊川高校の「一斉糾弾」から導かれた在日朝鮮人の自治体公務員就職運動は、推進側による「あるべき在日朝鮮人」の「铸造」に阻まれ、就職運動凍結という結末を一旦は迎えました。

進指研による凍結宣言が出された半年後の1976年9月、西宮市立西宮西高校定学制（西宮西高）が、電電公社（現NTT）の職員採用における国籍条項撤廃を求めて行動を起こします。

それまで積み上げてきた組織的成果を活かすことができない状況で、電電公社側が在日朝鮮人生徒の受験願書を突き返してくると、西宮西高は、職員会議で「生徒の進路保障の問題として取り組む」ことを決議し、西宮西高の自前の取り組みとして国籍による排除に対して行動していったのです。

進指研の凍結宣言を知る電電公社の任用係長は、「第一、おたくら兵庫の進指研運動では、朝鮮人を、スト権などの問題で、受験させん方針だろう」と足元をみるような発言をしたという、西宮西高の教員の証言もあります。

教員全員による電電公社を訪ねての抗議や、「国鉄とか専売公社は採用している……ところが、電電公社は採用していない」という国会質問への働きかけ、労働省への要請、全電通労働組合中央本部による国籍条項撤廃参道決議の採択などの取り組みを重ね、1977年9月、電電公社は「今後、すべての在日外国人にたいして応募制限を

しない。適性、能力に応じて採用する。職種制限はしない」と国籍による排除を見直すに至りました。

このように凍結宣言の発表後、実質上在日朝鮮人の公務員就任を引き止める側と、西宮西高のように在日朝鮮人の公務員就任を推進する側に運動は分裂していきました。

その対立の背景として藤川正夫は、現職兵庫県知事坂井時忠に対し、社会党、共産党の支援を受けた教育長などを経て副知事となった一谷定之助が挑んだ1974年の県知事選挙の存在をあげています（藤川・藪田2018）。保守層の支持を受けた現職知事であった坂井が当選、一谷の教育長時代につくられた兵庫県の教育行政のキャッチフレーズ「教育に光を！」は廃止され、「教育に厳しさ」という新しいキャッチフレーズが掲げられ、従前では現場の裁量が大きかった高校での取り組みが制限されていきます。1975年には、“運動と教育の峻別”を骨子とする通知が出され、被差別の側にいる生徒らの進路保障を学校ぐるみで運動することが禁止されました。教育委員会の指示に従う学校教員と従わない学校教員の分裂は不可避になっていったのです。

その後も兵庫県において、高校現場の教員らは、在日朝鮮人生徒の進路保障の取り組みを進め、1977年には、高校教師らの後押しにより高砂市、西脇市で在日朝鮮人高校生が職員採用され、1980年には加古川市、姫路市が採用試験の国籍条項を撤廃、

1984年に三木市、1986年豊岡市、明石市、小野市と兵庫県内21市のなかで政令指定都市である神戸市以外の市が国籍条項をなくしました。1991年には、兵庫県町村会(70町)が統一して国籍条項を撤廃しました(藤川・薮田2018)。

しかし、これらの動きは、従来の組織との連携を失っていったのです。

1979年、既存の組織(労働組合や部落解放同盟)との連携や高校を基盤とした活動が困難になる中、在日朝鮮人教育にかかわってきた公立高校教員らによって、「兵庫在日朝鮮人教育を考える会」が結成されました。兵庫県における自治体の国籍条項撤廃運動は、学校教員を中心とした個人の連携や公務員となった在日朝鮮人らが担っていた市民運動・「兵庫民闘連」との連携によって担われていきました。

この頃になると、兵庫の国籍条項を撤廃する運動は、大阪や東京、愛知、神奈川といった在日韓国・朝鮮人が多く住む他都市の運動とともに一翼をになう全国的な活動となったのです。

従前兵庫県での国籍条項撤廃運動において一般的であった「在日朝鮮人」という呼称も、韓国の民主化の進展や、運動を支える日本人の朝鮮民主主義人民共和国支持に偏向する考えからの脱却、在日コリアンの意識変化などもあり「在日韓国・朝鮮人」という呼称に変わりました。「兵庫在日朝鮮人教育を考える会」も名称が、「兵庫在日韓国・朝鮮人教育を考える会」、「兵庫在

日韓国朝鮮人教育を考える会」に変わりました。

1960年代後半、神戸市の定時制高校からはじまった兵庫県における被差別の側に立たされる生徒への取り組み、その中の柱の一つであった在日韓国・朝鮮人の生徒を中心とした外国籍生徒の進路保障、就職差別反対運動、公務員の国籍条項撤廃活動は、外部の既存組織(部落解放同盟や労働組合)との連携、学校ぐるみによる取り組みによって、全国の先駆けとしての実績を残しています。

公務員採用の扱い・処遇をめぐる対立は、処遇の見直しを求める側(教員集団)と求められる側(自治体・教育委員会等)の対立だけでなく、見直しを求めた教員集団内部においても方針が分かれ、実態として対立する状況が生じました。

当初、当事者(在日コリアン生徒)の声から生まれた就職差別撤廃と進路保障の取り組みは、運動で主導権を握った教師らが、高校教職員組合の力を背景に、特別選考試験という選考方式を活用して学校人事へ介入するようになり(西田2004:54)、朝鮮語を教える人材も学校へ招聘するといった形で、より発言力を強めていきました。

在日朝鮮人の進路保障運動は、運動を主導する一部の日本人教員らが「あるべき在日朝鮮人」像を判定し、その像にそった運動を進めていくという形態に変容していったのです。

在日朝鮮人の進路保障運動をけん引した

人間の政治思想や発言力、学校や労働組合組織の中での「指導力」が学校教員を束ねる原動力となり、在日朝鮮人生徒の処遇を変えていく原動力となったことは否めないとしても、「異者」として扱われる他者（在日朝鮮人）に自らの価値観を反映させ、学校教員集団の方針に深く影響を及ぼすことは、誤っているというしかないです。

在日朝鮮人は、終戦後正当な法手続きもなく日本国籍から外国籍（外国人）とされ、無権利状態が続いていました。どんなに人口比率が高い地域においても日本の政治に代表者を送り出すことを不可能にしたのです。後ろ盾となるべき祖国は、植民地支配から東西社会の対立を受け分断され、朝鮮戦争で疲弊した大韓民国と朝鮮民主主義人民共和国でした。日本においては、植民地支配の過程で構築された蔑視感情も払拭されず、制度的、意識的な排除・差別も常識となっていました。

在日韓国・朝鮮人組織の中でも、外国人公民として日本の政治に干渉しないことが是とされ、在日朝鮮人総聯合（朝鮮総連）は在日朝鮮人生徒の公務員就任には否定的な立場をとっていました。また、教員らの政治的立場との齟齬によって、在日本大韓民国居留民団（民団）と在日韓国・朝鮮人組織も主体的に関与することができない状態でした。

在日朝鮮人生徒の公務就任については、「後見者」としての日本人の力が必要とされる社会状況になっていたのです。

在日朝鮮人生徒が、公務員への扉を叩くことも、企業の重い扉を開けることも、後見者として手を差し伸べる日本人教員らとの偶発的な出会いにかかっていた。初期の当事者が後見者を起こしていくという稀有な事例以外、大半は後見者たる日本人教員側の目にかなう在日朝鮮人生徒であるかどうかになっていたのです。その関係性を抜本的に見直す仕組みはできないまま時代は推移していきました。

どこの国でも、最終形は別ですが、人権侵害に対して、闘わずして前に進むことはないと思います。それ故に侵害を受ける側の闘うスピリットを奪おうとする力はどこにもあるのです。「あなたたちのことは尊重するし、仲良く暮らすけど、同じ権利なんか求めちゃいけませんよ」と言ってくるわけです。その中で、地域ボスなど、分け前をもらって体制側になびくものが出てきます。それでも、誰かが「足をどける」と言わない限り、足はどきません。足を踏む側は、どこかで自分たちの、今の体制を崩さないように融和主義を用いてくるわけです。残念なことに、マイノリティの側も、「その方が、自分たちも幸せに生きられる」と思ってしまうことがあります。

ファンタジーのような「多文化共生」ではなく、自分たちが暮らしている社会の中に、自由や尊厳や平等があるか、というところを基軸に物事を考えるしかないと思います。「マイノリティとマジョリティ」という単純な理解ではなく、少数者のムーブ

メントというのは、模倣もされれば曲解もされるものです。たとえば、白人ラップ歌手エミネムの半生を描いた映画『8 Mile』のなかで、ラップバトル中、電話番号からして良いところに住んでいる黒人の存在、抵抗の音楽がステレオタイプに絡めとられていく場面が出てきます。

湊川高校の子どもの話にしても、ハッピーエンドではないけれど、過程に光るものが沢山あるということを社会に残していくべきだと思っています。インターカルチュラルリズムの「インターアクション」の話につながるからです。

ケベックのインターカルチュラルリズムだって、『ブシャーレ=テイラー報告』という形になっているわけです。フランス系とイギリス系の研究者2人が、よく考えましようという話できているわけです。一方だけ参加の「多文化共生」では、成り立たないはずですよ。

これは行政の問題でもあります。例えば、総務省や自治体の多文化共生の審議会や懇話会といったところに、マイノリティが一人もいないというのは違和感があります。例えば、女性の権利憲章をつくるときに、女性の委員が一人もいなかったらおかしいということになると思います。ところが、これが多文化共生になるとまかり通ってしまうのです。たとえば、在日外国人の医者も弁護士も教員もいるなかで、誰も選ばれないとなると、それは会を設置する組織や考え方にどこか瑕疵があると思います。

総務省の多文化共生の定義にしても、「互いの違いを認め」となっていますが、違いには格差もあり、社会的なポジションの違いを埋めるという話がなければだめだと思います。歴史が飛んでいます。未来志向は歴史を飛ばすという話に、日本ではすぐなるのですが、そうはならないということを理解しないと難しいです。

「ニューカマー」という言い方はあまり好きではないですが、そうした人たちとの共生を一から考えなければならないという話も、違うと思います。在日コリアンも、華僑ももう1世紀近く生きてきているわけです。湊川高校の話をしてしまいましたが、その時の高校生の思いというのは、団地で暮らしている日系ブラジル人の高校生たちが抱くものと同じだと思います。

在日コリアンの教師が、教員25年やっても主任にもなれない状況で、「仲良く暮らしましょう」では済まないはずですよ。

3. 運動の経験から考えてきたこと

在日コリアンの権利運動の中で大きく広がった指紋押捺反対運動については、韓宗碩という人が、「たった一人の反乱」ということで始めたわけですが、1980年代くらいになると、貧富の差や、いわゆるエスニシティの継承性などをめぐって、在日コリアンの中の多様性もはっきりしていました。それでも、指紋押捺はみんなに課せられている抑圧なので、動きやすかったと思

います。市民運動から、(民団の) 押捺留保運動、総連の方は在外公民路線なので運動には乗らなかったけれども、指紋押捺拒否が広がりました。色々な思想背景があっても、動きやすかったです。

しかし、私自身は、象徴的なものよりも、在日コリアンの高齢者の年金がないとか、公務就任権とか、進路とかということの方に力を注いでいました。やはり、資本主義の社会のなかで在日コリアンが置かれた歴史は、植民地主義における富の収奪なわけです。富の源泉は人なので、自分が支配している、下に置いている民族から搾取するという構造は変わらないわけです。

神戸に戻ってくる前に、なんのために運動をやっているのかをずっと考えていました。「差別してくる人は相手にしなくていい」とか、「我慢せなあかん」という親世代もいるなかで、そうではなくて「差別はなくさなければならない」ということを「自分たちの背中で見せる」と言っていたわけです。外国籍の人間を排除している役所や企業と交渉するなかで、目の前にいる人間は、ある種の力関係で「落ちてゆく」わけですが、やっていることは「取り立て屋」みたいな仕事だなと思っていました。

闘う背中は見せているけれど、みんながそんな闘士のタイプでもないというか…、マイノリティ側の主体が豊かになっているか、というところから分らない。

だいたい、そういう差別の撤廃運動をやっていくと、やはり「戦闘能力」の高い

人間が発言力を強めてゆく。きっとカタルーニャにせよ、バスクにせよ、北アイルランドなどでもそうだろうと思いますが、自分たちの権利を求めて運動していると、どれだけ相手を倒せるかということが評価されるようになっていくわけです。そういう「取り立て」の仕事ではなくて、やはり自分たちの社会資本を貯めることができるような仕事がしたいと思って、阪神・淡路大震災後に神戸に戻ってきました。

なかなか志は高かったのですが、実際にやると大変です。神戸に戻ってからでも国籍条項の問題などにも取り組みましたが、それよりも高齢者の施設や、子どもの教育の場を作ってきました。日本は、ベトナムの子が名前を変えるような、移民の社会資本が圧倒的に不足している社会です。

森さんの『排除と抵抗の郊外』にもあるように、産業構造の変化の中で取り残されていくマイノリティがいて、本来だったら社会階層が変わっていくべきなのですが、そこにとっても強固な主流者中心主義が蔓延していると、うまくいきません(森2016)。福祉依存だとか、暴動など日本ではそこまで暴力的にはならないにせよ、例えばモチベーションをなくしていくようなことが生まれてくるわけです。それを神戸の、この小さなところだけど、変えようとしています。

いま日本政府は、急激に進む少子高齢化と人口減少に対し、労働力不足をローテーション外国人労働者で補填する方針を打ち

出しているわけですが、これは著しい本音と建前の乖離をもたらしています。

親族訪問への配慮という建前での日系南米人への在留資格（定住）付与や、日本の先進技術を学んで母国に貢献するという建前でアジアの若者への在留資格（技能研修・実習）付与を今までも行ってきたわけですが、実際には、入国した日系ブラジル人もベトナム人実習生も、人材の集まりにくい製造業や1次産業に従事している。本来、労働とはリンクしない「留学」在留資格の外国人学生も、新聞配達員など圧倒的に不足する現場での労働力補填になっています。

今までも本音にかき消されていましたが、政府はいまや建前による在留資格付与だけでは不足する労働力の補充が難しいと考えてか、実質的に技能実習在留資格の延長となる「特定技能」在留資格の導入により、露骨なローテーション若年外国人労働者の確保を進めています。一方では、国際的な競争力強化のためにと外国人高度人材、先端技術者、専門職の確保も打ち出しているのですが、こちらは思惑に沿った実績にはなっていません。

家族を帯同することも呼び寄せることもできないローテーション若年外国人労働力の導入は、子どもの教育、医療、福祉コストもかからず都合が良いというような考えが透けてみえるようです。しかし、歪な外国人労働者の受け入れは、息苦しく生きにくい社会を生み出しています。すでに、優

先的地位を利用した技能実習生へのパワハラ、セクハラ、賃金搾取、制度として設けられている実習生と受け入れ雇用主をつなぐ管理団体の金権体質や、留学生ビジネスかと思える教育機関による制度の悪用などの実態が後を絶たず露呈しています。リスクの高い移住によって、オーバーステイ外国人の増加などの問題も起きています。

ここ数十年の在日外国人導入は、都市部だけでなく、地方においても進み、言語、文化、容姿の違いが顕著である外国人住民の存在認識が高まりました。

外国人住民が日本で生活する上で必要不可欠である福祉、教育、住宅などを提供する地方自治体は、日本人住民との交流、軋轢解消も含めた調整能力、異なる価値観や習慣を持つ住民の間にたち、対応するスキルを高める必要性に迫られています。

総務省は「多文化共生」という概念を「国籍や民族などの異なる人々が、互いの文化的ちがいを認め合い、対等な関係を築こうとしながら、地域社会の構成員として共に生きていくこと」と定義し、この言葉は全国的に定着してきています。

ただ中身は、歴史をふまえたものになっているのでしょうか。

1970年代、兵庫の高校で行われた解放教育実践において、在日朝鮮人高校生のアイデンティティ保障として、母語・ルーツ語教育の保障、民族名の使用の推進、学校内でのマイノリティ生徒どうしの集まり（朝鮮問題研究会や朝鮮文化研究会、沖縄

問題研究会)の場の保障が進められました。

日本社会の中での日本名の使用は、シチュエーションによる使い分けはあったとしても、出自の表象からエスケープする手段として定着していました。それだけに、出自のカミングアウトにつながる民族名への変更や、マイノリティ生徒の集まりの場の保障は、当時は多様性の維持と表現されてはいませんでしたが、「多様性を維持するために積極的な行動」として重要な意味を持つ実践だったと考えられます。その後、各地で制定されていく外国人教育指針に本名(民族名)についての記述が盛り込まれたのは、その大切さを鑑みた結果なのです。

しかし、総務省がまとめた「多文化共生」の推進には、民族名使用についての記述はありません。その一方で、言語や文化の違いに着目した記述は非常に多いのです。

かつての在日韓国・朝鮮人の民族名を取り戻したり、1980年以降に渡日したインドシナ難民家族が民族名を維持したりという「前提条件」さえ整備されない実態が現在も続いています。「個人や集団の多様性を明確に承認する」ためには、まず個人や集団の多様性を表出する、表現できる基盤が必要であり、その基盤が外国人学校や外国人コミュニティだけでなく公立教育や公共機関においても整備されるべきです。

よく外国人住民に付加される、片言の日本語理解、「日本人」との容姿の大きな違いや文化、宗教などの顕著の違いといったある種のステレオタイプは、「多様性」を

前提とした「共生」に必要な、普遍的な価値観づくりの足枷にもなりかねないと危惧しています。

『「国語」という思想——近代日本の言語認識』でサントリー学芸賞を受賞した社会言語学者であるイ・ヨンスクは、市役所の窓口の人が「まるで子どもに向かって言うような口のきき方をするのでびっくりしました。『ほらほらあなた、忘れないでね』『だめじゃないの、そんなことしたら』『明日までに持ってくること。わかったわね』』というような感じです。窓口に来た日本人には絶対にこんな言い方はしないはずですよ」と自尊心が傷つけられたエピソードを記しています(イ 2013: 270)。日本語がわからない外国人が幼い人間のように映っているようです。

白人が黒人を「boy」と呼んだように、違いの認識と序列意識が一体化した状況に対する厳しい指摘が存在します。イ・ヨンスクは、役所の窓口という会話をリードする日本人職員に対し、外国人は日本語ができない「幼い人間」というステレオタイプを捨て、外国人にも対等の人間として接すべきという普遍的な価値観をもってほしいと述べています。

4. おわりに

私が本稿を担当したそもそものきっかけは、神戸市が2019年6月、新設した「多文化共生」の施設「ふたば国際プラザ」の

事業運営を私たちの組織が受託したことでした。神戸市の協力をしていた上野氏と話をすることができた縁で、神戸で活動するNGOの立場から、インターカルチュラル・シティに関する論集に原稿を書いてほしいと依頼されました。

ふたば国際プラザは、外国人多住地域・長田区にある旧二葉小学校の廃校後に地元の熱心な保存活動を受けて旧校舎をリニューアルし、地域交流や防災教育、文化振興活動の拠点となったふたば学舎の一角に設けられています。

ふたば学舎で地元関係者や利用者の調整の責任者として活躍し、ふたば国際交流プラザ事業の運営でも助けてもらっていたIさんとは、ふたば国際プラザ事業を受託する以前から地元の商工会議所主催で開催される地域の活性化委員会メンバーとして同席していましたが、ほとんど話をかわす機会もありませんでした。

ところが、数年前の委員会納涼会で隣に座った時、Iさんから唐突に「僕ね、金さんのこと、実は昔から知ってましたんや。直接お会いしたことはないんやけど、お名前は知ってましたんや」と話しかけられました。前職が神戸市職員だったIさんは、30数年前に神戸市の人事委員会の事務局として神戸市職員の国籍条項にかかわる実務を担当していたのです。

私は、1985年の6月26日（奇しくも私の誕生日）、外国籍者には受験が認められていなかった神戸市の技術職採用試験に願

書を提出したことがあります。長年神戸市職員採用受験資格からの国籍条項撤廃に取り組んでいた出身高校の教員である、先述の神谷重章先生の要請を受けて願書を提出しに訪れ、受け取りを拒否されたのです。

日本で生まれ育った在日コリアンの一人として世の中の生きづらさを減らしたいという思いや、国籍で排除されることへの憤り、行動を起こせばどこか働く場に繋がれるのではないかという淡い期待、ほかにも二十歳そこそこの私の拙いまいまいの思考が絡み合っただけの行動だったと思います。今になっては何が本質だったのかも思い出せません。

ただその日のことで一番よく覚えていることは、マスコミ取材も関係したのか、願書の受け取りを拒否するために管理職2名（課長と係長）が願書受付の机にいたことです。「こんなことがしたくて公務員（神戸市職員）になったんと違うやろうに……」と冷めたことを考えたことだけは、鮮明に覚えています。

私はその後民間企業に就職し、神戸市の国籍条項問題から離れることになりました。しかし同じ日に、一般事務職採用試験に願書を提出し受け取りを拒否された私と同じ高校出身で（2年浪人し）同じ卒業年のPさんは、神戸市を相手に行政処分（願書受け取り拒否）の取り消し訴訟を起こしたのです。

翌年以降に神戸市人事委員会の担当職員に配属されたIさんは、Pさんの訴訟対応

の仕事で当時の資料も読み込み、いきさつをよく知っていました。それで、「金さんのこと知ってましたんや」という話になったのでした。

Iさんは当時、国籍条項のない一般事務職種（「国際」など）を作る時に強硬に反対する関係者の自宅にまで説得に行った苦労話も聞かせてくれました。

振り返ると褒められた学生生活を送ったことのない私は、社会の壁、排除の壁に挑む目的さえよくわかっておらず、先に書いたような先人の運動があったことも当時は知りませんでした。しかし今考えると、公務員の国籍条項に挑むことは、単に国籍排除を一つ減らすだけでなく、もう少し意味のある行動であったと思えます。

排除の壁に挑むことは、排除の制度を変えることが直接的な目標となりますが、その目的は、もう少し深く、排除を生み出す根源に向き合うことであると考えます。つまり、あいまいな根拠や根拠にもならないことで排他的な制度を作り出し維持し強化する人を変える、もしくはそんな人を減らす、あるいは、排他的な制度に疑問を感じ無くそうとする人を増やすことであるように思えるのです。

採用試験のような制度は最終判断が人の裁量によるため、国籍条項などの排他的な表向きの制度が変わっても制度に携わる人が変わらなければ、排除は陰湿に温存されます。それが、兵庫県下の教員採用試験において、外国人受験者に行われていたこと

です。

残念ですが、制度の見せかけが変わっても付度や保身、傍観によって、社会で「異者」とされる人たちへの排除は続きます。ある種の常識として流れ続けている、「異者」とされる人たちへの排除を傍観していく「空気」に対して、人が踵を返すためには、「異者」とされる人々と関わる人々との出会い直しが必要です。

「インターカルチュラル・シティ」という、多様な背景をもつ市民を包摂して都市を発展させる概念を社会に定着させるためには、都市から「異者」への処遇を検証することが重要ではないかと考えます。

1960年代後半から兵庫県下（主に阪神間域）で生じた一斉糾弾闘争、その生徒らに「起こされた」教員らが中心で進めた学校改革と被差別側に立たされる生徒への取り組み、その中で培われた外国人生徒の進路保障、人権保障の取り組みは、現在の基準で見ても先駆的なことが多くあります。

しかし、教条主義、方針転換や分裂、権力による締め付けもあって、一過性の取り組みだったととれるのです。中でも外国人生徒の公務就任（公務員への就職）については、取り組み側の方針転換が影響し、外国人の公務就任に取り組む側から兵庫県下の運動に懐疑的な考えが示されたりもしました。

多様性の尊重と共生とは何かという問いに「インターカルチュラル・シティ」づく

りはいくつかの答えを返すかもしれませんが、マイノリティ（異者）側が声をあげマジョリティの関係者がそれを受け止め進めた過去の取り組みについて振り返ることない「インターカルチュラル・シティ」づくりは、空虚なものになるのではと危惧しています。

現在の日本では、意見であれ政策であれ「対立」すること自体が避けるべき状況ととらえられる傾向が強いです。特に公的機関は、「対立」ではない状況をつくりたいという志向が過度に働いているように感じます。いたずらに紛争するだけの対立は不毛ですが、「異者」とされる人々への処遇をめぐって生まれる当たり前の「対立」を避けるために、ただ蓋を閉めていくような対応がいいのでしょうか。

国籍や民族などで優位性に圧倒的な差異がある異なる人々が暮らす現実の社会で、劣位におかれる側からの処遇見直しの要求は、まず「対立」を生み出します。

その「対立」において、劣位に立たされる側の主張に一体化する者、共感する者、逡巡する者、傍観する者、反発する者、弾圧する者、様々な対応が現れますが、対立の解消を導き出すには、「公共の福祉と基本的人権の尊重」にたった普遍的な価値観の共有に沿った道筋づくりしかありません。

地方自治体や教育委員会などの公的機関で働く人々が、国籍や民族などで劣位におかれる側の主張が正しいと思っても上部機

関の反対で受け入れられない時、個人としての葛藤は著しくなります。しかし、その葛藤する過程で学ぶことは、公的機関とそこで働く人の双方にとって貴重な経験だと思えるのです。

文部省が外国籍教員の採用を見送るよう各自治体の教育委員会に指示した結果、兵庫県教育委員会は国籍条項を教員採用試験から無くした後もその指示に従って外国籍教師を採用せずにいたのですが、1989年採用試験（1990年採用）で一人の外国籍受験者を採用しました。それまでの対応を考えるといたずらに評価すべきではないとも考えます。それでも、採用するにあたって生じた葛藤が深かったことは容易に推察できます。

神谷は、兵庫県での公務員国籍条項撤廃の長年の取り組みを振り返って、「最後は、自治体や教育委員会の人事採用部署に配属された担当者の思想と人間性」と言っています。

1989年に外国籍受験者一名を採用した担当者は、文化的な違いを認めたのではなく、公正な選考をしたのだらうと思います。公正な採用選考をすることが、とても難しかった状況だったのに、誰かがその難しい選択をした。その選択をした担当者（ら）の「思想と人間性」は、歴史に表出することはなくても心に留めるべきかと思いません。

優位性を持つ国籍や民族、ありていに言えば日本人が、外国人の採用・登用に圧倒

的決定権を持つ社会では、採用側が選抜、採用・登用する外国人も、多様性を備える同僚、外国人もしくは外国ルーツの上司や同僚、部下がその選考過程に関与できる環境にないわけです。

1975年の兵庫県での公務員凍結宣言についても、思想的、政治的対立、部落差別撤廃運動の興隆、運動側の教員間の確執などがいずれも関係しているのですが、その根底には、概念化された他者像が生まれやすい環境の問題がありました。インターアクションが担保されない限り、大なり小なりこれからも起き続ける構造的問題ではないかと私はとらえています。

国籍や民族、言語、歴史背景の違いがある人々が暮らす社会において、公的機関(地方自治体など)が対象を全くカテゴライズすることなしに事業を業務として成り立たせることはできません。ゆえに「教育」や「福祉」といった事業課題や「高齢者」、「子ども」といった対象分類とは異なる形で在日外国人、「多文化共生」の事業・業務はカテゴライズされています。

そもそも在日外国人・移住背景を持つ住民の生活の課題を分類するのに「多文化共生」というカテゴライズでの対応が妥当かという問題があります。さらに公的機関が関与を依頼する「多文化共生専門家」が果たしている役割については、課題の立て方によってステレオタイプの強化や流布につながりかねない状況も生じています。きつい表現かもしれませんが、公的機関を相手

に「多文化共生」をテーマで生業をしている「専門家」の中には、違いをテーマとしたブローカーにしか見えない者もいます。

「違いを認める」、「多様性を承認する」と違いや多様性のみに焦点をあわせることで、本来進めていくべき価値観の創造と共有、平等の追求の足枷になることもありえます。社会的に劣位におかれやすい在日外国人・移住背景を持つ住民の生きづらさは、「違い」に課題を矮小化すると見えなくなることもあるのです。そもそも外国人に割り当てられる位置づけ(3K労働の担い手、1次産業従事者家庭の嫁、性的搾取の対象としての移住)の問題や在留資格の不安定さや各種の国籍条項といった制度の問題は、ホスト社会のいままでの在り方とその在り方をささえている構造に向き合えないと解消することはできません。

私は、公的機関の仕事で必要なのは、ステレオタイプ流布や拡散を防ぎ、ステレオタイプが生み出した困難な状況を伝えること、地域の実情に応じたコンプライアンス(社会規範を守ること)を貫くことにあるのではないかと考えています。

かつて兵庫県の高校生らは、「被差別部落だから」、「家が貧しいから」、「国籍が違うから」「沖縄(琉球)だから」、「片親だから」というカテゴライズにつながる悪いイメージ、ネガティブなステレオタイプによって就職を閉ざされていました。

状況を変えようとした人々は、まずこのステレオタイプに対して、採用は就職して

働くことに必要な生徒本人の能力と適性のみに判断すべきであるという原則に則り、履歴書の本籍、世帯収入記載や親の職業への質問といった不必要な情報収集をなくすことにより、排除を阻みました。同時に、いままで排除される側に立たされてきた生徒らが負のステレオタイプが生み出してきた困難によって、潜在的な能力や適性を開花できていないことを採用する側に発信しました。そしてあるべき配慮と社会規範を求めて動いたのです。

その働きかけは、既存の秩序との対立を生み出しました。被差別の側に立たされる生徒からも、過度な干渉や「余計なお世話」として忌避されることもありました。在日朝鮮人生徒の中には、自らの出自を晒すような関与に対し明確な拒否反応を示す者もいました。生身の人々の多くは葛藤を抱えるのです。逆に葛藤を抱えない人は、目的のための手段についての躊躇いを持たない人たちです。往々にしてその類いの人たちが、立場は異にしても人を犠牲にします。

大阪以外の近畿圏の外国籍教員採用研究について、「近畿圏における経緯——常勤講師の制度的矛盾が露呈する近畿の現場」を元高校教員の藤川と共同執筆した藪田は、私に原稿執筆時のエピソードを紹介してくれた中で、「高校教員になった在日コリアンLさんが、本来自らの希望進路ではなかったが、熱心な大学教員らの後押しで高校教員試験を受けて合格していったこと、合格した後も辞退しようかと迷った」

という話を紹介しながら、運動が「自分以上のものを背負わせた」「選択肢のない人をつくったこと」への違和感を自分たちの世代は感じると語っています。結果として最終的に本人も納得し、外国籍教員として合格し採用されていった「成功事例」でさえ、当事者には重圧や葛藤があったということ、一斉糾弾後の公務員採用における「送り出した生徒」となった生徒に「自分以上のものを背負わせた」「選択肢のない人をつくったこと」を考える視点が、より一層必要かもしれません。

対立が個人、特に被差別の側の個人を犠牲にすることなく何らかの決着を見出すには、結果を導く過程における無数の葛藤があります。個々が葛藤に潰されるのではなく、可能性を見つけ出し、前に進めるそのためには、大多数の人々が共有する知性と弱者の立場に共感できる感性の醸成が必要です。

注

- 1 本稿では以降概ね当時の使用状況を踏まえこの言葉を使うが場合によって違う表現も使う。

参考文献

朝見堅二，1975，「T 熱学就職差別糾弾闘争——破られた差別の壁」兵庫解放教育研究会編『就職差別反対闘争④』（解放教育新書4）明治図書，57-69。

藤川正夫・藪田直子，2018，「常勤講師の制

- 度的矛盾が露呈する近畿の現場」外国籍（ルーツ）教員研究会『グローバル化時代における各国公立学校の外国籍教員任用の類型とその背景に関する研究 研究成果報告書』関西大学, 145-77.
- 原田嘉男, 1975, 「人間評価をめぐる企業との闘い——在日朝鮮人就職差別事件公開行政指導メモ」兵庫解放教育研究会編『就職差別反対闘争⑤』（解放教育新書4）明治図書, 129-43.
- 玄善允, 2021, 『金時鐘は「在日」をどう語ったか』同時代社.
- 兵庫県立湊川高校教師集団, 1972, 『壁に挑む教師たち』（三省堂新書）三省堂.
- 金宣吉, 2022, 「『異者』への処遇をめぐる対立と葛藤、残しえたこと」山脇啓造・上野貴彦編, 『多様性×まちづくり インターカルチュラル・シティ——欧州・日本・韓国・豪州の経験から』明石書店, 174-85.
- イ・ヨンスク, 2013, 「『外国人』が能動的に生きるための日本語教育」庵功雄・イ・ヨンスク・森篤嗣編 『「やさしい日本語」は何を目指すか——多文化共生社会を実現するために』ココ出版, 259-78.
- 森千香子, 2016, 『排除と抵抗の郊外——フランス〈移民〉集住地域の形成と変容』東京大学出版.
- 中川福督, 1975, 「兵庫における就職保障の闘いが明らかにしてきたこと」『部落解放』64: 100-16.
- 西田秀秋, 2004, 『一徹者の部落差別との闘い』神戸新聞総合出版センター.

「文化戦争」に陥らない多文化主義は可能か

——修復的アプローチをめぐる試論——¹

南川文里

はじめに

2020年代のアメリカ合衆国では、人種主義をめぐる対立が、さらなる政治的な分断をもたらしていると言われている。2020年、警察官によるジョージ・フロイド氏殺害事件を契機としたブラック・ライヴズ・マター（BLM）抗議運動の広がりや、構造的な人種的不平等を問題視し、人種正義の実現への関心をかき立てた。その反面、社会正義を求める抗議活動が反対意見を封じ込め、「開かれた討議や異なった意見への不寛容」を煽るという批判も見られる（Harper's Magazine 2020）。また、保守派の政治家や市民運動は、「批判的人種理論にもとづく教育」が白人を敵視する意見を押しつけると主張し、学校カリキュラムの見直しや関連図書の閲覧禁止を求めている（Ray and Gibbons 2021）。

このような人種主義をめぐる対立状況は、アメリカを複数の文化集団によって構成されるものと考え、多様な文化の共存を前提とした包摂を追求する多文化主義（multiculturalism）の行き詰まりと見なされる。今日では、長くアメリカを苦しめてきた人種的不正義の是正への期待よりも、人種やジェンダーにもとづくアイデンティティ・ポリティクスが帯びる「非妥協的態度」とそれが導く分断への懸念が強調されることも多い。

しかし、反人種主義的、多文化主義的な取り組みを、「非妥協的態度」によって一括してしまうのは早計であるように思われる。自身とは対立する立場を単純化・一面化することは、1990年代の「文化戦争（culture wars）」以降の政治対立において繰り返されてきた。社会学者J・D・ハンターによれば、1980年代以降、敵対する政治勢力が、互いを「非アメリカ的」「不寛容」「全体主義的」などの類似した語彙やレトリックを用いて非難することで、全面的な対立としての「文化戦争」が創出されたという（Hunter 1991: Chap. 5）。「文化戦争」の渦

中では、多文化主義は「極端」で「行き過ぎた」運動と見なされ、その歴史的帰結や現代における意義を冷静に議論することを難しくしている。

「文化戦争」のレトリックがアメリカ政治を左右しているという見方は、2020年代においても強力である。2022年1月に保守系シンクタンクのマンハッタン・インスティテュートが発表した報告によれば、「文化戦争」状況は、保守派にとって、民主党支持者を分断して共和党支持者を団結させる好機としてとらえられているという(Kaufman 2022)。「文化戦争」の構図は、そのような政治的思惑のなかで増幅されている。

では、「文化戦争」の構図に陥ることなく、多文化主義の行く先を議論することは可能なのだろうか。この小論では、20世紀後半以降、多文化主義が「文化戦争」に巻き込まれながら、どのように制度化してきたのかを概観する。そのうえで、現代の「文化戦争」に対する処方箋として、「リベラル」の再構築を求めるアプローチと、反人種主義運動のなかに見られる修復的アプローチに着目する。そこから、「分断」に対峙するアメリカ多文化主義の可能性を探ってみよう。

「文化戦争」状況における多文化主義の制度化

多文化主義は、20世紀後半の「文化戦争」の焦点の一つであった。それゆえ、多文化主義政策は厳しい反発に直面し、その制度化は妥協の連続であった。

たとえば、典型的な多文化主義政策の一つ、アファーマティヴ・アクション(AA)は、過去の差別の蓄積によって作られた人種間不平等の是正のため、マイノリティの雇用・昇進や大学への進学を積極的に推進するものである。1960年代末以降、差別を禁止した1964年公民権法の成立を受けて、企業や大学はAAを次々と採用した。しかし、1970年代になると、AAが、マイノリティを「優遇」して多数派である白人を「逆差別」しているという批判が広がり、AAの是非が法廷で問われた。そして1978年、連邦最高裁によるカリフォルニア大学理事会対アラン・バッキ判決は、過去の差別の補償としてのAAを違憲とし、AAは「学生集団の多様性」を実現させる方法としてのみ認められた。この判決によって、多文化主義政策は、人種主義にもとづく不平等の改善ではなく、学校や企業における「多様性」を実現させるための取り組みへと再編成された(南川 2021: 第5章)。AAは、現在に至るまで半世紀近く「多様性」推進政策として継続している。

同様に、アメリカ多文化主義の重要分野であった教育カリキュラムでも、制度的妥協が見られた。教育は、「文化戦争」の主戦場の一つであり、ヨーロッパの文学・思想を中心とした大学の教養教育カリキュラムの見直し、公立学校の歴史・社会科カリキュラムの再検討、

学校におけるスピーチコードの是非などが、激しい論争となった（樋口 2021）。なかでも、1990年代初頭のニューヨーク州の社会科教育改革は、多文化教育論争の代表的事例として知られる。州教育局のタスクフォースは、マイノリティ側の意見をもとに、ヨーロッパ中心ではなく「多文化」の観点を反映させたカリキュラムの導入を求める報告書を発表した。この報告書には、保守派の評論家だけでなく、「リベラル」を自認する歴史家アーサー・M・シュレジンガー・ジュニアらも猛反発した。シュレジンガーは、マイノリティの尊厳回復のために歴史が濫用されていると批判し、多文化教育は人種集団間の分断を煽ると非難した。このような反対に直面した州教育長は、シュレジンガーらの批判を大幅に取り入れ、ヨーロッパ中心主義批判の視点を取り下げた。結局、多文化教育は、「多様性と統一性のバランス」を重視するカリキュラムとして導入されることとなった（Schlesinger 1991 = 1992; 南川 2021: 第6章）。

多文化主義的な諸政策の制度化は、多くの場合、当初のヨーロッパ中心主義批判や反人種主義へのコミットメントを後退させ、(しばしば「統一性」とセットで語られる)「多様性」という語を採用することで可能になった。そこに見られるのは、非妥協的な対立というよりは、反人種主義を「多様性」という新しいスローガンに置き換えながら、部分的にでも多文化主義的な政策を導入、制度化、存続しようとする折衝の数々であった。「文化戦争」による多文化主義への拒否反応が広がる渦中において、多文化主義政策は「穏健なかたち」で制度化されたのであった。

「リベラルの再建」案？

「多様性」推進の政策として制度化された多文化主義政策であったが、その目的を十分に果たしたとは言えない。たしかに、ヒスパニックやアジア系移民の増加によって人種エスニック人口の多様化は進み、マイノリティの「主流」への参入は促進された（Alba and Nee 2003）。しかし、人種間の経済的格差や教育格差は改善されないまま、黒人に対する警察暴力、移民に対する排外主義、(とくに新型コロナウイルスの流行を背景とした)アジア系へのヘイトクライムの増加が報告されている。さらに、2016年大統領選挙におけるトランプ現象以降、白人によるアイデンティティ・ポリティクスが人種間の「分断」をいっそう深刻化させる。

このような状況に対する一つの処方箋として、アイデンティティ・ポリティクスへの接近を批判し、ニューディール期以来の「包摂」と「連帯」を重んじるリベラリズムへの回帰を求める主張がある。その代表的な論客であるマーク・リラは、「集団や個人のアイデンティティ

よりも、誰もが市民であることを優先」し、「独善的」で「非妥協的な」社会運動よりも、「市民」としての連帯、民主的な手続き、そしてコンセンサスを追求することが必要であると訴えた（Lilla 2017 = 2018: 109-10）。リラによる「市民」という包摂的なカテゴリーにもとづくリベラルの再建案は、トランプ時代の「分断」状況と新たな「文化戦争」を乗り越える提案として注目を集めた。

一方で、このような主張には既視感もある。リラの見解は、1990年代に反多文化主義的な議論を展開したシュレジンガーらの「文化多元主義」と呼ばれる立場に近い。この立場は、AAを「集団を優先する」政策であり、アメリカの個人を軸とする理念に反すると主張してきた。また、多文化教育を市民としての共通性よりも集団間の差異を過度に強調する取り組みとして批判してきた。その後も、リラのように多文化主義的な社会運動を「特定の人種のためだけに闘う」運動と呼び、その「暴走」を警戒する言論は後を絶たない（Lilla 2017 = 2018: 137-8）²。

リラの「リベラル再建」案は、「文化戦争」構図と同様、多文化主義的な運動に対する一面的な理解にもとづいており、この案をそのまま支持することは難しい。本当に、多文化主義的な社会運動が「特定の人種のためだけに闘う」ものであるのか、注意深く観察する必要がある。むしろ、安易に「文化戦争」構図を前提とするのではなく、多文化主義の側にも敵対的關係を乗り越えるような可能性がないのか、検討する価値はあるだろう。

修復的アプローチの試み——BLMと反AAPIヘイト

2020年代の新型コロナウイルスによるパンデミックは、人種間に存在する「不平等」を可視化させ、さらなる政治的「分断」を顕在化させたと言われる。そのなかで注目を集めた社会運動として、黒人に対する警察暴力への反対運動を契機としたBLM運動と、パンデミックにおけるアジア系に対する差別や暴力に抗議した反AAPI（アジア太平洋諸島系アメリカ人）ヘイト運動を挙げることができるだろう。それぞれアフリカ系、アジア太平洋諸島系への差別に対する抗議運動として知られる。

これらの運動については、すでに多くの論説が発表されているが³、この小論で注目したいのは、近年の反人種主義運動が提起する「修復的司法（restorative justice）」と呼ばれるアプローチである。修復的司法は、20世紀後半の刑事司法に登場した潮流で、従来の加害者への懲罰を中心とする応報的司法に対して、犯罪を人びとの関係性への侵害と位置づけ、被害者・加害者・コミュニティのあいだの関係性の回復や和解を重視するアプローチである。修復的司法では、被害者が日常的に結びついているコミュニティが重要な役割を担っており、

コミュニティの一員としての被害者が心的回復、癒やし、救済に至ることが優先され、その回復支援の方法として、(自身による加害の害悪を認めた)加害者と被害者のあいだの対話も取り入れている (Zehr 1990 = 2003; Walters 2014 = 2018)。

修復的司法は、BLM 運動にとって、黒人の大量収監問題に対する代替的なアプローチを提供すると考えられている。犯罪に対するゼロ・トレランス原則や厳罰化は、黒人の収容率を増大させ、収監者の社会復帰を困難にしてきた。BLM 運動は、このような大量収監を導く警察や刑務所の監視・取締り・収監のための予算を、教育・雇用・医療の充実、そして修復的司法にもとづく取り組みへと再配置することを求めている (Movement for Black Lives 2016; McHarris and McHarris 2020)。とくに修復的司法の視点が重視されるのが、学校における黒人生徒の処遇である。警察と連携した監視強化や厳罰化が進む学校は、黒人生徒にとって大量収監プロセスの入り口となっている。黒人生徒が停学処分を受ける割合は、白人に比べて、男子で4倍、女性では6倍に上るといふ。修復的アプローチは、懲罰ではなく、黒人生徒と学校・コミュニティとの関係性の回復やメンタルヘルス支援の充実を求めている。「警察官ではなくカウンセラーに予算を」は、学校における BLM 運動の要求の一つである (Hagopian 2020)。

さらに修復的アプローチの重要性が強調されているのが、反 AAPI ヘイト運動である。アジア太平洋諸島系に対するヘイトクライム対策として、しばしば厳罰化や通報制度の拡大が求められている。しかし、厳罰化は、ヘイト対策の担い手としての警察の増強にも結びつき、BLM などが掲げる警察解体・縮小の主張と矛盾する。そのため、反 AAPI ヘイト運動は、反差別へのアプローチとして安易な警察強化に反対し、ヘイト対策をコミュニティ支援強化の機会ととらえている。

たとえば、あるアジア系労働者団体は、ヘイト対策の名目による警察強化は、結局は、黒人、ラティーノ、アジア系の労働者層に対する警察暴力を深刻化させると主張し、警察よりも「コミュニティにもとづく治安活動」を重視すべきだと訴える (Chalermkraivuth and Sharma 2021)。また、2021年5月にバイデン政権が「COVID-19 ヘイトクライム法」を成立させた際も、アジア系法律家団体は、多言語でのアクセスやヘイトクライムのデータ収集に加えて、「被害者とそのコミュニティへの支援」や「コミュニティによるヘイトや差別への対策資源をコミュニティに配分すること」を「修復的司法実践の拡大」と評価した (Asian Americans Advancing Justice 2021)。

これらのアジア太平洋諸島系団体は、ヘイトクライム対策で優先させるべきは、大量のマイノリティを刑務所へ送り込む「監獄制度の強化」ではなく、修復的アプローチであると主張する。それは、加害者への厳罰よりも、被害者が社会と人間関係に対する信頼を回復させ

る方策を探ること、その作業を警察ではなく犠牲者が所属するコミュニティが担うことを求めている。そのなかには、被害者の安全が確保できる条件下で、加害者と被害者が互いの傷や苦難について対話する機会を設けることも含まれている（Asian American Table 2021）。実際、カリフォルニア州フレズノ郡で実施された実験的プロジェクトでは、修復的司法にもとづく措置を受けた加害者の再犯率（6%）は、通常の監獄司法の対象者の再犯率（26%）よりも低く、また被害者への賠償金の支払いにも応じやすくなったという（Harris 2020）。そして、このような修復的措置が、被害者に「経験を話す」機会を提供し、感情的なトラウマの軽減、集団的アイデンティティの確認、そして多文化社会に対する信頼の回復を助けると期待されている（Walters 2014 = 2018: 102-3）。

修復的アプローチの提案は、現代の多文化主義のあり方について重要な示唆を含んでいる。第一に、このアプローチは、当事者間の敵対的関係を増幅するよりも、異なった立場にある者が互いの状況と苦しみを理解することが、被害者の救済と社会関係の修復に結びつくことを強調する。応報的司法による懲罰強化ではなく、修復的アプローチによる関係性の回復を求める声が、マイノリティ側の社会運動から上がっていることを過小評価するべきではない。第二に、修復的アプローチは、反 AAPI ヘイト運動と BLM 運動の問題関心を架橋する。ヘイト対策が警察強化につながれば BLM の要求と矛盾する状況で、反 AAPI ヘイト運動は、ヘイトクライムに厳格に対峙すると同時に、刑事司法に組み込まれた人種主義を解体する方法として、修復的司法に着目している。第三に、修復的アプローチは、マイノリティが帰属するコミュニティが被害者救済やヘイト対策の主体となることを求めている。これは、肥大化する警察予算の一部を福祉やコミュニティ支援へと配分することを求める BLM の「警察予算削減」運動とも共鳴し、コミュニティを通じた社会包摂を促進する多文化主義の再構築に結びついている。修復的司法にもとづくアプローチは、個人をコミュニティの構成員と位置づけながらアメリカ社会への包摂をはかる多文化主義の現代的な様式であるといえるだろう。

おわりに

本論では、「文化戦争」の構図のいくつかの前提を問いなおしてきた。多文化主義や反人種主義運動が、民主的手続きを無視した「特定の人種のためだけ」の非妥協的な運動であるという前提は、保守派だけでなく、1990年代のシュレジンガーや今日のリラら「リベラル」派にも共有されている。この前提に対して、本論は、まず、多文化主義的な政策の導入と制度化は、反対意見との折衝や憲法・法にもとづく手続きのもとで進められてきたことを振り

返った。さらに、現代の反人種主義運動が、敵対的な応報的・懲罰的なアプローチではなく、コミュニティが主体となって被害者の人間関係の回復を重視する修復的アプローチを重視するようになったことも指摘した。修復的司法は、「文化戦争」を離れて、人びととコミュニティの関係性の修復を軸とした多文化主義を構想する視角となりうる。

本論は、近年の反人種主義運動で掲げられる修復的司法にもとづくアプローチに注目することで、多文化主義の新しい可能性を探ってきた。もちろん、加害者と被害者の対話に期待する修復的アプローチにおいては「理想主義」や「楽観主義」が先行しているという批判もある（Walter 2014 = 2018: 96-9）。その現実的な可能性は、今後の実践の蓄積をふまえて慎重に検討されるべきである。しかし、少なくとも、不平等によって傷ついた人びとをコミュニティを介して社会へ再接続されることに重視する修復的アプローチの発想には、アイデンティティ・ポリティクスを「特定の人種だけのための運動」と見なす視点以上に、「文化戦争」の袋小路を抜け出す鍵があるように思われる。引き続き、反人種主義運動における修復的司法の取り組みに注目しながら、その可能性を探りたい。

初出：『*a* シノドス』303号、2022年9月15日発行

注

- 1 本稿は、『*a* シノドス』303号（2022年9月15日発行）から転載したものである。転載にあたっては、シノドス編集部に許可をいただいた。なお、内容に変更はないが、文献表記等の形式は本誌『インターセクション』に合わせて改変されている。
- 2 同様の議論は、Fukuyama（2018 = 2019）にも見られる。
- 3 たとえば、『現代思想 10月臨時増刊号 総特集ブラック・ライヴズ・マター』（青土社、2020）；武内進一・中山智香子編（2022）；「特集「アジアン・ヘイト」とは何か」『立教アメリカン・スタディーズ』44号（2022）など。

参考文献

Alba, Richard and Victor Nee, 2003, *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*, Cambridge: Harvard University Press.

Asian Americans Advancing Justice, 2021, “Historic Passage of COVID-19 Hate Crime Act Celebrated by Asian Americans Advancing Justice-AAJC.” (Retrieved August 31, 2022, <https://www.advancingjustice-aaajc.org/press-release/historic-passage-covid-19-hate-crimes-act-celebrated-asian-americans-advancing>)

- Asian American Table, 2021, “Policy Recommendation for Addressing Hate Violence.” (Retrieved, August 31, 2022, https://archive.advancingjustice-alc.org/wp-content/uploads/2021/03/Policy-Recommendations_Addressing-Hate-Violence_AA-Table.pdf)
- Chalermkraivuth, Chalay and Heena Sharma, 2021, “Policing Won’t Stop Anti-Asian Violence—Solidarity Will,” *The Nation*, July 20. (Retrieved August, 31, 2022, <https://www.thenation.com/article/activism/police-hate-crimes-anti-asian-violence-abolition/>)
- Fukuyama, Francis, 2018, *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, London: Profile Books Limited. (山田文訳, 2019, 『アイデンティティ——尊厳の欲求と憤りの政治』朝日新聞出版.)
- Hagopian, Jesse, 2020, “Making Black Lives Matter at School,” Denisha Jones and Jesse Hagopian eds., *Black Lives Matter at School: An Uprising for Educational Justice*, Chicago: Haymarket Books, 1-24.
- Harper’s Magazine, 2020, “A Letter on Justice and Open Debate” July 7. (Retrieved, August 31, 2022, August <https://harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/>)
- Harris, Reza, 2020, “Restorative Justice is Exactly What’s Needed in the Case of the Attack on a Bayview Elder,” *San Francisco Examiner*, March 4. (Retrieved, August 31, 2022, https://www.sfexaminer.com/the_fs/forum/restorative-justice-is-exa...-the-attack-on-a/article_7997e1cf-b516-5d17-9b3b-108a2d758d09.html)
- 樋口映美, 2021, 「1990年代の『文化戦争』——左翼ギトリンの思い」樋口映美『アメリカ社会の人種関係と記憶：歴史との対話』彩流社, 249-86.
- Hunter, James David, 1991, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, New York: Basic Books.
- Kaufman, Eric, 2022, “The Politics of the Culture Wars in Contemporary America,” Manhattan Institute. (Retrieved, August 31, 2022, <https://www.manhattan-institute.org/kaufmann-politics-culture-war-contemporary-america>)
- Lilla, Mark, 2017, *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*, New York: HarperCollins. (夏目大訳, 2018, 『リベラル再生宣言』早川書房.)
- McHarris, Philip V. and Thenjiwe McHarris, 2020, “No More Money for the Police,” *New York Times*, May 30. (Retrieved August 31, 2022, <https://www.nytimes.com/2020/05/30/opinion/george-floyd-police-funding.html>)
- 南川文理, 2021, 『未完の多文化主義——アメリカにおける人種、国家、多様性』東京大学出版会.
- Movement for Black Lives, 2016, “Invest-Divest.” (Retrieved, August 31, 2022, <https://m4bl.org/policy-platforms/invest-divest/>)
- Ray, Rashawn and Alexandra Gibbons, 2021, “Why Are States Banning Critical Race Theory?” *The*

Brookings Institution. (Retrieved, August 31, 2022, <https://www.brookings.edu/blog/fixgov/2021/07/02/why-are-states-banning-critical-race-theory/>)

Schlesinger Jr., Arthur Meier, 1991, *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, New York: W. W. Norton and Company. (都留重人訳, 1992, 『アメリカの分裂——多元文化社会についての所見』岩波書店.)

武内進一・中山智香子編, 2022, 『ブラック・ライヴズ・マターから学ぶ』東京外国語大学出版会.

Walters, Mark Austin, 2014, *Hate Crime and Restorative Justice: Exploring Causes, Repairing Harms*, Oxford: Oxford University Press. (寺中誠監訳, 2018, 『ヘイトクライムと修復的司法——被害からの回復に向けた理論と実践』明石書店.)

Zehr, Howard, 1990, *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*, Harrisonburg: Herald Press. (西村春夫・細井洋子・高橋則夫監訳, 2003, 『修復的司法とは何か——応報から関係修復へ』新泉社.)

東アジア型インターカルチュラルリズム？ ——間文化主義・相互文化主義・多元文化主義——

上野貴彦

日本政府は、「いわゆる移民政策はとらない」という立場を30年以上も維持してきた。そしてこれは、移民受け入れをめぐる議論の活発化と停滞の繰り返し、従前の議論で得られた知が蓄積しない堂々巡り、そのなかで政府がとる場当たりの政策による人の流れの漸増というパターンを生成してきた。日本の公論において周縁化され続けてきた「移民政策論争」にこそ、「思想が対決と蓄積の上に歴史的に構造化されない」と丸山眞男（1961: 6）が言語化した「日本の知的伝統」が色濃く反映されているという小井土彰宏と上林千恵子の指摘は興味深い（小井土・上林 2018: 471）。

ここには、「近代化と翻訳」という古典的な問題が装いあらたに立ち現れてもいる。日本に限らず世界各地の「移民政策論争」が浮き彫りにするのは、人の移動（に象徴され、しかしそれにとどまらない諸要素）が織りなす個々人の多様性に対する、近代化における国民国家と資本主義による管理と抑圧が生み出した差別と暴力、格差といった問題を「是正」するのか、「黙認」するのかというような二項対立に収まる問題ではない。きわめて複雑な問題に個々人が取り組むなかで人々が「国民」や「国家」、「マジョリティ」のあり方を自己再編するような、再帰的近代化＝第二の近代化のあり方である¹（cf. 安達 2020）。この第二の近代化は、第一の近代化と同様、あるいはより密接かつ双方向的に、他国・他地域の事情や思想といったものを反映した「ことば」の翻訳過程と関わっている。実際、日本の「移民政策論争」を後押ししたのも、冷や水をかけたのも、例えば「IT ブーム」「ホームグロウン・テロリズム」「郊外暴動」「多文化主義（とそれへの批判）」といった「海外事情」の紹介であった（小井土・上林 2018: 471）。同時に、「非移民国」としての日本の「同質性」イメージと、それと異なる実像の双方がグローバルに伝播する現象もみられる。

「移民政策論争」に見え隠れする再帰的近代の姿が、都市空間というキャンバスと、翻訳

を含む「ことば」の絵の具によってくっきりと姿を現すのが、「都市共生」にむけた政策実践である。筆者は、都市の公共政策における、移民・マイノリティを含む多様な住民の接触と対話を重視する「インターカルチュラリズム」なる政策理念の世界各地への広がりに着目しているが、その中で都市住民と行政が生み出す実践には、移民・マイノリティに対する偏見や「うわさ」といった主観的な問題にマイノリティとしての移住当事者とマジョリティがあえて一緒に取り組み、そのなかで都市住民の新たな集合性や、多様性と反差別を前提とする新しい行政機構のあり方を行為遂行的につくりだす、「反うわさ戦略」のようなものが多く含まれる（上野 2019）。また、こうした政策・実践は瞬く間に各地に「優良実践」として紹介され、国境を超えた都市の連携（都市連合）、諸アクターの交渉、そして「ことば」の翻訳を伴いながら変容してゆく（上野 2020）。

しかし、翻訳の速度と形態は場所と文脈により異なる。とあるスペインの自治体職員から聴き取り調査をした際、「アジアの諸言語で『インターカルチュラル』はどう訳すのか」という逆質問を受けたことがある。私が返事に困っていると、相手は「大体で良いから」と急かしてくる。たしかに、英語もスペイン語も発音が異なるだけで字面は *intercultural* である。おおよそラテン語で「あいだ」を指す *inter* と、「耕す」ものとしての文化や教養を指す *cultura* を合わせた語で説明がついてしまう欧州では一般的な反応かもしれない。しかし、東アジアにおける事情はより複雑である²。

日本では異文化間教育学会が 1980 年代に設立されるなど、「帰国子女」教育などのテーマも関係しつつ、文化的距離を乗り越える実践としての「異文化間教育 *intercultural education*」を、主に米国から紹介してきた研究と実践の蓄積がある（例えば、異文化間教育学会 2022）。しかし、政治哲学的な理念としては、2000 年代半ばまでに西欧などで高揚した「多文化主義批判」に対するオルタナティブとしてケベック州における議論が積極的に紹介されたことと関係しつつ、「間文化主義 *interculturalism(e)*」の訳語が当てられることが多い（例えば、Bouchard 2012 = 2017）。さらに、「多文化共生」政策を担う地方自治体での政策用語としては、欧州審議会（欧州評議会）が運営する世界 150 都市以上の連合で、2017 年に静岡県浜松市がアジア初の加盟都市となった「インターカルチュラル・シティ *intercultural cities*」の名がカタカナ表記のまま用いられ、政策評価の基準としても用いられている（近藤 2022）。インターカルチュラリズムをめぐる「ことば」の断片化は、一方では日本の中央政府による包括的な移民統合政策が不在のまま、他方では都市・地域における「共生」のための実践やグローバルな都市連合から得た知見が個別的に蓄積する、日本の状況を端的に表している。

かたや韓国では、2008 年に成立した「多文化家族支援法」にもとづき全国に多文化家族支援センターが設立されるなど、トップダウン型での移民統合政策に国が着手してから 15

年近くが経過している。こうしたなか、2010年代半ばからインターカルチュラリズムの翻訳語である「相互文化主義(상호문화주의)」が政策提言に用いられはじめた。この背景には、日本とは対照的に、都市・地域ごとの実情に合わせた「対話」を地方政府主導で進めるべきであるとの批判や、「多文化」という用語に対するバックラッシュや被支援当事者へのステイグマ化の問題(梁 2018)があるとみられる³。

台湾の場合はどうであろうか。単なる筆者の寡聞少見によるものかもしれないが、公式にインターカルチュラリズムの理念が紹介される機会は少ない。欧州審議会やユネスコをはじめとする国際機関との連携の困難と関係するところが大きいと思われるが、2019年に制定された文化基本法で公的に「多元的文化」の定着やそれに基づく公的サービスの提供、異文化間の対話・交流・国際協力の促進がうたわれたり(田上 2020)、コミュニティ(社区)における多元的な教育が盛んである(山口 2020)など、「多文化主義」の訳とされる「多元文化主義」(cf. Kivisto and Faist 2010 = 2013)の実践内容は東アジアで最もインターカルチュラルな要素を含んでいる。原住民権利運動と関連する民主化運動の延長上に、多様性の単なる承認を超えた「対話」を模索したり、緊張を内包しつつも新たな国際移民の社会統合を模索する公共政策の指向性は、エクアドルやメキシコなどラテンアメリカ諸国の動向(例えば、新木 2014を参照)に近いともいえる。ちなみに、スペインの自治体における中国語話者向けの政策紹介において、この「多元文化主義」の語が用いられる場合も散見される⁴。

インターカルチュラリズムをめぐる議論や実践が、東アジアで欧州同様に活発化するかどうかは不明である。しかし議論が萌芽的だからこそ、知と実践がタコソボ化しつつも積み重なる日本、急速かつ集権的な移民統合政策形成の矛盾を前に浮上する韓国、一見無関係な政策議論や実践のなかに同様の趨勢がみられる台湾と、再帰的近代における／かんする翻訳形態の文脈差が如実に現れている。すでに、東アジア比較を起点とする優れた移民研究は2020年代を迎えてから急増しているが(例えば、Asahina and Higuchi 2020; Chung 2020; 川本 2020)、「ことば」により注目することには一定の意義がある。欧州・米州・豪州などに起源を有する「ことば」がバラバラに紹介される東アジア、とりわけ日本語世界のそのあり方に自覚的でありさえすれば、逆に欧州などの研究が視野に収めている以上に多様な政策や実践、言説のあり方に根差した精緻な分析が可能になるかもしれないからである(cf. 丸山・加藤 1998)。

注

- 1 再帰的近代化と日本における移民研究の関連という論点は、2023年1月28日社会学系コンソーシアム・第15回シンポジウム「ダイバーシティ推進と日本社会の<不平等>」での樋

口直人氏の発表「ダイバーシティは不平等を推進するのか、是正するのか——移民研究の立場から」における問題提起に部分的に着想を得たものである。ただし、樋口発表は「翻訳」に関して議論したものではない。

- 2 インターカルチュラリズムは、世界においても、日本においても、いくつかの政治的動機が「接合」するなかで推進されている。インターカルチュラル・シティをめぐる、Zapata-Barrero (2015) の分析枠組みを日本の状況に応用した政治的側面の分析は別稿（上野 2022）に譲り、ここではあくまで用語の「翻訳」という側面に議論を限定することで、東アジア全体の状況を概観したい。
- 3 この点が、韓国の政策担当者や研究者から公式に指摘されることは少ないが（例えば、呉 2020）、国際移住機関（IOM）などとも連携しながら急速に形成された多文化政策へのバックラッシュに対する危機感は、政策担当者の中で一定程度共有されている。2022年11月、ソウル市内での筆者による呉静恩氏への聴き取りより。
- 4 例えば、ビルバオ市役所 HP（Bilbao.eus 2023）を参照。

参考文献

- 安達智史, 2020, 『再帰的近代のアイデンティティ論——ポスト9・11時代におけるイギリスの移民第二世代ムスリム』 晃洋書房.
- 新木秀和, 2014, 『先住民運動と多民族国家——エクアドルの事例研究を中心に』 御茶ノ水書房.
- Asahina, Yuki and Naoto Higuchi, 2020, “Guest Editorial The Third Round of Migrant Incorporation in East Asia: An Introduction to the Special Issue on Friends and Foes of Multicultural East Asia,” *Journal of Contemporary Eastern Asia*, 19(2): 1-19.
- Bilbao.eus, 2023, “ 問 候 辞 ,” (Retrieved January 30, 2023, <https://www.bilbao.eus/inmigracion/gestion.asp?codges=0&i=zh>).
- Bouchard, Gérard, 2012, *L'interculturalisme: Un Point de vue Québécois*. Montréal: Boréal. (丹羽卓監訳, 荒木隆人・古地順一郎・小松祐子・伊達聖伸・仲村愛訳, 2017, 『間文化主義（インターカルチュラリズム）——多文化共生の新しい可能性』 彩流社.)
- Chung, Erin Aeran, 2020, *Immigrant Incorporation in East Asian Democracies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 異文化間教育学会, 2022, 『異文化間教育辞典』 明石書店.
- 川本綾, 2020, 「移民と『エスニック文化権』——日本・韓国・台湾における移民の子どもたちの教育と課題」 谷富夫・稲月正・高畑幸編 『社会再構築の挑戦——地域・多様性・未来』 ミネルヴァ書房, 294-310.

- Kivisto, Peter and Thomas Faist, 2010, *Beyond a Border: The Causes and Consequences of Contemporary Immigration*, California: Sage. (葉宗顯訳, 2013, 『跨越邊界——當代遷徙的因果』 國家教育研究院.)
- 小井土彰宏・上林千恵子, 2018, 「特集『日本社会と国際移民——受入れ論争 30 年後の現実』によせて」『社会学評論』 68(4): 468-78.
- 近藤敦, 2022, 「人権保障と共生社会づくり」 連合総合生活開発研究所『外国人労働者の適正な受入れと多文化共生社会の形成に向けて——外国人労働者の受入れのあり方と多文化共生社会の形成に関する調査研究委員会報告』, 235-44.
- 丸山眞男, 1961, 『日本の思想』 岩波文庫.
 ———・加藤周一, 1998, 『翻訳と日本の近代』 岩波文庫.
- 呉靜恩 (오정은), 2020, 「국내 지방자치단체의 상호문화도시 프로그램 참여 연구 [国内地方自治体の相互文化都市プログラム参加についての研究]」『한국이민정책학보 [韓国移民政策学報]』 3(1): 49-65.
- 田上知宣, 2020, 「多文化主義」若林正丈・家永真幸編『台湾研究入門』 東京大学出版会, 235-44.
- 上野貴彦, 2019, 「移民をめぐる認識転換に向けた住民参加の拡大と継続——バルセロナ『反うわさ』にみる間文化主義と公共圏の再編」『移民政策研究』 11: 145-58.
 ———, 2020, 「スペイン間文化主義の分権的形成における制度的同型化とその『裏舞台』」『AGLOS: Journal of Area-Based Global Studies』 9: 65-89.
 ———, 2022, 「複眼的思考としてのインターカルチュラルリズム」山脇啓造・上野貴彦編, 『多様性×まちづくり インターカルチュラル・シティ——欧州・日本・韓国・豪州の経験から』 明石書店, 217-27.
- 山口香苗, 2020, 『市民がつくる社会の学び——台湾「社区大学」の展開と特質』 大学教育出版.
- 梁起豪, 2018, 「韓国における多文化政策の批判的な対案を求めて——中央政府から地方政府への転換」松岡洋子・足立祐子編『アジア・欧州の移民をめぐる言語政策——ことばができればすべては解決するか?』 ココ出版, 205-30.
- Zapata-Barrero, Ricard, 2015, “Exploring the Foundations of the Intercultural Policy Paradigm: A Comprehensive Approach,” *Identities*, 23(2):155-73. doi:10.1080/1070289x.2015.1006523.

生／性を拘束する情動のポリティクス

Carlos M. Piocos III,
Affect, Narratives and Politics of Southeast Asian Migration
(Routledge, 2021)

西尾善太

本稿は、2021年2月に出版されたカルロス・ピオコス著 *Affect, Narratives and Politics of Southeast Asian Migration* (London: Routledge) の論評である。フィリピン研究の共同出版のため「親密性」概念の再考を行っていた評者にとって、本書は現代フィリピンの抱える歪みとその脱出困難な状況を理解するための重要な導き手となった。そのため、2022年3月からピオコス氏が東南アジア地域研究研究所(京都大学)に滞在することを聞き、若手のフィリピン研究者を中心に声をかけ、「コロニアリティと社会的実存」研究班で書評会を嬉々として準備した。移民労働者の文学や映画を扱った本書がなぜ評者を魅きつけ、他のフィリピン研究者に共有するまでになったのだろうか。

本書は、香港とシンガポールにおけるフィリピンとインドネシア女性家事労働者を題材とする7本の映画、1冊の写真集、9つの短編と2つの小説のテキスト分析から構成されている。マニラ首都圏で人類学的なフィールドワークを行ってきた評者がテキストと表象を扱う本書に魅かれた理由——まさにそれが本書の学術的意義でもあるが——を説明しておこう。フィリピンという国と社会は現在のグローバリゼーションと新自由主義的な政治経済体制の申し子といえるほどよくフィットしており、その要因の一つがローカルな価値体系にあると評者は考えていた。「親密なつながりが人びとの生存を支える」というモラルエコノミー的社会像は、資本制に抗するオルタナティブとしてフィリピン研究で繰り返されてきた。たしかに個人主義、自己責任、企業家精神といった西洋的社会診断が現在のフィリピン社会に当てはまらず、また実質的に福祉制度が脆弱ななかでも共に生き延びる人びとの姿は、日本を含む社会の経験する隘路に異なる可能性を提示するかもしれない。だが、こうしたローカルな価値体系自体が現在のグローバリゼーションや新自由主義と共犯関係を結んでいたらどう

だろうか。生存を支えるための価値や規範が自らの生を売り飛ばし、搾取的な状況を強化し続けるとしたら。ピオコスによる本書は、フィリピン社会とグローバリゼーションのあいだで結ばれたこの残酷なつながりを情動という概念から解き明かしている。

情動 (affect) は本書をつらぬく最重要概念である。先述した「つながり」「親密性」「価値体系」もこの情動概念の内部に位置づけることができる。かれのいう情動とは、だれかの心身の内深くに在るのではなく、メディアをとおして流通する記号であり、ときに資本とともに流動しながら人びとの皮膚に、また権力構造に貼りつく粘性の液体のようである (Ahmed 2004: 45)。サラ・アーメッドの情動概念に依拠するピオコスの議論は、日本における情動理解と少し距離があるかもしれない。人文地理学者ナイジェル・スリフトやジル・ドゥルーズ (さらにはスピノザ) から影響を受けたブライアン・マッスミなどの議論は、情動を無媒介性と非表象性に注目して概念化し、生の根源的次元を捉えようと試みてきた (cf. Massumi 1995; Thrift 2007; 西井・箭内 2020)。現前の水準における情動概念は、規範、人種、宗教など強固なカテゴリーを越境する可能性を捉える。だが、ピオコスの議論は、むしろ表象の水準において情動が身体と経験を拘束する事例を掘り下げる。本書の情動とは、本来は薄っぺらなタグにすぎないさまざまな言葉がカテゴリー／表象としてちからを持つモーメントに注目するものだ。そのため、社会のなかを流れる情動は、人びとの身体に多面的な影響をもたらし続ける。こうした情動のいくつかは、そもそも社会に内在していたものであるが、国家や資本は、この情動に介入することで政治的経済的な利益をうみ出している。本書で取り上げられるフィリピンとインドネシアは、ともに世界中の先進国へ家事労働を担う女性たちを輸出しており、もちろん女性たちは経済的社会的上昇のために国境を越える。しかし、それだけではなく、その越境に意味や価値を付与する情動の布置のなかをかのじょたちは移動するのだ。情動は規範として人びとがその生を理解し制御することもあれば、かのじょたちを見えないちからで押さえつける情動の構造に立ち向かうための足場ともなりうる。本書は、第一に情動の管理が国家間でいかに実施されているのかを解き明かし、第二に女性たちのあいだで情動によってより従属的な主体へと変わっていく契機、さらにそれに抵抗する契機の両面を論じる。評者の専門であるフィリピン地域研究の文脈から本書の内容を紹介しよう。

第一のポイントは、本書の前半部にあたる一章で詳述される。本書が取り上げる家事労働という職種はいかに情動の管理下に置かれているのだろうか。家事労働はサービスとして親密さを求められるためホームの一部として包摂されるが、その実いつでも使い捨て可能な排除の論理が家事労働者の居場所と帰属を基礎づける。本書は、部外者としてアンホームに置かれ続ける絶対的排除を「計算されたもてなし」(calculated hospitality) と概念化する。家事労働者の居場所と帰属は、マクロレベルでも同相であり、かのじょたちはどれだけ社会の再

生産に必要とされ寄与しても所有権や市民権を有する社会の正員として認められることはない。親密性というケアサービスの本質を採取しつつも、同時に政治制度的な外部に置く資本のロジックのために情動の部分的包摂と排除が動員されているのだ。

第二のポイントは、こうした制度的な排除がいかに関わり出し国の規範や価値体系、それを利用する国家との関係にあるかという点にある。フィリピンを扱った四章では、フィリピン語で「自己犠牲」を意味するサクリピシヨ (*sakripisyo*) と「新しい英雄」を意味するバゴン・バヤニ (*bagong bayani*) の言説を取り上げている。この二つの言説は、海外フィリピン人労働者を国家建設に駆り立てる道徳的規範であり、かのじよらを使いやすい柔軟な労働者に造り変え、定期的を送金する従順で責任ある人間へ躰ける。なぜなら、フィリピンの歴史において自己犠牲の言説が社会的承認と深く結びついているためだ。たとえば、英雄ホセ・リサル、独裁政権に抗して殉教したベニグノ・アキノ・ジュニアなど、自己犠牲の精神はフィリピンにおける共感と共苦を奮い立たせるナショナリズムの支柱であった。しかし、著者が指摘するように、かつて支配や圧政に抵抗する基盤となった道徳的規範は、情動がグローバル経済に取り込まれることで不平等や搾取をうみ出す装置にもなっている。国家による自己犠牲と英雄という言説は、フィリピン人労働者の苦しみをより大きな利益を追求するための不幸だが必要なコストとしてパッケージ化し、苦しみこそがより良い未来を予感させる。国家は、苦しむ人びとへの同情と共感的連帯の感情を喚起し続けることで、労働者に危機や死が迫ったとしても、それ自体が海外就労の崇高さを人びとにさらに再確認させるのだ。この危機と未来像との関係は、ローレン・バーラントが指摘する残酷な楽観主義 (*cruel optimism*) である (Berlant 2011)。労働者の輸出政策は、自己犠牲という言説をとおすことで一時的で不安定であっても発展と近代化への願望を保持させ、出稼ぎ者の経済的楽観主義として苦しみの受け入れと和解を引き出しているのである。

こうして情動が資本制を稼働させる潤滑油となる側面を掘り下げると、本書はこの排他的な情動の布置から政治的な覚醒へと向かう可能性も論じている。二章では、「計算されたもてなし」による監視・管理メカニズムに抗する女性たちのセクシュアリティの実践へと議論は拡大する。居場所と帰属を奪われたかのじよたちは、身体に対する排他的な政策やスティグマに晒されながらも、他の移民男性や同僚の女性労働者と恋愛生活を送る。こうした性行為は自らの身体を取り戻し、喜びと欲望を通じて自身の主体性を発揮する方法なのである。「積極的に親密さを追求することによって、かのじよらは香港やシンガポールで単なる家事手伝いとして名づけられることを超えて、自分たちのセクシュアリティを表現」している (p. 48)。親密圏を奪われたかのじよたちは余暇を公園、ショッピングモールなどの公共空間で過ごし、公共空間の内部に親密圏を築くのである。著者は移民先でのロマンスについ

て同国出身の男性以外（他国出身の男性や同性愛）に向かうテキストから自国の性規範から離脱するセクシュアリティの可能性をみている。かのじょたちを移民へと追いやり身体を拘束する自国の規範でも、また自らを労働者として排除する移民先のホームでもない実践として、映画 *Sunday Beauty Queen*（2016年）¹における「クイアなホームメイキング」（pp. 70-2）は注目に値する。主人公ダディ・レオは、香港で10年間にわたり美人コンテストの運営に携わっている。レオは、雇用主に恵まれ自分の部屋を借りることが許され、パートナー・ジュディとともにクイアな家づくりをしている。この実践においてふたりは、香港の他のフィリピン人移住者の父と母としてアンホームな社会の最中で「家族」をつくり出す。ダディ・レオが組織する美人コンテストは、他者の親密圏の一部に埋没させられ、いつでも使い捨てられてしまう人びとに自己自身をその美しさと尊厳とともに表す場を創り出している。レオとジュディは、ストレートなカップルを模倣しながらも、かのじょらの関係性が様々なアンホームの経験のなかでお互いに真のホームを与えることでセクシュアリティのステレオタイプを覆すものになっている。

本書は、ローカルあるいは土着の価値体系という地域研究や人類学的研究が安易にオルタナティブを求めがちな対象が現代の資本制と結びあやうい関係を明示する点で非常に有益な議論を提供している。しかし、アーメッドやピオコスの情動における表象への着目は、情動における現前を見えにくくする。たとえば、サクリピショという自己犠牲にしても、1970年代から90年代前半までの左派の運動において人びとを結ぶ重要な概念であった。こうした過去の運動との関係は、本書が描く表象としての情動では切り捨てられている（cf. Tadiar 2009）。また、現前における経験の痛みや苦しみがすべて自己犠牲の言葉に回収されてしまうわけではなく、テキストではない対面関係では別様の相互理解も生じうるだろう。情動における現前と表象、つまり present と represent の関係は、コインの表裏のように一方が見えるとき、もう一方を隠してしまうのだ。その点では、本書は人びとのあいだを行き来する記号として情動の表象面を緻密な解像度で描き出すが、一方、現前の出会いでうまれてくる交流を十分に汲み上げていない。だが、こうした本書の問題点は、情動的転回（affective tern）を受けた多くの研究が現前の可能性に注力しているため、その学術的意義を減ずるものではない。

さて、最後に本書の意義、つまりフィリピン研究や情動概念を用いる研究動向に与える意義を整理しよう。第一に、情動とは政治や経済、社会的なカテゴリーから無垢な存在ではなく、国家によって囲い込まれたり、メディアによって操作されたりしうる。たとえば、新自由主義は市場と道徳のカップリングからなっており、排他的なポピュリズムだけでなく、排斥される移民も別様な情動の布置に置かれていることを本書は示している。第二に、こうし

て記号となり感染する情動の理解のうえで、わたしたちは他者との出会いや対面状況における現前が情動をうみ出す批判的重要性に気づくことができる。「自己犠牲」の例に戻れば、本書では十分に論じられてはいないが、ピオコスとは別の論考において移民労働者による家族への送金を差し控える「送金ゼロ日」(Zero Remittance Day)の運動を取りあげている(Piocos III 2019)。この運動は「自己犠牲することを自己犠牲する」(sacrificing sacrifice)ことで、移民を搾乳牛としてしか扱わないフィリピン国家に送金以上に自分たち自身に価値があることを示す結束と集団行動を示している。表象として囲い込まれた情動=自己犠牲、つまり家族からの規範や国家による義務と承認、そうしたもろもろの情動的な布置を変えるために自分たちと未来の移民労働者のためにサクリピショしようと呼びかけている。こうした運動は、情動をふたたびかれら／かのじよらの現前からうみ出そうとしているのではないだろうか。そして、このうまれ変わるサクリピショがふたたび人びとのあいだを流れはじめるとき、情動は別様な可能性を拓きうるかもしれない。本書が明らかにした表象の水準における情動の領域だけではなく、現前における情動のうねりが表象をどのように変容させ、その波はいっけん強固に見える表象の布置をいかに揺るがしうるのだろうか。表象と現前のあいだの往還が本書の議論をさらに高めるためには不可欠である。本書がフィールドにベッタリと張りついていた評者のような人間に刺さり、また日本の他のフィリピン研究者のあいだでの交流を促していったことは評価されるべき点である。良き本は、その内容に価値があるだけでなく、そこからうまれてくる応答の響きにこそ価値が見出されるべきであろう。

注

- 1 バビー・ルース・ビララマ監督による映画 *Sunday Beauty Queen* は、香港で2008年にはじまった家政婦が主催する美人コンテストを追ったドキュメンタリー。また Youtube から無料で視聴可能 (TBA Studio 2020)。

参考文献

- Ahmed, Sara, 2004, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Berlant, Lauren, 2011, *Cruel Optimism*, Durham; London: Duke University Press.
- 西井涼子・箭内匡編, 2020, 『アフェクトゥス (情動) ——生の外側に触れる』京都大学出版会.
- Massumi, Brian, 1995, "The Autonomy of Affect," *Cultural Critique*, 31: 83-109.
- Piocos III, Carlos M., 2019, "Suffering that Counts: The Politics of Sacrifice in Philippine Labor Migration," *Humanities Diliman*, 16(2): 26-48.
- Tadiar, Neferti X. M., 2009, *Things Fall Away: Philippine Historical Experience and the Makings of*

Globalization, Durham; London: Duke University Press.

TBA Studio, 2020, "Sunday Beauty Queen (2016)," (Retrieved February 19, 2023, https://www.youtube.com/watch?v=TB_bwb7K-7E&t=146s).

Thrift, Nigel, 2007, *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*, London: Routledge.

エリートはなぜ民衆を恐れるのか

Thomas Frank,
The People, NO : A Brief History of Anti-Populism
(Picador USA, 2021)

佐久間 啓

トーマス・フランクは、*What's the Matter in Kansas* (2004) や *Listen, Liberal* (2016) などの著作で知られる、アメリカのジャーナリスト・歴史家である (Frank 2004, 2016)。とりわけ、*Listen Liberal* では、アメリカ民主党の変貌を批判的に分析している。民主党は、1930年代以降、ブルーカラー層を主要な支持者としてきたが、1970年代以降、機会の拡大、社会正義、さらに労働者にとっての公正な取引の確保といった伝統的な政策目標を諦め、緊縮へと舵を切った。その結果、階層格差の拡大に対して有効な対策を講じることができず、次第にみずからの支持基盤を切り崩してきた。こうして、労働者階級から専門的管理職階級 (professional class) を主体とするエリートの党へと変貌を遂げた民主党の変質を描き出した同書は、2016年の大統領選でのヒラリー・クリントンの敗北を予見した本として、大きな反響を呼んだ。

これに対して、2021年 (初版2020年) に刊行された本書では、アメリカにおけるアンチ・ポピュリズムの歴史を主題としている。2016年のトランプ当選やブレグジット以来、ポピュリズムについては盛んに議論されてきた。だが、「左派ポピュリズム」を提唱するシャンタル・ムフなどの一部の論者を除いて、その議論の大半は、ポピュリズムを排外主義や反多元主義、反知性主義と結びつけ、民主主義の脅威とする見解を示している。

だが、本書によれば、アメリカ人民党の歴史的経験に見られるように、本来、ポピュリズムとは、寡頭政治を批判し、民主主義の回復を目指す民衆運動であり、偏狭なナショナリズムや排外主義とは対極的な動きであった。その歴史的経験を捨象し、単なる衆愚政治と同一視することは、現代の政治状況を見誤ることになるというのである。

それでは、歴史的経験としてのポピュリズムとは何か。また、なぜエリートはポピュリズムに拒絶反応を示してきたのか。本書では、アメリカ人民党の経験を振り返ると同時に、こ

れに対するアンチ・ポピュリズムの歴史をたどることで、「反動のレトリック」としてのその本質を浮き彫りにしていく。

人民党の歴史が示すのはポピュリズムの実際の姿である。南北戦争後、金本位制の実質的な導入がデフレーションを生じさせ、農作物価格は下落した。その一方で、金ピカ時代の資本家たちは投機を通じて私腹を肥やしていた。この不条理に対してアメリカ南西部の農民は立ち上がった。この運動は、エリートが「文明の中心的な柱」と位置づけた金本位制に反対し、農村と都市の壁を超え周縁化された人々を巻き込んでいく。ボトムアップ型の運動にとって、生命線は連帯の輪を広げることであり、その門戸は女性や移民、人種マイノリティにも開かれていた。彼彼女らを束ねることが、人民党の「オマハ綱領」（1892年）に見られるような民主的な経済改革にとって、必要不可欠であった。この多元主義的な側面は、二大政党と比較して、経済面だけではない人民党の独自性を示している。ポピュリズムとは、その始まりにおいて「アメリカ社会の下層にある人々の怒りの爆発」であり、「普通のアメリカ人（rank-and-file Americans）がともに闘えば国家の不平等なシステムは変えられるという考えに至った典型的な大衆運動」であった（p.19）。

アメリカ人民党は、世紀末には二大政党を脅かす存在へと成長したが、1896年の大統領選に敗北後、急速に衰退していった。だが、本書によれば、その歴史的経験と精神は、1930年代のニューディールや1960年代の公民権運動へと受け継がれていくことになる。たとえば、公民権運動を支えた「民主社会を目指す学生組織」（SDS）のスローガンは「人民に決定させよう（Let the people decide）」（p.183）であった。ポピュリズムの出発点はエリートも失敗するという当然の前提である。エリートの失敗が社会の不平等を作り出したとき、あらゆる背景を持つ人々が民主的に見直しを求める運動が「真のポピュリズム（genuine populism）」なのである。

ところで、ポピュリズムがあるところにはアンチ・ポピュリズムがある。アンチ・ポピュリストは、政治的な著作や発言だけでなく小説や映画でお決まりのレトリックを引用し、ポピュリズムのステレオタイプを再生産してきた。そこでは、ポピュリズムは「デマゴーグが愚かな人々を導く、根拠のない恨みに満ちた危険な運動」（p.13）として描かれるのである。本書は、典型的なポピュリズム運動が登場した1896年、1936年、そして今日に焦点を絞りながら、レトリックに隠されたアンチ・ポピュリズムの本質を暴いていく。

アンチ・ポピュリズムのストーリーにおいて、民衆は驚くほど非合理的である。デマゴーグが偏見、権威さらには憎悪によって扇動すると、民衆は簡単に騙される。民衆はエリートのようにみずからの利益を冷静に判断することができないのである。ここにアンチ・ポピュリズムの本質がある。それは、本書が「民主主義の恐怖（Democracy Scare）」と呼ぶ、人民

主権と民主的参加についての悲観主義である。アンチ・ポピュリストにとって、民衆は無知で愚かな人々であり、彼らが政治に関われば、それは衆愚政治という悲劇である。

現代のアメリカ政治の問題点は、リベラル派がアンチ・ポピュリズムの立場に転じたことである。フランクリン・ローズヴェルト以降、民主党は、資本家層に対抗する民衆を支持することで多数派の獲得に成功した。そこには、民衆を信じ、民衆のニーズに応え、怒りを進歩に変えるリベラリズムの伝統があった。しかし、1970年代から民衆の政治的能力を信用する「ポピュリストモデル」からエリートの統治を意味する「リベラルモデル（エリートパラダイム）」へ次第にシフトしていく。それには2つの理由があった。第一に、リベラル・エリートは、マッカーシズムや1960年代の社会運動を通じて、民衆の敵意がみずからに向く危険性を感じ取っていた。第二に、彼らは、高度経済成長の終焉と財政赤字の拡大を背景に、民衆の生活を犠牲にしてでも、公共部門の民営化や社会保障の縮小・再編など、福祉国家の見直しを訴えた。責任あるエリートが、非合理的な民衆に代わって、小さな政府への転換という賢明な判断を下さなければならないというのである。民衆は、もはや良き隣人ではなく、エリートが管理する世界の余計者であった。彼らは、思考や理性といった「高次の能力」に基づく^{メリトクラティック}能力主義的な社会を構築し、民衆を政治的決定から周縁化していった。その結果、今日において民主党はエリート主義政党に変貌し、「エリートに対する抗議の党」のポジションを共和党に明け渡している。アンチ・ポピュリズムの担い手が、保守的な資本家層からリベラル・エリートに移ったのである。

とはいえ、本書によれば、共和党のポピュリズムは「擬似ポピュリズム（pseudo-populism）」である。確かにロナルド・レーガンによって始められたポピュリズムは、選挙の勝利と小さな政府の実現を目指してエリートを攻撃した。ただし、その受益者は民衆ではなかった。擬似ポピュリストの反乱は、減税、規制緩和、脱工業化さらには労働組合の破壊を通じて労働者の権利を剥奪し、ウォール街に大きな利益をもたらした。擬似ポピュリズムは、かつてのポピュリストたちが抱いた経済的平等の夢を打ち壊したのである。この擬似ポピュリズムの後継者がトランプである。彼は、リベラル・エリートを批判しながら、富裕層のために働いているのである。

では、リベラルはどこに向かうべきか。その答えは、エリートではなく民衆に、メリトクラシーではなく「真のポピュリズム」にある。民衆を恐れ象牙の塔に引きこもるのか。民衆を信じ路上に現れるのか。本書はリベラル派に問いかけるのである。

2016年のアメリカ大統領選以降、日本でもポピュリズム論が氾濫し、ヤン＝ヴェルナー・ミュラー『ポピュリズムとは何か』（2017年）、カス・ミュデ&クリストバル・ロビラ・カルトワッセル『ポピュリズム——デモクラシーの友と敵』（2018年）、そしてヤシャ・モン

ク『民主主義を救え!』(2019年)などが相次いで翻訳された(Müller 2016 = 2017; Mudde and Kaltwasser 2017 = 2018; Mounk 2018 = 2019)。しかし、これらは、いずれもポピュリズムを衆愚政治と同一視し、民主主義への脅威として捉える点で、反動のレトリックの系譜に属するといえるだろう。これに対して、アメリカ人民党の歴史を振り返り、ポピュリズムとアンチ・ポピュリズムのせめぎ合いの歴史を振り返る本書は、ネオリベ時代の政治の閉塞状況を打破し、かつてリベラルが民衆とともに夢見た、平等で民主的な社会を拓く筋道を示してくれる。

参考文献

Frank, Thomas, 2004, *What's the Matter in Kansas: How Conservatives Won the Heart of America*, New York: Metropolitan Books.

———, 2016, *Listen, Liberal: Or, What Ever Happened to the Party of the People?*, New York: Metropolitan Books.

Mounk, Yascha, 2018, *The People vs. Democracy: Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It*, Cambridge, MA; London: Harvard University Press. (吉田徹訳, 2019, 『民主主義を救え!』岩波書店.)

Mudde, Cas and Cristóbal Rovira Kaltwasser, 2017, *Populism: A Very Short Introduction*, Oxford; New York: Oxford University Press. (永井大輔・高山裕二訳, 2018, 『ポピュリズム——デモクラシーの友と敵』白水社.)

Müller, Jan-Werner, 2016, *What is Populism?*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press. (板橋拓己訳, 2017, 『ポピュリズムとは何か』岩波書店.)

執筆者一覧

サイエド・ファリード・アラタス

シンガポール国立大学 社会学部 教授

土井 冬樹 (どい・ふゆき)

神戸大学 国際文化学研究推進インスティテュート 協力研究員・国立民族学博物館 外来研究員

金 宣 吉 (きむ・そんぎる)

特定非営利活動法人神戸定住外国人支援センター 理事長

南川 文里 (みなみかわ・ふみのり)

同志社大学 大学院グローバル・スタディーズ研究科 教授

森 千香子 (もり・ちかこ)

同志社大学 社会学部 社会学科 教授

西尾 善太 (にしお・ぜんた)

立命館大学 大学院先端総合学術研究科 プロジェクト研究員・日本学術振興会 特別研究員 PD

佐久間 啓 (さくま・けい)

同志社大学 大学院グローバル・スタディーズ研究科 博士後期課程

鈴木 赳生 (すずき・たけお)

同志社大学 研究開発推進機構 学術研究員 (特任助教)・人間文化研究機構 人間文化研究創発センター 研究員

上野 貴彦 (うえの・たかひこ)

都留文科大学 文学部 比較文化学科 専任講師

INTERSECTION

インターセクション

第1号

2023年4月発行

同志社大学 都市共生研究センター

〒602-0023 京都市上京区御所八幡町103

tel: 075-251-3183

印刷所 株式会社あおぞら印刷
